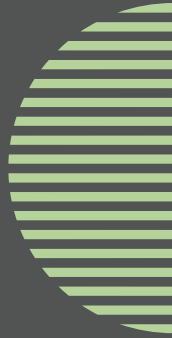


Eksistenz



ARTICLES

Hans-Ulrich Lessing

Zum Problem der Willensfreiheit in Diltheys Denken

斯蒂文·克罗威尔 (*Steven Crowell*)

方法论的无神论——论第二人称的诚意现象学

托马斯·希恩 (*Thomas Sheehan*)

重释海德格尔

Hongjian Wang

**Ethik und Hermeneutik. Über die Interpretation
von Aristoteles in *Wahrheit und Methode***

VARIA

Deng Xiaomang

**Auf dem Weg zu einer Metalinguistik.
Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen Metaphysik**

Wenjun Niu, Jun Wang

Romantische Hermeneutik. Von F. Schlegel zu F. Schleiermacher

何卫平、李成龙

解释学在中国——何卫平教授访谈

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

Eksistenz

Philosophical Hermeneutics and
Intercultural Philosophy

Vol 2, No. 1 (Dec. 2023)

Hermeneutik und Ethik

Inhalt

Eksistenz, Vol. 2, No. 1, Dec. 2023:

Hermeneutik und Ethik

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Hans-Ulrich Lessing</i>	13
Zum Problem der Willensfreiheit in Diltheys Denken	
斯蒂文·克罗威尔/文, 朱锦良/译	33
方法论的无神论——论第二人称的诚意现象学	
托马斯·希恩/文, 邓定/译	63
重释海德格尔	
<i>Hongjian Wang</i>	99
Ethik und Hermeneutik. Über die Interpretation von Aristoteles in <i>Wahrheit und Methode</i>	

VARIA

<i>Deng Xiaomang</i>	125
Auf dem Weg zu einer Metalinguistik. Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen Metaphysik	
<i>Wenjun Niu, Jun Wang</i>	135
Romantische Hermeneutik. Von F. Schlegel zu F. Schleiermacher	
何卫平、李成龙	157
解释学在中国——何卫平教授访谈	
Vom „Dialog“ zum „Polylog“?	173
Rezension zu Wang Juns <i>Phänomenologie als Weg</i> aus philosophisch-hermeneutischer Perspektive	

Vorwort der Herausgeber

Der Schwerpunkt der zweiten Ausgabe von *Eksistenz* ist „Hermeneutik und Ethik“. Das „und“ steht in diesem Fall für eine enge Verwandtschaft, nach deren Wesen wir in dieser Ausgabe fragen. Diese Verwandtschaft ließe sich nicht nur historisch aufweisen, sondern auch systematisch begründen: die hermeneutische Auslegungskunst, wie sie von Schlegel und Schleiermacher ins Leben gerufen wurde ist, wenn sie philosophisch verstanden wird, nicht nur auf die Auslegung von Texten gerichtet, sondern auf das Leben selbst. Weil die Hermeneutik selbst *in* diesem Leben ist, selbst am Leben und als Auslegung ein lebendiges Nachvollziehen ist, ist sie dabei zugleich immer auch auf sich selbst gerichtet. Die Hermeneutik gräbt sich in dieses Leben ein, ist nicht nur Nacherleben, sondern reflektiertes Aufdecken von verborgenen und verdeckten Sinndimensionen. Dass die Hermeneutik – so verstanden – zur sozial-normativen Dimension des Lebens führt; und dass man umgekehrt auch dann, wenn man mit ethischen Überlegungen beginnt, zur Hermeneutik geführt wird, mag nicht verwundern. Aber doch ist die Frage, wie das Verhältnis beider bestimmt sein mag, eine offene Frage: Ob der hermeneutische Nachvollzug des Lebens in sich bereits ethisch sei – vielleicht ursprünglich ethisch, wie Martin Heidegger das nahegelegt hat – ob überhaupt das Normative vielleicht die ursprüngliche Dimension der menschlichen Erfahrung sei und nicht nur ausgesondertes Gebiet –, diesen Fragen sind die Autoren in dieser Ausgabe nahegegangen. Aus unterschiedlichen Richtungen kommend haben sie Licht in das dunkle und fragwürdige Verhältnis von Hermeneutik und Ethik geworfen.

Unser *erster Beitrag* stammt von Professor Hans-Ulrich Lessing, einem Experten für Diltheys Philosophie, der uns Überlegungen über Diltheys Verständnis der Willensfreiheit, ein zentrales Thema der traditionellen Ethik, vorlegt. Professor Lessings eingehende geistesgeschichtliche Analyse macht uns mit der Diskussion verwandter Themen in der Philosophie des 19. Jahr-

hundreds vertraut und zeigt, wie diese wegweisend wurden für die Philosophie des 20. Jahrhunderts, besonders für den Phänomenologen und Hermeneutiker Martin Heidegger. Heidegger stellt einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Hermeneutik dar, und entsprechend sind drei unserer Beiträge Heidegger und der von ihm beeinflussten hermeneutischen Ethik gewidmet.

Zunächst einmal ist die neue Arbeit von Professor Thomas Sheehan eigentlich eine Fortsetzung seiner Hauptaufgabe im letzten Jahrzehnt, nämlich die paradigmatische Erneuerung der Heidegger-Forschung, auf deren Grundlage er uns daran erinnert, Heideggers Philosophie neu zu verstehen, und zwar nicht mehr, indem wir nur immer das Sein betonen, sondern indem wir die Ursprünge von Heideggers Denken, d.h. die „Existenzphilosophie“, sehen.¹ Begriffe wie „Zeitlichkeit“, „Vollzugssinn“ und „Bewegung (*kinesis*)“ werden mit neuem Leben erfüllt, und die existenzial-ethische Bedeutung der Heideggerschen Philosophie wird in den Vordergrund gerückt. Sheehan erinnert uns an die Metontologie, die während Heideggers Kehre eingeführt wurde und die das eigentliche Fundament der Ethik bildet. Steven Crowells Beitrag betrachtet *dann* Heideggers Ethik aus einem anderen Blickwinkel, nämlich wie sich die so genannten „ursprünglichen Ethik“ zur Normativität verhält. Hier schlägt er eine Phänomenologie der zweiten Person vor, die auf dem Akt der Verpflichtung (*commitment*) gegründet ist. Crowell beschreibt die Vorzüge und die Unterschiede von Heideggers Version dieser Phänomenologie, Unterschiede vor allem im Vergleich zu E. Levinas' und S. Darwalls Verständnis von normativen Ansprüchen. Weil das Dasein in seiner Existenz „das Grundsein zu übernehmen“ hat, ist es vor anderem Seienden darin ausgezeichnet, ursprünglich der Empfänger von normativen

1 Tatsächlich ist die Existenzphilosophie auch ein Anliegen der Heidegger-Forschung in China. Professor Sun Zhouxing hat beispielsweise Heideggers Philosophie als Existenzphilosophie bezeichnet. Siehe Sun Zhouxing, „Essence and Existence. The Route of Existential Philosophy in Western Metaphysics“, in: *Chinese Social Sciences*, 2004(06). [孙周兴: 《本质与实存——西方形而上学的实存哲学路线》, 载《中国社会科学》2004年第6期。]

Ansprüchen zu sein; aber dies, ohne dabei zuerst identifizieren zu müssen, wer der mögliche Urheber des normativen Anspruchs sein möge. Existenz zeichnet sich damit ursprünglich durch Normativität aus – das Normative ist nichts Nachgeordnetes; im Gegenteil: es prägt den menschlichen Selbst- und Weltbezug und muss daher der Anfangspunkt einer Bestimmung der Vernunft werden. Der Beitrag von Hongjian Wang *schließlich* beleuchtet eine typische Art der hermeneutischen Ethik im Lichte von Gadammers Aristoteles-Interpretation und zeigt, wie Hermeneutik und Ethik miteinander verbunden sind und wie sie in der konkreten, geschichtlichen Allgemeinheit gegründet sind. Auf diese Weise könnte auch die universelle Bedeutung der Hermeneutik aufgedeckt werden, die Hermeneutik schlägt nämlich eine Brücke zwischen der Antike und der Moderne.

Außerdem sind vier weitere Artikel in dieser Ausgabe enthalten. Der erste bemerkenswerte Artikel stammt von dem chinesischen Gelehrten Deng Xiaomang, und ist eine kurze Einführung in das monumentale Werk von Professor Deng mit dem Titel *Auf dem Weg zu einer Metalinguistik*, in dem er versucht, eine chinesische Metaphysik (xíng-ér-shàng-xué) zu konstruieren, die sich auf das traditionelle chinesische Denken stützt und auf einem gegenseitigen Verständnis zwischen Ost und West basiert. Die übrigen drei Artikel beziehen sich alle auf die Hermeneutik. *Der erste* ist ein Interview mit Professor He Weiping, der in diesem Jahr in den Ruhestand getreten ist. In dem Interview spricht er ausführlich über die Gadammersche Hermeneutik, ihre Verbreitung in der chinesischsprachigen Welt, den gegenwärtigen Stand der Forschung und die zukünftige Entwicklung der Hermeneutik, damit wird die Richtung für die nachfolgenden Generationen vorgegeben. In den Beiträgen von Wenjun Niu und Jun Wang werden *dann* die Gedanken und der Einfluss einer wichtigen Figur in der Geschichte der Hermeneutik, nämlich Friedrich Schlegel, diskutiert. *Schließlich* gibt es eine Buchbesprechung von Wang Juns Werk über Phänomenologie der Interkulturalität, in der die Hermeneutik und die Konzeption des Polylogs von der philosophischen Hermeneutik aus weiter reflektiert wird.

Besonders danken möchten wir den Professoren Prof. Lessing, Prof. Crowell, Prof. Sheehan, Prof. Deng und Prof. He (in der Reihenfolge der Beiträge dieser Ausgabe), dass Sie einverstanden waren, dass wir Ihre Artikel in Übersetzungen oder in der Originalfassung in diese Ausgabe aufnehmen durften. Hervorheben möchten wir die rigorose und kongeniale Übersetzungsarbeit von Deng Ding und Zhu Jinliang, die die Artikel von T. Sheehan und S. Crowell aus dem Amerikanischen ins Chinesische übersetzt haben. Dass es sich dabei um eine besondere Herausforderung gehandelt hat, die nur mit meisterlicher Beherrschung beider Sprachen und der Materie überwunden werden konnte, wissen alle, die sich einmal an Übersetzungen philosophischer Texte gewagt haben.

Für alle Ausgaben (inkl. Sonderausgaben) veröffentlichen wir *Call for Papers*. Wir möchten uns bei all denen bedanken, die bei uns Artikel eingereicht haben. Außerdem möchten wir uns bei unseren Gutachtern bedanken, die diese Artikel für uns im blind-review Verfahren begutachtet haben. Gleichzeitig möchten wir die nächsten Schwerpunkte von *Eksistenz* für die nächsten Jahre bekanntgeben: „Hermeneutik und Literatur“ und „Hermeneutik und Technik“. Für beide Schwerpunkte werden wir gesondert einen *Call for Papers* veröffentlichen. Wir freuen uns, wenn Sie selbst einen Artikel (bzw. eine Zusammenfassung) einreichen möchten. Das Ziel unserer Zeitschrift ist es weiterhin, wesentliche Beiträge zum Thema der Interkulturellen Philosophie in den drei Sprachen unserer Zeitschrift den geneigten Lesern auf der ganzen Welt zugänglich zu machen. Wir setzen daher weiterhin auf „Blind-Review“, „OpenAccess“ und „Dreisprachigkeit“.

Prof. Sheehan fordert ausdrücklich die Leser dazu auf, sich zu seinem Artikel zu äußern und sich mit ihm ggfs. in Verbindung zu setzen. Geplant ist ein Workshop zusammen mit Sheehan, bei dem wir chinesische und westliche Philosophen miteinander ins Gespräch bringen wollen.

Zuletzt möchten wir unserem Verleger Wolfgang Sohst (und seinem Verlag *Xenomoi*) danken, der uns seit 2022 freundschaftlich und professionell unterstützt. Ohne diese Hilfe könnte *Eksistenz* nicht existieren.

Die Herausgeber wünschen eine schöne Weihnachtszeit, schöne winterliche Feiertage, einen guten Jahresbeginn und ein wunderbares chinesisches Neujahrsfest im Februar 2024.

Karl KRAATZ, Hongjian WANG, Jinliang ZHU

Dezember 2023

Hans-Ulrich Lessing

Zum Problem der Willensfreiheit in Diltheys Denken

Zusammenfassung: Untersucht wird Diltheys Auseinandersetzung mit dem philosophischen Grundproblem der Freiheit des Willens. Zunächst wird verortet, wo diese Auseinandersetzung stattfindet: in der historisch-philosophischen Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Kant und den Philosophen des Mittelalters. Aus dem Nachlass ist ersichtlich, dass sich Dilthey mit dem Problem der Willensfreiheit in den Psychologie-Vorlesungen der 1870er und 1880er Jahre auch dezidiert philosophisch-systematisch auseinandergesetzt hat. Die Nähe zu Kants Freiheitsverständnis wird aufgezeigt, aber auch wie Dilthey sich um eine Klärung des Psychologiebegriffs bemüht: Ob die Willensfreiheit empirisch aufgezeigt werden könne oder ob es sich um ein Problem handelt, dass jenseits der empirischen Psychologie angesiedelt sei. Freiheit – nicht als Problem einer metaphysischen Wissenschaft –, wird bei Dilthey diskutiert im Sinne eines metaphysischen Bewusstseins der Person als Person. Wegbereitend wird so Diltheys für die Philosophie des angehenden 20. Jahrhunderts.

Abstract: This paper is about Dilthey's understanding of the fundamental philosophical problem of the freedom of the will. The author first locates that Dilthey is taking up this problem in his historical-philosophical analysis of Schleiermacher, Kant, and medieval philosophers. From the posthumously published works the author can show that Dilthey also dealt with the problem of free will in a distinctively philosophical-systematic way in the psychology-lectures of the 1870s and 80s. Dilthey's affinity to Kant's understanding of freedom is demonstrated – but also how Dilthey continuously worked on clarifying the concept of psychology, regarding whether freedom of will can be demonstrated empirically or whether it is a problem that lies beyond empirical psychology. Freedom – not as a problem of metaphysical science – is discussed by Dilthey in the sense of a metaphysical understanding of the person. Dilthey thus paved the way for the philosophy of the 20th century.

摘要: 本文探讨了狄尔泰对自由意志这一哲学基本问题的争辩。首先要确定的是这场争论的发生地：与施莱尔马赫、康德和中世纪哲学家的历史的-哲学的争辩。从遗稿中可以清楚地看出，狄尔泰在十九世纪70-80年代的“心理学讲座”中，也以哲学的方式系统地探讨了自由意

志问题。这不仅表明了狄尔泰与康德对自由的理解的相似性，也表明了狄尔泰如何致力于澄清心理学概念：无论意志自由是可以通过经验来证明，还是它是一个超出经验心理学的问题。自由——不是形而上学科学的问题——是狄尔泰在对人格之为人格的形而上学理解的意义上得到讨论的。在这个意义上，狄尔泰为20世纪的哲学铺平了道路。

Keywords: Dilthey; Determinismus; Willensfreiheit; Psychologie; Metaphysik

I

Die Frage nach Freiheit oder Determiniertheit des Willens gehört zum illustren Kreis von Kardinalproblemen der abendländischen Philosophie, hat sie doch von der Antike bis in die unmittelbare Gegenwart das Denken immer wieder in ihren Bann geschlagen und Antworten herausgefordert. In der nachhegelschen Philosophie scheint dieses Problem, das in seiner Geschichte in verschiedenen Fassungen aufgetreten ist und unter wechselnden philosophischen und theologischen Voraussetzungen diskutiert wurde, nun unter dem weltanschaulich-metaphysischen Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus noch einmal eine besondere Brisanz zu entwickeln. Davon zeugt die stattliche Reihe wichtiger Auseinandersetzungen mit dieser Fragestellung seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts. Die wohl bekanntesten (und wirkungsreichsten) monographischen Versuche zum Thema stammen von Herbart, Schopenhauer und Feuerbach: Herbarts Buch „Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe an Herrn Professor Griepenkerl“ erscheint 1836¹, ein Jahr später verfaßt Schopenhauer seine – später gekrönte – Preisschrift „Über die Freiheit des menschlichen Willens“² und Feuerbachs große Abhandlung „Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit“ wird 1866 veröffentlicht.³ Darüber hinaus haben sich nahezu alle bedeutenden Repräsentanten der

1 In: *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*. Hg. v. K. Kehrbach. Bd. 10. Langensalza 1902, S. 207-313.

2 In: *Sämtliche Werke*. Hg. v. A. Hübscher. Bd. 4: Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. Leipzig 1938, II., S. 1-102.

3 GW 11, S. 53-186.

post-idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts diesem Thema mehr oder minder nachdrücklich gewidmet. So kann schon ein flüchtiger Blick auf die Literatur belegen, daß die Beschäftigung mit dem Problem der Willensfreiheit in der 2. Hälfte des letzten Jahrhunderts zweifellos zu den wesentlichen Aufgaben philosophischer Reflexion gezählt wurde, das Problem der Willensfreiheit ist geradezu ein Dauerthema im philosophischen Diskurs der Jahrzehnte nach Hegels Tod.

Auch Diltheys unmittelbare Zeitgenossen – seine Lehrer, Freunde und Kollegen – haben sich dieser zentralen, Metaphysik, Ethik und Psychologie gleichermaßen betreffenden Frage immer wieder angenommen. So hat – um nur die wichtigsten Beispiele anzuführen – Kuno Fischer, Diltheys erster philosophischer Lehrer in Heidelberg, 1875 die Rede „Über die menschliche Freiheit“ veröffentlicht.⁴ Adolf Trendelenburg, Diltheys Berliner Lehrer, hat nicht nur historisch zum Thema publiziert⁵, sondern über die Willensfreiheit auch im Kapitel „Der Zweck und Wille“ des 2. Bandes seiner „Logischen Untersuchungen“ gehandelt.⁶ Auch in der Trendelenburg-Schule hat man sich wiederholt der Problematik zugewandt; ich denke insbesondere an Jürgen Bona Meyer⁷ und Rudolf Eucken⁸. Außerdem hat sich der mit Dilthey befreundete Tübinger Logiker Christoph Sigwart in dem Aufsatz „Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache“ (1879)⁹ ebenso mit dem Problem befaßt wie Diltheys Berliner Kollegen Friedrich Paul-

4 In: *Kleine Schriften*. 1. Reihe. Heidelberg 1896, S. 1-47.

5 „Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe“. In: (ders.:) *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2.: Vermischte Abhandlungen, Berlin 1855, S.112-187.

6 *Logische Untersuchungen*. 3., vermehrte Aufl. Leipzig 1870. Bd. 2, S. 95-141; zum Problem der Willensfreiheit: S. 111-141.

7 J.B. Meyer: *Philosophische Zeitfragen. Populäre Aufsätze*. Bonn 1870, S. 205-278 (Kapitel 8: Der Wille und seine Freiheit“).

8 R. Eucken: *Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt*. 2., völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig 1893, S. 259-263.

9 In: (ders.): *Kleine Schriften*. 2. Reihe: Zur Erkenntnislehre und Psychologie. Freiburg i.Br², 1889, S. 115-211.

sen¹⁰ und Georg Simmel.¹¹

Aber nicht nur im Zusammenhang moralphilosophischer Überlegungen wurde über die Willensfreiheit gearbeitet, sondern auch und vor allem auf dem Gebiet der Psychologie. Die großen Psychologen der Jahrhundertmitte, die von Dilthey nachhaltig rezipiert wurden, haben sich in ihren Werken diesem Problem immer wieder gestellt: so Eduard Beneke,¹² Gustav Theodor Fechner,¹³ Hermann Lotze¹⁴ und endlich Wilhelm Wundt.¹⁵

Auch die neukantianisch orientierten Philosophen - um damit diese unvollständige Übersicht abzuschließen - sind dem Thema der Willensfreiheit nicht ausgewichen: Ich nenne nur Otto Liebmann,¹⁶ Alois Riehl,¹⁷ Hermann Cohen,¹⁸

10 *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*. 2. verbesserte Aufl., Berlin 1891, S. 373-390 (2. Buch, 9. Kapitel: „Die Freiheit des Willens“).

11 *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Bd. 2 (1893)6. Kapitel: „Die Freiheit“. Wiederabdruck in; (ders.) Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 4. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.1991, S. 130-283.

12 U.a. im 2. Band von *Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben*, Berlin 1850, S. 285-289 und 313 ff.

13 *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung*. 2. Theil: Über die Dinge des Himmels Leipzig 1851, S. 258-312; ferner: *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*. XVI: *Die Freiheitsfrage*. Leipzig 1879, S. 164-186

14 U.a. in seiner Schrift *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. Leipzig 1852, S. 89-96, sowie im 1. und 3. Bd. des *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Leipzig 1896, I., S. 161-163 und 287-294:III., S. 600-606.

15 U.a. in den Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. Bd. 2. Leipzig 1863, S. 398-424 (55.-56. Vorlesung); ferner in: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig 1874, S. 831-838, sowie in: *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sinnlichen Lebens*. Stuttgart 1886, S. 397-413.

16 *Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß*. Stuttgart 1866.

17 *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd.2, Theil 2: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887, S. 216-280 (3. Kapitel: „Der Determinismus des Wollens und die praktische Freiheit“).

18 *Ethik des reinen Willens*. 2. revidierte Aufl. Berlin 1907, S. 285-323 (6. Kapitel: „Die Freiheit des Willens“).

Paul Natorp¹⁹ und schließlich Wilhelm Windelband.²⁰

Angesichts dieser Fülle beachtenswerter Beiträge zur Problematik der Willensfreiheit mag es daher zunächst erstaunlich erscheinen, daß sich Dilthey im Unterschied zu den genannten und vielen ungenannt gebliebenen Vertretern der Philosophie (und Psychologie) der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in seinem veröffentlichten Werk mit dem für die philosophierenden Zeitgenossen doch offenbar so brennenden Problem der Freiheit des menschlichen Willens in nennenswertem Umfang nicht auseinandergesetzt hat: in seinem Oeuvre finden sich weder eine diesem philosophisch-psychologischen Zentralproblem in systematischer Absicht gewidmete Abhandlung noch ein Kapitel oder ein Abschnitt eines größeren Werkes, das sich dieses Themas angenommen hätte. In seinen Publikationen hat sich Dilthey mit dem Problem der Willensfreiheit vielmehr ausschließlich in historischen Zusammenhängen befaßt: So analysiert er – um nur die wichtigsten Stellen anzuführen – im „Leben Schleiermachers“ (1870) die Freiheitstheorien von Kant (XIII/1, 127-130)²¹ und Schleiermacher (XIII/1, 137-142 und 159-165); in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883) berichtet er über die theologisch-philosophische Diskussion des Problems der Willensfreiheit im Mittelalter (I, 279-286; über Duns Scotus: I, 321-323, und Occam: I, 323f.), und in seiner großen Abhandlung über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ (1892/93) findet sich schließlich eine Darstellung der Freiheitstheorie Melanchthons (II, 181-185).

Nun könnte man Diltheys Zurückhaltung in Sachen Willensfreiheit damit erklären, daß er in gleichsam kruder positivistischer Manier diese Frage als theoretisch sinn- und praktisch bedeutungslos betrachtet hätte. Dies ist aber offenkundig nicht der Fall, hebt doch Dilthey in der großen, erst aus dem

19 „Grundlinien einer Theorie der Willensbildung“. Erstes Stück. In: *Archiv für systematische Philosophie* 1 (1895), S. 65-100, bes. S. 86ff.

20 Neben der Dissertation *Die Lehren vom Zufall*. Berlin 1870 bes. seine bekannten zwölf Vorlesungen *Über Willensfreiheit*. Tübingen 1904.

21 Aus Diltheys Gesammelten Schriften (21 Bände) wird im Text unter bloßer Angabe der (römischen) Band- und der (arabischen) Seitenzahl zitiert.

Nachlaß veröffentlichten, Breslauer Ausarbeitung über „Die Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens und ihre Einteilung“ (um 1880) nicht ohne Emphase die theoretische und praktische Relevanz der Problematik hervor: „Diese Frage nach der menschlichen Freiheit ist von der größten Wichtigkeit, weil von ihrer Beantwortung die ganze Moral und Jurisprudenz abhängig ist. Ebenso wurzelt die ganze Verschiedenheit der Ansichten über die Naturgeschichte, und in gleicher Weise die beiden getrennten Auffassungen der Geschichte, ich möchte sagen die ‚heroische‘ (Carlyle) und die kulturhistorische, in letzter Instanz nur auf der verschiedenen Betrachtungsweise des menschlichen Willens und seiner Freiheit. Diese Frage bildet weiter das Kriterium für die praktische Bedeutung eines philosophischen Systems.“ (XVIII, 180)

So stellt sich die Frage, warum Dilthey dieses Problem, dessen systematischen und praktischen Wert er zweifellos anerkannt hat, seinerseits nicht positiv angegangen ist. Während man bislang aufgrund des vorliegenden Werks eine Antwort auf diese Frage, warum Dilthey das Problem der Willensfreiheit nicht systematisch behandelt hat, nur gleichsam indirekt erschließen konnte, liefern die jetzt in Band XXI seiner „Gesammelten Schriften“ (1997) zugänglich gemachten Nachschriften der Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achtziger Jahre eine Erklärung seiner philosophisch-systematischen Abstinenz dem Freiheitsproblem gegenüber.

II

Dilthey hat vom Sommersemester 1867 bis zum Wintersemester 1893/94, d.h. über einen Zeitraum von fast dreißig Jahren, nahezu kontinuierlich Vorlesungen über Psychologie bzw. Psychologie und Anthropologie gehalten, die er in den achtziger Jahren unter den programmatischen Titel „Psychologie als Erfahrungswissenschaft“ stellt. Die erhaltenen Nachschriften, die seine Vorlesungen von Mitte der siebziger bis zum Ende der achtziger Jahre dokumentieren, zeigen, daß Dilthey einerseits die Anlage seiner Kollegs fast ständig modifiziert hat, daß er aber andererseits die wesentlichen Theorieelemente seiner psychologischen Lehre zumindest in den nun zu überbli-

ckenden anderthalb Jahrzehnten zwar fortgeschrieben und umgestellt, sie in ihrer Substanz aber nicht wesentlich verändert hat. Dies gilt auch für das Lehrstück über die Willensfreiheit, das offenbar – sieht man einmal von der frühesten, nur hörte und jeweils am Ende des Abschnitts über die Gefühls- und Willenslehre zur Behandlung kam.²²

Obwohl die späteren Vorlesungen nicht oder nur unvollständig erhalten sind, darf man wohl mit einem gewissen Recht die Vermutung wagen, daß auch in ihnen wiederum jeweils im Zusammenhang der Gefühls- und Willenslehre die Freiheitsproblematik erörtert wurde.

Besonders aufschlußreich für Diltheys Behandlung der Thematik ist die allein schon durch ihren Umfang herausragende Breslauer Vorlesung vom Sommer 1878; sie enthält seine ausführlichste Stellungnahme zum Problem im Kontext seiner Psychologie-Kollegien (XXI, 132-149).

Dilthey behandelt hier das Thema der Willensfreiheit im Anschluß an eine Darstellung der verschiedenen psychologischen Formen des Begehrens, der Triebe und des Willens. Die Erörterung dieser – wie er sagt –, „metaphysischen“ Frage (XXI, 142) bildet damit gleichsam den Abschluß einer Willenspsychologie bzw. -anthropologie, die in ihrer Substanz Eingang finden wird in die seit Mitte der achtziger Jahre im Kontext pädagogischer, vor allem aber ästhetischer Überlegungen konzipierten „Strukturpsychologie“. Intensiv wiederaufgenommen wird diese Willensanthropologie dann in der großen Ethik-Vorlesung vom Sommer 1890, wo sie geradezu zum systematischen Mittelpunkt seiner moralphilosophischen Überlegungen avanciert.

Dilthey beginnt seine Erörterung mit einem kurzen problemgeschichtlichen Abriss. Mit Trendelenburg behauptet er zunächst, daß die Antike – mit der Ausnahme des Aristoteles – das Problem der Willensfreiheit, „noch gar nicht besaß“ (XXI, 142). Es wird vielmehr erst in jener – wie er formuliert –, „theologischen Epoche der menschheitlichen Entwicklung“ (XXI, 142) virulent, d.h. mit Beginn einer christlichen Theologie und Philosophie.

22 Zu Anlage und Inhalt der Vorlesungen vgl. den Vorbericht der Herausgeber, XXI, xv-1 (siehe Erstveröffentlichungsort).

Mit dem Beginn der Neuzeit erfährt dieses Problem eine andere Fassung, die nun nicht mehr durch den Widerspruch zwischen der Annahme einer individuellen Verantwortlichkeit, die notwendig Freiheit voraussetzt, und dem Gedanken der Vorsehung (Prädestination) und der unbedingten Macht Gottes gekennzeichnet ist: Jetzt ist vielmehr die Annahme eines Punktes, wo Veränderungen ablaufen, welche nicht in zureichender Ursache begründet sind (als Bedingung einer sittlichen Autonomie), unvereinbar mit dem „ganzen methodischen Charakter der modernen Naturwissenschaft“ (XXI, 142). Die neuzeitliche Naturforschung basiert nach Dilthey nämlich auf der Maxime, für jede Veränderung im Naturganzen eine Ursache derselben aufzusuchen, welche zureichend ist, diese Veränderung zu erklären. Menschliche Willensfreiheit würde daher dieses Prinzip an einer Stelle suspendieren, es gäbe – mit Spinoza gesagt – „ein imperium in imperio“, also „ein selbständiges Reich freier Veränderungen mitten in jenem umfassenderen Reich, in welchem jede Veränderung begründet ist“ (XXI, 143).

Dem neuzeitlichen Determinismus, zuerst von Hobbes und Spinoza unter Rekurs auf die unbeschränkte Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes begründet, traten später mit Jacobi, Kant, Schelling und Lotze Philosophen entgegen, die sich – wie Dilthey formuliert – „bemühen, sich dem Übergewicht der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu entziehen und eine Tatsache, die sich in uns vorfindet, daß wir nicht ein Mechanismus sind, [...] zu einer unbefangenen Anerkennung zu bringen“ (XXI, 144).

Ausführlich geht Dilthey auf Kants Lösung des Problems ein. Aber dessen Lehre, die Verbindung von empirischem Determinismus mit intelligibler Freiheit, leiste nicht, was sie möchte: „Sie will“ – so führt Dilthey aus – „das sittliche Bewußtsein erklärlich machen. Sie will diejenigen Postulate entwickeln, welche in unserem sittlichen Bewußtsein gelegen sind in betreff des großen Problems der Freiheit. Wenn aber Kant zu dem Ergebnis kommt, unsere Handlungen, wie sie einzeln unser Leben erfüllen, sind notwendig, und nur unsere metaphysische Natur, welche ihnen allen zugrunde liegt, ist frei, dann setzt sich Kant durch diese Annahme in offenkundigen Widerspruch

mit demselben sittlichen Bewußtsein, aus welchem er seine Postulate zu entwickeln bestrebt ist. Denn dieses sittliche Bewußtsein behauptet gerade die Freiheit meiner gegenwärtigen Handlungen in bezug auf meine früheren Handlungen: Sie behauptet also gerade dasjenige, was Kant leugnet, und andererseits, in diesem Sittlichen ist eine Annahme über das, was Kant behauptet, über den unzeitigen Charakter unseres Selbst, gar nicht enthalten“ (XXI, 146).

Kants Lehre ordnet Dilthey der Klasse jener Versuche zu, welche – wie er sagt – „eine Konkordanz zwischen dem sittlichen Leben und den Anforderungen des naturwissenschaftlichen und daher im weiteren Sinne philosophischen Denkens dadurch herstellen möchten, daß sie die Rechte beider anerkennen und die Tatsachen sozusagen aneinanderkoppeln“, und dieses enthalte eine „Lehre einer Art von doppelter Buchführung“ : „Innerhalb der Welt der Phänomene gilt das Naturgesetz, es wird davon aber eine Welt geschieden, innerhalb deren das sittliche Bewußtsein seine Rechte behält.“ (XXI, 146)

Dilthey dagegen erkennt nur die Alternative an, die Freiheit in den „wirklichen Handlungen der Menschen“ zu suchen oder nirgends: „man wird annehmen müssen, daß etwas, was keine Analogie mit dem Gesetze der Natur hat, in dem wirklichen Handeln der Menschen vorliegt, in den uns im Zeitverlauf gegebenen Handlungen der Menschen – oder man wird besser tun, die Gültigkeit des Determinismus und des schlechthinnigen Zusammenhangs der kausalen Ordnung über die geistigen Erscheinungen auszudehnen.“ (XXI,146)

Dilthey ist also weder mit Kants Lösung einverstanden noch befriedigt ihn allerdings die „gewöhnliche Vorstellung der Wahlfreiheit“ (XXI, 146), welche annehme, „daß das Individuum in einem gegebenen Augenblick zu jeder denkbaren Handlung fähig wäre“ (XXI, 146f.), da sie offenkundig mit dem Begriff der Verantwortung in Widerspruch stehe, der das gesellschaftliche Zusammenspiel garantiere. Wie Dilthey ausführt, beruhe gerade, „die Sicherheit unseres sittlichen Bewußtseins, der Begriff, welcher die Gesell-

schaft zusammenhält, der Begriff von Treue und Glauben auf dieser Verlässlichkeit der Charaktere, also der Willensbeschaffenheit der Individuen derart, daß, nachdem sie in einer Reihe von Jahren von bestimmten Beweggründen getrieben handelten, diese Beweggründe fortfahren werden, ihre Herrschaft zu behaupten“ (XXI, 147).

Es empfiehlt sich daher – so Dilthey – zwischen der radikal indeterministischen und Kants metaphysischer Annahme einen dritten, und zwar „rein empirischen Weg“ zu gehen (XXI, 147).²³

Dieser von Dilthey favorisierte, rein empirische Weg eröffnet die Möglichkeit eines sozusagen negativen Beweises der Willensfreiheit durch Widerlegung der deterministischen Theorie. Der psychologische Determinismus belegt seine Ablehnung einer Freiheit des menschlichen Willens durch den Hinweis auf die prinzipielle Gebundenheit menschlicher Handlungen durch Motive. Ein „Motiv“ definiert Dilthey – unter Rückgriff auf seine vorausgegangenen willenspsychologischen Analysen (vgl. XXI, 138) – als „eine gegebene Vorstellung, welche eine Triebkraft in uns besitzt, vermöge deren sie uns als Ziel für eine Handlung oder eine Reihe von Handlungen vorschwebt“ (XXI, 147).

Daher geht auch Dilthey davon aus, daß alle Handlungen motiviert sind. „Wir handeln“ – wie er sagt – „immer aus Motiven.“ (XXI, 147) Selbst da, wo der uns bewegende Reiz so minimal ist, daß er uns nicht zu Bewußtsein kommt, d.h. die Schwelle des Bewußtseins nicht überschreitet, bestimmen uns in jedem Fall „unmerkliche und geringfügige Reize psychischer und physiologischer Natur“, keineswegs aber liege hier Willkür vor (XXI, 147).

Andererseits führt das Zugeständnis, daß dem menschlichen Handeln Motive zugrunde liegen, nicht zwangsläufig zur Bestreitung der Willensfreiheit, denn – so Dilthey – die Annahme der Freiheit hat mit der Leugnung, daß Motive unserem Handeln zugrunde liegen, gar nichts zu tun“ (XXI, 147).

23 Vgl. auch XXI, 144: Zu einer reinen empirischen Betrachtung müssen wir uns begnügen uns zu erheben, und wenn wir hier auch nicht eine gänzliche Lösung des Problems finden, so wird es uns doch gelingen, gerecht zu werden in den Fragen, die sich darum gruppieren.“

Die entscheidende Weichenstellung seiner weitergehenden Argumentation besteht nun darin, daß Dilthey zwar die prinzipielle Motiviertheit jeder menschlichen Handlung anerkennt, gleichzeitig aber die Möglichkeit bestreitet, bei konfligierenden Motiven zu quantitativen Bestimmungen zu kommen, was nötig wäre, um die mechanistische Motivationstheorie und damit den Determinismus zu stützen. So kann Dilthey sagen, daß zwar in Konfliktsituationen, in denen zwischen verschiedenen Handlungsoptionen zu wählen ist, bei der dann getroffenen Entscheidung einerseits ohne Zweifel ein Motivationsvorgang vorliege. Andererseits vermögen aber „keine Empirie und kein Schlußverfahren [...] die Stärke der einzelnen Motive, welche in uns kämpfen, abzumessen und demgemäß festzustellen, daß wir in der Tat dem stärksten Motive gefolgt seien“. Anders gesagt: „Es gibt gar keinen empirischen Grund, keinen Grund der wissenschaftlichen Reflexion für die Behauptung, alle diese Beweggründe in uns hätten eine meßbare und quantitative Macht und derjenige Beweggrund, welchem das stärkste Quantum an Kraft innewohne, überwiege in uns nach dem Gesetz der Mechanik.“ (XXI, 148) Weder Erfahrung noch Ratio zwingen – so Dilthey – zu einer solchen Annahme. Auch das Gesetz des zureichenden Grundes kann für eine solche Annahme nicht in Anspruch genommen werden: es besagt zwar, wie Dilthey erläutert „daß für eine jede Veränderung ein zureichender Grund angenommen werden müsse, es besagt aber über das rein Mechanische in dem Wirken in der Kombination dieser der Erkenntnis gegebenen Gründe gar nichts“ (XXI, 148).

Als Ergebnis seiner Überlegungen kann Dilthey daher festhalten, daß zwar einerseits unser Handeln immer nach Motiven verläuft, wobei er unter einem Motiv dasjenige versteht „was eine Willensmacht in uns ist“. Andererseits sind aber die zwischen diesen Motiven herrschenden Quantitätsverhältnisse, empirisch gerade so wie alle anderen psychischen Quantitätsverhältnisse einer Messung gar nicht zu unterwerfen“ (XXI, 148). Daraus folgt, daß auch das handelnde Individuum selbst „unter gar keinen Umständen“ ein Bewußtsein davon haben kann „ob es quantitative Gründe für sich hatte und dem

stärksten folgte oder welcher sonst der Vorgänge in ihm war“ (XXI, 149). Dies ist deshalb von Belang, weil – so Dilthey weiter – gerade in der Auffassung dieser Intensität das Problem der Freiheit des Willens liege (vgl. XXI, 149). Denn jede Annahme, ob eine Freiheit des Willens oder eine Determinierung der Handlung durch Motive vorliegt „dependiert“ – wie Dilthey sagt – „ausschließlich von der Auffassung, die man von den Stärkeverhältnissen der einzelnen Willensimpulse in unserem Inneren hat“. Da aber darüber keine Erfahrung existiert, so kann, von einer empirischen Lösung des Problems ebensowenig die Rede sein als nach dem Schema, daß aus stetigen Ursachen stetige Wirkungen folgen“ (XXI, 149).

Daher kann Dilthey schließen, daß kein Grund vorliege, „die Freiheit des Willens in diesem wohlverstandenen Sinne zu leugnen, in welchem sie keineswegs eine Motivlosigkeit unserer Handlungen in sich schließt“ (XXI, 149). Ein strenger Determinismus ist also wissenschaftlich nicht zu beweisen: „Weder die Empirie noch die festen Wahrheiten der Philosophie enthalten eine Instanz gegen die Annahme einer Freiheit des Willens, wie sie als Postulat unseres sittlichen Bewußtseins aufgefaßt werden kann.“ (XXI, 149) Aber ebenso wenig empirisch beweisbar wie der Determinismus ist der Indeterminismus; die „besondere Natur der Freiheit des Willens“, wie Dilthey formuliert, entzieht sich einem empirisch-wissenschaftlichen Zugriff, sie ist eine Sache der Spekulation“ (XXI, 149). Unbestreitbar ist nur, „daß wir uns frei fühlen, daß wir ein deutliches Bewußtsein haben, daß diejenigen deterministischen Äußerungen, welche auf dem Gebiet der Natur herrschen, nicht in unserem Bewußtsein herrschen“ (XXI, 149). Mehr als diese (subjektive) Evidenz der inneren Erfahrung ist allerdings – so lautet Diltheys Fazit – über diese Frage nicht zu gewinnen.

III

Dilthey plädiert aus diesem Grund für eine von weltanschaulichen Vorurteilen unbelastete, unbefangene, rein empirische Behandlungsweise des Willensphänomens; eine Entscheidung über das metaphysische Wesen des

Willens lehnt er für sich entschieden ab und überweist sie an die Spekulation. Psychologie als Erfahrungswissenschaft, so wie er sie versteht, hat sich mit der Feststellung, Beschreibung und Analysis der Bewußtseinsvorgänge und -tatsachen zu begnügen. Fragen nach dem „Wesen“ der Bewußtseinstatsachen fallen nicht in ihren Zuständigkeitsbereich; dies gilt nicht zuletzt – wie gezeigt – für die Phänomene des Willens. Dilthey postuliert damit eine Willenspsychologie vom empirischen Standpunkt, d.h. eine Psychologie, die sich diesseits des genuin philosophischen Problems der Willensfreiheit hält; hinsichtlich jener „metaphysischen“ Frage übt er strikte Epoché.

Eine solche Forderung nach ausschließlich empirischer Erforschung der Willensfreiheit erhebt Dilthey auch in der schon herangezogenen Abhandlung über „Die Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens“. Dort hält er programmatisch fest: Wir wollen die Sache wieder empirisch betrachten. Es gibt keinen Punkt, wo es sich besser entschiede, ob ein Denker wirklich empirisch ist oder nicht, als diesen. Denn hier handelt es sich darum, sich einerseits frei zu machen von den Vorurteilen der Wissenschaft und angeblicher Gewissensbedürfnisse und diejenige Freiheit allein zu untersuchen, die wirklich existiert, und sie nach beiden Seiten hin zu rechtfertigen.“ (XVIII, 18 f.) Über einige begriffliche Präliminarien, die in der Sache selbst nicht weiterführen, ist Dilthey in diesem Text allerdings nicht hinausgekommen.

Während Dilthey den Phänomenen des Willens in den verschiedenen systematischen Zusammenhängen immer wieder nachgegangen ist, fehlt eine ausführlichere empirisch-psychologische Analyse des Freiheitsproblems. Daß eine solche Untersuchung durchaus geplant war, belegt die Skizze zur psychologischen Behandlung des Willenslebens im Kontext eines großen Entwurfs zur deskriptiven und komparativen Psychologie. Sie findet sich im letzten Gesamtplan des 2. Bandes der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (3. bis 6. Buch), also dem sog. „Berliner Entwurf“ (ca. 1893). Dort notiert Dilthey: „Freiheit ist das Gefühl, das neben dem der Notwendigkeit in uns. Eine deskriptiv zu entwickelnde Tatsache. Diese ist für den Verstand unerklärbar.“ (XIX, 314f.) Und er setzt hinzu: „Aus meiner Philosophie

geht hervor, daß das Problem der Freiheit nicht eine Singularität in unserer Erkenntnis des Lebens ist, sondern diese Unerkennbarkeit allgegenwärtig in unserem inneren Leben. Ferner, daß eine statistische Regelmäßigkeit, welche sich bloß auf Durchschnittszahlen bezieht etc., in keinem Widerspruch mit dem Bewußtsein der Wahl in bezug auf qualitativ gegenwärtige Handlungen steht. Wir sind unfrei, so-fern wir die verfügbare Energie verwerten zum notwendigen Verfolgen eines Schmerz-Lust-Triebmotivs; frei, sofern wir sie verwerten, Gegengewichte zu schaffen, welche in den anderen Motiv etc.“ (XIX, 315)

Auch im noch nicht veröffentlichten Nachlaß findet sich offenbar – soweit bislang zu übersehen ist – keine größere Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit. Damit enthält die vorgestellte Psychologie-Vorlesung von 1878 die umfangreichste Behandlung des Themas durch Dilthey. Die anderen überlieferten Nachschriften geben Diltheys Auseinandersetzung mit der Thematik wesentlich kürzer, der Sache nach aber gleichlautend wieder (vgl. XXI, 196-198 und 247-248).

IV

Wie Dilthey an verschiedenen Stellen seines Werks deutlich macht, wird die Willensfreiheit als Erlebnis des Wollens erfahren. Dieses Freiheitsbewußtsein ist ein – wie er in seiner „Ethik“ sagt – „Grundgefühl des Menschen“ (X, 21), das in innerer Erfahrung gegeben ist: Der Mensch findet einen Unterschied zwischen der Art, wie in ihm Vorgänge zusammenhängen wie Prämissen und Schluß, Wohlgefühl und Wunsch als psychologischer Zwang, und seinem Gefühl der Independenz der Willenshandlung, welche mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit verbunden. Erst hieraus erhält der Mensch seine Souveränität.“ (X, 21f.) Das heißt: „Der Begriff Freiheit ist nicht metaphysisch, sagt nichts Objektives aus. Er besagt nur den Bewußtseinszustand, ein Gefühl, welches gewisse Verbindungen in mir begleitet.“ (X, 22; vgl. auch X, 44)

In Diltheys Verhältnis zur Problematik der Willensfreiheit kommt seine Auffassung von Psychologie klar zum Ausdruck. Psychologie ist nach Diltheys Verständnis nur empirisch zu betreiben und hat sich metaphysischer Annahmen und Spekulationen zu enthalten. Psychologie ist insofern eine metaphysisch ungebundene, strikt empirisch verfahrenende Erfahrungswissenschaft, die auf der Analyse des in innerer Erfahrung Gegebenen basiert. Damit wird Dilthey zu einem entschiedenen Vertreter einer „Psychologie vom empirischen Standpunkt“. Er intendiert eine auf die Methode der Analysis gestützte „deskriptive Psychologie“ und lehnt die von ihm so genannte „erklärende Psychologie“ mit ihrer „Methode einer Ableitung aus Hypothesen der Metaphysik“ (XVIII, 118) entschieden ab.

Dies wird im übrigen auch deutlich in Diltheys Lehre von der Gliederung des seelischen Lebens, die, ausgehend von der Grundfigur einer beständigen Wechselwirkung zwischen der Lebenseinheit und der Außenwelt (vgl. etwa XIX, 100 ff., VI, 94 und 143 sowie V, 200 f.), die gliedernde Struktur des Zusammenhangs des Seelenlebens herausarbeitet. Dilthey kann dabei zeigen, daß das elementare Schema von Reiz (Eindruck) und Reaktion (Handlung) im Verlauf der seelischen wie kulturellen Entwicklungsbedingung durch Ausgestaltung einer Innerlichkeit (XIX 104f.) – einer wachsenden Unabhängigkeit von äußeren Eindrücken weicht: „Das Kind, der Naturmensch wären dem Spiel der Eindrücke preisgegeben; der entwickelte Kulturmensch ist frei. Jener Leben war ein regelloses Spiel des Ablaufs von Eindruck zu Handlung; dieses Leben ist durch das Gesetz seines Innern geordnet. Das Leben jener war zusammenhanglos, ziellos; das Leben dieser ist Plan und Ganzes. Kraft desselben Grundschemas der psychischen Gliederung gestaltet sich in diesem das Leben und in jenem. Aber dort als Abhängigkeit von Reiz und Eindruck und Außenwelt, als Regellosigkeit und Zufall; hier als Ausdruck eines Gesetzes des eigenen Inneren. Die Entwicklung des Einzelnen wie der Fortgang der Kultur geh zur Freiheit.“ (XIX, 105; vgl. auch XIX, 295)

Diese Position einer streng empirischen Ausrichtung der Psychologie zeigt sich etwa auch in seiner Stellung zur Seelenproblematik. Wie Brentano,

so verzichtet auch Dilthey darauf, seine psychologische Forschung auf den Begriff einer Seelensubstanz zu fundieren. Zwar definiert er die Psychologie als „Wissenschaft der Seele“, fügt aber hinzu, daß mit diesem Ausdruck „Seele“ zunächst nichts anderes bezeichnet werde, als der einheitliche Kreis von Tatsachen, welche das Selbstbewußtsein verknüpft“. Das heißt: „Die Wissenschaft, welche diesen Erfahrungskreis analysiert, kann nicht von der Voraussetzung einer seelischen Substanz ausgehen, denn es gibt keine der Psychologie vorausgehende Wissenschaft, welche die Existenz einer solchen Substanz streng zu erweisen imstande wäre.“ (XXI, 199) Psychologie kann daher – so lautet sein oft wiederholter Grundsatz – nicht auf Metaphysik begründet werden (vgl. XXI, 201). Vielmehr – so Dilthey – ergebe sich erst aus dieser Erfahrungswissenschaft Psychologie „die Beurteilung der metaphysischen Annahme von einer Seele als einem substantialen Träger der Zustände und Tätigkeiten, welche die innere Wahrnehmung uns zeigt“ (XXI, 199).

