

中文版前言

德文版《海德格尔全集》于 1975 年启动，迄今已出版了 80 余卷（按计划将编成 102 卷）。已出版者包含了海德格尔著作（含讲座、手稿等）的基本部分（即全集第 1—3 部分），余下未出版者多为书信、札记等（全集第 4 部分，第 82 卷始）。随着德文版《海德格尔全集》出版工作的顺利推进，世界范围内的海德格尔翻译和研究已呈蓬勃之势，目前至少已有英、法、意、日四种文字的全集版翻译，据说西班牙文和阿拉伯文的全集版翻译也已经启动。相比之下，汉语的海德格尔翻译仍然处于起步阶段，甚至不能与亚洲邻居的日、韩两国比较，严肃的译著至今只有十几种而已。这种状况是令人羞愧的。

为让中文世界更完整、更深入地理解海德格尔思想，经反复酝酿，我们计划根据《海德格尔全集》版，编辑出版中文版《海德格尔文集》，收录海德格尔的代表性著作 30 卷，其中前 16 卷为海德格尔生前出版的全部著作（我们依然认为这一部分是《海德格尔全集》中最值得关注的，包含了作者已经稳定下来的思想），而其余 14 卷为海德格尔的重要讲座稿和手稿。我们假定，这 30 卷属于海德格尔的“基本著作”，基本上已能呈现海德格尔思想的总体面貌。当然，我们也并不因此否认其他卷本（讲座稿和手稿）的意义，

(时间内的、非时间的、超时间的现实)所作的标画和划分中,究竟是什么东西使得时间和时间概念,使得对于时间的理解性观视(Hinblick)能具有这种特有的、至今总是被当作自明的东西而接受下来的作用?

与时间和时间概念本身的根本含义相应,时间概念的历史反⁹过来又不是一种随意的历史学意义上的考察。而这一区别向我们提示出了关于时间概念史的基本的探察方式。关于时间概念的历史学可以做成一种有关时间的各种观念和有关时间概念的各种表述之汇集。人们似乎可以指望,通过这样的一种关于时间概念的教条图式般的概览,就可赢得一种对时间本身的理解,并借此赢得对特殊的时间性现实即“历史”和“自然”加以刻画的基础。但是,在未曾首先弄清这样的历史学认知所不断追问的东西究竟为何之前,这种对有关时间的观念的费尽心力的收集就依然是盲目的。从有关时间概念的历史学那里,我们永远也不能获得对时间本身的理解;相反,正好是我们先行即已掌握的那种关于时间现象的领悟,方能允许我们获得对从前的时间概念的理解。

那么,对于把历史和自然规定为时间性现实而言,以上就时间概念进行的简单的讨论是不够的么? 时间概念的历史将向何处去? 这个历史只是关于以前人们所曾经想到的东西的一种事后的了解,而在对于时间和时间性现实的所谓“系统化”讨论方面,它并未得出任何结果。由于人们相信:一种系统化的哲学讨论在一种彻底的意义上应该是可能的(这种讨论却不必在最内在的根基上就是历史性的),以致上述关于时间的系统讨论的观念长期以来一直引导着人们。但是,如果这里所显示出来的实情应该是:正是哲

学研究的根本问题即关于存在者之存在的问题以逼迫之势使得我们朝向一种本源的研究领域推进——而这个领域就存在于有关哲学研究的历史性认识与系统化认识这种传统式划分之先，那么，我们就只有通过一种逾越历史的途径，去赢取关于存在者之存在的研究之导向，这就等于说，我们的研究方式既不是历史的，也不是系统的，而是现象学的。

按照本讲座的目标，我们还需要指明这样的一种基础性研究的必要性和意义，但确切地说，我们要依据有待探讨的事情的课题内容，而不是依据对哲学观念的一种随意的发明或者基于某种所谓的哲学立场，来对此加以指明。我们要将上述源本的研究方式（它先行于历史的和所谓系统的研究方式而存在）理解为现象学的研究方式。作为哲学的课题所具有的对象方式以至存在方式恰好就要求这样的一种研究方式本身。不过，在一开始我们还是要按传统的方式来进行讨论。

关于时间概念史的历史学式(historische)阐明只是为了教学之便而从关于时间现象本身的分析之中分立出来的，而这种阐明本身又是在为可能的历史学理解做准备。

第三节 讲座的大纲

关于历史与自然之现实的基本问题，也就是关于某一特定的存在领域之现实的基本问题。时间概念则是探询存在问题的指导线索。据此，探询一种存在者之存在的问题——如果要对这一问题予以彻底理解的话——就与关于时间现象的探索紧密地联系到

