

# 伦理之隐匿

——海德格尔的伦理学问题探析

王宏健\*

〔摘要〕 海德格尔与伦理学的关系十分重要又颇为难解。在《存在与时间》时期,海德格尔将伦理学定位于与基础存在论不同、但又奠基于基础存在论的“后存在论”之中,在伦理学与此在分析之间划清了界限,从而贬低了伦理学的位置。二战后,海德格尔通过提出“原初的伦理学”,彻底否认了传统意义上的伦理学,而将伦理阐释为更具有原初意味的“居留之所”。无论是将伦理学安置于后存在论中,还是追溯和挖掘出“伦理”的原初含义,海德格尔走的是一条逐渐远离传统伦理学和伦理概念亦即“前伦理”的思想道路。

〔关键词〕 海德格尔 后存在论 原初的伦理学 伦理

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2017)05-0138-08

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2017.05.020

法国哲学家吕克·南希曾指出,海德格尔给人的印象是,“他或者没有伦理学,或者有一种坏的伦理学”<sup>[1]</sup>。的确,海德格尔与伦理学的关系颇为难解:我们既无法忽视海德格尔对伦理学的轻视乃至他臭名昭著的“坏的”政治实践,却同时也无法否认,从海德格尔的哲学中(无论前期还是后期)很容易推出某种实践哲学思想——甚至是将实践哲学作为“第一哲学”<sup>①</sup>。

## 一、“后存在论”与伦理学的次要地位

众所周知,在《存在与时间》中,海德格尔没有在积极的意义上提及实践哲学或伦理学<sup>②</sup>。然而,在此书发表后一年的一门课程中,他却在一个极不

起眼的括号中提到了“伦理学”——尽管如此,海德格尔研究者们却如获至宝,将其作为海德格尔意欲构建伦理学的潜在“信号”:

此处产生了某种独特问题的必要性,此问题的对象乃是存在者整体。这一新的提问在于存在论本身之本质中,且产生自存在论之转变(μεταβολή)。我将这一问题称为后存在论。此处,后存在论的、实存性质的追问区域也包含了实存的形而上学之区域(此处方可提出伦理学问题)<sup>[2]</sup>。

冯·赫尔曼认为,这一提示意义重大:“它一下子驳斥了那些毫无根基的说法,他们认为海德格尔的存

\* 作者简介:王宏健,弗莱堡大学哲学系博士生(德国弗莱堡 79085)。

基金项目:国家建设高水平大学公派研究生项目(201306260128)。

① 舒曼区分了两种意义上的“实践哲学”:第一种乃是在与理论哲学相对立的意义上的实践哲学,也就是作为哲学学科的实践哲学;第二种是将实践作为哲学本身的特性,也就是说,哲学就其本身而言乃是实践的。后者孕育着将实践哲学作为“第一哲学”的构想。R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting, From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, 1987, S. 33—34.

② 在此有必要区分“伦理学”和“伦理要素”。诚然,《存在与时间》中的思想(比如关于操心和决断的思想),包含了一种关于伦理要素的思想,但是这并不表明它已经提供给我们一种伦理学说,更别提作为学科的伦理学。参见 O. Pöggeler, *Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken*, Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins. Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Suhrkamp, 1988, S. 238—272; 251.

在思想缺乏伦理学。即便海德格尔没有展开这一伦理学(由基础存在论所奠基、由后存在论所实施的伦理学),但这并不意味着,海德格尔的问题开端排除了伦理学问题。”<sup>[3]</sup>可以看到,事实上,海德格尔所认为的伦理学问题属于实存的形而上学(Metaphysik der Existenz),而后者又包含在“后存在论”之中。然而,到底何谓“后存在论”?海德格尔提出这个术语(后来海德格尔再也没有使用过这一术语),是在何种语境中?最后,“后存在论”和伦理学的关系究竟如何?它预示出,海德格尔对伦理学的态度如何?