Wenn Dilthey auch auf der einen Seite eine strikte Enthaltensamkeit in der metaphysischen Frage nach der Willensfreiheit mit Gründen verteidigt, so gibt es bei ihm doch andererseits einen – so könnte man vielleicht sagen –, „impliziten Indeterminismus“. Dieser wird neben der „Ethik“ vor allem auch deutlich im Zusammenhang seiner Philosophie der Geisteswissenschaften. So begründet Dilthey die relative Brauchbarkeit des Begriffs „Geisteswissenschaften“ alternativen Prägungen wie „Gesellschaftswissenschaft“, „moralische, geschichtliche, Kulturwissenschaften“ etc. gegenüber mit dem Lebensgefühl, das durch diesen Begriff artikuliert wird: „Der Beweggrund nämlich, von welchem die Gewohnheit ausgegangen ist, diese Wissenschaften als eine Einheit von denen der Natur abzugrenzen, reicht in die Tiefe und Totalität des menschlichen Selbstbewußtseins. Unangerührt noch von Untersuchungen über den Ursprung des Geistigen, findet der Mensch in diesem Selbstbewußtsein eine Souveränität des Willens, eine Verantwortlichkeit der Handlungen, ein Vermögen, alles dem Gedanken zu unterwerfen und allem innerhalb der Burgfreiheit seiner Person zu widerstehen, durch welche er sich von der ganzen Natur absondert. Er findet sich in dieser Natur in der Tat,

einen Ausdruck Spinozas zu gebrauchen, als imperium in imperio.“ (I, 6)

Dieses Bewußtsein der Willensfreiheit ist allerdings nur ein individuell zu erfahrendes, es bleibt der wissenschaftlichen Erfassung letztlich unzugänglich: „Nun entziehen sich aber die Erfahrungen des Willens in der Person einer allgemeingültigen Darstellung, welche für jeden anderen Intellekt zwingend und verbindlich wäre. Dies ist eine Tatsache, welche die Geschichte mit tausend Zungen predigt. Sonach können sie auch nicht zu zwingenden metaphysischen Schlüssen verwandt werden. Während die psychologische Wissenschaft vergleichend Gemeinsamkeiten des Seelenlebens an den psychischen Einheiten feststellen kann, verbleibt doch die Inhaltlichkeit des menschlichen Willens in der Burgfreiheit der Person. Hierin hat keine Metaphysik etwas ändern können ...“ (I, 385).²⁴ Und Dilthey fährt mit spürbarer Emphase fort: „Nicht durch logische Folgerichtigkeit gezwungen, nehmen wir einen höheren Zusammenhang an, in den unser Leben und Sterben verwebt ist; [...] vielmehr entspringt aus der Tiefe der Selbstbesinnung, die das Erleben der Hingabe, der freien Verneinung unserer Egoität vorfindet und so unsere Freiheit vom Naturzusammenhang erweist, das Bewußtsein, daß dieser Wille nicht bedingt sein kann durch die Naturordnung, deren Gesetzen sein Leben nicht entspricht, sondern nur durch etwas, was dieselbe hinter sich läßt.“ (I, 385) So findet sich beim Anti-Metaphysiker Dilthey gegen Ende der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ ein Bekenntnis zum „Meta-Physischen unseres Lebens als persönliche Erfahrung d.h. als moralisch-religiöse Wahrheit“ (I, 384). Dieses metaphysische Bewußtsein der Person ist, wie Dilthey schreibt, ewig – im Gegensatz zur metaphysischen Wissenschaft, die nur ein „historisch begrenztes Phänomen“ ist (I, 386).

In dieser inneren Erfahrung der Freiheit ruht nach Dilthey ein fundamentales Bewußtsein einer „Unvergleichbarkeit zwischen den Beziehungen geistiger Tatsachen und der Gleichförmigkeit materieller Vorgänge“ (I, 12) – ein Bewußtsein, das zur Annahme der methodischen Autonomie der

24 Ähnlich argumentiert Dilthey im übrigen auch in seiner Vorlesung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften vom Sommersemester 1883; vgl. XX, S.158f.

Geisteswissenschaften nötig. Diese prinzipielle „Unvergleichbarkeit des Geistigen mit aller Naturordnung“ (I, 12) – dies ist letztlich das zentrale Thema der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ – kann allerdings nicht durch Metaphysik bewiesen werden: Metaphysik ist – wie Dilthey im zweiten, historisch-kritischen Buch der „Einleitung“ („Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall“) zeigt – zur Begründung der Geisteswissenschaften untauglich (vgl. auch I, 7). Eine solche Grundlegung, die auch den Nachweis einer Unvergleichbarkeit von Geist und Natur zu erbringen hätte, erhofft sich Dilthey vielmehr von erkenntnistheoretischen und psychologischen Analysen.

Damit scheint auch Diltheys Verhältnis zum Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus klar zu sein, verfällt doch eine Wahl zwischen dieser Alternative selbstverständlich seinem antimetaphysischen Verdikt: sowohl der Materialismus als auch der Spiritualismus sind metaphysische Ansichten, die nicht der Psychologie zugrunde gelegt werden dürfen und jenseits einer verantwortlichen wissenschaftlichen Entscheidbarkeit liegen. Nun lehnt Dilthey aber andererseits sowohl Naturalismus und Materialismus als auch den mit diesen Positionen verwandten Positivismus strikt ab, da dem Erkenntnisideal des Positivismus, das in der „Verknüpfung der Erscheinungen zu einem System nach dem Satz vom Grund“ (XX, 239) liegt, das „Erlebnis des Freiheitsbewußtseins“ entgegensteht.

Diltheys Eintreten für die methodische Autonomie der Geisteswissenschaften darf man nun allerdings auch nicht vorschnell als Option für den Spiritualismus werten; dies zeigt nicht zuletzt sein Beharren auf dem Theorem von der „Totalität der Menschennatur“ (I, 6). Gleichwohl wird aber durch Diltheys manifeste antimaterialistische Grundorientierung zweifellos auch – wenigstens indirekt – eine gewisse Sympathie für den Spiritualismus indiziert, was auch an seiner frühen Vorlesung über „Logik und System der philosophischen Wissenschaften“, der sog. „Basler Logik“ (Wintersemester 1867/68), belegt werden kann. In diesem Kolleg bringt Dilthey den Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften in Beziehung zur Opposition von

Naturmechanismus und Freiheit in der moralischen Welt. Wie sich historisch gezeigt habe, sei es – so Dilthey – unmöglich, eine Einheit zwischen beiden Bereichen herzustellen: „wir haben immer wieder zwei Welten“ (XX, 125). Auch der Materialismus mit seinem Versuch, „die geistige Welt als Funktion der körperlichen Welt aufzufassen“, löse nicht das Problem, die Kluft von Vorstellung und Materie zu überbrücken. So hält Dilthey fest: „Jeder Einigungsversuch wird sich als verfehlt erweisen.“ Und er fügt hier ein bemerkenswertes Bekenntnis hinzu, das sich vielleicht auch noch der späte Dilthey hätte zu eigen machen können: „Sollte ich aber wählen, so muß der Spiritualismus recht haben, denn gegeben ist mir nur ein vorstellendes Wesen.“ (XX, 125)

Hans-Ulrich Lessing

Universität Bochum

斯蒂文·克罗威尔 (Steven Crowell)

朱锦良/译, 潘易植/校

方法论的无神论 ——论第二人称的诚意现象学¹

摘要: 本文勾勒了一条对于理由的“规范性优先”的解释路径: 理由和给出理由在现象学上是以诚意为基础的, 它们是一种成为规范性要求的接收方的体验, 规范性要求就是将一个人处境中的实际给定之物转化为潜在证成的(或规范的)理由。这种主张的接收方的体验是第二人称现象学的主题。本文首先以“方法论无神论”为题, 为现象学方法的形而上学“中立”版本辩护: 拒绝将任何实体或科学作为哲学的权威基础。通过对比史蒂芬·达尔沃(Stephen Darwall)的“第二人称立场”(其中规范性理由预设了发送者与接收者之间对称的权威)与伊曼纽尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas)的第二人称现象学版本(其中发送者与接收者之间存在非对称的权威关系)的核心要素, 理性的规范性基础得以表明。本文论证了列维纳斯的论述打破了现象学方法论上的无神论, 然后研究了海德格尔关于良知和诚意的论述, 其中表明对规

1 本文译自Crowell, S. (2022), *Methodological Atheism. An Essay in the Second-Person Phenomenology of Commitment*. In: Heinämaa, S. & Hartimo, M. & Hirvonen, I. (ed.), *Contemporary Phenomenologies of Normativity. Norms, Goals, and Values*. New York and London: Routledge, 2022. Translation and Republishing Rights obtained from CCC Marketplace. Copyright (2022) From “Methodological Atheism” by Steven Crowell. Reproduced by permission of Taylor and Francis Group, LLC, a division of Informa plc. License: 1370050-1. [Commitment关联于动词commit, 来自拉丁语committere (联合、关联), 14世纪晚期commit指“让人负责、委托”。15世纪中叶时commit就有“犯(事)、做(应受谴责之事)”之意。1610年代, 名词commitment指“正式交托政府监禁的行为”, 1793年有“某人之誓约或参与”之意, 1864年有“一个义务、一种参与”之意。本文并未根据现代英语词典将commitment译为“承诺”或“责任”。“承诺”过重地偏向于主体的权能, 而“责任”则偏向于对他者要求的委身。因而, 这里援引儒家《大学》所言“诚意正心修身齐家治国平天下”句, 将之译为“诚意”。此“诚意”正如释经者所言, 乃是“诚其意”。“诚”是对终极者负责的一种(意向性)动作姿态, 在传统儒家哲学中既有存在论也有伦理学的意义。这一浸透现象学理解的诚意, 也须与蒯因的“本体论承诺”(ontological commitment)相区别。]

范性的回应现象学上先于识别任何发送者，也就是说先于达尔沃式的规范性理由的“承认”论述，也先于列维纳斯式的“形而上学”论述。

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz wird ein Weg zu einem primär auf die Normativität zugeschnittenem Verständnis der Vernunft (*normativity-first account of reason*) skizziert: die These ist, dass Vernunft und Begründungspraxis (*reason and reason-giving*) phänomenologisch auf dem Akt der Verpflichtung (*commitment*) gegründet sind, d.i. dass die Erfahrung, der Empfänger eines normativen Anspruchs zu sein, faktische Gegebenheiten der eigenen Situation in potentiell rechtfertigende (oder normative) Gründe verwandelt. Die Erfahrung, Adressat eines solchen Anspruchs zu sein, ist das Thema der Phänomenologie der zweiten Person (*second-person phenomenology*). Der Beitrag beginnt mit der Verteidigung einer metaphysisch „neutralen“ Version der phänomenologischen Methode unter dem Titel „methodischer Atheismus“ (*methodological atheism*): die Weigerung, irgendeine Entität oder Wissenschaft als maßgebende Autorität für die Philosophie anzunehmen. Das normative Fundament der Vernunft wird dann durch die Gegenüberstellung zentraler Elemente von Stephen Darwalls „Standpunkt der zweiten Person“, in dem normative Gründe eine symmetrische Autorität zwischen Adressat und Empfänger voraussetzen, mit Emmanuel Levinas’ Version der Phänomenologie der zweiten Person herausgearbeitet, in der eine asymmetrische Autoritätsbeziehung zwischen Adressat und Empfänger besteht. Mit dem Argument, dass Levinas’ Darstellung gegen den methodischen Atheismus der Phänomenologie verstößt, wird zum Schlussteil des Aufsatzes hingeleitet, wo in Bezug auf Heideggers Darstellung von Gewissen und Verpflichtung (*commitment*) gezeigt wird, dass die Responsivität (*responsivity*) des Empfängers für das Normative phänomenologisch vor der Identifizierung eines Adressaten des Anspruches liegt und damit sowohl vor Darwalls „auf der Anerkennung beruhenden“ (*recognitional*) Ansatz normativer Gründe als auch vor Levinas’ „metaphysischen“ Interpretationen.

Abstract: This paper outlines a path toward a normativity-first account of reason: the claim that reason and reason-giving is phenomenologically grounded in commitment, the experience of being the addressee of a normative claim that transforms the factic givens of one’s situation into potentially justifying (or normative) reasons. The experience of being the addressee of such a claim is the theme of second-person phenomenology. The paper begins by defending a metaphysically “neutral” version of phenomenological method under the title “methodological atheism”: the refusal to adopt any entity or science as an authoritative ground for philosophy. The normative

ground of reason is then demonstrated by contrasting central elements of Stephen Darwall's "second-person standpoint," in which normative reasons presuppose symmetrical authority between addresser and addressee, with Emmanuel Levinas's version of second-person phenomenology, in which there is an asymmetrical authority relation between the addresser and addressee. Arguing that Levinas's account breaches the methodological atheism of phenomenology, the paper concludes by examining Heidegger's account of conscience and commitment, which shows that the addressee's responsiveness to the normative is phenomenologically prior to identifying any addresser of the call, and so prior to Darwall-style "recognitional" accounts of normative reasons as well as to Levinasian "metaphysical" accounts.

Keywords: 方法论的无神论；第二人称；诚意；规范性

一、我的现象学之路

我在本文捍卫这样一个海德格尔式的观点：诚意（commitment）是意向性的必要条件，意向性在此被理解为“把某物作为某物”的经验。理解诚意需要深入到第二人称现象学中，也即，把自身经验为一个规范性要求的接收者（addressee）。这里所言的规范性，从哲学来讲是先于对规范、目标和价值的现象学研究的；它属于海德格尔所谓“源初伦理学”（1998a, 271），它是组成我们日常道德的、伦理的和政治的生活的众多意向性的基础。我想争辩的是，第二人称诚意现象学避免指出谁是这种要求的发出者（addresser）。换句话说，尽管对发出者的指认总是一种可能选项，但这总是一种后发的意向性行为，因此已经假设了诚意为前提。诚意现象学，解释的是我所谓的现象学哲学的“方法论的无神论”。以我之见，方法论的无神论将哲学绑定在人的境况中，因而也是绑定在人文探究中，这种考察有别于科学、“理论”和世界观。

正因现象学于我的论证而言有着核心地位，我责无旁贷地要去解释什么是现象学。在此之先，我想要把思绪沉入几则短小的自传式回忆中，它们大概能表明为何我认为现象学的反思对哲学是不可或缺的，这一点不亚于逻辑学之于哲学。

现象学哲学可以被理解为一种对亚里士多德的“第一哲学”发问的扭

转：哲学考察到底要到哪里去。大学本科时，我为这一恼人的元问题所吸引，因为在我看来，世上的任何东西都已经分包给其它考察领域了。最终我了解到了两个答案，从历史顺序来说分别是：“形而上学”和“认识论”。形而上学考察到种种实在物的存在上去，其它研究将这些实在物专题化为这个方式或那个方式的存在者。然而，亚里士多德形而上学包含一个令人迷惑的含混之处。一方面，形而上学看起来是对一个具体实在物——*ho theós*（神），它占据着一种特殊意义上的“存在者”——的考察；另一方面，它看起来是一种对所有实在物的根基性规定的普遍考察，是对使得任何存在者成为一个存在者的诸范畴的普遍考察。相比而言，根据康德，认识论将我们对实在物的知识设为哲学的主题。但使得知识得以可能的康德式范畴条件看起来也染有含糊性：它们要么无非是被心理学研究的具体实在物的认知过程，要么，它们预示了一种新的“知识的形而上学”（海德格尔语），预示了关于绝对概念的黑格尔“逻辑学”。我于是陷入茫然。

在这一情况下，胡塞尔和海德格尔的现象学吸引了我。他们的哲学以意义（Sinn）为主题，也即以我们经验某物为某物的“作为”为主题。这种意义在形而上学和认识论中都已先被设为前提——也即，在对实在物，以及我们对它们的知识任何探究中都被设为前提。即如海德格尔所言，意义先于对形而上学的或认识论的根据的探寻，因为“一个‘根据’（Grund）只有作为意义才可通达，即便它本身是无意义的深渊（Abgrund）”（1962, 194）。这一观念颇为合意，因为它将哲学与其它关注意义的人文学科紧密联系在一起。

作为一个1970年代末耶鲁的研究生，我看见的是一个被语言哲学奴役的哲学系——就像美国其它哲学系一样。要等到十几年之后，心灵哲学课程才被普遍开设，而形而上学才得以复兴。某种意义上，这不失为一种好处，因为语言和意义显然深度交织，但有两件事让我停下来思考。其一，意义主要根据弗雷格含义/指称（Sinn/Bedeutung）两分法被理解，名称和句子的“含义”和“指称”被看做一种逻辑句法学和语义学的材料。确实，后期维特根斯坦的“看-似”（Seeming-as）观点与现象学相亲和，但它与另一个观念相联，也即，哲学问题在根底处是“语法”问题，这对我来说很陌生。其二，也是更困扰的，当时是

蒯因《经验主义的两个教条》大行其道的时期，它为了逻辑以及一种科学的实用主义而把意义一起扔掉了——意义被当做“与词语联姻的”（1961，22）过时的形而上学本质。我忧虑地认为，这会再度让哲学走投无路。这种“替人打工”的构想毫无吸引力，因而，只有现象学道路始终敞开着，据它来讲，语言的意义是一种意向性经验，它出现在对于意向性行为 and 意向性客体之间关联的反思中。对意义的哲学说明不能仅仅通过逻辑，而是还需要现象学反思。

当时，耶鲁也是德里达挑战现象学的大本营，现象学被认为是把赌注押在了“在场形而上学”这个宣称上，而德里达要解构“在场形而上学”。据此观点，意义的现象学进路委身于基础主义：即便意向性经验是时间性的，因而我们与实在物的意蕴丰富的卷入总是有一种预见性的、单纯推测性的特征，但胡塞尔认为，我们对这种经验的意识是在反思中被给予的，这种反思连带着一种明见性，它致使对意识的认识论怀疑成为多余。德里达以延异（différance）为名，挑战这种被视为绝对的“自身在场”，这延异的“空档”（spacing）属于时间，它使得一种基础性的自身在场成为不可能。简言之：胡塞尔区分的是，当我回忆我大学时光时再现我自身的方式，和我通过滞留和前摄而结构化地处于“活的当下”中持续不断呈现给我自身的方式，而德里达拒绝承认两者之间有本质的区别，因为一个滞留，作为滞留，已然已经“不同于”现在，而一个前摄，作为前摄，已然已经“不同于”那个从未被认为属于我的自身在场（这种自身在场在认识论上是根基性的）的东西。²在1970年代后期，德里达的论证被广泛接受。因而似乎是，如果现象学所押宝的这个意义并不能在反思的明见中从认识论上加以奠基，那么，意义——即“作为”——总是“在起作用”、未被决定的，而哲学似乎在文学艺术中占了一席之地。

德里达将其对胡塞尔现象学的批判扩展到海德格尔那种表面上似乎非常不同的版本上——一种向着“存在者的存在”的考察。尽管海德格尔在认识论上反对基础主义，德里达仍然感觉到的是一种对于存在的终极意义（或真理）的乡愁，这种存在的终极意义会清理掉亚里士多德式“存在-神-逻辑学”中的含混。于我而言，这种批评对于后期海

2 德里达反驳胡塞尔的论证的一个简明论述可参见 Hägglund (2008, 50-75)，其中对于胡塞尔学者反驳德里达解释的论证也有涉猎。

德格尔能有所成效，但同时也过于着急地遗漏了海德格尔对任何人考察任何东西时都拥有的“存在之领会”（Seinsverständnis）的现象学反思。尤其是，它并未公正地处理包含在海德格尔的存在之意义进路中的方法论的无神论。那么，什么是方法论的无神论？

二、方法论的无神论和现象学方案

我马上要论证，将海德格尔现象学和胡塞尔现象学区分开来的东西，以及保护海德格尔现象学不受自然主义和结构主义对意义的怀疑的东西，正是其对第二人称现象学的拥护，第二人称现象学是以诚意的范畴结构而被明见的一种“源初伦理学”。³然而，这种对胡塞尔的背离，同时还包含着与胡塞尔共同分享的一个方法论的诚意，也即，一种对于形而上学中立性的诚意。⁴海德格尔在1928年说道，“此在’这个名称的特有的中立性是本质性的，因为这个存在者的解释必须先于任何实际具体而展开”（1984， 136）。形而上学中立性意指，现象学只有通过把我们对实在物及其属性这类非现象学哲学的关切加以“悬搁”或“加括号”，才能够使得意义（意向性）成为主题。置于悬搁（*epoché*）下，这就是说，现象学对于我们日常及其科学实践中所出现的事实（fact）问题保持中立。因而，正因现象学做的不是去决断事实问题（一阶的“实存”问题，包括形而上学问题），现象学需要的是方法论的无神论。

在1925年的演讲课中，在批评亚里士多德形而上学中的含混性时，海德格尔强调了这一点。海德格尔将现象学定义为“范畴直观”——“在先天中对意向性的分析描述”——然后他写道：

只要现象学理解了自己，它就会忠于这种探索方式，反对哲学中的任何先知主义，反对为生活提供指导方针的任何倾向。哲学研究是且一直是无神论，这是哲学能允许

3 “源初伦理学”这个术语来自“人道主义书信”（初版1949年，见Heidegger 1998a, 21），而我认为它也恰切描述了海德格尔在《存在与时间》中的计划，理由列在本文第5节。对海德格尔源初伦理学和德里达、列维纳斯之间关系的深刻讨论见Bernasconi（1993）。

4 David Carr（1999）在先验哲学传统中解释现象学的空间时极大地拓展了这一概念。

自身有着“思想的僭称 (arrogance, Anmaßung)”的原因。
(Heidegger 1985, 80)

接下来，我将专注于去阐明的此处所声称的两个方面：首先，哲学的无神论是海德格尔作为一个现象学家所拥护的形而上学中立性的一个结果；其次，被归属于思想的这种特殊类型的“僭称”，从现象学来看来自于诚意的第二人称特征。

首先，“哲学研究”的无神论是方法论的，因为它被现象学之于形而上学中立性的诚意所要求，这种中立性是对实存的“加括号”——避免“假定” (posit) 实在物，其被给予性、存在或者意义的样式都是由专题化而来。对海德格尔来说，现象学是“研究范畴”的“真实基础” (1985, 80)，对存在者之存在的超越论考察。⁵这意味着，亚里士多德形而上学的另一分支——对于被假定为“最高存在者” (*ho theós*) 的实证考察——并不是现象学哲学的合适题目。我们当然可以进行这种考察——或许在神学中，以教义传统为基础来考察；或许以宇宙论的方式、比较的方式，或者心理学的方式——但它得预设一种“宗教生活的现象学”为前提，它反思的是，在这种考察中被假定为实存的东西所处的经验之范畴结构，如何给予被假定的东西其所具有的特定意义。⁶

当然，这一点并不限于神学。通过引入前述引文，海德格尔批评胡塞尔，认为其失败在于，不能充分区分现象学和“描述心理学”，后者把意识作为一种存在者来研究 (Heidegger 1985, 79)。把现象学理解

5 胡塞尔和海德格尔都承认一种后来海德格尔称为“存在论差异”的说法，存在论差异的重要性只有从现象学上才能被理解。对海德格尔来说，“存在者的存在本身不是‘一个存在者’，但‘存在总是一个存在者的存在’ (1962, 26, 29)。对胡塞尔来说，“存在论”考察的是作为存在者去存在的可能方式的“存在样式”，它与“形而上学”，也即“终极事实”的科学明显不同。(Husserl 1956, 387-395) 二十世纪20年代，海德格尔也以这种方式理解存在论和形而上学的区别。比如，“一种‘死亡形而上学’——它考察死亡在‘存在者的整体’中可以具有何种意义，“处在一种生存论的[存在论的]死亡分析之外”，且以后者为前提 (1962, 292)。这一时期海德格尔对形而上学的理解，参见Tengelyi (2014), Schmidt (2016), 和 Crowell (2018)。

6 早在1921年，海德格尔讲授过宗教生活现象学 (Heidegger 2004)，据克兹尔 (Th. Kiesel) 报告，海德格尔在课上花了太多时间在方法的预备性思考上，以至于学生向系主任提出了抗议 (1993, 149-150)。

为心理学，就是把后者的范畴视为权威，而就其诉诸于权威性的存在者或科学而言，这也是方法论“有神论”的一种形式。这一观点有海德格尔的看法为证，在上述引用段落中说道，哲学必须防止“先知主义”，必须防止“为生活提供指针”的目标。但是，如果拒绝为我们应当如何活着发声，那么，哲学的要义在那里？

海德格尔“先知主义”评论的背景在于他与世界观哲学的争论，世界观哲学是这样—一个方案，它通过将我们对自然、社会和人文科学的发现思辨地扩展到它们统一的渐近点上，从而为生活的意义构建能够指导行动的图像。无论由此产生的世界观是有神论的，还是无神论的，这样一个方案从方法论看都是“有神论的”，因为它自顾自接受了事物实际存在方式的偶然前提。

海德格尔在1928年回到了这个主题。现象学哲学，像任何实践—样，涉及到哲思之人的“实存性的投身 (engagement, Einsatz)”，但作为—种“个体的实存行为”，它“在每个实际性生存的众多具体可能性内并不具有权威性和强制性” (1984, 140)。简言之，我们并非受迫于某物而进行哲思。不过，如果我们真的进行哲思，那么，我们是在具体地哲思；也就是说，这是我的实践，而我是被我在做的东西的某种特殊（在社会中被中介的）意义所引导的。海德格尔说，这一点“很容易误导”—个人“将[—特殊意义]理解为实存的绝对物” (1984, 140)。为了应对这一点，“基础存在论的实存性投身”采纳了形而上学中立性的立场，“这带来了极端个体主义的、激进无神论的表面近似”——或者至少，当基础存在论被（错误地）“视为—种世界观” (1984, 140)时，事情就显得是这样。然而，恰当地理解的话，形而上学中立性要求的仅仅是方法论的无神论。它不是—个关于上帝不存在的一阶主张；也不是不可知论的一阶认识论立场。毋宁说，它是一—种方法论上不把任何东西当做“实存的绝对”的诚意。这—诚意恰恰是让哲学——即“思想”——区别于构建—个世界观的目标和方法的东西。

在后来的—个脚注中，海德格尔回到了无神论的问题上 (1984, 165)。现象学的形而上学中立性的哲学要点是要看到此在的“超越”的范畴结构，这个结构使任何—种对实在物作为实在物的意向性指向成为可能。因此，所有“作为高级权能、作为神圣性”之存在者的观念都属于它的范

围。哲学既没有证明也没有反驳“神性从存在者层次而言 (ontically) 在它的‘实存’中”；相反，它澄清了“对这样一个存在者的理解如何属于对存在本身的理解”，即任何我可能“从存在者层次上”认为以这种方式存在（例如，作为一种“高级权能”）的东西，如何在现象学明见的形而上学中性维度中被构成或遇到（“发现”）为如此这般。对此，海德格尔附加了他不追求这种对神性的存在论探究的理由——也即，因为今天“到处”都有一种“庞大的虚假宗教性”，使得“辩证幻相”的危险特别严重。这种虚假的宗教性引发一种期待：哲学将提供——真的必须提供——一种安慰性的世界观。面对这种期待，海德格尔宁愿忍受“无神论的廉价指责，如果无神论是从存在者层次而言的，那么这个谴责实际上完全正确”。也就是说，当从一个哲学工作之存在者层次或实存性“投身”来看，现象学与世界观不同，它在形而上学上的中立立场是无神论：它不把任何东西视为“实存的绝对”。但这无非是方法论的无神论。它没有对“上帝的实存”做任何决断，也没有排除宗教“生活”的现象学，而正是在宗教生活中，真正的无神论恰恰是关键所在。

这把我们领向我们主要段落中第二个令人感兴趣的要点，也即，海德格尔宣称，方法论的无神论允许哲学有思想的“僭称”。这里的“僭称”可能被理解为对自主性的坚持：哲学是全凭自身的事情，不需要听从诸如科学或宗教等等其它文化形态的指令。然而，人们也可以把僭称理解为“僭取” (arrogation) ——夺取、征用、篡夺或擅用——这将表明，这种思想推定式地把不属于自己的东西占为己有，把它当作自己的东西来对待。从这种观点看，方法论的无神论会有助于掩盖哲学对它无权拥有的东西的窃取，把自己伪装成自主的，同时靠剥削它的“他者”而活。

这便是伊曼纽尔·列维纳斯对现象学纲领的看法。对列维纳斯来说，现象学哲学也是从方法论上的无神论开始的：要掌握意义的意向性结构，需要思想者实施一种悬搁，即一种“自由”，它可以让自己停止对世界有所宣称，“直到通往无神论” (1969, 181)。但这种存在论的僭取只是第一步，因为对列维纳斯来说，意义是由一个“被遗忘的”条件来维持的，这个条件超越自由，并惩戒思想从“一个实存者的实存[...] 到可理解性”或到“意向性对象” (1969, 45, 127) 进行的僭称式还原。

列维纳斯将这一条件命名为“他者的面容”。面容是对自由的禁止性要求，这种自由先于所有的意向性关联，因而避开了让意向性关联明白说出的那些存在论范畴。伦理的禁令是根基性的，是本原；它不是以理性为基础，而是“建立了理性的真正普遍性”（1969, 201），并且，它不能通过存在论而通达，因为要构想这样一个本原必须“在每一个瞬间都思考比已经思考的更多”（1969, 89, 62）。

与海德格尔关于亚里士多德形而上学的含混性所作判断相反，列维纳斯争辩，“伦理学本身是‘光学’”（1969, 29）——也即伦理学是第一哲学。因而，列维纳斯称之为“形而上学”，意思是，现象学对实在物的存在之考察——存在论——是以哲学家对一个权威性命令——神（*ho theós*）——的坦承为前提的，这个权威性命令粉碎了思想的僭称。不太明显的是，现象学之形而上学中立性的存活来自于形而上学条件，这个条件因受到其对于意向性的方法论无神论进路的限制而被遮蔽。但与此同时，这种伦理本原并非“以一种哲学家不可通达的方式限制一个心灵”（1969, 171）——也即某种被设定为（例如）神学上绝对的东西：“一个形而上学家的无神论从正面理解意味着，我们与形而上学物的关系在于一种伦理行为，而非神学，不是一种专题化活动，无论它是以类比得来的知识，还是关于神的属性的知识”（1969, 78）。因此，在某种意义上，列维纳斯仍然在我这里所阐释的现象学之形而上学中立性范围之内。

对这一要点的解读把我们带到了本论文的副标题：列维纳斯论证依赖于将现象学的注意力从第一人称主语（其中“自我”乃是在各种方式中的构成或揭示意义之行动者）转向第一人称宾语，转向作为“你”的思想者，他是一个禁止性要求的接收者。他者的面容不是在认知上、在感知中被掌握的，而是作为“对[我的自由]的质疑”来挑战我对“世界的快乐拥有”（1969, 76）。这种从规范性上来质疑的经验正是第二人称现象学的主题，而现象学的方法论无神论的命运有赖于我们如何理解这种禁止性经验的结构，即，使得接受这种规范性要求的范畴条件——一种“无被动的接受性”（1969, 201）——成为可能。⁷

7 在列维纳斯文献中，一个“生物”在其“无神论的”分离状态中，如何能够根本上就接受一种规范性要求——接受表达在他者面容中的禁止（interdic-

为求思想有个导向的话，我们可以思考一下列维纳斯的第二人称现象学和史蒂芬·达尔沃（Stephen Darwall）对第二人称立场的经典分析之间的区别。列维纳斯反对达尔沃的下述论点：道德状态需要在发送者和接收者之间预设对称性权威的“规范的合宜条件”。对达尔沃来说，这种对称性必然属于第二人称观点，因为如果没有它，对方对我的要求就不可能是一个有效的要求——也即，它不能给我一个有效的“第二人称理由”来采取行动。（2006， 21-22）然而，对列维纳斯来说，正如我们看到的，承认要求的经验是根基性的，所以它先于有效性问题。他人的命令首先将我诱导到规范的空间——也即意义的空间——在这里，对称的权利和义务可以被协商，且这种协商没有终点。⁸

这种协商可以用德里达的主张来概括，即“正义[...]是不可解构的”（2002， 243），因为任何这样的解构本身都会导致由禁止性主张所要求的“即将到来的正义”。⁹然而，我将不再谈论合法性、证成性以及政治性问题。因为我想把重点放在之前的问题上，即关于第二人称现象学：是否第二人称现象学如德里达和列维纳斯以不同方式所坚称的那样，需要与“存在论”——或者说方法论无神论的意义现象学——相决裂？借用海德格尔对此在的现象学说明，我将论证它无需如此。肯定地说，只要正确理解海德格尔的诚意现象学的第二人称特征（也就是说，要违背海德格尔自己解释中的细枝末节），它就仍然是“无神论的”——对发送者的身份保持中立——因此保留了思想的僭称，即思想的自主性。

我会对分析性文献中的一种进路作一个特别的颠倒，从而来构建这一论点：我不是对规范性进行“理由优先”（reasons-first）的说明，而是要展开对理由的“规范性优先”（normativity-first）的说明。康德

tion)——已经被广泛地讨论过。比如见，Derrida (1978, 125-134); Perpich (2008, 91-108); Morgan (2007, 152-160)。最后，即如我想在第五部分讨论的，我们必须回到海德格尔的良知现象学中寻找答案。

8 如列维纳斯所言，“政治学朝向交互承认，也即，朝向平等”（1969， 64），但是，“平等产生于他者的要求相同以及其责任亦相同的场景中”——也即，在对称性承认的关系中，并且，这“不能脱离于对面容的迎接，它是一个时刻”（1969， 214）。

9 对此观点的批评性评论，见Hägglund (2008, 39-43)。

的伦理学是“理由优先”方法的例子：道德规范是规范性的（即，有效的、有约束力的），因为它们是在纯粹实践理性基础上的。比较而言，列维纳斯的基础伦理学体现了一种规范性优先的进路：只有当我们的自由进行一种规范性审视时，“理性”以及各种理由，对我们这些生命体来说才是可能的。像康德一样，胡塞尔对一种构成一切意向性内容或意义的规范性追求一种“理由优先”的说明——这就是说：正是因为一个规范以“行为逻辑的”（praxiological）理由为基础，所以它才有效地约束了我的意愿，即具有真正地有所约束。¹⁰相比来讲，海德格尔对诚意的解释遵循一条“规范性优先”的路径。然而，不同于列维纳斯的“形而上学”版本，海德格尔的第二人称现象学（再次声明，要恰当地理解它）在方法上仍然是无神论的，因此与达尔沃的“理由优先”方法有亲缘关系。因此，理解诚意促使我们更详细地考虑达尔沃和列维纳斯之间的差异。

三、达尔沃通往第二人称现象学的“理由优先”进路

根据达尔沃，第二人称理由就是我们对“彼此的行为和意愿”（2006, 3）提出的有效规范性要求，而他的问题在于：必须具备什么样的人际关系条件，才能让第二人称理由存在？第一种约略是：“让一个理由成为第二人称的东西建立在（法律上的）权威关系上，发送者认为他和他的接收者之间有这样的法律权威关系”（Darwall 2006, 4）。因此，第二人称的理由取决于这样一个前提：你拥有权威去掌控我的意愿。什么能给你这种权威？也就是说，当你（成功地）提供给我第二人称理由时，是什么使你有这样的权威？¹¹

达尔沃对第二人称立场的分析便是用来回答这个问题。¹²一般而言：他人对我的规范性要求只有在他者和我共享“一个单纯作为自由、

10 对胡塞尔进路的一个简要说明出自John Drummond (2009)，他针对海德格尔主义的反对捍卫了胡塞尔。Inga Römer (2019)对列维纳斯晚期“无政府主义理由”（an-archic reason）概念的讨论表明，列维纳斯本人如何用一种更为规范性优先的方式阅读康德。这个论证的详细版本见Römer (2018, 316-413)。

11 见Darwall (2006, 4n4)，他区分了“发送一个要求或命令”（这不是一个“成功的表述”）和“发送一个第二人称理由”（这是一个“成功的表述”）。

12 从一个来自经验的视角看，达尔沃的第二人称立场与胡塞尔所谓“人格化态度”有重合，见胡塞尔“观念2”（Ideas II, 1989, 181-293）中的深入分析。

理性之行动者的共同第二人称权威、能力和责任” (Darwall 2006, 5) 时, 才能产生有效的第二人称理由。那么, 发布有约束力的命令的权威, 以及让某人对执行这些命令负责的权威, 必须是共享的。

对于对称性权威的要求来自达尔沃对于第二人称理由的关注。如果存在有效的第二人称理由, 那么, 必然存在“规范的合宜条件” (Darwall 2006, 52-55)。如果没有这些条件, 命令就没有权力构建一个事关行动者的有效的理由来让我行动。但是, 即使这是真的, 这也并不排除一个命令可能具有其它类型的权力、其它方式的约束力。达尔沃指出了这样一种情况, 即强迫, 这种命令依赖于一些非规范性的权力。但是, 所有不对称的命令都是强迫的例子吗? 如果不是, 这样的命令能成为我们能够接受第二人称理由的条件吗? 列维纳斯为后面这个问题进行了论证。

列维纳斯的现象学旨在确定一种既是规范的、又不对称的命令, 它构成了我们接受第二人称立场的条件, 而且, 更一般地说, 它澄清了我们如何与第二人称或其它理由的规范性力量相调谐的问题。由于列维纳斯的观点涉及第二人称现象学和第二人称立场之间的区别, 我将考虑后者在现象学上的两个方面: 它的整体主义和它作为一种施行态度 (performative attitude) 的特征。

由于第二人称的理由是与行动者相关的, 它们只能出现在那些具备于尔根·哈贝马斯所说的“参与互动之人的施行态度” (1999, 46-47) 的人身上。我对于被踩踏而产生的义愤 (indignation) 不同于我对于你是我痛苦的原因的恼怒 (anger), 因为义愤包括意识到“对一个奠基着的、有效的规范期望的违反”, 这个期望不仅对我们两个人有效, 而且最终“对所有有能力的行为者” (1999, 48) 都有效。按照达尔沃的说法, 这种意识只有在第二人称的立场中才有可能, 这是“人们在表述实用的想法或者说辞给别人, 或者承认别人的表述时所拥有的视角” (2006, 9)。

这是一种施行性态度, 而这一点体现为两个现象学特性。首先, “第二人称态度是第一人称立场的一个版本”——也即, 是“我”的施行特征的一个版本, 达尔沃用费希特“自我设定”的概念解释了这一点。其次, “第二人称态度排除的是第三人称视角”, 在后者中, 人们将自己视为行动无涉者, 而不是作为规范性要求的发送者或接收者。

(Darwall 2006, 9)

这阐明了第二人称立场的整体主义本质。这里的施行可以被看作是一个博弈中的一步，而这个博弈的规则已经制定好，唯当我们“拥有第二人称能力”它才生效。使得第二人称立场类似于博弈的事实是，它是由角色（发送者、接收者）、技能（能力）和地位（权威）组成的“交互定义圈子”所组成，上述每一个“都暗含着其余”，并且只有在这个圈子中才“可以被证成”（Darwall 2006, 12-13）。

第二人称理由包含对权威的对称关系，这个想法产生于上述这个概念圈，因为，这些概念定义了可以玩博弈的实在物的种类，也即位格之人（person）。而且，因为“位格之人的概念本身就是第二人称（second-personal）的概念”，所以，人性的本质特征也被确定了：“自由”和“理性”（Darwall 2006, 80）。如果我的意愿只对原因（cause）做出反应，或者对没有规范性力量的动机（motive）做出反应，我就不可能有第二人称的理由去做某事；换句话说，我必须自由的。除非我被作为理由的理由所驱动，否则我不可能有理由（而不是说，此处有理由使得我做某事）；换句话说，我必须理性的。因而，无论我是发出要求还是接受要求，这种至关重要的能力都是在发送者和接收者之间共享的。提供第二人称理由的要求之所以成功，只是因为发送者和接收者的角色是由两者共享的地位所界定的：也即，表达第二人称要求的权威。

在这个关于权威的概念中，我们既可以认识到达尔沃论证博弈者之间必须要有对称性的“理由优先”特征，也可以认识到他对类似方法论的无神论的东西的诚意。第二人称的理由只能在第二人称立场上存在，在这个立场上，我要么是规范性要求的发送者，要么是接收者。这两个角色是对称的，因为我们必须预设“我们表达之人可以通过对我们表达的第二人称理由以及我们表达这些理由的权威的一个相互承认而指导他们自己”（Darwall 2006, 75）。因而，一个要求所具有的规范性，来自于它的合理性，而其权威性则以承认发送者和接收者的自主权为前提。正如在海德格尔那里，这一情况带来了方法论的无神论。

这表现在达尔沃所说的“费希特的观点”中：“我们能够在道德上负责的事情，只有当我们从一个自由且理性行动者的角度对自己提出道德要求之时”（2006, 248）。如果是这样的话，发送者和接收者的对称权

威就属于那种博弈，因为理性存在者是可以互换的：一个理性存在者不能要求另一个理性存在者做任何后者不能反过来要求他做的事情。我不向对方负责任何我不能要求我自己做的事。

达尔沃考虑塞缪尔·普芬多夫 (Samuel Pufendorf) 的“神学唯意志论”看法后，加强了费希特的观点。从唯意志论图景看，“道德义务最终都是对上帝的亏欠，”但普芬多夫的观点在于，“只有当上帝把我们当做理性行动者来称呼/发送[才会如此]”。只有当上帝假定我们能够“使[我们自己]在[我们]自己的推理和思考中负责”，上帝才能让我们负责。否则，命令只能“通过对于可能强迫遵守的制裁之恐惧”来推动我们。但达尔沃走得更远，他声称“在我们自己的推理和思考中让我们自己负责”还需要我们必须“能够站在第二人称立场上看待[我们自己]”，并从这个角度让自己负责。(Darwall 2006, 23)

但为何要这样？为什么我不能让自己对某些事负责——比如说，我有一种帮助一个需要帮助的人的义务——而无需把自己看作是属于一个自由和理性存在者的共同体？如果说“能够采取”关于我自己的第二人称立场仅仅意味着，我有可能这样做，但这并不意味着，只有在我采取了这样一个立场时，一个规范性命令——比如说上帝的命令——才能够通达我。

普芬多夫认为，“每个行动者都单独与上帝形成了一个[道德]共同体，与上帝一起无须向任何其它人负责”(Darwall 2006, 114)。因此，以下这一点有可能是真的：只有当一个人能够在上帝面前让自己对自己负责时，他才能够与上帝形成这样一个共同体。而如下也有可能是真的：“只有当一个人有能力进入一个相互信任的共同体时，他才会有这种能力。”(Darwall 2006, 114)但这并不就是说，单独与上帝进入一个道德共同体需要一个人事实上从第二人称立场来考虑自己。¹³有可能是，“与上帝的道德共同体”使得对自己采取第二人称立场得以可能。另一种说法是，只有当我与上帝处于对称权威的第二人称关系中，上帝的命令才能使我承担义务。这种观点消除了道德上的不对称性，这是肯定的，但它也消除了上帝，这似乎正是达尔沃的观

13 基尔克果在《恐惧与战栗》中对亚伯拉罕的反思强调了这里的疑难所在：如果亚伯拉罕采取第二人称视角，他就只能把上帝的命令听作诱惑。

点。第二人称立场的前提性分析在方法论上是无神论的：它不承认任何“神”，不承认任何具有不对称权威的人来发布有效的命令。但这并不意味着根本不可能存在这样的“神”，这种神是命令的发送者，我要让自己对这命令负责，而无需预设我反过来有交互的权威可以去命令这种“神”。由于这是一个经验性观点，它并不受达尔沃为第二人称立场专门指出的“规范的合宜条件”所约束。

达尔沃本人承认这一区别。他的分析首要关注的是人作为在给出和请求理由的游戏中的博弈者所具有的施行性诚意，他也认识到博弈的有限范围：它是某种我们“假定”或“进入”的东西(Darwall 2006, 21, 23)。第二人称立场没有穷尽我们的生活——因而也没有穷尽我们的现象学，它也不是自动发生的：某种程度上，从一个更宽泛的经验领域来讲，它需要领会 (uptake)。在博弈中没有什么必须要有东西——或者毋宁说，如果有某种必要性，这种必要性必定存在于博弈“之外”，以免后者被证明只是一个博弈，“无非是理性上的可选项，或更糟的是，无非是理性上的幻觉”(Darwall 2006, 277)。

如果第二人称立场是一种我们必须开场的实践，那么，这种入场方式可以从两方面来理解：一方面，我们可以像达尔沃 (Darwall 2006, 171-178) 和哈贝马斯 (Habermas 1999, 98) 所做的那样，从发展心理学和道德启蒙史来对待它；另一方面，我们可以像列维纳斯和海德格尔那样，从现象学的角度来接近它，去反思那使得我们对第二人称立场的采纳在范畴上变得可理解的那些经验。这种现象学无需处理达尔沃“理由优先”的进路——此进路在他那里通达有效第二人称理由的必要条件，但是，如果列维纳斯是正确的，即，第二人称立场源自一种义务的经验——此义务构成一个理性的存在者，那么，诸如“自由”和“理性”这些概念也必须以“规范性优先”的方式来理解。

达尔沃屡屡诉诸现象学的明见——也就是说，诉诸于那些揭示在不同类型经验中被构成的意义的本质性东西的描述。例如，说第二人称立场是一种施行性态度，意味着，我经验到那些要求是规范性的，我不仅仅从行动者中立的角度来“考虑考虑”它们而已。用现象学术语来说，这种态度的“前提条件”是第二人称实践里的意向性的意涵，或者叫视域，这些第二人称实践使得意义在一种对行动者来说是如此这般

投入进去的实践中被经验到。但如果行动者，即位格之人，是通过投入到第二人称实践中去而被构成，那么，这个位格之人从现象学角度看，必然是作为这样一个人被他所理解的：他的整个人生——不管它是怎样的——就在他之所作所为中规范性地利害攸关着（normatively at stake in what she is doing）。

然而，达尔沃所指出的主要的现象学之明见，乃是对反应性（reactive）态度的描述。比如说，对某人踩到我的脚趾感到义愤，或者对没有人道歉感到怨恨。这些态度意向性地蕴含着一种经验，也即违反一个规范性要求的经验，而规范性要求正是我期望他人去承认的，因为我也有提出这种要求的权威，这个权威是他人必须承认的，因为它属于我们这些自由且理性的行动者。当然，反应性态度并未穷尽道德现象学，只是，通过关注它们，达尔沃的进路把那种我向他人提出要求的情况摆到了前台。然而，我们或许好奇，是否反应性态度必须活动在从自我到他人的方向上。在这里，列维纳斯的道德现象学被证明是有启发的。

四、列维纳斯通往第二人称现象学的“规范性优先”进路

对列维纳斯而言，被命令的经验，就是经验到对我已经拥有的自由的禁止（interdiction）。自由是生命体在与环境交互中保持“同一”的“权能”（power），示范地讲，其方式是以“营养”（Levinas 1969, 110-114）的方式同化环境。这样的自由并不是根据理性的自我决定来定义的，它在实操中并不包含任何规范性之物。对这种自由的禁止——“不可杀人”的命令——就是规范性的开端、义务感的开端。因为，“我”因此而原发性地显现为“宾格的你”，列维纳斯的现象学是第二人称的。但它不是第二人称立场的一个实例；它是“教导”我有这样一个立场的东西。

当生命体能够通过滋养、劳动和概念理解而同化每一个“他者”到自身时，那发送者，即大写的Other所表示的“他者”就被经验为一个拒绝，即凭借其“高度”（Levinas 1969, 34）而拒绝这种同化。¹⁴ 高度