实现的。因而，这种哲学就是传统主义的；它由此而接受了一套与
14 完全确定的提问方式相应的完全确定的体系，并进而在一种完全确定的立场中走向了具体的科学。

只有着眼于这一哲学式科学之革新的方式与范围这一主要特征，我们才能够把握十九世纪中叶前后科学的局面。关于这一局面，可以通过当时所有科学中的一个口号来加以规定：经验事实，而不是思辨和空疏的概念。这一口号的流行有着多方面的原因，而首要的原因就是唯心主义体系的瓦解。各门科学都倾其全力集中于各经验领域，确切地说，就是集中于两个当时已彼此分离的历史性世界的领域和自然的经验领域。当时，在哲学思考上多少还有一点生命力的，是在一种贫乏而粗糙的唯物主义形态中占统治地位的所谓自然科学的世界观。

历史科学在根本上放弃了哲学式的思考。就其一般的精神取向而言，它还生活在歌德和莱辛的世界中；对它而言，只有具体的工作才是决定性地有效的，而这就意味着一种遵奉“事实”的倾向。这一倾向要求做好历史中的一项首要的课题：史料(Quellen)的阐释与维护。与之一道，文献学批评和解释技艺得以齐头并进地成长起来。就其方法上的取向和它的原理而言，一种事实性的解释——人们用它来指称一种对史料中现成已有的材料的“见解”(Auffassung)——依然忽略了历史学家各自的精神存在状况；而关于历史材料的见解向来都是随着在历史学家那里活跃着的冲动而变动不居的。这些“见解”是各式各样的，而从七十年代以后，它们本质上是从政治中汲取营养的。除此以外，还存在过一种文化
15 历史的思潮。由这一思潮，出现了八十年代的这样一场讨论：历史

能成功地实现对各门历史学科加以哲学的理解这一任务。这样，为了实现这一积极的、全新的和独立提出的任务，狄尔泰就不得不建立一门心理学、一门关于意识的科学，但这一心理学既不是自然科学的心理学，也不是认识论课题意义上的心理学，而毋宁说，这一心理学的课题在于：将“生活”的结构本身作为历史的根本现实加以考察。在狄尔泰的提问中，决定性的东西不是关于历史科学的理论，而是那种要将历史现象的现实收入眼界并由此出发去阐明解释的方式与可能性的倾向。诚然，他还没有如此彻底地提出问题；他同样地活动在同时代人提问方式的框架之内，这就是说，在追问历史科学之现实的同时，他也提出了关于认识本身的结构问题。一段时期以来，此一提问方式（在狄尔泰那里）都占据着主导地位，而他的著作《人文科学导论》在根本上就是以科学论为指南的。

d) 文德尔班和李凯尔特对狄尔泰问题的肤浅化处理 20

文德尔班和李凯尔特接过了由马堡学派和狄尔泰所开创的工作，但却使其走向了平凡和肤浅。问题已被歪曲得面目全非，就是说，这个学派的那种在科学论意义上的提问，变成了一种空疏的方法论。认识本身的结构、研究的结构、通向各种现实的途径不再得到追问，更没有去追问这一现实本身的结构；研究的课题只剩下科学式表述的逻辑结构。这样的一种倾向走得如此之远，以致在李凯尔特的科学论中，他所讨论的科学已经是不可辨认的了；在这里，起根本作用的仅仅是科学的图式。对于狄尔泰问题的这一变形和浅薄的理解，具有一种不良的结果，它掩盖了狄尔泰提问的真

这就是我们理解亚里士多德的真正的途径。毋宁说,通过这一解释方式,亚里士多德就在根本上得到了重新的理解。但最为重要的还不在于此,而是在于:通过关注于希腊哲学,布伦塔诺本人为哲学的课题本身赢得了自己的视野。天主教信仰体系中的内在困境,首先是三位一体的奥秘和在七十年代关于教皇无错误的解释,驱使他从这一精神世界中越墙而出;不过,虽然他现在已经融入了一种自由的、不受束缚的哲学式科学的潮流中,但同时还依然带有自己原来所特有的视野和对于亚里士多德的尊崇。