首先,海德格尔为什么要从基础存在论转变到“后存在论”?理由在于,“基础存在论无法穷尽形而上学的概念”<sup>[2](199)</sup>。何谓基础存在论?在《存在与时间》中,海德格尔是这样引出“基础存在论”的:“任何存在论,如果它不曾首先充分澄清存在的意义并将其理解为自己的基本任务,那么,无论它具有多么丰富多么紧凑的范畴体系,归根到底是盲目的,并且背离了其最本己的意图。”<sup>[4]</sup>而能够为其他存在论提供基础、指引方向的“基础存在论,必须到对此在的实存论分析中寻找”<sup>[4](17)</sup>。

那么,基础存在论到底在何种意义上“无法穷尽形而上学的概念”呢?第一,基础存在论无法穷尽“此在的形而上学”或者“实存的形而上学”,后者属于“后存在论”。第二,基础存在论也不包含关于存在者整体的形而上学(Metaphysik des Seienden im Ganzen),后者从外延上讲就等于“后存在论”,也就是所谓的形上学的存在者论(metaphysische Ontik)。在此,很多学者将这两个层次的细微区分放而不谈,而冯·赫尔曼却特别强调,“形上学的存在者论”包含了“实存的形而上学”,后者指的是“此在的形而上学”<sup>[3](68)</sup>。我们知道,在《存在与时间》中,海德格尔明确指出,“按照传统的意义,existentia[实存]差不多等于现成存在……而为了避免混乱,我们把实存专门用于此在,用来规定此在的存在。”<sup>[4](52)</sup>如果我们不在实存(Existenz)的传统意义上而是在海德格尔赋予其的特殊意义上使用这个词,那么,我们应当首先同意赫尔曼的提法。但是,赫尔曼的谨慎区分也带来了他自己似乎没有仔细思考过的新的问题:一方面,按照赫尔曼的区分,“后存在论”可以按照此在和其他存在者之领域不同而分为两类;另一方面,

基础存在论和后存在论的区分标准乃是,此在为非此在式的存在者奠基(这属于“存在论差异”的一个层次)。那么,此在与非此在式的存在者之差异就既充当了基础存在论和后存在论的区分标准,也充当了后存在论内部的区分标准——而这显然是值得进一步考究的。事实上,赫尔曼的意图在于,通过强调伦理学与此在的相关性,来抬高伦理学的地位——尽管它被放置在后存在论中,但也属于后存在论中的核心环节,亦即后存在论中与此在相关的领域。

诚然,要理解“后存在论”及其内部区分,就不得不重新谈论其与基础存在论的关系。按照海德格尔的提示,这一关系其实早在亚里士多德那里就已出现,后者区分了作为“第一哲学”和“神学”的哲学<sup>[2](202)</sup>。然而,以此线索,只是在类比的意义上对我们理解“后存在论”有所帮助,却难以通达其实质意义。值得指出的是,海德格尔的“后存在论”绝不是经验层次上的某种普遍科学或者“归纳形而上学”<sup>[2](200)</sup>,毋宁说,“基础存在论和后存在论共同构成了形而上学概念的统一性”<sup>[2](202)</sup>。也就是说,海德格尔既强调两者的奠基关系,也强调两者对于建构一种真正而完整的形而上学概念的补充关系和统一关系。

按照赫尔曼的说法,海德格尔其实在《存在与时间》中就已经含蓄地预示了“后存在论”的出场,他分别引述了《存在与时间》第3节中海德格尔所提出的“区域存在论”<sup>[5]</sup>和第5节中的“具体的存在论研究”<sup>[3](68)</sup>。这些提示表明,我们要在“存在论差异”特别是在此在的基础性地位的意义上来理解基础存在论和后存在论之间的关系。然而,即便我们完全同意赫尔曼的这些说法,但却仍然没有能够解决上文指出的赫尔曼的问题:究竟“后存在论”内部须按照何种标准而划分?而伦理学在其中又处于何种位置——仅仅是各个区域中的一种,抑或是一种核心的区域(由于伦理学与此在的相关性)?

前面指出,基础存在论乃是“对此在的实存论分析”,但完整地说,它包含了三个层次:

1. 指出和论证将存在问题作为形而上学之基本问题的内在可能性:将此在阐释为时间性;
2. 解析在存在问题中展露的基本问题:对存在问题的时间阐明;
3. 对存在问题(其任务和界限)之自身理

解的发展:转变。<sup>[2](196)</sup>

无疑,此处所指的三个层次分别对应于《存在与时间》的作者对自己提出的计划:前两个层次对应于《存在与时间》计划中的第一部,而第三个层次则对应于计划中的第二部,亦即对形而上学历史的解构。而海德格尔本人则仅仅完成了第一个层次的工作,尽管这一工作乃是重要的开端。值得注意的是,海德格尔并未坚持这一划分。在引出了“后存在论”之后,他将最后一个层次收入“后存在论”之中,而只给基础存在论留下了前两个层次:对此在的分析,对存在之时间状态的分析<sup>[2](201)</sup>。这就是说,海德格尔将《存在与时间》第二部意欲完成的工作,亦即对哲学传统的解构划分给了“后存在论”,而这一解构工作,这一“对在此在本身中的自然形而上学倾向的转换”<sup>[2](197)</sup>,又体现在其广博的哲学史研究之中。

