

Eksistenz



ARTICLES

Günther Neumann

Martin Heideggers Auslegung des parmenideischen Lehrgedichtes

弗朗柯·沃尔皮 (Franco Volpi)

海德格尔与布伦塔诺的亚里士多德阐释之间的关系

André Geske

Tracing the Origins of the Hermeneutic Circle:

An Exploration of Plato's *Ion*, *Meno*, and *Cratylus*

Irene Breuer

Die Aktualität Heraklits für die Phänomenologie:

Das Ideal der Rationalität als Zugang zur Weisheit

余玥, 龙腾 (Yu Yue, Long Teng)

悬荡于自然科学和精神科学之间？阿斯特诠释学思想述评

VARIA

Jiang Zhe

From Ἑρμῆς to the “Hermeneutics of *Jing Xue*” (经学诠释学)

Interview with Hong Handing

Auf dem Weg zu einem eigenständigen Wissenssystem durch
schöpferische Auslegung

Herausgeber:

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

Wissenschaftlicher Beirat (alphabetisch):

Steven Crowell	(Rice University)
Alfred Denker	(Universidad de Sevilla)
Carsten Dutt	(Technische Universität Darmstadt)
Hans-Helmuth Gander	(Universität Freiburg)
Carl Friedrich Gethmann	(Universität Siegen)
Jean Grondin	(Université de Montréal)
Weiping He	(Huazhong University of Science and Technology)
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (†)	(Universität Freiburg)
Fabian Heubel	(Freie Universität Berlin)
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)
Harald Seubert	(STH Basel)
Thomas Sheehan	(Stanford University)
Jun Wang	(Zhejiang University)
Niels Weidtmann	(Universität Tübingen)
Holger Zaborowski	(Universität Erfurt)
Ke Zhang	(Guizhou University)

Editorial Board:

Diego D'Angelo (Universität Würzburg), Wonbin Choi (Sungkyunkwan University), Ding Deng (Chinese Academy of Social Sciences), Choong-Su Han (Ewha Womans University), Zhe Jiang (Shenyang Normal University), Yohei Kageyama (Kwansei Gakuin University), Xiaohu Ma (Xi'an Jiaotong University), Rosa Maria Marafioti (Università degli Studi di Bergamo), Wenjun Niu (Nanjing Normal University), Michael Pluder (Dresden), Lei Shi (Zhejiang University), Wenliang Song (Zhejiang University), Jörn Spindeldreher (Dresden), Ji Wang (Hunan University), Mario Wenning (Universidad Loyola Andalucía)

Eksistenz

Philosophical Hermeneutics and
Intercultural Philosophy

Vol. 4, No. 1 (Dec. 2025)

Hermeneutics and Ancient Greek Philosophy

Guest Editors:
Xiaohu Ma, Zhaonong Wang

*Supported by the Major Project of the Zhejiang Provincial
High-Quality Key Research Base in Philosophy and Social
Sciences: "A Study on the Transformation from Subjectivity
to Ontology in German Philosophy" (2025JDKT10Z)*

Vorwort

Das Thema des vorliegenden Heftes lautet *Hermeneutik und Griechische Philosophie*. In der Geschichte der Hermeneutik spielt die griechische Philosophie eine zentrale und zugleich konstitutive Rolle. Sowohl bei Martin Heidegger als auch bei Hans-Georg Gadamer lässt sich zeigen, dass die Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken – insbesondere mit den Vorsokratikern, Platon und Aristoteles – nicht nur eine historische Rückbesinnung, sondern ein wesentliches Moment der hermeneutischen Selbstverständigung bildet. Dieses Heft versammelt fünf Beiträge, die aus unterschiedlichen Perspektiven das Verhältnis zwischen der Hermeneutik und der griechischen Philosophie neu beleuchten.

Der erste Beitrag stammt von dem renommierten Heidegger-Forscher Prof. Dr. Dr. Günther Neumann, Mitglied des *Editorial Advisory Board* der *Heidegger Studies* und des *Heidegger-Jahrbuchs*. Als Mitherausgeber des Heidegger-Nachlasses – darunter der Bände 62, 72, 80 und 84 der *Gesamtausgabe* – zählt Neumann zu den tiefendsten Kennern des Heidegger'schen Denkens. In seinem Aufsatz widmet sich Neumann Heideggers Vorlesung aus dem Sommersemester 1932, in der die Auslegung des Parmenides im Mittelpunkt steht. Besonderes Augenmerk legt er auf den dritten Weg, den Weg der Meinung (*doxa*), der bei Heidegger nicht in einem bloßen Gegensatz zum Weg der Wahrheit verstanden wird, sondern eine eigenständige Bedeutung innerhalb des Denkens des Seins gewinnt.

Der zweite Beitrag ist eine chinesische Übersetzung eines frühen Aufsatzes des bekannten Heidegger-Forschers Franco Volpi, der sich mit Heideggers Aristoteles-Interpretation befasst. Bereits in diesem frühen Text zeigt sich Volpis souveräne Beherrschung des Themas, auch wenn er zu jener Zeit seine



später berühmt gewordene These – dass *Sein und Zeit* als eine „Übersetzung“ der *Nikomachischen Ethik* zu verstehen sei – noch nicht ausdrücklich formuliert hatte. Vielmehr entwickelt Volpi, gestützt auf Brentano und Heidegger, aus der Analyse der vierfachen Bedeutung des Seins eine neue Deutung der ontologischen Differenz: Das Sein steht nicht in einem bloßen Gegensatz zum Seienden, sondern es ist *am Seienden*.

Es folgt der Beitrag von Dr. André Geske, der sich den platonischen Dialogen *Ion*, *Menon* und *Kratylos* widmet. Ziel seiner Untersuchung ist es zu zeigen, dass die Idee des hermeneutischen Zirkels, wie sie später bei Heidegger und Gadamer ausgearbeitet wurde, bereits bei Platon in Ansätzen erkennbar ist. Diese aufschlussreiche Einsicht steht in einem fruchtbaren Zusammenhang mit dem anschließenden Beitrag von Dr. Irene Breuer, die den *Logos*-Begriff bei Heraklit phänomenologisch interpretiert. Beide Arbeiten verdeutlichen, dass die Phänomenologie keineswegs ein ausschließlich modernes Projekt ist, sondern bereits im griechischen Denken ihre Keime trägt – ein Befund, der die Universalität des phänomenologisch-hermeneutischen Denkens eindrucksvoll bestätigt.

Der letzte Beitrag zum Schwerpunktthema widmet sich Friedrich Ast, einem in der Geschichte der Hermeneutik überaus bedeutenden, im chinesischen Sprachraum jedoch bislang wenig beachteten Denker. Der Aufsatz bietet nicht nur eine Einführung in Asts Denken, sondern untersucht zugleich den Einfluss der griechischen Philosophie auf seine hermeneutische Theorie und bereichert damit das Thema „*Hermeneutik und griechische Philosophie*“ aus einer weiteren Perspektive. Obwohl Ast als Vertreter einer *vorphänomenologischen*, methodologischen Hermeneutik gilt – im Gegensatz zur ontologischen Hermeneutik Heideggers und Gadamers –, zeigt der Beitrag, dass die Autoren durch die Anknüpfung an die ontologische Hermeneutik neue Zugänge zu Ast eröffnen. Damit wird deutlich, dass methodologische und ontologische Hermeneutik nicht einfach als Gegensätze zu verstehen sind, sondern auch in

■■■

ihrer inneren Verwandtschaft und wechselseitigen Ergänzung betrachtet werden können.

Neben den oben genannten fünf Beiträgen zum Schwerpunktthema enthält dieses Heft noch vier weitere Texte im Abschnitt *Varia*. Zunächst präsentiert Professor Jiang Zhe einen Aufsatz über die *Hermeneutik der Jing Xue*, der durch präzise begriffliche Analysen ein exemplarisches Modell für hermeneutisches Denken im interkulturellen Kontext bietet. Es folgt ein Interview mit Professor Hong Handing, einem der bedeutendsten Hermeneutikforscher Chinas, das seine neuesten Überlegungen zur Rolle der Hermeneutik in der heutigen Zeit dokumentiert. Hinzu kommt eine Rezension zu Professor Ni Liangkangs maßgeblicher Husserl-Biographie, die zwar in chinesischer Sprache verfasst ist, aber möglicherweise zugleich die umfassendste und tiefste Darstellung von Husserls Leben und Denken im internationalen Kontext bietet.

Abschließend danken wir allen, die den redaktionellen Prozess dieser Ausgabe unterstützt haben: den Korrekturlesern Zhang Xingjuan, Yu Jiangyun, Wang Lei und Wang Yu sowie den studentischen Hilfskräften Zhang Zehao, Zhang Dian und Wu Jingyuan. Unser Dank gilt auch allen Autorinnen und Autoren für ihre Unterstützung und ihr Vertrauen in unsere Zeitschrift.

*Xiaohu Ma, Hongjian Wang,
Zhaonong Wang, Karl Kraatz, Jinliang Zhu
Dezember 2025*

Hermeneutics and Ancient Greek Philosophy

<i>Günther Neumann</i>	3
Martin Heideggers Auslegung des parmenideischen Lehrgedichtes	
弗朗柯·沃尔皮 (<i>Franco Volpi</i>)	43
海德格尔与布伦塔诺的亚里士多德阐释之间的关系 ——对存在者之存在的追问	
<i>André Geske</i>	57
Tracing the Origins of the Hermeneutic Circle: An Exploration of Plato's <i>Ion</i> , <i>Meno</i> , and <i>Cratylus</i>	
<i>Irene Breuer</i>	81
Die Aktualität Heraklits für die Phänomenologie: Das Ideal der Rationalität als Zugang zur Weisheit	
余玥, 龙腾	123
悬荡于自然科学和精神科学之间? 阿斯特诠释学思想述评	

Varia

<i>Jiang Zhe</i>	161
From “Ερμῆς” to “Hermeneutics of <i>Jing Xue</i> ” (经学诠释学): A Genealogical Construction of <i>Quan</i> (诠) with Λόγος and <i>Auslegen</i> Across Multiple Interlingual Boundaries	
<i>Hong Handing / Wang Hongjian / Li Guozheng</i>	205
Auf dem Weg zu einem eigenständigen Wissenssystem durch schöpferische Auslegung. Ein Gespräch mit Professor Hong Handing	
黄政文	221
危机时代的理性主义者—— 倪梁康《反思的使命》中的胡塞尔形象	
<i>Ma Xiaohu</i>	237
Perspektivenwechsel von der <i>Praxis</i> zur <i>δύναμις</i> : Eine vergleichende Betrachtung von Marx' <i>Kapital</i> und Heideggers <i>Sein und Zeit</i>	

Günther Neumann

Martin Heideggers Auslegung des parmenideischen Lehrgedichtes

Zusammenfassung: Heideggers Auslegung und Übersetzung der griechischen Philosophen ist von philologischer Seite oft kritisiert worden, weshalb einleitend der hermeneutische Leitfaden seiner Parmenides-Interpretation kurz erörtert wird. Seine eingehende und umfassende Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern erfolgt erst in seinem späteren Denken. Die im vorliegenden Beitrag ausschließlich herangezogene Vorlesung vom Sommersemester 1932 ist dadurch ausgezeichnet, dass sie als ein Weg *in* das spätere Ereignis-Denken zu betrachten ist und zugleich die einzige Gesamtinterpretation des parmenideischen Lehrgedichtes gibt. Von den hier ausgelegten beiden Teilen des Lehrgedichtes, dem Aletheia-Teil und dem Doxa-Teil, sind die drei von Heidegger untersuchten Wege zu unterscheiden: der von der Göttin verkündete Weg der Wahrheit (Unverborgenheit), der Weg des Nichts, „der schlechthin aussichtslos ist und zu nichts führt“, und der Weg des Scheins, „der Gemeine Menschenweg“, der für ihn „doch zu etwas führt“. Er führt nämlich zum Erscheinenden, das nicht *für sich selbst* scheinhaft ist, sondern die Erscheinung wird in Heideggers Auslegung erst dann zum Schein, wenn die Sterblichen das erscheinende Seiende vermeintlich für das eine-einfach-einzig-selbige Sein selbst nehmen.

Abstract: Heidegger's interpretation and translation of the Greek philosophers has often been criticized from a philological perspective, which is why the hermeneutic guideline of his exegesis of Parmenides will be briefly discussed in the introduction. His in-depth and comprehensive engagement with the Pre-Socratics only occurs in his later thought. The lecture from the summer semester of 1932, which is used exclusively in this article, is distinguished by the fact that it can be regarded as a path *into* the later Enowning-Thinking (Ereignis-Denken) and at the same time provides the only complete interpretation of the philosophico-didactic poem of Parmenides. From the two parts of the poem presented here, the Aletheia part and the Doxa part, the three paths examined by Heidegger must be distinguished: the path of truth

(unconcealment) proclaimed by the goddess, the path of nothingness, “which is absolutely without prospects and leads to nothing,” and the path of appearance, “the Common Human Path,” which for him “still leads to something.” It leads to the appearing, which is not seemingly *in itself*, but in Heidegger’s interpretation, the appearance only becomes a semblance when mortals supposedly take the appearing being for the one-simply-unique-same Being itself.

摘要：海德格尔对希腊哲学的阐释与翻译常受到语文学界的批评，因此本文开篇将简要探讨其阐释巴门尼德思想所遵循的诠释学原则。他对前苏格拉底哲学家的深入系统研究实则见于后期思想。本文专引的1932年夏季学期讲座具有双重意义：既可视为通向后期的本有思维 (*Ereignis-Denken*) 之路径，又是对巴门尼德教谕诗唯一完整的诠释。该教谕诗包含“无蔽”与“意见”两部分，需区分海德格尔剖析的三重道路：女神宣告的真理（无蔽）之路；那条“绝无前景、通往虚无”的空无之路；以及“常人之路”的表象之路——此路对他而言“仍通达某物”。它通向显现者，而显现本身并非虚妄；依海德格尔的阐释，只有当终有一死者误将显现着的存在者当作单纯-唯一-同一的存在本身时，显现才蜕变为表象。

Keywords: Parmenides; Heidegger; Hermeneutik; Wahrheit; Aletheia; Doxa; Sein; Nichts; Schein; Erscheinung; Anwesenheit; Zeit; Einheit

Vorbemerkung

In Heideggers Text „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ (1953/54) heißt es: „Das Bleibende im Denken ist der Weg. Und Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt.“¹ Der „Weg zurück“ führte Heidegger bis zu den Anfängen des abendländisch-europäischen Denkens, zu Anaximander, Parmenides und

1 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 12), 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 79–146, hier: 94; vgl. auch Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, hg. von Peter Trawny (GA 35), Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, 46; vgl. dazu Karsten Harries, „Herkunft als Zukunft“, in: *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, hg. von Hermann Schäfer, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag, 1996, 41–63.

Heraklit.

Mit Parmenides befasste sich Martin Heidegger vom Beginn bis zum Ende seines philosophischen Lebensweges immer wieder. In seinem „Colloquium über Dialektik (Muggenbrunn am 15. September 1952)“ bemerkt er rückblickend, dass er sein „erstes Kolleg“ (im Wintersemester 1915/16 in Freiburg i. Br.) über das Fragment B 3 des Parmenides hielt.²

Noch in seinem letzten Seminar in Zähringen 1973 kommt es Heidegger besonders darauf an, „ins rechte Hören auf Parmenides zu gelangen“.³

Parmenides ist für ihn „der eigentliche Begründer der antiken Ontologie“⁴, gemeinsam mit Heraklit der „Stifter alles Denkertums“⁵. In seiner Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1922 heißt es in § 25 zu Parmenides:

„Als geistesgeschichtliches (mehr: schicksalentscheidendes) *Paradigma* für die Fragwürdigkeit und Unmittelbarkeit der ursprünglichen Seinsbegegnung steht die eleatische These [ἐν τὰ πάντα] am Anfang der Philosophie- und Lebensauslegungsgeschichte, die wir selbst sind.“⁶

Als insgesamt verlässlichste Textausgabe (mit wohldurchdachter französischer und englischer Übersetzung) des parmenideischen Lehrgedichtes kann die

2 Martin Heidegger, *Seminare: Hegel – Schelling*, hg. von Peter Trawny (GA 86), Frankfurt a. M.: Klostermann 2011, 745–763, hier: 760; vgl. Chris Bremmers, „Schriftenverzeichnis (1909–2004)“, in: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hg. von Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski (*Heidegger-Jahrbuch* 1), Freiburg/München: Alber 2004, 419–598, hier: 467, Anm. 17. Eine Übersicht der Parmenides-Stellen in der Martin Heidegger Gesamtausgabe (Abkürzung im Folgenden: GA) geben: François Jaran/Christophe Perrin, *The Heidegger Concordance*, foreword by Theodore Kisiel, Vol. 1–3, London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury 2013, Vol. 3: *Indices*, 211; Patrick Unruh, *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2017, 577 f.

3 Martin Heidegger, *Seminare*, hg. von Curd Ochwaldt (GA 15), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2005, 372–400, hier: 395.

4 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 24), 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 154.

5 Heidegger *Einführung in die Metaphysik*, hg. von Petra Jaeger (GA 40), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2020, 145.

6 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hg. von Günther Neumann (GA 62), Frankfurt a. M.: Klostermann 2005, 209, vgl. 230, ferner Anhang III, 371 f.; vgl. auch Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hg. von Käte Bröcker-Oltmanns (GA 63), 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 91.

Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque angesehen werden.⁷ Das Lehrgedicht (*Περὶ φύσεως*) des Parmenides wird, soweit nicht anders vermerkt, nach der Fragmentordnung der sechsten, verbesserten Auflage (weitere Auflagen dann unverändert) der von Hermann Diels und Walther Kranz herausgegebenen *Fragmente der Vorsokratiker* zitiert.⁸ Als relativ textnah ausgerichtete deutsche Übersetzung wird zuweilen die kommentierte Ausgabe von Helmuth Vetter herangezogen, in der auch der neueste Forschungsstand berücksichtigt ist.⁹

I. Der hermeneutische Leitfaden von Heideggers Parmenides-Auslegung¹⁰

Jochen Schlüter stellt im sechsten Kapitel „Kritische Bemerkungen zu Heideggers Auslegung des Parmenides“¹¹ seiner umfangreichen Heidelberger Dissertation über *Heidegger und Parmenides* die Frage, ob Heidegger von philologisch-wissenschaftlicher oder philosophiehistorischer Seite aus überhaupt kritisierbar sei:

„Sind nicht überhaupt H[eidegger]s ‚Vorsokratiker‘-interpretationen durch ‚methodisch-philosophische‘ Überlegungen

-
- 7 *Études sur Parménide*, publ. sous la direction de Pierre Aubenque, Tom. I: *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par Denis O’Brien, Paris: Vrin 1987.
 - 8 Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, hg. von Walther Kranz, 6., verb. Aufl., Bd. I–III, Berlin: Weidmann 1951–1952, Bd. I, 217–246.
 - 9 *Parmenides: Sein und Welt*. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert von Helmuth Vetter, Freiburg/München: Alber 2016.
 - 10 Die Eigenart von Heideggers Parmenides-Auslegung wird auch deshalb etwas eingehender erörtert, weil insbesondere seine Interpretationen und Übersetzungen der griechischen Philosophen von philologisch-wissenschaftlicher Seite immer wieder auf Kritik gestoßen sind (vgl. Werner Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, München: Beck 1995 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1995, H. 1); Christian Iber, „Interpretationen zur Vorsokratik. Frühgriechisches Denken und Heideggers Projektionen“, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler 2013, 200–209; Rainer Marten, „Heidegger liest Parmenides“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 15 (3), 1–15; Rainer Marten, *Heidegger lesen*, München: Fink 1991). Dagegen betont der Altphilologe Hans-Christian Günther den „einzigartigen Rang von Heideggers Eindringen in das griechische Denken“ (Hans-Christian Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens. Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, 15).
 - 11 Jochen Schlüter, *Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung*, Bonn: Bouvier 1979, 305–333.

so gut gegen Angriffe von seiten der Philologie und Philosophiehistorie abgesichert, daß sie von diesen aus gar nicht mehr angegriffen werden können?¹²

Andererseits gibt auch Schlüter zu bedenken: „Und ist nicht auch für H[eidegger] selbst trotz aller Gebundenheit an seine ‚Perspektive‘ das, was ‚da steht‘, die oberste Instanz für den Entwurf des Gesagten und Ungesagten?“¹³ Bezüglich der angesprochenen methodisch-philosophischen Voraussetzungen nennt Schlüter die von Heidegger in § 32 von *Sein und Zeit* entfaltete existenziale Vor-Struktur des Verstehens, die jeder Auslegung zugrunde liegt.¹⁴

Hans-Georg Gadamer verweist in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* bezüglich des Ideals der Vorurteilslosigkeit auf die *Endlichkeit* nicht nur unseres Menschseins, sondern ebenso unseres geschichtlichen Bewusstseins:

„Die Überwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selber als ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg für ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht, die nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso unser geschichtliches Bewußtsein beherrscht.“¹⁵

Damit soll aber nicht der Beliebigkeit einer Auslegung Tür und Tor geöffnet werden. Aufgabe ist es, „legitime Vorurteile“ von sachunangemessenen Vorurteilen zu unterscheiden.¹⁶ Wenn wir die hermeneutische Aufgabe der Textauslegung in ihrer prinzipiellen „Offenheit“ verstehen, wird es möglich, dass wir das vermeintlich Vorverstandene „am Ende auch der eigenen

12 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 308.

13 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 308 f.

14 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 305 f.; vgl. dazu ausführlich Günther Neumann, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Eine vergleichende Untersuchung zu den Parmenides-Auslegungen von Emil Angehrn, Günter Dux, Klaus Held und dem frühen Martin Heidegger*, Berlin: Duncker & Humblot 2006, § 31; Günther Neumann, *Heidegger und Parmenides* (Das Denken Martin Heideggers I 2, hg. von Hans-Christian Günther, fortgeführt von Ivo De Gennaro und Gino Zaccaria), Nordhausen: Bautz 2024, § 2.

15 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Bd. 1), 6., durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1990, 280, vgl. 275.

16 Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 281 f., vgl. 301, 304.

vielfältigen Sinnerwartung nicht einordnen können“.¹⁷ Bezüglich der bisherigen Parmenides-Interpretationen bemerkt auch Heidegger einmal:

„Jede Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Interpretationen eines Werkes, nicht nur des philosophischen, ist in Wahrheit eine wechselseitige Besinnung auf die leitenden Voraussetzungen, ist die Erörterung dieser, eine Aufgabe, die man seltsamerweise immer nur am Rande ([Randbemerkung:] *beiläufig*) zuläßt und durch allgemeine Redensarten überdeckt.“¹⁸

In dieser Erörterung werden jedoch nicht nur die Voraussetzungen anderer hinterfragt, sondern auch die eigenen Voraussetzungen „der Erörterung anheimgestellt“.¹⁹ Es gibt keine „Auslegung, die beziehungslos, d. h. absolut gültig sein könnte“.²⁰ Sachliche ‚Neutralität‘ oder gar Selbstauslöschung des Interpreteten ist letztlich unmöglich. Sie ist im Grunde auch, wenn wir nicht auf jegliche Lebensbedeutsamkeit verzichten möchten, nicht erwünscht. Für „ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein“ gilt es, wie Gadamer ausführt, „für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich [zu] sein“.²¹

Eng mit der Frage der Auslegung verbunden, ist die Aufgabe der Übersetzung des altgriechischen Textes. Auf dieses Problem kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden.²² Wie für die Aufgabe einer Auslegung dargelegt wurde, so ist auch eine Übersetzung nicht gleichsam neutral, sondern „Maßstab und Charakter einer Übersetzung sind immer relativ auf das Ziel der Interpretation“²³. Zur Übersetzung von Platons *Theätet* bemerkt Heidegger in seiner Vorlesung vom Wintersemester 1931/32:

„Für die selbständige Arbeit am Dialog freilich ist der Urtext

17 Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 273.

18 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, hg. von Paola-Ludovika Coriando (GA 8), Frankfurt a. M.: Klostermann 2002, 181.

19 Heidegger, GA 8, 181; vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 3., erw. Aufl., Pfullingen: Neske 1990, 202.

20 Heidegger, GA 8, 181.

21 Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 273 f.

22 Vgl. Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg: Meiner 2014, 356 (Stichwort „Übersetzung“, mit weiteren Literaturhinweisen).

23 Heidegger, GA 62, 7.

zugrundelegen, und das sagt zugleich: eine *eigene* Übersetzung. Denn eine *Übersetzung* ist nur das letzte Ergebnis einer wirklich durchgeführten *Auslegung*: der Text ist über-gesetzt in ein selbständig fragendes Verständnis.²⁴

II. Heideggers Parmenides-Auslegung auf dem Weg zum Ereignis-Denken

Mit dem (immanenten) Wandel von der transzendental-horizontalen Ausarbeitung der Seinsfrage zur ereignisgeschichtlichen Blick- und Fragebahn²⁵ treten in Heideggers Besinnung auf den ersten Anfang der abendländischen Philosophie die Vorsokratiker mehr und mehr in den Vordergrund. Der noch für *Sein und Zeit* maßgebliche Vorrang von Platon und vor allem von Aristoteles gegenüber den Vorsokratikern wird zurückgenommen. Bereits mit Platon und Aristoteles beginnt ein Denken die Vorherrschaft zu gewinnen, das er in den 1936 bis 1938 ausgearbeiteten *Beiträgen zur Philosophie* mit der „wesentliche[n] Überschrift“ *Vom Ereignis* mit den Stichworten „Entmachtung der φύσις“ und „Einsturz“ der ἀλήθεια als „Unverborgenheit des Seienden“ charakterisiert.²⁶ Insbesondere bei Anaximander, Parmenides und Heraklit ist für ihn noch eine Ursprünglichkeit des Denkens verwahrt, die bereits bei Platon und Aristoteles zunehmend verdeckt wird. Sie sind für ihn, wie er später sagt, „die einzigen anfänglichen Denker“.²⁷ Wichtige Hinweise zu seinem Denkweg nach *Sein und Zeit* gibt

24 Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, hg. von Hermann Mörchen (GA 34), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 130.

25 Vgl. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar, Würzburg: Königshausen & Neumann 2019.

26 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 65), 3., unveränderte Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2003, 3, 126, 334.

27 Martin Heidegger, *Parmenides*, hg. von Manfred S. Frings (GA 54), 3., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 10. Einen Vergleich gibt: Ingeborg Schüßler, „Heidegger und die Vorsokratiker. Anaximander – Heraklit – Parmenides“, in: Ingeborg Schüßler, *Studien zur Genealogie des europäischen Denkens / Études généalogiques de la pensée occidentale*, Teilband I / Tome I, hg. von Klaus Neugebauer, Zürich: LIT 2021, 17–37.

Heidegger in dem Text „Ein Rückblick auf den Weg“ (1937/38). Weil die Frage nach dem Da-sein ursprünglicher und zugleich im ausdrücklichen Bezug zur Wahrheit des Seyns anzusetzen ist, deshalb musste sogleich –

„Alles von Grund in die erneute Fragebewegung gebracht werden und zugleich mußte sich damit die ganze Stellung zur bisherigen Geschichte der abendländischen Philosophie klären und verschärfen – es erwuchs noch einmal die Aufgabe einer Gesamtbesinnung auf diese Geschichte von ihrem ersten Anfang (Anaximander, 1932) bis zu Nietzsche (1937).“²⁸

Mit „Anaximander, 1932“ ist hier die Freiburger Vorlesung *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* vom Sommersemester 1932 (GA 35) gemeint. Diese Vorlesung ist dadurch ausgezeichnet, dass sie auch als ein wesentlicher Weg in das Ereignis-Denken zu verstehen ist und zugleich die einzige Gesamtinterpretation sowohl des Aletheia- als auch des Doxa-Teils des parmenideischen Lehrgedichtes gibt. Alle späteren Texte bauen auf dieser Auslegung auf. Der vorliegende Beitrag muss sich auf diese Vorlesung von 1932 beschränken.

III. Die Parmenides-Rezeption auf dem Weg zum Ereignis-Denken **Die Vorlesung vom Sommersemester 1932²⁹**

Heidegger gibt im dritten Teil (§§ 18–23) seiner Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1932, die erst im Jahre 2012 herausgegeben wurde, die umfangreichste und in sich einheitliche Auslegung des parmenideischen Lehrgedichtes im Ganzen, sowohl des Aletheia-Teils (Frgm. B 1 – B 8) als auch des Doxa-Teils (Frgm. B 9 – B 19). Auch für Heidegger gilt, was

28 Martin Heidegger, *Besinnung*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 66), Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 409–428, hier: 414 f.

29 In einer späteren Randbemerkung zum dritten Teil (Parmenides-Teil) der Vorlesung heißt es: „Die Auslegung ist unzureichend, wenngleich Manches wesentlich gefaßt.“ (Heidegger *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, hg. von Peter Trawny (GA 35), Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, 103–195, hier: 103, Anm. 35) Das weist auch darauf hin, dass sich Heidegger mit dem parmenideische Lehrgedicht fernerhin noch befassen wird (zu den späteren Auslegungen vgl. Neumann, *Heidegger und Parmenides*, §§ 9 und 10).

Gadamer in seinem Aufsatz „Das Lehrgedicht des Parmenides. Kurt Riezlers Parmenidesdeutung“ (1936) zur Kosmogonie des Doxa-Teils festhält:

„Seitdem [seit Karls Reinhardts (1886–1958) „revolutionierendem Buch“³⁰ (1916)] kommt jede Interpretation nicht mehr in Betracht, die die δόξαι βροτῶν [die Meinungen der Sterblichen] nicht in einer den Sinn dieser ganzen Philosophie bestimmenden Weise mit der verkündenden ἀλήθεια [Wahrheit] verknüpft, sondern in ihr Darstellung, Kompromiß, Hypothese, Kritik und Polemik oder sonst etwas Zweitrangiges und Nachtragshaftes erblickt.“³¹

Die hier gegebene Auseinandersetzung mit Parmenides (und Anaximander) kann einerseits selbst als ein gewisser Weg *in* das Ereignis-Denken betrachtet werden, andererseits steht sie selbst im Horizont einer geschichtlichen Besinnung, die das sich entfaltende Ereignis-Denken kennzeichnet. Nach Heideggers eigener Aussage stand der Plan, der in diesem „Entwurf ‚Vom Ereignis‘ seine erste Gestalt gewinnt“, gemeint sind die in den Jahren 1936 bis 1938 ausgearbeiteten *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, seit dem Frühjahr 1932 „in den Grundzügen [...] fest“.³²

1. Die Auslegung der Fragmente des Aletheia-Teils des Lehrgedichtes

Zu Heideggers umfangreicher Auslegung des Lehrgedichtes kann nur eine gewisse Übersicht gegeben werden und können nur einige charakteristische Textabschnitte herausgegriffen werden, die sich gerade von der üblichen

30 Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 5., unveränderte Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2012; vgl. dazu Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, hg. von Franz-Karl Blust (GA 22), 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 62–64; Heidegger, GA 62, 210–214; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 2), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 295, Anm. 20. Eine Erörterung von Heideggers Auseinandersetzung mit dem Altphilologen Karl Reinhardt gibt Günther Neumann, „Heideggers frühe Parmenides-Auslegung“, in Günther Neumann, *Phänomenologische Untersuchungen. Zum Begriff von Natur – Raum – Zeit, zur Geschichte des Seins, zur Kunst und Technik, zur Ethik und Freiheit*, Berlin: LIT 2025, 350–396, hier: 366–369.

31 In: Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Bd. 6), Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 30–57, hier: 30.

32 Heidegger, GA 66, 424.

Parmenides-Interpretation abgrenzen.

Wie Heidegger auch hier als hermeneutischen Leitfaden herausstellt, ist die eigentliche Besinnung auf die Wege „*die Frage nach dem Wesen der Wahrheit* (dieses aber ist die Frage nach dem Sein! Seinsverständnis)“.³³ „Wer diese begreifen will, muß die Unwahrheit verstehen, darf ihr nicht ausweichen, sondern muß sie *in die innerste Auseinandersetzung* aufnehmen.“³⁴

a) Fragment B 2, 3–4

Das Proömium (Frgm. B 1) soll nicht weiter betrachtet werden.³⁵ Von Fragment B 2 sind die Verse 3 und 4 herauszugreifen:

- 3 ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
4 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ),

Helmuth Vetter übersetzt in seiner Neuausgabe der Fragmente des Parmenides:

- 3 „der eine: dass es ist und dass es nicht sein kann, dass es
nicht ist –
4 er ist des Vertrauens Pfad (folgt er der Wahrheit doch),“³⁶

Heidegger gibt eine andere Übersetzung:

- „3) Der eine: wie es ist und wie (es, das ‚es ist‘) unmöglich
Nichtsein.
4) Des gegründeten Vertrauens Pfad ist der, er (πειθῶ) folgt
nämlich der Unverborgenheit nach.“³⁷

Zur Begründung für seine Übersetzung von ὅπως und ὥς als „wie“³⁸ verweist

33 Heidegger, GA 35, 112.

34 Heidegger, GA 35, 112 f.

35 Vgl. Hans-Christian Günther, *Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Berlin: Duncker & Humblot 1998.

36 *Parmenides: Sein und Welt*. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert von Helmuth Vetter, Freiburg/München: Alber 2016, 92.

37 Heidegger, GA 35, 114.

38 Vgl. Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I–III, 2., unveränderte Aufl., Heidelberg: Winter 1973, Bd. II, 1152; W[ilhelm] Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, in 4 Bänden, Bd. 1 (A–K) und Bd. 2 (Λ–Ω): *Griechisch-deutsches*

Heidegger auf Fragment B 8, 3 bzw. B 8, 3–6: ὥς ἐὼν ... ἐστίν.³⁹ „τὸ ἐὼν, das Seiende hinsichtlich seines Seins – ist. Immer wird dabei gefragt, wie steht es um das Sein?“⁴⁰

b) Fragment B 3

Für Heidegger schließt sich folgerichtig nun Fragment B 3 an:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Er übersetzt:

„... denn dasselbe ist Vernehmen sowohl als Sein.“⁴¹

Es ist zu bemerken, dass das „Rätselwort“ τὸ αὐτό in dieser Auslegung von 1932 noch nicht wie später (grammatisch) als Subjekt des Satzes („das Selbe“⁴²) ausgelegt wird. Das τε καὶ verweist nach Heideggers Deutung vom Sommersemester 1935 darauf, dass „Sein und Denken im gegenstrebigem Sinne einig, d. h. dasselbe sind als zusammengehörig.“⁴³ Von der grammatischen Struktur her kann darauf verwiesen werden, dass im Griechischen die durch τε καὶ („so wie ... so auch“) verbundenen Glieder (hier von νοεῖν, Denken, und εἶναι, Sein) „in einer innigen oder notwendigen Verbindung mit einander

Handwörterbuch, 3. Aufl., bearb. von M. Sengebusch, 6. Abdruck, Braunschweig: Vieweg 1914, Bd. 2, 365–367 und 1416–1421.

39 Heidegger, GA 35, 114, Anm. 44, vgl. 142.

40 Heidegger, GA 35, 142, vgl. 116, 118. Gemäß der „*Grundartikulation des Seins*“ hat für Heidegger jedes Seiende ein „Was-sein“ und eine (primäre) „Weise-zu-sein“ (Wie-sein), nicht nur die „dogmatisch als selbstverständlich“ festgelegte „essentia und existentia“ (Heidegger, GA 24, 24; vgl. Jorge Uscatescu Barrón, *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992).

41 Heidegger, GA 35, 115.

42 Vgl. Martin Heidegger, „Moirai (Parmenides, Fragment VIII, 34–41“ (1952), in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 7), Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, 235–261, hier: 254, vgl. 251. Auch Helmuth Vetter übersetzt: „... das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch Sein.“ (*Parmenides: Sein und Welt*, 95).

43 Heidegger, GA 40, 147. Das „im gegenstrebigem Sinne“ Einige von Sein (des Seienden) und Denken (Vernehmen) deutet voraus auf das („spielt zu“), was Heidegger dann in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* als den *Gegenschwung* (Gegenwärtigkeit als „die Kehre im Ereignis“) von ereignendem Zuwurf des Seins in seiner Wahrheit und ereignetem Entwurf fasst (Heidegger, GA 65, 251, 261 f., 407 ff.; vgl. v. Herrmann, *Transzendenz und Ereignis*, bes. 81).

stehen“.⁴⁴

Helmuth Vetter nennt u. a. das folgende Argument zur Fragmentordnung:

„γὰρ: Es ist plausibel, in B 3 die Fortsetzung von B 2 zu sehen. Denn B 2.7–8 zufolge scheitert jede Erkenntnis oder Erklärung des Nichtseienden, und B 3 begründet dies (γὰρ).“⁴⁵

Eine ähnliche Begründung gibt Heidegger:

„Und nun schließt sich [nach Frgm. B 2 (Frgm. B 4 nach der 4. Aufl. von 1922⁴⁶)] unmittelbar Fragment 5 [nach der 4. Aufl. von 1922, Frgm. B 3 nach der 6., verb. Aufl. von 1951] an, das die Begründung gibt für die scharf geschiedene Art beider Wege und der ihnen zugehörigen Aussicht: wo Sein, da ist auch Vernehmen und umgekehrt, wo Vernehmen, da Sein. Wo aber Nichts, da auch keine Vernehmbarkeit und so kein Vernehmen, kein Weg, und umgekehrt. Wo nichts vor-genommen und vernommen wird, da auch kein Sein.“⁴⁷

Den Satz (in der Kurzform) – „*Sein und Verstehen dasselbe*“ – bezeichnet Heidegger an späterer Stelle der Vorlesung als den „*Ur-satz*“, den er von dem parmenideischen „*Wesenssatz vom Sein*“ – „*Sein ist schlechthin un-nichtig*“⁴⁸ – abhebt.

44 Raphael Kühner/Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Teil II: *Satzlehre*, 2. Bd., Hannover: Hahn 1976 (Unveränderter reprograf. Nachdruck der 3. Aufl., Hannover und Leipzig 1904), § 522, 249.

45 *Parmenides: Sein und Welt*, 95.

46 Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, Bd. I, 4. Aufl., Berlin: Weidmann 1922 (Abdruck der 3. Aufl. von 1912 mit Nachträgen), 138–165, hier: 152. Heidegger zitiert in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1932 (GA 35) die Fragmentordnung des parmenideischen Lehrgedichtes nach dieser Auflage. Im vorliegenden Beitrag werden die Fragmente, sofern nicht anders angegeben, nach der 6., verbesserten Auflage von 1951 (weitere Auflagen unverändert) zitiert.

47 Heidegger, GA 35, 116 f. Bereits 1916 schlägt allerdings Walther Kranz schon die neue Fragmentordnung (aufgenommen ab der später von ihm herausgegebenen fünften Auflage (Bd. I, Berlin: Weidmann 1934) der *Fragmente der Vorsokratiker* von Hermann Diels) vor (vgl. Heidegger, GA 62, 215; Walther Kranz, „Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes“, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* XLVII, 2. Halbband (Gesamtsitzung vom 16. November 1916), Berlin: Akademie der Wissenschaften 1916, 1157–1176; Néstor-Luis Cordero, « L’histoire du texte de Parménide », in: *Études sur Parménide*, publ. sous la direction de Pierre Aubenque, Tom. II: *Problèmes d’interprétation*, Paris: Vrin 1987, 3–24, hier: 18 f.).

48 Heidegger, GA 35, 162, vgl. 168 f.

c) Fragmente B 6 und B 7

Die Fragmente B 6 und B 7 geben eine weitere Klärung der Wege und führen zum dritten Weg, dem Weg des Scheins, der Doxa, wie Heidegger auch sagt, der „Irre“⁴⁹. Für diesen dritten Weg gilt dennoch:

„Dieser *dritte* Weg hat mit *dem ersten* [der Aletheia, der Unverborgenheit], dem allein aussichtsreichen und eigentlich zu gehenden, *das Gemeinsame*, daß er im Unterschied zum zweiten [des Nichts], der schlechthin aussichtslos ist und zu nichts führt, doch zu etwas führt.“⁵⁰

Der dritte Weg ist „der Gemeine Menschenweg“.⁵¹ Das besagt aber nicht, dass die Menschen gar keine Kenntnisse haben: „Dieses Nichtwissen besagt nicht, daß sie überhaupt keine Kenntnisse haben, im Gegenteil, am Ende haben sie zuviel und vielerlei.“⁵² Den „Zwieköpfen“ (δίκρανοι) (Frgm. B 6, 5) fehlt „im Voraus die *rechte Wegweisung des Vernehmens*“, für Heidegger „ursprünglich voεῖν des εἶναι – *Seinsverständnis*“.⁵³ Dieser dritte Weg wird nun von Parmenides „ausführlich geschildert, so eindringlich, wie bisher keiner der beiden vorgenannten.“⁵⁴

Entscheidend ist die Auslegung und Übersetzung der Verse 1–2 und 8–9 von Fragment B 6:

- 1 χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
- 2 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
- 8 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
- 9 κοῦ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

49 Heidegger, GA 35, 124, 128, 130, 185.

50 Heidegger, GA 35, 128.

51 Heidegger, GA 35, 123.

52 Heidegger, GA 35, 123.

53 Heidegger, GA 35, 125.

54 Heidegger, GA 35, 122.

Nach Helmuth Vetter lautet die Übersetzung:⁵⁵

- 1 „Not ist, dass das, was du sagst und denkst, ein Seiendes ist;
es ist nämlich Sein,
2 ein Nichts gibt es nicht; das heiße ich dich zu bedenken.“
8 „denen das Sein wie das Nichtsein für dasselbe gilt
9 und nicht für dasselbe, in allem wendet ihr Pfad sich zum
Gegenteil.“⁵⁶

Nun folgt Heideggers Übersetzung:

- „1) Es muß das Hinstellen sowohl wie das Vernehmen verbleiben,
das Sein nämlich (das Seiend qua Sein) ist das *Ist*. Das Nichtsein
hat kein ‚es ist‘; das freilich heiße ich dich dir kund zu halten.“⁵⁷
„8) denn Satzung ist: das Vorhanden und Nicht-vorhanden sei
dasselbe und auch nicht dasselbe, denn in allem widerwendig ist
der Pfad.“⁵⁸

Das λέγειν (Vers 1) übersetzt Heidegger hier mit „Hinstellen“.⁵⁹ Vetter nennt mit Recht den Bezug des λέγειν zum κρῖναι δὲ λόγῳ (Frgm. B 7, 5):

- „Zwar sind Sagen *und* Denken wechselseitig aufeinander bezogen,
doch es gibt eine Rangordnung. [...] Hier jedoch ergibt sich die
Reihung aus dem Bezug des λέγειν zum κρῖναι δὲ λόγῳ (B 7.5).
Nicht der λόγος als Rede ist gemeint, sondern der λόγος als
ἔλεγχος, d. h. Widerlegung als Vorbereitung der Entscheidung, die
ihrerseits das νοεῖν ermöglicht.“⁶⁰

55 Abweichend von Diels – Kranz, wählt Vetter die folgende Lesart für Vers 1: *κρῖναι τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ’ ἐὼν ἔμμεναι* (*Parmenides: Sein und Welt*, 103).

56 *Parmenides: Sein und Welt*, 103.

57 Heidegger, GA 35, 120.

58 Heidegger, GA 35, 121.

59 Später, in seinem Text „Möira“ (1952), übersetzt Heidegger hier das λέγειν (lesen, auch *legen*) mit „vorliegen-lassen“ (in: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 247, vgl. 255; vgl. auch Heidegger, GA 8, 200 ff., 220 ff., 232 f.). Das κρῖναι übersetzt Heidegger in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1935 entsprechend der griechischen Grundbedeutung mit „entscheide scheidend“ (Heidegger, GA 40, 182; vgl. schon Heidegger, GA 22, 65; Heidegger, GA 2, 295).

60 *Parmenides: Sein und Welt*, 104; vgl. auch Heidegger, GA 40, 176–178; Heidegger, GA 8, 202. Der parmenideische *élenchos* (ἐλεγχος) als „Widerlegung einer

Nach Wilhelm Papes *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, das Heidegger benutzte, ist πέλειν (Frgm. B 6, 8), gewöhnlich *sein*, „von εἶναι so unterschieden, daß es ein dauerndes, fortgesetztes Vorhandensein, Statthaben ausdrückt“⁶¹, worauf sich Heideggers Übersetzung wohl bezieht.

In der Übersetzung von Vers 1 spricht er (in Klammern erläuternd) nicht vom *Seienden* „qua Sein“, sondern von „das Seiend qua Sein“. Das Seiend qua Sein ist enig-einzig (vgl. Frgm. B 8). Den Ausdruck „das Seiend-sein“ prägte bereits Kurt Riezler in seiner Parmenides-Interpretation (1934):

„Was ist τὸ εἶν? Nicht das Seiende – das heißt griechisch τὰ ὄντα. Der Singular ist hier nicht wie im Deutschen ein verkappter Plural. Das Partizip im Neutrum bezeichnet den Zustand. [...] Τὸ εἶν ist das Seiend-sein. Es ist das ‚Sein‘, wenn der Infinitiv den Zustand meint.“⁶²

Das „Seiend“ (τὸ εἶν) (oder das „Anwesend“) ist – wie Heideggers „Leitwort“ *Ereignis* (seit 1936) – als „Singulare tantum“⁶³ zu betrachten.

Wie Klaus Held zu Recht bemerkt ist das *to eón* (τὸ εἶν), das Seiend-sein, „nicht doppeldeutig, sondern meint eindeutig eines: die ontologische

Gegenposition“ (Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York: De Gruyter 1980, 472) spielt eine entscheidende Rolle in der Parmenides-Auslegung von Klaus Held.

61 Stichwort „πέλω“ in: Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2, 552, vgl. auch „πέλωμαι“ in: Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, 501 f.

62 *Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, bearb. und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, 3., unveränderte Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2001, 45. Für das „impersonale“ „es ist“, das seinem sachlichen Gehalt nach nicht „etwas über etwas ausspricht“, könnte man nach Klaus Held, wenn es erlaubt wäre, die sprachliche Formulierung „es seint“ wählen (Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 513 f.).

63 Martin Heidegger, „Der Satz der Identität“ (1957), in: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 11), Frankfurt a. M.: Klostermann 2006, 31–50, hier: 45; vgl. Martin Heidegger, *Wegmarken*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 316, Anm. a.

Differenz“⁶⁴ (von Sein und Seiendem), wenngleich diese *als solche* noch unabgehoben bleibt.

Dieser „Zustand“, jedoch nicht im gewöhnlichen Sinne, wie es von Heidegger in der Übersetzung von ὥς ... ἔστι mit „wie es ist“ (Frgm. B 2, 3) zum Ausdruck gebracht wird, ist aber „nicht die leere Gemeinsamkeit all des Vielen“⁶⁵, keine höchste Gattung. Später, in seinem Vortrag „Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41)“ (1952), prägt Heidegger neben dem Ausdruck „das Seiend“ für das εἶν auch den Terminus „das Anwesend“.⁶⁶

d) Fragment B 8, 1 ff.

Das Fragment B 8 ist von besonderer Bedeutung für das Lehrgedicht und für den Übergang vom Aletheia- zum Doxa-Teil. Georg Picht vertritt in seinem Kommentar zu Fragment B 8 die Ansicht, „daß die Versreihe 34–41 einen Durchblick durch den gesamten Aufbau des parmenideischen Denkens gibt; denn sie führt von dem Selben im Erkennen und ‚Seienden‘ über die Fesseln der Moira bis in den Bereich der Doxa.“⁶⁷

Nicht zufällig widmet sich der umfangreichste Paragraph (§ 22) der Vorlesung vom Sommersemester 1932 der „Auslegung von Fragment 8“.⁶⁸ Zur Bedeutung der Auslegung von B 8 ist zu beachten, dass dieses Fragment nur

64 Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 513; vgl. dagegen Hans-Georg Gadamer, „Zur Vorgeschichte der Metaphysik“ (1950), in: Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Bd. 6), Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 9–29, hier: 14 f.; Hans-Georg Gadamer, „Parmenides oder das Diesseits des Seins“ (1988), in: Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie III* (Gesammelte Werke, Bd. 7), Tübingen: Mohr Siebeck 1991, 3–31, hier: 27.

65 *Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, 45.

66 In: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 245 und 250. Den Terminus „das Seiend“ für das εἶν übernimmt Eugen Fink (1905–1975), Kollege Heideggers an der Universität Freiburg i. Br., in seiner Abhandlung *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag: Nijhoff 1957, 60 ff.; vgl. auch Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 513, 515 ff.

67 Georg Picht, „Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides“, in: Georg Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, 3. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta 2004, 36–86, hier: 53.

68 Heidegger, GA 35, 134–187.

ganz geschlossen bei Simplicius⁶⁹ (6. Jahrhundert n. Chr.) überliefert ist, dessen Text Heidegger vorzieht (gegenüber Plutarch, um 45 n. Chr. bis nach 120, und Proklos, 412–485 n. Chr.).⁷⁰

Das wichtige Fragment B 8, 5 zum Problem von Zeit und Ewigkeit wird noch weiter unten betrachtet.⁷¹ Wir beginnen mit den *σήματα πολλὰ μάλα* (Frgm. B 8, 2–3), Zeichen, viele gar, eine Bestimmung des Weges, nämlich dem der Wahrheit, der Göttin. Für Heidegger sind die *σήματα* aber „nicht Wegweiser am Weg, auch nicht Eigenschaften des Seins, sondern *Aussichten auf dieses* – das Sein – *Hinsichten, in denen es ersichtlich wird.*“⁷²

Auf die vielfältigen Probleme der Übersetzung von Fragment B 8 kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden.⁷³ Es soll nur auf die anfängliche Auslegung und Übersetzung von B 8, 1–2 kurz eingegangen werden, weil hier Heideggers hermeneutischer Ansatz und Zugang zu dem ganzen Fragment verdeutlicht werden kann.

Es stellt sich die Frage, wie *ὥς ἔστιν* (Frgm. B 8, 2) auszulegen und zu übersetzen ist. Helmuth Vetter stellt dazu die Frage: „Bezieht sich ‚dass es ist‘ auf das *Sein* oder auf den *Weg* zum Sein?“⁷⁴ Ferner ist das *ὥς* im Sinne von „dass“ oder ursächlich im Sinne von „weil“ zu interpretieren?⁷⁵ Vetter entscheidet sich, anders als so gut wie alle Übersetzer und Kommentatoren, für die Übersetzung: „weil es ihn [den *Weg*!] tatsächlich gibt“⁷⁶. Wie oben ausgeführt wurde, geht es für Heidegger aber in dem Fragment um *Hinsichten* auf das *Sein*, *wie* (*ὥς*) es ist. Daher übersetzt er: „wie es um das Sein steht“⁷⁷.

In den Versen B 8, 3–6 werden nunmehr die *σήματα* aufgezählt, die Heidegger aber nicht der Reihenfolge des Fragments nach nennt, sondern

69 Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, ed. Hermannus Diels, Berolini: Typis et impensis G. Reimeri 1882 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Vol. IX), 145 f.

70 Vgl. auch Schlüter; Heidegger und Parmenides, § 45.

71 Vgl. dazu auch Neumann, Heidegger und Parmenides, § 4 a; Neumann, Der Anfang der abendländischen Philosophie, § 5 a.

72 Heidegger, GA 35, 141.

73 Vgl. Parmenides: Sein und Welt, 112–138; Schlüter, Heidegger und Parmenides.

74 Parmenides: Sein und Welt, 117.

75 Parmenides: Sein und Welt, 117.

76 Parmenides: Sein und Welt, 112.

77 Heidegger, GA 35, 135.

zuerst die *verneinenden* Ausdrücke (mit ἄ- und οὐδέ) anführt (mit Heideggers Übersetzungen in Klammern):

ἄ-γένητον („ohne Aufgang“) – ἄν-ώλεθρον („ohne Untergang“) – ἄ-τρεμές („ohne Leben“) – ἄ-τέλεστον („gar nicht erst fertigzustellen“) – οὐδ’ ἦν („nicht ehemals war es“) – οὐδ’ ἔσται („nicht dereinst wird es sein“); ferner (positiv) οὐλον („ganz“) – μουνογενής („allein“) – νῦν ὁμοῦ πᾶν („als Gegenwart ‚ist‘ es all-zumal“) – ἓν („einheitlich“) – συνεχές („zusammenhaltend“).⁷⁸

Die erste Gruppe der verneinenden σήματα fasst Heidegger folgendermaßen zusammen:

„Überblicken wir noch einmal die Verneinungen: ohne Auftauchen, Schwinden, Beben, Herstellung, Zeitwandel; kurz: ohne Hin und Her, Von – Zu, jegliches Übergehen von einem zum anderen, ohne Übergang, d. h. *ohne Werden*.“⁷⁹ Im eigentlichen Sinne ist es für ihn entsprechend der vorangegangenen Ausführungen „ein bestimmt geartetes Sehen, Weg-halten, Freihalten von Auftauchen und von jeglichem Werden“.⁸⁰

Es sollen nun erst einmal keine weiteren Verse mehr erörtert werden, sondern Heideggers nicht leicht zu verstehende Auslegung von νῦν ὁμοῦ πᾶν⁸¹

78 Heidegger, GA 35, 142, vgl. 135 f. (Übersetzung). Klaus Held unterscheidet vier „Gruppen von Wegmarken“ (*sémata*) in Fragment B 8, 3–49 (Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 516 f.) und bemerkt: „Die Wegzeichen müssen also immer auch in einer positiven Formulierung genannt werden.“ (Ebd., 519) Beispielsweise fasst er „ganz“ (οὐλον) und „einzigartig“ (μουνογενής) zur 2. Gruppe zusammen (ebd., 516). Es ist noch zu bemerken, dass Held das Vernehmen (νοεῖν) selbst zu den Wegzeichen rechnet (ebd., 542). In einer gewissen Entsprechung sind für den späten Heidegger (in seinem Text „Moirai“ (1952)) die σήματα „keine Merkzeichen für anderes“, sondern „das vielfältige Scheinen des Anwesens selber aus der entfalteten Zwiefalt“ (in: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 258). Ein Schema der Beweisstruktur (oder besser: Struktur des darlegend-aufweisenden Nachweises) in B 8, 1–21 im Anschluss an Karl Bormann (Karl Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg: Meiner 1971, 160 f.) gibt Helmuth Vetter (*Parmenides: Sein und Welt*, 119, vgl. 176–178; vgl. auch Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, § 47. Der bereits von Heidegger aufgewiesene „indirekte Beweis“ (Frgm. B 8, 7–11) (Heidegger, GA 35, 153–155) findet sich auch bei Bormann (ebd.).

79 Heidegger, GA 35, 144.

80 Heidegger, GA 35, 144.

81 Das Fragment B 8, 5 (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν) übersetzt Heidegger in Abweichung von der üblichen Übersetzung: „5) auch nicht ehemals war es, auch nicht dereinst wird es sein, denn als Gegenwart ‚ist‘ es all-zumal“ (Heidegger, GA

(Frgm. B 8, 5), das bereits angesprochene Problem der Zeit, und das εἶν (Frgm. B 8, 6), die Frage nach der Einheit.

Das vῶν, Jetzt, fällt offenbar heraus „aus Vergangenheit und Zukunft“, „aus der Vielfalt der Verstreuten in seinem Nacheinander“ und kann daher „gar nicht gemessen und verglichen werden“⁸² – wie nach der aristotelischen Definition der Zeit im IV. Buch der *Physik* (Δ 11, 219 b 1 f., vgl. 220 a 24–26).⁸³ Das vῶν ist aber auch nicht „gleichzusetzen mit dem Jetzt und nunc, das eine spätere christliche Zeit das nunc stans nennt im Unterschied zum nunc fluens, im Unterschied zum ‚fließenden Jetzt‘ das stehende, und dieses gleichgesetzt mit Ewigkeit.“⁸⁴ Das nunc stans bleibt letztlich *per negationem* noch dem nunc fluens, der fließenden Zeit der „vulgären“ Zeit-Interpretation (seit Aristoteles), verhaftet.⁸⁵ Bereits in einer Anmerkung zu § 81 von *Sein und Zeit* bemerkt Heidegger:

„Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt‘ (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen‘ Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung.“⁸⁶

In der Vorlesung vom Wintersemester 1925/26 heißt es zur Begründung: „Denn Außerzeitliches und Überzeitliches sind nur Modifikate des In-der-Zeit-seins, setzen dieses als Möglichkeit voraus.“⁸⁷

35, 135). Das Adverb „zumal“, mittelhochdeutsch „ze mâlê“, hatte bis zum 16. Jahrhundert die Bedeutung von „zugeich“, auch „zusammensein“ (Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1–33, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1984 (Fotomechan. Nachdr. d. Erstausg. 1862–1984), Bd. 32, 531–534).

82 Heidegger, GA 35, 146.

83 Vgl. Günther Neumann, „Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger“, in: Günther Neumann, *Phänomenologische Untersuchungen. Zum Begriff von Natur – Raum – Zeit, zur Geschichte des Seins, zur Kunst und Technik, zur Ethik und Freiheit*, Berlin: LIT 2025, 140–198, hier: 150–155.

84 Heidegger, GA 35, 146, vgl. 164 f.

85 Zur Bestimmung des „nunc stans“ vgl. u. a. Anicius Manlius Severinus Boethius, *Die Theologischen Traktate*, lateinisch-deutsch, übers., eingel. und mit Anm. vers. von Michael Elsässer, Hamburg: Meiner 1988, 18 f. (*De trinitate* 4); vgl. Neumann, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, 31.

86 Heidegger, GA 2, 564, Anm. 7.

87 Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hg. von Walter Biemel (GA 21), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 1995, 242; vgl. Martin Heidegger,

Der ursprünglichere Ansatz gegenüber dem ‚vulgären‘ Verständnis von ‚Zeit‘ und ‚Ewigkeit‘ wird hier nur in einer Randbemerkung angedeutet (vgl. auch unten f) Ergebnis und Zusammenfassung): „Rein Temporalität der Gegenwärtigung von Anwesenheit; ὁμοῦ – das Vernehmen *in sich* → in einem.“⁸⁸

Dem Neutrum ἓν, „Eins“, stehen gegenüber „gar viele Hinsichten“ – πολλὰ μάλα σήματα (Frgm. B 8, 2 f.) –, die dem Sein zugewiesen werden. Daher muss die Einheit dieses Einen „gleichsam alles Wesentliche“ enthalten, „was zum Einen als einem gehört, die Einheit ausmacht.“⁸⁹ Heidegger übersetzt ἓν mit „;Einheitlich‘ als *das Wesen von Einem, qua Einheit in sich befassend alles, was ein-haft* ist“.⁹⁰ Wie ist diese Übersetzung zu verstehen? Heidegger unterscheidet fünf Einheiten, die das ἓν als „das Einheitliche“ umfassen und in sich befassen muss: „Erstheit – Selbigkeit – Einfachheit – Einzigkeit – Ganzheit“.⁹¹ So ist z. B. μουννογενής (Frgm. B 8, 4), „allein“, „Einheit qua *Einzigkeit*“.⁹² Man könnte hier in gewisser Weise eine Entsprechung zu dem sehen, was im *logisch-kategorialen Sinne* als *Transzendentalien* bezeichnet wird, aber das Eine liegt hier innerhalb der Transzendentalien.⁹³ Es stellt sich sogleich die Frage – als ein Grundproblem der Philosophie –, wie die *Einfalt* mit der *Vielfalt*, das ἓν mit dem πολλὰ (μάλα σήματα) zu vereinbaren ist. Heidegger gibt folgende Erläuterung, die schon in der obigen Übersetzung zum Ausdruck gebracht ist:

„Das Vielfältige, was dem ἓν zukommt, ist nur eine Vielfalt von Einheiten, die eben aus dem Einen als Einheit sich entfalten (vgl. Temporalität!). *Diese* Vielfalt zerstört nicht die Einheiten, sondern

„Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927)“, hg. von Claudius Strube, in: *Heidegger Studies* 14 (1998), 11–23, hier: 17–19.

88 Heidegger, GA 35, 146, Anm. 73.

89 Heidegger, GA 35, 146.

90 Heidegger, GA 35, 146 f.

91 Heidegger, GA 35, 147.

92 Heidegger, GA 35, 147.

93 Vgl. Art. „Transzendental“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1358–1379.

bildet sie in ihrem vollen Wesen.“⁹⁴

Es ist kein Zufall, dass in Platons Dialog *Parmenides* die Frage nach dem Sein als die Frage nach dem ἔν gefasst wird und im X. Buch der *Metaphysik* des Aristoteles das ἔν behandelt wird.⁹⁵

Weshalb setzt Parmenides' Aufzählung der σήματα (Frgm. B 8, 3–5) mit verneinenden Ausdrücken (ἀ-privativum bzw. οὐδέ) ein? Heidegger wendet sich gegen eine Interpretation der negativen Ausdrücke als „nur Polemik“ gegen „fremde Ansichten“, z. B. gegen Heraklit.⁹⁶ Diese Verneinungen sind für ihn „nicht beliebig und zufällig gegen irgend eine Theorie gerichtet, sondern wesensmäßig gegen das gewöhnliche Meinen und Wähnen“.⁹⁷ „Das Sein und dessen Verständnis muß sich durchsetzen gegen den Schein und die Verstrickung in ihn.“⁹⁸ Eine solche Auslegung vertritt im Grunde schon der frühe Heidegger.⁹⁹

In seinem in Rom gehaltenen Vortrag „Europa und die deutsche Philosophie“ (1936) sagt Heidegger dann zum Verhältnis der beiden anfänglichen Denker Parmenides und Heraklit:

„Man sagt, Parmenides lehre das Sein gegenüber dem Werden; aber er spricht nur vom Seyn als dem Einen und Selbigen, weil er weiß, daß es ständig vom Schein bedroht ist und dieses zu ihm

94 Heidegger, GA 35, 147.

95 Vgl. z. B. Aristoteles, *Met.* I (Buch X) 2, 1054 a 13: ὅτι δὲ τὰντὸ σημαίνει πως τὸ ἔν καὶ τὸ ὄν [...]. „Daß das Eine und das Seiende gewissermaßen dasselbe bedeuten [...]“ (Übersetzung nach: Aristoteles, *Metaphysik*, Griechisch-Deutsch, Neubearb. der Übers. von Hermann Bonitz, mit Einl. und Komm. hg. von Horst Seidl, griechischer Text in der Ed. von Wilhelm Christ, Zweiter Halbband: Bücher VII(Z)–XIV(N), 3., verb. Aufl., Hamburg: Meiner 1991) Und an späterer Stelle (1054 a 18 f.): καὶ τῷ τὸ ἐν εἶναι τὸ ἐκάστῳ εἶναι. „Eines-sein heißt eben ein Einzelnes-sein.“ (Ebd.) Zu verweisen ist dann in der Neuzeit z. B. auf Leibniz' bekanntes „Axiom“, dessen Aussage in der unterschiedlichen *BETONUNG* liegt, „que ce qui n'est pas véritablement UN estre, n'est pas non plus véritablement un ESTRE.“ (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, II. Reihe: *Philosophischer Briefwechsel*, 2. Band: 1686–1694, Berlin: Akademie-Verlag, 174–193, hier: 186 (Leibniz an Antoine Arnauld, 30. April 1687).

96 Heidegger, GA 35, 149, vgl. 101, 142.

97 Heidegger, GA 35, 149.

98 Heidegger, GA 35, 149.

99 Vgl. Neumann, „Heideggers frühe Parmenides-Aulegung“, Neumann, *Heidegger und Parmenides*, § 4.

gehört als sein Schatten.

Man sagt, Heraklit lehre das Werden gegenüber dem Sein; aber er spricht nur vom Werden, um es hineinzudenken in das Eine des Seyns, das im Wesen des λόγος ist. Aber λόγος heißt da nicht, wie die Späteren meinen, Vernunft und Rede, sondern die Sammlung, die *ursprüngliche Gesammeltheit* aller Widerstreite in das Eine (λέγειν – lesen, Zusammenlesen, Weinlese).

Wenn jemals zwei Denker dasselbe lehrten, Parmenides und Heraklit – die man gern als Schulbeispiel des Zwiespaltes der philosophischen Meinungen anführt – bewahrten und entfalteten noch ganz den ersten Anfang des abendländischen Denkens.¹⁰⁰

e) Fragment B 8, 34–41

Wie oben bereits erwähnt wurde (nach Georg Picht), gibt die Versreihe 34–41 einen gewissen Durchblick durch den gesamten Aufbau des parmenideischen Denkens. Heidegger gibt eine Übersetzung der Verse und eine knappe Interpretation, da die (verneinenden und positiven) σήματα bereits eingehenden betrachtet wurden. Es sollen hier nur die Verse 34 und 38–41 angeführt werden, zunächst mit der Übersetzung von Helmuth Vetter:

34 ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
 38 τῷ πάντ' ὄνομα(α) ἔσται¹⁰¹,
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 40 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν.

100 In: Martin Heidegger, *Vorträge*, Teil 2: 1935 bis 1967, hg. von Günther Neumann (GA 80.2), Frankfurt a. M.: Klostermann 2020, 679–696, hier: 688. Zu den gewöhnlich vertretenen Auffassungen zu Parmenides und Heraklit vgl. kritisch *Parmenides: Sein und Welt*, 51–56.

101 Nach Diels – Kranz. In anderen Ausgaben hier auch (nach Simpl. Codex E): ὀνόμασται, „benannt“ (Parmenides, *Über das Sein*, Griechisch/Deutsch, mit einem einf. Essay hg. von Hans von Steuben, Ditzingen/Stuttgart: Reclam 2019), 12 (Nr. 8); *Die Vorsokratiker*, Griechisch/Deutsch, ausgewählt, übers. und erl. von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi, überarb. und erw. Neuausg., Ditzingen: Reclam 2021, 316–341, hier: 328 (Nr. 11)).

34 „Das Selbe aber ist Denken sowohl als auch dessentwegen
ist der Gedanke.“
38 „deshalb wird alles Name sein,
was die Sterblichen festgesetzt haben, überzeugt davon,
dass es wahr sei,
40 werden sowohl wie verderben, sowohl sein als auch nicht
zu sein,
und den Ort zu wechseln und durch Farbe das Licht zu
tauschen.“¹⁰²

Heidegger gibt die folgende Übersetzung:

„34) Dasselbe aber ist das Vernehmen und das, deswillen die
Vernehmung.“
„37–51) ... – da also das Geschick [*Moīra*¹⁰³] es gefesselt hat ins
Ganze und Bewegungslose, so bleibt ihm völlig nur Name. Als das,
was die Menschen angesetzt haben, vertrauend es sei das
Unverborgene. |
40) Aufgehen sowohl als Untergehen, (So)sein zumal und
Nichtsosein (vgl. [Frgm. B] 6, 8 f.), den Ort vertauschen und die
Oberfläche wechseln im Licht.“¹⁰⁴

Heidegger übersetzt *βροτοί* (Vers 39) nicht (wörtlich) mit „die Sterblichen“, sondern mit „die Menschen“. Mit den Sterblichen sind, wie Karl Reinhardt belegt, *alle* Sterblichen gemeint, *alle* Menschen, „die Gesamtheit der Menschen“.¹⁰⁵ Die Übersetzung mit „die Menschen“ ist daher gerechtfertigt. Heidegger spricht auch von der „Menschensippschaft“¹⁰⁶. Das Wort *νόημα* in Vers 34 gehört im Griechischen zu den Verbalsubstantiven auf *-μα* oder *-σις* –

102 *Parmenides: Sein und Welt*, 114 f.