对布氏而言,超越传统的道路首先是由笛卡儿所探询出来的。因而在布伦塔诺这里,就显出了亚里士多德-经院派的哲学思考与近代笛卡儿问题的一种独特的混合。在他这里,哲学研究的目标也是在于一种有关意识的科学;但布伦塔诺的《基于经验立场的心理学》(1874年)却表达了一种关键性的思想进展,在其中他首次摆脱了将自然科学的-哲学的方法移植到关于心灵生活的研究之中的做法。他的教职资格论文(1866年)典型地显示了他这一思想流派的特征:*Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientia naturalis*——《真正的哲学方法无非就是自然科学的方法》。如果人们把这一命题解释为一种将自然科学的方法移植到哲学中的要求,那么这就恰好颠倒了它的意思。此命题实际上所说的是:哲学在它的研究领域之内必须恰如自然科学那样行事,这就是说,它必须出自它自己的课题本身而取得它的概念。这一命题不是在宣示一种自然科学方法向哲学中的粗糙的移植,相反是在宣示自然科学方法之排除,是在宣示这样一种主张:就像自然科学在它的领域内所做的那样,哲学也应该在根本上依据其所涉及

的课题的本性而进行自己的探索。

对于心理学的课题而言,上述命题就意味着:在一切关于心灵与肉身、关于感性生活与感性器官之间关系的理论之先,最重要的任务就在于:无论如何要如其直接可通达的那样首先去切实地探察出心灵生活的各种事相(Tatbestände)。这里要做的第一件事情就是“心理现象的分类”,而心理现象之划分所依据的不是一种随意的、从外部引入的原则,相反,它是一种切合于心理现象之本性的分类和归并,而在进行这一归并时,依据心理现象本身的本质,一套基本概念(这些基本概念就来自探索工作所面向的实事之本质)也同时获得了成型。

25 因而,他试图从体验出发,从最广泛意义上的心理现象出发,通过探察在心理领域中所给出的事相来为关于意识的科学创建基础。他首先加以探讨的,并不是关于心灵现象(Seelische)、关于心灵本身、关于心灵现象与生理-生物现象之间关联的理论,而是首先澄清:当我们谈论心灵现象、谈论体验之际,那当场被给予的东西究竟是什么。他的主要著作《基于经验立场的心理学》(1874年)分为两部,第一部讨论的是作为科学的心理学,第二部讨论一般言谈中的心理现象。这里,“经验的”所指的不是自然科学意义上的“归纳的”,而恰好是指“合乎事实的、非想象的”。也就是说,在他这里,首先必须去做的事情就是:描述心理现象本身的特质,规整心理现象的多方面的基本结构,由此再去进行一种“分类”的工作。“分类”就是指对已然既与的(心理)事相进行划分、归并。如同人们所说的那样,此归并总是在某种观点的支配之下实现的。此观点就是我所着眼之处,凭此着眼之处,我在一个课题领域中实

到太多的东西,因为他们自己本身就已然发现了在这部书中所读到的思想。而这部书的包含着决定性内容的第二卷,则根本未获得看重。人们只是察觉到,第二卷似乎又倒退到了心理学,而胡塞尔却正好在第一卷里曾经反对过心理学在哲学中的移植。

在一定程度上,造成此误解的责任,也要归因于胡塞尔在这一卷的导论中对其工作所做的自我解释:“现象学是描述的心理。”相对于其所获得的成果而言,对自己著作的这一自我解释是完全不恰当的。换言之,当其为此项研究写这篇导论的时候,胡塞尔尚不能真正地洞观他在这一卷中实际上所贡献出来的思想。迟至两年以后,他才在他的《系统哲学的原则》(1903年)里更正了他的这一错误解释。

作为一部如此具有根基性意义的著作,《逻辑研究》并没有带给我们任何一种深刻的可以对情感需要这类东西进行驾驭的认识,而是出入于一些完全专业而枯燥的问题之中;它探讨的是对象、概念、真理、命题、事实、规则等等。该书的第二卷富有积极的内容,它的副标题为:《关于现象学和认识理论的研究》。它包含六项内容广泛的专题研究,而这些研究之间的联系并不是轻易就能够看清的: I.《表述与含义》; II.《种的观念统一与现代抽象理论》; III.《整体与部分学说》; IV.《独立与非独立含义的区分和纯粹语法的观念》; V.《意向式体验及其“内容”》; VI.《关于认识的一种现象学阐述的原理》。对于逻辑学和认识论而言,以上的专题都不是人们所习以为常的课题。而副标题《关于认识的理论》仅仅是一种为顺应传统而生出的说法。按照在导论中的更为严格的讲法,认识论完全不是一种理论,而是“就认识作为特定的种而具有