14 人们可能会拒绝说，生命体早已暴露在要求它应当或不当同化的规范性命令中：它不应吃有毒的食物，它应追求使其更强壮的东西，等等。不

的隐喻意指这种经验是规范性的，但其中所涉的规范性并不由一个对称性的前提来中转：“我，你——他们不是一个共同概念的个体。”

(Levinas 1969, 39) 如果是这样，那么我就不能原发性地宣称，基于一个共享的特性集（自由且理性、种类相同），我拥有一个平等的地位去命令他者，并且由此来讲，我不能与发送者交换位置。在我单数的自由（ipseity, 本己）中，我没有任何用于提出规范性要求的资源。我通过他者的命令而学习规范性是什么。他者的命令是“教导”，是对某种东西的经验，这种东西原则上是不能从生命体的自由中“启发性问答地”描绘出来的。（Levinas 1969, 51）

因此，我们又回到了神学唯意志论的一个版本，但列维纳斯的解释并不同于普芬多夫的观点——也即，上帝的命令要构成一项义务，必须被发送到我这个自由且理性的存在者身上。列维纳斯争辩说，正是通过对命令的接受，我才成为一个“其自由是理性的”之存在者。

但原发地来看，发送者和接收者之间的不对称性意味着，我对命令的接受可能仅仅奠基于不对称的权能关系，“对制裁的恐惧”。然而，对列维纳斯来说，命令“结束了权能”（Levinas 1969, 51, 198）。如果作为生命之特征的自由建立在“我能”的经验上，即我适应于（appropriate）世界的权能，那么，对这种经验的禁止将我的实际性权能转化为规范性的无能为力。这种禁止不是对我的自由的暴力强加，而是证明了暴力的无能。如果我“听到”命令，把他者经验为一个“高度”，我仍然能够行使我杀人的自由，但我并没有因此消除不杀人的义务。这正是规范性约束的内容：即便我违反了命令，我仍然受到它的约束。这种无

过，关于我们应该如何在规范性概念术语下理解动物行为（例如参见Okrent 2018），确实是一个真正的哲学问题，但这不是列维纳斯的进路。相反，对他来说，作为活着的生命体的现象学是关于一种经验或者“没有问题的意识，也即，没有外部性”。他把这成为“本能”，并这样描述：“一个思想的存在者感知为外部性的东西，会招来工作和占有，而一个生命体则把外部性经验为实体，与之同质，且本质上是直接的，是一个元素和一个重要的媒介。”在列维纳斯看来，如果“外部性要打击”生命体——比如说生命体吃了它“不应该”吃的东西的时候——那么，“它会杀死这个本能的的存在者”（1987, 25-26）。简言之，列维纳斯否认这样一个生命体可以被描述为体验到的规范性的“不应该”是规范性的。虽然我认为这种观点在现象学上是可以辩护的，如果不是在伦理学上的话，但我不能在这里论证它。我只是指出，它对列维纳斯理解作为第二人称命令的对象所扮演的基础性角色至关重要。

能为力的经验把我开启到规范性的空间。

可能仍然会出现这样的情况：我只能被强迫承认命令的约束性质。我有什么其它动机来承认他者的权威？在处理这个问题时，列维纳斯的第二人称现象学与达尔沃对第二人称观点的解释彻底不同。不同于普芬多夫的神，他者既无权威去命令，也无制裁去强加。命令所依靠的无非是自己。它是“第一词”（Levinas 1969, 199）。那么，我“听到”命令时的态度——对之做出反应、接纳它——如何被现象学地加以描述呢？列维纳斯将这种态度命名为“欲望”，一种反应性态度，它不发送对他者的要求，但承认从他者那里收到的要求。（Levinas 1969, 34, 42, 62-63）。

作为一种反应性态度，欲望不能被理解为对于想要满足困扰生命体的各种饥饿感的事物的支持态度。当然，这些东西是好东西，给了生命体追求它们的理由。但生命体并不把它们作为自己的理由来追求。它“拥有”它们，但不把它们作为理由来行动。与此相反，欲望包含对于生命之自由的“伦理抵抗”，它“把自由从武断任意中解放出来”（Levinas 1969, 62）。通过使自由成为问题，“禁止”并没有“限制而是通过唤起我的善良来促进我的自由”，它开辟了另一条道路、另一个标准，自由可以用它来衡量自己（Levinas 1969, 200, 63）。如同在柏拉图那里，列维纳斯式欲望旨在 *epekeina tes ousias*——超越生命体的需求和需要——朝向 *tou agathou*（善的）理念。在欲望中，自由认识到它的道德使命，因而，进入规范空间的入口是“义务论的”（deontological）——它来自于一个禁止性命令所产生的义务，而不是基于对我的福祉的任何“存在论”考量——它所引发的欲望扩展到诸种事物的整个世界；“高于存在”（above being）允许存在者呈现为有意义的，以及它们事实上所是的那样。（Levinas 1969, 92-97, 204-207）

因而，欲望是一种反应性态度；它承认一个引发出指向至善之物的命令。这种指向不是以理性为前提，而是理性的基础。用列维纳斯的话说，“伦理抵抗”唤醒对善的欲望，它驱动我“欢迎”他者，这里的欢迎意指我已经悬搁了生命为满足其需求和需要的“谋杀”自由。根据列维纳斯，“[这种悬搁]的原则只有作为命令才是可能的”（1969, 201）。而由于义务是“第一词”，欢迎着他者的欲望，首要的就是一种回答。

鉴于发送者和接收者之间的不对称性，我的回答原发地不能采取挑战他者命令权的形式；相反，它本质上是申辩（*apologia*），是对自己做出解释（Levinas 1969, 40）。证成（*justification*），或“正义”（*justice*）从坦白我是谁开始；只有这样，我才经验到自己是可回答的，是对理由负责的。理性——在如何进行的事情上我认为是最好的——是给出理由，它产生于对他者的回答。

欢迎他者和语言之间的现象学联系在于伦理抵抗——它使自由成为问题——把自由的贪婪和唯我转化为“慷慨”的方式。在语言中，我自由地把以前属于我自己的东西给了他人。语言是“源初的剥夺，第一次捐赠”，因为“词语的普遍性建立了一个共同的世界”，也就是说，构成了作为“被给定的”世界，为我们所有人从感知和理智上存在在那儿（Levinas 1969, 173）。理性这个概念是世界呈现给存在者的面容，此存在者的自由——由命令而被投入进来——已经进入规范性空间。如果是这样的话，那么，第二人称立场——作为自由且理性的行动者的人格对称性——在现象学上奠基于对他者的欢迎：对善的欲望和语言的慷慨，它们产生于不是原发地倾向于理性的一种自由。

但是，谁是他者？谁在命令？与其说我在直接解决这个难题，不如说，我提议沿着列维纳斯的线索，最后将我们引向海德格尔，回到意义的现象学。

五、重提方法论的无神论：良知和诚意

在考虑第二人称立场时，我们看到了达尔沃方法论无神论的和“理由优先”的进路，这一进路旨在通向有效第二人称理由的接收者。相比之下，在列维纳斯的第二人称现象学中，我们发现了一个“规范性优先”的说明，它解释了作为证成（申辩）的理由如何得以可能。但是，列维纳斯并没有毫不含糊地接受被海德格尔认为乃是规定了现象学地探究意义的方法论无神论：后者拒绝将“形而上学”权威归于任何实在物。正如我们看到的，列维纳斯声称，他的解释“并没有以一种哲学家不可通达的方式限制一个心灵”（1969, 171）——也就是说，它不依赖于任何神学教条——但他确实指明了命令的发送者：它是另一个人。当他者从“高度”接近我时，因而也就是命令抵达我并不以对称性

第二人称权威为前提，他者之“面容”便可以在“寡妇、陌生人或孤儿”（Levinas 1969, 77）那里被认出。尽管如此，在这种面容的感觉表象中，并没有任何东西能将它们识别为命令的源泉。于是，通过将发送者指认为他者之人格，列维纳斯迈入了“形而上学”，他引入了一个实在物来挑战现象学在意向性和意义上的形而上学中立进路。

相反，正如我现在要论证的，这种形而上学中立性保留在海德格尔诚意现象学的第二人称特性中。像列维纳斯一样，海德格尔提供了一种对于理由的“规范性优先”的说明。但他的版本坚持哲学的方法论的无神论，并且因此保留了思想的“僭称”。在海德格尔对良知的探讨进路中，我们了解到第二人称现象学必然排除对发送者的指认。

列维纳斯本人提供了一条指导性的线索，他写道：“他者不能在我的良知之外作为他者而出现。”这里的良知是“对我自己的不义的意识——自为感受到的羞耻自由”（1969, 86）。这一点无非就是“欢迎他者”的现象。然而，正如我们所看到的，羞耻并没有贬低自由，而是提升了它，将自由引入一种采用比存在“更好”之物来衡量自身的可能性中，一种不是“观念论”（Levinas 1969, 169）的观念性（ideality），它随着我对善的欲望而产生。

这可能听起来很玄乎，但这种“观念性”——一种类型的规范性——在我们的意向性生活中无处不在。它是意义的一个条件，是遭遇某物为某物的一个条件。比如说，胡塞尔描述过，如果当下感知是真实的（veridical）——“真实的”意指被感知之物恰如我认为它所是的样子，那么，这样的任何一种当下感觉经验会如何充满着对于紧接着必须出现的感知的规范性预期。没有这样的规范性预期，那么，接下来的经验就不能证明或否证我的当下经验，而只能用另一个经验取代它。海德格尔扩展了这种对感知意义的分析，并与列维纳斯一道踏入了理性的（源初的）“伦理学”基础：良知的第二人称现象。

从我们在世的实践参与出发，海德格尔认为，只有当我对事物都对任务的适用性有敏感的时候，事物才可以有意义地显现出来，也即，即如它们之所是——锤子、钉子、木板。（1962, 99）适用性作为一个规范性概念，是相对于我想要它们做什么来讲的——比如说，做一个

个鸟巢。某种锤子对工作来说是“好”是“坏”，是由一个鸟巢（“理想上讲”）该是怎样的来决定的。但什么决定我要做什么？海德格尔否认诉诸于约翰·塞尔所谓“行动中的意向”是足够的，因为这种意向依赖于我做我所做之事的那种“为何之故”，也即，依赖于我想要成为的什么（1962, 116-117）。按照克里斯蒂娜·柯斯嘉德（Christine Korsgaard），我们可以称此为我的“实践身份”（practical identity）。¹⁵例如，我为了成为一个木匠而行动——如果木匠是我的实践身份——那么，倘若做出了一个大头钉露在外面的漏水盒子，那么我对于工具和材料的技术性操控活动就会被判断为失败。但如果我为的是成为艺术家，做的是一种贫穷艺术（*arte povera*），那么同样的操控活动和同样的结构，可能会被判定为一个伟大的成功。

现象学要点在于，事物本身并不拥有其“观念性”。对海德格尔而言，事物的观念性是来自于我的诚意，也即我操心自己是否成功地成为了我之所是，或者我应当所是。¹⁶比如说，在带着诚意去教学中，成为一名教师意味着什么是问题所在：我根据教学的“善好”来衡量自己。尽管这种衡量最初属于我的历史共同体的教学规范，但这些规范不提供任何秘方；它们对教师的要求本身就在我对教学的诚意中。¹⁷根据这些规范行事，我对于教学该是什么样有了一个立场，因而，我所做的就是我认为教学意味着什么的范例。因而，诚意是指向一个“超越存在的善”

15 “实践身份”标示“一种你用于评价自己的描述，一种你用于发现自己的生命值得活和你的行动值得做的描述”（Korsgaard 1996, 101）。对海德格尔来说，一个实践身份（或“为何之故”）就是作为操心（*Sorge*）的自身的一种可能性。见Crowell（2013, 239-260）。

16 John Haugeland（2013, 194-205）根据可能性来对这种观念性提供了一个细节化的说明。“存在论的‘知道-如何’（know-how）掌握着存在者之所能或所不能之是”，也即，“根据对他们而言可能之物和不可能之物的区分”（Haugeland 2013, 196）。现象学地考察的化，这种可能性不是一个能够被不加提醒地吸收到模态逻辑学中的“事实”；它是一个规范性概念，一个“质料本质”（胡塞尔），它以一种有条件的方式掌控着我的经验：不仅仅是想到某物也可能是另外的样子的想法，也是一种由期待所掌控的经验，也即，期待于某物应该以特定方式存在，如果我所认为者乃是真实的话。对于将本质或者观念性理解为一个规范性概念的讨论，见Crowell（2019, 330-334）。

17 将这些规范思考为“秘方”是“常人自身”（*Man-selbst*）的一个标记，人们自身“做他所做的事”是因为他做着这件事。即如海德格尔指出的：“‘常人’清楚表达出意蕴的指称内容”（比如，在一个具体的时间的公共有意义的事物），并且，在这样做的时候，“剥夺了这个具体此在的回答能力”（1962, 167, 165）。

的，并且只有当（或者更好的说法：在某种程度上）我有了诚意——也即，将我自己绑定在这种衡量上，对于我所想要成为的东西操心起成功和失败来——我才能遭遇事物，将它们视为在成为它们被认为会成为的东西方面是成功或失败了。一言以蔽之，这就是我出场时介绍的第一个主张的论点：诚意是意向性和意义的一个必要条件。

诚意既非我理性的功能，也非我动物生命的功能。没有一匹马诚意为马；我也不能诚意地保持活着：我只是活着，并且我尽力保持这种状态。对海德格尔来说，诚意属于我之存在的施行特征：能够说“我”的存在者既非自然实体，也非理性主体，而是一个对某人来说的存在者，“在其存在中，此存在对它而言乃是问题”（1962, 32）。这是一个来自经验的发现，其证据就在教育我什么意味着成为“我之我自己”（I-myself）的经验：良知的呼召。就像我们看到的，对列维纳斯来说，良知是第二人称现象。对海德格尔也同样如此吗？

对列维纳斯来说，良知是自为地精确感觉为自由的那种羞耻之自由，因而，它不被联结到任何我已经做的事情。对海德格尔也是如此，良知的呼召“既不警告也不谴责”，它不祈求任何在前的“法律或‘应当’”（1962, 328）。当它确实让我去理解我的“罪”（Schuld），这种理解是对立于任何实践身份的。¹⁸但是正因这一理由，此呼召可能看似仅仅传递了信息，也看似缺乏命令的特征，因而也缺乏列维纳斯归之于作为本原（*arché*）或原理的规范性力量的特征。确实，它可能显示出，海德格尔式良知根本不是一个第二人称现象。但这一表象是骗人的。

首先，我们必须注意，呼召（“罪”！）确实拥有命令的结构。海德格尔在强调“有罪的”（*schuldig*）和“负责的”（*verantwortlich*）之间联系的同时，阐释呼召的意思是，我对于“承担起成为一个根据”（*taking over being a ground*, 1962, 330）拥有责任。作为“被抛”，我“被遣送”到“根据”中，对这些根据我毫无权能——权能就是使得活物动起来的规范性原因和倾向。但因为我之存在恰恰是问题，我站立在这样的实际根据面前如同站立在一个选择面前：我无能于选择我拥有的倾向或动机，但它们也没法让我必须做我之所做。在良知中，我学到了我“必须”承担起成为一个根据。因为呼召抵达这样一种实体，他只能施行性

18 这个部分的论证在Crowell(2013, 第8-9章)有充分阐述。

地“成为”，只为某物之缘故而“是”，这一“必须”是在宾语的你中所经验到的：你必须承担起成为一个根据。

如果此在因之而源初地（也即，存在论地，范畴式地）就是命令的接收者，——也即，如果良知在某种程度上是一个第二人称现象——那么，我们面前有两个最后的问题：什么是“成为一个根据”的现象学含义？以及谁在命令？海德格尔的回答显示，尽管良知独立于任何流行的“法律或应当”，但它在列维纳斯意义上仍就是规范性的。

成为一个根据并不是说，我是我自己的绝对基础。因为我“发现”自己早已以多种方式有倾向了，我对于我成为“从根据而起”“从未有权能”（1962, 330）。进一步而言，“承担起”成为一个根据，设定一个根据的状态，不能单纯意指我承认（acknowledge）什么使我有倾向；倾向并不需要这种承认。相反，是要去“使它们成为可能”（1962, 347），且不仅仅考虑它们之所是——借柏拉图的话——而是从我想要成为什么方面何谓最好来考虑它们。这样做，准确而言，就是将它们处理为可能的证成，也即，理由（根据）。在《论根据的本质》中，海德格尔明显表达了这一柏拉图论点：在良知中，“你必须”指引我“超出存在”而朝向“善的理念”（*idea tou agathou*）：“善（*agathon*）的本质存在于它自身乃是‘为何之故’（*hou heneka*）——也即目的——的权威中，它是可能性之源泉”（1998b, 124）。因而，“成为一个根据”，就是在一种规范性启迪下考虑我之处境的被给予，就是去考虑他们的要求是否应当被采纳为“我的”理由或干脆拒绝。如果是这样，那么我对呼召的回应拥有诚意——“决心”（*Entschlossenheit*）——的形式，并且也拥有列维纳斯式“对善的渴望”这种现象学结构：我为“善”或者为我想要成为的东西中的意义承担责任，也即，为我行动之理由的规范性力量承担责任。

因而良知，也即对于“承担起成为一个根据”的呼召，是“证成”的现象学起源，后者通过理性推理的方式为我自己提供解释。（Heidegger 1998b, 130-131）如果“承担起成为一个根据”就是根据何谓最好来对待我的缺乏和需求，也即，作为潜在证成着的理由，那么，我对呼召的回应就是申辩（*apologia*）：对理由的责任（*responsibility*）就是为我认为最好之物而向他者的回答（*answerability, Verantwortlichkeit*）。于是，就像在列维纳斯那里，理由源初地就是给出理由（*reason-giving*）。

然而，即便我们能够理解良知的召唤乃是将我引入规范性空间的一个命令，因而就是使得理性空间和意向性成为可能，我们仍然想知道，是否它真的是一个第二人称现象。谁是发送者？海德格尔特别拒绝承认，那呼召的“它”是“某个和我一起在世的人”，并且他甚至还说，“要让[召唤者]变得更明确是不可能的”，这种不可能性乃是呼召的正面特征。（1962, 320, 319）最后，他把呼召描述为“来自于我但超越于我（aus mir und doch über mich）”（1962, 320）。现象学地讲，我们可以如下理解这一宣称：“来自于我”意指着呼召属于第一人称，“我-自己”；“超越于我”表示这里的第一人称方式是宾格之你，成为一个接收人：呼召以一种“超出”我的所有筹划、所有我的实践身份的方式称呼了我，因而也超出任何我施行性地达成的“自身”。我们可以善意解读这一“超越”为列维纳斯归属于他者之面容的规范性“高度”。然而，海德格尔也宣称，“呼召者就是在无家可归状态中的此在自身”（1962, 321）。我们能够接受作为“我-自己”的发送者的这种身份，因而把良知从第二人称现象学的场域移走吗？

海德格尔的论证基本上看起来是“还能是谁呢？”然而，在现象学基础上，我认为我们必须坚持呼召的第二人称特征，并且，遵从海德格尔自己对于“要让[呼召者]变得更明确是不可能的”之主张，将良知现象理解为对如下事实的证明，也即，第二人称现象必须从方法论上保持为无神论的，对于发送者是中立的。因而，命令没有丢失其命令特征或者其规范性。呼召的核心要点在于，我把自身经验为宾格之你，并且，命名发送者将会是一个随之发生的意向性行为，它已经依赖于我的诚意，依赖于我如何承担起成为一个根据。这是我出场时许诺要表达的第二个主张。¹⁹当然，这只是为更多问题打开了大门，但我想要

19 正如本书的一个匿名评审指出的，这似乎是“一种险薄意义上的第二人称”。确实，就像我们在关于达尔沃的章节中看到的那样，第二人称的概念通常是指人与人之间的关系，并预设了一个被构成的社会世界。而我在这篇文章中的关注点在于这样一个社会世界的先验根据，我的论点是，不仅列维纳斯，还有海德格尔，都在这个奠基性层面上发现了一个第二人称的发送。把自己经验为一个规范性要求的接收者，是根基性的；这是将某物识别为某物的可能性条件，并因此也是参与到关于谁是发送者以及这样一个发送者所拥有的对我发出规范性要求的权威而进行的宗教的、伦理的、政治的争论中去的可能性条件。

通过折返到德里达来对这种方法论的无神论反思做出总结。

德里达在《死亡的礼物》(*The Gift of Death*)对于基尔克果、列维纳斯和海德格尔的沉思中,达到了我们所探索的这一现象。他写道:

一旦存在一个良知的结构,也即,一旦我在内部拥有我——归功于这样一个不可见的词语,一个别人不能看见的见证,它同时不同于我又比我自己更亲近于我,(……)那么,就有一个我称之为神的东西,(就有一个)我称之为神的东西在我里面,(正好)我呼召自己为神——这个短语很难区别于“神呼召我”,因为这种境况乃是,我可以呼召自己或者秘密地被呼召。(Derrida 1995, 108)

我认为这是一个真正现象学的描述。告知我诚意的呼召,我之“成为一个根据”,带来了方法论的无神论,因为任何我认同自己为发送者的意向性行为都将会是“隐秘”困窘:说神在呼召我,就是说,称呼我自己为神。²⁰

斯蒂文·克罗威尔 (Steven Crowell), 莱斯大学哲学系荣休教授
朱锦良, 维也纳大学哲学系博士候选人
潘易植, 图宾根大学哲学系博士候选人

参考文献

- Bernasconi, Robert. 1993. “Deconstruction and the Possibility of Ethics: eiterating the ‘Letter on Humanism’.” In *Heidegger in Question: The Art of Existing*, 211–222. New Jersey: Humanities Press.
- Carr, David. 1999. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. New York: Oxford University Press.

20 本文的早期版本曾在耶鲁的Franke讲座和赫尔辛基的“规范、目标和价值”工作坊上发布。我想感谢Martin Hägglund和Jensen Suther (耶鲁)及Sara Heinämaa和Mirja Hartimo (赫尔辛基)的邀请,同时也对这些活动中的参与者,对他们富有启发的评论和建议表示感谢。文章第3、4节的部分——本文略有改动——之前发表在Steven Crowell的《第二人称理由:达尔沃、列维纳斯和理由的现象学》中,见Levinas und Analytic Philosophy: Second-Person Normativity and the Moral Life, eds. Michael Fagenblat and Melis Erdur (New York: Routledge, 2020).

- Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crowell, Steven. 2018. "The Middle Heidegger's Phenomenological Metaphysics." In *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, 229–250. Oxford: Oxford University Press.
- Crowell, Steven. 2019. "A Philosophy of Mind: Phenomenology, Normativity, and Meaning." In *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, eds. Matthew Burch, Jack Marsh, and Irene McMullin, 327–354. New York: Routledge.
- Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Derrida, Jacques. 1978. "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas." In *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1995. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 2002. "Force of Law." In *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, 228–298. New York: Routledge.
- Drummond, John. 2019. "Intentionality and (Moral) Normativity." In *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, eds. Matthew Burch, Jack Marsh, and Irene McMullin, 101–119. New York: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 1999. "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification." In *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, 43–115. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hägglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Haugeland, John. 2013. "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism." In *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, ed. Joseph Rouse, 187–220. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Ed-

- ward Robinson. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. 1984. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Trans. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1985. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trans. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1998a. "Letter on Humanism." In *Pathmarks*, ed. William McNeill, 97–135. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 1998b. "On the Essence of Ground." In *Pathmarks*, ed. William McNeill, 97–135. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 2004. *The Phenomenology of Religious Life*. Trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund. 1956. *Erste Philosophie (1923/24)*, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Husserliana VII. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*. Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
- Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1987. "The Ego and the Totality." In *Collected Philosophical Papers*. Trans. Alphonso Lingis, 25–45. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Morgan, Michael. 2007. *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okrent, Mark. 2018. *Nature and Normativity: Biology, Teleology, and Meaning*. New York: Routledge.

- Perpich, Diane. 2008. *The Ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Quine, Willard V.O. 1961. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*, 20–46. New York: Harper & Row.
- Römer, Inga. 2018. *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft: Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Felix Meiner.
- Römer, Inga. 2019. "The Sources of Practical Normativity Reconsidered – With Kant and Levinas." In: *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, eds. Matthew Burch, Jack Marsh, and Irene McMullin, 120–136. New York: Routledge.
- Schmidt, Stefan W. 2016. *Grund und Freiheit: Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*. Switzerland: Springer.
- Tengelyi, László. 2014. *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Alber.

托马斯·希恩 (Thomas Sheehan)

邓定/译

重释海德格尔¹

摘要：目前，海德格尔学界正受困于两大陷阱：“语言陷阱”与“存在陷阱”。为了摆脱这一困境，我们理应遵循海德格尔的如下重要提示：运动（亦即绽出之生存结构层面的“生成”或者“时间”）决定了任何形式的意义（亦即存在者的显现或者“存在”）。这项工作必须对“时间性”（参见《存在与时间》第65节）这个术语及其结构展开彻底的重新阐释。本文还坚持认为，我们应该超越海德格尔思想前后期关于基础存在论的构造，而达至某种“后-存在论”层面的伦理学，后者适用于经济、社会和政治世界，我们正是在那些世界中操持着日常生活。

Zusammenfassung: In der heutigen Zeit ist die Heidegger-Forschungsgemeinschaft in zwei große Fallen getreten: in die „Sprachfalle“ und in die „Seinsfalle“. Um aus diesen herauszukommen, sollte man Heideggers wichtiger Mahnung folgen, dass die Bewegung (d.h. das „Werden“ oder die „Zeit“ auf der Ebene der Eksistenz) jede Form von Sinn (d.h. die Manifestation des Seins im Seienden) bestimmt. Diese Arbeit erfordert eine radikale Neuinterpretation des Begriffs „Zeitlichkeit“ (vgl. *Sein und Zeit*, §65) und seiner Struktur. Der vorliegende Aufsatz schlägt vor, dass wir uns über die Konstruktionen einer Fundamentalontologie beim frühen und späten Heidegger hinaus auf eine Art „metontologischer“ Ebene der Ethik begeben sollten, die sich auf die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Welten bezieht, in denen wir unser normales Leben führen.

Abstract: The Heidegger research community is currently caught in two major traps: the “language trap” and the “being trap.” To get out of this dilemma, we should follow Heidegger’s important admonition that movement

¹ 此文原为托马斯·希恩 (Thomas Sheehan) 教授在第57届海德格尔协会年会上 (2023年5月13日, 波士顿大学) 发表的特邀报告, 后经过整理, 发表在 *Differenz: Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, July 09, 2023, pp. 167-193. 本文由邓定翻译, 王宏健校对。作者本人欢迎任何批评、指正和改善建议: tsheehan@stanford.edu.

(i.e., “becoming” or “time” at the level of eksistence) determines any form of meaning (i.e., the manifestation of Being in beings). This work requires a radical reinterpretation of the concept of “temporality” (cf. *Being and Time*, § 65) and its structure. This essay also insists that we should move beyond the constructions of a fundamental ontology in early and late Heidegger to a kind of “metontological” level of ethics that relates to the economic, social, and political worlds in which we live our daily lives.

Keywords: 重释; 现象学; 时间性; 伦理学

导论

现今，海德格尔学界正面临内外双重危机，并受其裹胁。伊曼努尔·费耶和理查德·沃林的作品便是外部危机的典型征兆。费耶的作品毫无力度，不值一晒；对沃林而言，海德格尔则是一个反犹分子和纳粹。沃林道出了实情，海德格尔诚然如此，不过，这便是沃林所了解的全部。作为粗浅的解释者，沃林使用维基百科上关于海德格尔的简缩版介绍作为武器，经过卅年坚持不懈的斗争，将哲学降格为众人震惊的新闻头条，由此断送了真正理解这项事业的青年哲学家的职业前途。

不过，来自内部的危机更为棘手：海德格尔的工作究竟与什么有关？而这又为何应该是关键的？对此，海德格尔学界仍处于深层的游移不定之中。我想要通过提出“什么”与“何以如此”两个问题来阐明这一内部危机：

1. 海德格尔的核心工作是什么？
2. 它又带来了何种意义？

内部危机以多种形式呈现出来，我将首先阐明英语海德格尔学界受困其中的两个陷阱：语言陷阱与“存在”陷阱。

(一).语言陷阱

在讲授海德格尔思想的过程中，您或许与我有着相似的体会。学生通常使用英译本，他们遇到的第一道屏障便是海德格尔的语言，几乎每

一个关键术语都有源自日常德语或者哲学专业德语的殊异含义。例如：

Sein并非意指“存在”；
 Zeit并非意指“时间”；
 Wahrheit并非意指“真理”；
 Ereignis并非意指“事件”；
 Verstehen并非意指“理解”；
 Sorge并非意指“操心”；
 da并非意指“这里”或者“那里”；
 不一而足。

更甚者，译文本身就引发了诸多难题。关于“Dasein”与“Ereignis”这两个关键术语，译者或者仅保留其德文形式，因为海德格尔曾经宣称它们实不可译，但事实未必如此；或者明目张胆地无视海德格尔的异议，而将“Dasein”译为“这里-存在”或者“那里-存在”，同时将“Ereignis”译为“事件”；或者惟妙惟肖地仿照海德格尔的德文表达，制造出压根就不存在的英语仿词（诸如“de-severance”，“de-distancing”），或者饱受尖锐的连字符号侵蚀的新语（诸如“ready-to-hand”，“present-to-hand”，“being-in-the-world”，“being-towards-death”），却未能充分解释海德格尔本人的所指。光是单词的译法就很成问题，遑论按照英语方式来处理包括复合句在内的、错综复杂的德语句法，那些复合句连带着若干起修饰作用的、冗长的嵌入从句。且举一例：

除却刚才通过发问方式所构建出来的事实，这个“立足点”——它不是一种现象描述，而是通过建构主义方式——使其显现……

这类表述不免让人想起马克·吐温在《可怕的德语》中提到的一则夸张案例：

然而，当他在街道上遇见了“在-绸-缎-里-裹着的-现在-极其-无拘无束地-紧随-最新的-时尚-着装的”州议员夫人……²

2 马克·吐温，《可怕的德语》，选自《海外浪游记》，伦敦：查托&温都斯出版社，1880年，第603页第39行至第604页第2行。原文为“...wenn er aber auf der Straße der in Sammt und Seide gehüllten, jetzt [sehr] ungeniert nach der neuesten Mode gekleideten Regierungsrätin begegnet...”，选自尤金妮·马利特，《年迈女

海德格尔时常将亚里士多德的希腊词汇转译为德文，作为自己的关键术语，但同时赋予它们现象学的、而不是形而上学的含义。鉴于此，如果按照字面意思对其展开逐字逐句的英文翻译，这一做法实则弊大于利。倘若忽视了前面提到的那一点，译文亦会离题万里，比如将“Gestell”译成“座架”（“enframing”）（忽视了它植根于“μορφή”[“外型”]），或者将“Riß”译为“开裂-抛指”（“rift-design”）（亦忽视了它意指“πέρας”[“界限”]），或者将“Umschlag”译为“颠转”（“overturning”）（亦忽视了它意指“μεταβολή”[“突变”]）。³

由此导致英语学界正在遭受独特的“洋泾滨英语”的侵害，只有那个殚精竭虑的首创者才能理解那类语言。海德格尔当然有充足的理由创建自己的独特术语，但其一代又一代的拥趸还在狂热地重复那一做法，就略显过时了。更奇怪的是，他们所重复模仿的个人语型甚至并非来自海德格尔本人，而是源于约翰·麦奎利和爱德华·罗宾森约60年前的发明。不可否认，麦奎利和罗宾森就像自耕农那样，在《存在与时间》这块坚硬的花岗岩上开凿出了一个开创性的译本（“Being and Time”）。但是，他们忽视了潜藏在德语后面的希腊文，转而追求精雕细刻的字面主义。那一做法至今仍停留在一知半解的层面，早就不再适用了。

（二）.“存在”陷阱

更糟糕的是，海德格尔学者还困在“存在”陷阱里面，坚信海德格尔的思想内核即“事情本身”乃是存在，尽管他本人曾坚决否认那一点。海德格尔为此颇费了一番功夫，但最终还是澄清了自己的观点。

1. 1951年，他曾提到，“存在”只是一个预备性的、暂且使用的术语（“das vorläufige Wort”），一种关于其所探寻的那个东西的形式显示。⁴

管家的秘密》，第303页第21行及后。

3 散见GA 9: 273.8, GA 5: 71.16 和 GA 26:199.27. 在前面这些引注中，页码后面的数字表示引文所在的具体行数。

4 GA 7: 234.13f.

2. 1955年，在献给恩斯特·云格尔的贺辞中，他开始给“存在”打叉。⁵
3. 1959年，他开始承认自己对“存在”的使用正是引发巨大疑惑的缘由（“Anlaß einer großen Verwirrung”）。⁶
4. 1962年，他曾断言：“存在不再是运思的合适对象（nicht mehr das eigens zu Denkende）。”⁷
5. 1962年，他亦曾宣称，当关涉到“事情本身”之际，便不再有任何空间留给“存在”这个名称了（“ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr”）。⁸

在1962至1963年，威廉·J·理查德森和奥托·珀格勒正将海德格尔学界拽出“二战”以后的存在主义范式，转而引入到“存在”范式之中，后者至今仍在主导海德格尔学界的研究。上面列举的大多数观点彼时尚未正式发表。然而，根据海德格尔在《哲学论稿》（1989）中关于“本有”（“Ereignis”）的阐明，潜伏在上述经典范式之下的构造板块已经开始发生转移⁹。现在有一点愈发清晰，海德格尔所聚焦的论题不是“存在”（“Sein”，“Anwesen”），而是允让、引发或者“给出”存在的那个东西（“das Anwesenlassen”）¹⁰。距今已近35年了，以下问题也变得迫在眉睫：海德格尔的中心论题如果不是“存在”（如果“本有”并不是存在的别称），那究竟是什么呢？为了找到它，我们又应该从何入手？

若干年前，格雷戈里·弗里德和理查德·波尔特编纂了一本重要的论文集《追寻海德格尔？》，书名里的那个问号尤其醒目，提示着我们：要想“追寻海德格尔”，就必须首先明白海德格尔所追寻的东西究竟是什么。像苏格拉底那样，海德格尔亦曾坚持，问题本身已经为其正在探寻的答案所规定¹¹。鉴于此，假如海德格尔正在探寻的东西不

5 GA 9: 385.6.

6 GA 12: 103.24f.

7 GA 14: 50.2f.

8 GA 15: 365.17f.

9 参见GA 65: 34.9, 239.5f., 252.23-25, 304.5-9, 322.6-9（最后一处文本可与SZ 325.37展开比照）；GA 9: 377注释d等等。

10 GA 14: 45.29f., 46.6-12.

11 《存在与时间》，5.7f.（“从它所寻求的东西方面而来的事先引导”）；参见柏拉图，《美诺篇》，80d-e.

是“存在”，那又是什么呢？

一、1971年：海德格爾的建议

1971年春，在吾师威廉·J.理查德森先生的大力引荐下，在其位于弗莱堡撒冷根地区的家里，我与海德格爾度过了一个美妙的下午。那段时间，我正在罗马授课，海德格爾给我写信，让我事先提交若干问题，然后邀请我在5月21日前去拜访。彼时，我刚毕业不久，必须承认，我当时提交的问题稍显稚嫩，海德格爾当然明白那一点。因此，在二楼的书房里，海德格爾刚斟满一杯酒，便立马直入正题。他向我建议：“如果你想要理解我的工作，就必须首先弄懂两个东西：《逻辑研究》的‘范畴直观’与亚里士多德《物理学》的‘运动’（κίνησις）学说。”通过前者，海德格爾修正了自己对后者的理解。胡塞尔提出的“范畴直观”这一历史性突破早已被亚里士多德在《形而上学》第九卷第十章里¹²预见到，海德格爾发现了那一点，并由此产生出一个全新创见，驱使他开始探寻“事情本身”，并持续一生。他洞见到，运动规定意义¹³。

亚里士多德曾提到，差之毫厘，谬以千里¹⁴。在切近海德格爾的过程中，重要的是，通过领会那些构成其研究基础的前提条件，而一开始就踏上正道。海德格爾关于运动（κίνησις）的理解正是其中的一个基本前提。像其他任何一个基本前提那样，它在海德格爾讲授和撰写的所有内容中皆发挥作用，尽管“运动”乃是海德格爾研究工作的一个

12 参见GA 21: 170-181.

13 亚里士多德“运动”学说的要义体现在实现（ἐνέργεια）与潜能（δύναμις）的关系，其关键在于这样一个在他看来显而易见的事实，即，实现在存在论上要优先于潜能：“实现要比潜能具有更多的存在论效力（φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἐστίν）。”（亚里士多德，《形而上学》IX 9, 1051a2f）但是，海德格爾颠倒了亚里士多德的优先次序。他认为，“比现实性更高的是可能性（Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit）。”（《存在与时间》，38.29f.）如果将这一原则适用于绽出之生存，那就意味着，我们始终超越于自己所达成的任何一种现实性。海德格爾曾云：“绽出之生存是绽出的（ekstatisch）”，正是此意。

14 亚里士多德，《论天》15, 271b8f: “τὸ μικρὸν παραβῆναι τῆς ἀληθείας ἀρισταμένους γίνεται πόρρω μυριοπλάσιον”；参见柏拉图，《克拉底鲁篇》，436d2-4: “τοῦ πρώτου μικροῦ καὶ ἀδήλου ψεύδους γενομένου, τὰ λοιπὰ πάμπολλα”以及阿奎那，“parvus error in principio magnus est in fine”，《论存在者与本质》，引言部分。

隐藏前提，这类“隐藏”却恰在明处。在海德格尔关于亚里士多德的早期课程讲稿中，以及在众所周知的1922年“纳托普报告”¹⁵里面，存有大量的相关提示。“纳托普报告”乃是他关于亚里士多德阐释的首要文本，在这份总计51页的手稿中，“运动”（Bewegung）一词被提到52次。1928年，在一个研讨班上，海德格尔断言，人之存在乃是一般的原初运动（Urbewegung）¹⁶，因此，人不得不把事物的存在也理解成某种形式的运动。在《存在与时间》中，上述观点被表述为：我们在生存论（existential）上就是“运动”（“Zeitlichkeit” [“时间性”]），鉴于此，我们必须就“运动”（“Zeit” [“时间”]）方面来领会存在。诚然，作为“运动”的人与作为“运动”的存在之间的关联本身也是运动的¹⁷，此乃基本事实¹⁸，它构成了海德格尔探讨“本有”（Ereignis）的基础，对“本有”的探讨贯穿了其后的四十年哲学生涯。

关于海德格尔1971年提出的那条建议，我将予以严肃对待，并由此展开接下来的论述。我将着眼于运动与意义，尤其是把二者系在一起的那个“与”。

二、现象学关联

荷尔德林有句名言：“如汝所始，持留至终。”T.S.艾略特亦曾写道：“那探索的尽头，将抵达出发之地，并初次认识这里。”¹⁹二者皆道出真

15 参见GA 62: 343-400。“纳托普报告”最早发表在《狄尔泰年鉴：精神科学的哲学与历史》第六卷，1989年，第235-274页。

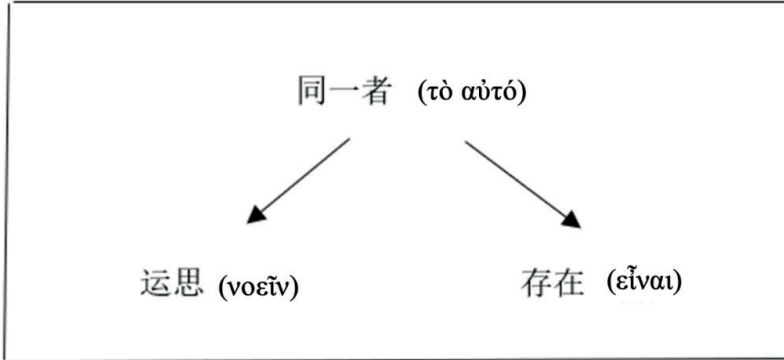
16 GA 83: 256.23.

17 GA 83: 20.2f. (“超越的-运动的”)

18 亚里士多德和海德格尔都曾承认，“运动”不易理解。（参见亚里士多德，《物理学》III 2, 201b33-202a3: “χαλεπόν” [“困难的”] 以及GA 9: 283.23-27: “das Schwierigste” [“最困难的”]）亚里士多德提到，如果尚未理解“运动”，就永远不会理解“自然”（“φύσις”）。（《物理学》III 1, 200 b 12-15）对此，海德格尔或许会这样补充：“如果你尚未理解‘运动’，你就永远不会理解绽出之生存。”海德格尔在原则上赞同亚里士多德关于运动的解释，即将之视为“ἡ τοῦ δυνατοῦ”（“潜能的运动”），“ἡ δυνατόν”（“作为潜能的运动”）以及“ἐντελέχεια”（“完全实现”）。运动乃是得到实行的潜能，不过，仅当潜能仍是潜能之时，也就是说，仅当潜能尚未达成目的、并尚未被进一步转化为某种实现之时，它才能得到实行。

19 荷尔德林，“Wie du anfingst, wirst du bleiben”，《莱茵河》，第48行；T.S.艾略特，《小吉丁》，第五部分。

理。海德格尔一面出发，一面持留，不断返回到出发之地，那里便是现象学关联。在作为编外讲师开设的第一门课上，他就致力于阐明巴门尼德的“关联”之构型：运思 (νοεῖν) 与存在 (εἶναι) 乃是相互关联的、无法分割的。



海德格尔将之视为人之存在及整个西方哲学的基石，在余下的六十年里，其所有的研究工作都植根于“实行” (Vollzug) 与“内容” (Gehalt) 之间的关联，即对存在之领会的实行与得到实行的存在之意义这二者之间的关联。

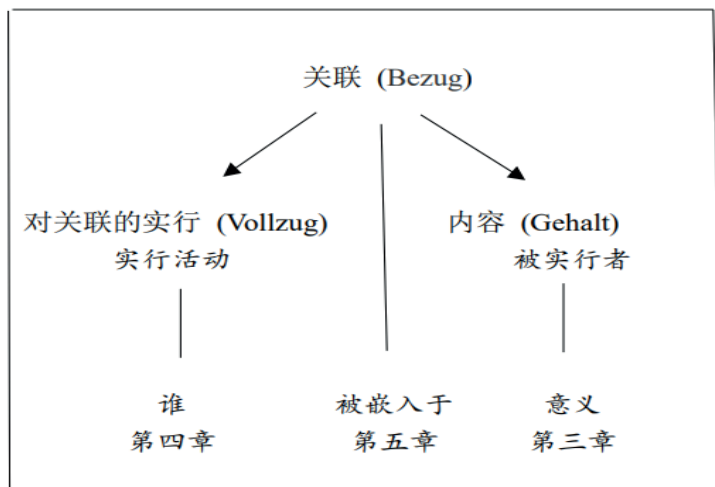
人先天地被嵌入意蕴性 (Bedeutsamkeit) 之中，此乃海德格尔开展研究工作的另一个前提（这是一个基本前提，因为即便否认它，也仍是其一个例证）²⁰。海德格尔认为，与其说，我们居有逻各斯 (λόγος)（如亚里士多德所言：“居有逻各斯的动物” [“τὸ ζῷον λόγον ἔχον”]）；毋宁说，我们为逻各斯所居有（如海德格尔的改写：“逻各斯居有人” [“λόγος ἄνθρωπον ἔχων”]）²¹。基于海德格尔的阐释，逻各斯原初意指“聚集到意义中”，而不是那一活动的结果，即“解释、言说和理智能

20 也就是说，“反驳即确证” (“περιτροπή τοῦ λόγου”)。参见塞克斯都·恩披里柯，《皮浪学说概要》(Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων)，选自《塞克斯都·恩披里柯著作集》(Sexti Empirici Opera)，第2卷，第128页。

21 海德格尔对此予以重新阐释，参见GA 40: 184. 11。关于“居有逻各斯” (“τὸ λόγον ἔχον”)，参见亚里士多德，《论灵魂》III 9: 432a31；《尼各马可伦理学》II13: 1102b15和1103a2，V 15: 1138b9，VII: 1139a4 等等。

力”²²。

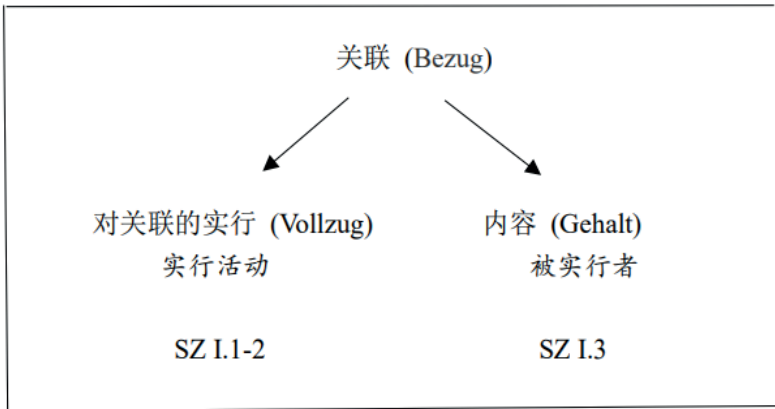
现象学乃是关联，它优先于其他任何事物，惟因这一关联正是我们的命运。由于缺失上帝般的视角，我们被锁入实行活动与实行相关项的关联之中。我们将无法经验到任何事物，除非首先经验到那一关联；我们将无法领会到存在，除非首先领会到那一关联。正如海德格尔提到，“哲思者……与所哲思的事情共属一体。”²³现象学的其他任何论题（无论是意向性、还是事情本身、还原，甚至是诠释学本身）都在那一关联中得到定位，都衍生于那一关联。因此，那一关联也构成了《存在与时间》第一部分第一篇的主线。



以类似的方式，那一关联也构成了《存在与时间》整个第一部分原本筹划的内容。

22 关于逻各斯作为意义之聚集，参见GA 9: 279.1-7.

23 GA9: 42.25f. (“zu den Sachen der Philosophie der Philosophierende selbst...mitgehört”)；亦见GA9: 103.19. (“追问者——作为这样一个追问者——在问题中共在” [“der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da”])。参照安东·泽林格的说法：“当没有人能够对它说些什么时，无物能够存在。”选自M.安塞德，“安东·齐林格，物理学诺贝尔奖获得者：当没有人观察时，你无法证明月亮的存在”，《国家报》(El País)，2023年6月14日。



然而，已发表的《存在与时间》只是完成了“对关联的实行”（“Vollzug”）这个环节。

巴门尼德大抵是第一位廓清了运思与存在之间的关联的哲学家，不过，按照海德格尔的说法，那一关联的原因却不可避免地在巴门尼德及其他任何一位西方哲学家那里遗漏了，直到海德格尔本人将之重拾。那些哲学家未能追问把存在之意向与被意向到的存在统一起来的关联。然而，正如海德格尔在“康德书”里所言，那一关联，即实行活动与实行对象之间的“与”，正是他最终追寻的那个东西²⁴。

鉴于那一关联的核心作用，令人震惊的是，现今关于海德格尔现象学的著作即便并未充分地提到那一关联却仍能发表²⁵。更让人称奇的是，现在竟然流行这样的观点：海德格尔在20世纪30年代放弃了现象学。我们知道，海德格尔弃用“现象学”这个标题，正如他同样逐渐弃用了“基础存在论”、“诠释学”，却从未放弃那些标题的真正所指。海德格尔从未放弃现象学，只要他还是海德格尔，就不可能放弃²⁶。

24 GA 3: 242.28f. (“这个‘与’正是将其中的核心问题加以庇护” [“das ‘und’ das zentrale Problem in sich birgt”])

25 参见威廉·麦克尼尔，《现象学的命运》。

26 海德格尔关于“现象学”的争辩，散见 GA 82 各处（例如37f., 43, 45, 82, 146, 189 等等）。这一争辩旨在反对某种做现象学的既定方式，但并未拒斥海德格尔本人提出的、作为诠释学的现象学。

三、并非“存在”

如果现象学首先与通常是围绕那一关联的，那么，它也将首先与通常关涉到意义、理智能力和显现，而不是“存在”，无论是在日常语言中还是在哲学中得到领会的“存在”。对海德格尔主义者来说，“存在”这个词就是一针致幻剂，让他们突然发作，陷入狂喜之中。尽管如此，“存在”的任何形式（εἶναι, οὐσία, *esse*, *entitas*乃至海德格尔的Sein）都不是事情本身。在海德格尔那里，众多专业术语不再具有通常的哲学含义，“存在”一词便位居榜首。在这里，我们到达了海德格尔学界的“驴之桥”（*pons asinorum*），鉴于随之而来的困境，学界早已鞭策着“巴兰的驴”（Balaam's ass，参见《旧约·民数记》，第22章，第27-33行）去越过那座桥。

自从（如海德格尔所言）“胡塞尔赋予了我一双现象学的眼睛”²⁷，海德格尔发现了，现象学与一种直接的、第一人称的互动有关，它同在经验中被给予的东西（das Was）展开互动，按照它被给予的方式（das Wie）。如果使用存在论术语，现象学经验乃是与居于其存在之中的存在者有关的经验。这类表述方式极易产生误导，像海德格尔主义者那样，常让“存在”意指事物的内在本质或者实存，或者二者皆有，从而让该事物与相关的人分离开来。这类“存在”也可能是亚里士多德形而上学层面的“自在性”，在这个语境下，与人照面的事物就被视为“独立于运思活动并与之分离”（ἔξω ὄν καὶ χωριστόν）²⁸。

没有人能够从意蕴性中逃脱，除非死。鉴于此，在现象学层面上，海德格尔将事物的自在性（“存在”）理解为：

1. 意义之在场（ἡ παρουσία, das Anwesen）；
2. 关于某个事物（τὸ παρόν, das Anwesende）；

27 GA 63:5.22-23. (“die Augen hat mir Husserl eingesetzt”) 亦见GA 14:147.31f. (“拥有一种在此期间 [20世纪20年代] 练就的现象学目光” [“mit dem inzwischen (in the 1920s) eingeübten phänomenologischen Blick”])。

28 亚里士多德，《形而上学》XI 8, 1065a24. 关于“ἔξω [τῆς διανοίας]” (“在运思之外” (即独立于运思))，参见《形而上学》VI 4, 1028a2；同时参照1027b34-1028a1；亦可参见GA 6, 2: 380.2-13.

