

存在主义简史

[法] 让·华尔著

馬 清 槐 譯

內 部 讀 物

B086

2

商 务 印 书 館

存在主义簡史

[法]让·华尔著

馬清槐譯

內部讀物

商务印书館

1962年·北京

Jean Wahl

**A SHORT HISTORY OF
EXISTENTIALISM**

Translated from the French
by Forrest Williams and Stanley Maron

Philosophical Library
New York, 1949

內 部 讀 物

存 在 主 义 簡 史

〔法〕让·华尔著 馬清槐譯

商 务 印 书 馆 出 版

北京复兴門外翠微路

(北京市书刊出版业营业登记证出字第 107 号)

京 华 印 书 局 印 装

統一書号: 2017.62

1962 年 3 月初版

开本 850×1168 1/32

1962 年 3 月北京第 1 次印刷

字数 31 千字

印张 $1\frac{4}{16}$

印数 1—3,500 册

定价 (9) 0.20 元

不久以前有一天，当我正要离开巴黎的一家咖啡店^①时，我从一伙学生的旁边走过，其中有一个走过来对我说，“先生，您一定是个存在主义者！”

我不承认我是个存在主义者。为什么呢？当时我没有仔细加以思考，但我无疑地觉得，加上“ist”（什么“主义者”）这一字尾的名词，往往是包含着很笼统的含义的。

在纽约，正如在巴黎一样，存在主义或存在的哲学这个题目已经开始引起人们很大的注意。萨特（Sartre）曾为《时尚》杂志写过一篇文章；有一位朋友告诉我，供十几岁的年轻姑娘看的《小姐》杂志也特别刊登了一篇论存在主义文学的文章；至于马尔文·法尔贝（Marvin Farber），更在他的期刊里说，海德格尔（Heidegger）成为一种国际性的威胁。可见存在哲学已经不仅变成一个欧洲问题，而且也变成一个世界问题了。

要把这个哲学界说得令人满意，也同样是个大问题。“存在”这个词儿，以它今天所具有的哲学涵义来说，是由克尔凯郭尔（Kierkegaard）首先使用的。但我们能够称克尔凯郭尔是个存在主义者甚或存在哲学家吗？他不曾想成为哲学家，特别是不曾想成为一个宣扬一定学说的哲学家。至于在我们这一代，海德格尔就曾经反对过他所谓的“存在主义”，而雅斯贝尔斯（Jaspers）也曾说过“存在主义”是存在哲学的死亡！因此，看来我们只可以把“存在主义”这个名词的应用局限于愿意接受它的那些人，局限于我们不妨称之为巴黎学派，即萨特、西蒙娜·德·波瓦耳（Simone de Beauvoir）、梅尔洛-庞蒂（Merleau-Ponty）这些人了。但是关于这些名词，我们还一直没有一个固定的定义。

① 指 à Café，巴黎著名的存在主义者集会地点。——译者

并且我們还遇到另一个困难，这就是：我們之中大部分人談起存在哲学时所用的方式总带有海德格尔所謂的“不可靠的領域”的性質；这几乎是一种没有办法的情形。我們是在談存在哲学；而这恰好就是海德格尔和薩特爾所要避免的，因為我們所涉及的問題，严格說來，屬於獨自沉思的範圍，不能成為談論的題目。可是我們今天却聚在这里來談論這些問題了……①。

首先，我們必須把存在哲学同我們在，例如說，柏拉圖、斯賓諾莎、黑格尔这样一些人的著作中看到的古典的哲学概念对比一下。据柏拉圖的意見，哲学是对于本質的探求，因為本質是不變的。斯賓諾莎則力求接近一种标志着无上福祉的永生。一般地說來，哲学家总是希望高出于生成的領域之上，找到一个普遍的和永恒的真理。他一般是單純靠推理來進行的，或者他相信他是这样。我們可以說，这一类哲学家里的最后一个是黑格尔，他把这种从理性去了解世界的努力推进得最远。但是另一方面，由于黑格尔強調生成并給予这一概念以重要的意义，他和其他几位哲学家又不同。在这个意义上，他已經离开了柏拉圖、笛卡兒、斯賓諾莎和其他許多人的傳統。然而，黑格尔是相信有一种普遍的理性的。他告訴我們，我們的思想和感情之所以有意义，那只是因为每一个思想和每一个感情是受我們的个性支配的，而我們的个性本身之所以有意义，那只是因为它是在普遍觀念演进的某一个特定的时期，在某一个历史、某一个国家中發生的。要了解我們內在生活的任何活动，我們必須接触到作为我們自我的全体，然后接触到作为人类的更大的全体，最后接触到作为絕對觀念的全体。而这正是克尔凱郭尔——我們可以称之为存在哲学的奠基人——所要起來反駁的概念。