103 Ergänzung in eckigen Klammern (hier und weiter unten) vom Verf. Dem Fragment B 8, 34–41 widmet Heidegger später (1952) seinen Text „*Moirai*“ (in: Heidegger, GA 7, 235–261).

104 Heidegger, GA 35, 138.

105 Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 69, vgl. 66.

106 Heidegger, GA 35, 128.

wie auch das Wort φύσις –, die sowohl als *nomen actionis* wie auch als *nomen acti* verwendet werden können, also als *Denken* (von Gedachtem) und als (im Denken) *Gedachtes*. Damit bringt das eine Wort νόημα immer schon „die Doppelnatur des Denkens als eines Sich-Richtens-auf zum Ausdruck. Denken ist immer zugleich auch schon Gedachtes, Denken kann auch sich selbst [...] nur als Gedachtes erfahren.“¹⁰⁷

Die gesamte Versreihe gibt für Heidegger als *Beschluss* des vorangehenden Beweisgangs der σήματα dann nochmals einen Rückgang in den *Ur-satz* (Frgm. B 3), „so freilich, daß dessen Gehalt jetzt bestimmter dargestellt wird“ (in Frgm. B 8, 34).¹⁰⁸ Das soll nun gleich ausführlich zitiert werden, weil Heideggers Gesamtinterpretation damit erläutert und zugleich bestätigt wird. Damit erweist sich auch die innere Schlüssigkeit von Heideggers Auslegung des Lehrgedichtes im Ganzen (wie auch weitere Textstellen belegen, die hier nicht behandelt werden können). Von einem „Beweisgang“ im Sinne einer formalisierten Logik (*logica docens*) kann aber bei Parmenides noch keine Rede sein. Wir dürfen Parmenides nicht „prüfen und gar schulmeistern“ oder auch „ihn loben, daß er schon den Satz des Widerspruchs oder der Identität befolgt oder gar [...] gekannt habe“.¹⁰⁹ Das gilt auch, wenn man einen „Zirkel im Beweis“¹¹⁰ bemängelt. Parmenides Aufweisung ist in sich zirkelhaft, wie alles ursprüngliche Denken, aber der *Zirkel* ist kein „circulus vitiosus“, sondern ein hermeneutischer.¹¹¹ Das aufschlussreiche Zitat zum Rückgang in den *Ur-satz* lautet nun:

„Nicht einfach Zusammengehörigkeit von Vernehmen und Sein.
Vielmehr jetzt das Sein ausdrücklich gefaßt als οὐνεκέν ἐστι
νόημα, als Worumwillen des Vernehmens. Dieses ist, was es ist, *im*

107 Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 219.

108 Heidegger, GA 35, 180.

109 Heidegger, GA 35, 155 (Die Auslassungspunkte in eckigen Klammern kennzeichnen zwei nicht entzifferte Zeichen.); vgl. auch Martin Heidegger, *Ergänzungen und Denksplitter*, hg. von Mark Michalski (GA 91), Frankfurt a. M.: Klostermann 2022, 342–346, bes. 343. Die gegenteilige Ansicht vertritt z. B. Ernst Heitsch (*Parmenides, die Fragmente*, griechisch-deutsch, hg., übers. und erl. von Ernst Heitsch, 3., abermals durchges. und erw. Aufl., Zürich: Artemis und Winkler 1995, 115 f.).

110 Heidegger, GA 35, 157.

111 Heidegger, GA 2, 202–204; vgl. auch *Parmenides: Sein und Welt*, 200.

Dienst und Auftrag des Seins. Das Vernehmen vereint, damit darin das Sein gebildet und entworfen werde. Und dieses so Entworfenen zugleich als das ἐν ᾧ, worin das Vernehmen sich hineinspricht. Wir wissen, νοεῖν gehört zusammen mit λέγειν. Das Vernehmen ist für sich als etwas Vorhandenes gar nicht aufzufinden. Wir stoßen darauf, sofern wir zuvor auf das Sein treffen. In ihm als dem Einheitlichen und der Anwesenheit finden wir je das der Einheitlichkeit Zugetragene Einigen und Sammeln, d. h. λέγειν, und in der Anwesenheit finden wir den notwendigen Bezug auf Gegenwart. Alle Sprache ist nur *im Sein* sagbar. Daher: wo kein Sein verstehbar, da auch keine Sprache und umgekehrt: wo keine Sprache, da auch kein Seinsverständnis. [...]

Weste nicht Sein als solches, dann bliebe das νοεῖν auch ein Nichts. [...] Geschähe aber nicht das Entwerfen im νοεῖν, dann bliebe *Anwesenheit verschlossen* und kein Seiendes vermöchte je zu begegnen. Sein und Vernehmen stehen daher nicht in einer gleichsinnigen umkehrbaren Beziehung des Gegenseitigen Zugehörens. Vielmehr gehört das Sein dem Vernehmen anders zu als das Vernehmen dem Sein und etwa nur der Sinn der Notwendigkeit ist jeweils ein anderer. Aber diese Verschiedenheit auch so in der Gegenseitigkeit der Beziehung gehört zur Einheitlichkeit des vollen Wesen des Seins.“¹¹²

Was sich in dieser Auslegung Heideggers schon andeutet, ist der gewisse Vorrang des Seins gegenüber dem νοεῖν, wie es seine späten Untersuchungen zum Fragment B 3 noch deutlicher zum Ausdruck bringen.¹¹³ Bereits in § 51 der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* vom Sommersemester 1935 heißt es:

„Vernehmung ist nicht eine Verhaltensweise, die der Mensch als Eigenschaft hat, sondern umgekehrt: Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat. Daher wird immer nur

¹¹² Heidegger, GA 35, 180 f.

¹¹³ Vgl. Neumann, *Heidegger und Parmenides*, §§ 9 und 10.

schlechthin von νοεῖν, von Vernehmung, gesprochen.“¹¹⁴

Das (An-)Wesen des Seins bleibt doch auf das νοεῖν angewiesen. Noch schärfer als in Fragment B 3 kommt dieses Geschehen der Unverborgenheit in Fragment B 8, 34 zum Ausdruck, wie Heidegger ebenfalls in der Vorlesung vom Sommersemester 1935 ausführt:

„Noch schärfer sagt *Parmenides* denselben Satz in Frg. 8 v. 34: τὰὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα: Dasselbe ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht. Vernehmung geschieht umwillen des Seins. Dieses west nur als Erscheinen, in die Unverborgenheit treten, wenn Unverborgenheit geschieht, wenn ein Sicheröffnen geschieht.“¹¹⁵

Diese Auslegung ist aber nur dann möglich, wenn das οὐνεκεν im finalur-sächlichen Sinne („worumwillen“) gedeutet wird.¹¹⁶

Dass Sein überhaupt anwest, wird von *Parmenides* erst gar nicht hinterfragt. Erst u. a. Leibniz stellt die Frage: „*Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.*“¹¹⁷

Was die Sterblichen, die Menschen (irrig) festgesetzt haben, „vertrauend es sei das Unverborgene“, ist aber – vom Wesen des Seins und der Unverborgenheit aus verstanden, vom höheren und erhellten Standpunkt aus, der immer der göttliche war – nur Name, ὄνομα¹¹⁸ (Vers 38), „nur Nennen, bloßes Meinen und darüber Reden“, aber (wie auch schon in Heideggers früher Auslegung) „nicht rein nichts!“¹¹⁹ Heidegger spricht mit *Sein und Zeit* (§ 35) auch vom „Gerede“:

114 Heidegger, GA 40, 150, vgl. 148 f.

115 Heidegger, GA 40, 147.

116 Vgl. Schlüter, *Heidegger und Parmenides* (1979), 117.

117 Gottfried Wilhelm Leibniz, „*Principes de la Nature et de la Grace*“ (1714), § 7, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. I. Gerhardt, Bd. I–VII, Hildesheim/New York: Olms 1978 (Unveränd. Nachdr. der Ausg. Berlin 1875–1890), Bd. VI, 598–606, hier: 602; vgl. Heideggers (nachträgliche) „Einleitung“ (1949) zu seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (1929) (in: Heidegger, GA 9, 365–383, hier: 381).

118 Mit ὄνομα ist bei Homer noch der *Eigennamen* gemeint, mit dem eine Person genannt wird, also eine bloß menschliche Festsetzung (vgl. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2, 348).

119 Heidegger, GA 35, 181.

„Das gemeine Seinsverständnis bleibt im Gerede über das Seiende hängen. Darin verstrickt wird der Blick nicht frei, um die gesammelte und sammelnde Hinsicht auf das Eine zu vollziehen und die Anwesenheit als solche in der Gegenwart zu begreifen, nur ὀνομάζειν, kein λέγειν.“¹²⁰

Was das ὀνομάζειν betrifft, kann auch auf Vers 53 verwiesen werden, insofern „(be)nennen“ hier unmittelbar mit „irren“ (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν) in Vers 54 in Verbindung steht. Der Irrtum der Sterblichen besteht aber nicht nur und primär in der falschen Benennung, wie Felix Heinimann zu Recht (gegen Hermann Diels) bemerkt:

„Dennoch ist es zu scharf ausgedrückt, wenn man gesagt hat, Parmenides habe ‚die Benennung als Quelle des Irrtums‘ bezeichnet und ‚den Sündenfall der Menschheit mit der Sprache beginnen‘ lassen.“¹²¹

Aber Heinimann verweist doch auf die Gefahr, dass „die falsche Benennung“, wenn sie einmal erfolgt war, „dann für die Folgezeit weiterwirkte und den Irrtum verewigte.“¹²²

f) Ergebnis und Zusammenfassung

Es geht Heidegger letztlich darum, Sein als *Anwesenheit* aufzuweisen. Insofern Anwesenheit zeithaft ist, ergibt sich: „Der Ur-satz und der Zeit-satz sagen ‚dasselbe‘“.¹²³ Der Ur-satz wurde bereits genannt: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Frgm. B 3) – „Vernehmen und Sein gehören zusammen.“¹²⁴

120 Heidegger, GA 35, 181.

121 Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel: Reinhardt 1965, 50. Auch Helmuth Vetter zeigt am Text (Frgm. B 8, 38 f. und B 19, 3), „[d]ass der Name nicht als solcher schon in die Irre führt“ (*Parmenides: Sein und Welt*, 193). Auch in seinem späteren Text „Moirai“ (1952) bemerkt Heidegger: „Alles so Festgesetzte bleibt ὄνομα. Parmenides sagt keineswegs, das gewöhnlich Vernommene werde zum ‚bloßen‘ Namen.“ (In: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 259).

122 Heinimann, *Nomos und Physis*, 50.

123 Heidegger, GA 35, 179.

124 Heidegger, GA 35, 179.

Der Satz bezieht sich auf Anwesenheit:

„Diese Anwesenheit aber umzieht uns schon immer, d. h. Anwesenheit als solche ist die Aussicht, in die wir hineinsehen, nicht in etwas Vorhandenes, sondern *das Hineinsehen als solches*. [...] Dieses *bildende* und sich *entgegenhaltende Sehen* ist der Charakter des $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Wir nennen es das Entgegenwarten oder *Gegenwärtigen* als Vorbilden von Anwesenheit. Gegenwart bezeichnet jetzt das Grundverhalten des $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Dieses Grundverhalten als bildendes Sehen in sich ist das Entwerfen von Anwesenheit. Er-sehen ist im Sehen Vorbilden, so wie Weg-sehen.

Umgekehrt, diese Anwesenheit west nur als das Entwerfen im Entwurf des bildenden Sehens. Gegenwart und Anwesenheit sind in sich zusammengehörig (wie die Einheit beider gewendet? Temporalität!).“¹²⁵

Jede „Fortdauer“ und jedes „Von – bis“ „setzt Anwesenheit voraus“.¹²⁶ Diese Zusammengehörigkeit von Gegenwärtigen (Entgegenwarten) ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) und Anwesenheit ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) wird im Satz des Parmenides (Frgm. B 3) zum Ausdruck gebracht, wenn auch noch nicht ursprünglich gedacht. Woher aber die Anwesenheit als solche kommt, in deren Umkreis wir Sein verstehen, aus welchem (geworfenen) „Zuwurf“ für den (entwerfenden) „Entwurf“, und wie Gegenwärtigen ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) und Anwesenheit von Sein ursprünglich zusammengehörig und selbig-einfach-einzig-einig sind, das bleibt hier noch unbeantwortet. Heidegger selbst betrachtet seine Vorlesung später als „unzureichend“.¹²⁷ Was die hier angesprochene „Temporalität“ von Anwesenheit betrifft, ist vor allem auf Heideggers späten Vortrag „Zeit und Sein“¹²⁸ (1962) zu verweisen.

¹²⁵ Heidegger, GA 35, 178 f. (1. Hervorhebung vom Verf.).

¹²⁶ Heidegger, GA 35, 260.

¹²⁷ Heidegger, GA 35, 103, Anm. 35.

¹²⁸ In: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 14), Frankfurt a. M.: Klostermann 2007, 3–66; vgl. dazu Ingeborg Schüßler, „Die Lichtung des Seins aus der Zeit. Zu Heideggers Grundgedanken und seinen Wandlungen“, in: Harald Seubert (Hg.), *Neunzig Jahre „Sein und Zeit“*. *Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein*, Freiburg/München: Alber 2019, 43–81; Rainer Thurnher,

Die drei Sätze lassen sich also kurz zusammenfassen:

„*Ursatz*: Sein – Vernehmen.

Wesenssatz: Sein schlechthin ohne Nicht.

Zeitsatz: Sein ein notwendiges Verhältnis zu Gegenwart.“¹²⁹

Vor allem der *Wesenssatz* (und erst als Folge der *Zeitsatz*) bleibt für Heidegger problematisch: „aber – ist Sein nur An-wesenheit – *woher* dieser *Spruch*? Begründung? *Veranlassung*? Ab-senz notwendig.“¹³⁰ Es zeigt sich: „Die Grunderfahrung des ‚Da‘ als solchen – und *nur sie* in ihrer Übermacht gegen alles festgehalten.“¹³¹ Es blieb bei Parmenides „bei diesem ersten ‚Seinseindruck‘“¹³² – „reine *Gegenwärtigung* reiner Anwesenheit“¹³³.

Mit Vers B 8, 50 f. ist der Weg der Wahrheit am Ziel. Der griechische Text mit Übersetzung lautet nach Helmuth Vetter:

50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης·

50 „Dadurch beend’ ich für dich meine Vertrauen erweckende
Rede und den Gedanken
zu beiden Seiten der Wahrheit.“¹³⁴

Heidegger übersetzt (ohne ausdrückliche Nennung von ἀμφὶς¹³⁵):

„50) Damit beende ich das gegründete Sagen und Vernehmen

„*Zeit und Sein* im Licht der Beiträge zur Philosophie“, in: *Heidegger Studies* 25 (2009), 79–114.

129 Heidegger, GA 35, 261.

130 Heidegger, GA 35, 263.

131 Heidegger, GA 35, 265.

132 Heidegger, GA 62, 393.

133 Heidegger, GA 35, 265.

134 *Parmenides: Sein und Welt*, 116.

135 Das Wort ἀμφὶς/ἀμφί bedeutet aber auch lediglich „um“, „herum“, „umher“, „ringsum“, „von“ (Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, 98; Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 1, 143). Jaap Mansfeld übersetzt ἀμφὶς ἀληθείης (Vers 51) mit „hinsichtlich der Wahrheit“ (Parmenides, *Über das Sein*, hg. von Hans von Steuben, 13 (Nr. 8); *Die Vorsokratiker*, ausgewählt, übers. und erl. von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi, 316–341, hier: 329 (Nr. 11)), in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque lautet die Übersetzung „sur la vérité“ bzw. „about truth“ (*Études sur Parménide*, Tom. I, 44). Heideggers Auslegung und Übersetzung ist hier konsequent, insofern für ihn *sie selbst* – „die Wahrheit“ – die Göttin ist (Heidegger, GA 54, 7).

des Unverborgenen.“¹³⁶

2. Die Auslegung der Fragmente des Doxa-Teils des Lehrgedichtes

Der Weg des Scheins beginnt mit Fragment B 8, 51–61 und umfasst die Fragmente B 9 bis B 19. Die Deutung, der Sinn und überhaupt die Notwendigkeit des Doxa-Teils ist bis heute umstritten oder bleibt für manche Interpreten „obskur“¹³⁷. Von Heidegger werden die „δόξα-Fragmente“ in der Reihenfolge B 9, B 12, B 13, B 10, B 11, B 14, B 16 und B 19 nur in § 23 am Schluss der Vorlesung vom Sommersemester 1932 erörtert, später dann nicht mehr. Es können hier nur die für Heideggers Auslegung wesentlichen Fragmente herausgegriffen werden.

a) Fragment B 8, 53–59

Parmenides entwirft im Doxa-Teil eine Kosmogonie, die trotz der fragmentarischen Überlieferung in ihrer Grundstruktur deutlich erkennbar ist. Die entscheidenden Verse zum „dritten Weg“ im Übergang zu den Doxa-Fragmenten B 9 bis B 19 hat bereits Karl Reinhardt in seinem „revolutionierende[n] Buch“¹³⁸ über *Parmenides* (1916) zu klären versucht, auf den sich auch Heidegger immer wieder bezieht. Es soll daher zunächst der griechische Text von Fragment B 8, 53–59 mit der Übersetzung und dem Kommentar Reinhardts angeführt werden:

53 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).
55 τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,

136 Heidegger, GA 35, 139.

137 Geoffrey S. Kirk/John E. Raven/Malcolm Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, übers. von Karlheinz Hülser, Stuttgart/Weimar: Metzler 1994, 266.

138 Gadamer, „Das Lehrgedicht des Parmenides“ (1936), in: Gadamer, *Griechische Philosophie II*, 30–57, hier: 30.

ἥπιον ὄν, μέγ' ἄραιον ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν,
 58 τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
 τάντῖα, νύκτ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.¹³⁹

„[53] Denn sie kamen überein, *zwei* Formen zu benennen, [54] von denen man die *eine* nicht benennen darf: das ist ihr Irrtum; [55 f.] sie schieden gegensätzlich beider Körper und sonderten ihre Merkmale voneinander: hier die Flamme des Ätherfeuers, [57] die milde, gar sehr gleiche, sich selbst überall gleiches, [58 f.] dem anderen ungleiche; doch stellten sie auch jenes andere für sich allein, auf die entgegengesetzte Seite, die lichtlose Nacht, einen dichten und schweren Stoff.“ | Diels hat erkannt, daß τάντῖα adverbial steht wie τάναντῖα bei Thukydides VII, 79: τάναντῖα διασπῶμεν. Ich ziehe daraus den Schluß, daß κατὰ nicht mit τάντῖα zu verbinden ist, daß also αὐτό nicht Apposition zum Adverbium ist, sondern daß κατ' αὐτό soviel wie ‚allein‘, ‚für sich‘ bedeutet.¹⁴⁰ Wie mir scheint, gewinnt bei dieser Auffassung der ganze Satz an Konzinnität. Zwei Formen werden einander entgegengesetzt, eine jede für sich; es sind die beiden stärksten und durchgängigsten Gegensätze, die Parmenides in der Welt der sinnlichen Erscheinung finden konnte, Finsternis und Licht. Jede dieser Vorstellungen oder Stoffe – denn er hat kein Mittel zwischen beidem zu unterscheiden – ist für sich betrachtet ein ταυτόν, sie leidet weder eine Steigerung noch eine Schwächung, sie ist einheitlich und ohne Unterschied; aber sofern sie Gegensatz ist und durch ihr Gegenteil überhaupt erst zustande kommt, ist sie zugleich ein οὐ ταυτόν, das heißt, sie *ist* und ist doch wiederum *nicht*. Der Fehler dieser Weltanschauung

139 Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 69 (Ergänzung in Keilklammern < ... > von Reinhardt in Anlehnung an Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, 4. Aufl. (Abdruck der 3. Aufl. von 1912 mit Nachträgen), 138–165, hier: 159). Der in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque edierte griechische Text ist bis auf geringfügige Abweichungen damit identisch (vgl. *Études sur Parménide*, Tom. I, 44 f.; ebenso Parmenides, *Über das Sein*, 14 (Nr. 8); *Die Vorsokratiker*, 328/330 (Nr. 11)).

140 Die Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque schließt sich dieser Deutung an und übersetzt „par lui seul“ (Vers 58) (*Études sur Parménide*, Tom. I, 45).

ist, daß sie zwei Formen setzt statt einer; womit keineswegs gesagt ist, daß eine der beiden, etwa das Licht, dem wahren Wesen näher stände als die Finsternis [...].“¹⁴¹

Die Übersetzung von Vers 54 trifft allerdings nicht den Sinn, wie Karl Bormann in seiner Kölner Habilitationsschrift überzeugend darlegt.¹⁴² Das τῶν μίαν ist hier nicht partitiv aufzufassen („eine von den beiden“), sondern *kollektiv* zu verstehen. Er schlägt in Anlehnung an andere Autoren (insbesondere Hans Schwabl¹⁴³) folgende Übersetzung vor: „Von denen eine (einheitliche) zu benennen nicht statthaft ist.“¹⁴⁴ Inhaltlich ergibt sich dann für Bormann die folgende Aussage: „Die Menschen setzen zwei Formen an, nämlich Licht und Nacht, und bestreiten, daß sie eine Einheit bilden müssen. [...] Statt der Zweiheit der Formen aber ist für die Wirklichkeit eine einzige Form richtig, nämlich das Seiende.“¹⁴⁵ Dieser Auslegung schließt sich auch Hans-Christian Günther an, der immer wieder auch auf Heidegger Bezug nimmt. Die Menschen sind der Meinung, sie legen sich darauf fest, „zwei

141 Reinhardt, *Parmenides*, 69 f. (Die Angabe der Verszahlen in eckigen Klammern und der Trennstrich zum Kommentar stammen vom Verf.).

142 Auch in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque heißt es in der englischen Übersetzung von Vers 53 f. in Übereinstimmung mit Reinhardt: „For ⟨mortals⟩ have set their minds on naming two forms, one of which is not right ⟨to name⟩; ⟨that is⟩ where they have strayed ⟨from the truth⟩.“ (*Études sur Parménide*, Tom. I, 44 (Ergänzungen in Keilklammern ⟨...⟩ in der Pariser Ausgabe)). Ebenso problematisch (wie auch die von Hans-Georg Gadamer hier aufgenommene Randbemerkung (**)) zu IX. (Diels frgt. 8) Vers 53 f. verdeutlicht; vgl. auch Gadamer, „Das Lehrgedicht des Parmenides. Kurt Riezlers Parmenidesdeutung“, in: Gadamer, *Griechische Philosophie II*, 30–57, hier: 50) übersetzt Kurt Riezler: „Denn sie kamen überein, zwei Gestalten mit Namen zu benennen – denn nur eine könne nicht sein – darin irrten sie.“ (*Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, bearb. und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, 35).

143 Hans Schwabl, „Sein und Doxa bei Parmenides“, in: *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie* 66 (1953), 50–75; revidiert in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, 391–422.

144 Bormann, *Parmenides*, 124 (mit der vorgeschlagenen Verbesserung). Aus der neueren Literatur sei Panagiotis Thanassas genannt: Er übersetzt Fragment B 8, 54 folgendermaßen (in Übereinstimmung mit Schwabl bzw. Bormann): „a unity of which is not [deemed] necessary [to name]“ (Panagiotis Thanassas, *Parmenides, Cosmos and Being. A Philosophical Interpretation* (Milwaukee, Wis.: Marquette University Press 2007, 66 (Eckige Klammern in der Übersetzung); vgl. auch *Parmenides: Sein und Welt*, 234–236). Ebenso erläutert Millj Laura Gemelli Marciano: „Sie haben zwei voneinander untrennbare Gestalten (also zwei Seiende statt eines einzigen) angenommen, Feuer und Nacht, [...]“. (*Die Vorsokratiker*, Bd. 2: *Parmenides, Zenon, Empedokles*, Griechisch-lateinisch-deutsch, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übers. und Erl. von M. L. Gemelli Marciano, 3., überarb. Aufl., Berlin: Akademie-Verlag 2013, 64, vgl. 27).

145 Bormann, *Parmenides*, 124 f.

Formen zu benennen, die so sind, daß eine einheitliche Form – d. h. eine sie beide in sich einende umgreifende Form – zu benennen unnötig ist“.¹⁴⁶ Die u. a. von Bormann gegebene Auslegung und Übersetzung stimmt auch weit besser mit der weiteren Interpretation Reinhardts überein. Eine explizit andere Übersetzung und Auslegung von Vers 54 gibt beispielsweise Olof Gigon:

„Entscheidend ist die Bemerkung, daß die eine der beiden Gestalten nicht hätte einen Namen erhalten sollen; die andere hat also ihren Namen zu Recht. Also vertritt diese das Seiende, jene das Nichtseiende. Der Irrtum der Menschen ist, daß sie auch dem Nichtseienden einen Namen geben.“¹⁴⁷

Der Name für die Gestalt, die nicht hätte benannt werden sollen, ist für Gigon die Nacht.¹⁴⁸

Nach diesen Vorbemerkungen kann nun Heideggers Auslegung und Übersetzung betrachtet werden:

„51) Von dem her (womit ich aufhörte) bringe ich dir zum Verständnis die menschliche Ansicht, wobei du meine Rede vernimmst als ein durch und durch Täuschungsvolles (von Tausch und Schein Sagendes). Der Anblicke zwei nämlich legten sie fest für alles Bereden des Gemeinten, daß deren nur der eine ‚sei‘, geht nicht an (zu sagen). In allem (Festlegen) sind sie die Irrenden.

55) Das Entgegen-liegende haben sie herausgefordert nach Gebild und die Hinsichten (für die Ansicht) legten sie getrennt von einander (jede für sich) fest. Hier der Lohe lichte Glut (Erscheinendes) gewährend, gelichtet (locker), behend-beschwingt, überallhin dasselbe, zum andern auch nicht dasselbe (vgl. D [Frgm. B] 10). Doch ebenso jenes für sich, das Entgegenliegende, die Nacht (Erscheinendes) versagend, ungelichtet (dicht) und

146 Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 222.

147 Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, 2. Aufl., Basel/Stuttgart: Schwabe 1968, 271.

148 Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 272.

lastend.“¹⁴⁹

Was die Übersetzung „die Hinsichten (für die Ansicht)“ usw. betrifft, kann auf das verwiesen werden, was bereits zu dem deutschen Altphilologen Karl Reinhardt (1866–1958) gesagt wurde. Nicht von der Wortwahl, aber von der Sache her ergibt sich eine nahe Übereinstimmung mit der Auslegung von Reinhardt, die Heidegger natürlich kannte. Dass von den zwei Anblicken, die die Menschen festlegten, „nur der eine ,sei‘“, kann aber unterschiedlich gelesen werden. Es kann bedeuten, dass nur der *eine* (von den *zwei* Anblicken) sei, oder dass nur der *eine-einige-selbige Ausblick* sei. Entsprechend seinem hermeneutischen Vorverständnis verwundert es nicht, dass Heidegger (in Übereinstimmung mit u. a. Bormann und Schwabl) die zweite mögliche Lesart vertritt, wie seine weitere Erläuterung zeigt:

„Dabei ist wichtig, daß der Hinsichten *zwei* sind, d. h. in V. 54/55 die σήματα χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων [V. 56]. Dies gewöhnliche Meinen läßt sich jeweils auf eine für sich ein, daher eben das jenachdem möglich; während die σήματα des Seins alle auf *eine* [sic!] Aussicht zulaufen und im Grunde dasselbe sind. An diesen Hinsichten und ihrem jenachdem vollzieht sich alles Bereden, dessen weitere Ansichten sich bilden und alsbald herrschen.

Die so sich festlegen auf diese festgelegten Hinsichten sind die *Irrenden*, bewegen sich in einem *Hin und Her*, bald so, bald so, *der Irre* (8, 54).“¹⁵⁰

Heidegger schließt sich ebenso Reinhardts Deutung von κατ’ αὐτό (Vers 58) als „allein“, „für sich“ an und übersetzt (in Klammern): „jede für sich“.

b) Fragment B 9

Die weiteren Doxa-Fragmente setzen für ein angemessenes Verständnis die grundlegende Erörterung von Fragment B 8, 53–61 immer schon voraus. Die

149 Heidegger, GA 35, 183 f.

150 Heidegger, GA 35, 185 (Ergänzungen in eckigen Klammern vom Verf.).

Doxa-Fragmente beginnen mit B 9. Insofern ist das Fragment von besonderer Bedeutung. „Das zunächst *wichtigste Fragment* ist das 9.“¹⁵¹ Es geht um Schein und Erscheinen. Es sollen wieder zuerst der griechische Text und die Übersetzung von Helmuth Vetter angegeben werden:

- 1 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
4 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.
- 1 „Doch da alles Licht war benannt und Nacht,
und zwar mit Rücksicht auf ihre eigenen Kräfte bei diesen
und jenen,
ist alles zugleich des Lichtes voll und der Nacht,
4 die beide einander die Waage halten, dass keines von ihnen
dem anderen nachsteht.“¹⁵²

Etwas anders lautet wiederum z. B. die englische Übersetzung von Vers 4 (Ausschnitt) in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque: „since (there is) nothing (that) falls to the lot of neither“, was dann positiv heißt, „therefore everything falls to the lot of one or the other or of both“.¹⁵³ Dann bedeutet „nothing“ (μηδέν) also: nichts außerhalb von beiden, von Licht und Nacht, sie umfassen alles.

Heidegger gibt die folgende Übersetzung:

„Doch sobald einmal jegliches in Hinsicht auf Licht und Nacht beredet wurde, und das gemäß den je eigenen Vermögen zu diesem sowohl als jenem, ist das all erfüllt zumal von Licht und nicht scheinender Nacht beide einander gleich, denn keinem mit dabei (ist) das Nichts.“¹⁵⁴

151 Heidegger GA 35, 187.

152 *Parmenides: Sein und Welt*, 136 f.

153 *Études sur Parménide*, Tom. I, 61 f.; vgl. auch *Parmenides, A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* by Leonardo Tarán, Princeton/New Jersey: Princeton University Press 1965, 161.

154 Heidegger, GA 35, 187.

Die Übersetzungen unterscheiden sich im Wesentlichen nur bei Vers 4. Heideggers Auslegung und Übersetzung wurde später von Hans Schwabl vertreten, dem sich auch Gadamer anschloss (und Gemelli Marciano).¹⁵⁵ Eine Entscheidung ist anhand des isolierten Fragments gar nicht zutreffen. Rein philologisch betrachtet, liegt die Übersetzung nach der Ausgabe von Aubenque zunächst näher.¹⁵⁶ Der Auslegung von ἄ-φαντος als „nicht scheinend“, also „lichtlos“ schließt sich auch Vetter an.¹⁵⁷

Der Übersetzung von Fragment B 9 ist die Randbemerkung beigelegt: „Die Grundhinsichten – Vor-scheine – alles Erscheinens.“¹⁵⁸ Diese sind Licht und Dunkel (oder lichtlose Nacht). „Kurz gesagt“, ergibt sich für Heidegger: „alles Erscheinende zeigt sich nicht nur im Licht, in Erhellung und Dunkel und Verfinsterung und verbirgt sich da zugleich, sondern das *Erscheinen ist zugleich ihr ‚Sein‘*.“¹⁵⁹ „Sein“ ist hier in Anführungszeichen gesetzt. Es ist nicht das volle und ursprünglich-eine-einzige *Seiend-sein*, Heidegger spricht von einem „Zwischen“:

„Und wieder ist Wesentliches gesagt über die beiden Grundhinsichten Licht und Dunkel; *beide sind einander gleich* (vgl. oben 8, 54), keines vor dem anderen einen Vorzug, denn sie sind beide nicht gänzlich Nichts. Sie sind aber auch nicht Sein, sondern eben *das Zwischen, was von beiden hat*, was so aussieht wie Sein und eben *als* so aussehendes es *nicht* ist: mithin *scheint*.“¹⁶⁰

Zuvor heißt es auch: „Dieses Erscheinende aber gibt sich gerade als das Seiende [das Seiend, τὸ ὄν], der Schein ist das vermeintliche Sein [Seiend-

155 Schwabl, „Sein und Doxa bei Parmenides“; vgl. *Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, bearb. und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, 37, Anm. *; *Die Vorsokratiker*, Bd. 2, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übers. und Erl. von M. L. Gemelli Marciano, 27.

156 Nämlich μηδ-έν eigentlich μηδὲ εἷς, „keiner, auch nicht einer“, und (das) „Nichts“ zumeist (zwar nicht im Leergedicht des Parmenides, vgl. Frgm. B 6, 2) mit Artikel τὸ μηδέν (vgl. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2. 170).

157 *Parmenides: Sein und Welt*, 139.

158 Heidegger, GA 35, 187, Anm. 91.

159 Heidegger, GA 35, 187 f.

160 Heidegger, GA 35, 188.

sein].¹⁶¹ Die Auslegung passt zunächst nicht völlig zur Übersetzung. Licht und Dunkel sind einerseits „nicht gänzlich Nichts“, andererseits heißt es in der Übersetzung (Vers 4): „keinem mit dabei (ist) das Nichts.“ Vielleicht sollte die Übersetzung besser so ergänzt werden: „keinem mit dabei (ist) (*für sich selbst*) das Nichts“.

Das jeweils Erscheinende ist nicht *für sich selbst* scheinhaft, sondern die Erscheinung wird zum Schein, wenn die Sterblichen das erscheinende Seiende „vermeintlich“ für das eine-einfach-einzig-selbige Sein selbst nehmen. Der Weg zum Sein ist nur dann möglich, wenn der Schein *als* Schein von den Sterblichen aufgedeckt, verstanden und festgehalten wird.

Jochen Schlüter erörtert im abschließenden sechsten Kapitel (§§ 62–68) seiner Heidelberger Dissertation über *Heidegger und Parmenides* (gemäß der Überschrift) eine Reihe von „[k]ritische[n] Bemerkungen zu Heideggers Auslegung des Parmenides“¹⁶², die hier in ihrer Gesamtheit nicht erörtert werden können. Heidegger geht es in erster Linie nicht um eine philosophiehistorische oder philologisch-wissenschaftliche Untersuchung des anfänglichen Denkens bei Parmenides. Eine wesentliche Frage Schlüters soll herausgegriffen werden:

„Dabei muß gefragt werden, ob H[eidegger]s These auch dann haltbar ist, wenn [...] in B 2 von Parmenides nicht nur eine Entgegensetzung der Wege zu Sein und Nichts, wie H[eidegger] glaubt, sondern eine exklusive Disjunktion im modus tollendo ponens vorgelegt wird [...].“¹⁶³

Zunächst ist zu fragen, ob eine Schlussfigur der traditionellen Aussagenlogik, auch „Disjunktiver Syllogismus“¹⁶⁴ genannt, der erst auf die Stoa zurückgeht, im logisch strengen Sinne auf Parmenides zurückprojiziert werden darf. Aber auch Schlüter gibt zu bedenken:

161 Heidegger, GA 35, 186 (Ergänzungen in eckigen Klammern vom Verf.).

162 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 305.

163 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 322.

164 Vgl. Art. „Syllogismus/Syllogistik“ in: *Enzyklopädie Philosophie*, in drei Bänden mit einer CD-ROM, hg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg: Meiner 2010, Bd. 3, 2656 f.

„Wenn Parmenides die Ungewordenheit, Ganzheit, Vollendung des εὖν beweist, indem er zeigt, daß ihr kontradiktorisches Gegenteil nicht die Bedingung erfüllt, die dem Begriff des Ist entspricht [...], dann liegt darin eingeschlossen, daß dieses Gegenteil zumindest eine Denkmöglichkeit für den Menschen ist.“¹⁶⁵

Die neuere Auslegung von Helmuth Vetter kommt Heidegger deutlich näher. Ziel „einer *phänomenologischen* Analyse“ ist es für ihn, „die Dualität von Sein und Schein aufzuheben und in der Einheit von Schein (δόξα), Sein (εἶναι) und Erscheinen (dem περὶν der δοκοῦντα) zu gründen.“¹⁶⁶ Damit ergibt sich in weitgehender Übereinstimmung mit Heideggers Auslegung:

„Es handelt sich somit nicht um die Differenz von *Sein* (εἶναι °B 6.1) und *Schein* (die δόξαι der βροτοί °B 1.30), sondern um die Gesamtheit aller *Erscheinungen* (τὰ δοκοῦντα °B 1.32), die sich erst dann als bloßer Schein erweisen (δόξας βροτείας °B 8.51), wenn sie meinen, sich an die Stelle des Seins setzen zu können (κατέθεντο °B 8.53).“¹⁶⁷

Vetter stimmt auch mit Georg Picht überein: „Kein Grieche hätte eine Lehre vom Sein akzeptiert, die nicht auch den sinnlich sichtbaren Kosmos zu erklären erlaubt.“¹⁶⁸

In gewisser Weise vergleichbar ist Heideggers Einsicht, dass im Übergang vom Verfallen, also der Doxa, zur Eigentlichkeit nicht die „Welt“ (im *ontischen* Sinne) inhaltlich eine andere wird, sondern nur unser *Seinsverständnis* sich gewandelt hat:

„Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der ‚Welt‘ und

¹⁶⁵ Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 326.

¹⁶⁶ *Parmenides: Sein und Welt*, 201; vgl. auch Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, hg. von Paul Kremer, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, 63 ff.

¹⁶⁷ *Parmenides: Sein und Welt*, 199 f.

¹⁶⁸ Georg Picht, *Vorlesungen und Schriften*, Teil: *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, mit einer Einf. von Hellmut Flashar, Studienausg., Stuttgart: Klett-Cotta 1996, 199; zitiert in: *Parmenides: Sein und Welt*, 191, Anm. 99.

die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene ‚Welt‘ wird nicht ‚inhaltlich‘ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt.“¹⁶⁹

Wie es in einer Randbemerkung zu Heideggers Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (1924) heißt, die (mit den Worten des Herausgebers Friedrich-Wilhelm v. Herrmann) „mit Fug und Recht als die Urfassung von ‚Sein und Zeit‘ gekennzeichnet werden“ kann, ändert sich in der „Sorge – und Bekümmerung (Wie)“ nun im „eigentliche[n] Freisein“ „nichts im *Was* und wenn – dann aus *Wie* | aber nicht umgekehrt“.¹⁷⁰

Der Rede der „Göttin der Wahrheit“ des parmenideischen Lehrgedichtes würde dann der „Ruf des Gewissens“ als „Aufruf zum eigensten Selbstseinkönnen“ in § 56 von *Sein und Zeit* korrespondieren, der aber „jeglicher Verlautbarung“ entbehrt.¹⁷¹ Aufgerufen wird das „Man-selbst“ im Modus der Verfallenheit.

Günther Neumann, Prof. Dr. Dr.

seydlitz-neumann@t-online.de

¹⁶⁹ Heidegger, GA 2, 394 f.

¹⁷⁰ In: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (GA 64), Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 1–103, hier: 60, Anm. (70), vgl. „Nachwort des Herausgebers“, 127–133, hier: 132 f.

¹⁷¹ Heidegger, GA 2, 362 f.; vgl. Ingeborg Schüßler, „Gewissen und Wahrheit. Heideggers existenziale Analytik des Gewissens (*Sein und Zeit* §§ 54–62)“, in: *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, hg. von Klaus Held und Jochem Hennigfeld, Würzburg: Königshausen & Neumann 1993, 327–349.

弗朗柯·沃尔皮 / 文，朱锦良 / 译

海德格尔与布伦塔诺的亚里士多德阐释之间的关系

——对存在者之存在的追问¹

摘要：亚里士多德一方面指出，“存在者被多重言说”，另一方面也强调，“但总是关于一和其唯一的本质”。布伦塔诺在其博士论文《亚里士多德论存在者的多重意义》中，试图解决存在者多样性的统一性问题，他认为存在者根据范畴图式而来的不同意义被类比地关联到 *ousia*（实体）。布伦塔诺和青年海德格尔的关联主要发生在，布伦塔诺的博士论文将亚里士多德关于存在者多义性的学说带到了海德格尔面前，从而启发了青年海德格尔对于存在的意义的追问。但是，海德格尔并没有接纳布伦塔诺从范畴图式的类比统一性而来的解释，而是通过“基础存在论”的转向而从“超越”方面来理解存在者的存在。海德格尔的此在作为存在意义的汇聚者具有不同于 *ousia* 的解释力。

Zusammenfassung: Aristoteles macht einerseits geltend, dass Seiendes vielfach gesagt werde, weist andererseits jedoch darauf hin, dass es stets um das Eine und seine einzige Wesensart gehe. Franz Brentano unternimmt es in seiner Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, das Problem der Einheit in der Vielfalt des Seienden zu behandeln. Er kommt zu der Auffassung, dass die unterschiedlichen Bedeutungen des Seienden, die sich aus dem Kategorien-Schema ableiten lassen, analog zur *ousia* (Substanz) in Beziehung gesetzt werden können. Die Verbindung zwischen Brentano und dem jungen Heidegger lässt sich vor allem darauf zurückführen, dass Brentanos Dissertation die aristotelische Lehre von der mannigfachen Bedeutung des Seienden für Heidegger zugänglich machte

1 原 题 及 出 处：Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden. in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.32, H. 2 (Apr. – Jun. 1978), S. 254-265.

und damit den jungen Heidegger dazu veranlasste, sich mit der Frage nach der Bedeutung des Seins auseinanderzusetzen. Heidegger übernimmt jedoch Brentanos Erklärung, die auf der analogen Einheit des Kategorien-Schemas basiert, nicht, sondern begreift das Seiende im Rahmen einer „fundamentalen Ontologie“ aus der Perspektive des „Transzendierens“. In dieser Funktion fungiert Heideggers *Dasein* als Konzentrat der Seinsbedeutung und entwickelt eine Interpretationskraft, die sich von der der *ousia* unterscheidet.

Abstract: Aristotle asserts on the one hand that beings are said in many ways, but emphasizes on the other hand that it is always about the One and its unique essence. In his dissertation *On the Multiple Meaning of Being in Aristotle*, Franz Brentano undertakes to address the problem of unity within the diversity of being. He comes to the view that the different meanings of being, which can be derived from the categories schema, may be analogically related to *ousia* (substance). The connection between Brentano and the young Heidegger can primarily be traced back to the fact that Brentano's dissertation made Aristotle's doctrine of the multiple meaning of being accessible to Heidegger and thereby prompted the young Heidegger to engage with the question of the meaning of being. However, Heidegger does not adopt Brentano's explanation, which is based on the analogical unity of the categories schema, but understands being within the framework of a "fundamental ontology" from the perspective of "transcending." In this regard, Heidegger's *Dasein* functions as a focal point of the meaning of being and develops an interpretive power that differs from that of *ousia*.

Keywords: 布伦塔诺, 海德格尔, 存在, 统一性, 类比

弗兰茨·布伦塔诺在哲学上的个人贡献，近来看似已被人忘记了。² 尽管他的研究的哲学意义对其同时代的哲学发展不可低估，这一点显而易见，然而，一般而言我们却仅止于单纯认可他的影响而已。他的意向性概念导致了现象学运动的诞生³，但不仅如此，他的语言逻辑研究以及他对亚里士多德范畴学说的补充，也在不小的程度上影响了现代存在学说的形态和旨趣。⁴ 在那些由于布伦塔诺而走上哲学道路的人之中，本世纪毫无疑问最重要的哲学人物是：马丁·海德格尔。

海德格尔本人在其作品中一再提到，布伦塔诺的博士论文——《亚里士多德论存在者的多重意义》（1862）——决定性地开启了他的哲学学习之路。⁵ 关于海德格尔的二手研究文献在涉及海德格尔哲学起源的问题时，尽管也提到了海德格尔的这一说明，但大多只限于对这一段生平经历的单纯笔录和转达，并未就此有任何深入研究。但是，海德格尔和布伦塔诺之间的关联到底是怎样的，问一问这个问题似乎并非无足轻重，尤其当我们看到海德格尔本人在阐述布伦塔诺的博士论文之主旨时的一个微小提示：“有个很不明确的想法是：如果存在者在多重意义中被言说，那么，哪一个是它的基本含义？什么是存在？”⁶

2 关于布伦塔诺的哲学，可参见卡斯迪尔（A. Kastil）的杰出研究《布伦塔诺的哲学》（A. Kastil, Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre, hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, München 1951）。同样可以参考的是前书中迈尔·希勒布兰德（F. Mayer-Hillebrand）的文章：《回顾近来在保存和发扬布伦塔诺哲学学说上的努力以及我对布伦塔诺哲学的概述》。关于布伦塔诺研究的现状也可参见 L. Gabriel/E. Riondato, Franz Brentano. Nel 50. anniversario della Morte, Merano 1967.

3 参见 M. Brück, Über das Verhältnis Edmund Husserl zu Franz Brentano, Würzburg 1933; H. Spiegelberg, Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik bei Brentano und Husserl, „Philosophische Hefte“, B [1936], S. 75-91; W. von Del Negro, Von Brentano über Husserl zu Heidegger, „Zeitschrift für philosophische Forschung“, VII[1953], S. 571-585; H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, The Hague 1971, Bd. I, S. 27-52.

4 关于布伦塔诺学派及其追随者，参见卡斯迪尔，前揭，S. 7-24. 布伦塔诺存在论对意大利哲学的影响，可参见 E. Riondato, L'aristotelismo di Franz Brentano e il suo influsso sulla cultura filosofica italiana, “Atti del II Convegno Internazionale di studi italo-tedeschi”, Merano 1961, S. 341-345.

5 海德格尔在其海德堡科学院的入职演说中首次提到这一点，见《海德堡科学院年鉴 1957/58》（Heidelberg 1959, S. 20/21）。第二次提到布伦塔诺的博士论文是在《在通向语言的途中》（M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 92f.）还有在尼迈耶出版社的一个纪念文集和四月初给理查德森的一封信中提到过，后者参见：W. J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought, The Hague 1963, S. VIII-XXIII. 此文后来冠以“我进入现象学之路”之名发表于《面向思的事情》（M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 81-90）。前述入职演说也见于海德格尔《早期著作》（M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt a.M. 1972, S. IX-XI）。

6 M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, S.81.

—

很明显，关于海德格尔与布伦塔诺的关系，这样一个问题的意义并不单纯在于一位思想家对另一位思想家所造成的可能影响或效力，或者反过来，针对一位思想家而强调另一位的思想原创性。⁷毋宁说要做的是，从理论观点出发来进行这种历史工作，也就是说，将存在疑难之罗网放在海德格尔和布伦塔诺之关系的历史节点上，询问其哲学的意义，并在这种相互交织中解除繁难。这反过来并不是为存在之哲学理论疑难的缘故，而是为了澄清我们该如何理解和把握存在：也即，为实事本身的缘故。⁸

在我们同时代的哲学中，存在问题不仅从逻辑学视角来讲，而且从存在论视角来讲，都根本不能被认为是已被解决的，此处涉及的虽然是一个对海德格尔与布伦塔诺之间关系的带有历史性牵连和限定的考察，但我们并不想忽视这一问题的理论兴趣点，尤其是要讨论一下两人之间对我们非常重要的、或者说可以说决定性的存在统握上的争执，也即亚里士多德式的和海德格尔式的存在统握。

前引的博士论文《亚里士多德论存在者的多重意义》，是布伦塔诺发表的首部作品，也是他对亚里士多德存在论的首次解读尝试。⁹在该书中涉及的就是动词“存在”在语言逻辑上的多义性和亚里士多德关于存在者的存在论多样性：也即这既涉及逻辑学的，也涉及存在论的问题提法。

布伦塔诺的这部作品对亚里士多德主义者来说，是阐释经典亚里士

7 比如波格勒（Otto Pöggeler）在其著名的专著《海德格尔的思想道路》中所做的那样。参见O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, S. 12f.

8 存在是哲学的问题。如果我们宣称，它涉及的不是存在之疑难，而是那存在底下的实事本身，这意味着，它涉及的不是一个形而上学的问题，而是存在本身，是哲学的客体本身。需要去认识的是，这存在该如何被具体化，哲学的客体原本是什么。

9 布伦塔诺作为特兰德伦堡的学生，尽管观点有诸多歧异，但却以亚里士多德的杰出内行和阐释者而闻名。他生命中的大半部分都致力于亚里士多德存在论的解读。除了博士论文之外，他关于亚里士多德的著作还有：Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz 1867; Franz Brentano, *Über den Creationismus des Aristoteles*, Wien 1882; Franz Brentano, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig 1911; Franz Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911. 包括在其希腊哲学史（迈尔·希勒布兰德据遗稿出版，伯尔尼，1963年版）中，布伦塔诺也深入细致地研究了亚里士多德的学说。然而，布伦塔诺计划的关于亚里士多德哲学的鸿篇巨制并未面世。

多德范畴学说和存在理论的最重要作品之一。¹⁰ 一个事实可以帮助我们理解这一点：布伦塔诺本人是亚里士多德主义的拥趸，并且很可能秉持着亚氏的存在学说。¹¹ 因而，布伦塔诺的博士论文对于亚里士多德的范畴理论之解释来讲也是权威性的，这一点尤其体现在，在这部 1862 年出版的作品之后，关于亚里士多德存在理论的二手文献作品出现了将近百年的空白。¹² 他的解读的说服力是毋庸置疑的。但值得强调的是，它明显带有经院哲学的特征，比如类比性学说，这原本并不是亚里士多德的学说。¹³

亚里士多德《形而上学》中的这句著名的句子——“τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”¹⁴（存在者被多重言说）——在布伦塔诺的博士论文里作为座右铭而出现。他的博士论文就是要具体地研究一下，亚里士多德如何思考在这句话里所宣称的存在者的多重可言说性。存在者是同音异义词（ὁμώνυμον，拉丁语：aequivocum）：根据《范畴篇》1a，同音异义的事物就是“只有名称相同，而归属于这个名称的本质不同”。联系到存在者

10 参见 J. Owens, *The Doctrine of Being in The Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951, 1963; P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, 1972, S.1-3, 166-168, 170f.; W. Leszl, *Logics and Metaphysics in Aristotle*, Padua 1970, S. 127; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della 'Metafisica' di Aristotele*, Mainland 1967, S. 109ff.; *Introduzione a Aristotele*, Bari 1974, S. 43-72.

11 然而，布伦塔诺对亚里士多德存在学说和范畴学说也有重大修正。参见 Brentano, *Kategorienlehre*, Hamburg 1974 (Nachdruck der 1. Aufl. von 1933), S. 113-129。关于布伦塔诺和亚里士多德的区别也参见卡斯迪尔对布伦塔诺范畴学说的导论，出处同上，S. VIII ff.

12 在布伦塔诺的博士论文（1862）之后，直到 20 世纪的 50 年代和 60 年代才出现了几部关于亚里士多德存在论的重要论著：J. Owens(1951) 和 P. Aubenque(1962)。

13 至少属性类比(analogia attributionis)的方式不是亚里士多德的。奥本克(Aubenque)这样说过(前揭, S.199): “我们看到，有一个来自圣托马斯的传统，被我们用亚里士多德的文本来引证了，这就是表征存在及其意义之间关系的类比学说。许多现代阐释者不加批判地重复了类比这一术语，以便揭示亚里士多德理论中的存在意义(比如拉瓦松[Ravaisson]和布伦塔诺)。”莱茨尔(Leszl)也说过(前揭, S.127): “我们可以说，类比是某种逻辑的或语言的手段，也即词语的用法，为的是(通过转移的方式)以事物通常所运用的比例，来运用到以这种比例相联的事物中去。比例的存在证成了同样一个词在不同情况下的使用。这就是宜被称为‘类比’的东西，虽然经院哲学家的关注焦点在于类比的另一种类型，它毋宁说是误读的和非亚里士多德的术语。”

14 这个句子在亚里士多德著作中多次出现：比如在《形而上学》第 Γ 卷第 2 章，1003a 33ff; 第 E 卷第 2 章，1026a 34; 第 Z 卷第 1 章，1028a 10; 第 Δ 卷第 7 章，1017 a 7; 第 Θ 卷第 10 章，1051a 34。除了 πολλαχῶς，亚里士多德还使用 πλεοναχῶς 和 διχῶς。对这一用法的批评性讨论参见：Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, a. O., S. 9f. (关于 πλεοναχῶς 的用法和意义可参见《优台谟伦理学》第五卷第 1 章，1129a 26-31，关于 διχῶς 参见上书第 105 页。)贝蒂(Berti)的《亚里士多德研究》(Studi aristotelici)有多处涉及，重要的一处是第 65 页以下，此处处理了存在者的多重可说方式，以及第 103 页，此处他认为亚里士多德对现实性的基本看法是对立于那种把世界缩减为 μοναχῶς λεγόμενα (单义言说) 的观点的。

来说，我们是在多种多样的意义关联中使用“存在着”这个概念的。布伦塔诺在其博士论文的开头就开章名义，忠实地叙述了亚里士多德的这一思想，¹⁵ 然后才深入到存在意义的多种区别的具体研究中去。他引证在亚里士多德《形而上学》1026a 34 可以找到的关于四重区分的最简洁的论述：“人们称为存在者的东西，有四重含义，其中一个偶性，另一个是在真或假的意义上的存在者，再一个是诉说方式的图式（比如实体、性质、数量、场所、时间和其它类似的诸种含义），最后一个是根据潜能和实现来讲的存在者。”简表如下：

a) τὸ ὄν καθ' αὐτό - τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός（自在自为的存在者——根据偶性的存在者）

b) τὸ ὄν ὡς ἀληθές - τὸ ὄν ὡς ψεῦδος（真的存在者——假的存在者）

c) τὸ ὄν κατὰ τα σχήματα τῶν κατηγοριῶν（根据范畴图式的存在者）

d) τὸ ὄν δύναμει - τὸ ὄν ἐνεργείᾳ¹⁶（潜能意义上的存在者——实现意义上的存在者）

在此，存在者的首要意义是根据范畴图式，其它几种都根据它而得到规定。因而，布伦塔诺以超出其论文一半的篇幅来论述由它发展出来的存在规定性——“它包含有很大的含义多样性”——也绝非任意。¹⁷

还需注意一点是，青年海德格尔曾经探寻过的这一包含多样性的基础含义，实际在亚里士多德那里已经满带暗示地出现了。¹⁸ 另外要当心的

15 布伦塔诺，前揭，S. 6-8.

16 波弗勒（J. Beaufret）的《与海德格尔对话：希腊哲学》（J. Beaufret, Dialogue avec Heidegger I. Philosophie grecque, Paris 1973）第 116 页反驳了奥本克的观点，并认为，在存在意义的四种区分中，根据范畴的图式并非最重要的一种：“奥本克一直认为范畴学说是亚里士多德存在论中的本质章节，即便不是独一无二的章节的话。相反，我们要说，如果范畴学说和作为其奠基的逻辑学真的在亚里士多德存在论中是本质章节的话，那么，它是不是独一无二的章节一点不重要。它从来不是最重要的章节。”他进一步指出，对存在者的范畴言说方式，是某种单义的限定物。然而我们认为，存在者的多义性恰恰奠基于范畴的多样性。这里肯定涉及一种断言的多义性，它尚且不是解释学的；但它们看起来——如果不是绝对有效的话——对于世界理解是基础的。

17 布伦塔诺，前揭，S. 72-220. 译者按：“根据范畴图式”是存在者的首要含义，布伦塔诺从这个含义出发来进一步探索存在的规定性，而存在的规定性也有多种含义，布伦塔诺博士论文第 72-220 页乃是探讨“根据范畴图式”的多种存在规定性。此中涉及存在者和存在的区分，读者明察。

18 这就是范畴与一（ἓν）的关联和与实体（οὐσία）本质的关联。参见亚里士多德《形而上学》，第四卷，2, 1003 a 33.

是，布伦塔诺的博士论文在范畴的主导含义中显明了亚里士多德对存在者的解释。对海德格尔早期思想似有影响的是布伦塔诺博士论文的最后一部分，在这里，布伦塔诺把解决亚里士多德存在者统一性的疑难的可能性，解释为一种诸范畴的推导，并由此发展了这一解释。¹⁹ 但是，如果我们可以说，对于多样存在者的统一性的发问——这个存在者是在高居于诸范畴之上的存在中的、通过诸范畴结构而被认识的——是布伦塔诺思辨的动机，那我们也不要忘记，这个问题本来就是亚里士多德的。

也就是说，在亚里士多德自己提出了存在者是多样可言说的之后，他马上补充了“ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν”²⁰（但总是关于一和其唯一的本质）。这里说的是，范畴（以及其它存在诸含义）被用于描述“现实性”的多种多样的存在方式和存在层级，然而，它必然总是关联于现实性，也即关联于 οὐσία 的现实性，这 οὐσία 是所有可能之谓述的共同的托底之物（ὑποκείμενον）。²¹ 就像客体和对象那样，存在者同样是多样的和多义的。就像客体和对象的统一性分别在于客体性和对象性，存在者的统一性在于存在。但存在本身不是存在者，就像对象性不是对象。存在不“是”。对亚里士多德来说，存在只是将存在者同时汇聚到其存在性和统一性中去。但就存在与具体的存在者相分离并且被预设为前提而言，它就是一种抽象。反过来，如果存在者没有通过范畴的规定来被多样地诉说，那它就是“不确定的”。存在者是这样一种不确定之物，以及存在是预设前提，这好像什么也没说。亚里士多德说过：αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστίν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα.²²（是者本身并不存在，而只是宣称了

19 参见其博士论文，前揭，§§12-13, S. 144-178.

20 亚里士多德《形而上学》，第四卷，2, 1003a 33.

21 一些渐成名家的解释者将诸范畴称为实体的谓述。比如布兰迪斯（Brandis）说：“它们（诸范畴）是去除实事纽带的、与之离析的形式或陈述的属，也就是说，它们本身不是确定的实在的属概念。”策勒、施特伦佩尔（Strümpell）和特兰德伦堡也这么认为。相反的观点可参见莱茨尔，前揭，S. 58-59, 60f.（在此他把诸范畴称为现实的最终区分，而在第 352-354 页他强调 οὐσία 的逻辑学 - 存在论的优先地位。）

22 见亚里士多德《解释篇》（De interpr., 16 b 25）——原注。按：这里 αὐτὸ 指的是上一句里的 τὸ ὄν。我们可以解读为在谈论作为系动词的“存在”，因而可以用“是者”来翻译。16 b 23-25：“此处的‘是者’并不存在，如果人们就其本身而言的话；因为，就其本身来说它并不存在，而（只是）宣称了某种附加上去的联结；若是没有各自具体地相联的事物，那么这个联结也不可理解。”——译者注

某种附加上去的联结。) 就像布伦塔诺称为存在者的虚词功能一样, 这里说的是作为陈述中的系词²³的是者功能。存在只有就具体的存在者而言才是有歧义的。²⁴ 除此之外, 存在本身是单义的。但其单一性并不绝对, 而是一种自身中包含着呈现歧义可能性的单一性。它是那未尝被差异化的(对差异)漠然无殊的(indifferent)统一体。对亚里士多德来说, 只要存在作为某物、作为存在者, 在名词意义上, 作为有待研究的 σύνολον (总体) 而被聆听, 那么, 存在就称作某物。存在的意义多样性无非是存在者和现象所属之世界的丰富多彩, 以其各自不同的具体化和实现, 而在语言中产生的反映形态。虽然说, 存在者的诸意义是 ἐν διανοίᾳ (在思想中), 但是, 存在诸意义的意向性总是指向现实性的。作为首要和大全(commune omnibus)的存在者关联于一种范畴上尚未作出区分的现实性。²⁵ 因而, 就像海德格尔在《存在与时间》导言中所说, 存在是最普遍的概念。

但是, 多样和多样性的统一是怎么联结在一起的呢? 如果存在者要描述的是现象的整体, 人们很容易回应说, 我们从来只感知这个或那个现象, 但从未感受到现象的整体。我们如何从具体达到普遍?²⁶ 如果我们将一个具体者关联到另一个具体者的序列, 那么我们永远也达不到这些具体者的统一性, 达不到其普遍性, 并且或许也不会察觉如此这般的具体者的具体状态和多样状态。为使多样地把握多样物, 我们需要对其统一性有一种前-领会(Vor-verständnis)。也就是说: 为理解存在者, 我们必须已经解释了存在。²⁷

这一由亚里士多德抛出的关于存在者与其统一性关联的问题, 在他自己那儿并非没有深思熟虑过, 相反: 这个问题规定了他的存在论。但

23 参见范畴理论的第一部分: “‘是’的多义性和存在概念的统一性”, 前揭, S. 3-31.

24 存在是存在者多样性的统一视域。它本身不是多义的, 而是多义性的条件可能性。

25 这是一个由某些亚里士多德的经院哲学阐释者提出的观点(比如邓·司各特)。因而, 存在是同质和单义的。类比理论由此涌现。由此可见, 青年海德格尔就邓·司各特的范畴理论和意义理论写作了教师资格论文(参见 M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt a.M. 1972, S. 223), 这并非偶然。

26 青年海德格尔也提出过这个问题, 其方式是, 他从理念上和实在上探讨了“时间与永恒、变化与绝对有效性、世界与上帝、价值构成和价值证成”之间的关联。参见《早期著作》, 前揭, S. 352.

27 显而易见, 这里涉及的是《存在与时间》中的基本进路。

是因为亚里士多德存在论深处疑难之困境，所以，存在统一性这一问题的解决也没有完全走出困境，亚里士多德反复说，存在者的意义多样性是 $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ ²⁸（关联于一和其唯一的本质。）

布伦塔诺对亚里士多德存在学说的解释的最有影响力的一面在于，他试图系统地解决亚里士多德范畴学说的这一困境。也就是说，他有意地把范畴多样性通过一种将其整合起来的、必然的关联而回溯到其统一性上去，其方式是，他通过演绎而从存在统一性上推导出范畴多样性来。²⁹ 然后，布伦塔诺一步步地从多样的存在方式过渡到四种存在者被诉说的基本方式。³⁰ 在对于 $\acute{\omicron}\nu$ 的四种意义中，最主要的就是那根据范畴图式而来者，其它的存在意义最终都可以追溯到它。³¹

这里表明，在范畴中有一种统一性，因为所有范畴都含有关联到存在的名字，也即，关联到实体（Substanz）的存在。³² 布伦塔诺首先将十（或者说：八）范畴引导到 $\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}$ （就其自身的存在者，即 οὐσία, substantia）和 $\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\eta\beta\epsilon\kappa\acute{o}\varsigma$ （根据偶性的存在者，accidens）这两大原则上去。然后他得出，由于两者都带有关联到存在的一个共同概念上去的意义，所以，那个单纯的 $\acute{\omicron}\nu$ 、也就是纯粹存在者（das schlechthin Seiende），是在它们之上的。³³ 从这个纯粹存在者出发，他回过头来讨论他之前从多样现实性到存在者的统一性走过的道路。布伦塔诺对于范畴演绎的努力在于，借助实体原则和与实体类比相关的偶性原则的引入，他意欲从单纯存在推导出诸范畴和现实存在者的多样性。

此外，根据布伦塔诺，存在诸意义是通过类比而关联于存在的。³⁴ 从存在到存在者的推导可以很容易地通过程度的等级而实现。但是，analogia

28 亚里士多德《形而上学》，Γ, 2, 1003 a 33.

29 布伦塔诺，前揭，S. 122ff. 他再次区分了范畴和 $\tau\acute{o}\ \pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \tau\iota\nu\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ （围绕范畴而被陈述的某物）。

30 这在其博士论文的导言中已有详细阐述（前揭，S. 1-8）。

31 前揭，S. 72ff. 波弗勒（Beaufret）对此有异议，参见波弗勒，前揭，S. 116f.

32 前揭，S. 94ff.

33 前揭，S. 98.

34 布伦塔诺认为，存在者根据范畴图式而来的不同意义被类比地关联到 οὐσία，并且有双重意义：比例类比和同名类比（前揭，S. 85）。

entis（存在者的类比性）在一些杰出研究³⁵中被证明为不是亚里士多德式的，而是柏拉图化的学说。但我们也并不想把这一解释作为误读而拒绝。相反：它表明的毋宁是，亚里士多德关于存在及其意义多样性的关系的这个陷入疑难困境的问题，随着哲学史的发展，已经限制到存在者在其基础结构和基础意义中可以从存在中系统推导出来的可推导性上去了。

在此可以不再详细处理布伦塔诺对亚里士多德存在学说的解释中的矛盾和困难之处。³⁶但要明白的是，这里涉及的是一个经院式解读，它的特色在于，它把亚里士多德的基本问题，也即多样性的统一问题，清晰地置入前台，并试图通过演绎而给以系统性的解决。

因而，海德格尔与布伦塔诺博士论文的思想碰撞，对于基础存在论的诞生是决定性的，因为布伦塔诺正是对亚里士多德的最忠实、同时又最疏远的解读者：最忠实是因为，他领会了亚里士多德的原理，且支持这些原理；最疏远是因为，他想要让他所解释的那些基本思想重获生机，以及变得有效，因而，他不得不将之重新组织：类似于中世纪的拉丁语不再是西塞罗的拉丁语，恰恰因为它还在说以及还是活语言。在《亚里士多德论存在者的多重意义》中，隐含着一种对于西方形而上学历史的自我解读。

二

那么，是否应该有一条进路，让我们得以研究海德格尔与布伦塔诺、与亚里士多德、甚至与整个形而上学史的关联？当然有这个可能性。但目的为何？或许是为了一同理解海德格尔对西方存在论历史的解构，或者为了突出海德格尔与传统遗泽之间的争辩时的原创性。或者，也是为了更加清晰、更加准确地强调海德格尔对于存在之发问上的那个最初的“无助尝试阶段”。对这一发问的历史学探讨，也许会暴露海德格尔在接纳传统上所犯的历史学上的错误，虽然如此，这种历史学探讨也是高度

35 比如前面注释 10 提到的奥本克的论著。

36 上书已有精彩呈现。

值得期待和富有成效的。但从理论上讲，它并不关涉于，海德格尔是否正确地解释了亚里士多德以及布伦塔诺，是否合宜地处理了古希腊以及基督教里的疑难。理论上讲重要的乃是表明，海德格尔的思想尝试如何把传统的疑难领向了他自己哲思成型的道路，以便去显明，是否实事本身和存在疑难已经经由海德格尔而有了一个更为绚丽夺目的轮廓。

布伦塔诺从存在演绎出范畴多样性的尝试——仿佛存在拥有属（Genus）的功能，被公认为是一个对于存在者的意义多样性的单义导向的解读。³⁷ 如果我们说，海德格尔尝试把多义的存在者回溯到“单义的”存在上去，但并不理解为一个单一化存在，那么，这是因为，海德格尔知道把这个存在通过“基础存在论的转向”而做了与迄今为止的思想彻底不同的理解。他的存在领会进出了真理的断言式有效性领域。³⁸ 如果我们与海德格尔的思想转向同步而行，那么，这个存在看起来就是在雷雨夜一个突如其来的闪电，它在一眨眼间向我们照亮和展示了存在者的结构。当然，绝对者就是——只要我们把目光投注到它——那种在它里面一切都无差别显现出来的东西。如果我们在存在闪耀时，去看看具体存在者，看看世内的现象，那么，我们的视力不会像从前看向存在本身时那样隐去，而是说，它方才获得了一种如其所是地去存在的能力：一种领受（vernehmen）到物和现象的能力，一种去看的能力。由这一比喻可以看出，在何种意义上，就将存在者照亮的存在来说，存在者的统一性是一个超越的统一性。存在关联于存在者，存在者关联于存在，它们既非逻辑地通过可演绎性而关联，也非先验地作为可能性条件而关联：这一关联彻彻底底具有超越的特征。³⁹

开篇已经说过，这里涉及的不是一种抽象哲学的存在疑难，而是涉及实事本身。也即是说，这里涉及的是居于此存在疑难之中的实事。当我们言说“存在”时，我们意指什么？存在者的存在，又是什么？因为，如果我们要把握多样的存在者对于存在的统一性的关联，就算是以超越

37 同上。

38 参见 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, S. 148-160.