这一点也可以从“后存在论”这个词本身的构造中得到说明。按照海德格尔的说法,从基础存在论到后存在论乃是一种“转变”(Umschlag, μεταβολή)。我们知道,“转变”乃是海德格尔从亚里士多德那里借来的概念,它意味着“动变”(Bewegtheit)。海德格尔将亚里士多德的《物理学》解读为一种实际生活的动变论,这已经为我们所周知。然而,海德格尔对“动变”的理解显然没有停留于人生此在这一对象之上,而是扩展到了“哲学”之上:哲学概念同样是某种临时的、处于动变之中的东西。而解构工作恰恰是对哲学概念的这一特性的揭示。在这个意义上,“转变”指向了一种解构、解析的工作,是对传统哲学之流俗成见的清理工作,这里面当然也就包括对传统哲学的各门学科的拆解和重建。

这种对传统的解构,在海德格尔的讲师时期就已经初露端倪。在针对雅斯贝尔斯《世界观的心理学》一书所写作的书评中,海德格尔业已提到:“在此活动着以下信念:对于深化良知而言,无法通过‘发明’某种‘崭新’的哲学纲领得以完成,而且真正说来,它甚至无法以此而发端;相反,必须完全具体地、在一种对精神历史传统的有所定向的解构之中,才能对其加以实行。这种解构任务就等同于那种阐明,亦即对于哲学的基本经验从中源起的那些给予动机的原初情境的阐明。”<sup>[6]</sup>从这段话中我们

可以得知,相比于发明某种新纲领或新学科,海德格尔更加偏爱对现成的传统加以解构。海德格尔也曾明确指出,从基础存在论到后存在论的“转变”显然不是出于建构一门新的哲学学科以便完善哲学体系这样的要求<sup>[2](200)</sup>。当然,对于海德格尔而言,还原、建构和解构是三位一体的<sup>[7]</sup>,因此,将“后存在论”理解为某种解构性质的建构工作,这非但不违背海德格尔的说法,反而更符合海德格尔的意图。这样看来,我们就可以将后存在论的工作与对传统哲学的解构关联起来,而作为传统哲学学科的伦理学,只是众多学科中的一种,并不具备某种特殊的位置。由此可见,海德格尔尽管提到了伦理学,但却并未突出伦理学的意义。

再者,对于理解“后存在论”的作用而言,我们还要提出这样的问题:如果说海德格尔提出后存在论的动机在于基础存在论的不完备性,那么,海德格尔何以要追求一种完备性和总体性?这与海德格尔的一贯作风,亦即强调此在的“有限性”是否有所冲突——此在的有限性同时也意味着,与此在相关的理论也具有某种有限性和不完备性?

对于此,赫尔穆特·甘德给我们提供了一种可能的答案。甘德看到了海德格尔追求普遍性和总体性与他强调人类存在的“有限性”的矛盾,但他不无狡黠地指出,此种对普遍性和总体性的追求却并非一种“绝对”的追求,假如说海德格尔不可避免在此构建体系的话,这也是一种“动态的、开放的体系”<sup>[8]</sup>。此后,他又以“诠释学”方法来缓和这一矛盾,其中,基础存在论的视角被当作“一种内在的尚未充分的、在当下的尚未中得到具体化的暂时性”,而只有重新思考了“实行特征”之后才能得到具体充实<sup>[8](233f)</sup>。也就是说,海德格尔在基础存在论这一标题下展开的此在分析的工作,具有暂时性与开端性的特征,而对于这一开端的具体充实和实行,则属于后存在论的工作,后者也包含了与此在相关的理论。基础存在论具有首要的意义,而后存在论则是以基础存在论为方向的具体展开,这种展开,如我们前面所说,是对于传统哲学的解构性建构,而其中也包括对“实存的形而上学”亦即“此在的形而上学”的解构,伦理学就是其中的一个环节。对于甘德的这个论断,我们也可以在海德格尔的行文中找到相应的论据:

这一区分[基础存在论与后存在论的区分]仅仅是对存在论差异的当下的具体化,也就是对理解存在之实行的具体化。<sup>[2](202)</sup>

在对存在的理解中,同时具有对存在与存在者之差异的实行。<sup>[2](199)</sup>

这番措辞不仅提醒我们,要在存在论差异的语境中理解基础存在论与后存在论的关系,同时它也表明,对于海德格尔而言,“后存在论”乃是一种具体化和具体实行,它乃是对基础存在论的彻底化和推广应用。由此可见,要理解后存在论及其与基础存在论的关系,就必须回到海德格尔的方法论上——这既包括他的诠释学方法,也包括其对于传统哲学的解构这一方法。