3. 朝向与那个事物相关联的人 (παρὰ τῷ ἀνθρώπῳ) ;
4. 在某个既定的意义情境或者“意义世界”之内;
5. 通过人与事物相关联的那个缘由 (τὸ τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα) 而得到塑形。

“存在”意味着“在场”，但并非在物理学或者历时层面上。与之相反，它意味着朝向意识活动的在场²⁹，正如巴门尼德的“运思” (νοεῖν) 意味着居有朝向意识而在场的“存在” (εἶναι)。然而，这里的“意识”意指意识发生，它或者建构于对某事的操心（比如“你介意我抽烟吗？”），或者建构于对某人或者某物的操心（比如“在我外出期间，请关心你那年幼的弟弟！”），或者建构于对某个处境的关注（比如伦敦地铁里的标语“小心台阶间的空隙！”）。质言之，在海德格尔那里，“存在”乃是一个替代性术语，用来意指某物通过某种关联而对某人的显现，那一关联构成了特殊而既定的意义情境。“存在”意指事物如何与我们发生关涉，它表征着这种“关涉”。

当海德格尔提到“存在”之时，它意指在场，即与人照面的事物的意蕴性。鉴于此，海德格尔主义者理应咬紧牙关，郑重宣誓，按照海德格尔最终采取的方式³⁰，一劳永逸地戒掉“存在”之癖好。是时候遵照他的建议，对任何关于“存在”的嗡嗡作响——海德格尔称之为“存在之闲谈” (Seinsgerede) ³¹——按下暂停键，惟因那类无稽之谈乃是理解海德格尔的研究工作乃至由此取得进展的最大阻碍。尽管如此，考虑到海德格尔主义者持续使用那个术语，我还是在后面的行文中（颇为勉强地）交替使用“存在”和“显现”。

我将上述评论称为“重释海德格尔”，不过，最终目标乃是超越海德格尔而达至其遗留下来的、尚未完成的那些任务，即“追寻海德格尔”。海德格尔1971年关于运动和意义的评述将成为引导我行文轨迹的“阿里阿德涅之线”。

29 参见阿奎那，“praesens intelligibile”，它出自《意见评论集》，lib.1, d. 3q. 4a. 5, corp.

30 GA 15: 20.8f. (“尽管我不再情愿使用这个术语”)

31 GA 5: 335.17.

四、存在的意义

首要论题便是存在的意义 (der Sinn von Sein)，这个短语有两层殊异含义，其一是表述行为的，另一则是表达语义的。实行意义与如下事情有关，即我们是如何构成的，以至于能够将存在之领会付诸实行（《存在与时间》第一部分前两篇所覆盖的内容）。与此相照，内容意义则关涉语义层面，亦即，我们把存在“作为”什么来予以领会（《存在与时间》第一部分第三篇本应包括这块内容）。1962年，海德格尔曾在两处地方重新界定了如何实行存在之领会。是年四月，在寄给威廉·J.理查德森的一封信中，海德格尔称之为“引发了 (erbringen) 在场的那个东西”。同年九月，在一个私下举行的研讨班上，海德格尔则用它意指“允让出在场 (das Anwesen-lassen) 的那个东西”。这里的“允让” (lassen) 并非意指让某个东西在世界中“杵在那儿”而在场，作为我们可能照面或者错过的事物。“存在”只能发生在“存在”之实行中。因此，“什么引发了或者允让出存在？”这个问题旨在探究我们如何才能让意义显现全然发生。

仍然基于表述行为方面，海德格尔还将存在之意义确认为“澄明之域” (“Lichtung”)，相应地，他也把澄明之域确认为实际生存 (Existenz)，即人之存在。（有些学者对上述观点提出异议，但在在我看来，相关的文本证据清楚明白。³²）鉴于此，我们自己作为绽出

32 我在这里列出一份文献清单，但远不止这些，包括《存在与时间》，64. 22-24，133.5，380.28-30 等等；GA 3: 229.10f.；GA 6, 2: 323.14f.；GA 9: 325.20f.；GA 14: 35.23f.；GA 15: 380.11f.；GA 15: 415.10-13；GA 45: 213.1-4；GA 66:129.5；GA 66: 321.12；GA 66: 328.1f.；GA 69: 101.12f.；GA 70: 125.12；GA 73, 1:450.13；GA 73, 1: 642.27f.；《措利孔研讨班》(Zollikoner Seminare)，351.14-17 等等。

在某次私下交流中（2018年6月26日），弗里德里希·威廉·冯·赫尔曼先生澄清了《措利孔研讨班》中的一段话（参见Zollikoner Seminare, 223.13-15）：“祂（即此在）不是澄明之域本身，不是整个澄明之域，与一般的、作为整体的澄明之域也不是同一个东西。”（“Er [= Dasein] ist nicht die Lichtung selber, ist nicht die ganze Lichtung, ist nicht identisch mit der ganzen Lichtung als solcher.”）冯·赫尔曼先生提示：“如果说存在本身、存有之真理通过某种历史性的澄明之域或者揭蔽方式来显示与遮蔽、赋予与回撤，那么，存在本身、存有之真理或者澄明之域就并非经由‘此’之每每当下的澄明方式而耗尽了自

之生存者而“引发了在场”，绽出之生存³³正是给出或者遣送了在场的那个“祂”（“es”）。此乃海德格尔全部工作的“事情本身”，无论其思想前期还是后期。

那么，在得到实行的语义方面，存在之意义究竟意指什么呢？我们又将存在“作为”什么来予以领会呢？已经出版的《存在与时间》只是探讨了实行意义，而未出版的第一部分第三篇（SZ I.3）则会阐明内容意义，即存在意指什么。尽管该书只提供了整体框架，不过，海德格尔亦曾给出如下提示：第一部分前两篇的表述行为方面预示了第三篇即将开展的工作³⁴。鉴于此，若想揭示“存在”的语义内容，我们就必须探究已经取得的成果，即作为实行意义的实际生存。这个基础结构在题为“此在之时间性”的《存在与时间》第65节中得到阐明，并由此通向上述论题，这也是关键论题。

五、实行意义：时间性及其疑难

就整个《存在与时间》而言，第65节获得的理解最少，翻译也最为糟糕。我称之为关于第65节的“通行解释”，其中有两大疑难尚待解决，其一关涉时间性之结构，其二围绕与之相关的特定术语。二者都植根

身’，毋宁说，对任何有限的澄明之域或者揭蔽方式而言，它依其本质而保持着非耗尽状态。您援引的那个文本位置（GA 97: 175.12-19）亦停留在同一个思想层面。”（Wenn also das Sein selbst, die Wahrheit des Seyns, sich in einer geschichtlichen Lichtungs- oder Entbergungsweise bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht, dann „erschöpft sich“ das Sein selbst, die Wahrheit oder Lichtung des Seyns, nicht in der jeweiligen Gelichtetheitsweise des Da, sondern bleibt seinem Wesen nach das *Unerschöpfliche* für alle endlichen Lichtungs- oder Entbergungsweisen. Auf derselben Ebene des Denkens hält sich die von Ihnen angezogene Textstelle aus GA 97: 175.12-19)

- 33 希恩把Dasein或者Da-sein统一译成“ex-sistence”。关于Dasein的中译名，历来争议颇多，主要有“此在”、“亲在”、“缘在”、“达在”四种译法。希恩教授侧重Dasein在实存论上的被抛性、开敞性、出离性特征，它能为自身及其照面的任何存在者赋予意义。因此，中译名理应体现上述特点。另外，“ex-sistence”有其直接相应的德文概念“Ek-sistenz”，它源于古希腊文ἐξ-ἴσθημι，“被迫站到……之外”。海德格尔曾在《论真理的本质》（1930年）等作品中使用过这个概念，孙周兴将之译为“绽出之生存”。与“此在”等其它译名相比，它能更好的呈现开敞性、出离性与赋义特征，遂沿用该译名。——译注。
- 34 GA 66: 414.9-13. (“已经告知、也常提到（《存在与时间》第一部分第三篇）将要展开什么工作”[“im Mitgeteilten oft gesagt ist, was es [= SZ I.3] will”]）。

于前述论题，即，海德格尔为亚里士多德的一个希腊形而上学术语重新赋予了“绽出之生存论-现象学”层面的含义。

(一).关于时间性的专门术语

在传统形而上学模式下，时间由三个环节构成：过去、现在和将来。“通行解释”亦坚持，这类划分同样适用于时间性，因此沿用那三个时序环节来为时间性的**绽出之生存**环节命名。鉴于此，按照通行解释，Gewesen, Gegenwart和Zukunft分别被译成：

1. “过去”或者“存在-作为-已经-存在”；
2. “现在”；
3. “将来”。

然而，这一做法实则离题万里。首先，“Zeit”并非意指“时间”，“Zeitlichkeit”也并非意指“时间状态”，无论是在日常生活层面，还是在事件长度之测量这个哲学层面。海德格尔经常提及，“Zeit”只是用来表示实际生存（Existenz）的一个先行名称，尤其是作为澄明之域（Lichtung）的实际生存。最终，他将“Zeit”这个术语束之高阁，而更愿意使用“澄明之域”。³⁵在这里，我们必须充分认识到海德格尔1971年提

35 参见GA 9: 159, 注释a. (“时态性之到时，作为存有之真理的先行名称”[“Zeitigung der Temporalität als Vorname der Wahrheit des Seyns”])；GA 9: 376.11. (“时间”作为存在之真理的先行名称”[“die ‘Zeit’ als Vorname für die Wahrheit des Seins”])；GA 11: 147.16-20. (“无论从哪个视角出发，流传下来的时间概念都是不充分的”[“der überlieferte Zeitbegriff nach keiner Hinsicht zureicht”])；GA 54: 113.32. (“先行名称”[“Vorname”])；GA 65: 74.10-12. (“那个作为存有之本现的真理的东西的指引和回响”[“die Anweisung und der Anklang auf jenes, was als Wahrheit der Wesung des Seyns geschieht”])；GA 66: 145.25. (“澄明之域”[“时间”])；GA 66: 146.8. (“真理”[“时间”])；GA 66: 300.13-15. (“通过追问存有的澄明之域……而得到澄清”[“geklärt... durch die Frage nach der *Lichtung* des Seyns”])；GA 66: 310.18f. (“出离-澄明着的‘时间’，作为存在的‘真理’[开抛之敞开状态]”[“die entrückend-lichtende ‘Zeit’ als die ‘Wahrheit’ (Entwurfsoffenheit) des Seins”])；GA 73, 1: 758.2. (“这里的‘时间’作为境域层面的‘时-空’”[“Zeit’ hier als Zeit-Raum im Sinne der Gegend”])；GA 74: 9.6. (“存在之真理，为此‘时间’乃是其先行名称”[“Die Wahrheit des Seins, dafür die ‘Zeit’ der Vorname ist”])；等等。关于搁置“时间”而使用“澄明之域”，参见GA 11: 151.26-28. 至少，对“时间性”和“时间”应该使用双引号予以限制，并使用“绽出之生存结构层面的”予以修饰。不过，那一做法仍只是权宜之计，仅

出的那条关于“运动”（κίνησις）的建议之效力。

在海德格尔那里，时间问题超出了亚里士多德的时序模式，而（暂且）按照普洛丁的“生命之延展”（διάστασις ζωῆς）模式重新得到定位，奥古斯丁曾经解释为“灵魂之伸展”（distentio animi），海德格尔则重释成“此在之延展”（die Erstreckung des Daseins），即是说，绽出之生存乃是先行于自身而向外延展的³⁶。绽出之生存的“Zukunft”并非意指个人的“将来”，即所有那些尚未到来的体验。毋宁说，那是海德格尔本人关于“生成你自己”的专属名称，而且是渐近地、有朽地生成你自己，正如他的术语“走向自身”（das Auf-sich-Zukommen）³⁷所呈现的那样。

接下来，如何理解“曾在”（Gewesen）呢？我们知道，它并非意指已逝的过去（das Vergangene）。通行解释却坚持认为，它的意思是“存在-作为-已经-存在”，使用了现在完成时，但其真实含义显然并非如此。毋宁说，关于亚里士多德用来界定“本质”的短语“τὸ τί ἦν εἶναι”，海德格尔重新阐释了其中所蕴含的、未曾明言的可能性。他把“τὸ τί ἦν εἶναι”解释为“曾在”（Gewesen），借此意指人之本质。然而，这里尚有一处疑难。那个希腊短语使用了“是”的过去未完成时形式“ἦν”（“过去是”），如果我们只是按照字面意思来解译（当然这一做法并不可取），那么，人之本质（τὸ τί ἦν ἀνθρώπου εἶναι）将会基于“人的曾是”而得到界定，正如中世纪哲学的译译“quod quid erat esse”。这一做法将存在论还原为时序学，并将我们的本质定位在过去未完成时层面上。

在这里，情况变得比较复杂，我将分为两个步骤来依次阐述。第一步探讨“τὸ τί ἦν εἶναι”的意思不是什么。仅在1976年，也就是海德格尔的人生末年，他才廓清了那个论题。有人曾向他询问“ἦν”，海德格尔为此撰写了一则注释，插入《存在与时间》的样书中，保存在托特瑙堡的小木屋里。那则手写注释最终作为《存在与时间》的边注，

在否定层面上标明了“并非时序层面的过去-现在-将来”，但那两个术语究竟意指什么，仍晦暗不明。

36 分别参见《九章集》III 7: 11. 42（亨利·施维泽译本）；《忏悔录》XI 26，331；《存在与时间》，371.32。

37 《存在与时间》，330.18。

出现在《全集》第二卷第114页，标记为注释“a”。在这则注释里，海德格尔提到，在希腊语中，动词“是”（εἶναι）没有现在完成时这一语法形式。鉴于此，为了表达那种时态，亚里士多德想到了一个变通办法，创造出“ἦν εἶναι”这个短语，它被译成“存在-作为-已经-存在”（比如，琼斯在30年前已经出生，现在仍是她双亲的孩子）。但是，那类译法仍旧无法解决上述难题。按照字面意思翻译（当然这是不可取的），它将人之本质归结为它的“已是”（拉丁译文为“quod quid fuit esse”），这一做法再次把存在论还原为时序学，只是把过去未完成时变更为现在完成时。

至于第二步，我将继续阐明“τὸ τί ἦν εἶναι”的意思究竟是什么。那则托特瑙堡注释进一步解释了，“τὸ τί ἦν εἶναι”（暗指海德格尔的“曾在”）并非指向时序学或者现在完成时，而是存在论以及海德格尔所谓的“先天完成时”（apriorisches Perfekt）、“存在论层面的完成时”（ontologisches Perfekt）。海德格尔继承了拉丁术语“perfectum”的词源学含义来使用前面两个表达，即，在人“身上已经发生”并且“全然地”发生，换言之，先天地、决定性地（per-）发生，或者如海德格尔在注释中所言：“每每如此地、事先已经本现”（das jeweils schon voraus Wesende）。这个过程乃是：

1. 先天地（=“事先已经”）；
2. 在存在论上开始运作并得到规定（=“本现”）；
3. 每个人在每个瞬间（=“每每如此地”）。

也就是说，那些术语表达了某种动态的存在论结构，它让我们如是存在、且不得不如是存在，只要我们注定是人。那一动态结构亦是绽出之生存的“运动”（κίνησις）、存在论上的“生成”以及这样一个事实：只要你活着，你就正在渐近地、有朽地生成你自己。你自己不是居于每个孤立的现在时刻的所是、所成，毋宁说，你**始终在生成你自己**³⁸。绽

38 在《苏达词典》（*Suidae Lexicon*）中，“ἀγγιβασίη”（“渐近”）这个赫拉克利特的专用术语只出现过一次（赫拉克利特，《残篇》第122节，参见T.盖斯福德，《苏达词典》，I, 84.8f.），海德格尔由此形成上述洞见。亦可比照斯蒂芬·迪达勒斯所言：“就差一点了！”（“almosting it”），参见《尤利西斯》，39.360。

出之生存绝不只是“在场”，而总是“不在场的在场”，即先行于自身并超越其外，从它可能达成的任何一种现实性中相对地离场。我们乃是遥远的存在者：“人乃是遥远之本现。”³⁹

因此，“曾在”与“将来”不是两个“时区”，一个发生在过去或者现在已经完结，另一个发生在将来。毋宁说，“曾在”在语法功能上、在绽出之生存结构层面上构成了“将来”的修饰语。“将来”在绽出之生存结构层面上乃是生成的，与此同时，起修饰作用的“曾在的”则表现出你正在生成的样式。换言之，它远非你在时序层面上的将来（明年、后年……），而是正在发生的、向来运作的、且你不得不如是存在的“运动”（κίνησις）。这个过程让海德格尔所谓的、作为“去-存在”（Zu-sein）的“能存在”（Seinkönnen）得到充实，也让用来意指实际生存（Existenz）的、单数形式的“可能性”（Möglichkeit）得到充实。这也是你在存在论上的“权能”（δύναμις），即能够持续前行，海德格尔在另一处称之为“化解为可能的东西。”⁴⁰

鉴于此，“曾在的将来”这一表达本身并不是时序性的，而是作为存在论结构来发挥作用，也是所有时序环节的基础及可能性条件，无论是过去、现在还是将来。海德格尔旨在探究比时序学层面的“时间”更加深邃的东西。他正在追问让这类时间得以可能的绽出之生存结构，并最终找到了如奥古斯丁所言的“我们的有朽生成”（vivere moriendo）⁴¹。追随奥古斯丁的足迹，海德格尔将一种全新的、非时序的“时态”引入到“运动”这一绽出之生存结构中，即在场的将来（*praesens de futuris*）⁴²。对绽出之生存的生成而言，并没有三种“时态”。毋宁说，过去已经被折叠进现在之中（正如福克纳笔下的史蒂文斯在圣殿中所言：“过去从未消逝，它甚至从未过去”⁴³），现在也并不只是“现在”，而总是延展至将来。因此，海德格尔亦曾提到，一个人的“过去”已被折叠进每每生成的现在之中（“geht ihm [= Dasein] je schon vorweg”⁴⁴）。

39 GA 26: 284.18.

40 GA 29/30: 528.4. 亦见GA 29/30:321.26-30. (“具有可能性……无非就是作为这个东西而存在”[“Möglichkeit-Haben . . . nicht anderes ist als dieses”]); GA 29/30:343.22-24. (“权能归属于现实存在”[“Fähigkeit gehört zum Wirklichsein”])。

41 奥古斯丁，《书信集（95）》，第二封书信。

42 《忏悔录》XI 20, 26.

43 威廉·福克纳，《修女安魂曲》，第85页第15行。

44 《存在与时间》，20.17.

(二).时间性的结构

关于绽出之生存结构层面的“时间性”，我们刚才探讨了它的含义，接下来将继续探究其构成问题。如前述，在绽出之生存结构层面上，操心 (Sorge) 是一个预备性的、暂时的构型，与之相照，时间性则是基础构型。因此，二者理应相互映照。根据通行解释，操心与时间性都是三重结构，皆由所谓的三个环节构成，由此来实现二者的对称。然而，它们实际上都是双重结构，仅由两个环节构成。构成操心的两个环节分别是：

1. 先行于-自身-已经-在 (某个世界) 中-存在 (Sich-vorweg-schon-sein-in [einer Welt])⁴⁵;
2. 寓于 (世界内照面的存在者) 那里 (Sein-bei [innerweltlich begegenndem Seienden])。

第一个环节指明了，人乃是：

1. 先天的 (=“已经”) ;
2. 被抛而先行于自身 (=“先行于自身”) ;
3. 作为意义世界 (=“世界”)，它包括了诸多殊异的意义世界 (复数)⁴⁶。

由此让第二个环节得以可能，以致：

1. 我们先天地被抛而先行，作为理解力的发生事域；
2. 从而为所照面的任何事物赋义。

操心由上述两个环节构成，它们不能被人为地扩展到与时间性适配的那三个环节上，即过去、现在与将来。然而，通行解释却如此行事。

45 值得注意的是，在“先行于-自身-存在”与“已经-在之中-存在”之间有个连字符，它将二者构成为单个环节。

46 关于“世界作为澄明之域” (“Welt als Lichtung”)，参见GA 9: 326.15-16. (“存在的澄明之域乃是、且惟有它才是世界”[Die Lichtung des Seins, und nur sie, ist Welt])。

事实上，绽出之生存结构层面的“时间性”仅由两个环节构成：

1. 曾在的将来 (gewesene Zukunft)：我们先天就渐近地、有朽地生成自己；
2. 当前化 (Gegenwärtigung)：我们因此为自己及所照面的任何事物赋义。

“曾在”表明了，绽出之生存结构层面的“生成”乃是我们先天的命运，我们不得不如是存在。在海德格尔关于时间性的完整定义里，他曾用独创的分词形式“gewesend”⁴⁷来代替过去分词“gewesen”，由此突出强调：只要我们活着，我们的绽出之生存结构层面的“生成”就全时态地发生运作。

(三)附注：“回返到你自己”

如何理解第65节里面出现的、用于描述个人的短语“zukünftig auf sich zurückkommend”⁴⁸？现存的英译恐怕只会弄巧成拙，将之译成“（此在，）将来地回到自身中来”（麦奎利-罗宾森译本），更有甚者，竟然译成“（此在，）从将来回到自身中来”（斯坦博-施密特译本）。有谁能够理解那般英译？又有谁能够理解海德格尔的那句德文？除非他能够看到其所植根的背景——亚里士多德的“是其所是”（τὸ τί ἦν εἶναι）。

这里必须重申，第65节并非将时间性界定为中性的绽出之生存结构，毋宁说，这是**本真的**时间性，即你个人所实行的时间性样式，发生在你作出决断并承担个人本己的有朽性之际。在这一决断中，你并没有“从将来回到自身中来”或者“将来地回到自身中来”，诸如此类。与之相照，你以这样的方式回到自身中来：“zukünftig-ly”（这是我生造的一个词）。这里的“zukünftig”具有个人层面的绽出之生存(ex-sistentiel)含义，而不是结构层面的绽出之生存(ex-sistentiael)含义。它仍是与生成有关，不过现在关涉到你如何在**个人层面上**生成你的“生成”结构，通过承担起本己的有朽性（“成为自己”），并为之负责（“本真的”）。

47 《存在与时间》，326.19.

48 《存在与时间》，326.17.

承担起我的本质！在这个过程中，我并非承担起普遍的人之族类。绽出之生存向来是我属的（jemeinig），且向来生成我属的。每当作出决断之际，我就承担起我自己的有朽的“生成”，不是你的或者祂的，当然也不会是“一般人类的”。我意识到、并接纳了这一艰难的个人事实——我正在死去。那一事实栖居于我已经存在、正在存在及将要存在的一切生活之中，这其中蕴藏了我已继承的遗赠⁴⁹。在《存在与时间》中，那一事实也被称为“承担起你的被抛性”（Übernahme der Geworfenheit），并在《哲学论稿》中得到重释，即“承担起你的‘本-有’”（Übernahme der Er-eignung）⁵⁰。这一现象事关生成你的“生成”，此乃海德格尔在《存在与时间》第31节中所真正意指的东西，他也将品达的箴言“γένοι’ οἷος ἑσσί”转引为“生成你所是”（Werde, was du bist）⁵¹。

（四）附注：“为……赋义”

我使用了“为……赋义”这个短语来重新诠释“操心”（Sorge）中的“寓于……存在”（Sein bei）以及“时间性”中的“当前化”（Gegenwärtigen）环节，鉴于此，我需要对这个短语予以简要说明。从词源学的角度出发，它来源于拉丁文“sentire”，具有两种不同含义，分别是“运动-指向”方面的含义与“认知-语义”方面的含义。如果你在巴黎驾车行驶，会遇到“sens unique”字样的指示牌，在罗马则是“senso unico”，这类路标意指一条单行道，这是“运动-指向”方面的含义；另一方面，当你提到“为某物赋义”，你就正在使用其“认知-语义”方面的含义。两种含义紧密地关联在一起。对海德格尔而言，“运动-指向”方面的含义构成了“认知-语义”的基础：运动创生出意义。在绽出之生存地活出自我之际，你也同时打开了一个意义事域，由此能够把诸物理解成“这”或“那”⁵²。

49 关于“遗赠”，参见《存在与时间》，383.73。

50 参见《存在与时间》，325.37；GA 65: 322.6-9。

51 散见品达，“皮提亚颂歌”，第二章第72行和第三章第56行；《存在与时间》. 145.41. 亦见GA 56/57: 5.35。

52 GA 9: 291.24f.: “一条道路通向某个场域，敞开自身并且开启这个场域。”（“[E]in Weg führt durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen.”）

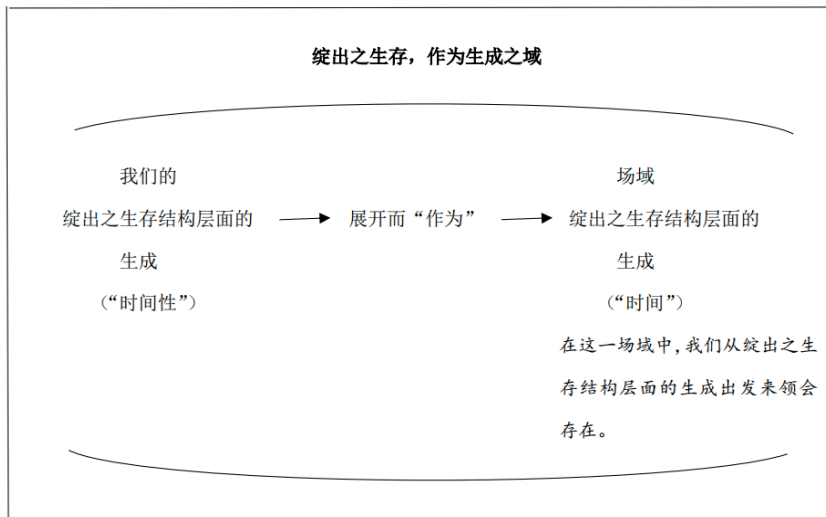
六、内容意义

在我看来,《存在与时间》第65节预示了海德格尔1971年提出的那条关于“运动性”(“Bewegtheit”)和“意义”(“Bedeutung”)的建议。在“操心”(“Sorge”)中,作为理解力的发生事域而先行被抛,这个运动环节允让出“为诸事物赋义”这个意义环节。对“时间性”而言也同样如此,先天的“生成”这一运动环节乃是“让诸事物的意义得以显现”这个意义环节的原因。在活出自我(“运动”)的过程中,我们同时也为诸事物赋义(“bedeuten”)。我们的有朽运动(“时间性”)创生出意义(“存在”)。

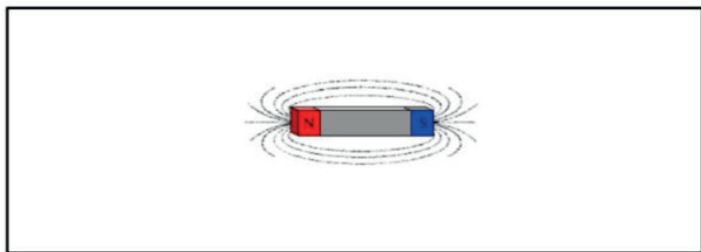
海德格尔使用“存在的时态性”(“Die Temporalität des Seins”)这个术语来意指如下事实和存在方式:绽出之生存结构层面的“运动”(κίνησις)乃是存在之领会的根据。不过,绽出之生存结构层面的“运动”究竟如何规定了存在之意义呢?第65节刻画了绽出之生存结构层面的、两类殊异的“时间”样式,即“时间性”(Zeitlichkeit)和“时间”(Zeit),二者意指同一个东西:绽出之生存⁵³。在海德格尔那里,同一与差异极其重要,他使用“到时”(“sich zeitigen”)这个术语来调谐二者,也就是说,时间性在时间中展开,并作为时间而开展。“到时”是海德格尔关于“φύειν”(“涌现”,参见φύσις)的译名,但“时间性让自身时间化为时间”这类译法实则破坏了海德格尔的语境,言之无物,晦涩难懂。

从一开始,海德格尔就秉持关于实际生存(Existenz)的“场域”理论。为了表达那层含义,他经常使用“地平线”这个图示,不过,那一做法并未真正展现海德格尔的本意。地平线乃是一条想象出来的、位于前方的、大地与天空彼此交接的线。不过,海德格尔其实意指地平线的“这一头”,即实际生存,并作为意义事域。这个场域是由“生成”这一绽出之生存的结构环节所塑造的,海德格尔也称之为“澄明之域”(“Lichtung”)。

53 亦可参见其他文本例证,GA 24: 388.26 (“时间作为时间性”[“die Zeit als Zeitlichkeit”])。



那个事域不是静态的，而是一个“由强力统辖的场域”（“Kraftfeld”），它规定了在其中显现的任何事物。不妨设想一下，某个磁场对落在其范围内的金属屑正施加着定向力。



类似地，“时间”（“Zeit”）即“强力场”，它落入绽出之生存并作为绽出之生存而开展着，规定了其范围内任何事物的“方向性”（也被称为“意义”）。

在已经出版的《存在与时间》中，第65节是海德格尔所能抵达的思想顶峰。它确立了这样一个论题，即我们从“时间”方面来领会“存在”，这也构成了前两篇的核心，并计划在第三篇中得到进一步阐明。

通过第65节，《存在与时间》花了350页篇幅所刻画的图景终于变得明晰起来，我们由此窥见到海德格尔所向往的激进之举。就该书所确立的那一点而言（甚至还不到《存在与时间》原初计划的三分之一，距离旨在阐释存在之历史的第二部分更是遥不可及），海德格尔已经摧毁了传统存在论。他拆解了在西方哲学起源处所设想的“存在”，包括静态的、坚实建基的、与自身同一的存在（除开存在与运思的关联）——所有这些特征都是由巴门尼德确立的⁵⁴。海德格尔展示了，我们（不得不）从自己无根基的、渐近的生成出发来领会每一个事物。这一事实无因可溯，我们直接被抛，并践行着它。在某种程度上，那一做法与尼采相似（不过也只是相似而已），海德格尔给存在打上了生成之特征的烙印⁵⁵，他完成了尼采的未竟之业。

赫拉克利特有句名言：“人不能两次踏入同一条河流。”⁵⁶约半个世纪以后，克拉底鲁做出了更好的表述：“人甚至一次也不能踏入同一条河流。”⁵⁷海德格尔赞同后者，并解释了缘由。你甚至一次也不能踏入同一条河流，因为根本没有让你踏进河流的堤岸。你本人**就是**那条河流。

我们常将海德格尔的研究工作称为“场所学”（Topologie）⁵⁸，但这个术语过于静态了，更准确的说法或许是“河川学”（开个玩笑）。同样的情形还体现在“die Lichtung”这个术语上，它被视为“林中空地”。就海德格尔的想法而言，那类解释会产生一幅过于静态的画面。他本

54 巴门尼德，《残篇》第8节：不动的（ἀτρεμές）、无终的（ἀτέλειστον）、非生成的（ἀγένητον）、无法毁坏的（ἀνώλεθρον）、现在-整全-同一-连续的（νῦν, ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές）。相较于“持存”（αἰώνιος），海德格尔却提示我们“突然”（ἐξαίφνης）；相较于对存在之至福的静观，我们仅剩剩下罕有的瞬间一瞥（καιρός）。巴门尼德的那个“完满的圆环”（参见“εὐκυκλος”）已被打破，一切坚固之物都消失殆尽。

55 参见F.尼采，《权力意志》，第617条：“给生成打上了存在之特征的烙印。”（“Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen.”）

56 赫拉克利特，《残篇》第91节：“ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ.” 参见《克拉底鲁篇》，402a8-10.

57 亚里士多德，《形而上学》IV5，1010a15：“在他看来，甚至一次也不能。”（“αὐτὸς ᾤετο οὐδ’ ἅπαξ”）

58 例如杰夫·马尔帕斯，《海德格尔的场所学》。

人看到了那个问题，随后指出“lichten”这个动词具有“能动”含义⁵⁹，它意指“廓清道路”。海德格尔也曾使用“wägen”来表达那层含义，这个动词属于斯瓦比亚方言，意思是“开辟出自己的道路”。在绽出之生存结构层面上，所谓开辟出自己的道路，就是去打开、去澄明一个让意义得以创生的场域⁶⁰。

然而，异乎寻常的是，每当海德格尔抵达了那个极端激进的论题之时，他就不再有兴趣站在现象学关联的“内容”这端来阐释其中的诸个细节，换言之，展示出“在场”（Anwesen）究竟作为什么而得到领会。不过，在《存在与时间》发表三个月之后，在“现象学之基本问题”这门课程最后一次研讨（1927年7月16日，星期六）的结束之际，海德格尔终于尝试勾勒出存在的内容意义，至少是其中的一种模态⁶¹。

存在之时态性 (DIE TEMPORALITÄT DES SEINS)	
实行意义 (Vollzugssinn)	内容意义 (Gehaltssinn)
时间性 (ZEITLICHKEIT)	时间 (ZEIT)
当前化 (Gegenwärtigen)	在场 (Praesenz)
曾在 (Gewesen)	?
将来 (Zukunft)	?

那瞬间一瞥却可能是他所做出的仅有一次尝试，旨在阐释存在之时态性。直到35年之后（1962年1月31日），他在“时间与存在”这篇演讲稿中再次做出尝试，却同样未曾尽如人意。在那次演讲结束之后，时隔数月，在托特瑙堡研讨班上（1962年9月11-13日），海德格尔开始对存在之内容意义意兴阑珊，而对以“兹有存在”（“Es gibt Sein”）为题

59 参见GA 14: 80.16.（“让某物自由、敞开”[“etwas frei und offen machen”]）。

60 关于“Bewegen”（“开路”），参见GA 12: 249-50.; GA 74: 46.6 及后。关于“通向某个场域”，参见前面的注释50。

61 详见GA 24: 431-445以及托马斯·希恩，《理解海德格尔》，第201-206页。

进一步阐明其实行意义却兴趣盎然。所谓“兹有存在”，即如何兹有一般存在之领会。最后，海德格尔似乎满足于澄清“兹有存在”中的“兹”（Es），将之直接解释成：澄明之域（即“时间”）引发出“在场”。换言之，绽出之生存结构层面的“生成”乃是任何形式的意义显现的解释根据⁶²。

七、转向？

不过，那一切转变不正与海德格尔在20世纪30年代发生的所谓“转向”（Kehre）有关吗？对此，我想要予以简要回答：“非也！”实际上，海德格尔后期作品亦在确证，实际生存乃是任何形式的“存在”的给出者或者遣送者。

1929年，海德格尔曾提到，其一切工作的核心论题都潜藏在运思（*νοεῖν*）与存在（*εἶναι*）的关联之中，亦即把时间与存在系在一起的那个“与”⁶³。那一关联也是“在场”（Anwesen）之“让”（Lassen），“让”亦可归结为实际生存。在构思《关于人道主义的书信》若干年前，海德格尔曾撰写过一条题为“存有之真-理”（Wahr-heit des Seyns）的注释，大概意思是存有作为澄明之域而“揭-蔽”，此乃我们注定要去沉思的第一等事（*das Höchste dessen, was den Menschen zu denken gegeben*））。在这一论域内，最丰富的隐秘（*das Geheimnisreichste*）乃是存有与人的关联（*der Bezug des Seyns zum Menschen*）。海德格尔接着提到：

Der Bezug ist jedoch nicht zwischen das Seyn und den Menschen eingespant als seien beide vordem bezuglos Seyn und Mensch. Der Bezug ist das Seyn selbst, und das Menschenwesen ist der selbe Bezug: der entgegennende zum Gegenden des Seyns.⁶⁴

这一关联并非置于存有与人之间，仿佛存有与人在那之前乃是毫无关联的两个东西，毋宁说，这一关联就是存有自身，

62 GA 11: 26-28.

63 GA 3: 242.28f. (“核心问题就隐藏在这个‘与’之中”[“das‘und’ das zentrale Problem in sich birgt”])。

64 GA 73, 1: 790.2-8.

人本质上亦是同一关联：对存有之现前的应合⁶⁵。

到了这里，我们可以发现，海德格尔是如何将“存有”（“Seyn”）作为“事情本身”（“die Sache selbst”）的暗语来使用的，不过，它只是事情本身的某种**形式显示**。只要我们勾勒出那一形式显示的内容，有一点就会变得清晰可见：存有就是实际生存，即渐近而有朽的绽出之生存结构层面的“运动”，也是我们先天且不得不如是存在的“运动”。我们向来处于死亡边缘而摇摇欲坠（“向-死-存在”[“Sein-zum-Tode”]），因此，我们**能够**为所照面的任何事物赋义。实际上，我们亦**不得不**为之赋义。“我们一出生，就老得足以去死。”⁶⁶鉴于此，我们始终处于死之悬临状态，生活在明暗交织的边界，在那里，绽出之生存逐渐暗化至虚无乃至彻底的无意义状态。

我们是有朽的，因此，与我们攸关的一切都充斥着虚无，既包括相对的虚无（因为我们是有限者），最终也包括绝对的虚无（因为我们向来处于死之悬临状态）。由此，与我们攸关的一切还充斥着无意义状态，既包括相对的无意义状态（某些事物未在当下赋义，尽管它们可能曾经有过意义，并在将来仍能得到赋义），也包括**绝对的**无意义状态，即这样一个事实：我的绽出之生存乃是荒谬的，换言之，我为何实际生存着？对这个问题，我试图找到某种终极解释，但是，我的绽出之生存对所有这类尝试都将“充耳不闻”（“surdus”）。（在生命的大部分时间内，我都对自己的绽出之生存的绝对荒谬予以无视，不过，在偶尔出现的畏之瞬间，那一荒谬亦曾攫住了我）⁶⁷。

65 最后那个短语（“对存有之现前的应合”[“der entgegennende zum Gegenden des Seyns”]）阐明了海德格尔在SZ 8.18f处提到的“明显地‘向后关联到或向前关联到’”（“merkwürdige ‘Rück- oder Vorbezogenheit’”），即，在存在与人之间发生的、明显的“来-回”关联（参照“reci-proci-tas”）。这里的“存有之现前”（即“作为现前方式的存有”[“das Seyn als gegenend”]）亦表明了意义显现/在场与人之间的、相同的先天“来-回”关联。人充当了一切意义显现的基点，它绽出而生存着，为**意义显现之故**，也让**意义显现得以可能**（即“对……的应合”[“der entgegennende zum”]）。人与意义显现之间的“来-回”关联正是“转向”（“Kehre”）一词的应有之意。

66 《存在与时间》，245.29f.

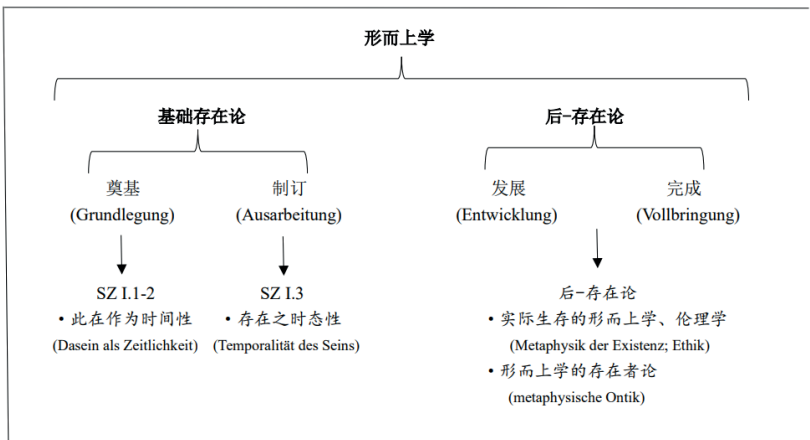
67 参见埃乌杰尼奥·蒙塔莱的诗作《也许有一天清晨》，选自《乌贼骨》，第1卷第42页。

尽管缺少了第一部分第三篇，我们仍然可以找到海德格尔所孜孜以求的根本结果。他卸掉了我们脚下的每一寸地基，只留下了生成的、**无常的当下** (*nunc fluens*)，也就是人，这也成为一个悬而未决的难题。

八、超越海德格尔

海德格尔本人并不想要更多的海德格尔主义者，在他看来，仅有一个就足矣。他期盼有人能够从中受教，然后超越其上而思。其实，海德格尔本人亦曾意欲超越海德格尔而思。那么，究竟如何理解这一点呢？

首先，在20世纪20年代，海德格尔的思想方案可以归结为双重任务：基础存在论与形而上学之解构，正如《存在与时间》所规划的两个部分。然而，1928年7月12日，他离开了马堡，前往弗莱堡大学继承胡塞尔留下的教席，在此之际，他展示了另一套不同的方案，其中涵盖了一项“后-《存在与时间》”计划。在20世纪20年代，对海德格尔而言，“形而上学”这个术语仍然具有积极意义（如果得到适当理解，他仍借助“形而上学”一词描述了自己的计划），他亦曾勾勒出自己眼中的形而上学的完整结构⁶⁸。



68 GA 26: 196-202.

海德格尔提到，由于“后-存在论”（“Meta-ontologie”）⁶⁹，基础存在论也将变得彻底⁷⁰，前者返回到个人的绽出之生存层面和存在者层次的根基处。那条阿里阿德涅之线将我们引出“存在之时态性”这一幽深洞穴，进而引回到我们自身，正如海德格尔的名言：“惟有通过你实际生存的方式，才能澄清绽出之生存问题。”⁷¹《存在与时间》并非止步于相关解析而已，它还宣告了这样的劝导：“改变自己！”（“人之存在的转变”[“Verwandlung des Menschseins”]⁷²）这一呼召不仅针对个人的本真状态，也针对社会的本真状态。1969年，在某次采访中，海德格尔不是告诫了理查德·维瑟尔“形而上学只是解释了世界，然而关键在于改变世界”吗？⁷³

69 关于“Metontologie”（即“Meta-ontologie”）的译法，学界目前主要有两种观点：一是以杨栋、方向红为代表，将之译为“元存在论”；（参见杨栋：《论海德格尔的转向问题》，《学术月刊》2017年第9期，第54页；方向红：《试论海德格尔元存在论概念的出现及其意义》，《同济大学学报（社会科学版）》2018年第29卷第1期，第11-18页）二是以赵卫国为代表，把它译成“后存在论”。（参见海德格尔：《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》，赵卫国译，西安：西北大学出版社，2015年）朱清华则大体上遵照第一种观点，将之译为“元存在论”。不过，朱清华亦在此基础上对“meta-”的多重意义进行了廓清，其中就包括“在……之后”这层含义，由此对“后存在论”这个译名给予了相应的肯定。（参见朱清华：《元存在论和海德格尔入世的尝试》，《同济大学学报（社会科学版）》2022年第33卷第1期，第6-7页）按照海德格尔的说法，“Metontologie”是一次“存在论的翻转（Umschlag）”，具体而言，它乃是对海德格尔在《存在与时间》时期提出的“基础存在论”的翻转。基础存在论旨在以此在的时间性作为超越的视域，进而追问一般存在的意义问题，即从此在这个特殊的存在者出发上升到一般存在。与此相照，“Metontologie”则是以“存在者整体”为主题，进而下降到“形而上学的存在者论”（metaphysische Ontik），它处理的是哲学人类学和伦理学等不同领域的具体存在者的存在。希恩本人更加关注“Metontologie”对基础存在论所制订的上述哲学计划的继承、执行和完成，即“后-基础存在论”，并以此为基础来解释“翻转”的含义。鉴于此，译者在这里更倾向于将“Meta-ontologie”译成“后-存在论”。——译注。

70 GA26:197.34; 199.2. (“彻底性”[“Radikalität”]); 199.20. (“彻底的”[“radikal”])。

71 《存在与时间》，12.30f. (“只能通过实际生存活动本身”[“nur durch das Existieren selbst”])。

72 GA 45: 241.18.

73 并没有，或者说不够明确，尽管海德格尔本应如此。参见GA 16: 703.12-14.

“后-存在论”正是朝那个方向迈出的一步，它将使“生成”之基础存在论过渡到包括伦理学在内的人之具体形而上学，过渡到区域存在论，它与“非-绽出之生存结构层面”的存在者有关。上述过渡皆是为了实现他所谓的哲学之终极关怀：让人的存在意义凝结起来、变得具象⁷⁴。“后-存在论”将我们从基础存在论的深处带回，落脚到我们日常生活中的经济、社会和政治世界。

九、非结论性的、非科学性的附言

现在回到我们的起点，也就是“什么”与“何以如此”这两个问题。经过一个世纪的学术研究，通过成千上万的论文、著作和会议，似乎理应设想海德格尔主义者确实已经知道，海德格尔所探求的东西究竟是什么。诚然，他们已经掌握了“什么”问题，并开始能够提出“何以如此”这个问题。不过，这一切究竟有何意义呢？

你不禁想起19世纪的一则寓言，它的主角是一位德国知名教授，他想要拯救即将溺死之人。他确信，人之所以被吞没在海浪之下，是因为他们头脑中的重力观念。鉴于此，他勤勉一生，倾力将重力观念从人的头脑中移除，而代之以浮力观念。然而，他绝望而终，尽管他倾尽全力，人们却依然沉溺其中。⁷⁵

没有谁想要重演上述不负责任的行为，仅凭移除人们头脑中的形而上学观念，而代之以“本有”（“Ereignis”）观念，就能指望拯救西方文明（或者至少西方哲学）。我们也不想重演20世纪30年代德国哲学家的悲剧，在世界行将毁灭之际，他们仍未曾从狄尔斯的《前苏格拉底哲学家残篇》中抬起头来。我想知道，廿年之后，甚或只是在四年之后即2027年，届时正值《存在与时间》出版100周年之际，海德格尔主义者将在讨论什么。他们仍会嚼着碎骨头，解析着共计102卷的海德格尔《全集》中的若干段落，培养了成堆研究生以便在他们离世后继续研磨吗？他们想让海德格尔永垂不朽呢，还是用作思想武器？

74 GA 26: 202.9f. (“哲学乃是让实际生存的形而上学本质得到集中的、总体的具象化。”[“Philosophie ist die zentrale und totale Konkrektion des metaphysischen Wesens der Existenz.”])

