

---

## 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	

---

托马斯·希恩 (Thomas Sheehan)

邓定/译

## 重释海德格尔<sup>1</sup>

**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……<sup>2</sup>

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”]）。<sup>3</sup>

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。<sup>4</sup>

---

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。<sup>5</sup>
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”）。<sup>6</sup>
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）。”<sup>7</sup>
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”）。<sup>8</sup>

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<sup>9</sup>。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）<sup>10</sup>。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？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<sup>11</sup>。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，我与海德格尔度过了一个美妙的下午。那段时间，我正在罗马授课，海德格尔给我写信，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，海德格尔当然明白那一点。因此，在二楼的书房里，海德格尔刚斟满一杯酒，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，海德格尔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<sup>12</sup>预见到，海德格尔发现了那一点，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<sup>13</sup>。

亚里士多德曾提到，差之毫厘，谬以千里<sup>14</sup>。在切近海德格尔的过程中，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。海德格尔关于运动（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，它在海德格尔讲授和撰写的所有内容中皆发挥作用，尽管“运动”乃是海德格尔研究工作的一个

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，海德格尔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。海德格尔曾云：“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”<sup>15</sup>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*）<sup>16</sup>，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<sup>17</sup>，此乃基本事实<sup>18</sup>，它构成了海德格尔探讨“本有”（*Ereignis*）的基础，对“本有”的探讨贯穿了其四十年后的哲学生涯。

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。”<sup>19</sup>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。

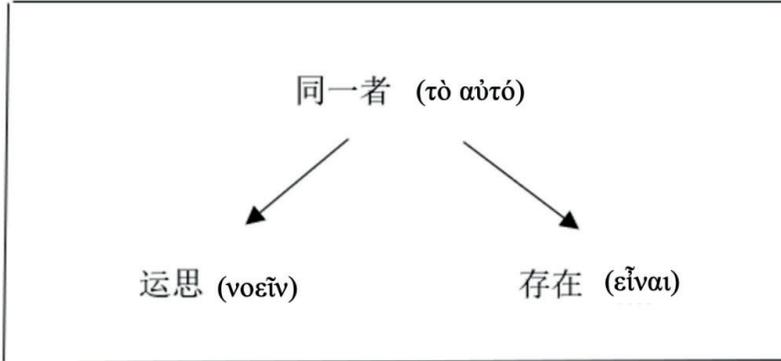
16 GA 83: 256.23.

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。

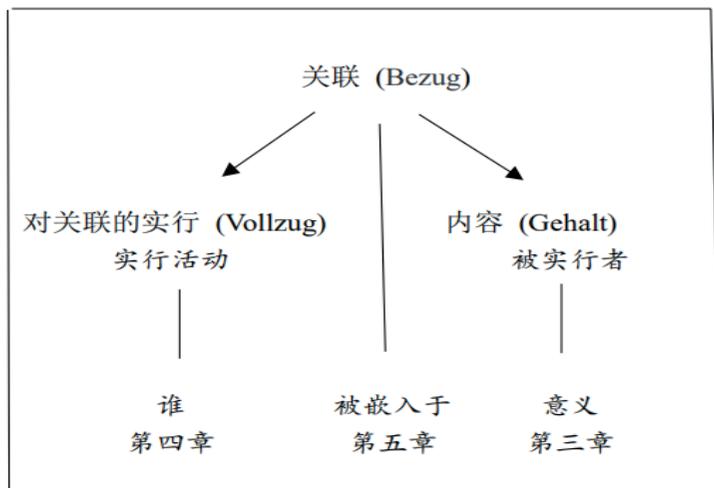
人先天地被嵌入意蕴性 (Bedeutsamkeit) 之中，此乃海德格尔开展研究工作的另一个前提（这是一个基本前提，因为即便否认它，也仍是其一个例证）<sup>20</sup>。海德格尔认为，与其说，我们居有逻各斯 (λόγος)（如亚里士多德所言：“居有逻各斯的动物” [“τὸ ζῷον λόγον ἔχον”]）；毋宁说，我们为逻各斯所居有（如海德格尔的改写：“逻各斯居有人” [“λόγος ἄνθρωπον ἔχων”]）<sup>21</sup>。基于海德格尔的阐释，逻各斯原初意指“聚集到意义中”，而不是那一活动的结果，即“解释、言说和理智能

