

尼采

上卷

〔德〕马丁·海德格尔 著



商务印书馆

尼采

下卷

〔德〕马丁·海德格尔 著



商务印书馆

尼 采

上 卷

[德] 马丁·海德格尔 著

孙周兴 译

商 务 印 书 馆

2003年·北京

尼 采

下 卷

[德] 马丁·海德格尔 著

孙周兴 译

商 务 印 书 馆

2003年·北京

图书在版编目(CIP)数据

尼采/(德)海德格尔著;孙周兴译. —北京:商务印书馆,2002

ISBN 7-100-03523-6

I. 尼... II. ①海... ②孙... III. 尼采, F. W. (1844~1900) - 哲学思想 - 研究 IV. B516.47

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 039804 号

(全两册)

[德] 马丁·海德格尔 著

孙周兴 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京中科印刷有限公司印刷

ISBN 7-100-03523-6 / B·529

2002 年 7 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

2003 年 8 月北京第 2 次印刷

印张 36 3/4

印数 5 000 册

定价: 59.00 元

Martin Heidegger

NIETZSCHE

6., erg. Aufl.

© Günther Neske/Klett – Cotta, Stuttgart 1998

Gesamtausgabe Band 6. 1 und Band 6. 2,

Herausgegeben von Brigitte Schillbach,

Bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996/1997

中译文根据德国京特·纳斯克/克莱特-科塔出版社出版的增补第六版(斯图加特 1998 年)。该单行版依据德国维多里奥·克劳斯特曼出版社出版的全集版(布里吉特·席尔巴赫编,美茵法兰克福,上卷 1996 年,下卷 1997 年)重印。

目 录

(上 卷)

前言	1
第一章 作为艺术的强力意志	3
第1节 作为形而上学思想家的尼采	3
第2节 《强力意志》一书	7
第3节 “主结构”的提纲和起草	11
第4节 强力意志、永恒轮回与重估的统一	18
第5节 “主要著作”的结构。尼采的思想方式：颠倒	25
第6节 传统形而上学中作为意志的存在者之存在	35
第7节 作为强力意志的意志	37
第8节 作为情绪、激情和感情的意志	45
第9节 对尼采意志学说的唯心主义解释	57
第10节 意志与强力。强力的本质	62
第11节 哲学的基础问题和主导问题	71
第12节 关于艺术的五个命题	73
第13节 美学史上的六个基本事实	82
第14节 作为审美状态的陶醉	100
第15节 康德关于美的学说。叔本华和尼采对此学说的误解	116
第16节 作为形式创造力量的陶醉	125
第17节 伟大的风格	136

2 尼采

第 18 节	关于艺术的五个命题的论证	152
第 19 节	真理与艺术之间的激烈分裂	156
第 20 节	柏拉图主义中的真理与实证主义中的真理。 尼采根据对虚无主义的基本经验倒转柏拉 图主义的努力	166
第 21 节	柏拉图对艺术与真理之关系的沉思的范围 和语境	178
第 22 节	柏拉图《国家篇》:艺术(摹仿)与真理(理念) 的距离	187
第 23 节	柏拉图《斐多篇》:处于一种令人喜悦的分裂 中的美与真理	207
第 24 节	尼采对柏拉图主义的倒转	220
第 25 节	对感性的新解释以及艺术与真理之间的激 烈分裂	232
第二章 相同者的永恒轮回		245
第 1 节	作为尼采形而上学基本思想的永恒轮回学说	245
第 2 节	轮回学说的形成	249
第 3 节	尼采对轮回学说的第一次传达	260
第 4 节	“悲剧的起源”	269
第 5 节	对轮回学说的第二次传达	274
第 6 节	“论视象与谜团”	280
第 7 节	查拉图斯特拉的动物	289
第 8 节	“痊愈者”	294
第 9 节	对轮回学说的第三次传达	310

第 10 节	在一些含而不露的笔记中的轮回思想	318
第 11 节	1881 年 8 月的四则笔记	321
第 12 节	对这个思想的概括性描述:作为生命、力的 存在者整体;作为混沌的世界.....	331
第 13 节	对存在者的“人化”的嫌疑	348
第 14 节	尼采对轮回学说的证明	356
第 15 节	证明过程中的所谓自然科学方法。 哲学与科学	362
第 16 节	轮回学说之“证明”的特征	366
第 17 节	作为一种信仰的轮回思想	372
第 18 节	轮回思想与自由	385
第 19 节	对《快乐的科学》时期(1881—1882 年)几则 笔记的回顾	393
第 20 节	《查拉图斯特拉》时期(1883—1884 年)的几 则笔记	395
第 21 节	《强力意志》时期(1884—1888 年)的几则笔 记	401
第 22 节	轮回学说的形态	417
第 23 节	轮回思想的领域:作为虚无主义之克服的轮 回学说	421
第 24 节	瞬间与永恒轮回	427
第 25 节	一种形而上学基本立场的本质。它在西方 哲学史上的可能性	437
第 26 节	尼采的形而上学基本立场	452

4 尼采

第三章 作为认识的强力意志·····	463
第1节 尼采作为形而上学之完成的思想家·····	463
第2节 尼采的所谓“主要著作”·····	471
第3节 作为一种新的价值设定原则的强力意志·····	477
第4节 尼采关于真理之本质的基本思想中的认识·····	485
第5节 作为“评价”的真理(正确性)之本质·····	497
第6节 尼采的所谓生物主义·····	505
第7节 作为“逻辑学”的西方形而上学·····	515
第8节 真理与真实之物·····	521
第9节 “真实世界与虚假世界”的对立。向价值关系的回溯·····	526
第10节 作为“生成”的世界和生命·····	534
第11节 认识作为按照实践需要对一种混沌的图式化·····	538
第12节 “混沌”概念·····	548
第13节 实际需要作为图式需要。境域构成与视角·····	556
第14节 理解与计算·····	563
第15节 理性的创作本质·····	568
第16节 尼采对认识的“生物学”解说·····	576
第17节 作为存在定律的矛盾律(亚里士多德)·····	587
第18节 作为命令的矛盾律(尼采)·····	591
第19节 真理以及“真实世界与虚假世界”的区分·····	601
第20节 在形而上学上被把握的真理的极端转变·····	610
第21节 作为公正的真理·····	616
第22节 强力意志的本质。生成向在场状态的持存化·····	632

目 录

(下 卷)

第四章	相同者的永恒轮回与强力意志·····	643
第五章	欧洲虚无主义·····	669
第 1 节	尼采思想中的五个主标题·····	669
第 2 节	作为“最高价值之贬黜”的虚无主义·····	682
第 3 节	虚无主义、虚无和无·····	687
第 4 节	尼采的宇宙学和心理学概念·····	694
第 5 节	虚无主义的起源,它的三种形式·····	701
第 6 节	作为范畴的最高价值·····	708
第 7 节	虚无主义与欧洲历史上的人·····	717
第 8 节	新的价值设定·····	721
第 9 节	作为历史的虚无主义·····	726
第 10 节	价值设定与强力意志·····	732
第 11 节	尼采的历史解说中的主体性·····	744
第 12 节	尼采对形而上学的“道德”解释·····	751
第 13 节	形而上学与拟人论·····	760
第 14 节	普罗太哥拉定律·····	767
第 15 节	主体在近代的支配地位·····	773
第 16 节	笛卡尔的 cogito[我思]作为 cogito me cogitare [我思我思]·····	779

2 尼采

第 17 节	笛卡尔的 cogito sum[我思我在]	790
第 18 节	笛卡尔和普罗太哥拉的形而上学基本立场	800
第 19 节	尼采对笛卡尔的态度	805
第 20 节	笛卡尔与尼采的基本立场的内在联系	821
第 21 节	人的本质规定与真理的本质	824
第 22 节	形而上学的终结	830
第 23 节	与存在者的关系和与存在的关联,存在学 差异	834
第 24 节	作为先天性的存在	844
第 25 节	作为 <i>ιδέα</i> [相]、作为 <i>ἀγαθόν</i> [善]、作为条件的 存在	854
第 26 节	关于作为 <i>ιδέα</i> [相]的存在的解释与价值思想 ...	861
第 27 节	关于作为强力意志的存在的筹划	867
第 28 节	存在与存在者的区分和人的本性	873
第 29 节	作为空虚和丰富性的存在	878
第六章 尼采的形而上学.....		889
第 1 节	导论.....	889
第 2 节	强力意志.....	895
第 3 节	虚无主义.....	904
第 4 节	相同者的永恒轮回.....	914
第 5 节	超人.....	922
第 6 节	公正.....	944
第七章 对虚无主义的存在历史规定.....		964

第八章	作为存在历史的形而上学	1033
第 1 节	形而上学之本质开端中的什么——存在与如 此——存在: <i>ιδέα</i> [相]和 <i>ἐνέργεια</i> [实现]	1033
第 2 节	<i>ἐνέργεια</i> [实现]向 <i>actualitas</i> [现实性]的转变	1046
第 3 节	真理向确信的转变	1058
第 4 节	<i>ὑποκείμενον</i> [基体]向 <i>subiectum</i> [一般主体] 的转变	1066
第 5 节	莱布尼茨:现实性与表象的一体性	1074
第 6 节	一般主体性与主体性	1094
第 7 节	莱布尼茨,“二十四个命题”	1098
第九章	关于作为形而上学的存在历史的草案	1105
第 1 节	从存在历史而来	1105
第 2 节	论近代形而上学的本质规定	1107
第 3 节	对象性——超越——统一性——存在(《纯粹 理性批判》第 16 节)	1108
第 4 节	存在——对象性(意志)	1109
第 5 节	作为对象性的存在——存在与思想——统一 性与 <i>ἓν</i> [一]	1110
第 6 节	对象性与“反思”、反思与否定性	1112
第 7 节	反思与再现	1113
第 8 节	反思、对象与主体性	1114
第 9 节	先验	1115
第 10 节	<i>repraesentatio</i> [表象]与 <i>reflexio</i> [反思]	1116
第 11 节	存在——现实性——意志	1116

4 尼采

第 12 节	存在与意识(在存在历史意义上来经验)·····	1117
第 13 节	作为意志的现实性(康德的存在概念)·····	1118
第 14 节	存在·····	1120
第 15 节	形而上学之完成·····	1122
第 16 节	存在·····	1123
第 17 节	实存·····	1124
第 18 节	存在以及对实存概念的狭窄化·····	1128
第 19 节	谢林与基尔凯郭尔·····	1129
第 20 节	谢林·····	1130
第 21 节	实存与实存性质·····	1130
第十章	回忆到形而上学中去·····	1133
编者后记	·····	1145
全书概览	·····	1150
人名对照表	·····	1151
译后记	·····	1153

前 言

《尼采》——我们用这位思想家的名字作标题，以之代表其思想的实事。

实事，即争执，本身乃是一种争辩。^①让我们的思想去探讨这个实事，让我们的思想去期备这个实事——这个目标构成了眼下这本书的内容。

本书原为作者 1936 年至 1940 年间在弗莱堡大学做的讲座，又附加了若干篇论文。这些论文作于 1940 年至 1946 年之间。它们是对一条道路的扩建，而当时尚在行进中的各个讲座就在这条道路上为争辩开路。

讲座文本现在是按照内容编排起来的，而不是按课时顺序。但讲课特征仍旧保留下来了，包括无可避免的冗长的陈述和复述。

作者有意地经常从尼采著作中采取同一文本予以多次探讨，当然往往是在不同的上下文中。此类文本也许已经为一些读者所熟悉，甚至是被清楚地认识了，之所以也保留下来，是因为在每一个已被认识的文本中都还隐藏着值得思想的东西。

文中所作的重复言述乃是为了一再重新去深思若干规定着整体的思想。至于这些思想是否、在何种意义上、以何种广度保持为

^① 把“实事”(Sache)与“争辩”(Aus-einander-setzung)联系起来，是海德格尔基于德语词源的一个想法。据他看来，在古高地德语中，“实事”、“事情”(Sache)的本来意思就是“争执”、“争议”等。——译注

2 尼采

值得思想的,这是要通过争辩来澄清和裁定的。对于讲座文本,作者删去了一些常见的语气虚词,化解了一些复杂的句子,模糊不清处作了说明,错讹处作了更正。

但成文付梓后,也就失落了口头演讲的一些长处。

总体上看,本书意在审视作者从1930年以来直至“关于人道主义的书信”(发表于1947年)所走过的思想道路。因为我在此期间付印的两个短篇演讲稿“柏拉图的真理学说”(发表于1942年)和“论真理的本质”(发表于1943年),早在1930年至1931年间就已经完成了。^①拙著《荷尔德林诗的阐释》(初版于1951年)收有1936年至1943年之间写的一篇论文和几篇演讲稿,它们只能间接地让人对这条道路有所认识。

如果有读者亲自动身踏上了本书所走过的道路,那他也许就会看到,与“尼采”这个实事的争辩从何而来,去往何处。

1961年5月记于弗莱堡

^① 此处列出的三篇文章后均收入海德格尔的文集《路标》,初版于1976年,现被辑为《全集》第九卷,美茵法兰克福1996年;中译本,孙周兴译,北京2000年。就其生前公开出版的著作而言,1930年的多次重复演讲“论真理的本质”被视为海德格尔从前期哲学(以《存在与时间》为代表)向后期思想转变的开端;而写于1946年的“关于人道主义的书信”则被视为海德格尔思想“转向”达到完成的显著标志之一。——译注

第一章 作为艺术的强力意志

“近两千年过去了，
没有一个惟一的新上帝！”

——尼采《反基督者》，1888年，
《全集》，第八卷，第235-236页。

第1节 作为形而上学思想家的尼采

在本讲座要探讨的《强力意志》一书中，尼采关于哲学说了下面这番话：

“我无意说服谁去从事哲学：因为必然地，兴许也值得想望的事情是，哲学家是一种稀有植物。没有什么比塞内加或者西塞罗那样说教般地赞颂哲学更使我反感的了。哲学与美德无关。恕我冒昧地说，就连学者也与哲学家有某种根本的区别。——我的愿望是：‘哲学家’这个纯真的概念不至于在德国全盘毁灭”。（《强力意志》，第420条）

二十八岁时，身为巴塞尔大学教授的尼采写道：

“哲学家出现的那些时代是有大危险的时代——那时候车轮转动得愈来愈快，哲学和艺术取代了正在消失的神话。但他们被远远地抛到他们的时代之前，因为同时代人的注意力只会慢慢地转向他们。

4 第一章 作为艺术的强力意志

一个意识到其危险的民族是养育天才的民族”。（《全集》，第十卷，第 112 页）

“强力意志”^①——这个表达在尼采思想中起着双重作用：

其一，这个表达被用作尼采主要哲学著作的标题，这部著作是他多年计划和准备的，但终于没有完成。

其二，这个表达是表示一切存在者之基本特征的名称。“强力意志是我们所达到的终极事实”。（《全集》，第十六卷，第 415 页）

我们不难看到“强力意志”这个表达的两种用法是如何紧密联系在一起：惟因为这个表达起着第二种作用，它才能够而且必然也能够具有第一种作用。作为表示一切存在者之基本特征的名称，“强力意志”这个表达对“什么是存在者”的问题给出了一个答案。这个问题自古以来就是哲学的这个问题。因此，“强力意志”这个名称必然被用作这位思想家的主要哲学著作的标题，这位思想家说：一切存在者根本上就是强力意志。如果说在尼采那里，具有这个名称的著作是哲学的“主结构”，而《查拉图斯特拉》只不过是它的“前厅”而已，那么，这就意味着：尼采的思想行进在“什么是存在者”这个古老的哲学主导问题的漫长轨道上。

那么，难道尼采不是如此现代，就像人们对尼采所渲染的那个样子么？难道尼采不是如此具有颠覆性，就像他自己所表现出来的那个样子么？消除这些忧虑并非那么迫切，暂且可以撇开不谈。相反，指出尼采处于西方哲学的追问轨道上，这只不过是说明：尼采知道什么是哲学。而这种知道是稀罕的。惟有伟大的思想家

^① “强力意志”(Der Wille zur Macht)通常被中译为“权力意志”。为避免对尼采哲学的不必要的、非哲学的误解，我们译之为“强力意志”，在少数情况下为了照顾上下文，也译为“求强力的意志”。——译注

才拥有这种知道。那些最伟大的思想家才最纯粹地具有这种知道——以某个持久的问题为形态。真正奠基性的基本问题,即关于存在之本质的问题,本身在哲学历史中是未曾展开的;尼采也持留在这个主导问题中。

本讲座的任务是说明尼采赖以展开和解答西方思想之主导问题的基本态度。要为一种与尼采的争辩做好准备,就必需有这样一种澄清工作。如果说西方思想迄今为止的传统在某个决定性方面聚集并且完成于尼采思想中,那么,与尼采的争辩就将成为一种与迄今为止的全部西方思想的争辩。

这种与尼采的争辩既没有开始过,也还没有赢获前提条件。直到现在,尼采或者是被褒扬和仿效,或者是被咒骂和利用。尼采的思想和言说对我们来说还太新鲜。尼采与我们尚未在历史上充分地分离开来,尚未能形成一种间距,使我们足以对这位思想家的思想力度作出一种评价。

争辩乃是真正的批判。争辩是对某位思想家的真实评价的最高的和惟一的方式。因为它能够沉思思想家的思想,并且能够深入追踪思想家的思想的有效力量——而不是追踪其弱点。这种沉思和追踪的目的何在呢?是为了我们自身通过争辩而对思想的至高努力保持开放。

然而,长期以来,在德国的哲学讲座中,人们都在说,尼采不是一位严格的思想家,而是一位“诗人哲学家”(Dichterphilosoph)。人们说,尼采不是一位只考虑那些抽象的、脱离生活的和虚无缥缈的事情的哲学家。如果一定要把尼采称为一位哲学家,那就必须把他理解为一位“生命哲学家”。“生命哲学家”这个名称在较长时间以来为人们所喜好;但这个名称马上就会令人起疑,仿佛别的哲

学是为死者的哲学,从而根本上是多余的了。这样一种观点完全与某些人的意见合拍,这些人对尼采这位终于与抽象思维一刀两断的“生命哲学家”大表欢迎。凡此种种关于尼采的流行评判是错误的。只有当一种与尼采的争辩同时通过一种在哲学基本问题领域内的争辩运行起来时,这个错误才能得到认识。但在这里,我们首先可以引用尼采在创作《强力意志》一书时写下的一句话。尼采说:“抽象思维对许多人来讲是一种苦难,而对我来说,在那些好日子里,却是一个节日,一份陶醉”。(《全集》,第十四卷,第24页)

抽象思维是一个节日吗?是人类此在的最高形式吗?确实如此。但同时,我们也必须注意到尼采是如何看节日的本质的:尼采只能根据他对于一切存在者的基本看法来思考节日的本质,亦即只能根据强力意志来思考节日的本质。“在节日里包含着:自豪、忘情、放纵;对各色各样的严肃和鄙俗的嘲弄;从动物般的充沛和完美而来的对自身的神性肯定——对于这一切,耶稣基督是不能老老实实地表示肯定的。节日乃是地道的异教”。(《强力意志》,第916条)因此,我们可以补充说,在基督教中是决不会有思想的节日的,这也就是说,决不会有一种基督教哲学。绝没有一种真正的哲学不是从自身那里获得规定性,而可以从某个别的地方得到规定。所以,也决不会有一种异教哲学,尤其是因为,所谓“异教的东西”始终还是某种基督教的东西,反基督教的东西(das Gegen-Christliche)。我们很难把希腊的思想家和诗人称为“异教徒”。

节日需要一种长期的和细心的准备。在本学期里,我们就要来准备这种节日,尽管我们达不到庆祝,而只能预感一下在思想之节日前的预庆;同时我们就要来经验,什么是沉思,什么构成了真正的追问的本色。

第2节 《强力意志》一书

“什么是存在者？”这个问题探索存在者之存在。在尼采看来，一切存在都是一种生成。但这种生成具有意愿(Wollen)行为和活动的特征。而就其本质来说，意志(der Wille)就是强力意志。“强力意志”这个表达命名的是尼采在追问哲学主导问题时所思考的东西。而且，这个名称因此也充当了尼采计划中的主要著作的标题，尽管这部著作并没有完成。我们今天看到的这本以《强力意志》为标题的书，包含着尼采对这部著作的准备工作和片断草稿。甚至把这些片断编排起来的计划概要，全书四篇的分划和这四篇的标题，也都是尼采本人做的。

首先，我们要简略地解说一下尼采的生平，有关计划的形成和准备工作，以及这部著作在尼采死后的出版情况。我们只能说说最重要的方面。

尼采 1844 年出生在一个新教牧师家庭。1865 年在莱比锡，作为古典语文学专业学生的尼采阅读了叔本华的主要著作《作为意志和表象的世界》。在莱比锡最后一个学期(1868-1869 年)的十一月份，他结识了理查德·瓦格纳。希腊世界对尼采毕生都有着决定性的影响，尽管在尼采能够清醒地思考的最后几年里，希腊世界在某种程度上想必是让位于罗马世界了。除了希腊世界，首先是叔本华和瓦格纳成了尼采精神上的决定性力量。1869 年春天，还不到 25 岁的尼采在取得博士学位之前就已经受聘到巴塞尔大学，任古典语文学的副教授。在巴塞尔，尼采与雅各布·布克哈特和教会历史学家弗兰茨·奥维贝克过从甚密。在雅各布·布克哈特

与尼采之间究竟是否存在过真正的友谊,这个问题具有某种超出了单纯传记性质的重要意义。不过,对此问题的探讨不在本讲座范围之内。尼采当时也结识了巴赫奥芬,^①但两者之间的交往并没有超出同事般的矜持关系。十年之后(1879年),尼采放弃了教授职位。又十年后(1889年1月),尼采得精神病,1900年8月25日去世。

早在巴塞尔时期,尼采就从内心深处摆脱了叔本华和瓦格纳。但直到1880至1883年间,尼采才发现了自己;对一位思想家来说,这就意味着:他找到了他在存在者整体中的基本态度,从而找到了他思想的决定性本源。在1882年至1885年间,“查拉图斯特拉”这个形象就像一阵风暴袭击了他。在这些年里,尼采形成了对其哲学主结构的计划。在准备这部计划中的著作过程中,草案、提纲、分划和布局发生了多次变化。尼采没有决定选择某个惟一的方案;同样也没有获得一个整体构思,使得某个决定性的轮廓清晰可见。在其精神崩溃的前一年(1888年),尼采最终放弃了原先的种种计划。这时,尼采处于一种奇特的骚动中。他再也不能等待一部篇幅浩大的著作的徐缓成熟——这部著作或许只有作为著作才能说明自己。尼采必须自己说话,表明自身,把他的世界观宣布出来,并且防止与其他世界观混淆起来。因此,尼采完成了几个短篇著作,如《瓦格纳事件》、《尼采驳瓦格纳》、《偶像的黄昏》、《瞧!这个人》,以及到1890年才出版的《反基督者》。

但是,尼采的真正哲学,尼采据以在上面这些著作和他自己出

^① 巴赫奥芬(J. J. Bachofen, 1815 - 1887年):瑞士法学史家和宗教史家,致力于原始民族的神话和符号研究,尤以母权制研究的经典之作《母权》(1861年出版)著称于世。——译注

版的所有著作中表达思想的那个基本立场,并没有最终得到完成,也没有以著作形式公诸于世——无论是在1879年至1889年这十年之间,还是在以前的岁月里。尼采在其创作生涯中自己发表的文字,始终是前景部分。这话也适合于他的第一部著作《悲剧从音乐精神中的诞生》(1872年)。^①真正的哲学总是滞后而终成“遗著”。

尼采去世一年以后(即1901年),人们才把尼采为其主要著作所准备的草稿汇编起来出版。这个汇编工作的根据是尼采1887年3月17日写的一个提纲,此外还利用了尼采做的一些概要笔记,在其中,尼采本人已经把单个的片断组合起来了。

在第一版和以后几个版本中,从遗稿中获得的单个片断被标上了连续的编码。《强力意志》第一版共有483个片断。

人们很快就发现,与现有的手稿材料相比较,这个版本是十分不完整的。1906年出版了一个新的作了根本性扩充的版本,但仍然保持着同一个提纲。这个新版本共收1067个片断,比第一版的一倍还要多。1911年,这个新版本作为尼采著作大八开本版的第十五卷和第十六卷出版。但即使这个版本也还没有收入全部材料;未列入提纲的材料现被辑为尼采《全集》的两个遗著卷出版(第十三、十四卷)。

近来,魏玛的尼采档案馆正在筹备尼采全集的历史校勘版,拟以时间顺序出版尼采的著作和书信。它将成为最权威的版本。^②

① 通常简译为《悲剧的诞生》。——译注

② 《尼采著作和书信》(历史校勘全集版),慕尼黑1933-1942年,由一批学者共同编辑,其中有梅特(H. J. Mette)、霍普(W. Hoppe)、施莱希塔(K. Schlechta)等,卡尔·奥古斯特·埃姆格(Carl August Emge)担任主编,但并没有完成全部出版计划。此处参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D. F. 克莱尔译,伦敦1981年,第9页注。——译注

它也不再像以前的全集版本那样,区分尼采生前自己发表的著作与遗著,而是按各个时间阶段把已出版的和未出版的著作同时付梓。连大量的书信材料(这方面的材料通过一些丰富而有益的新发现还在不断地增加)也须以时间顺序予以出版。但这个现在已经开始的历史校勘全集版在规划方面还是含混不清的:

其一,作为一个收录齐全并且以完整性原则为指导的历史校勘全集版本,它属于十九世纪的研究活动系列。

其二,就其对有关尼采“生平”以及尼采同时代人对他的评论的全部“材料”所作的传记体的、心理学的解说和同样完整的追踪而言,它乃是我们时代的心理学和生物学的癖好的一个畸形产物。

只有就它现实地提供出尼采那部真正的“著作”(1881—1889年)而言,这个全集版才会有出息——如果它能够成功地完成这个任务的话。这个任务及其完成将驳斥我们上面所讲的两点;而且,这个任务也可以在没有这两点的情况下得到完成。但是,如果我们还没有在追问中把尼采理解为西方形而上学的终结,并且还没有过渡到完全不同的存在之真理问题那里,那么,我们就决不可能提供出这种真正的东西。

至于本次讲座中使用的《强力意志》版本,值得推荐的是A·贝姆勒所编的克洛纳袖珍版。它是全集第十五、十六卷的可靠重印版本,附有一个明白可读的后记和一个简明扼要的尼采生平概要。此外,这个贝姆勒还在同一套丛书中出版了一卷《在书信和同时代人报告中的尼采》。该书可供初学者入门之用。为了解尼采的生平,重要的总还是他妹妹伊丽莎白·福斯特—尼采所做的描绘:《弗里德里希·尼采的生平》(出版于1895—1904年间)。但就像所有

传记作品一样,这部著作也备受怀疑。

我们在此不拟进一步说明和讨论形形色色的尼采研究文献,因为这些文献无助于本讲座的任务。谁如果不具备思想的勇气和毅力,去深入研读尼采本人的著作,那么,他也就用不着去读旁的人关于尼采的什么著作了。

从尼采著作中引来的段落,我们据大八开本版标明卷次和页码。

从《强力意志》中引来的段落,在本次讲座中并非按某个版本注明页码,而是标明某个片断的数码,而这对所有版本都是相同的。这些片断多半不是简单的、尚未完成的残片和草率的评注,而是经过细心加工的“箴言”(Aphorismen)——人们通常就是这样称呼尼采那些单个的札记的。不过,并非每个简短的札记都是一个箴言,也即一个陈述或格言,一个完全与一切非本质之物划清界限,而仅仅允许本质之物进入的陈述或格言。尼采曾经指出,他的雄心是要以一个简短的箴言道出别人以整整一本书都不能道出的事情。

第3节 “主结构”的提纲和起草

在详细描述眼下这个《强力意志》版本所依据的提纲之前,在描述我们的追问活动着手要探讨的段落之前,让我们先从尼采的书信中引用一些证词。因为在我们看来,这些证词揭示了尼采对他计划中的主结构所做的准备工作的一些情况,并且能说明这项工作由以产生的基本情调。

1884年4月7日,尼采写信给他在巴塞尔的友人奥维贝克:

“最近几个月里我专心研究了‘世界历史’，为之心醉神迷，虽然也得出了一些可怕的结果。我有没有给你看过雅各布·布克哈特的那封信，那封明确地向我指出了‘世界历史’的信？”

如果我夏天去塞尔斯马利亚，^①我就要着重修正我的形而上学和认识论观点了。我现在必须逐步逐步地审查全部学科系列，因为我眼下已经决心用最近五年时间来拟定我的‘哲学’，而在此之前，我已经用我的查拉图斯特拉为我的‘哲学’建造了一个前厅”。

在此场合我们已经可以看到，那个流行的观点显然是错误的；根据这个观点，人们说尼采的《查拉图斯特拉如是说》是要以诗歌形式来表达其哲学，但由于《查拉图斯特拉如是说》没有产生这样的效果，所以，为了更清楚明白起见，尼采后来改用散文形式来表达自己的哲学了。实际上，《强力意志》这部计划中的主要著作同样是诗意的，恰如《查拉图斯特拉》是思想性的一样。两部著作的关系是前厅与主结构的关系。而同时，尼采在1882年至1888年之间还有几个重要的步骤，这几个步骤在迄今为止对遗稿的汇编工作中完完全全被遮蔽了，并且因此使得人们不可能洞察尼采形而上学的本质结构。

1884年6月中旬，尼采致信其妹妹：

“所以，在今年夏季可望搭起我的主结构(Haupt-Bau)的架子；或者换句话说，我将在最近几个月里描出我的哲学的

① 塞尔斯马利亚(Sils Maria)：瑞士阿尔卑斯山上一座小镇，尼采后期常去那里从事思考和写作，今有尼采故居在焉。——译注

图样和今后六年的工作计划。但愿我的身体能应付得了!”^①

1884年9月2日,尼采从塞尔斯马利亚写信给他的朋友和助手彼得·加斯特:

“此外,我已经全部完成了这个夏季我向自己提出的主要任务——我已经制定了一个图样,在其中勾勒了我的‘哲学’的轮廓;今后六年我就要致力于详细落实这个图样。情况良好,充满希望。查拉图斯特拉在这当儿只具有完全个人的意义:它乃是我的‘修身读物和激励读物’——另外,对任何人来说,它都是模糊的、隐蔽的和可笑的”。

1885年7月2日,尼采写信给奥维贝克:

“我几乎每天口授二三小时,但我的‘哲学’——如果我有理由这样来称呼那种从我的本质根底处虐待着我的东西的话——是再也不能传达了,至少不能用文字来传达了。”

这里已经透露出尼采对以著作形式表达自己的哲学的可能性的怀疑。但一年之后,他又变得对此满怀信心了。

1886年9月2日,尼采写信给他母亲和妹妹:

“在今后四年内,我准备起草一部四卷本的主要著作;这部著作的标题就令人敬畏,《强力意志——重估一切价值的尝

^① 根据卡尔·施莱希塔的看法,这封书信(编号为379)是作为编者的尼采妹妹福斯特-尼采伪造的产物。参看尼采:《著作集》,三卷本,施莱希塔编,慕尼黑1969年,第三卷,第1411页,第1417页和第1420-1422页。据称,福斯特-尼采改变了收信人——这信不是给她的,而是给马尔维达·封·迈森布格(Malwida von Meysenbug)的;另外,她还对信的内容作了扩充。信的原件只留下一个残片了,所以已经无法确证上面海德格尔的引文是否属于尼采。但在残片中,我们仍可看到一句话是与海氏上面的引文相关的,这句话如下:“……在我为自己造好了我的哲学的前厅之后,我必须再接再厉而不厌其烦,直到主结构也得到完成,矗立在我面前”。此处参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D.F.克莱尔译,伦敦1981年,第13页注。——译注

试》。为此我需要一切，健康、孤独、良好的心情，也许还需要一个妻子”。

尼采在这里提到他的主结构时还谈到一个事实：在同年出版的《善恶的彼岸》一书的封面上，已经预告《强力意志》是接着要出版的著作。此外，尼采在其1887年出版的《论道德的谱系》（第三篇论文，第27条）中写道：

“对此（对于禁欲理想之意义问题），读者可参阅我正在撰写的一部著作：《**强力意志——重估一切价值的尝试**》”。

尼采本人用特殊的黑体字强调了他计划中的这部著作的标题。

1887年9月15日，尼采致信彼得·加斯特：

“坦率地讲，我在威尼斯与莱比锡之间犹豫不决——去莱比锡是为了学术的目的，因为就我眼下要完成的我一生的主要任务而言，还有许多要学习、探究和阅读。但也许这不是一个‘秋天’就对付得了的，而是需要在德国的整个冬天；而且，衡量一切以后，我的健康状况阻止我在这一年里还紧张地去做这个危险的试验。因此，结果是选择威尼斯和尼斯：①——还有，从内心深处来判断，我现在首先更迫切需要的是我自己的深刻孤独，而不是关于五千个具体问题的补充学习和深入探究”。

1887年12月20日，尼采致信卡尔·封·盖斯多夫：

“在一种显著意义上，我的生命现在恰如在壮年时分：一扇门关拢，另一扇门开启出来。光是在最近几年里所做的

① 尼斯(Nizza):法国地名。——译注

事情,就是对过去的一种清算、结算和累积,我简直与人和物断绝了关系,并且一笔勾销了人和物。我这里还留下谁和什么东西,我现在必须从那里转向我的存在真正的主要事情(这种转向是注定了的),这在眼下是一个重要的问题。因为,不瞒你说,我生活于其中的那种张力,一种巨大的使命和热情的压力,委实是太大了,以至于现在还没有更多的人能够接近我。事实上,包围着我的寂寞是惊人的。我所经受的,真正说来只还有完全陌生的和偶然的東西,另一方面,只还有长期以来和从童年时代就属于我的东西了。别的一切都被打碎了,或者被排斥了(其中有许多暴力性的东西和令人痛苦的东西——)”。

尼采在这里不再谈论一部单纯的“主要著作”。这已经是尼采思想活动的最后一年的预兆。在这一年里,一切都带着一种过分强大的光亮围绕着尼采,因此同时也有某种极端无度的东西从远处逼来。在1888年这一年里,尼采的著作计划完全改变了。1889年1月份,尼采精神病发作;作为最后的征兆,尼采于1月4日给他的朋友和助手彼得·加斯特(一位作曲家)写了一张明信片,内容如下:

“致我的大师彼得^①

为我唱一支新歌吧:世界多么美好,天国喜气洋洋。

十字架上的受难者”。

尽管尼采在上面几处证词中道出了他的心里话,但对我们来说,这些证词首先只能是一种外部的征兆,标志着尼采对其著作的

^① 此处原文为意大利文:maestro Pietro(大师彼得)。——译注

计划和起草工作所具有的基本情调。另一方面,我们同时也需要说明一下计划本身及其改变;甚至这件事首先也只可能从外部着手。这些计划和草案已经在尼采《全集》第十六卷第 413 - 467 页上公诸于世了。

按照各个草案的秩序,我们可以区分出尼采的三种基本态度:第一种基本态度在时间上处于 1882 年至 1883 年间(《查拉图斯特拉如是说》);第二种基本态度处于 1885 年至 1887 年间(《善恶的彼岸》、《论道德的谱系》);第三种基本态度包括 1887 年和 1888 年(《偶像的黄昏》、《瞧!这个人》、《反基督者》)。但它们并不是一个发展过程的诸阶段。这三种基本态度也不是按它们的范围来划分的。实际上,每一种基本态度都意指哲学之整体,而且在每一种基本态度中总是包含着另外两种基本态度,尽管它们的内在构成方式是各不相同的,它们的具有赋形作用的中心也处于各不相同的层位上面。而且,只有关于这个中心的问题才是真正“折磨着”尼采的问题。当然,这个问题并不是关于一种现成的手稿材料的适当概括的外部问题了;它乃是关于哲学的自我奠基的问题,尽管尼采并没有真正认识和探讨过这个问题。这个问题关涉到那种实情,即哲学是什么以及哲学一向如何是,只有根据哲学本身来规定,而这种自我规定只有在哲学已经获得自我奠基之后才是可能的。哲学的特有本质往往转向它自身,而且,一种哲学越是具有原始性,它就越纯粹地在这种转向中萦绕于自身,而且这样一来,它的这个圆圈的范围也就推向更远处,直抵虚无的边缘。

现在,如果我们擦亮眼睛,我们就会看到,这三种基本态度中的每一种态度,都是由一个风靡一时的标题标示出来的。在其中,每个主标题之下又出现了另外两个当时未作为主标题的标题。这

决不是偶然的。

第一种基本态度的特征体现在以下主标题中：《永恒轮回的哲学》，其副标题为《重估一切价值的尝试》（《全集》，第十六卷，第415页）。与此相应的一个计划（第414页）是登峰造极的最后一章（第5章），其中包含着“作为最强大的人手中的锤子的永恒轮回学说”。由此可见，有关强力的思想，也即有关强力意志的思想，是完全全贯通着整体的。

第二种基本态度体现于下述标题中：《强力意志》，其副标题是《重估一切价值的尝试》。与此相应的计划（第424页，第7条）包含有这部著作的第四部分“永恒轮回”。

第三种基本态度使那个在前两种基本态度中仅仅作副标题出现的标题成了主标题（第435页）：《重估一切价值》。与此相应的几个计划包含着第四部分“永恒轮回的哲学”，以及另一个态度上有所变化的关于“肯定者”的部分。永恒轮回、强力意志、重估，这乃是三个主导词语，计划中的主要著作的整体是受这三个主导词语引导的，层位各不相同而已。

现在，如果我们没有在思想上阐发出一种提问方式，后者能够把相同者的永恒轮回学说、强力意志学说以及这两个处于最内在联系中的学说一体地把握为重估，而且，如果我们没有进而把这种基本的提问方式理解为一种在西方形而上学进程中必然的提问方式，那么，我们就决不能理解尼采哲学，我们因此也就把握不了二十世纪和未来的世纪，把握不了我们自己的形而上学任务。

第4节 强力意志、永恒轮回 与重估的统一

相同者的永恒轮回与强力意志学说是最紧密地联系在一起。这两个学说的统一是历史性的,可以看作对以往一切价值的重估。

但是,在何种意义上,相同者的永恒轮回学说与强力意志学说根本上是共属一体的呢?这个问题势必将更深入地推动我们,而且是作为一个决定性的问题推动我们。因此,我们眼下只能对之作一个预示性的回答。

“强力意志”这个表达命名着存在者的基本特征;任何一个存在者,就其存在着而言,都是强力意志。这个表达道出了存在者之为存在者具有何种特征。但这个说法根本还没有回答哲学的第一性的和真正的问题,而只是回答了哲学最终的先行问题(Vorfrage)。对一个在西方形而上学的终结处终究还能够,而且必须以哲学方式进行追问的人来说,决定性的问题不再仅仅是:存在者显示出何种基本特征,存在者之存在的特征如何被描绘出来;而毋宁说是这样一个问题:这个存在本身是什么?这就是关于“存在之意义”的问题,而不仅是关于存在者之存在的问题了。而且在这里,“意义”(Sinn)恰恰在其概念上被界定为那个东西,由之而来并且以之为根据,一般存在之为存在才能敞开出来并且进入真理之中。今天被当作存在学提供出来的东西,与真正的存在问题是毫无关系的。那是一种十分学究的和十分机敏的对传统概念的分析 and 发挥。

强力意志本身是什么,其情形如何呢?答曰:相同者的永恒轮回。

关于相同者的永恒轮回的学说贯穿于尼采主要哲学著作的所有计划当中,不断地在关键段落中重新出现,这难道是偶然的吗?当尼采在一个干脆以“永恒轮回”为名的计划中(《全集》,第十六卷,第414页)把第一部分的标题设为“最艰难的思想”时,这又能意味着什么呢?当然啰,存在问题就是哲学最艰难的思想,因为它既是哲学最内在的思想,又是哲学最外部的思想,是一个决定哲学之命运的思想。

我们已经听说:存在者的基本特征是强力意志,是意愿,也就是生成。不过,尼采恰恰没有停留于此,并没有像人们通常在把尼采与赫拉克利特相提并论时所认为的那样停留在这一点上面。相反地,在一段明确地被标明为总结性概要的文字中,尼采倒是说(《强力意志》,第617条):“要点重述:给生成打上存在之特征的烙印——这乃是最高**的强力意志**”。^①此话说的是:惟当生成植根于存在之为存在时,生成才存在。“一切皆轮回,这是一个生成世界向存在世界的极度接近——此乃观察的顶峰”。凭其永恒轮回学说,尼采无非是以自己的方式思考了那个隐蔽地——但却作为真正的推动力——贯通并且支配着整个西方哲学的思想。尼采是这样来思考这种思想的:他随自己的形而上学返回到西方哲学的开端那里。更明确地讲,尼采返回到西方哲学在其历史过程中已经习惯于认为的那个开端。尼采也参与促成了这个习惯的形成,尽

^① 海德格尔在本书中多次引用了尼采的这个“要点重述”。但据考证,这个标题并非尼采本人所加,而是尼采友人和助手彼得·加斯特加上去的。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D.F.克萊尔译,伦敦1981年,第19页注。——译注

管他对前苏格拉底哲学作了与众不同的原始的理解。

在大众日常观念中,尼采被视为一位革命者,他否定、摧毁、预言。不错,这一切都属于尼采形象;这也决不是惟有尼采扮演的角色,而是他那个时代的一种最内在的必然性。但是,革命者的本质并不在于倒转(Umwendung)本身,而在于:革命者在这种倒转中揭示了决定性的和本质性的东西。在哲学中,这往往就在于几个重大问题的提出。当尼采在“观察的顶峰”上思考“最艰难的思想”时,他是在思考和观察存在,把存在亦即强力意志思考为永恒轮回。十分宽泛而本质地看,什么叫永恒轮回呢?永恒并不是一个停滞的现在(Jetzt),也不是一个无限地展开的现在序列,而是返回到自身中的现在——如果它不是时间的隐蔽本质又是什么呢?把存在即强力意志思考为永恒轮回,对哲学最艰难的思想作出思考,这意思就是说:把存在思考为时间。尼采思考了这个思想,不过,他还未曾把这个思想思考为关于存在和时间的问题。当柏拉图和亚里士多德把存在把握为 οὐσία[在场状态]①之时,他们也思考了这个思想,但他们与尼采一样,也没有把它思考为这样一个问题。

如果我们来追问这个问题,我们并没有自以为比尼采更聪明些,比西方哲学更聪明些——尼采“只是”最后思考了西方哲学而已。我们知道,哲学最艰难的思想只是变得更为艰难了,观察的顶峰也还没有被登上过,也许说到底还根本未被发现呢。

如果我们把尼采的“强力意志”,亦即他关于存在者之存在的问题,带入关于“存在与时间”的问题视野之中,那么,这其实也并

① 希腊词语 οὐσία 一般被译为“本质”、“实体”等,但海德格尔在词源意义上把它释为与 παρουσία 同义,后者的意思为“在场状态”(Anwesenheit)。——译注

不意味着：我们要把尼采的著作与一本题为《存在与时间》的书联系起来，并且根据这本书的内容来解说和衡量尼采的著作。《存在与时间》这本书本身只能根据它在何种程度上能应付、在何种程度上不能应付它所提出的问题而获得评价。除了这个问题本身，并不存在另一个标准；只有这个问题，而不是这本书，才是本质性的。再说，这本书也只是达到了这个问题的门槛边缘，尚未进入问题本身中。

谁如果没有把永恒轮回的思想与强力意志联系起来，把前者思考为真正地要在哲学上思考的东西，那么，他也就不能充分理解强力意志学说的形而上学内涵的全部意义。然而，作为存在之最高规定性的永恒轮回与作为一切存在者之基本特征的强力意志之间的联系，并不是明摆着的事情。因此之故，尼采才说到“最艰难的思想”和“观察的顶峰”。而无可阻止的事实是，今天的尼采解释使得永恒轮回学说丧失了它真正的哲学意义，并且因而使自身最终不可能获得对于尼采形而上学的富有成果的理解。对这种关于尼采哲学中的轮回学说的论述，我们在此可举出两个互不相关的证据：一是 A·贝姆勒的《尼采——哲学家和政治家》(1931年)；二是雅斯贝斯的《尼采——对其哲学思想的理解导论》(1936年)。^①这两位作者对尼采永恒轮回学说所采取的拒斥性的、在我们看来也就是充满误解的立场有着不同的方式，并且也有各不相同的原因。

贝姆勒把尼采所谓最艰难的思想 and 观察的顶峰描写为尼采的

^① 贝姆勒：《尼采——哲学家和政治家》，莱比锡 1931 年；雅斯贝斯：《尼采——对其哲学思想的理解导论》，柏林和莱比锡 1936 年。——译注

一个完全个体的“宗教”信念,并且说:“关键点只能是一个:或者是永恒轮回学说,或者是强力意志学说”。(第80页)他这个裁决的依据在于以下考虑:强力意志是生成,存在被把握为生成;这乃是赫拉克利特关于万物之河的古老学说,也是尼采的真正学说。尼采关于永恒轮回的思想势必要否认无限的生成之河。这个思想把一个矛盾带入尼采形而上学中。所以,能够规定尼采哲学的,要么是强力意志学说,要么是永恒轮回学说,两者必取其一。贝姆勒写道(第80页):“实际上,从尼采的体系来看,这个思想是无关紧要的”。而在第82页上,贝姆勒还认为:“现在,一种对赫拉克利特的世界的埃及化(Agyptisierung),也由尼采这位宗教创始人完成了”。照贝姆勒的看法,永恒轮回学说就意味着生成的静止。贝姆勒在这个裁决中假定:赫拉克利特所主张的是永远延续意义上的永恒的万物之河。一段时间以来,我们已经知道这种关于赫拉克利特学说的理解是非希腊的。而与这种对赫拉克利特的解释一样成问题的是:尼采的强力意志是否可以毫无顾虑地被看作不断流逝意义上的生成。最后,生成这个概念是如此浅薄,以至于我们不可随随便便地就相信它是尼采的概念。由此我们首先可以得出一点:在“存在是生成”和“生成是存在”这两个句子之间的矛盾并非必然。这恰恰就是赫拉克利特的学说。但假如在这两个学说——强力意志学说和永恒轮回学说——之间的确存在着一个矛盾,那也没什么,因为自黑格尔以来我们就已经知道,矛盾未必是反对某个形而上学命题之真理性的证据,而倒可能是赞成它的证据。因此,如果永恒轮回与强力意志是相互矛盾的,那么,也许这个矛盾恰恰要求我们去思考这个最艰难的思想,而不是遁入“宗教”之中。就算我们承认其中有一个不可消除的矛盾,这个矛盾迫使我们作

出抉择：要么是强力意志，要么是永恒轮回，但为什么贝姆勒要反对尼采最艰难的思想和观察的顶峰而赞成强力意志呢？答案很简单：贝姆勒对这两个学说的关系的思索并没有从某个方面出发突入到现实问题领域中，而毋宁说，永恒轮回学说——贝姆勒担心其中有一种埃及主义——是与他**对强力意志的理解背道而驰的**，他虽然也谈论了形而上学，但并没有在形而上学上把握强力意志，而是对之作了一种政治上的解说。尼采关于永恒轮回的学说与贝姆勒的政治观点相冲突。于是，在贝氏看来，这种学说对尼采的体系来说就是“无关紧要的”了。贝姆勒属于与克拉格斯的心理学和生物学上的尼采解说^①作斗争的少数派，因此，他的这种尼采解释就更值得我们注意了。

关于尼采轮回学说的第二种观点是卡尔·雅斯贝斯的观点。诚然，雅斯贝斯更细致地探究了尼采的这个学说，并且认为其中包含着尼采的一个决定性思想。不过，尽管雅斯贝斯谈论了存在，但他却没有把尼采这个思想带入西方哲学的基本问题领域中，从而也没有把这个思想带人与强力意志学说的现实关系之中。对贝姆勒来说，尼采的永恒轮回学说与他对尼采的政治学解释是不可能统一起来的；而对雅斯贝斯来说，不可能把这个学说真正当作一个实际的重大问题，因为在雅氏看来，在哲学中是不存在概念的真理和概念性知识的真理的。

但现在，如果永恒轮回学说委实构成了尼采形而上学思想的

^① 路德维希·克拉格斯(Ludwig Klages, 1872 - 1956年)，德国现代哲学家，致力于以“生物中心的形而上学”解决“身体—心灵—精神”关系问题。主要著作有三卷本的《作为心灵之敌人的精神》(1929 - 1932年)等。海德格尔这里指的是克拉格斯的《尼采的心理学成就》(1926年)。此处参看海德格尔：《尼采》，英译本，第一卷，D. F. 克莱尔译，伦敦1981年，第23页注。——译注

最内在核心,那么,人们把尼采有关其主要哲学著作的试作和草稿汇编起来,置于以“强力意志”为主要标题的计划之下,难道不是一种错误的或者终归是片面的做法吗?

编者们在尼采草案里出现的三种基本态度中选取了中间的基本态度,这证明他们具有某种了不起的理解力。因为尼采本人的决定性努力首先也必定在于:贯通存在者整体,把存在者的基本特征揭示为强力意志。但这对尼采来说决不是最后一步,相反地,如果尼采真是一位思想家的话,那么,他这种对强力意志的揭示就必须始终在关于存在者之存在的思想中打转,对他来说也就意味着,必须始终在关于相同者的永恒轮回的思想中打转。

但即使我们承认,根据对强力意志的指导性考察来编辑尼采主要著作的草案是一种最好的编辑可能性,我们面前的这个版本其实也只不过是某种事后增补的东西。没有人知道,如果尼采本人能够把这些草案转变为他所计划的主要著作的话,这些草案将会变成什么样子。不过,我们今天可获得的东西是如此根本和丰富,即使从尼采的角度来看也是如此确定,以至于我们在此已经拥有了那个惟一重要的事情的前提,即现实地思考尼采的真正哲学思想的前提。我们越少固执于个别段落的排列次序,就像它们在事后编排起来的书本形式中出现的那样,则上述惟一重要的事情就越有把握获得成功。因为这样一种在尼采本人所做的划分框架内对具体段落和格言的排列是任意的,而不是根本性的。要紧的是,我们要从对真正问题的追问的思想运动出发来深入思考具体的文字段落。所以,我们将按照现有文本的排列,在不同的具体段落中来回跳跃。在这里,某种界限内的任意性固然也是无可避免的。但尽管如此,决定性的事情始终是:我们要通过倾听尼采本

人，与尼采一道，通过尼采，并且因而同时反对尼采来进行追问，而这种追问却是为了一个对西方哲学来说共同的惟一的和最内在的实事。这样一项工作只有通过某种限制才能够完成。而关键在于弄清楚这种限制应设在何处。这种限制并不排除——而倒是期待和要求——您们及时地借助于《强力意志》一书，以我们这里的做法的精神和方式，去钻研在我们的讲座中没有明确论述到的东西。

第5节 “主要著作”的结构。

尼采的思想方式：颠倒

尼采的形而上学基本态度可以通过两个句子来规定：

其一、存在者之为存在者的基本特征是“强力意志”。其二、存在是“相同者的永恒轮回”。如果我们以这两个句子为引线，以某种追问方式来深入思考尼采哲学，那么，我们就能超出尼采和他之前的哲学的基本态度。但惟有这种超出才能让我们回到尼采那里。而这是要通过一种对《强力意志》的解释来实现的。

尼采本人拟订的、甚至标明了日期的一个计划(1887年3月17日)，乃是现在成书的《强力意志》版本的依据。这个计划显示出如下形态(《全集》，第十六卷，第421页)：

强力意志

重估一切价值的尝试。

第一篇：欧洲虚无主义。

第二篇：最高价值批判。

第三篇：一种新的价值设定的原则。

第四篇：风纪与培育。

我们的追问径直从第三篇开始,而且就限于第三篇。这第三篇的标题“一种新的价值设定的原则”就已经表明,尼采在其中要表达出某种奠基性的和构造性的东西。

由此看来,对尼采来说,哲学的要义是一种价值设定,这就是说,哲学是对那个最高价值的设定,根据这个最高价值并且从这个最高价值出发才能确定一切存在者如何存在。就一切存在者是存在者而言,它们必然取决于这个最高价值。因此,一种“新的”价值设定将面对旧的和过时的价值,转而设定另一种要在未来起决定作用的价值。所以,尼采把对以往最高价值的批判放在前面的第二篇中。这里所谓最高价值指的是宗教,尤其是指基督教,也指道德和哲学。尼采的说法和写法在这里往往是不确切的和令人误解的;因为宗教、道德和哲学本身并不是最高价值,而是设定和贯彻最高价值的基本方式。惟因此,它们才能间接地把自身看作“最高价值”,并且才能被设定为“最高价值”。

对以往最高价值的批判并非简单地就是一种对它们的驳斥,把它们宣布为不真实的,而是要揭示出它们的起源,即它们如何起源于某些设定,后者恰恰必须肯定那个为被设定的价值所否定的东西。所以,真正说来,对以往最高价值的批判就意味着:揭示那些附属的价值设定的可疑来源,从而指明这些价值本身的可疑性。在第二篇的这种批判之前,是一种关于欧洲虚无主义的描述(第一篇)。就此看来,这部著作是从一种概括性的描述开始的,始于一种对尼采首次清晰而全面地认识到的西方历史的一个基本事实的描述,也就是一种对虚无主义的描述。对尼采来说,虚无主义不是一种在某时某地流行的世界观,而是西方历史的发生事件的基本特征。甚至在虚无主义并没有作为学说要求受到拥护,而似乎表

现为它的对立面的时候,而且恰恰就在这个时候,虚无主义发挥着作用。虚无主义意味着:最高价值的自行贬黜。这就是说:在基督教中、在古代后期以来的道德中、在柏拉图以来的哲学中被设定为决定性的现实和法则的东西,失去了它们的约束力量;而在尼采那里这始终就是说:失去了它们的创造力量。在尼采看来,虚无主义决不只是他所处的时代的一个简单事实,也不只是十九世纪的一个简单事实。虚无主义在前基督教的世纪里就已经开始了,也并没有结束于二十世纪。这个历史性的过程还将延续到我们之后的几个世纪;即便兴起了一种抵御,而且恰恰在有了这种抵御的时候,这个过程仍将延续下去。但在尼采眼里,虚无主义也决不只是崩溃、无价值和摧毁之类;相反地,它乃是历史性运动的一个基本方式,这种历史性运动在漫长的道路上并不排除——而倒是需要和要求——某种创造性的上升。“堕落”、“生理蜕化”以及诸如此类,并不是虚无主义的原因,而已经是虚无主义的结果了。因此,虚无主义也不能通过消除上述状态而得到克服。如果这种抵御的目标仅仅在于这些弊端以及对它们的消除,那么,它充其量只会推延对虚无主义的克服。为了把握住尼采以“虚无主义”一词所标识的东西,我们需要有一种十分深刻的知识和一种更为深刻的严肃态度。

根据与这种西方历史运动的必然归属感,以及对以往价值设定的必要批判,新的价值设定必然就是一种对一切价值的重估。因此,这个副标题——它在尼采哲学的最后阶段成了主标题——标示着在虚无主义范围内出现的针对虚无主义的反运动的一般特征。绝没有一种历史性运动能够跳出历史并且绝对地重新开始。一种历史性运动由于在根源领域中创造出一种新的秩序而越是从

根源上克服了以往的东西,则这种运动就越是历史性的,也就是说,它就越原始地创建了历史。于是,从虚无主义之历史中获得的一大经验就是:如果没有出现相应的基本评价态度和相应的思想方式,那么,一切价值设定就都还是无效的。

任何一种本质意义上的价值设定都必然不仅构成它的可能性,以便自己能从根本上受到“理解”,同时而且预先地,它也必须培育那些人,他们能为新的价值设定带来一种全新的态度,以便将来它能开花结果。新的需要和要求必须得到培育。而且,这个过程可以说消耗着那历史性地被赐予民众的大部分时间。伟大的时代由于其伟大而从频繁程度上看来多半是独一无二的,从持续性上看来往往是十分短暂的,就像个人的黄金时期往往集中于惟一的时刻。一种新的价值设定本身包含着对那些与新的价值相合的需要和要求的创造和固定。因此,尼采这部著作要结束于第四篇:“风纪与培育”。

但同时,从价值设定之历史中获得的一个基本经验却是:我们必须知道,就连最高价值之设定也并不是突兀出现的,决不会在一夜之间在天空中出现永恒的真理,绝没有一个民族在历史上曾经不费吹灰之力地获得它的真理。设定最高价值的那些人,那些创造者,尤其是那些新哲学家,在尼采看来必定是一些试验者;他们必须上路,他们必须开辟道路,同时他们必须知道他们并不具有这种真理。但这种知道的结果决不是:他们只得把他们的概念看作筹码,可以任意地与其他任意的概念交换。其中得出的结果恰恰相反:思想的坚强性和约束性必须在实事本身中获得一种奠基,一种以往的哲学未曾认识到的全新奠基。因为只有这样,一种基本态度才有可能战胜另一种基本态度,争执才有可能成为真正的争

执从而成为真理的真正本源。^①新思想家必须是试验者，也就是说，他们必须着眼于存在者之存在以及存在之真理去考验存在者本身并且将它带人试验过程之中。所以，当尼采在其著作的副标题中写下重估一切价值的“尝试”时，他这个说法并不是为了表达某种谦逊态度，并不是为了说明这部著作还不完美，也并不意味着它是文学意义上的一部“随笔”(Essay)；而毋宁说，这个说法是以清晰意识意指那种从针对虚无主义的反运动而来的全新追问的基本态度。“——我们拿真理做一次试验！也许人类将因此而毁灭！那就开始吧！”(《全集》，第十二卷，第410页)

“然而，我们这些新哲学家不仅要着手描述人类的实际等级制和价值差异，而且我们所意愿的恰恰是一种调和、一种平衡的反面：我们传授各种意义上的异化，我们开掘前所未有的鸿沟，我们要使人变得比以往任何时候更凶恶。有时候，我们自己还相互疏离，相互隐瞒。出于多种原因，我们有必要成为隐士，甚至戴上面具——因此，我们将不适合于寻求我们的同类。我们将独自生活，兴许会领略所有七种孤独的煎熬。而如果我们出于偶然而陌路相逢，那我就敢打赌，我们将互不相认或者相互欺骗”。(《强力意志》，第988条)

尼采的做法，尼采在实行新的价值设定时的思想方式，乃是一种不断的颠倒。我们将有足够的机会更深入地思考此类颠倒。为说明起见，我们现在只举出两个例子。我们知道，叔本华把艺术的本质解说为“生命的寂静”(Quietiv des Lebens)，解说为某种对不

^① 关于这里所讲的“争执”(Streit)和“真理的本源”(Ursprung der Wahrheit)，可参看海德格尔：“艺术作品的本源”，载《林中路》，《全集》，第五卷，美茵法兰克福1977年，第35页以下；并参看中译本，孙周兴译，上海1997年。——译注

幸和痛苦的生命起安抚作用的东西,某种取消意志的东西——因为正是意志的冲动导致了此在的不幸。尼采对之来了个颠倒,他说:艺术是生命的“兴奋剂”(Stimulans),是某种刺激和提高生命的东西。它是“永远地渴求生命,渴求永恒的生命的东西……”(《全集》,第十四卷,第370页)。在这里,“兴奋剂”明显是对“寂静”的颠倒。

再看第二例子。对于“什么是真理?”这个问题,尼采答曰:“真理就是一种谬误,而没有这个种类,生命体的某个特定种类就无法生活。生命的价值乃是最终关键”。(《强力意志》,第493条)“‘真理’,根据我的思想方式,它未必表示谬误的对立面,相反地,在最基本的情形中,它仅仅表示不同谬误之间的一种立场”。(《强力意志》,第535条)不过,倘若人们根据上述句子进行解释,以为尼采把一切谬误都视为真实的了,那无疑是极为肤浅的想法。对于尼采所谓“真理就是谬误”以及“谬误就是真理”,我们只能根据他对于自柏拉图以降的整个西方哲学的基本态度来加以理解。如果我们已经理解了这一点,那么,他这个句子听起来就会不那么奇怪。尼采的颠倒办法有时成了一种有意识的癖好,如果不说是无聊之举的话。对于“最后笑的人笑得最好”这句谚语,尼采居然也来颠倒一下(《全集》,第八卷,第67页):“现在笑得最好的人笑到最后”。对于“勿看而信”这句话,尼采说成“看而勿信”。他称“看而勿信”为“认识者的第一美德”,而认识者的“最大魔鬼”是“亲眼目睹”。^①(《全集》,第十二卷,第241页)

人们毋需对尼采思想作多么深远的追究,就能够轻松地确定

^① 此处“亲眼目睹”原文为 Augenschein,也有“个人印象、表面现象”等意思,而在字面上,该词由“眼睛”(Augen)和“假相、假象”(Schein)构成,故也可以直接解为“眼睛的假相”。——译注

尼采到处使用的颠倒办法。根据这种确定,人们已经设想出一个原则性的反对意见,来非议尼采的方法以及尼采的全部哲学;人们以为:这种颠倒只不过是一种否定而已,而通过对以往价值秩序的消除还不能形成新的价值秩序。有了这样一种反对意见,人们就总是可以,至少试验性地假定:说到底,我们所考虑的这位哲学家本身就是十分敏感的,足以对自己提出这种疑虑。尼采不光是认为,通过颠倒可以形成新的价值秩序;他还明确地说,通过颠倒,一个秩序会“自发地”形成。尼采说:“如果以往价值的专政以这种方式被粉碎了,如果我们取缔了‘真实的世界’,那么,就必将自发地出现一个新的价值秩序”。^①仅仅通过简单的取缔就将有某种新东西自发地出现!我们能相信这是尼采的意见吗?或者,这种取缔和颠倒实际上,并且首先还意味着某种不同的东西,不同于人们借助于日常概念所理解的取缔和颠倒?

新的价值设定的原则是何种原则呢?

在这里,重要的是首先对我们所关注的第三篇的标题有一个清晰的总体了解。“原则”(Prinzip)一词来自拉丁文的 principium,即开端。这个概念与希腊人所谓的 ἀρχή[本原、开端]相合,即某物据以被规定为它所是和如何是的那个东西。原则就是某物赖以立足的根据,是贯通并且支配着某物的整个结构和本质的东西。我们也把原则理解为原理。但原理仅仅在派生意义上是“原则”,而且它们之所以是“原则”,只是因为它们在某个命题中把某物设定

^① 海德格尔没有注明出处,但这段话可能引自《强力意志》第461条。若然,海德格尔在此有一处误读,把其中的“价值秩序”(Ordnung der Werte)一词误读为“世界秩序”(Ordnung der Welt)了。译者在译文中恢复了尼采的原文。此处参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D.F.克莱尔译,伦敦1981年,第30页注。——译注

为另一物的根据。^①一个命题本身决不能成为原则。一种新的价值设定的原则乃是那样一个东西,在其中,价值设定本身才具有其主要的和指导性的基础。一种新的价值设定的原则是这样—一个基础,这个基础使得价值设定相对于以往的价值设定而成为一种新的价值设定。价值设定应当成为一种新的价值设定,也就是说,不仅那个被设定为价值的东西,而且首先是价值一般地被设定起来的方式,都应该是全新的。如果人们指责尼采,说他根本上是毫无创造的,实际上没有真正设定任何新的价值,那么,这样一种指责首先还需要受到仔细检验。但不论检验的结果如何,这种指责本身并没有切中尼采真正的和首要的意图,那就是:为价值设定之方式重新奠定基础,并为之设立一个新的基础。因此,如果我们想把握这里所思考的东西,则第三篇的标题“新的价值设定的原则”^②必须在下述意义上来解读,即:今后价值设定的方式得以源出和赖以立足的新基础。我们应当如何来把握这个基础呢?

如果在这部著作中——正如其标题所道出的——论述的是强力意志,而且,如果其中第三篇要表达出那个奠基性的和构造性的思想,那么,这个新的价值设定的原则就只能是强力意志。我们应当如何来理解这一点呢?我们已经有过一个暂时的说法:强力意志命名的是一切存在者的基本特征;它所指的是在存在者中构成真正存在者的那个东西。于是,尼采的决定性的想法就是:如果我们必须确定什么应当真正存在,以及什么必须相应地生成,那么,

① 此句中的“原理”德文为 Grundsätze,按字面可直译为“基本命题”。——译注

② 海德格尔在此把尼采原来的标题作了一点改变,原为“一种新的价值设定的原则”,海氏用定冠词 der 代替了原先的不定冠词 einer(第二格)。参看本节开头。——译注

只有当我们事先获得了关于存在(ist)的东西和构成存在(Sein)的东西的真理性和清晰性的认识之时,上面这一点才能得到规定。要不然,我们又如何能够规定什么应当存在呢?

这个想法的最终可靠性还是悬而未决的。在这个极为一般的想法的意义上,尼采说:“任务:观看事物如何存在!”(《全集》,第十二卷,第13页)。“我的哲学——要使人从假象中抽身出来,直面任何一种危险!也决不畏惧生命的毁灭!”(《全集》,第十二卷,第18页)。最后:“因为你们在关于什么存在这回事上受了欺骗,所以,你们心中不会生出对什么应当生成这回事的渴望”。(《全集》,第十二卷,第279页)

指明了强力意志乃是存在者的基本特征,这应当可以消除我们在存在者之经验和解释方面所受的欺骗。但还不止于此。这种指明也应当为原则奠定基础,并且把基础设立起来——把价值设定由之得以源出并且必定植根于其中的那个基础设立起来。因为“强力意志”本身就是一种评价和价值设定。如果存在者被理解为强力意志,那么,一种应当(Sollen)就将成为多余的了;这种应该首先必定被高悬于存在者之上,以便存在者据此得到测度。如果生命本身就是强力意志,那么,它本身就是价值设定的基础,即 principium。于是,并非一种“应当”决定存在,而是存在决定“应当”。尼采说:“当我们谈论价值时,我们是在生命的灵感、生命的透镜下来谈论的:生命本身迫使我们去设定价值;当我们设定价值时,生命本身通过我们进行评价……”(《全集》,第八卷,第89页)。①

① 这里对“应当”(Sollen)的分析,可参看海德格尔:《形而上学导论》(1935年夏季学期讲座),图宾根1953年,第149-152页;现被辑为海德格尔《全集》,第四十卷,美茵法兰克福1983年;并参看中译本,熊伟、王庆节译,北京1996年。——译注

因此,强调新的价值设定的原则,这首先意味着:把强力意志证明为贯通一切存在者领域和范围的存在者之基本特征。有鉴于这个任务,《强力意志》一书的编者把第三篇划分为四章:

- 一、作为认识的强力意志。
- 二、自然中的强力意志。
- 三、作为社会和个体的强力意志。
- 四、作为艺术的强力意志。

这样一种划分可能利用了尼采的多次指示。首先是尼采写于1885年的计划 I, 7(《全集》,第十六卷,第415页):“强力意志。解释一切发生事件的尝试。关于咄咄逼人的‘无意义状态’的前言。悲观主义问题”。接着依次列出:“逻辑、物理、道德、艺术、政治”。这些都是通常的哲学学科;其中独缺思辨神学,这并非偶然。就尼采关于作为强力意志的存在者的解释所采取的决定性态度来说,事关宏旨的是要认识到:他从一开始就是在学院哲学传统学科的视野里来观看存在者整体的。

为进一步有助于说明他们这种把尼采手稿中的格言划分为上述章节的做法,编者还考虑到了一个目录,在其中,尼采本人为372个格言标了数码,并且划分了具体章目——诚然这是后来做的计划 III, 6的章目(《全集》,第十六卷,第424页)。这个目录印在《全集》第十六卷第454-467页上,它是尼采在1888年写的。

照此看来,《强力意志》第三篇的布局,正如我们现在可以看到的那样,是十分有根有据的了,根据手稿材料来编辑,也就只能做到这个份上了。

不过,我们下面对这个第三篇的解释,将并不从第一章“作为认识的强力意志”开始,而是要从最后的第四章“作为艺术的强力

意志”着手。

这个第四章包括第 794 条至第 853 条格言。我们为什么要从这一章开始讨论呢？答案立即可以从该章的内容中见出。我们最切近的任务必定是要追问：尼采是如何看待和规定艺术的本质的？正如另一章的标题已经显明的，艺术乃是强力意志的一个形态。如果艺术是强力意志的一个形态，并且如果艺术在存在之整体范围内以一种别具一格的方式可为我们所获得，那么，我们根据尼采的艺术观点就必定可以最好地理解何谓强力意志了。但是，为了使“强力意志”这个术语不再是一个空洞的词语，我们还应当通过一种先行的考察来说明一下我们对第四章的解释。为此我们要问：其一、尼采以“强力意志”这个术语意指什么？其二、为什么把存在者的基本特征规定为意志这种做法并不令我们奇怪？

第 6 节 传统形而上学中 作为意志的存在者之存在

让我们着手来讨论后一个问题。把一切存在者之存在理解为意志的观点，包含在德国哲学的最好、最伟大的传统路线之中。如果我们从尼采出发回过头去考察，我们马上就碰到了叔本华。叔本华的主要著作题为《作为意志和表象的世界》。对尼采来说，这部著作最初是他走向哲学的推动力，后来慢慢地成了绊脚石。而实际上，尼采本人所理解的意志完全是另一回事。如果仅仅把尼采的意志概念理解为对叔本华的意志概念的颠倒，那也是不够的。

叔本华的这部主要著作发表于 1818 年。他这本书要深深地感谢当时已经出版的谢林和黑格尔的主要著作。这一点的最好证

据就在于叔本华有生之年对黑格尔和谢林的无度而粗俗的谩骂。叔本华称谢林为“轻浮之辈”，称黑格尔为“愚蠢的江湖骗子”。叔本华这种在后继时代里常常被仿效的对哲学的谩骂，甚至连力求“花样翻新”这样一个可疑的优点都没有。

在谢林最深刻的著作之一《论人的自由的本质》(发表于1809年)中，这位哲学家写道：“在最终和最高意义上，除了意志之外更无其他存在了。意志就是原始存在”^①(第一卷，第七章，第350页)。^②而在《精神现象学》(1807年)中，黑格尔把存在之本质把握为知识(Wissen)，但又把知识把握为与意志有相同本质的东西。

谢林和黑格尔确信，他们把存在解释为意志，只不过是思考了另一位伟大的德国思想家的根本思想，那就是莱布尼茨的存在概念。莱布尼茨把存在之本质规定为 perceptio 与 appetitus 的原始统一，即表象和意志的原始统一。无独有偶，尼采本人在《强力意志》的两个关键段落中提到了莱布尼茨：“整个德国哲学——莱布尼茨、康德、黑格尔、叔本华，就大家而言——是迄今为止出现过的最彻头彻尾的浪漫主义种类和乡愁，那就是：对曾经有过的最美好之物的渴求”(第419条)。还有：“亨德尔、莱布尼茨、歌德、俾斯麦——德意志强大种类的典型代表”(第884条)。

诚然，我们现在不能说，尼采关于强力意志的学说是依赖于莱

① 谢林在这里并没有使用名词 Wille(意志)，而是使用了动名词 Wollen(意愿)，但在此语境中，作为“原始存在”(Ursein)的 Wollen 显然等同于“意志”(Wille)。——译注

② 海德格尔在三十年代中期对于谢林哲学多有关注。在此前一个学期中(1936年夏季学期)，海氏已经开设过一个关于谢林哲学的讲座课。参看海德格尔：《谢林关于人的自由的本质的论文(1809年)》，图宾根1971年；现被辑为《全集》，第42卷，美茵法兰克福1988年。——译注

布尼茨或黑格尔或谢林的,我们不能以这种断定来中止进一步的思考。“依赖性”决不是我们可以用来把握伟人之间的关系的概念。往往只有小人物才依赖于伟人。小人物之所以“小”,恰恰因为他自以为是不依赖的。而伟大的思想家之所以大,是因为他能够从其他“伟人”的著作中听出他们最伟大的东西,并且能够以一种原始的方式改变这种最伟大的东西。

我们就关于存在之意志特征的学说来指明尼采的祖传系谱,并不是要把某种依赖关系清算出来,而只是要挑明,这样一个学说在西方形而上学中并不是任意的,相反地,它也许甚至是必然的。任何一种真正的思想都只能由有待思的东西本身来规定。哲学应当思考存在者之存在;思想和追问的一种更高、更严格的约束性在哲学中是没有的。与之相反,一切科学始终只思考在其他存在者中间的某个存在者,某个特定的存在者区域。它们只受这个存在者区域的约束,这种约束是直接的,但从来不是绝对的。因为在哲学思想中起支配作用的是最高可能的约束性,所以,一切伟大的思想家都思考同一个东西。而这同一个东西是如此根本和如此丰富,以至于绝没有某个个人能够将其穷尽,不如说,每个人都只是更严格地约束着其他所有人。根据其基本特征把存在者把握为意志,这并不是个别思想家的观点,而是这些思想家要为之建基的那种此在(Dasein)的历史必然性。

第7节 作为强力意志的意志

但现在,我们先要探讨的是下列决定性的问题:尼采本人所理解的“强力意志”是什么呢?何谓“意志”?何谓“强力意志”?对尼

采来说,后面两个问题只是一个问题。因为在他看来,意志无非就是强力意志,而强力就是意志的本质。进一步,强力意志就是求意志的意志,这也就是说,意愿(Wollen)就是自我意愿。不过,这一点尚有待解说。

在我们要做的这种尝试中,如同在一切类似的对于那些要求把握存在者之存在的概念的界定工作中,我们必须注意如下两点:

其一,只要我们没有真正领会我们所谈论的东西,并且把它带到我们心灵的眼睛面前,那么,一种准确的概念规定,作为对有待规定的东西的各个特征的罗列说明,就还是空洞的和不真实的。

其二,为了把握尼采的意志概念,特别重要的是:如果在尼采看来作为强力意志的意志就是一切存在者的基本特征,那么,在规定意志的本质时,我们就不能依据某个特定的存在者,也不能依据某种特殊的存在方式,不能由此来说明意志的本质。

所以,作为一切存在者的普遍特征的意志并没有给出任何一种直接的指引,由之可以推演出作为存在概念的意志概念。尽管尼采没有彻底地、系统地阐发这个情况,但他清楚地知道,他在这里探究的是一个非同寻常的问题。

我们可以举两个例子来解说这里的有关情况。在流行的观念中,意志被看作一种心灵能力。意志的本质取决于心灵的本质。心灵是心理学的对象。心灵意指一个特殊的存在者,有别于身体或精神。现在,如果对尼采来说意志规定着任何一个存在者的存在,那么,意志就不是某种心灵上的东西,相反地,心灵倒是某种从属于意志的东西了。而另一方面,只要身体和精神“存在着”,那么就连它们也是意志。此外,意志还被看作一种能力;而能力(Vermögen)就是:能够、能做什么,有力量和起强力作用。所以,

什么东西本身就是强力,对尼采来说即什么东西本身就是意志,我们是不能通过把它规定为一种能力来加以刻画的。因为能力的本质植根于作为强力意志的本质中。

第二个例子:意志被看作一种原因。我们说:这个人不是凭理智办事,而是凭意志办事的。意志产生出某种东西,导致某个结果。但是,原因存在(Ursache - sein)乃是一种特殊的存在方式,也就是说,我们不能通过原因存在来把握存在本身。意志并不是一种作用。我们通常视为作用者的东西,那种具有引发作用的能力,本身就植根于意志中(参看尼采:《全集》,第八卷,第80页)。

如果强力意志标示着存在本身,那么,除了还有待被规定的意志之外,就不再有其他什么东西了。意志就是意志——但这个形式上正确的规定并没有说出什么更多的东西。如果我们以为与这个简单的句子相吻合的是一个同样简单的事情,那么,这个规定实际上是容易引人误入歧途的。

因此,尼采才能明言:“今天我们知道,它(即‘意志’)只不过是一个词语而已”。(《偶像的黄昏》,1888年;《全集》,第八卷,第80页)与此相应,还有一个更早期的表述,是尼采在创作《查拉图斯特拉如是说》那阵子写下的:“我嘲笑你们的自由意志,也嘲笑你们的不自由的意志:你们所谓的意志在我看来就是幻想,根本就没有什么意志”。(《全集》,第十二卷,第267页)我们大可注意的是,这位认为意志是一切存在者的基本特征的思想家,却说出了这样一句话:“根本就没有什么意志”。但尼采的意思其实是:没有那种意志,那种以往被人们认作和称作“心灵能力”和“普遍欲求”的意志。

不过,尼采仍然不得不一再重新说明什么是意志。譬如,他说:意志是一种“情绪”,意志是一种“激情”,意志是一种“感情”,意

志是一种“命令”。但尼采把意志称为“情绪”之类的东西，难道不也是根据心灵领域和心灵状态来说话的么？难道情绪、激情、感情和命令不是各不相同的东西么？尼采在此为了揭示意志的本质而引证的东西，难道本身不必是首先充分清晰的么？但还有什么比情绪的本质、激情的本质以及两者的差异更为模糊的呢？意志如何能够同时是这一切呢？对于尼采关于意志之本质的解释，我们几乎避不开上述种种问题和疑虑。不过，也许它们并没有触及关键。尼采本人强调指出：“首要地，意愿在我看来是某种复杂的东西，它仅仅作为词语才是一个统一体；而且，正是在这一个词语中隐藏着民族的偏见，后者驾驭着在任何时候都只是微不足道的哲学家们的小心谨慎”。（《善恶的彼岸》；《全集》，第七卷，第28页）。在这里，尼采主要是反对叔本华，因为以叔本华之见，意志乃是世界上最简单、最熟悉的东西。

但由于对尼采来说，作为强力意志的意志标识着存在的本质，所以，意志始终是他真正要寻求和规定的东西。要紧的事情只是，在一旦揭示了这种本质之后，完全地找到这种本质，确定这种本质的位置，以便不再失去它。尼采的做法是不是惟一可能的做法呢？对于存在之追问的惟一性，尼采是否根本上已经有了充分清晰的认识，并且彻底地思考了在此必然的和可能的道路呢？对于此类问题，我们先还只能搁一搁。可以肯定的一点是：尽管意志概念是多义的，流行的概念规定是多样的，但对尼采来说首先没有其他的选项，而只能借助于已知的东西来解说他所意指的东西，拒绝他不赞成的东西（参看尼采在《善恶的彼岸》中关于哲学概念的一般性评论；《全集》，第七卷，第31-32页）。

如果我们试图以那些可以说首先强加给我们的特性来把握意

愿,那么,我们就可以说:意愿(Wollen)乃是一种朝向……(Hin zu……)、一种赶向……(Auf etwas los……);意愿是一种对准某物的行为。但是,如果我们直接来观看某个现成事物,或者观察、追踪某个事件的过程,那么,我们就处在一种被视为相同的行为中:我们通过表象专注于事物,而在其中并没有意愿在起作用。在对事物的单纯观察中,我们对事物是无所意愿的,我们并不想“拿”(mit)事物做什么,并不想“从”(von)事物身上指望什么;我们让事物恰恰是其所是。对准某物(Auf etwas zu - gerichtet sein),这还不是一种意愿,不过,在意愿中确实包含着这样一种朝向……(Hinzu……)。

但是,我们也可能“意愿”^①事物,譬如一本书或者一辆摩托车。一个小伙子“意愿”有某个东西,这就是说,他想拥有这个东西。这种“想拥有”并不是单纯的表象,而是一种具有愿望特性的对某个东西的欲求。但愿望(Wünschen)始终还不是意愿(Wollen)。最纯粹地一味愿望的人恰恰并没有意愿,而是希望他所愿望的东西毋需他插手就会出现。那么,意愿是一种带有我们自己的主动性的愿望么?不是的——意愿根本就不是愿望。不如说,意愿乃是:服从自己的命令,以及自我命令的展开状态(Entschlossenheit),这种展开状态本身就已经是对命令的执行了。但以这种对意愿的描绘,我们突然间已经采纳了一系列规定,它们起先并没有出现在我们所讨论的东西中,即那种对某物的定向。

不过,当我们恰当地把这种“对……的定向”^②作为纯粹意愿

① 这里的动词“意愿”(wollen)在日常语境中更应译为“想要”,但为了体现其与名词“意志”(Wille)的关系,我们仍译之为“意愿”。——译注

② 此处“对……的定向”(Sichrichten auf……)也可译为“指向……”。——译注

与单纯要求、愿望、欲求或者单纯表象意义上的对某物的定向区别开来时,看起来,仿佛意志之本质就得到了最纯粹的把握。在此,意志被设定为简单的“朝向……”、“赶向……”的纯粹关联。但这种设定是一个错误。尼采坚信,叔本华的基本错误就在于:他认为,存在着诸如纯粹意愿之类的东西,被意愿者愈是完全地未得规定,意愿者愈是明确地被排除掉,则一种意愿就愈加纯粹。事情倒是相反。意愿在本质上就意味着:在这里,被意愿者和意愿者一道被纳入意愿之中,尽管不是在那种外部意义上——依照这种外部意义,我们也可以说,每一种欲求都包含着某个欲求者和一个被欲求者。

关键问题恰恰是:被意愿者和意愿者如何以及根据什么而归属于求意愿的意愿? 答曰:根据意愿并且通过意愿。意愿意愿意愿者为这样一个意愿者;^①而且,意愿把被意愿者设定为这样一个被意愿者。意愿乃是朝向自身的展开状态,但朝向自身也就是朝向那个东西,后者意愿在意愿中作为被意愿者而被设定起来的东西。意志向来从自身而来把一种普遍的规定性带入它的意愿中。每个不知道自己意愿什么的人根本就没有意愿,而且根本就不能意愿。并不存在一种普遍的意愿。“因为作为一种命令的情绪,意志乃是自负和力量的决定性标志”。(《快乐的科学》,第五篇,1886年;《全集》,第五卷,第282页)与之相反,欲求可能是不确定的,无论在真正被欲求的东西方面,还是就欲求者本身来看,都是如此。在欲求和渴望中,我们一道被纳入某种“朝向……”之中,而且我们

① 此句德文原文为:Das Wollen will den Wollenden als einen solchen。译成中文后简直就像绕口令了。在“意愿意愿意愿者”中,第一个“意愿”为名词 das Wollen(也可译为“意志”),第二个“意愿”为动词 will,第三个“意愿者”为名词 der Wollende。——译注

本身不知道什么是得失攸关。在对某物的单纯欲求中,我们并没有真正地被带到我们自身面前,因此在这里,也没有超出我们自己去欲求的可能性,而不如说,我们只是一味地欲求,并且完全投入到这种欲求中了。相反,意志乃是朝向自身的展开状态——始终是一种超出自身的意愿。当尼采多次强调意志的命令特征时,他并不是指执行某种行动的规定和指令,他也并不是指某种决心(Entschluss)意义上的意志行为,而倒是指展开状态(Entschlossenheit)——是指那个东西,通过它,意愿得以具有一种向意愿者和被意愿者的有所设定的伸展,而且,这种伸展乃是被创立起来的、持续的坚定性(Entschiedenheit)。只有那种不仅能够、而且总是已经准备服从命令的人,才能够真正地下命令;而所谓真正地下命令,是不能与简单的发号施令相提并论的。通过这种准备状态,他已经把自己置入命令范围中,成为模范地服从的第一人。在这种超越自身的意愿的坚定性中,包含着“对……的驾驭”(Herrsein über……),包含着对那个东西的控制,即对那个在意愿中被启发出来并且在意愿中、在展开状态的掌握中被扣留下来的东西的控制。

意愿本身乃是超越自身的“对……的驾驭”;意志本身就是强力。而强力乃是在自身中持续的意愿。意志是强力,而强力是意志。如此说来,“强力意志”这个表达就没有任何意义了么?一旦我们在尼采的意志概念意义上来思考意志,那么,这个表达实际上就是没有意义的。但为了明确地拒绝流行的意志概念,尤其是为了以强调方式抵御叔本华的意志概念,尼采还得使用这个表达。

尼采的“强力意志”这个表达是要表示:意志,就像我们通常所理解的那样,根本上就是强力意志,而且仅仅是强力意志。但甚至

在这种解说中也还含有一种可能的误解。“强力意志”这个表达的意思并不是：与通常的看法一样，意志虽然是一种欲求，但它并非以幸福和情欲为目标，而是以强力为目标的。诚然，为了暂时说明起见，尼采在许多段落中说了这样的话；但是，由于他没有把幸福、情欲或意志的张扬看作意志的目标，而是把强力看作意志的目标，所以，尼采不仅改变了意志的目标，而且改变了意志本身的本质规定性。严格地从尼采的意志概念意义上来看，强力决不能事先被确立为意志的目标，仿佛强力是某种首先可以在意志之外被设定起来的东_西似的。因为意志作为超出自身的驾驭乃是朝向自身的展开状态，因为意志乃是一种超出自身的意愿，所以，意志就是能够赋予自身以强力的强大权能(Mächtigkeit)。

如此看来，“求强力”^①这个表达决不意味着对意志的一个补充，而是意味着一种对意志本身之本质的说明。惟当我们已经在这些方面阐明了尼采的意志概念，我们才能理解那些描述，即尼采为了指明“意志”这个简单的词语向他道出的“复杂的东西”常常做的那些描述。尼采把意志——因此也就是强力意志——称为一种“情绪”。他甚至说(《强力意志》，第 688 条)：“我的理论或许是：强力意志是原始的情绪形式，其他一切情绪只不过是强力意志的发展”。尼采也把意志称为一种“激情”，或者一种“感情”。如果我们像人们一直所做的那样在通常的心理学视界中来理解这些说法，那我们就容易受到诱惑，就会说：尼采把意志的本质搬到“感情领域”中了，并且把它搬出唯心主义的理性误解之外了。

① 此处“求强力”原文为 zur Macht。“强力意志”(Wille zur Macht)可以按字面直译为“求强力的意志”或者“趋向强力的意志”。——译注

在此我们必有两问：

其一，当尼采强调意志的情绪、激情和感情特征时，他到底是什么意思呢？

其二，当我们自以为已经发现唯心主义的意志概念与尼采的意志概念毫无干系时，我们所理解的唯心主义是什么呢？

第8节 作为情绪、激情和感情的意志

在上文最后引用的那段话中，尼采说：一切情绪都是强力意志的“发展”。而如果我们问：什么是强力意志？尼采就答道：强力意志是原始的情绪。情绪是意志的形式；而意志就是情绪。我们把这种说法称为循环规定。通常的理智在发现此类“逻辑错误”时，甚至是在一位哲学家身上发现此类错误时，就会自命不凡。情绪是意志而意志是情绪。现在我们已经知道——至少约略知道——强力意志的问题关涉到存在者之存在的问题；存在者之存在不再能根据其他存在者来规定，因为它本身就规定着其他存在者。所以，根本上，如果我们要提出某种对于存在的描述，且这种描述并非简单地以一种空洞的方式言说这同一个东西，那么，我们所能提供的规定必须是从存在者中提取出来的，于是循环就结束了。不过，事情还没有如此简单。在眼下的情形中，尼采有充分理由说，强力意志乃是原始的情绪形式；尼采并没有直接说，强力意志是情绪，尽管在他仓促的和带着反抗态度的描写中，往往也可以见到此种说法。

在何种意义上强力意志是原始的情绪形式，也就是那种构成一般情绪之存在的东西呢？什么是情绪呢？对此，尼采没有给出

一个清楚明确的答案。他同样也没有清楚明确地回答：什么是激情？什么是感情？他的答案（所谓强力意志的“发展”）没有直接把我们带向深入，而是向我们提出了一项任务：根据我们所熟悉的情绪、激情和感情来认识强力意志的本质特性。由此我们将得出一些确定的特征，它们适合于说明和丰富迄今为止对意志的本质概念的界定。我们必须亲自来做这项工作。但问题（什么是情绪、激情、感情？）依然没有得到解决。尼采本人甚至多次把这三个东西等同起来，而且在此他遵循的是通常的、甚至在今天也还起着作用的表象方式。人们是以这三个可以任意交换的名称来描写心灵生活的所谓非理性方面的。对于通常的表象来说，这也许就够了；但对于一种真正的知识来说，这是不够的；尤其是，如果我们要借此来规定存在者之存在，那就更不够了。而另一方面，把流行的关于情绪、激情和感情的“心理学的”解释作一番改善，同样也是解决不了问题的。我们首先必须看到：这里的关键并不是心理学，也不是一种以生理学和生物学为基础的心理科学。在此事关宏旨的是人类此在（Dasein）所依据的基本方式，是人类如何经受这个“此”（Da），如何经受他立足于其中的那种存在者之敞开状态和遮蔽状态。

不容否认，情绪、激情和感情中也有生理学所能掌握的成分，诸如特定的身体状况、内分泌的变化、肌肉张力、神经过程等。但我们必须问：是不是所有这些身体状态和身体本身已经在形而上学上得到了充分的把握，以至于人们可以易如反掌地轻松利用生理学和生物学的材料，就像尼采直到自己残疾一直在做的那样呢？在此我们考虑的一个基本点是：根本上，在任何时候，无论哪一门科学的结果都不可能直接地在哲学中获得应用。

那么，我们应当如何来把握情绪、激情和感情的本质，才能使

得它总是对我们关于尼采意义上的意志之本质的解释工作富有成效呢？在这里，我们只能做一种必要的考察工作，范围仅限于揭示尼采关于强力意志的特性刻画。

举例讲，愤怒是一种情绪。相反地，用“仇恨”一词，我们所意指的东西就完全不同了。仇恨不只是另一种情绪，它根本就不是一种情绪，而是一种激情。但我们把这两者——情绪和激情——称为感情。我们谈论仇恨的感情和愤怒的感情。我们不能计划开始或者结束一种愤怒。愤怒侵袭我们，袭击我们，“刺激”我们。这种袭击突兀而迅猛；我们的本质便以激动方式表现出来；它使我们激动，也就是说，它激发我们，使我们超出自身；而结果，我们在激动发作时就不再能左右自己了。我们说：“他感情用事”。这意思就是说：他在某种情绪的影响下行事。日常用语常有一道良好的眼光。对于某个激动起来并且以激动方式办事的人，日常用语里的说法是：他不能适当“并存”（*beieinander*）了。^①在激动发作时，适当的“并存”消失了，而转变成一种“分离”（*Auseinander*）。我们说：他得意忘形了。

当尼采力图根据情绪来刻画意志时，他显然是想到了情绪的这一本质环节。这种在愤怒中超出自身，我们整个本质的激发，使得我们在愤怒中不能左右自己。这种“不”绝不意味着我们在愤怒中没有超出自身；而毋宁说，恰恰是这种在情绪、愤怒中的“不能左右”，把情绪与意志意义上的控制区分开来，因为在情绪中，我们对自身的左右已经被转换为一种超出自身的方式了，我们在那里失

^① 此句德语原文为：*er ist nicht recht "beieinander"*，我们在这里作了一种完全字面上的翻译，以照顾上下文的讨论。其实，这个德语日常用语的意思相当于中文口语中的“他守不住自己了”或者“他沉不住气了”。——译注

去了某种东西。令人反感的東西，我們說它是不良的。我們也把憤怒稱為一種超出我們自身的非意志，^①但在憤怒中，我們本身並不像在意志中那樣保持與我們自身在一起，而倒是可以說在其中喪失了自己。在這裡，意志就是一種非意志了。尼采對事情作了一個倒轉：情緒的形式本質是意志，但現在，意志僅僅被看作一種激動狀態、一種“對自身的超出”(Über-sich-hinaus)。

因為尼采說意志就是超出自身的意願，所以，在對這種在情緒中超出自身的狀態的考察中，他能夠說：強力意志乃是原始的情緒形式。但為了描繪意志的本質，尼采顯然也想求助於情緒的另一個環節，就是那種在情緒中突然侵襲和感染我們的東西。甚至連這種東西，並且恰恰就是這種東西，也在一種無疑反復變化的意義上歸屬於意志。我們能夠這樣那樣地超出我們自身，並且實際上我們也在不斷地超出我們自身，這之所以可能，只是因為意志本身——聯繫人的本質來看——絕對是這種突然的發作(Anfall)。

意志本身是不能被意願的。我們決不能下決心去擁有某種意志，這就是說，我們決不能為自己添置一種意志；因為這樣一種下決心的展開狀態本身就是一種意願。如果我們說：“他意願擁有意志去做這事做那事”，那麼，我們這裡所說的“擁有意志”意思無非是：他真正地處於自己的意志中，完全地掌握自己的整個本質，並且左右自己的整個本質。但恰恰是這樣一種可能性表明：我們總是在意志之中，哪怕我們無所意願。正是那種在展開狀態之突發(Aufbruch)中的真正意願，那種肯定(Ja)，使我們的整個本質的一

^① 這裡的“非意志”原文為 Un-wille，我們按照字面把它直譯為“非意志”。日常德語中有 Unwille 一詞，意為“不滿”、“惡感”。——譯注

种发作达到我们、进入我们。

与他把意志描绘成情绪的做法同样频繁地,尼采也把意志称为激情。我们还不能立即由此得出结论:尼采是把情绪和激情等同起来了,尽管他没有明确而全面地揭示情绪与激情的本质差异和联系。可以想见,尼采认识到了情绪与激情的差异。大约在1882年光景,尼采谈到他的时代:“我们的时代是一个骚动的时代,而且正因此,它不是一个激情的时代;它持续不断地发热,因为它感到它不温暖——它根本上已经结冰了。我不相信你们说的所有这些‘伟大成就’的伟大之处”。(《全集》,第十二卷,第343页)“尽管如此,如果人是橡皮人而且太有弹性,则具有最伟大成就的时代就将是影响最小的时代”。“在我们时代里,各种成就只有借助于一种反响才能获得它们的‘伟大性’——那就是报刊的反响”。(《全集》,第十二卷,第344页)

尼采往往把“激情”一词的意义与情绪等同起来。可是,举例说来,如果愤怒与仇恨——或者快乐与爱情——不仅宛若两种不同的情绪,而且它们之间的不同就像情绪与激情之间的不同,那么,这里也就需要有一个更为准确的规定了。一种仇恨同样也不可能由一个决定生产出来;仇恨看起来也是像愤怒的发作那样侵袭我们的。不过,这种侵袭本质上是不同的。仇恨可以突然在某种行为和表达中爆发出来,但这只是因为它已经侵袭我们了,只是因为它早已经在我们心中升起,并且正如我们所说的,它早已经在我们心中被培育起来。而只有那种已经存在和存活的东西才是能培育的。相反,我们不说也决不认为:一种愤怒被培育起来。因为仇恨更为原始地贯穿我们的整个本质,所以,它也就能把我们聚合起来;就如同爱情,仇恨把一种原始的闭合性和一个持续的状态

带人我们的本质之中。而向我们袭来的愤怒马上又会释放掉,我们也说,马上就会消散掉。一种仇恨不会在爆发之后烟消云散,而是会增长起来,变牢固,蔓延开来,耗尽我们的本质。但是,这种通过仇恨进入人类此在之中的持续的闭合性并没有隔绝此在,并没有使此在盲目,相反地,它使此在具有眼光,变得深思熟虑。愤怒者不知所措。仇恨者益发深思熟虑,乃至于成为“老奸巨滑”的狠毒之人。仇恨决不盲目,而是目光尖锐;惟愤怒才是盲目的。爱情决不盲目,而是目光尖锐;惟热恋才是盲目的、易逝的、不堪一击的,才是一种情绪,而非激情。激情中包含着远远地伸展的东西,自行开启的东西;在仇恨中也发生着这种伸展,因为仇恨不断地到处纠缠着仇人。但是,激情中的这种伸展(Ausgriff)并没有使我们简单地超出自身,而是把我们的本质聚集到其本真的基础之上,把这个基础首次在这种聚集中开启出来,以至于激情就成了那个东西,通过这个东西并且在这个东西中,我们才得以扎根于自身,并且目光尖锐地掌握住在我们周围和在我们之中的存在者。

如此这般被理解的激情又揭示了尼采所谓的强力意志。作为对自身的控制,意志决不是把自我封闭于其状态中。以我们的说法,意志乃是展开状态(Ent-schlossenheit),^①在其中,意愿者把自己深深地摆放到存在者之中,以便把存在者牢牢地保持在其行

^① 前文中海德格尔已经使用了 Entschlossenheit 一词,这里进一步加了一个连字符号,把它写作 Ent-schlossenheit,我们均译为“展开状态”。海氏对此词的使用已经离开其日常含义(“坚决”、“果敢”),而是接近于 Erschlossenheit(“被揭示状态”、“展开状态”),意指存在在此(Dasein)中的展开。关于“展开状态”(Ent-schlossenheit),可参看海德格尔:《存在与时间》,第60节,图宾根1993年版;并参看中译本,陈嘉映、王庆节译,北京1987年。此外也可参看海德格尔:“论真理的本质”,载《路标》,美茵法兰克福1996年版,第177页以下;中译本,孙周兴译,北京2000年,第205页以下。——译注

为区域内。在这里，典型的特征并不是突发和激动，而是那种目光尖锐的伸展，后者同时也是一种对处于某种情绪中的本质的聚集。

情绪：使我们盲目地激动的突发。激情：目光尖锐地聚集着伸展到存在者之中。如果我们说：愤怒燃烧起来然后又烟消云散，持续时间很短暂，而仇恨则更为持久些，那么，我们就还只是从外部来谈论和考察的。不，一种仇恨或者爱情不仅更为持久些，而且它们首先把真正的持续和持久带入我们的此在之中。与之相反，一种情绪却做不到这一点。因为激情把我们置回到我们的本质之中，把我们解放和释放出来，使我们回到我们的本质基础之中，因为激情同时也是那种进入存在者之广阔境界中的伸展，所以，激情——我们这里指的是伟大的激情——就具有挥霍和独创的特性，不光具有发放能力，而是必然要发放出来，同时又对它所挥霍掉的东西无动于衷。激情具有那种安于自身的优越性，后者标志着伟大意志的特性。

激情与单纯的情欲无关。它不是神经系统方面的一件事情，不是脑袋发热和放纵不羁。所有这一切，不论表现得多么激动，都被尼采看作意志的虚弱。意志之为意志，只是超出自身的意愿，只是更多意愿。^①伟大的意志与伟大的激情共同具有那种从容不迫的自我运动的宁静；这种宁静难以应答，难以反应，并不是出于不可靠和笨拙，而是出于远远伸展的可靠性和审慎者内在的轻松。

取代“情绪”和“激情”，我们也说“感情”，甚至于说“感觉”。或

^① 此处“更多意愿”(Mehr - Wollen)或者可译作动宾结构：“意愿更多”。——译注

者,当我们区分情绪与激情时,我们也把这两种感情方式合并“感情”这个类概念之下。如果我们今天把一种激情称为“感情”,那么,这在我们看来犹如一种削弱。因为我们以为,激情不仅是一种感情而已。不过,如果我们拒绝把激情称为感情,那么,这还没有证明我们具有某个关于激情之本质的更高概念;或许这也只是一个标志,表明我们使用了一个关于感情之本质的过于低级的概念。实际情况就是这样。但看起来,仿佛我们在这里仅仅要追问词语意义及其恰当使用。而实际上,这里成问题的实事(Sache)乃是:其一、我们现在已经加以提示的情绪之本质与激情之本质,相互之间是否显示出一种原始的本质关系?其二、如果我们仅仅把握了我们所谓的感情的本质,那么,这两者之间的这样一种原始关系是否能够得到真正的理解?

尼采本人无所顾忌地干脆把意愿把握为感情,他说:“意愿:一种急迫的感情,十分适意!它是全部力之喷涌的伴生现象”。(《全集》,第十三卷,第159页)意愿——是一种快乐感么?“快乐只是已经取得的强力感的一个象征,是一种差异意识(——它[即生物]并不追求快乐:毋宁说,一旦它攫取到它所追求的东西,快乐也就随之而来:快乐是伴生现象,并不激发什么——)”(《强力意志》,第688条)。如此说来,意志只不过是力之喷涌的一个“伴生现象”,一种伴生的快乐感么?这又如何与我们总体上关于意志的本质以及具体地根据与情绪和激情的比较所讲的那些话协调起来呢?据我们所言,意志表现为真正的支撑者和支配者,是与控制(Herrssein)本身同义的。而现在,是不是应当把意志贬低为一种仅仅与其他东西伴随而来的快乐感呢?

在这些段落中我们清楚地看到,尼采还是多么不在乎对他的

学说作一种统一的、论据凿凿的描述。我们认识到,他才刚刚启程,决心去做这件事;这项任务对他来说决不是无关痛痒的,也决不是事后添补的。尼采知道——只有一位创造者才能知道——,某种东西从外面看来仿佛只是一种概括性的描述而已,其实却是实事的真正构成,在其中,事物联合在一起,从而显示出它们的真正本质。尽管如此,尼采依然在途中,而且对他所意愿的东西的直接描绘在他那里总是一再变得更为迫切。以这样一种态度,尼采直接说着他那个时代的语言以及他同时代的“科学”的语言。同时,尼采并不畏避对思想的有意夸张和片面理解,认为通过这种途径可以最清晰地把他的观点和问题的特色与流行的东西区别开来。而当尼采这样做时,他总是能够纵观全局,并且似乎对付得了各种片面性。要命的是其他人,尼采的读者们,用一种浮皮了草的方式来理解这些句子,并且根据尼采恰恰要端给他们的东西,或者是把这些句子说成尼采唯一的观点,或者是根据这些零星的表述对尼采作一种十分蹩脚的驳斥。

如果强力意志真的构成一切存在者的基本特征,而且如果尼采现在又把意志规定为一种伴生的快乐感,那么,这两种关于意志的观点就不是立即可以统一起来的。人们也不会相信尼采有这样一种观点:存在就在于作为快乐感而伴随其他东西,而这里所谓“其他东西”却又是另一个存在者,其存在尚有待规定。于是只还有一条唯一的出路,那就是假定:这个根据前面的描述初看起来令人诧异的把意志规定为一种伴生的快乐感的做法,既不是对意志的这种唯一的本质界定,也不是其他各种界定中的一种界定,而远不如说,它指示着某种根本上包含在意志的丰富本质中的东西。但如果是这样,如果我们在最初的描述中已经勾勒了意志之本质

构造的一个轮廓,那么,上面所指出的规定就必定能与这个总体图样相合了。^①

“意愿:一种急迫的感情,十分适意!”一种感情乃是我们得以适应我们与存在者的关系、并且从而得以适应我们与自身的关系的方式。它是我们得以既与非我们所是的存在者相合,也与我们本身所是的存在者相合的方式。在感情中开启和保持着一种状态,我们一向就在这种状态中同时与事物、与我们自己以及我们的同类相对待。感情本身就是这种对它自身开放的状态,我们的此在就在其中动荡。人不是一个在思维之外也还有所意愿的生物,一个在思维和意愿之外还添加上感情的生物,无论这是为了美化它还是为了丑化它;而不如说,感情状态乃是某种原始的东西,虽然情形是,思维和意愿也一道共属于感情。对我们来说,当务之急是要看到,感情具有开启和保持开放的特征,而且因此按其本性来看也具有锁闭的特征。

但是,如果意志乃是超出自身的意愿,那么,这种“超出自身”就意味着:意志并不是简单地超出自己,而是把自己一道纳入意愿之中。意愿者意愿自己进入自己的意志中,这就是说:这种意愿本身,以及与之一体的意愿者和被意愿者,在意愿中显示自身。在意志之本质中,在展开状态中,意志向自己展开自身,不只是通过一种外加的行为,通过某种对意志过程的考察和思索,倒不如说,意志本身就具有开启着保持开放的特征。一种任意地设定的、甚至还十分透彻的自我考察和自我分析,是决不能揭示出我们自身以

^① 此处中译文未能充分显明德文原文中的“轮廓”(Aufriß)与“图样”(Riß)的字面和意义联系。——译注

及我们自身的情形的。与之相反,在意愿中,我们却把自己揭示出来,相应地在非意愿(Nichtwollen)中,我们也把自己揭示出来,而且是把我们自身带向一道由意志本身所点燃的光亮中。意愿始终是把自身带向自身(Sich - zu - sich - selbst - bringen),从而,意愿就感到自己超出自身之外。意愿把自己保持在从某物向他物的挤迫中。因此,意志具有那种感情特征,那种使我们的存在状态本身保持开放的特征,而这种状态在意愿那里——在这种超出自身中——就是一种挤迫(Drängen)。所以,意志可以被把握为一种“急迫的感情”。意志不仅是关于某个挤迫者的感情,不如说,它本身就是某种挤迫者,甚至是一种“十分适意的”挤迫者。在意志中自行开启的东西,即作为展开状态的意愿本身,乃是受意志向之开启的那个东西欢迎的,也就是受意愿者本身欢迎的。在意愿中,我们得以面向我们真正所是的我们自身。惟在意志本身中,我们才在最本己的本质中接纳自己。意愿者作为这样一个意愿者,乃是想要超出自身的意愿者;在意愿中,我们知道自己超出自身;我们感觉到一种以某种方式获得的对……的控制;一种快乐使我们认识到已经获得的和自我提高的强力。因此,尼采谈到一种“差异意识”(Differenz - Bewußtheit)。

如果在这里感情和意志被把握为一种“意识”,一种“知识”,那么,这就最鲜明地显示出那个环节,即那个把意志中的某个东西开启出来的环节。但这样一种开启并不是一种考察,而是感情。这就是说,意愿本身是一种状态,是向自身并且在自身中开放着的。意愿乃是感情(即作为情调的状态)。在这里,既然意志具有我们已经挑明的那种超出自身的意愿的多形态性,并且所有超出自身的意愿整体上都是敞开的,那么,我们就可以断定:在意愿中隐藏

着感情的多样性。因此,在《善恶的彼岸》中(《全集》,第七卷,第28-29页),尼采说:

“在每一种意愿中,首先有一种感情的多样性,这就是说,有关于从此离开·的状态的感情,有关于向此·行进·的状态的感情,有关于这种‘离开’(weg)和‘行进’(hin)本身的感情;进而,其中还有一种伴随而来的肌肉方面的感情,即使我们并没有活动‘手脚’,这种肌肉方面的感情也由于某种习惯的趋使,一旦我们进行‘意愿’时它就开始运作了”。

尼采一会儿把意志称为情绪,一会儿把意志称为激情,一会儿又把它称为感情,这一事实表明:在“意志”这个粗糙的词语后面,尼采看到了某种更统一、更原始、同时也更丰富的东西。当尼采把意志称为情绪时,这不是一种简单的等同,而是要着眼于情绪的特征来刻画意志。激情和感情概念的情形亦然。我们必须更深入一步,把整个实情颠倒过来。对尼采来说,人们一般所见的情绪、激情和感情,在其本质的基础上就是强力意志。因此,尼采把“快乐”(通常是一种情绪)把握为一种“更强大的感觉”,^①一种关于超出自身的存在和超出自身的能力的感情:

“感觉更强大——或者换种说法,即快乐——总是以某种比较为前提的(但未必是与他人相比较,而是与自身相比较,在某种增长状态中,而且人们首先并不知道怎样进行比较——)”。(《强力意志》,第917条)

尼采这里指的就是那种“差异意识”,它不是单纯的表象和认

^① 此处“更强大的感觉”(Sich - stärker - fühlen)或可译为“感觉更强大”。——译注

知意义上的知识。

快乐不是以一种无意识的比较为前提的,而不如说,它本身就是一种“把我们带向我们自身”(Uns - zu - uns - selbst - bringen),并非通过知识的方式,而是通过情感的方式,以一种“超脱我们”(Über - uns - weg)的方式。比较并没有被设为前提,而倒是那种包含在“自身超出”(Über - sich - hinaus)中的相异性首先在快乐中被一道构成并且被开启出来。

如果我们不是从内部,而是从外部来认识这一切,如果我们拿通常的认识理论和意识理论的尺度——不管是唯心主义的还是实在主义的——来评判这一切,那么,我们就会说,尼采的意志概念是一个情感上的概念,是一个根据我们的感情生活来把握的概念,因此它同时也是一个生物学的概念。这是完全正确的。只不过,这样一种解释把尼采安排到他想要抛弃的观念领域之中了。而那种把尼采的“情感上的”意志概念与“唯心主义的”意志概念对立起来的划界办法,也有同样的毛病。

第9节 对尼采意志学说的唯心主义解释

于是我们就站在上面提出的第二个问题面前了。^①这个问题是:当我们自以为已经发现尼采的意志概念与“唯心主义的”意志概念毫无干系时,我们所理解的唯心主义是什么呢?

一般讲来,我们可以把那种以观念为目的的考察方式叫作“唯心主义的”。在这里,所谓“观念”(Idee)的意思就如同表象。而

① 指上文第7节末段提出的二个問題。——译注

“表象”(Vorstellen)意味着:广义上的看见,用希腊文来讲就是 $\dot{\iota}\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$ 。^①那么,一种对意志之本质的揭示如何能够在意志中看到一种表象特征呢?

意愿是一种渴望和欲求。希腊人称之为 $\acute{\omicron}\rho\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ 。在中世纪和近代,它被叫作 *appetitus*[欲望]和 *inclinatio*[欲求]。举例说来,饥饿,一种对食物的欲望,就是一种单纯的欲求和欲望。在动物那里,这种欲望本身并没有明确地看到它所欲求的东西,并没有把食物表象为食物,并没有把食物当作食物来追求。这种欲求并不知道它所意愿的东西,因为它根本就并不意愿;而且,其实它针对的是被欲求者,而决不针对这个被欲求者之为(*als*)这样一个被欲求者。但作为欲求的意志并不是一种盲目的冲动(*Drang*)。被渴望者和被欲求者一道被表象为这样一个被渴望者和被欲求者,一道被收入眼帘,一道被觉知。

表象着把某物端出来并且沉思某物,这在希腊文中叫作 $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ [思维、觉知]。被欲求者,即 $\acute{\omicron}\rho\epsilon\kappa\tilde{\iota}\omicron\nu$,在意愿中同时也是被表象者,即 $\nu\omicron\eta\tilde{\iota}\omicron\nu$ 。但这决不是说,意愿根本上就是一种表象,而且还有一种欲求紧跟着被表象的东西。情形倒是相反。作为一个毫无歧义的证据,我们在此可以引亚里士多德在 $\pi\epsilon\tilde{\iota}\rho\iota\ \psi\upsilon\chi\tilde{\eta}\varsigma$ (《论灵魂》)中讲的一句话。

当我们以“灵魂”来翻译希腊文的 $\psi\upsilon\chi\tilde{\eta}$ 时,我们不可认为那就是体验意义上的心灵,我们也不可认为那是在“我思”(ego cogito)的意识中被意识到的东西,但同样地,我们也不可认为那就是“无

^① 希腊文中的“相”或“理念”(ιδέα)与动词“看、观看”(ιδεῖν)有着词根上的联系。——译注

意识”。在亚里士多德那里, ψυχή意指生物本身的一个原则, 是使生物成为生物并且在其本质中支配着生物的东西。上面指出的亚里士多德的著作探讨了生命的本质以及生物的等级。

亚里士多德这部著作的内容不是心理学, 也不是生物学。它是一种关于生物的形而上学, 而人类当然也属于生物。生物是一种靠自身自我运动的东西。在这里, 运动不仅仅指位置变化, 而是指一切自我变化和行爲。生物的最高阶段乃是人类, 人类自我运动的基本方式是行动, 即 πράξις[实践]。因此, 这里就出现了一个问题: 行动即深思熟虑的行爲和举措的决定性根据(即 ἀρχή)是什么呢? 在此起决定作用的是被表象者本身呢还是被欲求者? 表象性的欲求取决于表象呢还是取决于欲望? 换一种问法, 意志是一种表象, 因此是由观念决定的吗? 或者并不是? 如果一种学说认为意志本质上是一种表象, 那么, 这样一种意志学说就是“唯心主义的”。

亚里士多德关于意志有何教导呢? 第三卷第十章讨论了 ὄρεξις, 即欲望。亚氏在这里说(433a, 15 行以下): καὶ ἡ ὄρεξις ἐνεκά τοῦ πάσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικὴ· τὸ ὄρεκτον γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτον。

“甚至每一种欲望也都具有其原因; 因为欲望的目的乃是深思熟虑的理智本身由以决定自己的那个东西; 极端之物是行动由以决定自己的东西。因此, 这两者, 即欲望和深思熟虑的理智, 完全有理由显现为运动者; 因为在欲望中被欲求者之所以运动, 还有, 理智、表象之所以运动, 只是由于它表象着在欲望中被欲求者”。

亚里士多德的这个意志观对整个西方思想来说成为决定性的了,直到今天也还是流行的观点。在中世纪,voluntas[意志]被解释为 appetitus intellectualis[理智的欲望],就是 ὄρεξις διανοητική,即欲望,后者也包括合乎理智的表象。对莱布尼茨来说,agere,即行为,是 perceptio[知觉]与 appetitus[欲望]的统一;perceptio 就是 ἰδέα[相],即表象。在康德那里,意志乃是那种欲望能力,它根据概念发挥作用,也就是这样:在其中被意愿者本身作为一个一般地被表象者对于行动来说是决定性的。尽管表象把作为欲望能力的意志与纯粹盲目的欲求区分开来,但表象并没有被视为意志中真正的运动者和意愿者。惟有一种在此意义上赋予表象即 ἰδέα[相]以一种不合理的优先地位的意志观,才可能被称为唯心主义的。实际上我们是可以找到这种意志观的。在中世纪,托马斯·阿奎那就倾向于这样一种意志解释,尽管在他那里,问题还没有如此清晰明确。总的看来,历史上的大思想家们从来没有在意志观上给予表象以首要位置。

如果我们把一种唯心主义的意志解释理解为任何一种强调表象、思维、知识和概念本质上都属于意志的观点,那么,亚里士多德的意志解释当然就是唯心主义的了。莱布尼茨和康德的意志解释亦然。而这样的话,尼采的意志解释也是唯心主义的了。这样一个断言的证据是不难提供的;我们只需进一步直接读一下尼采的一段话,在那里,尼采谈到意志是由感情的多样性组成的:

“所以,正如我们必须把感情——而且是多样的感情——肯定为意志的成分,思维亦然:在一切意志行为中没有一种发号施令的思想;——而且,人们确实不能认为,他能够把这种思想从‘意愿’那里分离出去,就仿佛意志是此外剩下来的东

西似的!”(《善恶的彼岸》;《全集》,第七卷,第29页)

这话的意思十分清楚,显然不仅反驳了叔本华,而且反驳了所有那些在反对思维和概念的力量时想求助于尼采的人们。

鉴于尼采的上述清晰陈述,如果我们还拒绝对尼采的意志学说作唯心主义的解释,那就无法理解了。但也许人们会说,尼采的意志观并不是德国唯心主义的观点。可是,即便德国唯心主义也同样采纳了康德和亚里士多德的意志概念。对黑格尔来说,知识与意愿是同一回事情。这就意味着:真正的知识也已经是行动,而行动只在知识中。谢林甚至说:意志中的真正意愿者乃是理智。如果人们想把唯心主义理解为一种把意志归结为表象的观点,那么,这不就是清晰的唯心主义么?但以一种夸张的说法,谢林无非是想强调尼采在说意志是一种命令时在意志中所强调的东西。因为当谢林说“理智”时,当德国唯心主义谈论知识时,他们并不是指一种表象能力,犹如心理学所见的那种表象能力;他们也不是指一种仅仅在观察时伴随着其他心灵生活过程的行为。知识(Wissen)意味着:向存在开放,而存在是一种意愿——用尼采的话来讲,就是一种“情绪”。尼采本人曾说:“意愿就是命令:但命令却是一种特定的情绪(这种情绪是一种突然的力量爆发)——紧张、清晰、惟一地只看到一个东西,关于其优越性的最内在信念,确信自己将得到服从——”(《全集》,第十三卷,第264页)。清晰、紧张、惟一地只看到一个东西,这无非就是:在最严格的词语意义上,把一个东西保持在面前,使一个东西呈现在自己面前。^①而以康德的说法,

^① 此处“使……呈现在自己面前”(sich vor - stellen)或可译为“把……在自身面前表象出来”。——译注

理智就是表象的能力。

在尼采那里,没有一种对意志的描绘比上面举出的这种描绘更常见的了:意愿就是命令;意志中包含着一种发号施令的思想。但同时,也没有一种意志观比这种意志观更明确地强调知识和表象在意志中的本质作用,理智在意志中的本质作用。

因此,如果我们想尽可能地接近尼采的意志观,那么,我们最好是避开所有流行的名目。不论是把这种意志观称为唯心主义的还是非唯心主义的,情感的还是生物学的,理性的还是非理性的——都脱不了是一种歪曲。

第 10 节 意志与强力。强力的本质

现在,我们或许可以——看来甚至必须——把我们前面依次强调的意志之本质的规定概括起来,并且在一个惟一的界定(定义)中把它们组装起来:意志作为伸展到自身之外的对……的控制、意志作为情绪(激动的发作)、意志作为激情(伸展着投入存在者之浩瀚境地中)、意志作为感情(面对着自身的状况)^①以及意志作为命令。花一番心思,或许我们确实可以端出一个形式上工整的“定义”,把前面列出的所有这些规定聚合起来。但我们将放弃这种做法。并非我们不重视严格的、清晰的概念,相反地,我们倒是力求这种概念的。不过,只有当一个概念使它所把握的东西本身成为尺度和追问的轨道,而不是在某个单纯公式的形态中把它

^① 括号中的“面对着自身的状况”原文为:Zuständlichkeit des Zu-sich-selbst-stehens。英译本译作:being the state of having a stance-toward-oneself。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D. F. 克莱尔译,伦敦 1981 年,第 59 页注。——译注

掩盖起来,这时候,它才是一个有根据的和经过论证的概念;要不然,这个概念就不是概念,至少在哲学中不是一个概念。但这里的“意志”概念——作为存在者之基本特征——所要把握的那个东西(即存在),对我们来说还不够切近;或者更确切地说,我们对它来说还不够切近。

认识 and 知识——这不是对概念的单纯了解,而是对概念中被把握的东西的把握。去把握存在,这就是说:有意识地遭受存在之进攻(Angriff),亦即遭受它的在场(An - wesen)。如果我们来思考一下“意志”一词要命名的东西,即存在者本身之本质,我们就会明白,这样一个个别的词语必定还是多么无能,即使它被赋予了一个定义。因此,尼采能够说:

“意志——这是我不再能说明的一个假定。对认识者来说,不存在任何意愿”。(《全集》,第十二卷,第 303 页)

从这样一些句子中我们不可得出结论:喏,可见把握意志之本质的整个努力都是无望的和虚无的,因此,我们用何种词语和概念来谈论“意志”,也是无所谓的和随便的了。而毋宁说,我们必须从一开始并且不断地从实事本身出发来进行追问。惟如此,我们才能理解词语,并且适当地使用词语。

现在,为了从一开始就消除“意志”一词的这种空洞性质,尼采就要来说“强力意志”了。任何一种意愿都是一种“力求成为更多的意愿”(Mehr - sein - wollen)。只有当——并且只要——强力保持为一种力求成为更大强力的意愿,强力本身才存在。一旦这种意志中止了,强力就不再是强力,即便它依然控制着被支配者。在作为“力求成为更多的意愿”的意志中,在作为强力意志的意志中,本质上包含着一种提升、提高。因为只有不断的提高中,有高度

的东西才能够保持高高在上。与下降相对的只能是一种更强大的提高,而不是一种对以往高度的简单固守,因为这种简单固守最终会导致衰竭。尼采在《强力意志》中说(第 702 条):

“——人意愿什么,一个生命机体的每个细微部分意愿什么呢?它们意愿的是强力之增长”。

“让我们举一个最简单的例子,即原始营养的例子:细胞原生质伸出它的伪足,是要搜寻某种与它对抗的东西——并不是由于饥饿,而是由于强力意志。进而,它就要征服这种东西,占有之、同化之。我们所谓的‘营养’,只是一个后果,只是那个力求变得更强大的原始意志的一种实际应用”。

意愿乃是力求变得更强大的意愿。在这里,尼采也是用颠倒的方式在说话,同时也是出于对一个同时代人的观点的拒斥,亦即对达尔文主义的拒斥。对于达尔文主义,我们可以作一个简短解说:达尔文认为,生命不光具有自我保存的欲望,倒不如说,生命就是自我维护。保存的意愿仅仅固守已经现成的东西,固执于其中,沉醉于其中,而且因此就对自己的本质盲然无知。自我维护,也就是意愿保持在上方,始终是一种向本质的返回,向本源的返回。自我维护乃是原始的本质之维护。

强力意志决不是某个个别的现实之物的意愿。强力意志关涉到存在者的存在和本质。它就是这种存在和本质本身。因此,我们可以说:强力意志始终是本质之意志(Wesenswille)。尽管尼采并没有明确地作出此类表述,但根本上这就是他的意思。因为否则的话,我们就难以理解,为什么尼采在强调意志的提高特征——“强力之增长”——时总是提到:强力意志是某个创造者。甚至这个说法也还是令人误解的,因为看起来,它往往仿佛是指:在强力

意志中并且通过强力意志,应该有某种东西被生产出来。这种制作意义上的生产并非决定性的,决定性的事情是提升和转变,是使某物变得与……不同——而且是本质上不同。因此,创造根本上包含着摧毁的必要性(Zerstörenmüssen)。在摧毁中,大逆不道的东西、丑陋的东西和恶劣的东西被设定起来;这一点必然地属于创造,也即属于强力意志,因而属于存在本身。存在之本质包含着不之性质,后者并非空虚的纯粹虚无,而是具有强大作用的否定。^①

我们知道,德国唯心主义已经思考了作为意志的存在。这种哲学也大胆地认为,否定的东西(das Negative)是归属于存在的。我们只需指出黑格尔在《精神现象学》序言中的一段话。在那里,黑格尔谈到“否定的东西的无比巨大的力量”:

“这是思维、纯粹自我的能力。死亡,如果我们愿意这样称呼那种非现实的话,它是最可怕的东西,而要保持住死亡了的东西,则需要极大的力量。柔弱无力的美之所以憎恨知性,就因为知性硬要它做它所不能做的事情。但精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活,而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只有当它在绝对的支离破碎中能保全其自身时才赢得它的真实性。精神是这样的力量,不是因为它作为肯定的东西对否定的东西根本不加理睬,犹如我们平常对某种否定的东西只说这是虚无的或虚假的就算了事而随即转身它向不再闻问的那样,相反,精神所以是这种力量,

^① 此句中的“不之性质”德文原文为 das Nichtige,“虚无”原文为 Nichts,“否定”原文为 Nein。有关“不”、“无”和“不化”的讨论,可参看海德格尔:《路标》,《全集》,第九卷,美茵法兰克福 1996 年,第 359 页以下;并参看中译本,孙周兴译,北京 2000 年,第 423 页以下。——译注

乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里”。^①

可见,就连德国唯心主义也敢于把恶思考为属于存在之本质的东西。这方面最伟大的尝试,我们可以在谢林的《论人的自由的本质》中找到。尼采与德国形而上学的历史有一种太原始、太成熟的关系,以至于他不会对德国唯心主义的思想意志的威力视而不见。所以,尼采曾经写道(《强力意志》,第416条):

“德国哲学的意义(黑格尔):挖空心思地构想出一种泛神论,并不认为恶、谬、苦是反对神性的论据。这种伟大的首创精神已经被现存的各种权力(诸如国家等等)滥用了,似乎它已经认可了正在台上的统治者的合理性。

与之相反,叔本华却是以顽固的道德家的面目出现的,他为了坚持自己的道德评价,终于成了世界的否定者,最终成了一个‘神秘主义者’”。

这段话还清楚地向我们表明,尼采决不愿意赞同那种由于十九世纪中叶的叔本华和其他哲学家而流行起来的对德国唯心主义的贬低和侮辱。叔本华的哲学从1818年以来就已经完成了,在十九世纪中叶开始产生了广泛的公众效应。当时,理查德·瓦格纳和青年尼采也被卷入这场运动之中。关于在那个时代里激动着年轻人的叔本华热,我们现在可以从青年盖斯多夫致尼采的书信中获得一幅生动画面。从中学时代起,盖斯多夫和尼采就在校园里结成好友。这里特别重要的是盖斯多夫1870—1871年间从前线写给尼采的一些书信。(参看《弗赖海尔·卡尔·封·盖斯多夫致弗里

^① 黑格尔:《精神现象学》,汉堡1952年,第29—30页;并参看中译本,上卷,贺麟、王玖兴译,北京1983年,第21页。——译注

德里希·尼采的信》，卡尔·施莱希塔编，第一部分，1864—1871年，魏玛1934年；第二部分，1871—1874年，魏玛1935年）。

叔本华把他当时赢得了有教养的热心读者这个事实看作是对德国唯心主义的一场哲学胜利。但是，叔本华在他那个时代的哲学中浮现出来，并不是因为他的哲学在哲学上战胜了德国唯心主义，而是因为德国人已经在德国唯心主义面前俯首称臣，再也不能与德国唯心主义的高度相匹敌了。这一衰落使得叔本华成了大人物，其结果是：德国唯心主义哲学，从叔本华的陈词滥调来看，就变成了某种稀奇古怪的东西，并且沦于被遗忘状态中了。只有通过拐弯抹角的方式，我们才能回到这个德国精神的时代。但我们已经远离于与我们的历史的一种真正历史性的关联。尼采觉察到，这里有形而上学思想的一种“伟大的首创精神”在起作用。不过，对尼采来说，这还只是一种猜度，必定还只是一种猜度而已。因为，在从事主要著作创作的十个年头里，尼采根本不可能安心逗留于黑格尔和谢林著作的巨大建筑中。

意志本身既是创造性的又是摧毁性的。超出自身的控制始终也是毁灭。上列所有的意志要素——超出自身、提高、命令特性、创造、自我维护等——意思已经十分清楚，足以让我们认识到，意志本身就是强力意志，强力无非表示意志的现实性。

在对尼采的意志概念作总体描绘之前，我们先对形而上学传统作了一个简短的说明，我们的目的是要挑明：把存在理解为意志的观点本身并不是什么古怪的东西。但这话也同样适合于那种把存在描述为强力的做法。不论对作为强力意志的存在的解释多么确定地为尼采所特有，不论尼采如何没有明确地意识到作为存在之规定的强力概念处于何种历史性关系中，确凿无疑的是，随着这

种对存在者之存在的解释,尼采踏入西方思想的最内在、最广阔的范围之中了。

在尼采看来,强力的意思就如同意志。撇开这一点不谈,我们注意到,强力之本质就如同意志之本质一样错综复杂。为了说明这一事实,我们或许也可以像前面引证尼采所给出的关于意志的具体规定那样来行事。但在这里,我们只想强调一下强力之本质中的两个要素。

尼采常常把强力(Macht)与力(Kraft)相提并论,而又没有对力作出进一步的规定。所谓力,即凝聚于自身的并且引起作用的能力,即能够胜任什么,也就是希腊人(特别是亚里士多德)称之为δύναμις[能力]的那个东西。但同样地,强力也是实行支配意义上的力量存在(Mächtigkeit),即力的运作,也就是希腊文所说的ἐνέργεια[实现]。强力乃是作为超出自身的意愿的意志,但它恰恰因此达到自身,在其本质的完整质朴性中找到自己并且维护自己,这就是希腊文的ἐντελέχεια[隐德莱希]。对尼采来说,强力同时意味着所有这一切:δύναμις[能力],ἐνέργεια[实现],ἐντελέχεια[隐德莱希]。

在我们所了解的亚里士多德那本名为《形而上学》的文集中,有一章(《形而上学》卷九)讨论了作为最高存在规定性的δύναμις[能力],ἐνέργεια[实现],ἐντελέχεια[隐德莱希]。^①

亚里士多德在此关于存在所作的思考——亦即追问——还处在一种原始的哲学的轨道上,但也已经在这个轨道的终结处了;这

^① 海德格尔在1931年夏季学期开设过一个关于亚里士多德《形而上学》卷九的专题讲座,该讲座现已收入《全集》出版。参看海德格尔:《亚里士多德〈形而上学〉卷九第1-3章——论力的本质和现实性》,第三十三卷,美茵法兰克福1981年。——译注

种思考和追问后来作为关于 potentia[能力]和 actus[作用]的学说而过渡到经院哲学中。自近代之开端以降,哲学执著于根据思维来把握存在。于是,这种存在规定——potentia[能力]和 actus[作用]——就被推进到思维或判断的基本形式的近旁。可能性、现实性以及必然性成了存在和思想的样式。从此,关于样式的学说便属于任何一种范畴学说的组成部分了。

今天的学院哲学对所有这一切的了解,乃是一件博学的事情以及一种洞察力的运用。而在亚里士多德那里关于 δύναμις[能力], ἐνέργεια[实现], ἐντελέχεια[隐德莱希]的知识则还是哲学;这也就是说,我们上面指出的亚里士多德《形而上学》第九卷乃是亚氏整个哲学中最值得追问的篇章。尽管尼采没有认识到他的强力概念作为一个存在概念与亚里士多德学说之间的隐蔽的和活生生的联系,而且这种联系表面看来还是十分松散的和不确定的,但我们仍然可以说,亚里士多德那个学说与尼采的强力意志学说之间的关系,更甚于前者与学院哲学的无论何种范畴学说和样式学说之间的关系。不过,亚里士多德的学说本身只不过是一个具有确定方向的出口;因为西方哲学在阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德那里的第一个开端首次在亚氏这里到达终点了。

我们已经指出了尼采的强力意志与亚里士多德的 δύναμις[能力], ἐνέργεια[实现]和 ἐντελέχεια[隐德莱希]的内在关系。但对于这一点,我们不能这样来理解,仿佛尼采关于存在的学说可以直接借助于亚里士多德的学说来作一番解释。这两者必须被置回到一个更为原始的问题联系之中。对亚里士多德的学说而言尤其是这样。我们可以毫不夸张地说,我们今天简直不再能理解和猜度亚里士多德的这个学说了。原因很简单:人们首先借助于中世纪和

近代的相应学说来解释亚里士多德的这个学说,而中世纪和近代的相应学说只不过是亚里士多德学说的一个变种和一种背离,因而是个不合适的,不能为我们的理解提供一个适当的基础。

所以,当我们检视作为意志之力量状态的强力意志的本质时,我们就会表明,这种关于存在者的解释如何置身于西方思想的基本运动中,还有,这种解释如何因此并且惟因此才能给予二十世纪的思想任务以一个根本的推动力。

但无疑地,如果我们仅仅从外部来追逐种种相似、移植和偏离,那么,我们就决不能把握尼采思想的这种最内在的历史性;而正是借助于这种历史性,尼采思想才贯通了几个世纪的广度。我们必须理解尼采真正的思想意图。倘若我们想借助于一个完成了的概念图式,在尼采的陈述中找出各种具体的不协调、矛盾、粗疏、仓促以及常见的肤浅和偶然,那算不得什么技巧,或者更好地说,那只不过是一种技巧而已。与之相反,我们要寻求的是尼采真正的问题域。

在其创作生涯的最后几年里,尼采喜欢把他的思想方式称为“用锤子进行哲学思考”。按尼采自己的观点,这话是多义的。至少,这话的意思是:用锤子打击、打碎一切。这就是说,从石头中打出内容和本质,打出形象。首要地,这就意味着:要用锤子叩击一切事物,听一听它们是否发出那种熟悉的低沉声音,问一问是否在事物中还有重量和重力,或者是否一切重力都从事物那里逃之夭夭了。尼采的思想意图就在于:要重新赋予事物以重量。

尽管在尼采的详细论述中有许多问题并没有得到解决,往往只是匆匆带过,但我们断然不能根据尼采的话语方式得出结论说,概念的严格性和真理性、在追问中论证的无懈可击,对于尼采的哲

学工作来说是某种附带的东西。在尼采那里构成一种急迫性、因而构成一种合法性的东西,对其他人是从来不适用的;因为尼采就是尼采,尼采是惟一的。但当这种惟一性在西方思想的基本运动中得到认识时,它就能获得规定性,并且才能变得富有成效。

第 11 节 哲学的基础问题和主导问题

我们前面已经对作为强力意志的意志作了一种总体的特性刻画,目的是为了在某种程度上揭示出我们现在必须深入其中进行追问的那个视野。

我们要从最后第四章“作为艺术的强力意志”开始来解释第三篇“一种新的价值设定的原则”。^①我们首先要大体说明一下尼采把艺术理解为什么以及尼采是如何着手对艺术的追问的;这样,我们同时亦可澄清:为什么一种对强力意志的核心部分的解释恰恰必须从这里(从艺术)开始。

诚然,这里决定性的事情乃是把握住解释工作的基本哲学意图。让我们再次来明确一下这个意图。问题在于追问什么是存在者。西方哲学的这一传统的“主要问题”,我们称之为主导问题。但它只是倒数第二个问题。最终的问题、亦即第一个问题乃是:什么是存在本身?这个必须首先得到阐发和论证的问题,我们称之为哲学的基础问题(Grund - frage),因为在这个问题中,哲学首先把存在者的基础作为基础来追问,同时也来追问它自己的基础,并且由此来为自己奠定基础。在专门提出这个问题之前,哲学若要

① 参看本章第 5 节。——译注

为自己奠基的话,就始终必须借助于一种知识学说或者意识学说来确证自己,必须始终保持在一道路上,这条道路可以说仅仅通向哲学的前厅,而并没有围绕哲学的中心本身。这个基础问题对尼采来说还是陌生的,就如同他之前的思想史一样。

但当我们追问主导问题(什么是存在者?)和基础问题(什么是存在?)时,我们问的是:“什么是……?”对存在者整体的揭示和对存在的揭示乃是思想的目标。存在者应当被带入存在本身的敞开域中,而存在应当被带入其本质的敞开域中。我们把存在者之敞开状态称为无蔽状态——ἀλήθεια[无蔽],即真理。哲学的主导问题和基础问题追问存在者是什么和存在真的是什么。^①对存在之本质的问题,我们是这样来进行追问的,即:在此问题之外再无其他,甚至连虚无(Nichts)都没有。因此,存在真的是什么这个问题同时也必须追问真理本身是什么,即存在在其中被照亮的那个真理是什么。真理与存在一道处于基础问题的领域内,并不是由于真理的可能性首先在认识论上受到了怀疑,而是由于真理在别具一格的意义上已然共属于基础问题的领域,成为这个基础问题的“空间”。在关于存在和存在者的基础问题和主导问题中,我们同时地、并且内在地也追问了真理的本质。这里,我们说“也”追问了真理,却是完全表面的说法;因为真理不可能是什么与存在并存“也”还在某个地方出现的东西。毋宁说,这里突现出来的问题倒是:真理与存在两者在本质上如何是一体的又是相互疏异的,它们“在何处”、在哪个区域里根本上是一道出现的,以及这个区域本身

^① 这里“存在真的是什么”(Was das Sein in Wahrheit ist)按照字面可直译为:“存在在真理中是什么”。——译注

是如何“存在”(ist)的。诚然,这些问题乃是超出尼采之外的追问,但是,只有这些问题才能够保证我们把尼采的思想带入自由之境并且使之富有成果,而另一方面也能使我们经验和认识到其中的本质性界限和不同之处。

可是,如果是强力意志规定着存在者之为存在者,亦即在其真理中的存在者,那么,在把存在者解释为强力意志的语境中,就必定也总是会出现关于真理的问题,亦即关于真理之本质的问题。而且,如果对于尼采来说,在把一切发生事件(Geschehen)都解释为强力意志这样一项任务的范围内,艺术具有一种突出的地位,那么,恰恰就在这里,关于真理的问题也必然起着一种首当其冲的重要作用。

第 12 节 关于艺术的五个命题

现在,我们要根据一些重要的例证依次端出尼采关于艺术的五个命题,由此试着对尼采关于艺术之本质的总体观点作一种初步的描绘。

为什么对于新的价值设定之原则的奠基任务来说,艺术是具有决定性意义的呢?最直接的答案可见于尼采《强力意志》第 797 条。这条笔记想必原是在第 794 条的位置上的。第 797 条说:

“‘艺术家’现象还是最易透视的——”。我们暂不读下去,而只是来思索一下这个句子。“最易透视的”,亦即其本质最能为我们所获得的,乃是“艺术家”现象——艺术家的存在。在这个存在者那里,也就是在艺术家身上,存在最直接、最明亮地向我们闪烁。为什么呢?尼采没有讲明;但我们不难找到原因。艺术家的存在

就是一种生产能力。^①而“生产”意味着：把某种尚未存在的东西设置入存在中。在生产中，我们仿佛寓居于存在者之生成，并且能够在那里清澈地洞识到存在者之本质。由于这里的关键是要把强力意志揭示为存在者的基本特征，所以，我们必须在成问题的东西最清晰地显示出来的地方着手来完成这项任务。这是因为，一切澄清活动必须由明入暗，而决不是相反。

艺术家的存在乃是生命的一种方式。对于一般生命，尼采说了些什么呢？他把“生命”称为“我们最熟悉的存在形式”（《强力意志》，第 689 条）。在尼采看来，“存在”本身只不过是“对‘生命’（呼吸）、‘生气勃勃地存在’、‘意愿、作用’、‘生成’概念的一个概括”（《强力意志》，第 581 条）。“‘存在’——除‘生命’外，我们没有别的关于‘存在’的观念。某种死亡的东西又怎么能‘存在’呢？”（《强力意志》，第 582 条）。“如果存在的最内在的本质是强力意志……”（《强力意志》，第 693 条）。

凭借上述带点公式化味道的提示，我们已经穿越了一个视野，在此视野范围内，我们才能把握“艺术家现象”，这也就是说，我们后面的考察工作都必须坚持在这个视野范围内。再说一遍：艺术家的存在是最易透视的生命方式。生命是我们最熟悉的存在形式。存在的最内在本质是强力意志。在艺术家的存在中，我们能碰到最易透视的和最熟悉的强力意志的方式。因为这里重要的是对存在者之存在的揭示，所以在这方面，对于艺术的沉思具有决定性的优先地位。

^① 此处“生产能力”是对德文 *Hervorbringen - können* 一词的翻译，后者的字面意义为“能够把……带出来”。故眼下这个句子也可直译为“成为艺术家就是能够把某物带出来”。——译注

然而,尼采在此其实只谈到了“艺术家现象”,而没有谈到艺术。尽管我们难以说明“这种”艺术是什么以及如何是,但有一点是清楚的:艺术的现实性也包含着艺术作品,此外还包含着人们所讲的作品“体验者”。艺术家只是艺术现实性的全部构成要素中的一个要素而已。确实如此。但尼采艺术观的关键恰恰就在于:他要从艺术家角度来认识艺术及其全部本质,而且是有意识地、明确地反对那种从“欣赏者”和“体验者”角度来表象艺术的艺术观。

尼采艺术学说的一个主导命题就是:必须从创造者和生产者出发、而不是从接受者出发来理解艺术。在下面的句子中,尼采毫不含糊地表达了这一点(《强力意志》,第 811 条):

“迄今为止,只有艺术接受者在表述他们关于‘什么是美的’的经验,就此而言,我们的美学就都是女性美学。时至今日,全部哲学中都缺失艺术家……”

对尼采来说,艺术哲学也就是美学;但美学在尼采看来却是男性美学,而非女性美学。艺术问题就是关于作为生产者、创作者的艺术家的问题;艺术家关于“什么是美的”的经验必须被当作标准。

现在我们回过头来谈《强力意志》第 797 条:“‘艺术家’现象还是最易透视的——”。如果我们在那种与强力意志问题的主导联系中、并且根据对艺术之本质的考察来看待这个陈述,那么,我们便马上从中听出了两个关于艺术的根本命题:

一、艺术乃是强力意志最易透视的和最熟悉的形态。

二、艺术必须从艺术家角度来把握。

现在让我们继续来读这条笔记(第 797 条):

“由此出发去观察强力的基本本能、自然的基本本能,等等!还有宗教和道德的基本本能!”

在这里,尼采明确地道出,我们也要凭借对艺术家之本质的洞察来考察强力意志的其他形态——自然、宗教、道德,我们可以补充:社会、个体、认识、科学、哲学等等。所以,上述存在者形态在某种程度上就是艺术家之存在的相似物,也就是艺术家的创作和被创作存在的相似物。其他并非专门通过艺术家而产出的存在者,具有与艺术家的创作物(即艺术作品)相应的存在方式。我们在紧挨着的前面一条中找到了这一观点的证据(《强力意志》,第 796 条):

“艺术作品,在没有艺术家情况下出现的艺术作品,譬如作为肉体、作为组织(普鲁士军官团、耶稣教团)等。何以艺术家只是一个初步阶段。

世界乃是一件自我生殖的艺术作品——”。

显然,在这里,艺术和艺术作品的概念被拓宽了,扩大到一切生产能力和每一个本质性的被生产者那里。在某种程度上,这也是符合于语言用法的,符合于一种直到十九世纪初期还常见的语言用法。直到那时候,所谓艺术还是指形形色色的生产能力。手工业者、政治家和教育家,他们作为生产者都不外乎是艺术家。连自然也是一个“艺术家”(Künstlerin)。那时候,艺术并不是指我们今天已经被狭隘化了的的概念——今天的艺术概念仅被用于在作品中把美生产出来的所谓“美的艺术”。

然而,对于那种较早的对“艺术”一词的宽泛用法(在其中,美的艺术仅仅是其他艺术中间的一种而已),尼采现在作了一种解释,他把一切生产都把握为美的艺术和与之相属的艺术家的对应物。“艺术家只是一个初步阶段”,这话的意思是说:狭义的艺术家生产出美的艺术作品。

由此出发,我们就可以提出关于艺术的第三个命题:

三、根据那个被拓宽了的艺术家概念,艺术是一切存在者的基本事件;存在者就其存在着而言乃是一个自我创造者、被创造者。

但我们知道:强力意志本质上是一种创造和毁灭。所谓存在者的基本事件是“艺术”,这无非就是说:存在者的基本事件是强力意志。

很久之前,早在尼采明确地把艺术的本质把握为强力意志的形态之前,在其第一部著作《悲剧从音乐精神中的诞生》中,尼采就把艺术看作存在者的基本特征了。因此我们就可以理解,尼采在起草《强力意志》一书时回到了他在《悲剧的诞生》中对艺术的态度上面。《悲剧的诞生》中的一种思考被采纳在《强力意志》中了(第 853 条,第四部分)。其中最后一段说:

“这个序言(亦即《悲剧的诞生》一书的序言)好像在与理查德·瓦格纳做一种对话,其中已经出现了这种信仰自白,这种艺术家的福音书:‘艺术是生命的真正使命,艺术是生命的形而上学活动……’”。

“生命”不仅指狭义上的人类生命,而是可以与叔本华意义上的“世界”等同起来的。尼采这句话听起来是叔本华式的,但它的意思已经是反叔本华的了。

艺术,在最广意义上被思为创造者的艺术,乃是存在者的基本特征。照此看来,狭义的艺术就是那种活动,在其中,创造向自身显露出来并且成为最易透视的;艺术就不只是强力意志的一个形态,而是强力意志的最高形态。从艺术而来并且作为艺术,强力意志才真正成为可透视的。但是,强力意志乃是将来一切价值设定赖以立足的基础:它是与以往的价值设定相对的新的价值设定的

原则。以往的价值设定是受宗教、道德和哲学控制的。因此,如果强力意志在艺术中找到了它的最高形态,那么,对强力意志的新关联的设定就必须以艺术为出发点。但由于这种新的价值设定乃是对以往价值设定的一种重估,所以,从艺术中就产生出一种颠倒和矛盾。尼采在《强力意志》第 794 条中道出了这一点:

“我们的宗教、道德和哲学乃是人类的颓废形式 (decadence - Formen)。

——反运动:艺术”。

按尼采的解释,道德的最高原理,即基督教的最高原理,以及由柏拉图规定的哲学的最高原理就是:这个世界毫无价值,必须有一个“更好的”世界,有一个比这个陷于感性中的世界“更好的”世界,必须有一个超出感性世界的“真实的世界”,即超感性领域。感性世界只是一个虚假的世界。

这样一来,这个世界和这种生活就从根本上被否定掉了。如果说表面看来是对这个世界作了肯定,那也只是为了最后更明确地把它否定掉。但尼采却说:道德上的那个“真实世界”乃是一个虚构的世界;那种真实的东西,即超感性的东西,乃是谬误。感性的世界——用柏拉图的话来讲就是假相世界和谬误世界,亦即谬误——倒是真实的世界。而艺术的要素乃是感性,即感官假相 (der Sinnen - Schein)。所以,艺术所肯定的恰恰就是那种对所谓的真实世界的设定所否定的东西。所以尼采说(《强力意志》,第 853 条,第 2 段):

“艺术是反对一切要否定生命的意志的惟一优越对抗力量,艺术是反基督的、反佛教的、尤其是反虚无主义的”。

由此,我们就得出了关于艺术之本质的第四个命题:

四、艺术乃是针对虚无主义的别具一格的反运动。

艺术的特性乃是创造和赋形。如果艺术的特性完全构成了形而上学的活动,那么,一切行为,尤其是最高的行为,因而也包括哲学思考,就都必须通过艺术的特性来规定。哲学的概念不再能够根据道德教师的形态来规定;这类道德教师反对这个据说毫无价值的世界,而设定了另一个更高级的世界。相反,尼采认为,必须反对这些虚无主义的道德哲学家(尼采把叔本华看作道德哲学家的最新典型)而设定那种反哲学家(Gegenphilosoph),后者起于一种反运动,是“艺术家—哲学家”(Künstler-Philosoph)。这样一种哲学家就是艺术家,因为他赋予存在者整体以形态,也就是说,他首先在存在者整体自行敞开之处赋予人以形态。我们必须在这个想法的意义上解读《强力意志》第 795 条:

“艺术家—哲学家。艺术的更高级概念。这个人是否能够站得离他人足够远,以便赋予他人以形态呢?(——预习:一、自我赋形者,隐居者;二、迄今为止的艺术家,作为某种材料的无足轻重的完成者。)”

艺术,尤其是狭义上的艺术,乃是对感性的肯定,对假相的肯定,对那种不是“真实世界”的东西的肯定,或者如尼采所概括的那样,是对不是“真理”的东西的肯定。

在艺术中要作出一种决定,决定什么是真理;而这对尼采来说始终意味着:什么是真实的东西,亦即什么是真正存在者。与此相应的是那种必然联系,即在哲学的主导问题和基本问题与关于什么是真理的问题之间的必然联系。艺术乃是求假相的意志,求作为感性之物的假相的意志。但对于这种意志,尼采却说(《全集》,第十四卷,第 369 页):

“求假相的意志、求幻觉和错觉的意志、求生成和变化的意志，比起求真理的意志、求现实性的意志、求存在的意志来，是更深刻、‘更形而上学的’”。

在这里，真实之物是在柏拉图意义讲的，是指自在存在者、理念、超感性之物。与之相反，求感性之物及其丰富性的意志，在尼采看来却是求“形而上学”所寻求的那个东西的意志。因此，求感性之物的意志是形而上学的。这种形而上学的意志其实就在艺术中。

尼采说(《全集》，第十四卷，第368页)：

“关于艺术与真理的关系，我老早就予以严肃对待了：而且直到今天，我依然带着一种神圣的惊骇去直面这种分裂。我的第一本书就已经致力于此了。《悲剧的诞生》是以另一种信仰为背景去信仰艺术，这另一种信仰就是：凭真理生活是不可能的，‘求真理的意志’已经是一个蜕化的征兆……”。

这话听来让人害怕。但是，一旦我们以得当的方式来解读它，这话就会失去其怪异性，而又不失其分量。求真理的意志，这在尼采那里始终意味着：求柏拉图和基督教意义上的“真实世界”的意志，求超感性领域的意志、求自在存在者的意志。求这种“真实之物”的意志实际上就是对我们这个此岸世界的否定，而艺术恰恰是以此岸世界为家园的。由于这个世界乃是真正现实的和惟一真实的世界，所以，针对艺术与真理的关系，尼采能够解释说：“艺术比真理更有价值”(《强力意志》，第853条；第4段)。这就是说，感性领域比超感性领域更高级，并且更本真地存在。因此之故，尼采说：“我们拥有艺术，是为了我们不因真理而招致毁灭”。(《强力意志》，第822条)在这里，“真理”还是指超感性领域的“真实世界”；它于自身中包含着使生命毁灭的危险，而生命在尼采意义上始终

是：上升的生命。超感性领域把生命从充满力量的感性状态中拉出来，取消生命的力量，使生命变得虚弱不堪。着眼于超感性领域，屈服、顺从、同情、谦恭和卑微，就成为真正的“美德”了。“这个世界的愚人”、庸人和坏人就成了“上帝的孩子”。他们成了真正的存在者。卑下者位居“上层”，并且宣称崇高是什么，即他们的崇高是什么。相反地，一切创造的提高，以及那种以自身为依据的生命的一切骄傲，却成了骚动、蒙蔽和罪孽。然而，我们拥有艺术，就是为了我们不因这种超感性领域的“真理”而招致毁灭，就是为了不因超感性领域而使生命趋于普遍的虚弱化、并且最终使生命趋于沉沦。鉴于艺术与真理的本质性关系，我们在此就可以得出一个进一步的关于艺术的命题，它在我们的顺序中也是最后一个命题：

五、艺术比“真理”更有价值。

让我们把前面四个命题重复一遍：

一、艺术乃是强力意志最易透视的和最熟悉的形态。

二、艺术必须从艺术家角度来把握。

三、根据那个被拓宽了的艺术家概念，艺术是一切存在者的基本事件；存在者就其存在着而言乃是一个自我创造者、被创造者。

四、艺术乃是针对虚无主义的别具一格的反运动。

现在，从上列五个命题出发，我们就可以来回忆一下我们前面已经引用过的尼采关于艺术的一句格言：“我们发现艺术是生命的最大兴奋剂——”（《强力意志》，第 808 条）。在前面，我们只把这个句子当作说明尼采的颠倒方法的一个例子（即对叔本华的寂静的颠倒）。^①现在我们必须来理解这句格言的固有内容了。根据此

^① 参看上文第 5 节。——译注

间所描述的一切,我们不难看出,这种把艺术规定为生命的兴奋剂的做法无非就是说:艺术乃是强力意志的一个形态。因为“兴奋剂”是驱动者、提高者、自我超越者;它是强力的增加,因而是地地道道的强力,这就是说,它就是强力意志。因此,我们不能把这个关于作为生命的最大兴奋剂的艺术的命题与上面讲的五个命题排列在一起。而毋宁说,它乃是尼采关于艺术的总命题。前面列述的五个命题都是对这个总命题的解说。

粗略看来,我们已经完成了我们的任务。我们前面的任务是把艺术证实为强力意志的一个形态。这乃是尼采的意图所在。但关于尼采,我们却另有所求。我们要问:

一、对于强力意志的本质规定来说,从而对于存在者整体的本质规定来说,这种艺术观点能提供什么呢?

要知道这一点,我们先还必须问:

二、对于我们的艺术认识和艺术态度来说,这种艺术解释意味着什么?

第 13 节 美学史上的六个基本事实

我们先来讨论第二个问题。为解决这个问题,我们必需对尼采在规定艺术之本质时所采取的方法作更深入的说明,并且必须把尼采的方法与以往各种认识艺术的思想努力联系起来。

凭借前面端出的五个关于艺术的命题,尼采的艺术追问活动的本质性方面已经被确定下来了。我们从中可以清楚地看出一点:尼采之追问艺术,并非为了把艺术描写为一种文化现象,或者把艺术描写为文化的一种表达,毋宁说,尼采是想通过艺术和对艺

术之本质的刻画来显明强力意志是什么。不过,尼采对艺术的沉思还活动在传统的轨道上。这条轨道的特性是由“美学”这个名称来规定的。尽管尼采反对女性美学,但他借此赞成男性美学,实际上也就是赞成了美学。这样一来,尼采对艺术的追问便成了一种趋于极端的美学,这种美学可以说是自己栽了跟斗。可是,除了“美学”之外,对艺术的追问和关于艺术的认识还可能是什么呢?何谓“美学”呢?

“美学”这个名称的构成与“逻辑学”、“伦理学”相一致。这里需要补充的始终是ἐπιστήμη,即知识。逻辑学是λογική ἐπιστήμη,即关于λόγος[逻各斯]的知识,也就是关于作为思维基本形式的陈述、判断的学说。逻辑学是关于思维的知识,关于思维形式和思维规则的知识。伦理学则是ἠθική ἐπιστήμη,即关于ἦθος[伦理]的知识,是关于人类的内在态度及其对人类行为的规定方式的知识。

逻辑学和伦理学都意指一种人类行为及其规律性。

相应地,“美学”一词的构成为αἰσθητική ἐπιστήμη[感性学],即关于人类的感性、感受和感情方面的行为以及规定这些行为的东西的知识。

规定着思维的东西,因而规定着逻辑学的东西,以及思维所关系的东西,乃是真。

规定着人类态度和行为的东西,因而规定着伦理学的东西,以及人类态度和行为所关系的东西,乃是善。

规定着人类感情的东西,因而规定着美学的东西,以及人类感情所关系的东西,乃是美。

真、善、美分别是逻辑学、伦理学和美学的对象。

因此,美学乃是对人类感情状态及其与美的关系的考察;就美

处于与人类感情状态的关联中而言,美学就是对美的考察。美本身无非是那个东西,它在自行显示中把这种感情状态生产出来。但美可以是自然的美和艺术的美。因为艺术——只要它是“美的”艺术——以自己的方式生产出美,所以对艺术的沉思就成了美学。因此,就关于艺术的知识 and 关于艺术的追问来说,美学就是那种对艺术的沉思,在其中,人类与在艺术中表现出来的美的情感关系,成了一切规定和论证的决定性领域,保持为一切规定和论证的起点和目标。这种与艺术和艺术生产的情感关系可能是一种创作关系、享受关系或者接受关系。

现在,由于在关于艺术的美学考察中,艺术作品被规定为被生产出来的艺术之美,作品就被表象为与感情状态相关的美的载体和激发者了。艺术作品被设定为某个“主体”的“客体”。对有关艺术作品的美学考察来说,决定性的是主体-客体关系,而且是一种情感关系。作品成为一个对象,而这个对象的表面是体验所能达到的。

正如我们说,一个满足由逻辑学提出的思维规则的判断是“合逻辑的”,完全一致地,我们也把“美学的”这个说法——它其实仅仅指关于情感关系的考察方式和研究方式——转用到这种行为本身上面,并且来谈论美学的感情和美学的状态。^①严格说来,感情状态并不是“美学的”,不如说,感情状态是这样一种状态,它能够成为一种美学考察的对象。而这种美学考察之所以被叫作美学的,是因为它预先就针对由美激发出来的感情状态,把一切都与这

^① 此处形容词“美学的”(ästhetisch)也可译为“审美的”。“美学的”与“审美的”在中文中听来有较大差别,在德文中却是同一个词。——译注

种状态联系起来,并且由此来规定一切。

“美学”表示对艺术和美的沉思。“美学”这个名称是后来产生的,起于十八世纪。但是,由这个名称确切地命名的事情,从享受者和生产者的感情状态出发对艺术和美的追问方式,却是自古就有的了,与西方思想范围内对于艺术和美的沉思一样古老。对于艺术和美的本质的哲学沉思早就作为美学开始了。

最近几十年里,我们常常听到人们抱怨,说关于艺术和美的无数美学考察和研究无所作为,无助于我们对艺术的理解,尤其无助于艺术创作和一种可靠的艺术教育。这种抱怨无疑是正确的,特别适合于今日还借“美学”名义到处流行的东西。不过,我们不能从当前的情况中取得尺度,来评判美学及其与艺术的关系。因为实际上,一个时代是否以及如何与一种美学密切相连,一个时代是否以及如何从一种美学态度出发来对待艺术,这个事实是决定性的,决定着这个时代中艺术对历史的构成作用的方式——或者艺术是否在这个时代中付诸阙如。

因为我们要追问作为强力意志的一个形态的艺术,亦即作为一般存在的一个形态的艺术,甚至是作为一般存在的一个突出形态的艺术,所以,我们只能原则性地把美学问题当作对艺术的沉思和关于艺术的认识的基本特性问题来探讨。惟借助于这样一种对美学之本质的思索,我们才能够把握尼采对艺术之本质的解释,同时也才能够把握尼采对艺术的态度,由此才可能形成一种争辩。

为了标明美学的本质,美学在西方思想范围内的作用和美学与西方艺术史的关系,我们可以在此举出六个基本事实。当然,对这六个基本事实的列举只能是一种提示。

一、伟大的希腊艺术始终没有一种相应的思想性—概念性的

艺术沉思；倘若有这种沉思的话，其意义也未必与美学相同。缺失这种对伟大艺术所作的同时代的思想性沉思，这也并不意味着，希腊艺术在当时仅仅被“体验”了，处于那种未受概念和知识触动的“体验”的模糊冲动当中。幸亏希腊人没有体验！相反地，希腊人具有一种如此原始地成长起来的清晰的知识以及这样一种对知识的激情，以至于他们在这种知识的清晰状态中根本就不需要什么“美学”。

二、在希腊人那里，惟当他们伟大的艺术以及与之同步的伟大的哲学走向终结之际，才有美学的发端。在这个时代里，在柏拉图和亚里士多德的时代，与哲学的体系化扩展相联系，也形成了那些基本概念，它们划定了后世一切艺术追问活动的视界。其中首先是这样一对概念： $\acute{\upsilon}\lambda\eta - \mu\omicron\rho\omicron\phi\eta$, *materia - forma*，即质料 - 形式。这种区分的根源在于那种由柏拉图所创立的关于存在者的观点，即那种着眼于存在者之外观即 $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ [爱多斯]、 $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ [相] 对存在者的理解。当存在者之为存在者被觉知，并且在其外观方面与其他存在者区分开来之际，存在者的界限和构造便作为外部的和内部的边界进入人们的眼帘。但界定者乃是形式，被界定者乃是质料。一旦艺术作品根据其 $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ [外观、爱多斯]、 $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ [显现] 而被理解为自行显示者，那个进入视界中的东西就被带入上述规定中了。这个 $\acute{\epsilon}\kappa\phi\alpha\acute{\nu}\epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\omicron\nu$ ，即万物中真正自行显示的 and 最能闪现的东西，就是美。借助于 $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ [相]，艺术作品才得以被置入对作为 $\acute{\epsilon}\kappa\phi\alpha\acute{\nu}\epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\omicron\nu$ [最能闪现者] 的美的标识之中了。

与 $\acute{\upsilon}\lambda\eta - \mu\omicron\rho\omicron\phi\eta$ [质料 - 形式] 这一区分——它涉及到存在者之为存在者——结合在一起的是第二个概念，这个概念对所有艺术追问都具有指导性意义：艺术乃是 $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ 。我们早就知道，希腊人

用同一个词 τέχνη 既命名艺术,也命名手艺,并且相应地,他们也用 τεχνίτης 这同一个名称来称呼工匠和艺术家。后来人们以一种完全非希腊的方式用 τέχνη 一词来指称一种生产方式;根据这种“技术上的”用法,人们甚至也在该词的原始的和真正的意义上寻求这种内涵:人们以为 τέχνη 就意味着手工制作。因为我们所谓的美的艺术也被希腊人称为 τέχνη,所以人们就认为,希腊人借此突出了手艺,甚或把艺术事业贬降为一种手艺了。

然而,不论这种流行的意见是多么清楚明白,它都是不合实情的,这也就是说,它并没有洞察到希腊人据以规定艺术和艺术作品的那种基本态度。而从 τέχνη 这个基本词语中,我们是可以清晰地见出这种基本态度的。为了认识这个基本词语的真实含义,我们最好把它的真正的对立概念确定下来。这个对立概念是以 φύσις [自然、涌现]^① 一词来命名的。我们以“自然”(Natur)译 φύσις,同时对之少有思考。对希腊人来说,φύσις 乃是表示存在者本身和存在者整体的第一个根本性名称。在希腊人看来,存在者乃是那种东西,它自立自形,无所促逼地涌现和出现,它返回到自身中并且消失于自身中,即一种涌现着又返回到自身中的运作。

如果人试图在存在者(φύσις[自然、涌现])中间,在人被投入其中的存在者中间,赢获和建立一个立足点,如果人以这样那样的方式来掌握存在者,那么,他对存在者所采取的行动就是由一种关于存在者的知识来承担的,并且是受这种知识指导的。这种知识(Wissen)就被叫作 τέχνη。这个希腊词语自始就不是、并且从来不

^① 希腊文的 φύσις 通译为“自然”,海德格尔却解之为“涌现、升起”(Aufgehen)。——译注

是表示一种“制作”和生产的名称；而毋宁说，它表示的是那种知识，这种知识支撑和指导着人类在存在者中间的一切显突(Aufbruch)。因此，τέχνη常常是表示一般人类知识的名称。尤其是有一种知识被称为 τέχνη，这种知识指导和论证着那种对存在者的争辩(Auseinandersetzung)和掌握(Bewältigung)，而在这种争辩和掌握中，除了已经生长的存在者(φύσις)之外并且以此为基础，新的和其他的存在者特地被制作和生产出来——那就是用具和艺术作品。但即便在这里，τέχνη也决不是指一种制作和手工行为本身，而始终是指知识，是指以一种知识性的生产指导为方式对存在者之为存在者的开启。这里，由于用具的制作和艺术作品的创作以各自的方式置身于日常此在的直接性中，所以，在这种行动和生产中起指导作用的知识，就在一种特别的意义上被称为 τέχνη。艺术家之所以是一个 τεχνίτης，并非因为他也是一位工匠，而是因为，无论是作品的生产还是用具的生产，都是知识着和行动着的人在 φύσις[自然、涌现]中间、并且以 φύσις为基础的一种显突。不过，以希腊方式来思考，这种“行动”(Vorgehen)并不是进攻(Angriff)，而是一种让到达(Ankommenlassen)，即：让已然在场的东西到达。

随着质料与形式这一区分的出现，τέχνη的本质经受了一种特定方向上的解释，并且失去了其原始的和宽泛的意义力量。在亚里士多德那里，τέχνη也还是一种知识方式，尽管只是其他知识方式中间的一种方式(参看《尼各马可伦理学》，卷六)。如果我们完全一般地把“艺术”一词理解为人类的各种一切生产能力，此外还把这种才能和能力更原始地把握为一种知识，那么，“艺术”一词恰恰也以其宽泛的含义而与希腊概念 τέχνη相符合。但是，只要人

们明确地把 τέχνη 与对美的事物及其观念的制造联系起来,那么,对艺术的沉思就借助于美的途径而进入美学领域中了。在那种表面看来外部的、并且按照流行观念来看甚至错误的把艺术标识为 τέχνη 的做法中真正地包含着什么,这一点无论在希腊人那里还是在后来的时代里都是尚未得到揭示的。

但究竟“质料与形式”这对概念如何成为一切对艺术的追问和一切对艺术作品的进一步规定的真正的总框架,究竟“内容与形式”的区分最后如何获得了能够把凡事万物都纳入其中的一个无所不包的笼统概念的作用,我们在此不拟予以描述了。我们只需知道,“质料与形式”的区分源起于器具(用具)制作的领域,它们并非原始地就在狭义的艺术领域中(也即在美的艺术及其作品中)被赢获的,而只是被转用到这个领域上的。所以,我们有充分的理由深入而持久地怀疑,这些概念在关于艺术和艺术作品的谈论中能有什么把握能力。

三、对于有关艺术的知识史,现在也就是说,对于美学的起源和形成,第三个基本事实又是这样一个事件,它并非直接来自艺术本身和对艺术的沉思,而毋宁说,它关涉到整个历史的一种变化。这就是近代(Neuzeit)的开端。人和人对自身以及他在存在者中间的位置的开放知识,现在成为决定点,决定着存在者如何被经验、如何被规定以及如何被赋形。这种向人类状态的回溯,向人类本身对存在者和对自身的关系方式的回溯,其实就意味着:现在,人类本身的自由态度,人类感受和感觉事物的方式,简言之,人类的“趣味”,成为存在者的法庭了。从形而上学上讲,这就显示在,一切存在和一切真理的确信被建立在个体自我的自身意识基础之

上:ego cogito ergo sum[我思故我在]。^①这样一种在本己状态中的自我发现,即 cogito me cogitare[我思我思],也提供出第一性的、其存在已经得到保障的“对象”。我本身和我的状态乃是第一性的和真正的存在者;其他一切可能被认为存在着的東西,都是以这个如此确定的存在者为尺度而获得测度的。我的状态,我在某物那里感受自己的方式,根本上一道决定着我去感受事物以及一切照面之物。

现在,对艺术之美的沉思明显地、甚至惟一地被置入与人类感情状态即 *αισθησις* 的关联之中。毫不奇怪,在近代几个世纪当中,美学本身已经得到了奠基和有意识的推动。这也可以说明,为何到这个时候才出现“美学”这个名称,以表示一种早就已经被铺平了道路的考察方式。感性和感情领域里的“美学”,被认为就如同思维领域里的逻辑学;所以,“美学”也被叫作“感性逻辑学”。

与这种美学的形成以及致力于澄清和论证审美状态的努力同步地,在艺术史范围内完成了另一个决定性的过程。伟大的艺术及其作品在其历史性的出现和存在中之所以是伟大的,乃是因为它们在人类历史性此在范围内完成着一项决定性的任务,即:它们以作品方式使存在者整体的存在敞开出来,并且把这种敞开状态(*Offenbarkeit*)保存在作品中。艺术和艺术作品必然仅仅作为人类的一条道路和一种逗留而存在,在其中,存在者整体之真理,即无条件者、绝对者,向人类开启出自身。伟大的艺术之所以伟大,首先不仅仅在于被创作的東西的高品质。而不如说,伟大的艺术之所以是伟大的,因为它是一种“绝对需要”。由于伟大的艺术是

① 笛卡尔的著名命题。——译注

这种“绝对需要”，而且只要它是这种“绝对需要”，它也就可能在等级上是伟大的，而且必定在等级上是伟大的。因为，只有基于它的本质特性的伟大，伟大的艺术也才能为被生产者的等级创造出一个伟大性的空间。

与美学的支配地位的形成以及对艺术的美学关系的形成相同步的，是上述意义上的伟大艺术在现代的沉沦。这种沉沦并非由于“质量”的降低和风格的卑微化，而是由于艺术丧失了它的本质，丧失了与其基本任务的直接关联。艺术的基本任务就是要表现绝对者，也就是要以决定性的方式把绝对者本身置入历史性人类的领域之中。由此而来，我们便得以把握第四个基本事实。

四、在那个历史性的瞬间，亦即在美学获得其形成过程的最大可能的高度、广度和严格性之际，伟大的艺术趋于终结了。美学的完成有其伟大性，其伟大性就在于，它认识并且表达了伟大艺术本身的这种终结。西方传统中最后和最伟大的美学是黑格尔的美学。它记录在黑格尔的《美学讲稿》中，那是黑格尔于1828年至1829年间在柏林大学开设的最后一个讲座（参看黑格尔：《全集》，第十卷，第1、2、3册）。在这个讲稿中，我们可以读到如下句子：^①

“而就此而言，至少是不存在一种绝对需要了，即要由艺术来表现它（质料）的绝对需要”。（《全集》，第十卷，第2册，

^① 参看海德格尔：“艺术作品的本源”，载《林中路》，《全集》，第五卷，美茵法兰克福1977年，第1—74页；并参看中译本，孙周兴译，上海1997年。特别是在《林中路》第67页以下，海德格尔也讨论了黑格尔关于“艺术的终结”的命题，并且引用了后者的三个句子，其中有两句是这里没有引用的，其一为：“对我们来说，艺术不再是真理由以使自己获得其实存的最高样式了”（《黑格尔：《全集》，第十卷，第1册，第134页；其二为：“我们诚然可以希望艺术还将会蒸蒸日上，并使自身完善起来，但是艺术形式已不再是精神的最高需要了”（黑格尔：《全集》，第十卷，第1册，第135页）。——译注

第 233 页)

“从所有这些关系看,并且就它的最高规定性方面来说,艺术对我们已经是过去的事了”。

“希腊艺术的美好日子以及晚期中世纪的黄金时代,已经一去不复返了”。(《全集》,第十卷,第 1 册,第 15-16 页)

人们指责黑格尔,说从 1830 年以来,我们实际上可以举出许多了不起的艺术作品。但人们由此并不能驳倒黑格尔的上述句子以及隐藏在这些句子背后的一切历史和事件。黑格尔决不想否认这样一种可能性:今后也还会出现个别的艺术作品,也还有个别的艺术作品得到人们的赏识。这个事实,这个只还在某些民众阶层的艺术享受的领域里存在着个别艺术作品的事实,并不反对黑格尔的断言,而恰恰是赞成了黑格尔。它乃是一个证据,表明艺术已经失去了它的趋向绝对者的力量,失去了它的绝对力量。由此出发,十九世纪艺术的地位以及对艺术的认识方式便被规定下来了。我们可以在下面第五点上简单地指明这一点。

五、有鉴于艺术对其本质的背离,十九世纪还再度冒险作出了“总体艺术作品”的尝试。这种努力是与理查德·瓦格纳的名字联系在一起。并非偶然地,他的这种努力并没有局限于那些要为目标服务的作品的创作上。与他的努力相伴、并且支持这种努力的,是他对这些作品的彻底沉思以及一些相应的著作,其中最重要者可举:《艺术与革命》(1849 年)、《未来的艺术作品》(1850 年)、《歌剧与戏剧》(1851 年)、《德国艺术与德国政治》(1865 年)等。对于十九世纪中叶的错综复杂的历史和精神状况,我们在此不可能加以说明,哪怕仅仅作大体的说明也是困难的。在 1850 年至 1860 年十年间,还有两股潮流以一种奇特的方式相互渗透和相

互推进,那就是:德国运动的伟大时代得到良好保存的真正传统,以及人类此在的缓慢荒芜和连根拔起,正如它们在德国经济繁荣时代^①所显露出来的那样。我们决不能通过对其各个阶段的连续描写来理解这个最模棱两可的世纪。对这个世纪的界定必须同时从两个方面反向地进行,也就是要从十八世纪下半叶和二十世纪上半叶两个方面来做这种界定。

在这里,我们必得满足于作一个提示,一个为我们指导性的提问方式所限定的提示。关于艺术的历史地位,这种致力于“总体艺术作品”的努力始终是本质性的。这个名称就有所指示。它首先是指:各种艺术不再应当相互分离地实现了,而是要在一个作品中联合在一起。但是,超出这种更多在数量上的统一,艺术作品还应当成为民众的一个节庆,即:“这种”宗教。在此,决定性的艺术乃是诗歌和音乐。按意图来看,音乐应当是使戏剧获得成功的一个手段;但实际上,以歌剧为形态的音乐变成了真正的艺术。戏剧的意义和本质并不在于诗歌上的原始性,也即并不在于语言作品的被赋形的真理,而倒是在于被表演的东西的舞台特性和大肆渲染。建筑只被看作剧院建筑,绘画只被看作布景,雕塑只被看作对演员表情的表现。诗歌和语言始终还没有真正的知识的那种本质性的和决定性的赋形力量。所要求的是作为音乐的艺术的支配地位,因而是纯粹感情状态的支配地位,即:感官的狂怒和发情,伟大的抗争,享乐中心醉神迷的极乐恐惧,投身于“深不可测的和声的海洋”中,浸淫于陶醉中,在作为救赎的纯粹感情中得到升华。“体

^① 德国经济繁荣时代(Gründerjahre):指德国历史上的 1871—1873 年。——译注

验”本身成为决定性的。作品只不过是体验的激发者。一切要表现的东西仅仅作为前景和表面而产生效应,其目的在于印象、效果、想产生作用和激动人心:“戏剧”。戏剧和乐团规定了艺术。关于乐团,瓦格纳说:

“可以说,乐团是无限的普遍感情的基础,由之而来,个别演员的个体感情才能发挥至极致:它在一定程度上把现实情景的呆板僵化的基础消溶在一种缓缓流动的、温柔依人的、印象生动的、芬芳醉人的表面中,其不相称的根据乃是感情本身的海洋”。(瓦格纳:《未来的艺术作品》,载《著作和诗歌全集》,第2版,第157页;1887年)

对此,我们可以比较一下尼采在《强力意志》(第839条)中关于瓦格纳的“效应手段”所讲的话:

“掂量一下瓦格纳偏爱使用的那种效应手段(而且这种手段多半是瓦格纳不得不为自己虚构出来的):它们与催眠术医师获取效应的手段有着惊人的相似之处(他为其乐团选择的速度和音色;对逻辑和韵律求积法的可恶规避;其‘无限曲调’的潜移默化、绵延不绝、神秘莫测、歇斯底里的性质)。而且,举例说来,难道罗恩格林^①序曲诱使男听众以及更多的女听众进入其中的那个状态,与梦游者的出神状态有什么不同吗?——我听到过一位意大利女士在听完这个序曲之后说,带着那对瓦格纳女信徒特有的美丽动人的眼睛说:‘听了这种音乐让人怎么睡得着觉呀!’^②——”

① 罗恩格林(Lohengrin):中世纪传说中的英雄,瓦格纳歌剧《天鹅骑士》中的主角。——译注

② 原文为意大利文:come si dorme con questa musica! ——译注

在这里,关于“总体艺术作品”的观点的本质特性得到了明确的表达:把一切坚固的东西消溶在流动而依顺的东西中、印象生动的东西中、漂浮不定和渐渐模糊的东西中;这个不相称的东西,没有规则、没有界限、没有光亮和确定性,是纯粹沉迷的无度黑夜。换言之,艺术要再度成为一种绝对需要。但现在,绝对者只还被经验为纯粹无规定的东西、向纯粹感情的完全消溶、沉入虚无的飘荡。毫不奇怪,在他深入钻研过四次的叔本华的主要著作中,瓦格纳发现了对他自己的艺术的形而上学证明和解释。

不论瓦格纳追求“总体艺术作品”的意志在其实行和作用过程中多么不可阻挡地变成了伟大艺术的对立面,这种意志本身在他那个时代却还是独一无二的,并且也使瓦格纳——尽管他带有许多表演家责质和冒险精神——与一般对于艺术及其在此在中的本质作用的思考努力区别开来了。对此,尼采写道(《全集》,第十四卷,第150-151页):

“毫无疑问,瓦格纳赋予这个时代的德国人以最广大的猜想,即对一位艺术家可能是什么的猜想:对‘艺术家’的崇敬突然大大地增长了;他到处唤起了新的估价、新的欲望和新的希望;而且,也许并非最少地,这恰恰是因为他的艺术产品的仅仅有所预示的、不完整的、不完满的本质。谁没有向他学习过呢!”

理查德·瓦格纳的尝试是必定要失败的,这不仅是由于在他的作品中音乐相对于其他艺术种类具有某种优势地位。而毋宁说,音乐竟能获得这种优先地位,这个事实的根据已然在于那种不断增长的对于艺术整体的美学基本态度;这就是根据单纯的感情状态对艺术整体的理解和评价,以及不断增长的对感情状态本身的

粗俗化,即把感情状态粗俗化为自我放任的感情的单纯奔腾和沸腾。

而另一方面,这样一种对感情陶醉的激发和对“情绪”的挑动,或许可以被视为一种对“生命”的拯救,尤其是鉴于人类此在不断增长的失望和荒芜,亦即与一种对知识和传统的构成力量的削弱和侵蚀相联系的、由工业、技术和经济造成的此在的失望和荒芜,更不用说人类此在任何伟大的目标设定的缺失了。向感情之波涛的提升(Aufsteigerung)想必能为一种得到奠基和嵌合的在存在者中间的地位提供缺失的空间,而这样一种东西只有伟大的诗和思才能够创造出来。

理查德·瓦格纳这个人及其作品令青年尼采着迷的地方,正是这样一种起于陶醉的向整体的投入;但尼采之所以可能对此着迷,只是因为在此尼采本人那里出现了某个东西,也就是尼采后来所谓的酒神精神(das Dionysische)。不过,由于瓦格纳所寻求的是酒神精神的单纯提升和向酒神精神的涌动,而尼采所寻求的是对酒神精神的驯服和赋形,所以,两者之间的裂痕也是早就预定了的。

在此我们不拟深究瓦格纳和尼采之间的交友故事。我们只想简单地指出两者之间的冲突的真正根源。这种冲突从早期就开始了,后来慢慢地发展,变得越来越明显和确定。从瓦格纳方面看,这是有某种最广义的个人原因的:瓦格纳不是那种对自己的追随者深表厌恶的人。瓦格纳需要男男女女的瓦格纳主义者。相反地,尼采一生热爱和尊敬瓦格纳;他与瓦格纳的冲突是一种实际的和根本的冲突。尼采多年来期待并且希望能够与瓦格纳有一种富有成效的争辩。他与瓦格纳的矛盾涉及到两个方面:其一,瓦格纳对内在感情和真正风格的蔑视。尼采曾对此作过如下表达:在瓦

格纳那里有的是“飘荡和漂浮”，而没有“行进和舞蹈”，这就是说，只有模糊状态而没有尺度和步伐。其二，与淫情和眩晕相混杂，瓦格纳滑入一种虚伪的道德化的基督教中了。（参看《尼采驳瓦格纳》，1888年；关于瓦格纳与尼采的关系，可参看库尔特·希尔德布兰特：《瓦格纳和尼采——他们反对十九世纪的斗争》，1924年）

在十九世纪，除瓦格纳的作品之外，甚至与瓦格纳的作品针锋相对，在不同艺术种类的领域里也出现了一些具体的重要作品，这一事实用不着我们专门加以说明。举例讲，我们知道，像斯蒂夫特的《初秋》这样一件作品曾得到过尼采多高的赞赏，而这件作品的世界几乎是与瓦格纳的世界完全背道的。

但是，当务之急是这样一个问题：在当时，艺术是否以及如何依然作为对存在者整体的决定性赋形和保存而被要求和被意识。我们将通过指出音乐方面的总体艺术作品的尝试和这种尝试的必然失败，来回答这个问题。在十九世纪，与形而上学知识日益增长的无能相应，关于艺术的知识也转变为关于艺术史的纯粹事实的经验和研究了。在赫尔德尔和温克尔曼时代为一种对历史性此在的伟大的自我沉思服务的东西，现在则是为它自身之故而受到推动的，也就是说，成了一门专业了；真正的艺术史研究开始了——当然，诸如雅各布·布克哈特和泰纳这样一些相互间又完全不同的角色，是不能用专业活动的量具来衡量的。诗歌研究进入了语文学领域内；“它在对细微的东西、对真正的语文学的意识中成长起来了”。（狄尔泰：《全集》，第十一卷，第216页）美学成了以自然科学方式进行工作的心理学，也就是说，感情状态成了自行出现的事实，人们可以对之进行实验、观察和测量。在这里，弗里德里希·特奥多尔·费舍和威廉姆·狄尔泰也是例外，因为他们是受黑格尔和

席勒的传统支撑和引导的。诗歌和造型艺术的历史内涵就在于：其中可能有一门科学，它发掘重要的知识并且同时使一种思想的培育保持清醒。对这样一门科学的维护被视为“精神”的真正现实。科学本身就如同艺术，乃是一个文化现象和文化活动的一个领域。但是，在“审美因素”没有成为一个研究对象而倒是规定着人类态度的地方，审美状态也就成为其他可能状态（譬如政治状态或者科学状态）中间的一个状态。“审美的人”乃是十九世纪的一个怪胎。

“审美的人力求在自身和他人中实现感情的平衡和和谐。从这样一种需要出发，审美的人塑造着他对于生命的感情以及他对世界的直观。而且，他对现实的评价取决于现实在何种意义上为这样一种存在提供条件”。

（狄尔泰为文学史家尤利安·施密特致的悼词，1887年；《全集》，第十一卷，第232页）

可是文化必须存在，因为人类必须进步——至于往何处进步，没有人知道，也不再有人严肃地追问这个问题了。除此之外，人还拥有他的“基督教”和他的“教会”；它们的重要性更多地已经在政治上而不是在宗教上了。

世界是根据它对于审美状态之生产的作用力量而被直观和评价的。审美的人相信自己已经在一种文化的整体中得到了保护和辩护。

但在所有这一切中，还存在着大量热情和劳作，偶尔甚至也有良好的趣味和真正的要求。不过，这始终只是尼采首次十分清晰地认识和表达出来的那个事件的表面，亦即虚无主义的表面。由此我们得以举出最后一个基本事实。我们其实已经知道了它的内

容,但现在还需要对之作明确的规定。

六、黑格尔断言,艺术已经丧失了强力,已经不能成为决定性的对绝对者的赋形和保存力量了;黑格尔的这个说法也就是尼采鉴于“最高价值”(宗教、道德、哲学)而认识到的情况:人类历史性此在在存在者整体上的奠基已经缺失其创造性力量和维系力量。

然而,不同处在于,对黑格尔来说,艺术——与宗教、道德和哲学不同——已经陷于虚无主义中,变成了一个过去了的、非现实的东西,而尼采却在艺术中寻求虚无主义的反运动。尽管尼采从根本上抛弃了瓦格纳,但我们在他那里仍旧可以看到瓦格纳追求“总体艺术作品”的意志的一个影响。在黑格尔看来,艺术作为一个过去了的东西已经成为最高的思辨知识的对象了,黑格尔于是就把他的美学提高为一种精神形而上学了,而尼采对艺术的沉思则变成了一门“艺术生理学”。

在 1888 年的短篇著作《尼采驳瓦格纳》中,尼采说(《全集》,第八卷,第 187 页):“确实,美学无非是一门应用生理学”。因此,它甚至也不再是人们在十九世纪常见的那种“心理学”,而是对身体状况和身体过程及其激发原因的自然科学研究。

我们必须十分清楚地牢记以下情况:一方面,在其历史性的规定中,艺术乃是虚无主义的反运动;另一方面,关于艺术的知识乃是“生理学”;艺术被移交给自然科学的说明,被逐入一个事实科学领域之中了。实际上,对艺术及其最后效果的美学追问在这里得到了彻底的思考。感情状态被归结为神经系统的激动,被归结为身体状态。

借此,我们已经对作为历史现实性的尼采关于艺术的基本态度作了进一步规定,与之一体地,我们也对尼采认识艺术以及要求

认识艺术的方式作了进一步规定,那就是:作为应用生理学的美学。而同时,根据艺术与当时的艺术知识的关联,我们也已经把上面这两点纳入到艺术史的宏大语境中了。

第 14 节 作为审美状态的陶醉

然而,我们的真正意图是要把艺术理解为强力意志的一个形态,强力意志的一个突出形态。这就是说,我们要从尼采的艺术观点出发并且通过这种观点,来把握强力意志本身的本质,从而着眼于存在者的基本特征来把握存在者整体。为此,我们现在就必需努力以一种统一的方式来理解尼采的艺术观点,也就是说,我们要一体地共同思考那种乍看起来完全自相矛盾的东西。一方面,艺术应当成为针对虚无主义的反运动,亦即对新的最高价值的设定;艺术应当为历史性的精神此在准备和建立尺度和法则。而另一方面,艺术同时又要借助于生理学并且以生理学为手段才能真正得到理解。

从外部来看,把尼采对艺术的态度说成荒谬的、无意义的,从而是虚无主义的,这或许是轻而易举的小事。因为,如果说艺术只还是生理学的一个主题,那么,艺术的本质和现实性就消解于神经状态和神经细胞的过程之中了。在这样一个盲目的事件中,哪里还会有某种本身能够规定一种意义、设定价值和建立尺度的东西呢?

在自然科学所把握的自然过程领域里,起支配作用的只是关于因果关系的序列和平衡(以及不平衡)的规律;在那里,每个事件都是同样本质性的和非本质性的。在这个领域里,不存在任何等

级秩序和标准设定。一切都如其所是,而且始终是其所是;每个事物都在它存在这个事实中有其简单的合法性。生理学根本不知道一个领域,在其中某物可能已经得到了决断和选择。把艺术移交给生理学,这看起来就像是把艺术贬低到胃液作用的水平上了。那么,艺术又如何可能同时建立和规定真正的决定性的价值设定呢?作为虚无主义的反运动的艺术与作为生理学对象的艺术——这意思就像是要把水与火混合在一起。如果说这里竟还可能有一种统一,那就只能是这样的情况:不是把作为生理学对象的艺术宣布为虚无主义的反运动,而是把它宣布为虚无主义的极端的总运动。

但根据尼采最内在的思想意志来看,情形却是完全不同的。诚然,在尼采所获得的东西中笼罩着一种持续不断的分裂,一种反复无常,它在极端的矛盾中来回动荡,因而从外部看只能令人感到纷乱不堪。在下面的讨论中,我们将一再地碰到此类分裂。但首要地,我们必须试着来看看这种完全不同的情形。

而为了看清这种完全不同的情形,我们也不能对尼采这种作为生理学的美学关于艺术所说的东西以及它的说法视而不见。确实,尼采只为我们留下了一些未充分阐明的评论、说明、计划和要求,这就使得我们很难对这种美学做一种完整的描述。我们甚至也不拥有一个内在的、有实际根据的有关他这种美学的轮廓。在《强力意志》的各个计划中间,我们虽然也看到一则以“论艺术生理学”为标题的独特笔记(《全集》,第十六卷,第432-434页),但这则笔记仍然只是十七个条目的排列,甚至也没有根据一个明显的指导思想来安排这些材料。我们在这里和盘托出尼采这个对还有待完成的探究工作的标题的汇编,因为它从纯粹内容出发对这样

一种美学所要探讨的东西作了一个直接的概观。

论艺术生理学

1、作为前提的陶醉：陶醉的原因。

2、陶醉的典型征兆。

3、陶醉中的力量感和丰富感：它的理想化作用。

4、力的实际增长：力的实际美化。（譬如，性舞蹈中力的增长。）陶醉中的病态；艺术在生理学上的危害——。考虑一下：在何种程度上我们的“美”这种价值完全是人类中心论的：根据那些关于增长和进步的生物学前提——。

5、阿波罗精神、狄奥尼索斯精神：基本类型。与我们的特种艺术相比，更为广大。

6、问题：建筑归属于何处。

7、艺术家的能力对正常生活的参与，这种参与的强身效果：相反则是丑恶的东西。

8、流行病和传染病问题。

9、“健康”和“歇斯底里”问题：天才 = 神经病。

10、艺术作为感应作用、作为传达工具、作为精神运动学归纳方法的发明领域。^①

11、非艺术家的状态：客观性、镜像癖、中立性。赤贫的意志；资本的丧失。

12、非艺术家的状态：抽象性。赤贫的感官。

13、非艺术家的状态：衰弱、赤贫、淘空——求虚无的意志

^① 此处“精神运动学归纳方法”原文为法文：induction psycho - motrice。——译注

(基督徒、佛教徒、虚无主义者)。赤贫的身体。

14、非艺术家的状态：道德上的特异反应性(Moral - Idiosyn - krasie)。弱者、平庸者对于感官、强力、陶醉的惧怕(生命失败者的本能)。

15、悲剧艺术是如何可能的？

16、浪漫主义者的典型：模棱两可。它的结果是“自然主义”。

17、演员问题。“不诚实”，作为性格缺陷的典型的转换力量……。羞耻心的缺乏、丑角、色情狂、滑稽演员、吉尔·布拉斯、①扮演艺术家的演员……②

在这里，一些多样化的问题要点摆在我们面前，但没有一个结构的轮廓和剖面，甚至也没有对那个可以把所有这一切都嵌合起来的空间的预先勾勒。不过，从根本上讲，被编在《强力意志》第794 - 853条中的那些片断的情况也并无二致，只是这些片断多半超出单纯的标语和标题而有了比较详细的阐述。此外，与这里的论题相关的被收在《全集》第十四卷第131 - 201页上的一些片断，情形也是如此。因此，我们必须作出更艰苦的努力，把一种更高的规定性和一种本质性的关系带入眼前的材料中。为此目的，我们将遵循双重的指导线索：一方面，我们要对强力意志学说作整体的

① 吉尔·布拉斯(Gil Blas)：法国十八世纪小说家阿兰·瑞内·勒萨日(Alain Ren Lesage, 1668 - 1747)的著名流浪汉小说《吉尔·布拉斯的故事》(histoire de gil blas de santilane)的主人公。该小说描写了奥维耶多城一个马夫的儿子吉尔·布拉斯的惊险遭遇以及他在贵族社会的沉浮。可参看中译本，杨绛译，北京1956年。——译注

② 在新的历史考订全集版中，这则笔记共包含有十八个条目，以前各个版本均未收入的第18条译文如下：“18、作为陶醉的艺术，医学上的：强身的遗忘。完全的和部分的无能”。见尼采：《全集》，第八编第三卷，G.科利、M.蒙提拿里编，柏林/纽约1972年，第328页。——译注

考察,另一方面,我们进而要回顾一下传统美学的主要学说。

但是,通过这个途径,我们不只是要来认识一下尼采的美学学说;而毋宁说,我们是要理解,在尼采对于艺术的基本态度中,那些表面上看来相互抵触的东西如何能够结伴而行,也就是说,作为虚无主义的反运动的艺术与作为生理学对象的艺术如何能够协调起来。如果说在这里存在着一种统一性,如果这种统一性就像尼采所见的那样,是从艺术本身的本质中得出来的,而且,如果艺术是强力意志的一个形态,那么,对这些相互抵触的规定的可统一性的洞察就必定能为我们提供出一个关于强力意志之本质的更高概念。这乃是我们对尼采的主要美学学说的描绘工作的目标所在。

首先,我们还必须指出大多数篇幅较长的片断的一个普遍特性:尼采的思考始于美学领域内的不同问题点,但同时,他往往立即就进入总体联系之中。所以,许多片断讨论的其实是同一回事情,只是材料的安排有所不同,侧重点的分布有所不同而已。在下面的讨论中,我们不准备讨论那些根据通常的经验很容易理解的段落。

尼采对艺术的追问乃是美学。根据我们前面给出的规定来看,在美学中,人们是通过对人的感情状态的回溯来经验和规定艺术的,因为美的生产和享受起于人的感情状态、并且归属于人的感情状态。尼采本人就使用了“审美状态”这个表达(第 801 条),并且谈论了“审美行为和观照”(《全集》,第八卷,第 122 页)。但这种美学却要成为“生理学”。这意思就是说:感情状态,被看作纯粹心灵上的感情状态,应当归结于与之相应的身体状态。从整体看来,这恰恰就是那个未被撕碎的、也撕不碎的身—心统一体,就是被设定为审美状态之领域的生命体,即:人类活生生的“自然”(Natur)。

当尼采说“生理学”时,他固然意在强调身体状态,但身体状态本身始终已经是某种心灵之物,因而也就是一个“心理学”的主题。一个动物的身体状态,甚至人的身体状态,本质上是不同于某个“物体”(例如一块石头)的特性的。每个身体也都是物体,但并非每个物体都是“身体”。反过来,当尼采说“心理学”时,他总是同时也意指身体状态上的东西(生理学上的东西)。尼采往往不说“审美”状态,而是更为正确地说“艺术家的”状态或者“非艺术家的”状态。尽管尼采是从艺术家角度来看待艺术的,并且要求以此方式来看待艺术,但在他那里,“艺术家的”这个表达并不仅仅意指与艺术家的关联,而不如说,艺术家的或非艺术家的状态乃是那些状态,它们承荷和支持、阻碍和拒绝某种与艺术的关联,无论这是一种与艺术的创作关联还是一种与艺术的接受关联。

可见,作为艺术生理学的美学,而且这也就是说,作为艺术家生理学的美学,其基本问题必然有如下目标,即:首先要揭示出在人的身体-心灵自然(即人的活生生的自然)的本质中的那些状态,正是在这些状态中,艺术家的行为和观照可以说自然而然地得到了实现。下面在规定基本审美状态时,我们首先并不是依据尼采的《强力意志》文本,而是依据尼采在他生前最后发表的几篇著作之一《偶像的黄昏》(1888年)中所讲的话(《全集》,第八卷,第122-123页)。其中有一段文字如下:

“论艺术家心理学。——为了有艺术,为了有某种审美行为和观照,必不可少的是一个生理学的先决条件:陶醉。陶醉必定首先已经提高了整个机器的兴奋性:要不然就不会出现任何艺术。一切还受到十分不同的条件限制的陶醉方式都具有这种必要的力量:首先是性刺激的陶醉,这是最古老、最原

始的陶醉方式。同时出现了那种陶醉,即作为一切伟大的欲望、一切强烈的情绪的后果的陶醉;节日的陶醉、竞赛的陶醉、表演的陶醉、胜利的陶醉、一切极端运动的陶醉;暴行的陶醉;毁灭的陶醉;在特定气候影响下的陶醉,例如春天的陶醉;或者,受麻醉剂影响的陶醉;最后,是意志的陶醉,一种积压的和膨胀的意志的陶醉”。

我们可以用一个一般性的句子来概括上面这段话:审美的基本状态乃是陶醉,这种陶醉本身又可能受不同方式的限制、触发和提升。我们之所以要选择上面这段话,不仅是因为尼采本人把这段话公诸于世了,而是因为这段话在尼采对于审美状态的各种规定中达到了最高的清晰性和一致性。如果我们来比较一下《强力意志》第 798 条(以及第 799 条开头),我们就可以轻易地确定尼采那种直到最后的创作年代仍未得到协调的东西——尽管就事情本身而言也不是与过去发生了本质性偏离的东西。在《强力意志》第 798 条中,尼采谈到“艺术本身犹如人身上的一种自然力量出现于其中的两种状态”。根据这个箴言的标题来看,这两个状态指的就是“阿波罗”状态和“狄奥尼索斯”状态。早在他第一本著作《悲剧从音乐精神中的诞生》中(1872 年),尼采就阐发了这个区分和对立。在那里,几乎从一开始,阿波罗与狄奥尼索斯的区分也与“梦幻”与“陶醉”的“生理现象”对应起来了。我们还在《强力意志》第 798 条(作于 1888 年!)中发现了这种联系:

“两种状态也在常轨生活中表演出来,只是较为软弱一些而已:在梦幻中和在陶醉中”。

在这里就像以前一样,陶醉仍旧只是两种审美状态中的一种,是与梦幻并肩而立的。而上引《偶像的黄昏》那个段落中,我们

却得知,陶醉完完全全是审美的基本状态。不过,根据实情来看,这个观点也出现在《强力意志》中。第 799 条箴言的第一句话说:

“在狄奥尼索斯的陶醉中存在着性和肉欲;它们在阿波罗精神中并不缺失”。

根据《悲剧的诞生》,根据《强力意志》第 798 条以及别处,狄奥尼索斯精神只是陶醉,而阿波罗精神只是梦幻;而现在,在《偶像的黄昏》中,狄奥尼索斯精神与阿波罗精神乃是陶醉的两种方式,陶醉本身就是基本状态。我们必须根据这一乍看起来毫不显眼、但十分重要的说明来理解尼采的最终学说。对于上面引自《偶像的黄昏》的第一段话,我们还须一起来读读第二段话(《全集》,第八卷,第 124 页):

“我将其引入美学中的那对对立概念,即被理解为陶醉方式的阿波罗与狄奥尼索斯,究竟意味着什么呢?”

自从尼采第一本著作出版以来,阿波罗精神与狄奥尼索斯精神之间的对立就流行开来了,但更多地是流行而不是被理解。根据上述清晰的证词,现在的关键问题不再是简单地根据这种对立来阐明尼采的艺术学说,尽管无疑地,这种对立依然有其意义。

在我们按照我们的描述框架对这种对立进行追究之前,让我们先来追问一下那个根据尼采的最后解释一体地贯通着、并且支配着这种对立的東西。以这样一个意图,我们立即要提出下面两个问题:

问题一、陶醉的普遍本质是什么?

问题二、在何种意义上,“为了有艺术”,陶醉是“必不可少的”呢?在何种意义上陶醉是这种基本审美状态?

关于问题一。尼采为我们提供了一个简短的回答(《偶像的黄昏

昏》；《全集》，第八卷，第123页）：“陶醉的本质要素是力的提高感和丰富感”。（在上引的“论艺术生理学”中，尼采同样也说到：“陶醉中的力量感和丰富感”。）前面尼采已经把陶醉称为艺术的“生理学的先决条件”；现在，尼采说，在陶醉中本质性的是感情。按照我们前面做的澄清，感情意味着：我们在自身那里同时也在事物那里，在非我们自身所是的存在者那里发现我们自己的方式。陶醉始终是陶醉感。生理学上的东西，亦即身体状态的东西，又在哪里呢？说到底，我们不可这样来区分，仿佛楼下居住着身体状况，而楼上居住着感情。作为自我感受（Sichfühlen）的感情恰恰就是我们身体性存在的方式。身体性存在（leiblich sein）并不意味着：在心灵上还有一种负担，即所谓身体；而不如说，在自我感受中，身体自始就已经被扣留在我们自身之中了，而且，身体在其身体状态中充溢着我们自身。我们并不像我们在口袋里带着一把小刀那样“拥有”一个身体。身体也不是一个物体，一个仅仅伴随着我们的物体，我们马上可以——明确地或者不明确地——把它确定为同样现成的东西。我们并非“拥有”（haben）一个身体，而毋宁说，我们身体性地“存在”（sind）。这样一种存在的本质包含着作为自我感受的感情。感情自始就把身体扣留和吸摄入我们的此在中了。但因为作为自我感受的感情同样本质性地向来拥有对存在者整体的感情，所以，每一个身体状态都始终包含着一种方式，即我们对周围的事物以及我们的同类反应或者不反应的方式。如果我们的胃有了“功能障碍”，^①它们就可能把一种阴暗投在一切事物

① 此处“功能障碍”德文原文为 *Verstimmung*，原意为“使情绪变坏”、“走调”、“不和谐”。显然，海德格尔这里用此词是别有用心的，是要强调生理与心理的一体性，并与上下文中讨论的“情调”（*Stimmung*）等词语相配合。——译注

上。平常显得无关紧要的东西,现在突然变得令人讨厌、令人反感了。平时毫不费劲的事情,现在停滞了。诚然,意志能从中斡旋,能够遏制这种心情失调,但它不能直接激发和创造出一种相反的心情(Gegenstimmung):因为心情始终仅仅是通过心情来克服和转换的。在这里,我们还须从根本上注意一点:感情并不是某种仅仅在我们“内心”发生的事情,而毋宁说,感情是我们此在的一种基本方式,凭借这种方式而且依照这种方式,我们总是已经脱离我们自己,进入这样那样地与我们相关涉或者不与我们相关涉的存在者整体之中了。情调(Stimmung)决不只是在某个自为的内心中的一种单纯心情(Gestimmtsein),而首先是一种调音方式,即在情调中让我们自己以这样那样的方式得到调音(Be-stimmen)和校音(Stimmen)的方式。^①情调恰恰就是我们在我们本身之外存在的基本方式。而我们本质上始终是以这种方式存在的。

在所有这一切中都回响着身体状态。它使人超脱自己,或者,让人囚于自身而变得麻木不仁。我们并非首先是“生活着”,尔后还具有一个装备,即所谓的身体;而毋宁说,我们通过我们的肉身存在而生活着。^②这种肉身存在(Leiben)本质上不同于仅仅带有一个机体。我们从关于身体以及肉身存在方式的自然科学中所认识

① 海德格尔在这里意在强调一组德文词语的基于词根 *stimm* 的意义联系,中译文未能充分显明此种联系。我们在此译为“情调”的德文 *Stimmung* 一词本来就有“校音、调音、情绪、心境、情调”等多种含义。——译注

② 此处“我们通过我们的肉身存在而生活着”一句德文原文为: *wir leben, indem wir leiben*。此句或许也可译为:“我们生活着,因为我们呈现着身体”。日常德语中动词 *leiben* 仅用在短语 *wie er leibt und lebt*(和他本人一模一样)中。但海德格尔显然把它用作一个表示身体存在或者呈现过程的动词。在本书中,我们把动词 *leiben* 和动名词 *Leiben* 译为“肉身存在”,名词 *Leib* 则仍旧译为“身体”。英译本把这句话译作: *we are some body who is alive*。参海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D. F. 克莱尔译,伦敦 1981 年,第 99 页。——译注

的大多数东西乃是一些断言,在那里,身体事先被曲解为一个单纯的自然物体了。我们从中可以发现许多东西,只不过,本质性的和决定性的东西总是已经落在我们的目光和掌握范围之外了。当我们亦步亦趋地去寻求那个事先已经被曲解为自然物体的身体的“心灵”时,我们早就已经错认了实情。

每一种感情都是一种具有这样或那样的情调的肉身存在,都是一种如此这般肉身地存在着的情调。陶醉是一种感情,而且,肉身地存在的心情的统一性愈是本质性地占居支配地位,则陶醉就愈加地地道道是一种感情。对于一个十足的醉汉,我们只能说:他“有”了一种陶醉。^①但他并不是(ist)真的陶醉了。在这里,陶醉并非人们在其中寓于自身而超出自身的状态,而不如说,我们这里所谓陶醉,用通常的表达来讲,只不过一种“酩酊大醉”(Besoffenheit),它恰恰剥夺了我们的一切可能的存在状态。

关于陶醉,尼采首先强调了两点:其一,力的提高感;其二,丰富感。根据我们前面已经做的说明,这样一种力的提高必须被理解为超出自身的能力,必须被理解为一种与存在者的关系,在这种关系中,存在者本身更具存在特性地、更丰富地、更明确地、更本质性地被经验了。提高并不意味着:“客观地”出现了一种力量的丰富、增多;而毋宁说,这种提高必须根据情调来理解,亦即要在提升中得到把握——并且它已经由一种提升本身来承荷了。同样地,丰富感也不是指对内在事件的一种不断增加的积聚,而不如说,它首要地是指一种心情,这种心情如此这般地让自己得到调音,以至

^① 此句德文原文为:Er “hat” einen Rausch,也可以径直译为:他喝醉了。——译注

于对它来说没有什么陌生的,没有什么过度的,它对一切都敞开,为一切做好了准备——最大的疯狂与最高的冒险紧密地并存在一起。

于是我们就触着了陶醉感的第三个因素,即:一切行为和观看、接受和反应、公布和释放能力的所有提高过程的交互渗透。

“——这样,最后就是各种状态的相互增长,它们或许有理由保持相互陌生。例如,宗教的陶醉感和性刺激(——两种深刻的感情,简直令人吃惊地协调一致……”。(《强力意志》,第800条)

尼采所谓作为基本审美状态的陶醉感的意义,也可以根据反面现象来说明:无聊者、厌倦者、精疲力竭者、枯竭者、赤贫者、撤退者、苍白无力者的非艺术状态,“生命忍受着它们的目光”(《强力意志》,第801条和第812条)。陶醉乃是一种感情。但是,根据艺术状态与非艺术状态的对照,我们特别可以看清一点:尼采用“陶醉”(Rausch)这个名词并不是指一个稍纵即逝的状态,一种飞快地烟消云散的状态。因此,我们难以把陶醉看作一种情绪,即便我们给予“情绪”这个名称以前已经获得的更为鲜明的规定性,我们亦不可把陶醉视为一种情绪。与前面的情形一样,这里依然困难的是——甚至根本不可能的是——,把诸如情绪、激情、感情之类的常见名称未加检验地当作本质规定来应用。对于人们借以对心灵能力进行分门别类的这样一些心理学概念,我们始终只能把它们当作一些提示来利用——假如我们一向首先并且不断地从现象本身出发进行追问。因此,如果说“陶醉”这种艺术状态比一种稍纵即逝的情绪更多些,那么,我们也许可以把它把握为一种激情。但这样一来,立即又有了一个问题:在何种程度上?《强力意志》中有一

段文字,可以给我们一个指引。尼采说(《强力意志》,第 814 条):

“艺术家并不是具有伟大激情的人,尽管他们唠叨着要我们和他们自己相信这一点”。

尼采举出两个理由,以说明为什么艺术家不可能是具有伟大激情的人:其一,正因为艺术家是艺术家,是创造者,所以他们必须审视自己;他们缺乏对自己的羞耻感,尤其缺乏对伟大激情的羞耻感;作为艺术家,他们必须充分利用这种激情,必须伏击、截获这种激情,并且把它转变到艺术赋形和创作过程中。艺术家太好奇了,不能仅仅在一种伟大激情中成为伟大的;因为伟大的激情所认识的不是对自身的好奇,而是羞耻感。其二,艺术家凭借他们的天赋始终也是他们的天赋的牺牲品;他们的天赋不愿让他们完全挥霍掉伟大的激情。

“人们通过表达他们的激情是对付不了他们的激情的:而毋宁说,当人们表达激情时,激情就完蛋了”。(《强力意志》,第 814 条)

艺术状态本身决不是伟大的激情,但的确还是一种激情。这种激情由此就具有了一种向存在者整体的伸展(Ausgriff)的恒定性,而且,这种伸展本身还在本己的掌握中抓住自己、注视自己,并且把自己驱逼人形态中。

根据上面为说明陶醉的普遍本质所说的一切,或许已经可以清楚地看出:我们并不满足于一种纯粹的“生理学”,而尼采对“艺术生理学”这个名称的用法更是具有某种本质性的言外之意。

尼采以“陶醉”一词所命名的那个东西,以及尼采在其最后的著述中也一致地理解为基本审美状态的那个东西,早就在他那里分解为两个不同的状态了。艺术状态的自然形式乃是梦幻和着迷

的形式——在这里,为了避开尼采经常使用的“陶醉”一词,我们愿意依照他较早期的一个用法,即着迷(Verzauberung)。因为尼采所谓的“陶醉”状态乃是这样一种状态,在其中,梦幻和入迷(Verzückung)首先获得了它们对艺术起着展开作用的本质,并且成为尼采用“阿波罗”和“狄奥尼索斯”两个名称来加以命名的艺术状态。对尼采来说,阿波罗精神和狄奥尼索斯精神乃是两种“自然和艺术的力量”(《强力意志》,第 1050 条);艺术的一切“进展”都基于这样两种力量的对立性(Gegenwendigkeit)。这两种力量在某个形态统一体中的联合乃是至高的希腊艺术作品的诞生——悲剧的诞生。但是,如果说尼采在其思想道路的起点就如同在其终点一样,都是在阿波罗精神与狄奥尼索斯精神这个相同的对立中来思考艺术之本质的,亦即生命的形而上学活动的本质,那么,我们就必须知道并且必须学会认识:尼采在开头时的解说与在终点时的解说是各不相同的。因为在《悲剧的诞生》那个时期,这种对立还是在叔本华形而上学意义上被思考的,虽然此书对叔本华的形而上学作了一种深入的辨析——其实正是由于这种辨析,尼采就还是在叔本华形而上学意义上思考这种对立的;与之相反,在《强力意志》时期,尼采则是根据由此标题所标识的基本立场来思考这种对立的。只要我们尚未充分清晰地洞察这个变化,尚未理解强力意志的本质,那么,我们最好暂时把这一早就成为时髦标语而完全被掏空了的对立弃置一边。阿波罗精神与狄奥尼索斯精神的对立公式早已成了人们关于艺术和关于尼采的一切含糊而纷乱的谈论和写作的庇护之所了。而对尼采来说,这种对立始终是尚未克服的模糊性和全新的问题的一个持久源泉。

尼采把希腊人的此在中的这种对立命名为“阿波罗”和“狄奥

尼索斯”的对立；就对这种对立的揭示来讲，尼采有理由说自己首次对之作了公开的强调和阐述。然而，种种迹象表明，雅各布·布克哈特在关于希腊文化的巴塞尔讲座中早就追踪了这一对立，而尼采也是听过他的部分讲座的；否则的话，尼采本人就不会在《偶像的黄昏》（《全集》，第八卷，第170—171页）中专门提到雅各布·布克哈特，说“最渊博的希腊文化行家，今日在世的，诸如巴塞尔的雅各布·布克哈特”。当然，尽管尼采自青年时代起就比其同时代人更清楚地知道了荷尔德林，但尼采未能知道这样一个事实，即：荷尔德林早就以一种更为深邃、更为精美的方式认识和理解了这种对立。

这一伟大的认识包含在荷尔德林致友人波林多夫的一封信中。此信写于1801年12月4日，是荷氏动身去法国之前不久写的（《荷尔德林全集》，海林格拉特编，第五卷，第318页以下）。^①在这封信中，荷尔德林把希腊人本质中的“神圣的激情”与“西方的表现才能的庄严清醒”相互对立起来。我们不能把这种对立理解为一个无关痛痒的历史学上的断言。而毋宁说，它是向那种对于德国人的命运和使命的直接沉思显示出来的。这里我们只得作这样一种提示，因为荷尔德林自己的认识方式只有通过一种对其作品的阐释才能获得充分的规定性。如果我们能在预感之际从这种提示中获知，这种有不同说法的冲突，即狄奥尼索斯精神与阿波罗精神的冲突、神圣的激情与清醒的表现的冲突，乃是德国人的历史性使命的一个隐蔽的风格定律，而且有朝一日我们必须作好准备赋

^① 海德格尔在“追忆”一文也探讨了荷尔德林的这封书信，参看海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，《全集》，第四卷，美茵法兰克1996年，第87页以下；并参看中译本，孙周兴译，北京2000年，第104页以下。——译注

予它以形态——如果能够有此认识,也就足矣。这种对立并不是一个公式,我们可以靠它对“文化”作简单的描写。荷尔德林和尼采已经借助于这种冲突在德国人的使命面前树立了一个问号;^①而德国人的使命就在于历史性地找到自己的本质。我们能理解这一标志吗?有一点是确凿无疑的:如果我们不理解它,历史就将向我们复仇。

关于问题二。我们首先试图限于作为基本艺术状态的陶醉这种普遍现象,把尼采的作为一种“艺术生理学”的“美学”的轮廓描绘出来。有鉴于作为审美状态的陶醉,我们要来回答第二个问题:在何种意义上,“为了有艺术”,陶醉是“必不可少的”呢?陶醉必不可少,是为了艺术根本上成为可能的,是为了艺术实现自身吗?艺术“是”(ist)什么并且如何“是”呢?艺术存在于艺术家的创造中呢,还是存在于作品之享受中,或者存在于作品本身的现实性中,或者存在于所有上述三者之中?若是这样,那么这些不同东西的结合如何是现实的呢?艺术如何存在,在何处存在呢?究竟有没有这种“艺术本身”,或者,“艺术”一词只不过是一个集合名词,其实并没有什么现实之物与之相符?

在这里,当我们更鲜明地追问实事时,一切已经变得模模糊糊和富于歧义了。如果我们想知道“陶醉”何以对于艺术之存在是必不可少的,则一切就变得愈加模糊不堪了。陶醉仅仅是艺术之形成的一个条件么?如果是,那么究竟是在何种意义上呢?陶醉只是审美状态的释放和激发吗?或者,陶醉是审美状态的持久源泉和载体?如果是这种载体,那么,这样一个状态到底是如何承载

^① 此处“问号”(Fragezeichen)亦可直译为“问题标志”。——译注

“艺术”的——我们不知其“是”什么和如何“是”的“艺术”？如果我们说艺术是强力意志的一个形态，那么，对于眼下的问题立足点来说，我们其实并没有说出什么来；因为这个规定的意思正是我们首先要把握的。此外，成问题的是，艺术之本质是否因此作为艺术而被规定的，或者倒不如说，艺术被规定为存在者之存在的一个方式？于是，现在就只有一条道路是我们可以通行和前行的，那就是：从我们暂时刻画的审美状态的普遍本质出发，亦即从陶醉出发继续进行追问。但怎样继续呢？显然是沿着一种对审美领域的测度的方向。

陶醉是感情，是一种肉身性的心情，一种被扣留在心情中的肉身存在，一种被交织于肉身存在中的心情。但心情把此在作为一个提高着的此在开启出来，并且把此在展开在其相互激发和提高的能力的丰富性中。可是，在把陶醉说明为感情状态时，我们曾多次专门强调，我们不可把这种状态看作“在”身体“之中”和“在”心灵“之中”的一个现成之物，而是要把它看作一种对存在者整体的肉身性的、有心情的对待方式，一种本身规定着心情的对待方式。因此，如果我们要更加深入、更加完整地刻画审美基本情调的本质结构，那么，我们就必须问：在这种基本情调中并且对于这种基本情调来说，决定性的东西是什么，使我们能够把这种基本情调称为审美基本情调的决定性的东西是什么？

第 15 节 康德关于美的学说。

叔本华和尼采对此学说的误解

我们先已粗略地知道：正如对思想和认识行为来说决定性的

东西是“真”，对于道德态度来说决定性的东西是“善”，类似地，对于审美状态来说决定性的东西是“美”。

尼采关于美和美的性质说了些什么呢？对于这个问题的回答，尼采也只给了我们零星的几个句子，一些仿佛宣告之类的东西，以及一些提示。我们在哪里也找不到一个有结构和有根据的表述。一种对尼采有关美的一些句子的广泛而实际的领悟，或许要从对叔本华的美学观点的深究中产生出来；因为在他对美的规定中，尼采是根据逆转、从而是根据颠倒来思考和判断的。但是，如果所选择的对手本身并非立足于结构坚固的基地上，而是一个踉跄而行的家伙，那么，这样一种颠倒方法就始终是危险的。叔本华的美学观点就是这种情况。叔本华在其主要著作《作为意志和表象的世界》第三章中表达了他的美学观点。即便仅仅从远处与黑格尔的美学观点相比较，我们也不能把叔本华的美学观点称为一种美学。在内容上，叔本华乞灵于他辱骂的那些人，乞灵于谢林和黑格尔。未受他责骂的是康德；但他却彻底地误解了康德。对康德美学的误解也发生在尼采身上，并且至今也还流行于世；而叔本华对这种误解的形成和扩散起了主要作用。人们可以说，迄今为止，康德表达其美学思想的著作《判断力批判》一直都只是在误解基础上起作用的。这乃是哲学史上的一个事件。惟有席勒惟一地把握到了康德关于美和艺术的学说中的某种本质性的东西；不过，连席勒的认识也被十九世纪的美学学说掩埋掉了。

对康德美学的误解涉及到他关于美的一个陈述。这个规定是康德在《判断力批判》一书第 2-5 节中阐发出来的。纯粹地仅仅令人愉快的东西就是“美的”。美乃是“纯粹”快感的对象。这种快感，美之为美在其中向我们开启出来的这种快感，按康德的说法，

是“无任何功利的”。康德说：

“鉴赏力是通过一种快感或者反感对某个对象或者表象方式的判断能力，它不带任何功利。这样一种快感的对象就叫作美”。^①

审美行为，亦即对美的态度，乃是“不带任何功利的快感”。按照通常的概念来理解，无功利性就是对某事或某人无动于衷：关于某事或某人，我们无所意愿。如果这种对美的态度，即快感，被规定为“无功利的”态度，那么，按叔本华的观点，审美状态就是意志的脱落，一切欲求的平息，是纯粹的休息，纯粹的不再意愿，在冷漠无趣状态中的纯粹飘浮。

那么，尼采的观点又如何呢？尼采说：审美状态乃是陶醉。这显然是一切“无功利的快感”的对立面，因而同时在对美的态度的规定方面也是与康德构成鲜明对立的。由此我们可以理解尼采的下列评论（《全集》，第十四卷，第132页）：

“自从康德以来，一切关于艺术、美、认识、智慧的谈论都被‘无功利’这个概念混淆和玷污了”。

自从康德以来？如果这意思是指“通过”康德，那我们就必须说：否！但如果这意思是指自从叔本华对康德的曲解以来，那我们当然就要说：是！而且这样一来，连尼采自己的努力也被“曲解”了。

但在这里，当康德把艺术规定为“无功利的”快感的对象时，他是什么意思呢？何谓“不带任何功利”？功利（Interesse）原是拉丁语的 mihi interest，意思就是：我关心某事。对某事感兴趣，这意思

① 参看康德：《判断力批判》，B16。——译注

是说：想拥有某物，亦即利用、使用、支配某物。^①当我们对某物感兴趣时，我们就把它置入一种针对我们所企图和意愿的东西的目的之中。我们感兴趣的东西，始终已经鉴于其他某个东西而被看待了，亦即着眼于其他某个东西而被表象了。

康德以下述方式提出关于美之本质的问题。他问：为了找到美之为美，我们借以把某个照面之物感受为美的那种行为必须由什么东西来规定？对于某物之美的感受来说，什么是决定性的根据？

在康德建设性地解说美感(Schön - Finden)的这种决定性根据是什么，以及因而解说美之为美是什么之前，他首先以拒斥态度说，决不能、也决不会作为这个决定性根据而突现出来的东西乃是功利。“这是美的”这样一个判断所要求我们的东西，决不可能是一种功利。这意思就是说：为了感受某物是美的，我们必须让与我们照面的事物本身纯粹地作为它自身、以它本身的等级和地位出现在我们面前。我们不能从一开始就着眼于某个它物，着眼于我们的目的和意图，着眼于我们可能的享受和利益来考虑它。对于美之为美的行为和态度，以康德的看法，乃是自由的喜爱(freie Kunst)。我们必须使与我们照面的事物本身在它所是的东西中开放出来，我们必须把它本身所含的东西和带给我们的东西让与和赐予给它。

但是，我们现在要问：这种自由的赐予，这种使美成其所是的让存在，竟是一种意志的脱落，是一种冷漠无趣的状态吗？或者不

^① 德文中“功利”(Interesse)一词既有“利益、利害”之义，又有“兴趣、关注”之义。我们译之为“功利”，较难体现其“兴趣”之义。——译注

如说,这种自由的喜爱是我们的本质的至高追求,是把我们本身释放出来,以开放出那种于自身中具有本己地位的东西,使之纯粹地仅仅具有这种地位么?康德的这种“无功利”是对审美行为的“混淆”、甚至“玷污”吗?难道这不是对审美行为的伟大发现和尊重吗?

对于康德“无功利的快感”学说的曲解还在于一个双重的错误。其一,康德本人只是首先准备性地和开拓性地作出“不带任何功利”这个规定,在语言表述上也已经十分清晰地显明了这个规定的否定性;但人们却把这个规定说成康德惟一的、同时也是肯定性的关于美的陈述,并且直到今天仍然把它当作这样一种康德对美的解释而到处兜售。其二,康德这个规定的方法论上的成就受到了上述曲解,而同时在内容上面,人们也没有正确地思考这个规定,因为人们没有看到当对对象的功利兴趣被取消后在审美行为中保留下来的东西。这种对“功利”的曲解导致了一种错误意见:人们以为,随着对功利的排除,也就把一切与对象的本质性关联都禁止掉了。其实情形恰好相反。与对象本身的本质性关联恰恰是通过“无功利”而发挥作用的。人们没有看到,现在对象才首次作为纯粹对象显露出来,而这样一种显露(in - den - Vorschein - Kommen)就是美。“美”一词意味着在这样一种显露之假相中的显现。^①

先于上述双重错误而出现的决定性的事情乃是:人们耽搁了对康德关于美和艺术之本质所提出的根本性观点的真正探讨。上

^① 此句德文原文为:Das Wort “schön” meint das Erscheinen im Schein solchen Vorscheins。“美”(schön)与“假相”(Schein)的关联,在海德格尔看来就是柏拉图的εἰκασίαν εἰσάγειν所指的意思,参看本章第21节。——译注

面所说的表面看来不言自明的对康德的曲解是如何顽固地贯穿了十九世纪,一直延续到今天,对此我们可以举一个典型例子来加以说明。威廉姆·狄尔泰对于美学史的探索热情在他那个时代无人能及;他在 1887 年指出(《狄尔泰全集》,第六卷,第 119 页):康德关于无功利的快感的命题“特别令人注目地被叔本华描绘出来了”。这话无疑就是说:康德这个命题最为严重地被叔本华曲解了。

倘若尼采没有一味地依赖叔本华的引导,而去追问康德本人,那他就一定会认识到:惟有这个康德把握了他尼采想以自己的方式去知道的美的决定性因素的本质。这样的话,在我们上面已引述的那段文字中(《全集》,第十四卷,第 132 页),在他关于康德所作的古怪评论后,尼采或许就不能继续说:“在我看来,所谓美(在历史学上考察)就是:在一个时代最受尊重的人身上显明出来的东西,作为最值得尊重的东西的表达”。因为对康德来说,恰恰这个东西,这个通过纯粹的赞赏而在其显现方面值得赞赏的东西,就是美的本质,尽管康德并没有像尼采那样直接把这一点扩展到一切历史上重要的和伟大的东西上面。

而且,当尼采说(《强力意志》,第 804 条):“这种美与这种善、这种真一样并不存在”,这时候,他也是与康德的意見相合拍的。

但是,在对尼采关于美的观点的描绘语境中,我们对康德的提示不光光是要消除那种根深蒂固的对康德学说的误解。我们这种提示是要提供出一种可能性,使我们能够根据其原始的、历史性的联系来理解尼采本人关于美所说的话。尼采本人并没有看到这种联系,这乃是尼采与他的时代以及这个时代与康德和德国唯心主义的关系所共有的一个界限。倘若我们听任这种对康德美学的流

行误解继续存在下去,那就是不可原谅的了;而同样地,倘若我们试图把尼采关于美的性质和美的观点归结于康德的观点,那也是错误的。而毋宁说,我们的当务之急在于:让尼采对美的规定出现在其本身的土地上,同时要看到尼采的这个规定被置于何种分裂状态之中。

尼采也把美规定为产生快感的東西。但一切都取决于对快感和产生快感者本身的概念理解。所谓产生快感的東西,我们把它视为合我们意的東西,符合于我们的東西。什么对某人产生快感,什么合某人之意,这取决于这个某人是谁,某物应当合谁之意,与谁吻合。谁是这样一个人,则取决于他向自己要求什么。然后,我们就把那种与我们对自己的要求相符合的東西称为“美的”。这种要求又取决于我们对自己的看法,我们相信自己具有什么,我们指望自己有什么极端可能性,我们也许恰恰还经受得住什么。

由此出发,我们便得以理解尼采关于美的陈述以及关于某物之美感的判断的陈述(《强力意志》,第 852 条):

“对于我们差不多对付得了的東西的觉察,如若它是我们亲身遇见的東西,作为危险、难题和诱惑——这样一种觉察甚至还决定着我们的审美肯定。(‘这是美的’乃是一种肯定。)”《强力意志》第 819 条也是这样:

“坚固、强大、结实的东西,即生命,它博大有力,安然静息,庇护着它的力量——它‘产生快感’,这也就是说,它与人们对自己的看法相吻合”。

美乃是被我们当作我们的本质的榜样来赞赏和尊重的东西。从我们的本质的根据而来并且为了这种本质,我们赠予这种東西以——用康德的话来说——“自由的喜爱”。在另一处,尼采说

(《全集》,第十四卷,第 134 页):

“这种‘功利和自我的丧失’乃是胡闹,是不准确的考察:相反地,现在在我们的世界里存在,失去对异己之物的畏惧,这倒是迷人的事情!”

的确,这种在叔本华所做的解说意义上的“功利的丧失”乃是胡闹。但尼采所称的在我们的世界中存在的迷人之事,其实就是康德所谓“反思的欲望”所表示的意思。即使在这里,就像在“功利”概念那里一样,要紧的事情也是:我们必须根据康德的哲学努力及其先验方法来解释康德的基本概念“欲望”和“反思”,而不可按照日常观念来歪曲这些基本概念。在《判断力批判》第 57 节和第 59 节中,^①康德分析了“反思的欲望”的本质,把它阐明为对于美的基本行为和态度。

尼采是借助一种十分“不准确的考察”来把握功利的本质的;根据这种十分“不准确的考察”,尼采必定会把康德所谓的“自由的喜爱”称为一种最高程度的功利。从康德角度来看,这或许就满足了尼采对那种对于美的行为的要求。然而,由于康德更鲜明地把握了功利的本质,并且因此把功利排除在审美行为之外,所以,康德并没有使审美行为成为某种冷漠无趣的东西,而倒是创造出一种可能性,使这种对于美的对象的行为变得更加纯粹和更加亲密。康德对作为“反思的欲望”的审美行为的解释深入到人类存在的一个基本状态之中,在这个基本状态中,人类才首次达到其本质的根

^① 这是海德格尔的一个引证错误,或者是一个印刷错误。康德并不是在《判断力批判》第 57 节和第 59 节中,而是在该书第 37 节和第 39 节中讨论这里所讲的“反思的欲望”。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D. F. 克莱尔译,伦敦 1981 年,第 112 页注。——译注

据凿凿的丰富性。正是这种基本状态,被席勒把握为历史性的、对历史具有奠基作用的人类此在的可能性条件。

按照我们上面引用过的尼采的有关说明,美是那个规定着我们以及我们的行为和能力的东西,因为通过美,我们最高地占有了我们的本质,这就是说,我们超脱了我们自己。在尼采看来,在我们本质能力的丰富性中的这样一种“超脱我们自身的提升”(Über-uns-weg-Steigen)就发生在陶醉中。也就是说,美是在陶醉中展开出来的。美本身乃是那个把我们置入陶醉感之中的东西。

从这种对美之本质的揭示出发,对陶醉、对基本审美状态的特性刻画就获得了一种更高的清晰性。如果美是我们相信我们的本质能力所具有的决定性东西,那么,陶醉感作为与美的关联就不可能是纯粹的奔腾和沸腾。而毋宁说,陶醉的情调乃是最高的和最适度的规定性意义上的一种心情。^①不论尼采的表达方式和谈论方式听起来多么像瓦格纳的情感狂喜和在纯粹“体验”中的完全沉溺,确凿无疑的一点是:在这件事上,他所要求的却是相反的东西。令人奇怪而且几乎荒谬的事情仅仅在于,尼采试图以某种方式使他的同时代人了解他这种关于审美状态的观点,并且试图使这些以生理学和生物学的语言说话的同时代人确信这种观点。

美按概念来看乃是值得尊重的东西本身。与此相联系,《强力意志》第 852 条说:

“是否以及在何处着手进行‘美的’判断,这是(一个个体或者一个民族的)力的问题”。

^① 中译文难以充分显明这里的“情调”(Stimmung)、“规定性”(Bestimmtheit)和“心情”(Gestimmtheit)之间的字面和意义联系。——译注

但是,这种力并不是单纯的肉体力量,一种“粗野的残暴”的储备。尼采这里所谓的“力”,乃是历史性此在掌握和实现其至高的本质规定性的能力。当然,力的这种本质并没有获得纯粹而明确的揭示。美的性质被视为一种“生物学的价值”:

“考虑一下:在何种程度上我们的‘美’这种价值完全是人类中心论的:根据那些关于增长和进步的生物学前提——”。(“论艺术生理学”,第 4 条)^①

“一切美学的基础”由以下“普遍命题”给出:“审美价值基于生物学的价值,审美快感是生物学的快感”。(《全集》,第十四卷,第 165 页)

尼采是“在生物学上”来把握美的,这乃是一个不争的事实。可问题还在于,在尼采那里,“生物学的”、βίος[生命]、“生命”(Leben)意味着什么。尽管有种种字面假象,它们却并不意指生物学所理解的生命。

第 16 节 作为形式创造力量的陶醉

通过上面对美的解说,审美状态的本质也一道变得清晰了些;这样,我们就可能进一步尝试对审美状态的领域作一种更为准确的测度。这项工作应当这样做:我们现在要考察一下在审美状态中可实现的基本行为方式,即审美行为和审美观照,或者说,艺术家的创作和艺术作品接受者的接受。

如果我们来追问创作的本质,那么,根据前面的讨论,我们就

^① 参看本章第 14 节:“作为审美状态的陶醉”。——译注

可以回答说：创作是对作品中的美的陶醉性生产。^①作品仅仅实现于创作中，仅仅通过创作而实现。但正因为是这样的情况，所以反过来，创作的本质始终依赖于作品的本质，从而只有根据作品的存在才能得到把握。创作创造出作品。而作品的本质是创作的本质之源。

如果我们问尼采是如何规定作品的，我们就得不到任何答案。因为尼采对艺术的沉思——而且恰恰是尼采的这种沉思，作为最极端的美学——并没有追问作品本身，至少没有首先追问作品本身。因此，关于作为生产的创作的本质，我们现在也少有了解，更没有了解到本质性的东西。相反地，尼采所谈论的始终只是作为生命之实行的创作，一种受陶醉限制的生命之实行。据此看来，创作的状态就是“一种爆炸性状态”（《强力意志》，第 811 条）。这乃是一个化学的描写，而不是一个哲学的解释。如果说在这同一段话中，尼采提到了血管变化，肤色、体温和肌肉的变化，那么，这还只不过是一种对可以从外部把握的身体变化的断言。即使他这里考虑到了“整个肌肉系统的自动”，情形也还是这样。这样一种断言可能是正确的，但它们也适合于其他的、病态的身体状况。尼采说，做一个艺术家而又没有毛病，这是不可能的事情。而且，当尼采说制作音乐（一般地就是制作艺术）无非就是一种制作婴儿的方式时，他这个话只符合那种对陶醉的刻画，因为按照这种刻画，陶醉的“最古老的和最原始的形式”就是“性陶醉”。

然而，倘若我们局限于尼采的上述说法，我们就只会注意到创

① 此句原文为：es ist das rauschhafte Hervorbringen des Schönen im Werk。——译注

作过程的一个方面。对于另一个方面——如果在这里竟还能有意义地谈论“方面”的话——，我们必须通过对陶醉的本质和美的本质(即对自身的超出)的回忆来加以呈现了,以便我们得以面对那个与我们对自己的看法相符合的东西。由此我们就触及到创作中的决定性特征,以及创作中的标准和品位因素。当尼采说出下面的话时,他已经深入到这个角度:

“艺术家不应该如其所是地观看什么,而应当观看得更丰富、更质朴、更强烈:为此,艺术家的生命就必须具有一种青春和春天,一种惯常的陶醉”。(《强力意志》,第 800 条)

创作中这种更丰富、更质朴、更强烈的观看,尼采也称之为“理想化”(Idealisieren)。在把陶醉的本质规定为一种力的提高感和丰富感之后,尼采紧接着写道(《偶像的黄昏》;《全集》,第八卷,第 123 页):

“从这种感情出发,人们给予事物什么,人们迫使事物从我们身上取得什么,人们强暴事物——这个过程就被称为理想化”。

但是,理想化并不像人们所认为的那样,是简单地删去、抹煞和取消渺小和次要的东西。理想化也不是一种防御行动。而不如说,理想化的本质在于一种“对主要特征的巨大夸张”。所以,决定性的事情就在于对这些主要特征的先行展望,在于对我们相信自己勉强还对付得了、还经受得住的那个东西的捕捉。这就是诗人里尔克完全在尼采意义上描写出来的那种对美的把握(《第一首哀歌》):

“……因为,美无非是恐怖的开端,
我们勉强还能承受的一个开端,

而我们是多么赞赏它,因为它泰然自若,
不屑于把我们毁灭”。^①

创作乃是一种对主要特征的更质朴和更强烈的观看和夸张。它是一种对最高法则的勉强经受。它服从最高的法则,并且因而竭力欢呼对这样一种危险的经受。

“对艺术家来说,‘美’之所以是某种外在于任何等级秩序的东西,是因为在美中各种对立被驯服了,这乃是强力的最高标志,也就是超出对立之物的强力的最高标记;此外,没有张力——不再需要任何一种力量,一切都如此轻松地跟随、服从,而且为了服从而做出最可爱的表情——这就使艺术家的强力意志变得赏心悦目”。(《强力意志》,第 803 条)

对于观赏者和接受者的审美状态,尼采给予与创作者的状态相似的理解。在他看来,艺术作品的作用无非就是在享受者那里重新唤起创作者的状态。艺术的接受就是对创作的重新实行。尼采说:

“——艺术作品的作用乃是对艺术创作状态即陶醉的激发”。(《强力意志》,第 821 条)

尼采与一种日后占居支配地位的美学观都持有上述观点。由此出发我们就可以理解,为何尼采一贯地要求美学必须成为一种创作者的美学,即艺术家的美学。作品的接受只不过是创作的变种和分枝。因此,关于创作所说的话就更准确地——尽管是在派生意义上——适合于艺术的接受。艺术作品的享受就在于分享艺术家的创作状态(《全集》,第十四卷,第 136 页)。但是,因为尼采

^① 里尔克:《杜伊诺哀歌》,第一首,第 4-7 行。——译注

并不是根据创作者的本质、根据作品的本质来阐发创作的本质的，而是根据审美行为的状态来阐发创作的本质的，所以，在他那里，不仅作品的生产没有获得一种区别于用具的手工生产的充分确定的解释，而且就连有别于创作的接受行为也还没有得到规定。他所谓作品的接受乃是一种对创作的重新实行，这个观点根本就是不真实的。实际上，甚至艺术家与被创作出来的作品的关联也不再是一种创作者的关联了。但这一点或许只有通过一种以完全不同的方式进行的、从作品本身出发对艺术的追问才能够显示出来。^①而我们前面对尼采美学的描绘大概已经可以清晰地表明，他对艺术作品的讨论是多么稀少。

不过，正如对陶醉之本质的更鲜明的把握已经把我们引向了与美的更内在关联上，同样地，对创作和观赏的考察也不容许我们在这里仅仅见出身—心过程。而毋宁说，在审美状态中重又显示出了那种与在“理想化”中被夸张的“主要特征”的关联，那种与艺术家在照面之物那里展望到的更质朴和更强大的东西的关联。审美感情并不是一种盲目的、无拘束的感动，并不是一种仅仅在我们心头倏忽而过的快感和模模糊糊的惬意感觉。陶醉本身关系到主要特征(Hauptzüge)，也就是说，它关系到一系列特征(Gezüge)和结构(Gefüge)。所以，我们必须重新从表面上看来片面的对纯粹状态的考察转向那个在我们的心情中规定着情调的东西。依据通常的美学概念语言(那也是尼采的说法)，我们把这个东西称为“形式”。

^① 海德格尔在此所谓“完全不同的方式”的“对艺术的追问”，在他同期做的“艺术作品的本源”一文中得到了实行。参看海德格尔：《林中路》，《全集》，第五卷，美茵法兰克福 1977 年，第 1—74 页；并参看中译本，孙周兴译，上海 1997 年。——译注

即使在谈论形式和作品时,尼采也总是首先从艺术家出发,亦即总是回到艺术家那里、并且在艺术家范围内进行考察的。艺术家的基本态度就在于:他“不给与任何事物以一种价值,除非它知道形式是怎样生成的”。(《强力意志》,第 817 条)

这里,在一个从句中,尼采把“形式生成”(Form - werden)解释为“自行泄露”、“自行敞开”。这乃是一个乍看起来令人诧异的对形式之本质的规定。在这里以及在别处,尼采并没有专门论及这个规定,但它却符合于原始的形式概念,那个在希腊人那里已经形成的形式概念。对于形式概念的这种起源,我们在此不能细致地探讨了。

为了解释尼采的规定,让我们姑且指出一点:形式,拉丁文的 forma,是与希腊文的 μορφη 相对应的。它是具有包围作用的界限和边界,它把某个存在者带人和置入它所是的东西之中,使得这个存在者站立于自身,此即形态(Gestalt)。如此这般站立者乃是存在者自行显示而成的那个东西,即它的外观,ειδος[爱多斯],通过这个外观并且在这个外观中,存在者走出来,表现出来,敞开自身,自行闪烁,并进入纯粹的闪现中。

艺术家——我们眼下可以把这个名称理解为审美状态的标记——对待形式,与形式发生关系,并不是把形式当作那个还表达出某个他物的东西。艺术家与形式的关联乃是为形式本身之故对形式的热爱。因此,在一段谈论同时代画家的文字中,尼采曾以一种拒斥态度说道:

“没有人直接就是画家;全体都是考古学家、心理学家,是某种记忆或者理论的张扬者。他们喜欢我们的学问,我们的哲学”。“他们热爱一种形式并非为了它本身所是,而是为了

它所表达的东西。他们是博学的、煞费苦心的和反思性的一代人的子孙——与古代大师们相距千里，因为古代大师们并不埋头苦读，而只是想着给予自己的眼睛以一个节庆”。（《强力意志》，第 828 条）

形式，作为让我们所照面的事物显现出来的东西，首先把由形式决定的行为带人一种与存在者的关联的直接性之中。形式开启出这种关联本身，使之成为对存在者的原始行为的状态，亦即节庆的状态；在节庆状态中，存在者本身在其本质中得到庆祝，并且因此才首次被置入敞开域（das Offene）中。形式首先规定和限定了那个领域，在此领域中，存在者的提高力量和丰富性的状态才得以实现。形式奠定了那个领域的基础，在此领域中，陶醉之为陶醉才成为可能的。在形式作为最丰富的法则的最高质朴性起着支配作用的地方，就有陶醉。

陶醉并不是指一味泛滥和奔腾的混沌，并不是纯粹听任自流和晕头转向的醉汉行状。当尼采说“陶醉”时，这个词在他那里是具有与瓦格纳的意思相对立的音调和意义的。对尼采来说，陶醉意味着形式的辉煌胜利。有关艺术中的形式问题，而且着眼于瓦格纳，尼采曾写道：

“认为瓦格纳所创作的东西是一种形式，这是一个错误：——那是一种无形式状态。戏剧性结构的可能性还有待于寻找”。——“妓女般的配器法”。（《强力意志》，第 835 条）

诚然，对于与艺术相关的形式之本源和本质，尼采并没有做专门的沉思；因为倘若要做这样一种沉思的话，他就必需以艺术作品为出发点了。不过，稍作一点努力，我们就能约略看到，尼采所谓的“形式”指的是什么。

对于“形式”，尼采决没有把它理解为单纯“形式上的东西”，亦即那个东西，它需要一个内容，并且仅仅是这个内容的一个在外部延伸着而又无力的边界。这个边界并没有界定什么，它本身就只是单纯终止的结果；它仅仅是一个边缘而已，而不是一个组成部分 (Bestand)，不是那种东西，它通过贯通并且固定内容而使内容作为“内容”消失掉，从而首先赋予持存性 (Beständigkeit) 和自立性 (Insichstehen)。真正的形式乃是惟一真实的内容。

“艺术家之所以是艺术家，是因为艺术家把一切非艺术家所谓的‘形式’当作内容来感受，即当作‘实事本身’来感受。当然，这样一来，人们就归属于一个颠倒了的世界了：因为现在，人们把内容当作某个单纯形式上的东西了——包括我们的生命在内”。（《强力意志》，第 818 条）

可是，如果说尼采试图刻画出形式法则的特征，那么，他并不是着眼于作品的本质和作品的形式来做这件事的。尼采仅仅指出了那种我们最熟悉和最常见的形式法则，即“逻辑的”、“算术的”、“几何学的”形式法则。但在尼采看来，逻辑和数学不只是能够显明最纯粹的法则的代表性名称，而不如说，尼采提示我们，必须把形式法则回溯到那些逻辑规定性那里，后者是与他思想和存在的说明联系在一起的。然而，在这种对形式法则的回溯中，尼采并没有认为：艺术无非就是逻辑和数学而已。

“审美价值评价”，亦即把某物感受为美，是以那些与逻辑、算术和几何学的法则相关的感情为“基础”的（《全集》，第十四卷，第 133 页）。逻辑的基本感情是对于“有序、明晰、界定”的快感，是对于“重复”的快感。“逻辑感情” (logische Gefühle) 这个表述是令人误解的。它并不是指，感情本身是逻辑的，是按照思维规律进行

的。“逻辑感情”这个表述意思是说：人们具有对秩序、界限和明晰的情感，人们在情绪上由秩序、界限、明晰来规定自己。

因为审美价值评价是建立在逻辑感情基础之上的，所以，它们也就“比伦理的价值评价更为根本”。尼采的决定性的价值设定是以对“生命”的提高和保障为尺度的。但在他看来，逻辑的基本感情，即对于秩序和界限的快感，无非就是“一切有机物与其处境的危险或者觅食的艰难相比而言的快感。熟悉的事物令人快乐，看到人们希望自己轻轻松松征服的东西时也令人快乐，如此等等”。（《全集》，第十四卷，第 133 页）

于是就得出了一——尽管十分粗糙——下面的快感等级结构：最低层是生命实现和生命维持过程的生物学上的快感；在此之上同时又为此服务的，是逻辑、数学的快感；而逻辑、数学的快感又是审美快感的基础。因此，对于形式的审美快乐就被回溯到生命实行本身的某些条件上面了。我们的目光原来关注的是形式法则，现在又转了回来，朝向纯粹的生命状态了。

到现在为止，我们通向尼采美学的道路是由尼采对艺术的基本立场决定的：我们从作为基本审美状态的陶醉出发，过渡到对美的思考；从美回到创作和接受状态；从创作和接受状态出发，我们达到了它们所关涉的东西，达到规定着它们的东西，即形式；进而从形式出发，我们达到了对秩序——作为肉身生命的一个基本条件——的快乐；这样，我们又回到了我们的出发点上，因为生命就是生命的提高，而上升着的生命就是陶醉。上述来回往复的过程在其中发生的那个领域本身，陶醉与美、创作与形式、形式与生命在其中得以具有上述相互关联的那个整体，首先还是不确定的，而陶醉与美、创作与形式之间的联系和关联就更是确定的了。所

有这一切都归属于艺术。但这样的话,艺术或许就只是一个集合名词,就不是一个表示一种以自身为基础的、并且得到完全界定的现实性的清晰名称了。

然而,对尼采来说,艺术不仅仅是一个集合名词。艺术乃是强力意志的一个形态。只有着眼于强力意志,我们才能消除上面所说的不确定性。只是就艺术之本质适合强力意志本身而言,艺术之本质才得以奠基于自身,才能够得到澄清并且获得结构形态。强力意志必须原始地为艺术所包含的东西的共属一体性奠定基础。

当然,人们或许可以努力通过一条简单的途径来消除上面所说的不确定性。我们只需把陶醉说成主观的,把美说成客观的,同样地把创作理解为主观行为,而把形式理解为客观规律。这种有所失落的关系就是主观与客观的关系,即主体-客体关系。还有什么比这种关系更为人所熟悉的呢?而实际上,还有什么比主体-客体关系,比一个主体意义上的人的开端,以及把非主体的东西规定为客体的做法,更为可疑的呢?这个区分的广为流行,还不是它的清晰性的证据,还不能证明它是真正有根据的。

上述模式虚假的清晰性和被掩盖了的无根基性对我们没有多少帮助。这个模式只是消除了尼采美学中值得追问的东西,即那个值得辨析、因而必须强调的东西。我们越少把尼采美学强行提拔为一个表面上明晰的体系,我们越是让这种寻求和追问本身自行其道,我们就越能可靠地发现那些景观和基本观念,在其中,这个整体对尼采来说具有某种尽管模糊杂乱、但却完全成熟了的统一性。如果我们要把握尼采思想的基本形而上学立场,我们就要澄清这些观念。所以,我们现在就必须努力把尼采关于艺术的描

述简化为本质性的东西,而又不放弃视角的多样性,但也不是从外部投入一个可疑的模式。

为了简化和概括前面对尼采艺术观的刻画,我们可以限于两个显著的基本规定:陶醉与美。两者处于相互关联中。陶醉是基本情调,而美起着调音作用。但在这里,主观与客观的区分如何无助于我们的阐释,这一点我们可以从下面的讨论中轻松地看出。陶醉虽然构成主体的状态,但同样也完全可以被把握为客观的东西,被把握为一种现实性,在这种现实性范围内,美仅仅是主观的东西,因为并不存在着一种自在的美。无疑,尼采在这里并没有获得概念和论证上的明晰性。甚至于康德,虽然通过他的先验方法而拥有了美学解释的各种更大的和更确定的可能性,但他依然囿于现代主体概念的范限内。尽管如此,我们也还必须超出尼采,进一步搞清楚尼采思想中本质性的东西。

作为感情状态的陶醉恰恰冲破了主体的主体性。由于拥有一种对美的感情,主体就超越了自身,也就是说,它不再是主观的,不再是一个主体了。另一方面,美不是一种单纯表象活动的现成对象。作为一种调音作用,美贯通并且调谐着人之状态。美突破那个被设置在远处、自为地站立着的“客体”的范围,并且把后者带入与“主体”的本质性的和原始性的归属状态之中。美不再是客观的,不再是一个客体。审美状态既不是某种主观的东西,也不是某种客观的东西。“陶醉”和“美”这两个美学基本词语具有相同的含义范围,指示着整个审美状态,以及在审美状态中开启自身并且贯通审美状态的东西。

第 17 节 伟大的风格

每当尼采谈到那个体现艺术之本质的东西时,他看到的是艺术现实性这个整体。尼采把它称为“伟大的风格”。在这里,如果我们想寻求一种对风格之意义的本质规定和本质论证,那也将是徒劳的。正如通常在艺术领域里,“风格”一词所命名的东西也往往是最为模糊的。尼采再三谈论了“伟大的风格”,尽管只是一些简短的提示;他的谈论方式显明了我们前面关于尼采“美学”所列举的一切。

“对于艺术中的三件好东西,即高贵、逻辑和美,‘大众’从来就是一窍不通的——*pulchrum est paucorum hominum*[美是少数人的]——,更不用说对于那件更好的东西,即伟大的风格了。瓦格纳离伟大的风格最远:他的艺术手段的放荡不羁和英雄式的狂妄自大,是与伟大的风格背道而驰的”。(《全集》,第十四卷,第 154 页)

这就是说,艺术中含有三件好东西:高贵、逻辑、美;还有一件更好的东西:伟大的风格。尼采说所有这些东西对“大众”来说始终是格格不入的,他这里所谓“大众”并不是指“下等民众”这样一个阶级概念,而是指中等文化庸人意义上的“有教养者”,正是他们为瓦格纳崇拜推波助澜。农民以及真正与他的机器世界打成一片的工人对那种英雄式的狂妄自大是充耳不闻的,只有狂热的小资产阶级才需要这种东西。小资产阶级的世界,或者更确切地说,小资产阶级的空虚,乃是尼采所谓伟大的风格的产生和发扬的真正绊脚石。

那么,伟大的风格在哪里呢?