从基础存在论的临时性中我们可以得出,此在分析并不穷尽一切与此在相关的理论,它的界限在于,“一切与[理解存在]这一使命无关的方面,都可以略去不计,因此《存在与时间》中的此在分析并不试图给出一种完全的此在存在论”<sup>[9]</sup>。这也表明,与此在相关的伦理学研究,并不属于此在分析。也就是说,包括伦理学在内的一切与人相关的传统学科,都不属于基础存在论的工作,而应该被纳入到后存在论之中。由此可见,必须承认的是,在此在分析与伦理学之间有一种根本的差异。

最后,让我们回到一开始提出的问题:海德格尔所提出的后存在论到底是不是表明了他对伦理学乃至实践哲学的重视呢?按照我们目前的理解,我们只能暂且得出恰恰相反的结论。尽管海德格尔提及了伦理学,但这并不表明伦理学对于海德格尔具有第一位的意义。毋宁说,海德格尔将伦理学置于后存在论(由基础存在论所奠基)中——尽管后者是对基础存在论的必要补充,这已经是对伦理学的地位的一种贬低了。甚至可以这么认为,在某种意义上,海德格尔之所以提出后存在论,并且在此处特意提及伦理学,其目的之一恰恰在于强调此在分析和伦理学的区别。在这个意义上,以赫尔曼为代表的学者们以这一引文来为海德格尔的伦理学思想作辩护,是不具备充分理由的。换句话说,要突出伦理学的重要意义,就不能在后存在论中,而是要在基础存在论中建立伦理学——但海德格尔显然尚且没有这种想法。那么,海德格尔的这种态度,到了20世纪40年代中期的《人道主义书信》

中,到底是进一步彻底化了,还是有所改变呢?

## 二、海德格尔对传统伦理学的批判

在《人道主义书信》中,海德格尔又一次如大家所期望地提到了“伦理学”。值得注意的是,尽管在某些关节点上仍然保持一致,但是,这篇作品及其作者——至少在人生经历和表述方式上——已经和20年前大相径庭了。海德格尔之所以会提及伦理学,在某种程度上是出于对波伏勒的来信的回应。此外,对于理解这一文本而言,我们也必须领会海德格尔当时的处境:他需要向全世界证明,作为思想家的海德格尔有能力继续并且正在进行“思想”。不过,对于我们目前的问题而言,最值得注意的是,海德格尔在文中提出了“原初的伦理学”这一说法,那么,它到底是对伦理学的肯定,还是进一步的否定?

“《存在与时间》出版后不久,一位青年朋友就问我:‘您何时写一部伦理学?’”海德格尔看似不经意间所引用的这个问题,其实包含了大量信息。其一,这是一位“青年朋友”,而不是一位老年、有经验的朋友。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中业已指出:“青年人不适合听政治学。他们对人生的行为缺少经验,而人的行为恰恰是政治学的前提与题材……一个人无论是在年纪上年轻,还是在伦理(ἦθος)上稚嫩,都不适合学习政治学。”<sup>[10]</sup>在此,我们可以设想,海德格尔把提出“您何时写一部伦理学”这个问题,作为一种伦理上稚嫩和不成熟的标志。其二,在这个问题中包含了三个关键词“何时”“书写”和“伦理学”。“何时”与“时机”(Augenblick)相关,这是伦理生活中的核心要素。青年人的问题,意在将“何时”确定为“某时”,从而试图通过伦理学来消解伦理生活的“时机”相关性。“书写”乃是“书面上的确定”,对于现代人而言,书写往往产生某种结果,亦即某种“知识”或者“行动指南”,而后者会消弭伦理问题内在的复杂性和偶然性。“伦理学”——这样的一种明目张胆的提法,它意指某种理论或学科,更是引起了海德格尔极大的不满,因此这位“不安的”哲学家这样说道:

当人的本质如此本质性地被思之际,亦即当人之本质唯从存在之真理问题而来被思、而人却没有被提升为存在者的中心之际,就必然

产生出对一种约束性的指导的要求,以及对那些说明那个从绽出的生存到存在而被经验的人应如何合乎天命地生活的规则的要求……被移交到群体社会中的技术的人,总体上只有通过对他的计划和行动的一种与技术相应的聚集和安排,才还能够达到一种可靠的持存状态,在这种地方,就必须对伦理学的约束投以充分的忧虑了。<sup>[6](416)</sup>