39 同上书, S.38: “存在彻彻底底是超越。”还可参见 M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.1-25.



的方式，我们又能赢得什么？假定我们对此烦难之问题已接近于有一个答案，我们达乎其本质了吗？

如果我们只是说出形而上学建构的终极砖石，那么，我们全部努力的收益几乎为零。我们的答案可能还并不符合实际，它可能错过了问题的核心。大多数情况下，这种答案是一个虚构。但是，如果某人设定了他的存在者的存在，或者甚而将之投映到苍穹，那会发生什么？会有其意义吗？对存在者的存在的发问，无疑可以称作“拷问终极论证的源初哲学的自觉要求”⁴⁰，因而，就像哈贝马斯所说的那样，应该被中断。但是，对存在者的存在的发问，除开其存在论的隐喻外，乃是想要从多样性回溯到一上去，从而达致对其的理解。就此“形而上学”问题来说，它显示的是对于统一的认识结构、经验结构和体验结构的求知依赖，借助这种统一性，偶然成为必然，具体达到普遍，多样通往统一。从诸现象回溯到其本己的统一，是“条件之不可或缺”（*conditio sine qua non*，或理解为“必要条件”）——对于理解意义来说，即便不是充分前提，也至少是必要前提。

三

即便直到黑格尔以来人们一直在做的“伟大的”哲学一朝倾颓了，那也不是说，哲学从根本上已成为过去。哲学的旧体系和旧方法肯定不再能加以重构，准确而言，不再能加以运用，除非，从一种历史性的后知之明来看，哲学以某种形式相对于实事本身来说已被宣判为最终沉寂。但是，“古代”哲学的意义在时过境迁之中仍然保留着。哲学一如既往地“为什么”发问，对实事的意义发问。曾几何时哲学试图登上终极问题，并由此对于世界、灵魂、上帝的最终疑难给出系统性的回答，然而，今天的哲学看起来不太可能回答诸如整全之意义这样的问题，即便哲学以精炼的方式要求自己能够登上不同于科学的、关于反思的越来越高的元-层级，这也不可能。今天，谁想要从整体上来把握整全，一定是一个一揽子的幻觉。在哲学与科学撕裂之后，留给哲学的无非是一种对于具体的现象构造格局的分析。这里显示的是原本的哲学内容：在明证的

40 参见 J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1971, S. 17.

东西背后，将明显不明证的意义之网呈现出来，也即，将之变得明证和显明。

青年海德格尔正是在此意义上，将布伦塔诺关于多样性之统一的发问，运用到存在者的存在上去。如果这多义的存在者就是此在，那会怎样？对于作为此在的存在者来说，根本上存在着意义。⁴¹ 此在成为多种意义格局（Sinnkonstellation）的核心点，存在者的多样可说性因而得以在依此在样式的存在者那里无限攀升。断言的意义域变成了诠释学的意义域。在此在处，每个意义多样性都包含更新的意义级别和意义层次。不仅每个事物和每个存在者在此在那里呈现出不同的质、量、关系，等等，而且，这些范畴特性的每一个也都对此在来说是随着经验和体验状况的不同而各异的。因而，每个范畴都在“自适应事件”（Ereignis）中千变万化地找回其意义。亚里士多德的断言之边界在自适应事件中被挣脱。

在事件（Event）中被挣脱的不仅是存在者从范畴上的把握可能性，而且根本上，这种不足够还显示了把握如此这般的存在者以及把握存在的不可能性。关于存在的统一科学从未有过。但如果“形而上学”思考在演绎联系中能够将存在和存在者结合起来——即如布伦塔诺所做的——那么，诠释学上对于存在者的多种意义的多样化，就不可能从整体上在一个系统搭建的体系里把存在者回溯到存在。随着存在者在其意义复合体中的展开，存在看似消失了。以海德格尔的话说：隐藏和祛蔽。

存在变成了存在者的使之可能的视域：χώρα（场所）。此在在单个体验的具体化中与存在遭遇。这种单个体验正是存在所处身的地方，也即存在自身隐藏，以便揭蔽存在者、让其涌现的地方。如果此在如此而与存在遭遇，那么，存在看起来定然抽离于任何一个从存在者角度而言的范畴的把握可能性。存在抽离于范畴结构，尽管正是存在构成了将诸范畴结构相结合的意义。

在此我们勾勒了两个基本疑难：存在是否是存在者的意义，是否是

41 只有对此在来说，意义才是可能的。这一点显示出，传统的“人类学主义”在海德格尔那里——即便从另外的层面而言——也被保留下来。换种表述，我们可以说，意义是依此在样式的存在者和不依此在样式的存在者之间的区分的基础。对此参见 H. Köchler, Der innere Bezug zwischen Anthropologie und Ontologie. Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers, Meisenheim a.G. 1974.

从整体上而言的存在者的意义；存在是否是前范畴的，也即，是否比范畴结构更为源初。⁴²很明显，存在作为使得不同的、多样的存在者得以可能的视域，必然是无差别地“存在”的：存在虽然是在以范畴方式理解的现实中表露自身；但在一切范畴规定之先就有存在。同样应该已经足够清楚的是，意义向来是在个别的具体化中，也即在其更深的层次上被展示的。意义之给予绝不能忽视它所隶属的现象。意义以多样方式被判嘱，或者更好的说法，被揭开。对存在者之存在的发问看起来正是如此而转化为对于存在者的意义的发问。在此，存在和意义作为存在者的视域而出现。存在的意义看起来与我们想要说的意义的存在一般无二。两者都在已经被给予的存在者这里，但两者没有一个能够在被给予性的直接明证中被理解。两者在存在者那里表露自身，但存在者并无与它们一样的性质。

概括而言，我们可以指出：那存在的，仅是个别事物和存在者，它们有着各自的具体化和多层次的意义复合体，正是在这些里面，存在者得以能够展示和拥有存在和意义。唯就存在者而言，存在的意义和意义的存在表露自身，且并非是直接表露。“唯就存在者而言”（am Seienden），意思是：既非在里面，也非在上面，也非在后面。在如此这般的存在者的直接性之中，存在与意义一同消失。通过思想之中介，我们赶上了存在者的前提性、被给予性和直接性——无论人们如何理解这种中介作用：作为思辨的反思，作为现象学的看，或者作为“实事的思”——如此而开启了达乎存在和意义之层面的可能性。

这一层面对立于存在者，就此而言它是超越的。⁴³

弗朗柯·沃尔皮（1952-2009），意大利哲学家
朱锦良，维也纳大学哲学系博士候选人

42 引述海德格尔的主要亚里士多德阐释者有：H. Weiß, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel 1942; W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1974; K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung des metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Tübingen 1953; E. Tugendhat, *τὴ κατὰ τὴν φύσιν. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München 1958; R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende“ (Metaphysik Z)*, Den Haag 1965. 尤其可参见：J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger I. Philosophie grecque*, Paris 1973.

43 这里涉及的问题在拙著中有详细研究，参见 Franco Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità del l'essere nella formazione filosofia del giovane Martin Heidegger*, Padua 1976.

André Geske

Tracing the Origins of the Hermeneutic Circle: An Exploration of Plato's Ion, Meno, and Cratylus

Abstract: This article explores the origins of the hermeneutic circle through an analysis of three Platonic dialogues: Ion, Meno, and Cratylus. It argues that these works prefigure key hermeneutic concepts, such as the interplay between part and whole, the role of pre-understanding, and the ontological dimension of language. In Ion, interpretation is depicted as a chain of divine inspiration, while Meno introduces the paradox of inquiry and the theory of anamnesis as a circular structure of knowing. Finally, Cratylus examines the relationship between language and reality, challenging and enriching the hermeneutic circle. The study reveals that Plato's thought already embedded the foundational elements later developed in modern hermeneutics, particularly by Heidegger and Gadamer.

Zusammenfassung: Dieser Artikel untersucht die Ursprünge des hermeneutischen Zirkels anhand einer Analyse von drei platonischen Dialogen: Ion, Menon und Kratylus. Es wird argumentiert, dass diese Werke Schlüsselkonzepte der Hermeneutik vorwegnehmen, wie das Wechselspiel zwischen Teil und Ganzem, die Rolle des Vorverständnisses und die ontologische Dimension der Sprache. Im Ion wird Interpretation als Kette göttlicher Inspiration dargestellt, während der Menon das Paradox des Forschens und die Theorie der Anamnesis als zirkuläre Wissensstruktur einführt. Der Kratylus schließlich untersucht das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit und fordert den hermeneutischen Zirkel heraus, bereichert ihn aber zugleich. Die Studie zeigt, dass Platons Denken bereits die grundlegenden Elemente enthielt, die später in der modernen Hermeneutik, insbesondere bei Heidegger und Gadamer, weiterentwickelt wurden.

摘要：本文通过分析柏拉图的《伊翁篇》《美诺篇》与《克拉底鲁篇》这三部对话录，追溯诠释学循环的起源。文章试图论证，以上这些作品已预先蕴含了关键的诠释学概念，如部分与整体的相互作用、前理解的作用以及语言的存在论维度。《伊翁篇》将阐释描绘为神圣感应的传递链条；《美诺篇》提出学习悖论，并以“回忆说”构建了知识的循环结构；《克拉底鲁篇》则通过审视语言与现实的关系，既对诠释学循环提出挑战，又丰富了其内涵。文章表明，柏拉图思想中早已埋下现代诠释学——尤其在海德格尔与伽达默尔理论中——所提出的核心要素。

Keywords: hermeneutic circle, Plato, pre-understanding, anamnesis, language and reality, phenomenological hermeneutics

Introduction

In his paper on the hermeneutical circle,¹ Jean Grondin succinctly notes that this intriguing figure originates from classical rhetoric, where it was previously recognized. Nevertheless, the emergence of the hermeneutic circle as a theme will remain an implicit thread throughout the history of hermeneutics. Particularly, the writings of *Cicero* and *Quintilian* furnish the earliest interpretative tools for reading texts, already disclosing the initial implications of interpretation from both subjective and objective perspectives. However, these interpretative tools are fundamentally grounded in Greek philosophy, shaped by both Platonism and Aristotelianism. To trace the roots of interpretative concerns, particularly those related to the hermeneutic circle with contemporary relevance, it is essential to reference the initial primary formulations from Plato's dialogues, mainly those concerning the role of language and interpretation.

The idea of circularity in philosophy has existed since the antiquity, predating even the introduction of the expression “hermeneutical circle” itself, which emerged later in the 19th century with Friedrich Ast. Formerly, the

¹ Jean Grondin, *What is the Hermeneutical Circle?* in: N. Keane and C. Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Oxford: Blackwell 2016, p. 301.

hermeneutical circle was conceived as the process of understanding the parts of a text or any parcels of meaning in relation to a general idea of its whole, yet we can only understand the whole from its parts. However, through the development of philosophical hermeneutics, the hermeneutical circle became a kind of paradox. It underlines the understanding or interpretation of something based on certain presuppositions, which can be understood and even corrected through the totality of the comprehension acquired.

To trace the genesis of the hermeneutical circle, this article seeks to investigate the possible roots of hermeneutical circularity—namely, the mutual relationship of elements in thought required for interpretation—which, in turn, has inspired subsequent theories of understanding. For this reason, we propose to turn to three major Platonic dialogues—*Ion*, *Meno*, and *Cratylus*—which offer the most substantial contributions to its formulation and provide a foundational interpretative framework, where metaphysics and hermeneutics are already intricately intertwined. Plato’s *Ion*, while often overlooked in hermeneutics,² provides a significant reflection on the relationship between the interpreter and the subject of interpretation. This dialogue is crucial for recognizing the presuppositions inherent in all interpretations.

Upon investigating the origins of the hermeneutical cycle, the relationship between “presuppositions” surfaces as both a persistent motif and a challenge. It is necessary to inquire whether all reflection commences from a preceding foundation and whether this foundation impacts philosophical discourse. *Ion* suggests a pathway to be investigated through an innovative approach.

Plato’s *Meno* presents these inquiries more formally as a paradox. It arises in a discourse about virtue and its quest. If someone should pursue virtue, it implies prior knowledge of its existence; nevertheless, if it remains unknown, how can it be pursued? The resolution of the paradox finds its place in metaphysics through

2 Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik: Eine Problemgeschichte*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1993, pp. 51–62.



a religious presupposition. Socrates evokes his *anamnesis* theory to address this aporia which guides us through a new approach concerning understanding and pre-understanding. How could *anamnesis* be hermeneutically understood?

Plato's *Cratylus* presents a novel viewpoint on the "circle" exploring the genesis of language by analyzing the meaning of words. Plato's conception of the realm of ideas underpins the comprehension of language, tackling its multiplicity and refuting solipsism, thus assigning meaning to words. Although the scope of our investigation is Platonic thought, we must acknowledge the Aristotelian contribution to classical rhetoric hermeneutic development. Classical rhetoric hermeneutics will rely upon the Aristotelian notion of *equity* (ἐπιεικής).³ This idea would pervade the history of hermeneutics tacitly. Through the influence of Christian thinking, a substantial shift in its functions will happen. Nonetheless, the hermeneutic task remains the same between the duality of familiarity and strangeness. To comprehend classical rhetoric hermeneutics, which Jean Grondin attributes as the foundation of the hermeneutic circle, one must explore Greek philosophy to discern the influences and contributions for its development. Examining the "context" of Greek concepts will render the hermeneutical circle a clearer and more fruitful endeavor in its pursuit of meaning, which will be tackled by hermeneutic phenomenology in 20th century.

1 The Circle Metaphor in Plato's *Ion*

Ion regards himself as Homer's preeminent rhapsodist, with a profound understanding of the oeuvre of the foremost Greek poet, alongside the capacity

3 K. Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven: Yale University Press, 1997, p. 5. See also Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr: Tübingen, 1960/1990, p. 317. Concerning the Aristotelian influence on hermeneutics see p. 323 and 324 where Gadamer develops the notion of equity (ἐπιεικής). Aristotle, *Ethique à Nicomaque* in P. Pellegrin, *Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2014, p. 2098. V.14.25--1137b25. For a more detailed and genetic treatment of the concept of equity in hermeneutics we recommend the article by Jean Greisch where he discusses the hermeneutics of Georg Friedrich Meier. Jean Greisch, "Le principe d'équité comme âme de l'herméneutique", in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2001/1, n. 29, Paris: PUF, pp. 19-42.

to interpret and elucidate each poem. Following his triumph in a speech competition at *Epidaurus*, *Ion* encounters Socrates and tells him of his success (530a). He concedes, however, that he was unable to replicate the same accomplishment with other poets, such as *Hesiod* or *Archilochus* (531a). Thus, the essential inquiry of the dialogue emerges: what constitutes the art of the rhapsodist? The mathematician, an authority on numbers, can accurately discern an interlocutor talking numerical concepts, much as the physician, a nutrition specialist, can readily identify someone conversing about food with precision. Conversely, the rhapsodist *Ion*, ‘dear head’,⁴ is unable to recite any poetry except from those of *Homer*. Socrates underscores that proficiency in an art or skill necessitates comprehension of specific cases regarded as components of a larger totality (532c-532e). Science is, in this way, described as a systematic methodology for investigating a specific domain, grounded on theoretical abstraction. Following this reasoning, we can grasp individual examples to be initially understood within a cohesive framework and subsequently replicated. This definition is elaborated upon the discussion between the two protagonists, when Socrates asserts: “Because if your ability came by mastery, you would be able to speak about all the other poets as well. Look, there is an art of poetry as a whole, isn’t there?” (532c).

Socrates hypothesizes that if the poet has a particular skill, he would be capable of enhancing his oeuvre, as illustrated by the assertion: “Since if they knew how to speak beautifully on one type of poetry by mastering the subject,

4 “Dear head” is a Homeric expression from the *Iliad*, Book VIII. 280 (φίλη κεφαλὴ means “dear head” if it is translated literally. In French, this expression was translated as ‘chère tête’ - dear head). It refers to the sincere and tender way in which Agamemnon addressed Teucros, the half-brother of the great Ajax. This expression is taken up by Socrates in the dialogue *Euthydemus*, where he relates it to *Dionysidorus* (293e) to honor him. However, this is a treatment that one would not expect from Socrates towards a sophist, as is the case with *Dionysidorus*. In the dialogue with *Ion* (531d), he makes the same qualification. Is this Socratic irony? The expression is found thirdly in the dialogue *Gorgias*, when Socrates is discussing with *Callicles*, to whom he addresses himself with “Dear head”. Now, it seems that the three interlocutors whom Socrates calls “Dear head” are none other than those who are most interested in the discussion concerning the power of speech, each in his own way - *Dionysidore*, *Callicles* and *Ion*.

they could do so for all the others also.” (534c) In this sense, philosophy is regarded as the summit of this pursuit, as it examines the broadest inquiries concerning reality. Consequently, *Ion* is incapable of comprehending the poetry of other poets, as Socrates asserts that rhetoric is neither an art nor a skill (533d). Thus, despite the rhapsodist’s lack of technique, artistry, or knowledge, he nonetheless succeeds in captivating his audience when reciting *Homer*. What, therefore, is the source of this capacity in the rhapsodist? Socrates acknowledges that *Ion* possesses an exceptional talent, despite his lack of awareness of it. He asserts that *Ion* resembles the poet he represents, as he is similarly motivated by a heavenly influence that propels him (533d).⁵ At this point, the analogy of iron rings magnetized by a lodestone enhances significantly the dialogue introducing a metaphorical explanation. Socrates further states:

This stone not only pulls those rings, if they’re iron, it also puts the power in the rings, so that they, in turn, can do just what the stone does—pull other rings—so that there’s sometimes a very long chain of iron pieces and rings hanging from one another. And the power in all of them depends on this stone.⁶

Let us examine the subsequent metaphor. The lodestone conveys its energy to the primary ring. Subsequently, this ring attains the capacity to attract similarly to the stone. A chain is ultimately established. Accordingly, this metaphor illustrates that the deity (symbolized by the lodestone) motivates the poet (represented by the first ring) to compose his poetry, which subsequently draws the performer/interpreter (the second ring), who likewise receives this inspiration to interpret the poet’s inspired creation.⁷

In this scenario, the performer/interpreter, akin to the rhapsode, captivates the audience, denoted by the third circle, through his interpretation, thereby

5 In the dialogue *Gorgias*, Socrates shows that rhetoric is not an art, nor a technique/skill, but a know-how, a habit of seducing through speech.

6 Platon, *Ion*, in: L.Brisson, *Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2011, p. 576 (533d).

7 It is important to note that the verb and its derivatives “ἐρμηνεύειν—to interpret” in the sense of representation, performance is used throughout the dialogue. In fact, *Ion* must not only declaim Homer’s texts but also explain the verses—a kind of performance.

forging a bond rooted in heavenly inspiration. Socrates elucidates the process of inspiration emphasizing the differentiation between science, art, and technology. In one hand, he provides an objective framework through a methodological approach that enables the individual to thoroughly comprehend the numerous components of this chain. In another hand, the process of articulation and creative interpretation relies on subjective inspiration. However, we should not favour one at the expense of another.⁸ Hermeneutically, Plato's *Ion* shows the persistence of subjective dimension even in the world of objectivity. This subjectivity is defined by intricate personal motivations stemming from diverse aspects of personality, which Socrates ascribes to a divine influence. The subjective aspect is not in opposition to the objectivity inherent in the domains of science, art, or technology, but rather an essential component of all. It is, in fact, the product of human interaction that encompasses will and emotions articulated through language, enabling us to comprehend an artistic component, due to the multifaceted nature of human existence. The philosopher Michael Polanyi has identified this type of knowledge that surpasses objectivity as "Personal Knowledge"⁹—a fundamental form of understanding, developed through personal experiences, and implicitly used in every scientific investigation.

Subjectivity, derived from divine inspiration according to *Socrates*, establishes connections among individuals through a discourse that unifies them in a realm of collective communication. *Ion* interprets *Homer* to render him comprehensible to his audience, and he can promote this accessibility that forges a connection between individuals and texts through the medium of interpretation, thereby positioning *Ion* as the preeminent figure in his domain. To fulfill his duty as *Homer's* preeminent rhapsode, *Ion* needed to learn the entirety of his oeuvre to be faithful to his genius.

8 J. Russon, *Hermeneutics and Plato's Ion*. *Clio* 24:4, Indiana: Indiana University Press, 1995, p. 418. Russon argues that one contribution of the dialogue is precisely to show that just as magnetism needs the ring, the poet's *poiesis* needs to develop into *techné*.

9 M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Each component was analyzed in connection to its entirety.¹⁰ Greisch shows that *Ion*, at this juncture, transforms into the loyal acolyte of *Hermes*, the deity of business and trade, serving as a mean between the poet's text and the audience.¹¹ *Socrates* asserts 'The middle ring represents you, the rhapsodist, and the actor.'¹² The initial ring represents the poet himself. Through these rings, the deity compels the souls of humanity to his desired destination, as his power traverses these interconnected rings. Jean Greisch refers to the connection among the various components as an 'integral hermeneutic act' paralleling it with Austin's 'speech act' theory.¹³

As a result, a kind of hermeneutical circle is manifested in the interconnected links of this formidable chain of heavenly inspiration.¹⁴ Thinking is expressed through language, necessitating interpretation to attain comprehension of both of thinking itself and the reflective process. *Ion*, inspired by god, must reach a novel type of comprehension, demanding a reasoning process mediated by the text and adapted to a new existential framework. He cannot directly reach the truth itself, but he contemplates it through the text that is presented to him. Platonic philosophy avoids all kind of mediation in the contemplation of truth. Thus, *Ion* inaugurates a kind of thinking that will be developed by Augustin of Hippo in his *De Magistro*, that is, the search for the truth by the medium of the signs.¹⁵ *Ion* anticipates this mediated comprehension in an embryonic way offering an occasion to recognize the affinity with Augustinian endeavor of a semiotics. We

10 Cette conclusion du rapport tout et partie peut se dégager facilement lors de la quatrième partie du dialogue (536e—541a) lorsque Socrate discute d'une façon plus extensible du rôle de la *techné*. J. Russon, *Hermeneutics and Plato's Ion*. *Clio* 24:4, Indiana: Indiana University Press, 1995, p. 413.

11 Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik: Eine Problemgeschichte*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1993, p. 58.

12 Platon, *Ion*, in: J. Russon, *Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2011, p. 579 (535-536a).

13 Jean Greisch refers to the theory of "speech acts" by the English philosopher John L. Austin. John L. Austin., *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press, 1965, 2e ed., 2005.

14 Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*, p. 58.

15 And yet, if I were to say that there is a happy life, and that it is eternal, where I would like us to be led under the guidance of God, that is to say, of the Truth itself, by stages appropriate to our weakness of progress, I would fear to appear ridiculous, I who have begun such a long journey by taking into consideration, not the very things which are signified, but the signs. Augustin, *De Magistro*, p. 21.

can conclude that, through a hermeneutic act, he is compelled to situate the text inside his context, following the experiences of his audience. The achievement of this hermeneutic act transpires when the listener comprehends the poet within his existential reality. *Ion* thereafter steps aside to permit the poet's message to illuminate it. He must attain a comprehensive understanding of Homer's complete oeuvre, not merely to accurately comprehend each portion, but also to effectively articulate its content and potency through language. In doing so, he would attain the desired objective. It is not solely a question of delivering accurate information, but also of ensuring that the format is suitable for effective communication. In this situation, the hermeneutic task acquires its complete significance, as Jean Greisch has aptly noted:

As an orator, explicator, and paraphraser of poetic texts, he performs a kind of continuation and completion of the poet's original self-interpretation. It all depends on how one imagines this doubling effect: is the commentary merely a redundant paraphrase of the work's content? Or is it creatively productive? How far do you go in "adapting" a work? To this day, these are questions that occupy the theory of interpretation.¹⁶

Then, a rudimentary form of the hermeneutic circle appears showing that it does not rotate upon itself; instead, it serves as a mechanism through which understanding achieves its complete realization. From the outcome of *Ion's* dialogue, it becomes clear that reading is not merely the reception of information but an event of interpretation. The reader is drawn beyond passive acquisition toward an introspective encounter, mediated through the voices and perspectives embedded within the text. Such interaction opens the horizon to new viewpoints, concepts, and clarities. The hermeneutic process thus aims at deepening the reader's awareness of their existential condition, fostering genuine self-reflection through understanding. As Jean Greisch observes, this dynamic unfolds within the question-and-answer logic elaborated by Hans-Georg Gadamer.¹⁷

16 Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*, p. 58.

17 Ibid., p. 58.

After examining the interpreter's role in mediating meaning within the hermeneutic circle, and the reader's task in constructing knowledge through introspective reflection, it becomes necessary to return to the first link in this chain: the poet. Like the rhapsode, the poet draws inspiration from the Muses or the divine, shaping this gift into language and giving it form in the work. According to *Socrates*, "Poets are merely interpreters of the gods, each possessed by the deity that inhabits them." (534e).¹⁸ The poet can apprehend reality from singular perspective, shaped by experiences that continually reconfigure his personal vision to use a heideggerien perspective of circularity. In a heuristic movement, he discloses the essence of reality by transcribing it into language, encoding it with symbols that encompass a plurality of meanings. Reality thus reveals itself as intelligible—capable of being understood—yet still marked by strangeness for human beings. This tension demands an unceasing work of interpretation. Through narrative, the poet translates the strangeness of reality into familiarity, enabling it to be grasped as it manifests. Yet, because reality is inexhaustible, the poet can only convey it through the mediating power of symbols. What emerges here is not a hermeneutic circle as such, but rather to a hermeneutic circularity discernible in the conceptual approach to reality.

Socrates maintains that the poet sets aside rationality in order to receive inspiration and to compose. Yet the poet does not simply abandon reason; he transforms it into another way of thinking. He becomes the architect conceiving a symbolic interpretation of the structure of reality. In this way, he grants the reader an opening to the whole through the singular meanings that reality lets appear. The metaphysical endeavor meets hermeneutics through the exploration of meaning in reality disclosing its concealed essence. Consequently, the poet serves as the interpreter of an original understanding (Οὐκοῦν ἐρμηνέων ἐρμηνῆς γίγνεσθε — 535a).

18 Platon, *Ion*, 2011, p. 580 (534e).

We may conclude that language gives the access to this metaphysical dimension of reality through meaning. A distinctive relation between reality and conscience can be grasped from the human capacity of interpreting and being interpreted by the understanding of what is given. Language reflects, in this way, human capacity of transcendence making comprehension possible. Then, the metaphor of magnetic field from *Ion*'s dialogue gives us a glimpse of the roots of hermeneutic circle where the interpreter is always an interpreter of an originary interpretation. The claim of a brute fact can be misleading since a meaning is always present requiring more explication to a better comprehension. As a result, we can conceive interpretation as an infinite task due the interdependence of the elements that compose interpretation. It is not a coincidence whether mythology was a key dispositif for the development of the understanding of reality. Here we can see the functioning of language as a shared chain link through which the force of inspiration flows akin to an electric current traversing effortlessly in an ionic solution.

It is inspiration (ἐνθεάσις), defined as the condition of being divinely inspired or possessed (ἐνθεός—534b), that ionizes this sequence turning each iron ring into a magnet in succession. Under the sway of this divine inspiration, the poet becomes a creator. Ion shares the same inspiration that gives him the capacity of interpreting and transmitting this inspiration to others. In this way, he cultivates a new form of reasoning through symbolic mediation. Here the unknown discloses itself, the unseen takes form, and the strange becomes familiar through the work of language. This passage is marked by the hermeneutic movement itself: a ceaseless oscillation between opposites, sustained in reciprocal motion.

2. The Circularity of Inquiry: Reexamining *Meno*'s Paradox

The dialogue between *Socrates* and *Meno* explores the origin of knowledge by the biais of searching the definition of virtue and its manifestation in certain instances (71a,b). This dialogue is remarkable for its examination of the structure of

comprehension, emphasizing the connection between the parts and the whole, so paving the way for the formulation of the concept of *anamnesis* to be articulated in the dialogue *Phaedrus*. Nonetheless, it presents a significant paradox when *Meno* interrogates Socrates:

And how will you seek, Socrates, this reality of which you have absolutely no idea what it is? For what of the things you are ignorant of will you take as the object of your search? And even if, at best, you were to stumble upon it, how would you know that it is this thing you did not know?

I understand what you mean, Meno. You see how eristic this argument you trot out is, according to which it is impossible for a man to seek either what he knows or what he does not know! Indeed, what he knows, he would not seek, because he knows it, and knowing it, has no need of seeking; and what he does not know, he would not seek either, because he would not even know what he ought to seek.¹⁹

Following *Socrates'* reasoning, *Meno's* sophistic paradox rests on two possibilities: either the knowledge sought is already fully possessed, or it is entirely absent (80e). The first case nullifies the very need for inquiry, while the second renders inquiry impossible. Yet the fact of searching suggests a middle ground: some prior, tacit grasp of the matter under investigation. Knowledge, then, is neither wholly present nor wholly absent, but ambiguously situated. This ambiguity grounds the possibility of inquiry. It arises from the fact that knowledge is formalized within a system that renders it communicable, reproducible, and intelligible due to the discursive aspect of thought, namely the inner discourse.

Knowledge is often hindered by misconceptions or by an inadequate grasp of its object. The paradox is untenable in practice because it presumes that knowledge must be either complete or absent, whereas in fact it is always partial and hybrid. It moves in a circular rhythm, oscillating between parts and

19 Platon, *Ménon*, in: Brisson, L., *Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2011, p. 1064, 1065. 80d-81a.

the totality, each striving toward a unity. Socrates suggests that the soul, once illuminated by the contemplation of the world of ideas, could attain knowledge and subsequently recollect it through dialog as a second step. Yet this very presupposition only reiterates the paradox, leaving it unresolved. Still, the paradox itself is instructive: it reveals the circular structure of understanding, where comprehension emerges through the interplay of the part and the whole, incorporating ever-new elements into its grasp.

According to Socrates, the soul, through repeated reincarnations, would contemplate truth in the world of Ideas. Then, it may recover this truth through dialectical recollection. But recollection is never complete; it demands further reincarnations—unless, in principle, a single lifetime could suffice to retrieve all that the soul once beheld. *Anamnesis* can be hermeneutically understood as the soul's beholding the totality of an idea contemplated in the world of Ideas, subsequently retrieved through dialectic; this primordial vision is then reshaped in order to articulate more adequately the concepts it engenders. Socrates acknowledges, however, that this mythic framework requires justification. Without such a foundation, the paradox would entail that discovery and the advancement of knowledge are impossible—a conclusion belied by the very reality of inquiry and progress.²⁰

In response to *Meno's* paradox, *Socrates* advances his theory of *anamnesis*, recognizing that the paradox rests upon a kind of circular mode of thinking. The constituted framework of the paradox interweaves perception, experience, and tacit knowledge into a system that makes possible the progressive growth of understanding. Socrates' statement is thus not simply a reaction to the paradox but a disclosure of the anteriority of the epistemological framework itself. The world of Ideas becomes the condition to fully understand something. When

20 Michael Polanyi highlights this problem when discussing *Meno's* paradox in the following way: "So we are faced with the fact that, for two thousand years and more, humanity has progressed through the efforts of people solving difficult problems, while all the time it could be shown that to do this was either meaningless or impossible." M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Garden City: Doubleday, 1966, p. 22.

methodically articulated, the underlying structures of comprehension reveal this circular form, produced by the oscillation inherent in the pursuit of knowledge. To pose a question already presupposes a partial knowledge, even if it must be retrieved through repeated questioning. This circularity, later emphasized and developed by Martin Heidegger, highlights the primacy of pre-understanding, which discloses the conditions that make understanding possible in the first place through his conception of the hermeneutic circle. At the same time, the posterior aspect of the circle can be seen in the heuristic dimension of understanding, which reaches beyond itself, integrating the unfamiliar into the already known and thereby enabling a new understanding of the object.²¹ The theory of *anamnesis* and the immortality of the soul, evoked by Socrate, indicates that knowledge always involves a moment of personal recognition—a theme Ricœur would later underscore in his reflections on memory and personal identity.²²

Socrates maintains that knowledge depends both on a preexisting framework of comprehension and on the heuristic activity of the soul, which forges new connections. From this perspective, concepts must already in some sense reside within the soul in order to be recalled. His response, though seemingly incomplete, nonetheless opens a decisive path. Socrates approaches the question philosophically, yet under the horizon of religion, which he treats not as marginal but as inherent to inquiry. What might at first appear secondary proves decisive: religion discloses possibilities otherwise inaccessible, offering a perspective that frees thought from the constraints of a closed system indifferent to transcendence. Understanding thus requires a personal approach, for religion

21 Could this be what Thomas Kuhn called the “paradigm” of scientific discovery? cf. T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Cambridge: University of Chicago Press, 1986.

22 Michel Meyer shows that Socrates’ response to *Meno*’s paradox is insufficient when he points out that if one had forgotten knowledge of an object, one would have no way of searching for it, since one had forgotten it. If one had not forgotten, then one would have knowledge. In this way, there is no point in searching for it. M. Meyer, *La Problématique*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 13. Furthermore, according to Ricœur, self-recognition is attestation and object recognition is identification. Thus, the identity of objects and the identity of the subject are intertwined through the idea of consciousness.

constitutes an existential ground of personality, providing a unifying horizon within which reality can be apprehended as a whole.

The paradox exposes a reflexive structure intrinsic to epistemic activity, revealing the interplay of subject and object while pointing to the transcendental dimension of the hermeneutic circle, as Heidegger articulated. The comprehension of an object or phenomenon necessarily passes through judgments conditioned by prior possibilities of understanding; without such a horizon, articulating the given in an intelligible form would remain impossible. The hermeneutic circle manifests above all in language, through which judgments are articulated and knowledge rendered propositional. The propositional aspect guides any sort of inquiry through the analysis of the object searching for the totality from the parts that form the propositions.

The hermeneutic significance of the paradox lies in its disclosure of the external reference within a dialectical framework. Every question presupposes an act of comprehension, which in turn generates further questioning through interpretative engagement with the object through language. Without propositional articulation, the very relation between prior knowledge and new insight would collapse. At the same time, the personal dimension of understanding—grounded in the structures of pre-understanding—animates and directs the inquiry, echoing the dynamics of *anamnesis*. Thus, *Meno*'s paradox not only illuminates the circular, axiomatic structure of ontological research but also underscores the existential motivation that drives questioning itself. Inquiry arises from a deep personal concern, which becomes the force that directs the movement toward comprehension.

The paradox persists—and must persist—requiring no final resolution, for it discloses the subjective framework of knowledge with its inherent circularity. Every system of thought rests upon prior axioms, whether explicitly affirmed

or tacitly assumed.²³ Thus, the circularity of the paradox—articulated through propositions—discloses the hermeneutic dimension of knowledge. Propositions, framed as judgments referring to external reality, make possible confrontation, verification, confirmation, inquiry, and the contestation of presuppositions or conclusions. They expose the underlying assumptions that structure thought, which require a hermeneutic approach for their clarification, even as they reveal their own limitations. In this way, the paradox underscores the reflective and scientific development that arises from acknowledging the subject's cognitive framework. Meno's paradox thereby reveals the circular relation inherent to intellectual process in its propositional form. It demonstrates the interplay of understanding and knowledge, where what first appears unfamiliar becomes familiar through the integration of new insights into a prior understanding.

Socrates' appeal to religion represents an effort at reconciliation through the paradox—a fruitful though incomplete attempt to connect philosophy and religion. This articulation toward a path discloses an evolution of human thought, opening an alternative mode of comprehension of the same problem. The circularity that marks the limits of thought implies a reciprocal movement, through which the soul, in its pursuit of knowledge, may attain it. Here the religious dimension functions as a critical tool that all knowledge ultimately rests upon some axiomatic assumptions requiring reflection and critique. Gadamer underscores this point in his commentary, observing that the paradox arises from the conviction that knowledge is not intrinsic to the subject but bestowed upon it. Even if Socrates seeks to separate his mythical formulation from his more philosophical response in order to loosen knowledge from circularity, the demand

23 The rational tendency is to reject out of hand any thought that appears circular, considering it sophistical, misleading, or biased. It is undeniable that circular argumentation is a vice. Therefore, it must be rejected; however, not all circularity must be dismissed out of hand. This is the case with the notion of paradigm developed by Thomas Kuhn or even Paul Feyerabend's remarks concerning the critique of scientism based on scientific reason and method. See also Michael Polanyi's theory of tacit knowledge. M. Polanyi. *The Tacit Dimension*, Garden City: Doubleday, 1966.

for certainty in the pursuit of knowledge nevertheless persists.²⁴

Therefore, if this circularity includes a transcendent dimension—as *Meno*’s paradox urges us to recognize—it is articulated through propositions that refer to an external reality grounded in a specific ontology. This structure relies on language that shapes it. From here, the inquiry leads to a further step in the *Cratylus*, where Plato turns to the question of the essence of language itself.

3. Plato’s *Cratylus* and the Challenge to the Hermeneutic Circle

For our purposes in this article, *Cratylus* occupies an important place introducing the problem of mediation between subjective thought and the external world, even if it leaves unresolved the ontological status of the relation between language and reality. The mediation enacted by words (ὀνόματα) serves as the mechanism through which hermeneutic circularity is unveiled. Through linguistic articulation, thought achieves a provisional unity and coherence. It is important to clarify that we are not yet discussing the hermeneutic circle itself, but rather a circular structure that demands interpretation grounded in specific intelligibility. The *Cratylus* thus underscores that language is never merely instrumental but constitutes an indispensable phase in the unfolding of both pre-understanding and explicit comprehension. This raises the question: what structural relation binds pre-understanding and comprehension? And by what process are presuppositions transposed into the meaningful expressions that language discloses?

Cratylus and *Hermogenes* embody two contrasting linguistic theories that prompt Socrates to think about language, ultimately leading to his conception of ideas (εἶδος) as a representation of reality. *Cratylus* proposes a naturalist theory,

24 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr: Tübingen, 1960/1990, p. 351. Michael Polanyi highlights this aspect of assurance in the acquisition of knowledge when he states: “We must recognize belief once more as the source of all knowledge. Tacit assent and intellectual passions, the sharing of an idiom and of a cultural heritage, affiliation to a like-minded community of mind: such are the impulses which shape our vision of the nature of things on which we rely for our mastery of things. No intelligence, however critical or original, can operate outside such a fiduciary framework.” M. Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1964. p. 266.

claiming a natural correspondence between words and objects, characterized by their accuracy (ὁρθότης) (383b). *Hermogenes*, by contrast, defends a conventionalist theory, claiming that the meanings of words are established by the convention and consensus of people (384d). These two positions delineate polar perspectives on the function of language in thinking. Socrates situates himself in a mediating position between these two extreme views. He contends that the responsibility of the legislator is to designate a distinctive name for entities by the articulation of sounds and syllables (389a), while acknowledging that such designations may vary across different nations (389e). Nonetheless, the actions of legislators should be guided by dialecticians, who alone possess the competence in the art of questioning and answering. Then, dialectics becomes the standard for resolving ambiguities inherent in language.

Through *Cratylus*, Plato aims to demonstrate that, despite attempts to create an exact correlation between words and objects, achieving the truth of objects through language is unattainable. Genuine knowledge resides in the actual comprehension of the objects themselves, rather than merely in verbal expression. For this reason, he proposes that thought should be oriented itself towards ideas (εἶδος) to attain genuine knowledge, while the understanding of the phenomena function as an initial stage in acquiring a deeper comprehension of the entities in their essences. Then, dialectical thought emerges as the path by which we transcend the misleading nature of language, since words are intrinsically ambiguous. According to Socrates, language represents merely the outward manifestation of thinking. The function of discourse is therefore not to coincide with the object as such, but to render its intelligible dimension accessible. Indeed, the word must direct thinking towards a genuine knowledge of the object, or even engender its representation (*mimesis*), not merely as a superficial replica or reproduction, but as the manifestation of being that unveils itself via entities.

The Greeks were not particularly concerned with the contemporary understanding of the hermeneutic circle. Yet, a form of circularity can already be discerned: language perpetually retains a connection to the realm of ideas by making conceptions intelligible. The sole inquiry regarding the hermeneutic cycle among *Plato's* dialogues pertains to the circular nature of thinking in the interpretative process, grounded in presuppositions, as exemplified in *Ion* and *Meno* dialogues which were more explored by twentieth-century philosophical hermeneutics. In Plato, however, language remains confined to the mere expression of thought, without bearing its own ontological dimension; this one being reserved for the grasp of concepts. The theory of ideas thus functions as the criterion for the meaning of entities. Consequently, the hermeneutic circle can be disrupted through the intervention of a superior authority, specifically the realm of ideas, which would provide and ensure meaning by removing the ontological aspect of language. It seems that when language, especially in its discursive application, unveils this ontological aspect by bestowing it a degree of autonomy, the hermeneutic circle reconstitutes and reemerges, since it can encapsulate the entity within itself. This same phenomenon reappears in the history of hermeneutics when Protestantism pleads for the concept of *Sola Scriptura* for instance where language will be the key for interpretation of the Holy Scriptures through the contextual analysis. Further, Romanticism in its development of a general theory of interpretation as we can see in Schleiermacher's thought where the hermeneutical circle will appear through the interdependence of the constitutive elements of interpretation such as grammatical and psychological aspects.

If language is granted an ontological dimension, it acquires a relative autonomy that enables it to establish a referential connection to the world through propositions. In Greek thought, however, this was not the case: language was regarded merely as an instrument, lacking the ontological dimension necessary to

generate an external reference of its own.²⁵ A kind of circularity was established as a continual return to a higher order of reality — the realm of ideas — through the mechanism of dialectics. Language served only as the vehicle for the elaboration of discourse (λόγος) which was embedded to the ideas.

Nonetheless, despite the difficulties arising from its inadequacy, language can also disclose an ontological dimension of its own, thereby generating a hermeneutic circle that manifests meaning already embedded in reality. This perspective opened the field of inquiry of twentieth-century philosophical hermeneutics. From this perspective, meaning appears as multifaceted, and language is not reduced to mere equivocity, even if it may occasionally arise. The meaning conveyed through language proves versatile, shaped by real-world occurrences, and opens the way to examine the manifold relations it establishes with reality—that is, the very reference of meaning.

This reflection led Heidegger, and later Gadamer, to underscore the ontological dimension of language by moving beyond the notion of *adaequatio ad rem* without entirely abandoning it. Language appears not merely as an instrument of expression but as an entity within the world, from which meaning itself emerges. It surpasses mere externalization or discursive transmission of semantic content and grammatical form. Rather, language opens a horizon of meaning through which reality can be apprehended, mediated by the manifold relations made available in reflection. Truth understood as *adequatio ad rem* highlights the limits of language, which seeks to capture beings within concepts through reproduction. Socrates' inquiry into the word in the *Cratylus* illustrates

25 Claude Panaccio in his book on inner speech underlines that Greek philosophy, especially that of Aristotle, was never able to propose a philosophy of language. C. Panaccio, *Le Discours Intérieur—De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris: Editions du Seuil, 1999, pp. 45-49. As we can see in *Cratylus*, the word is a indice that something may existe. The word does not assure the existence of the state of mind of someone. This is the point that the Greeks did not produce a semiotic theory. There was not a link between affection and the word employed. *Cratylus* shows a technical usage of the language. Then, λόγος in Greek philosophy regards the expression of thinking through words, articulating a concept able to describe something clearly as the triple definition found in the *Theetetus*, cf. Platon, *Théétète*, in L. Brisson, *Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2011, pp. 1970-1972; 206d-208e.

precisely this problem. Yet truth as ἀλήθεια discloses a deeper dimension of meaning, resisting the reduction of language to mere convention. It situates language as a worldly entity that enables communication and sustains thinking, insofar as it manifests through its ontological depth.

The word, in itself, does not inherently communicate truth. Rather, it takes shape within discourse, where entities acquire a coherent meaning in the framework of a given language. It thus transcends mere terminology (ὀνόματα) and points toward the comprehension of meaning as articulated through speech. Accordingly, the question raised by Cratylus concerning words (ὀνόματα) expands into a reflection on discourse (λόγος), since discourse alone can be judged as true or false. The ontological dimension of language is revealed in discourse when predicates are ascribed to existence from a particular standpoint. Through this process, reality is mediated by language, making it accessible to verification or falsification. Discourse thereby intertwines with reality, which is itself shaped by the enunciation of being and inseparably bound to the human capacity for language.²⁶ In consequence, the understanding of this enunciation itself becomes an interpretation of an interpretation. The meaning drawn from reality through discourse thus embodies what Gadamer describes as the *noetic paradigm*: a pure manifestation of intelligibility that unfolds into a complex network of conceptual relations. In this sense, the word designates not merely a term, but a distinctly articulated concept already recognized and situated within this horizon of understanding.²⁷ Gadamer arrives at this conclusion:

Thus the problem is reversed in principle. We no longer question the being and mediation of the word, starting from the thing, but, starting from the mediator that is the word, we question what it mediates and how it procures it for the one

26 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr: Tübingen, 1960/1990, p. 416.

27 Ibid., p. 416.

who uses it. It is of the essence of the sign to have its being in its use, but in such a way that its virtue is reduced to that of reference.²⁸

Interdependence and reciprocity emerge among the thing, its meaning, and the sign through discourse. Consequently, in this interplay, discourse involves the individual for whom this relationship holds a meaning. The subject is not obliterated;²⁹ rather, he discovers his rightful place concerning the universe through the ontology of language. Thinking must remain grounded in reality if it is to yield meaning; otherwise, it risks collapsing into confusion, deprived of genuine sense and entangled in subjective projections shaped by particular ideals. As a result, Language, by virtue of its intra-worldly character, sustains this essential bond with thought. By analyzing the relation between reality and personal reflection, we come to apprehend discourse in its propositional form—where meaning is uncovered through the diversity of observable realities, without falling into relativism.

The hermeneutic circle emerges more explicitly within discourse, where the interplay between parts and whole becomes evident in its textual form. Plato acknowledges this interconnection when he insists that every discourse must be shaped like a living organism—possessing a coherent structure without loose extremities, yet ordered with a beginning, middle, and end, each harmonized with one another and with the whole. However, it will be Aristotle who would later deepen the development of discourse by introducing the notion of equity (*ἐπιεικής*), thereby fostering the growth of circularity in its formulation—a notion that, as we noted earlier, would be appropriated by Augustine in his conception of *caritas* as the guiding principle of interpretation.

28 Ibid., p. 417.

29 Georg W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie* I, 210 (que l'on trouvera maintenant dans le tome VI des Ges. Werke, Jenaer Systementwürfe I, Düsseldorf, 1975 quoted in Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr: Tübingen, 1960/1990, p. 417.

4. Conclusion

Hermeneutical circle is more than a figure representing the relation between the parts and the whole as traditionally conceived. It expresses a distinctive mode of thinking, grounded in the ontological dimension of language, through the dynamic interplay of pre-understanding and understanding. In this sense, it opens a field of inquiry into the articulation of the very elements that make understanding possible, tracing the path from strangeness to familiarity.

Examining the roots of the hermeneutical circle in Plato's dialogues reveals that understanding is not simply the decoding of information through sense perception or the linear reading of a text. Rather, it is a complex process in which the interpreter stands as interpreter of an originary interpretation already inscribed within the very idea of meaning. Thus, inquiry into the hermeneutical circle discloses the profound bond between reality and human conscience: reality becomes interpretable by conscience, while conscience reflects reality back as in a mirror. Philosophy emerges precisely in wrestling with paradoxes that stretch our capacity to comprehend reality.

Plato's three dialogues illustrate this hermeneutical structure of thought, which unfolds through language. *Ion* shows that interpretation functions like a chain: the interpreter is always already embedded in the ongoing process of understanding meanings given in reality, awaiting interpretation or discovery. *Meno* discloses the fundamental structure of pre-understanding in a paradoxical manner, introducing the deep entanglement of philosophy and religion. Through this relation, Socrates formulates his theory of anamnesis in a primordial form—later elaborated in the *Republic* and *Phaedrus*. Here, the recognition of the realm of ideas, where pure forms exist and shape the sensible world, reveals that meaning always exceeds immediate perception. Finally, *Cratylus* poses a decisive challenge to the hermeneutical circle: it exposes the limits of language when detached from its ontological dimension. If language use cannot be arbitrary or

reductive, it must instead reveal the manifestation of being in its phenomenality.

Propositionality fosters a long path as Paul Ricœur would say enabling discourse to be evaluated by the given of reality by the medium of the sign. Meaning can be apprehended, analyzed and communicated through language as the way to being. This ontological dimension of language can be grasped by its capacity of referencing to the world creating new relationships of significance, as Heidegger will note later when he links language with affection.³⁰ The decisive question remains: Where does meaning reside? Is it merely a subjective attribution, as proposed by Kant and Husserl? Or is it, as the tradition of philosophical hermeneutics has retrieved through Heidegger, Gadamer, Ricœur, and Jean Grondin, something that can be discovered in reality itself?

*André Geske, Ph.D.,
is an independent researcher and lecturer at Jonathan Edwards Theological
Sem-inary and a member of the administrative committee of the Faculté Jean
Calvin. He holds a Ph.D. in Philosophy of Religion from the University of
Strasbourg, a Th.M. in Theology from the Faculté Jean Calvin, and a B.A. in
Theology from the Rev. José Manuel da Conceição Theological Seminary. His
research focuses on hermeneutics, phenomenology, and theology, with
particular attention to the intersections of philosophical reflection and
theological discourse.*

³⁰ See M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 161.

Irene Breuer

Die Aktualität Heraklits für die Phänomenologie: Das Ideal der Rationalität als Zugang zur Weisheit

Zusammenfassung: Heraklit etabliert das philosophische Denken als eine neue Form der *Episteme*, als Philosophie, und stellt diese der *Doxa* gegenüber. *Logos*, oder das Ideal der Rationalität, ist nicht nur beiden gemein, sondern auch dem göttlichen *Kosmos* und der menschlichen Seele. Der Unterschied liegt darin, „wie“ dieser *Logos* befolgt wird: Während das philosophische Denken vom „Gemeinsamen“ (*xynós*) geleitet wird, folgt die Mehrheit ihren eigenen Einsichten (*idia phrónesis*). Wahre Weisheit impliziert ein Ideal der Rationalität, das auf dem Gemeinsamen, dem *Logos*, basiert. Es ist die rationale Einsicht in diese kosmische Ordnung, die den Zugang zur Weisheit (*to sophon*) ermöglicht. Diese Einsichten Heraklits werden im letzten Teil dieses Artikels phänomenologisch ausgelegt.

Abstract: Heraclitus establishes the philosophical thinking as a new form of *episteme*, philosophy, which he opposes to *doxa*. *Logos* or the ideal of rationality is common not only to both, but to the godly *kósmos* and the human soul. The difference lies in “how” it is followed: while philosophical thinking is ruled by “what is common” (*xynós*), the majority follow their own insights (*idia phrónesis*). True wisdom implies an ideal of rationality that is based on the common, the *logos*. It is the rational insight into this cosmic order that allows access to wisdom (*to sophon*). These propositions are ultimately interpreted phenomenologically.

摘要: 赫拉克利特将哲学思维确立为一种新的知识形式——哲学，并将其与意见对立起来。逻各斯或理性理想不仅为两者所共有，亦为神



圣宇宙与人类灵魂所共有。其区别在于“如何”遵循这种理性：哲学思维受“公共之物”（xynos）主导，而多数人却遵循私己之见（idia phronesis）。真正的智慧意味着一种基于共性——即逻各斯——的理性理想。唯有通过对这种宇宙秩序的理性洞察，才能通达智慧。在本文的结尾，笔者试图以现象学的方式阐释以上这些命题。

Keywords: Heraclitus; logos; doxa; wisdom; cosmos; soul; rationality

1. Einleitung

Das Denken Heraklits lässt sich anhand seines vorherrschenden Themas verstehen: die kritische Selbstunterscheidung seines Denkens von den Denk- und Verhaltensweisen der Vielen. Heraklits Polemik ist nicht auf persönliche Gründe wie seine aristokratische Gesinnung zurückzuführen, sondern stellt den Ansatz eines philosophischen Denkens dar, das sich nicht als eigenständiges Denken präsentiert, sondern sich vielmehr allein von seinem Verhältnis zum Nicht-Denken verstehen lässt. Die Aufstellung dieses Verhältnisses fällt mit der Entstehung der Philosophie, wie Heraklit sie versteht, zusammen. Entscheidend ist das Bewusstsein der Etablierung einer Erkenntnisart, die sich von der des sonstigen menschlichen Lebens unterscheidet und dieser gegenüber eine prinzipielle Überlegenheit aufweist. Das philosophische Denken wird erstmals dem Gesamtbereich des bloßen Meinens, der Doxa, entgegengestellt. Hierin liegt das Neuartige dieses Denkens. Dem Denken eröffnet sich der Logos als die Gesetzmäßigkeit, vor der die Menschen im Alltag die Augen verschließen. Sie lassen sich ganz von dem Gefühl beherrschen, dass die entgegengesetzten Zustände, zwischen denen sich unsere menschliche Existenz bewegt – Tag und Nacht, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod –, einander widerstreiten und sich daher gegenseitig ausschließen. In den Worten Klaus Helds:

„Die vermeintliche Unvereinbarkeit und Strittigkeit der entgegengesetzten Zustände durchschaut die philosophische Einsicht als eine verborgene Harmonie.

Gerade in seiner Widersprüchlichkeit ist das nach dem bloß oberflächlichen Eindruck gegeneinander Gerichtete schon miteinander versöhnt.“¹

Nach dem Gesetz des Logos muss jeder aktuell herrschende Zustand unausweichlich über kurz oder lang in seinem bereits latent mitgegenwärtigen Gegenzustand umschlagen. Deshalb haben die Philosophen seit Platon aus der Lehre Heraklits herausgehört, dass die Welt unaufhörlich in Bewegung sei: Nichts ist beständig und ruht, „alles fließt“.

Worauf Heraklit hinauswollte, war nicht, dass alles sich in ständiger Bewegung befindet, sondern im Gegenteil, dass es im Grunde etwas Ruhendes, Unveränderliches gibt, nämlich die verborgene Harmonie aller polaren Zustände, die Versöhnung im Streit. Hegel sah genau darin den Charakter der dialektischen Bewegung², Nietzsche verstand Heraklit als tragisch-dionysischen Denker³, der den Abgrund des chaotischen Werdens erfasst⁴, und Heidegger hat Heraklit lange Zeit als den eigentlichen Ahnen seines eigenen Denkens verstanden: In Heraklits Verwendung des Ausdrucks „*physis*“ ist noch etwas von der Beziehung zu hören, die in dem Wort „*alétheia*“ – Unverborgenheit, Entbergung und Verbergung des Seins – zum Ausdruck kommt.⁵ Im anfänglichen griechischen Denken öffnete sich das „Wesen der Wahrheit“, d. h. ein „Sich-Verstehen auf das

1 Held, K., *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart: 1990, S. 38.

2 Vgl. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. Bd. In: *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe Bd. 17, Stuttgart: 1959, S. 344: „Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“.

3 Vgl. Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, NS 1870–1889, KSA 1, S. 9–156, in G. Colli, M. Montinari (Hrsg.), Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Einzelbänden*, Berlin: 1988.

4 Vgl. Nietzsche, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, NS 1870–1889, KSA 1, S. 805–890, S. 824: „Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der Jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert“. Vgl. Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, par. 109, KSA 3, S. 468: „Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos“.

5 Vgl. Heidegger, M., *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Gesamtausgabe Bd. 55, II. Abteilung: Vorlesungen 1925-1944, Frankfurt a.M.: Klostermann 1987, S. 142–181. Im Folgenden als „GA 55“ zitiert.

Ganze des Seienden“, das sich dem Menschen zeigt, indem er sich dazu verhält.⁶ Laut Heidegger besteht zwischen dem Nihilismus⁷, bzw. der nihilistischen Lehre vom Übermensch und dem Spruch des Heraklits, „ein Abgrund“⁸: Nietzsche habe die „fürchterlichste Mißdeutung dessen hinterlassen und in Umlauf gebracht [...], was Heraklit denkt“.⁹ Der Übermensch wird von Heidegger als den „neuzeitlichsten Menschen“ aufgefasst, der die Seinsvergessenheit nicht mehr als solche erfahren kann¹⁰. Heidegger interpretiert Heraklit vom Logos her, den er vom Begriff „*legein*“ (‘legen’) und der Auslegung der *physis* begreift.¹¹

Seit Platon hat man also in Heraklit den Philosophen des Werdens gesehen, wie Held hervorhebt.¹² Auch Edmund Husserl definierte die Grundstruktur der Lebenswelt als „Heraklitischen Fluss“.¹³ Damit möchte Husserl nicht die metaphysische Rangordnung des Seins unter dem Titel der natürlichen Lebenswelt umkehren, sondern es geht ihm um die Begründung einer „Wissenschaft von der Lebenswelt“. „Lebenswelt“ ist ein Kontrastbegriff:

6 Ebd., S. 204, 206.

7 Vgl. Nietzsche, F. KSA 12, S. 213; „Denken wir den Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extreme Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“

8 Heidegger, GA 55, S. 68.

9 Ebd., S. 5.

10 Ebd., S. 83: „Der geschichtliche Mensch ist soweit, daß er das ‚ist‘ und das ‚Sein‘ vergessen hat. [...] Der Mensch läßt sich von der Flut der Seinsvergessenheit überspülen. [...] Allein diese Seinsvergessenheit ist bereits selbst vergessen, was freilich dem Wesen der Vergessenheit entspricht, die alles, was in ihren Umkreis kommt, in sich hinabzieht wie ein Sog.“ Vgl. Heidegger, M., *Nietzsche, Seminare 1937 und 1944*: 1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*. 2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*, Gesamtausgabe 87: Abt. 4, Hinweise und Aufzeichnungen, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004 und Müller-Lauter, W., *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin: de Gruyter 2000.

11 Vgl. Heidegger, M., „Logos (Heraklit, Fragment 50) (1951)“, in *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe 7, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, S. 211–234, im Folgenden als „GA 7“ zitiert, S. 217: „Legen ist: in sich gesammeltes vorliegen-Lassen des beisammen-Anwesenden“ (mehr dazu unter Par. 5), und auch Heidegger - M.; Fink, E., *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970.

12 Held, K., *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Bestimmung*, Berlin/New York: de Gruyter 1980, S. 110.

13 Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hua VI, W. Biemel (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1954, S. 159, 181. Im Folgenden als „Hua VI“ zitiert.

Husserl hat diesen Terminus eingeführt als Gegenbegriff zu der radikal entsubjektivierten Welt, die Gegenstand der neuzeitlichen Wissenschaft ist. Die Lebenswelt ist die subjekt-relative Welt, mit der das Bewusstsein unthematisch habituell vertraut ist. In seiner *Krisis*-Schrift wirft Husserl den positiven Wissenschaften vor, den Boden, aus dem sie gestiftet wurden – die Lebenswelt – vergessen zu haben. Denn die Gegenstände der Wissenschaft entstehen aus den subjektiven Leistungen einer eigenen theoretisch-logischen Praxis, und diese Praxis selbst gehört zum Leben in der Lebenswelt. Die moderne Wissenschaft verweist also durch ihren Sinn zurück auf die vorwissenschaftliche Lebenswelt; ohne den Kontrast zu dieser subjektiv-relativen Welt hinge sie in der Luft. Das Prius der Lebenswelt zu rehabilitieren, besteht darin, das philosophisch-wissenschaftliche Denken *qua* Darlegung des Überlegenheitsverhältnisses des Logos (*lógos*) gegenüber dem lebensweltlichen Erscheinen (*phainómenon*) darzulegen; in den Gedanken Parmenides und insbesondere in denen Heraklits kommt dieses Gesetz in seiner geschichtlichen Ursprünglichkeit und in seiner grundlegenden Bedeutung zum Vorschein: der Logos bzw. das rationale Denken als Zugang zur Weisheit.¹⁴

Allerdings unterscheidet sich Heraklits Auffassung von derjenigen des Parmenides: Während beide behaupten, dass nur das rationale Denken den Zugang zu Wahrheit und Weisheit eröffnet, kann dieses Wissen für Parmenides nicht durch die Meinungen (*doxa*) der Sterblichen erlangt werden, denen man nicht wirklich trauen kann. Heraklit hingegen ist der Ansicht, dass der Logos oder die Rationalität nicht nur dem philosophischen Denken und der Doxa gemeinsam ist, sondern auch dem göttlichen Kosmos und der menschlichen Seele. Was Heraklits Denken für die heutigen Anliegen besonders relevant macht, ist daher, dass er Anspruch auf die Erkenntnis einer Wahrheit erhebt, die

14 Wie im Nachfolgenden erläutert wird, bezeichnet der Begriff „Rationalität“ die rationale Einsicht in die kosmische Ordnung. Eine Rationalität, die sowohl die Natur als auch das menschliche Verhalten kennzeichnet und sich in Begriffen wie *metron*, *nomos*, *harmonîê*, *kosmos*, *dikê*, *phrónimos* u. a. ausdrückt. Sie meint eine Vernünftigkeit, die sich in Sprache, Denken und Handeln manifestiert.

durch den gewöhnlichen Lebenslauf der Sterblichen erreicht werden kann. Logos und Wahrheit sind in den subjektiven Errungenschaften der alltäglichen Praxis und Handlung vorhanden, sodass die Wissenschaften auf dieser Grundlage ihre Untersuchungen begründen können. Heraklits Denken verdankt seine Aktualität nicht nur seiner Vorstellung von einer Harmonie oder Regel der Maßhaltung, die den Wechsel gegensätzlicher Zustände im und des Lebens in Einklang bringt und regelt und so eine Art Stabilität zwischen ihnen aufrechterhält, sondern vor allem seiner Vorstellung, dass diese Maßhaltung oder Harmonie durch einen Logos verkörpert wird, den *jeder* verstehen kann. Das Einhalten dieser Maßverhältnisse sowohl in der Natur als auch in der Rede ist kennzeichnend für den hier gesuchten Begriff der „Rationalität“ im vortranszendentalen Denken und kann phänomenologisch mit einer Rechenschaftsablegung gleichgesetzt werden. Weisheit – und man könnte daraus schließen, ein zufriedenstellendes Leben – ist für gewöhnliche Menschen in ihren lebensweltlichen Leben erreichbar – allerdings nicht bedingungslos, sondern unter der Voraussetzung, dass sie dem folgen, was ihnen allen gemeinsam ist, dem Logos, und nicht ihren eigenen privaten Einsichten. Wahre Weisheit impliziert – phänomenologisch aufgefasst – ein Ideal der Rationalität als ein zu erreichendes Ziel, das auf dem Gemeinsamen, dem Logos, basiert. Es ist die rationale Einsicht in diese kosmische Ordnung, die den Zugang zur Weisheit (zum *sophon*) ermöglicht, die kein Privileg einiger Weniger ist, sondern allen Menschen und dem gemeinschaftlichen Leben in der Lebenswelt der alltäglichen Erfahrung gemeinsam ist.

Um diese Behauptungen zu begründen, gliedert sich mein Beitrag wie folgt: Zunächst werde ich kurz die Vorstellungen von Parmenides und Heraklit zum Logos vorstellen. Anschließend werde ich mich mit dem kosmischen Logos befassen, um dann die vielfältigen Bedeutungen des Begriffs „Logos“ und die menschliche Erkenntnis darüber zu erörtern. Der zentrale Teil befasst sich mit Heraklits Vorstellung von Weisheit und Vernunft. Am Ende wird der Kosmos-Begriff im Zusammenhang mit dem Logos-Begriff einer phänomenologischen

Betrachtung unterzogen, wobei auf Martin Heidegger, Eugen Fink und Klaus Held Bezug genommen wird. Die Schlussfolgerung fasst das Ergebnis dieser Untersuchung zusammen. Sie zeigt, dass Heraklit zum ersten Mal nicht nur behauptete, dass Logos und Wahrheit in subjektiven Äußerungen und Handlungen des Alltags enthalten sind, sondern auch und vor allem, dass *phrónesis* oder praktische Weisheit diese prägt. Heraklit schuf die Grundlage, auf der die Wissenschaften aufbauen können, und bewies damit die Verlässlichkeit der Lebenswelt.

2. Parmenides und Heraklit über den Logos

Laut Diogenes Laertius befand sich Heraklit von Ephesos in seiner Blütezeit während der 69. Olympiade¹⁵, d.h. er war zwischen 504 und 501 v. Chr. im Alter von vierzig Jahren auf dem Höhepunkt seiner Karriere. Er könnte sich Ende des 6. Jahrhunderts in seinen mittleren Jahren befunden haben, während seine philosophische Haupttätigkeit etwa 480 v. Chr. endete.¹⁶ Heraklits Denken lässt sich anhand seines vorherrschenden Themas verstehen: der kritischen Selbstdifferenzierung von wahren Wissen und doxischer Meinung (der Meinung der Sterblichen), einer Untersuchung, die dem Argumentationsweg von Parmenides in seinem *Proömium* folgt. Parmenides von Elea wurde um 515 v. Chr. geboren. Parmenides wird eine einzige „Abhandlung“ zugeschrieben, ein Hexameter-Gedicht, von dem dank Sextus Empiricus und Simplikios wesentliche Fragmente erhalten geblieben sind. Sein Gedicht hatte einen enormen Einfluss auf die spätere griechische Philosophie, wahrscheinlich auch auf Heraklit.