“伟大的风格就在于对平凡而短暂的美的蔑视,是一种对稀罕而长久之物的感觉”。(《全集》,第十四卷,第 145 页)

我们回想到尼采的一个说法:创作的本质就是对主要特征的夸张。在伟大的风格中有:

“一种对生命体的丰富性的征服,尺度成为主宰,那种安宁成为强大灵魂的基础,强大灵魂在缓慢地运动,并且讨厌过于富有生机的东西。普遍情形和法则受到尊重和强调;相反地,特殊情形被排斥在一边,细微差别被抹煞掉了”。(《强力意志》,第 819 条)

我们想到尼采所谓美是最值得尊重的东西。但是,只有在尊重的伟大力量活生生地出现之际,这个最值得尊重的东西才闪现出来。所谓尊重并不是细微和低等之物、无能和不成熟之物方面的事情。尊重乃是伟大激情方面的事情;惟这种伟大激情才产生伟大的风格(参看《强力意志》,第 1024 条)。

尼采所谓伟大的风格最接近于严肃的风格、古典的风格:

“古典的风格本质上体现着这种安宁、简化、缩略、集中——最高的强力感集中在古典类型中。反应迟钝:一种伟大的意识:没有任何斗争感”。(《强力意志》,第 799 条)

伟大的风格乃是最高的强力感。由此可以明见,如果说艺术是强力意志的一个形态,那么在这里,“艺术”总是在其最高的本质等级上被把握的。“艺术”一词并不标示某个单纯事件的概念,而是一个等级概念。艺术并不是在其他事物中间存在的什么东西,并不是人们从事和偶尔享受的什么东西。艺术把整个此在置于决断之中,并且把它保持于其中;艺术因此就受到一些独特的条件的

限制。所以,尼采就面临着以下任务:

“不带任何偏见,决不优柔寡断,彻底地去思考一下,一种古典的鉴赏力可能在何种土壤里成长起来。对人的硬化、简化、强化、恶化:所有这些都是共属一体的”。(《强力意志》,第849条)

但是,不仅伟大的风格与恶化是共属一体的,标志着此在中那些巨大的对立面的统一,而且,下面这两个乍看起来水火不容的东西也是共属一体的,即:作为虚无主义的反运动的艺术和作为一种生理学美学的对象的艺术。

表面看来,艺术生理学把它的对象仅仅当作一个喷涌着的自然过程,一个爆发性的陶醉状态,它逐渐流失而无所决断,因为自然对决断领域(Entscheidungsbereich)是一无所知的。

然而,作为虚无主义的反运动,艺术却应当为新尺度和新价值的设定工作铺设一个基础,这也就是说,艺术应当成为等级、区分和决断。如果说艺术的真正本质就在伟大的风格中,那么,这话在眼下就意味着:尺度和法则只有在对混沌和陶醉因素的掌握和抑制中才能够设立起来。这就要求伟大的风格成为它自身的可能性条件。据此看来,生理学上的东西就是艺术能够成为一种创造性的反运动的基本条件。决断是以对立之物中的分离为前提的,其高度随着冲突的深度一道增长。

具有伟大风格的艺术乃是从对生命的至高丰富性的保护性掌握中产生出来的简单安宁。它包含着对生命的原始解放,但却是一种受约束的解放;它包含着最丰富的对立,但却处于简朴之物的统一性中的对立;它包含着增长的丰富性,但却处于长久而稀罕之物的持续中的增长。在艺术的至高形式要根据伟大的风格被

把握的地方,我们必须把艺术回置到具体生命的原始状态之中,回置到生理学之中。作为虚无主义之反运动的艺术,作为陶醉状态的艺术,作为生理学(最广义的“物理学”)对象的艺术与作为形而上学对象的艺术,这些并不是相互排斥的,而是相互包含的。从其整个本质丰富性来理解,上述对立面的统一性使我们了解到尼采本人关于艺术、关于艺术的本质以及艺术的本质规定性的意识——而这也就是说:尼采关于这些东西的意愿。

无论尼采多么经常、多么不幸地——不仅在语言上,而且也在思想上——滑入关于艺术的纯粹生理学 and 自然主义的陈述之中,毫无疑问的是,当人们孤立地选取这些生理学思想,把它们装扮为一种“生物学的”美学,甚至还把它们与瓦格纳混为一谈,或者完全颠倒是非,像克拉格斯那样从中搞出一种狂欢哲学,并且把这一点伪装为尼采的真正学说和成就,这时候,人们是多么严重地误解了尼采。

为了接近尼采思想的本质意志并且保持在它近旁,我们需要有一个广大的思想幅度,还需要有能力超越尼采身上一切当代因素的危险性而进行自由的观看。尼采关于艺术的认识,以及尼采为伟大艺术家的可能性所作的斗争,都是受一个思想控制的;对于这个思想,尼采曾作过一个简明的表达:“惟何物能使我们再生?——完满之物的景象”。(《全集》,第十四卷,第 171 页)

但尼采也意识到这样一个任务的全部困难。因为,应当由谁来确定什么是完满之物呢?只有那些本身亦是完满之物并且因此知道完满之物的人们才能做到这件事。在此开启出整个人类此在活动于其中的那个循环的深渊。什么是健康,只有健康者才说得上来。但健康状态却是根据健康的本质开端来衡量的。什么是真理,只有掌握真理的人才能够澄清。但谁是掌握真理的人,这又取

决于真理的本质开端。

当尼采把具有伟大风格的艺术与古典鉴赏力联系在一起时，他并没有沦为一个古典主义者。如若我们撇开荷尔德林，尼采就是使“古典”免受古典主义和人道主义的曲解的第一人。他对温克尔曼和歌德时代所发表的反对意见十分清晰地表达出这一点：

“这是一出欢快的喜剧，我们到现在才学会嘲笑它，到现在才首次看见它：赫尔德尔、温克尔曼、歌德和黑格尔的同时代人声称已经重新发现了古典的理想……还有同时代的莎士比亚！——而且，就是这同一类人，竟以卑鄙的方式宣布与法国人的古典学派一刀两断了！仿佛在这儿不能像在那儿一样了解到本质真相似的！……但他们想要的是‘自然’、‘自然性’：呵，蠢材们！他们竟以为古典性就是一种自然性！”（《强力意志》，第 849 条）

如果说尼采以有意的夸张不断地强调了审美状态的生理学方面，那么，他是要反对古典主义内在的无矛盾性和贫困，把生命的原始冲突以及一种胜利的必然性的根源突现出来。尼采的生理学美学所指的“自然性”并不是古典主义的自然性，也就是说，它不是对一种表面上完好无损的、并且本身有效的人类理性来说可计算和可通达的东西，不是无害的东西、不言而喻的东西；相反地，它乃是那种自然特性，伟大时代的希腊人称之为 δεινόν 和 δεινότατον，即可怕的东西。^①

^① 海德格尔在 1935 年夏季学期讲座《形而上学导论》中详尽阐释了这里的 δεινόν 和 δεινότατον 的意思，在一段关于索福克勒斯《安提戈涅》的解释中，海德格尔把这个词翻译为“神秘的东西”（das Unheimliche）、“强大的东西”（das Gewaltige）。参看海德格尔：《形而上学导论》，第 112 页以下；并参看中译本，熊伟、王庆节译，北京 1996 年。——译注

另一方面,古典的东西也不是能直接从艺术的过去某个特定时代中简单地推导出来的东西。而毋宁说,古典的东西乃是此在的一个基本结构,它本身必须首先为艺术的过去某个时代创造出各种条件,并且必须向这些条件开启自身,献身于这些条件。但基本条件乃是那种同样原始的对于极端对立的自由、对于混沌和法则的自由;并非对某种形式的混沌的单纯征服,而是那种控制,那种主宰,才能使混沌的原始古朴性与法则的原始性相互对立地、并且同样必然地受到某种束缚——对这种束缚的自由支配,远离于一种在陶醉中的纯粹激动,同样也远离于一种在教条和公式中的形式的麻木不仁。凡在对这种束缚的自由支配成为事件的自我构成的法则的地方,就有伟大的风格;凡有伟大的风格的地方,具有纯粹的本质丰富性的艺术才是现实的。惟有根据艺术的本质现实性,艺术才能得到评价,艺术才可能被把握为存在者的一个形态,亦即强力意志的一个形态。

当尼采在本质性的和决定性的意义上讨论艺术时,他指的始终是具有伟大风格的艺术。由此出发,尼采与瓦格纳的最内在的对立才最鲜明地显露出来;这首先是因为,尼采对伟大风格的理解同时不仅包含着对瓦格纳音乐的一个原则性决断,而且也包含着对作为艺术的一般音乐之本质的一个原则性决断。[在此可参看尼采在《曙光》时期(1880-1881年)的几则笔记:“音乐并不具有使精神迷醉的音调”(《全集》,第十一卷,第336页),以及“诗人使力求认识的本能活动起来,而音乐则使它止息”(同上,第337页)。尤其能够说明问题的是尼采写于1888年的一则较长的笔记,题为“‘音乐’——以及伟大的风格”。(《强力意志》,第842

条)]^①

尼采对艺术的沉思之所以是“美学”，是因为它审视了创作和享受的状态。它是“最极端的”美学，因为它探究这种状态，穷根究底，探入身体状态的极致，探入那离精神和被创作者的精神特性及其形式法则最远的东西。然而，正是在生理学美学的这个极端中，发生了一种急剧的倒转；因为并不是一切艺术的本质要素都可以归结于这种“生理学的东西”，都可以根据这种“生理学的东西”来解释的。由于身体状态本身是创作实行过程的条件之一，所以它同时也是应当在被创作之物中被制服、被克服和被扬弃的东西。审美状态乃是这样一种状态，它服从那个形成于自身的伟大风格的法则。审美状态本身只有作为伟大的风格才真正是一种审美状态。所以，这种美学就在它自身范围内超越了自己。艺术状态是这样一些状态，它们本身服从尺度和法则的最高命令，把自身纳入超出它们自身的意志之中；当这种状态意愿超越自身，超出它们所是的东西，并且在这种主宰中维护自己时，它们才是它们本质上所是的东西。

艺术状态，亦即艺术，无非就是强力意志。现在我们就理解了尼采的那个主要命题：艺术是“生命”的一大“兴奋剂”。^②“兴奋剂”的意思是：把人们带入伟大风格的命令领域之中的东西。

但现在我们也更清晰地看到，尼采所谓艺术是生命的一大兴奋剂这个命题在何种意义上是对叔本华那个命题的颠倒——后者

^① 参看尼采：《全集》，第十九卷（《强力意志》卷），慕尼黑 1926 年，第 240 - 242 页。——译注

^② 尼采的原话是：“我们发现艺术是生命的最大兴奋剂——”（《强力意志》第 808 条）。参看尼采：《全集》，第十九卷（《强力意志》卷），慕尼黑 1926 年，第 216 页。——译注

把艺术规定为“生命的寂静”。这种颠倒并不在于：尼采仅仅用“兴奋剂”代替了“寂静”，以刺激物来替换了镇定物。这种颠倒是一种对艺术之本质规定的转换。这样一种关于艺术的思考是哲学的思考，它设立标准，由此才形成历史性的争辩，并且成为对未来之物的预先构成。假如我们想确定，尼采的艺术追问在何种意义上还可能是一种美学，在何种程度上必定还是美学，那么，我们就要对这种思考有一个全面的了解。尼采起先就音乐、并且着眼于瓦格纳所说的一段话，是适合于整个艺术的：

“我们再也不知道如何论证诸如‘模式’、‘熟巧’、‘完美’之类的概念了——我们用老旧的热爱和仰慕本能盲目地在价值王国里四处摸索着；我们差不多就以为，‘凡是使我们快乐的东西就都是善的’……”。（《强力意志》，第 838 条）

在这里，反对瓦格纳的“风格的完全消溶”，尼采清晰而明确地要求法则、标准，以及首要地，要求对法则和标准的论证；而且，作为第一性和本质性的东西，这种法则和标准超越了一切单纯的技巧、单纯的杜撰以及“表现手法”的提高：

“如果其中表现出来的东西，即艺术本身，已经为了自己而失去了支配它的法则，那么，一切对表现手法的扩展又有何意义呢！”（同上）

艺术不仅要受规则支配，必须遵守法则，而且更应该说，艺术本身就是立法，艺术只有作为这样一种立法才真正是艺术。不可穷尽的和有待创作的东西就是法则。那种把风格消溶于单纯的感情奔腾中的艺术，从根本上误解了人们在发现法则时的不安；在艺术中，惟当法则为达到公开的作用而浸淫于形态之自由中时，这种法则的发现才能成为现实的。

尼采美学的问题提法推进到了自身的极端边界处,从而已经冲破了自己。但美学决没有得到克服,因为要克服美学,就需要我们的此在和认识的一种更为原始的转变,而尼采只是间接地通过他的整个形而上学思想为这种转变做了准备。对我们来说,重要的是对尼采思想的基本立场的了解,仅此而已。仅从表面上看,尼采对艺术的思考是美学的;而从其最内在的意志来看,这种思考是形而上学的,亦即是一种对存在者之存在的规定。任何一种真正的美学——例如康德的美学——都冲破了自己;这个历史事实是一个可靠的标志,一方面表明对艺术的美学追问不是偶然的,而另一方面也表明这种追问并不是本质性的。

对尼采来说,艺术乃是存在者被创作为存在者的根本方式。因为事关宏旨的是艺术的这种创作、立法和形态建立,所以,只有当我们追问艺术中创造性因素向来是什么的问题时,我们才能达到对艺术的本质规定的目的。这个问题的意图并不在于对当下出现的艺术创作的动力作出一种生理学上的确定;而毋宁说,这是一个决断问题,要决定:具有伟大风格的艺术的基本条件是否、何时以及如何已经被给定,是否、何时以及如何没有被给定。在尼采看来,这个问题也不是一个通常意义上的艺术史问题,而是一个本质意义上的艺术史问题,它参与对此在的未来历史的赋形和构成。

在一种艺术中,什么已经成为创造性的? 什么要求成为创造性的? 这个问题无非就是要问:在这种兴奋剂中什么是真正起刺激作用的? 在这里存在着哪些可能性呢? 艺术的赋形作用是如何从这些可能性中得到规定的? 艺术如何是对存在者之为存在者的一种唤醒? 在何种意义上艺术是强力意志?

尼采是如何以及在哪里思考艺术中真正创造性的东西的呢?

在他试图以一种更原始的方式把握古典与浪漫的区别的那些思索中,也即在《强力意志》第 843 条至第 850 条当中。我们这里不拟深究这种区分的历史以及它在艺术认识中所起的既有所澄清又有所混淆的作用。我们只是要探讨一下,尼采如何通过对这个区分的原始规定更鲜明地界定了具有伟大风格的艺术的本质,并且为他所谓的艺术是生命的兴奋剂这个命题提供了一种高度的清晰性。当然,恰恰是这几节文字表明,所有这一切如何还只是一个草案而已。即使在这里,在他澄清古典与浪漫的区分之时,尼采引为例子的也不是 1800 年左右的艺术,而是瓦格纳的艺术和希腊悲剧。尼采总是在“总体艺术作品”问题的基础上进行思考的。这是关于各门艺术的等级秩序问题,是关于本质性艺术的形态问题。“浪漫主义者”和“古典主义者”这两个名称始终只是表面的论说依据而已。

“一个浪漫主义者就是一位因为永不自满而变得富有创造性的艺术家——他从自身和周围世界放眼望去,又回过头来张望”。(《强力意志》,第 844 条)

在这里,真正的创造者是不满,是对某个完全不同的东西的探寻,是欲望和渴望。这就已经预示了一种对立。这种对立的可能性在于:创造者不是一种匮乏而是一种丰富,不是一种探寻而是完全占有,不是一种欲望而是一种馈赠,不是一种渴望而是一种充溢。只有当它受一个它者的排斥和推拒时,起于不满的创造才会“起作用”。它并不是积极的,而总是消极的,不同于纯粹源出于自身及其丰富性的东西。在对艺术中总将成为以及已经成为创造性的东西的两种基本可能性作了预先考察后,尼采提出了以下问题:

“在古典与浪漫的对立背后是否隐藏着积极与消极的对

立呢？——”(《强力意志》，第 847 条)

然而，对这个更进一步而且更原始地得到把握的对立的洞识也意味着：古典是不能等同于积极的。因为积极与消极的区分还与另一种区分交叉在一起，后一种区分就是：“创造之因究竟是对呆滞、永恒、‘存在’的要求呢，还是对破坏、变化、生成的要求”。(《强力意志》，第 846 条)后面这种区分思考的是存在与生成的区别，它在西方思想的早期时代就占有支配地位了，从那以后贯穿直到尼采为止的西方思想史，它一直是占有支配地位的。

不过，这种把作为对存在的要求与作为对生成的要求的创造原则区分开来的做法，依然是有歧义的。通过对积极与消极的区分的考察，这种歧义性是能够获得当下的清晰性的。这种关于积极与消极的区分“模式”必须先行于前一种区分，并且必须被设定为一个基本模式，一个用以规定艺术的创造性根据之可能性的基本模式。在《强力意志》第 846 条中，借助于积极与消极的区分模式，尼采表明了对存在的要求与对生成的要求的双重解释可能性。我们在这里谈到“模式”(Schema)，意思并不是指一个从外部设定的框架，用于一种单纯描述性的类型排列和划分。“模式”指的是从实事之本质中获得的指导线索，是对决断道路的预示。

对生成、变异的要求，因此也就是对破坏的要求，可能——但未必——“是充盈的和孕育着未来的力量的表现”。这就是狄奥尼索斯的艺术。但对变化和生成的要求也可能起于不满，即那些仇恨一切现存事物——惟因其持存和持立——的人们的不满。这里具有创造性的乃是贫乏者、误入歧途者、败类的厌恶，对他们来说，一切现存的优越性本身就已经是一种对它自己的持存权利的反对了。

相应地,对存在的要求,求永存的意志,可能来自对丰富性的占有,来自对存在者的感恩;或者,持久的和有约束力的东西却是通过一种想要摆脱其最本己痛苦的意愿的暴行而被设置为法则和强制力的。因此之故,这种意愿就把它本己的痛苦强加给一切事物,并且以此向它们复仇。理查德·瓦格纳的艺术,即“浪漫的悲观主义”,即属此类。与此相反,凡在野性和放纵被纳入自我创造之法则的秩序之中的地方,就有古典艺术。所以,我们就不能简单地把古典性把握为积极的东西;因为,甚至纯粹的狄奥尼索斯精神也是积极的。同样地,古典性也不只是对存在和持存的要求;因为就连浪漫的悲观主义也具有这种特性。古典性乃是一种从馈赠者和肯定者的丰富性而来的对存在的要求。这就又一次给出了对伟大风格的说明。

虽然乍看起来,仿佛“古典风格”就是“伟大的风格”,但如果我们想以这种流俗的方式来设想这一事态,那么,我们的目光就过于短浅了。诚然,从字面上乍看起来,尼采的一些句子好像也是支持这样一种等同的。但在这样一种想法中,我们或许还没有思及下面这个决定性的思想:恰恰由于伟大的风格是一种馈赠性的和肯定性的对存在的意愿,所以,只有当何谓存在者之存在这个问题得到决断时,而且是通过伟大的风格本身而得到决断时,伟大的风格的本质才能够得到揭示。只有在此基础上,那种使对立之物结伴而行的束缚才能够得到规定。但伟大的风格的本质首先只有在对古典性的描绘中才能烘托出来。尼采也从未以另一种方式谈论过伟大的风格。因为每一位伟大的思想家始终都比他直接的言说更为原始地进行思想,就好比其中有一种跳跃。因此,我们的解释就必须努力去道说他未道说出来的东西。

所以,我们现在始终只能带着一种明确的保留来界定伟大的风格的本质。若用公式来表达,我们可以说:凡充溢抑制自身而成简约处,就有伟大的风格。但在某种程度上,这种说法也适合于严谨的风格。而且,即使我们说,正是那种优越性把一切处于最强烈的对立状态中的强大者都强行纳入一种束缚之中,以此来说明伟大的风格的伟大性——即使这样,这种说法也还是适合于古典主义者的。因此,尼采自己就说(《强力意志》,第 848 条):

“为了成为古典主义者,人们必须具备一切强大的、表面上矛盾重重的才能和渴求——但却是这样,即:这些才能和渴求是在同一束缚下结伴而行的”。

还有,尼采在《强力意志》第 845 条中说:

“对伟大的渎神者的理想化(对其伟大性的感觉)是希腊式的;而对罪人的污辱、诽谤、鄙视则是犹太-基督教式的”。

但是,仅仅在自身中间甚至或者在自身之外保持着其对立面的东西(作为某种有待战胜和否定的东西),还不能在伟大风格意义上成为伟大的,因为它依然依赖于它所否定的东西并且是受后者引导的。它依然是消极的。相反地,在伟大的风格中,未来的法则是从作为束缚本身的原始活动中产生出来的。(顺便指出,“束缚”这个比喻源自希腊思想家的思想方式和言说方式。)伟大的风格乃是积极的求存在的意志,而且这种意志把生成扬弃于自身。

但尼采关于古典主义者所说的话,意图是要从最亲近的东西出发来揭示伟大的风格。所以,真正伟大的只是那种东西,它不仅把它最鲜明的对立面抑制在自身中间,而且已经使对立面在自身中发生了转变,而同时,这种转变又没有使对立面消失,而是使之达到本质之展开。我们回想到尼采关于德国唯心主义的“伟大的

首创精神”所说的话。^①德国唯心主义试图把恶当作属于绝对者之本质的东西来加以思考。不过,尼采或许不会把黑格尔哲学当作一种具有伟大风格的哲学。黑格尔哲学乃是古典风格的终结。

可是,除了努力为伟大的风格下一个“定义”之外,还有更为本质性的东西。我们必须在尼采试图规定艺术中的创造者时所采取的方式中来寻找这个更为本质性的东西。我们可以在积极与消极、存在与生成的区分框架中通过对艺术风格的划分来做这件事。这其中显示出某些关于存在的基本规定性:积极与消极在运动(κίνησις, μεταβολή)之本质中是紧密联系在一起。正是鉴于这些规定性,希腊人形成了关于 δύναμις[能力]和 ἐνέργεια[实现]的规定,以之作为在场意义上的存在的规定。如果说伟大风格的本质取决于这些最终的和原初的形而上学联系,那么,这些形而上学联系就必定会在尼采试图解释和把握存在者之存在的地方与我们相遇。

尼采把存在者之存在解释为强力意志。在他看来,艺术就是强力意志的最高形态。艺术的真正本质在伟大风格中得到了预先描画。但是,鉴于其本己的本质统一性,伟大的风格却指示着一种原始地构成的积极之物与消极之物、存在与生成的统一性。在这里,我们同时必须思量一下,那种得到专门强调的优先性,即积极与消极的区分相对于存在与生成的区分的优先性,对于尼采形而上学来说意味着什么。因为,人们可以从形式上把积极与消极的区分安置在次一级的存在与生成的区分的一个对立环节中,也即安置在生成当中。因此,伟大的风格所固有的把积极之物、把存在

^① 参看本章第 10 节。海德格尔在那里引用了尼采《强力意志》第 416 条,其中谈到德国唯心主义的“伟大的首创精神”。——译注

和生成结合为一个原始统一性的过程,就必定已经包含在强力意志中了——如果后者是在形而上学上被思考的话。但强力意志却作为永恒轮回而存在。在永恒轮回中,尼采想把存在与生成、积极与消极放在一个原始统一性中来加以思考。由此我们就获得了一种对那个形而上学境域的展望,而对于尼采所谓的伟大的风格以及一般艺术,我们都必须在这个形而上学境域中来加以思考。

然而,我们首先却想通过对艺术之本质的探讨来开辟通向这个形而上学领域的道路。现在也许变得更清楚了,为什么我们在追问尼采形而上学的基本立场时要以艺术为出发点。我们的这个着手点决不是任意的。伟大的风格乃是最高的强力感。起于不满和匮乏的浪漫主义艺术是一种“要离开自身的意愿”(Von - sich - weg - wollen)。但按其真正本质来看,意愿就是:意愿自身(sich - selbst - Wollen)。当然,这里所谓“自身”(sich)决不是仅仅现成的和恰好如此持存的东西,而不如说,这个“自身”是首先意愿成其所是的东西。真正的意愿并不是一种“离开自身”(Von - sich - weg),而是一种“超出自身”(Über - sich - hinweg);在这种自身超越中,意志恰恰接收了意愿者,在自身中一道吸纳和转变了意愿者。所以,要离开自身的意愿根本上就是一种非意愿(Nicht-wollen)。相反地,凡在充溢和丰富性,亦即自行展开的本质的可敞开者,把自身归于简朴之物的法则之下的地方,意愿就意愿自身的本质,意愿就是意志。这种意志就是强力意志。因为强力并不是强制力和暴力。真正的强力还并不在它必须仅仅根据对尚未被征服者的反作用来保持自己的地方。惟在宁静之简朴性(Einfachheit der Ruhe)起着支配作用的地方,才有强力;通过这种宁静之简朴性,对立之物就在一种束缚的弧形张力的统一性中得以保存下

来,亦即得到美化。^①

真正说来,强力意志存在之处就是强力不再需要纯粹反动意义上的斗争因素的地方;强力基于优越性把一切事物维系在一起,因为意志把一切事物释放到它们的本质以及它们本身的界限中。惟凭借对尼采当作伟大风格来思考和要求的东西的展望,我们才达到了他的“美学”的顶峰,而在那里,他的“美学”根本就不再是一种美学了。现在,我们才能来回顾一下我们自己的道路,并且才能尝试去把握我们依然尚未把握的东西。为了理解尼采的艺术思想,我们走过了这样一条道路:

为了一般地赢获尼采的追问视野,除了他的主要命题外,我们列述了他关于艺术的五个命题,并对之作了大致的阐释,但没有作真正的论证。因为这种论证只有通过一种对艺术之本质的追溯才能够展开。但艺术之本质是在尼采的“美学”中得到说明和确定的。我们曾试图把传统的观点整合为一个新的统一体,以此来描绘尼采的“美学”。通过尼采所谓的伟大的风格,这个统一体的中心已经被预先确定下来了。只要我们还没有竭力谋求建立起尼采艺术学说的一个内在秩序(尽管它具有残篇性质),那么,他的言说就还免不了是关于艺术和美的偶然想法和随意评论的一团乱麻而已。因此,我们必须始终把这条道路保持在我们的眼帘中:

这条道路从作为基本审美情调的陶醉出发伸展到作为调音者

^① 此处动词“美化”(verklären)的基本意义为“通过明晰性使某物美”,也可以说,该词有“使明晰”和“使美化”双重意义,故也许可以译之为“使亮丽”。但为了译名形式上工整起见(虽然未能传达全部原义),我们这里把它译为“美化”,相应地也把下文将出现的名词 Verklärung 和 das Verklärende 译为“美化”和“美化者”。英译者把 verklären 一词译为 transfigure,在我看来并不十分合适。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D.F.克莱尔译,纽约 1981 年,第 137 页。——译注

的美；^①从作为标准制定者的美，返回到从美那里获得尺度的东西那里，即返回到创作和接受；又从创作和接受过渡到那个东西，调音者就在这个东西中并且作为这个东西表现出来，这就是说，又从创作和接受过渡到形式。最后，我们曾试图把陶醉与美的相互关联的统一体，创作、接受与形式的相互关联的统一体，把握为伟大的风格。在伟大的风格中，艺术之本质成为现实的。

第 18 节 关于艺术的五个命题的论证

现在，对于前面列述的尼采关于艺术的五个命题，我们能够如何以及在何种程度上加以论证呢？

第一个命题是：艺术是我们最熟悉和最易透视的强力意志之形态。诚然，只有当我们了解强力意志的其他形态和等级时，也就是说，只有当我们了解到比较的可能性时，我们才能认为这个命题是有根有据的。但即便到现在，我们也只有根据已经得到澄清的艺术之本质，才可能对此命题作出解释。艺术是我们最熟悉的形态，因为艺术在美学上被把握为一种状态；而且这种状态，艺术在其中成其本质并且从中起源的这种状态，乃是人的一种状态，也就是我们自己的一种状态。艺术属于这样一个领域，我们本身就置身于其中，我们本身就是这个领域。艺术不属于并非我们本身所是、因而总是使我们感到陌生的区域，诸如自然这样的区域。但是，作为人类的生产，艺术也并非只是一般地属于我们熟悉的东西。艺术乃是这种最熟悉的东西。对于这一点的论证出现在尼采

^① 此处“调音者”(das Bestimmende)或可译为“规定者”。——译注

的一个美学观点中,即他关于包含着艺术之现实存在的那个东西的被给予性(Gegebenheit)方式的观点。艺术在肉身性生命的陶醉中才是现实的。关于生命的被给予性,尼采说了些什么呢?他说:

“对身体的信仰比对心灵的信仰更为基本”。(《强力意志》,第 491 条)

又说:

“根本点:从身体出发,并且把身体用作指导线索。身体是更为丰富、丰富得多的现象,它可以得到更为清晰的观察。确定对身体的信仰,胜过确定对精神的信仰”。(《强力意志》,第 532 条)

据此看来,身体和生理现象是更为熟悉的,作为人所固有的东西,它们是人自己最熟悉的东西。而由于艺术建基于审美状态,而审美状态必须在生理学上得到把握,所以艺术就是最熟悉的强力意志形态,同时又是最易透视的。审美状态是我们自己实行的一种行为和接纳。我们并非仅仅作为观察者寓于这个事件,不如说,我们自身就保持在这种状态之中。我们的此在从中获得一种与存在者的明显关联,获得一种视野(Sicht),在此视野中,存在者才能为我们所见。审美状态是我们不断进行透视的视野(das Sichtige),以至于在其中我们能够洞穿一切。艺术是最易透视的强力意志之形态。

第二个命题说:艺术必须从艺术家角度来把握。尼采是从艺术家的创作行为出发来理解艺术的,这一点已经在上面得到了显明;但尚未显明的是,这种做法为什么是必然的。对于这个命题表达出来的要求的论证是如此奇特,以至于它看起来根本不是一个严肃的论证。从一开始,艺术就被设定为强力意志的一个形态。

但是,强力意志作为自我维护是一种不断的创造。因此,对艺术的追问就要着眼于什么是艺术中的创造者,是充溢呢还是匮乏。不过,艺术中的创造现实地存在于艺术家的生产活动中。所以,从艺术家的活动开始追问,就最有可能为理解一般创作提供保证,因而为理解强力意志提供保证。这个命题乃是所谓艺术是强力意志的一个形态这个基本命题的一个结论。

对这个命题的列述和论证并不意味着:尼采面对以往的美学,认识到它们是不够的,而且也注意到以往的美学通常——尽管不是惟一地——是以接受者为出发点的。有鉴于这些事实,尼采才想到尝试一下另一条道路,那就是以创作者为出发点的道路。而实际上,关于艺术本身的首要的和指导性的基本经验还是这样一种经验:艺术具有一种为历史奠基的意义,艺术的本质就在这样一种意义中。因此,创作者,即艺术家,是必须受到关注的。早在下面这句话中,尼采就表达了艺术的历史性本质:

“文化始终只能从一种艺术或者一种艺术作品的中心意义出发”。(《全集》,第十卷,第188页)

第三个命题是:艺术是存在者整体范围内的基本事件。根据前述,眼下这个命题还是最不清晰、最少得到论证的,也就是说,在尼采形而上学范围内、而且根据尼采形而上学,这个命题还是最不清晰、最少得到论证的。在艺术中,存在者是否以及在何种意义上是最具存在特性的,这一点只有当我们首先解答了以下两个问题之后才能得到决断:

其一,存在者的存在状态(Seiendsein)何在?存在者本身究竟是什么?

其二,在存在者范围内,艺术在何种意义能够比其他存在者更

具存在特性？

第二个问题对我们来说并不是完全陌生的，因为尼采的第五个命题已经对艺术作了某种断言，认为艺术具有一种独一无二的优先地位。第五个命题说：艺术比真理更有价值。“真理”在此指的是：真实存在者意义上的真实(das Wahre)，更确切地说，是那个被视为真实存在之物的存在者意义上的真实，是自在存在者意义上的真实。自柏拉图以降，人们视为自在存在者的，就是超感性之物，后者摆脱和消除了感性之物的变化无常。在尼采看来，某物的价值取决于它为提高存在者之现实性所作的贡献。艺术比真理更有价值，这意思是说：作为“感性之物”，艺术比超感性之物更具存在特性。如果说超感性之物被视为迄今为止最高的存在者，而艺术是更具存在特性的，那么，艺术就证明自身为存在者中最具存在特性的东西，是存在者整体范围内的基本事件。

然而，如果可以把感性之物说成是更具存在特性的，那么究竟何谓“存在”呢？“感性之物”在此指的是什么？它与“真理”有何干系？它如何竟能比真理更有价值呢？在这里究竟何谓“真理”？尼采又是怎样规定真理的本质的？所有这一切眼下都还是晦暗不明的。因此，我们也根本没有看到，这第五个命题已经得到了充分论证以及如何得到论证的；我们也没有看到，这个命题如何能够得到论证。

这种可疑性也扩散到其他几个命题上面，首先是第三个命题，后者只有当第五个命题先已得到论证时才成为可决断和可论证的。但第五个命题也必须被视为理解第四个命题的前提。这第四个命题说的是：艺术乃是针对虚无主义的反运动。因为虚无主义，亦即柏拉图主义，把超感性之物设定为真实存在者，由此出发，一

切其他存在者都被贬低、被诋毁为根本不存在者,并且被解释为虚无飘渺的东西。因此,一切都系于对第五个命题的澄清和论证:艺术比真理更有价值。什么是真理?真理的本质何在?

这个问题总是已经包含在哲学的主导问题和基础问题中了。它先行于、但又最内在地归属于哲学的主导问题和基础问题。它是哲学的先行问题。

第 19 节 真理与艺术之间的激烈分裂^①

艺术问题直接把我们引向一切问题的先行问题中,这就表明,艺术问题在一种特别的意义上蕴含着与哲学的主导问题和基础问题的本质关联。反过来讲,也只有从真理问题出发,我们前面对艺术之本质的澄清才能有一个适当的结局。

为了从一开始就能把艺术与真理的这一联系收入眼帘,我们应当通过探讨那个在艺术之本质范围内挑起真理问题的东西,来为讨论真理的本质问题以及尼采设定和解答这个问题的方式作一种准备。为此,我们还要回忆一下尼采关于艺术与真理的联系所讲的话。尼采是在 1888 年反思他的第一部著作时写下这句话的:

“关于艺术与真理的关系,我老早就予以严肃对待了;即使到现在,我依然以一种神圣的惊恐面对着两者之间的这种分裂”。(《全集》,第十四卷,第 368 页)

^① 此处“激烈分裂”(der erregende Zwiespalt)在字面上更应译为“令人激动的分裂”。英译本把其中的 erregend(令人激动的)译为 raging,亦未必通达。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D. F. 克莱尔译,伦敦 1981 年,第 142 页。——译注

艺术与真理的关系是一种激起惊恐的分裂。^①这是在何种意义上讲的呢？艺术是怎样以及在哪个方面与真理发生关系的呢？在何种意义上这种关系对尼采来说是一种分裂？为了看清艺术之为艺术是在何种意义上与真理发生关系的，我们首先还必须比前面更为清晰地说明，尼采所理解的“真理”到底是什么。在我们前面的探讨中，我们虽然已经对此作了一些提示，但我们还没有深入到对尼采的真理观作一种概念性把握的地步。为此，我们需要做一种准备性的思索。

如果我们想超越随随便便的语言用法来说“真理”这个词，那么就有必要对我们所活动的领域作一种根本的沉思。因为，假如没有对这些联系的洞见，我们就还缺乏全部前提条件，以理解尼采形而上学思想的所有旁道曲径的那个明显交汇点。如果说尼采本人在其使命的重负之下未能获得充分的透明性，那是一回事；而如果我们这些后来者放弃一种深刻沉思的任务，这就该当别论了。

无论何时，当我们试图弄清楚诸如真理、美、存在、艺术、认识、历史、自由之类的基本词语时，我们都必须关注两件事：

其一，在此必然要做一种澄清，原因在于这些词语所命名的东西的本质的遮蔽特性。当我们经验到，人类此在——就它是其本身而言——已经特别地被指引到这些基本词语所命名的关联那里，并且已经被束缚于这种关联之中了，这时候，这样一种澄清就是必不可少的了。当人类此在成为历史性的，亦即说，当人类此在对存在者之为存在者采取辨析姿态，以便在其中获得一个立足点

^① 此处“一种激起惊恐的分裂”德文原文为：ein Entsetzen erregender Zwiespalt。由此看来，本节标题“真理与艺术之间的激烈分裂”其实是眼下这个句子的一个缩写。——译注

并且为这个立足点作出决定性的奠基,这时候,上面这一点就显而易见了。根据知识是保持在这些基本词语所命名的东西的本质近处,还是远离于这个东西的本质,词语的命名内容和领域也各不相同,词语的命名力量也就有了不同的约束力。

如果我们从外部粗略地看待这个与“真理”一词相关的事实情况,我们常常会说:这个词具有各种不同的含义,这些含义并没有清楚地相互区分开来,但有着一个为我们不确定地猜度的、又没有清晰地为我们所意识的基础,因而是共属一体的。我们碰到的词语多义性的最外在的形式就是“词典”形式。词典列出词语的各种含义供人们选择。现实语言的生命就在于多义性。把活生生的、动态的词语转换为一系列单义的、机械地固定下来的僵化符号,这或许就是语言的死亡,是此在的僵死和荒芜了。

但为什么我们要在此做这一番老生常谈呢?这是因为,对这样一个基本词语的多义性的“词典”描述很容易使我们忽视一个事实,即:在这里,一切含义以及它们的差异性是历史性的,因而是必然的。因此,我们在试图把握基本词语所命名的、从而已经得到揭示的本质,并且把它当作指导词语安排到特定的知识领域和知识方向上时,究竟选择各种词语含义中的哪一种含义,就决不可能是任意的,也决不可能是毫无后果的。任何一种这样的尝试都是一个历史性的决断。这样一个基本词语总是或多或少清晰地向我们言说的主导含义,并不是什么不言自明的东西,尽管我们习惯上会认为它是不言自明的。基本词语是历史性的。这不光光是说:在我们可以用历史学方式一览无余的那些过去时代里,基本词语具有各不相同的含义;而倒是说:根据对基本词语的占支配地位的解释,它们现在和将来都具有奠基历史的作用。如此这般理解的基

本词语的历史性,乃是我们深思基本词语时不得不关注的一点。

其二,我们必须关注这样一些基本词语在含义方面是如何不同的。这里存在着一些主要轨道,而在其中,各种含义又是变动不居的。这种变动不居并不只是一种语言用法上的漫不经心。而毋宁说,那是历史的呼吸。当歌德或者黑格尔说到“教化”^①一词时,以及当十九世纪九十年代一个有教养的人说“教化”一词时,个中差异就不仅在词义的形式内涵上面,而且也在言说的世界内质上,尽管两者并不是毫无联系的。当歌德说“自然”(Natur)时,以及当荷尔德林命名这个词语时,两下呈现的是不同的世界。倘若语言只不过是交往符号的一种堆积而已,那么,语言就会像单纯的符号选择和符号使用一样,完全是某种任意和无关痛痒的东西了。

可是,因为从根本上看,语言作为有声的意指(Bedeutend),既使我们扎根于我们的大地中,又把我们置入我们的世界中,把我们维系在我们的世界中,所以,对语言及其历史力量的沉思就始终是对此在本身具有赋形作用的行动。所以,那种追求词语的原始性、严格性和尺度的意志就不是什么美学的把戏,而是一项深入到我们的历史性此在之本质核心中的工作。

但就在基本词语中间发生的历史性的含义偏移而言,在何种意义上存在着我们上面所谓的主要轨道呢?我们可以用“真理”一词为例来予以解说。倘若没有对这些联系的洞识,我们就还不能了解真理问题的特性、困难以及激烈性,从而也不可能理解尼采关于艺术与真理之关系的最深刻的困境。

“色彩理论也是歌德在科学领域里的一个成就”——这个陈述

① “教化”(Bildung)或可译为“教养”。——译注

句是真的。以这个句子,我们便有了某种真实的东西。正如人们所说的,我们就拥有了一个“真理”。 $2 \times 2 = 4$ 这个句子是真的。我们以这个句子就有了一个“真理”。所以,存在着多种多样的真理:日常生活中的论断,自然科学的真理,以及历史科学的真理。为什么这些真理是名副其实的呢?那是因为它们一般地并且从一开始就满足一种“真理”所包含的东西。后者就是使一个真的陈述成为一个真的陈述的东西。正如我们把正义的东西的本质称为“正义”,把懦弱者的本质称为“懦弱”,把美的东西的本质称为“美”,同样地,我们必须把真实之物的本质叫作“真理”。但是,真理,被理解为真实之物的本质的真理,只是一种真理而已;因为某物的本质乃是一切具有这种本质的东西——在眼下情形下就是一切真实之物——都与之相一致的那个东西。如果真理表示真实之物的本质,那么,这种真理就只是一种真理而已,那么,谈论复数的“真理”就将是不可能的了。

因此,我们已经有了“真理”一词的两种根本不同、但又相互联系的含义。如果“真理”一词的含义不允许有多重性,那么,它命名的就是真实之物的本质。相反地,如果我们取这个词的多重含义,那么,“真理”一词所指的就不是真实之物的本质,而总是指一个真实之物本身。一个事物的本质可能特别地或者惟一地被把握为这样一个东西,它是一切满足这个本质的东西所具有的。如果我们遵循这种可能的、但既不是惟一的也不是原始的关于本质的观点——亦即认为本质就是对杂多有效的单一,那么,有关“真理”这个本质词语,我们就很容易得出如下看法:

因为从每一个真命题本身中都可以说出真实存在(Wahrsein),所以,在一种简略的思想和言说中,真实之物本身也就可以

被叫作一种“真理”。但这里所意指的却是某个真实之物。真实之物现在干脆被叫作“真理”了。“真理”这个名称在一种本质性的意义上是有歧义的。真理既指单一本质,也指与这个本质相符的杂多。语言本身就具有趋向于这种歧义性的独特倾向。因此,我们早就不断地碰到这种歧义性。这种歧义性的内在根据是:只要我们一说话,亦即说,只要我们通过语言与存在者打交道,从存在者出发并且返回到存在者来说话,则我们所意指的多半就是存在者本身。存在者向来就是这个或那个个别的和特殊的东西。同时,这个存在者本身向来就是这样一个存在者,也就是说,它向来就是归于这样一个种和属、具有这样一种本质的存在者。这座房子本身归于“房子”这个种,具有“房子”这个本质。

当我们意指真实之物时,我们当然也一道在理解真理的本质。如果我们应当通过意指真实之物来了解我们所面对的东西,那我们就必须理解真理的本质。尽管本质本身并没有特意而特别地得到命名,而始终只是一道和预先得到命名的,但命名着本质的“真理”这个词却是为真实之物本身所需要的。这个表示本质的名称滑入我们对具有这种本质的东西的命名之中。这样一种滑入是由以下事实促成的,即:我们多半让自己受到存在者本身的规定,而不是受存在者之本质本身的规定。

因此,我们思考基本词语的方式就活动在两个主要轨道上面:一是本质轨道,二是背离本质、但又回涉于本质的轨道。但对于这个看来简单的事实,人们却用一种与我们传统的西方逻辑学和语法学一样古老的解释,把它搞得更为简单、因而也更为流俗了。人们说,本质,在这里就是真实之物的本质,亦即使每一个真实之物成为这样一个真实之物的东西,乃是多数有效的和普遍有效的东

西(das Viel- und Allgemeingültige),因为它对于许多真实之物都是有效的。本质之真理无非就在于这种普遍有效性。所以,真理作为真实之物的本质就是普遍之物。然而,作为复数,作为“各种真理”、个别的真实之物、各个真实命题,“真理”却是归属于普遍之物的“各种情形”。没有比这一点更清晰的了。不过,存在着不同种类的清晰性和透明性,其中有这样一种透明性,它的存在乞灵于以下事实:看来透明的东西其实是空洞的,对此要尽可能少作思考,以此方式来排除模糊性的危险。而当人们把某个事物的本质标识为普遍概念时,情形就是这样的。在某些领域内(而不是在所有领域内),某物之本质对许多个别之物有效(此即多数有效性),这乃是本质的一个结果,但并没有触及本质的本质特性(Wesentlichkeit)。

把本质与普遍之物的特征(哪怕作为一个仅仅在有限情形下才有效的本质结果)等同起来,这种做法倘若没有从几个世纪以来堵死了一条通向一个关键问题的道路,它本身或许并不是那么灾难性的。真实之物的本质适合于个别的陈述和命题;而个别的陈述和命题相互之间在内容和构造方式上面是完全不同的。真实之物向来都是各各不同的东西,而本质作为普遍之物,亦即对于许多事物有效的东西,却是“一”(Eines)。但现在,这个普遍有效的东西、亦即对相关的许多事物有效的东西,却被搞成绝对普遍有效的东西。所谓“普遍有效的”,现在不再仅仅意味着:对许多相关的个别事物是有效的,而是自在地一般地始终有效的东西,是不变的、永恒的、超时间的东西了。

于是就得出了关于本质之不变性的命题,因而也就有了关于真理之本质的不变性的命题。这个命题在逻辑上是正确的,但在

形而上学上却是不真实的。从许多真命题的个别“情形”出发来看,真实之物的本质就是那个东西,杂多在其中达到符合一致。杂多在其中达到符合一致的东西对杂多来说必定是“一”,是同一者。但由此决不能得出如下结论:本质在自身中不可能是可变的。因为,假如真理之本质是变化的,那么,这个变化的东西就可能总是一再成为对杂多有效的“一”,而无损于变化。可是,在变换中坚持下来的东西乃是那个在其变化中表现出来的本质的不可变者。这样一来,本质的本质特性,本质的不可穷尽性,就得到了肯定,因而本质的真正自身性和同一性也就得了肯定。这种自身性(Selbsteheit)和同一性(Selbigkeit)与千篇一律的空洞同一性是明显不同的,只要本质始终仅仅被看作普遍之物,则本质的统一性就只能被思考为这种真正自身性和同一性。要是人们在关于真理之本质的同一性的理解方面依然以传统逻辑学为指导,人们就立即会说(而且在这个立场上是正确的说法):关于本质之变化的观念将导致相对主义;对所有人来说都只有同一种真理;任何一种相对主义都将摧毁普遍秩序,导致纯粹的任意和无序状态。但是,这样一种反对真理之本质变化的意见,其正当性却取决于其中所预设的关于一和同一(即人们所谓的绝对者)的观念的合法性,而且也取决于把本质之本质特性规定为多数有效性的做法的正当性。认为本质变化会导致相对主义,这种反对意见始终只有在对绝对者之本质和本质之本质特性的错误认识基础上才是可能的。

我们插入上面这样一段话,想必已经足以把尼采在探讨艺术与真理的关系时所理解的“真理”的内涵展开出来了。按照上面的解释,我们首先必须问:在尼采探讨艺术与真理之关系的上下文中,“真理”一词是在何种意义轨道上活动的呢?答案是:在背离本

质的轨道上。这意思就是说：在这个激起惊恐的基本问题中，尼采却没有在一种对真实之物的本质的探讨意义上达到关于真理的真正问题。这个本质被预设为不言自明的。在尼采看来，真理并不是真实之物的本质，而是符合真理之本质的真实之物本身。尼采并没有提出真正的真理问题，关于真实之物之本质以及本质之真理的问题，以及关于真理之本质变化的必然可能性的问题，从而也从来没有把这个问题的领域展开出来。认识到这一事实，是具有决定性意义的，不仅对于判别尼采在关于艺术与真理的关系问题上的态度是十分重要的，而且首要地，对于我们原则上估量和测度尼采哲学整体所占有的追问之原始性的程度来说，也是十分重要的。在尼采思想中，关于真理之本质的问题付诸阙如，这乃是一种独特的耽搁，它不能仅仅归咎于尼采，也不能首先归咎于尼采。实际上，这种“耽搁”自柏拉图和亚里士多德以降无所不在，贯穿了整个西方哲学史。

许多思想家致力于真理概念的探讨。笛卡尔把真理解释为确信；与此转折不无关联，康德区分了一种经验的真理与一种先验的真理；黑格尔重新规定了抽象真理与具体真理之间的重要区分，即科学真理与思辨真理之间的重要区分；尼采则说，“真理”就是谬误。所有这一切都是思想的追问活动的重要进展。然而！所有这些思想家都没有触及真理之本质本身。不论尼采与笛卡尔相距多远，不论尼采多么强调他与笛卡尔的这种距离，他在本质方面却是接近于笛卡尔的。不过，倘若人们把有关“真理”一词的语言用法强行固定在对其意义轨道的严格遵守上，那就未免迂腐了。因为作为基本词语，它同时也是一个普遍词语，因而已经落入语言用法的草率马虎中了。

我们必须更深入地追问,尼采所理解的真理是什么。我们曾回答说:他指的是真实之物。但什么是真实之物呢?在这里,那个符合真理之本质的东西是什么?这种本质本身是在哪里得到规定的呢?真实之物就是真实存在者,事实上现实的东西。这里所谓“事实上”^①指的是什么呢?答曰:是事实上被认识者。因为我们的认识是那种本来就可能是真的或者假的东西。真理乃是认识之真理。认识本就是真理之家,以至于可以说,一种不真的认识是不能被视为认识的。但认识是我们通达存在者的一种方式;而真实之物就是真正被认识者,是现实之物。惟在认识中通过认识并且对认识而言,真实之物才被确定为某种真实之物。真理属于认识之领域;在此领域中作出关于真实之物和不真实之物的决定。而且,根据认识之本质的界定方式,真理的本质概念也得到了规定。

作为关于某物的认识,我们的认识始终是一种对有待认识者的适应,一种“以……衡量自身”(Sichanmessen an…)。按照这种衡量特征,在认识中就包含着与某种尺度的关联。这种尺度,就如同我们与它的关联,可以按不同方式来解释。为说明认识之本质的各种解释可能性,我们要识别两个根本不同的种类的主要特征。作为例外,而且为简便起见,我们在此要利用两个名称,它们表示的意思无非是我们在这里要从中确定下来的东西,即:“柏拉图主义”中的认识观与“实证主义”中的认识观。

① 德文短语“事实上”(in Wahrheit)的字面意思为“在真理中”。——译注

第 20 节 柏拉图主义中的真理与实证主义中的真理。尼采根据对虚无主义的基本经验倒转柏拉图主义的努力

我们说柏拉图主义而不说柏拉图，是因为在这里，我们并不是要采用一种原始而详细的方式，通过柏拉图的著作来证明相关的认识观，而只是想大致地端出由他的著作所规定的某个特征。认识是对被认识者的适应。什么是被认识者呢？那就是存在者本身。存在者本身何在？存在者之存在是从哪里得到规定的呢？根据理念(Ideen)并且作为ιδεαι[相]。它们“是”那种被觉知的东西；当我们注视事物，看事物本身看起来如何，看事物给予自身什么，亦即看事物的什么存在(Was-sein)(τὸ τι ἔστιν)，这时候，事物就被觉知了。使一张桌子成为一张桌子的东西，即桌子存在(Tisch-sein)，是可以看到的，当然不能用身体上的肉眼，而是要用心灵看。这种看就是对一个事物所是的东西的觉知，即对这个事物的理念的觉知。如此这般被看见的东西是一个非感性之物。但因为正是根据如此这般被看见的东西，我们才能够认识感性之物(在此就是作为桌子的感性之物)，所以，非感性之物同时又高于感性之物。它是超感性之物(das Über-sinnliche)，是真正的什么存在和存在者之存在。因此，认识必须以超感性之物、理念来衡量自身；认识必须看到并非感性可见的东西，一般讲来，就是必须把它带到自身面前，亦即把它表-象出来。^①认识乃是表象着以

^① 此处“表-象”一词德文原文为 vor-stellen。海德格尔在此用连字符号对德

超感性之物来衡量自身。纯粹的、非感性的表象,在一种与被表象者的具有中介作用的关系中展开出来的表象,被叫作 θεωρία[理论]。认识本质上是理论性的。

这种把认识理解为“理论”认识的观点是以一种特定的存在解释为基础的,而且,这种认识观点只有以形而上学为基础才有意义和合法性。因此,传布一种“永恒不变的科学之本质”,要么只是一种纯粹的套话而已,连自己都不对它所说的东西当真,要么就是一种对西方知识概念的起源的基本事实的错误认识。“理论”(Theoretisches)不仅区别于“实践”(Praktisches),不同于“实践”,它本身就是建立在一种特定的基本存在经验的基础之上的。这一点同样也适合于总是与“理论”分离开来的“实践”。两者以及它们的分离,只有根据当时相关的存在之本质才能得到理解,也就是说,只有在形而上学上才能得到理解。实践向来不是根据理论而变化的,理论也不是根据实践的变化而变化的,倒不如说,两者始终同时从形而上学的基本态度而来发生变化。

实证主义的认识解释不同于柏拉图主义的认识解释。虽然在实证主义那里,认识也是一种衡量,但是,表象活动必须首先、而且不断地遵守的尺度却是另一种尺度了:那是首先摆在我们面前并且不断在我们面前被预先设定的东西,即 positum。在感官感觉中被给予的东西,即感性之物,就被视为这样一种东西。在这里,符合的方式也是一种直接的表象(即“感觉”),后者是通过一种具有中介作用的对以感觉方式被给予的东西的相互关联(即判断)而得

文的 vorstellen 作了分写,以强调“表象”原是一种“使……呈现出来”、“把……端出来”。故英译者把这里的 vor-stellen 译为 to put forward or present。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D. F. 克莱尔译,伦敦 1981 年,第 151 页。——译注

到规定的。判断的本质本身又是可以得到不同解释的——关于这一点,我们在此不拟深究了。

我们用不着现在就忙着把尼采的认识观点固定在上述两个基本方向(即柏拉图主义与实证主义)之一上面,或者把它固定在这两个方向的混合形式上,在此我们已经可以说:“真理”一词对尼采来说意思就如同真实之物,而后者又意味着事实上被认识的东西。认识乃是对最广义的现实的一种理论—科学的把握。

一般地,这就是说,尼采关于真理之本质的观点保持在西方思想的悠久传统的领域里面,尽管他对此观点的特殊解释远远地偏离了先前的解释。但是,同样联系到我们关于艺术与真理之关系的特殊问题,我们现在已经完成了一个决定性的步骤。根据我们所做的对主导性的真理观的揭示,在这里被带人关系之中的东西,用更严格的讲法,是两个方面的,一方面是艺术,另一方面是理论—科学的认识。艺术,尼采从艺术家角度来理解的艺术,乃是一种创造,而且这种创造是与美相关联的。相应地,真理就是认识的关联对象。因此,我们所讨论的激起惊恐的艺术与真理的关系,就必须被理解为艺术与科学认识的关系,或者说,必须被理解为美与真的关系。

然而,何以这种关系在尼采看来是一种分裂呢?何以对尼采来说,艺术与认识,一般地讲就是美与真,进入一种突出的关系之中了呢?的确,这并不是出于一些完全外部的原因,一些对通常的文化哲学和文化科学来说决定性的原因,即:存在着艺术,此外也存在着科学,两者都属于文化,如果人们想建立一个文化体系,那么也就必须说明这些文化现象的相互关系。倘若尼采的提问方式只不过是一种文化哲学的提问方式,意在建立一个文化现象和文

化价值的严格体系,那么,对这种提问方式来说,艺术与真理的关系就决不可能成为一种分裂,更不可能成为一种激起惊恐的分裂了。

为了认识艺术与真理在尼采那里究竟如何可能而且必定进入一种突出的关系之中,让我们从对他的真理概念的重新说明出发;因为关于这种关系的另一个组成部分(即艺术),我们已经有了足够的讨论。而为了更准确地刻画尼采的真理概念,我们就必须问,他是在何种意义上理解认识的,他把什么东西设定为认识的尺度。尼采的认识观点与我们上面刻画过的认识解释的两个基本方向(即柏拉图主义与实证主义)的关系如何呢?在为他的第一部著作做准备工作时(1870-1871年)写的一则简短评论中,尼采曾说:“我的哲学乃是一种倒转了的柏拉图主义:距真实存在者越远,它就越纯、越美、越好。以显象中的生命为目标”。(《全集》,第九卷,第190页)这是这位思想家对他整个后期哲学基本立场的一个令人惊奇的预见,因为他在最后的创作岁月里的努力,无非就是这种对柏拉图主义的倒转。当然,我们不可忽视,尼采早期的这种“倒转了的柏拉图主义”与他最后在《偶像的黄昏》中达到的立场还是十分不同的。但根据尼采本人的这句话,我们现在就可以对他的真理观,亦即他关于真实之物的观点,作更为鲜明的规定了。

在柏拉图主义看来,真实之物,即真实存在者,就是超感性之物,即理念。与之相反,感性之物就是 $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ [非存在者];后者并不意味着绝对不存在者,即 $\acute{\omicron}\nu\kappa\ \acute{\omicron}\nu$,而是意味着 $\mu\eta$ ——虽然并不是绝然一无所有,但也不能被称为存在者的东西。倘若感性之物可以被命名为存在者,那么,它就必定是以超感性之物为尺度的;不存在者是从真实存在者那里获得存在的影子和剩余的。

于是,所谓把柏拉图主义倒转过来,这也意味着把尺度关系颠倒过来;在柏拉图主义那里仿佛处于低级位置、并且要以超感性之物为衡量尺度的东西,现在必须移动到高级位置上面,而且必须反过来,使超感性之物为感性之物效力。在这种倒转的实行过程中,感性之物变成了真正存在者,亦即变成了真实之物,变成了真理。真实之物就是感性之物。这乃是“实证主义”的学说。然而,就像人们多半喜欢做的那样,把尼采关于认识的观点以及关于认识所包含的真理的观点宣布为“实证主义的”,这种做法或许是过于匆忙了。无可争辩的事实是,在他完成真正的颠倒的成熟岁月里,在他为计划中的主要著作《强力意志》而忙碌的时期之前,也就是在1879年至1881年之间,尼采实际上已经经历了一种极端的实证主义,而这种实证主义经过转换,也被采纳到他后期的基本立场中了。但事关宏旨的恰恰就是这种转换。就对整个柏拉图主义的倒转而言,情形就更为如此。在这种倒转中,尼采完成了最独特的哲学思想。对尼采来说,彻底地思考柏拉图哲学,这从早期开始就已经是一项从两个不同方面困扰着他的任务。尼采原先身为古典语文学家,这种职业把他带向柏拉图,部分地通过他的教务,但首要地是通过他对柏拉图的哲学爱好。在巴塞尔时期,尼采曾作过多次关于柏拉图的讲座,诸如1871-1872年间和1873-1874年间的《柏拉图对话研究导论》,以及1876年的《柏拉图的生平和学说》等(参看《全集》,第十九卷,第235页以下)。

但在这里,人们又一次清晰地看到了叔本华的哲学影响。叔本华本人的确有意识地并且明确地把他的整个哲学建立在柏拉图和康德基础上。因此,在其主要著作《作为意志和表象的世界》(1818年)的序言中,叔本华写道:

“所以,要彻底认识本书所阐述的思想,康德哲学乃是一个前提,这在哲学中是独一无二的。——但是,如果此外还有读者已经逗留于神圣的柏拉图的学派中了,那么他就作了更好的准备,并且更易于接受我的哲学了”。进而,叔本华还把古印度的吠陀(Vedas)举为第三个因素。我们知道,叔本华完全曲解了康德哲学,把它变得十分粗糙了。同样地,他也粗暴地曲解了柏拉图哲学。面对叔本华对柏拉图哲学的粗糙化,作为古典语文学家和这个领域的行家里手,尼采自始就不像他面对叔本华的康德解释时那样束手无策,毫无抵抗力。早在青年时代(通过他在巴塞尔的讲座),尼采就已经达到了一种值得注意的独立性,因而他的柏拉图解释也获得了比叔本华更高的真理性。首要地,尼采拒斥叔本华把对理念的把握解说为简单的“直觉”的做法。尼采强调指出:对理念的把握是“辩证的”。叔本华有关理念的把握方法是直觉的看法起源于一种误解,那就是他对谢林关于作为形而上学认识之基本行为的“理智直观”的学说的误解。

不过,这种更多地以语文学和哲学史为定向的关于柏拉图和柏拉图主义的解释虽然有所裨益,但还不是尼采在哲学上深入探讨柏拉图哲学并且对之进行辨析的决定性道路。这也就是说,它还不是尼采经验和洞察一种对柏拉图主义的倒转的必要性的决定性道路。尼采的基本经验乃是他不断增长的对我们的历史的基本事实的洞察。对尼采来说,这个基本事实就是虚无主义。尼采一再充满激情地表达了他作为思想家的此在的这种基本经验。对于盲者来说,对于那些不能观看而且首先是不想观看的人来说,尼采的话听起来是极度轻佻的,犹如一阵躁狂的喧哗。但是,如果我们估计到他这个洞识的深度,并且考虑到虚无主义的基本历史事实

是多么切近地折磨着他,那么,我们就应当说,尼采的话几乎是温和平静的。尼采用来标识虚无主义事件的重要公式之一叫作:“上帝死了”。(现在可参看拙著:《林中路》,1950年,第193-247页)^①“上帝死了”这句话决不是一个无神论的定理,而是表示关于一个西方历史事件的基本经验的公式。

惟有在这种基本经验的指引下,尼采所谓“我的哲学乃是倒转了的柏拉图主义”的说法才获得了它的幅度和强度。因此,尼采对真理之本质的解释和理解也必须在这种广大视野里得到把握。因为这个缘故,我们就应当来回想一下,尼采理解的虚无主义是什么,惟在何种意义上这个名词才可以被用作一个历史哲学的名称。

以虚无主义这个名词,尼采指的是一个历史性事实,亦即这样一个事件:最高价值自行贬黜,一切目标都已被消除,一切价值评估相互对立起来,颠来倒去。对于这种相互对立的情况,尼采曾作了如下描写:

“人们说服从自己心灵的人是好人,但也说仅仅听从自己责任的人是好人;

人们说温顺、和解的人是好人,但也说勇猛、不屈和严厉的人是好人;

人们说对自己毫无束缚的人是好人,但也说战胜自己的勇士是好人;

人们说绝对爱好真实的人是好人,但也说虔敬的人、把事物美化的人是好人;

^① 指海德格尔作于1943年的“尼采的话‘上帝死了’”一文。中译文见海德格尔:《林中路》,孙周兴译,上海1997年。——译注

人们说听从自己的人是好人的好人，但也说虔信的人是好人的好人；

人们说正派、高贵的人是好人的好人，但也说不鄙薄、不傲视的人是好人的好人；

人们说好心肠、避免争斗的人是好人的好人，但也说渴望争斗和胜利的人是好人的好人；

人们说事事争先、不甘落后的人是好人的好人，但也说不争不求、无所意愿的人是好人的好人”。

(尼采作于《快乐的科学》时期的未刊稿,1881—1882年;《全集》,第十二卷,第81页)

不再有任何目标,能够把民众的历史性此在的一切力量联合起来,能够使一切力量为着这个目标发挥出来;不再有任何这样的目标,这就是说,不再有任何一个目标同时而且首先具有这样一种强力,它能够借此强力把此在一体地逼人其领域之中,并且使之创造性地展开出来。尼采理解的目标设定就是关于存在者整体的秩序安排的形而上学任务,而不只是对暂时的何去何从的说明。但一种真正的目标设定同时必须对目标作出论证。这种论证不能仅仅是“在理论上”证实对目标设定有效的理性根据,不仅仅在于证实目标设定是“逻辑上”必然的。目标论证是一种奠基,其意义就在于唤醒和释放那些强力,那些赋予所设定的目标以提高一切和控制一切的约束性力量的强力。只有这样,历史性此在才能在由目标所开启和划定的领域内原始地成长。最后(亦即原初地),这里也包含着那些力量的增长,它们承担和激励着对新领域的准备、对新领域的先行探索以及对在新领域中展开出来的东西的扩建的任务,并且使这种准备、探索和扩建大胆地进行。

当尼采谈到虚无主义,谈到目标和目标设定时,他眼里看到的

是所有这一切。但即使在他一开始解除整个地球上的一切秩序时,尼采也看到了这样一种目标设定必然要求的作用范围。它不能仅仅关系到个别的团体、阶层和宗派,也不能仅仅关涉个别国家和民族,它必须至少是欧洲的。不过,这意思并不是说:它是国际的。因为在创造性的目标设定及其准备的本质中包含着这样一回事:它作为历史性的目标设定,只有在以个别民族为形态的人类的完全历史性的此在的统一性中才能行动和持存。这并不意味着对其他民族的压迫,同样也并不意味着与其他民族的隔离。目标设定本身就是争辩,就是发起斗争。而真正的斗争是那种斗争,在其中参加斗争者得以相互提高,并且从自身中发挥出达到这种提高的强力。

这种对虚无主义的历史性事件以及为彻底克服虚无主义所需要的各种条件的沉思,亦即对在此必需的形而上学基本态度的沉思,对激发和准备这些条件的途径和方式的深思,尼采有时称之为“伟大的政治”。^①这听起来犹如“伟大的风格”。如果我们把两者当作原始地共属一体的东西放在一起思考,那我们就保证能够避免对它们的本质的误解。所谓“伟大的风格”并不追求一种“审美文化”,所谓“伟大的政治”也不追求一种剥削性的、强力政治的帝国主义。伟大的风格只有通过伟大的政治才能创造出来,而伟大的政治在伟大的风格中才有其最内在的意志法则。尼采关于伟大的风格说了些什么呢?

“什么构成伟大的风格?就是对其幸福与不幸的控

^① 尼采在准备《善恶的彼岸》时期使用了“伟大的政治”这个短语,参看尼采:《强力意志》,第463条和第978条(作于1885年)。——译注

制：——”(关于《查拉图斯特拉》一个独立续篇的若干草稿和想法，作于 1885 年；《全集》，第十二卷，第 415 页)

对幸福的控制！这是最艰难的事体。对不幸的控制，必要时是可以做到的。但对幸福的控制……

在 1880 年至 1890 年期间，尼采是以“伟大的风格”为尺度并且在“伟大的政治”视野内进行思考和追问的。我们必须看到他的追问的这种尺度和这种幅度，才能理解《强力意志》第一篇和第二篇的内容，亦即他对这样一种认识的描述：此在的基本力量，这种设定目标的基本力量的可靠性和强力，乃是缺失的。为什么缺失这样一种为创造性地获得在存在者中间的位置所需要的基本力量呢？答案是：因为它长期持续地被削弱了，并且被颠倒为它的反面了。此在基本力量的主要虚弱化就在于对“生命”本身的建立目标的力量之诽谤和贬低。而这种对创造性生命的诽谤的原因又在于：在生命之上被设定了那种要求否定生命的东西。这种要求，这种理想，就是超感性之物，它被解释为真正存在者。这种对存在者的解释是在柏拉图哲学中完成的。理念学说就是对那个理想的论证，也就是对超感性领域在规制和战胜感性领域方面所具有的决定性的优先地位的论证。

这里出现了一种对柏拉图主义的新解释。它是根据对虚无主义事实的基本经验得出来的。它在柏拉图主义中看到了虚无主义(即对生命的否定)之升起的可能性的原初的和决定性的原因。在尼采看来，基督教无非是“民众的柏拉图主义”，而作为柏拉图主义，它就是虚无主义。不过，仅仅指出尼采对基督教的虚无主义倾向的反对立场，我们还没有完全穷尽他对这个历史性现象的总体立场。尼采的目光过于尖锐，但也过于自负，以至于他认识不到，

也不能承认：他自己的态度的一个重要前提，即他的追问活动的正直和纪律，乃是几百年以来基督教教育的一个结果。我们只从众多证据中举出下面两个：

“正直，作为长期道德习惯的后果：对道德的自我批判同时也是一个道德现象，即一个道德性事件”。（《全集》，第十三卷，第 121 页）

“我们不再是基督徒了：我们已经不再需要基督教了，并不是因为我们住得离它太远，而是因为我们住得离它太近了，还更是因为我们已经从它那里成长起来了——这乃是我们更严格和更讲究的虔诚本身，现在它禁止我们继续成为基督徒。——”（《全集》，第十三卷，第 318 页）

在对虚无主义的沉思所采取视野里，对柏拉图主义的“倒转”获得了另一种意义。它不是简单地、几乎机械地用一种认识论观点来替换另一种认识论观点，即实证主义的观点。对柏拉图主义的倒转首先意味着：动摇作为理想的超感性领域的优先地位。存在者是什么，不能根据它应当是什么和可以是什么来估量。但同时，在对理想哲学的反转中，在对应当之物和应当(Sollen)的设定的反转中，这种倒转也意味着：对存在之物的寻找和确定，即要追问什么是存在者本身？如果应当之物是超感性之物，那么，起初非应当地(sollenfrei)被把握的存在者本身——存在者之所是——就只能是感性之物。但由此还没有给出感性之物的本质何在；对它的规定被放弃了。相反地，真实存在者、真实之物的领域已经得到了确定，因而真理的本质也已经得到了确定；但就像过去一样，而且就像在柏拉图主义中一样，真实之物是要通过认识的途径来获得的。

这种对柏拉图主义的倒转是由力求克服虚无主义的意志引发和引导的。在这样一种对柏拉图主义的倒转中,依然保留着一个与柏拉图主义共同的、被认为不言自明的信念:真理,亦即真实存在者,必须通过认识途径而获得保证。根据这种倒转,感性之物就是真实之物,感性之物作为存在者应当为此在之全新奠基提供一个基础领域,因此之故,关于感性之物的问题以及对真实之物和真理的确定就获得了一种提高了的意义。

诚然,把真理、真实存在者设定为感性之物,这在形式上已经是一种对柏拉图主义的倒转了,因为柏拉图主义断定超感性之物才是真正存在者。但是,这种倒转以及随之而来的把真实之物解释为感性地被给予之物的做法,必须从对虚无主义的克服的角度来理解。而那种决定性的艺术解释,如果它被设定为虚无主义的反运动的话,也是在这同一个角度展开的。

反对柏拉图主义,我们必须追问:什么是真实存在者?而答案必定是:真实之物就是感性之物。

反对虚无主义,我们必须开展创造性的生命(首先是在艺术中);而艺术是从感性之物中进行创造的。

我们现在才能清晰地看到:艺术与真理——两者的关系在尼采看来乃是一种激起惊恐的分裂——在何种意义上能够而且必定真正进入一种关系之中,这种关系超出了人们对两者的文化哲学解释中给出的比较关系。艺术与真理,创造与认识,在挽救和塑造感性之物这样一个主导性方面彼此相遇了。

着眼于对虚无主义的克服,这也就是说,着眼于对新的价值设定的奠基,艺术与真理以及对两者的本质的沉思获得了相同的分量。根据它们的本质,艺术与真理自发地在一种新的历史性此在

领域里相聚在一起了。

它们的关系到底是何种关系呢？

第 21 节 柏拉图对艺术与真理之 关系的沉思的范围和语境

根据尼采有关艺术家的指示,并且从创作者角度来看,艺术的现实性就在于肉身性生命的陶醉中。艺术家的塑造和表现本质上植根于感性领域。艺术是对感性之物的肯定。但根据柏拉图主义的学说,超感性之物却被肯定为真正存在者。顺理成章地,柏拉图主义和柏拉图就必然要把艺术——作为对感性之物的肯定——当作一个非存在者和不应当存在的东西来加以否定,把它当作一个 $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ [非存在者]来加以否定。对柏拉图主义来说,真理乃是超感性之物;在柏拉图主义中,真理与艺术的关系似乎成了一种排除、对立和间离的关系,也就是分裂的关系。然而,如果说尼采哲学是对柏拉图主义的颠倒,因而真实之物是对感性之物的肯定,那么,真理就是艺术所肯定的同一个东西,即感性之物。对倒转了的柏拉图主义来说,真理与艺术的关系只能是一种一致和谐的关系。倘若在柏拉图那里或许存在着一种分裂(这还是成问题的,因为并非每一种距离都能被理解为分裂),那么,这种分裂就必定会在对柏拉图主义的颠倒中消失,这就是说,它必定会在随着对这种哲学的扬弃而一道消失。

可是,尼采却说,这种关系乃是一种分裂,甚至是一种激起惊恐的分裂。尼采对于这种激起惊恐的分裂的谈论,并不是在他对柏拉图主义的真正倒转之前,而恰恰是在这种倒转对他来说已经

断然确定的时期里。1888 年,尼采在《偶像的黄昏》中写道:

“相反地,人们借以把‘这个’世界[即感性的世界]称为虚假世界的那些原因,其实并没有证明这个世界的实在性——另一种实在性是绝对不可证实的”。(《全集》,第八卷,第 81 页)

在同一个时期里(尼采这时说惟一真实的实在,即真实之物,乃是感性的世界),他就艺术与真理的关系写道:“即使到现在[1888 年秋季],我依然以一种神圣的惊恐面对着两者之间的这种分裂。”

为了理解上面这句值得注意的关于艺术与真理之关系的话的隐秘意义,我们应采取何种途径呢?我们必须理解这种意义,因为惟以此为出发点,我们才能够在其特有的光亮中看清尼采形而上学的基本立场。或许正确的做法是从那种哲学的基本立场出发,也就是从柏拉图主义出发,因为在这种哲学的基本立场中,艺术与真理之间的一种分裂至少表现为可能的。

在柏拉图主义中,是否必然地、因而现实地存在着真理(或真实存在者)与艺术(以及在艺术中表现出来的东西)之间的一种冲突呢?对于这个问题,我们只能根据柏拉图的著作本身来裁定。如果在这里存在着一种冲突,那它必定可以用一个命题来表达,这个命题在比较艺术与真理时应当道出与尼采对两者关系的评价和裁定相反的意思。

尼采说:艺术比真理更有价值。柏拉图一定会断定:艺术比真理更少价值,亦即说,艺术比关于真实存在者的认识,比哲学更少一点价值。这样,在柏拉图哲学中,在这种往往被人们描述为希腊思想之顶峰的伟大哲学中,就必定出现了一种对艺术的贬降。这

事竟发生在希腊人身上么？要知道还没有一个西方民族像希腊人那样肯定和创立过艺术呢！这确是一个令人诧异的事实；但它却是无可争辩的。因此，我们首先必须来描述一下（尽管只能简明扼要地）：在柏拉图那里这种扬真理而抑艺术的情况如何，何以必然会产生这种对艺术的贬降。

但我们下面所做的说明的意图，决不是仅仅要从这个角度去了解柏拉图关于艺术的意见。从柏拉图出发（在他看来艺术与真理之间存在着一种纠纷），我们是想获得一种指示，以明确我们能够从哪里以及如何能够在尼采对柏拉图主义的倒转中摸索到这种分裂。同时，通过这种途径，我们也就可以为“柏拉图主义”这个流行词语提供一种更丰满、更确定的意义。

我们提出两个问题：

问题一：对柏拉图来说，我们所谓的“艺术”处于哪些规定的范围内？

问题二：艺术与真理的关系问题是在何种语境中得到探讨的？

关于问题一。人们习惯于把 τέχνη 一词用作表示我们所谓“艺术”的希腊名称。τέχνη 的意思，我们前面（本书第 78 页以下）^①已经作了说明。但我们必须清楚地看到，希腊人根本就没有一个词语，是与我们用狭义的“艺术”一词所指的意思相合的。对我们来说，“艺术”这个词具有一种多义性，而且这种多义性并非出于偶然。身为思想和言说的能手，希腊人立即就把这种多义性置入多个不同的明确词语中了。如果我们以“艺术”一词首先是指对

^① 此为原文页码，即本章第 13 节“美学史上的六个基本事实”中的第二点，中译本第 86—87 页。——译注

某物的熟悉意义上的一种能力,亦即一种有所精通的、因而控制性的知识,^①那么,这对希腊人来说就是 τέχνη。这种知识也包含了对某种行为的规则和做法的了解,但这在其中并不是本质性的方面。

相反地,如果我们以“艺术”一词意指一种能力,一种训练有素的、几乎已成为此在的第二本性和基本方式的实行才能,即作为执行行为的能力,那么,希腊人说的是 μελέτη[照料], ἐπιμέλεια[关心],意思乃是照料之细心(Sorgsamkeit des Besorgens)(参看柏拉图:《国家篇》,374)。这种细心(Sorgsamkeit)超出了经过训练形成的小心谨慎(Sorgfalt);它是对一种向着存在者的集中展开状态的控制,是“烦忧”。^②我们也必须把 τέχνη 的最内在本质理解为这种“烦忧”,才能够使之免受人们后来对它做的纯粹“技术的”解释。这样,μελέτη 与 τέχνη 的统一性就标示着那种力求根据存在者本身来为存在者奠基的此在的抢先展开过程(Ent-schließung)的基本立场。

再者,如果我们以“艺术”一词指的是在一种生产中被生产出来的东西、在一种制作中被制作的东西以及这种制作本身,那么,希腊人说的就是 ποιεῖν[做、制作]和 ποιήσεις[诗、诗歌]了。ποίησις

① 此处“有所精通的、因而控制性的知识”德文原文为: das sich auskennende und somit beherrschende Wissen。英译本把其中的 Wissen 译为 know-how(“实际知识”)。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D.F. 克莱尔译,伦敦 1981 年,第 164 页。——译注

② 这里的“烦忧”(Sorge, 又译为“烦”、“操心”、“忧心”等)属海德格尔前期哲学的核心概念之一。主要可参看海德格尔:《存在与时间》,第 42 节,图宾根 1993 年版;并参看中译本,陈嘉映、王庆节译,北京 1987 年。另可参看海德格尔《全集》中的早期弗莱堡讲座和马堡讲座部分。——译注

这个词在突出意义上还保留着通过话语对某物的生产的意思, *ποίησις* 作为“诗歌”(Poesie)主要成了表示语言艺术、诗歌艺术的名称,这就表明这种艺术在希腊艺术整体中是占有优先地位的。因此,柏拉图在表达和决断艺术与真理的关系时首先以优先方式讨论了诗歌艺术和诗人,也就不是偶然的了。

关于问题二。我们必须预先考虑一下,柏拉图是在哪里并且在何种语境中提出关于艺术与真理的关系问题的。因为这种提问方式将决定我们对柏拉图关于艺术的多重沉思的整体内容的解释形式。柏拉图是在一个“对话”中提出这个问题的;这个“对话”的标题叫 *Πολιτεία*[《国家篇》],其中对作为人类共同体的基本形态的“国家”作了长篇大论。因此,人们以为,柏拉图是在“政治上”追问艺术的,而且这种“政治的”提问方式必定会被带人与“美学的”提问方式,以及最广义的“理论的”提问方式的对立之中,或者就是被带人与后者的一种本质差异之中。由于柏拉图对艺术的追问是在与 *πολιτεία*[国家]的联系中出现的,我们就可以把他的追问称为政治的追问,只不过,这时候,我们首先必须知道,然后必须说明什么是“政治的”。如果我们应当把柏拉图的艺术学说把握为政治的,那么,我们就只能根据在对话本身中关于 *πόλις*[国家]之本质的概念来理解“政治的”这个词。这是必然的,更何妨这个长篇对话的整个结构和思路都意在表明,一切政治存在的主要基础和决定性本质都无非在于“理论”,也即在于对 *δίκη*[正义]和 *δικαιοσύνη*[正义、公正]的本质性知识。人们把这个希腊词语翻译为“正义”,由此错失了它真正的意义,因为“正义”这个说法立即就被置入道德领域之中,甚或就被置入单纯“法律”领域之中了。可是,*δίκη*却是

一个形而上学概念,原不是一个道德概念。^①它在一切存在者合乎本质的安排角度命名着存在。诚然,δικη 正是通过柏拉图哲学而招来了道德意味;但更为必要的事情是,我们要一并抓住其形而上学意义,因为否则的话,我们就看不到柏拉图这个关于国家的对话的希腊背景了。关于 δικη 的知识,关于存在者之存在的安排法则的知识,就是哲学。所以,柏拉图整个关于国家的对话的关键性认识就是:δει τοὺς φιλοσόφους βασιλεύειν(ἄρχειν):“哲学家本质上必然地要成为统治者”(参看《国家篇》,卷五,473)。这话的意思并不是说:应当由哲学教授们来领导国家,而是说:承担和规定着共同体的基本行为方式必须建立在本质性的知识基础之上,前提条件当然是,这个共同体作为一种存在之秩序是建立在自身基础上的,而不是要从另一个秩序中接受其尺度的。历史性此在的这种自由的自身奠基要服从于知识之判决,而不是服从信仰之判决,因为所谓信仰,总是被理解为一种通过神性启示而被授权的真理宣告。一切知识根本上都维系于那个通过它自身而被置入光亮之中的存在者。对柏拉图来说,存在在“理念”中才成为可见的。理念乃是存在者之存在,因而本身就是真实存在者,即真实之物。

因此,如果人们还想说,柏拉图在此是以政治方式追问艺术,那么,这话只可能意味着,柏拉图是着眼于艺术在国家中的地位、按照国家的本质和主要基础来评价艺术的,亦即是根据关于“真理”的知识来评价艺术的。这样一种对艺术的追问是极其“理论

^① 关于 δικη[正义](中译者在此仍从旧译),海德格尔在“阿那克西曼德之箴言”(作于 1946 年)一文作过独特的阐释和讨论。参看海德格尔:《林中路》,《全集》,第五卷,美茵法兰克福 1977 年,第 321 页以下;并参看中译本,孙周兴译,上海 1997 年。——译注

的”追问。政治的追问与理论的追问的区分在这里失去了任何意义。

柏拉图关于艺术的问题却成了“美学”的肇始,这一事实的原因并不在于,柏拉图的追问根本上是理论的,亦即起源于一种存在解释,而倒是在于,“理论”作为对存在者之存在的把握是建立在某种确定的存在解释基础上的。ἰδέα[相],即所见的外观,是对存在的标识,而且是对那种观看而言的,后者在所看之物本身中认识到纯粹的在场状态。“存在”处于与……本质关联中,以某种方式等同于自身显示和显现,即ἐκφανές[闪耀者]的 φαίνεσθαι[显现]。①人们对理念的把握,从其实行可能性方面来看(而不是从其目标设定方面来看),是建立在ἔρως[爱洛斯]基础之上的,后者在尼采美学中就是与陶醉相合的东西。在ἔρως[爱洛斯]中最受喜爱和渴望、因而被置入基本关联之中的理念,就是那个同时又最能闪烁的显现者和闪现者。这个同时也是ἐκφανέστατον[最能闪耀的东西]的 ερασμιώτατον[最令人出神的东西]②,被证明为ἰδέα τοῦ καλοῦ,意即美的事物的理念,也就是美。

关于美与爱洛斯,柏拉图主要是在《会饮篇》中作了讨论。而在对话《斐多篇》中,《国家篇》的提问方式与《会饮篇》的提问方式被结合在一起了,那是在一个原始基础上同时又在哲学基本问题的角度上被结合起来的。在《斐多篇》中,柏拉图以最严格和最完美的形式对艺术与美作了最深刻和最广泛的追问。这一点是需要提一提的,方能使我们不至于忘记,对我们来说眼下惟一重要的

① 参看海德格尔:《存在与时间》,第7节A,图宾根1993年版;并参看中译本,陈嘉映、王庆节译,北京1987年。——译注

② 参看本章第23节的相关讨论。——译注

《国家篇》关于艺术的探讨,其实并不构成柏拉图这方面的沉思的全部。

但在这篇关于国家的对话的主导问题的语境中,何以出现了艺术问题呢?柏拉图所追问的是共同体的结构,在整个共同体中,对这个整体来说,什么东西必定是引导性的,什么东西作为可引导的东西一道属于共同体的固有成分。这篇对话并没有描写出一个现成的国家形象,也没有设想出一个未来国家的理想,而是根据存在和人与存在的基本关系对共同体的内在秩序作了筹划。为了真正参与共同体生活,成为行动的此在,人们必须受教育;这种教育的尺度和基本原则在对话中得到了确立。而在进行这种追问的过程中,也出现了一个问题:艺术,尤其是诗歌艺术,是不是也属于共同体生活呢?如果是,那么情形到底如何?这个问题构成了《国家篇》第三卷(1-18)的对话课题。在那里,柏拉图初步向我们表明:艺术带来和给出的东西,始终都是对存在者的描绘;艺术并非无所事事,但它的生产和制作,即 ποιειν,始终是 μιμησις,即摹仿,是一种描摹和重描,一种虚构意义上的创作。因此,艺术本身就包含着不断欺骗和撒谎的危险。按照其行为的本质来看,艺术并不具有与真实之物和真实存在者的直接的、决定性的关联。由此就在原则上得出了如下结论:在共同体范围内并且对于共同体来说,艺术在功能形式和行为方式的等级秩序上并不占有最高的地位。如果要允许艺术出现在共同体内,那就要有一个条件:只有当艺术的作用受到了严格的界定时,只有当艺术行为服从于那些从国家存在的指导原则得出来的特定要求和指令时,才允许艺术出现。

由此可见,关于艺术的本质以及艺术在国家中必然受到限定的作用,只有根据与那个作为尺度设立者的存在者的原始的和真

正的关系才能得到裁定,也就是说,作出这种裁定的依据是那样一种关系,后者知道 $\delta\iota\kappa\eta$, 知道与存在相关的嵌合与非嵌合是什么。^①因此,在这些关于艺术与国家中其他功能方式的暂时对话之后,就出现了与存在的基本关系问题,由此出现了关于对存在者的真实行为的问题,从而出现了真理问题。在通向这些对话的道路上,我们在《国家篇》第七卷开头碰到了柏拉图根据洞穴比喻对真理之本质的探讨。惟在这条漫长而宽广的道路上哲学作为关于存在者之存在的支配性知识得到了规定之后,柏拉图才转回来,对他起先仅仅预示性地表达出来的句子以及那些关于艺术的说法作出论证。这是在《国家篇》的第十卷和最后一卷中做的。

在那里,柏拉图向我们表明:首先,说艺术是 $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ [摹仿],这到底是什么意思;进而,为什么艺术按照这种特性只可能具有一种低级的地位。在那里(但只是在某个特定方面),柏拉图对艺术与真理的形而上学关系作了裁定。我们将简略地追踪一下《国家篇》第十卷的重要主题,而不拟亦步亦趋地描述具体的对话进程,此外,我们也不准备深究这里所处理的问题在柏拉图后期对话中的变化和尖锐化。

一切艺术都是 $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ [摹仿],这话作为前提始终是没有异议的。我们用“摹仿”一词来翻译 $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ 。《国家篇》第十卷一开头就问:什么是 $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ [摹仿]? 我们很容易倾向于在其中寻找一个关于艺术的“原始”观念,或者寻找一个在人们所谓“自然主义”的

① 海德格尔在此是把希腊文 $\delta\iota\kappa\eta$ 一词译解为“嵌合”(der Fug)。英译者把这里的“嵌合与非嵌合”(der Fug und der Unfug)译为 oder and disoder,在中译者看来未必通达。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第一卷,D. F. 克莱尔译,伦敦 1981 年,第 168 页。关于 $\delta\iota\kappa\eta$ 的具体讨论,可参看海德格尔:《林中路》,《全集》第五卷,美茵法兰克福 1977 年,第 321 页以下;并参看中译本,孙周兴译,上海 1997 年。——译注

艺术思潮意义上的片面的艺术观念。这种“自然主义”艺术就是对现成事物的描摹。我们必须首先避免这两种先入之见。但更为错误的是下面这种意见：人们以为，当柏拉图把艺术把握为 *μιμησις* [摹仿] 时，那是一个任意的预设。因为恰恰是通过第十卷中完成的对 *μιμησις* [摹仿] 之本质的揭示，柏拉图不仅要说明这个词语，而且也要返回去追究它所命名的事情的内在可能性及其主要根据。后者不外乎是希腊人关于存在者本身的基本观念，希腊人的存在理解。由于真理问题与存在问题是有着密切联系的，所以对作为 *μιμησις* [摹仿] 的艺术的解释是以希腊的真理概念为基础的。只有在这个基础上，*μιμησις* [摹仿] 才有其意义和分量，另一方面也才有其必然性。为了为我们下面的探讨确立正确的视野，上述说明是大有必要的。我们下面要讨论的东西，根据一种两千多年的思想和表象的传统习惯来看，差不多就只是老生常谈了。但从柏拉图的时代出发来看，一切都还是首次发现，还是决定性的言说。所以，为了配合这种对话的调子，我们最好暂时把我们的似乎更为伟大的聪明和“早已知道”的高傲态度搁置起来。当然，在这里，我们也不得不放弃完完全全地把对话的全部具体步骤都经历一遍的想法。

第 22 节 柏拉图《国家篇》： 艺术(摹仿)与真理(理念)的距离

让我们再确定一下我们的问题：艺术与真理的关系如何？处于这种关系中的艺术在哪里？艺术乃是 *μιμησις* [摹仿]。艺术与

真理的关系必须根据 *μίμησις* [摹仿] 的本质来测度。什么是 *μίμησις* [摹仿] 呢？苏格拉底对格劳孔说（《国家篇》，595c）：*μίμησιν ὅλως ἔχouis ἄν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν; οὐδὲ γάρ τοι αὐτὸς πάνυ τι συννοῶ τί βούλεται εἶναι*。“你能告诉我，总的看来，摹仿究竟是什么吗？因为，连我自己也完全弄不清楚，摹仿会是什么”。^①

两人就这样开始了对话，*ἐπισκοποῦντες*，“把目光牢牢盯在词语所命名的事情本身上面”，而且 *ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου*，“以他们习惯的方式追踪这件事情”，因为这就是希腊文“方法”一词的意思。^②所谓习惯的做法，就是柏拉图所练习的那种对存在者之为存在者的追问。柏拉图在其对话中一再谈到这一点。方法，柏拉图那种追问的方式，在他看来从来都不是一种僵化的技巧，而不如说，它是随着向存在的深入推进而相应地展开出来的。所以，如果在我们眼下的段落中，这个方法被概括在一个重要命题中，那么，这样一种对柏拉图理念思想的刻画只吻合于柏拉图哲学的那个层次，即当他起草这个关于国家的对话时所达到的那个层次，但它决不是最高的层次。对于我们现在的问题语境来说，这种对方法的刻画是具有特殊重要性的。

对此，苏格拉底（即柏拉图）说（596a）：*εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν*。“事关我们用同一个名称来称呼许多个事物的（*περὶ*）领域，我们总习惯于为我们设定（使之呈现在我们面前）一个 *εἶδος* [爱多

① 现有《国家篇》中译本译作：“你能告诉我，模仿一般地说是什么吗？须知，我自己也不太清楚，它的目的何在”。参看柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京 1986 年，第 387—388 页。——译注

② 希腊文“方法”一词为 *μέθοδος*。——译注

斯、外观],当下惟一的这样一个”。^①在这里,εἶδος[爱多斯、外观]并不是指概念,而是指某物的外观。在外观中,这个或那个事物并不在其特殊性中呈现、在场,而是在其所是中呈现、在场的。在场(An-wesen)意味着存在;因此,存在是在对外观的观看中被觉知的。这是如何发生的呢?是有一个当下的外观被设定起来了。这又是什么意思呢?显然,我们会这样来设想上面这个应当能把方法概括地描写出来的句子:对于形形色色的个别事物,例如,对于个别的房子,理念(即房子)被设定起来了。可是,凭着这种关于柏拉图理念思想之特性的流俗观念,我们并没有把握住这种方法的核心。关键不仅仅在于对 εἶδος[爱多斯]的设定,而在于找到那个开端(Ansatz),通过它,在多样个别性中与我们照面的事物才针对着 εἶδος[爱多斯]的统一性而被设定起来,反过来,εἶδος[爱多斯]才针对着照面之物以及处于相互联系中的两者而被设定起来。被设定、被带入门端之中的,亦即为了观看而被设置起来和摆置出来的,不只是理念,而首先是与其统一的外观相联系的个别事物的多样性。因此,这种做法就是在多样个别事物与“理念”的当下单一性之间的一种确定,目的是为看见这两者并且规定它们的相互关联。

在上述做法中,语言给出了本质性的指示。人根本上是通过语言与存在者打交道的。在词语中,而且就在直接被言说的词语中,有两种观点交织在一起:一种观点指向当下直接被称呼的东西,即这座房子、这张桌子、这张床,等等;另一种观点则指向这个

^① 现有《国家篇》中译本译作:“在凡是能用同一名称称呼多数事物的场合,我认为我们总是假定它们只有一个形式或理念的”。参看柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京1986年,第388页。——译注

个别事物在词语中作为什么被称呼——着眼于其外观,这个事物被称呼为房子。只有当我们根据这种解释来读解这个关于“方法”的句子,我们才能够了解柏拉图的全部意思。我们久已习惯于立即就着眼于其普遍性来观看多样个别事物。但在这里,多样个别事物作为这样一个东西是在其外观本身的视野中显现出自身的,这乃是柏拉图的一个发现。只有当我们领会了这一点,上面引用的关于“方法”的句子才会给我们正确的指示,为我们眼下要进行的对 *μίμησις*[摹仿]追踪工作提供一个正确的方向。

Μίμησις 意指摹仿,亦即把某物描绘和生产得与另一个事物一模一样。摹仿是在生产领域里进行的,而这里所谓生产(*Herstellen*)是十分广义的。所以显而易见的的第一点,是被生产物的一种多样性进入我们的视野中,而且不是作为任意多个事物的一种杂乱交错,而是作为我们已经以一个名称加以命名的许多个别事物。举例说来, *τὰ σκεύη*, 即我们在许多房子里反复使用的“器具”,就是这样一种多样的被生产物。 *πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι* (596b):“……那儿的床架和桌子,按数量来讲是多个,也即许多,而且按当下直接的表面现象来讲是多种多样的”。但重要的事情并不在于断定那儿有许多(而不是少量)现成的床架和桌子;而不如说,我们必须立即看到的惟一东西,乃是在这个断定中已经被一道设定的东西:那儿有许多床架,许多桌子,但恰恰只有一个床架的 *ἰδέα*[相],只有一个桌子的 *ἰδέα*[相]。在任何情况下,这个外观的“一”都不只是按数量来看的“一”,而首先就是作为“一”和“同一”;这个“一”是在形形色色的架子中始终持存的东西,是保持其持存性的东西。在外观中,某个照面之物所“是”的东西显示出自身。所以,从柏拉图的角度看,存在就包含着持存性(*Beständig-*

keit)。一切生成和变化的东西,作为非持存之物,都是不具有任何存在的。因此,在柏拉图主义看来,“存在”处于与“生成”和变化的绝对对立之中。与之相反,我们今人则有一个习惯,往往把变化、生成的东西也称为“实在之物”和真正存在者,而且恰恰只把这种东西称为“实在之物”和真正存在者。反之,当尼采言说“存在”时,他所指的“存在”始终在柏拉图主义的意义上,亦即是与“生成”相对立的——即使在他把柏拉图主义的颠倒过来之后,情形亦然。

Ἄλλα ἰδέαι γέ που περί ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης。 “但对于这些器具的范围而言,‘理念’当然有两个,一是‘床架’在其中显示自身的理念,二是‘桌子’在其中显示自身的理念”。在这里,柏拉图已经明确地指出:“理念”的持存性和同一性始终是 περί τὰ πολλά,是“对于许多东西的范围而言而且作为许多东西的周围”,也就是说,它不是某种任意的不确定的持存性。不过,哲学的考察并没有到此结束,它只是获得了一种前景,由此才得以追问:这些与当下“理念”相关的多样被生产物(即器具)的情形如何? 我们提出这个问题,是为了对 μίμησις[摹仿]有所经验。所以,我们必须在我们已获得的视域内更清晰地环顾寻视,而且这种寻视又要以多样器具为出发点。它们不是简单地现成的东西,而是供使用或者径直在使用中的东西。就此看来,它们“存在着”;作为被生产物,它们是在同居者的共同生活中为一般的使用而被制作的。这些同居者就是 δῆμος,即“民众”,是在那种公共的、相互熟识的、并且习以为常的共同生活意义上讲的。器具就是为这种共同生活而被制作的。生产这种器具的人,因此就被称为 δημιουργός[创造者],即着眼于 δῆμος[民众]角度的生产出某物的工匠、制造者和制作者。在我们的语言中,我们还有一个词语来表

示这种人,这个词语诚然已经很少使用了,而且仅仅限于某个特定的领域:那就是德文中的“架子制作者”(Stellmacher)一词,意指制作架子的人,而架子在此指的是车辆骨架(Wagengestelle)——故有德文“车辆制造者”(Wagner)一词。说器具和架子是由架子制作者制造的,这哪里是什么特殊的智慧!当然不是。

不过,对于最简单的事情,我们应当就它们的关联所具有的最简单的清晰性来加以深思。在这个角度,架子制作者生产架子这样一个日常的事实,却给予柏拉图这样一位思想家某些可供思考的东西。首先是这样一点:在生产桌子时,木匠的做法是 *πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων ποιεῖ*,“通过同时对理念的观看”,他制作这张那张桌子。一张桌子看来到底是什么样子的,一般地有什么样的外观,他已经“看在眼里”。而诸如一张桌子这样的东西的外观呢?从生产角度来看,这个外观的情形如何呢?木匠也生产出这个外观吗?不是的。*ὁ γὰρ πᾶσι τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν*,“因为每一位工匠从来都不生产理念本身”。他如何也能用斧头、锯子和刨刀把一个理念制作出来呢!在这里,有一个终点(界限)显示出来了,它对于一切“实践”(Praktik)都是不可克服的,而且正是在“实践”本身为了能够成为“实用的”都需要的那个东西那里显示出来的。因为,与木匠用其工具不能制作出理念这个事实同样重要的,乃是这样一个事实:他必须看见理念,才能成其所是,即成为桌子的生产者。因此,一个作坊的领域本质上超出了由手工工具和被生产的器具围成的四面墙。作坊具有一种对外观的观望,对径直在手上和在使用中的东西的理念的观望。这个架子制作者是这样一个人,他必须在制作中观望着某种他本身不能制作的东西。理念是安排在他之前的,而他被安排在理念

之后。可见,作为一个制作者,他已经以某种方式是一个摹仿者了。所以,根本就不存在某种纯粹的“实践家”(Praktiker)之类的东西;“实践家”本身必然地而且自始就总是已经比实践家更多。这乃是柏拉图所谋求的基本认识。

但另一方面,我们从器具由工匠制造这个事实中必须强调的另一个方面,它对希腊人本身来说是清晰地给定的,对我们来说却是模糊不清的,而且恰恰是由于它的不言自明性——那就是:被制造的东西作为被生产的和先前并不存在的东西现在“存在”了。它“存在”(ist)。我们是理解这个“存在”的,而对之少有充分思量。对希腊人来说,被制造者的“存在”(Sein)是确定的,但对我们来说就不同了。被生产者“存在”,因为理念使它作为这样一个东西被看见,使它在外观中在场,使它“存在”。而且只有在这个意义上,被生产者本身才能被称为“存在着的”(seiend)。因此,制作——制造就意味着:使外观本身在另一个外观(即被制造者)中显示自身,把外观“生产”(her-stellen)出来,并不是把它本身制造(anfertigen)出来,而是让它显现出来。^①惟就外观(即存在)在被制造者中显现着而言,这个被制造者才“存在”。一个被制造者“存在”,这就是说:在它身上显示出它的外观的在场状态。一个工匠就是这样一个人,他把某物的外观推入感性可见性的在场状态之中。这样一来,似乎就已经充分界定了工匠真正制作的东西是什么和如何是,以及他不能制作什么。每一个生产可支配和可使用的器具和

^① 在此上下文中,海德格尔使用了德语表示“制造、制作”的三个动词:herstellen、machen、anfertigen,但海氏特别强调,其中的 herstellen 具有“把……带出来”、“让显现出来”的意思,与其他两个动词有所不同。我们把 herstellen 译为“生产”,把 machen 译为“制作”,把 anfertigen 译为“制造”。——译注

工具的人,都保持在那个对他具有引导作用的“理念”的领域里面:木匠看到桌子的理念,鞋匠看到鞋的理念。而且,每个工匠越是纯粹地把自己限制在自己的领域里,他就越有本事;要不然,他便是一个拙劣的工匠。

但要是有一个个人,ὅς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἰς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν(596c),“他生产任何一个个别的工匠(能制作的)一切东西”,那又会是怎样的情况呢?或许这是一个十分强大的、令人害怕和惊奇的人。而事实上是有这种人的:ἅπαντα ἐργάζεται,“他生产一切东西”。他不仅能生产器具,ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται,“而且也能生产地球上出现的的东西,植物和动物以及其他任何东西”;καὶ ἑαυτόν,“甚至也包括他自己”,此外还有天和地,καὶ θεοὺς,“甚至诸神”,以及在天国和地狱中存在的一切东西。但这样一个凌驾于一切存在者之上,甚至凌驾于诸神之上的生产者,或许就是地道的神仙了!不过确实是有这种 δημιουργός[创造者],他并非什么怪物;我们每个人都能完成这种生产。关键只在于,我们要注意 τίνι τρόπῳ ποιεῖ,“他是以何种方式生产的”。

在思索被生产者和生产时,我们必须注意到这个 τρόπος[方式]。我们习惯于把这个希腊词语翻译为“方式”(Weise und Art),这固然不算错,但却是不够的。τρόπος 指的是:某人如何转变了方向,他转向何处,他停留在何处,他支持什么,他求助于什么并且维系于什么,他的目的何在。这在生产领域里意味着什么呢?人们可以说,鞋匠做事的方式是不同于木匠干活的方式的。当然啰。但在这里,这种区别却取决于各个被生产的東西,也取决于由此出发预先规定好的材料以及这种材料所要求的加工。尽管如此,在

所有这些生产方式中,仍然有同一种 τρόπος 起着支配作用。何以如此呢?这一点应通过我们眼下要跟踪的对话进程来加以澄清。

Καὶ τίς ὁ τρόπος οὗτος; “而且何种 τρόπος 是那种” τρόπος, 它使一种生产成为可能, 使一种能在上面举出的、不再有任何限制的范围里把 πάντα (即“一切东西”) 都生产出来的生产成为可能? 这种 τρόπος 不会造成任何困难; 依照这种 τρόπος, 人们无论在哪里都能立即进行生产。Τάχιστα δὲ που εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῆ (596d), “但如果你干脆拿着一面镜子并且把它四处展示, 那当然就最快了”。

Ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτὸν τε καὶ τὰλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδῆ ἐλέγετο。 “这时你将很快生产出太阳和天上的东西, 也将很快生产出地球, 生产出你自己以及其他动物、器具和植物, 还有现在我们刚刚提到的一切东西”。

在这个对话转折点上, 我们看到, 首先把 ποιεῖν——“制作”——思考为希腊意义上的“生产”(Her-stellen) 是多么重要。这样一种对外观的生产由镜子来完成, 镜子使一切存在者如其看起来的外观那样在场着。

但同时, 也正是在这里, 我们可以明确一种在生产的 τρόπος [方式] 方面的重要区分。这种区分首先给我们一个更清晰的 δημιουργός [创造者] 概念, 因而也给我们一个 μίμησις 即“摹仿”概念。倘若我们想在某种不确定的制造意义上来理解 ποιεῖν, 即“制作”, 那么, 镜子这个例子就不会有什么说服力了; 因为镜子其实并不制造太阳。但如果我们以希腊方式把生产理解为理念的提供

(即提供出某物在另一物中的外观,无论以何种方式),那么,镜子就在这种特定意义上生产出太阳。

所以,关于镜子的四处展示及其照射,格劳孔也不得不立即同意:Nai,“的确如此”,这是一种对“存在者”的生产;但他补充道:φαινόμενα, οὐ μὲντοι ὄντα γέ που τῆ ἀληθεία。(可是,这个在镜子中显示出来的东西)“只是看起来好像这样,而实际上并不是在无蔽状态中的在场者”(这就是说,它其实不是未受“纯粹外观”伪装的、未受假象伪装的在场者)。接着,苏格拉底就向他证明:καλῶς—καί εἰς δεῖον ἔρχη τῷ λόγῳ,“好吧,那你就以这个说法走向(这件事情的)应有之义吧”。镜子的照射虽然把存在者作为自行显示的东西生产出来,但并没有把它作为无蔽状态中的存在者,亦即非伪装状态中的存在者生产出来。这里出现了ὄν φαινόμενον与ὄν τῆ ἀληθεία的相互对立,即作为自行显示者的存在者与作为无伪装者的存在者的相互对立。这里的情形决不是,作为“假相”和“虚假之物”的φαινόμενον是一方,而作为“存在”的ὄν τῆ ἀληθεία是另一方;其实,两者都是ὄν,即“在场者”,只不过具有不同的在场方式。但自行显示者与无伪装者难道是一体的吗?既是又不是。作为在场的东西(房子),以及就它每每是一种在场而言,两者是同一者;不过,两者的τρόπος[方式]却是各各不同的。一方面是“房子”在自行显示中在场着,在镜子的金属平面上,并且通过这个金属平面显现出来;另一方面“房子”却是在石头和木头中显示自身之际在场着。我们越是明确地抓住自身同一性,这种差异就必定会越来越清晰。柏拉图在这里力求把握不同的τρόπος[方式],也就是说,他同时而且首先力求规定那种“方式”,ὄν[存在者]本身以这种方式得以最

纯粹地显示自身,以至于它不能通过另一个ὄν来表现,相反地,它的外观即 εἶδος[爱多斯]就构成了它的存在。这种自身显示就是作为ιδέα[相]的 εἶδος[爱多斯]。

至此已经得出了在场状态的两种方式:房子(即ιδέα[相])显示在镜子中,或者显示在现成的“房子”本身中。因此就必须区分和说明生产和生产者的两种方式。如果人们把任何生产者都叫作 δημιουργός[创造者],那么,用镜子照射的人就是一种特殊的 δημιουργός[创造者]了。所以,苏格拉底继续说道: τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν。“因为我相信,画家也属于这种生产者,即这种用镜子照射的人”。艺术家让存在者在场,却是让存在者作为 φαινόμενα[现象]“在另一个存在者的照射中显示自身”。 οὐκ ἀληθῆ ποιεῖ ἃ ποιεῖ,“他并不把他所生产的东西作为无蔽的东西生产出来”。他并不生产 εἶδος[爱多斯]。 Καίτοι τρόπῳ γέ τι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ。“可是,画家也不生产(一个)床架”——τρόπῳ τινί,“以某种方式”。这个 τρόπος[方式]在此意指ὄν[存在者](即ιδέα[相])的在场方式,而且因此指的是作为ιδέα[相]的ὄν[存在者]得以在其中被生产并且被置入在场状态之中的那种方式。这个 τρόπος[方式]一方面是镜子,另一方面是被画出来的平面,再一方面又是桌子得以在其中在场的木头。

我们会很快作出反应,说:有一些人制作“虚假的”事物,而另一些人制作“现实的”事物。但问题是:这里所谓“现实的”是什么意思?还有,木匠制造的桌子对希腊人来说“现实的”桌子,是存在着的桌子么?换一种问法:木匠制造这张或那张桌子,任何一张桌子,他因此就在生产存在着的桌子吗?抑或这种制造是这样一种提供,一种决不能把桌子“本身”生产出来的提供?但我们已经

听说,他也没有生产某物,他作为架子制作者用他的工具也不能生产什么:οὐ τὸ εἶδος(τὴν ἰδέαν)ποιεῖ,“但他并不生产(诸如床架之类东西的)自在的纯粹外观”。他把这个纯粹外观预设为已经被给予他的东西,而且因此把它预设为已经呈送给他、对他来说已经被生产出来的东西。

那么,这个 εἶδος[爱多斯]本身到底是什么?联系到架子制作者所生产的个别床架来看,这个 εἶδος[爱多斯]本身是什么呢? τὸ εἶδος…ὃ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη,是“外观,对于这种外观,我们却要说,它就是床架所是的东西”,因此就是它作为这种东西所是的什么(was):即希腊文的ὃ ἔστι,拉丁文的 quid est, quidditas,我们德文的 Washeit(什么性)。显然,这个“什么性”就是存在者中本质性东西,存在者由此才“是最先的和最后的”存在者,即 τελείως ὄν(597a)。但是,如果工匠恰恰没有生产这种自在的 εἶδος[爱多斯],而是仅仅观看这个总是已经被呈送给他的东西,而且如果 εἶδος[爱多斯]是存在者中真正的存在者,那么,工匠也就并不生产存在者之存在,而始终只是在生产这个和那个存在者——οὐχ ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά,“并不生产床架的什么存在(Wassein),而是生产某个床架”。

可见,工匠尽管是在结结实实的现实性中活动,但也没有触及存在者本身,没有触及ὄν τῆ ἀληθεία[作为无伪装者的存在者]。所以,苏格拉底说:μηδὲν ἄρα θαυμάσωμεν εἰ καὶ τοῦτο(τὸ ἔργον τοῦ δημιουργοῦ) ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν,“因此我们丝毫不会奇怪,甚至连这个(由工匠制造的东西)在与无蔽状态的关系方面也表明自己为某种晦暗无力的东西”。床架的木头,房子的石块,虽然总是使ἰδέα[相]显露出来,但这种生产却是使ἰδέα[相]的原始

光辉变得晦暗和无用了。所以,我们所谓的“现实的”房子就以某种方式掉落到与镜子中的房子形象或者一幅画相同的层面上了。希腊词语 ἀμυδρόν[暗淡的、微弱的]是难以翻译的:一方面,它指的是一种对在场之物的晦蔽和伪装,但另一方面,这种晦蔽着的东西相对于无伪装之物又是一个无力和虚弱的东西,它并不具有存在者本身之在场的内在力量。

只有到这里,对话才获得了一个立足点,苏格拉底由此才得以要求根据他们前面已经做的详细讨论来澄清 μίμησις[摹仿]的本质。为了达到这个目的,他就要对前面的对话所获得的东西作一种更为鲜明的刻画和概括。

对话一开始就确认:举例讲来,存在着许多个别的床架,它们放在房子里。这个“许多”是容易看见的,甚至当我们仅仅粗粗地寻视四周时,就能看见这个“许多”了。所以,在对话开头,苏格拉底(柏拉图)就以一种十分深刻的、反讽的方式说出下面这番我们现在才能够理解的话(596a): πολλά τοι ὀξύτερον βλέπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότεροι εἶδον。“其实,那些以模糊的眼睛观看的人,比起那些目光较为敏锐的观看者来,更能看到多样和许多”。目光较为敏锐的观看者看到更少的东西,但因此却看到了本质性的和单一的东西。他们并没有迷失于单纯的始终无关紧要的多种多样。模糊的眼睛看到个别的和不同的床架的一种不计其数的多样性。敏锐的眼睛看到的则是另一种东西,即使它们仅仅逗留于一个惟一现成的床架那里,而且恰恰就在这个时候,他们看到了另一种东西。在模糊的眼睛看来,许多(Viele)始终只是更多地成为一种多样(Vielerlei)——它被视为“许多”,被视为丰富;相反地,对敏锐的眼睛来说,单一的东西单一化了。在这样一种单一化(Vere-

infachung)中,形成了本质性的多重之物。而这意思就是说:首先是(一个)由神生产出来的东西,(纯粹的)一个同一的外观,即理念;其次是由木匠制造出来的东西;再次是由画家所画的东西。单一的东西是在 κλίνη[床架]一词中得到命名的,但是, τριτται τινας κλιναι αὐται γίγνονται(597b)。我们必须把这个句子翻译为:“这里以某种方式已经得出了第一个床架、第二个床架和第三个床架”。
 μια μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα,“因为在自然中存在的东西是一个”。我们发觉,我们这个翻译是行不通的。这里的 φύσις,“自然”,该是什么意思呢?在自然中并不出现任何床架,床架并不像树和灌木那样生长。无疑地,对于柏拉图来说,以及主要在希腊哲学的第一个开端那里,φύσις 还意味着涌现(Aufgehen),诸如玫瑰涌现出来,自发地开放和显示出来。而我们所谓的“自然”(Natur),地方风景,外部自然,只不过是本质性意义上的自然或 φύσις 的一个特定领域;本质性意义上的自然或 φύσις 指的是:自发地展开自身的在场者。φύσις 乃是原初希腊表示存在本身的基本词语,其意思就是自发地涌现着、因而起着支配作用的在场状态(Anwesenheit)。

ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα,“在自然中存在的床架”意思是指:在作为自发在场者的纯粹存在中现身的东西,这个自发地出现者对立于只有通过他物才被生产出来的东西。ἢ φύσει κλίνη:作为它本身自发地从其纯粹外观中直接把自身生产出来的东西。如此这般在场的东西,乃是一个 εἶδος[爱多斯]的纯粹的、不通过其他任何东西而直截了当地被看见的东西,也就是 ἰδέα[相]。这种东西闪烁、涌现,即 φύει,这是人所不能造成的事情。人不能把 ἰδέα[相]生产出来,人只能被摆置到 ἰδέα[相]面前。因此,对于 φύσει κλίνη,苏格拉底说: ἦν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι,“我认为,对于这个东

西,我们完全可以说,已经有一个神把它呈送给我们,把它生产出来了”。

μία δὲ γὰρ ἦν ὁ τέκτων. “但工匠制造的则是一个不同的床架”。
μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. “而画家完成的又是另一个床架”。

一个床架的这种三重性,而且因此自然而然地,每一个现成的个别存在者具有的这种三重性,被概括在下面的句子中(597b): Ζωγράφος δὲ, κλινοποιὸς, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν. “可见,画家、工匠和神,这三者都是ἐπιστάται[主管者],它们获得、主管着床架之外观的三个方式”。其中每一个都主管着一种独特的自行显示方式,并且以自己的方法观看这种方式,都是这种方式的看管者,纵观和掌握着这种自行显示。如果我们在这里简单地把 εἶδος[爱多斯]翻译为“种类”(Art),即床架的三个种类,那我们就掩盖了决定性的东西。因为柏拉图的意图是要说明,在这里“同一者”(das Selbe)是如何以不同方式显示自身的,即要说明自行显示的三个方式以及在场状态的三个方式,因而也就是存在本身的三个变化方式。重要的是贯穿自行显示的基本特征的统一性(尽管有着种种差异),即:显出这样那样的外观并且在外观中在场。

让我们注意一下在我们前面的考察中也往往伴随而来的东西:每当我们谈到真正的存在者,就总是已经谈论了ὄν τῆ ἀλήθεια[作为无伪装者的存在者],谈论了“在真理中”的存在者。而在希腊意义上来理解,“真理”却意味着:无伪装状态,敞开状态,亦即是对于自行显示者本身而言的。①

把存在解释为 εἶδος,即在外观中的在场,乃是对作为 ἀλή

① 除了这里的“无伪装状态”(Unverstelltheit),海德格尔更经常地用“无蔽”或“无蔽状态”(Unverborgenheit)来翻译希腊文的 ἀλήθεια(旧译“真理”)。——译注

θεια(即无伪装状态)的真理的解释为前提的。如果我们想正确地——亦即以希腊方式——把握柏拉图所理解的艺术(μίμησις[摹仿])与真理的关系,我们就必须关注这一点。惟在此领域里才形成了柏拉图的问题。他的问题在此领域里获得了回答的可能性。

因此,在这里,在柏拉图对作为ιδέα[相]的存在者之存在的解释的顶端,立即就产生了这样一个问题:对于各个个别事物的领域,例如对于床架,为什么神总是只让一个ιδέα[相]出现呢? εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπὶ μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην(597c)。“或者是他不愿意,或者是有某种必然性迫使着他,使他除了一个在其外观中涌现出来的床架外不再允许什么了”。 δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφύτευθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φύωσιν。“两个或者更多个这样的理念既不曾被神带出来,也总是不会出现的”。个中原因何在?为什么在诸理念中向来始终只是一个事物一个理念呢?

让我们来回顾一下我们前面已经探讨过的真实之物的本质,它的惟一性和不变性,由此对柏拉图的回答作一种简短的解释。

倘若对于一个事物及其多样化,诸如房子和众多房子,树和众多树,动物和众多动物,神会让多个理念出现,那会出现何种情况呢? 答曰: εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἧς ἐκεῖναι ἂν αὐτῶν ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχαιεν, καὶ εἴη ἂν ὁ ἔστιν κλίνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο。“倘若他并非让一个惟一的房子‘理念’出现,哪怕仅仅让两个‘理念’出现,那就又会出来一个‘理念’,它的外观又必定为前面两个‘理念’所拥有,而且床架或者房子的这个什么存在(Wassein)就又会是这个,而不会是两个理念了”。可见这种统一性和惟一性属于ιδέα[相]的本质。那么,在柏拉图看来,理念(本质)的当下惟一

性的原因何在呢？原因并不在于：如果设定有两个理念，则它们就会让一个超越自己的更高理念出现；原因倒是在于：神，知道这种从多样性到统一性的表象上升的神，βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιὸς τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν(597d), “想成为本质性事物的本质性的生产者,而并不想成为某个个别事物的生产者,也不想成为如同架子制作者这样的生产者”。因为神想成为这样一个神,所以他就让诸如床架这样的事物“在本质的统一性和惟一性中出现”。那么,对柏拉图来说,理念之本质以及存在之本质的最终根据在哪里呢？答曰：在一个创造者的安排中。看起来,只有当这个创造者所创造的东西是一个向来惟一的东西,是一个“一”,而借此同时在对一个多样之物的统一性的表象中已经考虑到了那种对有关这个多样之物的表象活动的拔高,这时候,这个创造者的本质状态才有救了。

对这种存在解释的论证归结于一个创造者的安排;归结于对一个总是把多样之物统一起来的“一”的预先设定。在我们看来这里就隐藏着一个问题:作为在场和让在场(Anwesenlassen)的存在是如何与作为统一者的“一”合为一体的呢?归结于一个创造主,是不是就包含着对这里所指出的问题的回答呢?或者,因为这里既没有深思过作为在场的存在,也没有着眼于作为在场的存在对这个“一”的统一作用作出规定,所以这个问题始终尚未受到追问?

我们今天把个别存在者视为向来“真正现实的”个别之物。而在柏拉图那里,每个个别存在者都是以三种外观方式显示自身的。因此,它就可能以三种方式被带向自行显示,亦即被创造出来。据此也就有了三种生产者:

一、神。他让本质涌现——φύσει φύει。他因此被称为

φουργός[本质构成者]，^①他照料并且准备好纯粹外观的涌现，以便人们能看见它。

二、工匠。他是 δημιουργός κλίνης[床的创造者]。他根据床的本质把一张床生产出来，但他是让床在木头中显现出来，这也就是说，他使床显现于这样一种东西，在其中，床架为着通常的使用向来作为这个个别床架而可供使用了。

三、画家。他在画中使床架显示自身。他还能被称为一个 δημιουργός[创造者]吗？他还是为 δήμος[城邦、城市]而劳作，还是为公共的共同生活和事物使用而劳作吗？显然不是！因为他既没有像神那样提供出纯粹的本质（而倒是在颜料和布面上把它弄得灰不溜秋的），也没有把他所完成的东西本身提供给人使用。画家不是 δημιουργός[创造者]，而是 μιμητής οὐ̃ ἐκεῖνοι δημιουργοί，“一个摹仿者，是那些为公共生活而劳作的生产者的摹仿者”。那么，什么是 μιμητής[摹仿者]呢？摹仿者是 ὁ τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως(597e)：他是 ἐπιστάτης，“他主管和掌握着”一种方式，就是存在即 ἰδέα[相]被带向外观即 εἶδος[爱多斯]的方式。他所制造的画是 τὸ τρίτον γέννημα，“是第三种带出方式”，ἀπὸ τῆς φύσεως，“根据第一性的 ἰδέα[相]的纯粹涌现来计算”，是第三种带出方式。在他画出来的桌子中，以某种方式显示出桌子一般，其实也就是以某种方式显示出桌子的 ἰδέα[相]；而且，其中也显示出一个个别的木质架子，也就是以某种方式显示出工匠真正制作的东西。不过，画上的桌子却把两者显示在另一个东西中，在颜料中，在某个第三者中。

^① 希腊文 φουργός一词的字面意思为“园丁”，在文学上也被用作天父宙斯的名称。我们从施莱尔马赫的译法，把它译为“本质构成者”(Wesensbildner)。——译注

在这样一个媒介中不可能出现一张可用的桌子,这种外观也不可能纯粹地作为本身在其中显示出来。画家把“桌子”生产(herstellen)出来而使之进入可见性之中的方式,比起木匠对桌子的生产来,更疏远于理念,更疏远于存在者之存在。

为规定 μμητής[摹仿者]的本质,上面所讲的画家对存在及其纯粹可见性的疏远乃是决定性的。对希腊人或者柏拉图的 μμησις(摹仿)概念来说,关键并不是复制或者临摹,关键并不在于画家把同一个东西再次画出来,而倒是在于:画家恰恰不能做到这一点,甚至比工匠都更少能够做到复制。因此,如果人们把“自然主义的”和“原始主义的”仿制和描摹观念强加给 μμησις[摹仿],那就误入歧途了。摹仿乃是从属的生产(Herstellen)。μμητής[摹仿者]在本质上是由他的距离位置来决定的;这个距离位置则是从人们根据纯粹“外观”(即存在)来划分生产方式时所遵循的那个等级秩序中得出来的。

但是,μμητής[摹仿者]和 μμησις[摹仿]的这个从属位置尚未得到充分的界定。我们需要说明的是,画家以何种方式也从属于木匠。一张个别的“实在的”桌子呈现出不同面的不同景象。但在桌子的使用中,这些面是无关紧要的,重要的是同一张桌子,是这张桌子。μή τι διαφέρει αὐτὴ ἐαυτῆς(598a),“他与自身(尽管有不同的景象)丝毫无别”。这样一个单一、个别、同一的东西,是木匠能制造出来的。与之相反,画家却始终只能从某个特定的位置把桌子收入眼帘。因此,他所生产的始终只是桌子显现的一个景象,一种方式。如果他从前面画桌子,那他就不能画它的背面了。他始终只是在一个 φάντασμα(598b),在一个景象中把桌子生产出来。画家不仅根本不能生产任何一张个别的桌子供人使用,而且他甚

至不能把这张个别的桌子完全表现出来,这就决定了他作为 μιμητής[摹仿者]的特征。

但 μίμησις[摹仿]却是一切艺术的本质。可见艺术本质上都是远离于存在的,是远离于直接和无伪装的外观的,是远离于 ἰδέα[相]的。着眼于对存在的开启,也就是说,着眼于对存在的展现(使存在展现于无蔽者中,展现于 ἀλήθεια[无蔽状态]),艺术乃是一个从属的东西(Nachgeordnetes)。

那么,在柏拉图看来,艺术处于与真理(ἀλήθεια[无蔽状态])的何种关系中呢? 答曰(598b): πόρρω ἄρα πού τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστίν。“所以艺术其实是远离于真理的”。艺术所生产的,并不是作为 ἰδέα[相](φύσις[自然])的 εἶδος[爱多斯],而是 τοῦτο εἶδωλον[这个小影象],后者只是纯粹外观的假象。这里的 εἶδωλον 意指一个小的 εἶδος[爱多斯],这个“小”不光是在尺寸意义上讲的,而是指在显示和显现方式上的一种微不足道。它只不过是存在者真正的自行显示的一点剩余,而且这一点剩余处于一个外来领域里,例如在颜料或者某种其他表现材料中。这种对生产方式的缩小乃是一种晦蔽和伪装。τοῦτ' ἄρα ἔσται καὶ ὁ τραγωδοποιὸς εἶπερ μιμητὴς ἐστίν, τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκῶς καὶ πάντες οἱ ἄλλοι μιμηταί(597e)。“现在,如果说悲剧诗人是一位‘艺术家’,那他也具有这种特性,他以某种方式处于第三位上,与那个掌握着纯粹存在之涌现的统治者隔了三层;根据其本质,他被排在离开真理(以及在纯粹观看中对真理的把握)的第三位上;其他‘艺术家’也都具有这种性质”。

埃拉斯穆为我们留下了一句话,是刻画画家阿尔布雷希特·丢勒的艺术特征的。这句话道出的一个思想显然是在这位学者与这

位艺术家的亲身对话中形成的。这话如下：*ex situ rei unius, non unam speciem sese oculis intuentium offerentem exprimit*：由于从其当下位置来显示个别事物，他，画家丢勒，就并不是把一个直接呈现在眼前的惟一的个别景象表现出来。相反地，我们可以补充说，由于他总是把当下个别事物显示为这个独一无二的个别事物，他就揭示了诸如个别兔子的存在本身，即兔子存在，这个动物的动物存在。显然，埃拉斯穆这里的说法是反对柏拉图的。我们完全可以假定，人文主义者埃拉斯穆是熟悉我们上面讨论的这篇柏拉图对话以及其中关于艺术的段落的。而埃拉斯穆与丢勒能够进行这样的谈话，是有前提的，这个前提就是：存在领悟方面的一个转变正在进行中。^①

对柏拉图的形而上学来说，在存在者之在场状态的不同方式，因而也就是存在的不同方式的等级秩序中，艺术是远远低于真理的。我们在这里看到了一种距离。但距离并不是分裂，尤其是当艺术——正如柏拉图想做的那样——被置于哲学（作为关于存在者之本质的知识）的领导之下时，就更是如此。柏拉图这方面的思想，也就是《国家篇》第十卷进一步的内容，我们在此不拟讨论了。

第 23 节 柏拉图《斐多篇》：处于一种令人喜悦的分裂中的美与真理

我们的出发点曾是这样一个问题：在尼采看来，艺术与真理之

^① 作者在“艺术作品的本源”一文也论及阿尔布雷希特·丢勒，参看海德格尔：《林中路》，《全集》，第五卷，美茵法兰克福 1977 年，第 58 页；并参看中译本，孙周兴译，上海 1997 年。——译注

分裂的依据何在？这个分裂必定是在尼采通过哲学思考去把握艺术和真理的方式基础上对他显露出来的。按尼采自己的讲法，他的哲学乃是倒转了的柏拉图主义。假如在柏拉图主义中存在着艺术与真理的分裂，那么，对尼采来说，也必定要通过柏拉图主义的倒转性扬弃，这种分裂才会消失。但我们刚刚看到，在柏拉图主义中并没有什么分裂，而只有一种距离。当然，这种距离并不只是量上的距离，而是一种等级次序上的距离。在柏拉图那里，由此就得出——用尼采的说法来讲——以下命题：真理比艺术更有价值。而尼采却反过来说：艺术比真理更有价值。显然，在此命题中隐含着一个分裂。但是，如果与柏拉图相区别，真理与艺术的关系是按照等级秩序被颠倒过来的，而且如果对尼采来说这种关系就是一种分裂，那么，由此只能得出一点：这种关系对柏拉图来说也必然是一种分裂，不过是一种颠倒过来的分裂而已。尽管尼采哲学把自己理解为对柏拉图主义的颠倒，但这并不意味着，通过这种颠倒，艺术与真理之间的分裂就必定消失了。我们只能说：如果在柏拉图的学说中，艺术与真理之间存在着一种分裂，而尼采哲学是一种对柏拉图主义的颠倒，那么，这种分裂在尼采哲学中也必定是以颠倒的形态显露出来的。所以，为了提示出尼采思想中这种仅仅颠倒过来的分裂及其所在，并且由此才得以把他关于艺术与真理的认识带向其主要基础，柏拉图主义可以为我们提供一个指示。

什么叫分裂？分裂(Zwiespalt)乃是彼此不和的两个事物的裂开。当然，单纯的裂开还不构成一种分裂。虽然就两块耸立的岩石之间的裂口，我们会说有一个岩石裂缝，但岩石并不在分裂中，也决不可能在分裂中；因为若要岩石处于分裂中，也就要求它们自发地相互联系在一起。只有相互联系起来的東西才能够相互对

立。不过，甚至这种对立状态也还不是分裂。因为毫无疑问，对立是以相互联系的状态为前提的，也就是说，是以某个方面的一致性为前提的。一种真正的政治上的对立（而不是单纯的争吵）只会出现在人们要求同一个政治秩序的地方；只有在这里才可能发生道路、目标和原则之类的分歧。在对立中起支配作用的往往是在某个方面的一致性，而在其他方面是有差别的。但如果在同一个方面既一致又产生了分歧，那就落入分裂之中了。在这里，对立是从曾经聚合在一起的东西的分道扬镳中产生的，而且情况是，恰恰通过这种分道扬镳，双方才进入最高的共属一体状态中了。而由此我们也看到，虽然彼此不和（*Entzweiung*）是某种不同于对立的東西，但就连彼此不和也未必就是分裂，相反倒可能是一种协调一致。协调一致也要求彼此不和的两重性。

因此，“分裂”就有两重意思：

- 一、根本上可能是协调一致的彼此不和。
- 二、必定成为分裂（断裂状态）的彼此不和。

眼下我们有意让“分裂”一词处于这种歧义性中。因为，如果说在尼采的颠倒了的柏拉图主义中有一种分裂起着支配作用，而且如果这种分裂之所以可能是由于在柏拉图主义中已经有了分裂，而且如果这种分裂在尼采看来是一种可怕的分裂，那么，它在柏拉图那里就必定是一种颠倒过来的分裂，这就是说，是一种协调一致的彼此不和。无论如何，任何根本上能进入分裂之中的东西必定是相互平等的，具有同一个直接的来源，具有同一种必然性和相同的地位。一个高级的东西与一个低级的东西虽然可能有距离，可能处于对立中，但决不可能处于分裂中，因为它们没有相同的尺度。就其本身向来所是而言，高级的东西与低级的东西是不

同的,它们在本质性方面是不能趋于一致的。

因此,只要按照柏拉图《国家篇》的描写,根据真理来衡量,艺术处在第三个等级上,那么,艺术与真理之间虽然有一种距离和从属关系,但不可能有一种分裂。要是艺术与真理之间可能有一种分裂,那么艺术首先就必须被抬高到相同的地位上。但在艺术与真理之间究竟有没有一种“分裂”呢?实际上,柏拉图已经模模糊糊地对此作了暗示,甚至就在《国家篇》里面(607b),他谈到 *παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικὴ*,“哲学与诗歌之间的一种古老的彼此不和”,也就是认识与艺术之间、真理与美之间的一种古老的彼此不和。但即使 *διαφορά*[彼此不和]在这里应当道出比一种差异更多的东西——而且确实如此——,在这个对话中也没有谈论“分裂”,而且也不可能谈论“分裂”。因为,如果说艺术必须被放在与真理并列的地位上才能够与真理“分裂”,那就必需进一步从另一个角度来考察艺术了。

这另一个角度,艺术必须从中得到考察的这另一个角度,只能是柏拉图讨论真理时采取的同一个角度。只有这个相同的角度才为一种彼此不和提供了前提。因此,我们现在必须来探讨一下,柏拉图还在其他什么角度——不同于在《国家篇》这个对话中起指导作用的角度——讨论过艺术问题。

综观留传下来的柏拉图哲学的整个形态,我们会发现:那是一些单独的对话和论域。人们怎么也找不到一个“体系”,一个统一设计和完成的、把所有重要问题和主题一概囊括于其中的结构。亚里士多德哲学的情形亦然,而一般说来,希腊哲学都是这种情况。殊为不同的各种问题,往往从不同的出发点并且在不同层面上被提出来,在不同程度上得到阐发、引申和解答。不过,在柏拉

图思想中,还是有一个基本的方法特征的。在他那里,一切都汇聚于哲学的主导问题上:存在者是什么?

在柏拉图哲学中而且通过这种哲学,把哲学的追问凝固于学院学说和教本中的过程已经露出了苗头。尽管如此,我们却必须小心行事,不能根据后世的哲学学科的个别教本和名目去思考柏拉图的问题。我们不能根据后世的认识论、逻辑学和美学,来理解和清理柏拉图关于真理和认识或者关于美和艺术所讲的话。这当然不是说,我们不能就柏拉图关于艺术的沉思提出如下问题:在柏拉图哲学中是否也讨论了美,又是在哪里讨论的?假如我们暂且把与艺术和美之间的联系相关涉的一切都存而不论,那我们就可以来追问两者之间的关系了,一种早就变得流俗的关系。

在柏拉图的一些对话中,他经常谈到“美”,而同时并不讨论艺术问题。他有一篇“对话”在流传过程中被人们特地加了一个副标题 *περί τοῦ καλοῦ*,即“论美”。这篇对话就是柏拉图的《斐多篇》,斐多是一个参与谈话的少年的名字。但这篇对话在流传过程中还获得了其他一些副标题,诸如:*περί ψυχῆς*,“论灵魂”;*περί τοῦ ἔρωτος*,“论爱”。这已经十分清楚地表明,人们对这篇对话的内容是没有把握的。美、灵魂和爱,所有这些东西,这篇对话的确都谈到了,而且不只是附带谈一下。但它也谈到了 *τέχνη*[技艺]——艺术,而且十分详细;也谈到了 *λόγος*[逻各斯]——言语和语言,而且十分深入;也谈到了 *ἀλήθεια*[无蔽]——真理,而且十分重要;也谈到了 *μανία*[陶醉]——癫狂、陶醉、入迷,而且十分透彻;最后照例也谈到了 *ἰδέαι*[相]和存在。

上列每一个名词或许多多多少少都适合于充当这篇对话的副标题。不过,这篇对话的内容却不是混乱多样的。其丰富内容是以

某种独特的方式构成的,以至于从所有重要方面来看,这篇对话都必须被称为最完整的一篇。所以,我们也不能像施莱尔马赫那样,把它看作柏拉图最早的著作,同样地,它也不是柏拉图最晚期的作品;它其实是柏拉图创作生涯的ἀκμῆ[顶峰]年代的作品。

既然柏拉图这部著作有其内在的伟大性,我们就不能指望马上就简明地把整个内容揭示出来;这一点甚至可能比我们在讨论《国家篇》时更难做到。我们通过标题对《斐多篇》内容的提示就已经足以表明:这篇对话谈论了艺术、真理、言说、陶醉和美。眼下我们只想探讨一下,柏拉图在其中关于与“真”相关联的“美”说了些什么;我们的目的是要做个判断:我们是否、在何种意义上并且以何种方式能够谈论两者之间的一种彼此不和。

为了正确地理解《斐多篇》中关于“美”所道出的意思,了解一下柏拉图谈论“美”的语境和范围,将是决定性的一着。我们首先作一个否定性的规定:柏拉图既不是在有关艺术问题的语境中,也不是在与真理问题的明确联系中探讨“美”的。而毋宁说,他是在关于人与存在者本身的关系这样一个原始问题的范围内来探讨“美”的。但是,恰恰因为“美”是在这个问题域中得到思考的,所以它与真理和艺术的联系就得以显露出来了。我们可以根据这篇对话的第二部分来表明这一点。

我们的做法分为如下三步:一、首先选取几个指导性的句子,以揭示柏拉图谈论“美”的范围;二、进而,在我们的任务界限内,对柏拉图关于“美”所讲的话作出解释;三、最后,我们要追问其中呈现出来的美与真理的关系的特性。

第一步。“美”是在刻画人与存在者本身的关系时得到探讨的。在这方面,柏拉图有如下句子:πάσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει

τεθεαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον(249e), “每个人的心灵都已经自发地看见了存在者之存在,要不然,它或许就从未进入这种生命形态”。人为了能够成为这个在此肉身性地生活着的人,他必须已经看见了存在。为什么呢?究竟什么是人?柏拉图没有专门说明这一点,而是含蓄地预先假定了:人是对存在者本身有所作为的动物。但人也可能不是这种动物,这就是说,倘若人并非总是已经预先通过“理论”看见了存在,那么,存在者就可能并不作为存在者向他显示出来。人的“心灵”必须已经看见了存在,因为存在是不能用感官把握到的。存在乃是心灵“赖以为生”(τρέφεται)的东西。存在,与存在的观望性关联,为人与存在者的关系提供了保证。

倘若我们不知道什么是不同什么是相同,那我们就对付不了不同的事物,一般而言,我们就根本对付不了事物。倘若我们不知道什么是同一什么是对立,那我们就决不能与作为当下同一者的我们自身打交道,我们决不会寓于我们自身,决不会成为我们自身。我们也决不能经验到与我们相对立、因而与我们不同的东西。倘若我们不知道什么是秩序和规律,什么是嵌合和结构(Fug und Gefüge),那我们就不能安排和构造什么,设置和保持什么。倘若并没有一种对存在的观看已经在其中根本地而且超越一切地起着决定作用,那么,这种被称为人的生命形态就是完全不可能的了。

但现在,我们也必须来看看另一个关于人的本质规定。因为存在观看(Seinsblick)系缚于肉身,所以,存在决不能纯粹地在其纯净的光辉中被看见,而始终只能在我们与这个那个存在者照面的偶然时机里被看见。因此,对于人之心灵的存在观看,就可以一般地说:μόγεις καθορῶσα τὰ ὄντα(248a),“它勉强地而且只能费劲看见存在者(本身)”。所以多数人在存在认识方面是十分吃力的,从

而 ἀτελείς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται(248b),“这种 θεᾶ,对存在的观看,在他们那里始终是 ἀτελής[未完成的],以至于它达不到终点,达不到存在所包含的一切”。因此之故,他们的观看只是一种不充分的观看,仿佛斜眼瞟了一下。作为这样一个斜眼儿,多数人逃之夭夭了;他们放弃了进行纯粹的存在观看的努力,καὶ ἀπελθούσαι τροφή δοξαστῆ χραῶνται,“而这样一放弃,他们就不再乞灵于存在了”,而是去使用 τροφή δοξαστῆ,即他们从 δόξα[意见]那里得到的食粮,也就是从他们当下照面的事物提供出来的东西中,从事物径直具有的当下假象中获得的食粮。

但是,日常生活中的多数人越是陷于当下的假象和关于存在者的流行观点,并且在其中心满意足,从而感到已经在其中证实了自己,则存在就越是对他们“遮蔽自身”(λαυθάνει)。在这些人那里,这种存在之遮蔽的后果就是,他们遭受到 λήθη[遮蔽]的侵袭,亦即遭受到那种存在之遮蔽的侵袭,后者唤起一种假象,仿佛并没有诸如存在这样的东西似的。我们用德语的“遗忘”(Vergessen)来翻译 λήθη 这个希腊词语,但这里的“遗忘”要在形而上学上来思考,而不能在心理学上来设想。多数人沉迷于存在之被遗忘状态中,尽管——或者说恰恰因为——他们始终仅仅熟悉最切近地照面的东西。因为这种最切近地照面的东西并不是存在者,而只是这样一种东西,ἃ νῦν εἶναι φαμεν(249c),“关于这种东西,我们现在说:它存在”。此时此地这样那样作为这个那个总是关涉我们、要求我们的东西,就其毕竟存在而言,只是一个 ὁμοίωμα[肖似、符合],一种与存在的近似(Angleichung)。它只不过是存在的一个假象(Anschein)而已。但那些总是沦于存在之被遗忘状态中的人们,甚至不知道这种假象是假象。因为不然的话,他们必定也会很

快知道存在了, 毕竟在假象中, 存在——虽然“很难得”——还是会有所显露的。这样的话, 他们就会摆脱掉存在之被遗忘状态, 就不会沉湎于这种遗忘状态中了, 而是会在对存在的追思中把 *μνήμη* [记忆] 保存起来。ὀλίγοι δὲ γείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἰκανῶς παρεσθιν(250a5)。“可见, 只有少数人才拥有思考存在的能力”。可是, 即使这些少数人也不能立即就看到照面之物的假象, 使得存在在其中向他们显露出来。这是需要有特别的条件的。根据存在给出自己的方式, 存在具有 *ἰδέα* [相] 之自身显示的强力, 因而也具有吸引和约束的力量。

一旦人在其对存在的观看中受到存在的约束, 人就逃离出自身, 以至于他仿佛伸展于自身与存在之间, 并且在自身之外了。这种被提升而超出自身以及被存在本身所吸引的情况, 就是 *ἔρως* [爱]。只是就存在能够与人相关发挥出“爱的”力量而言, 人才能够思考存在本身并且克服存在之被遗忘状态。

上面一开始就端出了一个句子: 存在观看属于人的本质, 使得人能够作为人而存在。要理解这个句子, 我们必须知道: 这种存在观看并不是像一件装饰品那样出现在人身上的, 而是人最内在的所有物, 它是最脆弱的, 最容易受到扭曲而变形, 从而总是必须一再重新被赢获。由此可见, 必然要有一个东西, 使得对这种存在观看的重新赢获、不断恢复和保存成为可能。这个东西只可能是这样一个东西, 它在照面之物的最切近的假象中同时也最可能使最遥远的存在显露出来。而在柏拉图看来, 这种显露就是“美”。由于我们已经确定了柏拉图谈论“美”的范围, 我们就已经从根本上道出: 在如何使存在观看成为可能以及如何保持存在观看的角度上看, “美”是什么。

第二步。为了更清晰地道出这一点,我们现在只需引用少数几个句子。它们应能证明对美的本质规定,同时可以为第三个步骤做好准备,也即为探讨柏拉图那里的美与真理之关系做好准备。柏拉图在《国家篇》中对共同体作了形而上学的奠基,从中我们得知,真正决定性的东西包含在 δικη[正义]和 δικαιοσύνη[正义性、公正]中,亦即包含在存在之秩序的适恰嵌合(gefügter Fug)中。但是,从习以为常的存在之被遗忘状态角度来看,这种最高的和最纯粹的存在之本质却是最遥远的东西。而且,只要存在的本质秩序是在“存在者”中显示出来的,也就是在我们称之为“存在者”的东西中显示出来的,则这种秩序在此就是难以看见的。假象是不引人注目的。而本质性的东西最少令人注意。因此,柏拉图在《斐多篇》中说(250b): δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχᾶς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν。“正义和审慎,以及人类根本上必须首先尊重的其他东西,所有这一切并不具有某种作为假象与人照面的光辉”。柏拉图继续说道: ἀλλὰ διὰ μυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος。“相反地,我们是用愚钝不堪的工具来把握存在的,可以说模糊而又勉强;而少数接近于相应的表面现象的人,看见了在假象中呈现出来的东西的源泉,亦即它的本质来源”。在这里,思想的推进实现于下面这种清晰的对立说法中: κάλλος δέ,“但是美”的情形却不同。 νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον(250d)。“但只有美才分得了这种命运(亦即在存在之照耀的本质秩序中),就是成为最能闪耀的、却又最令人出神的東西”。“美”是那种最直接地走向我们并且迷惑我们的东西。由于“美”作为存在者遭遇我们,它同时也使

我们出神,使我们进入对存在的观看。“美”就是这种在自身中对立者,它参与最切近的感官假相同时又提升到存在之中;它是既令人迷惑又令人出神的东西。^①所以,正是“美”把我们拉出存在之被遗忘状态,并且把存在观看提供给我们。

“美”被称为最能闪耀的东西,而它的闪现是在直接的感性假象领域里进行的:κατειλήφραμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα。“通过我们所具有的最明亮的感知方式,美本身(在这里为我们人)所拥有,而且我们所拥有的美乃是最明亮的闪光者”。ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων。“因为对我们来说,观看就是能够通过身体完成的最清晰的觉知方式”。但我们知道:θέα,即“观看”(Blicken),也是最高的觉知(Vernehmen),对存在的把握。观看达到最高和最广的存在之遥远境界,同时又进入最近、最亮的假象之切近处。假象之为假象越是闪烁地、明亮地被觉知到,则作为假象之来源的存在就越能在假象中明亮地显露出来。按其最本己的本质来看,“美”乃是感性领域中最能闪耀者,最能闪光者,以至于它作为这种光亮同时也使存在闪闪发光。存在是那种东西,人在本质上总是已经预先维系于它,已经为之出神。

由于“美”使存在闪烁,而“美”本身又是最有吸引力的东西,“美”同时就推动人通过自身并且超出自身而趋向存在本身。关于

^① 海德格尔把希腊文ἐρασμιώτατον译为“最令人出神的东西”(Entrückendste),这里又把它更改为“既令人迷惑又令人出神的东西”(das Berückend-Entrückende)。虽然这两个德文动词都有“迷惑、使人迷”的意思,但在字面上仍有某种区别:berücken是“使移动”,entrücken则是“使离开”。中译文未能充分传达出这种字面意义。同样的表述亦可见于海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,《全集》,第四卷,美茵法兰克福1996年,第53-54页;并参看中译本,孙周兴译,北京2000年,第61-62页。——译注

这种闪现(Scheinen),柏拉图力透纸背地用两个重要的词语来加以言说,即ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον[最能闪耀的又最令人出神的东西];对于后者,我们几乎不能用相应的词语来描述了。

甚至文艺复兴时期出现的有关拉丁文译文也同样晦蔽了这里的一切。这个译文如下:At vero pulchritudo sola habuit sortem, ut maxime omnium et perspicua sit et amabilis[但惟有真正的美才注定成为最透明的和最可爱的东西]。其实,柏拉图的意思并不是说,“美”本身作为对象是“透明的和可爱的”;他的意思是,“美”本身是最能闪光者,而且作为这种东西,它也是最有吸引力的、最让人出神的东西。

根据上述描绘,美的本质已经变得清清楚楚了。美使一种对存在观看的重新赢获和保持成为可能,也就是说,它使我们有可能从那种容易把我们吸引人遗忘状态之中的最切近假象中重新赢获和保持存在观看。我们的明智,即 φρόνησις,^①虽然始终与本质性的东西有着关系,但自身并不具有一个相应的 εἶδωλον[影象],并不具有一个假象领域,后者使我们直接靠近我们的明智应当给予的东西,而同时又把我们提升到真正要理解的东西之中。

第三步。第三个问题问的是美与真理的关系,现在可以迎刃而解了。虽然直到现在,真理还没有专门被讨论过,但我们只需回

① 这里的 φρόνησις 尤其是亚里士多德哲学的一个基本概念,通常被译为“明智”、“聪明”(Klugheit)。在亚里士多德那里,φρόνησις 是与“技艺”(Techne)、“知识”(Episteme)、“智慧”(Sophia)、“精神”(Nous)并列的一种能力(参看亚里士多德:《尼各马可伦理学》,卷六)。海德格尔在二十年代的讲座中曾把 φρόνησις 译为“烦神的寻视”(fürsorgliche Umsicht)(参看海德格尔:“对亚里士多德的现象学阐释”,载《狄尔泰年鉴》,第六卷,1989年,第235-269页)。而在此上下文中,海氏则把它解为“明智”(Verständigkeit)。——译注

想一下前面那个引导性的主要句子,并且在柏拉图本人原先提出这个句子的文本中解读它,我们就足以弄清楚美与真理的关系了。这个主要句子说:存在观看属于人之本质,借助于这种存在观看,人才能对存在者有所作为,也对他所照面的假象存在者有所作为。在他首次提出这个思想的那段文字中(249b),柏拉图并没有说,人之形态的基本条件是人 τεθεαται τὰ ὄντα,“从一开始就看到了存在者本身”;柏拉图倒是说:οὐ γὰρ ἢ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τοῦδε ἦξει τὸ σχῆμα。“倘若心灵从来没有预先看见存在者之无蔽状态,亦即在其无蔽状态中的存在者,那么,它就决不会进入这种形态中”。

存在观看是把遮蔽之物开启出来,使之成为无蔽之物;它是对真实之物的基本态度。按其本质把真理实现出来,亦即把存在揭示出来,这就是美所完成的事情。美是这样来完成这件事的:它在假象中闪烁着令人出神,把人推入在假象中闪现的存在之中,这就是说,它把人推入存在之敞开状态之中,推入真理之中。真理和美本质上都与这个同一者(即存在)相关联;它们在这个唯一的决定性的事情上是共属一体的,那就是:使存在敞开出来并且使之保持敞开。

然而,正是在真理与美的这个一体性中,它们对人来说必定发生分歧,必定产生不和。这是因为,在柏拉图看来存在乃是非感性的东西,故存在之敞开状态,即真理,也只能是非感性的闪烁。由于存在惟在存在观看中才开启自身,这种存在观看始终必须从存在之被遗忘状态中被争取出来,而存在为此就需要假象的最直接闪现,所以,从真理角度来看,存在之开启就必定是在 μη ὄν (εἰδωλον[影象]),即非存在者,现身出场的地方发生的。而这就是

美的地盘。

再者,只要艺术把美生产出来,艺术就逗留于感性领域,因而艺术就处于与真理的最大距离中。只要我们考虑到这一点,那我们就可以清楚地看到,真理与美尽管有着共属一体的关系,但必定还是两个东西,彼此必定发生不和。不过,这种彼此不和,即广义的分裂,在柏拉图看来决不是一种激起惊恐的分裂,而倒是一种令人喜悦的分裂。美让人超越感性而返回真实。在这种彼此不和中占上风的是协调一致,因为美作为闪现者、感性之物,预先已经把它本质隐藏在作为超感性之物的存在之真理中了。

更透彻地来看,甚至在这里也存在着一种严格意义上的分裂。但柏拉图主义的本质正在于:它通过对存在的设定来回避这种分裂,它能够回避这种分裂并且让人看不到这种回避的真相。但在柏拉图主义被倒转过来的地方,它的所有特征也必须被倒转过来;而且,它所能遮蔽和掩盖的东西,它所能要求的令人喜悦的东西,也必定相反地表现出来,并且必定会激起惊恐。

第 24 节 尼采对柏拉图主义的倒转

为了使我们的目光变得敏锐,我们已经完成了对柏拉图哲学中美与真理之关系的考察。因为我们要在尼采关于艺术与真理的观点范围内找到那个位置和语境,在其中,艺术与真理必定产生彼此不和,而且这种彼此不和被经验为一种激起惊恐的分裂。

美与真理,两者都与存在相联系,而且两者都是存在者之存在的揭示方式。真理乃是哲学思想中直接的存在揭示方式;它并不参与感性领域,从一开始就疏远于感性领域。相反地,美则是进入

感性领域之中、又从感性领域逸离出来的向着存在的令人迷惑的出神。^①如果美与真理在尼采看来进入分裂之中了,那么,它们先前必定是共属一体的。而这个“一”只可能是存在以及与存在的关联。

尼采把存在者的基本特征(即存在)规定为强力意志。因此,从强力意志的本质中,必能得出美与真理的一种原始一体性,而这种原始一体性必须同时成为一种分裂。当我们试图认识和把握这种分裂时,我们就在洞察强力意志的统一本质。据尼采本人的证词,他的哲学乃是一种倒转过来的柏拉图主义。我们要问:在何种意义上,为柏拉图主义所特有的美与真理的关系通过这种倒转而变成了一种不同的关系?

倘若对柏拉图主义的“倒转”可以等同于那样一种做法,一种仿佛仅仅把柏拉图的一些句子颠三倒四折腾一番的做法,那么,上面这个问题就可以轻轻松松地通过一种简单的换算来解答了。诚然,尼采本人也经常颠三倒四地表达事实,不仅是为了以一种粗犷的方式来意思,而且也是因为他自己就常常以这种方式进行思考,尽管他所寻求的其实是某种不同的东西。

只是到晚期,在他的思想工作中止前不久,尼采才完全清楚地认识到,他在这种对柏拉图主义的倒转中被推向了何方。随着尼采越来越理解了这种倒转的必然性,亦即把它理解为克服虚无主义的任务所要求的,他也就越来越清楚地认识到了上面这一点。因此,在说明对柏拉图主义的倒转时,我们必须以柏拉图主义的结

^① 此处“向着存在的令人迷惑的出神”德文原文为:berückende Entrückung zum Sein。参看上文第 217 页注^①。——译注

构形态为出发点。在柏拉图看来,超感性领域就是真实世界。它作为赋予尺度的东西是高高在上的。而感性领域作为虚假的世界位居低层。高层的东西是首先惟一地赋予尺度的东西,因而是值得追求的东西。在倒转之后,感性领域即虚假世界就位居高层,而超感性领域即真实世界则位居低层。这在形式上是容易推算出来的。回顾一下我们前面的论述,我们还得抓住一点:这里关于一个“真实世界”与一个“虚假世界”的谈论已经不再是柏拉图的语言了。

然而,所谓感性领域位居高层,是什么意思呢?这意思是说:感性领域是真实的东西,是真正存在者。如果我们仅仅以这种方式来看倒转,那就可以说,高层和低层的空位还是保留着的,仅仅作了不同的分配而已。而只要这种高层与低层决定了柏拉图主义的结构形态,则柏拉图主义在其本质上就依然持存着。这种倒转并没有完成它作为对虚无主义的克服必须完成的东西,亦即一种对柏拉图主义的彻底克服。只有当高层本身根本上被清除掉,先前对一个真实的和值得追求的东西的设定已经终止,理想意义上的真实世界已经被取消掉,这时候,对柏拉图主义的彻底克服才能获得成功。如果把真实世界取消掉,究竟会发生什么事呢?虚假世界还会保留下来吗?不会。因为虚假世界只有作为真实世界的对立面才能成其所是。如果取消了真实世界,也就必定取消了虚假世界。只有在这时候,柏拉图主义才得到了克服,这就是说如此这般被地倒转过来了,以至于经过这种倒转,哲学思想就从柏拉图主义中转变出来了。那么,这时候,这种哲学思想将置身于何方呢?

当尼采认识到对柏拉图主义的倒转就是一个从柏拉图主义中

转变出来的过程时,他已经精神错乱了。迄今为止,人们既没有认识到这种颠倒乃是尼采的最后步骤,也没有看到尼采只是在其创作生涯的最后一年里(1888年)才清晰地完成了这种颠倒。当然,从我们眼前的《强力意志》一书的形态来看,要认识这些重要联系是相当困难的,因为编排成册的文本段落是根据尼采在1882年至1888年期间写下的大量手稿选编出来的。原稿完全是另一番景象。但我们甚至可以不考虑这些。在其最后一个创作年头,尼采用短短几天功夫(1888年9月)写下了《偶像的黄昏》一书(初版于1889年),其中有一段文字就十分引人注目,因为这段文字的基本立场不同于通常人们所熟悉的尼采立场。这段文字有一个标题:“‘真实世界’如何终于成了无稽之谈。一个谬误的历史”。(《全集》,第八卷,第82-83页;参看《强力意志》,第567条和第568条,作于1888年)

这段文字包含着比一页稿纸更多的某种东西(尼采手书的付印稿保存下来了)。它属于那样一些片段,它们的风格和结构立即就透露出:在这里,在一个伟大的瞬间里,尼采整个思想领域如何凝结于一道全新的惟一的光亮中了。“‘真实世界’如何终于成了无稽之谈”这个标题表明,尼采在这里是要描述一种历史,在此历史过程中,由柏拉图设定为真实存在者的超感性领域不仅已经被贬降,从高级降为低级,而且已经沦落为非现实和空无所有的东西了。尼采把这种历史划分为六个阶段,它们很容易被标识为西方思想的最重要时期,而且径直引向尼采自己的哲学所特有的发端。

带着对我们自己的问题的关注,我们想对这种历史作一种十分简短的探讨,借此我们就能看到,何以尼采尽管有力求彻底变革的意志,却为自己保存着一种对过去历史的清醒认识。

人们愈清晰、愈简单地从一种决定性的追问出发把西方思想的历史追溯到它的少数几个重要步骤上,则这种历史的抢先的和约束性的强力就愈加增大。尤其在需要克服这种历史时,情形就是这样。谁要是以为哲学思想能够用一种绝对命令摆脱掉这种历史,那他就会在不知不觉中受到这种历史本身的打击,而且是这样一击,他决不能从这一击中恢复过来,因为这是令人晕头转向的一击。这种令人晕头转向的蒙蔽还以为自己正在成为原始的东西,而其实它只散布流传下来的东西,并且把流传下来的种种解释掺和在一起,搞出某种所谓的新货色。一种彻底变革愈是要成为伟大的变革,它就得愈加深刻地被置入自己的历史中。

我们必须根据这个标准来评价尼采对柏拉图主义的历史及其克服的简短描述。为什么我们要在这里强调一些不言自明的道理呢?因为尼采对这种历史的描述形式可能容易诱使人们,把它当作一种纯粹的玩笑,而实际上,其中却有某种完全不同的东西起着性命攸关的作用(参看《善恶的彼岸》,第213节:“一个哲学家是什么”;《全集》,第七卷,第164页以下)。

柏拉图主义的历史结束于一种从柏拉图主义中转变出来的过程。按照尼采的说法,这种柏拉图主义历史包含着下列六个阶段:

“一、真实世界是智者、虔信者、有美德者能够达到的——他生活在那里,他就是真实世界”。

尼采在这里确定了柏拉图对其学说的论证。表面看来,这里根本就没有专门讨论真实世界本身,而只是讨论人如何对待真实世界,以及在何种意义上真实世界是可以达到的。而且,对真实世界的真正规定在于:它是此时此地的人可以达到的,虽然并非随便哪个人都能够立即轻松地达到的。它是有美德的人能够达到的;

它是超感性领域。这就意味着：由于存在者之存在包含着对最切近的感性世界的否定，所以美德就在于对感性领域的抛弃。在这里，“真实世界”还不是什么“柏拉图的东西”，亦即说，它还不是什么不可达到的东西，还不是什么纯粹值得追求的东西，还不是什么单纯的“理想”。柏拉图本身之所以成为柏拉图，是因为他无疑地、纯朴地根据这个作为存在之本质的理念世界来行动。超感性领域乃是*ἰδέα*[相]；这个被视见的东西是以希腊思想和希腊此在的眼睛真实地被看到的，而且在这种纯朴的视见中被经验为一种能够使一切存在者作为在场者成其本身的东西（参看拙著：《论根据的本质》，1929年，第二节）。^①因此，尼采在括号中作了如下补充性解释：“（理念的最古形式，相对聪明的、简朴的、令人信服的。对‘我柏拉图就是真理’这个句子的改写）”。理念思想以及由此设定的存在解释在自身中并且从自身而来就是创造性的。柏拉图的著作还不是柏拉图主义。“真实世界”还不是一门学问的课题，而是此在的强力，是闪烁着在场的东西，是毫无掩盖的纯粹闪现。

“二、真实世界是眼下达不到的，但已经被许诺给智者、虔信者、有美德者（即‘赎罪的罪人’）了”。

现在，随着对作为真实存在者的超感性领域的设定，已经明确地假定了与感性领域的断裂，但又不是完全绝对地：只是在此岸生活中，在尘世此在期间，真实世界是不可达到的。这样一来，尘世此在本身受到了贬黜，但同时也获得了它的张力，因为超感性领域已经被许诺为彼岸世界了。大地成为“尘世”。在人的本质和此在

^① 现在可参看海德格尔：《路标》，《全集》，第九卷，美茵法兰克福1996年，第123页以下；并参看中译本，孙周兴译，北京2000年，第142页以下。——译注。

中出现了一种破碎,而这种破碎同时也给出了一种模棱两可。肯定与否定、“既一又”的可能性开始了;表面上肯定此岸,却是带有保留条件的;能够经受此岸生活,但又准备了一条最后退路。令人棘手的事情开始了,代替了未破碎的、但因而并非毫无危险的、而是狂热的希腊本质;这种希腊本质把自身建立在一个可达到的东西中,在其中为自己划出决定性的界线,不仅忍受着命运的坚定不拔,而且在对命运的肯定中为自己夺取胜利。现在,代替柏拉图,柏拉图主义占了上风。所以,尼采写道:“(理念的进步:它变得更纤巧、更棘手、更不可思议——它变成女人,它变成基督教的……)”。超感性领域不再在人类此在的范围内并且为人类此在及其感性领域而在场了。相反,只要超感性领域被解释为彼岸,则整个人类此在就变成为此岸生活。真实世界现在变得更加真实了,因为它越来越从此岸生活中被逸离出去了;但另一方面,随着它越来越成为一种许诺,随着它越来越热烈地作为一种许诺被抓住,亦即被信仰,它也变得越来越具有存在特性了。如果我们把这第二个历史阶段与第一个阶段作一比较,我们就会看到,在对第一个阶段的描述中,尼采有意识地把柏拉图与一切柏拉图主义分离开来,并且为柏拉图作了辩护。

“三、真实世界是不可达到、不可证明、不可许诺的,但即便作为设想,它是一种慰藉、一种责任、一种命令”。

这个阶段指的是通过康德哲学而达到的那个柏拉图主义形态。现在,超感性领域是实践理性的一个假设;甚至在一切经验和证明范围之外,它也被要求为必然持存着的東西,旨在挽救理性合法性,为之提供一个充分的根据。尽管超感性领域的可通达性通过认识的途径受到了批判的怀疑,但这只不过是想要为一种对理性

诉求的信仰保留地盘。在基督教世界图景的内容和结构方面,康德丝毫没有改变什么,他只是把所有认识之光都集中到经验上面,亦即都集中到数学—自然科学的“世界”解释上了。处于自然科学认识范围之外的东西,其持存性并没有受到否定,但却被推回到不可知者的不确定性之中了。所以,尼采写道:“(归根到底是古老的太阳,但充满迷雾和怀疑;理念已变成极精细的、苍白的、北方的、哥尼斯堡的了)”。这是一个变化了的世界,对立于那种简朴的清晰性,而柏拉图正是以这种清晰性直接逗留于超感性领域(作为可看见的存在)中的。由于看透了康德这种显而易见的柏拉图主义,尼采同时也就看到了两者的本质距离。因此,尼采完全把自己与他的同时代人区别开来了;并非偶然地,尼采的同时代人把康德与柏拉图相提并论,甚至就把柏拉图解释为一个不成功的康德主义者。

“四、真实世界——是不可达到的吗?至少是未曾达到过。

而且既然未达到过,它也就是未知的。因此它也就不是慰藉性的、救赎性的、约束性的:某种未知的东西能够约束我们什么呢?……”

以这第四个阶段,尼采就历史性地抓住了这样一个柏拉图主义形态,在此形态中,柏拉图主义按照前面的康德哲学扬弃了自己,但并没有获得一种原始创造性的克服。这就是十九世纪中叶德国唯心主义的统治地位结束之后的时期。借助于它自己关于超感性领域在理论上不可知的主要命题,康德体系暴露出了真面目,已经被冲破了。如果说超感性的世界根本上是认识所不能达到的,那么,我们也就根本不可能知道这个世界了,也就是说,我们既

不能赞成也不能反对这个世界。显然,超感性领域并不是根据哲学上的认识原理而进入康德哲学中的,而是依照未曾动摇过的基督教神学的那些预设而进入康德哲学中的。在这一点上,尼采曾提到莱布尼茨、康德、费希特、谢林、黑格尔、叔本华,说“他们都是赤裸裸的施莱尔马赫”(《全集》,第十五卷,第112页)。这话是一语双关的。它不仅是说:他们根本上都是乔装打扮的神学家;而且也是说:就像这个名字所道出的那样,他们也是面纱制作者,是用面纱掩盖事物真相的人。^①与此相对的是对作为一个未知者的超感性领域的拒斥,因为在康德看来,原则上没有一种认识能够达到这个领域。这样一种拒斥尽管不免粗暴,却是第一次破晓,由此开始出现了一种沉思的“真诚性”,亦即在伴随柏拉图主义而占据上风的棘手状态和“伪币铸造”范围内部出现了一种沉思的“真诚性”。所以,尼采写道:“(朦胧的黎明。理性的第一个呵欠。实证主义的鸡鸣)”。尼采看到新的一天正在到来。理性,在这里也就是人类的知识和追问,开始苏醒过来了。

“五、‘真实世界’,一个不再有任何用处的理念,甚至也不再有什么约束性;一个无用的、已经变得多余的理念,因此是一个已经被驳倒了的理念:那就让我们把它废除!”

以这个阶段,尼采指的是他自己的哲学道路的第一段。现在,尼采在“真实世界”一词上加了一个引号。它不再是尼采自己的词语了,其内涵已经不能为他本人所肯定了。“真实世界”被废除了。但我們要注意个中原因:那是因为它已经变得无用、多余了。

^① 施莱尔马赫(Schleiermacher)是德国十九世纪神学家和哲学家,但这个人名字在字面上又有“面纱制作者”(Schleier-macher)的意思,所以在此是一语双关的。——译注

一个全新的尺度正在朦朦胧胧地显露出来：凡是从来没有在任何方面切中人之此在的东西，都不能要求得到肯定。因此，尼采写道：“（大白天；早餐；bon sens^①和喜悦的返回；柏拉图的赭颜；一切自由灵魂的鬼怪喧嚷）”。在这里，尼采回想到他自己的转变岁月，这种转变通过他当时出版的著作的标题十分清晰地显示出来了：《人性的，太人性的》（1878年）、《漫游者及其阴影》（1880年）、《曙光》（1881年）以及《快乐的科学》（1882年）。只要作为真实世界的超感性世界已经被废除掉，则柏拉图主义就已经被克服了；但作为补偿，还保留着实证主义所占据的感性世界。这就需要做一种对实证主义的辨析。因为尼采既不想停留在黎明的朦胧中，也不愿安于一个单纯的上午。尽管已经消除了作为真实世界的超感性世界，但还是留下了这个高层的空位，以及一个高层与低层的结构裂口（Bau-Riß）——那其实还是柏拉图主义。所以追问必须再进一步。

“六、我们已经废除了真实世界：还剩下哪个世界呢？莫非是虚假世界么？……决不是！与真实世界一道，我们也废除了虚假世界！”

尼采在此添加了第六个阶段，表明他还必须超越自己，超越对超感性领域的单纯废除。我们可以直接从其风格和笔法的动荡中体察到，这个步骤的清晰性如何首次把尼采带入阴影消失殆尽的完全光明之中了。所以，尼采写道：“（正午；阴影最短的时刻；最长久的谬误的结束；人性的极点；INCIPIT ZARATHUSTRA[查拉图斯特拉的起源]）”。尼采自己的哲学的最后阶段开始了。

① 法文，意为“健全的理智、常识”（der gesunde Menschenverstand）。——译注

尼采对于柏拉图主义历史的全部六个阶段的描述是这样来安排的：在每个阶段上，“真实世界”——要讨论的是它的持存性和合法性——总是被带人与某种人的关联之中，而这种人总是与这个世界发生着关系。因此，对柏拉图主义的倒转以及最后从柏拉图主义中转变出来，就变成了人的一种转变。在柏拉图主义终结处出现了一种关于人之转变的决断。所以，“人性的极点”这个词必须这样来理解，必须把它理解为一种决断的极点，也就是要决断：随着柏拉图主义的终结，是否迄今为止的人也要完蛋了，是否会出现尼采称为“最后的人”的那种人；或者，迄今为止的人是否能够被克服掉而开始出现“超人”——这就是尼采所谓“*Incipit Zarathustra*”[查拉图斯特拉的起源]。以“超人”这个名称，尼采并不是指某种奇人和怪物，而是指超越了以往人类的那种人。而以往的人、迄今为止的人就是这样一种人，他的此在和存在关系是由柏拉图主义的某种形式或者几种形式的混合决定的。最后的人是尚未克服掉的虚无主义的必然后果。尼采看到的大危险就在于：一切都将最后的人那里缓缓告终，都将终止于最后的人的一种不断蔓延和浅薄化。“超人的对立面是最后的人：我在创造后者的同时也把前者创造出来了”。（《全集》，第十四卷，第262页）

这话是要说：终结之为终结只有根据新的开端才可见出。反过来讲，谁是超人，只有当最后的人本身被看见时才会清楚。

我们现在要做的只是，来考察一下那种与柏拉图和柏拉图主义构成极端对立的立场，看看尼采是如何在其中获得一个立足点的。如果虚假世界也与真实世界一道被废除了，那还有什么存在呢？

“真实世界”（即超感性领域）与虚假世界（即感性领域）一起构

成了与纯粹虚无对立的东西,即存在者整体。如果两者都被废除了,那么一切就都将落入空洞的虚无之中。这不可能是尼采的意思;因为他希望克服掉任何形式的虚无主义。如果我们回想一下,尼采是如何力图通过他的生理学美学把艺术建立在肉身生命基础上的,那么我们就看到,这其中包含着一种对感性世界的肯定,而不是对它的废除。然而,根据前述柏拉图主义历史的最后阶段的字面意思来看,“虚假世界是被废除了的”。的确如此。不过,只是按照柏拉图主义的解释,感性世界才是“虚假世界”。对这种解释的废除才开启出一条道路,一条肯定感性领域因而也肯定非感性的精神世界的道路。要了解这一点,我们只需回想一下尼采在《强力意志》第 820 条中的一个句子:

“对于我自己,以及对于所有不带一种清教徒式良心的畏惧而生活的人们——人们可以这样生活——,我希望有一种日益增大的对自身感官的精神充实和多样化。的确,我们要感谢我们的感官,为着它们的精细、丰富和力量,而且要把我们所拥有的精神中最好的东西回赠给它们”。

无论对感性领域的废除还是对非感性领域的废除,都是没有必要的。相反地,倒是需要消除对感性领域的误解和诋毁,同样也要消除对超感性领域的过分抬高。当务之急是为一种以感性与非感性的新等级秩序为基础的对感性领域的重新解释开出一条道路。这个新的等级秩序并不是要在旧的秩序模式之内简单地颠倒一下,并不是要从现在开始高估感性领域而低估非感性领域了,并不是要把处于最低层的东西置于最高层上面了。新的等级秩序和价值设定意味着:改变秩序模式。就此而言,对柏拉图主义的倒转就必定成为一个从柏拉图主义中转变出来的过程。这种转变在尼采那里伸展

到多远以及它能够伸展到何种地步,在何种程度上它达到了一种对柏拉图主义的克服以及在何种程度上没有达到这种克服,凡此种种,乃是我们的批判工作的必然问题。而只有当我们已经追思了尼采最内在的思想意志——超出这里很容易算到他头上的一切棘手的、歧义的和似是而非的东西,我们才能够提出这些问题。

第 25 节 对感性的新解释以及艺术 与真理之间的激烈分裂

我们要问:从这种对柏拉图主义的倒转中,得出了何种对感性领域与非感性领域的新解释和等级划分呢?在何种意义上“感性”是真正的“实在性”?与这种倒转结伴而行的是何种转变?何种转变构成这种倒转的基础呢?我们必须以最后这种形式来追问,因为情形并不是:事情首先被倒转过来,然后才根据这种转动造成的新形势来问“得出了什么结果”?而毋宁说,这种倒转已经从新的追问及其基本经验中获得了它的动力和运动方向;真实存在者、实在之物或者“实在性”,应当在这种追问的基本经验中得到重新规定。

我们的整个讲座自始就是以上述问题为定向的。假如我们已经与整个讲座的思路紧紧相随,那么对于上述问题,我们就不是毫无准备的了。

首要地,我们对一切关于艺术的问题所作的明确而独特的归类,原是要把新的实在性明显地收入眼帘。尤其是上面对尼采“生理学美学”的描绘已经作了这样的安排,以至于我们现在只需以一种更基本的方式来把握其中所道出的东西,就能够追踪尼采对感性的解释的基本方向了;这就是说,我们借此就能够看到:在同时

废除了柏拉图主义的虚假世界与真实世界之后,尼采是怎样为自己的思想赢获一个立足点的。

尼采把陶醉认作艺术的基本现实性。与瓦格纳相对立,尼采把这种关于力量发挥、丰富性和一切能力之相互提高的感受,理解为一种“超出自身的存在”(das über-sich-hinaus-Sein),而且因此把它理解为在存在的最高明见状态中达到自身——而不是在晕头转向中盲目飘浮。而在尼采看来,这同时也意味着“生命”之深渊的升起,“生命”自身冲突的升起,但并不是作为道德上的恶或者某种必须否定的东西,而是作为受到肯定的东西。“生理学的东西”,感性的身体性的东西,本身就具有这种“超出自身”(Über-sich-hinaus)。“感性之物”的这种内在机制,我们前面已经通过强调对美、创造和享受的陶醉与形式的关联而对之作了说明。所谓形式也包含着持存、秩序、概观、界限和法则。感性之物本身就是以概观、秩序、可控制者和被固定者为定向的。这里从“感性之物”的本质方面昭示出来的东西,我们现在只需把握其基本关联,以便认清感性之物在尼采那里是如何构成真正的实在性的。

生命体公然与其他力量相对抗,但却是这样:在与其他力量冲突之际,生命体同时也根据它们的形态和节律来安排它们,以便从可能的同化或者排斥方面对它们作出估量。依照这个视角,一切照面之物都是根据生命体的生命能力而得到解释的。这个视角及其视域已经界定了什么是生命体能够照面的和什么是生命体不能照面的。举例说来,蜥蜴听得到草丛中最轻微的蟋蟀声,却听不到从最切近的地方发出的手枪射击声。因此,生命体进行着一种对其周遭环境的解释,从而进行着一种对整个生成事件的解释;这不是附带的,而是生命本身的基本过程。以尼采的说法:“透视[乃

是]一切生命的基本条件”。(《全集》，第七卷，第4页)

鉴于生命体的这种基本机制，尼采说(《全集》，第十三卷，第63页)：

“有机生物的本质要素乃是一种对生成的新解释：透视性的内在的多样性，它本身就是一个生成事件”。

生命体具有这种透视性的预见的特性。这种透视性的预见在生命体周围设下了一条“境域线”(Horizontlinie)，在这条“境域线”内，某物才能从根本上向生命体显露出来。现在，在“有机物”中就存在着多样的冲动和力量，其中每一种都有自己的视角。视角的多样性把有机物与无机物区分开来。但是，甚至无机物也是有自己的视角的；只不过，在这种视角中，在吸引和排斥中，“强力关系”已经清楚地被固定下来了(《全集》，第十三卷，第62页)。关于“无生命的”自然的机械论观念，只不过是為了计算的目的而做的一种假设而已；它忽视了这样一个事实：即使在这里，力量关系以及视角之间的联系也起着支配作用。每一个力量点本身都是透视性的。^①由此可见，“根本不存在什么无机世界”(《全集》，第十三卷，第81页)。一切“实在之物”都是有生命的，本身都是“透视性的”，并且都在其与其他视角相对立的视角中维持自己。由此出发，我们就能理解尼采作于1886—1887年间的一则笔记了：

① 此处形容词“透视性的”原文为 *perspektivisch*，相应的名词有两个，一为 *das Perspektive*(视角、透视、前景等)，二为 *das Perspektivische*(透视、透视特性等)，后者较少出现。这两个名词基本上是同义的，我们在这里的上下文中把 *das Perspektive* 译为“视角”，把 *das Perspektivische* 译为“透视”。但这种区分是相对的，在有的语境中我们并没有坚持这个区分，也以“透视”和“视角”两个译名翻译 *das Perspektive*。关于“透视”或“视角”，作者在本书第三章第13节及以下各节中作了更多的讨论，可以参观。——译注

“基本问题：透视是否属于生物？而且不仅是一种考察方式，不同生物之间的一种联系？是不是不同的力量处于联系中，以至于这种联系是受制于一种感知透镜？如若一切存在本质上都是某种感知者，则这种感知透镜就是有可能的了”（《全集》，第十三卷，第 227—228 页）。

上面这种关于存在者的观点正是莱布尼茨的观点，只不过尼采消除了后者的神学形而上学，亦即后者的柏拉图主义。这一点不难表明，我们或许用不着作深入细致的证明了。一切存在者本身都是透视性的和感知性的，在我们现在所界定的意义上也就是说，一切存在者都是“感性的”。

感性之物不再是“虚假的东西”，不再是阴暗的东西；它是惟一实在的东西，因而就是“真实之物”。而从假相(Schein)中得出什么呢？假相本身属于实在之物的本质。我们可以从现实之物的透视性特征中轻易看出这一点。关于那种在通过透视构造起来的现实之物范围内的假相，尼采下面这个句子给了我们启发：“从有机世界开始了不确定性和假相”。（《全集》，第十三卷，第 228 页；也参看第 229 页）在一个有机生物的统一体中，存在着多种多样的冲动和能力，它们各有自己的视角，相互处于斗争之中。随着这样一种多样性，当下现实之物处身于其中的那个惟一视角的清晰性丧失掉了。在多个视角中显示自己的东西的歧义性已经被给定，因而也就给定了不确定之物，那个时而这样时而那样地闪现出来、因而一会儿呈现出这种假象一会儿又呈现出另一种假象的东西。但是，惟当在某个视角中显示自己的东西把自身固定起来，并且被确定为惟一决定性的东西（而不顾其他变换着蜂拥而来的视角），这

时候,这样一种假象才成为一种单纯假相意义上的假相。^①

以此方式,对在照面之物中的生命体来说,就出现了一些固定的事物和“对象”,一些具有各种持久特性的持存者,而生命体就是以这些持久特性为目标的。按照古代柏拉图的概念,如此这般被固定者和持存者的整个范围就是“存在”、“真实之物”的区域。透视地看,这种存在只不过是片面地作为惟一决定性的东西被固定下来的假象,因而更是一种单纯的假相;存在、真实之物,乃是单纯的假相、谬误。

“在有机世界中开始有谬误。‘事物’、‘实体’、特性、活‘性’^②——所有这一切,人们都不应当搬到无机世界中去!这乃是一些特殊的谬误,而有机物就是靠这些谬误生活的”。(《全集》,第十三卷,第69页)

在有机世界中,在人类也归于其中的这个肉身性生命的世界里,开始有了“谬误”。这并不是说,与无机物不同,生命体是会犯错误的;而倒是说:那些总是在一个生命体的决定性的透视性境域中显现出来的存在者、那些构成这个生命体固定的存在世界的存在者,在其存在中仅仅是假象、纯粹的假相而已。人类的逻辑致力于把照面之物变得相同、持存、一目了然。存在、真实、逻辑所“确定”(固定)的东西,只不过是假相;而一个假相、一种虚假状态,本质上必然属于生命体本身,亦即属于生命体在不断变化中的自身

① 这里的“假象”(Anschein)和“假相”(Schein)在日常德语用法中是两个难以区别的词语,且带有贬义色彩。但海德格尔对它们作了中性的使用。“假相”(Schein)与动词“闪现”(scheinen)相联系,是闪现出来的“相”;而“假象”(Anschein)有更多的“似是而非”的含义。——译注

② 尼采在这里把德文中的“活动”(Tätigkeit)一词书作 Tätig“keit”,我们权译之为“活‘性’”。——译注

贯彻和确定。由于实在之物自身是透视性的,所以这种虚假状态本身就属于实在性。真理,亦即真实存在者,亦即持存者、被固定者,作为对当下某个透视角度的固定,始终只不过是一种已经达到支配地位的虚假状态,这就是说,它始终只是谬误。因此,尼采说(《强力意志》,第 493 条):

“真理就是一种谬误,而没有这个种类,生命体的某个特定种类就无法生活。生命的价值乃是最终关键”。

真理,即作为持存者的真实之物,乃是一种假相,它作为生命维持的一个必要条件而得到辩护。但基于更深层的思索来看,显然只有当某物根本上自行显示并且得以显露出来时,一切假象和一切虚假状态才是有可能的。预先使这样一种显现成为可能的是透视本身。这种透视是真正的闪现(Scheinen),是使某物显示出来。当尼采使用“假相”(Schein)一词时,此词多半是多义的。他自己也知道这一点:

“有一些糟糕的词语,它们似乎表达了某种认识,而实际上却是阻碍着认识;诸如‘假相’、‘现象’之类的词语就是这样”。(《全集》,第十三卷,第 50 页)

尼采并没有克服掉包含在这种词语中、亦即包含在实事中的糟糕的东西。他说道:“据我的理解,‘假相’乃是事物真正的和惟一的实在性”。(《全集》,第十三卷,第 50 页)这话并不是说:实在性乃是某种虚假的东西,而是说:实在存在本身就是透视性的,是一种带向显露(zum - Vorschein - Bringen),一种让闪现(Scheinen-lassen);它本身就是一种闪现。实在性就是假相。

“所以,我并不把‘假相’与‘实在性’对立起来,而是相反地,把假相看作实在性,后者抗拒那种向一个想象性的‘真理

世界’的转变。表示这种实在性的一个确定名称或许就是‘强力意志’，当然这是从内在出发来标识的，而并非基于它不可思议的、变动不居的无常本性”。（《全集》，第十三卷，第50页，最迟写于1886年）

实在性、存在，乃是透视性的让闪现意义上的假相。但是，这种实在性同时也包含着视角的多样性，并且因而也包含着假象及其固定的可能性，这就是说，它也包含着作为一种“纯粹”假相意义上的假相的真理。如果真理被视为假相，也就是说，如果真理被看作纯粹的假相、谬误，那么，这就意味着：真理乃是必然内在于透视性闪现的、被固定的假相——真理就是假象。尼采常常把这种假象等同于谎言：“说真实的人一旦认识到自己总在撒谎，他就完蛋了”（《全集》，第十二卷，第293页）。有时候，尼采甚至把那种闪现、透视规定为幻觉和错觉意义上的假相，并且把幻觉和错觉与作为“存在”的真理——这种真理根本上也是谬误——对立起来。

现在我们已经看到，作为赋形和塑造的创造，以及与这种塑造相关的审美快感，同样都植根于生命之本质。因此，甚至艺术——而且恰恰是艺术——也必定最紧密地与透视性闪现和让闪现联系在一起。真正意义上的艺术乃是具有伟大风格的艺术，它意在把不断增长的生命本身带向强力。它不是要使生命本身停滞，而是要解放生命、使生命得以发挥出来，是要美化生命——这话有两重意思：其一、把生命投入存在的明晰性之中；其二、把这种明晰性作为对生命本身的提高贯彻到底。

生命本身是透视性的。伴随着透视性地显露出来的世界的高度和提高，伴随着闪现的增加，亦即使生命本身得以美化的那个东西的闪耀的增加，生命也得以增长和繁荣。“艺术，而且惟有艺

术!”(《强力意志》,第 853 条,第 2 段)。艺术使实在性(它本身乃是一种闪现)至深至高地在美化之闪耀(Aufschein der Verklärung)中闪现出来。如果说“形而上学的东西”无非意味着实在性之本质,而实在性就包含在闪现之中,那么,我们现在就可以理解尼采在《强力意志》中讨论艺术的一段文字的最后一句话(第 853 条):“艺术作为生命的真正任务,艺术作为生命的形而上学活动……”。艺术乃是最本真的和最深刻的求假相的意志,也就是求美化者之闪耀的意志,此在的最高法则就在其中变得清晰可见。相反地,真理乃是向来已经被固定了的假象,这种假象使生命确定和保存在某个特定视角中。作为这样一种固定,“真理”乃是生命的一种停滞,因而就是对生命的阻碍和摧毁。

“我们拥有艺术,是为了我们不因真理而招致毁灭”。
(《强力意志》,第 822 条)

如果生命始终是生命的提高,那么,“靠真理生活”就是“不可能的了”。这种“求真理的意志”,也就是求固定假象的意志,“已经是蜕化的一个征兆”(《全集》,第十四卷,第 368 页)。于是,尼采关于艺术的五个主导命题中最后一个命题的意思,现在变得更加清楚了:艺术比真理更有价值。

艺术与真理是透视性闪现的方式。但是,实在之物的价值却是根据它如何满足实在性之本质、它如何完成闪现以及如何提高实在性来衡量的。作为美化的艺术,比作为假象之固定的真理更能提高生命。

现在我们也看到,对尼采及其哲学(作为倒转了的柏拉图主义)来说,艺术与真理的关系在何种意义上必定是一种分裂。只有在彼此不和者必定基于它们共属一体的统一性、并且通过这种统

一性而分道扬镳时，才有分裂。它们共属一体的统一性是通过这一种实在性，即透视性的闪现而被给予的。这种闪现也包含着假象和作为美化的闪耀。一方面，实在之物（生命体）要能够实在地存在，就必须在某个特定的境域内固定自己，因而必须保持在真理的假象中。但另一方面，这个实在之物要能够保持为实在的，就必须同时超出自身而美化自己，在艺术创造物的闪耀中提高自己，这就是说，它必须与真理作斗争。由于真理与艺术同样原始地归属于实在性之本质，它们就分道扬镳了，甚至于背道而驰了。

但因为在尼采看来，假相作为透视性的假相也还具有非现实、幻觉和错觉的特征，所以他不得不说：

“求假相的意志、求幻觉和错觉的意志、求生成和变化的意志，比起求真理的意志、求现实性的意志、求存在的意志来，是更深刻、‘更形而上学的’[亦即说，更合乎存在之本质]”。（《全集》，第十四卷，第369页）

在《强力意志》第853条第一段中，尼采把假相与“谎言”等同起来；在那里，上述意思得到了更明确的表达：

“为了战胜这种现实性、这种‘真理’，也就是说，为了生活，我们就离不开谎言……为了生活就需要谎言，这本身也是此在这种可怕的和可疑的特征的题中之义”。

对于实在性来说，真理与艺术是同样必然的。作为同样必然的东西，它们处于彼此不和的纷争关系中。但只有当我们考虑到，在最伟大之事件——即伦理的上帝已经死去——的事实已经被认识之际，创造，亦即作为艺术的形而上学活动，还获得了另一种必然性，这时候，真理与艺术的这种关系才能激起惊恐。现在，在尼采看来，此在惟在创造中方可承受。把实在性运送到它的法则以

及它的最高可能性的强力之中,这一点只还为存在提供了保证。但是,作为艺术的创造乃是求假相的意志,它与真理处于彼此不和的纷争关系中。

作为求假相的意志,艺术乃是强力意志的最高形态。不过,作为存在者的基本特征,作为实在性之本质,强力意志本身就是那种存在,这种存在由于意愿成为生成而意愿着自身。因此,尼采试图在强力意志中综合思考存在与生成这个古老对立的原始统一性。作为持存状态的存在应当让生成是一种生成。由此已经对“永恒轮回”思想的起源作了指示。

1886年,尼采计划好的主要著作的撰写工作正在进行当中,他出版了他第一部著作《悲剧从音乐精神中的诞生》(1872年)的新版本。这个新版本有一个改变了的书名:《悲剧的诞生,或者希腊文化与悲观主义;新版,附一种自我批判的尝试》(参看《全集》,第一卷,第1-14页)。尼采在前一本书中首次大胆尝试过的任务对他来说还是相同的。他用一句话来确定这个任务。这句话从那以后经常被人引用,但同样也经常受到曲解。正确的解释要从本讲座的整体中得出来。恰当地理解,这句话可以充当一个提示,用来刻画本讲座所做的追问的开端和方向。尼采写道(《全集》,第一卷,第4页):

“尽管如此,我仍不想完全隐瞒,它现在让我感到多么不快,在十六年之后的现在,它多么陌生地站在我面前——在一双变得更为成熟而极其苛求、但决没有变得更冷漠的眼睛面前;这双眼睛对于那本大胆的书首次敢于承担起来的任务丝毫没有失去兴趣:以艺术家的透镜看科学,而以生命的透镜看艺术……”

自从尼采写下这句话,欧洲已经过去了半个世纪。在这几十年里,这句话总是一再受到曲解,而且这种曲解恰恰来自那些人,他们致力于反抗一种越来越严重的科学被连根拔起和荒芜化的过程。他们从尼采这句话中读出了如下意思:我们不能再以一种干瘪而枯燥的方式来讨论各门科学了,各门科学不可远离“生命”而“蒙上灰尘”,它们必须“艺术地”得到塑造,从而变得令人兴奋、美观诱人、令人愉快。所有这些都是因为,艺术地塑造起来的科学必定关涉于“生命”,靠近于“生命”,可以直接为“生命”所用。

首要地,1909年至1914年间在德国大学里读书的那一代人,听到了对尼采这句话的这样一种解释。即便在这样一种曲解中,这句话对我们来说也曾经是一种帮助。但在当时,没有人能够为我们提供一种正确的解说;因为为此就必需重新追问西方哲学的基本问题,追问存在——把存在问题当作现实的追问展开出来。

为了理解上面引用的尼采的这句话——“以艺术家的透镜看科学,而以生命的透镜看艺术”,我们必须指出以下四点;而有了前面的探讨,这四点对我们来说已经不会那么陌生了。

一、“科学”在此指的是知识本身、与真理的关系。^①

二、句中两次提到“透镜”,即艺术家的“透镜”和生命的“透镜”,表明存在的“透视特征”变成本质性的了。

三、把艺术家与艺术相提并论,这就直接说明:要根据艺术家、创作、伟大的风格来把握艺术。

四、“生命”在此既不是指单纯动物的和植物的存在,也不是指

^① 显然在海德格尔看来,上引尼采话中的“科学”(Wissenschaft)一词并不是欧洲近代以来形成的狭义的“科学”概念,而是希腊意义上的 *Espiteme*,即“知识”(Wissen)。——译注

那种可以直接掌握的和紧张急迫的日常忙碌活动；而不如说，“生命”乃是一个表示存在的名称，表示一种对存在的全新解释——据此解释，存在就是一种生成。“生命”在这里的意思既不是“生物学上的”，也不是“实践上的”，而是形而上学上的。把存在与生命等同起来，这也不是一种对生物学因素的过分抬高（尽管表面上往往给人这种印象），而是根据在更高层面上被理解的存在对生物学因素作了一种变换的解释；当然，这种存在尚处于“存在与生成”这个古老模式中，后者尚未得到克服。

尼采这句话的意思是说：必须从存在之本质出发，把艺术理解为存在者的基本发生事件，理解为真正的创造。而如此这般被理解的艺术给出了一个视界，在此视界范围内，我们才能够作出估量，“真理”的情形如何，艺术与真理处于何种关系之中。他这句话并不是在谈论艺术与“科学活动”的一种混合，更不是在谈论一种审美意义上的对知识的无害化（*Verharmlosung*）。这句话也不是说，艺术必须与生命亦步亦趋，必须为生命所利用；因为实际上，正是艺术，伟大的风格，首先应当成为对存在者之存在的真正立法。

尼采这句话要求着一种关于虚无主义事件的知识。在他看来，这种知识同时包含着力求克服虚无主义的意志，而且起于原始的奠基和追问。

“以艺术家的透镜看”科学，这就意味着：既不是按照科学的直接效用，也不是按照某种空洞的“永恒意义”，而是要根据科学的创造力来估量科学。

然而，创造本身既不能被看作某个个体的单纯成就，也不能被看作众人的消遣。创造以某种原始性直抵存在。我们需根据这种原始性来估量创造本身。能够根据存在的尺度进行评价，也就是

说,能够根据存在的尺度行动,这本身就是至高的创造了。因为这是对诸神之预备状态的准备,是对存在的肯定。所谓“超人”就是那个重新为存在奠基的人——以知识的严格性,以伟大的创造风格。

第二章 相同者的永恒轮回

为了达到对尼采思想的卓有成效的辨析,我们必须首先把他的著作端到我们面前来。就眼下这个讲座而言,我们将以这位思想家的下面这句话作为指导思想:

“在英雄周围一切都变成悲剧;在半神周围一切都变成滑稽剧;在上帝周围一切都变成——什么呢?也许都变成‘世界’?……”(《善恶的彼岸》,第150节;1886年)

第1节 作为尼采形而上学 基本思想的永恒轮回学说

尼采形而上学的基本立场是以他的相同者的永恒轮回学说为标志的。尼采本人把它称为“关于万物无条件的和无限回复的循环”的学说(《瞧!这个人》,《全集》,第十五卷,第65页)。这个学说包含着一个关于存在者整体的陈述。我们马上就发现,这个学说是多么枯燥乏味、令人绝望。因此,我们一听到这个学说,也就对之采取了拒斥态度。我们愈是感到这个学说不能通过我们通常所设想的“证明”方法来加以“证明”,我们就愈加强烈地拒不接受这个学说。所以,用不着奇怪,有人反感于这个学说,想出各种回避的法子,就是难以容忍这个学说。人们要么干脆就从尼采哲学中把这个学说删掉拉倒,要么迫于这个学说纠缠不休地在其中出

现的事实,只好把它列为尼采哲学的一个组成部分。在后面这种情形中,人们把这个学说解释为某种古怪的和不可能的东西,它只能被看作一种个人性的信仰表白,而不能归属于尼采哲学的真正体系。又或者,人们把这个学说假装成某种完全不言自明的东西——这种做法就像人们对这个学说的排除一样地肤浅和任意,因为从其本质来看,这个学说始终是某种令人诧异的东西。恩斯特·贝尔特拉姆有一本广为传诵的书,专门讨论尼采关于相同者永恒轮回的学说;他在书中就把这个学说称为“后期尼采这种迷惑和愚弄人心的疯狂神秘”(第二版,第12页)。^①不过,人们是否能够借助于贝尔特拉姆的解说来消除这个学说令人诧异的特性,那还是大成问题的。

在这里,面对有关尼采轮回学说的多种多样的模糊和尴尬,我们必须预先指出(而且首先只能用一个断言的形式):相同者的永恒轮回学说乃是尼采哲学的基本学说。若没有这个学说作为基础,尼采哲学就会像一棵无根的书。不过,只有当我们注意到,树干是怎样立身于树根的,根本身又是如何扎根的,根本身扎根于何处,这时候,我们才能够经验到根是什么。但如果轮回学说本身被排除掉了,并且被当作一种由命题组成的“理论”撇在一边了,那么,这样一个产物就犹如一条被拔离地面,并且从树干上锯了下来的根,因而不再是一条根深蒂固的根了——它不再是一种作为基本学说的学说了,而只不过是某种奇特古怪的东西了。我们必须在某个问题空间内来追问这个学说,这个问题空间为尼采哲学提

^① 参看恩斯特·贝尔特拉姆:《尼采:一种神话学的尝试》,柏林1918年。——译注

供了可能性,使之有可能把它的所有深渊和背景在我们面前展开出来,或者更准确地说,在我们之中展开出来。只要我们还没有做这样一种追问,那么,尼采关于相同者永恒轮回的学说就依然对我们锁闭着,我们仍旧不可能对尼采哲学的整体和核心发表自己的见解。

相同者的永恒轮回学说包含着一个关于存在者整体的陈述。它因此就可以与那些相应的学说相提并论了,即那些长期以来在西方思想中流行的、并且对西方历史(不只是哲学史)的构成产生了重要影响的学说。举例来说,如柏拉图的学说,主张存在者的本质在于“理念”,存在者必须根据“理念”来估量,存在是以“应当”为尺度的。又比如,那种通过圣经和基督教教会学说而渗透到西方思想中的学说,认为有一个人格性的神灵作为造物主把一切存在者创造出来了。在西方历史进程中,柏拉图关于存在者整体的学说和基督教关于存在者整体的学说经受了各式各样的融合,同时也经历了形形色色的变化。无论就它们本身而言还是就它们的各种混合来说,这两种学说首先都具有优先地位,因为通过一种长达两千年的流传,它们已经变成了我们的一个表象习惯,即我们表象事物、对待事物的习惯。即使我们久已不再思考原本的柏拉图哲学,即使基督教信仰已经消亡,已经让位给一种只还合乎理性的关于一个“万能的”世界主宰和一种“天命”的观念,上面讲的这个习惯也还是决定性的。

尼采关于相同者永恒轮回的学说并不是其他学说中间的某一种关于存在者的学说。它源起于一种争辩(*Auseinandersetzung*),一种对柏拉图—基督教思想方式及其影响和现代滥觞的最严厉的争辩。尼采也把这种思想方式设定为一般西方思想及其历史的基

本特征。

如果我们考虑到这一切(哪怕只作一种粗略的思索),我们就能更清楚地看到,当我们追问在西方思想范围内尼采形而上学的基本立场时,我们还要做些什么。但当务之急是,我们先得来报道一下轮回学说在尼采思想中的形成过程,标画出这个学说得以产生的思想领域,并且对这个学说如此这般呈现出来的“形态”作一种描写。然后我们就得追问,一种形而上学基本立场是在何种意义上与这个学说联系在一起;我们的意图是要确定,一种形而上学基本立场的本质何在。由此出发,我们才能够尝试把这个学说的基本内容展开出来,从而才可能搞清楚,何以这个学说包含着尼采整个哲学的主要部分的基础和领域。最后,鉴于尼采形而上学的基本立场构成了西方思想已经达到的最后的基本立场,我们必须追问:在这种基本立场中,哲学的真正问题是否得到了追问,又是如何得到追问的,或者,它是否依然未被追问过;而如果这个问题依然未被追问过,那我们就必须问:何以如此。

因此,我们这个讲座的进程分为四个部分,概而言之,就是以下四点:

第一、对相同者的永恒轮回学说的产生、构成及其领域的先行描写。

第二、一个形而上学基本立场的本质。它迄今为止在西方哲学总体历史中的可能性。

第三、对作为西方思想中最后一个“形而上学”基本立场的轮回学说的解释。

第四、西方哲学的终结及其另一个开端。

[对第三点的探讨构成我的讲座课“作为认识的强力意志”的

最后部分(见本书第一卷,第648页以下),对第四点的探讨努力则带有以下标题:“对虚无主义的存在历史规定”(见本书第二卷,第335页以下)]^①

根据上述,我们已经用不着特别地强调:只有当我们走完了上述第四个阶段,我们才能成功地做到对尼采形而上学基本立场的真正把握。在我们对这个学说的描写工作的第一阶段中必定还有晦暗不明的东西,只有到这个第四阶段才能进入已经完全展开出来的问题的清晰性之中。在那里,哲学的地位和必要性也通过哲学本身得到了辩护。

第2节 轮回学说的形成

关于相同者的永恒轮回这个思想的形成过程,尼采为我们留下了他自己的一个陈述。这个事实的最切近的原因在于,尼采赋予这个学说以一种特殊的重要性。而更深层的原因还在于,尼采自青年时代起就养成一个习惯,总是寻求不断以一种明确地记录下来的自我沉思来为他的思想工作伴奏。对于尼采这种在自己的著作中谈论自己的方式,人们作了过于轻佻的解释,说尼采在这里是屈从于一种夸张的自我考察和自我吹嘘的癖好了。如果我们再补充指出,尼采是在精神错乱中结束他的生命的,那就很容易得出如下结论:尼采的自以为是乃是他后来精神错乱的先兆。这种说法在何种程度上是一个错误的判断,到我们这个讲座结束时自然可见分晓。甚至尼采最后那个看起来夸张有余而节制不够的自

^① 括号中的这个说明是作者1961年本书初版时加的。——译注

述,即他在1888年秋季(在他精神崩溃前不久)写下的《瞧!这个人——人如何成为自己》(《全集》,第十五卷,第1页以下),我们也不能根据他后来的精神错乱来加以贬低。尼采的所有自我考察都基于一个特定的语境联系;对于上面这个自述的解释,也必须根据这个特定的语境联系来进行。这就是说,我们要根据尼采的思想使命及其历史性瞬间来解释这个自述。如果说尼采总是一再对自身进行沉思,那么,这却是一种沾沾自喜的自我吹嘘的反面。实际上,这乃是尼采的一种常新的准备,总是为自己的使命向他自身所要求的牺牲作好了准备。这乃是尼采从清醒的青年时代起就已经体察到的一种必然性。否则的话,我们又如何说明得了以下事实:1863年9月18日,十九岁的高年级学生尼采在一份生平自述中写下了如下句子:“作为植物,我生来与上帝的田地^①相邻,作为人子,我出生于一个牧师家庭”。这份对他以往生活道路的记录的结束语是:

“而这个人就这样长大了,不再需要曾经缠绕着他的一切了。他无需冲破这些桎梏,而是突然地,好比有一个神下了命令,这些桎梏都脱落了。那么,那个最终依然环绕着他的圆环在哪里呢?它是世界吗?是神吗?……”(参看《我的生活——青年尼采的自传草稿》,美茵法兰克福1936年)。^②

直到1936年,尼采妹妹在检查尼采遗稿时发现了这份自传草稿。根据我的建议,尼采档案馆出版了这份自传草稿的单行本。

^① 此处“上帝的田地”原文为 Gottesacker,其日常含义为“墓地”、“教堂墓地”。——译注

^② 参看尼采:《著作集》,三卷本,K.希莱希塔编,慕尼黑1956年,第三卷,第107—110页。——译注

我提出这个建议,意图是要给今天和将来的十九岁的德国人某种值得深思的重要东西。

尼采对他生活的回顾和追忆始终只是对自己的使命的前瞻。^①对尼采来说,这种使命本身就是真正的现实性。在这种现实性中回荡着一切关联——尼采与他自身的关联,与他最亲密的人们的关联,以及与他要赢得的陌生人的种种关联。我们也必须由此来说明他的一个值得注意的习惯:比如在起草书信时,尼采总是直接把草稿写在他的“手稿”上。他之所以这样做,并不是为了节约纸张,而是因为这些书信与著作有着归属关系。书信也是沉思录。而光是使命之巨大以及他把握使命的坚定性,就使尼采有理由专注于孤独的自我,更确切地讲,使尼采进入了这种自我专心的必然性中了。因此,对于尼采关于自己的种种报告,我们决不能像对待随便某个人的日记流水账那样,仅仅是为了满足好奇心才去阅读。对尼采来说,这些报告乃是最沉重的东西,尽管有时候从表面上看来是相反的情形。它们之所以沉重,是因为它们属于他的使命——而且只是他的使命——的惟一性。这种惟一的使命也含着一个任务,就是要在一个沉沦时代里,在一个一切都被换了假、一切都忙碌地运转起来的时代里,通过亲身经历的历史去揭示,具有伟大风格的思想乃是一种真正的行动,而且是一种具有尽管最寂静、但却最强大的形态的行动。在这里,通常流行的在“纯粹的理论”与有用的“实践”之间的区分不再具有任何意义了。但尼采也深知,创造者为了摆脱自己的小我并不需要他人,这乃是创造者

① 这个句子中的“回顾”(Rückblicke)、“追忆”(Umblicke)和“前瞻”(Vorblicke)都有词根-blick(观、看),中译文未能充分显明此种联系。——译注

的一个优异特质：

“一个伟人何时会是他自己的追随者和爱好者呢？其实，当他站在伟人一边时，他恰恰就站在了自己一边！”（《全集》，第十二卷，第 346 页；1882—1884 年）

但这并不排除——而倒是要求——真正的思想家守住他自身中的花岗石，守住他的本质性思想的固有岩石。

“你作为思想家忠实于自己的原理吗——并不是像一个诡辩者，而是像一个战士忠于命令？”（《全集》，第十三卷，第 39 页；参看第十三卷，第 38 页）

上面这些议论或许可以为我们提供保障，使我们免于曲解尼采关于他自己的种种报告，亦即关于他身上的使命的种种报告。无论是把它们曲解为对他自身的一味冥思苦想的啮咬，还是把它们曲解为对他自己的自我的大肆张扬，都是不当的做法。

我们前面引述的尼采十九岁时作的自传草稿结束于这样一个问题：“那么，那个最终依然环绕着他的圆环在哪里呢？它是世界吗？是神吗？……”差不多二十年以后，通过他关于相同者永恒轮回的学说，尼采对这个关于环绕存在者整体的圆环的问题作出了回答：

“哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环——那轮回之环——而热血沸腾呢！”（《查拉图斯特拉如是说》，第三篇，最后一节：“七个印记（或者肯定和同意之歌）”；作于 1884 年）

在尼采表达轮回学说的最早几个草案中，有一个含有如下句子：

“第四本书：酒神颂歌式的、无所不包的：‘Annulus aeter-

nitatis'[永恒之环]。渴望再次体验这一切,无数次地体验这一切”。(塞尔斯马里亚,1881年8月26日;《全集》,第十二卷,第427页)

尼采早先提出的问题是:这个圆环是世界还是上帝,抑或既不是世界也不是上帝,抑或是原始统一的世界和上帝?而对这个问题的解答就等于是对相同者的永恒轮回学说的解释。

我们首先要来听听尼采本人关于相同者的永恒轮回思想的形成过程的陈述。这个陈述可见于我们前面已经提到过的著作《瞧!这个人——人如何成为自己》(1888年)。这本书直到1908年才得以出版(现在可见于尼采《全集》第十五卷,第1页以下)。该书第三节的标题是:“为什么我会写出如此优越的书”。尼采在这里依次描写了他已经出版的各部著作。其中关于《查拉图斯特拉如是说:一本写给所有人而又无人能读的书》的那段文字是这样开头的:

“现在我要告诉你们关于我的《查拉图斯特拉》的故事。这部著作的基本观念,即永恒轮回的思想,也就是我们所能获得的最高的肯定公式,是在1881年8月间形成的。我匆匆地把它写在一张纸上,并且还附带了一句话:‘高出于人类和时间6000英尺’。那一天,我正在西尔瓦普拉那^①湖边的林中漫步;在离苏尔莱^②不远一块高高尖尖的巨岩旁边,我停住了。就在这当儿,这个思想在我心中油然而生。……”(《全集》,第十五卷,第85页)

① 西尔瓦普拉那(Silvaplana):湖泊名,位于瑞士上恩加丁山区。——译注

② 苏尔莱(Surlei):瑞土地名,位于西尔瓦普拉那湖东南。——译注

在 1881 年夏天,尼采首次踏上瑞士上恩加丁地方,领略了这个地方的美好风光,把它当作他生命中的一件礼物来接受。这个地方此后成了尼采完成主要著作的工作场所。正是在这个地方,尼采形成了他的轮回思想。(不知道这个地方的人,可以在 C. F. 迈耶尔的《于尔克·耶拿奇》开头找到对它的描绘)。^①轮回思想并不是从其他命题中计算和推导出来的。它油然而生。然而,就像所有伟大思想一样,它之所以油然而生,只是因为它已经经受了一种长期劳作,由此得到了准备,终于出乎意料地产生了。如果我们做一种暂时的把握,尼采这里所谓的“思想”,就是一种着眼于存在者如何成其所是而对存在者整体的筹划。这样一种筹划改变了一切事物的面貌和分量,以此方式把存在者开启出来。真正地思考一个具有如此这般性质的本质性思想,这就意味着:要深入到由这个思想开启出来的一种全新的清晰性之中,在这种清晰性的光亮中观看一切事物,并且准备好以整个意志去接近这个思想中所包含的全部决断。诚然,我们已经习惯于把这种思想看作“单纯的”思想,看作某种非现实的和无效果的东西。而事实上,尼采这个关于相同者永恒轮回的思想乃是对整个存在的一种震动。这位思想家的视界不再是他“个人体验”的境域。那是某种不同于他本身的东西,它在他之下也在他之上,已经超出了他,此后就呈现在那里了;它不再归这个思想家所有,相反地,倒是思想家只能归属于它。因为思想家必定成为认识展开的场所,所以,他首先甚至长久地会把认识当作他自己的东西保存起来——这一点并不与我们上面刚

^① 迈耶尔的小说《于尔克·耶拿奇》(Jürg Jenatsch)出版于 1874 年,约六年后尼采首访塞尔斯马利亚。迈耶尔这部小说的场景在朱利叶山口(Julierpaß)附近的乡下,距西尔瓦普拉那湖五公里,距塞尔斯马利亚约十公里。——译注

刚指出的事件相矛盾。正因为这样,尼采最初几乎没有谈论他对“相同者的永恒轮回”的认识,即使对他的少数几个知心朋友,也只是有所暗示而已。1881年8月14日,尼采从塞尔斯马利亚写信给他的助手和朋友彼得·加斯特:

“现在,我亲爱的好朋友!八月的太阳照在我们头上,岁月在流逝,群山和树林间变得更安静、更平和。在我的视域里,思想已经升起,这样的思想我从未见过——对此我不想透露什么,而且要把我自己保持在一种平心静气的状态中。我的确还必须活上若干年!”

当时,尼采打算在未来十年里保持沉默,完全为阐发他的轮回思想作准备。虽然这个沉默计划在次年和以后几年里被打破过多次,但关于他的这个基本思想,尼采在这几年的著作中并没有详加阐发,或者十分简短地直接提示一下,或者只是间接地用婉转说法和比喻手法作一点暗示。几年之后(1886年),尼采用下面的句子刻画了那种激励他对最本质性的东西保持沉默的态度:

“人们一旦把认识传达出来,就不再充分热爱认识了”。
(《善恶的彼岸》,第160节)

在“永恒轮回思想”突然向他袭来的那个时刻,尼采一段时间以来已经开始的对自己的基本情调的转变终于确定下来了。他为一种转变所做的准备工作已经显示在此前不久(同样也是在1881年)出版的著作的标题上:《曙光》。这部著作以一个从印度《黎俱韦陀》^①中摘来的箴言作为卷首语:“有那么多尚未闪烁的曙光”。

^① 《黎俱韦陀》(Rigveda):印度第一书,为祷颂天神之诗,也是“韦陀”书中的一种,而“韦陀”书又是《奥义书》的三个组成部分之一。——译注

基于这种转变了的基本情调,尼采才得以牢牢地置身于他自己的命运之中。而对这种转变了的基本情调的最后巩固表现在次年(即1882年)出版的著作标题上:《快乐的科学》(la gaya scienza)。这部著作有一个导引性的“序曲”,之后分为四篇。在该书1887年第二版中,作者补充了第五篇和一个附录,并且增加了一个前言。尼采在初版的《快乐的科学》结尾处首次公开谈论了他的轮回思想。因此,看起来,尼采不仅在一年之后就已经打破了他原先计划好的沉默,而且由于他把自己的认识传达出来,他也就不再充分热爱这种认识了。可是,尼采做的这种传达是十分奇特的。它只是顺便被附在《快乐的科学》结尾处。在那里,这个轮回思想并不是作为一种学说被端出来的。它犹如一个奇怪的想法被放在那儿,仿佛尼采是在拿可能的观念做游戏。这种传达并不是一种真正的传布,^①而更多地是一种掩饰。尼采对轮回思想的下一次表达也是这样的情况。那是在两年后的《查拉图斯特拉如是说》第三篇中(1884年)。在这里,虽然尼采径直谈到相同者的永恒轮回,而且谈得较为详细了,但又只是以诗意的形式从虚构的查拉图斯特拉形象嘴里说出来的(《全集》,第六卷,第223页以下)。进而,尼采对他这个最本质性的思想的第三次传达(也是最后一次传达)同样是十分扼要的,而且只是以一个问题形式表达出来的。那是尼采在1886年出版的《善恶的彼岸》一书中做的。

纵观他的这三次表达,我们可以看出,对于一个要成为整个哲学的基本思想的思想来说,尼采做的传达是很不够的。这种传达

① 海德格尔在这里用连字符号对“传达”(Mitteilung)一词作了改写,书作 Mit-teilung(可直译为“共同分有”),以表明真正的“传达”具有“与他人共享”的意思。为区别起见,我们权把 Mit-teilung 译为“传布”。——译注

上的不够就等于是一种隐瞒。而且这才是恰当的隐瞒。因为谁若完全地沉默,恰恰就透露了他的沉默;但谁若以婉转的传达稍稍加以言说,他才把真正的沉默隐瞒起来了。

倘若我们的认识还局限于尼采本人的出版物,那么,我们就决不能经验到尼采已经完全知道、已经作好准备并且作过持续深思、但又含而不露的东西。只有对遗留下来的尼采手稿的考察才能给出一幅更为清晰的图象。在此期间,尼采的一些有关轮回学说的草稿已经被公诸于世了,它们分散在大八开本版的遗稿卷中(即《全集》第十二卷至第十六卷)。

但为了真正深入地理解尼采真正的哲学中的这个基本思想,具有重要意义的一点是:我们首先得把尼采本人对这个基本思想所作的传达与他克制着含而不露的东西区分开来。这样一种在似乎完全表面的直接传达与看起来难以捉摸的隐瞒之间的区分,就一般哲学表达来说是必要的,而对尼采的哲学表达来说就更是必不可少的了。同时,我们决不可立即就作出一种对传达的贬低,不能认为传达比含蓄的克制更少有意义。

哲学的传达完全不同于专门科学的公布方式。我们必须弄清楚这两者之间的区别,因为我们太容易倾向于以科学出版物的特征为标准来衡量哲学的传达。通过十九世纪的发展,专门科学取得了一种工业特征。在这里,被制作好的产品必须尽可能快地出炉,以便它能够为其他人所利用,但也是为了自己的发现不被其他人抢了先,或者也为了其他人不再重复做同一项工作。尤其在自然科学研究中,比如在现代的自然研究中,人们必须进行一系列巨大而昂贵的科学实验,因此就更有了上面讲到的情况。所以完全顺理成章地,我们最后就设立了一些机构,从中我们能够得到一个

整体的了解：关于哪些问题、在哪些方向上已经有了哪些论文和实验结果报告。顺便提一下一个反面的例子：可以肯定，今天在生理学领域里，俄罗斯人正在花高额费用进行十五年前在美国和德国已经完成了的研究工作，但他们由于封锁了与国外科学的交流而根本不晓得这些情况。

与地球上人类历史的总体趋势相应，一个半世纪以来出现的技术工业特征将一道决定今日科学的未来命运。因此，“科学”^①一词的内涵就将在一个与法文的 science 概念相吻合的特定方向上展开出来，而法文的 science 概念指的是数学—技术学科。在今天，大工业部门和军队总参谋部已经比“大学”更好地了解关于“科学上的”必做之事的“消息”；它们也拥有更大规模的手段和更为优化的资源，因为实际上它们更贴近于“现实”。

而我们所谓的“精神科学”，将不会恢复到从前作为“美的艺术”的一个组成部分的那个状态上。^②它将被改造为一种“政治世界观的”教育工具。只有那些盲者和空想家还会相信，在 1890 至 1900 年十年间各门科学和科学活动的图景和分布情况，能够与各种相称的门面修饰(Übermalungen)一道永远地保存下来。现代科学在其起源中就已经预先确定了的的技术风格，通过我们为这种技术设定的新目标是不会发生变化的。通过这种目标设定，现代科学的技术风格只会被最终固定起来并且被赋予合法性。在今天，

① 德文的“科学”(Wissenschaft)一词比较接近于希腊的 episteme 的原初意义，似更应该译作“知识”，而不像法文的 la science 以及英文的 science 那么狭隘。——译注

② “精神科学”(Geisteswissenschaft)又译为“人文科学”。“美的艺术”(schöne Künste)是所有艺术形式的总称。欧洲中世纪大学的“人文科学”又以“自由七艺”为名，包括文法、逻辑、修辞、算术、几何、音乐、天文七科。——译注

要是没有大实验室的技术,没有大图书馆和档案馆的技术,没有一种完善的通讯设施的技术,我们就无法设想一种卓有成效的科学研究和一种相应的作用。任何对这些事实的削弱和阻碍都不外乎是一种反动。

与“科学”相区别,哲学中的情形完全是另一回事。我们这里说“哲学”,仅仅是指伟大思想家的创造。甚至在传达方式上,这种创造也具有自己的时代和自己的法则。在这里,想急急忙忙地发表和惟恐迟到一步的心情已经消失了,因为任何一种真正的哲学本质上都有这样一个特性:它必然为同时代人所误解。甚至面对自身,哲学家也必须停止成为他自己的同时代人。一种哲学学说越是重要,越是具有革命性,它就越是首先需要培养那些能够接受它的人,那些能够接受它的人的种类。因此,举例说来,我们直到今天也还必须费心尽力地去把握康德哲学的本质内容,把它从康德同时代人及其追随者的各种错误解释中释放出来。

以尼采本人关于其轮回学说所作的少数几处含蓄的传达,他显然也不想取得一种完全的把握,而是要为一种基本情调的转变铺平道路。只有基于这种基本情调,他的学说才能够成为一种可理解的和有效的学说。对于同时代的人们,尼采只希望把他们改造为那些必将到来者的前辈和祖先。(参看《查拉图斯特拉如是说》,第二篇,“在幸福岛上”)

因此,我们首先要回想一下尼采本人所作的传达,在此我们不得限于一种完全暂时的解释。接着,我们要对尼采含而不露的东西作一种概括的了解。

第3节 尼采对轮回学说的第一次传达

对一种哲学传达来说,至关重要的是它的语境和方式。所以,对于我们要求理解轮回思想的全部进一步努力来说,我们必须牢记以下事实:尼采是在1882年的《快乐的科学》一书结尾处首次谈到轮回思想的。在后来流行的第二版中,这一节文字(第341节)构成该书第四篇的结尾。^①这个第341节,即该书倒数第二节(《全集》,第五卷,第265-266页),包含着轮回思想。其中所道出的东西属于“快乐的科学”。这一节文字如下:

“最大的重负。——假如在某个白天或某个黑夜,有个恶魔潜入你最孤独的寂寞中,并且对你说:‘这种生活,如你目前正在经历、往日曾经度过的生活,就是你将来还不得不无数次重复的生活;其中决不会出现任何新鲜亮色,而每一种痛苦、每一种欢乐、每一个念头和叹息,以及你生命中所有无以言传大大小小的事体,都必将在你身上重现,而且一切都以相同的顺序排列着——同样是这蜘蛛,同样是这树林间的月光,同样是这个时刻以及我自己。存在的永恒沙漏将不断地反复转动,而你与它相比,只不过是一粒微不足道的灰尘罢了!’——那会怎么样呢?难道你没有受到沉重打击?难道你不会气得咬牙切齿,狠狠地诅咒这个如此胡说八道的恶魔吗?或者,你一度经历过一个非常的瞬间,那当儿,你也许会回答他:‘你真是

^① 尼采的《快乐的科学》第一版(1881年)分为四篇,第二版(1887年)增加了第五篇以及附录。——译注

一个神,我从未听过如此神圣的道理!’假如那个想法控制了
你,那它就会把你本身改造掉,也许会把 you 碾得粉碎。对你所
做的每一件事,都有这样一个问题:‘你还想要它,还要无数次
吗?’这个问题作为最大的重负压在你的行动上面!或者,你
又如何能善待自己和生活,不再要求比这种最后的永恒确认
和保证更多的东西了呢?——”。

在《快乐的科学》临近结尾处,尼采竟为我们端出了这样一种
东西!这是对一般存在者令人恐怖的总体状态的一个可怕展望。
在此哪里还有“快乐”可言?难道不是相反地开始了一种惊恐么?
显然如此。我们只需看一下紧接着的第342节(第四篇最后一节)
的标题就够了。这个标题叫作:“Incipit tragoedia”[“悲剧的起
源”]。悲剧开始了。这样一种知识如何还能被叫作“快乐的科学”
呢?一个恶魔般的想法,但决不是一种科学;一种可怖的状态,但
决不是“快乐的”状态!不过在这里,重要的并不是我们关于“快乐
的科学”这个标题的偶然想法。事关宏旨的只是尼采思考的那个
东西。

所谓“快乐的科学”是什么意思呢?在这里,“科学”并不是表
示当时和现在存在的专门科学及其在上个世纪形成的各种建制的
名称。“科学”指的是对于本质性知识的态度和追求本质性知识
的意志。诚然,每一种知识都不可避免地包含着认识,在尼采那个时
代里,尤其还包含着自然科学的认识。^①但是,这样一种认识并不
构成真正的知识的本质。真正的知识蕴含于人对存在者的各个基

① 在此上下文中,我们以“科学”译 Wissenschaft,以“知识”译 Wissen,以“认识”译
Kenntnisse。——译注

本关系之中,因此也蕴含于真理的种类以及随着这种基本关系而设定起来的确定性中。“科学”一词在这里有着与“激情”(Leidenschaft)一样的音调,而此所谓“激情”,就是那种根基扎实的驾驭激情,我们正是以此激情去驾驭与我们照面的事物,去驾驭我们回应这个照面事物的方式以及把这个事物投入到伟大的和本质性的目标之中的方式。

“快乐的”科学? 这里所讲的“快乐”并不是空洞无物的乐趣和肤浅短暂的娱乐,比如说,不受干扰的科学研究活动使某人“开心”。尼采这里讲的“快乐”,指的是一种来自从容大度的喜悦,它甚至也不再为最艰难和最可怕的事物所推翻。在知识领域里面,这种喜悦也不再为最值得追问的东西(das Frag-würdigste)所推翻,而毋宁说,由于它肯定了最值得追问的东西的必然性,它就在后者那里得到了加强。

只有根据对如此这般被理解的“快乐的科学”的知识,永恒轮回思想中可怕的东西才能够得到认识,从而这个思想本身的本质内涵也才能够得到认识。现在我们已经能更好地理解,为什么尼采首次在《快乐的科学》结尾处把这个恶魔般的思想传达出来;因为根据实事来看,他在这个结尾处提到的东西并不是“快乐的科学”的终结,而倒是它的开端,它的开端同时也是终结——这就是相同者的永恒轮回,“快乐的科学”首先和最终必须知道这个东西,才能成为真正的知识。对尼采来说,“快乐的科学”无非是一个表示“哲学”的名称,这种“哲学”的基本学说讲的就是相同者的永恒轮回。

如上所述,尼采是在《快乐的科学》结尾处首次把轮回学说传达出来的,这一事实对于理解他的这个学说具有重要意义。而与

此事实同样重要的,是尼采在那里预先把这个轮回思想刻画出来的方式。相关的这节文字(第341节)有如下标题:“最大的重负”。作为重负的思想!就“重负”一词,^①我们能设想些什么呢?一种重负阻止摇摆,带来一种安宁和坚定,把一切力量都集中到自己身上,把它们聚集起来,并给它们以确定性。一种重负同时也向下作用,因而是一种力求把自己保持在上面的持续的强制力;但它也体现出向下滑动并且保持在下面的危险。这样说来,一种重负就是一个需要不断地被越过和跳过的障碍。不过,一种重负并不创造出新的力,但改变着力的运动方向,从而为那种可支配的力创造出新的运动规律。

但一个“思想”如何可能是一种重负呢?也就是说,一个“思想”如何能够以上面所讲的加强、聚集、作用、阻碍和改变方向的方式成为决定性的呢?它能决定什么呢?这种重负应当被加到谁身上,被装在谁身上呢?还有,该由谁一道把这种重负拿到高处——为了使自己不留在下面?在这节文字快结束的地方,尼采说:作为“你还想要它,还要无数次吗?”这样一个问题,这个思想随时随地都会压在我们的行动上面。这里的“行动”一词并不仅仅指实践活动,也不是指道德行为,而是指人与存在者以及人自身的关联整体。对于这种置身于存在者中间的情况,永恒轮回思想应当是一种“重负”,也就是说,应当成为决定性的。

但现在我们更要问:一个思想如何能够具有决定性的力量呢?“思想”!这样一个稍纵即逝的东西会成为一种重心么?对于人来

① 日常德语中的 Schwergewicht 一词有“重量”之义,但仅限于体育(“重量级”);也有“重点、要点”之义。我们根据上下文把它译为“重负”。——译注

说,难道恰恰不是相反地,决定性的东西是围绕着他的情况,例如他的“食物”么?——用费尔巴哈的名言来说:人是什么,看他“吃”什么。而且,除了食物外,难道不是还有地方(Ort)么?按照当时英国和法国社会学家的学说来讲,难道不是还有“环境”(Milieu),即空气和社会么?但绝不会是“思想”!对于所有这一切,尼采或许会反驳说:恰恰就是“思想”,因为正是“思想”更多地决定着人,决定人去要求这种食物,这个地方,这种空气和社会;因为在“思想”中人才能作出决断,是不是就接受和保持这些情况,或者选择其他的情况,是不是就这样或者那样地解释他所选择的这些情况,这样或那样地去对付这些情况。的确,这种决断常常是心不在焉地作出的,但这并没有否定思想的支配地位,而倒是肯定了思想的支配地位。环境本身并不说明什么;并没有一种自在的环境。关于这一点,尼采有言(《强力意志》,第70条;1885—1886年):

“反对环境决定论和外因论:内在的力量无比优越”。

“内在的力量”中最内在的东西就是思想。而且,如果这个关于相同者永恒轮回的思想所思考的完全不是什么任意的东西,不是这个那个东西,而是如其所是的存在者整体,如果这个思想真正得到了思考,这也就是说,如果这个思想作为问题把我们置于存在者之中并且因此把我们摆出来,如果就像尼采一度指出的那样,这个关于永恒轮回的思想就是“思想中的思想”(《全集》,第十二卷,第64页),那么,难道它不是对每个人来说都可能成为一种重负,不只是其他重负中的一种,而是“最大的重负”么?

但为什么是这种重负呢?什么是人?莫非人是需要一种重负、始终而且必须把一种重负加在自己身上的生物么?在这里,何种危险的必然性在起作用呢?一种重负也可能往下作用,也可能

把人贬降下去。而且,要是人就在下面,那么,一种重负作为重负就成为多余的了,结果,人这时突然没有了重负,不再能估量什么是他的上面,不再能觉察他是在下面,这时候,人倒是把自己看作中心和尺度,而这一切其实仅仅构成他的平庸状态。

尼采获得关于这种重负的思想,只不过是一种空洞的出乎意料的偶然情况吗?或者,这种思想之所以到来,是因为以往的种种重负已经把人离弃,已经烟消云散了?对一种新的“最大的重负”之必然性的经验,与对所谓一切事物都失去了重力这回事情的经验,是共属一体的。尼采说:

“我们已经当了二千年之久的基督教徒,现在,我们不得不为之付出代价的时代到来了:我们正在丧失那种使我们生活下来的重负——有一段时间了,我们不知何去何从”。(《强力意志》,第30条;1888年)

眼下,上面这个对我们来说还不免模糊的句子只能提示我们,尼采关于新的“最大的重负”的思想植根于两千年之久的历史联系中。因此,就连尼采第一次传达时引出这个思想的方式也是作为一个问题和一种可能性:“假如……有个恶魔……,那会怎么样呢?”而且,这个思想并不是直接由尼采本人端出来的。一个不知何去何从的当代人(尼采本人必定也把自己算作一个当代人了)会怎么样呢?这样一个当代人又如何能够自发地发现这个思想呢?相反,我们听到的却是:“假如……有个恶魔潜入你最孤独的寂寞中……,那会怎么样呢?”这个思想并非来自随便哪个人,它也并不是要达到随便哪个人那里去——在最任意的、日常的、亦即忘记自我的状态和营生中的随便哪个人。这个思想到来,进入人的“最孤独的寂寞”中。哪里以及何时有这样一种“最孤独的寂寞”呢?莫

非是在彼时彼地,在人一味地退隐,一味地置身事外并且仅仅关注“自我”之际么?不是的。倒不如说,是在人完全是他自己的时候,是在人置身于他在存在者整体中间的历史性此在的各种最本质性的关联中的时候。

这种“最孤独的寂寞”先于并且超越于任何一种对我与你、我(你)与“我们”、个体与群体的区分。在这种最孤独的寂寞中,不存在任何一种作为隔离化的个别化。而毋宁说,其中只有那种必须被理解为本己化的个别化;在这种个别化中,人才在其自身中拥有自己。^①所谓“自身”(Selbst)、“本己性”(Eigentlichkeit)并不是“自我”(Ich),而是那种此之在,我与你的关联、我与我们的关联以及我们与你们的关联,都是建立在这种此之在基础上的。^②惟基于这种此之在,这些关联才能够被掌握,而且也必须被掌握,如果它们要成为一种力量的话。在自身存在(Selbst - sein)中将作出决断:事物和人具有何种重力,要用何种天平来衡量,谁是衡量者?假如有个恶魔潜入你最孤独的寂寞中,并且使你面对相同者永恒轮回的思想:“存在的永恒沙漏将不断地反复转动,而你与它相比,只不过是一粒微不足道的灰尘罢了!”——那又会发生什么事情呢?

① 这里讲的“本己化”(Vereinglichung,或译为“本真化”)显然是与海德格尔前期哲学中的“本己性”(Eigentlichkeit,又译为“本真性”)概念相关联的。特别可参看海德格尔:《存在与时间》,图宾根1993年,第25—27节;并参看中译本,陈嘉映、王庆节译,北京1987年。——译注

② 海德格尔以“此在”(Dasein)特指人之“实存”(Existenz),又用连字符把Dasein分写为Da - sein(此之在),以之标示“此在”处于本质性的“展开状态”中;特别在后期,海氏也把“此之在”解为“存在之澄明”(Lichtung des Seins)。可参看海德格尔:《存在与时间》,图宾根1993年,第29节和第31节;以及海德格尔:“关于人道主义的书信”,载《路标》,《全集》,第九卷,美茵法兰克福1996年,第313页以下;并参看中译本,孙周兴译,北京2000年,第366页以下。——译注

尼采没有说明会发生什么事。他再度发问,并且启示了两种可能性:你会诅咒这个恶魔,还是会在他身上认出一个神?你会被这个思想辗得粉碎,还是除了它的真理之外别无所求了?你会被这个最大的重负吸入深渊之中,还是你本身会成为它的更大的平衡力?

尼采在此形成对“最大的重负”思想的第一次传达的方式表明:这个“思想中的思想”同时也是“最沉重的思想”(《全集》,第十六卷,第414页)。它在多重角度上是这个最沉重的思想。首先就其中要思考的东西(即存在者整体)而言,它是最沉重的思想。存在者整体是最重的重力,因而是在最重之物意义上的最沉重的东西。而另一方面,就思考本身来说,它也是这个最沉重的思想,因此是一个最艰难的思想。因为它必须深入到存在者最内在的丰富性中进行思考,必须在存在者整体的极端界限上进行思考,同时也必须贯通人的最孤独的寂寞进行思考。

我们试图用上面这些区分来说明尼采的思想。而说明永远是解说,而且必然是解说;在其中,我们使用了一些相应的、但又不同的概念和词语。所以在这里,我们要插入一段关于尼采和我们语言用法的议论。

尼采并没有用“存在者整体”(das Seiende im Ganzen)这个说法。我们使用这个名称,首先是为了命名一切不是完全虚无的东西:自然(无生命的和有生命的自然)、历史(它的创造、它的塑造者和承担者)、神、诸神和半神。我们也把生成者、产生者和消逝者称为存在者。因为生成者、产生者、消逝者已经不再是虚无,或者还不是虚无。我们也把假相、假象、幻觉和虚假称为存在者。倘若这些东西不存在,那它们就不可能欺骗和迷惑人们。所有这一切都

在“存在者整体”这个词语中一起得到命名。甚至其界限,即绝对不存在者,虚无(Nichts),也还属于存在者整体,因为若没有存在者整体也就不会有什么虚无。但同时,“存在者整体”一词命名的存在者,恰恰就是我们所追问的东西,是值得追问的东西。在这个词语中悬而未决的问题是,存在者之为存在者究竟是什么以及它如何是。就此而言,这个词语只是一个集合名词而已。但它的集合作用把存在者集中起来,是为了追问关于存在者本身所具有的聚集作用的问题。所以,“存在者整体”这个名称就是指值得追问的东西,因而是最值得追问的词语。

相反地,尼采在这方面的语言用法虽然是稳当的,但却不是明晰的。当他意指整个现实或者万物时,他说“世界”或者“此在”。^①“此在”这个语言用法起于康德。当尼采设问,此在是否具有一种意义,是否能为一般此在规定一种意义,这时候,他这个“此在”的意思大体上吻合于我们所谓的存在者整体——尽管有一些保留条件。对尼采来说,“此在”与“世界”具有同样宽广的含义;代替“此在”,尼采也用“生命”一词来说同一回事。尼采所谓“生命”不仅仅是指人的生命和人的此在。相反地,我们用“生命”一词,仅仅指称植物和动物的存在者;我们借此已经把人的存在与植物和动物的存在区分开来了,人的存在是比单纯的“生命”更多的东西,是与后者不同的东西。此外,对我们来说,“此在”一词所指称的东西决不

① 如海德格尔这里所言,这个“此在”(Dasein)概念是康德意义上的。在康德哲学的中文翻译中,人们也把它译为“存在”、“定在”。这已经构成汉语哲学译名上的一个混乱,特别是难以与“存在”(Sein)、“实存”(Existenz,又被译为“生存”、“存在”等)等译名相区别。实际上,无论是康德意义上的 Dasein,还是尼采意义上的 Dasein,还是海德格尔意义上的 Dasein,我们认为都可以统一译为“此在”。——译注

能与人的存在相等同,完全不同于尼采以及他之前的传统哲学所理解的此在。我们以“此在”一词所标识的意思,在以往的哲学史上是没有出现过的。这种语言用法上的区别并非出于偶然的一己成见。其中潜伏着本质性的历史必然性。但这些语言方面的差异不是通过肤浅的学习和记取就能掌握的,我们必须根据对实事本身的争辩去熟悉和习惯历史地生长起来的词语。^①(关于尼采的“此在”概念,例如可参看《快乐的科学》,第四篇,第341节,第五篇,第357节,第373节,第374节。)

第4节 “悲剧的起源”

作为最大的重负,关于相同者永恒轮回的思想乃是最沉重的思想。当这个思想真正得到思考时,会发生什么事情呢?尼采以《快乐的科学》最后一节的标题给出了一个答案(第342节;1882年第一版)。这一节文字紧接着尼采对这个最沉重思想的第一次传达,并且构成《快乐的科学》的真正结尾,其标题为:“Incipit tragoedia”[悲剧的起源]。^②——悲剧开始了。那是何种悲剧呢?答曰:存在者之为存在者的悲剧。但尼采理解的悲剧是什么呢?悲剧吟唱悲剧性。^③我们必须认识到,尼采只是根据他所意指的悲剧之开始来规定悲剧性的。当轮回思想得到思考时,悲剧性本身就

① 此处“历史地生长起来的词语”是对德文 *das gewachsene Wort* 的意译。——译注

② 此处“*Incipit tragoedia*”为拉丁文,也可译为“悲剧的开始”、“悲剧的兴起”。——译注

③ 此处“悲剧性”的德语原文为 *das Tragische*,其字面意思为“悲剧的东西”、“悲惨的东西”,也可解为“悲剧因素”、“悲剧特性”。——译注

成为存在者的基本特征。历史地看,这就是“欧洲悲剧时代”的开始(《强力意志》,第37条;以及《全集》,第十四卷,第448页)。这里开始和发生的事情,是在最大的寂静中进行的;它长久地并且对大多数人保持着遮蔽。这种历史的任何东西都没有进入历史书中。

“‘正是最静默的话语引起狂风暴雨。信鸽传来的思想左右着世界’”。(《查拉图斯特拉如是说》,第二篇结尾)“这是怎么回事呢?——我们这些变得更加谨慎和克制的人们此间竟尚未摆脱那个古老的信仰:只有伟大的思想才赋予某个行为和事物以伟大特性。”(《善恶的彼岸》,第241节)

而且最后:

“这个世界并不是绕着新嘈杂声的发明者而旋转的,而是绕着新价值的发明者旋转的。世界无声地旋转”。(《查拉图斯特拉如是说》,第二篇,“大事件”)

只有少数罕见的人们听得见这无声的旋转,才能体察到“*Incipit tragoedia*”[悲剧的起源]。但尼采是如何理解悲剧性和悲剧的本质的呢?我们知道,尼采的第一部著作就是要追问“悲剧的诞生”(1872年)。对悲剧性的经验以及对悲剧性之起源和本质的沉思,乃是尼采思想的基本成分。与其思想的内在变化和对其思想的澄清相应,尼采关于悲剧性的概念也渐渐得到了澄清。但从一开始,尼采就反对亚里士多德所做的解释;根据亚氏的解释,悲剧性引起 *κάθαρσις*[陶冶、净化]的效果。通过激发恐惧和怜悯的情感,悲剧性会产生道德净化和升华的效果。尼采说:“我曾再三指出亚里士多德的一大误解,因为他认为自己在两种沮丧的情绪即恐惧和怜悯中找到了悲剧性情绪”。(《强力意志》,第851条;1888

年)根本上,悲剧性与道德没有任何原始的关联。“谁要是在道德上欣赏悲剧,他就还得提高几个档次”。(《全集》,第十二卷,第177页;1881-1882年)悲剧性属于“审美性”(das Ästhetische)。而要澄清这一点,我们就必须阐明尼采的艺术观。艺术乃是“生命”的“这种”“形而上学活动”。艺术决定存在者整体如何存在,在何种意义上存在。最高的艺术乃是悲剧艺术;因此,悲剧性属于存在者的形而上学本质。

悲剧性本身的确包含着恐惧,但它不是作为激发恐惧的东西,可以使人通过向“听天由命”的逃遁、通过对虚无的渴望来逃避恐惧。相反地,这种恐惧是受到肯定的东西,而且是在它与美的不可改变的归属关系方面受到肯定的东西。悲剧存在于恐惧作为美所包含的内在对立面而受到肯定的地方。伟大和崇高与深度和恐惧是共属一体的;一方越是原始地被要求,另一方就越可靠地被获得。“恐惧属于伟大——我们可不能受骗上当”。(《强力意志》,第1028条)对这些对立面的共属一体关系的肯定就是悲剧性认识,就是悲剧的态度,尼采也称之为“英雄精神”(das Heroische)。“是什么造成英雄精神?”尼采在《快乐的科学》(第268节)中如是问道。他的回答是:“同时直面人类最大的痛苦和人类最高的希望”。这里所谓“同时”是关键所在:并不是要利用一方与另一方抗争,更不是要对两者视而不见,而是既要控制自己的不幸也要控制自己的幸福,从而才不至于成为自己臆想出来的胜利的傻瓜。^①

“这就是英雄精神,它们置身于悲剧性的残酷中来肯定自

^① 尼采有一则笔记:“什么构成伟大的风格?就是对其幸福与不幸的控制——”(1885年;《全集》,第十二卷,第415页)。参看本书第一章,第20节。——译注

身：以它们的坚强足以把痛苦当作快乐来感受”。（《强力意志》，第 852 条）

悲剧精神于自身中带着种种矛盾和疑问。（《全集》，第十六卷，第 391 页；参看第十五卷，第 65 页；第十六卷，第 377 页；第十四卷，第 365—366 页）悲剧性只存在于这种“精神”起支配作用的地方，而且甚至可以说，只有在认识和认识者领域里才会发生最高的悲剧。尼采说：“最高的悲剧主题迄今尚未被利用：诗人们在经验上对认识者的许许多多悲剧一无所知”。（《全集》，第十二卷，第 246 页；1881—1882 年）存在者本身决定和蕴含着痛苦、毁灭和否定。在《瞧！这个人》中谈到相同者的永恒轮回这个思想的形成过程时，尼采把这个思想称为：

“人类所能获得的最高的肯定公式”。（《全集》，第十五卷，第 85 页）

为什么轮回思想就是最高的肯定呢？因为它还把极端的否定、毁灭和痛苦当作存在者固有的成分来加以肯定。因此，恰恰凭着这个思想，悲剧精神才得以原始地完全进入存在者之中。尼采说“*Incipit tragoedia*”[悲剧的起源]，但也说“*INCIPIT ZARATHUSTRA*”[查拉图斯特拉的起源]（《偶像的黄昏》；《全集》，第八卷，第 83 页）。

查拉图斯特拉乃是第一位关于这个思想中的思想的真正思想家。去成为第一位关于相同者的永恒轮回思想的真正思想家，是查拉图斯特拉的本质。这个关于相同者永恒轮回的思想是最沉重的思想，它是如此沉重，以至于在迄今为止的平常人当中，首先还没有人能够思考这种思想，也不敢要求作这样一种思考，连尼采本人亦然。因此，为了让这个最沉重的思想（即悲剧）得以开始，尼采

还必须首先把这个思想的思想家创作出来。这就是他在《快乐的科学》出版一年之后(即自1883年以后)开始形成的那部著作中所做的事情。而尼采关于相同者的永恒轮回思想的形成过程的陈述也说:这个思想构成“这部著作的基本观念”。^①不过,以“Incipit tragoedia”[悲剧的起源]为标题的《快乐的科学》最后一节却有以下说法:

“悲剧的起源。——查拉图斯特拉三十岁时离开家乡和乌尔米湖,跑到山上去了。在那里十年,他享受着自己的精神和孤独,从来没有对之感到厌倦过。但最后,他却改变了自己的心意——有一个黎明,他随晨曦一道起床,迎着太阳并且对太阳说道:‘你,伟大的星辰啊!假如没有那些被你的光明所照耀的人,你又有何快乐可言!十年了,你每天从这里升起,来到我的洞穴:要是没有我,没有我的鹰和蛇,你可能早就厌倦了自己的光明和这条道路。但每天早晨我们都等候着你,汲取你那充溢的光明,并且为此祝福你。看哪,我就像采集了太多蜂蜜的蜂儿,已开始对我的智慧感到厌倦了。我需要向我伸展的手,我想要馈赠和给予,直到人群中的智者再度因自己的愚蠢而愉悦,贫者再度因自己的财富而欢喜。为此我必须降至深处,就像你每到夜晚就沉入大海,把光明带给阴间,啊,丰富绝伦的星辰呵!——我必须和你一样没落下去(untergehen),就像我要去找寻的人们所说的那样。那么,祝福我吧,你那平静的眼睛,它能毫不嫉妒地看着一种极度的幸福!’”

^① “这部著作”指尼采的《查拉图斯特拉如是说》。尼采在《瞧!这个人》第三节中有一段文字陈述了他的轮回思想的形成过程。可参看本章第2节的相关引文。——译注

祝福这杯子吧,它愿满满地溢出,直到水从里面金灿灿地流泻出来,并且把你的快乐余辉撒向每个角落!看啊,这杯子想要重又变成空的,而查拉图斯特拉想要再度做人’。——查拉图斯特拉就这样开始没落了。

后来,《快乐的科学》的这个结尾原封不动地构成了尼采次年出版的《查拉图斯特拉如是说》第一篇的开头。只是湖的名称,即“乌尔米湖”,^①被替换成“他家乡的湖”了。查拉图斯特拉的悲剧一开始,他就开始没落了。这种没落本身就有一种历史。没落是真正的历史,而不是一种结束。^②在这里,尼采是根据他关于伟大的希腊悲剧的一种深刻认识来构成他的著作的。因为希腊悲剧同样也不只是要“以心理学方式”准备好一种“悲剧性冲突”,打下一个复杂的结,诸如此类。相反地,在希腊悲剧开始的那一刻,通常被人们当作“悲剧”的那一切就已经发生了。正在悲剧中发生的“只还有”没落而已。我们说“只还有”是十分不恰当的,因为惟现在才开始了本真的东西。若没有“精神”和“思想”,一切行为皆虚无。

第 5 节 对轮回学说的第二次传达

《查拉图斯特拉如是说》这部著作,而且作为整部著作,构成了尼采对轮回学说的第二次传达。但现在,尼采不再附带地谈论这

① 乌尔米湖(Urmi):尼采虚构的湖名。——译注

② 此处“没落”是对德文 Untergang 一词的翻译,或者也可译为“沉落”,其动词形式为 untergehen。Untergang 或者 untergehen 有“下落、下沉、没落、灭亡”等意义。海德格尔对此词有自己的解释,可参看本章第 8 节。——译注

个学说,仿佛它只是一种可能性而已;当然,他也还没有毫无顾忌地和直截了当地来谈论这个学说。由于尼采诗意地创造了查拉图斯特拉这个形象,他也就创造了这位思想家,创造了另一种人,后者——与迄今为止的人相对立——通过把悲剧精神置入存在者本身之中而使悲剧开始了。查拉图斯特拉是英雄的思想家,而且因为它是这样被塑造出来的,所以这位思想家所思考的东西就必须一道被塑造为悲剧性,亦即对极端否定的最高肯定。而按照被我们引为本讲座的指导性句子的那个箴言来说,在英雄周围一切都变成悲剧。为了揭示这种悲剧,尼采首先必须创造一个英雄——惟在这个英雄周围才形成了悲剧。这个英雄形象的基础就是永恒轮回思想;即便在没有专门谈论这个思想的地方,情形亦然。因为这个思想中的思想及其学说需要一位独一无二的教师。在这位教师形象中,这个学说将得到间接的描绘。

与对轮回思想的第一次传达一样,在尼采做的第二次传达中,传达方式首先就比传达内容更为重要。因为其中的关键在于:人要变成不为这个学说而心碎的人。以往的人不能真正地思考这个学说。他终究不得不超出自身之外,被改变——变成为超人。用“超人”这个名字,尼采决不是要表示某个不再是人的东西。作为“超出……之外”(Über - hinaus)的“超”(Über)是与一种完全确定的人联系在一起的;只有当这种人超出自身而过渡为一个被转变了的人时,他的规定性才会明显可见。只有在这个时候,我们才能回顾以往的人的过往性;而只有在这种回顾中,以往的人才会变得明显可见。这个需要克服掉的人就是当今之人;如若从正在把他克服掉的那种人来考虑,这就是说,从新的开端来考虑,他也就是“最后的人”。最后的人乃是具有“中等幸福”的人。他机智无比,

无所不知,无所不能;但同时,他又把一切都带人无关紧要状态中,带人中等状态中,带人普遍的简单化过程中。在这个最后的人周围,一切事物都将日复一日地变得越来越渺小。于是,甚至他还认作伟大的东西也必定会变成一个渺小的东西,而且必定会越来越渺小。

超人并不是一个幻想中的怪物。超人是那种人,他能够认识和征服这个最后的人本身。所谓“超一人”(Über-mensch),意思就是说,他超出“最后的”人,并且因此才使这个人带上最后的人、以往的人的烙印。所以,为了从一开始就挑明这样一种对立,在《查拉图斯特拉如是说》第一篇的序言中(第5节),尼采就让这位相同者永恒轮回的教师在他最初的谈话中谈到了对他来说必定“最可轻蔑的东西”,即“最后的人”:

“‘现在我要对他们诉说那最可轻蔑的东西,那就是最后的人’。

接着,查拉图斯特拉对群众如是说:

人类为自己选定目标的时候到了。人类为自己播种他最高希望之种子的时候到了。

眼下他的土壤还足够肥沃。但终有一天,这土壤会变得贫瘠和驯服,而没有一株大树能在上面茁壮成长。

呵!人类再也不能射出他那渴望超越自己的火箭的时刻正在到来,人类的弓弦已然忘了箭头的嗖嗖之声!