海德格尔的这段话,一方面是对青年粉丝的某种回应——他用“为何”来回应“何时”;另一方面,他又反过来给青年朋友提出了一个问题“你们为何需要伦理学”,并且马上给出了自己的答案,而这其中暗含了海德格尔对传统伦理学乃至对与此相关的西方现代的思想实情和文化实情的批判。

在海德格尔看来,这种对伦理学及规则和指导的寻求,恰恰是一种“不完全的虚无主义”的体现,而其根基又在于主体性形而上学。我们知道,在写作《人道主义书信》之际,海德格尔正结束了他长达十年之久的“尼采研究”。通过尼采,海德格尔看到这个时代的主题是“虚无主义”,其特征在于“最高价值的自行罢黜”。最高价值失效的结果之一是人们对新的价值的寻求,这在尼采看来是一种“不完全的虚无主义”：“抵制虚无主义,而没有转换价值:导致了反面,让问题更加尖锐化。”<sup>[11]</sup>在海德格尔看来,这种不完全的虚无主义体现为:“取代上帝和教会的权威,出现了良知的权威、理性的统治地位、历史进步的上帝和社会本能之类的东西。”<sup>[12]</sup>也就是说,在虚无主义的时代,当传统价值丧失了其合法性时,对于价值的“需求”却没有随之丧失,因此,在原有价值的“位置”上又出现了新的价值,这就是“不完全的虚无主义”。

这种虚无主义深刻地体现了虚无主义和形而上学的一致性,因为对价值的需求本身是一种形而上学的需求,而后者扎根于人的主体性之中。诚如海德格尔所指出:“一切评价,即便是肯定的评价,都是一种主体化。一切评价都不是让存在者存在,不如说,评价只是让存在者作为它的行为的客体而起作用。”<sup>[6](411)</sup>这就是说,形而上学的本质在于将人——无论是人的理性还是意志——理解为建构客体的主体,同时将这一倾向极端化和彻底化,从而取消人的实际性和历史性。当海德格尔追问“人

应如何合乎天命地生活”时,他追问的一方面是(诚然不只是)人生此在的历史性,以便抵制主体性形而上学之倾向的继续蔓延。

而在此任务之下,海德格尔指出,必须抵制行动和思想的“技术化”倾向。在《人道主义书信》开篇之处,海德格尔就区分了“作用”(Wirken)和“完成”(Vollbringen)这两种不同类型的行动,而后者构成了行动的本质<sup>[6](366)</sup>。其次,思想并不是在与行动相对立的意义上被使用的,毋宁说思想也是一种行动:“唯当思想运思着,思想才行动。也许思想这种行动是最质朴同时又是最高的行动,因为它关乎存在与人的关联。”<sup>[6](367)</sup>思想与行动的共同反面,海德格尔则称之为“技术”：“我们必须把自己从对思想的技术阐释中解放出来,这种阐释的开端,可以一直追溯到柏拉图和亚里士多德……把思想称为θεωρία与把认识规定为‘理论’行为,都是对思想的‘技术性’解释的范围内所发生的事情。”<sup>[6](368)</sup>海德格尔这里所说的“技术”,并不完全与由科学所派生出的现代技术相重叠,毋宁说,这个词旨在刻画出一种从古希腊经过德意志观念论到现代的思想谱系及其所造成的思维模式。思想和行动堕落为单纯的“理论”和“作用”(后两者统称为“技术”),此乃海德格尔对西方思想和文化之病因所作出的诊断。事实上,这一点在海德格尔讲师时期就已经有所展露,在那里,他将当时哲学的主要问题诊断为“理论的统治地位”<sup>[13]</sup>。

在“技术之思维模式”的影响下,同时又携带着虚无主义时代特有的对价值的“需求”,于是,作为规范和指导的伦理学拥有了广泛的市场,而这又意味着“免除思想的责任”,也就是放弃了思想和行动上的决断和自由。对于这个意义上的伦理学,海德格尔当然是无情地加以批判了。然而,这却并不等于说,海德格尔对任何意义上的伦理学都持有否定的态度:他所提出的原初的伦理学,似乎就可以构成肯定伦理学(诚然是一种非理论、非规范、非技术性的伦理学)的某种证据。