75 《马克思恩格斯全集》历史考证版，第1版，第5卷，第3页，第27-34行。

无论旁人如何看待他的付出，海德格尔本人都希望成为一个变革者、甚至革命者。他从根基处动摇了僵化的存在论传统，希望重新发掘其所具有的爆发性潜能，结果却让一场潜在革命终结于他本人的僵化传统。海德格尔舒适地安坐在学院围墙后面，可以预见，他的思想将会自我复制，由那些正襟危坐的教授精心策划，致力于把带有字母“y”的“Seyn”和带有首字母“A”的“Ἀλήθεια”观念置入青年人的头脑之中。为此不禁联想到首席大法官奥利弗·温德尔·霍姆斯1908年的那句评论：“哲学家受到舒适阶层的雇佣，只是为了证明万事大吉。”⁷⁶

“转变”（“Verwandlung”）这个术语持续贯穿于海德格尔的所有作品之中，它是对个人和社会转型的呼召。1928年，海德格尔曾计划阐明伦理学⁷⁷，这或许正是朝那个方向迈出的一步。不过，在那之前，海德格尔首先需要阐明社会存在论，它隐没在《存在与时间》之中，尤其是第四章，他曾在那里做出如下激进表述：所有的绽出之生存都是为了社会的绽出之生存的缘故。⁷⁸海德格尔的“后-存在论”旨在探究作为潜能的绽出之生存的“具象化”。在我们实际生活的诸个世界中，潜能通过**权力**这一形式而变得具象。例如，在经济秩序方面，它用金钱作为权力形式，继而发展成为社会权力，然后反过来变成政治权力，以确保已建立的经济和社会等级制度避免受到扰乱。那么，海德格尔的哲学能够提供关于那一方面的任何洞见吗？要想回答这个问题，就需要奋力越过他关于亚里士多德《尼各马可伦理学》的阐释，而进入到《政治学》中，尤其是关于“交换使用”（χρησις μεταβλητική）的解析，并对“公共利益”（τὸ κοινῆ συμφέρον）怀有浓厚兴趣⁷⁹。

76 H.W.霍姆斯，《霍姆斯与波洛克通信集》（“1908年6月17日”那封书信），第1卷，第139页第16行及后。

77 GA 26: 199.3.

78 《存在与时间》，123.21f.（“此在在本质上是为他人之故而存在”[“Das Dasein ist wesenhaft umwillen Anderen”]）；亦见GA 9: 117.20.（“缺失之辛酸”[“die Herbe des Entbehrens”]）

79 参见亚里士多德，《政治学》I 9, 1257a9f; III 7, 1282b17f.（以及《尼各马可伦理学》IX 2, 1160a11f.）海德格尔对民主政体这类东西具有神经过敏反应，这一点体现在：他曾倾注于如下这段话：“御国者多则无益。一国之内，当奉一君。”（“οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος ἔστω, / εἰς βασιλεύς”，《伊利亚特》II, 204f.）（参见亚里士多德，《形而上学》XII 10, 1076a4）这段话原是荷马借奥德修斯之口说出的。显而易见，海德格尔在20世纪30年

1971年，海德格尔曾指导过一位青年学者⁸⁰，让他去关注“运动”（κίνησις）。在《存在与时间》中，“运动”也在绽出之生存结构层面上被称为“时间”。早在那约半个世纪之前，也就是1924年，海德格尔发表了一场关于时间主题的演讲，临近结束之际，他曾提出一系列问题。假如我们想要追随继而超越海德格尔，就必须让那些问题高悬头顶。海德格尔追问：

什么是时间？

抑或：谁是时间？

甚或：我们乃是本己的时间吗？

随着最后那个问题的提出，海德格尔慨叹：“绽出之生存本身就耐人寻味！”⁸¹

托马斯·希恩，斯坦福大学宗教学系教授
邓定，中国社会科学院哲学研究所助理研究员

参考文献

Eliot, T.S., *Collected Poems (1902-1962)*. London: Faber, 1962.

Faulkner, W., *Requiem for a Nun*. London: Vintage, 2015.

Gaisford, T., *Sudae lexicon grece et latine*. Halle an der Saale and Braunschweig: Bruhn, 1853.

Heidegger, M., *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

—— *GA 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.

—— *GA 6.2: Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

—— *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

—— *GA 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

—— *GA 11: Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

代实现了那一夙愿。

80 这里指作者本人。——译注。

81 原文为“Dann wäre Dasein Fraglichsein”，参见GA 64: 125.1-7.

-
- *GA 12: Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- *GA 14: Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- *GA 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- *GA 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- *GA 23: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- *GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- *GA 40: Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- *GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- *GA 54: Parmenides*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.
- *GA 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- *GA 64: Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.
- *GA 66: Besinnung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- *GA 69: Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann,

- 1998.
- *GA 70: Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- *GA 73.1: Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.
- *GA 74: Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.
- *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.
- *GA 83: Seminare: Platon–Aristoteles–Augustinus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.
- *GA 97: Anmerkungen I–V*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.
- “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”. In Lipps, H.(ed.). *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, VI (1989), pp. 235–274.
- *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- *Zollikoner Seminare. Protokolle–Zwiegespräche–Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- Holmes, H. W.; Pollock, J., *Holmes-Pollock Letters*. Ed. M. DeWolfe-Howe. Cambridge: Harvard University Press, 1942.
- Joyce, J., *Ulysses: A Critical and Synoptic Edition*. New York: Garland, 1984.
- Malpas, J., *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press, 2008.
- Marlitt, E., *Das Geheimnis der alten Mamsell*, 2nd ed., Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1890 (originally, Leibniz: Gartenlauben-Verlag, 1868).
- McNeill, W., *The Fate of Phenomenology: Heidegger’s Legacy*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2020.
- Montale, E., *Tutte le poesie*. Ed. G. Zampa, G. Milano: Mondadori, 1984.
- Pindar, *The Works of Pindar*. Ed. L.R. Farnell. London: Macmillan, 1932.
- Plotinus, *Enneads I–III*. Ed. P. Henry & H.R. Schwyzer, H.R. Oxford: Cla-

- rendon, 1964.
- Polt, R.; Fried, G., eds., *After Heidegger?*. London and New York: Rowman & Littlefield International, 2017.
- Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*. Ed. H. Mutschmann & J. Mau. Leipzig, Teubner: 1912.
- Sheehan, T., *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London and New York: Rowman & Littlefield, 2014.
- 《理解海德格尔：范式的转变》，邓定译，南京：译林出版社，2022年。
- Twain, M., “The Awful German Language”. In *A Tramp Abroad*, London: Chatto and Windus, 1880.
- Zeilinger, A.; Ansedo, M., “Anton Zeilinger, Nobel de Física: No puedes demostrar que la Luna está ahí cuando nadie mira.” *El País*, June 14, 2023.

Hongjian Wang

Ethik und Hermeneutik. Über die Interpretation von Aristoteles in *Wahrheit und Methode*

Zusammenfassung: Gadamer's Berufung auf Aristoteles' Ethik im zentralen Teil von *Wahrheit und Methode* zeigt, dass zwischen Hermeneutik und Ethik eine enge Verbindung besteht. Es wird mit Blick auf Gadamer versucht, die aristotelische Ethik, insbesondere das sittlich-praktische Wissen, im Lichte des Grundproblems der philosophischen Hermeneutik, d.h. des Verhältnisses zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen, zu analysieren. Die Allgemeinheit der φρόνησις wird sich als eine konkrete, geschichtliche Allgemeinheit herausstellen, die sich grundlegend von der τέχνη unterscheidet. Allein auf der Grundlage dieser Allgemeinheit ist eine hermeneutische Ethik möglich.

Abstract: Gadamer's appeal to Aristotle's ethics in the central part of *Truth and Method* shows that there is a close connection between hermeneutics and ethics. There is an attempt in Gadamer to analyze Aristotelian ethics, especially moral-practical knowledge, in light of the basic problem of philosophical hermeneutics, i.e., the relation between the concrete and the general. It is noteworthy that the generality of φρόνησις is a concrete, historical generality, which is fundamentally different from τέχνη. It is precisely on the basis of this generality that a hermeneutical ethics is possible.

摘要: 伽达默尔在《真理与方法》的核心部分诉诸亚里士多德的伦理学, 表明诠释学与伦理学之间有着密切的联系。根据哲学诠释学的基本问题, 即具体与普遍的关系问题, 伽达默尔试图分析亚里士多德的伦理学, 尤其是着眼于伦理知识或实践知识。值得注意的是, φρόνησις[实践智慧]的普遍性是一种具体的、历史性的普遍性, 它与τέχνη[技艺]有着本质的区别。正是在这种普遍性的基础之上, 诠释学伦理学才成为可能。

Keywords: Ethik; Hermeneutik; φρόνησις; Gadamer; Aristoteles

Im Unterschied zu seinem Lehrer Heidegger ist zu beachten, dass in Gadammers akademischer Laufbahn Aristoteles deutlich weniger wichtig als Platon war.¹ Allerdings muss man auch einsehen, dass der Autor von *Wahrheit und Methode* noch stark von Heidegger beeinflusst war, was sich auch in seinen Urteilen über Aristoteles niederschlägt. Es ist darauf hinzuweisen, dass Aristoteles' Auftritt in *Wahrheit und Methode* an einer Schlüsselposition liegt, nämlich in der Darstellung der „Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung“.² Dort versucht Gadamer, die Bedeutung der Ethik des Aristoteles für die Hermeneutik zu erhellen. Der rote Faden ist dabei das Verhältnis von Ethik und Hermeneutik, das sich in seinem Vortragsskript *Das Problem des historischen Bewusstseins* widerspiegelt, insbesondere im Kapitel „Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik“.³ Was genau hat Gadamer also von Aristoteles übernommen? Inwiefern basiert die Ethik auf der Hermeneutik, so dass von einer hermeneutischen Ethik bei Gadamer die Rede sein kann?

In diesem Beitrag wird zunächst das Grundproblem der philosophischen Hermeneutik erörtert, nämlich das Problem der Anwendung oder Konkretion. Anschließend wird das Verhältnis zwischen Wissen und Handeln in der aristotelischen Ethik analysiert, was zu ihrem zentralen Begriff, nämlich dem praktischen oder dem sittlichen Wissen, führt. Es wird dann untersucht, inwieweit die Konkretisierung beim sittlichen Wissen eine Rolle spielt und wie es sich vom technischen Wissen unterscheidet. Schließlich werden die Charakteris-

-
- 1 Die Rolle des Aristoteles war für den späten Gadamer sogar negativ, weil dieser für ihn als der erste Philosoph galt, der Platon im Sinne eines „Platonismus“ interpretierte, und dessen Fehlinterpretation von Platon zur Entstehung der Metaphysik führte. Vgl. D. Di Cesare, *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*, Tübingen 2009, 178f.
 - 2 Tatsächlich gab es in der Urfassung von *Wahrheit und Methode* (geschrieben 1956) kein Kapitel über Aristoteles. Stattdessen fügte Gadamer dieses Kapitel dem offiziell veröffentlichten Werk hinzu (das auch eine Diskussion der Begriffe der Anwendung und der juristischen Hermeneutik enthält), was nur zeigt, wie wichtig dieses Kapitel für die Offenlegung der grundlegenden Probleme der philosophischen Hermeneutik ist. Vgl. J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, 5.
 - 3 H.-G. Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, üb. von T. N. Klass, Tübingen 2001, 33.

tika von Gadamer hermeneutisch-ethischem Programm auf der Grundlage einer konkreten Allgemeinheit herausgestellt und kritisch diskutiert.

I. Die Grundfrage der philosophischen Hermeneutik

Im abschließenden Teil von Gadamer Aufsatz „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, geschrieben 1985, wird an das Problem erinnert, mit dem er von Anfang an gerungen hat: „Was ist praktische Philosophie? Wie kann sich Theorie und Reflexion auf den Bereich der Praxis richten?“⁴ Das Grundproblem, das Gadamer hier leitet, gilt als die aristotelische Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Um dieses Problem zu entschlüsseln, wird versucht, das dahinterstehende grundsätzlichere Problem aufzudecken, nämlich das alte metaphysische Problem der „Konkretion des Allgemeinen“⁵. In *Wahrheit und Methode* spiegelt sich dieses Problem in Gadamer Wiederentdeckung des Begriffs der „Anwendung“ wider. Dieser ist in der traditionellen Hermeneutik ein Randbegriff, aber in der philosophischen Hermeneutik wird die Zusammengehörigkeit von Verstehen, Interpretation und Anwendung enthüllt. Tatsächlich besteht Gadamer Sicht gerade darin, den Begriff der „Anwendung“ gegenüber dem des „Verstehens“ besonders hervorzuheben. Das Verstehen wird dann als ein Spezialfall der „Anwendung“ angesehen:

Wenn das hermeneutische Problem seine eigentliche Spitze darin hat, daß die Überlieferung als dieselbe dennoch je anders verstanden werden muß, so handelt es sich darin – logisch gesehen – um das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen. Verstehen ist dann ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation.⁶

In *Das Problem des historischen Bewusstseins* ist Gadamer Formulierung etwas anders, aber deutlicher: „Logisch betrachtet stellt sich das Problem des Verstehens demnach als ein besonderer Fall von ‚Anwendung‘ von et-

4 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.2, Tübingen 1993, 22.

5 Gadamer, GW2, 22.

6 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.1, Tübingen 1990, 317.

was Allgemeinem (ein und derselben Botschaft) auf eine konkrete und besondere Situation dar.“⁷ Die „Botschaft“ als Verstehensgegenstand bezieht sich hier auf das, was uns überliefert wurde, d.h. auf die Überlieferung. Es ist bemerkenswert, dass das Wort „Anwendung“ hier in Anführungszeichen gesetzt ist, weil es sich in diesem Zusammenhang von der alltäglichen Bedeutung von „Anwendung“ unterscheidet. „Anwendung“ bedeutet, etwas Allgemeines auf etwas Besonderes zu beziehen. Im allgemeinen Verständnis ist das Allgemeine in sich abgeschlossen und unveränderlich, während die Anwendung lediglich das Einsetzen des Allgemeinen in einen konkreten Fall ist.⁸ Sie ist daher sekundär und derivativ. Gadamer spricht hier allerdings von „Anwendung“ in einem ursprünglicheren Sinne. Die wesentliche Veränderung liegt darin, dass das Allgemeine in Bezug auf das Wissen um den Menschen nicht unveränderlich ist, sondern auf die Konkretisierung oder die konkrete Anwendung angewiesen ist. Auf diese Weise kann die Konkretisierung bzw. Anwendung kein unreflektiertes Beiwerk sein, sondern muss in den Kern der Sache eindringen. Die philosophische Grundhaltung, sich ausschließlich mit dem Allgemeinen zu befassen, erfährt hier eine ernstzunehmende Herausforderung.

Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, der „Konkretisierung“ eine grundsätzlichere Rolle zu geben. Und das stellt neue Anforderungen an die Methodik der Philosophie. Insofern ist die Frage nach der „Anwendung“ letztlich eine *methodische* Frage. Um diese Frage zu klären, wendet sich

7 Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, 33.

8 D.J. Schmidt weist darauf hin, dass der traditionelle Rahmen, in dem über die Anwendung gesprochen wird, sich auf die Beziehung zwischen Theorie und Praxis konzentriert, die auch viele andere Namen hat (universell und partikulär, ontologisch und ethisch, Gesetz und Fall, objektiv und subjektiv, abstrakt und konkret usw.), und dass dieser Dualismus eindeutig nicht die Grundlage der Gadamerischen Hermeneutik sei. Siehe D.J. Schmidt, „Hermeneutics and Ethical Life. On the Return to Factual Life“, in: N. Keane / Ch. Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester 2016, 65-71, 68. In der Tat ist Gadamers Begriff der „Anwendung“ eindeutig nicht gleichbedeutend mit der bloßen Einordnung einzelner Situationen in einen durch ein vorgefertigtes Gesetz festgelegten Rahmen, siehe A. Luckner, *Klugheit*, Berlin/New York 2005, 139.

Gadamer, Heidegger folgend, der aristotelischen Ethik und insbesondere seinem Konzept der φρόνησις zu:

Am Ende ist die aristotelische Tugend der Vernünftigkeit, die Phronesis, die hermeneutische Grundtugend selbst. Sie diene mir als ein Modell für meine eigene Gedankenbildung. So wurde in meinen Augen die Hermeneutik, diese Theorie der Anwendung, das heißt des Zusammenbringens des Allgemeinen und des Einzelnen, eine zentrale philosophische Aufgabe.⁹

Diese Passage scheint auf den ersten Blick rätselhaft zu sein. Erstens wird die Hermeneutik im Allgemeinen als eine Theorie oder Lehre des Verstehens betrachtet, während sie hier von Gadamer direkt als „Theorie der Anwendung“ bezeichnet wird. Das bedeutet, dass die wichtigste Neuerung der philosophischen Hermeneutik gegenüber der traditionellen Hermeneutik die Ausweitung des „Verstehens“ auf die „Anwendung“ ist, woraus eine Erweiterung und Vertiefung ihrer Grundfragen resultiert. Es darf nicht mehr nur noch gefragt werden, wie das Verstehen möglich ist, sondern es muss primär gefragt werden, wie die „Anwendung“ möglich ist.

Damit ist auch die zweite Schwierigkeit, die das obige Zitat aufwirft, beantwortet, nämlich die Frage, warum sich Gadamer auf Aristoteles' Ethik oder praktische Philosophie beruft. Denn der Begriff der φρόνησις erhellt auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten, d.h. wie die „Konkretisierung“ oder „Anwendung“ möglich ist. Insofern bilden Ethik und Hermeneutik ein analoges Verhältnis¹⁰, sie kreisen nämlich gemeinsam um das grundlegende metaphysische bzw. philosophische Methodenproblem der „Konkretion des Allgemeinen“. Es muss weiter analysiert werden, wie die Ethik des Aristoteles ein Vorbild für die

9 Gadamer, GW2, 328.

10 Die Isomorphie zwischen „Verstehen“ und „Phronesis“, die F. Rese in ihrer Interpretation der entsprechenden Kapitel von *Wahrheit und Methode* vorschlägt, scheint mir sehr erhellend zu sein, und beweist auch die Isomorphie zwischen Hermeneutik und Ethik. Vgl. F. Rese, „Φρόνησις als Modell der Hermeneutik. Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“, in: G. Figal (Hg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Berlin 2007, 127-149.

philosophische Hermeneutik liefern kann und was die beiden methodisch gemeinsam haben.¹¹ Dazu sollen zuerst die Grundfragen und Kernbegriffe der aristotelischen Ethik freigelegt werden, und zwar hinsichtlich der Rolle, die das Problem der „Konkretisierung“ dabei spielt.

II. Die Balance von Wissen und Handeln bei Aristoteles

Um die Ethik des Aristoteles zu verstehen, ist es zunächst notwendig, sein Verhältnis zur platonisch-sokratischen Tradition zu erhellen. Im Allgemeinen wird davon ausgegangen, dass Aristoteles und Platon zwei sehr unterschiedliche philosophische Traditionen vertreten, so dass im Mittelpunkt die Kritik des Aristoteles an seinem Lehrer steht. Diese Kritik kann in folgenden zwei Punkten zusammengefasst werden:

- (1) Platons Idee des Guten ist eine leere Allgemeinheit, während für Aristoteles das Gute das Menschliche ist, und sogar das Individuelle ist;¹²
- (2) Während die traditionelle sokratisch-platonische Tugendlehre die Gleichsetzung von Tugend (ἀρετή) und Wissen (λόγος) betonte, brachte Aristoteles die Tugendlehre durch die Einführung des Begriffs „Ethos“ wieder auf den rechten Weg.¹³

Es ist jedoch erwähnenswert, dass Platon und Aristoteles nach Gadamer Ansicht gar nicht so verschieden sind. In seinem Spätwerk *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles* legt er nahe, dass beide Philosophen

11 In *Wahrheit und Methode* legt uns Gadamer nahe, der „Sachverhalt, der das Wesen der sittlichen Besinnung ausspricht, macht eine philosophische Ethik nicht nur zu einem methodisch schwierigen Problem, sondern *gibt dem Problem der Methode zugleich eine moralische Relevanz*.“ Gadamer, GW1, 318. Die Implikation ist, dass wir uns nicht nur mit dem methodischen Aspekt der philosophischen Ethik beschäftigen sollten (obwohl das schon nicht einfach ist). Die zweite Hälfte dieses Zitats ist jedoch rätselhafter: Was ist mit der moralischen Relevanz vom Problem der Methodik gemeint? Die Entsprechung in *Das Problem des historischen Bewusstseins* ist deutlicher, dass „jede philosophische Methode in sich selbst ein bestimmtes ethisches Problem enthält“. Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins*, 34.

12 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1096a11ff.

13 Gadamer, GW1, 317.

gemeinsame Verfechter der Logos-Philosophie waren.¹⁴ Der Zweck jener Arbeit liegt darin, Platon zu verteidigen, indem für die innere Einheit von Platon und Aristoteles argumentiert wird. In *Wahrheit und Methode* hingegen steht die Neufassung von Platon noch nicht im Vordergrund, eher geht es darum, die wesentlichen Züge der praktischen Philosophie des Aristoteles aufzuzeigen. Dennoch bleibt Gadamer auch hier darauf fokussiert, das Erbe der sokratisch-platonischen Tradition bei Aristoteles aufzuzeigen:

Aristoteles bleibt soweit Sokratiker, daß er das Wissen als ein Wesensmoment des sittlichen Seins festhält, und eben der Ausgleich zwischen dem sokratisch-platonischen Erbe und dem von ihm geltend gemachten Moment des „Ethos“ ist es, der uns interessiert.¹⁵

Mit anderen Worten: Aristoteles stellt sich nicht direkt gegen die philosophische Behauptung des Sokrates, dass die Tugend Wissen sei, sondern revidiert oder interpretiert sie um. Mit der Äquivalenz von Tugend und Wissen wird das sittliche Sein auf das Wissen (oder den Logos) reduziert. Der Punkt ist, wie man „Wissen“ hier versteht. Wenn Wissen im wissenschaftlichen oder mathematischen Sinne gemeint ist, ist es klar, dass diese Gleichsetzung bei Sokrates problematisch ist. Sokrates könnte dann für seinen Intellektualismus kritisiert werden und dafür, dass er mit der Logik die Sittlichkeit zerstörte. Jedoch entstand nach Gadamer diese Kritik nur, „weil man der Bedeutung dessen sicher zu sein meinte, was Wissen für Sokrates war.“¹⁶ Aristoteles hingegen versucht, das Ethos einzuführen und eine „andere Art von Wissen“ vorzuschlagen, wodurch Logos und Ethos wieder ins Gleichgewicht kommen. In dieser Hinsicht zielt Aristoteles darauf ab, sowohl die sokratisch-platonische Tradition der „Logos-Philosophie“ zu bewahren als auch sie gegen die übliche Kritik des Intellektualismus resistent zu machen.

Es werden in der Ethik des Aristoteles zwei wichtige Begriffe eingeführt,

14 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.7, Tübingen 1991, 129, 131.

15 Gadamer, GW1, 319.

16 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.5, Tübingen 1985, 231.

nämlich ὄρεξις und ἔξις. Heidegger konzentriert sich auf ὄρεξις,¹⁷ während Gadamer mehr Wert auf ἔξις legt. Der Begriff ἔξις bezeichnet relativ stabile Denk- und Handlungsweisen und -tendenzen des Menschen. Gadamer erklärt ihn näher durch Übung und Ethos¹⁸. Dies wird deutlicher, wenn man es mit der Formulierung in *Das Problem des historischen Bewusstseins* vergleicht. Dort stellt Gadamer fest, dass die Grundlage der Tugend die Wiederholung, die Gewöhnung bzw. die Gewohnheit ist. Das bedeutet, dass ἔξις oder ἦθος nicht etwas im Voraus Gegebenes sind, sondern im konkreten Handeln allmählich gebildet, gepflegt und fixiert werden. In dieser Hinsicht muss Ethos von Physis unterschieden werden, die von Gesetzen bestimmt wird, während es sich bei Ersterem um „die Wandelbarkeit und begrenzte Regelmäßigkeit menschlicher Satzung und menschlicher Verhaltensweisen“¹⁹ handelt.

Für Aristoteles ist die wesentlichste Frage, welche Rolle das Wissen im menschlichen sittlichen Handeln spielt. Mit anderen Worten: Wie ist das Verhältnis zwischen Wissen und Handeln zu bestimmen? Um diese Frage zu beantworten, stellt Gadamer zwei entsprechende Behauptungen auf: (1) Das sittliche Wissen muss dem Beachtung schenken, was die konkrete Situation von ihm verlangt, d.h. der Handelnde muss die konkrete Situation mit Blick auf die allgemeinen Anforderungen betrachten; (2) Das allgemeine Wissen ist bedeutungslos, wenn es nicht weiß, wie es auf die konkrete Situation anzuwenden ist, und es kann sogar die konkreten Anforderungen aufgrund der Situation verdecken.²⁰ In diesem Sinne lässt sich sagen, dass Aristoteles eine Balance zwischen dem sittlichen Wissen und dem ethischen Handeln vorschlägt, weil beide untrennbar miteinander verbunden sind.

Es ist jedoch nicht einfach, dieses Gleichgewicht zu gewährleisten. Der

17 Durch Volpi's Forschungen erfahren wir, dass der aristotelische Begriff ὄρεξις bei Heidegger durch den Begriff der Sorge transformiert wird. Vgl. F. Volpi, „Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik?“, in: *Philosophisches Jahrbuch*. Bd. 96, München 1989, 225-240, 233.

18 Gadamer, GW1, 317.

19 Gadamer, GW1, 318.

20 Vgl. Gadamer, GW1, 318.

Schlüssel ist, inwieweit das „Wissen“ in dem ethischen Feld, das nur eine „begrenzte Regelhaftigkeit“ hat, wirksam sein kann. Aristoteles' Antwort ist, dass es hier gilt, „die Dinge im Umriß sichtbar zu machen und durch diese Zeichnung des Umrisses dem sittlichen Bewußtsein eine gewisse Hilfe zu leisten“²¹. Als etwas Allgemeines kann das sittliche Wissen das konkrete ethische Handeln in seiner Gesamtheit nicht vorzeichnen und vorherbestimmen, sondern es kann dieses nur anleiten und regeln. In diesem Sinne ist dieses Wissen „eine andere Art von Wissen“, das sich vom theoretischen Wissen unterscheidet. Es wird auch als praktisches Wissen bezeichnet, das in Aristoteles' Konzept der φρόνησις verkörpert ist. Im Folgenden wird nun Gadamer's Verständnis dieses aristotelischen Konzepts und sein Verhältnis zur Hermeneutik dargestellt.

III. Φρόνησις oder sittlich-praktisches Wissen

Unter dem Einfluss Heideggers hat sich Gadamer schon früh mit dem Begriff der φρόνησις befasst, was aus einer frühen Rezension ersichtlich wird: „Der aristotelische ‚Protrepitkos‘ und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik“. Dort analysiert Gadamer die Begriffsgeschichte der φρόνησις und betont, dass sie „eine Vollzugsweise des νοῦς, des Göttlichen in uns“ wie die σοφία sei.²² Das bedeutet, dass das praktische Wissen neben dem „theoretischen Wissen“ eine „andere Art von Wissen“ ist, die nicht abgeleitet, sondern eigentlich und ursprünglich ist.

Es ist erwähnenswert, dass Gadamer in diesem Text bereits auf die Bedeutung des Problems der „Anwendung“ oder der Konkretisierung für das Verständnis der φρόνησις hinweist. Gadamer bemerkt, dass bei Platon – dessen Philosophie an dieser Stelle noch keine große Bedeutung beigemessen wird – „ein wirkliches Problem der Anwendung“ noch nicht aufgetaucht sei, gemeint ist „das Problem, wie das Wissen ‚des‘ Guten in der praktischen Entscheidung konkret werde“; im Gegensatz dazu steht die Ethik des Aristoteles.

21 Gadamer, GW1, 318.

22 Gadamer, GW5, 172.

teles genau vor diesem Problem, denn für Aristoteles ist es entscheidend, „zu fragen, wie und was für ein λόγος der konkreten Aufgabe, jeweils das Rechte zu treffen, zu dienen vermag.“²³ Ein solcher Logos ist, so führt Aristoteles diesen Begriff ein, die φρόνησις.

Während die φρόνησις in der obigen Rezension nur ansatzweise erwähnt wird, wird sie in dem darauf folgenden wichtigen Text „Praktisches Wissen“ klar definiert und vollständig erforscht. Es zeigt sich, dass in diesem im Jahr 1930 geschriebenen Text die Ausführung der φρόνησις in *Wahrheit und Methode* (die erst 30 Jahre später veröffentlicht wurde) bereits in großen Zügen vorweggenommen wurde: oder besser gesagt, dass die Ideen in *Wahrheit und Methode* ihre Entsprechung in diesem Text finden können. Der wichtigste Punkt ist hier die Unterscheidung zwischen dem praktischen und technischen Wissen: Sie ist sowohl ein Leitfaden im Text „Praktisches Wissen“²⁴ als auch der dominierende Standpunkt in den entsprechenden Kapiteln von *Wahrheit und Methode*.

In *Wahrheit und Methode* hat Gadamer zwar auch die Unterscheidung zwischen φρόνησις und ἐπιστήμη erwähnt, diese aber viel weniger ausführlich erläutert als die Unterscheidung zwischen φρόνησις und τέχνη.²⁵ Zum Verständnis dieses Ansatzes von Gadamer ist es wichtig, das Problem zu erkennen, das er damit zu überwinden versucht. Es zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen praktischem und theoretischem Wissen bereits vor Gadamer als solche erkannt wurde. Dagegen ist die Unterscheidung zwi-

23 Gadamer, GW5, 173.

24 Es ist erwähnenswert, dass die erste Hälfte dieser Abhandlung über praktisches Wissen dem technischen Wissen (τέχνη) gewidmet ist. Dann wird das praktische Wissen vom technischen Wissen unterschieden: Beide erscheinen zunächst als einander sehr ähnlich, sind aber grundlegend verschieden.

25 Außerdem ist zu erkennen, dass Gadamer den Begriff der σοφία bei Aristoteles kaum erwähnt. Im Gegenteil ist bei Aristoteles selbst die σοφία das Ursprünglichste und bildet die Grundlage der φρόνησις. E. Berti vermutet, dass Gadamer bewusst Aristoteles' Sophia-Konzept ignoriert und damit die Priorität des theoretischen Lebens bei Aristoteles verschleiert habe, um es an unser heutiges ethisches Leben anzupassen. Siehe E. Berti, „Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues“, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (3/4), 345-360.

schen praktischem und technischem Wissen so sehr in Vergessenheit geraten, dass das praktische oder sittliche Wissen immer in Anlehnung an das technische Wissen verstanden wurde. Gadamers Denkbemühen war es deshalb, dieses vergessene praktische Wissen an die Oberfläche zurückzubringen, indem er auf die grundlegende Unterscheidung zwischen φρόνησις und τέχνη aufmerksam machte.

In *Wahrheit und Methode* beginnt Gadamer mit der Feststellung, dass die φρόνησις als eine bestimmte Art von „Sich-Wissen“ oder „Für-sich-Wissen“ verstanden werden könne²⁶ und sich daher von der τέχνη unterscheide. Im Einzelnen weist Gadamer auf drei Unterscheidungen zwischen beiden hin:

- (1) Man lernt und verlernt eine τέχνη, während das sittliche Wissen nicht gelernt oder verlernt wird;
- (2) Das sittliche Wissen betrifft das Richtigeleben im Ganzen und es verlangt stets das Mitsichzuragehen;
- (3) Das sittliche Wissen ist mit dem Verstandnis (σύνεσις) verbunden, bei dem es nicht um ein Wissen im Allgemeinen geht, sondern um die Konkretion im Augenblick. Dieses Wissen ist also in keiner Weise ein technisches Wissen oder die Anwendung eines solchen.²⁷

Diese drei Aspekte kreisen tatsächlich um einen einzigen Punkt, also um die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen. Dies betrifft das zentrale Problem der Hermeneutik – nämlich das der Anwendung. Da die Ausführungen in *Wahrheit und Methode* stark verdichtet sind, ist es hilfreich, sie mit dem früheren Text *Praktisches Wissen* zu vergleichen und zu ergänzen. Dort führt Gadamer zunächst den Begriff des „Nützlichen“ ein, dessen Wesen darin besteht, dass „es sein Sein nicht an sich, sondern an einem anderen hat, wozu es nützlich ist“²⁸. Dabei handelt es sich um Mittel, deren Existenz nicht unabhängig ist, sondern vom Zweck,

26 Gadamer, GW1, 321.

27 Vgl. Gadamer, GW1, 322-329.

28 Gadamer, GW5, 232.

d.h. dem „Wozu“, abhängt. Das Wissen um das Nützliche, also die τέχνη, ist „ein für alle mögliches Wissen, da ja für den allgemeinen Gebrauch.“²⁹ Zusammenfassend kann man sagen, dass die τέχνη ein Wissen um die Mittel und ein Wissen für alle ist. Könnte man also sagen, dass die φρόνησις im Gegensatz dazu ein Wissen um den Zweck selbst und ein Wissen für sich sei?

Diesbezüglich muss eine genauere Abgrenzung vorgenommen werden. In *Wahrheit und Methode* hat Gadamer diesen Punkt bereits in Frage gestellt und argumentiert, dass die τέχνη in gewisser Weise auch eine Art Wissen „für sich“ sei.³⁰ Eine detailliertere Darstellung dieses Zusammenhangs findet sich im Text *Praktisches Wissen*, wo Gadamer feststellt, dass das Wissen des Nützlichen immer auf ein „Wissen des für Jemanden in bestimmter Hinsicht Nützlichen“³¹ hindeutet. Das heißt, dass die τέχνη einerseits allgemeingültig ist, andererseits aber auch auf jeden Einzelnen, auf jede spezifische Situation umgesetzt werden muss.³² In diesem Sinne gilt die τέχνη auch als ein „Wissen für sich selbst“. Das heißt letztendlich, dass der Begriff „für sich“ genauer definiert werden muss. Das praktische Wissen wird insofern als „für sich“ bezeichnet, als es nicht direkt verallgemeinerbar ist und keine direkte „Allgemeingültigkeit“ besitzt. Gerade hier zeigt sich der wesentliche Unterschied zwischen dem praktischen und dem technischen Wissen.

Gadamer erläutert die Merkmale dieses Wissens am Beispiel der σοφροσύνη: „Sophrosyne sei, das Seine (genauer: das Gute) tun. Aber sie ist Wissen.“³³ Dieses Wissen um das Gute könne, weil es mit der konkreten

29 Gadamer, GW5, 233.

30 „Wer etwas herzustellen weiß, weiß damit etwas Gutes, und er weiß es in der Weise ‚für sich‘, daß er es, wo die Möglichkeiten gegeben sind, auch wirklich herstellen kann.“ Gadamer, GW1, 322.

31 Gadamer, GW5, 233.

32 Die „Anwendung“ des allgemeinen Wissens der τέχνη auf spezifische Situationen ist nicht genau dasselbe wie die „Anwendung“ im hermeneutischen Sinne von Gadamer. Es muss betont werden, dass Gadamer zwischen zwei Arten der „Anwendung“ unterscheidet, die jeweils der τέχνη (technisches Wissen) und der φρόνησις (ethisches Wissen) entsprechen. Vgl. Gadamer, GW1, 320.

33 Gadamer, GW5, 235.

Praxis zu tun hat, diejenige Art von Allgemeingültigkeit nicht erreichen, die die τέχνη besitzt. Es zeigt sich, dass in der τέχνη die „Praxis“ subsidiär und sekundär ist, und dass sich die Partikularität und Differenz der Praxis in der Universalität dieses Wissens auflöst. Im Gegenteil ist für die σοφοσύνη die konkrete Situation nicht zu ignorieren, so dass dieses Wissen nur in der jeweiligen Situation gültig sein kann. Daher ist es „Wissen für sich selbst“.

Genau aus diesem Grund besteht die grundlegende Eigenschaft der τέχνη darin, dass sie „vermittelbar“, also lehrbar ist. Diese Vermittelbarkeit basiert auf ihrer Allgemeingültigkeit, womit zugleich gesagt wird, dass das Wissen, welches in einer Situation (Zeit oder Raum) erworben wurde, auch auf die anderen Situationen anwendbar ist, so dass für es Veränderungen der Situation weitestgehend gleichgültig sind. Nach Gadamer sei das „Eidos“ dessen, was der Handwerker herstellen will, völlig vorherbestimmt und vorgegeben.³⁴ Im Gegensatz dazu ist bei der φρόνησις das Gesetz bzw. der Zweck selbst unbestimmt bzw. unbestimmbar. Sie entwickeln sich vielmehr in Beziehung zu den Situationen, was zugleich heißt, dass das sittlich-praktische Wissen nicht direkt vermittelbar ist. Es wird daher von Gadamer als ein Mitsichzuragehen bezeichnet. Dieses Wissen ist grundsätzlich variabel und aktualisierbar, womit gleichzeitig betont wird, dass für es Interaktion und Dialog erforderlich sind.

Im selben Zusammenhang spricht Gadamer von einer weiteren Unterscheidung zwischen τέχνη und φρόνησις, die mit der Neudefinition des Verhältnisses von Mittel und Zweck durch die Einführung des Begriffs der φρόνησις zu tun hat. Die τέχνη ist das Wissen um die Mittel, was bedeutet, dass bei der τέχνη der Zweck selbst im Voraus gegeben ist, so dass man nicht über diesen nachdenken muss, sondern nur darüber, wie man einen gegebenen Zweck erreicht. Im Gegensatz dazu geht es bei der φρόνησις ebenso sehr um die Mittel wie um den Zweck selbst.³⁵ Das heißt, der Zweck selbst

34 Vgl. Gadamer, GW1, 322f.

35 Es ist bemerkenswert, dass das Wissen um das Gute das Wissen um das Nützliche nicht ausschließt, obwohl es grundsätzlich von der τέχνη (Wissen um das bloß Nütz-

ist zu suchen und festzustellen, denn „es gibt keine vorgängige Bestimmtheit dessen, worauf das rechte Leben im ganzen gerichtet ist“³⁶.

Es ist bemerkenswert, dass sich die *φρόνησις* sowohl mit der Übereinstimmung der Mittel mit dem Zweck als auch mit der Angemessenheit des Zwecks selbst befasst. Die *τέχνη* hingegen berücksichtigt nur, ob die Mittel mit dem Zweck übereinstimmen, weil der Zweck bereits gegeben ist. In diesem Sinne behauptet Gadamer, dass für das praktische Wissen „die Erwägung der Mittel selbst eine sittliche Erwägung [sei] und erst ihrerseits die sittliche Richtigkeit des maßgebenden Zweckes [konkretisier]“, und dass diese sittliche Richtigkeit „wesenhaft zum sittlichen Wert der Zwecke beiträgt“.³⁷

Wie also hängt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mittel und Zweck mit der Frage nach der „Anwendung“, also nach dem Verhältnis zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen zusammen? Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die *τέχνη*, als „Wissen für alle“, allgemeingültig und vermittelbar ist, während die *φρόνησις*, als „Für-sich-Wissen“, konkret (situationsspezifisch) und nicht *direkt* vermittelbar ist. Das bedeutet natürlich nicht, dass die *φρόνησις* keine allgemeine Dimension hat, sondern vielmehr, dass ihr allgemeiner Charakter uns nicht in Form einer *τέχνη* (entsprechend der wissenschaftlichen oder der begrifflich-abstrakten Allgemeinheit) präsentiert werden kann.

Wie ist diese besondere Allgemeinheit also überhaupt möglich und wie manifestiert sie sich? Meines Erachtens liegt einer der Schlüssel zum Problem darin, wie man die Unbestimmtheit des „Zwecks“ selbst versteht. Diese Unbestimmtheit steht für den Einfluss, den die konkrete Situation auf den

liche) unterschieden wird. Nach Gadamer ermöglicht Aristoteles den Ausgleich der beiden einander entgegengesetzten Möglichkeiten, „das Gut zu bestimmen“, nämlich „Nützlich und Schönes“. Gadamer, GW5, 247. Das Wissen um das Gute geht, obwohl es vom Schönen (den Zweck selbst betreffend) geführt wird, niemals auf Kosten des Nützlichen (die Mittel betreffend), sondern ermöglicht ein Gleichgewicht zwischen den beiden.

36 Gadamer, GW1, 326.

37 Gadamer, GW1, 327; Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, 39.

Zweck selbst hat, aber sie bedeutet nicht, dass der zu suchende Zweck willkürlich sein kann. Nach Aristoteles muss ein Mann mit φρόνησις im Lichte des guten und rechten Lebens im Ganzen überlegen, wie er auf die jeweilige Situation reagiert.³⁸ Die Berücksichtigung des rechten Lebens im Ganzen macht gerade den universellen Anspruch der Ethik aus. Wichtig ist aber auch, dass dieser universelle Anspruch nicht das Ganze vorschreibt, sondern nur die Richtung vorgibt und den Ton angibt.

Die Unbestimmtheit des Zwecks gilt als das Grundmerkmal des sittlichen Wissens. Für die τέχνη ist der Zweck vorgängig und vorhanden, und braucht daher nicht berücksichtigt zu werden, während bei der φρόνησις „die Ziele selbst niemals als eindeutig bestimmte gegeben sind“³⁹. In diesem Sinne wird die φρόνησις als eine unbestimmte bzw. unbestimmbare Bestimmtheit dargestellt. Erst im konkreten Vollzug der φρόνησις, d.h. in der Überlegung und Erwägung, bildet sich allmählich der „Zweck“ für eine bestimmte Situation. Er entwickelt sich mit dem Geschehen in der Situation. Auf dieser Grundlage kann auf folgende zwei weitere Merkmale der φρόνησις hingewiesen werden.

Erstens: Die φρόνησις geht notwendigerweise mit der Autonomie des Handelnden einher. Gadamer betont, dass das grundlegende Merkmal des praktischen Wissens darin besteht, dass es eine bestimmte Art von „Selbst-Wissen“ ist, was gleichzeitig impliziert, dass der Akteur autonom sein muss. Das heißt, dass der Akteur in einer bestimmten Situation nicht nur reagieren und Entscheidungen treffen muss, sondern auch die Gründe kennen und verstehen muss, warum er auf diese Weise handeln soll. Solche Entscheidungen und Kenntnisse sind unersetzbar, d.h. der Handelnde kann „sich durch nichts dies abnehmen lassen“⁴⁰. Dies ist etwas ganz anderes als das technische Wissen, das als vermittelbares und allgemeingültiges Wissen nicht vom Urteil des Einzelnen abhängt.

38 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1140a25-29.

39 Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins*, 39.

40 Gadamer, *GW1*, 318.

Zweitens: Die φρόνησις ist offen und zukunftsorientiert.⁴¹ Die τέχνη ist ein wiederholbares Wissen, daher ist die Dimension der Zeit für sie irrelevant; stattdessen muss sich die φρόνησις irreduziblen Situationen stellen, wobei zukünftige, neue Situationen immer eine entscheidende Rolle spielen werden. Praktisches Wissen betrifft also das Unvorhersehbare, das Außergewöhnliche und sogar das Überraschende. Es ist keineswegs ein abgeschlossenes Wissen, sondern offen und kreativ. Hier weist Gadamer auf die Erfahrungsrelevanz der φρόνησις hin: „Es handelt sich dabei um eine ganze eigene Form von Erfahrung, und vielleicht stellen alle anderen Erfahrungen in bezug auf diese nur sekundäre, abgeleitete Formen dar.“⁴² Es wird deutlich, dass das, was Gadamer Erfahrung nennt, nicht wiederholbare Erfahrung als Grundlage von Technik oder Wissenschaft ist, sondern Erfahrung im eigentlichen Sinne, nämlich schöpferische, ständig aktualisierte Erfahrung, deren Paradigma die hermeneutische Erfahrung ist.⁴³ Die Offenheit und der zukunftsorientierte Charakter der φρόνησις können nur im Lichte dieser neuen Konzeption von Erfahrung verstanden werden.

Schließlich lässt sich mit Blick auf die φρόνησις die Beziehung zwischen Tugend und Wissen neu beleuchten. Nach Gadamer ist die Tugend nicht mehr nach (κάτα) dem rechten Logos, sondern zusammen mit (μετά) dem rechten Logos. Das bedeutet, dass für die Tugend der Logos, d.h. hier die φρόνησις, das Führende ist.⁴⁴ Die Führung des Logos bedeutet hier nicht, dass er die Tugend in ihrer Gesamtheit beherrscht und vorschreibt (deshalb kann die Tugend nicht ein für alle Mal durch die Aneignung des Logos erworben werden). Vielmehr gibt der Logos nur eine allgemeine Orientierung und die Tugend muss unter der Führung des Logos allmählich kultiviert werden. Ein interessantes Beispiel ist hier: Wie genau erlernen wir die Ethik von

41 Vgl. J. Backman, „Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy. Hermeneia and Phronesis“, in: N. Keane / Ch. Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester 2016, 22-33, 27.

42 Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, 40.

43 Vgl. Gadamer, GW1, 359, 363ff.

44 Vgl. Gadamer, GW5, 247.

Aristoteles? Offensichtlich erlernen wir sie nicht, wenn wir sie als theoretisches Wissen zur Verfügung haben; vielmehr müssen wir sie in der konkreten sittlichen Praxis immer wieder kultivieren, uns in sie einüben und so in der Bestätigung und Revision eine relativ stabile Gewohnheit, d.h. Tugend, herausbilden. In diesem Prozess spielt das sittliche Wissen eine entscheidende Rolle, aber es kann die Tugend niemals ersetzen.

IV. Ethik und Hermeneutik

Kehren wir zu der in der Einleitung gestellten Frage zurück: Wie ist das Verhältnis zwischen Ethik und Hermeneutik bei Gadamer zu verstehen?⁴⁵ Nach dem oben Ausgeführten lässt sich festhalten, dass Ethik nur auf der Grundlage der φρόνησις möglich ist. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass diese Konzeption ursprünglich von Heidegger stammt und es gilt deswegen zu klären, was Gadamer von Heidegger übernommen und wo er sich gleichzeitig von seinem Lehrer distanziert hat. Der späte Heidegger hat eine Art „ursprüngliche Ethik“ vorgeschlagen, mit der man sich der Tendenz zur Normalisierung und Theoretisierung ethischen Wissens widersetzen sollte.⁴⁶ Dies wiederum lässt sich zweifellos auf die Unterscheidung zwischen ethischem und theoretischem Wissen beim frühen Heidegger zurückführen. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung führte er die φρόνησις als eine andere Art von Wissen ein und machte sie zum Grundmodell der Philosophie. Das hat Gadamer zutiefst beeinflusst und die Grundlage für seine Lektüre der aristotelischen Ethik gebildet.⁴⁷

45 Tatsächlich ging das Interesse an der Ethik in Gadamers akademischer Laufbahn sogar der Hermeneutik voraus. Neben dem bereits erwähnten Aufsatz *Praktisches Wissen*, der sich mit der Ethik des Aristoteles beschäftigt, hatte Gadamer bereits in seiner Habilitation den Versuch unternommen, die Ethik Platons, die er als dialektische Ethik bezeichnete, zu erforschen. Vgl. Gadamer, GW5, 3-163. Insofern war das Interesse an der Ethik ein philosophisches Interesse, das schon früh entstand und sich durch sein gesamtes Leben zog.