我要告诉你们:人仍然必须在自身中拥有混沌,才能孕育一颗飞舞的星。我要告诉你们:你们仍然在自身中拥有混沌。

呵!人类再也不能孕育任何星辰的时候正在到来。呵!最可轻蔑的人的时候近了,他将再也不能轻蔑自己。

看哪！我为你们指出那最后的人”。

关于这段文字，我们还应当对照一下《查拉图斯特拉如是说》第三篇“萎缩的道德”一节，该节第二段的结尾处提到了最后的人：

“‘我们已经把我们的椅子置于中间——这是你们得意的神情告诉我的——与垂死的角斗者和满足的猪豕间保持同样的距离’。

但这就是平庸，虽然它被称为节制。——”

然而，关于作为最可轻蔑者的最后的人的谈论位于著作的开头，查拉图斯特拉差不多一开始就脱口道出他的厌恶，这一事实在整部著作中却具有某种更为深刻的意义。在这里，查拉图斯特拉还只在他的道路的起点上，他将在这条道路上成为他自身。他本身首先必须学习；而且，他也还必须学会轻蔑。只要这种轻蔑起于对被轻蔑者的厌恶，它就还不是最高的轻蔑。这种出于厌恶的轻蔑本身还是可轻蔑的：

“我的轻蔑和我的警告之鸟只应当从爱中飞起，而不是从泥沼中飞起！”（《查拉图斯特拉如是说》，第三篇，“论消逝”）

“哦，我的心，我已经教给你轻蔑，这轻蔑之到来并不像蠕虫的啃啮；我已经教给你伟大的轻蔑，爱的轻蔑，它最轻蔑时爱得最深”。（《查拉图斯特拉如是说》，第三篇，“大渴望”）

尼采诗意地创造了查拉图斯特拉这个形象，他由此得以勾画出他在《快乐的科学》结尾处谈到的那种“最孤独的孤独”的空间，那种带来思想中的思想的孤独的空间。而按照尼采的这种勾画，查拉图斯特拉决定走上那个方向，后者在《快乐的科学》中仅仅被称为各种可能性中的一种可能性，那就是：“善待生活”，也就是说，要肯定生活，肯定生活所具有的极端痛苦和最大欢乐。

把这个关于最大重负的最沉重的思想公布出来,这首先就要求创作出一个思考这种思想的思想家的形象,一个传授这种思想的教师的形象。但这种创作却不可能把这个学说本身完全地隐瞒起来。实际上,它就在《查拉图斯特拉如是说》(1883—1884年)第三篇中得到了描述。不过,在直接谈到这个学说的地方,尼采的谈法也还是诗意的,采用了一些把这个学说的意义和真理形象地表现出来的比喻手法,这就是说,是在感性领域里、因而是以感性形象来加以表现的。当尼采在《查拉图斯特拉如是说》中感性形象地描绘轮回思想时,除了其他几个重要动机外,尼采遵循的是他在这个时期里(1882—1884年)记录下来的一种思索:

“人们想传授的真理越是抽象,人们必定越是会首先引诱感官去接近这种真理”。(《全集》,第十二卷,第335页)

但是,倘若我们想把关于轮回思想的学说(甚至是在比喻形象中)孤立地当作“理论”从这部著作中抽离出来,那我们就会误解了《查拉图斯特拉如是说》。因为,这部著作最内在的任务还是对教师形象的塑造,以及——通过这位教师——对这个学说的塑造。当然,另一方面,我们也还可以说:教师形象只有根据这个学说才能够得到理解,只有根据在这个学说的真理中透露出来的东西,以及这个学说——就它涉及存在者整体而言——对存在者之存在的规定方式才能够得到理解。这意思就是说:对作为一部著作的《查拉图斯特拉如是说》的解释只有根据尼采形而上学的整体才能够进行。

在《查拉图斯特拉如是说》出版之后,尼采有时难以忍受以下事实:他竟冒险泄露了自己最内在的和最高的经验。但随着时间的推移,他也渐渐学会了承受这种痛苦,因为他认识到,著作的出

版已成一种必然,既然已公诸于众,就必然引发误解。在下面这则笔记中,尼采记录了这种认识:

“智者必然的被遮蔽状态:他意识到自己绝对没有被理解;他的马基雅弗里主义,他对当前事物的冷漠”。(《全集》,第十三卷,第37页;1884年)

在这部著作中,难以把握的不只是“内容”(如果它有一个内容的话),而且是它的著作特性本身。我们很容易提出一种现成的解释:在这部著作中,哲学思想得到了诗意的描绘。可是,这里什么叫作诗(dichten)^①、什么叫思想(denken),却是不能根据流行的观念来确定的,因为这一点只有通过著作本身才能得到重新规定,或者更多地只是昭示出来。而且,如果我们说这部著作构成尼采哲学的中心,那么,我们同时也就可以说,它完全处于中心之外,是“离心的”。再者,如果我们强调这部著作是尼采思想所达到的最高峰,那么,我们就忘了——或者更准确地讲,我们知之甚少——这样一个事实:恰恰是在《查拉图斯特拉如是说》之后,在1884年至1889年之间,尼采思想还迈出了几个本质性的步骤,这几个步骤把尼采带向了思想的全新转换。

尼采为《查拉图斯特拉如是说》这部著作加了一个副标题,叫作:“一本写给所有人而又无人能读的书”。这本书所讲的,是针对每个人的,是针对所有人的。但每个人,如其当下碰巧存在的每个人,要是他没有预先转变自己,并且同时继续转变自己的话,那他就决没有权力真正读这本书。这就是说,这本书不是为我们所有

① 在本书不同语境中,中译者以“作诗”、“创作”、“诗意创造”等不同译名来翻译德文的动词 dichten 及其动名词 Dichten。——译注

人当中的任何一个人的,如其当下碰巧存在的任何一个人。一本写给所有人而又无人能读的书,从而就是一本决不能、也决不可径直“被阅读”的书。

所有这一切都是必须讲一讲的,目的是要使大家知道:为了初步刻画尼采对轮回学说的第二次传达,如果我们现在仅仅简要地指出那些“比喻”,那些比其他陈述更直接地讨论轮回思想的“比喻”,那么,我们的做法就还是多么肤浅,还是带有各种各样的保留条件的。

第6节 “论视象与谜团”^①

在《查拉图斯特拉如是说》第二篇结尾处的“救赎”一节中(作于1883年秋),尼采比较清晰地专门讨论了相同者的永恒轮回,并且把它当作基本学说来讨论。但首要地,对这个学说的讨论还在第三篇的二节文字中(作于1884年1月)。

这两节文字中的第一节题为:“论视象与谜团”。^②其中并没有讨论其他许多事物中间的某个东西的某种视象或者某个谜团,而完全是在谈论查拉图斯特拉看到的谜团:在这个谜团中遮蔽着作为“最孤独者的视象”的存在者整体,这个谜团只有“在最孤独的孤独中”才能成为明显可见的。但为什么是一个“谜团”呢?只要谜团被猜解出来,则谜团所遮蔽和蕴含的东西就成为显而易见的了。

① 本节中出现的“视象”的德文原文为 Gesicht,具有“面貌、外表、视觉、幻觉”等多种意思。鉴于它与 sichten(看见、望见)、Anblick(看、景象、样子)等词语的意义联系,我们把它译为“视象”。——译注

② 另一节题为“痊愈者”,将在本章第8节讨论。——译注

不过,猜解本质上不同于计算。计算是以一条预先给定的“线索”为主导纽带,从已知之物中逐步推出一个未知之物;而猜解却包含着一种跳跃,没有主导纽带,没有一把对任何人在任何时候都能够攀登的梯子。对谜团的把握是一种跳跃,尤其是当这个谜团涉及存在者整体时——在这里,没有任何一个个别的存在者或者存在者的一种多样性,从中在任何时候都可以把这个整体推导出来。对这个谜团的猜解必须冒险进入一般被遮蔽者的敞开域之中,进入未曾踏上和未曾通行的地方,进入这个遮蔽最深者的无蔽状态(ἀλήθεια)之中,进入真理之中。这种猜测是对存在者整体之真理的一种冒险。^①因为尼采知道自己在哲学史范围内处于一个别具一格的位置上。在《曙光》时期(1881年前后),尼采记下了下面这段话(《全集》,第十一卷,第159页):

“我们现在对待哲学的态度中的新颖东西,乃是以往任何时代都还没有的一个信念:我们并不拥有真理。早先时代的任何人都都是‘拥有真理’的,就连怀疑论者也不例外”。

与此相吻合的是后来的一句话,它标志着尼采本人在这种态度范围内的思想。在为《查拉图斯特拉如是说》所做的计划草案中,尼采曾写道:

“我们拿真理做一次试验!也许人类将因此而毁灭!那就开始吧!”(《全集》,第十二卷,第410页)

不过,倘若我们以为,我们的任务是要找到一个答案,而有了

^① 此句德文原文为:Dieses Raten ist ein Wagen der Wahrheit des Seienden im Ganzen。关于这里的“冒险”(Wagen、wagen)一词,海德格尔在“诗人何为?”一文中作了细致而独特的解释。可参看海德格尔:《林中路》,《全集》,第五卷,美茵法兰克福1977年,第280—281页;并参看中译本,孙周兴译,上海1997年,第285页以下。——译注

这个答案,一切可疑的东西都会涣然冰释,那么,我们就完全误解了这个谜团和对谜团的猜解。实际上,对这个谜团的猜解倒是要使我们经验到:这个谜团作为谜团是不能被弃之不顾的:

“我深深地厌恶一劳永逸地呆在任何一个关于世界的总体观点里。相反的思想方式大有魅力:不让自己失去神秘特性的刺激”。(《强力意志》,第470条;1885—1886年)

在《快乐的科学》(第五篇,第375节;1887年)中,尼采谈到那种

“认识嗜好……,它丝毫不想放过事物的疑问特性”。

在这里,为了理解尼采为什么让查拉图斯特拉把自己称为“解谜者”(《查拉图斯特拉如是说》,第三卷,“旧表与新表”,第3节),我们必须看到“谜团”和“猜解”等词语的这样一种本质意义及其广度。那么,查拉图斯特拉讲述的这个谜团具有何种视象呢?在此我们仍得注意他的讲述方式,也就是说,如果我们要恰当地评价查拉图斯特拉讲述的“内容”,那么我们就必须注意他讲述的地点、时间和对象。查拉图斯特拉是在一艘船上,在向“从未被探索过的”汪洋大海的航行中讲述这个谜团的。他又是向谁讲述这个谜团的呢?不是向其他乘客,而只是向水手们:

“你们这些勇敢的探险者,总是随狡猾的帆船在恐怖的大海上航行的人啊……”。

此外,我们从“放浪公子之歌”也听到(《快乐的科学》,1887年第二版附录):

驶向新大海

我要去那儿,我相信

自己和我操桨的本领。
大海一片汪洋，我那
热那亚的船在碧波中前进。

一切闪耀得越来越新，
正午在时空中沉睡——
无限啊，凝望着我的
只有你那硕大的眼睛！

还有，查拉图斯特拉是在什么时候把这个谜团告诉给水手们的呢？并不是在他上船之后马上就告诉他们的，因为他沉默了两天。而这就是说，他是在水手们已经抵达汪洋大海，而且他在此间已经亲自考验了水手们，查明他们是不是合适的听众之后，才把这个谜团讲出来的。

那么，查拉图斯特拉讲述了什么呢？讲述了他在黄昏时分沿着一条山间小道的攀登。他记下一点：“不仅一个太阳在我面前没落了”，由此来强调这是一个黄昏。在他对这次攀登的讲述中，有两个重要的比喻领域汇聚在一起了——而实际上，尼采对思想的形象表达总是一再活动在这两个比喻领域里：大海和高山。

在攀登过程中，查拉图斯特拉必须不断地克服“重力之魂”。这种“重力之魂”不断往下拖拉，但对带着这个“死敌”一道向高处攀登的人来说，它完完全全只是一个侏儒而已。

然而，在他攀登时，幽深本身也同时增长着，深渊才成其为深渊——并不是因为攀登者向下坠落，而是因为他向上攀升了。幽深属于高空，一方随另一方增长。因此，在同时把高山和大海这两个比喻领域联结起来的第三篇第一节中，尼采已经有所预示地说

道：

“我曾问，那些最高的山峰究竟从何而来？后来我才知道，原来它们来自大海。

在它们的岩石和峰顶的崖壁上，都刻下了这种明证。至高者要达到其高度，必起于最幽深处。——”

在攀登途中，必然有一些逗留之所，在那里，人们可以同时对向上的道路与向下的道路进行比较性的评价。上升的高空的精神与下行的小路的精神必定在途中相互遭遇。查拉图斯特拉这个攀登者面对着下行的侏儒。所以，在攀登中就出现了这样一个问题：“‘侏儒！不是你就是我！’——”从这里已经提出决断的方式来看，似乎还是这个侏儒（它首先被指出来，而且用了大写的“你”）^①持有优先地位。但在“论视象与谜团”第二段的开头，却很快就有了一个颠倒过来的说法：

“‘站住，侏儒！我说道。不是我就是你！但我们当中，我总是强者：你无法得知我那深邃的思想！这是你所不能忍受的！’——”

只要查拉图斯特拉严肃地对待幽深，认真思考深渊，思考那个思想中的思想，那他就进入高空而超越了侏儒。

“接着发生的事使我变得轻松了一些：因为这侏儒，这个好奇的家伙，从我肩上跳了下来。他蹲坐在我面前的一块石头上。而就在我俩停住的地方，有一个出入口”。

查拉图斯特拉开始描写这个出入口（Torweg）。随着他对出

① 前句引文中的“你”用的是 Du。德文中大写的“你”（Du）是一种尊称。——译注

入口这个比喻的描写,查拉图斯特拉把这个谜团带向了视象。^①

在这个出入口中,有两条长长的小道交汇在一起,其中一条出去,另一条回来。两者相对而行,相互冒犯抵触。两者都无限地通向自己的永恒之中。在这个出入口上方,写有“瞬间”(Augenblick)一词。

这个带有两条相对的无限小道的出入口,这个“瞬间”,乃是关于向前和向后消逝在永恒之中的时间的比喻。时间本身是从“瞬间”、从“现在”角度出发被看待的。两条道路在这里找到了它们的起点,其中一条继续通向“尚未现在”,通向将来,而另一条则回到“不再现在”,回到过去。只要那个最深邃的思想应当通过这个出入口的景象而为蹲在查拉图斯特拉旁边的侏儒所观看,而时间和永恒又要明显地在侏儒观看到的这个视象中得到形象的表现,那么,这整个意思就是说:关于相同者永恒轮回的思想现在是与时间和永恒领域联结在一起了。可是,这种视象(Gesicht),这个被看见的出入口,乃是谜团的景象(Anblick),而不是谜团的解答。当这个“比喻”变得显明可见并且已经被看见时,谜团才得以首次进入视野中。这个谜团就是我们猜解的目标所在。

猜解始于追问。所以,查拉图斯特拉立即向侏儒提出了有关出入口及其小道的几个问题。第一个问题关涉到小道——而到底是哪一条小道,没有说明。因为查拉图斯特拉现在所追问的,其实是两条小道同样都具有的东西。如果有谁沿着其中一条小道走出去,走得越来越远,那会发生什么事情呢? “侏儒,你认为,这些道

^① 此处“把谜团带向视象”(das Rätsel zu Gesicht bringen)似也可译作:“让人看见了谜团”。——译注

路会永远相互冲突吗?’”——这就是说,它们会永远相互分离,因而会永远背道而驰吗?

“‘一切笔直者都骗人’,侏儒不屑地嘟哝道,‘所有真理都是弯曲的,时间本身就是一个圆圈’”。

侏儒解开了这道难题,而且,正如这里明确地指出的,他是以一种“不屑的”嘟哝来回答的。对他来说,这道难题并不是一道值得费心讨论的难题;因为,如果两条道路都消逝在永恒之中,那么它们就会通向同一地方,它们在那里相交,最后就成为一条持续不断的轨道。在我们看来似乎各奔东西的两条笔直小道,其实只不过是一个不断在自身中回复的大圆圈的一段而已,是其中首先可见的一段。笔直者是一个假相。实际上,道路的进程是一个圆圈,也就是说,真理本身——作为在真理中进行的存在者——是弯曲的。时间的自身循环,以及一切存在者的相同者在时间中的永恒轮回,乃是存在者整体的存在方式。存在者整体以永恒轮回的方式存在。侏儒就这样猜解了这个谜团。

但查拉图斯特拉进一步叙述却令人奇怪:

“‘你这重力之魂!’我怒声斥道,‘你不要弄得太轻松了!否则我会把你丢弃在你现在蹲坐的地方,你这瘸子!——而且我已经把你带到了高处!’”

对于侏儒已经想到他的思想,查拉图斯特拉并没有感到高兴,而倒是“怒声”斥道。这就是说,侏儒其实并没有真正把握住这个谜团;他过于轻松地弄出了一个答案。因此,如果人们仅仅设想“一切都在绕圈子”,那么,就还没有思考相同者永恒轮回的思想。当恩斯特·贝尔特拉姆在其讨论尼采的著作中把轮回学说称为一个“迷惑和愚弄人心的疯狂神秘”时,他引用了歌德的一个箴言,把

后者当作一个警告,亦即把它当作一个可以压倒永恒轮回思想的优越洞识。歌德的这个箴言说:“人们了解得越多,知道得越多,就越能认识到,一切都在绕圈子”。这正是侏儒所思考的循环思想。而按查拉图斯特拉的话来说,这个侏儒是弄得太轻松了,因为他恰恰没有对尼采的这个宏伟思想作出思考。

谁要是像侏儒那样思考尼采这个最尖锐的思想,这位思想家就会把他当作瘸子丢弃在他现在蹲坐的地方。查拉图斯特拉使这个侏儒蹲坐在那儿,尽管他已经把侏儒带到“高处”,也就是说,已经把侏儒置于某个高度,在那里,倘若他能够的话他就应当观看什么——倘若他并非一直是侏儒,那他也就能够观看了。^①

查拉图斯特拉还是向侏儒提出了第二个问题。这个问题并非关于小道,而是关于出入口本身,关于“瞬间”的:“‘看啊’,我继续说道,‘这个瞬间!’”

整个视象都应当从这个“瞬间”出发,并且与这个“瞬间”相关联而重新得到思考。“‘从瞬间这个出入口出发,有一条长长的永恒小道向后延伸:在我们背后隐藏着一种永恒’”。所以,一切能够运行,并且因而只需一段有限时间就能结束运行的有限事物,都必定已经一直在这种永恒中运行了,也就是说,都必定已经通过这条小道了。在这里,尼采以一个问题形式对其学说中的一个重要思想作了如此扼要的概括,以至于这个思想本身变得几乎不可理解了,尤其是几个主要前提变得不清楚了,尽管它们已经得到了表达。这几个主要前提就是:

^① 这里两个句子用的是虚拟式,其实这里的意思是说:因为侏儒总是侏儒,所以他即使在“高处”也不能观看什么。——译注

第一、时间在将来和过去方向上的无限性。第二、时间的现实性,这种时间并非一种“主观的”直观形式。第三、事物和事物过程的有限性。根据这些前提,毕竟能够以某种方式存在的一切都必定已经作为存在者而存在过了。因为在一种无限的时间中,一个有限世界的过程必然是已经完成了的。

因此,如果“‘一切已经在此存在过了,那么关于这个瞬间,你有什么看法呢,侏儒?难道这个出入口不是也一定已经在此存在过了么?’”而且,如果一切事物都是牢牢地纠缠在一起的,以至于这个瞬间会把它们吸引过去,那么,这个瞬间不是也一定会把它自身吸引过去么?再有,如果这个瞬间始终同时也从这条小道上跑出去,那么,难道一切事物不是也一定要再次从这条小道上跑出去么?懒散的蜘蛛,月光(参看《快乐的科学》,第341节),我和你在出入口——“‘难道我们不必永远重复么?’”表面看来,仿佛查拉图斯特拉的第二个问题无非是重复了侏儒对第一个问题的回答:一切都在绕圈子,一切都在循环中运动。看起来是这样。但对于第二个问题,侏儒不再给予回答。这个问题是以一种如此优越的方式受到追问的,以至于查拉图斯特拉已经不能再指望侏儒对之作出回答了。这种优越性就在于:从现在起要求有一些理解的条件,而侏儒是满足不了这些条件的——因为他是一个侏儒。这些新的条件也表现在:现在要从“瞬间”出发来追问第二个问题。而这样一种追问就要求人们在“瞬间”本身中、也即在时间及其时间性中采取一个自己的位置。

侏儒随即消失了,而且是由于一个本身暧昧而阴暗的事件。查拉图斯特拉叙述道:

“我看到一个年轻的牧人,蜷缩着,哽咽着,抽搐着,脸都

变形了,一条粗黑的蛇正挂在他的嘴外”。

那条蛇紧紧地咬在那里。查拉图斯特拉去拉它,却是白费力气。

“于是我就高喊:‘咬吧!咬吧!

把头咬下来!咬吧!’”

这个事件和形象是我们难以思考的。但它们与对那个沉重的思想的思考努力有着某种最内在的联系。我们现在只需注意一点:在查拉图斯特拉提出了第二个问题之后,就不再给侏儒留下地盘了;侏儒不再属于这个问题的领域,因为他再也听不懂这个问题了。追问、猜解和思想越是接近于谜团的内容,本身就越是神秘莫测,就越是显得庞大,就是追问者本身所不能胜任的了。可见,并非每个人都有权追问每一个问题。查拉图斯特拉并没有指望侏儒给出一个答案,或者亲自给出一个圆滑的、命题式的答案,而是继续叙述道:“于是我说,而且愈来愈小声地说:因为我害怕自己的思想和内心的想法”。这个最沉重的思想变得令人恐惧,因为在人们所设想的绕圈子或者循环背后,他还思考着一种完全不同的东西。他以某种不同于侏儒的方式思考这个思想。

第7节 查拉图斯特拉的动物

我们在此中断对“论视象与谜团”一节的解释,我们将在后面的另一个语境中重新接过这种解释。在后面的讲座中,在我们描绘了虚无主义的本质(作为轮回思想的领域)之后,我们将会有更充分的准备,以理解尼采这节文字中接下来的内容。眼下我们也将跳过《查拉图斯特拉如是说》第三篇的其余章节,而只从倒数第

四节“痊愈者”中抽取若干内容。^①

在此期间,查拉图斯特拉已经从海上航行回来,又回到山上独处,回到他的洞穴和他的动物那里了。他的动物就是鹰和蛇。这两者是他的动物,他们属于孤独的他。而且,当查拉图斯特拉的这种孤独流露出来时,说话的正是他这两只动物。尼采曾说(《全集》,第十四卷,第417页):“对动物的热爱——在任何时候人们都从中认出了遁世者……”(作于1888年9月,塞尔斯马利亚,在《偶像的黄昏》的一个已经丢失的序言结尾处;在该序言中,尼采回顾性地谈论了《查拉图斯特拉如是说》和《善恶的彼岸》两书)。然而,查拉图斯特拉的动物们并不是任意挑出来的什么动物,它们的本质乃是查拉图斯特拉本身的本质的一个比喻,这就是说,是他的使命的一个比喻。而他的使命就是:成为永恒轮回的教师。所以,他的这两只动物——鹰和蛇——也不是随随便便地露面的。查拉图斯特拉是在正午首次看到它们的,这个正午同样也在《查拉图斯特拉如是说》这部著作整体中发挥着一种本质性的构成比喻的力量。

查拉图斯特拉对着自己的心说完这些话,日头已近正午,这时他听到从天空传来一声尖锐的鸟鸣,便疑惑地仰首翘望:

“看哪!一只鹰正在空中翱翔,兜着大圈子,而且身上还悬挂着一条蛇,这蛇似乎并不是它的猎物,而像是一个朋友,因为蛇就盘绕在它的头颈上”。(序言,第10节)

这个伟大的比喻只能为明眼人所理解!我们对《查拉图斯特拉如是说》这部著作的把握愈是本质性,则这个比喻就会变得愈加

^① “痊愈者”一节将在本章第8节中讨论。此外,海德格尔将在本章第24节“瞬间与永恒轮回”中重新解释“论视象与谜团”一节。——译注

单纯、愈加不可穷尽。

这只鹰正在高空中翱翔，兜着大圈子。兜圈子乃是永恒轮回的象征。但这种兜圈子是既盘旋而上又盘桓于高空。

鹰身上缠着一条蛇，蛇盘绕在鹰的头颈上。蛇的这种盘绕又是永恒轮回之圆环的象征。但不止于此，这条蛇是蜷曲地盘绕在那只高空中兜着大圈子的鹰的头颈上的；这是一种独特的和本质性的，但对我们来说还晦暗不明的缠绕。由此，这个比喻的比喻力量才展示出它本身的丰富性。蛇并没有作为一个猎物被叼在鹰嘴中，而倒是自由地盘绕在鹰的头颈上，成为鹰的朋友，而且盘绕着与兜圈子的鹰一道盘旋直上！这两只动物本身到底是什么，我们必须联系到这个关于相同者的永恒轮回的象征来加以考虑，也就是说，我们必须联系有关在圆环中的盘旋和在盘旋中的缠绕的象征来加以考虑。

鹰乃是最高傲的动物。所谓高傲，就是某人在持守自己的起于使命的本质地位时充分发挥出来的坚定性(Entschiedenheit)。高傲就是确信自己不再与任何他人混淆起来。高傲就是由高度和上等存在来规定的高高在上，但它又与自大或者傲慢有着根本的不同。自大或者傲慢需要与低等联系起来，是想与低等脱离以突出自己，因此仍旧依赖于低等，而且必然依赖于低等。因为自大或者傲慢本身不具有任何东西，足以让自己成为一种上等存在。自大和傲慢只是由于始终从低等得到规定才能够抬高自己，它们只能把自己抬高为某种并不在上等存在，而只是它们自负地幻想出来的东西。而高傲却不然。

鹰乃是最高傲的动物。它完全生活在高空，乞灵于高空。即使它飞落到低深处，这个低深处也还是高山及其深谷的高深处，而

决不是完全平坦、一览无余的平原。

蛇乃是最聪明的动物。聪明的意思是控制真正的知识,就是能控制住知识的各种方式:知识如何呈现自己、克制自己、预先确定自己,但仍保持灵活并且避免钻进自设的圈套之中。这种聪明包含着调节和转变的力量(这种力量不是单纯的低级虚妄),也包含着对虚假面具的控制。这种聪明决不背弃自身。它在与表面前景游戏的同时也包含着隐秘背景;它控制着存在与假相的游戏。

查拉图斯特拉的这两只动物是动物中最高傲的和最聪明的动物。它们紧紧连系在一起,外出探听消息。这就是说:它们按它们的方式和标准去寻找某人,某个能够与它们一道坚守孤独的人。它们外出探听消息,想知道查拉图斯特拉是不是还活着,是不是作为一个已经准备好没落的人活着。由此可见,鹰和蛇不是人们带到家里并且在家里改变了习性的家畜。它们疏远于一切习惯和惯常之物以及细微意义上熟悉的东西。这两只动物首先规定了那种最孤独的孤独,后者不同于由通常的看法编造出来的所谓孤独。因为通常的看法认为,孤独使我们摆脱一切,使我们无牵无挂;通常的看法设想,人们在孤独中将“不受干扰”。但在最孤独的孤独中,恰恰最糟糕和最危险的东西被释放到我们的使命和我们本身上面,而且这些东西是不能被发泄到其他事物和其他人身上的。它们必须完全穿透我们,但我们并不会由此把它们消除掉,相反地,在对最高之聪明的真正知识中,我们会意识到它们始终是与们相关的。这种知识恰恰是最沉重的东西。它太容易飘落,太容易悄悄地溜掉,潜入各种出路和遁词之中,终成一种纯粹的愚蠢。

我们必须思考“孤独”这个大概念,才能正确地把握查拉图斯特拉这位遁世者的两只动物的象征作用,也才能正确地把握查拉

图斯特拉这个形象本身,而不至于把它们歪曲为浪漫主义的玩艺儿。坚守最孤独的孤独,这意思并不是:饲养这两只动物以供消遣和结伴;这意思是说:拥有力量在这两只动物近旁对自己保持忠诚,而且不让这两只动物远走高飞。因此,在《查拉图斯特拉如是说》序言的结尾处有如下说法:

“所以,我祈求我的高傲要永远伴随着我的聪明!

如果有朝一日我的聪明弃我而去(唉,它总喜欢逃遁!),但愿我的高傲还能与我的愚蠢一道飞扬!

——查拉图斯特拉就这样开始没落了”。

一种奇怪的没落,它始于它对生成和存在的最高可能性的遭受。而生成和存在在强力意志之本质中是共属一体的,这也就是说,它们是一个东西。

我们这里需要简明地指出这两只动物的形象——鹰和蛇——作为查拉图斯特拉的动物所象征的东西:其一、它们的盘旋和缠绕,象征着永恒轮回的圆圈和圆环;其二、它们的本质,即高傲和聪明,象征着永恒轮回学说的教师的基本态度和知识方式;其三、他的孤独的动物,象征着对查拉图斯特拉本身的最高要求——这些要求越少被表达为定律、规则和劝告之类,而越是明确地根据它们的本质在这些象征的直接在场状态中道出本质性的东西,它们就越是强硬无情。只有那些具有构成性力量去塑造意义的人们才能领会象征。一旦诗意创造的、亦即较高的构成性力量消亡了,这些象征也就不起作用了,终止了,沦为“装装门面”的东西了。

第8节 “痊愈者”

通过上面对查拉图斯特拉的动物的说明,我们现在不再是毫无准备了,我们可以来把握尼采除了前面已经讨论过的“论视象与谜团”之外直接论述永恒轮回的另一节文字了。这节文字与“论视象与谜团”一节有着某种神秘的对应关系。它是《查拉图斯特拉如是说》第三篇的倒数第四节,标题为“痊愈者”。在这节文字中,查拉图斯特拉的动物们跟他谈它们本身所象征的东西,即永恒轮回。它们跟查拉图斯特拉谈话,簇拥在他周围,而且始终持留在他的孤独状态中,直到一个特定的瞬间,它们把他孤零零地遗弃,偷偷地逃走了。它们的持留意味着,它们始终还在打听他的消息,在寻找他,想知道他是否变成他所是的东西了,是否在其生成中找到了自己的存在。但查拉图斯特拉的生成却始于他的没落。这种没落本身随着查拉图斯特拉的痊愈而达到终结。这些都是最深刻的冲突的纯正关联。只有当我们把握了这些纯正关联,我们才能够接近这个最沉重的思想。

与我们眼下已有的暂时说明相应,我们将把重点放在对轮回学说的特性的刻画上面。但即使在这里,我们也必须守住这部著作的风格,我们必须根据这部著作本身来把握所发生的一切及其发生方式。对于这个学说,对于这个被传授的学说,我们的理解也必须联系于这样一些问题:谁是查拉图斯特拉,这个学说的教师如何存在,这个学说如何规定了它的教师。这意思就是说:恰恰在这个学说最纯粹地通过一些原理被表述出来的地方,这位传授和谈论学说的教师是不能被忘记的。

在“痊愈者”一节开头,查拉图斯特拉的情形如何?其中发生了什么事呢?查拉图斯特拉在那次海上之行后回到了他的洞穴。不久后,有一个早晨,他从床铺上高高跳起来,就像一个疯子一般呼叫着,做出疯狂的动作,“仿佛还有另一个东西躺在床上不想起来似的”。查拉图斯特拉用可怕的声音说话,想把这个它者叫醒,以使它以后保持清醒。这个它者就是他那个最深不可测的思想,后者虽然就在他身上,但总仿佛还是他陌生的一个东西;这个它者就是他自己的终极深度,是他还没有带人他最高的高度,带人他最完全的清醒生活之中的。这个思想还在他身边的床上——还没有与他合为一体,还没有被吞食,因而还不是一种真正被思考过的东西。这就已经显明了眼下要发生的事情:这个最沉重的思想的全部内涵和整个强度现在必须表现出来了。查拉图斯特拉大声怒斥,把它称为一条“睡眼朦胧的蠕虫”。我们不难猜出这个比喻的意义:这条睡眼朦胧的蠕虫,作为一个异己之物躺在地上,乃是那条蜷曲的蛇的对立形象,后者在友谊的清醒状态中“奋力扭动着”升入高空,在那里兜着大圈子。当这种对最深邃的思想的召唤开始时,查拉图斯特拉的动物们就感到惊恐了。但它们并没有逃避这种惊恐,倒是更加接近之,而周围的其他所有动物这时都偷偷溜走了。只有鹰和蛇留了下来。这里要紧的是在最纯粹的孤独状态中把这些动物本身所象征的东西清晰地揭露出来。

查拉图斯特拉向自己召唤他的终极深度,并且因此把自己带向自身。他成为他所是的东西,而且表明自己是他所是的东西:“生命的代言人,痛苦的代言人,循环的代言人”。生命、痛苦、循环并不是三个不同的东西,而是共属一体的一个东西,即:存在者整体。痛苦、深渊都属于存在者整体,而且存在者整体是通过循环和

轮回而存在的。这三者通过查拉图斯特拉的最高肯定而在其统一性中得到了集中揭露,也就是得到了思考,由此显示出它们的共属一体性。在这个最高的瞬间,当这个思想得到把握并且得到真正思考之际,查拉图斯特拉叫道“我多幸福啊!”但这一声“我多幸福啊!”同时也就是“我多不幸啊!”——由于这种胜利把自己把握为没落,它甚至还得把自己当作最大的危险来克服。

这件事几乎还没有完成,查拉图斯特拉就已经崩溃了。当他苏醒过来时,他在床上躺了七天七夜。“而他的动物们日日夜夜都没有离开他”。即使这样,他仍然处于孤独状态中。只有鹰,这只最高傲的动物,独自飞出去,弄回来形形色色的食物。这意思就是说:查拉图斯特拉并没有失去自己,他继续养育着他的高傲,并且确保了他的可靠地位,尽管他不得不沮丧地躺着,尽管他的聪明这时并没有来关照他,以至于他不能把自己的知识告诉自己。这只鹰给他带来“黄色和红色的浆果”,还有其他东西;我们可以回想到在更早些时候已经提到过的“深深的黄色和热烈的红色”(参看第三篇,“论重力之魂”)。这两种颜色放在一起,是合乎查拉图斯特拉的趣味的,它们正是他想要看到的东西:最深的虚假、谬误、假相的颜色与最高的激情、最热烈的创造的颜色。

在说明这两种颜色时,我们必须考虑到以下事实:“谬误”构成对强力意志来说必然的真理之本质,因此决不含有否定性的贬义色彩。“深深的黄色”也可以解说为“生命这条长蛇肚皮上闪烁的金色光亮”的金色(《强力意志》,第577条),而这蛇乃是“永恒之蛇”(《全集》,第十二卷,第426页)。在眼下这个解说中,“深深的黄色”乃是表示相同者的永恒轮回的颜色,“热烈的红色”则是强力意志的颜色。而在上面首先举出的解说中,两种颜色显示着强力

意志的本质结构,因为作为固定者的真理与作为创造者的艺术构成了强力意志的可能性条件。不过,无论在何种情形下,这两种颜色的密切联系都显示着尼采所思考的存在者之存在的本质统一性。

但在七天之后,“他的动物们以为时候已经到了,要跟他谈一谈了”。现在,查拉图斯特拉已经足够强壮,足以去真正思考那个最沉重的思想、他的终极深度,并且把它们表达出来了。因为鹰和蛇——最孤独的孤独——想要谈论而且惟一能够谈论的东西,只能是永恒轮回的思想。现在,在查拉图斯特拉与他的动物们的相互对话中,这个思想中的思想得到了表达。它并不是作为一种“理论”被端出来的;它只有在对话中才能证明自己,因为在这里,谈话者本身必须先行冒险进入他们所谈的东西之中,因为只有在对话中才能显露出他们能够把这种对话进行到多远,以及在何种意义上这种对话只不过是一番废话而已。

这两只动物首先挑起话题。它们向查拉图斯特拉指出,世界就像一个花园等着他呢。它们猜想,他已经获得了一种新的认识,一种关于世界整体的认识。因此,在一个新近订造起来的世界里散散步,一定是一种乐趣,因为现在,万物都在新的认识的光辉中闪闪发光,都想要适应各种新的规定,而且这样一来,万物就为这种认识提供了一种深刻的证明,并且把这个先前一直在寻求的人从追问的病态中解救出来了。当动物们对查拉图斯特拉说“万物都渴望着你……万物都要你成为医生!”时,它们说的就是上述意思。而查拉图斯特拉呢?他其实很愿意听动物们的这种说法,虽然他知道,这只不过是一番废话而已。但即使这里出现的是一番废话,完全是一种词语和话语游戏,对查拉图斯特拉来说,在经历

了这样一种孤独之后,世界也就像一个花园了。他知道,这样一来,就会有一种明朗的妩媚和乐趣笼罩在那个可怕的东西上面,即存在真正是(ist)的东西上面;这个存在者可能在所谈论的东西的假相背后隐藏起来。而实际上,世界并不是什么花园,对查拉图斯特拉来说也不可能是什么花园;如果花园指的是为逃避存在者而设的美好的庇护之所,则情形就更是如此了。尼采的世界概念根本没有为这位思想家提供一个安宁的逗留之所,好让他在其中不受干扰地开心散步,就像当年哲学家伊壁鸠鲁在他的“花园”中一般。世界不是一个自在现成的宇宙。动物们对花园的暗示就具有这样一种拒绝任何安宁的逗留之所的意义,同时,这种暗示也间接地具有把悲剧性认识中的世界概念指示出来的任务。在这里,我们必须来思考一下尼采的一则重要笔记:

“为了使生命本质变得完整和充沛——完全康复而坚强,孤独一段时间是大有必要的。

共同体的全新形式:好斗地保住自己。否则,精神就会变得虚弱不堪。决没有什么‘花园’以及单纯的‘对大众的逃避’。不同思想之间的战争!以及它们的军队之间的战争!(但不用火药!)”(《全集》,第十二卷,第368页;1882—1884年)

动物们用诱人的话语跟查拉图斯特拉谈他的新认识;这些话语对他来说是一个诱惑,他可以一味地陶醉于此了。不过,查拉图斯特拉认识到:事实上这些话语和语调是“永远离异者之间的彩虹和假桥”。在对话指出最相似之物的地方,听起来仿佛说的是同一者,其实是撒了一个最美丽的谎:“因为最微小的裂缝最难消除”。

查拉图斯特拉在想些什么?无非是正在谈论的惟一话题,即

世界、存在者整体。但那个侏儒在解开谜团时给出了何种答案呢？侏儒说，出入口的两条背道而驰的小道相交于无限，而且一切都在兜圈子，一切都是一个循环。而当查拉图斯特拉从其终极深度来思考他那个最沉重的思想，并且不像侏儒那样轻率地对待这个思想时，他又是怎样来命名自己的呢？他把自己称为“循环的代言人”。所以，他们两人，侏儒和查拉图斯特拉，说着同一回事。在两者之间只有“最微小的裂缝”——相互不同的两者说着同一个词语。要不然，这同一个词语“循环”就只是永远离异者之间的一座假桥。一方的循环与另一方的循环就不是同一个东西了。现在已经昭然若揭的只有一点：在这里，在人们要言说存在者整体之存在时，一致性的假象最大，正确的理解最难——那是一种决定性的、把等级区分开来的理解。

人人都能张口就说：存在者“存在”(ist)，以及：存在者“生成”(wird)。人人都以为：这是人人都能理解的。可是，以这种说法，“人就高蹈于万物之上”了。正如人通常浑浑噩噩，浑然不知真正思想的领域和档次，人同样也需要这样一种高蹈和废话，而且查拉图斯特拉对此也是喜欢的。但他也知道，这是一种假相，这个花园并不是世界——“世界是深刻的，而且比人们白日里想过的都更为深刻”。^①(第三篇，“日出之前”)

所以，根据他七天七夜以来知道的情况，查拉图斯特拉是不会让自己受动物们的谈话所引诱的。而且，他也不能在以下事实中找到某种可靠的证明：人人都如此不言自明地信口胡说“一切都在

^① 此处“比人们白日里想过的”是译者对从句“als je der Tag gedacht hat”的意译；若采取直译法，就得把它译为“比白昼自己所思考的”——听来未免荒唐。——译注

兜圈子”，并且以这种闲谈假装出支持他的样子。但动物们反驳他：“对于像我们这样进行思考的人来说，万物本身就在舞蹈”；我们并没有高蹈于事物之上，而是看到事物本身特有的舞蹈及其运动；你是可以信赖我们的。此外，它们现在还说到世界，说在永恒轮回学说的新的太阳照耀下世界看起来是什么样子：

“万物去了又来，存在之轮永远转动。万物枯了又荣，存在之年永远行进。

万物分了又合，同一座存在之屋永远在建造中。万物离了又聚，存在之环永远忠实自己。

存在始于每一刹那；每个‘那里’之球都绕着每个‘这里’旋转。中心无所不在。永恒之路是弯曲的’”。

查拉图斯特拉的动物们如是说。何以它们不该这么说呢？它们自身就只是通过绕大圈子并且蜷曲起来才存在的。对于相同者的永恒轮回的描写，难道还可能有比它们这里所做的更好，还有更美好的话语和更新鲜诱人的比喻么？这里的说法听起来是多么不同于侏儒那种可鄙的嘟哝。不过，侏儒的说法与动物们的说法仍然显示出某种令人尴尬的相似性。侏儒说：“所有真理都是弯曲的”，也就是说，真正存在者在运行过程中都是“弯曲的”；而动物们则说：“‘永恒之路是弯曲的’”。也许动物们的说法只不过是更有光彩、更优美、更轻松自如一些而已，但根本上却是与侏儒的说法相同的；而正是对这个侏儒，查拉图斯特拉作了反驳，说他把事情弄得太轻松了。实际上，即使是他自己的动物们的说法（它们用最美好的公式向他端出他的学说）也不能迷惑查拉图斯特拉：

“‘哦，你们这些爱开玩笑的家伙和手摇风琴啊’！查拉图斯特拉答道，又笑了起来，‘你们完全知道在这七天之中完成

了什么事’——”

但它们这种知道并不是知识。^①当查拉图斯特拉这里用知道一词时,他只是想以嘲弄手法,说它们什么都不知道。它们是手摇风琴,它们已经把他艰难地获得的关于相同者永恒轮回的话语搞成一种老调子,把它机械地演奏出来,而其实与侏儒一样并不知道本质性的东西。因为当事情变得严峻和凶险时,当牧人不得不咬掉黑色的蛇头时,侏儒逃之夭夭了。侏儒对下面这一点一无所知:真正知道这个圆环中的圆环,恰恰意味着首先并且不断地克服在这个学说中表达出来的那个黑色可怕的东西,那就是:如果一切都在轮回,那么,一切决断、一切努力和力求向上的意愿,就都是无关紧要的了;如果一切都在兜圈子,那就没有什么是值得的了;于是,从这个学说中就只会得出厌倦,最后就会得出对生活的否定。看起来,甚至他的动物们,虽然有关于存在之圆环的美言,但根本上也高蹈于本质性的东西之上,滑离于本质性的东西。甚至他的动物们似乎也意愿像人一样行事:它们与侏儒一样跑掉了,或者,它们只是旁观和描写在转动时发生的一切事情。它们蹲坐在存在者面前,“注视着”存在者的永恒变化,并且用最美好的比喻加以描写。它们想不到,在那里究竟发生了什么事,在关于存在者整体的真正思想中必须得到思考的是什么——这种思想乃是一种起于困境的呼叫。

而且,即使它们听到了这种呼救声,通常会发生什么事情呢?当大人物呼叫时,小人物就会跑过去表示同情。但一切同情也只是又站在一旁,站在外面而已。这种同情的参与所能做到的只有

① 此句中的“知道”和“知识”都是德文的 Wissen。——译注

一件事：通过一点点小安慰缩小和冲淡了痛苦，并且阻碍和推延了真正的认识。这种同情根本不知道，何以那种痛苦和最凶险的东西，那种令人窒息的、在喉咙口蠕动的，并且令人呼叫的痛苦和最凶险的东西，乃是“人的精髓所必需的”。如果要思考存在者整体的话，必须知道的恰恰就是这种令人窒息的知识。

这就暗示出一个本质性的、决不能消除的差异：一方面是通常的认识和观看，另一方面是真正的知识，两者之间存在着某种本质性的差异。而且，这就指示了侏儒所忽视的东西，说明侏儒何以曲解了永恒轮回，以至于后者变成了陈词滥调，变成了一番废话。有一件事一定是令人瞩目的：除了动物们的老调外，这里根本就没有说出这个学说的内容，查拉图斯特拉并没有用另一番陈述来反对动物们的说法，只是在对话过程中，始终仅仅间接地道出了要怎样理解这个学说以及不能怎样理解这个学说。不过，这种对理解方式的说明还是为我们理解内容提供了一个重要的指示。

我们的责任是要更鲜明地思索这个指示，并且要追问：何以这个学说变成了老调子？因为那个垂死的东西逃之夭夭了，破碎了；因为一切毁灭和一切否定、一切大逆不道和最凶恶的东西虽然得到了承认，但从根本上看，它们还是被把握为那种同样又在循环运动中消失的东西，以至于一切都将以不同方式重新到来，一切都将变得更美好。因此，一切都被带入一种持续的平衡之中。这种平衡使一切都变得无关紧要，冲突被平整为单纯的轮流交替。而且这样一来，人们就有了一个对于整体的舒适公式，自己就从任何决断中脱身了。

现在，回顾一下前面一节文字，我们就可以提出一个问题：何以侏儒过于轻率地对待了那个关于出入口和两条小道的比喻的解

说呢？查拉图斯特拉用一个重复的要求对答案作了提示：“看哪，这个出入口本身——这个瞬间！”这个提示是什么意思呢？侏儒只是看着两条通向无限的小道，他只是凭空臆想：要是两条道路消失于无穷（“永恒”），那它们就会在那里相遇；进而，由于这个循环自发地闭合于那远离于我的无限之境，所以，一切轮回者也就会在平衡的单纯轮流交替中鱼贯而出，并且这就样穿过这个出入口。侏儒根本理解不了查拉图斯特拉以十分令人奇怪的方式道出的东西：在出入口，两条小道“碰在一起了”。就像时间本身所显示的那样，当一切都只是相互跟随着鱼贯而出时，这两条小道又如何会碰个正着呢？因为在时间中，“尚未现在”变成现在，而现在也已经是一个“不再现在”，如此不断地进行下去。这两条小道，将来与过去，根本就不会碰在一起，而是相继相随而来。

不过，这里还是有一种碰撞。当然，只有对于一个并非旁观者，而本身就是瞬间的人来说，才会有一种碰撞；这个人的行动深入到将来，又不让过去消失，而倒是同时把过去接受和肯定下来。谁若处于瞬间之中，他就具有双重方向：对他来说，过去与将来是彼此相对地行进的。谁若处于瞬间之中，他就会让相对而行者本身达到碰撞，但又并不让它们静止下来，因为他展开和经受着被发送者与被一道给予者的冲突。^①看到这个瞬间，这意思就是说：置身于这个瞬间之中。但侏儒却守在外面，蹲坐于一旁。

^① 此处“被发送者与被一道给予者的冲突”原文为：der Widerstreit des Aufgebenden und Mitgebenden。我们只能作完全字面的翻译。其中“被发送者”（das Aufgebende）有“被交付的任务”之意，相当于德文的 Aufgabe；而“被一道给予者”（das Mitgebende）则有“陪送而来的东西”之意，相当于德文的 Mitgabe。大体上可以说，前者指向未来，而后者则指向过去。——译注

就对永恒轮回思想的正确思考而言,所有这一切说出了什么呢?它说出了这样一个本质要义:将来生成的东西恰恰就是一个要决断的实事,因为这个圆环并没有终止于无限之境的某个地方,而倒是在作为冲突中心的瞬间中有其百折不挠的联合;轮回之物——如果它要轮回的话——取决于瞬间,取决于那种力量,后者要克服在瞬间中对抵触者不满的东西。永恒轮回学说中最沉重和最本真的东西就是:永恒在瞬间中存在,瞬间不是稍纵即逝的现在,不是对一个旁观者来说仅仅倏忽而过的一刹那,而是将来与过去的碰撞。在这种碰撞中,瞬间得以达到自身。瞬间决定着一切如何轮回。而这个最沉重的东西就是必须被把握的最伟大的东西,它对小人们来说始终是锁闭着的。不过,小人们也存在着,他们作为存在者也总是轮回着。他们是清除不掉的,他们归属于那个大逆不道和黑暗阴险的东西一边。若要思考存在者整体,那就必须同时肯定这个东西。这一点使查拉图斯特拉感到毛骨悚然。

现在,查拉图斯特拉那个最深不可测的思想在这种深渊方向上得到了思考,于是他的动物们就不让他“继续说下去了”。因为查拉图斯特拉认识到小人们的轮回也是必然的,对于那个曾经使他长期劳累、悲哀和病痛,并且他曾经想要加以拒斥的东西,他竟然也还强作肯定,他以这种肯定克服了病痛,成为一个痊愈者。而这样一来,他的动物们就要重新发言了。它们重又说着它们自己的话语,诸如“世界是一座花园”之类。它们又叫查拉图斯特拉到外面去。但现在,它们说得更多些,没有简单地叫他到外面去,好让他经验和观看万物如何想念着他。它们叫他到外面去,是为了让他从歌唱的鸟那里学会歌唱:“因为歌唱适合于痊愈者”。把轮回思想仅仅当作一种不言自明的、从而根本上是可鄙的低声唠叨

来对待,或者竟把它当作一番出色的废话来对待——这样一种诱惑已经被克服掉了。

于是,动物们与查拉图斯特拉之间的谈话已经处于一个通过前面的对话而得到了转换的基础上面。现在,动物们是对这样一个查拉图斯特拉说话,他已经克服了病痛,克服了对渺小的嫌恶,因为他已经认识到了这种渺小的必然性。

这时候,查拉图斯特拉就与动物们达成一致了。动物们要求他歌唱,以此要求来安慰他,而这是他自己在那七天里已经发明了一种安慰。不过,他又立即再次警告它们,不要把这个歌唱要求也搞成一个老调子。这里所思为何?思的是:最沉重的思想作为痊愈者要战胜的思想首先必须得到歌唱。思的是:这种歌唱,亦即《查拉图斯特拉如是说》的诗意创作,本身必须成为痊愈过程;但这样一种歌唱必须是独一无二的,不可成为一种老调子。因此,查拉图斯特拉称自己不仅是一个猜谜者,而且是一位诗人。诗人和猜谜者,这意思倒也不是说他是一位诗人,此外又是另一个东西,一个猜谜者。而毋宁说,这两个角色是具有某种原始统一性的,因此说到底是一个第三者。所以,诗歌如果要实现它自己的使命的话,就决不能成为一种老调子和手摇风琴。老调子,现在被看作新的歌唱和言说工具的老调子,首先还必须被创造出来。动物们本身也是知道这一点的——毕竟它们是他的动物。查拉图斯特拉越是接近自己和自己的使命,他的动物们以它们所讲的话也越来越接近于他了:“‘请你首先想好一个老调子,一个新的老调子!’”“‘因为,查拉图斯特拉呵,你的动物们完全知道,你是谁,你必须成为谁:看啊,你是永恒轮回的教师——这就是你的命运!’”

可是,如果查拉图斯特拉是必须传授这个学说的第一人,那么

作为教师,难道他不是必定要首先知道这个学说么?难道他不是必定要先于其他任何人知道这个学说么?难道他不是必须以不同于单纯的学习者的方式知道这个学说么?的确,他必须知道,根据这个学说本身,这个“伟大的命运”也将成为他的最大危险和病痛。只有当这位教师根据这个学说来把握自己,把自己把握为一个必然的牺牲者,一个由于是过渡环节而必定要没落的人时,只有当这个没落者如此这般的为自己祝福时,他才达到了目标和终点。“‘查拉图斯特拉就这样[即以这种方式]结束了没落’”,动物们说。

这里所谓“没落”(Untergang)含有双重意思:一是作为过渡的离去,二是作为对深渊的承认的下降。同时,对于这双重意思,我们必须在其时间性中、根据正确地得到理解的“永恒”来加以把握。若从永恒角度来思考,没落本身就是一个瞬间,但并不是稍纵即逝的“现在”,并不是单纯的消逝(Vorbei)。没落虽然是最短暂、因而倏忽而过的东西,但同时却是最充沛地得到实现的东西;在其中,存在者整体最明亮的光华烁烁闪现,轮回整体在这个瞬间中才变成清楚可解的。而用比喻说法,这就是蛇的圆环,活生生的圆环。而且在这里,在蛇的比喻中,永恒与瞬间的联系对尼采来说已经结合为一个统一体了:蛇的活生生的圆环(即永恒轮回)与瞬间。在一则后期笔记中(《强力意志》,第577条;1887年),尼采把他的永恒概念与“永远不变”这种肤浅意义上的永恒概念作了一次鲜明对照:

“对立于永远不变者的价值(看一看斯宾诺莎的幼稚,笛卡尔的亦然),是最短促和最易逝者的价值,是生命这条长蛇肚皮上闪烁的诱人的金色光亮——”。

最后,查拉图斯特拉听到,他的动物们向他宣布的是何种永

恒,那就是瞬间的永恒,那个把一切都同时包含于自身之中的瞬间的永恒,也就是:没落。

当查拉图斯特拉听见他的动物们的这些话时,

“他正静静地躺在那里”,而且“正在与自己的心灵交谈。那鹰和蛇看他如此一言不发,就尊重他四周的巨大寂静,悄悄地退了出去”。

现在查拉图斯特拉如何一言不发呢?他沉默,是因为惟一地只与自己的心灵交谈,是因为他已经获得了自己的规定性,已经成就了自己的存在。由于他知道了深渊属于高空这样一个道理,他甚至也已经克服了大逆不道和凶恶的东西。这种对凶恶之物的克服并不是把它清除掉,而是承认它的必然性。只要凶恶之物仅仅在厌恶中才被拒绝,只要轻蔑只有根据厌恶才得以规定,那么,轻蔑就还取决于被轻蔑者。只有当轻蔑起于对使命的热爱,因而转变成一种忽略,一种以对凶恶之物、痛苦和毁灭的必然性的肯定为基础的忽略时,只有在这种有所热爱的忽略的沉默中,才会产生巨大的寂静,在那个已经如此这般成就自身的人周围的巨大寂静才会展开出来。只有在现在,这种巨大的寂静弥漫于查拉图斯特拉的精神之中,他才找到了他最孤独的孤独,一种不再与单纯的袖手旁观有任何联系的孤独。而且,他的孤独的动物们尊重这种寂静,这就是说,由于它们现在也“悄悄地退了出去”,它们就完成了这种孤独的真正本质。现在,鹰的高傲与蛇的聪明都成了查拉图斯特拉的本质特性。

查拉图斯特拉本身成了一位英雄,因为他已经取得了作为最大重负永恒轮回思想的全部内涵。现在,他就是一位智者,他知道,最伟大者与最渺小者是共属一体的和轮回的,因而即使是关于

圆环中的圆环的最伟大学说,本身也必定成为手摇风琴上的一个老调子,后者始终伴随着对这个学说的真正宣告。现在,他就是一个同时直面他最高的痛苦与他最高的希望的人。我们已经听到过早期尼采对下列问题的回答:“什么使人成为英雄?”(《全集》,第五卷,第204页),亦即说,什么使英雄成其为英雄?回答是:“同时直面他最高的痛苦与他最高的希望”。而根据本讲座开头的引语,我们也知道:“在英雄周围一切都变成悲剧”。^①

“当我把超人创造出来时,我在超人周围安排了巨大的生成之面纱,并且让正午的太阳君临超人之上”。(《全集》,第十二卷,第362页)

所谓生成之面纱就是作为关于存在者整体之真理的轮回,正午的太阳则是阴影最短的瞬间,是最明亮的光华,是永恒的比喻。当“最大的重负”被纳入此在(Dasein)之中时,才有:Incipit tragoedia [悲剧的起源]。首次把轮回学说传达出来的《快乐的科学》一书,其最后两节的标题就是“最大的重负”和“悲剧的起源”。现在,根据这部著作,这部据说要诗意地创造出相同者永恒轮回的思想家形象的著作,《快乐的科学》最后两节的内在联系已经昭然若揭了。

“悲剧性时代”始于查拉图斯特拉(参看《强力意志》,第37条)。悲剧性的知识知道,“生命本身”,即存在者整体,是以“磨难”、“毁灭”、痛苦为条件的,所有这一切都不是“对这种生命的反对”(《强力意志》,第1052条)。通常关于悲剧性的看法,即使它对悲剧性作了较高层面的把握,也只是在其中看到了罪责和灭亡、终

^① 即本书第二章开头的引语。——译注

结和无望。尼采关于悲剧性和悲剧的概念却是一个不同的概念，是一个本质上更为深刻的概念。尼采意义上的悲剧性，如果说它竟还有必要“反对”什么的话，那它就是反对“听天由命”(Resignation)的(《强力意志》，第1029条)。尼采意义上的悲剧性与一种自我毁灭的悲观主义的单纯阴暗化过程毫无干系，但同样也与一种一味地沉迷于单纯愿望的乐观主义的盲目陶醉毫不相干。尼采眼里的悲剧性脱离了这种对立，这只是因为它是一种对存在者整体的意志态度，因而也是一种对存在者整体的知识态度，而存在者整体的基本规律就包含在斗争本身之中。

以上我们重复说明了尼采第一次传达相同者的永恒轮回思想的那两节文字之间的联系。有了这种说明，《快乐的科学》中的第一次传达与《查拉图斯特拉如是说》中的第二次传达之间的内在关联也就变得明晰可辨了。现在，我们已经到了这样一个地步，必需对迄今为止的论述过程作一个简短的沉思了。而只要论述过程的几个步骤预先还没有真正得到完成，则这样的沉思就往往是徒劳无益的。

我们已经描述了尼采关于他的基本思想的两次传达。我们的解释工作是在不同角度上进行的。在第一次传达中，关键是对悲剧性认识与一般存在者的基本的悲剧性特征的说明。在第二次传达中，主要是对“瞬间”的说明，这就是说，主要是对尼采借以思考相同者永恒轮回的那种态度的说明，对这种思考本身的存在方式的说明。通过这两个说明，我们已可明见：这里所追问的东西，即存在者整体，是决不能像一个现成事物那样得到表象的，我们不能把它表象为任何某个人都能对之作出论断的某个现成事物。置身于存在者整体之中的过程是要服从一些独特条件的。

对于这样一些与本质性语境联系相关的问题的阐明,必然将随着我们对尼采轮回学说的进一步描述而得到加强,而且,这些不同的问题将汇集到一个中心上来。如果我们不想让我们做的描述被误解为一种对尼采的各种想法和观点的简单陈列,那我们就必须对这个中心作出思考。通过一种预先深入到更为广大的语境联系中的持续思考,我们就能先行把尼采形而上学的基本态度的基本面貌突现出来,而那是我们到后面才能够认识清楚的。

第9节 对轮回学说的第三次传达

人们通常认为,《查拉图斯特拉如是说》是尼采创作活动的顶峰。而尼采 1884 年以后发表的那些著作,则被看作纯粹解释性的和重复性的工作,或者被看作一种绝望的努力,目的是要使他在《查拉图斯特拉如是说》中宣告出来的思想产生直接的效果。人们以为,在《查拉图斯特拉如是说》之后,尼采就无所适从了,不再进一步知道什么了。这样一个判断往往可以被视为一个标志,标明了这样一个事实:并不是思想家们无所适从了,而是他们的无所不知的阐释者无所适从了,于是就用一种愚蠢的吹毛求疵十分蹩脚地来掩饰自己的窘态。在《查拉图斯特拉如是说》之后,尼采究竟是不是无所适从,不再进一步知道什么了——对于这个问题,我们姑且搁下不管,原因不在于该问题还悬而未决,而在于它根本就不是一个关于思想家的问题。因为,只要思想家以追问态度置身于他的思想之中,他就总是已经比他自己知道的和能够知道的“更进一步”了。但“进一步”和“不进一步”之类的说法,总归不是表示这里所讨论的事情的合适名称;它们属于“科学”和“技术”的领域,在

那里，进步是必然的，而且只有在那里，才能计算出进一步和不进一步。在哲学中是没有什么“进步”的，因此在哲学中也没有什么倒退可言。就像在艺术中一样，在哲学中也只有一个问题：它本身是不是存在。我们现在只需记住以下事实：在《查拉图斯特拉如是说》第三篇发表之后两年，尼采出版了《善恶的彼岸》一书（本次讲座开头的引语正是这本书里摘来的），而在这本书里，我们可以找到尼采对相同者的永恒轮回思想的第三次传达。这本书有一个副标题：“一种未来哲学的序曲”。——对于一种据说已经无所适从、不再进一步知道什么的哲学来说，这是一个多么奇怪的标题呢！

为了理解这第三次传达，关键也依然在于说明这次传达位于何处、处于何种语境联系中。这段文字见于《善恶的彼岸》一书的第三章，这一章包括第45节至第62节，标题立为“宗教的本质”。情形变得越来越莫名其妙了，因为查拉图斯特拉在他的谈话中常常自称为“不信神者”，而且总是大声宣布：“上帝死了”。就在查拉图斯特拉的漫游刚开始时，他在树林里碰见一位白发老人，与之作了一番交谈。然后

“当查拉图斯特拉独自一人时，他就对自己的心说道：‘这可能吗！这位老圣者住在森林里，居然还没有听到上帝死了的消息呢！’——”（序言，第2节结尾）

像查拉图斯特拉这样一位靠这种见识生活和判断的人，也就是说，像尼采这样一个人，还能对“宗教的本质”说些什么呢？我们想立即直截了当地听一听他的说法。在讨论“宗教的本质”的第三章第56节中，尼采写道：

“谁若像我这样，凭着某种神秘的渴望长期致力于对悲观

主义的深思熟虑,并且努力把悲观主义从半基督教、半德国式的狭隘和幼稚中解救出来(正是带着这种狭隘和幼稚,悲观主义最后呈现在这个世纪面前,亦即以叔本华哲学的形态呈现出来);谁若真正一度以一种亚洲的和超亚洲的眼光盘根究底地考察了一切可能的思想方式中最弃世的思想方式——超越善与恶,而且不再像菩萨和叔本华那样执迷于道德魔力和幻想,那么,他也许恰恰因此就——或许并非他真正所愿——张开眼睛看到了相反的理想:那个最放纵、最有活力、最积极地肯定世界的人的理想;这个人不仅学会了对过去之物和现在之物的忍受和协调,而且力求重新拥有之,如其过去存在和现在存在的那样重新拥有之;这个人永远地,贪婪地重复呼唤着,不只是向着自己,而是向着整出戏,而且不只是向着一出戏,从根本上说,倒是向着恰恰需要这出戏的那一位(Dem)——后者使这出戏成为必需的,因为他总是一再需要自己——并且使自己成为必需的。——这是怎么回事呢?这难道不是——*circulus vitiosus deus*[神的可怕循环]么?”^①

上面整段文字在结构上只是一个句子,它的分成若干环节的结构在语言上反映出一个本质性思想的构造。这一点是重要的,但我们眼下不拟深入探讨了。此类文字让我们猜想,要是尼采完

^① 此处拉丁文 *circulus vitiosus deus*, 我们译为“神的可怕循环”或者“神的恶性循环”。但这个短句是有歧义的,问题在于其中的 *deus*, 既可解为名词“神”,也可解为形容词“神的、神性的”。若把 *deus* 解为名词,则这个短句就可以译为:“可怕的循环是神”或者“神是可怕的循环”。另外需要指出的是,我们在此上下文中用“神”和“上帝”两个译名来翻译同一个德文名词 *der Gott*, 也属于无法之法。——译注

成了他的主要著作,则会成为何种样子的著作。我们首先要注意一下上面这段文字的“内容”。我们简直难以相信自己的眼睛和耳朵:“circulus vitiosus deus”[神的可怕循环]? Circulus 指的是循环和圆环,也就是指永恒轮回,而且是 vitiosus[可怕的、恶性的]; vitium 意思是残缺、痛苦和毁灭;^① circulus vitiosus[可怕的循环]是必然也重新把这种 vitium 带出来的循环。它是 deus[神的、神性的]么?莫非它本身就是那个神,就是尼采在其道路尽头还在呼唤的那个神——狄奥尼索斯么?还有,在这个神周围——是世界么?相同者的永恒轮回就是存在者整体的总体特征么?

“在上帝周围一切都变成——什么呢?也许都变成‘世界’?”这是尼采在同一部著作中提出的问题(第150节)。那么,世界与上帝是同一个东西么?在人们通常做的蹩脚解释中,这样一种学说被叫做“泛神论”。尼采这里是在传授一种泛神论吗?他的原文是怎么说的?“这难道不是 circulus vitiosus deus[神的可怕循环]么?”这里提出的是一个问題。倘若这是一种泛神论(Pan-theismus),那么我们首先还必须问一问:παν[泛、全]、万物、整全究竟意味着什么,θεος[神]究竟意味着什么。但无论如何,这里出现的是一个问題!那么,上帝不是死了么?既是又不是!是的,上帝是死了。但是哪个上帝呢?是“道德的”上帝,基督教的上帝死了——是我们得以拯救的“主”,是我们赖以行动和表达的“位格”,是我们借以判决的“审判者”,是我们得以从中为自己的美德获取报酬的“店老板”(Belohner),是我们与之做“交易”的那个上帝。可是,一

① 拉丁文 vitium 为名词,其相应的形容词就是 vitiosus(可怕的、恶性的)。——译注

位母亲能从哪里为她对孩子的爱索取报酬呢?^①当尼采说“上帝死了”时,他所指的就是这个在“道德上”被看待的上帝,而且只是指这个上帝。这个上帝死了,因为人们把它谋杀了。人们根据他们微不足道的报酬需要来计算上帝作为上帝的伟大,从而使上帝变得微不足道了,人们就这样把上帝谋杀了。这个上帝被剥夺了权力,因为它是那个否定自己、否定生命的人的一个“失策”(《全集》,第八卷,第62页)。在为《查拉图斯特拉如是说》做的一个准备草稿中,尼采曾说:“上帝窒息于神学;道德窒息于道德观念”(《全集》,第十二卷,第329页)。那么,上帝可能死掉吗?诸神可能死掉吗?早在1870年前后为《悲剧的诞生》准备的一个草稿中,尼采就写下了这样的话:“我相信原始日耳曼人的话:凡神必死”。

如此看来,尼采的无神论就有着某种完全特殊的情况。尼采必须摆脱掉那个由浅薄的无神论者组成的声名狼藉的团体;这些浅薄的无神论者在试管里找不到上帝,于是就否定上帝,而且,取代如此被否定掉的上帝,他们就把自己的“进步”搞成“上帝”了。也有一种“不信神者”(die Gott-losen),他们甚至不可能真正成为不信神者,因为他们从来就没有争取过上帝,也不可能去争取上帝。我们不可把尼采与这种“不信神者”混为一谈。但如果说尼采不是这种通常意义上的无神论者,那么,我们同样也不能把他歪曲为一个“感伤的”、“浪漫的”、半基督教的“寻神者”(Gottsucher)。我们不可把“无神论”这个词语和概念搞成一个基督教的斗争词语和辩护词语,仿佛凡是与基督教上帝不合的东西,“根本上”就都是

^① 海德格尔的这个句子显然起于尼采的以下说法:“你们爱自己的美德,就像一位母亲爱自己的孩子。但谁曾听说一位母亲要为她的爱索取报酬呢?”参看尼采:《查拉图斯特拉如是说》,第三篇,“论有美德者”。——译注

无神论了。对尼采来说,这个基督教上帝不可能成为无神状态的标准,更何况这个上帝本身已经在上述意义上“死了”。查拉图斯特拉把自己称为不信神者,也知道自己是**不信神者**。作为这种不信神者,他经验到创造最必需之物的极端迫切性和最内在的必然性。因此,这样一种不信神者就面临着一个问题,我们可以把这个问题简解为:倘若诸神总是已经现成地存在而且仅仅现成地存在,那么,还剩下什么东西要人去创造呢?人如何可能是人?也就是说,人如何可能成为人?倘若诸神仅仅像星辰、树森和流水那样存在呢?难道上帝不是必须首先被创造出来么?难道我们为此不是需要有一种至高的力量,才能超越自身去创造某种东西么?而且就此而言,人本身,这个最后的和可鄙的人,不是首先必须得到改造么?难道这个人不是需要一种重负,使得他不至于过于轻率地对待上帝?

由此而来,那个思想中的思想就获得了它作为最大重负的规定性。因此,查拉图斯特拉作为不信神者就被克服掉了!的确如此。但尼采是不是借此“更进一步”了,或者,他已经返回到基督教道路上,返回到一条有理由要求一个独一无二的自为上帝的基督教道路上了呢?不,他既没有更进一步也没有返回。因为查拉图斯特拉是通过**没落而开始**的。查拉图斯特拉的开端就是他的没落。尼采从来没有设想过查拉图斯特拉的另一种本质。惟有跛行者以及那些已经对基督教感到厌烦的人们,才会在尼采的一些句子中为他们大成问题的无神论寻求一种蹩脚的证明。但相同者的永恒轮回乃是一个最沉重的思想。这个思想的思想家必须是一个知识和意志上的英雄,他不可也不能用某个公式来编造和解释世界以及世界的创造。“在英雄周围一切都变成悲剧”。惟有通过悲

剧才会产生出上帝问题,而在上帝周围——而且连这一点也仅仅是“也许”——一切都将变成世界。

如前所述,在他那个生平自述的结尾处,时年十九岁的尼采曾问道:“那么,那个最终依然环绕着他[这个人]的圆环在哪里呢?它是世界吗?是神吗?——”^①现在,尼采对这个早年的问题是怎么回答的呢?答案又是一个问题:“*circulus vitiosus deus*”[神的可怕循环]?但这个圆环现在已经被规定为相同者的永恒轮回了;这个 *circulus*[循环、圆环]同时也是 *vitiosus*,即可怕的、恶性的;这个可怕的圆环环绕着存在者,规定着存在者整体,把存在者整体规定为世界。这个圆环及其永恒只有根据瞬间才能得到把握。因此,上帝,这个在关于可怕圆环的经验中被探问的上帝,也只有根据瞬间才能保持为可追问的。那么,上帝只是一个问题么?没错,它“只是”一个问题,这就是说,它只是一个被追问、被召唤的东西。依然需要思考的问题是:在对上帝的追问中,上帝是否更有神性?或者,如果说上帝是确定的,仿佛我们可以根据需要把这个确定的上帝撇在一边,以便在需要时把它端出来,在这种情形下,上帝是否更具有神性呢?上帝“只是”一个问题而已。这个“只是”是怎么回事?不仅上帝是一个问题——永恒轮回、*circulus vitiosus*[可怕的循环]本身也“只是”一个问题。

尼采对那个思想中的思想的所有三次传达都是问题,形态和层次各不相同的问题。尽管我们还远远没有看透、而且几乎不能猜测它们在内容上的联系,但这些传达的一种形式上的共性却已经突现出来了。当然,对于这种形式上的共性,我们首先也更多地

① 参看本章第2节。——译注

只能作一种否定性的说明。这种传达不是一种专门科学的理论描述意义上的“学说”和“教学报告”，不是作为学者见解的“学说”。但它也不是一篇哲学论文，诸如莱布尼茨或者康德做的哲学论文；同样地，它也不是一个哲学思想体系，诸如费希特、谢林和黑格尔建立起来的思想体系。因此，如果说尼采的传达既不适应专门科学学说的形式，也不适应在他之前人们所熟悉和常见的哲学探讨的形式，另一方面也不适应纯粹诗歌创造的形式，那么，我们似乎就可以从中得出一个结论：它只能是一种“个人信仰自白”，也许只不过是一种“幻想产物”而已。或者，我们从中可得出另一点：我们首先必须追问，按其形态来看，这个思想在自身中并且从自身而来到底是什么。鉴于这样一部思想著作，对于我们是否可以一转眼就把它逼入我们习惯的和流行的类别之中，或者是否这样一种思想倒是反过来必然决定我们去沉思并且使我们摆脱流俗之见，我们就不会再会有什么疑问了。

以这种沉思，我们就已经抢先进入关于相同者永恒轮回的思想的形态问题中了。这是我们蓄意做的，目的是为了作一个暗示：尼采自己的传达方式对于其思想形态的规定来说必定始终是决定性的。做这样一个提示是十分必要的，更何况关于这个形态问题，一种对尼采含而不露的笔记的粗糙了解是很容易把我们引入歧途的。现在，我们要来做一种努力，以洞察尼采关于相同者的永恒轮回所做的、但又没有亲自公布出来的那些思考。我们这种洞察工作也只有当它不是单纯的报告而是一种解释的时候，才能够看到本质性的东西。这种解释一方面必定受一种对相同者的永恒轮回思想提出来的一些本质性问题的先行洞见的规定，而另一方面，这种解释也必须受一种对尼采本人的言说内容的小心翼翼的尊重态

度的引导。

第 10 节 在一些含而不露的 笔记中的轮回思想

从“那个思想中的思想”向他走来的那个瞬间(1881年8月)开始,尼采对这个思想作了许多思考和记录,但没有予以公布。人们通常把这些没有公布出来的笔记称为“遗稿”。如果说相同者的永恒轮回思想乃是尼采的主要思想,那么,这个思想就将在他此后的整个创作时期里(从1881年直到1889年1月)向他呈现出来。后来出版的这个时期的遗稿表明了这一点。这些遗稿现在可见于大八开本版尼采《全集》的第十二卷至第十六卷。但是,如果相同者的永恒轮回思想作为思想中的思想必然从根本上规定了尼采的全部思考,那么,他对这个思想的沉思及相应的笔记就将根据尼采当时的哲学工作开展的领域、方向和层次而具有各不相同的特征。这就意味着,这些所谓的“遗稿”并非总是相同的。尼采的这些“遗稿”并不是匆匆写就的、由于偶然的原因没有付印的一些见解的一个任意的大杂烩。这些笔记不仅在内容上是不同的,而且从形式上看——甚至从其不拘形式的特点上看——也是不同的;因为它们形成于变化多端的情绪,出于多样的意图和角度,有的是匆匆记下来的,有的作过润色,有的只是在一种探索和疑惑中作的试笔,有的则是干净利落的成功之作。如果说相同者的永恒轮回思想是思想中的思想,那么,在这个思想及其本质状态能产生最大效果的地方,它就将最少明确地被描述和陈述出来。这就是说,如果尼采有时候在笔记中好像并没有谈论、或者并没有直接谈论这个思想,

那么这决不意味着,这个思想这时已经变得无关紧要了,甚至已经被抛弃了。我们若要在哲学上理解和深思尼采的“遗稿”,而不是仅仅根据几个从这里那里捡来的意见拼凑出一种“理论”,那么,我们就必须对上面讲的这一切作一番思索。

我们这里所要求的、并且只能在一种暂时的尝试中得到实施的东西是十分必要的,更何况通过迄今为止的尼采遗稿出版工作,全部“材料”已经无可避免地被置于某种确定的秩序中了。再说,对于来自不同年份、不同手稿和语境的关于轮回学说的个别文字片段,人们是不假思索地用连续的编号把它们排列起来的。然而,谁只要对于以适当方式出版尼采遗稿(恰好都是后期的,即 1881 年以后的手稿)的工作所具有的困难有一丁点儿了解,他就不会对第一批编者以及后来的编者所选择的做法有任何责备之心。撇开以往版本的缺点不谈,第一批编者的关键功绩其实还在于,他们的编辑工作把尼采遗留下来的手稿转变为可读的文本了,使我们能够理解尼采的手稿了。这是只有他们才能做的,其中首推彼得·加斯特。加斯特与尼采有过多年合作,曾帮助尼采完成了一些准备付印的打字稿,他对于读通尼采的笔迹及其变化是完全有把握的。要不然的话,许多难以辨认的、而且往往是极其重要的手稿,可能直到今天还难以为我们所接近。

现在,我们将试着按照时间顺序,对尼采那些明确地讨论轮回学说的笔记文字作一种暂时的说明。时期上的标志是我们从尼采本人在《快乐的科学》、《查拉图斯特拉如是说》以及《善恶的彼岸》中对轮回思想的三次传达中获得的。显而易见,刚好在这个思想把尼采击中的那个时期里(1881 年 8 月以及此后不久)写下来的笔记是具有特殊重要性的。《全集》第十二卷收录了 1881 - 1882

年间以及 1882 - 1886 年间(即查拉图斯特拉时期)的未出版物。1881 - 1882 年间对轮回学说的评论特别可见于《全集》第十二卷第 51 - 69 页,而查拉图斯特拉时期对轮回学说的评论则主要可见于《全集》第十二卷第 369 - 371 页。编者没有把这些评论文字安排在其他名目下(诸如形而上学、认识论、伦理学之类),而是把它们单独端出,这就避免了一种仓促草率的解释。不过,第一批我们所熟悉的,同时也是极其重要的尼采最早关于轮回学说的笔记,也即他根据在苏莱尔巨岩旁的经验所做的那些笔记,现在并没有收在《全集》第十二卷的正文中,而只是作为附录收在第十二卷的“补页”中(新版第三版,第 425 - 428 页)。相反地,在《全集》第十二卷第一版中,这几段文字却是被排在正文不同地方的,如在第 5 页,第 3 页,第 4 页,第 128 页,第 6 页上;其中有一部分文字根本就没有被公布出来。现在在新版第二版中,这几段重要文字被收在“补页”里面,这个情况透露出编者整个就处于不知所措的境地当中。我们必须从这几段在现在的版本中掉了队伍,^①因而很容易受到忽视的文字来开始我们的讨论。

此外,我们也必须立即避免某种先入之见。编者说(《全集》,第十二卷,第 425 页):“几乎从一开始,编辑工作中就同时出现了两种不同的意图。一种意图是要以对学说的理论描述为目标,另一种意图则要以对学说的诗意言述为目标”。诚然,我们现在也讨论了尼采《查拉图斯特拉如是说》中对轮回学说的一种“诗意”描述,但我们避免把它与一种“理论”描述区分开来。这不是因为我们从《快乐的科学》和《善恶的彼岸》中引来的几段文字并非理

^① 指这几则笔记没有被编入正文中。——译注

论的描述,而是因为在这里,“理论的”这个词语和概念毫无意思,尤其是当人们按照编者以及尼采“学说”的描写者们的做法把“理论言述”与“散文言述”等同起来时,情形就更是如此。“理论的—诗意的”这个区分起于一种混乱的思想。即使我们仍然承认这种区分,它在这里无论如何也是不合适的。因为在尼采对他的基本思想的思考中,“诗意的东西”同样也是“理论的”,正如“理论的东西”本身就是“诗意的”。一切哲学思想,而且恰恰是最严格的和最散文化的哲学思想,本身都是诗意的;但尽管如此,它决没有成为诗歌艺术或文学。反过来讲,一件诗歌作品,诸如荷尔德林的赞美诗,可能在最高程度上是思想性的;但尽管如此,它决不是哲学。尼采的《查拉图斯特拉如是说》在最高程度上是诗意的,但它仍然不是一件艺术作品,而是“哲学”。由于一切真正的、亦即伟大的哲学本身都是思想性—诗意的(denkerisch—dichterisch),所以,“理论的”与“诗意的”这个区分是不能用来区分尼采的哲学笔记的。

第 11 节 1881 年 8 月的四则笔记

我们现在要来考察一下尼采作于 1881 年 8 月的有关轮回学说的四则笔记。这四则笔记同时也是一部著作的提纲,从中已经可以明见尼采赋予相同者的永恒轮回思想的意义了。在时间上,这四则笔记是尼采在《快乐的科学》中对轮回思想的首次传达的前一年做的,并且已经预示了尼采后来对轮回学说的总体言述。同时,这四则笔记还证实了尼采本人在《瞧!这个人》中关于《查拉图斯特拉如是说》所讲的话:轮回思想是“这部著作的基本观念”。其

中第一则笔记如下(《全集》,第十二卷,第425页):

“相同者的轮回

草案

- 1、对基本谬误的吞食。
- 2、对激情的吞食。
- 3、对知识和有所弃舍的知识的吞食。^①(认识之激情。)
- 4、无辜者。作为试验的个体。生命的释重、贬降、弱化——过渡。

5、全新的重负:相同者的永恒轮回。我们的知识、谬误、我们的习惯、生活方式对于所有未来者的无比重要性。我们拿我们生命的残余做什么呢?——我们,已经在最根本的无知中浪费了生命的极大部分的我们?我们将传授这个学说——这是我们亲自把它吞食的最强有力的办法。我们的极乐方式,作为最伟大学说的教师。

1881年8月初作于塞尔斯马利亚,海拔6000英尺高处,比一切人类事物更要高出许多!——”

尼采特地注明了这则笔记的日期,这一点就已经说明其内容和意图非同寻常。这个学说是从传授角度得到把握的,并且是被教师把握的。

这个“草案”的标题就直接显出了整体意义。不过,只是其中第五点才提到了永恒轮回,而且即便这个第五点也根本没有对永恒轮回的内容说些什么,甚至没有蜻蜓点水地点一下。这个草案

^① 此处“有所弃舍的”是对作形容词使用的动词分词形式 *verzichtend* 的翻译。动词 *verzichten* 往往带有介词 *auf*, 意为“放弃、弃权”。——译注

的主导词语倒是“吞食”。^①这个学说被叫作“最伟大的学说”和“全新的重负”。然后是一个突如其来的问题：“我们拿我们生命的残余做什么呢？”因此，这里的关键是生命中一个决定性的刀口，它把以往的东西（已流失的东西）与尚留下的“残余”切割开来了。显然，这种切割是由改变一切的轮回思想引起的。只不过，在此刀口之前的东西与在此刀口之后的东西不是在数量上被划分开来的。先前发生的事情并没有被驱逐掉。在第五点之前还有另外四点，而其中第四点是以“过渡”这个提示语结束的。不论轮回学说多么新鲜，它都不是凭空出现的，而始终被夹在一种“过渡”之中。在我们首先期待着一种对这个学说的重要内容的辨析，特别是对这个学说的论证和说明的地方，尼采所论述的始终都只是——我们可以说——这个学说对于人的作用，甚至首先而且只是对于教师本身的作用，始终都只是对新知识的“吞食”，以及对这种作为一种全新的极乐方式的知识的传授。我们从《查拉图斯特如是说》中得知，对这个思想的“吞食”问题是多么重要；我们也得知，查拉图斯特拉只有在把这个思想的精髓吞食之后才能成为一个痊愈者。如果我们来追踪一下“吞食”一词的词义，我们就会把自己带进“吃”、进食和消化的观念中。被吞食者是那个使身体——我们的肉身——变得结实、稳定和可靠的东西，它同时也是我们已经完成并且决定着我们的将来的东西，是我们从中汲取力量的浆汁。在这里，对这个思想的吞食意味着：要这样去思考这个思想，使得这个思想

① 此处“吞食”原文为 *Einverleibung*，也有“吞并、归并”之义。英译者把 *Einverleibung* 译为 *incorporation*，并且认为尼采用此词与他当时关注自然科学特别是生理学相关。参看海德格尔：《尼采》，英译本，第二卷，D. F. 克莱尔译，纽约 1984 年，第 75 页。——译注

从一开始就成为对存在者整体的基本态度,并且作为这种基本态度预先贯通和支配每一个个别的思想。只有当这个思想已经成为一切思考活动的基本态度时,它才以合乎其本质的方式被占有、被吞食了。

对这个以“相同者的轮回”为标题的草案的决定性沉思立即就朝向了“吞食”。这第一个草案的特性始终是有重要意义的。我们没有什么“模式”,可以把这个“草案”的特征装进去,使之为我们所熟悉;我们必须从草案本身中、并且从它所包含的东西中看出它本身的模式。倘若它是一部著作的草案,那么这必将成为一部十分独特的书,不只是其内容独特,而且它作为一本书“出现”,然后“起作用”和不“起作用”的方式都将是十分独特的。其中所传授的以及在这个思想中所思考的内容,后退到传授和思考的方式背后去了。这个提纲计划无非是未来之作《查拉图斯特拉如是说》的计划的萌芽,也就是说,它恰恰不是一个关于轮回思想的“理论的”、散文文化的阐明的提纲。由此已可明见,我们前面讨论过的“理论的”与“诗意的”之间的区分是多么空洞。

与此相关的第二个草案同样既是“散文的”又是“诗意的”。它没有标题,也不是大八开本全集版中首先被公布出来的草案。在尼采的笔记中,它也没有与第一个草案放在一起,而是与《全集》第十二卷中第 129 条放在一起的。这个第 129 条说:

“倘若我们依然相信罪孽,那是一件可怕的事情:相反,无论我们做什么,如果我们无数次重复之,那它就会成为无辜的。如果万物永恒轮回的思想没有把你征服,那不是什么过错;而如果它把你征服了,那也不是什么功劳。——关于我们的所有祖先,我们想得比他们对自己的想法更柔和,我们为他

们所吞食的谬误而悲伤,而并不为他们的邪恶而悲伤”。

这段文字同时也为我们提供了一个解释,说明为什么尼采在前述第一个草案第四点中要谈论“无辜者”。随着道德意义上的上帝的死去,罪孽和罪责也从存在者整体中消失了,而且存在者的必然性——存在者如其所是的必然性——就获得了它应有的权利。

现在,第二个草案就把那些主要思想的次序倒了过来,因为它是从轮回思想开始谈的。这个草案如下(《全集》,第十二卷,第 426 页):

“1、最强大的认识。

2、意见和谬误把人改变并且给人以欲望,或者说:被吞食的谬误。

3、必然性与无辜。

4、生命游戏。”

这个草案也给出了一些不同角度的指示:所谓“必然性”并不是指任何一种必然性,而是指存在者整体的必然性。“生命游戏”令我们立即回想起赫拉克利特的一个残篇;我们知道,尼采以为自己与这位希腊思想家最为投合。赫拉克利特说:αἰῶν παῖς ἐστὶ παιζῶν, πεισσεύων παιδὸς ἢ βασιληῆ(残篇第五十二)。“世界(Aeon)是一个游戏的儿童,玩着棋子游戏;主宰是儿童”(亦即是存在者整体的主宰)。①

① 这是海德格尔对赫拉克利特残篇第五十二的翻译。现有中译文译作:“时间是一个玩骰子的儿童,儿童掌握着王权”。参看北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读》,上卷,北京 1986 年,第 23 页。根据海德格尔下面做的解释,希腊文 αἰῶν(Aeon)一词是有多种含义的,既指“世界”,亦指“时间”和“生命”。——译注

这话暗示着：存在者整体是由无辜(Un-schuld)贯通和支配的。整体就是 αἰών[世界、时间、生命]。αἰών 这个希腊词语难以得到合乎实事的翻译。它指的是世界整体，但同时也指时间，并且通过时间而与“生命”相关联，意指生命过程本身。人们习惯于对 αἰών 含义作如下规定：Aeon 指的是“宇宙”(Kosmos)的“时间”，亦即在物理学所测量的时间中运动的自然的“时间”。人们把这种时间与我们所“体验”的时间区分开来。不过，αἰών 一词所命名的东西却是与这种区分相抵触的。同样地，要是我们在宇宙学的意义上来设想 κόσμος[宇宙、世界]，我们对这个希腊词语的思考也过于贫乏了。

尼采对于“生命”一词的用法是有歧义的。它既意指存在者整体，也指我们“被卷入”存在者整体之中的方式。相应地，他关于“游戏”的谈法也有双重意思(参看尼采：“放浪公子之歌”第一首：“致歌德”。《快乐的科学》第二版附录，1887年；见《全集》，第二卷，第380-381页)。

上面对赫拉克利特的联想不是偶然的，尤其是因为尼采在这个时期的笔记中常常触及另一个思想，后者在习惯上往往被人们称为赫拉克利特的主要思想(尼采也同意这个习惯做法)，那就是：παντα ῥεῖ[万物皆流]。但是，这个句子也许并非出自赫拉克利特之口，更谈不上成为赫拉克利特思想的标志了。这个句子倒是使赫氏思想扭曲变形了。

我们上面刚刚引用的尼采关于轮回思想的第二个草案并没有主要思考这个学说对于人的“作用”，或者人及其“实存”在存在者整体范围内的变化。相反，它思考的是存在者整体本身。用今天依然流行的名称来讲，它更多地考虑了轮回学说的“形而上学的”

特征；而在前一个草案中，有关这个学说的“实存状态上的”^① 意义的考虑占了上风。抑或，这种在“形而上学的”与“实存状态上的”之间的区分，如果毕竟是一种清晰的和有作用力的区分的话，是不是就像另一方向上的关于理论—散文化特征与诗歌特征之间的区分一样，并不适合于尼采哲学呢？对于这个问题，我们只能留到后面来做决定了。

下一个草案似乎又有不同的取向。对于这个草案，编者说它是关于轮回学说的“诗歌理念的提纲”：

“正午与永恒。
对一种新生命的指示。

查拉图斯特拉，出生于乌尔米湖畔，三十岁时离开家乡，去了阿利亚省，他在山上孤独地待了十年，撰写了这个 Zend - Avesta。^②

认识的太阳再次处于正午：而永恒之蛇蜷曲于太阳光下——这是你们的时间，你们这些正午的兄弟们呵！”

在这个草案中，关键词是“正午”。“正午与永恒”：如果我们考虑到我们也只是根据时间来思考永恒的，那么这就是表示时间的两个概念和名称。现在，在永恒轮回思想得到思考之际，“正午与永恒”一体地同时存在；我们也可以说：那就是瞬间（Augenblick）。这个草案选择了最高的时间规定，以之作为一部著作的标题，而这部著作是要探讨存在者整体以及在存在者整体中的新生命。存在

① 此处“实存状态上的”（*existenziell*）是名词“实存”（*Existenz*）的形容词，也被译为“生存状态上的”。特别可参看海德格尔：《存在与时间》，图宾根 1993 年，第 4 节；并参看中译本，陈嘉映、王庆节译，北京 1987 年。

② 波斯语，意为：“评注底稿”、“注解原稿”。——译注

者整体是如何被思考的,这一点同样也通过比喻得到了显明:蛇,最聪明的动物,“永恒之蛇”,蜷曲于认识的太阳的正午光芒下。一个多么出色的比喻——而且它并不想成为“诗意的”!它被诗意地创作出来,但这只是因为它得到了最深刻的思考。而它之所以得到了这样的思考,是因为这个关于旨在把握和认识存在者整体的思想的草案在这里敢于向最深广处拓展,但又没有进入一种纯粹“冥想”的没有空气、也没有光亮的空间之中,而是深入到人类轨道中心的领域里面。在正午时分,太阳最高,万物没有阴影。在《查拉图斯特拉如是说》第一篇结尾部分,尼采也谈到这种正午时分:

“所谓伟大的正午,就是人类正站在野兽与超人之间的路中央的时刻,也是人类把他通向傍晚的道路当作他最高的希望来庆祝的时刻——因为这也是通往一个崭新早晨的道路。

这时候,没落者将祝福自己成为一个过渡者;而他的认识之太阳也将处于正午时分。

‘所有的神都死了:现在我们要使超人活起来’——在这伟大的正午,就让这一点成为我们最后的意志吧!——

查拉图斯特拉如是说”。

当尼采在此说“所有的神都死了”时,他的意思是说:对于诸神中的任何一个神来说,现在的人(作为最后的人)不再有足够的强壮了,尤其是因为,诸神是决不能简单地从传统中接受过来的。只有在传统已经为创造性的意志所承载的地方,而且只要传统已经为这种意志所承载,这个传统才构成为此在之强力。

正午乃是人类历史中的一个光亮中心,是在永恒之亮光中的一个过渡瞬间,那时候,天空是深邃的,上午与下午、过去与将来互相碰撞,并因此得以确定下来。的确,“正午与永恒”这个草案的副

标题是“对一种新生命的指示”。人们或许会指望从中获得实际生活智慧的指导,但这种愿望肯定会成为泡影。因为,这里所讲的“新生命”乃是一种置身于存在者整体中间的新方式,是一种新真理,因而也是存在者的一种转变。

我们必须在这个角度上来理解这里所谓“新生命”。尼采的第四个草案表明了这一点。这个草案还是尼采在 1881 年 8 月做的,标题为“关于‘一种新生活方式的草案’”,分为四篇。在这里,我们只能罗列一下这四篇的富有特色的标题:

第一篇:“论对自然的非人化”;

第二篇:“论对经验的吞食”;

第三篇:“论孤独者的最后幸福”;

第四篇:“Annulus aeternitatis”[永恒的圆环]。

第一篇和第四篇包含了讨论人的第二篇和第三篇。第一篇要实行对自然的非人化。这意思是说:一切被放到存在者整体中的人性因素,诸如罪责、目的、意图、天意之类,都应当从自然中抽走,以便把人本身置回到自然中(homo natura[自然人])。在第四篇中,这个存在者整体被规定为“永恒的圆环”。

上面四个草案是尼采在几乎不到一个月内写成的。其中首先引人注目的东西,以及我们暂时能够约略把握到的东西,乃是尼采对自己再三提到的少数几个重要问题域的丰富展望。这种丰富展望促使尼采总是从全新的方面,对一个根本上统一的、而且也许是简单的领域作一种筹划和考察。所有这一切都让我们猜度:正如在所有伟大思想那里一样,在尼采对相同者的永恒轮回思想的首次阐发中,一切本质性的东西虽然尚未展开出来,但都已经含苞欲放了。如若尼采要尝试做一种充分展开,那他首先就得从以往的

存在者解释借来已经可动用的手段。如果说在伟大思想家的创作中存在着某种灾难之类的东西,那么,这种灾难不在于伟大思想家有可能失败和不能继续前进,而恰恰就在于他们继续行进——这就是说,这种灾难恰恰在于伟大思想家听任自己由其思想的最切近的作用和效果来规定,而后者往往是一种不当的作用和效果。这种“继续”行进始终是致命的,因为它使人不能停留在自己的开端的源头上。西方哲学的历史今后也必须在此视野中得到居有。这样或许就会形成一些十分值得注意的、并且十分富有教益的洞识。

如果对尼采来说,那个思想中的思想在1881年夏天已经整个成形了,那么在随后的时期里还会产生什么新东西呢?这或许是好奇者会提出的一个问题。好奇者的主要特点在于,他们好奇的目标根本就与他们毫不相干,而且从一开始就与他们毫不相干。一切好奇心都乞灵于这种本质性的无关痛痒。但眼下,我们中的好奇者也将会感到失望。尼采根本上不再带来什么“新东西”;他似乎顿住了说不出话来,已经对他最伟大的思想感到厌倦了。抑或是相反的情形么?尼采还是如此忠实于他自己的这个思想,以至于他不得不为此而心碎——与医学科学关于他的精神错乱症所作的论断无关?

我们有不同的问法,我们不想问还有什么新东西出现,而是要问:最初的和老旧的东西是否以及如何被居有和展开出来。而且在这里,也许甚至连那种在尼采随后关于轮回学说的明确评论和笔记中给出的东西也不是最重要的,最重要的毋宁是一种新的清晰性,它扩散到尼采后来的全部追问上,并且把他的思想带到全新的层面上。最近有人企图让我们相信,尼采的轮回学说后来被他

关于强力意志的学说替代和消除了。与这种看法相对立，我们要指出和证明的是：强力意志学说首先无非是从轮回学说中产生出来的，而且始终携带着这个来源，就像河流总是携带着它的源泉。

第 12 节 对这个思想的概括性描述： 作为生命、力的存在者整体； 作为混沌的世界

上述四个草案已经使我们获得了一个立足点，我们由此就能更好地了解由尼采本人公诸于世的三次传达了。不止于此，我们也从中获得了一个基点，使我们更能找到头绪，更好地了解我们现在要提到的笔记文字的内容了。

第一组笔记(《全集》，第十二卷，第 51—69 页)作于 1881 年 8 月之后直到一年后《快乐的科学》出版这样一个时间段内。编者把这些文字分为两部分，其中第一部分(第 51—63 页)题为“对这个学说的描述和论证”，第二部分(第 63—69 页)题为“这个学说对人类的作用”。这种对笔记文字的划分并不是根据尼采本人的观点做的。^①编者擅自加上标题，这种做法表面上似乎能够避免任何侵犯，其实却预先使轮回学说带上了一种“理论”的烙印，一种进

① 但我们看到，编者无疑是根据《强力意志》第 1057 条笔记中的“计划”来做这种划分的。该笔记作于 1883/1884 年冬季，共四点，其中第一点标题为“对这个学说的描述、它的理论前提及其后果”，第二点标题为“对此学说的证明”，第三点标题为“它被信仰后可能产生的后果”，第四点为“它在历史中的地位，作为一个中心”。见尼采：《全集》，第十九卷(《强力意志》卷)，慕尼黑 1926 年，第 367 页。此处参看海德格尔：《尼采》，英译本，第二卷，D. F. 克莱尔译，纽约 1984 年，第 82 页。——译注

而还有“实际作用”的“理论”的烙印。轮回学说的本质特性在于：它既不是“理论”也不是实际生活智慧；而在编者们的这种划分中，这个本质特性甚至不能作为问题而起作用了。这种表面上无害的、并且几乎不言自明的材料划分，其主要的贡献就是对轮回学说的错误认识。把轮回思想曲解为一种具有后续的实际作用的“理论”，这种做法看起来似乎是蛮有道理的，更何况尼采的那些笔记——据说是要做一种“描述和论证”——讲着一种“自然科学的”语言。尼采甚至动用了当时的自然科学、物理学、化学和生物学著作；在这些年的书信中，尼采也谈到他的计划，说是要去某所著名大学里从事自然科学和数学研究。所有这一切足以清楚地证明，尼采本人在其轮回学说中也考虑到了“自然科学方面”。无论如何，表面现象说明了这个事实。当然，这个表面现象是否由尼采本人所造成，甚至何时由尼采本人所造成，这乃是一个问题，可以当作对其哲学中那个思想中的思想的解释工作的主导尺度。当我们已经把尼采哲学以及对尼采哲学的争辩——这也就是说，对整个西方哲学的争辩——把握为这个世纪以及下个世纪的一项事业之际，这个问题也就变成必然的了。

在我们眼下要做的这个暂时的刻画中，我们将蓄意依照现有版本中所做的、但大成问题的段落划分。也许以这种方式，我们将最有可能清楚地看到，这些段落的主题并不是“自然科学”。个别段落之间的联系决不是立即就能看透的。首要地，我们必须考虑到，我们在现有版本中看到的第 99 条至第 132 条笔记的次序，在尼采本人那里是无论如何也找不到的；这些在现有版本中被排列起来的段落，在相关的手稿（序号为 MⅢ，1）里却位于完全不同的地方。例如，第 92 条在手稿第 40 页上，第 95 条在第 124 页上，第

96 条在第 41 页上,第 105 条在第 130 页上,第 106 条在第 130 页和第 128 页上,第 109 条在第 37 页上,第 116 条在第 33 页上,第 122 条在第 140 页上。所以,甚至在我们读到的这些段落的次序上,就已经包含着一种误导,当然,这不是编者蓄意做的误导。

我们试图避开这种误导。不过,尼采的手稿本身并没有为我们提供一条牢靠的引线。这条引线只有在一种对整体内容的总体理解中才能够找到。我们试图把在此排列在一起的段落的主要思想突显出来。其中最重要的事情是,我们要搞清楚尼采看到了什么以及他是如何看到的。要完成这样一项任务,就完全有必要对每个段落进行一种细心的具体解释。但这已经不在本讲座范围之内了。然而,为了能够领会尼采的主导性的观察方向,从而呈现出尼采借以在这些个别段落中进行言说的那些问题的主要的内在联系,我们选择了一种概括性描述的途径。这种概括性描述也是会有任意性的嫌疑的。因为它是我们筹划出来的,而且问题仍然是:我们的这种筹划起于何种先见以及何种提问范围。对于这种概括性描述的本质内容,我们下面分十点来加以显明;同时我们也须说明,这十点是共属一体的。

一、尼采看到了什么? 答曰:世界的总体特征。世界包含着什么? 无机物和生命体之整体,而生命体不只包括植物和动物,也包括人在内。无机物与生命体并不是像两个不同区域那样被并列在一起或者叠加在一起的,而毋宁说,它们被设想为一种交织在一起的生成联系。这种生成联系的统一性是“生命体”呢,还是“无机物”? 尼采写道:

“我们整个世界乃是无数生命体的灰烬:而且,尽管生命体与整体相比还是多么微不足道,但万物已经被转化为生命

了,并且因此得以继续”。(《全集》,第十二卷,第 112 条)

看起来,这似乎是与他在《快乐的科学》中(第 109 节)表达的一个思想相对立的:

“我们要提防,不要说死与生相对立。生命体只不过是无生命物的一种而已,而且是非常罕见的一种”。

这些句子告诉我们,与整体相比较,生命体在量上看是微小的,在出现频率上也是稀罕的。但这个微小和罕见的东西却永远是产生大量灰烬的燃料。照此看来,我们或许就必须说,无生命物是生命体的一种而不是相反。不过,相反的说法也是成立的,因为无生命物来自生命体,又因其占据大多数而构成生命体的条件。这样,生命体就只不过是生命的一种变化和创造力量,而无生命物则是一种中间状态。无疑地,对尼采这个时期思想的这样一种解释是并不完全合适的。此外,在这两个思想之间还留下了一个矛盾。对于这两个思想,我们可以作如下公式化表达:无生命物是无数生命体的灰烬——生命只是无生命物的一种。前者说生命体决定了无生命物的来源,而后者说无生命物决定了生命体的种类。前者说无生命物具有优先地位,而后者又把无生命物置于生命体之后了。

也许在这里,有两个关于无生命物的不同观点在起作用。若是这样,则一个矛盾的可能性就成为多余的了。如果无生命物是在其可认识性角度被看待的,而且如果认识被把握为对持存的、清晰的和无歧义的东西的确定,那么,无生命物作为认识的对象就具有优先地位,而作为歧义的和多义的东西,生命体就只是无生命物的一个种类和一个变种而已。相反地,如果无生命物本身是从其来源角度被看待的,那么,它就只是生命体的灰烬。生命体在出现

频率和分布上不及无生命物,这并不能否定生命体是无生命物的来源,尤其是因为,更高级之物的本质就在于保持稀罕和比较稀罕。从所有这一切当中,我们可以看出一个关键点:从一个惟一的角度把无机物与生命体划分开来,这种做法还没有切中以下实情,即世界比我们的计算性理智愿意承认的更为神秘莫测(关于无生命物的优先地位,可以参看尼采:《全集》,第十二卷,第 495 条以下,特别是第 497 条)。

二、世界的普遍特征是什么? 答曰:“力”(Kraft)。什么是力呢? 没有人胆敢直接而确定地说什么是“力”。在这里,我们立即能够说明而且必须说明的只有一点:尼采并不是在物理学意义上来理解“力”的,他也不可能在这个意义上理解“力”。因为物理学的力概念,不论是纯粹机械学上的还是动力学上的,始终只是计算范围内的一个度量概念;正如物理学把自然纳入其表象活动的范围之内,它作为物理学也根本不能思考力之为力。在既定参照系中,物理学始终仅仅着眼于力之关系的时空现象的大小量来处理力之关系。当物理学把自然带入“实验”领域中时,它同时也预先设定了单纯的力之大小与力之作用之间的计算性的、技术的关系(在广义上),而且借助于计算共同设定了合理性(Rationalität)。一门物理学,一门在技术上可利用的,而同时又想成为非理性的物理学,乃是一种荒谬。尼采以“力”一词所标示和意指的东西,并不是物理学的力所指称的东西。倘若人们想把尼采对存在者的解释称为“动力学的”(因为力在希腊文就叫作 *δυναμις*[动力、能力]),那么,人们当然也得说明这个希腊词语的意思;无论如何,它并不是指与“静力学”相对立的“动力学”——这个区分起源于一种根本上始终是机械论的思想方式。“动力学”与“静力学”成为表示物理

学的—技术的思想领域的名称,这并不是偶然的。

谁如若把“动力学”和“静力学”的表象方式套用到存在者整体上去,那他就只不过是把一种极度的混乱带人思想之中。因为就其基本精神意志而言,尼采处处都是确实稳当的,但在进行言说和创作时,他必然还囿于同时代的风格中,所以,为了追踪他的思想,我们的思考就需要有一种严格性。这乃是一种思想的严格性,数学自然科学的精确性不仅在程度上而且在本质上都是赶不上这种严格性的。尼采所谓的“力”,在接着的几年里就水落石出了,那就是“强力意志”。

三、力是有限制的还是无限制的?它是有限制的。为什么呢?在尼采看来,原因就在于力的本质。力本质上就是有限的。假定力是“无限地增长的”(《全集》,第十二卷,第93条),那它是靠什么“养活”自己的呢?因为力不断释放,同时又并不消失,所以它必定是靠某种剩余维持自己的。这种剩余的源泉应当在哪里呢?

“我们坚持认为,世界作为一种力是不能被设想为不受限制的——我们不允许自己形成一个关于一种无限的力的概念,一个与‘力’概念互不相容的概念”。(《全集》,第十二卷,第94条)

那么,莫非尼采干脆就在要求一个关于力之为力的本质有限性的概念么?他也把这个命题称为一种“信仰”(《全集》,第十二卷,第94条;参看《强力意志》,第1062条)。这种对力之本质有限性的“信仰”的根据何在呢?尼采说:无限性是“与‘力’概念互不相容的”。这意思是说:“力”本质上是某种于自身中固定的东西,某种确定的东西;因此它必然地和自发地是受限制的。“力当中某种不固定的东西,某种波动的东西,对我们来说是完全不可思议的”

(《全集》，第十二卷，第 104 条)。这就意味着，关于力之本质有限性的命题决不是一种毫无根据的假定意义上的盲目“信仰”，而是一种“持以为真”(Für-wahr-halten)，其根据就在于关于正确的力概念的认识的真理性的真理性，也就是说，其根据就在于力的可思性。不过，关于本质概念的思考到底具有何种特性，尼采既没有言说也没有加以追问；他也没有追问和言说，这种思考和可思性究竟是否能够，以及如何能够扮演存在者之本质的法庭。但也许，尼采并不需要做这样的追问，因为他以前的全部哲学也从来没有追问此类东西。当然，这话更多地是一种原谅而不是辩护。而对我们来说，当务之急却是找到尼采思想的要害。

四、力之本质有限性的内在后果表现为什么呢？因为世界的本质是力，而力本质上是有限的，所以世界整体本身始终是有限的，而且这是在一种牢固的、来自存在者本身的限制意义上讲的。世界的有限性的依据并不在于，世界碰到了某个不同于自己的它者，从中得到一种限制。世界的有限性来自世界本身。世界之力并不遭受任何缩小和放大：

“宇宙之力的尺度是确定的，不是什么‘无限的东西’：我们要提防此种对概念的放纵！”(《全集》，第十二卷，第 90 条)

五、从存在者整体的有限性不是可以推出存在者整体的持存能力和持存的局限性吗？宇宙之力并没有缩小和放大，这并不意味着“一种停滞”，而是意味着一种不断的“生成”。并没有一种力的平衡状态。尼采说：

“倘若什么时候曾达到过力的平衡状态，那它就会一直持续下来：可见它从来就没有出现过”。(《全集》，第十二卷，第 103 条)

在这里,我们必须完全一般地在转变或者——更小心地说——变化意义上来把握“生成”。在这个意义上,甚至消逝也是一种生成。“生成”在此并不表示形成,更不表示发展和进步。

六、从世界的有限性必然得出世界的可纵观性。但事实上,对我们来说,存在者整体却是不可纵观的,因而是“无限的”。尼采是如何规定世界的本质有限性与不可纵观意义上的无限性之间的关系呢?我们必须特别关注尼采对这个问题的解答,因为尼采常常以一种相当散漫的表达方式来谈论“无限的”世界,因而表面看来,似乎他是要否定他关于世界的本质有限性的基本命题似的。恰恰因为世界是不断的生成,但作为力之整体本身又是有限的,所以才存在着“无限的”作用。这种作用和显现的无限性并不与存在者的本质有限性相冲突。因为在这里,“无限的”(unendlich)一词的意思就如同“不可估量的”意义上的“无尽的”(endlos),亦即实际上不可数的。

“诚然,这种力的位置、变化、组合和发展的数目[是]极其巨大的,而且实际上是‘不可估量的’,但无论如何也是确定的,而不是无限的”。(《全集》,第十二卷,第90条)

所以,当尼采在另一个地方(《全集》,第十二卷,第97条)驳斥“状态的无数性”的可能性,从而断定状态的可数性时,他的意思是说:确定的世界之力“只具有一个‘数目’的可能特性”(《全集》,第十二卷,第92条)。现实的(实际的)不可数性与这种无数性的不可能性是完全可以统一的。

七、这种作为有限世界的宇宙之力在哪里呢?在哪个空间中?它竟在空间中么?什么是空间?按照尼采的说法,关于一个“无限空间”的假定是“错误的”(《全集》,第十二卷,第97条)。空间是有

限制的,而且作为这个有限制的东西,它就如同关于“物质”的观念一样,只是一种“主观形式”而已(《全集》,第十二卷,第 98 条)。

“空间首先是通过关于空洞空间的假定而形成的。其实并没有这种东西。一切都是力”。(《全集》,第十二卷,第 98 条)

因此,空间是一个虚构的、想像出来的产物,作为这样一个产物,它是力和力之关系本身的一个构成。至于是哪些力和力之关系完成了一种空间构成,亦即一个空间表象的自身构成,以及这是如何发生的,尼采并没有告诉我们。所谓“空间首先是通过关于空洞空间的假定而形成的”,这个句子听起来是很成问题的,因为在“空洞空间”(leeren Raum)这个观念中,空间已经得到了表象,而且空间完全可能不是从“空洞空间”这个观念中形成的。不过,以这个说法,尼采却发现了一种本质性的联系,虽然他没有予以深思和掌握。那就是“空洞”(Leere)这个基本现象。当然,“空洞”不仅仅与空间相关,而且未必就与空间相关,也未必与时间相关——只要时间是根据传统的概念被思考的。相反地,存在之本质却可能包含着“空洞”。对于这一点,我们在此只能略作提示,以显明以下事实:假如空间形成于世界之本质,则尼采关于空间之形成的说法就可能是有某种意义的,虽然它直接看来是荒谬的。

八、通常与空间并举的时间的情形又如何呢?与空间的想像特征不同,时间是现实的。同时,与空间的有限制的特征不同,时间是无限制的、无限的。

“而宇宙万物在其中施展其力量的时间却一定是无限的,这就是说,力是永远相同的和永远活动着的”。(《全集》,第十二卷,第 90 条)

在第 103 条中,尼采谈到“无限的时间过程”。我们也已经知

道尼采在第 114 条中提出的比喻,即所谓“存在的永恒沙漏”。^①在写作这些有关轮回学说的笔记的时期里,尼采曾明确地说:

“与事物的现实过程相应,也必有一种现实的时间”。
(《全集》,第十二卷,第 59 条)

尼采把这种现实的无限时间把握为“永恒”。总的看来,尼采关于空间和时间的沉思是十分不足的。他关于时间的若干思想几乎没有超越传统观念,而且是变化无常的——这是一个最可靠的证据,表明尼采仍然没有看到时间问题对于形而上学主导问题的展开所具有的意义,因而也没有看到形而上学主导问题本身的更深本源。在他较早的、十分重要的论文“论非道德意义上的真理和谎言”(1873 年夏季)中,尼采仍然完全以叔本华的口气写道:

时间观念和空间观念,“是我们在自身中并且从自身而来,以那种蜘蛛织网的必然性制造出来的”。(《全集》,第十卷,第 202 页)

时间也是主观地被表象出来的,而且甚至于被规定“为空间的一个特性”(《强力意志》,第 862 条)。

九、对于所有这些眼下更多地只是被排列在一起的表示世界的名称,诸如力、有限性、不断生成、现象的不可数性、空间的受限制性、时间的无限性之类,我们现在必须回溯到尼采用于规定“世界的总体特征”的那个主要规定性,对它们作一种共同的思考。凭着这个主要规定性,我们就能为我们将下面第十点中加以确定的关于世界的总结性解释赢获一个牢固的基础。在这里,我们且

^① 参看尼采:《快乐的科学》,第 341 节。海德格尔已经在本章第 3 节中对这个比喻作了讨论。——译注

援引尼采的一个句子，它见于差不多同时期的《快乐的科学》的一个重要段落中(第 109 节)：

“相反，世界的总体特征永远是混沌”。

早在永恒轮回学说之前，上面这个关于作为混沌的存在者整体的基本观念对尼采来说就已经是指导性的了。这个基本观念含有双重意思：一方面，尼采以此来确定关于不断生成者的主导观念，也就是通常关于 πάντα ῥεῖ[一切皆流]即万物永远流变的观念，尼采也与流行的传统做法一样，错误地把这个观念视为赫拉克利特的一个观念。其实更正确地，我们可以把它称为伪赫拉克利特的观念。而另一方面，凭着“混沌”这个主导观念，不断生成者就能保持原样，而不能首先作为一个“多”从“一”中派生出来，不论这个“一”现在被表象为造物主还是建筑师，是精神还是基本质料。因此，“混沌”就是表示那个关于存在者整体的观念的名称，根据这个观念，存在者整体被设定为带有某种多样性的必然生成，而且在其中，“统一性”和“形式”原始地被排除掉了。乍看起来，这种排除似乎就是混沌观念的主要规定，因为它关涉到往往以某种方式把人类行为带入世界整体之中的一切东西。

尽管尼采把他的混沌概念与关于一种任意偶然的混乱和一团普遍的世界浆糊的观念区别开来，但他却不能摆脱“混沌”的传统含义，那就是无序和无规律。在这里，与其他本质性的主导概念一道，那种主导性的经验已经被掩盖起来了。混沌，即希腊文的 χάος, χάινω，意味着裂开、裂开者、分裂开来的东西。对于 χάος，我们要把它放在与一种对 ἀλήθεια[无蔽、真理]之本质的原始解释的最紧密联系中来加以理解，后者意味着自身开启的深渊(参看赫西俄德：《神谱》)。对尼采来说，关于作为“混沌”的世界整体的观念是

要防御一种对存在者整体的“人化”。所谓“人化”既包括根据一个创造者的决定对世界的道德解释,也包括根据一个伟大的工匠(亦即造物主)的活动对世界的相应的技术解释。但“人化”也包括一切把秩序、划分、美、智慧强加于“世界”的做法。所有这一切都是“审美的人性状态”。当我们把“理性”归于存在者,并且断言世界是合理性地发生的,乃至接受黑格尔的那个命题——当然它的意思远远超出了常识的读解——“凡是合理的就是现实的,凡是现实的就是合理的”(黑格尔:《法哲学原理》前言),这时候,也就有了“人化”。不过,即使我们把非理性设定为世界原则,那也脱不了是一种人化。同样地,在存在者中也并不含有某种自我保存的本能。尼采说:

“把‘自我保存感’归于存在[指存在者整体]!何等荒唐!把‘欲与无欲的追求’归于原子!”(《全集》,第十二卷,第101条)

甚至那种认为存在者按照“规律”运行的观念,也是一种道德的和法律的思想方式,因而同样也是人化。在存在者当中也没有任何“目标”、“目的”和“意图”;而如果其中根本就没有任何一个目的,那么也就排除了无目的、“偶然”。

“我们要提防,不可以为宇宙万物都有一种力求达到确定形式的倾向,不可以为宇宙万物都意愿变得更美、更完善、更复杂!所有这些都是人化!无序、丑陋、形式——都是一些不得体的概念。对力学来说,没有任何不完善的东西”。(《全集》,第十二卷,第111条)

最后,关于作为一个“有机体”的世界的总体特征的观念亦是不可能的。这不只是因为有机体应当是整体的一个特殊产物,不只是因为有机体也是按照人的观念由人来解释的,而是因为首要

地,一个有机体始终必然地需要某种并非它本身所是的东西、某种在它之外的东西、某种孕育和养活它的东西。但在被认为是“有机体”的世界整体之外还会有什么东西呢?

“说万物都是有机体,这个假定违背有机物的本质”。

(《全集》,第十二卷,第 93 条;《快乐的科学》,第 109 节)

防止对存在者整体的筹划中发生的种种人化现象,这对尼采来说是多么重要,而关于作为混沌的世界的主导观念在尼采那里又是多么独一无二地始终起着支配作用,这一点最清晰地表露在那个甚至在他关于轮回学说的笔记中也再三出现短语中:“我们要提防”。其意思就是说,我们要提防,不可把我们的某个任意的观念、我们的一种能力强行置入存在者之中。《快乐的科学》中的重要一节甚至特地以“我们要提防!”为标题(《快乐的科学》,第 109 节)。我们上面引用过的尼采关于作为混沌的世界的总体特征的命题就在这一节当中。只要这些人化现象多半同时涉及到世界基础——在道德的造物主意义上的世界基础——借以被表象出来的那些观念,那么,人化就是一种相应的神化。而且,关于一种世道智慧的观念,关于现实事件中的一种“天意”的观念,就只不过是一些“幽灵”(Schatten)而已;即使现实的信仰已经消失殆尽,基督教的世界解释也依然在存在者以及我们关于存在者的观点中留下了这样一些“幽灵”。反过来讲,在这个时候,对存在者的非人化,防止对自发涌现者、φύσις、^①natura、“自然”的任何人性干预,就必定

① 希腊文的“自然”(φύσις)一词,海德格尔认为是有别于现代欧洲语言中的“自然”(nature, Natur 等),而更愿意把它理解为“涌现”(Aufgehen)、“自发涌现者”(das von sich aus Aufgehende)。汉语中的“自然”一词倒是可能与这种“自发涌现者”意义上的 φύσις 相接近的。——译注

要变成一种对存在者的非神性化。因此,有鉴于上述联系,《快乐的科学》第 109 节就有了如下结尾:

“所有这些上帝的幽灵要到何时才不再遮蔽我们呢?我们要到何时才会有完全非神性化的本性!我们人何时才能开始以那种纯粹的、重新发现和挽回过来的天然本性,把我们自身自然化!”

但尼采同时又说:

“把世界‘人化’,这就是说,越来越觉得我们就是世界的主宰——”(《强力意志》,第 614 条;也参看第 616 条)

然而,倘若对于尼采这个作为混沌的世界的主导观念,我们用诸如“自然主义”和“唯物主义”之类的陈词滥调来加以命名,或者,倘若我们认为此类名目已经一劳永逸地解释了这个主导观念,那我们就犯一个大错误。“物质”(亦即把万物都归于某种基本“质料”)就是这样一个错误,就如同“爱利亚学派的神”(亦即把万物都归于某种非质料)。^①对于尼采的混沌观念,我们根本上必须说:只有一种十分气短的思想才会从力求把存在者非神性化的意志中读解出一种力求达到无神状态(Gottlosigkeit)的意志来。相反地,真正形而上学的思想将在极端的非神性化(Entgöttlichung)中——这种非神性化不再允许自己有什么隐匿之所,不再蒙蔽自身——猜测到一条道路,惟在这条道路上诸神才会出现(如果人类历史上终将再度出现诸神的话)。

而同时,我们要注意到以下事实:正是在形成相同者的永恒轮

^① 尼采在《快乐的科学》第 109 节中明确提到“物质”和“爱利亚学派的神”。——译注

回思想的那个时期里，尼采最坚决地力求在思想上达到对存在者整体的非人化和非神性化。尼采这种努力并不像人们所认为的那样，是他这时候正在消退的“实证主义阶段”的一个余音。这种努力有它本身更深的来源。惟因此，才可能出现以下情况：当尼采在强力意志学说中要求一种对存在者的最高人化时，他很快就不得不放弃上面这种努力，被逐入似乎与此努力互不相容的对立面之中了。

在尼采的用法中，“混沌”(Chaos)一词指示着一个防御性的观念，依照这个观念，我们对于存在者整体是不能作什么陈述的。世界整体因此就成为原则上不可谈论和不可言说的东西——成了一个 $\alpha\rho\rho\eta\tau\omicron\nu$ 。^①在这里，关于世界整体，尼采要推行的是一种“否定神学”，它也力求通过避开一切“相对的”、亦即与人相关的规定，尽可能纯粹地去把握绝对者。只不过，尼采对世界整体的规定乃是一种没有基督教上帝的否定神学。

这样一种防御方法乃是一种对认识的绝望态度的反面，也是一种单纯的否定和摧毁癖好的反面。所以，这种防御方法在每一种伟大的思想中总是一再地以不同形态出现。只要这种防御方法把它的风格坚持到底，而且没有跳越它为自己所设定的界限，那么，它也就不能直截了当地被驳倒。

在我们眼下的情形中又如何呢？

我们已经分八点端出了尼采对于世界整体的一系列规定，并且在第九点中把它们归结于一个主要规定：“世界的总体特征永远

^① 希腊文 $\alpha\rho\rho\eta\tau\omicron\nu$ 意思为：“未说出的东西”、“不可表达、不可说的东西”、“不能泄露的东西”。——译注

是……混沌”。现在,我们是不是也必须认为这个句子意味着:我们根本上只能取消此前给出的各个规定,并且除了“混沌”之外不再能说什么了?或者,是不是在“混沌”概念中就包含了前面那些规定,以至于它们与此概念及其对世界整体的指示一道,已经作为对世界整体的惟一规定而得到了保存和挽救?或者是不是反过来,在混沌之本质中包含的各种规定性和关联(力、有限性、无穷性、生成、空间、时间)作为人化过程也使这个“混沌”概念失败了?若是这样,我们就压根儿不能设定任何规定性,我们所能说的就只是“虚无”而已。抑或,也许这个“虚无”竟是一切人化过程中最人性的呢?我们必须打破砂锅问到底,才能够看到我们眼前的任务的独特性,亦即一种要对存在者整体作出规定的任务的独特性。

我们首先还得回忆一下,尼采不光是把世界整体规定为混沌,而是判定混沌本身具有某种普遍的特征——而且这就是“必然性”。在《快乐的科学》第109节中,尼采明确地说:“世界的总体特征是……混沌,这不是在世界缺失必然性这个意义上讲的,而是在世界缺失秩序这个意义上讲的”。有限制的世界无始无终的生成(在此亦即有限制的世界的永恒生成),虽然并没有什么秩序,并没有某种有意图的调节意义上的秩序,但却并不是没有必然性的。我们知道,在西方思想中,“必然性”这个名称自古以来就指称着存在者的一个特征,而且作为存在者的基本特征,“必然性”已经经历了极其不同的多样解释,诸如:μοῖρα[命运]^①、fatum[命运]、命运(德文的 Schicksal)、命定、辩证过程等。

① 根据海德格尔对巴门尼德残篇的解释,希腊文的“命运”(μοῖρα)应作动词性的理解,解为“命运的分派、遣送”。可参看海德格尔:《演讲与论文集》,弗林根1954年,第231—256页。——译注

十、世界混沌本身就是必然性——以这个命题，我们得以结束我们对尼采所谓的世界整体的一系列预先刻画。这个世界整体之存在的基本特征被尼采判定为相同者的永恒轮回。

我们把上面九点或者十点编排在一起获得了什么呢？我们原先的意图是想借此把一种内在的秩序带进尼采关于轮回学说所做的那些没有联系起来的笔记和证据之中。但任何一点都没有谈到轮回思想，尤其没有谈到尼采为这个学说所提出的证据。相反地，我们倒是为自己提供了我们在探讨整个问题时所需要的一种秩序，使得我们现在才能够来探究有关轮回学说的证据，从而也能够来探究这个学说本身了。何以这么讲呢？

一方面，我们已经限定了轮回思想所属的以及它本身所涉及的那个区域：我们已经把这个存在者整体的区域限定为生命体与无生命物于自身中交织在一起的统一体。另一方面，我们已经描出了基线，已经表明存在者整体作为这个由生命体与无生命物组成的统一体是如何在自身中被构造和结合起来的：它的构成机制是力之特征和整体之有限性（这种由力之特征给定的整体之有限性是与无限性一体的），也可以说，是“作用现象”（Wirkungsercheinungen）的不可估量性。现在我们必须表明（而且只有在前面的论述基础上我们才能够做到这一点）：相同者的永恒轮回如何被判归、被指派给存在者整体，如何被证明为存在者整体所有——此所谓存在者整体，就是在其区域中并且根据其构成机制、以我们前述的方式被规定的存在者整体。无论如何，这就是惟一可能的秩序，据此秩序，我们才能够以清晰的步骤抓住尼采思路的总体性的东西和盘根错节的东西——当然，这里已经假定：我们希望以哲学的主导问题（即存在者之为存在者的问题）的内在规律性已经预先

规定了的那种方式来完成这项任务。

第 13 节 对存在者的“人化”的嫌疑

不过,我们对尼采轮回学说的整个考察——其实首先就是这种学说本身——还处于一种嫌疑之中。以尼采本人的想法,这种嫌疑会使所有理解轮回思想及其证明的进一步努力都归于失败。此所谓嫌疑就是:甚至在这个关于相同者的永恒轮回的思想中,而且恰恰就在这个思想当中,也蕴含着一种人化倾向。所以,尼采本人那个不断的警告——“我们要提防!”——理当首先应用到他自己这个思想上面。

我们的描述一开始,我们就已经充分地强调指出,如果一种关于存在者整体的思想必定同时也关涉到思考它的人,甚至必定首先而且完全是从人出发得到思考的,那么这一点也适合于轮回思想。这个轮回思想是以“最大的重负”为标志首次登场的。这个思想与思考它的人的本质性关联,思想者被牵涉到这个思想及其思想内容之中的本质性状态,也就是说,对这个思想以及在其中被表象的存在者整体的“人化”——所有这一切都表现在:轮回的永恒性以及轮回的时间,从而也包括轮回本身,都只有根据“瞬间”才能够得到把握。

按照我们的规定,“瞬间”就是那种时间,在其中,将来与过去突然碰在一起,它们在人的决断中被人本身所掌握和实行,因为人处于这种碰撞的位置上,其实就是这个位置本身。相同者的永恒轮回中的永恒性是尼采要求我们思考的;这种永恒性的时间的时间性乃是人置身其中的时间性。首先是人而且——就我们所知

——只有人才置身于这种时间性中，因为人在向将来展开、保存曾在之际塑造和承受着当前。因此，起源于并且植根于这种时间性中的关于相同者永恒轮回的思想，就是一种最高和特别意义上的“人性的”思想了。所以，这个思想看来也遭受到那种嫌疑：随着这个思想，就发生了一种相当广泛的对存在者整体的人化，也就是说，恰恰发生了尼采想方设法力求避免的事情。

这种关于轮回学说对存在者的人化的嫌疑到底是何种情形呢？显而易见，只有当我们能够在所有方面看透这个思想并且充分思考这个思想本身时，我们才能对这个问题作出回答。而另一方面，在我们进行考察的地方，亦即在我们应当把握这个思想的证据以及这个思想本身的被证实状态和真理性的地方，我们就有必要首先从原则上把这个思想的有可能使一切都付之东流的人化嫌疑表达出来。

任何一种关于存在者的观点，尤其是关于存在者整体的观点，都已经作为通过人而带来的观点而与人相关联。这种关联的来源是人。任何一种对此类观点的解释都是一种辨析，即对人熟悉和对待这个关于存在者的观点的方式的辨析。因此，这种解释就是把人的观念和观念方式强加到存在者身上。甚至每一种对存在者的简单称呼，每一种对存在者的词语命名，都是把某个人类的产物横加在存在者身上，都是把存在者捕捉到人性的东西中去——只要词语和语言在最高意义上标志着人类存在，则情形就是如此。所以，任何一种关于存在者的观念，任何一种世界解释，都无可避免地是一种人化。

上面这些思索是多么显而易见，以至于我们可以说，谁只要哪怕仅仅粗略地领会了这些思索，他就一定会看到，人类凭着自己对

存在者的所有表象、直观和规定,总是被逼入人类自身的人性状态的死胡同之中了。对于头脑极其简单的人,我们都能以此方式使之恍然大悟:一切人类的表象活动始终完全只是来自这个死胡同的某个角落,不论这个世界观念是出于某个伟大的、决定性的思想家的思想,还是团体、时代、民众和民族大家庭的渐渐获得澄清的观念积淀物。黑格尔已经通过一种对我们的一个语言用法的令人信服的说明解释了这一事实,他的这个说明使我们有理由做一种完全不是表面的和勉强的词语游戏。^①

我们所有的表象和直观都是这样:我们在其中意指某物,意指存在者。但在每一种意指中,我都同时而且不可避免地使所意指者变成了我的东西。^②一切意指,一切看起来仅仅与对象本身相关的一切意指,其实都变成了一种占有和接纳,即把所意指者纳入人的自我之中。意指本身同时就是:把某物表象出来,并且把被表象者变成我的东西。但甚至当具体的“自我”(Ich)并没有进行意指时,当某个个别的人的思想的决定性作用似乎并没有发挥作用时,主体性的危险也只是在表面上得到了克服。在这里,对存在者整体的人化并不是更小了,而是更大了,不仅在规模上变得更大了,而且主要是在方式上变得更大了,因为没有人哪怕仅仅猜测到这

① 海德格尔这里指的是黑格尔对德文动词“意指”(meinen)一词用法的说明。在黑格尔看来,“意指”是“意见”(Meinung)的方式,而“意见”纯粹是“我的”(mein);与之相反,真正的“普遍性”(das Allgemeine)则是由概念语言来把握的。参看黑格尔:《精神现象学》,汉堡1954年,第82—83页、第185页、第220—221页、第234—236页。此处参看海德格尔:《尼采》,英译本,第二卷,D. F. 克莱尔译,纽约1984年,第100页注。——译注

② 此处“意指”(meinen)和“所意指者”(das Gemeinte)与“我的东西”(das Meinige)等词语有着相同的词根(mein)。这就是海德格尔上面所说的“词语游戏”。——译注

种人化。由此就产生了一种起初不可消除的假象,仿佛在这里并没有人化在起作用。但是,如果说世界解释不可避免地包含着人化,那么,任何想把这种人化非人化的努力,就都是毫无希望的。因为这种非人化的努力本身又只不过是人的一种努力,从而说到底还是一种潜在的人化。

上面的种种思考有着一种令人信服的说服力,特别是对所有首次遇到此种以及类似的思路的人们来说,是很有说服力的。要是一个人没有立即回避这种思想,没有通过一种向“生活”“实践”的逃遁而躲避起来,那么,上面这些思考就多半会把他带入某种境况之中,在那里只有两种可能性:要么人们对真理的任何可能性表示怀疑和绝望,只还把一切都看作一种纯粹的观念游戏;要么人们以信仰方式选择一种世界解释——依据的是这样一个准则:有一个总比没有好,尽管这一个也只是一个而已,但它的合法性也许能够根据其效果、用处和传播范围而得到证明。

因此,我们对于那种被认为本身不可克服的人化的本质性态度也有如下两种:要么我们勉强接受这种人化,并且活动于那个不相信一切的、但求安宁而无所作为的怀疑者的虚假优越感中;要么我们努力使自己遗忘这种人化,从而认为这种人化已经被消除了,以此方式获得我们的安宁。无论在何种情形下,凡在人化的嫌疑呈现为一种不可克服的嫌疑的地方,我们总是被卡在一种表面状态中,不论这些有关人化的思考多么容易给人一个假象,似乎它们是最深思熟虑的,而且首要地是“批判性”的。这在二十年前(1918年)对那些不熟悉现实的思想及其丰富历史的人们来说是何种启示啊!——那时候,斯宾格勒还以为,是他首次发现了每个时代和每种文化都有自己的世界观。但是,一切都只不过是人们对人们早已

深入思考过的那些思想和问题的一种十分熟练而巧妙的通俗化而已。尼采则是其中最后一个深思这些思想和问题的人。不过,这些思想和问题决没有得到解决,直到眼下为止也还没有解决。个中原因既简单又重要,难得彻底的思考。

在所有这些对于人化的赞成与反对中,人们以为自己预先已经知道人是什么——引起这种明确的人化的人是什么。人们忘了提出这个必须首先裁定的问题;如果关于人化的嫌疑应当具有某种合法性,而对这种嫌疑的反驳应当具有某种意义的话,那就必须预先解答人是什么这个问题。在解答(亦即追问)人是谁这个问题之前谈论人化,这实际上就是一种无稽之谈。即使它为说明起见把无人能够检验的整个世界史和人类各种最古老的文化都端了出来,也还脱不了是一种无稽之谈。因此,为了避免肤浅地和仅仅表面地探讨关于人化的嫌疑,无论是肯定这种嫌疑还是否定这种嫌疑,我们首先都必须接过“人是谁?”这个问题。一些机灵的作家几乎还没有稍稍弄清楚这个问题,就一把抓住了它。但对他们来说,这个问题只不过是书名上的一个问句而已。他们并没有真正追问。他们早已牢牢地占有了自己的教条的答案。对此没有什么可反对的。只不过,人们不应装作好像在进行追问的样子。因为“人是谁?”这个问题并不是如此无关紧要的问题,也不是一夜之间就能解决的。倘若此在的追问可能性依然存在着,那么这个问题就是欧洲的未来任务,是欧洲在这个世纪和下个世纪的任务。只有通过个别民族在与其他民族的竞赛中所进行的榜样性的和决定性的历史创造,这个问题才能获得解答。

然而,除了人本身之外,谁还能提出并且解答“人是谁?”这个问题呢?的确只有人本身。但由此就可以推出对人之本质的规定

也只是一种对人的“人化”么？也许是这样。甚至，它必然是一种人化——在人的本质规定由人来完成这个意义上讲，它必然就是一种人化。不过，问题依然是：人的本质规定是把人“人化”了还是把人“非人化”了。有可能是这样一情形：对人之本质的规定的实行始终而且必然地是人的事情，而且就此而言它是人类的；但这个规定本身，它的真理性，却使人超出了自身，因而把人“非人化”了，借此甚至把另一种本质赋予给那种对人的本质规定的人类实行。“人是谁？”这个问题首先必须被经验为一个必需的问题。为此，这个关于人的问题的急迫性必定以全部力量并且以各种形态爆发出来。当然，如果我们没有首先追问那个使这个问题成为可能的东西，那么，我们就还没有公正地对待这个问题的必然性。人之本质应当从何处并且根据什么来得到规定呢？

现在，正如人们长期以来以形形色色的意见所认为的那样，通过对人的描写，就像人们描写和剖析一只青蛙或者一只家兔，人的本质就可以得到规定了。仿佛已经确定无疑地，通过生物学的方法，人们在某个时候终能知道什么是生命体。而实际上，生物学科学从一开始就已经预先假定对它而言什么是“生命”，并且认为这是理所当然的。当然，人们干脆就不理睬这种被认为理所当然的意见。人们害怕转身面对这种意见，不只是因为人们在青蛙和其他动物身上有许多事情要做，而是因为人们对自己的这个意见感到恐惧。这种恐惧就在于，人们害怕自己如果往身后看一看，或许会发现原来那些前提都是十分成问题而值得追问的前提，则科学就会突然崩溃了。所有科学都是如此，概无例外。如果现在出于各种历史和政治的必然原因必须对科学说，民族和国家需要成果，需要有用场的成果，那对“这门”科学来说岂不是一种解放！“好

罢”，科学会回答，“但你知道，我们需要安宁”。这也是人人都能理解的，而科学总算又有了自己的安宁；也就是说，科学现在又可以像最近半个世纪以来一样，在同一种对哲学—形而上学问题的无知状态中继续下去了。所以，今天的“科学”也立即以自己的方式经历着这种解放。它自以为现在前所未有地完全证实了自己的必然性，因而也错误地认为已经前所未有地证实了自己的本质。

倘若在过去竟有人想到说，只有当科学从一种原始的追问中重获自己的本质时，它才能够维持自己的本质，那么，在这样一种境况中，这人看起来就一定像一个傻瓜和一个科学“的”毁灭者了。因为对基础的追问其实将导致一种内在的消耗，而对这种追问意图来说正好用得着“虚无主义”这个有效名称。但这个可怕的鬼魂已经过去了，人们又有了自己的安宁；我们听说，莘莘学子们现在又愿意工作了！于是，精神的普遍市侩俗气可以重新流行了。“科学”根本就不知道，它的直接的实际要求不只是排除了哲学沉思，而毋宁说，在科学获得最高的实际利用这一时刻，出现了一种沉思的最高必然性，这种沉思针对的是决不能按照直接可用性和赢利来估价的东西。而正是这些东西把一种最高的不安宁带入此在中，这种不安宁并非扰乱和混乱，而是唤醒和清醒——它与那种哲学上的昏昏欲睡的安宁相对立，后者才是真正的虚无主义。但如果从舒适安逸角度考虑，更为轻松的做法无疑就是视而不见，逃避这些问题的沉重，纵使 we 只有一个借口：我们没有时间对付这种东西。

这是人类的一个奇怪时代，几十年来我们就在其中漂浮；在这个时代里，人们不再有时间问人是谁。通过科学对现有的和过去的人的描述——无论是生物学的描述还是历史学的描述，或者是

两者在“人类学”中的混合(后者在过去几十年里成了时髦)——我们是决不能知道人是谁的。这种知识(Wissen)也决不能通过一种信仰而获得,因为信仰自始而且必然地把一切“知识”都视为“异教的”,视为一种愚蠢。这种知识只能产生于一种原始的问题态度。人是谁这个问题必须从那个地方开始,在那里,甚至从最粗糙的印象来看也已经有了对一切存在者的人化;这就是说,这个问题必须始于人对存在者的单纯称呼和命名,始于语言。也许人通过语言根本就没有把存在者人化,而倒是相反地,也许一直以来人彻底地误识和误解了语言本身的本质,从而彻底地误识和误解了语言的特有存在及其本质来源。但是,如果语言并不是一些用来标识个别熟悉事物的词语的积累,而是一个世界之真理的原始回响,那么,当我们提出关于语言之本质的问题时,我们就也已经在追问关于存在者整体的问题了。

人是谁这个问题必须在提问方式上就已经把与存在者整体相关联的人考虑在内了,并且必须把存在者整体一道置于问题中了。但我们曾经说过,存在者整体首先只能由人来解释;而现在又说,人本身是要根据存在者整体来解释的。这里一切都在兜圈子。的确如此。问题在于,我们是否以及如何才能做到严肃地对待这个圆圈,而不是继续对它视而不见。

相同者的永恒轮回思想意义上的世界解释向我们表明,在作为正午和瞬间的永恒性之本质中显露出一种与人的关联。这里就有那个圆圈在起作用,因为它既要求人们从世界出发来思考人,又要求人们从人出发来思考世界。这或许就表明,相同者的永恒轮回思想虽然本身带有极端人化的痕迹,极容易给人极端人化的印象,但它仍然是这样一种极端人化的反面,而且力求成为这个反

面。此外,这个圆圈或许还说明了以下事实:尼采根据力求把世界解释非人化的意志而被逐入力求最高人化的意志之中了,所以,这两种意志并不是互相排斥的,而倒是互相要求的。

而这或许就意味着,尼采关于永恒轮回的学说并不是用随便什么尺度就能加以衡量的,而只能根据它本身的法则来衡量。或许这就要求我们首先去沉思,尼采对永恒轮回学说的证明究竟具有何种证明诉求和何种证明力量。

所有这一切不只是或许如此,而是其实如此。

关于人化的嫌疑,无论它是多么清晰地近在眼前,人人都能如此粗略地加以轻松运用,但只要它还没有把自身置回到关于人是谁这个问题的追问之中,那它就还是无效的,就还是无根据的。而要是没有存在者整体是什么的问题,则人是谁这个问题甚至还得不到追问,更不用说得到解答了。然而,存在者整体是什么的问题却包含着一个更为原始的问题,无论是尼采还是他之前的哲学,都不曾展开或者都未能展开过这个更为原始的问题。

第 14 节 尼采对轮回学说的证明

以相同者的永恒轮回思想,尼采活动于存在者整体是什么的问题中了。我们已经勾勒了尼采意义上的存在者整体的区域,并且对它的状态作了刻画;现在,我们就得来追踪一下尼采借以把存在者整体规定为相同者的永恒轮回的那些证明了。(在这种追踪过程中,我们姑且撇开那些在此期间本身已经大成问题的关于人化的嫌疑。)显然,一切都取决于这些证明的证明力量。当然啰——关键在于证明的力量。只要我们还没有把握有关证明的方式

和本质,则一切证明力量就还是没有力量的。而一切证明以及各个证明可能性和必然性却取决于所追问的是何种真理。一个证明可能本身是完全有说服力的,在形式逻辑上是毫无疵漏的,却根本没有证明什么,依然无根无据,因为它错失了决定性的真理联系,并没有深入到这种真理联系之中。例如,一种对上帝存在的证明可以用最严格的形式逻辑手段构造起来,但却仍然没有证明什么,因为一个上帝,一个其存在首先必须得到证明的上帝,说到底是一个完全非神性的上帝,对它的存在的证明顶多会导致一种渎神。举另一个例子来讲,人们可以努力——而且这已经是一再重复的努力了——通过经验、以实验方式来证明因果律。这样一种证明比一种试图根据哲学上的理由或者无理由(Ungründen)来否定这个定律的有效性的做法更为糟糕;之所以更为糟糕,是因为这种证明从根本上把一切思考和追问都混为一谈了,而实际上,一个定律按其本质而言是决不能通过经验证明的。在任何情形下,经验论者都错误地从这种不能由经验来证明的特性中推断出:这个定律是根本不能证明的。经验论者把他们自己的证明和真理视为惟一可能的证明和真理;凡他们不能理解的东西,就被他们说成“对人毫无用处的”迷信;仿佛最伟大和最深刻的东西并不是某个对“我们”从来没有什么“用处”的东西似的,除非我们通过这样一种经验的思考把这个东西彻底地排除掉。^①证明与证明是大不相同的。^②

关于尼采对其轮回学说的“证明”,迄今为止的描述和解释迫不及待地实现了尼采自己的一个说法:“人人都在议论我——但没

① 此为反讽说法,意思就是说:对经验论者来说,最伟大和最深刻的东西只有一个“用处”,即可以让它们通过经验的思考把这个东西消除掉。——译注

② 意即:存在着多种不同种类的证明。——译注

有人思考我”。没有人通过尼采的思想进行彻底思考。当然,这种彻底思考眼下具有一个十分艰辛的特性:如果思想者没有努力超出他要思考的思想进行思考——虽然并不离开这个思想——,那么,这种彻底思考就决不会成功。只有努力超出有待思考的思想进行思考,这种彻底思考才具有一个自由活动的空间,才不至于陷于自身不能自拔。

就尼采对相同者的永恒轮回的证明而言,特别舒适的做法曾经是:人们立即就把这种思想打发走,丝毫不失体面。人们说,尼采以他的证明已经误入歧途,误入物理学中了;但首先,尼采不怎么懂物理学,其次,物理学也不在哲学范围内。而我们聪明人都晓得,用自然科学的命题和证据是不能证明哲学学说的。不过,人们也说,我们愿意而且必须原谅尼采这种误入自然科学中的错误,因为在那个年头,在上个世纪七十年代与八十年代之交,也正是尼采的实证主义时期,当时,每个想有所作为的人,比海克尔及其同道更好地或者更糟地,都持有一种“自然科学的”世界观。在那些“自由主义”年代里,关于“世界观”的理念才刚刚出现;而每一种“世界观”本身作为这样一种世界观都是自由主义的!所以,人们说,就让我们把尼采跳入自然科学之中的愚蠢之举当作一种历史奇观放在那里吧,根本犯不着理睬它。

显而易见,我们不能指望持着这样一种态度的人们会对尼采这个“思想中的思想”作深入的思考。

不过,最近也出现了一些尝试,试图深思尼采对这个思想的证明。通过对“存在”与“时间”之间的本质联系的说明,人们已经深感诧异了。人们自问:如果尼采关于相同者的永恒轮回的学说关涉到世界整体,亦即存在者整体,也可以十分粗糙地说,关涉到“存

在”，而且，如果永恒性和轮回作为过去与将来的突发是与“时间”联系在一起的，那么，也许尼采关于相同者的永恒轮回的学说毕竟还是有点名堂的，或许我们就不能像以往那样把他的证明当作一种失败的意图而加以忽视了。于是，人们就开始严肃对待尼采的证明了。有人甚至在数学上费尽心思，试图表明：撇开几处“错误”不谈，尼采的这些证明并不见得多么糟糕。据说，尼采甚至预言了当代物理学的若干个思想——而对于一个现代人来说，还能有什么比他的科学更伟大的东西呢！然而，这种对尼采的“证明”的态度表面上看来好像更客观、更有肯定意义，实际上却是与相反的态度一样大成问题的；这种态度是不合实事的，因为它并没有切中、而且也不可能切中所讨论的“实事”（die Sache）。因为，对这些证明的拒绝也罢，对这些证明的赞同也罢，其实都遵循着一个共同的前提，即：这里讨论的是一些“自然科学的”证明。这个先入之见乃是一个真正的谬误，它自始就使一切理解变得不可能，因为它自始就使任何真正的追问变得不可能了。

无可回避的事情还在于：我们要充分阐明尼采思想的基础、开端、方向和区域。此外，我们还必须知道，即使我们有了这种充分阐明，那也只是完成了最迫切的准备工作而已。因为情形或许是，尼采端出他这些证明的方式和形态只不过是一个表面图景而已，而且这个表面图景还有可能使我们对他的真正的“形而上学的”思想运动迷惑不解。再说，我们还须面对一个外部的原因：尼采的笔记本本身也不是自成一体的、具有完整结构的。不过，他的主要思想还是清楚的，即使到后来，在尼采早已过了他的“实证主义”时期（即人们所谓的尼采误入自然科学之歧途的时期），这些主要思想也总是一再重现出来。在这里，我们只能限于对尼采思路的主要

步骤的刻画。

相同者的永恒轮回应当被证明为世界整体的基本规定。如果我们从我们的角度出发抢先一步,更鲜明地对这种关于存在者整体的基本规定的方式作一种命名,并且把它与其他规定方式区别开来,那么,我们就可以说:相同者的永恒轮回应当被证明为存在者整体如何存在的方式。要做到这一点,我们就必须表明:存在者整体的存在方式,必然是从我们所谓的世界整体的状态中得出来的。世界整体的状态是以我们上面例举的那些规定性显示给我们的。因此,我们就要对这些规定性作一回顾,查看一下,这些联系在一起的规定性是否以及如何证明了相同者的永恒轮回的必然性。

从力的普遍特征中得出世界及其生成的有限性(封闭性、完整性)。根据这种生成的有限性,世界事件就不可能无穷地继续和前进。这就是说,世界生成必然返回到自身。

不过,世界生成又是在一种现实的时间中、在一种向后和向前都无穷的(无限的)时间中进行的。在这样一种无限时间中进行的有限生成,倘若它能达到一种作为均衡和宁静状态的平衡状态的话,就必定早已经达到了;因为存在者在数量和种类上有限的可能性必然会在无限时间中消耗殆尽,而且必定早就已经消耗殆尽了。由于并没有这样一种作为静止状态的平衡状态,所以很显然,这种状态也从未被达到过;而这就意味着:根本不可能有这种平衡状态。因此,作为有限的、同时向自身返回的生成,世界生成乃是一种不断的生成,亦即是一种永恒的生成。而既然这种世界生成作为在无限时间中的有限生成不断地发生着,在耗尽其有限可能性之后也没有终止下来,那么,它必定从那时起就已经自我回复了,

其实已经无限多次地自我回复了,而且作为不断的生成,它在今后也必将同样地自我回复着。由于世界整体在其生成形态上是有限的,而在实际上又是我们无法估量的,所以,它的总体特征的变化可能性也只是有限的;但因为这种变化可能性是不可综观的、从而始终是全新的,所以又总是给我们一个假象,仿佛它是无限的。而且,由于个别的、在数量上有限的生成过程之间的作用联系是一个封闭的整体,所以,每一个生成过程就必定在回行过程中引发一切过去之物,或者说,由于它总是先行作用,它同时就一切过去之物推向前面。这就意味着:每一种生成过程都必定把自身带回来;它与所有其他生成过程都作为相同的过程重复发生着。世界生成之整体的永恒轮回必定是一种相同者的轮回。

只有当相同者的轮回竟然可以通过某种方式得到避免时,这种轮回才是不可能的。这就预设了一个前提,即:世界整体自己阻止了相同者的轮回,而且在自身中包含着一个先行的阻止意图,以及一种相应的目标设定,亦即设定了一个要以某种方式避免无可避免的东西的最终目标。因为,根据无限时间中的生成的有限性和持续性,相同者的轮回实际上是不可避免的。而这样一种目标设定的前提却是违反作为一种必然之混沌的世界整体的基本状态的。可见,综而言之,只有我们已经表明的一点是必然的:作为必然性之永恒混沌的世界整体的生成特征(在这里同时也就是世界整体的存在特征)乃是相同者的永恒轮回。

第 15 节 证明过程中的所谓 自然科学方法。哲学与科学

如果我们回顾性地综观上述思路,并且追问尼采关于相同者的永恒轮回的命题是如何得到“证明”的,那么,其中的证明过程就向我们呈现为:从关于世界整体的状态的命题中,我们必然可以推出关于相同者的永恒轮回的命题。现在,用不着深究这种证明实行了何种“推论”,我们就能够作出一个对我们后面所有的沉思——哪怕只是通过一种原则性的澄清——都具有重要意义的决定了。

我们要问:完全撇开这个证明过程的说服力和“质量”不谈,它究竟是不是一个“自然科学的”证明过程呢?其中什么是“自然科学的”?我们的回答是:绝对不是。

在这个证明过程本身当中以及在对世界本质的规定性的先行罗列中谈到了什么?谈到了力、有限性、无穷性、相同性、轮回、生成、空间、时间、混沌、必然性。而所有这一切都与“自然科学”毫无干系。倘若人们竟要在这里考虑自然科学,那或许就只能说,自然科学倒是以诸如生成、空间、时间、相同性、轮回之类的规定为前提的,而且必然地是以这些规定为前提的,也就是说,自然科学必定把这些规定预设为永远对它的问题域和证明形式锁闭着的東西。

诚然,自然科学必然要使用一种确定的关于力、运动、空间和时间的观念,但它决不能说明什么是力、运动、空间和时间。因为只要它始终是自然科学,并且没有突然越界进入哲学领地,那它就不可能作这样的追问。每一门科学本身,作为它所是的这门科学,

都无法达到它的基本概念以及这些基本概念所把握的东西；与这一点紧密联系在一起的是，没有一门科学能够凭它自己的科学手段对自身作什么陈述。什么是数学，是决不能以数学方式来确定；什么是语文学，是决不能以语文学方式来探讨的；什么是生物学，是决不能以生物学方式来加以说明的。一门科学是什么，这一问作为问题已经不再是一个科学的问题了。当有人提出关于一般科学，同时始终亦即关于确定的可能科学的问题时，这个追问者就进入一个具有不同证明要求和证明形式的全新领域之中了，全然不同于在科学中司空见惯的那些证明要求和证明形式。那就是哲学的领域。哲学并不是粘在科学上的，也不是比科学更上一层楼。哲学幽闭于科学本身的最内在领域中，以至于我们可以提出如下命题：惟当一门单纯的科学是哲学的，它才是科学的，这就是说，它才越出单纯的技术而成为真正的知识。由此出发，我们就可以看到，当人们力求所谓革新“科学”，同时试图取消哲学时，他们这种努力是多么的荒谬和荒唐。

何谓一门科学是“哲学的”呢？这话的意思并不是说，科学明确地要借用一种“哲学”，依据于一种“哲学”，以一种“哲学”为参照，共享它的语言用法，使用它的概念。这话的意思根本不是说，“哲学”作为哲学，亦即作为已成形的教本，作为自足的作品，应当而且能够成为科学的明显可见的基础。而毋宁说，科学的基础必定是哲学——而且只有哲学——能够表明和论证的东西，也就是关于存在者之为存在者的可知的真理。因此，说一门科学是哲学的，这意思就是说：这门科学有意识地因而有所探问地把自身置回到存在者之为存在者整体之中，并且追问存在者之真理；这门科学活动于我们对于存在者的基本态度中，并且使这种基本态度在它

的研究工作中发挥作用。衡量这种作用的标准决不在于科学论文中出现的哲学概念和术语的数量、频率以及能见度,而在于追问本身的可靠性、清晰性和原始性,在于思想意志的负荷力。这种思想意志并不满足和陶醉于科学的成果,相反地,它总是仅仅把科学的成果把握为手段和通道。

因此,一门科学就可能通过两个途径成为哲学的:

其一、通过某种哲学所特有的思想。当这种哲学思想的领域(而不是它的命题和公式)有朝一日直接对科学的追问作出反应,并且逐步使科学的追问得以改变其通常的研究工作的视野时,这门科学就接近于哲学思想了。

其二、通过科学本身的内在的问题力量。只要科学根据一种与知识的原始关联进行回溯性思考,思入它本身的起源之中,从而使得研究工作的每个进步都从中得到规定,则科学就能成为哲学的了。

因此之故,在哲学思想与科学研究之间就可能有一种深刻的一致性,即使两者根本就没有表面上的和机构上的相互接触和相互关心。一位思想家与一位研究者之间,尽管在工作方式和工作领域上有很大的距离,却可能有某种最清晰的信赖关系,亦即一种基于内在的具有相互促进作用的共属一体状态的信赖关系;那是一种共同存在(Miteinandersein),它比人们多有张扬的一种临时协作团体的表面上的“合作”更有效果。

最强烈的创造性冲力只能从这种能够消除巨大距离的清晰的一致性中产生出来,因为在这里,个体的自由、特异性和惟一性能够发挥出扩展性的作用,并且能够引发真正的成果。

相反地,有一种古老而无可辩驳的经验就是:或多或少有目的

地商定和设置起来的学术团体以及各门科学之间出于功利动机的“合作”，乃是迟早要僵化的，它们会因为合作者过分的接近、熟悉和类似而掏空和荒芜自己内在的东西。

因此，如果说本来就已经滑入单纯技术之中的各门科学，自然科学与精神科学，都遭受着一种如此非同寻常的重负和直截了当的利用——在我们今天的困境中，这已经变成无可避免的事情了——那么，只有当从各门科学的内在核心中同时产生出最大的平衡力量时，亦即只有当科学从根本上已经成为哲学时，科学才能经受住这种重负，才能免于灾难发生。

恰恰由于化学和物理学是在这样一种程度上被使用的，所以哲学就并不是多余的，而是必需的。它甚至比诸如化学之类的科学本身还更为必需——那是一种更深意义上的必需。化学之类的科学一味地听任自己耗尽自身。这样一种荒芜过程是不是需要十年或者百年时间，然后才能够为通常的眼睛所看见，这个问题对于本质性的事情来说是毫无意义的；而所谓本质性的事情就是：我们在这里必须从根本上防御什么。

尼采并没有误入歧途而进入自然科学之中。倒是当时的自然科学以一种很成问题的方式迷失于一种大成问题的哲学中了。因此，对于轮回学说的证明过程没有一个地方是要受自然科学的法庭审判的，哪怕自然科学的“事实”可能会反对这个证明过程的结果。因为，自然科学以及一切科学的所谓“事实”，根据一种形而上学亦即一种关于存在者整体的学说的明确的，或者隐而不显的，或者根本就未知的原则来解释，难道不就是一些确定的现象么？

可见，为了避免对尼采思想过程作一种自然科学上的曲解，我们甚至不必指出尼采所做的沉思中出现的一个简单事实——那就

是：他根本就没有把自己的沉思局限在物理学的或者其他自然科学的认识领域上面。相反地，他要讨论的是存在者之整体：

“一切都轮回了：天狼星和蜘蛛，你在这个时刻的思想，以及你这个关于一切都轮回的思想”。（《全集》，第十二卷，第62页）

从何时起“思想”和“时刻”成了物理学或者生物学的课题呢？

第16节 轮回学说之“证明”的特征

关于作为推论的证明过程以及关于尼采的作为“证明”的思想过程的特征，我们上面的沉思尚未作出什么决断。本着澄清尼采思想的惟一目的，我们现在要问的是：尼采的思想过程竟是一种通常意义上的证明么？它是一种基于一系列命题的推论么？是不是关于世界本质的命题在这里被设定为一种推论的大前提了？而他关于永恒轮回的命题就是从这样一个大前提中推论出来的么？

乍看起来，似乎情形就是这样。我们自己就是以这种方式端出证明过程的：我们从关于存在者整体之状态的命题中推出存在者整体的存在方式，因而推出了相同者的永恒轮回对于存在者整体的必然性。不过，是什么东西赋予我们权利，让我们立即就从这种描述形式（而且它还受制于特定的历史情况）中推断出一种哲学思想过程的内容和方式呢？人们或许会说：按照上面所写和所谈的东西的样子来看，命题和命题序列在科学著作与哲学著作中都是相同的；也许只是“内容”不同而已，但决定“内容”的“逻辑”却是相同的。或者，甚至哲学的“逻辑”也是一种完全不同的“逻辑”么？莫非它未必是完全不同的，而且原因不只在于哲学思想关涉到某

种从某个角度来看不同于科学对象的内容么？举例说来，科学探讨原子裂变，探讨遗传，探讨价格构成，探讨弗里德里希大帝，^①讨论刑事法典，讨论微分方程式，讨论索福克勒斯的《安提戈涅》。相应地，哲学讨论诸如永恒轮回之类的东西。不同的主题——不同的逻辑！倘若情形仅仅如此，那么，哲学也就只是与其他科学并列的一门科学而已。然而，每一门科学始终仅仅探讨一个特定的存在者领域，而且向来是在一个特定的方面探讨这个存在者领域的。哲学就不同了，哲学思考存在者整体，而且它的思考角度必然地而且预先地已经包含了其他所有角度。因此，哲学的“逻辑”不仅是“也有所不同”而已，而是完全不同的。为了进行哲学思考，我们需要有一种完全不同的思想态度，而且首要地，我们需要有一种不同的思想准备。无论我们多么清晰地注意证明过程之描述中的形式逻辑，多么清晰地看到它就是通常的形式逻辑，只要我们以这种方式思考，我们就总是在进行外部的和形式的思考。

让我们把我们有关尼采思想过程的特征的问题转回到他对轮回学说的“证明”上面，并且把这个问题重复一下：关于永恒轮回的命题是通过推论从预先提出来的关于世界本质的命题中推断出来的么？难道不是只有通过对一个在相同者中轮回着的世界整体的规定，作为必然性之永恒混沌的世界本质才成为显而易见的么？如果事情是这样，那么，所谓的证明就不是一个在推论步骤的完整性和逻辑性方面具有效力的证明了。在我们的描述中被说成是一个证明的东西，就只不过是对于一些假定的揭示，这些假定

^① 弗里德里希大帝(Friedrich der Große, 1712—1786年):普鲁士国王。——译注

是在对存在者整体的筹划(根据在相同者中永恒轮回着的存在)中被一道设定起来,而且必然被一道设定起来的。可见,这种证明就只是对筹划本身与这种筹划同时设定起来的的东西的联系的一种分析和说明——质言之,它只是筹划之展开,而决不是筹划之计算和论证。

如果说我们以上面这种解释切中了作为一种形而上学思想的尼采思想的核心,那么其实是一切都变得更加可疑可问了。如果相同者的永恒轮回的基本特征并不是从世界整体中推出来的,而是仅仅被判定给世界整体的,那么,根据这个基本特征对世界本质的设定就是纯粹的任意专断之举。同时,这种设定也是尼采想要避免的对存在者的人化的最高极限了。轮回思想的起源不是已经显示在那种作为最人性的时间态度的瞬间经验中了吗?结果是,尼采不仅把一种人类经验搬弄到存在者整体之中了,而且由于他又力求避免这种人化,故他的行为恰恰违背了自己的意愿。从整体来看,尼采还弄不清楚自己的这个决定性的做法——这对一个哲学家来说,特别是对像尼采这样一位高要求的哲学家来说,无疑是一种极不适合的状态。莫非尼采并不知道他自己“作了穿凿附会的解释”(hineindeuten)么?

他是知道的,不过是太知道这一点了。尼采比他之前的任何一个思想家都更好地——亦即更痛苦和更真诚地——知道这一点。因为在尼采试图在相同者的永恒轮回意义上思考世界本质的那个时期里,尼采也越来越清楚地意识到:人始终只是从某个“世界角落”出发进行思考的,始终只是从某个空间-时间角度出发进行思考的。在《快乐的科学》第二版(1887年)中,尼采写道:“我们不能绕过我们的角落环视四周”(第374节)。在这里,人被把握和

称呼为“角落站立者”。^①尼采借此清楚地道出了那种把一般可理解的一切事物都纳入由某个角落规定的视野的做法，亦即对一切事物的人化，并且承认它是每一个思想步骤都不可避免的。于是，甚至那种把世界本质解释为必然性之混沌的做法也变得不可能了——这种解释原来的意思是要摆脱任何人化。或者，它不得已被承认为一种同样仅仅起于某个角落的展望和眺望。不论在这里能作出何种决定，我们都可以看到：那个旨在消除我们关于世界本质的思想所具有的任何人化倾向的企图，与对人这个角落站立者的本质的肯定，乃是不能并存的两件事。如果把那个企图看作可实行的，则人就必须从某个在任何角落之外的位置出发来把握世界本质了，因而就能采取诸如无立场的立场之类的东西了。

事实上，直到今天也还有一些从事哲学研究的学者，他们并不把立场中立看作一种立场。但立场中立其实只有作为一种立场才能成其所是。对于人们这种力图避开自身之阴影的奇怪努力，我们蛮可以置之不理，因为对它的探讨实际上是收效甚微的。不过，我们必须注意一点：这种立场中立的立场认为，它已经克服了迄今为止始终有立场的哲学的片面性和先入之见。而事实上，这种立场中立的立场并不是什么克服，而只不过是某个关于哲学的看法的极端后果，对这个看法的肯定，因而也是这个看法的最后一步——这个关于哲学的看法从外部把一切哲学都固定在一些最终可发现的立场上面，并且力图弥补一切哲学的片面性。可是，作为每一种哲学本质性的必要的嫁妆，哲学的这种立场特征是不能通过

^① 此处“角落站立者”是对德文 Ecken - steher 的直译，后者在日常德语中意为：“街头游手好闲者、二流子”以及“被罚立墙角的学生”。——译注

对它的否定和否认来消除的；只有当我们根据其原始本质及其必然性来深思和理解哲学的这种立场特征，亦即彻底地重新提出、重新解答真理的本质问题和人之此在的本质问题时，我们才能消除这种立场特征，消除人们所臆想和担心的这种立场特征的有害性和危险性。

或者，如果对任何一种人化的取消被认为是可能的，那就必定有可能存在着诸如立场中立的立场之类的东西；或者，如果人作为角落站立者的本质得到了承认，那我们就必须放弃一种对世界整体的非人化的把握。这种或此或彼的抉择或许还是尼采所看不到的，因为他至少部分地参与了对它的阐发。在这种抉择中，尼采是怎样决定的呢？他选择了两者，既选择了力求对存在者整体非人化的意志，也选择了要把人作为角落站立者的本质付诸实践的意志。尼采选择了这两个意志的联合。他要求把对存在者的最高人化与对人的极端自然化合二为一。只有深入到尼采这种思想意志之中的人们才能够对他的哲学有所猜度。但若是这样，则人是从哪个角落来观看的，这个角落的位置是从何处得到规定的，诸如此类的问题就变得更为关键了。同时变得具有决定性的问题是：对存在者整体的可能人化的视域具有多大的伸展范围？尤其变得关键的问题是：在对人必然要置身其中的哪个角落的位置规定中，那种对存在者整体的展望是否以及如何一道起着决定性的作用？

尽管尼采没有明确而有条理地认识到上述种种联系，但正像我们事后能够看到的，他却以其最内在的思想意志在这些联系中推进了一段路。在描述他的基本思想时，我们从一开始就已经看到，有待思考的东西——即世界整体和思想家的思想——是不能相互替换的。现在，我们更清晰地把握了这种不可替换性的依据

和内容：那就是人这个在存在者整体中间有其立场的存在者与存在者整体本身的关联。对于这种在人之存在的决定性开端中的基本关系，我们一般地可以这样来设想和表达：人的存在——而且就我们所知，只有人的存在——植根于此在(Dasein)中；这个此(Da)乃是人的存在向来必然的立场的可能位置。而从这种本质联系中，我们同时也看到：人越原始地取得某个本质性角落的立场，这就是说，人越原始地认识和奠定了此之在(Da-sein)本身的基础，则人化作为对真理的危害就越是没有什么实质。但角落的本质性却取决于那种原始性和广度，即存在者整体在其中按照惟一决定性的角度(亦即存在角度)得到经验和理解的那种原始性和广度。

我们上面的思考已经说明，在对最沉重的思想的思考中，思考的内容是不能与思考的方式相分离的。内容本身是由方式决定的，但反过来讲，方式也是由内容来决定的。由此我们即可得知，按照物理学或者数学的证明方式来设想尼采对轮回思想的证明是多么错误。在这里，证明意味着什么，证明能够意味什么，必须完全根据这个思想中的思想的固有本质来决定。

基于思考方式与思想内容的本质上的不可分离性，这里也已经在另一个角度上作出了一个重要的决断。对于尼采的这个思想，我们自始就不可能把它的一个“理论的”学说内容与它的“实践的”效果区分开来。对这个思想既不能作“理论的”思考也不能作“实践的”应用。之所以不能对之作“理论的”思考，是因为对这个思想的思考含有一个要求，即：人必须不只是作为实践行动者，而是一般地作为存在者共同进入思考过程之中，根据有待思考的东西同时地——而不是事后追加地——来规定自身和自己的角落。只要这种规定还没有完成，则这个思想就还不可思，就还未经思

考；而且，没有什么洞察力帮得上忙，哪怕是为其最微小的进步。另一方面，对这个思想的一种“实践的”应用之所以也是不可能的，是因为在这个思想得到思考之际，这种应用总是已经成为多余的了。

第 17 节 作为一种信仰的轮回思想

在我们下面对尼采未发表的笔记的陈述中，我们仍将遵循最早的遗稿编者们对尼采笔记的划分方式，并且转而来讨论题为“这个学说对人类的作用”的第二部分。^①我们这样做，目的只是为了表明：在这些由编者们挑拣出来的段落中，除了对人类的“作用”外，尼采还谈到了别的一些东西。即便在尼采想到“作用”之类东西的地方，我们也必须根据他自己的基本观念来解释他的思想，而不能把我们的出发点设定在那些粗糙的观念上，即那些表面看来十分显明地把这个学说的“描述”与“作用”区分开来的粗糙观念。编者们的划分工作所依据的观点原是大成问题的，这一点已经显明表现在：第一部分第 113 条和第 114 条同样可以放在讨论“作用”的第二部分中，其实放在第二部分中更为合适。把它们挪到第一部分（“对这个学说的描述和论证”）的结尾处，这种做法是毫无理由的。在下面的提示中，我们将强调指出那些主要方面，它们能从本质上说明尼采的说法及意思。但这种强调还远不是充分的解释。

在第 115 条至第 132 条之间，集中了那些似乎并不涉及轮回

^① 关于这里要讨论的尼采笔记及其编辑工作的说明，可参看本章第 10 节和第 12 节。——译注

思想的“内容”的段落。但在这里，尼采倒也并没有对这个“思想”的作用作很多谈论，而是谈论了这个思想本身的特征。这个特征就在于这个思想与它所思的东西的本质关联。对于这个思想的“思考”并不是开动一个运输工具，借以实施这个思想。这样一个运输工具始终处于我们所达到的东西（亦即所思考的东西）的外面，或者说，始终在这个东西的旁边。就好比说，我们可以骑自行车到我们所谓的“王座山”（Kaiserstuhl）上去，但一辆“自行车”这样的东西与这个“王座山”是毫不相干的。“自行车”与“王座山”之间的这样一种无不相干的关系，并不存在于对轮回思想的思考与在这个思想中得到思考和经验的東西之间。

我们在这些笔记中见到了尼采对相同者的永恒轮回思想所做的一种最重要的刻画，那就是把它刻画为一种“信仰”（Glaube）。

“这个思想与信仰是一种重负，这种重负与所有其他重力一道压迫着你，而且比所有其他重力更厉害”。（第 117 条）

“未来的历史：这个思想将越来越获得胜利——而不信仰这个思想的人们，按他们的本性来讲最后必将绝种！”（第 121 条）

“这个学说对那些不信仰它的人们是宽容的，它并没有一个地狱，也没有威胁。谁不信仰，他的意识中就有一种倏忽易逝的生命”。（第 128 条）

尼采把他这个思想称为一种信仰，也许正好投合了一种流行的意见——人们以为，轮回学说是尼采本人的一种宗教信仰自白，这种个人自白对于他的哲学的“客观”内容来说是毫无意义的，因而可以把它一笔勾销掉。尤其因为这个思想想来不免令人厌烦；而且装不进流行概念的现成抽屉里，所以人们才想到把它一笔勾

销算了。这个流行的意见败坏着对真正的尼采哲学的所有理解。由于尼采在一些笔记中偶尔也谈到“宗教”，这个意见甚至还得到了尼采本人的某种支持。例如，尼采写道：

“这个思想包含着比一切宗教更多的内容，一切宗教把现世生命当作倏忽易逝的东西来加以蔑视，并且教导我们去瞻望和寻求另一种不确定的生命。——”（第 124 条）

在此无可争辩地，尼采已经把他这个思想与特定宗教的内容联系起来，亦即把它与那些贬低现世生命、并且把彼岸生命设定为标准的宗教的内容联系在一起了。于是，人们就可以试着说：关于相同者永恒轮回的思想乃是尼采的纯粹“现世”宗教的表达，因此是宗教的而不是哲学的：

“我们要提防，不可把这样一个学说当作一种突如其来的宗教来传授！”……“这个最强大的思想需要好多个世纪——久久地，久久地，这个思想必定是渺小而无力的！”（第 130 条）

显而易见，尼采在这里并没有把一种宗教之为宗教的特征归于轮回学说，而只是否认这个学说是一种“突如其来的”宗教，从而把一种一般宗教的特征归于这个学说了。而且，仿佛为了消除这方面的所有怀疑，第 132 条最后一段的最后一句话说：

“它[轮回思想]应当成为最自由、最亮丽、最崇高的心灵的宗教——在金光闪闪的冰山与纯净的天空之间的一片可爱的草地！”

表面看来，上面这个句子似乎使轮回思想摆脱了哲学，完全把它交给宗教了，因此就有可能使我们的整个努力一下子破灭；但实际上，它却提供了恰恰相反的东西。因为它说：我们不能把这个思想和学说安置在某种流行的宗教和宗教形式中，相反地，这个思想

本身从自身出发重新规定着宗教的本质；这个思想是要说明，对于哪些人将来应当有何种宗教，与上帝的关系应当如何得到规定，上帝本身应当如何得到规定。

“没错”，人们会反驳说：“但无论如何，这不是哲学的课题，而是宗教的课题——这个思想可是被称为信仰的呀！”。不过，我们要问：“哲学”在这里意味着什么呢？我们不可把一个流行的“宗教”概念设为标准，同样也不可把某个任意的“哲学”概念设为标准。在这里，我们也必须根据哲学本身的思考和哲学本身的思想来规定哲学的本质。最后，尼采对这个思想的思考具有以下特性，即：它能够把它标识为一种“信仰”，他不仅能够、而且必须把它标识为一种“信仰”。而在这一点上，始终还有一个显而易见的、但没有被遵循的要求，那就是：我们得看看尼采本人是如何理解信仰的本质的。无疑地，对尼采来说，信仰在这里并不意味着赞同一个用文字公布出来的、并且由教会教职人员宣布出来的学说。但信仰在他那里也并不意味着个体对于基督教上帝的公正恩典的信念。

根据它的形式概念、一个尚未具有确定的当下构成形态的概念来看，信仰究竟意味着什么呢？尼采对信仰的本质作了如下刻画：

“一种信仰是什么？它是如何形成的？任何信仰都是一种持以为真”。（《强力意志》，第 15 条；1887 年）

从上述说法中，我们现在只见出最重要的一点：信仰意味着把一个被表象者当作真实之物，因而同时也意味着持守于真实之物中。在信仰中不光是包含着与被信仰者的关联，而且首先包含着与信仰者本身的关联。“持以为真”就是持守于真实之物中，因而

是一种双重意义上的持守：具有一个依靠物与保持一种态度。^①这种持守从被设定为真实之物的东西中获得其规定性。在这里，本质性的问题依然是：真实之物的真理究竟是怎样被理解的，从这个真理概念中得出了真实之物与在真实之物中持守之间的何种关系。如果说在真理中持守乃是人类生命的一种方式，那么，只有当我们已经充分弄清楚尼采关于真理之为真理以及真理与“生命”——以尼采的说法，即存在者整体——的关系的观点时，我们才能对信仰的本质作出决断，特别是对尼采的信仰概念作出决断。因此，要是没有一种对尼采的信仰观的充分把握，我们就将难以冒险断定：当尼采把他最沉重的思想称为“最自由、最亮丽、最崇高的心灵的宗教”时，“宗教”一词究竟对他意味着什么。甚至对于这里所讲的“自由”以及“亮丽”和“崇高”，我们也不能本着我们那些偶然的和流行的观念来加以理解。

然而，在眼下这个地方，我们还不得不放弃对尼采的“真理”概念以及他关于在“真理”中和在真实之物中持守的概念作一种细致的阐发。这就是说，我们在此不能对尼采的信仰概念作一种细致的阐发，甚至也不能对他关于“宗教”与“哲学”之关系的观点作一番描述。但为了在当前的语境中使我们的解释能够从尼采本人那里获得一个基点，且让我们引用一下他在《查拉图斯特拉如是说》时期(1882—1884年)所写的几个句子。

我们把“持以为真”意义上的信仰把握为“在真实之物中持守”。这种持守和态度越是原始地通过态度来规定，而不是惟一地

① 中译文未能显明“持以为真”(Für-wahr-halten)、“持守”(Sichhalten)、“依靠物”(Halt)和“态度”(Haltung)等词语之间的字面联系以及相应的意义联系。——译注

仅仅通过依靠物来规定,这就是说,它们越是本质性地把自己置回到自身之中,并且不只是为了获得支持而依赖于自身,它们就越是能够真正地完成这种“在真实之物中持守”。不过,按照这一方向,尼采却给所有“自立者”一个劝告。这个劝告首先说的是自立性和相应的态度在哪里。

“你们自立者——你们必须学会安置自身,不然你们就将栽倒在地”。(《全集》,第十二卷,第 250 页,第 67 条)

无论何时,只要一种态度还仅仅是那个被推过来放在它下面的依靠物的结果,那么,它就还不是一种真正的态度。因为一种真正的态度只有——而且只要——在它能够把自身树立起来时才能持守;而那种仅仅依赖于依靠物的态度是不能持守的,一旦这个依靠物被抽走,它就会立即破碎垮掉。

“‘我不再信仰什么了’——这是一个创造性的的人的正确思想方式”(《全集》,第十二卷,第 250 页,第 68 条)。所谓“我不再信仰什么了”是什么意思呢?按通常的看法,这个说法就是“绝对怀疑主义”和“虚无主义”的证词,是对一切认识和秩序表示怀疑和绝望的证词,因而也是逃避任何决断和表态的标志,是那种对一切都无所谓、无态度状态的表达。但在这里,不信仰和不“持以为真”却别有一番意味,它们意味着:我们不能毫无顾忌地一把抓住预先给定的东西,并且对此心满意足,用这种所谓的决断来欺骗自己,对自己的安逸惰性视而不见。

尼采所理解的真实之物是什么呢?它就是在生成者的不断流动和变化中被固定下来的东西,人类必须而且也愿意把自己确定在这个东西上面。它就是那个稳固的东西,借助于这个东西,人类划出与一切追问、一切其他扰乱和干扰的界限。人类就这样把一

种持存性带入自己的生活之中——尽管这只是他们所熟悉和他们能控制的東西的持存性，充当着对任何扰乱的预防以及他们的安宁的慰藉。

所以，对尼采来说，信仰的意思就是：把照面事物不断变化的涌迫固定在某些关于持存之物和有序之物的主导观念中，并且在这种固定关联中、根据与被固定之物的关联来确定自己。依照这个被尼采设为普遍基础的信仰概念（信仰乃是把自身确定在被固定之物中），他所谓“我不再信仰什么了”这句话就道出了与怀疑以及无力决断和行动相反的意思。它的意思是说：我不愿使“生命”停滞于一种可能性和一种形态，而倒是愿使“生命”具有它最内在的生成权利；我将为“生命”预先设计和预先构成各种新的和更高的可能性，从而在创造中使之超越自身，由此来赋予它最内在的生成权利。所以，这个创造者必然是一个在上面所讲的作为一种“使……停滞”（Stillstellen）的信仰意义上的无信仰者。这个创造者同时也是一切硬化和僵化之物的毁灭者。但他之所以是这种毁灭者，只是因为他首先而且首要地向生命传达了一种新的可能性（作为生命的更高法则）。这就是尼采在紧接着的第 69 条中的讲法（《全集》，第十二卷，第 250 页）：“一切创造都是传达。认识者、创造者、热爱者是一体的”。

作为传达的创造——重要的是以正确的方式来倾听个中意思。一切创造都是传—达。^①这意思就是说，创造在其自身中建立、树立新的存在可能性；或者用荷尔德林的话来讲，创造创建

① 这里海德格尔用连词符号把“传达”（Mitteilen）书作“传—达”（Mit-teilen），意在强调“传达”是一种“与（mit）他人分享（teilen）”。——译注

(stiften)新的存在可能性。创造把一种全新的存在分发和传达给迄今为止的存在者。创造之为创造(而且并非仅仅在其利用过程中)本身就是一种赠送(Verschenken)。可见,真正的创造没有必要首先去追问:它是否能够以及如何能够成为最好地可应用的和可利用的。真正的创造甚至不具有进行这种追问的内在可能性。只有在那里,在人们找不到任何创造力和创造尺度的踪迹、而是突出地表现出单纯的摹仿活动的地方,只有在缺乏创造、因而通过一种创造并不能传达什么的地方,才一定有一个目标事后被公布和宣扬出来,或者最好已经预先被公布和宣扬出来,然后人们就能把各种产品算在这个目标头上了。

创造就是传达和分享,是我们所能设想的最地道的效劳,因为它是最默然无言的效劳。真正的创造因此也最远离于那个危险,即在某个时候成为它自己的目标的风险;它甚至没有必要去防御这样一种同样针对自身的曲解。只有一种创造的单纯假象才需要不断的和大声的保证,说它不是目标本身,而是为目标效劳的。

然而,创造也还可能以另一种并非更无害的假象出现。创造本质上无需一种首先出现的目标设定。创造的这样一个本质特性可能以单纯无目标的游戏即为艺术而艺术的假象表现出来。但这与我们前面首先指出的那个假象一样,同样远远不是作为传达和分享的创造。所有这一切都表明,创造本身与被创造者在任何时候都是极难认识和阐发的。而且这是一件好事;因为其中包含着一种最大的保护,可以把它们保存为永远不会失落的东西。

自从尼采形成了那个伟大的思想以后,他总是再三地而且以全新的说法来谈论认识、创造与热爱的三位一体。他常常用赠予和赠予者之类的词语来把握和命名热爱;他也喜欢说“教导者”,以

之来替代认识者。而如果我们像尼采经常做的那样,用哲学家来表示认识者、用艺术家来表示创造者、用圣者来表示热爱者,那么,按照我们上面引用的说法,哲学家、艺术家、圣者就是一体的了。不过,尼采并没有把以往这些概念所意指的全部东西混为一谈,而不如说,他寻求的是一种人的形态,这种人处于那个三位一体的变化形态的已经转换了的统一体中——他同时既是认识者,又是创造者,又是赠予者。这个未来的人是真正的支配者,他已经驾驭了最后的人,而且就这样使最后的人从此消失了。所谓最后的人的消失意味着,这个支配者不再根据与最后的人的对立来规定自己——但这种情况总是还会发生的,只要这个未来的人,这个来自最后的人的未来的人,必须把自己理解为超人,亦即必须把自己理解为一个过渡。这个支配者,即由认识者、创造者和热爱者组成的统一体,从其最本己的基础来看,就是一个完全不同的人。但为了能够成为这个全新的、决定性的人,认识者、创造者和赠予者的形态必须已经通过全新的转换和联合方向为自己做好了准备。尼采曾这样来表达这里所讲的意思:“赠予者、创造者、教导者——这乃是支配者的开端”。(参看《查拉图斯特拉如是说》补遗,1882—1886年;《全集》,第十二卷,第363页)

于是,诸如下面第70条(它排在前引的第69条之后),我们也必须根据上面所作的展望的全新眼光来加以理解:

“‘宗教的人’、‘傻瓜’、‘天才’、‘罪犯’、‘暴君’——这些都是代表一个无可名状者的恶劣名称和个别细节”。(《全集》,第十二卷,第250页)

如果尼采是把“宗教的人”这个观念编排在这样一个观念系列当中,那么,我们就得十分小心了。在我们把轮回思想称为一种

“宗教的”思想,由此把它从尼采的“学说”和“认识”中排除出去之前,我们就必须十分仔细地想一想了。根据我们上面不得不很少解释甚至几乎没有解释的提示,任何深思熟虑者或许已经渐渐明白,这样一种做法会多么强烈地嘲弄自己,而同时它又如何很少意识到这一点。恰恰由于对那个最沉重的思想的思考变成了最高的认识,所以这种思考本身就成了一种创造;作为创造,它就是一种传达、赠予、热爱,因而就是圣者和“虔敬者”的基本形态。可是,尼采现在之所以把对这个最沉重的思想的思考称为信仰,却并不是因为这种思考作为创造性的热爱是神圣的和宗教性的,而是因为它作为关于存在者整体的思考把存在者本身固定在一种存在筹划之中了。这个思想的信仰特征首先并不起于它的宗教特征,而倒是来自它作为思考的特征,因为这种思考作为对关系和共属一体状态的表象,总是把某个持存之物树立起来,总是意指着某个持存之物。

对那个最沉重的思想的思考是一种信仰,亦即持守于真实之物中。对尼采来说,真理始终意味着真实之物,而真实之物在他看来就意味着:存在者,被固定为持存者的存在者。而且,存在者是这样被固定下来的,即:生命体在这个被固定之物的范围内并且通过这个被固定之物本身而保证了存在者的持存。作为固定,信仰乃是持存之保证(Bestandsicherung)。

相同者的永恒轮回这个思想要固定的是,世界本质作为持续生成的必然混沌如何存在。对这个思想的思考如此这般地持守于存在者整体中,即:对它来说,相同者的永恒轮回就是对一切存在者具有规定作用的存在。对于个别人来说,这个真实之物及其现实性是决不能直接地通过事实来证实和证明的,因为它关涉到存

在者整体。要达到存在者整体,我们始终只有通过一种跳跃(Sprung),亦即始终只能通过对那种筹划的实行、共同实行和重新实行。我们决不能通过一种着迷于因果联系的、对一系列个别事实以及事实联系的不探索来达到存在者整体。因此,在这个思想中被思考的东西从来没有被给定为某个个别的、现成的现实之物,相反,它向来呈现为一种可能性。

但这样一来,这个思想不是丧失了它应有的一切重力吗?如果尼采承认他所思考的只是一种可能性而已,那么,他本人不是丧失了这个思想的严肃性,失去了对待这个思想的严肃态度么?绝对不是的。说他思考的是一种可能性,这话所表达的是:在这个思想中持守,这对于它的真实存在(Wahrsein)本身来说同样也具有本质性意义,依靠物本身要由态度来决定而不是相反。尼采在第119条中的说法(《全集》,第十二卷,第65页)给出了一个清晰的提示:

“甚至关于一种可能性的思想也能震动和改造我们,而不只是那些感受和特定的期望!永恒诅咒的可能性起过什么样的作用呵!”

根据这个说法,我们同样可以认识到:当尼采在《快乐的科学》中第一次传达出这个思想时,他让那个恶魔说出这个思想,用的是疑问的、开启一种可能性的形式,即“假如……那会怎么样呢?”的问句形式;^①这种形式并不是偶然的,相反,这种疑问性的思考方式与其中所思考的东西有着内在的一致性。所追问的可能性(而且它必须得到彻底的探问)作为一种可能性,比任何一个现实的和

^① 参看本章第3节:“尼采对轮回学说的第一次传达”。——译注

事实的东西都更强大。可能之物生产出其他各种可能性,一个可能之物作为这样东西除自身外还必然使其他可能性显露出来。一个思想的可能之物把我们置于可能性之中,使我们能够这样或那样地去思考这个思想,使我们能够这样或那样地持守于这个思想中。真正地深思一种可能性,亦即深思一种可能性及其全部结果,这就意味着:自我决断,尽管这种决断只不过是要求我们退出这种可能性,不理睬这种可能性。

依照迄今为止的西方人的整个历史以及决定着这种历史的存在者解释,我们已经太习惯于仅仅根据现实之物进行思考,亦即根据现实之物(在场状态, *ousia*[在场])进行解释。因此之故,对于这种有关可能性的思考(它始终是一种创造性的思考),我们尚未作好准备,我们仍然感到笨拙和力不从心。但只要轮回思想的关键是这样或那样地持守于存在者整体中间,那么对一般人类此在来说,从中就会产生出决断和区分的各种可能性。尼采说,这个思想包含着“那种可能性,即重新规定和安排在其情绪中的个别的人”(第 118 条)。为了充分领会这个句子的内容,我们必须知道,在尼采那里,正是情绪与本能决定着人观看世界的特定角度;而这些角度决定着“人”这个角落站立者的角落。

根据轮回思想,尼采必须作出一个决断:谁拥有持守于真理中的力量 and 情调,而谁不拥有这种力量 and 情调。那些不“信仰”轮回思想的人乃是“仓惶者”(Flüchtigen)。尼采这个说法有双重意思:首先,这些仓惶者不断逃避那些长久而广大的远景,因为后者需要有一种等待能力。他们想要的是垂手可得的幸福以及一种及时行乐。其次,作为这样一个逃避者,他们还在一种更广意义上是仓惶的:他们本身就是不持久的,是某种短暂的东西,根本就不留下什

么,根本不建立和创建什么。而其他的人,那些非仓惶者,就是“那些具有永恒心灵、永恒生成和未来之艰难的人”。我们也可以说:他们是那些人,他们在自身中承荷着极其大量的时间,并且站出来生活到与他们现实寿命无关的广大时代中去。换一种说法:恰恰是仓促易逝的人们最不适宜于成为真正过渡性的人,尽管表面假象会让人得出相反的看法,因为“过渡”意味着一种消失。这些仓惶者,这些没有而且也不能思考这个思想的仓惶者,

“按他们的本性来讲最后必将绝种!

只剩下那些人,他们把自己的此在视为能够永恒重演的:而在这些人中间就可能出现一种状态,还从来没有一个乌托邦主义者达到过的一种状态!”(第 121 条)

“谁不信仰,他的意识中就有一种倏忽易逝的生命”。(第 128 条)

这个思想的“作用”方式不只在它于后来的时代里还留下某些效果。不如说,当这个思想得到思考时,当思考这个思想的人把自己置入这种存在者整体的真理之中时,当具有这种特性的思想者存在着时,存在者整体也变了样。

“从这个思想出现那一瞬间起,一切色彩都改变了,而且就有了另一种历史”。(第 120 条;参看第 114 条)^①

在这里,尼采把他这个最沉重的思想理解为造成另一种历史的思想。不光是出现了其他一些事件,而且发生、行动和创造的方式都变得不同了。色彩、景观、外观、在场、存在都改变了。“深深的黄色”和“热烈的红色”得以显露出来。

^① 本章第 18 节引用了这里提到的第 114 条。——译注

然而,在这个地方,最后不是必定有一个问题获得了它的合法性,一个使一切、使这个思想的整个本质都像一座空中楼阁一样幻灭的问题么?如果一切都是必然的,如果世界就是必然性之混沌,如果一切都像从前那样轮回,那么,所有思考以及计划就都会成为多余的了,甚至从一开始就是不可能的了,那么,一切怎么来就还是怎么来,那么,一切就都是无关紧要的了。这样的话,这个思想就不会成为一种重力了,而倒会剥夺了我们决断和行动的一切重负和重量,以及计划和意愿的任何意义。这样的话,这个思想就会把我们紧紧束缚到一种永恒运转的在自身中运行的必然过程中,同时也就开启了通向所有任意妄为和无规则状态的全部通道,并且最后就会使我们陷于纯粹的无所作为状态以及让一切都滑动起来的状态之中。此外,或许这个思想根本就不是什么“新的”重负,而是一种十分古老的重负,因为它作为一种宿命论曾使东方的历史河流淤塞了。^①

第 18 节 轮回思想与自由

当我们考虑上述种种时,我们发现的却是一个问题。倘若我们过于轻佻地看待这个问题,亦即只是在形式上辩证地对待这个问题,我们实际上就会错误地认识这个最沉重的思想中最沉重的东西。这个思想并没有把我们带入最高和极端的决断之中,而倒是似乎使我们陷于空洞的无关紧要状态中了。但恰恰是这个事

^① 海德格尔这里显然是指佛教中的轮回思想对于东方社会的负面影响。——译注

实,即这个思想的极端反面的假象是如此紧密地与它的真正真理毗邻而居,已经向我们表明一点:这里的问题是对一种真正的哲学思想的思考。只需稍作思索和回忆,我们就能立即看到一个早期的和古代的问题的轮廓。看起来,甚至现在才出现的一个困难也把我们引回到这个古代问题上。这个困难就是:一切存在者,作为整体和作为在当下序列中的个体的全部丰富性,被牢牢地夹在那个相同的总体状态之永恒轮回的钢铁般的圆环中了。现在和将来到来的东西,只不过是一种回复和轮回而已,而且是不容变更地先定的和必然的。但这样一来,在这样一个圆环中,行动、计划和决定——简言之,“自由”——还能是什么呢?在这个必然性之圆环中,自由既是多余的也是不可能的。但这却是对人的本质的否定;在这里,其实连人的本质的可能性也被否定掉了。如若我们仍然希望有自由,那么,它究竟会以何种方式存在,就还是完全模糊不清的。

显然,相同者永恒轮回的思想把我们引回到关于必然与自由之关系的问题上了。由此可见,这个思想不可能像尼采声称的那样是思想中的思想。但如果轮回思想属于必然与自由关系问题的领域,那么,关于这个思想的可能的真理性,也就已经作出了一个原则性的决断。因为人们会指出,关于必然与自由的可能一致性的问题,属于那些不可回避,同时又不可解答的问题,那些从追问一开始起就处于某种不可消除的冲突中的问题。

实际上,在对尼采轮回学说的初步了解中,我们就已经产生了上面这样一些思索。自从我们看到青年尼采早年的学生作业(作于1862年复活节假日:关于“事实与历史”、“意志自由与事实”;参看尼采:《全集》,历史校勘版,第二卷,第54-63页),我们就更倾

向于这样一些思索了。同时,如果我们想一想尼采那些几乎同时的“生平”笔记,想一想这个早期已经形成的思想后来成了他思想的本质中心这样一个事实,那么,当我们把轮回学说列入关于必然与自由的问题之中时,我们似乎就在正确的轨道上了——即使从尼采本身的角度来看亦是如此。不过,这样一种做法却忽视了最本质性的东西。现在让我们来弄清楚这一点,以便我们在对尼采“学说”的初步认识中就能避开那些不充分的方面。

我们在此必须特别注意的东西,可以用尼采本人的一些笔记来说明。例如,尼采写道:

“我的学说说的是:要这样去生活,使得你必须希望重新生活,这乃是使命所在——你无论如何都要这样!”(《全集》,第十二卷,第 116 条)

这个后置的“你无论如何都要这样”似乎使前面提出的“要这样去生活,使得……”这个使命成为完全多余的了。如果一切“无论如何”都是怎么来还是怎么来,那么还能希望什么还能做什么呢?但如果我们这样来读解尼采的这个句子,我们就没有读出它的真正内容,就没有读出它的意思,它的意图。他这个句子是对每个人说的,招呼的是“你”,是每一个如其本身所是以及作为它本身被意指的人。因此,这个思想的意思就指示着向来本己的“此在”。在这个此在中并且从这个此在而来,应当对什么存在以及什么将存在作出决断,因为生成之物只不过是曾经在我的生命中存在过的轮回之物。

但是,莫非我们知道什么东西曾经存在过么?不知道!我们终究能够知道这个东西吗?我们对一种早先的生命一无所知。我们现在在经历的整个东西都是我们第一次经验,尽管在这些经验

之间偶尔会闪现出那种奇特的和模糊的经验,即那样一种经验:这个那个东西,恰恰如其现在所是的样子,是你曾经一度经验过了的。当我们进行回想时,我们对一种早先的生命是一无所知的。但我们只能回想吗?不,我们也能先想,^①而且这才是真正的思想。在这种思想中,我们能够以某种方式确定地知道什么曾经存在过。这就怪了,我们竟能在向前的思想中经验某种在我们后面的东西么?的确如此。那么,究竟什么东西曾经存在过呢?如果它是轮回的,什么东西将轮回呢?答案是:那个将在下一个瞬间中存在的东西。如果你让你的此在滑入阴险之境,滑入不确定性状态及其所有后果之中,那么,这种阴险之境和不确定状态就将轮回,而且将成为那个曾经存在过的东西。而如果你从下一个瞬间中并且因此从每一个瞬间中塑造出一个最高的瞬间,刻画和确定其中各种后果,那么,这个瞬间就将轮回,并且曾经存在过的东西就将以曾在方式存在:^②“这就有了永恒”。不过,这种永恒是在你的瞬间中得到决断的,而且只有在那里才能得到决断,所根据的是你本身对存在者的看法以及你如何持守于存在者中——根据你对你本身意愿什么以及能够意愿什么。

与之相反的说法是:仅仅设想自己是各种事件的一个过程,而且由于被拴在这样一个过程中而成为一系列总是在无穷循环的千篇一律中重新到来的事实的组成部分——以此方式来设想自己,这就意味着:并没有寓于自身,并没有作为那个本身归属于存在者整体的存在者而存在。以此方式来设想人,这就意味着:在整个计

① 此处“回想”(zurückdenken)与“先想”(vorausdenken)构成一种对立,“回想”是一种“向后的思想”,指向过去,而“先想”则是一种“先前的思想”,指向未来。——译注

② 此处“以曾在方式存在”(gewesen sein)或可译为“曾在地存在”。——译注

算过程中忘掉了作为一个自身(Selbst)的人,就仿佛某人在清点在场者时忘了把自己数进去。如此这般来设想人,也就意味着:从外部来清算一切,但自己却暗渡陈仓,从存在者那里脱身出来了。当我们作这种清算时,我们不再考虑到:作为时间性的、自我承当的自身,我们已经在意志中被托付给将来了;我们不再考虑到:人之存在的时间性惟一地决定着人究竟如何置身于存在者之圆环中。甚至在这里,就像在其他许多重要方面一样,尼采也没有展开他的学说,一任某些东西处于模糊不清状态中。不过,某些提示一而再再而三地向我们表明,尼采在这个思想中经验和意识到了十分丰富的东西,比他记下来或者描述出来的东西要多得多。尼采十分鲜明地驳斥了那种对轮回思想的内容和后果的表面的、宿命论的清算,从而使得这种清算对他来说根本不可能有决定性意义了。我们可以从第 122 条中(《全集》,第十二卷,第 66 页)看出这一点:

“你们以为,你们会有长久的安宁直到重生——你们不要自欺欺人了!在意识的最后瞬间与新生命的最初假象之间,根本就没有‘一段时间’——它就像一道闪电一般倏忽消逝,尽管有生命的创造物会按照亿万年的尺度来测量它,甚至根本就无以测量之。一旦智力消失,则无时间状态与演替过程就相互协调一致了!”。

在这里,我们对事物的观看的双重可能性更清晰地表现出来了:我们是从我们本身出发,根据向来特别地得到经验的时间,来估计和决断我们与存在者整体的关联呢,还是从我们的时间性的这种时间中走出来,但其实又恰恰借助于这种时间,通过一种无限的计算来对这个整体进行清算。在这两种情形中,每一次返回之间的间隔时间(Zwischenzeit)都有一个完全不同的尺度。根据我

们所经验的、本己的时间性来看,在一个生命进程的结束与另一个生命进程的_{开始}之间根本就不存在什么时间(参看亚里士多德:《物理学》,卷四,第10-14章),但如果“客观地”计算,这段持续时间甚至用亿万年都把握不了。然而,若以永恒为尺度来度量,亿万年又算得了什么呢?这同时就是说,若以一种决断的瞬间为尺度来度量,亿万年又算得了什么呢?尼采在此就“间隔时间”的无时间状态所讲的话,表面上看来,似乎与他同时做的另一则笔记的意思发生了矛盾。这另一则笔记如下(第114条):

“人呵!你整个生命就像一个沙漏,总是再三地被翻转过来,总是再三地渐渐流失殆尽——这之间有一个伟大的时刻,直到你借以生成的所有条件在世界的循环中重新集合在一起”。

这之间有一个伟大的时刻,其实就是说,在这个“间隔时间”中有一种时间,“一个伟大的时刻”!但尼采这个说法与他前面讲的话并不矛盾,而倒是把两种考察方式结合为一体了。与客观地计算的亿万年相比,一个时刻的时间就近乎没有时间,而且,“一个伟大的时刻”同时也应当表明,在此期间聚集了重新生成和返回的所有条件——“你借以生成的所有条件”。当然,这里并没有指出那个决定性的条件:这个决定性的条件就是你自身,就是你达到你自身的方式,亦即当你控制住自己,在本质性的意志中把你自身纳入这种意志之中并且因此获得自由时,你就达到你自身。只有当我们成为自由的,我们才是自由的,而我们又只有通过我们的意志才能成为自由的。所以,在《查拉图斯特拉如是说》第二篇(1883年)第二节中(该节题为“在幸福岛上”),尼采说:

“意愿就是解放:这乃是关于意志和自由的真正学说——

查拉图斯特拉就是这样教你们的”。

我们知道：查拉图斯特拉是永恒轮回的教师，而且他只是这个教师。可见，通过这个关于相同者永恒轮回的学说，尼采重新提出了自由问题，因而也提出了必然问题，以及自由与必然的关系问题。因此，如果我们反过来又把轮回学说强行置入一个早已僵化了的自由问题的模式当中，那我们就误入歧途了。只要我们把传统形而上学的自由问题理解为“因果性”问题，而这种因果性本身按其本质规定来看是从关于作为“现实之物”的存在者的观念中形成的，那么情形就是这样的。

当然，尼采并没有探究过上述种种联系。但同样清楚的是：决不能把轮回学说强行置入那种已经预先给定的自由与必然的“二律背反”之中。同时，这一点也再次提醒我们注意我们的惟一任务，那就是：我们要根据这个最沉重的思想本身，摈弃一切拐杖和权宜之计，恰如其分地来思考这个思想。

上面我们对尼采在形成他这个思想中的思想期间（1882 年）所作的有关轮回学说的笔记作了一个综合的考察。让我们以尼采的一个评论来结束我们的考察。他这个评论同时将使我们回过头去，注意他那些有关轮回思想的最早计划，特别是其中的第三个计划“正午与永恒”。^①在我们上面已经提到过的第 114 条结尾处，尼采提出了下面这个思想：

“而在一般人类此在的每一个圆环中，始终存在着一个时刻，其时首先是一个人，然后是许多人，最后是所有人，发现了这个最强大的思想，就是关于一切事物永恒轮回的思想——

① 参看本章第 11 节：“1881 年 8 月的四则笔记”。——译注

在任何时候,这对人类来说就是正午时刻”。

尼采在此想说些什么呢?首先,通过这个思想,轮回思想本身作为居有事件(Ereignis)被嵌入由它本身重新创造出来的存在者整体的循环中了。“人类此在”(Menschen - Dasein)在这里并不是指个别人的出现,而是指这样一个基本事实,即:诸如人这样的东西根本上是在存在者之为存在者整体中存在的。而同时,尼采以一种悄悄预设的方式道出了:在人类此在中,这个思想中的思想并非始终是居有事件,而不如说,居有事件本身具有它的时间和时刻,“对人类来说就是正午时刻”。^①我们知道尼采的“正午”一词意思是:阴影最短的瞬间,其时上午与下午、过去与将来相交合一了。这个相交点就是在最明亮之光亮的最大美化过程(Verklärung)中一切时间性的东西的最高统一体的瞬间,就是永恒性之瞬间。正午时刻乃是这样一个时刻,其时,人类此在总是在其最高的高度和最强大的意志中得到美化,变得容光焕发。以“正午”一词,轮回思想之居有事件就在相同者的永恒轮回范围内确定了它的时间点。这个时间点不是由时钟来度量的,因为它指的是存在者整体中的点,它就是时间本身,就是作为瞬间之时间性的时间本身。那种最内在的、但也最隐蔽的关联,亦即作为存在者整体之基本特征的相

① 海德格尔这里使用了 Ereignis 这个关键词语。此词以隐含方式在后期海德格尔思想中起着主导词语的作用。而且特别值得指出的是,海德格尔在做《尼采》讲座的同时,撰写了《哲学文集——论本有》(Beiträge zur Philosophie, Vom Ereignis, 1936—1938年);此书在海氏生前未能出版,现被辑为《全集》第六十五卷,于1989年公诸于世,被学界称为海德格尔除《存在与时间》之外最重要的著作。海德格尔的 Ereignis 一词难以译解,汉语学界已提供了多种译名,引起了较大的混乱。我们曾以中文“本有”译之。参看海德格尔:《面向思的事情》,中译本,陈小文、孙周兴译,北京1996年。而在此上下文中,我们循英文本译之为“居有事件”(the propriative event)。——译注

同者的永恒轮回与时间的关联,由此就开始突然闪亮起来。而我们对这个学说的一切把握努力都取决于,我们是否注意到这种关联的闪光,以及我们是否能够把这种闪光开放出来。

第 19 节 对《快乐的科学》时期 (1881—1882 年)几则笔记的回顾

现在,如果我们来通观一下在尼采那些含而不露的关于轮回学说的最早期笔记中出现的东西的整个丰富内容,如果我们把这个整体与尼采次年对此学说所做的传达作一番比较,那就可以见出:他公诸于世的东西与他已经思考和意识到的东西是极不相称的。但这话还只是一个表面的论断而已。更为重要的是另一个东西:尼采对这个思想所做的首次传达是在《快乐的科学》第一版结尾处的第 341 节和第 342 节中。“最大的重负”与“悲剧的起源”把这个思想的两个本质性的基本方向联结在一起了,而这两个基本方向已经在尼采最早的几个计划中显示出来了:一是作为思想本身一道塑造和改变着存在者整体的轮回思想,二是为了成为这个思想、为了得到思考而要求它所特有的思想者和教师的轮回思想。

事后我们可以说,甚至可以很轻松地说:那是在 1882 年前后,当包含上述几个结尾章节的《快乐的科学》出版之际,实际上没有人能够理解,尼采本人当时已经意识到什么以及意愿什么。正公地讲,尼采也不能指望和要求人们立即就理解他的思想,尤其是因为这样一种理解始终是一把双刃剑。

只有当那些进行本质性理解的人们自发地从新的思想方向中成长起来,只有当他们根据自己的困境的自立性直面全新的问题

进行追问,从而以此方式对这些问题作一种全新的把握,并且因此把自身向一种更高的清晰性转变,这时候,理解才得以产生出来。但对于这些正在到来的理解者的教育来说,他们对先前人们预先思考过的思想的不解和误解,就可能成为一个构成性的障碍,甚至也许是一个必需的障碍了。对于此类过程我们所知甚少。那些从根本上进行理解的人们,亦即意在创造性地对思想本身进行重新思考的人们,决不是与某种思想的第一个思想家同时代的人。他们也不是忙碌于某种新出现的“时髦”思想的人,因为后者是一些仅仅靠当时的“时髦”养活自己的无根基的人。真正的理解者始终是那些人,他们远远地从自己的根基走来,他们为了进行许多改变而随身带来许多东西。在我们现在所讨论的那个时期(1881—1882年)里,尼采作过一则笔记(《全集》,第十二卷,第18—19页,第35条),其中想的就是这样一些真正的理解者。但如果竟要以最早的编者们所做的划分为尺度,则这则笔记就应当归于轮回学说的第二部分。这则笔记如下:

“一个新学说最后才遇到它的最佳支持者,才遇到久已获得保证和有所保证的一类人,因为在他们身上,早先的思想随着一片肥沃的原始森林杂乱地生长起来,并且是捉摸不透的。更虚弱、更空虚、更病态和更贫穷者乃是那些首先得到新传染的人们——最初的追随者提不出反对一种学说的证据。我相信,最初的基督徒就是具有基督徒‘德性’的最令人讨厌的民众”。

由于尼采在《快乐的科学》结尾处表达的那个思想未能像他所愿望的那样获得理解,也就是说,它没有被理解为尼采新哲学的开端思想,所以,接着的一次传达,亦即他在《查拉图斯特拉如是说》

这部著作中所做的传达,势必也没有作为一个整体而得到把握——尤其是因为这部著作的形式只可能让读者们诧异,此外,其形式更多地会使读者们离开了对这个最沉重的思想的一种严格思考,而不是把它们引向这种严格思考。但对尼采本人来说却是相反的情况。在轮回思想的思想者的这种诗意创作(Dichten)中,恰恰是那个“最深刻的东西”、因而对他来人来说最本质性的东西得到了思考,因为这个东西被置入生成之历史中而得到了赋形,也就是说,它被置入思考这个思想的英雄的没落历史之中而获得了形态塑造。

现在,让我们根据如此这般被理解的尼采对轮回思想的第二次传达(亦即《查拉图斯特拉如是说》一书中通过查拉图斯特拉对轮回思想的传达)出发,来追究一下尼采在查拉图斯特拉时期的一些含而不露的笔记材料。我们的讨论将表明:尼采在这个时期里传达出来的东西与未公诸于世的東西之间的关系,恰恰是与《快乐的科学》及其准备时期的情况完全相反的。

第 20 节 《查拉图斯特拉》时期 (1883—1884 年)的几则笔记

这里要讨论的笔记同样见于大八开本版《全集》第十二卷中,位于第 369—371 页,编码为第 719—731 条。几个往往还显得散乱的评论,它们只是间接地对轮回思想有所暗示,但与《查拉图斯特拉如是说》草稿当中的箴言、计划和提示等整个丰富“材料”一样,或许仍旧可以纳入我们眼下的思考中。

被编者专门编排在“永恒轮回”这个标题之下的那些笔记,

篇幅并不大,但内容还是重要的。如果我们把这些个多半仅仅由一个句子或者一个问题组成的段落与前一个时期的一些段落作一番比较,则首先引起我们注意的是:其中没有了所谓“自然科学的证明”。人们由此推出结论,说尼采本人这时候已经放弃了“自然科学的证明”。不过,甚至在他更后期的一些笔记中,我们也还看到了一些自然科学模样的句子。但我们千万得提防,不可从这些句子的内容中读出物理学的公式来。如果这些句子压根儿就不是什么自然科学的证明,那么也就谈不上放弃这些证明了。

我们应当怎样来解释下面这个句子呢?“生命本身创造出这个对生命来说最沉重的思想,生命要求越过它的最高障碍!”(第720条)在这里,尼采并不是在谈论他这个学说的“伦理的”和“主观的”意义和作用,而是在谈论这个思想与“生命”本身的归属关系。在这里,“生命”指的是强力意志。这个存在者本身作为生成者是既创造着又毁灭着的;作为创造者,它为自己预先设计了它的美化可能性的前景。最高的创造乃是对最高障碍的创造,这就是说,是创造出那个给予创造本身以最强硬的阻力、并因而使最大最广的排斥力进入生命提高过程之中的东西。而这个关于永恒轮回的思想对生命来说是最难以思考的,因为通过这个思想,生命恰恰最容易对它自身作为一种创造着的生命产生怀疑,而且会沉入那种单纯地听任一切事物运行和滑动的境地当中。在我们上面所引的句子中,永恒轮回被表明为是从“生命”本身的本质中产生出来的,因而它预先就摆脱了一种突发奇想和一种单纯的“个人信仰自白”的任意性。从这一点上我们也可明见:尼采关于相同者永恒轮回的学说(作为一种关于不断生成的学说)与那个古老的、通常被归在赫拉克利特名下的关于永恒的万物之流的学说到底有着何种

关系。

人们习惯于把尼采关于相同者永恒轮回的学说与赫拉克利特的学说相提并论。人们甚至援引尼采自己的一些说法,把他的哲学称为一种“赫拉克利特主义”。的确,尼采感到自己与赫拉克利特的学说有着某种亲缘关系,而且他对赫氏学说的看法与其同时代人并无二致,这是一个无可争辩的事实。特别是在 1881 年前后,在他的轮回思想出现前不久,尼采经常谈到“永恒的万物之流”(参看《全集》,第十二卷,第 30 页,第 57 条)。他甚至把“万物之流”的学说称为“最后的真理”(第 89 条),是不再能够被吞食的最后真理。这就是说:这个关于永恒的万物之流(在普遍的非持存状态意义上的万物之流)的学说不再能够被视为真实的了;在这个学说中,人不能持守于某个真实之物中,因为否则的话,他就将被委身于无穷的变化无常和完全的毁灭状态了,而且因为这样的话,任何一种固定的、因而真实的东西就都会成为不可能的了。

实际上,在尼采形成关于相同者永恒轮回的思想之前不久,他就已经采取了这样一种对作为一条永恒之流的存在者整体的态度。但是,就像我们此间已经看到的那样,如果这个思想乃是真正的信仰,是在作为被固定之物的真实之物中的本质性持守,那么,这个关于相同者永恒轮回的思想也就把永恒之流固定下来了;于是,这个最后的真理现在就将被吞食了(参看尼采作于 1881 年的第一批计划)。^①由此出发,我们也能看到,为什么尼采在那里要以如此强调的方式来谈论“吞食”。相反地,关于永恒的万物之流及

^① 参看本章第 11 节:“1881 年 8 月的四则笔记”,其中对“吞食”(Einverleibung)多有讨论。——译注

其毁灭性本质的学说,现在已经被克服掉了。根本上,轮回学说一经出现,尼采的“赫拉克利特主义”就是一件十分特别的事情了。我们现在要来提一下尼采在查拉图斯特拉时期做的一则笔记(第723条),其中就十分清楚地道出了这一点:

“我教你们对永恒之流的解脱:这条河流总是一再流回到自身之中,而你们总是一再作为相同者踏入同一条河流”。

尼采这句话是对希腊哲学中表达出来的一个思想的有意反动;这个思想与赫拉克利特相联系,也就是说,是与某种对赫拉克利特学说的解释联系在一起的。依照这个思想来说,由于河流在不断地流动和流失,我们就决不能踏进同一条河流。^①与之相反,尼采的学说却自称为“对永恒之流的解脱”。这并不意味着对生成的消除,并不意味着僵化,而是要摆脱单纯无穷的“永远如此”。生成(Werden)作为生成被保存下来,但却要把持存性置入生成之中,以希腊方式来理解,就是要把存在(Sein)置入生成之中。

即使在尼采这里,存在者整体也是一条河流,一种生成意义上的流动。然而,在这种生成中,相同者的轮回是如此重要,以至于可以说,正是这种轮回首先规定着生成之特征。在尼采那里,由此就形成了一个关于人们所谓“无限进程”的特定观念。“一个无限进程根本上只能被看作周期性的”(第727条)。对于一个有限的世界来说,只要它现在始终还在“生成着”,那么,在现实时间的无限性中,惟一可能发生的方式就只能是一种轮回、一种循环。在这里,我们不能这样来设想,仿佛各个个别的事件是以某种外部方式

^① 参看第尔斯、克兰茨:《前苏格拉底残篇》,赫拉克利特部分,B49,91和12。——译注

被排列和串连在一起的,然后它们就一味地在一个空洞的循环中打转了;而不如说,每一个事件都有自己的方式,都是来自整体的一个回响和对整体的一个和声。

“——你不知道吗?在你的每一个行动中,一切发生过的东西的历史都得到了重演,都留下了缩影”。(第 726 条)

乍看起来,仿佛尼采的轮回学说把一种无度的和完全的漠然无谓状态带入一切存在者和人的所有行为中了;但事实上,这个思想中的思想却是要把最高的清晰性和决断力带入每个瞬间的存在者之中。

所谓轮回思想使一切存在者都变得漠然无谓了,这乃是一个假象。但这个假象却如此强烈地扰乱着尼采,使得他不得不严肃地仔细思考轮回学说的后果了:

“对这个学说的后果的畏惧:也许最优秀的一类人会毁灭于此,而最糟糕的一类人会把它接受?”(第 729 条)

最糟糕的一类人会接受这个学说,保持这个学说,用这个学说去论证,存在者已经进入普遍的漠然无谓和随便任意的状态中了。而且这乃是一个学说的后果,这个学说事实上力图成为最大的重负,并且力图使人超越平常状态。但由于上面这个假象是消除不了的,而且由于它总是作为最纠缠不休和最顽固不化的东西突现出来,所以,它也将暂时支配着我们把这个学说持以为真的方式:

“那个冷酷的没有许多内在需要的无赖恶棍首先将含笑注视着轮回学说。最普通的生命本能会首先表示赞同。一个伟大的真理最后为自己赢得最高的人:这乃是真诚者必须承受的痛苦”。(第 730 条;参看第 35 条)

通观尼采在查拉图斯特拉时期明确地思考轮回学说的为数不

多的几则笔记,我们就会注意到,这些笔记的内容是十分丰富的;尼采以少数几个句子和若干清晰地提出来的问题,极其简洁地道出了一切本质性的东西。在这个最沉重的思想中,尼采的思想创作有了一个最大振幅的钟摆,这个钟摆保证了他的思想创作不断朝着中心努力,并且使之在一切追问和求索的激动中获得了那种习惯于承受痛苦的胜利者的明朗安宁。尼采也在有关这个学说的可能作用问题方面获得了这样一种安宁和平静。

“最伟大的思想往往最慢最迟发挥作用!它最直接的作用就是不朽信仰的一个替代品:它能使追求生命的善良意志增长吗?

也许它不是真实的:——但愿他人会与之搏斗!”(《全集》,第七卷,第398页;1883年)

从最后这个评论中,人们会推断出一点:尼采本人已经对他这个思想的真理性产生了怀疑,不再严肃对待这个思想了,而只是把它当作一种可能性来把玩了。这或许是十分肤浅的想法。当然,尼采对这个思想是有怀疑的,正如他对每一个重要思想都有怀疑一样,因为这就是他的思想风格。但我们不能由此推论说:喏,他自己都不把这个思想当真了。相反地,我们倒是必须从中得出一点:他严肃地对待了这个思想,一而再再而三地使这个思想经受他的追问,对它进行考验,如此这般地找到他自己的思考,并且使自己认识到以下事实:这里要思考的东西的本质要素乃是可能性。他所谓“也许它不是真实的”,就十分清楚地道出了这种可能性特征。尼采只知道人们必须与之搏斗的那些思想。而另一个问题始终是:尼采是不是这个思想的主人和战胜者,或者,是不是首先还必须有人来与之搏斗?

第 21 节 《强力意志》时期 (1884—1888 年)的几则笔记

在随后几年中(1884—1886 年),尼采还就《查拉图斯特拉如是说》一书的其他各篇以及一个完全不同的形态构造作了若干个计划。在这里,轮回思想往往也处于尼采思想的核心部位。而他所做的一个新的形态构造的主导观念乃是关于作为“决定性时间”的“伟大的正午”的思想。(《全集》,第十二卷,第 419 条;1886 年)

我们必须了解这一事实情况,知道尼采在 1886 年前后做的这些计划。这事非同小可。以往的尼采解释工作对于轮回学说的态度普遍地不稳靠,往往动摇不定,无所适从。正因为这样,最近人们又形成了一个错误看法,人们说:当尼采着手计划和起草他的主要哲学著作时,他就已经使轮回思想——它无非是尼采的个人信仰自白而已——完全退出他的思想舞台了。但实际上,尼采在 1884 年结束《查拉图斯特拉如是说》一书的写作后,就开始忙于另一部著作的计划,这部著作是要系统地把他的哲学作为一个整体描述出来。自 1884 年直到其创作生涯结束(1888 年底),其间虽有中断,但尼采全神贯注的工作就是这部著作的写作了。

根据我们上面听到的一切情况(关于尼采这个“思想中的思想”以及他从 1881 年以来对这个思想的掌握过程)来看,倘若这部主要哲学著作的计划并不是由永恒轮回思想来支撑和贯通的,那就一定显得令人诧异了。无论如何,我们上面对尼采作于 1886 年的一个计划的说明至少确定了一点:永恒轮回思想同样也构成了这个时期尼采思想的中心。如若没有这个思想或者放弃了这个思

想,尼采在这个时期该如何来准备他的主要哲学著作呢?尼采在《善恶的彼岸》(1886年)第56节中做的第三次传达表明:轮回思想不仅没有被放弃,没有作为个人信仰自由而被撇在一边,而倒是在一次新的冲击中被提升到它的可思性之极致和顶点上了。我们还能要求什么更强有力的证明呢?尼采这个全新的尝试,这个与他在主要著作上的最有活力的工作同时进行的全新尝试,不也与这个主要著作的主题有着最内在的一致性吗?为了表明尼采在1886年前后仍具有永恒轮回的思想,即使我们仅仅具有上面举出的证据,那也已经足以揭露那种认为这个思想已经在尼采那里隐退的错误看法了。但尼采在1884—1888年间思考和记录下来,而没有传达出来的东西又是怎样的情形呢?

这个时期未出版的材料数量极大,现在分布在大八开本版《全集》的第十三卷、第十四卷、第十五卷、第十六卷中。但我们必须立即补充一句,假如可以谈论一种以西方思想的基础问题为引线的解释,^①亦即一种争辩的话,那么,这些材料的分布形式是引人误入歧途的,也彻底地误导了人们对尼采在这个关键时期的哲学的解释。这种误导的基本原因就在于一个已经过于不言自明地被人们接受的事实。

尼采死于世纪之交。尼采“遗稿”的编者此后做了多种努力,试图根据尼采的笔记把他在最后的创作时期计划好的主要著作拼凑起来。编者大体上是根据尼采本人的那些计划来做这项工作的。有时候——应当强调一下,只是有时候(即1886—1887年间)——尼采也为他的主要著作设计了一个标题,就叫《强力意

^① 此处所谓“基础问题”,可参看本书第一章第11节。——译注

志》。在 1887 年出版的《论道德的谱系》(《全集》,第七卷,第 480 页,第 27 条)一书中,尼采甚至特地用粗体字指出了他这部主要著作的这个标题,同时还在这本书的封面上对之作作了预告。然而,我们知道,尼采不仅没有出版他这部主要著作,而且也从来没有像他所愿望的那样把它构造为一部著作的样子。它也不是一本半途而废之作,而只是一些零散的断编残简而已。

然而,甚至“断篇残简”这个说法也是会误导的,因为我们在其中也辨认不出裂口和接缝之类的东西,一些直接指向其他相关片断的裂口和接缝;要不然我们就可以把一些片断串连起来了。我们之所以辨认不出这些东西,显然是因为其中找不到一个彻底构造好了的结构,可以使那些零散的笔记获得合适的固定位置。

自从尼采遗稿编者出版了一部名为《强力意志》的书之后,人们就错误地认为尼采有一部叫《强力意志》的著作,而且还是他的一部主要著作。而事实上,这所谓的著作无非是对尼采作于 1884—1888 年间的一些笔记的随意挑选而已,那时候,强力意志的思想只是偶尔地在尼采那里显露出来。而且,即便关于这个事实,我们首先也还须问一问:强力意志的思想是以何种方式显露出来的,是为什么显露出来的。编者们的挑选工作诚然是在尼采十分粗略的计划中寻求一个线索。而现在,这种随意挑选却从一开始就预先规定了人们对尼采这个时期的哲学的理解。于是,尼采真正的哲学在所有描述者那里就不知不觉地成了“强力意志的哲学”。《强力意志》一书的编者固然比后来的利用者和描述者做了更为仔细的工作,但他们也不可能认识到,永恒轮回学说同样在尼采的这些笔记中起着某种作用;相应地,他们就把这些笔记嵌入他们自己对尼采遗稿的编排中了,而且是以尼采本人的一个计划

为依据的。

现在,尼采有了一部以《强力意志》为标题的“遗著”——对于这个事实,我们应当怎么看呢?我们必须以一些同样无可争辩的事实来反对这个事实。而我们所谓无可争辩的事实有如下三个:

其一、尽管自己作了预告,但尼采本人从未创作过这部著作本身;

其二、尼采随后甚至放弃了这个以《强力意志》为主标题的计划;

其三、第二个事实与第一个事实是毫无联系的。

因此,为了全面彻底地评判尼采生前没有公开的 1884—1888 年期间的思想,《强力意志》一书是不能成为标准的。尼采关于主要著作的计划并不就等同于《强力意志》的计划。而不如说,以《强力意志》为标题的著作计划只不过是尼采就其主要著作所做的工作的一个过渡阶段。但只要“强力意志”一词意味着尼采思想中出现了某种“全新的和本质性的东西”,某种在时间上看来只有在尼采经验了永恒轮回思想之后才出现的东·西,那我们就必须追问一下“强力意志”与“永恒轮回”两者之间的相互关系。是不是“强力意志”这个新思想使关于永恒轮回的学说变成多余的了?抑或,后者是可以与前者达成一致的?甚至,轮回学说不仅可以与“强力意志”思想达成一致,而且构成了后者的惟·一·的·和·真·正·的·基·础·?

与我们现在做的描述相应,我们必须努力来确定尼采在 1884—1888 年间的手稿范围内关于轮回学说所讲的内容,而不受由编者编排起来的《强力意志》这部“著作”的影响。由于我们看不到这些“遗稿”的直接的、原本的样子,所以,我们还只得依靠那个由编者制作出来的翻版。不过,我们是不难摆脱掉这个翻版

的。所有重要的笔记都被收入《强力意志》这本书中了(《全集》第十五卷和第十六卷)。第十六卷的“附录”(第 413—467 页)也为我们提供了全部的计划和计划提纲,它们是尼采在谋求其主要著作的努力中所做的一些设计——而他这种努力的过程是我们不能确定的了。

鉴于尼采在他这个最后的创作时期里所做的未公诸于世的材料和计划,我们在此提出下面两个问题:

其一、着眼于尼采对轮回思想的记录,一种对他在 1884—1888 年间关于其主要著作的计划的检验将显示出什么?

其二、尼采在这个时期关于轮回学说本身所做的表述说了些什么?

这样一种检验的第一个结果是下面这个无可争辩的事实:轮回思想普遍地占据着决定性的地位。由于这个思想是要掌握一切,所以它能够,甚至必须也在变化多端的计划中占据不同的地位,显示出不同的形态。它因而总是根据其描述方式、以不同而又统一的方式承担和引导着整体。如此这般的情况,可以通过一种细心的检查来加以明确地证明。毫无迹象表明,永恒轮回这个基本思想在此已经隐退了。

这样一种检验还得出了更为重要的一点,那就是:轮回思想在尼采“未来哲学”之结构中所具有的各种不同地位指示着这个思想本身的本质。不仅对这个思想的思考始终必须根据个体之决断的创造性瞬间来进行,而且这个思想作为生命本身所含的思想就是一个历史性的决断——一个紧急关头(Krisis)。

轮回思想是在何种程度上并且以何种方式在尼采这些计划中明确地显露出来的? 我们首先要着眼于这个问题来探究尼采的这

些计划。

第一个计划(《全集》,第十六卷,标号为第413条)并不属于我们这里的讨论范围,因为它是尼采在1882年做的,完全符合《快乐的科学》的思想范围。从第二个计划开始,才是尼采在1884—1885年间作的一些计划和草案。在这个时期,尼采多次明确地——主要在书信中——谈到他的“哲学”的扩建,谈到他的主要著作,说《查拉图斯特拉如是说》是他这部主要著作的前厅。^①我们发现,尼采这个时期关于其主要著作的计划是栩栩如生的,而一部以《强力意志》为标题的著作就无迹可寻了。相反地,我们看到的标题倒是“永恒轮回”,出现在1884年的三个不同计划中;或者是“正午与永恒——一种关于永恒轮回的哲学”(1884年);或者,后面这个副标题变成了主标题:“关于永恒轮回的哲学”(1884年)。

与之相反,我们可以看到尼采作于1885年的一则笔记:“强力意志——关于一切发生过程的解释尝试”。其前言声称要讨论“咄咄逼人的‘无意义状态’”以及“悲观主义问题”。这样一来,这个计划虽然并没有谈论永恒轮回本身,但还是被归入这个思想范围内了。只消我们讨论一下轮回学说的“领域”,我们就马上能理解这一点。从这个计划中我们只能得出一点:关于强力意志的问题被纳入关于永恒轮回的哲学中了。永恒轮回的思想先于其他一切思想;它之所以要在前言中被讨论,是因为它有贯通一切的作用。

然而,在1884年,尼采也许已经完全清楚了,强力意志乃是一切存在者的普遍特征;但就在这一年作的第二个计划中,我们可以看到他对永恒轮回与强力意志之联系的一个重要提示。这个计划

① 参看本书第一章第3节。——译注

的关键思想落在第五点上面,题为:“永恒轮回学说是最强大之人手中的锤子”。在这个思想中的思想被思考、亦即被吞食之际,它就把这个思想者带向最高的决断,以至于他成长起来,超出了自己,这也就是说,他才得以控制住自己并且意求自身——他于是才作为强力意志而存在。

为了在一部主要著作中构成他的具有上述计划的哲学,尼采现在就要完成一种对作为强力意志的一切发生过程的解释。这种考察是本质性的,而且对尼采来说,它在接下来的几年里深入到了中心部位,一个规定一切存在者本身的中心。永恒轮回学说并没有受到排斥,其意义也并没有受到贬低;而毋宁说,这种学说倒是被提升到了最高境地,因为尼采力求通过“对一切发生过程的解释”尽可能周密地在所有方面保证这个学说的主要结构。在另一些作于 1885 年的笔记中(《全集》,第十六卷,第 415 页),尼采清楚地道出了他对于现在处于其工作的首要地位的强力意志的理解:“强力意志乃是我们要达到的最终事实”。

倘若我们只想考虑上面这句话,然后就来思索什么是永恒轮回,我们就一定会看到,尼采这里说的是两个完全不同的东西——两个在几重意义上完全不同的东西。永恒轮回并不是一个最终事实,而是“思想中的思想”。强力意志并不是一个思想,而是一个“最终事实”。后者既不能排斥前者也不能替代前者。于是就产生了一个关键的、尼采本人没有进一步提出来的问题:在作为“最沉重的思想”的永恒轮回与作为“最终事实”的强力意志之间的这种区分背后,究竟隐藏着什么根本性的东西呢?只要我们没有回溯到这个具有奠基意义的领域进行追问,我们就还停留在字面上面,就还会陷于一种对尼采思想的肤浅清算中。

但对尼采作于 1884 年和 1885 年间的那些计划的考查却清楚地表明：他计划进行整体描述的哲学乃是关于永恒轮回的哲学；而为了构成这种哲学，他就必需进行一种对作为强力意志的一切发生事件的解释。尼采越是想着要对自己的哲学作一种总体描述，对作为强力意志的一切发生事件的解释就越急迫地成为他的主要任务了。因此，“强力意志”这个词就进入他所计划的主要著作的标题中了。不过，这部主要著作的整体仍然完全是由永恒轮回思想来承担和决定的；这一点是如此清楚，差不多是不值一提的事情了。

1886 年的那个计划有如下标题：“强力意志——重估一切价值的尝试”。其中的副标题道出了对强力意志的沉思真正必须完成的事情，即：重估一切价值。所谓价值，尼采理解为生命的条件，亦即生命提高的条件。“重估一切价值”意味着：为生命（即存在者整体）设定一个新的条件，通过这个条件，生命将重新回到自身，也就是说，生命将受到驱迫而超出自身，并且因而才可能处于其真实的本质中。所谓重估，无非就是那个最大的重负（即永恒轮回思想）所要完成的事情。因此，这个副标题（它表明强力意志具有何种广大的联系）同样可以有 1884 年那样的叫法：“一种关于永恒轮回的哲学”（《全集》，第十六卷，第 414 页；第 5 条）。

为了充分地证实我们的解释，我们可以举出尼采作于 1884 年的一个计划（《全集》，第十六卷，第 415 页；第 6 条），题为“关于永恒轮回的哲学——重估一切价值的尝试”。上面提到的 1886 年的那个计划作了一种划分（分为四篇）。后来尽管有各种变化，但这种四分法一直保持到 1888 年底。我们现在只来关注一下其中第一篇和第四篇，它们其实有着包含整体的作用。在第一篇“危险中

的危险”中，问题重又指向那种咄咄逼人的“无意义状态”——我们也可以说，重又指向这样一个事实：一切事物都失去了它们的重力。变得紧迫的问题是：是否有可能把一种新的重力带入存在者之中。这个“危险中的危险”必须由“思想中的思想”来祛除。第四篇的标题是“锤子”。尽管我们还不知道这个词指的是什么，但我们或许可以从 1884 年的第二个计划中(《全集》，第十六卷，第 414 页)清楚地读出它的意思；在那里，我们已经引用过的最后一节被叫作：“永恒轮回学说是最强大之人手中的锤子”。取代“锤子”这个标题，这个第四篇或许也可以有“关于永恒轮回的学说”这样一个标题(参看对第四篇的解释；《全集》，第十六卷，第 420 页)。

在接着的 1887 年至 1888 年初，尼采为其主要著作所做的那些计划显示出一个完全统一的结构。正是在这个时期，尼采在强力意志方向上的思想工作达到了它的极致。而在这个时期里轮回学说的情况又如何呢？该学说也总是出现在这些计划的第四篇(即最后一篇)中。这里在描述中处于最后的东西，按照实事和论证联系来看却是最先的，是自始至终贯穿全体的东西，因为在描述方面，这个东西只有到最后才能显示出它的全部真理性。但这个最后位置还显示出别的某个东西，即：这个“学说”决不是一种“理论”，它不能被当作某种关于世界起源的假设，不能被当作科学说明来利用，而不如说，对这个思想的思考将彻底改变生活，并且因此建立起新的教育标准。

着眼于轮回思想的这个具有转变作用的决定性的和分离性的特征，第四篇的标题甚至也包含在这个时期的具体计划中。在 1887 年 3 月 17 日的计划中，第四篇的标题叫作“风纪与培育”；编

者们把这个计划视为尼采关于其主要著作所作的笔记的基础。接着在 1887 年夏天作的计划的第四篇题为“征服者与被征服者(一个预言)”。在紧接着的计划中也有一个相应的标题：“征服者与被征服者”。

诚然,若按照粗略的字面意思来读解,在上面这些标题中是找不到关于永恒轮回的什么说法的。但人们甚至用不着对这个思想有多少了解,就立即能通过这些标题回想到一点,即这个最沉重的思想使我们面临着一个问题:我们究竟是否定处于分裂状态中的生命,回避这种生命,借此使我们自身被它的车轮碾碎,因而成为被征服者,还是肯定这种生命,从而成为征服者。“一个预言”这个补充清晰地指向轮回学说(作于 1884 年,《全集》,第十六卷,第 413 页)。此外,1887 年 3 月 17 日的计划有一个更详细的稿本(作于 1887 年底;《全集》,第十六卷,第 424 页),它明确地把“永恒轮回”这个题目立为第四篇的第一标题。接着的两个章节是“伟大的政治”和“我们的生命药方”。不过,为了说明即使在强力意志占优先地位的时期里,尼采也没有削弱轮回学说在整体中的中心地位,最为清楚的证据在于:第一篇讨论的是欧洲虚无主义及其起源,而第四篇是作为第一篇的克服和反动而得到思考的。

虚无主义是一切重力从万物中逐渐消失的事件,是重负缺失的事实。但是,只有当这种重负缺失在对一种新重负的追问中得到揭示之际,它才成为可经验的和可明见的。由此看来,对永恒轮回思想的思考,作为持续不断地要求决断的追问,就是虚无主义的完成。这样一种思考结束了对这个事件的掩盖和涂盖,而这样一来,它同时也就成为向最大的重负的新规定性的过渡。因此,永恒轮回学说是“关键”点,是已经变得无重力的时代与寻求新重力的

时代分水岭。它就是真正的紧要关头。^①在这个意义上,考虑到他在强调“强力意志”时作的那些笔记,尼采说(《全集》,第十六卷,第 422 页):“永恒轮回学说:作为它[即虚无主义]的完成,作为紧要关头”。

即便是 1888 年春季和夏季做的那些计划,也就是尼采最后创作时期的那些计划,尽管有一些变化,但还是清楚地显示了同样的特征,因为它们每每都是以作为顶峰的永恒轮回思想为指归的。这时候,最后一部分的标题往往有了变化,诸如“改过自新者。他们的锤子‘永恒轮回学说’”(《全集》,第十六卷,第 425 页)、“解脱不确定性”(第 426 页)、“未来的疗救术”(第 427 页)。对尼采来说,“疗救术”作为“艺术”是一种价值,亦即由强力意志设定起来的一个条件,而且是“生命提高”的条件。“未来的疗救术”是这个条件,它今后将把存在者整体规定为重负。为了使这个条件发挥作用,首先必须有一个“更强壮的人的种类”在此存在。

在尼采作于 1888 年秋季的那些最后计划中,作为主标题的“强力意志”又消失了,让位给一直作为副标题的“重估一切价值”了。这时,第四篇的标题成了“解脱虚无主义”、“狄奥尼索斯——关于永恒轮回的哲学”;“哲学家狄奥尼索斯”;“狄奥尼索斯——关于永恒轮回的哲学”。

我们上面对尼采的计划所做的考查看起来似乎完全是表面的,其实却旨在解决以下问题:在尼采所计划的对其哲学的传达的结构当中,哪里是适合于描述轮回思想的地方?

如果这个学说是“紧要关头”,那么它就必定有两个对立面。

^① 此处“紧要关头”(Krisis)或可译为“危机”。——译注

一方面,在重负问题表现为关于一切以往重力之消失的问题的地方,这个学说必须获得一种传达。而另一方面,这个学说又必须在新的重负本身被置入存在者之中的地方得到展开。

尼采著作的编者,试图把尼采从“查拉图斯特拉”时期直到最后的著作编辑出版的人们,已经在这个方面表现出正确的眼光。因为在他们编排起来的《强力意志》一书范围内,他们把尼采遗稿中出现的有关轮回学说的段落划分为两个部分:一部分在第一篇“欧洲虚无主义”的第一章第四节“紧要关头:虚无主义与轮回思想”,第55条和第56条(《全集》,第十五卷,第181—187页);另一部分在第四篇“风纪与培育”,作为整部“著作”的结尾:“永恒轮回”,第1053—1067条(《全集》,第十六卷,第393—402页)。的确,对于这种划分,在尼采的计划草案中是有一些清晰的指示的。第一篇所讨论的关于虚无主义和轮回思想的问题,要求我们另作探讨。^①因此,让我们现在简短地讨论一下被编在第四篇中的文字。而且,我们依据的是这样一个问题:在1884年至1888年之间的笔记中,还在何种程度上显示出对这个学说的进一步发挥,以及这种发挥采取了哪个方向。

如果我们把这些段落与《快乐的科学》时期的段落(《全集》第十二卷)作一粗略的比较,并且把它与尼采在《查拉图斯特拉》中道出的学说内容作一比较,我们就会感到,其间似乎并没有发生多大的变化。无论是在这个学说的“证明”方向上,还是在这个学说的“作用”方向上,我们都看到了这些相同的沉思。但是,如果我们能够更敏锐地留神观看,并且预先考虑到,这些笔记的写作时期正是

① 参看本章第23节。——译注

尼采一再寻求重新思考和构成自己的哲学整体的时期,那就有另一幅图景显示出来了。而要认识到这一点,先决条件却是:我们不接受现有版本中给出的十五个段落的次序,而是要根据时间顺序对它们作一次重新安排。在现有的编排中,这些段落是乱七八糟地通过掷色子排列起来的,第一个段落是 1884 年作的,最后一个段落(同时也是结束整部著作的段落)是 1885 年作的,而它前面却是一个更后期的作于 1888 年的段落。首先让我们把这些笔记的时间顺序确定下来。1884 年作的笔记有:第 1053 条、第 1956 条、第 1059 条、第 1060 条;1885 年作的笔记有:第 1055 条、第 1062 条、第 1064 条、第 1067 条;1886/1886 年间作的笔记有:第 1054 条;1886/1887 年间作的笔记有:第 1063 条;1887/1888 年间作的笔记有:第 1061 条和第 1065 条;1888 年作的笔记有:第 1066 条;在 1884 年至 1888 年之间,难以准确地确定时间、但按笔迹来看也许作于 1884/1885 年间的笔记有:第 1057 条和第 1058 条。

因为我们在对尼采基本思想作真正的争辩和解释时必须追溯他所做的最后表达,所以,让我们现在且把对上面刚刚指出的这些段落的进一步探讨工作搁一搁。只有一个本质性的情况是我们立即就要强调一下的。尼采比以往更清晰地谈到轮回学说的“前提”,而且谈到“理论的”和“实践的”前提。这首先是令人奇怪的;因为,如果永恒轮回学说是决定一切的基本学说,那么,它本身就不能再有什么前提了。相反地,它本身必须成为其他一切思想的前提。或者,尼采这个说法或许已昭示着,他虽然没有放弃轮回学说,但取消了它的根本性意义,并且把它退回到一个次要地位上了?对于这一点,只有当我们知道尼采所谓的“前提”是什么意思时,我们才能加以裁定。尼采没有直接道出此点,但根据他所做的

暗示以及他的思想的总体方向,我们可以清楚地表明:他所谓“前提”指的是作为一切存在者之普遍相态的强力意志。在这里,轮回思想明确地是从强力意志角度得到思考的。因此,我们现在或许可以推断说,轮回思想被归结于强力意志了。不过,这样一种推断或许是十分仓促和浮皮潦草的。

但即使情形若此——即使强力意志就是相同者的永恒轮回的前提——,我们也决不能由此得出结论说:强力意志是排斥永恒轮回学说的,因为两者是不能调和的。这里或许倒可以得出相反的结论:强力意志要求着相同者的永恒轮回。

不过,从我们对尼采这个时期的计划的综观中可以得出一点:无论在哪里,轮回学说都没有受到抑制,它处处都保持着它的决定性的地位。所以,只还有一个问题:作为存在者之普遍相态的强力意志与作为存在者整体之存在方式的相同者的永恒轮回,两者的相互关系究竟如何?如果说强力意志被尼采设定为相同者的永恒轮回的“前提”,那么这到底意味着什么呢?尼采是如何理解这里的“前提”的?对于两者之间存在的这种关系,尼采有一个清晰的和理由充分的概念吗?实际上,对于我们这里指出的还有待思考的关系,尼采并没有一个清晰的认识,更没有什么概念性的认识。

强力意志可能以下述三个方式成为相同者的永恒轮回的“前提”:

其一、如果相同者的永恒轮回可以根据作为世界整体之力量特征的强力意志来证明。在这里,强力意志就成了相同者的永恒轮回的认识基础;

其二、如果强力意志只有在存在者本身具有强力意志之相态时才是可能的。在这里,强力意志就成了相同者的永恒轮回的事

实根据；

其三、如果存在者之相态(存在者的“什么”、quidditas[什么性], essentia[本质])为存在之方式(存在的“如何”和“如此”, existentia[实存])奠定了基础。^①

只要上述的存在者之相态与存在之方式之间的关系依然处于不确定状态中,那么也就有相反的可能性,即:存在者之相态倒是源出于存在之方式的。

通过一个决定者与一个被决定者的联系、一个建基者与一个被建基者的联系,上述关系是不可能得到规定的。为了规定这种关系,我们还需要先行一步,探讨一下存在之本质的本质来源。

不过,随着这些问题,我们就已经抢先进入对相同者的永恒轮回与强力意志之关系的解释和规定工作的关键步骤之中了。而对于尼采本人来说,恰恰在他最后的创作时期里,这种关系作为一种模糊的、对他来说无法解决的关系是多么强烈地构成了他思想中真正的焦虑不安,这一点我们可以根据一个似乎表面的情况来加以判断。根据现在的文本秩序,《强力意志》整部“著作”的结尾一段(第 1067 条)的现有形式是对一个更早的文稿的改写(《全集》,第十六卷,第 515 页)。针对“而你们也知道‘世界’对我来说究竟是什么吗?”这个问题,尼采在第一稿中回答说:它是相同者的永恒轮回,是曾在之物的回归意愿和达到必然存在之物的出离意愿。在第二稿中则说:“这个世界就是强力意志——而且此外一切皆虚

① 这里区分了两个层面:存在者之“相态”(Verfassung)与存在之“方式”(Weise),或者存在者之“什么”(Was)、quidditas[什么性]与存在之“如何”(Wie)和“如此”(Daß)。这也就是“本质”(essentia)与“实存”(existentia)的基本区分,是西方哲学、特别是存在学上的一项基本区分。——译注

无!”

我们现在又面临着一个我们已经多次碰到过的问题：我们是否只想固执于“相同者的永恒轮回”与“强力意志”两者之间的字面上的表面区别？或者，我们是否知道，只有当我们尝试思考一种哲学所说的东西时，我们才能把握这种哲学？无论如何，我们上面提到的改写表明，强力意志与永恒轮回是共属一体的。要不然，尼采有何理由用一方来取代另一方呢？但是，倘若在尼采的最严格和最内在的意义上，强力意志本身不外乎是向曾在之物回归的意愿和达到必然存在之物的出离意愿，那又会怎样呢？倘若相同者的永恒轮回作为发生过程无非就是强力意志，亦即就像尼采对这个词语的理解那样，而不同于某种关于“政治”的观点对它的编造，^①那又如何呢？倘若这样的话，把存在者标识为强力意志，就只不过是对一种原始的和先行的筹划的彻底展开，也就是把关于作为相同者之永恒轮回的存在者的原始而先行的筹划彻底展开出来了。实际情形就是如此。

只有从强力意志出发才能够认识什么是相同者的永恒轮回，就此而言，强力意志就是相同者的永恒轮回的“前提”。因为相同者的永恒轮回实际上是强力意志的根据和本质，所以，强力意志就能够被设定为对相同者的永恒轮回之本质的洞察的基础和起点。

不过，即使强力意志与相同者的永恒轮回的这样一种本质一体关系已经昭然若揭了，我们也还处于哲学理解的开端处。因为在此突现出来的一个问题是：如果在相同者的永恒轮回和强力意

^① 此处估计指的是阿尔弗雷德·鲍姆勒(Alfred Baeumler)的《尼采：哲学家和政治家》，莱比锡 1931 年。——译注

志及其一体性意义上,存在者之为存在者整体是以这种方式来到思想面前的,那么,这里究竟是要思考什么呢?它将如何被思考呢?