认一种价值时,我就没有超越意识之外。

我们的主要意图不是在于表明:李凯尔特徘徊在矛盾之中,他有时运用关于表象的现象学的概念,有时则运用关于表象的心理学的概念,而是在于指出:他只是在出发点上,在适合于解释他的理论的范围之内应用了意向性,但是当意向性与他关于表象不是认识的理论相背反时,他就抛弃了意向性。这里的要害在于,⁴² 尽管他在其他的地方都非常地敏锐,但是在回应“按照其自身所给出的那样去接纳事相”这一最基本的要求时,却失去了这种敏锐。他的思想由此而成为无根基的。人们不可以在一种情况下看到实事(Sachen)的强制,而在另外的情况下却对它视而不见;当其刚好与一种预先构想出来的理论相适合时,人们就看到了这些事实,而当其越出了那种理论时,它们就得不到注意。作为一种由布伦塔诺出发的判断理论和认识理论,李凯尔特的思想就提供了这种思想样式的一个典型的实例。我们讨论这个理论,就是为了在此见出判断是如何依存于对实事的把握的。

李凯尔特从布伦塔诺那里接受了判断是认定的规定。我们所要去探究之处,恰好就是这个李氏应用着由布伦塔诺所指明的意向性而同时又对它闭眼不看并陷入了理论构想的地方。现在我们就来简短地看一下这个以布伦塔诺对判断的描述为基础的理论:

李凯尔特说,当我们进行判断时,我们就是在对表象加以赞同或拒绝。在判断中隐含着一种本质性的“实践性”行为。“因为对于判断有效的,对于认识也必须有效,所以,根据判断与意愿和感知(Fühlen)之间所具有的亲缘性,就出现了这种情况:在进行纯粹的理论认识之际,也要牵涉到对一种价值采取态度……只有相对

向。可以说,只有在没有任何认识论教条的情形下,行为的结构才有望得到把握。只有出自并且彻底地经由切当地获得明见的东西,我们才有可能对当今关于意向性的现象学式解释获得一种敏锐并对其进行一种可以成立的批评。我们需要学习着看到:就是在现象学中,意向性也与某种未经澄清的成见有着瓜葛,而这样的成见自然就使得一种像新康德主义那样的背负着教条包袱的哲学很难简捷地看到那昭然若揭的东西。只要我们是教条和门派的方式进行思维,那么我们首先就会倾向于沿着所属教条和门派的路子去进行假定,而当现象在事实上没有详尽地获得开掘之时,我们就越是紧紧地抓住那假定的东西。

在关于行为的探究中,唯一重要的事情就在于:将行为所具有的自身-指向结构保持于眼界之中。在此,我们必须远离一切有关心理之物、意识、人格等这类东西的理论。

c) 意向性本身的根本枢机

到目前为止,我们关于意向性所赢得的理解从形式上讲都是空洞的,不过有一点已经是明确无疑的:在做任何事情之前,我们
47 必须首先自由无拘地面向意向性所具有的那种结构关联本身,而不要把某种关于意识的实在主义的或唯心主义的理论设为背景;我们必须学会看到那既与的东西本身,去看清这一实情:各种行为之间、各种体验之间的关系本身并不是各种事物的复合体,相反,各种行为、各种体验之间的关系本身复又具有意向性的特性,生活的全部联系本身都是由(意向性)这一结构所规定的。我们将进一步看到,这里还存在着不可能一下子加以排除的困难。而为了看

你关注此事”时,这之中就包含了:我期望着你去关注它。除了其它的含义以外,这里还关涉到向他人的传述(Mitteilung):我对他有所期待。或者当我说“我希望……”时,这样我就给出了愿望的表达,即我通报说,我的心灵正被这一愿望所贯注。这样,在以上第一个意义上的给出-表达(Ausdruck-geben),就是关于行为的现成存在、关于这一行为正贯注于我的心灵的通报。就此而言,所谓对一个行为给出表达,它所指的就是:现在我告知,我听到了下面的汽车噪音。

但是,所谓“给出一个感知的表达”,也可以不是指对于行为所作的通报,而是指对于在行为本身中被感知到的东西的传述。在表达的第二种样式里,我不是在就行为及其当下存在作出陈述,我不是申明有关这一椅子的感知正出现在我心中,而毋宁说,现在陈述所陈明的,是被把捉到的东西本身,是作为行为中的被感知者之根据的东西,是存在者本身。现在,表达的这种含义就扩展到了所有朴素的给出对象的行为之中。这样,我就可以在一种空意指中,在对某物的单纯的念想中对其加以陈述。而在这样的陈述中,我不是就一个单纯的表象,就某种主观性的东西,而是就被意谓者本身作出陈述,固然这是以这样的一种方式进行陈述:我并未对我有所讲说的东西的每一步骤进行直观的呈示。当我们谈到感知陈述(Wahrnehmungsaussagen)时,我们需要解决的问题是:在“就感知中的被感知物加以传述”这个意义上而对感知给出表达。一个感知陈述是在对感知中被感知到的存在者作出传述,而不是就感知行为本身进行告知。