### 三、ἦθος与关于原初的伦理学之构想

“如果按照ἦθος一词的基本含义来看,伦理学这个名称说的是它深思人的居留,那么,那种把存在之真理思为一个绽出的实存着的人的原初要素的思

想,本身就已经是原初的伦理学了。”<sup>[6](420)</sup> 此处,海德格尔将伦理学还原到 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 上,提出了一种原初的伦理学的构想<sup>①</sup>。以原初的伦理学来抵制理论化的伦理学,这体现了海德格尔持续和彻底的思想努力。而在此,与早期海德格尔不同的是,伦理学获得了一种新的意义,与此同时,伦理学与存在论的区分就成为表面的区分,这意味着,海德格尔以原初的伦理学这一名称取代了早期的基础存在论,诚如南希所说:“原初的伦理学这一名称,较之基础存在论,更为贴切。在基础存在论中,伦理学乃是基础性的。”<sup>[1](78D)</sup> 他进一步指出,“海德格尔提出了‘原初的伦理学’,并且将其与基础存在论等同起来,较之哲学的其他部分,一切存在论和伦理学的部门更为原初,这种做法表明,海德格尔不可能——尽管事实上他谨慎地沉默了——对哲学的唯一主要工作亦即伦理学(它既是存在论、逻辑学也是伦理学)保持沉默”<sup>[1](84)</sup>。南希的表述虽然稍显冒进,但确有几分道理。在海德格尔早期哲学的代表作“纳托普报告”中,海德格尔尚且只是将逻辑学和存在论相提并论:“哲学乃是原则性的存在论……作为实际性的存在论,哲学同时也是对称呼 and 解释的范畴阐释,亦即逻辑学。存在论和逻辑学必须回到实际性问题的原始统一性之中,必须被理解为那种可以称为实际性之现象学诠释学的原则性研究的伸展。”<sup>[14]</sup> 而如今,在“原初的伦理学”这一标题之下,“伦理学”也和“存在论”和“逻辑学”一样,跻身“原初”“原则”或“基础”的领域。这预示着,如果我们在原初的意义上(而非理论、学科的意义)理解伦理学,那么,伦理学就不再是属于后存在论这一派生性的领域,而是属于哲学的原初领域了。这样,所谓的“基础伦理学”这样的提法也就不无道理了。

这样看来,海德格尔似乎提出了或者启发出了一种崭新的伦理学思想。然而,当海德格尔撇开 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 的传统含义,甚至取消了伦理学和存在论的界限后,他所谓的关于 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 的思想,还能称为是一种伦理学吗?在海德格尔的考量中,伦理学不但与他人无甚关系,甚至与人自身也无关了。进一步而

言,原初的伦理学,究竟是一种真正意义上的沉思,还只是对现实的逃避、对伦理问题的不负责任的躲避?海德格尔所崇尚的“居留之所”,难道不也是一种逃避的场所?在这个意义上,与其说原初的伦理学孕育着某种新的伦理学思想,不如说它是对伦理学的彻底否定。然而,在海德格尔所批判的传统的、理论化的伦理学和他所提倡的原初伦理学之间,难道就没有“第三条道路”?

马克斯·维纳在《地上可有尺度乎》一书中就试图提出关于“第三条道路”的构想——亦即在海德格尔的基础之上,建构一种非形而上学、非理论化的伦理学。一方面,他要避开海德格尔所批判的对象,也就是形而上学的伦理学思想。因此他在开篇处就批判了瓦尔特·舒尔茨的“秩序”概念,而是提出了更具想象空间的“尺度”。不过,他认为,“海德格尔从未探讨过,‘尺度’能否与一种反柏拉图和反本质主义的意义相兼容,后者乃是对形而上学的经受和克服”<sup>[15]</sup>。对此,他则提出了肯定的答案,认为可以在海德格尔的基础上提出一种“邻人伦理学”,确立负责任的行为之尺度<sup>[15](35-51)</sup>。然而,在伽达默尔对此的书评中,他却不以为然地说道:“马克斯没有看到,海德格尔的非形而上学思想是不可论证的,因为它无需论证……伦理学事实上无法依赖于某种‘非形而上学’的思想。”<sup>[16]</sup> 但是,伽达默尔的这段表面上批判马克斯的话,其实倒是对他的老师的一个批判,因为他立马说道:“事实上马克斯无法将海德格尔与伦理学问题联系起来,这恰恰证实了伦理学的独立性,也清除了以下愚蠢的成见:似乎海德格尔的思想是虚无主义的、而世界倒是充满秩序的。”<sup>[16](349)</sup> 言下之意,一般人对海德格尔的“反伦理”的指责固然是过于浅薄,而这恰恰是因为,海德格尔是“非伦理”或者“前伦理的”——将海德格尔与伦理学联系起来的做法——无论是正面的还是反面的,都没有“搔到痒处”!而海德格尔的“非伦理”,才是海德格尔哲学的“阿喀琉斯之踵”!