因此,我们对尼采关于轮回学说所传达出来的方面和保留起来的方面的概括了解就结束于这样一些问题,它们必定会成为一条道路,而这条道路将使我们达到对我们所谓的尼采的形而上学基本立场的理解。这样一种关于轮回学说之形成过程的概括了解本身已经是一种眺望,眺望了这个学说是如何进入其哲学整体之中的;而这种眺望也就是对尼采哲学整体的不断展望。所以,我们必须一再地超越一种单纯的报告,通过问题来揭示进一步的联系。这样一来,我们就在默然无声中做好了准备,可以来探讨我们接着必须解答的那些问题了——那就是关于轮回学说的形态和领域的问题。

第 22 节 轮回学说的形态

在我们尝试规定轮回学说具有何种形态之前,我们还须追问一下:它究竟有没有一个形态。因为,如果说我们前面的综合考察已经说明了某个东西的话,那么,它就是这个学说的多形态性,或者更准确地说,是这个学说的无形态性和非完成形态。但是,我们所谓这个学说的形态是指什么呢?为什么我们要追问这个学说的形态呢?倘若这个学说的形态只不过是一种事后编排而已,也就是按照有关最大可能的作用或者最为容易的可理解性的某些观点把这个学说的句子和段落编排起来,那么,关于该学说的形态问题就还只有等而次之的意义。然而,我们追问其形态,乃是为了在一

种初步的综观之外洞察到这个学说的其他一些更为本质性的东西。

所谓这个学说的形态,我们理解就是通过这个学说本身的真理而预先确定下来的这种真理的内在结构。这个学说的真理的结构并不是指对命题之间的论证顺序的记账式安排,而是指把存在者整体的敞开状态(*Offenbarkeit*)嵌入到存在者本身之中,使得存在者本身首先通过这种敞开状态而显示出来、嵌合起来。尼采的学说具有这样一种意义上的一个形态么?这个问题是不能直接解答的;尤其是因为如此这般被理解的形态,即使对它的描述并没有完成,也是有可能存在的。如果一个形态始终包含着一个规定基础,借助于这个规定基础,一种真理就把自己建立在它自身的基础上,如果这样一来,一个形态就只有根据一种基本立场才是有可能的,而我们通过我们自己的方式为尼采思想预设了这样一种基本立场,那么,在尼采的哲学中,使一个形态成为可能并且要求着这个形态的那个东西就将活跃起来。

稍事回顾我们就能看到,一个特有的真理法则是如何处处在尼采思想中显示出来的,至少是间接地显示出来的。这一点可以明见于以下事实:人们对这个学说的所有刻画都想把这个学说列入流行的观念中,都没有抓住这个学说。我们是否在这个学说上区分出一种“自然科学的”内容与一种“伦理学的”意义,或者更进一步,区分出一个“理论”方面与一个“实践”方面,我们是否用今天更受欢迎的、但并非更清晰的在“形而上学的”意义与“实存论的”诉求之间的区分来代替上面这种区分,这都是无关紧要的;无论如何,我们在这里都乞灵于一种两面性,而这两面中的任何一面本身都是不正确的。这是一种增强了的、但没有得到承认的难堪处境

的标志。这个学说中本质性的东西和特有的东西并没有因此被开放出来,而是立即被运用到其他早就常用的、并且被用滥了的观念方式中去了。那些重又在不同方向上被提出来的在对这个学说的“诗歌”描述与“散文”描述之间的区分,或者在这个学说的“主观的”方面与“客观的”方面之间的区分,也是同样的情形。如果我们从这个尽管还不确定地和不可靠地被经验的学说出发,觉察到上述解释角度是大成问题的,阻挡了我们的洞察目光,那么,我们就已经赢得了某种重要的东西。认识到这一点,乃是我们对形态的追问的首要意图。

我们放弃了上述令人舒适的观念领域,这种做法的最初后果将是:我们会努力去赢获一个视角,从这个视角而来,这个形态或者首先是形态法则的规定基础就开始向我们闪现。但我们应当如何去发现这个视角呢?它只能从一种对尼采哲学整体的先行洞见中产生出来,而且,这种先行洞见是要见出这个整体本身是依照本身的法则而要求获得它本身的形态的。我们在哪里碰得到这种要求,这种冲击和反冲呢?答曰:在尼采谋求其“主要著作”的努力中。尼采那些计划的动摇不定必然显示出他坚持了什么,摈弃了什么,改变了什么;其中必然昭示出尼采思想的全部焦虑不安所围绕的那些中心点。

尼采在寻找形态时的全部焦虑不安围绕着三个相互影响的中心点。我们可以从三个标题上见出这三个中心点。这三个标题相继被尼采选定为他所计划的那部著作的主标题,而每个标题同时又没有排斥当时被排除掉了的其他两个标题。这三个标题就是:永恒轮回、强力意志和重估一切价值。这三者的结构,而且是通过这三者本身而预先确定的结构,就是那个形态,就是我们所寻求的

那个形态,就是那个正在寻求自身的形态。所有这三个标题都意指着尼采哲学的整体,而没有一个标题能完全道出这个整体,因为这种哲学的形态不是用一根绳子就能缚住的。

尽管一开始我们还完全不能着手进行一种对那个结构的清晰勾画,也即对于“永恒轮回”、“强力意志”、“重估一切价值”三者在其中同等原始地合为一体的那个结构的勾画,但我们必须确定地假定一点:尼采本人已经看到了自己的著作的形态构成的各种清晰可能性。因为倘若没有这种洞识,那么,那种贯穿在尼采极其多样化的计划中的基本立场的可靠性,就会成为不可理解的了。

然而,只有当这些计划以及对标题和序号的枯燥排列已经为某种认识所照亮和充实,亦即为某种关于它们要解决的问题的认识所照亮和充实时,它们才能对我们说话。这样一种认识是我们所没有的。要形成这样一种认识,大抵还需要几十年时间。因此,或许我们的尝试,即通过一种对计划的比较寻找它们的构成法则的尝试,还停留在一种矫揉造作的做法中;它自以为能够从外部来确定尼采的“体系”。为了接近我们的目标,其实首先是为了确立这个目标,我们必须选择一条暂时的道路,后者同时能使我们避免陈词滥调的空洞标语的危险。

我们所寻求的是一种思想的真理的内在结构,亦即作为尼采哲学之基本思想的相同者之永恒轮回思想的真理的内在结构。这种思想的真理关涉到存在者整体。不过,由于这种思想本质上是要成为最大的重负,从而就是要对在存在者整体中间的人(因而也就是我们本身)作出规定,所以,只有当这个思想的真理成为我们的真理时,它才是真理。

人们或许会反驳说:这原是不言自明的事,而且也是立即可以

得出的事，因为相同者的永恒轮回思想是与一切存在者相关的，可见也关涉到我们——作为个别情形，也许作为细微的尘埃，我们也属于存在者并且在其中四处流浪。不过，这个思想本身实际上只有当思想者存在时才存在。因此，思想者乃是比单纯的所思之物的个别情形更多的东西，更是与之不同的东西。前者，即思考这个思想的人，也不是无论在什么地方和什么时候都会出现的人。对这个思想的思考有它最本己的历史必然性；这种思考本身决定着一个历史性的瞬间。惟从这个瞬间而来，在那个思想中所思的东西的永恒性才能显露出来。所以，仅仅以加减方式断定一切存在者都归于相同者的永恒轮回思想的领域，就像核桃装在袋子里一样，这样的做法就还没有清楚地说明这个思想所涵盖的东西，也即它所关涉、贯通因而首次构成起来的那个领域。这个思想的领域需要有一种先行的规定。只有在对这个领域的关注中，我们才最有希望洞见到那种结构的真相，即这个思想的真理对自身所要求的、作为其形态的那种结构。

第 23 节 轮回思想的领域： 作为虚无主义之克服的轮回学说

倘若对这个轮回思想的领域的认识也还没有处处与我们相伴随，则我们对轮回思想的思考就还是十分肤浅的，其实就根本还没有对它作出思考。所谓永恒轮回思想的“领域”，我们理解就是那种统一联系，后者决定了这个思想并且使这个思想本身成为决定性的；这个领域指的是这个思想的起源区域与它的支配区域的统一体。我们关于领域的追问应当使这个思想中的思想获得它的规

定性,因为它作为最普遍的思想也容易仅仅一般地被思考,而这就是说,它容易以一种流失于普遍性中的不确定的方式被思考。

诚然,只要“整体”被设想为一个“涵括”一切的区域,则每一种思考存在者整体的思想的领域,都似乎由此得到了清晰的和最终的规定。不过,这个“整体”(im Ganzen)只不过是一个词语而已,它更多地会把一个本质性的问题掩盖起来,而不是提出和展开这个问题。在“存在者整体”这个命称中,“整体”必须始终被理解为一个疑问代词,被理解为一个值得追问的词语——值得追问的是:这个“整体”是如何得到规定的?这种规定是如何得到论证的?这种论证的基础是如何得到奠定的?因此,在任何情形下,在每一种关于存在者整体的思想那里,关于领域的问题都变成一个迫在眉睫的问题。

然而,在尼采关于存在者整体的思想中,我们同时还须思考另一个标志性的东西——并非作为一种事后的附加,而是作为对这个思想的可能形态的先行刻画。如果这个思想的确是尼采哲学的基本思想,那么这个标志性的东西就触及到尼采哲学的本质核心。从其内在的思想运动来看,尼采哲学乃是一种反动。但也许每一种哲学针对其他任何哲学都是一种反动。^①不过,在尼采思想中,这种相反的运动却具有一种特殊的意义。它并没有想拒绝它所反对的东西,以使用另一个东西来取代后者。尼采思想意在颠倒(umkehren)。但这种颠倒以及由此形成的反动的目标,并不是过去的或者同时代的任意某个哲学思潮,而毋宁说是西方哲学的整

^① 此处“反动”完全是原文 Gegenbewegung 的字面意义,即“相反”(Gegen)的“运动”(Bewegung)。——译注

体，只要这种哲学依然保持为西方人历史的一个赋形原则。

西方哲学的总体历史被解释为柏拉图主义。柏拉图的哲学既是我们理解全部后柏拉图哲学的主导尺度，也是我们理解前柏拉图哲学的主导尺度。只要这种哲学为存在者整体的可能性以及在这个整体中存在的人设定了某些特定的条件，而存在者就是按照这些特定条件而被烙印的，那么，这个主导尺度就还是决定性的。最初和最后有效的东西，因而构成“生命”本身之条件的那个东西，尼采称之为价值(Wert)。真正赋予尺度的东西乃是最高的价值。可见，如果尼采哲学是要成为对上述意义上的全部以往西方哲学的反动，那么，它所针对的就是在这种哲学中设定起来的最高价值。但因为尼采的反动是有颠倒特征的，所以，它在反对最高价值之际就成为“对一切价值的重估”了。

一种具有如此效力和如此诉求的反动，必定同样也是必然的。引发这种反动的东西，是不能以某个任意的有关应当被克服的东西的观点和意见为依据的。这种反动要反对的东西本身必须是值得反对的。因此，在具有这样一种风格的反动中，同时也包含着对进入敌对状态的东西的最大程度的承认、最深刻的严肃对待。这种估价又预设了一个前提，即：敌对者的整个强力和意义得到了彻底经验和深思，也就是说，已经彻底地被遭受了。就其必然性看，这种反动必定源起于这样一种原始经验，同时又始终植根于这样一种原始经验。

现在，如果说相同者的永恒轮回是尼采的真正哲学的基本思想，而尼采的真正哲学本身始终是一种反动，那么，这个思想中的思想本身就是一个反思想(Gegengedanke)了。而这个思想及其思考的本质又是我们前面所解释的意义上的一种“持以为真”，即一

种信仰。因此,相同者的永恒轮回思想就是一种反信仰(Gegenglaube)了,是整个反动中的基本的和指导性的立场。这种反信仰本身已经植根于一种在以往哲学和一般西方历史范围内的经验,而一种反动的必然性(作为重估意义上的颠倒)就起源于这种经验。

这种经验是何种经验呢?在这种经验中,何种急迫性被经验为那个使一种转折,从而使一种重估的必然性以及一种新的价值设定成为必需的东西呢?^①那就是被尼采称为“虚无主义”的西方人历史中的居有事件(Ereignis)。“虚无主义”一词的意思,我们不能任意地根据政治世界观上的某个观念来加以编造。我们必须根据而且仅仅根据尼采本人的理解来加以规定。尼采的整个哲学都植根于并且回荡于他对虚无主义事实的经验;而同时,尼采哲学的目的也是为了首先揭示对虚无主义的经验,并且使这种经验的作用范围变得更显而易见。随着尼采哲学的展开,他对虚无主义之本质和强力的洞识的深度也越来越大,对虚无主义的克服的急迫性和必然性也不断增大了。

我们上面的说法也已经表明:只有在一种对尼采哲学的基本思想和反思想的同时居有中,我们才能思考虚无主义概念。因此也可倒过来说:这个基本思想,亦即永恒轮回学说,只有根据对虚无主义的经验和对虚无主义之本质的认识才能得到理解。于是,为了穿越这个最沉重的思想的全部领域,认清其来源区域和支配区域的一体性,我们就必须同时把一种对虚无主义的刻画与对这

^① 海德格尔在此把“必然性”(Not-wendigkeit)一词分解为“急迫性、急需”(Not)与“转折”(Wende),虽为词语游戏,但也深有意味。——译注

个思想的内容及其传达方式的刻画联结起来。

根据字面意思,我们可以说虚无主义是一个关乎 nihil 即虚无的事件,或者一个学说。从形式上讲,虚无是对某物(Etwas)的否定,而且是对任何某物的否定。一切某物构成存在者整体。对虚无的设定就是对存在者整体的否定。因此,虚无主义就包含着一个已经被道出或者未曾被道出的基本学说:存在者整体是虚无的。但恰恰对这个句子,我们可以这样来理解:是不是把这个句子当作对虚无主义的表达,尼采或许是踌躇不决的。

规定存在者整体的是存在。在其一般形而上学(《逻辑学》)的开头,黑格尔表达了如下命题:存在与虚无是同一的。人们蛮可以把这个命题表达为:存在就是虚无。但黑格尔的这个命题根本就不是虚无主义,以至于在尼采意义上看,它恰恰带有德国唯心主义那种力求克服虚无主义的“伟大的主动性”(grandiosen Initiative)(《强力意志》,第 416 条)。凡在“虚无”出现之际,尤其是当“虚无”在与存在学说的本质联系中被命名的地方,人们往往直截了当地谈论虚无主义,进而还悄悄地赋予“虚无主义”一词以“布尔什维主义”的色彩,这样一种做法不光是一种肤浅的思想方式,而更是一种肆无忌惮的蛊惑宣传。首先,这种蹩脚的办法并没有切中尼采思想,并没有理解尼采思想,无论是尼采所理解的虚无主义,还是尼采自己的虚无主义,都没有得到理解。因为,尼采把自己的思想理解为虚无主义,是由于他的思想经受了“完全的虚无主义”,他是“欧洲第一个完全的虚无主义者,却已经在自身中彻底经历了虚无主义本身——他在自身之后、自身中间、自身之外都具有虚无主义”(《强力意志》,序言第三节)。

[本书下卷将给出一种对虚无主义之本质的深入解释和探

讨。]

只有当我们认识到虚无主义事件,并且考虑到尼采已经以他的思想眼光对作为历史基本事实的虚无主义作了彻底的经验 and 追问,这时候,相同者的永恒轮回思想的领域——即这个思想的来源区域和支配区域——才会向我们开启出来。这个思想是这样来思考存在者的,即:存在者整体不断地召唤着我们,问我们是否只想随波逐流,或者是否愿意成为创造者,首先是问我们是否想要那些重新成为创造者的手段和条件。

对虚无主义的认识是多么可怕,同样地,对这个最沉重的思想的思考,以及为那些能真正创造性地思考这个思想的人们的到来所做的准备就是多么艰难。因为最为艰难的事情首先是对虚无主义的辨析,尤其是因为连轮回思想也不再为存在者设想任何最后目标了,因此也具有有一种虚无主义的特征。从某个方面看,这个思想把这种“徒劳无功”,亦即一个终级目标的缺失,变成永存不朽的了。就此而言,它就是一个最具麻痹作用的思想。

“让我们想一想这种思想的最可怕的形式吧:此在,如其所是的此在(Dasein),没有意义,没有目的,却无可避免地轮回着,没有终结,直至虚无,这就是:‘永恒轮回’。

这就是虚无主义的极端形式:虚无(‘无意义’)是永恒的!”(《强力意志》,第55条;1886/1887年)

但如果我们以此方式来思考尼采的轮回思想,则这个思想就只是半生不熟地被思考的,因而根本说来就还没有得到思考。因为我们并没有从其瞬间特征和决断特征方面来把握这个思想。只有做到了后面这一点,我们才能够穿越这个思想的领域,而这个思想才是尼采心目中的对虚无主义的克服。作为一种克服,这个思

想却显然是把虚无主义设为前提了,因为它参与对虚无主义的思考,并且对虚无主义乃至其极端的终结进行深思。在这样一种理解中,甚至这个轮回思想也必须“虚无主义地”(nihilistisch)得到思考,而且仅仅“虚无主义地”得到思考。但这话现在却意味着:这个轮回思想只能在对虚无主义——作为有待克服者以及在求创造的意志中已经被克服了的东西——的共同思考中得到思考。惟有深入到虚无主义的极端困境中进行思考的人,才能够同时把这个具有克服作用的思想思考为具有急需转折作用的和必然的思想。^①

第 24 节 瞬间与永恒轮回

从上面这种思考中得出了何种置身于存在者中间的基本立场呢?我们前面已经听到:缠绕在鹰头颈上的那条蛇,它作为一个圆环,在鹰的大幅盘旋中扶摇直上,这条蛇就是永恒轮回学说中的圆环的象征。关于“论视象与谜团”的描写,关于查拉图斯特拉在船上就他与侏儒一道攀登的经过所做的叙述,我们在前面的某个地方中断了描述,并且作了如下说明:查拉图斯特拉接着的叙述,只有到后面才会成为可理解的。^②现在我们已经达到了这个地方,可以补上前面被搁置起来的東西了。同时,我们还可以再度彻底思考一下整个故事——有关这个最沉重思想的思考的故事。

让我们回想一下:查拉图斯特拉向侏儒提出了两个关于出入

① 此处“急需转折作用的”(not-wendend)和“必然的”(notwendig)两词的用法,都与海德格尔对“必然性”(Notwendigkeit)一词的拆解相关。——译注

② 参看本章第 7 节“查拉图斯特拉的动物”开头。——译注

口之视象的问题。侏儒没有回答第二个问题。的确,查拉图斯特拉说,他自己关于这个出入口之视象的关键问题所作的谈论,也即关于“瞬间”的谈论,变得越来越低声下气了,他本人也开始害怕他“自己的思想和内心的想法”了。他自己还没有掌握住这个思想,这意思是说:即使对查拉图斯特拉来说,他的思想的胜利也还不是断然明确的事情。虽然他对侏儒说“不是我就是你!”,而且他也知道自己是强者,但他还没有掌握住他自己的强大,他必须首先在争辩中来考验这种强大,从而赢得这种强大。这种争辩针对什么,这个思想中的思想具有何种来源领域和支配领域,我们此间已经作了一些思索。有鉴于此,我们现在可以来解说一下查拉图斯特拉的进一步叙述了:

查拉图斯特拉越来越接近他最本己的思想,并且越来越对之感到害怕——“这时,我突然听到有一条狗在附近狂吠”。现在,在查拉图斯特拉的周围出现了一条狗,而不是头颈上缠绕着蛇的那只鹰了;而且出现了狗的“狂吠”,而不是山鸟的歌唱。所有这些比喻都是与轮回思想的情调相反的。

在狗的狂吠中,查拉图斯特拉的思绪“溜”回到他的童年时代。指出童年时代,这就表明我们现在要回到查拉图斯特拉这位永恒轮回的思想家的早期历史中去,因此也就要回到这个思想的伟大前史中去——亦即虚无主义的形成和起源史。当时,查拉图斯特拉看到这条狗“把头向上竖得高高的,颤抖着,在最寂静的午夜,这时候连狗也相信有幽灵”。用这些相反的比喻,这个情况得到了更为具体的确定:午夜,是最遥远的时间,它离正午最远——正午则是最明亮、最无阴影的瞬间。“因为那时恰好满月当空,死寂一般,它高悬于房屋上方,静息不动;一轮月霞静静地洒在平屋顶上,仿

佛洒在他人的财产上面……”。现在闪烁的不是阳光,而是满月,满月虽说也是一种光,但只是一种隐隐约约的光,只是一种真正的闪耀的极端假象,是纯粹的光的幽灵,但它的闪烁已经足以使狗为之惊恐而狂吠了:“因为狗相信有偷儿和幽灵”。但那时候,这个小孩怜惜这条对幽灵感到惊恐而狂吠、大吵大闹起来的狗。在这样一个世界中,同情之心尤其出现在孩子们身上,因为孩子们还没有看破红尘,就存在者来说他们尚未成年。

“而当我重又听到这样的狂吠时,它再度使我感到了怜悯”。查拉图斯特拉这话是说,即使他现在不再是小孩了,他也还耽于这种怜悯和同情的情调,并且根据这种情调来设想世界的外观。在这里,尼采是通过查拉图斯特拉的话来影射那个时期,那时,叔本华和瓦格纳决定了他的世界。这两位人物用不同方式宣扬一种悲观主义,而且最后都遁入幻灭,遁入虚无,遁入完全的悬浮和沉睡,这种悬浮和沉睡昭示出一种惊醒,只是为了因此能够更好地继续沉睡。

在此期间,尼采本人已经放弃了一切沉睡和梦幻;因为他已经处于追问状态中了。叔本华和瓦格纳的世界对他来说早就已经大成问题了,比他自己意识到的要更早,在他写作第三个和第四个“不合时宜的考察”即“作为教育者的叔本华”和“理查德·瓦格纳在拜罗伊特”时,^①就已经是成问题的了。在这两部著作中,尼采已经完成了一种解脱,尽管他当时还表现为叔本华和瓦格纳的代言人,而且怀着最好的愿望想成为这个代言人。但这还不是一种真正的清醒。尼采还心不在焉,也就是说,还没有寓于他自己的思

① 拜罗伊特(Bayreuth):地名,位于德国巴伐利亚州境内。——译注

想,他必须首先经过这个思想的前史,并且经过那个中间状态——在那里,我们束手无策,不知如何是好,我们真的找不到摆脱过去的出路,也找不到进入未来的途径。查拉图斯特拉处于何方?

“我是在做梦吗?我究竟醒了没有?忽然我发现自己竟是一个人寂寞地站在嶙峋岩石中间,处于最寂寥的月光下面”。

这种寂寥状态就是1874年至1881年那个时期。关于这个时期,尼采一度写道,他在此间已经达到了其生命的最深极点。但月光下的寂寥仍然有某种独特的光亮,其亮度足以让尼采还能看到某些东西,并且使他变得富有洞察力,尤其是因为他听到了狗的狂吠,他在此间已经能听到那个狗一样的人的悲叹——这个人已经丧失了一切骄傲,只还相信着他自己的信仰,此外再也不相信什么了。

那么,查拉图斯特拉在这种寂寥的月光下看到了什么呢?“但那里躺着一个人!”这里的重点号特别强调了所看到的東西:有一个人躺在地上,而不是站在那里。但这还不够,“而且,真的,我看到的是我从未看到过的东西”。一个人躺在地上,这可能并不是什么异常的事情;人站不起来,不能站着,不能拄着拐杖蹒跚行走,这乃是一种平常的经验;还有,所谓人的情况不妙,这也是通常的悲观主义用变化多端的说法反复讲述的事情了。可是,像查拉图斯特拉现在所看到的人,却是他以往从未见过的。一个躺着的人——但在何种状态中,是何种人呢?“我看到一个年轻的牧人,他蜷缩着,哽咽着,抽搐着,面貌扭曲变形,他的嘴里挂着一条沉重的黑蛇”。一个年轻人,也就是一个刚刚度过了童年的人,也许就是那个听到狗的狂吠的人,即查拉图斯特拉本人。一个年轻的牧人,

一个追求成就和功名的人。他躺在寂寥的月光下面。“莫非他睡着了？那条蛇竟爬入他的喉咙里——它在那里牢牢地咬住自己不放”。

眼下我们已经有了充分的准备，足以看清这条“沉重的黑蛇”正是一个相反的比喻，也就是那条缠绕在正午时分盘旋着的兀鹰的颈上、并且轻松地保持在高空中的蛇的相反比喻。这条黑蛇乃是虚无主义的阴暗而单调的、基本上无目标和无意义的东西。它就是虚无主义本身。虚无主义在沉睡着的年轻牧人身上牢牢地咬住自己不放。只是因为年轻牧人还没有清醒过来，这条蛇才有力量偷偷地潜入年轻牧人的嘴里，也就是说，它才可能被年轻牧人吞掉。当查拉图斯特拉看到这个年轻牧人这样躺在那里，他就做了人们在这种情形下经常会做的第一件事：他用劲拽住这条蛇，扯着这条蛇，“——却是徒劳无功！”

这意思是说：虚无主义不能从外部来加以克服。仅仅用另一个理想，诸如理性、进步、经济和社会的“社会主义”、单纯的民主之类的东西，来取代基督教的上帝，从而试图把虚无主义强行拆毁和排除掉——这样做，是克服不了虚无主义的。在这样一种力求除掉这条黑蛇的意愿中，这条黑蛇只会越咬越紧。查拉图斯特拉也立即放弃了这样一种挽救努力。“随着一声大叫”，他叙述道，“它从我嘴里叫了起来”。这是哪个“它”呢？查拉图斯特拉回答说：“我的全部好处和坏处”。查拉图斯特拉的整个本质和整个历史都集中在它身上，并且从中发出呼声：“咬住！咬住！”我们用不着长篇大论就能够相当清晰地说明个中意涵：虚无主义的黑蛇咄咄逼人，使人面临着完全被吞食的危险，有如此遭遇和危险的人必须自己去克服这条虚无主义的黑蛇。一切外部的拽扯和动作，一切

暂时的补救,一切单纯的排除、推移和拖延,都是徒劳无功的。在这里,如果人没有亲自咬进去,深入到危险之中,而且不是在任何某个地方盲目地咬进去,那么,一切就都是徒劳的。我们必须把这条黑蛇的蛇头咬掉,那是它真正决定性的和主导性的部位,是它的显突部分。

只有当我们把虚无主义的蛇头抓住,虚无主义才从根本上得到了克服;只有当它所设定的以及它从中产生出来的那些理想受到了“批判”,亦即得到了限定和克服,虚无主义才真正地被克服了。但这样一种克服只有通过以下方式来实现,即:每一个遭受者——那就是我们中的每个人——都要亲自咬进去,都必须亲自去咬;因为,如果而且只要他只是让其他人来拉扯他自己的黑色困境,那么,一切都还是徒劳的。

“——但那牧人照着我的喊话去咬了,好一口狠咬!他把咬下来的蛇头吐得老远,而自己跳了起来。

他已经不再是一个牧人,不再是人,而是成了一个变形体,周身透亮,还大笑!”

这种大笑出于何种快乐呢?出于《快乐的科学》的那种快乐。现在,在我们漫长的道路尽头,我们才认识到——而且这不是一种偶然,而是一种最内在的必然性——,在这部尼采名之为《快乐的科学》的著作的结尾处,尼采首次传达了相同者的永恒轮回思想。因为这个思想乃是要从根本上克服虚无主义的一咬。正如查拉图斯特拉无非是这个思想的思想家,这一咬也无非是对虚无主义的克服。由此可以明见:那个年轻的牧人就是查拉图斯特拉本人。查拉图斯特拉以此面貌直面自身,他必须以其全部本质的整个力量大声对自己呼叫:咬住!在查拉图斯特拉向船夫(即探索者和尝

试者)做的叙述快结束时,他向他们提出一个问题:“谁是那个牧人,其喉咙里竟有一条蛇爬了进去的那个牧人呢?”现在我们可以回答说:他就是查拉图斯特拉,是永恒轮回思想的思想家。只有当查拉图斯特拉已经克服了狂吠的狗和黑色的蛇的世界时,他才会受到他最本己的动物们(即鹰和蛇)的尊敬。只有当查拉图斯特拉已经经受了病痛,只有当他已经得知,这条使我们窒息的黑蛇属于知识本身,而这个知识者也必须对付得了作为一种必然性的卑鄙小人身上的这种厌恶,这时候,他才成为一个痊愈者。

现在,我们也才认识到了我们前面已经解释过的《查拉图斯特拉如是说》第三篇中的两段文字的内在一致性。现在 we 才懂得,当动物们想用美好的话语和调子在他面前弹奏关于相同者的永恒轮回的美好琴曲时,为什么查拉图斯特拉竟反驳它们:“对人的巨大厌恶——它使我窒息,潜入我的喉咙中,而这正是预言者所预言的东西:‘一切都是相同的,没有什么是值得的,知识是令人窒息的’”。谁若觉得永恒轮回思想是一种老调子,他就属于那些人,他们由于真正的知识“令人窒息”而偷偷从这种知识那里逃之夭夭了。因此,在“痊愈者”一节中,明确地与“论视象与谜团”一节相关,在尼采开始反驳动物们的琴曲的那个段落里,我们看到了下面这样的句子:

“哦,你们这些爱开玩笑的家伙和手摇风琴啊!查拉图斯特拉答道,又笑了起来,你们完全知道在这七天之中完成了什么事——

——还有,那怪物是如何潜进我的喉内而使我窒息啊!但我毕竟咬断了它的头,并且将之吐得远远的。

而你们——你们已经把这些编成了一支动人的琴曲么?

我却躺在这里，刚才这一咬一吐还让我累着，我为赎救自己而依旧病着。

而你们却一直袖手旁观？”

这样，对我们来说，“论视象与谜团”与“痊愈者”这两段文字就靠拢在一起了，而无论从内容上看还是从它们在著作中的位置来看，两者原是分开的。于是我们就为理解整部著作赢得了一个更为集中的观念。不过，我们要提防，不要以为我们借此就成为真正的理解者了。也许我们也只是在袖手旁观，并没有注意到查拉图斯特拉在其叙述中立即就向船夫们提出来的第二个问题。他不只是问“谁是那个牧人？”而是问：“谁是那个人，一切最沉重、最黑暗的东西都将爬进他的喉咙里去？”答曰：是那个思考和参与思考永恒轮回思想的人。但只要黑蛇还没有爬进他的喉咙里，只要他还没有咬住这条黑蛇，那么，他就还没有思考这个思想的本质领域。这个思想仅仅作为那一咬才存在。

一旦我们理解了这一点，我们就能认识到，何以当查拉图斯特拉思考瞬间思想时会感到害怕，何以侏儒没有回答问题，而是干脆逃之夭夭了。在没有完成这一咬之前，甚至瞬间也没有得到思考，因为这一咬乃是对出入口本身——即瞬间——是什么这样一个问题的回答：瞬间这个出入口乃是一个决断，在此决断中，以往的历史作为虚无主义的历史才得到了辨析，同时也得到了克服。

相同者的永恒轮回思想只有作为这个具有克服作用的思想才存在。这种克服必然使我们去穿越一条表面看来相当狭窄的鸿沟。这条鸿沟处于两个以某种方式相似的、以至于好像是相同的东西之间。其中一方面是一切皆虚无，一切都是无关紧要的，以至于没有什么是值得的——一切都相同。另一方面是一切皆轮

回,每个瞬间都是重要的,一切都是重要的——一切都相同。

这条最最狭小的鸿沟,“一切都相同”这个说法的假桥,遮蔽着两个绝然不同的东西:“一切都是无关紧要的”与“没有什么是无关系要的”。

在关于相同者永恒轮回的思想(作为本质上具有克服作用的思想)中,对这个最狭小的鸿沟的克服乃是最为艰难的克服。如果人们根据这个思想的内容——“一切都在兜圈子”——就假定它是“自为的”(für sich),那么它也许就只是一个幻想产物而已。但这样的话,它也就不是尼采的思想了。首要地,它并不是那个“自为的”思想,因为它恰恰作为具有克服作用的思想而且仅仅作为这种思想才是自为的。

现在,如果我们再次来综观一下我们对尼采关于相同者永恒轮回的思想的描述,那么,我们就必定会注意到,我们对思想内容的明确探讨多半让位给对这个思想的正确方式及其条件的不断强调了。这个思想的条件可以概括为两个,而这两个条件本身又是共属一体的,构成为一点。这两个条件就是:

其一、根据瞬间来进行思考。这意思是说,我们要基于对我们的任务的前瞻、并且在共同被赋予给我们的回顾中,把自己置身于自身行动和决断的时间性之中。

其二、对作为虚无主义之克服的思想的思考。这意思是说,我们要把自己置身于随虚无主义而产生的形势的困境之中。这种形势迫使我们对共同被赋予者作出沉思,对我们的任务作出决断。这个困境本身无非是我们置身于瞬间之中的活动所开启出来的东西。

然而,何以在这个思想当中,恰恰是思考及其条件得到了如此

重要的强调？原因何在呢？其原因要不是在这个思想所给出的让人思考的东西中（即它的“内容”），还能在哪里呢？照此看来，这个思想的内容并没有像表面看来的那样退居次要位置，它只不过是以一种独特的方式表现出来，表现在思想实行过程之条件的突现形态中。在这个思想中，有待思考的内容通过如何思考的方式而跳回到思考者那里，纠缠着思考者。而且，这又只是为了把思考者纳入有待思考的东西之中。对永恒的思考要求我们去思考瞬间，也即要求我们把自己置身于自身存在（Selbstsein）的瞬间之中。^①对相同者的永恒轮回的思考要求我们去辨析所谓“一切皆相同”，所谓“什么都不值得”，质言之，要求我们对虚无主义作出争辩。

只有当相同者的永恒轮回在虚无主义和瞬间意义上得到思考之际，它才真正得到了思考。而在这样一种思考中，思考者本身就进入永恒轮回的圆环之中了，但却是以这样的方式，即：思考者也参与了对这个圆环的争取和决断。

可是，何以恰恰是在尼采哲学的基本思想中，有待思考者向思考者的这种回跳以及把思考者纳入被思考者之中的这种吸纳，如此明确地得到了显露呢？难道是因为根本上只有尼采哲学才创建了这样一种在思想与思考者之间的关系么？抑或这样一种关系存在于任何一种哲学本身中？若是后一种情况，那么到底又是在何种意义上呢？以这个问题，我们就达到了本讲座的第二部分。

^① 参看海德格尔：《存在与时间》，图宾根 1993 年，第 25—27 节；并参看中译本，陈嘉映、王庆节译，北京 1987 年。——译注

第 25 节 一种形而上学基本立场的本质。 它在西方哲学史上的可能性

每当我们思考相同者的永恒轮回思想时,有待思考的东西就跳回到思考者那里,而思考者就被纳入被思考者之中。这种情况首先并非由于相同者的永恒轮回得到了思考,而是由于这个思想思考了存在者整体。这样一个思想就是所谓“形而上学的”思想。因为轮回思想是尼采的这个形而上学思想,所以就出现了那种吸纳性的回跳与回跳性的吸纳的关系。诚然,为什么这种关系恰恰就在尼采那里以这种紧迫的形态发挥作用,必定是有其特殊原因的,而且其原因只可能在尼采的形而上学中。这个原因究竟何在、如何、为何,就只有在我们通过一个充分清晰的概念规定了人们所谓的“形而上学”时,才能够得到估量。这样一个概念必须说明我们所谓的“基本立场”所指为何。因为在“形而上学的基本立场”这个名称中,“形而上学的”并非一个形容词,被用来说明某种特殊的基本立场;而不如说,“形而上学的”指示的是一个领域,这个领域只有通过一种基本立场的结构才展开为一个形而上学的领域。如果是这样,那么,何谓“形而上学的基本立场”呢?

本讲的标题表明了我们上面勾勒出来的任务。这个标题还有一个补充:说的是在西方哲学史上一种形而上学立场的可能性。用这个补充,我们并不是要指出各种形而上学基本立场的形形色色的开端,也不是要提示各种形而上学基本立场的历史序列。而毋宁说,我们在此是要强调:我们所谓的“形而上学基本立场”是为西方历史所专有的,而且从本质上参与规定了西方历史。诸如一

种形而上学基本立场之样的东西,只有在我们的传统中才是可能的;而且,只要此类立场将来还为人们所尝试,则以往的东西作为未被克服的东西,亦即作为未被居有的东西,就将依然发挥作用。在这里,我们将在一种原则意义上探讨一种形而上学基本立场的可能性,而并不打算对之作一种历史学报告式的描述。根据前面所述,这种原则性的探讨就是一种本质上历史性的探讨。

因为我们在本次讲座中要描述尼采的形而上学基本立场,所以,我们对一个关于形而上学基本立场的概念所做的探讨只可能具有某种准备性质。此外,我们在这里亦不可能作一种完满的本质考察,因为我们还不具备全部的前提来做这样一种考察。

我们对一个关于形而上学基本立场的概念所做的指示性刻画,最好是从“形而上学的”这个词语和概念出发。所谓“形而上学的”,指的是“形而上学”的内涵。几百年来,“形而上学”这个名词均标示着那些哲学问题的范围,哲学就是在这些问题中看到了自己的真正使命。所以,形而上学就是表示真正的哲学的名称,因而总是关涉于某种哲学的基本思想。就连这个词语的通常含义,亦即它在流行的和公共的用法中出现的含义,也还隐隐约约地反映了这个特征,尽管是一种极不确定的反映。我们常以“形而上学的”这个说法来表示深奥莫测的东西,以某种方式超越我们的东西,不可思议的东西。有时我们在贬义上使用这个词,据此用法,所谓深奥莫测的东西就只是一个幻觉,根本上是瞎胡闹;有时我们也在褒义上使用这个词,在这种情况下,所谓形而上学的东西就成了不可企及的终极之物和决定性的东西了。然而,无论在何种情形下,此种思想总是在不确定的、不稳当的和模模糊糊的东西中活动。这个词更多地是指我们的思想和追问的终点和界限,而不是

指思想和追问的真正开端及其展开。

但如果我们光指出人们对“形而上学”一词的废旧用法,我们就还没有探究这个词语的真正含义。这个词语及其起源十分奇怪,还更奇怪的是它的历史。而实际上,西方精神世界以及一般世界的形态构成,在很大程度上取决于这个词语及其历史的强力和统治地位。在历史上,话语往往比事物和行动更强大。根本上,我们对于“形而上学”一词的强力及其强力发挥过程的历史依然所知甚少,此乃事实;这个事实让我们认识到,我们关于哲学史的知识还是多么贫乏和肤浅,为了对哲学史、哲学史的基本立场及其统一的、具有决定作用的力量做一种辨析,我们的装备还是多么可怜。哲学史并不是历史学的主题,而是哲学的主题。第一部哲学上的哲学史是黑格尔的哲学史。他并没有把它构成为一部著作,而只是在他的耶拿讲座、海德堡讲座和柏林讲座中作了讲授。

迄今为止,黑格尔的哲学史仍然是惟一的哲学意义上的哲学史,而且,在有人在一种更本质性的和更原始的意义上从哲学最本己的基本问题出发对哲学作一种历史性思考之前,它仍将是独一无二的。如若有人已经跃跃欲试做这种历史性思考,则依然会出现一个假象,仿佛这其中的关键只不过是对以往的“历史学上的”哲学史解释作一种不同方向上的设问。此外还会形成一个假象,仿佛这种历史性的考察只局限于过去出现过的东西,并没有勇气——主要是没有能力——自己去言说某种“新东西”。这个假象还会继续存在下去,只要还没有人猜度到下面这个事实,而且首要地,只要还没有人能充分地估量下面这个事实的意义——这个事实就是:尽管有技术的优势以及全球性的总体技术“动员”(Mobil-

isierung),^①也就是说,尽管有一种对被捕捉的自然的十分确定的统治地位,但存在的基本强力,一种完全不同的存在的基本强力,仍在升起来;这种基本强力就是历史,但不再是从历史学角度作为历史学的对象而被表象出来的历史了。我们在此之所以要作这样一番提示,是因为我们下面对形而上学之本质的历史性沉思,看起来好像不过是对任意一本哲学史教课书的一个简要摘录。

“形而上学”是表示哲学的真正问题的全部范围的名称。假如哲学问题有许多个,那它们就是为一个惟一的问题所引导的。实际上,被纳入这个惟一问题之中的许多个问题就只是一个问题而已。每一个问题,而尤其是哲学的这一个问题,作为问题始终也立即把自身带入通过问题本身而获得的光亮之中了。因此,甚至西方哲学的伟大开端的原初追问,也已然有了一种关于自身的知识。哲学追问所具有关于其本身的这样一种知识,首先是通过它对自己所追问的东西的界定和把握而得到规定的。哲学追问ἀρχή[本原、开端]。人们把这个希腊词语翻译为“原理”(Prinzip)。而且,如果人们放弃作严格而持久的思考和追问,人们也就有可能以为知道这里的“原理”是什么意思。希腊文的ἀρχή——其动词形式是ἀρχεω,意为“开始”,同时也意味着:处于万物的开端,起主宰作用。但是,只有当我们同时确定了这里所讲的ἀρχή是从何以及为何被寻求的,上面这种对ἀρχή之本质的提示才会成为令人信服的。我

① 海德格尔这里所讲的“总体技术‘动员’”应当与德国作家恩斯特·荣格尔(Ernst Jünger)的“整体动员”(die totale Mobilmachung)有联系。荣格尔以“整体动员”意指现代的一个基本现象,即人通过技术意志实现对地球的统治。对此论题,参看海德格尔:“面向存在问题”,载《路标》,美茵法兰克福 1996 年,第 385 页以下;亦可参看《路标》,中译本,孙周兴译,北京 2000 年,第 453 页以下。——译注

们对这个 ἀρχῆς 的寻求不是为了某个奇特的事件,不是为了某些异常的和隐蔽的事实和关系,而完全只是为了存在者。所谓存在者 (das Seiende), 我们命名的是一切存在之物。而通过对存在者的 ἀρχῆς 的追问,一切存在者作为整体也就已经整个地受到了追问。凭着这个关于 ἀρχῆς 的问题,就已经对存在者整体有所言说了。存在者整体现在才首次作为存在者并且在整体中变成可见的了。

只要我们来追问 ἀρχῆς [本原、开端], 则存在者整体就是在其在场和闪现的开端和升起中得到经验的。太阳开始照耀, 我们称之为太阳升起; 相应地, 我们也把在场者之为在场者的开始把握为一种升起 (Aufgang)。我们追问的是存在者整体的 ἀρχῆς, 是存在者整体的升起, 只要这种升起贯通着存在者, 支配着存在者是什么以及如何存在。所以, 我们追问的是一种主宰。我们是要认识存在者整体的升起和主宰; 进而, 这种对 ἀρχῆς 的认识是要知道: 就存在者存在而言, 存在者是什么。因此, 这个作为 ἀρχῆς 问题的哲学问题也可以表达为如下形式: 就存在者被视为存在者而言, 存在者是什么? 用希腊文来讲就是: τί τὸ ὄν ἢ ὄν; 用拉丁文来讲就是: quid est ens qua ens? ① 在其追问方式已经得到如此规定之后, 这个问题还可以用更为简单的形式来表达: τί τὸ ὄν; 存在者是什么? 追问这个问题, 为这个已经被提出来, 并且已经得到了保证的问题寻找一个答案, 这乃是哲学的第一任务和真正任务——此即所谓 πρώτη φιλοσοφία [第一哲学]。随着对 τί τὸ ὄν; [存在者是什么?] 这个问题意义上的哲学问题的界定, 西方哲学在其开端中就已经达到了本质性的结束。亚里士多德以最清晰意识完成了这种对哲学问题

① 此处希腊文和拉丁文句子可以直译为: 存在者作为存在者是什么? ——译注

的最后说明。因此,在其最重要的论著之一(《形而上学》,卷六,第一章)的开头,亚里士多德说了下面这番话:καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν。 “自古至今(哲学)所常质疑问难又一再没有找到通道的问题是——存在者是什么?”

为了理解——而这始终意味着共同实行——这个貌似十分简单的问题,重要的是从一开始就清晰地看到,并且一再重新去思考下面这一点:由于存在者是鉴于ἀρχή[本原、开端]而得到追问的,存在者本身就已经得到了规定。如果我们所追问的是存在者究竟从何以及以何种方式涌现出来并且作为涌现者而在场,那么,存在者本身就已经被规定为这个涌现者以及在涌现中在场的东西和运作的东西了。这个涌现着和在场着的运作者,希腊人称之为 φύσις [涌现、自然]。这个希腊词的意思比我们德语中的“自然”(Natur)一词要更丰富些,与后者是有所不同的。无论如何,有一点是清楚的:通过对ἀρχή的追求,存在者本身就得到了更进一步的规定,一种同样深入和透彻的规定。

同时产生了一种独特的经验:除了自发地存在的存在者之外,也有首先由人制造出来的存在者,或者是通过手工制作出来的,或者是通过艺术家塑造出来的,或者是通过社会共同体控制和安排而成的。因此,考虑到存在者整体,我们就可以作出一种区分,把地地道道地而且首要地是 φύσις 的东西,即ὄν φύσει[自然存在者],与ὄν τέχνη, θέσει 和 νόμῳ[人工制作的、由思想设定的以及出于风俗习惯的存在者]区别开来。

对存在者的决定性沉思始终而且首先将把存在者当作 φύσις [自然]——τὰ φύσει ὄντα[自然存在者]——收入眼帘,并且从中获

知存在者之为存在者是什么。这样一种知识作为与 φύσις[自然]相关的知识就是 ἐπιστήμη φυσική[自然知识],即:“物理学”,它与今天的物理学毫无关系——但反过来讲,今天的物理学却与前者有着极大的关系,超过了它所猜度的和能够猜度的程度。“物理学”乃是对存在者整体的透视和环顾,但它始终带着对 ἀρχή[本原、开端]的决定性展望。^①因此,在对存在者(即 φύσις)的哲学沉思范围内,就有这样一些考察,它们更深入地投入到存在者以及存在者的个别区域中,投入到无生命之物和有生命之物中;而且也可能有这样一些考察,它们并没有把诸领域的各个实事特征收入眼帘,而毋宁是关注存在者从整体上来看是什么。如果人们把前一种研究称为对 φυσική的研究,即 scientia physica[物理学],那么,后一种研究就以某种方式从属于前一种研究,并且作为真正的和最终的考察落后于前一种研究。从外部看来,根据研究的顺序和分布秩序以及根据相应的论著来看,后一种研究就是 post physicam[在物理学之后]出现的认识,用希腊文讲,就是 μετὰ τὰ φυσικά。但同时,从上面所讲的内容中,我们也不难得出一个进一步的洞见:对 ἀρχή[本原、开端]的追问是要问什么是决定和支配着运作中的存在者整体的东西。τι τὸ ὄν;[存在者是什么?]这个问题超出存在者整体之外进行追问,尽管它始终又恰恰要返回到存在者那里进行追问。这样一种关于 φυσικά[物理]的知识就不光是 post physicam[在物理学之后],而是 trans physicam[超物理学]了。μετὰ τὰ φυσικά[在物理学之后]^②就是这种知识和追问,它把存在者设定为 φύσις[自

① 此句中的“透视”、“环顾”和“展望”分别是德文的 Durchblick、Umblick 和 Ausblick 的翻译。——译注

② 或译“形而上学”。——译注

然],而且,在这种设定中并且通过这种设定,它超出存在者进行追问,因为它追问存在者之为存在者。关于ἀρχή[本原、开端]的追问,对τι τὸ ὄν;[存在者是什么?]这个问题的追问,就是形而上学。或者反过来讲,形而上学就是那种追问和探究,它总是受这样一个惟一的问题引导:什么是存在者?因此,我们把这个问题称为形而上学的主导问题。

什么是存在者?这个问题问得如此一般和广泛,以至于围绕这个问题而出现的所有努力,首先并且长期地只求达到一点,即:寻找和确证对于这个问题的答案。这个问题越是成为和保持为主导问题,则这个问题本身就越少得到追问。所有对这个主导问题的探讨都是并且始终是对答案的谋求和对答案的寻找。自西方哲学在希腊人那里的开端以来,通过基督教西方和近代对世界的控制,一直到尼采,这种探讨以各各不同的方式构成自己,但都统一地和单一地保持在那个主导问题的框架内;而同时,这个一旦被提出来以后似乎总是会自发地出现的主导问题,作为问题越来越退到了次要位置。这个问题及其本己的结构并没有得到进一步的展开。

随着对这个本身没有得到进一步展开的主导问题的各种解答,形成了某些关于存在者之为存在者和关于存在者之ἀρχή[本原、开端]的立场。存在者本身,如其从一开始就决定性地被经验到的那样——无论是被经验为φύσις[自然],还是被经验为某个造物主的创造,还是被经验为一种绝对精神的现实性——,以及存在者在其ἀρχή[本原、开端]中被规定的方式,给出了一个基础,在这个基础上(同时也就是在这个角度上),人们谋求对那个主导问题的解答。追问者本身,以及所有在关于主导问题的各个答案范围

内构成和论证他们的本质性知识和行动的人们,都已经随着这个主导问题——无论它作为这样一个问题是否被意识到——而在存在者整体中并且在对存在者之为存在者的关系中采取了一种立场。因为这种立场是从主导问题中并且随着主导问题而产生的,而这个主导问题乃是形而上学中真正的形而上学因素,所以,我们把这种与自身没有展开出来的主导问题一道出现的立场称为:形而上学的基本立场。

如若采用命题形式,则“形而上学的基本立场”这个概念就可以作如下表达:形而上学的基本立场说的是,这个主导问题的追问者如何总是被嵌入到没有明确地被展开出来的主导问题的结构中了,由此得以置身于存在者整体中,获得一种对存在者整体的态度,并且因而共同规定了人在存在者整体中的位置。

不过,关于一种形而上学的基本立场的概念仍然是不清楚的。不仅这个概念,而且这种历史性地形成的基本立场本身,自在地并且尤其自为地,还处于一种必然的不清晰和不透明状态之中。所以,对于形而上学的基本立场,例如柏拉图的形而上学基本立场,或者中世纪神学的形而上学基本立场,或者莱布尼茨、康德或黑格尔的形而上学基本立场,人们更多地是从外部来加以设想的,亦即是根据其中表达出来的学说和命题来加以设想的。必要时人们还会说,这些哲学家受到了哪些先驱的影响,对于伦理学以及上帝存在的可证明性问题,或者关于“外部世界的实在性”问题,他们采取了何种态度。此类“观点”(Gesichtspunkte)的给出似乎是简单的,人们因此把它们当作不言自明的东西抓在手上,而根本不知道:之所以有这样一些观点,只是因为这里已经采取了一种形而上学的基本立场。但之所以已经采取了这种形而上学的基本立场,是因

为知识和思想从一开始就已经受主导问题的支配。而这个主导问题本身却没有被展开出来。

只有当形而上学的主导问题以及形而上学本身在其本质中得到了展开时,关于一种形而上学的基本立场的概念,从而还有各种历史性的形而上学的基本立场本身,才能进入一种本质的清晰性和确定性之中。几乎用不着说,只有当一种形而上学本身已经根据其本己的基本立场得到了阐明,它对主导问题的解答方式已经得到了确定,这时候,对于这种形而上学的一种原始的思考态度才成为可能的和卓有成效的。在任何一种真正的哲学争辩中,对任何一种真正的哲学争辩来说,双方的基本立场都必须首先得到展开。

我们所谓“形而上学的基本立场”的本质,是随着形而上学主导问题的展开、并且在这种展开过程中展开出来的。而主导问题的这种展开过程的动因却并不仅仅在于、也并不首先在于:要借此赢获一个更好的关于形而上学基本立场的概念。而毋宁说,主导问题的展开过程的决定性基础要在一种对这个问题的重新追问中去寻求,而且要在一种更为原始的追问中去寻求。但关于这一点,我们在此不能论述。眼下我们所能做的,只能是宣布一下关于这个主导问题的展开过程的结果。我们将以一种枯燥的、十分有条理的压缩形式端出这个结论,以揭示这个主导问题的内在结构——哪怕更多地只是一个呆板的骨架。

西方哲学的主导问题是:什么是存在者?处理这个问题,如其被追问和被言说的那样来处理这个问题,这就是要为这个问题寻求一个答案。相反,展开这个问题,如其已经被提出来的那样把这个问题展开出来,却是要更本质性地追问这个问题,在对这个问题的追问中明确地把自己置入那些关联中,也就是当在这种追问

中得以实行的一切东西都被居有时自行开启出来的那些关联。对主导问题的处理立即就转向对答案的寻找,转向其中要解决的东西。而对主导问题的展开则是某种本质上不同的东西——它是一种更为原始的追问,它放弃了对答案的寻找,但它却能更严肃和更严格地对待这种对答案的寻找,胜于任何直接的对主导问题的处理依照自身的态度所能够做到的。答案只不过是追问本身的最后一步,而且,一个告别了追问的答案,就毁掉了自己的答案身份,因而就不能论证任何知识,而只能导致单纯的意见并且把这种意见固定起来。一个问题,尤其是针对存在者整体的问题,只有当它首先已经充分地被提出来时,才能够得到适当的解答。而就哲学的主导问题来说,只有当它已经得到展开时才被充分地提了出来。在这里,对问题的展开具有这样的效果,即:它改变这个问题,使这个主导问题本身在其非原始状态(Nichtursprünglichkeit)中暴露出来。因此,我们也把“什么是存在者?”这个问题称为主导问题,区别于我们所谓的基本问题。基本问题包含和引导着主导问题,是一个更为原始的问题。

对主导问题的展开容易引起一种嫌疑,仿佛其中只不过是在追问这个问题;尤其是像现在这样,当我们对之作一种“图式化的”陈述时,就更会引发此种嫌疑。对健全的人类理智来说,关于追问的追问显然是某种不健康、古怪的做法,也许甚至是一种荒谬的做法。而当我们竟要达到存在者本身时(诸如在主导问题中情形就是如此),那它就是一种误入歧途的做法了。此外,作为态度,这样一种关于追问的追问就是不通世故的和自我折磨的做法;我们也可以把它称为“自我中心的”和“虚无主义的”,人人唾手可得的其他陈腐名目这里都用得上。

对主导问题的展开似乎只是一种关于追问的追问而已——这个假象是存在的。此外,这种关于追问的追问看起来就像一种误入歧途的古怪做法——这个假象同样也是不可否认的。也许只有少数人或者根本就没有人具备勇气和思想力量,通过对主导问题的展开来进行深入追问,以便从中发现某种东西,某种与一个仅仅被搞成问题的问题和一种所谓的古怪做法完全不同的东西——冒着这样一种危险,我们在这里还是要以最简略的方式描绘一下这个被展开出来的主导问题的结构。

问题是:τί τὸ ὄν;存在者是什么?我们要来追踪一下这种追问的方向,并且首先分解一下我们在此碰到的一切,由此来着手对这个问题的展开。

什么是存在者?所指的是这个存在者(das Seiende),不是任何一个特殊存在者,也不是许多个存在者,甚至也不只是一切存在者,而是比一切还更多的东西:整体,自始被看作整体的存在者,作为这个“一”(Eine)的存在者。在这个“一”、这个存在者之外,没有任何其他东西,除非是虚无(Nichts)。但这个虚无却不是仅仅有所不同的存在者。虚无的情形如何,我们现在还不能加以追问。我们只想抓住一种全景(Umblick),也就是当我们追问“什么是存在者,存在者整体,这个不允许有任何他者的一?”时进入其中的那种全景。已经明确的一点是,从现在起,我们不再能忘记在此关于存在者的问题的第一个粗略步骤中已经与我们照面的东西,即:我们在这里必定碰触到了虚无。

从这个问题本身来看,它的运动方向就是被探问者(das Be-fragte),我们称之为这个问题的领域。但这个领域,即存在者整体,并没有在我们的追问中被穿越,以便我们得以认识它的无限多

样性,而目的只是为了逗留于这个领域当中,熟悉这个领域;不如说,这个问题从一开始就朝向存在者——就其存在着而言的存在者。在被探问者身上被追问的是它本己的东西,它最本己的东西。我们应当如何来命名这个东西呢?如果我们惟一地仅仅着眼于存在者是存在者(即作为存在者的存在者)来探问存在者,那么,以“什么是存在者?”这个问题,我们在这里就把目标指向使存在者成为一个存在者的那个东西了。这就是存在者的存在状态,用希腊文来讲,就是ὄν[存在者]的 οὐσία[在场状态]。^①我们追问存在者之存在。

在这个问题领域中,与对这个领域的标划工作一体地,这个问题的目标也已经确立起来了,那就是我们在被探问者中所追问的东西,也就是存在者之存在。正如在我们对这个领域的强调中必须考虑到与虚无的碰触,同样地,在这里也含有另一个东西:对这个问题领域的确立与对这个问题目标的标划是互为条件的。而且,如果我们可以说,在这个问题领域的边界上站立着虚无,那么,根据问题领域与问题目标的相互关联,我们甚至在目标中(在存在者之存在中)也可以经验到虚无之切近了——假如我们真正进行追问,亦即真实地瞄准目标,然后切中目标的话。诚然,虚无似乎是最微不足道的东西;即使我们仅仅用名词把它命名一下,似乎就已经过于尊敬它了。但这个最普通的东西说到底却是非同一般的,以至于我们只有在一些非同寻常的经验中才能与之照面。虚无身上普通的东西恰恰只在于:它具有有一种诱人的力量,让我们觉

① 在希腊文中,名词 οὐσία 是从系词不定式 εἶναι[是、存在]的一个变化形式转化而来的,一般被译为“本质、实体”等。海德格尔则以为,应从 παρουσία[在场]和 ἀπουσία[不在场]意义上来理解这个 οὐσία,并且把它译为 Anwesen 和 Anwesenheit,即“在场”和“在场状态”。——译注

得通过纯粹的闲谈——我们说虚无是最微不足道的东西——就可以把它消除得干干净净。存在者之虚无与存在者之存在形影相随,犹如黑夜之于白昼。倘若没有黑夜,我们又何曾能看到白昼,何曾能把白昼当作白昼来经验!因此,一个哲学家是否立即从根本上在存在者之存在中经验到虚无之切近,这乃是一块最坚硬、也最可靠的试金石,可以用来检验这位哲学家的思想是否纯真,是否有力。谁若经验不到虚无之切近,他就只能永远无望地站在哲学门外,不得其门而入。^①

这里,倘若追问无非是一种肤浅的意见经常愿意认为的那个东西,也即只是一种对某物的仓促期望,一种对被追问者的了无兴趣的眯眼观望,一种对目标的浮光掠影的触及,那么,我们对这个问题的展开就已经到了尽头。但其实我们几乎还没有开始。我们所寻求并且试图达到的是存在者之存在。为此目的,我们就必须接近存在者本身,必须把存在者本身收入眼帘。为了达到被追问者,被探问者要在某些特定方面被探问,而决不能仅仅一般地被探问,因为这已经与追问的本质背道而驰了。由于这个领域是在对目标的前瞻中被穿越的,它就处于一个双重的视角(Hinsicht)中。一方面,存在者之为存在者被收入眼帘,是着眼于存在者是什么、其外观如何、因而在其本身中具有何种状态。我们可以把它称为存在者的相态(Verfassung)。而另一方面,存在者作为具有如此这般相态的东西,也具有其存在方式(Weise)——存在者作为这样一个东西或者是可能的,或者是现实的,或者是必然的。因此,除

^① 关于“虚无”(Nichts)问题的讨论,特别可参看海德格尔:“形而上学是什么?”载《路标》,美茵法兰克福1996年,第103页以下;并参看中译本,孙周兴译,北京2000年,第119页以下。——译注

领域和目标之外,这个主导问题首先还具有自己的视界(Gesichtskreis)。它正是在此视界内、按照一个双重的视角来思考存在者之为存在者的。只有从这两个视角出发,而且根据它们的交互关联,存在者之存在才能得到规定。

什么是存在者?猛地听来,这个主导问题是十分不确定的,而且甚至会长期地处于这种不确定性中。它的普遍性似乎在与它的模糊性和不可思议性竞赛。所有的道路和弯路似乎都听任任意的寻求。一种对问题步骤的检验和证明似乎是无望的。只要人们听任这个问题处于不确定状态中,那就肯定会这样!但是,我们前面所做的阐发或许已经可以说明,这个问题具有一个十分确定的、而且也许十分丰富的结构,这个结构是我们几乎没有认识的,更是我们鲜有掌握的。诚然,倘若我们想按照一种单纯的“科学的”提问方式,有条理地和技术地来利用这个结构,并且——举例说来——为了证明问题之步骤,我们指望其中有某种类类似于可以直接抓住和清算的“实验”结果之类的东西,那么,我们也就又彻底地看错了这个结构。

我们对主导问题的追问与上述做法是大相径庭的。存在者整体,亦即问题领域,是决不能由存在者的单个部分拼凑而成的。不过,这个主导问题也总是与领域内的某个确定的、因而突出的存在者区域有着某种别具一格的关联。这在追问之本质中有其原因;这种追问预先伸展得越是广泛,它就越是想接近被探问者,以便在追问之际穿越被探问者。尤其是,如果事关存在者问题,则我们首先必须注意到,存在者在其相态和方式中不光显露出一一种具有内在结构的丰富性,而且其中也有一些相互揭示的秩序和等级。在这种情况下,何种存在者秩序对于其他存在者的揭示来说成为决

定性的,举例说来,是否生命体要根据无生命物来把握,或者反过来无生命物要根据生命体来把握,就不是一个任意的问题了。

无论情形如何,在对主导问题的追问中也总是有一个存在者区域,它对于我们对存在者整体的穿越来说是决定性的。这个主导问题总是在自身中展开出这样一个决定性的尺度。这里所谓尺度,^①我们理解为对存在者整体内一个别具一格的区域的预先规定(Vorgabe);至于其余存在者,虽然它们并不是从这个别具一格的区域中推导出来的,但它们的揭示过程却要受这个区域的引导。

第 26 节 尼采的形而上学基本立场

前面我们已经描述了尼采关于相同者的永恒轮回的基本思想,描述了它的本质内容,它的领域,也描述了这个思想所要求的、特别适合于这个思想的思考方式。这样,我们就已经为规定尼采在西方哲学中的形而上学的基本立场创造了一个基础。对尼采形而上学基本立场的界定意味着:我们要根据那种由迄今为止的西方哲学史为尼采哲学指定的立场来看待尼采哲学。这同时也意味着:我们要明确地把尼采哲学置入那种立场之中,惟从此立场出发,尼采哲学才能够,并且必须展开出它最本己的思想力量,而且是在已经变得必要的对迄今为止整个西方哲学的争辩中展开出它最本己的思想力量。在上面进行的对轮回学说的描述中,我们已经切实地了解了那个思想区域,即每一种对尼采思想的富有成效的解读和居有都必然要首先掌握的那个思想区域。这可能是一个

^① 此处“尺度”(Maßgabe)或可完全按照字面译为“尺度赋予”。——译注

重要的收获。不过,着眼于本质性的任务,也即从对尼采形而上学基本立场的刻画任务来看,这个收获始终还只是暂时性的。

如果我们先来思考一下尼采为关于存在者之相态及其存在方式的问题给出的答案,那么,我们也就能规定尼采形而上学基本立场的主要轮廓了。现在我们知道:尼采就存在者整体给出了两个答案:存在者整体是强力意志;存在者整体是相同者的永恒轮回。但迄今为止,对尼采哲学的哲学解释都没有能够把这两个同时的答案当作答案而且当作必然地共属一体的答案来加以理解,因为人们没有认识到相应的问题,也就是说,没有明确地根据主导问题的完整结构来展开相应的问题。相反地,如果我们从被展开出来的主导问题出发,我们就可以明见:在上述两个主要命题中——存在者整体是强力意志;存在者整体是相同者的永恒轮回——,两个“是”(ist)说的是各各不同的东西。所谓存在者整体“是”强力意志,这话意味着:存在者之为存在者具有被尼采规定为强力意志的那个东西的相态。而所谓存在者整体“是”相同者的永恒轮回,这话则意味着:存在者整体作为存在者是以相同者的永恒轮回的方式存在的。“强力意志”这个规定乃是鉴于存在者之相态对存在者问题的回答;而“相同者的永恒轮回”这个规定则是鉴于存在者之存在方式对存在者问题的回答。但作为对存在者之存在状态的规定,相态与存在方式却是共属一体的。

相应地,在尼采哲学中,强力意志与相同者的永恒轮回也是共属一体的。所以,如果人们试图利用强力意志来对抗相同者的永恒轮回,甚至排除掉作为存在者的形而上学规定的永恒轮回,那么,这自始就是一种形而上学上的误解,或者更确切地说,是一种形而上学上的无知。事实上,必须得到把握的恰恰是两者的共属

一体性。但这种共属一体性本身,根本上是要根据相态与存在方式(两者乃是存在者之存在状态的相互关联的要素)来规定的。存在者之相态总是同时要求着存在方式,而且以后者为自己的基础。

根据尼采对西方哲学的主导问题、亦即形而上学的主导问题的解答,尼采哲学到底具有何种形而上学的基本立场呢?

尼采哲学返回到希腊思想的开端,以它的方式采纳这个开端,并且因而使关于存在者之为存在者整体的追问进程所构成的那个圆环闭合起来了,这样一来,尼采哲学就成了形而上学的终结。但是,在何种意义上尼采思想返回到了开端那里?在这个问题上,我们预先必定清楚的是,尼采绝没有重复开端性的哲学的原本形态。而毋宁说,这里的关键可能只在于:开端所具有那些本质性的基本立场,而且是联合在一起的基本立场,通过尼采对主导问题的解答,以一种转变了的形态显露出来了。

开端所具有的决定性的基本立场是什么呢?也就是说,在开端中,对于“存在者是什么?”这个尚未展开出来的主导问题,给出了哪些答案呢?

其中一个答案大体上是巴门尼德的,叫作:存在者存在(das Seiende ist)。一个奇怪的答案;的确如此,但它也是一个十分深刻的答案,因为这个答案首次为所有的后来者(也包括尼采在内)确定了何谓“是”(ist)和“存在”(Sein)——那就是:持存状态和在场状态,即永恒的当前。^①

① 此处“持存状态和在场状态,即永恒的当前”原文为:Beständigkeit und Anwesenheit, ewige Gegenwart。关于作为“持存状态”的“存在”观念的起源,特别可参看海德格尔:《形而上学导论》,图宾根 1987 年;并参看中译本,熊伟、王庆节译,北京 1996 年。——译注

另一个答案大体上是赫拉克利特的,叫作:存在者生成(das Seiende wird)。存在者在持续的生成中存在,在自行展开和对立的衰变中存在。

那么,何以尼采思想是那个终结(Ende),亦即是对这两种关于存在者的基本规定的一种有所回响的联结呢?那是因为尼采说:存在者作为被固定者、持存者而存在;还有,存在者在持续的创造和毁灭中存在。然而,存在者是这两者,并非以一种外部并列的方式是这两者;而不如说,存在者根本上是不断的创造(生成),而且作为创造,存在者就需要被固定者。存在者之所以需要被固定者,一方面是为了克服被固定者,另一方面又需要它作为有待固定者,在其中,这个创造者得以超出自身并且美化自身。存在者之本质是生成,而生成者惟在创造性的美化中才存在,才有自己的存在。存在者与生成者在一个基本思想中联袂在一起了;这个基本思想就是:生成者存在,乃是由于它在创造中存在着生成并且生成着存在。但这样一种存在着生成(Seiendwerden)却成为生成着的存在者,亦即在已经变得固定的东西(作为一个僵固者)向被固定者(作为具有解放作用的美化)的不断生成中成为生成着的存在者。^①

在轮回思想形成时期(1881—1882 年间),尼采曾写道(第十二卷,第 66 页,第 124 条):“让我们把永恒之映象印在我们的生命上!”他这话的意思是说:让我们把一种对生成者(作为向存在者生成的东西)的永存化、美化带人作为存在者的我们之中,因而带人

^① 这个句子难以译解。其中“生成着的存在者”原文为 werdendes Seiende;“已经变得固定的东西”原文为 das Festgewordene;“被固定者”原文为 Festgemachtes。——译注

存在者整体之中；而且是这样：这种永存化来自存在者本身，是为存在者而出现的，并且就处于存在者中。

几年之后，这个形而上学的、也即旨在解决主导问题的基本要求，在尼采的一个更长的笔记中得到了表达，这则笔记题为“要点重述”，也就是要把他的哲学的最主要内容概括为少数几个句子（《强力意志》，第 617 条；估计作于 1886 年初）。这个“要点重述”的开头一句话是：“给生成打上存在之特征的烙印——这乃是最高的强力意志”。这话并不是说：要通过作为持存者的存在者来消除和取代作为非持存者的生成——因为生成指的就是非持存者。这话的意思说的是：要这样把生成构成为存在者，使得生成始终作为存在者而保持下来，并且具有持存性（Bestand），质言之，使得生成存在着（ist）把生成者烙印（亦即重新压铸）在存在者上，这乃是最高的强力意志。在这种重新压铸中，强力意志的本质得以最纯粹地发挥作用。

这种使生成者成为存在者的重新压铸是什么呢？它就是使生成者进入其最高可能性的形态构成，而在这些作为其尺度和领域的最高可能性中，生成者美化自身并且获得持存。这种重新压铸就是一种创造。创造作为超越自身的创造是发自内在的：处于决断的瞬间中，在此瞬间中，过往者和共同给予者被置入一种预先筹划好的使命之中，并且因此得以保持下来。这种创造的瞬间性乃是现实的、起作用的永恒性的本质，而这种永恒性作为相同者之轮回的永恒性的瞬间获得了它最高的清晰度和最大的广度。把生成者重新压铸到存在者上，就是强力意志的最高形态；而从其最深刻的本质来看，这种重新压铸就是瞬间状态（Augenblicklichkeit），亦即相同者的永恒轮回。作为存在者的相态，强力意志仅仅根据存

在方式而才如其所是地存在,那就是尼采为存在者整体所筹划的存在方式:

在本质上并且根据其内在可能性来看,强力意志就是相同者的永恒轮回。

我们这种解释是合乎实际的。以“要点重述”为题的那段文字同样毫不含糊地表明了一点。我们上面已经引用其中第一个句子:“为生成打上存在之特征的烙印——这乃是最高的强力意志”。紧接着的句子是:“一切皆轮回,这是一个生成世界向存在世界的极度接近——此乃观察的顶峰”。不能更清晰地说明的是:其一,这种把存在打在生成上的烙印是何意思,要在何种基础上来理解;其二,同样地并且恰恰就在强力意志思想似乎具有优先地位的时期里,相同者的永恒轮回思想保持为尼采哲学不断思考的这个思想中的思想。

[在我们探讨尼采关于“主要著作”的计划时(参看上文第 378 页),一些听众已经发觉,尼采最后创作时期(1888 年)的一些计划草案在每个第四篇(即最后一篇)的标题中都提到了“狄奥尼索斯”这个名字,而直到现在,我们在讲座中还根本没有讨论过这个神。

不过,值得我们注意的是,在这些标题中,接着这个神的名字之后出现了如下短语:“关于永恒轮回的哲学”,或者干脆就是“哲学的”(philosophos)。^①

对尼采来说,这样一些短语说的是:只有当“相同者的永

^① 此处 philosophos 为希腊文的拉丁写法,此词作为名词意为“哲学家”,作为形容词意为“哲学的”。——译注

恒轮回”已经得到思考之际，“狄奥尼索斯”和“狄奥尼索斯的”之类的词语所命名的东西才能够得到倾听和理解。而永恒地作为相同者而轮回并且以此方式存在的东西、亦即持续地在场的东西，却具有“强力意志”的存在相态。只有当我们尝试思考“强力意志”与“相同者的永恒轮回”的共属一体性时，也就是说，只有在我们寻求那些自希腊思想的开端以来一直引导着所有关于存在者之为存在者整体的思想的存在规定时，“狄奥尼索斯”这个神话名字才能在思想家尼采的意义上成为一个经过深思熟虑的名字。——（关于狄奥尼索斯以及狄奥尼索斯精神的讨论，可参看几年前出版的两部著作：W. F. 奥托：《狄奥尼索斯：神话与祭礼》，1933年；以及卡尔·赖因哈德：《尼采的阿里阿德涅悲叹》，^①载《古典文化》杂志，1935年，单行本1936年。）^②

在尼采最重要的关于相同者的永恒轮回的思想中，他把来自西方哲学之开端的两个对存在者的基本规定——作为生成的存在者与作为持存状态的存在者——联合为一体了。

但是，难道我们能把尼采这样一种对西方哲学的开端的掌握标识为一种终结吗？它难道更多地不是一种对开端的重新唤醒，也即本身就是一个开端，因而是一个终结的反面吗？然而实际情形是：尼采形而上学的基本立场乃是西方哲学的终结。因为决定

^① 阿里阿德涅(Ariadne)：希腊神话中女神，弥诺斯(Minos)之女，与雅典英雄忒修斯相爱，在后者杀死弥诺陶洛斯(半人半牛怪)之后用小线团帮助其逃出迷宫(故后世常以“阿里阿德涅的线团”比喻引导者)；此后传说各异，一说她遭抛弃而自缢身亡，二说她嫁给了酒神，等等。——译注

^② 括号中的这几段话未见于海德格尔1937年夏季讲座手稿中，疑为讲座结束后不久补做的一个说明。——译注

性的东西并不是以下实情：开端的基本规定被联结起来，而尼采思想对开端有所回应；在形而上学上本质性的事情始终是：这是如何发生的。问题在于，尼采有没有返到开端性的开端，返回到这个具有开端作用的开端。而且我们对此问题的回答必定是：没有！

无论是尼采还是尼采之前的任何思想家，也包括那个在尼采之前首次在哲学上思考了哲学历史的思想家黑格尔，都没有进入开端性的开端之中。而不如说，他们对于开端的观解总是仅仅根据那个东西，那个已经成为一个开端之脱落和开端之终止的东西——也就是柏拉图的哲学。关于这一点，我们在此不能详加说明。尼采本人早就把他的哲学称为颠倒了的柏拉图主义。但尼采的这种颠倒并没有消除柏拉图主义的基本立场；相反地，恰恰因为它看起来仿佛消除了柏拉图主义的基本立场，它倒是把这种基本立场固定起来了。

然而，本质性的东西依然是：由于尼采的形而上学思想返回到开端那里，这个圆圈就闭合了。但只要在这里起作用的并不是开端性的开端，而是已经被中断的开端，那么，这个圆圈就落入它本己的不再开端性的僵化状态中了。现在，如此闭合起来的圆圈不再能释放出对主导问题的本质性追问的任何可能性。于是，形而上学，即对主导问题的探讨，就趋于终结了。这似乎是一个毫无成效的和令人绝望的认识，是对一种终止和一种结局的断定。但其实不然。

因为尼采形而上学的基本立场在上述意义上是形而上学的终结，所以，在其中实行的就是一种最大和最深的聚集，亦即一种完成，也就是从柏拉图以来、并且以柏拉图主义为依据的西方哲学的

所有本质性的基本立场的一种完成——完成于一种由柏拉图主义规定的、但本身具有创造性的基本立场之中。不过,就后面这种基本立场来说,只有当它本身在其全部本质性力量和支配领域中被展开为相反立场(Gegenstellung)时,它才能保持为一种真正起作用的形而上学基本立场。对一种要跳出来考察尼采哲学的思想来说,尼采哲学——它在自身中向后反转——本身必将成为一种向前的相反立场。不过,由于尼采的基本立场在西方形而上学中构成了后者的终结,所以,只有当另一个开端与第一个开端(作为一个在其最本己的原始性中具有开端作用的开端)在追问中对立起来时,尼采的基本立场才能对另一个开端而言成为一种相反立场。根据上述,这只能意味着:那个迄今为止的、决定和引导一切的哲学问题,即“存在者是什么?”这个主导问题,必须从它本身而来并且超出自身之外得到展开,展开为一种更为原始的追问。

为了刻画我们所谓的尼采形而上学的基本立场,尼采本人已经选择了一个词语,一个他此后常常喜欢用来刻画自己的哲学的词语,即 amor fati,意为:对必然性的热爱(参看《尼采驳瓦格纳》跋;《全集》,第八卷,第206页)。但是,只有当我们根据尼采最本己的思想来理解 amor 和 fatum 这两个词语,特别是两者的联结,而避免把任意的流行观念掺入其中,这时候,amor fati 这个词才能表达出尼采形而上学的基本立场。

Amor,即热爱,必须被理解为意志,理解为那种力求使所爱者在其本质中成其所是的意志。具有此种特性的最高、最广和最决定性的意志,就是作为美化的意志。这种意志把在其本质中所意求的东西置入其存在的最高可能性中,并且把它展现出来。

Fatum,即必然性,必须这样来理解:它并不是一种任意的和

在某个地方滚动的、放任自己的厄运,而是那种急需之转折,^①后者在已经得到把握的瞬间中揭示自身为一种永恒性,即存在者整体的生成丰富性的永恒性:circulus vitiosus deus[神的可怕循环]。

Amor fati[对必然性的热爱]乃是具有美化作用的意志,它力求归属于存在者中最具存在特性者。这种 fatum[必然性]对于仅仅袖手旁观听任自己受之侵袭的人来说是乱七八糟的,有杀伤力的。但对于那个知道和理解自己作为创造者,亦即始终作为坚定者归属于 fatum[必然性]的人来说,这种 fatum[必然性]却是庄严的,是至高的乐趣。他的这种知道无非就是在那种热爱中必然回响着的知道。

这位思想家追问存在者整体之为存在者整体,追问世界之为世界。以此方式,随着他自己迈出的第一步,他总是已经超出世界并且同时返回到世界中进行思考。他思及那个领域,在它周围,一个世界才成为世界。当这个领域没有不断被张扬言说出来、而是在最内在的追问中被隐瞒起来时,它就得到了最深刻和最纯粹的思考。因为被隐瞒起来的東西乃是真正得到保存的东西,而作为得到最好保存的东西,它就是最切近和最现实的东西。在常识看来像是“无神论”、而且必定有此种外观的东西,根本上乃是相反的东西。同样地,在虚无以及死亡得到探讨的地方,存在——而且只有存在——就得到了最深刻的思考;而那些声称自己只致力于“现实”研究的人们,其实却是在无谓琐事中厮混。

最高的思想道说之要义就在于:并非简单地在道说中把真正

① 海德格尔在这里玩弄了一个有趣的词语游戏:所谓“急需之转折”(Wende der Not)似可看作“必然性”(Notwendigkeit)一词的分解。——译注

要道说的东西隐瞒起来,而是要这样去道说之,即在无言中道出真正要道说的东西。思想之道说乃是一种缄默活动。^①此种道说也吻合于语言最深刻的本质。语言在沉默中有其本源。作为缄默者,思想家以自己的方式达到诗人的地位,但又永远与之相分离;而反过来讲,诗人之于思想家亦然。

“在英雄周围一切都变成悲剧,在半神周围一切都变成滑稽剧;在上帝周围一切都变成——什么呢?也许都变成‘世界’? ……”

^① 这里的“缄默活动”原文为 Erschweigen, 英译本把它译作: a telling silence。参看海德格尔:《尼采》英译本,第二卷,D. F. 克莱尔译,纽约 1984 年,第 208 页。——译注

第三章 作为认识的强力意志

第1节 尼采作为形而上学 之完成的思想家

尼采是谁？而且首要地，尼采将是谁？一旦我们能够思考那个思想，即尼采在“强力意志”这个词语结构中表达出来的那个思想，这个问题就会迎刃而解。尼采就是那个踏上通向“强力意志”的思想道路的思想家。尼采是谁，我们决不能通过一种关于他的生平事迹的历史学报告来加以经验，也不能通过一种对其著作内容的描述来了解。如果我们在此仅仅想着人物、历史角色、心理学对象及其产生过程等等之类的东西，我们也就不愿知道尼采是谁，也就不能知道尼采是谁了。可是，尼采本人不是最后完成了那部著作并且付梓成书——那部题为《瞧！这个人——人如何成为自己？》的著作吗？难道《瞧！这个人》这部著作所讲的意思不就像作者本人的最后意愿么？——尼采的这个最后意愿就是：人们终将忙碌于对他（即对“这个人”）的研究，并且将对他说出充满这部著作各个章节的那些话：“为什么我如此智慧。为什么我如此聪明。为什么我写出如此优秀的书。为什么我是命运”。在这些话中，难道不是显示出一种不加约束的自我表现和毫无节制的自我吹嘘的极点么？

把尼采这种对他自己的本质和意愿的自我张扬看作他身上即

将爆发出来的癫狂症的预兆,这乃是一种陈腐不堪的、因而经常出现的看法和做法了。然而,《瞧!这个人》既不关乎尼采的传记,也不关乎“尼采先生”这个人。事实上,它关乎一种“命运”;但并不是某个个人的命运,而是关乎作为西方最后一个时代的现代(Neuzeit)的历史。不过,西方命运的这一个承担者的命运也意味着:(至少迄今为止)尼采借其著作要达到的一切东西都转向了反面。违背他最内在的意志,尼采也一起变成人类的一种提高了的在灵魂上、身体上和精神上的自我剖析和自我标榜的激发者和促进者了。而这种自我剖析和自我标榜最后间接地导致了一种用摄影蒙太奇和新闻报道的“图像和声音”对所有人类活动的公开化过程,一种失于无度的公开化——这是一个具有全球特征的现象了,无论是在美国和俄国,还是在日本和意大利,或者在英国和德国,按其本质内涵来看,它都一概显示出相同的特点,并且令人奇怪地,它无赖于个人意志,无赖于民族、国家和文化的特性。

尼采把自己变成了一个模棱两可的形象,而且,在他自己那个时代的视界内和我们眼下的当代视界内,他是必定要把自己变成一个模棱两可的形象的。我们力所能及的,是把握这种模棱两可背后那个预示性的和独一无二的东西,那个决定性的和最终的东西。而要做到这一点,先决条件是我们要从这个“人”那里掉转目光,同样地也要撇开其“著作”,如果“著作”被看作他的人性的表达,亦即是根据这个人被看待的话。因为,只要我们在那里以某种形式垂涎于创作著作的这个人的“生活”,而没有追问首先为著作奠基的存在和世界,那么,著作之为著作本身就将对我们锁闭起来。无论是尼采这个人还是他的著作,如果我们把这紧密相联的两者都搞成历史学和心理学的报道对象的话,那么,它们就都与我

们毫不相干。

惟一地必定与我们相干的东西是踪迹，那条通向强力意志的思想道路的踪迹；这个踪迹已经深入到存在之历史之中，也就是说，已经深入到未来之决断的尚无人踏上的区域中了。

尼采跻身于重要思想家行列。以“思想家”这个名称，我们指的是那些人中俊杰，他们命定要去思考一个惟一的思想，而且始终是一个“关于”存在者整体的思想。每个思想家都只思考一个惟一的思想。这个惟一的思想既不需要叫卖，也不需要某种效应以获得支配地位。相反地，与一个思想家相区别，作家和研究者总是“具有”多个思想，甚至很多个思想，或者说想法；这些思想或想法可以转化为受到特殊重视的“现实性”，而且，对它们的评价也只是根据这种转化能力来进行的。

然而，一位思想家向来惟一的思想却是这样一个东西：一切存在者都不知不觉地并且悄悄地在最寂静的寂静中围着它转。思想家是那种东西的创建者，这种东西在形象上决不会成为生动鲜明的，是决不能通过历史学方式得到叙述的，也是决不能用技术方式来加以计算的；但它无需强力就起着支配作用。思想家们总是片面的，也就是说，思想家们总是按照那个惟一的方面进行思想，即早就已经由早期思想史中一句简单的话指派给他们的那个惟一的方面。这句简单的话出于西方最古老的思想家之一柯林斯的伯里安德之口。^①人们把伯里安德列为“七贤”之一。而他讲的这句话就是：*μελέτα τὸ πᾶν*，“去操心存在者整体吧”。

^① 柯林斯的伯里安德(Periander aus Korinth):公元前六世纪前后人物,属传说中的“希腊七贤”之一。——译注

但在思想家中间,也有那种重要思想家,他们的惟一思想思及一个惟一的和最高的决断,或者是以对此决断做准备的方式,或者是通过对此决断的坚决实行。这里所谓“决断”(Entscheidung)是一个棘手的几乎已经被用滥了的词语,在今天,人们特别喜欢把它用在一切早已决定了的、或者至少是被认为已经决定了的地方。不过,对“决断”一词的近乎惊人的滥用并不能阻止我们从这个词上读出那种内涵,据此内涵来理解,这个词是与最紧密的分离和极端的区分联系在一起的。^①而后者就是存在者整体与存在之间的区分。存在者整体包括了诸神和人类、世界与大地;而存在的支配地位首先容许或者拒绝每个存在者成为它能够成为的这个存在者。

能够作出的、并且总是成为全部历史之基础的最高决断,乃是存在者的优势地位(Vormacht)与存在的支配地位(Herrschaft)之间的决断。所以,无论存在者整体何时以及如何明确地被思考,思想总是处于这种决断的危险地带之中。这种决断决不只是由某个人作出和完成的。而毋宁说,它的结局和解决是对人作出决断,并且也以另一种方式对神作出决断。

尼采之所以是一个重要思想家,是因为他在一种确定的、没有逃避决断的意义上思及这种决断,并且为这种决断的到达作了准备,但又没有衡量和掌握它的隐蔽幅度。

因为这位思想家的另一个标志乃是:只是靠着他自己的知道,他才知道自己在何种意义上不能知道本质性的东西。但是,这种

^① 在这个句子中,海德格尔强调了德语中“分离”(Scheidung)、“区分”(Unterscheidung)与“决断”(Entscheidung)的字面和意义联系。“决断”的词根即为“分离”。——译注

对不知道的知道以及作为不知道的知道,我们决不能把它与人们——举例说来——在科学中当作认识之界限和认识之局限性来承认的东西混为一谈。在后面这种情况下,人们想到的是一个事实,即人类的认识能力是有限的。通常的认识止于对尚未可知者的无知。而思想家本质性的知道则始于对一个不可知道者的知道。^① 科学研究者进行追问,是为了获得有用的答案。思想家进行追问,则是为了建立存在者整体的一种可疑问性(Fragwürdigkeit)。研究者总是活动于已经作出决断的东西的基础上:有自然、有历史、有艺术,而且此类东西能够成为考察工作的对象。而对思想家来说却是没有这样的东西的;思想家置身于决断之中,要决断究竟什么存在以及存在者是什么。

与他之前的所有西方思想家一样,尼采也置身于一种决断中。与以前的所有思想家一道,尼采也肯定存在者对于存在的优势地位,而不知道在这样一种肯定中包含着什么。但同时,尼采也是那样一个西方思想家,他无条件地和最终地实行了对存在者的这种优势地位的肯定,并且由此得以置身于这种决断的最艰难的尖锐性之中。这一点可明见于以下事实:在其关于强力意志的惟一思想中,尼采预先思考了现代这个时代的完成。^②

尼采是从现代的准备性阶段——在历史学上算来,就是1600年至1900年之间的时代——向现代之完成的过渡。我们不知道这种完成的时间。也许它将是极短暂的和灾难性的,但也许,在一

① 在此上下文中,海德格尔对“知道”(Wissen)和“认识”(Erkennen, Kennen)作了明确的区分。——译注

② 这里的“现代这个时代”德文原文为 das neuzeitliche Zeitalter,或者也可译为“现代时期”。——译注

种越来越具有持续能力的对已经达到的东西的设置和安排意义上,它将是极为长久的。在现在这个全球历史的阶段上,动摇不定的态度将不再能起什么作用了。而由于这种历史本质上是建立在一种并非由它本身作出的、而且它本身也决不能作出的关于存在者的决断基础上的,所以,上面这一点也总是以一种特别的和突出的形式适合于每一个历史时代。各个时代由此才获得它们各自的历史性界定。

迄今为止西方对于存在者的优势地位与存在的支配地位之间的区分的态度,亦即对那种优势地位的肯定,是在一种思想中得到展开和扩建的。我们可以用 Metaphysik(“形而上学”或“超物理学”)这个名称来标识这种思想。^①在这个名称中,“-物理”(—physik)指的是原始希腊的 τὰ φύσει ὄντα[自然存在者]意义上的“自然”(Physische);而 τὰ φύσει ὄντα[自然存在者]的原初意思是:“作为本身自发地持存和在场的存在者”。这个名称中的前缀“超”(Meta)则表示:越过和超出某物——在这里就是:越过存在者。何往?答曰:向存在。从形而上学上思考,存在就是那个东西,它从存在者而来被思考为存在者的最普遍的规定性,并且向存在者而去被思考为存在者的根据和原因。基督教认为一切存在者都是由一个第一因引起的,这个观念是形而上学的,特别是旧约创世故事的一个希腊形而上学式的翻版。所谓一切存在者是由某种世界理性控制的,这个启蒙思想也是形而上学的。存在者被视为那种提出说明要求的東西。在这里,存在者总是作为尺度、作为目标、

^① “形而上学”是 Metaphysik 的通常译法,而 Metaphysik 的希腊原义是“物理学之后”;根据海德格尔这里的上下文,它应当被译作“超物理学”。——译注

作为存在之实现而处于优先地位。甚至当存在是在存在者的一个“理想”意义上被思考时,也就是说,当存在被思考为每个存在者应当是什么以及如何是时,个别存在者虽然是隶属于存在的,但在整体上,这个理想却是为存在者效力的,正如在大多数情形下,每一种强力都是依赖于它所征服的东西的。不过,每一种真正的强力本质上也包含着一点,即:它忽略这种依赖性,而且必须忽略这种依赖性,也就是说,它决不能承认这种依赖性。

形而上学根据存在者对于存在的优先地位来思考存在者整体。自希腊直至尼采的全部西方思想都是形而上学的思想。西方历史的每一个时代都植根于当时的形而上学中。尼采预先思考了形而上学的完成。尼采通向强力意志的思想道路就是对那种形而上学的预先认识,这种形而上学构成了在其完成过程中自我完成的现代的基础。在这里,所谓“完成”(Vollendung)并不意味着最后把还缺失的部分修补起来,并不是最终把迄今尚未消除的漏洞全部填满。“完成”意味着一种毫无限制的展开,亦即把一切长期保留下来的存在者之本质强力展开为它们在整体上所要求的東西。一个时代在形而上学意义上的完成,并不是一个众所周知的东西的单纯终止。它是那个出乎意料的、而且也决不能预料的东西的首次无条件的和自始就完整的装置(Anlage)。这种完成相对于以往之物就是全新的东西。因此,它是决不能为一切只会回头算计过去的人们所认识和把握的。

尼采的强力意志思想思考存在者整体,使得当前时代和未来时代的形而上学意义上的历史基础变得显而易见了,同时也变成决定性的了。一种哲学的决定性的支配地位不能根据其中在字面上为人所熟悉的东西来度量,也不能按照它的“追随者”和“支持

者”的数量来度量,更不能按照它所引起的“文献”来度量。即使连尼采这个名字都不再为人所知了,他的思想必定思考过的那个东西也将继续起支配作用。对每一个思及决断的思想家来说,推动着他、使之思殚力竭的乃是对一种急需(Not)的忧心,而在思想家生前,在他的可以用历史学方式确定的、但却虚假的效应范围内,这种急需还是不能得到感受和经验的。

在强力意志这个思想中,尼采预先思考了现代之完成过程的形而上学基础。在强力意志这个思想中,形而上学思想本身首先得以完成自己。尼采,这位强力意志思想的思想家,乃是西方的最后一个形而上学家。在尼采思想中展开其完成过程的这个时期,即现代,乃是一个最后时代。^①这意思就是说:它是这样一个时期,在其中,在某个时候以某种方式出现了一种历史性的决断——要决断这个最后时代究竟是西方历史的终结,还是另一个开端的对立面。把尼采通向强力意志的思想道路经历一遍,意思就是:去洞察这样一种历史性的决断。

只要人们还没有受到趋使,亲自进入与尼采的思想争辩之中,那么,所谓有所思索地与尼采的思想道路同行,就还只能达到这样一个目标,即:在知识上更加接近于在现代历史中“发生”的东西。所谓发生的东西,这意思是指:承担和趋迫历史的东西,引发偶然事件并且预先为决断给出空间的东西,在作为对象和状态被表象的存在者范围内根本上是其所是的那个东西。对于这个发生的东西,我们是决不能通过对所“遭遇”的事情的历史学查证来加以经验的。正如这个表达很好地告诉我们的那样,所“遭遇”的事情就

^① 此处“最后时代”(Endzeit)或可译为“终结时代”。——译注

是那种在各种事件以及所出现的相关意见的公共舞台的前景和背景中从我们身边经过的东西。^①我们决不能把这个发生的事情弄成历史上可知的东西。只有通过那个东西的把握,亦即对那个已经把预先规定了时代的形而上学提升到思想和词语之中的东西的把握,这个发生的事情才能在思想上为人所知道。人们通常对尼采“哲学”的命名以及对尼采“哲学”与以往哲学的勤奋比较,都还是无关痛痒的工作。无可回避的是在尼采的强力意志思想中已经表达出来的东西,后者乃是在西方历史的现代形态中所发生的事情的历史基础。

我们是把尼采“哲学”采纳到我们的文化财富之中,还是与之交臂而过,那都是无关紧要的。而如若我们没有进行真正的追问的坚定决心,仅仅忙碌于尼采“研究”,并且竟把这种“研究”看作对尼采的惟一思想的思考和争辩,那就将是后果严重的事情了。对一切哲学的明确拒绝是一种在任何时候都值得尊重的态度;因为这种拒绝态度包含着某种哲学成分,包含着比它自己所知道的更多的哲学成分。而为了精神消遣或者休养的目的的一味地拿哲学思想做游戏,又由于各种各样的保留条件从一开始就想着从中脱身的这种单纯游戏,却是一种可鄙的做法;因为它根本不知道,在一个思想家的思想道路上得失攸关的东西是什么。

第2节 尼采的所谓“主要著作”

我们把尼采关于强力意志的思想称为他的惟·一·的·思想。这同

^① 此处译为“遭遇”的原文为 *passieren*, 也有“通过、经过、发生”等意义。——译注

时也是说,尼采的另一个思想,即相同者永恒轮回的思想,必然地包涵在强力意志思想中了。强力意志与相同者的永恒轮回,这两者言说的是同一回事,都是对存在者整体的同一个基本特征的思考。相同者永恒轮回的思想是强力意志思想的内在的完成——而不是补充的完成。恰恰因此,从时间上看,相同者的永恒轮回就比强力意志思想更早地为尼采所思考。因为,每一个思想家都思考他惟一的思想,当他首次思考这个思想时,虽然这个思想已处于完成状态,但尚未展开出来;这就是说,它还处于某种总是超出其能力、并且首先还得分娩出来的作用范围和危险状态之中。

自从强力意志思想在尼采那里变得明晰和确定的那个时期以来(1884年前后直至其思想活动的最后几个星期,即1888年底),尼采就一直为在思想上构成他这个惟一的思想而斗争。从写作角度来看,在尼采的计划和意图中,这种构成已经具备了他自己以传统方式称之为“主要著作”的东西的样子了。但这部“主要著作”从未得到完成。它不仅是没有完成的,而且从来没有成为现代哲学著作意义上的一部“著作”,诸如笛卡尔的《第一哲学的沉思》、康德的《纯粹理性批判》、谢林的《关于人类自由之本质以及与之相关的对象的哲学探究》之类的著作。

为什么尼采通向强力意志的思想道路没有组合成这样一部“著作”呢?历史学家、心理学家、传记作者以及其他人类好奇心的实施者们,在此类情形下都不知道什么叫尴尬。尤其在尼采这种“情形”当中,人们有足够的理由充分地说明为什么在他那里没有出现通常所谓的主要著作。

人们说,在把强力意志证明为存在者的基本特征这件事上,有着如此丰富的材料,如此多样而广大的具体领域,它们已经不再能

为某个个别思想家一一掌握了。因为从十九世纪中叶以来,如果哲学不光是要提供一些空洞的普遍套话,亦即关于人们通过各门具体科学本来就已经更为准确地知道了的东西的空洞套话,那么,甚至哲学也不再能够逃脱研究工作的学科专门化过程了——哲学已经专门化为逻辑学、伦理学、美学、语言哲学、国家哲学和宗教哲学等等。在康德时代,或者甚至在黑格尔时代,要做到在所有知识领域上样样精通也还是有可能的。但在此期间,十九世纪各门科学不光以一种惊人地丰富而迅速的方式拓宽了关于存在者的认识,而且首要地,它们已经把关于一切存在者区域的探究程式发展到一种多形态性、精密性和可靠性的境地,以至于一种对所有科学的大致认识几乎就触不着科学的皮毛了。不过,如果要澄清关于存在者整体的某种得到充分论证的东西,那就仍然需要对所有科学的结果和程式的认识。若没有这个科学的基础,则任何一种形而上学就都还是一座空中楼阁。尼采也不再能做到对所有科学的同样精通了。

其次,人们也发觉,在大跨度的联系中进行严格的证明和推演,就像人们所说的“体系性的哲学思考”,这样一种思想天赋是尼采根本就没有的。尼采本人也十分清楚地表达了他对所有“体系哲学家”的怀疑。他如何能完成一个关于存在者整体的一切知识的体系,从而完成一部“体系性的”主要著作呢?

再者,人们也断定,尼采成了一种追求直接作用和效应的过度欲望的牺牲品。尼采早就已经发现理查德·瓦格纳是他真正的手,甚至在他真正意识到这一点之前;而瓦格纳的成功使尼采对自己道路上的行进感到心神不宁,引诱他放弃了对主要任务的从容完成,使他转向一种激动的写作了。

最后,人们还强调指出,恰恰就在尼采竭力争取在思想上构成强力意志学说的那几年里,他比以前更经常地处于精力不济的状态,不允许他完成这样一部“著作”了。用比喻的说法来讲,一切科学研究总是沿着一条路线跑,总是可以在它以前停止的地方继续前进,但思想家的思想在每一个步骤上都必须首先完成向整体的跳跃,并且聚焦于一个循环的中心。

上面这些以及其他一些关于尼采未完成这部“著作”的原因的解释都是正确的。此类解释甚至可以用尼采本人的说法来证明。然而,人们是鉴于何种前提才如此热忱地把这些解释端出来的呢?这个前提的情形又如何?这个前提就是:我们是在谈论一部“著作”,而且是像那部已经众所周知的“主要著作”那样的一部“著作”。但这个前提却是未经论证的。它也是不可能得到论证的。因为这个前提是不真实的,原因就在于,它是与强力意志思想的本质和特性背道而驰的。

的确,在给他妹妹的书信中,以及在给少数几位——越来越少的几位——知心朋友和助手的书信中,尼采自己谈到过一部“主要著作”。但这一事实尚不能证明上述前提的合法性。尼采清楚地意识到,即便是这个“同胞”以及他还能倾心相待的少数几个朋友,也不能判断他所面临的处境。尼采试图以总是有所不同的形态,通过各种出版物来表达自己的思想;而这些总是有所不同的形态清楚地表明,尼采是多么确定地意识到,对他自己的基本思想的构成必定是某种不同的东西,不同于传统意义上的一部著作。所谓未完成——如果人们胆敢这样断言的话——,其原因决不在于:一部“关于”强力意志的著作没有做完。未完成或许只可能意味着:他的惟一思想的内在形态拒绝给予这位思想家。不过,也许这个

内在形态根本就没有拒绝给出自己；也许这种拒绝只能怪那些人——尼采是为了他们才行进在自己的思想道路中，但他们却用仓促的和趋时的解释、用所有后来者都会有的那种过于轻佻和过于陈腐的自以为是，把尼采的思想道路掩埋起来了。

只有在人们任意地预先假定有一部有待完成的、并且本质上早已通过样板而得到了保证的“著作”的情况下，人们才能够把尼采遗留下来的未出版物看作“未完稿”、“残篇”、“草案”、“试作”等。只有这个假定，此外没有选择余地。然而，如果这个预先假定自始就是毫无根据的，也与这位思想家的基本思想不合，那么，尼采遗留下来的这些思想道路就获得了另一种特征。

更谨慎地讲来，只有在这个时候才会出现如下问题：究竟应当如何看待尼采的这些思想道路、思想特性和思想突变，才能使我们适当地思考其中所思的东西，而不是按照我们的思想习惯把它扭曲掉？

今天，公众面前已经有了一本以“强力意志”为标题的书。这本书不是尼采的一部“著作”。只不过，它的内容是尼采本人写下来的东西。甚至把那些作于不同年份的笔记安排起来的最一般的章节计划，也是尼采本人制定出来的。这种并非完全任意的对尼采 1882 年至 1888 年间笔记所做的图书编排和出版，是人们在尼采死后做的首次尝试，于 1901 年作为尼采著作第十五卷公诸于世。1906 年版的《强力意志》一书对所收笔记作了一些重要的增补；该版取代了 1901 年的第一版，于 1911 年再版（内容毫无变动），列为大八开本版的第十五卷和第十六卷。

诚然，无论是从其完整性角度来看，还是首先从其最本己的进程和步调来看，眼下的《强力意志》一书都没有把尼采通向强力意

志的思想道路描述出来。但对于一种力图追踪这条思想道路、并且在这条道路的进程中来思考尼采的惟一思想的尝试来说,这本书已经足以充当基本材料了。只不过,我们必须从一开始并且完全地摆脱掉书中现有的编排。

然而,在尝试探究尼采通向强力意志的思想道路时,我们还是不得不遵循某种秩序的。当我们提供出对不同结构的段落选择和安排时,我们的做法表面上并不比眼下这本书(作为我们的文本基础)的编辑们更少一点随意性。不过,我们首先是要避免把那些出于完全不同时期的段落掺混在一起,而这种掺混在现在可供使用的这本书中却是司空见惯的。此外,我们首先要以那些作于1887—1888年间的段落为依据,因为在这个时期里,尼采达到了他的思想的最大明晰和宁静。而在这些段落中间,我们又要挑出那些段落,在其中,尼采关于强力意志的整个思想成功地获得了它特有的完整性,并且得以表达出来了。因此,我们既不能把这些段落称为未完稿,根本上也不能把它们称为片段。但如果我们仍然保留这个称法,那么,我们就要注意,这些个别的段落不光在内容上被组合起来或者呈杂乱之态,而倒是首先按照它们内在的构成形式和广度,按照思想的凝聚力和明晰性,按照言说的洞察深度和尖锐性而被区分开来的。

为了使我们的做法免除任意性和变化无常的假象,上述开场白可能已经足够了。在这本事后被制作出来的以《强力意志》为标题的书与通向强力意志的隐而不显的思想道路之间(其最内在的规律和结构正是我们试图追踪和思索的),我们始终要作出一种清晰的区分。并不是因为我们想要读一读《强力意志》这本书,而是因为我们必须踏上通向强力意志的思想道路,我们现在才翻开这

本书的某个完全确定的段落。

第3节 作为一种新的价值设定 原则的强力意志

我们要以尼采按照上面讲到的章节划分、打算在题为“一种新的价值设定的原则”的第三篇中来言说的东西为依据。因为很显然，尼采想在这里表达和构成“全新的”、他自己的“哲学”。如果说尼采的本质性的和惟一的思想是强力意志，那么，这个第三篇的标题立即就为我们提供了一个重要的解释，说明强力意志是什么，尽管我们借此还没有理解强力意志的真正本质。强力意志是“一种新的价值设定的原则”，反过来讲，这个有待奠基的关于一种新的价值设定的原则就是强力意志。什么是“价值设定”呢？“价值”一词又是什么意思呢？“价值”一词作为一个突出的词语已经在到处流传。这在某种程度上是与尼采相关的。人们说一个国家的“文化价值”，说一个民族的“生命价值”，说“伦理的”、“审美的”、“宗教的”“价值”，等等。尽管此类惯用套话有可能包含着一种对至高和终极之物的诉求，但用这些套话，人们其实是没有多少想法的。

“价值”一词对尼采来说是重要的。这在他给通向强力意志的思想道路所加的副标题上就得到了显明。这个副标题叫作：“重估一切价值的尝试”。对尼采来说，价值的意思是：生命的条件，生命之所以成为“生命”的条件。但在尼采思想中，“生命”多半是表示每一个存在者和存在者整体的词语，表示就其存在着而言的一切存在者的词语。偶尔地，这个词语也在一种特别意义上意指我们的生命，亦即人类的存在。

对于生命的本质,尼采的看法不同于他那个时代由达尔文规定下来的生物学和生命学说。尼采并不认为生命的本质在于“自我保存”(“生存竞争”),而倒是在超出自身的提高中见出了生命的本质。因此,作为生命之条件,价值就必须被思考为那种东西,它承担、促进和激发生命的提高。惟有提高生命(即存在者整体)者,才具有价值——更确切地说:它才是一种价值。把价值标识为生命提高意义上的生命之“条件”,这种做法乍看起来是完全不确定的。尽管这个条件或者说限定者(即价值)总是使被限定者(即生命)依赖于自身,但在另一方面,并且反过来看,这个限定者(即价值)的本质却是由它要限定的东西(即生命)的本质来决定的。作为生命的条件,价值具有何种本质特征,这取决于“生命”的本质,取决于这种本质的特性。如果尼采说生命的本质是生命之提高,那么就会出现一个问题:这样一种提高的本质包含着什么?提高,尤其是在被提高者中并且通过后者本身来实行的提高,乃是一种超出自身(Über-sich-hinaus)。而这就意味着,在提高中,生命把它自己的更高可能性抛向自身面前,并且把自身预先引入一个尚未达到的、首先还要去达到的东西之中。

在提高中包含着某种东西,诸如一种对某个更高之物的范围的预见和洞见,一种“透视”。^①如果生命(亦即所有存在者)都是生命之提高,那么,生命之为生命也就具有一种“透视的特征”。相应地,“价值”作为生命之条件也就具有了这种透视特征。价值总是“透视地”限定和规定着“生命”的“透视性的”基本本质。这个提示

^① 此处“透视”原文为 das Persepektive,该词也有“视角”、“角度”之义。我们依照具体语境对它作了不同的处理,一般译为“透视”,有时也译为“透视角度”、“视角”。关于“透视”或“透视角度”,特别可参看本章第13节及以下各节。——译注

同时也意味着,对于尼采所谓作为生命之“条件”的“价值”,我们自始就必须使它摆脱掉那个普通的表象区域,在那里,人们也往往谈论“生命之条件”,例如,当人们说到现有动物的“生命条件”时,情形就是如此。“生命”、“生命之条件”、“价值”,尼采思想的这些基本词语是具有某种独特的规定性的,而且是从他的那个基本思想而来的。

于是,“价值设定”就意味着:对那些使生命成为生命、亦即从本质上保证着生命之提高的“透视条件”的规定和确定。那么,新的价值设定指的又是什么呢?它的意思是,对一种十分古老、十分长久的价值设定的颠倒正在酝酿之中。简言之,这种古老的价值设定就是柏拉图主义—基督教的价值设定,是把此时此地现存的存在者贬低为一个 μη ὄν[非存在者],贬低为根本上不应当存在的东西,因为此时此地现存的存在者是真正存在者的一种脱落,是“理念”和神性秩序的一种脱落;或者,即使不是一种脱落,它充其量也只不过是一个稍纵即逝的通道而已。

这种古老的“迄今为止的”价值设定使生命得以透视一个超感性和超自然的领域, ἐπέκεινα, 即“彼岸”;在这个领域中才开放出“真正的福乐”。这个领域即“彼岸”有别于与被叫作“尘世”和“世界”的“红尘苦海”。对这种价值设定的颠倒,旧东西和新东西,可以由尼采的一句话来说明:

“‘我必须做些什么,才能获得福乐呢’? 我不知道,但我要对你说:要有福乐感,然后去做你有乐趣的事”。(《全集》,第十二卷,第285页;1882—1884年)

这里提出的问题是“福音书”中的基督教问题。尼采的回答在形式上也适应于圣经语言:“但我要对你说……”。但在内容上,他

的回答却是作了一个颠倒,因为福乐并不是作为结果而被置于行为之后,而是作为一个基础而被置于行为之前了。然而,尼采并没有为无论何种把我们驱使和推动到某个方向的本能欲望的放纵发放任何特许通行证,而倒是说:“要有福乐感”^①——这其中包含了一切。

新的价值设定说的是:为“生命”设定不同的透视条件。但倘若我们以为,这仅仅是要为生命设定新的条件,那么,我们就始终还没有充分地理解这个表达。而毋宁说,要紧的是重新规定生命本身的本质,并且与此一体地,亦即作为一个本质结果,要重新规定生命的相应的透视条件。既然生命之本质被视为生命之“提高”,那么,一切条件,一切仅仅以生命之保存为目标的条件,就都将沉降为这样一些东西,它们将从根本上阻碍或者甚至否定生命以及生命的透视性提高,它们不仅禁止了其他透视的可能性,而且首先从根子上埋葬了这种可能性。于是,严格讲来,阻碍生命的条件就不是什么价值,而是非价值。^②

倘若迄今为止人们都仅仅把生命把握为效力于他者和后来者的自我“保存”,因而误解了作为生命之提高的生命之本质,那么,迄今为止的生命之条件,即“以往最高的价值”(《全集》,第十六卷,第421页),就并不是真正的价值;这样的话,就需要有一种通过“新的价值设定”对“一切价值的重估”。因此,尼采在他的计划中把第二篇“对[以往]最高价值的批判”置于第三篇之前。

然而,为了能够澄清作为生命之提高的生命的充分和必要的

① 此处“要有福乐感”(sei selig)原文为祈使句,或直译为“福乐吧!”。——译注

② 此处“非价值”(Unwerte)或可译为“无价值”。——译注

条件,新的价值设定就必须返回到作为自我提高的生命本身,返回到使生命的这个本质在其基础中成为可能的东西那里。基础,使某物得以在其本质中发端的那个东西,某物由以产生并且始终植根于其中的那个东西,在希腊文中叫作 ἀρχή[本原、开端],在拉丁文中叫作 principium[开端],也就是我们德文中的“原则”(Prinzip)。

一种新的价值设定的原则是那种东西,它在生命的本质基础中规定着以价值为其透视条件的生命。但如果新的价值设定的原则就是强力意志,那么,这就意味着:生命,亦即存在者整体,在其基础本质和本质基础^①中本身就是强力意志——而且此外无他。所以,在尼采创作活动的最后一年里有一则笔记,它一开头就说:“如果存在的最内在的本质是强力意志……”(《强力意志》,第693条;作于1888年3月至6月之间)。

在更早些时候(1885年),尼采就以“而你们也知道‘世界’对我来说究竟是什么吗?”这样一个问题开始了一次思想远征。所谓“世界”,尼采把它理解为存在者整体,而且经常把它与“生命”等同起来,就像我们喜欢把“世界观”与“生命观”相提并论一样。他的回答是:

“这个世界就是强力意志——而且此外一切皆虚无!你们自身也是这种强力意志——而且此外一切皆虚无!”(《强力意志》,第1067条)

在这个关于强力意志的惟一思想中,尼采思考存在者整体的

^① 这个句子句中的“基础本质”原文为 Grundwesen,“本质基础”原文为 Wesensgrund,均由“基础”(Grund)和“本质”(Wesen)两词拼合而成。——译注

基本特征。他的形而上学也就是他对存在者整体的规定；这种形而上学的判词是：生命就是强力意志。

这话含有双重的、但又一体的意思：

其一，存在者整体是“生命”；

其二，生命的本质是“强力意志”。

生命就是强力意志——随着这个判词，西方形而上学自我完成了；而在西方形而上学的开端处，我们看到有这样一个模糊的句子：存在者整体是 *φύσις* [自然]。尼采所谓的存在者整体是强力意志，是就存在者整体道出了那个东西，后者在西方思想的开端中已经作为可能性得到了预先规定，并且通过一种无可避免的脱落——脱落于这个开端——而成为无可回避的了。这个判词并非宣告出尼采个人的一个私人观点。这个判词的思想家和言说者乃是“一种命运”。这意思就是说：这个思想家以及每一个本质性的西方思想家之所以成为思想家，是因为他们对最隐蔽的西方历史的几乎不近人情的忠诚。但这种历史乃是诗人和思想家围绕关于存在者整体之词语所进行的斗争。世界史上的任何公众本质上都缺乏眼与耳、尺度与心灵，以理解诗人和思想家这种围绕存在之词语的斗争。这种斗争发生于战争与和平之外，超然于成功与失败之外，决不涉及荣耀与喧嚷，也无关乎个体命运。

存在者整体是强力意志。强力意志乃是一种新的价值设定的原则。但在这里，何谓“强力意志”呢？我们倒是理解什么叫“意志”的，因为我们在自己身上就经验到此类东西，或者是在意愿中，或者哪怕只是在无意愿中。同样地，我们把一种差不多的观念与“强力”一词联系起来。可见，“强力意志”也是同样清楚的。但是，倘若我们意图遵循习以为常的关于“强力意志”的日常观念，从而

以为我们借此已经知道了尼采这个惟一的思想,那将是极为有害的事情。

如果说强力意志思想是尼采形而上学、因而一般地也是西方形而上学的第一思想,按照等级来讲就是最高的思想,那么,我们就只有在对尼采——这个思想的思想家——本身已经行走过的那些道路的通行中,才能够找到通向对这个第一和最后的形而上学思想的明确思考的路径。如果强力意志是一切存在者的基本特征,那我们就可以说,对这个思想的思考必定在任何存在者区域中都“找得到”强力意志:在自然中、在艺术中、在历史中、在政治中、在科学中以及在一般认识中。所有这一切只要是存在者,那就必定都是强力意志。举例说来,科学、一般认识是强力意志的一个形态。一种对认识以及作为特例的科学的思考和沉思(以尼采这位思想家的方式)必须揭示出强力意志是什么。

因此,我们与尼采一道来追问:什么是认识?什么是科学?通过答案——所谓认识和科学是强力意志——,我们同时立即就能经验到强力意志的意思。我们也可以就艺术、自然来提出这同一个问题。通过对认识之本质问题的追问,我们甚至必须就艺术、自然提出这个问题。为什么以及以何种方式恰恰对尼采思想来说,在认识之本质、艺术之本质与“自然”之本质之间存在着一种别具一格的联系呢?对于这一点,我们暂时还看不明白。

在这里,关于一般认识以及特殊科学的问题应当具有优先地位,这不仅是因为“科学”决定了我们最本己的工作区域,而且首先是因为,在西方历史范围之内,认识 and 知识已经获得了一种本质性的强力。“科学”不只是其他科学中间的一个“文化”活动领域,而不如说,科学乃是那种争辩(Auseinandersetzung)中的一个基本强

力,西方人正是借助于这种争辩去对待存在者并且在其中维持自己的。如果说今天在报纸的经济栏目中“包裹的包装”也被引为一门“高等科学”的课题,那么,这并不是什么“糟糕的笑话”;而当人们着手设置一门独立的“广播科学”时,这也并不意味着“科学”的堕落。毋宁说,这些现象只不过是一个从几个世纪以来早就在进行中的过程的新支脉,而这个过程的形而上学基础就在于:在西方形而上学的开端之后,认识 and 知识很快被把握为 τέχνη[技艺、技术]了。对认识之本质的追问意味着:去了解和经验在我们所是的历史中“真正地”发生的事情。

按照尼采的看法,认识是强力意志的一个形态。但当尼采说“认识”时,他指的是什么呢?这是我们首先需要说明和描述的一点。

但在这里,我们不是要以“哲学史的”表达方式,来设计一幅自制的关于尼采“认识论和知识论”的“图画”,相反地,我们只想以惟一而严格的方式,来思考一下在我们所能获得的那些笔记和思索中表达出来的尼采的思想道路。

因此,本讲座要做的事情是十分简单的,也完全是暂时性的:它要为我们对尼采基本思想的追问性深思提供一个指引。但这个指引不可迷失于一种对规则和观点的罗列,不是要罗列出这种深思应当怎么做的规则和观点。而不如说,这个指引要作为一种训练(Einübung)来实行。如果我们在此试图思考这个基本思想,那么,每一个步骤都是一种对西方历史中“发生”的事情的沉思。这种历史决不会成为一个对象,而我们也决不能迷失于对这个对象的历史学考察中;它也不是我们在自己身上可以用心理学方式证明的一个状态。那么,它到底是什么呢?要知道这一点,前提是我

们能把握住强力意志,这就是说,前提是我们不仅能设想这个词语结构的意思,而且也能理解它是什么:强力意志——存在“对于”(über)存在者整体的一种独一无二的支配地位[以存在者的存在之被离弃状态这种隐蔽形态]。^①

第4节 尼采关于真理之本质的 基本思想中的认识

认识是什么?当我们追问认识之本质时,我们真正追问的是什么呢?在处身于存在者中间的西方人的立场中,在对这种关于存在者的态度的规定、论证和展开中,亦即在关于存在者整体的本质规定中,亦即在西方形而上学中,包含着这样一个独一无二的事情:西方人从早期开始就必须追问以下问题,即 *τί ἐστὶν ἐπιστήμη;* “这是什么——认识?”惟到很晚时候,在十九世纪的进程中,这个形而上学的问题才变成为科学研究的一个对象,也就是变成了心理学和生物学探究的一个对象。关于认识之本质的问题成了“理论构成”(Theorienbildung)的一个主题,成了认识论的战场。在反向比较中,并且在历史学和语文学对过去的研究激发下,人们甚至发现,亚里士多德和柏拉图,乃至赫拉克利特和巴门尼德,以及后来的笛卡尔、康德和谢林等,“同样也从事”了这样一种“认识论”;当然啰,在这里,人们也认为,古老的巴门尼德的“认识论”必定还是十分“不完善的”,因为他还没有使用十九世纪和二十世纪

^① 方括号中的短句显然是作者在1961年本书成稿时加上的。关于“存在者的存在之被离弃状态”(Seinsverlassenheit des Seienden),海德格尔在《尼采》第二卷的“对虚无主义的存在历史规定”部分中作了较详细的论述。——译注

的方法和仪器。说那些古代最伟大的思想家,诸如赫拉克利特和巴门尼德,对认识的本质作了沉思,这是对头的;但也还有这样一个“事实”,即我们直到今天几乎还没有真正猜度和衡量他们这种对认识之本质的沉思可能具有的意义,那就是:“思想”作为根据存在对存在者整体的筹划的引线,以及关于这条“引线”和“引线之本质”本身的隐晦本质的自身隐蔽起来的不安。

但是,说这些思想家以及——相应地——现代的思想家们是按照十九世纪的哲学学说的方式“从事”了“认识论”,那是一种幼稚可笑的想法;即使人们承认康德对这种“认识论”事务的处理比后来的对他作了“修正”的新康德主义者好得多,也是同样的情形。在这里,倘若不是连尼采也部分勉强地、部分好奇地活动于这种令人窒息的空气中并且依赖于这种空气,那么,我们或许完全不会提及这种深奥的“认识论”的胡作非为(Unwesen)。既然连这些最伟大的、同时也最孤独的思想家也并非安身于某个超自然的非凡空间中,他们也就总是被同时代的和传统的习惯所包围和触动,正如人们所说的,总是受这种习惯的影响。决定性的问题只是:人们是否根据环境的影响并且从他们当时的“生活”处境的结果出发来说明他们的真正思想,甚至主要地以这种方式来阐明他们的真正思想,或者,人们是否根据本质上不同的起源来把握他们惟一的思想,也即根据恰恰首先开启这种思想并且为之奠基的东西来把握他们惟一的思想。当我们来追踪尼采关于认识之本质的思想时,我们将不会重视那个在多重意义上“致命的东西”,^①即尼采身上

^① 此处“致命的东西”原文为 das Fatale,也可译为“糟糕的东西”、“不幸的东西”、“灾难性的东西”等。——译注

同时代的因素,或者说“认识论的”因素,而只会去重视现代形而上学的基本立场得以在其中展开和完成的那个东西。而这个“形而上学因素”却从自身而来、亦即从它自己的本质重力而来,进入到一种隐蔽的与西方思想在希腊人那里的开端的历史性联系之中。我们并不是以历史学方式来思考西方形而上学的完成与其开端的这样一种联系,并不是要把这种联系看作哲学观点、意见和“问题”之间的依赖关系和相互联系的一个链条。我们把这种联系了解为那个东西,它在现在和将来依然发生和存在着。

因此,我们必须立即就搞清楚一点:当我们提出认识之本质的问题时,根本的问之所问是什么?

在西方历史上,认识被视为人们借以把握、占有和保存真实之物的那种表象(Vor-stellen)行为和态度。一种不真的认识不光是一种“非真实的认识”,而更应该说,它根本就不是一种认识。在“真的认识”这个说法中,我们其实已经把同一回事说了两遍。真实之物及其占有——或简而言之,被承认的真实存在(Wahrsein)意义上的真理——构成认识的本质。在什么是认识这个问题上,我们根本上是要追问真理及其本质。那么真理是什么呢?如果这样和那样的东西被认为是存在着的东西,我们就把这种看法称为“持以为真”。^①在这里,真实之物指的是那个存在着的东西。把握真实之物,这意思就是:在表象和陈述中如其存在的那样来看待、描述、传达和保持存在者。真实之物和真理处于与存在者的最紧密关联中。作为关于真实之物和真理的问题,认识之本质的问题

① 此处“持以为真”原文为 Für-wahr-halten,是把短语 etwas für wahr halten 的拼合为“一个词”,意即:“把……看作真实的”、“认为……是真实的”。——译注

就是一个关于存在者的问题。而关于存在者的问题就是关于存在者之为存在者本身的问题。它超出存在者之外进行追问,但同时又回到存在者本身进行追问。关于认识的问题是一个形而上学问题。

如果尼采的强力意志思想是他的形而上学的基本思想和西方形而上学的最后一个思想,那么,认识的本质,亦即真理的本质,就必须根据强力意志来规定。真理包含并且给出存在之物,即存在者;而人本身也是存在者中间的一个存在者,而且在其中与存在者打交道。因此,在所有交道行为中,人都以某种方式遵循着真实之物。真理是人所追求的那个东西,人要求真理在所有有为与无为、愿望和给予、经验与塑造、痛苦与克服中都起支配作用。人们说有一种“求真理的意志”。

因为人作为一个存在者与存在者整体打交道,同时向来推动和处理某个存在者领域以及其中的这个和那个特殊存在者,所以,真理就或明言或未曾明言地被要求、被重视和被敬仰。于是,人们或许可以把人的形而上学本质表达在如下句子中:人是真理的敬仰者,但因此也是真理的违背者。尼采的真理观因此仿佛通过一道闪电的突发光亮,随着他关于对真理的敬仰所说的一句话而大白于天下了。1884年,尼采有意识地开始了对强力意志思想的构成;就在这一年的—则笔记中,尼采讲出了下面这句话:

“对真理的敬仰早已经是一种幻想的结果”。(《强力意志》,第602条)

这话说的是什么呢?无非就是说:真理本身是一种“幻想”,即一种欺诈;因为只有这样,对真理的敬仰才可能是一种“幻想”的结果。但是,如果在我们的“生命”中一种求真理的意志是活生生的,

而生命意味着生命之提高,是生命的越来越高的“实现”,因而意味着使现实之物变得富有生机的过程,而且,如果真理只不过是“幻想”、“幻觉”,也即某种非现实之物,那么,真理就变成了一种对实现的解除,^①成了一种阻碍,其实就成了一种对生命的消灭。这样,真理就不是生命的条件,不是一种价值,而是一种非价值了。

但是,如果真理与非真理之间的一切隔阂都消失了,一切都无所谓,也就是说,一切都同样地毫无意义,那又怎样呢?那么,虚无主义就变成了现实。尼采是要认识和克服这种虚无主义,或者说,是要把虚无主义恰恰当作这样一种虚无主义来认识和克服吗?他的确力求这种克服。因此,倘若求真理的意志归属于生命,那么,真理——既然它的本质是幻想——就不可能成为最高的价值。必定存在着一种价值,它是透视性的生命之提高的一个条件,它比真理更有价值。

的确,尼采说:

“艺术比真理更有价值”(《强力意志》,第853条,IV;1887—1888年)。

只有艺术才保证和保障生命透视性地处于其生机状态中,也就是说,处于其提高的各种可能性中,而且反抗真理的强力。因此,尼采有言:“我们拥有艺术,是为了我们不因真理而招致毁灭”(《强力意志》,第822条;1888年)。与真理相比,艺术是一种更高的价值,也即说,是“生命”的一种更为原始的透视条件。在这里,艺术在形而上学上被理解为存在者的一个条件,而不只是在美学

^① 此处“对实现的解除”原文为 *Entwirklichung*, 与前文讲的“实现”(*Verwirklichung*)相对。——译注

上被理解为愉快,不只是在生物学和人类学上被理解为一种生命的表达和一种人类的表达,不只是在政治学上被理解为一种强力地位的证明。所有这些在西方形而上学历史中出现过的艺术解释,都已经而且仅仅是尼采所道出的、在形而上学思想中自始就已经预先确定了的形而上学规定的本质后果(参看亚里士多德的《诗学》)。艺术与作为幻想的真理处于一种形而上学对立中。

但这是怎么回事呢?难道不正是艺术描绘了非现实之物,难道不正是艺术在真正意义上构成“幻想”——虽然是一种美的假象,但终究是一个假象而已么?难道在流行的艺术理论中,“幻想”不是被看作一切艺术的本质吗?还有,艺术如何能与作为一种幻想的真理的强力作斗争,如何敌得过这种强力,如果它也具有同一个本质的话?抑或,艺术与真理只不过是不同种类的幻想?如若这样,一切不都成了“幻想”,一切不都成了假象,一切不都变成毫无意义的么?我们不可回避这个问题。我们从一开始就应当通盘考察一下,尼采对作为一种幻想的真理的刻画达到了多远的程度。因为,承受住真正的思想苛求,这乃是走向思想的第一步。

真理:一种幻想——这是一句可怕的话,但并不只是一句话而已,并不是一位被认为过于偏激的作家的一句空话;而不如说,也许它已经是历史,是最现实的历史,不但是从昨天才开始的,也不只到明天就结束的。真理始终只是一种假象吗?而认识始终只是对一个假象的确定,是躲避到一个幻象中去么?我们是多么难得地敢于在此问题中坚持到底,亦即彻底地追问这个问题,并且在思想家的思想开始的地方站住脚跟。这是如此难得做到,其原因甚至不在于人通常的惰性和草率,而倒是在于哲学洞察力或者人们所认为的哲学洞察力的勤快和优越感。因为,面对上面提到的这

样一个句子,人们立即就会以一种毁灭性的推论来加以拒绝。真理是一种幻想,尼采先生如是说。但这样一来,如若尼采想要“一以贯之”——因为“一贯性”是最最要紧的——,那么,尼采关于真理的命题其实也是一种幻想,而我们也就不用再为此忙碌了。

以上述这种反驳而洋洋自得的空洞洞察力会唤起一种假象,仿佛现在一切都解决好了。然而,在反驳尼采关于作为幻想的真理的命题时,这种空洞的洞察力却忘掉了一点:如果尼采的命题是真实的,那么,不光尼采本人的命题作为一个真实的命题变成了幻想,而且同样必然地,连这里作为对尼采的反驳端出来的这个真实的结果从句也必定是一种“幻想”了。不过,此间已经变得更加聪明的这种洞察力的捍卫者会反驳说:你们把我的反驳称为一种幻想,这种称法不也是一种幻想嘛!当然啰——而且这种相互反驳可以无限地进行下去,目的始终只是为了证明它在第一步中已经用过的东西,即:真理是一种幻想。单纯的洞察力的反驳戏法不仅没有动摇这个命题,而且甚至没有触及这个命题。

当然,通常理智会在这种反驳方式中看出一种十分有效的做法。人们也把它称为“以子之矛攻子之盾”。不过,人们忽视了一点:在这种做法中,人们甚至根本就没有、也不可能夺取对手的“矛”,因为人们已经放弃去取得这个“矛”,也就是说,没有首先去掌握这个命题要说的意思。然而,既然人们一再地而且总是把这种戏法用在思想家们的基本命题和基本思想上,我们也就有必要插入一段话来讨论这种反驳。我们立即可以从中见出四点,这四点对于任何一种本质性沉思的真正实行来说还是要紧的。

其一,此类反驳具有停留在空洞状态和无根状态之中的可疑特性。“真理是一种幻想”这个命题仅仅被应用到它自身上面(作

为形形色色的“真理”中的一个“真理”)——而没有思索幻想在这里可能具有的意义,没有去追问“幻想”一般地以及从何种根据而来可能与真理的本质联系在一起。

其二,此类反驳表现出最清晰的一贯性之假象。但如果这种逻辑一贯性也应当适合于提出反驳的人,那它立即就完蛋了。在这里,人们诉诸于作为最高思维法庭的逻辑,要求这种逻辑仅仅适合于对手。此类反驳乃是要把思想从真正的追问性沉思中排挤出去的最难应付的形式。

其三,此外,像尼采的这样一个关于真理的本质命题,是不能通过那些命题来加以反驳的,它们作为命题——只要它们是要陈述某种真实之物——已经隶属于这个关于真理的本质命题了;正如一座房子不可能反对下面这一点,即它为了牢固起见根本上必须具有地基之类的东西。

其四,尼采式的此类命题根本上是不能反驳的。因为一种在对非正确性的证明意义上的反驳,在这里是没有任何意义的。每一个本质性的命题都归结于一个基础,这个基础是不可消除的,而倒是仅仅要求得到更彻底的探究。人类健全理智应当受到尊重,但有一些领域,而且是一些最本质性的领域,是人类健全理智所达不到的。存在着这样一些东西,它们要求有一种更严格的思想方式。如果真理应当在所有思想中占居支配地位,那么,真理的本质也许就不是通常的思想及其游戏规则所能掌握的了。

的确,尼采的命题(所谓对真理的敬仰早已经是一种幻想的结果),以及作为这个命题之基础的命题(所谓真理就是一种幻想、甚至是这个幻想),听起来是任意的和令人奇怪的。这些命题不光听起来如此,而是必定是令人奇怪的和可怕的,因为它们作为思想命

题说的是以某种隐蔽的、不为公众所注意的方式发生的东西。因此,我们首先还必需赋予上面对尼采关于认识和真理之本质的基本思想的初步说明以真正的分量。要做到这一点,我们就要证明:尼采对真理之本质的规定并不是某个不惜一切代价追求独创性的人物的一种过于偏激的和无根无据的主张;不如说,把真理的本质规定为“幻想”,这种规定是与形而上学的存在者解释联系在一起的,因而与形而上学本身一样地古老和原初。

赫拉克利特是西方思想最伟大的开创者之一。我们在他那里可以见到一句箴言(残篇第二十八),其第一部分(我们只关心这个部分)说:δοκίοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει。用我们的语言(不论它是多么哲学化的语言),我们不可能把这个箴言和它清晰的强度以及其中被掩盖了的、但又有所昭示的思想作用相应地复述出来。所以,且让我们马上来尝试一种改写式的和解释性的翻译:“当下自行显示者,向来仅仅向某人显现者,就是连最有名望者(享有最高声望和荣誉者)也认识到的东西;而且他的认识就是:对这个向来仅仅显现者的看守,对这个作为坚固者和给予支撑者的显现者的把握”。更为简洁并且更忠实于希腊文原文的译文是:“因为具有外观就是/也只是/最有名望者的认识,对某个外观的监视/把握”。^①

然而,我们必须提防,不可在现代认识论的意义上来曲解这个箴言,不可妄想在其中找到诸如康德的“现象”与“自在之物”的区分之类的东西,并且最后也还是把“现象”概念歪曲为“单纯的假

^① 赫拉克利特残篇第二十八前半句通常有别的译法,如新近的德译本译作:“可以接受的东西是最多得到证明者所认识和捍卫的东西”。参看曼斯费尔德(编译):《前苏格拉底思想家》,斯图加特1999年,第251页。——译注

象”。这个古希腊箴言的重要性毋宁在于：自行显示者、呈现出一个外观者以及外观本身被视为存在者，因为“存在”(seiend)就意味着：涌现(aufgehen)，即 φύειν。而这种涌现着的在场就是在场着的运作，即 φύσις[自然、涌现]。只有在这种开端性的对作为 φύσις的存在者的预先规定的强力支配意义上，后来的对存在者之存在状态的希腊解释，即柏拉图的解释，也才能够得到理解。因为，如果不是预先已经确定了，存在状态(Seiendsein)意味着涌现着和在场着的自行显示，即外观(εἶδος[爱多斯])之呈现、某个“实事”所具有的外貌(ιδέα[相、理念])之构成。而对赫拉克利特来说，δοκέοντα，即“当下自行显示者”，其意义并不等于现代所理解的单纯的主观意见，而且个中原因有二：其一、因为动词 δοκεῖν 意味着：自行显示、显现，并且这是从存在者本身方面来讲的；其二、因为早期的思想家们和希腊人根本就不知道作为一个自我主体(Ich - Subjekt)的人。^①恰恰最有名望者——这就是说：享有最高荣誉者——是这样一个人，因为他有力量撇开自身而唯一地只观看“存在”之物。但甚至这个“存在”之物、而且恰恰这个“存在”之物，才是自行显示者，才是外观(Anblick)和自行呈现的形象。形象化的东西并不在于人们的胡编乱造，比方说在模仿性的映象中。“形象”(Bild)的希腊意义——如果我们在此竟可以使用这个词的话——乃是达乎_·显_·露_·，即 φαντασία[显现]，而后者又被理解为：进入在场状态之中。在形而上学的历史进程中，随着希腊的存在概念的改变，西方的形_·

^① 海德格尔认为，在欧洲历史上，关于作为“主体”(Subjekt)的人的概念是在近代时期形成的，尤其在前苏格拉底思想中，根本还没有形成“主体”概念。对此特别可参看海德格尔：“世界图像的时代”，载《林中路》，美茵法兰克福 1994 年，第 75 页以下；并参看中译本，孙周兴译，上海 1997 年。——译注

象概念也总是在发生变化。在古代、在中世纪、在现代，“形象”不仅在内涵和名称方面是不同的，而且从本质上看也是有区别的。

“形象”意味着：

- 1、进入在场状态的出现。
- 2、在创造秩序内的指引性符合。
- 3、表象性的对象。

对赫拉克利特来说，“认识”意味着：对自行显示者的掌握，对景象（作为呈现出某个东西的“外观”）的看守，对上述 φαντασία[显现]意义上的“形象”的看守。在认识中，真实之物被抓住了；自行显示者，即形象，被占有了；真实之物就是被想像的形象。^①真理是想像（Ein-bildung）；但现在，这个词是在希腊意义上被思考的，而不是“在心理学上”、不是在现代认识论意义上的“想像”。

当尼采说真理就是“幻想”时，他这个说法的意思与赫拉克利特所说的话是同一个意思，但又不是同一个意思。就尼采的说法（如我们将看到的那样）依然以对作为 φύσις[自然、涌现]的存在者整体的原初解释为前提而言，它与赫拉克利特的话是同一个意思；而另一方面，只要原初希腊的存在者解释在此期间、特别是通过现代思想已经发生了本质性的改变，但仍然在这种改变中保持着自身，就此而言，尼采的说法就不是与赫拉克利特的话相同一的。我们既不能借助于尼采的基本思想来解释赫拉克利特，也不简单地根据赫拉克利特来说明尼采形而上学，把后者解说为“赫拉克利特主义的”。而毋宁说，只有当我们看到或者更好地理解了那条作为

^① 此处“被想像的形象”德文原文为：das ein-gebildete Bild。我们以“想象”译 ein-bilden 显然仅仅合乎字面，而并不合乎海德格尔在此上下文中的解释。——译注

西方思想史存在于两者之间的鸿沟,他们之间的隐蔽的历史性的共属关系才能昭示出来。只有这样,我们才能考量,在何种意义上这两位思想家,一位处于西方形而上学的开端处,另一位处于西方形而上学的终结处,必定思考着“同一个东西”。

因此,只有本着纯粹的历史学上的兴趣,人们才会想知道,尼采在一生中,而且还是当他在巴塞尔大学表面上处理一位古典语文学教授的事务时,早就“认识了”赫拉克利特,并且对他作了高度的评价。在历史学和语文学上,人们甚至也许能证明,尼采关于真理是“幻想”的观点“来自”赫拉克利特——更直白地讲,尼采是在阅读赫拉克利特的过程中从后者那里窃取了 this 观点。我们就让哲学史家们满足于对这样一种窃取联系的发现罢。但即使假定尼采的确是从赫拉克利特的那个箴言中获得了 he 关于作为“幻想”的真理的规定,也还始终有一个问题:为什么尼采恰恰突然想到了赫拉克利特,后者的“哲学”在当时其实并没有受到人们的特别重视,而只是在尼采以后,它至少在表面上成为时髦了。对于这个问题,人们或许也会这样来回答:尼采早就在文科中学时代就特别崇敬诗人荷尔德林了,而后者在《许佩里翁》中对赫拉克利特的思想是赞美有加的。但这里又会出现同一个反问:究竟为什么恰恰在这样一个时候,在人们更多地只知道荷尔德林这个名字、并且把他当作一个失败的浪漫派诗人的时候,尼采如此地推崇这位诗人。以这种历史学意义上的旨在发现各种依赖关系的侦探科学,我们就只能停滞不前了,也就是说,我们并没有进入本质性的东西之中,而是仅仅纠缠于表面的相似性和相互关系之中了。但这种做法的表面性是必须特别提一下的,因为人们常常把尼采思想称为赫拉克利特主义,从而弄得好像只要举出这个名称就已经有所思考了。

然而,尼采并不是十九世纪晚期的赫拉克利特,赫拉克利特也不是前柏拉图主义哲学时代的一个尼采。相反地,“存在”(ist)的东西,在西方历史中——也即在以往的、在我们眼下的、在将来的历史中——一直发生着的东西,乃是真理之本质的强力。这意思就是说,在这种真理中,存在者之为存在者显示自身,并且因此被把握为在表一象中的自身表象者,^①而一般地,人们就把这样一种表象理解为思想。存在和发生的事情就在于那个令人惊讶的事情中,即:在现代之完成过程的开端处,真理被规定为“幻想”,而在这种规定中,那些原初思想的基本决断就变了样,但同样确定地确立了它们的支配地位。

第5节 作为“评价”的 真理(正确性)之本质

我们的意图还是要思考尼采关于强力意志的惟一思想,并且首先是通过认识之本质的沉思来进行这种思考。如果在尼采那里认识就是强力意志,那么,在对认识之本质的一种充分清晰的洞识中,强力意志的本质也就必定得到了揭示。但认识被视为对真实之物的把握。真理是认识中的本质要素。因此,真理之本质也必定不加掩饰地显示出强力意志的本质。尼采关于真理的格言简单说来就是:真理是一种“幻想”。为了进一步挑明和拓展这个对真理的本质规定,我们抢先举出尼采的第二个命题:

^① 此句中的“在表一象中的自身表象者”原文为 das sich - Vorstellende im Vorstellen。其中“表一象”(Vorstellen)是对“表象”(Vorstellen)的分写。——译注

“真理就是一种谬误，而没有这个种类，生命体的某个特定种类就无法生活”。（《强力意志》，第 493 条；1885 年）

真理：“幻想”？真理：“一种谬误”？我们又准备进行推论了：所以一切都是谬误，所以我们就值得去追问真理。尼采会反驳说：不对，恰恰因为真理是幻想和谬误，所以才有“真理”，所以真理才是一种价值。多么奇怪的逻辑啊！确实如此。我们往往不假思索地把我们过于率直的理智指定为法官，甚至在这种真理学说尚未被我们的内心所倾听时就对它进行判决。但是，在此之前，且让我们首先努力去理解它。

也就是说，我们必须更清晰、更深远地追问：在尼采那里什么是真理和认识，什么是知识和科学。为此，我们现在着手来探讨被编排在《强力意志》第三篇第一部分中的尼采的思想道路。其中的编排当然是有某种秩序的，但这种秩序过于清晰地让我们想到十九世纪晚期的认识论模式——尼采本人固然也没有能够完全摆脱掉这种认识论模式。编者根据标题和结构杜撰了篇幅不大的第一章：“a、研究方法”（序号为第 466 条至第 469 条），其中包含了尼采在最后的重要时期里（1887—1888 年）所作的几节文字；但我们可以看到，这几节文字在内容上以及在形而上学意义上都是完全难以理解的。尼采无疑不是以这种方式开始他自己的描述的。

我们选择第 507 条（作于 1887 年春季至秋季）作为讨论的起点：

“‘我相信某物是如此’，这样的评价乃是‘真理’的本质。通过评价表达出保存条件和增殖条件。我们的一切认识器官和感官，只有就保存条件和增殖条件而言才是发达的。对理

性及其范畴的信赖,对辩证法的信赖,也即逻辑学的评价,仅仅证明了由经验证实的上述信仰对于生命的有用性——而不是它们的‘真理’。

认为一定有许多信仰存在;可以判定什么;没有对一切基本价值的怀疑——这些乃是一切有生命之物及其生命的前提条件。因此,必然的一点是:必须把某物视为真实的——而不是:某物是真实的。

‘真实的世界和虚假的世界’——我把这种对立的来源追溯到价值关系。我们已经把我们的保存条件反映为一般存在的谓词(Prädikate)。因为我们必须坚持我们的信仰,以求得兴旺发达,我们就已经确定,‘真实的’世界不是一个可变的和生成的世界,而是存在的世界”。

我们在此决不想断言,倘若尼采达到了一种完整的描述,他就会以上面这节文字作为开头。下面,我们将完全撇开那个令人棘手的问题,即关于这部“著作”——其实它未能成为一部“著作”——的可能结构的问题。我们也不考虑以下情况:从其他同时作的和早些时候作的段落中,我们也可以引用和罗列一些相同的文字和想法。因为所有这一切都没有告诉我们什么。所有这一切也不会对我们有所促进,只要我们并不想在一段文字上做试验,而是立即就要从整体上去思考真理与强力意志的本质归属关系,并且看透强力意志对于尼采形而上学基本立场的意义,亦即尼采形而上学基本立场与西方形而上学的关系。这样一个尝试仿佛是要跳入尼采对作为强力意志的认识的解释的核心处;而我们这里选择的第507条就适合于这个尝试。这一条始于一种对真理之本质的简明规定,结束于对以下问题的解答:为什么“世界”(存在者整

体)是一个“存在的”世界,而不是一个“生成的”世界。这个问题在西方思想的开端处就出现了,尽管形态有所不同。我们将试着逐字逐句地来深思整段文字的内在结构,我们的意图是要对尼采关于真理和认识的整个观点作一番展望。

尼采在这段文字的开头说:“‘我相信某物是如此’,这样的评价乃是‘真理’的本质”。在这里,每个词,每个重点号,每一笔和整个句子结构,都是重要的。这个开场白使卷帙浩繁的认识论都成为多余的了,只要我们能够具有为理解这样一句话所需要的沉思的宁静、耐力和缜密。

问题在于对于真理的本质规定。在这里,尼采在真理一词上加了引号。简单讲来,这意思是说:这里的真理就像人们通常对它的理解那样,就像人们长期以来——也就是说,在西方思想史上——对它的理解那样,以及就像尼采本人首先也必定会理解的那样,而同时又没有意识到这种必然性及其影响范围或者它的根据所在。自柏拉图和亚里士多德以来,这种对真理的本质规定不只是支配了整个西方思想,而且根本上贯通并且支配着西方人的历史,乃至西方人的日常行为和通常的意见和表象。质言之,这个对真理的本质规定就是:真理乃是表象的正确性;而“表象”在此意味着:在自身面前拥有存在者和把存在者带到自身面前,^①一种感知着和意谓着、回忆着和规划着、希望着和拒绝着的拥有和面对。表象指向存在者,适应于存在者,并且把存在者复制出来。真理意味着:表象对存在者是什么以及如何存在的适应(Angleichung)。

^① 在这里,海德格尔其实强调了“表象”(Vorstellen)的字面意义,即:“在自身面前拥有……”(Vor-sich-haben)和“把……带到自身面前”(Vor-sich-bringen)。——译注

尽管根据最初的印象,我们可以在西方思想家那里看到一些十分不同的、甚至背道而驰的对真理之本质的概念界定,但所有这些概念界定其实却植根于一个惟一的规定:真理是表象之正确性。不过,由于时下人们常常把正确性与真理区分开来,所以我们在这里就需要作一种明确的说明和提醒:在本讲座的语言用法中,正确性是在“指向某物”、^①“与存在者相适合”这种字面意义上来理解的。有时在逻辑学中,人们也赋予“正确性”一词以“无矛盾性”或者“合逻辑性”的意思。在“无矛盾性”意义上,“这块黑板是红的”这个命题是正确的,但不真;之所以是正确的,是因为“是红的”与这块平面黑板并不发生矛盾;之所以这个命题尽管正确但不真,是因为它与对象不相适合。而作为合逻辑性的正确性说的是:一个命题是按照推论规则从另一个命题中推断出来的。人们也把无矛盾性和合逻辑性意义上的正确性称为形式的、无关乎存在者之内涵的“真理”,以区别于实质的、内涵的真理。推论命题“在形式上”是真的,但在实质上却是不真的。即使在这个正确性(无矛盾性、合逻辑性)概念中,也还回响着“适合”观念,诚然不是与所意指的对象相适合,而是与命题构成和推论中所遵循的规则相适合。不过,当我们说真理的本质是正确性时,我们指的这个词却具有更为丰富的意义,即表象与所照面的存在者的内涵上的适合。这时候,正确性就被理解为拉丁文 *adaequatio*[符合]和希腊文 *ὁμοιωσις*[符合]的翻译。甚至对尼采来说,预先已经根据传统确定下来的也还是:真理就是正确性。

^① 此处“正确性”(Richtigkeit)与“指向某物”(Gerichtetheit auf...)有着字面和意义上的联系。——译注

但若是这样,则我们前面所讲的尼采极其令人诧异的本质规定就进入一道独特的光亮中了。尼采的说法——真理是一种幻想,真理是一种谬误——是以那种传统的、从未受到冒犯的对作为表象之正确性的真理的标识为前提的。这个前提是最内在的、因而根本就没有得到过表达。只不过,对尼采来说,这个真理概念独特而无可避免地、因而完全不是任意地发生着变化。至于这种必然的变化情形如何,《强力意志》第 507 条的第一个句子作了说明。从语法上看,这段文字并不是以一个句子开始的,而是以一个主导词语开始的,这个主导词语简单、明确而完整地显示出尼采对于传统真理观的态度,并且对他本身来说是可以作为他自己的思想道路的路标的。根据这个主导词语,真理本质上就是一种“评价”。“评价”(Wert - schätzung)意味着:把某物当作价值来评估,把某物设定为这样一种价值。但按照我们前面已经解说过的那个句子来看,价值意味着生命之提高的透视条件。评价是由生命本身并且特别是由人来完成的。作为评价的真理乃是这样一个东西,它由“生命”、由人来完成,并且因此归属于人之存在。(为什么以及在何种意义上——这还是一个问题的)。

真理到底是何种评价,尼采对之作了明确的刻画:“我想信某物是如此”。这种评价具有一种“相信”(Glauben)的特征。但什么叫“相信”呢?相信意味着:把某物看作如此这般存在着的。“相信”的意思并不是对某物表示赞同,并不是假定有某物,这个某物是人们自己没有明确地视之为存在者的,或者说,是人们从来不能亲眼把它把握为存在者的。而不如说,在这里,相信意味着:把某物,即某个与表象照面的东西,看作如此这般存在着的。

相信就是“把……看作如此”，而且总是“把……看作存在着的”。^①可见，相信在这里决不意味着赞同某个不可理解的、以理性方式难以达到的、却被某个权威宣布为真实的学说，也并不意味着对一个预兆和昭示的信赖。作为评价，也即作为“把……看作如此”，也即作为“把……看作如此存在着的”，真理处于与存在者之为存在者的一种本质联系中。真实之物就是被看作存在着的、如此存在着的·东西，是被当作存在着的·东西。真实之物就是存在者。

如果真理本质上是评价，那么，真理就与“持以为真”有着相同的意义。把某物看作某物，把某物设定为某物，人们也称之为判断。尼采说：“判断乃是我们最古老的信仰，我们最习以为常的持以为真或者持以为不真”（《强力意志》，第531条；1885—1886年）。在西方形而上学传统中，判断，关于某物的陈述，乃是那种包含了真实存在的认识的本质。而把某物看作它所是的东西，把它表象为如此存在着的，在表象中与显露者和照面者相适应——这乃是作为正确性的真理的本质。在我们解释过的所谓“真理是一种评价”这个命题中，尼采所思考的根本无非是：真理是正确性。表面上，尼采似乎把“真理是一种幻想”这个说法完全遗忘了。甚至，尼采似乎与康德完全趋于一致了，后者在《纯粹理性批判》中一度明确地指出：把真理的解释为“认识与其对象的符合一致”，这种做法在这里“是被赠予并且被预设的”（A58, B82）。质言之，对康德来说，关于作为正确性（在上面所解说的意义上）的真理的规定是绝对不容怀疑的。应该强调的一点是，康德在关于认识之本质

^① 在这里，海德格尔根据“把……看作如此”（*dafürhalten*）和“把……看作存在着的”（*für seiend halten*），进一步推出尼采意义上的作为“持以为真”（*Fürwahrhalten*）的真理。“持以为真”也可直译为“把……看作真实的”。——译注

的学说中完成了哥白尼式的转向,照他看来,认识并不取决于对象,相反,倒是对象取决于认识。与康德对真理的普遍本质的说明一样,中世纪的神学家们也是这样来思考的,甚至柏拉图和亚里士多德也是这样思考“真理”的。尼采不光看起来似乎与这个西方传统相一致,他实际上就是与这个传统相一致的;惟因此,他才能够、也必须把自己与这个传统区分开来。问题依然是:为什么说尼采仍然对真理之本质作了不同的思考,在何种意义上作了不同的思考。诚然,有关作为相信的真理之本质的主导词语是以一个未曾明言的设定——真理就是正确性——为前提条件的;但是,它还是道出了某种不同的东西,而这种不同的东西对尼采来说是本质性的。因此,尼采立即通过句子构造和重点号把这个主导词语置于显著地位上了:

“这样的评价”……乃是“‘真理’的本质”。这意思是说:作为正确性的真理之本质(正确性之为正确性)根本上是一种评价。在这种对正确性之本质(传统的不言自明的真理概念)的解释中,蕴含着尼采的关键的形而上学洞识。这就是说,对正确性之本质的揭示和论证决不能从下述方面进行,即:人们指出,人如何能够凭着在其意识中发生的、因而其实是主观的表象,指向在其心灵之外现存的客体,人如何能够克服主体与客体之间的鸿沟,竟使得这样一种“指向……”(sich - Richten - nach)成为可能。

通过把真理刻画为评价,对真理之本质的规定毋宁说是被扭转到了另一个完全不同的方向之中。这一点我们可以从尼采推进其思路的方式中看出来:“通过评价表达出保存条件和增殖条件”。这个句子首先证明了我们开头提到过的对一般“价值”之本质的刻画:其一,价值具有“生命”之“条件”的特征;其二,在“生命”中本质

性的东西不仅是“保存”，而且还有“增殖”，而且首要地是“增殖”。在这里，所谓“增殖”不只是表示“提高”的另一个名称。然而，“增殖”听起来好像是纯粹量上的扩大，它或许可以说明，“提高”说到底指的是这种数量意义上的增加——尽管并不是按照一块一块积累的方式，因为增长指示着一个生命体的自主的展开和发展。

“持以为真”意义上的真理的本质被规定为“评价”。的确，甚至每一种“评价”都是保存和增殖条件的“表达”，亦即生命之条件的“表达”。作为“价值”而被评估和被评价的东西，就是这样一种条件。尼采还要更进一步。不只“真理”在其本质角度被置回到“生命之条件”的范围之内，而且把握真理的能力也由此获得了它独一无二的规定：“我们的一切认识器官和感官，只有就保存条件和增殖条件而言才是发达的”。因此，真理与对真理的把握不仅按其使用和应用来看是为“生命”效力的，而且，它们的本质和它们的形成方式，因而也包括它们的实行方式，也是由“生命”来推动和操纵的。

第6节 尼采的所谓生物主义

一种把所有现象都解释为生命之表达的思想方式，人们常常称之为生物学的思想方式。人们说，尼采的“世界图像”就是生物主义的。然而，在尼采这里，即使我们基于对这类名称的普遍怀疑，从一开始就并不严肃对待这种把他的“世界图像”称为一种生物学的世界图像的时髦做法，我们其实也还不能否认：光是上面引用过的几个句子就已经足以说明尼采有一种“生物主义的”思想方式了。此外，我们已经明确地多次指出，尼采常把“世界”与“生命”

这两个基本词语等同起来,这两者在他那里都是用来命名存在者整体的词语。生命、生命过程、生命经历,在希腊文中叫作 βίος。与此希腊意义更为吻合的是外来词“传记”(Biographie)——即生平描写——中的 Bios。而生物学(Biologie)说的却是:关于植物和动物意义上的生命的学说。一种把存在者整体把握为“生命”的思想怎么会不是生物学的——甚至比我们通常知道的任何生物学都更有生物学特性呢?况且,不光是他的基本词语,还有他的植根于新的评价的真正意图,都透露出尼采思想的“生物学的”特性。我们只要来注意一下那个标题,即《强力意志》第四篇(最后一篇)的标题:“风纪与培育”。在这里,关于有意识的生命调节、生命操纵和生命“提高”的思想,在一种得到严格安排的生命规划意义上被设定为一个目标和要求。我们不要忘了,尼采曾用“猛兽”这个名字来命名人的最高形象,并且把最高的人视为“渴望猎物和胜利而四处漫游的卓越的金色野兽”(《全集》,第七卷,第322页)。这里也许已经不再能够回避以下断言:这位思想家的“世界图像”,不仅一般地按照一种无害的被传授的意见来看是一种无条件的生物主义,而且按照其最内在的思想意志来看也是一种无条件的生物主义。

为什么一种形而上学的思想方式不应该是生物主义的呢?哪里有规定,说其中必定蔓延着一个谬误呢?难道一种把全部存在者都把握为活生生的生命现象的思想,不是更切近于真正的现实,因而本身就是最真实的么?“生命”——在这个词语当中,我们所听到的难道不就是我们真正地在“存在”名下所理解的东西么?尼采本人就曾经指出(《强力意志》,第582条;1885—1886年):“‘存在’——除‘生命’外,我们没有别的关于‘存在’的观念。某种死亡

的东西又怎么能‘存在’呢？”

但对于这个说法，我们还须追问一下：

一、谁是这个“我们”，这个具有这种关于作为“生命”的“存在”的观念的“我们”呢？

二、这个“我们”以“生命”一词指的是什么？

三、这个基本经验从何而来，它是如何被奠基的？

四、被解释为“生命”的“存在”指的是什么？

五、关于这个解释的决断究竟是在哪里以及如何作出的？

从上面引用的这段文字中，我们首先只能得出一点：“生命”是评价某物存在或者不存在的基本尺度。我们无法设想还有什么存在观，比这种在生命意义上理解存在的存在观更生动、更有活力了。此外，它是直接而有力地对我们和我们的自然经验说活的。因此，把一种形而上学刻画为生物主义的做法，只可能获得那个最高的称号，标明这种形而上学是无限地“接近生命的”。

“生物主义”这个多义的、因而不知所云的名称显然并没有触及尼采思想的核心。除了明确地把存在者整体解说为“生命”以及在可培育的动物意义上来解说“生命”，我们还能如何来理解生命之条件意义上的价值思想，还能如何来理解指向“风纪与培育”的目标设定，还能如何来理解以“猛兽”为形象的对人的原型规定呢？而实际上，倘若人们想掩盖或者哪怕仅仅减轻在尼采那里显而易见的生物学的语言用法，倘若人们想否认这种语言用法包含着一种生物学的思想方式，因而决不是一个表面的外壳，那么，这或许就是一种十分无奈而且徒劳的努力了。不过，这种流行的、而且在某个角度看来甚至正确的把尼采思想刻画为生物主义的做法，乃是阻止我们深入探索尼采基本思想的主要障碍。

因此,对尼采关于真理之本质的开头几个句子的暂时解说就已经要求我们作出一个提示,要求我们对诸如“生物主义”、“生命哲学”、“生命的形而上学”之类的流行名称给出说明。我们不仅要防止那些最粗糙不堪的误解,而且首要地必须让人认识到:在这里必须提出一些问题,对这些问题的解决乃是一种对尼采基本思想的充分争辩的前提所在。

根据我们前面提到的词语概念,“生物学”乃是“关于生命的学说”,更确切地说,是关于生命体的学说。这个名称现在意味着:对生命体的现象、过程和规律的科学研究,而这些现象、过程和规律是通过植物、动物和人类生命的领域确定下来的。植物学和动物学、解剖学、生理学和人类心理学,构成生物学的特殊区域;有时候,一门“普遍生物学”被置于这些特殊区域之前和之上。每一门生物学作为科学都已经是有前提的,亦即是以一种或多或少明确而清楚地得到完成的对构成其对象领域的现象的本质界定为前提的。这个领域就是生命体的领域。对这个领域的界定又是以一种先行把握(Vorgriff)为基础的,那就是一种对标志着生命体之为生命体的东西的先行把握,一种对生命的先行把握。生物学活动于其中的本质领域,是决不能由作为科学的生物学本身来设立和论证的,而始终只能被生物学科学所预设、接受和证实。这一点适合于任何一门科学。

每一门科学都立身于一些关于某个存在者区域的命题;它的每一种研究都逗留和活动于这个存在者区域内。这些界定和设立区域的关于存在者的命题——关于存在者之所是的命题——就是形而上学的命题。借助于具体科学的概念和证明,人们不仅不能证明这些形而上学的命题,而且根本上甚至不能适当地思考这些

命题。

生命体是什么(was)以及生命体的存在事实(daß),决不是由生物学本身来决断的。而毋宁说,生物学家之为生物学家是在利用这种决断,这种已经发生了的决断,而且这种利用对他来说是必不可少的。而如果生物学家作为这个特定的人作出一种关于什么叫生命体的决断,那他就不是作为生物学家来完成这种决断的,也不是借助于他自己这门科学的手段、思想方式和证明方式来完成这种决断的;不如说,他在这里是作为形而上学家来讲话的,是作为一个超出相关区域来思考存在者整体的人来发言的。

同样地,艺术史家也决不能作为历史学家来决断,艺术对他来说是什么,为什么某个预先确定的产品是一件艺术作品。这种关于艺术之本质以及艺术之历史领域的本质特性的决断,始终是在艺术史学之外作出的,尽管此类决断不断地在艺术史研究范围内得到使用。

超出一种单纯的资料搜集,每一门科学只有就它——按照迄今为止的思想方式来讲——形而上学地进行思考而言,才是知识,亦即才是对一种孕育决断并且共同创造历史的真正认识的保存。超出一种单纯的对某个区域的计算性掌握,每一门科学只是就它在形而上学上得到论证而言,或者,只是就它已经把这种论证理解为一种对其本质内涵来说不可废除的必然性而言,才是一种真正的知识。

因此,各门科学的发展始终可能在两个根本不同的方面进行。各门科学可能在一种越来越广大和可靠的对对象的掌握方向上组织起来,据此来建立它们的运作方式,并且从中获得满足。但同时,各门科学也可能作为真正的知识展开自身,并且从这种知识而

来为自己划出科学上值得知道的东西的界限。

上述说明只是要表明,每一门科学的区域——对于生物学来说就是生命体区域——都是由一种并不具有科学特性的知识以及相应的命题来划界的。我们可以把它们称为区域命题。从具体的特殊研究工作角度来看,这样一些命题,例如在动物学中关于动物之本质的命题,容易给人“普遍性”的印象,亦即不确定和模糊的印象。因此,研究者,而且特别是“精确的”研究者们,多半对这样一些思考采取不信任的态度。

实际上,只要这样一些形而上学的考察仅仅是从科学的视界出发被看待的,而且是根据科学的运作方式被评价的,那么,它们就是不确定的和不可思议的。但这并不是说,这个不确定的普遍性特征属于如此这般形成的思考的本质,不如说,它仅仅意味着一点:关于一门科学的区域之本质的形而上学思考——在相关科学的视界内来看——看起来是不确定的和未经论证的。但是,具体科学的视界对把握它自身的本质来说不仅是过于狭隘了,而且根本上是完全不充分的。科学研究者经常认为,哲学思考意味着:仅仅比他(作为精确科学的研究者)通常做的思考更一般地和更不确定地进行思考。他忘了,或者更确切地说,他还从来不知道,从来就没有学会知道,也决不想知道:这种形而上学沉思也要求有另一种思想方式。从科学思维向形而上学沉思的过渡,本质上是令人诧异的,因而比前科学的日常思维向科学思维方式的过渡更为困难。前一种过渡是一种跳跃(Sprung)。后一种过渡则是对一种已经存在的表象方式的早先规定性的不断展开。

科学的自身沉思有它自己的观点,自己的问题态度,自己的证明形式和自己的概念构成,并且在所有这一切中有它自己的纯正

性和规律性。因此,为了能够实行这种对其区域的形而上学沉思,科学研究者就必须把自身置于一种原则上不同的思想方式之中,并且使自己熟悉以下观点,即:这种对其区域的沉思根本上不同于对通常在他的研究工作中得到运用的思维方式的一种单纯扩大化,无论是程度和范围上的扩大化,还是普遍化或者蜕化。

然而,一种本质上具有不同特性的思想对于一种有关区域的沉思所提出的要求,却并不意味着哲学对各门科学的谴责,而倒是相反地,是对一种在每一门科学中隐含着的更高知识的承认,而一门科学的尊严就是以这种更高知识为基础的。当然,科学研究与对区域的形而上学沉思之间的关系不能这样来看待:仿佛是两座不同的楼房牢固而确定地处于一种相互的近邻关系中,这边是“科学”那边是“哲学”,以至于人们可以从一幢楼到另一幢楼串来串去,以便从这里获得关于最新科学发现的情况,从那里取得一种哲学概念的药方。科学与对特定区域的沉思,这两者历史性地建立在一种确定的存在解释的当下支配地位上,并且始终活动于一种关于真理之本质的确定观点的支配范围之内。在各门科学所有原则性的自身沉思中,始终都贯穿着一种或者早已作出或者正在酝酿之中的形而上学决断。

各门科学在其活动范围内越是变得可靠,它们就越顽强地躲避对特定区域的形而上学沉思,而常常不可觉察的对区域的逾越以及由此产生的各种混乱的危险也就变得越来越大了。但要是出现了这样一种意见,即认为形而上学关于现实的命题和观点是可以通过“科学的认识”来论证的,而科学的认识又只有根据一种具有不同特性的、更高级的和更严格的关于现实本身的知识才是可能的,那就已经达到精神混乱的极点了。关于一种“科学地被论证

的世界观”的观念,乃是这种精神混乱的一个典型的畸形怪物,它在十九世纪后期越来越强烈地公开显露出来,并且在浅薄的知识和大众科学范围内获得了令人惊奇的成功。

然而,在近代科学与形而上学之间的这种混乱关系早在一个世纪以来就已经存在了,其根据既不可能在于科学对形而上学的单纯抛弃,也不可能在于哲学的蜕化。这种混乱的根据,以及科学与哲学相互倾轧的根据,隐藏在更深处——隐藏在现代的本质中。如果我们对尼采的基本思想作一种充分确定的思索,我们就能洞察到这种混乱关系的根据。暂时我们只需认识到一点:各门科学的形而上学基础时而作为这样一个基础被认识、被承认,然后又被遗忘掉;但时而并且多半根本就没有被思考,或者作为一个哲学的幻觉而被拒绝掉。

举例说来,如果把确定的、在生物学中占上风的关于生命体的观点从植物和动物区域转用到其他存在者区域上面,如历史区域,则人们就能谈论一种生物主义了。这时候,“生物主义”这个名称表示的是我们上面已经提到过的生物学思维超出自己的生物学区域之外的扩大化——而且也许是一种夸大和越界。只要我们在其中看到了一种任意的滥用,一种毫无根据的思维暴力,归根到底就是一种认识混乱,那么我们就必须追问:所有这一切的原因何在。

可是,生物主义的迷误不只是夸大,不只是未经论证地把概念和命题从有关的生命体区域扩大到其他存在者区域上面;它的迷误早已包含在对那些区域命题的形而上学特征的错误认识中——正是通过这些区域命题,每一门真正的限于其区域的生物学才超出自身,从而证明它作为科学是决不能借助于自己的手段来掌握自己的本质的。生物主义并不完全是生物学思维的一味无限制的

退化,而毋宁说是对以下事实的完全无知,即:生物学思维本身只有在形而上学区域中才能够得到论证和决断,而决不能以科学方式为自身作出辩护。正如说到底,一切通常的和科学的思维只有在极罕见的情形下才由于它的非逻辑的和肤浅的做法而会失去它的真理性。科学思维的退化,特别是在大众科学这种形式中的科学思维的退化,其原因始终在于对一门科学活动和能够活动于其中的那个层面的无知,同时也就是在于对一切本质性的沉思及其论证所要求的那个独一无二的东西的无知。

现在,如果说尼采的语言用法和思想方式在很大程度上、甚至有意识地显示出生物主义的假象,那么,我们就还得追问一下:

首先,是否尼采径直从他那个时代的生物学科学中接受了概念和定理,并且加以扩大化,而不知道这些生物学概念本身已然包含着形而上学的决断。如果尼采并没有以这种方式行事,那么,人们在此关于一种生物主义的谈论就失效了。

而另一方面,我们须追问,是否尼采尽管表面看来是以生物学方式在讲话和思考,并且给予生命体和生命一种优先性,但基于一个不再与植物和动物那里的生命现象相关的原因,他并不想首先来论证生命的这种优先性。

最后,我们须追问,为什么这个表明生命和生命体之优先地位的原因,恰恰是在西方形而上学的完成阶段中才发挥其作用。

尽管初听起来令人奇怪,但一种充分的沉思却能够证明以下断言的真理性:当尼采思考存在者整体,并且首先把存在思考为“生命”,特别是把人规定为“猛兽”时,他并不是在生物学意义上进行思考的,而是在以形而上学方式论证这个表面看来完全生物学上的世界图像。

对生命之优先地位的形而上学论证的基础,并不在尼采的一种特殊而片面的生物学观点中,而倒是在于以下事实,即:尼采把西方形而上学的本质在那个被指定给形而上学的历史性轨道上带向完成,他能够表达出未曾言说地在作为 *φύσις*[自然]的存在的原初本质中保存下来的、并且在后继的存在者解释中通过形而上学历史进程作为无可回避的思想所获得的东西。

上面我们说明了在尼采那里——而且不只是在尼采那里——未被追问和未经确定的隐藏在“生物主义”这个标语背后的各种问题。这种说明却决没有消除以下假象:仿佛尼采竟惟一地并且确凿地以一种生物主义的方式进行他的思考。我们现在才首次注意到这个假象,而且这是要紧的。但根据上述,我们也可以理解,为什么许多有意无意地利用和复制尼采论著的作家们,都无可避免地沦于一种生物主义中了。他们是在尼采思想的表层活动。因为这个表层显示出一种生物主义的假象,所以生物学因素就被看作其中唯一的和真正的东西了,此外,它还借助于此间通过生物学所获得的进步得到了改善。无论人们是以肯定态度还是以否定态度来对待尼采的“生物主义”,都还停留在尼采思想的表层上。尼采本人的出版物的特性为这样一种行为的倾向提供了支持。尼采的字句和话语具有煽动性和吸引力,力透纸背又令人兴奋。人们以为,只要人们抓住这个印象,也就理解了尼采。这种以诸如“生物主义”之类的流行标语为依托的误解和滥用,是我们首先必须忘掉的。我们必须学会“阅读”。

第7节 作为“逻辑学”的西方形而上学

我们追问尼采对认识的本质规定。认识是对真实之物的把握和掌握。真理以及对真理的把握是生命之“条件”。认识是在有所陈述的思想中进行的；而这种有所陈述的思想作为对存在者的表象，在感性知觉、非感性直观的一切方式中起作用，在每一种经验和感受方式中起作用。无论何时何地，人都以这样一些行为和态度与存在者打交道；无论何时何地，人所交道的东西都被觉知为存在着的存在者。在这里，觉知(vernennen)指的是：预先把某物视为如此这般存在着的，或者把某物视为并非如此这般存在着的。在这样一种觉知中被觉知的东西，就是存在者，具有那个东西的特征——对于这个存在者，我们说“它存在”(es ist)。而反过来讲，存在者之为存在者只向这样一种觉知开启自身。这正是巴门尼德那个箴言的意思： $\tau\acute{o}\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ 。“觉知与存在是同一的”。^①这里所谓同一的——意思就是说：在本质上共属一体的；若没有觉知，存在者就并不作为存在者而存在，亦即在场。但在存在者并不存在，存在并不具有进入敞开域中的可能性的地方，觉知也是一无所能的。

巴门尼德之后的每一位西方思想家都不得不重新思考这个箴言，每一位西方思想家都以自己的方式惟一地思考了这个箴言，而从来就没有一位思想家能充分领会其深度。而如果我们要保持这个箴言的深度，我们就必须一再重新尝试以希腊方式去思考这个

^① 这个箴言通译为“因为思维与存在是同一的”。海德格尔在此则把通常译为“思维”或“思想”的希腊文动词 $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ 译为“觉知”(vernennen)。——译注

箴言,而不是通过现代思想来扭曲这个箴言。如果人们进行表面的字面翻译,把此箴言译为“因为表象与存在是同一的”,那么,人们就会努力根据肤浅的叔本华思想来读解这个箴言的内容:世界只是我们的表象——它自为地和自在地“是”虚无。但这个箴言同样也并不仅仅意指反面的东西(与前面这种主观的解释不同),即:思想也是某个存在者并且属于存在。而毋宁说,这个箴言指的是我们前面已经道出的东西:惟有觉知的地方才有存在者,惟有存在者的地方才有觉知。这个箴言指的是一个承担着两者之共属一体关系的第三者或者第一者,即:ἀλήθεια[无蔽]。①

从对这个箴言的回忆中,我们现在只得出一点:自古以来,对存在者的把握和规定都被归于觉知——即 νοῦς。②我们德语中有“理性”(Vernunft)来表示这个词语。理性,即把存在者视为存在者,是在不同的角度来看待存在者的:时而把它看作具有如此这般特性的东西,也即从性质方面来看(质——ποιόν),时而把它看作如此这般延展和大小的东西(量——ποσόν),时而把它看作如此这般与其他存在者相关的东西(关系——πρός τι)。

如果一个存在者,例如一块现成的石头,被看作坚硬的、灰色的,那它就是着眼于其性质被称呼的。如果一个人,例如一个奴隶,被认为是隶属于他的主人的,那他就是在关系角度被称呼的。

把某物称呼为某物,在希腊文中叫作 κατηγορεῖν。③存在者之为存在者受到称呼的那些角度——性质、延展、关系(质、量、关

① 旧译“真理”。——译注

② 旧译“心灵、奴斯”。——译注

③ 希腊文动词,一般意思为“陈述”、“言说”(aussagen)。而海德格尔在此则把它解读为“称呼”(ansprechen)。与这个希腊文动词相对应的名词形式是 κατηγορία[范畴]。——译注

系)——因此就被叫作“范畴”,或者更清晰地,被叫作:τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας,即对某物之为某物的称呼(ἡ κατηγορία[范畴])向来把被称呼者置入其中的那些形态。存在者始终被称呼为这样那样的存在者。所以,σχήματα τῆς κατηγορίας[范畴形态]无非是 γέννη τοῦ ὄντος,即存在者的族类、起源方式,是存在者由之而来、并且因此向之回归而存在的东西:作为如此性质、如此大小、如此关系等等的存在者。对存在者之为存在者的觉知在思想中展开出来,而这种思想是在陈述中、在 λόγος[逻各斯]中道出自身的。

范畴本身可以在它们不同的可能关系中得到深思和讨论。自柏拉图以来,这样一种对 γέννη τοῦ ὄντος 即“存在者之来源”(存在者之为存在者)的深思和讨论,一直被叫作“辩证法”。最后也是最有力地试图对范畴作出深思,亦即努力对理性据以思考存在者之为存在者的那些角度作出深思的尝试,乃是黑格尔的辩证法。那就是黑格尔在他的一部著作中构造起来的辩证法,这部著作有着一个名副其实的标题:《逻辑科学》。该标题的意思是说:理性之本质的自知(Sichwissen)就是“存在”思考。在这样一种思考中,各个存在规定的统一性和共属一体性展开为“绝对概念”并且在其中得到论证。

西方形而上学,亦即对于存在者之为存在者整体的沉思,从一开始并且对其整个历史来说,就已经把存在者规定为那个东西,那个在理性和思维的角度中变成可理解和可界定的东西。只要一切习惯思维向来都建立在一个形而上学形态中,那么,日常的和形而上学的思维就是以对这种关系的“信赖”为依据的,就依据于以下事实,即:存在者之为存在者在理性思维及其范畴中显示自身,也就是说,真实之物与真理是在理性中得到把握和保证的。西方形

而上学建立在理性的这种优先地位基础之上。如果对理性的澄清和规定可以而且必须被称为“逻辑学”，那我们就可以说：西方“形而上学”是“逻辑学”；存在者之为存在者的本质是在思维的视界内被确定的。

那么，尼采是怎样对待西方形而上学的这个基本本质的呢？我们上面引用过一段文字，并且已经澄清了它的第一部分；其中还有如下句子为我们这里的问题给出了答案：

“对理性及其范畴的信赖，对辩证法的信赖，也即逻辑学的评价，仅仅证明了由经验证实的上述信仰对于生命的有用性——而不是它们的‘真理’”。

这个句子包含着双重意思：一方面，它指出了西方历史的基本过程，这个历史中的人是受对理性的信赖引导的；另一方面，它包含着一种对理性和逻辑的真理特征的解释。

这种对理性的信赖以及理性(ratio)在其中所起的强大的支配地位，我们不可把它片面地把握为理性主义，因为非理性主义同样也在这种对理性的信赖的范围之内。最大的理性主义者最容易沦于非理性主义，而且反过来，我们也可以说，在非理性主义决定着世界图像的地方，理性主义就欢庆它的胜利。技术的支配地位与容易接受迷信的状态是紧密地联系在一起。不仅非理性主义是靠对概念的畏惧“生活”和保障自己的，而且理性主义亦然，甚至更加——虽然比较隐蔽和巧妙一些。

但在尼采的句子中，“对理性的信赖”意味着什么呢？这种信赖指的是人的一种基本状态。依照这种基本状态，理性就获得了那种能力，即一种把人带到存在者面前并且把存在者表象为这样一个对人而言的存在者的能力。

惟有为理性思维所表象和确证的东西,才要求这样一种保证:存在者存在着(seiend Seiendes)。理性是唯一的和最高的法庭,在其视界和判决领域里将决定什么存在着和什么不存在。我们在理性中看到了那种对于存在之意谓的最极端的先行决定。

因此,西方形而上学各个阶段的所有基本立场和主要判词都回荡于其中的那个基本过程,就可以在形式上确定为以下标题:存在与思想(Sein und Denken)。^①

如此这般理解的“对理性的信赖”和对思想的信赖,仍处于任何当下流行的对理智和智性的估价一边。对唯智主义的拒绝,对无根无据的和毫无目标的理智的越轨行为的拒绝,总是诉诸于“健全的”人类理智,也就是说,重又诉诸于一种“理智”,亦即总是通过“理性主义”的要求来实现的。即使在这里,理性也是存在、能够存在和应当存在的尺度。如果一种做法、一个措施、一个要求已经被证明或者被断定为“逻辑的”,则诸如此类的东西就被视为正确的,亦即有约束力的。凡是能够被人们说成“逻辑的”,都是令人敬佩的。在这里,“逻辑的”并不是指:按照学院逻辑的规则来思考,而是指:根据对理性的信赖来计算。

那么,尼采就他所谓的“对理性的信赖”作了何种解释呢?尼采说:“对理性的信赖”并不证明理性认识的“真理”。真理又被加了引号,目的是为了表明:真理在这里是在正确性意义上被理解的。举例说来,如果物理学以确定的范畴(诸如物质、原因、相互作用、能量、势能、亲合性等)来思考存在者,并且在这种思考中从一

^① 参看海德格尔:《形而上学导论》,图宾根 1987 年,第四章第 3 节;并参看中译本,熊伟、王庆节译,北京 1996 年。——译注

开始就“信赖着”这些范畴,并且通过一种有所信赖的研究达到不断更新的结果,那么,这样一种对以一门科学为形态的理性的信赖就并没有证明:“自然”在这种通过物理学范畴对象性地被构成和表象的东西中把它的本质公开出来了。而毋宁说,这样一种科学认识仅仅证明,我们关于自然的思想对“生命”来说是“有用处的”。认识的“真理”就在于认识对于生命的有用性。这就十分清晰地说明:凡是获得一种实践功用的东西就是真实的,而且只有根据可用性的程度才能评价真实之物的真理。真理根本就不是某种尚有待评价的自为之物,而不如说,真理无非就在于一种可评价性,即一种根据可获得的功用进行评价的性质。

可是,就尼采而言,对于功用和有用性的思想,我们不可在一种粗糙的和日常的(实用主义的)意义上来加以看待,正如我们不能在一种生物主义的意义上来看待他的生物学的语言用法。某物是有用的,这话在这里仅仅意味着:某物属于“生命”的条件。而且,就对这些条件以及它们的限定方式和一般限定特征的本质规定而言,一切都取决于“生命”本身在本质上是如何被规定的。

尼采的意思并不是说:物理学的认识之所以是“真实的”,是因为——而且只要——它们对于日常生活来说是有用的,例如,可用于制造一种冬天取暖和夏天消暑的电器。因为实践的利用已经是下面这回事情的后果了,即:科学认识作为这样一种认识是有用的。实践的利用只有根据理论的“有用性”才是可能的。那么,在这里何谓“有用性”呢?它指的是:科学认识以及理性思维在某种意义上把某物(即自然)设定并且已经设定为存在着的,从而预先确保了现代技术对自然的征服。

第8节 真理与真实之物^①

问题还在于,我们应当如何来看待这种对存在者之为存在者的确定。这个问题包含着一个更为本质性的问题:在这里,“存在者”、“存在着”以及“存在”究竟意味着什么。^②尼采的句子——包含这个句子的整个段落——力图把关于真理之本质的解释逼入另一个方向中。这种有着不同取向的对传统真理概念的解释并没有消除传统真理概念,而倒是以之为前提的,并且把它更牢固地设定起来、把它加固起来了。对理性的信赖并没有证明理性认识的真实性,也就是说,并没有证明理性认识以描摹方式适当地复制了现实事物。对理性的信赖仅仅证明,诸如“持以为真”之类的东西属于“生命”的本质。生命体——而且这里首先想到的是人这个生物——为了成为自身就必须与存在者发生关系,与存在者打交道。可见,尼采其实是要与传统关于作为正确性的真理的观点脱离关系!不——我们还不可如此匆忙地下结论,特别是因为,我们几乎还没有对正确性意义上的真理的本质作过深思。

正确性的意思是表象与存在者的适合。其中首要的一点是:真实的表象是一种对存在者的表象。但这种表象如何才能发生,正确性是如何可能的,以及正确性的依据何在,这些都还是问题。首先成问题的是:是否正确性就在于,表象作为心灵之外的对象的

① 一般情况下,我们以“真理”译 die Wahrheit,以“真实之物”译 das Wahre,但在少数情况中,我们也把后者译为“真实性”。——译注

② 此处“存在者”、“存在着”以及“存在”三个词语的原文依次为:Seiendes、seiend、Sein。——译注

摹本出现在心灵之中。成问题的是,我们内心的表象与外在对象的描摹性符合是否总是能够得到确定,以及由谁来确定。与对象的描摹性适合其实只能通过一个途径得到确定,亦即只有通过对象本身达到被给予状态才能得到确定。但要达到这一点,我们就必须把对象表象出来,也就是说,我们内心必须具有关于对象的表象。于是又出现了一个问题:这些关于对象的表象——其适合性是要根据对象来衡量——是不是描摹了这些对象。长话短说,就本质性方面来看,问题还是:正确性的本质,在某个方面关涉到真理之本质的正确性的本质,本身应当如何得到把握,与存在者的适合性(Angemessenheit)应当如何得到理解。

也许,说适合性必定具有一种描摹的特征,这只不过是一个粗糙的、毫无根据的先人之见而已。尼采绝没有动摇传统形而上学关于真理的基本观点的本质内容。但与人们那个轻巧而几乎普遍流行的想法不同,传统的真理概念的本质内容并不是说:真理是心灵中的表象对外部事物的描摹。而毋宁说,形而上学的真理概念的本质内容有着如下意思:

其一,真理是理性的一个特征。

其二,这个特征的基本特点就在于对存在者之为存在者的提供和表象(bei- und vorstellen)。

这个真理规定的本质来源在此不拟探讨。我们的首要问题是:在这里存在之物和存在者意味着什么呢?一般存在者与“生命”的关系如何?在何种意义上以及究竟为什么对人来说存在者必定是可表象的和已经被表象了的?这种表象存在于何处?还有,这种表象又是如何根据“生命”之本质而被规定的?

尼采对真理之本质的沉思所围绕的核心问题正是上面这些时

而相当清晰、时而并不清晰地得到把握的问题，而且只是这些问题。《强力意志》第507条的接着两段（也是最后两段）给出了一个概括性的答案。为了探问尼采真理观的最内在的基础，这两个段落可以为我们提供基准点：

“认为一定有许多信仰存在；可以判定什么；没有对一切基本价值的怀疑——这些乃是一切有生命之物及其生命的前提条件”。

首先是一些单纯的断言，而且我们必须立即承认，这些断言切中了某种本质性的东西。因为，如果一切“真理”和“信仰”，任何对某物的赞同，任何对某物的遵循，从而任何立足点和任何可能的态度，都已经从“生命”中消失了，那么，从“生命”中还可能产生什么呢？一种“持以为真”的实现，某物作为存在者而被觉知、被看待和被保持，这决不是一个任意的生命现象，而是“一切有生命之物及其生命的前提条件”。因此，尼采说：真理乃是生命之为生命被嵌入其中、而且必须被嵌入其中的地基和基本结构。可见，真理和真实之物并非只是事后根据一种生命所分得的实践功用而得到规定的，而不如说，真理必须已经存在，生命体才能够生存，一般生命才能够保持为一种生命。

谁会拒不赞同这样一种对真理的评价呢？不过，如果我们来思索一下下面这个句子，我们的这种赞同就很快又会摇晃起来。下面这个句子是尼采用来概括地说明真理以及对一个无可怀疑之物的把握的根本必然性的：

“因此，必然的一点是：必须把某物视为真实的——而不是：某物是真实的”。

因此，被相信之物和被视为真实的东西就可能（“自在地”）是

一种欺瞒,是不真实的;对它来说,只要被相信就够了,而且如果它是无条件地和盲目地被相信的,那就更好了,最好不过了。

那么,莫非尼采是要把每一种“欺诈”都看作有效的真理,只要它靠“运气”获得了必要的“相信”?也就是说,难道尼采是想要摧毁一切真理和真理可能性么?即使我们决不能把这种嫌疑加在尼采身上,他的真理观难道不是充满着矛盾,难道不是——干脆可以说——疯疯癫癫的么?刚刚尼采还在要求一切生命体的本质基础,即:真理存在。而现在,他以一种形而上学的玩世不恭宣称:某物是不是真实的,是无关紧要的,只要它被视为是真实的就足够了。这两个说法如何能合拍呢?

真理必须存在,但这种真理的真实性无需“真实地”存在。^①这一切即使不说是荒谬的,至少也是难以理解的。确实如此。但哪里规定,最本质性的东西——也许真理的本质就属于此类——必须是容易理解的呢?所谓“容易理解的”,意思就是说:是我们任意的日常理智及其通常表象毫不费力地就可以达到的。

但是,倘若最本质性的东西虽然是最简单的、但恰恰因此也是最困难的,那么,我们就必须作好准备,在对真理之本质的沉思中去遭遇令人诧异的东西。这就是说,我们必须首先力争达到那个位置,在这个位置的视界中,尼采关于真理之本质所讲的话才一体地成为可知的。只有这样,我们才能判断出,为什么以及在何种意义上真理虽然是一种必要的价值,但却不是最高的价值。假如我们已经下定决心要达到一种本质性的沉思,我们就必须坚守在尼

^① 此句中的“这种真理的真实性”原文为 das Wahre dieser Wahrheit,也可译为“这种真理的真实之物”。——译注

采思想的范围内,即使我们没有马上找到一条出路,摆脱掉这些似乎混乱不堪、自相矛盾的关于真理之本质的思想。在真正的思想领域里,出路始终是逃避和逃遁的标志。

或者,我们首先还应当指出我们这个星球的历史性的总体状况,才能来说明下面这一点:当尼采说“因此,必然的一点是:必须把某物视为真实的——而不是:某物是真实的”时,他道出了完全不同的意思,完全不同于一种奇特而夸张的私人意见。而这个句子之所以具有一种尚未得到衡量的不确定的分量,并不是因为它能够从这个星球的历史性的总体状况中得到证实——通过表面上可以一一列举出来的现象,例如通过规模巨大的宣传战,通过一切生命都在其中显示出来的外表特征、华丽装扮和广告宣传。对于所有这一切,人们不能把它们当作纯粹的表面化和浅薄性搁置在一旁,人们不能对它们嗤之以鼻并且眷恋于往昔;因为在其中起作用的,乃是现代存在之本质的深渊的某种深度。上面这个句子以某种方式道出了发生的事情,即:当下历史性的形势和状况已然不过是这种隐蔽历史的后果,而且作为后果,它们并没有控制住它们的基础。

若是这样的话,则不光是对一切信赖和可信赖性的一种无限度的扰乱将风行全球(并且是以“对理性的信赖”为基础),而且我们也必须想到某个隐蔽的东西。我们必须想到,不只是某一种真理,而是真理之本质受到了动摇;而且,人们必须承担和完成一种对真理之本质的更原始的奠基。

第9节 “真实世界与虚假世界”的对立。向价值关系的回溯

对于那个以某种尖锐形式表达出尼采真理观的命题,我们首先必须把握其本质内容的基础。为使这个基础成为可理解的,我们必须首先把它收入眼帘。如果它已经得到了洞察,那它首先就必须作为这个基础被认识和确定。尼采的命题说:有真理存在,这是必然的,但这种真理的真实性却毋需是真实的。这个命题的依据到底何在呢?

尼采已经用《强力意志》第507条的开头几句话道出了这个命题的基础。他说,真理的本质是一种“评价”。对一切本质之物的本质规定都要回溯到“评价”。本质性的东西要从其价值特性的角度被把握,只有这样才能被把握为本质性的东西。

在尼采把对以往一切价值的重估接受为他自己的形而上学任务之前,还有一个更为原始的翻转,这就是:一切存在者的本质从一开始就被一般地设定为价值了。

在第507条最后一段中,尼采又接过了这一条开头对真理之本质的决定性规定的精彩内容,并且把它转变为一个原则性的陈述,这个陈述同时也把关于真理之本质的整个探讨明确地置入形而上学历史的内在中心之中了:

“‘真实的世界和虚假的世界’——我把这种对立的来源追溯到价值关系。我们已经把我们的保存条件反映为一般存在的谓词(Prädikate)。因为我们必须坚持我们的信仰,以求得兴旺发达,我们就已经确定,‘真实的’世界不是一个可变的

和生成的世界，而是存在的世界”。

“真实的世界和虚假的世界”——尼采把这个对立归结为价值关系。在这里，尼采是在真实之物、“真实世界”意义上来理解真理的，并且把它置入一种对立中了。“真实的世界与虚假的世界”这个对立的表达式上又被加了上引号——这是一个提示，表明在这里被收入眼帘的是流传下来的和普遍熟知的东西。尼采在此表达出对这个对立的新规定；这个对立就是真正地 and 真实地存在的东西与只有在一种派生的和非本真的方式才可以被称为存在者的东西之间的对立。在这样一种对两个世界——“真实的世界”与“虚假的世界”——的对置中，我们可以认识到两个领域的区分，它们就是在根本上向来以某种方式存在、仅仅还以完全而空洞的虚无为其边界的东西范围内的两个领域。这种区分与西方关于存在者的思考同样古老。随着原初希腊的存在者观点在直到眼下的西方历史进程中固定为某种通常的和不言自明的东西，这种区分也同样地变得流行了。对于这种把存在者整体区分为两个世界的做法，人们按照学院语言把它称为“两个世界学说”。在这里，我们无需具体地探讨这个两个世界学说及其与西方形而上学的主要阶段相吻合的各种历史变化。不过，我们在此要注意以下三点：

其一，这种在真实的世界与虚假的世界之间的区分，乃是一个预先为诸如“超-物理学”^①之类的东西给出发展可能性的主要结构；因为一种 *μετά(τὰ φυσικά)*、一种超出 (*Über-hinaus*)，亦即超出一个首先被给予之物而达到另一个东西，只有在以下情况下才是可能的，即：一般地前者与后者在它们的可区分状态中已经得到奠

^① 此处“超-物理学”(Meta-physik)即“形而上学”。——译注

基,一般地有一种区分贯通存在者整体,而依照这种区分,一方与另一方已经在 χωρισμός[裂隙]中分离开来了。

其二,对整个西方思想来说,柏拉图的哲学赋予这种“两个世界学说”一个可以说“经典的”特征。

其三,尼采对这种区分的态度往往立足于对这个柏拉图主义学说的一种特定解释。

诚然,尼采对于“真实的世界和虚假的世界”这个对立的解释是粗糙的,既没有从西方前柏拉图的存在者学说的角度,也没有从柏拉图的和后柏拉图的存在者学说的角度,深入到具体的形而上学基本立场的内在机制和问题态度之中。但凭着那种对立,尼采还是触及到了某种本质性的东西。

柏拉图区分了 ὄντως ὄν 与 μὴ ὄν,即存在着的存在者与这个不应当如此存在和如此被称呼的“存在者”。这个 ὄντως ὄν,即存在着的存在者,真正地存在的东西,也即依照存在之本质存在的东西,乃是 τὸ εἶδος,即外观,是那个东西——某物在其中显示出它的面貌、它的 ἰδέα[相],也就是说,是某物之所是,是什么存在(Was-sein)。而 μὴ ὄν[非存在者]虽然也存在着,而且因此也——以希腊方式来思考——呈现出来,也显示出某个外观和面貌,一个 εἶδος[爱多斯],但这个面貌已经被扭曲了,已经变形了,这个外观已经被遮蔽而模糊了;μὴ ὄν[非存在者]因而就是 τὸ εἶδωλον[摹本]。从柏拉图意义上来看,所谓现实的、对人来说明确清楚的事物,诸如这座房子、那艘船、那棵树、这块牌子等等,一概是 εἶδωλα,即有外观的东西,它只是看起来像真正的外观一样。它们是 μὴ ὄντα[非存在者],虽然是存在者,是在某种意义上有其面貌的在场者,但其外观却受到了这样那样的损害,因为这个外观向来必须在一种感

性材料的印记中显示出来。而在这个确定的、这样那样大小的、由这种或那种建筑材料造成的房子中,却显示出房子因素(das Haushafte),而且这座房子的房子存在就在于房子因素的在场中。使一座房子成为一座房子的房子因素,乃是房子那里真正存在的东西;这个真实存在的东西就是 εἶδος[爱多斯],即“理念”(Idee)。

在尼采的语言用法中,“真实的世界”意同“真实之物”、真理。它就是在认识中被把握的东西,是存在者;“虚假的世界”则意味着非真实的和非存在的东西。但什么使存在者成为一个真正存在的东西呢?我们就什么东西以及人们自古以来就什么东西说:这“是”(ist)?人们把什么看作存在着的(seiend),甚至当人们已经脱离了原始的柏拉图的觉知方式的时候?我们说某物存在(ist),我们说的是在任何时候并且预先作为总是已经现成者为我们所遇见的东西,也就是在任何时候都在场并且在这种在场状态中有着不断持存性的东西。真正存在的东西乃是预先就不能被带走的東西,它保持着自己的状态,经受住每一种侵袭和每一种偶然。存在者的存在状态,这意思就是说:持续的在场状态(beständige Anwesenheit)。如此存在者就是真实之物,就是“真理”,作为持存的和不隐匿的东西,这种“真理”是人们始终要真正地遵循的,人们从中才能获得依靠。如果说尼采在其关于存在者之本质的观点中也没有明确地深入到既定解释的区域之中,没有对既定解释的影响作出判断——与他之前的其他形而上学家毫无二致——,那么,他就是在上述持留者和持存之物的方向上来思考“存在者”、“真实之物”的。因此,“虚假的世界”、非存在者,就被视为非持存者、无持存者、始终变化者、倏忽即逝的东西。

基督教信仰在尘世的短暂性与天国或天堂的永恒性之间作了

区分。这种区分只不过是我們这里所谈论的真的世界与虚假的世界之间的区分的一个变式而已,一个为某种特定的拯救和救恩信仰所烙印的变式。尼采对基督教的批判是有前提的,这个前提就是:他把基督教解释为柏拉图主义的一个变种。而尼采对基督教的批判无非就在他这种解释工作中。

然而,尼采思想的目标并不在于,以另一种解说来取代基督教关于真正存在者的解说,在保留同一种神性(*Gott - heit*)的前提下用另一个上帝来代替基督教的上帝及其天国。而毋宁说,尼采的追问目标在于,根据其起源把真的世界与虚假的世界之间的区分规定为这样一种区分。因此,对尼采思想来说,决定性的还是下面两点:

其一,他从根本上提出了这种区分本身的起源问题,这个事实是一个要点;其二,他是如何提出、理解、从而解答这个起源问题的,这种方式也是重要的。他的答案是:这种在作为持存世界的“真的”世界与作为非持存世界的“虚假的”世界之间的区分,必须回溯到“价值关系”(Wertverhältnis)上。这就是说,把持存之物和固定之物设定为存在者,以及相应地把它与作为非存在者和虚假之物的非持存之物和变化之物对置起来,这种做法乃是某种特定的评价。而且,相对于变化和流变之物,持存和固定之物作为具有更高价值的东西受到了优待。对持存之物和无持存之物的价值的评价,是受关于价值的基本观点指导的。

所谓“价值”,尼采理解为“生命”的条件。在这里,条件并不是某个事物的功效,并不是在生命之外出现的作为事态和情况首先归生命所有或者为生命所缺的某个事物的功效。限定和被限定状态在此的意思就如同:对本质的确定。只要生命具有一种如此这

般被规定的本质,它就自发地受到某些条件的限制,它把这些条件设定和保存为它的条件,并且凭着这些条件来设定和保存自身。如果人们像尼采那样把这些条件把握和命名为价值,那就意味着:由于生命满足了自己的本质,它在自身中就是设定着价值的(Werte - setzend)。可见,价值设定并不是指一种从外部通过某个人加给生命的评价。价值设定乃是生命本身的基本过程,是生命实现和完成其本质的方式。

但生命,在这里尤其是人类的生命,将预先根据生命本身规定自己的本质的方式,来调节对它本身的真正条件的设定,一般而言,就是对其活力之保障条件的设定。如果生命之为生命首先而且不断地仅仅重视自我保存以及持续地在其持存方面得到保障,如果生命无非意味着对向来已经传承和接受下来的持存因素的保障,那么,生命就将把满足和服务于这种持存保障的东西变成它最本己的条件。于是,如此这般最具限定作用的东西就成了有最高价值的东西。如果生命在其生存中关心的是把它本身及其持存不断地保存下来,那它必定就不光是已经保障了相应的具体条件。根本说来,只有这种具有保存和持存之保障特征的东西才能被看作生命的条件,亦即一种价值。只有这种东西才能被称为“存在着的”。但如果真实之物已经被视为存在着的東西,那么,一切可以被视为真实的东西就必定具有持存和固定之物的特征;“真实的世界”就必定是一个持存的世界,在此也就是说:一个消除了转变和变化的世界。这样就澄清了尼采那些句子的最初可理解的意义——尼采通过这些句子来解说,何以他要把“真实的世界与虚假的世界”这个对立回溯到“价值关系”上面。尼采说:“我们已经把我们的保存条件反映为一般存在的谓词(Prädikate)”。所谓“我们

的”，并不是指现在恰好活着的人的生命条件，也不是指一般人的生命条件，而是指西方的、希腊的、罗马—基督教的、日耳曼—罗曼—现代的“世界”的人的生命条件。由于这种人在某种意义上首先和最后的关心是持存性、延续和永恒，所以，这种人同时已经把其生命中的这种关心置于“世界”之中，置于“整体”之中了。这种关于存在者之本质的解释方式（即把存在者之本质解释为持存性）起源于人类生命对自身的本真因素的理解方式，亦即把自身看作对生命本身的持存保障。因此，惟有这些规定性——持存性、延续性和坚固性——才道出了什么存在，什么可以被称为存在着的，对什么东西可以用“存在着”（seiend）和“存在”（sein）这个规定来陈述。

尼采接着的句子似乎只是对前面那个句子的一般性重复。但其实它道出了更多的东西；因为它首先给出了尼采自己的解释，即对存在者“存在”这一事实以及存在者在其本质中是什么的解释，对他所谓的人类生命的“保存条件”的解释。

从柏拉图意义上看，“理念”不仅是人类思维的主导观念，是我们“脑袋里所具有的”东西，它们还构成了存在者的本质，并且在它们的持存状态中也赋予一切并不真正存在的东西以暂时的和模糊的持存，也让 μη ὄν[非存在者]“是”一种 ὄν[存在者]。

但尼采的解释却采取了另一个方向。存在者存在这一事实——即生命的“保存条件”——无需以这样一种方式被思考，亦即无需把存在者思考为某种“超越”生命、在生命之彼岸的自在自为地不断持存着的東西。惟一的條件是，生命從自身而來並且進入自身之中培植了一種對某個東西的信仰，即對它能够持續地並且普遍地遵循的某個東西的信仰。

由此可以明见：对于他把真实世界与虚假世界的对立回溯到“价值关系”的做法，尼采还作了更进一步的追溯，追溯到进行评价活动的生命本身。这种回溯无非就在于一种关于生命之本质的陈述，后者说的是：为了能够作为生命而存在，生命需要有一种“信仰”的持续坚固性；而这种“信仰”就意味着：把某物视为持存的和固定的，把某物看作“存在着的”。只要生命设定着价值，但同时又关心着它自己的持存保障，那么，生命就必定包含着这样一种价值设定——在其中，生命把某物看作持存的和固定的，亦即看作存在着的，也就是看作真实的。

让我们由此回到《强力意志》第507条的开头：

“‘我相信某物是如此’，这样的评价乃是‘真理’的本质。通过评价表达出保存条件和增殖条件”。

现在我们就可以说：真理乃是真实之物的本质；真实之物就是存在者；所谓存在者就是被看作持存的和固定的东西。真实之物的本质原始地就在于这样一种“把某物看作固定的和可靠的”。^①但这种“看作”(Dafürnehmen)却不是某种任意的举动，而是对于生命本身之持存保障来说必然的行为。作为对一个生命条件的看法和设定，这种行为具有一种价值设定和价值评价的特征。真理在本质上是一种评价。真实存在者与虚假存在者的对立，乃是一种起源于这种评价的“价值关系”。

看起来，我们上面的说法似乎始终只是说着同一回事，始终是在兜圈子。不仅看起如此，其实就是这样。只不过，这种情况不应

^① 此处“把某物看作固定的和可靠的”原文为 das Für - fest - und - sicher - nehmen, 其意等同于前述的“持以为真”(Fürwahrhalten)。——译注

诱使我们产生一种看法,以为我们现在已经完全清楚地理解了尼采的主导命题:真理在本质上是一种评价。在我们还没有认清对“生命”的本质规定与价值思想的作用之间的形而上学联系之前,尼采关于真理和认识的观点就还面临一种危险,即有沦为实用的和健全的人类理智的一个陈词滥调的危险;而实际上,它却是一个完全不同的东西,是西方思想的第一个开端最隐蔽和极端的结果。

尼采本人把形而上学的“两个世界学说”当作一种真理之本质的解释的背景提供出来,这一点对我们来说包含着一个指示:我们必须径直由此出发加强这种真理解释的奇异性,并且把值得追问的东西集中到最内在的问题点上。

第 10 节 作为“生成”的世界和生命

把某物表象为持存之物和固定之物意义上的存在者,这种表象活动乃是一种价值设定。把“世界”的真实之物提高为一个自在地持存的、永恒的和不变的东西,这同时也意味着:把作为一个必然的生命条件的真理置入生命本身之中。但是,倘若世界应当是一个始终变化和消逝的东西,倘若世界的本质就在于消逝者和非持存者的最易消逝的东西中,那么,持存之物和固定之物意义上的真理,或许就是对自在地生成的东西的一种单纯固定和凝固;而且,跟生成之物相比,这种固定或许与生成之物是不相称的,仅仅是一种对生成之物的扭曲和变形。作为正确之物的真实之物或许恰恰不是以生成为定向的。真理于是就成了非正确性、谬误——即一种“幻想”,尽管也许是一个必然的幻想。

由此我们第一次看到了尼采那个令人诧异的说法——真理是

一种幻想——的言说方向。而我们同时也看到,在这个说法中,真理的本质是在正确性意义上得到把握的;而正确性在此说的是:在与“存在”(ist)之物相适合意义上对存在者的表象。因为,根据尼采的解释,只有当真理在本质上是正确性时,它才可能是非—正确性和幻想。如果世界不“是”(ist)一个存在着的·世界,而“是”一个“生成着的”世界,那么,·真实之物意义上的真理就是幻想了;这里的真实之物是持存、固定和不可变之物意义上的所谓存在者。一种认识——它作为真实的认识把某物“看作持存之物和固定之物意义上的存在者”——“遵循着”存在者,但却没有切中现实之物,即:作为生成世界的世界。

世界真的·是一个生成的世界吗?尼采实际上对此问题作了肯定回答,他说:世界——“真的”!——是一个“生成的”世界。并没有什么“存在者”。可是,尼采不只是把世界肯定为一个“生成”的世界,他也知道,这种肯定作为一个世界解释同样也是一种价值设定。因此,在我们已经探讨过的这则笔记(《强力意志》第 507 条)那个时期里,尼采也曾记下如下提示:

“对立于永远不变者的·价值(看一看斯宾诺莎的幼稚,笛卡尔的亦然),是最短促和最易逝者的价值,是生命这条长蛇肚皮上闪烁的诱人的金色光亮——”。(《强力意志》,第 577 条;1887 年春季至秋季)

在这里,尼采明确地设定了一种价值来反对另一种价值,而且他所设定的这种“价值”作为一种价值,亦即作为生命之条件,又是从“生命”中取得的,是从“生命”中读解出来的,不过是在另一道对生命之本质的考察目光中:生命并不是自我加固和被固定的东西,并不是在其持存方面自我保障和被保障的东西,而不如说,“生命”

乃是一条长蛇,一条蜷曲着和盘绕着、力求返回到自身之中(即回到自己的本质圆环中)、总是蜷缩起来并且总是在圆环本身中滚动着的长蛇,也就是永恒生成者;生命这条长蛇的安静只是假象,只是在一种弹跳和跳跃之前的自我抑制。所以,这条长蛇才成为孤独的查拉图斯特拉的一个伴侣。

针对真实之物,即被保证、被确定和被固定之物,以及这个意义上的存在者,尼采设定了生成者。对立于“存在”,尼采设定了作为更高价值的“生成”(参看《强力意志》,第708条)。从中我们首先只得出一点:真理不是最高的价值。“要把‘它如此这般存在’的信仰转换为‘它应当如此这般生成’的意志”(《强力意志》,第593条;1885—1886年)。作为“持以为真”,即把自身确定为一个最终被固定和被确定的“它如此这般存在”(So ist es),这样一种真理不可能是生命的至高形式,因为这是对生命的活力、生命的超越意志和生命的生成的否定。赋予生命以活力,使得生命成为一个生成者并且作为生成而生成着,而不只是作为存在者而存在,也即不只是作为固定现成之物而确定下来——这显然就是那种价值设定的目标,与这种价值设定相比,真理只可能是一种被贬黜了的价值。

对于这个思想,尼采经常以十分容易被误解的形式作尖锐而夸张的表达:“——并没有什么‘真理’”(《强力意志》,第616条)。但在这里,尼采同样也在真理一词上面加了引号。这种“真理”按其本质而言是一种幻想,但它作为这种幻想却是“生命”的一个必要条件。那么,究竟有没有“真理”呢?当然有。尼采或许是想否定这一个人的最后一人了。所以,尼采所谓“并没有什么‘真理’”这个说法说的是某种更为本质性的东西,即:真理不可能是首先并且真正决定性的东西。

为了在尼采意义上理解上面这一点,并且在尼采意义上来估量为什么真理不可能是最高的价值,我们大有必要首先更明确地追问一下:在何种意义上并且以何种方式真理依然是一种必要的价值。只有当并且因为真理是一种必要的价值,对“真理不可能是最高价值”这一点的证明的思想努力才会有某种效果。由于对尼采来说,真实之物与存在者是同义的,所以,通过对所提出的问题的解答,我们也将了解到,尼采是在何种意义上理解存在者的,这就是说,当尼采说“存在着”(seiend)和“存在”(sein)时,他指的是什么。此外,如果真实之物不可能是最高的价值,而真实之物的意思就如同存在者,那么,存在者也就不能构成世界的本质,世界的现实性就不可能处于某种存在中了。

真理是“持以为真”,是把某物看作存在着的,是在表象存在者之际对存在者的确信,也即对存在者的认识。一旦 verum[真理]在现代变成了 certum[确定之物],真理变成了确信,真理变成了“持以为真”,则真理之本质的问题就被置入对认识之本质的规定之中了,就被置入确信是什么以及如何存在的问题之中了。后面这个问题也就是:“对其自身的确信”(das Seiner - selbst - gewiß - sein)依据何在,不可怀疑性意味着什么,绝对不可动摇的认识的基础何在。而相反地,在真理首先构成认识的活动空间的地方,对认识之本质的规定却已经植根于真理概念的开端中了。

因此,我们关于尼采真理概念的问题就凝聚为这样一个问题:尼采是如何规定认识的?我们必须作这样一种追问。这一事实表明,尼采虽然对早期希腊的前苏格拉底的思想作了高度评价,但仍然完全是以现代方式进行思考的。所以,为了避免混乱,我们必须就真理问题作一种反复的提醒:对于现代思想来说,真理的本质是

根据认识的本质来规定的；而对于原初的希腊思想来说，认识的本质是根据真理的本质来规定的，尽管只是一个短短的历史性瞬间并且只是在第一个开头中。

对尼采来说，真理作为价值是生命的一个必然条件，是生命为其自身之故实行的一种评价。因此，与认识问题相伴随并且以这个问题为形态，我们同时也碰到了—个关于生命之本质的更为尖锐的问题。质言之，我们可以用一个句子来表达：我们要追问的是一个进行认识活动的生命。

第 11 节 认识作为按照实践需要 对一种混沌的图式化

人类的认识是什么？这个问题意味着要认识认识本身。人们经常认为这样的企图是荒谬的、荒唐的、背谬的，几近于明希豪森所讲的那种想揪住自己的头发把自己从泥坑里拉出来的企图。^①人们在指出这种荒谬性时，还自以为特别机敏和优越呢。但实际上，人们在此已经太迟地想到自己这种相当可疑的机敏。因为对人来说，认识并不是他偶尔才去了解和认识—下的东西，更不是只有当他开始建立—种认识论的时候才会去认识—下的东西；而不如说，认识本身已经包含着—点：认识已经认识了自己。

对存在者之为存在者的表象并不是—个仿佛仅仅在人身上进行的过程，而是人置身于其中的—个行为，而且，这种置身于这样

^① 指明希豪森的巴龙(Baron K. F. H. Münchhausen, 1720—1797)的一则滑稽剧里的—个情节。——译注

一个行为中的情况就把人摆到这种关系的敞开境界中,因而共同承荷着人的存在。这就意味着:在对存在者的表象性行为中,人也总是已经对自身有所作为了——不论是否带着自己的“理论”,不论是否有自我思考。更为本质性地,这就意味着:认识之为认识总是已经被认识了;要认识认识,这并不是什么荒谬的事情,而倒是一个具有高度决断特征的意图。因为,一切都取决于下面这件事情:在明确地把认识之本质提取出来的尝试中,认识是如此被经验的,就像它已经先于一切关于它的思索而得到了认识,并且依照它自己的本质而公开出来的那样。因此,如果人们纯粹形式主义地、仅仅靠词语和词语序列来提出论证和解释,说明对认识的认识是荒谬的和不可能的,那么,这就已经包含了一个对认识的本质性的错误认识。因为认识在自身中就是沉思的,决不只是在事后沉思的;借助于这种沉思性,它总是已经处于它自身的本质的一道光亮中了。

正确地来理解,所谓认识认识的本质,意思就是:回到认识的已经敞开的、但尚未展开出来的本质基础那里。这并不是说,把一个已经完成、并且已经澄清的行为再次以更高的能量运用到自己身上。

然而,西方人的本质和历史的特征在于:他对存在者整体的基本关系中就包含着知识和认识,因而也包含着本质性意义上的深思熟虑状态(Besonnenheit),据此看来,西方人的本质部分地就是由这种沉思决定和构成的。因为是这样一种情形,所以也只有这个历史性的西方人才可能受到一种无沉思状态、一种对深思熟虑状态的扰乱的侵袭。这乃是一个非洲黑人部落完全没有沾染上的一种命运。反过来讲,对这个历史性的西方人的挽救和奠基也只

能从至高的沉思激情中产生出来。而这种沉思首先也包含着对认识的认识,对知识的沉思,以及对知识借助于它的本质历史两千年以来一直活动于其中的那个本质基础的沉思。

对认识的沉思与建立一种枯燥而奇特的“认识论”毫无关系。在此类“认识论”中,关于认识的问题所追问的东西,乃是某种对追问者来说总是已经这样或那样、最终或暂时地预先确定了的。

从形式上看,认识就在于一个认识者与可认识的和被认识的东西的关系中。但这种关系并不是自为地无关紧要地放在某个地方的,就像在一片森林里一根掉下来的树枝与附近一块岩石的联系,对于这种联系,我们可能会发现也可能不会发现。标明认识之特征的那种关系,始终是我们其中对自身有所作为的关系,而这种对自身有所作为的情况就在我们的基本态度中回荡。我们的基本态度表达在:我们是如何预先看待存在者和对象的,我们如何已经把我们与存在者和对象的关联中决定性的东西规定下来了。

现在,如果我们要以尼采的一则合适的笔记为引线,来探究一下他是如何理解认识的,从而是如何理解“持以为真”以及真理的,那我们就得注意如下两点:

其一,尼采以何种方式预先规定了作为可认识者而与人照面、并且包围着人及其生命的那个东西。

其二,尼采在哪里看到了与照面事物和周遭事物的认识关联中决定性的东西。

对照面事物的先行规定,以及对与照面事物的关联特征的确定,这两者本身将紧密地联系起来,并且将返过来指向一个共同的本质基础,也就是说,将指向一般人类生命的基本经验方式以及人类生命归属于“世界”整体的方式。因此,这种基本经验并不是关

于认识之本质的解释工作的一个单纯背景,而是第一性的和预先决定其他一切的东西。

对尼采来说,认识意味着什么呢?他是如何预先看待人与世界的表象性关系的?认识是我们称之为人的理性生命体身上的一个过程吗?如果是,那么在这个过程中发生了什么呢?是不是在这个过程中并且通过这个过程,仿佛有一些关于周围世界的一些图像被摄了下来,然后它们被纳入心灵和精神之中,以至于认识就成了一种对现实的抄写和描摹了?或者,对尼采来说认识并不是这样一种认识?对这个还没有得到明确追问、但似乎已经悄悄地受到预先追问的问题,尼采的回答是:

“不是‘认识’,而是图式化——强加给混沌以如此之多的规律性和形式,以满足我们的实践需要”。(《强力意志》,第 515 条;1888 年 3 月至 6 月)

在这些话中包含着尼采认识观的要义,就如同在我们前面讨论过的那则笔记的开头道出了真理的要义——“‘我相信某物是如此’,这样的评价乃是‘真理’的本质”。我们必须理解后面这句话与上面刚刚引用的话之间内在的共属一体关系以及它们的共同根源。这样做,我们决不是要关心尼采在这些关于真理和认识的解释中受到了哪些历史影响;而不如说,与我们相关的问题是,这种在尼采形而上学的基本立场范围内的关于真理和认识的观点指向何处,从真理问题角度来看,什么东西已经由此得到了决断,得到了一个急剧的或者只是到现在才变得显明的决断。问题不在于:他是从何处得来的?而在于:他借此给出什么?

“不是‘认识’,而是图式化”。让我们再注意一下:“认识”一词上又被加了引号,就像在另一则笔记中“真理”这个名称上被加了

引号。这意思是说：认识不是所谓的接受性、临摹性的描摹意义上的“认识”，而是“图式化”。在我们首次对理性和思维——根据范畴及其图式进行的表象活动意义上的理性和思维——的本质作出澄清时，我们已经碰到过这个 *σχῆμα* [图式] 概念。也许尼采把认识解释为一种“图式化”的做法可以与理性和范畴用法的本质历史性地联系起来；所谓“历史性地”——这意思就是说：这种把认识理解为“图式化”的观点与柏拉图和亚里士多德的思想一道，都处于同一个决断领域内，尽管尼采并没有以历史学的方式，^①通过对过去各种意见的查阅，从亚里士多德那里“取得”这个图式概念。

尼采理解的“图式化”是什么呢？他立即在接着的句子中作了解说：“强加给混沌以如此之多的规律性和形式，以满足我们的实践需要”。在何种意义上或者按照哪些角度来看，这话已经从根本上规定了被把握为“图式化”的认识呢？“图式化”被解说为：强加“规律性”和“形式”的某种尺度。在这里，图式乃是一些印记，它们本身也包含着一种规则性，并且提供出某种规定。不过，同样重要的或者还更为本质性的，是尼采此外道出的两点：

第一，具有规整作用的形式是在某种程度上被强加给尼采所谓的“混沌”的。认识首先遇到和暂时遭遇到的那个东西，认识在其中出现的那个东西，通过图式化而获得了规整性形式的强加物。照面事物具有“混沌”的特征。我们愣住了——假如我们在解说尼采的话时并不是漫不经心地去听句子，而总是根据我们自身、根据我们自己的认识态度共同去思考，我们究竟在有待认识的东西中

^① 此处作副词用的“历史性地”和“以历史学的方式”原文分别为 *geschichtlich* 和 *historisch*，相应的名词分别为 *Geschichte*（历史、发生史）和 *Historie*（历史学的历史）。——译注

遇到了什么,那么在这里,我们就一定会感到惊奇的。如果我们在认识之际径直环顾一下,在这个教室里,在街上,在树林里,在任何别的地方,难道我们在那里进行认识和了解时碰到了“混沌”么?难道不是相反地,我们倒是发现了一个有序的、划分好的区域,从这个区域中,诸对象(其中一些归属于另一些)以一种一目了然的、方便可用的、可支配的、可测度的方式与我们相对而立?我们越是在一种纯粹的逗留中让一切都站立在我们面前,也就是说,把我们所谓的“世界”摆到我们面前来——即使它只是一个小小的狭隘的世界——,则所有这些对象性的东西就越丰富和越有序地出现,就越能相互协调和接近。但这却不是什么“混沌”!

第二,尼采说:具有规整作用的形式被强加给“混沌”,这个过程_的尺度取决于我们的“实践需要”。也就是说,认识行为得以从中产生并且从中得到规定的那种态度,是实践行为,即生命实践,而不是“理论的”表象。

现在,认识的本质框架有了一个坚固的轮廓:认识是图式化,有待认识的和可认识的东西是混沌,而认识者是生命实践。但是,这样一个说明却有违于我们刚刚在直接考察我们关于“世界”的日常习惯表象时所发现的东西。

尼采是如何达到他对认识之本质的特性刻画的呢?难道他和他之前的思想家都没有看到直接包围着他们的世界,难道他们都没有重视自己对于这个世界的日常经验吗?莫非他们是为了一种预先被把握的关于认识的看法、并且为了对这种看法表示敬意,就看不到认识的本质形态了么?

抑或,人们实际上可以从另一个视点来看认识?而且,人们必须从另一个视点出发来看认识,这时可认识者才在认识的视野中

作为混沌显现出来,认识才表现为一种强加,即把合规则性和形式强加给混沌?

在这里,我们据以考察认识之本质的这另一个视点是什么呢?尼采说我们的“实践需要”对认识来说是决定性的,这时候,他本人似乎已经挑明了这个规定着他的思想的视点。不过,恰恰当我们依循于我们日常的行为、活动、意见、事务和算计,也即依循于“实践”及其“世界”时,我们才真正地看到:我们在进行认识时所对待的那个东西,我们审慎地与之交道的那个东西,我们以开放的感官和健全的理智活动于其中的那个东西(在其中我们也许忙乱不堪、也许休养生息),无论如何都不是什么混沌,而是一个安排好的世界,一个由相互归属的对象和相互指引的事物——其中一个事物“给予”另一个事物——组成的领域。

我们越坚决地放弃所有关于存在者和认识的哲学理论,世界就越透彻地以我们所描述的这种形态向我们显示出来。关于认识的思考和沉思究竟把自身推到哪个立足点上,才导致它得出了如此奇怪的说法:认识是一种根据实际的生命需要而进行的对混沌的图式化?

抑或,是不是这种对认识之本质的特性刻画根本就没有如此古怪荒诞?是不是它甚至获得了形而上学思想传统的支持,以至于可以说,所有伟大思想家都与尼采关于认识的观点达成一致了?如果说这种认识观点与我们的日常行为以及这种行为对自身的了解很少有一致之处,那么,自从我们知道哲学思想不可以用人类健全理智的尺子来度量以后,这一点就不再会令我们感到奇怪了。当我们说,我们日常的认识和了解并不针对一种混沌,而是关于一个安排好的、有序的对象和对象联系的领域的,这时候,我们究竟

是在谈论什么呢？我们不是在谈论这个已经被认识了的世界么？难道关于认识之本质的问题不就是：对于包围着我们、我们给予周到照料、因此其实已经被认识和熟悉的对象以及它们更广大的领域，我们的表象究竟是如何发生的？如果我们保证说，我们在进行表象时的确是在与一个安排好的和有序的世界发生着关系，那么，我们借此不是透露出这样一点：秩序和安排已经发生了，而且必定已经发生了？也就是说，我们恰恰不是已经假定了某个东西，某个显然来源于一种对规整性形式的强加、来源于一种图式化的东西么？这就意味着：如果我们不是拘泥于表面，而是进行一种彻底沉思，那么，认识作为表象，作为把一个世界带到我们面前来的活动，根本上就是根据实践需要对混沌的“图式化”。这样的话，尼采对认识之本质的解释就不会是什么令人诧异的东西了，当然也不是什么特有的东西了，结果，我们也就没有任何权利和义务，继续来论述一种特殊的关于认识和真理的尼采学说了。

若是这样，我们或许就只需要来问一问：为什么我们首先碰到的是“混沌”，何以实践需要对于认识来说是决定性的，为什么认识就是“图式化”？但是，以这种方式来追问，我们是不是能够深入到我们的认识行为的状态背后，回溯到认识首先得以从中产生出来的这种状态那里呢？我们是不是能够深入到这种认识的背后——这种认识克服了对存在者的无知识和无认识的关系，从根本上首先确立和接受了一种与“某物”的关系，也就是与以某种方式“存在”的“某物”的关系？

显然，在尼采对认识之本质的规定中，同样地在其他思想家（我们在此想到康德）提出的关于认识之本质的规定中，包含着一种对某个东西的回溯，这个东西使那种我们首先而且多半惟一地

熟悉的对一个有序的和安排好的世界的表象成为可能,并且承担着这样一种表象。因此就要大胆地尝试,在进行认识之际深入到认识背后去探究认识。这种被把握为图式化的认识,被归结于实践的生命需要,被归结于作为生命需要之可能性和必然性条件的混沌。如果我们一方面把生命实践、另一方面把混沌把握为某个无论如何都不是虚无的东西,因而是一个这样那样地成其本质的存在者,那么,在这样一种对认识之本质的特性刻画中就包含着一种追溯,也就是把认识的本质结构追溯到已经存在的存在者那里,也许甚至于要追溯到存在者整体那里。

这种对认识的认识诚然是要回溯到认识“背后”。但这种回溯到底具有何种特性呢?认识是根据其起源和“条件”而被说明的,认识就变成为某个被说明者和被认识者。认识是不是由此也变得更具有认识特性,是不是由此得以支配它自己的本质呢?这样一种回溯是否就是把认识置回到它自己的本质光亮中的过程呢?或者,通过这种说明性的回溯,认识倒是变得更为模糊了?它变得如此模糊,以至于有关认识之本质的任何光明、任何踪迹都消失殆尽了?也许,对认识的认识始终是一个富有成效的步骤的冒险,这一步骤百年一遇,才有某个人先行进入一个未曾被追问的东西中来完成之?我们不妨作这样一种猜测,因为,尽管有过不计其数的认识论立场是历史学家们善于报道的,但实际上,迄今为止只出现过一种唯一的关于认识之本质的解释——对于这种唯一的解释,早期希腊思想家已经为之奠定了基础,因为他们对存在者之存在作了决定性的规定,而一切认识作为一个存在者对于存在者的存在行为,都是在他们所规定的这些存在者范围之内运作的。

上面我们对认识之本质问题的作用范围作了重新说明,这也

是对前面内容的一个补充。我们这个说明可能已经足以清楚地解释以下事实：在这个问题上要作出一些重大的决断，而且在以往的西方思想中已经作出了一些重大的决断。我们必须来看一看，尼采是如何解决这些决断的各种极端后果的，以及他如何不得来做这种解决，只要他要形而上学地思考认识——在西方思想传统意义上、并且依照他自己的时代以及现代人的困境对认识作出形而上学的思考。

我们对尼采的认识概念的解说工作的主导问题已经提了出来：

为什么在认识中并且对于认识来说，混沌起着一种重要的作用呢？在何种意义上实际的生命需要对认识来说是指导性的？为什么认识根本上就是图式化？这些问题现在当然只是被罗列在这里。我们尚未确定它们的等级序列，假如有这样一个等级序列的话——看起来显然是有的。

认识之所以是一种图式化，莫非首先是因为有一种混沌在蔓延，其次是因为有一种秩序必须被达到么？或者，被给予之物之所以从根本上仅仅被把握为混沌，是因为已经预先决定了一点：认识必须是一种图式化？如果认识必须是一种图式化，那又是为什么呢？难道是因为要达到一种秩序吗？但为什么以及在何种意义上要达到一种秩序呢？在这里，问题层出不穷，而其中没有一个问题是根据现成的、人们异口同声地承认的事实来加以解答的。所有这些问题都有待我们去决断。

无论何时何地，关于认识之本质的问题都已经是一种思想筹划，即对人之本质以及人在存在者中间的位置的思想筹划，也是一种对这些存在者本身之本质的筹划。如果我们没有预先思考这一

点,没有越来越透彻地思考这一点,那么,尼采有关认识的解释实际上就无异于人们在某个心理学和动物学研究所里关于生命过程和认识过程所做的研究了;只不过,这种在研究所里进行的关于认识过程的研究——无论是在人身上还是在动物身上——是可以有精确性要求的,而尼采却是靠一些普遍的生物学说法自己来解决困难的。如果我们是在心理学和认识论对于认识的说明要求的框架内活动,那么,我们也就会这样来读解尼采的这些命题,仿佛它们是要向我们说明一下认识。我们没有看到,尼采的这些命题是要对当代人及其认识态度作出某种决断,而且实际上已经作出了某种决断。

第 12 节 “混沌”概念

认识意味着:为混沌打上规整性形式的烙印。尼采用“混沌”这个名称指的是什么呢?尼采并不是在原始希腊的意义上,而是在后世的意义上、特别是在现代的意义上来理解这个词语的。而同时,“混沌”一词还具有某种起源于尼采思想的基本立场的特有涵义。

χ^αος 一词的原初意思是张裂开来的东西;它指向一个不可测量的、毫无依靠和毫无根据的、裂开的敞开之物(参看赫西俄德:《神谱》,116)。^①为什么这个词语所命名的基本经验没有而且未能达到支配地位呢?对此问题的探讨已在我们现在的任务范围之外了。眼下我们只需注意到,长期以来流行的“混沌”一词的意义,以

^① 参看本书第二章第 12 节。——译注

及始终由这个词引导的看法,并不是一种原始的意义和看法。对我们来说,混沌意味着乱七八糟、混乱不堪、颠三倒四。混沌不仅意味着无序,而且也意味着纷乱中的混乱不堪,翻滚中的乱七八糟。在后面这种意义上,混沌始终同时也意味着一种“运动”方式。

那么,何以混沌恰恰获得了上面指出的作用,即在认识之本质的规定中的可认识者的作用呢?就对认识的沉思而言,把在认识中照面的东西标识为混沌,而且把它标识为绝对“混沌”,而不是某个方面的某种“混沌”——这样一种做法的动因何在呢?“混沌”是“秩序”的对立概念吗?

让我们再次求助于一个大家熟悉的例子:我们走进这个教室(假定是第一次),发觉这块黑板上写满了希腊字母。在这种认识中,我们并没有首先碰到一种混沌,我们看到的是黑板和文字;也许并非所有人都能进一步确认这些是希腊文字;但即使如此,我们也并没有面对一种混沌,我们面对的是一种我们读不懂的可见的书写物。当然啰,人们会同意,我们的直接感知和陈述针对的是在这里现成的、具有这样那样特性的黑板,而不是一种混沌。这种承认诚然是与事实相吻合的,但已经预先把真正的问题当作已经确定的问题了。“这块黑板”——这说的是什么呢?难道它说的不就是我们已经实行的认识:作为黑板的物么?我们必定已经把这个物当作一块黑板来认识了。这种认识的情形如何?关于这块黑板的陈述已经把一切都建立在关于这个作为黑板的物的认识中了。为了认识这个作为黑板的物,我们必须已经预先把我们所照面的东西确定为“物”(Ding)本身了,而绝不是把它确定为一个倏忽而过的过程。对于这个预先一般地已经被看作物的东西,我们遇见的这个照面者,这个在其存在和存在方式方面与我们相关涉的东

西,我们必定在我们最初遇见它时就已经对它有所觉知了。我们碰到了黑色、灰色、白色、褐色、坚硬、粗糙、声响(在敲打时)、延展、平面、运动等因素——也即被给予之物的一种多样性。但这就是被给予之物——即自行给予之物么?①难道它不也已经是某个被看待之物(Genommenes),已经通过黑色、灰色、坚硬、粗糙、延展、平面等词语而被接受了么?为了具有纯粹地照面者,为了让它照面,我们不是也还必须通过词语(我们已经在词语中把握住了照面者)收回我们这种对照面者的侵袭么?照面者——我们对它究竟还能说些什么呢?或者,在这里,在我们不再或还不能关于存在、非存在和不存在作出决定的地方,就开始了不再能够言说者的区域以及那种弃绝(Verzicht)的区域么?或者,人们即使面对这个照面者也还没有放弃有所命名的词语,而不如说,人们虽然没有亲自命名照面者,但却根据那个把它带给我们的东西,也即根据视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉和每一种感觉方式,来说明这个照面者?人们把被给予之物称为“感觉”的多样性。康德甚至说“感觉的杂乱无章”,意思恰恰就是指混沌、乱七八糟,它不仅在我们感知这块黑板的瞬间中,而且不断地在任何地方都纠缠、占据、关涉、冲刷和翻动着我们——似乎更准确地还应该说,“我们的身体”。这是因为,与上述所谓外部感官的被给予之物同时相随的,乃是“内部”感官的“感觉”的纠缠和翻动、驱使和牵引、吸引和排斥、撕扯和承荷——似乎又准确无误地,人们把这些“感觉”断定为身体状态。

这就是说,如果我们敢于在指定方向上,可以说,在像这块黑

① 此句中的“被给予之物”原文为 das Gegebene,“自行给予之物”原文为 das Sichgebende。——译注

板以及其他熟悉事物一样无关紧要地、安静地和确定地作为对象向我们显现出来的东西背后,走出哪怕少数几个步骤,那么,我们就已经碰到了杂乱无章的一堆感觉,即混沌。这是最切近的东西。它是如此切近,以至于它甚至不只是在我们“旁边”与我们相对而立,而不如说,我们本身——作为身体存在物——就是这种东西。也许这个身体,这个如其肉身地存在着和生活着的身体,^①就是我们身上“最确定的东西”(《强力意志》,第 659 条),比“心灵”和“精神”更为确定;而且,也许当我们说它“充满激情”(begeistert)时,我们说的正是这个身体,而不是心灵。

生命通过其肉身存在而生活着。迄今为止,关于我们所谓的躯体,我们也许知道了很多几乎已经不可忽视的东西,而没有认真地沉思过什么是肉身存在(Leiben)。它超出并且不同于单纯的“行尸走肉”;它乃是那个东西,在其中,我们在某个生命体的身体过程和现象上能够确定的所有东西才获得了它特有的事件特征。也许乍看起来,“肉身存在”也还是一个模糊的词语,但它命名着某个必须在对生命体的认识中首先并且不断地得到经验和沉思的东西。

被我们当作万有引力、重力和物体坠落来认识的那个东西是多么简单又模糊,同样地,一个生命体的肉身存在也是十分简单又模糊的,尽管是完全不同的,相应地也是更为本质性的。生命的肉身存在并不是什么独自隔离的东西,被包藏在身体(Leib)借以向

① 此处短语“如其肉身地存在着和生活着”(wie er leibt und lebt)的日常含义为“和它本身一模一样”。我们在此作了完全字面的译解。其中“肉身地存在”是对德文动词 leiben 的勉强翻译。关于“身体”(Leib)和“肉身存在”(Leiben)的中译,可参看本书第一章注 38(译注)。——译注

我们显现出来的那个“躯体”(Körper)中,而不如说,身体同时就是通道和过道。一条生命之流流过这个身体,对此,我们向来仅仅觉察到少量稍纵即逝的东西,而这个东西向来又只是依照当下身体状况的接受特性而被觉察到的。我们的身体本身已经被投入到这条生命之流中,从而得以在其中飘摇沉浮,被这条河流所席卷、撕扯,或者也被它推到岸边。我们的感觉区域(我们把它认作身体区域)的那种混沌,只不过是作为“世界”本身的巨大混沌的一个片断而已。

因此,我们已经可以猜测,对尼采来说,“混沌”作为一个名称并不是指感官感觉领域中某种任意的乱七八糟,也许根本上就不是指乱七八糟。混沌乃是表示肉身地存在着的生命的一个名称,表示肉身性生命总体的一个名称。尼采以混沌一词也并不是指在其纷乱中的绝然混乱不堪,并不是指由于弃绝任何秩序而形成的无序,而是指那种涌逼、流动和运动的东西,它的秩序是隐而不显的,它的规律是我们不能直接认识的。

混沌乃是表示对世界整体及其运作的一种特有的预先筹划的名称。看起来,而且在此最为强烈地给人一个感觉,好像这里又是一种无度的“生物学”思维在起作用了。这种思维把世界“表象”为仿佛是一个巨大无比的“身体”,其肉身和生命构成存在者整体,从而使存在作为一种“生成”显现出来。尼采在后期十分经常地指出,身体不仅必须被当作人类之考察工作的指导线索,而且必须被当作世界之考察工作的指导线索——此即立足于动物和动物性的世界筹划。对作为“混沌”的世界的基本经验就植根于此。但是,既然身体在尼采看来是一个支配性构成物(Herrschaftsgebilde),则“混沌”就不可能意指荒芜的乱七八糟,而倒是指世界整体之生成

和流动方面的尚未克服的丰富性的遮蔽状态。由此,那种到处可见的生物主义嫌疑似乎就获得了清晰而完全的证实。

然而,我们必须再度提醒:或明确或隐含地把这种形而上学标识为生物主义,这种做法并没有思考什么,所有达尔文主义的思路都休想在其中插手。首要地,尼采所谓人与世界根本上首先都要从身体和动物性出发来考察,这样一个思想决不意味着:人类起源于动物,更准确地讲,起源于“猿猴”——仿佛这样一种“进化论”竟能说出关于人的某种东西似的!

尼采的思想方式与这里所讲的“进化论”是多么不同,这一点可以从他在查拉图斯特拉时期做的一则笔记中见出(《全集》,第十三卷,第 276 页;1884 年):“猿猴过于好心肠,以至于人不可能起源于猿猴”。人的动物性具有一个更为深刻的形而上学基础,这个基础比人在任何时候通过指出某种现成的、在某些外在方面似乎与之类似的动物物种而能够在生物学和科学上提供出来的基础都更为深刻。

“混沌”,作为混沌的世界,这指的是:与身体及其肉身存在相关而得到筹划的存在者整体。这种对世界筹划的奠基已经包含了所有决定性的东西,也即对思想来说决定性的东西;这种思想作为对一切价值的重估力求一种新的价值设定,也即对最高价值的设定。如果说真理不可能是最高价值,那么,这种最高价值就还高于真理,在传统真理概念的意义上讲就是:它必定更切近和更适合于真正的存在者,即生成者。这种最高价值不同于认识和真理——它乃是艺术。艺术并不复制现成事物,并不根据现成事物来说明现成事物;相反地,艺术美化生命,把生命置于更高的、尚未经历的各种可能性之中。这些可能性并不飘荡于生命“之上”,而毋宁说

是根据生命本身把生命重新唤醒,使生命进入清醒状态。因为,“只有通过魔力,生命才保持清醒”。(斯退芬·格奥尔格:《新王国》,第75页)^①

但什么是艺术呢?尼采说,艺术乃是“旺盛的肉身深入形象和愿望世界之中的一种充溢和涌流”(《强力意志》,第802条;1887年春季至秋季)。在这里,我们不能在对象性的和心理学的意义上来看待这个“世界”;我们必须在形而上学上来思考这个“世界”。艺术的世界,艺术有所建立地揭示出来、并且有所开启地建造起来的那个世界,乃是美化者(das Verklärende)的领域。但美化者和美化却是那个生成者和那种生成,后者向来把一个存在者,即被固定和已经变得固定、凝固的东西,提升到新的可能性之中。这些新的可能性不是生命享受和“体验”(Erleben)的一个仅仅可追求的遥远而滞后的目标,而是生命的一个先在的和第一性的协调基础。

所以,艺术就是对生成者、生命本身的创造性经验。而且,从形而上学上看,而不是从美学上看,哲学作为思想家的思想也无异于“艺术”。尼采说,艺术比真理更有价值。这意思就是说:艺术比真实之物、被固定和被止息之物更接近于现实之物、生成者、“生命”。艺术大胆冒险,敢于赢获混沌,那隐蔽的、自我涌溢着的、未被掌握的充盈生命;这种混沌首先就像一种单纯的混乱的麇集显现出来,而且基于某些原因也必定如此这般显现出来。

我们前面的讨论的出发点是:在关于黑板这样一个日常对象的直接陈述中,已经包含着作为认识的这块黑板的基础。我们对

^① 海德格尔在此引用的是诗人格奥尔格“人与森林之神”(Der Mensch und der Drud)一诗的最后一行,此诗收入诗集《新王国》(1928年)。——译注

认识的特性刻画必须首先追问,在对如此这般预先给定和照面的事物的认识中到底包含着什么。在此已经变得清晰的是,这个照面事物(感觉的多样性)何以能够被把握为混沌。同时,想必我们也已经表明,尼采是如何广泛如何本质性地看待混沌概念的。有待认识者和可认识者就是混沌,而这种混沌是肉身性地与我们照面的,也就是说,是在身体状态中,混沌被吸纳入这种状态中并且返回来与之相关涉。混沌不只是在身体状态中与我们照面的;而不如说,我们的身体活生生地作为混沌之流中的波涛而肉身地存在着。

在其现代的含义范围内,“混沌”具有双重意思。就其本真的和地道的意义来了解,这个词对尼采来说指的是“世界”整体,指的是自我创造者和自我毁灭者的那种无穷地自行涌逼着的和未受控制的丰富性(《强力意志》,第1067条),惟在其中才构成规则和无序,也才有规则和无序的消解。表面上,“混沌”指的就是这同一种丰富性,但首先却是在混乱和麇集的假象中,正如它在个别生命体那里照面的那样。若以莱布尼茨的方式来看,这些生命体乃是“活的镜子”、“形而上学的点”,在其中,世界整体以一种当下各个视野的有限光亮聚集和显示自己。^①由于我们试图澄清如何才能把混沌设定为可认识者和有待认识者,我们就已经不知不觉地碰到了认识者——那个把握世界、征服世界的生命体。这不是偶然的,因为就其本质来说,可认识者与认识者向来一体地取决于同一个本质基础。我们不可把两者分离开来,也不能要求孤立地找到它

^① 此处特别可参看海德格尔:“最后一次马堡讲座节选”,载《路标》,美茵法兰克福1996年,第79页以下;并参看中译本,孙周兴译,北京2000年,第88页以下。——译注

们。认识并不像一座桥,能够在某个时候一劳永逸地把一条河的两个自在现成的河岸连接起来;而不如说,认识本身就是一条河,它在流动之际首先把河岸创造出来,并且以一种比一座桥向来所能做到的更为原始的方式使两个河岸相互面对。

第 13 节 实践需要作为图式需要。 境域构成与视角

在《强力意志》第 515 条的那个引导性句子中,^①尼采虽然把混沌称为作为图式化的认识所要对付的东西,但在那里,他并没有说身体和身体状态是认识者及其态度的标志。相反地,他谈论的是规整性的烙印所能满足的“我们的实践需要”。“混沌”是一方,“实践需要”是另一方,两者相互对立。那么,所谓“实践需要”到底意味着什么呢?

在这里,我们也必须做更为清晰的沉思,因为“实践需要”是什么,似乎是尽人皆知的。根据前述内容,我们也已经能够为这种沉思确定一个基准点了。如果说在认识中照面的事物具有混沌的本质特征,并且是在上述的双重意义上,而且,如果说所照面的混沌返回来与一个生命体相关联,与生命体的肉身存在和生命相关联,另一方面,如果说“实践需要”就是在图式化之际与所照面的混沌相对应的东西,那么,尼采这里所谓的“我们的实践需要”的本质就必定处于与肉身生命生命状态的本质联系之中,甚至就处于与这种生命状态的本质统一性之中。

^① 参看本章第 11 节。——译注

每个生命体,尤其是人这种生命体,都被混沌团团围住,被混沌所逼迫和挤压。这种混沌乃是未被掌握的征服者,它把生命体卷入它的河流中。因此,看起来似乎恰恰是生命生命状态,作为本能和冲动、习性和倾向、需要和要求、印象和景象、愿望和指令的这种纯粹涌流,把生命体本身卷入和推入它本身的河流之中,并且因此让它在其中流动和流失。于是,生命或许就只是消解和消灭而已。

然而,“生命”却是表示存在的名称,而存在的意思是:在场、持存、持存状态、经受住消失和缩减。所以,如果生命就是这种杂乱无章的肉身存在和簇拥在一起的自身涌逼,如果生命应当是真正存在者,那么,同时而且同样原始地,生命体要关注的事情就是:它向来还得经受住欲望(Drang)和涌逼(Überdrang)——假如这种欲望并不力求进入单纯的消灭之中。而这是不可能发生的事,因为否则的话,欲望就会排斥自身,因而也决不可能是一种欲望了。因此,在自身涌逼着的欲望的本质中包含着一种与之相合的东西,亦即欲望性质的东西,它力求并不屈服于涌逼,而是站立于这种涌逼中,而且哪怕只是为了能够从基本上成为可逼迫的和自身涌逼的。惟有站立者才能倒下。但一种对涌逼的经受却力求持存状态和持存之物。因此,持存之物与力求持存的欲望并不是一种与生命欲望格格不入的东西、矛盾的东西,而不如说,它们是与肉身地存在的生命的本质相符合的:为了生存,生命体为它自身之故必然力求持存之物。

尼采说,“我们的实践需要”要求着对混沌的图式化。如果我们要保持在所指定的形而上学思想层面上,那么,我们应当如何来理解这个表达呢?

“实践需要”首先可能意味着：对实践活动的需要。但是，只有当“实践”一般地属于生命的本质，以至于实践的实行为生命生命状态提供了一种相应的满足，这时候，这样一种活动才是生命的一个需要。那么，实践意味着什么呢？习惯上，我们用行为和活动来翻译这个希腊词语，^①并且把它理解为目标地实现、意图地实行、效果和结果的获得。对于所有这一切，我们的衡量依据是：我们的“实践”是如何直接地、明确地和明显地改变和“摆放”现成的现实之物的。但恰恰因为这样，“实践”以及实践因素始终仅仅被看作本质意义上的实践的一个后果。

原始地看来，实践并不只是指活动和实现；而毋宁说，这样一种活动植根于生命本身的实行，即生命之生命状态意义上的实行。现在，“实践需要”就意味着：那种包含在作为生命之实行的实践中的需要和必需。生命体从它的生命状态而来并且为了它的生命状态而首先必需那个东西，那个对生命体之为生命体来说是决定性的东西，那就是：它“生活”，它“存在”，它——根据前面的说法——并不屈服于它自己的混沌特征的撕扯，而是树立和站立于其中。这样一种在撕扯中站立（*Stehen im Fortriß*）意味着：直面涌逼，以某种方式把这种涌逼带向持立——但并不是由此使生命中止和停止，而是恰恰使生命作为生命体在其持存中得到保障。作为生命之实行，实践在自身中就是持存之保障。

由于这种保障只有通过一种对混沌的保持和固定才是可能的，所以，作为持存之保障的实践就要求把涌逼者置入一个持立者之中，置入形态、图式之中。实践作为持存之保障于自身中就是一

^① 希腊文的“实践”为 *πρᾶξις*。——译注

种对图式的需要。从形而上学上看，“实践需要”的意思就如同：要构成那个使持存保障成为可能的目的、图式，简言之，就是图式需要。这种图式需要已经是对具有固定作用的、因而具有限定作用的东西的展望。在希腊文中，这个具有限定作用的东西被叫做 τὸ ὀρίζον[界定者]。在具有生命状态的生命体的本质中，在以图式需要为方式的持存保障中，包含着一个境域(Horizont)。这个境域因而就不是一个从外部分配给生命体的界限，即生命活动所碰到的界限和限度。

境域构成(Horizontbildung)属于生命体本身的内在本质。在这里，境域首先只是意味着：在涌逼者和逼迫者的一种持存化范围内对自身展开着的生命之实行的限定。在这个具有限定作用的范围里，一个生命体的生命状态并没有终止，相反地，它不断地发端于这个范围。图式承担着境域之形成。

诚然，由于尼采经常仅仅笼统地谈论生命体，同时又并没有专门注意人与动物之间的界限，所以，对尼采这种关于生命之本质的观点的一种充分清晰的澄清就变得特别困难了。尼采能够毫无顾忌地以这种方式办事，更何妨就连人——依照形而上学的思想方式——也已经在其本质中被设定为一个动物了。对尼采来说，人乃是尚未被确定的动物。我们首先需要决断的问题是：动物性何在？应当在何种意义上来理解传统对“人”这个动物的本质界定，即把人标识为理性动物的传统做法？

在尼采那里，“生命”这个词语和概念的含义是摇晃不定的。用这个词，尼采时而指存在者整体，时而仅仅指生命体(植物、动物、人类)，时而又仅仅指人类生命。这种多义性是有其本质原因的。因此，只要我们没有跟牢尼采的思想道路，它就会把我们弄得

糊里糊涂。依照我们关于尼采的真理规定和认识规定这个主导问题,我们将首先把关于生命和生命体的探讨限定在人类身上。

为了说明图式需要和境域构成,我们还可以补充性地说一说另一件事,它已经预示着后面的考察工作。这个围绕着人的境域,亦即持存者之范围,并不是一堵把人封锁起来的墙,而不如说,这个境域是透光的,它本身指向未被固定者、生成者和能够生成者,指向可能之物。这个归属于生命体之本质的境域不仅是透光的,而且也总是以某种方式被穿越和衡量,并且在一种“观看和视见”的较广意义上“被透见”(durchblicken)。作为生命之实行的实践就保持在这样一种透见中,也即在“透视”(Perspektiven)中。境域始终处于一种透视范围内,即一种对可能之物的透见范围内,而这个可能之物是从生成者中升起来的,而且只能从生成者中升起来,因此就是从混沌中升起来的。透视乃是一个预先已经开辟好的透见轨道,各个境域向来就是在此轨道中构成自己的。透见和预见特征与境域之构成一体地属于生命之本质。

尼采经常把境域与透视相互等同起来,因而从没有达到对两者之区别和联系的一种清晰描述。这种非清晰性不仅基于尼采的思想方式,而且也基于实事本身。因为境域与透视是必然地相互联系、相互归并的,两者本身就是交叉的,以至于往往其中一方可以代表另一方。然而首要地,两者都植根于人类存在的一个更为原始的本质形态中,即在此之在(Da-sein)中,而尼采却与他之前的所有形而上学一样,很少能够看到这个本质形态。

更尖锐地,局限于尼采来看,我们就可以说:透视,对可能之物的透见,朝向的是在涌逼着和生成着的世界意义上的混沌,但这总是在某个境域范围内进行的。再说了,这个在图式化过程中起作

用的境域始终只是一种透视的境域。这个境域,这个具有有限定作用和持存化作用的东西,不仅把混沌在某些角度确定下来,因而保障了可能之物,而且首先通过它的透见性的持存者使混沌作为混沌显现出来。持存者作为这样一个持存者,只有在对某个生成者的透视中才成为可觉知的,而生成者只有在某个持存之物的透见性基础上才能揭示自身为这样一个生成者。

假如生成者与持存者必须同样本质性地_地在它们的共属一体关系中_中得到思考,那么,这两者就返身指示着它们的本质统一性的一个更为原始的开端。因为境域构成与图式烙印的本质基础在于生命之实行,在于作为持存保障的实践,所以,实践与混沌本质上就是共属一体的。

在这里,对于这两者之间的联系,我们决不能这样来设想:这边是一个现成的生物,在其内部(犹如在一间棚屋里)生出了“实践需要”;而那边,在这个生物“之外”,就是混沌了。毋宁说,生命体作为实践,亦即作为透视性和境域性的持存之保障,首先被置入一种作为混沌的混沌中了。作为对生物之持存而言的生命体的撕扯着的涌逼,这种混沌又使透视性的持存保障成为必然的。图式化的需要本身就是一种对持存者及其可确定性(亦即可觉知性)的展望。这种“实践需要”就是理性。

因此,正如康德在他的思想道路中越来越清晰地看到的那样,理性本质上就是“实践理性”。这意思是说,理性就是一种对在自身中以生命之可能性条件为目标的东西的筹划性觉知(entwerfendes Vernehmen)。在实践理性中对道德律的筹划,意思就是:使作为人格(Person)的人之存在成为可能,而人格是由对道德律的敬畏决定的。理性依照当下的持存保障的方向展开它的概念和

范畴。因此,首先从对混沌的掌握需要中发展出来的,并不是理性本身,并不是理性的本质;而不如说,只要作为纷乱之物而蜂拥而来的东西根本上只有在秩序和持存性的视野之内才成为可觉知的,则理性在自身中就已经是对混沌的觉知(Chaos - Vernehmung)了。作为向来以这种或那种方式向我们逼迫的东西,这个蜂拥而来的东西因此向来引发着和要求着这种或者那种固定,这种或者那种图式构成。

如果说自古以来认识都是被视为表一象的,那么,认识的这种本质同样也在尼采的认识概念中被保持下来了。但是,表一象的重点却发生了变化,被移置到表一象上面,被移置到“带到自身面前”上面,后者作为确一定意义上的一种摆置,也就是在某个形态之集置中的固定、表一现意义上的一种摆置。^①因此,认识并不是“认识”,也就是说,认识并不是复制和描摹。认识之成其本身,乃是作为持存者中的投送,^②作为归结(Subsumieren)和图式化。具有限定作用的境域构成的界限是在实践本身中通过持存之保障而被勾划出来,而作为生命之实行,这种持存之保障按照生命体的本质状态和本质高度预先把图式构成的方向和广度描绘出来了。

这个“本质状态”乃是生命体从一开始就已经把其透视角度预先投射出来的方式。依照这种透视角度,那些决定性的可能性的

① 此处“表一象”和“表一象”德文原文为 Vor - stellen,是海德格尔对“表象”(Vorstellen)一词的特殊写法,意在强调“表象”是一种“把……摆置到面前来”的活动。而句中的“确一定”(Fest - stellen)、“表一现”(Dar - stellen)也都含有动词词根“摆置”、“设置”(stellen)。海德格尔后来由此发展出他关于作为技术之本质的“集置”(Ge - stell)的概念。——译注

② 此处“持存者中的投送”原文为 Zustellen im Beständigen。其中“投送”(Zustellen)一词也以“摆置”(stellen)为词根。——译注

范围得以开启出来,与之相随,那些决断的范围也得以开启出来——而通过这些决断,就产生出那个关键之物的消息(Bescheid)。这个本质之消息因此就不是一个飘荡于生命之上的目标,并不是一个人们偶尔会瞟上一眼或者干脆视而不见的目标。这个消息已然以一种与生命相合的惟一方式承荷着生命。它承荷并且保持生命,使之超越自身而进入一种已经被把握的可能性之中;而从这种可能性而来,当下的境域构成才得以顺利进行,并且本身成为一个规则和图式。

第 14 节 理解与计算

那么,对“人”这个动物的持存保障是在哪个方向上进行的呢?在双重方向上。只要人作为人总与他人和事物打交道,那么,这个双重方向就已经被描画入人的本质中了。甚至个别的人作为一个个体,也始终已经是这样一个人,而且始终仅仅是这样一个人:这个与他人打交道、为事物所包围的人。

不过,我们却难得做到先于一切地对人的这种全部本质作出估量。往往存在着这样一种倾向:人们以“个别的”人为出发点,然后才让他与他人和事物发生各种关联。而当人们断言人是一种集体生物和群居动物时,同样也是毫无所获的;因为即使这里,集体也还始终只能被把握为诸个体的一种单纯共处。而且,我们终究不得不承认:甚至那个更为完全的出发点,也就是以“这个”作为与他人和事物、因而也与自身打交道者的人为出发点,总也还是一个流于表面的出发点,只要我们没有先于所有这一切指出那个指示着基础的东西,亦即与他人、事物和自身的简单而多重的关系的基

础。[根据我的《存在与时间》，这个基础就是存在领悟(Seinsverständnis)。存在领悟并不是最终的东西，而只是最先的东西；我们对这个基础的探究正是从中获得其起点的，从而得以把存在思考为深渊(Ab-Grund)。]

与他之前的全部思想家一样，尼采也以同样的方式看待人与他人和事物的关系。与他之前的任何思想家并无二致，尼采也还是从个别的人着手的，并且由之出发完成一种向上述关系的过渡。人处于与人的关系中，人也处于与事物的关系中。第一个关系是相互理解的关系。但这种相互的赞同不只关系到其中的人们，同时也总是关系到人们所对待的事物。

关于某物达到相互理解，这意思就是说：对某物采取同一个意见，在有各种意见分歧的情况下把一致和冲突之所以存在的角度确定下来。在任何时候，理解都是对某个同一者达成一致意见。在这种本质意义上的理解甚至是各种意见分歧、争论的先决条件；因为，只有当争论者根本上意指同一件事情时，他们才可能鉴于这一个东西而彼此发生分歧。因此，人们之间的一致与争论是以对同一者和持存者的确定为基础的。倘若我们仅仅经受到变化多端的表象和经验的一种匆匆奔涌，并且完全被吸入其中，那么，我们就决不会是我们自身了，就像其他人向来难以作为他们自身面对自己，而且也难以作为这同一种人面对我们。以同一种方式，同一群人应当在自身中间对之达成一致的那个同一者，也就会是一个非持存的东西了。只要误解和不理解只不过是理解的变种而已，那么，合乎本质地来看，同一群人在他们的同一性和自身性方面的相互接近，就必定都是建立在理解基础之上的。

本质意义上的理解与作为单纯约定的理解是根本不同的。前

者是一种历史性的人类存在的基础,而后者始终只是一个后果和手段;前者是最高的必然性和决断,而后者只不过是权宜之计和机会。然而,通常流行的意见却认为,理解已经是让步、软弱、放弃争辩。这种意见根本就不知道,本质意义上的理解乃是最高的和最艰难的斗争,比战争更为艰难,与一切和平主义毫不相干。理解是围绕着一个历史性人类设立起来的那些高于自身的本质性目标的最高斗争。因此,在当前的历史性境况中,理解就只可能意味着勇于面对这样一个惟一的问题:是否西方还相信自己能创造一个高于自身及其历史的目标,或者,是否西方宁愿沉溺于商业兴趣和生活兴趣的保持和提高,满足于对过往之物的诉求,仿佛过往之物就是绝对之物了。

正如理解一般地把人们当作这个同一者固定在他们的自身中,并且首先支撑着宗族、群体、社团、协作同盟的存在,因此保障在人群中间的人们持存于他们得过且过的生活的表层,同样地,尼采多半附带地称之为“计算”(Berechnung)的那个东西,也承担着那种固定过程,即把涌逼者和变化者固定为那些能够得到计算的事物,人们总是能够再三地向之回归的那些相同的事物,人们能够这样或者那样地使用和利用的那些相同的事物。

从根本上来讲,甚至人们通常所指的理解也还是一种对人的预计能力,正如与事物的交道乃是一种对对象的预计能力。持存保障往往都具有一个特征,我们可以称之为斟酌。^①其中包含着对某个境域的预先思考,这个境域包含着指令和法则,而向我们涌逼而

^① 这两个句子中的“预计能力”(Rechnenkönnen)和“斟酌”(das in - Rechnung - Stellen)在词根上都与前述的“计算”(Berechnung)有关。中译文未能显出此种意义联系。——译注

来的东西正是依照这些指令和法则被截获、被捕获和被保障的。作为人对于人和物的行为的指令,那种预先得到斟酌、并且首先调节着计算的指令,这些图式(Schemata)并不是像一枚图章一样被印在混沌上面的;而不如说,它们首先被设想出来,然后被预先发送到照面事物那里,以至于照面事物首先而且向来已经在图式的境域中显现出来了,而且仅仅在这样一个境域中显现出来。这种图式化决不是指一种图式性的安排,决不是把无序之物安排到准备好的格层之中,而是对欲望和涌逼必然置入其中的那些形态的斟酌和构造,目的是为了如此这般地以某个持存者来重新置放生命体,并且因而把它本己的持存性和可靠性投送给这个生命体。

现在让我们以更为明亮的眼睛,来读解一下《强力意志》第515条第二个段落的第一个句子(这个段落是用来解释开头那个引导性句子的):

“在理性、逻辑、范畴的构成中,需要曾起过决定性的作用:不是‘认识’的需要,而是归结的需要,图式化的需要,目的是为了达到理解和计算……”。

在这个句子中,决不包含有一种对理性能力之起源的达尔文主义解释。它倒是把尼采关于理性和认识的本质的看法重新改写了一遍,那就是:实践作为生命之实行,这种实行通过把被固定之物带向在场而使生命体坚持于一种持存状态中。而根据传统的看法,固定之物就意味着存在者。把存在者表象出来,理性地进行思考,这就是生命的这种实践,也就是对生命本身的原始的持存保障。把对象性的东西带向持立,并且在表象之际牢牢把握对象性的东西,此即“概念之构成”(Begriffsbildung),它决不是某种理论理智的古怪的特殊活动,决不是某种与生命格格不入的东西,而是

人类的生命实行本身的基本规律。

由此出发,我们就可以来估量一下一种广为传播的尼采解释。根据这种解释,尼采是把“精神当作心灵的仇敌”即生命的仇敌来理解的,这就是说,尼采根本上是要否定精神,而且要否认这个概念。^①倘若这样一类公式是不妨用一用的,那我们就必须说:精神并不是心灵的“仇敌”,而是心灵的先锋或带路人;^②而之所以如此,是因为被固定者和持存者驱使着生命体,使之不是杂乱无章地去猜度、一知半解地去宣布它本身的各种开放的可能性,而是基于最高的沉思和论证预先去构成此种可能性。就此而言,精神乃是心灵的一个仇敌,而且是一个十分顽劣的仇敌,但并不是一个反对生命的仇敌,而是赞成生命的仇敌。当然,如果人们把生命的本质宣布为体验的单纯奔腾和空洞泛滥,那么,精神也就可以说是一个反对生命的仇敌。假如我们是根据他本真的和最本己的思想来思考尼采的,那我们就不能把尼采宣布为科学的敌人,尤其不能把他宣布为知识的敌人。无论是谁,只要他经历了那种知识,即尼采在保持自身之际必定沉没于其中的那种知识,那他就将会发觉,把尼采思想标识为“生命哲学”的做法还只不过一种无所用心的做法。

在尼采时代,科学本身最多地借助于那种被人们称为实证主义的态度推动了对知识的疏异化。在这样一个时代里,没有一个现代思想家比尼采更坚定地竭力争夺知识而反对模糊不清的和变化无常的无知识状态。而在今天,这种实证主义的态度绝没有得到克服,它只是被掩盖起来了,因而变得更有作用力了。

① 海德格尔在这里指的是维德维希·克拉格斯的尼采解释。参看上文第 23 页注①。——译注

② 此处“先锋”、“带路人”(Schrittmacher)也有“起搏器”之意。——译注

第 15 节 理性的创作本质

自从尼采的第二个“不合时宜的考察”《论历史学对生命的利与弊》(1873年)发表以后,他的思想就处于一个错误的假象中,仿佛他是在反对“科学”而为所谓生命作斗争。而事实上,尼采是为了尊重原始地被理解的“生命”以及对“生命”的沉思而为知识战斗。这就已经表明,只有当我们保持在一条轨道上,一条同时通向一种更为原始的对于与生命有着本质统一性的认识的把握,这时候,我们才能充分地理解认识对于生命的必要性,才能充分地理解作为一种必需价值的真理。只有这样,我们才能保持那个尺度,借以去评价尼采的各种表述的分量——即使是与其最初的面印象相违背的。在《强力意志》第 515 条笔记中,尼采还补充了一个带有括号的说明:

“(理性的发展就是为了达到相似、相同之物的调整和构造——这同一个过程是每一种感官印象都要经历的!)”