现在让我们继续回到我们前面讨论过的物体感知和在其中所

在λόγος σημαντικός(意会性言说)的这一特定的含义即λόγος ἀποφαντικός(陈示性言说)的含义上得到理解,换言之,这里的λόγος(逻各斯)就是作为θεωρεῖν(理论)的λόγος(逻各斯),是在把捉着实事且仅仅把捉着实事的传述这一意义上的言说。据此,在组合词“现象-学”(Phänomeno-logie)中,λόγος(逻各斯)也要在λόγος ἀποφαντικός(陈示性言说)之意义上得到理解。

117 b) 关于“现象学”的意义整体的规定和与之相切合的研究

现在,我们就可以把“现象学”的这两个已分别获得阐明的组成成分结合起来加以理解。通过上面的说明,我们获得了一种什么样的意义统一体呢?而作为我们上面所描述的那种研究的名称,这个意义统一体在多大的程度上以切合的方式表达了这种研究本身呢?这里出现了一个令人惊奇的情形:作为ἀποφαίνεσθαι(让被道出者自在自足地为人所见)的λόγος(逻各斯)在其自身中就与φαινόμενον(现象)有着内容上的连结。现象学就是λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι φαινόμενα——让那依赖于自身的公开者出自其本身而为人所见。而从根本上来把握,现象学的座右铭“朝向实事本身”无非就是又再次给出了现象学的名称。但这里的意思是说:“现象学”这个名称与关于科学的其他名称——神学、生物学等等——之间的本质性区别在于:“现象学”这个名称没有就这门科学的专题对象之课题内容说出任何东西,而恰好只是说出了——这一点正是我们所强调的——这样的一种方式上的如何:正是基于这种方法上的“如何”,某种东西在现象学研究中才

持有这一定义,他说:“His praeclarris dotibus exsilluit prima hominis conditio, ut ratio intelligentia, prudential, indicium non modo ad tarrenae vitae gubernationnem suppetrent, sed quibus transcenderent usque ad deum et aeternam felicitatem.”^①在这里,人的存在的规定是通过人的超越,也就是通过趋达某物的超越-倾向而得到显明的。而在慈文利(Zwingli)那里,对于人的定义也与此相似:“因此人也……sin ufsehen hat uf Gott und sin wort (仰望上帝和上帝之道),他清楚地显明,根据他的本性,他生来就更与上帝相肖似,etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zweyfel allein daraus flüßt, daß er nach der bildnuß Gottes geschaffen ist (他更是依照上帝样式的造物,是受到上帝引领的造物——就人是按照上帝的形象而受造的而言,以上的这些就都是确定无疑的)。”^②在这里,不仅强调了人作为通向上帝的中途这一规定,而且同时也强调了对《创世记》中这个句子的忠实的遵从:“Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram (我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人)”,^③而这个说法在中世纪规定了整个人类学和人类学的提问方式。之后,当康德以他的方式把人规定为理性人格时,他也接受了关于人格的古老的基督教定义,只不过他以某种方式把基督教的定义非神学化了。