伽达默尔的批评,从理论上排除了从海德格尔出发建构“第三条道路”的可能性。我们只能走一

<sup>①</sup> 海德格尔在这个问题上的表述,又与空间性这一主题相联系,关于这一点,可参见 E. Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987. B. Biella, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens nach Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf/Bonn 1998. D. Aurenque, *Ethosdenken. Auf eine Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg 2011, S. 203-236.

一条“非此即彼”的道路：或者跟随海德格尔而提倡原初的、独立的伦理学（这已经不是“伦理学”）；或者放弃海德格尔而重新追问伦理的含义。对于伽达默尔而言，他走的是后一条道路。要走上这条道路，必须回到对 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 一词的理解之中。

将 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 解读为“居留之所”，这一思维向度尽管具有足够的原初性，但却忽视了 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 一词的多义性。米歇尔·福柯在《何谓启蒙》中指出：“我所谓的心态指的是某种与现实性的关联；它也指不同人的某个自由选择；最后指的是某种思想和感受方式，以及某种行动和行为方式，这种行为属于同一个时代，呈现为时代的使命。这有点像希腊人称之为 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 的东西。”<sup>[17]</sup>不过，福柯将 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 理解为某种“心态”（Haltung），这一点也可以在海德格尔那里找到支持。在海德格尔教授时期的第一个讲课稿中，他就将哲学与“心态”联系在一起：“哲学是作为心态的世界观，并且是在一种突出的意义上。希腊人将心态表达为 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ——恰恰因此，它不再预示某种伦理学。”<sup>[18]</sup>将 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 理解为某种集体性的心态和习惯，尽管与学科意义上的伦理学无关，但却依然保留了伦理要素。

然而，即便是在这个讲稿中，海德格尔也在尽可能摆脱 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 的伦理相关性。他将“此在”的根本特征描述为超越性，而其本质结构则是“无所依靠”（Haltlosigkeit）。此在的这种“无所依靠”的特征预示着某种自由和开放的可能空间，一旦确立为某种固定的“心态”，就丧失了这种可能性和自由。在这个意义上，海德格尔尽管提到了“心态”，但并未在积极的意义上理解它。这一点甚至在海德格尔讲师时期就已经开始，诚如伽达默尔在他对“纳托普报告”的评论中所指出的：“总的来说，我最奇怪的就是他过于突出的存在论兴趣，这在对‘明智’的整个分析中就显明了，因而， $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 这个概念在整个规划稿中竟几乎没有专门提及。而 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 正是那种不能阐明的东西，它属于习性。习性，海德格尔在他对生活之实际性的分析中，一定已经认识到了，

并且，习性对于实际性是构成性的，但海德格尔仅仅将习性刻画为生活的沉沦趋势。”<sup>[19]</sup>从刻意忽视 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ，到批判其与伦理相关的含义（作为“心态”的 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ），再到将其原初含义挖掘出来（作为“居留之所”的 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ），海德格尔的这条不断远离“伦理”的思想道路，已经清楚地呈现在我们面前。

#### 四、伦理之隐匿：“前伦理”或“非伦理”的道路？

至此，我们看到，对于海德格尔“原初的伦理学”这一构想，存在着两种截然不同的观点：有人认为，原初的伦理学开启了伦理学的新视阈，乃至可以将伦理学作为第一哲学本身；另一些人则认为，原初的伦理学尽管具有批判形而上学的积极意义，但是却批判得太过猛烈，甚至把其传统的基础都抽离了，是一种矫枉过正的做法。表面上看，它们一方是支持海德格尔，另一方是批判海德格尔，但是仔细一分辨，就可以发现两种看法事实上对应于两条道路，它们之间却完全可以并行不悖。而究竟选择何种道路，主要取决于那个做选择的人本身（无论是为人类前途而忧虑的思想家，还是只求对自己负责的普罗大众）的“心态”。可以说，海德格尔的贡献在于，开启和丰富了伦理学的视阈和问题域，在人们面前呈现出了不同的选择可能性。

然而，对于本文的研究工作而言，我们则须回到一开始所提出的问题：从后存在论到原初的伦理学，海德格尔对于伦理学的态度到底有何发展和变化？更进一步，我们应该如何看待海德格尔与实践哲学或伦理学的关系？