尼采在这个句子上加了一个括号,这或许会诱使人们把它当作一个附带的、根本上多余的说明,或许会让人在阅读时把它看漏了。然而事实上,尼采在这里是要暗示出一个步骤,这个步骤通向一种更为本质性的对理性和认识的理解。在此前面的句子中有“理性的构成”这个表达,而现在说的是“理性的发展”。两者说的同一个东西。这里所谓的“发展”,并不是生物学上讲的起源和发生,而是在形而上学意义上意指理性之本质的展开。理性存在于对相同之物的调整、构造(Ausdichten)。

假定我们经常在外面见到草地斜坡上的一棵孤立的树,比如

这棵桦树,那么,其多样的色彩、色调、光线、氛围等,往往具有各不相同的特征,按照不同时辰和不同季节而各不相同,另一方面也按照我们不断变化的感知位置以及我们当下的视野和情绪而各不相同;不过,它始终是这棵“相同的”桦树。它是这棵“相同的”桦树,这并不是事后追加的,并不是我们根据事后的比较做的一个确定:喏,它的确是这棵“相同的”的树;事情毋宁说要反过来,我们对这棵树的接近总是已经针对着这个向来“相同的東西”了。事情并不是:仿佛我们不能察觉到景象的变化;相反地,只有当我们预先超越自行给予之物的当下差异、把这样一个并非在总是自行给予的被给予者中现成的东西设定起来时,也就是把一个“相同者”即同一者设定起来时,我们才能经验到景象变化的魔力。

在某种程度上讲,这种把树设定为这同一个东西的活动,乃是对一个并不存在的東西的设定,也就是对在某个可发现的现成之物意义上并不存在的東西的设定。这样一种对一个“相同者”的设定因此就是一种虚构和构造。为了规定和思考这棵树,这棵在其当下刚刚被给予的现象中的树,我们必须预先把它的同一性创作出来。这种自由的对一个同一者即一种同一性的预先设定,这种创作特征,乃是理性和思想的本质。所以,在进行通常意义上的思考之前,总是必须首先进行创作。

只要我们把照面之物当作一个事物来认识,当作具有这样那样性质的、这样那样地与其他照面之物相关涉的、这样那样起作用的、这样那样大小的事物,那么,我们就已经为这个照面之物预先创作了物性、性质、关系、作用、原因、量等等。在这种创作中被创作的东西就是范畴。这个真正地向我们显现出来、并且在其景象中自行显示出来的东西,亦即这个具有如此这般的物性的同一个事

物——即希腊文的“理念”(Idee)——是具有某种被创作的本源的。它因此具有一个更高的本源,这个本源高于那个东西,即我们最切近的活动已经把它当作手边现成之物直接把握住,以及仅仅自以为把握到了的那个东西。理性的这种创作本质并不是尼采首次发现的,而不如说,尼采只是在某些方面特别鲜明地、而并非总是充分地强调了理性的这种创作本质。在其关于先验想像力的学说中,康德首次明确地看到了并且深思了理性的创作本质。^①德国唯心论的形而上学(在费希特、谢林、黑格尔那里)关于绝对理性之本质的观点,是完全建立在康德对作为一种“构成的”、创作的“力量”的理性之本质的洞识基础上的。

然而,康德的思想只不过是道出了人们在现代形而上学基础上关于理性的本质一定要说出来的东西。在现代意义上来了解,理性成为与人类主体的主体性有着相同意义的东西,其意思就是一种自身确定的表象,也就是对在其存在状态——在此即客·体·性(对象性)——中的存在者的表象。这种表象必定是自身确定的,因为它现在成了纯粹依靠自己的、亦即具有主体特性的对对象的表·象(Vor-stellen)。在这种自身确信中,理性便确信它以其对对象性的规定保障了照面之物,从而也把自身置于普遍可计算的可靠性范围中了。理性因此比从前更为明确地成了那种能力,那种构成和想像的能力,亦即为自己构成和想像存在者所是的一切东西的能力。理性变成了如此被理解的一般想像力。如果我们强调指出,康德“仅仅”首次从整体上并且根据对理性之权能范围的

^① 对康德“先验想像力”学说的讨论,参看海德格尔:《康德和形而上学问题》,美茵法兰克福 1973 年,特别是第 125 页以下。——译注

现实测度更清晰地猜测和表达了理性的这种本质,那么,以这个“仅仅”,我们决不是要贬低康德关于先验想像力的学说。我们意愿并且始终只能关注一点,即把康德思想的这个步骤挽救到一个无与伦比的境界上。

诚然,关于理性的创作本质的谈论并非意指一种诗意的本质。^①正如任何一种思想都很少是思想性的,同样地,每一种创作和构造也都不是诗意的。而理性的创作本质却把一切人类的、亦即理性的认识都指向一个更高的本源;所谓“更高的”意思是:根本上超出了我们日常习惯的把握和复制。在理性中被觉知的东西,即作为存在者的存在者,是不可能径直通过一种单纯的寻找而获得占有的。从柏拉图意义上来看,存在者就是在场者,是“理念”。举例说来,柏拉图在对话《费多篇》中叙述了一个神话,关于“理念”从超凡的地方,即ὑπερουράνιος τοπος,降临到凡人的心灵中的神话;在这里,从形而上学上看,这个神话无非就是对理性的创作本质即理性的更高本源的希腊解释。

当尼采以为他必须把他关于“理性的发展”的学说与柏拉图关于一个“先在的理念”的学说对立起来时,他对柏拉图理念论的思考是过于表面和肤浅了,是按照叔本华的思想和传统的思想来思考的。甚至尼采对理性的解释也是柏拉图主义,只不过是转化为现代思想了。这意思就是说,连尼采也不得不抓住理性的这个创作特征,也就是存在之规定(即图式)的那种“先在的”、亦即预先构成和先行持存的特征。只不过,对这个创作的、预先构成的特征

^① 海德格尔这里所谓“创作本质”(dichtendes Wesen)对“创作”(dichten)作了广义的理解,因此有别于狭义的“诗意的本质”(dichterisches Wesen)。——译注

的起源的规定,在柏拉图和尼采是并不相同的。对尼采来说,理性的这个特征是随着生命之实行——即实践(在眼下讨论的这段文字中,尼采以容易令人误解的方式把它称为“有用性”)——而被给予的;但生命却被尼采视为人本身依靠自己所掌握的东西。而对柏拉图来说,理性和理念的本质同样也起于“生命”,起于 ζωή,即存在者整体的运作;但人的生命只不过是真正的、永恒的生命的一种堕落,只是对后者的一种扭曲。然而,如果我们来思量一下,对尼采来说,人的生命只是“世界”意义上的生命的一个形而上学点,那么我们会看到,他关于图式的学说就是十分接近于柏拉图的理念论的,以至于我们可以说,它只不过是对柏拉图理念论的一种特定方式的颠倒,也就是说,它在本质上是与后者同一的。

尼采写道:

“曾经在此起作用的不是一个先在的‘理念’,而是有用性;只有当我们以一种粗略的、一视同仁的方式看待事物时,事物对我们来说才变成可计算和可使用的……”。

这样,尼采就把事物的日常可计算性置于一个“如果”之下,也即置于事物的构造和可构造性的更高条件之下。在一个加括号的说明中,尼采把这种构造称为一个“每一种感官印象都要经历的过程”。这是怎么讲的呢?我们上面举出的对树的感知这个例子已经表明,被给予的色彩印象的多样性是如何与某个相同的和同一的东西联系着的。但现在,尼采却认为,即便是每一种个别的色彩印象,例如一种红的感觉,也已经贯通了一种构造;这里也就作出了一个假定:关于红的各种个别感觉必然是各不相同的,按照印象的强度,按照其与类似颜色接近的程度一起变化的亮度,按照那个东西的变化而各不相同——我们刚刚通过“红的”一词把这个东西

构造为一个相同者了,而忽略了细微的差别和色调。与之相反,在某些油画中,艺术家总是在寻求某种色彩范围内的各种差别的最高丰富性,目的是为了进而根据这种色彩在对象性画面的总体印象中形成一种似乎简单而明确的红色。但每一个感官印象都经历着这种对某个相同者(诸如红、绿、酸、苦、坚硬、粗糙等等)的构造过程,因为作为一个印象,它无非是进入了预先起支配作用的理性区域中了,亦即那种本质上创作着的、向相同者和同一者提升的理性的区域中了。感性的东西趋逼和侵袭着作为理性动物的我们;作为这种理性动物,我们总是已经把目光指向了把某物相同化的过程(Gleichmachung),而并没有明确地特地贯彻此种意图。因为只有相同者才能够为同一者提供保证,只有同一者才能够保障持存者,而持存化就是持存保障的实行。因此,甚至构成最初涌逼着的“杂乱麇集”的感觉本身,就已经是一种被创作出来的多样性了。理性的范畴乃是构造的境域,这种构造首先为照面之物提供了那个自由的位置,由此位置而来并且被置于这个位置上,照面之物才能显现为某个持存者,才能显现为一个对象。^①

“理性中的目的性乃是一个结果,不是一个原因”。

这个乍看起来幽深莫测的句子来得突然,犹如子弹出膛。即使我们知道“目的性”(合目的性)乃是诸理性范畴中的一个范畴,因而作为与其他图式并列的一个图式,它属于应当在图式化或者构造这个名目下面得到澄清的东西,这时候,情形也还是如此。因为我们要问,为什么尼采恰恰现在还特地举出这个范畴。如果我

^① 从字面上,德文“对象”(Gegenstand)一词由“相对”(gegen)与“站立”(Stand,或译“位置”)组合而成。海德格尔 Stand 上面加了重点号,意在强调 Gegenstand(对象)是一种“对立的位置”或者“相对的站立”。——译注

们已经领会了前面对认识之本质的解释,我们就有了对于这里必须提出来的问题的答案。我们这里必须提出来的问题是:

问题一:何以尼采要特地强调说,目的性不是一个“原因”,而是一个“结果”呢?

问题二:究竟为什么尼采要在这样一种强调中提到目的性?

关于问题一。有没有人曾断言过“目的性”(合目的性)是一种原因呢?当然是有的。自柏拉图和亚里士多德以来,这乃是形而上学的一个基本学说。目的就是原因,用希腊文来讲,οὐ ἕνεκα[目的]是 αἴτιον, αἰτία[原因];用拉丁文来讲, finis est causa——causa finalis[目的即原因——目的因]。若以希腊方式来思考, αἴτιον[原因]指的是:某事由何而发生。相反地,我们德文中的“原因”(Ursache)一词的通常含义却是片面的,它指的是引起某种效果的东西,实即 causa efficiens[作用因]。这个“为何之故”(Weswegen)乃是这样一个东西,它招致另一个东西为它之故而发生并且得到完成,它是某物所指向的目的,例如,一间小屋以提供住宿为目的。这个目的乃是预先得到表象的东西,那就是住宿和避风雨。这个预先得到表象的东西包含着下面这样一个指引,即:这间小屋(举例说来)要被盖起来,要有一个屋顶。这个目的,这个预先所指向的东西(即提供住宿),招致了对一个屋顶的制作和安装。目的即原因。合目的性(目的性)具有原因特征。

相反地,尼采却说:目的性是结果,而“不是一个原因”。即使在这里,我们也看到了尼采经常喜欢使用的一个做法:对一种本身丰富而重要的沉思的简化和约缩。尼采并不是想否定我们上面刚刚做的解说,即:目的,这个预先得到表象的东西,作为先行被摆出来的东西,具有指引以及相应的招致的特征。不过,尼采首先要强

调的一点是：这个先行得到表象的“为何之故”(Weswegen)和“因此之故”(Deswegen)作为这样一个东西，亦即作为先行被固定的东西，起源于理性的创作特征，起源于对某个持存者的指向；也就是说，它是由理性生产出来的，因此就是一个结果。目的性作为范畴乃是某个被创作的东西，因而是被作用者(即结果)。不过，这个被创作的东西，“目的”这个范畴，却又具有境域特征(Horizontcharakter)，也就是说，它为对另一个东西的制造提供指引；它因此引发对另一个东西的获得。恰恰因为目的性作为一种原因是一个范畴，所以它就是一个被构造出来的图式意义上的“结果”。

关于问题二。为什么尼采要以强调的方式提到目的性呢？并不是因为尼采要以我们上面指出的约缩的和十分令人误解的形式来表达与通常意见相反的东西，从而端出一种“背谬”，而是因为“目的性”，亦即以某物为指向，亦即对某个决定性的东西的展望，从根本上标志着理性的本质。因为一切对持存性的指向，根本上乃是目的所指的那个东西的一种不断向前推移；这乃是被钉入靶子中心的一个销子——是“钉子”，是目的。^①倘若理性作为对现实之物的表象性觉知要遁入无目的的境地，并且漂浮入无目标和非持存之物之中，因而放弃对相同者和合规则之物的构造，那么，它就会被混沌的涌逼所征服；这样，生命就会在其本质之实行方面，在对其持存的保障方面，陷入摇晃和滑动之中，就会放弃自己的本质，因而就会失败：

① 海德格尔在此强调的是德文中“目的、目标”(der Zweck)一词与“钉子、木钉”(die Zwecke)一词的联系。此外还有德文动词 zwecken, 意为“把木钉钉紧”。从词源上讲, 现代德语中的“目的、目标”(der Zweck)一词是从中高地德语中的 zwec 演化而来的, 后者的意思为“钉子、木桩”。——译注

“在一切其他理性种类那里(达到这种理性的企图一直存在着),生命将会失败——它变得难以综观——,太不相同……”。

这种对目的性范畴的特别强调表明,尼采不只是把目的性把握为其他范畴中间的一个范畴,而是把它理解为理性的基本范畴。甚至这种对目的性、即 οὐ ἐνεκα(finis)[目的]的突出标识,本身也还活动在西方形而上学思想的基本方向上。尼采把与理性的本质与作为持存保障的生命实行相提并论,由此来设定理性的本质起源;从他这种设定方式中可以见出,尼采是必须赋予目的性以这样一种优先地位的。

第 16 节 尼采对认识的“生物学”解说

对尼采来说,通过上面所解说的对理性之本质的规定,就已经准备好了一切,可以在这则笔记的下一个段落中道出一般范畴及其真理性的本质特性了:

“仅仅就它们限定着我们生命这个意义上来讲,范畴才是‘真理’:就像欧几里德的空间是这种具有限定作用的‘真理’一样”。

这就是说,就范畴描摹某个自在现成之物——物性、性质、统一性、多样性等——这个意义上来讲,它们并不是“真的”;范畴之“真理性”的本质毋宁取决于“真理”为之保持突出特征的那个东西的本质,亦即取决于认识的本质。认识乃是对混沌的图式构成和图式化,而后者起源于透视性的持存保障,并且归属于这种持存保障。在对未曾分划的和流动的东西的持存化意义上的持存保障,

乃是生命的一个条件。

粗略地讲,范畴,运用范畴的思维,以及对这种思维的调节和分划,即逻辑——所有这一切都是生命为了保存自己而努力为自己获得的。这样一种关于思维和范畴的起源的学说难道不就是生物主义吗?

尼采在这里显然是以生物学方式进行思考,也是毫无顾忌地这样来言述的,对于这一点,我们不想视而不见。这一点恰恰见于那节文字的结尾处,在其中,尼采试图把一切都提升到本质性的层面上,提升到那个为生命之本质及其展开提供基础的东西上。

“(归根到底,由于没有人会坚持人的存在的必然性,所以,理性也就像欧几里德的空间一样,成了某些动物种类的一种单纯的特异反应性,而且是多种特异反应性中的一种……)”。

尼采断定:人这个特殊的物种就是现成的。根本上存在着这样一种生物——这样一回事情的一种无条件的必然性是不可能得到认识的,也是不能被证明为有根据的。这个根本上偶然地现成的物种在其自身的生命状态中具有这样的性质,即:它在与混沌的碰撞中特别地以这种确定的持存保障方式作出反应,也即以范畴和三维空间——两者是混沌之持存化的形式——的形成方式作出反应。并不存在“自在的”三维空间,并不存在事物之间的一种相同性,根本上也没有有什么事物,可以充当一个具有相应的固定特性的固定者、持存者。

以《强力意志》第 515 条的最后一段,尼采大胆地迈出一步,探入理性和思维的最内在本质,明确地表达出它们的生物学特征。

“这里可不能产生矛盾——这样一种主观强制性乃是一

种生物学的强制性”。

这个句子的措辞又是如此简练,以至于只要我们没有从一个更清晰的领域出发来了解,那它几乎一定是不可理解的。“这里可不能产生矛盾——这样一种主观强制性……”——所谓“这里”是何处呢?不能与什么相“矛盾”呢?还有,为什么“产生矛盾”?尼采对此没有说什么,因为他这话的真正意思是不同于其表面意思的。

在第 515 条倒数第二段与最后一段之间没有过渡。更确切地说,这个过渡没有明确地被表达出来,因为它可以清楚地从前面的话中看出来。尼采想当然地以为:一切运用范畴的思维,任何运用图式的预先思考,亦即根据规则的思考,都是透视性的,是由生命的本质决定的;因此,它也就是服从思维基本规则的思维,也即从不矛盾律的思维。这条公理在约束性的指令、即思维必然性方面所包含的东西,具有与一切规则和图式一样的特征。

以这则笔记为指导线索,也就是以他对图式之本质的沉思、对一般思维的在先规定及其起源的沉思为指导线索,尼采并没有一下子突然就跳到一切认识要服从的基本规则那里。他着手指出了一些情形,它们能够特别清晰地表明作为思维规则的矛盾律的作用。

尼采想说的是:有一些情形,我们在那里不能产生矛盾;这就意味着,我们在那里不能沦于某种矛盾,而是必须避免矛盾。在这些情形中,我们不能既肯定又否定同一件事。我们只得做前者或者做后者。我们能够肯定和否定同一件事,但这不能在同一时间和同一角度里进行。在这样一种不能中起支配作用的是一种强制性。这是何种强制性呢?

尼采说,这种逼使人做一件事或者做另一件事的强制性乃是一种“主观的强制性”,一种包含在人类主体的状态中的强制性;而且,这种逼使人避免矛盾、从而使人终究能够思考一个对象的主观强制性,还是“一种生物学的”强制性。矛盾律,即避免矛盾的规则,乃是理性的基本规律;理性的本质因此就表达在这个基本规律中。然而,矛盾律并不是说:“事实上”,即实际上,从来没有某种自相矛盾的东西同时能够现实地存在;它只是说,人由于“生物学上的”原因不得不这样去思考。粗略讲来,人必须避免矛盾,为的是逃避混乱和混沌,或者说,为的是通过赋予混沌以无矛盾者(亦即统一者和向来同一者)的形式来克服这种混沌。正如某些海生动物,例如海蜇,发展和扩张了它的抓握和捕捉工具,同样地,“人”这个动物也要利用理性及其把握工具,即矛盾律,为的是熟悉自己的环境并且保障自身的持存。

理性与逻辑,认识与真理,是我们所谓的人类这个动物身上受生物学条件限制的现象。这样,以这样一个生物学上的论断,或许也就结束了对真理之本质的沉思,并且阐明了这种沉思的生物学特征。于是,想必就已经可以表明:这种沉思无非是对一切现象的说明性回溯,也就是把一切现象都归结于生命,它是一种说明方式,是每个习惯于生物学思维(亦即科学思维)的人都完全确信的说明方式;这些习惯于生物学思维的人们把事实当作它们所是的东西,也即当作事实,他们也让一切形而上学的探讨成其所是,这就是说,使之成为始终对自身的真实起源模糊不清的幻影。

我们曾想使尼采的生物学思维方式在每个角度上都发挥作用。但与此同时而且首要地,我们也曾想表明,尼采完全是在西方形而上学传统意义上,试图根据对最高思维定律(即矛盾律)的考

察来把握理性的本质。

所以,为了深入理解理性之本质以及“生命”实践之本质的本质核心,因而深入理解持存之保障的本质,我们首先必须在此方向上继续思考下去。尼采对范畴和真理所做的说明似乎仅仅是生物学的说明,因此就很容易并且更明确地进入形而上学思维的区域之中,进入那个使一切形而上学紧张不安的主导问题的区域之中。我们上面对《强力意志》第 515 条笔记的思索在一种对矛盾律的解释中达到了顶点,因而获得了形而上学考察的高度,但同时,这种对矛盾律的解释似乎获得了生物主义的最粗糙形式,这就使我们的沉思达到了一个极端的界限。尼采有一节文字更为明确地讨论了矛盾律(《强力意志》,第 516 条;1887 年春季至秋季和 1888 年);我们蛮有理由把它与我们所讨论这条笔记连接在一起。

这个理性的基本规律作为一切公理的公理,首次完全而明确地在亚里士多德那里得到了表达和讨论。亚里士多德的阐释可见于他的《形而上学》卷四(第 3—10 章)。

自从亚里士多德对矛盾律作了这种探讨以后,下面这个问题从来就没有平息过:这个定律是一个逻辑学的基本定律,思维的最高规则呢,还是一个形而上学的定律,也即一个对存在者之为存在者(对存在)作出某种决定的定律。

对矛盾律的探讨重新出现在西方形而上学完成时期,^①这个事实只是这个定律的重要性的一个清晰标志。反过来讲,西方形而上学的完成是以这种探讨所采取的方式为标志的。

根据前面的描述,我们已经可以预见,尼采对矛盾律的解释以

① 指尼采重新探讨矛盾律。——译注

及他对矛盾律的态度必定会处于何种方向上。因为假定这个定律是逻辑学的一个基本定律,那么,它就必定与逻辑学以及理性的本质一道,在生命的持存保障中有其本源。因此,我们曾试着说明,尼采不是在逻辑学上,而是在生物学上把握矛盾律的。然而,问题依然是:是否恰恰在这种对似乎在生物学上被理解的基本定律的探讨中,才没有显露出某个阻碍着任何一种生物学解说的东西。对我们来说,为了在一个对形而上学来说决定性的问题上最终超越尼采对真理、认识、理性的本质的解释中那个表面看来纯粹生物学的因素,并且因此揭示其歧义性,对尼采关于矛盾律的探讨的沉思应当成为第一条道路。但《强力意志》第 516 条的第一小段听起来却是令人诧异的,因为它根本不能与后面的文字相吻合。这段文字说:

“我们不能同时肯定和否定同一件事情:这是一个主观的经验定理,这里面没有表达出什么‘必然性’,而只是一种无能”。

根据前面所做的解释,我们首先可以看出,我们固然做得到既肯定又否定同一件事情,但我们不能同时就同一件事并且在同一个角度上既肯定又否定同一件事情。抑或,说到底,甚至后者也是可能的么?当然罗。因为,倘若后者从来都是不可能的,那么,人们就决不会矛盾地进行思考了,那么,也就决不会有诸如一种自相矛盾的思维之类的东西了。如果一个命题向来都是根据经验的证明而有效的,那么,“人在思维中自相矛盾”这个命题就同时关于同一件事情作了相反的断定。“存在着各种矛盾”,这是一个经验命题;这种对同一件事情的肯定和否定对我们来说实在是太容易做到了,这一点是确定无疑的;因此,“必须避免矛盾”这样一种“主观

强制性”往往容易缺失,这个事实也是确定无疑的。这样一来,也许根本就不存在什么强制性,而倒是存在着一种独特的自由,后者也许不仅仅是自相矛盾的可能性的根据,而且甚至是“必须避免矛盾”这个基本定律的必然性的根据。

但在这里,事实以及对事实的引证是为了什么?它们全体都已经得到了保障,而且只是在我们对矛盾律的遵循基础上得到保障的。存在着种种矛盾,自相矛盾的思维并不稀罕,这样一种经验对于有关这个基本定律之本质的沉思是无所助益的。不过,矛盾律所表述的东西,在矛盾律中被设定的东西,并不是以经验为依据的,正如“ $2 \times 2 = 4$ ”这个定律并不基于经验。矛盾律甚至比“ $2 \times 2 = 4$ ”这个定律还更少基于经验;这就是说,它并不基于一种认识,并不基于一种始终只有在我们当时的知识所达到的范围内才有效的认识。倘若“ $2 \times 2 = 4$ ”是一个经验定律,那么,如果我们要合乎其本质地思考这个定律的话,我们每次都不得不一道想到:“就我们眼下所知道的来说, $2 \times 2 = 4$;或许某一天, 2×2 可能等于5或者7了”。但为什么我们并不这样想呢?兴许是因为这样做太过麻烦了么?不是的。因为在这里(在想到 2×2 时),我们已经想到了我们以4所命名的东西。再者,矛盾律本身就已经是上述数学方程式的可思性的规则;我们在矛盾律中所思考的东西,就更不能根据经验来知道了,这就是说,对这种东西的知识不是以下述方式也不是在下述意义上的,即:我们在此所思考的东西或许有一天会成为完全不同的东西,因而这个所思考的东西向来只有在我们当下的认识状况的范围内才是有效的。那么,我们在矛盾律中所思考的到底是什么呢?

亚里士多德首次认识和表达了这一点,并且对这个定律中所

思考的东西作了如下表述(《形而上学》,卷四,第三章,1005b19 以下): τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό。“因为同一事物既在场又不在场,这在同一事物那里并且着眼于同一事物来看是不可能的”。

在这个句子中,亚里士多德思考和言说了一种 ἀδύνατον,即一种不可能。这种不可能到底具有何种不可能性特征,这显然部分地取决于其中所指的不可能的东西,即:同时既在场又不在场(ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν)。这种不可能涉及到在场和在场状态。然而,根据这里没有首先明确地表达出来的希腊思想家的基本经验,在场状态乃是存在的本质。矛盾律关涉到存在者之存在。ἀδύνατον就是存在者之存在中的一种不可能。存在不能做某事。^①

无论如何,尼采清楚地看到了一点:在矛盾律中,一种不可能性是决定性的东西。因此,对这个定律的解释必须首先对这个 ἀδύνατον[不可能]的特性和本质作出说明。根据上引第一段话来看,尼采是在一种“无能”(Nichtvermögen)意义上来把握这种“不可能”的。他明确地指出,这里并不关乎一种“必然性”。这意思是说:某物不能同时既是这个某物又是它的反面,这种情况取决于:我们不能“同时肯定和否定同一件事情”。我们无能于对同一事物既肯定又否定,这种无能的结果是:某物不能同时既作为这个某物又作为它的反面而被表象、被确定,亦即不能这样“存在”。但我们之所以不能作不同的思考,决不是因为所思考的东西本身从自身

^① 此句原文为:Das Sein vermag etwas nicht。此处可参看海德格尔:《亚里士多德〈形而上学〉卷八第 1—3 章。论力的本质和现实性》,《全集》,第三十三卷,美茵法兰克福 1990 年,特别是第 12 节和第 16 节。——译注

而来要求我们必须这样进行思考。这种“不可能”是我们思想的一种无能,因而是一种主观上的不能,而决不是一种来自客体方面的客观上的不容许。这种客观上的不可能,尼采以“必然性”一词来加以表示。因此,矛盾律只具有“主观的”有效性,它取决于我们的思维能力的状态。由于我们的思维能力的一种生物学上的变化,矛盾律或许会失去它的有效性。它不是已经失去了这种有效性么?

那个与尼采一道实施形而上学之完成过程的思想家黑格尔,不是已经在他的形而上学中扬弃了矛盾律的有效性吗?黑格尔不是教导我们,存在最内在的本质包含着矛盾?这不也就是赫拉克利特的那个重要学说吗?但对黑格尔和赫拉克利特来说,“矛盾”乃是“存在”的“要素”,以至于当我们谈论话语和言说的一个矛盾,^①而不是谈论存在的一种对置性(Widerwendigkeit)时,我们已经把一切都颠倒过来了。不过,同样是亚里士多德,这位首次明确地表达了那个关于存在者之存在的基本定律的亚里士多德,也讨论了αντιφασις[矛盾]。除了上引的表述外,亚里士多德也对这个定律作了另一种表述,按后者来看,似乎这个定律其实仅仅关乎各个陈述即 φασεις 之间的相互对立。

无论这些问题必须怎样得到解答,我们都能从中引出一·点:矛盾律及其所言说的东西涉及到形而上学的一个基本问题。因此,不论尼采是在人的一种主观无能意义上解释这个定律中所意指的不可能性——粗略地讲,就是把它解释为一种现成的生物学上

① 德文中“矛盾”(Widerspruch)一词可以分解为 Wider(反对、违反)和 Spruch(言、格言、判词),海德格尔在 Spruch 上加了重点号,我们只能译之为“矛盾”。——译注

的资质——,也不论尼采的这种解释只不过是一种表面化的东西,他都活动在形而上学思想的领域里,也就是在那种必须对存在者之为存在者的本质作出决断的思想的领域里。尼采并不是勉强地或者甚至无意识地活动在这个区域中的,而倒是有意识的,是有十分明确的意识的,以至于在《强力意志》第 516 条接着的段落中,他就深入到形而上学的本质性的决断区域中去了。这一点的外部标志就是:尼采在开始真正的探讨时提到了亚里士多德。这不仅意味着一种与早先时代的某个学说的历史学联系,而且也是一种对一个历史性基础的重新赢获,而尼采本人对思想、“持以为真”和真理的本质的解释就是以这个历史性基础为依据的。

“如果照亚里士多德看来,矛盾律是一切基本定律中最确定的,如果它就是最后的、最基本的定律,构成一切证明的基础,如果其他所有公理的原则都包含在这个定律中,那么,人们就应该更为严格地考量一下,它基本上已经预先假定了何种断言。要么,它是对现实之物、对存在者作了某种断言,好像人们早就已经从别的什么地方知道了这种东西,好像相反的谓词是不能够被加在这种东西上的。要么,这个定律想要说的是:相反的谓词不应当被加在这种东西上。这样的话,逻辑学或许就成了一种命令,不是为了认识真实之物,而是为了设定和设想一个对我们来说应当称之为真实的世界”。

尼采明确地注意到,亚里士多德把矛盾律设定为“其他所有公理的原则”。在《形而上学》结尾处(卷四,第三章,1005b33—34),亚里士多德也十分清楚地道出了这一点;在那里,亚氏以下面的话结束了他对这个基本定律的积极探讨:φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὐτῆ πάντων。“因为按其本质来看,这个公理乃是

其他公理的起点和主宰,完完全全是这样的”。然而,为了衡量亚里士多德对矛盾律的这种估价的作用范围,也就是说,为了预先正确地看到这种作用范围的领域,人们必须知道,亚里士多德是在何种语境联系中来讨论这个在等级上最高的公理的。按照一个历史悠久的偏见,矛盾律被视为一个思维规则和一个逻辑公理。看起来它似乎是这种东西,这是可想而知的。这种假象在亚里士多德时代就已经蔓延开来了。这就表明,这个假象不是偶然的。在他探讨矛盾律的上述著作的开头,亚里士多德说:ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό。“有一种知识,它就存在者是一个存在者而言(即存在状态)来洞察存在者,因而探讨什么属于存在状态本身,什么构成存在状态本身”。

关于存在者之存在状态的知识,简言之,关于存在的知识,亚里士多德称之为 πρώτη φιλοσοφία[第一哲学],是第一位的哲学,即真正哲学的知识和思想。在对这种关于存在者之存在状态的知识阐发过程中,亚里士多德提出一个问题:这种知识和追问是否也含着对所谓的 βεβαιόταται ἀρχαί[最牢固的本源]的探讨,即对那些构成一切存在的最牢固起点和主宰的东西的探讨。我们所谓的矛盾律就属于这种探讨。亚里士多德对此问题作了肯定回答。这就是说,这个“公理”乃是对预先归属于存在者之存在的东西的评价。矛盾律关于存在有所言说,说出了一点“什么”。它包含着对 ὄν ἢ ὄν 即存在者之为存在者的本质筹划。

如果我们在早已占上风的传统的意义上——因此不是严格地和完全地在亚里士多德意义上——来理解这个定律,那么,它就仅仅是对思想方式作了某种言说,它告诉我们:思想必须如何进行才能成为一种关于存在者的思想。但如果我们是在亚里士多德意义

上来理解矛盾律的,那我们就必须追问这个定律真正地预先设定起来的东·西——正是通过这样一种设定,它从此以后才能够成为思想的一个规则。

我们已经从上文十分清晰地看到,尼采把矛盾律视为逻辑学的一个基本定律,视为“逻辑学公理”,并且注意到,矛盾律在亚里士多德那里是一切基本定律中“最确信的”。不过,亚里士多德并没有说什么“确信”,这样一种东西在他那里是不可能有的,因为“确信”乃是一个现代概念。当然,这个概念已经在希腊的和基督教的救赎确信思想中得到了酝酿。

第 17 节 作为存在定律的 矛盾律(亚里士多德)

依照尼采对思维、理性和真理之本质的探讨的一般风格来看,他对矛盾律的态度具有如下形式:如果矛盾律是一切基本定律中最高的定律,那么,我们恰恰就必须追问:“它根本上已经预先假定了何种断言”。尼采在此要求我们追问的这个问题早就已经得到了解答,而且是由亚里士多德解答的;这种解答是如此明确,以至于对亚里士多德来说,尼采所追问的那个东西就是这个定律的惟一内容。因为在亚里士多德看来,这个定律是关于存在者之为存在者道出了某种本质性的东西,即:任何不在场都是与在场格格不入的,这是由于不在场把在场卷入其非本质之中,由此设定了非持存状态并且因而摧毁了存在之本质。但存在的本质就在于在场和持存状态中。因此,甚至那些方面(Hinsichten),即一个存在者据以被表象为存在者的那些方面,也必须考虑到这种在场和这种持

存状态,通过ἅμα,即“同时”,而且通过 κατὰ τὸ αὐτό,即“鉴于同一者”。

如果某个在场和持存的東西的在场和当前通过对另一个时间点的考察而受到了轻视,如果它的持存状态通过对一个非持存者的考察而受到了轻视,那么,这个东西本身就必然被错失了。如若出现这种情况,那么结果就是:一个存在者中的同一个东西同时既受到了肯定又受到了否定。诸如此类的事情是人完全可能做的。人是可能自相矛盾的。但如果人保持在某个矛盾中,那么,不可能的东西当然并不在于:肯定和否定被掷在一起;而倒是在于:人把自己排除在对存在者之为存在者的表象之外,并且遗忘了他在其肯定和否定中真正想把握的东西。通过人能够毫无阻碍地表达出来的关于同一事物的那些相互矛盾的断言,人就把自己从其本质置入非本质中;他就解除了与存在者之为存在者的关联。

人本身的这种向非本质的脱落有其阴森之处,其阴森之处就在于:它总是显出无害的样子,同时,各种事务和消遣一如既往地继续着,人们思考什么以及如何思考,似乎压根儿就不那么重要了;直到有一天大祸临头——这一天的到来也许需要几个世纪,才能从日益增加的无思状态的黑夜中升起。

无论是道德上的准则,还是文化上的准则,抑或是政治上的准则,都够不到那种责任,即思想本质上已经被置入其中的那种责任。在这里,在对矛盾律的解说中,我们只是浮光掠影地触及到这个区域,并且尝试去认识某个微不足道而又无可回避的东西,那就是:这个不矛盾律关于存在者之为存在者作出了某种断言,而且这种断言无非是:存在者之本质就在于矛盾的持续不在场。

尼采认识到,矛盾律是一个关于存在者之存在的定律。但尼

采不知道,这种关于矛盾律的观点恰恰已经由那位思想家表达出来了,后者首次完整地把这个定律设定和把握为关于存在的定律。^①倘若尼采的这种无知只不过是一个历史学上的疏忽,那我们就无须进一步加以关注了。但它却另有意昧。它意味着,尼采认识不到他自己的存在者解释的历史性基础,没有估计到他自己的态度的作用范围,因而无力体认他自己的位置,以至于他也不能击中敌对的立场,即他想要打击的敌对立场。而对于这样一种意图来说,他就必须预先在最本己的立场基础上来把握和攻击这种敌对立场。

可是,亚里士多德是以希腊方式进行思考的:存在是直接地在其作为在场状态的本质中被视见的。简简单单地在存在者的这种作为 οὐσία[在场], ἐνέργεια[实现]和 ἐντελέχεια[隐德莱希]的本质中看到存在者之存在,并且把所视见的东西言说和描写出来,这对亚里士多德来说已经是绰绰有余了。之所以这就足够了,更是因为希腊的思想家们知道,存在,存在者之本质,是决不能从现成存在者中计算和抽取出来的,而毋宁说,存在必定作为 ἰδέα[相]自发地显示出自身,而且即使这样,存在也只能为一种相应的洞见所通达。

亚里士多德不必首先来追问矛盾律的前提,因为他已经把这个前提把握为对存在者之本质的预先一设定,^②因为在这样一种设定中,西方思想的开端已经得到了完成。

我们几乎不能说,就希腊思想家们在他们的存在思想中所采

① 指亚里士多德。——译注

② 此句的“前提”原文为 Voraussetzung,“预先一设定”原文为 Voraus - ansetzung。两者实际上都可以译为“预设”或“预先设定”。——译注

取的这种思想态度而言,什么是更伟大和更重要的:是对存在者之本质形态的原初第一次的观看的直接性和纯正性呢,还是那种毫无需要的状态,即无需继续特别地追问这种观看的真理性,以现代的说法,就是无需继续回溯到这种真理性本身的设定背后。希腊思想家们“仅仅”先行显示出最初的步骤。

从那以后,没有一个步骤超出了希腊人首次开拓出来的空间。其中有如此之多的光亮挥霍出来,以至于它并不需要某种跛行于后的解释——这一点也属于第一个开端的秘密。这同时也就是说:如果一种更为原始的对存在的思索由于西方人的一种真正的历史急迫性而成为必然的,那么,这样一种思想就只有在与西方思想的第一个开端的争辩中才能够发生。只要思想的相应的基本情调的伟大性——也可以说——简单性和纯正性,以及相应的言说的力量已经拒绝了我们,则这种争辩就不会成功,它本身在其本质和必然性方面就还是锁闭着的,是不可接近的。

因为尼采比他之前的任何一个形而上学思想家都更直接地接近于希腊的本质,而且因为他同时完全地并且最坚定地一以贯之,以现代的方式进行思考,所以,看起来,与西方思想之开端的争辩似乎就在尼采思想中得到了完成。但既然还是一种现代方式的争辩,它就依然不是我们上面提到的那种争辩,而毋宁说,它不可避免地成为一种对希腊思想的单纯颠倒。通过这种颠倒,尼采只是越来越确定地卷入被颠倒的东西之中了。并没有发生一种争辩(Auseinander - setzung),也没有出现对一种基本态度的奠基;这种基本态度是从开端性的基本态度中走出来的,而且它并没有抛弃后者,而是首先让后者出现在其惟一性和简洁性中,以便后者在那里树立自己。

我们作上面这种插叙是大有必要的。这样我们就可以并不过于轻佻地对待尼采在矛盾律的解释问题上对亚里士多德的态度，我们就可以努力尽可能清晰而明确地来理解尼采本人的步骤了。因为这里的关键问题是关于最高的形而上学基本定律的决断，以及——这说的是同一回事——形而上学思想、一般思想和一般真理的最内在本质。

第 18 节 作为命令的矛盾律(尼采)

尼采认识到，在矛盾律中已经预设了一个关于存在者之为存在者的定律，但他没有认识到，这个预设的前提乃是真正的和唯一的由亚里士多德完成的对这个定律的设定。不过，我们且搁下这个错失不谈。我们现在要来作另一番追问。如果尼采如此明确地要求我们去探究在矛盾律中被预设的那个东西，那么，他本身就必须在这个方向上进行追问。他必须弄清楚：如果矛盾律的前提就在于一种关于存在者的决断，那么它关于存在者到底言说了些什么。但尼采并没有追问在这个前提中关于存在者作出了什么决定。因为对尼采来说，这个定律的真实性不可能在于这个定律所包含的东西，而在于这个定律如何成为一种“持以为真”，它如何设定它所设定的东西。因此，尼采提出了一个问题：这样一种设定，这样一种要决定存在者本质上是什么的设定，究竟是否可能，如若可能，它必须具有何种特征。在尼采意义上看，只有当这种构成矛盾律之前提的设定的设定特征得到刻画时，在矛盾律中表达出来的“持以为真”才能从本质上得到把握。

所以，第 516 条的一段关键文字说：

“简言之,悬而未决的问题是:逻辑学的公理适合现实吗?或者,它们是为了首先给我们创造现实、‘现实性’这个概念而使用的标准和手段吗?……不过,为了能够肯定前一个问题,如前所述,人们也许必定已经认识了存在者——实际情况根本不是这样。因此,这个定律并不包含真理的标准,而是包含着对于应当被视为真实的东西的一个命令”。

这样,尼采诚然肯定了一种设定的可能性,这种设定是要决定存在者本质上应当被把握为什么。但是,这种设定的依据并不在于:表象和思维以存在者来度量自身,以便从中得知存在者具有何种本质。如若要做到这一点,我们就必须已经知道存在者之本质何在,而那种随后追加的度量和确定就会成为多余的了。矛盾律决不是一种根据以某种方式可把握的现实之物进行的度量,相反,它本身就是对尺度的设定。它预先道出,什么是存在者以及什么唯一地能够被视为存在着的,也就是并不自相矛盾的东西。根本上,这个定律首先给出一种指示,指示着什么应当被视为存在着的。它表达出一种应当(Sollen),是一个命令(Imperativ)。

把矛盾律解释为一个命令——这个命令宣布什么应当被视为存在着的——,这种解释与尼采把真理理解为一种“持以为真”的观点是协调一致的。只有这样一种对矛盾律的解释以及对矛盾律的探讨才能把我们引向“持以为真”的最内在本质中。因为,如果真理不可能是一种复制性的度量,不应当是一种“持以为”(Dafürhalten),那么,这种“持以为”必须持守什么呢?要是它失去了任何尺度和任何支撑,那么,它不是使自己遭受它本身的任意性的无根无据了么?

因此,“持以为真”在自身中并且自为地就需要一种指导尺度,

后者规定了什么应当被看作存在着的,亦即真实的,什么应当被视为真实的。但只要“持以为真”依然是以自身为依靠的,那么,这个指导尺度就只能来源于一种更为原始的“持以为真”,后者自发地预先设定了什么应当被视为存在着的和真实的。

这种原始的尺度设定从何处获得其法则呢?它是一种盲目的偶然事件,是某个时候由某人完成的、并且从此以后根据这种事实性而成为约束性的么?不是的。因为在这种情况下,通过对一个已经现成的并且作为现成之物得到保障的存在者的令人棘手的引证,对存在的本质规定就又会悄悄溜掉,只是形式不同而已。在此情形中,存在者或许就是事实上现成的、并且“普遍地”得到承认的“定律”。但这个定律的本质却取决于在其中起支配作用的设定方式。包含在矛盾律中的尺度设定——它决定什么应当能够被视为存在着的——是一个“命令”,即一个指令(Befehl)。这样一来,我们就被指引到一个完全不同的区域中了。

但现在,我们尤其要向尼采提出一个问题:在这里是谁在下命令,命令谁?在思想、认识和真理的领域里面,究竟何以会出现命令,如何会出现命令,出现某种具有命令特征的东西?

眼下我们所能看到的只是:如果矛盾律是“持以为真”的最高原理,如果它作为这种东西承荷着“持以为真”的本质,并且使这种本质成为可能,而且,如果这个定律的设定特征是一个命令,那么,认识的本质骨子里就具有命令的本质特征了。可是,作为对存在者、持存者的表象,作为持存保障,认识乃是生命本身的一种必然的本质机制。可见,生命在自身中——在其生命状态中——就具有命令的本质特征。人类生命的持存保障因此就实现于一种决断,即对什么应当被视为存在着的、什么叫作存在的决断。

这种决断是如何发生的呢？它是以建立一个“存在”定义的形式实现的呢，抑或是在对“存在”一词的含意的澄清工作中实现的？根本不是！持存保障的那种基本行为以及本质要素就在于：它把“人”这种生物置入一种对存在者的透视的洞见轨道中，并且使之在这个轨道中继续行进。透视之奠基（*Perspektivengründung*）的基本行为实现于表象中，即对矛盾律随后已经用命题形式表达出来的那个东西的表象。现在，我们不再能把这个定律当作一个显而易见的、自在地有效的公理了，我们必须认真对待它的设定特征。这个定律乃是一个指令。即使我们还不知道，我们应当如何理解这种指令特征的本质起源，我们也已经可以根据前面所述举出四点，并且把这四点——可以说——构成为一个等级，而在这个等级上，我们就能高升一步，从而得以占有对真理的全部本质的内在展望。

其一、现在变得更清晰的是，在何种意义上认识对生命来说是必然的。首先，而且主要是直接根据尼采的句子原文，看起来仿佛认识作为持存保障是从外部强加给生物的，因为认识为处于“生存斗争”中的生物带来一种功用和成果。但是，功用和有用性决不能成为一种行为的本质的基础，因为每一种功用和每一种对功用目的的设定都已经根据这种行为的透视角度而被设定起来了，因而始终只是某种本质机制的一个后果。

诚然，在尼采常常有所夸张的——而且常常必需有所夸张的——措辞中，他十分频繁地提及所有意见中最通常的那个意见，即：因为——而且只要——某物对聚讼纷纭的“生命”有益，所以它就是真实的。但尼采的原文意思却是完全不同的。持存保障之所以是必然的，并不是因为它取得了功用；认识对于生命来说之所以

是必然的,是因为认识活动在自身中并且从自身而来让一种必然性产生出来,而且使之得到解决,因为认识活动在自身中就是命令活动。而它之所以是一种命令活动,是因为它来源于一个指令。^①

其二、根据前面所做的阐述,我们应当如何来理解和说明认识活动的指令特征呢?我们对矛盾律的解释已经表明:赋予尺度的境域勾划(Horizontziehung),对那个东西的划界,亦即对那个被叫做存在者、并且因而仿佛包含着一切个别存在者领域的东西的划界,乃是一个命令。这一点又如何与预先在《强力意志》第 515 条中作为理性的本质而得到强调的东西相一致,也即如何与认识活动的创作本质相一致呢?命令与创作,指令与自由地进行的构成——难道不是水火不容的么?也许罢。只要我们关于命令和创作的概念仅仅达到一般熟悉和流行的水平,那就肯定是这样的了。因为这时候,当一个所谓的指令仅仅被传达时,我们已经在谈论命令活动了;一个“指令”,也许它本身也只是这样被称呼而已,其实并不是一个指令——假如我们要把握命令活动的本质,并且仅仅在一种行为和态度的可能性首先被提升为一个法则、作为一个法则被创造出来的地方去寻找命令活动的本质,那就有可能是这样。这时候,“指令”一词就不只意味着:宣布某个要求,并且要求人们执行之。

命令活动首先是这个要求的设立和冒险,是对这个要求的本质的发现(正是这种发现才把该要求创造出来)以及对其合法性的设定。这样一种本质意义上的命令活动始终是更为困难的,比对

^① 此句中的“命令活动”原文为动名词的 Befehlen,而“指令”为名词 Befehl。——译注

遵循已经给定的指令意义上的服从更难些。真正的命令活动是对那个东西的服从,这个东西是在自由的责任中被采纳、甚至可以说首先被创造出来的。本质性的命令活动首先设定了何去何从。作为对一个已经指示的要求的宣布的命令,与作为对这个要求的创建和对其中所包含的决断的采纳的命令,两者是根本不同的。原始的命令活动和命令能力始终仅仅源出于一种自由,它本身就是真正的自由存在的一个基本形式。自由,在康德所理解的那种简单而深刻的意义上的自由,本身就是创作(Dichten),即对一个基础的毫无根据的奠基,^①其方式就是:自由把它的本质的法则赋予给自身。而命令活动的意思无非就是这个。

所以,对认识的命令特征和创作特征的双重说明指示着某个本质基础,即“持以为真”和真理的一个统一的、简单的、隐而不显的本质基础。

其三、通过把矛盾律的设定特征刻画为一个“命令”,通过对命令与创作的本质一致性的说明,我们前面一直跳过不谈的《强力意志》第 515 条笔记的最后一段也就可以得到澄清了。

“这里可不能产生矛盾——这样一种主观强制性乃是一种生物学的强制性。因为,像我们所推论的那样去推论,这样一种有用性的本能就隐藏在我们体内,我们几乎就是这种本能……。但如果由此作出一种证明,说我们借此拥有了一种‘自在的真理’,那也就太幼稚了!……可不能产生矛盾,这只能证明一种无能,而不能证明一种‘真理’”。

^① 此句原文为 das grundlose Gründen eines Grundes。其中“奠基”(Gründen)也可译为“建基”。——译注

尼采在此谈论“可不能产生矛盾”。这话的意思是说：我们不能坚持矛盾，因而必须避免矛盾——所谓“这里”，也就是在存在者被思考和被表象的情形下。这种情形并不是任意的和个别的，而是本质性的和持续的；它是这种情形，就是人这种生命体在其中生活的情形。那么，这样一种只能这样不能别样——亦即只能无矛盾地思考——到底意味着什么呢？尼采以最后一个句子来回答：“可不能产生矛盾，这只能证明一种无能，而不能证明一种‘真理’”。

在这里，尼采把“无能”与“真理”相互对立起来。然而，“无能”(Unvermögen)一词是一个极易令人误解的表达，因为它让人想起某种行为的中断意义上的单纯不能(Nichtkönnen)，而实际上，它恰恰是指一种必须，一种必然的如此这般地行为(sich - so - und - so - Verhalten)。但为什么尼采却要谈论一种无能呢？这要根据他的意图来说明：尼采力图谋求一个与传统的真理概念相对的最鲜明的对立面，目的是使他自己对认识和“持以为真”的解说十分明朗地显突出来，乃至它几乎成了一种冒犯和顶撞。在“无能”与“真理”的名目下被尼采相互对立起来的东西，也就是他在《强力意志》第 516 条所指的东西。在那里，尼采说：矛盾律不是一个根据与现实之物的相应而起作用的公理。这个公理并不是 *adaequatio intellectus et rei* [知与物的符合一致]，并不是传统意义上的真理。而毋宁说，它乃是尺度的设定。对立面的重心在于对设定特征、创作特征和命令特征的强调，后者区别于对某个现成事物的纯粹复制式摹写。尼采关于“无能”的夸张谈论恰恰是要说：无矛盾性以及有无矛盾性的遵循并非起源于关于自相矛盾事物的不在场状态的观念，而是起源于一种必然的命令能力以及在其中被设定

起来的必须(Müssen)。

在这里以及在许多其他类似的段落中,人们或许会提出一个近乎令人恼怒的问题:为什么尼采要用如此不可理喻的方式来讲话?答案是清楚的:因为在这里,尼采不是在撰写一本关于一种已经完成的“哲学”的“入门”的教科书,而是直接根据真正要认识的东西来讲话的。在尼采思想道路视野内,上面讨论的这个句子具有最大可能的清晰性和简明性。当然,在此悬而未决的还是这样一个决断:是否一位思想家应当以这样的方式说话,使得任意每个人毋需进一步的帮助都能理解他,或者,是否思想家所思考的东西要以这样的方式言说出来,以至于跟随思想的人们首先还必须走上一段漫长的道路,在这条道路上,每个人都必然地落在后面,而只有个别的人也许能达到目标近处。

这里还蕴含着另一个问题:什么是更本质性的和历史上更决定性的,是尽可能多的人和所有的人都满足于思想的最大可能的浅薄状态呢,还是个别的人找到了道路,上了路。每一个对待那种也许令人讨厌的不清晰性的态度都要对此类问题作出决断——我们这里所谓的不清晰性就是尼采《强力意志》第 515 条最后一段、甚至整则笔记所包含的那种不清晰性。因为这则笔记为尼采的“生物主义”提供了最明显的证据,这种“生物主义”虽然并不构成尼采的基本立场,但它作为一种必然的歧义性却属于尼采的基本立场。

其四、对认识的命令特征和创作特征的指引使我们获得了对一种特有的、在认识之本质中起支配作用的必然性的展望;而惟有这种必然性才证明了,为什么以及在何种意义上真理作为“持以为真”是一种必然的价值。这种必然性——即命令和创作的必须

(Müssen)——起源于自由。自由的本质包含着“寓于自身存在”(Bei - sich - selbst - sein),也就是说,一个自由的存在者^①能够与自身相一致,存在者能够在其可能性中把自身赋予给自己。这样一种存在者处于我们通常称为生物学的区域之外,即植物和动物的区域之外。自由包含着那种根据现代思想的某个解释方向而作为“主体”显明出来的东西。在《强力意志》第 515 条笔记的末段中,尼采也谈到那种要求避免矛盾的“主观强制性”;这里指的就是在人这个主体的持续的本质情形中,在主体表象客体(即思考存在者)的情形中。

“主观强制性”意味着与主体性的本质即自由相合的强制性。但尼采却说:“主观强制性”……“是一种生物学的强制性”;他把那种根据矛盾律的规则进行的推论称为一种“本能”;而且,他在前面一段中还说,理性,即思考能力,乃是“某些动物种类的一种单纯的特异反应性”。不过,尼采也明确地指出:这个矛盾律,其必然性和有效性根本还大成问题的矛盾律,乃是一个“命令”。这就是说,它属于自由领域,而这个领域对于自由来说并不是已经在某个地方备好了的,而是要由自由本身来奠基的。在矛盾律中所谓的强制性,其本质并不取决于生物学的区域。

现在,如果尼采仍然说,这种强制性是一种“生物学的强制性”,那么,要是我们提出一个问题,问一问他所谓“生物学的”一词究竟是不是指人们在植物和动物意义上所表象的生命体,也许就不是强行施暴或者强词夺理之举了。如果说我们总是一再发现,

^① 此处“一个自由的存在者”原文为 ein Seiendes freier Art,也可译为“一个具有自由特性的存在者”。——译注

尼采在脱离传统的真理概念的过程中强调了“持以为真”，强调了具有创作作用和命令作用的生命的实行特征，那么，难道我们不是显然可以从“生物学的”一词中听出某种不同的东西——即那种显示出创作和命令的本质特征的东西么？难道不是可想而知地，我们首先必须根据这些生命特征来规定这个经常如此这般地被命名的生命的本质，而不是准备好某个不确定的和混乱的“生命”概念，以此去解释一切么？难道这样一个能够解释一切的“生命”概念，不是因此就压根儿无所解释么？

的确，尼采把一切都与“生命”——“生物学因素”——联系起来。但莫非他仍旧是“以生物学方式”来思考生命本身即生物学因素，从而是根据植物和动物现象来说明生命之本质的么？尼采是在命令特性和创作特性、透视和境域特性的方向上，即自由的方向上，来思考“生物学因素”、生命体的本质的。尼采完全不是在生物学意义上来思考生物学因素，亦即生命体的本质的。尼采的思想完全没有陷入生物学主义的危险之中，而倒是反过来，他总是喜欢以非生物学的方式——首先就是以人的方式——来解说真正的和严格意义上的生物学因素，即植物和动物，总是从透视、境域、命令和创作的规定性出发，一般地就是从对存在者的表象角度出发来解说生物学因素。不过，我们这个关于尼采的生物学主义的裁决，还需要有一种更深入的说明和论证。

对于“尼采思想是否属于生物主义”这个问题，我们的解答将明确地依循下列问题，即关于作为强力意志的一个形态的认识和真理的本质的问题。

第 19 节 真理以及“真实世界 与虚假世界”的区分

眼下我们已经弄清楚的是：真理是“持以为真”；而这种“持以为真”本质上是透视性和境域性的估计和预见，即对作为持存状态之基础的相同性和同一性的估计和预见。作为持存状态之透视范围内的境域性的持存化，认识一道构成人类生命的本质，只要人类生命与存在者打着交道。因为认识共同构成着人类生命的本质持存，所以它就是这种生命的一个内在条件。这种真理，作为“持以为真”（即把某物视为存在着的），尼采把它把握为一种必然的价值，尽管并不是最高的价值。

因此，从尼采对真理之本质的解释中，诚然可以见出一种对真理之地位的贬降；有鉴于在传统形而上学中作为自在地永恒存在者和有效者的真实之物的统治地位，上面这样一种贬降就可能是完全令人诧异的。但是，尼采的形而上学筹划清晰而敞开地摆在我们面前：真理作为持存化属于生命。人类生命本身归于混沌，它真正地以艺术方式归属于作为一种汹涌而来的生成的混沌。真理不能做的事情，由艺术来完成：艺术把生命体美化而使之进入更高的可能性中，因此实现和完成处于真正现实之物（即混沌）中间的生命。

如果说在这里，亦即在关于存在者整体的形而上学思想范围之内，尼采谈论了艺术，那么，他所指的就不仅仅是我们所熟悉的艺术门类这种狭义上的艺术了。艺术被视为这样一个名称，它表示把生命有所美化地、确凿地置入更高可能性之中的所有形式；在

这种意义上,甚至哲学也是“艺术”。如果我们说,在尼采那里最高的价值就是艺术,那么,只有当艺术在形而上学意义上得到把握,而同时何种美化方式总是具有优先地位这样一个问题仍然悬而未决,这时候,这话才是有意义的,才是正确的。

有一阵子,尼采倾向于认为,他的形而上学基本立场通过一种等级式的真理与艺术的相互对立而得到了确定和保障。真理把混沌固定下来,并且根据这种对生成者的固定而保持在虚假世界中;艺术作为美化则开启出可能性,把生成者释放到它的生成中去,并且因而活动于“真实”世界中。这样,尼采就完成了对柏拉图主义的颠倒。以尼采对“真实世界与虚假世界”的区分意义上的柏拉图主义的解释为前提,我们就可以说:真实世界是生成者,而虚假世界是固定者和持存者。真实世界与虚假世界的位置、地位和特性都作了调换;但在这种调换和颠倒中,恰恰还保留着对一个真实世界与一个虚假世界的区分。只有以这种区分为基础,颠倒才有可能进行。

倘若尼采不曾是一位思想家,倘若尼采没有作为一个孤独的看守者带着敞开地追问的目光坚定地立身于存在者的隐蔽中心之中,倘若尼采仅仅作为一个“永恒的疗养者”从诸多本书中为有教养的和无教养的同时代人拼凑和编造出一幅世界图像和一个世界结构,以便自己还能在此面前或者在此之中感到心安理得,并且使“种种矛盾”得到调解,那么,他就必定会对那些深渊视而不见了一——而他的世界筹划已经把他带到了这些深渊的边缘处。但尼采并没有对此视而不见,他直面走向他必须观看的东西。在他思想活动的最后两个年头里,尼采走上了这条已经由自己开辟出来的、现在已经无可回避的道路,直至走到极端之境。

尼采思想活动的最后几个步骤,我们几乎认识不了,更不能猜度它们的作用范围了。这主要是受那个已经成了教条的观点的误导——人们以为:尼采自从《查拉图斯特拉如是说》之后不再有什么“发展”了,而“仅仅”试图扩大既有成果。在这里,所谓“发展”的说法和观念是根本不合适的;但如果人们已经在这种意义上想问题,那我们就必须指出,尼采的尚未为我们所知的最后“发展”超越了他自己的思想道路上经受过的一切变化和倒转。

上述情况表明,在这里,甚至我们前面对尼采关于真理之本质的观点的描述,也还不能给出最终确定的东西。我们必须首先实行尼采思想道路上的那个决定性步骤。当然,也只有当我们知道了前面的情况后,我们才能来实行他的这个步骤。因为尼采在真理之本质的规定方面的那个极端步骤并不是突如其来的。但它也并不像人们事后会断定的那样,是从“自身”产生出来的——它起源于尼采思想中那种一再重新出现的毫无顾忌的特性。因为深思的思想有它自己的稳固性。这种稳固性就在于那些越来越原初的开端所构成的序列之中;这种思想方式与科学思想是如此遥远,以至于人们甚至不能说它完全是与科学思想相对立的。现在,如果说通向强力意志的思想道路展开出尼采的一个独一无二的思想,那么,认识和真理就必定只有在它们本身的最极端本质已经得到思考的地方,才毫无掩饰地显示自身为强力意志的一个形态。

我们已经有意地多次指出了尼采真理概念中的一种独特的歧义性。尼采也从来不想掩盖这种歧义性,但他没有立即克服这种歧义性及其内在的深不可测的状态。我们已经得知:这种真理的真实之物并不是真实之物,因为这种真理的真实之物意味着被表象出来的持存者,被固定为存在者的东西。这个固定的东西在对

于混沌的指导性透视中证明自身为一种对生成者的凝固；这种凝固成了一种对流动着的、超越自身汹涌而来的东西的否定；这种凝固是对真正现实之物的背弃。作为被固定的凝固者，真实之物通过这种对混沌的否定而使自身排除掉了与真正现实之物的一致性。从混沌角度来看，这种真理的真实之物是与混沌不相适合的，因而也是不真实的，也即是谬误。在我们上面已经引用过的一个句子中，尼采明确地道出了这一点：“真理就是一种谬误，而没有这个种类，生命体的某个特定种类就无法生活”。（《强力意志》，第493条；1885年）通过我们前面做的探讨，这句话想来已经得到了充分的澄清和证明。

但其中什么是有歧义的呢？或许我们顶多还可以说：明确地把真理规定为一种谬误，这种做法与通常的、单轨的日常思维是背道而驰的；用希腊文来讲，它是一种 *παράδοξον* [背谬]。这种再三得到表述的真理解说，即把真理解说为谬误、幻想、谎言、假象等等的做法，只是过于明确了。只有在同一件事情在双重的和不同的含义中被思考时，我们才可以谈一种歧义性。一种本质的歧义性，也就是一种并非以思想和言说的某种单纯的漫不经心为基础的歧义性，只存在于同一件事情的双重含义成为不可避免的地方。

但尼采在这里分明写着：真理是“一种谬误”。而谬误的意思就是：与真理失之交臂，错失了真实之物。的确如此。因此，谬误是排除真理的。

要是真理没有在谬误中——甚至在其中比在真实之物中更本质性地——不断地而且越来越纠缠不休地向我们蜂拥而来，那该有多好啊！谬误依赖于真实之物和真理；倘若真理并不存在，则谬误如何能够成为一种错失呢？它如何能够错失真理，与真理交臂

而过,并且忽略真理呢?一切谬误首先——即在其本质中——都乞灵于真理。可见,当尼采明确地说真理是一种谬误时,他在这个“谬误”概念中必定同时也想到了:对真理的错失、对真理的偏离。

真理,这个被把握为谬误的真理,已经被规定为被固定者、持存者了。但具有如此这般意思的谬误必然就把真理思考为与现实之物的一致性,也即与生成着的混沌的一致性。作为谬误的真理是一种对真理的错失。真理是对真理的错失。在对作为谬误的真理的毫无歧义的本质规定中,真理必然被作了两次思考,而且每次都是不一样的,因而是有歧义的思考:一方面,真理被思考为对持存者的固定,另一方面,真理又被思考为与现实之物的一致性。只有以这种作为一致性的真理的本质为基础,作为持存状态的真理才能成为一种谬误。这个以谬误概念为基础的真理之本质乃是那个东西,后者自古以来在形而上学思想中一直被规定为与现实的适合和与现实的一致性,被规定为ὁμοιωσις[符合一致]。一致性未必要在一种描摹和临摹式的符合一致意义上被解释。如果说当尼采拒绝了描摹式的符合意义上的真理概念,而且完全有理由这样做,那么,他无需因此就拒斥与现实的一致性意义上的真理。尼采也决没有拒斥这个传统的、看起来似乎最自然的对真理的本质规定。而毋宁说,这个本质规定始终是那种设定的主要尺度,即对与艺术相对的作为固定过程的真理之本质的设定的主要尺度;而艺术作为美化,是一种与生成者及其可能性的一致性,而且,它恰恰根据这种与生成者的一致性而成为一种更高的价值。但在这里,关于艺术在其产物中所构成的东西,尼采并没有谈论“真理”,而是谈论了假象。尼采知道,甚至艺术作品作为形态性的东西也必须有所固定,因而同样地成了假象;当然,它是这样一种“假象”,在其

中闪耀和闪现着(即闪烁着)生命的更高可能性。于是,连假象概念也成为有歧义的了。

现在,我们处身于一种双重的、相互交叉的歧义性中了:作为存在者之固定化的真理(即具有谬误特性的真理)与作为与生成者的一致性的真理。而这种在艺术中达到的与生成者的一致性却是一种假象,而且是作为虚假状态的假象(已经固定了的作品并不是生成者本身)与作为闪耀(Aufscheinen)的假象——即那些全新的可能性在前一种假象中的闪耀。正如作为谬误的真理需要作为一致性的真理,同样地,作为闪耀的假象也需要虚假状态意义上的假象。所有这一切看起来完全纠缠在一起了,甚至可以说是错综复杂的,但就其各种关联来看却是简单的——假如我们真正地进行思考,因而能洞察到真理与假象以及它们的相互关系的本质的整个结构的话。

然而,如果在被把握为谬误的真理中同时假设了一致性意义上的真理,而且,如果连这种真理也还被证明为一种假象和一种虚假状态,那么,难道不是一切最终都变成了谬误和假象么?所有的真理和真理种类都只不过是“谬误”的不同种类和等级而已(参看《强力意志》第535条)。这样说来,实际上既没有多种真理,也没有一种真理。一切都只不过是假象以及一种不同种类、不同等级的闪现。

推到这个极端境地是势在必行的。这个极端并不是虚无——像那种急促而气短的思想会认为的那样;而且,这里呼之欲出的“虚无主义”并不是错综复杂的思想的幻象,而是对一种极端立场的采取,在这种极端立场中,形而上学上被把握的“真理”获得了它最终可能的本质。尼采如何清晰地看到了这个通向一种极端的基

本立场的道路,他如何直接地历史性地估计到了这种思想行为的作用范围,他是在何种方向上寻求形而上学的真理的本质转换的——所有这一切都显示在他的一节文字中,后者被收入《强力意志》一书中(第 749 条;作于 1887 年春季至秋季,1888 年春季至秋季修订)。当然,只有当我们真正彻底地走上了尼采通向真理之本质的思想道路时,我们才能够把握这节文字,而且即使这时候我们也只能大致地把握之;因为我们还不在那里,还没有行至极端,虽然看起来,似乎一切都已经消解和毁灭了,而且因此,这种真理解释根本不再可能有什么极端可言。

作为“持以为真”的真理是谬误,尽管是一种必然的谬误。作为与生成者的一致性的真理,即艺术,是假象,尽管是一种具有美化作用的假象。并没有什么“真实的世界”,一个自在地始终不变的、永恒有效的东西意义上的“真实的世界”。关于真实世界的思想,关于作为首先在一切中自发地起着决定作用的东西的真实世界的思想,已经思入虚无之境了。关于一个如此这般被思考的真实世界的思想必须被取消掉;于是就只剩下虚假的世界,即作为部分必然的、部分具有美化作用的假象的世界:真理与艺术就是这个虚假世界的闪现得以显现出来的基本形式。这个虚假状态的世界的情形如何呢?在不得不取消真实的世界之后,我们还能说为我们剩下虚假的世界吗?究竟如何还能有一个剩余者,如果除它之外没有其他东西了?这样的话,我们刚刚指出的这个剩余者不就构成了一切和整体么?这时候,虚假的世界不就独自成了惟一的世界么?我们应当对这个世界持何种看法,我们应当如何持守于其中?

质言之,我们的问题就是:“虚假世界”的情形如何,这个在取

消了“真实世界”之后剩余下来的“虚假世界”？在这里，究竟何谓虚假呢？

前面，根据生命所特有的持存保障对生命之本质的揭示工作曾把我们引向了对生命的透视性的基本特征的提示。生命体向来持守于一个对那些可能性的范围的洞见轨道中；这里所谓的可能性，是每每以这样或者那样的方式被固定下来的可能性，无论是作为认识的真实之物，还是作为艺术的“作品”。无论在何种情形下，这种划界，即境域之勾划，都是对一个假象的建立。被构形者看起来就像现实之物；但作为被构形者和固定者，它恰恰已经不再是混沌了，而是被确定了的涌逼。假象出现在当下透视角度的空间中，在这个透视角度中，总是有一个确定的视点起着支配作用，而境域就是与这个视点“相关的”。与此相应，尼采在《强力意志》第 567 条(1888 年)中说：

“透视因此提供了‘虚假性’之特征！仿佛在人们取消了透视之后还会有一个世界剩下来似的！这样做，人们其实就取消了相对性！”

不过我们要问：取消了相对性，又有何要紧的呢？这样不就赢得了绝对者么？由于相对者的缺席，人们十分渴望的绝对者不就会到来了嘛！但为什么尼采如此坚定地关注对相对性的拯救呢？他所谓的相对性又是指什么呢？无非就是指透视的起源，即透视从生命中，从创造某种洞见、并且向来根据某个视点进行预见和展望的生命中的起源。“相对性”在这里被视为这样一个名称，它表示境域性的透视范围——即“世界”——无非就是生命本身的“行动”的一种创造。世界起源于生命体的生命实行，而且，世界作为什么以及如何起源，世界也就这样存在。由此能得出什么呢？只

能得出一点：世界的虚假性也不再能够被把握为假象了。几个段落之后，尼采接着说：

“不再留下丝毫权利，可以让我们在此谈论假象”。

为什么呢？因为透视角度的开启和境域的勾划，并不是通过一种对一个自在地持存着的并且一般地持存着的、也即“真实的”世界的适应来实现的。如果不再有一种度量和估价是根据某个真实之物进行的，那么，起源于生命“行动”的世界如何还可能被称作“假象”，被把握为“假象”呢？随着对这种不可能性的认识，尼采也就走出了—一个决定性的步骤。尼采曾在迈出这一步之前踌躇良久。这一步通向一种认识，后者必须极其简明地把它所认识的东西作如下表达：取消了“真实世界”，也就取消了“虚假世界”。但是，如果虚假世界也与真实世界一道破灭了，因而一般地讲，这两者之间的区分本身也破灭了，那还剩下什么呢？第 567 条笔记（成稿于尼采创作生涯的最后一年）的最后一句话对此作了回答：

“虚假世界与真实世界的对立，被简化为‘世界’与‘虚无’的对立……”。

真理与假象处于同样的情形中；真理与谎言同样被消除了。乍看起来，仿佛真理和假象一起消解于虚无之中了，仿佛这种消解就意味着消灭，而这种消灭就意味着终结，这种终结就意味着虚无，这种虚无就意味着与存在的极端疏异化。

如此想来，我们就过于仓促了。我们忘了，真理作为谬误是一种必然的价值，艺术的美化意义上的假象与真理相比是一种更高的价值。只要必然性在这里意味着：归属于生命的本质持存和本质实行，而且如果这种归属感构成了“价值”概念的内涵，那么，一种价值越是具有更高的等级，它就越是表现出一种更深刻的必然

性。

第 20 节 在形而上学上被把握的 真理的极端转变

因此,随着对“真实世界和虚假世界”以及两者之间的对立的取消,真理与假象、认识与艺术是不可能就消失了的。不过,真理的本质必定已经发生了转变。但在何种意义上以及在何种方向上发生了转变呢?显然就在那个方向上,这个方向是由生命的这个主导性筹划决定的,因而就是由存在和一般现实的主导性筹划决定的。这个主导性筹划已经为那种对真实世界与虚假世界以及两者之间的对立的消除奠定了基础。这种筹划也许更加深入到形而上学思想的极端处——要是植根于其中的对真理的解释和对真理的表面的消解采取了这个深入过程的话。在这个极端领域里只有这样一个问题,即:如何经受住这种极端;是否这种极端在其隐蔽本质中被把握为终结,并且被拯救到一个相应的东西中,亦即被拯救到另一个开端之中。但在此之前的长时间里,我们还必须首先学会知道:尼采本人在其深入到极端之境的进程中置身于何处。

在这个极端中,一个真实世界与一个虚假世界的区分消失了。从这种区分的基础及其消失中将得出什么呢?现在,从真理的本质中将得出什么呢?以此问题,我们就达到了这样一个地步:我们必须举出上面已经提到过的一节文字,因为在其中,尼采让我们猜度到了真理最后的形而上学转变的方向,即那种在形而上学上作为 *ἁρμοσύνη* [符合] 而得到奠基的真理的最后的形而上学转变的方向。

我们所指的这节文字是第 749 条,位于《强力意志》第三篇第三章中。这一章被编者冠以“作为社会和个体的强力意志”这样一个标题。这节文字所属的第一部分又被冠以“社会与国家”的标题。我们把这节文字引在下面:

“欧洲的王侯们真得细细想一想,他们是否能够没有我们的支持。我们非道德论者——在今天,我们是为了获得胜利而无需任何同盟的惟一强力了。因此,我们绝对是强者中的最强者。我们甚至用不着谎言。别的何种力量少得了谎言呢?一种强大的诱惑为我们而战,它也许是世间最强大的诱惑——真理的诱惑……。‘真理’?是谁把这个词语塞进我嘴里的?而我又把它吐了出来;但我却鄙弃这个骄傲的字眼;不,我们甚至并不需要真理;没有真理,我们甚至更能获得强力和胜利。这个为我们而战的魔力,这个甚至使我们的敌人迷惑和盲目的维纳斯的媚眼,就是极端之魔法,是动用一切极端的诱惑。我们非道德论者——我们是极端者……”。

尼采在这里谈到最强大者的至高的和惟一的强力。最强大者不再需要同盟,甚至不再需要通常为每一种强力所需要的那些东西了。每一种强力,只要它是在合法性假象中对暴力的设置,它就需要谎言、伪装,需要掩盖自己的意图,也就是要以表面上得到争取的、能使被征服者喜悦的目标为幌子把自己的意图掩盖起来。尼采所指的最强大者不需要这种同盟,也就是“真理”本身、作为诱惑的真理为之而战的同盟。而在这时,甚至真理也不再需要被称为真理,因为随着对形而上学的区分的克服,“真理”已经被扬弃到 *ἁρμοσύνη*[符合]的极端形式中了。极端的“魔力”为最强大者而战。这个魔力通过其魔法把我们推入另一个世界中,并且在其中以另

一种方式把被施魔者带向它们本身。魔法并不是麻醉。魔法在这里是通过制造极端而发生的。这种极端把那些满足于虚假的人们逼入魔法之中,两样地也把那些决定选择真实的人们逼入魔法之中。

真理与假象的双重歧义性迫使我们面对这样一种东西,它既不是前者又不是后者,既不是真理又不是假象,但它却使处于相互关联中的两者成为可能,而自身又决不能根据这两者得到说明。这些敢于制造极端的最强大者把自己称为“极端者”,或者也自称为“非道德论者”。对后面这个名称的恰当理解将有助于我们更清晰地理解这些极端者的特性,以及它们的极端借助于其魔力所能战胜的东西。

“非道德论者”——这个词语指示着一个形而上学概念。在这里,“道德”既不是指“德行”也不是指“道德学说”。对尼采来说,“道德”具有宽广的和本质性的意义,意即理想的设定,而且意思是说:作为以理念为基础的超感性领域,理想乃是感性领域的尺度,而感性领域则被视为低级的和无价值的东西,因而被视为某种需要克服和根除的东西。只要一切形而上学都建立在作为真实世界的超感性世界与作为虚假世界的感性世界的区分之上,则一切形而上学就都是“道德论的”。非道德论者脱离了这种为一切形而上学奠定基础的“道德论的”区分;他是一个真实世界与虚假世界的区分以及在其中设定起来的世界等级秩序的否定者。“我们非道德论者”意思是说:我们站在这个作为形而上学之基础的区分之外。尼采在最后几年出版的那部著作的标题,即《善恶的彼岸》,同样也要在这个意义上来看待。

不再允许有一个真实世界与一个虚假世界的区分,要成为一

个非道德论者,这意思就是要进入那个极端中,在那里,目标和尺度不再能浅薄地从一个自在地真实的世界中解读出来——后者是对一个还不真实的和不圆满的世界而言的。尼采说,“欧洲的王侯们”(即民族历史和命运的塑造者和领导者们)应当想一想,他们是否还能没有非道德论者的支持。这话的意思是说:他们应该搞清楚,他们为他们的民族提出或者推行的目标是否还是真正的目标,伪装虔诚地乞灵于道德、乞灵于文化价值、乞灵于文明和进步,这种做法是不是以一种早就已经腐朽了的形而上学为背景的。“王侯们”应当想一想,这些东西究竟是不是尚可论证的目标,或者,它们是否不只是徒有其表,不只是一个已经支离破碎的形而上学世界的不再受到深思的残余。他们应当想一想,是否还能根据“这个世界”并且为“这个世界”创造出目标,是否还存活着一种能够知道目标和目标奠基之本质的知识。

当尼采指出“欧洲的王侯们”时,他就在他所谓的“伟大的政治”意义上进行思考了,那意思就是:对人类在世界中的位置以及人类的本质的规定。在这里,“伟大的政治”只不过是表示尼采最本己的形而上学的另一个名称。但非道德论者的沉思又要何所作为呢?

在这种沉思中,是要对那个为形而上学本身奠定基础的“真实世界”与“虚假世界”之间的区分作出一个决断。这个决断导致对两个世界及其区分的取消。这种取消所要求的无非就是:彻底地思考传统对真理之本质的规定,认真对待这种极端的思想所面临的本质后果。

在《强力意志》第 749 条笔记中,我们可以看到这种极端的思想,当然,它被包裹在一种神秘的言说方式中。这种方式表明,关

于极端的真理概念,这位思想家知道还更为本质性的东西。这则笔记只能为一种长期的、反复的思索所理解;但只要稍作沉思,我们也就能看到,它所讨论的是真理的本质以及关于真理的极端决断。

显然是受这节文字前面几个词——“欧洲的王侯们”——的误导,《强力意志》一书的编者马上就想到“国家”和“社会”,而且仅仅想到这些,并且对这节文字作了与现在的排列完全相反的排列。他们这样做,未免想得太肤浅了,甚至可以说根本就无所用心。由于他们这种表面上无伤大雅的疏忽,这节文字的内容和分量一直被掩盖着;它所蕴含的那个决定一切的问题未能大白于天下——这个问题就是:如果一个真实世界与一个虚假世界之间的区分已经消失,那将有什么后果?从真理的形而上学本质中将形成什么?

尼采在《偶像的黄昏》一书中对此作了回答。这部著作是作者在1888年9月3日之前、花了短短几天功夫写成的,并且立即交付出版,但直到1889年尼采精神崩溃之后才得以发行。在这部著作中,我们可以看到一个章节,其标题为:“‘真实世界’如何终于成了无稽之谈。一个谬误的历史”。尼采把这个历史分为六个小段来叙述(参看第206页以下)。其中最后一段如下:

“六、我们取消了真实的世界:那还剩下哪个世界呢?也许是虚假的世界么?……绝对不是的!随着真实世界的取消,我们同样也取消了虚假的世界!

(正午;阴影最短的时刻;最长久的谬误的终结;人性的极点;INCIPIIT ZARATHUSTRA[查拉图斯特拉的起源]。)”
(《全集》,第八卷,第82—83页)

这里,关键地方又被加了括号,那就是对于在形而上学的基本

区分破灭之后存在的东西的积极说明。

在取消了真实世界与虚假世界之后,从真理的本质中形成了什么呢?对于我们这个问题,尼采给出的回答是:“Incipit Zarathustra”[“查拉图斯特拉的起源”]。但这个回答对我们来说首先只是一堆问题。只是到现在,随着对那个作为西方形而上学之基础的区分的取消,才开始有查拉图斯特拉。谁是“查拉图斯特拉”呢?他是一个思想家,这个思想家的形象是尼采已经预先创作出来并且必须创作出来的,因为他是极端者,也就是形而上学历史中的极端者。所谓“Incipit Zarathustra”[“查拉图斯特拉的起源”]说的是,随着这位思想家的思想,那种已经由查拉图斯特拉道出来的真理的本质将成为必然的和占支配地位的;只要这种思想已经开始,人们就不再可以进行“关于”这种真理的本质的谈论了。因为作为这种真理的本质的一个后果,人们必须随这种“Incipit”[“起源”]一道展开思想行动。因为这种所谓“Incipit Zarathustra”[“查拉图斯特拉的起源”]还有另一个名称,即:“Incipit tragoedia”[“悲剧的起源”](《快乐的科学》,第 342 节)。

又是一个模糊的词语。只要我们还不知道,尼采这里是在希腊悲剧的意义上进行思考的,只要我们还没有理解和考量悲剧总是从英雄的“没落”开始这样一个事实以及为什么总是从此开始,我们就还不能对这个词语作出深思。随着对真实世界与虚假世界之间那个区分的取消,就开始了形而上学的没落。不过,所谓“没落”不是停止,不是一命呜呼,而倒是作为本质之极端完成的终结。惟最高的本质才能具有一种“没落”。

我们又要问:现在,在没落中,从真理的形而上学本质中将形成什么?这个被尼采称为查拉图斯特拉的没落者,到底对真理说

了些什么呢？在写作《查拉图斯特拉如是说》的那几年里（1882—1885年），尼采关于真理的本质有何种思想？尼采对真理的本质作了极端的思考，他把真理的本质称为“公正”。

第 21 节 作为公正的真理

关于公正的思想早就成了尼采的一个中心思想。从历史学角度看，我们可以指出，尼采是在他对前苏格拉底形而上学的沉思中，特别是在对赫拉克利特形而上学的沉思中，突然有了这个思想。然而，恰恰是这个关于公正即 *δικη* [公正、正义] 的希腊思想在尼采那里点燃，并且贯通他整个思想越来越隐而不显地继续燃烧，不断地激励着他的思想——这个事实的根据并不在于尼采那种对前苏格拉底哲学的“历史学的”研究中，而在于这位西方最后的形而上学家所服从的历史性规定中。因此之故，尼采是以查拉图斯特拉为形象，创造了对他本身来说不可企及的这样一种思想的理想。所以，即使在查拉图斯特拉时期，他关于公正的思想也得到了尽管很少量、但极为明确的表述。尼采当时没有把他有关“公正”的几个主要想法公诸于世。它们是一些简短的笔记，混杂在查拉图斯特拉时期的草稿里面。而在最后几年里，尼采对他所谓的公正完全沉默了。首要地，他根本就没有作出努力，没有想到明确地并且根据其思想的主要基础，把公正思想与关于真理之本质的探讨有机地联系起来。尤其是，尼采并没有说明，对一个真实世界与一个虚假世界的形而上学区分的取消将在何种意义上迫使我们回到古代形而上学关于作为 *ἁρμοσύνη* [符合] 的真理的本质规定中，而同时又迫使我们进入对作为“公正”的真理的解释之中。

不过,在一种对尼采真理概念的充分明确的深思中,我们仍然可以揭示出上面这些联系以及它们的必然性。它们甚至是必须得到揭示的。因为,只有一种对这些联系的清晰洞见才能把真理和认识的本质揭示为强力意志的一个形态,而又把强力意志本身揭示为存在者整体的基本特征。然而,我们的做法的前提和引线依然是那种历史性的沉思,后者通过对哲学基本问题的追问来把握西方形而上学的开端和终结及其相互的历史统一性。这种更为原始的沉思不再以形而上学的方式进行思考;它根据(不再是形而上学的)关于存在之真理的基本问题来追问和转换形而上学的主导问题——“存在者是什么?”因此,我们下面的思路已经得到了划分。

首先,我们要来追问一下,在扬弃了真实世界与虚假世界的区分之后将从真理中形成什么;通过这种追问,我们试图对真理的本质作一种深入极端的思考。由此出发,我们进而就要来看一看:在这个极端中,关于“公正”的思想成为不可避免的,以及它何以是不可避免的。这里的一切都取决于,我们能否在尼采意义上把握这种公正,并且把他关于公正的几个表述嵌入到我们前面所刻画的形而上学真理问题的区域之中。对这几个步骤的理解和可能实行有赖于第一个步骤的成功。在这里,尼采是不会给我们任何帮助的,因为他未能看透一般形而上学真理问题的历史性根源,尤其未能看透他自己所做的那些决断的历史性根源。

眼下我们先要借助于两条通往真理之极端的道路来思考在形而上学上被把握的真理。第一条道路将以尼采最本色的真理概念为出发点;另一条道路则要回溯那个处处占主导地位的、未曾明言的和最普遍的关于真理之本质的形而上学规定。

第一条道路

尼采把真理理解为“持以为真”。更彻底地深入其可能性基础来思考,这种“持以为真”就是一种创作性的预先设定,就是把一个有关存在状态的境域,即作为图式的范畴统一体,预先设定起来。这种创作性的预先设定的基本实行在于矛盾律所表达的东西中,即在于对一般存在状态所表示的东西的固定中。存在状态表示的是:这样一种固定化意义上的持存状态。这种固定化乃是那种原始的“持以为真”,后者为一切认识活动提供关于存在者之为存在者的指示。这种“持以为真”原始地就具有一种命令的特征。那么,命令的发布是从何处获得其尺度的呢?究竟什么东西能指引这种命令的发布,哪怕仅仅为它指示一下方向呢?“持以为真”作为命令,不是成为一种不易识破的和毫无束缚的任性专横的玩物了么?

如果真理的本质被置回到一种无根据又无方向的命令活动上,则真理的本质将处于何处呢?在取消了那个形而上学的区分之后,任何一种求助于对某个“自在”现成的“真实之物”的适合(Anmessung)的逃遁策略都已经行之不通了;而把在表象中被确定之物当作单纯“虚假之物”来评价的做法也是同样的情形。那么,“持以为真”还能从某个地方并且自为地获得一种确凿性和约束力吗?如果它还能够具有并且确实具有这种确凿性和约束力,那它就只可能从它自身中获得之。所以,“持以为真”的命令特征的更为原始的根源就必须包含和提供出诸如某个尺度(Maßgabe)之类的东西,或者,它必须使这样一个东西成为多余的,但又不至于落入完全漂游无根之物的纯粹任意性中。只要这种“持以为真”根本上还能——既然已经完全远离于真实世界与虚假世界

的区分区域——在某种意义上抓住过去传下来的真理的本质,那么,这种真理的本质也就必定在持以为真的基本行为中发挥作用。

另一条道路

把真理解释为“持以为真”,这种解释表明表一象乃是对涌通之物的表一象,^①因而是对混沌的持存化。这种“持以为真”中的真实之物把生成者固定起来,从而恰恰并不符合混沌的生成特征。这样一种真理中的真实之物是不符合、非真理、谬误、幻想。然而,这种把真实之物刻画为一种谬误的做法,原是建立在那种使被表象者适应于有待固定者的过程基础之上的。即使在那里,在“持以为真”的真实之物被把握为非真实之物的地方,ὁμοιωσις[符合]意义上的真理的最普遍本质仍然被设为基础了。但如果自在存在者的“真实世界”崩溃了,与之相随,一个仅仅具有虚假特性的世界的可区分性也崩溃了,那么,难道不是连ὁμοιωσις[符合]意义上的真理的最普遍本质也被卷入这种崩溃之中了么?绝对不是的。而毋宁说,真理的这种本质现在才得以达到它毫无阻碍的专一性。

因为认识作为持存之保障是必然的,而艺术作为更高的价值是更为必然的。美化为生命及其当下限制过程的自我超越创造出种种可能性。认识总是把被固定的和具有固定作用的界限设定起来,从而才总是有一个可超越者存在,而艺术才能保持其更高的必然性。就它们的本质来说,艺术与认识是相互需要的。处于相互关联中的艺术与认识首先为生命体本身提供了完全的持存保障。

但现在,根据上面所述,究竟什么是持存保障呢?它既不仅仅

① 此处“表一象”和“表一象”原文都是 Vor-stellen,惟重点号不同,后者实也可以译为“预先摆置”、“预先设置”,以显示其中的词根 stellen 的“摆置”、“设置”之义。——译注

是认识中对混沌的固定化,也不仅仅是艺术中对混沌的美化,而是两者兼具。不过,两者在本质上是一个东西,那就是:把人类生命同化和指引到混沌之中,即ὁμοιωσις[符合]。^①这种同化并不是对现成事物的摹仿性的和复制性的适应,而是:命令着和创作着的、具有透视和境域特性的、并且具有固定作用的美化。^②

如果真理在本质上是向混沌的同化,而且这种同化是一种命令着和创作着的同化,那么,在这里,就极为鲜明地突现出一个问题:作为同化的“持以为真”和真实存在从何处获得其尺度和方向,某个正当的东西究竟从何而来?这样发问之际,我们就把作为命令的“持以为真”和作为向混沌的同化的ὁμοιωσις[符合]带向了极端。于是势必会得出下面这样一个思想:只有同化本身才能够并且必须提供尺度,并且“制作出”正当之物,也就是说,一般地从本质上对尺度和方向作出决定。真理作为ὁμοιωσις[符合]就必定成为尼采所谓的“公正”了。

尼采以“公正”一词指的是什么呢?说到“公正”,我们立即会把它与法律和判决、与品德和道德联系起来。但对尼采来说,“公正”一词既没有“法律上的”含义,也没有“道德上的”含义;而毋宁说,它指的是那个承担和完成ὁμοιωσις[符合]之本质的东西,即:向混沌的同化,也就是向“存在者”整体的同化,而且因而就是这个

① 此处“把人类生命同化和指引到混沌之中”德文原文为 Eingleichung und Einweisung des menschlichen Lebens in das Chaos。据海德格尔这里的解释,“同化”(Eingleichung)和“指引”(Einweisung)就是希腊词语ὁμοιωσις[符合]的意义,但后者显然还不是现代知识学意义上的“符合”。——译注

② 此句原文为 befehlend - dichtendes, perspektivisch - horizonhaftes, festmachendes Verklären。根据这里的上下文,认识与艺术在作为“同化”(即“美化”)的真理中相合在一起了。——译注

“存在者”整体本身。思考存在者整体,而且思考在其真理中的存在者整体以及在存在者整体中的真理——这就是形而上学。在这里,“公正”乃是表示真理之本质的形而上学名称,它表示在西方形而上学终结处必须如何理解真理之本质。把真理的本质把握为 *ὁμοίωσις* [符合],以及把 *ὁμοίωσις* [符合] 解释为公正,这两种做法就使得实行这种解释的形而上学思想变成了形而上学的完成。

事实上, *ἀλήθεια* [无蔽] 及其本质一直就未曾得到过思考,存在之真理也依然未曾受到过追问。而尼采关于“公正”(作为对真理的极端表述)的思想,乃是这一事实的最终必然性和最内在的后果。这个关于“公正”的思想乃是在有关存在者本身的思想范围之内发生的存在者的存在之被离弃状态的事件。^①

为了尽快并且尽量少受先人之见的阻碍和误导,我们可以守住字面概念来把握尼采关于公正的思想。公正乃是正当的东西的统一联系——所谓“正当的”(recht),即 *rectus*,^② 就是“正直的东西”,可口的东西 (*Mund-gerechte*), 就是为某人所接受、适合于某人的东西。公正就是指引着正确方向的东西和被同化到这个方向中的东西的统一联系。还有所谓定向 (*Richten*), 就是对一个方向的指定以及向这个方向的指引。

所谓公正,尼采把它理解为那种东西,它使“持以为真”、亦即向混沌的同化意义上的真理成为可能的和必然的。公正乃是真理的本质,在这里,“本质”是在形而上学上意指可能性的基础。在《查拉图斯特拉如是说》出版之后尼采思想活动的最后几个年头

① 此处“存在者的存在之被离弃状态”原文为 *Seinsverlassenheit des Seienden*。与此相联系的是所谓“存在之被遗忘状态” (*Seinsvergessenheit*)。——译注

② 拉丁文形容词 *rectus*, 意为“直的、正当的、合理的”。——译注

里,每当尼采力图把握真理的本质时,他往往都是根据真理的可能性基础来思考真理的,亦即是根据公正来思考真理的。尼采深知这种公正,但对它少有谈论。如果我们撇开那些附带的、单独看来几乎难以理解的议论,那就只有两则几乎同时做的笔记勾勒了公正的本质——但却是极其鲜明的勾勒。

第一则笔记的标题是“自由的道路”(《全集》,第十三卷,第98条,第41—42页),作于1884年。根据没有明确传达出来的语境联系,尼采在这里把“公正”理解为通向自由存在的真正道路,而对于自由本身又没有言说什么。不过,从《查拉图斯特拉如是说》第一篇中,特别是从“论创造者的道路”这节文字中,我们可以得知,尼采在这个时期里(1882—1883年前后)关于自由思考了什么、又是如何思考的。为了立即看清自由与公正之间的联系,我们干脆就把这节文字引在下面:

“你说自己是自由的吗?我愿听到你的主要思想,而不是你已经摆脱枷锁的消息。

你是不是可以摆脱身上的枷锁呢?有一些人一旦抛弃它们的奴役地位,也就丧失了他们最后的一点价值。

从何获得自由?这关查拉图斯特拉什么事!但你的眼睛应当明白地告诉我:为何而自由?

你能自己判定你自身的善和恶,并且把你驾驭自己的意志像一条法规那样强加给你自己吗?你能成为你自己的法官和你的法规的报复者吗?

与自己的法规的法官与报复者独处,那是一件可怕的事。一颗星球就是这样被抛入寂寥广漠的空间和孤寂的冰冷气息中的”。

“他们抛给孤独者的是不公与污秽：可是，我的兄弟呵，如果你想成为一颗星球，你就必须毫不计较地依旧为他们照耀！”

在这里，尼采把自由存在理解为“向……的自由存在”和“为……的自由存在”，也就是向一种“透视”的约束性抛射，对自身的超出。按照“自由的道路”这则笔记来看，真正的自由存在就是“公正”。因为尼采就这种“公正”说了下面的话：

“公正作为一种构造着的、离析着的、消灭着的思想方式，是从评价出发的：生命本身的最高代表”。

公正“作为一种思想方式”，而且，它不只是其他各种思想方式的“一种”而已。尼采想强调的是，公正，如他所理解的公正，具有思想的基本特征。然而对我们来说，思想已经更切近地被规定为创作和命令了。如果我们所谈论的并不是一种计算意义上的日常直接运用的思想，则思想就是这样一种创作和命令。计算意义上的思想仅仅在一个固定的境域中来回游移，而没有看到这个境域，不过仍然在它的界限之内。而如果我们所谈论的是那种思想，在其中，一般地并且预先有一个境域被固定下来，这个境域的持存提供出生命体之生命状态的一个条件，这时候，思想就是创作着和命令着的思想了。在这里，当尼采把思想把握为一种思想方式时，他所谈论的就是这样一种思想。因为他明确地说：公正是一种“从评价出发”的思想方式。

根据我们做的多次解释，所谓“评价”意思就是：对生命之条件的设定。尼采用“价值”一词，并不是指任意的事态，并不是指偶尔地从某个角度、一度以这样或那样的方式被评价的东西。“价值”被视为表示生命体的本质条件的名称。在这里，“价值”(Wert)与

“使……可能”即 *possibilitas*[可能性]意义上的“本质”(Wesen)是同义的。因此,“评价”并不意味着在我们日常对事物的计算和人际理解范围内进行的估评活动,而倒是意味着那些在生命体——在此就是人——的根基中作出的决断,亦即关于人本身的本质以及一切非人的存在者的本质的决断。

公正是基于这种评价而进行的思想。在这里,只要尼采说公正是基于这种评价的思想方式,那他就是无条件地说话的;这听来根本就不同于说:公正是基于评价的“一种”思想方式。

然而,这种“基于评估”的思想始终还可能受到误解,仿佛它只不过是“来自”评价的后果而已,而实际上,它恰恰就是评价本身的实行。因此,这种思想具有某种别具一格的特性,尼采简明易记地用三个形容词来强调这种特性,此外,他还以一种本质性的秩序依次道出这三个形容词。

首先而且首要地,思想是“构造着的”(bauend)。一般地讲,这意思就是说:这种思想首先制造出那种尚未、而且也许根本上决不会作为某个现成之物持立和持存的东西。它并不依据和依赖于某个被给予之物;它并不是一种适应和同化,而是那种东西,后者已经作为在一个透视角度的内对境域的设定过程的创作特征向我们显示出来了。所谓“构造”不仅意味着对某个非现成之物的制造,而且也意指建立和树立,意指向高处升起——更准确地讲,是首先赢获一个高度,把它固定起来,并且因此设定一个正确方向(Richte)。就此而言,“构造”就是一种命令活动,它首先提出命令要求,并且创造出一个命令领域。

由于构造有所建立,它必须同时、甚至首先就把自己建立在一个基础之上。在向高处升起的同时,它也构成和开启出一种展望

和环顾。构造的本质既不在于把工件层层叠加起来,也不在于对工件的有计划的安排;而毋宁说,构造的本质首先而且惟一地在于:当我们建立(Er-richten)时,恰恰通过被建立者,有一个新的空间、另一个氛围开启出来了。凡这件事没有发生的地方,被构造者就必定事后被解释为其他某个东西的“象征”,并且通过面向公众的报纸而被确定为这样一种东西。上述两种情形中的构造决不是同一回事。作为对某个正当的东西(das Rechte)的设定,作为一种构造着、亦即创立着和建立着、并且构成着展望的设定,公正乃是一切认识和构成的创作特征和命令特征的本质起源。

这种构造着的思想同时也是“离析着的”(ausscheidend)。思想的这种构造因此决没有预先活动于某种空洞之中;它活动于那个东西的范围内,这个东西总是炫耀自己并且硬要充当所谓的标准,不仅想阻碍构造,而且想使之成为多余的。作为建立,构造必须同时总是对尺度和高度作出决定,从而对之进行离析,^①并且首先为自己构成那个运作空间,在其中它得以建立自己的尺度和高度,开启出自己的展望。构造贯穿着各种决断。

这种构造着和离析着的思想又是“消灭着的”(vernichtend)。它消除那个先前一直保障着生命之持存的东西。这样一种消除使轨道摆脱了固定化,后者或许会阻碍建立一种高度的活动。构造着和离析着的思想可能而且必须实行这种消除,因为它作为建立已经在一种更高的可能性中把持存性固定起来了。

公正具有构造着、离析着、消灭着的思想的本质机制。公正以

① 中译文未能传达出这里的“决定”(ent-scheiden,或译“决断”)与“离析”(aus-scheiden,或译“挑选、挑剔”)之间的字面联系以及相应的意义联系。——译注

这样一种方式来完成价值之评价；这就是说，它要估价一下：什么东西必须被设定为生命的本质条件。那么“生命”本身呢？生命本身的本质又何在呢？对于这个问题，尼采已经通过对公正之本质的刻画给出了答案。因为尼采用一个冒号过渡到一句加重点号的话：“生命本身的最高代表”，由此结束了他这则谈论公正的笔记。

依照整则笔记的上下文来看，生命首先被理解为人类的生命。人类生命本身——在其本质中的人类生命——在公正中并且作为公正体现、表现出来。

所谓“代表”(Repräsentant)并不是指一个“代理人”，并不是指一个“外表”，并不是指它本身所不是的某个东西的借口。“代表”在这里也不是指一个“表达”。而不如说，它是指那个东西，生命本身就在其中表现出自己的本质，因为从其本质基础来看，生命本身无非就是“公正”。公正是“最高的”代表；超出它之外，生命的本质就是不可思议的了。

人类生命的本质是公正——这个句子却并不是说：人在其全部所作所为中都是“公正的”，都是在通常的道德和法律意义上“公正的”，仿佛人处处都能完全公平合理地行动似的。

人类生命的本质是公正——这个句子具有某种形而上学特征，其意思是说，生命的生命状态无非在于那种构造着、离析着、消灭着的思想。这样一种建基(Gründen)，这样一种创造着道路、并且按决断方式有所建立的建基，为某个呈现前景的高度奠定了基础。这种建基乃是一个原因，表明思想为什么显示出创作和命令的本质特性——在其中透视得以开启自身，境域得以自行构成。随着对作为生命之本质基础的公正之本质的认识，也就确定了这个角度，只有在其中，我们才可能作出决断：尼采思想是否、如何以

及在何种界限内是“生物学主义的”。

公正是以自身为依靠的生命的植根之所。“持以为真”从公正中获得定律和规则。公正是真理和认识的本质基础。当然,只有当我们在形而上学上思考尼采意义上的“公正”,并且力求把握它在何种意义上意指生命体(即存在者整体)的存在机制,这时候,公正才是真理和认识的本质基础。

构造、离析、消灭,这三个规定标志着思想的方式,而公正就被理解为这样一种思想。不过,这三个规定不光以某种确定的等级秩序被排列在一起,同时而且首要地,它们道出了这种思想的内在运动:它通过构造指向(在首先建立高度之际)这种高度,以此方式思考者本身因此得以提高自己,与自身相分离,并且把被固定者带到自身之下和自身之后。这种思想方式是一种自我提高,是根据对一个更高高度的建立和攀登来驾驭自身。这种自我提高着的提升,我们称之为强势作用(Übermächtigung)。它是强力的本质。

人们通常把强力理解为对某种暴力的有序的、有所规划和有所计算的设置。强力被视为一种暴力。进而,强力的提高和强势意味着对暴力手段及其可能的计算性张力的积聚和准备。暴力活动者——在暴力意义上活动和施暴的东西——显示出一种任意专横的、不可预计的、盲目的爆发的特性。其中爆发出来的东西,人们称之为力量。于是,暴力就是一种力求爆发的、不能控制自己的力量储存。但力量指的是作用能力。而作用意味着:把某个向来现成之物改变为另一个东西。力量就是作用点(Wirkpunkte)。在这里,“点”(Punkt)指示着向一个急迫地自行涌动、并且只有在这种涌动领域里才存在的东西的聚集。以此方式,我们就可以把强力理解为一种暴力,把暴力理解为力量,把力量理解为一种盲目的

急迫冲动的麋集。^①这种急迫冲动的麋集(Dranggewühle)是不能进一步了解的,但在其作用和效应方面却往往是可以经验的。

在对强力概念的思考中,上述解释方向是可能的,而且也是流行的一种。指出这个解释方向是大有必要的,因为甚至尼采本人也几次三番地径直使用了“力量”和“力量表现”,以取代强力和强力关系;而且往往是在他想为自己关于强力的思想谋求一种特殊的清晰性、并且给予特别的强调的地方。不少段落的文字在常人听起来,仿佛尼采是在追求一种扩大到世界整体的关于“力量中心”之“爆发”的普遍动力学,仿佛尼采是把世界表象为力量,而且完全是在他那个时代出现的“世界观”意义上。这种“世界观”特别地渴望为“自然科学奠基”,不论是物理学还是化学或生物学,都在其中承担了对主导观念的预先规定。

如果我们在普遍的、十分不确定的、却以某种方式流行的力量概念的视野内来思考尼采的强力思想,那么,我们就还完全停留在表面上,而且这样一来,我们甚至还会错误地把表面看作中心本身。这个中心,即尼采以“强力”以及经常也以“力量”这些名称所命名的东西的本质,事实上是由公正的本质来决定的。凭着我们在此方向上对强力——作为进入本质的自我提高——的本质的洞察,我们就拥有了一个先决条件,可以用来理解尼采谈论公正的第二段文字了。

这第二则笔记与我们前面首先指出的那则笔记几乎是同一个时期的。它属于尼采在写作《查拉图斯特拉如是说》的第三篇与第

^① 海德格尔这里对几个德文词语的区分较难在中文中得到明确的呈现。其中“强力”原文为 Macht,“暴力”原文为 Gewalt,“力量”原文为 Kraft。——译注

四篇期间所做的思索范围(1884年;《全集》,第十四卷,第80页)。我们把这段文字引在下面:

“公正,作为一种全景式眺望着的强力的作用,它超越善与恶的细小视角向外观看,因而具有一个广大的优势境域——其意图是保持比这个和那个个人更多的某物”。

首先,我们注意到两个规定之间的某种一致性。前一个规定说:“公正”……乃是“生命本身的最高代表”;现在尼采说:“公正,作为一种全景式眺望着的强力的作用”。“作用”、“起作用”,意思是实行、执行,即我们所指的强力存在和发挥力量的方式。在这里,“作用”并不意味着某种首先依赖于这种强力的东西,以及一种对强力的增补,相反,“作用”本身就在强力的运作之中。当尼采谈到“一种”强力时,他指的是何种强力呢?他并不是指其他强力中间、与其他强力并列的“一种”强力,而是指一种还有待命名的惟一强力,后者超越其他一切强力而发挥力量,按照所谓“最高代表”的说法,它就是最高的强力。

这种强力全景式眺望着,因而完全不同于一种被置于不知什么地方地盲目地涌逼着的力量。所谓全景式眺望,并不是指一种单纯的、在现成之物中到处游移的寻视。这种全景式眺望是一种超越狭小透视角度的向外观看,因而本身就是、而且尤其是一种透视性的观看,也就是一种开启透视角度的观看。

这种开启性的预先洞见面向何方?它端出何种展望?尼采首先是间接地来回答这个问题,为此他指出了那些透视角度,即那些被一种向外观看超越的透视角度,即“善与恶的细小视角”。善与恶乃是表示“道德”的基本区分的名称。对于道德,尼采作了形而上学的理解。“善”是“理想”,是理念以及还在理念之外的东西,即

真正存在者, ὄντως ὄν。“恶”也是一个形而上学名称,表示某个不应当是存在者的东西,即表示 μὴ ὄν[非存在者]。但这里也包含了真实的(自在地存在的)世界与虚假的世界之间的区分。这种区分指的就是那些被公正超越的透视角度。公正就是超越这些细小视角而向外观看,观入一个宏大的视角。这种超越以往视角的向外观看是与那种构造着的思想方式的离析特征相吻合的。我们前面首先已经把公正规定为这种思想方式了。但现在,通过透视性的全景式眺望的特征,即对一个宏大视角的开启这个特征,这种思想方式的构造作用变得更为清晰了。公正并不“具有”一个透视角度,它就是·这个视角本身——作为这个视角的建立、开启和开放。

前面已经指出了透视角度与境域的联系。每个透视角度均有其境域。公正具有“一个广大的优势境域”。我们愣住了——这是什么话!一种针对优势的公正,这听起来未免令人奇怪了;而同时,按照功用、欺骗和私利来看,甚至按照交易来看,它又是清清楚楚的。在这里,尼采还在“优势”(Vorteil)一词上加了重点号,旨在不容置疑地表明:“优势”就是这里所讲的公正的本质要素。他这种强调势必会加强我们的努力,使我们不再根据日常观念来思考与这个词语相合的概念。此外,按照其真正的、现在已经失落了的含义来看,“优势”一词意味着:在真正的分配进行之前预先在一种分配中分得的东西。^①在作为透视角度之开启的公正中,有一个涵盖一切的境域展开出来,它是一种对预先已经分配给任何表象、计算和构成活动的东西的界定,而且是作为随时随地都要保持的东

^① 海德格尔这里把德文“优势、优越性”用连字符号分写为 Vor-teil,以强调它有“预先”(vor)“分有”(teilen)之义。此外,句中的“分配”原文为名词 Teilung,“分得”原文为动词 zuteilen,都以 teilen 为词根。——译注

西。在这里,所谓“保持”(er-halten)同时也意味着:达到、获得和保存,把……置回到持存状态之中。

这个先于一切而分得的东西,这个不再能为任何其他境域所超过和超越的东西,到底是什么呢?这个东西是什么,尼采又没有直接挑明。他只是说,公正的境域性目的指向某物,后者比这个或那个目标更多,比个别人的幸福和命运更多。所有这一切在公正中都是被弃置一旁的。

如果重要的不是个人,那么是否就是群体呢?同样不是的。尼采所指的东·西,我们只能根据他关于公正的透·视·角·度所讲的话来加以考量。公正超越真实世界与虚假世界的区分而向外观看,并且因此观入一个对世界之本质的更高规定,与此一体地,就观入一个更为广大的境域之中——在其中,人的本质(亦即现代西方人的本质)同时得到了“更广大的”规定。

从上述尼采关于公正的两个最重要的表达中,我们能得出什么呢?作为一种透·视·性·的·强·力·的·运·作,作为最高的、并且最广的构造和奠基性建立,公正乃是生命本身的基本特征,而“生命”在此首先被把握为人类的生命。

我们原是要追问:人类认识的命令特征以及人类理性的创作本质是从哪里获得它们合法的、决定性的基础的?现在的答案是:从公正中。依照我们前面刻画出来的机制,公正乃是人与混沌的任何一种一致性的必然性和可能性的基础,无论这种一致性是艺术中的更高的一致性,还是认识中的一致性。命令性的说明与创作性的美化是“正当的”和公正的,因为生命本身根本上就是尼采所谓的公正。

第 22 节 强力意志的本质。

生成向在场状态的持存化

认识的命令特性和创作因素,认识以某种方式其实毫无根据地以自身为依靠这样一个事实,能够通过公正而得到克服吗?这里被称为公正的东西,能够为防止一种一味咄咄逼人的任意性的盲目爆发提供保障么?这种公正最终能保证正当的东西么?如此这般来追问,我们似乎比尼采更为严肃地对待了沉思。但实际上,以这样一个问题,我们又已经把自己置回到某个位置上了,这个位置是公正——被思为生命的基本特征的公正——所不再容许的。我们追问的是这种公正的正当性,而马上就想到一个浮现出来的、已经固定的、也还束缚着公正的标准。

我们不再可以做这样一种追问,但同时,整个事情也不应当退化,重新落入一种任意性中。现在看来,一切“正当的东西”就都必定来自公正。我们前面解释过的尼采的两则笔记并没有直接道出,在公正中被建造、被开启和被洞见的东西是什么(was)。它们往往仅仅强调了这种“思想方式”的特别情况(Wie)。公正中的正当之物,如果我们可以以某种方式把它与公正本身区分开来的话,那么一般讲来,它就仅仅取决于公正本身,取决于公正之本质的最内在核心。但是,只有当我们敢于大胆做一种全新的尝试,去把握这种“思想”的特性和方式,并且因此去洞察公正是如何以及作为什么“起作用”的,这时候,我们才能发现公正之本质的最内在核心。这种构造性的指派(Zuweisen),即对先于其他一切而分得的东西的指派,乃是一种强力的作用。是何种强力呢?一种强力的

本质何在呢？答案必定是：这里所指的强力就是强力意志。

我们应当如何理解这一点呢？充其量，强力只能是强力意志所意愿的东西，因此就是与这种意愿相区分、并且在这种意愿前面设定起来的目标。

倘若强力就是强力意志，那就意味着：意志本身必须被理解为强力。这样的话，或许我们同样也可以说：强力必须被理解为意志。可是，尼采并没有说：强力就是意志；他同样也没有说：意志就是强力。他既没有把意志“当作”强力来思考，也没有把强力“当作”意志来思考。同样地，他也没有简单地把两者并列起来，设为“意志与强力”。不如说，他是在思考他的关于“强力意志”的思想。

如果公正就是强力意志的“作用”，是强力意志的基本特征和实行，那么，我们就必须从公正的本质出发来思考强力意志的思想，并且借此思入公正的本质基础。因此，对我们来说，防止“意志”和“强力”等词语受我们所想到的那些含义的影响，转而来思考尼采所指出的那些规定性，这样做就还是不够的。恰恰当我们在词汇上面几乎正确地来思考尼采意义上的“意志”和“强力”等基本词语时，才出现了一个最大的危险：使强力意志思想变得完全浅薄不堪了。这个危险也就是：我们仅仅把意志与强力简单地等同起来，把意志看作强力而把强力看作意志。这样一来，决定性的东西，即求强力的意志，这个“求”(zu)，就没有显露出来。

就尼采而言，以上面这样一些解说，人们充其量只还能断定一种新的、首要地与叔本华有所不同的关于意志的本质规定。对尼采这个基本思想的政治上的解说极大地推动了我们上面所讲的浅薄化过程，甚至可以说把强力意志的本质涂抹掉了。在这里，这些

政治上的伪造究竟应当为德国人的仇恨提供食粮呢,还是应当为德国人的一种爱“效力”,这是无关紧要的事了。全景式眺望着的强力,其力量运作就实现在构造着、离析着、消灭着的思想中;这种强力就是求强力的“意志”。“强力”意味着什么,必须根据强力意志来理解;而“意志”意味着什么,同样也必须根据强力意志来理解。强力意志并不是把“意志”与“强力”拼合起来的结果,而倒是相反地,“意志”与“强力”始终仅仅是人为地从“强力意志”的原始统一的本质中拆出来的概念断片。从尼采对意志之本质的规定方式中,我们就不难见出这样一种情况。严格地说,尼采通常是拒绝一种对仿佛隔离开来的意志之本质的规定的。因为尼采再三强调:“意志”只不过是一个词语而已,它只会通过其语音构成的单一性把一个本身多样的本质掩盖起来。就其本身来说,“意志”是某种虚构的东西;诸如“意志”这样的东西其实是没有的:

“我嘲笑你们的自由意志,也嘲笑你们的不自由的意志:你们所谓的意志在我看来就是幻想,根本就没有什么意志”。(《全集》,第十二卷,第267页;作于查拉图斯特拉时期)

“一开始就出现了这个谬误大厄运:人们以为意志是起作用的某物,意志是一种能力……今天我们才知道,它只不过是一个词语而已……”(《偶像的黄昏》;《全集》,第八卷,第80页)

不过,尼采仍不得不作出说明:如果“意志”一词不应该是一种空洞的声响的话,那么我们究竟要从哪个角度来思考其中所命名的东西。对此,尼采也说:意志是命令(例如可参看尼采:《全集》第十三卷,第638页以下)。①在命令中起决定作用的,是“关于其优

① 关于作为命令的意志,可参看本书第一章第6—10节的讨论。——译注

越性的最内在信念”。因此，尼采把命令理解为某种优越性存在的基本情绪；而且，这种优越性不仅是对于他者、对于服从者来说的优越性，也是——并且向来首先是——对自身而言的优越性。后者的意思是说：对本己本质的提高、提升，而且，这种本己的本质就在于这样一种提高之中。

强力的本质已经被规定下来，那是一种全景式眺望着的向外观看，一种观入通览一切的展望之中的向外观看，一种强势作用。当我们思考意志的本质时，我们就不只是在思考意志，而是已经在思考强力意志了；同样地，当我们思考强力的本质时，情形亦然。意志与强力在形而上学意义上是同一的，就是说，它们在强力意志的一个原始本质中是共属一体的。

只有当意志与强力相互分裂而处于紧张关系中，因而两者恰恰并非在一种空洞的相互叠合的相同性意义上是同一的，这时候，它们才可能是共属一体的。强力意志意味着：进入对其本身的提高之中的赋权过程（Ermächtigung）。同时，这种进入提高之中的强势作用也是提高本身的基本行为。因此，尼采不断谈到，强力于自身中就是“强力提高”；强力的运作是对“更多”强力的赋权过程。

从表面上看，所有这一切都让人觉得是一种纯粹数量上的力量积聚，并且指示着盲目的欲望和欲望冲动的某种单纯奔腾、爆发和汹涌。于是，强力意志看起来就像一个正在流失的过程，它犹如一座火山在世界核心处发出隆隆之声，力求爆发出来。如此看来，当然是理解不了真正本质的。其实，进入对其本身的提高之中的赋权过程意味着：这种赋权过程把生命带向一种持立和自立，而这种持立却是在作为提高的运动中的持立。

然而，为了避免以一种空洞而抽象的方式去思考强力意志的

原始的、统一的本质,我们必须在其作为公正的最高形态中来思考强力意志,把公正思考为ὁμοιωσις[符合]意义上的真理的基础,而把这种真理思考为认识与艺术的相互关联的基础。我们必须从眼下已经获得的强力意志概念出发,重新返回去深思一下贯穿我们这个讲座的整条道路;同时,我们也必须意识到,从第一步开始并且在后来的所有步骤中,我们始终已经并且始终只是在思考强力意志的本质。

这种对强力意志之本质的深思,这种对以认识和真理为形态的强力意志之本质的深思,目的在于达到对以下事实的洞见:由于尼采思考他惟一的关于强力意志的思想,他就成了西方形而上学的完成者;进而我们还要来看一看:在何种意义上尼采成了西方形而上学的完成者。形而上学思考存在者整体,思考存在者整体是什么以及如何存在。到眼下为止,我们只是把作为人类生命的持存保障的认识回溯到公正,并且因此把它回溯到强力意志,据此对认识作了思考。不过,人类生命惟基于它向混沌的指引才成其所是;而混沌(即存在者整体)具有强力意志的基本特征。我们必须看到的是,“强力意志也驾驭着无机世界,或者毋宁说,根本就没有什么无机世界”(《全集》,第十三卷,第204条;1885年)。

“存在的最内在本质是强力意志”(《强力意志》,第693条;1888年)。对于这个事实,尼采的证明并不是——尽管他的努力常常给人相反的假象——根据一种对所有存在者领域的归纳式考查,推断出一点:无论在哪里,存在者在其本质中都是强力意志。而毋宁说,作为一个思想家,尼采首先而且始终是根据对存在者整体的筹划来思考作为强力意志的存在者之存在的。

但这种筹划的真理是怎样的情形呢?形而上学的筹划以及一

般思想的所有筹划的真理又是怎样的情形呢？我们不难看出，这是一个决定性的问题，甚至可以说，是这个惟一决定性的问题。为阐明和解决这个问题，哲学直到眼下为止都还缺乏全部本质性的前提。在形而上学范围内，因而同样也在尼采基本立场的范围内，这个问题是不可能得到充分追问的。相反地，我们必须指出另一个方向。

如果公正是“生命本身的最高代表”，如果强力意志真正地在人类生命中显示出来，那么，把公正扩大化，扩大为一般存在者的基本强力，并且把存在者整体统统解说为强力意志，这样一种做法难道不会成为一种对一切存在者的人化么？难道在这里，世界不是按照人的形象被思考的么？难道这样一种思想不是纯粹的拟人论么？当然是的。这是一种具有“伟大风格”的拟人论，它具有一种能够感觉稀罕而长久之物的“伟大风格”。^①我们也不可以为，我们还得拿这种人化来责难尼采。尼采是知道他自己的形而上学的这种拟人论的。他知道，这种拟人论不光是一种思想方式，他在不经意中落入其中，再也找不到出来的路了。尼采意愿这种对一切存在者的人化，而且只意愿这种人化。在 1884 年的一则短小笔记中，尼采清楚地道出了这一点：

“把世界‘人化’，这就是说，越来越觉得我们就是世界的主宰——”（《强力意志》，第 614 条）。当然，这样一种人化并不是按照某个日常人和平常人的形象进行的，而是根据一种对人之存在的解释进行的——这种植根于“公正”的人之存在在其本质基础上就

^① 尼采语：“伟大的风格是……一种对稀罕而长久之物的感觉”。见尼采：《全集》，第十四卷，第 145 页。参看本书第一章第 17 节。——译注

是强力意志。^①

拟人论属于形而上学的最终历史的本质。它间接地规定着对于一个过渡的决断,因为这个过渡同时在完成一种对 animal rationale[理性动物]和 subiectum[主体]的“克服”,而且是作为一种旋转,一种在一个首先要通过这些概念才能够达到的转动“点”上的旋转。这种旋转就是:存在者——存在。而这种旋转的转动点就是:存在之真理。这种旋转并不是一种颠倒,而是:旋入另一个基础之中,旋入另一个作为深渊的基础之中。^②存在之真理的无根基状态历史性地变成为存在之被离弃状态,而后者的要义在于:存在之为存在的解蔽(Entbergung)付诸阙如。其结果就是存在之被遗忘状态,如果我们纯粹在回忆之思(Andenken)的缺失这样一个意义上来理解遗忘的话。把人设定为单纯的人这样一种做法的基础,对存在者的人化的基础,原初地必须在这个领域里寻找。

这种肆无忌惮的和推向极端的对世界的人化把现代形而上学的基本立场的最后幻想抛在一边,并且把对作为 subiectum[主体]的人的设定付诸实践。或许,尼采会确定地并且合理地拒绝人们对他的责难,即指责他的哲学变成了一种陈腐的主体主义,这种主体主义所能做的就是将直接现成的人(无论是作为个体还是作为群体)当作万物的尺度和目的。不过,尼采或许也有同样的理由宣称:通过把“身体”规定为他的世界解释的主导线索,他已经把一种

① 关于“拟人论”这个论题,特别可参看海德格尔在《尼采》下卷“欧洲虚无主义”部分中做的详细讨论。——译注

② 此处“作为深渊的基础”原文为 Grund als Ab-grund。其中“深渊”(Ab-grund)一词由前缀 Ab- (“除去”、“取消”)和名词 Grund (“基础”)构成,其字面意思为“基础之离弃”或“基础之缺失”。——译注

在形而上学上必然的主体主义带向了完成。

在尼采通向强力意志的思想道路中,不仅现代形而上学得到了完成,而且整个西方形而上学也得到了完成。西方形而上学的问题自始就是:存在者是什么?希腊人把存在者之存在规定为在场之持存状态。这种存在规定贯穿了整个形而上学历史,丝毫没有动摇过。

然而,我们不是已经一而再再而三地听到:对尼采来说,存在者整体的本质是混沌,因而就是“生成”,而且恰恰不是固定者和持存者意义上的“存在”,因为固定者和持存者在他看来是非真实和非现实的东西?存在受到了排挤,为的是推出生成,而生成的变易特征和运动特征被规定为强力意志。那么,人们还能把尼采思想称为形而上学的一种完成么?难道它不是对形而上学的否定,甚至是对形而上学的克服吗?抛弃“存在”——走向“生成”?

的确,尼采哲学就是经常这样为人们所解说的。要不然,人们就说:在哲学史上,老早就有赫拉克利特,晚近(在尼采前不久)又有黑格尔,在他们那里就已经有了一种“生成的形而上学”,以之取代了“存在的形而上学”。粗粗看来,这话并不错,但根本上仍旧是一种无思状态,与前一种解说毫无二致。

与此相反,我们必须一再重新去思考强力意志的意义,即:进入向本己本质的提高之中的赋权过程。这种赋权过程把提高——即生成——带向一种持立,带人持存状态之中。在强力意志思想中,应当得到思考的是在最高和最本真意义上的生成者和运动者(即生命本身)以及它的持存状态。无疑地,尼采所意愿的是作为存在者整体之基本特征的生成和生成者;但他所意愿的生成恰恰而且先于一切地是持留者(*das Bleibende*),作为真正“存在者”

的“持留者”，也即希腊思想家所思的“存在者”。^①尼采如此坚定地作为一个形而上学家进行思考，以至于很显然，他自己也是深知这一点的。所以，尼采的一则直到其最后创作岁月（即 1888 年）才获得最终形式的笔记具有这样一个开头（《强力意志》，第 617 条）：

“要点重述：

给生成打上存在之特征的烙印——这乃是最高的强力意志”。^②

我们要问：为什么这就是最高的强力意志呢？回答是：因为其最深刻的本质来说，强力意志无非就是一种持存化，就是把生成持存化为在场状态。

在这种存在解释中，贯穿现代形而上学基本立场的极端，关于作为 φύσις[自然、涌现]的存在的原初思想达到了它的完成。在强力意志思想中，涌现与显现、生成与在场，被回溯到“存在”的本质统一性那里，根据“存在”的原初意义而得到了思考。这并不是对希腊思想的摹仿，而是一种转换，即把关于存在者的现代思想转换到它已经命定了的完成之中。

这就意味着：对作为在场之持存状态的存在原初解释，现在被挽救到毫无疑问的状态(Fraglosigkeit)之中了。

这个最先的和最后的形而上学存在解释的真理性基础何在呢？在形而上学范围内，是不是在任何时候都可以经验到这样一个基础呢？这个问题眼下是如此地遥远，以至于它根本就不能作

① 此处“存在者”为德文系动词 sein(是)的分词形式 seiend, 相当于希腊文中的 ὄν, 后者具有“存在者”(Seiendes)和“存在着”(seind)两重意义。——译注

② 参看本书第二章第 26 节对此笔记的详细讨论。——译注

为一个问题而受到追问。因为现在,存在之本质似乎已经得到了如此广泛而又本质性的把握,以至于它也能与生成者相匹敌,与“生命”相匹敌,充当后者的概念了。

在形而上学上得到多样解释的存在本身是在真理的本质中成其本质的。而在这里,在尼采对西方形而上学的完成中,这个最基本的真理问题不仅一如既往地没有受到追问,而且它的值得追问的特性也完全被掩埋起来了。因此之故,这种对形而上学的完成就变成了一个终结。^①但这个终结乃是另一个开端的急需性。我们和未来的人们需要关注的是:我们是否经验到这个终结的必然性。这样一种经验首先要求我们,把这个终结把握为完成。这意味着,我们既不能仅仅为了某些同时代的精神上的伪造来把尼采利用一番,也不能自以为拥有永恒真理而与尼采失之交臂。我们必须思考尼采。这就是说,我们始终必须去思考他那个惟一的思想,并且因此去思考西方形而上学那个单一的指导思想,直达它本身内在的界限。进而,当务之急是,我们要来经验一下:存在已经多么广泛、多么确定地为存在者以及所谓现实的统治地位所遮蔽而黯然失色。

存在者对存在的遮蔽来自存在本身。在存在之真理的拒绝意义上,这种遮蔽就是存在者的存在之被离弃状态。

不过,通过对这种阴影之为阴影的洞见,我们就已经处身于另一道光亮中了,而没有去寻找使这道光亮得以照耀的火种。所以,

^① 海德格尔经常强调“完成”(Vollendung)与“终结”(Ende)的字面和意义联系。对此特别可参看海德格尔:“哲学的终结和思想的任务”,载《面向思的事情》,图宾根 1976 年,第 61 页以下;并参看中译本,陈小文、孙周兴译,北京 1996 年。——译注

这种阴影本身就已经是另一种东西,而不是一种阴暗。^①

许多漫游者谈到此事,
野兽迷失于深谷间,
牧群在山峰上漫游,
而在神圣的阴影中,
在绿色山坡上,住着
那牧人,仰望着极巅。

——荷尔德林:《大地母亲》

(海林格拉特版,第四卷,第156—157页)

[由于1939年6月学期提前结束,讲座课到此中断。按照预定的计划,作者还有最后两次讲座试图对前面的全部内容——“作为艺术的强力意志”、“相同者的永恒轮回”以及“作为认识的强力意志”——作一种全面回顾和综合思考。这两次讲座的文本现在

开头。]

^① 此处义理难以了解。在字面上看,海德格尔显然是想区分“阴影”(Schatten)和“阴暗”(Verdüstierung)。所谓“阴影”是与前述的“存在者对存在的遮蔽”(Überschattung)相联系的。——译注

第四章 相同者的永恒轮回 与强力意志^①

乍看起来,几乎没有丝毫理由让我们断定尼采哲学是西方形而上学的完成;因为,通过对作为“真实世界”的“超感性世界”的取消,尼采哲学宁可说是对一切形而上学的拒绝,是迈向对形而上学的最终否定的一步。诚然,尼采的基本思想,即“强力意志”,依然包含着一种暗示,是要把存在者整体之存在状态解释为意志。意志与知识是紧密联系在一起。根据谢林和黑格尔的方案,知识和意志构成理性的本质。而在莱布尼茨关于实体之实体性的方案中,知识和意志被思为 *vis primitiva activa et passiva* [主动和被动的原始力]。然而,强力意志这个思想,尤其是它的生物主义形态,似乎脱离了上述方案领域,似乎更多地通过变形和平面化打破了形而上学传统,而不是完成了形而上学传统。

何谓完成呢?什么东西不能被用作这种完成的评价标准?在何种意义上我们可以从中确定一种“学说”?这种完成以何种方式保持在那个主导方案(存在者得以在存在中被澄明)^②,那个为形而上学本身奠定基础、并且把它构造起来的主导方案中?是否这

① 参看本书上卷,第 642 页。在那里,作者对“作为认识的强力意志”这个讲座的中断作了说明。——原注

② 德语原文为: *Seiendes gelichtet im Sein*, 或可译为“存在者在存在中被照亮”。——译注

种完成满足了这个主导方案的最终可能性,因此使之变得毫无疑问了呢?对于所有这些问题,我们在此无法深究。

说尼采哲学只不过是以前形而上学的变形、平面化和独断的摈弃,这完全是一个假象。不过,只要我们肤浅地来设想尼采的基本思想,则这个假象就将是十分顽固的。而我们之所以会肤浅地设想尼采这个基本思想,是因为我们对西方形而上学的历史性沉思受到了阻挡,而且,对于那些总是由个别的基本立场来完成的筹划,我们只是在它们本身所陈述的东西的界限内来思索的。在此被遗忘的是,它们的言说是如何不可避免地从一个背景出发说话的——它们在没有特别地追问这个背景的情况下从中显露出来,但同时又毫无疑问地返回去,去说这个背景。各种个别的基本立场是在那种早已预先抛给它们的原初的希腊筹划中理解存在者之存在状态的,并且把存在者之存在视为确定的,即在在场之持存状态意义上确定的。如果我们从这个主导筹划的视野内来思考形而上学的基本立场,那么,我们就能避免对尼采哲学作一种肤浅的理解,避免把它当作诸如“赫拉克利特主义”、“意志形而上学”、“生命哲学”之类,从而编排到通常的历史学的盖棺定论中去。

如若我们的思考所依据的是那个基本的主导筹划,那个原初地超越整个形而上学史的有关存在者之存在状态的主导筹划,那么,我们就能认识到:相同者的永恒轮回学说乃是在形而上学上必然的和最终的东西。对这个学说与有关强力意志的基本思想之间的联系作出规定,我们就能使尼采哲学显露为西方形而上学的具有突出地位的历史性终点。而有了这样一种知识,尼采哲学又将逼使我们进入那种争辩(Aus-einander-setzung)的必然性中,在这种争辩中并且对于这种争辩来说,西方形而上学作为一种完成

了的历史的整体,把自身置回到曾在状态(Gewesenheit)之中,也就是说,把自身置回最终的将来状态(Zukünftigheit)之中。这种曾在状态把表面上看来仅仅过去了的东西释放到它的本质之中,特别是把表面上看来已经彻底沦陷的开端转渡到它的开端性之中;通过这种开端性,这个开端将超越一切后来之物,因而是将来性的。这个本质性地现身的过去,也即以各种方式被筹划的存在状态,作为被掩蔽的存在之真理,主宰着一切被视为当前的、并且——借助于其作用力——被视为现实的东西。

为了规定相同者的永恒轮回与强力意志之间的联系,我们的思考需要采取如下几个步骤:

一、根据形而上学史,关于相同者永恒轮回的思想预先思考了强力意志思想,也就是说,它预先思考了强力意志思想的完成。

二、根据形而上学,在其近代阶段以及在其终结史上,^①这两个思想思考的是同一个东西。

三、在这两个思想的本质统一性中,正在自我完成的形而上学道出它的最终之词。

四、这种本质统一性还未被言说,这个事实为这个完成了的无意义状态的时代奠定了基础。

五、这个时代实现着现代的本质,而现代由此才达到自身。

六、历史地看来,这样一种实现——隐蔽地并且对立于公众假象——乃是那种过渡的急需(Not des Übergangs),这种过渡接受一切曾在之物、并且为将来之物做着准备。那就是一种通向存在之真理的守护状态的过渡。

① 参看《林中路》,第301页以下。——作者边注

—

强力意志乃是强力本身的本质。这个本质就在于强力的那种强势作用(Übermächtigung),也就是使强力进入它能支配的自身提高之中的强势作用。意志并不在强力之外,而是在强力之本质中强大的命令,即要求拥有强力(Machthabe)的命令。只要存在仅仅被设定为强力或者仅仅被设定为意志,而强力意志是在一种作为强力的意志或者一种作为意志的强力意义上被解释的,那么,在形而上学上把存在规定为强力意志,这种规定的决定性内涵就还是未被思考的,而且就会受到误解。把存在(即存在者之存在状态)思考为强力意志,这意思就是说:把存在理解为强力向其本质的释放,而且这种释放的方式是:无条件地运作的强力把对象性地起作用的存在者置入存在者对于存在的独一无二的优先地位中,并且使存在沦于被遗忘状态中。

强力的这种向其本质的释放是什么呢?尼采未能加以思考。任何形而上学都不能对此作出思考,因为形而上学不能追问这个问题。相反地,对于他把存在者之存在解释为强力意志的做法,尼采是把它放在与那个存在规定——在“相同者的永恒轮回”这个名称中出现的存在规定——的本质统一性中来加以思考的。

从时间上看,尼采对相同者的永恒轮回这个思想的思考早于对强力意志的思考,尽管对后者的暗示差不多也早就有了。但轮回思想主要是在实事上(*sachlich*)更早些,也就是抢先一步,虽然尼采本人从未能明确地深思轮回思想与强力意志的本质统一性本身,也未能在形而上学上把这种统一性提升到概念层面。同样地,

尼采也未能认识到轮回思想的形而上学历史意义上的真理性。个中原因并不在于,这个思想对尼采来说还是模糊不清的,而倒是在于,尼采与他之前的形而上学家一样,也未能找到路径,返回到形而上学主导筹划的基本特征中去。因为那个根据存在状态对存在者的形而上学筹划的主要特征,从而也包括对在场状态和持存状态区域内的存在者之为存在者的表象,惟有当那个筹划被经验为历史性地被筹谋出来的东西时,才成为可知的。这样一种经验与形而上学偶尔关于它自身提出来的说明性理论毫无共同之处。就连尼采也只是达到了这样一些说明而已;当然,我们不能把他的这些说明肤浅化,弄成一种形而上学的心理学。

所谓“轮回”,思考的是生成者的持存化过程,也就是使生成者之生成在其生成之持久(*Werdedauer*)中得到保证的持存化过程。而“永恒”思考的是这样一种持续性的持存化过程,也即在向自身返回、并且向自身先行的循环意义上的持续性的持存化过程。但生成者并不是一种无限地变换着的多样之物的不断变化的不同者。生成之物乃是相同者本身,这意思就是说:它是在不同者的当下差异性中的统一者和同一者,即同一之物(*das Identische*)。在相同者中,思考的是某个同一之物的生成着的在场状态。尼采的思想思考的是生成者之生成持续的持存化过程;在这个过程中,生成者之生成进入同一之物的自身重演的这种惟一的在场状态之中。

这个“同一者”(*dieses “Selbe”*)与那种对所有共属一体之物的不可重演的支配(*Ver-fügung*)的惟一性是鸿沟相隔的。而惟出于这样一种支配,差异才得以发端。

这个轮回思想并不是赫拉克利特主义的,即通常的哲学史所

理解的那种赫拉克利特主义。但它思考——以一种在此期间已经变得非希腊的方式——从前被筹划出来的存在状态(即在场的持存状态)的本质,思考这个本质的无出路的、在自身中蜷缩起来的完成。因此,开端被带入其终结的完成之中。对于存在状态之最终筹划来说,这个关于ἀλήθεια[无蔽]的本质意义上的真理的思想,比任何时候都更为遥远。这里讲的ἀλήθεια[无蔽]是这样一种真理,它的本质到达(Wesensankunft)承荷着存在,并且让存在在其与开端的归属性中找到归宿。在尼采思想中,“真理”变得僵化了,成了一个乏味的本质,亦即成了与存在者整体的一致性意义上的真理,以至于在这种与存在者的一致性中,是决不能听到存在的自由声音了。

存在之真理的历史终结于存在之真理的失落;这种失落是通过未经奠基的ἀλήθεια[无蔽]的突然崩溃而得到准备的。但同时就势必产生了一个历史学假象:仿佛现在 φύσις[涌现、自然]的原初统一性的原始形态被重新赢获了;因为早在形而上学的早期时代,它就被分化为“存在”和“生成”了。如此这般被分化的东西被分配给两个决定性的世界,即真实世界与虚假世界。

但是,人们会说,对两个世界的区分的扬弃以及对这两个不同世界的消除,不就意味着人们找到了返回开端的道路,因而克服了形而上学么?不过,尼采的学说并不是对形而上学的克服;它是对形而上学的主导筹划的极端的盲目采纳。因此,它本质上也就不同于对那些关于世界事件循环运动的古代学说的站不住脚的历史复活。

只要我们把轮回思想称为一种未经证明的和不可证明的稀奇古怪的东西,并且把它列为尼采那些诗意的和宗教性的念头之一,

我们就把这位思想家贬降到今天的流行意见的水平上了。就本身来说,这或许还不算太糟糕,无非是那些自以为无所不知的同时代人的永远免不了的误解而已。但这里有另一个性命攸关的东西。对尼采轮回学说的形而上学史意义的不充分的追问,撇开了西方思想历史进程中那种最内在的急迫性,并且因而通过对遗忘存在的阴谋机制的共同实行,^①证实了存在之被离弃状态(Seinsverlassenheit)。

但这样一来,我们也就失去了第一个先决条件,也就是我们为了把尼采那个看起来更可理解的强力意志思想把握为形而上学的基本思想时必须满足的第一个先决条件。如果强力意志是存在者之存在状态的本质特征,那么,它所思考的东西必定就是相同者的永恒轮回思想所思考的。

二

如果我们更深入地思索一下一切形而上学的主导筹划,我们就能看到,尼采这两个思想思考的是同一回事——强力意志是在现代意义上进行思考的,而相同者的永恒轮回则是在终结史意义上进行思考的。一切形而上学的主导筹划,因为它根据存在者的存在状态来表象存在者的普遍性,就把存在者之为存在者设置入持存状态和在场状态的敞开域之中。可是,持存状态和在场状态,以及在场的持存化,到底是从哪个领域出发被表象出来的,这个问

① 此处“阴谋机制”德语原文为 Machenschaft,其日常含义为“阴谋诡计”,英译本也相应地译作 machination。——译注

题从来就没有使形而上学的主导筹划感到不安。形而上学径直保持在它的筹划的敞开域中,向来根据有关已经预先得到规定的存在者之存在状态的基本经验而对在场之持存化作出一种不同的解释。但假如有一种沉思被唤起,这种沉思渐渐地看到了澄明者(das Lichtende),即居有着每一个敞开域之敞开状态的澄明者,^①那么,持存化和在场本身就能够从本质上受到追问。于是,两者就将在它们的时间性本质中显示出来,同时要求我们放弃人们通常在“时间”名义下理解的东西。

现在,强力意志就可以被理解为提高(Überhöhung)即生成的持存化,因而也就可以被理解为形而上学的主导性筹划的变化了的规定。相同者的永恒轮回可以说承荷着它的本质,即作为持久物之生成的最持久的持存化。不过,无疑地,所有这一切仅仅出现在那种追问的视野内,这种追问着眼于存在状态的筹划领域及其奠基来追问存在状态。在这样一种追问中,形而上学的主导筹划,因而也包括这种形而上学本身,基本上已经得到了克服;它们不再被允许充当第一性的和惟一决定性的领域。

可是,我们首先也可以做一个努力,在形而上学视野内、并且借助于形而上学的区分,推导出“相同者的永恒轮回”与“强力意志”的同一性。我的讲座《作为艺术的强力意志》和《相同者的永恒轮回》^②就是走在这条道路上,意在洞察两者的内在统一性。从一开始,相同者的永恒轮回与强力意志就被把握为关于存在者整

① 此处的“澄明者”(das Lichtende)和“居有”(ereignen)显然与海德格尔在此间其已经形成的关于“澄明”(Lichtung)和“本有”(Ereignis)的思想相关。参看海德格尔:《哲学文集》——论本有》,《全集》第六十五卷,美茵法兰克福 1989 年。——译注

② 即本书上卷第一章和第二章。——译注

体本身的基本规定,而且,强力意志被把握为历史终结处对什么—存在(*Was - sein*)的烙印,而相同者的永恒轮回被把握为对如此—存在(*Daß - sein*)的烙印。论证这个区分的必要性固然已经被认识到了,并且在我的一个尚未发表的讲座(作于1927年)中得到了阐发。^①但是,这个区分的本质来源依然是蔽而不显的。

这个区分的根据何在呢?它所区分出来的东西的优势地位在整个形而上学史上都是毫无争议的,而且总是变得越来越自明。那么,这种优势地位的根据又何在呢?就它们的区别来说,什么—存在(*τὸ τί ἐστίν*)与如此—存在(*τὸ ἔστιν*)与另一个区分相合,后者处处都支撑着形而上学,并且在柏拉图关于ὄντως ὄν[真实存在者]与μη ὄν[非存在者]的区分中首次而且也是最终地得到了固定——尽管也可能变化乃至不可认识(参看亚里士多德:《形而上学》,卷七第四章,1030a17)。^②所谓ὄντως ὄν[真实存在者],存在性的、也即在ἀλήθεια[无蔽]意义上“真实的”存在者,乃是一个“外表”(Gesicht),一个在场着的外观(Aussehen)。在这样一种在场状态中,某个存在者所是的什么(*was*)与它——在其外观之当前中——存在这一如此(*daß*),一体地同时成其本质。这个“真实的世界”乃是在其如此(*Daß*)方面预先被确定的世界。可是,只要它作为“真实的”世界与虚假的世界区分开来,而且只要虚假的世界只是模糊地显示出什么—存在(*Was - sein*),因此并没有“真实地”

① 海德格尔这里所指的讲座现已出版,被辑为《海德格尔全集》第24卷。参看海德格尔:《现象学的基本问题》(1927年夏季学期讲座),F. - W. 冯·海尔曼编,美茵法兰克福1975年第一版,1989年第二版。——译注

② 参看亚里士多德:《形而上学》,中译本,吴寿彭译,北京1991年,第130页。——译注

“存在”(ist),但同时,它其实也不是一无所有,而仍旧是一个存在者,那么,恰恰在 μή ὄν[非存在者]中,“它存在这一如此”^①死搅蛮缠地显露出来了,因为它完全剥夺了那个纯粹“外表”,即什么(Was)在其中显示自身的那个纯粹“外表”。藉着 ὄντως ὄν[真实存在者]与 μή ὄν[非存在者]的区分,并且在这个区分当中, τὸ τι ἔστιν[什么存在]与 τὸ ἔστιν[如此存在](τι[什么]与 ὅτι[如此])得以分离开来。如此一存在(Daß - sein)成为每个“这个”(τόδε τι[这个、个体])和 ἕκαστον[每个]的标志;而同时,它也总是使什么 - 存在(εἶδος[爱多斯、外观])显露出来,而且仅仅由此规定了存在的一个如此(Daß),因而也把一个存在者规定为当下特定的存在者。现在,ἰδέα[相]明确地成为某个 ὑλη[质料]的 μορφή[形式]意义上的 εἶδος[爱多斯、外观],而且是以这样一种方式,即:存在状态被移置到 σύνολον[整全]之中,而又没有消除那个区分。(关于与 forma[形式]和 materia[质料]的区分根本不同的 μορφή[形式]的原始希腊意义,可参看亚里士多德:《物理学》,卷二第一章)。^②后来,尤其是通过圣经创世思想的神学解释,ἰδέα[相]表现为多样的形态,诸如 existentia[实存],essentia[本质]和 principium individuationis[个体化原理]。与存在状态的日益增长的无疑问状态一道,什么 - 存在和如此 - 存在渐渐挥发而成为空洞的“反思概念”,但它们依然保持在一种强力中——随着形而上学变得越来越不言自明,这种强力也越来越顽固。

① 德语原文为:“Daß es ist”。——译注

② 海德格尔在“论 φύσις 的本质和概念”一文中对 μορφή 的“原始希腊意义”作了细致阐明。文载海德格尔:《路标》,美茵法兰克福 1996 年,第 239 页以下;中译本,孙周兴译,北京 2000 年,第 275 页以下。——译注

如果说在西方形而上学的完成阶段,什么—存在与如此—存在之间的区分还再次以最高的鲜明性显露出来,而同时,这个区分作为这样一个区分却被遗忘了,关于存在者整体的这两个基本规定(即强力意志和相同者的永恒轮回)在形而上学上可以说无所归依,但又被无条件地设定起来,以此方式得到言说——那么,这难道不是一件令人奇怪的事情吗?

强力意志言说存在者“是”什么(*was*),也即存在者作为什么而发挥力量(作为强力)。

相同者的永恒轮回命名那个如何(*Wie*),即存在者赖以具有这样一种什么(*Was*)特征的如何。它命名存在者的“事实性”整体,存在者的“它存在这一如此”(Daß es ist)。因为存在作为相同者的永恒轮回构成在场状态的持存化,所以,它就是最持存的东西,即:无条件的如此(Daß)。

但同时,我们也必须想一想另一回事:形而上学之完成试图从形而上学本身出发,首先通过简单的颠倒来克服“真实的”世界与“虚假的”世界之间的区分。当然,这种颠倒不是一种单纯的机械的倒转,使得最低级的东西(即感性领域)达到最高级的东西(即超感性领域)的地位——这样做,两者连同它们的地位就还没有丝毫变化。这种颠倒是对最低级的感性领域的转换,把它转换到强力意志意义上的“生命”中去。而超感性领域作为持存保障,就被转换入强力意志的本质结构之中。

于是,与这样一种对形而上学的克服相应,也就是与形而上学向其最终可能形态的转换过程相应,在其中一直未经思考的什么—存在与如此—存在之间的区分,也就必须被消除了。这个什么—存在(强力意志)并不是一种偶尔分得如此—存在的“自在”

(An sich)。什么—存在作为本质乃是生命(价值)之活力的条件。而且在这样一种限制中,^①什么—存在同时也是生命体(在此亦即存在者整体)的真正的和惟一的如此(Daß)。

根据如此—存在与什么—存在的这样一种联结(它现在被颠倒了,成了把ἔστιν[是]包摄于作为ἰδέα[相]的ὄντως ὄν[真实存在者]的εἶναι[存在、是]之中的状态),^②强力意志与相同者的永恒轮回作为存在规定就可能不再仅仅是紧密联系在一起,它们必定言说着同一个东西。相同者永恒轮回的思想在形而上学历史终结处,强力意志作为存在者之存在状态的基本特征则在现代完成之际,两者所言说的是同一个东西。强力意志乃是进入一种自行设置的命令的生成可能性之中的自身提高(Sichüberhöhen)。这样一种自身提高在最内在的核心处依然是一种对生成之为生成的持存化,而且因为它与一切单纯的无穷延续是格格不入的,所以是与这种延续相对立的。

一旦我们能够深思强力意志与相同者的永恒轮回在所有方向上以及在充实形态中的纯粹同一性,我们就能找到一个根据,借以来衡量这两个基本思想的特殊性以及它们的形而上学效应。这样,这两个思想才能推动我们,返回到第一个开端进行思考。因为在对已经与ἰδέα[相]一道出现的非本质(Unwesen)的无条件的赋权作用意义上,它们构成了这个开端的完成。从这个开端的完成中,展开出一种关于一直未经规定和未经论证的存在之真理的沉

① 此处“限制”(Bedingnis)来自上句的“条件”(Bedingung)。——译注

② 此句中的 ἔστιν[是]是希腊语系动词现在时直陈式第三人称形式,相当于德文的 ist,而 εἶναι[存在、是]是希腊语系词不定式,相当于德文的 sein。——译注

思。由此开始了一种过渡,过渡到对这种真理的追问。

三

在强力意志与相同者的永恒轮回的本质统一性中得到言说的同一者,乃是形而上学的最终之词。在某种程度上,这个在耗尽一切的完成意义上的“最终之物”必定是“最先之物”。而“最先之物”,即 φύσις[涌现、自然],由于很快拆分为生成与存在的表面对立而得以发端。涌现着的在场并没有根据其“时间”特征而得到究问和筹划,而向来只是按照某个方面被觉知的,即:作为出现与消逝,作为变化与生成,作为持存与延续。在最后提到的这个方面,希腊人洞察到了真正的存在;而且实际上,在他们那里,一切变化首先都被规定为 οὐκ ὄν[不存在者],后来则被规定为 μὴ ὄν[非存在者],但总归也还是被规定为 ὄν[存在者]的。存在与生成分解为两个领域,两者之间有一个 χωρισμός[裂隙、断裂];也就是说,它们向来归属于一个由这两个领域所规定的地方,并且在那里有它们的逗留之所。何以讲亚里士多德克服了在 τόδε τι[这个、个体](ἕκαστον[每个])的 οὐσία[在场]中的 χωρισμός[裂隙、断裂]呢?这是因为在亚里士多德那里,存在只是作为 ἐντελέχεια[隐德莱希]和 ἐνέργεια[实现]而变成 οὐσία[在场]的。^①

最后,由于生成要求占有存在的位置,存在就进入与生成的对立和竞争之中。两者之间的对立性是在一个没有特别受到注意的

^① 有关此点的更丰富的讨论,可参看海德格尔:“论 φύσις 的本质和概念”,载《路标》,美茵法兰克福 1996 年,第 239 页以下;参看中译本,孙周兴译,北京 2000 年,第 275 页以下。——译注

“现实之物”基地上展开出来的,这个“现实之物”的现实性提出存在要求,因为它对立于非现实之物和虚无之物;但这种现实性同时也为自身要求生成特征,因为它不想成为一种僵固的、无“生命的”现成之物。黑格尔完成了第一步,开始为了“生成”而扬弃这种对立;在他那里,“生成”是根据超感性之物、根据绝对理念而被把握为理念的自身表现的。把柏拉图主义颠倒过来的尼采,则把生成转换到作为“肉身地存在着的”混沌的“生命体”领域之中。他这种对存在与生成之对立的颠倒和消解,构成了真正的完成。因为现在不再有什么出路,无论是遁入这种拆分还是遁入一种更为适当的融合,都是行之不通的了。这一点表现在:“生成”要求具有对于存在的优先地位,而实际上,生成的优势只不过是完成对未经动摇的存在之强力的极端证实。这里的存在是在在场之持存化(保障)意义上讲的;因为对作为生成的存在者及其存在状态的解释乃是一种使生成成为无条件的在场状态的持存化。生成本身为了挽救自己的优势,就听从这种对在场的持存化的支配。在这种持存化中起支配作用的是原初的存在之真理,虽然它是未被认识和未被奠基的,而只是被扭曲成它遗忘自身的非本质(Unwesen)了。这样一种使生成成为存在的赋权作用从生成那里取得了其优先地位的最后可能性,并且重新给予存在以其原初的(具有 φύσις[涌现、自然]性质的)本质——当然,这是一种进入非本质之中而完成了的本质。现在,存在状态乃是万物,而万物同时也承担着存在状态,这就是:变化与持存。它无条件地满足存在者(即“生命”)的要求。在这样一种满足中,存在状态就显现为毫无疑问之物和最广大的居所。

形而上学这个最终阶段的本质后果,也就是那个根据在场之

持存化对存在状态的筹划的最终阶段的本质后果,在对“真理”之本质的相应规定中昭示出来。现在,一种对ἀλήθεια[无蔽]的回响的最后气息正在消失。真理成为公正,即在自身命令者进入其提高欲求之中的命令性融合意义上的公正。一切正确性都只是这样一种提高的准备阶段和机会;任何一种固定都只是那个消解过程的依据,这个过程把一切都消解于生成中,因而都消解于“混沌”的持存化意愿中。现在就只能诉诸于生命的活力了。真理的原初本质是以这样一种方式被转换的,即:这种转换等同于一种对本质的排除(而不是消灭)。真实存在消解于一种强力之赋权作用的在场状态中,而这种在场状态总是处于轮回中。真理现在又成为与存在同一的东西,只不过,存在在此期间已经接受了一种向其非本质的完成。但如果作为正确性与作为无蔽状态的真理已经被平整为“生命之适度”(Lebensgemäßheit),如果真理以这种方式被排除掉了,那么,真理之本质就丧失了任何一种统治地位。在那些无望的、也即被剥夺了澄明的“视角”和“境域”的优势区域里,真理之本质再也不值得追问了。但然后是什么呢?然后就开始了作为“重估一切价值”的意义赋予。“无意义状态”现在成为惟一的意义。真理是“公正”,也就是说,是最高的强力意志。惟有一种人类对地球的无条件的统治地位才能胜任这样一种“公正”。可是,对这种星球统治地位的设置,只不过是一种无条件的拟人论^①的后果而已。

① “拟人论”原文为 Anthropomorphie,又译“人神同形同性论”。——译注

四

于是就开始了完成了的无意义状态的时代。在这个说法中，“无意义状态”已经被视为一种存在历史性的思想的概念。这种思想把形而上学整体（也包括它的颠倒以及向重估的扭转）抛在后面。根据《存在与时间》，“意义”指的是筹划领域，而且就其真正的意图来说（依照关于“存在之意义”的惟一问题），它指的是在筹划中自行开启和奠基的存在之澄明（Lichtung des Seins）。而这种筹划乃是那个在被抛的筹划中作为真理的本质展开而发生出来的东西。^①

无意义状态乃是存在之真理（澄明）的缺失。这样一种筹划的任何可能性都失效了，因为形而上学把真理的本质排除掉了。凡在关于存在者之真理的本质以及我们对存在者的行为的问题已经得到裁定之处，对于存在之真理的沉思，作为关于真理之本质的更为原始的问题，就只能付诸阙如了。通过一种从 adaequatio[符合]向着确信（Gewißheit）的转变，真理已经把自身建立为对存在者的保障，即在其可制定的可制做性（*ausmachbare Machbarkeit*）方面对存在者的保障。这种转变把如此这般被规定的存在状态的优势地位树立为柔顺性。^②作为柔顺性的存在状态始终听命于存在，存

① 此句德语原文为：Dieses Entwerfen aber ist jenes, das im geworfenen Entwurf als Wesendes der Wahrheit sich ereignet。海德格尔这里指的是他在《存在与时间》第 32 节中相关论述。参看海德格尔：《存在与时间》，图宾根 1993 年，第 151—152 页；中译本，陈嘉映、王庆节译，北京 1999 年，第 176—178 页。——译注

② 此处“柔顺性”德语原文为 *Machsamkeit*，英译本作 *malleability*。这里似应注意此词与前述“可制做性”（*Machbarkeit*）的联系。——译注

在已经把自己释放到那种计算对它的制定(Ausmachen)之中,释放到通过无条件的规划和设置而造成的与存在相合的存在者的可制做性之中了。

在这种本质形态中的存在之优势地位,可以叫作阴谋机制。^①它阻碍任何对那些在其强力支配下同样强大的“筹划”的论证,因为它就是一切毫无疑问的自身可靠性和保障之确信本身的优势地位。阴谋机制只有在对自身的无条件命令下才能保持在某个位置上,这就是:使自身持存。当无意义状态随着阴谋机制而达到强力时,对意义的抑制以及对每一种关于存在之真理的追问的抑制,就必定为对“目标”(即价值)的阴谋机制式的确立所取而代之了。既然“生命”已经预先受到了总体动员,仿佛这种总体动员(totale Mobilmachung)是某个自在的东西,而不是出于强力意志、并且为了强力意志对无条件的无意义状态的组织,那么就理所当然地,人们会期待“生命”对新价值的确立。^②此类对强力的设定和赋权不再以那些可能依然以自身为根基的“尺度”和“理想”为标尺;它们“效力于”单纯的强力扩张,而且仅仅是按照它们如此这般被估价的使用价值而得到评价的。因此,这个完成了的无意义状态的时代乃是一个根据强力来发明和贯彻“世界观”的时代。此类“世界观”把表象和制作的一切可计算性推向极致,因为从本质上看,它们起源于人类自设的在存在者中间的自身设置(Selbsteinrich-

① 注意此处“阴谋机制”(Machenschaft, 英译 machination)与上下文中的“可制做性”(Machbarkeit)、“制定”(Ausmachen)、“柔顺性”(Machsamkeit)等的字面和意义联系。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第3卷,约翰·斯塔姆鲍赫(John Stambauch)等译,纽约1987年,第175页注。——译注

② 这里的“总体动员”概念应该来自德国著名作家恩斯特·荣格尔,特别是后者的《总体动员》(1930年)和《劳动者》(1932年)等作品。——译注

tung),以及人类对地球上一切强力手段和对地球本身的无条件统治地位。

向来在个别领域里存在的存在者,先前在“理念”意义上被规定的什么—存在(Was—sein),现在就成为自身设置预先考虑到了的某个东西;这种自身设置预先考虑到的是那个东西,它标明了有待制作和表象的存在者本身(艺术作品、技术产品、国家设施、人类个人和共同体的秩序)的价值。这种具有自身设置作用的计算(Rechnen)发明了“价值”(文化价值和民众价值)。价值乃是对本质(即存在状态)的本质性的转渡(Übersetzung),也即把本质之本质性转渡为可计算的、因而按照数字和容量单位可估计的东西。现在,“大东西”拥有一种特有的量的本质——也即巨大之物(das Riesige)。“大东西”并非首先是从小东西向越来越大的东西的提·高·的·结·果,而倒是这种提高(它本身并不在于数量关系)的本·质·基·础、动力和目标。

因此,形而上学之完成,亦即对完成了的无意义状态的确立和固定,依然只不过是一种极端的移交,即向那个以“重估一切价值”为形态的形而上学之终结的极端移交。因为尼采对形而上学的完成首先是对柏拉图主义的颠倒(感性之物成为真实世界,而超感性之物成为虚假世界)。但是,只要柏拉图的“理念”,而且在其现代形式中,变成为理性原则,而理性原则变成了“价值”,那么,对柏拉图主义的颠倒就成为“对一切价值的重估”。在其中,颠倒了的柏拉图主义达乎一种盲目的僵化和肤浅化。现在只·还·剩·下·那·种·为·它·自·身·之·故、力·求·达·到·自·身·而·进·行·自·身·赋·权·的·“生·命”的·惟·一·平·面。只要形而上学始于对作为ιδέα[相]的存在状态的明确解释,那么,它就将在“重估一切价值”中达到其极端的终点。这个惟一的平面

乃是那个东西,它是在取消了“真实的”世界与“虚假的”世界之后留下来的、并且显现为永恒轮回与强力意志的同一物。

作为一切价值的重估者,尼采向我们证明,他最终是归属于形而上学的,因而是与另一个开端的一切可能性鸿沟相隔的。尼采本人并不知道这最后一个步骤的效应。但是——难道尼采没有超越以往各种目标和理想的一切失效和毁灭,把一种新的“意义”设定起来吗?难道尼采不是预先思考了作为“大地”之“意义”的“超人”么?

然而问题在于,在尼采那里,“意义”重又成了“目标”和“理想”,“大地”成了表示肉身地存在着的生命的名称,是感性领域的权利。对他来说,“超人”乃是迄今为止的最后的人的完成,是对迄今为止尚未被固定的、始终还急巴巴热衷于那些“自在地真实的”现成理想的动物。^①超人是在 animalitas[动物性]的赋权作用中的极端 rationalitas[理性];它是在 brutalis[野蛮性]中完成自己的 animal rationale[理性动物]。现在,无意义状态成为存在者整体的“意义”。存在的不可追问性决定了存在者是什么。存在状态已经被交托给它自身,它作为被释放的阴谋机制的自身。现在,人不光是没有“一种真理”也“凑合得过去”,而不如说,真理的本质已经被诉诸遗忘了。因此,一切都只是根据一种“凑合”和某种“价值”而被安排的。

可是,比起以前任何一个时代来,这个完成了的无意义状态的时代具有更多的发明天赋,更多的活动形式,更多的成就,以及更

① 在《善恶的彼岸》(第62条)和《论道德的谱系》(卷三,第13节)中,尼采把人规定为“尚未被固定的人”。对此的进一步讨论可参看海德格尔:《什么叫思想?》,图宾根1954年,第24页以下。——译注

多的把所有这些东西公开出来的管道。所以,在这样一个时代里就一定会出现一种非分要求,以为这个时代首先为一切找到了一种“意义”,并且能够赋予一切以一种“意义”,一种“值得”为之“效力”的“意义”;当然在这里,这种效力的需要已经变得独具特色了。这个完成了的无意义状态的时代将最响亮、最强暴地担当和坚持它自己的本质。它将昏头昏脑地把自己挽救到它最本己的“高超世界”(Überwelt)中,并且承担着一种最后证明,即对那种以存在者之存在被离弃状态(Seinsverlassenheit des Seienden)为形态的形而上学的优势地位的最后证明。所以,这个完成了的无意义状态的时代并不是自为独立的。这个时代实现着一种隐蔽的历史的本质——不论它看起来多么无拘无束、随心所欲地通过其“历史学”的途径来对付这种隐蔽的历史。

五

在这个完成了的无意义状态的时代里,现代的本质得到了实现。不论我们的历史学如何来算计现代这个概念和过程,不论人们根据政治、诗歌、自然研究、社会秩序等领域中的哪些现象来说明现代,没有一种历史性的深思绕得开下面这两个在现代历史范围内出现的本身共属一体的本质规定:其一、人作为 *subiectum*[一般主体]把自己设置和保障为存在者整体的关联中心;其二、存在者整体的存在状态被把握为可制造和可说明之物的被表象状态。如果说是笛卡尔和莱布尼茨赋予现代历史的第一个明确的形而上学奠基以本质性的形态——笛卡尔通过把 *ens*[存在者]规定为 *certum*[确定之物]意义上的 *verum*[真实之物],也即 *mathesis uni-*

versalis[普遍数理]的 indubitatum[不可怀疑性];而莱布尼茨通过把 substantia[实体]的 substantialitas[实体性]解释为 vis primitiva[原始力],带有“双位”表象即 repraesentatio 的基本特征的 vis primitiva[原始力]^①——,那么,我们在存在历史上指出这些名字并且对之作出思考,其意味就已经全然不同于那种依然流行于世的对哲学史和精神史的历史学考察从这些人物中必定会取得的东西了。

这些形而上学的基本立场并不是对在别的什么地方形成的历史所作的一种事后追加的、附带触及的或者甚至超前进行的概念性表达;但它们也不是一些预先确立的学说,仿佛惟有遵循和实现这些学说,现代的历史才可能形成。在这两种情况下,对历史具有奠基作用的形而上学的真理都过于肤浅地被思考了,两者都是过于直接地根据其效果来思考这种真理的,因此都这样那样地通过贬低的评价或者过高的评价而低估了这种真理,因为两者都从根本上误解了这种真理。这是由于,把人规定为 subiectum[一般主体]以及把存在者整体规定为“世界图像”(Weltbild),这种规定只能起源于存在历史本身——在此也就是对存在的未经奠基的真理的转换和平整过程的历史。(关于“世界图像”概念,参看我在1983年做的演讲“形而上学对现代世界图像的奠基”;该演讲后来以“世界图像的时代”为题收入拙著《林中路》,出版于1950年)。^②关于形而上学的基本立场之转变的各种科学认识的程度和方向,

① 参看海德格尔:《以莱布尼茨为起点的逻辑学的形而上学开端》,《全集》第二十六卷,美茵法兰克福1978年,第5节。——译注

② 参看海德格尔:《林中路》,美茵法兰克福1994年,第75页以下;中译本,孙周兴译,上海1997年,第72页以下。——译注

根据人和存在者整体的这种转变对存在者所作的积极的重新安排的方式和范围,都不足以进入存在历史本身的轨道之中。如果根据沉思的任务来理解,它们始终只能充当表层的东西,虽然它们总是冒充为完全现实的东西。

现代的形而上学结构得以在其中完成自己的这种无意义状态,只有当它与人向 *subiectum*[一般主体]的那种转变以及对作为对象之物的被表象状态和被制造状态的存在者规定一起得到考察时,我们才能把它认作这个时代的本质实现。于是显而易见,这种无意义状态就是现代形而上学之开端的最后决定性(*Endgültigkeit*)的预定后果。作为确信的真理成了可设置的一致性,即与那个为自立的人的持存保障而准备好的存在者整体的一致性。这种一致性既不是对“自在地”真实的存在者的摹仿,也不是对后者的移情,而不如说,它是通过把存在状态释放到阴谋机制之中而达到的对存在者的计算性强势压服。阴谋机制本身指的是那种存在状态的本质,这个本质是为柔顺性而准备的,而在这种柔顺性中,万物都根据可制做性而被制定为可制做的。与这样一种制定(*Ausmachung*)相应,表象就是对那些境域的计算性的和保障性的检测,即对那些为一切可感知之物及其可说明性和用处划定界线的境域的检测。

存在者被释放到它们的生成可能性之中;在这些具有阴谋机制性质的生成可能性中,存在者被持存化。作为有所保障的一致性,真理给予阴谋机制以独一无二的优先地位。凡在确信成为惟一之物的地方,基本上就只剩下存在者而不再有存在状态本身了,更遑论存在状态的澄明了。存在之澄明的缺失就是存在者整体的无意义状态。

Subiectum[一般主体]之主体性,与自我方面的个体化毫不相干的 subiectum[一般主体]之主体性,完成于一切生命的可计算性和可设置性,完成于 animalitas[动物性]之 rationalitas[理性]中——“超人”就在这种 animalitas[动物性]找到了自己的本质。当一种假象已经固定下来,仿佛“主体”已经为了某种跨越性的臣属关系(Dienstbarkeit)而消失掉了,这时候,便达到了主体性的极端。随着现代的完成,历史把自身交给历史学,后者与技术有着同一个本质。阴谋机制的这些强力的统一性为人类的一种强力地位奠定了基础。这种强力地位本质上是暴力性的。惟有在无意义状态的境域内,它才能把自己的持存内容巩固起来,并且才能在不断地自我追逐之际臣服于那种高超优势。^①

六

在相同者的永恒轮回中,对作为强力意志的存在状态的形而上学最后解释所具有的终结历史性的本质(das endgeschichtliche Wesen)本质是以下述方式被把握的,即:真理之本质变成最值得追问的东西的可能性不起作用了,借此而被赋权的无意义状态无条件地规定了现代的境域,并且导致了现代的完成。但是,这种完成绝不会向它自身,也即向那种本质上对它起着推动和保障作用的历史学上的和技术上的意识,显示为某个已经达到的东西的僵固和终结,而是显示为一种解放,一种不断跨越自身而以一切方式

^① 德语原文为 Überbietung, 英译本译作 one-upmanship(胜人一筹的本事)。——译注

提高万物的解放。无度之物(das Maßlose)现在已经裹上了作为惟一持存之物的自我压服的强力的形态;而且,在这样一种掩盖中,无度之物本身就可能成为尺度(Maß)。从如此这般形成的尺度(作为高超优势的无度状态)中,就可以挑选出那些标尺,每个人都能根据这些标尺极其合理地进行衡量和评估,并且重又为其他任何人提供一个印象深刻的东西,以此来证明自己。这样一种证明同时也被视为一种对所设置的效用(Wirksamkeit)的目标、道路和领域的证实。每一个可制做之物都是对被制做之物的证明,一切被制做之物都呼叫着要求可制做性,一切行动和思想都致力于对可制做之物的制定。处处而且时时都涌动着那种阴谋机制,把自身掩盖于适度的具有控制作用的秩序的假象中。这种阴谋机制把存在者挤压到惟一的等级中,并且使存在沦于遗忘。真正发生的事情就是存在离弃存在者的状态,即:存在使存在者沉湎于自身,并且在其中拒绝给出自身。^①

只要这种拒绝(*Verweigerung*)得到经验,那么,就已经有一种存在之澄明发生了。因为这样一种拒绝并不是虚无,甚至不是一个消极的东西,不是一种缺失,也不是一种中断(*Abbruch*)。它是开端性的、第一性的存在之启示(*Offenbarung des Seins*),即作为值得追问之物的存在之启示——作为存在的存在。

一切都取决于我们在这种澄明中的立身,即置身于这种为存在本身所居有的、决不是由我们制做和虚构出来的澄明中。我们必须戒除掉想把一切都搞到手的欲望,我们必须学会知道,非同寻

^① 此句德语原文为: daß das Sein das Seiende ihm selbst überläßt und darin sich verweigert。——译注

常的和独一无二的东西乃是将来者所要求的。

真理昭示着它的本质的统治地位,即:自身遮蔽的澄明(die Lichtung des Sichverbergens)。历史乃是存在之历史。那些人们,那些遭受到拒绝之澄明(die Lichtung der Verweigerung)的人们,那些在这种澄明面前变得束手无策的人们,依然是疏于沉思的人,他们过久地为存在者所迷惑,已经十分疏离于存在,以至于他们甚至于不能获得一个理由来怀疑存在。依然完全囿于所谓长久受排挤的形而上学的奴役状态之中,人们寻求通向某种深层之物和超感性之物的出路。人们逃遁到神秘主义之中(后者只不过是形而上学的反面形象),或者,因为人们滞留于计算态度中,所以他们就诉诸“价值”。“价值”乃是已经最后被转换为可计算之物、惟对阴谋机制来说才能使用的理想,诸如:作为教育手段的文化和文化价值,作为适合于成就展览的有效对象以及可以用作节庆游行车辆的搭建材料的艺术产品。

我们不知道、也不敢冒险尝试另一个东西,在将来将成为惟一之物的东西,因为它在我们的历史的第一个开端中——尽管未经奠基——就已经成就本质,那就是:存在之真理。我们不知道、也不敢冒险尝试置身于存在之真理中,惟从这种真理而来,世界与大地才为人争得了它们的本质,而且在这样一种争执中,人才经验到他的本质对于存在之神(Gott des Seins)的响应。以往的诸神乃是曾在的诸神。

作为现代之本质的实现,形而上学的完成之所以是一个终结,只是因为它的历史性基础已然是向另一开端的过渡。但这另一个开端并没有跳离第一开端的历史,并没有否定曾在之物(das Gewesene),而是回到第一个开端的基础之中,并且随着这种回归

而接受了另一种持存性。这种持存性并不取决于对任何当前之物的保存。它适应于对将来之物的保存。由此,第一个开端的曾在之物才被迫把自身建立在它迄今为止未经奠基的基础的深渊(Abgrund)之上,并且因此才成为历史。

这样一种过渡并不是进步,也不是从过往之物滑入新事物中。这种过渡乃是无过渡之物(das Übergangslose),因为它归属于开端之开端性(Anfänglichkeit des Anfangs)的决断。这个开端不可能通过历史学上的回溯或者通过对传统的历史学保养而得到把握。开端惟在开端作用中才存在。开端(Anfang)乃是:传承(Überlieferung)。为这样一个开-端(Anfang)的准备接过了那种追问,这种追问把追问者送交给某个回答者。开端性的追问决不自己来回答。对于开端性的追问来说,只还有一种思想把人调谐于对存在之声音的倾听,并且让人顺从于对存在之真理的守护。

第五章 欧洲虚无主义

第 1 节 尼采思想中的五个主标题

哲学上对“虚无主义”(Nihilismus)一词的首次使用可能起于弗里德里希·H. 雅可比。^①在他写给费希特的信里,“虚无”(Nichts)一词频繁出现。在那里,雅可比写道:

“真的,亲爱的费希特,如果您或者无论是谁想把我要反对的唯心论称作喀迈拉主义的话,^②我是不会不高兴的;我自己就骂它是虚无主义……”(《雅可比文集》,第三卷,莱比锡1816年,第44页;据“雅可比致费希特书信”,首次发表于1799年秋)。^③

后来,“虚无主义”一词经由屠格涅夫而流行开来,成为一个表示如下观点的名称,即:惟有在我们的感官感知中可获得的、亦即被我们亲身经验到的存在者,才是现实的和存在着的,此外一切皆

① 弗里德里希·H. 雅可比(Friedrich H. Jacobi, 1743—1819年):德国哲学家,首创“虚无主义”(Nihilismus)一词,著有《致门德尔松的书信》、《休谟论信仰》等。——译注

② “喀迈拉主义”(Chimärismus):语源出自希腊文 Chimära(喀迈拉),后者为希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的吐火女怪,因破坏庄稼,为希腊英雄柏勒洛丰所杀。——译注

③ 本书校勘期间,奥托·珀格勒尔博士向作者提供了这里对雅可比的引证,谨致谢意。——原注

虚无。因此,这种观点否定了所有建立在传统、权威以及其他任何特定的有效价值基础上的东西。不过,人们通常用“实证主义”(Positivismus)这个名称来表示这种世界观。让·保罗^①在其《美学入门》一书中(第一章和第二章)用“虚无主义”一词来刻画浪漫派诗歌,把后者称为诗歌上的虚无主义。对此,我们可以比较一下陀斯妥耶夫斯基的普希金演讲(1880年)之序言(《全集》,默勒·布鲁克编,第二部分,第十二卷,第95—96页)。其中相关段落如下:

“而就我这个演讲本身而言,我只想提出以下四点来分析普希金对于俄罗斯的意义:

一、普希金有着能透视一切且天赋极高的深邃精神,他凭着一颗纯真的俄罗斯心灵,第一个发现了存在于我们知识界,存在于我们这个失去了根基、自以为凌驾于民众的阶层里的重要病态现象。他揭示了这个现象,认清了它的真相。他认识了这个现象,并且能够把这个不良的俄罗斯人典型活灵活现地展现在我们眼前:这类人不守安分,不满于任何持存之物,不相信自己的故乡土地以及这片土地所蕴含的力量,彻底否定俄罗斯,也否定自身(或者更准确地说,否定自己所属的社会阶级,整个知识阶层,这个业已脱离了我们的民众土壤的阶层)。这类人不愿与自己的民众同胞们有任何共同之处,而且确实真诚地为这一切所折磨。普希金笔下的阿乐哥和奥涅金^②已经使

① 让·保罗(Jean Paul, 1763—1825年):德国作家,著有长篇小说及美学著作多种。——译注

② 阿乐哥(Aleko):普希金长诗《茨冈》中的主人公;奥涅金(Onegin):普希金诗体小说《叶甫盖尼·奥涅金》中的主人公,俄国文学中第一个“多余的人”的典型。——译注

大量此类人物形象进入我们的文学中了”。

但是,对尼采来说,“虚无主义”这个名称本质上具有“更多”的意味。尼采谈论的是“欧洲的虚无主义”。以这个说法,他并不是指兴起于十九世纪中叶的实证主义以及它在欧洲的流播。在这里,“欧洲的”一词具有历史性的意义,意思与西方历史意义上的“西方的”一样。尼采用“虚无主义”这个名称来命名一种由他本人最先认识到的历史运动,一种已经完全支配了先前各个世纪、并且将规定未来世纪的历史运动;对于这种历史运动,尼采用一句简洁的话做了最本质性的解释:“上帝死了”。这句话的意思是说:“基督教的上帝”已经丧失了它对于存在者和对于人类规定性的支配权力。同时,这个“基督教上帝”还是一个主导观念,代表着一般“超感性领域”以及对它的各种不同解说,代表着种种“理想”和“规范”、“原理”和“法则”、“目标”和“价值”,它们被建立在存在者“之上”,旨在“赋予”存在者整体一个目的、一种秩序,简而言之,“赋予”存在者整体一种“意义”。虚无主义是那种历史性过程,在其中,占据统治地位的“超感性领域”失效了,变得空无所有,以至于存在者本身丧失了价值和意义。虚无主义是存在者本身的历史,通过这个历史,基督教上帝的死亡缓慢地、但不可遏止地暴露出来了。人们有可能还会继续信奉这个上帝,还会认为上帝的世界是“现实的”、“有效的”和“决定性的”。这种情形就如同那个过程:一颗消失了数个世纪之久的星星仍会在此过程中闪烁光芒,但在这种闪烁中,它只不过是一个“假相”而已。因此,对尼采而言,虚无主义就决不是任何人所“主张”的某个观点,也决不是一个任意的历史“既定事件”(Begebenheit),可以用历史学方式记录的各种历史“既定事件”中的一个。而毋宁说,虚无主义是那种会长期持续

下去的事件(Ereignis),在其中,关于存在者整体的真理会发生根本性转变,并且走向一个由这种真理所规定的终结。

长久以来,关于存在者整体的真理被叫作“形而上学”。每一个时代、每一个人类都是受某种形而上学支撑的,通过形而上学而被置入一种特定的与存在者整体以及与自身的关系之中。形而上学的终结揭示自身为一种沉沦,即超感性领域以及从中产生出来的“理想”的支配地位的沉沦。可是,形而上学的终结决不意味着历史的终止。这种终结乃是一个开端,即:我们开始严肃对待“上帝死了”这个“事件”(Ereignis)。^①这个开端已经上路。尼采本人把他的哲学理解为一个新时代的开端的引子。尼采预见到,即将到来的世纪,也即我们眼下这个二十世纪,乃是一个时代的开端,这个时代所产生的巨变是我们迄今为止所熟知的变革都无法相比的。在一段时间内,世界舞台的景观可能还会保持原样,但这里上演的曲目已经变掉了。以往的目标现在已经消失,以往的价值已经被贬黜。对于这个事实,人们已经不再把它经验为一种单纯的毁灭,不再把它当作某种缺陷和损失来抱怨,相反地,人们把它当作一种解放来欢迎,当作最终的胜利来推动,当作一种完成来认识。

“虚无主义”是一种日益取得支配地位的真理,那就是:存在者的一切以往的目标都已经失效了。但是,随着以往与主导价值的关联的这样一种转变,虚无主义得以完成自己,达到一种全新的价值设定的自由的和真正的任务。对于这种在自身中得到完成的、并且对未来具有决定作用的虚无主义,我们可以把它称为“古典的

^① 参看海德格尔:“尼采的话‘上帝死了’”,载《林中路》,美茵法兰克福1994年,第209页以下;参看中译本,孙周兴译,上海1997年,第216页以下。——译注

虚无主义”。尼采正是用这个名称来刻画他自己的“形而上学”的，并且把他的“形而上学”理解为对于以往所有形而上学的这个“反运动”(Gegenbewegung)。由此，“虚无主义”这个名称就失去了它纯粹的虚无主义含义，因为“虚无主义”这个标题指的是一种对以往价值的破除和摧毁，指的是存在者的单纯空无状态和人类历史的无望状态。

就其古典意义来看，“虚无主义”眼下毋宁就意味着：一种摆脱以往价值的解放，即一种为了重估一切(此类)价值的解放。除“虚无主义”这个主导词语外，尼采也把“重估以往一切价值”这个短语用作另一个主标题，借助于后者，尼采为自己的形而上学基本立场指定了一个在西方形而上学历史范围内的位置和规定性。

在“重估价值”的标题下，我们会想到，这是要在以往价值的旧位置上把改变了的价值设定起来。但对尼采来说，“重估”却是指：恰恰是以往价值的“这个位置”消失了，而不仅仅是以往价值本身失效了。这就意味着：价值设定的方式和方向以及对价值之本质的规定发生了转变。这种重估首次把存在思考为价值。随之，形而上学就开始成为一种价值之思。这种转变也意味着：不光以往的价值遭到贬黜，而且首要地，那种对价值的需要，对属于以往种类、并且处于旧位置上(即处于超感性领域中)的价值的需要，也被连根拔起了。这种对以往需要的根除的最可靠做法是：一种导致对以往价值的不断增长的无知的教育，一种通过重写其基本特征而对以往历史的消解。“对以往价值的重估”首先是改变以往的价值规定和“培育”一种全新的价值需要。

如果说这样一种对以往价值的重估不仅要实行，而且也要得到奠基，那么，这就需要一种“新的原则”了，也就是说，需要建立这

样一个东西,由之而来,存在者整体才决定性地获得重新规定。但如果这种对存在者整体的解释并不能根据某个预先“超越”存在者整体而被设定起来的超感性领域来进行,那么,我们就只能根据存在者本身来创造出新的价值和标尺了。因此,存在者本身需要一种新的解释,通过这种解释,存在者的基本特征就能获得一种规定,而这种规定使得这个基本特征适合于充当一种刻画某个新价值表的“原则”和一种衡量相应的等级秩序的标尺。

如果对关于存在者整体的真理的奠基构成了形而上学的本质,那么,对一切价值的重估,作为对一个新的价值设定的原则的奠基,本身就是形而上学了。尼采把他所谓的“强力意志”看作并且设定为存在者整体的基本特征。用“强力意志”这个概念,尼采不仅界定了存在者在其存在中是什么;而且对他来说,这个在他以后益发流行开来的术语包含着对强力之本质的解释。每一种强力,惟当它并且只要它是更多的强力(Mehr - Macht),也即强力之提高,它才是强力。只有当强力超过和超越当下已经达到的强力等级,也即向来超过和超越自身,以我们的说法,强势压服(übermächtigen)了自身,这时候,强力才能够在自身中、亦即在其本质中保持自己。一旦强力在某个强力等级上止步不前,它就已经变得昏聩无力了。“强力意志”决不只是指尚无强力者的一种对强力的“浪漫”愿望和欲求;而不如说,“强力意志”意味着:强力为了它自身的强势作用而对自身的赋权。^①

① 此句德语原文为: das Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung。英译本译作: the accruing of power for its own overpowering。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第四卷“虚无主义”,弗兰克·卡普兹(Frank A. Capuzzi)译,纽约1982年,第7页。——译注

总之，“强力意志”乃是表示存在者的基本特征和强力之本质的名称。尼采还常常用容易令人误解的“力”来代替“强力意志”。尼采把存在者的基本特征把握为强力意志，这并不是某个步入歧途、追求幻觉的空想家的臆想捏造和肆意妄断。这是一个思想者的基本经验；也就是说，这是那些个体的基本经验，这些个体别无选择，而必须把存在者向来在其存在历史中所是的东西形诸语言。只要存在者存在并且如其所是地存在，则一切存在者就都是“强力意志”。这个标题命名的是那个东西，所有的价值设定都得由之出发、并且都向之返回。不过，正如我们已经说过的，这种新的价值设定之所以是“对以往一切价值的重估”，不光是因为它用强力取代了作为最高价值的以往价值，而且首先并且首要地是因为：强力本身而且只有强力本身才设定了价值，保持这些价值的有效性，并且决定着对一种价值设定的可能辩护。如果一切存在者都是强力意志，那就只有本质上为强力所充实的东西才“拥有”价值，才“是”一种价值。但强力只有作为强力之提高才成其本身。强力越是本质性地成为强力，越是惟一地规定着一切存在者，它就越不承认在它自身之外的任何东西具有价值。这就意味着：作为新的价值设定的原则，强力意志决不容忍任何一个在存在者整体之外的目标。现在，因为一切存在者作为强力意志（也即作为从不中断的自身强势作用）必然是一种持续的“生成”，而这样的生成又决不可能“向”它自身之外的“某个目标”“前进”或者“离开”这个目标，而倒是不断地囿于强力之提高，一味地返回到这种强力之提高，所以，作为这种合乎强力的生成，存在者整体也必然总是一再轮回复返，并且带来相同者。

因此，作为强力意志的存在者之基本特征同时也被规定为“相

同者的永恒轮回”。借此我们指出了尼采形而上学的另一个主标题,此外还暗示了某种本质性的东西,即:惟有根据得到充分把握的强力意志的本质,我们才会看清楚,为什么存在者整体的存在必然是相同者的永恒轮回;或者反过来说:惟有根据相同者的永恒轮回的本质,强力意志最内在的本质核心及其必然性才能得到把握。“强力意志”这个名称说的是:存在者在其“本质”(即机制)中是什么。“相同者永恒轮回”这个名称说的是:具有这样一种本质的存在者作为整体必然如何存在。

在这里,我们依然得注意到一个关键点,即:尼采对相同者的永恒轮回的思考必定先于他对强力意志的思考。这个最根本的思想是首先被思考的。

尼采本人一再明言,存在作为“生命”本质上乃是“生成”。这时候,以“生成”这个笼统的概念,他既不是指一种朝着某个未知目标的无止境的、不断的前进,也不是在思考一种失控本能的不知所措的冲动和喧闹。“生成”这个含含糊糊的和久已被滥用的术语意思是:强力的强势作用乃是强力的本质,它合乎强力地返回到自身并且以自己的方式不断地轮回复返。

同时,相同者的永恒轮回还提供出一种关于“古典虚无主义”的最鲜明的解释。“古典虚无主义”无条件地摧毁了在存在者之外和存在者之上的一切目标。对于这种虚无主义来说,“上帝死了”这句话不仅表达了基督上帝的昏聩无力,也说明了人要服从的一切超感性之物的昏聩无力。而这种昏聩无力就意味着以往秩序的分崩离析。

因此,随着对以往一切价值的重估,人类就面临着一个无限制的挑战,那就是:无条件地从自身出发、通过自身并且超出自身,建

立起一些“新标尺”；人类必须根据这些“新标尺”把存在者整体设置为一种新秩序。既然“超感性之物”、“彼岸”和“天国”已经被摧毁，那就只剩下“大地”了。所以，这个新秩序就必定是：纯粹强力通过人类对地球的无条件统治地位；但不是通过随便哪个人类，无疑也不能通过以往的人类，生活在以往价值中的人类。那么，究竟是通过何种人类呢？

伴随着虚无主义，这就是说，伴随着在作为强力意志的存在者中间对以往一切价值的重估，并且鉴于相同者的永恒轮回，一种对人类本质的重新设定就变得必要了。但因为“上帝死了”，所以，能够成为人类的尺度和中心的就只能是人类本身；也就是那种人类的“类型”(Typus)、“形态”，这种人类担负起根据强力意志的惟一强力来重估一切价值的任务，并且有意接管对地球的无条件统治地位。作为对以往一切价值的重估，古典虚无主义把存在者经验为强力意志，并且能够允许相同者的永恒轮回成为惟一的“目标”。这种古典虚无主义必然使人类本身(即以往的人类)摆脱自身，并且创造出“超人”形态作为尺度。所以，在《查拉图斯特拉如是说》卷四“论高等人”一节的第二段中，尼采说道：“来吧！打起精神！你们这些高等人！惟现在，人类未来之山即将诞生。上帝已经死去，现在我们要超人活起来”。(《全集》，第六卷，第418页)

超人乃是最纯粹的强力意志的最高形态，也就是说，是惟一的价值最高形态。超人，即纯粹强力的无条件支配地位，是惟一存在之物的“意义”(目标)，也就是“大地”的“意义”(目标)。——“目标不是‘人类’，而是超人！”(《强力意志》，第1001条和第1002条)。根据尼采的观点和意见，超人并不是对以往人类的简单放大，而是人类的一个极其明确的形态，这个形态作为无条件的强力

意志在每个人身上都不同程度地表现为强力,因此赋予人以一种与存在者整体的归属关系(也即与强力意志的归属关系),并且表明人是一个真实“存在者”,一个与现实和“生命”切近的东西。超人径直把以往价值中的人类抛在身后,“跨越”了这种人类,并且把对一切法则的辩护和对一切价值的设定移置入纯粹强力的强力运作之中。一切行为和成就,只有当它们服务于对强力意志的装备、培育和提高时,才能作为其本身而发挥效力。

上面我们指出了五个主标题:“虚无主义”、“重估以往一切价值”、“强力意志”、“相同者的永恒轮回”、“超人”。它们分别从[·]一个[·]角度——从一个总是决定着整体的角度——展现了尼采的形而上学。因此,惟当这五个主标题所命名的东西能够在其原始的、眼下只是有所暗示的联系中得到思考,也即从本质上得到经验时,尼采的形而上学才被把握住了。只有当我们同时立足于它们的联系来把握“重估以往一切价值”、“强力意志”、“相同者的永恒轮回”和“超人”时,我们才能认识到尼采意义上的“虚无主义”是什么。所以,通过一种对虚无主义的充分把握并且采取相反的方向,我们就能够获得一种关于重估的本质、关于强力意志的本质、关于相同者的永恒轮回的本质、关于超人的本质的认识了。而获得这样一种认识,也就是置身于那个瞬间之中,置身于那个由存在历史为我们这个时代开启出来的瞬间之中。

当我们在此谈论“概念”、“把握”和“思考”时,我们这种谈论当然不是要作出一种完全命题式的界定,也即对我们指出上述五个主标题时所表象的东西的界定。在这里,“把握”(Begreifen)意味着:有意识地就其本质方面来经验所命名的东西,并且因此认识到我们“立身”于西方隐蔽历史的哪一个瞬间中;认识到我们是在这

个瞬间中立身还是倒下,还是已经躺在那里了;或者,是否我们既对一方一无所知也对另一方无动于衷,相反地,我们只是一味地沉湎于日常意见和通常聚谈的幻觉中,只顾在个人自身莫名的闷闷不乐中厮混拉倒。作为所谓的纯粹“抽象学说”,思想性认识的后果并不只是一种实践行为。思想性认识本身就是态度(Haltung),这并不是对某个存在者所持有的态度,而是对存在者中的存在所持有的态度。

因此,思考“虚无主义”,意思也并不是指:在脑袋里产生关于“虚无主义”的“纯粹思想”,并且作为旁观者去逃避现实。而毋宁说,思考“虚无主义”^①意味着:置身于那个东西中,西方历史的这个时代的一切行动和一切现实都在这个东西中拥有它们自己的时间和空间、基础和背景、道路和目标、秩序和辩护、确信和不可靠性——总而言之:拥有它们的“真理”。

我们对“虚无主义”之本质的思考必然要立足于它与“重估一切价值”、“强力意志”、“相同者的永恒轮回”、“超人”的联系。从这种必然性出发,我们已经可以猜测:虚无主义的本质本身是多义的、多层次的和多形态的。所以,“虚无主义”这个名称可以有多种用法。人们可以篡改“虚无主义”这个术语,把它弄成空头大话,后者一面会制造恐慌,败坏他人名声,另一方面又会把滥用者本身的无思状态掩盖起来。^②然而,我们也可能经验到这个名称在尼采意义上所言说的东西的全部重量。而这就意味着:我们要把西方形而上学的历史思考为我们自身历史的基础,亦即我们将来的决

① 参看下文第964页以下。——作者边注

② 国家社会主义! ——作者边注

断的基础。最后,如果我们把尼采的“古典虚无主义”把握为那种虚无主义,后者的“古典性”在于它必须无意识地进行彻底自卫,反抗对其最内在本质的认识,那么,我们就能更为本质性地思考尼采借这个名称所思的东西。于是,古典虚无主义就把自身揭示为虚无主义的完成,而在这种完成中,虚无主义认为自己已经消除了一种必要性,没有必要去思考那个恰恰构成其本质的东西,那就是:Nihil,即虚无(Nichts)——作为掩盖着存在者之存在的真理的面纱。^①

尼采并没有在一种完整的联系中把他对于欧洲虚无主义的认识描述出来。这种完整的联系固然在尼采的内心视野里浮现过,但我们无法知道它的纯粹形态,也不再能根据保留下来的著作残片来“推断”这个纯粹形态了。

不过,在其思想区域内,尼采仍然在所有重要的方面、层次和形态上深思了他用“虚无主义”这个名称所意指的东西,并且把他的思想记录在不同篇幅和不同强度的笔记中了。后来,这些笔记中的一部分,但只是散乱地被武断而偶然地挑选出来的一部分,被收入一本书中;该书是人们在尼采死后根据他的遗著汇编而成的,并且以《强力意志》这个书名而为世人所熟悉。从风格上看,这些从尼采遗稿中选来的片断是全然不同的:既有思索、沉思、概念规定、指导原则、要求、预言,也有一些较长远思路的概述以及一些简短的提示。这些选出来的片断被分为四章,每章各有一个标题。然而,在这样一种分法中,这些片断并不是根据它们的写作或者加工的时间顺序而被编排为一本书的(初版于1906年),而是按照编

^① 参看下文第692页。——作者边注

者们的一个模糊不清的、也站不住脚的个人计划被排列起来的。在这本如此这般被制作出来的“书”中，尼采的各种思想，产生于完全不同时期的、并且起于不同的追问层次和视角的各种思想，就被任意地和漫不经心地堆在一起，杂乱无章地掺合在一起了。的确，所有在这本“书”中公诸于世的东西都是尼采的文字，但他从来没有想到过这个样子的一本书。

这些片断被标上了连续的编码，从第1条到第1067条，按照这样的编号，它们在其他不同版本中也不难找到。第一章“欧洲虚无主义”包括了从编号第1条到第134条的笔记。但是，遗稿中的其他笔记片断（它们要么被安排在后面几章里，要么根本就没有被收入这本遗著中）在何种程度上同样地、甚至更有理由放在“欧洲虚无主义”这个主标题下——对于这个问题，我们在此不必深究。因为我们要做的事情，是沉思尼采的虚无主义思想，以此来认识一位思入世界历史之中的思想家。此类思想决不是这个个人的空洞观点；它们更不是人们常说的“时代的表达”。一位具有尼采这种地位的思想家的思想，乃是一种尚未被认识到的存在历史的回响，一种在由历史性人类作为自己的“语言”表达出来的词语中的回响。

可是，为什么尼采形而上学最核心的东西未能由他本人公之于众，而是埋在遗稿中呢？个中原因，我们今人无从知道。尽管我们已经能读到他这个遗稿的大部分（固然在一种十分令人误解的形态中），但尼采形而上学最核心的东西仍然隐而不显。

第2节 作为“最高价值之贬黜” 的虚无主义

上面我们对《强力意志》这部遗著的特点做了说明。从中我们不难看到：对我们而言，径直接编号顺序来讨论个别的笔记是不可能的。倘若我们这样做，我们就只会陷于由编者们的文本编排的散乱无序中，并且因此就会继续盲目地把尼采那些不同时期的思想、亦即起于追问和言说的不同层次和不同方向的思想混淆起来。我们不想这样做，而是要来选择一些个别的片段。对我们的选择来说，有如下三个标准：

其一、所选片断必须出自那个时期，即尼采具有最明亮的光亮和最鲜明的洞察的时期；那就是最后两个年头，1887年和1888年。^①

其二、所选片断必须尽可能地涵括虚无主义的本质核心，适合于充分全面地分析这个本质核心，并且在所有本质性方面把它展现给我们。

其三、所选片断必须适合于把我们对尼采的虚无主义思想的争辩置于一种合适的基础上。

这三个条件不是我们任意地制定出来的；它们起于尼采形而上学基本立场的本质，正如这个本质取决于尼采对整个西方形而上学的开端、进行和完成的沉思。

在我们自己对欧洲虚无主义的沉思中，我们并不力求对尼采

^① 指尼采能够清醒地思考和写作的最后两年。——译注

以往所有相关的言论作一种完整的引证和解说。我们意在把握这种以“虚无主义”这个名称来标示的历史的最内在本质,以便由此来接近存在之物的存在。如果说我们偶尔也动用一些并行不悖的表述或者类似的笔记,那么,我们必须始终牢记:这些表述和笔记多半出自不同的思考层面,并且惟当这个常常不易察觉地滑移的层面也一并得到了规定时,这些表述和笔记才能呈现出它们全部的含义。重要的事情并不是我们是否掌握了与虚无主义这个“主题”有关的所有“段落”;相反,根本性的东西始终是,通过一些适当的片断来寻找一种与它们所言说的东西的持久关联。

《强力意志》中的第12条就满足上述三个条件。这则笔记作于1887年11月至1888年3月之间,冠有一个标题,叫“宇宙学价值的沦落”(《全集》,第十五卷,第148-151页)。①此外,我们还选择了第14条和第15条两个片断(《全集》,第十五卷,第152-153页;作于1887年春季至秋季)。在同一个时期里尼采还有另一则笔记,编者恰当地把它放在该书的开头(《全集》,第十五卷,第145页)。我们就以这则笔记开始我们的沉思。原文如下:

“虚无主义意味着什么?——最高价值自行贬黜。没有目标;没有对‘为何之故?’的回答”。

这则简短的笔记包含着一个问题、对这个问题的回答以及对回答的解释。这个问题追问虚无主义的本质。对这个问题的回答是:“最高价值自行贬黜”。根据这个回答,我们立刻经验到一个决定性的东西,在一切对虚无主义的把握中起着决定作用的东西,即:虚无主义是一个过程,是最高价值贬黜、丧失价值的过程。是

① 见本章第四节。——译注

不是这就穷尽了虚无主义的本质呢？上述描述还没有对此作出决定。如果价值变得毫无价值，那么价值也就自行沦丧、失去效力了。只有当我们预先知道诸如“价值”这种东西究竟“是”什么，何以会有“最高的”（“至高的”）价值以及哪些才是“最高价值”，这时候，我们才能够把握住下面的所有问题：这个“最高价值”的“沦落”过程具有何种特征，这个过程何以是一个历史性过程，甚至是我们西方历史的一个基本过程，这个过程以何种方式构成了我们自己这个时代的历史的历史性。

诚然，尼采对这个回答的解说提供出一种提示。价值的贬黜（因此也就是虚无主义）的要义就在于：“目标”的缺失。可是，问题依然是：一个“目标”为什么？何为？在价值和目标之间存在着何种内在联系？尼采的解说是：“没有对‘为何之故？’的回答”。在“为何之故？”这种问法中，我们问的是：某个东西为何之故是如此这般的；而对此的回答则给出我们所谓的“根据”。但问题又出现了：为什么必须有一个根据？这个根据为何以及如何是一个根据？这个根据如何存在？在根据与价值之间有着何种内在联系？

以上导引性的提示指出了一种本质联系，即一种在“虚无主义”与对以往一切价值（乃至最高价值）的“重估”之间的本质联系。根据这个提示，我们就已经能看到：在尼采的思想中，价值概念扮演了一个主要角色。由于尼采的著作所产生的效应，价值思想是我们所熟悉的了。人们谈论一个民族的“生命价值”，一个国家的“文化价值”；人们说，要保护和拯救人类的最高价值。我们听说，一些“有价值的珍宝”已得到了安全保护，说的是保护艺术作品之类的东西，使之免遭空袭轰炸的破坏。在最后这个例子中，“价值”的意思就如同财物。一个“财物”是“具有”某种特殊“价值”的

存在者；财物之为财物是基于某种价值，一种价值在财物中对象化了，所以，财物是一个“贵重物品”。^①

那么，价值是什么呢？举例讲，我们知道，民众的自由是一种“价值”，但根本上，我们在这里其实还是把自由当作一个物品了，一个我们拥有或者不拥有的物品。不过，倘若自由本身首先不是一种价值，不是这样一种东西，它被我们估价有效力的东西、要紧的东西、“关键的”东西，那么，自由对我们来说就可能不是一个物品了。价值乃是有效力的东西。惟有有效力的东西才是一种价值。但“有效力”(Gelten)是什么意思呢？凡是发挥标尺作用的东西就有效力。但问题还是：一种价值之所以有效力，是因为它是一个标尺吗？或者，它之所以能够成为一个标尺，是因为它有效力？如果是后一种情形，那么，我们就得重新追问：说价值有效力是什么意思？某物之所以有效力，是因为它是一种价值吗？或者，某物之所以是一种价值，是因为它有效力？价值本身是什么，以至于它会有效力？这个“有效力”当然不是一无所有，而毋宁说是价值“存在”(ist)、而且作为价值而“存在”的方式。有效力是一种存在(Sein)方式。惟在一种价值—存在(Wert-sein)中才有价值。

关于价值及其本质的问题植根于关于存在的问题。只有在诸如价值这样的东西得到评估，某种价值被安排在另一种价值之先或者之后的地方，“价值”才是可通达的，才能成为一个标尺。惟在某物成为我们的行为的“主题”的地方，才出现这样一种评估和评

^① 此处“贵重物品”原文为 Wertgegenstand, 按字面直译为“价值对象”。——译注

价。惟在这里,才产生出这样一个东西,任何行为总是一再、最终而且首先要向之返回的东西。对某物进行评估,或者说,把某物视为有价值的,这同时也意味着:指向某物(sich darnach richten)。这样一种“指向”本身就已经采取了一个“目标”。所以,价值的本质处于一种与目标的本质的内在联系中。我们又一次触及到那个棘手的问题:某物之所以是一个目标,是因为它是一种价值吗?或者,只要某物被设定为目标,它就成为一种价值?也许,这样一种非此即彼始终是对一个还不充分的、尚未深入到值得追问的东西之中的问题的表述。

从价值与根据的关系的角度,可以得出同样的思考。如果价值始终是决定一切的关键,那么,它同时就表明自己是一切的根据,是一切赖以安身、在其中驻留并且获得持存性的根据。这里出现了一些相同的问题:某物之所以成为根据,是因为它作为价值而产生效力?或者,某物之所以获得一种价值的效力,是因为它是一个根据?也许,这种非此即彼在这里也失灵了,因为我们不能把对“价值”和“根据”的本质界定置于规定活动的同一个层面上。

无论这些问题最终将如何被解决,它们至少能勾勒出价值、目标与根据的一种内在联系的粗略轮廓。

然而,一个最迫切的问题仍然未被澄清,即:为什么尼采的价值思想竟首要地并且深远地支配了上个世纪末以来的“世界观”思考?因为实际上,价值思想所扮演的这个角色决不是自明的。要表明这一点,我们只需历史性地回忆一下:只是从十九世纪下半叶以来,价值思想才以这种鲜明的特征凸现出来,并且一路高升占据了一种自明性的支配地位。可是,我们太乐意为这一事实所迷惑,因为所有历史学的考察立即就夺取了一种总是在当代占支配地位

的思想方式,进而把它搞成一种指导对过去的考察和重新发现的原则。历史学家们总是对此类发现感到特别自豪,殊不知,在他们开始做事后诸葛亮之前,这些发现早已有人做过了。同样地,也是在价值思想兴起以后,人们立刻谈论起中世纪的“文化价值”和古代的“精神价值”,而且至今还在谈论不休。但是,在中世纪是没有过诸如“文化”这样的东西的,在古代也没有过诸如“精神”和“文化”这样的东西。作为人类行为的蓄意被经验的基本方式,精神和文化只是在现代以来才出现的;而只是在最新时代,“价值”才被设定为人类行为的标尺。当然,由此不能推断说,早先的时代都是“没文化的”,都处于野蛮状态;由此只能得出一点:用“文化”和“没文化”、“精神”和“价值”这些模式,我们决不能触及——举例讲——希腊人的历史的本质。

第3节 虚无主义、虚无和无^①

如果我们还要守住尼采的笔记,那我们就必须首先来回答前面已经提出的一个问题:虚无主义与价值及其贬黜有什么关系?因为按其字面意思来讲,“虚无主义”确实是说:一切存在者都是 nihil,即“虚无的”(nichts);而且,也许某物之所以可能是毫无价值的,只是因为、而且只要它首先在自身中就是空无所有的,是虚无的。价值规定和评价,即把某物评价为具有价值特征的、有价值的或者毫无价值的,这样一种评价首先基于一种规定,即对某物是否

^① 参看《形而上学是什么?》后记,1943年,新审订本1949年,第41页以下[《全集》,第九卷,第305页以下]。——作者边注

存在以及如何存在、或者某物是不是“虚无”(nichts)的规定。虚无(das Nihil)和虚无主义与价值思想没有任何必然的本质联系。可是,尼采为什么仍然(而且不加特别论证地)把虚无主义把握为“最高价值的贬黜”,把握为价值的“沦落”呢?

确实,在“虚无的”(nichts)这个概念和词语里,我们现在通常会感到它带有某种价值腔调,也就是无价值之物的意味。凡在我们所愿望、猜度、寻求、要求、期待的事物没有现成存在、不存在的地方,我们就会说“虚无”。举个例子讲,人们为了“开采石油”而在某处打井钻探,而当这样的钻探毫无结果时,人们就会说:—“无”所获;也就是说,没有获得人们所猜测的蕴藏物和蕴藏——没有获得人们所寻求的存在者。“虚无”说的是:某个事物、某个存在者的非现成存在和非存在。因此,“虚无”和 nihil 是指在其存在中的存在者,从而是一个存在概念,而不是一个价值概念。(值得我们思索的是,雅各布·瓦克纳格尔在其《句法讲座》中指出:“在德语的 nicht(s) 里……包含着另一个词,后者的哥特语形式为 waihts……,被用来翻译希腊语的 $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ [事务、事物]”。参看瓦克纳格尔:《句法讲座》,第二讲,1928 年第二版,第 272 页。)^①

① 据海尔曼·保罗(Hermann Paul)主编的《德语词典》(图宾根,1966年第六版),德文的“不”(nicht)是古高地德语中的 ni(eo) wiht(字面意思为“没有任何事物”)一词的缩约词(可比较英文的 nothing 一词)。Wiht 一词与英语的 wight 紧密相关,后者意为事物、存在物、有少量“重量”(weight)的东西,所以 wiht 也与 weight(“重量”)相关。《牛津英语词典》有关古代名词 wight 条目,实际上是从古希腊语中表示存在者的两个词语 eidos[爱多斯]和 pragma[事物]中推出哥特语的 waihts。可见,德语的 nichts 和英语的 nothing 保留着某种与存在者的关联。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第四卷“虚无主义”,弗兰克·卡普兹(Frank A. Capuzzi)译,纽约 1982 年,第 18—19 页英译注。——译注

罗马人已经对 nihil 这个拉丁词语做过深思(ne-hilum)。^①但时至今日,这个词的词根意义仍然没有得到澄清。无论如何,根据词面来理解,“虚无主义”一词都关乎虚无,因此以一种特别的方式关乎在其非存在(Nichtsein)中的存在者。可是,存在者的非存在被视为对存在者的否定。我们通常也只是从当下被否定之物的角度来思考“虚无”(Nichts)的。钻井采油时一“无”所获,这意思就是说:没有所寻求的存在者。这时候,若问“有石油吗?”人们就会回答说:“没有”(Nein)。钻井时固然一“无”所获,但也决不是获得了“这个虚无”(das Nichts),因为“这个虚无”并没有被钻探,而且也是不可能被钻探的,尤其是不可能借助于机械钻井架以及类似的装置而被钻探的。

这个虚无究竟能不能被找到,或者哪怕只是被寻求呢?或者,它根本就无需我们去寻求和寻找,因为它“是”我们极少——亦即从未——失去的东西?

在这里,虚无并不是指一种对某个个别存在者的特殊否定,而是指对所有存在者、对存在者整体的无条件的和完全的否定。但这样一来,作为对一切“对象”的“否定”,这个虚无本身却不再“是”一个可能的对象了。关于虚无的谈论和关于虚无的思考就被证明为一种“无对象的”意图,一种空洞的文字游戏;此外,这种游戏好像并没有察觉到,自己一直在打自己的嘴巴,因为无论它把虚无确定为什么,它总是不得不说:虚无是这个和那个。即便我们仅仅说:虚无“是”(ist)虚无,我们表面上也“对”虚无说出了一个“是”,

^① 括号中的 ne-hilum 一词由 ne(非、不)与 hilum(小事情、琐事)合成,意为:没有一点儿、毫不。——译注

从而把虚无搞成了一个存在者了；我们对虚无说了不该对它说的话。

没有人想否认，上面这种“想法”不难接受，而且是“有说服力的”——只要人们活动在这个浅显易懂的说明的区域里，摆弄空洞无聊的文字，并且听任自己受此类漫不经心状态的侵袭。事实上，对于虚无，对于作为一切存在者的对立本质的虚无，我们除了说：虚无“是”这个和那个，我们不可能以别的方式来对待它了。但这首先“仅仅”、而且恰恰意味着：甚至虚无也还附着于这个“是”(ist)和这个存在(Sein)。究竟何谓“存在”和“是”呢？前面的说明指出了一种不可能性，即：在人们对虚无有所言说时，又不把它解释成某个存在者。在这些如此显而易见并且已经被正确地反复陈述、表面上深刻透彻的说明中，人们预先确定：“存在”和“是”，在关于虚无的谈论中据说被人们错误地强加给虚无的“存在”和“是”，其本质乃是天底下最显而易见、最清楚明白和最无可置疑的东西。人们唤起了这样一个假象，仿佛人们清楚地、有凭有据地和无可动摇地拥有了关于这个“是”和“存在”的真理。这种意见当然早就在西方的形而上学中安营扎寨了。它参与构成了一切形而上学赖以安身的基础。所以，人们多半也就用一段简短的文字来应付这个“虚无”。一个普遍令人信服的事实似乎是：虚无“是”一切存在者的对立面。

此外，在进一步的观察中，虚无也表明自己是对存在者的否定。否定、否决、不承认、否认，都是肯定的反面。两者都是判断、陈述、λόγος ἀποφαντικός[命题]的基本形式。^①作为否定的结果，虚

^① 亚里士多德在《解释篇》(17a, 1—4)中区分了logos apophantikos与logos

无具有“逻辑的”起源。为了正确和有条理地进行思维,人类当然需要“逻辑”,但人们一味想出来的东西,还未必需要存在,也就是说,还未必需要作为现实之物出现在现实中。由否定、否决而来的虚无乃是一个纯粹的思想产物,是抽象之物中最抽象的东西。虚无绝对地径直就是“虚无的”,因此是最空无所有的东西,因此是一个根本不值得进一步留意和考察的东西。如果虚无是虚无的,如果虚无不存在,那么,存在者也就决不可能沉沦于虚无中,一切也不可能消解于虚无。于是就不可能有虚无的生成(Nichts-werden)过程。于是,“虚无主义”就是一个幻觉。

倘若是这样,我们或许就可以认为,西方历史有救了,我们可以打消所有关于“虚无主义”的想法了。但也许,虚无主义的情形是完全不同的。也许情形始终还是像尼采在《强力意志》第1条(作于1885—1886年)中所说的那样:“虚无主义降临了:这个在所有来客中最可怕的客人是从何处走向我们的?”在序言第2条中(《全集》,第十五卷,第137页),尼采说:“我要讲述的,是未来两个世纪的历史。”

哲学的通常看法和传统信念的确不无道理:虚无不是一个“存在者”,不是一个“对象”。但这并没有平息下列问题:是否这个非对象之物,就其规定着存在的本质性现身而言,确实不“存在”?问题依然是:是否这个不是对象、也决不可能成为对象的东西,因此也就“是”虚无了,而虚无就“是”一个“空无所有的东西”?这里还

semantikos,前者限于“在自身中有真理或谬误存在”的陈述,即“命题”,而后者则包括所有有意义的陈述,诸如提问、命令、请求等。参看亚里士多德:《范畴篇·解释篇》,中译本,方书春译,北京1986年,第58页。海德格尔思想中反复出现的一个问题是logos apophantikos与其中所包含的“真理”或者“谬误”的关系。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第四卷“虚无主义”,弗兰克·卡普兹译,纽约1982年,第20—21页英译注。——译注

突现出一个问题：虚无主义最内在的本质及其支配地位的强力，是否恰恰不在于人们把虚无仅仅看作某种空无所有的东西，把虚无主义看作一种对单纯空虚的膜拜，看作一种通过有力的肯定立即就能得到补偿的否定？

也许，虚无主义的本质在于：人们没有认真地对待关于虚无的问题。事实上，如果人们听任这个问题不加展开，人们就还固执地停留在久已成为习惯的“非此即彼”的问题框架内。人们以一种笼统的赞同口气说：虚无或者“是”“某种”完全空无所有的东西，或者必定是一个存在者。但因为虚无显然决不可能是一个存在者，所以只有另一种选择可能性，即：虚无是完全空无所有的东西。谁会想要摆脱这样一种强制性的“逻辑”呢？至高至尊的逻辑啊！然而，只有当人们首先确定，那个理应根据“逻辑”法则得到“正确”思考的东西，现在也在耗尽一切可思之物、一切有待思考的以及交托给思想的东西，这时候，人们才能诉诸正确的思想，以之作为最终裁决的法庭。

而倘若虚无事实上虽然不是一个存在者，但也决不是完全空无所有的东西，那又如何呢？还有，倘若关于虚无之本质的问题借助于那个“非此即彼”还没有被充分地提出来，那又如何呢？最后，倘若这个已经展开的关于虚无之本质的问题的悬缺，乃是西方形而上学必然沦于虚无主义的原因，那又如何呢？那样的话，虚无主义、更原始而且更本质性地被经验和被把握的虚无主义，就会是那种形而上学历史，这种历史驶向一种形而上学基本立场，而在这种形而上学基本立场中，虚无的本质不但不能得到理解，而且不再可以被把握了。这样，虚无主义或许就意味着：根本不思虚无的本质。也许，尼采本人之所以不得不走向从他的角度看“完成了的”

虚无主义,原因就在于此。尼采虽然把虚无主义认作历史运动,尤其是现代西方历史的运动,但因为不能追问虚无的本质,所以他就不能思考虚无的本质。因为这个缘故,尼采必然要成为一位表达眼下正在发生的历史的古典虚无主义者。^①尼采之所以认识并且经验了这种虚无主义,是因为他本人以虚无主义的方式进行思考。尼采关于虚无主义的概念本身就是一个虚无主义的概念。尽管有种种深刻洞见,但尼采没有能够认识到虚无主义的隐蔽本质,原因就在于:他自始就只是从价值思想出发,把虚无主义把握为最高价值之贬黜的过程。而尼采之所以必然以此方式来把握虚无主义,是因为他保持在西方形而上学的轨道和区域中,对西方形而上学作了一种臻于终点的思考。

尼采把虚无主义解说为最高价值之贬黜的过程,这决不是因为在他的教养过程中,在他的“私人”观点和态度中,价值思想发挥了某种作用。价值思想在尼采思想中发挥了作用,那是因为他是以形而上学的方式、在形而上学历史的轨道上进行思考的。但在形而上学中,也就是在西方哲学的核心处,价值思想并不是偶然地获得优先地位的。在价值概念里潜伏着一个存在概念,后者包含着一种对存在者整体本身的解释。在价值思想中,存在的本质——无意识地——是在一个特定的和必然的角度被思考的,也就是在其非本质(Unwesen)中被思考的。我们下面的思索就要表明这一点。

① 参看上文第 679—680 页、下文第 724 页。——作者边注

第4节 尼采的宇宙学和心理学概念

我们上面已经讨论了尼采的第2条笔记,它使我们得以初步洞察在虚无主义意义上被思考的虚无主义的本质,使我们得以展望尼采对虚无主义的把握的方向。虚无主义是最高价值之贬黜的过程。虚无主义是这个过程的内在法则,是最高价值的沦落得以合乎其本质地进行所依据的“逻辑”。那么,这种法则本身植根于何处呢?

为了最贴切地理解尼采关于作为最高价值之贬黜的虚无主义的概念,现在的关键是要认识到:最高价值指的是什么,它们在何种意义上包含着一种存在者解释,为什么必然出现这种关于存在者的价值解释,通过这种解释在形而上学中发生了何种变化。我们将通过对第12条笔记的解释来解答这些问题(《全集》,第15卷,第148-151页;作于1887年11月至1888年3月)。

这条笔记题为“宇宙学价值的沦落”,分为大小不均的A、B两节,还用一个结束语来修饰。其中A节如下:

“作为心理状态的虚无主义必将登场,首先,当我们在一切事件中寻找一种本来就不在其中的‘意义’时,它就会登场——因为寻找者最终会失去勇气。于是,虚无主义就是对于长久的精力挥霍的意识,就是‘徒劳’的痛苦,就是不安全感,就是缺乏以某种方式休养生息和借以自慰的机会——那是对自身的羞愧,仿佛人们过于长久地欺骗了自己……那种意义或许曾经是:在一切事件中一种最高的道德规范的‘履行’,道德的世界秩序;或者,社会交往中爱与和谐的增长;或者,对一

种普遍幸福状态的接近；或者，甚至走向一种普遍的虚无状态——一个目标总还是某种意义。所有这些观念种类的共性是：应当有某个东西通过过程本身而被达到。——而现在，人们理解了，通过生成根本就获得不了什么，达不到什么……因此，对于一个所谓生成目的（Zweck des Werdens）的失望成为虚无主义的原因：无论是着眼于某个完全确定的目的，还是一般地讲来对以往一切关于整个‘进化’的目的假设（Zweck-Hypothesen）的不充分性的洞察（——人不再是合作者，更遑论生成的中心了）。

其次，作为心理状态的虚无主义就登场了——当人们假定了在一切事件中间有一个整体性、一种系统化，甚至一种组织化，以至于渴望赞赏和崇敬的心灵会沉迷于关于最高的支配和统治形式的总体观念中（——如果那是一位逻辑学家的心灵，那么，绝对的合逻辑性和实在辩证法就足以使之与一切和解……）。一种统一性，某种‘一元论’形式：而且由于这样一种信念，人就处于对某个无限地优越于他的整体的深刻联系感和依赖感中，那就是神性的样式……‘普遍的幸福要求个体的投身’……但是看哪，根本就没有这样一种普遍！根本上，人已经失去了对他自身价值的信仰，如果没有一个无限宝贵的整体通过人而起作用的话；这就是说，人构想了这样一个整体，为的是能够相信他自身的价值。

作为心理状态的虚无主义还具备第三种、也是最后一种形式。有了上述两个洞见，也就是认识到：通过生成是得不到什么的，在一切生成中并没有一种伟大的统一性可供个体完全藏身，犹如藏身于最高价值的某个要素中——于是，也就只

剩下一条出路了，那就是把这整个生成世界判为一种欺骗，并且构想出一个在此世彼岸的世界，以之为真实的世界。然而，一旦人发现，臆造这个世界只是出于心理需要，人根本没有权利这样做，那就出现了虚无主义的最后形式，它本身包含着对一个形而上学世界的不信，——它不允许自己去相信一个真实的世界。站在这个立场上，人们就会承认生成的实在性就是惟一的实在性，就会摒弃任何一条通向隐秘世界和虚假神性的秘密路径——但人们不能忍受这个世界，虽然人们并不就要否定它。

——究竟发生了什么事情呢？当人们明白了，无论是用‘目的’概念，还是用‘统一性’概念，或者‘真理’概念，都不能解释此在的总体特征，^①这时候，人们就获得了无价值状态的感觉。用上述概念得不到什么，达不到什么；事件的多样性中没有普全的统一性：此在的特征不是‘真实’，而是‘虚假’……，人们根本就没有理由相信一个真实的世界……质言之：我们借以把某种价值嵌入世界之中的那些范畴，诸如‘目的’、‘统一性’、‘存在’等等，又被我们抽离掉了——现在，世界看起来是无价值的……”。

按照标题来看，上面这节文字是讨论“宇宙学”价值的沦落的。看起来，似乎这里指出了一种特殊的价值等级，而它们的沦落就构成了虚无主义。因为根据更合乎学院正统的对形而上学学说的划分，“宇宙学”包摄一个特殊的存在者领域，即“自然”意义上的“宇

^① 此处“此在”原文为 Dasein。汉语学界对 Dasein 的译法较混乱，又有“存在、定在”等译法；在海德格尔那里还有“亲在、缘在”等译名。——译注

宙”，地球和星体、植物和动物。与“宇宙学”相区别的是“心理学”，后者是关于灵魂和精神的学说，尤其是关于作为自由的理性动物的人的学说。除了心理学和宇宙学，还有“神学”，它不是对圣经启示的教会解释，而是对圣经关于神的学说的“理性的”（“自然的”）解释；在这种圣经学说中，神乃是一切存在者的第一原因，是自然和人类、人类历史及其功业的第一原因。可是，正如那个经常被引用的命题“*anima naturaliter christiana*”[“灵魂乃是自然的基督徒”]并不是一个绝对不可怀疑的“自然的”真理，而毋宁说是一个基督教的真理，同样地，自然神学的真理基础也仅仅在于那个圣经学说，即：人是由一个创世神造成的，这个创世神赋予人一种关于他的创造者的知识。但因为作为哲学学科的自然神学不能把旧约全书当作自己的真理源泉，所以，这种神学的内容也必定被稀释为如下陈述句：世界必须有一个第一原因。这话并没有证明：这个第一原因就是“神”，假如一个神竟能被贬降为一个证明对象的话。对这种理性神学的本质的洞察之所以具有重要意义，是因为西方形而上学是神学的，即使在它与教会神学相对抗的地方，它也是神学的。

宇宙学、心理学和神学这些名称，或者自然、人、神这三者，限定了一切西方表象在以形而上学方式思考存在者整体时的活动领域。因此，在读到“宇宙学价值的沦落”这个标题时，我们首先就会猜想，尼采在这里是从形而上学的三个传统领域中突出了宇宙学这一个特殊的领域。这种猜想是错误的。在这里，宇宙并不是指与人和神相区别的“自然”，而毋宁说，“宇宙”（*Kosmos*）在此是指“世界”，而世界乃是表示存在者整体的名称。“宇宙学价值”并不是与其他价值并列的或者高于其他价值的一个特殊价值等级。它

们规定着那个“包含着它[即人类生活]的东西,‘自然’、‘世界’、整个生成和消逝区域”(《论道德的谱系》,《全集》,第七卷,第425页;作于1887年);它们标示的是那个围绕一切存在者和生成者的最广大圆环。在它们之外和在它们之上,一无所有。作为最高价值的贬黜,虚无主义乃是:宇宙学价值的沦落。如果我们正确地理解了·这个标题,我们就会看到,这段文字讨论的是虚无主义的本质。

上引A节分为四个段落;其中第四段概括了前面三段的重要内容,也就是根据宇宙学价值的沦落的意义对前面三段作了概括。B节为我们提供了对这种宇宙学价值的沦落的本质后果的展望。它表明:随着宇宙学价值的沦落,宇宙本身并不是也一道沦丧了。宇宙只是摆脱了以往价值所导致的评价,而只能为一种新的价值设定所达到。因此,虚无主义决没有把我们引向虚无。沦落并不是单纯的崩溃。而为了把虚无主义引向对存在者整体的挽救和重获而必须发生的事情,是由那个加在整条笔记后面的结束语来说明的。

A节前三段文字的开头采用了相同的说法:“作为心理状态的·虚无主义”“必将登场”;“其次,作为心理状态的虚无主义就登场了”;“作为心理状态的虚无主义还具备第三种、也是最后一种形式”。对尼采来说,虚无主义是西方历史的隐蔽的基本规律。然而,在这节文字中,他却明确地把它规定为“心理状态”。于是就出现了一个问题:尼采所讲的“心理(学)的”和“心理学”是什么意思?对尼采来说,“心理学”并不是一种自然科学的一实验的研究,即在他那个时代已经发动起来的、以物理学为榜样并且与生理学相联系的对人类心灵过程的自然科学的一实验的研究;在这种研究中,人们把感官感觉及其身体条件设定为人类心灵过程的类似于化学

元素一般的基本元素。在尼采那里,“心理学”也并不是指在一种事实研究意义上对“更高级的心灵生活”及其过程的探究;同样也不是指“性格学”,即关于人的不同类型的学说。人们或许更愿意在一种“人类学”意义上来解释尼采的心理学概念,如果“人类学”意味着:着眼于人与存在者整体的本质关联对人之本质的哲学追问。于是,“人类学”就成了关于人的“形而上学”。但即使这样,我们也还没有切中尼采的“心理学”和“心理学要素”概念。尼采的“心理学”决不局限于人,但它也并非只是扩展到植物和动物上。“心理学”乃是对“心理之物”(das Psychische)的追问,亦即对那种生命意义上的生命体的追问,这种生命在“强力意志”意义上规定着一切生成。只要“强力意志”构成一切存在者的基本特征,而关于存在者之为存在者整体的真理被叫作形而上学,那么,尼采的“心理学”就完全与形而上学同义。形而上学成为“心理学”,诚然在其中,关于人的“心理学”具有某种别具一格的优先地位——这一事实已然在现代形而上学的本质中有其根苗了。

西方历史现在已经进入我们所谓现代这个时代的完成过程中。这个时代是由下面这样一个事实来规定的:人成为存在者的尺度和中心。人是一切存在者的基础,以现代说法,就是一切对象化和可表象性的基础,即 *subiectum*[一般主体]。无论尼采多么鲜明地一再反对为现代形而上学奠定基础的笛卡尔哲学,他之所以反对,也只是因为笛卡尔还没有完全地、足够坚定地把人设定为 *subiectum*[一般主体]。对尼采来说,关于作为 *ego* 即自我的 *subiectum*[一般主体]的表象,也就是对 *subiectum*[一般主体]的“利己主义”解释,还没有达到足够主体主义的程度。惟在超人学说(即关于人在存在者中间的无条件优先地位的学说)中,现代形

而上学才达到对其本质的极端的和完全的规定。在这个学说中，笛卡尔才可以庆祝他的至高胜利。

因为在人身上，也即在超人形象中，强力意志展开它纯粹的强力本质，所以，尼采意义上的“心理学”作为强力意志学说同时而且首先总是形而上学基本问题的区域。因此，尼采在《善恶的彼岸》中才能说：“迄今为止，整个心理学都还束缚于道德偏见和忧虑：它未敢深入堂奥。把心理学理解为强力意志的形态学和发展学说，正如我所做的那样——还没有人在自己的思想中触及过这一点”。在这节文字的结尾，尼采说：这就要求“心理学再度被承认为科学之王，其他科学都是为之效力和准备的。因为心理学现在又成为通向基本问题的道路”。（《全集》，第七卷，第35页以下）我们也可以说：通向形而上学基本问题的道路乃是对作为 *subiectum* [一般主体] 的人的“沉思”。心理学乃是表示那种形而上学的名称，这种形而上学把人（即人类本身，而不只是个别的“我”）把握为 *subiectum* [一般主体]，设定为一切存在者的尺度和中心、基础和目标。所以，如果虚无主义被把握为“心理状态”，那就意味着：虚无主义关涉到人在存在者整体中间的地位，人与存在者之为存在者发生联系的方式，人构成和维持这种关系、因而构成和维持自身的方式；而这无非就是说：人历史性地存在的方式。这种方式取决于作为强力意志的存在者之基本特征。把虚无主义当作“心理状态”，这就是说：把虚无主义视为强力意志的一个形态，视为人得以在其中历史性存在的事件。

如果尼采谈论的是作为一种“心理状态”的虚无主义，那么，在说明虚无主义的本质时，他也就必定活动在“心理学的”概念中，也就必定讲着“心理学”的语言。这并不是偶然的，因而也不

是一种外在的传达方式。我们仍然必须从这种语言中听出一种更为本质性的内容,因为这种语言所意指的是“宇宙”,即存在者整体。

第5节 虚无主义的起源, 它的三种形式

在第12条A节的前三段文字当中,尼采指出了虚无主义登场的三个条件。通过对这些条件的追问,尼采试图把虚无主义的起源揭示出来。在这里,起源不光是指“从何而来”,而是指虚无主义生成和存在的“如何”(Wie),即方式。“起源”决不是指可以在历史学上计算的发生过程。尼采关于虚无主义之“起源”的问题,作为一个关于虚无主义之“原因”的问题,无非是关于虚无主义之本质的问题。

虚无主义乃是以往最高价值之贬黜的过程。如果说这种赋予一切存在者以价值的最高价值被贬黜了,那么,以这种价值为基础的存在者也就会变得毫无价值。无价值感,一切皆空无的感觉就形成了。这样,虚无主义,作为宇宙学价值的沦落,同时也就是那种作为“一切皆无价值”的感觉、作为“心理状态”的虚无主义的出现。这种状态是在哪些条件下出现的呢?首先,“当我们在一切事件中寻找一种本来就不在其中的‘意义’时”,虚无主义“必将登场”。因此,虚无主义的一个先决条件是:我们“在一切事件中”也即在存在者整体中寻找一种“意义”。尼采理解的“意义”为何?对虚无主义之本质的理解取决于对此问题的解答,因为尼采常常把虚无主义与“无意义状态”的统治地位等同起来(参看《强力意志》,

第11条)。既然尼采也用“无价值状态”来代替“无意义状态”，那么，“意义”的意思就与“价值”相同。不过，一种对“意义”之本质的充分规定仍付诸阙如。人们会以为，“意义”是人人都了然于心的。在日常思维和毛糙意见的范围里，这么说也是对头的。然而，一旦我们意识到，人在一切事件中寻找一种“意义”，而且如果尼采指出，这种对“意义”的寻找是要失望的，那么，我们就无法回避如下问题了：意义在这里指的是什么，人在何种意义上以及为什么要寻找一种意义，为什么人不能把在此可能出现的失望当作某种无关紧要的事情来忍受，而是相反地，人本身在其持存方面受到这种失望的触动、危害、甚至动摇。

在这里，尼采把“意义”理解为“目的”（参看第一段和第四段）。而我们以“目的”指的是一切行动、行为和事件的为何和何故。尼采列举了可能曾经是人们所寻找的“意义”的东西，从历史性角度来想，也即那些曾经是、而且以令人奇怪的变式依然是“意义”的东西：“道德的世界秩序”；“社会交往中爱与和谐的增长”，和平主义，永恒和平；“对一种普遍幸福状态的接近”，即最大多数人的最大幸福；“或者，甚至走向一种普遍的虚无状态”——因为即使是走向这样一个目标，也还具有某种“意义”：“一个目标总还是某种意义”。为什么呢？因为它有一个目的，因为它本身就是目的。虚无是一个目标吗？当然是。因为对虚无之意愿（Nichts - Wollen）的意愿总归还允许意志去意愿。求毁灭的意志总归还是意志。而且因为意志是对自身的意志，所以，甚至求虚无的意志总归还允许意志去成为它自身——即意志。

人类意志“需要一个目标，——而且它宁求对虚无的意愿，而不是不意愿”。因为“意志”作为强力意志而存在：强力意志，或者

我们完全也可以说,求意志的意志,力求保持高位和能够命令的意志。意志所畏惧的并不是虚无,而是不意愿,是对它的本己可能性的消灭。对于不意愿的空虚的畏惧——这种“horror vacui”[空虚之畏]——乃是“人类意志的基本事实”。而且恰恰是从人类意志的这样一个“基本事实”中,即它更偏爱求虚无的意志胜于不意愿,尼采推断出他下述命题的证据:意志本质上乃是强力意志。(参看《论道德的谱系》,《全集》,第七卷,第399页;作于1887年)“意义”、“目标”和“目的”乃是允许意志、并且使意志有可能成为意志的东西。凡有意志处,不光是有一条道路,而是首先有一个为这条道路的目标,哪怕这个目标“只是”意志本身。

可是,在人类历史上,那些无条件的“目的”还从来没有达到过。一切努力和追求,一切行动和活动,生命道路上的一切行进,一切进展,一切“过程”,简而言之,一切“生成”,都是一无所获、一无所得的,也就是在那些无条件的目的的一种纯粹实现意义上一无所获的。这个方面的期待将会失望;任何追求都显得毫无价值。人们开始怀疑:向来为存在者整体设定一个“目的”,寻找一种“意义”,这种做法究竟是不是有用处。倘若不仅为实现目的和完成意义而做的努力是一种欺骗,而且也许这样一种对目的和意义的寻找和设定首先就已经是一种欺骗,那又会怎样呢?那么,最高价值本身就会由此受到动摇,丧失它无可怀疑的价值特征,“被贬黜”了。“目的”、应当决定一切的东西、先于一切并且对一切来说无条件地自在有效的东西,即最高价值,失去了效力。最高价值的失效状态进入意识之中。根据这种新的意识,人与存在者整体以及与人自身的关系发生了变化。

“其次”,作为心理状态,作为对存在者整体的无价值状态的

“感觉”，虚无主义“就登场了”——“当人们假定了在一切事件中间有一个整体性、一种系统化，甚至一种组织化”，后者是得不到实现的。现在被引为存在者整体的最高价值的东西具有“统一性”的特征。在这里，统一性被理解为一种贯通一切的把一切都归于一体的统一、规整和组织。这种“统一性”的本质似乎比前面首先指出的“宇宙学价值”、“意义”更少可疑之处。不过，即使在这里，我们也立即会自然而然地提出如下问题：为什么并且在何种意义上人要“设定”这样一种“具有支配作用的”和“具有统治作用的”“统一性”呢？这样一种设定如何被论证？它究竟是否可论证？而且，如果不可论证，那么它如何能够被合法地设定起来？

同时就会出现进一步的问题：这样一种对一个存在者整体的“统一性”的“设定”是否以及如何与前面首先提到的对一种“意义”的寻找联系在一起？两者是不是同一个东西？如果是，那为什么这个同一者是在不同的概念中被把握的？人寻找一种意义，并且设定存在者的一个最高的、贯通一切的统一性，这一事实在任何时候都是可以证明的。可是，这种寻找和设定究竟是什么，植根于何处，这个问题是我们眼下必须注意的。第二段文字说明了对“统一性”的设定，为此尼采也使用了同样苍白无力的“普遍性”这个术语；而在这段文字的末尾，尼采指出了这种设定的基础，从而也暗示出：如果被设定者没有被证明和被实行，那就会发生什么事。惟当存在者整体通过人而“起作用”，而且人被纳入“统一性”之中，并且可以在其中“藏身，犹如藏身于最高价值的某个要素中”，这时候，人本身对自身来说才具有一种“价值”。所以，尼采总结说，人必须考虑到存在者的这样一种整体性和统一性，“为的是能够相信他自身的价值”。

这里已经假定了:人这种相信他自身的“价值”的能力是必要的。它之所以是必要的,因为它处处都关系到人的自我保存。为了人能够确信他自身的价值,他必须为存在者整体设定一种最高价值。但是,如果对一种贯通整体的统一性的信仰失望了,那就会形成如下洞识:一切行动和作用(“生成”)都是得不到什么的。在这样一个洞识中蕴含着什么呢?无非是如下想法:连这种作用和生成也不是“现实之物”和真正的存在者,而只是一种欺骗。于是,作用就是非现实之物。现在,“生成”不仅显现为无目标的和无意义的,而且也显现为无重量的、因而非现实的。然而,尽管如此,为了能够挽救这种非现实之物并且保障人自身的价值,人就必须超越“生成”和“变化”,超越真正非现实的和仅仅虚假的东西,把一个“真实的世界”设定起来,在这个世界中保存着一个不受任何变化、缺失或者失望影响的持存之物。当然,对这个“真实世界”、彼岸超感性之物的设定有损于此岸“世界”的估价。后者被贬为一条——如果根据永恒性来衡量——十分短暂的迷途,即迷失于倏忽消逝的东西中;这条迷途的艰辛将在永恒性中得到回报,因为它是从那里获得自己的价值的。

从对一个“真实世界”(作为自在存在者、持存者的世界,高于作为变化和假相世界的虚假世界)的设定中,还产生出虚无主义的“第三种、也是最后一种形式”;也就是当人发现,臆造这个“真实世界”(即“超越者”和彼岸之物)只是出于“心理需要”,这时候,就出现了这第三种形式。在这里,尼采没有明确地指出这些“心理需要”;他在解释对统一性和整体性的废黜时已经对它们作了说明。必须有一种价值被置入存在者整体之中,人的自身价值才能得到保障;必须有一个彼岸世界,人才能忍受此岸世界。但是,当人受

到指责,说通过对一个彼岸的“真实世界”的预计,他只不过是在考虑自身和自己的“愿望”,并且把一个仅仅可愿望的东西提升为一个自在存在者,这时候,这个如此这般被虚构出来的“真实世界”(即最高价值)也就摇摇欲坠了。

这不再仅仅是关于生成的无价值和无目标状态的感觉问题了,也不再仅仅是关于生成的非现实性的感觉问题了。现在,虚无主义成为一种明确的不信(Unglauben),即不相信一个“超越”感性之物和生成之物(即“物理之物”)而设置起来的形而上学的世界。^①这种对形而上学的不信摒弃任何一条通向某个隐秘世界或者超越世界的秘密路径。于是,虚无主义就进入到一个新阶段。这就不再只是关于这个生成世界的无价值状态的感觉问题,关于这个世界的非现实性的感觉问题了。而毋宁说,当超感性的真实世界已经沦落时,生成世界倒是显示为“唯一的实在性”,亦即惟一本真的“真实”世界。

于是就形成了一个独特的中间状态:一方面,生成世界,即此时此地过的生活及其变化区域,作为现实的东西是不能被否定掉的。但另一方面,这同一个惟一现实的世界首先是没有目标和价值的,因而是不能忍受的。起支配作用的并非只是关于现实之物的无价值状态的感觉,而是关于在惟一现实之物范围内的束手无策状态的感觉;所缺失的是对这种处境及其克服可能性的基础的洞察。

从以上对 A 节文字的解释中,我们已经可以清楚地看到,尼

^① 此处“形而上学的世界”原文为 meta - physische Welt,也可译为“超物理的世界”。作者故意把“形而上学的”分写为 meta - physisch,意在暗示“形而上学”的原始意义,即“超一物理的”。——译注

采在此并没有随意地把虚无主义的“三种形式”并列起来。他也并不是只想描写以往最高价值之设定的三种方式。我们不难认识到,上述虚无主义的三种形式保持着一种相互的内在联系,一道构成一种独特的运动,即历史。诚然,尼采无论在哪里都没有指出最高价值之设定的以历史学方式被承认的和可证明的形式,也没有指出这样一些设定(我们可以称之为形而上学的基本态度)的可以用历史学方式来描述的历史性联系。但他已经把这种东西收入眼帘了。他想表明:何以根据这些对最高价值的设定的内在联系不仅形成了虚无主义,而且虚无主义也成为一种独一无二的历史,一种趋向某个清晰的历史性状态的历史。尼采把他对虚无主义的三种“形式”的描述作了如下概括:

“——究竟发生了什么事情呢?当人们明白了,无论是用‘目的’概念,还是用‘统一性’概念,或者‘真理’概念,都不能解释此在的总体特征,这时候,人们就获得了无价值状态的感觉。用上述概念得不到什么,达不到什么;事件的多样性中没有普全的统一性:此在的特征不是‘真实’,而是‘虚假’……,人们根本就没有理由相信一个真实的世界……”。

根据上面这个概括,看起来,仿佛对一种意义的寻找、对一种统一性的设定,以及向一个“真实的”(超感性的)世界的攀登,只不过是对“此在的总体特征”的三种同等的解释,而通过这三种解释都是“达不到什么”的。

可是,尼采倒不是一味想着一种对虚无主义的不同种类及其形成条件的确定。这种情况已经由A节那个概括性的结束句透露出来了:

“质言之:我们借以把某种价值嵌入世界之中的那些范

畴,诸如‘目的’、‘统一性’、‘存在’等等,又被我们抽离掉了——现在,世界看起来是无价值的……”。

我们将表明,我们如何必须根据这个结束句来理解整个 A 节文字。但在此之前,我们首先还必须从两个角度来解释一下这个句子的字面意思。

第 6 节 作为范畴的最高价值

尼采突然把最高价值称为“范畴”,而没有对这个术语作出更准确的说明,从而也没有提供理由,说明为什么最高价值也可以被把握为“范畴”,为什么“范畴”也可以被理解为最高价值。何谓“范畴”呢?这个来自希腊语的词语依然作为外来词而为我们所熟悉。例如我们说:某人属于愤世嫉俗者类型。^①我们说到“人的一个特殊类型”。在这里,我们是在“等级”或者“种类”意义上来理解“范畴、类型”(Kategorie)一词的。“等级”(Klasse)或者“种类”(Sorte)也是外来词,只不过它们并非来自希腊语,而是来自罗曼语和拉丁语。按实事来讲,“范畴”、“等级”、“种类”这些名称被用来标识一个区域、模式、抽屉,某物被安放入其中并且因而在其中被分类。

对“范畴”一词的这种用法既不合乎它的原始概念,也不合它作为哲学基本词语的相关含义。不过,我们所熟悉的这种用法还是从哲学的用法中派生出来的。希腊文名词 κατηγορία[范畴],动词 κατηγορεῖν[控告、陈述]是由副词或介词 κατά[下来、根据、通过]

^① 德文 Kategorie 有“范畴”之义,也有“类型、类别”之义。此处译为“类型”。——译注

与动词ἀγορεύειν[讲话、谈话]组成的。^①希腊文的ἀγορά[集市]意指人们的公开集会,区别于议会中的封闭集会,是指协商、审判的公开性(Öffentlichkeit),市场和交往的公开性。ἀγορεύειν意味着:公开谈话、向公众公开宣布某事、使公开。κατά的意思是:自上而下达到某物,意指对某物的观看。因此,κατηγορεῖν就意味着:在对某物的明确观看中使某物作为它所是的东西公开出来、揭示出来。这样一种揭示是通过词语来进行的,因为词语着眼于某物之所是来称呼某物(根本上讲就是某个存在者),并且把它命名为这样那样的存在者。

这种称呼(Ansprechen)和表明(Herausstellen),这种通过词语的公开化,突出地表现在如下情况中:在公开审判中对某人提出控告,控告他有这样那样的过错。有所称呼的表明在公开的控告中有其最显眼和最通常的方式。因此,κατηγορεῖν[控告、陈述]尤其意味着一种“控告”意义上的有所表明称呼。但这其中也含有有所揭示的称呼这种基本含义。名词 κατηγορία[范畴]就是在这种含义上被使用的。^②于是,κατηγορία[范畴]就是根据某物之所是对某物的称呼,而且通过这种称呼,存在者本身可以说在它本身所是方面达乎词语,也即得以显露出来,进入公开性的敞开域之中。“桌子”、“箱子”、“房子”或者“树木”以及诸如此类的词语,就是上述意义上的一个 κατηγορία[范畴、称呼];但“红的”、“重的”、“薄

① 方括号中的文字是译者根据日常含义对这里几个希腊词语的翻译,与海德格尔下面做的相应解释或有出入。——译注

② 根据海德格尔这里的解释,动词 κατηγορεῖν[控告、陈述]应译作“有所表明称呼”(herausstellendes Ansprechen);而相应地,名词 κατηγορία[范畴]应译作“揭示性的称呼”(offenbarmachendes Ansprechen)。——译注

的”、“勇敢的”，简言之，所有那些根据其特性来称呼某个存在者、因而把存在者看起来如何以及如何存在公布出来的词语，也是这个意义上的 *κατηγορία* [范畴]。外观 (Aussehen)，某个存在者得以在其中显示为它所是的东西的外观，在希腊文中叫作 *τὸ εἶδος* [爱多斯] 或者 *ἡ ἰδέα* [相]。范畴乃是根据一个存在者之外观的各个特性对存在者的称呼，因此是十分广义上被看待的存在者的专名 (Eigen-Name)。亚里士多德也正是根据这种含义来使用 *κατηγορία* [范畴、称呼] 一词的 (参看《物理学》，卷二第一章，192b17)。在那里，此词决没有被视为一个为哲学语言保留的表达 (“术语”)。

一个 *κατηγορία* [范畴、称呼] 是这样—个词语，在其中，某个事物“被指示”为它所是的东西。*κατηγορία* [范畴、称呼] 的这种前哲学的含义远非在我们语言中“范畴”这个麻烦而肤浅的外来词依然保持着的含义。我们刚刚提到的亚里士多德的语言用法其实是完全符合希腊语言的精神的；当然，这种语言精神是一种隐含的哲学的一形而上学的精神，而且因而使希腊语言与梵语和保存完好的德语一道显得出类拔萃，超乎其他所有语言。

现在，作为形而上学的哲学却是在一种特殊意义讨论“范畴”的。哲学中有关于一种“范畴学说”和“范畴表”的说法；举例说来，康德在其主要著作《纯粹理性批判》中教导我们：范畴表可以从判断表推演出来。在这里，在哲学家的语言中，“范畴”指的是什么呢？哲学术语“范畴”与前哲学的 *κατηγορία* [范畴、称呼] 是如何联系起来的呢？

亚里士多德也在通常意义上 (即根据其外观来称呼—个事物) 来使用 *κατηγορία* [范畴、称呼] 一词。正是这个亚里士多德首次把前哲学的 *κατηγορία* [范畴、称呼] 提升到一个哲学术语的高度上，

而这个哲学术语指的是哲学按照其本质来说必须在其思想中思考的东西。亚氏这项工作对于此后两千年来说具有决定性的意义。这种对 *κατηγορία* [范畴、称呼] 一词的地位的提升是在一种真正哲学的意义上完成的。因为这种提升并不是把某种偏僻的、也许任意地被虚构出来的和——正如人们喜欢说的那样——“抽象的”含义强加给这个词语。词语本身的语言精神和实事精神 (*Sachgeist*) 成为对一种可能的、偶尔必然不同的、同时更为本质性的含义的指示。当我们把“这里这个东西”(例如,这扇“门”)称呼为门时,在这样一种作为门的称呼 (*Ansprechen*) 中,已经包含了另一种要求 (*Ansprechung*)。这是何种要求呢? 当我们说“这里这个东西”被称呼为门时,我们已经道出了这种要求。为了使我们能够把所命名的东西称呼为“门”而不是窗户,我们所意指的东西必须已经显示为“这里这个东西”——这个自发地这样那样在场的东西。在我们把所意指的东西称呼为“门”之前,并且通过这种称呼,已经作出了一个悄然无声的要求 (*Anspruch*), 即: 这是“这里这个东西”, 一个事物。倘若我们不是预先已经让所命名的东西作为一个自为地持存的事物而与我们照面,那么,我们就不能把它称呼为门。这种要求 (*κατηγορία* [范畴、称呼]), 即这是一个事物,是以“门”这个称呼为基础的;“事物”是一个比门更为根本和原始的范畴;也就是这样一个“范畴”、要求,它道出所命名的存在者以何种存在特征显示自身: 这是一个自为存在者;正如亚里士多德所说的: 一个自发地自为存在的东西——*τόδε τι* [这个、个体]。

还有第二个例子。我们断定: 这扇门是棕色的(而不是白色的)。为了能够把所命名的事物称呼为棕色的,我们必须根据它的颜色来看这个事物。但是,哪怕是一个事物的色彩,也只有当这个

事物预先已经在其这样那样的性质中与我们照面时,才能作为这种色彩而不是别种色彩而为我们所见。倘若这个事物不是已经根据其性质而被称呼,那么,我们也就决不能把它称为“棕色的”,亦即有棕色色彩的,有这样那样性质的(有资质的)。

对“棕色”某物的前哲学称呼(κατηγορία[范畴、称呼])是以对“某物具有这样那样性质”的称呼、即“性质”(Beschaffenheit)、ποιότης、ποιόν、qualitas[性质]范畴为基础的。后者是前者的支撑基础。与“性质”范畴相比,首先提到的前哲学的称呼之所以被标识为范畴,是因为它命名着必定构成每一种性质之基础的东西,即位于基底的東西,ὑποκείμενον[基体],subiectum[一般主体],substantia[实体]。“实体”、性质以及数量和关系,乃是“范畴”,即:对存在者的别具一格的称呼,也就是着眼于存在者作为一个存在者而存在对存在者的称呼,无论这个存在者是一扇门还是一扇窗户,是一张桌子还是一座房子,是一条狗还是一只猫,是棕色的还是白色的,是甜的还是酸的,是大的还是小的。

形而上学被规定为关于存在者之为存在者整体的真理,一种被嵌入思想词语中的真理。这种词语道出对在其机制(Verfassung)中的存在者之为存在者的要求(Anspruchung),^①即范畴。所以,范畴就是形而上学的基本词语,从而就是表示哲学基本概念的名称。这些作为要求的范畴在我们的习惯思维和日常对待存在者的行为中悄然无声地被言说出来,甚至大多数人在“有生之年”从来没有经验、认识到它们,更不消说把它们理解为这样一些无声的要求了。这一点以及其他此类理由,都不足以支持如下意见:这些

① 或译“称呼”。——译注

范畴是某种无关紧要的东西,是由所谓“远离生活的”哲学虚构出来的东西。日常理智和通常意见对这些范畴一无所知,也无需知道什么,这一事实仅仅证明:在这里有某种不可避免的本质性的东西有待探讨——假如对于本质的切近向来只是少数人的特权,但也是少数人的厄运的话。举例说来,存在着诸如一台柴油机这样的东西,这一事实的决定性的、完全充分的理由正在于:关于在机械技术上有用的“自然”的范畴,一度由哲学家们明确地和彻底地思考过了。

如果“普通人”认为之所以有“柴油机”,是因为狄塞尔先生把它发明了,^①这也没什么错。并非每个人都需要知道:要不是哲学在进入它的非本质(Un-Wesen)区域之中这样一个历史性瞬间已经思考了关于这个自然的范畴,因而首先为发明者的探索和试验开启了这个区域,那么,这整个发明事业就还是寸步难行的。当然,谁如果知道了现代动力机的这一真正起源,他并不因此就能造出更好的发动机。不过,也许只有他才能够追问:在人与存在的关系的历史范围内,这种机械技术是什么。

相反地,机械技术对于人类进步和人类文化意味着什么,这个问题却是无足轻重的,本来就是可以忽略的。因为技术的意义恰如与之同时代的“文化”的意义。

范畴乃是对存在者的称呼,是着眼于存在者之为存在者按其机制是什么来称呼存在者。所以,正是在一种沉思中,即有关在通常对存在者的称呼和谈论中总是已经悄然无声地一道被言说和被

^① “柴油机”(Dieselmotor)是以它的发明者、德国工程师鲁道夫·狄塞尔(Rudolf Diesel, 1858—1913)之名命名的。——译注

称呼的东西的沉思,范畴才被当作这样一些称呼而得到了明确认识。

对存在者的日常称呼的基本形式乃是陈述(Aussage)——即亚里士多德的 λόγος ἀποφαντικός[命题],也就是一种能够让存在者从自身而来显示出来的言说(Sagen)。以这种 λόγος[逻各斯、陈述]为引线,亚里士多德首次表达了“范畴”,也就是那些在陈述中隐含着的、但支撑着一切陈述的称呼。对他来说,关键问题并不在于一个范畴“体系”。在柏拉图之后,摆在亚里士多德面前的最主要任务是:首次表明这样一些范畴属于哲学首先而且真正地(作为 πρώτη φιλοσοφία[第一哲学])要思考的东西的领域。后来,陈述、enuntiatio[命题],被理解为判断(Urteil)。在不同的判断方式中隐含着不同的称呼,即范畴。因此,康德在《纯粹理性批判》中教导我们:我们必须根据判断表来获得范畴表。尽管形式上所有变化,但康德在此所表达的意思,与亚里士多德两千多年前首次完成的东西并无二致。

当尼采在第12条B节中没有深入论证就把最高价值称为“理性范畴”时,他这种说法又是康德所传授的和亚里士多德所预先思考过的同一个东西。“理性”范畴这个表达说的是:理性、理性思维、知性判断、λόγος ἀποφαντικός[命题]、“逻辑”——所有这些东西都是与范畴相关的,范畴与它们处于一种别具一格的关系中,这种关系参与规定着它们的本质。诚然,对于范畴与理性、判断思维之间的这种关系的本性,亚里士多德、康德和尼采作了不同的把握;根据他们如何规定“理性”和 λόγος[逻各斯]的本质、亦即人的本质,与之相联系,根据他们如何经验和解释在范畴中显示其结构的存在者之为存在者,他们对这种关系的本性的把握也有所不同。

但是,贯穿这样一些差异,也还保持着一种本质性的和基本性的东西,那就是:关于存在者之为存在者的规定是基于对 λόγος[逻各斯]即陈述性思维的考虑而被赢获和被论证的。作为对存在者之为存在者的规定,范畴言说存在者作为存在者是什么。它们言说那个能够对存在者说出来的“最普遍之物”,即:存在状态或者存在。存在者之存在是依据陈述、判断、“思想”而被把握和理解的。这种关于存在者整体的真理的规定方式,也就是形而上学,是根据范畴来解释存在者的。

因此,作为对一切形而上学的本质的标识,我们就可以造出一个标题:存在与思想(Sein und Denken),或者更清晰地讲,存在状态与思想(Seiendheit und Denken)。这个表述表达出:存在是通过思想从存在者出发又向着存在者而被把握为存在者的“最普遍之物”的,而“思想”在此被理解为陈述性的言说。这样一种关于存在者的思想,关于 φύσει 和 τέχνη ὄν 即“自发地涌现出来的和被制作出来的在场者”意义上的存在者的思想,乃是关于作为存在状态的存在的哲学思想的主导线索。

存在与思想这个标题也适合于非理性的形而上学,后者之所以获此名称,是因为它把理性主义推向极致,但又极少能够摆脱掉理性主义,正如每一种无神论都必定比有神论更多地忙碌于神。

因为就尼采所谓“宇宙学价值”来说,关键问题在于对存在者整体的最高规定,所以,尼采也能谈论“范畴”。尼采把这些最高价值称为“范畴”而未作深入解释和论证,而且把范畴理解为理性范畴——这一事实表明:他是多么坚定地_·在形而上学轨道上进行思考。

但是,是否尼采通过把这些范畴把握为价值就走出了形而上

学轨道,并且有理由把自己称为“反形而上学家”?或者,是否尼采只是借此把形而上学带向其最后终点,并且因此本身成为最后一个形而上学家?这些是我们还有待探讨的问题,而对这些问题的解答是与对尼采的虚无主义概念的澄清紧密联系在一起。^①

在我们对 A 节结束句的文本解说中,我们有必要指出的第二点是:尼采在这里总结性地把人们用来解释存在者整体的三个范畴命名出来的方式。取代“意义”,他现在说“目的”;取代“整体性”和“系统化”,他现在说“统一性”;而且最关键的是,取代“真理”和“真实世界”,他现在直截了当地说“存在”。对于这里所用的所有概念和名称,尼采又没有作出任何解释。然而,对此我们不可大惊小怪。摆在我们面前的这段笔记文字,并不是一本准备“公开出版”的书当中的一节,更不是一本教科书的一节,而是一位思想家与自己的对话。在这里,这位思想家没有与他的“自我”(Ich)和他的“个人”(Person)谈话,而是在与存在者整体的存在谈话,而且是在那个已经在形而上学历史中被谈论的东西的区域里做这种谈话的。

然而,我们这些后来的读者首先必须深入到形而上学区域中,才能正确地衡量这些话语的分量,这些话语的每一种变化及其概念表述的分量,才能有所思索地解读这个简单的文本。眼下我们只需留心一点:尼采把“真理”理解为理性范畴,把“真理”等同于“存在”。因为,只要“存在”是关于存在者整体的第一词语和最后词语,那么,尼采把“存在”与“真理”等同起来的做法就必定昭示出某种本质性的东西,可以用来说明他的形而上学基本立场,而关于

^① 参看第 861 页以下。——作者边注

虚无主义的经验就在这种基本立场中有其根源。

第7节 虚无主义与欧洲历史上的人

A节那个结束句想说些什么呢？盖有三点：

其一、以“目的”、“统一性”和“存在”等范畴，我们把一种价值安插到“世界”（即存在者整体）中了。

其二、这些被安插在世界中的范畴“又被我们抽离掉了”。

其三、在抽离掉这些范畴即价值之后，世界“现在”看起来是无价值的。

用这个“现在”来描述的那个状态，决没有被看作最终的状态。这个“现在”并不是想说：从现在起，关键就在于世界的这种无价值状态和无价值外观了。固然，这节文字的标题简单地叫作“宇宙学价值的沦落”，而且对虚无主义的本质的第一个规定是：“最高价值的贬黜”。但是，我们眼下要解说的结束句不光是揭示出：以往最高价值的贬黜并不意味着终结；在这个结束句中，有另一种态度的语言在说话。说的是一种对价值的安插和一种对价值的抽离，即把价值安插到存在者大全中，以及把价值从存在者大全中抽离出来；这个大全可以说是自在地持存着的，允许这样一种对价值的安插和抽离。价值并不是自动地失效了；我们又从世界中把价值抽离掉了——那是我们从前安插到世界中的价值。我们积极地参与了这种价值设定和价值废黜。那么，这个“我们”是谁呢？

这里发生了什么事情？虚无主义显然并不是在某处自在现成的价值的一种单纯的缓慢沉沦。它是我们对我们所设定的价值的一种废黜。然而，所谓“我们”，尼采指的是西方历史上的人。他并

不是要说：这些把价值安插进去的同一种人又把价值抽离掉了；而是说：价值的安插者和抽离者乃是来自同一种西方历史的人。我们本身，尼采时代的当代代表，属于那些把从前安插进去的价值重新抽离掉的人。对以往最高价值的贬黜并非起于一种单纯的对盲目摧毁和空洞更新的渴求。它起于一种需要和必然性，要赋予世界以那种意义，这种意义并没有把世界贬低为通向彼岸的一个单纯过道。一个世界应当生成，它使那个从自己的价值丰富性中展开其本质的人成为可能。但为此就需要有一个过渡，有一种贯通一种境况的穿越——在此境况中，世界看起来是无价值的，但同时也要求一种新的价值。这种贯通中间状态的穿越必须以最大可能的意识看透这个中间状态本身。为达到这一点，就必需认识到这个中间状态的起源，并且揭示出虚无主义的第一原因。惟从这种对中间状态的意识中，才产生出力求克服这种中间状态的决定性意志。

尼采的阐述一开始，犹如一种对虚无主义的形成条件的列举，以及一种对虚无主义的过程的单纯描写。而现在，它听起来突然让人感到是一种对我们正在完成、其实必须完成的事情的言说。在所有这一切中，关键问题并不在于一种对过去事件及其当代效应的历史学认识。某种悬临之物（Bevorstehendes）变得存亡攸关。这种才上路的东西包含着决断和使命。而后者的普遍特征被解释为把价值安插入世界和把价值抽离出世界。

存在着不同的虚无主义。虚无主义不只是最高价值之贬黜的过程，也不只是对这种价值的抽离。把这些价值安插入世界中，就已经是虚无主义了。价值的贬黜并没有终结于一种变得无价值的渐进过程，即价值像一注细流渗入泥沙那样逐渐变得无价值。虚

无主义完成于对价值的抽离,完成于对价值的尽力消除。尼采想使我们弄清楚虚无主义的这种内在的本质丰富性。因此,B节必定会在我们心中唤起一种坚定的态度。

如果我们现在带着一道更为尖锐的目光再次来综观A节文字,我们也就能够认识到,尼采是以不同方式引入虚无主义的三个表面看来只是简单罗列起来的形成条件的。在A节第一段中,尼采的说法是原则性的:作为心理状态的虚无主义“必将登场”。在这里,尼采预先指出了虚无主义的可能性的基本条件,那就是:诸如一种“意义”这样的东西根本上被设定为人们所寻找的东西。

在第二段中,尼采说道:作为心理状态的虚无主义“就登场了”。这里指出了—个决定性条件,它引导和控制着最高价值的现实动摇,使得一种具有围绕作用和接受作用的整体性,即一种“统一性”,被设定为意义;这种“统一性”通过人而发挥作用,并且确定和保障了人在存在者中间的存在。

在第三段中,尼采的说法是:“作为心理状态的虚无主义还具备第三种、也是最后一种形式”。这里是对一个即将到来之物的预见,在这个到来之物中,虚无主义才找到了它的完全本质。这就是对一个真实的、彼岸的自在世界的设定,把它设定为虚假的、此岸世界的目标和蓝本。

第一段指出虚无主义之可能性的基本条件,第二段指出虚无主义的现实开端,第三段指出虚无主义的必然的本质完成。这样,虚无主义的历史才作为在其本质特征中的历史得到了完全“描述”。

现在,我们再也不能压下那个前面已经有所触及的问题了,那就是:虚无主义的本质历史是否以及如何也符合于那个历史性现

实,即人们习惯于以历史学方式来加以论断的那个历史性现实。对此,尼采没有直接说些什么,正如他其实也没有明确地把自己的阐述标识为虚无主义的本质历史。在这里,一切都还是不确定的。不过,有迹象表明:尼采已经把这种“现实的”历史收入眼帘了,主要是在他讨论虚无主义的第三种形式的地方。

所谓对“真实世界”的设定,即对相对于生成世界(作为一个完全虚假的世界)的“真实世界”的设定,尼采指的是柏拉图的形而上学及其后果,即尼采理解为“柏拉图主义”的整个后来的形而上学。至于“柏拉图主义”,尼采把它把握为一种“两个世界学说”:在这个尘世的、变化的、可为感官所达到的世界之上,有一个超感性的、不变的彼岸世界。后者是持续地持存着的、“存在着的”、因而真实的世界;前者则是虚假的世界。与此相应,尼采就把“真理”与“存在”等同起来。只要基督教告诉我们,我们这个世界作为红尘苦海只不过是一个通向彼岸永恒福乐的时间性过道,那么,尼采也就可以把整个基督教理解为民众的柏拉图主义(两个世界学说)。

如果虚无主义之形成和本质的条件的第三个形式指的是柏拉图哲学,那么,我们就必须在前柏拉图的哲学中为第一个和第二个形式寻找相应的历史性形态。实际上,我们可以在巴门尼德的学说 $\epsilon\upsilon\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ [存在者是一]中找到对存在者整体的一种“统一性”的设定。相反,对形成条件的第一个形式来说,因为它被视为虚无主义之可能性的基本条件,因而贯通和支配着整个虚无主义历史,所以我们已经找不到一个明确的历史性证明了。不过,因为这一点根本上是适合于所有三个条件的,而且因为所有这三个条件尽管发生了相应的变化、但都在每一种形而上学基本立场中发挥作用,所以,试图以历史学方式证明上述三个条件的对应物的尝试,并不具

有人们起初可能会要求的那种意义——尤其是当我们考虑到：A节不只是B节的一个前奏而已。

第8节 新的价值设定

第12条B节全文如下：

“假如我们已经认识到，何以我们不再能根据上述三个范畴来解释世界，而且按照这种洞察，世界对我们来说开始变得毫无价值了，那么，我们就必须追问：我们对这三个范畴的信仰来自何处。——让我们来试试看，是不是可能解除对它们的信仰！如果我们贬黜了这三个范畴，那么，对于它们不能应用到宇宙大全上这一点的证明，就不再是对宇宙大全的价值贬黜的理由了。

——结果：对理性范畴的信仰乃是虚无主义的原因——我们是根据与一个纯粹虚构的世界相联系的范畴来衡量世界的价值的。

*

——最后结果：一切价值，直到现在我们试图用来首先使世界变得能够为我们所估价、而且恰恰因此（在它们被证明为不适用之后）最后使世界贬值的所有这些价值，从心理学上来推算，都是旨在保存和提高人的支配性构成物的特定功利性视角的结果；而且，它们只是错误地被投射到事物的本质之中的。把自身设定为事物的意义和价值尺度，这始终还是人的夸张的幼稚性（hyperbolische Naivität）”。

我们曾说过，这里有另一种语言在说话，当然，这种语言已经

在 A 节中,特别是在它的结束句中有所透露了。现在不再说作为心理状态的虚无主义“必将登场”;不再谈论作为一种可以说只有以历史学方式才能发现的现象的虚无主义。现在,我们自身被纠缠到问题之中。因此,我们现在读到:“假如我们已经认识到,何以我们不再能……解释世界”;“那么,我们就必须……”;我们也读到:“让我们来试试看……!”如果我们做了这种尝试,就会产生出一种全新的与“宇宙大全”的关系。于是才获得了历史的“结果”。这个“结果”在最后一段中被概括为“最后结果”。

“结果”只出现在人们进行计算和清算的地方。实际上,尼采的思路作为虚无主义的思路,就是一种计算;他在最后一段中已经道出这是何种计算:“……所有这些价值,从心理学上来推算,都是……”的“结果”。这里的关键在于一种对价值的“心理学的”推算和清算,而在这种清算中,我们本身也一道被计算进去了。因为“以心理学方式”进行思考意味着:把一切都思考为强力意志的形态。从心理学上来推算,这就是说:根据价值来估计一切,根据基本价值即强力意志来清算各种价值——计算出:“价值”如何以及在何种程度上可以根据强力意志来估计,因而能够被证明为有效的。

在 B 节中所要求和促动的东西,乃是一种明确的、有意识的并且有意识地进行自我辩护的尝试,即试图使以往最高价值贬值,把它们当作最高价值来废黜。但这同时也意味着一种决心,就是要认真对待那个中间状态,即对最高价值的废黜(同时滞留于作为惟一现实性的此岸世界)而导致的那个中间状态,并且在这个历史性的状态中存在。虚无主义现在不再是一个仅仅在作为旁观者的我们面前、之外、甚或后面出现的历史性过程;虚无主义揭示自身

为我们自己的时代的历史,这种历史把虚无主义的作用范围加给我们这个时代,而且我们已经为这种历史所要求了。我们处身于这种历史中,并不是处在一个无关紧要的空间中,我们可以在其中采取任意的立场和位置的空间。这种历史本身就是我们立身和行进的方式,我们存在的方式。对以往最高价值的贬黜进入废黜和颠覆的状态中。但是,甚至在颠覆中,关键问题也还在于那些应当规定存在者整体的价值;通过以往最高价值的沦落,在此时此地可通达的现实之物意义上的存在者虽然变得无价值了,但并没有消失,而毋宁说,作为通过以往价值的颠覆而需要新价值的东西,它更能发挥效力了。因此之故,对以往价值的废黜本身必然已经在通向一种对价值的重新设定的途中。通过对以往价值的废黜,从前完全属于此岸的世界成为惟一的存在者整体;存在者整体现在可以说处于此岸与彼岸的区分之外。因此,对以往最高价值的废黜造成了存在者整体的一种变化,以至于人们在哪里以及如何还能谈论存在者和存在都成了问题。换言之,对价值的重新设定不再能够这样来进行:仅仅在以往最高价值的同一个位置上——固然它在此间已经空了出来——把新价值设定起来。

随着最高价值的沦丧,“高位”、“高度”和“彼岸”同时也沦丧了,价值得以在其中被设定起来的以往那个位置也被取消了。这就意味着:价值设定本身必须成为另一种方式。因为,甚至新价值应当为之而成为价值的那个东西,在彼岸沦丧之后也不再是此岸的东西了。但这就意味着:价值成其为价值的方式,价值的本质,必须转变了。这种隐含在以往最高价值的“贬黜”背后的具有根本性颠覆作用的转变表现在:一个新的价值设定的原则成为必需的。但因为对最高价值的贬值是一种对以往价值的废黜,一种从清晰

地意识到的现象中产生出来的、因而有意识的废黜,所以,新的价值设定必定在一种新的和提升了的意识(计算)中有其根源。

因此,只有当一种关于价值之本质和价值评估的条件的新认识苏醒和扩展开来,一种新的价值设定的原则才能发挥效力。对以往一切价值的重估,必须根据人们自己对价值本质和价值设定的意识的至高认识状态(Bewußtheit)来完成和设置。在如此这般被理解的新的价值设定中,以往价值的沦落才得以完成。

通过对一切价值的重估,虚无主义才成为古典的。这种虚无主义的特色是对价值之起源和必然性的认识,以及与此相随地,一种对以往价值的本质的洞察。在这里,价值思想和价值设定才达到自身;这不光是由于一种本能的行为同时也认识自身,也附带地观察自身,而是由于这种认识状态也一道成为总体行为的一个本质环节和一种驱动力。我们以多义的“本能”一词所指称的东西,现在不光也还被意识为一个从前无意识的东西;认识状态、“心理学的推算”和计算现在成了真正的“本能”。

在B节中,虚无主义被经验为中间状态,被弄成思想和行动的尺度;而第12节的末段则达到了古典虚无主义的位置。“最后结果”被算出来了,在其中,存在者整体重新被清算,关于价值和价值设定的本质的知识毫无掩饰地被表达出来。

让我们来重温一下这个末段的主句:

“……所有这些价值,从心理学上来推算,都是旨在保存和提高人的支配性构成物的特定功利性视角的结果;而且,它们只是错误地被投射到事物的本质之中的。把自身设定为事物的意义和价值尺度,这始终还是人的夸张的幼稚性”。

这里已经道出:价值的本质在“支配性构成物”中有其基础。

价值本质上是与“支配”(Herrschaft)相联系的。支配乃是强力的在强力中存在。^①价值与强力意志相联系,依赖于作为强力的真正本质的强力意志。以往最高价值的不真实和无根基并不在于这些价值本身,并不在于它们的内容,也并不在于:在其中,有一种意义被寻找,有一种统一性被设定,有一个真实之物被确定起来。尼采看到,这种不真实在于:这些价值被迁移到一个“自在地存在着的”区域中,在这个区域范畴内并且从这个区域而来,它们应该具有自在而无条件的有效性;而实际上,只有在强力意志的一种特定方式中,它们才具有自己的起源和有效范围。

现在,如果我们从第12条笔记的末段回到它的标题“宇宙学价值的沦落”来思考,那就显而易见:只有当我们预先把尼采意义上的虚无主义理解为历史,也就是说,同时积极地把这种虚无主义理解为一种“新的”价值设定的准备阶段,而且做得如此坚定,以至于我们恰恰没有把极端的虚无主义经验为完全的没落,而是把它经验为一种向新的此在条件的过渡,只有在这个时候,这个标题才是吻合于整则笔记的。在与第12条差不多同时作的一则笔记中,尼采记录了这样一种对虚无主义的本质的总体认识:

“总体认识。——事实上,任何伟大的增长也都会导致一种巨大的碎裂和消逝:痛苦、没落的征兆属于巨大进展的时代;每一种有益而强大的人类运动同时也一道创造出一种虚无主义运动。或许,一种重要的和最本质性的增长的标志,向新的此在条件过渡的标志就是:悲观主义的极端形式,即本真

^① 此处“强力的在强力中存在”原文为: das in - der - Macht - Sein der Macht。——译注

的虚无主义,诞生了。这一点我已经把握住了”。(《强力意志》,第 112 条;作于 1887 年春季至秋季)

在同一时期还有如下笔记:

“人是非动物和超动物;^①较高级的人是非人和超人。这是紧密联系在一起。随着人的每一次向伟大和崇高的增长,他也就向着幽深和恐怖生长:要是没有另一方,人们也就不会意愿这一方——或者毋宁说,人们越是彻底地要求这一方,也就越彻底地得到另一方”。(《强力意志》,第 1027 条)

第 9 节 作为历史的虚无主义

根据我们对《强力意志》第 12 条的初步解说,思索和考虑尼采的欧洲虚无主义概念的真正任务就获得了更高的确定性。我们在沉思的开头只是粗略地先行道出的东西,现在为了真正地探讨虚无主义的本质,就可以集中到两个问题方向上。我们用下面的话把这两个问题方向确定下来:

首先,从尼采出发来看,虚无主义乃是以往最高价值之贬黜的历史,后者乃是一种向着对以往所有价值的重估的过渡,而这种重估就在于发现一种新的价值设定的原则,这个原则被尼采认作强力意志。

其次,尼采惟一地从价值思想出发来把握虚无主义的上述本质的,惟在这种形态中,虚无主义的这个本质才成为批判工作的

^① 此处“非动物”和“超动物”的原文分别为 Untier 和 Übertier。Untier 的日常含义为“猛兽、怪物”。——译注

对象和一种致力于克服虚无主义的尝试的对象。但因为价值设定的原则在强力意志中,所以,对虚无主义的克服(通过一种向其古典形式的完成)就展开为一种对作为强力意志的存在者整体的解释。新的价值设定乃是强力意志的形而上学。

对于“强力意志的形而上学”这个名称,我们是在双重意义上来理解的,因为其中出现的第二格具有宾语第二格和主语第二格的双重意义。^①一方面,尼采的形而上学是那样一种形而上学,它作为关于存在者整体的真理以强力意志为其“客体”,因为强力意志构成存在者整体的总体特征。但作为存在者整体的基本特征,强力意志同时也是对人的本质规定。作为这种本质规定,强力意志是人对那种关于存在者整体的真理的烙印和铸造的基础,也就是形而上学的基础,是形而上学的 *subiectum*[一般主体]。因此,另一方面,尼采的形而上学是那样一种形而上学,在其中,强力意志得以达到支配地位。这种形而上学本身属于强力意志的强力领域,是强力意志的条件之一。强力意志是一种完全由价值所支配的形而上学的客体和主体。在这种清晰的意义上,“强力意志的形而上学”这个名称是模棱两可的。

当务之急是以一种统一的方式把虚无主义把握为价值设定的历史。“价值设定”这个名称,我们在此是在一种宽泛意义上使用的。它包括:对最高价值的设定、对最高价值的贬黜(作为对它们的废除)、对最高价值的重估(作为对它们的重新设定)。

先来说第一个问题方向。虚无主义是一种历史。这不只是

^① 指“强力意志的形而上学”(Metaphysik des Willens zur Macht)中的定冠词第二格“的”(des)。在德语中,第二格一般为所有格。——译注

说：我们所谓的虚无主义“有”一种“历史”，因为它的时间性过程是可以通过历史学方式来探讨的。虚无主义是(ist)历史。在尼采意义上，虚无主义共同构成了西方历史的本质，因为它共同决定了各种形而上学基本立场及其关系的法则。但是，形而上学的基本立场乃是被我们认作世界历史、特别是西方历史的东西的基础和领域。虚无主义规定着这种历史的历史性。因此，为了领会虚无主义的本质，通过对几个世纪的虚无主义历史的叙述以及对虚无主义各个形态的描绘，我们是少有成果的。首先，一切都必须集中到对作为历史之法则的虚无主义的认识。如果人们从对最高价值的贬黜出发来考虑，想把这种历史把握为“沉沦”(Verfall)，那么，虚无主义就不是这种沉沦的原因，而是它的内在逻辑，即：那种发生法则，它超出一种单纯的沉沦，从而也已经超越沉沦而向外指引。因此之故，对虚无主义的本质的洞识并不在于对那些可以在历史学上表现出虚无主义特性的现象的认识——它依据于一种对各个步骤、过渡阶段和中间状态的把握，从开始的贬黜直到必然的重估。

如果最高价值被贬黜，形成了那样一种经验，即：世界决不与我们在理想中对它的看法相符合；如果竟产生了那样一种情绪，即：一切都完全败坏了，一切都归于空无，这个世界因此是所有世界上最糟糕的，是一种“pessimum”[最恶劣之物]，那就会出现人们在现代习惯于称之为“悲观主义”的态度，即这样一种信仰：在这个最糟糕的世界中，生命是不值得经受和肯定的(叔本华)。

因此，尼采也明确地把“悲观主义”(《强力意志》，第9条)称为“虚无主义的预备形式”(参看《强力意志》，第37条：“悲观主义向虚无主义的发展”)。但与虚无主义一样，悲观主义也是模棱两可

的。有一种来自强者的和作为强者的悲观主义；但也有来自弱者的和作为弱者的悲观主义。前者决不自欺，直面危险，不愿任何掩饰：它清醒地看到那些导致一种危险的力量和强力；但它也认识到那些不顾一切地保障一种对事物的控制的条件。因此，强者的悲观主义就在“分析论”(Analytik)中有其位置。所谓“分析论”，尼采不是指一种作为破解和分碎的分解，而是指对“存在”之物的解析，是一种对存在者为何如其所是地存在的原因的显示。与之相反，作为软弱和没落的悲观主义往往却只看到阴暗面，为一切提供一个失败的原因，并且自以为是一种能预见一切未来结局的态度。弱者的悲观主义力求“通晓”一切，力求以历史学方式去说明一切，为一切作辩解，并且承认一切。对于发生的一切事件，它都立即为它们找到过去出现过的对应事件。作为没落的悲观主义托庇于“历史主义”(参看《强力意志》，第10条)。在“分析论”中有其强大力量的悲观主义，与陷入“历史主义”的悲观主义，两者是极端地对立的。存在着不同的“悲观主义”。因此，通过悲观主义及其模棱两可性，“极端”得以显露出来，得以获得优势。由此，那个造成对以往最高价值的贬黜的“中间状态”就变得更为清晰和更为紧迫了。

从一个角度看，显而易见，以往价值的实现是达不到的，世界看来是毫无价值的。而从另一个角度看，对价值评估在强力意志中的起源的分析意识操纵着对新的价值评估的源泉的探索目光，尽管世界并不就此提高了价值。然而，鉴于对以往价值的有效性的动摇，人们同样蛮可以作出一种尝试，依然抓住它们的“位置”，重新以新的理想来充填这个旧位置，即超感性领域。按照尼采的描述，这就是——举例说来——“普世幸福学说”(Weltbeglückungslehren)和“社会主义”所做的事情，同样也是在“瓦格纳音

乐”、基督教“理想”那里发生的事情,而且在那里,“人们已经抛弃了基督教的教条形式”(《强力意志》,第 1021 条)。于是就出现了“不完全的虚无主义”:

“不完全的虚无主义,它的各种形式:我们就生活于其中。

没有重估以往的价值,而试图逃避虚无主义:此类尝试会事与愿违,使问题更尖锐化”。(《强力意志》,第 28 条)

这就更清楚了,何以完全的、完成了的虚无主义包含着“对一切价值的重估”,以及一种独特的悬而未决的状态如何先行于这种重估并且伴随着这种重估。在这种悬而未决的状态中,以往的价值被废黜掉了,新的价值尚未被设定起来;这样一种状态的依据就在于:决没有自在的真理,但仍然有真理存在。不过,真理总是必须重新得到规定。通过“分析论”,已经唤起了下面这样一种猜度,即:作为对某个有效的和决定性的东西的要求,“求真理的意志”乃是一种强力要求(*Machtanspruch*),而且作为这样一种强力要求,它只有通过强力意志并且作为强力意志的一个形态而得到辩护。上面所讲的中间状态就是“极端的虚无主义”,后者明确地认识和表达出一点:根本就没有有什么自在的真理。这种虚无主义又是模棱两可的:

“A、虚无主义作为提高了的精神强力的标志:积极的虚无主义。

B、虚无主义作为精神强力的衰退和下降:消极的虚无主义”。(《强力意志》,第 22 条;作于 1887 年春季至秋季)

消极的虚无主义说:算了吧,没有什么自在的真理。对它来说,这就意味着:根本就没有真理。与之相反,积极的虚无主义却着手根据使一切获得可规定性和规定性的东西来规定真理及其本

质。积极的虚无主义把真理认作强力意志的一个形态,认作一种具有特定等级的价值。

如果强力意志此外还被明确地经验为真理之可能性的基础,如果真理被理解和被刻画为强力意志的一个功能(即作为公正),那么,极端的虚无主义作为积极的虚无主义就转变为古典虚无主义了。但是,因为积极的虚无主义已经把强力意志当作存在者的基本特征来认识和承认,所以,对它来说,一般虚无主义就不是一种单纯的“沉思冥想”(Betrachtsamkeit)(《强力意志》,第24条),不是一个简单的对判断的“否定”(Nein),而是对行动的“否定”,诸如:“人们阻碍……”;“人们毁灭……”。人们并非只是把某物视为空无所有的东西,人们消除它,人们颠覆它,创造出自由的领域。因此之故,古典的虚无主义本身就是“至高权能的理想”(《强力意志》,第14条)。

这种虚无主义从以往“生命”中脱颖而出,“为一种新秩序”创造了轨道,并且还赋予垂死之物以一种“对终结的要求”。以这样一种方式,这种虚无主义就作了彻底清理,同时为新的可能性设置了空间。因此,有鉴于这样一种创造出空间、把一切存在者置入自由领域的虚无主义,一种全新的价值设定的虚无主义,尼采就来谈论“绽出的虚无主义”(ekstatischer Nihilismus)(《强力意志》,第1055条)。由于古典的一绽出的、极端的、积极的虚无主义除自身之外不知道什么,不知道也不承认任何高于自身的尺度,所以,这种古典的一绽出的虚无主义可能就是“一种神性的思想方式”(《强力意志》,第15条)。^①在这样一个形态中,虚无主义就不再仅

① 参看下文第六章第三节中的相关讨论。——译注

仅是一种无力的“对虚无的渴望”(《强力意志》,第 1029 条),而是恰恰相反(参看《强力意志》,第 1010 条,第 1023 条,第 1025 条)。于是就显示出虚无主义的具有自身结构的本质丰富性:虚无主义的模棱两可的预备形式(悲观主义)、不完全的虚无主义、极端的虚无主义、积极的和消极的虚无主义、积极的—极端的虚无主义(作为绽出的—古典的虚无主义)。

何时、如何以及在何种程度上——不论是否已经被认识到——虚无主义的上述方式中的一种方式起支配作用,或者,是否所有这些方式同时起支配作用,并且导致一个时代的一种完全模糊的历史性状态? 这些问题向来只有根据一种行动和沉思的处境才能提出来,在这里也是必须提出来的。在我们看来,指出虚无主义的这些犬牙交错的方式,就足以说明虚无主义的本质的运动及其历史特征,同时也足以重新提醒我们:所谓虚无主义,并非仅仅是指某个当前之物,或者尼采那个时代的“当代之物”。虚无主义这个名称指示着这样一个历史性运动,一个早就在我们背后走来、而且超越我们远远地向前伸展的历史性运动。

第 10 节 价值设定与强力意志

然而,被尼采看作价值设定之历史的虚无主义,只有当价值设定本身在其本质中、在此亦即在其形而上学必然性中已经得到认识之际,才能够得到把握。因此,我们的思索的主要重点就要转移到上面讲的第二个问题域上了。

这个问题域的主导命题是:尼采唯一地是根据价值思想来思考虚无主义的起源、展开和克服的。价值之思属于那种被规定为

强力意志的现实性。价值思想^①乃是强力意志形而上学的一个必然要素。

但是,这种形而上学的历史性的本质基础在哪里呢?换种问法,价值思想的“形而上学”起源何在?如果形而上学是关于存在者整体的真理,因此言说着存在者之存在,那么,价值之思起源于何种关于存在者整体的解释呢?我们的回答是:起源于那种通过强力意志的基本特征对存在者整体的规定。这是一个正确的答案。可是,如果这种存在者解释并非作为任意专横的意见而仅仅产生于偏执的尼采先生的头脑里,那么,这种解释究竟是如何得来的呢?假如在这样一种世界解释中,尼采必然仅仅言说了那个东西,即漫长的西方历史、尤其是现代历史在其最隐蔽的进程中所追逐的那个东西,那么,对作为强力意志的世界的筹划究竟是如何得来的呢?在西方形而上学中本质性地现身和起支配作用的是什么,以至于它最终成为一种强力意志的形而上学?