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”<sup>22</sup>。

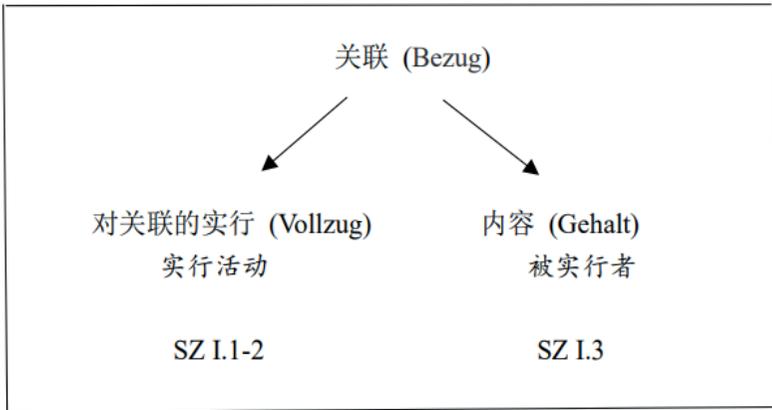
现象学乃是关联，它优先于其他任何事物，惟因这一关联正是我们的命运。由于缺失上帝般的视角，我们被锁入实行活动与实行相关项的关联之中。我们将无法经验到任何事物，除非首先经验到那一关联；我们将无法领会到存在，除非首先领会到那一关联。正如海德格尔提到，“哲思者……与所哲思的事情共属一体。”<sup>23</sup>现象学的其他任何论题（无论是意向性、还是事情本身、还原，甚至是诠释学本身）都在那一关联中得到定位，都衍生于那一关联。因此，那一关联也构成了《存在与时间》第一部分第一篇的主线。



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<sup>24</sup>。

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<sup>25</sup>。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<sup>26</sup>。

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”<sup>27</sup>，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）<sup>28</sup>。

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<sup>29</sup>，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<sup>30</sup>，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) <sup>31</sup>——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。<sup>32</sup>）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<sup>33</sup>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<sup>34</sup>。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”。<sup>35</sup>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<sup>36</sup>。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）<sup>37</sup>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语“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**<sup>38</sup>。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。”<sup>39</sup>

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。”<sup>40</sup>

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）<sup>41</sup>。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*）<sup>42</sup>。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”<sup>43</sup>），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”<sup>44</sup>）。

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])<sup>45</sup>;
2. 寓于 (世界内照面的存在者) 那里 (Sein-bei [innerweltlich begegen-dem 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)<sup>46</sup>。

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”<sup>47</sup>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”<sup>48</sup>？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<sup>49</sup>。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）<sup>50</sup>。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）<sup>51</sup>。

#### （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，由此能够把诸事物理解成“这”或“那”<sup>52</sup>。

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

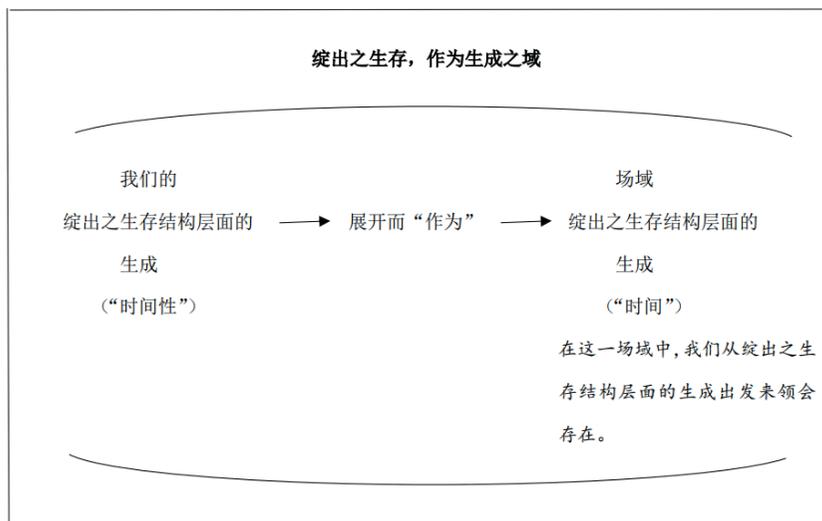
在我看来,《存在与时间》第65节预示了海德格尔1971年提出的那条关于“运动性”(“Bewegtheit”)和“意义”(“Bedeutung”)的建议。在“操心”(“Sorge”)中,作为理解力的发生事域而先行被抛,这个运动环节允让出“为诸事物赋义”这个意义环节。对“时间性”而言也同样如此,先天的“生成”这一运动环节乃是“让诸事物的意义得以显现”这个意义环节的原因。在活出自我(“运动”)的过程中,我们同时也为诸事物赋义(“bedeuten”)。我们的有朽运动(“时间性”)创生出意义(“存在”)。