① 本文的內容最初曾于 1946 年在法国“当代俱乐部”的一次集会上作为演講稿发表。这里譯出的是后来經作者略加修訂的文章。——英譯者

克尔凯郭尔反对他在黑格尔方面发现的那种对于客观性的追求和对于全体的热爱，主張真理寓于主观性之中，主張真正的存在是由感情的强度达成的。如果把一个人当作只是一个全体的一部分，那就等于是否定这个人。“人們可以說，”他写道，“我是个体的一刹那，但我不願意是一个体系中的一章或一节。”他把主观的思想者，或者不如說把他称之为个体的、独特的东西同客观的思想者对立起来。克尔凯郭尔說，依靠知識的力量，我們已經忘記存在为何物。他的主要的敌人是一个体系的闡述者，即教授。

根据克尔凯郭尔的界說，存在的个人首先是这样一种人，他同他本身有无限的联系，并无限地关怀他本身和他的命运。第二，存在的个人經常覺得他自己是在生成中，在他面前有一个任务；当克尔凯郭尔把这思想应用到基督教的时候，他說：誰也不是基督徒，他是变成基督徒的。这是一个不断努力的問題。第三，存在的个人是热情的，是由于一种热烈的思想而热情奔放的；他受到灵感；他是一种有限中的无限的体现。这种激发存在者的热情（并且这使我們获得第四个特征），就是克尔凯郭尔所謂“自由的热情”。

在克尔凯郭尔的哲学中，选择和决定这两个概念具有头等重要的意义。每一个决定都是一种冒險，因为存在者覺得他四周和内心充滿着不能确实知道的东西；尽管如此，他作出决定。請注意，我們剛才关于存在者的思想方式和存在方式所說的这些，也就表示了他的思想的对象是什么，也就是說：无限；因为一个人以这种无限的热情，所要求的就只能无限。这样，探求的方式决定了探求的目的；同时，因为我們和这无限直接相接触，我們的决定便永远是在万有与虛无之間的決定，象易卜生所特別揭櫫的那样。在这些热情和决定的影响下，存在者将不断地力求簡化他自己，回到原来的、有确实根据的經驗方面去。

可是，我們至今还只談到克尔凯郭尔的哲学的主观主义的方法

面。对他來說，正如对我們将要加以討論的其他哲学家一样，如果不同一个实在发生某种亲密的关系，也就沒有主观的一面。1854年他在他的《日記》中写道，“一个基督徒的存在就是和上帝的接触。”存在者必須經常感到自己是在上帝的面前，并且把这种面对着上帝的想法恢复为基督教的思想。但是，感到自己是在上帝的面前，也就是感到自己是个有罪的人。由此可見，人們是由于犯了罪过、特别是由于对犯了罪过的自觉，才参加宗教生活的。可是既已入于宗教的領域，人还得不断向前努力，通过一种精神的旅程，从接近于哲学的宗教再进到宗教的最高阶段。在宗教的最高阶段，理性就引起人的反感，因为在永恒实在誕生于历史上的某一时间和某一地点这个概念中，我們遇到了上帝肉身化的肯定。

因此，存在的个人将是这样的人，即：他是由于同本身以外的某个东西接触而具有这样一种强烈的感情的人。他将要經驗一种認識上的十字架的苦刑。他无限地焦虑不安；他无限地关心他的存在，因为一种永恒的痛苦或是一种永恒的快乐将由他同上帝的关系而决定。这样，他将同克尔凱郭尔称之为“絕對的对方”的东西发生关系，也就是說：一位上帝，这个上帝虽然卫护着人，但是对于个人來說却是絕對地性質不同的；它是一种无限的爱，它无疑地也包容对我們的爱护，但是我們觉得它不是我們自己，因为以我們的基本个性和罪孽深重的情况來說，我們是和它格格不入的。