如此追问之际,我们就摆脱了那种表面看来只是报道和解释的做法,而走向一种与尼采形而上学的“争辩”(Aus-einander-setzung)了。假定尼采的形而上学是西方形而上学的完成,那么,只有在这种与尼采形而上学的争辩关涉到西方形而上学整体时,它才是一种适当的争辩。

在一种与一位思想家的思想争辩中,关键不在于对某个“观点”提出另一个相反的“观点”,用另一种“立场”来驳斥一种“立场”。所有这一切都是表面的,而非本质性的。对我们来说,争辩并不意味着:自以为是的“论战”和沾沾自喜的“批判”。争辩在此意指对那种有待决断的真理的沉思,这种决断并不是由我们作出

① 参看下文第 866-867 页。——作者边注

的,而是由存在本身作为存在之历史为我们的历史作出的。我们能做的事情只是:要么坚持“观点”和“立场”——在此我们也得把所谓“立场中立”归入“立场”——,要么相反地,与一切立场和观点之类的东西决裂,告别一切流行的意见和观念,以便惟一地投身于一种原始的知识(Wissen)。

早在我们对虚无主义的最初解释中,我们就已经不满于下面这一点:“虚无主义”这个名称和概念指的是一种存在思想,但尼采却完全是从价值思想出发来把握虚无主义的。尽管自古以来,关于存在者之为存在者整体的问题就是一切形而上学的主导问题,但形而上学当中的价值思想却只是新近才流行起来的,并且只是通过尼采才明确地达到统治地位的,结果,形而上学由此取得了一种向其本质之完成的决定性转折。

部分地受尼采的影响,^①十九世纪末和二十世纪初的学院哲学成了一种“价值哲学”和“价值现象学”。价值本身显现为自在之物,后者被人们安排到“体系”中。尽管有对尼采哲学的无声拒绝,但人们还是在尼采的著作中,特别是在他的《查拉图斯特拉如是说》中,搜索这样一些自在价值,进而比尼采这个“非科学的诗人哲学家”“更科学地”把这些价值组合为一种“价值伦理学”。

当我们在此讨论哲学中的价值思想时,我们惟一地是指尼采的形而上学。在世纪之交,新康德主义的一个学派(与文德尔班和李凯尔特这两个名字相联系)^②,在狭义的和学院的意义被称为“价值哲学”。这个学派的不朽功绩并不是“价值哲学”,而是它在

① 参看《林中路》,第193页以下[《全集》第五卷,第209页以下]。——作者边注

② 文德尔班(Wilhelm Windelband, 1848—1915):海德堡大学哲学教授;李凯尔特(Heinrich Rickert),弗莱堡大学和海德堡大学哲学教授。两者是新康德主义“西南德意志学派”的创始人。李凯尔特还是海德格尔的博士论文指导人(1912—1913年)。——译注

那个时代值得注意的态度,即:面对自然科学的“心理学”和“生物学”(它们被认为是根本的和惟一的“哲学”)的侵入,还保存和传承了关于哲学和哲学问题的真正知识的一个踪迹。不过,这样一种在好的意义上“传统的”态度,确实又阻碍“价值哲学”去深思价值思想的形而上学本质,也就是说,它阻碍“价值哲学”真正严肃地对待虚无主义。人们以为通过向康德哲学的返回就能够摆脱虚无主义了;但实际上,这种返回只不过是一种对虚无主义的回避,是放弃对那个被虚无主义掩盖起来的深渊的洞察。

如果说尼采哲学实施了西方形而上学的完成,如果在尼采哲学中,价值思想首次比落伍的“价值哲学”更原始地成为决定性的,那么,这种价值思想就不可能是偶然的,不可能是从外部侵入到形而上学中的。关于形而上学中价值思想的起源的问题以同样方式成为关于价值之本质的问题,也成为关于形而上学之本质的问题。就形而上学已经达到其完成而言,我们的问题就成了一个决断问题,要决定什么规定了哲学的必然性,什么为哲学提供了基础。

价值思想来自何处?那种根据价值来评估一切、把自身理解为一种价值评估并且以一种新的价值设定为己任的思想来自何处?尼采本人已经提出了关于价值思想之来源的问题,也已经对之作了解答。我们只需回忆一下他在前述第 12 条中的思路。在那里,在 B 节中,尼采确实明确地问:我们对宇宙学上的价值的信仰来自何处?回答是:来自人的意志,即人要为自己谋得一种价值的意志。但如果人所归属的世界本身并不具有某种价值、某种意义和目的、某种统一性和真理性,如果人并不隶属于某个“理想”,那么,他如何能为自己谋得一种价值呢?第 12 条的末段已经十分清晰地道出了价值设定与强力意志之间的内在联系。当然,指出

该段文字,我们还没有明确地把握住这种联系。然而,我们可以猜测:如果对价值的重估要求有一种别具一格的意识,因而也要求有一种关于价值之情况的知识,那么,尼采就必定已经以自己的方式揭示了这种内在联系。

每一种价值设定,恰恰也包括使一种价值重估得以实施的新的价值设定,必定是与强力意志相联系的。在《强力意志》第14条第一个句子中,尼采道出了这种联系:

“价值及其变化与价值设定者的强力之增长相关”。

根据开头给出的对强力意志的本质规定,所谓“强力之增长”无非是指强力的自身强势作用(Sichübermächtigen)意义上的强力之提高。

但这里也蕴含着强力的本质。上面这个句子因此就意味着:价值及其变化,也即价值设定——无论是贬值还是重估,或者对价值的重新设定——都取决于强力意志的各种特性,而强力意志本身规定着在其人类存在的特性中的价值设定者,即人。价值来自价值设定;价值设定吻合于强力意志。可是,强力意志在何种意义上以及为什么是设定着价值的呢?尼采理解的“价值”是什么?

在遗稿编辑方面十分混乱的《强力意志》一书的第715条笔记(作于1888年),是尼采对我们这个问题的回答:

“着眼于生成范围内的生命之相对延续的复合构成物,
‘价值’的观点乃是保存、提高的条件的观点”。

据此看来,“价值”乃是一个“观点”。“价值”甚至“本质上”就是“对……而言的观点”(参看《强力意志》,第715条)。我们还没有追问,价值是对什么而言的观点;我们首先要来思量一下,“价值”一般地是“观点”——是这样东西,它一旦被收入眼帘后就

是一个对某种观看(Sehen)而言的透视中心点,而且是对一种已经指向某物的观看而言的。这样一种对某物的指向乃是一种对某物的预计,^①一种必须估计到他物的对某物的预计(*Rechnen*)。我们因此也立即把“价值”与一种“多少”和“如此之多”关联起来,与数量和数字关联起来。所以,“价值”与一种“数字表和尺度表”相关联(《强力意志》,第 710 条)。剩下的问题只是:增加与减少的尺度表本身与什么相联系?

通过把“价值”刻画为一种“观点”,我们就得出了一个对尼采的价值概念来说本质性的东西:作为观点,价值向来是由观看设定起来的;通过这种设定,对于“对某物的指向”来说,价值首先成为一个“点”(Punkt),一个包含在这种“对某物的指向”的视线中的“点”。可见,价值并不是某种预先自在地现成的东西,以至于它们偶尔也能够成为观点。尼采思想有足够的清晰性和敞开性,足以提醒我们,观点只有通过这种观看的“指点”(Punktation)才被“指点”(punktiert)为这样一种观点。有效之物之所以有效,并不是因为它是一种自在的价值;相反,价值之所以是价值,是因为它有效。它就是这样通过一种对某物的指向而被设定起来的,而这个某物通过这种指向才获得了人们能估计、因而有效的东西的特征。

一旦价值思想已经出现,也就必须承认:价值惟在被计算时才“存在”,就像“客体”惟对某个“主体”而言才存在。谈论“自在价值”,这要么是一种无思想状态,要么是一种伪造,要么是两者兼备。按其本质来讲,“价值”乃是“观点”。观点惟对一种有所指点

^① 参看第 866 页以下。——作者边注

并且必须根据“点”来计算的观看而言才存在。

但是,与作为透视中心点的价值一道被收入眼帘的是什么呢?我们向来对之进行估计的东西是什么呢?计算本质上指向什么?尼采说:“‘价值’的观点乃是保存、提高的条件的观点”。由于我们预计着某物,我们就必定总是估计到这个东西,即保存和提高所依赖的东西,推动或者阻碍保存的东西,提供或者拒绝提高的东西。换言之,我们必定估计到起限定作用的东西。根据上面讲的这一切,我们就可以猜测:保存和提高指的是强力的保存和强力的提高。强力就是这个“某物”(Etwas),可以说是关键的“事物”(Ding),后者的保存和提高是有条件的。

“价值”乃是强力本身必须估计到的条件。对强力之提高的预计,对各个强力等级的强势作用的预计,乃是强力意志的本质。“价值”首先是强力意志看到的提高之条件。强力意志作为对自身的强势作用决不是一种静止状态。

在尼采的形而上学中,强力意志乃是表示“生成”这个磨损了的和空洞无物的名称的更丰富的名词。因此,尼采说:“在生成范围内……,‘价值’的观点乃是保存、提高的条件的观点”。但是,在对作为条件的价值的本质规定中,尚未规定的是价值限定什么,价值使何种事物成为一个“事物”(Ding)——如果我们在此是在“某物”(etwas)这个十分宽泛的意义上使用“事物”一词,而这种宽泛的意义并没有迫使我们想到确实可握的事物和对象。^①但价值所限定的东西却是强力意志。确实如此。只不过,作为“现实”的

^① 海德格尔这里强调了“限定”(bedingen)与“事物”(Ding)之间的字面联系:“限定”使某物成为一个“事物”。——译注

基本特征,强力意志并不像它的名称已经表达出来的那样,是某个简单的东西。并非偶然地,尼采说,“价值”是向来得到考虑的“保存、提高的条件”。在现实中,人们同样必然地要处理保存与提高;因为为了强力意志作为强势作用能够超越某个等级,这个等级不仅必须被达到,而且也必须内在地、甚至强有力地被把握住。要不然,强势作用就不可能是一种强势作用了。只有本身已经具有某个固定的持存性和立足点的东西才能“想”到提高。一个等级首先必须在自身中成为牢固的,才可能在它上面建立其他等级。

可见,对具有强力意志特征的现实来说,就需要那些价值来确保它的持存性和持续性。但同样必然地,它也需要这样一些条件,它们保证了现实之物(生命体)的一种自身超出、一种抬高;它需要作为提高之条件的价值。

因此,按其最内在的本质来看,强力意志必须总是同时设定着保存的价值与提高的价值。强力意志必须从这两个相互联系的角度进行展望,向外观看,并且在如此观看之际指点着视点,即:设定价值。价值设定包含着这种对观点的展望。^①强力意志的这种展望和洞见因素,尼采称之为强力意志的“透视”特征。照此看来,强力意志在自身中就是:对更多强力的指向;对……的指向乃是强力意志所包含的观看和洞见轨道,即:透视角度(die Per - spektive)。因此,在被我们用作指导线索的《强力意志》第 12 条末段中,尼采说:“……所有这些价值,从心理学上来推算,都是特定视角的结果……”。我们也可以说:所有这些价值作为价值都是某种特定强力

^① 这两个句子中的“视点(Blickpunkte)与观点(Gesichtspunkte)可以等同。——译注

意志的特定视界的特定观点。而只要每个现实之物都是通过强力意志的基本特征而成为现实之物的,则每个个别存在者就包含着一个向来个别的“透视角度”。存在者之为存在者是透视性的。我们所谓的现实性是由它的透视特征决定的。惟有当我们不断考虑到这个透视特征,我们才能在尼采形而上学范围内思考真正“存在者”。

以存在者的透视特征,尼采只是道出了自莱布尼茨以来构成形而上学的一个隐蔽的基本特征的东西。

在莱布尼茨看来,任何存在者都是由 perceptio[知觉]和 appetitus[欲望]规定的,是由表象性的欲望规定的;这种表象性的欲望力求把存在者整体表象(vor-stellen)、“再现”(repräsentieren)出来,并且力求首先仅仅在这种 repraesentatio[再现、表象]中、作为这种 repraesentatio[再现、表象]而存在。这种表象向来具有莱布尼茨所谓的 point de vue,即观一点(Gesichts-punkt)。^①因此,尼采也说:“透视主义”(存在者的透视机制)乃是这样一个东西,“借助于它,每一个力量中心——而不光是人类——都从自身出发来构造其余的全部世界,这就是说,凭藉自身的力量来测度、触摸、赋形……”(《强力意志》,第636条;作于1888年。参看《全集》,第十四卷,第13页;作于1884-1885年:“谁若想跳出这个透视世界,就会走向毁灭”。)

但是,莱布尼茨还没有把这些观点思考为价值。价值之思还没有如此本质性和如此明确,使得价值可以被看作透视的观点。

^① 参看海德格尔:“最后一次马堡讲座节选”,载《路标》,美茵法兰克福1996年,第79页以下;参看中译本,孙周兴译,北京2000年,第88页以下。——译注

在其现实性方面通过强力意志而得到规定的现实之物,始终是透视与价值设定的一种紧密交织,一个“复合种类”的构成物。但这乃是因为强力意志本身具有复合的本质。我们应当再次考察一下强力意志之本质的复合统一性。

如果强力的本质是求更多强力的意志,如果强力因此作为强势作用而起强力作用,那么,强力就既包含着作为各个强力等级被克服掉的东西,同时也包含着某个进行克服的东西。有待克服的东西,只有当它设定一种阻力并且是一个保持和保存自己的持久和稳固的东西时,才可能成为这样一个东西。与之相反,克服者需要一种向更高强力等级超越的能力,要求提高的可能性。在强势作用的本质中包含着保存和提高的必然交织。强力的本质本身就是某种交织起来的東西。如此被规定的现实之物既是持存的又是非持存的。它的持存性因此向来是一种相对的持存性。所以,尼采说:“着眼于生成范围内的生命之相对延续的复合构成物,‘价值’的观点乃是保存、提高的条件的观点”。在这些构成物中,聚集着强力意志的生产,而强力意志的本质就在于能够主宰和能够命令。因此,尼采也把这些构成物简称为“支配性构成物”或者“支配中心”(第 715 条):

“‘价值’本质上乃是对于这些支配中心的增加或者减少而言的观点”。

在这个规定中表达出:作为提高和保存的条件,价值始终是与强力的增长和衰退意义上的“生成”相联系的。无论在哪个角度上讲,价值首先都不是某种“自为的”东西,只是偶尔与强力意志联系起来的“自为的”东西。惟作为起限定作用的、并且因而由强力意志本身所设定的使自身成为可能的东西,价值才成其所是,也即才

是条件。因此,它们为评估一种支配性构成物的强力程度以及它的增减方向提供了一个尺度。当尼采在《强力意志》第 12 条(末段)中说价值是“旨在保存和提高人的支配性构成物的特定功利性视角的结果”时,这里的功用和功利性是在与强力的惟一联系中被理解的。“价值”本质上是功用价值(Nutzwert);但是,“功用”在此必须与强力之保存的条件等同起来,而这始终就是说,必须与强力之提高的条件等同起来。根据其本质来看,价值乃是条件,因而决不是一个无条件东西。

价值乃是生成范围内的“支配性构成物”的条件;这就是说,是现实性整体(它的基本特征是强力意志)范围内的“支配性构成物”的条件。支配性构成物是强力意志的形态。尼采不仅常常把这些支配性构成物的条件称为“价值”,而且也把支配性构成物本身称为“价值”。这是有道理的。科学、艺术、国家、宗教、文化被视为价值,因为它们都是条件,正是借助于这些条件,作为惟一现实之物的生成者的秩序得以实现。这些价值本身作为强力之构成物,又设定着它们本己的持存保障和展开的特定条件。但是,生成本身,亦即现实整体,“根本就没有什么价值”。这一点根据现在给出的对价值的本质规定是显而易见的。因为在存在者整体之外再也没有什么东西还能成为这个整体的条件。所缺失的是它(即生成整体)的衡量尺度。“世界的总体价值是不可贬降的,因此,哲学的悲观主义归于滑稽”(《强力意志》,第 708 条;作于 1887-1888 年)。

当尼采说存在者整体“根本就没有什么价值”时,他并不是要作出一个关于世界的轻蔑判断。他只是想避开任何对整体的价值评估(作为对它的本质的误解)。在强力意志的形而上学意义上看,他所谓“存在者整体根本就没有什么价值”乃是对下述信仰的

鲜明拒绝：“价值”乃是某个自在的东西，它飘浮于存在者整体之上并且对这个整体有效。存在者整体是无价值的，这意思就是说：存在者整体处于任何评价之外，因为通过评价，这个整体的和无条件的东西就会仅仅被弄成一个依赖于部分和条件的东西，而部分和条件又只有根据整体才成其所是。生成着的世界作为强力意志乃是无条件的东西。惟有在生成范围内，惟有关联于个别的强力构成物，惟有通过后者并且为了后者而被设定之后，才有条件，也就是强力量的保存和提高的观点，即价值。那么，难道价值源起于强力意志？确实如此。但是，倘若我们现在又想对价值作这样一种理解，仿佛它们是与强力意志“并列”的某个东西，仿佛首先有强力意志，而强力意志进而还设定“价值”，那些偶尔能为强力意志效力的“价值”，那么，我们就重又想错了。作为强力保存和提高的条件，价值只是作为有条件者而存在的，只是为这个无条件者（即强力意志）所限定的东西。价值本质上乃是受限定的条件。

但显而易见，只有当价值本身具有强力特征，因而表现出适合于那种对强力之提高的预计的强力量（Macht - Quanten）（根据强力意志的有意识的实行），这时候，价值才能够成为强力意志的条件。因此，作为强力之提高和强力之保存的条件，价值本质上是与人相关联的。它们作为观点已经被纳入人的视角之中了。所以，尼采说（《强力意志》，第 713 条；作于 1888 年）：

“价值乃是人能够吞食的最高的强力量——是人，而不是人类！人类更多地还是一个工具而不是目标。关键在于这个类型：人类只是试验材料，是败类的巨大剩余：一片废墟”。

价值始终是由强力意志来设定和度量的强力量。

只要强力意志展望着保存和提高的观点，则强力意志与价值

设定就是同一个东西。因此,价值设定不能作为某种与强力意志不同的东西而被归结为强力意志。对价值和价值设定的本质的澄清仅仅得出一种对强力意志的刻画。当我们表明价值设定与强力意志的内在归属性时,我们根本没有回答关于价值思想的起源和价值的本质的问题。这个问题被置回到关于强力意志的本质起源的问题上了。为什么强力意志本身是设定着价值的?为什么与强力意志思想一道,形而上学中的价值思想也成为支配性的了?形而上学如何以及为什么变成为强力意志的形而上学?

第 11 节 尼采的历史解说中的主体性

为了综观这些问题的范围,我们必须思量一下:形而上学中价值思想的支配地位意味着什么。首先,这种支配地位导致以下事实:尼采把未来形而上学的任务把握为对一切价值的重估。同时,在没有进一步的探讨和论证的情况下,价值思想的支配地位把下面这一点假定为不言自明的,即:所有以往的形而上学(历史性地先行于强力意志形而上学的所有形而上学)也都是——尽管只是不曾明言地——这样一种强力意志的形而上学。尼采把整个西方哲学都理解为一种价值思想和一种对价值的估计,都理解为价值设定。存在、存在者之存在状态,被解释为强力意志。不知不觉地而且清楚明白地,在尼采的所有著作和笔记中,形而上学历史都是根据价值思想表现出来的。

我们会简单地忽略上面这个事实,或者会把他这种对形而上学历史的解释看作一种最切近于尼采的关于哲学史的历史学观点。这样的话,我们所面对的就只是一个与其他观点并列的历史

学观点了。因此,在十九世纪和二十世纪进程中,学院历史学时而
在康德哲学或者黑格尔哲学的视界内、时而在中世纪哲学的视界
内来表象哲学史;当然,更为经常地,它是在这样一个视界内来表
象哲学史的,这个视界通过对殊为不同的哲学学说的混合,伪装出
一种使一切谜团都从思想史上烟消云散的广泛性和普遍有效性。

但是,尼采是根据强力意志的视界来解释形而上学历史的,这
一点却缘于他的形而上学思想,而绝不只是以历史学方式事后把
自己的观点添加到从前思想家的学说当中。而毋宁说,作为对以
往形而上学的重估性态度,强力意志的形而上学预先在评价和价
值思想意义上对以往形而上学作了规定。一切争辩都是基于已经
确定的、取消一切探讨的解释来进行的。强力意志的形而上学不
仅仅限于把对立于以往价值的新价值设定起来。它使迄今为止向
来在关于存在者之为存在者整体的形而上学中所思所言的一切都
根据价值思想表现出来。因为甚至历史的本质也是通过强力意志
的形而上学而以一种新的方式得到规定的,对于这一点,我们从尼
采关于相同者的永恒轮回及其与强力意志的最内在联系的学说中
就可以认识到。历史学的任何方式始终只是一种已经被设定的对
历史的本质规定的后果。

因此,尼采来谈论作为“最高价值”的统一性、整体性、真理性,
仿佛这是世界上最不言自明的事情了。这些东西应当是“价值”,
这一点不只是尼采的事后解释。它乃是“重估”本身的第一个关键
步骤。因为正确地看来,尼采所实行的重估的要义并不在于:他把
新价值设定起来,以取代以往的最高价值;而倒是在于:他干脆就
把“存在”、“目的”、“真理”之类把握为价值,而且仅仅把握为价值。
尼采的“重-估”(Um-wertung)根本上是根据价值对一切存在者

规定的重思(Umdenken)。在上面讨论过的《强力意志》第12条中,尼采也把“目的”、“统一性”、“整体性”、“真理”、“存在”称为“理性范畴”。无论如何,对康德、费希特、谢林和黑格尔来说,它们是“理性范畴”。甚至对亚里士多德来说,而且首先是对他来说,关于存在者之为存在者的规定同样也是范畴,尽管不是“理性范畴”——假如“理性”在这里就像在康德和德国唯心主义那里一样,被理解为主体性的本质的话。因此,如果尼采讨论的是一些被他理解为“宇宙学价值”的存在者之规定,那么,在其中说话的就是现代形而上学对作为理性范畴的存在者之存在的规定性的解释。不过,这种现代解释又一次为尼采所改变了,以至于理性范畴现在表现为最高价值。这样一种对存在者之存在规定的解释,这种在最新时代和最后的形而上学中产生的解释,被追溯到希腊哲学那里,因为整个西方形而上学的历史都表现为价值设定的历史。那些从前的形而上学基本立场并没有在它们固有的真理中得到表达。它们讲的是那种被理解为价值设定的强力意志哲学的语言。

再者,如果我们来思量一下对价值设定与强力意志的本质共属性的证明,那就显而易见:尼采基于价值思想对一切形而上学的解释植根于对作为强力意志的存在者整体的基本规定。强力意志这个名称乃是尼采形而上学的基本词语。无论是黑格尔还是康德,无论是莱布尼茨还是笛卡尔,无论是中世纪思想还是古希腊思想,无论是亚里士多德还是柏拉图,无论是巴门尼德还是赫拉克利特,都不知道作为存在者之基本特征的强力意志。所以,如果在价值设定的视界内来看待形而上学本身及其整个历史,那么,这种历史由此就进入一个片面的视角中,而由这个视角引导的历史学考察就成为不真实的。

但是,竟有一种不片面的、而是全面的历史考察吗?难道每个时代都不是必须根据它自身的视界来看待和解释过去吗?每个时代的给定视界愈是明确地起指导作用,它的历史学认识不就愈加“鲜活生动”么?难道不正是尼采在其早期著作之一《不合时宜的考察》第二篇“论历史学对生命的利与弊”中,^①极其透彻地要求和论证了下面这一点:历史学必须效力于“生命”以及为什么必须效力于“生命”,而只有当历史学预先从一种所谓的历史学上的“自在客观性”的假象那里摆脱出来时,它才能效力于“生命”?

若是这样,那么,当我们指出尼采基于他自己的问题提法把形而上学历史解释为一种价值设定的历史时,我们的这个说明几乎难以充当一种反驳和怀疑,因为它只是证明了他的历史性思想的纯真性。甚至有可能,通过尼采基于价值思想对形而上学的解释,以往的形而上学被“更好地理解”了,胜于它向来能做的对自身的理解;因为尼采这种解释首先给予形而上学以词语,让它去言说它想说、但还不能说的东西。倘若情形如此,那么,尼采对作为最高价值以及一般地作为“价值”的范畴和理性范畴的理解,就不会是一种对历史性现实的扭曲,而倒是把从前的形而上学价值释放出来,使之获得它们真正的创造性内容,或者实际上就是对从前的形而上学价值的一种丰富。最后,倘若尼采对一切形而上学的理解的基础,即对作为强力意志的存在者整体的解释,完全活动在迄今为止的形而上学思想的轨道上面,并且把后者的基本思想带向完成,那么,尼采的“历史图景”就会在任何角度上都是完全合理的,就会被证明为惟一可能的和必然的。而在此情形下,也就不会再

① 参看现有中译本《历史对于人生的利弊》,姚可昆译,北京 1998 年。——译注

有对下列命题的回避：西方思想的历史是作为最高价值的贬黜而运行的，按照这样一种价值的虚无化和目标的沦丧，西方思想的历史就是“虚无主义”，而且必定是“虚无主义”。

从上述思索中得出的一个结论是：尼采把他自己的形而上学基本立场——作为存在者之基本特征的强力意志、价值设定、价值设定从强力意志中的起源——置回到以往的形而上学历史之中来进行解释，这是我们已经指出的一点，但我们这种说法不能被用作一个陈腐的反驳理由，让我们来指责尼采对历史图景的歪曲，或者甚至拒绝价值思想的合法性。即使我们不得不承认，尼采对形而上学的解释并不符合于从前形而上学的学说，我们这样一种承认首先也需要一种论证，这种论证应当超越对尼采形而上学与从前形而上学之间的差异性的单纯历史学上的证明。

必须表明的是：价值思想对于从前的形而上学来说是格格不入的，而且必定是格格不入的，因为从前的形而上学还不能把存在者把握为强力意志。我们要证明这一点，当然一定会碰到价值思想的更深刻起源，因为这样一来，我们就排除了这样一个假象：仿佛在任何时候，形而上学都是按照价值设定的方式进行思考的。倘若我们已经表明，对作为强力意志的存在者的解释何以只有在现代形而上学的基本态度基础上才成为可能的，那么，从关于价值思想的起源问题的角度来看，我们就已经获得了一个重要的洞识，即：尼采还没有、也不能对这个起源问题作出回答。

在《强力意志》第12条B节中，尼采探讨了我们对以往最高价值的信仰的起源。但光是指出这节文字，还是于事无补的。因为尼采的那种探讨是有前提的，其前提就是：价值设定来自强力意志。对尼采来说，强力意志乃是我们所要达到的终极事实。在尼采

看来确定的东西对我们来说成了问题。与此相应,甚至尼采对价值思想的推导对我们来说也是大可置疑的。

尼采只是以他的方式表明:价值本质上乃是强力意志的条件,即强力意志为了自己的保存和提高、亦即为了强力之本质的实现而为自己设定起来的条件。价值设定乃是强力意志的一个内涵。但强力意志本身呢?对显示为强力意志的存在者整体的筹划起源于何处?惟凭着这个问题,我们才能思及形而上学范围内价值设定的起源的根源。

然而,如果我们现在试图来证明,尼采之前的形而上学没有把存在者解释为强力意志,因此价值思想对尼采之前的形而上学来说是格格不入的,那么,我们这个意图就会受到同一种怀疑,也就是我们对尼采的历史解释提出来的那种怀疑。我们也必须在一种思想的视界内——亦即在我们自己的思想的视界内——考察和解释从前的思想。与尼采或者黑格尔一样,我们也不能置身于历史和“时代”之外,并且从某个绝对的位置出发,仿佛不带任何确定的、因而必然片面的透镜,来考察自在的曾在之物(das Gewesene)。在我们看来,同样的限制也适合于尼采和黑格尔,而且还得加上一点:也许,我们的思想视界甚至不具有这些思想家的问题提法的本质性,更没有他们的问题提法的宏大特性,以至于我们的历史解释甚至在最佳情形下也是落后于他们所达到的解释的。

凭着这样一个想法,我们正在接近真正的决断的范围。关于“历史图景”的真理性的问题,比关于资料利用和资料解说的正确性和严格性的问题更为深远。它触及到一个关于历史性位置以及其中包含的历史态度的真理性的问题。但如果欧洲虚无主义不只是种种历史性运动中的一种,如果欧洲虚无主义是我们的历史的

这个基本运动,那么,对虚无主义的解释以及对虚无主义的态度就取决于:人类此在的历史性对我们来说是如何得到规定的,从哪里得到规定的。

有关这方面的沉思可以有不同的路向。我们将选择一个由我们的讲座任务所引发的路向。在我们阐发一种“历史哲学”之前,我们将走上一条历史性沉思的道路;也许,通过这条道路,这种“历史哲学”自然就会成为多余的。我们不得不踏上这条道路,无论它在细节上是否成功,都意在证明:在尼采之前,价值思想对形而上学来说是格格不入的,而且必定是格格不入的;不过,价值思想的出现已经通过形而上学而在尼采之前的时代里得到了酝酿。而在何种意义上我们在这样一条历史性道路中只会迷失于漫长的过去,或者努力专注于某个未来的东西,这些问题是我们不需要考虑的,无论在我们上路之前还是在上路之后都不需要考虑——只要我们真正地上了路。当然,在这里,我们的道路上就容易反复出现一个障碍,它来自我们已经触及过的那些疑虑,那些在今天已经成了陈词滥调的疑虑,诸如:一切历史考察都是由当代决定的,都联系于当代,也即都是“相对的”,决不是“客观的”,而始终是“主观的”;人们必须安于这样一种主观性,然后最好从这种“实在性”困境中取得一份好处,从对主观性的默认中取得一种优越感,也就是那个想使一切过去之物都为当代服务的人的优越感。

但是,为了正确地把首先还必须得到经验的形而上学历史与尼采的形而上学理解作一番对照,我们还必须根据前面所讲的意思,预先把尼采对形而上学历史的解说以一种可理解的形式摆到我们眼前来。到现在为止,我们只知道一点:对尼采来说,价值设定的基础和必然性在于强力意志。因此,按照尼采的看法,即使对

以往最高价值的第一次设定来说,也即对形而上学的开端来说,一种确定的强力意志也必定是决定性的。最高价值的第一次设定的固有特性在于以下事实:在尼采看来,“目的”、“统一性”、“真理”等价值被错误地“投射到”“事物的本质之中”了。这种投射到底是如何达到的呢?在尼采的历史解说意义上,这个问题问的是:在此起作用的是强力意志的何种形态?

第 12 节 尼采对形而上学的 “道德”解释

如果“真理”(即真实之物和现实之物)已经被置换入一个自在世界之中,那么,真正的存在者就显现为所有人类生命都必须服从的那个东西。真实之物就是自在地可愿望的应当之物(Gesolltes)。只有当真正的美德唯一地追求这个可愿望的应当之物,使我们能够实现和遵循这个应当之物,并且因此听命于“理想”,这时候,人类生命才有某种价值,才为真正的美德所规定。

在理想面前低三下四、并且力求实现理想的人,乃是有美德的人,适宜的人,也就是“善人”。在尼采意义上看,这话就是说:意愿自己成为这种“善人”的人,树立了高于自身的超感性的理想,这种理想为他提供出某个他能服从的东西,以便在对这些理想的实现中为自己确保一个生活目标。

意愿这种“善人”的意志乃是一种力求屈服于自在地存在的理想的意志,除此之外,人不能再有什么强力了。意愿“善人”及其理想的意志乃是一种追求这些理想的强力的意志,因而是一种追求人的昏聩无能的意志。意愿善人的意志诚然也是强力意志,但其

形态却是人对强力的昏聩无能。以往的最高价值之所以被筹划为超感性领域,并且被提升为一个作为惟一真实世界的“自在”世界,是因为人对强力的昏聩无能。意愿“善人”并且在此意义上意愿“善”的意志,乃是“道德”意志。

所谓“道德”,尼采通常理解为一个价值评价体系,在其中,一个超感性的世界被设定为决定性的和可愿望的。尼采总是“形而上学地”来理解“道德”,也即着眼于下面这一点:在道德中作出了某种关于存在者整体的决定。在柏拉图主义中,这是通过把存在者区分为两个世界而得以实现的。这两个世界就是:超感性世界与感性世界。前者是理想、应当之物、自在真实之物的超感性世界;后者则是有所欲求的辛勤努力以及对那个自在有效之物的自身服从的感性世界。这里所谓自在有效之物作为无条件者限定着一切。因此之故,尼采才能说(《强力意志》,第400条):

“可见,在道德历史上也表达出一种强力意志,通过后者,时而是奴隶和被压迫者,时而是失败者和自虐者,时而是平庸者,都试图贯彻对他们最有利的价值判断”。

相应地,尼采说(《强力意志》,第356条):

“谦恭、勤奋、善意、温和:你们就这样要求人吗?那个善人?但在我看来,那只不过是理想的奴隶、未来的奴隶而已”。进一步又说(《强力意志》,第358条):

“理想的奴隶(即‘善人’)。——谁不能把自身设定为‘目的’,根本也不能从自身而来设定目的,他就会把荣誉赋予给非自身化的道德——本能地。一切都在说服他走向这种非自身化:他的机智,他的经验,他的虚荣。连信仰也是一种非自身化”。

取代非自身化(Entselbstung),我们也可以说:放弃把自身设定为命令者,也即无能于强力,“对力求存在的意志的背弃”(《强力意志》,第 11 条)。但是,所谓无能于强力,只不过是强力意志的一个“特例”,而且这意思就是说:“以往最高价值乃是强力意志的特例”(《全集》,第十六卷,第 428 页)。对这些价值的设定,以及把价值置入人应当服从的一个自在的超感性世界之中,这些做法源于一种“对人的缩小”(《强力意志》,第 898 条)。一切形而上学都在作为假相世界的感性世界之上设定了一个超感性的真实世界,它们都起源于道德。所以,尼采说:

“所谓真理比假相更有价值,这无非是一个道德偏见而已”(《善恶的彼岸》,第 34 条;《全集》,第七卷,第 55 页)。

在这同一本著作中,尼采对道德的本质作了如下规定:

“道德被理解为关于那些支配关系的学说,‘生命’现象就是从这些支配关系中形成的……”(《善恶的彼岸》,第 19 条;《全集》,第七卷,第 31 页)。

在《强力意志》第 256 条中,尼采也说:

“我把‘道德’理解为一个价值评价体系,它触及到一个生物的生命条件”。

在这里,尼采诚然也是“在形而上学上”联系于存在者整体以及一般生命的可能性来理解道德的,而不是“在伦理学上”着眼于“生活方式”来理解的,但是,他所想的不再是那种限定着柏拉图主义的“道德”。所以,对尼采来说,甚至在形而上学意义上,也存在着不同的“道德”。一方面,在最广的形式意义上,道德指的是每一个由价值评价和支配关系组成的体系;道德在这里被理解得十分广泛,以至于连新的价值设定也可以被称为“道德的”,而原因只在

于它们设定着生命的条件。但另一方面,在一般情况下,道德在尼采那里指的是那些价值评价的体系,这个体系包含着对柏拉图主义和基督教意义上的无条件的、自在的最高价值的设定。道德乃是“善人”的道德,而“善人”是根据与“恶”的对立、而且是在与“恶”的对立范围内生活的,并不是在“善恶的彼岸”。只要尼采的形而上学处于“善恶的彼岸”,力求首先把这样一个位置当作基本立场来确定和采纳,那么,尼采就能够把自己称为“非道德论者”。

这个名称决不是指,思想和想法是在一种反对“善”、赞成“恶”的意义上非道德的。没有道德——这意思是说:在善和恶的彼岸。而这又不是指在一切法则和秩序之外,而是指在一种对另一个反对混沌的秩序的重新设定的必然性之内。

“善人”的道德乃是以往最高价值的起源。善人把这些价值设定为无条件的价值。这样一来,这些价值就成为他的“生命”的条件,而他的“生命”由于无能于强力,就自为地要求那样一种可能性,即翘望一个超感性世界的可能性。由此出发,我们现在也就能够理解尼采在我们上面讨论过的《强力意志》第12条末段中所讲的人的“夸张的幼稚性”的意思了。

在形而上学上看,“道德”的“善人”是那种人,他对自己作为无条件的理想来服从的价值的起源一无所知。这种对价值起源的无知(Nichtahnen)因此就阻止人对价值的来源作出明确的沉思,即不能沉思以下事实:价值乃是强力意志本身为自己设定的条件。所谓“幼稚性”就等于“心理上的清白无辜”;按照我们前面所述,这意思就是说:不受任何根据强力意志对存在者、因而也就是对生命及其条件的计算的影响。因为对于这个心理上清白无辜的(“幼稚的”)人来说,价值在人的强力式评价中的来源还是隐而不显的,所

以,这个幼稚的人就这样来看待价值(目的、统一性、整体性、真理),仿佛它们是从某个地方——从天上——降临到他身上的,并且自在地凌驾于他头上,成为他只能屈从的东西。因此,作为对价值在人的强力意志中的起源的无知,幼稚性本身乃是“夸张的”(来自 $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho - \beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$)。^①这个“善人”在毫无所知的情况下,把价值抛出自身之外,抛向自在之物。惟一地为人本身所限定的东西,人反过来把它视为以种种要求来占有人的无条件的东西。因此,尼采以下面的句子结束了他关于那种对最高价值和理性范畴的信仰的起源的评论,结束了整个第 12 节:

“把自身设定为事物的意义和价值尺度,这始终还是人的夸张的幼稚性”。

尽管上面已经对“夸张的幼稚性”这个表达作了解释,但现在仍然有一种危险,即:我们会从根本上误解《强力意志》第 12 条中这个重要的结束句。它包含着过于简练的、因而容易误解的对一个重要思想的总结。根据尼采的这个句子,人们或许会心生疑虑:按这个句子的字面来看,尼采说的是与被我们当作夸张的幼稚性的本质来解释的东西的反面。如果幼稚性应当存在于那种无知,即对价值在人本己的强力式价值设定中的起源的无知,那么,“把自身设定为事物的意义和价值尺度”,这样一种做法如何可能还是“夸张的幼稚性”呢?这种做法倒是全然不同于幼稚性的。它乃是自力更生的人的最高意识,是明确的强力意志,根本不是对强力的昏聩无能。倘若我们不得不以此方式来理解这个句子,尼采就会

^① 此处“夸张的”(德语 hyperbolisch)(词源上出自希腊文的 $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho - \beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$)意为“夸张的、双抛的、双曲线的”。——译注

说:这种“夸张的幼稚性”在于它完全不是幼稚的。我们不能相信尼采会有这样一种无所用心的空虚。那么,这个句子说的到底是什么呢?根据尼采对价值之本质的规定,甚至在对价值起源的无知中设定起来的价值也必定源自人类的设定,也就是说,是由于人把自身设定为意义和价值尺度。幼稚性并不在于:人设定价值并且作为它们的意义和价值尺度而起作用。只要人把价值设定为他所分得的“事物的本质”,而不知道他就是设定价值的人,并且这个设定者就是强力意志,就此而言,人就还是幼稚的。

只要人认真实施这样一种认识,即:只有他是价值设定者,价值始终只有通过他才能成为他的生命的保存、保障和提高的受限定的条件,那么,人就还处于幼稚性之中。对这个句子的肤浅读解会诱发这样一种意见:对立于那种幼稚的价值设定的做法,那种总是把人的价值置入事物之中、并且因此把一切存在者人化的价值设定,尼采要求的是一种能避免任何人化的对存在者的经验和规定。但是,恰恰这样一种对这个句子的解释是错误的;因为幼稚性的缺陷并不是对事物的人化,而倒是在于这种人化并没有有意识地得到实行。幼稚性本身乃是强力意志的缺乏,这是因为它没有认识到:那种按照人的形象并且通过人对世界的设定,乃是所有世界解释中惟一真实的方式,因而是形而上学最终必须断然地毫无保留地去接近的东西。以往的最高价值之所以能够获得它们的地位和效力,是因为人把自身设定为事物的意义和价值尺度,但人并不是有意识地这样做的,而倒是坚持认为:他所设定的东西是事物的一个赠品,是事物自发地带给他的一个赠品。诚然,在幼稚的价值设定中,与在任何价值设定中一样,本质上也有强力意志起着支配作用。但在这里,强力意志依然是对强力的昏聩无能。在这里,

强力还不是作为明确地被意识到的和把自身控制起来的强力而起作用的。

在对最高价值的设定中,人类的设定被投入到事物之中,这对尼采来说是正确的事情。可是,这种对存在者的人化还是无辜的,因而不是无条件的。因为以往最高价值的真正的、也即基于强力的起源首先还是隐而不显的,而随着人的自身意识的唤醒和提高,它并不能持续地保持隐而不显,所以,借助于对价值之起源的不断增长的认识,对价值的信仰就一定会失去效力。然而,有关价值的起源、人类的价值设定以及对事物的人化的认识,也不能停留于这样一种看法:在揭露了价值的起源之后,在价值失效之后,世界看起来就毫无价值了。这样的话,我们就会失去任何一种“价值”,因而失去生命的条件,以至于生命就不能存在了。但是,由于世界的表面上的无价值状态必定会发生什么事情,对以往价值的重估必定以什么为依据,这个问题也已经根据对价值之起源的洞识而得到了裁定和预先确定。尼采在一则笔记中总结了这项新任务。这则笔记作于 1888 年,它向我们表明了夸张的幼稚性的极端对立面:

“我们已经赋予现实事物和想像事物的所有美和崇高,我愿意重新把它们当作人的所有物和产物来要求:作为人最美好的辩护词。人作为诗人、作为思想家、作为神、作为强力:呵,他把何种君王般的慷慨大方赠送给事物,为的是使自身贫困化并且使自己感到可怜!迄今为止,他最大的无自身状态就是,他赞赏、崇拜,而且懂得如何对自己隐瞒以下事实:他就是创造所有他所赞赏的东西的人。——”(《强力意志》;《全集》,第十五卷,第 241 页)

这则笔记所讲的意思是十分清楚的。人再也不应该给出和借出什么,甚至也不应该服从于惟由他赠送出来的东西(宛若一个异己之物),仿佛它就是这个可怜的人所需要的东西。相反,人应当自为地把一切都占有为他的东西,某种他能做到的东西;只有当人预先不再把自己视为存在者整体面前的一个可怜虫和奴隶,而倒是为了无条件的统治地位把自身确立和设置起来时,他才能做到这个东西。但这并不意味着:他本身就是无条件的强力意志,他把自身视为这种统治地位的主人,并且有意识地选择每一种强力之实行,也就是选择持续的强力提高。强力意志是“一种新的价值设定的原则”。强力意志不只是价值设定的进行方式以及价值设定借以发生的手段;作为强力的本质,强力意志乃是那种惟一的基本价值,无论是应当具有价值的东西,还是不能占有价值的东西,都要根据这种惟一的基本价值来评估。“一切事件、一切运动、一切生成,作为对强度关系和力量关系的确定,作为一场斗争……”(《强力意志》,第552条;作于1887年春季至秋季)。在这场斗争中失败的东西,因为它失败了,所以是不正确的和不真实的。在这场斗争中占上风的東西,因为它胜利了,所以是正确的和真实的。

斗争的目标,如果我们把它当作一个特殊的实质性目标来设想和愿望,那它就始终只具有次级的意义。一切斗争目标和斗争口号始终还只是斗争手段而已。斗争的目标预先已经被裁定了:那就是不需要任何目标的强力本身。强力本身是无目标的,正如存在者整体是无价值的。这种无目标状态属于强力的形而上学本质。如果在此竟谈得上目标的话,那么这个“目标”就是人对于地球的无条件统治地位的无目标状态。具有这样一种统治地位的人乃是超人。人们经常责备尼采,说他的超人形象是不确定的,这个

人的形态是不可把握的。之所以得出这样一个判断,只是因为人们没有理解,超人的本质就在于“对”以往的人的超出。以往的人需要和寻求“超出”自身的理想和希望。与之相反,超人不再需要这种“超出”(Über)和“彼岸”,因为他惟一地意愿人本身,而且不是在任何一个特殊的角度,而是干脆作为无条件的强力实施的主人,带有这个地球上已经完全得到开发的强力手段。在这种人之存在的本质中包含着:每一个特殊的实质性目标,任何此类规定性,始终还只不过是一个非本质性的和偶然的手段而已。尼采超人思想的无条件的规定性恰恰在于:尼采认识到无条件的强力的本质性的无规定状态,尽管他没有以此方式表达出来。无条件的强力乃是纯粹的强势作用本身,是无条件的超越、高高在上和能够命令,是惟一者和至高者。

对尼采超人学说的不当描述的惟一原因始终在于:迄今为止,人们还不能严肃地把强力意志哲学当作一种形而上学来对待,还不能以形而上学的方式把虚无主义学说、超人学说、首要地是相同者的永恒轮回学说,理解为必然的本质要素;而这也就是说,还不能根据西方形而上学的历史和本质来思考这些学说。

我们刚刚讨论的那则笔记(《全集》,第十五卷,第 241 页)乃是尼采笔记中最清晰的、按其方式看也最美的一则。在这里,尼采是基于那种伟大情调的正午明亮来谈论的,通过这种伟大情调,现代人被规定为无条件的中心和存在者整体的惟一尺度。诚然,这则笔记在现有这本遗著(即《强力意志》)中被排列在一个不顺眼的位置上,而且没有被纳入连续的计数序列中,因此是难以找到的。它是作为第二卷(“以往最高价值的批判”)第一章(“宗教批判”)的前言而出现的。把这则笔记放在这个位置上面,这种做法也许最清

晰地证明了《强力意志》一书的全部可疑性质。这则笔记以简单而笃实的步伐跨越尼采的形而上学基本立场,因此,如果它理当被用作一个序言的话,它就必须被放在整部著作的前面。

一旦我们重新解说了我们的追问思路,我们就能表明:为什么我们恰恰在现在这个时候来引用这则笔记。与被尼采揭示为形而上学历史的东西相反,当务之急是要更原始地洞察形而上学历史。基于这样一种意图,我们或许首先必须进一步弄清楚尼采对形而上学的描述和理解。那是一种“道德的”理解。“道德”在此说的是:价值评估体系。每一种世界解释,无论它是幼稚的还是计算性的,都是一种对价值的设定,因而是一种根据人的形象对世界的构形和赋形。尤其是这种价值设定,这种认真实行对人的价值起源的洞察、并且把虚无主义推向完成的价值设定,必须特别地把人当作立法者来理解和意愿。它必须在对存在者的无条件的人化中寻求真实之物和现实之物。

形而上学乃是拟人论(Anthropomorphie),即根据人的形象对世界的赋形和直观。因此,在形而上学中,正如尼采对它的解释而且首要地把它当作未来哲学来要求的那样,人与存在者整体的关系是决定性的。由此我们就透过价值思想而遇到一种差不多是由强力意志的形而上学强加给我们的联系;因为这种包含着超人学说的形而上学,前所未有地把人置入万物的无条件的惟一尺度的地位中。

第 13 节 形而上学与拟人论

如我们所知,在《善恶的彼岸》(1886年)中,尼采对他的强力

意志学说作了第一次相关的表述。这个表述已经向我们表明了人类自身经验的标尺作用,以及人的自身被给予性在一切世界解释中的优先地位:

“假定除了我们的欲望和激情世界,没有其他东西是实在地‘被给予的’,假定除了我们的本能的实在性,我们达不到任何其他‘实在性’——因为思想只不过是这些本能相互间的一种行为——,那就不允许做出尝试,去追问如下问题:是否这个‘被给予者’并不足以让人根据与之相类的东西去理解所谓的机械论的(或者‘物质的’)世界?”(《全集》,第七卷,第36条)

在他的强力意志形而上学中,尼采做了这样一种尝试。当尼采从人出发、并且按照人的本能来思考物质的、无生命的世界时,他才真正对生命世界和历史世界作出了一种“人性的”解释。我们开始猜疑,作为根据强力意志的基本价值对一切存在者的计算,这种价值思想是如何确定地已经在其本质基础上有了这样一个事实,即:一般地存在者之为存在者是按照人的存在而得到解释的,而不光是“由”人完成了这种解释。

所以,我们现在要把价值思想暂时撇在一边,先来沉思人与存在者之为存在者整体的关系,沉思这种关系在形而上学历史中是如何被规定的。于是,我们就将进入一个追问领域,这个领域是由尼采本人的形而上学和形而上学解释提供给我们的,但同时又把我们引向更为原始的区域。所谓更为原始的区域也是以往的形而上学所熟知的。因此,举例说来,如果我们指出,现代的形而上学的特征在于,人类“主体”以及对人的主体性的诉求在其中起着特殊作用,那么,这话听起来就差不多是陈词滥调了。

在现代哲学的开端处有笛卡尔的定律:ego cogito, ergo sum,

“我思故我在”。关于事物和存在者整体的一切意识都被归结于人类主体的自身意识(作为不可动摇的全部确信的基础)。在后继时代里,现实的现实性被规定为客体性,即通过主体并且为了主体而被把握为被抛向它对面、与之对峙的东西。现实的现实性是通过表象性主体并且为了表象性主体的被表象状态。尼采的学说把一切存在之物及其存在方式都弄成“人的所有物和产物”;这种学说只是完成了对笛卡尔那个学说的极端展开,而根据笛卡尔的学说,所有真理都被回置到人类主体的自身确信的基础之上。如果我们还来回忆一下,早在柏拉图之前的希腊哲学中,思想家普罗太哥拉就已经提出了“人是万物的尺度”的学说,那么,表面看起来,一切形而上学(而不只是现代形而上学)其实都是建立人在存在者整体范围内的决定性地位上面的。

所以,在今天,有一种思想是人人都熟悉的,那就是“人类学的”思想。这种思想要求:世界要根据人的形象来解释,形而上学要由“人类学”来取代。在这样一个要求中,人们已经对人与存在者之为存在者的关系作出了一个特殊的决断。

着眼于这种关系,形而上学及其历史的情形如何呢?如果形而上学是关于存在者整体的真理,那么,这个存在者整体当然也包括人在内。人们甚至得承认,人在形而上学中承担着一个特殊的作用,因为他寻求、阐发、论证、保存和传承——而且也扭曲形而上学的认识。不过,这种情况依然决没有给我们理由,让我们现在也把人视为万物的尺度,把人张扬为一切存在者的中心,并且把他设定为一切存在者的主人。人们或许会认为,希腊思想家普罗太哥拉的箴言“人是万物的尺度”,笛卡尔关于人作为一切客体性的“主体”的学说,以及尼采关于人作为一切存在者的“生产者和所有者”

的思想,也许只是一些特殊的形而上学观点的夸大和极端情形,而不是一种真正的知识的适度而平衡的思想。因此,我们不可把这些特例当作规定形而上学的本质及其历史的规则。

此种意见也会承认,上述三种分别来自希腊时代、现代之开端和我们当代的学说,以一种令人棘手的方式指示着以下事实:在完全不同的时代里以及在不同的历史境况里,总是一再显突出一种学说,根据这种学说,一切存在者都只是基于人的一种人化而成其所是的。此种意见最后会问:为什么形而上学不应最后毫无保留地肯定人的无条件统治者地位,把人当作一切价值解释的最终原则,并且为一切幼稚世界观的旧病复发设定一个终点呢?如果有理由在一切形而上学意义上做到这一点,那么,尼采的“拟人论”就只不过是毫无掩饰地断言:那个在早期时代已经得到思考、而且在形而上学历史中一再得到思考、并且被当作一切思想的原则来要求的東西是一种真理。

为了让我们面对这种意见赢获一种对形而上学的本质及其历史的更为自由的洞察,我们最好首先来思量一下普罗太哥拉和笛卡尔的学说的基本特征。在此我们势必要检察一下那个追问领域,后者能以一种更原始的方式把形而上学(作为关于存在者整体的真理)的本质带到我们近处,并且让我们认识到,在何种意义上“存在者之为存在者整体是什么?”这个问题是一切形而上学的主导问题。笛卡尔的主要著作的标题就已经表明了它的主题:“*Meditationes de prima philosophia*”(1641年),即《第一哲学沉思集》。“第一哲学”这个表达来自亚里士多德,指的是首要地和真正地构成所谓哲学的任务的东西。*πρώτη φιλοσοφία*[第一哲学]探讨的是按其地位来看第一性的、并且贯通和支配着所有其他问题的

问题,即:就存在者是一个存在者而言,存在者是什么。也可以举例来说,就鹰是一只鸟,即一个生物,也就是某个自发地在场的东西而言,鹰是什么。

诚然,在此期间,“什么是存在者”这个问题似乎已经通过基督教而得到了最终解答,因而这个问题本身似乎已经被消除了,而且这是从某个本质上优越于人类偶然的意见和谬误的位置出发来完成的。圣经的启示——按照它自己的报告,这种启示是以神性的感化(即“灵感”)为基础的——教导我们说:存在者乃是由位格性的创造神创造出来的,是通过这个创造神而得到保存和引导的。通过被教会学说当作绝对约束性的东西而宣布出来的启示真理,“存在者是什么”这个问题就成为多余的了。存在者之存在在于它是被上帝创造出来的(*omne ens est creatum*[一切存在者都是受造物])。如果人类认识要经验关于存在者的真理,那就只还有一条惟一可靠的道路,就是辛勤地去收集和保存启示学说以及教父们对它的传承。真正的真理只能通过 *doctores*[教父、导师]的 *doctrina*[教义、学说]来获得。真理具有“教义”(Doktrin)的本质特征。中世纪世界及其历史是在这种 *doctrina*[教义]基础上构造起来的。能把作为 *doctrina*[教义]的认识完整地表达出来的合适形态,就是“Summa”,即教义著作的大全;传统教义内容的整体都被编排在这种大全中,而不同学说观点是根据它们是否与教会学说的符合一致而被检验、应用或者摈弃的。

以这样一种方式讨论存在者整体是什么的人们,就是“神学家”。他们的“哲学”只是名义上的哲学,因为,一种“基督教的哲学”比一个关于正方形的圆的想法还要荒谬。正方形与圆形至少还有一点共性:它们都是几何形;而基督教信仰与哲学却是鸿沟相

隔,根本不同的。尽管人们会说,两者都是传授真理的,但两者所讲的真理却是风马牛不相及的。中世纪神学家们以他们自己的方式(亦即以重新解释的方式)研究柏拉图和亚里士多德,这就如同卡尔·马克思为他自己的政治世界观去利用黑格尔的形而上学一样。然而,正确地看来,doctrina christiana[基督教教义]并不是要获得一种关于存在者、关于存在者是什么的知识,相反,它的真理完全是救恩真理。个中问题在于确保个体不朽灵魂的得救。一切认识都系于救恩秩序,并且效力于对救恩的保障和推动。一切历史都成为救恩历史:创造、堕落、拯救、最后审判。由此也就已经确定了:惟一的知识价值要以何种方式(即通过何种方法)来规定和获得。与 doctrina[教义、学说]相应的是 Schola[学院、学派](即教育);信仰学说和救恩学说的教师们因此就是“经院学者”(Scholastiker)。

与中世纪、基督教时代相比,现代这个新时代的新特征在于:人自发地靠自身的能力设法使自己对他在存在者整体中间的人之存在感到确信和可靠。那个本质上属于基督教的关于救恩确信的思想被接受下来了,但这种“救恩”(das Heil)并不是彼岸的永恒极乐,通向“救恩”的道路也不是消除自身。幸福和康乐(das Heile und Gesunde)惟一地是在人的一切创造能力的自由的自身发展中被寻求的。因此就出现了如下问题:如何才能获得和论证人本身为其此世生活所寻求的确信,即关于他的人之存在和世界的确信。在中世纪世界里,恰恰救恩道路和获得真理的方式(doctrina[教义])是确定了的;而现在,对新道路的寻求成为决定性的了。

关于“方法”的问题,也就是说,关于“道路选择”的问题,关于如何赢获和论证一种由人本身固定下来的可靠性的问题,现在显

突出来了。在这里,我们不能“在方法论上”把“方法”理解为探究和研究的方式,而倒是要在形而上学上把它理解为通向一种只能通过人的能力来奠基的对真理的本质规定的道路。

因此,哲学问题现在再也不可能仅仅是:什么是存在者?与人摆脱启示和教会学说而获得自由的过程相联系,第一哲学的问题这时就成为:人通过何种途径自发地和自为地达到一种第一性的不可动摇的真理?还有,这种第一性的真理是何种真理?笛卡尔首次清晰而确定地对此作了追问。他的答案是:ego cogito, ergo sum,“我思故我在”。也并非偶然地,笛卡尔的主要哲学著作的书名都指示着“方法”的优先性,诸如:《方法谈》(Discours de la methode)、《探求真理的指导原则》(Regulae ad directionem ingenii)、《第一哲学沉思集》(Meditationes de prima philosophia)(而不是简单地立为《第一哲学》)、《哲学原理》(Les Principes de la philosophie)(拉丁文书名为 Principia philosophiae)。

在我们下面还要作更细致解释的笛卡尔定律 ego cogito, ergo sum[我思故我在]中,一般地表达了人类自我的优先地位,因而也表达出人的一种新地位。人不仅仅以信仰方式接受一种学说,但也不只是通过某个任意的途径为自己谋得一种世界知识。另一个东西显露出来了:人知道自己无条件确定地作为那个存在者,这个存在者的存在是最确定的存在。人成为一切确信和真理性的基础和尺度,由他自身设定的基础和尺度。如果我们首先只是在此意义上来思量笛卡尔的定律,那我们立即就会想到柏拉图时代的希腊智者普罗太哥拉的那个箴言。根据这个箴言,人是万物的尺度。人们总是一再把笛卡尔的定律与普罗太哥拉的箴言放在一起,并且在这个箴言中,一般地在希腊智者学说中看到了笛卡尔的现代

形而上学的先声；因为在两者那里，似乎都明确地表达了人的优先地位。

就这个一般形式来看，上述断言也是有其道理的。不过，普罗太哥拉的箴言所讲的意思，是与笛卡尔定律的内容很不相同的东西。惟有两者的差异性才能够使我们洞见到它们所说的同一者。这个同一者乃是一个基础，立足于此，我们才能充分地理解尼采关于作为世界立法者的人的学说，才能认识到强力意志形而上学以及其中所包含的价值之思的起源。（关于下文的讨论，可参看拙著《林中路》，第 94 页以下）^①

第 14 节 普罗太哥拉定律

普罗太哥拉的箴言如下列（由恩披里柯流传下来的文本）：

παντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν。（参看柏拉图：《泰阿泰德篇》，152）

流行的译文是：

“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度”。——人们会以为，这分明是笛卡尔在说话嘛！确实，这个句子十分清晰地透露出人们经常强调的希腊智者学说中的“主体主义”。为了在解释这个箴言时不为现代思想的穿凿附会所混淆，我们首先来试着做一个与希腊思想更为符合的翻译。当然，这种“翻译”已经含着解释。

^① 这里指的是《林中路》中的“世界图象的时代”一文的附录部分。见海德格尔：《林中路》，美茵法兰克福 1994 年，第 96 页以下；参看中译本，孙周兴译，上海 1997 年，第 94 页以下。——译注

“(各个)人是万‘物’(即在人的使用 and 需要中、因而总是在人周围的事物,即 *χρήματα, χρήσθαι*)的尺度,是在场者如其在场那样在场的尺度,但也是不在场者不在场的尺度”。

这里讲的是存在者及其存在。指的是自发地在人的周围在场的存在者。但在这里,这个“人”是谁呢?何谓 *ἄνθρωπος*[人]? 对于这个问题,柏拉图为我们作了解答,他在一段探讨这个句子的文字中让苏格拉底问道(在反问意义上): οὐκοῦν οὕτω πᾶς λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σὺ τε καὶ γῶ; “他(普罗太哥拉)不是领会了下面这一点吗? 作为当下某物向我显示出来的,对我来说(也)就是具有这种外观的某物;而作为某物向你显示出来的,对你来说又是具有那种外观的某物? 而你和我一样,都是人?”^①因此,在这里,“人”是“当下具体的人”(我、你、他、她);每个人都能说“我”;这个当下具体的人是当下具体的“我”。由此就预先——几乎直截了当地——证明了一点:这里讨论的是“在自我性质意义上”被理解的人,存在者之为存在者是根据如此这般被确定的人的尺度而被规定的,因此,关于存在者的真理在普罗太哥拉那里和在笛卡尔那里,是具有同一个本质的,都是通过“自我”(ego)而得到衡量和测度的。

不过,倘若我们在这里想根据所使用的词语和概念上的某种相似性来假定形而上学基本立场的相似性,那么,我们就会遭受到一种灾难性的蒙蔽。对于通常关于预定观点的历史学比较来说,这些词语和概念的内涵已经进入最普遍的“哲学”概念的不确定性

① 现有中译文为:“他不是说,事物对于你就是它向你显现的那样,对于我就是它向我显现的那样,而你和我都是人?”参看北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读》,上卷,北京1986年,第55页。——译注

之中而变得模糊而浅薄了。

但因为我们的道路已经引领我们,从根本上去追问人与存在者之为存在者整体的关系以及人在这种关系中的作用,所以,为了正确地区分普罗太哥拉的箴言与笛卡尔的定律,我们也必须来界定一下适当的角度。我们必须根据这些角度进行区分。这些角度只可能是那些规定着一种形而上学基本立场的本质的角度。我们端出四个角度。一个形而上学基本立场取决于:

- 一、人之为人成为他自身并且由此认识自身的方式;
- 二、根据存在对存在者的筹划;
- 三、对存在者之真理的本质的界定;
- 四、人当下为存在者之真理采取和给予“尺度”的方式。

为什么以及在何种程度上人的自身性、存在概念、真理的本质和给予尺度的方式,预先规定了一种形而上学的基本立场,支撑着形而上学之为形而上学,并且使形而上学成为存在者本身的结构?这个问题已经不再能根据形而上学、并且通过形而上学而得到追问了。在上述形而上学基本立场的四个本质要素中,无论哪一个本质要素都不能与其他要素分离开来而得到理解,每一个本质要素都向来已经在某个角度上表明了一种形而上学基本立场的整体。

普罗太哥拉的句子清楚地道出:“一切”存在者都关涉于作为 $\epsilon\gamma\omega$ (我)的人,人是存在者之存在的尺度。但是,假如我们在事后理解这个箴言时是以希腊方式进行思考的,并没有在不知不觉中把关于作为“主体”的人的观念安插到这个箴言中去,那么,存在者与“我”(Ich)的这样一种关联具有何种特性呢?人觉知着在其觉知范围内在场的东西。这个在场者作为这样一个在场者自始就保

持在一个可通达性区域内,因为这个区域乃是一个无蔽状态的区域。对在场者的觉知植根于它在无蔽状态之区域内的逗留。

我们今人以及我们之前的若干代人早就已经遗忘了这样一个存在者之无蔽状态的区域,但我们又总是需要它。我们以为,一个存在者之所以成为可通达的,是因为一个作为主体的自我表象着客体。仿佛在此不必预先已经有一个敞开域起着支配作用,在此敞开域的敞开状态范围内,某物才能作为对某个主体而言的客体而成为可通达的,而且这种可通达性本身才能被穿越和经验!但希腊人却是知道——虽然十分不确定地——这种无蔽状态的,即存在者进入其中而在场并且可以说带来存在者的无蔽状态。尽管有因为形而上学的存在者解释而横在希腊人与我们之间的重重屏障,我们仍然能够回忆这个无蔽状态之区域,并且把它经验为我们的人之存在的逗留之所。一种对无蔽状态的充分关注是能够成功的,哪怕我们不能再度以希腊方式存在和思考。通过在无蔽域中的逗留,人归属于一个向他在场的东西的固定领域。通过与这个领域的归属关系,同时也有一条与非在场者的界线被接受下来了。因此,在这里,由于局限于具有包围作用的无蔽者,人之自身(Selbst)被规定为当下具体的“我”。这种受到限制的对无蔽域的归属关系一道构成了人的自身存在(Selbstsein)。通过这种限制,人就成为εἶπώ[我],但并不是通过那样一种无限制的失范过程,即:自身表象着的自我把自己夸张为一切可表象者的尺度和中心。对希腊人来说,“我”乃是表示那个人的名称,这个人顺应这种限制,因而靠自己成为他自身。

在那种以希腊方式被经验的与存在者的基本关系中的人是 μέτρον,即尺度,因为这个人让一种节制、一种向着对当下具体的

自身而言受到限制的无蔽域的节制,^①成为他自己的本质的基本特征。这同时也意味着对存在者之遮蔽状态的承认,以及关于在场与不在场、关于完全存在者的外观的不可决断性的承认。所以,普罗太哥拉说(第尔斯:《前苏格拉底残篇》,普罗太哥拉 B,4):
περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἶδέναι, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν οὐθ' ὁποῖοι
τινες ἰδέαν。“关于神,我确实不能知道什么(以希腊方式来讲就是:“看见”某个无蔽之物),既不知道它们存在,也不知道它们不存在,更不知道它们如何以其外观存在”。πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἶδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου。“因为阻碍人们去觉知存在者本身的事情有很多;既有存在者的非敞开状态(即遮蔽状态),也有人寿的短促”。^②

我们满可以惊奇于苏格拉底针对普罗太哥拉的这一番深思熟虑而就后者所说的话(参看柏拉图:《泰阿泰德篇》,152b): εἰκὸς μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν。“可以猜想,他(普罗太哥拉)作为一个沉思的人(在他关于人是 μέτρον πάντων χρημάτων 的说法中)是不会随便瞎吹八道的”。普罗太哥拉对人与存在者之关系的规定方式只是一种强调的限制,即把存在者之无蔽状态限制到当下具体的世界经验领域上。这种限制是有前提的,其前提就是:存在者的无蔽状态起着支配作用,更有甚者,这种无蔽状态已经一度作为其本身而得到了经验,并且早就被提升为存在者本身的基本特征

① 此处“节制”(Massigung)或译“控制”,注意它与“尺度”(Maß)的字面和意义联系。——译注

② 现有中译文为:“至于神,我既不能说他们存在,也不能说他们不存在,因为阻碍我认识这一点的事情很多,例如问题晦涩,人寿短促”。参看北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读》,上卷,北京1986年,第55页。——译注

了。这件事发生在西方哲学开端阶段的那些思想家的形而上学基本立场中,也就是在阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德那里。智者学说(普罗太哥拉被视为其中的一位主要思想家)只有在 σοφία[智慧]基础上、并且作为后者的变种才是可能的,亦即只有在对作为在场状态的存在的希腊解释以及对作为 ἀλήθεια(即无蔽状态)的真理之本质的希腊规定基础上才是可能的。人向来是在在场状态和无蔽状态的尺度,因为他把自身节制和限制于那个最切近的敞开域上,而又没有否认最遥远的锁闭之物,没有自以为能作出一种关于后者的在场与不在场的决断。这里丝毫没有下面这样一个思想的踪迹:存在者之为存在者必须由作为主体的自身设置的自我来决定,这个主体乃是一切存在者及其存在的法官,而且借助于这个法庭,这个主体会以无条件的确信对客体的客体性作出裁决。这里更没有笛卡尔那种做法的痕迹:这位哲学家试图把上帝的本质和实存证明为无条件地确定的。现在,如果我们念及规定着形而上学之本质的那四个“要素”,我们就可以关于普罗太哥拉的箴言道出以下几点:

一、对普罗太哥拉来说,“我”取决于向来受限定的与存在者之无蔽域的归属关系。人的自身存在植根于无蔽的存在者及其领域的可靠性。

二、存在具有在场状态的本质特征。

三、真理被经验为无蔽状态。

四、“尺度”具有无蔽状态之节制的意义。

对笛卡尔及其形而上学基本立场来说,所有这些要素都具有别一种意义。他的形而上学基本立场并非不受希腊形而上学的影响,但本质上已经远离于希腊形而上学。因为这种影响和距离一

直没有被清楚地区分开来,所以才会总是一再蔓延一种错觉,仿佛普罗太哥拉是希腊形而上学中的笛卡尔;正如人们会断言,柏拉图是希腊哲学中的康德,而亚里士多德是希腊哲学中的托马斯·阿奎那。

第 15 节 主体在近代的支配地位

人们对普罗太哥拉“人是万物的尺度”这个箴言作了一种“主观”解释,仿佛万物是依赖于作为“主体”的人的。通过这样一种解释,人们就把这个箴言的希腊内涵置入一种形而上学基本立场中,后者对人的理解本质上是不同于希腊人的。但现代对作为“主体”的人的解释也不是十分明确的,正如“主体”、“主体性”、“主观的”和“主体主义的”等概念的流行用法会蒙蔽我们一样。

我们要问:一种对“主体”的突出设定是如何达到的?那种引导着所有现代人及其世界理解的主体因素的支配地位从何而来?这个问题是合法的,因为直到现代形而上学在笛卡尔那里的开端,甚至在这种形而上学本身范围内,一切存在者,就其是存在者而言,都仍然被把握为 sub-iectum[一般主体]。Sub-iectum 是希腊文 ὑπο-κειμενον[基体]的拉丁文翻译和解释,意味着放在下面和放在基底的东西,已经从自身而来放在眼前的东西。通过笛卡尔、并且自笛卡尔以来,在形而上学中,人即人类“自我”(Ich)以占居支配地位的方式成为“主体”(Subjekt)。人是如何获得真正的和惟一的主体的地位的呢?为什么这个人类主体被置入“自我”中,以至于主体性在这里就等同于自我性?是自我性决定着主体性,还是反过来,是主体性决定着自我性?

按其本质概念来看,“subiectum”乃是在一种别具一格的意义上向来已经摆在眼前、因而放在他物基底上的东西,从而是基础。根据这个关于“subiectum”的本质概念,我们首先必须避开关于“人”的一般概念,因而也避开“自我”(Ich)和“自我性”(Ichheit)的概念。石头、植物、动物也是主体,即一个从自身而来放在眼前的东西,丝毫不亚于人。我们问:如果在现代形而上学的开端中,人在突出意义上成为 subiectum[一般主体],那么,这个 subiectum[一般主体]到底对什么来说成了一个放在基底的东西呢?

由此我们就重又转向了我们已经触及过的那个问题:在现代形而上学中被寻求的是何种根据和基础?在现代形而上学的开端中,传统形而上学的主导问题“什么是存在者?”转变为一个方法问题,道路问题,即人本身借以为自己寻求一个无条件的确定之物的道路、人本身借以界定真理之本质的道路的问题。“什么是存在者?”这个问题转变为关于 fundamentum absolutum inconcussum veritatis 的问题,即关于真理的无条件的、不可动摇的基础的问题。这种转变乃是一种新思想的开端,由此,这个时代成为一个新时代,而后继时代成为现代。

从上面对普罗太哥拉的箴言与笛卡尔的定律之间的区别所做的导引性评论中,我们已经得知:人对某个由人自己寻找和确保的真理之基础的要求源自那种“解放”,在这种“解放”中,人挣脱了圣经—基督教的启示真理和教会学说的头等约束性。不过,每一种真正的解放都不只是一种打破枷锁,摒弃束缚,而首先是一种对自由之本质的新规定。现在,自由存在(Freisein)意味着:取代对一切真理来说决定性的救恩确信,人设定了这样一种确信,借助于后者并且在后者中,人确信自己作为如此这般靠自己设置自身的存

在者。这样一种转变的本性包含着：这种转变经常还在它所遗弃的东西的“语言”和表象中进行。而另一方面，对这种转变的清晰刻画不可能避免用后来在这种转变中才获得的东西的语言来说话。如果我们直截了当地说，新的自由就在于人为自己立法，选择约束性的义务，并且承担这种义务，那么，我们就是以康德的语言在说话；但我们也切中了现代之开端的本质性的东西。这个本质性的东西历史性地以其固有形态迸发出来，成为一种形而上学的基本立场，而对这种基本立场来说，自由以独特的方式成为本质性的（参看笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第四沉思）。纯粹的解脱和任意妄为始终只是自由的阴暗面，其光明面乃是对一个作为约束者和支撑者的必然之物的要求。诚然，这两个“面”并没有穷尽自由的本质，也没有触及自由的核心。对我们来说，重要的还是要看到：这种自由（其反面是对启示信仰的摆脱）不只是一般地要求某种必然性，而是以这样这种方式来要求之，即：人总是自发地设定着这种必然性和义务。但在这里，这种必然性也取决于这个自力更生的人所需要的东西，也即取决于方向和高度，取决于人对自身及其本质的表象方式。从形而上学上看，新的自由乃是一种开启，开启了人本身将来能够、而且意愿有意识地设定起来的必然性和义务的多样性。现代历史的本质就在于新自由的这些多样方式的实行。因为这种自由往往包含着人对他自己的人类本质规定性的主宰，而且因为这种主宰在一种本质性的和明确的意义上是需要强力的，所以，惟在现代历史中而且作为这种历史，对作为基本现实性的强力之本质的赋权才能成为可能的。

可见，情形并不是：在早期时代也已经有了这种强力，然后差不多从马基雅弗里开始，这种强力获得了片面的和过分的作用；而

毋宁说,在正确地被理解的现代意义上的“强力”,也即作为强力意志的“强力”,在形而上学上惟有作为现代历史才成为可能的。此前起支配作用的东西,本质上乃是某种别的东西。但正如人们把“主体主义”看作某种不言自明的东西,进而在自古希腊直到当代的历史中搜索它的各种形态,同样地,人们也以历史学方式来追踪自由、强力和真理的历史。历史学的比较就这样隔断了通向历史的道路。

基督教继续存在于现代历史的展开过程中,以新教教会的形态参与推进这个展开过程,在德国唯心论和浪漫主义形而上学中发挥作用,总是通过相应的转变、适应和调整而与时代精神和解,并且总是为了教会目的利用现代的成就。这一切比其他所有东西都更有力地证明了一点:基督教是多么确定地丧失了它在中世纪所具有的构成历史的力量。它的历史性意义不再在于它本身能够塑造的东西,而倒是在于以下事实:自现代之开端以来并且贯穿现代,它始终是那种新自由必须——无论是明确地还是不明确地——与之区分开来的东西。个体不朽灵魂从启示式的救恩确信中解放出来,这本身乃是走向某种确信的解放——在后面这种确信中,人得以通过自身确保自己的规定性和使命。

对人类一切能力的至高的和无条件的自身发展的确保,也即对人类一切能力向着对整个地球的无条件统治地位的发展的确保,乃是一种隐秘的刺激,推动着现代人不断走向新的觉醒,迫使他去承担那种义务,那种为他保障其行动的安全和其目标的可靠性的义务。这个有意识地设定起来的约束性的东西以众多形态和伪装表现出来。它可以是人类理性及其法则(启蒙运动),或者是由这样一种理性来布置和安排的现实性、事实性(实证主义)。它

可以是在其所有教化中和谐地组合起来、并且被塑造为美的形态的人类(古典主义的人性)。它可以是自力更生的国家的强力发挥,或者是“全世界无产者”,或者是个别的民族和种族。它可以是普遍理性的进步意义上的人性的发展。它也可以是“每个个别时代的隐蔽萌芽”,“个体”发展,群众组织,或者是这两者。最后,它也可能是这样一个人类的创造,这个人类的本质形态既不在“个体”中也不在“群众”中,而是在“类型”(Typus)中。这个“类型”在自身中经过转变之后,把从前为个体所要求的惟一性与共同体所要求的类似性和普遍性统一起来。但这个“类型”的惟一性却在于同一个特征的清晰的普遍流行,这同一个特征仍然不能容忍任何单调的平均主义,而倒是需要一个独特的等级。在尼采的超人思想中,人不是一个特殊的“类型”,而不如说,人首次在“类型”的本质形态中得到了预先思考。这方面的典范是普鲁士军队和耶稣教团,它们是根据一种独特的本质之联合装备起来的;在这种联合中,它们的首次历史性的出现过程的内涵被尽可能地排斥掉了。

在现代历史范围内并且作为现代人的历史,人往往总是尝试从自身而来把自身当作中心和尺度带入一种统治地位之中,也就是说,推动对这样一种统治地位的确保。为此,人就必需越来越多地确信自己的能力和统治手段,并且总是重新为它们备好一种无条件的可动用性。现代人类的这种历史的合法性惟在二十世纪才完全进入某种不可抗拒的和有意识地可把握的东西的敞开运作之中。而这种历史间接地是通过那些以救恩确信(Heilsgewißheit)为定向的基督教徒得到酝酿的。因此,人们就可以把现代的个别现象解释为基督教的“世俗化”(Säkularisierung)。就关键点来说,关于“世俗化”的谈论乃是一种漫不经心的欺骗;因为所谓“世俗

化”即“世界化”已经包含着一个世界,一个作为世界化的目标和方向的世界。^①通过这个“saeculum”、^②这个“世界”,某物在聚讼纷纭的“世俗化”中“被世俗化”;但这个“世俗”、这个“世界”并不是自在存在的,或者说,它并不是简单地通过摆脱基督教世界就能得到实现的。

现代这个新世界的本己的历史性基础就在这样一个地方,每一种历史都在那里寻求自己的本质基础;也就是说,这个新世界的历史性基础在形而上学中,亦即在一种关于存在者整体之真理及其本质的新规定中。对于现代形而上学的奠基工作来说,笛卡尔的形而上学乃是决定性的开端。它的使命是:为人的解放——使人进入新自由(作为自身确信的自身立法)之中的解放——奠定形而上学的基础。笛卡尔在一种真正的哲学意义上预先思考了这个基础。这就是说,他是根据本质必然性来作这种预先思考的,不是在一个预言未来的预言者意义上,而是在下述意义上,即:他的思想一直是后起思想的基础。预言不是哲学的责任。但哲学也不是跛足而行的自以为是。可是,常识却热衷于传播一种观点,按照这种观点,哲学只具有一项任务,那就是:跟随一个时代,用思想性的表述和所谓概念、甚至用一个“体系”来传达这个时代的过去和当前。人们以为,以这样一个哲学使命,他们还表明了一种对哲学的特殊敬意呢。

① 此句中的“世俗化”原文为 Säkularisierung,“世界化”原文为 Verweltlichung。后者的日常含义也是“世俗化”,但按字面直译则为“世界化”。故海德格尔说“世俗化”即“世界化”本身包含着一个“世界”(Welt)。——译注

② 拉丁文 saeculum 有“世代、世纪、世俗”等义,与德文的“世界”(Welt)相比较更少空间含义。——译注

这样一种对哲学的规定甚至对黑格尔都不适用；表面看来，黑格尔的形而上学基本立场似乎包括了上面这个哲学概念。但黑格尔的哲学（它在某个角度上是一种完成）只是作为一种预先思考、即对十九世纪的历史的活动领域的预先思考，才成为这样一种哲学。十九世纪在一个低于黑格尔形而上学的水平上（即在实证主义的水平上）采取了反对黑格尔的立场，这一事实在形而上学上看来只不过是一个证明，证明它完全依赖于黑格尔，而且首先是通过尼采，这种依赖关系才转变为一种新的解放。

第 16 节 笛卡尔的 cogito[我思] 作为 cogito me cogitare[我思我思]

笛卡尔预先思考了现代的形而上学基础。这并不是说，一切后起的哲学都只是笛卡尔主义。但笛卡尔的形而上学以何种方式预先为现代的新自由奠定了形而上学基础呢？这个基础必定是何种基础呢？它是这样一个基础，即：人自发地在任何时候都能为自己确保那个为一切人类意图和表象的进行提供保障的东西。人必须以此为基础才对他自身感到确信，也即对他的意图和表象的可能性的保障感到确信。这个基础也只能是人本身，因为那种新自由的意义不允许人去承担任何并非起于人本身的设定的义务和约束力。

此外，一切基于自身而确定的东西也必须一道保障那个存在者为确定地被给予的存在者，对这个存在者来说，一切意图和表象都应当是确定的，通过这个存在者，一切行动都应当得到保障。新自由的基础必须是这样一种本身透明的、满足于上述本质要求的

可靠性和确信的确定无疑的东西。这种构成新自由之基础、并且因而把这种新自由构造起来的确信是什么呢？是 ego cogito (ergo) sum[我思(故)我在]。笛卡尔断言,这个命题乃是一个清楚明白的、无可怀疑的认识,也就是按等级来看第一性的和最高的认识,构成一切“真理”之基础的认识。人们由此得出结论:这样一种认识的真正内涵必定是人人都能理解的。但人们忘了,在笛卡尔意义上,只有当人们同时理解了这里所谓“认识”的意思,并且考虑到他这个定律对认识和真理的本质作了重新规定时,上面这一点才有可能。

这种对真理之本质的规定的“新颖之处”在于:真理现在是“确信”,后者的完全本质也只有在与笛卡尔这个主导定律的联系中才对我们成为清楚明白的。但人们又总是忽略了,正是这个主导定律本身首先设定了对它的理解的条件,我们不能根据任意的观念来解释它。正因为这样,笛卡尔这个定律才会遭受到一切可能的误解。

甚至尼采针对笛卡尔的态度也沦于此类误解中。个中原因在于:尼采不可避免地受制于这个定律的法则,也即受制于笛卡尔的形而上学,其程度超过其他任何一位现代思想家。对于这一点,我们可能为历史学所蒙蔽,因为历史学会轻松地断定:在笛卡尔与尼采之间有二个半世纪的间距。历史学会指出:尼采主张的显然是另一种“学说”,他甚至是极其鲜明地反对笛卡尔的。

其实我们也并不认为,尼采与笛卡尔传授的是相同的东西。相反地,我们倒是首先要提出一个远为本质性的主张,即:尼采所思考的是在历史性的本质完成中的同一者(das Selbe)。在形而上学上以笛卡尔为发端的东西,通过尼采的形而上学开始了它的完

成史。当然,现代的肇始与它的完成史的开端是殊为不同的,以至于对于历史学的计算来说,一定会自发地——而且也是正当地——出现这样一个假相:与已经过去的现代相比,最新的时代是从尼采开始的。在一种相当深刻的意义上,这是一个完全真实的说法,而且它仅仅表示:对历史性的、也就是着眼于本质性决断的沉思来说,笛卡尔与尼采的形而上学立场的差异性(一种以历史学方式、即从外部来记录的差异性)乃是本质之物中的同一性(Selbigkeit)的最鲜明标志。

尼采针对笛卡尔而采取的态度形而上学基础在于:尼采首先只能基于笛卡尔的基本立场无条件地实施对这种立场的本质完成,因而不得不把笛卡尔的基本立场经验为有条件的和未完成的,乃至不可能的。基于形而上学上的多重原因,尼采对笛卡尔定律的误解甚至是必然的。但我们并不想从尼采对笛卡尔定律的误解着手。我们首先要来尝试一种沉思,思考一种支配着我们本己的历史、并且比我们所有人活得更长久的存在法则及其真理性。在下面对笛卡尔形而上学的描述中,我们不得不忽略许多东西,而一种对这位思想家的形而上学基本立场的专题探讨其实是不能忽略这些东西的。现在的关键问题只在于弄清楚若干个基本特征,使我们进而有可能洞察价值思想的形而上学起源。

Ego cogito (ergo) sum——“我思故我在”。这是字面上正确的翻译。这个正确的翻译似乎也提供了对此“定律”的正确理解。“我思”——这话确定了一个事实;“故我在”——这话是从一个已确定的事实中推导出:我在。根据这个逻辑推论,人们现在可能已经心安理得了:诺,我的实存(Existenz)以此方式得到了“证明”。有笛卡尔这等名望的思想家哪里用得着为此费心呢!笛卡尔倒

是想说些别的东西。而只有当我们弄清楚笛卡尔对 *cogito* [我思]、*cogitare* [思想] 的理解时,我们才能在思想上跟踪他想说的东西。

我们用“思想”来翻译 *cogitare*,因而自以为也清楚了笛卡尔以 *cogitare* 所指的意思。仿佛我们立即就知道了什么叫“思想”。^①仿佛主要靠我们的也许从某本《逻辑学》教科书采取的“思想”概念,我们也已经可以切中笛卡尔在“*cogitare*”一词中想说的东西了。在一些重要段落里,代替 *cogitare*,笛卡尔也使用 *percipere* (*per-cipio*) [知觉、获取]^②——意即:占有某物、掌握某物,而且在这里,意思就是通过“设置到自身面前”、“表象”的“自身投置”。^③如果我们在这种字面意义上来理解作为表象的 *cogitare*,那么,我们就已经比较接近于笛卡尔的 *cogitatio* [思想] 和 *perceptio* [知觉] 概念了。我们德语中以“*ung*”结尾的词语常常表示一体两面的东西,诸如 *Vorstellung* 一词,它既是“表象活动”(*Vor-stellen*) 意义上的表象,也是“被表象者”(*Vorgestelltes*) 意义上的表象。^④拉丁文的 *perceptio* [知觉] 也有这样一种双重性:它有动词 *percipere* [知觉] 与名词 *perceptum* [被知觉者] 的双重意思,即“带到自身面前”与“被带到自身面前的”、并且在最宽广意义上变得“显而易见的”东西。因

① 海德格尔战后在弗莱堡大学的第一个讲座(1951—1952年)就名为《什么叫思想?》(*Was heißt Denken?*)。参看海德格尔:《什么叫思想?》,图宾根 1961年。——译注

② 方括号里的译法只是译者根据 *percipere* 的日常含义做的翻译,显然与海德格尔在此上下文对此词的译解有区别。——译注

③ 此句中的“设置到自身面前”原文为 *Vor-sich-stellen*,“表象”原文为 *Vor-stellen*,“自身投置”原文为 *Sich-zu-stellen*。中译文无法尽显原文意味。——译注

④ 德语中以 *-ung* 结尾的名词(如海德格尔这里讲的 *Vorstellung*)既可以指活动、作用、过程,也可以指这种活动的结果和后果。——译注

此,笛卡尔也经常用拉丁语的 *idea*[观念、理念]一词来代替 *perceptio*[知觉];依照这种用法,*idea* 不仅意指一种表象活动的被表象者,而且也指这种表象活动本身、这种行为及其实行。笛卡尔区分出三种“理念”:

一、*ideae adventitiae*:向我们袭来的被表象者;事物身上被知觉的东西;

二、*ideae a me ipso factae*:我们纯粹地并且任意地由我们自己构想出来的被表象者(即想像);

三、*ideae innatae*:在人类表象活动的本质构成中已经被一道给予表象活动的被表象者。

当笛卡尔把名词 *cogitatio*[思想]和动词 *cogitare*[思想]把握为名词 *perceptio*[知觉]和动词 *percipere*[知觉]时,他是要强调:*cogitare* 含有“把某物带向自身”的意思。*Cogitare* 是把可表象之物投置到自身那里。在这种投置(*Zu-stellen*)中包含着某种决定性的东西,也即一种标志的必然性,标志着以下事实:被表象者不只是一般地被先行给予,而是作为可支配的东西被投置出来的。因此,只有当某物对人来说被确定和被保障,成为人自发地在其支配范围内能够随时明确地、毫无迟疑和怀疑地加以主宰的东西时,它才被投置、被表象出来了——也即才成为 *cogitatum*[所思、思想]。^① *Cogitare* 不仅一般地和不确定地是一种表象,而不如说是那种东西,它有条件地设置自身,其条件就是:这个被投置者在其所是以及如何是方面不再允许任何怀疑。

① 按海德格尔这里的解释,*cogitatum* 应译作“被表象者”。——译注

Cogitare 始终是思量(Be - denken)^①意义上的一种“思想”，而且这种思量所想的只是让毫无疑虑的东西作为被保障的和在真正意义上被表象的东西而发挥作用。Cogitare 本质上是思量性的表象，是检验性的、验算性的表象：cogitare[思想]是 dubitare[怀疑]。如果我们取其“字面意思”，我们就容易犯下错误。思想并不是如下意义上的一种“怀疑”，即：处处都只有思量被端出来，任何态度都受到怀疑，任何赞同都受到拒绝。而毋宁说，这种怀疑被理解为本质上关涉于不可怀疑、毫无疑虑之物及其保障。预先并且始终在有所思量的思想中得到思量的，乃是这样一点，即：被表象者总是在计算性的支配范围内得到了保障。所谓一切 cogitare[思想]本质上都是 dubitare[怀疑]，这无非是说：表象是一种保障(Sicher - stellen)。凡是没有在思想本身面前得到证明、还没有被证明为具有毫无疑虑之物的特征的东西——作为思量的思想仿佛已经与之“隔绝”，对它的计算也已经结束——，对于这种东西，思想(本质上即思量)是决不允许它成为被保障的和确定的，亦即成为真实的。

在 cogitatio[思想]概念中，所强调的重点往往在于：表象把被表象者带向表象者；因而后者作为一个表象者总是“设置着”被表象者，要求对之作出说明，也就是说，抓住、自为地固定、占有、保障这个被表象者。为何？为了进一步的表象，这种表象往往作为保障而被意愿，并且寻求把存在者确定为被确保的东西。但是，什么东西应当得到确保，它为何应当得到确保，被带入可靠性之中呢？

① 此处“思量”(Be - denken)有“思考、疑虑、怀疑”等意思，我们译之为“思量”未显其“怀疑”义。——译注

当我们更为本质性地来追问笛卡尔的 cogitatio[思想]概念时,我们就能认识到上面这一点;因为我们还没有把握到 cogitatio[思想]的一个本质特征,尽管我们基本上已经对之有所触及和言说。当我们注意到,笛卡尔说每个 ego cogito[我思]都是 cogito me cogitare[我思我思];每一个“我表象某物”同时都是对“我”的表象,即对我这个表象者的表象(在我面前、在我的表象中),这时候,我们就能看到这个本质特征。按照一种容易受到误解的说法来讲,人类的任何一种表象都是一种“自身”表象(“Sich”-vorstellen)。

对此,人们或许会提出如下反对意见:如果我们现在来“表象”弗莱堡大教堂,在眼下的情形下也就是说,来想像这座大教堂,因为我们此刻并没有亲眼感知到它;或者,如果我们亲临其境,以感知方式直接表象这座大教堂,那么,在这两种情况下,我们都是表象这座大教堂,而且只是这座大教堂。后者就是被表象者。但我们并没有对我们自身进行表象,因为否则的话,我们就不能纯粹地就其本身把这座大教堂表象出来,并且把我们自身释放到表象在此对置起来的对象(Gegenstand)中。实际上,笛卡尔把 cogito[我思]规定为 cogito me cogitare[我思我思],意思也并不是说:在每一种对某个对象的表象中,也还有——仿佛作为附加物——“我”自身(即表象者)作为这样一个表象者被表象出来,并且成为对象。因为否则的话,每一种表象基本上就必定会在我们的对象之间不断地来回飘浮,在对真正被表象的对象的表象与对表象者(即 ego[自我])的表象之间来回飘浮。那么,难道“我”这个表象者只是模糊地和附带地被表象的么?非也。

相反地,在每一种“我表象”中,表象着的“我”都远为本质性地

和远为必然地一道被表象出来,也即被表象为那个东西,每一个被表象者都被投置到它上面,被置回到它那里,被投置到它面前。为此,这个表象着的“我”并不需要明确地转向我,回到我这个表象者那里。在对某物的直接直观中,在每一种想像中,在每一种回忆中,在每一种期待中,以此方式被表象活动表象出来的东西都对我表象出来,都被设置到我面前,而且是这样,即:我本身在此并没有特别地成为某种表象活动的对象,而是在对象性的表象活动中、并且惟通过这种表象活动才被投置给“我”。由于一切表象都把有待表象的和被表象的对象投置给表象着的人,表象着的人就以这种独特的不引人注目的方式“被一道表象出来”了。

但是,只要我们还没有更鲜明地界定在此决定着一切的本质性要素,那么,上面这种对表象的刻画——即认为在表象中,表象活动本身和表象着的“我”“一道”和“一起”被表象出来了——就还是容易误解的。由于在每一种表象活动中都有这个表象着的人,被表象者都在表象中被投置给他,所以,表象着的人在每一种表象活动中都一道出现——不是事后地,而是预先地,因为他(即表象者)向来把被表象者带到自身面前。由于表象着的人本质上已经与表象范围内的被表象者一道登场,所以,在一切表象中都蕴含着这样一种本质可能性,即:表象活动本身是在表象者的视界内得到实施的。表象活动与表象者在人类的表象中一道被表象出来,这实际上并不是说:仿佛在表象之外也还可以找到“我”及其表象——作为这种表象活动的进一步对象——,然后可以事后把这个“我”及其表象纳入到被表象者范围之内。关于一切表象活动中表象者及其表象活动的“一道被表象状态”(Mit - vorgestelltsein)的讲法是容易令人误解的;事实上,这种讲法要表达的是表象者与表

象机制的本质归属性。

所谓 cogito[我思]是 cogito me cogitare[我思我思],这个命题说的首先就是上面这一点。现在,根据上述,我们也可以对事情作如下描述:人类意识本质上乃是自身意识。这种对我自身的意识并不是附加到关于事物的意识中的,仿佛是事物意识的一个旁观者在一旁行驶。这种关于事物和对象的认识本质上并且根本上首先是自身意识;而且惟有作为自身意识,关于对象的认识才是可能的。对于我们上面已经描述过的表象来说,人的自身(Selbst)本质上是作为位于基底的东西而存在的。这个自身就是 sub-iectum [一般主体]。

甚至在笛卡尔之前,人们就已经看到,表象活动及其被表象者是与一个表象着的“我”相关联的。决定性的新颖处在于:这种与表象者的关联,因而也就是这个表象者本身,担当了一种本质性的标尺作用,也就是一种对在表象活动中作为提供而发生和应当发生的东西而言的标尺作用。^①

不过,我们还没有完全测量出“cogito[我思]是 cogito me cogitare[我思我思]”这个规定的内涵和分量。一切意愿和表态,一切“情绪”、“感受”和“感觉”,都是与被意愿者、被感受者和被感觉者相关联的。在这里,这个与它们相关联的东西是在最宽广的意义上被表象和被投置的。因此,上述所有行为方式,而不只是认识和思想,在其本质上是由投置着的表象(das zustellende Vor-stellen)

^① “在表象活动中作为提供而发生和应当发生的东西”德文原文为: was sich im Vorstellen als Bei-stellen des Seienden begibt und begeben soll。其中“提供”(Bei-stellen)意思不明,在字面上此词由介词 bei(寓于、在……旁)和 stellen(设置、摆置)构成。——译注

来规定的。一切行为方式都在这样一种表象(Vor-stellen)中有其存在;它们是这样一种表象活动(Vorstellen),是表象(Vorstellungen)——即 cogitationes。人的行为方式在其实行中、并且通过其实行而被经验为他自己的行为方式,被经验为他在其中向来以这样那样的方式对自身有所作为的东西。到这里,我们才能够理解笛卡尔对 quid sit cogitatio? [什么是思想?]这个问题所作的简洁答案。在《哲学原理》(第一章,第9节)中,笛卡尔写道:

Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare. “所谓 cogitatio[思想],我理解为所有这些东西,它们是对我们(即我们一道意识到的我们自身)来说在我们心中发生的事情,只要我们在我们心中对之有一种共同意识。而且因此,不光是认识、意愿、想像,也包括感觉,我们在此都可以称之为 cogitare[思想]”。

如果人们在这里漫不经心地把 cogitatio 译为“思想”,^①那么,人们就会努力让自己相信:笛卡尔是把人的一切行为方式都解释为思想和思想方式了。这个意见十分适合于那种关于笛卡尔哲学的流行观点;人们往往认为:笛卡尔哲学是“理性主义”。仿佛理性主义是什么,是不必根据对 ratio[理性]和思想的本质界定来规定的;仿佛 ratio[理性]的本质是不必首先根据还有待廓清的 cogitatio[思想]的本质来揭示的。关涉到后者,现在已经表明:cogitare

① 按照海德格尔的观点,拉丁文的名词 cogitatio 和动词 cogitare 都应译为“表象”(Vorstellen)。——译注

[思想]是那种充实意义上的表象,也就是说,我们在此必须同样本质性地一并想到:与被表象者的关联、被表象者的自身投置、表象者在被表象者面前的到来和出现,而且是在表象范围内并且通过这种表象。

我们不可对这里勾勒 cogitatio[思想]的本质时出现的繁琐复杂心生不满。这里的做法看起来似乎繁琐复杂,实则是一种努力,试图洞察表象的那个简单而统一的本质。从这种本质出发可以显明如下两点:表象把自身设置入那个敞开域中,即它作为表象活动所穿越的敞开域;还有,为什么人们——虽然是令人误解地——也能够说表象活动是一种对自身的一道表象(Sich - mit - vorstellen)。但首要地,我们必须认识到,对笛卡尔来说,表象的这个本质已经把它的重心转移到被表象者的自身投置(Sich - zu - stellen)上了,而同时,表象着的人处处预先从自身而来决定了:什么东西能够而且可以被视为被设置好的和持久的。

如果我们注意到要在笛卡尔的 cogitatio[思想]和 cogito[我思]中一体地得到洞察的那些同样本质性的关联的本质丰富性,那么,从这种对 cogitare[思想]之本质的揭示中,就已经透露出表象之为表象的根本性作用。这里已经显示出处于基底的东西,即 subiectum[一般主体]是什么——那就是表象;以及对什么而言主体是一个 subiectum[一般主体]——那是对真理之本质而言。表象即 cogitatio 的本质作用明确地表达在那个定律中: ego cogito, ergo sum[我思故我在]。对笛卡尔来说,这个定律乃是一切定律中的定律,是形而上学的原理。对于这个定律,笛卡尔在《哲学原理》(第一章,第 7 节)中写道:“...haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philoso-

phanti occurrat”。“……一切之中，‘我表象故我在’这个认识是（按等级来看）第一性的和最确定的，它出现在每一个有序地（以本质上合适的方式）进行形而上学思考的人那里”。^①

ego cogito, ergo sum[我思故我在]这个定律是第一性的和最确定的定律，而不是一般地和不确定地对任何一种意见和表象而言的定律。它只是对那种思想而言的，这种思想在形而上学及其第一性的和真正的任务意义上进行思考，也即进行追问：什么是存在者，关于存在者的真理无可动摇地植根于何处。

第 17 节 笛卡尔的 cogito sum[我思我在]

现在，在已经对 cogitatio[思想]作了解说之后，我们试着来解释一下那个对笛卡尔来说构成形而上学之原理的定律。让我们回忆一下我们关于 cogitatio[思想]已经道出的东西：cogitare[思想]是 percipere[知觉]，cogitare[思想]是 dubitare[怀疑]；cogito[我思]是 cogito me cogitare[我思我思]。

为正确地理解这个定律，最大的障碍是笛卡尔对它的表述。由于这个表述——由于这个 ergo(“故”)——，他这个定律看起来仿佛是一个三段论，完整说来，是一个由大前提、小前提和结论构成的三段论。于是，如若把它分为几个组成部分，这个定律就必定

^① 这是海德格爾的独特译文，在其中，海氏把笛卡尔的 ego cogito, ergo sum(通译为“我思故我在”)译为“我表象故我在”。我们在此上下文中仍从旧译，把 cogitare 译为“思想”(以海德格爾之见应作“表象”)，把 ego cogito sum 译为“我思故我在”。——译注

如下列：大前提：is qui cogitat, existit[如果谁思想，他就实存]；小前提：ego cogito[我思想]；结论：ergo existo(sum)[故我实存(我存在)]。偏偏笛卡尔把这个定律本身称为一个 conclusio[结论]。另一方面，有足够的文字清晰地说明：这个定律是不能在三段论意义上被思考的。也有许多解释者一致同意：这个定律“根本”就不是一个三段论。然而，以这样一个“否定的”断言，我们所获不多；因为，假定这个定律不是一个三段论，而倒是某种为一切提供充分解释的东西，那就只不过是形成了一个同样站不住脚的反对意见而已。

诚然，惟就这个定律具有一个最高原理的特征而言，人们才会禁不住产生上述假定。但“第一原理”既不需要证明，也不可能得到证明。人们说它根据自身就是明晰可解的。那么，何来关于这个定律的争论呢？莫非是因为这种“最高的确信”在其内容上是如此不确定和可怀疑吗？是因为笛卡尔的思考太少清晰性，在提出他的“原理”时没有足够小心地投入工作吗？或者，个中困难在于解释者？在此期间，人们提供了笛卡尔本人和他的论敌所讲的一切，又提供了笛卡尔在反驳他的论敌时所讲的一切，人们对这一切作了无休止的讨论，但这个定律仍是一片模糊。

也许，上述情况的原因始终是那阻碍着我们对重要哲学命题的洞察的同一个困难：我们没有足够简朴而本质性地进行思考，我们过于轻率、过于仓促地运用了我们通常的先人之见。

因此，我们甚至把“矛盾律”也视为一个本身永远有效的“定律”（“公理”）；我们没有思量一下，对亚里士多德的形而上学来说，这个定律具有一个根本不同的内涵，起着一种不同的作用，不同于它在莱布尼茨那里的内涵和作用；而在黑格尔或者尼采的形而上

学中,这个定律又具有另一种真理性。这个定律总是道出某种本质性的东西,不仅是关于“矛盾”,而是关于存在者之为存在者,关于存在者之为存在者得以在其中被经验和被筹划的真理种类。这一点也适合于笛卡尔的 *ego cogito—sum*[我思故我在]。所以,在这里我们也不能认为,以“自明性”的魔杖立即就可以使一切变得明澈透亮。我们必须努力根据我们前面所做的对 *cogitatio*[思想]的解释,按照其固有的尺度,来深思这个 *ego cogito*[我思]。从字面上看,这个定律指向 *sum*,即“我在”(*ich bin*),也就是指向关于“我在”这样一回事情的认识。但是,如果在这里根本上是要在某个确定的角度上证明:我,即作为 *ego* 的“我”(*ich*),作为表象的表象者而存在,那就不需要一个逻辑推论,一个从已知物的确定存在推出某个眼下未知和不确定之物的存在的逻辑推论。因为在人对某个对象的表象中,并且通过这个对立着的和被表象的对象,对象“与之相对”而立、并且“在它面前”被设置的那个东西,也就是表象者,已经向自身投置出来了,以至于人借助于这种向自身的投置就能够作为表象者来言说“我”(Ich)。这个在其“我在”中的“我”,亦即表象者,在表象中并且对表象来说与被表象的对象是同样已知的、熟悉的。这个“我”——作为“我是表象者”——已经如此可靠地被投置给表象者,以至于任何逻辑推论(无论它多么合乎逻辑)都达不到表象者的这样一种向自身的投置的可靠性。

由此我们首先可以看到,为什么“*ergo*”[“故”]不能被理解为一个三段论推论的两个部分的连接。所谓的大前提——*is qui cogitat, est*[如果谁思想,他就实存]——决不能成为 *cogito—sum*[我思—我在]的基础,因为这个大前提只是从 *cogito—sum*[我思—我在]中推出来的,而且在此推演中,*cogito—sum*[我思—我在]

的本质性内容得到了有所变形的复述。“我在”并不是从“我表象”中推导出来的；而毋宁说，按其本质来看，“我表象”乃是那样一个东西，它已经把“我在”（即表象者）投置给我了。现在，我们就有理由把这个令人棘手的“ergo”[“故”]从笛卡尔定理的公式中删除掉了。但如果我们还要使用这个 ergo，那我们就必须在另一种意义上来解说它。这个 ergo 不能意味着：“故（所以）”。笛卡尔这个定律是一个 conclusio[结论]，但不是一个由大前提、小前提和结论构成的三段论的结论。它之为 conclusio[结论]，是在自身中本质上共属一体的、并且在其共属一体性中得到确保的东西的直接联合。Ego cogito, ergo: sum——我表象，“而且这就意味着”，“其中通过表象本身已经安置和设置了”：作为存在者的我。“ergo”并不表达一个结论，而是指引着那个东西，后者不仅仅“是”cogito[我思]，而且也知道自已根据其本质是 cogito me cogitare[我思我思]。“ergo”的意思无非是：“而这已经由自身说明”。如果我们把“ergo”去掉，此外进一步也删除“ego”[我]一词对“我”的强调，因为这个第一人称代词在这里是无关紧要的，^①那么，我们就能最鲜明地表达出这个“ergo”的应有之义了。于是，这个定律就成为：cogito sum [我思我在]。^②

Cogito sum[我思我在]这个定律说的是什么呢？它看起来像是一个“方程式”。但我们在这里会落入一个新危险中，就是把一个特定认识区域的表述形式——数学方程式——转用到一个定律上，这个定律的特性在于：不能与其他任何定律相比较，而且在任

① 拉丁文中人称代词往往省略，多半在特别强调人称时才使用。——译注

② 或可译为“我思即我在”。——译注

何角度都不能。在一个方程式意义上对这个定律作出数学解释，这是不难理解的，因为“数学”对笛卡尔的认识观和知识观来说是决定性的。不过，在这里我们还得问：笛卡尔只是把一种现成的和熟练的“数学”认识方式当作一切认识的榜样呢，或者相反地，他其实是在形而上学意义上重新规定了数学的本质？后一种说法是正确的。因此，我们必须重新做一种努力，更准确地来规定这个定律的内涵，同时首要地是要解答如下问题：“通过”这个定律，什么被设定为 *subiectum*[一般主体]了？

莫非这个定律本身就是 *subiectum*[一般主体]，就是一切的基础？“*Cogito sum*”[“我思我在”]不光是说：我思想；也不光是说：我存在；也不是说：我的实存是从我思想这个事实中推出来的。这个定律道出 *cogito*[我思]与 *sum*[我在]之间的一种联系。它说的是：我作为表象者而存在，不仅我的存在本质上是由这种表象规定的，而且我的表象作为决定性的 *re - praesentatio*[表象]决定了每个被表象者的现时在场(*Präsenz*)，也即决定了在表象中被意指的东西的在场状态，也就是说，决定了这个东西作为一个存在者的存在。这个定律说的是：表象，本质上已经向自身被表象出来的表象，把存在设定为被表象状态(*Vor - gestelltheit*)，把真理设定为确信。把一切都回置到这个东西那里(作为不可动摇的基础)，这就是表象本身的完全本质，因为表象的本质规定了存在和真理的本质，但也规定了作为表象者的人的本质，以及这个决定性标尺的特性。

Cogito sum[我思我在]这个定律，就其包含并且表达出 *cogitatio*[思想]的完全本质而言，与 *cogitatio*[思想]的这种本质一道，设定了真正的、在 *cogitatio*[思想]本身的领域里、并且惟通过 *cogi-*

tatio[思想]而被投置出来的 subiectum[一般主体]。因为在 cogitare[思想]中包含着 me cogitare[我思、对我之思],因为表象本质上还包含着与被表象者的关联,而且被表象者的所有被表象状态都把自身聚集到表象者身上,所以,在此可以把自己称为“我”的表象者就在一种突出意义上成为主体,可以说是主体中的主体,构成表象之基础的一切东西都还要归结于这个主体。因此,笛卡尔也就能对 cogito sum[我思我在]作如下表述:sum res cogitans[我是思想之物]。

这个公式诚然与其他公式一样是容易令人误解的。在字面上翻译,这个公式说的是:我是一个思想着的事物。若是这样,人就会被确定为一个现成的对象,结果只是:“思想”这个属性就作为区分特征被指定给人。可是,在这种对定律的理解中,我们或许忘了,sum[我在]已经被规定为 ego cogito[我思]。我们或许忘了,依照 cogitatio[思想]概念,res cogitans[思想之物]同时意味着:res cogitata,即表象着自身的[·]东西。我们或许忘了,这种自身表象[·]共同构成了 res cogitans[思想之物]的存在。笛卡尔本人又引发[·]出一种对 res cogitans[思想之物]的肤浅的不充分的解释,因为他以中世纪经院哲学的语言进行说教,并且把存在者整体分为 substantia infinita[无限实体]与 substantia finita[有限实体]。Substantia[实体]乃是表示形而上学意义上的[·]υποκειμενον[基体]、subiectum[一般主体]的占支配地位的传统名称。Substantia infinita[无限实体]就是 Deus[神],即:summum ens[最高存在者]、creator[创造者]。Substantia finita[有限[·]实体]的领域则是 ens creatum[受造存在者]。笛卡尔把后者分为 res cogitantes[思想之物]与 res exten-

sae[广延之物]。^①因此,一切存在者都是从 creator[创造者]与 creatum[受造物]角度被看待的,而通过 cogito sum[我思我在]作出的对人的新规定可以说只是被描画到那个旧框架中去了。

在这里,我们有了一个最明显的例子,表明以往的形而上学对形而上学思想的一个新开端所产生的重叠作用(Überlagerung)。一种关于笛卡尔学说的意义和本性的历史学报告不得不去查明这一点。与之相反,对真正的追问的历史性沉思却必须致力于思考笛卡尔那些命题和概念的意义,他本人所要求的那种意义,哪怕为此必需把他自己的陈述翻译为另一种“语言”。因此,所谓 sum res cogitans[我是思想之物]就不是指:我是一个配备有思想属性的事物;而是指:我是一个存在者,这个存在者的存在方式在于表象活动,而且这种表象把表象者本身一道置入被表象状态之中。我本身所是的存在者之存在,以及人向来作为他本身所是的存在者之存在,其本质就在于被表象状态及其所包含的确信。但这并不意味着:我是一个“单纯的表象”,一个单纯的观念,不是什么真正现实的东西;而是意味着:作为 res cogitans[思想之物]的我自身的持存性在于表象的一种可靠的被固定状态,在于一种确信,自身(Selbst)正是根据这种确信被带到它自身面前。可是,因为 ego cogito[我思],即“我表象”,并不是指一种在某个孤立的“我”中的个别事件,因为这个“我”(Ich)被理解为自身,而表象之为表象本质上要被置回到这个自身那里才是其所是,所以,cogito sum[我思我在]本质上总是道出了更多的东西。在表象活动本身中得到确保的表象者的存在,乃是被表象者本身的存在尺度。因此,每一

① 或译:“思维物”与“广袤物”。——译注

个存在者必然都是根据存在(在被确保的和自身确保着的被表象状态意义上的存在)的这个尺度而得到衡量的。

Cogito sum[我思我在](ego ens cogitans[自我即思想着的存在者])这个定律的可靠性规定着一切知识和一切可知之物的本质,也就是规定着 mathesis 即数学因素(das Mathematische)的本质。因此,能够被证明和确定为存在者的,也就只是这样一个东西,对它的提供(Bei-stellung)允诺了一种确保(Sicherung),也即一种通过数学认识和以“数学”为基础的认识能够达到的确保。数学上能达到的东西,非人的存在者身上、无生命的自然身上能可靠地计算的东西,乃是广延(空间性质),包括空间与时间的 extensio[广延、延展]。但笛卡尔却把 extensio[广延]与 spatium[空间]等同起来。所以,非人的有限存在者领域,即“自然”,就被把握为 res extensa[广延之物]。在这种对自然对象性的标识背后,隐藏着在 cogito sum[我思我在]中表达出来的定律:存在是被表象状态。不论这种对作为 res extensa[广延之物]的“自然”的解释是多么片面、在某些角度上是多么不足,但如果从其形而上学内涵来深思,并且根据其形而上学筹划的广度来衡量,它却是果断的第一步,通过这一步,现代机械技术以及与之相随的现代世界和现代人类,才在形而上学上成为可能的。

在今天,我们本身就是一个神秘的历史法则的见证人。这个历史法则就是:一个民族有朝一日不再应付得了从它自身的历史中产生出来的形而上学,而且这恰恰发生在那个时刻,那时,这种形而上学已经转变到无条件的东西之中了。尼采已经在形而上学上认识到的东西现在变得显而易见了:在其无条件的形态中,现代的“机械经济学”(machinale Ökonomie),对一切行动和规划的机械

式计算,要求一个超越以往的人的新人类。只拥有坦克、飞机和通讯设备是不够的;拥有能够操纵此类机械的人也是不够的;甚至,人类一味地控制技术,仿佛技术是某种无关痛痒的、超越利害、超越建设和摧毁、可以任意地为任何人、为任何目的使用的东西,这也是不够的。

需要有一种人类,他根本上适合于现代技术的独一无二的根本本质和现代技术的形而上学真理,也就是说,他让自己完全为技术的本质所控制,目的恰恰在于操纵和利用具体的技术过程和可能性。

在尼采形而上学意义上,只有超人(Über-mensch)适合于这种无条件的“机械经济学”,而且反过来讲:为了建立对地球的无条件统治地位,超人也需要这种“机械经济学”。

以他的 cogito sum[我思我在]定律,笛卡尔已经撞开了进入这种在形而上学被理解的统治地位的本质区域的大门。而所谓无生命的自然是 res extensa[广延之物],只不过是这个第一定律的本质结论。Sum res cogitans[我是思想之物]乃是对作为 res extensa[广延之物]的质料世界的规定的基础、基底、subiectum[一般主体]。

因此,cogito sum[我思我在]这个定律乃是 subiectum[一般主体]——这个“定律”不是作为字句条文和在语法上设想的构成物,也不是在其被假定为任意的、本身可设想的“含义内容”中被看待的,而不如说,它是根据在其中表达出来的真正本质性地现身的东西,以及在其定律本质中支撑着它本身的东西而得到思考的。那是什么呢?是表象的完全本质。表象本身已经成了对真理和存在的本质的建立和固定。表象在这里把自身置入它本己的本质空间

中,并且把这个本质空间设定为存在者之存在的本质和真理的本质的标尺。因为真理现在意味着投置的被确保性,也即确信,而且因为存在意味着这种确信意义上的被表象状态,所以,依照其在奠基性的表象中的作用,人就成为别具一格的主体(Subjekt)。在这个 subiectum[一般主体]的支配领域,ens[存在者]不再是 ens creatum[受造存在者],它是 ens certum[确定存在者],indubitatum[无疑之物],vere cogitatum[真实所思],即“cogitatio”[思想、表象]。

现在,我们也才能清晰地认识到,在何种意义上 cogito sum[我思我在]这个定律是一个“基础定律”和“原理”。按照一种大致正确的猜度,即:在笛卡尔思想中,“数学”“以某种方式”起着一种特殊的作用,我们就会想起在数学中出现的某些最高定律,即“公理”。我们进而还把这些最高定律与逻辑推论中的大前提相提并论,因为数学思维是以“演绎”方式进行的。由此出发,我们会不假思索地假定:cogito sum[我思我在]这个定律(笛卡尔本人确实把它称为“第一性的和最确定的”定律),必定是一个传统意义上的最高定律和“原理”,可以说是一切逻辑推论的最高的大前提。然而,在这种形式上正确的、部分地以笛卡尔本人的陈述为依据的思索中,我们忽略了本质性的东西:通过 cogito sum[我思我在]这个定律,只是给出了一个对“基础”和“principium”[原理、本原]的本质的新规定。现在,自身表象着的表象意义上的 subiectum[一般主体]就是“基础”和“principium”[原理、本原]。由此就作出了一个新决定:在何种意义上这个关于 subiectum[一般主体]的定律地地道道是这个基础定律(Grund - satz)。基础定律的本质现在是根据“主体性”的本质、并且通过“主体性”而得到规定的。“公理”现在具有另一种意义,不同于亚里士多德为解释存在者之为存在者

而找到的作为“矛盾律”的ἀξίωμα[公理]的真理性。Cogito sum[我思我在]这个定律的“原则”特征在于：它重新规定了真理与存在的本质，而且这种规定性本身就被称为第一真理，现在也就是说：被称为真正意义上的存在者。

诚然，笛卡尔并没有明确地讨论过这个作为基础定律的定律的定律特征。不过，对它的独一无二性，笛卡尔是有一种清晰的认识的。他作了多重努力，试图使他对形而上学的奠基工作的新颖之处能够为同时代人所理解，并且努力回应他们的怀疑。但是，为了做这样一些努力，笛卡尔就不得不在传统层面上来谈论，因而不得不从外部、也即总是不合适地来解说他自己的基本立场。而这正是一切本质性的思想都要遭受的一个过程——这个过程已经是某种隐蔽的关系的后果了。与此相应，一种思想也就把它自己的界限设置到它要深入探索的同一种原始性之中。

第 18 节 笛卡尔和普罗太哥拉的 形而上学基本立场

现在，根据前面提到的四个角度，^①我们就能来刻画笛卡尔的形而上学基本立场，并且把它与普罗太哥拉的形而上学基本立场作一番对照了。

一、在笛卡尔的形而上学中，人如何是他自身，以及人知道自己作为什么？

人是别具一格的、为一切对存在者的表象及其真理奠基

① 参看上文第 14 节。——译注

的基础,一切表象及其被表象者如果要有立足点和持存性的话,都被置于这个基础之上,而且必须已经被置于这个基础之上了。人是这种别具一格意义上的 *subiectum*[一般主体]。现在,“主体”这个名称和概念在其新含义中转而成为表示人类的专名和根本词语。这就是说:一切非人的存在者都成为对这个主体而言的客体。从此,*subiectum*[一般主体]不再被视为表示动物、植物和岩石的名称和概念了。

二、这种形而上学包含着何种存在者筹划,根据存在对存在者的筹划? 换种问法,存在者的存在状态是如何得到规定的?

存在状态现在指的是表象着的主体的被表象状态。这决不意味着:存在者是一种“单纯的表象”,而表象是人类“意识”中的一个事件,以至于一切存在者都在单纯观念的轻浮构成物中烟消云散了。笛卡尔与后来的康德一样,从不怀疑存在者和作为存在者被固定起来的本身中、并且从自身而来是现实的。但问题还在于:存在在这里意味着什么,存在者如何通过人(已经成为主体的人)而被获得和被保障。存在乃是在有所计算的表象中得到保障的被表象状态,后者普遍地保证了人在存在者中间的行动,以及对存在者的探究、征服、支配和安排,如此一来,人本身就能自发地成为他本身的保障和可靠性的主人。

三、在这种形而上学中,真理的本质是如何得到界定的?

所有对真理之本质的形而上学规定的一个基本特征表达在下面这个定理中:*veritas est adaequatio intellectus et rei*[真理是知与物的符合]。这个定理把真理把握为认识与存在者的符合。但根据前述,我们不难看到,这个流行的真理“定义”

是会变化的,取决于认识要与之符合的那个存在者如何被把握,但也取决于应当与存在者相一致的认识如何被把握。作为笛卡尔意义上的 *percipere*[知觉]和 *cogitare*[思想、表象],认识活动的特性在于:它所承认的认识只是那种东西,后者通过表象被投置给不可怀疑的主体,并且作为如此这般被设置的东西又是随时可计算的。对笛卡尔来说,认识活动也指向存在者,但被视为存在者的只是以那种我们已经描述过的表象和自身投置的方式而得到保障的东西。一个存在者只是主体能够在其表象意义上对之感到确信的那个东西。真实之物只是被确保之物、确定之物。真理乃是确信,对于这种确信来说,决定性的事情是:在其中,人作为主体总是对自身感到确定和确信。因此,为了确保作为某种本质性意义上的确信的真理,一种先行(*Vor-gehen*)、一种预先确保(*Im-voraus-sichern*)乃是必要的。现在,“方法”获得了一种形而上学重要性,这种重要性仿佛是被挂在主体性的本质上面的。“方法”现在不再仅仅是以某种方式被排列起来的不同步骤的序列,即按照一种经院哲学的“大全”(Summa)方式——后者有其规则的、总是重复出现的结构——对认识和学说的观察、证明、描述和组合的各个步骤的序列。“方法”现在乃是表示对存在者的确保和征服行动的名称,为的是把存在者保障为对主体而言的客体。当笛卡尔在其死后才出版的重要著作《探求真理的指导原则》(*Regulae ad directionem ingenii*)中提出第四个原则时,他正是在这种形而上学意义上设想 *methodus*[方法]的。这第四个原则如下:

Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigan-

dam。“为了追踪和追随存在者之真理(确信),方法是必要的(本质上必要的)”。^①在如此来理解的“方法”意义上,中世纪的所有思想本质上都是无方法的。

四、在这种形而上学中,人以何种方式为存在者之真理取得和赋予尺度?

前面所述其实已经对这个问题作了解答。由于人本质上已经成了 *subiectum*[一般主体],而存在状态就等于被表象状态,真理已经成了确信,所以,人现在就从根本上支配着存在者之为存在者整体,因为他为每一个存在者的存在状态赋予尺度。究竟什么能够被确定为一个存在者呢?——现在,对此问题的本质性决断就取决于作为 *subiectum*[一般主体]的人。人本身是那个东西,他包含着这样一种支配,以之为有意识的任务。主体之所以是“主观的”,是因为对存在者的规定——因而人本身亦然——不再被束缚到任何限制中,而是在任何角度上都是失去了限制的。与存在者的关系乃是一种进入世界征服和世界统治的控制行动。人赋予存在者以尺度,因为他从自身而来、并且向着自身来规定什么可以被视为存在者。这种标尺乃是尺度的狂妄僭越,^②由此,作为 *subiectum*[一般主体]的人就被建立为存在者整体的中心。然而,我们还得注意到:在这里,人并不是个别的利己的我,而是“主体”,这就是说,人走上了通向一种无限制的对存在者的表象着和计算着的开发的道路。在作为 *subiectum*[一般主体]的人的

① 参看笛卡尔:《探求真理的指导原则》,中译本,管震湖译,北京 1995 年,第 13 页。——译注

② 此处“标尺”原文为 *Maßgabe*,可直译为“尺度之给予(赋予)”。——译注

现代形而上学地位的本质中蕴含着以下事实：世界发现和世界征服的实施及其发动必须由出类拔萃的个体来承担和完成。关于作为“天才”的人的现代观念，是以关于作为主体的人的本质规定为形而上学前提的。因此，反过来讲，天才崇拜及其退化并不是现代人类的本质性的东西——就像“自由主义”和现代“民主制度”意义上的国家和民族的自治不是现代人类的本质性东西。说希腊人向来都把人看作“天才”，这是不可设想的；同样地，如果人们把索福克勒斯看作一个“天才式人物”，也是一种彻底非历史性的看法。

我们太少地思量：其实恰恰是现代“主体主义”而且只是现代“主体主义”才发现了存在者整体，使之成为可支配和可控制的，并且使那些中世纪不能认识到的、也处于希腊文化的历史视野之外的统治要求和形式成为可能。

现在，我们也可以按照四个主导性角度，对普罗太哥拉与笛卡尔的形而上学基本立场作一番相互对照，由此就可以进一步说明上面讲的内容。为了避免重复，我们可以把这种对照表达为四个简约的主导命题。

一、对普罗太哥拉来说，在其自身存在(Selbstsein)中的人是由人对于一个无蔽者领域的归属关系来规定的。而对笛卡尔来说，作为自身(Selbst)的人是通过世界向人的表象的回撤(Rücknahme)而得到规定的。

二、对普罗太哥拉来说——在希腊形而上学意义上——存在者之存在状态是进入无蔽者之中的在场。而对笛卡尔来说，存在状态意味着：通过主体并且对主体而言的被表象状态。

三、对普罗太哥拉来说，真理意味着在场者的无蔽状态。而对

笛卡尔来说,真理是自身表象着和确保着的表象活动的确信。

四、对普罗太哥拉来说,所谓人是万物的尺度,意思是有所节制地限制到无蔽者领域和遮蔽者之边界上。而对笛卡尔来说,所谓人是万物的尺度,意思是使表象活动达到自身确保着的确信这样一个失去限制的过程的狂妄僭越。这个标尺使一切能够被视为存在者的东西都隶属于表象之计算。

如果我们正确地思考上述两种形而上学基本立场的如此这般显露出来的差异性,那就会产生出一种怀疑:是否在这里还贯穿着一个同一的、对两者同样本质性的东西,它使我们在两种情况下都有理由谈论形而上学的基本立场。不过,我们这种对照的意图恰恰在于:弄清楚这种看起来完全不同的东西中虽然不相同、但同一的东西,^①从而弄清楚形而上学的隐蔽的统一本质,并且通过这个途径赢获一个更为原始的形而上学概念,对立于尼采对形而上学所作的纯粹道德上的、亦即由价值思想规定的解释。

但是,在我们尝试迈出更原始地去认识形而上学之本质的步骤之前,我们必须重温一下尼采的形而上学基本立场,以便澄清尼采与笛卡尔之间的历史性联系——而不是两者在历史学上的依赖关系。对于这项工作,我们要通过探讨尼采对笛卡尔的态度来完成。

第 19 节 尼采对笛卡尔的态度

我们在此指出尼采对笛卡尔定律的态度,意图并不是要指责

^① 在海德格尔的词语用法中,“相同”(das gleiche)与“同一”(das selbe)大有差异,前者是基于比较的类似,是非本质性的,后者则是真正的合乎本质的“同”。——译注

尼采对这个定律的错误解释。而毋宁说,我们是要看看清楚,尼采立足于由笛卡尔奠定起来的形而上学基础之上,以及在何种意义上尼采必须立足于这个基础之上。不容否认,尼采是拒斥笛卡尔带给形而上学的转折的;但问题始终还在于:尼采为什么以及如何达到这样一种拒绝的。

尼采那些讨论笛卡尔定律的最重要的笔记属于他计划中的主要著作《强力意志》的准备工作。然而,编者却没有把这些笔记纳入尼采这本遗著中,这就再度说明他们在编辑这本书时是不明真相的。因为尼采对笛卡尔的关系对尼采本人的形而上学基本立场来说是本质性的。这种关系决定了强力意志形而上学的内在前提。由于人们没有看到,在尼采对笛卡尔的 *cogito*[我思]的最鲜明的拒绝背后,隐含着一种更为严格的与笛卡尔所设定的主体性的联系,所以,这两位思想家之间的历史性的、也即决定着他们的基本立场的本质关系,就还是模糊不清的。

尼采关于笛卡尔的议论的主要部分可见于大八开本版的第十三卷和第十四卷中,这两卷收有那些基于并不明显的原因而没有纳入《强力意志》这本遗著中的笔记。我们首先要通过表面的罗列,把我们下面要重点探讨的段落标在下面:第十三卷,第 123 条(作于 1885 年);第十四卷,上册,第 5、6、7 条(作于 1886 年;来自与第 123 条相同的笔记本);第十四卷,下册,第 160 条(作于 1885 - 1886 年);加上遗著《强力意志》第 484 条(作于 1887 年春季至秋季),第 485 条(作于 1887 年春季至秋季),第 533 条(作于 1887 年春季至秋季);此外也参看第十二卷,第一部分,第 39 条(作于 1881 - 1882 年)。从这些笔记中又可以明见:尼采对大思想家们的争辩多半是根据关于这些思想家的第二手哲学著作来进行的,

因而在细节上本来就已经大可疑问了,以至于对我们来说常常不值得做一种更为准确的探讨。

而另一方面,返回到伟大思想家的著作那里,返回到全面而准确的文本那里,这也还不是一个保证,保证这些思想家的思想得到深思熟虑、重新思考,得到更为原始的把握。结果是,工作做得十分精细的哲学史家们多半报道了关于他们“研究”的思想家的一些最令人奇怪的事情;但一个真正的思想家仍然能够借助于这样一种不充分的历史学报道认识到本质性的东西,原因简简单单,就在于他作为思想者和追问者自始就切近于有待思想和追问的东西了——这是一种无论多么精确的历史学科学都不能达到的切近。这一点也适合于尼采对笛卡尔的态度。这种态度乃是错误解释与本质性洞察的一个混合。这种情况,加上以下事实——即:经过难以一目了然的十九世纪,尼采已经与那些大思想家们分离开来了,因而失去了本质历史性联系的简单线索——使尼采与笛卡尔的关系变得极为错综复杂。我们在此只好限于最重要的东西。

首先,尼采同意人们对这个定律的流行解释,即把 *ego cogito, ergo sum*[我思故我在]看作一个逻辑推论。这个推论的基础就是证明的目标:“我”在,一个“主体”存在。尼采以为,笛卡尔假定:人被规定为“我”以及“我”被规定为“主体”,这是不言自明的。但尼采反对这个结论的可能性的所有理由,部分地在笛卡尔时代就被提出来了,此后又总是再三被端出来,那就是:为了能够达到这种逻辑推论,设定这个定律,我必须已经知道 *cogitare*[思想]意味着什么,*esse*[存在]意味着什么,*ergo*[故]意味着什么,“主体”意味着什么。在尼采以及其他人看来,因为这种知道是为了这个定律、并且在这个定律中——假定它是一个结论——被预设的,所以,这个

定律本身不可能是第一性的“确信”，根本不可能是一切确信的基础。这个定律承担不了笛卡尔加在它身上的重负。对于这种疑虑，笛卡尔本人已经在他最后一部总结性著作《哲学原理》(Principia Philosophiae)中作了回答[《哲学原理》，第一章，第10节；1644年拉丁文版，1647年出版了由作者友人译出的法文版；参看《笛卡尔著作集》(Oeuvres de Descartes)，亚当和唐内里编，巴黎1897-1910年，第八卷，第8页]。这段文字直接关联于我们前面所引的对这个作为 *prima et certissima cognitio* [第一性的和最确定的思想] 的定律的特性刻画：

Atque ubi dixi hanc propositionem ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas。

“而当我说‘我思故我在’这个定律是每个以正确方式进行哲学思考的人所遇到的一切东西中第一性的和最确定的定律时，我并没有借此否认：人们在这个定律之前必须‘知道’(scire)‘思想’、‘实存’以及‘确信’是什么，同样也必须‘知道’‘思想者不存在这样一回事情是不可能发生的’，以及诸如此类；但因为这些是最简单的概念，而且只有它们才提供出知识，在其中被命名的东西又没有作为存在者而实存，所以我就认为，这些概念在这里并没有特别地被列举出来(得到考

虑)”。

可见,笛卡尔明确地承认,“在”这种认识“之前”,一种关于存在、认识以及诸如此类的东西的知识是必要的。但实质性的问题仍然是:应当如何理解这个“之前”(vor),对最熟知之物的这样一种前知识的根据何在,最熟知之物的熟知性的本质是从哪里得到规定的。我们上面引用的笛卡尔的文字应当这样来理解:这个定律,这个被设定为“原则”和第一确信的定律,把存在者表象为确定的存在者(确信被理解为表象以及其中所包含的一切东西的本质),从而恰恰通过这个定律才一道设定了存在、确信和思想意味着什么。这些概念在这个定律中一道得到了把握,这一点仅仅表明:它们也属于这个定律的内容,但并不是作为这个定律以及它所设定的东西的依据。因为,惟有借助于这个定律——首先借助于这个定律——,才确定了这个 notissimum(最可认知和认识的东西)必须具有何种特征。

在这里,我们必须注意笛卡尔此前做的一个原则性评论,这个评论整个就具有亚里士多德的风格(《物理学》,第二卷第一章),但仍然带有它自己的现代腔调:

Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant.

“而我常常发觉,哲学家们之所以会误入歧途,是由于他们试图借助于逻辑的概念规定,使最简单的东西和通过自身可认知的东西变得更清晰;因为这样一来,他们就(只是)把本身清晰的东西转变为某个更模糊的东西了”。

在这里,笛卡尔说,“逻辑”及其定义并不是清晰性和真理性的

最高法庭。清晰性和真理性另有一个基础；对笛卡尔来说，它们基于由他的基础定理(Grund-satz)所设定的东西中。首要地，可靠和确定的东西具有优先性，而其中当然也包含了对存在、思想、真理和确信的最普遍规定。

人们可能会指责笛卡尔的只有一点：他没有充分明确地说，在这个定律中一道被思考的普遍概念是否以及如何通过这个定律本身而获得了它们的规定性，并且也没有明确地说，一种对这些概念的在先规定是不可能的，如果这种规定并没有以这个定律的基本确认为依据的话。只不过，如果从其影响范围来看，这种责难或许是一种针对所有形而上学基本立场的责难。因为，把存在的概念和本质视为最熟知的东西，因而去追问何种存在者必须被经验，以及这个存在者必须如何被经验，才能在其存在角度上得到这样那样的解释——这样一种做法乃是形而上学的主导性思想方式的要义。

笛卡尔在回答前面提出的疑虑时想说的意思，我们也可以以一种更为原则性的方式、在对下文内容的预见中，对之作如下表述：首先必须有一个存在者已经被固定在其真理中了，由之而来，存在和真理也就得到了概念性的界定。笛卡尔的定律具有这样一个特性，它立即一体地规定和表达了存在、确信、思想的内在关联。在这里蕴含着它作为“原理”的本质。

如果我们此外来思索一下，根据笛卡尔对这个定律的最独特的决定性解释，这个定律不能被看作一个逻辑推论，那就显而易见：依照这个定律的定律特征，为这个定律所确保的存在者——在其完全本质中的表象——如何同时也提供出关于存在、真理和思想的可靠性。笛卡尔本人似乎又没有给予足够强调的那个东西

——即：这个定律作为“原理”也必须“原则性地”得到思考，也就是必须哲学地得到思考——，他其实是通过一个多次提到的短语 (*ordine philosophanti*[以正确方式进行哲学思考者]) 对之作了暗示。只有当我们沿着惟一的方向，即为了寻求一个 *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*[真理的绝对不可动摇的基础] 而采取的方向，来思考这个定律，这个定律才是可实行的，才能发挥其全部内容。这种寻求必然思及 *fundamentum*[基础]、*absolutum*[绝对]、*inconcussum*[不可动摇]、*veritas*[真理]，在一定意义上把所有这一切与那个使寻求足以成为确定存在者、并且因此得到固定的东西放在一起思考。关于存在、认识和表象的先行概念也是在这个确定的和最熟知的东西意义上被表象的。*Cogito sum*[我思我在]这个定律说的只是：它们已经如此这般被表象了。尼采指责笛卡尔的定律使用了一些未经证明的前提，因此不是一个基础定律。他的这个指责在两个方面未击中要害：

一、如果这个定律根本不是一个依赖于大前提的逻辑推论；

二、而且首要地，如果这个定律本质上恰恰是尼采没有发觉的预先设定 (*Voraus - setzen*) 本身，那么，在这个定律中就预先明确地设定了每一个定律和每一种认识引为本质基础的东西。

更为本质性的似乎是尼采对这个定律提出来的另一种怀疑，当然，这种怀疑同样还是依据于那种先人之见，即以为这个定律是一个逻辑推论。但如果我们撇开这个站不住脚的先人之见，那就可以表明：尼采确实触及到了某种本质性的东西。不过，尼采对笛卡尔的争辩在关键点上仍然是捉摸不透的，因为在他的那些怀疑起作用的地方(如果它们得到了充分思考的话)，它们恰恰是反对尼采本人的。首先我们可以猜想，在真正的关键点上，尼采是从他

自己的基本立场出发来认识笛卡尔的基本立场的,他从强力意志出发来解释笛卡尔的基本立场,按照我们前面的讲法,他是“以心理学方式来清算”笛卡尔的基本立场。因此我们用不着奇怪:在以心理学方式解释一种本身就是“主观的”基本立场时,我们会沦于一种乍看起来不能立即洞见的立场的纷乱之中。不过,我们仍然必须去尝试这样一种洞见,因为一切都取决于对作为形而上学的尼采哲学的理解,也就是说,在形而上学历史的本质联系中对尼采哲学的理解。

尼采以为,笛卡尔的这个定律是要把“我”和“主体”设定和保障为“思想”的条件。但他也看到,按照现代哲学中的怀疑论思潮,已经变得更为可信的是:与笛卡尔的这个意图相反,思想倒是“主体”的条件,这就是说,思想是“主体”、“客体”和“实体”概念的条件。在这里,尼采指出现代哲学中的“怀疑论思潮”,而且指的是“英国经验主义”;按照后者的学说,“本质概念”(范畴)来源于联想和思想习惯。

尼采当然已经认识到,洛克和休谟的学说只不过是笛卡尔的基本立场的一种粗糙化,意在摧毁哲学思维,而且是以一种对笛卡尔那里的现代哲学开端的不理解为基础的。我们上面所引的笛卡尔关于在 cogito sum[我思我在]中一道得到思考的普遍“概念”的评论,也包含着这样一点:最普遍的和最熟知的概念不光是像每一个概念本身那样由一种思想生产出来的,而不如说,这些概念及其内容是以思想和陈述为引线而被赢获和被规定的。对笛卡尔来说,已经确定的一点是:存在状态意味着被表象状态(Vorgestelltheit),作为确信的真理意味着在表象中的被固定状态(Festgestellttheit)。

尼采以为必须针对笛卡尔提出来的所谓新视角,即“范畴”起源于“思想”这样一个想法,其实是笛卡尔本人的决定性定律。诚然,笛卡尔还致力于一种对作为 cogito me cogitare[我思我思]的思想的本质作一种统一的形而上学论证,而尼采则受制于英国经验主义而沦于“心理学的说明”之中。但由于尼采也根据“思想”来说明范畴,所以,在他相信必须与笛卡尔对抗的地方,他其实是同意后者的。只不过,尼采对存在和真理在思想中的起源的说明方式是不同的:他给予 cogito sum[我思我在]另一种解释。

尽管尼采自己没有充分地认识到,但事实上他与笛卡尔都一致同意:存在意味着“被表象状态”,即思想中的被固定状态;真理意味着“确信”。在这个角度上讲,尼采完全是以现代方式进行思考的。但当尼采争辩说,笛卡尔的定律是一种直接的确信,亦即是通过一种单纯的认知而被赢获和被保障的,这时候,他确实相信自己在反对笛卡尔。尼采说:笛卡尔对一种不可动摇的确信的寻求乃是一种“强力意志”：“‘求真理的意志’作为‘我不愿被欺骗’或者‘我不愿欺骗’或者‘我愿确信自己并且成为坚定的’,乃是强力意志的形式”(《全集》,第十四卷下册,第 160 条)。

这里发生了什么事情呢?尼采把 ego cogito[我思]回溯到一种 ego volo[我愿],并且把 velle[意愿]解释为强力意志意义上的意愿,而强力意志则被尼采思考为存在者整体的基本特征。但是,倘若对这种基本特征的设定只有在笛卡尔的基本立场基础上才成为可能的,那又会如何呢?那么,尼采对笛卡尔的批判就会成为一种对形而上学的本质的误解。形而上学只能使那种人惊讶,后者还没有认识到,形而上学的这样一种自身误解在其完成阶段已经成为一种必然性了。尼采如何已经从一种原始的形而上学沉思的道

路中被抛了出来,这一点可明见于以下句子:“实体概念是主体概念的一个后果,而不是相反!”(《强力意志》,第 485 条;作于 1887 年)在这里,尼采是在现代意义上理解“主体”的。主体乃是人类自我。实体概念决不像尼采所认为的那样,是主体概念的一个后果。但主体概念也不是实体概念的后果。主体概念源于那种对存在者之真理的新解释;根据传统,存在者被思考为 οὐσία[在场状态]、ὑποκει-μενον[基体]、subiectum[一般主体],而现在,基于 cogito sum[我思我在],人成为真正的基础,成为那个 quod substat[位于底下的东西],成为实体。^①主体概念无非是一种限制,即把变化了的实体概念限制到作为表象者的人身上,而在这个表象者的表象中,被表象者和表象者在它们的共属一体性被固定下来了。尼采误解了“实体概念”的起源,因为尽管对笛卡尔作了种种批判,但他却在没有充分认识到一种形而上学基本立场的本质的情况下,把现代形而上学的基本立场视为无条件地得到确保的,并且把一切都投在作为主体的人的优先地位上面。当然,主体现在被把握为强力意志;与此相应,cogitatio,即思想,也获得了不同的解说。

这种变化表现在尼采关于“思想”的本质的一段表述中。这段话不是在随便哪个地方记录下来的,而是在他对笛卡尔的确信的解釋语境中(把它解释为强力意志的一个形式):

“思想对我们来说不是一个‘认识’的手段,而是描绘和规整一个事件、使它便于我们使用的手段:我们今天对思想作这样的思考,明天也许作另一番思考”。(《全集》,第十三卷,第

^① 根据海德格尔的解释,拉丁文的 substantia[实体](德文的 Substanz)的原本意思为“位于底下”(understand)。参看本卷第六章第 5 节的相关讨论。——译注

123 条)

在这里,思想纯粹是在“经济学上”、在“机械经济学”意义上被解释的。我们所思考的东西,作为被思考者,只有就它服务于强力意志的保存而言才是“真实的”。可是,甚至我们如何对思想进行思考,也惟一地是根据这同一个标准来衡量的。于是,从这个关于思想的理解出发,尼采就必然得出结论:当笛卡尔以为一种对他的定律的明晰性的洞见确保了·这个定律的确信时,他弄错了。照尼采看来,ego cogito, ergo sum[我思故我在]只是由笛卡尔假定的一个“假设”,因为它给予“后者最大的强力感和可靠性”(《强力意志》,第 533 条;作于 1887 年)。

现在,笛卡尔的定律突然成了一个假设,一个预先假定,而并不像最初提出来的责难所认为的那样,首先是一个逻辑推论!尼采对笛卡尔的态度缺乏一以贯之、自圆其说的特性。只有当尼采不再从事一种对这个定律的实质内容的探讨,而是“在心理学上”清算这个定律,也就是把这个定律理解为人的一种源于强力意志的自我保障的方式时,他的态度才是明晰的。

诚然,倘若我们想从尼采的态度中得出结论,认为尼采根本上已经抛弃或者克服了笛卡尔对作为被表象状态的存在解释,他对作为确信的真理的规定,他对作为“主体”的人的规定,那我们就想得太仓促了。笛卡尔的存在解释被尼采接受过去了,所根据的是他自己的强力意志学说。这种接受走得如此之远,以至于尼采也把存在与“被表象状态”等同起来,并且把后者与真理等同起来,而没有去追问这种做法的合法性基础。在《强力意志》第 12 条中已可明见尼采把“存在”与“真理”的等同起来的做法。在这样一种等同中,尼采最清晰地向我们证明:他的形而上学基本立场植根于

cogito sum[我思我在]中。对尼采来说,“真理”与“存在”说的是同一个东西,即:在表象和保障中被固定下来的东西。

但是,尼采并没有把“存在”和“真理”以及它们的等同承认为基本真理(Grundwahrheit)。这就是说,在他的解释当中,它们并不是“最高价值”;他仅仅是容许真理作为强力意志之保存的一种必要价值。是否在表象中被表象的东西以某种方式显示出现实之物本身的某种东西,这是成问题的,甚至是必须否定的;因为一切现实之物都是一种生成。然而,一切表象作为固定(Fest-stellen)都阻止生成,都显示着停滞中的生成者,因而就是如其所不“是”的那样显示着生成者。表象只给出现实之物的假相。因此,以作为生成者的现实之物来衡量,真实的和在表象中被视为存在着的東西,本质上是错误的。真理是谬误,但却是一种必要的谬误。“真理就是一种谬误,而没有这个种类,生命体的某个特定种类就无法生活。生命的价值乃是最终关键”。(《强力意志》,第493条;对此可参看帕斯卡尔:《思想录》,第18条)^①

尼采通盘接受了笛卡尔的形而上学基本立场,但却以心理学方式来清算它,也就是说,他把作为“求真理的意志”的确信建立在强力意志基础上。可是,尼采不是在驳斥笛卡尔所思考的“主体”概念吗?确实,尼采说过:作为主体的“自我”概念乃是“逻辑学”的一个发明。

^① 帕斯卡尔《思想录》第18条第一段如下:“当人们不理解一桩事物的真相时,能有一种共同的错误把人们的精神固定下来,那就最好不过了,例如人们把季节的变化、疾病的传播等等都归咎于月亮;因为人之大患就在于对自己不能理解的事物怀有不安的好奇心;他犯错误还远比不上那种徒劳无益的好奇心那么糟糕”。参看帕斯卡尔:《思想录》,中译本,何兆武译,北京1987年,第11页。——译注

而什么是“逻辑学”呢？

逻辑学是“这样一个命令：不要去认识真实之物，而要去设定和整理一个我们应当称之为真实的世界”。（《强力意志》，第 516 条；作于 1887 年）在这里，逻辑学被把握为一个命令和一种命令形式，也即被把握为强力意志的一个“工具”。更为明确的说法是：“逻辑学并非来自求真理的意志”。（《强力意志》，第 512 条；作于 1885 年）这话令人惊奇。按照尼采自己的概念，真理其实是固定的和被固定的东西；但难道逻辑学不是起源于这种求固定化和持存化的意志吗？根据尼采自己的理解，它只可能来自求真理的意志。而如果尼采说“逻辑学并非来自求真理的意志”，那么在这里，他无意间一定是指另一种意义上的真理：并不是在他所谓作为一种谬误的真理意义上，而是在传统意义上，指的是认识与事物和现实之物的符合一致。这个真理概念乃是那种关于作为假相和谬误的真理的解释的前提条件和主导尺度。那么，尼采自己对作为假相的真理的解释不是就成为一个假相了吗？它甚至还不及于假相：尼采对作为谬误的“真理”的解释，乞灵于真理（作为与现实之物的符合一致）的本质，成为对他自己的思想的颠倒，因而成为对他自己的思想的消解。

但是，倘若我们仅仅想从上面所讲的角度来追踪这种对存在和真理的消解，那么，我们就会把对尼采形而上学基本立场的争辩弄得过于轻松了，并且让一切都处于半拉子的程度上。尼采不再摆脱得掉的这些纠缠，首先为一种基本情调所掩盖，这种基本情调就是：一切都是由强力意志支撑的、通过后而成为必需的，并且因此得到合法性辩护。这一点表现在：尼采能够同时说，“真理”是假相和谬误，但它作为假相却又是一种“价值”。通过价值进行的

思考掩盖了存在和真理之本质的倒塌。价值之思本身乃是强力意志的一个“功能”。当尼采说“自我”以及“主体”概念是“逻辑学”的一个发明时,他就不得不把主体性当作“幻想”来拒绝——至少在它作为形而上学的基本现实性而被要求的地方,他必须拒绝这个“幻想”。

然而,在尼采思想中,对意识思维的自我性意义上的主体性的反驳,是与他对在 *subiectum*[一般主体]的形而上学意义上(这种意义固然是没有被认识的)的主体性的无条件接受相一致的。对尼采来说,基体不是“自我”,而是“身体”。尼采说:“对身体的信仰比对灵魂的信仰更为基本”(《强力意志》,第 491 条);还说:“身体现象是更丰富、更清晰、更可理解的现象:在方法论上必须置于优先地位,而不必对其最终意义作某种确定”(《强力意志》,第 489 条)。而这就是笛卡尔的基本立场,假如我们还有眼睛能观看,也就是说,还能形而上学地进行思考。身体“在方法论上”必须置于优先地位。这是一个方法问题。我们知道,这意思就是说:问题在于一种做法,即在规定一切可固定之物被回置到何处时的一种做法。身体“在方法论上”必须置于优先地位,这意思就是说:我们必须比笛卡尔更清晰、更可理解地、而且还更灵巧地进行思考,但却完全只是在他的意义上进行这种思考。方法是决定性的。尼采用身体来取代灵魂和意识,这丝毫没有改变由笛卡尔确定下来的形而上学基本立场。尼采只是把这种立场粗糙化了,把它带向边界,或者甚至是把它带入无条件的无意义状态的领域里了。不过,假定只有无意义状态还对强力意志有利,那它就不再是一种反驳了。“根本点:从身体出发并且用它作为指导线索”。(《强力意志》,第 532 条)如果我们把它与我们已经引用过的《善恶的彼岸》中的那

段文字(第 36 条)放在一起思考——在那里,尼采把“我们的欲望和激情世界”设定为惟一的和决定性的“实在性”——,那么,我们就能十分清晰地认识到,尼采的形而上学如何明确地展开为笛卡尔形而上学基本立场的完成;只不过,在尼采那里,一切都从表象和意识(perceptio[知觉])领域被移置到 appetitus[欲望]或本能领域中了,而且是无条件地根据强力意志的生理学而得到思考的。

然而,我们也必须反过来真正以形而上学方式来思考笛卡尔的基本立场,衡量被表象状态和可靠性意义上的存在和真理的本质性转变的全部内在的效果。差不多与笛卡尔同时地,但根本上是受笛卡尔的决定性影响,帕斯卡尔力图挽救人的基督教信仰。这一点不仅把笛卡尔哲学排挤到一种“认识论”的假象中,而且与之一体地,也使它表现为一种仅仅为“文明”效力、而不是为“文化”效力的思想方式。但事实上,笛卡尔的思想关心的是一种根本的转移,也就是整个人类及其历史从基督徒思辨性的信仰真理的领域向植根于主体的存在者之被表象状态的转移;正是根据这种被表象状态的本质基础,现代人的统治地位才成为可能的。

1637 年,作为《第一哲学沉思集》的序曲,笛卡尔发表了《方法谈》。^①根据我们前面对“方法”的现代形而上学意义所讲的话,眼下这个书名就无需解说了。

在《方法谈》第六部分中,笛卡尔讨论了新的存在者解释的影响,特别是讨论了 res extensa[广延之物]意义上的自然,后者应当根据“形体与运动”(位置和运动状态)而被表象出来,也就是说,应

^① 本书全名为:《谈谈正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法》(Discours de la methode. Pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences)。参看笛卡尔:《谈谈方法》,中译本,王太庆译,北京 2001 年。——译注

当由此成为可预言的,从而可控制的。这种建立在 cogito sum[我思我在]基础上的新的概念构成为他开启了一个前景,而只有眼下这个时代才在其完全的形而上学的无条件状态中经历了这个前景的展开。笛卡尔说(《全集》,第六卷,第 61 页以下,参看《选集》,E. 吉尔松编,1925 年,第 61—62 页):

Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

“因为它们(即那些根据 cogito sum[我思我在]规定着关于自然之本质的新筹划的概念)已经为我开启了这样一个前景:有可能获得对生活十分有用的认识,有可能替代那种仅仅事后对一种预先给定的真理进行概念分析的学院式哲学,找到一种直接朝向存在者和针对存在者的哲学,使得我们能获得关于火、水、气、星体、天穹以及我们周围的所有其他物体的力量和作用的认识;而且这种(关于要素、元素的)认识将与我们关于我们的工匠的不同活动的认识同样准确。因此,我们将能够以同样的方式、为着与之相适合的所有意图,来实行和

使用这种认识,以至于这种认识(新的表象方式)将使我们成为自然的主宰和所有者”。^①

第 20 节 笛卡尔与尼采的 基本立场的内在联系

尼采对笛卡尔的 *cogito ergo sum*[我思故我在]的态度,在任何方面看都证明了以下事实:他误解了他自己的形而上学基本立场与笛卡尔的形而上学基本立场的内在的本质历史性联系。这种误解的必然性的原因在于强力意志形而上学的本质,这种形而上学——在还不能认识到这一点的情况下——阻碍了一种对形而上学之本质的根本上正确的洞察。当然,要认识到这样一种情况,我们首先得从对上述三个形而上学基本立场的比较性考察中,一眼看出那个同一者,那个支配着三个基本立场的本质、并且同时要求着它们各自的惟一性的同一者。

为了正确地突显这个同一者,可取的做法可能是,按照我们前面讲的四个主导性角度,也把尼采的形而上学基本立场与笛卡尔的形而上学基本立场作一番对照。

一、对笛卡尔来说,人是表象着的自我性(*Ichheit*)意义上的主体。对尼采来说,人是在作为“最终事实”摆在我们面前的本能和情绪(质言之就是身体)意义上的主体。所有世界解释都是在这种对作为形而上学主导线索的身体的回溯中得到实行的。

^① 参看笛卡尔:《谈谈方法》,中译本,王太庆译,北京 2001 年,第 49 页。我们据海德格尔德译文做的中文翻译与现有中译文有出入。——译注

二、对笛卡尔来说,存在者之存在状态等于是通过自我主体并且对自我主体而言的被表象状态。对尼采来说,“存在”固然也是被表象状态,但这种被把握为持存性的“存在”不足以让我们把握真正“存在者”,亦即在其生成现实中的生成者。作为固定和僵固的东西,“存在”只不过是生成的假相,但却是一个必然的假相。现实之物(作为生成)的真正存在特征乃是强力意志。尼采对作为强力意志的存在者整体的解释如何植根于前面提到的本能和情绪的_{主体性},同时本质上也是由对作为被表象状态的存在状态的筹划来一道规定的,这一点需要有一种明确的和特别的证明。

三、对笛卡尔来说,真理的意思无非是对在自身表象着的表象范围内的被表象者的可靠投置;真理就是确信。对尼采来说,真理就等于是持以为真(Für-wahr-halten)。真实之物取决于人对存在者持有什么看法以及人把什么看作存在者。存在是持存性、固定性。持以为真是对生成者的固定,通过这种固定化,总是有某个持存者对生命体而言在其本身及其周遭得到了确保;而借助于这个持存者,生命体才能对自身的持存和保存感到确信,因而才能掌握强力之提高。在尼采看来,作为固定化的真理乃是为生命体所需要的假相,也就是为作为“主体”的“身体”这个强力中心所需要的假相。

四、对笛卡尔来说,人是一切存在者的尺度,而这是在使表象失去限制而成为自身确保的确信这样一个僭越要求意义上讲的。对尼采来说,不光被表象者本身是人的一个产物,而且任何种类的每一种构形和赋形(Gestaltung und Prägung)都是人的产物和所有物;这个人乃是任何种类的透视角度的无条件主宰,而正是在此类透视角度的中,世界被构形,被赋权而成为无条件的强力意志。

因此,在《论道德的谱系》一书(是书作为“增补和说明”被附加在次年即 1887 年出版的《善恶的彼岸》中)第三章第 12 节中,尼采写道:

“‘客观性’——它没有被理解为‘无利害的观点’(那是一种误解和荒谬),而是被理解为一种能力,即有能力控制自己的赞成和反对,有能力公布和中止自己的赞成和反对意见,使得人们知道如何利用视角和情绪解释的不同去进行认识”。

“只有一种透视的观看,只有一种透视的‘认识’;我们越是让更多的情绪去表达某个事物,我们越是善于用更多的眼睛、不同的眼睛去观察同一个事物,我们关于这个事物的‘概念’、我们的‘客观性’就越是变得完全”。

这种情绪或者那种情绪越是能轻易地发挥作用,人们就越是必须按照需要和功用来观看——人们就越是必须预见、计算、因而规划。

对人借以在现代形而上学的开端中变成“主体”的转变的特别强调,以及对进而在现代形而上学中为主体性所有的作用的考虑,可能会引发一种看法,以为形而上学及其基本立场的转变的最内在历史只不过是人的自我理解的转变的历史。这个意见或许完全吻合于如今流行的人类学的思想方式。但它是一种谬见,尽管看起来它是由我们前面的阐述引起和促成的;实际上,它是一种必须得到克服的谬误。

因此,在这个地方,在我们一方面总结了对普罗太哥拉与笛卡尔的比较,另一方面也总结了对笛卡尔与尼采的比较之后,我们就必须抢先一步,指明形而上学历史(作为存在之真理的历史)的历史性的本质基础。这样一种指明同时也将使我们有可能说明一种

我们已经多次使用过的区分,即:有条件的主体性与无条件的主体性之间的区分。这种区分也为下面这个更多地仅仅作为断言端出来的命题所需要:作为现代形而上学的完成,尼采的形而上学同时也是西方的一般形而上学的完成,因而——在一种得到正确理解的意义上——也就是形而上学本身的终结。

第 21 节 人的本质规定与真理的本质

形而上学是关于存在者之为存在者整体的真理。所以,形而上学的基本立场的基础就在于真理的各个本质以及对存在者之存在的本质的各种解释。作为主体性形而上学,现代形而上学——我们的思想也处于它的魔力中,或者看起来倒是不可避免地处于它的魔力中——不假思索地认为,真理的本质和存在解释是由作为真正主体的人来规定的。然而,若更本质性地来思考,那就显而易见:主体性取决于作为“确信”的真理的本质和作为被表象状态的存在。我们已看到,表象是如何展开它的全部本质的,人(首先作为“自我”)如何只有在这种本质——作为位于基底之物的本质——范围内才转变为狭义上的主体。人由此成为主体性的实行者和管理者,甚至成为主体性的占有者和承担者;这一点绝没有证明:人是主体性的本质基础。

这些关于主体性之起源的阐述,或许已经使我们接近于在我们的沉思的眼下位置上必须指出的那个问题。这个问题就是:对人的各个解释,因而就是历史性的人之存在,难道向来不只是真理以及存在本身的各个“本质”的本质后果吗?倘若情形是这样,那么,人的本质就决不可能通过以往的、即形而上学的对人的解释

(人作为 animal rationale[理性动物])而得到充分的规定,无论人们在此是把 rationalitas(理性、意识和精神性)还是把 animalitas(动物性和身体性)置于优先地位,或者向来只是在两者之间寻求一种折中的平衡。

对上述联系的洞识乃是我的《存在与时间》一书的动力所在。人的本质是由存在本身来规定的,取决于存在之真理的本质(动词性的)。

在《存在与时间》一书中,根据关于存在之真理的问题,而不再是根据关于存在者之真理的问题,我已经作了一个尝试,试图从人与存在的关联、而且仅仅根据这种关联来规定人的本质;在那里,人的本质在一种得到确凿界定的意义上被称为此之在(Da-sein)。尽管对一个更为原始的真理概念作了从实事上看必然的、因而同时的阐发,但在过去的十三年里,丝毫没有成功地唤起对这个问题提法的理解——哪怕只是一种初步的理解。一方面,这样一种无所理解的原因在于我们那种不可根除的、自我加固的对于现代思想方式的习惯:人被看作主体;对人的一切沉思都被理解为人类学。而另一方面,这样一种无所理解的原因也在于那种尝试本身,也许因为这种尝试其实是某种历史性地成长起来的东西而不是什么“制作品”,所以它来自以往的东西,但又要挣脱以往的东西,由此必然地并且持续地依然回指着以往的道路,甚至乞灵于以往的东西,以便去言说一个完全不同的东西。然而,首要地,这条道路在一个关键地方中断了。这种中断的原因在于:这条已经踏上道路和已经开始的尝试有违自身的意愿而进入那种危险之中,即:只是重新成为一种对主体性的巩固;这种尝试

本身阻碍了那些决定性的步骤,也就是说,阻碍了在本质实行中对这些步骤的充分描绘。一切向“客观论”和“实在论”的求助都还是“主体主义”。关于存在之为存在的问题处于主体—客体关系之外。^①

西方流行的解释把人说成 animal rationale[理性动物]。在这种解释中,人首先是在 animalia[动物]、ζῷα[生命、生物]、生物范围内被经验的。然后,在如此这般出现的存在者身上,被加上了 ratio[理性]、λόγος[逻各斯],作为它的动物性(区别于单纯的动物)的标志和区别性特征。虽然在 λόγος[逻各斯]中包含着与存在者的关联,这是我们可以从 λόγος[逻各斯]与 κατηγορία[范畴]的联系中看出来的。但这种关联本身并没有发挥作用。而毋宁说,λόγος[逻各斯]被把握为一种能力,它使“人”这个生物有可能获得更高和更广的认识;而动物保持为“无理性的”动物,即 ἄ-λογα[非逻各斯、非理性]。形而上学不知道也不可能知道:真理和存在的本质以及与这种本质的关联是否以及如何规定着人的本质,以至于无论是动物性还是理性,无论是身体还是灵魂、精神,还是所有这一切加在一起,都不足以原初地把握人的本质。

如果对于主体性的本质规定来说,决定性的并不是对人的理解而是真理的当下本质,那么,当下的主体性也就必定能够根据总是起决定作用的真理的本质而得到规定。然而,真理的当下本质总是能够根据下面这一点而得到认识,也就是根据:非真理如何在真理的本质中并且基于真理的本质而得到规定,非真理是在哪个

① 这段文字不属于讲课内容,而是在本书单行本出版时插入的。海德格尔在其中对自己的《存在与时间》一书作了自我批判和评价。——译注

角度被把握的。

在笛卡尔真正的主要著作《形而上学沉思》中，^①我们看到第四个沉思的标题是：*de vero et falso* [“论真理与错误”]。这不是偶然的，而且是与“认识论”毫不相干的。非真理被把握为 *falsitas* (错误)，后者被把握为 *error*，即迷误 (*Irren*)。谬误的原因在于：在表象中，没有满足可投置状态的条件 (即不可怀疑性和确信) 的东西被投置给表象者。人犯错误，也就是没有直接而持续地完全占有真实之物，这一点固然意味着一种对他的本质的限制；因此，人在表象范围内所充当的主体也是有限制的、有限的、被它者所限定的。人并不拥有绝对认识；从基督教角度讲，人并不是上帝。但是，只要人确实进行认识，那他也就不是全然在虚无中。人乃是 *medium quid inter Deum et nihil* [上帝与虚无之间的中间物]^②——后来帕斯卡尔在另一个角度、以另一种方式采纳了这个关于人的规定，并且使它成为他自己关于人的本质规定的核心。

然而，在笛卡尔看来，可能犯错尽管是一个缺陷，但同时也是一个表征，表明人是自由的，是一个自力更生的生物。*Error* [错误] 恰恰证明了主体性的优先性，以至于从主体性角度来看，*posse non errare*，即一种不犯错误的能力，比起 *non posse errare*，即根本上无能于犯错误，是更为本质性的。因为凡在没有犯错误的可能性的地方，要么是根本就不存在与真实之物的关联 (诸如在一块石

① 这里显然是指笛卡尔的《第一哲学沉思集》。海德格尔在此以“形而上学”代替原书名中的“第一哲学”，目的是要强调笛卡尔这部主要著作的形而上学特质，而不只是一部认识论著作。——译注

② 参看笛卡尔：《第一哲学沉思集》，中译本，庞景仁译，北京 1996 年，第 55 页以下。——译注

头那里),要么——诸如在一个绝对地认识着、亦即创造着的本质中——就是存在着一种与纯粹真理的联系,这种真理排除了一切主体性,也即排除了一切向自身的自身回置(Sich - auf - sich - selbst - zurückstellen)。与之相反, posse non errare, 即不犯错误的可能性和能力,却同时既意味着与真实之物的关联,又意味着错误的事实性,因而也意味着与非真理的牵连。

在现代形而上学的进一步展开过程中,在黑格尔那里,非真理成为真理本身的一个阶段和一个方式,而这就是说,主体性在其向自身的自身摆置(Sich - auf - sich - selbst - stellen)中具有这样一种本质,即:它把非真理扬弃到绝对知识的无条件之物之中,而正是通过这样一种扬弃(Aufhebung),非真理才作为一个起限定作用的和有限的东西而显露出来。在这里,一切谬误和任何错误向来都只是自在自为的真实之物的片面性。这种否定性的东西属于绝对表象的肯定性(Positivität)。主体性是无条件的表象,它于自身中促成、扬弃一切起限定作用的东西。它是绝对精神。

对尼采来说,主体性同样是一种无条件的主体性,但却是在另一种意义上,依照他对真理之本质的不同规定。在这里,真理本身本质上就是谬误,以至于真理与非真理的区分失效了。这个区分被委托给强力意志的绝对命令(Machtspruch),而强力意志向来按照强力需要无条件地支配着各个透视角度的各种作用。因为对强力之保存和提高来说,对真实之物和非真实之物的支配,对各种谬误、假相以及假相之生产的各种作用的判决,惟一地取决于强力意志本身,因此,按照尼采的想法,真理的以强力为依据的本质乃是“公正”。诚然,为了把握尼采的“公正”(Gerechtigkeit)这个词的意义,我们必须立即排除所有关于“公正”的观念,所有来自基督教伦

理、人道主义伦理、启蒙运动伦理、资本主义和社会主义伦理的“公正”观念。^①

“公正作为构造着的、离析着的、消灭着的思想方式，是从评价出发的：生命本身的最高代表”。（《全集》，第十三卷，第 98 条）

还有：“公正，作为一种全景式眺望着的强力的作用，它超越善与恶的细小视角向外观看，因而具有一个广大的优势境域——其意图是保存比这个和那个个人更多的某物”。（《全集》，第十四卷上册，第 158 条）

公正惟一地系于对“某物”(Etwas)的保存。这个“某物”就是强力意志。这种新的“公正”不再与一种决断相关，一种根据某个自在地持存的、真实的尺度关系和等级关系对正当与不正当的决断；而不如说，这种新的公正是积极的，首要地是“攻击性的”，它只是根据自身的强力设定什么叫正当和不正当。

举例说来，英国人最近把停泊在奥兰港的法国舰队炸个粉碎，这从他们的立场来讲是完全“公正的”；因为“公正的”仅仅意味着：有利于强力之提高。^②这同时也就是说：我们决不能、也不可以对这次行动作出合法性辩护；在形而上学上看，每一种强力都有它的正当性。而且只有通过昏聩无能，它才会成为不正当。但每一种强力的形而上学策略也包含着：它绝不能从对立强力(Gegen-

① 参看本书上卷第三章第 21 节以及本卷第六章第 6 节关于“公正”的讨论。——译注

② 海德格尔在此指的是 1940 年 8 月英国对法国舰队的袭击。1940 年 6 月，法国贝当政府向德国法西斯投降，法兰西第三共和国灭亡。是年 8 月，英国海空军袭击停泊在奥兰港的法国舰队，把法国主力舰“里乞诺号”、“敦刻尔克号”以及“斯脱拉斯堡号”击伤。——译注

macht)本身的强力角度看到对立强力的一切行动,而是使这种敌对行动服从于一种普遍的人类伦理的尺度——而这种人类伦理却只具有宣传价值。

依照这种作为公正的真理的本质,“代表着”公正的强力意志的主体性就是一种无条件的主体性。但是,无条件性现在却有着另一种意义,举例说来,它不同于黑格尔形而上学中的无条件性。黑格尔形而上学把非真理设定为一种在真理中被扬弃的阶段和片面性。尼采的形而上学径直把谬误意义上的真理设定为真理的这个本质。真理,具有如此这般性质和如此这般被把握的真理,使主体获得了对真和假的无条件支配。主体性不只是失去了任何一种限制,现在,它本身就支配着任何限制和无限制。不惟主体的主体性改变着存在者中间的人的本质和地位。而毋宁说,通过主体性的来源,通过存在者之真理,存在者整体已经经历了另一种解释。因此,通过人之存在向主体的转变,现代人类的历史不只获得了新的“内容”和活动区域,而毋宁说,历史进程本身就变了样。从表面上看来,一切无非是世界发现、世界探究、世界描述、世界设置和世界统治,在其中,人得以扩张自己,按照这样一种扩张使自己的本质变得零碎、平庸,从而丧失自己的本质。然而实际上,这些都只是一些表现,呈现了那些烙印在人类的无条件主体性上面的基本特征。

第 22 节 形而上学的终结

为了把尼采哲学把握为形而上学,并且界定它在形而上学历史中的位置,光是通过历史学方式把他的基本概念中的若干个概

念解释为“形而上学的”概念,这是不够的。我们必须把尼采哲学把握为主体性的形而上学。我们前面对“强力意志的形而上学”这个表达所讲过的话,同样也适合于“主体性的形而上学”这个名称。其中的第二格“的”具有 *genitivus subiectivus*[主语第二格]与 *genitivus obiectivus*[宾语第二格]的双重意义;而在这里,“主语”和“宾语”这两个名词含有一种强调的和严格的含义。^①

尼采的形而上学,以及与之相随的“古典虚无主义”的本质基础,现在就可以更清晰地被界定为强力意志的无条件主体性的形而上学。我们没有单单说“无条件主体性的形而上学”,因为这个规定也适合于黑格尔形而上学,只要后者是自我认识的意志(即精神)的无条件主体性的形而上学。相应地,黑格尔是根据自在自为地存在着的理性的本质来规定这种无条件性的本性的;对于理性,黑格尔总是把它思考为知识与意志的统一体,从来没有在一种纯粹知性的“理性主义”意义上来思考它。而对尼采来说,主体性之为无条件的,乃是作为身体的主体性,即本能和情绪的主体性,也就是强力意志的主体性。

人的本质总是以各不相同的作用进入到无条件主体性的这两种形态之中。贯穿形而上学历史,人的本质普遍地往往被确定为 *animal rationale*[理性动物]了。在黑格尔形而上学中,一种在思辨辩证法意义上被理解的 *rationalitas*[理性]成为对主体性来说决定性的东西;而在尼采形而上学中, *animalitas*(即动物性)成为主导线索。就它们的本质历史性的统一性来看,正是两者把 *rationalitas*[理性]和 *animalitas*[动物性]带向无条件的有效性。

① 参看上文第 9 节。——译注

因此,主体性的无条件本质必然作为 bestialitas[兽性]的 brutalitas[野蛮性]展开出来。在形而上学的终结处有一个命题: Homo est brutum bestiale[人是野兽]。尼采关于“金色野兽”的说法不是一个偶发的夸张之辞,而是表示一种语境的标志和记号,他置身于这种语境中,而未能看透它的本质历史性的关联。

但是,从上面探讨过的实情出发来思考,形而上学在何种意义上已经在本质上得到了完成,以及在何种意义上它的本质历史处于其终结之中,这个问题需要有一种专门的探讨。

在这里,我们要重新强调的只有一点:我们关于形而上学之终结的谈论并不是要说,将来不再有人“生活”了,那些以形而上学方式进行思考并且制作“形而上学体系”的人们将不再“生活”了。我们更不是要说:人类将来不再根据形而上学来“生活”了。这里要思考的形而上学之终结只是形而上学以变化了的形式“复活”的开始。这些变化了的形式只还使形而上学基本立场的本真的和流失的历史具有一种提供建筑材料的经济作用,而借助于这些材料,在发生了相应的转变之后,“知识”(Wissen)的世界得以“重新”建造起来。

但这样的话,“形而上学的终结”究竟意味着什么呢?我们的回答是:它意味着形而上学的本质可能性已经完全发挥出来的历史性瞬间。这些可能性当中的最后一种必定是这样一种形而上学形式,在其中,形而上学的本质被颠倒了。在黑格尔和尼采的形而上学中,这样一种颠倒不仅现实地、而且有意识地——但却以各不相同的方式——得到了完成。在主体性意义上,这种对颠倒的有意识的完成乃是唯一地与主体性相合的现实的完成。黑格尔本人说过,在他的体系意义上来思考,这就意味着企图头足倒立地行

走。而尼采也早就把自己的整个哲学称为对“柏拉图主义”的颠倒。

形而上学之本质的完成在其实现过程中可能是很不完善的，也无需排除以往的形而上学基本立场的继续存在。对不同形而上学基本立场以及它们个别的学说和概念的清算还是有可能的。但这种清算也不是任意地发生的。它为人类学的思想方式所操纵，这种思想方式不再去把握主体性的本质，倒是通过把现代形而上学肤滞化而延续了这种形而上学。作为形而上学的“人类学”，乃是形而上学向其最终形态即“世界观”(Weltanschauung)的过渡。

诚然，形而上学的一切本质可能性究竟是否以及如何是完全可以综观的，这个问题还有待决断。难道我们一无所知的形而上学的可能性不是也依然可能向未来开放着吗？确实，如果形而上学就是一切历史的本质基础，那么，我们就决不会“高蹈于”历史之上，至少是不会“高蹈于”形而上学的历史之上。

倘若历史是一个事物，那就可以明见：如果人们要求的话，人们必须“高蹈于”历史之上才能认识历史。但如果历史并不是一个事物，而且如果我们本身在历史性地存在之际一道成为历史本身，那么，那种“高蹈于”历史之上的尝试也许就是一个企图了，一个决不能达到历史性决断的立足点的企图。关于形而上学之终结的说法当然是一个历史性决断。也许，我们关于形而上学的更原始本质的沉思将把我们引向上述决断之立足点的近处。这种沉思就等于是对欧洲虚无主义的存在历史性本质的洞察。

第 23 节 与存在者的关系 和与存在的关联,存在学差异

对尼采、笛卡尔、普罗太哥拉的三个形而上学基本立场所做的比较,至少部分地已经使我们准备好了对我们一直克制着的问题的解答。这个问题就是:在我们已经刻画过的形而上学基本立场中,什么是同一的、普遍具有支撑作用和指引作用的东西?显然是那种东西,它总是在对三个基本立场的比较中作为统一和同一者被收入眼帘,而我们正是根据这个统一和同一者来探问这三种基本立场的,目的是为了突显它们各自的特性。我们已经通过对引导一切比较活动的四个角度的命名,强调了统一和同一者。

这四个角度是:

- 一、人成为自身的方式;
- 二、对存在者之存在的筹划;
- 三、存在者之真理的本质;
- 四、人为存在者之真理采取和给予尺度的方式。

现在,问题出现了:我们只是任意地把这四个角度收拾在一起呢,还是它们本身就处于一种内在联系中,以至于在每个角度中向来已经设定了其他三个角度?倘若是后一种情况,而且因此这四个角度标识着一个统一的结构,那就产生了下一个问题:这个由四个角度所限定的结构与我们所谓的人与存在者的关系处于何种关系中?

第一个角度思考人如何成为自身,成为这样一个存在者,它知道自己并且通过这种知道是这个存在者,它有意识地把自己与一

切不是它本身的存在者区别开来。在这种自身存在中包含着以下事实:人处于一种关于存在者的真理中,而且是处于一种关于它本身所是和它本身所不是的存在者的真理中。因此,这第一个角度就包括了第三个角度:存在者之真理。在第三个角度中,第二个也已经一并得到了思考;因为关于存在者的真理必须在存在者作为存在者所是的东西(即存在者之存在)中来揭示和表象这个存在者。关于存在者的真理包含着一种关于存在者之存在的筹划。但只要人在成其本身之际保持在存在之筹划中,并且置身于关于存在者的真理中,那么,人或者必须把关于存在者的真理采取为他自身存在的尺度,或者必须从他的自身存在中为存在者之真理给予一个尺度。第一个角度包含了第三个,而第三个包含了第二个;但第一个角度同时也包含了第四个。相应地,从第二个角度出发,因而也就是从第三个角度出发,就可以表明其余几个角度的共属一体关系。

这四个角度标志着一个起初无名的结构的统一性。但这个结构与被我们不确定地称为人与存在者的关系的东西处于何种关系中呢?如果我们更确切地思考一下人与存在者的关系,就可以表明:这种关系是不可能作为主体的人与作为客体的存在者的关联中存在和出现的。因为一旦主体-客体关系被限制在现代的形而上学历史中,那它就决不适合于一般形而上学,尤其是不适合于形而上学在希腊(在柏拉图那里)的开端。人与存在者的关系,我们要在其中寻找形而上学的原始本质的这样一种关系,根本上并不关涉到人作为一个自身(Selbst)和一个以某种方式寓于自身的存在者与其他存在者(诸如地球、星球、植物、动物、他人、作品、设置、诸神)的联系。

形而上学言说存在者之为存在者整体,也就是存在者之存在;因此,在形而上学中就有一种人与存在者之存在的关联起着支配作用。不过,未经追问的问题还是:人是否以及如何与存在者之存在相对待,而不只是与存在者,与这个那个东西相对待?人们误以为,与“存在”的联系通过对人与存在者的关系的说明已经得到了充分的规定。人们把这两者,与存在者的关系和与存在的关联,^①看作“同一个东西”,这种看法甚至是有一定合理性的。在这样一种等同中,形而上学思想的基本特征得以显露出来。因为与存在的关联超出与存在者的关系之外几乎没有得到思考,如果有过,那也始终只是被当作后者的阴影,所以,甚至这种关系本身的本质也处于模糊不清状态中。根据第三个角度,形而上学是“关于”(über)存在者整体的真理。人与真理及其本质处于何种联系中,这个问题同样也未经追问。最后,根据第四个角度,人为对存在者之为存在者的规定设定尺度;在这个角度中也隐藏着一个问题:存在者作为存在者究竟如何能够被人收入眼帘,在其规定性中被经验和保存,不论人在这里是处于主体地位还是具有另一种本质?

因此,尽管未曾明言地,也许甚至首先不可明言地,在这四个角度中,这个统一和同一者预先已经被经验和要求了,那就是人与存在的关联。这个通过四个角度而被显示出来的统一构造无非是人与存在者的关系,这种关系的本质结构。这种首先惟一地被经验的人与存在者的关系之所以成其所是,也许只是因为人之为人处于与存在的关联中。倘若这种与存在的关联没有被允诺给人,

^① 此句中的“关系”德文原文为 *Verhältnis*，“关联”原文为 *Bezug*。这两个词在日常德文中没有大分别，但海德格尔对它们作了区分性的使用：*Verhältnis* 是一种人与存在者的对待性姿态，后者则指示人与存在的一种更为原始的“牵连”。——译注

那么,人如何能够与存在者相对待,也就是说,如何能够经验存在者之为存在者呢?

我们试图立即通过一种特殊的提示来说明这一点。假如历史之本质的每一个踪迹都还被掩蔽着,对历史之为历史所是的东西的任何一种澄清都不起作用,那么,被我们称为历史的那个存在者也就还蔽而不显。这样的话,不光是历史学上的调查、传达和传承决不能进入运作,而且无论何时何地,都不会有历史性的经验,首先就不会有历史性的决断和行动。但我们却经验到历史性事件,了解到历史学上的报道,仿佛它们是不言自明的。

所有这一切中最本质性的东西,即我们活动在一种也许十分不确定的和混乱不堪的关于历史之历史性的知识中这样一个事实,并没有让我们操心,而且也用不着让每个人操心。只不过,具有历史性方式的存在者之存在并没有因此失去其本质性。当我们认识到,这样一种本质性甚至不需要普遍的重视就能发挥出它的本质丰富性,这时,这种存在者之存在就一味地变得更令人诧异了。这种诧异性提高了我们在此要指出的东西的可疑问性,即存在的可疑问性(*Fragwürdigkeit des Seins*),从而也是人与存在之关联的可疑问性。

因此,我们在“人与存在者的关系”这个不确定的名目下所显明的东西,本质上乃是人与存在的关联。

但这种关联本身是什么?假如我们能够而且必须把存在与存在者区分开来,那么存在“是”什么呢?存在与存在者的这种区分的情形如何,人如何对待这种区分?人首先是人,然后此外还“具有”与存在的关联么?或者,这种与存在的关联构成了人的本质?若是这样,那么人“是”何种本质——如果他的本质取决于这种关

联？人的本质总是已经根据这种与存在的关联而得到了规定么？如果不是，为什么不是？如果是，为什么这种关联对我们来说就像存在本身一样是如此不可理解、不可把握和不可认识呢？我们在任何时候都能够遭遇、指示、搜寻存在者，例如各种历史性事件。但“存在”呢？我们几乎不能把握它，尽管有种种与存在者的多样关系，我们也遗忘了这种与存在的关联——这难道是偶然的吗？或者，这种模糊状态，笼罩在存在以及人与存在的关联之上的这种模糊状态，其原因就在于形而上学及其统治地位？倘若形而上学的本质就在于建立关于存在者的真理，同时必然地依赖于人与存在的关联，但又没有思考这种关联本身，甚至不能思考这种关联本身，那又如何呢？

人与存在的关联是模糊不清的。不过，无论我们在哪里、何时与存在者相对待，我们都持续地置身于这种关联中。何时何地我们——本身也是存在者——没有与存在者相对待呢？我们与存在者相对待、并且同时保持在与存在的关联中。只有这样，存在者整体才是我们的立足点和逗留之所。这就是说：我们处于存在者与存在的区分之中。这种区分支撑着与存在的关联，也支撑着与存在者的关系。它起着支配作用，而我们却没有予以留意。所以，看来似乎是这样一种区分，没有人能把它所区分的东西区分开来，对这种区分来说，没有一个区分者“在此存在”(da ist)，也没有一个区分领域被确定下来，更不用说被经验了。人们几乎会认为，而且或许会正确地坚持认为：以我们所谓存在者与存在之间的“区分”，我们发明和虚构了某种并不“存在”、而且首要地无需“存在”的东西。

但是，考察一下形而上学及其历史，就不难使我们获得另一番

教益。存在者与存在的区分表明自身为那样一个同一者,一切形而上学都起源于这个同一者,但同时也在这种起源中逃避这个同一者;一切形而上学把这个同一者抛在身后,抛在它的区域之外,使之成为形而上学不再特地予以思考、并且也不再需要予以思考的东西。存在者与存在的区分使一切对存在者之为这样一个存在者的命名、经验和把握成为可能。在希腊语中,存在者被叫作 $\delta\upsilon\nu$;对存在者之为一个存在者的称呼以及进一步对存在者的把握是在 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [逻各斯]中发生的。因此,对于这种明确地把存在者作为存在者带向词语和概念的形而上学的本质,人们就可以用“存在学”(Onto-logie)这个名称来加以界定。这个名称虽然是由希腊词语构成的,但并非起于希腊思想时代,而是在现代新创的;例如,德国学者克劳贝格(笛卡尔的一位学生,赫尔博恩的教授)就已经使用了这个名称。^①

根据形而上学的基本立场及其学院式的构成,形形色色关于存在者和存在的认识都与“存在学”这个名称相联系。“存在学”在今天又成了一个时髦的名称;但它的时代看来已经过去了。因此,我们不妨来回忆一下它最简单的、基于希腊词义的用法:存在学——对存在者之存在的称呼和把握。用这个名称,我们不是指形而上学的一个特殊学科,也不是指哲学思想的一个“方向”。我们是在这样一个范围内采用这个名称的,即:它仅仅指示着一个事件

① “存在学”(Ontologie)这个术语首先由戈克莱尼乌斯(Goclenius)首创于1613年,然后被笛卡尔派哲学家约翰纳斯·克劳贝格(Johannes Clauberg, 1622—1665年)采纳到他的《关于存在者的形而上学或者存在智慧》(Metaphysica de ente sive Ontosophia)一书中(1656年出版),最后大约在1730年左右,由莱布尼茨派理性主义者克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754年)确立于德语中。——译注

(Ereignis), 在其中, 存在者作为这样一个存在者被称呼, 也就是在其存在^①中被称呼。

“存在学”是以存在与存在者的区分为基础的。这种“区分”可以更适当地用“差异”(Differenz)这个名称来命名, 后者指示着: 存在者与存在以某种方式相互分解、^②分离开来了, 但又相互联系着, 而且是自发地, 而不只是根据一种“区分”“行为”。作为“差异”的区分意味着: 在存在者与存在之间有一种分解(Austrag)。^③从何而来以及如何达到这样一种分解, 这一点我们尚未言及; 现在我们只是把差异说成是关于这种分解的追问的动因和动力。存在与存在者的区分指的是存在学之可能性的基础。但“存在学差异”之被采用, 并不是为了借此来解决存在学问题, 而是为了命名那个东西, 后者作为迄今为止未被追问的东西根本上首先使一切“存在学”亦即形而上学变得值得追问。指出存在学差异, 就命名了一切存在学因而也就是一切形而上学的根据和“基础”。对存在学差异的命名是要暗示一点: 一个历史性的瞬间正在到来, 在其中, 追问“存在学”的根据和基础成为必需而且必然之事。因此, 我在《存在与时间》中谈论了“基础存在学”(Fundamentalontologie)。是否这种“基础存在学”仅仅是要为形而上学(仿佛它是一座已经矗立的大厦)设置另一个“基础”, 或者, 是否从对“存在学差异”的沉思中

① (什么存在与如此存在; 参看第 363 页以下)。——作者边注

② δια-φορά[分解]。——作者边注

③ 此处“分解”(Austrag)属于海德格尔后期思想中的基本词语。在日常德语中, Austrag 一词有“解决、裁决、调解”等义; 其动词形式 austragen 有“解决、澄清、使有结果、分送”等义。海德格尔以 Austrag 一词来思存在与之存在者之“差异”的区分化运作。我们权且把 Austrag 译为“分解”, 勉强取“区分”和“解决(调解)”的双重意思。主要可参看海德格尔:《同一与差异》, 弗林根 1957 年。——译注

得出了另一种关于“形而上学”的决断——对此问题,我们在这里无需探讨。指出“存在学差异”,只是要指明我们现在对更为原始的形而上学概念的沉思与我们先前公布出来的东西之间的内在联系。

存在与存在者的区分是一切形而上学的基础,这个基础是未知的、未经奠基的、但又处处被要求的。对于形而上学的一切热情,致力于建立“存在学”体系的所有努力,但也包括在形而上学内部对存在学的一切批判,都仅仅证明了一种不断增长的对这个未知基础的逃避。然而,对于有识之士来说,这个基础却是如此值得追问,乃至下述问题必定还是悬而未决的:我们径直称之为存在与存在者的区分、^①分解(Austrag)的东西,究竟是否能够以一种本质上正确的方式在这种命名的方向上得到经验?

任何一种命名都已经是通向解释的一个步骤。也许我们必须重新追踪这个步骤。这或许就意味着:如果我们在形式上把分解思考为“区分”,并且希望为这种区分找到一个进行区分的“主体”的“行为”,那么,这种分解就还得不到把握。^②可是,也许我们这种命名又是首先惟一可能的依据,使我们得以把一切形而上学的普遍的同—者带入眼帘——不是作为某种无关紧要的性质,而毋宁是作为一个决定性的基础,历史性地操纵和烙印着形而上学的一切追问。形而上学概无例外地以同一方式思考存在,尽管存在者之存在在在在在的运作空间中被作了不同方式的解释;这一事实必定在形而上学的本质中有其根据。

① distinctio[区分]。——作者边注

② 关于“基础”的思想与本有(Ereignis)不合。——作者边注

但形而上学真的是以同一方式思考存在的么？有一系列证据可以表明这一点。这些证据同时相互联系在一起，因此证明了它们的来源，也就是从我们起先所谓存在与存在者的区分中的来源。

从形而上学在柏拉图那里的开端以来，表示存在的流行名称是 *ousia* [在场状态]。这个名称就已经向我们透露出：存在是如何被思考的，也即存在与存在者是以何种方式被区分开来的。对于这个希腊词语，我们只需按照其哲学含义，对之作一种词面的翻译：*ousia* [在场状态] 意味着存在状态 (*Seiendheit*)，从而意指存在者中的普遍之物。如果对于存在者，诸如房子、马、人、石头、神，我们只说它存在着，那就说出了最普遍之物。所以，存在状态命名的是这种最普遍之物的最高普遍性，即：最最普遍之物 (*das Allerallgemeinste*)，*τὸ κοινώτατον* [最普遍之物]、最高的种 (*genus*)、“最一般之物”。与这个最最普遍之物相区别，与存在相区别，存在者向来都是“特殊的”、以某种方式“形成的”和“个别的”东西。

在这里，存在与存在者的区分的依据和要义似乎就在于：撇开（即“抽掉”）存在者的一切特殊性，以便保持作为“最抽象之物”即最远离之物 (*Abgezogenstes*) 的最普遍之物。在这种对存在与存在者的区分中，并没有关于存在的本质内容言说什么。人们只是宣布存在与存在者是以何种方式被区分开来的，即通过“抽象”的方式；这种“抽象”在通常对任何事物和事物关系的表象和思考中也是习以为常的，绝不是为那种对“存在”的把握保留的。

因此，用不着奇怪，我们经常有形而上学中遇到这样的保证，即断言：关于存在本身不能再说什么了。人们甚至能够“以逻辑的严格性”来证明此种断言。因为一旦人们还对存在陈述些什么，则其中的谓词就必定比存在更普遍。但由于存在是最最普遍的东

西,所以这样一种尝试就是与存在的本质相抵触的。仿佛在这里,只要人们说出最最普遍的东西,就从根本上对存在的本质言说了什么。实际上,这充其量只是说出了,人们是以何种方式思考存在的——即通过对存在者的普遍化——,而没有说出“存在”意味着什么。但通过把存在规定为最普遍之物,一切形而上学仍然都证明了一点:形而上学把自己建立在一种独特的存在与存在者的区分基础上。再者,如果形而上学总是断言,存在是最普遍的、因而也是最空洞的、因而不能进一步规定的概念,那么,每一种形而上学的基本立场就确实都是以一种特有的解释来思考存在的。诚然,这很容易引发一种错误的观念:人们以为,因为存在是最普遍的东西,所以对存在的解释也是从自身产生出来的,而无需任何进一步的论证。通过把存在解释为最普遍之物,并没有对存在本身说出什么,而只是言说了形而上学是如何思考存在概念的。形而上学对存在概念的思考是如此奇怪地漫不经心,也就是说,它是根据日常意见和普遍化的视界和方式来进行这种思考的。这一事实十分明显地证明了:形而上学是多么明确地远离于任何一种对存在与存在者之区分的沉思,尽管它处处都用到这个区分。不过,这种区分仍然在形而上学范围内普遍地显露出来,而且是以这样一个本质形态,后者支配着具有各种基本立场的形而上学的结构。

存在,即存在者的存在状态,被思考为“Apriori”[先天性],“Prius”[先前、早先之物],早先、先行之物(das Frühere, Vorgängige)。^①先天性,通常的时间意义上的早先之物,指的是较

^① 预先——闪现过来的(herscheinend)——/这个“过来”(her)何往?且如一无所有。——作者边注

老的、先前出现过、曾在过、而现在不再在场的存在者。倘若这里的问题关键是存在者的时间序列,那么,这个词语及其概念就用不着特别的澄清。但我们要问的是存在与存在者的区分。先天性和早先之物是作为存在的标志性名称而被用来言说存在的。拉丁文的 prius[先前、早先]一词是对希腊文的 πρότερον[早先]的翻译和解释。柏拉图首次明确地讨论了这个 πρότερον[早先],后来的亚里士多德也有论及,而且把它与存在者的存在状态(οὐσία[在场状态])关联起来。在这里,我们不得不放弃根据这两位思想家的对话和论著对他们关于 πρότερον[早先]的思想作专门的描述。有一种比较一般和比较自由的解说,想必也就够了。当然,如若同时没有在某些地方简要地探讨一下柏拉图关于存在者之存在的学说的几个主要特征,那么,这样一种解说就还是做不了的。这种对先天性的解说意在刻画存在与存在者之区分,它同时可以表明:在关于先天性的思想中,并没有什么古怪的东西被设想出来,而倒是有一个太过切近的东西(Allzunahes)首次得到了把握,但也只是在特定的边界内被把握的——这些边界就是哲学的边界,也就是形而上学的边界。因此,按实事来看,我们前面做的探讨早已经处理了在“先天性”这个特殊的称号下被表达出来的东西。

第 24 节 作为先天性的存在

举例来讲,如果我们比较一下两个有色事物的色彩,并且说它们是相同的,那我们就确定了色彩的相同性。这种确定帮助我们获得一种关于存在事物的认识。在日常对事物的认知和处理范围内,这样一种确定已经足够了。但是,如果我们超出对相同色彩的

认知,来思索或许还能在这种认识中敞开来出来的东西,那就会得出柏拉图首次以有序的步骤达到的某种值得注意的东西。^①我们说:色彩——或者质言之,这些有色事物——是相同的。关于这两个相同的事物,我们首先——甚至多半不断地——忽略了这种相同性。我们根本没有注意到,只有当我们已经“知道”了什么叫相同性时,我们才能把这两个有色事物作为相同的事物确定下来,才能根据它们是相同还是不同来详细检查它们。如果我们极其严肃地假定,“相同性”、相同存在对我们来说是根本没有“被表象的”(也即不“知道”的),那么,我们也许就会继续去直观绿色的、黄色的、红色的,但决不能认知到相同的或者不同的色彩。相同性、相同存在必须预先已经向我们昭示,我们才能够根据相同性感知到诸如“相同的存在者”之类的东西。

因此,作为这种必须预先被昭示的东西,相同存在和相同性就比相同的东西“更早”。不过,我们现在会反驳说:我们其实是首先——也即预先——感知到相同的色彩,然后顶多事后才认识到,我们在此是在思考相同性和相同存在。我们之所以迟疑地加上了一个“顶多”,因为许多人在确定大量相同的事物,而在他们的有“生”之年从来都没有思量、而且也毋需思量:在这种感知中、并且为了这种感知,他们已经“表象”了相同性。可见,相同性和相同存在事实上是晚迟的东西而不是早先的东西。这在一定程度上是对头的,但并没有触及我们这里所讨论的课题,即先天性(A priori)。所以,我们必须更准确地追问一下:在何种意义上有色事物是“早先的”,“相同存在”是晚迟的,或者,在何种意义上相同性是早先的,

^① 例如可参看柏拉图:《斐多篇》,74—76。——译注

有色的相同事物是“晚迟的”。

有人会说：相同的事物是比相同性和相同存在更原先地被给予的。只有通过一种特别的沉思，我们才能获得这种相同性和相同存在的被给予性。我们只能事后从预先被感知的相同事物中“抽象”出相同性。但是，这样一种常见的解释还是肤浅的。只要我们把事情带入一个固定的追问范围里，我们就还不能充分地说明这里的事实真相。以同一个道理——其实是以更高的道理——，我们也可以反过来说：一般的相同性和相同存在对我们来说是预先“被给予的”，而且只有根据这种被给予性，我们才能追问：两个事物在这个或者那个角度是不是相同的。如若相同存在没有以某种方式被收入眼帘，也即预先被给予，那么，我们如何能够着眼于相同存在作出一种探究和一种决定呢？问题还是：这里所讲的“被给予的”和我们前面所讲的“被给予性”意味着什么？如果我们以希腊方式来思考，我们就能通过希腊思想家们获得一种对我们所思索的事情的初步的和清晰的澄清。希腊思想家们说：有色的相同的存在事物是 *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*，“它们关涉于我们是早先的、先在的”，^①关涉于感知它们的我们。但这意思并不是说：事物必定已经先于我们而“实存”；而是关涉于我们来看，而且关涉于我们日常的感知和觉知来看，相同的事物是更原先地可敞开的，也就是特别地作为本身而在场的。比什么东西更原先呢？是比相同性和相同存在更原先。在我们的感知步骤中，我们首先觉知到相同的存在物，后来也许——尽管不是必然地——特别地还觉知到相同性和相同存在。但由此却能清晰地见出：相同性和相同存在以

① 或译：它们对我们来说是早先的。——译注

及一切存在是比存在者晚迟的,也即不是在先的。无疑地,πρὸς ἡμᾶς[关涉于我们],顾及到我们,顾及到我们找到通向它们(作为特别地为我们所认识、思考和究问的东西)的道路的方式和步骤,它们是晚迟的。在我们所实行的明确把握和观察的时间顺序中,存在者,例如相同的存在事物,是 πρότερον,也即比相同性、相同存在更先。在这个顺序中,存在者比存在更先,我们现在也可以说:更朝向我们。在此规定着在先与在后的那个顺序乃是我们的认识的次序。

但是,所谓“先天性”现在其实应当包含着一种关于存在的别具一格的规定。按其最本己的本质来看,存在必须根据其本身、从其本身出发而得到规定,而不是根据我们对它的把握和感知方式而得到规定。πρὸς ἡμᾶς,关涉于我们对存在者的接近,相对于作为晚迟之物的存在,存在者是比较向来预先、而且常常惟一地被认识的东西更先的。然而,如果我们来沉思存在者和存在是否以及在何种意义上自发地——也即依照它们本己的本质——本质性地现身,那么,我们就不是要追问:πρὸς ἡμᾶς[关涉于我们],顾及我们对存在和存在者的明确把握的方式,存在的情形如何。相反,我们是要追问:就存在“是”存在而言,存在的情形如何。希腊人首次原初地把存在把握为 φύσις[自然、涌现],即自发地涌现、因而本质性地把自身置入涌现之中,进入敞开域中而自行敞开。^①如果我们着眼于作为 φύσις[自然、涌现]来追问存在,也即 τῆ φύσει[从自然、涌现出发]来追问存在,那么结果就是:τῆ φύσει[从自然、涌现出发],存

① 此句原文为:das von - sich - aus - Aufgehen und so wesenhaft sich - in - den - Aufgang - Stellen, das ins - Offene - sich - Offenbaren。——译注

在是 πρότερον, 即先于存在者的, 而存在者是 ὕστερον, 即晚迟的东西。

这个 πρότερον[早先的]具有双重意义:

其一、πρὸς ἡμᾶς[关涉于我们]——按照我们明确地把握存在者和存在的时间顺序。

其二、τῆ φύσει[从自然、涌现出发]——按照存在本质性地现身和存在者“存在”的顺序。

我们应当如何来理解这一点呢? 根本上, 我们其实已经对此作了回答。为了在此获得一种清晰性, 我们只是不能松懈, 要继续努力以真正希腊的方式、尽我们所能领会的, 来思考希腊人关于存在者和存在的所有陈述。对希腊人(柏拉图和亚里士多德)来说, 存在意味着 οὐσία[在场状态], 即: 进入无蔽域之中的持存者的在场状态。οὐσία[在场状态]乃是对原初所谓 φύσις[自然、涌现]的变化了的解释。τῆ φύσει[从自然、涌现出发], 从存在本身来看, 现在也即从进入无蔽域之中的持存者的在场状态来看, 诸如相同存在、相同性就是 πρότερον[早先的], 与相同的存在事物相比较是先在的(vor-herig)。我们在自己的感知中明确地观看、观察、甚至思考相同的事物之前, 相同存在已经进入无蔽域而在场了, 相同性已经“存在”了。在我们对相同事物的所作所为中, 相同存在预先已经进入视野之中了。作为存在, 亦即作为进入无蔽域之中的在场状态, 相同存在乃是本质上处于视野中的东西, 而且它首先带来“视野”(Sicht)和“敞开域”(Offenes), 使它们保持敞开, 并且允诺相同存在者的可见性。所以, 柏拉图说: 作为进入无蔽域之中的在场状态, 存在乃是 ἰδέα[相], 即可见状态(Sichtigkeit)。因为存在是

进入无蔽域之中的持存者的在场状态,所以柏拉图能够把存在、*οὐσία*(存在状态)解释为*ἰδέα*[相、理念]。^①所谓“理念”(Idee)并不是表示我们作为自我主体在意识中具有“表象”的名称。这是现代的想法。此外,这个现代想法还被平庸化,被歪曲了。*ἰδέα*[相、理念]是表示存在本身的名词。“理念”是 *πρότερον τῆ φύσει*[从自然出发早先的东西],即作为在场的先在之物(*das Vor-herige*)。

为了把握*ἰδέα*[相、理念]的柏拉图的和希腊的本质,我们必须排除一切与对作为 *perceptio*[知觉]的*ἰδέα*[相、理念]的现代规定的关联,因而也排除理念与“主体”的关系。为此,最好的帮手乃是下面这种回忆:*ἰδέα*[相、理念]在一定意义上意同 *εἶδος*[爱多斯],柏拉图也常常用后面这个名称来代替*ἰδέα*[相、理念]。*εἶδος*[爱多斯]指的是“外观”(Aussehen)。只不过,对于一个事物的“外观”,我们立即会在现代意义上把它理解为我们关于这个事物构想起来的景观(*Ansicht*)。以希腊方式来思考,一个存在者的“外观”,例如一座房子的“外观”,亦即房子性质,乃是那个东西,在其中,这个存在者得以显露出来、亦即得以在场、也就是得以存在。“外观”不是“现代”意义上对一个“主体”而言的“方面”(Aspekt),而是那个东西,在其中,相关的存在者(房子)才有其持存,并且才显露出来,因为它在其中持续地持立,亦即存在。于是,从个别存在着的房子来看,房子性质,即*ἰδέα*[相],就是对特殊而言的“普遍”;而且因此,*ἰδέα*[相]立即就取得了对 *κοινόν*[共性]的特性刻画,即对许多个别之物共有的东西的特性刻画。

① 参看海德格尔:“柏拉图的真理学说”,载《路标》,美茵法兰克福 1967 年;中译本,孙周兴译,北京 2001 年,第 234 页以下。——译注

因为每个个别和特殊之物向来在其*ἰδέα*[相]中有其在场和持存,因而有其存在,所以,作为“存在”之赋予者,*ἰδέα*[相]本身乃是真正存在者,即ὄντως ὄν[真实存在者]。与之相反,个别的房子,因而也就是每个特殊存在者,向来只能使*ἰδέα*[相]这样那样地显现出来,从而只能使它以一种受限制和受妨碍的方式显现出来。因此,柏拉图把个别存在物称为 *μη ὄν*[非存在者];它并不是绝对一无所有,而倒是一个ὄν,一个存在者,但这个存在者并不真正地存在,真正说来恰恰不配享有ὄν[存在者]的完全称号,是 *μη ὄν*[非存在者]。*ἰδέα*[相],而且惟有这个*ἰδέα*[相],才总是把存在者标识为一个存在者。因此,在一切在场者中,*ἰδέα*[相]首先而且预先得以显露出来。按其固有本质来看,存在乃是 *πρότερον*[早先的东西],是先天性、早先的东西,虽然这种在先不是在我们的把握顺序上讲的,而是着限于首先向我们显示自身、预先自发地向着我们在场而进入敞开域之中的东西。

所以,当我们把先天性称为先·在·的·东·西·时,我们就获得了对先天性(Apriori)一词的最实事求是的德文翻译。在严格意义上,所谓“先·在·的·东·西”(das Vor - herige)有双重意思:“先”意味着“预·先”,而“在”意味着“从自身而来走向我们”——此即先·在·的·东·西。^①于是,如果我们把 *πρότερον τῆ φύσει*[从自然出发早先的东西]即先天性的真正意义思考为先·在·的·东·西,那么,该词就失去了“早先”(Früher)这种令人误解的“时间”含义;这里所谓“时间的”和“时间”,我们是在通常的时间计算和时间顺序、存在者的相继序列

① 按照海德格尔这里的解释,“先·在·的·东·西”(das Vor - herige)似更应该译为“先来的东西”,即“先”(das Vor)“来”(das Her)的东西。——译注

意义上来理解的。可是,先天性,正确地把握为先在的东西的先天性,却首先在一种更深刻的“时间”意义上揭示出自己的时间本质;而这种“时间”意义却是我们的同时代人眼下不愿意看到的,因为他们看不到时间与存在的隐蔽的本质联系。

是什么阻碍着他们呢?是他们自己的思想结构以及他们与无序的思想习惯的看不见的牵连。人们不愿意看到,因为要不然他们就不得不承认,他们赖以继续构造一个又一个形而上学形式的基础,根本就不是基础。

通过把存在解释为ιδέα[相],柏拉图首次赋予存在以先天性特征。存在是 πρότερον τῆ φύσει[从自然出发早先的、先在的东西];而相应地,φύσει ὄντα[自然存在者],即存在者,乃是后来的东西(das Nachherige)。从存在者角度来看,存在作为先在的东西不仅走向存在者,而且也支配存在者,显示为某种超出存在者即 τὰ φύσει ὄντα[自然存在者]之外的东西。作为那种由 φύσις[自然、涌现]意义上的存在所规定的东西,存在者只可能为一种思考着这种 φύσις[自然、涌现]特征的知识 and 认识所把握。对存在者即 φύσει ὄντα[自然存在者]的认识乃是 ἐπιστήμη φυσική[自然知识]。因此,构成这样一种存在者知识的课题的东西,被叫作 τὰ φυσικά[自然之物]。^① τὰ φυσικά[自然之物]于是就成为表示存在者的名称。然而,依照它的先天性,存在却超出存在者之外。“超出”(hinaus über)和“超越”(hinüber zu)在希腊文叫 μετά。所以,从存在者、φυσικά[自然之物]角度来看,关于存在的知识和认识本质上就是先天性,即先在的东西(πρότερον τῆ φύσει[从自然出发先在的东

① 亚里士多德还以 τὰ φυσικά来命名他的自然论著(物理学)。——译注

西]),必定超越了存在者、φυσικά[自然之物],这就是说,关于存在的认识必定是 μετὰ τὰ φυσικά[超自然、超物理]的,必定是形而上学。

根据这里考虑的实事意义,“形而上学”这个名称所命名的无非是关于存在者之存在的知识,而存在者的存在是由先天性来标识的,并且被柏拉图把握为 ἰδέα[相]。所以,随着柏拉图把存在解释为 ἰδέα[相],形而上学就开始了。^①在全部后继时代里,形而上学烙印了西方哲学的本质。自柏拉图直到尼采,西方哲学的历史就是形而上学的历史。而且,因为形而上学始于对作为 ἰδέα[相]的存在的解释,而这种解释一直是决定性的,所以,自柏拉图以降的一切哲学都是“唯心主义”(Idealismus)——这是在一种清晰的词义上来讲的,意即:人们是在理念中、在观念性的和理想性的东西中寻找存在。因此,从形而上学的奠基者角度出发,我们也可以说:一切西方哲学都是柏拉图主义。形而上学、唯心主义、柏拉图主义本质上意指着同一个东西。即便在对立思潮和颠倒发挥作用的地方,它们也还是决定性的。在西方历史上,柏拉图成了哲学家的典范。尼采不光是把他自己的哲学称为柏拉图主义的颠倒。无论在哪里,尼采思想都曾经是、而且一直是一种与柏拉图的对话,一种独一无二的、常常分裂性的对话。

柏拉图主义在西方哲学中无可争辩的统治地位最后还表现在:甚至柏拉图之前的哲学(按我们的解释,它还不是形而上学,也就是说,还不是一种展开了的形而上学),人们也是从柏拉图出发

^① 海德格尔把这里的“形而上学”作了分写:Meta - physik,以强调它的“超越”(meta -)性质。——译注

给予解说的,并且把它称为前苏格拉底哲学。当尼采解释西方早期思想家的学说时,他也活动在上面这种视野之内。尼采关于前苏格拉底哲学“人物”的评论,与他的第一部著作《悲剧的诞生》一起,加强了一个至今仍在流行的偏见,即:尼采思想根本上是由希腊人规定的。尼采本人的看法倒是要清晰得多。在他的晚期著作之一《偶像的黄昏》中,尼采道出了这一点。在“我感谢古人什么”一章的第二节中,尼采说:

“我根本没有把自己熟悉的强烈印象归于希腊人;而且直白地讲,对我们来说,他们不可能成为罗马人的角色。人们并没有向希腊人学习——”(《全集》,第八卷,第 167 页)

在这个时期,尼采有了一种清晰的认识,认识到强力意志的形而上学只与罗马文化和马基雅弗里的《君主论》同行。对于这位强力意志的思想家来说,希腊人当中惟一重要的人物是思考了伯罗奔尼撒战争史的历史思想家修昔底德;所以,在上面所引的段落中(这段文字包含着尼采针对柏拉图的最尖锐措辞),尼采说:

“我对一切柏拉图主义的治疗始终是修昔底德”。

但是,历史思想家修昔底德总归不能克服那种在尼采思想的根基中起支配作用的柏拉图主义。因为尼采哲学是形而上学,而一切形而上学都是柏拉图主义,所以,在形而上学的终结处,存在必须被思考为价值,也就是说,存在必须被算作一种纯粹被限定的存在者之条件。在形而上学的开端中,对作为价值的存在的形而上学解释已经得到了预先勾勒。因为柏拉图把存在把握为 idéa [相、理念];但最高的理念——这同时也意味着一切理念的本质——却是 ἀγαθόν [善]。用希腊方式来思考, ἀγαθόν [善]就是那个东西,它是某个使适宜于……的东西,使存在者适宜于、有可能成为

存在者。存在具有“使有可能”的特征,是可能性条件。用尼采的话来讲,存在是一种价值。那么,莫非是柏拉图首次进行了价值思考吗?这个看法或许过于仓促了。柏拉图对ἀγαθόν[善]的理解与尼采的价值概念是根本不同的,恰如希腊人对人的理解不同于现代对作为主体的人的本质的解释。但形而上学的历史却采取了从柏拉图到尼采的道路,前者把存在解释为ιδέα[相]和ἀγαθόν[善],后者把存在解释为强力意志,这种强力意志设定价值并且把一切都思考为价值。因此,我们今天仍然一味地根据“理念”和“价值”来思想。因此,形而上学的新秩序就不光是意指对一切价值的重估,而是作为这样一种重估而得到实行和设置的。

所有这些说明都只是描述了一个基本事实,即:存在状态与存在者的区分构成形而上学的真正框架。把存在刻画为先天性,这就赋予了这种区分以一个独一无二的标志。所以,在对先天性的不同表述中——它们是在那些以存在解释(同时也就是理念解释)为依据的个别形而上学立场中获得的——也包含着一条引线,我们借此可以更准确地界定存在与存在者的区分向来发挥的作用,而其实又没有特别地思考这种作用。诚然,为了把握尤其在现代形而上学中关于存在的先天性的种种表述,并且与此相联系来把握价值思想的起源,柏拉图关于作为存在之本质特征的ιδέα[相]的学说还必须在另外一个角度上得到更为明确的深思。

第 25 节 作为ιδέα[相]、

作为ἀγαθόν[善]、作为条件的存在

把存在解释为ιδέα[相],立即就迫使我们来对存在者的把握

与观看作一番比较。希腊人,特别是从柏拉图时代以后,也把认识理解为一种观看和直观,这一点表现在今天仍然流行的“理论”^①这个表达中,因为这个表达含有 θεῖα 即目光和 ὄραν 即观看的意思(可比较剧院和戏剧)。^②人们以为,当人们打包票说,希腊人是特别有视觉天赋的,是“重眼力的人”,^③这时候,也就已经对上面讲的事情作了一种深刻的说明。不难见出,这种人们喜闻乐见的说明根本就不可能是一种说明。应当得到说明的是:为什么希腊人通过观看来解释与存在者的关联。但这一点只可能在那种对希腊人来说决定性的存在解释中有其充足理由。由于存在意味着在场状态和持存状态,所以“观看”特别适合于被用来解释对在场者和持存者的把握。因为在观看中,我们在一种特别意义上“面对”被把握者,其前提是:我们的观看并非已经以一种存在解释为基础。希腊人之所以通过观看来解释与存在者的关系,并不是因为他们是“重眼力的人”;而毋宁说,他们之所以是“重眼力的人”——如果人们想这样说的话——,是因为他们把存在者之存在经验为在场状态和持存状态。^{④⑤}

或许在此我们可以来探讨一下如下问题:何以在对存在者的经验中,任何一个感官孤立起来看都不可能具有相对于其他感

① 此处“理论”(das Theoretische,或译“理论的东西”)以希腊文的“目光”(θεῖα)为词根。——译注

② 德文的“剧院”(Theater)和“戏剧”(Schauspiel)在词根上都与希腊文的“目光”和“观看”相关。——译注

③ 此处“重眼力的人”原文为 Augenmenschen,按照字面可直译为“眼睛人”。——译注

④ “观看”= 让显现/镜子“观看”(是眼睛)。——作者边注

⑤ φαίνεσθαι[显现]。——作者边注

官的优先性。有待思量的事情是：没有一个感官向来能够把存在者作为存在者来觉知。在《国家篇》^①这个伟大对话第六卷的结尾处，柏拉图试图澄清与被认识的存在者的认识关系，他的做法是：把这种认识关系与观看和被观看者对应起来。假定眼睛配备有观看能力，而且假定色彩在事物那里是现成的，那么，这种观看能力仍然是不能观看的，而色彩也不会成为可见的——如果在其中还没有安置一个第三者，一个按其本质来看注定是要使观看和可见性成为可能的第三者。而这个第三者就是 τὸ φῶς，即光、光源、太阳。它给予光明，在光明中，事物才成为可见的，眼睛才能观看。

相应地，我们的认识，作为对在其存在即 ἰδέα[相]中的存在者的把握，也是这样的情况。倘若没有一个第三者赋予认识者以认识能力，给予被认识者以无蔽状态，那么，认识也就不可能进行，而被认识者也就得不到认识，也就是说，不能被觉知为无蔽之物。而这个第三者就是 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα，即“善的理念”。“善”好比太阳。不过，太阳不仅给予光，即作为光明使观看和可见性成为可能、因而也使无蔽状态成为可能的光。太阳同时也给予热量，通过这种热量，观看能力和可见事物才成为“存在着的”，用希腊方式来讲，也就是成为那些能够向来按各自的方式进入无蔽域而在场的东西。相应地，“善的理念”也是这种东西，它不仅给予构成认识和知识之基础的“无蔽状态”，也给予那个使认识、认识者以及存在者之为存在者成为可能的东西。

所以，关于 ἀγαθόν[善]，柏拉图说：ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

① 通译为《理想国》。——译注

πρεσβεία καὶ δυνάμει。^①“善在价值和能力方面甚至超出存在，也就是说，在 *βασιλεία* 即支配性方面甚至超出存在”——不只是超出无蔽状态。

柏拉图在此所谓的 *ἀγαθόν* 即“善”是什么意思呢？关于柏拉图的这个学说，解释者们聚讼纷纭。在基督教时代，人们在 *summum bonum*[至高的善] 意义上来解释柏拉图的 *ἀγαθόν*[善]，也就是把它解释为 *Deus creator*[创造神]。然而，柏拉图谈论的是 *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*[善的理念]，他把 *ἀγαθόν*[善] 思考为 *ιδέα*[相、理念]，甚至把它思考为理念中的理念。这是一种希腊想法——在这方面，一切神学的和伪神学的解释技巧都将失败。但现在，柏拉图思想中的一些实质性困难才开始显露出来：*ιδέα*[相] 意味着存在；存在状态，*οὐσία*[在场状态]，是 *ιδέα*[相]。而同时，柏拉图又说：*ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*[善的理念] 是 *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*，“甚至超出存在状态”。这只能意味着：如果 *ἀγαθόν*[善] 持留于 *ιδέα*[相、理念] 的基本特征中，那么，它就构成存在状态的真正本质。

存在状态的这种本质何在呢？这同时也就是说，理念的可见性的本质何在？当柏拉图把理念称为 *ἀγαθόν*[善] 时，这种“理念”本身给出了答案。我们说“善”，并且以基督教的一伦理的方式把“善”设想为：乖乖的、正直的、守规矩的。而对希腊人来说（对柏拉图亦然），*ἀγαθόν*[善] 意味着适宜之物，它适宜于某物、并且本身使它物成为适宜的。*ιδέα*[相、理念] 的本质是“使适宜”，亦即使存在者作为这样一个存在者成为可能，使得存在者进入无蔽域中而在

① 此句在现有中译本被译作：善“在地位和能力上都高于实在的东西”。参看柏拉图：《理想国》，中译本，郭斌和、张竹明译，北京 1986 年，第 267 页。——译注

场。通过柏拉图对作为ἀγαθόν[善]的ἰδέα[相、理念]的解释,存在成为那个东西,它使存在者适宜于是(*sein*)存在者。存在显示于“使有可能”和“限定作用”(Bedingen)的特征中。这里迈出了对一切形而上学来说决定性的一个步骤,通过这个步骤,存在的“先天性”特征同时也获得了成为一个条件的特性。

然而,我们现在知道,尼采把价值把握为强力意志的可能性条件,亦即存在者的基本特征的可能性条件。尼采从根本上把存在者之存在状态思考为条件、使有可能者、使适宜者、ἀγαθόν[善]。他完全是以柏拉图的和形而上学的方式来思考存在的——即便身为柏拉图主义的颠覆者,作为反形而上学家。

那么,莫非那些把柏拉图的ἀγαθόν[善]以及一般地把“理念”把握为价值的人们倒是有理了?绝对不是的。柏拉图把存在思考为ὄνσια[在场状态],思考为在场状态和持存状态,思考为可见性(Sichtsamkeit)——而没有把它思考为强力意志。把ἀγαθόν[善]和 bonum[善]与价值相提并论,这可能是蛮有诱惑力的(参看拙著《邓斯·司各特的范畴学说和含义学说》,1916年)。^①这种相提并论在思想上越过了处于柏拉图与尼采之间的东西,那就是整个形而上学历史。只要尼采把价值把握为条件,而且是“存在者”本身(更好地说,现实之物、生成之物)的条件,那么,他就是以柏拉图的方式把存在思考为存在状态。诚然,由此始终还没有澄清:为什么尼采把存在者的此类条件思考为“价值”,从而也对存在的“先天性”特征作了另一种解释。作为形而上学的哲学是从柏拉图关于作为

^① 系海德格尔的授课资格论文,现在发表于海德格尔:《早期著作集》,《全集》第一卷,美茵法兰克福1978年,第189页以下。邓斯·司各特(约1205—1308年):中世纪经院哲学家、唯名论者。——译注

$\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ [相]的存在的解释开始的。通过柏拉图对 $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ [善]意义上的 $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ [相]的本质的规定,存在及其先天性作为“使有可能者”、作为可能性条件,变得可解释了。在形而上学的开端,价值思想的轮廓已经得到了完成。价值之思变成形而上学之完成过程的实行。但与把人解释为“主体”的做法一样,价值思想本身对柏拉图来说也是陌生的。

先天性不是一个存在性质,而不如说,它本身就是在其本质中先在的东西(*das Vor-Hereige*),因为它的本质必须根据它所包含的 $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [无蔽]而被把握——如果不说应当根据它本身得到思考的话。但早在开端中,在巴门尼德和赫拉克利特那里, $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [无蔽]却是从 $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ [思想、觉知]角度被思考的。于是,先天性就进入认识(即觉知)中的一种先与后的区分之中。同时,存在在一定程度上就必然被经验为最具存在特性的东西(*das Seiendste*),存在是 $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ [真实存在者],而“存在者”却成为 $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ [非存在者]。

根据那个真实存在者(存在被视为存在者)来看,先天性就立即成为一种特性;这就是说,作为 $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ [自然、涌现]—— $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [无蔽],存在的本质真理隐匿到遮蔽状态之中了。“理念”被安置在“上帝”思想中,最后被安置在 *perceptio*[知觉]中。于是, $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ [相、理念]本身就被置入某个秩序之中,并且从这个秩序角度被标识为 $\pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ [早先的、先在的东西]。这种秩序被规定为存在与存在者的区分。有鉴于这个区分,从存在角度来看,存在对于存在者来说就是早先的东西,因为它作为 $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ [相]起限定作用的(*bedingend*)。通过区分,存在成了“可观看的东西”;在这个区分范围内,从知识和认识角度来看,存在者同时也就在把握上成为“早先的东西”了。

然而,更本质性地来思考,作为 φύσις[自然、涌现]的存在根本就不需要一种“秩序”,借以决定它的早或晚,先与后;因为它本身就是一种进入其澄明(Lichtung)的先行出现(Her-vor-gehen);作为这种先行的东西,它就是先在的东西;①它是从其本身而来进入澄明而本质性地现身的东西,而且通过这种澄明才走向人。

这里或许是一个机会,可以来规定一下亚里士多德的形而上学基本立场;为此,通常把亚里士多德与柏拉图对立起来的做法恰恰是不够的。因为亚里士多德试图再次——尽管贯穿了柏拉图的形而上学——以原初希腊的方式来思考存在,可以说是要把柏拉图已经借助于ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ[善的理念]迈出的一步退回去;由这个步骤,存在状态获得了起限定作用和使有可能的东西的特征,即 δύναμις[能力]的特征。与此相反,亚里士多德——如果可以这样说的话——则以一种比柏拉图更希腊的方式把存在思考为ἐντελέχεια[隐德莱希](参看“论 φύσις[自然]的本质和概念——亚里士多德《物理学》第二卷第一章”,载《思想》文库,1960年)。②个中含意,是不能用廖廖数语说明的。我们在此只能指出一点:亚里士多德既不是一个失败的柏拉图主义者,也不是托马斯·阿奎那的先驱。亚里士多德的哲学成就也不限于那种常常被归到他身上的荒唐说法,即:他把柏拉图的理念从它们的自在存在中推演出来,

① 此处“先行的东西”原文为 das Hervorige,“先在的东西”原文为 das Vorherige,两者具有一种有趣的字面和意义联系。——译注

② 本文作于1939年,首次发表于《思想》第三卷第2—3期,1958年。后收入《思想》文库,1960年。又载海德格尔:《路标》,美茵法兰克福1967年;中译本,孙周兴译,北京2001年,第275页以下。——译注

并且把它们安插到事物本身之中。亚里士多德的形而上学尽管已经与希腊哲学的开端有了距离,但从几个本质性的角度看,却还是一种向希腊思想范围内的开端的回行。撇开尼采关于悲剧之本质的思想,他从未赢获一种与亚里士多德形而上学的更内在的关联;而对于柏拉图,尼采却有从不中断的关注。这一事实或许已有足够的分量,足以使我们来深思它的本质基础。^①

第 26 节 关于作为*ιδέα*[相]的存在的解释与价值思想^②

根据柏拉图的学说,存在乃是*ιδέα*[相]、可见性、作为外观的在场状态。处于这样一种外观中的东西,就其在其中在场而言,就成为一个存在者,是一个存在者。然而,由于理念中的至高者同时被把握为*ἀγαθόν*[善],所以,一切理念的本质就获得了一种决定性的解释。理念之为理念,即存在者之存在,包含着*ἀγαθοειδές*[具有善之形式]的特征,即“使某物适合于……的东西”的特征——也就是使存在者适合于成为一个存在者。存在获得了“使有可能者”的本质特征。这样,而且由此而来,即随着形而上学的开端,就有一种独特的歧义性进入存在解释之中了。存在在一定程度上是纯粹的在场状态,同时也是使存在者得以成为可能的东西。所以,一旦

① 这段文字显然不是讲稿,而是在编辑本书时加入的。个中意思与海德格尔当时刚刚完成的亚里士多德论文(“论 *φύσις*[自然]的本质和概念——亚里士多德《物理学》第二卷第一章”)相关。——译注

② 参看上文第 715 而以下。——作者边注

存在者本身蜂拥而来,把人的一切行为都吸引到自身那里,并且要求人的一切行为,那么,存在为了存在者之故就必定抽身而退了。诚然,存在仍然是“使有可能者”,在此意义上是先存之物,是先天性。但是,这种先天性——尽管它是不能被否定的——决不具有它向来使之成为可能的那个东西(即存在者本身)的分量。这种先天性,在其开端和本质中就是先存之物(das Vorherige),于是就成为事后追加之物,后者从存在者的优势地位角度被允许作为存在者的可能性条件。

作为理念的存在歧义性(纯粹的在场状态与使有可能)也表现在:通过把存在(φύσις[涌现、自然])解释为ιδέα[相、理念],可以让人想起与“观看”的关联,与人的认识的关联。作为可见的东西,存在者乃是在场状态,但同时也是被人带到他眼前的东西。

现在,如果到了这样一个时刻,人作为持存化的法庭通过把一切都带到自身面前而把自身解放出来,使自身成为一个进行表象活动的存在者,那又如何呢?那么,ιδέα[相、理念]就成为 perceptio [知觉]的 perceptum [被知觉者];成为那个东西,它把人的表象带到自身面前,而且是作为使有待表象者在其被表象状态中成为可能的东西。现在,ιδέα[相]的本质从可见性和在场状态突变为对表象者而言、并且通过表象者而造成的被表象状态。作为存在状态的被表象状态使作为存在者的被表象者成为可能。被表象状态(存在)成为被表象、被投置并且因此得以持立的东西(即对象)的可能性条件。存在(理念)成为表象者即主体所支配、而且必须支配的条件,如果对象能够与之相对而立的话。存在被把握为一些必要条件的系统,是主体着眼于作为对象之物的存在者、根据它与存在者的关系,预先必须考虑的一些必要条件的系统。这些条件,

是人们必然要考虑的——人们如何可能有朝一日不把它们称为“价值”、“这种”价值,并且不把它们当作价值来清算呢?