Parmenides behauptet in seinem Gedicht, dass es bei jeder Untersuchung zwei und nur zwei logisch kohärente Möglichkeiten gibt, die sich gegenseitig ausschließen: entweder existiert der Gegenstand der Untersuchung oder er

15 Diogenes IX 21–23, DK 22 A1, in: Diels, H.; Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Dublin/ Zürich 1966 (12. unv. Aufl.), S. 217f. Hiernach als ‚DK‘ zitiert.

16 Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M., *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Studienausgabe, K. Hülser (Üb.), Stuttgart: Metzler, S. 199.

existiert nicht. Aus erkenntnistheoretischen Gründen lehnt er Letzteres ab – wie das Fr. B 2 aussagt: „denn weder erkennen könntest du das Nichtseienede (da ist ja unausführbar) noch aussprechen“¹⁷ – und kritisiert dann die gewöhnlichen Sterblichen dafür, dass sie beiden Wegen ohne Unterscheidung und entsprechend ihren Überzeugungen folgen. Im letzten Abschnitt beweist er durch Deduktion, dass etwas, wenn es existiert, nicht entstehen oder vergehen, sich nicht verändern oder bewegen und keine Unvollkommenheit zeigen kann. Parmenides‘ Hauptziel ist es, zu behaupten, dass wahres Wissen nicht von gewöhnlichen Sterblichen erlangt werden kann, die ihren eigenen Überzeugungen folgen: In Fragment B 1 spricht die Göttin zu Parmenides, der seine Reise als derjenige beginnt, der „weiß“, und ruft ihn dazu auf, der Meinung der Sterblichen zu entfliehen und die Hindernisse zu überwinden, die ihm bei der Erreichung seines Ziels im Weg stehen:

„Nun sollst du alles erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz wie auch der Sterblichen Schein-Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Gewißheit. Doch wirst du trotzdem auch dieses kennen lernen und zwar so, wie das ihnen Scheinende auf eine probenhafte, wahrscheinliche Weise sein müßte, indem es alles ganz und gar durchdringt.“¹⁸

Die Absicht des Parmenides in diesen Zeilen besteht darin, den Anspruch geltend zu machen, eine unwandelbare Wahrheit zu kennen, die auf dem normalen Lebensweg der Sterblichen nicht erreicht wird: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nichts“.¹⁹ Parmenides stellt fest, dass jeder beliebige Gegenstand des Denkens ein wirklicher Gegenstand sein muss. Während echtes Denken über logisch

17 Parménides, Fr. B 2, Prokos in *Tim.* I, S. 345, 18f; Simplikios in *Phys.*, S. 116,28f., Zeilen 8–9, in DK I, S. 231. Vgl. die Übersetzung von J. Mansfeld, Fr. 6: „denn es ist ausgeschlossen, daß du etwas erkennst, was nicht ist, oder etwas darüber aussagst.“ In Mansfeld, J. (Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen), *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1995, S. 317.

18 Parménides, Fr. B 1., „Proömium“, Sextus *adv. math.* VII, 3, Zeilen 29–30, in DK, S. 230.

19 Fr. 22 DK B 6, Simplikios in *Phys.* 86, 27–8; 117, 4–13, in 117,2 in DK, S. 232.

kohärente Alternativen nachdenkt, zwischen denen rationale Denker entscheiden müssen, gleichen die „nichts wissende[n] Sterbliche[n]“ „Doppelköpfe[n]“, die von „Ratlosigkeit“ beherrscht werden und hilflos zwischen den beiden Alternativen hin und her irren:

„Denn Ratlosigkeit steuert in ihrer Brust den hin und her schwankenden Sinn. Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die Verblödeten, unentschiedene Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nichts für dasselbe und für die es bei allem eine gegenseitige Bahn gibt.“²⁰

Nach der Auffassung Parmenides besteht also eine „abgrundtiefe Kluft“²¹ zwischen vernünftiger Einsicht und dem gewöhnlichen Menschenverstand. So sagt die Göttin an späterer Stelle:

„Denn niemals kann erzwungen werden, daß ist, was nicht ist. Im Gegenteil, du sollst das Verstehen von diesem Weg der Untersuchung zurückhalten und die vielerfahrene Gewohnheit soll dich nicht zwingen, über diesen Weg das ziellose Auge schweifen zu lassen... Nein: beurteile in rationaler Weise die streitbare Widerlegung, die ich ausgesprochen habe.“²²

Die einzige Möglichkeit, dieser Art von verwirrenden Meinungen zu entgehen, besteht darin, anhand logos-hafter bzw. vernünftiger Überlegungen zu urteilen.²³ In Parmenides' Gedicht ermöglicht also rationales Denken den Zugang zur Wahrheit, im Gegensatz zu den Meinungen der Sterblichen, die irrational sind und denen es an kritischer Erkenntnisfähigkeit mangelt.

Heraklits Untersuchung folgt einem ähnlichen Ansatz: Rationales, philosophisches Denken kann nur in seiner Beziehung zum Nicht-Denken

20 Ebd., DK, S. 233. Vgl. die Übersetzung von J. Mansfeld, Fr. 9: „Denn Machtlosigkeit lenkt in ihrer Brust den irrenden Verstand; sie treiben dahin, gleichermaßen taub wie blind, verblüfft, Völkerschaften, die nicht zu urteilen verstehen, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt“. In Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 317.

21 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 272.

22 Fr. 10 (DK B 7), Platon, *Soph.* 237a, 258d (Zeilen 1-2); Sextus *adv. math* VII, 114 (Zeilen 2-6), in Mansfeld, *die Vorsokratiker*, S. 319.

23 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 268.

verstanden werden. Entscheidend ist das Bewusstsein für die Etablierung einer Erkenntnisweise, der Philosophie, die sich von anderen Formen des menschlichen Lebens insgesamt unterscheidet und ihnen grundsätzlich überlegen ist. Da aber die Philosophie nichts anderes ist als die Entfaltung des Verhältnisses zu dem, wovon es sich unterscheidet, muss sie auch über die Beziehung zwischen beiden Denkweisen Rechenschaft ablegen. Daher besteht die Erkenntnisart des philosophischen Denkens in einem Sich-ins-Verhältnis-Setzen und Sich-Unterscheiden und Aufeinander-Beziehen des Unterschiedenen.²⁴ Es müsste daher gezeigt werden, nicht nur, dass dem vorphilosophischen Leben ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst fehlt, sondern ebenso, dass es mit diesem Verhältnis vertraut ist.

Das Fr. B 2 liefert den Schlüssel: Er liegt nicht darin, dass der Logos das Gemeinsame sei, sondern dass die Meisten ihre private Einsicht, *idia phrónesis*, und die Denkenden das „Gemeinsame“, *xynós*, befolgen, d.h. der Logos ist das, was das allen Menschen „Gemeinsame“ ist. Der Logos ist aber verbunden mit einem Ideal der Rationalität, die den Strukturen der Natur innewohnt und von den Menschen eingesehen werden kann. Der Widerspruch besteht also nicht zwischen den Einigen und den Vielen, sondern zwischen *xynón* und *ídon*, d.h. in der Art und Weise, *wie* der Logos befolgt wird.²⁵ Sollte der Widerspruch in der Art und Weise dieses Befolgens liegen, so würde dies bedeuten, dass *dieses Ideal der Rationalität das verbindende Element beider Denkart ist*. Die Fragmente B 113: „Einsicht zu haben ist etwas Allgemeines“²⁶ und B 116: „Es ist allen Menschen gegeben, sich selbst zu erkennen und vernünftig (*phronéein*) zu sein“²⁷ legen dies nahe. Um diese Behauptung zu untermauern, muss zunächst das Konzept des Logos in seiner grundlegenden Rolle in der Kosmologie behandelt

24 Vgl. Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 1–7.

25 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 134.

26 Fr. 32 (DK 22 B 113), Stobaios III, S. 129, 16, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 255.

27 Fr. 33 (DK 22 B 116), Stobaios III, S. 257, 3f., in *ebd.*

werden, um dann zu seiner Funktion im Bereich der menschlichen Seele überzugehen.

3. Heraklit: Mehrdeutigkeit des Logos-Begriffes

Für Geoffrey Kirk ist Heraklits Logos „die Formel, Struktur, der Plan jedes einzelnen Dinges und aller Dinge“. Daraus folgt, dass allen Veränderungen eine Einheit zugrunde liegt – eine Schlussfolgerung, zu der wir gelangen, wenn wir diesen Logos begreifen. Kirk behauptet sogar, dass, obwohl die früheren Vorsokratiker eine Einheit vorausgesetzt haben, die dem Werden des Kosmos zugrunde liegt, Heraklit der „erste Denker war, der explizit“ eine Verbindung zwischen der Pluralität der phänomenalen Welt und dieser Einheit definiert hat.²⁸

3.a. Der kosmische Logos

In diesem Zusammenhang veranschaulicht, wie bereits erwähnt, Heraklits Flussbild die Art von Einheit, die von der Wahrung von Maß und Gleichgewicht im Wandel abhängt, wie aus den Fragmenten B. 12, in der Formulierung Arius, „Denen, die in dieselben Flüsse hineinsteigen, strömen immer neue Gewässer zu“²⁹ und B. 91: „Es ist unmöglich, zweimal in denselben Fluß hineinzusteigen, so Heraklit. [Der Fluß] zerstreut und bringt wieder zusammen [...] und geht heran und geht fort“³⁰ hervorgeht. Nach der platonischen Interpretation,³¹ die von Aristoteles übernommen wurde („man könne auch nicht zweimal in denselben Fluß einsteigen; denn er selbst meinte, man könne es nicht einmal“³²), wurde dieses Flussbild von Heraklit zitiert, um die absolute Kontinuität der Veränderung in jeder einzelnen Sache zu betonen: Alles befindet sich in ständigem Fluss.

28 Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 4th ed. 1978, S. 70.

29 Fr. 93 (DK 22 B 12), Arius Didymos fr. 39 Diels; Kleanthes SVF1, fr. 519, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 273.

30 Fr. 95 (DK 22 B 91), Plutarch, *De E apud Delphous* 392b, *ebd.*

31 Platon, *Kratylos* 402a.

32 Aristoteles, *Met. IV 5*, 1010a13, in *Aristoteles' Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I(A) – VI(E)*, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl, Griechisch Deutsch, Hamburg: Meiner, S. 161.

Die Formulierung von Arius ist jedoch weniger drastisch, da sie einen Kontrast zwischen „Selbigkeit“ und „Verschiedenheit“ herstellt, Gegensätze, die in einem einzelnen Objekt wie einem Fluss oder in einem komplexen Ganzen wie der Welt zusammenfallen, was bedeutet, dass sie trotz der Veränderung ihrer Bestandteile „dasselbe“ bleiben. So gesehen hängt die „*Einheit* des Flusses als Ganzem [...] von der [...] Regelmäßigkeit, mit der das ihn konstituierende Wasser fließt.“ Der Fluss dient somit „als Bild für das Gleichgewicht der Konstituenten in der Welt“³³.

Der Fluss vermittelt also ein Bild vom Gleichgewicht und der Regelmäßigkeit der Ereignisse in der Welt, wie es in Fr. B. 30 heißt: „Die gegebene schöne Ordnung [Kosmos] aller Dinge [...] war immer, ist und wird sein: Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach [denselben] Maßen erlöschend.“³⁴ Dieses Fragment ist zusammen mit Fr. B. 31 zu lesen: „Wendungen des Feuers: an erster Stelle Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch. [...] Meer ergießt sich nach zwei Seiten und wird zugemessen nach demselben Verhältnis, das galt, bevor Erde entstand.“³⁵ Das Feuer stellt hier die „archetypische Form der Materie“ dar. In Kirks Interpretation wird die Weltordnung als Ganzes als ein Feuer beschrieben, das abwechselnd gelöscht und wieder entfacht wird, so dass zwischen den Elementen eine Regelmäßigkeit oder Stabilität besteht, die die Regel der Maßhaltung im Wandel verkörpert³⁶ und somit „die Beständigkeit eines Logos oder Metron, das in allen Veränderungen bewahrt bleibt“³⁷. Wenn es zusammen gelesen wird mit Fr. B 80: „Es gehört sich, daß man weiß, daß der Krieg etwas Allgemeines ist und Recht Zwiespalt und daß alles geschieht in Übereinstimmung mit Zwiespalt und

33 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 215f.

34 Fr. 62 (DK 22 B 30), Clemens von Alexandria, *Stromateis* V 104,2, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 263.

35 Fr. 64 (DK 22 B 31), Clemens von Alexandria, *Stromateis* V 104,3f., *ebd.*

36 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 217f.

37 Vlastos, G., „On Heraclitus“. In: Furley, D.J. & Allen, R.E., *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I. Routledge: London 1970, S. 413–429, hier S. 420.

so auch verendet wird”³⁸, so stellt sich heraus, dass für Heraklit (im Gegensatz zu Anaximanders Ansicht) der Kampf zwischen Gegensätzen der normale und „richtige Weg” ist.³⁹ Der Kampf ist jedoch nicht nur Manifestation von Gerechtigkeit, sondern vor allem eine rechtmäßige Notwendigkeit und somit „universell“, was sich aus der Annahme ergibt, dass jede Veränderung ein Kampf ist.⁴⁰ Die Aussagen über den Fluss fügen dem eine neue Idee über Veränderung hinzu: dass sie nach einer Regel oder einem Maß (*metron*) erfolgen muss, damit die Regelmäßigkeit, Rationalität und Einheit des Prozesses gewährleistet sind. Rationalität ist hier nicht mit menschlicher Einsicht verbunden, sondern mit der Regelmäßigkeit und dem Maß kosmologischer Prozesse.

3.b. Die menschliche Einsicht

Logos bedeutet nicht einfach Sprache, wie Jonathan Barnes behauptet. Für ihn ist Heraklits „Logos oder ‚Bericht‘ das, was ein Mensch *legei* oder sagt.”⁴¹ Barnes räumt jedoch ein, dass Heraklit „deutlich macht, dass sein ‚Bericht‘ so etwas wie ein allgemeines ‚Naturgesetz‘ enthalten oder verkörpern muss.”⁴² Die Interpretation Charles Kahns ist stärker: Er geht davon aus, dass Logos „rationale Diskussion, Berechnung und Entscheidung“ bedeutet, sodass „Rationalität“ eine „phänomenale Eigenschaft ist, die sich in intelligentem Verhalten manifestiert.”⁴³ Kahn stimmt mit Edward Hussey überein, der sagt: Bei der „Autorität, die der Logos genießt [...], kann es sich nur um die unpersönliche Art von Autorität handeln, die der Vernunft oder Rationalität innewohnt.”⁴⁴ Die Vernunft ist für

38 Fr. 51 (DK 22 B 80), Kelsos ap. Origenes, *Contra Celsum* VI. 42, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 259.

39 Kirk, *Heraklitus*, S. 240.

40 Vlastos, „On Heraclitus”, S. 418.

41 Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, 4th ed. Routledge, London, 4th ed. 2000, S. 59.

42 Ebd.

43 Kahn, Ch., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1993 [1979], S. 102.

44 Hussey, E., „Heraklit“, in: Long, A.A. (Hrsg.), *Handbuch Frühe griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*, Stuttgart: Metzler 2001, S. 80-101, hier S. 93.

Heraklit jedoch keine „selbständige Kraft oder [ebensolches] Prinzip“, wie es in der stoischen Vorstellung von der göttlichen Vernunft der Fall ist. Heraklits ursprüngliches Anliegen besteht darin, die extreme Schwierigkeit dieser Struktur zu begreifen,⁴⁵ d.h. die Fähigkeit der menschlichen Seele, den Logos zu begreifen und wahre Weisheit zu erlangen. Das Fr. B. 1, das längste Zitat von Heraklit, zeigt eine besondere Betonung des Begriffs Logos und der damit verbundenen semantischen Mehrdeutigkeiten. Heraklit führt im Fr. B 1 aus:

„Gegenüber der hier gegebenen, unabänderlich gültigen Auslegung (*logos*) erweisen sich die Menschen als verständnislos, sowohl bevor sie als auch wenn sie sie einmal gehört haben. Denn obwohl alles in Übereinstimmung mit der hier gegebenen Auslegung geschieht, gleichen sie Unerfahrenen, sobald sie sich überhaupt an solchen Aussagen und Tatsachen versuchen, wie ich sie darlege, indem ich jedes Einzelne seiner Natur gemäß zerlege und erkläre, wie es sich damit verhält. Den anderen Menschen aber entgeht, was sie im Wachen tun, genau wie das, was sie im Schlaf vergessen“.⁴⁶

Betrachtet man dieses Fragment zusammen mit dem zuvor genannten Fr. B 31, so zeigt sich, dass der Logos keineswegs auf „Berechnung“ oder „Maßhaltung“ reduziert werden kann, sondern als „rationale Erklärung der Welt im bestehenden Diskurs“, also in der „philosophischen Reflexion und Argumentation“, verstanden werden kann. Daher bedarf der Logos keiner Erklärung, sondern „ist selbst diese begründete Erklärung.“⁴⁷ Diese zweifache Schichtung des Logos-Begriffs erweist sich bei gemeinsamer Betrachtung von den Fr. B 1 und B 50 als dreifach: „Wenn man – nicht auf mich, sondern – auf die Auslegung hört, ist es weise, beizupflichten, dass alles eins ist.“⁴⁸

Somit ergibt sich Folgendes: „Logos“ ist erstens das Wort, das Heraklit

45 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 104, 100.

46 Fr. 2 (DK 22 B 1), Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 132, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 245.

47 Dilcher, R., *Studies in Heraclitus*, Hildesheim: Olms 1995, S. 43.

48 Fr. 41 (DK 22 B 50), Hippolytos, *Haer.* IX 9,1, in *ebd.*, S. 257.

sagt; es ist sein Logos, sein Sagen, mit einem Wort, sein *legein*. *Legein* in der frühesten Auffassung, z.B. bei Homer bezeichnet entweder a) das Aufheben oder Aufsammeln, oder b) das Zählen oder Aufzählen. *Legein* meint also das Sammeln, und dabei von einem auf das andere vorbeiziehen. Logos bedeutete daher so viel wie „Narration“ oder „Erzählung“, und in Entgegensetzung zum Mythos meinte es einen vernünftigen, bedeutungsvollen Diskurs. Der Begriff ist vieldeutig: auf der einen Seite bedeutet es eine Aussage, auf der anderen eine geordnete Beziehung zwischen Dingen, eine Ratio oder quantitative Beziehung, die im Diskurs ausgedrückt wird.⁴⁹

Er erhebt aber zweitens auch den Anspruch, den Logos damit zu sagen, d.h. er meint eine „strukturelle Gesetzlichkeit des Seins“, d.h. mit einem Wort: das *einai*. Im Fr. B 50, indem er den Begriff *homologein*, „zustimmen“, verwendet (wörtlich „in einem Logos zusammenkommen, dasselbe sagen“), spielt er mit dem Sinn von einem „gemeinsamen logos“ und deutet dabei auf die zusammenlaufende Einheit der Dinge hin, die sich nach Maßen und Proportionen organisieren. Solche Ratios offenbaren die zugrundeliegende Harmonie, (vgl. Fr. B 54: „Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als offenkundige“⁵⁰), das versteckte „Zusammenpassen“ von Dingen in der Sprache und in der Natur⁵¹ oder „Verbindung“⁵² von Dingen in Sprache und Natur. Der Logos ist also ein „dauerhaftes Merkmal des Kosmos“, ⁵³ bzw. das, was alle Ereignisse reguliert, eine Art universelles Gesetz des Werdens,⁵⁴ und, auf Seiten der Sprache,

49 Kahn, Ch., „A New Look at Heraclitus“, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1. No.3, 1964, S. 189–203, hier S. 191f.

50 Fr. 48 (DK 22 B 54), Hippolytos, Haer. IX, 9,5, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 259.

51 Kahn, „A New Look at Heraclitus“, S. 193.

52 Kirk, *Heraclitus*, S. 222.

53 Hussey E., „Epistemology and Meaning in Heraclitus“, in: Schofield, M. & Nussbaum, M.C. (Hrsgg.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E. Owen*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1982, S. 33–59, hier S. 57.

54 Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Volume 1, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1962, S. 425.

eine Aussage über das Wesen eines Dinges als das Eingegrenzte. Dies wird beispielsweise im Fr. B 45 deutlich: „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken gehen, auch wenn du jeden denkbaren Weg begehst: so unerschöpflich ist, was sie zu erklären hat.“⁵⁵ Oder in B 1, wo Heraklit sein eigenes Tun als ein „jedes Einzelne seiner Natur gemäß[es] Zerlegen bzw. Eingrenzen“⁵⁶ beschreibt. Beide Aussagen weisen auf die „Grenzen“ (*peirata*) des Eingegrenzten hin, d.h. den Logos als eine Aussage über ihr Wesen.⁵⁷ Auf die Frage, wie eine Aussage als dauerhaftes Merkmal des Kosmos betrachtet werden kann, antwortet Hussey, dass das, was Heraklit in Worte fasst, die kosmische Intelligenz in Naturprozesse ausführt.⁵⁸ Kahn ist dabei radikaler: Seiner Ansicht nach kann der Logos nur die „Bedeutung“ in einem objektiven Sinn sein: der Logos ist die Struktur, welche die Worte intendieren, d.h. er ist die Struktur der Welt und nicht die intentionale Struktur eines Denkens über die Welt. Nur solch eine Struktur kann ewig sein.⁵⁹

Diese Trennung zwischen objektivem und subjektivem Sinn ist jedoch eine Übertragung des cartesianischen Denkens (und evtl. der phänomenologischer Unterscheidung zwischen Noesis und Noema⁶⁰) auf die griechische Philosophie. Der griechische Begriff des Logos umfasst das Argument, das vernünftige

55 Fr. 97 (DK 22 B 45), Diogenes Laertios IX7, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 273.

56 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, S. 425.

57 Hussey, „Epistemology and Meaning in Heraclitus“, S. 57.

58 Ebd.

59 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 98. Mark A. Johnstone stimmt mit Kahn überein: Ihm zufolge bezeichnet Heraklit mit dem Begriff „Logos“ weder seinen eigenen Diskurs noch ein kosmisches Gesetz, sondern die geordnete und verständliche (d. h. nachvollziehbare und begreifbare) Darstellung der Natur der Welt, der wir unser ganzes Leben lang begegnen. Die Neuheit besteht darin, dass er den Begriff zur Beschreibung einer Art kosmischen Selbstoffenbarung nutzt. Vgl. Johnstone, M.A., „On ‘Logos’ in Heraclitus“, in: Inwood, B. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. xlvii*, Oxford: Oxford Univ. Press 2014, S. 1–29, hier S. 21.

60 Während sich der Begriff „Noesis“ auf jene Merkmale bezieht, die tatsächlich (reell) oder immanent in der Handlung enthalten sind, d. h. jene Momente der Handlung, die es dem Bewusstsein ermöglichen, das Objekt intentional zu erfassen, bezeichnet „Noema“ das intentionale Korrelat der Handlung, das Husserl als Sinn charakterisiert, das beabsichtigte Objekt genau so, wie es beabsichtigt ist, d. h. den Sinn dieser Wahrnehmung oder vielmehr den Sinn des Wahrgenommenen als wahrgenommen. Vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, Schuhmann, K. (Hrsg.), den Haag: Nijhoff 1976, § 87–§ 96.

Denken und den rationalen Inhalt dessen, worüber diskutiert wird. Somit weist er eine wesentliche Einheit mit der inneren Struktur der Dinge und der vernünftigen Aussage darüber auf.⁶¹ Nichtsdestotrotz gibt es eine Spannung zwischen Wort und dessen Inhalt, die sich in der paradoxalen Aussage zeigt, von den Menschen sei erwartet, dass sie denjenigen Logos verstehen, den sie noch nicht gehört haben.⁶² Daher umfasst der Logos nicht nur die Argumentation und Begründung bei der Darstellung des Logos und seines „Sinns“ als rationaler Inhalt, sondern auch den objektiven Inhalt der Darstellung, sodass der Logos den Dingen „innewohnt“. ⁶³ Unbestreitbar ist es aber, dass sich im Logos ein einheitliches Sein zeigt, in dem das Wahre und Schein- oder Doxahafte miteinander vermischt und verflochten ist.⁶⁴

Der Begriff meint drittens den von diesem Weltlogos wirklich vernommenen und so gedachten Logos, erfasst im *noein*. Der Logos ist für alle ein Gemeinsames, und das, was gemeinsam ist, ist die Intelligenz⁶⁵ oder Einsicht. Kirk wendet ein, dass obwohl die Stoiker den Logos als die universale Vernunft verstanden haben, an welche die Menschen teilhaben,⁶⁶ lasse sich diese Auffassung nicht auf Heraklit zurückführen, denn der Logos bedeutet bei ihm sowohl einen objektiven Zustand der Naturdinge wie dessen menschlichen Einsicht,⁶⁷ wie oben erwähnt. Für Guthrie bezeichnet der Logos nicht nur das von Menschen Verstandene, sondern ebenso die aktive menschliche Verstandeskraft.⁶⁸

61 Vgl. Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 44.

62 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 98.

63 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 44.

64 Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen* Band I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, S. 360.

65 Vgl. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 101. Laut Kahn, Dass „gemeinsam“ (*xynos*) auch das Wort für Verständnis oder Intelligenz bedeuten kann, wird durch den Kontrast zwischen dem gemeinsamen Logos und der privaten *phrónesis*, die Menschen haben oder für sich beanspruchen, nahegelegt.

66 Kirk, *Heraclitus*, S. 63.

67 Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, S. 363.

68 Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1967 [1962], S. 426.

Es handelt sich aber um keine universale Vernunft, sondern um ein *xynón logos*, das also „gemeinschaftlich“, allen gemeinsam ist, wie das Fr. B 2 zeigt:

„Daher hat man sich dem Allgemeinen anzuschließen – d.h. dem Gemeinschaftlichen, denn der gemeinschaftliche (*xynón*) Logos ist allgemein; ungeachtet der Tatsache aber, dass die Auslegung eine allgemeine ist, leben die Leute, als ob sie über eine private Einsicht (*idia phrónesis*) verfügten.“⁶⁹

Ein gemeinsamer Logos bedeutet nach Kahn⁷⁰ auch ein „gemeinsames Übereinstimmen“, dies zeigt sich bei der Benutzung des Terminus *homologeín*: „übereinstimmen“, d.h. „sich im Logos treffen, dasselbe sagen“, wie im oben erwähnten Fragment B 50 ausgedrückt: „Wenn man – nicht auf mich, sondern – auf die Auslegung hört, ist es weise, beizupflichten (*homologeín*), daß alles eins ist“⁷¹. Laut Kahn stellt Heraklit hier einen Kontrast zwischen dem gemeinsamen (*xynós*) Logos und der privaten *phrónesis* her. Heraklit spricht über die Weisheit der Leser, insofern sie ‚übereinstimmend sprechen‘, was auf Intelligenz (*noos*) hindeutet. Wenn sie hingegen gemäß der privaten *idia phrónesis* handeln, folgen sie ihrem „gesunden Menschenverstand“ und ihrer „Weisheit in praktischen Entscheidungen“.⁷²

Kommen wir zurück auf das Fr. B 2. Darin legt *xynós* das Wort für das Verstehen oder Intelligenz (*noos*) nahe; ein Wort, das den Kontrast ausdrückt zwischen den gemeinsamen Logos und der *ídiōn phrónesis*, der individuellen, privaten menschlichen Einsicht. Der Logos ist das „Gemeinsame“ (*xynós*), das, was alle Menschen verbindet und vereinigt. Wenn die Menschen ihrer privaten Einsicht verfolgen, so ist dies eine „Selbsttäuschung“, weil sie sich von der Verbundenheit im Logos nicht abwenden können. So besteht ein „Widerspruch“

69 Fr. 3 (DK 22 B 2), Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII 133, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 245.

70 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 101.

71 Fr. 41 (DK 22 B 50), Hippolytos, *Haer.* IX 9,1, in *ebd.*, S. 257.

72 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 101. Laut Kahn, der Begriff *phronein*, übersetzt „denken“, bedeutet auch Intelligenz (*noos*), gesunder Menschenverstand, Weisheit bei praktischen Entscheidungen.

zwischen *xynón* und *ídon*.⁷³ In der Anerkennung dieser Verbundenheit im Logos besteht die Einsicht, *phrónesis*, des Denkenden. Logos kann aber nicht als etwas Allgemeingültiges in Kontrast zu unseren subjektiven Meinungen, d.h. als Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem verstanden werden, wie Held hervorhebt. Das Denken Heraklit wird durch „die (vortranszendental gefaßten) Gegebenheitswesen“ bestimmt, so dass es sich dem cartesianischen Gegensatz von subjektivem Bewusstsein und bewusstseinsunabhängiger Außenwelt entzieht.⁷⁴ Ebenso wenig kann *xynón* etwas „für alle Seiende Allgemeingültiges“ bezeichnen, wie aus den oben genannten Fragmenten B 114 und B 2 deutlich hervorgeht. Der Begriff *xynón* erscheint in beiden Fällen als „das Gemeinsamkeit Stiftende“, insofern es einen Zusammenhang der vielen ‚privaten‘ Ansichten der Vielen „begründet“. ⁷⁵ Der Logos als etwas Gemeinsames gewinnt „epistemologische Relevanz“, ⁷⁶ d.h. die „Kraft einer zusammenbringenden Erkenntnis“, die Heraklit *nous* nennt, indem sie sich am *xynón* stärkt. ⁷⁷

Heraklit gibt der Erkenntnisart der Denkenden den Titel *phrónesis*,⁷⁸ der mit „Einsicht“ übersetzt wurde. Die Einsicht besteht gerade in der „Befolgung“ des Gemeinsamen“⁷⁹ und schließt ursprünglich die Bedeutung von sinnlicher Wahrnehmung und der auf sie bezogenen Reflexion ein, d.h. er meint das Kommen zu einer richtigen Schlussfolgerung auf der Grundlage der sinnlichen Wahrnehmung. Werner Jäger übersetzt das Wort als „Wissen, das sich auf Handlungen bezieht“, so dass diese praktische Weisheit zugleich „Sprache und Handlung“ impliziert. Jäger zufolge war Heraklit der erste Philosoph, der den Begriff der *phrónesis* einführte und sie auf dem gleichen Niveau wie die *sophia*

73 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 134.

74 Ebd., S. 135f.

75 Ebd., S. 139.

76 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 45.

77 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 139.

78 Kirk, *Heraclitus*, S. 61.

79 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 134.

stellte, so dass er das Wissen über das Sein mit der Einsicht in menschliche Wertvorstellungen und Verhalten in Verbindung brachte.⁸⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in allen drei Formen: *einai*, *noein* und *legein*, derselbe *logos* vorherrscht.⁸¹ Der Logos ist somit ein Gemeinsames, insofern als er die Struktur aller Dinge ist und diese ausdrückt. Somit ist er ein öffentlicher Besitz und allen Menschen verfügbar, weil er in der Struktur der geteilten Erfahrung zur Gegebenheit kommt. Der Logos ist also ein Prinzip der Übereinstimmung zwischen verschiedenen Mächten, zwischen den Teilnehmern einer politischen Gemeinschaft. Der Logos ist all dies, weil der Terminus nicht nur sinnvolle Rede bedeutet, sondern ebenso die Tätigkeit der Intelligenz als solcher, d.h. die Aktivität des *nous* oder der *phrónesis*. Die tiefste Bedeutung des *xynos logos*, zeigt sich deutlich im Fr. B 114:

„Indem man sich im Begriff (*xyn noói*), muss man Kraft schöpfen aus dem, was allen gemeinsam ist (*tói xynoi*), wie eine Stadt aus ihrem Gesetz, (*toi nomoi*) und noch viel stärker. Denn alle menschlichen Gesetze werden vom Einen, Göttlichen ernährt: dessen Kraft ist unbegrenzt, und es reicht für alles aus und setzt sich durch.“⁸²

Durch die Unterscheidung zwischen einer Vielzahl menschlicher *nómoi* und dem einen göttlichen *nómos* verstärkt Heraklit die Bedeutung von *xynón* für das Denken. Der *nómos* einer Polis, der göttliche *nómos*, ist das hervorragendste Beispiel, da er allen anderen Wissenschaften menschlicher Gemeinsamkeit zugrunde liegt.⁸³ Das, was allen Menschen gemeinsam ist, ist Rationalität als vernünftige Einsicht, die ihrerseits die Einheit der Natur widerspiegelt. Diese Natur der Dinge wird durch deren Maße und Proportionen bestimmt. Ratios offenbaren die zugrundeliegende Harmonie, das verborgene „Zusammenpassen“

80 Jäger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin: de Gruyter 1973 [Bd. 1:1933, Bd. 2: 1944, Bd. 3: 1947], S. 243. Vgl. Kirk, *Heracitus*, S. 62.

81 Schadewaldt, *Die Anfänge*, S. 358.

82 Fr. 110 (DK 22 B 114), Stobaios III, S. 129, 16f., in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 227.

83 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 142f.

der Dinge in Worten und Fakten, wie das Fr. B 54 zeigt: „Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als offenkundige.“⁸⁴ So bedeutet der Begriff ‚Logos‘ nicht einfach ‚Sprache‘, sondern eine vernünftige Auseinandersetzung, Maßnahmen und Wahl. Es handelt sich um Rationalität bzw. Vernünftigkeit, insofern sie in der Sprache, im Denken und in den Handlungen zum Ausdruck kommt. Kahn fasst sie als „eine phänomenale Eigenschaft, die sich im intelligenten Verhalten ausdrückt“.⁸⁵ Es geht jedoch nicht darum, den Logos als das getrennte Vermögen der Vernunft zu betrachten. Vielmehr kann er phänomenologisch als die Struktur der Natur betrachtet werden, die sich in der Wahrnehmung von Dingen und Ereignissen zeigt. Es geht um die Art und Weise, bzw. darum, *Wie* sich diese Strukturen dem erfahrenden Menschen zeigen, so dass der Mensch den Sinn dieser Strukturen einsehen kann. Der Mensch verfehlt diese Aufgabe, weil er seine private Einsicht, *idia phrónesis*, anstatt das „Gemeinsame“, *xynós* befolgt.

So ist der Logos das, was allem gemeinsam ist, und er ist unmittelbar verbunden nicht nur mit einer Idee, sondern mit einem Ideal der Rationalität, der sich in den Begriffen wie *metron*, *nomos*, *harmonîê*, *kosmos*, *diké*, *phrónimos* u.a. ausdrückt. Dies wird im Folgenden näher erklärt.

4. Die Weisheit und das Ideal der Rationalität

Long hebt hervor, dass lange vor Heraklit die Griechen unser Verhalten als ein Normatives (*sóphronein*) verstanden haben, insofern es vernünftig, moderat oder geordnet ist (*kata kosmon* oder *kata moiran*). Heraklits eigener Beitrag besteht darin, diese Rationalität als rationalen oder messbaren Prozess sowohl in der Natur als Einheit der Gegensätze, als auch im Diskurs, in der geistigen Verfassung und im alltäglichen Verhalten zu artikulieren, so Anthony Long.⁸⁶

84 Fr. 48 (DK 22 B 54), Hippolytos, *Haer.*, IX 9, 2, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 259.

85 Kahn, *The Art and Thought*, S. 109, und „A New Look at Heraclitus“, S. 192.

86 Long, A., „Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality“, in: Frede, D. & Reis, B. (Hrsgg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York: de Gruyter 2009, S. 87–109, hier S. 88.

Schon Kahn⁸⁷ bemerkte, dass Heraklit Auffassung der kosmischen Ordnung als *logos* oder *harmoniê*, aus einer Verallgemeinerung der pythagoreischen Theorie der musikalischen Ratios entstanden sein mag.

Um diesen Gedanken nachzugehen, werde ich in einem ersten Schritt Heraklits Auffassung der Weisheit darlegen, um den Unterschied zwischen einerseits, menschlicher und göttlicher Weisheit und andererseits, den verschiedenen Arten des Befolgens dieses Logos, darzustellen. In einem zweiten Schritt wird der Logos als ein bestimmtes Strukturverhältnis verstanden, eine Rationalität, die sowohl die Natur als auch das menschliche Verhalten kennzeichnet. Der letzte Schritt besteht darin, die Kluft zwischen den verschiedenen Formen der Weisheit durch das Ideal der Rationalität zu überbrücken: Durch Rationalität wären die Menschen imstande, eine Einsicht in die göttliche Weisheit zu erlangen.

4. 1. Die Weisheit

Lesen wir Fr. B 108: „Von welchen Leuten ich auch Erklärungen hörte, keiner kommt bis zu der Erkenntnis, dass das Weise oder ‚was weise ist‘ (*to sophón*) etwas von allem Getrenntes ist.“⁸⁸ Das Ziel der Untersuchung ist also „zu erkennen (*ginoskein*) was ist weise, von allem getrennt.“⁸⁹ Heraklit erklärt nicht, warum der Weise etwas Anderes ist, aber er identifiziert ihn mit dem Namen Zeus, wie das Fr. B 32 zeigt: „Das eine Weise, das einzig und allein ist, ist nicht bereit und doch wieder bereit, mit dem Namen des Zeus benannt zu werden“.⁹⁰ Kirk zufolge, muss *to sophon* eine absolute, göttliche und einzige Weisheit bedeuten, zu der die Menschen sich nur nähern, die sie aber nicht erreichen können,⁹¹ eine Auffassung, der hier später widersprochen wird.

87 Kahn, *The Art and Thought*, S. 204.

88 Fr. 43 (DK 22 B 108), Strobaios III, S. 129,3f., in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 257.

89 Kahn, *The Art and Thought*, S. 171.

90 Fr. 44 (DK 22 B 32), Clemens von Alexandria, Strom. V 115,1, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 257.

91 Kirk, *Heraclitus*, S. 394.

Sophos ist, in diesem Zusammenhang, die Regierung des Alls zu verstehen. Im Zusammenhang mit dem Weltbild Heraklits hebt Gigon hervor, dass das Wesen der Welt zunächst ein „geistiges, eine ewige Wahrheit ist, nicht eine ewige Substanz“. Dem logischen und rationalen Weltprinzip, dem Logos, entspricht derjenige, der es versteht, das ist der *Sophos*, in erster Instanz ein Weltherr.⁹² Diese Interpretation aber, wie spätere Autoren hervorheben, wurde von dem stoischen Begriff des Logos beeinflusst.⁹³ Nach Axel Long besagt das Fr. B 108 keine Weisheit, die unerreichbar für den Menschen wäre, sondern eine, die eine Ausnahme von der Regel der Einheit des Entgegengesetzten darstellt. Das Fragment würde suggerieren, dass die einzige epistemische Eigenschaft Gottes die Weisheit ist.⁹⁴ Meinem Verständnis nach ist die Weisheit ein Zustand, den die Menschen durch Einsicht in die Rationalität des Weltlogos, die mit ihrer eigenen rationalen Seele zusammenfällt, erreichen können. Weisheit ist daher nicht eine Ausnahme vom Gesetz, sondern ein Zustand, der dem Kosmos und dem Menschen gemeinsam ist. Wie oben erläutert, ist der Logos nicht etwas außerhalb des Menschen oder etwas unerreichbar Göttliches, sondern etwas Gemeinsames, *xynós*, das wesentlich zur Vernunft des Menschen in Beziehung steht.

In Bezug auf die menschliche Weisheit betont Heraklit im Fr. B 79, dass „mit einem Gott verglichen, darf der Erwachsene unmündig heißen, wie das Kind verglichen mit dem Erwachsenen.“⁹⁵ Heraklit scheint also eine göttliche, wahre oder absolute Weisheit von einer menschlichen Einsicht stark getrennt zu haben. Im schon zitierten Fr. B 41 („Es gibt nur eine Weisheit (*hen to sophon*): ein vertrautes Verhältnis zu der Einsicht, nach der überall alles gelenkt wird“⁹⁶), behauptet er im Gegensatz, dass die Weisheit in einer einzigen Einsicht besteht,

92 Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig: Dieterische Verlagsbuchhandlung 1935, S. 138f.

93 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 31.

94 Long, A., „Wisdom in Heraclitus“, in: Sedley, D. (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXIII 2010, S. 1–17, hier S. 6.

95 Fr. 59 (DK 22 B 79), Kelsos ap. Orig., *C. Cels.* VI 12, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 261.

96 Fr. 42 (DK 22 B 41), Diogenes Laertius IX 1, in *ebd.*, S. 257.



die anscheinend den Menschen zugänglich ist: zu wissen oder beherrschen (*epistasthai*) den Plan (*gnóme*), nach dem alles gelenkt wird. Held weist in diesem Zusammenhang auf eine korrupte Überlieferung hin: Wird *gnóme* als die Erkenntnis verstanden, die alles hindurch steuert, d.h. als ihr äußeres Objekt wie in der obigen Überlieferung, so wird sie als Weltprinzip im stoischen Sinne aufgefasst. Im Gegenteil, wenn *gnóme* als ein „inneres Objekt“ begriffen wird, so besagt dieser Begriff ungefähr so viel wie „die Erkenntnis erkennen.“⁹⁷ Diese Ambiguität oder Vieldeutigkeit ist nicht reduzierbar: Weisheit in ihrem vollen Sinn ist nur dem göttlichen Herrscher des Kosmos zugänglich, da er der Einzige ist, der den „strukturellen Plan“, ⁹⁸ nach dem der Kosmos gelenkt wird, kennt. Für der Mensch ist diese Weisheit ein ideales Ziel, das er sich durch *homologeín* annähern kann, indem das eigene Denken, Reden und Handlungen in Harmonie oder Übereinstimmung mit dem universalen Werdegang der Naturdinge setzt.⁹⁹

Dieses Wissen ist, auf den ersten Blick, dem Menschen transzendent. Aber die einführenden Worte *hen to sophon* im Fr. B 41 betonen den einheitlichen Charakter der Weisheit, in Kontrast mit *polymathia*, „das Lernen von vielen Sachen“, die Heraklit bei seinen Vorgängern in Fr. B 40 kritisierte: „(aber) viel Gelehrsamkeit lehrt noch nicht, sich einen Begriff zu machen; sonst würde sie es Hesiod gelehrt haben und Pythagoras, wie auch Xenophanes und Hekataios“. ¹⁰⁰ Diese einzige Weisheit besteht in der Erkenntnis oder dem Beherrschen einer Handlung, die den Sinn von *epistasthai* ausmacht: Die Weisheit ist hier ein Beherrschen einer *gnóme*, eine Form von Erkenntnis und ein Plan für die Handlung. Der Begriff „*Gnóme*“ erscheint im Fr. B 78, worin gesagt wird, „menschliches Verhalten verfügt nicht über Einsichten, wohl aber

97 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 445.

98 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 205.

99 Kahn, *The Art and Thought*, S. 268.

100 Fr. 16 (DK 22 B 40), Diogenes Laertios IX 1, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 249.

göttliches“¹⁰¹, während der kosmische *gnóme* dem universalen Logos entspricht (Fr. B 50), sodass die Ordnung des Kosmos, hier verbunden mit dem Verb *ginôskein*, als die Arbeit der Erkenntnis und Absicht verstanden wird, ein Akt, wodurch alles gelenkt wird. Derjenige, der lenkt (*kybernan panta*), ist Zeus, der als „der eine Weise, das einzig und allein ist“¹⁰² (Fr. B 32), als der „Blitz“, der „alles steuert“¹⁰³ (Fr. B 64), oder auch als „himmlischer Zeus“ (Fr. B 120¹⁰⁴) genannt wird.¹⁰⁵ Wie Bruno Snell erklärt, bei den ionischen Philosophen erhält *gnóme* die Bedeutung von vernünftiger Einsicht, dabei wird der Begriff als Wille aufgefasst, der intellektuell beherrscht ist. *Gnóme* erhält bei Heraklit in den Fr. B 41 und B 78 die Bedeutung eines „höchsten Wissensbegriffes“ und steht sogar synonymisch für *nous*. Bei ihm trifft man zum ersten Mal auf das Wort *gnóesis*, das bei ihm das Erkennen oder die Erkenntnis der Anschauungswelt als Ziel der Naturphilosophie meint, obwohl Heraklit über sie spottet¹⁰⁶: „Hinsichtlich der Erkenntnis (*gnóesin*) der offenkundigen Dinge werden die Menschen irreführt ähnlich wie Homer [...]“.¹⁰⁷ Wie Kahn jedoch bemerkt, für Heraklit „ist alles eins“ (Fr. B 50), und diese Einheit betrifft Sterbliche und Unsterbliche, so dass die Einheit der Weisheit in der Einsicht des Plans oder Konzepts besteht, wonach alles gelenkt wird, eine Führung, die eine Funktion der kosmischen und menschlichen Intelligenz ist.

Heraklit verbindet die menschliche Seele mit der Wärme des Feuers, in Analogie mit der Intelligenz, und mit dem Licht, in Analogie mit Wahrheit und Wissen. So sagt er im Fr. B 118: „Ein Lichtstrahl ist die trockene Seele, die

101 Fr. 101 (DK 22 B 78), Kelsos op. Orig., C. Cels. VI 12, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 275.

102 Fr. 44 (DK 22 B 32), Clemens von Alexandria, *Strom.* V 115,1, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 257.

103 Fr. 74 (DK 22 B 64), Hippolytos, *Haer.* IX 10,7, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 265.

104 Fr. 84 (DK 22 B 120), Strabon I 2,6, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 269.

105 Vgl. Kahn, *The Art and Thought*, S. 171f.

106 Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (4. Aufl.), S. 35–38.

107 Fr. 12 (DK 22 B 56), Hippolytos, *Haer.* IX 9,6, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 249.

weiseste und Beste.“¹⁰⁸ Der Glanz des sonnigen Himmels repräsentiert in der Tradition das Leben, es ist also eine Neuerung von Heraklit, den physikalischen Zustand mit dem feinsten Zustand der Seele zu identifizieren.¹⁰⁹ Da außerdem der Kosmos von einer *gnóme* oder einem Plan beherrscht wird, ist anzunehmen, dass die Prinzipien von Leben und Intelligenz beiden Bereichen, dem Kosmos und dem Menschen, zugeschrieben werden können, Gregory Vlastos zufolge.¹¹⁰ So sagt mit Recht Kirk, dass Heraklit mit dem Wort Seele, eigentlich das Wort ‚Feuer‘ meint.¹¹¹ In dieser Auffassung sind also beide, oberste Weisheit und menschliche Einsicht, dank eines sie übergreifenden Plans, *gnóme*, im Begriff *sophos* vereint, der verschiedene Bedeutungen aufweist, u. zw. technische Kompetenz, praktische Weisheit, theoretische Erkenntnis und göttliche Allwissenheit.¹¹² Wie Snell erklärt, der Begriff erhält bei Pindar und Heraklit ethische Züge, wenn er mit dem Begriff der *areté* verbunden wird,¹¹³ wie es im Fr. B 112 der Fall ist: „Verständigsein (*sôphronein*) ist die wichtigste Tugend; und die Weisheit besteht darin, das Wahre zu sagen und zu tun in Übereinstimmung

108 Fr. 88 (DK 22 B118), Strobaios III, S. 267, 10, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 271. Vgl. Kahn, *The Art and Thought*, S. 245f. Kahn erklärt: So wie Feuchtigkeit die Seele sie schwächt und dazu führt, dass sie im Wasser stirbt, Trockenheit kräftigt die Seele, so dass sie als Licht (nicht Feuer) bereinigt wird (ebd., S. 247).

109 Ebd., S. 247.

110 Vlastos, *On Heraclitus*, S. 426.

111 Kirk, *Heraclitus*, S. 341.

112 Kahn, „A New Look on Heraclitus“, S. 200. Malcolm Schofield vertritt eine radikalere Ansicht und verwirft die Analogie: Der Logos, der für alle anderen Dinge gilt, gilt auch für die Seele, die eine physische Substanz ist. Genauso wie der Kosmos, unterliegt sie ständigen psychologischen und physischen Transformationsprozessen. Vgl. Schofield, M., „Heraclitus‘ theory of soul and its antecedents“, in: Everson St. (ed.), *Companions to ancient thought 2, Psychology*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 13–34, hier S. 33. Schofield stimmt der Interpretation von Gábor Betegh zu. Für Betegh ist *psyché* für Heraklit Ausatmung, also sowohl Luft als auch Feuer. Die Tatsache, dass *psyché* die gesamte Bandbreite physikalischer Eigenschaften entlang der Trocken-Nass-Achse manifestieren kann, garantiert, dass Seelen auch unterschiedliche intellektuelle und ethische Eigenschaften aufweisen können. Betegh nimmt unter anderem Bezug auf das Fr. B 36: „Für Seelen bedeutet es Tod, daß Wasser entsteht; für Wasser Tod, daß Erde entsteht; aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Seele.“ Fr. 87 (DK 22 B 36), Clemens von Alexandria, *Strom.* VI 17,2, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 271. Vgl. Betegh, G., „On the Physical Aspect of Heraclitus‘ Psychology, *Phronesis* 52 (2007): 3–32.

113 Snell, B., „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie“, in *Philologische Untersuchungen* 29, Berlin 1924, S. 13.

mit der Natur, im Hinhorchen.“¹¹⁴ In Verbindung mit den Fr. B 41 und Fr. B 32 erhält *epistesthai* die Bedeutung „sich auf etwas verstehen“ und bezeichnet somit ein Können sowie ein Kennen.¹¹⁵ Obwohl göttliche und menschliche Weisheit sich auf die Ordnung des Ganzen beziehen, die einerseits das Feuer und andererseits die Seele bewerkstelligen, fallen sie nicht zusammen: Der Mensch in seiner Endlichkeit soll dem Logos zuhören, Einsicht gewinnen, und dabei kein göttliches Wissen, sondern eine umsichtige Lebensführung anstreben (vgl. Fr. B 78) – er kann höchstens die göttliche Weisheit nachahmen (vgl. Fr. 83: „Der weiseste Mensch schneidet, mit dem Gott verglichen, wie ein Affe ab, in Weisheit, in Schönheit und in allen anderen Dingen“¹¹⁶). Was sie vereint, ist der Logos, der kein göttliches Wissen, sondern die vernünftige Denkaktivität meint, so dass er jetzt als eine „spezifische menschliche Form von Intelligenz“¹¹⁷ auftritt.

4.b. Die Rationalität

Was diesen Begriffen (*gnóme*, *sophos*, *epistesthai*) zugrunde liegt, ist die Übereinstimmung mit dem Logos bzw. ihre Übereinstimmung mit der rationalen Einheit der Dinge, wie das Fr. B 112 besagt. Dieses Fragment erinnert uns an die Ausführungen von B 1, wo Heraklit sich uns als Verkünder der Natur des Logos vorstellt, derjenige der weiß, wie alles ist. Hier, in B 112, Long zufolge, besitzt der Begriff *alêthea* die Bedeutung von Ausgewogenheit, Geradheit und richtige Proportion, die später von Platon in der Paarung von „ausgewogen“ (*metrios*) mit *sôphrôn*, *kalos*, *aristos*, u.a. wieder aufgenommen wurde.¹¹⁸

Die Beziehungen zwischen Maß und Proportionalität, Berechnung, Ausgewogenheit, Intelligenz und *sophrosyne* werden an seiner Konzeption des Kosmos ersichtlich. So lesen wir im zuvor zitierten Fr. B 30:

114 Fr. 109 (DK 22 B 112), Stobaios III, S. 129, 13f., in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 277.

115 Snell, „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens“, S. 13.

116 Fr. 60 (DK 22 B 83), Platon. *Hipp. mai.* 289b, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 261.

117 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 149.

118 Long, „Heraclitus on Measure“, S. 96.

„Die gegebene schöne Ordnung (Kosmos) aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einem der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern sie war immer, ist und wird sein: Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach (denselben) Maßen erlöschend.“¹¹⁹

Heraklit teilt mit den Milesiern die Ansicht, dass die weltliche Ordnung, d.h. die Entgegensetzung und Verwandlung von elementaren Kräften, nach Maß und Proportionen geregelt ist. Aber sie wird nicht von „außen“ geregelt, sondern von einem dieser Elemente, dem Feuer, das so vergöttlicht wird. Für Kahn erhält das Feuer eine symbolische Funktion, insofern es das Leben im Sterben, Identität im Wechsel, ein Verharrendes in der Vergänglichkeit repräsentiert.¹²⁰ Diese Zustände werden nach Maß und Proportionen reguliert.

Die Herausstellung dieser *analogia proportionalis*, bzw. dieses „Denkschema des geometrischen Mittels“¹²¹ ist Hermann Fränkel zu verdanken. Er geht von Fr. B 79 aus: „Mit einem Gott verglichen darf der Erwachsene unmündig heißen, wie das Kind verglichen mit dem Erwachsenen“. ¹²² Fränkel stellt dieses Denkschema, das Heraklit oft anwendet, in der Form eines Verhältnisses zwischen zwei mathematischen Größen auf, um etwas Unbekanntes zu erschließen. Bekannt ist das Verhältnis zwischen Knabe und Mann, das Unbekannte ist dasjenige zwischen Mann und Gott, was Fränkel mit Formeln wie „Gott : Mann = Mann : Knabe, oder auch $a : b = b : c$ “ umschreibt.¹²³ Der Bau dieses Satzes ist „chiastisch“: Heraklit wendet diese Stilform an, um Beziehungen zwischen Satzgliedern herzustellen, die sich entweder bis hin zur Identität entsprechen oder einander bis hin zum Paradox

119 Fr. 62 (DK 22 B 30), Clemens von Alexandria, *Stromateis* V 104,2, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 263.

120 Kahn, *The Art and Thought*, S. 195f.

121 Fränkel, H., „Eine heraklitische Denkform“, in F. Tietze (Hrsg.) *Hermann Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München: Beck 1955, S. 253–283, hier S. 265.

122 Fr. 59 (DK 22 B 79), Kelsos ap. Orig., *C. Cels.* VI 12, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 261.

123 Fränkel, „Eine heraklitische Denkform“, S. 258.

widersprechen.¹²⁴ Heraklit stellt somit kontrastierende Satzglieder auf, um den Kontrast von Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu verdeutlichen: So ist der Mann, „die mittlere Proportionale“, weise im Vergleich zum Kind und unmündig im Vergleich mit Gott. Aus Gottes Blick jedoch kann der Unterschied zwischen Mann und Kind vernachlässigt werden. Somit dient das Glied *c* (das Kind) als Prädikat, indem es die Eigenschaft angibt – Unmündigkeit und Weisheit – den Menschen und dem Göttlichen entsprechend zukommt.¹²⁵ Was auf den ersten Blick wie gegensätzliche Zustände aussieht, ist durch die Verwendung von Maßen und Proportionen in Wirklichkeit philosophisch versöhnt.¹²⁶ Der Logos ist das Gemeinsame als das Maßgebende, das „Rationale“ oder präziser, die „ratio“, an dem/der Menschen und Kosmos, teilhaben.

In diesem Sinne rekurriert Heraklit meistens zum Begriff *metron*, um die verschiedenen Sinne von Maß zu verdeutlichen. Heraklit benutzt diesen Begriff, so Long,¹²⁷ um Folgendes zu bezeichnen:

1) die kontinuierlichen, ausgewogenen Wechselzustände des Kosmos (Fr. B 30) – damit meint er eine gewisse Quantität, Proportion oder Ratio;

2) die göttliche Steuerung der Welt (Fr. B 41) – damit ist eine Regel oder Standard als *nomos* gemeint;

3) Mäßigung im Sinne der *sôphrosynê*, z.B. im Fr. B 43 („Hybris [Übermut] soll man noch viel mehr löschen als ein Großfeuer“¹²⁸), wo er für die Kontrolle oder „Löschen“ der Hybris plädiert;

4) Normen für das menschliche Verhalten, d.h. eine gerichtliche Entscheidung als *dikê*, ein Begriff, der Anaximander für die kosmische Gerechtigkeit angewandt hatte und Heraklit als ein konkretes Prinzip für die

124 Jünger, Bernhard, *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, Berlin: de Gruyter 1964, S. 32.

125 Fränkel, „Eine heraklitische Denkform“, S. 258f.

126 Ebd., S. 258f.

127 Long, „Heraclitus on Measure“, S. 100.

128 Fr. 100 (DK 22 B 43), Diogenes Laertios IX 2, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 275.

menschlichen Handlungen umdeutet. Wir lesen zum Beispiel im Fr. B 28: „*Dikê* [die Göttin des Rechts] wird aber ganz gewiss die Zimmerer [Erzeuger] und Zeugen der Lügen strafen“. ¹²⁹

Das Neue bestand aber nicht darin, das Maß als ein Kriterium für ein richtiges Verhalten zu verwenden, vielmehr bestand es darin, dass er diesen Begriff für das Verstehen von Struktur, Ausgewogenheit und gute Ordnung anwandte. Somit fügt er ein Rationales, ein Maß, in Sprache und Denken ein, insofern diese sich im Interesse der Wahrheit entfalten, wie Long hervorhebt. Der Inbegriff dieses Maßes ist der Logos, der für alle Ereignisse Rechnung trägt und der in der Struktur der Natur waltet. Wichtig ist hier hervorzuheben, dass Gott, Feuer, der Logos, Krieg, *Dikê*, „der einzig Weise“ äquivalente Termini sind, wie Kahn hervorhebt. Jeder ist eigentlich ein „Zeichen“, das auf einem Aspekt eines Seins beleuchtet, für das keine einzige adäquate Definition gibt. Das Zusammenfügen dieser Strukturen verbirgt sich dem Menschen, so dass nur Paradoxen und Wortspiele es gerecht werden können. ¹³⁰

Mit dieser Einsicht in Maß, Proportion und Ausgewogenheit als der Schlüssel, um die Welt zu verstehen, vertritt Heraklit die Idee einer Rationalität, die folgende Attribute besitzt: Unpersönlichkeit, gesetzmäßige Autorität, Kohärenz, Allgemeinheit, Intelligibilität und Zurechnungsfähigkeit, ¹³¹ so dass das menschliche Leben sich auf dieses Ideal der Rationalität richten muss, wenn die Seele sich eine Einsicht in den Logos versprechen möchte. Die Fragmente B 113 – „Einsicht zu haben ist etwas Allgemeines“ ¹³² – und B 116 – „Es ist allen Menschen gegeben, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein“ ¹³³ – bestätigen diese Auffassung. Denn die Seele hat „einen Logos, der sich selbst

129 Fr. 20 (DK 22 B 28), Clemens von Alexandria, *Strom.* V 9,3, in *ebd.*, S. 251.

130 Kahn, *The Art and Thought*, S. 202.

131 Long, „Heraclitus on Measure“, S. 101.

132 Fr. 32 (DK 22 B 113), Stobaios III, S. 129, 16, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 255.

133 Fr. 33 (DK 22 B 116), Stobaios III, S. 257,3f., iv., S. 255.

vermehrt“, so das Fr. B 115, das Kahn und Held für echt halten und das Diels und Kranz als „Der Seele ist der Sinn (Logos) eigen, der sich selbst mehrt“ übersetzen. In diesem Fr. B 115 legt Heraklit den Akzent darauf, dass die Abstandsnahme vom Bereich der Ansichten der Vielen sich dadurch vollzieht, dass die Erfassung des verborgenen Logos in der Tiefe der eigenen Seele zu suchen ist, wie das schon zitierte Fr. B 45 besagt: „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken gehn, auch wenn du jeden denkbaren Weg begehst: so unerschöpflich ist, was sie zu erklären (*logon*) hat.“¹³⁴ Dadurch erweitern sich nicht nur die Grenzen der Seele, sondern weitet sich die Erfassung des Logos aus.

Je mehr die Seele sich erweitert, um so besser kann sie in den Logos einsehen. Solch ein so tiefes und grenzenloses Logos, wie Kahn bemerkt, kann schwer von dem universalen Logos verschieden sein.¹³⁵ In Übereinstimmung mit der Unergründlichkeit der Seele genügt es, die Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten, um somit die Grenzen der eigenen Seele zu erweitern. Diese Erweiterung der Seele wird aber nicht durch äußere Erfahrung, sondern durch innere Erfahrung möglich, durch Introspektion. So sagt Heraklit im Fr. B 101: „Ich beriet mich bei mir selbst“, oder in der Übersetzung Bruno Snells „ich habe mich selbst erforscht.“¹³⁶ Das hier benutzte Verb, *didonai*, hat, W.K.C. Guthrie zufolge, zwei Hauptbedeutungen: Erstens, Etwas oder Jemanden zu suchen; zweitens, fragen, nach Jemandem fragen, oder etwas erfahren, d.h. als Ausdruck für die Auslegung eines Orakelspruches¹³⁷ (vgl. Fr. B 93: „Der Fürst, denn das Orakel von Delphi gehört, erklärt nicht, verbirgt nicht, sondern deutet an“¹³⁸). Im Zusammenhang mit dem Fr. B 101 stellt sich heraus, dass Heraklit sich selbst befragt, um den Logos einzusehen – eine Erkenntnis der einzigen Wahrheit, die durch einsichtiges

134 Fr. 97 (DK 22 B 45), Diogenes Laertios IX7, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 273.

135 Kahn, *The Art and Thought*, S. 300.

136 Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, S. 133.

137 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, S. 418f.

138 Fr. 26 (DK 22 B 93), Plutarch, *De Pyth. or.* 404D/E, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 253.



Denken erfasst werden kann. Die Selbsterforschung geschieht also in Form einer Selbstbefragung, um den Logos in der eigenen Seele zu enträtseln. Dabei muss er es mit sich selbst ähnlich wie bei der Befragung eines Orakelspruches ergangen sein: Er muss dessen Sinn erstmals enträtseln. Diese Rätselhaftigkeit erzwingt die Notwendigkeit, die Grenzen der Seele zu erweitern, d. h. sich von der sinnlichen Erfahrung (*aisthesis*) abzuwenden und sich dem eigenen Denken zuzuwenden, um Einsicht in den unerschöpflichen Logos zu erlangen.

Einsicht im göttlichen Logos fordert daher ein „intensives“ Wissen statt ein „extensives Wissen“, ¹³⁹ d.h. sie fordert eine Selbsterfahrung von einer entsprechenden Intensität, die als eine Kraft ihn auf der Suche nach Wissen in seiner eigenen Seele drängt – ein Wissen (*eidenai*), das zu *idein* ‚sehen‘ gehört und eigentlich ‚gesehen haben‘ heißt, und durch das geistige *nous* gegeben ist: Hier treffen Intensives und Extensives aufeinander: Wer viel gesehen hat, besitzt „intensive Kenntnis“. ¹⁴⁰ Dieses Wissen ist nicht von einer außenstehenden Autorität zu vermitteln, sondern ist nur im eigenen Selbst zu finden. ¹⁴¹ Den Zugang zum Logos und seinen Tiefen, die uns ebenso wie dem Kosmos zugrunde liegen, gewinnen wir durch „den Schacht einer erleuchtenden Selbstbeobachtung“, ¹⁴² die eine „eigene Steigerungsfähigkeit des Geistigen“ ¹⁴³ ermöglicht. Für Guthrie beabsichtigt diese Selbstbefragung das eigene „wirkliche Selbst“ zu entdecken, ¹⁴⁴ eine Deutung, die eigentlich eine neuzeitliche Auffassung einer Innenschau voraussetzt; unbestreitbar ist es aber, dass diese Selbstbefragung einer Reflexion auf das eigene Denken gleichkommt.

139 Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, S. 132.

140 Snell, „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens“, S. 27.

141 Vgl. Van Ackeren, M., *Heraklit. Vielfalt und Einheit seiner Philosophie*, Bern: Lang 2006, S. 67; Thurner, M. *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*, Stuttgart: Kohlhammer 2001, 2. 191f.

142 Fränkel, „Eine heraklitische Denkform“, S. 248 Fn.2.

143 Snell, „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens“, S. 28.

144 Guthrie, *A History*, S.419.

5. Phänomenologische Betrachtung

Die Suche des Sinnes eines Orakelspruches in der Form einer Selbsterforschung entspricht phänomenologisch der Besinnung auf das eigene Selbst: Selbstbesinnung ist hier gefordert, eine Reflexion auf die eigenen Bewusstseinsinhalte. ‚Besinnung‘ besagt den „Versuch der wirklichen Herstellung des Sinnes ‚selbst‘“, d.h. den Versuch, „den ‚intendierten Sinn‘ [...] in den [mit Evidenz] erfüllten Sinn“ überzuführen. Besinnung heißt nichts anderes als „ursprüngliche Sinnesauslegung“, so Husserl.¹⁴⁵ Äußere Erfahrung bleibt wertlos, wenn sie nicht von einer Besinnung auf die Natur der Psyche und auf ihre lebendige, innere Erfahrung als Selbsterfahrung begleitet wird. Hierin liegt der Schlüssel für die menschliche Einsicht in den Logos: In der Besinnung auf ihr eigenes Selbst kann die Psyche sich den Logos erschließen, da der Logos der Seele so tief ist, dass er mit dem Logos der Weltstrukturen übereinstimmt. Kahn geht in diesen Überlegungen einen Schritt weiter und deutet sie im phänomenologischen Sinne: Seiner Auffassung nach, wenn Weisheit die Verbindung zwischen erkennendem Subjekt und physikalischem Objekt bedeutet, dann kann daraus gefolgt werden, dass die durch Feuer und Krieg symbolisierte kosmische Ordnung ihrer eigenen Struktur bewusst ist, ein Bewusstsein, das mit der menschlichen Einsicht in den Logos oder Selbstbesinnung vergleichbar ist.¹⁴⁶ Diese letzte, die menschliche Einsicht, kann aber nicht erlangt werden, wenn die Seele ihre eigene, private Einsicht, *idia phronesis*, befolgt.

Wie Heidegger jedoch mit Recht hervorhebt, diese Überlegungen stammen aus dem modernen Verhältnis des Menschen zu sich selbst, der „als Subjekt sein eigenes Wesen im Selbstbewußtsein hat.“¹⁴⁷ Die Suche mündet weder in eine

145 Husserl, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII, Janssen, P. (Hrsg.), den Haag: Nijhoff 1974, S. 13.

146 Kahn, *The Art and Thought*, S. 202.

147 Heidegger, GA 55, S. 312..

„erhabene Subjektivität oder Ichheit“¹⁴⁸ als „dem Einzelnen und Besonderen und Abgesonderten“, ¹⁴⁹ noch in das Herausstellen des Sinnes, denn diese Bedeutung entsteht erst aufgrund der Metaphysik Platons durch Aristoteles.¹⁵⁰ Die „vortranszendente Reflexion“ auf die Gegebenheitsweisen des Seienden deutet das Seiende „rein als Weisen der Bekundung, der Offenbarkeit des Seienden“: die Gegenstände in ihren reinen Bestimmtheiten sind das Seiende selbst, „das Erscheinende schlechthin.“¹⁵¹ Gemeint ist, Heidegger zufolge, die Suche des Menschen nach dem „Ort seines Wesens“, d.h. „wohin der Mensch als Mensch gehöre; welches der Ort des Menschen sei innerhalb des Seienden; von woher die Ortschaft des Ortes des Menschen bestimmt werde.“¹⁵² Das Ganze dieser Orte und die Anordnung der Elemente nennt Heraklit *kósmos*:

„Die gegebene schöne Ordnung [Kosmos] aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einen der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern war immer, ist und wird sein: Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach [denselben] Maßen erlöschend“.¹⁵³

Der Kosmos ist für die Einsicht ewig, er ist als „das *Eine* in der Vielfalt“ der einzelnen Erfahrungen, als „das *Selbe* in deren Verschiedenartigkeit“ und als „das *Bleibende* in deren Wechsel“ aufgefasst. Kosmos ist „der Spielraum der Übereinkunft von Sehen und Sichtbarkeit“ selbst, d.h. der Raum, wo das „Vernehmen“ und das „Sich-Zeigen“ in einer Einheit erschlossen werden.¹⁵⁴ Er verkörpert das Metron oder das Maß, welches versichert, dass Veränderungen nicht zu einer „chaotischen Vielfalt“ führen.¹⁵⁵ Der Kosmos wird als „*aeí, immer*,

148 De Gennaro, I., *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin: Duncker & Humblot 2001, S. 294.

149 Heidegger, GA 55, S. 313.

150 Ebd., S. 314.

151 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 79f.