以上这些还很粗略的描述,其目的只是为了使得在前面的批

① 加尔文:《讲习录 I》,第 15 章,第 18 节。——原注

② 慈文利:《论上帝之道的清晰性与确定性》(德语本 I, 56)。——原注

③ 《创世记》,第一章,第 26 节(译文引自中文和合本《圣经》)。——原注

对研究领域的
准备性描述,借此
显露时间现象

特定的概念的吸收：这些概念和问题关联当然就要相对地凭借现象学的方法而重新加以阐明并或多或少地得到严格的理解。然而，我们不仅需要明白，这种与传统的联系也一同带来了成见，而且我们同时还要去争取一种与传统的真切的联系；因为，那种与此相反的见解，即以为哲学可以在一定程度上建起空中楼阁的看法，无非只是一种异想天开——就像过去常常有过的那些哲学家，他们相信可以白手起家凭空创造出哲学。以上所说的这些表明，与传统的联系、向历史的回溯可以具有两种不同的含义：一方面，这可以仅仅是一种传统主义式的做法，在这里，被接受的传统本身没有经受任何批判；另一方面，这一回溯也可以如此进行：就是回复到历史上所提出的那些问题之先，并重新以一种本源的方式去习得(zugeseignet)过去所提出的问题。由这样的一种接受历史的可能性，也就可以理解，对存在的意义这个问题的接纳，并非简单地就是对希腊人所已经提出的问题的一种外表性的重复。毋宁说，如果对于存在的提问是一个真切的问题，那么对希腊人的存在问题的接纳就必定引向如下理解：希腊人的提问是且甚至必定是一种有条件的、暂时性的提问。

b) 通过对存在本身的问题的批判性思考而对现象学的课题域、它的科学的研究方式以及今日现象学的自我理解作出修正

前面的批判性思考已然揭示出了现象学的关于存在本身的基本问题，但却并未透彻地阐明这个问题本身的根据。不过，只有在这个问题获得提出之后，问题之根据以及随之问题之条件才有可

在这里,我们将其作为此在的之中-在加以标揭并进一步作出了刻画的东西,就是奥古斯丁,尤其就是帕斯卡所已经认识到的那种东西的存在论基础。他们并不把那种原本得到认知的东西称之为认知,而是称之为爱_·和恨_·。所有的认知都只不过是对于那些已然通过其他更基本的行为而获得了揭示的东西的一种拥有和一种实现方式。或者毋宁说,认知恰恰只是具有如下这样一种可能性:对那些在非认知的行为中源本地获得了揭示的东西加以遮蔽(Verdeckung)。

对于那些奥古斯丁只是在某种特定的语境中、在此在的原本的认知性存在样式的意义上将其规定为爱_·和恨_·的东西,我们后面却必须将其把握为此在的一种原初的现象——当然不是单方面地、在这一(认知性)行为的限度之内去把握它。毋宁说,只有凭借对于此在的存在样式(在根本上,认知只有在这一存在样式之内才是可能的)的一种更为精到的领受,我们才能去学着理解:如果人们不是在一开始就看到了那种特有的、认知由之而得以从根本上成为可能的存在干系,那么认识自身就将完全是不可理解的。如果人们真切地理解了这一点,那么,那种基于认识论的方法从认识本身出发去说明认识的做法就总会显得荒诞不实,而这样做同样也是荒谬的:在看不到与世界的联系的情况下,去设定那种作为此在而秉有在-世界-中-存在这一根本枢机的存在者,亦即这样去设定此在:以某种方式取消了此在的根本枢机,并把那因此而失去了自身本性的此在设定成一种主体,而这样的设定就意味着对此在之存在的一种完全的颠倒,这样的设定就成了如下难题的根源所在——去阐明由一种虚幻的方式所构想出来的存在者与那种另

外的、被称作世界的存在者之间的存在联系是如何可能的。为了在一个再也不成其为地基的地基上去阐明认知,就是说为了给明显的荒谬加上一种意义,那么当然就需要诉诸一种理论和形而上学的假说。

对于一切把此在的之中-在当作存在者加以解释的尝试而言,此在的之中-在永远都会是一个谜,因为此在的之中-在先天地就不是存在者。每一种解释都把有待解释者引入了各种存在干系之中。而在进行这样的解释之际,这个先行的问题一直都必须起到一种引导的作用:这一有待解释的存在者之存在是否首先得到了真切的经验,它的存在是否得到了充分的规定?但是,此在的之中-在还并不是非得到解释不可,而是首先必须作为其本己的存在样式而获得明见并作为这样的东西而得到体认(hinzunehmen),这就是说,它还必须在本体论上获得界定。这一工作不可以是一种暴行强施,而是恰好相反!当然,与提出这个要求相比,实现这一要求要远为艰难,尤其是难以通过一种真正的开示性的分析来实现上述要求。

在我们过渡到这样的一种分析之前,可以用一个类比来对(此在的之中-在)现象加以说明,而只要这里关系到的是这样一种存在者:我们必须(在形式上)同样地把属于此在的存在样式即“生活”归诸于它,那么这个类比自身与实事本身相距就不会太远。

我们把主体及其内在领域拿来与蜗牛在它的蜗居之中相比较。我清楚地注意到,我们不能期望,那种用来谈论意识之内在和主体之内在的理论,可以在一个蜗牛之蜗居的含义上去理解意识。但是,只要内部和内在的含义依然是未界定的,只要人们从未经验