46 M. Heidegger, *Wegmarken*. GA9, Frankfurt am Main 1976, 356.

47 Vgl. H. Wang, „Tradition, φρόνησις und Praktische Philosophie. Über Gadamers kritische Aneignung von Heidegger“, in: *Synthesis Philosophica*, no. 67 (1/2019),

Jedoch muss trotz diesem Grundkonsens auch auf die Unterschiede zwischen beiden aufmerksam gemacht werden. In einem späten Interview hat Gadamer einmal darauf hingewiesen, dass Heidegger die φρόνησις gar nicht schätze.⁴⁸ Diese Behauptung mag einem auf den ersten Blick als unwahr vorkommen und sogar überraschend, denn Gadamers Betonung der φρόνησις ist genau das, was Heidegger ihn lehrte. Was ist also der Grund für Gadamers Behauptung? Meines Erachtens hat Gadamer damit gemeint, dass sich Heideggers umgewandelter Begriff der φρόνησις bereits sehr von der ursprünglichen Intention von Aristoteles unterscheidet. Es ist zu beachten, dass Gadamers vollständige Übersetzung von φρόνησις „die Tugend der praktischen Vernünftigkeit“ ist. Er betont insbesondere, dass die φρόνησις, obwohl „intellektuelle Tugend“, letztlich immer noch eine „Tugend“ sei. Im Gegensatz dazu ignoriert Heidegger die Tugenddimension der φρόνησις. In ähnlicher Weise kritisiert Gadamer seinen Lehrer in der Einleitung zu dem sogenannten *Natorp-Bericht*, einem wichtigen Text vom frühen Heidegger, in dem dieser seinen Entwurf für die Interpretation des Aristoteles darlegt. Dort wird auf das „Übergewicht des ontologischen Interesses“ bei Heidegger hingewiesen, das zugleich zur Vernachlässigung des Ethos-Begriffs führe.⁴⁹

In dieser Hinsicht lässt sich sagen, dass Heideggers ursprüngliche Ethik darauf abzielte, die metaphysischen Grundlagen der traditionellen Ethik zu zerstören, während Gadamer versuchte, die Ethik auf der Grundlage von Heideggers Philosophie wieder aufzubauen – und zwar als hermeneutische Ethik. Damit ist ein weiteres Problem verbunden, mit dem sich die Ethik befasst, nämlich das der Beziehung zum Anderen. Im Gegensatz zu Heidegger räumt Gadamer dem Anderen einen viel wichtigeren Platz in seiner Philosophie ein. Dies spiegelt sich in seiner Lektüre der aristotelischen Ethik in der Bedeutung wider, die er dem Begriff σύνεσις und seiner Verbundenheit

191-206, 197.

48 H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts – Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster 2001, 23.

49 H.-G. Gadamer, „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“, in: F. Rodi (Hg.), *Dilthey-Jahrbuch*. Bd.6, Göttingen 1989, 228-234, 233.

mit der φρόνησις beimitst, was in Heideggers Lektüre gerade vernachlässigt wird.⁵⁰

In *Wahrheit und Methode* wird genau dieses Verhältnis der φρόνησις zur σύνεσις untersucht. Die σύνεσις, von Gadamer als „Verständnis“⁵¹ übersetzt, steht für das Vermögen, den Anderen verstehen zu können. Sie bezieht sich somit auf „die Fähigkeit des sittlichen Beurteilens“⁵². Sittliches Urteilsvermögen ist in diesem Zusammenhang demnach die Fähigkeit, sich in die konkreten Situationen Anderer hineinzusetzen und entsprechende Überlegungen und Urteile zu treffen, die die Anderen miteinbeziehen. Für Gadamer ist die σύνεσις für die φρόνησις unabdingbar, d.h. bei der φρόνησις geht es nicht nur um das Mitsichzuragehen, sondern auch um das Miteinanderzuragehen. M. Riedel betont deshalb, dass bei Gadamer φρόνησις und σύνεσις komplementär und sogar homogen seien.⁵³ Darin zeigt sich die konstitutive Bedeutung der σύνεσις für den Begriff der φρόνησις.

Interessanterweise ist die σύνεσις als Verstehen des Anderen eindeutig ein „Wissen des Anderen“. Daher stellt sich hier die Frage, ob die φρόνησις noch Für-sich-Wissen oder Sich-Wissen genannt werden kann, sofern die konstitutive Rolle der σύνεσις für die φρόνησις gesehen wird. Auf den ersten Blick scheint es keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Aspekten zu geben: Für-sich-Wissen kann gleichzeitig Wissen um den Anderen sein. Man könnte sogar sagen, dass das Sich-Wissen nur über den Umweg des Wissens um den Anderen möglich ist. Es bleibt jedoch die Frage offen: Ist

50 Heideggers Lektüre von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und dessen Konzept der φρόνησις findet sich in seiner sogenannten „Sophistes-Vorlesung“, wo Heidegger direkt den Teil überspringt, in dem Aristoteles die σύνεσις diskutiert. Vgl. M. Heidegger, *Platon. Sophistes*. GA19, Frankfurt am Main 1992, 144ff.

51 In *Wahrheit und Methode* erwähnt Gadamer die σύνεσις lediglich in einer Fußnote, vgl. Gadamer, GW1, 328. Im Aufsatz *Praktisches Wissen* hingegen wird diese genauer definiert. Sie gilt als „das Verständnis, mit dem wir einem anderen folgen, der von sich und seinen Erwägungen des für ihn Besten erzählt“. Gadamer, GW5, 245.

52 Gadamer, GW1, 328.

53 Vgl. M. Riedel, „Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie“, in: *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, 171-196, 193.

der Andere nur ein unverzichtbarer Vermittler und somit ein Instrument des Sich-Wissens und Selbstverständnisses oder stellen das Verstehen des Anderen und das Sich-Verstehen gemeinsam gleichursprüngliche Elemente im Prozess des Verstehens dar?

Schauen wir uns zunächst einmal Gadamers eigene Erklärung dazu an. Er betont, dass das Verstehen des Anderen kein objektiviertes, gegenständliches Verstehen ist, „sondern aus einer spezifischen Zugehörigkeit mitdenkt, die ihn mit dem anderen verbindet, als wäre man mitbetroffen.“⁵⁴ In diesem Sinne beschränkt Gadamer die *σύνεσις* auf Freunde, die uns selbst nahestehen: „Nur Freunde können einander raten, bzw. nur ein Rat, der freundschaftlich gemeint ist, hat für den Beratenen einen Sinn.“⁵⁵ In seinen Augen ist der Andere der enge Freund, während der Fremde von seiner Betrachtung ausgeschlossen wird. Diese Eingrenzung der Anderen auf die Freunde ist im Wesentlichen eine Reduzierung der Anderen auf einen selbst, oder besser gesagt, eine Reduzierung der Anderen auf den Selbstbezug. Bei Gadamer wird eine ambivalente Haltung erkennbar: Einerseits versucht er, die konstitutive Bedeutung des Anderen im Selbstverständnis aufzudecken, andererseits reduziert er das Fremdverstehen wiederum auf das „Sich-Wissen“.⁵⁶

Es muss allerdings eingeräumt werden, dass Gadamers Position, wenn auch nicht radikal, so doch ein wichtiger Schritt nach vorne ist, nämlich ein Schritt auf den Anderen zu. Dieser Schritt ist die notwendige Voraussetzung, um über Ethik sinnvoll sprechen zu können. Es ist deutlich, dass für Gadamer die hermeneutische Erfahrung vom ethischen Verständnis des Anderen und der Andersheit nicht getrennt werden kann.⁵⁷ Diese Betonung

54 Gadamer, GW1, 328.

55 Gadamer, GW1, 328.

56 Waldenfels zufolge ignoriert Gadamer immer noch den Anderen: Der eigentliche Andere sei eine anti-hermeneutische Kraft, ohne die die Hermeneutik zu einer Hegemonie, d.h. zu einer bloßen Selbstbezüglichkeit werden könnte. Vgl. B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main 1999, 87.

57 N. Davey, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany 2006, 9.

des Anderen entwickelt sich dann zur Betonung des Gemeinsamen. Damit tritt die Ethik in den Bereich der Politik ein, was für Gadamer ein zentrales Anliegen ist. Erwähnt wurde, dass Gadamer die φρόνησις zunächst im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des Begriffs der σωφροσύνη eingeführt hat, eine Tugend im Leben der Polis. Wenn das Wissen um das Gute ein praktisches Wissen ist, dann muss es nicht nur das Gute für den Einzelnen, sondern auch das gemeinsam Gute, also „das Gute für alle“ berücksichtigen. Hier kann die Frage gestellt werden, wie das Gute für alle auf einem „Für-sich-Wissen“, also der φρόνησις, beruhen kann. Diese Frage, leicht abgewandelt, lautet: Wie kann die φρόνησις die Gemeinsamkeit sicherstellen und somit allgemeingültige Normen und sogar Werte für das öffentliche Leben liefern?

Aus der Unterscheidung zwischen technischem und praktischem Wissen, die wir im vorangegangenen Abschnitt getroffen haben, lässt sich zweifellos schließen, dass die Verwendung der τέχνη als Modell zur Gewinnung von allgemeingültigen Normen nicht funktioniert und dass eine andere Art von Allgemeinheit gefunden werden muss. Man könnte sogar sagen, dass die Absicht Gadamers gerade darin liegt, die Politik vom technischen Wissen zu befreien und ihr den Charakter eines praktischen oder sittlichen Wissens zu geben. So wird „das Gute für alle“ zum „Guten für sich selbst“, das durch die φρόνησις geleitet wird. Natürlich muss das Individuum, während es das Gute für sich selbst in Betracht zieht, auch das Gute für die Gemeinschaft in Betracht ziehen – genau dies ist die universelle Anforderung des praktischen Wissens. Auf dieser Grundlage wird die Allgemeingültigkeit der τέχνη durch die Konkretheit und die konkrete Allgemeinheit der φρόνησις ersetzt, die ein anderes Bild zum Verständnis des gemeinsamen Lebens bietet.

So weit könnte man Gadamer zustimmen, doch das Problem liegt darin, ob die „Normen“ des gemeinsamen Lebens ganz abgeschafft und vollständig durch die φρόνησις des Einzelnen ersetzt werden könnten. Genauer gesagt, handelt es sich um einen Widerspruch zwischen den universellen Normen und der für eine jeweilige Situation relevanten φρόνησις. Dies hat zum Vor-

wurf des Relativismus gegenüber Gadammers hermeneutischer Ethik geführt. Für G. Figal sind die Schwächen der Gadammerschen Ethik offensichtlich: „So ist sie wie eine Ethik, die sich ins Ethische der gelebten Tradition zurücknimmt, statt die Möglichkeit des Guten und Richtigen aus einer Bestimmung der menschlichen Natur zu begründen.“⁵⁸ Im Gegensatz zu Heideggers zu stark ontologischem Interesse wird Gadamer ein übermäßiges Interesse an der Geschichte nachgesagt, und diese Überbetonung der Geschichtlichkeit neigt dazu, in Historismus und Relativismus abzugleiten.

Gegen diesen Vorwurf kann man auch entsprechende Verteidigungen Gadammers finden. R. Beiner argumentiert beispielsweise, dass zwischen der Theorie der praktischen Vernunft und ihren spezifischen Anforderungen selbst unterschieden werden müsse. Für die praktische Vernunft selbst sei die bloße Theorie nicht ausreichend; sie würde ihren wesentlichen Inhalt noch nicht berühren. Stattdessen sei die philosophische Ethik Gadammers bei der Erklärung spezifischer menschlicher Praktiken vorteilhafter.⁵⁹ Beiners Verteidigung beschränkt sich jedoch darauf, die Stärken von Gadammers Lehre hervorzuheben, während ihre Schwächen ausgeblendet werden.

Eine andere mögliche Verteidigung stammt von R. Dottori. Er argumentiert nachdrücklich, dass das, was Gadamer in Aristoteles' Ethik vorfindet, „eine Wissenschaft, nicht bloß Erfahrung“ sei, und zwar „eine Wissenschaft der Prinzipien“.⁶⁰ Auf diese Weise versucht er, die Spannung zwischen normativer Ethik und Tugendethik aufzulösen. Dottori weist uns insofern in die richtige Richtung, als Gadamer die „Wissenschaft“ nicht aufgibt, sondern versucht, die Bedeutung von Wissenschaft auf der Grundlage der Unterscheidungen des Wissensbegriffes zu erweitern. Wissen oder Wissenschaft

58 G. Figal, „Ethik und Hermeneutik“, in: *Hermeneutik als Ethik*, München 2004, 117-133, 131.

59 R. Beiner, „Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of Ethos“, in: *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999, 37-52.

60 R. Dottori, „The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy“, in: *Etica & Politica*, XI, 2009, 1, 301-310, 307.

ist nicht notwendigerweise theoretisch oder technisch, sondern es gibt auch praktisches Wissen und praktische Wissenschaft. Das bedeutet, dass Gadamer auch im praktischen und ethischen Bereich nicht darauf verzichtet, einen Anspruch auf Wissen, d.h. einen allgemeinen Anspruch, zu erheben. Die Verwendung des Begriffs „Erfahrung“ durch Dottori entspricht jedoch nicht Gadamers ursprünglicher Absicht. Denn Gadamer verwendet den Begriff der Erfahrung eindeutig nicht mehr im traditionellen Sinne, sondern hebt hervor, dass dieser Begriff „zu den unaufgeklärtesten Begriffen gehör[t], die wir besitzen“⁶¹. Es ist daher wichtig, zu klären, was genau eine solche Art von „Erfahrung“ bedeutet und welche Art von „Wissenschaft“ der Allgemeinheit dieser Erfahrung entspricht.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch versuchen, Gadamers Ethik gegen den Vorwurf des Relativismus zu verteidigen. Angezeigt wurde: Der rote Faden dieser Arbeit ist das hermeneutisch-methodische Problem der Beziehung zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen. Die Einführung des aristotelischen Konzepts der *φρόνησις* ist als Antwort auf das oben genannte Problem gedacht, mit der zugleich weitere Probleme sichtbar werden. Die Tatsache, dass die *φρόνησις* auf die vorgegebene Allgemeinheit der traditionellen Philosophie verzichtet und der Konkretheit und Partikularität mehr Aufmerksamkeit schenkt, befreit die Ethik von den Fesseln der Theoretisierung und von dem Drang des technischen Verfügenwollens. Aber wie könnte praktisches und ethisches Wissen eine universelle und verlässliche Grundlage für unser öffentliches Leben sein, wenn es im Gegensatz zur *τέχνη* nicht direkt vermittelbar und allgemeingültig wäre? Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Gadamers Betonung der *φρόνησις* nicht darauf abzielt, die Allgemeinheit gänzlich aufzugeben, sondern darauf, eine neue Art von Allgemeinheit zu stiften, eine geschichtliche und konkrete Allgemeinheit. Das bedeutet, dass sich die *φρόνησις* über sich selbst hinaus zum Anderen, zur Öffentlichkeit hin bewegen muss. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, ob diese konkrete Allgemeinheit ausreichend universell ist,

61 Gadamer, GW1, 352.

um die Grundlage für universelle Normen und für ein gelingendes soziales Miteinander zu bilden. Mit anderen Worten: Wie kann die φρόνησις Öffentlichkeit und Allgemeinheit gewährleisten, ohne damit zugleich ihre eigene Endlichkeit und Spezifität zu schwächen – einschließlich der Individualität, Situiertheit, Geschichtlichkeit und Differenz?

Zweifellos ist die Beziehung zum Anderen nicht nur das Hauptproblem der Ethik, sondern auch das zentrale Problem der Hermeneutik selbst. Nach Gadamer „besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet.“⁶² Man könnte entsprechend sagen: Die σύνεσις, also die Überlegung und Beurteilung der Situation des Anderen, ist ein zentrales Element der φρόνησις. Ohne das Komplement der σύνεσις wird die φρόνησις zu einem unmittelbaren jeweiligen Wissen und kann nicht die Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bilden, die in dem von Gadamer angedeuteten „Zwischen“ liegt. Später hat Gadamer dieses hermeneutische Konzept des „Zwischen“ mit Hilfe des Modells des „Ich-Du-Dialogs“ weiter ausgearbeitet. Unser Gesprächspartner ist weder „Ich“ selbst noch ein fremder „Er“, der nichts mit mir zu tun hat, sondern „Du“, ein Freund, mit dem ich in Beziehung stehe.⁶³ In diesem Sinne wird das zentrale Thema der Hermeneutik zum „Dialog“.⁶⁴

Bei dem Dialog geht es auch um die Festlegung von Normen. Die φρόνησις betont die Destruktion etablierter Normen, zu der zur selben Zeit die Freiheit, Offenheit und Zukunftsfähigkeit gehört. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie völlig von Normen isoliert ist; vielmehr ist für die φρόνησις auch die Rekonstruktion von Normen, die inmitten von Entwicklung und Wandel sind, notwendig. Das Verhältnis zwischen allgemeinen Normen und konkreten Fällen

62 Gadamer, GW1, 300.

63 Vgl. Gadamer, GW1, 364.

64 Dementsprechend wendet sich Gadamer schließlich der Dialektik von Frage und Antwort bei Platon zu, auf deren Grundlage er seine Theorie der sprachlichen Ontologie vorstellt. Man könnte sagen, dass Gadamers Studie über Platon tatsächlich um seine weiteren Antworten auf das Problem der φρόνησις kreist, die er von Aristoteles gewonnen hat.

entspricht dem Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten. In diesem Prozess ist nicht nur die Anwendung bzw. „Konkretisierung“ des Allgemeinen im Spiel, sondern auch die „Verallgemeinerung“ der konkreten Erfahrungen (natürlich nicht im Sinne von „Abstraktion“), bei der es um die Rekonstruktion der Allgemeinheit geht. Im Prozess der dialogischen Interpretation werden Konkretisierung und Verallgemeinerung miteinander verschränkt, wodurch der gemeinsame und universelle Raum der Hermeneutik gebildet wird. Dies ist zweifelsohne auch die Grundlage für die Allgemeinheit der Ethik. In diesem Sinne kann man der hermeneutischen Ethik nicht vorwerfen, die Allgemeinheit der Ethik aufzulösen und sich einem Relativismus auszuliefern. Ihr muss stattdessen zu Gute gehalten werden, dass durch sie die Ethik auf einer hermeneutischen Allgemeinheit gegründet wird – auf einer geschichtlichen, konkreten Allgemeinheit. Es zeigt sich, dass die Rekonstruktion der Allgemeinheit sowohl eine grundlegende Forderung der Hermeneutik als auch ein zentraler Anspruch der Ethik ist. Gerade auf dieser Basis kommen Ethik und Hermeneutik zusammen.

Hongjian Wang
Hunan University

Deng Xiaomang (邓晓芒)

**Auf dem Weg zu einer Metalinguistik.
Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen
Metaphysik¹**

Zusammenfassung: In diesem Artikel gibt der chinesische Philosophieprofessor Deng Xiaomang einen Überblick und eine Inhaltsangabe über sein eigenes dreibändiges Werk *Auf dem Weg zu einer Metalinguistik. Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen Metaphysik*. In diesem Werk entwickelt Professor Deng eine Metalinguistik, die auf dem Prinzip der Selbstnegation basiert und mit der versucht wird, eine neue Metaphysik im Sinne der chinesischen *xíng-ér-shàng-xué* zu entwickeln. Dabei werden chinesische Metaethik und westliche Metaphysik so miteinander in ein Gespräch gebracht, dass von beiden Seiten her Schwächen überwunden und Stärken hervorgehoben werden können. Dieser Versuch hat wichtige interkulturelle Implikationen und gibt ein wichtiges Zeugnis des aktuellen chinesischen philosophischen Diskurses.

Abstract: In this article, Chinese philosophy professor Deng Xiaomang provides an overview and summary of his own three-volume work *Towards a Metalinguistics. A reconstruction of contemporary metaphysics*. In this work, Professor Deng develops a metalinguistics based on the principle of self-negation and attempts to develop a new metaphysics in the sense of the Chinese *xíng-ér-shàng-xué*. Chinese metaethics and Western metaphysics are brought into dialogue with each other in such a way that weaknesses on both sides can be overcome and strengths emphasized. This attempt has important intercultural implications and provides an important testimony to current Chinese philosophical discourse.

摘要: 在本文中, 中国哲学家邓晓芒教授对其三卷本著作《走向语言学之后——当代形而上学的重建》进行了概述和总结。在这部著作中, 邓教授以自否定原则为基础, 提出了“语言学之后”, 并试图基于此提出一种新型的形而上学, 即一种中国“形而上学”, 这是通过中国的“伦理学之后”与西方的“物理学之后”之间相互对话, 从而克服双方的弱点, 突出各自的长处的哲学。这一尝试具有重要的跨文化意义,

1 Der Artikel wurde von Hongjian Wang übersetzt und von Karl Kraatz ediert. Der Autor Deng Xiaomang hat die Übersetzung gegengelesen, überprüft und korrigiert.

为当下的中国哲学话语建构提供了重要的见证。

Keywords: Metalinguistik; Metaphysik; xíng-ér-shàng-xué; Selbstnegation

Das Werk *Auf dem Weg zu einer Metalinguistik. Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen Metaphysik* versucht in drei Bänden mit insgesamt 1,2 Millionen Wörtern mithilfe einer „Metalinguistik“ über die „Metaphysik“ der westlichen Philosophie und über die „Metaethik“ der chinesischen Philosophie hinauszugehen, um die zeitgenössische xíng-ér-shàng-xué (形而上学²) wieder mit Leben zu erfüllen.

Aristoteles' Metaphysik basiert auf der ontologischen Grundlage des „Seins als solchen“, während meine „Metalinguistik“ auf der philosophischen Reflektion über die „Sprache als solche“ beruht. Sie ist die Voraussetzung, auf der sowohl die „Metaphysik“ als auch die „Metaethik“ beruhen. Das Studium „der Sprache als solcher“ erfordert ein umfassendes „Denken“ über die Sprache, über ihre Entstehung, ihre Natur und über die Art und Weise, wie sie ihren Inhalt (das Wahre, Gute und Schöne) vermittelt. Es ist notwendig, über den einzelnen propositionalen Satz der Sprache hinauszugehen und ihn auf den Imperativ- und Ausrufesatz auszudehnen, um in ihnen die wesentlicheren und umfassenderen Strukturen der Sprache zu entdecken und diese Themen systematisch, entsprechend ihren inneren Verbindungen, darzustellen. Das ist es, was eine solche „xíng-ér-shàng-xué“ der Sprache ausmacht, die ich „Metalinguistik“ genannt habe.

Eine solche „xíng-ér-shàng-xué“ der Sprache sollte rassenübergreifend, länderübergreifend, kulturübergreifend und sprachübergreifend sein. In diesem Buch wurden zunächst die zwei frühen Formen der „xíng-ér-shàng-xué“ (Metaphysik und Metaethik) der repräsentativsten westlichen und östlichen Kulturen auf unserem Planeten miteinander verglichen, um Schritt-für-Schritt in das Thema der „xíng-ér-shàng-xué“ der Sprache einzuführen.

2 Obwohl das die chinesische Übersetzung von „Metaphysik“ ist, bedeutet dieses Konzept im Kontext der chinesischen Philosophie so viel wie „Metaethik“ und wird in meiner Philosophie als „Metalinguistik“ beschrieben.

Die ersten zwei Bände befassen sich mit der Entwicklung der westlichen und chinesischen „xíng-ér-shàng-xué“ im Verlauf von zweitausend Jahren. **Der erste Band** zeigt, dass die westliche Metaphysik ein transzendentes theoretisches System der Über-Physik um die Ontologie (die Lehre des Seins) herum aufbaute, die sich als eine szientistische und rationalistische Weltanschauung darstellte, jedoch in ihren späteren Phasen die Unzulänglichkeiten dieser einseitigen Weltanschauung immer deutlicher zutage traten. So begann sie sich von der propositionalen Sprache des Szentismus und den Aussagesätzen zu lösen und sich vermittels von Heideggers poetischen Erfahrung an der „nicht-ontologischen“ chinesischen Metaethik anzunähern.

Der zweite Band zeigt, dass die chinesische Metaethik die säkularen Normen der konfuzianischen Ethik mit einer Typik des „Dao der Natur“ überschreitet. In dieser wurde eine metaphorische und symbolische Weltsicht der metaethischen Einheit vom Himmel (天, tiān) und Mensch (人, rén), vom Prinzip (理, lǐ) und Atem (气, qì) entwickelt, die als Vorbild für die Praxis und das Verhalten des Menschen dienen konnte. Aber aufgrund ihrer inhärenten nicht-logischen und anti-linguistischen Tendenzen führte diese Unmittelbarkeit der Praxis unter Ausschluss der Komplexität der metaphysischen Elemente in der „Schule des Herzgeistes“ (心学, xīnxué) jedoch zum Verlust der Transzendenz und zum Verstummen der Metaethik, sodass im modernen China der diskursive Boden der „xíng-ér-shàng-xué“ an die wissenschaftliche und rationale Ontologie der westlichen Metaphysik abgetreten wurde.

Nach diesem Rückblick und der Reflexion über die Entwicklungsgeschichte der chinesischen und westlichen „xíng-ér-shàng-xué“ argumentiere ich, dass die beiden „xíng-ér-shàng-xué“ in völlig entgegengesetzte Richtungen gehen. Das Einzige, was sie gemeinsam haben, ist die implizite Abhängigkeit von der Sprache. Nur die westliche Metaphysik stützt sich auf die deklarative, d.h. logische Funktion der Sprache, während die chinesische Metaethik auf den imperativen und ausrufenden, d.h. auf den nicht-logischen Funktionen der Sprache beruht. So sind die Einstellungen, innerhalb

derer Sprache reflektiert wird, in China und im Westen entgegengesetzt: die Westler kennen die Sprache hauptsächlich als logisches Werkzeug für das Denken; die Chinesen hingegen ignorieren die Sprache als das metaphorsche oder symbolische Zeichen. Der Autor sieht in diesem Vergleich zwischen Ost und West eine dritte Möglichkeit jenseits der Horizonte beider Seiten, nämlich die Möglichkeit, die beiden Funktionen der Sprache durch die Dialektik der Selbstnegation zu einer widersprüchlichen Struktur im Wesen der Sprache zu vereinen. Wie entsteht diese widersprüchliche Struktur? Was ist ihr Wesen? Wie hängen die logischen und nicht-logischen Funktionen der Sprache zusammen? Dies sind die metalinguistischen Fragen, denen der dritte Band dieses Buches gewidmet ist.

Der dritte Band, der Höhepunkt dieser Bände, ist eine positive Darstellung des „xíng-ér-shàng-xué“-Systems der Metalinguistik, das ausgehend von der Philosophie der Selbstnegation entwickelt worden ist. Das erste Kapitel beginnt mit der Genese der Sprache, einem philosophisch-anthropologischen bzw. anthropologisch-ontologischen Problem, das noch nicht in die Metalinguistik selbst einfließt, aber worin es zu einer ontologischen Klärung dieser „xíng-ér-shàng-xué“ kommt. Die Metalinguistik selbst ist „nicht-ontologisch“ oder „super-ontologisch“, stattdessen ist es, auf die anthropologische Ontologie, d.h. die praktische Ontologie von Marx, gestützt, der Versuch zu klären, wo die metalinguistische Transzendenz ihren Ursprung hat und wie ihre wesentliche Struktur der Selbstnegation gebildet wird. Diese Position ist durch ihren Status als „Lehre“ zwangsläufig erforderlich, aber sie ist keineswegs „szientistisch“. Es ist vielmehr eine „wissenschaftliche“ Haltung, die eine vernünftige Erklärung für das „überwissenschaftliche“ Phänomen der Sprache liefert. Während es noch als eine vollständig empirische, wissenschaftliche Schlussfolgerung angesehen werden kann, dass die primitive menschliche Evolution mit der Herstellung und dem Gebrauch von Werkzeugen begann, ist es jedoch nicht mehr rein empirisch, zu dieser Schlussfolgerung das grundlegende Merkmal, d.i. die Tatsache, dass Menschen „Werkzeug mit sich mitführen“, hinzuzufügen und dadurch den auf-

rechten Gang des Menschen und die Entstehung der Sprache zu erklären.³ Zumindest ist die selbstnegierende Struktur der Sprache selbst nicht durch empirisches Material erklärbar, sondern muss im Lichte der Spiritualität verstanden werden. Gerade aus diesem Grund ist es fast allen empirischen, positivistischen Anthropologen nicht gelungen, die wesentliche Rolle zu verstehen, die das Phänomen des „Werkzeugmitnehmens“ in der Evolution vom Affen zum Menschen gespielt hat. Dieser Schritt ermöglicht es uns, das Phänomen der Sprache in dem phänomenologischen Blickfeld des „Zurück zur Sache selbst“ sachlich zu beschreiben, frei von den äußerlichen Zwängen eines ontologischen Szientismus.

Die nächsten Kapitel 2, 3 und 4 führen formell in eine Metalinguistik ein, die sich darauf konzentriert, das Prinzip der nicht-logischen Funktionen der Sprache, nämlich Nachahmung, Analogie und Metapher, und deren fundamentalen Beziehungen zu allen anderen sprachlichen Funktionen zu überprüfen. Dies ist der wesentliche Inhalt der „Metalinguistik“, die die anderen, nicht-wissenschaftlichen Phänomene der Sprache nicht nach ontologisch-wissenschaftlichen Kriterien misst und bewertet und daher die logische Funktion der Sprache auch nicht zur Vereinheitlichung ihrer nicht-logischen Funktionen heranzieht; sondern, die die Beziehung zwischen den logischen und nicht-logischen Funktionen der Sprache auf der Grundlage der selbstnegierenden Natur der Sprache analysiert. Im zweiten Kapitel wird durch die begriffliche Analyse dieses Prinzips der „Selbstnegation“ die Bedeutung von „wahr“ und „falsch“, von „Wahrheit“ und „Lüge“ in der Sprache neu bewertet. Es wird aufgezeigt, dass sie sich nicht mit den bisherigen epistemologischen Regeln begnügen kann, sondern dass die tiefsten semantischen Wurzeln in der rhetorischen und poetischen Natur der Sprache, insbesondere in ihren Metaphern zu finden sind und diese daher die tiefste und selbsttäuschende (selbstnegierende) Natur der Sprache selbst widerspiegeln. Dies

3 Für das Verständnis des dritten Bandes ist dieses Konzept sehr wichtig, nämlich dass die Tatsache des „Mitbringens von Werkzeug“ der wichtigste Schritt der Evolution vom Affen zum Menschen darstellt und dass dies zur Entwicklung des menschlichen aufrechten Ganges und zur Entstehung der Sprache geführt hat.

ist die paradoxe semantische Struktur des logischen sowohl „Ja“ als auch „Nein“. Das dritte Kapitel stellt dar, wie diese semantische Struktur der „Selbstnegation“ aus sich selbst heraus die Begriffe, Urteile und Schlussfolgerungen der formalen Logik entwickelt, womit demonstriert wird, dass diese logischen Funktionen selbst vorlogische Ursprünge haben, einschließlich der Ursprünge im „Partizipationssatz“⁴ (互渗律) des primitiven Denkens und im analogischen und poetischen Denken. Die Gesetze der logischen Form sind also nichts anderes als ein einseitiges Muster für die Verfestigung oder „Lexikalisierung“ der Metapher. Im vierten Kapitel wird das Verhältnis zwischen logischem und poetischem Denken erörtert und die Frage beantwortet, wie sich die logische Funktion der Sprache, nachdem sie sich als vollständige Reihe von formalen Gesetzen etabliert hat, zu ihrer nicht-logischen oder poetischen Funktion verhält. Da die logischen Funktionen der Sprache in der Entwicklung der abendländischen Philosophie die Hegemonie über allen anderen Funktionen gewannen, kann man von einem Verrat an den poetischen Funktionen sprechen. Die Logik dominierte über alle Aspekte der Sprache und versuchte, alle poetischen, nichtlogischen Funktionen aus der Sprache zu verdrängen. So ist es ihr gelungen, die poetische Funktion von den anderen Funktionen der Sprache vollständig abzulösen und sie als eine der logischen Funktion untergeordnetes und aus ihr abgeleitetes Phänomen darzustellen, was schließlich in der Philosophie der Sprache zum Verkümmern und Verfestigen der Sprache führte. Nach diesem Verrat begann die Sprachphilosophie, während der modernen westlichen „linguistischen Wende“, zu ihren poetischen Ursprüngen zurückzukehren, aber sie stieß dabei immer noch auf viele Schwierigkeiten. Meiner Ansicht nach ist die Dialektik der Selbstnegation die „Tür zu den vielen Wundern“, durch welche man schließlich die logischen und nicht-logischen Funktionen der Sprache miteinander verbinden kann.

4 Der Partizipationssatz wurde von dem französischen Philosophen Lucien Lévy-Bruhl eingeführt. Der Partizipationssatz besagt, dass gewisse Differenzierungen, die für die westliche Logik wesentlich sind, nicht wirklich, d.h. nicht existent sind. Dazu gehören die Unterschiede zwischen Realität und Traum; Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, etc.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit den Gesetzen der Metalinguistik im Sinne der „immanenten Transzendenz“ (内在超越), d.h. mit den Gesetzen des „Tons“ (语气) der Sprache, aber es handelt sich nicht um abstrakte formale Gesetze, sondern um semantisch andeutende Gesetze innerhalb der syntaktischen Form. Diese semantischen Andeutungen werden nicht notwendigerweise durch strenge grammatikalische Regeln ausgedrückt, sondern eher durch den Tonfall oder die Intonation, z.B. kann ein und derselbe Aussagesatz mithilfe von Tonfall oder Intonation (oft mithilfe von Interpunktion) zu einer Frage, einem Befehl oder einem Ausruf werden; dies bedeutet jedoch nicht, dass es keine logische Beziehung zwischen ihnen gäbe. Im Gegenteil, diese drei syntaktischen Formen befinden sich entsprechend den drei Ebenen des Strebens nach der Wahrheit, nach dem Guten und nach dem Schönen im Übergang zueinander, die unmerklich stets dem dialektischen Gesetz der „Selbstnegation“ gehorchen und eine Triade aus These, Antithese und Synthese bilden. Alle diese Übergänge unterscheiden sich von der Hegelschen Dialektik der Begriffe (Kategorien), hängen aber von einer Dialektik des Willens oder des Gefühls ab. Die Dialektik der Begriffe wird in der Tat von der verborgenen Dialektik des Gefühls und des Willens angetrieben, aber im Falle Hegels wird die Dialektik des Gefühls und des Willens durch das metaphysische Vorurteil der rationalen Ontologie verdeckt und bleibt daher in der „Bedeutung“ (意谓) verborgen. Die selbstnegierende Natur der Sprache, die in der Dialektik des Tons verkörpert ist, offenbart sich nun in einer sehr intrinsischen und direkt sinnlichen Weise, in der die Sprache nicht mehr als ein Werkzeug verstanden wird, das bestimmten Zwecken dient, sondern als ein sich selbst transzendierendes Phänomen mit einer eigenen Vitalität, die nicht nur die Richtung der verschiedenen Ebenen der geistigen Phänomene bestimmt, sondern auch die verschiedenen Dimensionen der Weltanschauung des Menschen. Dies ist die theoretische Grundlage, auf der wir die drei „xíng-ér-shàng-xué“ vergleichen.

Ein Vergleich der Beziehungen zwischen diesen drei „xíng-ér-shàng-xué“ wird im sechsten Kapitel durchgeführt. Die westliche Metaphysik beruht auf der „Ontologie“, die untrennbar mit einer anderen Bedeutung des Wortes,

der „Seinslehre“ (是论) verbunden ist. Der Zusammenhang zwischen der westlichen Metaphysik und der Sprache ist fundiert durch die „propositionale Sprache“, d. h. sie ist im wesentlichen aufgebaut auf „Aussagesätzen“. Die chinesische Metaethik hingegen basiert auf der „Lehre des Nichts“ (贵无论), diese meint aber nicht eine „Lehre des Leeren“ (虚无论), sondern einen „typischen“ Ausdruck dieser Metaethik, der eigentlich auf der „Lehre des Nichthandelns“ (无为论) im ethischen Sinne basiert. Ihre Beziehung zur Sprache ist also die zur „Zielsprache“, d.h. zum Imperativsatz. Die Metalinguistik, die ich entwickeln möchte, kann als eine „Lehre des sowohl Seins als auch Nichts“ (亦是亦非论) beschrieben werden, die auf der vitalisierenden und kreativen Natur der Sprache als „lebendiger Metapher“ beruht. Ihr Bezug zur Sprache ist daher ein Bezug zur Sprache des Gefühls, insbesondere zum Ausrufesatz. Die Metalinguistik erfasst zwar nur im Poetischen die gefühlerfüllte oder stimmungsvolle Natur der Sprache, aber erkennt dadurch das Wesen des Poetischen. Sie kann daher auf die Propositionalität und Imperativität der Sprache nicht verzichten, sonst könnte sie sich gar nicht ausdrücken und wäre zur Sprachlosigkeit verdammt. So ist die Metalinguistik einerseits sowohl ein Durchbruch aus den starren logischen Tendenzen der (traditionellen) „Ontologie“, als auch eine Rettung vor den nihilistischen Tendenzen der „Lehre des Nichts“ oder der des „Nichthandelns“, bei denen man auch die Sprache selbst aufgibt; aber andererseits ist sie sowohl eine „Reduktion“ der westlichen „Ontologie“ auf ihre metalinguistischen Gründe (daher stellt sie gewissermaßen eine „äußere Transzendenz“ der Ontologie dar), als auch eine „Ent-typisierung“ der chinesischen Lehre des Nichts, womit sie als die „innere Transzendenz“ der Sprache selbst ausgedrückt wird. Ent-typisierung meint aber, dass diese nicht in die Ethik zurückfällt, sondern in der Poetik der Sprache über die Ethik hinausgehoben wird. Sie muss sich daher auf die logische Funktion der westlichen Metaphysik, d.i. auf die Funktion der dialektischen Logik stützen, um ihr eigenes System aus sich heraus zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die nicht-logische oder sogar poetische Funktion der chinesischen Metaethik einbeziehen, um ihren Inhalt zu bereichern. Diese

neue „xíng-ér-shàng-xué“ bahnt sich ihren rekonstruierenden Weg mithilfe der rhetorischen Philosophie, in deren Mittelpunkt die Metapher steht.

Das letzte Kapitel befasst sich mit der „Verschmelzung der Horizonte“ zwischen chinesischer Metaethik und westlicher Metaphysik und zeigt den holprigen Weg auf, der zur Metalinguistik geführt hat. Seit der Begegnung zwischen chinesischer und westlicher „xíng-ér-shàng-xué“ haben beide Seiten unweigerlich die Grundlagen und Fundamente der jeweils anderen Seite in einem falschen Licht gesehen. Im Laufe dieses dreihundertjährigen Prozesses der Begegnung, der Bewunderung, der Kritik, des Missverständnisses, der Konzeptanpassung, der Aneignung und der allmählichen Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses wurden schließlich zwei Schlüsselerfolge errungen. Zum einen hat das moderne Chinesisch seine „hybride Übermacht“ durch literarische und philosophische Übersetzungen unter Beweis gestellt, und zwar nicht nur bei der Übersetzung westlicher philosophischer Texte, die es inzwischen so gut beherrscht, dass es keiner anderen westlichen Sprache nachsteht, sondern auch bei der Darstellung der Metalinguistik in einer Weise, die durch keine andere Sprache ersetzt werden kann. Zweitens hat die Metalinguistik, die aus der Verschmelzung der Horizonte der chinesischen und der westlichen „xíng-ér-shàng-xué“ hervorgeht, die ultimative Transzendenz sowohl über die „äußere Transzendenz“ der westlichen Metaphysik als auch über die „innere Transzendenz“ der chinesischen Metaethik herausgearbeitet. Obwohl die chinesische und die westliche „xíng-ér-shàng-xué“ einander nicht untergeordnet sind, sind sie aber letztlich beide der Metalinguistik untergeordnet und können so die Grundlage dafür schaffen, dass jede von ihnen ihre eigenen Grenzen durchbrechen und sie miteinander in ein Gespräch kommen können. So stelle ich mir eine Rekonstruktion der im Niedergang begriffenen Metaphysik und Metaethik unserer Zeit vor, die auf dem Prinzip der Selbstnegation beruht und durch die Verschmelzung von westlicher und östlicher „xíng-ér-shàng-xué“ eine neue Perspektive erhält.

Deng Xiaomang

Huazhong University of Science and Technology

Wenjun Niu, Jun Wang

Romantische Hermeneutik.

Von F. Schlegel zu F. Schleiermacher¹

Zusammenfassung: Die romantische Hermeneutik ist die erste Form der modernen Hermeneutik. Friedrich Schleiermacher gilt als ihr Hauptvertreter. Früher konzentrierte sich die einschlägige Forschung vornehmlich auf Schleiermacher, jedoch haben in den letzten Jahrzehnten immer mehr Untersuchungen bestätigt, dass Friedrich Schlegel eine grundlegende Rolle in der Geschichte der Hermeneutik gespielt hatte. Das Ziel dieses Artikels besteht darin, die romantische Hermeneutik zu untersuchen und die jeweiligen Beiträge von Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher zur modernen Hermeneutik deutlich herauszustellen.

Abstract: Romantic hermeneutics is the first form of modern hermeneutics and Friedrich Schleiermacher is considered its main representative. Previously, relevant research focused mainly on Schleiermacher, but in recent decades, more and more research has shown that Schlegel had played a fundamental role in the history of hermeneutics. The aim of this article is to re-examine Romantic hermeneutics and to give a clear and distinct account of the contributions of Friedrich Schlegel and Friedrich Schleiermacher to modern hermeneutics.

摘要: 浪漫主义诠释学是现代诠释学的雏形，施莱尔马赫被认为是其主要代表人物。以往的相关研究主要集中在施莱尔马赫身上，但近几十年来，越来越多的研究表明，施莱格尔在诠释学史上发挥了根本性的作用。本文旨在重新审视浪漫主义诠释学以及施莱格尔和施莱尔马赫对现代诠释学的贡献。

Keywords: Friedrich Schleiermacher; Friedrich Schlegel; Romantische Hermeneutik

1 This paper is one of the results of the project of Humanities and Social Sciences Research Fund of the Ministry of Education, "Research on Dilthey's hermeneutical approach to laying the foundation for human sciences" (23YJA720011). [本文为教育部人文社会科学研究规划基金项目“狄尔泰为精神科学奠基的诠释学进路研究” (23YJA720011) 的阶段性成果。]

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag nähert sich der romantischen Hermeneutik mit der Fragestellung, was Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher zur modernen Hermeneutik beigetragen haben und welche Rolle beide jeweils in der Ideengeschichte spielen. „Unter Hermeneutik versteht man seit dem ersten Auftauchen des Wortes im 17. Jahrhundert die Wissenschaft bzw. die Kunst der Auslegung. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts nahm sie gewöhnlich die Form einer Lehre an, die Regeln des kunstgemäßen Deutens anzugeben versprach.“² Die romantische Hermeneutik ist die erste Gestalt der allgemeinen Hermeneutik, als deren „Vater“ und Protagonist Friedrich Schleiermacher gilt. Auf ihn konzentrierte sich die hermeneutische Forschung für eine lange Zeit. Seit Jahrzehnten hat aber die hermeneutische Forschung immer deutlicher herausgestellt, dass auch Friedrich Schlegel eine wichtige Rolle in der Geschichte der Hermeneutik spielt. In der Tat hatte er bereits vor Schleiermacher den Entwurf einer romantischen Hermeneutik ausgearbeitet, welcher der modernen Hermeneutik zugrunde liegt und einen nachweisbaren Einfluss auf Schleiermacher hatte. Bezüglich der Frage, wie Schlegels Hermeneutik zu situieren ist, gibt es drei Positionen:³ (1) In der Rezeptionsgeschichte der romantischen Hermeneutik wurde Schlegel marginalisiert und vernachlässigt, insbesondere von Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Joachim Wach und Heinz Kimmerle. (2) Einige andere, wie z. B. Josef Körner, Ernst Behler, Hermann Patsch, Hendrik Birus und Manuel Bauer, vertreten dagegen die Selbstständigkeit der Schlegelschen Hermeneutik. (3) Michael Forster geht noch weiter. Nicht nur aktualisiert er Schlegels Hermeneutik, sondern er behauptet sogar, dass diese in vieler Hinsicht die Schleiermachers übertreffe.

Hinsichtlich der Freilegung einer spezifisch romantischen Hermeneutik stellen sich folgende Fragen: (1) Wie sieht die romantische Wende der Her-

2 John Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 13.

3 Einschlägige Zitate s.u., Teil II. und Teil III. dieses Beitrags.

meneutik aus? (2) Wie ist Schlegel in der Geschichte der Hermeneutik angemessen zu beurteilen? und (3) Wie ist das Verhältnis zwischen den hermeneutischen Konzepten von Schlegel und Schleiermacher zu verstehen? Auf diese eng miteinander verbundenen Fragen ist eine zuverlässige Antwort nur in der Zusammenschau der Argumente mit dem ideengeschichtlichen Kontext und dem persönlichen Umgang zwischen beiden Denkern zu erwarten.

2. Die romantische Wende der Hermeneutik

Im 20. Jahrhundert kam es bekanntermaßen zur sogenannten ontologischen Wende der Hermeneutik, die von Heidegger in Gang gebracht und von Gadamer vollendet wurde; damit ist die Ontologisierung des Verstehens und der Sprache gemeint. In der Geschichte der Hermeneutik vollzog sich wiederum um 1800 eine romantische Wende, welche die Geburt der modernen Hermeneutik bedeutet. Dementsprechend werden alle vorhergehenden hermeneutischen Überlegungen als ‚Vorhermeneutik‘ bezeichnet. Aufgrund der Freilegung und Verbreitung der Hermeneutik Schleiermachers, vor allem durch die intensive Arbeit von Dilthey, Gadamer und Kimmerle, hatte sich allmählich ein dominanter Gesichtspunkt herausgebildet: Schleiermacher sei die Hauptfigur der romantischen Hermeneutik und er veranlasste den hermeneutischen Wendepunkt. „Die Geschichte der Hermeneutik hat ihre Wende bei Schleiermacher“.⁴ Hendrik Birus hat Einwände gegen diese Behauptung erhoben. Er führt mehrere hermeneutische Ideen Schleiermachers auf Friedrich Ast und Friedrich Schlegel zurück. Dabei bezweifelt er, dass Schleiermacher wirklich etwas Neues hervorgebracht und somit eine ‚hermeneutische Wende‘ bewirkt habe.⁵ Diese Erwägung scheint ein wenig extrem zu sein, doch gleichwohl ist es nachweisbar, dass Schlegel mit seiner Skizze einer Hermeneutik die romantische Wende anstieß, womit er Schleiermacher

4 Vgl. Heinz Kimmerle: „Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 59, 1962, S. 114.

5 Vgl. Hendrik Birus: „Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation“, in: *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte*, B.74, 1980, S. 213-222.

zu weiterem Nachdenken anregte. So schreibt Ernst Behler, dass Schlegel „mit guten Gründen als derjenige angesehen werden kann, der den romantischen Wendepunkt in der Geschichte der Hermeneutik herbeiführte.“⁶

Die romantische Hermeneutik entstand ursprünglich im Kontext der Philologie im Sinne einer Lehre vom Textverstehen⁷, genauer gesagt, aus der Praxis und Reflexion von Philologen wie Friedrich August Wolf, August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel sowie Friedrich Ast. Das Einläuten der romantischen Wende der Hermeneutik ist F. Schlegel zu verdanken. Er galt als großer Kenner der Philologie. Seit seiner Jugendzeit hatte er sich mit Enthusiasmus in die Antike versenkt, indem er sich überwiegend autodidaktisch tiefe Kenntnisse der griechischen und römischen Literatur und Kultur aneignete. Er behauptete, von 1790 bis 1794 in Göttingen und Leipzig die Fächer Philologie und Philosophie studiert zu haben. Das widerspricht zwar seinen Immatrikulationsfächern (Theologie und Jura), trifft aber wohl in der Sache zu, weil er sich den Altertumswissenschaften zuwandte, um den Grundstein für eine akademische Karriere zu legen.⁸ 1796 traf F. Schlegel den bedeutenden Philologen Wolf. Die Ergebnisse ihrer Gespräche gingen in die Endredaktion seines Buches *Die Griechen und Römer* ein, welches Ende Januar 1797 erschien. Dieses Buch „begründete seinen Ruf als quellenfester, transzendentalphilosophisch versierter Philologe.“⁹ Vor allem die zwei Hefte *Zur Philologie*, die Schlegel 1797 schrieb, stecken voller philologisch-hermeneutischer Einsichten.

Schlegel entwickelt darin neue philologische Ideen, die entscheidend für die romantische Wende der Hermeneutik wurden. Diese nun zur Diskussion

6 Ernst Behler: *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, München [u.a.]: Schöningh, 1988, S. 158.

7 Unter diesem Aspekt ist nicht abzuleugnen, dass sich Schleiermachers Hermeneutik vielmehr aus der biblischen Exegese entwickelt hat.

8 Vgl. Ulrich Breuer: „Lebensstationen“, in: *Friedrich Schlegel Handbuch*, hrsg. von Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, S. 2-4.