152 Heidegger, GA 55, S. 313.

153 Fr. 62 (DK 22 B 30), Clemens von Alexandria, Strom. V 104,2, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 263.

154 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 397f.

155 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 222.

lebendig“ bezeichnet, so dass er den Charakter einer „einzig-einen bleibenden Gegenwart“ hat.¹⁵⁶ Nur die Wachendenden, die Einsichtigen, haben diesen gemeinsamen *kósmos*, während die Schlafenden sich jeder seiner privaten Welt (*ídios kósmos*) zuwendet: „Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von diese ab in seine eigene.“¹⁵⁷

Heidegger hat deutlich gesehen, dass dieser heraklitische *kósmos* das „Wie des Ganzen“ bezeichnet, das „selbst relativ auf das menschliche Dasein“¹⁵⁸ ist. Der Kosmosbegriff bezeichnet, wie Heidegger es festgestellt hat, eine daseinsrelative Welt: Für jeden einzelnen Erfahrenden, den Schlafenden, ist die Welt eine andere und „auf das jeweilige Dasein vereinzelt“, während für den Wachen „zeigt sich das Seiende in einem durchgängig einstimmigen, durchschnittlich jedermann zugänglichen Wie.“¹⁵⁹ Dieser Unterschied spiegelt die unterschiedlichen Auffassungen von „Einsicht“, bei der der Kosmos als immerwährend betrachtet wird, und „Ansicht“, bei der der Kosmos als von Gott oder den Menschen geschaffen und von begrenzter Dauer angesehen wird, wider.¹⁶⁰ Nur die Einsichtigen befolgen das „Gemeinsame (*xynón*)“ (Fr. B 2); in der Anerkennung dieses Logos besteht die Einsicht, *phrónesis*, des Denkenden. Mit *phrónesis* bezeichnen die Griechen längst vor Aristoteles, das Vermögen, das Maß zu erkennen und einzuhalten, dieses maßgeregelte Verhältnis ist eine der Bedeutungen von Logos.

Heidegger versteht den Logos als „Sammlung“, sogar als „ursprüngliche Gesammeltheit.“¹⁶¹ Dieses Verständnis entspringt einer etymologischen Betrachtung vom Terminus „*legein*“, „das vorliegen läßt, was schon beisammen-

156 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 399.

157 Fr. DK 22 B 89, Plut. *De superst.* 3, S. 166c, in DK, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 171.

158 Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1955, 3. Aufl., S. 39; vgl. Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 343.

159 Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, S. 39.

160 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 397.

161 Heidegger, GA 55, S. 268.

vor-liegt.“¹⁶² Der Logos ist als „lesende Lege“ charakterisiert, was liegen lässt, was schon „als Gesamt“, d.h. als Versammlung bereits vorliegt.¹⁶³ Das mit *légein* bezeichnete Sammeln wird als ein Aufzählen von Zusammengehörigen und das zugehörige Substantiv *logos* las ein „sich darlegender Verhältnisvollzug“ verstanden, so dass der Begriff ‚Logos‘ Bedeutungen wie „Verhältnis, Proportion, Maß, Gesetz“ annimmt. Heraklits Verhältnisdenken, ist für Held der erste Versuch einer „philosophischen *logón didonai*“: Dieser Begriff besitzt die Doppelbedeutung von „Verhältnisvollzug“ und „Rechenschaftsablegung“ – er bedeutet einerseits, den Zusammenhang darzulegen, über den Rechenschaft abgelegt wird, und andererseits die „kritische Distanznahme“ dessen, der sie ablegt.¹⁶⁴ Dieses Verständnis der Rationalität scheint aber von dem seit Descartes vorherrschenden modernen Verständnis abhängig zu sein: Das philosophierende Ego als Träger der absoluten Vernunft legt Rechenschaft über die in der Natur herrschenden Maßverhältnisse ab.

Beziehen wir uns auf Kant, dann wird mit diesem Begriff transzendental-philosophisch verstanden, „das formale und logische Verfahren“, wodurch nach immer unbedingteren Bedingungen regressiv und unter der Leitung des im Unendlichen liegenden Ideals, vermittels eines Prosyllogismus, gesucht wird. Nach Kant ist der „eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) [...]: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“¹⁶⁵ Während für Kant ‚Vernunft‘ ein „dynamisches Schliessen“ ist, ist sie für Husserl ein „statisches Sehen“.¹⁶⁶ Er

162 Heidegger, GA 7, S. 216.

163 Heidegger, GA 7, S. 221.

164 Held, S. 194.

165 Kant, I., KrV A 307, B 364, in: *Kritik der reinen Vernunft*, Timmermann, J. (Hrsg), Klemme, H. (Bibl.), Hamburg: Meiner 1998.

166 Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, den Haag: Nijhoff 1964, S. 111.

bezeichnet damit die „normgemässe oder rechtmässige Aktivität“¹⁶⁷ (Kern 110): „der Vernunftcharakter ist eben selbst der Character der Rechtheit.“¹⁶⁸ Vernunft bedeutet hier das Moment der Aktivität, so dass ‚vernünftig‘ bzw. rational nicht auf das prädikative Urteil beschränkt ist, sondern auch die ‚Thesis‘ der Wahrnehmung umfasst. Husserl, im Unterschied zu Kant, gebraucht den Terminus auch für die schlichte Dingerfahrung, die für ihm immer schon als Sinnerfassung gedacht wird. Vernunft im prägnanten Sinne ist für Husserl eine Setzung (Thesis), die in der absoluten Evidenz – in der „sie motivierenden originären Gegebenheit“¹⁶⁹ – gründet. In der *Krisis* erweitert er diesen Begriff, indem er das dynamische Hinstreben zur absoluten Evidenz, die „eine im Unendlichen liegende Idee“¹⁷⁰ ist. Für Husserl ist Philosophie „nichts anderes als ‚Rationalismus‘ [...] die *ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung*.“¹⁷¹ Diese höchste Form von Rationalität ist die Aufgabe der „erwachten“ Vernunft“,¹⁷² sie bleibt aber im Gegensatz zu Kant, immer an die Intuition gebunden. Seit Descartes wird Rationalität also als subjektive Leistung verstanden. Im Gegensatz dazu kennt das vortranszendente Denken keine Trennung von Objektivem und Subjektivem. Bei Heraklit wird Rationalität also als das im Kosmos herrschende Maßverhältnis verstanden. Dieses wird von der Seele eingesehen und in der Sprache im Begriff des Logos ausgedrückt. Phänomenologisch gewendet, kann ‚Rationalität‘ als ein ‚Ideal‘ aufgefasst werden.

Heidegger, wie erwähnt, deutet den Logos-Begriff als ‚Sammlung‘. Was der Logos versammelt, ist das „Seiende im Ganzen“: „Der Logos ist die wahrende Versammlung, die, als das Eine, das Seiende im Ganzen einigt und so als das Sein das Seiende im Ganzen durchscheint und in seinem Licht erscheinen läßt.“¹⁷³ Der

167 Ebd., S. 110.

168 Husserl, *Ideen I*, S. 322.

169 Ebd., S. 326.

170 Husserl, *Hua VI*, S. 274.

171 Ebd., S. 273.

172 Ebd., S. 275.

173 Heidegger, GA 55, S. 333. Vgl. Courtine, J.-F., *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, S. 131–160.



menschliche Logos ist vom Logos „angesprochen“, so dass er sich „zum Seienden im Ganzen“ verhalten kann.¹⁷⁴ Der anfänglich gesuchte Ort dieser ursprünglichen Versammlung oder Einigung des menschlichen und göttlichen Logos ist die „Gegend“, worin der Logos „zum Vorschein“¹⁷⁵ kommt und „worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet.“¹⁷⁶ Diese Region (*chóra*), „die einen Aufenthalt einräumt und gewährt“, ist die „offene Weite“,¹⁷⁷ wo sich das „reine Lichten [...], die Helle“ und zugleich „das Freie“, worin alles „ins Scheinen kommt.“¹⁷⁸ Lichten ist „Gewähren von Anwesen“¹⁷⁹; die Lichtung ist somit ein Ereignis, das Seiende im Ganzen zur Anwesenheit kommen lässt. Heideggers Schlussworte lauten: „Das Ereignis der Lichtung ist die Welt“¹⁸⁰ – was sich dem Menschen dank der versammelnden Eigenschaft des Logos eröffnet, ist die ursprüngliche Verbundenheit von Mensch und Kosmos.

Eugen Fink betont, dass der Kosmos „der Ort des erscheinenden Anfangs“, des Anfangs der Entstehung und des Vergehens der Seiende ist, d.h. der Ort, der aus dem das ursprüngliche lichtende Erscheinen entsteht: „Die Welt wird vom Erscheinen aus – und nicht das Erscheinen von der Welt aus bestimmt.“¹⁸¹ Der Mensch zeichnet sich von anderen Lebewesen dadurch aus, dass er „lichtnah“ ist. Der Mensch in der ursprünglichen Lichtung verhält sich zum Weisen, zum *sophón*, „in der Weise der verstehenden Auslegung der Dinge in ihre Wesen“. In der Lichtung geschieht das „Verstehen des Menschen [...] als ein Verstehen der *pollá*“, d.h. die vielfältigen Seienden und Seinsweisen der Menschen.¹⁸²

174 Ebd.

175 Ebd., S. 336.

176 Ebd., S. 335.

177 Ebd.

178 Heidegger, GA 7, S. 285.

179 Ebd., S. 283.

180 Ebd.

181 Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag: Nijhoff 1957, S. 96.

182 Heidegger/Fink, E., *Heraklit*, S. 230.

Fink versteht die „ontische Verschiedenheit“ des „nichtmenschlichen Seienden“ als eine „ontische Nähe“, d.h. „die Art, wie der Mensch dem *sofón*, dem *lógos*, der gegliederten Fügung des Kosmos nahe kommt“. ¹⁸³ Mit dieser „ontischen Nähe“ meint Fink das „*ontologische Verstehen*“ der „*Seinsweisen*“ der anderen Seienden. ¹⁸⁴ Die „*radikale Weltlichkeit*“ des Menschen besteht darin, dass er nicht nur dem Seienden, sondern „de Wurzeln, den *radices* aller binnenweltlichen Dinge“ entspricht, dadurch existiert es, „*weltlich*“ im *Verhältnis zu Nacht und Tag des Seins*.“ Der Mensch „verhält“ sich zu seiner Natur: „er bewohnt das Abgründige der Tiefe und das helle Lichtreich [...] er steht in der Spannung der Weltlichkeit.“ ¹⁸⁵ Es ist gerade dieses „Selbstverhältnis“, das Verstehen seiner eigenen Natur, welches den „Weltbezug“ ¹⁸⁶ und das Verstehen der Gegebenheitsweisen des Seienden begründet. Es sind demnach die „Weisen der Bekundung, der Offenbarkeit des Seienden, die die „vortranszendente Reflexion auf die Gegebenheitsweisen“ charakterisieren. ¹⁸⁷ Das Fr. B 101 des Heraklits besagt eben dieses Selbstverhältnis, das untrennbar mit dem Verstehen der Welt und der ontischen Nähe des Menschen zu ihr verbunden ist: Die Lichtung ermöglicht nicht nur die Weltoffenheit des Menschen, sondern ebenso das Verstehen des versammelnden Logos, der die Seele des Menschen mit dem Kosmos zu einer Einheit verbindet.

6. Fazit

Die Seele wurde bereits von Hesiod und Homer als das kognitive bzw. rationale Element des Menschen betrachtet. Neu ist, dass Heraklit dem

¹⁸³ Ebd., S. 232. Ebd. Nielsen, C./Sepp, H.R. „Welt bei Fink“ und Nielsen, C., „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink“, in Nielsen, C./Sepp, H.-R., (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München: Karl Alber 2011, S. 9–24; S. 154–183.

¹⁸⁴ Ebd., S. 233.

¹⁸⁵ Fink, E., *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, S. 194.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 79.

Menschen die Fähigkeit zuspricht, im Einklang mit dem universalen Logos, also der Rationalität, zu denken und zu sprechen. So verbinden sich, transzendentalphilosophisch betrachtet, durch rationale Ordnung das erkennende Subjekt und das physische Objekt in der Weisheit. Der Begriff „Logos“ bezieht sich jedoch nicht auf diese Einsicht, sondern auf die Struktur, die eingesehen wird und in der Sprache zum Ausdruck kommt. Diese Struktur besagt, dass alles nach Maßen, Ratios oder Proportionalität, also durch ein rationales Maß, geschieht. Dieser Logos kann durch die rationale Disposition der Seele eingesehen werden, indem die Seele sich „selbst erforscht“ bzw. sich ihrer selbst besinnt und somit ihren Einklang mit dem universalen Logos erkennt. In Verbindung mit Fr. B 1 ergibt sich, dass der Widerspruch zwischen dem allgemeinen Logos und der privaten Einsicht nicht im Befolgen oder Nicht-Befolgen des Logos besteht, sondern in der Art und Weise des Befolgens. Dies bedeutet, dass das Ideal der Rationalität das verbindende Element beider Denkart, Philosophie und Doxa, ist. Die *Phrónesis* als praktische Weisheit, wie sie auch Aristoteles versteht, hat demnach die Funktion, eine rationale Einsicht in das Allgemeine, den Logos, aus der Doxa, dem Scheindenken, heraus zu ermöglichen. Es zeigt sich also, dass erstens die Aufstellung des Verhältnisses zwischen vor- und philosophischem Denken mit der Entstehung eines bestimmten Verständnisses der Philosophie einhergeht, zweitens dass der Logos den Unterschied und zugleich die Beziehung zwischen beiden Bereichen darstellt, drittens dass diese Einsicht eine Selbstbesinnung erfordert und viertens dass das Ideal der Rationalität der Zugang zur Weisheit ist. Schließlich ist es Heraklit zu verdanken, dass dieses Ideal der Rationalität nicht nur dem naturhaften und göttlichen Kosmos, sondern auch der menschlichen Seele zugeordnet wird. Heraklit zeigt zum ersten Mal, dass Logos und Wahrheit in subjektiven Äußerungen und Handlungen des Alltags zum Ausdruck kommen, insofern *phrónesis* oder praktische Weisheit diese prägt. Erinnern wir uns daran, dass Husserl den positiven Wissenschaften in seiner Krisis-Schrift vorwirft, den Boden, aus dem sie gestiftet wurden – die Lebenswelt

– vergessen zu haben. Heraklit hat als Erster die Verlässlichkeit der Lebenswelt bewiesen. Damit schuf er die Grundlage, auf der die Wissenschaften aufbauen können.

Irene Breuer

*ist Privatdozentin für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal
und assoziiertes Mitglied am Husserl-Archiv der Universität zu Köln.*



余玥，龙腾

悬荡于自然科学和精神科学之间？

——阿斯特诠释学思想述评¹

摘要：阿斯特被后世公认为德国早期诠释学的一个重要代表人物，然而对其思想的具体定位却有分歧。伽达默尔将阿斯特诠释学思想置入古典语文诠释学区间的判断，固然在一定程度上捕捉到阿斯特思想中的一个有机生物学原型，通过该原型，诠释活动背后有一个普遍的人性精神在运作，而该人性精神又必然会遭到福柯对主体性的经典批评。然而，另一方面，阿斯特的诠释学依然体现出极强的精神科学特征，它致力于对精神生活的整体性基础展开探寻。然而，伽达默尔对阿斯特有一条更为基本的批评：阿斯特对希腊典范的过度推崇和对历史必然性的不当前设，使得他的诠释学依然是一种语文诠释学，而与伽达默尔所推崇的、基于视域融合的有限诠释学截然不同。不过，通过梳理阿斯特的教化观念，我们可以找到一条被伽达默尔所忽视的抗辩路径，它展示出阿斯特和伽达默尔在根本上的一些思想亲缘性，也有助于让阿斯特思想彻底免于福柯对主体性的批评。

Zusammenfassung: Ast gilt weithin als ein bedeutender Philosoph der frühen deutschen Hermeneutik, doch die konkreten Bewertungen seines Denkens bleiben uneinheitlich. Gadamer verortet Ast in der Tradition der klassischen philologischen Hermeneutik. Diese Sichtweise erkennt einerseits zutreffend in Ast ein organisches Modell, in dem die hermeneutische Tätigkeit im universalen Geist der Menschlichkeit verankert ist – ein Ansatz, der unvermeidlich Foucaults Kritik an der Subjektivität ausgesetzt wäre. Andererseits offenbare Asts Hermeneutik spezifische Züge der

1 本文为国家社科基金重大项目“德国早期诠释学关键文本翻译与研究”（项目号：19ZDA268）的阶段性成果。



Geisteswissenschaft, die auf die Erschließung der ganzheitlichen Grundlagen unseres geistigen Lebens abzielen. Ein weiterer grundlegender Kritikpunkt Gadamer betrifft jedoch Asts übermäßige Verehrung des griechischen Paradigmas sowie seine Annahme einer geschichtlichen Notwendigkeit, welche seinen Ansatz auf eine philologische Hermeneutik beschränken und damit in scharfem Kontrast zu Gadamer eigener endlicher Hermeneutik stehen, die in der „Horizontverschmelzung“ gründet. Eine nähere Untersuchung von Asts Bildungsbegriff weist jedoch auf eine Argumentationslinie hin, die Gadamer übersehen hat. Dies legt nicht nur fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen Ast und Gadamer offen, sondern ermöglicht es zugleich, Asts Denken Foucaults Kritik an der Subjektivität zu entziehen.

Abstract: Ast is widely regarded as a significant philosopher in early German hermeneutics, yet scholarly assessments of his thinking remain divided. Gadamer situates Ast within the tradition of classical philological hermeneutics, a view that on the one hand rightly identifies in Ast an organic prototype whereby interpretive activity is grounded in a universal human spirit—one that would inevitably be exposed to Foucault’s critique of subjectivity. On the other hand, Ast’s hermeneutics reveals distinct traits of the human sciences (Geistwissenschaft), aiming at the exploration of the holistic foundations of our spiritual life. Gadamer’s another fundamental criticism, however, concerns Ast’s excessive veneration of the Greek paradigm and his presupposition of historical necessity, which confine his approach to philological hermeneutics in sharp contrast to Gadamer’s own finite hermeneutics grounded in the fusion of horizons. Yet a closer examination of Ast’s notion of education (Bildung) suggests a line of argument overlooked by Gadamer. This not only discloses certain fundamental affinities between Ast and Gadamer but also enables Ast’s thought to elude Foucault’s critique of subjectivity.

Keywords: 诠释学, 教化, 阿斯特, 主体性批判

德国语文学家和诠释学家阿斯特 (D. Friedrich Ast) 通过两本小册子展示了其诠释学思想的精要:《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》(1805) 和《语法、诠释学及批判的基础》(1808)。这两份作品可被视为早期诠释学的经典著作, 它们行文通畅明晓, 并且一眼看去, 作品的内核似乎非常清楚, 以至于围绕它们所进行的研究一直寥寥无几。然而, 事实却是, 为了说明这种看似简单著作的经典地位, 说明其可质疑之处及其能够经受质疑的理论要点, 就必须超出眼下流行的一般常识, 做出更多的工作。为此, 本文要做的事情不是对阿斯特诠释学要点进行归纳和总结, 也不是按照逐段甚或逐句意义解释的方式, 逐渐梳理出一条进入这些著作的路径。本文要做的反而首先是将这些著作置入非常复杂的争论之中, 并且由此逼问这些著作——连同它的时代语境及哲学效应——究竟蕴含着什么样的可能力量, 不管这些力量在今日被看作是积极的或者消极的。

在我看来, 如果阿斯特著作在今天仍是值得再诠释的, 那么它们就必须响应这些逼问。而由于很多人对于这些早期文本的常识性处理态度, 这种响应机会恰是它们需要得到却未必得到的。这种冷落的原因之一在于, 相比于其他同时代那些经历丰富的大人物来说, 阿斯特略显平淡的生平并不能给他的著作增加太多的谈资。事实上, 作为一个典型的默默耕耘的学者, 阿斯特几乎不处于任何时代重大论争的中心, 这也使得直接从这些论争进入对阿斯特著作处境及影响的研究难以做到——它们与他的生平一样自带一种冷清的书斋气氛。因此, 如果要评估其人其书的处境及影响, 就需要将之纳入更大范围的思想运动中, 比如将之纳入围绕 19 世纪语文学, 自然科学和精神 (人文) 科学的那些争执中, 而不是直接着眼于对他的点名赞同或批评。这也是我在下文中不得不采用的策略。希望这个预先说明也有助于读者理解, 为什么阿斯特诠释学在下文中常以随时插入的方式, 而非以集中讨论的方式出现。

一、阿斯特的诠释学与古典语文学

阿斯特出生于 1778 年 12 月, 于 1841 年 12 月去世。在他就读哥达文理高级中学其间, 就已经表现出对古代语言和历史的兴趣。1798



年，阿斯特进入耶拿大学进行语文学，哲学，神学和美学学习。这一时期正是耶拿大学历史上最为辉煌的时期，歌德担任大学监护人，费希特，席勒，谢林和诸多早期浪漫主义者如施莱格尔等在此从教，在众多名师中，阿斯特受谢林的影响较深。在此期间，阿斯特的学业重点从最初的神学逐步转向语文学和哲学，并于1802年获得哲学博士学位，随即开始了他在耶拿大学三年的讲师生涯。作为同期讲师黑格尔的同事，阿斯特主要教授美学和哲学史。1805年，阿斯特应召成为了兰茨胡特大学古典文献学教授，后随学校于1826年一起迁往慕尼黑，并于同年成为慕尼黑科学院成员，在那里一直待到去世。

阿斯特一生中的主要著述包括《美学手册》（1805），《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》（1805），《美学概论》（1807），《语法、诠释学及批判的基础》（1808），《哲学基础》（1809），《哲学史概论》（1807及1825两版），《普遍历史纲要》（1808及1810两版）等，这些书籍在他的时代曾广为流传。在兰茨胡特大学任教期间，他曾参与编撰《科学与艺术杂志》，并与神学家塞勒（J. M. Sailer）和法学家萨维尼等人有所交集。作为语文学家，阿斯特的工作主要体现在他1816年的著作《柏拉图的生平与著作》之中。他曾想出版以拉丁文翻译为底版的《柏拉图全集》九卷本，但最终因注释卷帙浩繁只出版了其中两卷。1834到1839年，阿斯特陆续出版了他的《柏拉图辞典》三卷本，这部著作作为他获得了在古典语文学中持久的声誉。

当然，同时值得称道的，还有阿斯特在语文学教育方面的工作，它也特别体现在他所撰的《为在兰茨胡特大学设立语文学专业所作的计划》一文中。在那里，阿斯特将语文学研究与过往强调博学的机械性的古代文献研究区别开来，认为“该研究仅仅以记忆和所谓的博学多识为目标，而并不以人类之真正的自由教化为目的。此外，在对古代的一种单纯博学却并不真正具备科学性的处理中，由于一切东西是机械地被对待，而并不是有机地、依据其有生命性的理念而得到对待，所以它们看起来都是单纯偶然的，因为它们缺乏一个更高的要点，让其与有生命的真理和

自由的必然性联系起来。”² 真正的语文学必须以指明真理, 实现精神的自由为目标, 所以它必须深入到一种以古代(尤其是希腊)为榜样的理想人格的养成之中, 它的全部教学计划组织, 也必须围绕着这一核心展开。在这一方面, 阿斯特做了长期艰巨的努力。

尽管如此, 作为一个书斋学者, 阿斯特的工作在中文学界之所以得到重视, 主要还要归功于伽达默尔在《真理与方法》等著作中对其哲学思想所做的重构和论述, 而非他本人在古典语文学界的工作。阿斯特的思想能够被普遍认为是诠释学早期尝试的一个重要阶段, 关键依据就是伽达默尔的论断, 而不是对阿斯特的直接研究。然而众所周知的是, 正是在《真理与方法》这里, 阿斯特的名字虽在早期诠释学传统里不时被提及, 但却并没有得到重视³。其中原因不难理解: 对阿斯特所属的语文学家行列来说, “诠释学是由要理解的东西的内容所规定的——并且, 这是古代-基督教义学不言而喻的统一性。阿斯特的普遍诠释学的目的是论证: ‘希腊和基督教时代所产生的生活的统一性’ 表现了一切 ‘基督教人文主义者’ 根本所思想的东西”⁴, 也即是说, 在伽达默尔看来, 它预设了过强且过于狭隘的一种典范前提, 并且基于此前提, 诠释的工作就是要深入理解这些(尤其是希腊)典范的内容。

相比之下, 尽管施莱尔马赫的诠释学理论“同那种可以作为精神科学方法论工具的历史学的距离还很远……目的是精确地理解特定的本文, 而历史关系的普遍性应当服务于这种理解”⁵, 也就是说, 尽管与阿斯特一样, 施莱尔马赫同样有着一种尊崇典范文本从而狭隘化诠释学的毛病, 但伽达默尔认为, 施莱尔马赫起码摆脱了本文内容的特殊性, 关注到了那种隐含在文本表面之下的潜在意义。这尤其指向原文之外的讲话人或

2 Friedrich Ast, *Ueber den Geist des Altertums, und dessen Bedeutung für unser Zeitalter* [Eine Antrittsrede gehalten auf der Ludwig-Maximilians-Universität zu Landshut den 10ten Junius 1805; Nebst dem Plane zur Einrichtung eines philologischen Seminariums in Landshut], Landshut, 1805, 59. (下文简称 Ast, 1805)

3 事实上, 即使在格朗丹对哲学诠释学更为详尽的历史梳理中, 阿斯特也只占据了非常小的篇幅, 参见, 格朗丹: 《哲学解释学导论》, 何卫平译, 商务印书馆, 2009年, 第110-112页。

4 伽达默尔: 《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷, 洪汉鼎译, 上海译文出版社, 2002年, 第231页。

5 同上, 第255页。



作者的个性，后者在理解对话时非常重要，因为它必须引入特殊的差异性的心理层面考虑，从而也就不能仅限于一般的精神统一性内，而是存在着被误解的可能性⁶。正是**误解的可能性**——而不是一种希腊和基督教时代的典范性的生活统一性——真正促成了诠释学的产生和发展。在这个意义上，当《真理与方法》第二部分讨论诠释学在精神科学中的成型和应用进程时，伽达默尔就把施莱尔马赫而非阿斯特放在了诠释学在启蒙运动和浪漫主义时期之间本质转变的关键地位上。

上述关于古典语文学不重前见、只重典型的见解，很容易在阿斯特的文本中找到证据。如果人们在阅读《语法、诠释学及批判的基础》时，奇怪于为什么阿斯特从最初论述语言是一种精神整体的运动，而后如此自然而然地转向了对希腊文语法的考察，并且整本书的内容就是在论述希腊文语法中的精神统一性，但却没有给出一个像样的论证来说明，什么是希腊，而非比如印度或者中国拥有如此崇高和原初的地位——那么，更早三年出版的《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》就能提供一个答案。在那里，阿斯特先是宣称：“古代也就是我们时代的教化乃至一般教化的目标和法则。在希腊艺术和科学的模范中，我们找到了美和真理自身的原初形式和最高法则。……所以，我们把古代，连同我们在艺术和科学中尊为模范与典范的一切东西，都一并称作‘古典的’。”⁷然后，他进一步指出：“鉴于我们的整个教化来自古代，我们就必须将每一种艺术和科学引回古代，如果我们想要研究其首要基础和时间性生命的话。如果我们追寻着自己教化的历史，我们就将在每一个时期中或多或少地发现古代的标识，而如果不明白古代的精神和教化，这种标识就很自然地无法被我们理解。”⁸最终，他总结了古典文本的模范地位：“每一门科学在其完满性之顶点处，都处于让自身本质从一切偶然性考虑和有限性、个体性关系中解放出来的状态，以便为着自身而表现自己，在自己的壮丽和澄明中表现自己。而对于这种独立的、在自身中完

6 同上，第 231-232 页。

7 Ast, 1805, 17.

8 Ebd., 36-37.

满了的表现来说,我们只能在古典性的古代里面找到其最高和最纯粹的模范。”⁹

这一段接一段充满热爱与激情的赞词,以一个接一个断言的方式自我强化其力量:人类真正的教化,尤其是他们作为一个共同体的自我精神养成,就是在希腊以无与伦比的方式形成的,而其精华就凝结在希腊语文学之中,而这是一个无可置疑的,任何有着基本观察能力和自由思考能力的人都能发现的事实!这段文字的力量当然能够在阿斯特的时代——它同时也就是以温克尔曼和歌德为先行者的时代——激起广泛的共鸣,它令人回想起温克尔曼在《关于在绘画和雕刻中模仿希腊作品的一些意见》这篇影响整个欧洲的文章中的那些著名说法:“世界上越来越广泛地流行的高雅趣味,最初是在希腊的天空下形成的。[…]使我们变得伟大,甚至不可企及的唯一途径乃是模仿古代。”¹⁰其后几代人的几乎所有德国文学与艺术研究,都受到这种源于希腊的高尚精神的鼓舞,以至于后来歌德在回忆起温克尔曼的早逝时,会评价到“在对艺术和古学的任何研究中,谁也会想起温克尔曼来,他的才学在祖国是为人所热烈地称道的。我们勤勉地读他的著作并想了解他最初著作时的处境。”¹¹与歌德一样,语文学家阿斯特显然也属于被他激励的年轻一代。

二、有机生物学,权力与认知型:阿斯特的局限性

然而即使从阿斯特时代的比较视角来看,这些说法也都只拥有一种文化和语言研究的内部的力量,这些力量的典范形态——希腊的伟大作品——作为人类精神整全性的少数代表之一显得过于光辉与正面,以至于我们从一开始就丢失了一种更为广阔的精神视野,也就是在世界历史中以多元形态展现的精神,在其中,希腊只是精神整体诸表现的一种而已,并且完全有可能与其他的文化与语言一样,都包含着对这种整体性的特殊化,或者说包含着一种伴随其传统成型的前见。在洪堡特晚年,当他论述语言科学与精神的广阔关系并特别强调跨语言比较

9 Ebd., 40-41.

10 温克尔曼:《希腊人的艺术》,邵大箴译,广西师范大学出版社,2001年,第1-2页。

11 歌德:《歌德自传——诗与真》上卷,刘思慕译,人民文学出版社,1983年,第335页。

工作的重要性时，就特别指出“从语言创造的角度来看，世界各种语言的差异体现为个别语言能力，而个别语言能力实际上也就是那种作为语言表现出来并决定着民族个性的力量。”¹² 随后，在论述语言科学（Sprachwissenschaft）与（以阿斯特等人为代表的）语文学（Philologie）的区别与联系时，他又特别说到，语文学“只从事两类语言的探讨，把目标确定在某一个别的语言结构上，并且恰恰选择了这样两类语言”¹³，也就是希腊文与拉丁文，这种做法虽然是为了把握典范，树立榜样，但“实际上它只是把这些语言当作重建和解释古代著作的手段”¹⁴。这样注重精深的古代阐释的做法当然有利于帮助人们看清语言中真正普遍的人性精神，但却并不能因此取消多语言和多民族研究的重要性，理由在于所谓语言中的统一性精神正体现在所有而非特定几种典范性语言之中。因此，“有一点也是不言而喻的：语文学不应僭取语言学的地位，不能跨出自身的界限跑到语言学里指手画脚，也不可以傲气十足地鄙视自己所不了解的其他领域。”¹⁵

熟悉德国哲学与文学发展的读者当然知道，洪堡特的这种说法显然受赫尔德的影响。赫尔德早已强调过，虽然同样体现着一种共同的人性精神，但各个民族在其不同的历史进程中，以不同的方式达致繁荣或陷入衰落，这些都是不可通过某种文化的原初典范论就能理解的重要之事。而与此紧密相连的，是赫尔德在 1772 年就已出版的《论语言的起源》中称为“第三条自然规律”的语言多样性的事实：“人类不可能始终停留在所有的人全都群居在一起的阶段，同样，人类也不可能只用一种语言。因此，各种不同的民族语言的形成是很自然的事。”¹⁶ 这从一开始就预示出阿斯特及其语文学的局限之处：仅凭推崇希腊语言的那种典范语文学，对于理解人类精神的历史来说是远远不够的。

12 洪堡特：《洪堡特语言哲学文集》，姚小瓶编译，商务印书馆，2011 年，第 276 页。

13 同上，第 279 页。

14 同上，第 280 页。

15 同上，第 281 页。

16 赫尔德：《论语言的起源》，姚小平译，商务印书馆，2016 年，第 108 页。

这种语文学的局限之处所引发的争议并不限于上述所及。它也不限于洪汉鼎所指出的,“作为语文学方法论的诠释学尽管有了阿斯特的全面总结,但在当时还只是片段零碎的,虽然是为了实用的目的,它曾从古代语法学和修辞学里发展了一些解释规则,但这只是一种规则的汇集,而尚未成为系统的科学”¹⁷而已。在今日,当我们回望这种经典形态,还会经常将之与某种文化不适当的优越性前见塑造以及文化权力的不适当使用关联起来。对此最为激烈的表述,当属萨义德在《东方学》等著作中对19世纪语文学的批判¹⁸。

这个批判有与阿斯特式语文学无关的部分,它指向萨义德称之为第二代东方学家的语言学家赫南,后者被批评为借助西方的语文学建构将东方语言经验标本化,目的是满足西方文化带有帝国主义特征的使命感。但也有与阿斯特式语文学相关的部分,即19世纪语文学的兴起伴随着非常强烈的自然科学(尤其是有机生物学)自觉——伽达默尔同样看到了此点¹⁹——而被认作为语言及文化盛衰之判准的,是被包括歌德和居维叶等人在内的浪漫主义生物学传统所肯定的那些有机原型,相比于此自然与文化的原型,其他语言和文化常常被视作变形或者畸形²⁰。这种自然科学理论帮助语文学建立起不同于诸如《圣经》等权威诠释工作的独立地位,但同时,借助于语文学与这种自然科学的原型—变形理论的同构作用,其它语言经验就在这种饱含权力话语的知识图谱的建设中被压迫到了边缘位置。然而,这个所谓的原型又是来自于哪里呢?它不过是在欧洲的新型符号系统“实验室”内被建构出来的而已。在另一处,萨义德更加直接地声称,19世纪盛行的以希腊和罗马为中心的语文学,有赖于

17 洪汉鼎:《理解于解释——诠释学经典文选》,东方出版社,2001年,第21页。

18 在现有《东方学》中文翻译中,萨义德的用词 philology 被译为“语言学”,这种译法在本文中显然是不能成立的,否则我们将陷入术语混乱。因此以下均改为“语文学”,并不再做一一说明。

19 “在语文学和自然科学之间(就它们早先的自我思考而言)存在一种紧密的相应关系……语文学的模式对于自然科学是具有指导性意义的。”伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,第235-236页。

20 参见萨义德:《东方学》,王宇根译,三联书店,1999年,第187-189页,也参见,哈芬:“根源,种族与回归语文学”,寿天艺等译,收入:《何谓语文学:现代人文科学的方法和实践》,沈卫荣,姚霜编,上海古籍出版社,2021年,第356页以下。

一种有利于西方民族的文化提纯术：“我们从这个历史中创立了一种纯粹的（甚至是被纯粹化的）有利于我们自己民族的形象。我们从中抽调了不需要的成分，迹象或者描述。因此，伯纳尔认为，尽管希腊文化被认为是根植于埃及的闪米特和各种其他南方和东方文化，19世纪其间却被改变为‘亚利安人’的。它的闪米特或非洲的根基或是被有意识地清除掉了，或者是被掩盖起来了。因为希腊作家自己公开承认它们文化的混合的历史特性，欧洲语文学者为了保持雅典的纯洁，养成了一种意识形态上的习惯，对这些使它们难堪的部分只字不提。”²¹

更有甚者，借助自然科学模型获得了自身独立地位的语文学的使命感不仅在于实现纯化传统和树立典范的目标，它还将自身进一步塑造为一切人类精神之内核研究的广义精神学科，这同时也是现代人文精神之宏大叙事的真正基础。19世纪那些阿斯特式的语文学家都致力于通过语文学来扫清历史的迷雾，认为语文学是一种理性的，符合自然且尊重世俗经验的学问，它可以让那些已经逐渐僵死或显得遥远的材料恢复其原本的光亮，并且由于这些光亮就来自人类永恒的和健康的精神力量，所以它也照亮了当今人类自己所处的时代。这种努力也使得他们由衷相信语文学在诸精神科学中的核心作用，而此般情景与今日语文学相对边缘的学科位置形成了鲜明的对比。很显然，语文学地位滑落的原因之一，正是由于这种核心作用不断受到的质疑：那种被宣称的纯粹且理性的源头，实际上真的如此吗？而我们借助这样的源头来照亮自身，得到的不会是一种权力谱系建构下的不适当表象而已吗？

只要带着这样的当代质疑性眼光回到阿斯特的文本，它就立即显示出所谓“早期诠释学经典”的某种消极色彩。并且很快我们将看到，此处所谓的消极性还不仅意味着，阿斯特的语文诠释学内含着（洪堡特指出的）在诸语言中比较不足的问题，或者内含着一种萨义德所批判的（西方对于东方的）文化霸权观念而已。更重要的是，它树立了一种成问题的人文主义学说，通过对语言整体的关注，这种与有机生物学同构的

21 萨义德：《文化与帝国主义》，李琨译，三联书店，2003年，第18-19页。

学说导出了一种不适当的人性精神的统治。但在对此加以说明之前, 让我们先回到语文学与有机生物学的强关联性上来。

在《语法、诠释学及批判的基础》中, 阿斯特对希腊文语法的论述模型, 就是一种有机生物学模型。在本书第 2 节中, 阿斯特明确说道: “所有的生命都是一种内在原则的展开, 因此, 一切有生命的东西都拥有一门语言, 以之作为自己生命的表达”²², 而这种内在原则的运作, 也是基于生理的特点来进行的, 它尤其指向与发音相关的气息的运作。比如, 阿斯特之所以把字母 H 作为理解希腊发音规则的最初关键, 就是因为 H 是气息的吐露, 它的舒畅和阻滞, 就构成了标记送气音符和不送气音符的理由, 并且与这种原初的发音行为及其双重方向紧密相关的, 我们就能够确定关键的元音 A 和辅音 S, 它们分别对应着顺畅送气和送气阻滞两种情形。其后的字母及单词构成, 以及词性功能分析, 都是由此演化出来的。这样一来, 语言作为生命的表达, 就绝不仅仅是假设或玄想, 而是建立在自然科学理性的事实描述上的。但这是一种什么样的自然科学理性呢? 阿斯特在第 3 节中把它分为了一种精神的内在把握和一种外在标记的设立, 前者在进行自由一贯的塑造, 而后者则体现为差异性的音调和语词, “精神语言 (一种有意识的、理性的和自由的东西) 的特色即在于, 对外在物的设定 (图像语言) 同时伴随着内在物的标记, 也就是说, 对外在物的自由形塑依凭着一种内在的领会把握, 同时, 对内在物的设定 (音调语言) 也伴随着外在物的标记, 也就是说, 内在物会被自由形塑为外在物。”²³ 这些外在标记总是起到不同的差异性功能, 比如在阿斯特对元音的分析中, A 就是一种最初的统一, E 表示受限的元音, I 则是向外闪耀的元音, O 是诸元音及其变形的统一, 而 U 则是内在的统一, 它们之间的关系可以表示为:

$$\begin{array}{c} O \\ E (A) I \\ U \end{array}$$

在辅音分析和其他音节分析中, 类似分析结构也非常常见。利用这

22 Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808, 4. (下文简称 Ast, 1808)

23 Ast, 1808, 9.



些差异性功能，不同的语词的构词法，以及相应的词法和语法就可以得到确定。当然，所有这些变化，都围绕着一个内核，即生命气息的运动，换言之，所有的外部差异都是这一内部核心的不同折射。在 23 节中，阿斯特因此说道：“语言是精神在其内外生命中的表达，即在感受和直观中的表达，也是精神在内外生命之自由统一中的表达，亦即在思想和行动中的表达。精神之一切活动性的原则就是它原初性的、未分割的本质，因为正是从该本质（作为锁闭于自身中的统一）出发，精神的世界展开了自己：第一束光在无限的折射中升起，以将自身那不可测的深度以符号的方式展现在外部领域的阳光中。”²⁴

在此意义上，所谓精神的自由，就体现所有那些虽然特殊但却彼此关联的外在表现中。相对于这些直接可观察的表现，这种内在的精神不是直接的，而是只能通过一种围绕语法（而非单个词）的整体考察和诠释才能被领会。所以，理性的语文诠释学的任务，就是要不断摆荡在这些外在差异表现和内在统一内核之间，在去规定这些表现的联系的同时，把诸联系中始终潜藏着的稳定精神内核诠释出来，而这只有借助语法整体才能做到，它同时要求批判单纯堆积素材的机械的语言学习，批判沉迷于外在词的差异却不顾内在精神内核的语言文化理解方式。正因如此，阿斯特的这本小册子才被命名为《语法、诠释学及批判的基础》，且他在第 66 节中也才说：“一切生命都是在自身中无规定者（无限者）的明确的（现实的、有限的）表达，因为一切现实性就是可能性的表现和外在化，在可能性之中，一切现实事物的丰富性，即仿佛在自身中被掩藏起来（尚未展现）的无限性东西，都还在静静沉睡着。生命也就首先被设定为那种由内到外的显露，而由于一切外在物都仅仅表达内在物或无限物的一种特定关系，所以一切生命都悬荡在内在和外在者、无限物和有限物的中间。”²⁵

而在《词与物》中，福柯把上述语文学的工作目标明确地与居维叶所开创的有机生物学模型关联了起来（在这一方面，萨义德属于他的后

24 Ebd., 59.

25 Ebd., 155.

继者)²⁶。不同于古典时代分别考察不同器官的做法,居维叶引入了一种决定器官排列的整体性的功能统治权,后者秘密地支撑着器官间的差异性。这种权力就是生命的权力。这同时导致了两个方向的生物学拓展。一方面,差异可以无限分化并且在表面以各种方式间隔分布,所以生物学要超出古典博物志而进入现代解剖学和比较解剖学。但另一方面,这些分化与分布都被认为围绕着一个隐秘的被称为生命的内核,且不是通过直接规定这一内核的方式(比如主张生命是一种特殊的受造物),而是通过不断深挖这些差异中的相容性,生命才得到了它的诠释(生命只是那些交互联系和作用的官能的历时性整体),所以生物学要超出现实的身体表征观测,引入能够建立连续统的化石和标本考古学——由此,历史性也被引入了自然。

同样的事情在语文诠释学那里也发生了。它现在开始关注语言的内在结构,而“凭着与比较解剖学向自然分洒一片光明相同的方式,(它)将向我们提供有关语言谱系的全新解决措施。”²⁷词相对于语法的重要性开始后移,因为只有**语法整体**才是首要的和决定性的——在阿斯特那里,这表现为各种差异性音调,构词和词法只能通过语法整体得到诠释的状况。进一步地,语法的这种整体性不仅是在现代语言中才能看出的,它更是自古以来就根植在所有语言发展的历史之内,这是由它自己的生命连续性所规定的。但由于这种规定是隐蔽的,所以要了解它,就必须引入一种客观的批判工作。在这里,客观的含义就是稳定一贯的语文学诠释。或者说,客观不在于那些差异的语言表象,而在于它们关联的恒定,正如生命不在静止的解剖图的差异性部件展示里,而在它所指示的有机体的一贯运动中一样。由此就产生了诠释方法对形式化方法的历史性反对方案,产生了对在古今比较中更能体现历史生命整体的那些源头性的典型文化的推崇,以及更重要的,产生了一种稳定在历史中进行批判和诠释工作的恒准性的人性形象,它也标志着现代主体在19世纪的生成时刻——在阿斯特那里,就是那些有教养的自由人格,沐浴着古典语文学

26 参见福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2001年,第342-393页。

27 福柯转引施莱格尔,同上,第365页。

的光芒来展开自己的工作的时刻。²⁸ 它同时也就是对 19 世纪的中心问题“人是什么”的回答：人就是那种能够超越语词，民族文化和个体经验的表面差异，运用清醒的精神表达自身始终在场的、无条件且无止息地作动着的自由的有机生命体。

在阿斯特上书第 92 节中，对此的说法是：“比起纯然相对的或民族性的评估，还有一种对文本之精神的更高评估方式。这种评估自身被视为最高的，因为它并不是出自一个特殊的（受限的）立场，而是无条件的。这又是因为，该种评估关涉的不再是个体性或民族性，而是真、善和美本身。真本身是哲学性和科学性作品的立场，美本身是对艺术作品的评判原则，而善本身是在自身中容纳以上两者的一切生命的精神。”²⁹ 在上述表达中，希腊文化和语言的典范作用最终被归结为生命精神的体现，这也就是真正从事精神科学研究的人文主义者的最高理想。福柯对此种可以表现为语文学的人文科学理想（而非直接对阿斯特本人）评论道：“实际上，只是就人活着，讲着话和生产着而言，人文科学才专注于人。正是作为生物存在，人才成长，才有种种功能和需求，才看到这样一个空间敞开了，即人在自身上建成了这个空间的流动坐标。”³⁰ 这样一来，那种确保着生命理解优先性的认知空间组织术，同时也就是建构现代人之主体地位的可能性条件。这绝不仅仅是如萨义德主张的某种文化权力话语的建构问题：它的目标首先是哲学的，而非政治的。同时，它的真正自然科学基础也不是歌德和居维叶的原型论，而是他们的自然流变学说。这就是说，阿斯特式的语文学并不是简单地确立了一种拥有霸权地位的希腊文化的原初性和典范性，而是在根本上从属于现代的主体空间流形论，一种始终隐含地发挥着功能性整体作用的大写历史的建构术。所以，毫不令人意外地，一旦我们回顾阿斯特的著作顺序就会发现，为什么从他的美学和语文学考察出发，会导向对普遍历史的思考。所谓

28 需要注意的是，不仅阿斯特的语文学，而且就连之前提到的赫尔德以及洪堡特的语言学，都同属于福柯所言的这个以普遍人性为中心的现代主题诞生时刻。

29 Ast, 1808, 209.

30 福柯：《词与物——人文科学考古学》，第 458 页。

的普遍历史不可能是别的, 而只能如前所述(第 66 节引文), 是有限物与无限物之间的那些无止境的悬荡, 这种悬荡的名字就是普遍人性的自我诠释——希腊不过是它的一个被挑选出来的代名词而已。

在福柯那里, 这与其说指向永恒高尚的理想, 不如说标志着一种**新的认知型的诞生**。这种认知型是指: 对作为人性表现的那些语言文化要进行极为细致耐心且尽量广博的探究, 但同时绝对不可放弃对其中隐藏着的精神内核的信任与追寻。前者体现了 19 世纪语文学诠释处理对象的范围广阔性, 而后者则关系着它一定要表达的对那些超出对象差异性部分的普遍人性的尊重与爱³¹——一种真正让死的文本可以复活的诠释学态度, 它永远超脱出当下的个别表象去追溯 - 返回精神生活统一性的源头, 但却永远不脱离当下的个别表象去领会这一源头的鲜活现实作用。这显然就是阿斯特所主张的诠释学循环的重点所在: “个别东西预设了整体的理念, 即精神。遍经那由个别性所组成的序列后, 精神将自身构造为形象性的生命, 并最终返回自身之中。随着精神向着其原初本质的这种回流, 解释的循环也就闭合了。每一个别东西也就暗示着精神, 因为它是从精神中向外涌流, 且被精神所充满”³²。而在福柯看来, 这种结构同样存在于康德那始终不能脱离经验限制的先验逻辑学说的运用之中。在此类结构的中心, 都存在着同一个空洞的形式, 即作为一切认知语法之整体的主体性的我思(或称精神)。而在我思 / 精神这种大写语法统治下, 一切最终都会表现出如希腊人或者有教养的现代人那里健康阳光的面貌(因为广博, 踏实且有爱), 甚至正如温克尔曼在描述拉奥孔雕像时说到那样, 就连痛苦的表达都是庄重且节制的。唯一不可容忍且必须被驱散的, 就是精神病态或癫狂。在这个意义上, 阿斯特的语文学诠释学, 也就可被批评为导出了一种不适当的人性精神的统治, 因为它根本不能接受任何对大写语法之精神专制的挑战。

31 参见托马斯对古典语文学的界定。托马斯: “古典语文学之过去和将来”, 郭华苓译, 收入: 《何谓语文学: 现代人文科学的方法和实践》, 同上, 第 97 页。

32 Ast, 1808, 190.

三、何谓真正的精神科学：伽达默尔对阿斯特的初步批评

与上述分析形成鲜明对照的是伽达默尔的主张。尽管如上所述，伽达默尔也看到了早期语文诠释学与自然科学的紧密关系，但他并没有因此做出萨义德或者福柯式的发挥，甚至在他影响下的诠释学传统中，也很少有人谈及这种从自然科学与人文科学的同构中导出的 19 世纪人的全新类型：居于普遍生命和大写语法的权力结构中心的主体认知型。恰恰相反，伽达默尔对于早期语文学诠释学的初步批评是，它并没有真正在**历史性的精神科学**（它与自然科学绝非同构的）的基础上开展诠释工作，从而错失了对诠释学真正作用的有效把握。

为了弄清伽达默尔的意思，可以先回到上文中他对施莱尔马赫和阿斯特的区分上来。相较于阿斯特，施莱尔马赫更加重视对话以及对话中差异性的心理学因素，重视在其中出现的误解，以及这些个性化的误解在推动对话深入进行中的积极作用：“应当被理解的东西现在不只是原文和它的客观意义，而且也包括讲话人或作者的个性”³³。这让后者脱离了前者独断式地宣扬希腊原文典范中的生命统一性的束缚。但事情还有其另一面：如果要获得对这些差异个体的情感与思想的理解，就只能是在一种相互的信息交往中，通过艺术性的诠释－理解进程，也就是通过对话的整体才可能。单独去理解这些个性的心理是无法做到的，因为它们的表现恰恰位于它们彼此的联系之中，但反过来，如果没有引发对这些个性的理解，那么这些信息的交流也是无效的。换言之，只有当个体在整体性的关联中造成了效果，且这些效果又会引发新一轮导向个性－整体循环的问题时，真正的诠释工作才得以展开。这就是施莱尔马赫那里的诠释学循环，伽达默尔认为这追随了阿斯特，它基于一个前提，即“一切个性都是普遍生命的体现”³⁴。伽达默尔非常正确地指出，这种带有思辨相对性的诠释学循环“与其说是一个基本原则，毋宁说是关于理解过程的一种描述程序”³⁵，想要真正获得进入它的钥匙，就必须运用同情的情

33 伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷，第 240-241 页。

34 同上，第 245 页。

35 同上，第 247 页。以下论述也参见 248-255 页。

感,来尽力使自己与原文作者处于同一层次,相应地,所有那些对话进程——它同时也是一种历史性的进程——也要服务于理解原文,也就是理解作者原意的目的。正是在这个点上,施莱尔马赫折返回到了对那些作者的权威性已经得到确定的原文典范的推崇上,而这正是阿斯特也要做的。不同之处只是那些作者的心理因素和天才个性在施莱尔马赫那里得到了强调而已。

伽达默尔批评说,施莱尔马赫的心理学原则仍然是以自然科学研究为模型的³⁶,这在结构上与阿斯特诠释学依赖有机生物学没有什么实质不同。施莱尔马赫与阿斯特一样,认为有一种如同理解自然科学对象(自然之书)般确定的目的,就是去理解精神之书,而这毫无疑问地指向理解此书作者的意图,因此二人同样力图去还原本文的作者原意。的确,在《语法、诠释学及批判的基础》第96节中,阿斯特就非常明确地表示:“如果一个作品的整体与它的创作者的精神、认知或表现方式相矛盾,那该作品就毫无争议地是不真实的”³⁷,并且依据此制定了他在第98节中所谓较高批判的三个要点,它们都围绕着作者原意来展开。当然,伽达默尔一定也会像指责施莱尔马赫那样,指责阿斯特在这里忘记了最重要之事,就是使诠释者与作者处于同一层次的理想的先决条件恰恰是与理解的努力交织在一起的,也就是说,是理解的努力,或者说,是诠释的历时性进程——其“最高目的根本不是原样地去‘理解’他的范例,而是去模仿他的范例,甚至超出他的范例”³⁸——才令作者原意以如此这般的方式显现的:解释者要优越于他的对象命题。伽达默尔认为,不是在语文学中,而是在哲学中,康德与费希特其实就已经有了这样的想法,要求唯有通过我们自己一贯的思考才能获取作者的意图。在这个方向上,如同自然科学急切地想要拐向对象本身一样,急切拐向作者原意就表明了施莱尔马赫和阿斯特对真正诠释学精神道路的遗忘(而非无视),在这方面,就算施莱尔马赫给诠释学加上了心理学的个性研究也无济于事。

36 参见同上,第250页。

37 Ast, 1808, 217.

38 Ebd., 252.



真正把精神科学从自然科学中区分出来的人不是他们，而是狄尔泰。他“为了精神科学奠定认识论基础的工作所迈出的决定性步伐是，发现了那种从构造个人生命经验里的联系到根本不为任何个人所体验和经历的历史联系的转变”，而“这里关键性的问题乃是从精神科学的心理学基础转变到诠释学基础”。³⁹ 伽达默尔旋即解释了什么叫做作为“不为任何个人所体验和经历的历史联系”的诠释学基础，那就是被给予的精神生活的结构性。真正的个性只有在这种整体性的结构中才表现出来，但这种结构又始终超出个人经验。“狄尔泰宁可坚持所有‘精神的生命性’都隶属于环境。根本不存在个性的原动力。个性是由于它肯定自身才成为它所是的东西。被效果的历史所限制，这属于个性的本质——正如属于所有历史的概念。”⁴⁰ 相比之下，无论施莱尔马赫还是阿斯特所说的作为诠释活动目的的作者原意，都是由于诠释的效果，而非真有什么原发的差异个性才得以表现的。对这类个性的信念仅仅是心理学的，甚至连把“解释个性”设为目的也都是心理学的，而非真正基于原初给予的诠释学处境。属于诠释学基础的，且因此也属于与自然科学不同的精神科学之基础的，绝不是这些在素朴态度下被设定的目的，或者那些如物理世界形象一般固定的有个性的东西，而只能是一种生命的活动。它不断超越那些个性的表现效果，但同时内在于诸表现效果进行往复回返的诠释。

伽达默尔继续说，牢记这一点，就不仅会导向狄尔泰的诠释学，而且还会导向胡塞尔的现象学。因为这种真正的在效果历史中始终保持其超越性的精神生活结构，就是任何个性得以认识的意识条件，而非相反。而正是这种历史意识使得任何单个效果都不能被视为自然科学－心理学的固定对象（在早期诠释学中也可被叫做典范或原意）：“我们必须承认，精神科学的知识并不是归纳科学的知识，而是具有一种完全不同种类的客观性，并且以完全不同的方式被获得。”⁴¹ 这一点同样也被反对自然的素朴态度的现象学所坚持。理由是：现象学优先关注的是对主体性所与

39 Ebd., 289.

40 Ebd., 292.

41 Ebd., 311.

方式的研究以及这种研究的普遍工作纲领,其目的是通过对意识在时间流中稳定作用条件的澄清,根本性地解释一切客观性和一切存在意义。缺乏此类研究的阿斯特没有对其工作方法的基础进行彻底反思,因此也没有摆脱自然科学的范式,自觉将其语文诠释学发展成作为精神科学的诠释学。

四、心理学与精神整体:狄尔泰与阿斯特的一致性

需要注意的是,伽达默尔的上述论证,狄尔泰自己却未必赞同。在后者那里,“心理学”遵循的恰恰不是自然科学的模式,而是典型的精神科学。并且笔者认为,他应该也会把阿斯特的语文诠释学视为他的诠释学的同路人,而非要否定的对象。为了阐明这点,我们要先回到伽达默尔的核心主张。伽达默尔告诉我们,基于自然科学模式的心理学诠释学是施莱尔马赫的“创造性贡献”⁴²,而狄尔泰的诠释学否定了这种贡献,并走向了真正独立的精神科学的道路。这似乎暗示说,狄尔泰因此持一种强的心理学批判。然而事实真如此吗?并没有。伽达默尔自己就提到过心理学对狄尔泰的强烈影响。⁴³而一旦回到狄尔泰自己的语境中,就很容易发现,对他而言,伽达默尔所持的“施莱尔马赫独特贡献论”也很难成立。在《体验与诗》论述诺瓦利斯的一章中,狄尔泰说过:“世界这个难题,我们只能在它可以解决的范围内,通过我们自己内心的直观来解决。最离奇的现象是自己的存在。最大的秘密是人本身。同这种最高现象有关的科学,是现实心理学。”⁴⁴他旋即说到,诸如施莱尔马赫,黑格尔,叔本华这些天才都“完全均衡地”代表了现实心理学——也就是关于人的心灵直观的哲学,这种哲学“试图整理出我们的心灵的内容,在这种内容的各种关联中去理解它,尽可能地去说明它”——的最深努力,而“这种现实心理学的想法以非常值得注意的方式表明,那个时代的种种努力,在其起源上,同当代的种种努力有着内在的亲缘关系。”⁴⁵这清晰

42 Ebd., 241.

43 Ebd., 250.

44 狄尔泰:《体验与诗》,胡其鼎译,三联书店,2003年,第252页。

45 以上引用均见:同上,第253页。

地表明，在狄尔泰看来，现实心理学根本不是只与施莱尔马赫诠释学相关的事情，而是关乎彼时和当下的精神生活结构。

更进一步地，狄尔泰所说的现实心理学，本质上就是与自然科学不同的**精神科学**。比如，紧接着对施莱尔马赫等人之现实心理学的认可，狄尔泰在评论诺瓦利斯时指出，尽管诺瓦利斯的现实心理学深受布朗心理学的影响，采用了大量类似自然科学的术语，但运用它们并不足以回答人的精神之谜。与其说诺瓦利斯关注那些技术性的自然科学分析，不如说他与谢林一样，更在乎心灵对自然的直观，在乎那些表现自然的心灵的独特要素，在乎自然与心灵的亲缘关系。在其他地方狄尔泰也指出，荷尔德林在对希腊文化的强调中同样重视这一点，“他认为，希腊人体现了对于我们同自然的内在本质共同性的体验”⁴⁶。这样一来，可以初步猜测，无论作为受耶拿时期谢林影响的学生，还是作为与荷尔德林一样在温克尔曼和歌德的激励下推崇希腊的青年一代，阿斯特当然也不能被排除在精神科学之外。这就是说，阿斯特的那些带有有机自然论色彩的希腊语法和语文诠释学研究，不应被狄尔泰看作自然科学的类似物，而应属于作为现实心理学和人的普遍心灵哲学的精神科学，且这门科学正是狄尔泰自己也致力建立的。

这样一来，能否简单论定，在把施莱尔马赫心理学和自然科学绑定这件事上，伽达默尔犯了错误呢？也不尽然。我们可以为伽达默尔辩护说，这里与精神科学结对的现实心理学，并不是《真理与方法》中与自然科学结对的施莱尔马赫的个性心理学。因为正如前文反复强调的，伽达默尔所谓带有自然科学倾向的心理学，特别指向（如自然科学看待现成的固定对象一般）对作者个性和作品原意优先性的强调，相比之下，狄尔泰即使在研究那些个性最为突出的天才的时候，也总是将个性的真正条件和作用场所放在了更大的**精神生活整体**之中。比如歌德。在狄尔泰的眼中，他虽然是一位极其强调也极其享受自身个性的人，但这些个性始终要被置入他所深入思考的生活本身中才能理解：“个性的原状同外

46 同上，第 297 页。

来影响的关系,最深也最普遍地决定着我们的生存感情的关系——生与死的关系……但这种关系却被歌德移到了他的观察视野的最远处,这标志着歌德的特性。——关于生活的整个思考总是源自生活本身,因此这种思考同时把握被经历到的关联以及每种状况,每种个性,每种生活环境的价值——即它们的重要意义。”⁴⁷由此可见,正如伽达默尔所说,狄尔泰总是在强调是生活本身提供了个性的效果意义。

这一点还可以从作家运用想象力进行创作的整体机制来说明:狄尔泰对歌德天才的文学创作研究始终围绕想象力进行,而想象力可以被视为“现实心理学”的另一种表达,因为“作家的想象是诸心理的总和,作家的世界就在其中构成。这些心理过程的基础始终是生活经历以及由生活经历所创造的理解的根基。生活覆盖层支配着作家的想象并在作家的想象中表现出来,一如它已经影响过作家心中知觉一样。”⁴⁸想象力就是整个心灵体验的编织关系:首先是知觉将时间中的感觉构筑为有节奏的连续体,然后是回忆的图像在当下被赋予不同的强度,之后是运用虚构力(诗力)自由改造回忆中的图像关联,构成典型,添加观念,从而建立起有别于行为世界的诗力世界。所有这一切全部都不是个性优先的,而是心灵普遍机制优先的。这样一来,歌德“个人创作的唯一伟大之处在于,在他的创作中,最属个人的东西同来自较普遍的各种运动的并成为他的本质的组成部分的一切最紧密地结合在一起。”⁴⁹也正因为如此,狄尔泰认为歌德的位置就绝不在伟大的自然研究家那边(虽然歌德自己非常看重他的颜色学等研究),而只能在伟大的文学家这边⁵⁰。换言之,狄尔泰认为,歌德的基于生活整体的心理个性和文学创作本身就是精神科学的表现。

阿斯特的语文诠释学和上述狄尔泰眼中的歌德文学一脉相承。首先,在阿斯特那里,也能找到一些与歌德和施莱尔马赫一样重视作者个性的说

47 同上,第191页。

48 同上,第155页。

49 同上,第198页。

50 参见同上,第148页。



法，比如在《语法、诠释学及批判的基础》第 76 节中，阿斯特说道：“一切古代作家，尤其是其作品乃精神之自由产物的作家，都表现了那古代的唯一精神，不过每一个人表现的方式都、被其时代、个体性、教化和外部生活条件所设定的。……对整体古代精神的认识包括对作家所处时代之特殊精神的认识、对作家自身个别精神的认识，以及对其教化和外部生活环境（它对作者的教化产生影响）的认识。”⁵¹ 这一说法在第 84 节中再次以另外的方式被强调，在那里，阿斯特简略讨论了柏拉图与亚里士多德的不同。在第 88 节中，阿斯特强调了对话的差异，以及要在整体中理解这些差异。而在第 90 节中，他还说到了由于作者个性的差异导致的不同作品评价的问题。但所有这些关于个性的说法，都必须回返到精神的整体性的视野中才能成立，阿斯特对此最突出的论述是在第 85 节中：“对一份文本或一个个别段落的精神的解释，就是对理念的说明，该理念呈现在作者的面前，或在作者的无意识中对之加以引导。理念也就是更高的、有生命的统一，一切生命由之而展开，且致力于身为精神性的阐发而再一次返回它之中。”⁵² 这一段紧接第 84 节关于柏拉图和亚里士多德之不同的讨论，赋予这些不同以生命统一性的基底。同样，在上文引述过的第 92 节中，关于第 88 和 90 节中作者个性的议论，也再次被收束到对文本之精神的最高评估方式上，也就是基于生命精神的评估方式上。此外，在上文也提到过的强调作者原意重要性的第 98 节中，阿斯特最终也肯定，即使对那些天才人物的批判，也要基于普遍的生命灵魂来做出：“在天才性的作者那里，诗和哲学已经渗透为一种对神性和人性事物之更高的、和谐的看法和领会，而批判要做的就是基于一切生命的内在灵魂来检验这些人的语言。”⁵³

至于为什么要这样把精神生活整体放在更优先处的原因，也是因为心灵的想象力－语言结构。在第 1 节中，阿斯特开篇就说：“语言是精神的表达和展现，既是精神在其外在（客观性）生命，也是在其内在（主观性）生命中的表达和展现。精神外在地生活于直观中，它是对一个对

51 Ast, 1808, 182.

52 Ebd., 197.

53 Ebd., 223.

象或客体的领会把握。由于直观是对外在被知觉之物的形塑, 所以被直观的东西就是一个图像, 而对被直观之物的描述也就是图像语言。与之相对, 精神内在地生活于感受之中, 感受是对一种受限性的自在的或在自身中的发现, 这种发现将自己表示为感觉, 它还和一种内在知觉相联结, 这种知觉的对象是一种自在地不受限的、反界限的能力。”⁵⁴ 其后, 阿斯特就把图像称为可见者或图像语言, 把内在感受称为不可见者或音调语言。真正的精神语言或想象力则运作在二者之间: “由于精神自身是一切外在和内在物的统一, 精神语言的外在性(客观性)也就同时是内在性, 反过来, 由于原初的想象力(客观化能力)就居于精神自身之中, 所以精神语言的内在性也就同时是外在性。所以, 和精神一样, 精神语言在生命的内在域和外在域之间来回运动, 而不像图像语言或音调语言那样, 被约束于以上两域的其中一方: 精神语言是自由的, 就像精神自身是一切生命的自由原则和统一体一样。”⁵⁵ (第3节)这段话的意思非常清楚, 生命将外部事物形塑为各种图像, 而在自身内则自由地穿梭在这些图像之间, 对它们进行连接, 也通过它们表达自身, 这才有了有着统一气息(它表现在各种音调中)和统一世界图像之形塑进程的语言, 它就是我们自由想象力的自行显现。很容易发现狄尔泰的歌德解释中的“想象力”学说与阿斯特这些说法之间的高度一致性。诠释学的工作中心, 就是去理解精神生活的整体性基础及其运作, 个性只是它的最耀眼的表现而已。在这个意义上可以断定, 与歌德不会因为他的自然科学研究就被否定一样, 阿斯特也不会因为他采用了有机生物学的模型, 就被狄尔泰划到精神科学以外的阵营上去。