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<sup>53</sup>。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。

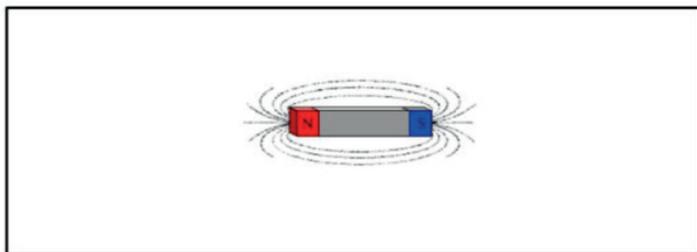
从一开始,海德格尔就秉持关于实际生存(Existenz)的“场域”理论。为了表达那层含义,他经常使用“地平线”这个图示,不过,那一做法并未真正展现海德格尔的本意。地平线乃是一条想象出来的、位于前方的、大地与天空彼此交接的线。不过,海德格尔其实意指地平线的“这一头”,即实际生存,并作为意义事域。这个场域是由“生成”这一绽出之生存的结构环节所塑造的,海德格尔也称之为“澄明之域”(“Lichtung”)。

---

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<sup>54</sup>。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<sup>55</sup>，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。”<sup>56</sup>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。”<sup>57</sup>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）<sup>58</sup>，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<sup>59</sup>，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<sup>60</sup>。

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<sup>61</sup>。

<b>存在之时态性</b> <b>(DIE TEMPORALITÄT DES SEINS)</b>	
<b>实行意义 (Vollzugssinn)</b>	<b>内容意义 (Gehaltssinn)</b>
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<sup>62</sup>。

## 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”<sup>63</sup>。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.<sup>64</sup>

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<sup>65</sup>。

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。”<sup>66</sup>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）<sup>67</sup>。

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.

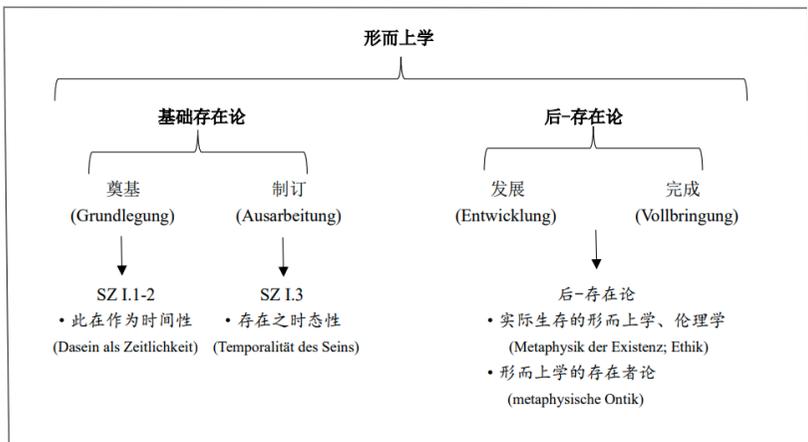
67 参见埃乌杰尼奥·蒙塔莱的诗作《也许有一天清晨》，选自《乌贼骨》，第1卷第42页。

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<sup>68</sup>。



68 GA 26: 196-202.

海德格尔提到，由于“后-存在论”（“Meta-ontologie”）<sup>69</sup>，基础存在论也将变得彻底<sup>70</sup>，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。”<sup>71</sup>《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”]<sup>72</sup>）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？<sup>73</sup>

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<sup>74</sup>。“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。<sup>75</sup>

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。”<sup>76</sup>

“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<sup>77</sup>，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。<sup>78</sup>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<sup>79</sup>。

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<sup>80</sup>，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！”<sup>81</sup>

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.