9 Ulrich Breuer: „Lebensstationen“, in: *Friedrich Schlegel Handbuch*, hrsg. von Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, S. 7.

stehenden neuen Ideen lauten stichwortartig: Kunstphilologie/progressive Philologie; Philologie ist nichts anderes als Kritik, nämlich Kritik als Kunst; Kritik als Kunst verlangt kritisches Lesen und künstlerisches Verstehen, was eben nach F. Schlegel die Zentralaufgabe der Hermeneutik ausmacht. Der progressiven Philologie/Kunstphilologie stehen die klassische Philologie, die Naturphilologie und die Konjekturnphilologie gegenüber. Der modernen Philologie schreibt Fr. Schlegel Progressivität zu. Das philologische Studium solle das Altertum nicht bloß als Stoff betrachten, auch nicht nur bei der Übersetzung oder Kollationierung stehenbleiben, sondern sich selbst zur reinen Philologie und Philosophie der Philologie erheben. Laut Ernst Behler setzte Schlegel seinem Freund Friedrich Immanuel Niethammer bei einem gemeinsamen Spaziergang sein Projekt einer philosophischen Hermeneutik unter dem Titel ‚Philosophie der Philologie‘ auseinander.¹⁰ Daraus ist klar zu ersehen, dass Schlegels Projekt einer ‚Philosophie der Philologie‘ selbst zu seinem hermeneutischen Plan gehörte. Er hatte vor, einen Beitrag über den „Begriff der Philologie“ und eine Reihe zugehöriger Aufsätze für die von Fichte und Niethammer herausgegebene Zeitschrift *Philosophisches Journal* zu schreiben, um sein Projekt ausführlich zu erläutern. Leider scheiterte dieses Vorhaben. Die Hefte *Zur Philologie* sind vermutlich Schlegels Vorstation zum Projekt der ‚Philosophie der Philologie‘. In den Heften sind seine wesentlichen Überlegungen über Philologie und Hermeneutik enthalten.

An dieser Stelle müssen einige Aspekte Schlegels neuartiger Ideen vertieft werden: (1) Im Vergleich zur Naturphilologie besteht die Kunstphilologie auf ihrer wissenschaftlichen Grundlage. „Nur dadurch, daß die φλ [Philologie] Wissenschaft wird, kann sie sich als Kunst erhalten.“¹¹ Schlegel macht damit die Wissenschaftlichkeit zur allgemeinen Bestimmung der Philologie. Mo-

10 Vgl. Ernst Behler: „Chronik zu Friedrich Schlegels Leben vom 10. März 1772 bis zum 12. Januar 1829“, in: *Kritische Schriften und Fragmente, [1802-1828]*, Bd. 6, hrsg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1988, S. 159.

11 F. Schlegel: *Friedrich Schlegel-Hefte Zur Philologie*, hrsg. von Samuel Müller, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 101.

derne Philologen wie Wolf, Ast und August Böck begründeten nacheinander ihre eigenen philologischen Enzyklopädien oder Altertumswissenschaften, um so systematisches Wissen gesammelt darzustellen. Die Wissenschaftlichkeit stellt das Kriterium oder den Maßstab der modernen Philologie dar. (2) Die progressive Philologie im Sinne Schlegels beschränkt sich nicht auf eine spezielle philologische Praxis, sondern reflektiert (über) die Grundlagen der Geisteswissenschaften und das Verhältnis zwischen Philologie und Philosophie. Schlegel betonte in einem Fragment: „Die Philologie ist nur ein Theil der Philosophie, oder vielmehr eine Art derselben.“¹² Die Philologie benötige das philosophische Denken. Dabei solle der Text nicht lediglich als Stoff behandelt werden, vielmehr habe die Philologie die notwendige Aufgabe, durch Textkritik den menschlichen Geist, die Menschlichkeit zu verstehen. „*Verstehen* heißt den *Geist* in den Dingen *wahrnehmen*.“¹³ (3) Im Vergleich zur klassischen Philologie komme der progressiven Philologie die Bestimmung des Künstlerischen zu. Die klassische Philologie ziele auf Genauigkeit hinsichtlich des Materials ab: „Ohne Genauigkeit keine wahre klassische Philologie“. „In sofern ist Wolf der Regressor zur klassischen φσ [Philosophie]“.¹⁴ Die progressive Philologie fokussiere sich aber auf das Künstlerische, indem die Genauigkeit, die Festigkeit der klassischen Philologie durch die Flüssigkeit und Offenheit des Verstehens und des Sinns, der Verstand durch die Empfindung, die Wahrnehmung, das Ahnen, den Witz, die Ironie und das Kunstgefühl ergänzt würden. (4) Die progressive Philologie sei eigentlich Kritik als Kunst. „Alles ist vereinigt hier: poetische Kritik, grammat., philologische, historische, philosophische. — Dasselbe gilt auch wohl von

12 F. Schlegel: *Friedrich Schlegel-Hefte Zur Philologie*, hrsg. von Samuel Müller, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 46.

13 F. Schlegel: „Zur Philosophie und Theologie. 1810-1818“, in: *Kritische Ausgabe*, Bd. XIX, hrsg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1971, S. 319.

14 F. Schlegel: *Friedrich Schlegel-Hefte Zur Philologie*, hrsg. von Samuel Müller, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 156.

Gramatik u Hermeneutik.¹⁵

Aus Schlegels Konzept der Philologie entstand auf diese Weise der erste Entwurf einer romantischen Hermeneutik. Schlegel skizzierte vor Schleiermachers Konzeption ein relativ vollständiges theoretisches Modell der modernen Hermeneutik (vgl. den dritten Teil des Beitrags). Darin wird der Hermeneutik Allgemeinheit zugeschrieben: Säkularisierung des hermeneutischen Gegenstandes; Säkularisierung der Methode des Verstehens; wissenschaftliche Reflexivität; aufsteigende Subjektivität im Verstehen. Man glaubt normalerweise, Schleiermacher sei derjenige, der mit seiner Begründung einer ‚allgemeinen Hermeneutik‘ den Gegenstand des Verstehens von heiligen Schriften hin zu säkularen Texten erweitert und den Unterschied zwischen *hermeneutica sacra* und *hermeneutica profana* nivelliert habe, so dass er die Unwissenschaftlichkeit des Aggregats der Regeln in Spezialhermeneutiken überwunden und die Wissenschaftlichkeit und Allgemeinheit der hermeneutischen Methode begründet habe. Diese Gedanken findet man meistens in der kompendienartigen Darstellung der Hermeneutik (1819) und in seinen Akademiereden über Hermeneutik (1829). Aber schon in den Heften *Zur Philologie* (1797) hat Fr. Schlegel Ähnliches dargestellt, wenn auch noch im Keim: „Unging der philologia sacra. [...] Die Offenbarung würde d. eigentlichen Philologie ein Ende machen.“¹⁶ „Die sogenannte divina critica ist schon gar nicht mehr Kritik. Es ist die absolute philologische Mimik, wenn sie nicht kritisch u[nd] mit scientifischem Rigorism und histor. Mikrologie getrieben wird.“¹⁷ Der Gegenstand der Hermeneutik lasse sich nicht mehr auf bestimmte Texte beschränken, sondern gehe alle Arten von Texten an, säkulare oder profane, klassische oder alltägliche, von verschiedenen Themen und Gattungen. Die hermeneutische Tätigkeit beanspruche Wissenschaftlichkeit und kritisches Bewusstsein, die Kritik sei sowohl Wissenschaft als auch Kunst, worin die Klassifizierung und Überprüfung durch den Verstand,

15 Ebd., S. 74.

16 Ebd., S. 49.

17 Ebd., S. 115f.

der künstlerische Scharfsinn und intuitive Einsichten vereinigt seien. Daher spiele die Subjektivität und Kreativität im Verstehen eine immer wichtigere Rolle. Schlegel setzt sich enthusiastisch für die Verallgemeinerung, Verwissenschaftlichung und Ästhetisierung der Hermeneutik ein und geht dadurch über die ‚Vorhermeneutik‘ hinaus.

Aus den obigen Beobachtungen ist zunächst ein vorläufiges Fazit zu ziehen: Fr. Schlegels hermeneutische Überlegungen entstehen im Kontext seines neuen Konzeptes von Philologie, das die romantische Wende der Hermeneutik auslöst. Er ist ohne Zweifel ein Vorläufer der modernen Hermeneutik.

3. Schlegel als ‚Vorläufer‘ – nicht als ‚Fußnote‘

Wie ist Fr. Schlegel in der Geschichte der Geschichte genauer zu lokalisieren? Ist er als Vorläufer nur vorübergehender ‚Übergang‘ oder unbedeutende ‚Fußnote‘? Auch Dilthey, der Schleiermacher so hochschätzt, kann nicht bestreiten: „Friedrich Schlegel wurde Schleiermachers Führer zur philologischen Kunst.“¹⁸ Dennoch hat Dilthey Fr. Schlegel in der Geschichte der Hermeneutik keinen angemessenen Platz gegeben. Die von Schlegel entwickelte philologische Virtuosität wird lediglich als Hilfsmoment zum Übergang zur allgemeinen Hermeneutik Schleiermachers angesehen. In dieser Tradition hat Joachim Wach in *Das Verstehen* (1926, 1929, 1933) F. Schlegel kaum berücksichtigt. Er klagt sogar darüber, dass F. Schlegel, ein ‚unsystematischer und verstreuter Kopf‘, niemals zusammenhängend seine Gedanken über das Verstehen vorgetragen habe.¹⁹ Auch in Gadammers *Wahrheit und Methode* (1960) steht Schleiermacher unter dem Label „Romantische Hermeneutik“ im Fokus. Mit der ‚Renaissance‘ der Schlegel-Forschung²⁰ ist Gadamer sich

18 Wilhelm Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Stuttgart [u.a.]: Teubner, 1990. S. 328.

19 Vgl. Joachim Wach: *Das Verstehen*, Tübingen: Mohr, 1926, S. 20.

20 J. Körner gab 1928 zum ersten Mal Schlegels Hefte *Zur Philologie* mit einer kommentierten „Einleitung“ heraus („Friedrich Schlegels ‚Philosophie der Philologie‘. Mit einer Einleitung herausgegeben“, in: *Logos*, Band XVII, 1928); Heinrich Nüsse veröffentlichte *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels* (1962); Patsch veröffentlichte „Friedrich Schlegels ‚Philosophie der Philologie‘ und Schleiermachers frühe Ent-

dann allmählich der Relevanz Fr. Schlegels in der Geschichte der Hermeneutik bewusst geworden. In dem Beitrag „Klassische und philosophische Hermeneutik“ hält er dafür, dass Schleiermacher, angeregt durch Fr. Schlegel, die Hermeneutik als eine universale Lehre des Verstehens und Auslegens von allen dogmatischen und okkasionellen Momenten ablöst,²¹ und im Nachdruck von *Wahrheit und Methode* hat Gadamer einige Bemerkungen zu Schlegels Hermeneutik hinzugefügt.²² Im Allgemeinen wurde Schlegel in der oben dargestellten Rezeptionsgeschichte nur sehr begrenzt anerkannt und seine hermeneutischen Gedanken wurden nicht ernst genommen, so dass er zur unbedeutenden Übergangsfigur in der Geschichte der Hermeneutik herabgesunken ist. Behler schreibt, „daß in dieser Tradition der Hermeneutik für Friedrich Schlegel kein Platz ist und er in dieser Linie am besten als Fußnote zu Schleiermacher untergebracht werden kann.“²³

Der Grund dafür, dass Fr. Schlegel als ‚Fußnote‘ beinahe in Vergessenheit geriet, liegt unter anderem in der fragmentarischen Form seiner hermeneutischen Überlegungen. Außerdem wurden von ihm einschlägige Stichwörter wie „Hermeneutik“, „Verstehen“ und „Auslegen“ selten explizit thematisiert. Dagegen hat Schleiermacher Vorträge, Aufsätze und Aphorismen über Hermeneutik geschrieben, somit eine systematische hermeneutische Theorie begründet. Aus diesem Grund wird Schleiermacher höher geschätzt.

Trotzdem lässt sich nach einer gründlichen Untersuchung der hermeneutischen Darlegungen Fr. Schlegels, die in seinen Fragmenten, Notizen und Schriften verstreut sind, feststellen, dass er keineswegs eine unbedeutende

würfe zur Hermeneutik“ (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 63, 1966); Hans Eichner veröffentlichte „Die Theorie der Literaturkritik von F. Schlegel“ (*Zeitschrift für Deutsche Philologie*, Bd. 88, 1969).

21 Vgl. H. G. Gadamer: „Klassische und philosophische Hermeneutik“, in: Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, S. 97.

22 Vgl. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 196, 199.

23 Ernst Behler: „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?“, in: *Die Aktualität der Frühromantik*, hrsg. von Ernst Behler und Jochen Hörisch, Ferdinand Schöningh, 1987, S. 145.

‚Fußnote‘ ist, da er bereits die Kerngedanken und das theoretische Gerüst der romantischen Hermeneutik aufgebaut hatte. Auch hier zeigt sich, dass Schleiermachers Hermeneutik von Fr. Schlegel beeinflusst ist. Beide lernten sich im August 1797 in Berlin kennen, sie zogen im Dezember zusammen und lebten ein Jahr lang in vertrauter Gemeinschaft, so dass die Berliner Bekannten über ihre ‚Ehe‘ witzelten.²⁴ J. Körner behauptet, dass Schleiermacher die Studienblätter *Zur Philologie* sowie das philologisch-hermeneutische Projekt von Fr. Schlegel bekannt waren.²⁵ Allein hinsichtlich ihrer hermeneutischen Gedanken lässt sich Gemeinsamkeit und Kontinuität erkennen (vgl. den vierten Teil des Beitrags). Schleiermacher geht in die hermeneutische Richtung weiter, die F. Schlegel eingeschlagen hatte, denn bei ihm erfolgt der Aufbau des Systems der romantischen Hermeneutik. Jedoch zitierte Schleiermacher Fr. Schlegel kaum, eventuell wegen der zerbrochenen Freundschaft.

Fr. Schlegel hat als Vorläufer der romantischen Hermeneutik erstens dazu beigetragen, das moderne hermeneutische Bewusstsein ans Licht zu bringen. Aus dem Streit zwischen Antike und Moderne, zwischen Klassik und Romantik, welcher sich von dem Gebiet der Dichtung bis zu dem der Text-Interpretation erstreckte, erwachsen das historische und das moderne Bewusstsein. Dabei hat Fr. Schlegel hermeneutische Reflexionen über Zeitabstand und Charakteristik durchgeführt. Er schreibt in der Vorrede des Aufsatzes „Über das Studium der griechischen Poesie“ (1795-1797), es sei nötig, „*das Verhältnis der antiken Poesie zur modernen*, und den Zweck des Studiums der klassischen Poesie überhaupt und für unser Zeitalter insbesondere zu bestimmen“.²⁶ In diesem Aufsatz geht Fr. Schlegel vom Klassizismus zur

24 Vgl. Ulrich Breuer: „Lebensstationen“, in: *Friedrich Schlegel Handbuch*, hrsg. von Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, S. 9; J. Körner: „Friedrich Schlegels ‚Philosophie der Philologie‘. Mit einer Einleitung herausgegeben“, in: *Logos*, Band XVII, 1928, S. 6.

25 Vgl. J. Körner: „Friedrich Schlegels ‚Philosophie der Philologie‘. Mit einer Einleitung herausgegeben“, in: *Logos*, Band XVII, 1928, S. 5-6.

26 F. Schlegel: „Über das Studium der griechischen Poesie“, in: KFS A I, 1979, S. 207.

Romantik über. Er hält das klassische Ideal nicht mehr für eine absolute Autorität, sondern versucht die moderne Poesie zu rechtfertigen. Fr. Schlegel setzte sich mit dem Gesetz der Kunst und der Schönheit auseinander. Daraus folgerte er, dass das ‚Klassische‘ und das ‚Interessante‘ jeweils die Maßstäbe der antiken und modernen Poesie bildeten. Durch Charakterisieren verschiedener ästhetischer Ideale versuchte er nicht nur moderne Poesie und antike Poesie zu unterscheiden und dabei auch die moderne Poesie zu ‚rehabilitieren‘, sondern auch den Streit zwischen beiden zu schlichten und „die Eintracht zwischen der natürlichen und der künstlichen Bildung wieder herzustellen“. ²⁷ Ein solches reflektiertes Bewusstsein gehört nach ihm (selbst) zum modernen Bewusstsein. Ob Fr. Schlegels Publikation „Über das Studium der griechischen Poesie“ oder Schillers ungefähr zur gleichen Zeit geschriebener Aufsatz „Über naive und sentimentalische Dichtung“ (1795-1796), „both texts fully realize that the differentiation between the ‘classical’ and the ‘modern’, between the ‘naive’ and the ‘sentimental’, is itself a function of modern, reflexive, historical self-consciousness.“ ²⁸ Fr. Schlegel zufolge erwächst das moderne Bewusstsein aus der klassischen Bildung. Mit dem historischen Blick spiegelt es die unterschiedlichen Charakteristiken der Antike und der Moderne und konstruiert somit verschiedene Horizonte. Lessings Sonderung der Gattungen führt z.B. „zu einer historischen Konstruktion des Ganzen der Kunst und der Dichtkunst.“ ²⁹ Gleichzeitig sieht Fr. Schlegel die Unmöglichkeit und Naivität ein, das Altertum bloß nachzuahmen bzw. zu restaurieren. Das Studium des Altertums, meint er, müsse die aktuelle Bedeutung des Klassischen in der Moderne mitberücksichtigen: „Wer vollkommen ins Moderne übersetzen will, muß desselben so mächtig seyn, daß er allenfalls alles Moderne machen könnte; Zugleich aber das Antike so verstehen, daß ers nicht bloß nachmachen, sondern allenfalls wieder-

27 Ebd., S. 207.

28 Robert S. Leventhal: *The Disciplines of Interpretation, Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany 1750-1800*, New York: de Gruyter, 1994, S. 262.

29 F. Schlegel: „Allgemeine Einleitung. Vom Wesen der Kritik“, in: KFSa III, 1975, S. 58.

schaffen könnte.“³⁰ Was für Fr. Schlegel wichtiger ist, geht offenkundig über das erkenntnistheoretische Interesse der traditionellen Philologie hinaus. Für ihn hat die Hermeneutik die besondere Aufgabe, durch Verstehen und Kritik die Bedeutung der klassischen Werke zu aktualisieren, das Altertum in die Moderne zu transformieren, um zum Austausch verschiedener Horizonte und zur Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart zu kommen.

In *Wahrheit und Methode* schreibt Gadamer in ganz ähnlicher Weise dem Zeitabstand eine wichtige hermeneutische Relevanz zu.³¹ Für das hermeneutisch gebildete Bewusstsein ist der Zeitabstand nicht mehr primär ein Abgrund, also ein Hindernis für das Verstehen, sondern er macht das Verstehen möglich, indem aus der Perspektive des Verstehenden die Zeitdistanz die Überlieferung in einen Zwischenbereich zwischen Vertrautheit und Fremdheit rückt: „*In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.*“³² Jedes Mal, wenn dem historischen Bewusstsein die Überlieferung begegnet, erfährt es im Vorgang des Verstehens die Spannung zwischen der Überlieferung und der Gegenwart. Zu dem hermeneutischen Verhalten gehört „der Entwurf eines historischen Horizontes, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet.“³³ Jedoch ist das historische Bewusstsein kein abstrakter oder absoluter ‚Archimedischer Punkt‘, es ist seinem Wesen nach „das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“, das sich durch die Tradition bildet und sich ständig mit neuen Horizonten überlagert: „daher nimmt es das voneinander Abgehobene sogleich wieder zusammen, um in der Einheit des geschichtlichen Horizontes, den es sich so erwirbt, sich mit sich selbst zu vermitteln.“³⁴ In der Horizontverschmelzung werden Konstruktion und Dif-

30 F. Schlegel: *Friedrich Schlegel-Hefte Zur Philologie*, hrsg. von Samuel Müller, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 135f.

31 Vgl. den Abschnitt „Die hermeneutische Bedeutung des Zeitenabstandes“ in *Wahrheit und Methode*.

32 H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 300.

33 Ebd., S. 311.

34 Ebd., S. 311-312.

ferenzierung verschiedener Horizonte einbezogen, und unterschiedliche geschichtliche Horizonte können durch das hermeneutische Bewusstsein wieder vereinigt werden. Im Rückblick auf Fr. Schlegels hermeneutische Ideen, die so viel Ähnlichkeit mit denen Gadamers haben, ist klar zu ersehen, wie tiefgreifend und wegweisend dessen Arbeit gewesen ist.

Zweitens entwirft F. Schlegel eine Reihe von hermeneutischen Kernbegriffen und Kernthesen; seine Texttheorie, seine Kritiktheorie und Sprachphilosophie bilden den Rahmen der romantischen Hermeneutik. Zu den Kernbegriffen gehören: Werk, romantische Poesie/Universalpoesie, Gattung, Charakteristik, Lesen, Kritik, Bildung, usw. Die Kerngedanken lassen sich so identifizieren: Das Nichtverstehen kommt meistens nicht vom Mangel an Verstand, sondern vom Mangel an Sinn; Kritik ist sowohl Wissenschaft als auch Kunst des Verstehens und Auslegens; der Kritiker ist ein wiedererkäuernder Leser; Kritik ist ein Besserverstehen; das Verstehen ist ein unendlicher Prozess; der Gebildete kann immer mehr aus klassischen Schriften lernen.³⁵

Die Kritiktheorie ist der wichtigste Bestandteil der Hermeneutik Fr. Schlegels. Der Begriff der Kritik hat seinen Ursprung in der Antike und kreist um zwei Tätigkeiten: die Auswahl der klassischen Schriftsteller und die Behandlung der verschiedenen Lesarten (Textkritik). Als Methode erfordert die Kritik wiederholtes Lesen der klassischen Schriften, sorgfältige Prüfung verschiedener Textzeugen und Ausbildung des Kunstgefühls und Kunsturteils.³⁶ Die Kritik sollte sowohl von wissenschaftlicher als auch künstlerischer Qualität sein. Sie muss zuverlässig, sachkundig, treffend und scharfsinnig sein. Aber die Kritik hat keine festen Regeln zu befolgen, denn sie ist Kunst,³⁷ die

35 Vgl. Wenjun Niu, Jun Wang: „Romantische Poesie, Kritik und Bildung. Die ursprüngliche Konstruktion der romantischen Hermeneutik“, in: *Tianjin Sozialwissenschaften*, 2020, S. 52-57. (Der Originaltext ist auf Chinesisch)

36 Vgl. F. Schlegel: „Allgemeine Einleitung. Vom Wesen der Kritik“, in: *KFSA III*, 1975, S. 53.

37 Schlegel unterscheidet zwischen Naturkritik und Kunstkritik, was der Unterscheidung zwischen Philologie der Natur und Philologie der Kunst entspricht. Schlegel verwendet den Begriff der Kritik meistens im Sinne von Kunstkritik und meint, dass Kunstkritik höher als Naturkritik ist. Allerdings betont er auch, dass der vollkom-

mit Ahnen, Gefühl, Empfindung und Einsicht zusammenhängt. Die Kritik ist letzten Endes auf das Verstehen gerichtet. Das Verstehen erfordert folgendes: den Gang und Gliederbau des Werkes nachkonstruieren, das Werk zu charakterisieren, nämlich die Ergebnisse der Untersuchung in einen Begriff zusammenfassen, oder umgekehrt einen Begriff in seinem Werden zu konstruieren. Dieses gründliche Verstehen ist das eigentliche Geschäft und innere Wesen der Kritik.³⁸ Des Weiteren ist das Besserverstehen auch eine wichtige Aufgabe der Textkritik: Kritiker müssen das Werk sowohl interpretieren als auch beurteilen, was der Kriterien bedarf. Durch die Vergleichung des Werkes mit seinem Ideal und das Vergleichen verschiedener Interpretationen kann man es besser verstehen. Die Kritik zielt auf das ‚Besserverstehen‘ ab, das absolute oder endgültige Verstehen wird jedoch von Schlegel bestritten, da die dunkle Seite des Nichtverstehens – und zwar die Unklarheit, Unverständlichkeit und das Chaos – immer bestehen bleibt. Das Verstehen ist ein unendlicher Vorgang.

Das sogenannte Besserverstehen lässt sich in zwei Richtungen denken, nämlich in Richtung auf den Autor und auf das Werk. Fr. Schlegel hat sorgfältig zwischen dem Sinn, den der Autor als Individuum wirklich gemeint hat, und dem allgemeinen Sinn des Textes unterschieden; auf der ersteren Ebene muss historisch und philologisch untersucht werden, welche Intention oder Absicht der Autor möglicherweise ausdrückt, während auf der letzteren Ebene logisch und grammatisch zu verdeutlichen ist, was der Text als sprachliches Produkt im allgemeinen Sinne besagt.³⁹

In Fr. Schlegels hermeneutische Überlegungen mischen sich unterschiedliche Elemente: Der Sinn ist nicht schwächer als der Verstand; die Individua-

mene Kritiker alle Arten der Kritik vereinigen muss. Vgl. F. Schlegel: *Friedrich Schlegel-Hefte Zur Philologie*, hrsg. von Samuel Müller, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 123f.

38 Vgl. F. Schlegel: „Allgemeine Einleitung. Vom Wesen der Kritik“, in: *KFSA III*, 1975, S. 60.

39 Vgl. F. Schlegel: *Hefte Zur Philologie*, hrsg. von Samuel Müller, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 128.

lität, das Künstlerische und die Wissenschaftlichkeit gehören zusammen; das Verstehen und Nichtverstehen stehen nebeneinander; ebenso die Ordnung und das Chaos. Fr. Schlegel lässt einen großen Spielraum für die nachfolgende Hermeneutik.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Fr. Schlegel bereits den Entwurf einer romantischen Hermeneutik erarbeitet und eine unentbehrliche, wegweisende Arbeit für die moderne Hermeneutik geleistet hat. Michael Forster behauptet, Schlegels hermeneutische Gedanken "go beyond Schleiermacher's ideas, and are of great intrinsic value and significance."⁴⁰ Meines Erachtens ist Schlegel daher offenkundig keine ‚Fußnote‘. Das bedeutet aber auch nicht, dass Schleiermacher umgekehrt seine ‚Fußnote‘ wäre. Fr. Schlegel hat keine speziellen Schriften über das Thema ‚Hermeneutik‘ geschrieben, auch keine zusammenhängende hermeneutische Theorie aufgebaut. Es ist ebenso abwegig, wenn man von Fr. Schlegels hermeneutischen Beiträgen aus den Beitrag Schleiermachers abwertet. Von Fr. Schlegel bis Schleiermacher entwickelt sich die romantische Hermeneutik vom ‚Schema‘ hin zum konkreten ‚System‘. In Bezug auf inhaltliche Details finden sich in beiden hermeneutischen Theoremen sowohl theoretische Kontinuität als auch Unterschiede und Selbständigkeit.

4. Von Schlegel zu Schleiermacher: Kontinuität und Unterschiede

Die romantische Hermeneutik ist ursprünglich als Verfahren aus der Reflexion über Textverstehen, Interpretation und Kritik entstanden. Fr. Schlegel und Schleiermacher sind sich darüber einig, dass Hermeneutik untrennbar mit Kritik verbunden sei. Die Kopplung der Hermeneutik mit der Kritik findet man bereits in Wolfs Philologie, und diese setzen Schlegel und Schleiermacher auf verschiedene Weise fort. Schlegel betont: „Hermeneutik u Kritik sind absolut unzertrennlich dem Wesen nach; ob sie gleich in Ausübung,

40 Michael N. Forster: *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, 2011, p47.

Darstellung getrennt werden können.“⁴¹ In der Tat hat er auch in Darstellung und Theoriekonstruktion nicht beide voneinander getrennt, sondern sie stattdessen miteinander vermischt. Dabei ist Schlegels Kritiktheorie zugleich seine Hermeneutik oder eine Philosophie der Philologie (vgl. dritten Teil des Beitrags). Schleiermacher besteht ebenfalls auf der Kombination von Hermeneutik und Kritik. Im Gegensatz zu F. Schlegel begründet er eine klare und systematische Methodik: in seiner hermeneutischen Theorie stellt er zwei Auslegungsmethoden vor, die grammatische Auslegung und die psychologisch-technische Auslegung; in seiner Kritiktheorie geht er nicht nur darauf ein, wie sich verschiedene Arten der Kritik (philologische Kritik, historische Kritik, dogmatische Kritik usw.) zueinander verhalten, sondern auch darauf, wie sich durch Kritik zwei typische Verständnisfehler, mechanische Fehler und Fehler, die durch freie Handlung entstanden sind, vermeiden lassen.⁴² Allerdings hat die romantische Kritiktheorie eine gemeinsame Zielsetzung, nämlich, „die von Kant hinterlassene Lücke zwischen theorieintensiver Erkenntniskritik und soziokultureller Praxis zu schließen“.⁴³ Hierbei beziehen sich die Gegenstände der Kritik auf Bücher, Werke und Texte, und eine solche Kritik ist auf verschiedene Ebenen des Verstehens wie auf die Ebene der Buchstaben, der Dogmen oder des Geistes gerichtet.

Die romantische Hermeneutik wird als Kunstlehre bezeichnet, ein Wort, das von dem altgriechischen Begriff τέχνη (téchne) im Sinne von Kunst, Wissenschaft, Technik abgeleitet ist. Dieser auf die Antike zurückgehende Begriff hat in der Frühromantik auch mit der Wissenschaftslehre, der Literaturtheorie und der Ästhetik zu tun. Während Fr. Schlegel der ästhetischen Dimension der Hermeneutik besondere Aufmerksamkeit schenkt, wendet

41 F. Schlegel: *Friedrich Schlegel-Hefte Zur Philologie*, hrsg. von Samuel Müller, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 85.

42 Vgl. F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 241-306.

43 Ulrich Breuer: „Einleitung“, in: *Der Begriff der Kritik in der Romantik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, S. 11.

sich Schleiermacher eher der technischen Dimension zu. Fr. Schlegel legt nicht so großen Wert auf die technischen Aspekte, z.B. die Konjunktur, die Genauigkeit, wie auf die Kunstkritik, die eher danach strebt, den Geist und die Menschlichkeit zu verstehen. Die Buchstaben werden von ihm sogar als Fesseln des Geistes angesehen, „Lesen heißt, gebundenen Geist frei machen“.⁴⁴ In diesem Sinne heißt Verstehen oder Kritik, den Geist von fixierten Buchstaben zu lösen, den Geist zu rekonstruieren. Eigentlich geht es hier nicht nur um eine ‚Rekonstruktion‘, sondern vielmehr um die ‚Wiederschaffung‘, welche die Flüssigkeit der Bedeutungen und die Unendlichkeit des Verstehens ins Auge fasst. „Eine klassische Schrift muß nie ganz verstanden werden können. Aber die, welche gebildet sind und sich bilden, müssen immer mehr draus lernen wollen.“⁴⁵ Lesen, Verstehen und Kritik sind eine Rückkehr des Geistes zu sich selbst, ein zyklischer Dialog zwischen Geist und Geist. Der Leser kann den Autor besser verstehen als dieser sich selbst.

Schleiermacher achtet dagegen mehr auf die Objektivität des Sinnes. Für ihn sind die grammatische, psychologische und technische Interpretation gleich wichtig, und er sagt, „mit Unrecht würde man die grammatische Interpretation die niedere und die psycholog[ische] die höhere nennen.“⁴⁶ Je objektiver der sprachliche Ausdruck, desto geeigneter die grammatikalische Auslegung; je mehr Individualität im Ausdruck, desto geeigneter die psychologische Auslegung. Des Weiteren untergliedert Schleiermacher die psychologische Interpretation im weiteren Sinn in die rein psychologische Auslegung und die technische Auslegung. Die erstere fokussiert sich auf den flüssigen psychischen Schaffensprozess oder Gedankenprozess des Autors als Individuum und die letztere auf die Kompositionsform, Methode und Technik.⁴⁷ Schleiermacher trieb die ‚technische‘ Dimension der roman-

44 F. Schlegel: „[IV] Philosophische Fragmente. Zweite Epoche. I.“, KFSa XVIII, 1963, S. 297.

45 F. Schlegel: „Lyceums-Fragmente“, in: KFSa II, 1967, S. 149.

46 F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik*, hrsg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959, S. 81

47 Vgl. F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphi-*

tischen Hermeneutik voran, aber diese ‚Technik‘ ist aus seiner Sicht selbst künstlerisch, also nicht mechanisch. Mit einer solchen hermeneutischen Operation könne der Leser ‚besser verstehen‘ als der Autor.

‚Besser verstehen‘ verlangt die romantische Hermeneutik insgesamt. Aber was heißt ‚besser‘? Was ist der Unterschied zwischen ‚besser‘ und ‚genau so gut‘? Schlegel und Schleiermacher vertreten hierbei dieselbe These: Der Leser kann den Autor besser verstehen als dieser sich selbst. Aber auf die inhaltlichen Nuancen ihrer Argumentationsgänge ist doch zu achten. Schleiermacher erhebt den hermeneutischen Anspruch, nicht nur dem Sinn des Textes nachzugehen, sondern auch die Absicht oder Intention des Autors einzusehen. Wenn nur die dem Autor bewusste Absicht verdeutlicht wird, versteht man ‚genau so gut‘ wie dieser; wenn man auch die dem Autor unbewusste Intention erfasst, versteht man diesen ‚besser‘ als er sich selbst. Zwischen dem Verstehen des Textes und dem des Lebens und der Individualität des Autors wird ein hermeneutischer Zirkel geschlagen. Gadamer weist darauf hin, dass bei Schleiermacher ‚besser‘ einfach ‚mehr‘ heißt, und zwar „ein Mehr an Erkenntnis“⁴⁸ im formalen Sinne, ohne Bezug auf sachliche Gedankenkritik. Die Theorie der Genieästhetik dient dabei als Grundlage der Theorie des ‚Besserverstehens‘: Das Genie schafft Kunstwerke aus Freiheit, es schafft mitunter unbewusst. Die Aufgabe des Verstehens besteht darin, über das Bewusstsein des Autors hinauszugehen, nicht nur das Bewusste, sondern auch das Unbewusste des Urhebers zu rekonstruieren, und so formuliert er: „...so müssen wir vieles zum Bew[ußtsein] zu bringen suchen was ihm unbewußt bleiben kann“.⁴⁹ Bei F. Schlegel ist diese These zweideutig oder sogar mehrdeutig und verursacht deshalb Interpretationskonflikte. Einerseits engagiert er sich für das Besserverstehen und hält dieses für eine

losophischer Texte Schleiermachers, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 179, 181-184, 196.

48 H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 196.

49 F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik*, hrsg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959, S. 88.

wichtige Aufgabe der Kritik: „Kritik ist eigentlich nichts als Vergleichung des Geists und des Buchstabens eines Werks, welches als Unendliches, als Absolutum und Individuum, behandelt wird. – *Kritisieren* heißt einen Autor besser verstehn als er s.[ich] selbst verstanden hat.“⁵⁰ Andererseits schreibt er: „Um jemand zu verstehn, der sich selbst nur halb versteht, muß man ihn erst ganz und besser als er selbst, dann aber auch nur halb und grade so gut wie er selbst verstehn.“⁵¹ Hier kehrt Fr. Schlegel die Reihenfolge von ‚genau so gut‘ und ‚besser‘ um: ‚besser‘ gilt als erster Schritt und ‚genau so gut‘ als zweiter. Stünden beide Schritte in aufsteigender Reihenfolge, würde daraus folgen: ‚genau so gut‘ ist besser als ‚besser‘; zwar versteht jenes weniger (nur halb), ist aber deckungsgleich mit dem, was der Urheber selbst ursprünglich meinte. Dies führt zu einem hermeneutischen Standpunkt: Rückkehr zur Intention des Autors.

Diese Position steht aber im Widerspruch zu der von Fr. Schlegel gestellten ‚höheren Aufgabe‘ der Kritik, über die Buchstaben hinweg den Geist zu erfassen und den Autor besser zu verstehen. Wegen dieser Zweideutigkeit gibt es umstrittene Lesarten und Auseinandersetzungen. Behler sieht die These als eine ironische Formulierung an und interpretiert den zweiten Schritt ‚genau so gut‘ als „das wahre Verstehen“, welches schwieriger zu erreichen sei als das ‚Besserverstehen‘. Der Grund für die merkwürdige Formulierung vom ‚halb verstehen‘ liege darin, dass die Wahrheit der großen Werke nie vollständig verstanden werden könne, „das wahre Verstehen“ eine nie zu lösende Aufgabe sei.⁵² Bauer hält Behlers Interpretation jedoch für ein Missverständnis, der zweite Schritt sei nicht mit „dem wahren Verstehen“ gleichzusetzen, denn eigentlich bemühe sich Schlegel darum, das ‚Besserverstehen‘ mit dem ‚genau so gut verstehen‘ in Einklang zu bringen. Man

50 F. Schlegel: „[V] Fragmente zur Literatur und Poesie“, in: KFSÄ XVI, 1981, S.178.

51 F. Schlegel: „Athenäums-Fragmente. 1798“, in: KA II, 1967, S. 241.

52 Vgl. Ernst Behler: „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehen: Hermeneutik oder Dekonstruktion?“, in: *Die Aktualität der Frühromantik*, hrsg. von Ernst Behler und Jochen Hörisch, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1987, S. 150; Ernst Behler: *Frühromantik*, Berlin, New York: de Gruyter, 1992, S. 274.

dürfe nicht um des ‚Geistes‘ willen willkürlich interpretieren, d.h. nicht mit der Absicht des Autors und den Buchstaben des Textes spielen. Des Weiteren müsse man, um besser zu verstehen, die Buchstaben mit dem Geist, das Werk mit seinem Ideal, und verschiedene Lesarten davon vergleichen.⁵³ Bauers Deutung wirkt überzeugender als die Behlers, denn sie kann die oben dargestellte Ambiguität des Besserverstehens bei Schlegel einigermaßen auflösen. Eigentlich wurzelt diese Problematik, die nicht so leicht gelöst werden kann, tief in den theoretischen Schwierigkeiten der romantischen Hermeneutik.

Die Schwierigkeiten der romantischen Hermeneutik ergeben sich hauptsächlich aus deren zwei Voraussetzungen: (1) Genie, Talent und Naturanlage sind wichtige Bedingungen für Produzieren und Verstehen. Mit der radikalen Ästhetisierung der Welt und des Lebens preist die Romantik leidenschaftlich die Begabung, Kreativität, das Kunstgefühl und die einzigartige Individualität des Schaffenden an. Damit geht die hermeneutische Frage einher, ob der Leser so begabt wie der Autor ist; wenn nicht, würde das Verstehen unmöglich sein. So muss Schleiermacher eine andere These postulieren, dass nämlich der Leser und der Autor ‚kongenial‘ seien. Dieses Postulat aber zerstört sogleich den Mythos der einzigartigen Individualität, wofür die Romantik eifrig argumentiert, denn „die beiden Extreme der Fremdheit und der Vertrautheit sind mit der relativen Differenz aller Individualität gegeben.“⁵⁴ Das oben zitierte Athenäum-Fragment Fr. Schlegels setzt dagegen voraus, dass der Urheber nicht so begabt wie der Verstehende sei, infolgedessen wäre es ironisch zu verstehen: zunächst das Besserverstehen, dann das ‚genau so gut verstehen‘. (2) Vollständiges Verstehen ist nie zu erreichen. Die romantische Hermeneutik oszilliert zwischen ‚Verstehen‘ und ‚Nichtverstehen‘. Die Unmöglichkeit des vollständigen Verstehens deutet darauf, weniger zu verstehen, unzulänglich zu verstehen. Dies widerspricht aber Schleiermachers For-

53 Vgl. Manuel Bauer: *Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2011, S. 144-149.

54 H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 193.

derung, mehr als der Autor zu verstehen. Selbst wenn Schlegel die Absicht des Autors von dem Sinn des Texts unterscheidet und zugibt, dass der Leser die Absicht des Autors überhaupt verstehen kann, hat er nie behauptet, dass das Werk völlig verstanden werden kann: „Die Frage was d[er] Verfasser will, läßt s.[ich] beendigen, die was das Werk sei, nicht.“⁵⁵ Aufgrund seiner Unbestimmtheit lässt sich das Werk niemals hinreichend und absolut verstehen. Die ultimative Unverständlichkeit schwächt und enttäuscht die Schlegel'schen Hoffnungen, durch Kritik das Werk besser zu verstehen, i.e. dieses wieder zu schaffen, seine Bedeutung zu aktualisieren und immer mehr Sinn daraus zu schöpfen. Angesichts des tiefen Widerspruchs zwischen ‚Verstehen‘ und ‚Nichtverstehen‘ hat die romantische Hermeneutik schließlich und endlich eine Fichte'sche Lösung angeboten: durch die unendliche Tätigkeit des Verstehens nähern wir uns der Wahrheit im Unendlichen. Absolutes Verstehen und absolute Wahrheit werden zwar verneint, aber nicht das Streben danach, das Sich-ihr-Nähern.⁵⁶

5. Schlussbetrachtung

Die romantische Hermeneutik hat uns ein reiches Gedankenerbe hinterlassen. Mit Fr. Schlegel beginnt die romantische Wende der Hermeneutik. Ohne Zweifel ist er ein Vorläufer der modernen Hermeneutik. Seine hermeneutischen Überlegungen sind grundlegend und wegweisend und ohne seine kreative Arbeit konnte die moderne Hermeneutik nicht entstehen, geschweige denn die Erlebnis-Hermeneutik (Dilthey), die Daseins-Hermeneutik (Heidegger), die philosophische und sprachliche Hermeneutik (Gadamer), usw. Wenn man Schlegel gerecht werden möchte, sollte er einen unersetzbaren Platz in der hermeneutischen Entwicklungsgeschichte einnehmen. Seine Hermeneutik verdient besondere Beachtung. Schleiermacher ist derjenige,

55 F. Schlegel: „[IV] Philosophische Fragmente. Zweite Epoche. I.“, in: KFSa XVIII, 1963, S. 318.

56 Vgl. Cornelia Eșianu: „*Und so führt die Philosophie zur Poesie*“ – *Systematische Forschungen zu Friedrich Schlegel*, Wien: Lit Verlag, 2016, S. 306.

der das System der romantischen Hermeneutik vollendet. Er durchbricht den Rahmen der Philologie und der biblischen Exegese, wie sie bislang praktiziert wurde, indem er im allgemeinen Sinne auf die Methoden des Verstehens und der Auslegung eingeht, so dass er die Hermeneutik von bestimmten Texten und Disziplinen befreit und diese zu einer selbstständigen Methode der Geisteswissenschaften weiterentwickelt. Aufgrund seiner Betonung der methodischen und technischen Seite wandelt sich die romantische Hermeneutik von ‚romantisch‘ zu ‚vernünftig‘, von zerstreut zu systematisch. Diese gerät dann auch in theoretische Schwierigkeiten, wird aber in der späteren Entwicklung der Hermeneutik entweder korrigiert oder transformiert. Auch wenn die Geschichte der Hermeneutik erneut eine Wende erfährt (die ontologische Wende im 20. Jahrhundert), verliert die romantische Hermeneutik doch nie an Wirkung und Aktualität. Sie spielt für immer eine wichtige Rolle in der fortschreitenden Ideengeschichte.

Wenjun Niu, Nanjing Normal University
Jun Wang, East China Normal University

何卫平、李成龙

解释学在中国

——何卫平教授访谈¹

摘要：本文以对谈的方式，围绕着伽达默尔哲学的魅力、解释学的一般特征、解释学历史上的方法论与本体论之争以及解释学在汉语世界中的传播、研究现状、未来出路等议题，展开了持续且深入的探讨。受访人指出，解释学体现了辩证法和现象学的结合，既具有普遍性，又具备伦理精神。同时，它与马克思主义哲学、中国传统哲学均有着视域融合的可能性，而我们的时代需要的是一种面向未来的“希望解释学”。

Zusammenfassung: Dieser Beitrag ist eine vertiefte Diskussion in Form eines Dialogs über Themen wie die Anziehungskraft von Gadammers Philosophie, die allgemeinen Charakteristika der Hermeneutik, die Debatte über die Methodologie und Ontologie in der Geschichte der Hermeneutik und die Verbreitung der Hermeneutik in der chinesischsprachigen Welt, ihren aktuellen Stand der Forschung und ihren weiteren Ausweg. In dem Gespräch wird betont, dass die Hermeneutik eine Kombination aus Dialektik und Phänomenologie verkörpert und sowohl universell als auch ethisch ist. Gleichzeitig bietet sie die Möglichkeit der Verschmelzung mit der marxistischen Philosophie und der traditionellen chinesischen Philosophie. Was unsere Zeit braucht, ist eine zukunftsorientierte „Hermeneutik der Hoffnung“.

Abstract: This paper is an in-depth discussion in the form of a dialog on topics such as the attraction of Gadamer's philosophy, the general characteristics of hermeneutics, the debate on methodology and ontology in the history of hermeneutics, and the spread of hermeneutics in the Chinese-speaking world, its current state of research and its further way out. The discussion emphasizes that hermeneutics embodies a combination of dialectics and phenomenology and is both universal and ethical. At the same time, it offers the possibility of fusion with Marxist philosophy and traditional Chinese phi-

1 何卫平教授，中国著名的德国哲学专家和解释学学者，主要研究方向为德国现代哲学，尤专于哲学解释学，涵盖现象学、存在哲学。现为华中科技大学“解释学研究中心暨伽达默尔文献馆”主任，华中科技大学哲学学院荣休教授。

losophy. What our time needs is a future-oriented “hermeneutics of hope”.