在施莱尔马赫处却是另外的情况。他优先强调的是普遍的生活和精神必须在个性中才能找到落脚点。在高度赞赏施莱尔马赫的弗兰克那里, 这是基于如下理由: 施莱尔马赫不认为自我可以同时获得自己的有限性和无限性, 因为二者总是互相对立的。自我的表现总是一种有限的断片式的表现, 也就是个性表现, 对这些个性来说, 无限同一性绝不是深入

54 Ebd., 1.

55 Ebd., 7-8.

有限者自身就可以被现实察觉到的，而是只能通过超出它，或者通过对它的反讽才作为一种可能性被预感到。由此，不能指望通过事先澄清一种精神思维整体和它的语法来说明个性，恰恰相反，在个性片段中才能发现精神整体的倾向。个性暗示和预感着整体，但新的个性表现总是会超出旧有的个性表现，提升预感的强度，同时讽刺性地暴露出旧有个性表现的局限之处。“简单地说，隐喻式有限本身之中趋于绝对的倾向。个别在走向无限时上升为隐喻，而无限让那种摆脱序列整体的统一在逐点出现时表现为诙谐。”⁵⁶ 无论如何，这种升级是以个性点的非线性跃升为中心的，而不是以精神生活的连续统为中心的。在其中，批判的重要性首先不在于个性形成的整体性条件，而在于分析新个性表现对旧表现的拟构和超越，分析它们在彼此对话中呈现出来的独特性和典型性，也分析它们的不足之处，这使得批判总是处于中间位置上，并且这些位置总是具体地落实在一些点上，而不是一条连绵的线。与此相比，阿斯特特的批判观念很不一样，它主张真正的批判总是从整体出发的：较高的批判“必须将自己提升到对个别东西的语法性和历史性理解之上，进入对整体的精神性领会和评估中，这是为了出于作者和一般而言的古代的精神和特征，而对一份作品的真实与否做出可能的裁定。”⁵⁷

以上辨析也可以帮助我们理解，为什么施莱尔马赫的神学诠释学围绕着个性展开。在《论宗教》“论宗教的本质”一节中，施莱尔马赫首先激烈批判了从思维和行动的抽象思维原则出发理解宗教的做法，然后就把重心放到了个体性的直观与情感上。“直观是并且永远是某种个别的，特殊的东西，是直接的感觉，此外什么也不是；联系并概括成一个整体，这从来就不是感观的事情，而是抽象思维的事情。”⁵⁸ 想象力的作用也是在个体的天才中才凸显出来的，人们只能通过这些片段来鸟瞰世界的规则，而不能给整体弄出一些高高在上的概念来压制个体。即使施莱尔马赫同时也主张这些个性都是普遍人性的表现，但重音仍然在那些点状的

56 弗兰克：《德国早期浪漫主义美学导论》（上），聂军等译，吉林人民出版社，2011年，第288页。

57 Ebd., 215-216.

58 施莱尔马赫：《论宗教》，邓安庆译，人民出版社，2011年，第34页。

个体上:“只有观看者认识个体,只有历史应该从个体对它产生的作用来评价不同的时代。”⁵⁹这样一来就必须说,伽达默尔的论断是有道理的,尽管狄尔泰认为他和施莱尔马赫一样主张作为精神科学的心理学,但通过对待个性的态度,还是可以有效区分施莱尔马赫神学诠释学和狄尔泰的历史诠释学。而如果以自然科学为模型的心理学批判集中指向个性批判,那么伽达默尔就不是在狄尔泰使用心理学的意义上来批评施莱尔马赫的心理学的。

五、再论自然科学与精神科学:伽达默尔对阿斯特的关键批评

此处明显出现了一个问题,就是伽达默尔本来把阿斯特和施莱尔马赫放在一起,作为仍采用自然科学模型的诠释学来批判,相比之下,狄尔泰则站在精神科学那边。然而之前检验的结果却显示,如果自然科学模式下的心理学的问题主要是施莱尔马赫主张的个性优先性的问题,那么阿斯特的语文诠释学反而显得与狄尔泰的历史诠释学亲缘性更强。这样一来,阿斯特在诠释学传统中的位置可能就要发生偏移。

更麻烦的是,如果再把福柯的论述考虑进来,那么上述阿斯特-狄尔泰的诠释学模式,就依然处于福柯批判的覆盖范围之内。如前所述,当福柯把语言问题与自然科学模式关联起来的时候,他既不是在狄尔泰意义上,把自然科学定位为缺乏精神内部统观的僵硬的形式化操作(如布朗心理学或歌德自然研究),也不是在伽达默尔的意义上,把它看成是自然素朴态度对一种固化的典型、原意以及天才个性的未经通盘反思的盲目坚持,而是将之看成是一种新的主体认知型的兴起。这种生理学-语文学-人文科学同构认知型的最关键结构,就是围绕着一个不可见的整体进行表现层面的区分性研究。福柯也把这种整体称为“大写历史”:“从19世纪起,大写的历史将在一个时间系列中展开把独特的生物结构相互关联起来的诸同功。……历史是经验性之基本的存在方式,正是在这个存在方式的基础上,经验性才得以在可能的认识和可能的科学的知

59 同上,第58页。

识空间中被确认，设定，排列和散布。”⁶⁰ 这就是说，福柯会认为，不是狄尔泰成功地把歌德和阿斯特最重要的精神科学家面目从有机自然论中抽离了出来，而是相反，狄尔泰自己就持有一种有机生物学的生命－表现模型，并且在这种模型下才认出了歌德，并应该认出阿斯特。相比之下，施莱尔马赫的个性诠释学反而有力量从福柯的批判中挣脱出来。弗兰克就认为“尝试把这个东西（注，指自身相关的个体化只能在对同一性观念的否定超越中才可被思考）作为首要的东西而去探索，在我看来这是弗里德里希·施莱尔马赫的功绩之一，尽管他在当代的诠释学中当然找不到一个后继者。”⁶¹ 这是因为，施莱尔马赫从一开始就没有把特殊的现象作为一般的东西来建构和分析，力图阻止普遍同一性秩序发挥终极作用去整饬异质成分，从而回绝了个性共享的任何可能。这样一来，他也就没有可能被那种整体性的历史精神表现－诠释的认知模式所笼罩，而后者恰恰是伽达默尔觉得狄尔泰诠释学真正重要的部分。但对此的详尽讨论已经超出本文的范围。

那么，伽达默尔可能对以上情况说些什么呢？

首先，即使考虑到阿斯特与狄尔泰在生活整体诠释学上的结构类似性，他也很可能会再次指出，二者间的区别仍然很大。这尤其体现在阿斯特的语文诠释学未经彻底反思地去推崇希腊的典型性，并强调希腊作家原意的源头性作用上。这种做法并不符合从效果历史整体来诠释每一种文化及其代表作品的要求。由此，他甚至可能部分同情萨义德对 19 世纪语文学中所体现出的西方强权的批判态度，主张通过世界范围内的文明对话和交互诠释，来重新考察阿斯特等人所推崇的，对古希腊作品的语文诠释学的成就。

其次，只要不把他说的个性心理学与狄尔泰所说的现实心理学混同起来，他就仍会坚持个性心理学也是区分阿斯特和施莱尔马赫诠释学的关键。这是因为在施莱尔马赫对个性的强调中，包含着一种对阿斯特式的观点的拒斥，即原意必须首先在整体生活中被探寻。就此而言，伽达

60 福柯：《词与物——人文科学考古学》，第 285-286 页。

61 弗兰克：《个体的不可消逝性——反思主体，人格与个体，以回应“后现代”对它们所作的死亡宣告》，先刚译，华夏出版社，2001 年，第 144 页。为了统一术语，原翻译中的“解释学”此处调整为“诠释学”。

默尔肯定会同意, 必须在同样强调作者原意对诠释学的重要性的那些人中做出更为细致的判别。但也因如此, 他把施莱尔马赫放在早期诠释学重中之重的地位进行处理的做法就未必合适。

最后, 伽达默尔甚至可能部分认可福柯的批评, 因为这种批评与他对狄尔泰和胡塞尔的批评有意旨重合之处。在伽达默尔看来, 狄尔泰和胡塞尔都未能发展出生命概念的思辨内容, 这是因为他们都太执着于某种客观整体的优先性可以得到分析和处理的想法, 无论这种整体性是人类的全部生活经验, 还是哲学的最终方法理想(即一种先验构成性研究)。仅就这一点而言, 福柯的批评也并非全无道理, 即 19 世纪的人文学科是一种被刻意构建的不可见统一体的优先论, 且他认为这种统一体就是通过对那些区分性表现进行历史性地融贯考察得到确认的, 而这其实只是对那种被称为主体的同一性权力的认知性确认, 就如同通过比较解剖学和标本考古学的联合来确认整全生命的同一性统治一样。伽达默尔会说, 狄尔泰和胡塞尔在其对客观整体的确认进程中, 也优先肯定了某种完备认知的结构条件。而就阿斯特反复强调语法对于精神的重要性而言, 他所做的也没有什么不同。这正是它们全都错过了真正诠释学道路的原因。当然, 伽达默尔接下来要做的并非如福柯那样宣布人之死, 而是追寻海德格尔走向了交互诠释的道路。这一点将在下面得到处理。对此的澄清将导出伽达默尔对阿斯特诠释学的决定性批判的正面理由, 而本文也将最后试图探寻, 阿斯特是否有可能在一定限度内得到辩护。

与福柯认为并不存在与自然科学截然不同的精神科学一样, 海德格尔“之所以追随胡塞尔, 是因为历史存在并不像狄尔泰所认为的那样可以与自然存在相区别, 以便对历史科学的方法论性质给予一个认识论的证明。反之, 自然科学的认识方式可以表现为理解的一种变体。”⁶² 也就是说, 二位哲学家都不觉得自然科学和精神科学(人文科学)是截然相异的。但他们理论之间的微妙差别可以用如下方式表达: 如果福柯总是强调, 正如 19 世纪语文学(当然包括阿斯特)的创见是“语言并不迎

62 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷, 第 333 页。

合人所发生的一切或人所能发明的一切而变化，而是在一些本身属于语言和语法形式的条件下发生变化的，语言就是由这些语音和语法形式构成的”⁶³一样，19世纪的自然科学-人文科学认知型总是要求被区隔开的那些特殊表现受制于不可见的事实整体，那么海德格尔——尤其是思想转向后的海德格尔则强调着要去理解，**这个整体也在变动之中，更重要的是，那些真正特殊的表现本身就在扭转和生成着这个变动的整体。**换言之，问题不在于是否总有着超越特殊表现的整体性权力（大写历史），也不在于对它们间关系的认知是否总通盘建构并支配着现实，而在于特殊的表现如何通过它并不完备的理解活动和自由筹划参与进了隐蔽的整体变动，并且同时又在这一整体变动中以其（认知上未必融贯的）理解方式诠释-敞开了自身存在的可能。用伽达默尔的话说，海德格尔的贡献就在于指明“理解就是此在的存在方式，因为理解就是能存在和可能性”⁶⁴，或者更详细地说：“即使对某个表达式的理解，最终也不仅是对该表达式里所具有的东西的直接把握，而且也指对隐蔽在表达式内的东西的开启，以致我们现在也了解了这隐蔽的东西。但是这意味着，我们知道自己通晓它。这样，在任何情况下都是：谁理解，谁就知道按照他自身的可能性去筹划自身。”⁶⁵

对海德格尔论文“语言的本质”的简单考察有助于进一步澄清此中关键。这篇论文的重要目标是要反对把语言变为一种普遍单一运转的结构，它依赖着试图对世界进行普遍化技术处理的形而上学。为此，需要指出经验语言的别种可能性，指出我们如何在此语言经验中现身，而非事先操作和指定语言的用法。换言之，需要指出我们如何倾听语言并为语言所承载，而非反过来从我们这样的主体出发来追问语言是什么。这又是因为所谓的主体本来就是在语言中才得到其规定性和明晰性的，但主体却依据这种被给予的规定性，反过来规定那种给予活动为某种可被使用的客体。这就暗示着，有这样一种别具一格的经验，是关于源初的

63 福柯：《词与物——人文科学考古学》，第480页。

64 伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷，第334页。

65 同上，第335页。

拒绝被这样规定和使用的语言的经验, 它并不位于任何客观化的层面, 或者说, 它在任何客观使用规则上都隐瞒着自身。“如果语言无处不隐瞒它在上述意义(注: 即对语言做出陈述的那种语言)上的本质, 那么, 这种隐瞒就归属于语言之本质。”⁶⁶ 这种隐蔽自身本质的语言源初地与我们可能(将自身摆置成中心性的主体)的筹划活动有关, 因为是它给予了这种筹划的所有规定性空间, 但只要 we 经验它, 我们就不是在经验任何主体建构的结果, 而是在经验主体始终尚未产生但当下就将产生的那个决定性的时刻。换言之, 这种经验必定是一种返回我们栖居其中但并无主宰之力的生成活动的经验。我们属于这种语言经验, 并由此经验护送到了我们在世界中的主体位置上。思想的任务正是要将这种与我们真正切近的隐蔽语言重新揭示出来, 然而困难在于, 这种揭示活动同时又有赖于始终隐蔽着的语言本质的护送: 每种这样的运思在理解其发生时已经由发生自身所保证, 也即每种有限的对本质的表达已经位于让其自身可表达的本质之中。释放与承纳, 出离与回返是在同一个游戏中进行的, 而这样的游戏就回旋在自身隐匿着的语言之本质和将其敞亮出来的思之要求之间。这种毫无保留地将自身和盘托出的游戏的整体场域, 可以强名为无蔽的天空, 而始终遮蔽着自身本质却又护送着人成为世界的使用者的, 就是大地。那给予了世界使用者以倾听并思索此本质之可能性的, 就是神, 而思索着它, 向它回返, 并因此从那个固定的世界使用者身份上超越出来的, 就是有限的向死之人。海德格尔将之称为语言本质的四方运动, 它同时也就是存在之所以存在和之所以能存在的运动。

伽达默尔将以上总是带着遮蔽与解蔽之双重向度的有限语言经验, 转译为**始终带着前见进行理解的有限诠释活动**。任何理解活动都不是在真空中进行的, 而总是归属于某种已经有其效果的历史, 并且同时又在其中造就着自身的效果。此种效果历史的整体超越了一切理解活动(因为它总是理解的在先可能性条件)同时伴随着一切理解活动(因为它总是理解目标实现的体现), 但它始终不是可以被全盘把握之事(因为理解

66 海德格尔:《在通向语言的途中》, 孙周兴译, 商务印书馆, 2004年, 第177页。

是在效果历史中的有限理解)。这种历史就是使理解得以发生的制约性传统,“对精神科学中属真理事物的思考,一定不能离开它承认其制约性的传统而进行反思。……这种思考必将认识到,它自身的理解和解释绝不是一种依据于原则而来的构想,而是远久流传下来的事件的继续塑造。”⁶⁷这样一来,伽达默尔才强调:“本人的真正主张过去是,现在仍然是一种哲学的主张:问题不是我们做什么,也不是我们应当做什么,而是什么东西超越我们的愿望和行动与我们一起发生。”⁶⁸由此,在任何诠释努力中,必定同时包含着两个层面,第一是必须去获得那些被(始终具有超越性的)历史所规定的效果的尽可能完善的理解,第二是必须要知道这种理解也只是有限的,也就是说它总是带着误解和前见。“对于给定的前理解的反思使某些东西呈现于我面前,而它们本来只会在我背后发生。是某些东西而并非任何东西,因为我所称之为有效果的历史意识不可避免地是存在而不是意识,而存在永远不可能完全地展示出来。”⁶⁹前见不是阻碍理解的东西,而是“我们对世界开放的倾向性”⁷⁰,因为前见意味着:我们总是处于效果历史之中,而我们的理解受其指引,但同时也让这种指引得以澄清并持续发生。这同时就是说,绝不能把效果仅仅看成为我们制造和操作的效果(这正是自然科学的态度),相反要看成为我们通过自身筹划参与其中,理解其可理解之处但又永不可通盘理解的变化事件的效果。

与海德格尔显得不同的是,伽达默尔进一步强调了在此种效果历史中视域融合的重要性。但视域融合并非交换意见或通过计分投票来达成共识,而是对不同对象进行诠释的效果普遍性展现。这种普遍性不是由历史整体的建构性原则来保证的,而是仰赖这一事实:所有带着前见的理解活动都是向着效果历史进行提问和思考,并且在这种共同的提问和思考中分享彼此应答的进程。至于彼此应答为何会发生,又是因为没有

67 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,第21页。

68 同上,第4页。

69 伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平等译,上海译文出版社,1998年,第39页。为统一术语,作者将译文的“效应”改为了“效果”。

70 同上,第9页。

任何一种带着前见的理解是孤立存在的,而是总已经处于效果历史的整体变化之中,这种整体变化本来就是所有理解活动都自行决定以各自的方式参与了的。这样一来,任何一种理解都必然包含着与他在性的普遍联系:“历史意识是意识到它自己的他在性,并因此把传统的视域与自己的视域区别开来。但另一方面,正如我们试图表明的,历史意识本身只是类似于某种对某个持续作用的传统进行叠加的过程,因此它把彼此向区别的东西同时又结合起来,以便在它如此取得的历史视域的统一体中于自己本身再度统一。”⁷¹在这里,根本不存在福柯认为的大写历史的空虚统治,而只有对历史效果的诸多应用性理解和再造之间的实际交融。这取决于我们能够意识到,自己总是切近地生活在效果历史的变化整体之内,但同时又能够拥有与任何已有特定效果拉开距离进行反思和实践的能力。前者保证了差异性理解能够彼此应答,叠加和同一,后者则保证了我们自由理解的可能运用空间。缺乏前者将让我们陷入把效果外在地理理解为操作结果的科学主义立场,而缺乏后者则会让我们陷入无法逃脱的历史整体的僵硬同一性。就此而言,伽达默尔也打开了在传统中通过主体间对话来进行文化自反思并反抗技术时代的统治的道路。

回到阿斯特的定位问题。伽达默尔会说,如果坚定持有强调前见和视域融合的诠释学态度,我们就不会陷入阿斯特语文诠释学的错误。的确,在阿斯特的著作中,如同在温克尔曼那里一样,以希腊为代表的古代典范显得拥有一种未经反思的透明的完美性,这从之前谈到的,在《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》一文中对希腊的大段断言式赞颂中就可以看出。在这种透明性中,被看到的似乎只有那毫无偏私的典范源泉所代表的生命活力,以及它们给予之后所有时代的精神力量和榜样效果,但在它们自己那里,绝不存在着任何被误认的可能:“因为人类历史将古代作为人类的这样一个时期来表现:该时期是人类教化最昌盛繁荣的时期,同时也是最完满和最独立的时期,它由于自身的卓越性而充当人类的理想,充当我们教化的支柱和目标点。通过对古代的

71 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,第394页。

这种最高看法，那种理论性的、认识古代之本质性的考察，以及那种实践性的、探寻古代与我们时代之必然联系的适用，也即真和善，就转变为美，转变为完满的和理想性的东西。”⁷² 对伽达默尔来说，阿斯特因此在出发点上就回避了面对传统的真正困难，也没有努力澄清现代人自我筹划的任务，从而根本没有看到前见对于理解的不可或缺性，也没有真正展开面向整个效果历史（而非特定典型）的视域融合工作。当然，他也就丧失了能从自然科学的态度中挣脱出来的精神的决定性力量。

不仅如此，阿斯特的诠释学还抱有一种对历史必然性的错误假定：“人类整体就以精神性的和内在的方式紧紧联结，以至于不同的时代自身仅仅是唯一精神的不同变化和不同形态。所以，一个时代就必然地承负和支撑另一个时代。”⁷³ 他无法理解所谓历史的必然性——也包括希腊语对后世语言必然的源泉地位——不过只是一种面向传统的时代解释效果而已。如果不始终保持对传统的反思，并将传统理解为效果叠加的表现，反而认为后世只是前面世代的变形，力图从前世最完美者去规范后世较不完美者，那么这就是将“效果”仅仅放在了事情之后，而不是事情之前，不是放在了前见之中。它也就放弃了对所谓最完美者（它不过也是一个前见）进行反思的真正彻底批判性任务。在这个意义上，阿斯特所言的批判，其实只是根据预设的古代标准进行的单方面的现代批判罢了。这一点在《语法、诠释学及批判的基础》第 95 节似乎表露无疑：“批判，包括较高的和较低的批判，都预设了理解和正确的解释，以及所有那些对诠释学来说必需的东西，即在古代的所有表现形式和所有的构造分支中，对古代的语法性、历史性和哲学性认识。”⁷⁴ 伽达默尔无疑会说，这里所谓“正确的解释”——它指向作者原意——并不包含对历史始终超越了任何解释的基本洞见，而正是这种洞见才打开了诠释始终在进行的空间。否则诠释就应该停留在它抵达正确的解释之处，如同自然科学应该停留在物质性的真理被描述出来的那一刻一样。依据一种人类整体生活的还原论模式来理解精

72 Ast, 1805, 49.

73 Ebd., 4-5.

74 Ast, 1808, 216.

神,这是对有限人类的自由思维和实践的基本生活境遇的实际贬低:人拥有其独特的存在论地位,不仅是因为他们拥有辉煌的古代典范,而且还因为在并不完善的生活中,他们至今始终自由发问,创造和彼此交流——虽然这并不意味着,他们能做的和做了的,比之前根本上要更好或更糟。

六、作为诠释学运用的“教化”:为阿斯特辩护

这就是伽达默尔对阿斯特诠释学关键性的批评。理解这一批评,就理解了精神科学对自然科学而言的真正奠基地位,也理解了语言的重要性并不基于语法的结构优先性,而是由于倾听语境的生存论优先性。只要自然科学有赖于在科学传统中的思考,交流与创造,只要语法效果有赖于语境诠释,那么依据有机生物学模式去构建语法优先性的阿斯特语文诠释学就始终要被质疑。相比萨义德和福柯的批评,伽达默尔的批评并不侧重语文学权力的不适当,而是突出了诠释学运用的不适当。也正因为此,如果仍有可能对这种批评提出一定程度的内在抗辩,那就必须为阿斯特诠释学寻求某种运用的合理性。对我而言,这可以在阿斯特的教育学实践以及相关的“教化”观念中被寻得。

在《真理与方法》“古典型的例证”的小节中,伽达默尔指出,德国古典主义时代以来,在教育学中特别发达的古典型意义包含规范性和过去性两个方面。但由于在其后的发展中,过去的规范被认为与当下不同,所以古典所具有的规范性日益受到质疑。“古典型概念现在只表示一种历史时期,一种历史发展的阶段,而不表示任何超历史的价值。但是,古典型概念里的规范要素事实上从未完全消失。一直到今天它仍是德国中等人文科学教育观念的基础。”⁷⁵就典范的过去性而言,古典学在德国教育中占据的地位会引发类似萨义德的批评不足为奇,这是因为这种过去的典范完全可能是由过去的权力意志及操纵技术所塑造和统治的,而在今天它的规范效力当然可以受到挑战和质疑。

伽达默尔不会简单否定这一点,但他仍肯定在教育中突出古典的规范性,这又是因为,“其实,古典型乃是对某种持续存在东西的意识,对某种

75 Ebd., 367-368.



不能被丧失且独立于一切时间条件的意义的意识，正是在这种意义上我们称某物为‘古典型的’——即一种无时间性的当下存在，这种当下存在对于每一个当代都意味着同时性。”⁷⁶正是这种在视域融合中不断改变自身又传承自身的同时性，将古典从传承的方面凸显出来，又在改变的方面交托给我们。任何面向历史的提问与应答都在形塑我们对于一切事物的理解方式，并且这种形塑作用同时既令我们让历史有意义地呈现出来，也令我们从历史中领会到我们自身存在的意义。伽达默尔在别处说，这种特别的形塑作用就是教化。它在 18 世纪以最伟大的方式被提出，并在 19 世纪获得了充分发展，成为从那个时代至今精神科学赖以存在的要素。

形塑就是指通过变异令自身得以提升，因此谢林和黑格尔都曾在论及教育时把古典语言的学习与教化进程中特别需要的异化作用（理解他者，以在更高意义上回归自身）联系起来，让原来显得异己的古典语言成为精神自身进展的内部持续动力。这同样也是阿斯特的目标：“因为教化的结果并不是在技术构造的方式里完成的，而是从塑形和教化的内在过程中产生的，因此教化的结果总是处于经常不断的继续和进一步教化之中。”⁷⁷在这里始终存在着如下可能性和要求：要不断基于自身有限理解，努力去进入支撑着此理解的历史，以及进入与关于此历史的诸多其他视域的对话关系，并由此深化自身理解——它也就是诠释学的合理应用。在这一点上，阿斯特的教化观念与伽达默尔显然是契合的。

令人感到惊讶和惋惜的是，尽管伽达默尔充分重视教化，也对如黑格尔的教化概念做了考察，但他却完全没有提到过同时期阿斯特的教化思想。然而正如之前简短的生平介绍所说，阿斯特的绝大部分工作都有意识地围绕着教化展开，甚至他的诸多著作和他所获得的影响，也是在具体的教育工作进程中产生的。阿斯特对此的重视特别体现在《论古代的精神以及它对我们时代而言意义何在》的大量论述中。

76 Ebd., 379.

77 Ebd., 13.

在其中,首先需要明确的是,教化就是精神在不同时代以不同表现方式进行内在的生命塑形,而人类的精神史就是人类的教化史,因为除了生命在不同形态中的连续内在塑形之外,人类精神史并不能有别的含义。

其次,对教化之变形和恒定的历史的认识,同时也为启动时代反思提供动力:“有了对人类历史和人类教化的普遍看法,我们就能丢开对自己时代之精神的固定看法,而去认识到,我们的教化表现了什么特征,它基于什么支柱,以及指向何方。”⁷⁸

这两点缺一不可地支撑着这篇文章的标题(“古代精神和时代意义”)。在此基础上我们很容易发现,阿斯特启动反思并寻求以古代为标准的研究方向,绝不仅仅是因为完美希腊的吸引力,更是因为阿斯特自身生活时代的核心问题,即在那时的公共生活中缺乏精神一贯性,人们只是各自为政的问题。换言之,首先是**时代的公共生活的普遍性基础缺乏**的问题,而不是如何推崇希腊古典曾拥有过的荣光的问题,推动了阿斯特进行语文诠释学研究。一方面,这个问题显然也是同时代人如歌德席勒等也有的问题,他们为此提供了不同的答案,另一方面,阿斯特在其问题筹划中有其独到之处,即自由的特殊表达,以及这些表达的相互融合,都是在语言中才可能的,因此必须借助语言来了解自由人的分殊及联合,而教化工作因此也必然特别关注语言。只有这才是语文学研究和教学的真正科学精神所系,它们绝非仅是在满足琐碎无聊的搜集癖。在此意义上,阿斯特从来就是在视域融合的进程中,带着自己的前见来进行典范诠释的,并且在推崇典范和原意时,他自己完全意识到了运用这些典范的前提就在于对自身时代的反思。即使表面上他似乎主张,古代典范自明地就是典范,但实际上他仍深刻认可伽达默尔所言诠释学的“同时性”,并如后者一样突出了教化对此的关键作用。

教化的这种关键作用并不是说,我们在碰到问题之后可以首先搜寻一下现有资源库中是否有前人的解决方案,然后通过学习和运用这些方案,这些问题也就可以或多或少地获得解决。假如持这样的教化-学习理

78 Ast, 1805, 9.



解，那就只能得到一种工具化的而非完美的希腊形象。教化能产生其精神效果，首先当然始于我们自己的问题意识和自由探索并寻求定向的努力，但其第二步并不直接就是解决问题，而是将自身真正置于一种陌生的处境之中，以确证这种问题并不只是已有答案的缺乏或已有问题的翻版，而是创造性地面对着知识新方向。陌生化（异化）——或者如伽达默尔所说的，带着其它视域的问答——是自由教化的题中之义。没有它，我们就会被锁闭在当下语境之内。阿斯特显然也非常清楚这一点，所以才会说：“通过研究那遥立于我们之外，借由宗教、伦理和特征而偏安一处的古代，我们就在一种陌生的美和真理中适应了自己的精神，并且给这个精神以灵活性和感受性，它们对于真正的教化来说是必要的。因为，人类教化的本质就是，我们从自己私己性的有限圈子中走出来，并学会生活于对陌生世界的直观和认识之中。”⁷⁹联系到之前的公共性问题，这种自觉将自身置入陌生语境的努力，同时也就是对公共生活普遍性基础问题的初步回答，因为在这里私己圈子的界限已然被打破。

然而这还不够。如果在这样的陌生处境中没有任何一种力量——海德格尔将之称为语言的护送和馈赠——能够帮助提问者理解，可能有着怎样的具体经验，它们曾形塑了公共生活，并为问题的解决提供过方向，那么那些提问者就会立即陷入茫然无措。尽管阿斯特确实把这些方向过于迅速和自然地锚定在了希腊上，但他的意图仍然还是强调，在陌生处境中必定要有某种保障性的指引，否则教化就不可深入，而提问者本己也会有迷失之险，遑论将这些新处境转为属己的处境从而自我提升了。正因如此，他在上文后继续写道：“而真正的人性也就必须基于这一点：它将离自己尚还遥远的一切美与善加以掌握，并将其转化为自己的本质。除了那古典性的古代，那出于一个陌生世界、用一门陌生语言向我们进行诉说的地方之外，就不再有能够赋予这种柔和的灵活性和感受性的东西，没有能够将我们从本时代精神的片面性和主观性中解放出来的东西。就算我们在自己的教化中想到的只是这一点：学会了适应一种对陌生模

79 Ebd., 21-22.

范的直观,以便为自己的精神赋予那种对真正的教化来说必不可缺的多样性和感受性,我们也仍然能同样有理地推介那种对遥立于我们之外的文献的研究。不过,我们用以练习自己感受性的东西,不能是对我们教化的自居和自傲,而必须是一个陌生的模范,且该典范必须同时是古典性的,这意味着它表现的是真正的人类教化典范。”⁸⁰

典范给予我们解放之可能和自我教化之方向保障,并且正因为此种保障,典范才可以在迄今为止的教育实践中仍被视为具有规范作用的。这种规范作用不仅是指我们应该学习古人的文本,追思古人的精神,更是指我们应在自由追问中感受到多样性和自身的不足,并且同时察觉对那些可能为我们提供指引的东西,追寻这些线索进行理解,并由此将自身形塑为(席勒也重视的)有教养者,也就是能够识别出指引性理想的现实作用,并通过与他人一起的自由思索和实践,将这些早已存在的理想以新的方式现实地贯注在他的时代中的人。教化的目标无非就是如此:“我们的教化中的这种有限性和特性是必然地同我们时代的自我认知相连,且这种教化一旦通过哲学抵达了自己形态的最高点,就会从自身之中再一次走出来,去将内在的、私己的生活转变为一个更高的、普遍的和公共的生活。凭此,我们的这个时代就是通往一个更高人类教化的预备时期,在这个更高的教化阶段,内在的东西(即认知)会再次变成德行和美。也就是说,人类会再次转回他由以出发之处,不过是在一种更高的澄明中让古代变得年轻。”⁸¹这种教化理解当然可以被伽达默尔批评为预设了某种历史目的论,但仅就它的实际运用绝不抗拒前见和视域融合而言,我们不可以将阿斯特的这些说法轻易地丢到过时的“早期”诠释学素材库里了事,而是需要重新审视它的当代诠释学意义。此外,如果伽达默尔的诠释学可被视为对抗福柯主体权力批判的一条道路的话,那么阿斯特或也会因为上述与伽达默尔的亲密之处,获得某些挣脱福柯式批评的力量。

我希望以上的论述起码有助于指出,在伽达默尔诠释学著作中关于阿斯特的那些简短介绍和批判中,包含着大量有待深入的问题和值得商

80 Ebd., 22-23.

81 Ebd., 14-15.



榷之处。而即使持对伽达默尔相当同情的态度，它们也是不应被回避的。遗憾的是，受伽达默尔看法影响的学界常识却恰恰回避了它们。此类常识甚至也不关注与此相关的那些重大而复杂的争论，而那也正是本文试图展示给读者的。在这个意义上，学界常识不仅没有体现诠释学的基本态度，而且在语文学作为尼采所说的“慢慢阅读”的艺术的意义上，也缺乏语文学的基本精神。所以，对阿斯特作品的翻译和研究还应该继续进行下去。

本文主要线索集中在诠释学相关问题上。然而必须指出，这并不是阿斯特的这些著作能够引发兴趣的全部范围。比如在文中被频繁提及的语言与历史的关系问题，就可以在更大空间中被专题处理。它关系到阿斯特究竟从谢林那里学到了什么，也关系到他与黑格尔同期的思想有何异同等等远为复杂但远未展开的研究工作。就后一点来说，本文强烈主张，今后的阿斯特研究，必须将阿斯特的思想与他的时代的那些伟大哲学思想置入一个更大的星丛。就此而言，阿斯特出版的《哲学史概要》也许可以提供不少思想资源。该作品主要包括两个部分：其一是全书的导论部分，在那里，阿斯特运用其诠释学精神为他的哲学史研究开辟了道路。其二是书中阿斯特专论他的时代的哲学家的部分，主要论及康德，费希特与谢林，但也少量涉及黑格尔。在其中，我们可以看出阿斯特自己对这个伟大哲学星丛的描绘，然而本文已经没有空间对此展开详述，只能止于这个简单的指示。阿斯特哲学在时代论争语境中涉及的论题还有很多，比如语言与美学的关系问题，精神概念在德国哲学中的使用问题，古典语文学与实践生活的关系问题等等。在本文的末尾提醒存在着这些乃至更多的问题，也是在提醒诠释工作的开放性。只有在这种开放性中，无论本文还是阿斯特的著作才有可能值得再次被阅读。

余玥，四川大学哲学系教授

龙腾，柏林洪堡大学哲学系博士研究生

Jiang Zhe

**From “Ερμῆς” to “Hermeneutics of *Jing Xue*” (经学诠释学):
A Genealogical Construction of *Quan* (詮) with Λόγος and
Auslegen Across Multiple Interlingual Boundaries¹**

Abstract: The German term “*Hermeneutik*” and the English term “hermeneutics” have undergone various translations in Chinese due to the diverse cross-cultural intertextual contexts. No single translation can become a dominant “center” that overrides or marginalizes the others. One such translation, “*chanshi xue*” (阐释学), is commonly used in Chinese literary criticism and literary hermeneutics but should not be forcibly interpreted as the dominant term by imposing a rigid conceptual hierarchy on related Chinese concepts. Even in the Western cultural context, clarifying the etymology of “*Hermeneutik* / hermeneutics” and its relation with “Ερμῆς” (Hermes) remains a complex task. However, when examining Chinese and Western hermeneutical concepts, the meaning dispersion of Chinese characters and Indo-European words allows the possibility of meaning connection and genealogical construction across multiple interlingual boundaries. It is precisely through the mutual reference and reflexive reference that the successive explaining chain—“*quan* (詮), [means] *ju* (具)” and “*ju* (具), [means] *gongzhi* (共置)”—can become a functional and non-substantial pivot for mutually interpreting “*quan*” (詮), “Λόγος,” and “*auslegen*” (with the aid of Heidegger’s phenomenological interpretation). Within this reciprocating framework, “Hermeneutics of *Jing Xue*” (经学诠释学), which combines *Jing Xue* (经学) with hermeneutics, will be a study of “collection of Ancients

¹ The Chinese version of this article was published in *Fudan Journal (Social Sciences Edition)*, No.2, 2023. Many thanks to Dr. Wang Yuefan (王越凡), lecturer at the Department of East Asian Languages and Cultures at University of Illinois Urbana-Champaign) for her careful proofreading and valuable revisions on my article.



and Moderns” and “selection of Chinese and Western.” It not only provides an alternative path for the modern transformation of traditional *Jing Xue* but also establishes a productive discursive *tópos* for dialogue between Chinese classical and Western scholarship.

Zusammenfassung: Der deutsche Ausdruck „Hermeneutik“ und der englische Ausdruck „hermeneutics“ sind im Chinesischen aufgrund der vielfältigen interkulturellen Intertextualitäten in unterschiedlichen Weisen übersetzt worden. Keine dieser Übersetzungen kann zu einem dominierenden „Zentrum“ werden, das andere Varianten überlagert oder marginalisiert. Eine solche Übersetzung, „chanshi xue“ (阐释学), wird in der chinesischen Literaturkritik und der literarischen Hermeneutik häufig verwendet, sollte jedoch nicht durch die Errichtung einer starren begrifflichen Hierarchie gegenüber anderen chinesischen Bezeichnungen als dominanter Terminus behauptet werden. Selbst im westlichen kulturellen Kontext bleibt die Klärung der Etymologie von „Hermeneutik/hermeneutics“ und ihrer Beziehung zu „Ερμῆς“ (Hermes) eine komplexe Aufgabe. Bei der Untersuchung chinesischer und westlicher hermeneutischer Begriffe eröffnet jedoch die Bedeutungsstreuung sowohl der chinesischen Schriftzeichen als auch der indogermanischen Wörter die Möglichkeit von Bedeutungsverknüpfungen und genealogischen Konstruktionen über mehrere interlinguale Grenzen hinweg. Gerade durch diese wechselseitigen und reflexiven Bezugnahmen kann die sukzessive Erklärungskette – „quan (诠) bedeutet ju (具)“ und „ju (具) bedeutet gongzhi (共置)“ – zu einem funktionalen, nicht-substanziellen Drehpunkt werden, der eine gegenseitige Auslegung von „quan“ (诠), „λόγος“ und „auslegen“ (unter Rückgriff auf Heideggers phänomenologische Interpretation) ermöglicht. In diesem zirkulären Bezugsrahmen kann die „Hermeneutik der Jing Xue“ (经学诠释学), welche die Jing Xue (经学) mit der Hermeneutik verbindet, zu einer Forschung über eine „Sammlung der Alten und Modernen“ sowie über eine „Auswahl des Chinesischen und des Westlichen“ werden. Sie eröffnet nicht nur

einen alternativen Weg für die moderne Transformation der traditionellen *Jing Xue*, sondern etabliert zugleich einen produktiven diskursiven τόπος für den Dialog zwischen der chinesischen klassischen und der westlichen Gelehrsamkeit.

摘要：由于跨文化互文的不同处境，“Hermeneutik”这一德文术语在进入中文语境时必然延异为多种译名，其中任何一种都没有占据“中心”以统摄其他译名的“权力”。“阐释学”这一为文艺理论界及文学阐释学所青睐的中文译名，亦不应被强制阐释并形塑于概念等级之巔。其实，在西文语境中“Hermeneutik”的词源及其与“赫尔墨斯”的关系亦是复杂难辨，其中的诠释学建构更需在语际间的翻译转码中给予解构性透视。然而，在中西诠释学概念的互视中，字义或词义于自身语言网络中的散布状态，却为其在本不可通约的多重语际间创造了意义勾连与谱系建构的可能。因此，“詮，具也”“具，共置也”这一递训之链，必须在语际间的相互指涉与反身指涉中，方可成为“詮”与“λόγος”和“auslegen”融通互释的功能性而非实体性的枢纽。进而，中国古代经学与西方现代诠释学的合会共置，也使得“经学诠释学”成为“言具古今、择鉴中西”之学，其不仅为传统经学之现代学术转型开辟了可供择选的路径，也为中国古典学术与西方学术营构了生产性的话语空间。

Key words: *quan* (詮); λόγος; *auslegen*; Hermeneutics of *Jing Xue*

In the course of cross-cultural transmission, the German term “Hermeneutik” and the English term “hermeneutics” have been translated into various Chinese equivalents across different contexts of reception. These translated terms mainly include *quanshi xue* (诠释学), *chanshi xue* (阐释学), *jieshi xue* (解释学), and *shiyi xue* (释义学). As target language concepts, however, none of these translations has the right to claim the position of origin (*Ursprung*), center, or ultimate. As for the Chinese concepts, such as *quan* (詮), *chan* (阐), *jie* (解), *shi* (释), and others, there is even less justification for configuring a closed hierarchy that enforces the dominance of one over the others. It is worth noting that even within its European linguistic genealogy, the



etymology or origin of “*Hermeneutik*/hermeneutics” remains ambiguous. As a result, we can only discern vague traces of its source (*Herkunft*) or emergence (*Entstehung*) in surviving textual materials.²

1. The Obscure Etymology of Hermeneutics

For many Chinese scholars, the relation between “hermeneutics” and “Ἑρμῆς” (Hermes) is often taken to be self-evident, or is considered sufficiently proven simply by citing a well-known passage from Hans-Georg Gadamer. It begins as follows:

Hermeneutics is the art [*Kunst*] of ἐρμηνεύειν, i.e., of proclamation, oral interpretation, explanation and interpretation. “Hermes” was the name of the messenger of the gods, who conveyed the messages of the gods to mortals. His proclamation is evidently not a mere communication but an explanation of divine commands, and indeed, it is in such a way that he translates them into mortal language and makes them intelligible. The achievement of hermeneutics is always to transfer an interrelation of sense from another “world” into one’s own.³

This passage is from Gadamer’s entry on *Hermeneutik* in the *Historical Dictionary of Philosophy* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1974). The earliest Chinese version of this entry, titled “Jieshi Xue” (解释学), was published in *Zhe Xue Yi Cong* (哲学译丛, *Translations in Philosophy*), No. 3, 1986. The translator is Hong Handing (洪汉鼎), a specialist in Western hermeneutics and prominent scholar of Hans-Georg Gadamer’s thought. As a result of his translation, the idea that Hermes is the etymological root of hermeneutics has become widely accepted—if not taken for granted—within Chinese academic discourse.

2 For the German concepts “*Ursprung*,” “*Herkunft*,” and “*Entstehung*,” see Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire,” in Suzanne Bachelard, et al, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971, pp.145-172.

3 Hans-Georg Gadamer, „Hermeneutik,“ in Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Hrsg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Basel: Schwabe Verlag, 1974, S.1062.

However, Gadamer was well aware of the controversy over the etymology of hermeneutics in Western academia, although he found it unintelligible that some scholars denied the etymological relation between Hermes and hermeneutics. In his article “Logic or Rhetoric?—On the Early History of Hermeneutics Again” („Logik oder Rhetorik?—Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik“), Gadamer argues that even if the derivation of hermeneutics from Hermes has been revealed as a “fiction” by modern linguistics, this does not negatively affect the fact that Augustin and the entire “tradition” understood this term.⁴ He explains that “the testimony of tradition weighs heavily—not as a linguistic argument, of course, but as a valid indication of how far and how universally the hermeneutical phenomena must be seen and have been seen: as ‘a nuncio to all thoughts [*Nuntius für alles Gedachte*].’”⁵ Similarly, in his famous book *Truth and Method* (*Wahrheit und Methode*), Gadamer emphasizes that “tradition” is the crucial “prejudice” (*Vorurteil*) that institutes the condition of understanding and is “valid without justification.”⁶

According to Gadamer’s view of “tradition,” “Hermes” must be a metaphor for the universal mediating nature of hermeneutics. Moreover, for the “spiritual sciences” (*Geisteswissenschaften*), the etymological reference to “Hermes”—we understood as oriented toward knowledge and empirical verification—can only belong to “a subordinate level” (*eine untergeordnete Schicht*).⁷ Still, it is undeniable that Gadamer’s direct linkage of hermeneutics and Hermes in

4 Hans-Georg Gadamer, „Logik oder Rhetorik? — Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik“, in *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke*, Bd.2, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, SS.294-295.

5 Hans-Georg Gadamer, „Logik oder Rhetorik? — Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik“, in *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke*, Bd.2, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, S.295.

6 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke*, Bd.1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, S.285.

7 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke*, Bd.1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, S.288.



his entry not only leads to a leap in the meaning connection but also introduces interpretive ambiguity for many Chinese readers regarding the etymological relationship between the two terms.

Differently from his student Gadamer, Martin Heidegger categorically states in his lecture notes *Ontology: Hermeneutics of Facticity* (*Ontologie [Hermeneutik der Faktizität]*), often considered a precursor to *Being and Time* (*Sein und Zeit*): “The word ἐρμηνευτική [of or for interpreting] (ἐπιστήμη [science], τέχνη [art]) is a form from ἐρμηνεύειν [to interpret], ἐρμηνεία [interpretation], ἐρμηνεύς [interpreter]. Its etymology is obscure.”⁸ In the original German footnote, Heidegger references the Belgian linguist Émile Boisacq’s *Etymological Dictionary of Greek* (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), which indicates that the etymology of “ἐρμηνεύς” is obscure.⁹ Even in the two etymological dictionaries of Greek—one edited by Swedish linguist Hjalmar Frisk, the other by French linguist Pierre Chantraine—published during Heidegger’s later years, the definite etymology of “ἐρμηνεύς” remains undetermined. They merely confirm that “ἐρμηνεύω” (to interpret) is a verb derivative from the noun “ἐρμηνεύς.”¹⁰

In the latter dictionary of the above two, the editor Pierre Chantraine refers to E. Bosshardt’s dissertation *Nouns Ending in -εύς* (*Nomina auf -εύς*). He notes that Bosshardt “has been tempted by the resemblance to ἐρμηνεύς, etc., and thinks that Hermes would be the ‘intermediary between gods and men, the interpreter’ (?).”¹¹ In fact, well before Bosshardt, the German classical philologist August Boeckh stated in *Encyclopedia and Methodology of Philology* (*Encyklopädie und*

8 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, S.9.

9 Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg: Carl Winter, 1916, p.282.

10 Hjalmar Frisk, Hrsg., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd.1, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960, S.563; Pierre Chantraine, dir., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Tome II, Paris: Éditions Klincksieck, 1970, p.373.

11 Pierre Chantraine, dir., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Tome II, Paris: Éditions Klincksieck, 1970, p.374.

Methodologie der philologischen Wissenschaften): “The name of hermeneutics comes from ἑρμηνεία. This word is evidently connected with the name of the god Ἑρμῆς (Ἑρμείας); but cannot be deduced from this, but both have the same root.”¹²

Despite the etymological obscurity, Heidegger is not immune to the allure of this resemblance. He acknowledges a connection between “ἑρμηνευτική” and the messenger of the gods “Hermes,” and further suggests: “Some evidence can delimit the original meaning [*die ursprüngliche Bedeutung*] of this word and at the same time make the way of its meaning change understandable.”¹³ In the case of the obscure origin (*Ursprung*) of “ἑρμηνευτική” and its cognate words, however, it is not so much to delimit its original meaning as only to find a source (*Herkunft*) for it in the history of Western thoughts and culture. Moreover, this source is not as elevated as one might assume, because Heidegger first anchors it in the *Ion* (534e; 535a), in which Plato says in the words of Socrates: “οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν (the poets are but the ‘spokespersons’ [*Sprecher*] of the gods). Thus the following applies to the rhapsodes who for their part recite the poets: οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε; do you not accordingly become the spokespersons of the spokespersons [*die Sprecher der Sprecher*]?”¹⁴

In this context, I translate “ἑρμηνῆς” and “ἑρμηνέων” as “spokespersons” rather than “interpreters,” in light of Plato’s ambiguous stance in the *Ion* and his looming reversal of “tradition.” In the “Introduction” to her book *Plato on Poetry*, Penelope Murray argues:

By using the language of divine possession he [Plato] maintains a link with the traditional concept of poetic inspiration, but turns that concept upside down. In the

12 August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig: Teubner, 1877, SS.79-80.

13 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, S.9.

14 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, S.9.

early Greek poets, the divine origin of poetry is used to guarantee its truth and quality, and there is still an implication of that sort in S. [Socrates]’s words here, especially at 534d. Despite its eulogistic tone, however, the central speech of the *Ion* undermines the authority traditionally accorded to poets by depriving them of *technē*.¹⁵

Therefore, according to the *original meaning* delimited in the *Ion*, both poets and rhapsodes are portrayed merely as spokespersons, possessing no *technē* (art) of their own.

Such a spokesperson, without any *technē*, is naturally unfit to assume the weighty role of “the messenger of the message” (*der Botengänger der Botschaft*).¹⁶ This expression, “the messenger of the message,” is in the dialogue between Heidegger and Japanese scholar Tezuka Tomio. It is in this very dialogue that Heidegger admits to being familiar with “hermeneutics” through theological study. He further clarifies his use of this term and quotes the same passage in the *Ion* mentioned above:

The expression “hermeneutic” derives from the Greek verb ἐρμηνεύειν. That verb is related to the noun ἐρμηνεύς, which one can bring together with the name of the god Ἑρμῆς by a play of thinking that is more binding [*verbindlicher*] than the rigor of science. Hermes is the messenger of the gods. He brings the message [*Botschaft*] of destiny; ἐρμηνεύειν is that exposition [*Darlegen*] which brings tidings [*Kunde*] because it can listen to a message. Such exposition becomes an interpretation [*Auslegen*] of what has already been said by the poets who, according to Socrates in Plato’s dialogue *Ion* (534e) ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, “are messengers of the gods” [*Botschafter sind der Götter*].¹⁷

15 Penelope Murray, “Introduction”, in Penelope Murray, ed., *Plato on Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.10.

16 Martin Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54): Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in *Unterwegs zur Sprache, Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.12, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, S.128.

17 Martin Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54): Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in *Unterwegs zur Sprache, Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.12, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, S.115.

In *Being and Time*, Heidegger also explains what he means by “the rigor of science”:

Because understanding, in accordance with its existential meaning, is Dasein’s own potentiality-for-Being [*Seinkönnen*], the ontological presuppositions of historiological knowledge transcend in principle the idea of rigour held in the most exact sciences. Mathematics is not more rigorous than historiology, but only narrower, because the existential foundations relevant for it lie within a narrower range.¹⁸

For Heidegger, the reason why historiology can transcend the rigor of mathematics is that the former, as a “thing ready-to-hand” (*Zuhandene*), is more primordial than the latter, which appears as a “thing present-at-hand” (*Vorhandene*).¹⁹ Gadamer also implicitly adopted his teacher’s idea when he considered “tradition” as “a valid prejudice without justification” to transcend the exact proof of linguistics.

However, in an absolute sense, everything present-at-hand is also the thing ready-to-hand—as Heidegger puts it, the former is merely narrower than the latter in terms of “the existential foundations relevant for it.” Hence, “the rigor of science” has its irreplaceable function, such as acknowledging the obscurity or diversity of origin and its incommensurable differences. Therefore, according to the standards of “the rigor of science,” even the etymology and origin of “Hermes” remain undetermined. In *Hermeneutics: Method and Methodology*, Thomas M. Seebohm points out: “Hermes is the messenger of the gods, and thus he is the *hermeneus* of the gods. This etymology—like many others—rests on a mistake. The linguistic root for the name of the god is *herme*, the name for pyramids of stones belonging to an archaic cult.”²⁰ In fact, in the *Dictionary of Greek*

18 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2013, p.195. [*GA.2*, SS.203-204.]

19 Cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2013, pp.121-122. [*GA.2*, SS.117-118.]

20 Thomas M. Seebohm, *Hermeneutics: Method and Methodology*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2004, p.11.



Etymology (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), Chantraine traces the name “Hermes” back to the “pillar” or the “pile of stones.” It, however, does not resolve the etymological problem of “Hermes.” Chantraine notes: “However, the existence of the pillar surmounted by the head of the god is much later than the name of the god. This analysis does not exclude an Aegean origin of the word, since ἑρμα, whatever its appearance is, is also devoid of etymology.”²¹

More importantly, as a god, “Hermes” is not just “the messenger of the gods.” He is also, at least, known as the “giver of good luck;” “god of all secret dealings, cunning, and stratagem;” “conductor of defunct spirits;” and “tutelary god of all arts, of traffic, markets, roads, and of heralds.” Besides, “[h]is bust, mounted on a four-cornered pillar, was used to mark boundaries.”²² Even so, when connecting “hermeneutics” with “Hermes,” Boeckh appears to relax the scientific rigor of philological or etymological analysis. He thus emphasizes disregarding the original significance (*Urbedeutung*) of “Hermes,” who “probably belongs to the chthonic gods.”²³ Likewise, Heidegger’s more binding play cannot let us harken to the overtone of “ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν” in the *Ion* because his initial thinking has already pre-emptively downplayed the hybridity and polysemy of “Hermes” in terms of its origin and etymology. As a result, Heidegger is unable to shelter (*bergen*) its various signifieds *dispersive* in the form of stars (*étoilé*)²⁴ gathered under the single signifier “Hermes.”

Moreover, when Heidegger further articulated the connection between their signifieds of “Hermes” and “ἐρμηνεύειν,” his play of thinking, in fact, irretrievably fell into the play of signifiers. On the one hand, in ancient Greek itself, Heidegger could not help being tempted by the similarity of “Ἑρμῆς”

21 Pierre Chantraine, dir., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Tome II, Paris: Éditions Klincksieck, 1970, p.374.

22 Cf. Henry George Liddell and Robert Scott, comps., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p.315.

23 August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig: Teubner, 1877, S.80.

24 For the French word “étoilé” borrowed from Roland Barthes, see his book *S/Z*, Paris: Éditions du Seuil, 1970, p.20.

and “ἑρμηνεύειν” to resort to the methods of “explaining a character/word solely by its written form” (望文生训, *wang wen sheng xun*) and “deriving meaning from sound” (因声求义, *yin sheng qiu yi*); on the other hand, in the interlingual transcoding between ancient Greek and modern German, only if Heidegger translated “ἑρμηνῆς” as “*Botschafter*” (messengers), he could *naturally* metamorphose the poet into the messenger of gods in order to more *bindingly* link poet, messenger, interpreter, and Hermes together. However, in the previously cited *Ontology: Hermeneutics of Facticity*, “ἑρμηνῆς” from the same passage in the *Ion* is translated by Heidegger as “*Sprecher*” (spokespersons) rather than “*Botschafter*” (messengers). Besides “spokesperson,” “*Sprecher*” in German also carries a broad semantic range, including speaker, newsreader, narrator, interpreter. Therefore, Heidegger’s play of thinking cannot ultimately establish semantic identity because there is no way for *Dasein*, being in the world of signs, to exhaust the intertextual abyss, not to mention that this intertextuality still operates in the overlapping space of interlingual transcoding between ancient Greek and modern German.

2. The Controversial Chinese Translations of Hermeneutics

As mentioned above, *within* the Hellenic cultural and linguistic context, Plato reversed the traditional meanings of the term “ἑρμηνεύς” in his dialogue between “Socrates” and “Ion.” Similarly, *between* ancient Greek and modern German, the two cognate languages, Heidegger achieved a reversal of Plato’s reversal by quotation, translation, and interpretation. Specifically, *Dasein*, akin to Hermes or a poet, is cast as “the messenger of the message.” This raises an important question: what message is conveyed and interpreted by *Dasein*? For Heidegger, the message is none other than the “good news” (*Frohe Botschaft*) of *Sein*. Thus, while Heidegger’s reversal of Plato’s reversal adopts a stance oriented towards Pre-Socratic thoughts, it also subtly interweaves with Christian theology and the Hebrew culture from which it originated.



Furthermore, *among* the Chinese, German, and Greek, it seems to be also a kind of reversal of Heidegger's reversal that we translate the Greek word "ἑρμηνῆς" in his quotation of the *Ion* as "*daiyan ren*" (代言人 , spokespersons) in Chinese. According to Heidegger's *intended* meaning, "ἑρμηνῆς" should be translated as "interpreters," but such a rendering contradicts the specific context and rhetorical expression of the *Ion*. Translation never effortlessly transforms every concept, especially in the multilingual relationship that spans both "Ancients and Moderns" and "Chinese and Western." This is equally evident in the diverse Chinese translations of the term "hermeneutics."

The first introduction of the German term *Hermeneutik* into mainland Chinese academia may date back to the 1960s. It occurred with the publication of a Chinese version of Oskar Becker's book review in *Zhe Xue Yi Cong*, No. 9, 1963. The German title of this review is "Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst" (The Questionability of the Transcendence of Aesthetic Dimension of Art),²⁵ which discusses the first part of Gadamer's *Truth and Method*, i.e., the question of truth as it emerges in the experience of art. The Chinese version is an abridged translation by Shui Yangmu (水羊木), published just one year after the original version (1962) and three years after the first edition of *Truth and Method* (1960).²⁶

However, if we attribute the first Chinese translation of *Hermeneutik* to "*quanshi xue*" (诠释学) and credit the first use of this Chinese term to this review, then its "emergence" in the Chinese context would appear somewhat coincidental. After all, Becker's review primarily discusses the transcendence of the aesthetic dimension of art, with little relevance to Western hermeneutics as a discipline. But,

25 Oskar Becker, „Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst“ (*H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. XI, 486 S. Im Hinblick auf den I. Teil: *Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst.*), *Philosophische Rundschau*, Jahrgang 10 (1962) / Heft 3-4, SS.225-238.

26 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1960.

in Hong Handing's view, the Chinese translation “*quanshi xue*” (诠释学) is the most appropriate term for the discipline of hermeneutics. In the “Postscript” to his Chinese translation of *Truth and Method*, Hong Handing explains:

The reason why modern and contemporary hermeneuticians adopted the ancient Greek word *Hermeneutik* as the name of this discipline is, I think, primarily to convey as much as possible the ancient ethos—especially the intellectual dispositions and thinking modes of the ancients. In ancient Chinese culture, a term that closely aligns with this concept is “*quanshi*” [诠释]. As early as the Tang dynasty, “*quanshi*” [诠释] was used to describe a form of learning focused on “detailed explanation and reasonable interpretation.” Hence, I prefer the Chinese term “*quanshi xue*” [诠释学], which is more elegant and profound than the other translations mentioned above.²⁷

Additionally, Hong Handing also provides another reason for his adoption of “*quanshi xue*” (诠释学). He argues: “Precisely considering that ‘*jieshi*’ [解释] implies the explanatory mode of natural sciences, I think that my choice of ‘*quanshi xue*’ [诠释学] to translate *Hermeneutik* can more effectively highlight the opposition between the explanatory method of natural sciences and the interpretative method of human sciences, i.e., scientific theory vs. hermeneutics.”²⁸ This opposition should mainly derive from Wilhelm Dilthey, who points in his book *Ideas on Descriptive and Analytical Psychology* (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*) that “we explain [*erklären*] nature, while we understand [*verstehen*] spiritual life.”²⁹

A fascinating phenomenon in cross-cultural translation is that native Chinese scholars engaged in the study of Western thought often consciously or

27 洪汉鼎著：《译后记》，见于〔德〕伽达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，上海：上海译文出版社1999年版，第959页。

28 洪汉鼎著：《译后记》，见于〔德〕伽达默尔著、洪汉鼎译：《真理与方法》，上海：上海译文出版社1999年版，第961页。

29 Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*, Bd.5, Stuttgart: Teubner, 1964, S.144.



unconsciously redefine Chinese concepts based on the distinctions present in the source language. In fact, the Chinese concepts “*jieshi*” (解 释) and “*lijie*” (理 解) do not fully encompass Dilthey’s distinction between “explain” and “understand.” As a result, the term “*jieshi xue*” (解 释 学) is not unacceptable in the Chinese context, nor would it generate the same confusion as it might in German. Furthermore, even in his entry on *Hermeneutik* quoted above, Gadamer himself doesn’t draw a strict opposition between “explain” and “understand.” Instead, he states that Hermes’s “proclamation” is “the explanation [*Erklären*] of divine commands.”

In the late 1990s, Peking University scholar Tang Yijie (汤 一 介) successively published five articles on establishing Chinese hermeneutics. In his second article, “Zai Lun Chuangjian Zhongguo Jieshi Xue Wenti” (再论创建中国解释学问题 , On the Establishment of Chinese Hermeneutics Again), Tang Yijie refers to the two Chinese translation terms, “*jieshi xue*” (解释学) and “*quanshi xue*” (诠释学). He notes: “He [Cheng Chung-Ying, 成中英] also suggests me to translate ‘Hermeneutics’ into ‘*quanshi xue*’ [诠释学]. That is a good idea. But, because all I use in my previous articles is ‘*jieshi xue*’ [解释学] and many contemporary scholars still use ‘*jieshi xue*’ [解释学], I decide to use it the way I used to.”³⁰ In some of his later articles, however, Tang Yijie began to use the term “*quanshi xue*” (诠释学).³¹ This suggests that, even for the same scholar, a translation term is by no means irreplaceable.

The emergence of the Chinese translation term “*jieshi xue*” (解 释 学) may be from the article “He Wei ‘Jieshi Xue’?” (何谓 “解释学” ? , What is Hermeneutics?) by Wilhelm Raimund Beyer, translated by Yan Hongyuan (燕宏远) and published in *Zhe Xue Yi Cong*, No. 5, 1979. This article is also an entry on *Hermeneutik*, written for the *Philosophical Dictionary* (*Philosophisches*

30 汤一介著：《再论创建中国解释学问题》，《中国社会科学》2000年第1期，第83页。

31 参见汤一介著：《儒学与经典诠释》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2010年第4期，第5-12页。

Wörterbuch, 1964) edited by Georg Klaus and Manfred Buhr.³² After that, *Zhe Xue Yi Cong*, No. 3, 1986, published a special issue on German philosophical hermeneutics. In the “Editor’s Note,” the editor emphasizes: “It is not feasible to impose the translation of terminology in all contributions of this issue to unity. Even the name of this discipline itself (‘*jieshi xue*’ [解释学], ‘*quanshi xue*’ [诠释学], ‘*shiyi xue*’ [释义学]) has not been standardized. Given the differences in linguistic, intellectual, and cultural contexts between Chinese and Western traditions, we should exercise caution when attempting to establish word-for-word correspondences in translation. It would be beneficial to continue researching and deliberating on this for some time.”³³ It is particularly noteworthy here that the editor does not mention the translation term “*chanshi xue*” (阐释学) in the context of philosophical hermeneutics.

The use of “*chanshi xue*” (阐释学) as a translation term predates the special issue on German philosophical hermeneutics. In 1983, Zhang Longxi (张隆溪) used this term in his article “Shi Wu Da Gu” (诗无达诂, Non-Thoroughgoing Exegesis of Poetry).³⁴ In the “Preface to the Chinese Version” of his book *The Tao and the Logos*, Zhang Longxi explains why he adopts *chanshi xue* (阐释学) as the Chinese translation of hermeneutics:

The term *chanshi xue* [阐释学] is the Chinese translation of the German term *Hermeneutik* or the English term hermeneutics. Besides, the Chinese translations also include “*jieshi xue*” [解释学], “*quanshi xue*” [诠释学], “*jiejing xue*” [解经学], and so on. While the sense of *jieshi xue* [解释学] is definite, I consider it too general to be a terminology. Since there is a definite difference between this term and the common word “explanation” in the source language, the Chinese translation should also differentiate between them. It appears that *quanshi xue* [诠释学] is too

32 Wilhelm Raimund Beyer, „Hermeneutik“, in Georg Klaus und Manfred Buhr, hrsg., *Philosophisches Wörterbuch*, Bd.1, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1964, SS.473-475.

33 《〈德国哲学解释学专辑〉编辑说明》，《哲学译丛》1986年第3期，第1页。

34 参见张隆溪著：《诗无达诂》，《文艺研究》1983年第4期，第13-17页。



focused on the gloss of Chinese characters [文字训诂 , *wen zi xun gu*] to convey the broader meanings of the term in Western languages. The sense of *jiejing xue* [解经学] is too narrow. Although hermeneutics originated from the interpretation of Christian scriptures and classical works, it should not be limited to this type of interpretation. All demonstrate that *chanshi xue* [阐释学] is the most suitable translation term because it can encompass the various meanings of other terms and distinguish itself from common words such as *jieshi* [解释] and *quanshi* [诠释].³⁵

However, Zhang Longxi's defense of the translation term *chanshi xue* (阐释学) remains unpersuasive. If *jieshi* (解释) in *jieshi xue* (解释学) should not be understood in its everyday sense, the same principle should be able to apply to *chanshi* (阐释) in *chanshi xue* (阐释学). Moreover, it is particularly inappropriate and misleading to consider *chanshi* (阐释) as a form of interpretation of literary texts after the ontological turn of Western hermeneutics. It is equally groundless that Zhang Longxi restricts the meaning of *quanshi* (诠释) only to the gloss of Chinese characters. Neither etymological sources nor the titles of canonical exegesis works support the claim that *quan* (诠) solely denotes the gloss of Chinese characters.

In addition, the statement that *chanshi xue* (阐释学) “can encompass the various meanings of other terms” is untenable. Given that *jieshi* (解释) has a broader semantic range, one may ask why *jieshi xue* (解释学) could not, in turn, encompass the meanings of *chanshi* (阐释) and *quanshi* (诠释). Zhang Longxi's insistence on the term *chanshi xue* (阐释学) stems from Qian Zhongshu's (钱钟书) translation and use. In his book *Guan Zhui Bian* (管锥编 , *Limited Views*), Qian Zhongshu refers to the question “*chanshi zhi xunhuan*” (阐释之循环 , *der hermeneutische Zirkel*)³⁶ when discussing *pu xue* (朴学 , textual criticism)

35 张隆溪著：《中译本序》，见于张隆溪著、冯川译：《道与逻各斯》，成都：四川人民出版社1998年版，第3页。

36 参见钱钟书著：《管锥编》（第一册），北京：中华书局1979年版，第171页；《管锥编》（第五册），北京：中华书局1994年版，第146页。

during the Qian-Jia period.³⁷ Qian Zhongshu’s translation and use case, however, do not constitute a compelling rationale for privileging *chanshi xue* (阐释学) over other translation terms. Moreover, despite its broad scope, *Guan Zhui Bian* remains within the realm of literary interpretation and criticism.

Recently, Zhang Jiang (张江) has been discussing the meanings of “chan” (阐), “quan” (诠), “li” (理), “xing” (性), “jie” (解), “shi” (释), “yan” (衍), “sheng” (生), and other Chinese characters under his framework of the “publicness of interpretation” (*chanshi de gonggong xing*, 阐释的公共性). However, it is striking that while emphasizing the importance of publicness and openness, he makes such a dogmatic statement: “It is necessary and sufficient to choose and designate ‘chanshi xue’ [阐释学]—neither ‘quanshi xue’ [诠释学] nor ‘jieshi xue’ [解释学]—as the general term of contemporary Chinese hermeneutics.”³⁸ To get to his so-called necessity and sufficiency, Zhang Jiang constructs a closed conceptual hierarchy among Chinese terms and concludes:

In brief, *shi* [释, to explain] originates from *jie* [解, to dissect] and becomes its own by dividing; *quan* [诠, to interpret] begins with *jie* [解] and justifies itself by *gu* [诂, to gloss]; *quan* [诠] must generate *chan* [阐, to explicate] and thus manifest meanings. *Jie* [解] is dividing, *quan* [诠] is justifying, *chan* [阐] is developing. The whole process and ultimate goal of *chan* [阐] are from *jie* [解] to *quan* [诠] and from *quan* [诠] to *chan* [阐]. *Chan* [阐] originates from *jie* [解] and *quan* [诠], as well as completes them. “Chanshi” [阐释] should be the basic concept of contemporary hermeneutics.³⁹

To highlight the central position of the term *chanshi* (阐释), Zhang Jiang actually employs a discursive strategy similar to that of Zhang Longxi. Specifically, he downplays the term *quanshi* (诠释) by reducing it to a mere glossing of Chinese

37 参见张隆溪著：《中译本序》，见于张隆溪著、冯川译：《道与逻各斯》，成都：四川人民出版社1998年版，第3-4页。

38 张江著：《“解”“释”辨》，《社会科学战线》2019年第1期，第1页。

39 张江著：《“解”“释”辨》，《社会科学战线》2019年第1期，第12页。



characters. It drives him to drift further and further down the path of criticism and interpretation of literary texts, ultimately collapsing the rich and multifaceted dimensions of Western hermeneutics into the adventures of a soul with “forced interpretation” (*qiangzhi chanshi*, 强制阐释 —Zhang Jiang’s term) in masterpieces.