价值思想从形而上学的原始本质中的本质起源,把存在解释为 idéa [相、理念]以及把 idéa [相、理念]解释为 $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ [善]的做法的本质起源,现在已经变得清清楚楚了。

我们看到,在价值思想的起源的历史中, idéa [相]向 perceptio [知觉]的突变成为决定性的。惟通过主体性形而上学,起先依然被掩蔽着和抑制着的 idéa [相]的本质特征——即成为使有可能和起限定作用的东西——被置入自由境地,并且进而被置入毫无阻碍的游戏运作之中。现代形而上学历史的最内在的东西乃在于这样一个过程:通过它,存在获得了毫无争议的本质特征,即成为存在者的可能性条件,在现代意义上讲就是被表象状态的可能性条件,也就是对立之物(即对象)的可能性条件。通向这个过程的决定性步骤是由康德的形而上学来完成的。在现代形而上学范围内,康德的形而上学乃是中心(*die Mitte*),这不仅是按照时间计算来讲的,而是在本质历史性意义上来讲的,是根据它把笛卡尔的开端纳入其中、并且在与莱布尼茨的争辩中发生转换的方式来讲的。康德形而上学的基本立场表达在一个原理中,他自己在《纯粹理性批判》把这个原理规定为他的形而上学奠基工作的最高原理(A158, B197)。这个原理如下:

“一般经验的可能性条件同时也是经验对象的可能性条件”。

在这里明确而决定性地被命名为“可能性条件”的,乃是亚里士多德和康德所谓的“范畴”。根据我们先前对这个名称所作的解说,范畴指的是对存在者之为存在者的本质规定,亦即对存在状

态、存在的本质规定；这种存在状态、存在被柏拉图把握为“理念”。在康德看来，存在乃是存在者的可能性条件，是存在者的存在状态。在这里，按照现代的基本立场，存在状态和存在说的是被表象状态、对象性（客体性）。康德形而上学的最高原理说的是：对被表象者的表象的可能性条件同时——这就是说：无非是——被表象者的可能性条件。它们构成被表象状态；而被表象状态乃是对象性的本质，对象性乃是存在的本质。这个基本原理说：存在是被表象状态。但被表象状态就是被投置状态（Zugestelltheit），以至于表象者能够确信于如此这般被带向位置和被带人持立的东西。可靠性（Sicherheit）是在确信（Gewißheit）中被寻求的。确信规定着真理的本质。真理的基础是表象，也就是 ego cogito[我思]或者 cogito me cogitare[我思我思]意义上的“思想”。作为对象的被表象状态（即客体性），真理在主体性、自我表象着的表象中有其基础；而这是因为表象本身乃是存在的本质。

然而，人存在，是因为他如此这般地进行表象，亦即作为理性动物。作为在具有统一作用的表象意义上的“逻各斯”（Logos）的本质展开，逻辑（Logik）乃是存在状态的本质以及作为客体性的真理的基础。

康德并没有简单地重复他之前的笛卡尔已经思考过的东西。康德首次先验地思考、并且明确而有意识地把握了笛卡尔所设定的在 ego cogito[我思]视野内的追问开端。通过康德的存在解释，存在者之存在状态首次特别地在“可能性条件”意义上被思考，从而为尼采形而上学中价值思想的展开廓清了道路。不过，康德还没有把存在思考为价值。但他也不再把存在思考为柏拉图意义上的 *ιδέα*[相]。

尼采把价值的本质规定为强力意志的保存和提高的条件,而且这些条件是由强力意志本身设定的。强力意志乃是存在者整体的基本特征,是存在者之“存在”,而且是在一种宽广意义上,这种意义也允许生成作为存在,如果生成“不是一无所有”的话。

形而上学的价值之思,也即把存在解释为可能性条件的想法,其本质特征是通过不同阶段而得到准备的:通过柏拉图那里的形而上学开端(作为 *ιδέα*[相、理念]的 *οὐσία*[在场状态],作为 *ἀγαθόν*[善]的 *ιδέα*[相、理念]),通过笛卡尔那里的转变(作为 *perceptio*[知觉]的 *ιδέα*[相、理念]),以及通过康德的转变(作为对象之对象性的可能性条件的存在)。不过,这些提示还不足以完全说明价值之思的形而上学起源,哪怕只是它的基本特征。

诚然,已经变得清晰的是,存在在何种意义上能够进入“使有可能”和“可能性条件”的地位之中。但问题是,这些“可能性条件”为什么以及如何成为价值?存在状态如何成为价值?为什么一切起限定作用和使有可能的东西(意义、目标、目的、统一性、秩序、真理)进入价值之特征中了?一旦我们回想到,尼采把价值的本质解释为条件,则上面的问题似乎就使本身变得多余了。这时,“价值”只是表示“可能性条件”、*ἀγαθόν*[善]的另一个名称。不过,即使是作为另一个名称,它仍然需要一种论证,说明它何以在尼采思想中出现并且处处占有优先地位。一个名称总是在自身中隐含着一种解释。尼采的价值概念虽然思考了起限定作用的东西,但不只是这个东西,这个东西也不再是柏拉图的 *ἀγαθόν*[善]和康德的“可能性条件”意义上的。

在“价值”^①中,被估价和被评价的东西本身得到了思考。持

① 参看《林中路》第 193 页以下[《全集》第五卷,第 209 页以下]。——作者边注

以为真、把某物当作和设定为一种“价值”，这就是估价 (Schätzen)。可是，估价也意味着估计和比较。我们经常以为，“估价”(例如在距离估计中)只是约略地确定和规定不同事物、关系、人之间的一种联系，有别于精确的计算。而事实上，一切“计算”(在一种数字上的充分“评价”这个狭义上)都是以估价为基础的。

这种本质性的估价乃是计算。在此我们也赋予“计算”一词以那种特定的含义，指示着某个基本行为的特定含义，即：计算作为对某物的指望，^①对某个人的“指望”(zählen)，对他的态度和准备情况的确信；计算作为对某物的估算，也就是考虑到某物的作用力和状况。^②于是，计算就意味着一种设定，即对我们所指望和估算的一切赖以到达的那个东西的设定。如此这般被理解的计算就是一种依靠自身的对条件的设定，其方式是：条件限定着存在者之存在。条件的设定者本身就作为这样一种计算而存在，并且确保自身作为这样一种在存在者整体中间的计算，因而也从存在者出发确保自身以及它对这种存在者的关系。因此，本质性地被理解的计算就成为对存在者之可能性条件(即存在)的表象 (Vorstellen) 和投置 (Zustellen)。这种本质性的“计算”首先使单纯“运算”意义上的计划和计算成为可能和必要。这种本质性的计算乃是估价的基本特征，通过这样一种估价，一切被评价和被估价的东西作为限定性的东西就具有了“价值”的特征。

① 参看第 737 页以下。——作者边注

② 此句中的“对某物的指望”原文为 das Rechnen auf etwas，“对某物的估算”原文为 das Rechnen mit etwas，两者均由动词“计算”(Rechnen)加不同的介词构成。——译注

但是,对存在者之存在的表象何时成为一种本质性的计算和估价呢?“条件”何时成为被评价和被估价的东西,也就是价值呢?只有当对存在者之为存在者的表象成为那种表象,即那种无条件地依靠自身设置自身、并且必须从自身而来自为地构成存在的一切条件的表象。只有当存在者的基本特征已经成为那种本质,后者本身要求以计算和估价作为存在者之存在的本质必然性。这件事发生在存在者的基本特征作为强力意志而敞开出来之际。强力意志乃是意志的本质。尼采在 1884 年说:“一切意志中都有估价——”(《全集》,第十三卷,第 395 条)。在前面,^①根据强力意志的本质实现,我们已经表明了:在何种意义上强力意志自发地就是一种估价。现在,从估价(作为一种无条件的计算)的本质中,已经得出了估价与强力意志的本质归属性。

第 27 节 关于作为强力意志的存在的筹划

关于作为强力意志的存在的筹划是如何出现的呢?假如每一种存在之筹划都是这样被筹划出来的,使得存在把存在之真理的本质因素嵌合起来,那么,对我们这里提出的问题的解答就等于是对最隐蔽的存在之历史的经验。对于这样一种经验,我们还少有准备。因此,我们所寻找的答案就只能为一些提示所代替,这些提示几乎难以与一种对形形色色的有关存在者之存在的解释的历史学报告区分开来,而实际上,这些提示的特性和意图在于完成一种

^① 参看第 732 页以下。——作者边注

对存在者之真理的历史的历史性沉思。

在柏拉图对作为*ιδέα*[相]的存在者之存在状态的解释中,我们找不到一种对作为强力意志的存在的经验的任何踪迹。但甚至笛卡尔把形而上学奠基于作为 *sub-iectum*[一般主体]的表象上的做法,似乎也只是导致把*ιδέα*[相]重新解释为作为 *perceptio*[知觉]的 *idea*[理念],并且把存在思考为被表象状态;在这种被表象状态中,确信成为本质性的,尽管强力意志的特征在此同样也付诸阙如。这种关于作为被表象状态的存在状态的筹划是多么明晰地寻求把被表象状态的本质展开出来,而仍然对一种强力意志一无所知——这一点已经为康德关于对象之对象性的学说所证实。先验主体性乃是黑格尔的形而上学的无条件主体性的内在前提;在这种形而上学中,“绝对理念”(即无条件表象的自身显现)构成了现实性的本质。

那么,莫非尼采的“强力意志”是在没有历史性渊源的情况下作为一种对存在者整体的任意解说落到形而上学上的么?且让我们来回忆一下,尼采本人曾根据求真理的意志来说明笛卡尔的定律,并且把这种求真理的意志解释为一种强力意志。照此看来,笛卡尔的形而上学其实就已经是一种强力意志形而上学了,只是并不明确而已。然而,问题并不在于:是否能够把求确信的意志解释为强力意志,因而以历史学方式把它算作强力意志的一个预备阶段。问题依然在于:按其本质内容来看,作为被表象状态的存在是不是强力意志的预备阶段,这种被经验为存在者之基本特征的强力意志首先允许人们把确信解释为求固定化的意志,并且把后者解释为一种强力意志。“理念”、被表象状态、对象性,本身并不包含任何强力意志的内容。

可是,被表象状态难道不是在表象中、并且通过表象才成其所是的吗?难道表象不是作为 *subiectum*[一般主体]的主体性的基本本质而成为可见的吗?确实如此。但只有当我们认识到,在何种意义上主体性不仅成了作为客体性的存在者的规定基础,而且同时也是在其现实性中的存在者的本质基础,这时候,事情才在完全本质性的意义上是这样的。只有当我们把存在状态思考为现实性,才能开启出一种与作用和效应的联系,也就是一种与作为强力意志之本质的强力的赋权作用的联系。因此,在作为主体性的存在状态与作为强力意志的存在状态之间,就存在着一种内在的关联。我们只须思索一下,惟在莱布尼茨的形而上学中,主体性形而上学才完成了它的决定性开端。每个存在者都是 *subiectum*[一般主体],即单子。但每个存在者同时也都是一个由 *subiectum*[一般主体]规定的 *obiectum*[客体],即对象。通过主体性,存在者之存在状态变得模棱两可。存在既意味着对象性又意味着现实性;一方支持另一方,两者共属一体。现实性的本质是作用性(*vis*[力]);而作为被表象状态的对象性的本质是可见性(*ιδέα*[相、理念])。莱布尼茨把对 *vis primitiva activa*[原始作用力](即作用性)意义上的 *subiectum*[一般主体](作为 *monas*[单子]的 *substantia*[实体])的解释带入一种与中世纪关于 *potentia*[能力]与 *actus*[作用]的区分的突出关联之中,当然,他的理解是:*vis*[力]既不是 *potentia*[能力]也不是 *actus*[作用],而更原始地同时是这两者——作为 *perceptio*[知觉]与 *appetitus*[欲望]的统一体。关于 *potentia*[能力]与 *actus*[作用]的区分得回溯到亚里士多德在 *δύναμις*[能力]与 *ἐνέργεια*[实现]之间的区分。此外,莱布尼茨本人也常常明确地指出 *vis primitiva activa*[原始作用力]与亚里士多德的“隐德

莱希”(Entelechie)之间的联系。

于是,看起来我们似乎已经找到了一条历史性的(或者只是历史学的?)线索,据此线索,我们就能够证明对作为强力意志的存在者的筹划的历史性起源。到眼下为止,我们太过单一地把形而上学把握为柏拉图主义了,并且由此低估了其重要性毫不逊色的亚里士多德形而上学的历史性影响。其实,亚里士多德形而上学的基本概念ἐνέργεια[实现],即“潜能”(Energie),倒是十分“有力地”指示着强力意志。强力包含着“潜能”。但问题还是:如此这般被理解的“潜能”是否触及到了——哪怕只是一丁点儿——亚里士多德的ἐνέργεια[实现]的本质呢?问题还在于:在亚里士多德的ἐνέργεια[实现]通过中世纪关于 actus[作用]的解说获得了最初的重解之后,是否恰恰是莱布尼茨本人关于 vis[力]与ἐνέργεια[实现]之间的联系的说明,在现代主体性意义上重新解释了ἐνέργεια[实现]的希腊本质?不过,与对这些重新解释以及对包含在这些重新解释中的亚里士多德思想在西方形而上学中的“作用”的洞见相比较,更为本质性的事情还是:在ἐνέργεια[实现]的本质中,还原始地集中了后来作为对象性和现实性分离开来、进入交互作用、并且固定为现代形而上学关于存在状态的本质规定性的东西。在ἐνέργεια[实现]与强力意志之间的本质历史性联系,比它根据“潜能”(力)与“强力”的表面一致性所表现出来的样子更为隐蔽和丰富。关于这一点,我们现在只能作泛泛的说明。

通过莱布尼茨,一切存在者都成为“主体性质的”(subjektartig)——也即都成为本身力求表象的,因而起作用的(wirk-sam)。直接和间接地(通过赫尔德尔),莱布尼茨的形而上学规定了德国“人文主义”(歌德)和唯心主义(谢林和黑格尔)。由于唯心

主义主要建立在先验主体性(康德)基础之上,同时又以莱布尼茨的方式进行思考,因而在这里,通过一种独特的向无条件之物的融合和强化,存在者之存在状态同时也被思考为对象性和作用性(Wirksamkeit)。作用性(现实性)被把握为有知识的意志(或者有意志的知识),也即被把握为“理性”和“精神”。叔本华的主要著作《作为意志和表象的世界》对柏拉图和康德哲学作了十分肤浅和平庸的解说;与之一体地,这部著作把西方人对存在者整体的解释的所有基本方向都汇聚在一起,在那里,一切都被连根拔起了,被投入到一种倾向于当时正在兴起的实证主义的理解力水平。对尼采来说,叔本华的主要著作成了他的思想的形态和方向的真正“源泉”。不过,尼采并没有从叔本华的“书本”中取得关于作为意志的存在者的筹划。叔本华之所以能够“迷惑”青年尼采,只是因为这位正在觉醒的思想家的基本经验在这种形而上学中找到了最初的必要支持。

另一方面,这位思想家的基本经验也并非起于他的天性或者他的教育背景。它们是根据本质性地出现的存在之真理而发生的。被转让到这种真理之区域中,这构成了一位哲学家的“生存”的要义;而我们通常只是以历史学的—传记的和人类学的—心理学的方式来认识一位哲学家的“生存”。

作为强力意志的存在者之存在变得强大有力,这一点并不是尼采形而上学出现的后果。而毋宁说,尼采思想必须投入到形而上学中,因为存在使它作为强力意志的固有本质得以闪现,成为在存在者之真理的历史中必须通过筹划而被把握为强力意志的东西。这种历史的基本事件说到底就是存在状态向主体性的转变。

在这里我们会问:无限制的计算意义上的无条件主体性是对

作为强力意志的存在状态的解释的基础吗？或者相反地，关于作为强力意志的存在状态的筹划是身体的无条件主体性的统治地位的可能性基础，而通过“身体”，现实的真正作用性才被解放出来？事实上，这种或者—或者的问法还是不够的。两者都是有效的，但没有一个是恰当的，甚至两者加起来都还达不到存在之历史。存在之历史作为本真的历史性赋予一切形而上学历史以本质要素。

我们要学会猜度的只有一点：存在通过其本身而本质性地展开为为强力意志，并且因此要求思想在这种本质意义上作为估价来实行自己，也即无条件地借助于条件、按照条件、根据条件来计算，也就是通过价值进行思考。

不过，我们也必须把另一点保持在思想中，那就是：作为强力意志的存在如何起源于对*ιδέα* [相、理念] 的本质规定，并且因此在自身中含有存在与存在者的区分，但却是以这样一种方式，即：这种区分，作为本身未被究问的区分，构成形而上学的基本结构。只要我们没有把形而上学肤浅化为一种学说，那我们就会把它经验为由存在“构造”起来的存在与存在者之区分的结构。甚至当“存在”通过解说而被挥发为一种空洞的、但必然的抽象，而且进而在尼采那里（《全集》，第八卷，第 78 页）表现为“正在蒸发的实在的最后一缕青烟”（也即柏拉图的 *ὄντως ὄν* [真实存在者]），这时候，存在与存在者的区分也还起着支配作用——并不是在这位思想家的思想进程中，而是在历史之本质中；这位思想家本身就在这种历史中进行思考，在这种历史中存在而且必须在其中存在。

第 28 节 存在与存在者的 区分和人的本性

我们避不开存在与存在者的区分,即使我们自以为放弃了形而上学式的思考,我们也还避不开这种区分。不管我们走到哪里,在一切对存在者的行为中,不论以何种方式和等级,具有何种确信和可通达性,我们都不断地行进在这种区分的道路上,这条道路把我们从存在者带向存在又从存在带向存在者。因此之故,有一种本质性的洞见包含在康德关于“形而上学”所讲的话中:“所以在一切人身上,一旦他们的理性已经扩展到思辨的境地,就总是有、而且将永远有某种形而上学”。(《纯粹理性批判》第二版导论, B21) 康德在此谈到理性,谈到理性向“思辨”的扩展,也就是在谈论理论理性,谈论表象,只要这种表象准备去支配一切存在者的存在状态。

康德在这里所讲的形而上学是一种发展了的和正在自我发展的理性“思辨”,是一种“自然倾向”(同上书, B22),这种说法对一切形而上学奠基于其上的那个东西是完全有效的。这个基础就是存在与存在者的区分。也许这种区分就是人类本性中的形而上学倾向的真正核心。但这样的话,这种区分不就成了某种“人性的东西”嘛! 为什么这种区分不应当是某种“人性的东西”呢? 这个事情或许可以最好地、并且最终地说明尼采提出的一个要求的可能性和必然性,此要求就是:哲学家终究得实行对一切存在者的人化。

如果人的形而上学的自然倾向以及这种倾向的核心是那种关

于存在与存在者的区分,以至于形而上学就是从这种区分中产生出来的,那么,借助于向这种区分的回溯,我们也就已经赢获了形而上学的起源,同时也赢获了一个更为原始的形而上学概念。

我们起先通过不确定的追问所寻找的那个东西,即人与存在者的关系,根本上无非就是包含在人的自然倾向中的存在与存在者的区分;因为,只是由于人如此这般地进行区分,他才能根据被区分出来的存在而与存在者相对待,也即处身于与存在者的关系中,这就是说:才能以形而上学方式、并且通过形而上学而得到规定。

然而,存在与存在者的这种区分竟是人的自然倾向,甚至就是人的自然倾向的核心吗?究竟人是什么?人的“本性”何在呢?①在这里何谓本性,何谓人?人的本性从何而来以及如何得到规定?无疑,如果我们想证明人的本性中的形而上学倾向,甚至要把存在与存在者的区分确证为这种倾向的核心,那么,我们就必须完成这种对人的本性的本质规定。

但是,我们竟能在不顾及存在与存在者的区分的情况下,去规定人(人的本性)的本质吗?莫非这种区分只是作为人的本性的结果出现的么?或者,人的本性和本质预先并且一般地是根据这种区分、而且从这种区分而来得到规定的?在后一种情况下,这种区分或许就不是已经存在着的人在其他存在者中间实施的一种“行为”了,而毋宁说,人之所以可能成为人,只是因为他为这种区分所支撑,从而逗留于这种区分中。于是,人的本质或许就不得不被建

① 我们这里所译的“本性”即前文所讲的“自然倾向”(Naturanlage)中的“自然”(Natur)。——译注

立有一种“区分”基础上了。这难道不是一个异想天开的想法吗？难道这不是完全地异想天开，因为这种区分本身——本质上不确定地——就仿佛是一座空中楼阁？

我们所知道的是：在此我们正在接近一个区域，也许只是一个最边缘的区域，即哲学一直都在回避的那个决定性问题的最边缘区域；但哲学根本上就无法回避这个问题，因为为了这种回避，哲学就必须预先已经遇到了这个关于区分的问题。也许我们会猜度，在拟人论的“难题”中蔓延开来的混乱和噪音背后，隐藏着这里所说的决定性问题的，它就像所有同类问题一样，于自身中隐含着相互联结着的各种问题的一个特定的本质丰富性。限于对我们的任务来说最为切近的东西，我们要再次来追问这些问题：

一切形而上学都奠基于存在与存在者的区分之中吗？

这种区分是什么？

是这种区分奠基于人的本性呢，还是人的本性奠基于这种区分？

甚至这种或者—或者的选择也是不够的？

这里所谓的种种奠基意味着什么？

为什么我们在这里要根据基础来思考，并且要追问“基础”呢？

这个有基础性的东西(das Grundhafte)不也是存在的一个本质特征吗？因此，在所有这些问题提法中，我们是在追问在任何问题中都不能跳过的、但在任何问题中都没有得到究问的人与存在的关系吗？因为我们总是发现自己立即就不得不把人当作一个既定的东西，当作一种现成的本性，我们进而把那种与人的关系加到它身上。与此相应的是拟人论的不可避免性。拟人论甚至已经通过主体性形而上学而获得了它的形而上学上的合法性辩护。难道

形而上学的本质,作为任何哲学追问都不能逾越的区域,不是由此变成不可触犯的吗?充其量,形而上学还能够关涉自身,并且因此就它本身来说,最终能够满足主体性的本质。

于是,形而上学的这样一种对形而上学的沉思,或许就成了“形而上学的形而上学”。实际上,这正是那位思想家的说法,他在笛卡尔与尼采之间的现代形而上学历史范围内占有一个用寥寥数语不能加以界定的位置。^①

康德把作为“自然倾向”的形而上学归结为“人的本性”。仿佛“人的本性”已经得到了清楚的规定似的!仿佛这种规定的真理性以及对这种真理性的论证是完全无可怀疑的!现在我们当然能够指出:康德本人希望明确地把形而上学和一般哲学的基本问题归结为“人是什么?”的问题。(参看拙著《康德和形而上学问题》,1929年,第197页以下;第二版1951年,第185页以下)通过一种对康德哲学的恰当解释,我们甚至能够表明:康德分析了人的“内在本性”,并且在其中使用了存在与存在者的区分,他主张这样一个指向这种区分方向的东西就是人类理性的本质。因为康德是要证明:人类理智如何先行地、先天地(apriori)用范畴进行思考,这些范畴使客体的一种客观性以及一种“客观认识”成为可能的。

然则康德并没有问:这样一种用范畴进行的思考到底是怎么回事。他把这种思考视为人类理性的事实,也就是人类本性的事实。甚至在康德那里,这种人类本性也是在旧传统意义上被规定的,即所谓:homo est animal rationale——人是理性动物。

但自笛卡尔以来,理性一直都被把握为 cogitatio[思想、思

^① 指康德。——译注

维]。理性是“诸原理”(Prinzipien)的能力,这种能力预先把那个东西表象出来,后者规定着在其被表象状态中的一切可表象之物,即存在者之存在。理性于是就成了存在与存在者之区分的能力。而且因为理性标志着人的本质,而在现代意义上看,人就是主体,所以,存在与存在者的区分以及这种区分的能力,就揭示自身为主体性的一个特性,而且也许是主体性的基本配置。因为 *subiectum* [一般主体]的本质,这个在现代形而上学的开端中得以张扬出来的 *subiectum* [一般主体]的本质,乃是在其完全本质中的表象本身:“理性”(ratio)只不过是 *cogitatio* [思想]的另一个名称。

但以这样一些思索,我们仍然没有取得进展。我们置身于一个尚未被裁定、但首先得追问的问题区域之中,简而言之,这个问题就是:

是存在与存在者的区分奠基于人的本性,以至于这种本性要从这种区分而来才能得到彰明,或者,是人的本性奠基于这种区分?在后一种情形下,“区分”本身不再是什么“人性的东西”了,不可能被安置在一种“人类机能”中,既不可能被安置在一种“能力”中,也不可能被安置在一种“行为”中。这种安置在现代思想中变得越来越流行了,以至于它最后宣布拟人论或者“生物主义”——或者无论人们如何命名这种思想方式——就是绝对真理,连最漫不经心的人都能明白的绝对真理。

我们以何种方式以及在哪个角度上赢获一个更为原始的形而上学概念,这取决于我们对上述决定性问题的解决。眼下才变得显而易见的是,我们以这样一个形而上学概念要寻求什么:不是要寻求一个“完善的”或者“激进的”概念,仿佛“激进主义”自为地总是已经具有一种更重的分量似的。而毋宁说,我们试图突入形而

上学的基础之中,因为我们要在其中经验存在与存在者的区分,更确切地说,我们要在其中经验这种区分本身于自身中包含的东西,那就是:人与存在的关系。

所以,只有当我们在此预先更清晰地经验到我们所谓的“存在与存在者的区分”,我们才能正确地追问那个决定性的问题。

第 29 节 作为空虚和丰富性的存在

我们曾说过:区分是一条道路,这条道路无论在何时何地,在一切行为和态度中,都把我们从存在者引向存在,从存在引向存在者。我们是用比喻来讲这一点的,这就会引发一种想法,仿佛存在者与存在处于一条河流的不同河岸,而这条河是我们不能、而且也许永远不能命名的。因为,我们到底应当以什么为依靠呢?或者,仍旧用比喻说法,那个既不是存在者也不属于存在的东西能够作为河流在存在者与存在之间流动吗?可是,别让“比喻”的不可靠性来妨碍我们对我们的所谓“区分”的经验。首要地,让我们现在更确定地思索一下,自从我们讨论“虚无主义”以来一直在前面的思索中与我们遭遇到的东西。

我们谈论“存在”(Sein),命名“存在”,倾听这个词语,并且一而再、再而三地言说这个词语。它差不多只是一个稍纵即逝的声音;差不多,但并非完全地。其中总还有一丁点儿知识——哪怕我们只是事后给这种声音送去一种回忆,即:我们在此是在“思考”某个东西。诚然,我们这里所理解的东西是一个完全粗略的东西,它对我们来说是模糊不清的,但很快就在最切近的命名中作为最熟悉的東西向我们扑来。“存在”(das Sein)——从词语形式来看,它

是一个名词,我们在动词“存在”(sein)前加上定冠词“das”,就构成了名词“存在”。动词“存在”(sein)被视为我们非常熟悉的“是”(ist)的不定式。我们无需一个关于虚无主义的讲座以及对“存在”这个名词的反复使用,就立即能在任何一种明确的提示中经验到:我们更经常和持久地在“是”(ist)的用法中言说“存在”(Sein)。这个“是”作为最乏味的词语飘荡在语言中,但实际上,它却支撑着一切言说,不光是语言表达意义上的言说。甚至在所有对存在者的默然无声的行为中,也有这个“是”在说话。无论在哪里,哪怕是在我们并不说话的地方,我们仍然对存在者之为存在者有所作为,对这样一种“是”的东西、如此这般是的东西、尚未是和不再是的东西、绝对不是的东西有所作为。

这个被用滥了的、但又总是未被耗尽的“是”的单调性,把一种几乎未经思考的丰富性隐藏在语音和词形的同一性背后。我们说:“这个男人是从斯瓦本一带来的”,“这本书是你的”,“敌人在撤退”,“船舷是红的”,“上帝存在”,“在中国有洪水”,“茶杯是银制的”,“地球存在”,“农夫在(方言说法)田地上”,“田里有马铃薯菌”,“演讲在五号大厅”,“狗在花园里”,“这个人是鬼魂般的”,“群峰之上,是一片静谧”。^①

在上面各个句子中,“是”都具有不同的意义和言说范围。“这个男人是从斯瓦本一带来的”说的是他来自那里。“这本书是你的”指的是它属于你。“敌人在撤退”意味着敌人已经在撤退。“船

^① 在所有这些句子中都使用了“是”(ist),但中译文未能完全一致地传达出来,只能分别译作“是”、“在”、“有”等。这里的例句多半来自海德格尔 1935 年的讲座《形而上学导论》。参看海德格尔:《形而上学导论》,图宾根 1976 年,第 68 页;中译本,熊伟、王庆节译,北京 1996 年,第 89 页以下。——译注

舷是红的”指的是这种颜色意味着什么。“上帝存在”是指我们把上帝经验为真正当前的。“在中国有洪水”是指洪水在那里起支配作用。“茶杯是银制的”是指茶杯的构成。“农夫在(方言说法)田地上”是指农夫已经逗留在那里。“田里有马铃薯菌”是指马铃薯菌的害处已经在那里扩散开来了。“演讲在五号大厅”是指举行。“狗在花园里”是指狗在那里漫游。“这个人是鬼魂般的”是指他的行为犹如鬼魂缠身。“群峰之上,是一片静谧”比较复杂些,它是指静谧“出现”、“发生”呢,还是静谧“逗留”、“起着支配作用”,抑或“处于”静谧中,静谧“起着作用”?在这里,没有一个说法是成功的。不过,仍然是这同一个“是”在此说话——简简单单,无可替代,是歌德用铅笔在伊尔梅瑙附近的基克哈恩山上的一座小木屋的窗柱上写下的这几个诗句说出来的(参看歌德 1831 年 9 月 4 日致策尔特的信)。^①

但值得注意的是,面对歌德的这个诗句,我们在解释这个熟悉的“是”时会动摇不定、犹豫不决,最后会完全放弃这种解释,而只是再度重复这些词语而已。“群峰之上,是一片静谧”。我们对其中这个“是”(ist)做不了任何解释,并不是因为理解起来太复杂、太困难,甚至毫无希望,而是因为这个“是”在这里是如此简单地被说出来,比我们通常熟悉的“是”,我们不借思索又经常不断地插入日常言说之中的一切“是”更简单。但歌德诗中这个“是”的这种简单

^① 此诗标题为《漫游者的夜歌》。1780 年 9 月 2—3 日夜,歌德在伊尔梅瑙附近的基克哈恩山上作此诗;三十年后歌德重游此地,曾用铅笔把此诗重描加深;又二十年后,歌德去世前一年,他最后一次游此山而重读旧作。全诗如下:“群峰之上/是一片静谧,/树梢丛中/你难以感受/一丝微风;/林中鸟儿/默然无声。/只要稍待/你也快要安息”。中译文可参看《歌德抒情诗选》,钱春绮译,北京 1981 年,第 56 页。——译注

性远非那种不可把握的空洞性和不确定性。在诗中,有一种罕有的丰富性(Reichtum)的简单特性在说话。在形形色色的陈述句中,我们总是立即可以按照某个角度来解释这个“是”。对这些陈述句的列举也表明了这同一种丰富性,尽管是以不同的方式并且是以粗糙的提示。“是”和“存在”的单调性因此就证明自己是一个粗略的假相,一个仅仅依附于发音和字形的相同性的假相。在此断定“是”属于“多义的”词语,这种说法也不够了;因为这儿的问题不在于单纯的多义性。存在的可言说性方面的一种丰富性显示出:正是这种丰富性首先使我们在逻辑和语法角度喜欢当作“多义性”来考虑的东西成为可能。这里要探讨的根本不是“是”(ist)和“存在”(Sein)这两个词语,而是它们所言说的东西,在其中达乎词语的东西,即:“存在”。我们重又停在我们的沉思的同一个地方:“存在”不确定而平淡无奇,但又是可理解的,而且已经得到了理解。或许我们可以来做一次测验,通过民意调查来确定在每一个被说出的“是”(ist)中你们听众们想到了什么;但这样一种确定只会证实一点:在“是”中,“存在”就像一种稍纵即逝的声音消逝了,但同时又从某个地方触动我们,言说着一个本质性的东西——也许是最本质性的东西。

然而,从“是”的多义性和多样可能的解释中,我们可以推出存在的一种本质丰富性吗?我们上面引用的句子指的是从内容上看各各不同的存在者,诸如人、书本、敌人、上帝、中国、杯子、地球、农夫、狗——难道不正是从这个事实中得出了“是”的多样性吗?从所有这一切中,难道我们不是必须得出相反的结论,即:因为“是”和“存在”本身是不确定的和空洞的,所以,它们能够时刻准备好得到多样的充实?因此,上面举出的“是”的特定含义的多样性就证

明了与要显示的东西的反面。存在必定全然不确定地保持在它的含义中,才能通过当下不同的存在者而成为可确定的。不过,由于诉诸不同存在的存在者,我们已经共同设定和承认了存在的多样性。如果我们惟一地守住“是”和“存在”的字面含义,那么,这种字面含义尽管有其最大可能的空虚性和不确定性,但本身却也具有那种单义性,后者从自身而来允许一种向多义性的转变。而“存在”的聚讼纷纭的“普遍”含义,其实并不是一切可能的转变都能够落入其中的某个硕大容器的物性空虚。把我们诱向这个观念的,乃是一种长期以来习以为常的思想方式,后者把“存在”思考为对万物的最普遍规定,因而能够允许多样之物仅仅成为把这个最普遍概念的最广大和最空洞的外壳填充起来的東西。

与之相反,我们却要守住另一个东西。我们要在一种独特的不确定性中来思考“存在”和“是”,而同时又要[·]在一种充盈中经验它们。“存在”的这种两面性也许更能把我们引向通往存在之本质的踪迹,至少是能阻止我们用一切思维工具中最陈腐的抽象手法,去说明一切有待思考和有待经验的东西中最本质性的东西。但我们现在也必须超越一种简单的提示,弄清楚“存在”的这样一种两面性,而又不至于遭受那种危险,即:我们从现在开始放弃抽象,以另一种同样喜闻乐见的思维工具(即辩证法)为最后办法。凡在指出对立之物的地方,辩证法就会来插上一手。

存在是最空虚的东西,也是一种丰富性;一切存在者,无论是已知的和已经经验的存在者,还是未知的和还有待经验的存在者,都是从存在这种丰富性而来才获得它们的存在的各个本质方式的。

存在是最普遍的东西;它可以在一切存在者中见出,所以就是最普遍的东西;它丧失了任何一种特性,或者说,它从未拥有过任

何一种特性。同时,存在也是独一无二的东西,它的惟一性是一切存在者都达不到的。因为与一切想出风头的存在者相对而立的,总还有另一个与之相似的东西,亦即总还有另一个存在者,无论它如何变化多端。但存在却没有与之相似的东西。与存在相对而立的,倒是虚无(Nichts),而且也许连这种虚无在本质上也还隶属于存在,仅仅隶属于存在。

存在是最明白易解的东西,以至于我们不会留意我们是如何毫不费力地保持在存在理解中的。这个最明白易解的东西同时也是最少得到把握的、而且似乎不可把握的东西。我们应当从何处来把握存在呢?在存在之外“有”(gibt es)什么呢?从何而来我们能够赋予存在以一个规定呢?因为虚无最不适合于作为一个规定者,原因在于:虚无乃“是”无规定的东西,“是”无规定状态本身。这个最明白易解的东西抗拒一切可理解性。

存在是最常用的东西,我们在一切行为和一切态度中都得乞灵于它。因为我们处处都保持在存在者中并且对存在者有所作为。存在已经被损耗殆尽,但同时不假思索地每时每刻都在其到达中。

存在是最可靠的东西,它决不使我们不安而产生一种怀疑。对于这个或者那个存在者存在还是不存在,我们偶尔会产生怀疑;对于这个或者那个存在者是这样还是别样存在,我们常有思量。而如果没有存在,我们甚至不能从某个角度来怀疑存在者。存在为我们提供一种依靠,它的可靠性无论在哪里都是不能超越的。不过,存在并没有提供给我们一个像存在者那样的基础和基地,好让我们投身其中,在那里建造什么,好让我们依循于它。存在是对这样一种奠基作用的拒绝(Ab-sage),它放弃一切奠基性的东西,

是深渊般的(ab-gründig)。

存在是最多地被遗忘的东西,它如此无度地被遗忘,以至于连这种被遗忘状态也被吸入它自己的漩涡中了。我们都不断地追逐存在者;几乎没有人思量存在。如果有人思量存在,那么,这个最普遍和最明白易解的东西的空虚性就会解除他在某个时刻曾打算接受下来的那种义务(Bindung)。但这种最多地被遗忘的东西同时也是最令人回忆的东西,惟有它使我们领悟到曾在之物、当前之物和将来之物,并且让我们置身于其中。

存在是最多地被言说的东西,这不光是因为“是”(ist)和动词“存在”(sein)的所有变式也许是最经常地被言说的,而是因为在这每一个动词中,即使它的变化形式并没有使用“存在”这个名词,存在也还被言说了;原因在于,每一个动词,而且不光是每一个动词,也包括每一个名词和形容词,每一个词语和词语结构,都言说着存在。这个被言说最多的东西同时也是最缄默的,而这是在一种特别意义上来讲的,指的是它对其本质保持缄默,也许本身就是缄默。不论我们如何大声、如何经常地言说“是”、命名“存在”,这样一种言说以及这个名称也许仅仅从表面上看来是有待命名和言说的东西的专名,因为每一个词语作为词语都是存在“的”一个词语,而且不仅就它“关于”(über)存在以及“从”存在“而来”(von)进行谈论而言是存在“的”一个词语,而倒是在存在于每个词语中表达自身、并且恰恰因此对自己的本质保持缄默这样一个意义上来讲,它是存在“的”一个词语。

存在以一种多样的对立性向我们揭示出来。这种对立性本身又不可能是偶然的,因为甚至是对这些对立面的单纯罗列也已经指示着它们的内在联系:存在同时既是最空虚的又是最丰富的东

西,既是最普遍的又是最独一无二的东西,既是最明白易解的又是抗拒一切概念的东西,既是最有用的又是首先还在到达中的东西,既是最可靠的又是最深不可测的东西,既是最多被遗忘的又是最令人回忆的东西,既是被言说最多的又是最缄默的东西。

但正确地想来,这些对立面处于存在本身的本质之中吗?难道它们不就是我们对待存在的方式的对立,诸如在表象和理解中,在使用和信赖中,在保持(遗忘)和言说中?但即使它们只是我们对存在的关系方面的对立,我们也已经获得了我们所寻求的东西,即:对我们与存在(而不光是与存在者)的关系的规定。

这种关系显示为一种分裂的关系。在这里,悬而未决的问题仍然是:我们与存在的关系中的这种分裂状态的原因在我们身上还是在存在本身那里?对这个问题的解答将重新裁定这种关系的本质中的某种重要因素。

上述对立面是否处于存在本身的本质中,或者,是否仅仅起源于我们与存在的分裂关系,甚至是否我们与存在的这种关系起源于存在本身,因为它寓身于存在?这些问题固然是关键性的,但更为迫切的问题首先还是:根据实情来看,我们与存在的关系竟是一种分裂的关系吗?难道我们自己竟是如此分裂地对待存在,以至于这种分裂状态贯通并且支配着我们本身,也即贯通并且支配着我们对存在者的对待行为?我们必须回答说:不是的。在我们的对待行为中,我们只是站在对立面的一边:对我们来说,存在是最空虚、最普遍、最明白易解、最常用、最可靠、最多地被遗忘、最多地被言说的东西。对于这个东西,我们甚至几乎不加留意,所以也没有把它认作与其他东西对立的東西。

存在对我们来说始终是一个无关痛痒的东西,而且因此我们

也几乎没有去关注存在与存在者的区分,虽然我们把一切对存在者的对待行为建立在这个区分基础上。但不光是我们今人置身于那种尚未被经验的与存在的关系的分裂状态之外。这种“置身于外”和“全然无知”乃是一切形而上学的特性;因为对形而上学来说,存在必然是最最普遍的、最明白易解的东西。在存在范围内,形而上学仅仅思考不同存在者领域的向来具有不同等级和不同层次的普遍之物。

在整个形而上学历史中,从柏拉图把存在者之存在解释为 *ιδέα*[相],一直到尼采把存在规定为价值,存在都很好地并且不言自明地被保存为作为理性动物的人与之相对待的先天性。因为与存在的关系仿佛已经在无关痛痒的状态中消失了,所以,对形而上学来说,存在与存在者的区分也不可能成为值得追问的。

惟根据上述实情,我们才能认识到今天的历史性时代的形而上学特征。所谓“今天”既不是按日历来计算的,也不是按世界历史事件来计算的。这个“今天”取决于形而上学历史的最本己时代:它是处在尼采形而上学时代里的历史性人类的形而上学规定。

着眼于存在者整体之真理,我们这个时代显示出一种独特的无关痛痒的不言自明性。人们要么依然根据传统的基督教神学的世界解释来说明存在,要么诉诸“理念”和“价值”来规定存在者整体,即世界。“理念”让我们回想到西方形而上学的开端。而“价值”指示着一种与形而上学在尼采那里的终结的关联。不过,“理念”和“价值”的本质和本质起源却没有得到深入思考。诉诸“理念”和“价值”以及对它们的设定,这乃是解释世界和操纵生活的最常见和最明白易解的工具。这样一种对存在的无关痛痒,一种包含在对存在者的至高激情中的对存在的无关痛痒,证明了我们这

个时代的彻底形而上学的特征。这个事态的本质后果表现在：历史性的决断现在有意识地、蓄意地并且完全地从早先文化活动的独立区域（政治、科学、艺术、社会）转移到了“世界观”（Weltanschauung）领域。“世界观”乃是现代形而上学的这样一个形态，当它的完成开始进入无条件境地时，它就成为无可避免的了。结果就是以往多样化的西方—欧洲历史的一种独特的千篇一律状态，这种状态在形而上学上昭示于“理念”与“价值”的联合，作为世界观上的世界解释的决定性工具的“理念”与“价值”的联合。

通过理念与价值的这种联合，存在的特征及其与存在者的区分就从理念的本质中消失了。在这里那里的学术圈内，在学院传统里，人们还在谈论存在、“存在学”和形而上学，这无非是一种余音，其中不再有对历史具有构成作用的力量了。世界观的强力已经把形而上学的本质占为己有了。这就是说：一切形而上学所固有的东西，即那种支撑着形而上学本身的存在与存在者的区分，对形而上学来说本质上必然是无关痛痒的和毫无疑问的，这一点现在成了作为“世界观”的形而上学的标志。这就从根本上说明了以下事实：惟随着形而上学之完成的开端，那种完全的、无条件的、不再受任何东西干扰和混淆的对存在者的统治地位才能得到展开。

在深思尼采形而上学的基本特征时，我们已经看到了形而上学的完成。形而上学的完成时代促使我们去思量：在何种意义上我们必须首先顺应存在历史，而且先行于此，我们必须把历史经验为存在向阴谋机制的释放。^①这种释放（Loslassung）是存在本身发

^① 此处“阴谋机制”原文为 Machenschaft，有“阴谋诡计”的意思。但海德格尔这里的用法显然更多地强调了此词词根中的 Machen，即“制作”、“做”。我们权译之为“阴谋机制”，似也可译为“机械制作状态”。——译注

送出来的,为的是让存在之真理对人来说——基于人与存在之真理的归属状态——成为本质性的。

第六章 尼采的形而上学

第 1 节 导论

依照柏拉图以来全部西方思想来看,尼采思想乃是形而上学。在这里,乍看起来似乎任意地,让我们预先来讨论一下关于形而上学之本质的概念,而暂且听任这种本质的起源处于模糊状态中。形而上学乃是存在者整体本身的真理。真理把存在者所是的什么(即 *essentia*[本质],存在状态)、存在者存在这一实情以及存在者整体的存在方式带入 *ιδέα*[相、理念]、*perceptio*[知觉]、表象、意识的无蔽领域之中。但这个无蔽域却依照存在者之存在改变自身。根据它所允诺的存在者本身,真理把自身规定为这样一种在其本质(即解蔽)中的无蔽状态,并且按照如此这般被规定的存在来为其本质的当下形态赋形。所以,在其本己的存在中,真理乃是历史性的。真理总是要求某个人类,通过这个人而被安排、奠基、传达,并且因此得到保存。本质上,而且历史性地,真理及其保存乃是共属一体的。如此这般地,某个人类总是要担负起一种决断,即对指定给他们的在存在者之真理中间存在的方式的决断。这样一种真理本质上是历史性的,这并不是由于人之存在消逝于时间序列中,而是由于人类始终被移置(被发送)到形而上学中,而且只有形而上学才能够为一个时代奠定基础,因为形而上学使某个人

类拘执于一种关于存在者之为存在者整体的真理中,并且因此把它保持在这种真理中。

存在状态(存在者之为存在者是什么)和存在者整体(存在者整体存在这一实情以及存在者整体如何存在),还有真理的本质方式和真理的历史,以及最后,为了真理之保存而被置入真理之中的人类——这些东西限定了某种五重性,形而上学的统一本质就在这种五重性中展开自身并且总是一再自缚于其中。

作为归属于存在的存在者之真理,形而上学决不首先是某个人的观点和判断,决不仅仅是某个时代的学说体系和表达。形而上学也可以是所有这些东西,但始终只是作为事后效果和门面装饰。然而,一个人受到召唤,要把真理保护在思想当中,这个人如何在先行的生存论上的—绽出的筹划中承担起对真理的罕有安排、论证、传达以及保存,并且因此为某个在真理历史中的人类指定和准备一个位置——这一点并非无关紧要,而是界定了某个思想家的所谓形而上学基本立场。如果属于存在本身之历史的形而上学因此被冠以某个思想家的名字(诸如柏拉图的形而上学,康德的形而上学),那么,这并不是说,形而上学无非是这些思想家作为文化创造的名流大师的成就、财产甚或标志。此种命名现在意味着:这些思想家之所以成就自己,乃是因为存在之真理已经把自己托付给他们,让他们去言说存在,也就是说,让他们在形而上学范围之内言说存在者之存在。

藉着《曙光》一书(1881年),有一道光亮落到了尼采的形而上学道路上。就在同一年里,尼采——当时在“海拔6000英尺高处,比一切人类事物更要高出许多!”——形成了对“相同者的永恒轮

回”的洞察(《全集》,第十二卷,第425页)。^①从那以后,差不多十年里,尼采的道路都处于这种经验的最明亮的光亮中。查拉图斯特拉开始发言了。作为“永恒轮回”的教师,查拉图斯特拉讲授“超人”学说。由此澄清和确定了如下认识:存在者的基本特征乃是“强力意志”,一切世界解释,由于它们具有价值设定的性质,皆源出于“强力意志”。欧洲历史把自身的基本特征揭露为“虚无主义”,并且进入一种“重估以往一切价值”的必然性之中。新的价值设定,根据现在确定地公然承认自己的强力意志而做的新的价值设定,作为一种立法,需要基于某种新的“公正”为自身作一番辩护。

在尼采的这个巅峰时期,关于存在者之为存在者整体的真理力求在他的思想中形诸文字。行动计划接踵而至。接二连三的草案开启出这位思想家想要言说的东西的结构。主标题不断变化,一会儿是“永恒轮回”,一会儿是“强力意志”,一会儿是“重估一切价值”。如若某个主标题消失了,那它就会作为整部著作的末节标题而出现,或者成为副标题而与主标题配合。但一切都力求促成对那些想“亲身实践价值重估”的人们的教育(《全集》,第十六卷,第419页)。他们是一些“新的真诚者”(《全集》,第十四卷,第322页),对某种全新真理保持真诚的人。

我们不能把尼采的这些计划和草案看作某种未完成和未克服的东西的标志。它们变化多端,但这并不表明那是一种毫无把握的初步尝试。这些草稿并非纲领,而是一些记录,其中保存了尼采

^① 据尼采自述,他是在1881年8月间,在瑞士上恩加丁山区的西尔瓦普拉那(Silvaplana)湖边形成了“相同者的永恒轮回”这个思想。——译注

在存在者之为存在者的真理领域里必定要穿越的道路,这些道路虽然被隐瞒起来,却是明确无误的。

“强力意志”、“虚无主义”、“相同者的永恒轮回”、“超人”、“公正”——这乃是尼采形而上学的五个基本词语。

“强力意志”是表示存在者本身之存在的词语,即表示存在者之 *essentia*[本质]的词语。“虚无主义”是表示如此这般被规定的存在者之真理的历史的名称。“相同者的永恒轮回”意指存在者整体的存在方式,即存在者之 *existentia*[实存]。“超人”描绘的是那种人类,为这个整体所要求的那种人类。“公正”则是作为强力意志的存在者之真理的本质。这五个基本词语中的每一个同时都命名着其他几个词语所言说的东西。惟当它们所言说的东西向来也一起得到思考,每个基本词语的命名力量才完全发挥出来了。

只有从《存在与时间》的基本经验出发,我们才能充分思考我们下面要做的尝试。这个基本经验在于一种震惊,一种不断增长的、但在若干地方兴许也能廓清自己的震惊,即面对下述事件的震惊:在西方思想史上,虽然存在者之存在从一开始就得到了思考,但存在之为存在的真理却还是未被思的;这种真理不仅作为可能的经验拒绝了思想,而且作为形而上学的西方思想还专门——尽管不是有意地——对这个拒绝事件加以隐瞒。

因此,我们下面关于尼采形而上学的解释就必须首先做一种努力,试着从上述基本经验出发,也就是根据形而上学历史的基本特征,来沉思作为形而上学的尼采思想。

所以,我们这种对尼采形而上学的解释尝试就指向两个目标,一个是切近的目标,一个是我们的思想力所能及的最远目标。

在 1881 年至 1882 年前后,尼采在笔记本中写道:“争夺地球

统治地位的斗争的时代就要到了——这场斗争将打着哲学基本学说的旗号”(《全集》，第十二卷，第207页)。在写下这则笔记的时候，尼采开始认识和谈论这些“哲学基本学说”。他还没有考虑到，这些基本学说是以一种奇特的顺序和方式迸发出来的。所以，尼采当时还没有追问，这种顺序产生的基础是否一定在于这些基本学说的本质统一性之中。它们迸发出来的方式是否就能显明这种本质统一，对这个问题需要作一种专门的沉思。这些“哲学基本学说”的隐而不显的统一性构成了尼采形而上学的本质结构。在这种形而上学的基础上，并且根据这种形而上学的意义，现代的完成展开出它的历史，它的也许持久漫长的历史。

我们在此所尝试的沉思，其切近的目标乃是认识这些哲学基本学说的内在统一性。为此，我们就必须首先分别来认识和描述一下其中每一个“学说”。不过，把这些基本学说统一起来的基础，是从一般形而上学的本质中获得规定的。惟当这个正在发端的时代得以毫无保留、毫无掩饰地立身于这个基础之上，它能够根据那种最高的意识、那种与支撑并且支配着我们这个时代的存在相应合的最高意识，来进行“争夺地球统治地位的斗争”。

这场争夺地球统治地位的斗争以及支撑着这场斗争的形而上学的展开过程，把地球和历史性人类的一个时代带向完成；因为在这里实现了两种极端的可能性，一是世界统治的极端可能性，二是人类纯粹根据自身来决定自己的本质的尝试的极端可能性。

而随着西方形而上学时代的这样一种完成，一种遥远而基本的历史性的立场也一并得到了规定；在那场围绕地球之支配权力的斗争已成定局之后，这种基本立场现在已经不再能够开辟和承荷一个斗争领域了。于是，这个基本立场，西方形而上学时代在其

中完成自己的基本立场,本身就陷入一种性质完全不同的冲突中了。此种冲突不再是围绕对存在者的控制的斗争。在今天,这种对存在者的控制处处都表明自己是“形而上学的”,并且以“形而上学”为方向,而已经克服不了形而上学的本质。这种冲突乃是存在者之强力与存在之真理之间的争辩(Aus-einander-setzung)。为这样一种争辩作准备,乃是我们这里所尝试的沉思的最远目标。

这个最远目标统领着我们的切近目标,即对作为西方形而上学之完成的尼采形而上学的内在统一性的沉思。诚然,在时间顺序上,这个最远目标远非眼下这个时代可证明的事件和状况。但这只不过是说:这个目标属于另一种历史的历史性距离。

可是,假定历史性人类归属于存在和存在之真理,假定存在从来不需要首先超出某种存在者之切近,假定存在乃是本质性思想惟一的、但尚未被制定出来的目标,假定这样一种思想是开端性的,并且在另一个开端中,这种思想本身甚至必定先行于诗歌意义上的诗意创造,那么,上面所讲的最遥远的东西就还是切近的,比通常切近的和最近的东西更近。

在下面的讨论中,描述和解释相互穿插在一起,从而并非处处都立即能让人见出,哪些内容出自尼采的原话,哪些内容则是我们添加上去的。不过,任何一种解释都未必只能从文本中获取实事内容,它也一定会不露声色、了无痕迹地添加某种东西,某种来自它的实事内容的固有之物。门外汉在不作任何解释的情况下把某种东西视为文本的内容,以此来衡量,解释时的添加就势必会受到指责,被说成是穿凿附会和任意专断。

第2节 强力意志

何谓“意志”？这是任何人在任何时候都能在自己身上得到经验的：(意志之)意愿就是对某个东西的追求。而“强力”又意味着什么呢？这也是每个人从日常经验中就能知道的，那就是：力量的实施。于是，“求强力的意志”的意思是如此清晰，以至于人们总是支支吾吾，不愿再给这个词组提供一种特别的解说。“强力意志”分明是对力量实施的可能性的追求，对强力之占有的追求。这个“求强力的意志”还表达出“一种匮乏感”。有所“求”的意志还不是强力本身，因为它还没有明确地拥有强力。对某种尚不存在的东西的欲求被认为是浪漫精神的标志。但作为一种攫取强力的欲望，这个强力意志同时也是对暴力的纯粹贪求。凡此种种对强力意志的解释把浪漫空想与恶意凶险煮于一锅，歪曲了尼采形而上学中这个基本词语的意义；因为当尼采说“强力意志”时，他思考的是别的东西。

我们到底应当如何来理解尼采意义上的“强力意志”呢？意志通常被看作一种心灵能力，心理学的研究早就已经把它与理智和感情划分开来了。事实上，尼采也是以心理学方式来把握强力意志的。只不过，他并不是按照通常的心理学来界定意志的本质，而是倒了过来，根据强力意志的本质来设定心理学的本质和任务。尼采要求心理学成为“强力意志的形态学和发展学说”(《善恶的彼岸》，第23条)。

什么是强力意志？强力意志是“存在的最内在的本质”(《强力意志》，第693条)。这就是说：强力意志是存在者之为存在者的基

本特征。因此,只有在对存在者之为存在者的考察中,也即只有通过形而上学的方式,强力意志的本质才能得到探究和思考。这种关于存在者的筹划的真理性,即根据强力意志意义上的存在对存在者的筹划的真理性,具有一种形而上学的特征。这种真理性决不容忍任何论证,任何乞灵于特殊存在者之特性和机制的论证,因为只有当这个被诉求的存在者本身预先已经根据作为存在的强力意志的基本特征得到筹划时,它才能得到证明。

那么,难道这种筹划只不过是个别思想家的任意所为何?表面看来是这样。这种任意性假象最先也增加了我们的阐释工作的困难,使我们难以阐明尼采在讲“强力意志”这个词组时所做的思考。但在他本人公诸于世的著作中,尼采几乎没有谈论过“强力意志”。这一点可以被视为一种征兆,表明尼采曾经想尽可能长久地守住那个最内在的东西,即他认识到的关于存在者之为存在者的真理的最内在因素,并且力图把它置入某种独一无二的简朴言说的保护之中。《查拉图斯特拉如是说》(1883年)第二卷提到了强力意志,但还没有把它张扬为一个基本词语。在其中一节文字中,尼采完成了对如此这般被命名的东西的首次本质洞察;这节文字的标题“论自我克服”就是一种正确理解的暗示。在那里,尼采说:“凡有生命处,就有强力意志;即便在奴仆的意志里,我也看到了想做主人的意志”。据此看来,强力意志就是生命的基本特征。在尼采那里,“生命”被用作表示存在的另一个词语。“‘存在’——除‘生命’外,我们没有别的关于‘存在’的观念。某种死亡的东西又怎么能‘存在’呢?”(《强力意志》,第582条)。但意愿乃是做主人的意愿。这种意志甚至在奴仆的意志中也还存在着,这可不是因为奴仆力求摆脱他的奴隶身份,而恰恰是因为他是奴隶和仆人,并

且以这种身份始终还掌管着由他“命令”的劳动对象。而且,只要仆人作为这样一个东西让主人觉得不可或缺,并且因此强制和引导主人依赖于自己(即奴隶),那么仆人就控制了主人。做一个仆人,这依然是强力意志的一种方式。倘若意志不过是一种愿望和欲求而已,而没有从根本上成为一种命令,那么,(意志之)意愿就决不会成为一种做主人的愿意。

可是,命令的本质何在呢?命令就是做主人,就是要支配行为作用的可能性、途径、方式和手段。在命令中被命令的,就是这样一种支配的实行。在命令中,命令者服从这种支配,并且因此服从自己。这样一来,命令者由于还拿自己冒险,就优越于自身。命令乃是自我克服,有时候比服从更困难。惟不能服从自己的人,才一定受别人的命令。从意志的这种命令特征中,强力意志的本质已初露端倪。

然而,强力不是意志意愿达到的在它自身之外的目标。意志并不求取强力,而不如说,意志惟在强力的本质区域里才现身而出。不过,意志仍然并不就是强力,而强力也并不就是意志。我们倒是可以说:强力的本质是求强力的意志,而意志的本质是求强力的意志。惟有根据这样一种对本质的认识,尼采才可能不说“意志”而说“强力”,也可能不说“强力”而干脆就说“意志”。但这决不意味着尼采把意志与强力等同起来了。尼采也不是要把这两者拼合起来,仿佛它们是一个首先分离的、只是后来才组合在一起的产物。而毋宁说,“强力意志”这个词语结构所命名的,恰恰就是一种浑然一体的惟一本质的不可分割的单一性,即:强力的本质。

只有在强力能够主宰已经达到的各个强力等级时,强力才会发挥力量。惟当而且只要强力是强力之提高,并且令自己赢得强

力的增长,强力才成其为强力。在强力之提高方面,甚至一种单纯的中止,在某个强力等级上止步不前,就已经是昏聩无能(Ohnmacht)的开始了。强力的本质包含着对它自身的强势作用。^①就强力是命令而言,这种强势作用起源于强力本身。作为命令,强力为自己赋权,以达到对当下强力等级的强势作用。所以,强力总是在“通向”其自身的途中——不只是通向下一个强力等级,而是通向对其纯粹本质的强行获取(Bemächtigung)。

因此,强力意志的对立本质并不是强力的“占有”,不是那种在与单纯的“对强力的欲求”的对立中达到的强力之“占有”,而是“对于强力的昏聩无能”(《反基督者》,《全集》,第八卷,第233页)。但这样来看,强力意志所表示的无非就是求强力的强力了。确实如此。只不过,这里讲的两个强力并不是指同一个东西,求强力的强力毋宁意味着:对强势作用的赋权过程(Ermächtigung zur Übermächtigung)。惟如此这般被理解的求强力的强力才切中了强力的全部本质。作为命令的意志之本质是与这种强力的本质联系在一起的。但只要命令活动是一种对自身的服从,那么,与强力之本质相应,我们同样也可以把意志把握为求意志的意志。在这里,两个“意志”也表示各不相同的东西:一是命令活动,二是对作用可能性的支配。

不过,如果强力是求强力的强力,意志是求意志的意志,那么,强力和意志不就是同一个东西么?在它们本质上共属于一个本质的统一性这个意义上讲,两者是同一个东西。而如果所谓同一是指两个通常分离的东西的无关紧要的单一性,那么,两者就不是同

^① 此处“强势作用”(Übermächtigung)或可译为“强势压服”。——译注

一个东西。很少有自为的意志,同样也少有自为的强力。意志与强力,若是分别来设定,就会僵化为一些概念片断,即人为地从“强力意志”本质中拆解出来的概念片断。只有求意志的意志才是意志,也就是说,才是求强力的强力意义上的求强力的意志。

“强力意志”乃是强力的本质。强力的这个本质(而决不仅仅是强力的数量)当然就是意志的目标;而这是在一种本质性意义上来讲的,意思就是:意志惟在强力本身的本质中才能够成为意志。所以,意志必然地需要这个目标。因此之故,在意志的本质中起支配作用的,乃是一种对空虚的恐惧。空虚的要义在于意志的消泯,在于非意愿。所以,对于意志就可以说:“它宁求对虚无的意愿,而不是不意愿。——”(《论道德的谱系》,第三篇,第1条)。在这里,“对虚无的意愿”意味着:意愿缩小、否定、毁灭和荒芜。在这样一种意愿中,强力始终还为自己确保了命令的可能性。如此看来,甚至对世界的否定也只不过是一种隐蔽的强力意志。

凡有生命者皆为强力意志。“意愿拥有并且意愿更多地拥有,质言之,意愿增殖——这就是生命本身”(《强力意志》,第125条)。一切对生命的单纯保持就是生命的衰落了。强力就是求得更多强力的命令。然而,为了使作为强势作用的强力意志得以提升一个等级,它不仅必须达到这个等级,而且也必须确定和保障这个等级。惟从这样一种强力的可靠性出发,已经达到的强力才可能提高自己。因此,强力之提高同时本身又是强力的保存。惟有通过对提高和保存的同时命令,强力才能够为自身赋权,成为一种强势作用。这就意味着:强力本身而且只有强力本身才能设定提高和保存的条件。

强力意志本身的这些条件,这些由强力意志本身所设定的、并

且因此由它本身所限定的条件,到底是何种条件呢?在他能够清醒地思考的最后一年里(1887—1888年),尼采写下一则笔记,回答了这个问题:“着眼于生成范围内的生命之相对延续的复合构成物,‘价值’的观点乃是保存、提高的条件的观点”(《强力意志》,第715条)。

强力意志为着达到它自己的本质的赋权过程而设定的条件,乃是观点(Gesichtspunkte)。惟有通过某种独特的观看的“指点”,^①这样一些观点才成其所是。这种有所指点的观看着眼于“生成范围内的生命之相对延续的复合构成物”。把此种观点设定起来的观看为自己提供一种对“生成”的展望。对尼采来说,“生成”这个了无生气的术语却具有丰富的内涵,即作为强力意志的本质而揭示自身的丰富内涵。强力意志是强力的强势作用。生成并非意指那种不确定的流动,即任意出现的状态的一种毫无特色的变化的不确定流动。不过,生成也不是指“朝着某个目标的发展”。生成乃是对当下具体强力等级的强力超越。用尼采的话来说,生成意指作为存在者之基本特征的强力意志的活动性,也就是那种基于生成本身而起支配作用的强力意志的活动性。

因此,一切存在都是“生成”。对生成的广泛展望乃是一种对强力意志之运作的预见和洞见,其惟一意图是:强力意志作为本身而“存在”。但是,这种对强力意志本身的有所展望的洞见却属于强力意志本身。作为对强势作用的赋权过程,强力意志是预见性的和洞见性的,按尼采的说法,是“透视性的”(perspektivisch)。不

^① 此处“指点”原文为 Punktation,原意为“条约草案”,它的动词形式 punktieren意为“穿刺”、“在……上打点”。——译注

过,“透视”决不是一个单纯的让我们观看某物的洞见轨道;而毋宁说,这种透视性的展望指向“保存、提高的条件”。作为条件,在此种“观看”中被设定起来的各种“观点”具有这样一种特性,即它们必须被指望和估算。^①它们具有“数字”和“尺度”的形式,即价值的形式。价值“处处都可以简化为那种力的数字表和尺度表”(《强力意志》,第710条)。尼采总是在强力意义上来理解“力”(Kraft),也就是把它理解为强力意志。数字本质上乃是“透视的形式”(《强力意志》,第490条),因此,它维系于强力意志所特有的“观看”,后者本质上是对价值的估算。“价值”具有“观点”的特征。价值并非“自在地”发挥效力,并非“自在地”存在,以便偶尔也成为“各种观点”。价值“本质上乃是观点”,即强力意志的有所发挥和有所计算的观看的“观点”(《强力意志》,第715条)。

尼采在谈论强力意志的条件时,把它们称作“保存、提高的条件”。出于谨慎,尼采在此没有说保存和提高的条件,仿佛是两个不同的东西被放在一起;因为实际上,这里只有一个东西。强力意志的这种惟一的统一本质规整着它所特有的交织关系(Verflechtung)。强势作用既包括那种作为当下具体强力等级被克服掉的东西,也包括着克服者。有待克服的东西必然要进行反抗,为此,它本身必定是某种持存的东西,某种保持和保存自身的东西。但甚至克服者也必须有一个立足之所,必须是坚定的,否则,它既不可能超越自身,也不可能提高中毫不动摇并且把握住自身提高的可能性。反过来,一切对保存的预见都仅仅是为了得到提高。

^① 此处“指望”原文为 rechnen auf,“估算”原文为 rechnen mit。我们这里的中译文没有充分表达出德文动词 rechnen 的“计算”义。——译注

正是因为作为强力意志的存在者之存在本身就是这样一种交织关系,所以,强力意志的条件,亦即价值,才总是关涉于“复合构成物”的。强力意志的这些形态,诸如科学(认识)、艺术、政治和宗教,尼采也把它们称为“支配性构成物”(Herrschaftsgebilde)。

尼采不仅常常把规定这些支配性构成物的条件刻画为价值,也把这些支配性构成物本身称为价值。因为它们提供了道路和设施,从而创造了条件,在这些条件下,世界——它本质上是“混沌”而决非“有机体”——作为强力意志形成了秩序。这样,尼采那个起初让我们感到诧异的说法,即所谓“科学”(认识、真理)和“艺术”乃是“价值”,才变得可理解了。

“什么是价值的客观尺度呢?无非是提高了的和组织起来的强力的量……”(《强力意志》,第 674 条)。

只要强力意志是强力之保存和强力之提高的变化多端的交织关系,则每一种由强力意志所贯通的支配性构成物就既是持存的(作为自身提高着的東西),又是非持存的(作为自身保存着的東西)。它的内在持存性(即延续)因此本质上就是一种相对的持存性。这种“相对延续”乃为“生命”所特有,生命向来包含着“一种流变的对强力界限的规定”(《强力保持》,第 492 条),因为生命仅仅存在于“生成范围内”,也就是说,仅仅存在于强力意志范围内。由于存在者的生成特征取决于强力意志,所以,“一切发生事件,一切运动,一切生成,都作为一种对程度和力量关系的确定”而存在(《强力意志》,第 552 条)。强力意志的“复合构成物”乃是“生成范围内的生命之相对延续”的构成物。

如此这般地,一切存在者就都是“透视性的”,因为它们作为强力意志而成其本质。“透视主义”(即作为设定观点的、有所计算的

观看的存在者之机制)就是这样一个东西:

“借助于它,每一个力量中心——而不光是人类——都从自身出发来构造其余的全部世界,这就是说,凭藉自身的力量来测度、触摸、赋形……”(《强力意志》,第636条)。“谁若想跳出这个透视世界,就会走向毁灭”(《全集》,第十四卷,第13页)。

按照其最内在的本质来看,强力意志乃是一种透视性的估算,即对它的由它本身设定起来的可能性条件的透视性估算。强力意志本身就是进行价值设定的。

“价值问题要比确信问题更为基本:后者只有在价值问题已经得到解答的前提下才能获得其严肃性。”(《强力意志》,第588条)

“一般意愿无非就是要变得强大的意愿,要增长的意愿——而且此外也加上对手段的意愿。”(《强力意志》,第675条)

但根本的“手段”乃是那样一些“条件”,就是强力意志按其本质所服从的那些条件,那就是:“价值”。“在一切意志中都有估价——”(《全集》,第十三卷,第172页)。

强力意志,而且惟有强力意志,才是意愿价值的意志。所以,强力意志最终必须明确地成为并且保持为那个东西,后者构成一切价值设定的出发点并且支配着一切价值估价,那就是:“价值设定的原则”。因此,一旦在强力意志中明确地见出了存在者之为存在者的基本特征,而强力意志也敢于这样招认自己,那么,我们对在其真理中的存在者本身的彻底思考,亦即作为强力意志思想的真理,就无可避免地变成一种根据价值来进行的思考。

强力意志的形而上学,而且惟有这种形而上学,才有理由成为一种价值之思,并且必然地是一种价值之思。在对价值的估算中,以及在根据价值关系进行的评价中,强力意志对自身作出估算。强力意志的自身意识(Selbst - Bewußtsein)就在于这种价值之思,在这里,“意识”这个名称不再意味着一种无关痛痒的表象,而是指那种具有强力作用和赋权作用的对自身的估算。这种价值之思本质上属于强力意志的自身存在,属于作为 *subiectum*[一般主体](某种自立的、处于万物基底的东西)的强力意志的存在方式。强力意志把自己揭示为那种以价值之思为特性的主体性。一旦存在者之为存在者在这种主体性意义上,亦即作为强力意志而得到经验,则一切形而上学,作为关于存在者本身的真理,必定就普遍地被视为一种价值思考、价值设定。强力意志的形而上学是要根据价值思想来解说所有在它之前的形而上学基本立场。一切形而上学的争辩都是一种对价值等级的决断。

第 3 节 虚无主义

形而上学发端于柏拉图的思想。柏拉图把存在者之为存在者,亦即存在者之存在,把握为理念。理念乃是杂多中的一,杂多惟在理念的光照中才显现出来,因而也只有在这种显现中才存在。作为这样一个具有统一作用的一,理念同时也是持存的东西、真实的东西,区别于变动不居的东西和虚假的东西。从强力意志的形而上学角度来理解,理念必须被看作价值,最高的统一性必须被看作最高价值。柏拉图本人就是根据最高的理念,即善的理念(*ἀγαθόν*),来揭示理念的本质的。然而,对希腊人来说,“善”却

意味着使……适宜于某物、并且使某物成为可能的东西。作为存在的理念使存在者适宜于成为可见之物,也就是说,使之适宜于成为在场者,即一个存在者。从此,作为在一切形而上学中具有统一作用的一,存在就具有了“可能性条件”的特征。通过对作为对象性(客观性)的存在的先验规定,康德对存在的这个特征作了一种从“我思”的主体性方面得到规定的解释。尼采则是基于强力意志的主体性把这种可能性的条件把握为“价值”。

不过,柏拉图关于善的概念并不含有价值思想。柏拉图的理念并不是价值;因为在他那里,存在者之存在还没有被筹划为强力意志。但是,尼采仍然能够从他自己的形而上学基本立场出发,把柏拉图关于存在者的解释(即理念,因而也是超感性领域)解说为价值。在这样一种解说中,自柏拉图以降的所有哲学都成了价值形而上学。存在者之为存在者在整体上是根据超感性领域而被把握的,而这个超感性领域同时被认作真实存在者,无论它是作为基督教的创造神和救世主的上帝,还是道德法则,还是理性权威、进步、大多数人的幸福等等。直接现成的感性之物往往是根据一种愿望、一种理想而得到衡量的。一切形而上学都是柏拉图主义。基督教及其现代的世俗化形式是“对‘民众’而言的柏拉图主义”(《全集》,第七卷,第5页)。尼采把这些值得愿望的东西思考为“最高的价值”。每一种形而上学都是一个“价值评估体系”,或者按尼采的说法,都是道德,它“被理解为关于各种支配关系(Herrschafts-Verhältnisse)的学说,而‘生命’现象就是在这些支配关系中间形成的。——”(《善恶的彼岸》,第19条)

这种从价值思想角度来进行的对一切形而上学的解释乃是一种“道德的”解释。但尼采发动这种关于形而上学及其历史的解

释,并不是作为一种对过去之物的历史学上的和学究式的考察,而是作为一种对未来之物的历史性决断。如果价值思想成了关于作为西方历史之基础的形而上学的历史性沉思的指导线索,那么,这首先就意味着:强力意志是价值设定的惟一原则。如果强力意志敢于承认自己是存在者的基本特征,那么,对一切事物的评价就都得取决于:它们是提升还是降低或阻碍了强力意志。作为存在者的基本特征,强力意志构成在其存在中的一切存在者的条件。存在者之为存在者的这一最高条件乃是决定性的价值。

只要以往的形而上学没有特别地把强力意志认作价值设定的原则,那么,在强力意志的形而上学中,强力意志就成为“一种新的价值设定的原则”。因为从强力意志的形而上学出发,一切形而上学都在道德意义上被把握为评价了,所以强力意志的形而上学就变成为价值设定,而且变成为一种“新的”价值设定。它之所以新,就在于它是一种“对以往价值的重估”。

这种重估构成虚无主义的完整本质。但虚无主义这个名称不是已经表明:根据这种学说,一切都是微不足道、一无所有的,任何意志和任何功业都是徒劳的?然而,按尼采的概念,虚无主义既不是一种学说和主张,根本也没有这个在表面上被理解的名称让我们相信的那个意思,即:把一切都消解于纯粹的虚无之中。

尼采对虚无主义的认识起于他的强力意志形而上学,而且本质上归属于后者。他并没有在一种与浮现在他眼前的形而上学历史观的完整联系中把他的这种认识描述出来。但我们却不知道他这种形而上学历史观的纯粹形式,也不再能够从他保存下来的著作残篇中推断出这种纯粹形式。不过,在其思想领域内,尼采仍然在对他来说本质性的角度、层次和方式上深思了“虚无主义”这个

名称的意思,并且把他的这些思想记录在不同篇幅和不同强度的零散笔记中。

其中有一则笔记说(《强力意志》,第2条):“虚无主义意味着什么?——最高价值的自行贬黜。没有目标;没有对‘为何之故?’的回答”。虚无主义是以往最高价值的贬黜的过程。这些价值的沦丧乃是迄今为止关于存在者整体本身的真理的崩溃。因此,以往最高价值的贬黜的过程就不是一个其他许多历史性事件中的一个事件,而是由形而上学支撑和引导的西方历史的基本事件。由于形而上学通过基督教而获得了一种特殊的神学烙印,以往最高价值的贬黜过程也就必定通过“上帝死了”这句话而在神学上表达出来。在这里,“上帝”根本上指的是超感性领域,后者作为“真实的”、“彼岸的”永恒世界对立于此岸的“尘世”,起着真正的和惟一的目标的作用。即使基督教会的信仰已经式微,丧失了它在尘世的统治地位,这个上帝的统治地位也并不就随之消失了。而毋宁说,它的形态被伪装起来,它的要求变得僵化而不可辨认了。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、社会本能之类的东西。

以往最高价值的贬黜,这意思是说:这些理想丧失了它们对于历史的构成力量。但如果“上帝之死”和最高价值的崩溃就是虚无主义,那么,谁还能坚持说虚无主义并不是什么否定性的东西呢?还有什么比死亡、甚至上帝的死亡更加决定性地推动毁灭,推动一种进入一无所有的虚无之中的毁灭呢?尽管作为西方历史的基本事件,以往最高价值的贬黜属于虚无主义,但这样一种贬黜决没有穷尽虚无主义的本质。

以往最高价值的贬黜首先使得世界看起来是无价值的。以往

的价值虽然已经被贬黜,但存在者整体依旧,而要建立一种关于存在者的真理的急迫性一味地变得愈发严峻了。新价值的必要性日益突现出来。新价值的设定即将来临。这就形成了一种过渡状态,一种贯穿当代世界历史的过渡状态。这种过渡状态表现出以下事实:人们既希望以往价值世界的重新返回,甚至于还追求这种重返,而同时,人们又感受到一个新的价值世界的出现,并且——虽然有违于意愿——已经承认了它。只要下面这个假象仍维持着,仿佛历史性的未来还能通过一种在旧价值与新价值之间的折中调和而避免灾难,那么,这种过渡状态就还将持续下去,而在其中,地球上的历史性民族必须对它们的没落或者新开端作出决断。

然而,以往最高价值的贬黜并不意味着这些价值的有效性的一种仅仅相对的丧失,而毋宁说,“这种贬黜乃是以往价值的完全颠覆”。这种颠覆包含着新价值之设定的绝对必然性。以往最高价值的贬黜只不过是一个历史进程的历史性序幕,这个历史进程的基本特征作为对以往一切价值的重估而得以占据支配地位。以往最高价值的贬黜从一开始就被嵌入那种在暗中等待时机的对一切价值的重估之中。所以,虚无主义并不追求单纯的一无所有(Nichtigkeit)。它的真正本质在于一种解放(Befreiung)的肯定特性。虚无主义是以往价值的贬黜,它转向一种对一切价值的彻底颠倒。在这样一种转向中,在这种回溯甚远而同时又向前伸展着、总是要对自身作出决定的转向中,隐藏着作为历史的虚无主义的基本特征。

但这样一来,对于某种本质上肯定性的东西,虚无主义这个否定性的词语还能意味着什么呢?这个名称为虚无主义的肯定性本质确保了那种摒弃一切折中调和的绝对之物的至高鲜明性。于

是,虚无主义就是说:在以往的价值设定中,已经没有什么会发挥效力了,一切存在者都必须在整体上得到不同的设定,也就是说,都必须根据另外的条件而得到设定。一旦世界由于以往最高价值的贬黜而显得毫无价值了,那就会有某种极端的東西突现出来,后者又只有借助于另一个极端的東西才能得到消除(参看《强力意志》,第55条)。价值重估必须是一种无条件的重估,必须把一切存在者置入一个原始的统一性之中。而这个原始的、先行的、具有统一作用的统一性构成了总体性(Totalität)的本质。在这个统一性中起支配作用的,乃是“Ew[一]”的规定,后者从西方世界的早期时代以来就为存在打上了烙印。

因为这种根据新的价值设定对混沌的克服已经通过此种价值设定而被置于总体性法则之下,所以,人类在新秩序的贯彻中的一切作用本身就必定带有总体性的特征。因此,历史性地看,“总体之物”的支配地位是随着虚无主义一道出现的。这就显示出虚无主义真正肯定性的本质正在突现出来的基本特征。诚然,总体性从来就不是指一种对半拉子的东西的单纯提高,但它也不是指对熟悉之物的放大,仿佛这种总体之物总是可以通过量的扩充和对业已存在之物的改变来达到似的。总体性始终植根于一种本质性颠倒的先行决定性之中。所以,任何想借助于以往的思想方式和经验方式来对那种起于绝对颠倒的新处境作出清算的企图,也都将归于失败。

但即便我们承认了欧洲虚无主义的肯定性特征,我们也还无法获得它的最内在本质。因为虚无主义既不仅仅是一种历史,甚至也不是西方历史的基本特征;它乃是这种历史发生的法则,是历史发生的“逻辑”。诸如对最高价值的设定,最高价值的歪曲、贬黜

和贬降,世界的时代性无价值现象,新价值取代以往价值的必然性,作为价值重估的新设定以及这种重估的预备阶段——凡此种都勾画出价值估价的一个固有法则,而世界解释就植根于此类价值估价之中。

这样一种法则乃是西方历史的历史性,根据强力意志形而上学来经验的西方历史的历史性。作为历史的法则,虚无主义展开出它自身的一系列不同阶段和形态。所以,光是虚无主义这个空洞名称并不能说明什么,因为它在一种歧义性中摇摆不定。尼采也反对下面这样一种意见:虚无主义是堕落的根源;他指出:作为堕落的“逻辑”,虚无主义恰恰超越了堕落本身。而虚无主义的原因倒是道德,此所谓道德是在对“自在地”有效的超自然的真、善、美理想的设定意义讲的。对最高价值的设定同时也设定了这些最高价值贬黜的可能性;而当这些最高价值表明自己具有不可及的特性时,它们的贬黜也就已经开始了。生命因此就显得是不适宜于实现这些价值的,根本无能于实现这些价值。因为这个缘故,本真的虚无主义的“预备形式”就是悲观主义(《强力意志》,第9条)。

悲观主义否定现存世界。但它对世界的否定却是有歧义的。这种否定可能干脆意求衰败和虚无,但也可能是对现存事物的拒绝,从而为一种新的世界形态开启道路。以后面这种方式,悲观主义就是“作为强者”来展开自己的。它关注存在之物。它看到危险和不安之物,并且寻求能够保证掌握我们的历史性处境的各种条件。一种从事“分析论”(Analytik)的能力表明了强者的悲观主义的特征;但对于这种“分析论”,尼采并没有把它理解为一种对我们的“历史处境”的激烈分解和消解,而是把它理解为一种冷酷的

——因为已经是知识性的——解析和显示,即对存在者何以如其所是地存在的原因的解析和显示。与之相反,那种仅仅看到衰败的悲观主义却来自“弱者”,它往往搜寻阴暗之物,不放过任何失败的机会,并且因此就相信自己能够预见一切未来结局。这种悲观主义通晓万物,对于出现的每个事件,它都能够从过去时代中援引一个对应的事件。有别于“分析论”,尼采把它刻画为“历史主义”(《强力意志》,第10条)。

然而,由于悲观主义的这种模棱两可,现在就有一些极端的立场得以展开出来。它们界定了这样一个领域,惟从这个领域而来,虚无主义的真正本质才在多个层次上显露出来。首先又产生出一种“中间状态”。一会儿只有“不完全的虚无主义”独占一方,一会儿就是“极端的虚无主义”在投机冒进了。“不完全的虚无主义”虽然也否认以往的最高价值,但只不过是旧位置上设置了新理想(如用“共产主义”取代“原始基督教”,用“瓦格纳音乐”取代“正统基督教”)。这个半拉子的东西延缓了对最高价值的断然废黜。这样一种延缓遮掩了决定性的东西,即:随着以往最高价值的贬黜,首先必须清除的是这些最高价值曾经拥有的位置,也就是那个自在地存在的“超感性领域”。

虚无主义要想成为完全的,就必须通体贯彻“极端性”。“极端的虚无主义”认识到,根本没有什么“自在的永恒真理”。只要这种虚无主义只限于持有这样一个洞见,而且只是袖手旁观以往最高价值的沦落,那它就还是“消极的”虚无主义。与之相反,“积极的”虚无主义却主动出击,通过摆脱以往的生活方式来颠覆一切,还更要赋予垂死之物以一种“对终结的要求”(《强力意志》,第1055条)。

不过,难道这样一种虚无主义就不是否定的吗?难道不正是尼采本人在那段对虚无主义的感人刻画中确证了虚无主义的纯粹否定性的特征吗?尼采写道:“虚无主义者是这样一种人,对于如其所是地存在的世界,他断定它不应当存在;对于如其应当所是地存在的世界,他断定它并不实存”(《强力意志》,第 585 条 A 节)。在这里,尼采倒是用一种双重否定绝对地否定了一切:首先否定了现存世界,进而同时也否定了从这个现存世界出发值得愿望的超感性世界,即理想。不过,在这种双重否定的背后,已经潜伏着对这一个世界的惟一肯定,它拒斥以往的东西,靠自身来建设全新的东西,而且不再认可一个自在地存在的超世界(Überwelt)。

这种极端而积极的虚无主义扫除了以往的价值连同它们的“空间”(即超感性领域),并且赋予新的价值设定以优先的可能性。有鉴于极端的虚无主义所具有这样一种创造空间和迈向自由的特征,尼采也说它是“绽出的虚无主义”(《强力意志》,第 1055 条)。这种虚无主义给人的假象是一味否定,但其实,它既没有肯定现成之物也没有肯定某个理想,而倒是肯定“价值估价的原则”,即:强力意志。一旦我们明确地把这种虚无主义把握和接受为一切价值设定的基础和尺度,则这种虚无主义就适应了它的肯定本质,克服和包容了它的不完全性,并且因此完成了自己。这种绽出的虚无主义就会成为“古典的虚无主义”。尼采正是在这个意义上来把握他自己的形而上学的。凡在强力意志成为价值设定的激发原则的地方,虚无主义就成为“精神的至高权能的理想”(《强力意志》,第 14 条)。由于一切自在存在的存在者都被否定掉了,由于强力意志被肯定为创造的本源和尺度,所以,“虚无主义就可能”“成为一种神性的思想方式”(《强力意志》,第 15 条)。在这里,尼采是在思

考狄奥尼索斯神的神性。

对于虚无主义的肯定本质,我们简直不能对之作更为肯定的言说了。于是,根据它的完全的形而上学概念,虚无主义是把以往最高价值消除掉的历史,其依据乃是那种先行发挥作用的价值重估,即那种蓄意地把强力意志承认为价值设定之原则的价值重估。因此,重估也就不光是指:在以往价值原有的同一个旧位置上设定新的价值;相反地,这个名称总是而且首先是指:这个位置本身要得到重新规定。

这就意味着:价值惟在“重一估”(Um-wertung)中才被设定为价值,也就是说,价值惟在它们的本质基础中才被把握为强力意志的条件。强力意志的本质提供了一种可能性,即在形而上学上思考“狄奥尼索斯精神”的可能性。

严格看来,重一估就是根据“价值”重一思(Um-denken)存在者本身和存在者整体。这也就意味着:存在者之为存在者的基本特征乃是强力意志。只有作为“古典的虚无主义”,虚无主义才获得它自己的本质。在“古典”意义上考虑,只要关于存在者本身和存在者整体的真理乃是在强力意志的形而上学中得到完成的,而且这种真理的历史是通过这种形而上学而得到解说的,那么,“虚无主义”同时也就是表示形而上学的历史性本质的名称。

但如果存在者本身是强力意志,那么,尼采又是如何来规定存在者整体的整体性的呢?根据那种设定价值的、进行重估的古典虚无主义的形而上学,这个问题就是要问:存在者整体具有何种价值?

第4节 相同者的永恒轮回

“世界的总体价值是不可贬降的”(《强力意志》,第708条)。

尼采形而上学的这个原理并不是要说:人的能力不足以去发现依旧隐蔽地存在的总体价值。即使是对存在者的某种总体价值的寻求,本身也是不可能的,因为总体价值(Gesamtwert)这个概念是一个非概念(Unbegriff);这是由于,价值本质上乃是强力意志为了它自身的保存和提高而设定起来的、并且因此由强力意志限定的条件。为整体设定某种总体价值,这意思就是指:把无条件的绝对者置于受限定的条件之下。

因此就可以说:“生成”(即存在者整体)“根本就没有什么价值”(《强力意志》,第708条)。这句话仍然不是说:存在者整体是某种空无所有的或者完全无关紧要的东西。这话意义重大。它表达出世界的无价值状态。尼采把一切“意义”都把握为“目的”和“目标”,而又把目的和目标把握为价值(参看《强力意志》,第12条)。相应地,尼采才能说:“……绝对的无价值状态,亦即绝对的无意义状态”(《强力意志》,第617条)。“无目的状态本身”乃是虚无主义者的“基本信条”(《强力意志》,第25条)。

然而,在此期间,我们已经不再“以虚无主义的方式”把虚无主义思考为一种进入空无所有的虚无之中的崩溃和消解。进而,无价值状态和无目的状态也不可能再意味着某种缺失,不可能意味着单纯的空虚和不在场状态。此类表示存在者整体的具有虚无主义意味的名称,指的是某种肯定性的东西和本质性地现身的东西,亦即存在者整体的在场方式。而表示这种在场方式的形而上学词

语就是：相同者的永恒轮回。

尼采本人把他的这个思想命名为在多重意义上“最沉重的思想”。而惟有预先想着去保存惊异状态的人才能把握这个思想中令人惊异的东西；这个人甚至能认识到，这种惊异状态就是“相同者的永恒轮回”思想之所以归属于关于存在者整体之真理的原因所在。所以，几乎比对这个思想的内容的解释更为重要的，首先是要洞识那样一种联系，惟有根据这种联系，相同者的永恒轮回作为存在者整体之规定才能得到思考。

这就是说：本身具有强力意志之基本特征的存在者在整体上只可能是相同者的永恒轮回。而反过来讲：在整体上是相同者的永恒轮回的存在者作为存在者必然具有强力意志的基本特征。根据存在者之真理的统一性，存在者之存在状态与存在者之整体性相互地要求它们各自的本质方式。

强力意志设定它自身的保存和提高的透视条件，亦即价值。作为被设定的、因而受限定的目标，价值在其目标特征中必须完全吻合于强力之本质。强力并不知道什么“自在的”目标——它可能达到并且得以持留于其中的“自在的”目标。在这种停滞不前的持留中，强力就会否定它最内在的本质，即：强势作用(Übermächtigung)。诚然，目标乃是强力所关注的。但这种关注针对的是强势作用。这种强势作用是在存在着阻力的地方才展开到极致的。因此，强力的目标必定始终具有阻碍的特征。由于强力的目标可能只是一些阻碍而已，所以，它们反而总是已经处于强力意志的强力范围内了。这种阻碍本身尽管还没有“被取消”，但在本质上已经被强行获取作用(Bemächtigung)所克服了。因此，对作为强力意志的存在者来说，决没有什么在它自身之外的目标，是它可以向之

行进、也可以弃之而去的外在目标。

作为对其自身的强势作用,强力意志在本质上要向自身返回,并且因此赋予存在者整体,即“生成”,以独一无二的活动特征。因此,世界运动并不具有任何目标状态,任何在某处自为地存在的、仿佛河流交汇处一般把生成接纳下来的目标状态。而另一方面,强力意志并非只是偶尔地设定它的受限定的目标。作为强势作用,强力意志总是不断地处在通向其本质的途中。它永远是积极活动的,同时也必然是径直无目标的——只要“目标”依然意味着一种在它自身之外自在地存在的状态。然而,强力意志的这种无目标的、永恒的强力运作,就其状态和形态而言,同时又必然是有限的(《全集》,第十二卷,第53页)。因为倘若它在这方面是无限的,那么,根据其作为提高的本质,它就必然也会“无限地增长”。但如果一切存在者都不过是强力意志,那么,强力意志的这种提高究竟源自何种盈余呢?

进而,为了它自身的保持,因而恰恰也是为了它自身提高的种种可能性,强力意志的本质本身向来就要求一点,即:它(强力意志)向来以某种固定形式受到了界定和规定,也就是说,作为一个整体,它已经是某个自身限定的东西了。强力的本质包含着目标自由,^①因而在整体上包含着无目标状态。不过,恰恰因为这样一种目标自由惟一地总是要求有条件的目标设定,所以,它就不能容忍一种毫无休止的强力泛滥。因此,以强力意志为基本特征的存在者整体,就必定具有一种固定的量。替代“强力意志”,尼采有时也说“力”。他总是把力(尤其是自然力)理解为强力意志。“力当

^① 此处“目标自由”原文为 Ziel - Freiheit,意为没有目标的状态。——译注

中某种不固定的东西,某种起伏不定的东西,乃是我们完全不能设想的”。(《全集》,第十二卷,第57页)

这个“我们”指的是谁呢?是指那些把存在者思考为强力意志的人们。但“我们的”思考乃是一种固定和限定。“世界作为力是不允许被设想为无限定的,因为它不可能这样被思考——我们不许把无限的力这个概念当作与‘力’概念不相容的。也就是说——世界也缺乏永恒更新的能力”(《强力意志》,第1062条)。在这里,是谁不许把强力意志思考为无限的?谁有这种裁决权,胆敢声称强力意志以及由之规定的存在者整体是有限的呢?是那些把自己的存在经验为强力意志的人们,对他们来说,“——其他任何观念都还是不确定的,因而是无用的——”(《强力意志》,第1066条)。

如果存在者本身是强力意志,因而是永恒的生成,而强力意志却要求无目标状态,并且排除了那种向某个自在目标的无休止前进,如果强力意志的永恒生成同时也在其可能的形态和支配性构成物方面受到了限定(因为这种生成不可能是无限地新的),那么,作为强力意志的存在者整体就必须让相同者重新出现,而且相同者的轮回就必须是一种永恒的轮回。如果存在者之为存在者是强力意志,那么,这样一种“循环”就包含了存在者整体的“原始法则”(Urgesetz)。

相同者的永恒轮回乃是非持存之物(生成之物)本身的在场方式,但非持存之物却是在最高的持存化中(即在循环中)在场的,带有惟一的规定性,即确保强力运作的恒常可能性。被规定为永恒轮回的存在者之返回、到达和离去,往往具有强力意志的特征。因此,轮回着的存在者的相同性首先也在于:在每一个存在者中,强力的力量运作总是发出命令,而且总是根据这种命令限定着存在

者性质中的一种相同性。相同者的轮回决不意味着：对每个观察者来说，倘若其存在没有为强力意志所规定，那么，相同的从前现成之物就总是会一而再、再而三地现成存在。

“强力意志”说的是：存在者之为存在者是什么，即存在者在其机制中是什么(*was*)。“相同者的永恒轮回”说的是：具备此种机制的存在者整体上如何(*wie*)存在。凭着这个“什么”，一切存在者之存在的“如何”也一道获得了规定。这个“如何”从一开始便确定了如此实情(*daß*)，即：每个存在者在每个时刻都是从这个“如何”中获得它的“如此”(Daß)(它的“事实性”)特征的。因为相同者的永恒轮回标志着存在者整体的特征，所以，它就是存在的一个与强力意志共属一体的基本特征，尽管“永恒轮回”命名的是一种“生成”。轮回着的相同者向来只具有相对的持存，因而是本质上非持存的东西。而它的轮回却意味着：总是把它重新带入持存之中，也就是一种持存化。永恒轮回乃是非持存之物的最持久的持存化。而自西方形而上学的开端以降，存在都是在在场之持存性意义上被理解的；在这里，持存性(*Beständigkeit*)是有歧义的，既指牢固性也指持久。尼采关于相同者的永恒轮回的概念也表达出存在的这同一个本质。诚然，尼采把作为持存的、牢靠的、固定的和僵化不变的东西的存在与生成区别开来。但是，存在依然归属于强力意志，后者必须根据某个持存之物来为自己确保持存性，其惟一目的是为了能够超越自己，亦即能够生成(*werden*)。

存在与生成只是在表面上处于对立之中，因为就其最内在的本质而言，强力意志的生成特征就是相同者的永恒轮回，从而也就是非持存之物的不断持存化。因此，尼采才能在一则十分关键的笔记中写道(《强力意志》，第 617 条)：

“要点重述：

给生成打上存在之特征的烙印——这乃是最高的强力意志。

双重的伪造，一方面是基于感官的伪造，另一方面是基于精神的伪造，旨在保存一个存在者世界，一个持久之物、等价之物等等的世界。

一切皆轮回，这是一个生成世界向存在世界的极度接近——此乃观察的顶峰”。

在其思想的顶点，尼采必然要极端地遵循这种思想的基本脉络，并且着眼于世界的存在来规定世界。这样，他就在形而上学意义上对存在者之真理作了筹划和构造。但同时，在“观察的顶峰”，尼采又说，为了保存一个存在者世界，也即持久地在场者的世界，必须有一种“双重的伪造”。感官以各种印象赋予我们一个被固定的东西。而精神则通过表象活动来确定对象性的东西。两者所做的是对通常活动和生成的东西的固定。作为这样一种对生成的持存化，“最高的强力意志”就可以说是一种伪造了。在“观察的顶峰”，也就是在决定关于存在者整体本身之真理的地方，势必会有某个虚假的东西和一种假相被安置起来了。因此，真理就会成为一种谬误。

确实如此。甚至在尼采看来，真理本质上就是谬误，而且是那种特定的“谬误种类”，后者的特征只有在下述情况下才能得到充分界定，即：我们已经根据存在之本质——在此也就意味着，根据强力意志——明确地认识到了真理之本质的起源。相同者的永恒轮回说的是：存在者整体如何存在，作为万物本身不具有任何价值和目标的存在者整体如何存在。存在者整体的无价值状态，一个

表面上完全否定性的规定,其实是以一个肯定性的规定为基础的,通过后者,存在者才预先分有了相同者的永恒轮回的整体性。然而,存在者整体的这个基本特征也不允许我们把世界思考为某种“有机体”;因为世界决不是通过一种自身持存的目的联系而构造起来的,也并不指向任何自在的目标状态。“我们必须把它[宇宙大全]思考为一个尽可能远离于有机体的整体”(《全集》,第十二卷,第60页)。惟当存在者整体是混沌,它作为强力意志才获得了一种恒久的可能性,得以在相对延续的向来有限制的支配性构成物中“有机地”构成自己。不过,所谓“混沌”并不意味着一种盲目汹涌的混乱,而是指存在者整体的多样性,这种多样性总是追求某个强力秩序、划定强力界限,总是在围绕强力范围的斗争中力求作出决断。

以尼采的想法,这个混沌整体就是相同者的永恒轮回。当我们达到并且严肃地对待了下面这样一种认识,即对这个思想的思考必然具有形而上学筹划的本质方式,这时候,尼采的这个思想才会成为最可惊讶和最可怕的思想。关于存在者整体本身的真理只是由存在者本身的存在来规定的。这个真理既不是思想家的纯粹个人性的体验,被禁锢于某个个人观点的有效范围之内,也不能“科学地”得到证明,这就是说,也不能够通过对个别存在者领域(例如自然或历史)的研究而得到证明。

出于一种要把他的同代人引导到他的形而上学“观察”的“顶峰”的激情,尼采本人最后仍乞灵于这样一些证明;这个情况只是表明,一个人作为思想家要能保持在一种由形而上学所要求的筹划及其证明的轨道上面是多么困难和难得。对于那种把存在者整体思考为相同者的永恒轮回的筹划的真理基础,尼采是有清醒

的认识的。他说过：“生命本身创造了这个对生命来说最沉重的思想；它要超越自己的最大障碍！”（《全集》，第十二卷，第369页）。这里所谓“生命本身”就是强力意志，它通过对当下具体强力等级的强势作用走向自身，把自身提升到至高境界。

强力意志必须面对它自身，它作为强力意志的自身，而且必须是这样来面对，即：为达到其极端强势作用的纯粹赋权过程的至高条件，乃是作为它的最大障碍摆在它面前的。当最纯粹的持存化不只是一次性地，而是持续地、而且作为始终相同的东西摆在它面前时，就会出现这种最大障碍。为了确保这种至高的条件（即价值），强力意志必须成为那种明确地显现出来的“价值设定的原则”。它赋予这种生命——而不是一种彼岸的生命——以独一无二的重力。“从事这方面的重新教育，始终还是当务之急：——也许就在形而上学以最沉重的腔调触动这种生命时——根据我的学说！”（《全集》，第十二卷，第68页）

这就是这位相同者永恒轮回的教师所传授的学说。是强力意志本身，即存在者之为存在者的基本特征，而不是“尼采先生”，设定了这个关于相同者的永恒轮回的思想。非持存之物的至高持存化乃是生成的最大障碍。通过这个障碍，强力意志肯定其本质的最内在的必然性。因为这样一来，永恒轮回就反过来把它的具有限定作用的强力带入世界游戏（Weltspiel）之中。在这种重力的重压下，在那种与存在者整体本身的关联本质上规定着某个存在者的地方，就会取得一种经验，即：存在者之存在必定是强力意志。而由上述那种关联所规定的存在者乃是人类。我们所谓的经验把人类移置到一种全新的关于存在者整体本身的真理之中。然而，因为这种与存在者整体本身的关系标志着人的特征，所以，置身于

这样一种关系之中的人才获得了它自己的本质,并且为了历史的完成而把自身托付给这种历史。

第5节 超人

关于存在者之为存在者整体的真理向来通过某种人类而得到采纳、构造和保存。为什么是这样一种情况呢?对此,形而上学是不能予以思考,甚至不能加以追问的;它几乎没有能力思考这一实情。人类本质对于存在者之保存的归属状态决非基于以下事实,即在现代形而上学中,一切存在者都是某个主体的客体。这种根据主体性来解释存在者的做法,本身就是形而上学的,已经是存在本身与人之本质的隐秘关联的一个潜在后果了。这种关联是不能根据主体—客体关系来思考的,因为主体—客体关系恰恰是对那种关联及其经验可能性的必然误解和不断掩盖。因此,在形而上学之完成中必然出现的拟人论及其后果的本质起源,即人类学主义的统治地位的起源,对形而上学来说还是一个谜,形而上学甚至不能把它当作一个谜来加以注意。因为人归属于存在之本质,人由于这种归属而注定要达到存在之领悟,所以,不同领域和等级的存在者就处于一种可能性之中,即有可能为人所研究和控制。

然而,那种人,那种置身于存在者中间而与存在者——这个存在者作为这样一个存在者是强力意志,而作为整体就是相同者的永恒轮回——相对待的人,被叫作超人。超人的实现过程包含着下面这回事情,即:存在者在强力意志的生成特征中根据相同者的永恒轮回这个思想的最明亮的光亮显现出来。“当我把超人创造

出来时,我在超人周围安排了巨大的生成之面纱,并且让正午的太阳君临超人之上”(《全集》,第十二卷,第362页)。因为作为价值重估的原则,强力意志使历史在古典虚无主义的基本特征中显现出来,所以,这种历史的人类也必须在这种历史中向自身确证自己。

“超人”(Übermensch)这个名称中的“超”(Über)包含着一种否定;它意味着对以往的人的“超”离和“超”出。这种否定中的“否”(Nein)是无条件的,因为它来自强力意志的“肯定”(Ja),直接针对柏拉图式的、基督教道德的世界解释及其所有或隐或显的变式。在形而上学上来思考,这种否定性的肯定决定着人类历史走向一种新的历史。普遍的、但并不透彻的“超人”概念首先指的是那种人的虚无主义的一历史性的本质,这种人以新的方式思考自己,在此也就是意愿自己。因此,超人学说的宣告者冠有查拉斯图特拉之名。“我必须赞美查拉斯图特拉,一个波斯人:正是波斯人首先大体地思考了历史整体”(《全集》,第十四卷,第303页)。在那个预先展示全文内容的“序言”中,查拉斯图特拉说道:“看哪,我来教你们做超人!超人乃是大地·的意义。就让你们的意志说:超人是大地·的意义!”(《查拉图斯特拉如是说》,序言,第三节)。超人是·对以往的人之本质的带有明确意图的无条件否定。在形而上学范围内,人被经验为理性动物(animal rationale)。这个关于人的本质规定贯穿了全部西方历史,而它的“形而上学”起源迄今还没有得到理解,还没有为思想所决断。这意思就是说:思想还没有从一种分离中脱颖而出,那就是追问存在者之存在的形而上学的存在问题与那个更为原初地追问存在之真理、因而也追问存在之本质与人之本质的关联的问题之间的分离。形而上学本身拒绝对这种

本质关联的追问。

超人虽然否定以往的人之本质,但他是以虚无主义方式进行这种否定的。他的否定针对的是以往的人的标志性特征,即理性。理性的形而上学本质就在于:以表象性思维为指导线索,存在者整体得到了筹划,并且被解释为这样一个存在者。

以形而上学的方式来理解,思想乃是对那个使存在者向来成为存在者的东西的知觉性表象。相反地,虚无主义却把思想(理智)把握为一种为强力意志所固有的计算,即对持存保证的指望和估算,也就是把思想把握为价值设定。所以,在对形而上学及其历史的虚无主义解释中,思想(亦即理性)显现为价值设定的根据和标准。一切存在者的“自在地”存在的“统一性”,一切存在者的“自在地”现成的终极“目的”,对一切存在者来说“自在地”有效的真理——凡此种种都表现为这样一些由理性设定起来的价值。然而,对理性的虚无主义否定并没有把思想(ratio)排除掉;而不如说,它把思想置回到动物性(animalitas)的奴役范围内。

不过,连这种动物性也同样被颠倒了,预先已经被颠倒了。它不再被当作单纯的感性和人身上卑下的东西。动物性乃是肉身地存在的身体,也就是从自身而来充满欲望、渴求一切的身体。“身体”(Leib)这个名称指的是一种别具一格的统一性,即意愿生命本身的所有本能、欲望和激情的支配性构成物的别具一格的统一性。由于动物性如其肉身地存在那样生活着,所以,它就是以强力意志的方式存在的。

只要强力意志构成一切存在者的基本特性,动物性就首先注定使人成为一个真实存在者。理性只有作为肉身地存在的理性才是一种活生生的理性。人的所有能力都在形而上学上被预先规定

为强力对自己的运作的支配方式。“但是,醒悟者和认识者却说:我全然是身体,而且此外无他;灵魂只不过是一个表示身体上的某物的词语。身体乃是一种伟大的理性,一种具有单一意义的多样性,既是一种战争又是一种和平,既是一个牧群又是一位牧人。我的兄弟啊,你身体上的器官也是你的渺小理性,即你所谓的‘精神’,你的伟大理性的一个渺小器具和玩物”。(《查拉斯图特拉如是说》,卷一:“论身体的轻蔑者”)迄今为止形而上学所刻画的人的本质特性,即理性,被移置到肉身地存在的强力意志意义上的动物性之中了。

不过,西方形而上学并没有简单地在任何时代都一律把人规定为理性动物。现代的形而上学开端首先开启了那个角色的展开过程的历史,也就是那个使理性赢得其全部形而上学地位的历史性展开过程。只有根据这个地位,我们才能估量:当理性向一种本身已经被颠倒了的动物性回归时发生了什么事。惟有这种作为现代形而上学展开为无条件之物的理性地位,才掩盖了超人之本质的形而上学起源。

现代的形而上学开端是真理之本质的一种转变,这种转变的根据还是隐而不显的。真理变成了确信。确信整个就只关乎能够在表象本身中完成的对被表象的存在者的确保。表象的本质结构与真理之本质的转变是一体的。从形而上学的开端直到现在,表象(νοεῖν[思想])都成了那样一种觉知(Vernehmen),无论在哪里,它都不是被动地接受存在者,而是在主动地凝视之际使在场者作为这样一个在其外观(εἶδος[爱多斯])中的在场者给出自己。

这种觉知现在就成了判决(即正确地做和说)意义上的审

问。^①表象从自身而来又向自身而去审问一切照面之物,审问它们是否以及如何承受表象——作为一种旨在保障的“带到自身面前”(Vor-sich-bringen)——为了自己的可靠性而要求的東西。表象现在不再仅仅是达到对存在者之为存在者的觉知的主轨道,也即不再是达到对在场着的持存之物的觉知的主轨道。表象变成了法庭,它对存在者之存在状态作出裁决,并且判定:只有在表象中通过表象而已经被设置到它自身面前、并且因此对它来说已经得到保障的东西,才可能在将来被视为一个存在者。不过,在这样一种设置到自身面前(Vor-sich-stellen)中,表象向来必然地一道把自身表象出来;但它并不是事后追加地表象自身,根本也不是把自身表象为一个对象,而毋宁说,它预先就把自身表象为这样一个东西,一切都必须被投置到这个东西那里,而且只有在这个东西的范围内,任何个别之物才能得到保障。

诚然,自身表象着的表象之所以能够以这样一种方式对存在者之存在状态作出裁决,只是因为它作为法庭不仅首先根据某种法律进行判决,而且本身就颁布了存在(Sein)之法律。表象之所以能颁布这种法律,只是因为它拥有这种法律,它通过预先把自己变成法律而拥有这种法律。先前的表象的本质结构发生了转移,这种转移表现在:对一切照面之物的表象着的“带到自身面前”把自己确立为存在者之存在。在场的持存性,亦即存在状态,现在就在于一种被表象状态,一种通过这种表象并且对这种表象来说的被表象状态;也即说,就在于这种表象本身。

^① 此处“觉知”原文为 Vernehmen,“审问”原文为 Vernehmung。海德格尔也曾使用“觉知”翻译巴门尼德的 νοεῖν(通译“思想”),并认为后者是接受性的,而不是后世形而上学时代的“表象”。——译注

从前,每一个存在者都是 *subiectum*[一般主体],也就是一个自发地呈放出来的东西。惟因此,它才处于一切的基底(*ὑποκειμενον*, *substans*),处于生生灭灭的一切的基底,也就是进入存在(根据呈放方式进入在场之中)和离开存在的一切的基底。在所有形而上学中,存在者的存在状态(*οὐσία*[在场状态])都是这种原始意义上的主体性(*Subjektivität*)。有一个更为流行、但所指并无不同的名称叫做“实体性”(*Substantialität*)。中世纪神秘主义(陶勒和绍伊瑟)^①把拉丁文的 *subiectum*[一般主体]和 *substantia*[实体]都翻译为“位于底下”(understand),相应地在字面上把 *obiectum*[客体]翻译为“对抛”(gegenwurf)^②。

在现代的开端,存在者之存在状态发生了转变。这个历史性开端的本质就是以这种转变为依据的。*Subiectum*[一般主体]的主体性(即实体性)现在被规定为对自身进行表象的表象。但正是作为理性动物的人是在一种别具一格的意义上对自身进行表象的表象。于是,人就成为一个别具一格的存在者(*subiectum*[一般主体]),成为“决定性的”的“主体”。通过我们这里挑明的主体性的形而上学本质的转变,“主体性”这个名称就为未来保留并且保持了独一无二的意义,那就是:存在者之存在在于表象。与实体性相反,现代意义上的主体性被显突出来,并且最后被扬弃于其中。因

① 陶勒(Johannes Tauler, 1300—1361年):中世纪德国神秘主义哲学家,艾克哈特大师的弟子,著有《追随基督的可怜生活》(*Nachfolgung des armen Lebens Christi*)等。绍伊瑟(Seuse),又名苏索(Heinrich Suso, 1295或1300—1365年):中世纪德国神秘主义者,著有《典范》(*Exemplar*)、《永恒智慧书》(*Büchlein der ewigen Weisheit*)等。——译注

② 此处 *understand* 为中古高地德语词语;拉丁文 *obiectum* 有“对面、障碍、对象”等义,其动词形式 *obicere* 有“抛向、使遭受、放在……前面、提供”等含义。——译注

此,黑格尔形而上学的决定性要求就如下述:“根据我的观点——我这种观点只能通过对体系本身的阐明才能得到证明——,一切问题的关键在于:不是把真实之物把握和表达为实体,而是丝毫不少地把它把握和表达为主体”。^①主体性的形而上学本质并不是在“自我性”(Ichheit)中完成的,更不是人的唯我论中完成的。“自我”(Ich)向来只是一个可能的、在某些情况下十分切近的时机,在其中,主体性的本质昭示自身,并且为这种昭示寻求一个寓所。作为任何一个存在者的存在,主体性决不只是“主观的”——某个个别自我的偶发之见这种恶劣意义上的“主观”。

因此,如果着眼于如此被理解的主体性来谈论现代思想的主体主义,那我们就必须完全拒绝那种观念,即以为:这里是在讨论一种“纯粹主观的”、自我主义的和唯我论的意见和腔调。因为只要对主体来说一切都成了客体,那么,主体主义的本质就是客体主义。非客体之物——非对象性的东西——也还是从客体出发、通过对客体的防御关联而得到规定的。由于表象把照面之物和自行显示之物摆置入被表象状态,所以如此被投置的存在者就成了“客体”(Objekt)。

一切客体性都是“主体性的”。这并不是说:存在者被贬低为某个任意的和偶然的“自我”的一种单纯观点和意见。一切客体性都是“主体性的”,这意思是说:照面之物被设立为一个立足于自身

① 现有中译本把这段话译作:“照我看来,——我的这种看法的正确性只能由体系的陈述本身来予以证明——一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理理解和表述为和表达为实体,而且同样理解和表述为主体”。这里的“不仅……而且”结构的译法是成问题的,应为“不是……而是”(nicht——sondern)。参看黑格尔:《精神现象学》,上卷,贺麟、王玖兴译,北京1983年,第10页。——译注

的对象。所谓“存在状态是主体性”与“存在状态是对象性”，说的是同一个东西。

由于表象首先要把一切照面之物保障为被表象之物，它就不断地扩张有待表象之物的范围。以此方式，表象就通过向来对自身的扩张而超出自身。因此，表象在自身中——而不是外在地——就是一种欲求。这种欲求力求满足自身的本质，即：它要根据作为表象的表象来规定一切照面之物和一切自行发动之物的存在状态。莱布尼茨把主体性规定为一种欲求着的表象。凭着他的这一认识，现代形而上学的全部开端才首先达到了（参看《单子论》，第14节和第15节）。Monas[单子]，即主体的主体性，就是 perceptio[知觉]和 appetitus[欲求]（也可参看《以理性为基础的自然的原则和神恩的原则》，第2节）。^①作为存在者之存在的主体性意味着：除了自身欲求着的表象的立法，没有什么东西还可能制约这样一种表象。

然而，主体性的本质现在却自发地并且必然地力求无条件的主体性。康德的形而上学还遏止了存在的这种本质欲望——不过，这同时也是为了给这种本质欲望的满足建立根据。原因在于，康德形而上学首次把主体性的隐秘本质（作为在形而上学上被把握的一般存在的隐蔽本质）带入概念之中，也就是认识到：存在是存在者之可能性条件意义上的存在状态。

但作为这样一种条件，存在不能由一个存在者来限定，也即不能由某个本身还受限制的东西来限定，而毋宁说，存在只能由存在

^① 莱布尼茨的《以理性为基础的自然的原则和神恩的原则》(Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, 作于1714年)常简作《自然的原则和神恩的原则》。——译注

本身来限定。惟有作为无条件的自身立法,表象——亦即在其本质的受控制的、完全展开出来的丰富性中的理性——才是一切存在者的存在。不过,这种自身立法却标识着“意志”的特征,只要“意志”的本质是在纯粹理性的视界内得到规定的。作为欲求性的表象,理性本身同时也是意志。理性的无条件主体性乃是一种蓄意的自我认识。这就是说:理性是绝对精神。作为绝对精神,理性是现实的绝对现实性,是存在者之存在。理性本身只有以由它构造起来的存在的方式而存在,因为它在对它来说本质性的自我欲求着的表象的所有阶段上使自身显现出来。

在黑格尔意义上,所谓“现象学”就是存在把自身带向概念(作为无条件的自身显现)。在这里,“现象学”并不是指某个思想家的思想方式,而是指无条件的主体性的存在方式,也就是无条件的主体性作为无条件的自身显现着的表象(思想)本身如何是一切存在者的存在。黑格尔的《逻辑学》就属于“现象学”,因为在其中,无条件的主体性的自身显现只有在下述情形下才会成为无条件的,即:甚至一切显现的各个条件,也就是“范畴”,在它们最本己的自身表象和揭示中——作为“逻各斯”(Logos)——也被带入绝对理念的可见性之中了。

无条件的和完全的自身显现,那种在绝对理性本身所是的光照中的自身显现,构成了绝对理性之自由的本质。虽然理性就是意志,但在这里,作为表象(理念)的理性却决定着存在者之存在状态。表象把被表象者与表象者区分开来,并且为了表象者而把被表象者区分出来。表象本质上就是这种区分和分离。因此,在整个“科学体系”的“序言”中,黑格尔写道:“分离活动就是知性(Verstand)的力量和工作,是那个最可惊奇和最伟大的或者毋宁说绝

对的强力的力量和工作”。(《全集》,第二卷,第25页)^①

惟当理性以此方式形而上学地展开为无条件的主体性,并且因此展开为存在者之存在,这时候,把以往的理性优先地位颠倒为动物性优先地位的做法本身,才能够成为一种无条件的颠倒,也就是一种虚无主义式的颠倒。这种对无条件理性的形而上学优先地位(它规定着存在)所作的虚无主义式否定——而不是对理性的完全排除——,乃是一种肯定,也就是把身体的无条件作用肯定为一切世界解释的命令地位。“身体”这个名称表示的是强力意志的那样一个形态,正是在其中,强力意志才能直接为作为“主体”的人所通达,因为它始终是合乎状况的(zuständlich)。所以,尼采说:“根本点:从身体出发并且用它作为指导线索”(《强力意志》,第532条;参看第489条,第659条)。然而,如果说身体成了世界解释的指导线索,那么这并不意味着:“生物学的东西”和“有生命的东西”被置入存在者整体之中了,而且存在者整体本身被“活生生地”思考了;而不如说,这话的意思倒是:“有生命的东西”的特殊领域在形而上学上被把握为强力意志了。“强力意志”并不是什么“有生命的东西”和“精神性的东西”;相反,通过强力意志意义上的存在,“有生命的东西”(“生命体”)和“精神性的东西”被规定为存在者了。通过把表象当作计算性思维(价值设定)来利用,强力意志就使表象意义上的理性隶属于自身。这种迄今为止可以为表象效力的理性意志(Vernunftwille)把它的本质转变到一种意志中,一种作为存在者之存在对自身发布命令的意志中。

^① 参看黑格尔:《精神现象学》,序言,中译本,贺麟、王玖兴译,北京1983年,第20—21页(译文有改动)。——译注

把表象的优先地位颠倒为作为强力意志的意志的优先地位,这乃是一种虚无主义式的颠倒;在这种颠倒中,意志才达到在主体性之本质中的无条件支配地位。意志不再仅仅是对表象性的理性而言的自身立法,这种理性首先作为表象性的理性也才是行动性的理性。意志现在是对它自身的纯粹的自身立法,即:一种为达到其本质的命令,而它的本质就是命令活动,也就是强力的纯粹强力运作。

通过这种虚无主义式的颠倒,被颠倒的表象之主体性不光是被倒转为意愿的主体性了,而不如说,通过意志的本质优先地位,甚至连无条件状态(Unbedingtheit)的以往本质也受到了动摇和转变。表象的无条件状态始终还受制于那个把自身投置给表象的东西。可是,惟有意志的无条件状态才首先为可投置之物(das Zustellbare)赋权,使之成为这样一个可投置之物。无条件的主体性的本质惟在意志的这样一种有所颠倒的赋权作用中才达到它的完成。这种完成并不意味着完满状态,一种还得以某个自在地持存的尺度来衡量的完满状态。完成在这里说的是,主体性之本质的那个极端的、迄今为止都被抑制起来的可能性,现在成为本质中心了。所以,强力意志既是无条件的主体性,又因为被颠倒了,所以也是完成了的主体性;借助于这样一种完成,这种主体性同时穷尽了无条件状态的本质。

现代形而上学的开端把 ens(存在者)把握为 verum(真实之物),并且把后者解释为 certum(确信之物)。表象和被表象者的确信变成了存在者的存在状态。直到费希特的《全部知识学的基础》(1794年),这种确信还局限于人类的 cogito - sum[我思—我在]的表象,而 cogito - sum[我思—我在]因为是人类的,所以只可

能是一种受造的、从而是有条件的。在黑格尔的形而上学中,理性的主体性得以进入其无条件状态而被制定出来。作为无条件的表象的主体性,它虽然承认了感性的确信和身体上的自身意识,但这只不过是为了把它们扬弃到绝对精神的无条件状态中去,因而干脆就否定它们具有一种无条件优先地位的任何可能性。只要在理性的无条件主体性中排除了极端的相反可能性,即自发地进行自我命令的意志的一种无条件的本质统治地位的相反可能性,那么,绝对精神的主体性就是一种虽然无条件的、但本质上依然未完成的主体性。

只有当绝对精神的主体性被颠倒为强力意志的主体性时,作为主体性的存在的最后本质可能性才完全展现出来了。反过来讲,在这样一种颠倒中,表象着的理性通过向设定价值的思想活动的转变而得到了承认,但目的只是为了使它效力于对强势作用的赋权过程。无条件表象的主体性被颠倒为强力意志的主体性之后,理性的优先地位,作为存在者之筹划的主导轨道和和审判法庭的理性的优先地位,也就一道崩溃了。

强力意志的完成了的主体性乃是“超人”的本质必然性的形而上学起源。按照以往的存在者之筹划,真实存在者就是理性本身,作为有所创造和有所安排的精神的理性本身。所以,理性的无条件的主体性才能够把自己认作那样一种真理的绝对者,即基督教所传授的关于存在者的真理的绝对者。按照基督教的这个学说,存在者是造物主的造物。至高的存在者(summum ens)就是造物主本身。创造是以形而上学方式、在制造性的表象意义上被把握的。表象着的理性的优先地位的倒塌蕴含着尼采所谓基督教—道德的上帝死了这样一个事件的形而上学本质。

然而,正是这同一种把无条件理性的主体性转变为强力意志的无条件主体性的颠倒,同时也把主体性移置入它自身本质的一味展开过程的无限制的全权(Vollmacht)之中。现在,作为强力意志的主体性在对强势作用的赋权过程中全然只是意愿它自身,意愿作为强力的它自身。在这里,对自身的意愿意味着:在对自身本质的最高完成中把自己带到自身面前,并且如此这般地成为这个本质本身。因此,完成了的主体性就必须根据它最内在的东西使它固有的本质超出自身之外。

不过,完成了的主体性不允许有它自身之外的一个外部。没有什么有权要求存在,这个不在完成了的主体性的强力范围内的存在。根本上,超感性领域和一个超感性的上帝的区域已经崩溃了。现在,因为只有人作为表象着的、设定价值的意志而在存在者之为存在者整体中间存在,所以,他就必须为完成了的主体性提供其纯粹本质的场所。因此,作为完成了的主体性,强力意志只能把它的本质置入主体之中;人,特别是那个已经超出以往的人的人,就是作为这个主体而存在的。以此方式被置入其最高位置中,强力意志作为完成了的主体性就是最高的和惟一的主体,即超人。这个超人不仅仅以虚无主义方式超越了以往的人的本质,而且同时作为对这种本质的颠倒超出自身而进入其无条件之物中,也就是进入存在者整体,即相同者的永恒轮回之中。如果在存在者中间,在整体上无目标的并且本身作为强力意志而存在的存在者中间,这个新人类意愿自身并且以它的方式意愿一个目标,那么,他就必然要意愿超人:“目标不是‘人性’,而是超人!”(《强力意志》,第1001条)这个“超人”并不是一个超感性的理想;他也不是在某个时候显露出来、在某个地方出现的什么人物。作

为完成了的主体性的最高主体，“超人”是强力意志的纯粹强力运作。所以，“超人”这个思想也并不源起于这位“尼采先生”的一种“狂妄自负”。如果人们真的要从思想家角度来思考这个思想的来源，那么这个来源就在于那种最内在的坚定性，尼采正是根据这种坚定性得以服从完成了的主体性（即关于存在者之为存在者的最后的形而上学真理）的本质必然性。超人活着，因为这个新人类把存在者之存在当作强力意志来意愿。这个新人类意愿这种存在，因为他本身被这种存在所意愿，也就是说，作为人类被无条件地转让给自身。

因此，传授超人学说的查拉图斯特拉就以下面这句话结束了他的学说的第一部分：“‘所有的神都死了；现在我们意愿超人活着’——在某个伟大的正午，就让这成为我们的最后意志吧！——”（《查拉图斯特拉如是说》，第一卷结尾）。在最明亮的光亮时分，在存在者整体作为相同者的永恒轮回显示出来时，意志必须意愿超人；因为只有在对超人的展望中，相同者永恒轮回的思想才能够结出果实。在此有所意愿的意志并不是愿望和欲求，而是强力意志。在此有所意愿的“我们”是那些人，他们已经经验到作为强力意志的存在者之基本特征，并且知道：在其顶峰，强力意志意愿它的本质本身，因而是与存在者整体一致的。

现在，尼采在《查拉图斯特拉如是说》序言中提出的那个要求才变得清晰可见了：“就让你们的意志说：超人将是大地的意义！”这个“将是”所言说的存在，^①乃是一种被命令的存在，而且因为命令本质上就是强力意志，所以这种存在本身就是一种强力意志。

① 此处“将是”原文为 sei，为德文系词 sein 的第一虚拟式。——译注

所谓“就让你们的意志说”，这话首先意味着：让你们的意志是强力意志。但作为新的价值设定的原则，强力意志乃是下面这回事情的根据，即这个存在者并不是超感性的彼岸，而是尘世大地，而且是围绕大地统治地位的斗争的客体；这个存在者的意义和目标成了超人。“目标”不再指“自在地”持存着的目的，它的意思无异于“价值”。价值乃是由强力意志本身所限定的强力意志自身的条件。主体性的最高条件乃是那个主体，即主体性本身把它无条件的意志置入其中的那个主体。这种意志言说和设定存在者整体是什么。尼采把下面这段话献给这种意志法则：

“对于我们已经赋予现实和想像事物的所有美和崇高，我愿把它当作人的所有物和产物来索回：作为人最美好的辩护词。人作为诗人、作为思想家、作为神、作为爱、作为强力——：呵，通过他那种君王般的慷慨大方，他已经把它赠送给事物，旨在使自身赤贫，使自已感到可怜！迄今为止，他最大的无自我状态就在于：他赞赏和崇拜，而且知道如何隐藏自己：他是那个创造了他所赞赏的东西的人。——”（《强力意志》，第二章开场白，作于1887-1888年）

然而，这样一来，存在者整体难道不是根据人的形象被解释，而且“主观地”被制作出来的吗？这种对存在者之为存在者整体的人化难道不是导致了对世界的缩小么？但相反的问题出现了：在这里人是谁？存在通过谁、根据谁被人化？对世界的“主体化”是以何种主体性为根据的？如果以往的人通过独一无二的虚无主义的颠倒首先必须转变为超人，后者作为最高的强力意志意愿让存在者作为存在者而存在，那又如何呢？

“……不再是保存的意志，而是强力意志；不再是‘一切都只是

主观的’这样一个谦恭的说法,而是‘它也是我们的作品!——让我们为之骄傲!’”(《强力意志》,第1059条)。虽然一切都是“主观的”,但这是在为存在者赋权、使之成为存在者的强力意志的完成了的主体性意义上来讲的。“把世界‘人化’,这就是说,越来越多地感到自己是世界的主人——”(《强力意志》,第614条)。然而,人不是通过一种根据偶然的观点和愿望对事物的任意强制而成为“主人”的。成为主人首先意味着:服从于那个对强力之本质的赋权作用的命令。本能首先发现它们的具有强力意志方式的本质是伟大的激情,也即在其本质中为纯粹的强力所充满的激情。它们冒着“自身”之险,它们本身就是自己的“法官、复仇者和牺牲品”(《查拉图斯特拉如是说》,卷二,“论自我克服”)。渺小的欢乐对伟大的激情是格格不入的。决定性的并不是单纯的感官,而是把感官扣留于其中的强力特征:“感官的力量和强力——这是一个发育良好的和完完整整的人身上最本质性的东西:首先必须有这个绚丽多姿的‘动物’——否则,一切‘人化’又有什么要紧的!”(《强力意志》,第1045条)

如果人的动物性被归结为作为其本质的强力意志,那么,人就成为最终“被固定的动物”。“固定”(Fest-stellen)在此意味着:确定和界定本质,因而同时使这个本质持存,把它带向持立——在表象之主体的无条件的自身持存状态意义上。与之相反,以往的人,惟在理性中寻求自己的标志的以往的人,乃是“尚未被固定的动物”(《全集》,第十三卷,第276页)。因此,以虚无主义方式来思考,“人化”就意味着:通过把理性的优先地位颠倒为“身体”的优先地位,首先使人成为人。这同时也意味着:根据这种被颠倒的人来解释存在者之为存在者整体。所以,尼采才能够说:“‘人化’——

是一个充满偏见的词语,而且,在我听来几乎与你们听出来的意思相反”(《全集》,第十三卷,第206页)。人化的反面,也就是通过超人造成的人化,乃是“非人化”(Entmenschlichung)。后者把存在者从以往的人的价值设定中解放出来。通过这种非人化,存在者“赤裸裸地”显示为强力意志即“混沌”(Chaos)的支配性构成物的强力运作和斗争。于是,根据存在者之存在的本质,存在者纯粹地是“自然”。因此,在关于相同者永恒轮回的学说的最早一则草案中,尼采写道:“混沌或者自然:‘论自然的非人化’”(《全集》,第十二卷,第426页)。

在形而上学上把人固定为动物的做法意味着对超人的虚无主义式的肯定。惟在存在者之为存在者是强力意志而存在者整体是相同者的永恒轮回之际,那种虚无主义式的颠倒,即把以往的人颠倒为超人,才可能得到完成,而超人才必须成为由强力意志的无条件主体性为自己树立起来的强力意志本身的最高主体。

超人并不意味着:按照以往的人的方式对通常的暴行的任意专横加以笨拙的放大。与任何单纯的对现存的人进行无度的夸张的做法不同,迈向超人的步伐根本上是要把以往的人转变为“反面”。这个“反面”也不只是要树立人的一个“新类型”。而不如说,以虚无主义方式被颠倒的人首次作为类型(Typus)的人而存在。“关键在于这个类型:人类只是试验材料,是败类的巨大剩余:一片废墟”(《强力意志》,第713条)。强力意志的完成了的无条件性本身为了它自己的本质(作为条件)而要求一点:与这样一种主体性相应的人类意愿自身,并且只能这样来意愿自身,也就是通过有意愿地和有意识地把自己塑造为那个以虚无主义方式被颠倒的人的种类(Schlag)来意愿自身。

在人的这种由自己掌握的自身塑造中,典型之处在于那种简化过程的简单的严格性;此所谓简化过程就是把一切事物和人类都简化为一个统一性,即一个为了大地统治地位而进行的对强力之本质的无条件的赋权过程的统一性。这种统治地位的条件,即一切价值,通过一种对事物的完全“机械化”(Mechinalisierung)和对人类的培养而被设定起来,并且得以实现。尼采认识到机械的形而上学特征,并且在其《漫游者及其阴影》一书(1880年)的一个“格言”中道出了他这种认识:

“作为教导员的机械。——机械通过自身教导人群,在每个人只能做一件事的行动中要相互交错地进行:它提供出一个党派组织和作战的模式。另一方面,它并不助长个体的专横跋扈:它从许多部件中做出一台机械,从每个个体中做出一件只有一个用途的工具。它最普遍的作用就是:教导集中化的用场”。(《全集》,第三卷,第317页)

机械化使一种省力的、同时也即储蓄力量的、时时处处都一目了然的对存在者的掌握成为可能。它的本质区域也包括科学在内。科学不光保持它们的价值;它们也不仅仅获得一种新的价值。而毋宁说,科学本身现在首次成了一种价值。作为对一切存在者的以企业方式进行的可控制的探究,科学把存在者固定起来,而且通过它们的固定限定了强力意志的持存保障。而对人类的培养却不是对感性的抑制和麻痹意义上的驯服,相反地,这种培养乃是对力量的储备和净化,使力量进入一切行动的可严格控制的“自动化”(Automatismus)的单一性之中。惟在强力意志的无条件主体性成为存在者整体的真理之际,一种种族培养的设置原则才是可能的,也就是在形而上学上必然的;这个设置原则并不是纯粹的自

发生长的种族教育,而是自我认识着的种族思想。正如尼采的强力意志思想不是在生物学上的,而是存在学上的,同样地,尼采的种族思想也不具有一种生物主义的意义,而倒是具有一种形而上学的意义。

因此,所有对事物的机械设置和对人类的种族培养,其形而上学的、与强力意志相应的本质就在于那种对一切存在者的简化,即根据强力之本质的原始简单性对一切存在者的简化。强力意志惟一地从这种单一意志的惟一顶点来意愿自身。它并没有在不可综观之物的多样性中丧失自己。它对自己的提高以及这种提高的确保的决定性条件所知甚少。在此所谓“甚少”并不是低微和缺失,而是最高的命令可能性的丰富性;根据其最简单的决定,这种命令可能性对整体之可能性来说具有最广大的开放性。“有一位中国古人说过,他听说:国将没落,法规多多”。^①(《强力意志》,第 745 条)

从强力意志本身固有的简单性而来,出现了它的所有形态和种类的清晰性、洗炼性和坚固性。种类、类型之类的东西惟起源于强力意志,并且惟与强力意志相符合。而对一切价值的虚无主义的、古典的重估要预先思考、描画和获取无条件的大地统治地位的条件,其方式却是“伟大的风格”。“伟大的风格”规定着“古典的审美趣味”,后者包含着

“一定量的冷酷、清醒、坚硬:首先是逻辑,精神性方面的幸福,‘三个统一体’,聚精会神,对情感、情绪、机智(esprit)的

^① 这里出处不详,估计出自《左传·昭公六年三月》:“国将亡,必多制”。另参《老子》第 57 章:“民多利器,而邦家滋昏;……法令滋章,而盗贼多有”。——译注

仇恨,对多样性、不可靠性、彷徨、预感的仇恨,以及同样地对简明、尖锐、漂亮、善良的仇恨。人们不应把艺术家的公式当作儿戏:人们应当改造生命,从此以后,生命必须表达自身”。(《强力意志》,第849条)

伟大的风格的伟大性源于那种简化力量的广度,这种简化始终是强化。但因为伟大的风格预先烙印了涵括一切的大地统治地位的方式,并且始终牵涉于存在者整体,所以,它也就包含着某种巨大之物(das Riesige)。然而,这种巨大之物的真正本质并不在于对过多之物的纯粹量上的排列。伟大风格的巨大特性吻合于一种微少,后者包含着那种简单之物的真正的本质丰富性,而强力意志的突出标志就在于对这种简单之物的掌握。这个巨大之物不受量的规定。伟大风格的巨大特性乃是一切存在者之存在的那种“性质”,后者始终与强力意志的完成了的主体性相符合。所以,虚无主义的“古典性”也就克服了一切浪漫主义,后者始终还隐含着一切“古典主义”,因为“古典主义”仅仅“追求”“古典性”。“在法国的浪漫主义概念意义上,贝多芬是第一位伟大的浪漫主义者,就像瓦格纳是最后一位伟大的浪漫主义者……古典审美、严肃风格的两个本能的仇敌——谈不上‘伟大的’风格”。(《强力意志》,第842条)

伟大的风格是强力意志的方式,即强力意志预先把对一切事物的设置和对人类的培养当作对本质上无目标的存在者整体的掌握置入它自己的强力之中、以此强力为基础在持续不断的提高中对每一个步骤进行强势压服并且把每一个步骤预先规定下来的方式。在形而上学上看,这种对大地统治地位的掌握乃是对生成者整体的无条件的持存化。可是,这样一种持存化却违背那个意图,

即仅仅要保障一种均匀的单一性的无限地延续的目的状态(End-Zustand)这样一个意图;因为强力意志由此就会停止成为它自身,原因在于它剥夺了自身的提高可能性。轮回复返的“相同者”的相同性在于一种不断地更新的命令。当下具体支配性构成物的可计算的和可控制的“相对延续”,本质上不同于一种麻木不仁的固执的毫无危险的持存状态。这些支配性构成物在某个特定时期里是牢固的,而这个时期却是可控制的。这种牢固性在一种本质上计算性的强力的运作空间里总是具有一种受控制的变化可能性。

在伟大的风格中,超人证实它独一无二的规定性。如果人们拿以往的价值设定的理想和愿望来衡量完成了的主体性的这个最高主体,那么,超人形态就将从视野中消失。与之相反,如若每一个确定的目标和每一条道路以及每一种构成物向来都只是强力意志的无条件的强势作用的条件和手段,那么,在那里,那个作为立法者首先把对大地的统治地位的条件设定起来的人的单一意义,恰恰就在于它没有为这样一些条件所规定。

超人表面上的不可把握性指示着那种尖锐性,强力意志的这个本真主体正是借助于这种尖锐性而为一种反对任何固定的根本性的反意志(Widerwille)所渗透的。而这种反意志就是强力意志的标志。超人并不知道单纯例外的毫无成效的越位(das Abseits);超人的伟大性就在于:他把强力意志的本质置入一种人类的意志之中,这种人类在这样一种意志中意愿自身成为大地的主人。在超人中存在着“一个本己的审判权,没有更高的法庭来审判它了”(《强力意志》,第962条)。个体、群体以及它们的相互关联的地位和种类,一个民族和民众团体的等级和法规,取决于它们的

命令力量的强度和方式；根据这种命令力量，它们服务于人对自身的无条件的统治地位的实现。超人是那种人类的种类，这种人类首次把自身当作一个种类来意愿，并且把自身打造为这样一个种类。^①但为此就需要有一把“榔头”，以使用它来打造和锤炼这个种类，用它来捣毁以往的一切，因为后者已经与超人不相适合。因此，在一则为其“主要著作”准备的笔记的结尾部分，尼采是这样开始的：“第四章：榔头。何以人类天生就一定是颠倒过来进行评价的人呢？——”（《全集》，第十六卷，第417页；作于1886年）。在后期的一个计划中，“相同者的永恒轮回”依然是贯穿一切的对存在者整体的规定；其中结尾一节的标题是：“颠倒者。他们的榔头‘轮回学说’”。（《全集》，第十六卷，第425页）

如果存在者整体是相同者的永恒轮回，那么，对置身于这个整体中间而必须把自身把握为强力意志的人类来说，就只还剩下这样一种决断：他是否更意愿一种以虚无主义方式被经验的虚无，而不是根本就不再意愿、并且因此放弃他的本质可能性。如果人类意愿那种以古典的—虚无主义方式被理解的虚无（即存在者整体的无目标状态），那么，在相同者的永恒轮回这把榔头的敲打下，他就为自己创造了一种状态，一种使颠倒过来的人的类型成为必要的状态。这个人的种类在无意义的整体范围内把强力意志设定为“大地的意义”。欧洲虚无主义的最后阶段乃是一种“灾难”，而后者是在翻转的肯定意义上讲的：“兴起了一种筛选人类的学说……它促使弱者作出决断，也促使强者作出决断——”（《强力意志》，第

① 此处译为“打造”的德文动词为 *schlagen*，中译文难以体现它与上下文中的名词“种类”（*Schlag*）的字面和意义联系。——译注

56条)。

如果存在者之为存在者是强力意志,那么,存在者整体作为相同者的永恒轮回就必定强势压服了一切与存在者的关联。

如果存在者整体是相同者的永恒轮回,那么,存在者之基本特征就把自身揭示为强力意志了。

如果相同者的永恒轮回支配着作为强力意志整体的存在者,那么,强力意志的无条件的和完成了的主体性就必须以人类的方式被置入超人的主体之中。

存在者之为存在者整体的真理是通过强力意志和相同者的永恒轮回而得到规定的。这种真理通过超人而得到保存。存在者之为存在者整体的历史,以及相应地被这种历史纳入其区域之中的人类历史,具有虚无主义的基本特征。但以这样一种方式得到完成和保存的存在者之为存在者整体的真理,究竟是从哪里取得它本己的本质的呢?

第6节 公正

尼采把“真实之物”(das Wahre)和“真理”(Wahrheit)这两个名称保留给柏拉图所谓的“真实存在者”(ὄντως ὄν, ἀληθῶς ὄν),后者指的是存在者之存在,即理念。因此,对尼采来说,“真实之物”与“存在者”,“存在”与“真理”指的是同一个东西。但因为尼采是以现代方式进行思考的,所以,真理基本上不只是表象性认识的一个规定了,而毋宁说,与表象向着有所确保的投置的转变相应,真理就在于对持久之物的设定。对“真理”的持有乃是一种表象性的持以为真(das vor - stellende Für - wahr - halten)(《强力意志》,第

507条)。真实之物乃是在表象性思维中被固定的、因而持存的东西。不过,在虚无主义的重估之后,这个持存之物不再具有自在地现成的超感性之物的特征。持存之物确保着生命体的持存,因为一切生命体都需要一种固定的范围,好让它保存自己。

然而,保存并不是生命体的本质,而只是这种本质的一个基本特征,这种本质在其最本己的意义上倒是保持为提高。因为保存向来把一个固定之物设定为保存和提高的必要条件,但必然是基于强力意志的本质对这样一些条件的设定,并且作为对条件的设定而具有价值设定的特征,所以,作为持存之物的真实之物就具有价值特征。真理乃是一种对强力意志来说必然的价值。

不过,持存化却总是把生成者固定起来。所以,既然真实之物是持存之物,那么,对于在生成中成其本质的现实之物,真实之物就会把它表象为它所不是的样子。真实之物于是就成为与生成者(即真正现实之物)意义上的存在者不相称的东西,因而就是错误的东西——如果根据长期以来流行的形而上学规定,真理的本质被看作表象与事物的适合,则情形尤为如此。而且实际上,尼采就是在这个意义上思考真理的本质的。要不然,尼采如何可能把他那个相应的关于真理之本质的界定表达为:“真理就是一种谬误,而没有这个种类,生命体的某个特定种类就无法生活。生命的价值乃是最终关键”(《强力意志》,第493条)。真理虽然是一种对强力意志来说必然的价值。“但真理并没有被视为最高的价值标尺,更没有被视为最高的强力”。(《强力意志》,第853条,第三节)

真理是强力意志的保存条件。保存是强力意志的一种强力运作方式,它虽然是必然的,但决不是充分的,也就是说,决不是真正支撑其本质的。保存本质上服务于提高。提高总是超出被保存

者及其保存；但并不是通过单纯的对更多强力的添加。强力方面的这种“更多”(Mehr)在于：提高开启出强力超越当下强力的可能性，使强力意志转变到这些更高的可能性之中，同时激发强力意志由此出发进入其本真的本质之中，也即成为对它自身的强势作用。

在如此这般被理解的强力提高的本质中，关于艺术的“更高概念”得到了完成。艺术的本质要在艺术作品中见出，“艺术作品，在没有艺术家情况下出现的艺术作品，譬如作为身体、作为组织(普鲁士军官团、耶稣教团)等。何以艺术家只是一个初步阶段”。(《强力意志》，第 796 条)强力意志真正的基本特征的本质，亦即提高，乃是艺术。艺术首先规定了存在者之为存在者的基本特征，也可以说，存在者的形而上学性质。因此，尼采早就把艺术命名为“形而上学的活动”(《强力意志》，第 853 条，第 4 节)。由于存在者之为存在者(作为强力意志)本质上是艺术，所以，在强力意志的形而上学意义上，存在者整体必须被把握为“艺术作品”：“世界乃是一件自我生殖的艺术作品——”(《强力意志》，第 796 条)。这种着眼于艺术对存在者之为存在者整体的形而上学筹划与一种美学的世界观毫无共同之处；除非人们以尼采所愿望的方式理解美学，也就是以“心理学的方式”理解美学。这时候，美学就被转变为一种以“身体”为引线来解释一切存在者的动力学(Dynamik)。不过，“动力学”在此指的却是强力意志的强力运作。

艺术是受作为提高的强力意志限定的强力意志本身的充分条件。它是对强力之本质决定性的价值。只要在强力意志的本质中提高比保存更为本质性，那么，艺术也就比真理更有限定作用——尽管从另一个角度来看，真理本身限定着艺术。因此，与真理相区

别,艺术“更多地”——可以说在一种更本质性的意义上——具有价值特征。尼采知道:“艺术比真理更有价值”。(《强力意志》,第853条,第4节;参看第822条)^①

然而,作为必然的价值,真理在强力意志的统一本质范围内具有一种与艺术的本质关联,就如同保存之于提高。因此,只有当真理与艺术的关联以及艺术本身在真理的丰富本质中一并得到思考时,真理的丰富本质才能得到把握。而反过来,艺术的本质也指向首先得到规定的真理的本质。艺术在有所美化或转化之际(verklärend)为对当下强力意志的超越开启出更高的可能性。

这种可能的东西既不是逻辑上无矛盾之物,也不是实践中可实行的东西,而是尚未冒险的、因而还现成的东西的闪亮。这个在有所美化的开启中被设定的东西具有假相(Schein)的特征。我们且让“假相”这个词保持在其根本的歧义性中:在闪烁和闪耀意义上的假相(如:太阳闪耀),以及单纯的看来似乎如此(So-Scheinen)意义上的假相(如:夜晚路上的灌木看起来似乎是一个人,而实际上只是一丛灌木而已)。前者是作为光辉(Aufschein)的假相,后者则是作为假象(Anschein)的假相。但因为光辉意义上的有所美化的假相始终也按特定的可能性对生成中的存在者整体有着固定和持存化的作用,所以,这种假相也是一种与生成者并不适应的假相。因此,作为力求辉耀着的假相(aufscheinendes Schein)的意志,艺术的本质昭示出它与真理之本质的联系,只要真理的本质被把握为为持存保障所必需的谬误,也即被把握为单纯的假相。

^① 对此更详细的讨论,可参看本书上卷第一章第12节。——译注

被尼采称为真理、并且首先被界定为与强力相关的必然假相的东西,其完全的本质不只是包含着与艺术的关联;而毋宁说,它只有在预先一体地支撑着真理与艺术的本质性的相互关联的东西中才能获得其统一的规定基础。但这就是强力意志本身的统一本质,当然,现在它被把握为一种“把……带向闪耀和显现”(das zum - Scheinen - und - Erscheinen - bringen),也即把那个对强力意志本身的强势压服作用的赋权过程具有限定作用的东西带向闪耀和显现。而同时,在被尼采命名为真理并且解释为“谬误”的东西中,对存在者的符合(Anmessung)作为对真理之本质的主导性规定也显露出来了。同样地,对有所美化的假相意义上的艺术的解释也在无意间要求以开启和“把……带入敞开域中”(即解蔽)作为它的主导性规定。

符合与解蔽,adaequatio[符合]与ἀλήθεια[无蔽],在尼采的真理概念中表现为真理的形而上学本质的余音,一种依然回响着的、但完全没有被理会的余音。

在形而上学的开端中,关于作为ἀλήθεια(无蔽状态和解蔽)的真理的本质已经被决定下来了,那就是:真理的这个本质今后将在关于作为符合(ὁμοίωσις, adaequatio)的真理的规定(这种规定惟以真理的本质为根源)面前步步退却,但决不会消失殆尽。形而上学从来没有触及到此后一直起支配作用的真理的本质(作为通过表象对存在者的符合性开启),但它也不加追问地让这种开启和解蔽特征沦于被遗忘状态。不过,这种被遗忘状态却以一种与其本质相吻合的方式,自那个历史性瞬间以来就遗忘了自己;这里所谓的历史性瞬间就是表象向对一切可表象之物的自我确保着的投置、向意识中的确信的转变的时机。表象之为这样一种表象还可能植

根于其中的其他一切东西,都被否定掉了。

但否定乃是克服的反面。因此,无蔽状态意义上的真理的本质也决不能真正被重新引入现代思想之中,这恰恰是因为它总是已经而且总是依然在其中起着支配作用——尽管已经被转变、被颠倒、被伪装,因而没有得到认识。与一切被遗忘者一样,如此这般被遗忘的真理的本质并不是一无所有。惟有这种被遗忘者才把无条件的和完成了的主体性的形而上学从其隐蔽的开端而来带向这样一个地步,在那里,它把自身置入真理的原初规定的极端的对立本质之中。

作为强力的持存保障,真理本质上是与作为强力之提高的艺术相关联的。基于强力意志的质朴统一性,真理与艺术本质上是一体的。在这里,真理的完全本质有了它的隐蔽的规定基础。那个把强力意志推至极端境地的最内在的东西就在于:强力意志在其强势作用中意愿自身,也就是无条件的、但被颠倒了的主体性。自从存在者之为存在者整体开始以主体性方式展开自己,人也就成了主体。因为人借助于自己的理性通过表象与存在者相对待,所以,人就在存在者整体中间存在,其方式是:人把存在者投置给自己,并且由此必然地把自身置入一切表象之中。

人在主体性意义上存在的方式同时也规定了人是谁:他就是那个存在者,一切存在者都被带到他面前,通过他,一切存在者才作为本身而得到合法性辩护。人因此就成为一个立足于自身的基础,以及一个关于存在者之为存在者的真理的尺度。这也意味着:随着作为主体性的存在的展开,西方人的历史就开始成为一种解放过程,即把人的本质解放到一种全新的自由中去。这种解放乃是表象从作为接受(*voeiv*)的觉知向作为审问(*Ver-hör*)和审判权

的觉知(per-ceptio)的转变过程的完成方式。^①可是,这种表象的变化已经是一种在真理之本质中的转变的后果了。这是一个使一种全新的自由得以形成的事件,它的基础对形而上学来说还是隐而不显的。但从中却产生出一种全新的自由。

从否定方面看,向着这种全新自由的解放乃是一种摆脱,即摆脱了启示信仰的、基督教会的救恩保障。在这种救恩保障范围内,救恩真理并不限于与上帝的信仰关联,它同时也对存在者作出裁决。所谓的哲学还是神学的奴婢。在其等级秩序上讲,存在者乃是造物主的受造物,这个受造物被救世主从堕落中挽救出来,被重新提升到超感性领域。然而,因为这种摆脱作为救恩保障的真理的解放把人置入不可靠性的自由境地,并且冒着它本己的本质选择的危险,所以,这种解放本身必定走向一种自由,后者现在才真正完成了一种对人的确保,并且重新规定了人的可靠性。

现在,这种确保只能通过人本身并且为了人本身而得到完成。在这种新自由中,人类意愿可靠地把握那种无条件的自身展开,即为取得对整个地球的无限制统治地位的一切能力的无条件自身展开。基于这样一种可靠性,人才确信于存在者以及人自身。这种确信不仅仅是完成了对一种自在真理的居有,而不如说,它本身就是真理的本质。真理成了为人本身所确保的对一切存在者的保障,也就是人为了取得在存在者整体中间的支配性的自身设置而进行的对一切存在者的保障。新的自由指示着真理的全新本质的展开,这种真理首先把自身设置为表象性理性的自身确信

^① 此句中希腊文动词 νοεῖν 通译为“思想”,海德格尔在此把它理解为接受性的觉知(Vernehmen);拉丁文动词 per-ceptio 通译为“知觉”,海氏则把它译解为审问和审判意义上的觉知。两者之间的转变实为希腊思想向近代主体性哲学的变化。——译注

(Selbstgewißheit)。

可是,因为向一种新自由的解放(在人类的一种自我立法意义上)是作为从基督教的—超世俗的救恩确信那里摆脱出来的解放而开始的,所以,这种解放虽然对基督教有所排斥,但仍旧是与基督教联系着的。因此,对一味向后观望的眼睛来说,新人类的历史就容易显示为基督教的一种世俗化。不过,把基督教的东西纳入“世界”而加以世俗化,这却需要一个预先根据非基督教的要求而被筹划出来的世界。惟在这个世界内,世俗化才能得到展开和设置。要不是真理的一种新本质预先为了对基督教的背弃而得到了规定,要不是存在者之为存在者整体已经根据这种新真理而得到显现,那么,单纯地背弃基督教就是毫无意义的。但是,也只有当存在者之存在无条件地和完全地作为主体性而取得强力时,这种在主体性意义上的存在之真理才能无限制地展开其本质。

因此,惟在强力意志形而上学中,新自由才开始把它的丰富本质提升为一种新的合法性的法则。随着这种形而上学,新时代首次把自己提升到对它自己的本质的完全控制之中。前面发生的乃是序幕。所以,直到黑格尔为止的现代形而上学始终是对存在者之为存在者的解释,也即始终是存在学(Ontologie),后者的逻各斯(Logos)以基督教神学的方式被经验为创造的理性,并且被建立在绝对精神基础上(存在—神—逻辑学)。^①毫无疑问,基督教在将来

① 此处“存在—神—逻辑学”(Onto-theo-logie)是海德格尔对形而上学之本质的基本规定,意指“存在学”(Ontologie)和“神学”(Theologie)构成形而上学的两个基本要素。主要可参看海德格尔:“形而上学的存在—神—逻辑学机制”,载《同一与差异》,弗林根1957年;中译文见孙周兴选编:《海德格尔选集》,上卷,上海1996年,第820页以下。——译注

也仍然是一个历史现象。通过转变、同化、协调,它总是会与新世界和解,并且随着它的每一个进步而更确定地放弃它原有的对历史具有构成作用的力量。因为它所要求的世界解释已经超出了新自由的范围。

相反地,只要作为强力意志的存在者之存在被带向与它相应的真理,则这种新自由就能根据如此被规定的存在者整体之存在来实施对自身本质的辩护。而同时,这样一种辩护的本质必须与这种存在相符合。对新自由的新辩护要求以一种新的公正作为它的规定基础。这种新的公正乃是那种通向新自由的解放的决定性道路。

在 1884 年的一则题为“自由的道路”的笔记中,尼采写道:

“公正作为构造着的、离析着的、消灭着的思想方式,是从评价出发的:生命本身的最高代表”。(《全集》,第十三卷,第 42 页)^①

作为一种“思想方式”,公正乃是一种表象,也即是一种“从评价出发的”确定。以这种思想方式,价值,即强力意志的观点上的条件,得到了固定。尼采并没有说,公正是其他各种思想方式中的一种,一种根据(任意的)评价进行的思想方式。按其原话来说,公正是一种从“这些”明确地被实行的评价出发的思想。它是唯一地设定着价值的强力意志意义上的这种思想。这样一种思想并非只是从评价出发产生的,它就是评价本身的实行。这一点通过尼采对这种“思想方式”的本质的刻画方式得到了证明。尼采用三个易

^① 对此段文字的更详细解说,可参看本书上卷第三章第 21 节“作为公正的真理”。——译注

记的、而且以一种本质性的顺序被命名出来的规定,端出了对这种“思想方式”的机制的本质性洞察。

这种思想方式是“构造着的”(bauend)。它制造出那种尚未、而且也许根本上决不会作为某个现成之物而持立的东西。这种制造就是树立。它向高处升起,而且这个高度首先作为这样一个高度被赢获和被开启出来了。这个在构造中被攀上的高度确保那些限制着命令之可能性的条件的清晰性。根据这个高度的清晰性,就只能这样来下命令,以至于在命令中一切服从都被转化为意愿。这个高度指示着正确方向。

这种“构造着的”思想也是“离析着的”(ausscheidend)。以这种方式,它固定和保持着能够支撑大厦的东西,并且拒斥危害大厦的东西。如此这般地,它确保着建筑基础,并且对建筑材料作出选择。

这种构造着和离析着的思想又是“消灭着的”(vernichtend)。它摧毁那个作为固定化和抑制力量阻碍着有所构造的高升的东西。这种消灭(Vernichten)警惕着没落的一切条件的涌逼。构造要求离析。在每一种构造中(作为一种创造)都包含着摧毁。

对作为思想方式的公正的本质的这三个规定,不光是按它们的等级被排列起来的,它们同时而且首先是从这种思想的内在运动而来说话的。作为构造着的思想,它在树立高度之际指向这个高度,因此得以提高自身,把自身与不合适的东西区分开来,并且在其条件方面把后者连根拔起。作为这样一种思想,公正乃是一种对自身的控制,即在对最高高度的有所树立的攀升中对自身的控制。这正是强力意志本身的本质。因此之故,在上面的引文中,尼采用一个冒号过渡到一句加重点号的话:“生命本身的最高代

表”。对尼采来说，“生命”只不过是表示存在的另一个词语。而存在就是强力意志。

在何种意义上公正是强力意志的最高代表呢？在这里何谓“代表”(Repräsentant)？这个词并不是指某物的一个“代理人”，后者本身并不是这个某物。这个词同样也没有“表达”(Ausdruck)的意思；“表达”作为一个“表达”恰恰决不是被表达的东西本身。倘若“表达”是被表达的东西，那它就不可能、也不必成为表达了。惟有在“再现”成为本质上必然的地方，“代表”才有其真正的本质。^①根本上，一旦存在被规定为表象(即 re - praesentare)，这样一个东西就出现了。可是，这种表象的完全本质在于：把自身带到自身面前，把自身带向在场而进入那种惟由它本身来赋形和测度的敞开域之中。存在的本质因此被规定为主体性。作为再现，主体性要求那个代表，后者总是通过再现活动(repräsentieren)而把在其存在中、即在其现时在场(Präsenz)、παρουσία[在场状态]中的存在者本身带向显现，并且因此是一个存在者。

强力意志，强力之提高和强力之保存的本质性交织，通过为了达到强势作用而对它本身的赋权过程，把它本己的本质带向强力，也就是使之在存在者中显现出来。强力意志是设定着价值的再现。而构造则是提高的最高方式。有所区分和有所保藏的离析是保存的最高方式。消灭是保存和提高的对立本质的最高方式。

这三种方式的本质统一性，即公正，乃是在其最高的本质高度中的强力意志。但它的极点却在于对它本身的条件的设定。强力

^① 此处“再现”原文为 Repräsentation，对应的拉丁文词语为 re - praesentare(表象、再现)；“代表”原文为 Repräsentant，在词源上亦与 re - praesentare 相关。——译注

意志为自身赋权,使自身达到自己的本质,其做法是把“观点”设定为条件。以此方式,强力意志就一体地把在它们的双重闪现中的被固定之物和生成之物带向显现。但由于它让存在者如此这般地显现出来,强力意志就把自身带向显现,使自己成为那个东西,后者内在地是这种具有赋权作用的让显现(Erscheinenlassen),即:让……显现到光辉和假象的双重闪现之中。^①

为一切形而上学所接受和保存的真理的本质——即使只还在完全的被遗忘状态中——乃是一种让显现,是对遮蔽之物的解蔽,即无蔽状态。于是,“公正”,因为它是强力意志的最高方式,就成了真理之本质的真正的规定基础。在强力意志的无条件的和完成了的主体性的形而上学中,真理作为“公正”而成其本质。

无疑地,为了按照这种形而上学来思考公正的本质,我们必须排除一切传统的公正观念,一切来自基督教的、人道主义的、启蒙运动的、资本主义和社会主义的伦理的公正观念。公正的东西虽然是那种与“正当之物”相合的东西,但指示方向并且给出尺度的正当之物却并不是自在地存在的。正当之物虽然给予我们一种做某事的权利,但它本身并不取决于“权利”之所是。^②不过,尼采却对权利的本质作了如下界定:“权利=意志,要把一种当下的强力关系永恒化的意志”(《全集》,第十三卷,第205页)。于是,公正就是把如此这般被理解的权利设定起来的能力,也就是意愿这样一种意志的能力。这种意愿只可能作为强力意志而存在。

^① 此处“光辉”原文为 *Aufschein*,“假象”原文为 *Anschein*,“闪现”原文为 *Scheinen*。更详细的讨论可见本节第八段文字。——译注

^② 注意上下文中的“公正”(Gerechtigkeit)、“公正的东西”(das Gerechte)、“正当之物”(das Rechte)、“权利”(das Recht)之间的字面和意义联系。——译注

所以,在与前面第一则笔记几乎同时做的第二则笔记中,尼采关于公正说了下面这番话(作于 1884 年):“公正,作为一种全景式眺望着的强力的作用,它超越善与恶的细小视角向外观看,因而具有一个广大的优势境域——其意图是保存比这个和那个个人更多的某物”。(《全集》,第十四卷,第 80 页)^①

关于“公正”之本质的两个规定的一致性几乎是不能放过的:公正——“生命本身的最高代表”,以及公正——“一种全景式眺望着的强力的作用”。

作用在此意味着“起作用”,作为本质展开的实行,因而是这里所谓的强力真正地成为强力的方式。作用指的是“全景式眺望着的强力”本身。

这种强力如何全景地眺望?在任何情况下,它都“超越善与恶的细小视角”向外观看。“善与恶”是表示以往的价值设定的观点的名称;以往的价值设定把一个自在的超感性领域承认为约束性的法则。对以往最高价值的穿透性展望乃是“细小的”,有别于“伟大风格”的宏大性;在“伟大风格”中,对一切以往价值的虚无主义的和古典的重估借以成为一种即将到来的历史的基本特征的方式得到了预先规定。作为透视性的、亦即设定着价值的强力,全景式眺望着的强力超越一切以往的透视角度。它是新的价值设定的出发点,也是支配着一切新的价值设定的东西,即:新的价值设定的原则。这种全景式眺望着的强力乃是自行宣告着的强力意志。在“论现代阴暗化的历史”必须考虑的内容的一个目录中,尼采简明扼要地指出:“公正作为强力意志(驯化)”。(《强力意志》,第 59 条)

^① 参看本书上卷第三章第 21 节“作为公正的真理”。——译注

公正乃是一种设定着观点的对以往透视角度的超越。这种“构造着的思想方式”在何种视界内设定它的观点呢？它具有“一个广大的优势境域”。我们愣住了——这是什么话！一种针对优势的公正令人难堪地、并且十分粗糙地指示着功用、欺骗和私利的区域。此外，在他的笔记中，尼采还在“优势”(Vorteil)一词上加了重点号，旨在不容置疑地表明：这里所指的公正本质上是以“优势”为目的的。

按照其真正的、现在已经失落了的含义来看，“优势”一词意味着：在分配进行之前预先在一种分配中分得的东西。^①公正乃是先行于一切思想和行动的分得，即分得它瞄准的惟一目标。那就是：“保存比这个和那个个人更多的某物”。公正的意图并不在于某种陈腐的功用，不在于个别人，也不在于群体，也不在于“人性”。

公正向那个人类看出去，这个人类应当被打造和培养为一个种类，^②后者拥有本质性的能力，能够把对大地的无条件统治地位设置起来；因为只有通过这种统治地位，纯粹意志的无条件的本质才得以在它自身面前显现出来，也就是说，才得以成为强力意志。公正乃是对那些条件的预先构造着的分得，这些条件保障着一种保持，也即一种保存和获得。

然而，要在这种公正中被保持的“某物”(Etwas)，乃是作为存在者之基本特征的强力意志的无条件本质的持存化。强力意志具有生成之特征。“给生成打上存在之特征的烙印——这乃是最高

① 作者在此用连字符把德文“优势、优越性”一词分写为 Vor-teil，暗示它是一种“预先”(vor)“分有”(teilen)。句中的“分配”为名词 Teilung，“分得”为动词 zuteilen，都含有词根 teilen。——译注

② 显然是指“超人”。——译注

的强力意志”。(《强力意志》,第 617 条)

这种最高的强力意志乃是对存在者整体的持存化;它把自己的本质揭示为公正。因为它支撑并且支配着一切让显现和每一种解蔽,所以它是真理的最内在本质。生成被打上了存在之特征的烙印,其方式是:存在者在其整体性中作为“相同者的永恒轮回”显现出来。但前面我们曾说过,对生成的持存化在任何时候都是一种“伪造”,而且在“观察的顶峰”,一切都成为一种假相。尼采本人把真理的本质把握为一个“谬误种类”。通过真理之本质的规定基础,也即通过公正,这种谬误以它自己的方式得到烙印和辩护。

然而,只有当真理按其流行的、但未展开的概念而被思考为对现实之物的符合时,真理才还是一种谬误和欺骗。与之相反,那种把存在者整体思考为“相同者的永恒轮回”的筹划,却是一种“思想”,一种在前述的别具一格的构造着、离析着和消灭着的思想方式意义上的“思想”。它的真理乃是“生命本身的最高代表”。对于思考这种真理的思想,尼采说:“生命本身创造了这个对生命来说最沉重的思想”。这个思想是真的,因为它是公正的,它使强力意志的本质在其最高形态中显现出来。作为存在者的基本特征,强力意志把相同者的永恒轮回当作那种“假相”来辩护,强力意志的最高胜利就在这种“假相”的光辉中闪烁。在这种胜利中显现出强力意志本身的完成了的本质。

根据这种新的公正的本质,与这种公正相应的辩护方式也才能得到决定。这种辩护既不在于对现成之物的符合,也不在于对某些自在地有效的法则的求助。任何对此类辩护的诉求在强力意志范围内都是没有基础和反响的。而毋宁说,这种辩护倒是在于那个惟一地满足公正(作为“强力意志的最高代表”)之本质的东西

中。那就是再现(Repräsentation)。由于某个存在者作为强力意志的一个形态被摆置到强力区域之中,这个存在者就已经有权利,也就是说,它已经在意志中,在那种为自身下达自己的强势作用的命令的意志中。惟有以此方式,人们才能就这个存在者说:在存在者之为存在者整体的真理意义上,它是一个存在者。

“强力意志”、“虚无主义”、“相同者的永恒轮回”、“超人”和“公正”——这五个基本词语吻合于形而上学之本质的五个环节。这五个环节是统一的。这种统一性的本质处于形而上学范围之内,对形而上学本身来说还是掩蔽着的。尼采思想服从形而上学的隐蔽统一性。对于这五个基本词语中的任何一个,尼采都没有给予独一无二的优先地位,即惟一地能够指导其思想的一切结构的主标题的优先地位;他必须以此方式来制定、采取和革新形而上学的基本态度。尼采思想坚持于真理的内在运动,因为他总是在每个基本词语的伴随下洞察整体,并且觉悟到所有基本词语的协调一致。尼采思想的这种本质性的不安证明了一点:他是顶着一位思想家所能遭受的最大危险,那就是:放弃原初地被指定给他的位置,即关于其基本立场的规定的规定的位置,并且从异己的、甚至消逝了的东西出发使自己变得可以理解。如果门外汉们想用一些生疏的名目来掩盖他的作品,那就让他们弄个够吧。

然而,如果我们这里所尝试的对尼采形而上学的隐蔽统一性的说明仍旧给它一个形而上学的名称,亦即强力意志的无条件的和完成了的主体性的形而上学的名称,那么,难道我们不是在强求尼采已经避免了的事情吗?——尼采已经避免了那种从外部而来的、一味回顾的历史性分类,更不消说那种始终令人难堪的、吹毛求疵的历史学清算了。而且,所有这一切依然都基于一个形而上

学概念,尼采思想虽然完成和证实了这个概念,但并没有对之作出论证,也决没有对之作出筹划!

上述诸问题只要求如下惟一的问题:一般形而上学的本质统一性的基础究竟何在?形而上学之本质的起源在哪里?对此问题的解决必须决定:是否这样一种思索仅仅弄来一种事后补充的关于形而上学的理论,从而就还是无关紧要的,或者,是否这种思索是一种沉思,因而也是一种决断。

如果尼采的形而上学被标识为强力意志的形而上学,那么,难道不是有一个基本词语获得了优先性吗?为什么恰恰是这个基本词语呢?这个基本词语之所以具有优先地位,是不是因为尼采的形而上学在这里被经验为无条件的和完成了的主体性的形而上学?如果一般形而上学是关于存在者之为存在者整体的真理,那么,为什么不以“公正”这个基本词语来标识尼采的形而上学呢?——按说,“公正”这个基本词语倒是命名着这种形而上学的真理的基本特征。

只是在我们前面已经解说过的两则笔记中(它们是尼采本人没有发表出来的),尼采明确地根据强力意志阐发了公正的本质。无论在哪里,尼采都没有表示这种新的公正是真理之本质的规定基础。但在他记下前面两个关于公正之本质的解释那阵子,尼采意识到一点:直到那时,一个决定性的洞见对他来说还没有达到真正的清晰性。在《人性的,太人性的》一书的一个回顾性前言的残篇中(作于1885-1886年),尼采写道:

“后来我才发现了在我心中真正地完全缺失的东西,那就是公正。‘什么是公正?它是可能的吗?倘若它是不可能的,那么我们又如何经受得住生活?’——我不断地这样问自己。

使我惊恐不安的是,我在自己身上四处发掘,所能找到的只有激情,只有偏狭的视角,只有对缺乏公正性之先决条件的东西的无所用心的接受:但审慎(Besonnenheit)何在呢?——来自广博洞见的审慎何在呢?”(《全集》,第十四卷,第385—386页)

不过,从这个后来的洞见中,反过来也有一道光亮照射到先前那个处处贯穿并且支配着尼采思想的预感上;在第二个“不合时宜的考察”中(《论历史学对生命的利与弊》,第6节),这个预感明确地以“公正”取代了历史学科学的堕落的“客观性”;^①但他这种做法却没有在形而上学上根据主观性来把握客观性的本质,也没有认识到公正的基本特征即强力意志。

然而,假如强力意志的本质被把握为无条件的而且——因为被颠倒了——完成了的主体性,此外也假如主体之主体性的本质是在形而上学上被思考的,最后假如形而上学真理的被遗忘了的本质作为对遮蔽之物的解蔽(ἀλήθεια[无蔽])而得到重新回忆,而不只是被提及和重复,那么,那儿则因为真实而变得简明扼要的关于“公正”的笔记的份量,不是胜过了尼采所有其他关于真理之本质的探讨么?尼采做的所有其他关于真理之本质的探讨,只不过是当代“认识论”的回响而已。但是,因为在尼采的思想中,“公正”是否以及如何是真理的本质特征这个问题依然被掩蔽着,所以,“公正”这个基本词语也不能被提升为尼采形而上学的主标题。

形而上学是存在者之为存在者整体的真理。无条件的和完成

^① 参看尼采:《历史对于人生的利弊》,中译本,姚可昆译,北京1998年,第35页以下。——译注

了的主体性的形而上学在没有言说自己的本质的情况下,把它自己的本质,即真理的本质,思考为公正。据此看来,存在者之为存在者整体的真理就是关于存在者的真理,当然,这种真理的固有本质是根据存在者的基本特征,通过作为存在者之最高形态的强力意志而得到决定的。

那么,每一种形而上学必然在此双重意义上是存在者之为存在者整体的真理吗?真理之所以是关于存在者的,是因为它来自存在者之存在吗?如果是这样,那么,真理之本质的这种来源言说的是关于它自身的某种东西么?有如此这般的来源,那么真理本身不就是历史性的么?真理之本质的这种来源不是同时也言说着形而上学之本质的某种东西么?确实是这样。而且,它所言说的东西首先只能根据那种防御(Abwehr)来言说:

形而上学不是人的一件制作品。但正因为这样,才必须有思想家存在。思想家总是首先置身于存在者之存在为他们准备的无蔽状态之中。“尼采的形而上学”,现在也就是说,从其基本立场而来被保存到词语中的存在者之为存在者整体的真理,按其历史性本质来看,乃是这个时期的历史的基本特征;惟到现在,从其正在发端的完成过程出发,这个时期才作为现代(Neuzeit)这样一个时代开始了。尼采说:“有一个时期,那时候,陈旧的假面伪装和情绪的道德装饰引起了憎恶:赤裸裸的本性;那时候,强力的数量被简单地承认下来,被认为是决定性的(规定等级的);那时候,伟大的风格又出现了,作为伟大的激情的结果”。(《强力意志》,第1024条)

问题还是:哪些民族和人类最终地并且先行地服从于那种归属关系的法则,即与正在发端的地球统治地位的历史的这种基本

特征的归属关系的法则？在1881年至1882年前后，在《曙光》一书之后，相同者的永恒轮回思想袭击了尼采；其时，他在笔记中写道：“争夺地球统治地位的斗争的时代就要到了——这场斗争将打着哲学基本学说的旗号”。（《全集》，第十二卷，第207页）尼采这里所讲的东西不再构成什么问题，而是已经决定了的。

然而，尼采这话倒并不是说：围绕对作为原料库的地球的毫无限制的榨取以及对“人力资源”的毫无幻想的应用的斗争——效力于强力意志对其基本本质的无条件赋权过程——将明确地乞灵于一种哲学，或者哪怕只是把一种哲学当作它的门面装饰。相反地，我们必须认为，作为学说和文化产物的哲学将要消失，之所以可能消失，是因为它只要曾经是真正的哲学，就已经命名了现实的现实性，亦即存在；而只有从存在而来，每一个存在者才被指派为它所是的以及如其所是的东西。所谓“哲学基本学说”指的就是这些学说所传授的东西，后者是在一种根据存在来解释存在者整体的阐释所阐释的东西意义上讲的。“哲学基本学说”指的是正在自我完成的形而上学的本质；而按其基本特征来看，这种形而上学支撑着西方历史，把西方历史塑造为欧洲现代的历史，并且促使它取得“世界统治地位”（Weltherrschaft）。在欧洲思想家的思想当中所表达出来的东西，也就可以在历史学上被归于这些思想家的理性本质，但决不能被伪装为一种理性的独特性。笛卡尔的思想，莱布尼茨的形而上学，休谟的哲学，都是欧洲的，因此也是全球的。同样地，从其核心处看，尼采的形而上学也决不是一种德国特有的哲学。它是欧洲的、全球的。

第七章 ^①对虚无主义的 存在历史^②规定^{③④⑤}

尼采把存在者肯定为最基本的事实(即强力意志),这并没有把他带向对于存在之为存在的思考。通过把存在解说为一种“必然的价值”,尼采也没有达到这样一种思考。而他的“相同者的永恒轮回”思想也没有成为一种推动力,并没有促使他把永恒性当作瞬间——一种出自被澄明了的在场之突兀性的瞬间^⑥——来思考,把轮回当作在场方式来思考,并根据这两者起于原初的(an-fänglich)^⑦“时间”的本质渊源对它们作出思考。

当尼采把那种对“最终事实”意义上的强力意志的肯定把握为他的哲学的基本洞见时,他只是把存在标识为具有事实特性的别具一格的存在者,仅此而已。而事实性本身并没有得到思考。尼

① 对此可参看本书第十章“回忆到形而上学中去”。——参看《形而上学是什么?》,后记 1943 年,审校版 1949 年。——作者边注

② 参看第 994 页。——作者边注

③ 对虚无主义之本质的洞见——参看第 728 页。——作者边注

④ 参看第 834 页。——作者边注

⑤ 参看上文第 679、680 页。——作者边注

⑥ 德语原文为:Augenblick aus der Jähe des gelichteten Anwesens,英译本作 a moment arising from the precipitance of luminous presencing。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第四卷“虚无主义”,弗兰克·卡普兹(Frank A. Capuzzi)译,纽约 1982 年,第 199 页。——译注

⑦ 也就是居有着的时间(er-eignenden Zeit),即根据“本有”(Ereignis)的时间。澄明与“时间——空间”。——作者边注

采对这个基本洞见的固守恰恰阻碍了自己,使自己未能进入通向对存在之为存在的思想的道路。这个基本洞见没有看到这样一条道路。

另一方面,因为尼采已经给出了对存在问题(在存在者之存在这种惟一熟悉的意义上)的解答,所以,在他的思想中,也是不可能产生有关存在本身^①的问题的。“存在”是一种价值。“存在”说的是:存在者之为存在者,即持存者。

无论我们在何种程度上、在哪个方向上质问尼采,我们都会发现:他的思想并没有根据存在之真理来思考存在,并没有把存在之真理思考为存在本身的本质性现身,即存在在其中自行转变、从而丧失其名称的那种本质性现身。

我们现在所做的沉思往往会产生一种嫌疑,仿佛我们对尼采思想作了一个假定:它必须从根本上思考存在之为存在,但却耽搁了这种思考,因而是充分的。我们根本没有这样的意思。而毋宁说,我们要做的事情仅仅在于,出于对存在之真理问题的思索而深入到尼采形而上学中去,为的是基于对他的思想的至高忠实去经验他所思的东西。我们这种努力的目的并不在于传播一种对尼采哲学的介绍,一种也许更为正确的介绍。我们思考尼采的形而

① 在“存在本身”(Sein selbst)这个名称中,我们总是必须预先和共同思考存在学差异。

流行的错误:关于“存在本身”的问题仅仅是关于存在者之存在的问题的增扩,因此成为一种形而上学——在增扩中。

相反地:“存在本身”在未曾被思考的存在学差异中遮蔽自身。参看第 180 页以下。

存在本身的悬缺。第 984 页以下。

未曾被思考的'Αλιθεια[无蔽]本身。

参看巴门尼德。——作者边注

上学,只是为了能够追问值得追问的东西:在尼采的形而上学中,在这种首次经验和思考虚无主义本身的形而上学中,虚无主义是不是已经得到了克服?

如此发问之际,我们是根据尼采形而上学是否完成了对虚无主义的克服这一点来评判这种形而上学的。但是,我们甚至也不是要做这种评判。我们只是追问,并且把这个问题指向我们自身:在尼采对虚无主义的形而上学经验和克服中,虚无主义的本己本质是否以及如何显示出来。我们要追问的是:在关于虚无主义的形而上学概念中,虚无主义的本质是否能够得到经验,它的本质究竟是否能够得到把握,它是不是要求另一种言说的严格性。

当然,在此种追问中我们已经假定,在“虚无主义”这个名称所指称的东西当中,虚无(das Nichts)展开它的本质,而且是在这样一种意义上,即存在者之为存在者根本上“是”(ist)一无所有的。借此我们决没有对尼采思想提出一种与之并不相称的和对之过分苛刻的要求。因为尼采把虚无主义经验为最高价值之贬黜的历史,把对虚无主义的克服思考为一种反动,一种以对以往一切价值的重估为形态的反动,而且是基于那个明确地得到承认的价值设定原则,就此而言,尼采恰恰就在思考存在,即存在者之为存在者,并且以此方式间接地把虚无主义理解为一种历史,在此历史中,某物与存在者之为存在者一道发生出来。

严格讲来,并不是我们把某个他者强加给另一个东西,而是我们使我们自己隶属于语言之要求。这就要求我们,在思考“虚无主义”一词中的“nihil”即虚无的同时,要一体地思考一下:在存在者之为存在者中有某物在发生。正如语言所要求的,我们不仅要正确地理解单纯词语的词汇制作品,而且要在词语中、与词语一道关

注那被言说的实事(Sache)。我们使自己隶属于“虚无主义”这个名称的要求,去思考一种历史,存在者之为存在者置身于其中的历史。“虚无主义”这个名称以它自己的方式命名着存在者之存在。

尼采的形而上学是以那个得到明确贯彻的基本洞见为依据的,这个基本洞见就是:存在者之为存在者存在(ist),惟有如此被承认的存在者才能为思想提供保证,才能保证思想——不论它思考什么——获得作为存在着的思想(das seiende Denken)的可能性。尼采的基本经验说的是:存在者是(ist)作为强力意志的存在者,作为以相同者的永恒轮回为方式的强力意志的存在者。作为这样一个存在者,它就不是一无所有的。据此看来,虚无主义——根据这种虚无主义,存在者之为存在者据说是一无所有的——就始终被排除在这种形而上学的基础之外。也就是说,这种形而上学看起来已经克服了虚无主义。

尼采承认存在者之为存在者。不过,在这样一种承认中,尼采是不是也已经承认了存在者之存在,而且也承认了它自身(Eselbst),即存在,也就是存在作为存在呢?绝对没有。存在被规定为价值,从而——根据存在者——被解释为一种由强力意志(即“存在者”之为存在者)所设定的条件。存在并没有被承认为存在。这种“承认”意味着:鉴于存在的本质来源,让存在在其所有可疑问性(Fragwürdigkeit)中起作用;这意思就是说:坚守存在问题。但这也就是说:要思考在场和持存状态的来源,并且因此为思想开放出一种可能性:“存在”可能会在通往“作为存在”(als Sein)的路途上为了一种更原初的规定而交出它本己的本质。关于“存在本身”的言说始终还是一种追问性的言说。

对于在价值之思中朝向有效性的表象来说,存在从“作为存

在”的可疑问性角度来看已经处于视野之外了。存在之为存在“是”一无所有的：存在——即一种虚无(Nihil)。

然而，假定是存在者借助于存在，而决不是存在借助于存在者，也假定从存在者来看存在可能并不是一无所是的，那么，在那里，在不仅存在者一无所有、而且甚至连存在也是一无所是的地方，虚无主义不是也在玩着一种游戏——也许甚至就是它的真正游戏么？的确如此。只要存在者一无所有处，人们就能发现虚无主义，但人们尚未找到它的本质，后者只有在虚无关涉于存在本身的地方才显现出来。

虚无主义的本质是这样一种历史，在其中，存在本身是一无所是的。^①

我们的思想，更确切地说，我们根据不矛盾律进行的计算和清算，在这里已经跃跃欲试了；我们会端出一个说明：一种历史，在其中存在本身是一无所是的，这样一种历史就是以一种绝对荒谬来捉弄我们。但也许，存在本身并不操心我们思想中的矛盾。倘若存在本身必定是受人类思想的无矛盾性的恩赐才成其所是，那它就还会在其本己的本质方面拒绝给出自身。

这种荒谬是无力抵抗存在本身的，因而也是无力抵抗那种与存在本身一起在命运(Ge - Schick)中发生的事情的——那就是：在形而上学范围内，存在之为存在一无所有。

比对荒谬的估算更为本质性的事情是：我们要经验到，何以在尼采的形而上学中，存在本身是一无所是的。

① 此句德语原文为：es ist mit dem Sein selbst nichts。从句式上看，它既意味着“存在本身是一无所是的”，也可以意味着“存在本身是无关紧要的、毫不相干的”。——译注

因此之故,我们说:尼采的形而上学是本真的虚无主义。但对尼采来说,我们有必要事后对他的思想作这样一种清算吗?在标明尼采本人看待虚无主义的不同形态和层次的方式时,我们曾触及过《强力意志》第 14 条笔记的结尾一句(作于 1887 年),这个句子说:

“‘虚无主义’作为精神、极其丰富的生命的至高强力状态的理想,部分是毁灭性的,部分是讽刺性的”。

而在我们已多次提到的“要点重述”(《强力意志》,第 617 条)开头,尼采却写道:

“给生成打上存在之特征的烙印——这乃是最高强力意志”。

这样一种思考,也就是把生成思考为存在者之大全的存在,根据“相同者的永恒轮回”来思考“强力意志”,是尼采的形而上学精神当作它的最高强力状态的理想来完成的。因此之故,它是与“虚无主义”的最高形态相符合的。由于尼采的形而上学思考一种对以往所有价值的完全重估,它就是在完成对以往最高价值的贬黜。如此这般“毁灭性地”,它归属于虚无主义迄今为止的历史的进程。可是,只要这种重估是明确地根据价值设定的原则来完成的,则这样一种虚无主义就表现为它在自己的意义中不再是的东·西:作为“毁灭性的东·西”,它是“讽刺性的”。尼采把他的形而上学理解为极端的虚无主义,而且,这种极端的虚无主义同时不再是虚无主义了。

然而,我们曾说过,尼采的形而上学是本真的虚无主义。这话意味着:尼采的虚无主义不仅没有克服虚无主义,而且也决不能克服虚无主义。因为恰恰在尼采自以为要克服虚无主义的地方,也

即在根据强力意志对新价值的设定中,才昭示出本真的虚无主义:现在已经成为价值的存在本身是一无所有的。与此相应,尼采就把虚无主义的历史性运动经验为以往的最高价值贬黜的历史。由于同样的理由,他把克服设想为一种重估,而且不只是在一种新的价值设定中来贯彻这种重估,而是通过把强力意志经验为新的价值设定的原则——根本上就是一切价值设定的原则。价值之思现在就被提升为原则。存在本身作为存在原则上是不被允许的。在这种形而上学中,按其特有的原则来看,存在就是一无所有的了。在这里,随着存在本身一道,如何还能出现值得思想的东西,亦即作为存在的存在呢?在这里,如何还可能发生一种对虚无主义的克服,或者哪怕只是稍稍发动一下呢?

照此看来,尼采的形而上学就不是一种对虚无主义的克服。它乃是向虚无主义的最后一次卷入。通过那种根据强力意志而进行的价值之思,尼采的形而上学诚然保持着对存在者之为存在者的承认,但由于把自身束缚于一种对作为价值的存在的解释,它同时也自囚于一种不可能性中,甚至不可能把一道疑问的目光投向作为存在的存在。由于虚无主义的这种向自身的卷入,它就首先彻底结束于它所是的东西中。这样一种彻底结束了的、完全的虚无主义,乃是本真的虚无主义的完成。

但如果虚无主义的本质是这样一种历史,在其中存在本身是一无所有的,那么,只要在思想中并且对思想来说存在本身是一无所有的,则虚无主义的本质也就不可能得到经验和思考。完成了的虚无主义因而就最终对自己排除了这样一种可能性,即在某个时候得以经验和认识虚无主义之本质的可能性。这难道不就是说,虚无主义的本质对尼采的思想来说是锁闭着的吗?我们如何

可以下此断言呢？

尼采问得清清楚楚：“虚无主义意味着什么？”他答得简明扼要：“最高价值的自行贬黜”（《强力意志》，第2条）。

只不过，这则笔记同样清楚而简明地透露出：尼采是“有所解释地”来追问他所经验的虚无主义的，而且，他是根据他的价值之思来解释如此这般被究问的东西的。如此看来，尼采的问题，虚无主义意味着什么，乃是一个本身还是以虚无主义方式进行思考的问题。因此，即使以他的追问方式，尼采也没有达到虚无主义的本质问题所寻求的东西的领域，即：虚无主义是否以及如何是一种与存在本身相关涉的历史。

然而，只要在尼采那里，虚无主义表现为一个贬黜和没落事件，一个衰弱和死亡事件，则尼采的经验看起来至少确定了虚无主义中某种否定性的东西。取代对存在者之为存在者的“不”（Nein），尼采要求一个“是”（Ja）。他沉思的是一种对虚无主义的克服。但只要虚无主义的本质没有得到经验，这样一种克服又是何以可能的呢？

所以，在所有克服之前，必需有一种对虚无主义的争辩，一种首先把虚无主义的本质揭示出来的争辩。假如在这样一种对与存在本身相关涉的虚无主义的本质的争辩中，人的思想也以某种方式分得了一个份额，那么，这种思想本身就必定首先为虚无主义的本质所触动了。因此，有鉴于那种形而上学，那种首先把虚无主义经验和思考为历史性运动整体、但同时对我们来说又作为本真的虚无主义的完成而变得清晰可见的形而上学，我们就必须追问：历史性地直接与我们相关涉的本真的虚无主义现象，即虚无主义的完成，其根据到底何在？

尼采的形而上学是虚无主义的,因为它是价值之思,而且这种价值之思植根于作为一切价值设定之原则的强力意志。尼采的形而上学因而就成为本真的虚无主义的完成,因为它是强力意志的形而上学。但如果情形如此,那么,这种形而上学作为强力意志的形而上学虽然是本真的虚无主义的完成的基础,但决不可能成为本真的虚无主义本身的基础。本真的虚无主义尽管尚未完成,但必定就在先行的形而上学之本质中起作用。这种先行的形而上学虽然不是强力意志的形而上学,但它把存在者之为存在者整体经验为意志。尽管这里所思的意志的本质在许多方面是模糊不清的、甚至必然是模糊不清的,我们却看到,从谢林和黑格尔的形而上学向上回溯,通过康德和莱布尼茨,直到笛卡尔,存在者之为存在者根本上都是被经验为意志的。

当然,这并不是说:在这里,人类意志的主观体验被转嫁到存在者整体上了。而毋宁说相反地,这只是指示着:根据一种尚未被澄清的关于首先有待思考的意志意义上的存在者之为存在者的经验,人首先要学会知道,他本身乃是在一种本质性意义上的意愿着的主体(wollendes Subjekt)。^①对于一种关于真正虚无主义的历史的经验、一种本质上历史性的经验来说,有关这样一些联系的认识固然是必不可少的。但在这里,我们却不能对这些联系作出详解。眼下,这项任务也不是多么迫切的。因为我们前面在对作为虚无主义之完成的尼采形而上学的刻画中关于本真的虚无主义所讲的话,必定已经在深思熟虑的读者心中唤起了另一种猜度:本真的虚

① “意志”作为让在场(Anwesen lassen)/发送(schicken)/——意愿如何如何……。——作者边注

无主义的基础既不是强力意志的形而上学,也不是意志形而上学,而惟一地是形而上学本身。

形而上学作为形而上学乃是本真的虚无主义。^①虚无主义的本质作为形而上学是历史性的,柏拉图的形而上学并不比尼采的形而上学更少些虚无主义。只不过,在前者那里,虚无主义的本质还是蔽而不显的,而在后者那里,虚无主义的本质完全显现出来了。但无论从形而上学出发还是在形而上学内部,虚无主义的本质从不显露出自己的真面目。

这是一些令人诧异的话。因为形而上学规定了西方时代的历史。在其所有与存在者的关系中,甚至也在与自身的关系中,在所有的角度上,西方人都是由形而上学来支撑和引导的。人们不知道,在把形而上学与虚无主义等同起来的做法中到底什么更大一些,是任意性呢,还是对我们以往整个历史的判决程度。

可是,在此期间,我们或许也已经注意到:我们的思想几乎还没有对本真的虚无主义的本质作出反应,更不用说对它作出充分的思考,以便我们沉思、进而评判我们已经就形而上学和虚无主义所表达的句子。如果形而上学之为形而上学就是本真的虚无主义,而后者按其本质来看是不能思考它自己的本质的,那么,形而上学本身又如何能够切中它自己的本质呢?关于形而上学的形而上学观念必然滞后于这种本质。关于形而上学的形而上学是决不能达到它的本质的。

但在这里,何谓“本质”(Wesen)呢?我们在这个词中并没有获得关于“本质状态”(Wesenheiten)的观念。我们在“本质”这个

① 参看第 1001 页以下。——作者边注

名称中觉察到本质性地现身的东西(das Wesende)。形而上学的“本质”是何种本质呢?形而上学如何本质性地现身?与存在的关联如何在其中起作用?这乃是问题所在。我们试图在关于尼采形而上学的沉思范围内来解答这个问题;我们的这个尝试必然还是不够的。此外,只要我们的思想来自形而上学,则我们这个尝试就始终还与值得追问的东西密切相连。尽管如此,我们必须大胆冒险走出几步。让我们依循那个被亚里士多德当作思想的恒久问题表达出来的问题:存在者是什么?

每一个问题作为问题都完全划定了它所要求的答案的广度和特性。借此,它同时也界定了它得到回答的可能性范围。为了充分思考形而上学问题,我们首先有必要把它当作一个问题来思考,而不是去思考那些在形而上学历史进程中已经落到这个问题上的答案。

在“存在者是什么?”这个问题中,我们追问的是存在者之为存在者。存在者之为存在者借助于存在(Sein)而存在(ist)。在“存在者之为存在者是什么?”这个问题中,我们思考的是存在,而且是存在者之存在,即存在者所是的那个东西。它是什么,亦即存在者是什么,是由它的什么-存在(Was-sein)即 τὸ τί ἐστίν 来回答的。柏拉图把存在者的什么性(Washeit)规定为ἰδέα[相](参看拙著《柏拉图的真理学说》)。^①存在者的什么性,ens[存在者]的 essentia[本质],人们也名之为“本质”(das Wesen)。但这并不是一个偶然的无关紧要的命名。而毋宁说,这其中隐藏着如下事实:存在者之存

^① 参看海德格尔:《路标》,美茵法兰克福1996年,第203页以下;中译本,孙周兴译,北京2000年,第234页以下。——译注

在,即存在者现身出场的方式,是根据什么性而被思考的。Essentia(什么性)意义上的“本质”已经是一个关于“本质”的形而上学解释,一个追问存在者之为存在者的“什么”(Was)的解释了。而且在这里,“本质”总是已经被思考为存在者的本质了。存在者之存在是从存在者而来、作为向着存在者而被思考的东西而得到究问的。被思考为什么呢?被思考为 γένος[种]和 κοινόν[共性],被思考为这样一个东西,由之而来,每个存在者在其如此这般的存在(So-und-So-sein)中获得了共同的“什么”。

但由于存在者之为存在者受到探究,它也就已经在它终究存在这样一回事情的角度上被经验了。因此,从存在者之为存在者是什么这个问题中,立即就生出了另一个问题:在所有作为存在者的存在者中间,哪个存在者最能符合被规定为存在者之“什么”的东西?符合于什么性即存在者之为存在者的 *essentia*[本质]的存在者,是真实地实存的东西。在“存在者是什么?”这个问题中,这个真实地实存的东西同时在 *essentia*[本质]和 *existentia*[实存]角度得到了思考。^①如此这般地,存在者被规定为这样一个存在者;这就是说,在它所是的“什么”方面以及在它存在这一“如此”方面得到了规定。Ensis qua ens[存在者作为存在者]的 *essentia*[本质]和 *existentia*[实存]回答的是“存在者之为存在者是什么?”这个问题。它们规定在其存在中的存在者。

相应地,形而上学是如何对待存在本身的呢?形而上学思考存在本身吗?没有,从来就没有。形而上学着眼于存在来思考存在者。存在是那个始终仅仅究问存在者的问题中最初也是最终要

① 参看第 1014-1015 页。——作者边注

解答的东西。存在之为存在并不是被究问的东西。因此之故,存在本身在形而上学中始终是未经思考的,而且并非偶然地,而是吻合于形而上学的固有追问的。通过对存在者之为存在者的思考,这种追问和解答虽然必然会从存在出发来思考,但它们并没有思考存在本身;而且,这恰恰是因为按照形而上学最本己的问题意义,存在被思考为在其存在中的存在者了。就形而上学根据存在来思考存在者而言,它并不思考:存在作为存在(*Sein als Sein*)。^①

根据存在来思考,这仍然并不意味着:返回到存在,追思在其真理中的存在。在那种思想中,在那种被视为绝对思想的形而上学思想中,存在还是未被思考的。在形而上学之为形而上学中,存在本身保持为未被思考的——这种未被思考乃是独特的、别具一格的、独一无二的。

形而上学的问题并没有达到存在本身。我们如何能指望它思考存在本身呢?但难道我们可以说,是形而上学的问题追问得不够深远,不足以超越存在者么?我们姑且搁下这个问题不谈,而这只是由于我们尚未决定:形而上学是否实际上规定着存在本身。因为我们不能忘记那种对存在的特性刻画,后者自形而上学的发端起、并且贯穿其历史都是在晚近所谓“先天性”(Apriori)这个名称下被思考的。“先天性”这个名词说的是:存在先于存在者。但以这种方式,存在恰恰只是从存在者角度、为着存在者而被思考的,无论形而上学是把先天性解释为实质上在先的,还是把它解释为某种在认识 and 对象条件的秩序上排在前面的东西。

只要存在者之存在被思考为先天性,则这种规定本身就阻止

① (作为分解[Austrag]的存在学差异——澄明)。——作者边注

我们去沉思存在之为存在,从而不让我们也许由此取得一种经验,去经验存在之为存在是在何种意义上进入这种与存在者的先天性关系中的:是否这种关系仅仅偶尔为存在所具有、与存在相伴随呢,或者,是否存在本身就是这种关系?还有,存在和关系指的是什么?所有形而上学,也包括对柏拉图主义的颠倒,都把存在者之存在思考为先天性——这一事实仅仅证明:形而上学之为形而上学——任存在未被思考。

诚然,形而上学承认:没有存在就没有存在者。但它几乎没有这样说,而是一再把存在置入某个存在者中,无论这个存在者是第一原因意义上的最高存在者,还是主体性之主体(作为一切客体性的可能性条件)意义上的别具一格的存在者,还是——作为这两种对存在者之存在的论证的一体性的后果——对作为无条件主体性意义上的绝对者的最高存在者的规定。

根据形而上学问题,上面这种对存在者中最具存在特性者的几乎未被思及的存在的论证,是从存在者之为存在者角度进行的。它经验到存在者存在这一实情。它与存在本质性地现身这一实情擦肩而过。但后面这种经验不知不觉地进入到对如下问题的形而上学追问的道路中,这个问题在晚近的莱布尼茨表述中就是:为什么存在者存在而无倒不存在?^{①②③}

这个问题深入追问第一原因和存在者的最高存在根据。它是关于 θεῖον[神性]的问题,一个在柏拉图和亚里士多德的形而上学

① 参看第 1006 - 1007 页。——作者边注

② 参看《形而上学是什么?》。——作者边注

③ 莱布尼茨对这个形而上学问题的表述见于其《以理性为基础的自然的原则和神恩的原理》第 7 节。——译注

开端中已经出现的问题；也就是说，是一个从形而上学的本质而来出现的问题。因为形而上学在思考存在者之为存在者之际总是为存在所关涉，但又总是向着存在者、根据存在者来思考存在者，所以，形而上学本身必须言说(λέγειν)最高存在根据意义上的 *θειον* [神性]。形而上学本身就是神学。形而上学之所以是神学，是因为它言说存在者之为存在者，即 *ὄν ἢ ὄν* [存在者作为存在者]。存在学同时必然是神学。为了认识形而上学的存在—神学的基本特征，^①我们无需以关于形而上学的纯粹学院概念为指导方向。相反地，这个学院概念只不过是一种对在形而上学上被思考的形而上学之本质的学理组织。

在此所使用的“存在学”和“神学”两个名称并不具有它们在形而上学的学院概念中所指称的意义。而毋宁说，存在学乃是着眼于存在者的 *essentia* [本质] 对存在者之为存在者的规定。它可见于心理学、宇宙学和神学中。而另一方面，正确地被思考的神学同样也在宇宙学和心理学(人类学)以及 *Metaphysica generalis* [一般形而上学] 中起作用。

作为存在学，甚至尼采的形而上学同时也是神学，尽管它看起来是远离于学院形而上学的。这种关于存在者之为存在者的存在学把 *essentia* [本质] 思考为强力意志。这种存在学以神学方式把存在者整体本身的 *existentia* [实存] 思考为相同者的永恒轮回。当然，这种形而上学的神学是一种独特的否定神学。它的否定性表现在“上帝死了”这句话中。这话并不是一个无神论的表达，而

^① 参看海德格尔：“形而上学的存在—神—逻辑学机制”，载《同一与差异》，弗林根 1957 年，第 31 页以下；中译文见孙周兴选编：《海德格尔选集》，上卷，上海 1996 年，第 820 页以下。——译注

是那种形而上学的存在—神学的表达——本真的虚无主义就是在这种形而上学中得到完成的。

但如果形而上学本身并不思考存在本身,因为它思考的是存在者之为存在者意义上的存在,那么,存在学和神学,基于它们两者的相互依赖关系,就必然听任存在本身未被思考。神学从存在学中推出存在者的 *essentia*[本质]。存在学——无论是有意还是无意地——则着眼于存在者的 *existentia*[实存],把存在者当作实存者移置入神学所表象的第一根据(*Grund*)之中。形而上学的存在—神学本质从 *essentia*[本质]和 *existentia*[实存]的角度来思考存在者。这两个对存在者之存在的规定可以说只是在思想中被蜻蜓点水地触及了一下,但并没有根据存在本身而得到思考,无论是单个规定还是两者的区别,都没有根据存在本身而得到思考。这个区别及其包含的东西(作为未被思考的东西),对形而上学思想来说突然变成决定性的了——仿佛它是从天上掉下来的。也许其实就是如此。但倘若这样,我们就得来思索一下:着眼于存在本身,这究竟意味着什么?

形而上学本质中的存在学与神学的共属一体性是多重性的,几乎尚未得到廓清。当形而上学根据其固有名称的风格而道出那个基本特征,也就是它借以认识存在者之为存在者的基本特征时,这样一种共属一体性才得以特别清晰地显示出来。这个基本特征就是超越。^①

“超越”(Transzendenz)一词一方面是指存在者向它作为存在者在其什么性(即资质)中所是的东西的超逾(*Überstieg*)。这种向

① 参看第 1011 页。——作者边注

essentia[本质]的超逾乃是作为先验之物的超越。康德通过把存在者批判地限制于经验对象,就把先验之物与对象的对象性相提并论了。但另一方面,超越也意味着超验之物,后者在作为实存者的存在者的第一实存根据意义上超逾存在者,而且在超逾之际以本质之物的全部丰富性赫然耸立。存在学把超越表象为先验之物。而神学把超越表象为超验之物。^①

超越所命名的东西的统一的兩义性植根于 essentia[本质]与 existentia[实存]^②的区分之中,这种区分按其来源来看是模糊不清的。^③这种统一的兩义性反映了形而上学的存在—神学本质。借助于其本质,形而上学通过先验地—超验地超出存在者来思考存在者,但仅仅是为了表象存在者本身,亦即返回到存在者那里。在这种先验的和超验的超逾中,存在可以说是以表象方式稍稍被触及了一下。这种有所超逾的思想总是在思想时忽略了存在本身,并不是在一种错失意义上,而是以这样一种方式,即:它没有进入存在之为存在中,没有进入存在之真理身上值得追问的东西之中。形而上学的思想没有进入存在本身,因为它已经思考了存在,^④即已经把存在思考为存在者——就其存在着而言的存在者。

在形而上学中,存在本身本质上必然地还是未被思考的。形而上学是这样一种历史,在其中存在本身本质上是一无所有的:形而上学作为形而上学是本真的虚无主义。

① 海德格尔在此解说了形而上学中的“超验”(Transzendenz)一词的兩义性,即:先验之物(das Transzendentale)意义上的“超越”与“超越之物”(das Transzendente)意义上的“超越”。——译注

② 参看第 1035 页。——作者边注

③ 参看《林中路》,第 220 页[《全集》第五卷,第 238 页]。——作者边注

④ 以它的方式。——作者边注

我们现在指出的对形而上学之虚无主义本质的经验,还不足以让我们以一种本质上正确的方式思考形而上学的真正本质。这首先要求我们从存在本身出发来经验形而上学的本质。但假如有一种思想正在通向这种经验的途中,那么,这种思想恰恰必须首先学会知道:说存在本身在形而上学中还是未被思考的,这到底意味着什么。也许这种思想首先只需学会这一点。

存在本身在形而上学中还是未被思考的,因为它思考的是存在者之为存在者。说存在者之为存在者被思考了,这是什么意思呢?这意思就是说:存在者本身得以显露出来。存在者置身于光明之中。存在者被澄明了。存在者本身是无蔽的。存在者置身于无蔽状态中。这种无蔽状态乃是原初地显现出来的、进而又立即消失掉的真理之本质。

如果存在者在形而上学被思考为存在者,那么,存在者置身于何种真理之中?显然,形而上学本身就是这种关于存在者之为存在者的真理。这种无蔽状态具有何种本质方式呢?是不是形而上学总是关于真理的本质言说了一些什么,而形而上学正是在这种真理中并且从之而来思考存在者,甚至本身正是作为这种真理而成其本质的呢?决不是。或者,我们只是这样来谈论,表面上看来狂妄而不自量力,因为迄今为止我们一直徒劳地寻求形而上学关于真理之本质所言说的东西,而形而上学本身就置身于这种真理中?我们之所以徒劳无功地寻求,仅仅是因为我们追问得还不够么?

如果出现这样一种情况,那我们就必须纠正自己的看法了。不过,我们对尼采关于公正的形而上学概念所做的提示暂时已经表明:尼采无能于认识他自己思考的公正,无论是它的真理性本质

还是作为他的形而上学的真理的本质特征,他都认识不到。^①这样一种无能是因为他的形而上学是强力意志的形而上学呢,还是因为、而且仅仅是因为它是形而上学?

关键在于:形而上学听任存在本身未被思考。由于形而上学思考存在者之为存在者,它就在思想中浮光掠影地触及存在,也就是为了存在者、为了它要返回去和寓身于其中的那个存在者而忽略存在。因此之故,形而上学虽然把存在者思考为这样一个存在者,但它并没有思索“作为这样一个存在者”(als solches)本身。“作为这样一个存在者”意味着:存在者是无蔽的。希腊文ὄν ᾗ ὄν[存在者作为存在者]中的ᾗ[作为],拉丁文ens qua ens[存在者作为存在者]中的qua[作为],德文“存在者作为存在者”中的“作为”(als),命名的是在其本质中未被思考的无蔽状态。语言以如此简单的词语——如果它们是话语——如此毫不显眼地隐含着这样一种意蕴。这个“作为这样一个存在者”在命名时触及到在其存在中的存在者。但由于存在本身还是未被思考的,所以存在者的无蔽状态也是未被思考的。

如果在这两种情况下未被思考的东西就是同一个东西,那又怎样呢?那么,未被思考的存在者之无蔽状态就会是未被思考的存在本身了。那么,存在本身就作为这样一种无蔽状态——作为解蔽——而本质性地现身。

在形而上学(它本身就是存在者之为存在者的真理)中依然未被思考的东西再度显示出来了,甚至更为本质性地显示出来了。

^① 海德格尔关于尼采的“公正”(Gerechtigkeit)概念的讨论,可参看本书上卷第三章第21节,以及下卷第六章第6节。——译注

因此,现在是时候了,我们终于可以来追问一下,这种“未被思考”本身应当如何被思考。同时,与这种“依然未被思考”一道,我们要来命名那种历史,在其中存在本身是一无所有的。只要我们思索了这个“未被思考”的本质,我们就能更接近于本真的虚无主义的本质。

如果存在本身依然未被思考,那么这似乎是思想的过错,因为思想没有关心存在本身。思想疏忽了什么。可是,形而上学却是思考存在者之存在的。形而上学根据它的基本概念 *essentia*(本质性)和 *existentia*(此在)来了解存在。但形而上学了解存在,仅仅是为了根据存在来认识存在者作为存在者。在形而上学中,存在既没有被跳过也没有被忽视。不过,形而上学的存在观并不允许存在成为一个明确地被思考的东西;为了让存在成为这样一个东西,存在作为存在本身必须已经为形而上学所允许,作为它有待思考的东西而出现。存在依然处于概念的视野里,甚至在思辨辩证法的绝对概念的光芒中——但一直是未被思考的。于是,人们会推断说:形而上学拒绝把存在当作它必须明确思考的东西。

诚然,这样一种拒绝已经预先假定:形而上学已经以某种方式允许存在本身作为它有待思考的东西进入它的领域里了。在形而上学历史范围内,我们在哪里可以看到这样一种允许呢?看不到。因此也就缺失任何踪迹,可以让我们看到一种对作为明确地有待思考的东西的存在的拒绝。

即便在形而上学没有把自己表达为存在一神学的地方,形而上学也断言自己、认识到自己是一种思想,一种处处时时都在思考“存在”的思想,尽管只是在存在者作为存在者的意义上。当然,形而上学认识不到这种“尽管只是”。而且,形而上学之所以认识不

到这一点,并不是因为它拒绝存在本身作为有待思考的东西,而是因为存在本身付诸悬缺。若是这样,那么,这种“未被思考”就并非起于一种有所疏忽的思想。

我们应当如何来理解所谓的存在本身的悬缺呢?也许要这样来理解,即:存在以一个存在者的方式逗留于某个地方,而且基于某些原因(兴许是因为它被断了路子)而不能达到我们?不过,在形而上学中并且对形而上学来说,存在却处于视野之内——作为存在者之存在。

此间已经变得更为清楚的是:存在本身作为无蔽状态而本质性地现身,而存在者就在这种无蔽状态中在场。可是,无蔽状态本身作为这样一种无蔽状态依然蔽而不显。在与其本身的关联中,无蔽状态在它自身那里付诸悬缺。关键在于无蔽状态^①之本质的遮蔽状态。关键在于存在之为存在的遮蔽状态。存在本身付诸悬缺。

关键是存在的遮蔽状态,而且这种遮蔽状态在自身中遮蔽自己。存在的悬缺乃是作为这种悬缺的存在本身。^②存在不是在某个地方孤立地隔离的,此外还悬缺着;而不如说,存在之为存在的悬缺乃是存在本身。在悬缺中,存在本身与它自身一道掩盖自己。这种向着自身消失的面纱(存在本身就是作为这种面纱在悬缺中本质性地现身的)乃是作为存在本身的虚无。

我们能猜度到现在要思考的虚无的本质性地现身的东西吗?我们敢于思考这样一种可能性,即:这种虚无根本不同于空洞的一

① “澄明……”。——作者边注

② 此句原文为:Das Ausbleiben des Seins ist das Sein selbst als dieses Ausbleiben。其中“悬缺”是对 Ausbleiben 的翻译,也可译为“缺席”。——译注

无所有状态？在此情形下，对本真的虚无主义的本质的刻画——即存在本身是一无所有的——就一定会包含某种有别于单纯的否定性断定的东西。

存在本身在形而上学本身中依然未被思考。现在，这话就是说：存在本身付诸悬缺，存在本身就是作为这样一种悬缺而本质性地现身的。

只要无蔽状态所固有的“无”(Un-)^①就其自身来看付诸悬缺，并且寓于存在之遮蔽状态，那么，这种悬缺就显示出遮蔽(*Verbergung*)之特征。这样一种遮蔽必须在何种意义上得到思考呢？难道这种遮蔽只不过是一种掩盖，或者，它同时也是一种贮藏(*Wegbergen*)和保存么？存在本身“的”悬缺本身始终在与存在者的关联之中。是不是在其悬缺中，存在被扣留起来，对存在者扣留起来呢？莫非这样一种扣留其实就是一种隐瞒么？我们在这里只想追问，追问关于存在本身的悬缺，我们能够猜度到什么。假定这种悬缺就“是”存在本身，那我们就得依赖于存在，依赖于存在是如何触发我们自己的思想的，以便我们从中猜度到，有哪些特征出现在这种悬缺中。眼下我们只想关注一下，存在本身的悬缺意味着什么。我们也还不妨承认：只要不断被提到的存在本身是以这个总是一再偏离存在之为存在的名称而被言说的，那么，对存在作为存在的探讨就还是以一种不充分的语言来说话的。^②

挑明这一点，我们就道出了一种设想：存在，作为存在被思考

① “无蔽状态”的德文为 *Unverborgenheit*，由前缀 *Un-*（非、无）与 *Verborgenheit*（遮蔽状态）合成。——译注

② 参看第 996 页。——作者边注

的存在,不再能够被叫作“存在”了。^①存在之为存在是一个有别于它本身的东西,它如此确定地是另一个东西,以至于它甚至不“存在”(ist)。以陈述句来表达,这一切听起来是辩证的。而从实事来看却是另一回事了。

无论遮蔽是不是存在本身的一种自身隐瞒着的保存,在其中都有诸如存在本身的一种自身隐匿(Sichentziehen)本质性地现身,而且,它同时如此这般地保持在视野内,也即作为存在者之存在保持在视野内。这种隐匿(Entzug),存在本身在其中现身的这种隐匿,并没有剥夺存在者的存在。但存在者,恰恰当它作为这样一个存在者而存在并且仅仅这样存在时,处身于存在本身的隐匿之中。我们可以说:存在者为存在本身所离弃了。这种被存在离弃的状态(Seinsverlassenheit)关乎存在者整体,不光是具有人之特性的存在者——这个人表象存在者之为存在者,而在这种表象中,存在本身在其真理性方面向人隐匿起来。

存在本身隐匿自身。这种隐匿发生出来。存在者被存在离弃的状态本身发生出来。它是在何时发生的呢?现在么?只是在今天么?还是久而久之了?有多久了呢?是从何时开始的?自从存在者作为存在者本身进入了无蔽领域之后。这种无蔽状态一发生,就有了形而上学;因为形而上学乃是存在者之为存在者的这种无蔽状态的历史。有了这种历史,存在本身的隐匿就历史性地出现了,存在者之为存在者被存在离弃的状态就出现了,也就出现了一种历史,在其中存在本身是一无所有的。相应地,从此以后,存在本身就一直是未被思考的。

① 参看第 1025 页。——作者边注

但从此以后,暗暗地与其本质相应,本真的虚无主义也就本质性地展开出来了。现在,让我们就“虚无主义”这个名称对于 nihil [虚无]的命名来对它作一番思考。让我们就虚无与存在本身的关系来对虚无作一番思考。我们把这种“关涉”(Angehen)本身思考为历史。我们把这种历史思考为存在本身的历史,而这种历史性的本质要素同样是由存在本身来规定的。

本真的虚无主义的本质乃是在其无蔽状态之悬缺中的存在本身,这种无蔽状态作为存在自身的“它”(Es)本身而存在,并且在悬缺中规定着它的“存在”(ist)。^①

现在,至少在某些角度上,我们或许已经弄清楚了:我们上面提到的存在之为存在的“一直未被思考”是以存在本身之悬缺为依据的,而这种悬缺就“是”存在本身。不过,倘若我们想就此提出如下命题,说这种“一直未被思考”乃缘于存在本身而不是起于思想,那么,我们或许就言过其实了。思想也一道归属于存在之悬缺么?根据它被思考的方式,对这个问题的肯定回答能够触及某种本质性的东西,但也有可能错失之。同样地,所谓“一直未被思考”缘于存在本身,这话也可能言过其实,但确实又道出了惟一本质性的东西。

思想一道归属于存在之为存在的悬缺,但并不是在这样一种意义上,即:思想把这种悬缺固定起来了,仿佛存在本身作为一个孤立的東西在某个地方,而同样地,自力更生的思想或者操心着或

^① 这里的“它”(Es)应该与海德格尔关于 Ereignis(本有)的思考相关。海德格尔在“时间与存在”一文中对“本有”及其“有”(es gibt)——即“它给出”——作了讨论。可参看海德格尔:《面向思的实事》,图宾根 1976 年,第 1—25 页以下;中译本,陈小文、孙周兴译,北京 1999 年,第 1—29 页。——译注

者没有操心在其无蔽状态本身中的存在。思想决不是这样一种与存在相对立、并且因而独立自为的行为，思想也不是作为主体的表象活动已经把存在当作最普遍地被表象的东西包含在自身中了。

且不论上面这种描述错认了思想之为思想的简单现象和真正所指，把存在定位于表象性主体的支配区域里，这样一种做法既不能让我们看到也不能让我们理解：只要思想总是已经表象着存在者之为存在者，亦即表象着存在，则在其无蔽状态中的存在之为存在是否以及如何与这种无蔽状态一道对思想隐匿自身。相反地，思想归属于存在本身，因为思想基于其本质进入到某个东西之中，这个东西决不只是从某处而来附加到存在之为存在那里的，而是从存在本身而来的，而且就作为它(Es)本身，一道“是”(ist)存在本身。这是什么呢？

我们在此所追问的东西，我们必须在其质朴性中加以经验的东西，在我们准备把存在“的”悬缺刻画为存在本身的一个特征的时候，就已经不知不觉地把它指出来了。我们说的是：存在本身并非孤立隔离地逗留于某个地方。存在本身向来应当与什么东西分离开来呢？并不是与居于存在之中的存在者分离开来，虽然存在保持在与存在者的区分中。也不是与存在分离开来——作为这个存在，存在本身就“是”它(Es)自身。而毋宁说，在悬缺中本质性地现身的，乃是与诸如一个位置(Ort)的关联，悬缺要离开这个位置而成其所是，那就是：无蔽状态本身的悬缺。^①这个位置乃是一个隐蔽之所(Bleibe)，无蔽状态之悬缺本质上就保持在其中。但如果正是遮蔽状态保持在无蔽状态本身的悬缺中，那么，遮蔽状态的保

① 参看第 997—998 页。——作者边注

持也就包含着它与同一个位置的本质性关联。

无蔽状态本身的悬缺与遮蔽状态的保持出现在一个隐蔽之所中,对于两者的固有本质来说,这个隐蔽之所已经是一个寓所了。但无蔽状态的悬缺与遮蔽状态的保持并不是事后才来寻找一个寓所,而不如说,这个寓所是与它们一道作为到达(Ankunft)而出现的,而存在本身就是作为这种到达而存在的。这种到达本身就是它们的寓所的到达。存在之为存在的位置场所(Ortschaft des Ortes)就是存在本身。

然而,这个场所乃是人的本质。这个场所并不是作为主体的自为的人,只要他仅仅忙碌于他的人事,把自己看作芸芸存在者中间的一个,并且总是立即——如果存在特别地触动他——仅仅根据存在者之为存在者来解释存在。不过,人即使在惟一地根据存在者之为存在者来认识存在时也已经与存在相对待,就此而言,人就在与存在打交道。人置身于存在本身与人的关联中,因为人之为人是要与存在者之为存在者打交道的。由于存在把自己托庇于无蔽状态中^①——而且只有这样它(Es)才是存在——,存在本身就与它的到达场所(作为其悬缺的寓所)一道发生出来了。这个所在(Wo)作为隐蔽之所的此(das Da der Bleibe)属于存在本身,“是”(ist)存在本身,因此被叫作此之在(Da-sein)。

“人身上的此在”乃是归属于存在本身的本质,而人归属于这种本质,而且他必须成为这样一种存在。此之在关涉人。作为它的本质,此之在向来是他的,也即是他所归属的东西,但并不是他本身当作他的制作物来创造和推动的东西。人由于明确地进入其

① 参看第 997 页。——作者边注

本质之中而成为本质性的。他置身于作为隐蔽场所(Ortschaft)的存在者之无蔽状态中,而存在从其真理而来就是作为这种无蔽状态而本质性地现身的。人置身于这种场所中。这意思是说:人在这个场所中是绽出的(ekstatisch),因为他处处时时都是根据存在本身与他的本质的关联(也即与存在本身之场所的关联)而如其所是的。

作为与存在的关系,无论是与存在者之为存在者的关系还是与存在本身的关系,在存在之场所的敞开域中的绽出的内立^①就是思想的本质。如此这般地、亦即根据存在而被经验的思想的本质并不取决于一种与意志和情感的划界。所以,它也不能作为单纯理论性的行为而与实践行为脱离开来,并且被局限于它对于人之本质的根本影响上。^②

如果说我们在关于虚无主义的本质的沉思中已经谈到未被思考的东西,那么它始终是一种由存在之本质来规定的思想的未被思考的东西。思想被视为理智的活动。理智(Verstand)的要义是理解(Verständnis)。思想之本质乃是在其展开之可能性中的存在理解,而这种展开是必须由存在之本质来授予的。

从其到达之寓所而来——它(Es)就是作为这种寓所——,存在本身以它的这种本质而与人相关涉。^③作为这种为存在所关涉的东西,人乃是思想者。那种“要么是那个……要么是那个……”——在其中,如此(So)或者别样(Anders)的本质可能性对思

① 此处德语原文为:Das ekstatische Innestehen im Offenen der Ortschaft des Seins。其中“内立”(Innestehen)也可译为“内置”。——译注

② 参看“关于人道主义的书信”。——作者边注

③ “在场状态之……澄明”。——作者边注

想显示出来——以某种方式寓于人的思想,但却是存在本身为依据的,后者作为本身可能隐匿自己,并且通过在存在者之为存在者中显示出来而隐匿自己。不过,因为那种思想可能性涉及到人的本质,所以,甚至它也以某种方式基于这种本质,而这种本质作为存在之场所又基于存在本身。^①

因此,人作为思想者可能守住存在者之为存在者。于是,思想就把以存在者之为存在者为形态的存在带向语言。这种思想是形而上学的思想。它并不拒斥存在本身,但它也并不依循存在之为存在的悬缺。这种思想没有自发地响应存在之隐匿。

然而,这种拒绝和响应的双重疏忽并不是一无所是的。而毋宁说,这里发生的事情不光是存在之为存在的悬缺,而是它的悬缺不经意地被思想伪装和掩盖起来了。形而上学越是一味地确信于存在者之为存在者,在存在者中并且从存在者而来把自己确保为“存在之”真理,则它就越是确定地与存在之为存在断绝了关系。存在乃是由存在者之为存在者所设定的存在者本身的条件,而且作为这种条件,它乃是其他价值中间的一种价值。

通过形而上学思想(一种在价值中进行的思想)的方式,存在本身之悬缺特别地、但无法辨认地在其悬缺中被伪装起来,而同时,甚至这种伪装并不知道自己是这样一种伪装。存在本身的虚无在关于作为价值的存在的解说中得到确证;而这样一种确证也意味着:它本身把自己理解为对强力意志意义上的存在者之为存在者的全新肯定,也即把自己理解为对虚无主义的克服。

根据虚无主义的本质来思考,尼采的克服只不过是虚无主义

^① 本有中的用(Der Brauch im Ereignis)。——作者边注

的完成。在其中,虚无主义的完全本质比在任何其他形而上学基本立场那里都更清晰地向我们昭示出来。虚无主义的完全本质真正固有的东西乃是存在本身的悬缺。但只要这种悬缺在形而上学中发生,则这种本真之物就不会被允许作为本真之物。而不如说,这种悬缺本身恰恰在形而上学思想中被忽略了,而且形而上学甚至忽略了这种作为它自己的行为的忽略。通过这种忽略,悬缺就被移交给自己,而且是以隐蔽的方式。虚无主义的本真性恰恰通过它的发生而不是本真的东西。此话怎讲?虚无主义作为形而上学在它自身的非本真性中发生。不过,这种非本真性并不是本真性的一个缺失,而是本真性的完成,因为它就是存在本身的悬缺,因为对存在来说,要紧的是这种悬缺完全保持着它自身。虚无主义的本真性历史性地处于非本真性的形态中,这种非本真性完成了一种对悬缺的忽略,因为它甚至把这种忽略也忽略掉了,并且在所有这一切中,它由于完全地肯定存在者之为存在者而没有、也不能参与到存在本身可能关涉的东西之中。虚无主义的完全本质乃是它的本真性与非本真性的原始统一。^{①②}

因此,如果虚无主义是在形而上学范围内被经验并且被带向概念的,那么,形而上学思想就只能切中虚无主义的非本真性,而且也只是这样,即:这种非本真性并没有作为这样一种非本真性而被经验,而是根据形而上学的程式而得到说明的。对存在之为存在的悬缺的忽略是以对存在之为价值的说明的形态表现出来的。

① 关于“本真性”与“非本真性”的谈论并非偶然,而是有意未曾明言地根据“居有”(das Ereignen)和“成为本己”(das Eignen)以及“固有之物”(das Eigentümliche)来思考的。——作者边注

② 参看第 994—995 页,第 997—998 页。——作者边注

被还原为价值的存在作为存在者之为存在者的一个条件,是从存在者中被推演出来的。

虚无主义——即存在本身是一无所有的——对形而上学思想来说始终而且仅仅意味着:存在者之为存在者是一无所有的。形而上学因此就锁闭了自己通向对虚无主义之本质的经验的道路。只要形而上学向来决定着对存在者之为存在者的肯定或者否定,并且在那种根据其存在基础对存在者的相应说明中看到了这种肯定或者否定的开端和终结,那么,它就在无意间弄错了下面这一点,即:即便在关于存在者之为存在者的问题的优先地位中,存在本身就已经悬缺了,并且在悬缺之际把形而上学思想托付给它自己的那种本性——那就是:忽略这种悬缺本身而且也不参与这种悬缺。只要这种作为形而上学历史性地形成的思想按其本质来看归属于存在本身,只要这种思想根据存在者之为存在者的无蔽状态来思考,那么,虚无主义的非本真性也是由存在本身决定的。

非本真的虚无主义乃是虚无主义之本质中的非本真性,恰恰是因为它完成了本真性。在虚无主义的本质统一性中出现的是一种区分。虚无主义的非本真性并没有从虚无主义的本质中掉落下来。这就表明:非本质(Unwesen)属于本质(Wesen)。人们或许会以为,上面已经显明的虚无主义中本真性与非本真性的关系是本质与非本质的普遍有效的关系的一个特殊情形,以至于前者可以被视为后者的一个例子。不过,所谓“非本质属于本质”,这个句子并不是一种关于一个本质的存在学的形式上普遍的陈述——这个本质在形而上学上被表象为“本质状态”、并且已经决定性显现为“理念”(idea)了。在作动词解的“本质”(Wesen)一词(verbum)中,这个句子就存在如何存在来思考存在本身。可是,存在是在它本

身的悬缺方式中存在的,这种悬缺本身寓于一种忽略并且因此得到保证。然而,这种忽略本身却是按照存在之无蔽状态而在隐匿之物的遮蔽状态中本质性地现身的。因此之故,以忽略方式表象着存在者之为存在者的形而上学思想就很少参与这种忽略,正如它不能经验存在者之为存在者为存在本身所离弃的状态。

如果我们以我们已经尝试过的方式来思考虚无主义的本质,那么,我们就得根据存在本身把虚无主义思考为存在的历史。存在本身就是作为这种历史而“存在”的。但是,虚无主义的存在历史性本质还没有显示出那些特征,即标志着人们通常以“虚无主义”这个流俗名称所指的东西的那些特征:贬低者和摧毁者、没落和沉沦。虚无主义的本质并不含有摧毁性意义上的否定性,这种摧毁性在人类思想态度中有其位置,而且游荡于人类行为中。虚无主义的本质根本就不是人的事情,而倒是存在本身的事情;因此之故,它诚然也是人之本质的事情,而且惟在这个秩序上同时也才是人的一个事情——甚至也许不只是诸多事情中的一个。

如果说在通常意义上的虚无主义的切近表现范围内那种所谓的否定性并不属于虚无主义的本质,那么,这决不意味着:那些摧毁性现象的现实性应当被忽视、否认,或者应当被宣布为无关紧要的。而毋宁说,我们大有必要来追问一下:按其本质来看(而不只是按其因果作用联系来看),那些摧毁性现象究竟是从哪里起源的。

可是,如果我们并没有预先思量过虚无主义的本质,同时也没有追问过关于虚无主义之本质的问题的悬缺是否一道限定了那些现象的统治地位,那么,我们又如何会想要哪怕仅仅提出这样一些决定性的问题呢?是不是摧毁性的虚无主义的这种统治地位,以

及那种对虚无主义之本质不加追问和不能追问的情况,说到底是从同一个共同根源中产生出来的?

倘若情形如此,那么,如果人们以为虚无主义的本质要是不在那种否定性中就是某种积极肯定的东西,那就是一种不会有什么收获的意见了。因为积极肯定之物与它的对立面共有同一个区域。上升对沉沦、升起对没落、提升对贬低、构造对毁灭,所有这些都作为对立现象在存在者的区域里发挥作用。但是,虚无主义的本质关涉到存在本身,更准确地讲,存在本身关涉到虚无主义的本质,因为存在本身已经进入历史中了,即存在本身在其中一无所有的历史。

现在,尤其当我们已经充分思量了前面对虚无主义的解释,我们或许就会承认,上面举出的那些否定性现象并不直接属于虚无主义的本质,因为它们达不到那地方。不过,我们仍将坚持一点:在虚无主义的本质中必定有某种“否定性的东西”起着支配作用。要不然,这个名称,既然我们想把它当作有所命名的名称来认真对待,还能言说什么呢?我们前面对虚无主义之本质的规定把全部重点都放在虚无主义中的本真性与非本真性的区分上面。^①非本真性的这个“非”(Un-)把这种否定性的东西显露出来了。

确实如此。可是,什么叫“否定性的东西”呢?在这里,我们难道不是乞灵于一个虽然流行、但其实粗笨不堪的观念么?莫非人们以为虚无主义中的非本真性是某种恶劣的、甚至凶恶的东西,与作为正确和美好东西的本真性相对立的东西?或者,人们把本真的虚无主义视为凶恶和恶劣的东西,而对于非本真的虚无主义,如

① 参看上文第 993 页。——作者边注

果人们没有把它视为美好的东西的话,至少也是把它视为非凶恶的东西(das Nicht-Böse)了?

这两种意见,即使忽略它们的仓促性,也是同样错误的。因为两者都是从外部来判断虚无主义之本质中的本真性与非本真性。此外,对于它们所利用的判断标准,我们首先还不得不对它们的合适性作出决定。因为有一点现在应该已经清楚了:随着我们所提出的本质问题,我们是在存在本身的领域里活动,而对于这个领域,我们不再能够根据某个它物来加以说明和判断——假如我们所尝试的思想方式基本上还是充分的。^①如果虚无主义之本质中的“非”(Un)表现出来,那么,我们也只能根据这种本质的统一性来思考之。这种统一性显示出一种通过这个“非”来显明的区分。但依然蔽而不显的问题是:是否这个“非”(Un)和“不”(Nicht)在这种区分中有其本质,或者,是否只有依据一种否定,“非”的否定性才能被传送到这种区分上面。

但是,在虚无主义的本质统一性中为这种否定提供一个时机和依据的是什么呢?这个问题不能直接得到解答。因此,我们只好满足于如下看法:在虚无主义的本质中起支配作用的是某种差异化的东西,这种东西是与存在本身相关涉的。“非”首先并不仅仅基于一种否定及其否定性的东西。但如果在虚无主义的本质中,摧毁性意义上的否定性的东西的基本特征完全付诸阙如,那么,要把虚无主义当作某种所谓的完全摧毁性的东西来加以直接克服的意图,就在某种罕有的光亮显现出来了。当然,还更为稀罕的是这样一种意见:一种拒绝对本质性地被思考的虚无主义的直

① 参看第 985-986 页。——作者边注

接克服的思想,必定会肯定虚无主义,即人们通常所见的虚无主义。

什么叫“克服”(Überwindung)? 克服意味着:把某物带到自己下面,并且同时把如此这般置于自身下面的东西带到自身后面,使之成为一个此后不再具有规定性力量的东西。即使克服并不以消除为标的,它也还是一种对……的冲击(Andringen gegen……)。

想克服虚无主义,想克服现在在其本质中得到思考的虚无主义,这或许就意味着:人自发地与悬缺着的存在本身作斗争。可是,谁或者什么向来有足够的力量,能够对存在本身——无论是从何种角度和以何种意图——作斗争,并且把它带到人的统治之下呢? 一种对存在本身的克服不仅决不能得到完成,甚至做这样一种克服的尝试,或许就已经归咎于那种彻底改造人之本质的企图了。^①因为这种本质的关键在于:存在本身,无论是以何种方式,哪怕是以悬缺的方式,都要求着人的本质。而人的本质乃是存在为自己提供出来的寓所,为的是它自身作为无蔽状态之到达而进入这样一个寓所之中。^{②③}

想克服存在本身,这或许就意味着:彻底改造人的本质。人们或许会这样来理解这种意图的不可能性,仿佛它是一种荒谬的思想行止,这种思想本身根据存在进行思考,又要对存在作斗争;仿佛这样一种意图是更为荒谬的,如果这里存在着等级之别的话,它比那种思想尝试,那种想在思想中(这种思想其实就是某种存在着

① 此处“彻底改造”原文为 etwas aus der Angel heben,直译为“把某物从铰链、枢纽中卸下来”。下句中出现的“关键”用的也是名词 Angel。——译注

② 本有(Ereignis)。——作者边注

③ 参看上文第 989 - 990 页。——作者边注

的东西)否定存在者之为存在者的思想尝试还更为荒谬。不过,在这里性命攸关的不光是:是否思想就自身来说在其本己的行为中自相矛盾,从而错失了它自己的一个基本规则,并且落入某种荒谬性之中。人类思想多么经常地陷入种种矛盾中,^①但仍旧保持在它借以获得成功的轨道上。

个中原因首先并不仅仅在于:思想在对存在本身的斗争中落入逻辑上不可能的东西之中,而倒是在于:思想在这样一种对存在本身的斗争中起身进入对存在本身的背弃之中,并且推动着对人的本质可能性的放弃。这样一种推动虽然有其荒谬性和逻辑上的不可能性,但或许会得到命运性的实现。

关键也并不在于:在对存在本身之悬缺以及对存在本身的斗争尝试中,一个思想规则没有得到遵循;而是在于:存在本身没有被允许作为存在,相反地,它倒是被忽略掉了。然而,在这样一种忽略中,我们认识到了虚无主义的一个本质特征。想直接对存在本身之悬缺作斗争,这意味着:并不把存在本身作为存在来关注。如此这般所意愿的对虚无主义的克服,或许仅仅是一种向其本质的非本真性——后者伪装了它的本真性——的更恶劣的回退(Rückfall)。但如果这种克服根本没有直接对存在本身的悬缺作斗争,并且放弃以存在本身来衡量自己,却又与对这种悬缺的忽略作斗争,那又如何呢?这种以形而上学为形态的忽略乃是人类思想的作品。这种思想如何不应对它自己的耽搁,也即它没有思考在其无蔽状态中的存在本身,进行斗争呢?

① 在德文版中,此句原文为:Wie oft verstrickt sich menschliches Denken nicht in Widersprüche,应译为“人类思想多么经常地不陷入种种矛盾中”。但根据上下文的意思来看,原文中的“不”(nicht)疑为误植字。——译注

大约没有人想否定这样一种努力的必要性,但这种必要性必须首先得到经验。当然,这也就意味着,人得经验这种忽略本身,也就是经验虚无主义之本质中的非本真性。可是,要不是预先已经为本真性所震动,也就是为在其无蔽状态中的存在之悬缺所震动,人如何能够达到这种经验呢?

同时,存在不光是以其无蔽状态抑制着自己,可以说为自己保持着这种无蔽状态,而不如说,按照存在本身与人之本质的本质性关联,存在本身同时也一道决定着下面这个事实,即:对存在的忽略是在人之思想中、并且通过这种思想而发生的。甚至于一种对这样一种忽略的克服,或许也只是间接地从人的角度发生出来的,也就是以这样一种方式:存在本身预先直接地对人之本质提出苛求,要他首先把存在之为存在^①的无蔽状态的悬缺(*Ausbleiben*)当作存在本身的一种到达(*Ankunft*)来加以经验,并且来思考如此被经验的东西。

如果我们把虚无主义的本质当作存在本身的一种历史来加以关注,那么,一种克服虚无主义的意图就失效了——假如这种克服指的是人自发地向来使这种历史隶属于自己,并且把它逼人他的单纯意愿之中。如果人们以为一种对虚无主义的克服就是人类思想对存在之悬缺的斗争,那也是错误的。

取代这样一种克服,只有一点是必需的,那就是:惟有为存在本身所激励的思想才直面在其悬缺本身之中的存在而进行思考。这样一种直面之思(*Entgegendenken*)^{②③}首先基于下面这种承认:

① 参看第 992 页。——作者边注

② 参看第 1022、1026、1030 页。——作者边注

③ 本有(*Ereignis*)中的失言(*Ent-sagen*)的预备形式。——作者边注

存在本身自行隐匿,但作为这种隐匿,存在恰恰就是那种关联,即要求人之本质作为它的(存在的)到达之寓所的关联。存在者之为存在者的无蔽状态已经与这个寓所一道发生了。

这种直面之思并不忽略存在之悬缺。但它也并没有试图掌握存在之悬缺并且把它排除掉。这种直面之思跟随存在进入其自行隐匿之中。但这种思想却是这样来跟随存在的,即:它让存在自身行进,而它自己则滞后着。那么,这种思想逗留于何处呢?不再在它作为以往的有所忽略的形而上学思想所逗留的地方。思想滞后着,因为它首先得实行决定性的返回步伐(*Schritt zurück*)——从那种忽略中返回。但返回到何处呢?无非是进入那个领域,即久已由存在本身赋予给思想的那个领域——诚然,这个领域是以人之本质的隐蔽形态而被赋予给思想的。

这种思想不是急匆匆进入一种总是过于短视的对虚无主义的克服,而是在为虚无主义的本质所震动之后,逗留于悬缺之到达中,并且等待它的到达,以便首先学会如何去思考存在之悬缺——在它从其自身而来可能是的那个东西中的存在之悬缺。在悬缺之为悬缺中隐藏着存在之无蔽状态,而且后者就是存在本身的本质性现身。但是,只要存在作为存在者之为存在者的无蔽状态而存在,则存在仍然已经向人之本质有所招呼和要求了。存在本身在人之本质中已经有所道出,并且已经有所暗示,因为它把自己扣留和储存在它的本质的无蔽状态之中。

如此这般有所招呼、但在悬缺中自身扣留着的存在,乃是它自身的允诺(*Versprechen*)。直面在其悬缺中的存在本身进行思考,这意思就是说:领悟到这样一种允诺——存在本身就作为这种允诺而“存在”。但它是通过悬缺而存在的,也就是说,是因为存在本

身是一无所有的。这种历史,即虚无主义的本质,乃是存在本身的命运。从其本质并且着眼于其本真性来看,虚无主义就是在其无蔽状态中的存在的允诺,而且存在作为这种允诺恰恰遮蔽自身,同时在悬缺中促动对它自己的忽略。

如果说这种本真性同时要根据非本真性来思考,那么,虚无主义的本质究竟何在呢?虚无主义之本质中的非本真性乃是那种忽略的历史,也即允诺之遮蔽的历史。但假如存在本身把自己储存在它自己的悬缺中,那么,对这种悬缺之忽略的历史恰恰就是存在本身的那种自行储存(Sichsparen)的保存。

虚无主义之非本真性的本质要素并不是什么有缺陷的和卑微的东西。本质中的非本质的本质性现身(das Wesende des Unwesens im Wesen)并不是什么否定性的东西。对存在本身之悬缺的忽略的历史乃是对那种允诺的保存的历史,而且,这样一种保存始终在它所是的东西中隐蔽自身。它之所以隐蔽自身,是因为它是由存在本身的自身遮蔽着的隐匿引发的,并且是从存在本身而来、与其如此这般有所保存的本质一道发生的。

按其本质来看有所保存地遮蔽着、同时在它这种本质中保持自身遮蔽并且因此完全遮蔽着、但仍然以某种方式显现出来的东西,本身乃是我们所谓的神秘(*Geheimnis*)。在虚无主义之本质的非本真性中发生的是允诺之神秘,存在就是作为这种允诺而成为它自身的,因为它作为这样一个东西把自己储存起来。这种神秘的历史,在其历史中的神秘本身,乃是那种对存在之悬缺的忽略的历史的本质。在关于存在者之为存在者的思想中对存在本身的忽略,乃是存在者之为存在者的无蔽状态的历史。这种历史就是形而上学。

形而上学的本质就在于：它乃是存在本身的允诺之神秘的历史。^①这种根据在其历史中的存在本身来思考的形而上学的本质乃是虚无主义之非本质的本质要素，后者归属于虚无主义之本质的统一性。因此，与虚无主义的本质相似，我们既不能否定地、也不能肯定地来估计形而上学的本质。但现在，如果一种对虚无主义的直接克服的计划仓促赶向虚无主义之本质，那么，甚至克服形而上学的意图也完全无效了，除非关于形而上学之克服的谈论包含着这样一种意义，后者既不指向一种对形而上学的贬降也不指向一种对形而上学的消除。

只要在我们所尝试的方式中，形而上学是在存在历史意义上被思考的，那么，形而上学就首先获得了它的本质。形而上学的本质始终对形而上学本身隐匿起来，而且是依照它本己的本质隐匿起来的。每一个关于形而上学的概念都为形而上学对它自己的本质来源的封锁出了力。从存在历史上看，“对形而上学的克服”始终只是说：放弃对形而上学的形而上学解释。思想通过实行返回步伐，从对存在的忽略返回到存在之悬缺，从而摈弃了单纯的“关于形而上学的形而上学”。在返回步伐中，思想已经上了路，直面在其自行隐匿中的存在本身而进行思考；而这种自行隐匿作为存在的自行隐匿，仍然是一种存在方式——即一种到达。由于思想直面存在本身而进行思考，它就不再忽略存在，而是让存在进入：让存在进入到存在本身所是的首先自行掩蔽着的存在之无蔽状态之中。

我们起先已经指出，在形而上学中存在本身一直未被思考。

① 参看第 973 页。——作者边注

而在此期间,我们已经更为清晰地表明,在这种“一直未被思考”中发生了什么,以及什么东西作为这种“一直未被思考”本身发生出来了。那就是在其悬缺中的存在本身的历史。形而上学属于这种历史。在其本质中,形而上学首先从其存在历史的渊源而来接近思想。形而上学是虚无主义之本质中的非本真性,并且在一种与虚无主义之本真性的本质统一性中发生出来。

直到现在,我们在“虚无主义”这个名称中还可以听出某种不谐和音,即摧毁意义上的否定性。直到现在,形而上学还被视为一个至高领域,最深刻的东西就在其中得到思考。也许,“虚无主义”这个名称中的那个不谐和音,但也包括形而上学的这种显赫声望,是一个真正的、在某种意义上必然的假相。这个假象是不可避免的。形而上学的思想克服不了这种假象。

对存在历史性的思想来说,它也是不可克服的吗?“虚无主义”这个名称中的那个不谐和音假象或许指示着一种更深刻的音调,后者可能并不是从形而上学的高度、而是从另一个领域而来发出音调的。^①形而上学之本质比形而上学本身伸展得更为深远,而且伸展到这样一个深度,这个深度属于另一个领域,以至于它不再与某个高度相匹配了。

按本质来看,虚无主义乃是那种允诺的历史,存在本身就作为这种允诺而储存于某种神秘中,这种神秘本身是历史性的,从那种以形而上学为形态的历史而来保存着存在之无蔽状态。虚无主义的这种本质的整体,就其作为存在历史进入人之本质中取得寓所

^① 参看“思想之实事的规定”,见手稿 1963 年以后(《路标》之前言)[有一个稿本已发表,“追问思想之实事的规定”,圣伽伦 1984 年]。——作者边注

而言,给予思想以一切有待思的东西。如此这般作为有待思者而被给予思想的东西,我们称之为谜团(*Rätsel*)。

存在,作为神秘之历史的它的无蔽状态的允诺,本身就是谜团。存在乃是从其本质而来惟一地给予这种有待思的本质的东西。它(Es)(即存在)给予思想以养料(*zu denken gibt*),而且不是偶尔地在某个角度,而是始终按照每一个角度,因为本质上,它(即存在)把思想交付给它的本质,^①——这乃是存在本身的一个特征。存在本身就是谜团。这并不意味着:如果这里还可以作这样一种比较的话,存在是非理性的东西,一切理性的东西对它都不起作用,从而陷于思想之无能中。相反地,存在作为给予思想以养料(即有待思的东西)的东西,也是惟一者(*das Einzige*),后者从自身而来并且为自身提出要求,要求成为有待思的东西;它作为这种东西“是”这个要求(*Anspruch*)本身。面对存在本身,据说在非理性与理性之间运进行的有失身份的捉迷藏游戏就在其无思想状态中破灭了。

可是,虚无主义的存在历史性本质难道不就是某种狂热思想的单纯产物,即一种浪漫哲学为逃避真正的现实性而遁入其中的狂热思想的单纯产物么?现实的虚无主义到处传布纷乱和错乱,怂恿犯罪,煽动绝望情绪。与现实的虚无主义的这种惟一地起作用的现实性相对立,上面这样构想出来的虚无主义的本质到底意味着什么呢?鉴于对一切存在者的现实的虚无化^②——它以其到处蔓延的暴力差不多已经使任何一种抵抗变得徒劳——,我们所

① 本有(*Ereignis*)。——作者边注

② 此处“虚无化”原文为 *Ver-nichts-ung*,是海德格尔生造的一个词语。——译注

思考的那种存在之虚无应该是什么呢？

我们几乎无需进一步详细描绘现实的虚无主义的正在传布的暴力；对于这种虚无主义，我们即使在没有一个与现实相疏离的本质定义的情况下也能充分地亲身加以经验。此外，尼采的经验，尽管他的解释有种种片面性，但也已经十分有力地切中了“现实的”虚无主义，以至于与之相比较，我们现在所尝试的对虚无主义之本质的规定就显得虚而不实，更不消说它的无用性了。因为，如果一切神性的、人类的、物性的和自然的持存物都岌岌可危了，那么，谁还能去操心诸如对存在本身之悬缺的忽略之类的事情呢？——假如这件事发生了，而且不只是一种绝望的抽象的逃避。

但是，倘若至少有一种联系，一种在现实的或者甚至只是由尼采所经验的虚无主义与这里所思考的虚无主义的本质之间的联系变得清晰可见了，那么，对于这种虚无主义本质，我们就可以取消掉它的完全非现实性的明显假象。这个假象看起来比这个本质的公认谜团性质还要大一些。

问题依旧——其实还是首次出现的问题：是否存在的“本质”向来起于存在者？是否存在者作为现实之物在其所有活动中能够规定现实性，即存在？或者，是否来自存在本身的作用已然引发了一切现实之物？

莫非尼采所经验和思考的东西，即最高价值之贬黜的历史，是独立存在的吗？在这种历史中本质性地展现出来的，不就是虚无主义的存在历史性本质吗？尼采的形而上学把存在解说为一种价值，这乃是对在其无蔽状态中的存在本身的悬缺的有作用的和现实的忽略。在这种对作为价值的存在的解说中表达出来的，乃是虚无主义之本质中发生着的非本真性；后者并不认识自己，而只是

在一种与虚无主义之本真性的本质统一性中存在。如果尼采真正经验到了最高价值之贬黜的历史,那么,如此这般被经验的东西连同经验本身,就都是对在其无蔽状态中的存在之悬缺的现实的忽略。

这种忽略作为现实的历史而存在,并且作为这种历史在虚无主义的非本真性与本真性的本质统一性中发生出来。这种历史除“本质”(Wesen)之外一无所有。它是这种“本质”本身而且只是这种“本质”。

对他的虚无主义解说——“最高价值的自行贬黜”——,尼采补充了一个说明:“没有目标;没有对‘为何之故?’的解答”(《强力意志》,第2条)。^①

让我们更准确地着眼于它问及和追问的东西来思量一下这里提出的“为何之故?”的问题。这个问题问及存在者之为存在者整体,问及存在者为何而存在。作为这样一个形而上学问题,它追问那个存在者,后者或许是什么存在和如此存在的根据。为什么关于最高价值的问题包含着关于至高者的问题呢?所缺失的只是对这个问题的解答吗?或者,缺失的是这个问题本身,作为它所是的问题?它在追问中缺失,是因为它在追问存在者的存在根据之际没有追问存在本身及其真理,忽略了存在本身。这个问题已经作为问题——不只是因为它没有得到解答——而被错过了:这个有所错失的问题决不只是一个单纯的错误,尽管在其中发生了某种不正确的东西。这个问题错失了自己。它把自己置于无望之境,一切仅仅可能的答案自始就过于短促地陷入其中了。

① 参看第977页。——作者边注

但是,正如尼采所断定的那样,真正缺失的是关于“为何之故?”的答案,而且根据存在者整体来看,这个答案在它依然被给出的地方还是无效的;这一切是这样以及如其所是的那样,都是别有意味的。这个问题还控制着所有追问,甚至在它没有答案时亦然。然而,这个问题的惟一现实的支配地位无非是对存在本身之悬缺的现实忽略。

从这样一个视野来思考,虚无主义的本质是某种抽象的东西吗?或者,存在本身之历史的这样一种本质性展现是这个事件,一切历史现在赖以发生出来的这个事件吗?历史学,甚至具有雅各布·布克哈特档次和远见的历史学,^①对所有这一切一无所知,也只能是一无所知的——这一点是不是充分证明了虚无主义的这个本质并不“存在”呢?