在《人道主义书信》中，海德格尔回顾了自己的思想道路。他指出：“力图借《存在与时间》来预先思入存在之真理的那种思想，就把自己称为基础存在论。基础存在论追溯到对存在之真理的思想得以从中产生出来的那个本质根据之中。”<sup>[6](420)</sup>在这个意义上，后期海德格尔似乎并未放弃基础存在论这一词语，只是赋予了它更广阔的含义——将其与“存在之真理”联系起来<sup>①</sup>。而与此同时，海德格尔

<sup>①</sup> 一般学者往往认为，后期海德格尔放弃了基础存在论，而开始了存在历史思想。这种说法固然没错，但从此处的文本来，毋宁说，海德格尔放弃的是将“基础存在论”局限于此在分析的做法，而赋予前者以更宽泛的意义，所以严格而言，海德格尔并没有放弃“基础存在论”这一名称。

却对“存在论”大加批判,因为形而上学的存在论“不思考存在之真理,从而看不到有一种比概念性的思想更为严格的思想”<sup>[6](420)</sup>。也就是说,海德格尔尽管保留了“基础存在论”这一名称,但却已经不满于“形而上学的存在论”,而后者恰恰对应着我们上文所提到的“后存在论”:

在此期间,我已学会明见,正是这些名称必定直接而无可避免地引人误入歧途。因为这些名称以及它们所包含的概念语言已经被读者们重新思考过,但这种重新思考不是根据首先有待思的实事来进行的,相反,这个实事倒是根据那些在其习惯含义中被固定下来的名称被表象的。<sup>[6](420f)</sup>

这段读起来有些泄气的话,看似对海德格尔早期工作的一个否定。要知道,海德格尔在解构和阐释传统哲学的概念语言之上可是下了大功夫的。而现在,一直孜孜不倦于与传统概念和名称“做斗争”的海德格尔,似乎终于下定决心要单纯地“面向事实本身”了。而早期海德格尔那里的后存在论中所包含的解构任务,包括对伦理学的解构性建构,终于被海德格尔彻底放弃。

尽管海德格尔保留了“基础存在论”这一名称,但他对于基础存在论和后存在论的二分法,已经不再坚持。并且,随着后存在论的消失,“伦理学”也丧失了其唯一的阵地。而与此同时,海德格尔通过将其升级为“原初的伦理学”,从而彻底放弃了伦理学与其传统的关联。总而言之,我们的结论并不违背前面提到的伽达默尔的判断:从与伦理学“划清界限”到将其“纳为己有”,海德格尔逐步而彻底地实现了他“前伦理”或“非伦理”的思想道路。

#### 参考文献

- [1] J.-L. Nancy, Heidegger's "Originary Ethics", F. Raffoul / D. Pettigrew (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*. State University of New York Press, 2002, S. 67.
- [2] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, 1978, S. 199.
- [3] F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis, Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Vittorio Klostermann, 1994,

S. 88.

- [4] 〔德〕海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,等,译. 北京:三联书店,1987:15.
- [5] F.-W. von Herrmann, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, 1991, S. 54.
- [6] 〔德〕海德格尔. 路标[M]. 孙周兴,译. 北京:商务印书馆,2000:6.
- [7] 〔德〕海德格尔. 现象学之基本问题[M]. 丁耘,译. 上海:上海译文出版社,2008:27.
- [8] H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Vittorio Klostermann, 2001, S. 233.
- [9] G. Figal, *Lebensverstricktheit und Abstandnahme, "Verhalten zu sich" im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*, Attempto Verlag, 2001, S. 13.
- [10] 〔古希腊〕亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白,译注. 北京:商务印书馆,2009:7-8.
- [11] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, Deutscher Taschenbuch Verlag / De Gruyter, 1980, S. 476.
- [12] 〔德〕海德格尔. 尼采(下)[M]. 孙周兴,译. 北京:商务印书馆,2002:907.
- [13] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1999, S. 59.
- [14] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, 2005, S. 364.
- [15] M. Werner, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmung einer nichtmetaphysischen Ethik*, Felix Meiner Verlag, 1983, S. 16.
- [16] H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke. Bd. 3. Neuere Philosophie I*, Mohr, 1987, S. 349.
- [17] M. Foucault, *Was ist Aufklärung?* E. Erdmann / R. Forst / A. Honneth (ed.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Campus Verlag, 1990, S. 42.
- [18] M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1996, S. 379.
- [19] H.-G. Gadamer, Heideggers "Theologische" Jugendschrift. F. Rodi (ed.), *Dilthey-Jahrbuch. Bd. 6*, Vandenhoeck/Ruprecht, 1989, S. 233.

责任编辑:冯书生