By contrast, Zhang Rulun (张汝伦), a specialist in Western philosophy, approached hermeneutics directly from the perspective of ontology rather than literary interpretation as early as the 1980s. In his article, “Lijie: Lishi Xing Yu Yuyan Xing—Zhe Xue Shiyi Xue Jianshu” (理解: 历史性与语言性——哲学释义学简述, Understanding: Historicity and Linguality—A Brief Introduction to Philosophical Hermeneutics), Zhang Rulun argues: “From the Heidegger’s view, understanding is not a research method or technique, nor a behavior way of subject, but originally the existential way of human being in the world. Therefore, hermeneutics should not be viewed as a methodology in itself; rather, it seeks to delve into methodologies to reveal their foundations.”⁴⁰ Consequently, philosophical hermeneutics is by no means a method or technique employed solely in textual interpretation; rather, it designates understanding and interpretation as a fundamental mode of existence.

In this regard, Zhang Rulun asserts that “*shiyi xue*” (释义学) is the most suitable translation for “hermeneutics.” In the preface’s note of his book *Yiyi De Tanjiu—Dangdai Xifang Shiyi Xue* (意义的探究——当代西方释义学, *The Studies of Meaning: Contemporary Western Hermeneutics*), Zhang Rulun elaborates on his choice of *shiyi xue* (释义学): “Precisely because hermeneutics is the study of understanding and interpretation of meanings, I believe that *shiyi xue* [释义学] better captures the essence of hermeneutics than alternatives such as *jieshi xue* [解释学], *chanshi xue* [阐释学], or *quanshi xue* [诠释学].”⁴¹

40 张汝伦著:《理解: 历史性与语言性——哲学释义学简述》,《复旦学报》(社会科学版)1984年第6期,第37页。

41 张汝伦著:《引言》,见于张汝伦著:《意义的探究——当代西方释义学》,沈阳:辽宁人民出版社1986年版,第2页。

Admittedly, the translation term “*shiyi xue*” (释义学) highlights the concept of “meaning,” because the word “*shiyi*” combines “*shi*” (释, to explain) and “*yi*” (义, meaning). However, other translation terms, such as “*quanshi xue*” (诠释学), “*jieshi xue*” (解释学), and “*chanshi xue*” (阐释学), while not including the character for “meaning” (义, 义), still focus on the study of understanding and interpretation of meanings. Notably, Zhang Rulun also used the term “*jieshi xue*” (解释学) in his article titled “Jieshi Xue Zai Ershi Shiji” (解释学在二十世纪, Hermeneutics in the 20th Century).⁴²

In fact, the translation term “*shiyi xue*” (释义学) was not coined by Zhang Rulun. Its earliest emergence can be dated back to a Chinese translation of a Japanese article titled “Gei Cunzai Gainian Zhuru Xin De Yiyi (Ping Aotuo Beigela Bian *Shiyi Xue De Genben Wenti*)” (给存在概念注入新的意义 [评奥托·倍格拉编《释义学的根本问题》], The New Meanings Given to the Concept of Being [A Review of *Hermeneutic Philosophy* Edited by Otto Pöggeler]). This article, written by Takeuchi Yoshitomo, was published in the *Asahi Weekly* on April 14, 1978. Its abridged Chinese version was translated by Guo Yueyue (郭越悦) and appeared in *Guowai Shehui Kexue Zhuzuo Tiyaoyao* (国外社会科学著作提要, *Outline of Foreign Social Science Works*), No. 2, 1980. It remains unclear why the Japanese translator rendered Otto Pöggeler’s German title, “Hermeneutische Philosophie” (Hermeneutic Philosophy), as “解释学の根本問題” (The Fundamental Problem of Hermeneutics). Similarly, the reason Guo Yueyue translated the Japanese term “解释学” as “释义学” (*shiyi xue*) instead of the more literal translation “解释学” (*jieshi xue*) has not yet been explained.

All in all, the “sources” and “emergences” of the four Chinese translation terms discussed above reveal that some of them are not only “forcedly original” within the single context of the target language but also full of coincidence, dislocation, mixing, and overlap, making them difficult to be clarified among the

42 张汝伦著：《解释学在二十世纪》，《国外社会科学》1996年第5期，第20-26页。

cross-cultural and interlingual settings. Then, let us, against this background, return to a relatively closed but still complex context of ancient Chinese. Here we may investigate the intricate genealogy of the character “*quan*” (詮, to interpret).

3. The Meaning Dispersion of “*Quan*” (詮)

Within the Semiotic Network of Chinese Characters⁴³

In *Ji Yun* (集韵, *Collected Rhymes*), the character “*quan*” (詮) is defined with three meanings: “*Shuowen Jiezi* [说文解字, *Explaining Graphs and Analyzing Characters*] explains it as *ju* [具, to lay out]; another explanation is *ze yan* [择言, to select words]; yet another one is *jie yu* [解喻, to explicate and instruct].”⁴⁴ The complete explanation in *Shuowen Jiezi* is that “*quan* [詮], [means] *ju* [具], [is] from *yan* [言, speech], with the sound of *quan* [全, whole/entire].”⁴⁵ This demonstrates that the “*quan*” (詮) is a phono-semantic compound character (*xing sheng zi*, 形声字), consisting of a semantic radical *yan* (言) and a phonetic component *quan* (全). *Shuowen Jiezi* also states: “*Ju* [具], [means] *gongzhi* [共置, to accommodate/to collect], [is] from *gong* [升, which looks like two hands holding something up], and from simplified *bei* [贝 / 貝, seashell]. In ancient times, seashells were a kind of currency.”⁴⁶ Thus, “*ju*” (具) is an associative compound character (*hui yi zi*, 会意字), signifying the act of presenting a valuable object—such as a seashell—with both hands.

In his book *Shuowen Xin Zheng* (说文新证, *The New Evidences of Shuowen*), however, Ji Xusheng (季旭昇) believes that the character *ju* (具) is intractable in its origin of configuration. He explains that, in the archaic forms of *ju* (具), there are either from *bei* (贝 / 貝), such as 𠄎, 𠄏, 𠄐, or from *ding* (鼎, three-

43 For the French concept “*dispersion*,” see Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire,” in Suzanne Bachelard, et al, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p.152.

44 [宋] 丁度等编:《集韵》(上册), 上海: 上海古籍出版社 1985 年影印上海图书馆藏述古堂影宋钞本, 第 169 页。

45 [汉] 许慎撰:《说文解字》, 北京: 中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本, 第 53 页。

46 [汉] 许慎撰:《说文解字》, 北京: 中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本, 第 59 页。

legged bronze caldron), such as 𩺰, 𩺱, 𩺲.⁴⁷ Guo Moruo (郭沫若) contends that the component *ding* (鼎) in *ju* (具) is a wrong variation of *bei* (贝 / 貝). However, Ji Xusheng disagrees with Guo’s assessment, noting that both forms of *ju* (具) appeared almost simultaneously.⁴⁸ More importantly, he asserts that it is only from the component *ding* (鼎) that *ju* (具) can convey the meaning of “accommodate” (*gongzhi*, 共置), i.e., “to accommodate guests with three-legged bronze cauldrons full of food.”⁴⁹ Ji Xusheng’s opinion aligns with Duan Yucai’s (段玉裁) explanation in his *Shuowen Jiezi Zhu* (说文解字注, *The Annotations on Shuowen Jiezi*), where he states: “*Gong* [共, to collect] and *gong* [供, to supply] are the archaic and contemporary forms of the same character. *Gong* [共] should be read as *gong* [供] with the radical *ren* [人, human].”⁵⁰

Notably, Xu Shen (许慎), the author of *Shuowen Jiezi*, and Duan Yucai explain the character *gong* (共) based on its form of small seal script “𠂔”. *Shuowen Jiezi* states: “*Gong* [共], [means] *tong* [同, to gather], [is] from *nian* [廿, twenty] and *gong* [升].”⁵¹ Duan’s annotation is that “*nian* [廿], [means] the assemblage of twenty; *tong* [同] can be understood as twenty people all holding their hands up.”⁵² Similar to *ju* (具), the character *gong* (共) also has two archaic forms. The first form includes 𠂔,⁵³ 𠂕, 𠂖,⁵⁴ and so on. The small seal script of the *gong* (共) likely originated from this form. Guo Moruo points out: “Rong Geng [容庚] says that ‘holding a utensil up with two hands, it resembles the posture of making offerings.’ What kind of utensil is held? It is also vaguely indicated

47 参见季旭昇撰：《说文新证》（上册），台北：艺文印书馆 2004 年版，第 162-163 页。

48 季旭昇撰：《说文新证》（上册），台北：艺文印书馆 2004 年版，第 163 页。

49 季旭昇撰：《说文新证》（上册），台北：艺文印书馆 2004 年版，第 163 页。

50 [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社 1981 年影印经韵楼藏版，第 104 页。

51 [汉]许慎撰：《说文解字》，北京：中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本，第 59 页。



52 [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社 1981 年影印经韵楼藏版，第 105 页。

53 中国科学院考古研究所编辑：《甲骨文编》，北京：中华书局 1965 年版，第 104 页。

54 容庚编著，张振林、马国权摹补：《金文编》，北京：中华书局 1985 年版，第 164 页。



without specific reference.”⁵⁵ According to Guo’s explanation, *nian* (廿) in *gong* (共) is not “twenty” but “an image of utensil.” Hence, from their configurations, the original meanings of *gong* (共) and *ju* (具) are very similar: the former is to hold a utensil up with two hands; the latter is to hold a three-legged bronze caldron or seashell up with two hands. *Er Ya* (尔雅) also states that “*gong* [供], *zhi* [峙], *gong* [共], [mean] *ju* [具].”⁵⁶

The second archaic form of the character *gong* (共) mainly includes  and .⁵⁷ This form looks like holding two similar things up with two hands, but there is still no specific reference to what kind of things they are. Compared with the first form, the meaning conveyed by the second one is closer to the character *tong* (同), used as a mutual explanation with *gong* (共) in *Shuowen Jiezi*, which also states that “*tong* [同], [means] *he hui* [合会 , to collect and assemble].”⁵⁸ So, it would make sense that Duan Yucai explains the character *nian* (廿) in *gong* (共) as “the assemblage of twenty” because it is difficult to recognize the meaning of “collecting and assembling” if considering *nian* (廿) an image of utensil.

Therefore, the term *gongzhi* (共 置) should not be understood merely as “accommodating guests” (*gongzhi*, 供置), which originates from the first form of *gong* (共). According to the second form, however, *gongzhi* (共 置) can also signify “collecting” or “placing together.” These two meanings need not be explained through an evolutionary sequence in which one develops from the other, because they can be considered symbiotic. Accommodating guests involves preparing and collecting food and utensils, and this preparation and collecting is also to accommodate guests. Perhaps it is precisely through this specific way of collecting food and utensils for hosting that *gong* (共) acquires its broader or more abstract sense of “collection.”

55 郭沫若著：《金文丛考》，北京：人民出版社 1954 年版，第 231 页。

56 [晋] 郭璞注、[宋] 邢昺疏：《尔雅注疏》，见于《十三经注疏》（下册），北京：中华书局 1980 年影印世界书局阮元校刻本，第 2576 页中栏。

57 容庚编著，张振林、马国权摹补：《金文编》，北京：中华书局 1985 年版，第 165 页。

58 [汉] 许慎撰：《说文解字》，北京：中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本，第 156 页。

In the same way, because of the symbiotic relationship, there is also no need to argue that the component *ding* (鼎) in *ju* (具) is a mistaken variation of *bei* (贝 / 貝) or vice versa. Whether *ding* (鼎) or *bei* (贝 / 貝), they are only the most representative components of *ju* (具) in the simultaneous network of archaic Chinese characters, which can be both coexistent and interchangeable. In the Saussurean sense, anything held up with hands can displace *ding* (鼎) or *bei* (贝 / 貝) in *ju* (具). It is even possible to imagine interchangeability between the things held up in *ju* (具) and *gong* (共) for as two signifiers, both of them are only “the differences *without positive terms*” (*des différences sans termes positifs*).⁵⁹ As to the specific signified of *ju* (具) or *gong* (共), it is also a kind of *convention* based on mutual explanation in Saussurean framework.

The differences in the origin of the configuration of *ju* (具) or *gong* (共) are not unique cases. It is worth noting that the archaic forms of any Chinese character are never singular but rather exist as a multiplicity. The idea of a single, ideal configuration is merely *a posteriori* abstraction. When we seek the “original meaning” of Chinese characters, are we attempting to recover a pre-determined “identity,” or are we acknowledging the proliferation of uncontrollable “differences”? Should we instead embrace the *dispersion* of “original meanings” that can be interchangeable and coexistent within these differences?

Additionally, the generation of meaning for Chinese characters encompasses not only the coexistence of differences in space but also temporal evolution and semantic proliferation—two dimensions that are always intertwined. Wang Yun’s (王筠) *Shuowen Jiezi Shi Li* (说文释例, *Explanatory Examples for Shuowen Jiezi*) explains: “The entry for *ju* [具] states *gongzhi* [共置] and the entry for *ju* [俱] states *xie* [偕, together] It can be known that the things accommodated must not be of a single kind. Therefore, by extension, the meaning of *jie* [皆, all] can be derived.”⁶⁰ However, as noted above, the second archaic form of *gong* (共)

59 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 1995, p.166.

60 [清]王筠撰:《说文释例》,北京:中华书局1987年影印道光三十年刻本,第184页。

originally means “to collect.” So, there is no need for a roundabout derivation by “the things accommodated.”

Since the meaning of *jie* (皆, all) can be derived from *ju* (具), Wang Yun further points out that the character *quan* (全) in *quan* (詮) functions not only as a phonetic component but also as a semantic one in his *Shuowen Jiezi Ju Dou* (说文句读, *Preliminary Annotations on Shuowen Jiezi*).⁶¹ However, the *Song Ben Yu Pian* (宋本玉篇) also mentions: “*quan* [全], ... [means] *ju* [具] or *wan* [完, whole/complete].”⁶² And because *yan* (言) is the semantic radical of *quan* (詮), *ju* (具) can be further explained as *ju shuo* (具说, to interpret in detail). So, in his book *Shuowen Jiezi Yi Zheng* (说文解字义证, *Exegetical Proofs on Shuowen Jiezi*), Gui Fu (桂馥) states that “*quan* [詮], [means] *ju* [具], i.e., to fully interpret the principles of matters [*ju shuo shi li*, 具说事理]” by an indirect quotation of *Zi Lin* (字林, *Forest of Chinese Characters*).⁶³ This interpretation likely serves as the source of Hong Handing’s explanation of *quanshi* (诠释), a learning focused on “detailed explanation and reasonable interpretation.”

According to *Ji Yun*, the second meaning of *quan* (詮) is *ze yan* (择言, to select words). Quoting from *Tongsu Wen* (通俗文, *Popular Characters*), Qian Dian (钱坫) also explains in his *Shuowen Jiezi Jiao Quan* (说文解字斟诠, *The Collative Annotations on Shuowen Jiezi*): “To select words is to interpret [*ze yan yue quan*, 择言曰诠].”⁶⁴ The entry for *zhuan* (顛) in *Shuowen Jiezi* explains it as *xuan ju* (选 / 選具),⁶⁵ which means “to select and collect” (*xuanze er gongzhi*, 选 / 選擇而共置), as Duan Yucui annotates. He further notes: “*Zhuan* [顛], [means] *ju* [具]; *xun* [𨔵], [means] *ju* [具]. ... *Yu Pian* [玉篇] states that the archaic form of *zhuan* [顛] is *xuan* [选 / 選]. ... The parallel of *ye* [頁] and

61 [清]王筠撰集:《说文句读》卷5,北京:北京市中国书店1983年影印1882年尊经书局刊本,第11页b。

62 [南朝梁]顾野王撰、[唐]孙强增字、[宋]陈彭年等重修:《宋本玉篇》,北京:中国书店1983年影印张氏泽存堂本,第296页。

63 [清]桂馥撰:《说文解字义证》,上海:上海古籍出版社1987年影印清连筠蓀丛书本,第198页。

64 [清]钱坫撰:《说文解字斟诠》卷3,清嘉庆十二年钱氏吉金乐石斋刻本,第10页b。

65 [汉]许慎撰:《说文解字》,北京:中华书局1978年影印清同治十二年陈昌治刻本,第184页。

ye [頁] is the meaning of ju [具].”⁶⁶ Besides, xun (巽) also means ju (具).⁶⁷ It establishes a chain of mutual explanation among zhuan (顛), xun (𨔵), xun (巽), and ju (具). The configuration of the first three characters resembles the second archaic form of gong (共), symbolizing the holding up of two similar things. Therefore, xun (巽) in the character xuan (选 / 選) is both a semantic and phonetic component. *Shuowen Jiezi* states: “Xuan [选 / 選], [means] qian [遣 , to release], from chuo [辵] and xun [巽].... Xun [巽] is also the phonetic component. Another explanation of xuan [选 / 選] is ze [择 , to select].”⁶⁸ Thus, the character ju (具) connotes both “collecting” and “selecting,” as any act of collection inherently involves selection, and vice versa. Based on the meanings of ju (具) and the semantic radical yan (言), quan (詮) can be understood as “selecting words and collecting them” (ze yan er gongzhi, 择言而共置).

In *Jing Yi Kao* (经义考 , *Textual Research on the Confucian Canons*), Zhu Yizun (朱彝尊) cites the words of Deng Bogao (邓伯羔), author of *Gu Yi Quan* (古易诠 , *The Interpretations of Yi by Ancient Scholars*) and *Jin Yi Quan* (今易诠 , *The Interpretations of Yi by Contemporary Scholars*). Deng states: “Quan [詮], [means] ju [具] and ze yan [择言]. They [my works] not only record and collect interpretations from ancient and contemporary scholars but also select and discriminate from good and flawed insights. I humbly dedicate myself to interpreting the Confucian Canons through my efforts in transmitting.”⁶⁹ Zhu Yizun admires Deng Bogao for his ability to “select the good to preserve and collect the differences to unify” (ze shan er zhi, he yi er tong, 择善而执, 合异而同).⁷⁰ In this sense, Zhu’s admiration can convey the third meaning of quan (詮), namely, “to explicate and instruct” (jie yu, 解喻). *Yiqie Jing Yin Yi* (一切经音

66 [汉] 许慎撰、[清] 段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社 1981 年影印经韵楼藏版,第 422 页。

67 [汉] 许慎撰:《说文解字》,北京:中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本,第 99 页。

68 [汉] 许慎撰:《说文解字》,北京:中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本,第 40 页。

69 [清] 朱彝尊撰:《经义考》卷 58,光绪二十三年浙江书局刊本,第 5 页 b。

70 [清] 朱彝尊撰:《经义考》卷 58,光绪二十三年浙江书局刊本,第 5 页 b。

义, *Phonetic and Semantic Annotations on All Sutras*) also states: “*Quan* [詮] means to *xian le yi* [显了义, manifest meanings].”⁷¹

It is precisely through the integration of these three meanings of *quan* (詮) that the *Huainan Zi* (淮南子) provides the explanation:

“Sayings Interpreted” [*quan yan*, 詮言] provides the means by which to collect through analogy the significances of human affairs and explicate through instruction the substance of order and disorder. It selects and ranks the hidden meanings of subtle sayings, interpreting them with texts that reflect ultimate principles. Thus it patches up and mends deficiencies due to errors and oversights. [詮言者, 所以譬类人事之指, 解喻治乱之体也; 差择微言之眇, 詮以至理之文, 而补缝过失之阙者也。]⁷²

Gao You (高诱) introduces the fourth meaning of *quan* (詮) in his annotations on *Huainan Zi*. He states: “*Quan* [詮], [means] *jiu* [就, to approach]. It refers to articulating the representations of all things by approach to their significances, as well as what the matters mean and what the Way relies upon. Therefore, this is what is called sayings interpreted. [詮, 就也。就万物之指以言其征。事之所谓, 道之所依也, 故曰詮言。]”⁷³ However, the original meaning of *jiu* (就) is *gao* (高, high), according to *Shuowen Jiezi*.⁷⁴ Hence, Gao You’s explanation of *quan* (詮) with *jiu* (就) should have taken into account its derivative meanings. *Guang Yun* (广韵, *Revised and Expanded Rhymes*) states that “*jiu* [就], [means] *cheng* [成, to accomplish], *ying* [迎, to meet], and *ji* [即, to be near].”⁷⁵

71 [唐]释元应撰, [清]庄炘、钱坫、孙星衍校:《一切经音义》, 上海: 商务印书馆 1936 年影印海山仙馆丛书本, 第 1063 页。

72 [汉]刘安撰, [汉]高诱注、[清]庄逵吉校:《淮南子》, 见于《二十二子》, 上海: 上海古籍出版社 1986 年缩印浙江书局汇刻本, 第 1307 页上栏。

The translation is referenced from an English version, with slight modifications. See Liu An (King of Huainan), *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, trans. and eds., John S. Major, et al, New York: Columbia University Press, 2010, p.855.

73 [汉]刘安撰, [汉]高诱注、[清]庄逵吉校:《淮南子》, 见于《二十二子》, 上海: 上海古籍出版社 1986 年缩印浙江书局汇刻本, 第 1270 页下栏。

74 [汉]许慎撰:《说文解字》, 北京: 中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本, 第 111 页。

75 [汉]许慎撰、[清]段玉裁注:《说文解字注》, 上海: 上海古籍出版社 1981 年影印经韵楼藏版, 第 229 页。

Up to this point, we have carried out multi-dimensional interpretations of the dispersive meanings of *quan* (诠) within the semiotic network of Chinese characters. However, it is impossible to capture its entirety, as omissions and gaps inevitably mark the process. This limitation applies to any understanding and interpretation. Although the original intention of “selecting words and collecting them” is to achieve “accomplishment” (*cheng*, 成), “manifestation” (*xian*, 显), “wholeness” (*quan*, 全), and “completeness” (*wan*, 完), it will always leave space for supplementing and margin for patching.

4. The Meaning Connections of *Quan* (诠) with Λόγος and *Auslegen*

Across Multiple Interlingual Boundaries

We still need to expound further that representing dispersive meanings of *quan* (诠) is by no means to (re-)construct its origin, center, or ultimate position within the semiotic network of Chinese characters to dominate other Chinese hermeneutical concepts, such as *chan* (阐), *jie* (解), *shi* (释), and so on. The emphasis on *quan* (诠) arises not from any intrinsic linguistic superiority within the Chinese language itself, but from a reflexive examination shaped by its positioning across multiple interlingual boundaries. Therefore, the cross-cultural connections between the meanings of the Chinese character *quan* (诠) and the ancient Greek word Λόγος, as well as the German word *auslegen*, should be regarded as tentative, transitory, and ultimately replaceable. Essentially, there is no commensurability among various languages. Yet, through the coincidental dispersions of meaning in each linguistic system, an implicit connection may momentarily emerge.

In *Being and Time*, Heidegger discusses the uses of Λόγος by Plato and Aristotle:

As Plato knew, this unity lies in the fact that the Λόγος is always Λόγος τινός. In the Λόγος an entity is manifest, and with a view to this entity, the words are

put together [*zusammengesetzt*] in one verbal whole. Aristotle saw this more radically: every *λόγος* is both *σύνθεσις* and *διαίρεσις*, not just the one (call it ‘affirmative judgment’) or the other (call it ‘negative judgment’). Rather, every assertion, whether it affirms or denies, whether it is true or false, is *σύνθεσις* and *διαίρεσις* equiprimordially.⁷⁶

The verb form of the Greek noun “σύνθεσις” is “συντίθημι,” which combines the preposition “σύν” (along with or together with) and the verb “τίθημι” (to set or put), and its original meaning is “to place or put together.”⁷⁷ Heidegger’s use of the German word “*zusammengesetzt*” in the cited text aims to emphasize this connotation of “λόγος.” This meaning also coincides with the Chinese term *quan* (詮) in its successive explanations (*di xun*, 递训). Specifically, *quan* (詮) means *ju* (具), which in turn means *gongzhi* (共置 , to collect or place together).

Besides, the second meaning of *quan* (詮) in *Ji Yun* is “selecting (words),” which is also implicit in the meanings of *διαίρεσις*. The verb form of *διαίρεσις* is *διαίρέω*, which combines the adverb “δύς” (twice) and the verb “αίρέω” (take) and thus means “to take apart.”⁷⁸ In addition to its active voice meaning of “to take with the hand,” the middle voice of “αίρέω” conveys the meaning of “to choose.”⁷⁹ Since “choosing” or “selecting” can be understood as both “taking apart” and “collecting,” the Greek term “λόγος” can also be interpreted as “selecting words and collecting them” (*zeyan er gongzhi*, 择言而共置), drawing from the meanings of the Chinese character *quan* (詮). Furthermore, the middle

76 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2013, p.201. [GA.2, S.211.]

77 Cf. Henry George Liddell and Robert Scott, comps., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p.1727.

78 Cf. Henry George Liddell and Robert Scott, comps., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p.395.

79 Cf. Henry George Liddell and Robert Scott, comps., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp.41-42.

voice meaning of “διαιρέω” is “to interpret.”⁸⁰ This suggests that any act of interpreting entails a kind of separation or analysis, which aligns with the Chinese character *jie* (解) in *jie yu* (解喻) or *quan jie* (诠解). Through the Greek word διαιρέω, we can further understand the close relation between *quan* (诠) and *jie* (解) in Chinese hermeneutic thought.

Back to ancient Greek, various semantic directions of λόγος, such as “synthesis/collection,” “analysis/selection,” and “interpretation/elucidation,” can all be traced back to its verbal form, “λέγειν.” In his article “Logos (Heraclitus, Fragment B 50)” („Logos [Heraklit, Fragment 50]“), Heidegger provides a phenomenological description or reduction of the original meanings of λόγος and λέγειν. He points out first: “Since antiquity the Λόγος of Heraclitus has been interpreted in various ways: as *Ratio*, as *Verbum*, as cosmic law, as the logical, as necessity in thought, as meaning and as reason.”⁸¹ From Heidegger’s view, however, the “reason to be the standard for deeds and omissions” forgets its “essential origin [*Wesensherkunft*].” So, he urges us to “pay heed to the Λόγος and follow its initial unfolding.”⁸² Heidegger considers that although λέγειν is commonly understood as “to talk” (*reden*) or “to say” (*sagen*), its more original (*ursprünglicher*) meaning is “what our similarly sounding [*gleichlautendes*] *legen* means: to lay down and lay before [*nieder- und vorlegen*].”⁸³ He further explains: “In *legen* a ‘bringing together’ [*Zusammenbringen*] prevails, the Latin *legere* understood as *lesen*, in the sense of collecting and bringing together. λέγειν properly means the laying-down and laying-before which gathers itself and

80 Cf. Henry George Liddell and Robert Scott, comps., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p.395.

81 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.60. [GA.7, S.214.]

82 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.60. [GA.7, S.214.]

83 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.60. [GA.7, S.214.]



others [*das sich und anderes sammelnde Nieder- und Vorlegen*].”⁸⁴

In Ancient Greek, λέγειν can convey various meanings such as “to lay,” “to pick up,” “to gather,” “to choose,” “to pick out,” and “to recite.”⁸⁵ The Latin verb *legere* is a transcription of λέγειν and shares many similar meanings. However, in its own language system, *legere* has further developed additional connotations such as “to remove,” “to take away,” “to wind up,” and “to traverse.”⁸⁶ Coincidentally, the English words “col-lect” and “se-lect” also derive from *legere*, whose perfect passive participle is *lectus*. As for the German verb “lesen,” its most common meaning is “to read” or “to read aloud,” but it can also mean “to pick” and “to gather,” reflecting its etymological roots in *legere* and λέγειν.⁸⁷

Heidegger further asks this question: “How does the proper sense [*der eigentliche Sinn*] of λέγειν, to lay, come to mean saying and talking?”⁸⁸ The way of “coming to mean,” for him, is undoubtedly phenomenological; however, its interconnection occurs necessarily *through* the chain of successive explanations among signifiers, i.e., the play of *différance* or *supplément*. Much like the relationship between *Hermeneutik* and Ἑρμῆς, Heidegger interprets the ancient Greek λέγειν with the modern German *legen* precisely *through* an interlingual mutual explanation of similar sounds. While in modern German, he interprets (also through *différance* or *supplément*) *legen* as *liegen* and *lesen*, or more accurately, provides a phenomenological mutual explanation of the three German words:

To lay [*Legen*] means to bring to lie [*zum Liegen bringen*]. Thus, to lay is at the same time to place one thing beside another, to lay them together

84 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.60. [GA.7, S.214.]

85 Cf. Henry George Liddell and Robert Scott, comps., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp.1033-1034.

86 Cf. P. G. W. Glare, ed., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p.1116.

87 Vgl. Friedrich Kluge und Elmar Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyter, 1989, S.439.

88 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.61. [GA.7, S.215.]

[*zusammenlegen*]. To lay is to gather (*lesen*). The *lesen* better known to us, namely, the reading of something written, remains but one sort of gathering, in the sense of bringing-together-into-lying-before [*zusammen-ins-vorliegen-bringen*], although it is indeed the predominant sort.⁸⁹ (Translator’s original square bracket is converted to round bracket; the citer’s additions remain in square brackets.)

Conveniently, Heidegger patches *lesen*, whose predominant sort is gathering, into the wholeness of relations (*Bewandtnisganzheit*) of picking grapes. He elaborates: “But gathering is more than mere amassing [*Anhäufen*]. To gathering belongs a collecting which brings under shelter [*das einholende Einbringen*]. Accommodation [*Unterbringen*] governs the sheltering; accommodation is in turn governed by safekeeping [*Verwahren*].”⁹⁰ After this, Heidegger phenomenologically relates *lesen* to *legen* and then to *liegen*: “However, *lesen* [to gather] thought in this way does not simply stand near *legen* [to lay]. Nor does the former simply accompany the latter. Rather, gathering is already included in laying. Every gathering is already a laying. Every laying is of itself gathering. Then what does ‘to lay’ mean? Laying brings to lie [*bringt zum Liegen*], in that it lets things lie together before us.”⁹¹

Subsequently, Heidegger returns to λέγειν and argues: “However, λέγειν, to lay, by its letting-lie-together-before [*beisammen-vor-liegen-Lassen*] means just this, that whatever lies before us involves us and therefore concerns us.”⁹² At the same time, laying, as λέγειν, can “let what of itself lies together here before us...into its protection [*Hut*],” i.e., “[w]hat lies together before us is stored, laid

89 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.61. [GA.7, S.215.]

90 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.61. [GA.7, S.215.]

91 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.62. [GA.7, S.216.]

92 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.62. [GA.7, S.216.]

away, secured and deposited [*ein-, in sie weg-, in sie hin-gelegt, in sie hinter-legt*] in unconcealment [*Unverborgenheit*], and that means sheltered (*geborgen*) in unconcealment.”⁹³ Accordingly, Heidegger states: “Λέγειν is to lay. Laying is the letting-lie-before—which is gathered into itself—of that which comes together into presence [*in sich gesammeltes vorliegen-Lassen des beisammen-Anwesenden*].”⁹⁴

Through a series of rather cumbersome phenomenological articulations among a range of similar signifiers, Heidegger *authentically* brings “λέγειν/legen” and “saying and talking” together. He concludes:

Saying and talking occur essentially as the letting-lie-together-before of everything which, laid in unconcealment, comes to presence [*anwest*]. The original λέγειν, laying, unfolds itself early and in a manner ruling [*durchwaltenden*] everything unconcealed as saying and talking. Λέγειν as laying lets itself be overpowered [*überwältigen*] by the predominant [*vorwaltenden*] sense, but only in order to deposit the essence of saying and talking at the outset under the governance [*Walten*] of laying proper.⁹⁵

Borrowing from Heidegger’s interpretation of “λέγειν/legen” and “saying and talking,” we can also develop a phenomenological understanding of the relationship of *quan* (詮), *ju* (具), and *gongzhi* (共 置). Chinese characters’ function of horizontal semantic combination is so powerful that the gap or disconnection between *quan* (詮) and *ju* (具) can be easily tackled by “*ju shuo shi li*” (具 说 事 理 , to interpret the principle of matter fully). However, what seems effortless within one’s own linguistic framework may seem disconnected or tricky in another. Equally, Heidegger’s meticulous interpretation, viewed from the perspective of Chinese character culture, may seem cumbersome or even

93 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, pp.62-63. [*GA.7*, SS.216-217.]

94 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.63. [*GA.7*, S.217.]

95 Martin Heidegger, “Logos (Heraclitus, Fragment B 50),” in Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, p.63. [*GA.7*, S.217.]

fragmented. Nevertheless, precisely because of this, it has the merit of “patching up the gaps” (*bu feng que zhe*, 补缝阙者).

In the interlingual communication between Chinese and Western cultures, *quan* (詮), which means “selecting words and collecting them,” can also be understood as letting the things gathered lay in unconcealment and come to presence. In an oversimplified sense, this is “manifesting meanings” (*xian le yi*, 显了义), by which the things gathered can be protected and sheltered. The character *quan* (全), which serves as both a phonetic and semantic component of *quan* (詮), can mean keeping whole or protecting. Thus, through this interlingual communication, we can further deepen our knowledge of the function of semantic combination in Chinese characters.

Interestingly, to highlight the wholeness of relations, Heidegger also painstakingly makes use of the function of the horizontal semantic combination of *legen* in the previously cited texts, such as “*nieder- und vorlegen*” (放下并置于面前, *fangxia bing zhi yu mianqian*), “*zusammenlegen*” (共置, *gongzhi*), “*einlegen*” (纳置, *nazhi*), “*weglegen*” (搁置, *gezhi*), “*hinlegen*” (安置, *anzhi*), “*hinerlegen*” (存置, *cunzhi*), and so on. Compared with *lesen*, Heidegger seemed to have a greater preference for *legen*, although the latter is not directly related to λέγειν in the existing etymology as the former.⁹⁶ Also tempted by similarity, Heidegger employs interlingual “deriving meaning from sound” (因声求义, *yin sheng qiu yi*) to draw a connection between German *legen* and ancient Greek λέγειν. But it still implies the possibility of “explaining a character/word solely by its written form” (望文生训, *wang wen sheng xun*) since *légein*, the transcription of λέγειν, closely resembles *legen*. In addition, Heidegger’s strong preference for *legen* may also relate to the German verb *auslegen* (to interpret) and its nominal form *Auslegung* (interpretation).

In the “Introduction” to *Being and Time*, Heidegger establishes a relationship

96 Vgl. Friedrich Kluge und Elmar Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyter, 1989, SS.434;439.

between *Auslegung* and λόγος in terms of the phenomenology of *Dasein*:

Our investigation itself will show that the meaning of phenomenological description as a method lies in *interpretation* [*Auslegung*]. The λόγος of the phenomenology of *Dasein* has the character of a ἐρμηνεύειν, through which the authentic meaning of Being, and also those basic structures of Being which *Dasein* itself possesses, are *made known* to *Dasein*'s understanding of Being. The phenomenology of *Dasein* is a *hermeneutic* in the primordial signification of this word, where it designates this business of interpreting.⁹⁷

Further, in the section “Understanding and Interpretation” (*Verstehen und Auslegung*), Heidegger fully exploits the German preposition “*aus*” (out) and its function of semantic combination. He states:

As understanding, *Dasein* projects [*entwirft*] its Being upon possibilities. This *Being-towards-possibilities* which understands is itself a potentiality-for-Being, and it is so because of the way these possibilities, as disclosed, exert their counter-thrust (Rückschlag) upon *Dasein*. The projecting [*Entwerfen*] of the understanding has its own possibility—that of developing itself (sich auszubilden). This development [*Ausbildung*] of the understanding we call “interpretation” [*Auslegung*]. In it the understanding appropriates understandingly that which is understood by it. In interpretation, understanding does not become something different. It becomes itself. Such interpretation is grounded existentially in understanding; the latter does not arise from the former. Nor is interpretation the acquiring of information about what is understood; it is rather the working-out [*Ausarbeitung*] of possibilities projected [*entworfenen*] in understanding.⁹⁸ (Translator's original square brackets are converted to round

97 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2013, pp.61-62. [*GA.2*, S.50.]

98 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2013, pp.188-189. [*GA.2*, S.197.]

brackets; the citer’s additions remain in square brackets.)

In this way, Heidegger not only makes the semantic relationship of “*Auslegung*” (interpretation), “*Aus-bildung*” (development), and “*Aus-arbeitung*” (working-out) obvious but also gets the implicit connection between “*Auslegung*” and “*ent-wirft/Ent-werfen*” (to pro-ject/pro-jecting) or “*ent-worfenen*” (pro-jected) perceptible.

Generally speaking, for Heidegger, *Auslegung* is the coming-out or manifesting of λόγος. It involves making everything laid out and present unconcealed. This unconcealment represents the “original meaning” of truth (ἀλήθεια). Truth is not a static noun but a dynamic act of disclosure (un-verbergen/ἀ-ληθεύειν). In this light, we can conclude that Heidegger’s hermeneutics is the phenomenology of *Dasein* that engages in the activity of truth or the presence of Being. However, for Being (*Sein*) itself, in his article “Anaximander’s Saying” („Der Spruch des Anaximander“), Heidegger emphasizes that “[t]he unconcealment of the [B]eing, the brightness granted it, darkens the light of [B]eing” because “[b]y revealing itself in the [B]eing, [B]eing withdraws.”⁹⁹ Based on this, he brings Being, λόγος, and Ἀλήθεια together:

Yet since the dawn of thinking “[B]eing” names the presencing of what is present in the sense of the lighting-sheltering gathering [*der lichtend-bergenden Versammlung*] which is how the Λόγος is thought and named. The Λόγος (λέγειν, to gather or collect) is experienced out of Ἀλήθεια, the sheltering which discloses [*dem entbergenden Bergen*].¹⁰⁰

In all fairness, Heidegger’s arguments above do have the charm of meticulousness when first heard. However, over time, one will inevitably be burdened by their circuitousness.

99 Martin Heidegger, “Anaximander’s Saying,” in Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, eds. and trans. Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.253. [GA.5, S.337.]

100 Martin Heidegger, “Anaximander’s Saying,” in Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, eds. and trans. Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.265. [GA.5, S.352.]



In Chinese, the character closest to the German *legen*, the ancient Greek *λέγειν*, and the Latin *legere* is *zhi* (置) in *gongzhi* (共置). The most common meanings of this character are “to place, to lay out, and to set aside.” But its original meaning and configuration are also intractable. *Shuowen Jiezi* states: “*Zhi* [置], [means] *she* [赦, forgive/release], [is] from *wang* [网, net] and *zhi* [直, straight].”¹⁰¹ However, *Shuowen Jiezi Xizhuan* states: “*Zhi* [置], [means] *she* [赦], [is] from *wang* [网], with the sound of *zhi* [直]. Minister Xu Kai [徐锴] said: ‘[It is] from *zhi* [直], which is not the phonetic component but conveys an associative meaning, and has the same meaning as *ba* [罢]. *Zhi* [置] implies *qu* [去, letting go/removing something].’”¹⁰²

According to the transmitted versions of *Shuowen Jiezi*, *zhi* (置) can be explained as either an associative compound character or as a phono-semantic compound character. Xu Kai’s preference for the former rather than the latter may be related to the fact that it is more likely to reveal the “original meaning” of *zhi* (置). The association of *zhi* (直), which has the image of stretching, and *wang* (网) can handily convey the connotations of “forgiving” or “releasing.” However, although the net that stretches can be the net for “releasing,” it may also be the net waiting for “catching.” Xu Hao’s (徐灏) *Shuowen Jiezi Zhu Jian* (说文解字注笺, *The Comments on the Annotations on Shuowen Jiezi*) holds that the original meaning of *zhi* (置) is “to enmesh and arrange, which is why the character contains the component *wang* [网].”¹⁰³ Therefore, *zhi* (置) encompasses semantic layers such as enmeshing, arranging, and displaying. This complexity leads to a situation where we cannot definitively determine whether “forgiving/releasing” or “enmeshing/arranging” is the original meaning of *zhi* (置). It is possible that the two original meanings of *zhi* (置) are coexistent, which also lays the groundwork for its “mutual explanation of antonym” (反义

101 [汉] 许慎撰：《说文解字》，北京：中华书局 1978 年影印清同治十二年陈昌治刻本，第 158 页。

102 [南唐] 徐锴撰：《说文解字系传》，北京：中华书局 1987 年影印道光十九年重影宋钞本，第 156 页。

103 [清] 徐灏撰：《说文解字注笺》卷 7 下，清光绪二十年初雕、民国四年补刊本，第 76 页 b。

互训, *fan yi hu xun*).

In *Annotations on Shuowen Jiezi*, Duan Yucai compromises the two explanations by saying that “*zhi* [直] also serves as a phonetic component.” He further states: “*She* [赦], [means] *zhi* [置]. These two characters are used to explain each other. The original meaning of *zhi* [置] is forgiving and sending away, and it has been extended to mean establishing.... *The Rites of Zhou* [周礼] states: ‘*Fei* [废 , dismissing] and *zhi* [置 , appointing/establishing] are used to control the officials.’ Here, *zhi* [置] is in contrast to *fei* [废].”¹⁰⁴ Below the entry for *fei* (废), Duan Yucai states: “In ancient times, *cun* [存 , to preserve] is *zhi* [置], and *qi* [弃 , to abandon] is *fei* [废]; also, *cun* [存] is *fei* [废], and *qi* [弃] is *zhi* [置]. *Gongyang Zhuan* [公羊传] states: ‘Remove those that make sounds, and abandon those that make no sounds.’ Zheng annotates: ‘*Fei* [废], [means] *zhi* [置].’ ... *Zuo Zhuan* [左传] records: ‘Abandon the six passes.’ Wang Su’s [王肃] *The Family Sayings of Confucius* [孔子家语] records: ‘Establish the six passes.’ ... That *fei* [废] can mean *zhi* [置] is similar to that *cu* [徂 , to go] can mean *cun* [存 , to remain], *ku* [苦 , pain] can mean *kuai* [快 , joy], *luan* [乱 , disorder] can mean *zhi* [治 , order], and *qu* [去 , to discard] can mean *cang* [藏 , to preserve].”¹⁰⁵

It is evident that *zhi* (置) and *fei* (废) not only form an antonymic pair but also exemplify the phenomenon of “mutual explanation of antonym.” Hence, the “vertical semantic shift” of Chinese characters can also spare Heidegger the trouble with roundabout and circuitous interpretations. Since the notion of *fei dun* (废顿 , to abandon and collapse) is embedded within the concept of *gongzhi* (共置 , to gather or lay together), the λόγος that lets the things gathered lay in unconcealment and come to presence at the ontic level can, at the ontological level, let Being “collapse” into the gathered things to shelter the Being of beings.

104 [汉]许慎撰、[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社1981年影印经韵楼藏版,第356页。

105 [汉]许慎撰、[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社1981年影印经韵楼藏版,第445页。

5. What Is Hermeneutics of *Jing Xue*

Since it is untenable that the character *quan* (詮) means *xun gu* (训 诂 , to gloss) in ancient Chinese, which character can directly relate to “glossing”? It must be *shi* (释 , to explain). *Er Ya*, a glossary book included in the *Shi San Jing* (十三经 , *Thirteen Canons*), employs *shi* (释) in each of its books, such as “*Shi Gu*” (释 诂 , Explaining Ancient Terms), “*Shi Yan*” (释 言 , Explaining Characters), and “*Shi Xun*” (释 训 , Explaining Phrases). Hao Yixing’s (郝懿行) *Er Ya Yi Shu* (尔雅义疏 , *Commentary on Er Ya*) states: “According to *Shuowen Jiezi*, *shi* [释] means ‘*jie* [解 , to dissect], composed of the radical *bian* [采 , to distinguish], implying the act of distinguishing things.’ The primary purpose of *Er Ya* is to distinguish characters and explain their forms and pronunciations, which is why all its books are titled with *shi* [释].”¹⁰⁶

Therefore, we are inclined to adopt “*quanshi xue*” (诠释学) as the Chinese translation of *Hermeneutik*, which is also a result of the synthesis and dialogue between “Ancients and Moderns, Chinese and Western.” Since *quan* (詮) excels in *yi li* (义 理 , meanings and principles), while *shi* (释) emphasizes *xun gu* (训 诂 , gloss of characters and words), the term *quanshi* (诠释) can not only encompass the two intertwined traditions in ancient Chinese annotations and commentaries but also, in a broad comparative sense, resonate with the Western “Theological Hermeneutics” and “Philological Hermeneutics.”

As to the term “Hermeneutics of *Jing Xue*” (*Jing Xue Quanshi Xue*, 经学诠释学), Yang Naiqiao (杨乃乔), a Chinese scholar known for his comparative studies of Chinese and Western hermeneutics, has long proposed the proposition that “Hermeneutics of *Jing Xue* is the mainstream of Chinese hermeneutics.”¹⁰⁷ The genealogical construction of “*quan*, [means] *ju*” (詮 , 具 也) across multiple

106 [清] 郝懿行撰:《尔雅义疏》, 上海: 上海古籍出版社 1983 年影印上海图书馆藏同治四年郝氏家刻本, 第 1 页。

107 参见杨乃乔著:《中西学术文化交汇中的诠释学——论中国经学诠释学的建构》,《徐州师范大学学报》(哲学社会科学版) 2009 年第 6 期, 第 14-24 页。

interlingual boundaries is precisely based on the combination of Chinese *Jing Xue* and Western hermeneutics, as well as the theoretical considerations and research practices of “Hermeneutics of *Jing Xue*.”

However, it is quite perplexing that many scholars engaged in traditional scholarship, such as *Jing Xue* (经学), the history of *Jing Xue* (经学史), *Guo Xue* (国学), and *Gu Wenzi Xue* (古文字学) criticize or even mock “Hermeneutics of *Jing Xue*,” which arises solely from a literal understanding. Consequently, some scholars argue that “Hermeneutics of *Jing Xue*” employs new methods or perspectives from contemporary Western academia to provide unconventional interpretations of Chinese Confucian Canons. In fact, the “Hermeneutics of *Jing Xue*,” as we define it, harbors no “overreaching ambition” to reinterpret the Confucian Canons directly. One of its primary tasks is to make the hermeneutical premises of annotations on Confucian scriptures and their methodological presuppositions across successive dynasties manifest in a *disclosing* manner. Thus, from the theoretical perspective where Chinese and Western hermeneutics converge, “Hermeneutics of *Jing Xue*” is essentially a form of “meta-studies,” which can be better described as “hermeneutical studies of exegetical traditions of Confucian scholarship.” As this research approach deepens and becomes more widespread, it may even be designated more concisely as “Confucian Hermeneutics” (corresponding to Theological Hermeneutics).

If we regard the meaning-endowing processes of annotations on Confucian Canons across successive dynasties as signifieds awaiting further interpretation, the Western hermeneutical thoughts, such as Heidegger’s ontological hermeneutics, Gadamer’s philosophical hermeneutics, and the related reflections—or even anti-hermeneutical ideas—of Paul Ricoeur, Michel Foucault, and Jacques Derrida, can offer valuable metalingual signifiers for interpretation. In essence, the reason why relevant scholars “turn a blind eye” to the uncomplicated theoretical claims of the Hermeneutics of *Jing Xue* may



lie deep in a mental closure and a limited perspective caused by their cultural fundamentalism. As a result, they arbitrarily argue that there is no possibility of convergence between Chinese *Jing Xue* and Western hermeneutics or other related academic fields.

In contrast, American scholar David B. Honey takes Chinese *Jing Xue* as a theoretical reference and places it with Western classical studies on the same academic platform for mutual interpretive research. Notably, in 2012, Honey published *Xifang Jing Xue Shi Gailun* (西方经学史概论, *An Introduction to the History of Western Jing Xue*), a book written in Chinese. By adopting the culturally specific term “Jing Xue” to designate the “classical studies” in the Western tradition, Honey performs a reversal in terminological direction that both deconstructs disciplinary identities and poses significant theoretical challenges. This act of cross-cultural naming offers critical insight for scholars in both Chinese and Western academia—especially for those in China who remain imaginatively dwell on the uniqueness of traditional Chinese scholarship.

In his book, Honey no other than begins with a humble challenge to the claim of a contemporary Chinese classical scholar, who asserts that “*Jing Xue* is a unique discipline of our country, with no ready-made theories available for reference.”¹⁰⁸ Honey rebuts in a low-key manner:

In fact, Western *Jing Xue* equally has a long-standing history, tracing back to the ancient Alexandrian era (corresponding to the five-hundred-year period from the late Warring States period to the end of the Eastern Han Dynasty). Its research methods and learning attitudes are no less rigorous than those of the great scholars of the Qian-Jia School or the profound scholarship of contemporary Chinese experts in ancient texts. Moreover, the status and influence of its classical texts in Western civilization are comparable to those of the Four Books [四书, *Si Shu*] and Five Canons [五经, *Wu Jing*] in Chinese cultural history. It is essential to

108 林庆彰著：《经学史研究的基本认识》，见于林庆彰编：《中国经学史论文选集》（上册），台北：文史哲出版社 1992 年版，第 2 页。

recognize that this distinguished academic tradition, with its rich achievements, should offer valuable references for the study of Chinese *Jing Xue*!¹⁰⁹

Besides communication of “Chinese and Western,” Western scholarship can offer more references in the sense of “bridging (collecting) Ancients and Moderns” for traditional Chinese *Jing Xue*. Prominent Western scholars, such as Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Foucault, and Derrida, have strong ties to classical studies and Christian exegesis, each contributing uniquely to the modern transformation of ancient scholarship. Similarly, by engaging in a philosophical meta-dialogue with Chinese classical studies, mainly represented by *Jing Xue*, the Hermeneutics of *Jing Xue* likewise aims to promote the modernization of traditional Chinese scholarship.

Further, there is another question worthy of profound reflection: how many of the so-called *Jing Xue* by contemporary Chinese scholars are *genuine*? Or, borrowing the distinction made by Japanese scholar Hidezo Ikeda in his article “Jing Xue Zai Zhongguo Sixiang Li De Yiyi” (经学在中国思想里的意义, The Significance of *Jing Xue* in Chinese Thought), are they engaged in *Jing Xue* or studies of *Jing Xue* (经学之学, *Jing Xue zhi xue*)? According to Ikeda, *Jing Xue* is “a classical hermeneutics that seeks the truth of the Confucian Canons”—that is, it takes “the unfolding of the Six Canons [六经, *Liu Jing*] as absolute truth” and “revering Confucian texts as sacred scriptures” as its foundational premises.¹¹⁰ Hence, “researches conducted from the standpoint and methods of modern classical philology” (古典文献学, *Gudian Wenxian Xue*), including bibliography (目录学, *Mulu Xue*), editorial studies (版本学, *Banben Xue*), textual criticism (校勘学, *Jiaokan Xue*), etc., is not *Jing Xue* in the traditional sense but rather the studies of *Jing Xue*.¹¹¹ This distinction, on the one hand,

109 [美] 韩大伟著:《西方经学史概论》,上海:华东师范大学出版社2012年版,第1页。

110 [日] 池田秀三撰、石立善译:《经学在中国思想里的意义》,见于彭林主编:《中国经学》(第十四辑),桂林:广西师范大学出版社2014年版,第1页。

111 参见[日] 池田秀三撰、石立善译:《经学在中国思想里的意义》,见于彭林主编:《中国经学》(第十四辑),桂林:广西师范大学出版社2014年版,第1-2页。



positions *Jing Xue* as a classical hermeneutics, indirectly suggesting that Western classical studies or Christian exegesis can fully serve as references for Chinese *Jing Xue*. On the other hand, it raises the question: do scholars who no longer believe in the truth of the Six Canons actively contribute to the nourishment of traditional Chinese learning—or do they merely passively parasitize upon its legacy?

For a long time, perhaps this inertia and comfort of passive parasitism have not only prevented those scholars from reflecting on the variant relationship between their own academic research and traditional *Jing Xue* but also made them unwilling, reluctant, and seemingly unable to understand the modern transformation of Western classical scholarship and its internal relationship with hermeneutics. As such, their various misunderstandings and misinterpretations of the Hermeneutics of *Jing Xue* seem to be precisely the *appropriate* responses generated by their implicit discursive hegemony and self-mystification. In this regard, we should instead express a “understandable sympathy”!

However, no matter how futile it may have seemed in the past, we must reiterate it now and may continue doing so in the future: as a form of meta-studies, the Hermeneutics of *Jing Xue* primarily and consistently interrogates not the “what” of scriptural annotations but the “how”—that is, the prerequisites that make interpretations of Confucian Canons possible, and the manipulative role of these prerequisites playing in meaning production and discourse formation. At the same time, what it transcends precisely is the research paradigm of the Qian-Jia School, which prides itself on scientific objectivity, empirical verification, and erudition, as well as the epistemological orientation underlying it.

Nevertheless, slightly different from Hidezo Ikeda, I argue that it is only after the establishment of the Hermeneutics of *Jing Xue* as a (meta-)study of *Jing Xue* that the “dimension of truth and belief” in the Six Canons can authentically recur. To borrow Paul Ricoeur’s terms, for modern Chinese who have lost their “first naivety” (*première naïveté*)—having already completed the historical and

epistemological criticism of Confucian Scriptures—the Hermeneutics of *Jing Xue* may serve as ascending steps to attain “second naivety” (*second naïveté*) and thereby regain access to the “Great Way” in the Six Canons.¹¹²

*Jiang Zhe, Professor at the School of Chinese Language and Literature,
Shenyang Normal University*

112 For the French concepts of “*première naïveté*” and “*second naïveté*,” see Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité II: La Symbolique du mal*, Paris: Éditions Montaigne, 1960, p.326.



Hong Handing / Wang Hongjian / Li Guozheng

Auf dem Weg zu einem eigenständigen Wissenssystem durch schöpferische Auslegung.

Ein Gespräch mit Professor Hong Handing

Zusammenfassung: Im Gespräch mit Professor Hong Handing werden die praktische Dimension der Hermeneutik als philosophische Haltung und ihre Relevanz im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz erörtert. Hong betont die hermeneutische Praxis als ontologische Wende und plädiert für eine „klassische Hermeneutik“, die sowohl in der eigenen Tradition verwurzelt als auch offen für den globalen Dialog ist. Er analysiert die Grenzen KI-gestützter Übersetzung und unterstreicht die unersetzbare Rolle der praktischen Weisheit (*phronēsis*). Abschließend skizziert er eine Vision für einen pluralen Universalismus durch echte Horizontverschmelzung zwischen chinesischer und westlicher Philosophie.

Abstract: In the conversation with Professor Hong Handing, the practical dimension of hermeneutics as a philosophical attitude and its relevance in the age of artificial intelligence are discussed. Hong emphasizes hermeneutic practice as an ontological turn and advocates for a “classical hermeneutics” that is both rooted in its own tradition and open to global dialogue. He analyzes the limitations of AI-assisted translation and highlights the irreplaceable role of practical wisdom (*phronēsis*). Finally, he outlines a vision for a pluralistic universalism through genuine fusion of horizons between Chinese and Western philosophy.

摘要: 这篇与洪汉鼎教授的对谈聚焦于诠释学作为哲学态度的实践维度及其在人工智能时代的意义。洪教授强调，诠释学的实践体现了



一种存在论转向，并倡导既扎根自身传统又面向全球对话的“经典诠释学”。他分析了人工智能辅助翻译的局限，重申了实践智慧的不可替代的价值。最终，他通过中西哲学的真正视域融合，勾勒出多元普遍主义的愿景。

Keywords: Hermeneutische Praxis, klassische Hermeneutik, phronēsis, Künstliche Intelligenz, Horizontverschmelzung

*Das Gespräch fand am 29. Juni 2025 in Peking statt.
Wir danken Prof. Hong Handing herzlich für dieses Interview.*

Li Guozheng: Sehr geehrter Herr Professor Hong, zunächst möchte ich Ihnen herzlich zur offiziellen Veröffentlichung der elfbändigen *Gesammelten Werke von Hans-Georg Gadamer* gratulieren, deren Übersetzung Sie geleitet haben. Dies ist zweifellos ein Meilenstein für die hermeneutische Forschung in China. Als einer der bedeutendsten Wegbereiter von Gadamer's Denken im chinesischen Sprachraum sind Sie zugleich ein Zeitzeuge und Mitgestalter der fast fünfzigjährigen Entwicklung der Hermeneutik in China. Vor dem Hintergrund der heutigen neuen Lage: Welche neuen Überlegungen und Erfahrungen haben Sie in Bezug auf die Entwicklung der Hermeneutik – insbesondere in Bezug auf ihre zukünftige Ausrichtung in China?

Hong Handing: Vielen Dank, ich freue mich ebenfalls sehr über die Gelegenheit, mich mit der jüngeren Generation von Wissenschaftlern auszutauschen. Die Übersetzung dieser Werkausgabe ist in der Tat das Ergebnis vieler Jahre harter Arbeit zahlreicher Beteiligter. Es ging dabei nicht nur um die Übertragung von Worten, sondern vor allem um eine geistige Annäherung. Mein größter Wunsch ist es, durch dieses Projekt eine neue Generation junger Wissenschaftler heranzubilden, die die klassischen Texte der westlichen Philosophie wirklich in ihrer Tiefe verstehen können.

Die Frage, die Sie eben gestellt haben, ist von großer Bedeutung – sie berührt im Grunde genommen den Kern der hermeneutischen Entwicklung.

Philosophie ist keineswegs leeres Gerede im Elfenbeinturm; sie muss sich den grundlegenden Fragen der Zeit stellen. Philosophie ist zuallererst eine praktische Tätigkeit – ein *Philosophieren*. In der heutigen Zeit stehen wir einerseits vor der Herausforderung, die die Künstliche Intelligenz für traditionelle Formen des Denkens und Erkennens bedeutet, und andererseits vor der zunehmenden Marginalisierung der Geisteswissenschaften insgesamt. In einem solchen Kontext müssen wir den Sinn und die Aufgabe der Hermeneutik neu überdenken.

Seit wir vor über zwanzig Jahren die Idee einer „chinesischen Hermeneutik“ vorgeschlagen haben und später die Möglichkeit einer „klassischen Hermeneutik“ in den Mittelpunkt rückten, ging es im Kern immer um dieselbe Frage: Wie kann diese Lehre vom *Verstehen* im zeitgenössischen chinesischen Kontext wurzeln und gedeihen? Wie kann sie auf unsere eigene kulturelle Erfahrung antworten und wie können wir eine Stimme entwickeln, die wirklich die unsere ist?

Wang Hongjian: Sie haben soeben den Ausdruck „Philosophieren“ verwendet – das erinnert mich an die in den letzten Jahren geführten Diskussionen über die sogenannte „praktische Wende“ (*practical turn*) der Hermeneutik. In diesem Zusammenhang tauchen zwei Begriffe immer wieder auf, die jedoch in der Anwendung leicht miteinander verwechselt werden: *Hermeneutic Practice* und *Practical Hermeneutics* – also auf Deutsch etwa „hermeneutische Praxis“ und „praktische Hermeneutik“. Wie beurteilen Sie das Verhältnis dieser beiden Konzepte?

Hong Handing: Diese Frage ist sehr gut gestellt und trifft tatsächlich den Kern des Problems. Der Begriff *Hermeneutic Practice*, also „hermeneutische Praxis“, ist vergleichsweise leichter zu verstehen. Er bezeichnet die Anwendung der Hermeneutik als einer universellen Methodologie in konkreten Bereichen wie der Ethik, der Rechtswissenschaft, der Ästhetik oder auch der Theologie. In dieser Richtung wird die Anwendbarkeit und der praktische



Nutzen der Hermeneutik für verschiedene Disziplinen betont. Sie erinnert uns daran, dass wir nicht bei rein theoretischen Konstruktionen stehen bleiben dürfen, sondern die konkrete Handhabung hermeneutischer Verfahren in realen Problemkontexten ernst nehmen müssen.

Wenn wir jedoch auf Gadammers spätere Philosophie zurückkommen, insbesondere auf seine These, dass „Hermeneutik praktische Philosophie ist“, dann verändert sich die Perspektive grundlegend. Es geht hierbei nicht einfach um eine Ausweitung des Anwendungsbereichs, sondern um eine ontologische Wende – genau das ist, wie Sie richtig sagen, der Kern einer *praktischen Hermeneutik*.

Auf dieser Ebene dürfen wir *praktische Philosophie* nicht länger als ein objektives, von außen betrachtbares Forschungsfeld verstehen. Sie beschreibt nicht mehr bloß soziales Handeln, sondern verlangt von uns, von unserer eigenen Situation auszugehen und uns den uns unmittelbar betreffenden Fragen zu stellen. In diesem Sinne ist das Verstehen selbst bereits eine Praxis – eine Weise des In-der-Welt-Seins, eine Entfaltung unserer Existenzform.

Wir streben danach, Texte oder Geschichte zu verstehen, nicht um vermeintlich „neutrales“ Wissen zu erlangen, sondern um uns selbst in den Dialog einzubringen – mit unseren Vorverständnissen und unseren gegenwärtigen Herausforderungen. Dieser Vorgang ist keineswegs neutral oder distanziert, sondern erfordert ein tiefes Mitvollziehen: Wir treten durch das Gespräch in die Welt des Gegenübers ein, und zugleich lassen wir uns dabei auf das Gegenüber ein. So kommt es zur sogenannten *Horizontverschmelzung* – einem Prozess, der nicht nur unser Weltverständnis verändert, sondern in subtiler Weise auch uns selbst formt und verwandelt.

Das eigentliche Ziel des Verstehens liegt daher nicht in der Gewinnung objektiver Wahrheit, sondern in der Ermöglichung eines sinnvolleren Lebens und Handelns in der jeweiligen konkreten Situation. Das ist die wahre Bedeutung der Hermeneutik als praktischer Philosophie.

Li Guozheng: Sie haben davon gesprochen, dass Verstehen darauf abzielt, besser handeln zu können – das erinnert mich an das aristotelische Konzept der *phronēsis*, der praktischen Weisheit. Gadamer scheint gerade durch die Wiederbelebung dieses alten Begriffs eine Antwort auf die methodologischen Irrwege des neuzeitlichen Szientismus geben zu wollen – oder gar einen bewussten Widerstand dagegen zu formulieren?

Hong Handing: Ganz genau. Diese Denklinie durchzieht sowohl Heideggers als auch Gadamers Philosophie und bildet einen zentralen Angelpunkt ihrer Kritik an der neuzeitlichen Vernunft. Aristoteles unterscheidet bekanntlich drei Formen des Wissens: *epistēmē* (theoretisches Wissen), *technē* (technisches Können oder Kunstfertigkeit) und *phronēsis* (praktische Weisheit). Theoretisches Wissen zielt auf allgemeingültige Wahrheiten, *technē* bezieht sich auf reproduzierbare Herstellungsprozesse, während *phronēsis* die Fähigkeit meint, in konkreten, wechselhaften ethischen oder politischen Situationen angemessen zu urteilen und zu handeln. *Phronēsis* ist kein vollständig regelgeleitetes Handlungssystem – sie beruht auf Erfahrung, sittlicher Bildung und situationsbezogener Einsicht. Bei Aristoteles ist sie stets mit dem Streben nach einem „guten Leben“ verknüpft.

Gadamer greift diesen Begriff der *praktischen Weisheit* auf, um das hermeneutische Verstehen zu charakterisieren. Für ihn ist Verstehen keine durch Methodologie vollständig steuerbare *Technik*, sondern vielmehr eine *Kunst* – also eine praxisorientierte, erfahrungsbasierte Form der Anwendung. Und diese Anwendung ist bei ihm kein äußerlicher Schritt, der dem Verstehen erst nachgeordnet ist, sondern ein immanenter Bestandteil des Verstehens selbst.

Ich habe an anderer Stelle zwischen *Erklären* und *Auslegen* unterschieden, um genau diesen Unterschied deutlich zu machen: *Erklären* ist die methodisch disziplinierte Technik, während *Auslegen* die wirklich anwendungsbezogene, praktische Dimension des Verstehens repräsentiert. In Anlehnung an Marx könnte man sagen: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden



interpretiert – es kommt aber darauf an, sie zu verändern.

Gadammers Rückgriff auf die *phronēsis* zielt also im Kern darauf, die Hermeneutik aus der Illusion einer „einzig richtigen Methode“ zu befreien – hin zu einem ursprünglichen Verständnis des Verstehens als Lebenspraxis. Und genau in dieser Praxis zeigt das Verstehen seine grundlegende Offenheit, seine Risikobehaftetheit, aber eben auch sein kreatives Potenzial.

Wang Hongjian: Dies führt uns zu einer durchaus bemerkenswerten Frage. In der Regel betrachten wir die Geschichte der Hermeneutik als eine Geschichte des ständigen „Überschreitens“: vom besonderen zum allgemeinen Verständnis, vom methodologischen zum ontologischen Zugang – als ob ihre Entwicklung immer darauf abziele, frühere Rahmen zu durchbrechen und ein höheres Maß an philosophischem Selbstbewusstsein zu erreichen. Andererseits aber scheint Gadamer – etwa durch die Wiederaufnahme des aristotelischen Begriffs der *phronēsis* – gerade eine *Rückkehr* zu den Denkreisourcen der Antike zu betonen. Wie beurteilen Sie vor diesem Hintergrund die Entwicklungsgeschichte der Hermeneutik: Ist sie eher eine Bewegung des Überschreitens oder des Zurückkehrens?

Hong Handing: Das ist eine sehr tiefgründige Frage. In einem Artikel, den ich im vergangenen Jahr veröffentlicht habe,¹ habe ich mich ebenfalls ausführlich mit diesem Thema auseinandergesetzt. Meiner Ansicht nach verläuft die Entwicklung der Hermeneutik nicht geradlinig, sondern gleicht vielmehr einer spiralförmigen Aufwärtsbewegung. Bei jeder „Rückkehr“ wird eine Überwindung vollzogen, bei jedem „Voranschreiten“ wird die Tradition neu aktiviert und erhält gegenwärtige Relevanz.