如果尼采的形而上学不只是根据强力意志意义上的存在者把存在解说为一种价值,如果尼采甚至把强力意志思考为一种新的价值设定的原则,并且把后者当作对虚无主义的克服来理解和要求,那么,在这样一种克服意愿中,就表达出形而上学对虚无主义之非本真性的极端牵连关系,而且,这种牵连关系对自己封锁了它本己的本质,因而以一种对虚无主义的克服为形式,首先把虚无主义置入它被扯开的非本质的作用之中。

这种假定的对虚无主义的克服首先确立了一种无条件的忽略的支配地位,也就是一种为了以具有价值设定作用的强力意志为形式的存在者之故对存在本身之悬缺的无条件忽略的支配地位。

① 雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt, 1818—1897年):瑞士历史学家,著有《君士坦丁大帝时代》、《文艺复兴时期的意大利文化》等。——译注

通过它的隐匿(这种隐匿仍然是与存在者的关联,而“存在”就是作为这种隐匿显现出来的),存在本身就把自己释放到强力意志之中;作为强力意志,存在者似乎先于并且高于一切存在而起支配作用。在从其真理性方面被隐蔽起来的存在的这样一种支配作用和闪现作用中,存在之悬缺本质性展现出来,其方式是:它允许对它本身的极端忽略,并且因此助长了纯粹现实之物——人们多有标举的实在性——的涌逼;这种现实之物摆出存在之物的样子,因为它同时自以为是那种决断的尺度,可以用来决定:只有起作用的东西——可感触的东西和印象,被体验的东西和表达,功用和成功——才应当被视为存在者。

在表面看来自为地显现出来的虚无主义之非本真性的这样一种极端形态中,虚无主义的存在历史性的本质统一性得到了本质性展现。假定强力意志在存在者整体中的无条件显现并非一无所有,那么,在这种显现中隐蔽地起支配作用的存在历史性的虚无主义的本质,是某种仅仅构想出来的东西,甚或幻想的东西吗?①

如果我们竟要谈论这种幻想,那么,难道这种幻想不是更多地在于:我们沉缅于一种习惯,把那种本质上没有得到经验的虚无主义的后果的那些孤立地被把握的和消极地被解说的现象视为惟一现实之物,并且把这种现实之物的本质性现身当作耳边风,仿佛它是一无所有的虚无?倘若这种真正幻想的看法,充满美好的信仰和秩序意志,是一种类似于虚无主义的看法,误以为自己已经不受虚无主义的触动或者已经解除了虚无主义的影响,那又

① 强力意志与集置(Ge-stell)及其歧义性。——作者边注

会怎样呢？

虚无主义的存在历史性本质并非只是某种构想产物，也不是无根无据地漂浮在现实的虚无主义之上的。毋宁说，被人们视为“现实之物”的东西，仅仅是根据存在本身的本质历史而存在的。

诚然，在虚无主义的本质统一性中起支配作用的非本真性与本真性的区分或许会分化为非本真性对本真性的极端抛弃。这样的话，按其自身的意义，虚无主义本身的本质统一性就必定会遮蔽于极端之物中。它必定会在存在者之为存在者（它往往被视为存在本身）的无蔽状态范围内像一无所有的虚无那样烟消云散。进而，必定会形成这样一个假相，仿佛存在本身实际上就是一无所有的——如果根本上还可能出现这样一个思想的话。

如果谁来思量一下我们前面所讲的话，那么，谁不会猜断存在本身有能力达到这样一种可能性呢？如果他有所思考，那么，谁能避免为存在的这种极端隐匿所触动，从而猜度到在这种隐匿中有存在的一种要求（存在本身就作为这样一种要求），一种与人的本质相关涉的存在之要求（*Zumutung des Seins*）呢？这种本质并不是什么人性的东西。它是存在之到达的寓所，存在正是作为这种到达给予自己那个寓所，并且进入其中，以至于——恰恰作为后果——“它给出存在”（*Es gibt das Sein*）。^①虚无主义的存在历史性本质作为神秘之历史发生出来，而形而上学的本质就是作为这种神秘而发生的。

虚无主义的本质对思想来说乃是一个谜团。这一点已经得到

① 本有（*Ereignis*）与它给出（*Es gibt*），参看“时间与存在”。——作者边注

了承认。但这种承认并不是事后追加地、自发地准予它事先能够自为地构造起来的某种东西。这种承认只是把自己置入内立状态(Inständigkeit)之中,也就是把自己置入那种在自身隐蔽的存在之真理中间的有所期待的内立(Innesteher)中。因为只有通过这样一种内立状态,人作为思想者才能逗留于它的本质中。

如果思想准备去思想,那么,它就已经置身于对存在历史之谜团的承认中了。因为一旦思想进行思想,存在就已经把自己交给思想去思考了。这种原初要求的方式乃是在存在者作为存在者的无蔽者中的存在之无蔽状态的悬缺。

长期以来,思想没有关注这一点。这就使思想不能去经验:通常所谓的虚无主义诸现象已经被存在之释放过程(Loslassung des Seins)激发起来了,这种释放过程通过形而上学使存在之无蔽状态的悬缺蒙受忽略,而形而上学同时以一种隐蔽的方式阻止了自行遮蔽的存在的到达。只要虚无主义现象来自存在之释放过程,则这些现象就是由存在者本身之优先地位引发的,并且推动了存在者对存在本身的抛弃。

在存在本身之悬缺的这样一种发生中,人已经被抛入存在者从自行隐匿着的存在之真理中释放出来的过程中了。在对存在者之为存在者意义上的存在进行表象之际,人沉缅于存在者,结果是,由于沉迷于存在者,他就从存在者出发把自身树立为这样一个存在者,后者通过表象和制造强行占有作为对象之物的存在者。在存在者中间,人从自身而来把自己的本质设置为针对存在者和为了存在者的可靠性。人通过一种在有计划的持存保障意义上对一切存在者的完全安排,来寻求这种在存在者中的可靠性;人在可靠性的正确之物中的设置应当以此方式来完成。

对一切存在者之为存在者的对象化乃基于人进入其意志的独有的自身意愿之中的起立(Aufstand)。这种对象化乃是人借以把自己的本质在主体性中制订出来的那个过程的存在历史性本质。依照这种主体性,人把自身和被他当作世界表象出来的东西在由主体性支撑的主体—客体关系中设置起来。一切超越者(Transzendenz),^①无论是存在学的还是神学的超越者,都是相关于主体—客体关系而被表象的。通过向主体性的起立,甚至神学的超越者,从而也即存在者中最具存在特性的东西——人们称之为“存在”,这已足以表明其特性——就进入到一种客体性之中,也就是进入伦理—实践信仰的主体性的客体性之中。人是把这种超越者当作它的宗教主体性的“天命”(Vorsehung)来加以严肃对待,或者只是把它当作他的自我中心的主体性的意志的托词,都丝毫不影响人类本质的这种形而上学基本态度的本质。

上述两种就本身来看相互矛盾的关于天命的意见相互并存地同时流行。没有理由对此感到惊奇,因为两者都源起于主体性形而上学的同一个根源。作为形而上学,它们自始就让存在本身的真理处于未被思考的状态。但作为主体性形而上学,它们却使存在者之为存在者意义上的存在变成表象和预先设定的对象性。把存在预先设定为一种由强力意志所设立起来的价值,这只是现代形而上学的最后一步;而在这种形而上学中,存在作为意志显现出来。

可是,形而上学的这种历史,作为存在者之为存在者的无蔽状态的历史,乃是存在本身的历史。现代的主体性形而上学乃是对

① 参看第 979 页。——作者边注

存在本身的锁闭,^①存在本身在其真理的悬缺中引发了对这种悬缺的忽略。但人的本质以隐蔽的方式成为归属于存在本身的在其到达中的存在之寓所;这种到达越是本质性地以存在之隐匿为形态得到保存,人的本质就越是被忽略了。面对其本己的与存在本身一起逗留于隐匿中的本质,人变得不可靠了,又经验不到这种不可靠性的来源和本质。相反,人倒是在他自己的可靠性中寻求第一性的真实之物和持存之物。因此之故,人力求他自己能操办的他在存在者中间的自身确保;而存在者总是着眼于它们借助于新的和越来越可信赖的确保可能性所能提供的东西而得到通盘探究的。由此就显露出以下事实:在一切存在者中间,人已经以一种特殊的方式被置入不可靠性中了。这就让我们猜断,人,特别是那个在与他自己的本质的关系中的人,已经最有可能被置入危险游戏中了。这样一来,就渐渐出现了一种可能性,即:存在者之为存在者可能会如此这般本质性地现身,即它把一切都置入危险游戏中,而它本身就是这种“世界游戏”。^②

在尼采致力于他计划中的主要著作那几年里,他把自己的形而上学基本思想总结在下面这首诗中。此诗属于《放荡公子之歌》

① 此处“对存在本身的锁闭”原文为:Zulassung des Seins selbst。在日常德语中,动词 zulassen 有“准许、让……进入”和“让……关着”两重意思,几近相互矛盾。英译者为了传达海德格尔所谓“存在之被遗忘状态的”的矛盾性,把这个短语译为“对存在本质的有所准许的锁闭”(the granted closure of Being itself),意指存在对主体性形而上学是锁闭的,又以某种方式被准许——作为锁闭、悬缺、忽略。参看海德格尔:《尼采》,英译本,第四卷“虚无主义”,弗兰克·卡普兹译,纽约 1982 年,第 235 页注。——译注

② 此处“把一切都置入危险游戏中”德语原文为:alles auf ein Spiel setzt;而“世界游戏”原文为:Weltspiel。这里的“世界游戏”应该还不是后期海德格尔所谓“天、地、神、人”“四重整体”之运作的“世界游戏”,而是在尼采意义上的(可参看下文所引的尼采诗作“致歌德”)。——译注

系列,后者作为《快乐的科学》一书第二版的“附录”发表于1887年(《全集》第五卷,第349页):

致歌德

永不消逝者

只是你的比喻!

上帝这个诱惑者,

是诗人的骗局……

转动着的世界之轮

掠过一个个目标:

怀恨者称之为灾难,

傻瓜称之为游戏。

支配性的世界游戏

混合着存在与假相——

这种永恒的愚弄

把我们卷入其中! ……^①

对此诗我们不拟做相应的详细阐释,否则就不免重复我们先前已经讲过的内容了。我们只需作如下提示。

诗的最后一节已经让我们认识到,尼采根据强力意志把“世界游戏”思考为“支配性的”。强力意志把“存在”设定为它的持存保障的条件。与“存在”一体地,强力意志同时也把“假相”(艺术)设定为它提高的条件。存在与假相两者被相互混合在一起。但这个

^① 中译文参考《尼采诗选》,钱春绮译,桂林1986年,第114页。译文有改动。——译注

混合者,即强力意志存在的方式,在诗中被称为“永恒的愚弄”、“支配性的世界之轮”。这就是相同者的永恒轮回,后者并不设定永不消逝的目标,而只是“掠过一个个目标”。

只要人存在,他就是一个强力意志的形态。他被世界之轮的混合强力“卷入”生成着的存在者整体之中。

在作为相同者的永恒轮回的强力意志思想的形而上学领域里,对人与“存在”的关联的规定来说,只还有一种言说的可能性:

这种永恒的愚弄
把我们卷入其中! ……

对于世界游戏的游戏特征,尼采的形而上学对之作了一种它惟一能做的思考:根据强力意志与相同者的永恒轮回的统一性。倘若没有着眼于这种统一性,则关于世界游戏的谈论就还是空洞的说法。不过,对尼采来说,这却是一种富有思想的说法,本身就属于他的形而上学的语言。

强力意志与相同者的永恒轮回的统一性依据于 *essentia*[本质]与 *existentia*[实存]的共属一体性,^①而这两者的区分从它们的本质来源来看依然是模糊不清的。

强力意志与永恒轮回的统一性说的是:强力意志实际上就是求意志的意志,在这种规定中,主体性(*Subiectität*)的形而上学达到了它的展开(即完成)的顶峰(参看下文第 410 页以下)。“世界游戏”这个形而上学概念命名的是一种存在历史上的亲缘关系,即与歌德所经验的“自然”、赫拉克利特所经验的 *κόσμος*[宇宙、世界]

① 参看第 975—976 页。——作者边注

(参看残篇第三十)的亲缘关系。^①

在形而上学地被思考的世界游戏的时而清晰、时而模糊的支配作用中,存在者之为存在者时而把自身揭示为强力意志,时而又遮蔽自身。无论在哪里,存在者之为存在者都被带入一种无蔽状态之中,后者让存在者显现为靠自身设置自身和把自身带到自身面前来的东西。这就是主体性(Subjectität)的基本特征。作为主体性的存在者以某种确定的方式忽略存在本身之真理,因为主体性基于它特有的保障意志把存在者之真理设定为确信。主体性并不是人的一个制作物,而不如说,人把自身确保为这样一个存在者,这个存在者依照存在者之为存在者而存在,因为它意愿自身为自我主体和我们主体(Ich – und Wir – Subjekt),把自身对自身表象出来,并且因此把自身投置给自己。

存在者之为存在者以主体性的方式而存在,人据此就在存在者中间搜索和察看对自身的可靠性的确保的所有道路,这一点往往只是证明了:存在本身在其悬缺之历史中与其无蔽状态一起抑制自己。存在本身就作为这样一种抑制而本质性地现身。但存在本身的这个本质并不是在存在者之后和存在者之上发生的,而不如说——如果在这里可以有这样一种关系的观念——是在存在者之为存在者之前发生的。因此之故,甚至通常意义上的虚无主义的所谓现实性也滞后于它的本质。我们几百年来已经对形而上学

^① 赫拉克利特残篇第三十的现有中译文如下:“这个世界,对于一切存在物都是一样的,它不是任何神所创造的,也不是任何人所创造的;它过去、现在、未来永远是一团永恒的活火,在一定的分寸上燃烧,在一定的分寸上熄灭”。参看北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读》,上卷,北京1986年,第21页。海德格尔在“无蔽”一文中(1954年)也论及赫拉克利特的这个残篇,参看海德格尔:《演讲与论文集》,《全集》,第七卷,美茵法兰克福2000年,第282页以下。——译注

习以为常的思想还不能觉察到这一点,但这一事实决不是一个支持相反意见的证据。根本上,我们这里应当追问的或许是:思想的证据——无论它们可能具有何种方式——是不是本质性的东西,或者,本质性的东西是不是存在的暗示(Winke des Seins)。

可是,我们如何能对这些暗示感到确信呢?这当儿,这个听起来如此严肃而沉稳的问题却起于一个要求,一个依然属于主体性形而上学领域的要求。这并不是说,这个要求可以被忽视。而毋宁说,有必要来追问一下:这种对确信标准的呼声是否已经思考了它在其中可以发声的那个区域所包含的一切。

虚无主义的本质性展现乃是存在之为存在的悬缺。在悬缺中,存在在其无蔽状态中允诺自己。这种悬缺把自身托付给在历史之神秘中对存在本身的忽略;而形而上学就是作为这种历史在存在者之为存在者的无蔽状态中使存在之真理保持遮蔽。作为存在之真理的允诺,存在与其本己的本质一道自行抑制。基于这种自行抑制,对悬缺之忽略的准许(Zulassen)发生出来。从隐匿的各个遥远距离而来(此种隐匿遮蔽于相应的形而上学时代中),这样一种自行抑制作作为存在本身的ἐποχή[悬搁]向来规定着存在历史的各个时代。^{①②}

但是,如果存在本身进入其最遥远的扣留之中而自行隐匿,那么,存在者之为存在者,在作为“存在”的惟一标准被释放出来之后,就起身进入它的统治地位的整体之中。存在者之为存在者显

① 参看《林中路》,关于阿那克西曼德文。——作者边注

② 此处中译文未能显明希腊文的ἐποχή[悬搁]与德文“时代”(Epoche)的字面和意义联系。参看海德格尔:《林中路》,中译本,孙周兴译,上海1997年,第345页以下。——译注

现为强力意志,在其中,作为意志的存在完成它的主体性。主体性的形而上学如此明确地忽略存在本身,以至于它在价值之思中被掩盖起来,而且能够使价值之思本身几乎不再知道自己是形而上学,不再作为形而上学而起作用。由于形而上学漂浮在它的忽略的漩涡中,这种忽略——它认识不到自己是这样一种东西——就被设置为以持存保障为形态的存在者之真理,并且完成了存在者之为存在者的真理对存在之真理的封锁。不过,依照形而上学对自身的盲目性,这种封锁却表现为对一切形而上学的摆脱(参看《偶像的黄昏》,“‘真实世界’如何终于变成寓言”;《全集》,第八卷,第82-83页)。^①

如此这般地,虚无主义的非本真性就获得了无条件的统治地位;而在这种统治地位的背后,本真性和——与本真性以及它与非本真性的关联一道——虚无主义的本质,就在不可通达和不可思议的东西中消失了。在这个存在历史的时代里,虚无主义的非本真性的统治地位的各种后果得以发挥效力,而且只有它们才能发挥效力——但决不是作为后果,而是作为虚无主义本身。因此,虚无主义就仅仅显示出摧毁性的特征。这些特征是在形而上学的光亮中得到经验、推动,或者受到抵抗的。

反形而上学和对形而上学的颠倒,但也包括对以往形而上学的捍卫,乃是长久以来发生着的对存在本身之悬缺的忽略的一个惟一活动。

围绕虚无主义的斗争,支持和反对虚无主义的斗争,是在一个已经由虚无主义之非本质的统治地位所划定的区域里完成的。这

^① 参看本书上卷,第一章,第24节。——译注

种斗争决定不了什么。它只是确定了虚无主义之非本真性的统治地位。甚至当它自以为站在对立面时,这种斗争根本上也都是虚无主义的——在这个词通常的摧毁性意义上。

想克服虚无主义的意志错认了自己,因为它把自己排除在虚无主义之本质的敞开状态之外,即作为存在之悬缺的历史的虚无主义之本质的敞开状态之外,而又不能认识到它自己的行为。在形而上学范围之内根本就不可能克服虚无主义,哪怕是通过形而上学的颠倒——对这样一回事情的错误认识或许会进行到这样一个地步,以至于人们立即把对这种可能性的否定看作一种对虚无主义的肯定,或者,甚至把它看作一种对虚无主义的堕落过程的无关痛痒的袖手旁观。

因为存在之悬缺乃是存在之历史,从而是真正地存在着的历史,所以,存在者之为存在者,尤其是在虚无主义之非本质的统治地位的时代里,就落入非历史性的东西(das Ungeschichtliche)中了。这方面的标志乃是历史学(Historie)的出现。历史学要求成为关于历史的决定性观念。它把历史看作过去之物,并且把过去之物的形成当作一种可通过因果关系来证明的效果联系来说明。如此这般通过叙事和说明而被对象化的过去之物显现于那个当前(Gegenwart)的视野内,这个当前总在实行着对象化,而且充其量会把自己解释为过去发生事件的产物。至于什么是事实和事实性,究竟何种存在者具有过去之物的形式,人们自以为是知道的,因为历史学的对象化总是知道如何端出某种事实材料,并且如何把它置入一种通俗易懂的、特别“与当代相关的”明见状态(Einsichtigkeit)之中。

历史学上的处境普遍被分解了;因为它是那种对存在者的掌

握的出发点和目标,这种对存在者的掌握就是对人在存在者中间的地位和关系的确保。历史学有意或者无意地效力于要在存在者中根据一种可综览的秩序把自身建立起来的人类文化的意志。无论是力求通常所谓的虚无主义及其行动的意志,还是力求克服虚无主义的意志,都活动于对在历史学上被分析的精神和世界历史性的处境的历史学计算中。

历史是什么?历史学偶尔也予以追问,但始终只是“也”予以追问而已,因此是时而事后追加地,时而附带地问一问,而且总是这样,仿佛历史学关于历史的表象能够通过充分广大的普遍化提供出对历史之本质的规定。但另一方面,当哲学承担起这种追问并且试图端出一种关于历史事件的存在学时,这种追问依然持留于对存在者之为存在者的形而上学解释中。

作为存在的历史,根本上来自存在本身之本质的作为存在的历史,还是未被思考的。因此之故,人对于他的境况的任何历史学上的沉思,就都是一种形而上学的沉思,从而本身都属于那种对存在本身之悬缺的本质性忽略。这种历史学沉思偶尔认为自己有责任去启蒙——如果不说是挽救——在自我完成的虚无主义之非本质时代里被置入危险游戏中的人。如果我们要测度这样一种沉思的影响范围,那我们就有必要来思考一下历史学的形而上学特征。

在此期间,按照时代的呼声和要求,历史学的有效实行已经从专门科学过渡到新闻行业了。若正确地、而非贬义地来理解,“新闻行业”这个名称指的是对我们这个正在发端的时代的日常状态的形而上学保障和设置,后者是以可靠的、也即尽可能快速而可信赖地工作的历史学为形态的,通过这种历史学,人人都将获得随时可利用的日子的对象性(Gegenständlichkeit des Tages)。它同时也

反映着对存在者整体的正在自我完成的对象化过程。

因为对一切存在者的无条件的和完全的对象化的时代始于正在自我完成的主体性形而上学,而后者掩盖了存在之真理的极端隐匿,使之变得不可认识,从而是与这种极端隐匿相符合的。在这种对象化中,人本身以及一切人类文化因素都变成了一种单纯的持存物,后者通过心理学的清算而被整合到求意志的意志的工作进程中,尽管某些人把这个过程视为自由的,而另一些人把它解说为一个纯粹机械的过程。两者都错认了隐蔽的存在历史性的本质,也即虚无主义的本质——用形而上学的语言来讲,这个本质始终还是某种精神性的东西。在对存在者之为存在者的无条件的对象化过程中,已经成为人力资源的人类被置于自然资源和原材料之后;甚至这一事实也不是由于一种也许属于唯物主义的偏爱,即认为物质和力比人类精神优先的看法。这一事实植根于对象化本身的无条件的东西之中,这种对象化必定把一切无论何种方式的持存物都占为己有,并且必须确保这种占有物。

对存在者之为存在者的无条件的对象化来自正在自我完成的主体性的统治地位。这种主体性是从那种对存在者之为存在者的极端释放(Loslassung)中成其本质的;这种极端释放把存在者之为存在者释放到对存在本身的忽略(Auslassung)中;以此方式,存在本身就拒绝它的悬缺,将其推拒到最遥远处,并且作为这样一种拒绝把以存在者之为存在者为形态的存在派送出去——作为在那种对存在者的全面确保中的存在之完全遮蔽状态的命运。

在其历史性方面遮蔽着的历史还要在历史学意义上——这始终就是说:在形而上学意义上——得到解释,也许还要根据各不相同的、甚至必然对立的立场而得到解释。对一切安排活动的目标

的设定,对人性价值的估计,向来是根据价值之思的立场为自己设置一个公共状态(*Öffentlichkeit*),并且使这个公共状态得以实现。

正如存在者之无蔽状态作为存在者的真理变成了一种价值,同样地,在这种对真理之本质的解释的本质秩序中,那种被称为公共状态的无蔽状态也变成为强力意志之持存保障的一种必然价值了。两下都是对必须被视为存在者和非存在者的东西的形而上学的或者——在此是同一回事——反形而上学的解释。但如此这般被对象化了的存在者却不是存在(*ist*)的东西。

存在的东西乃是发生之物。发生之物已经发生了。这意思并不是说,它已经过去。已经发生的事情只是那个东西,后者已经把自己聚集到存在之本质中了,是已经本质性地现身的东西(*das Ge-Wesen*),存在本身的到达正是从这个东西而来、并且作为这个东西而存在的——即使是以悬缺着的自行隐匿为形态。这种到达把存在者之为存在者保持在其无蔽状态中,并且把无蔽状态交给存在者,使之成为未被思考的存在者之存在。发生的事情乃是存在之历史,是作为悬缺之历史的存在。这种悬缺归于人之本质,尤其是因为我们时代的人既认识不到、也已经不能实行这样一种承认,即:他的本质已经向他扣留起来了。存在之悬缺以如下方式向人之本质走来,即:人在他与存在的关联中无意地避开存在,因为他只是从存在者出发来理解存在,并且想要知道每一个关于如此这般被理解的“存在”的问题。

倘若人对他的存在历史性的本质的承认已经发生了,那他就必定能够经验虚无主义的本质了。这样一种经验会让人思考:通常所了解的虚无主义乃是根据虚无主义之本质的非本质(*Unwesen*)的完成了的统治地位而成其本身的。形而上学意义上的虚无

主义的这样一个本质来源表明：虚无主义是不能被克服的。不过，它之所以是不能被克服的，并不是因为它是不可克服的，而是因为一切克服愿意(Überwinden - wollen)对它的本质来说都是不合适的。

人与虚无主义之本质的历史性关系只能基于以下事实：人的思想致力于直面存在本身之悬缺而进行思考。^①这种存在历史性的思想使人去直面虚无主义的本质；与之相反，一切克服意愿虽然把虚无主义推到我们身后，但只是到这样一个地步，即：在以形而上学方式得到规定的经验的依然占居支配地位的视域中，虚无主义不知不觉中在我们周围升起，从其强力方面看还更凶恶地在我们周围升起，迷惑我们的心思。

存在历史性的思想让存在进入人的本质空间中而到达。因为这个本质区域乃是一个寓所，即存在之为存在本身借以发生的一个寓所，所以，上面这句话说的就是：这种存在历史性的思想让存在作为存在本身而本质性地现身。这种思想实行返回步伐，要从形而上学的表象中返回。^②存在自行澄明为它的无蔽状态的拒绝的自行抑制的到达。^③以“澄明”、“到达”、“自行抑制”、“拒绝”、“解蔽”、“遮蔽”等词语^④所命名的东西，乃是同一个本质性地现身的东西，即：存在。^⑤

① 参看第 998 页。——作者边注

② 参看第 1031 页。——作者边注

③ 此句德文原文为：Das Sein lichtet sich als die Ankunft des Ansichhaltens der Verweigerung seiner Unverborgenheit。——译注

④ 这里的一系列词语原文依次为 lichten, ankommen, ansichhalten, verweigern, entbergen, verbergen, 注意它们都是动词。——译注

⑤ 本有(Ereignis)。——作者边注

不过,在返回步伐中,“存在”这个名称同时丧失了它的命名力量,^①因为它总还不知不觉地言说着“在场状态和持存状态”;它们是这样一些规定,存在的本质性现身(das Wesende)决不能仅仅作为一个附加物添加到这些规定性上面。另一方面,着眼于传统来思考存在之为存在的尝试必须进行得彻底,方能经验到存在是否以及为何不再能被规定为“存在”了。这个界限并没有使思想幻灭,而倒是使思想发生转变,而且使之进入那个本质之中,那个已经预先由存在之真理的扣留(Vorenthalt)规定的本质之中。

如果形而上学思想采取返回步伐,那它就得准备把人的本质空间开放出来。不过,这样一种开放是由存在本身引发的,旨在使我们直面存在之悬缺的到达而进行思考。这种返回步伐并没有把形而上学撇在一边。而不如说,在关于存在者之为存在者的经验范围内,这种思想现在才得以面对和围绕形而上学的本质。形而上学的存在历史渊源还是有待思的东西。因此,形而上学的本质作为存在历史之神秘得到了保存。

存在的悬缺乃是存在本身的隐匿,即在与其无蔽状态一道的自行抑制中的隐匿;存在在其拒绝着的自行遮蔽中允诺这种无蔽状态。于是,存在就作为在隐匿中的允诺(Versprechen)而本质性地现身。不过,这种隐匿仍旧是一种关联,存在本身就是作为这种关联而让它的寓所达到自己的,也即取得这个寓所的。^②作为这种关联,存在即使在它的无蔽状态的悬缺中也决不放弃这种无蔽状态,后者在自行抑制中只是作为存在者之为存在者的无蔽状态而

① 参看第 985 - 986 页。——作者边注

② 发端(an - fängt)。——作者边注

被释放出来。作为这样一种决不放弃其寓所的到达,存在乃是不放弃者。^①这样一来,存在就是强制性的(nötigend)。存在以此方式本质性地现身,因为它作为无蔽状态之到达需求(be-nötigt)这种无蔽状态本身——不是作为某个异己之物,而是作为存在。存在需要一个寓所。在需求一个寓所之际,存在就对这个寓所提出要求。

存在在双重统一的意义上是强制性的:它既是不放弃者,又是与寓所相关的需要者(das Brauchende),作为被需要者的人所属的那个本质就作为这个寓所而本质性地现身。这个双重的强制者被叫作急需。在其无蔽状态的悬缺的到达中,存在本身乃是急需。^②

但这种急需在悬缺中掩蔽自身,而同时,这种悬缺通过在形而上学历史中对存在之真理的忽略而被掩盖起来了。在存在者之为存在者的无蔽状态范围内(形而上学历史把这种无蔽状态规定为基本事件),存在之急需并没有显露出来。存在者存在,并且唤起一个假象,仿佛存在是没有急需的。

可是,作为形而上学的统治地位而设置起来的无急需状态却把存在本身带入其急需的极端境地之中。这种急需不仅仅是急迫者,即一种无休止的要求,这种要求把寓所当作到达之无蔽状态来使用、也即让它作为存在之真理而成其本质,由此来占有一个寓

① 此处“不放弃者”原文为 das Un-ab-lässige,或可按字面直译为“不间断的东西、持续不断的东西”。——译注

② 此处“急需”是对德文 die Not 一词的翻译。在海德格尔看来,存在需要寓所,因此需要用人。另一方面,如果存在是在无蔽状态之悬缺中到达的,那么,它的时代就是“贫乏的”、“危急的”。所以,这里的 die Not 是在双重意义上讲的,既指这个时代的“贫困”,也指存在本身的“需要”。我们权把 die Not 译为“急需”。——译注

所。在存在之无蔽状态的悬缺中,存在之需要(Brauchen)的不放弃特性行之甚远,以至于存在之寓所(即人的本质)被忽略掉了;人受到自己的本质有可能被消灭掉的危险,而存在本身在对其寓所的需要中遭受到危险。由于如此深远地行人悬缺之中,存在就委身于那种危险,即:急需——存在就是作为这种急需而急迫地成其本质的——对历史性的人来说决不成为它所是的急需。在其极端境地,存在之急需变成为无急需状态之急需(die Not der Notlosigkeit)。存在在其真理中保持为对寓所的不间断需要的双重急迫的急需;存在的本身依然被掩蔽的无急迫状态的支配地位,无非就是虚无主义本质中完全被展开出来的非本质的无条件优势地位。

然而,作为被掩蔽的和极端的存在之急需,无急需状态恰恰在存在者之晦蔽化的时代里流行,在人类文化的纷乱、暴力、绝望的时代里,在意愿错乱和昏聩无能的时代里流行。无边的痛苦和无度的悲哀既公开又隐蔽地表明:世界状况普遍地乃是一种充满急需的状况。而从其历史的根基上看,它仍然是无急需的(notlos)。不过,在存在历史上,这却是它最高的、同时也是最隐蔽的急需。因为,这是存在本身的急需。

但这种急需本身如何可能特别地与人遭遇,而且是在人与自身的本质距离中与人遭遇呢?如果这种急需事实上是存在本身的急需,那么,人能做些什么呢?存在本身的急需,使虚无主义的本质历史性地表现出来、并且也许使虚无主义的本真性得以到达的存在本身的急需,显然决不是这样一种急需,即:人通过对它的控制和禁止而与之照面。如果人根本就不认识这种急需,他又如何能够与之照面呢?——即使我们假定,防御和拒绝并不是一种与

急需的本质相违背的关系。

要与无急需状态之急需相符合,这只可能意味着:先于其他一切地首先促成对作为本质性地现身的急需本身的无急需状态的经验。为此就有必要对急需的无急需性质(*das Not - lose der Not*)加以指引。这又要求我们去经验那种对存在本身之悬缺的忽略。其中也包括:要在如此这般被经验的东西中把虚无主义的本质思考为存在本身的历史。但这就意味着:直面在与其寓所(即历史性人类的本质)的关联中存在的自行隐匿之到达而进行思考。^①

但这里开启出何种前景呢?直面存在之极端急需进行思考,这其实就是说:参与那种对人类的极端危害,也即参与那种可能消灭人类的本质的危险,并且因此去思考有危险的东西。这样的话,沉思的进程或许就总算达到了那种“危险思考”,那种还把已经十分混乱的人类世界置于冒险和无根之境中的“危险思考”。对危险的赞扬与对暴力的滥用——两者难道不是相互提升的吗?

尼采关于“危险生活”的说法经常被人们鹦鹉学舌。他这种说法归属于强力意志形而上学的领域,并且要求一种积极的虚无主义;后者现在必须被思考为虚无主义之非本质的无条件统治地位。但是,无条件的暴力实行的风险,与人类之本质遭受到被消灭掉的威胁,这乃是两种危险,虽然它们都起于存在本身的悬缺,但两者却不是相同的东西。不过,不去思考那种作为形而上学而发生出来的对存在之急需(*Not des Seins*)的忽略,这本身就是对人类之本质急需(*Wesensnot*)的无急需状态的盲目无知。这种盲目无知来自那种不受承认的对畏的畏(*Angst vor der Angst*),后者作为恐惧

① 参看第 998、1026 页。——作者边注

经验着存在本身的悬缺。

如果着眼于存在历史的延续来看,也许对存在本身的极端急需的盲目(以那种在存在者的一切窘境中间起支配作用的无急需状态为形态)就是更危险的,比一味野蛮的暴力意志的粗笨冒险更为危险。这种更危险的东西就在于那种乐观主义,那种仅仅把悲观主义认作自己的对立面的乐观主义。但两者都是在存在者范围内关于存在者的价值估价。两者都活动于形而上学思想区域内,并且都推动着对存在之悬缺的忽略。它们增强了无急需状态,而且在没有对之作可能的沉思的情况下仅仅推动了下面这一点,即:这种无急需状态没有、也不能作为急需而得到经验。

存在之急需依据于以下事实:存在乃是双重强制者,但在其悬缺中伴随着人之本质被消灭掉的危险,因为存在引发了对它本身之悬缺的忽略。无急需状态(Not - losigkeit)意味着:存在本身作为急需而成其本质,而这种急需仍然被掩蔽着,这种命运把危害它本身的急需提升到极端之境,并且完成这种急需,使之成为无急需状态之急需。

然而,倘若历史性的人能够把无急需状态思考为存在本身的急需,那么,他也许就能经验到存在历史性地存在(ist)的东西。在这个虚无主义的完成了的非本质(Unwesen)的时代里,人或许会首次经验到“存在”之物存在这回事情——在一种由存在之真理来规定的“存在”(ist)意义上。因为他或许已经根据存在本身进行思考了。人或许就会经验到那个东西,它在存在历史上来源于作为急需的无急需状态,并且在如此这般起源之际已经到达了,但又在隐蔽的到达中在场,而这就是说,从形而上学经验的视野来看不在场。在形而上学上来思考,不在场(Abwesen)指的是作为存在的

在场的纯粹对立面,即:一无所有的虚无(das nichtige Nichts)意义上的非存在(Nichtsein)。

什么东西从无急需状态之急需而来进入存在本身的未被思考之物中,也即置身于存在者之为存在者中间,以至于它被视为虚无呢?

存在之为存在的无蔽状态的悬缺把存在者中一切有救之物(das Heilsame)的消散释放出来。有救之物的这种消散随带着神圣者的敞开域并且把它锁闭起来。神圣者的锁闭状态使神性之物(das Gottheitliche)的所有闪烁都变得暗淡无光。这种暗淡加固和遮蔽了上帝的缺席(der Fehl des Gottes)。这种昏暗的缺席使一切存在者都置身于无家不熟之境(das Unheimische),而作为无限制的对象化过程的对象性之物,存在者却似乎是一种可靠的拥有(Habe),而且似乎处处都是熟悉的。存在者之为存在者的无家不熟特性使存在者范围内的历史性人类的无家可归状态(Heimatlosigkeit)昭然若揭。在存在者之为存在者中间的一种栖居的处所似乎已经被消灭掉了,因为存在本身作为一切寓所的本质因素拒不显现出来。

在人的本质方面时而被承认、时而被否定的人的无家可归状态,将被那种对地球这个星球的征服的设置以及向宇宙空间的扩张所取代。通过他对自己这个种类越来越庞大的量的置办和安排的成就,无家可归的人被逐入对他自己的本质的逃避之中,为的是把这种逃避设想为一种进入 homo humanus[人道的人]的真正人性的返乡之中,并且把这种人性纳入他固有的运转之中。现实之物和作用之物的涌逼增长起来了。与存在相关联的无急需状态随着、并且通过提高了的对存在者的需求而得到了增强。存在者越多地需要存在者,它就越少渴求存在者之为存在者,就更不会去关

注存在本身了。在存在之无蔽状态方面的存在者之贫困状态(Dürftigkeit)就得到了完成。

存在之遮蔽状态的时代,亦即在具有强力意志特性的存在者的无蔽状态之中的存在之遮蔽状态的时代,乃是存在者之为存在者的完成了的贫困状态的时代。但这个时代首先开始建立虚无主义之非本质的统治地位,使之进入其完整状态之中。这个时代的历史进程处于这样一种假象中,仿佛对其人性来说已经变得自由的人已经自由地把宇宙秩序纳入他的能力和支配之中了。似乎已经找到了人间正道。需要做的只是正确地操办,并且因此把公正(Gerechtigkeit)的支配地位确立为强力意志的至高代表。

这个时代的贫困状态的存在历史性本质基于无急需状态之急需。存在之命运比上帝之缺席更为阴森可怕,因为它是更本质性的和更古老的。作为这样一种命运,存在之真理就在存在者和单纯存在者的涌逼中间拒不给出自己。这种既不在场又在场的急需的阴森可怕之物(das Unheimliche)锁闭自身,因为一切现实之物,关涉并且席卷着这个时代的人的现实之物,即存在者本身,乃是他完全熟悉的;但恰恰因为这样,他不光光是不熟悉存在之真理,而倒是在“存在”总是出现的地方把“存在”冒充为纯粹抽象的幽灵,因此错认了“存在”,并且把它当作一无所有的虚无来加以摒弃。人们没有不断地思念“存在”(Sein)和“是”(sein)这些词语的历史性的本质丰富性,而是在放弃一切思念(Andenken)的情况下只还去听这些字词,^①并且蛮有理由地觉得它们矫揉造作的空洞声音

^① 此句中的“词语”(Worte)和“字词”(Wörter)是 Wort 的两个不同复数形式。显然在海德格尔的区分中,前者是具有历史性力量的,而后者则完全是字面的。——译注

是令人讨厌的。

无急需状态之急需的阴森可怕性虽然锁闭自身,并且扩展着它被误解的在对存在本身的忽略中的支配作用,但这种急需的阴森可怕性却来自一个简单之物,存在本身之悬缺的寂静(die Stille)就是作为这个简单之物而保持寂静的。不过,在完成了的形而上学的时代里,人几乎不能直面这个简单之物进行思考了。^①因为只要他竟能够思考存在之为存在,那他就立即通过对形而上学概念的挥霍堵塞了存在,无论他是严肃地把这种挥霍当作一种有限的理解工作来对待,还是不严肃地把它当作一种徒劳无益的把握的单纯游戏来看待。无论如何,形而上学的认识,不论是在积极的应用中还是在消极的撤消中,都只是通过科学知识的挥霍而得到丰富的。

不过,那种直面存在之悬缺而进行追问的思想既不是建立在科学基础上的,也从来不能通过把自己与科学划分开来为自己找到道路。如若这种思想存在,那它就只在于那种来自存在本身的引发,并且作为这样一个动因而存在,^②因为它投身于存在之无蔽状态。

只要一种存在思想,根据其本己的存在历史性本质来看,只可能在无急需状态之急需中经验到它还得经验的东西,即作为在其真理中的存在之悬缺的命运急需本身,那么,它就必然地——在形而上学的统治地位之下、并且在形而上学的无限制的统治领域范围内——准备迈出最初的步骤,这些步骤把它引向存在与人之

① 参看第 998 页。——作者边注

② 中译文未能充分体现出生里的“引发”(Veranlassung)和“动因”(Anlaß,或译“时机”)之间的联系。——译注

本质的关联,一种以隐匿(Entzug)为形态的关联(Bezug)。

存在之思想如此确定地被囿于关于存在者之为存在者的形而上学思想中,以至于它只能用从形而上学那里借得的棍棒来摸索着走路。形而上学既提供助力也设置障碍。不过,形而上学之所以使这种行进变得更艰难,并不是因为它是形而上学,而是因为它把自己的本质保持在不可思议之物中。然而,形而上学的这种本质——即:形而上学在有所遮蔽之际把存在之无蔽状态庇护起来,并且因此就是存在之历史的神秘(Geheimnis)——首先为存在历史性的思想的经验允诺了进入自由之境(das Freie)的通道,而存在本身的真理就是作为这个自由之境而成其本质的。

如果无急需状态是极端的急需而且仿佛它恰恰是不存在的,那么,为了使这种急需能够在人的本质领域里发挥强制作用,人的能力首先就必定被指向无急需状态。把这种无急需状态当作无急需状态来经验,乃是一种必然性。然而,假如这种无急需状态就是存在之为存在的急需,假如存在之为存在预先而且唯一地仅仅被托付给思想了,那么,存在之实事(die Sache des Seins)——即:存在在其无蔽状态中乃是存在者之存在——就会转向思想。对思想来说,在其无蔽状态中的存在本身,因而也包括这种无蔽状态本身,首先就必定成为值得追问的;但这是在形而上学时代里发生的,而通过形而上学,存在已经被贬低为价值了。不过,存在之为存在的尊严(Würde)并不在于成为一种价值,哪怕是一种最高的价值。存在本质性地现身,是因为它——即自由之境本身的自由——把一切存在者解放出来,使之成为本身,而且它始终是对思想来说有待思的东西。可是,存在者存在着,仿佛存在并不“是”不放弃的东西和需要寓所的东西,仿佛存在并不“是”真理本身的有所

强制的急需——这一点构成在完成了的形而上学中被凝固起来的
无急需状态的统治地位。

第八章 作为存在历史的形而上学

第 1 节 形而上学之本质开端中的 什么—存在与如此—存在：

ἰδέα[相]和ἐνέργεια[实现]^①

人们或许会把本文当作一份有关存在概念史的历史学报告。

倘若这样，人们就听不到本质性的东西了。

但也许，本质性的东西眼下还难以获得别种说法。

“存在”意味着存在者存在而不是不存在这一“如此”。“存在”把这个“如此”(Daß)命名为反抗虚无的起立(Aufstand)的坚定性。这样一种从存在中焕发出来的坚定性首先在存在者中到达——而且在此也就足够矣。在存在者中显现出存在。这一点在此无需作特别的思考，存在总是如此坚定地邀请了存在者(进入存在之中)。存在者也给出关于存在的足够消息。

现实之物被视为“存在者”。“存在者是现实的”。这个句子有双重含义。首先：存在者之存在包含在现实性中。其次：作为现实之物的存在者是“现实的”，也即真正是存在者。现实之物是一种作用的受作用者，而受作用者本身又是作用性的，具有作用能

① 参看第 1142—1143 页。——作者边注

力的。^①现实之物的作用可能限于一种引发某种阻力的能力,它能够以向来不同的方式对着另一个现实之物展开这种阻力。就存在者作为现实之物起作用而言,存在显示为现实性。长久以来,在“现实性”中显示出存在的真正本质。“现实性”也经常被叫作“此在”(Dasein)。康德就是这样来谈论“上帝此在的证明”的。^②这是要表明,上帝是现实的,即“实存着的”。所谓“此在竞争”^③指的是一切生命体(植物、动物、人类)为了成为现实、并且保持现实而展开的争夺。形而上学要关心一个问题:现实的世界,即现在“实存着的”世界,是不是所有世界中最好的一个世界。在“实存”(Existenz)(拉丁文的 *existentia*)一词中,作为现实之物的现实性的存在表达出它最流行的形而上学名称。在形而上学语言中,“现实性”、“此在”和“实存”说的是同一回事。但这些名称所说的东西决不是单义的。这并不因为词语用法的草率马虎,而倒是起于存在本身。我们愿意轻松地引证以下事实,即:每个人在任何时候其实都知道,“存在”、“现实性”、“此在”和“实存”这些词语说的是什么。但何以存在从作用和作品角度把自身规定为现实性,这一点还是模糊不清的。此外,如果对存在者之存在的言说满足于把存在与实存等同起来,那么,“存在”就还没有在形而上学上得到完全的命名。

因为自古以来,形而上学就区分了一个存在者是什么(*was*)与

① 中译文未能显明这里的“现实之物”(das Wirkliche)与“作用”(Wirken)和“受作用者”(das Gewirkte)之间的字面联系。——译注

② 此句通译为“上帝存在的证明”。对于 Dasein,汉语学界也有“定在”、“存在”等译法,我们统一译为“此在”。——译注

③ 此处“此在竞争”(Der Kampf ums Dasein)通译为“生存竞争”。——译注

这个存在者存在或者不存在这一如此(das). 形而上学的学院语言把这种区分认作 *essentia*[本质]与 *existentia*[实存]的区分。*Essentia*[本质]指的是 *quidditas*[什么性], 诸如树作为树、作为生长的东西、作为生命、作为树之因素(*das Baumhafte*)是什么, 不论这棵树或者那棵树是否“实存”。在这里, 树之因素被规定为来源和种类双重意义上的 *γένος*[种], 也就是被规定为相对于 *πολλά*[多]的 *έν*[一]。它是作为来源和作为多样之物的共性(*κοινόν*)的“一”(das Eine)。*Essentia*[本质]指的就是那个东西, 即诸如一棵树之类的东西如果实存着的话可能是的东西; 使一棵树能够成为这样一棵树的那个东西, 就是可能性。

存在被区分为什么一存在(*Was - sein*)与如此一存在(*Daß - sein*)。随着这个区分以及它的准备, 作为形而上学的存在历史就开始了。形而上学把这个区分纳入关于存在者之为存在者整体的真理的结构之中。形而上学的肇始因此揭示自身为一个事件, 这个事件就在于一种决断(*Entscheidung*), 即关于什么一存在与如此一存在之区分的出现意义上的存在的决断。

现在, 对 *existentia*[实存]的差异化规定的一个支持是由 *essentia*[本质]给出的。现实性区别于可能性。人们或许会试图通过追问被区分出来的什么一存在与如此一存在的共性(这个共性还规定着被区分者), 来把握这种存在区分。如果我们向来同时忽视了什么(*Was*)与如此(*Daß*), 那么, 依然作为“一存在”(*- sein*)公布出来的是什么呢? 但是, 如果这样一种对最普遍之物的探索导致了空洞, 那么, 难道什么一存在就必须被把握为一种如此一存在, 或者反过来, 如此一存在就必须被把握为什么一存在的一种蜕变么? 即使成功地做到了这一点, 始终也还有关于这种区分的起

源问题。这种区分来自存在本身么？什么“是”存在呢？从存在中如何出现了这种区分，如何有了它的起源？^①或者，这种区分仅仅被归因于存在？如果是这样，那么，是通过何种思想以及凭着何种权利呢？对这样一种归因（Zu denken）来说，存在是如何被给予的呢？

即使我们只是粗略地思索一下上列问题，那种自明性假象也会烟消云散，在此假象中，*essentia* [本质] 与 *existentia* [实存] 的区分代表着一切形而上学。如果形而上学一味地再三致力于对被区分之物的界定，并且提供出一种对各个可能性方式和现实性种类的罗列（它们连同它们已经被置于其中的差异一道飘浮于不确定性之中），那么，上面这种区分就是无根无据的。

然而，假定形而上学以这种在起源上模糊不清的有关什么一存在与如此一存在的差异来论证自己的本质，并且把自己的本质莫立在这个差异基础上，^②那么，它本身是决不能靠自身获得一种关于这个区分的知识的。形而上学必定会先行特别地为进入这个差异之中的存在本身所关涉。但是，这种关涉却为存在所拒绝，^③惟因此，存在才使形而上学的本质开端成为可能——以对这个区分的准备和展开的方式。*Essentia* [本质] 与 *existentia* [实存] 的区分的起源，尤其是如此这般被区分的存在的起源，依然保持着遮蔽，用希腊说法，就是依然被遗忘了。

于是，存在之被遗忘状态就意味着：被区分为什么一存在与如此一存在的存在的起源的自行遮蔽，为的是那种存在，那种对存在

① 参看第 979 页。——作者边注

② 存在一神学的。——作者边注

③ 存在之为存在（在场状态）的真相（*Wahrnis*）的隐匿。——作者边注

者之为存在者具有澄明作用、并且作为存在而保持未被追问的存在。

对什么—存在与如此—存在的区分不仅包含着形而上学思想的一个教本。它指示着存在历史中的一个事件(*Ereignis*)。这是必须思考的一点。对于这样一种回忆(*An-denken*)来说,追踪 *essentia*[本质]与 *existentia*[实存]的流行区分在希腊思想中的起源,那还是不够的;如果我们借助于后来在学院形而上学中变得流行的概念表述来“说明”——也即根据其后果来论证其根据——这个在希腊思想中已经变得决定性的区分,那就更加不够了。诚然,人们已经以一种历史学的方式轻轻松松地把 *essentia*[本质]与 *existentia*[实存]的区分与亚里士多德的思想联系起来。柏拉图思想已经引发了对这个区分的建立,由此为这个区分做了准备;以此方式,柏拉图思想已经对存在之要求作出了应答。此后,亚里士多德首次把这个区分带向概念表达,也就是说,同时把这个区分带向其本质基础了。

Essentia[本质]回答的是 *τί ἐστιν*[什么存在]这个问题,即:什么是(一个存在者)? *existentia*[实存]说的是一个存在者的 *ὅτι ἐστιν*[如此存在],即:它存在这一如此。这个区分命名的是一个不同的 *ἐστιν*[是、存在]。其中昭示出在某种差异中的 *εἶναι*(即存在)。^①存在如何能够在这个区分中分解裂开来呢?存在的何种本质在这个区分中亦即在那个本质的敞开域中揭示自身呢?

在存在历史的开端中,存在作为涌现(*φύσις*)和解蔽(*ἀλήθεια*)

① 此处 *ἐστιν* 是希腊文中的系动词现在时直陈式第三人称,相当于德文中的 *ist*; 而 *εἶναι* 是希腊文系动词的不定式,相当于德文的 *sein*。——译注

而澄明自身。由此出发,存在达到了逗留(οὐσία[在场状态])意义上的在场状态和持存状态^①的特征。由此开始了真正的形而上学。

何种在场者在在场中显现出来呢?对亚里士多德思想来说,在场者显示为那个东西,它在达到持立之后立身于某种持存状态,或者在被带到其位置之后呈放出来。这个进入无蔽状态而显露出来的持存者和呈放者每每(jeweilen)^②是这个和那个,是一个 τὸδε τι[个体、这个]。亚里士多德把持存者和呈放者把握为一个以某种方式静止的东西。静止表明自身为在场状态的一个特征。但静止却是一种别具一格的运动状态。在静止中,运动已经完成自己。

运动物已经被带向某种在场(动词)的持立和位置上,而且这是在某种生产(Her-vor-bringen)中完成的。这种生产可能以 φύσις[涌现、自然]的方式发生(让某物自发地涌现出来),或者以 ποίησις[制作]的方式发生(把某物制造和表象出来)。如果运动状态以及与之相随的静止作为起于在场的存在的基本特征被把握为存在方式中的一种,那么,在场者的在场状态,不论是一个静止之物还是一个运动之物,就都获得了自己的本质规定。

在《物理学》中,亚里士多德区分了作为在场状态之特征的运动和静止,并且根据在无蔽之物中涌现着的在场意义上的原初地确定的存在之本质,对这些特征作出了解释。

那里有一座房子,它在其外观(Aussehen)中被摆出来,在无蔽之物中被展览出来,立身于这个外观中,它因此而存在。这座房子

① 更好地讲:逗留(Ver-weilen)——其中在场状态之特征更为明晰。——作者边注

② 逗留(Verweilen)、当下性(Jeweiligkeit)。——作者边注

立在那里,是静止的,静止于外观的这个外(Aus-)。被制造物的静止并非一无所有,而倒是聚集。它把制造房子的一切运动都聚集于自身,在有所完成的界定——即 *πέρας*[界限], *τέλος*[目的、终结]——意义上(而不是在单纯的终止意义上)把一切运动都终结了。静止保存了运动之物的完成。那座房子作为 *ἔργον*[作品]而存在。“作品”指的是完全在外观之静止中静息的东西——在其中站立着、呈放着——,指的是完全在遮蔽之物的在场中静息的东西。

以希腊方式来看,作品并不是一种费力的制作所得的成果意义上的作品,也不是结果和成果。它是在进入其外观的遮蔽之物之中被展览出来、并且作为如此这般地站立或者呈放之物而逗留的东西意义上的作品。在这里,逗留(*Weilen*)意味着:作为作品安静地在场。

现在,*ἔργον*[作品]标示的是在场方式。在场状态,即 *οὐσία*,因此就意味着 *ἐνέργεια*[实现],即:在作品中作为作品本质(“本质”在此作动词解)或者作品性。^①这里所谓的“作品性”(Werkheit)并不是指作为某种作用的结果的现实性,而是指被建立之物立身于遮蔽状态中的在场。所以,以希腊方式被思考的 *Energeia*[实现],与后世所谓的能(*Energie*)也是毫不相干的;充其量可以倒过来说,但也只是在一种十分疏远的意义上。代替 *ἐνέργεια*[实现],亚里士

① 此处“在作品中作为作品本质”原文为 *das im Werk als - Werk - Wesen*,“作品性”原文为 *Werkheit*。海德格尔在括号里指明:“本质”(Wesen)在此作动词用,实有“本质性地现身、展现、在场”之义。英译本据此把 *das im Werk als - Werk - Wesen* 译为 *to presence - as - work in work*。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,琼·斯坦博(*Joan Stambaugh*)译,纽约1973年,第5页。——译注

多德也使用了他自己创造的έντελέχεια[隐德莱希]一词。Τέλος[目的、终结]乃是制造和设立运动得以在其中聚集起来的终点。这种聚集说的就是被结束和终结之物、亦即被完成之物(作品)的在场。έντελέχεια[隐德莱希]乃是在终点中具有自身(das (sich -) im - Ende - Haben), 是对那种把一切制造都抛在后面、因而直接而纯粹的在场的占有, 即: 在在场状态中的本质。^① Ενέργεια[实现], έντελεχία ὄν[完成的存在者]意思无非是έν τῷ εἶδει εἶναι[在外观中存在]。根据“在作品中作为作品本质”而在场的东西, 在外观中并且贯通这个外观而具有其当前在场。这个ένέργεια[实现]乃是τοῦδε τι[个体、这个]即当下这个和当下那个东西的 οὐσία(即在场状态)。^②

作为这样一种在场状态, οὐσία[在场状态]意味着: τὸ ἔσχατον[最终之物], 即这样一种在场状态, 在其中, 在场占有其极端和终极。这种至高的在场方式也为总是作为这个和那个东西在无蔽者中逗留的一切提供最初的和最切近的当前。如果εἶναι(存在)已经如此这般地把自己规定为它作为ένέργεια[实现]的在场的至高方式, 那么, 如此被规定的 οὐσία[在场状态]也就必定基于其本己之物而昭示出: 它如何能够分化为什么—存在与如此—存在的差异, 并且依照作为ένέργεια[实现]的存在的突出支配作用, 它如何必定分化为这样一种差异。

于是, 一种双重的 οὐσία(即在场状态)的区分就成为必要的

① 此处“本质”(Wesen)亦应作动词解。——译注

② 亚里士多德的 οὐσία 通译为“实体”、“本质”, 海德格尔则把它译解为“在场状态”(Anwesenheit)。——译注

了。亚里士多德在《范畴篇》一书第五章的开头道出了这种区分：

Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος。

“但在场者，在支配性地现身出场、因此首先而且多半已经被言说的（在场状态）意义上，既不是着眼于某个已经呈放出来的东西而得到陈述的，也不是在一个已经以某种方式呈放出来的东西中（首先）出现的，例如这个人、这匹马”。^①

以这样一种方式在场的东西不是一个可能的谓词，不是在他物中或者与他物一起的在场者。

在别具一格的和第一性的意义上的在场状态乃是某个总是自发地逗留者、呈放者的逗留，是向来个别者的逗留，是 καθ' ἕκαστον 即这一个、这个个别的 οὐσία[在场状态]。

与如此被规定的在场状态相区别的是另一种在场状态，后者的在场得到了如下刻画：δεύτεραι δὲ οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδῶσιν αἱ πρώτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γέννησι; οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον. δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσῖαι, οἷον ὅτε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον.（《范畴篇》，第五章，2a11 以下）

“而第二位的在场者指的是那些东西[注意：复数]，在其中，首先作为在场者被谈论的东西（作为向来具体的这样一个东西）已经

① 这是海德格尔提供的德译文，自有特色。现有中译本作：“实体，在最严格、最原始、最根本的意义上说，是既不述说一个主体，也不存在一个主体之中，如‘个别的人’、‘个别的马’”。参看苗力田主编：《亚里士多德全集》，第一卷，北京1997年，第6页。——译注

作为外观方式而先行起着支配作用。(被命名的)外观方式以及这些方式的起源即属此类。这个人站在那里,具有人的外观,但对于‘人’这个外观来说,(其外观的)起源却是‘动物’。所以,第二位的在场者指的是这样一些在场者:诸如‘人’(一般)以及‘动物’(一般)”。^①第二位意义上的在场乃是外观的自行显示,其中也包括一切起源,而在一切起源中,当下逗留之物让某个东西出现——当下逗留之物就是作为这个东西而在场的。

第一位意义上的在场乃是在ὅτι ἔστιν[如此存在]中被表达出来的存在,即如此-存在(Daß-Sein)、existentia[实存]。第二位意义上的在场则是在τί ἔστιν[什么存在]中被追踪的存在,即什么-存在(Was-sein)、essentia[本质]。

如此-存在与什么-存在被揭示为在场方式,其基本特征就是ἐνέργεια[实现]。

但是,以ὅτι ἔστιν[如此存在]与τί ἔστιν[什么存在]的差异为基础,难道不是还有一种完全不同的、影响深远的区分,即在场者与在场之间的区分吗?^②在此情形中,上面首先指出的那个差异本身就落到存在者与存在的区分的这一边上了。ὅτι ἔστιν[如此存在]与τί ἔστιν[什么存在]命名的是在场方式,说的是在场者以这些方式在场,进入当下各个事物的逗留之中,或者停留在外观的单纯显示中。什么-存在与如此-存在的区分起于存在(即在场状态)本

① 现有中译本作:“而人们所讲的第二实体,是指作为属而包含第一实体的东西,就像种包含属一样,如某个具体的人被包含在‘人’这个属之中,而‘人’这个属自身又被包含在‘动物’这个种之中。所以,这些是第二实体,如‘人’、‘动物’”。参看苗力田主编:《亚里士多德全集》,第一卷,北京1997年,第6页。——译注

② 存在学差异。——作者边注

身。因为在场于自身中就具有那种纯粹切近(Nähe)的差异,即:在外观之起源中的逗留(Verweilen)的纯粹切近与等级性停留(Verbleiben)的纯粹切近的差异。但是,在场如何于自身中具有这样一种差异呢?

和存在与存在者的差异一体地, *essentia* [本质] 与 *existentia* [实存] 的区别是如此熟悉地把自己呈现给思想, 同样地, 这些差异的本质起源也是如此模糊不清, 它们的共属一体关系的结构也是如此不确定。也许, 形而上学的思想按其本质来看不可能为这些对它来说不言自明的差异的神秘性提供出任何理解。

不过, 亚里士多德把第一位意义上的 *οὐσία* (在场状态) 看作 *ἐνέργεια* [实现], 而这种在场状态无非是指在后世有所转换的解释中被称为 *actualitas* [现实性]、“现实性”、“实存”和“此在”的东西。就此而言, 亚里士多德对这个区分的阐述就揭示了后来所谓的 *existentia* [实存] 对于 *essentia* [本质] 的优先地位。柏拉图所思考的真正的和对他来说惟一的存在者之存在状态 (*οὐσία* [在场状态]), 即以 *ιδέα* [相] (*εἶδος* [爱多斯]) 为方式的在场状态, 现在就进入了存在范围内的第二等级。对柏拉图来说, 存在之本质聚集于 *ιδέα* [相] 的 *κοινόν* [共性] 中, 因而也就聚集于那个 *ἓν* [一]; 但后者作为具有统一作用的一, 是从 *φύσις* [涌现] 和 *λόγος* [逻各斯] 角度得到规定的, 也就是从聚集着的让涌现 (*Aufgehenlassen*) 角度得到规定的。对亚里士多德来说, 存在依据于 *τόδε τι* [个体、这个] 的 *ἐνέργεια* [实现]。从 *ἐνέργεια* [实现] 出发, *εἶδος* [爱多斯] 可能被思考为一种在场方式。相反地, 从 *ιδέα* [相] 出发, *τόδε τι* [个体、这个], 即当下存在者, 其存在状态还是不可把握的。(*τόδε τι* [个体、这个] 是一个 *μὴ ὄν* [非存在者]——但却是一个 *ὄν* [存在者])。

不过,甚至在今天,人们也还习惯于通过以下多重变化的说明来确定亚里士多德与柏拉图的历史性关系,人们说:柏拉图把“理念”视为“真实存在者”,而把个别存在者仅仅看作虚假存在者(εἰδωλον),并且把它贬降为真正讲来不配被称为存在者的东西(μη ὄν[非存在者]);与之不同,亚里士多德则从“超凡之所”取回了自由飘浮的“理念”,把它们植根于现实事物中。同时,亚里士多德对“理念”作了重新思考,思之为“形式”,并且把“形式”把握为寓于存在者之中的“能”和“力”。

上述从存在者之存在的思想角度对柏拉图与亚里士多德之间的关系所做的说明是令人奇怪的、但在形而上学进程中却是不可避免的。这个说明引发了下面两个问题:如果亚里士多德不是预先已经把个别当下之物把握为真正在场者,那么,他究竟如何能够把理念带回到现实存在者那里?但如果亚里士多德预先一般地根据进入无蔽者的在场来思考原初确定的存在之本质意义上的存在者之存在,那么,他又如何能够获得关于个别现实之物的在场状态的概念呢?亚里士多德并没有把理念(仿佛它们是事物似的)移植到个别事物中,而是首次把向来个别之物思考为当下之物,并且把当下之物的逗留思考为一种别具一格的在场方式,^①而且是 εἶδος[爱多斯]本身的在场方式,即进入到不可分的、也就是不再衍生性的外观(ἄτομον εἶδος)之中的 εἶδος[爱多斯]本身的在场方式。

存在的同一本质,即在场,柏拉图思之为 ἰδέα[相]中的 κοινόν[共性],亚里士多德则把它把握为作为 ἐνέργεια[实现]的 τὸδε τι[个

① 中译文未能传达这里的“当下之物”(das Jeweilige)与“逗留”(Weile)之间的字面和意义联系。——译注

体、这个]。由于柏拉图决不能让个别存在者成为真正存在者,而亚里士多德却把个别之物纳入在场中来加以把握,所以,亚里士多德就比柏拉图思考得更希腊,也就是更合乎原初确定的存在之本质。不过,亚里士多德又只能在与作为*ιδέα*[相]的 *οὐσία*[在场状态]的对立中来思考作为*ἐνέργεια*[实现]的 *οὐσία*[在场状态],以至于他也把 *εἶδος*[爱多斯]当作次要的在场状态保留在在场者之在场的本质内涵中。然而,说亚里士多德以上述方式比柏拉图思考得更希腊,这话并不意味着:他更接近于开端性的存在之思想。在*ἐνέργεια*[实现]与开端性的存在之本质(*ἀλήθεια*[无蔽]——*φύσις*[涌现])之间,还有一个*ιδέα*[相]。

οὐσία[在场状态]的两个方式,即*ιδέα*[相]与*ἐνέργεια*[实现],在它们的区分的交互作用中构成一切形而上学的基本结构,存在者之为存在者的一切真理的基本结构。存在在这两种方式中昭示出它的本质:

存在是作为外观之自行显示的在场状态。存在是在这样一种外观中的当下之物的逗留。这种双重的在场状态坚持于在场,从而作为持存状态而现身,即:持存(*An-währen*)、逗留(*Weilen*)。

只有通过总是从存在者角度回到存在者进行言说,言说存在者是什么以及存在者存在这一如此,上面讲的两种方式才能够得到思考。存在在其作为形而上学的历史范围内把它的真理(解蔽)限制在*ιδέα*[相]与*ἐνέργεια*[实现]意义上的存在状态上。在这里,*ἐνέργεια*[实现]取得了优先地位,但在任何时候都没有把作为存在的一个基本特征的*ιδέα*[相]排除掉。

形而上学从其开端而来的进展——在此要在其字面含义上看

待这种进展^①——是由柏拉图和亚里士多德奠基的；这种进展就在于：这些最初的形而上学的在场规定发生了变化，并且也把它们相互区分的方式纳入这种变化之中，最后就在一种独特的混合中使它们的差异消失了。

第 2 节 ἐνέργεια[实现] 向 actualitas[现实性]的转变

形而上学从其本质开端而来的进展离弃了这个本质开端，但又一道取得了柏拉图和亚里士多德思想的一个本质要素。形而上学本身对这个传统保持着一种认识，后来又特别地对这个传统作了历史学的报道。这个传统唤起一种假象，仿佛从形而上学的本质开端而来得以进展的转变乃是对真正的基本内涵的保存，同时也是这个基本内涵的进步和发展。这种假象的真正支持在于那个早已成为共同财富的观点，即：形而上学的基本概念处处都保持同一。

ἰδέα[相]变成理念，后者又变成表象。ἐνέργεια[实现]变成 actualitas[现实性]，后者又变成现实性(Wirklichkeit)。尽管存在的本质内涵的语言表达发生了变化，这个内涵本身可以说仍然保持同一。如果形而上学的那些不断变化的基本立场是在这个基础上展开出来的，那么，它们的多样性就只是证实了那些主导性的存在规定的保持不变的统一性。然而，这种保持不变只不过是一种假象而已，作为存在历史的形而上学就是在这种假象的保护下向来

^① 在字面上，“进展”(Fort-gang)的意思是“离开、离去”。——译注

以不同方式发生出来的。

在这种历史中,两个被区分开来的存在方式,即作为 *ἰδέα*[相]的什么—存在与作为 *ἐνέργεια*[实现]的如此—存在,采纳了各不相同的标准,即存在在存在状态之规定中如何保持自身的标准。在什么—存在作为存在而起作用之际,什么—存在就促进了那种对存在者所是的什么(*was*)的观看的支配地位,并且因而使存在者的一种独特的优先地位成为可能。如此—存在似乎没有关于存在者本身(存在者的什么)说些什么;它足以断定存在者存在(*ist*)这一如此,而在这里,这个“是”(*ist*)以及在这个“是”中被思考的存在简直还是常用的。如果如此—存在作为存在而起作用,那它就使存在之本质的自明性成为可能。存在者的优先地位与存在的自明性,这两者标志着形而上学的特性。因为如此—存在往往在其本质方面、而不是在当下存在者方面(它是否存在)保持为无疑问之物,所以,甚至存在的统一本质,作为什么—存在与如此—存在的统一性的存在,也未曾明言地取决于这个无疑问之物。

因此,存在历史最容易在 *ἐνέργεια*[实现]的历史中揭示自身。*ἐνέργεια*[实现]后来被称为 *actualitas* 和 *existentia*,即现实性和实存。但 *actualitas*[现实性]只是表示在其同一性方面得到保持的 *ἐνέργεια*[实现]的同一个本质的翻译词语吗?而 *existentia*[实存]保存了那个一般地在 *οὐσία*(在场状态)中获得其形式的存在之基本特征吗?在西塞罗那里, *Ex - sistere spelunca* 意味着走出洞穴。^①在这里,人们可以猜测到作为“走出来”的 *existentia*[实存]与

① *Ex - sistere spelunca*[走出洞穴]中的拉丁文动词 *exsistere* 有“出来、出现、出场、绽出”等意义。——译注

那种在在场状态和无蔽状态中的出现之间的更深刻关联。如若这样, *existentia*[实存]这个拉丁词语或许就在自身中保存了某种希腊的本质内涵。但实际情形并非如此。类似地, *actualitas*[现实性]也不再把 *ἐνέργεια*[实现]的本质保存下来。这个字面翻译令人迷惑。实际上,它恰恰把另一种移植和误置带给“存在”一词了。这种使另一种人类进入存在者整体之中的移植是根据存在之锁闭过程而发生的。如此存在(*Daßsein*)和“如此”(Daß)的特征已经变得不同了。

在形而上学的开端中,作为 *ἔργον*[作品]的存在者乃是进入其被制造状态中的在场者。而现在, *ἔργον*[作品]变成了 *operari*[操作]的 *opus*[产品], *facere*[制作]的 *factum*[制作物], *agere*[行动]的 *actus*[作用]。*ἔργον*[作品]不再是被释放到在场之敞开域之中的东西,而是在作用中被作用者,在行动中被完成者。“作品”的本质不再是别具一格的进入自由之境的在场意义上的“作品性”(Werkheit),而是某个现实之物的“现实性”,这个现实之物在作用中起支配作用并且配合于作用过程。离开 *ἐνέργεια*[实现]的开端性本质之后,存在就变成了 *actualitas*[现实性]。

由此,在历史学描述的视野内,一种从希腊的概念语言向罗马的概念语言的过渡已经得到完成了。但是,为了充分测度——哪怕仅仅是在历史学上——这种过渡的作用范围,我们就必须理解罗马特性的历史性发展的全部丰富性,使得它涵括罗马的政治帝国因素,罗马教会的基督教因素以及罗马风格(*das Romanische*)。有了帝国因素和教廷因素的一种特殊融合,罗马风格就成为那种以现代方式被经验的现实性的基本结构的起源,这个基本结构被叫作 *cultura*(即“文化”),而且由于各各不同的原因,它对于希腊人

以及罗马人来说还是未知的,而对于日耳曼中世纪来说同样也还是未知的。

因此,如果按照时代来考虑,把存在规定为 actualitas[现实性]的做法就从罗马人一直到最新时代,贯穿了整个西方历史。因为对作为 actualitas[现实性]的存在的本质规定自始就支撑着整个历史,同时也就支撑着某个人类对于存在者整体的关联的结构,所以,一切西方历史从此就在多重意义上是罗马的,而决不再是希腊的了。后来对希腊古代的任何重新唤起,都是一种对已经以罗马方式重新解释过的希腊风格的罗马式革新。就连中世纪的日耳曼特性从其形而上学本质来看也是罗马的,因为它是基督教的。

自从有了 ἐνέργεια[实现]向 actualitas(现实性)的转变,现实之物就是真正的存在者,因而也是对一切可能之物和必然之物来说决定性的存在者。

但是,作为 actualitas[现实性]的存在本身乃是历史性的,因为它完成了它的本质的真理,并且因而使形而上学的基本立场成为可能。这里,在存在中包含着一个开端性的区分: actualitas[现实性]作为 exsistentia[实存]区别于作为 essentia[本质]的 potentia[潜能](possibilitas[可能性])。除了与作品的不确定的关联之外, actualitas[现实性]不再保存 ἐνέργεια[实现]的任何东西。可是,在 actualitas[现实性]中起支配作用的也还是开端性的存在之本质,因为什么一存在已经被规定为 ἰδέα[相]了。ἰδέα[相]的基本特征乃是 ἀγαθόν[善](参看拙著《柏拉图的真理学说》,1942年)。^①自行显

^① 参看海德格尔:《路标》,美茵法兰克福 1996 年,第 203 页以下;中译本,孙周兴译,北京 2000 年,第 234 页以下。——译注

示出来的外观使存在者能够作为这个和那个东西而在场。作为什么—存在的ιδέα[相]具有 αἰτία(即原因)的特征。在存在者的每一种形成(Ent-stehen)中,起支配作用的都是从其什么—存在的起源。什么—存在乃是每个实事的实事性(Sachheit),也即是它的原因。^①因此,存在于自身中就是原因性的(ur-sächlich)。

依照柏拉图对作为ιδέα[相]、亦即作为ἀγαθόν[善]的存在的规定,αἰτία[原因]的决定性作用在存在之本质中发挥出来。在这里,作为“使……可能”的招致(Verschuldung)并非必然而唯一地就具有制作性的引发(Bewirken)的特征。不过,在形而上学的开端中,αἰτία[原因]的优先地位已经如此深远地固定下来,以至于它取代了对作为ἀρχή[本原、始基]的存在的形而上学规定的地位,更确切地说,它导致了ἀρχή[本原]特征向 αἰτίον[原因]的转变。很快地,把ἀρχή[本原]与 αἰτία[原因]等同起来的做法,部分地甚至在亚里士多德那里,就已经变得不言自明了。存在显示出这样一种本质特征,即:它使在场状态成为可能,也就是获得持存状态。而且这样一来,尽管ἐνέργεια[实现]与 actualitas[现实性]之间存在着鸿沟,但从开端性的形而上学的存在之本质而来,向作为 esse actu[作用存在]的存在的转变已经得到了酝酿。

如果存在已经转变为 actualitas(现实性)了,那么,存在者就是现实之物,存在者就是由有所招致的制作意义上的作用来规定的了。由此出发,人类行为和神性创造的现实性就能得到说明。被转换为 actualitas[现实性]的存在赋予存在者整体以那个基本特

^① 海德格尔在此把德文的“原因”(Ursache)作分写,书作 Ur-sache,后者按字面可译为“原—实事”。——译注

征,后者乃是圣经-基督教创世信仰的表象思维能够抓住的;而这种表象思维之所以要抓住这个基本特征,目的在于为自己确保形而上学的合法性辩护。反过来,通过基督教-教会的存在者解释的统治地位,关于作为现实性的存在的基本立场就获得了一种自明性,后者从此以后就对一切后来的关于存在者之存在状态的理解保持为决定性的,即使在严格的信仰态度以及它所传授的关于存在者整体的解释之外,情形亦然。现在,对作为现实性的存在的规定是人人都能理解的。这种规定的支配作用得以牢牢地固定起来,以至于很快地,ἐνέργεια[实现]倒要反过来根据 actualitas[现实性]来理解,而从罗马的存在解释出发,原初希腊的存在的本质特征一劳永逸地被误解了,变得不可理解了。作为“形而上学”而进行的关于存在者之真理的传承,展开为一堆不再认识自己的、把原初的存在之本质掩盖起来的東西。这其中就包含着对这种掩盖的“解构”的必要性;一旦一种关于存在之真理的思想已经变成必需的,则这种“解构”的必要性就是有根据的了(参看拙著《存在与时间》)。^①但是,就如同“现象学”以及一切解释学的-先验的追问,这种解构同样也还没有在存在历史意义上得到思考。

由于现实性构成如此-存在的真实本质,所以现实存在者就是真实存在者;因为现实性,被思考为ἐνέργεια[实现]的现实性,乃是当下逗留之物(das je-Weilige)的充实在场。而在场者愈是以逗留方式持存,它就愈是现实的。

与 essentia[本质]相区别,esse[存在]是 esse actu[作用存在]。

① 海德格尔在《存在与时间》中提出了“解构存在学历史”的任务。参看海德格尔:《存在与时间》导论部分;中译本,陈嘉映、王庆节译,北京1987年。——译注

但 *actualitas*[现实性]却是 *causalitas*[因果性]。作为现实性的存在的原因特征完全纯粹地显示在那个存在者身上,这个存在者在最高意义上实现了存在之本质,因为它是决不能不存在的存在者。从“神学上”想,这个存在者被叫作“神”。它决不知道可能性状态,因为在此状态中,它尚未成为某个东西。在任何“尚未”(Noch-nicht)中都包含着一种存在之缺失——只要存在是以持存状态为突出标志的。最高存在者是纯粹的、总是已经得到完成的实现,即 *actus purus*[纯粹作用]。在这里,作用乃是自为地持存者的从自身而来现身的持存化。这个存在者(*ens*)不光是它所是的什么(*sua essentia*[自在本质]),相反地,在它所是的什么中,它始终也是这个什么的持存状态(*est suum esse non participans alio*[有一种不与他者分享的自身存在])。因此,在形而上学上看,神就被称为 *summum ens*[至高存在者]。但神的存在的至高性却在于:它是 *summum bonum*[至高的善]。因为 *bonum*[善]是 *causa*[原因],而且作为 *finis*[目的],它是 *causa causarum*[原因中的原因]。所以,恰恰着眼于 *causalitas*[因果性](即 *actualitas*[现实性]), *bonum*[善]乃是赋予一切持存物以持存性的东西,因此甚至 *prius quam ens*[胜过存在者]; *causalitas causae finalis est prima*[最终原因的因果性是第一性的]。

由此看来,在“*Deus est summum bonum*”[神是至高的善]这个句子中所包含的,并不是一种道德上的特性刻画,或者甚至一种“价值”思想。相反地,*summum bonum*[至高的善]乃是因果性的最纯粹表达;这种因果性为纯粹现实之物所特有,合乎后者对一切可能持存之物的持存状态的获取(参看托马斯·阿奎那:《神学大全》,I, qu. 1-23)。从存在学上理解,鉴于 *summum ens*[至高存

在者]来思考的 bonum[善]乃是柏拉图的 ἀγαθόν[善]的回响; ἀγαθόν[善]也就是绝对“使适宜者”(即:使……适宜于存在者之为存在者)、“使可能者”,即:可能性条件。(参看《柏拉图的真理学说》,载《精神遗产》,第二卷,1942年,第115页)①

但是,甚至在 actualitas[现实性]中(对它来说,causalitas[因果性]在任何方面都是决定性的),存在状态的开端性本质也还以一种变化了的形式保留下来了,即:在场状态。Summum ens[至高存在者]是以 omnipraesentia[普遍在场]为突出特征的。然而,这种“普遍存在”(Ubiquität)(即无所不在的在场)也是“因果性地”被决定的。Deus est ubique per essentiam *inquantum* adest omnibus *ut causa essendi*[神由于其本质而无所不在,只要它作为万物的存在原因而在万物中在场](托马斯·阿奎那:《神学大全》,I,qu. 8a,3)。

现在,从现实性的这一因果性特征出发,也就可以说明对 *existentia*[实存]的解释了。*existentia*[实存]乃是另一个概念词语,它在含义上往往被等同于 actualitas(即现实性);在形而上学的概念语言中,对它的使用频率甚至要高得多,特别是在 *essentia* 与 *existentia*(即“本质”与“此在”)的区分中。*existentia*[实存]这个概念词语的起源无疑要追溯到亚里士多德《形而上学》的两段文字上,它们几乎同样地讨论 ὄν ὡς ἀληθές,即“无蔽”意义上的存在者之存在(参看《形而上学》,卷六,第四章,1027b17 和《形而上学》,卷十一,第八章,1065a21 以下)。亚氏在此谈到一种 ἔξω οὐσα τις φύσις τοῦ ὄντος[存在者的某个外在自然],也谈到 ἔξω ὄν και χωριστόν

① 参看海德格尔:《路标》,美茵法兰克福 1996年,第203页以下;中译本,孙周兴,北京 2000年,第234页以下。——译注

[外面存在者和分离者]。ἐξω, 即外面, 指的是 τῆς διανοίας [理智、思想] 的外面, 即人类觉知的外面; 这种觉知在讨论中审查存在者, 同时把被讨论者建立起来。以此方式被建立的东西仅仅为这样一种讨论、并且在这种讨论之实行的范围内持存和在场。在外面(ἐξω)的东西作为某种于自身中持续的东西持存和站立在它自己的位置(χωριστόν)上。如此这般“在外面站立者”, ex - sistens, 即出离而持立者(das Ex - sistierende), 无非就是自发地在其被生产状态(Hergestelltheit)中在场的东西, 即 οὐ ἐνεργεία [实现中的存在者]。

这段文字可以让人从亚里士多德关于存在者的探讨中推导出拉丁文的概念词语 ex - sistencia [实一存]。为了洞察存在历史, 更为重要的是: 对自发地在场者(οὐσία [在场状态])的特性刻画在此已经被建立在一种转变了的真理之本质基础上了。“真实之物”虽然还被叫作 ἀληθές, 即无蔽者; 但这个真实存在者, 即陈述, 之所以是真实的, 并不是因为它本身作为解蔽性的东西是一个“无蔽者”, 而是因为通过觉知的适应, 它觉知并且确定了这样一个“无蔽者”。对亚里士多德所思的 ex - sistencia [实一存] 意义上的存在的规定, 起源于那种真理之本质的变化, 即真理之本质从存在者之无蔽状态向审查性的陈述的正确性的变化。这种变化始于柏拉图, 并且支撑着形而上学的开端。尽管在 ex - sistencia [实一存] 这个概念词语中也十分不确定地回响着这种起源, 这种同样已经具有形而上学特性的起源, 但 ex - sistencia [实一存] 却是从 actualitas [现实性] 出发获得决定性解说的, 这就是说, 是着眼于 causalitas [因果性] 而获得其决定性解说的。

在此期间,苏亚雷斯^①的《形而上学论辩》(Disputationes metaphysicae)对于现代形而上学之开端的持续影响已经变得更为清晰了。在是书中,苏亚雷斯关于 ex-sistentia[实-存]说过下面这番话(XXXI,sect. IV n.6):“nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid: sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae”[因为实存存在者无非是那个存在者,通过它,某个实体形式地和直接地在其原因之外被建立起来,不再成为虚无,而是开始成为某物:而且实际上,这个存在者具有这样一种方式,即通过这个存在者,某物形式地并且直接地被建立在本质之现实性中:因此,它是真实的实存存在者]。^②

实存乃是那样一种存在,通过它,一种本质状态向来真正地并且直接地在原因之外被建立起来,非存在(Nicht-sein)因此也就停止了,开始成为一个当下之物。依照存在中主导性的区分,ex-sistentia[实-存]向来联系于一种本质状态。一个存在者向来所是的东西,乃通过实存而在招致过程之外被建立起来。^③这就意味着:什么-存在贯穿一种有所招致的实现,而且是以这样一种方式,即:在此所获取的东西进而作为被作用者从招致过程中被释放

① 苏亚雷斯(Suarez,1548—1617年):西班牙经院哲学家、神学家,著有《神学大全注》、《形而上学论辩》等。——译注

② 此处中译文根据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,琼·斯坦博译,纽约1973年,第17页。——译注

③ 此处“招致过程”(Verursachung,或译“引发”)的词根为 Ursache,即原因。——译注

出来,并且在自身基础上被建立为一个现实之物。现在,“extra”不再像亚里士多德的ἐξω[外面]那样联系于 διάνοια[理智、思想],即人类觉知,而是联系于一个流逸着的招致过程。Ex - sistentia [实 - 存]乃是 res^{①②} extra causas et nihilum sistentia[在原因和虚无之外持立之物]意义上的 actualitas[现实性],即一种作用状态(Wirkendheit),它把某物置入招致和实现过程之外的领域里,被作用状态的领域里,并且因此克服了虚无(即现实之物的缺失)。

但是,如果 ex - sistentia[实 - 存]是把某物置入招致过程之外的领域里,那么,作为 causalitas[因果性]的 actualitas[现实性]还能如何来规定实存之本质呢?难道实存不是把招致过程打发掉了么?恰恰相反。因为只要实存摆脱招致过程之区域而摆置入作用的自由之境之中,而后者现在就是一个以自身为基础的现实的、因而起作用的东西,那么,实存恰恰是依赖于招致过程的。摆置和建立,即 ex - sistentia[实 - 存]的“使站立”(Stehen - machen),由这种招致而来成其所是,但始终只是由之而来才成其所是的。ex - sistentia[实 - 存]乃是 actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis[事物借以在可能性状态之外被建立和设置起来的作用]。这种 actus[作用]就是 causalitas[因果性]。只有它能够、而且应当从原因中把事物当作被招致的、亦即被作用的东西设置出来(heraus - setzen)。^③

这个表示如此 - 存在的通常名称,即实存,在上面这种解释中

① 复数的。——作者边注

② 即这个(der)。——作者边注

③ 中译文未能显明这里的“原因”(Ursache)、“招致”(ver - ursachen)和“事物”(Sache)之间的字面联系。——译注

证实了作为 actualitas[现实性]的存在的优先地位。它的作为现实性的本质的统治地位规定了存在历史的进展,通过这种进展,已经肇始的本质之规定得以实现,直抵其先行被赋形的完成。现实之物乃是实存之物。实存之物涵括一切,即通过某种招致方式 *constituitur extra causas*[在原因之外被建立起来的]一切。但由于存在者整体乃是某个第一作用者的被作用和作用的产物,所以就有—个特有的构造进入存在者整体之中,这个构造把自身规定为当下被作用者对于作为最高存在者的作用者的响应。沙粒、植物、动物、人类、数字的现实性,响应于第一作用者的作用;它与第一作用者的现实性既相同又不相同。感官可经验和可把握的事物是实存的,但非感性的和可计算的数学对象也是实存的。说“m 实存”(m existiert),意思就是说:从某个确定的计算出发点出发、借助于确定的计算手段,这个量是明确地可构造的。如此被构造的东西因此就被证明为在某种计算的证明联系中起作用的东西。“m”就是人们能够计算、而且在特定条件下必须计算的东西。数学的构造乃是某种 *constituere extra causas*[在原因之外的建立]的构造,有所招致的作用的构造。

存在在现实性之本质中给出自身,而现实性规定着实存者之实存。存在之成为作用,乃在那种统一而多样的意义上,根据这种意义来看,作用者,但也包括被作用者、被作用的作用者,以及起作用的东西,都是存在者。^①如此这般以多重方式根据作用而被规定的存在者就是现实的(*wirklich*)。

① 此句中的“作用者”原文为 *das Wirkende*，“被作用者”原文为 *das Gewirkte*，“被作用的作用者”原文为 *das Gewirkte - Wirkende*，“起作用的东西”原文为 *das Wirksame*。——译注

存在已经委身于现实性之本质了,这一点只能被回忆。在这里,回忆还得返回去,指向先前的在作品性的(werkhafte)和可见的在场意义上的存在之本质。离开这个本质的进展使得ἀγαθόν[善]和 αἴτιον[原因]成为决定性的。

存在从使可能和招致而来的本质起源贯穿并且支配着存在之历史。使可能、招致、论证预先已经被规定为聚集,即根据惟一地起统一作用的一的聚集。这种统一既不是一种交织也不是一种统握。存在之本质所依据的这个‘Εν[一],具有庇护着的解蔽的特征,具有必须由此出发来思考的聚集的特征。这个“一”的统一性贯通存在历史,以各各不同的形态显示出来;而不同形态的差异性起源于’Αλήθεια[无蔽]即庇护着的解蔽的本质变化。

如果依据上述事件,存在者此间早已经普遍地被经验和意指为现实之物,那么,这种意指(Meinen)依然是连存在的这种本质的令人诧异的惟一性也触及不到的。这种对作为现实性的存在的意指固然把这个本质来源的事件掩盖起来了,但它决不能损害这样一种确定性,即存在的这个本质借以把存在历史之进展带向其极端完成的确定性。

第 3 节 真理向确信的转变

作为现实性的存在的隐蔽历史也首先使西方人在存在者中间的各个基本立场成为可能。这些基本立场总是把关于存在者的真理建立在现实之物基础上,并且为了这个现实之物把这种真理树立和确保起来。即使作为现实性的存在之本质把一种面对作品性的在场状态(ἐνέργεια[实现])的不可变更的转变固定为一个最终

的东西,在如此这般确定下来的本质领域里,作用和现实性如何得到规定的问题也还是悬而未决的。按照作为形而上学的开端而兴起的存在者之优先地位,存在,此间已经被表象为存在者之一般规定性(κοινόν[共性], καθόλου[普遍], genus[种、类], commune[共性])的存在,向来是从某个决定性的存在者那里取得其本质形态的。

何种现实之物对于现实性之本质的规定发挥着决定性作用,这是不能计算的,也不能仅仅似乎在历史学上得到确定。既然神这个创造者作为第一因是首先发挥作用的東西,而它的作用对象却是世界,在世界中真正的作用者又是人,那么,神、世界(自然)、人,这三者就限定了那样一些可能性的范围,正是根据后者,这些现实之物领域中的某个领域才接受了对现实性之本质的构成。然而,假如连那种根据向来决定性的现实之物所作的现实性规定也并非原初地来自存在者,而是起于存在本身,那么,在形而上学范围内对现实性之本质的展开也就必定指向这个来源。关于这一点,有一个标志显明于以下事实,即:真理的当下具体本质(某个人类正是在这个本质的光亮中经验存在者的)参与了存在之历史。当然,这种参与的方式还深深地被掩盖着。

真理,这期间已经在形而上学中转变为 intellectus[知识、理智](humanus[人类的], divinus[神的])之标识的真理,进入它那个被称为确信(*Gewißheit*)的最终本质之中。“确信”这个名称表达的是:真理关乎那种“已经意识”(das Bewußthaben),后者作为一种知识、一种表象是建立在意识基础之上的,而且,只有当这种知识同时认知自己以及它所认知到的东西本身,并且在这样一种认知中已经对自身有了确信时,它作为知识才是有效的。在这里,确信

不光被视为对认识的添加,亦即完成对知识的掌握和占有。而毋宁说,作为对自身有所意识的关于被意识之物的意识,确信乃是决定性的认识方式,也即决定性的“真理”方式。相反地,单纯地具有对某物的意识,这不再是一种知识,或者说,还不是一种知识。

真理在本质上成为确信,这一事实乃是一个事件,其开端是一切形而上学所不能达到的。与之相反,在与真理之本质的这一转变的联系中,立即就显示出人在现实之物范围内的一种独特的优先地位,但同时也显示出在神学上被思考的无条件的现实之物的—种相应的作用。两种现实性(即神与人),作为认识着的存在物,在形而上学看乃是真理的载体,因此构成知识和确信的现实性。

然而,在确信之本质中包含着向来对自身的确定性,也即为自身要求对它自身的最后确保。因此,确信首先而且惟—地规定了那个现实之物的现实性,这个现实之物首先仅仅表现为确信的当下载体。由于这样一来,确信根据对它的自身确保之自身实行的本质要求而使它自身的载体发挥作用,它就挑起了它的本质的可能载体之间的斗争。首先,神这个创造者,以及与之相随的呈献和管理神赐的机构(教会),处于对惟—的和永恒的真理的惟—占有中。作为 *actus purus*[纯粹作用],神乃是纯粹的现实性,因而是一切现实之物的原因,亦即是救恩(*das Heil*)的源泉和场所。这种救恩作为极乐保证了永恒持存。对于这种救恩,人是决不能自发地无条件地确信的。相反地,通过信仰,同样也通过无信仰,人本质上已经被固定在对救恩之确信的获取上,或者,人已经被逐入对这种救恩及其确信的放弃中了。因此就有了一种在其本源上看隐而不显的必然性,即:人以这种或者那种方式为自己确保在基督教意义上或者其他意义上的救恩(救恩:*σωτηρία*[拯救]:救赎:赦免)。

作为确信的真理的统治地位的存在历史性起源隐藏在那种释放过程(*Entlassung*)中,即把它的本质从开端性的存在之真理中释放出来的过程。对于人自身及其作用的可靠保证规定了人的现实性。其中包含着这样一种可能性:人依照一般确信(自身确保)之本质自发地规定了确信之本质,从而把人类带向在现实之物范围内的统治地位。人自发地把现实之物当作对他发生作用以及由他所作用的东西纳入扩建(*Anbau*)和建造(*Aufbau*)之中。现实之物成为在那种人的活动范围内可作用的东西,而人的活动有意识地靠自己设置自身,把一切都纳入培植和保养之中。

因此,作为人类结构的“文化”就得以历史性地开始了;这种“文化”乃是那种确信自身的、并且着眼于自己的自身确保的人类的“文化”(参看笛卡尔:《谈谈方法》)。文化本身被抬举为“目标”,或者——这本质上是同一个意思——,文化可能被设置为人类对于地球的统治地位的手段和价值。基督教会进入一种防御阵地。这种防御的关键行动就是接纳了这个新出现的敌人的本性。这个敌人起先还在基督教世界里活动,并且在其中把自己设置起来。基督教教会成为文化基督教。但反过来,文化,也即已经对自己的活动有了可靠感的那种人类的自身确信,也力求把基督教整合到它的世界里,并且扬弃基督教的真理,使之成为自身确定的人类及其知识可能性的确信。

由于真理成为一种确保自己的人类在知识上的确信,那个在历史学的年代计算中被称为“现代”(*Neuzeit*)的历史就开始了。“现代”这个名词道出了比它的意思更多的东西。它道出这个时代的一个本质性要素。只要这个时代的人类置身于其中的真理要求着对人的一种无条件统治地位的确保的扩建,则这种真理的本质

就把人及其活动移交给那种不可避免的和永无止息的忧虑,亦即关于如何提高确保可能性以及重新面对新引发的各种危险来保障这些可能性的忧虑。人及其活动是在他的成功和发明的常新因素中、在他的成就和占有的始终最新的东西中、在他的体验的始终闻所未闻的东西中得到进展的。

这样一种对安全保障的获取,以及这样一种把现实之物设置到可靠性之中的过程,之所以能够贯通并且支配现代诸世纪的人类的历史进程,只是因为在这个历史的预兆开端中,人与一切现实之物的关系发生了变化——因为关于存在者的真理已经变成了确信,而这种确信从此以后把它自己的本质丰富性作为决定性的真理本质展开出来。但是,甚至真理之本质从思想陈述的正确性向表象的确信的这样一种转变,也是由作为现实性的存在之本质预先规定了的。所以,这种真理之本质的转变就给出一个标志,标明存在本身是以何种方式开始完成它作为现实性的本质的。

真正现实的东西(*actus purus*[纯粹作用])乃是神。现实性(*actualitas*)是起作用的因果性,后者从自身中获取对那种独立持存性的持存化。然而,因果性并不止于对一切非神性之物亦即受造物在尘世的持存状态的引发和产生。最高的因果性乃是作为 *summum bonum*[至高的善]的 *actus purus*[纯粹作用],后者作为预先规定一切、并且因此把一切都提升到真正持存性之中的最终目标(*finis*),把现实之物的全部现实性固定在第一原因(*Ur-sache*)中。因此,按照神的模样被创造出来的人这个现实之物,首先就必须通过对至高的善的把握、亦即通过信仰(*fides, qua creditur*[经由被相信的信仰])来谋取自己的现实性。通过信仰,人确信于最高现实之物的现实性,因此同时也确信于他自己在永恒幸福中的现

实持存化。最高现实之物的因果性就这样赋予受造的人以某种确定的、以信仰为基本特征的现实性。

在信仰中起支配作用的是确信,而且是那样一种确信,它即使在对自身的非确信中、也即对它所信的东西的非确信中也是得到可靠保证的。所信的东西是那种现实之物,它的现实性作为 *actus purus*[纯粹作用]维系和引导着人在其打算和表象中的一切活动。只有当人同时自发地作为他自身俯身于某个有约束力的东西,在这种俯身中向所信之物开放自己、并且以这样一种方式成为自由的,这时候,人才能置身于这样一种信仰的维系力量中。只有当人关于一切现实之物——按各自的方式——的所有各各不同的行为方式都在自身中承荷着那种基本特征,即那种作为确信总是为发挥作用的人提供和保障现实之物的基本特征,这时候,在信仰及其确信中起着支配作用的人的自由(“*propensio in bonum*”[善的倾向];参看笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第四个沉思,“*De vero et falso*”[论真理和错误]),才能作为受造的人的本质结构展开出来。^①

然而,人不仅以通过信仰与神和神造的世界打交道。人也借助于 *lumen naturale*[自然之光]与现实之物打交道。在理性的自然之光中,一种对人来说特有的确信必须成为决定性的——如果这种确信决定着与现实之物的合适关系。尤其是按照 *gratia supponit naturam*[恩典归于自然]这个定律,如果超自然的东西以某种方式植根于自然行为,那么,一切自然的人类行为和活动就必然地都是以人为他自己所谋得的一种确信为基础的。人的自然行为

^① 参看笛卡尔:《第一哲学沉思集》,中译本,庞景仁译,北京1996年,第55页以下。——译注

的真理的本质必定是确信。

这种要求,即人本身能够完成的对人的自然持存性的自身确保的要求,并非起源于一种反抗信仰学说的暴动。相反地,它乃是最高的真理具有救恩确信(Heilsgewißheit)这一事实的必然后果。真理向表象之确信的实质转变取决于作为 *actus purus*[纯粹作用]的存在本质。因此,在现代历史中,基督教信仰以多样的变式始终对现实(对文化)的设置和保养具有决定性的意义,但同样地,它对根据现实性对现实之物的解释工作(对现代形而上学)来说也具有决定性的意义。现代文化都是基督教的,即使在它变得无信仰的时候亦然。另一方面,基督教则想方设法努力保持其文化能力,力求成为一种文化基督教,而且恰恰就在信仰的基督教性已经远离于原始基督教的地方。

因此,如果连自然的、人自己所谋得的对现实之物的表象也是由作为确信的真理所支撑和引导的,那么,任何在某种真理中被提供出来的现实之物,任何真实的存在者(*ens verum*),就必定都是一个 *ens certum*[确定无疑的存在者]:“*ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.*”[“因此,我觉得,我已经能够确定这样一条总原则:凡是我十分清楚和十分分明地感知到的东西都是真实的”](笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第三个沉思)。^①

一个真实之物是这样东西,人向来从自身而来清楚而明白地把它带到自身面前、并且把它作为一个如此被带到自身面前来的东西(被表象者)投置给自己,以便在这样一种投置中保障被

^① 参看笛卡尔:《第一哲学沉思集》,中译本,第35页。——译注

表象之物。这样一种表象的可靠性就是确信。按其意义来看真实的东西就是现实之物。这种现实之物的现实性的本质包含于那个在确定的表象中被表象的东西的持续性和持存性。这种持续性排除了在一切实象中——只要它进行怀疑——出现的来回摆置活动(Hin- und Herstellen)的非持存性。无可怀疑的表象乃是清楚明白的表象。如此被表象者也已经把持续之物、亦即现实之物投置给表象了。

现实性乃是被表象状态(*Vorgestelltheit*),即通过确定的表象、并且为了这种表象而被建立起来的持存之物的持续性意义上的被表象状态。

诚然,在现实性之本质转变的开端中(这个本质转变的历史是由作为存在历史的现代形而上学来完成的),这个本质尚未明确地被表达出来。情形正相反。看起来几乎可以说,在现代形而上学的开端,现实性的传统本质,即 *actualitas*[现实性],毫无变化地被保持下来,只是对现实的把握方式(即认识)经受了一种特殊的考察(“理论”)。实际上,在现代形而上学的开端,存在的本质是多义的,因为出现了现实性之本质完成的本质可能性的多样性,后者从原始统一性中展开出来之后,后来又联合在一起了。在现代形而上学的开端处现实性之本质的多义性乃是一种真正的过渡的标志。与之相反,在“*cogito ergo sum*”[我思故我在]中表达出来的现代哲学的开端的所谓单义性,则是一种假象。

作为真理之本质的确信从自身而来提出要求,要求具有一种对它自身普遍适恰的可知性,一种被意识之物,后者作为真正现实之物能够通过确信在知识中得到扩建和建造,因而能够得到保障而达到持存状态。确信乃是一切被表象之物的植根于本己本质中

的、并且仅仅信赖于这种本质的可靠性。因此,确信要求一个与之相符的基座,这个基座明确地作为对现实之物的一切表象性的构造和谋取而不断地呈现给表象。

如果真理的本质,已经变成确信的真理之本质,是通过被置入真理之本质中的人本身、并且为了这个人本身而谋取对它来说适恰的对于现实的关系,因为它需要人去构造凿凿可靠地可谋取的可知之物;而同时,如果对于这种构造的确信需要那个基座,确信本身的本质就作为基石被嵌入其中了,那么,对于一切表象活动来说,预先就必须有某个现实之物得到了保障,这个现实之物的现实性(亦即稳固性)摆脱了一种可怀疑性意义上的表象活动的一切震荡。这种确信的要求指向一个 *fundamentum absolutum et inconcussum*[绝对的和不可动摇的基础],指向一个基座,后者不再依赖于与某个他物的关联,而是自始就摆脱了这种关联,自始就是以自身为依据的。

哪个现实之物适合于成为这样一个基座,而且它同时能够发生变化,以适合于通过确信而得到准备的现实性(对一切表象而言的持续性)的本质呢?

第 4 节 ὑποκείμενον[基体]

向 *subiectum*[一般主体]的转变

直到现代之开端,而且还延续到现代时期,现实之物都是 *ens actu*[作用存在者],也即在其合乎关系的持存状态中的向来受作用的作用者(*das je gewirkte Wirkende*)。相反地,在形而上学的开端中,存在并不是作为 *actualitas*(现实性)呈现出来的,而是作为与

当下之物的逗留相符合的作品性(Werkheit)(ἐνέργεια[实现])呈现出来的。当下之物自发地呈放出来,是真正的ὑποκείμενον[基体]。凡与已经在场者一道到来的东西,亚里士多德一概称之为συμβεβηκότα[属性];从这个名词中,我们尚可听出在场的特征,因而也可听出希腊的存在(οὐσία[在场状态])之本质。但是,因为συμβεβηκότα[属性]向来仅仅一道在场,只是作为那个已经自发地逗留者的附加物而到来的,而且只是与后者一道、寓于后者才有一种持留,所以,它们在一定程度上就是一个μη ὄν[非存在者],是没有达到当下之物即ὑποκείμενον[基体]的逗留的纯粹方式的在场者。

与ἐνέργεια[实现]向 actualitas[现实性]的转变相应地,ὑποκείμενον[基体]向 subiectum[一般主体]的转变也掩盖了希腊人所思的存在之本质——尽管有着字面上忠实的翻译。Subiectum[一般主体]乃是在 actus[作用]中被放置和投抛在下面的东西,于是就还可能为他物所分有。在这种偶然的分有中,在 accidens[偶然性]中,我们同样也已经听不到在场状态中的一道到达(Mit - ankommen)了,也即一种在场方式。放在下面的东西和被放置在下面的东西(subiectum)担当了那个基础的角色,他物被置于这个基础之上,以至于被放置在下面的东西也可以被理解为站立在下面的东西(das Unter - stehende),因而也可以被理解为在一切之前持续的东西。Subiectum[一般主体]和 substans[处在下面的东西]指的同一个东西,指的是真正持续的和现实的东西,这个东西与现实性和持续性相符合,因此被叫作 substantia[实体]。很快地,前面一开始得到规定的ὑποκείμενον[基体]的本质,也即自发地呈放的东西的本质,就从 substantia[实体]的角度被解释了。οὐσία,即在场状态,被思为 substantia[实体]。实体概念是非希腊的,但它与 actu-

alitas[现实性]一道,控制着后来的形而上学对存在之本质的特性刻画。

然而,就如同通过真理从 ἀλήθεια[无蔽]向 ὁμοίωσις[符合、类似]的转变,以及通过由此兴起的真理向陈述(λόγος[逻各斯])的移置,亚里士多德对“existens”[出离而持立者]的特性刻画被规定为 ἔξω τῆς διανοίας ὄν[在人类觉知外面的存在者],同样地,真理之本质的同一种转变以及从中才产生出来的 κατάφασις[断言、命题](λόγος[逻各斯])的优先地位获得了对 ὑποκείμενον[基体]的一种影响深远的歧义性和重新解释的准备。既然是自发地呈放着在场的东西,真正的存在者就变成了这样一个东西, καθ' οὗ λέγεται τι[某物据此而被言说],根据后者,某个被显示和被言说者(λεγόμενον)作为放在下面的东西(das Unterliegende)而得到言说。就其本身而言, ὑποκείμενον[基体]现在就是 λεγόμενον(λόγος) καθ' αὐτό[根据自身被言说者(逻各斯)],也就是那个东西,它直接地并且仅仅就其本身被招呼、从而作为存在者变成可通达的。λόγος[逻各斯],即陈述,现在标识的是放在下面的东西本身,同时也指从自身而来在场的东西,因而保持为一切承认和否认(Zu- und Absage)的基础。从此以后,对在场者之为在场者的一切本质性规定,亦即存在者的特征,就保持在 κατάφασις[断言、命题]即 κατηγορία[范畴]的范围内。它们就是范畴。因为 λόγος[逻各斯]烙印了放在下面的东西的本质,所以,它就成为关于 ἀρχή[本原、始基]和 αἰτία[原因]的规定,即关于后世所谓基础和原因的规定。

此后,“subiectum”[一般主体]就成为这样一个名称,它既表示主-客关系中的主体,也表示主-谓关系中的主词。

开端中的形而上学的这个转变把 ἐνέργεια[实现]释放到 actu-

alitas[现实性]之中,把 οὐσία[在场状态]释放到 substantia[实体]之中,把 ἀλήθεια[无蔽]释放到 adaequatio[符合]之中。类似地,λόγος[逻各斯],以及与之相随的ὑποκείμενον[基体],也进入 ratio[根据、理性]这个翻译词语的意义范围内(ῥέω, ῥῆσις = 言谈, ratio[根据、理性]; reor = 陈述、看作、辩护)。Ratio[根据、理性]相应地就是表示 subiectum[一般主体]即放在下面的东西的名词。因此,一个表示人类(陈述)行为的名称得以进入某个概念词语的作用之中,这个概念词语所表示的东西构成某个在其真实存在中的存在者,因为这个存在者作为逗留者于自身中持续,因而是位于一切以某种方式存在的东西下面的东西,是 subiectum[一般主体]。在后世的形而上学中,根据,被理解为存在者之存在状态的本质的根据,获得了一个根本不是不言自明的名称:ratio[根据、理性]。

每一个自发地逗留、因而呈放出来的东西都是ὑποκείμενον[基体]。Subiectum[一般主体]是一颗星,一支植物,一个动物,一个人和一个神。如果说在现代形而上学的开端中要求有一个 fundamentum absolutum et inconcussum[绝对的和不可动摇的基础],后者作为真实存在者符合于 certitudo cognitionis humanae[人类思维的确信]意义上的真理之本质,那么,在此就有一个 subiectum[一般主体]受到了追问,后者在一切表象中、并且对于一切表象来说总是已经呈放出来,并且在无可疑问的表象范围内成为持续的和持立的东西。表象(percipere[知觉], co-agitare[思想], repraesentare in uno[一体再现]),乃是人类一切行为(包括非认识行为)的一个基本特征。由此看来,一切行为都是 cogitationes[思维、表象]。然而,在向来把某物投置给自己的表象过程中已经持续地向表象呈放出来的那个东西,乃是表象者(ego cogitans[表象着的自

我])本身,一切被表象者都被带到这个表象者面前,向着这个表象者并且返回到这个表象者(re - praesentare[再 - 现]),一切被表象者都成为在场着的。只要表象持续着,则表象着的 ego cogito[我思]也就向来成为明确地已经在表象中并且对于表象呈放出来的东西。因此,持续地已经呈放出来的东西的突出特征,即 subiectum[一般主体]的突出特征,就属于表象(perceptio[知觉])的本质结构范围内的 ego cogito cogitatum[我思思维]。这种持续性乃是那个东西的持存状态,这个东西在任何表象中都不可能受怀疑,哪怕这种表象本身就是一种怀疑。

Ego[自我],即 res cogitans[表象着的自我],乃是别具一格的 subiectum[一般主体],它的 esse[存在]即在场,是与确信意义上的真理之本质相符合的。这个 esse[存在]界定着 existentia[实存]的一个新本质;在《哲学原理》(Principia philosophiae)第 49 节中,笛卡尔把 existentia[实存]的这种新本质规定为一种 veritas aeterna[永恒真理](即公理):is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat。“在表象之际与某物相对待的东西,不可能在它进行表象时持续地发挥作用”。

现实性是通过持存状态(表象之延续)而被界定为持续性的。但同时,现实性也使表象者成为一个 ens actu[作用存在者]。这个别具一格的现实之物的现实性的全新本质的作用具有表象的基本特征。相应地,在一切表象中被表象和被提供出来的东西的现实性,是通过被表象状态(Vorgestelltheit)而得到刻画的。

于是,现实性之本质的一个特征就开始展开出来了。这个特征后来首先被康德十分清晰地理解为对象之对象性(客体之客体性)。表象导致对对象之对立(Entgegenstehen)的投置。只要我们

在形而上学上来看,而不是以一种与存在不适合的心理学的方式来思考,则作为表象状态的现实性就决不意味着:现实之物是表象活动的一个心灵—精神的产物和效果,因而是仅仅作为心理构成物而现成存在的东西。相反地,一旦在现实性之本质中表象和被表象状态的基本特征达到优势地位,则现实之物的持续状态和持存状态就被限定于在 re - praesentatio[表象]之现时在场(Praesenz)中的在场(Anwesen)范围内。在存在的形而上学本质中起支配作用的在场特征,也并没有在那个 ἐνέργεια[实现]向 actualitas[现实性]的转变中完全灭绝,而只是发生了变化而已(可比较 actus purus[纯粹作用]的 omnipraesentia[普遍在场]);现在,它就作为表象(re - praesentatio)范围内的现时在场而显露出来了。

笛卡尔的《沉思》讨论作为 res cogitans[思维之物]的人这个 subiectum[一般主体]的特征。在那里,笛卡尔把存在思考为 ens verum qua certum[作为确定存在者的真实存在者]的 esse[存在]。这个现实之物的现实性的全新地得到思考的本质,还没有获得专门的命名。这决不意味着,《沉思》岔开了存在者之存在问题,而拐向关于存在者之认识的问题了;因为这些“沉思”自称为《第一哲学沉思集》,也就是说,它们是坚持在关于 ens qua ens[存在者作为存在者]问题范围内的沉思。这些“沉思”乃是一个肇始,而且是一个决定性的肇始,是构成现代之基础的形而上学的真正开端的肇始。

但在这里,向现代形而上学的整个翻转完成得多么少,这一点可见于以下事实:res cogitans[思维之物],作为 fundamentum absolutum et inconcussum[绝对的和不可动摇的基础],是别具一格的 subiectum[一般主体],而同时也是传统形而上学意义上的一个 substantia finita[有限实体],即 creata[受造物]。Substantia finita

[有限实体]是由 *causa prima*[第一因]的因果性决定的。在其他 *subiecta*[一般主体]中间的 *mens humana*[人类思维]的特征表现在:它 *notior est quam corpus*[比物体更为人所熟悉]。这种在熟悉方面的优先地位并不涉及到更为轻易的可认识性,而是指在作为自身投置(*Sich - Zustellen*)的人类表象范围内的 *res cogitans*[思维之物]的更为本真的现时在场。在这里,根据现实性的全新本质来思考,人类表象和表象着的人比其他一切存在者更为持续、更为现实、更具存在者特性。所以,按照它作为 *subiectum*[一般主体]的呈放的这样一个特性,*mens humana*[人类思维]后来就要求自己独享“主体”这个名称,以至于 *subiectum*[一般主体]与 *ego*[自我],主体性与自我性,变成同等意义上的东西了。作为陈述之对象的名称,“主体”在此只是在表面上失去了它的形而上学高贵地位。这种高贵地位出现在莱布尼茨那里,并且在黑格尔的《逻辑科学》中得到了完全的展开。

然而,着眼于其现实性的本质来看,一切非人的存在者首先还是模棱两可的。它们可能是由对于进行表象的 *subiectum*[一般主体]的被表象状态和对象性而得到规定的,但也可能是通过 *ens creatum*[受造物]及其实体性的 *actualitas*[现实性]而得到规定的。另一方面,作为 *actus purus*[纯粹作用]意义上的 *actualitas*[现实性]的存在的惟一统治地位却已经破碎了。在作为存在者之存在状态的存在形而上学真理范围内,存在之历史开始把存在的多重可能性带向统一,并且因此实现对存在之本质的完成。在这种历史的开端的肇始中,有一点是显而易见的,即:这种历史以一种独特的确定性要求着人之本质。

以现代形而上学为形态的存在历史的完全开端发生在那个地

方,在那里,被规定为现实性的存在之本质的完成虽然还没有真正得到实行,但这种完成的确定性已经得到了充分酝酿,这种完成史的基础因此得到了设置。承担对现代形而上学之完成的这种酝酿工作,并且因此处处贯通和支配这种完成史,这乃是莱布尼茨所实施的那种思想的存在历史意义上的使命。

根据亚里士多德以来的形而上学的开端性传统,每个存在者都是一个ὑποκείμενον[基体]。这个ὑποκείμενον[基体]在后世被规定为 subiectum[一般主体]。笛卡尔思想对人这个 subiectum[一般主体]的特性作了如下刻画:这个 subiectum[一般主体]的 actualitas[现实性]在 cogitare[思维](percipere[知觉])的 actus[作用、行为]中有其本质。

但是,如果 actualitas[现实性]竟在自身中包含着 percipere[知觉]的这样一个基本特征,那又如何呢?为什么 actualitas[现实性]的这个本质特征会一直蔽而不显呢?向来起支配作用的真理之本质决定着存在之本质的敞开状态(Offenbarkeit)的方式和范围。如果真理已经成了确信,那么,一切现实之物作为现实之物就必定都向它所是的现实之物投置自身。一切作用现在就都揭示自身为一种在作用中的自身获取作用。^①这种作用的本质并不就体现在单纯地导致某物的作用中;而毋宁说,于自身中而且不只是附带地,每一种导致作用都是一种自身获取作用。在作用中包含着那

① 此处“在作用中的自身获取作用”原文为 Sicherwirken im Wirken。在此上下文中,我们十分勉强在汉语字面上区分了“作用”(Wirken)、“获取作用”(Erwirken)、“导致作用”(Bewirken)三个词语。其实三者的意义极为相近,故英译者干脆把它们一概译为 effecting。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,琼·斯坦博译,纽约 1973 年,第 32 页。——译注

个基本特征,对于它,我们也许最好用“达到自身……”(Auf-sich-zu)这个表达来加以命名,因为这个表达并没有抢先说出什么。作用于自身中与自身相关联,而且惟有在这种关联中它才规定着自己发挥的作用。然而,使这种“达到自身”得以成其本质的那个关连物还不需要一个自我(Ich),也不需要成为一个自身(Selbst)。鉴于导致作用向被导致者的进展,这种“达到自身”就可以被把握为回转(Rück-wendung)(reflexio)。不过,在这里必定悬而未决的是:这种转折带回到何方,它真正地表象出来的是什么。每一种作用都是一种获取自身的导致作用。由于它每每把某物带到自身面前,它就完成了一种投置(Zu-stellung),并且因此以某种方式把受作用者表象出来。作用于自身中是一种表象(percipere[知觉])。更本真地来思考现实性的本质,深入到本己要素之中来思考现实性的本质,这在作为确信的真理之本质领域里就意味着:着眼于作用和现实性之本质如何更丰富地从 perceptio[知觉]之本质中展开出来这样一个问题,来思考 perceptio[知觉](即表象)的本质。

第 5 节 莱布尼茨:现实性 与表象的一体性

充分原始地和完整地来思考,在何种意义上表象构成现实之物之现实性的基本特征,因而每个存在者仅仅作为表象着的存在者才真正地存在呢?这个问题显明于以下事实:从存在者的一个基本规定出发,存在者之存在状态(实体之实体性)与表象是同一个东西。对存在者之为存在者的这种基本规定是统一性(Ein-

heit)。这里重又出现了那种贯穿一切形而上学的歧义性,根据后者,“统一性”意味着本质上由统一性规定的当下的“一”(Eine),但也意味着这个决定性的统一性本身。类似地,οὐσία[在场状态]也意味着一种存在状态(一个存在者),以及作为存在者之本质的存在。

当莱布尼茨思考“单子”时,他思考的是作为“诸单元”之本质机制的统一性。但是,赋予“统一性”这个多义名称以单义性的那些本质丰富性,乃起源于现实性与表象的共属一体性。在1687年8月30日致阿尔诺^①的信中(《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第97页),莱布尼茨写道:“Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un être*, n'est pas non plus véritablement *un être*.”[简而言之,我认为下面这个同一性命题是一个公理,它惟通过着重号的变化获得了两个意义:凡并非真实地是一个存在者的,就并非真实地是一个存在者]。^②一个存在者(*un être*),从向来起统一作用的“一”而来在场的东西;一个存在者(*un être*),一个本身包含着统一性的在场者(在场)。在1703年6月20日致沃尔德^③的信中(《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第251页),莱布尼茨写道:“Quodsi nullum *vere*

① 阿尔诺(Antoine Arnauld, 1612—1694年):法国神学家、逻辑学家、哲学家,著有《耶稣会的伦理神学》、《笛卡尔哲学精义》、《逻辑学或思维艺术》(通称为《波尔-罗亚尔逻辑》)。——译注

② 原文为法文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,琼·斯坦博译,纽约1973年,第33页。——译注

③ 德·沃尔德(Burchard de Volder, 1643—1709年):笛卡尔派哲学家,时任莱顿大学哲学教授。莱布尼茨1699年起与之通信。——译注

unum adest, omnis vera res erit sublata”[但倘若没有真实的一，任何真实存在者就都被排除掉了]。真实统一者给出每个事物的在场。

统一性构成存在者之存在状态。但这一点只适合于真实的统一性。它存在于一种原始的、亦即简单的、安于自身的统一作用中，这种统一作用以这样一种方式聚集和折迭起来，即：单一之物向着统一者被投置和表象出来，因此同时就被展开出来。这种简单地折迭着和展开着的统一过程意义上的统一性，现在就具有表象的特征。每一种表象向来都把一个多样之物投置给自立的统一者，总是构成“一”的状态（即真正存在者的状态）。被投置的多样之物向来是一个有限的东西，因为——假定神是无限的存在者——存在者之大全是决不能在某个受造的存在者中被投置出来的。所以，每一个通过表象而造成的单子状态在自身中就处于向下一个、因而本质上过渡性的状态的过渡之中。因此，《单子论》第14节中有言（《莱布尼茨哲学文集》，盖尔哈特编，第六卷，第608—609页）：“L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unit ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience...”[包含和体现一种在统一性或者简单实体中的多样性的那个附带条件，无非是被称为知觉的东西。我们应当小心地把后者与统觉和意识区别开来……]。^①在这里，表象^②之本质不是在心理

① 原文为法文，中译文据英文本译出。参看海德格尔：《哲学的终结》，英译本，琼·斯坦博译，纽约1973年，第34页。——译注

② 此处“表象”（*Vorstellung*）是海德格尔对前引莱布尼茨句中的“知觉”（*Perception*）的翻译。——译注

学上被规定的,而是唯一地鉴于存在者之存在状态的本质被规定的,而且被规定为存在者之存在状态的基本特征。

在1706年7月11日致博斯^①的一封信中(《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第311页),莱布尼茨提出了一个简略的、因而容易引起误解的讲法;他用一个句子来阐释表象的形而上学本质:“Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret.”[既然知觉不外乎是对统一性中的多样性的表达,那么必然地,一切隐德莱希或者单子就都是备有知觉的。没有一个自然机器缺乏它自己的隐德莱希]。^② Perceptio[知觉]乃是单子的本质表达;它参与构成作为存在者之存在状态的单子的统一性;它的特有本质在于“表达统一中的多样性”。这个 expressio[表达]是投置着的展开,即 développer(《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第四卷,第523页),后者属于聚集着的折迭,即 envelopper,并且明确地被把握为再现(representer)。“知觉”(perceptions)乃是“les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple.”[复合物或者外在事物在单一之物中的再现]^③(《以理性为基

① 德·博斯(Bartholomew des Bosses, 1688—1738年):德国神学家,希尔德斯海姆(地名,今属德国下萨克斯州)耶稣会神学院神学教师、科隆大学数学教授。博斯1706年初访莱布尼茨,此后十年间两人一直保持着通信联系。——译注

② 原文为拉丁文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,琼·斯坦博译,纽约1973年,第34页。——译注

③ 原文为法文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第34页。——译注

础的自然的原理和神恩的原理》，《莱布尼茨哲学文集》，盖尔哈特编，第六卷，第 598 页）。Multa[多样之物]得以在其中展开出来、即展现出来并且集中地投置出来的那个 unum[统一性]，乃是“单一之物”，后者从自身而来起着统一作用，把多样之物投置给自己，并且在这种投置着的表象本身中有其自立、持续性、亦即现实性的本质。

莱布尼茨并没有以希腊方式来理解亚里士多德的 ἐντελέχεια [隐德莱希] 一词，而是在他的单子论思想意义上来理解的：“Ou pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels.” [我们可以把一切简单实体或者被创造出来的单子命名为隐德莱希，因为它们在自身之内具有某种完满性 (ἔχουσι τὸ ἐντελές)；有某种自足性 (αὐτάρκεια) 使它们成为它们的内在活动的源泉，也可以说，使它们成为无形体的自动机]① (《单子论》，第 18 节，参看第 48 节)。按照其“持久的”统一作用，单子本身就具有某种在自身中起作用的完满性，后者构成单子的 actualitas (现实性)。在这种作为单一的、统一着的、表象着的作用的现实性的本质中，包含着“真实的统一性”，即实体的实体性：“... dico substantiam... esse una Entelechia actuata, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis.” [我要说，一个实体是由一种隐德莱

① 参看北京大学哲学系编：《西方哲学原著选读》，上卷，北京 1986 年，第 479 页。译文据英文本作了改动。

希发动的,没有后者,它就不会含有任何真实的统一性原则]。^①相反地,那些 entia[存在者](它们 per aggregationem[通过聚合]而成其本身)的 unitas[统一性]始终是这样一种 unitas,“a cogitatione;idemque est in quibus aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas.”[它们的统一性来自思想。这在任何聚合中都是相同的;如果你取消了隐德莱希,你就找不到任何真实的统一性了]^②(1703年6月20日致沃尔德的信,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第250页)

然而,由起统一作用的表象活动展开出来、并且投置给表象的东西,却不是一个任意的 multum[多样之物],而向来是一个确定地被界定的多样之物,宇宙就在其中表现出来。这个多样之物始终是世界,即 mundus,但向来根据单子的知觉所持守的 modus spectandi[观看方式]表现着自己。按照这种观看方式及其观点,世界以这样一种方式得到了集中,即:宇宙在作用着、统一着的表象中反映自己,而且每个单子本身都可以被称为一个根据自身起作用的、也即活生生的宇宙的镜子。

在致克拉克^③的第五封信中,莱布尼茨十分简明扼要地写道:“chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour dire ainsi,

① 原文为拉丁文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第35页。——译注

② 原文为拉丁文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第35页。——译注

③ 克拉克(Samuel Clarke, 1675—1729年):英国学者,牛顿派物理学的拥护者,曾与莱布尼茨围绕牛顿力学进行通信论战。参看《莱布尼茨与克拉克论战书信集》,中译本,陈修斋译,北京1996年。此处所引莱布尼茨的第五封信,可参看中译本,第53页以下,特别是第82页。——译注

une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue.”[每个简单实体按其本性(如果我们可以这样说的话),都是整个宇宙的一种集中和根据自己的视点反映整个宇宙的一面活的镜子]^①(《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第七卷,第411页,第87条)。因为每个存在者作为在其现实性中的单子,都是通过表象意义上单一的统一着的作用、从它自己的视点出发被规定的,所以,单子(“隐德莱希”)就必然地天生就是相互不同的:“Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter expriment universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati.”[必然的事情是,隐德莱希相互区别开来,也就是说,相互间并非完全相似。它们甚至必须就是区分的原则;因为每一个单子都依照其观看方式各各不同地表达出宇宙。这正是它们最本己的使命,即同样地成为存在者的许多活生生的镜子,或者同样地成为许多集中的世界]^②(1703年6月20日致沃尔德的信,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第251-252页)。因此,perceptio[知觉、表象]的展开着和聚集着的本质首先是在“世界构成”(Weltbildung)的单一的原始性中以及在自身获取作用的映射中揭示自身的。

① 原文为法文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第36页。——译注

② 原文为拉丁文,中译文据海德格尔在“最后一次马堡讲座节选”一文中做的德译文。参看海德格尔:《路标》,美茵法兰克福1996年,第99页;中译本,孙周兴译,北京2000年,第116—117页。——译注

可是,这一点也仅仅暗示了 perceptio[知觉、表象]的本质领域,尽管是以这样一种方式,即:它本身作为一种作用(actio)的基本特征现在才暴露出来,actualitas[现实性]的本质核心现在才得到了规定。表象向来根据某个视点把宇宙投置出来,但仅仅是以某种与此视点相应的集中把宇宙表现出来,因而并没有达到真正追求的东西;这种表象本身就是过渡性的,因为它通过与宇宙的关联本质上寓于它当下的世界,并且力求超出这个世界。于是,在表象中就出现了一种超出自身而有所欲求的进展:principium mutationis“est internum omnibus substantiis simplicibus, . . . consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura.”[(这个变化原则)内在地适合于一切单一的实体。……它包含于每一个单子的知觉之进步中,而且事物的整个本性除此之外并不具有什么]^①(1704年6月30日致德·沃尔德的信,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第271页)

按照其本己的本质来看,表象是过渡性的,因为它力求过渡。这种欲望乃是表象意义上的作用的基本特征。“L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé Appétition; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.”[引起一个知觉向另一个知觉的过渡变化的那个内在原则的作用,可以称为欲望;诚然,欲望不能总是

^① 原文为拉丁文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第37页。——译注

完全达到它所期待的全部知觉,但它总是得到其中的一点,达到一些新的知觉]^①(《单子论》,第15节,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第六卷,第609页)。反过来说,欲望(*appetitus*),单子在其中基于其单一性而为自己谋取自己的统一性的欲望,就自身来说本质上是表象着的。真正持续者的单一自立(*persistens*,1704年1月21日致沃尔德的信,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第262页)就在于作为欲望的表象。*Perceptio*[知觉]与 *appetitus*[欲望]并不是两个首先要生产出来的关于现实之物的现实性的规定,而不如说,它们的本质统一性构成真正统一者的单一性,因此也构成它的统一性和它的存在状态。“*Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum.*”[的确,如果对事情作细致的思考,我们就可以说:在事物中存在的无非是简单的实体,而且在实体中有知觉和欲望]^②(1704年6月30日致沃尔德的信,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第270页)。

单一地统一着的统一性原始地是以表象着的欲望的方式起作用的。这种原始地起作用的统一性对于存在者中一切过渡性的和短暂性的东西来说始终是那个起点,与大全(*All*)这一个整体的关联即源自这个起点。这种关联先行贯通并且支配着一切事件。这个统一性是 *principium internum*[内在原则]。莱布尼茨把存在者

① 原文为法文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第37页。——译注

② 原文为拉丁文,中译文据英文本译出;但英译者把其中的“事物”一词误译为“世界”了。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第37页。——译注

之为存在者的这个原则称为: *vis, la force, die Kraft*。^①力的本质并不取决于对我们在某个地方经验到的作用物的事后追加的普遍化,而是相反地:力的本质就是存在者之存在状态的原始本质。

在已经变成为确信的真理之光中,真实存在者显示自身为 *ego cogito*[我思]的 *cogitare*[思想、表象]。力的本质在对真实存在者的存在的沉思中得到界定。惟有从这种力的本质中,个别的力才获得了它们的派生性的(衍生性的)本质。莱布尼茨《单子论》第12节的第一稿清楚地道出了这一点:“*Et généralement on peut dire que la force n'est autre chose que le principe du changement*”[而且人们可以一般地讲,力不外乎是变化的原则]。^②在这里,“变化”并非一般地指某种变异,而是指欲求着的表象的过渡性本质,任何存在者只要是存在者就都是按照这种表象的方式存在的。力,单一地起统一作用的统一性的基本特征,因此也在充分的命名中被称为 *vis primitiva activa*[原始作用力],因为它以一种单一而原始的方式贯通并且支配着在其本质中的纯粹作用。它是 *subiectum*[一般主体]和基础(《单子论》,第48节),是放在下面的支撑性的持续物,在它的作用中,存在者的持存性就有了它们最切近的起源,尽管不是一种从根源上获取的起源(*originatio radicalis*)。

每个 *subiectum*[一般主体]在其 *esse*[存在]方面都是由 *vis*[力](*perceptio*[知觉]—*appetitus*[欲望])决定的。每个 *subiectum*[一般主体]都是单子。因此,在作为确信的真理的光亮中展开出来的 *res cogitans*[思维之物]的现实性之本质,才获得了它贯通和

① 依次为拉丁文、法文和德文的“力”。——译注

② 原文为法文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第38页。——译注

支配一切现实之物的广度。同时,与现实性的表象本质的普遍性一道,表象的基本特征,即欲望,得以公开出来,以至于只有从 vis [力]的本质中,作为存在状态之本质的统一性才能获得它的全部特性。由此,现实性整体的全新本质,明确地讲就是存在者之大全,得以开始无所不地在发挥作用。以此方式,那种将保持为现代之历史基础的形而上学的开端得以展开出来。

但同时,以这样一种方式(即单子论的方式)现实的东西保持着现实性的那个特征,后者把 actualitas [现实性]标识为 causalitas [因果性]。Causa prima [第一因]乃是 suprema substantia [最高实体];但按照现实性的本质转变来看,它的作用同样也变化了。作为表象性欲求意义上的本质性的获取作用,原始统一性(Unite primitive)的作用(《单子论》,第 47 节)是一种向个别现实之物的涌流(Sichverströmen),而这种个别现实之物总是在视点方式上有其限制。按照视点的洞察广度(视角),以这样那样的方式映射宇宙的能力,也即让宇宙闪耀的能力,得到了规定。因此,受造的实体可以说也起源于“par des Fulgurations continues de la Divinite de moment a moment”[神性从瞬间到瞬间的持续闪烁](《单子论》,第 47 节)。在神之神性的这样一种从瞬间到瞬间的持续闪烁中,就形成了那些力求进入光亮之中的闪烁点,它们相应地让神性的光亮继续闪耀,并且模仿这种光亮。就其现实性来看,一切现实之物都是单子的(monadisch),但并不是以同样的方式,而是有等级的。因此,莱布尼茨就可以说:“Meae enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam.”[我的命题通常是普遍的,而且包含着类推](1706 年 7 月 11 日致博斯的信,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第 311 页)。

莱布尼茨的思想服从由此敞然显明的存在之本质的必然性,这种存在之本质在表象着和欲求着的统一过程的单一性中使现实之物获得了它们当下的现实性,因而符合于自足自立之物的持存状态的本质。“Facile enim vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes seu principia [simul et subjecta] totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium... quibus suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentibus diffudit, quas singulas tanquam concentrationes universi et (alias prae aliis) tanquam divinitatis imitamenta concipere oportet.”[你不难看到,简单实体只可能成为关于那些在秩序中揭示自身的系列的知觉的诸多源泉或原则(以及主体)……由此,最高实体尽可能地把它的完满性分散于诸多独立实体中,这些实体可以个别地被设想为宇宙的集中以及(比他物更多一些)对神性的模仿]^①(致沃尔德的信,无日期,《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第二卷,第278页)

欲求着和表象性的作用乃是每个 *subiectum*[一般主体]的 *esse*[存在]的本质。这个本质构成 *existentia*[实存]的基本特征。按照已经变成确信的真理的本质(它要求存在成为表象着的自身获取作用),一个存在者只要实存着,那就必定以这样一种方式实存。“Neque alias rerum rationes puto intelligi et (summatim) vel optari posse, et vel nullo vel hoc modo res existere debuisse.”[我想,我们不能理解或者(简言之)要求事物的其他根据:一个事物应当

^① 原文为拉丁文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第40页。——译注

以这种方式实存或者根本不实存]①(同上)。

但是,自形而上学的开端以来,在那里首先进入本质之中的 *existentia*[实存]一直具有相对于 *essentia*[本质]的优先地位,因为现实性的本质特征规定着可能性的本质特征。这一点并不排除以下事实,即:反过来,当下可能之物预先参与决定了相应的现实之物。在形而上学的开端中,*πρώτη οὐσία*[第一在场]和 *δευτέρα οὐσία*[第二在场]②依然从并没有明确地得到奠基的在场状态之本质中展开出来,很快地,尤其在 *ἐνέργεια*[实现]向 *actualitas*[现实性]的过渡中,它们就让这种来源完全被遗忘了。于是, *potentia*[潜能]和 *actus*[作用]显现为一种尚未进一步得到规定的存在的两种方式,进而在后世的形而上学中又加入了第三个样态,即 *necessitas*[必然性]。

现实性之本质在现代形而上学开端中的全新表现带来了 *potentia*[潜能]的相应变化,以至于连 *essentia*[本质]与 *existentia*[实存]的区分作为一种区分也一道发生了变化,直到它进而在使现实性的本质变成本质上无条件的东西的重新烙印过程中,完全被置回到存在本身的本质在场之中了。

惟有根据这种已经完成了的 *existentia*[实存]的本质转变,莱布尼茨的那篇短文“论第一哲学的改进,兼论实体观念”(De prima philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae)(1694年;《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第四卷,第468页以下)才获得了它名副其实的真正份量。在这里,回顾 *potentia*[潜能]与

① 原文为拉丁文,中译文据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第40页。——译注

② 通译为“第一实体”和“第二实体”。——译注

actus[作用]的传统区分,vis[力]可以说被刻画为两者之间的一个中间本质(Zwischenwesen)了。事实上,这就意味着对以往的可能性和现实性概念的克服。但这种考察却服务于“第一哲学”的改进,后者追问存在者之存在状态,并且把 substantia[实体]认作真正的存在者。Vis[力]乃是表示自立的存在者之存在的名称。照此看来,这种存在既不在 actualitas[现实性]中(因为 actualitas[现实性]意味着单纯呈放之物的受作用状态),也不在一个事物的某个资质(例如树干适合于做屋梁)意义上的 potentia[潜能]中。Vis[力]具有 conatus[欲求]的特征,即已经欲求着的对一种可能性的努力。Conatus[欲求]本身就是 nisus[努力],亦即要求实现的倾向。Vis[力]因此就具有那种 tendentia[倾向],后者指的是包含着表象的欲求。努力着的、有倾向地绷紧的获取作用乃是持存状态的基本特征,当下存在者就是基于这种持存状态而获取自身的,也就是展开为一个 mundus concentratus[集中的世界]。表象着和欲求着的持存状态乃是 existentia[实存]的本质;“可能性”和“必然性”样态乃是 modi existendi[实存样态]。

眼下刚刚得到表达的 existentia[实存]的本质显示出它贯通存在状态的一切基本特征的决定性流射,以及与之相应的在莱布尼茨一度记录下来的二十四个短章中“关于根据”的原理。这二十四命题看起来只是随意排列起来的,但惟有它们隐含的致密和简练才能让我们猜度到存在的单一性,即在此向一位思想家的思想提出要求的存在的单一性。这篇日期不明的“论文”(《莱布尼茨哲学文集》,盖尔哈特编,第七卷,第289-291页)没有标题。我们不妨称之为“二十四命题”(参看下文第414页以下)。诚然,它们不能取代具有类似构造的《单子论》的九十节文字。但莱布尼茨的

思想确实在这“二十四个命题”中达到了它神秘的透明性的顶峰。在此我们不拟对“二十四个命题”作一种彻底的解释(它必须显明我们指出的存在历史的核心),我们只需提一下与 *existentia* [实存] 的本质直接相关的东西。

在 *ὅτι ἔστιν* [如此存在] 意义上的存在说的是: 某物存在而不是一无所有。如此一存在(*existentia* [实存])揭示自身为针对虚无的反抗(*Auf-stand*) (*ex-sistere ex nihilo* [从虚无中绽出]), 因为虚无指的是绝对不存在者。然而, 只消存在进入作用之本质中, 存在状态真正意味着现实性, 那么, 诸如一种过程和一种努力、*actus* [作用] 的一种行为之类的东西, 就已经被置放于作为某个受作用者的每个存在者(*res, Ding, chose*)之中了。相对于如此受作用的现实之物, 虚无始终更简单和更容易的, 因为它来说不需要任何东西, 一切活动安排都是多余的。“因为虚无比某物更简单和更容易”^①(《以理性为基础的自然的原则和神恩的原则, 第七条; 《莱布尼茨哲学文集》, 盖尔哈特编, 第六卷, 第 602 页)。但只要存在者存在, 而虚无反正已经被认作更容易和更简单的东西, 那就必须追问: “为什么某物存在而不是一无所有?”^②(同上)当然, 只有当一切、因而也包括更不简单和更不容易的东西(即存在者)对于虚无的优先地位有其“缘故”(即根据)时, 上面这个关于“为什么”的问题才会有必然性和一种合法性。这个问题是以“形而上学”的“伟大原则”为基础的, 该原则说的是: “没有充足根

① 原文为法文: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.* ——译注

② 原文为法文: *Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?* ——译注

据就无物发生”^①(同上)。

可是,如果这个“原则”道出了以某种方式扬弃虚无的东西的本质开端,那么,这个 principium grande[伟大原则]就必定标志着针对虚无的反抗,也就标志着在其本质中的 existentia[实存]本身。每个存在者都是有根据的,即:有根据的基础(gründiger Grund),亦即 υποκειμενον[基体],subiectum[一般主体]。作为现实性的存在乃是一种奠基(Gründen)。这种奠基必定在自身中具有这样一个本质,即赋予存在一种相对于虚无的优先性。存在必定在自身中具有这种特征,即喜欢并且有能力处于这种本质之中。存在乃是进入自立的统一着的自身获取作用(sich - Erwirken),是把自身带到自身面前的(表象着的)对它自身的欲求。作为存在,一个可能之物的可能性已经是一种“实存”(Existieren),也即本质上是与 existentia[实存]相关的。可能之物已经是——因为它根本上只是就此而言才“存在”——某个喜欢之物(Mögendes),某种有倾向的自身努力,因而是一种奠基和获取作用。根据存在之本质来思考的、并且只有这样才能被思考的可能存在(可能性)在自身中挑起表象着的欲求,而且,这种挑起已经是一种对 existentia[实存]的展开和完成。“Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire.*”[所以,对每一个可能之物,……就可以说它力求实存](《二十四个命题》,第六个命题,参看下文第414页以下)

“求实存”(existiturire)这个表达尽管在表面上看来奇形怪状,但借助于它的言说的本质性,它实际上始终是“美的”。而按照语

^① 原文为法文:que rien ne se fait sans raison suffisante。或可译为:“没有充足理由就无物发生”。——译注

法形式来看,这个表达是一个 *verbum desiderativum*[愿望词]。自身获取作用的欲求,也就是 *conatus ad Existentiam*[对实存的欲求](第五个命题),在其中得到了命名。可能性的实存特征得到了表达。实存本身具有这样一种特性,即:它挑起对它自身的喜欢(*das Mögen*)。所以,现实性也并不排斥可能性,而是包含着可能性,在自身中保持着可能性,并且因此恰恰处于对可能性之本质的占有中,而后者的基本特征乃是 *appetitus*[欲求]。因此,《二十四个命题》中的第一个命题是以下列句子开头的:“*Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*”。“一个根据就在存在者之为存在者的本质中,说明为什么宁可某物实存而非一无所有,也即某物更喜欢实存”。^①这就是说:在其存在中的存在者就其本身来看是强求性的(*exigentiell*)。“实存”(Existieren)于自身中意味着:喜欢(*Mögen*)和统一着的能力(*Vermögen*),后者乃是一种获致作用。^②只消某物存在着,它本质上也就 *potius*[宁可]存在。

存在之为实存,在简单而统一地获取一个作为 *speculum universi*[宇宙的镜子]的 *mundus concentratus*[集中的世界](即单子的)的表象性欲求意义上的实存,乃是 *actualitas*[现实性]的全新本质。它包含着 *existentia*[实存]对于 *non-existentia*[非实存]的优势地位。不过,由此显露出来的存在的本质结构或许并不是一种形而

① 这是海德格尔做的解释性翻译,在下文第7节中,我们根据英文本把这个命题译为:“自然中存在着一个根据,说明为什么宁可某物实存而非一无所有”。——译注

② 海德格尔在“关于人道主义的书信”中讨论了“喜欢”(Mögen)与“能力”(Vermögen)的关系,指出:“喜欢”的原始意义是“把本质发送出来”,而这种“喜欢”乃是“能力”的真正本质。参看海德格尔:《路标》,美茵法兰克福1996年,第316页;中译本,孙周兴译,北京2000年,第370页。——译注

上学的本质结构;而如果存在之本质并不是根据某个存在者得到解释的,如果自柏拉图的 ἀγαθόν[善]以来一直支配着存在的 causalitas[因果性]在作为 vis primitiva[原始力]的 actualitas[现实性]的本质中也还不是决定性的,那么,它就是这种形而上学的本质的结构了。存在的单子论本质的形而上学基本特征表现在前四个命题的步骤中:

Ratio(cur aliquid potius existat quam nihil)“debet esse in aliquo Ente Reali seu causa.”[这个根据(说明为什么宁可某物实存而非一无所有)应当在某个实在存在者或者原因中](第二个命题)。对莱布尼茨来说,区别于精神的(理想的)存在者,实在的存在者始终是一个 res actu existens[现实存在的事物]。实在的存在者——它作为 causa[原因]是一切 rationes[根据]的基础——“hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.”[但这个存在者必定是必然的;不然的话,人们就又不得不寻求一个根据,以说明为什么它宁可实存而非不实存——与我们的假设相反。当然,那个存在者是事物的终极根据,而且通常就用神这一个词来命名的](第三个命题)。

在此作为根据而成其本质的神并不是神学意义上的,而是纯粹在存在学上被思考的,也就是说,它是最高存在者,一切存在者和存在本身都是在其中得以引发的。然而,因为莱布尼茨根据在单子论上被规定的 existentia[实存]把一切存在方式思考为 modus existendi[实存样式],所以,不光是 ens possibile[可能存在者]被思

考为 *existituriens*[力求实存的东西],^①而且 *ens necessarium*[必然存在者]也被思考为 *existentificans*[引发实存的东西]了。

第四个命题：“*Est ergo causa cur Existentia praevaleat non - Existentiae, seu Ens necessarium est Existentificans.*”[因此有一个原因,说明为什么实存优胜于非实存,这即是说,必然存在者乃是引发实存的东西]。随着这一对 *facere*[制作、引发]的规定,存在的制作特征在下述意义上显露出来,即:存在本身由一个存在者所作成,受一个存在者的作用。

但在存在状态的因果本质范围内(这个本质以最为不同的形式普遍地贯通并且支配着形而上学),存在的强求性本质依然在现代形而上学的完全开端中变成决定性的了。然而,这种 *exigere*[强求]的突出表现并没有放弃存在的表象特征;因为这个特征保存着肇始性的和原初性的存在之本质的传承,而在场就是作为这种存在之本质而显示出来的。只不过,现在通过作为 *certitudo*[确信]的 *veritas*[真理],*ούσια*[在场状态]和现时在场已经成了 *repraesentatio*[表象]中的现时在场了。可是,倘若这种现时在场被等同于对某种表象而言的被表象状态和被表象者意义上的在场状态,那它就只是片面地被思考的。

现在,*repraesentatio*[表象]的本质,因而也就是 *vis*[力]和 *existentia*[实存]意义上的存在的本质,就进入一种独一无二的双重特征中了。每个单子都存在着,因为它在原始地起统一作用之际向来根据从视点出发映射和居有作为某个宇宙视角的世界。由于单子如此这般地表象着,它就把自身表现和表象出来,呈现自己并

① 参看下文第7节,莱布尼茨的第六个命题。——译注

且因此把它在其欲求中要求的東西表象出來。它就是它以这样一种方式表象出來的東西。

把某物表象出來,这不只是說:把某物帶向自己,而且也是說:把某物表現出來,也即在第一種情況下所指的表象。一個人“表象某物”,這意思是說:他是(ist)某人。這個存在^①屬於 vis[力]。作為 vis[力]和 existentia[實存],存在同時也是這樣一種“表象某物”(etwas vorstellen),後者本身又向來不同地在個別單子中被這些單子本身帶向自身,但首先而且整體上處於作為中心單子的最高實體的 omnipraesentia[普遍在場]之中。處處保持為本質性的是這樣一個事實,即:“現時在場”(Präsenz)明確地被回溯到某個單子那里,亦即某種 ego[自我],並且真正地為這種 ego[自我](作為它本己的存在本質)所實行。與這種再現性的現時在場不同,在場狀態(它的名字叫 οὐσία[在場狀態])乃是一種進入無蔽者中、並且從無蔽者而來的在場;無蔽狀態由此得到經驗,但本身不再被奠基於它的本質中。

相應地,只有經過深思熟慮, νοεῖν[覺知、思想]才能被思考為表象活動(Vor-stellen),也就是說,只有當它的本質分量在於一種在無蔽者範圍內的逗留,而這種逗留在為無蔽者所占有之後覺知到這種無蔽者,這時候,它才能被思考為表象活動。與在無蔽者中的逗留不同的是:照面之物把自身帶入被投置者的可靠性之中。Noεiv[覺知、思想]與 percipere[知覺]指稱的是一種本質上不同的表象;因為存在,總是已經預先規定了可表象者的存在,在前一種情況下是 ὑποκείμενον[基體],而在後一種情況下則是客體性,這種

① 此處“這個存在”(dieses Sein)或譯“這個是”,指前句中的“是”(ist)。——譯注

客体性虽然也植根于某个 *subiectum*[一般主体],但后者的本质并不与 *ὑποκείμενον*[基体]的本质相同一。

第 6 节 一般主体性与主体性^①

在其完全的开端中,现代形而上学以存在历史的方式把作为现实性的存在之本质带入一种本质多样性之中;这种本质多样性从此以后就决不能统一地得到表达,因而也总是在某个方面通过补充性的名称而被扭曲了。但恰恰因此,也许一种意在指明存在历史的最初尝试可以利用此类名称,即使这种做法仅仅效力于下一个任务,就是从根本上为下面这回事情做一番准备,即:对这种在时间上最切近于我们的历史的回忆,对存在之本质(*Seinswesen*)的自成一体的多样性的这种历史的回忆,是必定会与我们照面的。

为这样一个意图服务的名称可以叫作一般主体性。“主体性”这个通常的名称立即会过于顽固地把种种错误意见加给思想,这些错误意见把每一种存在与人的关系、甚至存在与人的自我性的关系都说成是一种对客观存在的摧毁,仿佛客体性未必以其全部本质特征植根于主体性中似的。

一般主体性这个名称是要强调,存在虽然是根据 *subiectum* [一般主体]而得到规定的,但未必是由某个自我来规定的。此外,

^① 此处“一般主体性”(Subiectität)一词是海德格尔根据拉丁文 *subiectum*[一般主体]生造出来的,对应于希腊文的 *ὑποκείμενον*[基体、根据],而未必与“自我”(ego)相关;与之相区别,“主体性”(Subjektivität)则是在现代形而上学的“自我主体”(Ich - Subjekt)意义上讲的。——译注

这个名称同时也包含着一种对于ὕποκειμενον[基体]的指引,因而也就是一种对形而上学之开端的指引。但另一方面,它也预示了现代形而上学的进程,这种形而上学实际上就是要求“自我性”(Ichheit)、而且首先是精神的自身性(Selbstheit)成为真实现实性之本质特征。

如果人们把主体性理解为这样一种观念,即现实性之本质事实上——也就是对自身意识的自身确信来说——乃是 mens sive animus[精神或心灵]、ratio[理性]、理性、精神,那么,“主体性”(Subjektivität)就显现为一般主体性(Subiectitāt)的一种方式。一般主体性未必根据表象性欲求的 actualitas[现实性]给存在打上烙印,因为一般主体性也意味着:存在者是 ens actu[作用存在者]意义上的 subiectum[一般主体],无论这个 ens actu[作用存在者]是 actus purus[纯粹作用],还是作为 ens creatu[受造物]的 mundus[世界]。一般主体性最后还表示:存在者乃是ὕποκειμενον[基体]意义上的 subiectum[一般主体],而ὕποκειμενον[基体]作为 πρώτη οὐσία[第一在场]^①在当下逗留之物的在场中有其突出标志。

在作为形而上学的存在历史中,存在普遍地是一般主体性。但在一般主体性成为主体性之际,自笛卡尔以来得到张扬的 subiectum[一般主体]即 ego[自我]也就有了一种多义的优先性。一方面,这个 ego[自我]是最真实的存在者,在确信方面最可通达的存在者。但这样一来,作为一个后果,ego[自我]就是那样一个存在者,只要我们一思考,我们就会根据这个存在者来思考存在和实体,单一者与复合者(《单子论》,第三十节,盖尔哈特版,第六卷,

① 通译为“第一实体”。——译注

第 612 页)。最后,精神,即 *mens*,就在单子存在者的等级范围内具有某种优先地位。“Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.”[而且最大的根据属于精神,因为通过精神,就在尽可能小的空间里获得了最多的多样性](《二十四个命题》,第 21 条)。在 *mentes*[精神、心灵]中,一种别具一格的表象和欲求才是可能的,因而一种别具一格的在场的获取也才是有可能的。“Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates”[而且这就可以说,精神乃是世界的原始统一性](第 22 条)。

然而,对于形而上学的现代历史来说,只有当存在的表象特征不仅仅、甚至不是优先地得到思考,而倒是相反地,作为存在的基本特征的 *appetitus*[欲望]及其展开过程已经昭然若揭了,这时候,主体性这个名称才表达出存在的全部本质。自从现代形而上学的完全开端以来,存在就是意志,即 *exigentia essentiae*[本质之强求]。“意志”蕴含着多重本质。它是理性的意志或者精神的意志,它是爱的意志或者强力意志。

因为人们把意志、因而也包括在意志中出现的表象认作人类的能力和活动,所以就形成了一个假象,仿佛其中有一种对存在的彻底人化。拟人论比现代形而上学、因而也比一切形而上学更接近于形而上学的完成;它甚至明确地被要求和被接受为真理,尽管在这里,拟人论的基本立场被谢林和尼采作了各不相同的论证。

“一般主体性”这个名称命名的是统一的存在历史,上至作为 *ἰδὲα*[相]的存在之本质特征,下迄作为强力意志的存在的现代本质之完成。现代本质的多样性在现代形而上学的完全开端中就已经取得了形态:

存在乃是无可怀疑的被表象状态意义上的现实性。

存在乃是表象性的欲求意义上的现实性,这种表象性欲求总是根据单一的统一性把某个存在者(也就是一个世界)统一起来。

作为这样一个统一过程,存在乃是 actualitas[现实性]。

而作为如此这般作用着的(喜欢着的)现实性,存在具有意志的特征。

作为这样一种意愿,存在乃是对依然保持为生成的持存状态的持存化。

只要每一种意愿都是一种自身意愿,那么,存在就是以“达到自身”(Auf-sich-zu)为特征的,它的真正本质是在作为自身性的理性中达到的。

存在乃是求意志的意志。

所有这些包含在作为主体性的一般主体性之内的存在特征,展开出一个统一的本质;按其强求性特征,这个统一本质展开自己,并且因而把存在者整体展开为它固有的统一性,也即展开为它的本质结构的构造形态。只要存在已经获得了意志的本质,则它本身就是体系性的,是一个体系。

这个体系,这个被思考为某种知识的秩序统一性的体系,首先仅仅显现为关于一切可知之物的结构的描述的范式。但因为存在本身作为现实性乃是意志,而意志是万物之统一性的对自身有所欲求的统一作用,所以,这个体系并不是某个思想家心中的、总是仅仅不完全地、在任何时候都以某种方式片面地描述出来的有序模式。这个体系,即 *συστασις*[机制、构造],乃是现实之物的现实性的本质结构——当然,只有在现实性已经发现自己的本质是意志时,才是这样一种情况。当真理已经成为确信,而这种确信从存在

之本质中引发出那个基本特征,即处于某个自身确保的基础中的结构的全面确保的基本特征,这时候,现实性才会发现自己的本质是意志。

因为在中世纪, *veritas* [真理] 还没有把自己的本质建立在 *cogitare* [思想] 的 *certitudo* [确信] 基础之上, 所以, 存在也决不可能是体系性的。人们所谓的一个中世纪的体系, 始终只是一个“大全” (*Summa*), 亦即一种对 *doctrina* [教义、学说] 整体的描述。而对柏拉图和亚里士多德的哲学来说, 关于一个体系的想法是更不相称的。惟主体性的体系本质才会造成无条件的设置和设定的倾向。在这里, 条件 (*Bedingnis*) 的本质表现为存在状态之 *causalitas* [因果性] 的一种全新形式, 结果, 只有当现实性向来已经先于一切地根据具有限定作用的无条件者的体系而规定了一切现实之物时, 现实性才是真正的现实性。

第 7 节 莱布尼茨, “二十四个命题”^①

1. *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.*

[自然中存在着一个根据, 说明为什么宁可某物实存而非一无所有。这乃是没有根据即无物实存这个伟大原则的结论, 恰如也

^① 以下二十四个命题均根据英文本译出。参看海德格尔:《哲学的终结》, 英译本, 第 49 页以下。——译注

必定有一个根据,以说明为什么宁可此物实存而非他物。]

2. *Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et necessitatum (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.*

[这个根据应当在某个实在存在者或者原因中。因为一个原因无非就是一个实在的根据,而且可能性和必然性(或者与可能性相对立的否定性)的真理不会产出什么,除非可能性已然植根于某个现实存在的事物之中。]

3. *Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quarendam esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.*

[但这个存在者必定是必然的;不然的话,人们就又不得不寻求一个根据,以说明为什么它宁可实存而非不实存——与我们的假设相反。当然,那个存在者是事物的终极根据,而且通常就用神这一个词来命名的。]

4. *Est ergo causa cur Existentia praevaleat non – Existentiae, seu Ens necessarium est Existentificans.*

[因此有一个原因,说明为什么实存优胜于非实存,这即是说,必然存在者乃是引发实存的东西。]

5. *Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.*

[但正是这个原因使某物实存、或者使某种可能性要求实存，它使每一个可能之物具有一种对实存的欲求，因为一般而言，一个仅限于某种可能性的原因是不能找到的。]

6. Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.

[所以，对每一个可能之物，依照它植根于某个现实地实存着的必然存在者这一点，就可以说它力求实存；没有这个必然存在者，就不会有从可能之物成为现实之物的通道。]

7. Verum hinc non sequitur omnia possiblea existere: sequeretur sane si omnia possiblea essent compossiblea.

[不过，据此还不能得出：所有可能之物都实存。倘若一切可能之物都是可共存的，那就会得出这一点。]

8. Sed quia alia aliis incompatiblea sunt, sequitur quaedam possiblea non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatiblea, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.

[但因为某些可能之物是不可与其他可能之物共存的，所以可以得出：某些可能之物并没有获得实存。此外，某些可能之物不可与其他可能之物共存，这不只是在同时出现的角度来看，而是一般也因为未来的可能之物已经卷入现在的可能之物中了。]

9. Interim ex conflictu omnium possibleum existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibleum maxima.

[不过，从所有强求实存的可能之物的冲突来看，这至少可以

得出一点:存在着那一系列事物,通过后者,最大量亦即最大系列的所有可能之物就得以实存。]

10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxima capax existit.

[只有这个系列才是被确定的,以至于线中的直线是确定的,角中的直角是确定的,图形中具有最大容量的一个,当然就是一个圆周或者一个球体,是确定的。而且正如我们看到液体根据自然意志在球形滴珠中汇集起来,在宇宙的本性中也会出现最大容量的系列。]

11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud *perfectio* [fehlt bei Gerhardt] sit quam quantitas realitatis.

[因此,既然完善(在盖尔哈特版里缺失此词)无非是实在的量,那么就会出现最完美的东西。]

12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

[然而,完善并非被置入单纯的物质之中,也即被置入充满的时间和空间之中,时间和空间的量无论如何都是相同的,除了形式或多样性。]

13. Unde jam consequitur materiam non ubique similem esse, sed per formas reddi dissimilem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

[因此可见出,物质并非处处都是均匀的,而是通过形式而变得多样化;要不然就不会获得尽可能多的多样性。暗中忽略我在另处已经展示的东西——要不然就不会有多样的现象显现出来。]

14. Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

[由此可见,那个系列已经盛行起来,通过这个系列,就出现了关于事物的清晰思考的最大可能性。]

15. Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

[此外,关于事物的清晰思考的可能性把秩序赋予给事物,把美赋予给思想者。因为秩序无非是许多事物之间的清晰联系,而且当存在着许多事物时,就会出现混乱,但不会出现把某物与他物区分开来的根据。]

16. Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

[因此原子已经被废除了,而且一般而言,物体已经被废除了,在物体中,没有把某个部分与其他部分区分开来的根据。]

17. Sequiturque in universum, Mundum esse *κόσμον*, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.

[由此可见,一般地,世界就是一个宇宙,美轮美奂,也就是说,它如此这般地给予感知者最大的满足。]

18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid

inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.

[因为感知者的愉悦无非是对美、秩序、完善的感知。而且每一种痛苦都含有某个无序之物,但只是对感知者而言,因为一切事物绝对都是有序的。]

19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis Mens omnia distincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.

[而这样一来,如果在事物序列中有某物使我们不满,那么这就会在理智的一个缺陷中产生出来。对每一个精神来说,都不可能清晰地理解所有事物,而且整体的和谐是不可能为那些仅仅观察部分而不观察其他的人们所看到的。]

20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentem.

[上面这一点的一个结论就是:宇宙中的公正被观察到了,因为公正无非是精神获得的秩序或者完善。]

21. Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.

[而且最大的根据属于精神,因为通过精神,就在尽可能小的空间里获得了最多的多样性。]

22. Et dici potest Mentem esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum

formare debuerunt.

[而且这就可以说,精神乃是世界的原始统一性以及原始存在者的最切近形象,因为它们清晰地根据感知为必然真理,也即必定要推动第一存在者和构成普遍性的根据。]

23. Prima etiam causa summæ est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum *voluptatis* mentibus largitur, cum voluptas consistat in perceptione perfectionis [statt: perceptionis].

[第一原因乃为最高的善所具有,因为既然它在事物中产生出尽可能多的完善,它也就会把尽可能多的愉悦赠与精神,这是由于愉悦就在于对完善(而不是感知)的感知。]

24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

[为了使恶本身能为更大的善效力,而且因为精神中存在着失望,就有必要促进更高的愉悦。]

(第 11 条和第 23 条根据手稿作了修正。)

第九章 关于作为形而上学的 存在历史的草案

第1节 从存在历史而来^①

一、ἀλήθεια[无蔽]——几乎没有现身而出,并且没有回到开端(Anfang)^②,而只是向着纯粹的无蔽状态前行——受到ιδέα[相]的束缚。

二、从ἀρχή[本原、开端]来看,ἀλήθεια[无蔽]之受缚过程起源于一种释放,即把存在者释放到如此这般开始的在场状态之中。

三、ἀλήθεια[无蔽]之受缚过程乃是显现和自行显示的凸现,即ιδέα[相]的凸现;作为 φαινόμενον[最高显现者]的έν[一]。

四、ιδέα[相]与 εἶδος[爱多斯]一道,把 τί ἐστίν[什么存在]带入决定性的存在的地位上。存在首先是什么—存在(Was-sein)。

我们必须思量一下:何以什么—存在作为这个存在(即作为 ὄντως ὄν[真实存在者]的ιδέα[相])赋予存在者本身(即解作名词的 ὄν)比ὄν(解作动词)更多的空间。在ὄν中的存在者与存在的未决

① 参看拙文:“黑格尔与希腊人”结尾。——作者边注

② “开一端”(An-Fang)与本有(Ereignis)。——作者边注

定状态,以及ὄν 的歧义性。^①

五、什么-存在(Was-sein)的优先地位带来向来在其所是中的存在者本身的优先地位。存在者的这种优先地位把存在固定为出于ἐν[一]的 κοινόν[普遍者、共性]。形而上学的突出特征得以确定下来。这个“一”作为统一着的统一体成为后来的存在规定的尺度。

六、作为标尺性的存在,什么-存在排挤存在,也即在那个原初规定中的存在,这个规定处于什么(Was)与如此(Daß)的区分之前,它为存在保存开端性、涌现和在场的·基本特征,也就是那个后来——但首先而且仅仅是在与什么-存在(ιδέα[相])的优先地位的反动中——作为如此-存在(Daß-sein)(ὅτι ἔστιν[如此存在])显露出来的东西的基本特征。所以,由亚里士多德所规定的 πρώτη οὐσία[第一在场、第一实体]恰恰就不再是存在的原初现身。因此,后来的 existentia[实存]和实存(Existenz)决不能返回去触及存在的原初的本质丰富性,甚至当它在其希腊的原始性中得到思考时也不能做到这一点。

我们必须思量:何以 existentia[实存]的如此(Daß)再也达不到 ἔστι(ἔόν) γὰρ εἶναι[存在就是存在]了。^②

七、ἔόν[存在、是]与ὄν[存在]的歧义性,^③不是在语法上被思

① 希腊文ὄν 通常有名词和分词两重意义,相当于德文名词 das Seiende(存在者)与分词 seiend(存在着)。——译注

② 巴门尼德残篇第六。——译注

③ 据海德格尔分析,在前苏格拉底的早期思想家那里,表示“存在”的词语是丰富多样的、动词性的,还没有形成固定的“存在”(ὄν)范畴;如巴门尼德使用ἔόν[存在、是、存在着]等词语,而没有用作为名词性范畴的ὄν[存在]。主要可参看海德格尔:《林中路》,美茵法兰克福 1996 年,第 321 页以下;中译本,孙周兴译,上海 1997 年,第 328 页以下。也可参看海德格尔:《形而上学导论》,图宾根 1987 年;中译本,熊伟、王庆节译,北京 1996 年。——译注

考的。如果原初地思考,名词(存在者本身)与动词(存在)意味着什么。

öy[存在]的歧义性如何包括着这种区分。

八、从什么—存在的标尺中产生出存在向确信(Gewißsein)的转变。

九、保持在其不言自明状态中的如此—存在(现实性)的本质,最后允许无条件的确信与绝对现实性的等同。

十、在形而上学所是的存在历史中的一切事件,其开端和基础都在于:形而上学让、而且必须让存在之本质处于未决定状态,因为对形而上学来说,一种为了挽救自己的本质而对值得追问之物的尊重自始都是无关紧要的,而且处于无知(Nicht—Kennen)的无关紧要状态中。

第2节 论近代形而上学的本质规定

一、在作为 veritas[真理]的真理向 certitudo[确信]的本质转变中,存在被预先规定为自身表象的被表象状态,而主体性的本质就在其中展开自己。表示在此得到准备的有关存在者之存在状态的规定的最简单名称,就是意志,作为自身意愿的意志。

意志的本质丰富性是不能着眼于作为心灵能力的意志来规定的;而毋宁说,意志必须被带入与显现的本质统一性之中:ιδέα[相、理念],re—praesentatio[表象、再现],成为可敞开的,描述自身,达到自身,超越自身,因而“具有自身”,并且因此而“存在”(sein)。

二、在如此这般被理解的意志的本质内涵中,包含着体系的必

然性,也就是作为一般主体性之机制的体系的必然性,亦即作为存在者之存在状态的存在的必然性。

三、体系(System)只有作为绝对的体系才是一个体系。

四、因此,现代形而上学之完成过程的本质有两个标志:其一,哲学概念从绝对体系出发被规定的方式;其二,这种体系在尼采对形而上学的最极端完成中被歪曲和被否定的方式。

第3节 对象性——超越——统一性 ——存在(《纯粹理性批判》第16节)

体系:

统一性——*οὐσία*[在场状态]——*ἐν*[一],作为在意识面前以及为了意识的“共同站立”(Zusammenstehen)的统一性。

共同站立规定了统一性的本质。

然而,统一性本身及其本质还必须在关于存在之真理的问题中得到规定和追问。

co-agito [我思]^①、*λέγειν*[言说]、聚集: *Ἐν*[一]与 *Λόγος*[逻各斯]。

共同:集合——在场着。

站立:持续性。

表象与让共同站立。

表象作为“确信的”表象、*certum*[确定之物],作为固定着的表

① 或译为“共思”。拉丁文中的 *cogito*[我思]在语源上由 *co-*(共同)与 *agito*(实行、执行、思考)合成。——译注

象。

确信作为持存保障。体系。

那么,康德的“我思”意味着什么呢?

无非是:我把某物作为某物表象出来,

也就是说,我让某物共同站立在我面前。对于这种共同站立来说,统一性就是必然的,而且本质上是由这种共同站立来规定的。

统一性是(综合和联结的)条件;但它的本质本身是由“共同站立”(Zusammenstand)的本质来限制的(《纯粹理性批判》,第16节):共同站立一般地现身,存在作为ἐν[一]而现身,而不是一无所有。

一同——παρά[在……一旁、寓于]。

立场(Stand):设置、设立、ponere[放置、设定]; sistere[安置、建立]:安置(Sistenz)、断定(Position)。^①

在此站立(Da - stehen)——στάσις[站立、位置]。

外观——εἶδος[爱多斯], ἰδέα[相]。

但是,一切都已经在 ego cogito cogitationes[我思思维]的现时在场(Präsenz)、ούσια[在场状态]中。

第4节 存在——对象性(意志)

自十五世纪以来,“对象”(Gegenstand)一词讲的就是:“对立、

^① 参看海德格尔:《路标》,美茵法兰克福1996年,第475页;中译本,孙周兴译,北京2000年,第555页。——译注

对抗”(Widerstand)。

对路德来说,对象意味着:

相对立的“立场”:

犹太教徒的立场和基督徒的立场:

“接受相对立的立场”。

自十八世纪以来,这个词被视为对拉丁文 *obiectum*^①的翻译,同时开始了一场争论:人们应该说对抛(*Gegen - wurf*)呢,还是对立(*Gegen - stand*)?

对立与表象:*re - praesentare*[表象]。

对一个木匠来说,木头就是对象,也就是“他要对着干的东西”——当他作为原因发挥作用时。

鉴于存在者与存在的存在状态上的和存在学上的区分,对象性质的东西(*das Gegenständige*)是那个在对象中的东西,它具有色彩、广延等等性质;对象性的东西(*das Gegenständliche*):什么构成它的对立(*Gegenstehen*)本身。

第5节 作为对象性的存在—— 存在与思想——统一性与“Ei”[一]

对象性如何获得构成存在者之为存在者的本质的特征呢?

人们把存在思考为对象性,进而试图由此出发寻找自在存在者。只是人们忘了追问和言说:人们在此以“存在着”(seiend)一词所指为何。什么“是”存在?

① 意为:对面、对象、物体。——译注

存在——在一种久已被遗忘的和无根的真理中,就是未经追问的、不言自明的,因而未经思考的和未被把握的。

存在是存在状态;存在状态作为 οὐσία 是在场状态,而且在其时间-空间的被遗忘状态那里,它是持续的在场状态。

在场状态为 παρά——即寓于(das Bei-)——奠基。后者承荷并且保持着一同和共同;这种一同和共同可以不言自明地被视为统一性和“一”,但同时在其真实的本质方面还是未被经验的和被遗忘了的。

持存性为持立性(Ständigkeit)——与作为对-立性^①的在场(动词)一体地——奠定基础,只要这个“对”(Gegen)是通过 re-praesentatio[表象]而成为本质性的。这事何时发生呢?在作为 res cogitans qua certum[确信的思维之物]的 subiectum qua ego[自我主体]的起立(Aufstand)中。于是,作为被转换了的、从作为确信的真理方面被规定的 οὐσία[在场状态]的形态,统一性就进入与表象的关联之中,而表象在观看(Hinblick)中、并且作为观看(表象)必然地展望着统一性,而且,它就是以表象为方式的“我联结”(ich verbinde)。但原初地,·εἷν[一]既不是根据“我思”也不是根据 ἰδέα[相]被把握的,而毋宁说,它是从 νοῦς[奴斯](巴门尼德)和赫拉克利特意义上的 λόγος[逻各斯]而来被把握为解蔽着一庇护着的聚集。

① 德语原文为:Gegen - ständigkeit,或可译为“对-象性”。——译注

第6节 对象性与“反思”、 反思与否定性

关于一般“对象”的本质起源问题。在现代形而上学中,这就是关于存在者之真理的问题。(统一性与对象性;统一性的本质, οὐσία[在场状态])。

黑格尔把经验规定为:让新的真实对象得以产生。这个规定表明了绝对先验意义上的对象概念的表述;因此,这里就是一种对一般对象之本质的必要沉思的场所。(对“对象理论”的误解)。

客体(Ob-jekt)意义上的对象;也就是说,只有在人变成主体的地方,也即在主体变成自我而自我变成 ego cogito[我思]的地方,只有在这种 cogitare[思想]在其本质中被把握为“先验统觉的原始综合统一性”的地方,只有在“逻辑学”的极点已经被达到的地方(其实就是“我思”的确信),只有在那里,对象的本质才在其对象性中揭示出自身。只有在那里,才有可能——同时也必然地——把这种对象性本身把握为“新的真实对象”,并且把它思考为无条件的东西。

关键所在:康德——而且是在那个学说中,它毫不起眼地包含在《纯粹理性批判》的一个注释中;一个补充,但充满了重要的洞见,充满了与莱布尼茨以及所有过去时代的形而上学的争辩,正如康德本人所看到的那样(参看康德:《纯粹理性批判》,先验分析论之“附录”:“论反思概念的模棱两可”)。

“反思”,在存在历史意义上来理解,在此之在意义上来理解:

回光反照到 ἀλήθεια[无蔽]之中,而 ἀλήθεια[无蔽]本身又

没有得到经验和奠基,没有达到“本质”。

自行显示者的回光反照(Rück-schein)的怪异因素。人定居于他的一个本质处所中。

反思——确信,确信——自身意识。

第7节 反思与再现

反思与再现预先被理解为表象、re-praesentatio[表象、再现]的基本特征。反思乃是回折(Rück-beugung),作为这样一种回折,反思就是特地实行的对在场者的体现(Präsentation);所谓特地,也就是以这样一种方式,即:在场者被投置给再现者。折回着的、回置着的,也即预先向自身投置自己的对被表象者的表象,^①在其中被表象者作为这个那个得到表象,并且存在。在其同一性和被设置性、持续性中的什么(Was)本身。

因此,反思朝向同一之物,因此,反思是概念构成(Begriffsbildung)的基本特征。

“概念”——在思想、即表象、即自身投置中被表象者本身,在“我思”中被表象者。所以,我们必须首先而且一般地区分:

其一、已经在re-praesentatio[表象、再现]中活动的未被表达的反思;其二、明确的、特地被实行的反思。特地被实行的反思:

a、作为逻辑的(分析的)解析、比较(与客体本身没有关系):
叶子是绿的。

^① 原文为:das rück-beugende, rück-stellend, d. h. sich-zuvor-sich-zu-stellende Vorstellen des Vorgestellten。——译注

b、客观的比较,作为与客体相关的各个表象之间的相互联结(nexus):太阳晒热了石头。

c、b的可能性的先验条件。如果对象要获得先天判断,以康德的说法就是,如果要对对象的对象性有所确定,那么,这个对象就得被明确地回置和投置到表象能力上。对象作为这样一个对象置身于直观与概念的统一性中。它们的统一乃是设置和对立(Gegen)之持续性的条件。

第 8 节 反思、对象与主体性

反思、对象与主体性是共属一体的。只有当反思本身被经验时,也就是说,只有当反思本身被经验为与存在者的关联时,存在作为对象性才成为可规定的。^①

然而,对作为这样一种关联的反思的经验预设了一点:与存在者的关联一般地已经被经验为 *repraesentatio*[表象、再现],已经被经验为表象、当前化(*Ver-gegenwärtigen*)了。

但是,只有当 *ιδέα*[相]已经成为 *idea*[理念],即 *perceptio*[知觉]时,上面这一点才能成为历史性的(在存在历史意义上来理解)。而正是以此为基础,才有作为符合一致性的真理向作为确信的真理的转变,同时, *adaequatio*[符合]仍然被保留下来了。确信作为自身确保(自身意愿); *iustitia*[公正性]作为对与存在者的关联及其第一原因的辩护,因而也包括对那种与存在者的归属关系的辩护;宗教改革意义上的 *iustitia*[公正性]和尼采关于作为真理

^① 参看拙著《演讲与论文集》,第 85 页,第 XVI 节。——作者边注

的公正的概念。^①

按其本质来讲, repraesentatio[表象、再现]植根于 reflexio[反思]。因此,只有在思想的本质作为“我思某物”亦即反思而被认识、并且明确地被实行之际,对象性本身的本质才能够成为敞然显明的。

第9节 先验

先验与“先天”不是一回事。^②先验是先天地把对象作为对象来规定的东西,是对象性。对象性是在超越(Transzendenz)意义上讲的。“超越”这个词进而还意味着:在对象本身中有某个东西超出对象之外,因为这个东西先于对象,而且是在表象中。超越是以“反思”为基础的。从其真正的本质来看,反思是先验的,也就是说,反思贯彻超越,因此一般地构成超越的条件。

可思性(Denkbarkeit)的一个根本的和持续的保留条件,也即作为一切认识之条件的关于某物的可表象性的一个保留条件。我思某物。(参看康德:《纯粹理性批判》,B XXVI,序言)

① 关于尼采的“公正”概念,可参看本书上卷第三章第21节,以及本书下卷第六章第6节。——译注

② 此处“先验”(das Transzendentale)或可译为“先验的东西”,“先天”(das A priori)或可译为“先天的东西”。在康德哲学中,“先验的”(transzendental)与“超验的”(transzendent)相对,而“先天的”或“在前的”(a priori)与“后天的”或“在后的”(posterior)相对。——译注

第 10 节 repraesentatio[表象] 与 reflexio[反思]

repraesentatio[表象、再现]植根于 reflexio[反思]中;但 reflexio[反思]乃是“思想”的本质,只要“思想”本身被先验地视为真正的表象,即把某物作为某物带到自身面前,亦即本质意义上的直观。逻辑本身作为先验逻辑关涉于这种原始的再现(Re - praesentieren)——现时在场(Präsenz)、在场(Anwesen)和 οὐσία[在场状态]。所以,让思想与直观相斗,是毫无意义的。

诚然,“直观”的优先地位也是、并且依然植根于“我思”的基本态度中。

这种康德式的“直观”决不等同于 ἀλήθεια[无蔽]的优先地位,而只能等同于 ἰδέα[相]的优先地位,以及 ἀλήθεια[无蔽]通过 ἰδέα[相]的优先地位向 ὁμοίωσις[符合、相似]的改造——作为对象化意义上的表象之展开过程的萌芽。

第 11 节 存在——现实性——意志

作为现实性的存在——作为意志的现实性。

意志——作为力求达到自身的自身获取作用,按照(依照)某种对其自身的表象的自身获取作用(求意志的意志)。

(所有这一切都在存在之澄明中本质性地现身,禁阻自身)。

惟有在 ens actu[作用存在者]通过作为 cogitare[思想]的 agere[行动]而被规定之际,意志才能够在 actualitas[现实性]中成

为本质性的,因为这个 cogito[我思]乃是 me cogitare[思我],是自身意识(Selbst - bewusst - sein),在那里,意识作为认识状态本质上就是自身投置(sich - zu - Stellen)。意志乃是现实性的基本特征。

在作为 perceptio[知觉]的表象本身中的意志性基本特征;因此,这种 perceptio[知觉]本身就是 appetitus[欲望],co - agitare[思想]。

意志把自身释放到作为确信的真理之中,被真理的这种本质带人本源中。意志是根据被表象者而有所计划的作用。基于对真理之本质的错误认识而把自身释放到确信之中;这种错误认识是更为深刻的无知(Un - wissen)。意志(作为存在状态的本质特征和基本特征)的本质起源在于对作为存在之真理的真理之本质的根本无知。因此,形而上学保持着在作为意志的现实性意义上的存在者之存在的真理。但这种无知状态是以确信的普遍计算(Alles - Berechnen)为形态起统治作用的。

意志从来就没有占有开端,它向来已经从本质上通过遗忘离弃了开端。

最深刻的被遗忘状态乃是不能回忆(Nicht - Erinnern)。

第 12 节 存在与意识 (在存在历史意义上来经验)

意识是自身意识,而后者就是自我 - 意识,或者“我们” - 意识。

其中本质性的东西是反思,
以及其中的“自我”、“我们”、“自身”,

自身投置与自身制造。^①

在对一切的强行侵占过程中的确保之意志。

本质性的东西乃是“我意愿自身”。

现在，“意识”(作为意志之意志)本身必须着眼于存在者之真理(作为存在状态)而得到经验——作为存在之居有事件(Er-eignis des Seins)。荒芜(Verwahr-losung)。

意识乃是那种居有事件,在其中,存在把自身交给真理,也就是说,使真理委诸存在者和存在状态,并且使存在状态失本于真理。使存在者失本的过程以及把存在者指引入单纯存在状态的过程的居有事件。^②

第 13 节 作为意志的现实性 (康德的存在概念)

按康德之见,意志就是:根据概念而起作用。

对康德来说,存在意味着:

一、对象性——客体性——作为经验之被表象状态的确信;

其中有:

a、综合的确信,

b、感觉的印象性,两者作为实在性(参看“一般经验思想

① 原文为:die Selbst-zu-stellung und Selbst-her-stellung。——译注

② 此处“居有事件”原文为 das Er-eignis,“失本过程”原文为 die Ent-eignung,显然属于海德格尔的“本有”(Ereignis)之思。——译注

的假设”)。^①

二、自由的现实性——作为自在之物,亦即意志。

三、比较上述第一点 b,感觉的印象性;作用——作用性。

需要思量一下:上面这些存在规定是否以及如何一体地被思考,或者,现实性(参看“一般经验思想的假设”)是否可能自始恰恰就保持未经追问,而存在学如何可能作为先验哲学。

理性主义的存在概念(ens certum[确定存在者]——客体性)与经验主义的存在概念(impressio[印象]——实在性)如何在对作用之物的现实性的规定中相交。但作用性并不是在形式上普遍的,而是在存在历史上原始的。

作用性与成就:功能。

作用性与在场;被给予性与印象性。

康德的“实在性”范畴有其根本的歧义性(同时既与感觉相关又与实事性相关)。

作用与意志,vis[力],actus[作用]。

存在之无疑问状态无处不在。

在康德的规定中最为清晰:存在(是)“纯粹断定”。^②

首先,这个论题是说:存在只(是)主词与谓词之间的系词的设定。

其次,这个论题意味着:存在(在此在和实存意义上)是对脱离其概念的事物的纯粹设定。

① 参看海德格尔:“康德的存在论题”,载《路标》,美茵法兰克福 1996 年,第 465 页以下;中译本,孙周兴译,北京 2000 年,第 545 页以下。——译注

② 参看海德格尔:“康德的存在论题”,载《路标》,美茵法兰克福 1996 年,第 445 页以下;中译本,第 522 页以下。——译注

最后,这个论题是说:存在,系词的“是”(ist),在经验判断中指向对作为现实之物的客体的设定。(康德:《纯粹理性批判》,第二版,第19节)。

以否定形式,康德关于作为“纯粹断定”的存在的论题意味着:存在既不是一个实在的带有实事内容的谓词,根本也不是一个关于某个事物或者对象的谓词。

康德关于存在的论题——那是一个存在学的论题,是在关于上帝实存(在 *summum ens qua ens realissimum*[作为最实在的存在者的至高存在者]意义上)问题的语境中传达出来的。

在康德看来毫无疑问的东西对我们来说则是值得追问的:“断定”的本质来源,它来自那种让呈放(*Vorliegenlassen*),即让在场者在其在场状态中呈放出来。

ponere(设定、设置、放置)来自:断定、^① *re - praesentatio*(表象)以及 *λέγειν*[言说](解蔽着的带向显露)。

第14节 存在

ἀλήθεια[无蔽](*ἄπειρον*[无定形、无限], *λόγος*[逻各斯], *ἐν*[一]——*ἀρχή*[本原])。

作为原初指令(*Verfügung*)的解蔽。

φύσις[自然],涌现(回到自身)。

① 此句中的“断定”(Thesis,或译为“论题”)源自希腊文的 *θέσις*,后者既有“断言、论题”之意,也有“设定、建立”之意。在此意义上,拉丁文的 *ponere* 与 *θέσις* 相关。——译注

οὐσία[在场状态],在场、无蔽状态。

ἰδέα[相],可视见性(ἀγαθόν[善]),原因。

ἐνέργεια[实现],作品性(Werkheit),配置状态(Beistellend-heit),ἐν-έχεια τὸ τέλος[占有终点、拥有目标]。

ὑποκείμενον[基体、基础],呈放(从 οὐσία[在场状态]而来),ἔργον[作品]。

(在场状态——持存性——持续性——ἀεὶ[持久地])。

ὑπάρχειν[现成在场],从已经呈放出来的东西而来运作的在场。

subiectum[一般主体]。

actualitas [现实性]:存在者——现实之物——现实性

creator[造物主]——ens creatum[受造物]

causa prima[第一因](ens a se[自在存在者])。

certitudo[确信]——res cogitans[思想之物]。

vis[力]——monas[单子、统一体](perceptio[知觉]——appetitus[欲望]),exigentia essentiae[本质之强求]。

客体性

自由

意志——被表象状态

实践理性。

意志——作为绝对认识:黑格尔。

作为爱的意志:谢林。

强力意志——永恒轮回:尼采。

活动与组织——实用主义。

求意志的意志。

阴谋机制(集置)。^①

第 15 节 形而上学之完成

形而上学之完成把存在者设置于存在之被离弃状态中。存在者的存在之被离弃状态乃是作为解蔽之遮蔽的存在的最后回光返照；而在作为解蔽之遮蔽的存在中，任何种类的全部存在者都能够作为本身显现出来。存在之被离弃状态包含着未决定的因素，即：是否存在者坚持于它的优先地位。进而，这就意味着如下问题：是否存在者把在存在中的开端的任何可能性都埋葬和连根拔起了，并且因此继续忙碌于存在者，但也推向荒芜化(Verwüstung)，后者并不是摧毁、而是在设置和安排中窒息了原初之物。存在之被离弃状态包含着未决定的因素，即：是否在这种被离弃状态(作为存在者之遮蔽的一个极端)中，这种遮蔽的解蔽以及更为原初的开端已经澄明自身了。在未决定状态的这样一个期限上(在其中，形而上学之完成展开自己，而且向人之本质提出“超人”要求)，人夺取了自在地真正现实之物的地位。这个称号把久已具有实存特征的现实之物的现实性指派给人。人是真正实存者，实存取决于人之存在，而现代形而上学的开端已经决定了人之存在的本质。

由于在存在历史的未决定状态的期限边缘，思想向着一种对存在的首次回忆先行摸索，所以，它就必须同时既穿越人之本质的

^① 此处“阴谋机制”原文为 *Machenschaft*，有关此词的讨论可参看本书下卷第四章第四部分；“集置”的原文为 *Ge-stell*，海德格尔以此来规定技术的本质。——译注

统治地位又撇开这种统治地位。

在作为自身存在(Selbstsein)的现实性意义上的实存称号(它在形而上学的首次完成中为谢林所预先规定),经过基尔凯郭尔的弯路(基氏既不是神学家也不是形而上学家,但却深得两者之精髓),进入了一种独特的狭隘化。直接地,现实性向 ego cogito[我思]的自身确信的转换是由基督教决定的,间接地,对实存概念的狭隘化是由基督教因素所规定的,这一事实只是又一次证明了,基督教信仰如何占有了形而上学的基本特征,并且以这种形式使形而上学达到了在西方的统治地位。

第 16 节 存在

在“现实性”中,在成为存在者之存在状态的支配性基本特征的现实性中,包含着作用,因而也包含着 causalitas[因果性](作为“使有可能者”的 ἀγαθόν[善])。在现实性中包含着获取作用(Er-wirken),而这种获取作用于自身中包含着表象和欲求,两者基于一种特有的统一性而成其本质。如此这般被规定的获取作用乃是一种自身获取作用(Sich-erwirken),其中包含着自身确保的可能要求,即作为自身确信的确信。哪里有现实性,哪里就有意志;哪里有“意志”,哪里就有一种自身意愿;哪里有自身意愿,哪里就有作为理性、爱、强力的意志的本质展开的可能性。现实性的意志本质何时以及如何成为本质性的呢?

在形而上学的完成中,现实性最后进入意志之本质中,而“意志”在此不能在“心理学上”来设想,相反地,心理学倒是要从自身

获取作用的本质角度来规定的——这一事实昭示出那种未决定状态,也即存在状态的那种从存在向存在状态的进展(Fort - gang)而来的本质展开过程的未决定状态。然而,这种原初的进展却把未经奠基的开端丢在后面了,因此能够集中全部力量,把自身设置为进步和前进。

在作为现实性的存在状态的意志本质中,隐含着阴谋机制(ποίησις[制作]),这是形而上学根本就达不到的。而在这种阴谋机制(ποίησις[制作])中,依然从原初的本质特征而来回响着ἐνέργεια[实现],在其中,从第一个开端(ἀλήθεια[无蔽])而来的进展取得了它的决定性的和预先规定一切的开端。但是,ἐνέργεια[实现]同时也是对 φύσις[涌现、自然]之本质的最后保存,因而是一种对本源的归属。

第 17 节 实存

在形而上学中,existentia[实存]、实存、现实性、此在一般地意味着:

一、ὑποκείμενον καθ' αὐτό[如其自身的基体]的 οὐσία[在场状态],也即ἕκαστον[个体]的 οὐσία[在场状态]; πρώτη οὐσία[第一在场];^①作为当下个别事物之逗留的在场(亚里士多德)。

二、这个 πρώτη οὐσία[第一在场]被把握为 ὄν[存在者]的 ἐνέργεια[实现],被把握为 τὸδε τι ὄν[个体存在者],被制造和被建

^① 通译为“第一实体”。——译注

立之物的在场,作品性(Werkheit)。表示作为在场的εἶναι[存在]的最广名称(它同时也解释了此词的希腊含义)乃是:ὑπάρχειν。^①在这里,ὑπο-κείσθαι[呈放],即已经呈放出来,是与ἀρχή[本原、始基]即支配性的开端一体地得到思考的;ὑπάρχειν[现成在场]意味着:在已经呈放出来之际起统治作用,以希腊方式来思考的“先行主宰”(Vor-herrschen),即从自身而来在场。

三、ἐνέργεια[实现]被重新解释为 actus[作用]的 actualitas[现实性]。agere[行动]作为 facere[制作]、creare[创造]。actualitas[现实性]的纯粹本质乃是作为 ens[存在者]之 existentia[实存]的 actus purus[纯粹作用],而 existentia[实存]就属于 ens[存在者]的 essentia[本质](中世纪神学)。作为对被作用者的获取作用(Er-wirken)的完成,而不是让……在无敌状态中在场(Anwesen-lassen),标志着 actus[作用]的本质。

四、依照 veritas[真理]向 certitudo[确信]的转变,actualitas[现实性]被把握为 ego cogito[我思]的 actus[作用],被把握为 percipere[知觉],repraesentare[表象、再现]。

Ego[自我]意义上的 subiectum[一般主体]的优先地位(笛卡尔);作为 ego sum[我在]之 esse[存在]的 existere[实存];repraesentare[表象、再现](percipere[知觉])对立于作为 ἰδεῖν[观看]的 νοεῖν[觉知、思想],后者对立于巴门尼德的 νοεῖν[觉知、思想]。从作为在场状态的存在中形成作为主体中的被表象状态的存在。

五、作为 vis primitiva activa[原始作用力]意义上的 perceptio

^① 希腊文 ὑπάρχειν 的通常含义为:“发端、分有、现成存在、有利”等。海德格尔这里的解释则有所不同。——译注

[知觉]—appetitus[欲望]的 repraesentare[表象、再现]乃是古老意义上的任何一个 subiectum[一般主体]的 actualitas[现实性],并且规定了作为单子的实体的本质。现象与 φαίνεσθαι[显现]之间的相应区分。

现在, existentia[实存]是 exigentia essentiae[本质之强求];它的 principium[原理]是 perfectio[完善]; perfectio[完善]是 gradus essentiae[本质之等级];但 essentia[本质]是 nisus ad existendum[向实存的努力]。

经院哲学关于 potentia[潜能]与 actus[作用]的区分被克服掉了(莱布尼茨)。它本身就是一种对亚里士多德的 δύναμις[能力]—ἐνέργεια[实现]的区分的重新解释。

六、作为 actualitas[现实性]、现实性、被作用状态和作用性,实存成为经验的客体性,因而是一种与可能性和必然性并列的样式。

七、自我认识着的意志的无条件确信,作为绝对现实性(精神、爱)。

作为存在的实存是基于存在者之存在的“实在的”区分而得到规定的,按照:实存的根据和根据的实存。^①

因为意志构成存在之本质,所以,这个区分就属于意愿本身:根据之意志与知性(Verstand)之意志。

实存:成为可敞开的,把自身带向自身,自身生成中的自身存在,对立和逆反于根据。

生成于自身中就是“矛盾的”(谢林)。

八、谢林意义上的实存被基尔凯郭尔限制于那个存在者,那个

① 原文为:Grund von Existenz und Existenz des Grundes。——译注

在时间性和永恒性之矛盾中“存在”的存在者,也就是:意愿成为自己人。作为信仰的实存,亦即忠实于人本身向来所是的那个现实之物的现实性。

信仰作为在上帝面前敞开。忠实于现实,即:上帝变成了人。

信仰作为“成为基督徒”意义上的“基督徒存在”。

九、基尔凯郭尔意义上的实存,只是没有与基督教信仰的本质关联,即基督徒存在(Christsein)。作为位格性(Persönlichkeit)的自身存在(Selbstsein)基于与他者的交往。与“超越者”相联系的实存(雅斯贝尔斯)。

十、实存——在《存在与时间》中有时被用作在此之在的此之澄明^①中的绽出的内立状态(Inständigkeit)。

在存在之真理中的内立状态,植根于对存在学差异的明确奠基,也即对存在者与存在之差异的明确奠基。^②(在一切形而上学和实存哲学之外)。

十一、essentia[本质]与 existentia[实存]的区分如何在尼采形而上学中消失了,为什么这种区分必定会在形而上学终结处消失掉,但何以恰恰以这种方式达到了对开端的最大疏远。

不过,只有通过努力把这种区分揭示出来,这种消失才能得到显示:作为 essentia[本质]的强力意志;作为 existentia[实存]的相同者的永恒轮回(参看“尼采的形而上学”)。^③

① 此处“此之在的此之澄明”原文为:Lichtung des Da des Da-seins。英译本作:the opening of the there of human being,或有不妥。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,第70页。——译注

② 参看第1142—1143页。——作者边注

③ 即本书下卷第六章。——译注

第 18 节 存在以及对 实存概念的狭窄化

一、在谢林关于根据之实存与实存之根据的区分中,实存概念得到了强调的使用(作为意志的存在)。

二、基尔凯郭尔把这个实存概念狭窄化,把它限于基督徒的虔信状态(实存——基督性)(信仰——神学)。

三、把基尔凯郭尔的实存概念纳入“实存哲学”中(雅斯贝尔斯)。实存:自身存在——交往——形而上学。

四、在《存在与时间》中,实存作为此之在(Da - sein)的特征(存在历史)。

在这里,无论是基尔凯郭尔的概念还是实存哲学的概念,都没有起什么作用。而毋宁说,实存是通过回溯到此在之绽出因素(das Ekstatische des Daseins)而被思考的,意在解释与存在之真理有着别具一格的关联的此之在。对实存概念的偶尔使用仅仅受到这个问题的限制。这个问题只是服务于对一种形而上学之克服的准备。所有这一切都处于实存哲学和实存主义^①之外,与基尔凯郭尔那种骨子里属于神学的激情更是鸿沟相隔,相反地,它坚持于对形而上学的根本性争辩。

在何种意义上,实存性质(das Existentielle)这个概念能够而且必定首次在谢林那里出现。

实存性质,亦即根据其实存而被看待的实存者,但也就是:作

^① 通译为“存在主义”。——译注

为实存者(*als Existierendes*);更确切地讲,这个存在者,从其实存活动方面来思考,作为实存者。

(在此必须注意谢林术语的变换:

根据——实存

实存——实存者)。

第 19 节 谢林与基尔凯郭尔

实存:一种自身存在——主体性(知性的意志,ego cogito[我思])

成为可敞开的

矛盾——区分

“激情”——“冲动”——“认知着的意志”——“生成”

但在基尔凯郭尔那里:

一、限于人,只有人实存。

二、实存——对实存、现实的兴趣。

三、这种兴趣不是一种表象,而是一种对……的信仰,是献身于现实,让某人关心现实。

四、对某个他者的信仰,并非作为与某种学说及其真理的关联,而是与作为现实之物的真实之物的关联,与这种真实之物紧密结合,具体地。

现代意义上的实存。

五、相信上帝曾作为人而存在,无限地感兴趣——信仰作为基督徒存在,也就是成为基督徒。作为罪恶的无信仰。

第 20 节 谢林

“意愿即原始存在”(Wollen ist Ursein)。

一切存在都是实存活动(Existieren),即:实存。

但实存乃是根据之实存。

存在包含着实存与实存之根据。

存在包含着这种区分(Unterscheidung),作为“实在的区分”。

存在本身如此这般存在着,即:存在者之为存在者把自身区分开来。

这种区分包含在意愿之本质中。

区分:根据之意志与知性之意志。

在何种意义上?意志中的意志乃是知性(Verstand)。

谢林的“区分”指的是一种结合着、支配着一切存在者(在其存在状态中的存在者)的相互对立(斗争),这一切始终都是以主体性为基础的。

原始存在——是意愿。

存在(尚不是一个存在者之存在)锁闭。

存在者(名词的、及物动词的):自身(das Selbst)。在自身中存在(In-sich-sein)。

第 21 节 实存与实存性质

实存性质(das Existentielle)意指这样一个东西:人在其人之

存在中不仅仅通过行为方式与现实之物相关联,而是作为实存者操心自身,也即操心于这些关联和现实之物。

现实性具有这样一种性质,即:一切现实之物处处都把入当作作用者和作用之物,当作共同作用者和受作用者来占有。就一种虚假的历史性的漠然无殊来讲,实存性质未必要以一种基督教方式来理解(像在基尔凯郭尔那里一样),而是完全要着眼于人作为一个现实之物的获取者的投入能力来理解。实存性质已经在最近几十年里获得的回响乃是以现实性的本质为基础的,这种现实性作为强力意志已经把入弄成一个制作(制造、获取)工具。尽管有尼采,而且甚至就是对尼采本人来说,存在的这种本质可能依然被掩盖起来了。所以,实存性质可以有多样性的解释。

它的回响和优先性,以及尼采与基尔凯郭尔的历史上不可能的结合,其根据就在于:实存性质只不过是人类学在处于完成阶段的形而上学范围内的作用的剧烈化。

实存性质在诗歌、思想、行动、信仰和制造中的多样形态。只有当实存性质本身被经验为 *animal rationale* [理性动物] 的完成时,我们才能看到这些形态。而这只有在存在历史意义上才是可能的。

“世界观”与“实存性质”。

“形而上学”与“人类学”。

作为存在状态的存在与作为 *animal rationale* [理性动物] 的人。

关于实存本质的狭窄化过程的描述是以谢林对“根据与实存”的区分为出发点的。需要指明以下几点:

一、何以在这种区分背后,也还隐含着 *essentia* [本质] 与 *exis-*

tentia[实存]的流俗区分。

二、为什么这种区分沦于奇特的、甚至相互矛盾的表述中(诸如“存在与存在者”;“实存与实存者”;在这里,“实存”表示“根据”,而我们前面提到的实存被表述为“实存者”。后面这个名称实际上是更为贴切的;因为它表达了实现过程和获取者的身份,作为作用和意志的自身确保)。

三、基尔凯郭尔如何通过对实存概念的狭窄化为基督徒存在的基督性而采纳了这个区分。他这样做并不是说,非实存者就是非现实者。如果只有人是实存者,那么,恰恰上帝才是绝对现实者和现实性。

第十章 ①回忆②到③形而上学中去④

对于存在历史的回忆把历史思考为一种到达,即真理之本质⑤的一种分解⑥的总是遥远的到达;而在真理之本质中,存在本身原初地发生(sich ereignen)。^⑦回忆促成对存在之真理的思念,因为它让人们想到:何以真理之本质同时就是本质之真理。存在与真理相互归属,恰如它们相互缠绕在一起,归属于一种依然蔽而不显的进入开端的经受,^⑧这个开端的自身澄明着的起源(Anfängnis)保持为将来者。^⑨

① 边注作于1960年,与1962年1月做的演讲“时间与存在”相关。

“存在本身”,参看“关于人道主义的书信”。——作者边注

② 回忆:在让在场意义上,让……深入到形而上学的本己之物中去:在场者之为在场者整体。让—在场(Anwesen - Lassen):存在之命运(Seins - Geschick)。——作者边注

③ “存在之历史”,参看第1136页。——作者边注

④ 本章标题 Die Erinnerung in die Metaphysik 可明快地直译为“回忆形而上学”,现在所采取的字面译法部分地是为了照顾作者加的“作者边注”。——译注

⑤ (作为自行遮蔽着的庇护的澄明)其中隐含着:本有(Ereignis)。

这种庇护向作为四重整体(Ge - Viert)之权能(Befugnis)的展开。——作者边注

⑥ 此处“分解”(Austrag)为海德格尔后期思想的基本词语之一,意指存在与之存在者之“差异”的区分化运作。可参看本书下卷第五章第23节。——译注

⑦ 作为本有(Ereignis)把在场和让在场撤回到自身中——回到作为“有”(Es gibt)的自身(时间与存在)。——作者边注

⑧ 此处“经受”(Verwindung)也有“克服”义,近乎德文中的 Überwindung(克服、压倒、克制),但在词语色彩上比后者稍弱。我们权把 Verwindung 译为“经受”。海德格尔在后期著作中经常讨论“对形而上学的克服”和“对形而上学的经受”。——译注

⑨ (向着权能的本有)这个开一端(An - Fang)。——作者边注

开端性的东西先行于一切将来者而发生,而且——虽然是隐蔽地——作为纯粹的到来而归于历史性的人类。它从不消失,决不是一个过去之物。因此,我们也决不是在对过去之物的历史学回顾中寻找开端性的东西,而只是在思念(Andenken)中寻找这个东西;这种思念同时^①思想着现身而出的存在(曾在者)和被命运发送出来的存在之真理。有时候,为了训练那种内立性的、存在历史性的思想的专注品质,对历史的回忆可能是达到开端性的东西^②的惟一可行的道路。

对作为存在历史的一个必然时代的形而上学的回忆让我们思考:存在^③总是以及如何总是规定着存在者之真理;存在根据这样一种规定为存在者之说明开启出一个筹划领域,以及它是如何开启出这个筹划领域的;这样一种规定首先使一种思想谐调于存在之要求(Anspruch des Seins),并且根据这种谐调迫使思想家去言说存在,以及它是如何做到这一点的。^④

对形而上学的存在历史性回忆乃是一种苛求(Zumutung),它特别地和惟一地存在与人的关联^⑤赋予思考的心情,并且需要勇气以应答要求,这种应答要么是直面存在之尊贵(Würde des

① 让在场[φύσις(自然、涌现): ἀλήθεια(无蔽)(但后者不是作为通常意义上的“真理”)]。——作者边注

② 开端性的东西,在居有着—归本着的(使用着的)权—能(Be-Fugnis)中的开一端作用(An-Fangen)意义上。——作者边注

③ 让在场的命运[作为(本有)的命运]。——作者边注

④ 参看:“关于思想之实事的规定”。谐调(Stimmen)作为进入本己之中的居有(Er-eignen)——;而本有(Ereignis)即道说(Sage)——寂静之音(Ge-läut der Stille)。——作者边注

⑤ “存在”作为终有一死的人的需用(Brauchen)意义上的居有(Er-eignen)。——作者边注

Seins), 要么是在存在者那里心满意得。这种存在历史性的回忆对历史性的人类提出苛求, 要求后者意识到以下事实: 在人对于强力和力量、^①天意和使命的一切依赖性之前, 人的本质已经被放入存在之真理中了。因此, 人依然长期地被放出于他的本质之外, 而且作为被放入者进入制造之起立(*Aufstand des Herstellen*)中, 即在无条件的^②对象化^③意义上的存在之澄明领域范围内的制造之起立。存在首先总是让强力出现, 但也让强力连同它们的昏聩无能沉沦于无本质之物(*das Wesenlose*)中。^④

存在历史性的回忆总是指望从人的本质中找到存在, 不是指望个别的人, 而是指望已经精通自己的确定特征的人, 以便这个人耸然矗立于他本己的尊贵的澄明光亮中, 并且具有一个为人之本质所守护的在存在者中间的家。惟基于人之本质, 也即基于人把应答之词(*das Wort der Antwort*)允诺给存在之要求的方式, 它的尊贵的一道反光才能够照射到存在上面。^⑤当存在把开端性转让给敞开域, 并且使它那种对于自身的自由的纯真性得到认识和保存, 从而相应地也使它的独立性得到认识和保存, 在这个时候, 存在就需要它的本质的一种在真理中的闪耀的反光。

这种需要并不是某种匮乏的不安。它乃是质朴者的丰富性的自持安宁。而开端就是作为质朴者允诺它的离别(*Abschied*)的坚定性, 在这种离别中, 开端作为允诺者迎向自身, 并且因此让纯粹

① 在四重整体(*Ge-Viert*)之本有中的终有一死者的需用(*Brauch*)。——作者边注

② 无条件地并且没有与物之物化(*Bedingnis*)的关联。——作者边注

③ 亦即可订造性(*Bestellbarkeit*)。——作者边注

④ “强力”与“存在”, 参看打字手稿。——作者边注

⑤ “存在”始终是: 本有(*Ereignis*)。——作者边注

的无需要状态(Unbedürftigkeit)再度在它本己的起源(Anfangnis)中发生。这种无需要状态本身乃是作为真理之居有过程(Ereignung)而发生的原初之物的一道反光。

有时候,存在需要人之本质,不过,存在决不依赖于存在着的人类。诚然,人类置身于与存在的关联中,因为它作为历史性的人类认识和保存着存在者之为存在者;但是,人之本质对于存在本身的要求并非总是通过存在^①而发生为赠礼(Gewähmis),通过后者,人类才可以具有它分享存在之真理的本有(Ereignis)的特权。在这种时候,从存在之要求中有时就会产生一种应答的尝试,而在其中,某个人类必须牺牲^②个别的被招呼者,后者回忆到存在中去,并且因此从曾在之物出发来思考存在之历史。

这种回忆并不报告过去时代关于存在的种种意见和表象。它也并不追踪这些意见和表象的影响情况,并不叙述某种概念史范围内的各种立场。它并不关心某个据说能构成一个问题史的问题序列本身的进步和倒退。

因为人们只知道、而且只想知道历史学范围内的历史,而历史学是为着当代利用的目的而去探究和侦查过去之物的,所以,对存在历史的回忆首先也还会委身于一个假象,后者使这种回忆表现为一种概念历史学(Begriffshistorie),此外还是一种片面的和有缺陷的历史学。

但如果存在历史性的回忆命名着思想家,并且追踪着思想家的思想,那么,这种思想就是根据存在之要求而发生的有所倾听

① (作为本有)。——作者边注

② 也就是交付给那种对决定性的学说和效用以及类似东西的放弃;放弃哲学本身。参看《什么叫思想?》,1954年,第161页。——作者边注

的应答，而且是作为由这种要求的声音来调谐的规定。思想家的思想既不是某种在“脑袋”里发生的事件，也不是这样一个脑袋的产物。人们在任何时候都可以按历史学的方式、根据这样一些视角来考察思想，并且可以诉诸于这种考察的正确性。然而，人们因此并没有思考作为存在之思想的思想。存在历史性的回忆返回到存在之无声的声音的要求中，而且返回到这种声音的调谐方式中。思想家们并不是按照他们提供出知识进步之效果的成就来相互衡量的。

每个思想家都跨越每个思想家的内在界限。但这样一种跨越并不是一种无所不知，因为它本身的要义仅仅在于：使思想家坚持于存在的直接要求，并且因此保持在自己的界限内。而这个界限又在于：思想家自己决不能道出他最本己的东西。这个东西必定保持未被言说，因为可言说的词语是从不可言说者(das Unsagbare)中获得规定的。可是，思想家最本己的东西并不是他的财富，而是存在之所有物，存在的抛送(Zuwurf)把思想接收到它的筹划之中，但此类筹划仅仅承认那种在被抛送者中的居留。^①

一位思想家的历史性(他如何为历史存在所要求、并且响应这种要求)决不是按照历史学上可计算的作用来衡量的，即决不是按照他那些在他那个时代总是必然地被误解的意见在公共流通时所发挥的作用来衡量的。思想家的历史性并不他的事情，而是存在的事情。这种历史性的尺度就在于思想家对自己的内在界限的原始忠实。不知道这个内在界限，而且是由于对未被言说的不可言

^① 此处“在被抛送者中的居留”原文为：Befängnis im Zugeworfenen。其中Befängnis一词在德文中含有“受缚、困囿、拘束”等消极含义。但海德格尔对它作了中性的使用，故我们译之为“居留”。——译注

说者的切近而不知道这个内在界限,这乃是存在的一份隐蔽礼物,是存在赠给被召唤到思想道路上的稀罕思想家的一份隐蔽礼物。相反地,历史学的计算却在以下事实中寻找一位思想家的内在界限,即:这位思想家尚未讲授那种异己陌生的东西,后者是其他思想家和后来的思想家——有时也只是通过他的中介作用——接受为真理的东西。

在这里,我们不是在讲哲学家的心理学,而只是在讲存在历史。然而,存在规定着存在者之真理,通过真理的当下现身出场而使一位思想家调谐于一种存在言说的惟一性,并且根据这样一种规定要求一位思想家进入其规定性之中;在所有这一切中,存在都预先而且原初地居有着它本身的真理,而且这就是存在于其中现身的这个居有事件(Ereignis)^①——这个事实是决不能从存在者角度来证明的。它也不是任何说明能达到的。在其历史中的存在只能在那种承认(Eingeständnis)中得到承认,这种承认只向存在的原初尊贵释放出人之本质对于存在之关联的适合(Fügung),以便它能够持续地维持在存在之保存中的内立状态(Inständigkeit)。

在存在之历史中会发生什么呢?我们不能如此发问,因为这样一问就会有某种事件和某个发生之物。但事件本身并不是惟一的生发。^②惟存在存在(Das Sein allein ist)。什么发生呢?如果我们寻找某个在事件中的发生之物,那就没有什么发生。无物发生,

① 或译为“本有”。——译注

② 此句中的“事件”原文为 Geschehen,“生发”原文为 Geschehnis。英译者分别把两者译作 occurrence 和 happening。参看海德格尔:《哲学的终结》,英译本,琼·斯坦博译,纽约 1973 年,第 79 页。——译注

本有居有。^①澄明(Lichtung)分解和实现之际,开端就取得向自身的离别。这个居有着的开端乃是作为在其离别中耸然而立的真理本身的尊贵。这种尊贵(Würde)乃是高贵之物(das Edle),它无需作用而居有(ereignen)。开端的显赫居有事件(Ereignis)的这个高贵之物乃是作为自由之本有(Er-eignis der Freiheit)的惟一解放,后者是遮蔽之解蔽——而且这是因为它归属于深渊(Ab-grund)。

存在之历史——它唯一地就是存在本身——首先仅仅把一道模糊的光亮照射到那种完成了的形而上学知识的确信(Gewißheit)的被认为惟一的透明性上面。然而,形而上学乃是作为从开端而来的进展的存在之历史;这种进展让那种返回成为一种急需(Not),并且使对开端的回忆成为一种急需的必然性。那种存在历史,那种在历史学上作为形而上学而为人所熟知的存在历史,其本质就在于:有一种进展从开端中发生出来。在这种进展中,存在把自身释放到存在状态之中,并且拒绝开端之起源的澄明(Lichtung der Anfängnis des Anfangs)。^②作为ιδέα[相]而发端的存在状态,开启了存在者在真理之本质特征方面的优先地位;而这种真理的本质本身是属于存在的。由于存在把自身释放到存在状态中,并且把它的尊贵抽回到那个本身同时也隐而不显的遮蔽状态之中,存在似乎就把存在之显现交付给存在者了。

只要人在存在者范围内保持别具一格的地位,因为人能认识

① 此处“本有居有”(das Ereignis er-eignet)近乎同语反复。同样的表述可参看海德格尔:《在通向语言的途中》,《全集》第十二卷,美茵法兰克福1985年,第247页;中译本,孙周兴译,北京1997年,第220页。——译注

② 作为居有着的开端(An-Fang)。——作者边注

存在者作为存在者,并且在认识之际对存在者有所作为,但实际上又从来不能按照这种别具一格的地位来知道(也即保存)这种地位的根据——只要是这样,那么,在被称为形而上学的存在历史中,人就力求达到一种多样的统治地位,一种在被释放给自身的存在者的区域中的统治地位。

存在者乃是现实之物。现实性把它的本质挽救到作用中,这种作用把认识着的意志当作它本己的本质带入决定性的效用之中。现实性把它的本质置入意志的多形态性中。意志在它的自私自利的排他性中谋求自身成为强力意志。但在强力的本质中,隐藏着存在向存在者的极端放弃(Loslassung)。通过这种放弃,存在状态才成为阴谋机制。^①从表面看来,阴谋机制是以被规划之物和可规划之物在被预算的现实之物区域中的优先地位的形态显现出来的。作为惟一存在者的现实之物相对于存在的优先地位是无条件的。存在仅仅还为了总是委身于蔑视(Verächtlichkeit)而显现出来。表示这样一种蔑视的名称就是“抽象”(Abstraktion)。

现实之物的优先地位推动着存在之被遗忘状态。通过这种优先地位,甚至与存在的本质关联也被掩埋起来了,而这种本质关联正是那种得到正确思考的思想所要寻求的。人在存在者的要求下取得了决定性的存在者的地位。作为与存在者的关联,只要有认识就绰绰有余了,这种认识依照存在者(在可规划的和被确保的现实之物意义上)的本质方式而必定在对象化过程中出现,并且因此必定成为计算。对思想的贬降的标志是把逻辑斯谛抬举到真正的

^① 手稿“沉思”,1938—1939年(“阴谋机制”是表示集置——Ge - Stell——的暂时名称)。——作者边注

逻辑地位上。^①逻辑斯谛乃是那种对思想之本质的无条件的无知的计算组织——假定思想本质上乃是一种筹划性的知识,一种根据存在而在对真理之本质的保存中展开的知识。^②

存在在其中向着存在状态之极端非本质(向“阴谋机制”)放弃自身的那种抛弃,乃以隐蔽方式成为本有之开端性本质的自持(Ansichhalten),即在尚未发端的、尚未进入其深渊的开端中的自持。存在向存在状态的进展乃是那种被称为形而上学的存在历史,这种历史在其发端处如同在其终结处一样,都同样本质性地远离于开端。所以,甚至形而上学本身,亦即那种必须被冠以“哲学”之名的存在思想,也决不能把存在历史本身(亦即开端)带入它的本质的光亮中。存在向存在状态的进展同时既是对存在之真理的一种本质奠基的原初拒绝,也是把在存在之本质特征方面的优先地位交给存在者。

这种从开端而来的进展并不放弃开端,因为要不然的话,存在状态就不会是一种存在方式了。这种进展也根本不能与开端之拒绝针锋相对;而开端性的东西就在这种拒绝中掩盖自身直至不可通达。但在这种进展中,存在与存在者的区分^③进入到那种本身未经规定的存在之真理(即敞开状态)之中,而没有明确地进入它的已经得到奠基的构造之中。然而,存在与存在者的区分立即就把自身挽救到那种区分的形态中了,后面这种区分惟与形而上学之发端相应,因为它是从存在者那里、并且从存在者与存在的区分中获得自己的构造的。

① “逻辑斯谛”(Logistik):现代数理逻辑。——译注

② [思想:放弃(Entsagen)即本有]。——作者边注

③ 存在学差异。——作者边注

存在者存在。存在者的存在包含着这样一个真理,即:它如此存在(dass es ist)。存在者存在这一如此(Daß)^①赋予存在者以无疑问之物的优先权。由此就出现一个问题:存在者是什么。因此,从存在者出发,什么—存在(Was - sein)就是首先被追问的存在。由此可见,存在本身只是在存在状态的形态中获得规定的,为的是通过这样一种规定本身仅仅把存在者之为存在者带入本质之中。这样一来,如此—存在(Daß - sein)才明确地与什么—存在(ἰδέα [相])区分开来。这种区分以 essentia[本质]与 existentia[实存]^②的区别为名在形而上学中流行,而它自己的转变几不可见;这个区分本身奠基于^③那种未经奠基的、同时隐而不显的开端性的和真正的存在与存在者之区分中。

然而,这种开端性的区分并不是这样一个行为,它侵入到存在与存在者的眼前这个未被区分之物中,并且与之相重合;而毋宁说,这种区分原初地乃是存在本身的本质性现身,而存在本身的起源(Anfangnis)就是本有(Er - eignis)。^④essentia[本质]与 existentia[实存]之区分支撑着一切形而上学,其重心在于 existentia[实存]的本质特征;但通过对这种区分的回溯,我们是决不能达到前面那种开端性的区分的。相反地,形而上学的——这始终都是说:构造着并且支撑着一切形而上学的——区分本身只有在其开端中才能够得到经验,由此使得形而上学作为存在历史的居有事件(Ereig-

① ἔστι γὰρ εἶναι[因为存在就是存在]。——作者边注

② essentia[本质]
existentia[实存] } 存在→存在与存在者,存在学差异,参看上文第 1033 页以下。——作者边注

③ 参看第 1127 页。——作者边注

④ 在何种意义上讲,在居有着的开端(An - Fang)中包含着存在学差异呢? ——作者边注

nis)而成为决定性的,并且失去了某种学说和某个观点(即某个人类制作品)的表面形态。

存在历史既不是人和人类的历史,也不是人与存在者和存在的关联的历史。存在历史乃是存在本身,而且只是存在本身。^{①②}然而,因为存在为了把它自己的真理建立在存在者上面而需要占用人之本质,人就被纳入到存在之历史中了,但始终只是着眼于那种方式,亦即着眼于人如何从存在与人的关联中、并且按照这种关联而接受、丧失、漠视、释放、探究或者挥霍他自己的本质。

只是在人为存在之要求所规定的本质范围内,而不是鉴于人在存在者中间的出现、行动和成就,人才归属于存在历史。这一事实意味着一种独特的限制。这种限制能够作为一种特征而彰显出来,正如存在本身经常让发生之物得到认识——如果人能冒其本质之险,即那种对他来说已经通过存在者之优先地位而沦于遗忘状态中的本质。

在存在之历史中,本有(Ereignis)首先作为真理之本质的转变向人类昭示出来。这一点或许会引发一种看法,以为存在之本质特征依赖于当下真理概念的统治地位,因为此类真理概念对于人的表象方式起着指导作用,从而也对存在思想起着指导作用。可是,当下真理概念的诸种可能性是由真理之本质的方式以及这种本质的支配作用预先界定了的。澄明(Lichtung)^③本身就是存在

① 参看第 1134 页上的边注 3。——作者边注

② 参看《根据律》,1957 年。——作者边注

③ 关于“澄明”,参看“关于思想之实事的规定”,1964—1965 年。

ἀλήθεια[无蔽],从其未曾被思之物来看,即本有(Ereignis)意义上的自行遮蔽着的庇护之澄明,与“真理”是毫无干系的。

的一个基本特征,而不只是存在的一个后果。

对存在之历史的回忆乃是一种进入开端之中的先行思想,而且是存在本身所居有的。本有向来允诺一个期限,历史正是由此取得一个时代(Zeit)^①的保证的。^②但这个期限,即存在把自己委身于敞开域的期限,是决不能根据在历史学上被计算的时间、并且借助于这种时间的尺度来发现的。这个被允诺的期限只向一种已经能够预感到存在之历史的沉思显示出来——即使这一点只有在一种本质性的急需(Not)形态中方能成功,而这种急需无声地和无结果地动摇着一切真实之物和现实之物。

但为什么ἀληθές[无蔽者]能够进入与λόγος[逻各斯]、与ὀρθότης[正确性、真理]的归属关系之中呢?是把“真理”一词误解地用来表示已经在此之在(Da-sein)的“此”(Da)中(存在与时间)被洞察到的澄明么?——作者边注

① ——时代(Epoche)。——作者边注

② 参看《林中路》,阿那克西曼德。——作者边注

编者后记^①

本版(第六版)依据海德格尔《全集》第六卷上、下册(维多里奥·克劳斯特曼出版社,美茵法兰克福 1996 年和 1997 年)。对弗里德里希·尼采哲学的争辩乃是马丁·海德格尔全部著作中的重大课题之一。从 1936—1937 年冬季学期起,海德格尔开始在弗莱堡大学作关于尼采思想的系列讲座。关于此课题的最后一个讲座(讲稿是在 1940 年准备的)原预告在 1941—1942 年冬季学期进行,但终于未果。此后,海德格尔继续他对形而上学的存在历史性争辩。这种争辩记录在 1941 年和 1944—1946 年的四篇论文中,在其中,海德格尔的尼采讲座主题得到了继续推进和扩展。

1961 年,海德格尔对他与尼采相随相伴的思想道路的诸阶段作了概括,把相关文本汇集起来,冠以《尼采》(上、下卷)之书名,交京特·纳斯克出版社(弗林根)出版。在这个两卷本的版本中,海德格尔把自己的尼采解释的成果作了统一整理。未考虑在内的只有 1938—1939 年冬季学期的讲座式研讨班《尼采的第二个不合时宜的考察》。1961 年的《尼采》(上、下卷)单行本对讲座和论文的编排,也保持在 1996—1997 年的全集版中了。

海德格尔的尼采讲座以及同样未出版的论文的全部手稿是由其弟弟弗里茨·海德格尔(Fritz Heidegger)打印成文的。打印稿经

① 系全集版编者 1998 年单行本写的编后记。——译注

由海德格尔本人润色、补充,但也有所约缩,形成了1961年版的付印稿样。对当时的长条校样,海德格尔部分地作了再次修订,某些地方甚至作了重大修改。两卷本排印之后,海德格尔自己把这些材料销毁了。(据海尔曼·海德格尔^①回忆,海氏孙子们甚至得到过一些长条校样,以作绘图纸和草稿纸用)。

在修订讲座文本时,海德格尔主要关心的是解说工作。他的做法是,在某些地方作了压缩,使文本更显紧凑,在某些地方作了增补和调整,以及一种经常可以辨认出来的为取得更贴切的概念表述而作的努力。在希腊文的翻译方面,海德格尔也作了修正和加工。讲座受口头表达的约束,因而更多地分为个别零散的章、节、段;与之相对,付印文本已经被组合为更大的单元了,并且被整合在具有统摄作用的标题下面。因为海德格尔甚至把每次讲课开始时的重复内容也取消掉了,所以,由此形成的新文稿就使一种连贯的阅读成为可能了。有关1961年初版时的修订讲座文本与它们所依据的原讲座之间的关系,可详见被编入海德格尔《全集》第二部分中的“尼采讲座”各卷的后记。^②

根据本书下卷所附的“全书概览”,全部文本的时间上的排列和秩序现在已经一目了然。具体说来,修订过的讲座稿本与印在《全集》第二部分中的原始讲课稿之间的对应关系如下列:

上卷

第一章:作为艺术的强力意志,

1936—1937年冬季学期,《全集》第43卷;

① 海尔曼·海德格尔(Hermann Heidegger):马丁·海德格尔之子。——译注

② 海德格尔《全集》第二部分为“1919—1944年讲座”,海德格尔的“尼采讲座”为其中的第43、44、46、47、48、50卷(其中第46卷与《尼采》两卷本无关)。——译注

第二章：相同者的永恒轮回，
1937年夏季学期，《全集》第44卷；
第三章：作为认识的强力意志，
1939年夏季学期，《全集》第47卷。

下卷：

第五章：欧洲虚无主义，
1940年第二个三分之一学年，《全集》第48卷；
第六章：尼采的形而上学，
1941—1942年冬季学期，《全集》第50卷。

下卷第四章“相同者的永恒轮回与强力意志”重新拾起上卷的话题。它包括在1939年夏季学期的最后两次讲座课的内容（由于学期提前结束，这两次讲座课未能举行）。用海德格尔的话来说，这两次讲座课试图“对前面的全部内容”——也就是作于1936—1937年、1937年和1939年的三个讲座^①——“作一种全面回顾和综合思考”，因此被放在下卷的开头。

下卷篇幅最大的是第五章“欧洲虚无主义”，它是由1940年第二个三分之一学年的同名讲座构成的。据海德格尔的一个笔记，这个讲座在7月18日“因大学生参加收割劳役”而不得不中断。

最后一个讲座“尼采的形而上学”虽然作了预告，但终于未作成。与后面的四篇论文一样，它也是在本书1961年初版时首次面世的。

下卷后半部分是由四篇作于1941年和1944—1946年的独立论文构成的。在这些论文中，海德格尔进一步推进了他在讲座中

^① 本书上卷第一、二、三章。——译注

实施的形而上学(海氏自己的尼采讲座也属于这种形而上学)的存在历史性争辩。

正如前述,为本书的付印,海德格尔对全部文本作了审查、修订和删改。

下卷还有一个特色,其中包含着一些材料,记录了海德格尔自1961年以后对文本的再度修订和重新处理。这方面的证据是他收藏的样书中出现了大量的作者手书边注以及对有关段落的相互参照的说明。这些边注和说明在眼下的新版中被纳入脚注中。^①基于《全集》与初版的页码不同,编者也对海德格尔在这些说明中给出的段落参照页码作了相应的调整。再者,编者在个别作者边注中增补了文献提示(用方括号表示)。除此之外,海德格尔的作者边注一概照原样给出。在这些边注和说明的转换方面,编者要感谢海尔曼·海德格尔先生、弗里德里希-威廉姆·冯·海尔曼(Friedrich-Wilhelm von Herrmann)教授以及哈特姆特·蒂特延(Hartmut Tietjen)博士。在这些注解中反映出海德格尔对作为形而上学——它在尼采那里得以终结——的存在之历史的又一次巨大专注。这种重新争辩尤可明见于第十章“回忆到形而上学中去”。

全集版《尼采》依据1961年京特·纳斯克出版社(弗林根)出版的单行本。初版时发生的一些失误、明显的印刷错误和格式缺陷,在1996-1997年维多里奥·克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)出版的《全集》版中已经得到了改正。编者查对了海德格尔引用的尼采原文,作了若干订正。

① 中译本统一标明为“作者边注”。——译注

衷心感谢海尔曼·海德格尔先生和弗里德里希－威廉姆·冯·海尔曼教授,承蒙他们把本书的编辑任务委托于我,并且在编辑工作中给予我大力支持。尤塔·海德格尔(Jutta Heidegger)女士和路易丝·米夏埃尔森(Luise Michaelsen)女士帮助阅读了校样,在此一并致谢。

布里吉特·席尔巴赫

1998年5月于魏玛

全书概览

上 卷

第一章	作为艺术的强力意志(1936-1937年)	3
第二章	相同者的永恒轮回(1937年)	245
第三章	作为认识的强力意志(1939年)	463

下 卷

第四章	相同者的永恒轮回与强力意志(1939年)	643
第五章	欧洲虚无主义(1940年)	669
第六章	尼采的形而上学(1940年)	889
第七章	对虚无主义的存在历史规定(1944-1946年)	964
第八章	作为存在历史的形而上学(1941年)	1033
第九章	关于作为形而上学的存在历史的草案(1941年)	1105
第十章	回忆到形而上学中去(1941年)	1133

人名对照表

Adam 亚当	George, Stefan 斯退芬·格奥尔格
Anaximander 阿那克西曼德	Gersdorf, Frh. Carl v. 盖斯多夫
Aristoteles 亚里士多德	Gilson 吉尔松
Arnauld 阿尔诺	Goethe 歌德
Bachofen 巴赫奥芬	Haeckel 海克尔
Baeumler 贝姆勒	Händel 亨德尔
Bertram, E. 贝尔特拉姆	Hegel 黑格尔
Bismarck 俾斯麦	Heidegger 海德格尔
Böhlendorff 波林多夫	Hellingrath 海林格拉特
Bosses 博斯	Heraklit 赫拉克利特
Bruck, Moeller v. d. 布鲁克	Herder 赫尔德尔
Burckhardt, J. 布克哈特	Hesiod 赫西俄德
Cicero 西塞罗	Hildebrandt 希尔德布兰特
Clarke 克拉克	Hölderlin 荷尔德林
Clauberg 克劳贝格	Hume 休谟
Darwin 达尔文	Jacobi, Fr. H. 雅可比
Descartes 笛卡尔	Jaspers 雅斯贝斯
Diesel 狄塞尔	Kant 康德
Dilthey 狄尔泰	Klages 克拉格斯
Dostojewski 陀斯妥耶夫斯基	Leibniz 莱布尼茨
Duns Scotus 邓斯·司各特	Locke 洛克
Dürer, A. 丢勒	Luther 路德
Empirikus, Sextus 恩披里柯	Machiavelli 马基雅弗里
Epikur 伊壁鸠鲁	Marx 马克思
Erasmus 埃拉斯穆	Münchhausen 明希豪森
Forster - Nietzsche, E. 福斯特 - 尼采	Nietzsche 尼采
Gast, Peter 彼得·加斯特	Otto, W. F. 奥托
Gerhardt 盖尔哈特	

Overbeck, F. 弗兰茨·奥维贝克

Parmenides 巴门尼德

Paul, Jean 让·保罗

Periander 伯里安德

Platon 柏拉图

Pöggeler 珀格勒尔

Protagoras 普罗太哥拉

Puschkin 普希金

Reinhardt 赖因哈德

Rickert 李凯尔特

Rilke 里尔克

Schelling 谢林

Schiller 席勒

Schlehta 施莱希塔

Schleiermacher 施莱尔马赫

Schopenhauer 叔本华

Seneca 塞内加

Seuse 绍伊瑟

Socrates 苏格拉底

Sophokles 索福克勒斯

Spinoza 斯宾诺莎

Stifter 斯蒂夫特

Suarez 苏亚雷斯

Taine, H. 泰纳

Tannery 唐内里

Tauler 陶勒

Thomas v. Aquina 托马斯·阿奎那

Thukydides 修昔底德

Turgenjeff 屠格涅夫

Vischer, Fr. Theod. 费舍

Volder 沃尔德

Wackernagel, Jakob 雅各布·瓦克纳格尔

Wagner, Richard 理查德·瓦格纳

Winckelmann 温克尔曼

Windelband 文德尔班

Zelter 策尔特

译 后 记

一

在海德格尔前期哲学中,尼采未成为一个重要的课题。无论在早期弗莱堡和马堡讲座中,还是在前期代表作《存在与时间》中,海德格尔对尼采都少有关注和述论。而三十年代中期以后,情况发生了变化。在1936年至1942年间,海德格尔在弗莱堡大学做了六个尼采专题讲座,依次为:1、《尼采:作为艺术的强力意志》(1936—1937年冬季学期);2、《西方思想中尼采的形而上学基本立场:相同者的永恒轮回》(1937年夏季学期);3、《尼采的第二个不合时宜的考察》(1938—1939年冬季学期);4、《尼采关于作为认识的强力意志的学说》(1939年夏季学期);5、《尼采:欧洲虚无主义》(1940年第二个三分之一学年);6、《尼采的形而上学》(1941—1942年冬季学期,已预告而未做成)。

眼下的《尼采》两卷本就是作者根据上列讲座(第三个除外)整理而成的,此外又加上了相关的四篇论文(作于1941年和1944—1946年)。因此,从时间跨度上讲,海德格尔的《尼采》书历经了整整十个年头。而上列各个讲座的原稿,现在也均已收入海德格尔《全集》第二部分中,分别列为第43、44、47、48、50卷(这几卷在内容上自然与《尼采》书多有重合)。

海德格尔讲了六个学期的尼采,没有重复的内容。这本身就

是大师作派了。断不像我们国内常见的教授先生们,备好一、二个课后就可以管一辈子用了。显然,海德格尔是胸有成竹地进行他的尼采课程的——要知道那时正在战乱的喧嚣中!在讲座中,他先讲了尼采与美学(第一章),接着讲尼采与形而上学(第二章),再讲尼采与知识学(第三章),然后讲尼采与欧洲虚无主义问题(第五章)。这差不多就是现有《尼采》书的次序了。

如果说海德格尔《尼采》上卷的主要工作是按照哲学门类系统地清理尼采哲学,那么,下卷除了总结尼采形而上学外,更加显突了“存在历史”(Seinsgeschichte)课题,把形而上学(包括尼采形而上学)置于“存在历史”框架之内。必须指出的是,形而上学史只是海德格尔所谓“存在历史”的一部分,处于“第一个开端”与“另一个开端”之间,这个“之间”就是自柏拉图到尼采的哲学史。海德格尔在本书下卷中做了大量的概念史分析工作,旨在探讨形而上学哲学的起源和终结(完成)。

二

尼采何许人也?海德格尔称之为“最后一个形而上学家”。这个意思应该从两个方面来了解。首先,在海德格尔看来,尼采是一个激进的形而上学批判者,对于传统形而上学的本质——柏拉图主义——有着清楚透彻的认识,可以说是一位规定形而上学的形而上学家。其次,尼采建立了最后一个形而上学体系,即“强力意志的形而上学”,一种极端的和完成了的主体性形而上学,从而把西方形而上学带向了完成。

“形而上学的尼采”可以说是在海德格尔那里确立起来的。此

前的尼采形象并非如此。此前——此后亦难免——的尼采形象有何特点呢？大致有二：凶险恶毒、浪漫轻率。前者盖出于政治的或心理(学)的评判，后者基于文学的评判。这两点往往被糅合在一起，遂造成一个恐怖怪异的尼采。这不能说没有尼采本人的原因。众所周知，此公为人荒诞不经，为文狂放无羁，而且终于精神错乱了。文化乱象、各色名流，尼采都要骂一骂，一直咒到上帝老爷的末日。这等人物，在传统一息尚存、文化还讲究个体面修饰的十九世纪，自然难有容身之地的，也就不免被误解、被排斥、甚至于被敌视了。

的确，尼采是容易被轻薄的。海德格尔却想扭转风气。我们也知道，凡海德格尔做的各类解释工作，受非议者居多，典型者如他的希腊思想解释，康德哲学解释，荷尔德林诗的解释等，其尼采解释亦不在例外。这是奇怪的。就其尼采解释来说，海德格尔总以为，他并不是在与尼采的文字、著作辩论，而是在与“实事”本身“争辩”。

海德格尔追溯词源，认为在古高地德语中，“实事”或者“事情”(Sache)本来就含有“争执”、“争议”的意思。在本书“前言”中，海德格尔径直指出：“实事，即争执，本身乃是一种争辩”。这里的德文“争辩”(Aus-einander-setzung)一词难以完全地译成中文——阿佩尔甚至说它不能被译成外文。^① 在字面上看，它是一种既“分”又“合”的“设、置、定”(Setzen)；从态度上讲，它可以说是一种既接纳(理解异己)又拒绝(持守本己)的姿态，差不多接近于黑格尔意义上的“扬弃”(Aufhebung)了。所以，在海德格尔看来，一种

^① 阿佩尔：《争辩》，美茵法兰克福 1998 年，第 7 页。

起于“实事”的争辩性解释不应拘执于文本,而必定要在解释中“添加”某种来自“实事内容”的东西。如若有人把这种“添加”指责为“穿凿附会和任意专断”,海德格尔也毫不客气,干脆讥之为“门外汉”。^①

三

据海德格尔自陈,他的尼采解释有两个目标:一为“切近目标”,是要认识尼采“哲学基本学说”(尼采形而上学的基本结构);二为“最远目标”,是要对作为形而上学之完成的尼采形而上学的“争辩”,而在“存在历史”意义上,这同时也是对“另一个开端”的“准备”。

一般而言,我们应当如何来了解一种形而上学,诸如康德、黑格尔的形而上学,或者叔本华、尼采的形而上学呢?这个问题并不简单。海德格尔认为,形而上学是关于存在者整体的真理,即对存在者的揭示。形而上学这种“真理”首先揭示出存在者作为存在者是“什么”(Was),存在者整体存在的“如此实情”(Daß)和存在者整体的存在“方式”(Wie)。存在者的“什么”,即“存在状态”,被称为“什么存在”(Was-sein),即拉丁文的“本质”(essentia);存在者整体存在的“如此”和存在者整体的存在“方式”被称为“如此存在”(Daß-sein),即拉丁文的“实存”(existentia)。“本质”和“实存”是形而上学的两个最基本范畴,以至于各色的形而上学总不免在这两个范畴之间颠来倒去。进而,存在者之存在是变动不居的,存在

^① 海德格尔:《尼采》下卷,美茵法兰克福 1998 年,第 236 页。

者之真理也与之相应地改变着自身,因此也就有了“真理的本质”和“真理的历史”——“真理”和“历史”——的问题。最后,无论何种形而上学的“真理”,都需要有人来“保存”(安排、奠基、传达),所以就要求某种“人类”。

于是,在海德格尔看来,一般形而上学的本质结构就由以下五个基本环节构成:本质、实存、真理的本质、真理的历史、人类;更简化的讲法就是五个基本概念:“本质”、“实存”、“真理”、“历史”、“人类”。这样五个环节,海德格尔称之为“形而上学统一本质”的“五重性”。所谓“五重性”(das Fünffache)是强调五者的一体交织关系,五者中的每一个同时都命名着其他几个词语所言说的东西。海德格尔的这个看法应该不难为我们认同。在一种形而上学哲学中,本质观、实存观、真理观、历史观和人类观无疑是最重要的五个要素,而且当然是共属一体的。

落实到尼采的形而上学上来,海德格尔就认为,对应于上述五个环节(“五重性”),有五个“基本词语”可以标识尼采形而上学的本质结构:“强力意志”表“本质”,即存在者本身之存在;“相同者的永恒轮回”表“实存”,即存在者整体的存在方式;“公正”表“真理”,即作为强力意志的存在者之真理的本质;“虚无主义”表“历史”,即在强力意义上得到规定的存在者之真理的历史;“超人”表“人类”,即为强力意志和相同者的永恒轮回所要求的那个人类。在具有总结性意义的本书第六章“尼采的形而上学”中,海德格尔对尼采形而上学作了一种结构性的理解,其基本策略就是对上述五个“基本词语”的分析。

这五个“基本词语”代表着尼采的“哲学基本学说”:强力意志说、永恒轮回说、公正说、虚无主义说、超人说。海德格尔引证过尼

采的一则笔记：“争夺地球统治地位的斗争的时代就要到了——这场斗争将打着哲学基本学说的旗号”。^① 该笔记写于 1881—1882 年间。尼采正是在这个时候开始认识和谈论上述“哲学基本学说”。《曙光》一书作于 1881 年，“永恒轮回”这个“最沉重的思想”也是同年形成的；在此后不足十年的时间里，即海德格尔所谓尼采的“巅峰时期”，关于存在者整体的真理“力求在他的思想中形诸文字”（注意这里的主宾关系！），终使尼采趋于癫狂。

但尼采的“哲学基本学说”是如何与“争夺地球统治地位的斗争”联系在一起的呢？这个问题关系到海德格尔对尼采形而上学的定位。海德格尔认为，正是在尼采的强力意志形而上学中，“现代”（西方形而上学时代）趋于完成。而在这种“完成”（即极端的展开过程）中，实现着两种极端的可能性：一是所谓“世界统治”（“对存在者的控制”）的极端可能性，二是所谓“人类纯粹根据自身来决定自己的本质的尝试的极端可能性”，亦即主体性的完全展开。按照海德格尔在别处的讲法，这也就是“世界成为图象”和“人成为主体”两大现代进程的完成。“现代”的基本进程是“对作为图象的世界的征服过程”。^② 这种“争夺地球统治地位的斗争”具有形而上学的性质，是以形而上学——其极端形态就是尼采的完成了的主体性形而上学——为基础的。

“现代”的历史性完成（终结）也意味着“存在历史”的“另一个开端”和另一种开端性的存在“思想”的肇始。为此作准备，是海德格尔自设的尼采解释的“最远目标”，也就是一种后形而上学思想

① 参看海德格尔：《尼采》下卷，美茵法兰克福 1998 年，第 234 页。

② 参看海德格尔：《林中路》，美茵法兰克福 1994 年，第 93 页以下。

的任务了。

四

本书初版于 1961 年,由德国京特·纳斯克出版社(弗林根)出版,后被辑为海德格尔《全集》之第六卷,由德国维多里奥·克劳斯特曼出版社出版(布里吉特·席尔巴赫编,美茵法兰克福,上卷 1996 年,下卷 1997 年)。中译本根据单行本增补第六版(德国京特·纳斯克/克莱特-科塔出版社,斯图加特 1998 年),该单行版是依据全集版重印的,也包含了全集版新增的“作者边注”。

书中的“注释”包括海德格尔的“原注”、“作者边注”和中译者所加的“译注”。所谓“作者边注”(Randbemerkung)是海德格尔生前在他自己的样书(《尼采》1961 年第一版样书)上做的一些批注,现由全集版编者布里吉特·席尔巴赫女士(Brigitte Schillbach)整理并补入新版中。有关具体情况,可参看本书下卷中的“编者后记”。译者所加“译注”主要包括两方面:一是对难以移译的原文词句和比较费解的义理作必要的解释和说明;二是标明中、外文的参引资料。不待说,这项工作带有译者见识的局限性。

这里还有必要说明一下对本书中 Ereignis 一词的翻译。正是在其尼采讲座时期,海德格尔完成了现在被编为《全集》第六十五卷的《哲学文集——论本有(Ereignis)》一书(作于 1936—1938 年,出版于 1989 年),开展了他的“本有”(Ereignis)之思。这个词在本书上卷中较少出现,而在下卷中,特别是在下卷的“作者边注”中,却是经常出现的。Ereignis 的翻译较为复杂,我们一般把它译为“本有”,以体现它与“存在”以及相关动词“居有”(ereignen)等的联

系;但根据上下文的具体情况,我们有时也译之为“居有事件”或“事件”。

中译者在翻译时参考了《尼采》英文译本。《尼采》英译本对德文原著作了重新编排,原著上、下两卷被分为四卷,且在内容上亦有变动。英译本四卷之计划如下:

第一卷:《作为艺术的强力意志》(即原著上卷第一章),David Farrell Krell 译,纽约 1979 年;

第二卷:《相同者的永恒轮回》(即原著上卷第二章,另加《演讲与论文集》中的“谁是尼采的查拉图斯特拉”一文),David Farrell Krell 译,纽约 1984 年;

第三卷:《作为认识和形而上学的强力意志》(即原著上卷第三章,原著下卷第四章以及原著下卷第六章),John Stambaugh, David Farrell Krell, Frank A. Capuzzi 译,纽约 1987 年;

第四卷:《虚无主义》(即原著下卷第五章,原著下卷第七章),Frank A. Capuzzi, David Farrell Krell 译,纽约 1982 年。

这就是说,英文版《尼采》四卷收录了原著十章中的七章,余下的三章(原著下卷第八、九、十章)则未收入其中。但这三章此前已经另有一个单独的英文译本,立题为《哲学的终结》(The End of Philosophy),John Stambaugh 译,纽约 1973 年。

译者参考了上述四卷《尼采》英译本以及《哲学的终结》英译本,并且在翻译时有选择地利用了英译本的部分译注。原书各章中的小节没有标号,中译本从英译本,予以分节标号(用“第 * * 节”标示),以为明确。

译文中的[]用于标示希腊文和拉丁文的中文翻译(也有少数几处法文翻译);有必要注明的德文原文词句则用()标示。书后

的“人名对照表”是译者制作的,凡在本书正文中出现的人名均已收入此表中。

五

本书上卷的译事是从1999年上半年开始的,先断断续续在国内做了一些,后到德国波恩,居莱茵河畔,集中做了几个月,然后又迁居山城伍泊塔,2000年初至2001年初的一年多时间(中间有过间断)多半耗在上面了。在德国做海德格尔写的《尼采》书,心里是经常形成种种感慨的,特别是在世纪末的时候。

本书下卷的译事始于2001年上半年,其时译者仍滞留伍泊塔。六月回国继续进行。因回国后生活动荡,诸事繁乱,教务沉重,全部译文至2002年春天才告完成。

下卷第五章“欧洲虚无主义”中的第1—3节(德文版原文第23—45页)和第六章“尼采的形而上学”中的第1—4节(原文第231—262页)由翟三江先生译出初稿,我对他的译文作了加工和统一。翟三江先生还通读了上、下两卷译文,找出了不少疏漏和错误。我感谢他的友情支持和合作。

下卷第六章“尼采的形而上学”曾作为阅读材料在本人主持的研讨班上讨论过(2001年秋季学期),浙江大学人文学院美学、哲学等专业的部分研究生参加了讨论。我在此感谢参加研讨班的各位同学对译文初稿提出的各种批评意见。

值此机会,我要感谢德国亚历山大·洪堡基金会对我的科研资助,使我得以有近两年时间在德国从事自由的学术活动,《尼采》译文的大部分工作正是在这两年里完成的。同时我要感谢伍泊塔大

学哲学系的克劳斯·黑尔德教授(Prof. Dr. Klaus Held);作为我的邀请人和一年半时间的邻居,黑尔德教授不仅在学术上、而且也在生活上给予我许多帮助。

译文中出现的一些疑难问题,承蒙伍泊塔友人彼得·特拉夫尼博士(Dr. Peter Trawny)和海因里希·霍尼教授(Prof. Dr. Heinrich Hüni)帮助解决。下卷第六章第5节中尼采所引中国古人语句的回译(《左传》:“国将亡,必多制”),我请教了张祥龙教授以及其他同行。商务印书馆的陈小文先生一直督促和支持着我的这项译事,为此费了多年的心思。在此一并致谢。

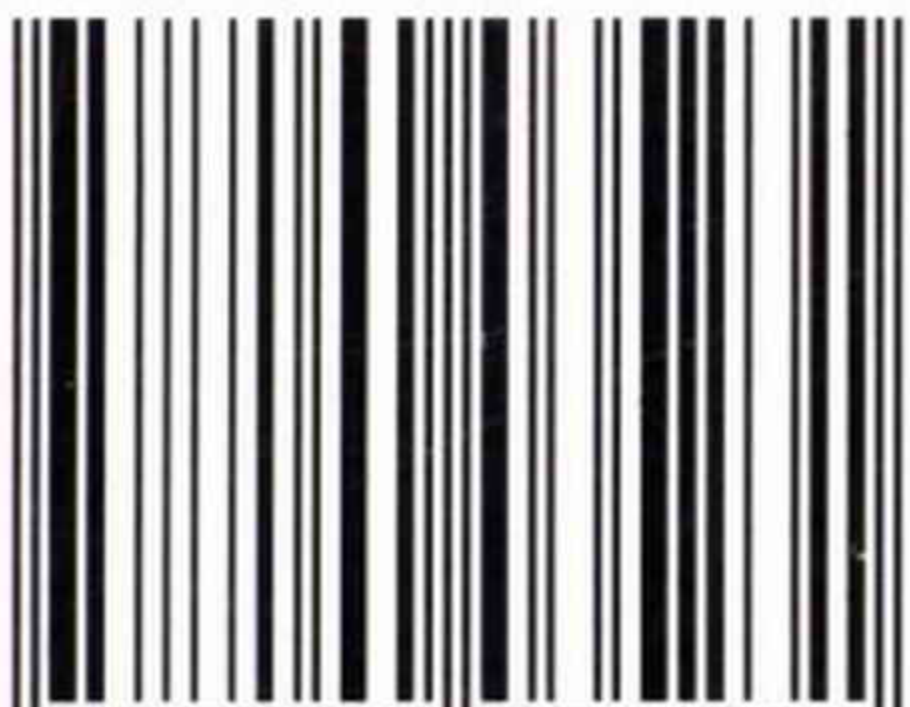
译事繁难,又是如此宏篇巨作,尽管译者已全力以赴,但疏忽和错讹一定难免。特别是文中出现了大量的希腊文和拉丁文词句,译者只是初习这两门古典语言,知识浅薄,想必在译文中留下了若干伤疤,不当不确处恐怕不在少数,敬请识者指教。惟愿译界形成严肃的批评风气,推动事业的进展。

孙 周 兴

2001年4月12日记于伏林根街

2002年5月2日再记于南都德加

ISBN 7-100-03523-6



9 787100 035231 >

(全两册)

ISBN 7-100-03523-6/B · 529

定价：59.00 元