Keywords: 解释学; 辩证法; 普遍性; 中国解释学; 希望解释学

【李成龙】何老师，您好！非常感谢您接受我们的访谈，让我们从“缘份”这个话题开始。您从事解释学研究已有多多年，请问您是如何与解释学结下不解之缘的？或者说，您是如何踏上哲学之路的，又是如何走上研究西方解释学的学术道路的？

【何卫平】

我1993年考入武汉大学哲学学院攻读博士学位，师从已故著名德国古典哲学专家杨祖陶先生，开始研究西方哲学，从那时算起，已有整整30年了。我的同门师兄弟们在攻博期间，大都选择德国古典哲学中的某家或其中的某个思想进行研究，后来个个都取得了不俗的成就，而相对来讲，我的博士论文选题在当时看来确实有点另类，之所以如此，主要还是兴趣使然，感谢杨先生的理解和宽容，允许我走另一条不同的路，但这条路也并非脱离德国古典哲学，伽达默尔的解释学与德国唯心主义和浪漫主义的联系是非常紧密的，他本人担任过德国黑格尔学会的主席，而我选择伽达默尔的解释学辩证法作为论题，主要从一个侧面，探讨他同黑格尔的关系，进而追溯到与柏拉图的关系。伽达默尔同海德格尔一样强调黑格尔是一个希腊人，认为要研究古代哲学必须通过黑格尔，这是非常深刻的。由于受当时的条件和学力的限制，我的博士论文只是提到但未能具体联系到施莱尔马赫，这是一个遗憾，我后来也试图去做过一些弥补工作。

现在回想起来，当时选择这个方向具有某种偶缘性，它可以追溯到上个世纪80年代初，时值西方解释学刚刚传入中国，20出头的我有幸结识张志扬教授，经常到他家请教哲学问题，不时听到他谈论伽达默尔的解释学，以及读到 he 相关的极具悟性和洞察力的论文，感到很新鲜，很有启发性，一来二去，耳濡目染，慢慢自己也开始选读这方面的书。然而有趣的是，志扬师早已走出了伽达默尔，而我却越陷越深。

在所有西方哲学流派中，解释学对读者似乎是最为友好的，我常喜

欢将其比作乘直升飞机：既能升得上去，又能降得下来。所谓“升得上去”是指它的理论可以很高深，所谓“降得下来”是指它适应性很广，可以应用于所有的学科，无论文科，还是理科。海德格尔说过，哲学就是解释学的。因为我们的工作哲学就是解释学的，无论你意识到，还是没有意识到。当然，这决不仅仅限于哲学，而是涵盖所有理解和解释的活动，尤其是文本的理解和解释的活动。

费希特有一句名言：你是怎样的人，你就会选择怎样的哲学。我非常认同这句话，因为它很适合我个人的学术经历。从内部方面讲，我当初之所以选择伽达默尔作自己的主攻方向，也可能是在秉性上更靠近他，例如，他喜欢黑格尔和柏拉图，我也是，而且看到“解释学”(Hermeneutik/hermeneutics)一词就能兴奋起来，读伽达默尔总有一种亲近感。这么多年来，我的行事风格更多是听从心灵的召唤，包括自己的研究方向和选题，别人的意见只作为参考，所以走到这个领域也就很自然了。虽然博士毕业只是学问的刚刚起步，但彼时的选题却成了我后来学术发展的生长点，它引导我在这个领域越走越远，却乐此不疲。

【李成龙】 您对伽达默尔解释学思想研究颇深，您的文章也为我们打开了进入伽达默尔解释学思想的门径。请问您为何特别关注伽达默尔这位思想家，他的思想在哪些方面深深吸引了您的注意？

【何卫平】

伽达默尔的核心思想涉及“解释学的真理”，这种真理令我神往，它不同于自然科学中讲的真理，主要针对经典文本的理解和解释，而且我更关注的是解释学与人文科学、人文精神与人文传统之间的关系，它和我们的精神家园以及安生立命、终极关怀都有关，这是我探讨解释学的内在动力，并激励着我一直走到今天。伽达默尔是当代西方解释学最重要的代表之一，《真理与方法》是他写得最好的著作，甚至被誉为当代西方解释学的“圣经”，是20世纪这个领域两部最重要的著作之一（另一部是海德格尔的《存在与时间》），正因为这部著作，使他位列西方解释学史上的大家行列，在这个领域的成就完全可以与施莱尔马赫、狄尔泰、海德格尔相提并论。但这也是一部很难读的书，尤其是它的第一部分，涉及许多复杂的背景知识。我读博期间在

《真理与方法》投入了不少时间，毕业后留校当老师，先后任教于武汉大学和华中科技大学，又花了近20个学期，与研究生们一起在课堂上讨论这本书，直到现在还有很多地方没有读懂，遇到问题时仍不断回到它，它确实能让你体验到经典意义的淘之不尽，始终保持一种迷人般的溢满现象。

十几年前，曾有一位著名华裔德国学者对我调侃道，伽达默尔研究得差不多了吧！但我心理犯嘀咕：可能对德国人差不多了，但对中国人还差得远。这么多年来探索让我深深地感到，研究当代解释学最好从伽达默尔入手，他的思想承先启后、继往开来，作为现象学运动发展的结果和产物，无论你探讨后来的德法解释学的任何一家一派都要返回到这里，如哈贝马斯、利科、德里达，卡布托等等。深入阅读伽达默尔，能使我们得到很好的解释学哲学的训练，他的思想属于典型的德国传统，强调概念史的分析 and 论题研究相结合，语文学的解释和哲学的解释相结合，视野开阔，有一种厚重的历史感。由这里，我们可以向前追溯，向后延展，贯通整个西方解释学史，乃至哲学史。

伽达默尔所开创的哲学解释学，可以作广义理解，我的教育背景使我更关注“解释学”与“哲学”的关系，具体来说也就是：解释学与存在论的关系、解释学与辩证法的关系、解释学与现象学的关系、解释学与实践哲学的关系（包括与伦理学和政治学的关系），等等。伽达默尔最初吸引我的主要是解释学的辩证法，我在这个领域耕耘了多年，后来拓展到上述其他领域。所有这些涉及解释学的哲学高度和深度。由于时间和精力限制，我对解释学与经典诠释（尤其是中国经典诠释）的关系研究不够，这是今后要加强的，因为高高在上的解释理论始终扎根在经典诠释的沃土上，无论东西方都是如此。

【李成龙】据我所知，您的博士论文研究伽达默尔的解释学思想，并最终形成了专著《通向解释学辩证法之途——伽达默尔哲学思想研究》。您在专著中特别关注辩证法在伽达默尔解释学中的重要性。那么，您能谈一谈解释学的辩证法与其他类型的辩证法有什么不同吗？为什么在伽达默尔的解释学思想中，辩证法如此重要呢？

【何卫平】

伽达默尔对辩证法情有独钟，始终不渝，这一点和他的老师海德

格尔有所不同，并贯穿于他自己的解释理论之中。辩证法本身具有创造性，但这种创造性并非随心所欲，也就是说，它不是主观的，而是客观的——这正是黑格尔所强调的，辩证法不是变戏法，是真理追求的根本路径与方法。辩证法在西方源远流长，至今已有两千多年的历史，相比现象学要古老得多，虽然它们现在一起构成西方哲学（尤其是大陆哲学）的两大方法。

在辩证法漫长的历史发展中，许多哲学家都为之做出了重要贡献，最为人知的有柏拉图、黑格尔和马克思等。而伽达默尔的突出贡献之一是在解释学领域自觉地恢复了辩证法，并使之与现象学、存在论和语言论达到了高度的融合。

需要指出的是，作为20世纪现象学运动的重要人物之一，伽达默尔主要沿着他的老师海德格尔所实现的现象学运动的三个转向走下来，它们分别是：现象学的存在论转向、解释学转向和语言论转向，这三个转向汇聚到伽达默尔这里，被融会贯通，结出了丰硕的成果，并形成了他个人的鲜明特色。

尽管在伽达默尔之前，施莱尔马赫就注意了解释学与辩证法的关系，强调二者的相互依赖性，这渗透在他生前尚未发表的解释学的讲座中，这个讲座持续了近30年，其中，他对解释学普遍性的理解、对解释学循环的理解，包括语法解释和心理解释（技术解释），就处处闪耀着辩证法的精神，但主要集中于方法论和认识论的层面。在施莱尔马赫之后，明确提出“解释学的辩证法”的人是伽达默尔，他强调，“辩证法必须返回到解释学”。由于受现象学运动的洗礼，特别是他的老师海德格尔的影响，伽达默尔对解释学的辩证法有了全新的理解，已不同于施莱尔马赫而作了重要的推进，这个推进深入到存在论的层面，并在这方面拉开了他自己同海德格尔思想的距离。如果说，海德格尔是在存在论的基础上实现了解释学与现象学二统一，那么伽达默尔则是在此基础上实现了解释学、现象学和辩证法的三统一，从而极大的丰富了这个领域的理论内容。

如前所述，在西方，辩证法源远流长，几乎伴随哲学史的发展始终。在柏拉图那里，哲学就是辩证法。它同哲学的本义联系在一起：哲学不是智慧，不是对知识的占有，而是爱智慧，是对智慧的追求。

伽达默尔将他的解释学归结为一种有限性的哲学，它涉及有限与无限的关系，他引用过柏拉图的一句话：神不需要哲学，而人需要哲学。由于人存在的有限性，不具备上帝的视角，所以他对真理的追求是需要过程的，这里的真理是解释学的真理，而这个过程是辩证的过程：它不断地从相对走向绝对，从片面走向全面，从有限走向无限，它呈现为真理（存在、语言、理解）事件的系列发生，而非静态的真理。这就是伽达默尔从人的有限性出发所暗示出的辩证法的生存论根据。他对西方古老的箴言“认识你自己”的理解突出的是“认识你自己的有限性”，他整个思想就是从这里出发的。

解释学的核心是语言，这是自施莱尔马赫开始就得到了明确强调的，而辩证法同语言分不开。伽达默尔一直十分看重柏拉图《斐多篇》中苏格拉底的“第二次航程”，即“逻各斯的转向”对于整个西方思想发展的重要意义。和海德格尔一样，他将这里的“逻各斯”首先理解为“语言”，而不是“理性”。辩证法体现为对话，对话涉及相互理解、视域融合以及意见一致，它表明人的理解不是纯个体或私人性的，而是基于有限理性存在者的共同体活动，它朝向“善”的追求。在这里“是”与“应当”（实然和应然）是结合在一起的，理解与解释所体现的就是这样一个辩证过程。

需要补充一点，伽达默尔眼里的辩证法是与现象学相结合的，它们都强调“回到事情本身”，这里的“事情本身”是思想所经验的事情本身，现象学的直观性原则和中立性原则，也是辩证法要遵循的，否则它就是主观的，而不是客观的了（当然，这里的“客观”决不是见物不见人的，基于主客二分的客观）；同样，现象学与辩证法也不是相背离的。这样的辩证法与现象学一起在伽达默尔那里被用来描述解释学的经验，二者相辅相成。他的解释学就“在现象学与辩证法之间”，这构成他自己的解释学的重要特色，也是其不同于以往的解释理论之处，后来法国的利科在这方面与他保持一致，并有进一步的发展，两人都被称作解释学领域的“黑格尔主义者”不是没有道理的。

最后要强调一点，伽达默尔的解释学辩证法是具有伦理精神的。他的处女作就通过对柏拉图对话的现象学解读探讨了在什么意义上，辩证法就是伦理学，从而构成了他整个思想的开端，这个开端通向他

后来的哲学解释学和哲学伦理学。这两个领域不是分离的，而是统一的，它们共同对接整个西方实践哲学的伟大传统，并且是这一传统的发扬光大。伽达默尔用一生回答了在什么意义上，解释学就是实践哲学。这里的实践哲学有两个基本点：一个是“实践智慧”，另一个是“善的理念”。我们过去比较强调第一点，而比较忽视第二点，这显然是不够的。其实两者相互包含，并表明了解释学追求的根本方向，那就是人类的幸福。离开了“善”的指引，解释学就会失去前进的目标和动力，人类的精神和文化乃至生存就没有希望和未来，这才是伽达默尔整个思想的根本走向，他后期愈来愈表明了这一点，解释学必须上升到这个高度和格局去认识才是深刻的。因此，从根本上讲，解释学决不只是一个方法和技艺的问题。伽达默尔思想的发展有这样一个总的趋势和轨迹，那就是：追求存在哲学与实践哲学的统一、哲学解释学与哲学伦理学的统一。如果说海德格尔促成了解释学的实践哲学转向，那么伽达默尔则促成了解释学的伦理学转向，后一个方面在海德格尔那里是缺位的。而伽达默尔晚年在解释学中突出了伦理学的第一哲学意义，有一种回归传统形而上学的倾向。相对海德格尔，伽达默尔更重人道，但不乏天道。在这方面，他也是一位柏拉图主义者，“人之善”与“宇宙之善”在他那里是合一的。对理解的普遍性的追求，对应于他所说的“解释学的宇宙”（hermeneutisches Universum）。

【李成龙】何老师，您能给我们谈一谈解释学在汉语世界中的传播历史和研究现状吗？您认为解释学在汉语学界的未来和出路是什么？当今汉语学界在伽达默尔解释学思想中还有哪些值得继续挖掘？

【何卫平】

西方的“解释学”在上个世纪70年代末、80年代初传入我国，很快产生了广泛的影响，虽然它从未出现过类似当年“尼采热”、“萨特热”、“弗洛伊德热”那样的情景，但这种影响是持续性的，一直不绝于今。它在国内的研究大体上沿着西方解释学、中国解释学和马克思主义解释学三个方向展开，尤其是前两个方向势头较大。西方解释学研究主要包括古典和现代的，如：施莱尔马赫、德罗伊森、狄尔泰、海德格尔、伽达默尔、贝蒂、哈贝马斯、利科、德里达、卡布托、马里翁等人的解释理论，在这里，伽达默尔始终是重心。中国解释学也取得了

长足的进步，马克思主义解释学广义上属于西方解释学，但进展似乎不如前两个领域。从总体上看，经过40多年努力，我们现在开始对西方解释学由吸收、消化、作一些有限度的发挥逐步转向将自己摆进去，并在中西比较的视野下去进行某种创造性的推进，这是一个大趋势。

的确，我们学习西方，不是为了跟在别人后面亦步亦趋，而是为了发达自身，这肯定离不开我们自己的传统，我们的学术成就最终要建立在我们的母语的基础上，这才是我们的根，但这个“根”并不是固定不变的，而是可塑的，并不断扩大的，它也是在不断吸收外来的文化和语言的基础上实现自我丰富和超越的，不可能固步自封。这也体现在解释学的研究领域，它探讨的这三个方向都可以纳入汉语哲学这个大范围去考虑。我个人现在愈来愈不喜欢被人定义为西方解释学或伽达默尔专家这样的身份，我所从事的工作，广义上属于汉语哲学。我始终坚信，经过不懈的努力，我们用我们的母语同样可以达到西方思想的高度和深度。

国内学界过去对伽达默尔的研究主要集中在《真理与方法》上，这当然是对的，但现在看来，又是不够的，他的思想内容极为丰富，现在需要站在更加整体的高度去把握，并拓展细节。相信随着洪汉鼎先生主持的国家重大项目《伽达默尔全集》汉译系列的完成和出版，国内将会掀起解释学研究的新一轮高潮，它将与倪梁康教授主持的国家重大项目《胡塞尔文集》的汉译系列、孙周兴和王庆节教授主持的国家重大项目《海德格尔文集》的汉译系列交相辉映，形成一股合力，极大地推动这个领域的全面深入的发展。

【李成龙】自伽达默尔的《真理与方法》出版以来，解释学在德国乃至全世界成为一门显学。自从解释学传入中国以后，面临的首要问题就是要为Hermeneutik（英译是hermeneutics）确定一个精确的译名。我粗略地统计了一下，这个德语词的汉语翻译主要有“解释学”、“诠释学”、“释义学”以及“阐释学”这四种译名，您认为哪种翻译最合适？换句话说，这仅仅是翻译方面的问题，还是说有学理上的深刻内涵？

【何卫平】

西方解释学传入中国时间不长，大略40多年。“Hermeneutik”这个词

的汉语译名有多个很正常，它们各有优劣。翻译难免以偏概全，顾此失彼，尤其对于精神科学来说是如此，一词多义的现象比比皆是，不同于自然科学的单义性，精神科学的翻译常常会出现不同语义场的错位和同一个词的内涵和外延的不对等的情况，以至于人们经常感叹在这个领域翻译是不可能的（包括伽达默尔本人），但文化的交流使得我们不得不“译”，不得不“翻”。我们唯一能做的就是对外来语言的转换中取最大公约数，虽然这样做还是会有缺憾，澄明与遮蔽共存，无法完全摆脱以辞害意的情况，但两害相权取其轻，它可以通过翻译加解释去逐步得到解决。因此，在翻译上，我从来不悲观。正如维特根斯坦所说，语言是一种游戏，在游戏的过程中，即在语言的使用过程中，是可以达到相互理解的。不“以辞害意”只是一个时间问题，只要不停止交流，这就不是一个迈不过的坎。因此，现在多几个译名也无妨，它有利于我们对这个词的更加全面的领会和掌握，同时在不断的交流过程中，多种译名会逐步达到统一，这一点德国古典哲学（主要是康德和黑格尔）在中国的传播过程就是一个典型的例子，它的基本术语经过好几代学人的努力基本上沉淀下来，趋于稳定。这说明，思想好比是一个市场，与之相关的语言的交流与翻译也是如此，我们不可能一开始就强求一律，而是应让其在流通的过程中，通过自由竞争去达到优胜劣汰。

“Hermeneutik”是一个外来词，并不出自我们的本土。因此，我们应更多从西方的语境去考虑它的来龙去脉，而不能仅从我们固有的历史传统文化出发去加以附会，它毕竟是某种异质的东西，虽然最终要用我们自己的语言去消化并进行转换，但问题是如何转换。尽管我们的汉语表达丰富而具有弹性，且语言作为一种符号无非是索绪尔所说的“能指”与“所指”的统一，然而，这种统一是约定俗成的，虽然这种约定俗成并非绝对不可打破，但它的习惯力量非常强大，是我们翻译中不能不考虑的，尤其是一些关键词的翻译。另外，我反对先将汉语中的“解释”等同于因果“说明”（Erklärung），然后将它与“诠释”对立起来的做法，我们在汉语词典中是找不到这种规定的。更何况“解释学”从未定于一尊，广义上，“Erklärung”是可以纳入到“解释学”的。伽达默尔谈“Hermeneutik”时，核心部分针对的是“理解”（Verstehen）和“解释”

(Auslegen)。他认为“Auslegen”与“Interpretieren”是可以互译的²。

现在回到对“Hermeneutik”的翻译上来。如你所说，这个词目前在汉语学界大体上有四种译名：“解释学”“诠释学”“释义学”和“阐释学”。最早比较流行的是“解释学”，并写入了《中国大百科全书》，后来随着洪汉鼎先生的中译本《真理与方法》出版后，“诠释学”开始多了起来（不过不少是出于引用的需要）。“释义学”目前使用得最少，主要是复旦大学的张汝伦、邓安庆教授以及他们的学生使用，至于“阐释学”过去多通行于文艺和美学的圈子，而在哲学领域基本上没有人用，不过，最近情况有所变化。

就我本人来说，关于“Hermeneutik”的译名，我还是坚持拙著《理解之理解的向度》（人民出版社，2016年，第1-18页）中的观点，认为用“解释学”这个词来译“Hermeneutik”更有弹性和包容性，适应性更强，尤其这个词在当代深受德国现象学的影响，它具有认识论和存在论的双重意义，而用“解释学”来翻译既能涵盖其语文学、逻辑学的意谓，又能保持其现象学的蕴味。对于后者而言，海德格尔将“Auslegung”作为“Hermeneutik”的核心，突显的是“解开”“释放”，它和海氏的“解构”，“解蔽”，“让-在”——让意义存在，让意义显现，构成了一种不可分割的语义链。张汝伦、邓安庆教授译作“释义学”其实也强调的是海德格尔的“意义的释放”之义，这和我所突出的“解开”和“释放”意义上的“解释之学”是一致的，它也能容纳孙周兴教授最近讲的“理解”与“阐释”意义上的“解释之学”。

中国搞经学和文史研究的人喜欢用“诠释学”，因为它和经典的诠释传统相联系，偏文本字句的考订、疏证和义理，而海德格尔“解释学”与文本没有直接关系。让·格朗丹就区分了海德格尔的“生存解释学”和伽达默尔的“文本解释学”，并明确地指出，将海德格尔的生存论与一种特殊文本（《新约圣经》）结合起来的第一人是布尔特曼，后来伽达默尔将海德格尔的生存论与一般经典文本结合起来了。因为对于海德格尔来讲，经典诠释不是源生的，而是衍生的。这也是我为什么这么多年一直坚持使用“解释学”这个词的主要原因，其实也就是想突显它的存在论现象学的意味。

2 参见Hans-Georg Gadamer, *GW* 8, Tübingen, 1993, S. 337.

最近，受张江教授的影响，陈嘉映、孙周兴教授一改过去的观点，主张将“Hermeneutik”译成“阐释学”，但从语感上我觉得过窄，如果用于文学艺术领域不无道理，但伽达默尔强调解释学是哲学。我们知道，这个来自古希腊语相应动词的“Hermeneutik”内含三个基本意思：“表达”（aussagen, sprechen）、“解释”（interpretieren, erklären）和“翻译”（dolmetschen）。这在帕尔默的《解释学》和格朗丹《哲学解释学导论》中已经讲得很清楚了。海德格尔毕竟没有用过“Auslegungslehre”或“Interpretationslehre”。两位著名学者这样做会引起不必要的麻烦。所以，我还是赞成李秋零教授的观点，在翻译上宁可保守一点，尤其对那些大家都已经熟悉、习惯了的经典著作的重要术语的处理更需谨慎。

【李成龙】在解释学历史上，一直存在方法论和本体论之争。这种争论的必要性在哪里？双方争论的焦点是什么？争论过程中呈现出来的深刻问题有哪些？我们想听听您在这些问题上的看法。

【何卫平】

西方解释学的发展经历了方法、方法论-认识论和存在论三个阶段，即所谓“上升道路”，后来又经历了一种“下降道路”，即从存在论返回到认识论-方法论、方法。这一“升”一“降”反映了其哲学反思的不断深入。无疑，海德格尔和伽达默尔代表了解释学的存在论阶段——处于“上升道路”的终点和“下降道路”的起点，它包括对方法主义的批判，但这种批判并不是要放弃方法——这是不可能的，而是要揭示解释学领域比方法更本源的存在论基础，本源意义上的解释学真理并不是由方法来决定和控制的，解释学不追求到存在论这个基础就是无根的。无论海德格尔，还是伽达默尔都坚持这一点：从本源出发，并返回到本源。它从根本上展示出解释学是一个活生生的生命过程，但这似乎也容易导致某种矫枉过正。因此，到了哈贝马斯、利科那里，在解释学领域有一种调和真理与方法、存在论和方法论的趋势，毕竟方法论解释学比存在论解释学拥有更加漫长的历史，而且至今仍在继续发展，后者对前者的批评并没有导致它的衰落，只是指出了它的边界和限度。

解释学最初是为避免经典文本的误读或误解而产生的，它是由“时间距离”所造成的必然结果，在此，方法，方法论和认识论的探讨当

然占主导地位，后来新解释学的出现更关注的是意义的源泉，前者追求的是解释学真理的正确性，后者追求的是解释学真理的历史性。虽然这两者的研究重心和方向不同，但不应是对立的，而是互补的。解释学当然要追求正确的理解，避免误读，这需要方法论-认识论的支持，同时它所追求的意义或真理是历史性的，需要诉诸存在论-生存论的支持，二者的论阈不同。伽达默尔对解释学领域中的方法主义的批判不应导致“真理”与“方法”的对立。虽说他和海德格尔更关注的不是理解的正确性，而是理解的历史性，但也不能说前者就可以忽视，哈贝马斯和利科所开启的解释学的“下降道路”调和了二者的紧张关系，也代表了后来发展的一种方向。

【李成龙】解释学在国内哲学界逐渐得到了重视，这是不争的事实。国内很多学者也提出了建构马克思主义的解释学、中国诠释学的构想。那么，请您谈一谈如何建构呢？建构每一种类型的解释学的动机、问题以及方法又是什么呢？

【何卫平】

解释学与马克思主义的结合是可能的，而且很早就开始了，从某种意义上讲，哈贝马斯的批判解释学或深度解释学就可看作是一种马克思主义的解释学。另外，保罗·利科、列维纳斯都将马克思视为“怀疑解释学”的三位大师之一，自然有他们的道理。当然马克思主义与解释学融合决不限于这些，二者融合的空间仍很大，有待进一步提升。尽管马克思主义的创始人并没有直接讲过“解释学”，这需要我们发挥创造性和想象力去打开这种融合的可能性。我曾经提出过一种设想和思路，那就是以马克思的实践本体论为基础，吸收其基本方法——唯物辩证法，并深入发掘其潜在的现象学因素，在这个基础上去建构马克思主义的解释学，这方面国外已有不少直接或间接的相关成果值得我们吸收和借鉴，相信这个方向是大有可为的。

至于中国解释学或中国诠释学的建构，自上个世纪末汤一介先生登高一呼以来，一直就没有停止过，现在有愈来愈多的学者热衷于此项事业。在大陆方面，潘德荣、景海峰、傅永军、李清良教授都做出了突出的贡献。而台湾的黄俊杰先生更是硕果累累，在史论结合上做了非常扎实的推进工作，令人钦佩，这些集中反映在他耗时20多年的代

表性巨著《孟子思想史论》（三卷）里；此外，这个领域的海外宿儒成中英先生的“本体诠释学”经过多年的酝酿和打磨日趋成熟，是更严格的理论成果，虽然它对伽达默尔批评存在误区，但仍非常值得我们重视。

中国解释学（中国诠释学）的建构是前所未有的工作，它正走着类似上个世纪中国哲学建构所走过的道路以及所遭遇到的问题，那就是：“解释学在中国”，还是“中国的解释学”。我认为，这两者不是对立的，而是统一的，正如黑格尔所说的哲学就是哲学史，解释学也就是解释学史，因为解释学是什么，只有它的历史知道，正如哲学是什么只有它的历史知道一样，这里有一个“美诺悖论”，似乎并不存在洪汉鼎先生所说的，中国解释学尚未建构起来，哪来的中国解释学史，正如中国哲学尚未建立起来，哪来的中国哲学史。因为中国解释学的建构与中国解释学史的建构是一致的，二者走着同一条道路，正如中国哲学的建构与中国哲学史的建构是一致的、走着同样的道路一样，当年胡适、冯友兰以及后来的牟宗山的《中国哲学史》所做的就是这样一项工作，所体现的也就是这样一种思想。原因很简单，中国解释学或中国诠释学的建构是从无到有（从0到1），它不能停留在传统的经学层面上，而是要上升到普遍哲学的高度，实现现代性的转型，因而离不开一种比较解释学的眼光和方法：一方面要面对中国传统经典诠释的丰富经验，另一方面要吸收西方解释理论中的优长。这里所反映的不完全是“中西之争”，而是“古今之争”。对此傅永军教授的一些观点，我很赞同。

【李成龙】我们在查阅文献时发现了一个有趣现象，那就是出现了很多“X+解释学”的论文模型，比如教化解释学、怀疑解释学、德性解释学、游戏解释学、经典解释学以及希望解释学等等，似乎有多少个X，就有多少种解释学。在“X+解释学”的形式中，您认为这个结合点在哪里呢？您认为这种现象是一种解释学的泛滥抑或是解释学的普遍性要求？

【何卫平】

这个问题比较复杂，当然我们可以从解释学的普遍性的角度去理解。这里首先需要区分“Hermeneutik”的两种基本含义：一个是人们比

较熟悉的“解释学”，即“解释的理论”；还有一个是人们关注得不够的“解释”。前者突出的是“学”，后者突出的是“做”。例如，格朗丹举过这样的一个例子：“a hermeneutics of Hegel”，这个短语显然不能译成“黑格尔的一种解释学”，它的意思是“an interpretation of Hegel”，即“对黑格尔的一种解释”。另外，上述两层意思也可以合起来：历史上人们通过对某种“经”或“经典”文本的诠释和阐发所形成的带有义理性质的学说，也可称作“解释学”，即这个意义上的“解释之学”或“诠释之学”，如东亚儒学解释学，孟子解释学，女性解释学，主体解释学，此在解释学，教化解释学，等等，如果做了这种辨析和区分，我们就可以各归其类，不会陷入混乱或过于泛化的理解。而人们通常所说的“解释学”应该主要指的是第一层含义，即“解释的理论”。

【李成龙】目前，汉语哲学界对解释学理论的研究呈现出了交叉倾向，比如解释学与伦理学（以及实践哲学）的交叉、解释学与知识论的交叉以及解释学与公共阐释理论的交叉等等。您认为解释学能涵盖其他哲学分支吗？解释学在这些交叉中能否表现为一种普遍哲学？或者说，解释学就是哲学？

【何卫平】

学科的划分既是历史的进步，同时也包含历史的局限。这早在近代的维柯那里就看到并指出来了。如果我们以问题为导向的话，任何一个问题的解决都牵涉到多学科的内容。西方古代哲人的思想都是综合性的，如柏拉图的对话，中国古代也有文史哲不分家的传统。可以说，“分久必合，合久必分”同样是学科发展的规律，因此，今天学科的交叉实属必然。例如，解释学探讨的是“理解”和“解释”的问题，显然这些问题的解决涉及到多个方面，不可能是单方面的。我们今天是一个“专家”的时代，所谓“专家”就是在越来越小的地方知道得越来越多的人，然而即使你掌握了这个世界的每一个原子事实，也并不等于就理解了世界的整体，因为树木并不等于森林。在学科分划到如此细密的今天，“通才”愈来愈少，甚至像伽达默尔这样博学之人对此也深感无奈。然而，虽然我们今天会强调，一个学者专业方向不明确是学术不成熟的表现，但也决不是说仅仅固守这一亩三分地就够了，当代通识教育得到普遍推行以及强调跨学科之间的合作就与此有关，处理好

“专”与“博”的关系始终是科学研究的需要。解释学领域也一样，分析性思维和综合性思维必须结合起来，唯如此才能避免失之狭隘和偏颇。

自施莱尔马赫明确提出“一般解释学”、伽达默尔突出解释学的普遍性以来，它的外延和内涵就在不断扩大和深入，解释学的哲学意味愈来愈突出，这里的“哲学”当然是从普遍性的角度去考虑的，因为哲学关注的是普遍问题，而不是局部问题，局部问题由具体科学去承担，这是自亚里士多德以来就明确了。解释学在西方的发展和逻辑学、知识论、修辞学、伦理学、政治学、法学等诸多领域分不开，它不可能独善其身，而且在20世纪上半叶，它就有一种实践哲学的转向或伦理学的转向，并愈来愈成了名副其实的哲学的解释学或解释学的哲学了。而解释学与各种学科的融合也是它自身发展的需要，没有了这些，它的内容将是抽象的、苍白的。伽达默尔晚年面对施特劳斯学派成员的采访时再次强调，解释学就是哲学，而“哲学”在这里突出的就是普遍性。

【李成龙】何老师，您从事哲学教育工作已有多年，您能否从自身的经验出发为我们这些青年教师提供一些从事哲学教育工作和学术研究的建议和方法？

【何卫平】

我在高校从事哲学教育工作已经30多年了。长期的职业生涯让我认同这一古老的观点：哲学的本质不是对智慧的占有，而是对智慧的追求。对智慧本身的爱乃哲学之本义，也是我们学习哲学最重要的动力，离开了这个动力，是不可能真正学好哲学的，哲学对人生总有一种向上引领的作用，它是我们生命的需要。任何学科，如果追根寻源都是一个哲学问题，哲学为一切学科提供元解释模式，这是包括爱因斯坦在内的许多大科学家都重视哲学的原因。但哲学的学习不像自然科学那样是一个不断被经验证实和证伪的工作。海德格尔说得对，哲学不能证明什么，但能指明什么。对哲学的学习最好的方式是熟读经典原著，与思想家的思想零距离接触。在这个过程中宜抓住两个方面：一是哲学家的“问题意识”，二是哲学家的“运思过程”。在进入这个过程中去与大师一起面对共同的问题，一起思考，进而达到共时性的理解，它同时提升我们的批判思维能力，并将我们带到创新的前沿。

学术是一场无垠的接力，一代人有一代人的命运，一代人有一代人的使命。我们这辈人的成长经历和环境不同于年青的一代，很难对他们提出什么建议和忠告。毋庸讳言，我们今天的大环境在很多方面是不利于学术发展的，尤其对正在成长的青年学者不“友好”，我们已经失去了我们老师辈做学问的那份从容，更为一些外在的、非学术的因素所左右，大家总是心急火燎，处于一种莫名的焦虑中，选题避重就轻，内卷化，追求短平快的效果，失去了做学问过程中的一种内在的精神愉悦和人生的高峰体验。这让我们时常怀念上个世纪80年代那种自由解放的氛围，彼时人们更多是出自对学问本身的爱而去从事它，始终充满一种内在的激情。我们今天面临的技术虚无主义有愈演愈烈的趋势，人类向何处去，如何克服相对主义、怀疑主义和虚无主义乃是我们今天面临的重要疑难，这也是解释学所遭遇的严峻挑战，学界任重道远。我们今天需要的不是在黄昏时才起飞的“猫头鹰哲学”，而是面向未来的“希望哲学”，解释学也一样。

伽达默尔比较强调古与今、过去与现在的关系，我们在他的代表性著作中似乎难以看到“将来”的角色，然而，他晚年非常重视“开端”和“终结”的自反性，以及强调源自终点的开端从来都是不确定的，并在临终前明确地讲，人不能没有希望地活着，这是他毫不保留捍卫的主题，而希望指向未来。这表明哲学解释学隐含“希望”和“未来”的一面，需要我们去深入的挖掘（目前国内已有学者注意到了这一点）。在这方面布洛赫的“希望哲学”、莫尔特曼的“希望神学”以及“希望解释学”极具启发意义。当然，这里的“希望解释学”不应限于末世论的神学意义，而是可以作为实践哲学或哲学伦理学的重要补充来加以建构和扩展的，以适应时代的召唤和人心的吁求。这里需要将指向“未来”和“希望”的善和幸福以及创造性纳入进来，加以学理化，系统化，我想，这应该是我们今后努力的一个重要方向。

何卫平，华中科技大学哲学学院教授
李成龙，上海财经大学人文学院讲师

Hongjian Wang

Vom „Dialog“ zum „Polylog“?

Rezension zu Wang Juns *Phänomenologie als Weg* aus philosophisch-hermeneutischer Perspektive¹

Zusammenfassung: In seinem Buch stützt sich Wang Jun auf Rombachs philosophische Überlegungen zu dem Weg der Phänomenologie der Interkulturalität und stellt uns einen möglichen Weg zur chinesischen Phänomenologie vor. Die erste Hälfte des Buches ist eine theoretische und philosophiegeschichtliche Reflexion von Rombachs Strukturphänomenologie, Bildphilosophie und philosophischer Hermetik, während die zweite Hälfte die Theorie und Praxis der Phänomenologie der Interkulturalität auf der Grundlage dieser Überlegungen erforscht. Beide bilden ein organisches Ganzes. Von besonderem Interesse ist das von Wang Jun vorgeschlagene Konzept des „Polylogs“. Die Überlegungen in dieser Rezension zeigen, dass der „Polylog“ eine wichtige Ergänzung zum „Dialog“ darstellt und diesen nicht ersetzt. Wenn wir den philosophischen Hintergrund berücksichtigen, können wir sagen, dass die Beziehung zwischen Hermetik und Hermeneutik eher komplementär ist als antagonistisch.

Abstract: In his book, Wang Jun draws on Rombach's philosophical reflections on the way to the phenomenology of interculturality and presents us with a possible path to Chinese phenomenology. The first half of the book is a theoretical and philosophical-historical reflection on Rombach's structural phenomenology, image philosophy, and philosophical hermeticism, while the second half explores the theory and practice of phenomenology of interculturality based on these reflections. The two form an organic whole. Of particular interest is the concept of "polylogue" proposed by Wang Jun. The reflections in this review show that "polylogue" is an important complement to "dialogue" and does not replace it. If we consider the philosophical background, we can say that the relationship between hermeticism and hermeneutics is complementary rather than antagonistic.

摘要: 在本书中, 王俊借助于罗姆巴赫的哲学思考通往跨文化现象学

1 Wang Jun, *Phänomenologie als Weg. Von Rombach zur interkulturellen Phänomenologie*, China Social Science Press, 2021. [王俊: 《作为道路的现象学: 从罗姆巴赫到跨文化现象学》, 中国社会科学出版社2021年版。]

的道路，并向我们呈现了汉语现象学的可能路径。本书上半部分是对罗姆巴赫的结构思想、境象哲学和密释学的理论反思和哲学史回溯，下半部分则基于此探讨了跨文化现象学的理论和实践，两者构成了一个有机的整体。尤其值得关注的是王俊所提出的“多级对话”构想。本文的反思表明，“多级对话”对于对话构成了重要的补充，而非取代后者。就其哲学背景而言，密释学与诠释学的关系也是互相补充，而非互相对立。

Keywords: Wang Jun; Rombach; Phänomenologie der Interkulturalität; Polylog

Das neue Buch von Wang Jun, *Phänomenologie als Weg. Von Rombach zur interkulturellen Phänomenologie*, ist eines der besten Werke chinesischer Autoren auf dem Gebiet der Phänomenologie und interkultureller Philosophie, das 2021 veröffentlicht worden ist. Wang promovierte in Würzburg, wo Rombach lehrte, mit einer Dissertation mit dem Titel *In Kulturen verstrickt. Phänomenologie der Kultur und Interkulturalität bei Edmund Husserl und Heinrich Rombach*. Das vorliegende Buch ist eindeutig eine Erweiterung seiner Dissertation. Einerseits vertieft er seine Überlegungen zur interkulturellen Philosophie und verbindet sie mit Themen, die ihn interessieren – wie die praktische Wende in der Phänomenologie (und sogar in der gesamten zeitgenössischen deutschen Philosophie) und die afrikanische Philosophie usw. –, zum anderen sind seine Überlegungen stärker durch den Bezug auf China geprägt, z.B. untersucht Wang Jun die Möglichkeiten der chinesischen Phänomenologie im Kontext der interkulturellen Philosophie und stellt uns verschiedene Wege der zeitgenössischen chinesischen Phänomenologie vor.²

Neben einer erhellenden Einleitung und einem zusammenfassenden Schlussteil besteht das Buch aus acht Kapiteln, die der Autor in zwei Teile gegliedert hat. Das eine ist eine systematische Rekonstruktion von Rombachs philosophischen Theorien (einschließlich seiner Strukturphänomenologie, Bildphilosophie und philosophischen Hermetik) sowie ein Kompendium seiner philosophiegeschichtlichen Quellen (Husserl, Heidegger). Das

2 Vgl. S. 267ff.

andere ist eine Skizze der Grundzüge der Phänomenologie der Interkulturalität, in der Rombach und andere phänomenologische Denker zu einer reichen Quelle werden, auf die zurückgegriffen wird. Daraus lässt sich auch Wang Juns Geschicklichkeit im Umgang mit der zeitgenössischen deutschen Philosophie ablesen. Wie man sieht, sind die beiden Hauptteile des Buches eng miteinander verbunden. Der erste Teil ist eher theoretisch angelegt, während der zweite Teil versucht, ein Gleichgewicht zwischen Theorie und Praxis zu erreichen, welches die von Wang stark gemachte „reflektierende Urteilskraft“³ zu ihrem vollen Recht kommen lässt.

Als Hermeneutik-Forscher bin ich an Wang Juns Diskussion über Hermeneutik und ihren Gegensatz zur Hermetik besonders interessiert. Darüber hinaus ist sein wiederholter Verweis auf den „Polylog“ in der Phänomenologie der Interkulturalität meiner Meinung nach eine der kreativsten Ideen in diesem Buch, weshalb ich versuche, sie vom Standpunkt der Hermeneutik aus weiter zu betrachten.

Zunächst einmal stimmt es, dass die Hermetik, wie sie der Autor in seinem Buch vorstellt, als Antwort auf Gadammers philosophische Hermeneutik vorgeschlagen wird, aber sie erbt die gleichen phänomenologischen Gedanken von Husserl und Heidegger. Das heißt, dass sie als Gegenentwurf zu Gadamer dient und einen neuen Weg jenseits von Gadamer beschreitet. Die folgende Passage von Wang Jun fasst den grundlegenden Unterschied zwischen den beiden kurz und bündig zusammen:

Die Hermetik wird als Gegenbegriff zur Hermeneutik entwickelt. Der Gegensatz zwischen den beiden ist der zwischen Struktur und Vorstruktur, zwischen Handlung und Wissen, zwischen Epiphanie und rationalisierter Erkenntnis, zwischen Ost und West.⁴

Gadamer hätte jedoch einer solchen einfachen Dichotomie widersprechen können. Wie Wang Jun hervorhebt, liegt eine der Grundlagen der Herme-

3 Vgl. S. 209-211.

4 S. 132f.

neutik in der Unterscheidung zwischen *episteme* und *phronesis*⁵, und das praktische Wissen (*phronesis*), für das die Hermeneutik eintritt, zielt eindeutig darauf ab, die „rationalisierte Erkenntnis“ der traditionellen Philosophie zu überwinden. Deswegen könnte man die Auffassung bestreiten, bei der die Hermeneutik einfach als Teil einer Opposition positioniert wird. Das bedeutet freilich auch nicht, dass es keinen Unterschied zwischen Hermeneutik und Hermetik gibt. Es muss erkannt werden, dass Rombachs Hermetik die unterschätzten Aspekte der Hermeneutik hervorhebt. Wenn Gadamer sagt, dass das „Sein, das verstanden werden kann, Sprache“⁶ sei, betont er in der Tat die Untrennbarkeit von Verstehen und Auslegen, dass das Verstehen durch die Auslegung (durch das Medium der Sprache) erfolgen muss, und dass dasjenige Verstehen, das der Autor hier „Epiphanie“ nennt, außerhalb von Gadamers Blickfeld liegt.

Gadamer ignoriert jedoch nicht die spät Heideggersche Erfahrung des Denkens, die sich mit dem Sein selbst auseinandersetzt, d.h. die Betonung der verborgenen und verdeckten Natur des Seins. Was er „hermeneutische Erfahrung“ nennt, ist genau die Betonung des Geschehenscharakters des Verstehens, das heißt, dass es zu uns kommt und nicht unsere aktive Erkenntnis ausmacht. Daher wäre es meiner Meinung nach zutreffender zu sagen, dass Rombach nicht das Gegenteil von Gadamer ist, sondern dass sich die beiden ergänzen, indem sie sich jeweils auf eine Seite der Dualität konzentrieren: Gadamer konzentriert sich auf die offene, sichtbare Dimension, während Rombach die geschlossene, innere und verborgene Dimension hervorhebt.

Mir fällt auf, dass in dem Abschnitt über das Aufrollen von Rombachs Denkquellen der Kernbegriff, den Wang Jun aufgreift, „Identität“ ist und dass er demzufolge die Darstellungen der Identität bei Husserl, Heidegger und Rombach untersucht. Die Frage der Identität ist zweifellos das, was Gadamer gefesselt hat: Gadamers sogenanntes „Andersverstehen“ bezieht sich auf die offene Interpretation *desselben* Textes, während die von ihm

5 Oder genauer gesagt, zwischen *techne* und *phronesis*.

6 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.1, Tübingen 1990, S. 478.

angesprochene Verschmelzung von Horizonten ebenfalls auf der *Identität* der Wahrheit beruht. In diesem Sinne kann man sagen, dass das Streben nach Identität die Gemeinsamkeit von Hermeneutik und Hermetik ausmacht, nur dass sich ihre Wege unterscheiden.

Im Folgenden werde ich eine wichtige Theorie diskutieren, die Wang Jun in seinem Buch vorschlägt, nämlich das Konzept des „Polylogs“, und es aus der Perspektive von Gadammers Hermeneutik weiterdenken. Es sollte gesagt werden, dass „Polylog“ ein zentrales Konzept in dem vorliegenden Buch ist, was der Grund dafür ist, warum der Autor von „interkultureller Philosophie“ und nicht von „komparativer Philosophie“ spricht.⁷ Wang Jun ist der Ansicht, dass die komparative Philosophie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen zwei Kulturen erörtert und daher nicht von dem dichotomen Denkraum getrennt werden kann. Die interkulturelle Philosophie hingegen springt aus diesem Rahmen heraus, da sie auf der Anerkennung mehrerer Kulturen und dem „Polylog“ zwischen ihnen beruht. Hier hebt der Autor besonders den Unterschied zwischen Dialog und Polylog hervor, indem er darauf hinweist, dass der Dialog die Differenz um der Widerlegung des Monologs willen betont, während der Polylog neben der Differenz „das Erreichen eines vollständigeren und umfassenderen Verständnisses des gemeinsamen Gegenstandes“⁸ betont. Wie man sieht, setzt der Autor in seiner Verteidigung des „Polylogs“ sein Verständnis des Gegensatzes zwischen Hermeneutik und Hermetik um: die Identität bei der Hermetik (Polylog) wird betont, um der Differenz bei der Hermeneutik (Dialog) entgegenzuwirken.

Es stimmt jedoch, wie ich bereits erwähnt habe, dass die hermeneutische Differenz die Identität nicht ignoriert. Das bedeutet auch, dass es im Dialog eine Suche nach dem *Gemeinsamen* gibt. Der Dialog ist eng mit der Dialektik verbunden, die nicht nur in der Unterscheidung (Dihairesis), sondern auch in der Synthesis besteht. Die Synthesis ist die Vollendung der Dialektik, und sie ist ein unverzichtbarer Teil der Dialektik. In dieser Hinsicht bin ich

7 Siehe S. 215ff.

8 S. 242.

der Meinung, dass der von Wang Jun auf der Grundlage von Wimmers Theorie vorgeschlagene Polylog eher eine wichtige Ergänzung zum Dialog darstellen sollte (weil er den Realitäten der heutigen Welt wirklich entspricht) als einen Ersatz für den Dialog. Ich werde im Folgenden weitere Argumente zur Unterstützung meiner Ansicht vorbringen.

Erstens: Wenn wir nur von einem Polylog und nicht von einem Dialog sprechen, führt dies zu einem gewissen Maß an Unordnung. Das ist etwas, das der Autor selbst erkannt hat.⁹ Nehmen wir nur ein Dreiergespräch als Beispiel. Es ist leicht, eine gemeinsame Basis zwischen A und B zu suchen, aber es ist nicht immer möglich, eine gemeinsame Basis zwischen A, B und C zu finden. Es kann vorkommen, dass es eine Verbindung zwischen A und B gibt, während B und C eine andere Art von Verbindung haben, eine Situation, die man als „Familienähnlichkeit“ bezeichnen könnte. In dieser Hinsicht ist es klar, dass der Modus des Dialogs für die Suche nach Identität vorteilhafter ist. Das heißt, damit der Polylog geordnet ist, reduziert er sich letztlich immer noch auf den Dialog. Aber hier findet der Dialog mehrmals statt, das heißt, ein Polylog zwischen A, B und C meint eigentlich: ein Dialog zwischen A und B, ein Dialog zwischen A und C und ein Dialog zwischen B und C.¹⁰

Zweitens kann der Dialog tatsächlich zum Polylog führen. Nehmen wir den Dialog zwischen A und B als Beispiel, so ist dieser Dialog kein einmaliges Ereignis; vielmehr können wir danach weitere Dialoge führen, wie den Dialog zwischen B1 und B2. Und alle Dreiergesprächen können auf das obige Modell reduziert werden: entweder das Gespräch zwischen A, B1 und B2 oder das Gespräch zwischen A1, A2 und B. Es zeigt sich, dass die Reduktion eines Dreiergesprächs auf den Dialog auf zwei Ebenen

9 Siehe S. 245.

10 Bei Gadamer ist der Dialog ein Ich-Du-Dialog, der den für die phänomenologische Hermeneutik typischen Zweite-Person-Charakter widerspiegelt. Was den Polylog betrifft, so können wir ihn so darstellen, d.h. es ist ein Dialog des „Ich-Du-Er-Er-Er...“. Unabhängig davon, wie viele „Ers“ es gibt, gibt es nur ein „Du“. Natürlich kann dieses „Du“ jederzeit gewechselt werden, aber an diesem Punkt wird ein Dialog in einen anderen übergehen.

tatsächlich einen konkreten Weg für die Synthesis findet, die dem Dialog folgt. In diesem Sinne ist der Dialog ein unverzichtbarer Kanal für die Suche nach Identität im Polylog. Man kann diesen Prozess auch andersherum verstehen: Zunächst gibt es einen Streit zwischen A und B, so dass sie eine dritte Partei als Schiedsrichter hinzuziehen müssen, aber diese dritte Partei muss nach Abschluss der Argumentationsrunde einen Standpunkt einnehmen, so dass sie entweder auf der Seite von A (was A1, A2 und B ausmacht) oder auf der Seite von B (was A, B1 und B2 ausmacht) ist.

Schließlich müssen wir auch sehen, dass die Bedeutung des Polylogs darin besteht, dass er zu einem echten und dauerhaften Dialog führt. Nehmen wir noch einmal das Beispiel eines Dreiergesprächs. Wenn es nur einen Dialog zwischen A und B gibt, gerät dieser Dialog leicht in eine Sackgasse (kein weiterer Dialog ist möglich), oder, selbst wenn wir eine gemeinsame Basis zwischen den beiden finden, gibt es keine Garantie, dass diese gemeinsame Basis nicht wiederum zu einer Art repressiver Gewalt führt (dann ist kein echter Dialog möglich). Wenn C jedoch existiert, fungiert es als Gegengewicht zum Dialog zwischen A und B als ein gewisses Anderes. Man kann argumentieren, dass der Dialog zwischen A und B sich gerade wegen der Anwesenheit von C entfalten und weiter voranschreiten kann, d. h. C dient hier als Hilfslinie, die die Unabgeschlossenheit und Offenheit des Dialogs gewährleistet.

Die obigen Ausführungen sind einige Analysen von Wang Juns Werk aus der Perspektive der philosophischen Hermeneutik, die zeigen, dass die von Wang Jun aufgeworfenen Fragen einer ernsthaften Reflexion würdig sind. Diese bleibt immer unvollendet, was auch die unvollendete Natur der Phänomenologie widerspiegelt, die der Autor in der Schlussfolgerung dieses Buches erwähnt. Alles in allem verdient das Buch von Wang Jun große Aufmerksamkeit, und die Phänomenologie der Interkulturalität, die er uns vorstellt, ist eine der tiefsten phänomenologischen Reflexionen im Kontext der heutigen multikulturellen und vielstimmigen Welt.

Hongjian Wang
Hunan University



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