Das „Zurückkehren“ ist dabei keineswegs konservativ oder rückwärtsgewandt, sondern ein philosophisch strategischer Rückschritt – mit dem Ziel, eine tiefere Grundlage des Verstehens zu erreichen. Diese

1 Hong Handing: „Auslegung und Erklärung – Eine begriffsgeschichtliche Studie“, *Philosophische Forschung*, 2024, Nr. 10.

„Rückkehr“ dient dazu, Ressourcen in der Tradition zu entdecken und Möglichkeiten in den Klassikern neu zu erschließen, nicht aber darin steckenzubleiben oder vergangene Muster bloß zu imitieren. Kurz gesagt: Die Geschichte der Hermeneutik ist niemals eine entweder-oder-Entscheidung zwischen „Überschreiten“ und „Zurückkehren“, sondern ein kontinuierlicher voranschreitender dialektischer Prozess zwischen beiden Bewegungen.

Wang Hongjian: Wenn Sie über „praktische Weisheit“ sprechen, erwähnen Sie erneut das Konzept der *Anwendung*. Ich habe bemerkt, dass Sie kürzlich gemeinsam mit Gao Yuhan Gadamer's *Seminar zur philosophischen Hermeneutik* ins Chinesische übersetzt haben. In diesem Werk hat Gadamer explizit seine Überlegungen zur „Anwendung“ aufgenommen und darauf hingewiesen, dass dieses Kapitel in *Wahrheit und Methode* als das umstrittenste gilt.

Offensichtlich unterscheidet sich die „Anwendung“ in hermeneutischem Sinne wesentlich von der gebräuchlichen Bedeutung des Begriffs. Es geht nicht darum, eine vorgegebene Theorie mechanisch auf ein Objekt anzuwenden, sondern darum, dass die Praxis in hohem Maße die Entstehung und Entwicklung der Theorie selbst konstituiert und bestimmt. Wenn wir also von „hermeneutischer Praxis“ sprechen, heißt das nicht, dass die Theorie die Praxis leitet, sondern vielmehr, dass die Praxis eine ständige Erneuerung der Theorie fordert. Dies bedeutet zugleich, dass wir immer wieder in konkrete praktische Situationen zurückkehren müssen, um die grundlegenden Fragen der Hermeneutik neu zu verstehen.

Hong Handing: Ihre Ausführung ist sehr treffend. Hermeneutik ist im Kern eine zukunftsgerichtete philosophische Denkweise. Jede neue Situation, der wir begegnen – sei es technologische Entwicklung, gesellschaftlicher Wandel oder eine Krise der Geisteswissenschaften – zwingt uns, die Struktur des Verstehens, die Stellung der Tradition und die Möglichkeiten des „Dialogs“ neu zu überdenken.



Mit anderen Worten: Hermeneutik ist kein abgeschlossenes theoretisches System, sondern eine offene, sich ständig selbst erneuernde Form des Verstehens. In diesem Prozess ist es die Praxis, die die Theorie vorantreibt. Deshalb dürfen wir *Anwendung* nicht als bloßen Anhängsel der Theorie betrachten, sondern als einen inneren Bestandteil des Verstehens – eine philosophische Haltung, die sich der Gegenwart zuwendet und auf Herausforderungen antwortet. Die Rückkehr zur Praxis bedeutet nicht, die Theorie aufzugeben, sondern ihr neues Leben einzuhauchen, damit sie in einer sich wandelnden Realität offen, kritisch und kreativ bleibt.

Li Guozheng: In Anschluss an die zuvor diskutierten Fragen zur „Anwendung“ und Praxis möchte ich ein besonders aktuelles Thema ansprechen: die Herausforderungen, die moderne Technik für die Hermeneutik mit sich bringt. Die rasante Entwicklung der Künstlichen Intelligenz (KI), insbesondere im Bereich der Übersetzung, führt dazu, dass viele Wissenschaftler bereits sagen, dass sie „mit der KI nicht mehr mithalten“ können. Bedeutet dies, dass das Übersetzen – eine der typischen praktischen Formen der Hermeneutik – letztlich von der Technik ersetzt werden wird?

Hong Handing: Das ist ein Problem, das ich jüngst selbst hautnah erfahren habe. Ich habe KI-Systeme angewiesen, einige philosophische Texte zu übersetzen, die nicht nur Deutsch, sondern auch Latein, Italienisch und weitere Sprachen enthielten. Tatsächlich zeigt die KI bei der Bearbeitung mehrsprachiger Texte und der Recherche eine beeindruckende Effizienz, ihr Datenvolumen übersteigt bei weitem das menschliche Gehirn. Man kann sich vorstellen, dass dadurch eine gewisse Abhängigkeit entstehen könnte: „Da es KI-Übersetzungen gibt, muss ich keine Fremdsprachen mehr lernen“ – die Technik scheint also gewisse menschliche Funktionen „ersetzen“ zu können.

Das Problem ist jedoch, dass die von ihr „übersetzten“ Inhalte einer tieferen Prüfung nicht standhalten. Sie bearbeitet die Oberfläche der Sprache, nicht die tiefere Bedeutung. KI basiert auf Algorithmen und Mustererkennung

großer Datenmengen, sie besitzt keinen *Geist* und kein *Denken*. Wie Sie zuvor das Konzept der *praktischen Weisheit* erwähnt haben, liegt der Kern des Übersetzens nicht in technischer Ausführung, sondern in der Fähigkeit zu Verstehen und Urteilen – in einem tiefgehenden Dialog des Übersetzers mit dem Text, basierend auf seiner Persönlichkeit, Geschichte, Kultur und Lebenserfahrung.

Verstehen bedeutet, dass man im Dialog mit dem Text eine Art sinnliche Erschütterung und Transformation erlebt; es bedeutet, dass das eigene Denken berührt und umgestaltet wird. KI kann Sprachstile imitieren und Wortbeziehungen wiedergeben, aber sie kann keinen echten *Gedankensprung* vollziehen – diese kreative Überbrückung von einem Begriff zum anderen ist für Technik unerreichbar. Deshalb betone ich immer wieder, dass KI zwar ein mächtiges Hilfsmittel sein kann, aber niemals die Stellung des Menschen als verstehendes Subjekt ersetzen kann.

Wang Hongjian: Ja, ich sehe das genauso. Auch wenn die maschinelle Übersetzung durch Künstliche Intelligenz auf technischer Ebene beachtliche Fortschritte gemacht hat, bleibt ihr Fokus doch auf der sprachlichen Oberflächenvermittlung zwischen verschiedenen Sprachen beschränkt. Was sie ausblendet, ist die gemeinsame Grundlage, die über die Sprache hinausreicht – nämlich die Dimension des *Transzendenten*.

Die Übersetzung zwischen zwei Sprachen ist nicht einfach nur eine Verbindung zweier sprachlicher Systeme, sondern ein Dialog zwischen zwei Kulturen, zwei historischen Erfahrungsräumen – eine jeweils unterschiedliche Antwort auf eine *gemeinsame Wahrheit* oder auf das *Transzendente*. Ohne ein Bewusstsein für diese transzendente Bedeutungsebene kann keine echte philosophische Übersetzung gelingen. In diesem Sinne mangelt es der KI, so sehr sie dem Menschen in der sprachlichen Technik vielleicht überlegen ist, dennoch an *praktischer Weisheit* – an jener Einsicht in das Transzendente, die für jede tiefere Verständigung unabdingbar ist.



Li Guozheng: Die Herausforderung durch Künstliche Intelligenz ist letztlich nur ein Symptom eines umfassenderen gesellschaftlichen Wandels. Derzeit lässt sich allgemein eine Tendenz beobachten, der zufolge die Naturwissenschaften stark bevorzugt werden, während die Geisteswissenschaften zunehmend an Bedeutung verlieren. Der Raum für humanistische Disziplinen wird kontinuierlich eingeschränkt, und es herrscht eine Atmosphäre des generellen Vertrauensverlusts. Diese Lage erinnert an den historischen Kontext, in dem Dilthey das Konzept der „Geisteswissenschaften“ formulierte – als Gegenbewegung zur Vorherrschaft der Naturwissenschaften. Wie schätzen Sie in der heutigen Situation die Bedeutung einer Rückbesinnung auf das Konzept der „Geisteswissenschaften“ ein?

Hong Handing: Es ist äußerst notwendig. Wir können nicht leugnen, dass die Künstliche Intelligenz und verwandte Technologien einen enormen Impuls für die gesellschaftliche Entwicklung gegeben und unsere Produktions- wie Lebensweise tiefgreifend verändert haben. Doch geistige Freiheit ergibt sich daraus keineswegs automatisch. Unser geistiges Leben ist nach wie vor in hohem Maße von materiellen Bedingungen abhängig – ja, es wird oft sogar von der Logik der Technik bestimmt –, ohne dass wir notwendigerweise echte Freiheit erlangen.

So fortgeschritten die Technologie auch sein mag, so wohlhabend die materielle Welt auch erscheint – all dies bedeutet nicht automatisch geistige Autonomie oder innere Freiheit. Gerade an dieser Stelle wird der unverzichtbare Wert der Hermeneutik und der Geisteswissenschaften deutlich. Unser Interesse gilt jenen Dimensionen, die sich nicht quantifizieren oder digitalisieren lassen: Sinn, Wert, Geschichte und die geistige Welt des Menschen. In einer Zeit, in der alles zur Quantifizierung und Technisierung tendiert, beharrt die Hermeneutik auf der irreduziblen Komplexität und Tiefe menschlicher Existenz – und bietet uns damit eine einzigartige Denkweise sowie philosophische Ressourcen, um das Selbstvertrauen des Geistes zu bewahren.

Li Guozheng: Angesichts der globalen technischen Herausforderungen und der humanistischen Krise – welche besonderen Stärken sehen Sie in der klassischen Hermeneutik, und welche Verantwortung sollte sie Ihrer Meinung nach heute übernehmen? Besonders interessiert mich dabei auch: Welche tiefere Bedeutung könnte sie im Hinblick auf die Förderung eines zivilisatorischen Dialogs zwischen uns und der westlichen Hermeneutik entfalten?

Hong Handing: Die besondere Stärke der klassischen Hermeneutik liegt gerade in ihrer Verortung im *Zwischen*. Sie ist tief in der eigenen kulturellen Tradition verwurzelt und zugleich vollständig offen gegenüber der Welt. Einerseits verfügt die chinesische exegetische Tradition über einen reichen Schatz praktischer Weisheit – ein unschätzbares geistiges Erbe. Andererseits muss die klassische Hermeneutik über das Lokale hinausgehen und die Spannungen zwischen Tradition und Moderne, zwischen dem Besonderen und dem Universellen verantwortungsvoll austragen.

Ich habe einmal vorgeschlagen, dass das Prinzip der „Harmonie in der Verschiedenheit“ (和而不同) drei Ebenen umfasst: Die erste Ebene ist die der gegenseitigen Nichteinmischung – das entspricht einem kulturellen Relativismus. Die zweite Ebene ist die der komplementären Lernprozesse, wie Gadamer es mit dem Begriff der „Horizontverschmelzung“ beschreibt: ein Dialog, in dem die Kulturen ihre je eigene Besonderheit bewahren, sich aber gegenseitig bereichern und inspirieren. Das stellt zweifellos einen Fortschritt im kulturellen Austausch dar – doch es ist nicht das letzte Ziel. Die dritte und höchste Ebene besteht darin, dass in der Tiefe des Dialogs ein neues Gemeinsames entsteht – eine Form des „pluralen Universalismus“. Eine solche Universalität darf jedoch nicht mehr hegemonial, nicht mehr eurozentrisch gedacht werden, sondern muss sich in den konkreten Praktiken unterschiedlicher Kulturen realisieren und bewähren.

Gerade hierin liegt der originäre Beitrag der klassischen Hermeneutik zum globalen Denken: In der schöpferischen Spannung mit dem Anderen neue



philosophische Formen zu bilden, die sowohl aus China hervorgehen als auch für die Welt relevant sind. Das ist nicht nur unsere Verantwortung, sondern auch unsere Hoffnung für die Zukunft.

Li Guozheng: In den letzten Jahren hat sich in der akademischen Welt der Begriff der „chinesischsprachigen Philosophie“ (汉语哲学) etabliert, und es gibt sogar Stimmen, die von einer „chinesischsprachigen Hermeneutik“ (汉语诠释学) sprechen. Wie stehen Sie zu dieser Entwicklung?

Hong Handing: Ich stehe diesem Begriff eher mit Vorsicht, ja sogar mit Skepsis gegenüber. Zunächst einmal lässt sich die Bezeichnung „chinesischsprachige Philosophie“ leicht mit der westlichen „Sinologie“ verwechseln. Wissen Sie, welche Stellung die Sinologie im internationalen Wissenschaftssystem einnimmt? In Ländern wie Deutschland oder den USA wird die Sinologie nicht als Teil der Philosophie angesehen – Philosophieprofessoren begegnen ihr häufig mit einem gewissen Überlegenheitsgefühl oder gar mit Geringschätzung. Doch wir betreiben Philosophie, nicht Sinologie. Diese fachliche Verortung muss absolut klar sein, andernfalls verwischen sich die disziplinären Grenzen, was der akademischen Ernsthaftigkeit schadet.

Zweitens: China ist ein multiethnischer Staat mit einer Vielzahl kultureller und philosophischer Traditionen. Es ist offensichtlich unzureichend, all diese Vielfalt unter dem Begriff „chinesischsprachige Philosophie“ zusammenzufassen. Eine bloße Sprachgrenze darf nicht zum Maßstab für die Zugehörigkeit zu einem philosophischen System werden. Die Tiefe und Weite der Philosophie überschreiten bei weitem den Rahmen einer einzelnen Sprache.

Noch grundsätzlicher ist die Frage, ob man unter „chinesischsprachiger Philosophie“ auch das Studium westlicher Philosophie auf Chinesisch fassen will – was manche tatsächlich befürworten. Doch wenn man dieser Logik folgt: Sollen wir dann etwa die Arbeiten deutscher Gelehrter zur chinesischen Philosophie als „deutschsprachige Philosophie“ bezeichnen? Das ist begrifflich

nicht haltbar. Philosophie ist nicht einfach an eine Sprache gebunden, sondern an Systeme des Denkens und Traditionszusammenhänge.

Wang Hongjian: Der entscheidende Unterschied zwischen einer „chinesischsprachigen Hermeneutik“ und einer „chinesischen Hermeneutik“ liegt meines Erachtens darin, dass erstere die zentrale Rolle der Sprache betont – und genau das ist ja auch das Kernanliegen der Hermeneutik. Sprache ist nicht bloß ein Medium der Kommunikation, sondern der Ort, an dem Denken entsteht und Verstehen möglich wird. Wenn wir von einer „chinesischsprachigen Hermeneutik“ sprechen, dann geht es letztlich darum, die Eigenart der chinesischen Sprache als Ausgangspunkt zu nehmen, um Formen des Verstehens und Interpretierens zu reflektieren. Das steht ganz im Einklang mit dem hermeneutischen Interesse an der Sprachlichkeit unseres Weltbezugs. Was halten Sie von diesem Ansatz?

Hong Handing: In diesem Kontext können wir von „chinesischer Hermeneutik“ (中文诠释学)² sprechen, ohne unbedingt „chinesischsprachige Hermeneutik“ zu sagen. So wie *die deutsche Philosophie* sowohl als „Philosophie in Deutschland“ als auch als „Philosophie auf Deutsch“ übersetzt werden kann, lässt sich *the Chinese philosophy* ebenso als „Philosophie in China“ oder „Philosophie auf Chinesisch“ verstehen. „Philosophie auf Chinesisch“ (中文哲学) spiegelt tatsächlich das aktive Bemühen zeitgenössischer chinesischer Gelehrter wider, philosophische Konzepte zu entwickeln, wobei die sprachlichen Besonderheiten und kulturellen Kontexte tiefgehend berücksichtigt werden.

Im Vergleich dazu halte ich jedoch den Begriff der „klassischen Hermeneutik“ für inklusiver. Diese ist nicht nur in einem reichen traditionellen

2 Professor Hong Handing meint damit, dass der Begriff „chinesische Hermeneutik“ sowohl eine nationale als auch eine sprachliche Bedeutung hat. Er kann sich gleichermaßen auf die *Hermeneutik in China* als auch auf die *Hermeneutik auf Chinesisch* beziehen. Zudem verwendet er den Begriff „Zhongwen“ (中文) anstelle von „Hanyu“ (汉语), da China ein multiethnischer Staat ist, in dem neben der chinesischen Sprache auch viele andere Sprachen gesprochen werden. Somit ist die Bezeichnung „Zhongwen“ inklusiver und berücksichtigt diese sprachliche Vielfalt besser.



Fundus verwurzelt, sondern legt zugleich starken Wert auf Dialog und Offenheit. So kann sie kulturelle und gedankliche Traditionen besser miteinander verbinden und den Austausch sowie die Verschmelzung zwischen chinesischer und westlicher Philosophie fördern. Aus der Perspektive der internationalen Kommunikation und des interkulturellen Verständnisses besitzt die klassische Hermeneutik daher zweifellos größere Lebendigkeit und Entwicklungspotenziale.

Li Guozheng: Vielen Dank, Herr Professor Hong, für Ihre ausführlichen Ausführungen. Sie haben ausgehend von der praktischen Natur der Hermeneutik das Konzept der klassischen Hermeneutik skizziert und deren bedeutende Rolle im Zeitalter der Technik dargelegt. Ihre Darstellung zeichnet für uns einen klaren und tiefgründigen geistigen Weg nach. Zum Abschluss unseres Gesprächs: Welche Wünsche und Ratschläge möchten Sie besonders den jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern mit auf den Weg geben?

Hong Handing: Ich ermutige junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler stets dazu, auch wenn das akademische Umfeld nicht immer ideal ist, die reine Leidenschaft und Beharrlichkeit für die Wissenschaft niemals aufzugeben. Ich kenne viele junge Forschende, die zwar nicht an Spitzenuniversitäten tätig sind, aber durch ihre Begeisterung und ihren Durchhaltewillen bemerkenswerte Erfolge erzielt haben. Die Überlieferung der akademischen Tradition beruht letztlich genau auf diesem Geist.

Der Aufbau der Hermeneutik ist ein offenes und fortwährendes Unterfangen ohne festes Ende, sondern ein sich immer weiter entfaltender Dialog – ein Dialog mit den Klassikern, mit der westlichen Philosophie und mit unserer eigenen Zeit. Ihre Zukunft hängt maßgeblich vom Einsatz und der Kreativität eurer Generation ab.

Hong Handing, Researcher at the Beijing Academy of Social Sciences, holds an honorary doctorate from the University of Düsseldorf, Germany. He directed the Chinese translation of Gadamer's 11-volume collected works, which was published by the Commercial Press in 2024.

Wang Hongjian, Hundred Talents Program Researcher at the School of Philosophy, Zhejiang University, PhD in Philosophy from the University of Freiburg, Germany.

Li Guozheng, Lecturer at Shanxi Datong University.



黄政文

危机时代的理性主义者

——倪梁康《反思的使命》中的胡塞尔形象

摘要：《反思的使命》两卷本详细论述了现象学家胡塞尔的生平思想史以及思想交互史。作者未陷于史料堆砌之中，《反思》一书中横贯着一种同一的胡塞尔形象，该形象与其思想内在的多重性并不相悖。本文认为，此种“同一的胡塞尔形象”或许可以陈述为一种“危机时代的理性主义者”，即：胡塞尔身处知识转型的关键期，其思想一方面具备了多样性、转型性乃至改革性；一方面胡塞尔自觉地在“危机中坚持理性与反思”，与各类非理性主义保持距离。本文将具体分析《反思》一书是如何描述这一胡塞尔形象的。

Zusammenfassung: Das zweibändige Werk *Die Mission der Reflexion* bietet eine ausführliche Darstellung sowohl der lebensgeschichtlichen Entwicklung als auch der intersubjektiven Denkgenealogie des Phänomenologen Edmund Husserl. Der Autor verfängt sich dabei nicht in einer bloßen Aufzählung historischer Materialien; vielmehr durchzieht das Werk ein einheitliches Bild Husserls, das sich nicht in Widerspruch zur inhärenten Vielgestaltigkeit seines Denkens setzt. Diese Studie vertritt die These, dass dieses „einheitliche Husserl-Bild“ als das eines „Rationalisten im Zeitalter der Krise“ beschrieben werden kann: Husserl befand sich in einer epistemischen Umbruchzeit, in der sein Denken einerseits pluralistisch, transformativ und reformorientiert geprägt ist, andererseits aber durch eine bewusste Beharrung auf Rationalität und reflexiver Verantwortung gegenüber der Krise charakterisiert wird. Der vorliegende Beitrag analysiert exemplarisch, auf welche Weise *Die Mission der Reflexion* diese spezifische Husserl-Gestalt phänomenologisch rekonstruierbar macht.

Abstract: The two-volume work *The Mission of Reflection* offers a detailed account of the intellectual biography of the phenomenologist Edmund Husserl, as well as a reconstruction of the historical interrelations within his thought. The author does not become entangled in a mere compilation of historical materials; rather, a coherent image of Husserl runs throughout the book—one that does not conflict with the intrinsic multiplicity and complexity of his thinking. This article argues that such a “unified image of Husserl” may be characterized as that of a “rationalist in an age of crisis”: situated at a pivotal moment of epistemic transformation, Husserl’s thought is marked, on the one hand, by diversity, transformation, and even reform; and on the other, by a deliberate insistence on reason and reflection in the face of crisis, maintaining a critical distance from various forms of irrationalism. This paper will analyze in detail how *The Mission of Reflection* constructs and conveys this particular figure of Husserl.

Keywords: 《反思的使命》，胡塞尔，现象学，理性主义，危机时代

《反思的使命》是倪梁康教授为埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）所写下的长篇思想传记。按照作者的说法，这样一种关于胡塞尔的详尽评注是长期缺失的。¹ 不过通过阅读本书序言我们可以发现，作者写作此书不仅仅是出于一种填充学术空白的创新冲动，而是他感受到了某种“使命”。

作者被胡塞尔哲学所主动承担的“人类反思与自身完善”的使命所打动和感召，于是他本人也获得了某种使命感，促使他要把胡塞尔的使命在当今时代被“理解和宣示”。作者强调，要对一个哲学家的使命进行“再理解”，不仅仅需要阅读他的文本和手稿，还要详细呈现他的人生经历、生活情景以及思考历程，即通过把握哲学家本人生命历程的整体性而获得——这种写作方法也正符合胡塞尔关于“生活世界”的观点。

1 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，商务印书馆，2024年，序曲，第3页。

于是在哲学性和历史性的双重要求下,《反思的使命》两卷本的基本框架被确定下来。在第一卷中,胡塞尔的生平按照年代顺序来进行论述,教育求学、写作发表、社会交际、演讲授课等“身体性”的经历构成了“故事线”的基本时间轴;同时,这时间轴里穿插着胡塞尔人生不同时期所对应的公开著作以及重要手稿的集中评论,这些评论被作者称为胡塞尔的“心灵表达史”和“心灵独白史”。²

而在第二卷,作者同样兼顾了身体和心灵两方面,不过故事的论述线索却不是按照时间展开的,而是围绕胡塞尔与他人的关系,进行了一种“主题性”的排列。在这里,作者在给出胡塞尔与某位师友、弟子或同代人的交往历史的同时,也同时论述了胡塞尔对于某一项哲学主题的思考。通过按照这样的编排,《反思的使命》不仅是可靠而丰富的,还避免了因论证冗长而出现的枯燥与单调,成为一部可阅读、可理解的思想性文本。

呈现在读者面前的不是胡塞尔生平材料的简单排列,而是一种连贯的胡塞尔形象:一位不断探索人类知识基础和人的自我结构的反思者,一位危机时代的理性主义者。

一、《反思的使命》中胡塞尔的多重面孔

胡塞尔的公众形象可能是略显单一的:他的肖像和他的哲学一样严肃,他的人生轨迹和他的哲学态度一样传统;这位现象学的创始人建立起了令人兴奋的新的哲学方法,他的弟子们受益现象学方法极大的开阔了哲学的讨论空间,他自己始终却着迷于纯粹现象学与纯粹哲学的问题。

但是对于更进一步的哲学和思想领域的从事者而言,胡塞尔又有着斑斓繁多的侧影,以至于这些侧影有时候似乎很难指向同一个胡塞尔形象。胡塞尔的社交和兴趣是广阔的,他和19世纪末期-20世纪初期这个时间段里欧洲几乎所有的知识圈子都有交际:纯粹数学、应用数学、新康德主义、分析哲学、逻辑学、心理学、历史学、语言学、宗教学、科学史……胡塞尔的哲学论题是丰富多彩的:命题判断、代现理论、直观性、主观经验感受、先验自我、柏拉图主义、意识哲学、身体理论、主

2 倪梁康:《反思的使命》,第一卷,序曲,第9页。

观时间与科学时间、主体间性与主体间交互、生活世界、历史目的论、价值哲学与实践理性……而且，胡塞尔不仅仅热衷于在现象学的地基上搭建起层台累榭，他还往往回深挖并重构现象学的地基，³这就使得我们在一开始获得的比较稳定的印象也变得模糊不清了。

《反思的使命》将胡塞尔人生与学术的各种侧面仔细盘点，⁴却也并没有迷失在胡塞尔人生和思想的“赫拉克利特之流”⁵中，以至于让胡塞尔的形象难以索解。作者表明，胡塞尔思想的多元性可以同一在一种具备一致性的学术理想之中。

《反思的使命》详尽地对胡塞尔的社交脉络、胡塞尔对时代议题的思考以及其与同时代人的时空交织加以整理。首先是胡塞尔素未谋面而在广义的时空中交集的“老乡们”：作家弗兰茨·卡夫卡，数学家－逻辑学家库尔特·哥德尔，精神分析学家西格蒙德·弗洛伊德，遗传学家格里戈尔·孟德尔，音乐学家古斯塔夫·马勒。⁶这些“危机时代”的精神代表们和埃德蒙德·胡塞尔一起，勾勒出20世纪初期人类知识发展的现代性与后现代性——在知识的多元化中深入人类的精神和物质中未被探索的底层，在各个领域种开创一种前任未曾设想的新范式。正如欧根·芬克所言：胡塞尔现象学不仅仅是讨论意识奠基作用的合法性哲学，而是为人类丰富多样的具体知识找到一个基础的具体性－根源性哲学。⁷合法性哲学把意识和逻辑作为哲学的主要主题；而在胡塞尔哲学中，意识和逻辑的奠基作用是其讨论具体世界的起点，自我的特殊性在于其是世界本身丰富性的“伴随”与承载。⁸

3 道恩·威尔顿：《另类胡塞尔》，靳希平译，复旦大学出版社，2024年，第33页。

4 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第990页。

5 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆，2017年，附录二，第433页。

6 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第11页。

7 “胡塞尔的问题不是康德的问题；康德提出的是客观的可能意识的正当性的问题……胡塞尔的问题则是世界根源的问题，可以说它是包含在神话、宗教、神学、本体论中的问题……因此现象学还原是摆脱了自然态度的限制的主体自身的一种转化，作为世界的部分隐存于自身之中的主体被发现为世界之基础。”参见：Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands : Springer Dordrecht, 1966, 180-223.

8 参见胡塞尔对于纯粹自我的讨论。“纯粹自我必定能伴随我的一切表象……纯粹自我可以进入任何未曾实行的（在某种意义上不意识的、未苏醒的）意向体验。”胡塞尔：《现象学的构成研究：纯粹现象学和现象学哲学的观念第2卷》，李幼蒸译，中国人民大学出版社，2013年，第91页。

接着是胡塞尔求学年代与在哈勒担任私人教师年代的师长与好友们，其中有老师卡尔·魏尔斯特拉斯（严格化微积分的创始人）、老师弗兰茨·布伦塔诺（在哲学和心理学中重新引入了意向性理论）、老师卡尔·施通普夫（影响了格式塔心理学、社会心理学的建立）、好友格奥尔格·康托尔（数学集合论与数学公理化系统的创始人）、长辈物理学－哲学家恩斯特·马赫、笔友戈特洛布·弗雷格（分析哲学与现代数理逻辑的创始人）。胡塞尔本人也受到它们的影响，辗转于数学、物理学、哲学、心理学、逻辑学等诸多知识领域。

胡塞尔的早期思想涓流，在胡塞尔哈勒时期一齐汇入了《逻辑研究》这条大河里。一方面，接受数学教育和逻辑学教育的胡塞尔，要通过逻辑研究的努力，通过在逻辑意识中、在逻辑思维的体验联系中进行的意义给予或认识成就的回复，澄清纯粹的逻辑学观念。另一方面，胡塞尔的“逻辑学”不是一门与人类无关的形式化学科，而正是“人类精神本身”⁹。通过反驳逻辑的心理主义，反驳过度的怀疑论，¹⁰人类精神的客观性和真理性重新得到确定，意向性中得到认识的纯粹观念也具备了超越论性。¹¹

而在《作为严格科学的哲学》中，通过反驳自然主义与历史主义，胡塞尔进一步和各种类型的相对性哲学划清界限，恢复了真理性和有序性的地位。¹²笛卡尔曾经在他的时代以“有序的”哲思者作为其沉思对话的基本前提对象，这种理想在19世纪以来被否定乃至视为危险，而胡塞尔恢复了这种理性原则。¹³理性心灵天然地是接受现象的载体，而当心理主义把心灵活动简单还原为一种客观主义和生理－心理的机械运作，¹⁴当历史主义简单地把洞见取消为一种均值的相对意见之后，理性心灵就将失去合法性，哲学便倒向一种过度的主观主义：主体不再能宣称自己看

9 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第86页。

10 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第90页。

11 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第93页。

12 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第296页。

13 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第295页。

14 胡塞尔：《哲学作为严格科学》，倪梁康译，商务印书馆，2010年，第15节。

见了事物本身，而只能受困于心理－历史自我所提供的表象。¹⁵而当胡塞尔反驳了心理主义与历史主义等相对主义变种、使得人们重新确立对有序性和真理性的信心之后，实际上胡塞尔不是在恢复某种自大的心理主体，而是恢复了人类认识世界的自信。如此一来，观看人类精神本身与“事物本身”的眼睛便被重新激活了，人类体验和原初的被给予性获得了稳固的地基，而在这地基之上获得的人类理解将会是直观的、清楚明白的——而这一事业正是笛卡尔所期盼开创的。理性在一个新的地基上，结合着丰富的被给予方式的多样性重新开始了自己的事业。“哲学的真正成就就必定在于：它回溯到最终的起源上，它通过哲学直观，即哲学的本质把握，无须推理和证明的辅助，借助于直接的看而获得大量最为严格的奠基性认识。”¹⁶

二、胡塞尔多面性中的同一

先从多样性出发，而后自如地被胡塞尔自身的视野发挥权能性统摄为一：时代先声－知识变迁－思想汇集－著作现身……这一布局的好处，用作者本人在后记中援引胡塞尔的话来说就是：“不是迷失在伟大哲学形成于历史的发展联系之中……而是按其本己的精神内涵来对我们产生推动作用……如果我们能够观入这些历史上的哲学之中，能够深入到它们的词语和理论的灵魂之中，那么就会有哲学的生命连同整个活的动机的财富和力量从它们那里涌向我们。”¹⁷

《反思》第一卷全书都延续了这一谋篇布局。例如，在第一卷的收尾部分（“弗莱堡退休后的岁月”），同样的结构继续发挥着作用。作者通过胡塞尔圈子中的多方描述、演讲稿、手稿书信往来（资料、历史、观点），刻画了一个终身保持“反思”性的胡塞尔形象，这种反思使得胡塞尔毕生都在理性的指引下不断地进行自我挑战和自我调整（理性的统一性）。¹⁸例如，作者在关于胡塞尔的七十岁生日宴会的材料整理中，在文

15 胡塞尔：《哲学作为严格科学》，第 69 节。

16 胡塞尔：《哲学作为严格科学》，第 92 页。

17 胡塞尔：《哲学作为严格科学》，第 97 节。

18 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，后记。

末特别提到了胡塞尔对其早年恩师魏尔斯特拉斯的强调,表明了胡塞尔对于严格论证的着迷、对于“用纯朴的、但对无成见者来说绝对明晰的、不再给模糊性留下空间的考察”来论述哲学、对“哲学作为严格科学”等现象学理想的一贯坚持。

这一描写还进一步呼应了作者此前对于胡塞尔“哲学作为严格科学”这一理想的讨论。“哲学本质上是一门关于真正开端的、关于起源、关于万物之本的科学……”¹⁹ 作者认为胡塞尔一生从未放弃过这个哲学观。曾经有一些观点认为后期胡塞尔似乎放弃了这种哲学理想,而作者借助更全面的胡塞尔后期书信以及伽达默尔、朗姆贝克等学者的考证得出结论:胡塞尔《危机》笔记中关于“哲学作为严格科学这一梦已经破碎”的这种表述并非他本人所言,而是在引述当时的流行观点;而他对于哲学奠基性的坚持态度在与他人书信一再坚持哲学的奠基性:“借助超越论现象学……实现一门作为普全科学的哲学的观念。”²⁰

胡塞尔式理性主义的丰富-同一结构持续地展示他的魅力。借助与人类学家列维-布留尔的通信,胡塞尔表达了人类学与生活世界现象学的共鸣性。胡塞尔不是简单粗暴的把布留尔的人类学体系塞入自己的生活世界现象学之中,而是从布留尔“作品本身”出发,高度评价了布留尔“关于人类学的事实”的科学,“作为各种民族心理学之总和的人类精神科学”,认为布留尔处理了复数的、具体化的民族心理学和人类精神。但是,胡塞尔的博学眼光从中看出了一种“超理性主义”的共鸣可能,看到了一种摆脱旧有理性主义,抵抗神秘主义和非理性主义的可能性。²¹ 正在这个意义上,胡塞尔才宣称在布留尔人类学之中找到了类似于超越论现象学的结构,并视布留尔为知己,宣称他完成了自己生活世界现象学的提纲。之后不久,胡塞尔发表了他的著名的最后出版物《欧洲科学的危机与超越论的现象学》。作者敏锐地援引E·米尔曼对《危机》的评论来强调:胡塞尔的危机意识是对时代危机的敏锐察觉,但是在更根本

19 倪梁康:《反思的使命》,第一卷,第294页。

20 倪梁康:《反思的使命》,第一卷,第295页。

21 倪梁康:《反思的使命》,第一卷,第784页。

的意义上,《危机》是胡塞尔一以贯之的理性意识对人类知识总体上的不稳定性的风险预警。

《危机》的历史是切切实实的人类知识史,胡塞尔没有在讨论某种历史神话与历史寓言,胡塞尔关切的是真实的科学史问题。胡塞尔在《危机》中指出,现代科学区别于传统科学的根本特点在于,它追求一种语言来描述和给出一个真正意义上的客观世界、观念对象性的无限的总体,一种真正的无限性。在这种追求中所出现的“关于一种合理的无限的存在整体以及一种系统地把握这种整体的合理的科学的这种理念”的构想,是一种前所未闻的新事物,一种杰出的成就。²²这种构想最后通过由伽利略奠基的数学语言而被实现,伽利略通过把自然数学化,把实体转化为形状、把形状转化为“测量”,而使得数学语言可被用于对世界的整体描述,甚至某种程度上成为了描述自然的唯一语言。不过,这种成就的另一面正是“危机”,因为除却“形状”,自然中还存在着“充实”,充实无法被直接转化为形状而只能间接转化——然而数学对于充实性只能采取间接描述这一缺点,在现代“科学繁荣”的迷惑下遭到了无视,²³以至于关于“质”的哲学被“量”的哲学所压制和贬低。

胡塞尔认为这种第一性对第二性的压制、和对这种压制的不自觉反对构成了伽利略以来的现代哲学的论述主轴。而现象学正是作为一种试图全面恢复“质的哲学”的地位的运动而登上历史舞台。一旦人们遗忘了不可被测量化的“质”的重要性,也会遗忘直观、判断力以及原初体验的重要性,那么哲学的明晰性和哲学洞见也会随着失去奠基。所以,胡塞尔论述现象学作为应对科学危机的哲学,不是因为胡塞尔把现象学看成某种科学哲学,而是因为现象学始终是一种“人的哲学”。²⁴正如作者所强调:胡塞尔的历史意识根本上又是现象学的而非单纯历史学的:胡塞尔要为人类知识谋求主观性依据,他在为了人类的知识谋求意义而斗争着。²⁵

22 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第34-36页。

23 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第18页。

24 倪梁康:《反思的使命》,第一卷,第802页。扎哈维在胡塞尔哲学中也找到了一种始终的实践性动机,一种负责与自我负责的动机,参见扎哈维:《胡塞尔现象学》,李忠伟译,商务印书馆,2022年,第93页。

25 倪梁康:《反思的使命》,第一卷,第798页。

三、胡塞尔哲学的时代交锋

《反思的使命》第二卷“胡塞尔与他人的交互思想史”中，胡塞尔的形象则更多是通过与他人思想的直接对比，在交流和交锋中碰撞得到彰显的。

在第二十一章“胡塞尔与柏拉图：现象学与观念论”中，胡塞尔表现为一个最低限度的柏拉图主义者：胡塞尔批判性地继承并改良柏拉图的观念论。数学出身的哲学家难免在一定程度上持一种柏拉图主义立场，胡塞尔式柏拉图主义可贵的地方是没有被柏拉图观念论中的形而上学观念实在主义影响。作者在两方面强调一方面：胡塞尔通过回溯柏拉图“ἰδέα”概念中“观看”的含义，把实在论观念还原为“观念直观（Ideation）”、“观念化抽象（ideierende Abstraktion）”与“本质直观（Wesensschau）”等具体的现象学操作从而摆脱了观念论的本体论弊病；²⁶于另一方面，胡塞尔把观念论理解为“观念和同一”，一条延绵的线，在时间之流和生命之流上涌动的“纵意向性”，这条延绵之线远离每一种先天本体主义，具备着发生学和历史性维度。²⁷在合理地反思、改良了观念论之后，胡塞尔还保留了柏拉图主义的理性遗产：对“观念”的追求意味着对正确认识、对“逻辑”、对客观科学的接近；“纯粹合乎理性的精确规定”的思维方式始终是经验的测量标准。²⁸对于严格规定下的本质的可显现性的追求，使得胡塞尔的观念论区别于本体论意味与神学意味的观念论理解，而远离了倒向神秘主义的可能。

《反思》第二卷第三十一章“胡塞尔与哥德尔”也强调了胡塞尔现象学与神秘主义解释之间的距离。哥德尔多次谈及一种宗教式的“顿悟”体验，并认为胡塞尔也经历了这种顿悟式的决定性时刻，而倪梁康教授认为，胡塞尔哲学中的“领悟”与宗教体验是分开的，是一种理智推演的知性直观，或者一种经历系统学习之后的认知转变过程。“将胡塞尔的

26 倪梁康：《反思的使命》，第二卷，商务印书馆，2024年，第647页。

27 倪梁康：《反思的使命》，第二卷，第654页。

28 倪梁康：《反思的使命》，第二卷，第656页。

观念直观的明见、明证理解为某种一劳永逸的、颠覆性的‘突然开悟’，是一种可能会误入歧途的想法。”²⁹ 进一步，作者提出如果要在现象学角度认真分析“顿悟”何为的话，也只能把顿悟体验作为一种“感觉（Sinn/sense）”来分析，而不能把顿悟作为一种身体意味的“第六感官”，因为胡塞尔现象学以及观念直观的方法，究其根本“属于意识哲学而非身体哲学”。³⁰

《反思》第二卷第三十章“胡塞尔与他的法国弟子”中，作者则列举出了胡塞尔对于“宗教现象学”的不甚积极的评价——“与我的意义上的现象学毫不相干”“他（列维纳斯）将我的现象学与海德格尔的现象学置于同一个层面，因此也就剥夺了我的现象学的本真意义”“……向旧的哲学朴素性的精神回落”“自从我内在的转折发生以来，没有人再与我同行”。³¹ 如果从胡塞尔的评价出发，简单地认为科瓦雷和列维纳斯等人没有理解胡塞尔，或者认为“宗教现象学”偏离了理性主义，是不公允的。但是我们可以从中看出胡塞尔想要维护的那种理性主义的特殊性。胡塞尔的不满意的地方在于，其认为现象学的法国阶段，乃至整个“现象学运动”，都没有跟上他的“超越论转向”，而在某种程度上回到了未经反思的经验性之中，这种“向旧的哲学朴素性的精神回落”导致了误解和混乱。³²

无论是把现象学奠基于宗教、身体还是此在，对胡塞尔而言都是不够彻底的，因为现象学还原是一种不能停止于某一处的还原，而是“一种我们断然决定采取的习惯的态度，因此绝不是一种短暂的和偶然地个别地重复的活动。”³³ 当现象学还原停滞于某种经验性之后，它就失去了其有效性。同时，彻底的现象学还原所给出的超越论现象学，将整个世界的全部都彻底变成了有待考察的丰富“现象”，而个别性的、阻碍性的

29 倪梁康：《反思的使命》，第二卷，第 882 页。

30 倪梁康：《反思的使命》，第二卷，第 884 页。

31 倪梁康：《反思的使命》，第二卷，第 859-860 页。

32 倪梁康：《反思的使命》，第二卷，第 860 页。

33 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第 190 页。

“意见”会妨害对现象的认识。而宗教现象学等后胡塞尔的现象学解释，对于胡塞尔而言，或许意味着要把某种经验作为最高经验而确定下来的风险，这种风险对于他所追求的彻底性和奠基性而言是互相排斥的。

四、胡塞尔的理性主义危机方案

什么是“危机”？用斯蒂格勒在《西方的没落》中总结，“危机”是现代性在发展到其成熟阶段之后，文化与文明陷入了一种“衰老”和“贫乏”，³⁴ 思想满足于单纯的事实性以及互相孤立的分科化知识。胡塞尔的观点一方面呼应着斯蒂格勒关于思想贫乏的现代性诊断，一方面又超越了《西方的没落》的历史命定论。

当胡塞尔在《逻辑研究》中反对心理主义时，他反对的是现代性哲学对客观真理的不信任；当胡塞尔在《严格科学》中反对实证主义时，他反对的是数据化科学对理性洞见的抛弃；这些反对驱动胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中试图把“量”的观念的再度“充实”化。把真理消解为“集体共识”和心理习惯，把事物简化为均质化的物体测量和相对化的历史判断，是人类理性过度自我限制的结果。胡塞尔指出，这是由于起源于笛卡尔、发展于休谟、完善于康德的合法性哲学虽然指出了理性的危险和不足，克服了传统理性主义和近代科学中的朴素的客观主义，逐步靠近真正的超越论理性并恢复被自然主义所遗忘的“原初的主观性”³⁵——最后却没有真正拯救理性，而是被经验主义残余所束缚了。³⁶ 康德恢复了人的主观性，却拒绝了心灵的直接性，否认原初自明的可能，从而使得“理性－世界”之间的直接通道被限制。

胡塞尔认为这种束缚由于两种忽视而造成：没有意识到“生活世界”预设，以及缺乏直观方法。胡塞尔通过讨论认识活动中的“周围生活世

34 斯宾格勒：《西方的没落》，吴琼译，成都：四川人民出版社，2020年，第一章导言。

35 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第128页。

36 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第145-147页。

界”指出了认识过程中的被动与匿名是合法的，³⁷通过直观方法的赢回取消了康德系统中的迂回性建构而代之以描述性分析，从而把感性和概念重新结合起来而获得了“范畴直观”，恢复了理性能力直接参与世界的可靠性并给出操作方法。对这样一种直接的理性能力的维护构成了胡塞尔哲学的一大主轴，《反思的使命》把胡塞尔对直观和理性直接性的维护称之为“为人的意义而斗争”。³⁸通过赢得人的意义，拒绝一个与人无关的世界，³⁹胡塞尔给出了一条与现代性危机中思想的均质化倾向作斗争的道路。

而相比于斯宾格勒的《没落》，胡塞尔《危机》中所坚持的理性主义原则也使得他避免了投身于一种“衰败美学”的诱惑。《反思的使命》强调了胡塞尔哲学的危机意识没有走向悲观，是因为胡塞尔意识到与危机密切相关的是对人类认识能力的绝望以及在世界观中向非理性主义的突变趋向：“理性本身及其要把握的存在者越来越变得令人难以理解……在这种发展中成长起来的我们现代人，正处于在怀疑论的洪流中沉没因而放弃我们自己的真理的巨大危险之中”。⁴⁰一旦抛弃了对危机解决的可能性，人就会同时放弃解决问题的理性方法而采取更具诱惑力的方案——例如斯宾格勒美学化和先知式的反理性主义。胡塞尔希望展现出一种明确的规范性且理性的目的论方法，所以，区别于《没落》中对于现代性危机而采取的“接受死亡”的审美性方案，《危机》的主题词汇是“复兴”⁴¹。斯宾格勒的“命运论”当然是一种可以接受的审美的历史建构而不仅仅是悲观虚无论调，但是现象学借助对于“原初构建”（*Urstiftung*）的不断回溯，提供了一种可供实践的历史理性态度。

37 胡塞尔指出那些“不言而喻的东西”构成了哲学分析的底层，而认识的被动性与接受性使得自我不应该追求彻底的解释而是保留哲学解释中的适当的“匿名”特质，参见胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第142页。

38 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第802页。

39 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第802页。

40 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第26-27页。

41 Benjamin Ogden, “Decline or Renewal: Husserl’s Confrontation with Spengler and the Possibility of Soteriological Teleology”, in: *The Apricot*, (2024): 4,22-43.

在《反思的使命》中，作者注意到以王浩、哥德尔为代表的先验理性主义者质疑《危机》引入历史性是否背离了纯粹的理性；而作者强调，对历史的注意恰恰构成了超越论现象学的重要部分：对于意义构成、内意义结构以及现象学伦理的发生现象学式的补充和完成。⁴²正是在历史和文化中，在真实的时间中，对于主体性之谜的解决才被补上最后一块拼图——因为现象学主体从来不是孤立主体而是世界中的参与者。现象学把人类历史和自我历史解释为一种有朝向的沉积。在沉积之中没有固定的结论，意识随时可以重新开始，但是却也不是任意的开始，需要在我们的历史和沉积所给出的方式和视野中开始。我们超越了世界信仰，还试图超越种种累计在我们身上的意见和习惯。但是当我们一旦超越了它们，又会重新开始落入其中，因为那些被悬置的部分不是彻底的“多余物”，而是自我与人类不可轻易放弃的部分；但是，这种返回不是重复和回退，因为经过现象学训练，根本上的转变已经发生：我们不再被唯一地约束在惯性之内，而是保有了一种朝向不同的可能性的能力，通过把生活世界追溯到“原初构建”而从中获得反思与复兴的能力。

由此，我们也可以来回答最后一个本文需要讨论的最后一个问题：胡塞尔在什么程度上是一个理性主义者。

结语

如果我们简单地说胡塞尔坚持着理性主义，坚持着真理性和人类认识能力的乐观性，这种结论是不充分的。如《危机》编者前言所述：“即使《危机》一书是以一些使胡塞尔作为伟大的理性主义者的继承人出现的论述结束的，这也不应该诱使人们以一种片面的观点去理解他。这里需要做的，宁可说正是领会和理解他的思想的潜藏的多样性。”⁴³越来越多的研究表明，胡塞尔关于现象的匿名、自我的断裂、意识肉身性等问题的讨论是其哲学不可被忽视和收编的不安定因素，以至于某种意义上胡

42 倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第798-801页。

43 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第9页。

塞尔可以被认为“20 世纪最初的后现代思想家”。⁴⁴ 忽视胡塞尔哲学中的“后现代气质”不仅不利于理解胡塞尔本人，也不利于把胡塞尔和丰富多样、具备更多的激进性的现象学运动整体联系起来。

所以，胡塞尔的理性立场不是在一种永恒的传统哲学氛围中被保存的，而是在一种具有张力的思想冲突中被胡塞尔一再坚定选择的。《反思》多次提及胡塞尔思考与写作的痛苦、停滞和怀疑，直接看来这是由于胡塞尔在创作过程中的难产和自我批判；而在更深层次上，这种痛苦正是胡塞尔在反思中不断被思想和时代的多种张力互相撕扯的体现。胡塞尔不仅仅在面对时代的危机，他也在面对自我的危机（或者说这两种危机本就有着同一种来源）——主观感性与客观真理、逻辑学方法和心理学方法、本质还原和超越论还原、现象本身的自明与不自明、知识结构与自我结构的先验性与具体性……在一片昏暗的处境中不断越过种种自我怀疑和互相冲突，⁴⁵ 胡塞尔终于把自己现象学锻炼为一种“在断裂中寻找延续”的“超理性主义”。

描述性哲学家指责胡塞尔回到了观念论，现象学后学不认同胡塞尔的认识论倾向，先验哲学家指责胡塞尔晚年选择了“历史主义”；然而读毕《反思》全书，读者便可以发现，胡塞尔始终没有背离他的哲学理想：他一生都坚持着一种彻底的、奠基性，也是开放性的反思使命。胡塞尔始终是一位理性主义者，但是他的理性主义是与时俱进而不断变化的，他不用理性主义固守传统哲学的观点，而是用理性主义面对各种新的现象并扩展理性主义的内涵。胡塞尔现象学的描述方法是对现象本身的忠实，而观念论转型是胡塞尔对主体性的重新发现；胡塞尔哲学中的认识论成分是找到一种面对世界现象的自我基点，而晚年胡塞尔的历史意识则是基于胡塞尔对世界本身的伦理责任承担以及现象学发生的自然完成。这些看似互相区别的不同侧面实际上共同指向胡塞尔的“乐观精神”：恢

44 今村仁司[等]：《马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔——现代思想的源流》，河北教育出版社，2002 年，第 199 页。

45 胡塞尔这样评价自己的哲学发展：“他对我来说是在我对无把握、不明晰的状态下为了精神的生与死而进行的搏斗：一种完全个人的、尽管与哲学精神性的存在相关的搏斗。”参见倪梁康：《反思的使命》，第一卷，第 1 页。

复人类面对物理上急速膨胀、精神上不断萎缩的现代世界的意义性，恢复人类对直接理性能力的认可。这种不断超出自身却又延续了自身的气质，正是“现象学反思”的特征。

在危机化的当下时代，在各种命运交汇之际的历史时刻，胡塞尔“危机－多面－理性”这一特征将会越来越重要——危机（Krisis）意味着挑战、危机意味着转折、危机意味着超越的可能。越是在危机时代，世界越需要一种现象学式的认识：“世界是我们公共的世界，必然是在存在上有效的”、“关于世界的普遍科学……真理本身的总体”。⁴⁶ 胡塞尔不再允许理性再被抽象划分为“理论的”“实践的”“审美的”：一方面，理性是各种各样的“观看”本身，是一切明证的原初被给予性⁴⁷；更进一步，理性就是理性自身，在这种“理性自身”的内立性（Innesteher）⁴⁸下人类作为“应当－存在”而生活，按照一种先验而具体的原则实现自身理解；最终，在“个人人格”完满的基础上，作为共同体的人类整体也应当要达到越来越完满的实现——实现对自身的哲学式理解。⁴⁹

黄政文

湖南大学岳麓书院哲学系

46 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第330-331页。

47 胡塞尔：《纯粹现象学通论：纯粹现象学和现象学哲学的观念，第1卷》，李幼蒸译，人民出版社，2013年，§136-§137。

48 内立性是海德格尔在《哲学论稿》中形容“本有”的术语，一方面含有自我挺立、自我实现、自我更新的含义，一方面与海德格尔现象学中的“真理”概念相互联系，指认识整体的自然展开。

49 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第334-338页。



Ma Xiaohu

Perspektivenwechsel von der Praxis zur δύναμις: Eine vergleichende Betrachtung von Marx' *Kapital* und Heideggers *Sein und Zeit*

Zusammenfassung: Der vorliegende Text schlägt einen Perspektivenwechsel vor von der Praxis zur δύναμις, um vor diesem Hintergrund Marx' *Das Kapital* und Heideggers *Sein und Zeit* zu vergleichen. Es wird argumentiert, dass Heideggers Begriff des „Umgangs“ zwar die ursprüngliche Mensch-Ding-Beziehung im handwerklichen Zuhandenen zutreffend beschreibt, seine Potentialitätsphilosophie – das „Dasein als Seinkönnen“ – jedoch abstrakt und unkonkret bleibt. Demgegenüber konkretisiert Marx den Potentialitätsbegriff durch die Kategorie des „Arbeitsvermögens“. Er legt dar, wie die kapitalistische Produktionsweise dieses Arbeitsvermögen nicht etwa erhält und entfaltet, sondern systematisch zerstört. Damit erweist sich Marx' Analyse der Bedingungen der Aktualisierung bzw. Zerstörung des Arbeitsvermögens als wesentlich konkreter und tiefgreifender als die Konzeption des Seinkönnens bei Heidegger.

Abstract: The present text proposes a shift in perspective from praxis to δύναμις (*dynamis*) in order to compare Marx's *Capital* and Heidegger's *Being and Time* against this background. It argues that Heidegger's concept of "Umgang" (dealings or handling) accurately describes the primordial human-thing relation within the context of ready-to-hand craft activity, yet his philosophy of potentiality – "Dasein as being-possible" (*Seinkönnen*) – remains abstract and lacking concreteness. In contrast, Marx concretizes the concept of potentiality through the category of "labour-power" (*Arbeitsvermögen*).



He demonstrates how the capitalist mode of production does not preserve and unfold this labour-power, but systematically destroys it. Consequently, Marx's analysis of the conditions for the actualization or destruction of labour-power proves to be far more concrete and profound than Heidegger's conception of being-possible (*Seinkönnen*).

摘要: 本文通过从“实践”到“潜能”(*dynamis*)的视角转换,对马克思的《资本论》与海德格尔的《存在与时间》进行了互文性解读。文章指出,海德格尔的“交道”概念虽在手工业时代背景下描述了人与物的原初关系,但其“此在即是能存在”的潜能哲学仍具抽象性。与之相对,马克思通过“劳动潜能”这一范畴将潜能概念具体化了。他深刻揭示了资本主义生产方式如何系统性地阻碍劳动潜能的保存与实现,反而导致其萎缩与消亡。因此,马克思对劳动能力(*Arbeitsvermögen*)实现或毁灭条件的分析,相比海德格尔“此在作为能存在”的观念,要更为具体和深刻。

Keywords: Heidegger, Marx, Vermögen, Arbeitsvermögen, Praxis

Es fällt uns leicht, die „Praxis“ in *Sein und Zeit* zu verstehen: Heidegger verweist in § 15 ausdrücklich auf den griechischen Begriff *πρᾶξις* und transformiert ihn zu „Umgang“. Obwohl Heidegger den „Umgang“ als die ursprüngliche Beziehung zwischen Mensch und Zeug versteht, möchte er sich innerhalb des dualistischen Rahmens von Praxis und Theorie gerade nicht darauf festlegen, zwischen beiden eine Rangordnung zu etablieren. Vielmehr umfasst Heideggers „Umgang“ von Anfang an alle drei aristotelischen Tätigkeiten – also *ποίησις* (Herstellen), *πρᾶξις* (Handeln) und *θεωρία* (Betrachten); jede von ihnen kann als „Umgang“ gelten.

In diesem Zusammenhang weist Chen Jiaying darauf hin, dass Heideggers Auffassung darin besteht, dass jede Aktivität (im aristotelischen Sinne der drei Arten) sowohl einen kognitiven als auch einen operationalen Anteil

enthält.¹ Damit ist diese Einsicht geeignet, eine bestimmte Debatte über Praxis zu beenden – nämlich die Frage, ob entweder die *Theorie* oder die *Praxis* priorisiert wird. Darüber hinaus ist bekannt, dass *Sein und Zeit* aus Heideggers Aristoteles-Interpretationen in seinen Vorlesungsmanuskripten hervorgegangen ist, wobei dem Manuskript des Wintersemesters 1924–25 zu Aristoteles (GA 19) besondere Aufmerksamkeit beigemessen wird. Trotzdem weisen Nie Minli und Yu Zhenhua in ihren Arbeiten darauf hin, dass die aristotelische Dreiteilung an zentralen Stellen nicht haltbar ist: beispielsweise hat *ποίησις* (Herstellen) einen externen Zweck, während *πρᾶξις* (Handeln) einen internen Zweck besitzt.² Ferner habe ich in einigen Artikeln dargelegt, dass sich zwar *τέχνη* (Technik), *φρόνησις* (praktische Weisheit) und *σοφία* (theoretische Weisheit) begrifflich unterscheiden, für den Menschen in der Realität jedoch der ideale Zustand darin besteht, über alle drei Vermögen zu verfügen.³

Insofern scheint mir, dass die Diskussionen zur „Praxis“ – also die von Heidegger eröffnete und von Arendt sowie Gadamer weitergeführte zeitgenössische Wiederbelebung der aristotelischen Praxisphilosophie – im chinesischen akademischen Raum der letzten zehn Jahre bereits ein beachtliches Ausmaß erreicht haben, auch wenn die Möglichkeit vertiefter Forschung selbstverständlich offenbleibt. In meiner Lektüre und Reflexion der letzten beiden Jahre bin ich jedoch zu einer vorläufig vielleicht noch ungewöhnlichen Einsicht gelangt: Heidegger zufolge kennzeichnet der Umgang die ursprüngliche Beziehung zwischen Mensch und Ding. Das ist zwar richtig, gilt jedoch nur unter einer bestimmten historischen Bedingung – nämlich der

1 Vgl. Chen Jiaying (陈嘉映): „Praxis/Besorgen und Theorie“ (《实践 / 操劳与理论》), in: *Journal of Tongji-Universität*, 2014, Heft 1, S. 15–23.

2 Vgl. Nie Minli (聂敏里): „Ein aristotelisches Dogma der Handlungseinteilung“ (《亚里士多德关于人类行动划分的一个教条》), in: *Moral und Zivilisation*, 2022, Heft 5, S. 130–147; vgl. Yu Zhenhua (郁振华): „Über drei Arten von Weisheit“ (《论三种智慧》), in: *Journal der Ostchina-Normaluniversität*, 2020, Heft 5, S. 53–67.

3 Vgl. z. B. Ma Xiaohu (马小虎): „„Wissenschaft um der Wissenschaft willen“ im Zeitalter der Massen“ (《大众时代的“为学术而学术”》), in: *Zeitung für Sozialwissenschaften*, 27. Sept. 2021.



des handwerklichen Zeitalters. Genau hier setzt Marx an. Auch *Das Kapital* betont die dem menschlichen „Arbeiten“ im Vergleich zu tierischen Instinkten eigene Überlegenheit. Arbeit ist indes nicht *per se* etwas Gutes nach dem Motto „je mehr, desto besser“. Unter den Bedingungen der Manufaktur und der maschinellen Großindustrie, das heißt innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise, bedeutet übermäßige Arbeit vielmehr die physische und psychische Zerstörung der Arbeiter und stellt keineswegs eine ursprüngliche Beziehung des Menschen zu den Dingen dar.

In § 15 von *Sein und Zeit* heißt es: „Je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm.“⁴ Jedoch erwähnt Heidegger später die „einfachen handwerklichen Zustände“⁵, was darauf hindeutet, dass er sich der Anwendungsgrenzen des in diesem Paragraphen postulierten „Vorrangs des Umgangs“ durchaus bewusst war. Im *Kapital* wird Adam Smith zitiert: „Ein Mensch, der sein ganzes Leben in der Verrichtung weniger einfacher Operationen verausgabt ... hat keine Gelegenheit seinen Verstand zu üben ... Er wird im Allgemeinen so stupid und unwissend, wie es für eine menschliche Kreatur möglich ist.“⁶ Für Marx wurde die „Gesamtarbeit“ der Handwerkszeit durch die „gesellschaftliche Kombinationsarbeit“ der Manufaktur und maschinellen Großproduktion ersetzt; Teilarbeit führt zum Niedergang der „Arbeitsvermögen“ der Arbeiter.

Marx definiert „Arbeitsvermögen“ im *Kapitel* „Kauf und Verkauf der Arbeitskraft“ folgendermaßen: „Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967, S. 69.

5 Ebd., S. 70.

6 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Erster Band Hamburg 1867 (MEGA2 II.5), Berlin: Dietz Verlag 1983, S. 295.

er in Bewegung setzt, so oft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert.“⁷ Diese Definition bezieht sich tatsächlich auf drei Grundbegriffe: Arbeitskraft (AK), Arbeitsvermögen (AV) und Arbeitsfähigkeit (AF). Forschungen⁸ zufolge verwendeten die Manuskripte zum *Kapital* (wie das 1857–58er Manuskript) hauptsächlich „Arbeitsvermögen“, seltener „Arbeitskraft“, und gelegentlich „Arbeitsfähigkeit“. In der Erstausgabe des *Kapitals* von 1867 wurde jedoch primär „Arbeitskraft“ (AK) verwendet. Die Definition selbst zeigt jedoch, dass Marx „Arbeitskraft“ (AK) und „Arbeitsvermögen“ (AV) als Synonyme behandelte.

Wir wissen, dass der Begriff der „Potenz“ bzw. δύναμις erstmals systematisch bei Aristoteles beschrieben wurde: Jede τέχνη (Kunst/Fertigkeit) ist ein wirkendes Vermögen; das bloße Besitzen eines Vermögens bedeutet noch nicht, dass es jederzeit und überall verwirklicht wird. In der deutschsprachigen Forschung werden üblicherweise Begriffe wie „Vermögen“ und „Kraft“ verwendet, um Aristoteles’ Potentialitätsbegriff zu übersetzen. Marx prägte im Prozess der Abfassung des *Kapitals* durch die Vorsilbe „Arbeits-“ die Begriffe „Arbeitsvermögen“ und „Arbeitskraft“. Chinesische Übersetzer des *Kapitals* übersetzen „Arbeitsvermögen“ mit 劳动能 und „Arbeitskraft“ mit 劳动力. Gemäß der philosophischen Tradition können beide Begriffe als „arbeitsbezogenes Vermögen“ verstanden werden. Der Begriff „Arbeitskraft“ (AK) wird oft fälschlich mit der Person des Arbeiters oder der Arbeiterklasse gleichgesetzt und verliert so seine eigentliche Bedeutung als „Fähigkeit zu arbeiten“. „Arbeitsfähigkeit“ (AF) hingegen kann fälschlicherweise den Eindruck erwecken, dass seine Verwirklichung stets und überall möglich sei, sobald man es besitzt.

Im Mittelpunkt der folgenden Erläuterung steht die grundlegende Einsicht

7 Ebd., S. 120.

8 Vgl. Xu Yang (徐洋), „Über die Hauptinhalte und den akademischen Wert des zweiten Teils der historisch-kritischen Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2)“ (《试论〈马克思恩格斯全集〉历史考证版(MEGA2)第二部分的主要内容和学术价值》), in: *Marxismus und Wirklichkeit*, 2013, Heft 5, S. 64–78.



von Marx' *Kapital*: Das Arbeitspotenzial kann unter bestimmten Bedingungen verwirklicht werden, unter anderen Bedingungen kann es schrumpfen oder sogar zugrunde gehen. Diese Eigenschaft können wir als die Dualität von Verwirklichung und Latenz des Arbeitspotenzials bezeichnen. Es ist leicht zu erkennen, dass Aristoteles, Heidegger und Agamben diese Dualität der Potentialität bereits erwähnt haben, wenn auch in gewissem Sinne nicht in derselben Tiefe wie Marx; die drei Philosophen der Potentialitätsphilosophie betonen, dass jemand, der ein Potenzial besitzt, dieses nicht notwendigerweise jederzeit und überall aktualisiert; er kann durchaus ein Potenzial besitzen, ohne es auszuüben. Marx weist ebenfalls darauf hin, dass „Arbeitspotenzial“ nicht gleichbedeutend mit „Arbeit“ ist, vielmehr ist Letztere die Verwirklichung von Ersterem. Marx' Tiefgründigkeit und Konkretheit bestehen jedoch darin, dass er nicht nur auf diese abstrakte Dualität von Verwirklichung und Latenz des Arbeitspotenzials hinweist, sondern eine spezifischere unter kapitalistischen Bedingungen herausarbeitet, nämlich den Mechanismus der Zerstörung des Arbeitspotenzials innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise.

Die Erhaltung und Verwirklichung des Arbeitspotenzials erfordert bestimmte Bedingungen. Fehlen diese Bedingungen, wird das Arbeitspotenzial beeinträchtigt, bis es schließlich zugrunde geht. Die Herausbildung des Arbeitspotenzials erfordert Ausbildung und Erziehung; seine Erhaltung und normale Verwirklichung erfordert zunächst die Sicherstellung des physischen Überlebens des Arbeiters; die Arbeitszeit muss innerhalb bestimmter Grenzen bleiben, dem Arbeiter muss ausreichend Zeit für Erholung und sozialen Austausch verbleiben; der Träger des Arbeitspotenzials sollte über angemessenen Wohnraum verfügen, der den Familienbedarf deckt und mit Sonnenlicht und frischer Luft versorgt ist; bestimmte Formen des Arbeitsentgelt – etwa der Akkordlohn – können dazu führen, dass der Arbeiter unaufhörlich zur Selbstaussbeutung getrieben wird, was zur Schädigung und Zerstörung seines Arbeitspotenzials führt; die Arbeitsteilung und Teilarbeit führen zwar zu

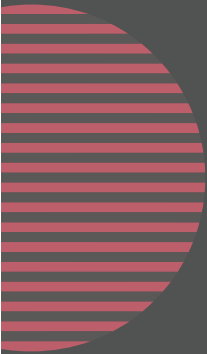
gesteigerter gesellschaftlicher Produktivkraft, opfert jedoch das vollständige Arbeitspotenzial des Arbeiters, mindern sein intellektuelles Niveau und verursachen die Verarmung seines Arbeitspotenzials.

Daher ist es meines Erachtens beim Nachdenken über *Sein und Zeit* notwendig, die δύναμις mit der Praxis zu verbinden. Der Perspektivenwechsel von der Praxis zur δύναμις kann uns dabei helfen, *Das Kapital* und *Sein und Zeit* neu zu verstehen. Die Interpretation von *Sein und Zeit* erfordert nicht nur die Berücksichtigung von Band 19 der Gesamtausgabe, sondern auch von Band 33; die Hervorhebung des Möglichseins in *Sein und Zeit* – nämlich, dass das Dasein sein Seinkönnen ist – lässt sich auf die Interpretation der aristotelischen Potentialitätslehre in Band 33 der Gesamtausgabe zurückführen. Als Arbeitshypothese schlage ich folgendes vor: Die Potentialitätsphilosophien von Aristoteles, Heidegger und Agamben bleiben tendenziell abstrakt und metaphysisch. Marx' Theorie des Arbeitspotenzials hingegen ist konkreter und tiefer; die kapitalistische Produktionsweise behindert die Erhaltung und Verwirklichung des Arbeitspotenzials und führt stattdessen zu dessen Schrumpfung und Zerstörung.

Xiaohu MA

Institut für westlichen Marxismus der

Fakultät für Marxismus der Xi'an Jiaotong Universität



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