我們已經說到，克尔凱郭尔是从两方面来对抗黑格尔的：一方面強調主观性，另一方面認為个人的强烈感情具有重大意义。除这些特征以外，我們还必须提到，克尔凱郭尔重視可能性这一观念。在黑格尔看来，世界是永恒观念的必然展露，自由是被理解了必然。相反地，在克尔凱郭尔看来，存在着真正的可能性，認為任何否認可能性的哲学都是专断的、令人窒息的。并且，可能性的观念是同时間的观念联系在一起的，我們可以把克尔凱郭尔的断

裂的、脫节的时间同黑格尔的邏輯地不断发展的时间互相对比，正如我們上面把克尔凱郭尔的主觀的、热情的辯証法同黑格尔的辯証法作了对比一样。

自然，克尔凱郭尔的思想提出了許多問題。一方面，我們問克尔凱郭尔有沒有一种傾向，把問題說成是无限与有限的結合，用这种方式来解釋这个不可解的神秘并使之理性化？尽管他想向我們表现出对于理性的反感，但是否他因此也稍稍減輕了反感的成分？另一方面，克尔凱郭尔本人也理解到，基督的降临人間这一件事并不构成最高的不可解的神秘，只有在誰都沒有見过上帝的降临的条件下，这才是一个最高的不可解的神秘。“每逢我默想这一問題，”克尔凱郭尔写道，“我的思想就觉得迷惘起来。”讓我們再补充一句，只有对于住在下界的人來說，才有这种不可解的神秘；对于受上帝眷顧的，也就是对于見到了真理的人來說，这种神秘也就消失了。总之，这整个的安排只有从“塵緣很深的”观点来看才是存在的。但也許这并不构成一个真正的反对意見。一般地說，我們很难断定这样一些意見究竟是反对的意見，还是由于強調了那个神秘而給克尔凱郭尔的概念更加作了补充。关于主觀性与历史之間的关系（因为那主觀的强烈感觉是不可解地以一个客觀历史事实为根据的）以及永恒与历史之間的关系（因为，如果那肉身化的刹那是一个永恒的刹那，神秘就有消失的危險）所提出的一些問題，我們似乎也可以这样說。

毫无疑义，我們可以把存在哲学的历史追溯到克尔凱郭尔所認識的一位哲学家謝林，追溯到謝林在逝世前不久同黑格尔所作的論战。謝林把他的所謂“实証哲学”或他的“不能理解的偶然性的肯定”来同黑格尔主义相对抗。在青年时代的黑格尔的著作中，我們甚至可以找到某些与克尔凱郭尔的思想并无二致的特征；但我們必須当心，不能誇大青年黑格尔的历史意义。而且，甚至确实

渗进了黑格尔哲学中的带有克尔凱郭尔色彩的成分，也在轉变的過程中丧失了它們的主觀断言的特性了。

我們甚至可以把存在哲学追溯到康德，因为他曾指出我們不能从本質推断存在，从而反对了本体論的証明。存在不再是由于本質的圓滿，它变成了設置和肯定。在这个意义上，我們可以說康德在哲学中开辟了一个新的时期。或者我們可以追溯到巴士喀和聖·奧古斯丁，因為他們用一种更切近于个体、更切近于个人的思考来代替了純粹的思辯。可是，我們同样还是可以說，我們所以能够認識和了解存在哲学的这些早期的預示，正是因为有过一位克尔凱郭尔的緣故。

*

*

*

存在哲学的历史上的第二件大事是，两位德国哲学家——雅斯貝爾斯和海德格尔——把克尔凱郭尔的思想改用更易于了解的說法表达出来。

我們可以認為雅斯貝爾斯的哲学是克尔凱郭尔的哲学的一种世俗化和概括。在雅斯貝爾斯的哲学中，我們的注意力不再被指向耶穌，而是指向我們的存在的背景，在这个背景中我們只可以瞥見一些分散的領域。人类有着多种多样的活动，我們每一个人都有着多种多样的可能性。但是我們发展一个，我們就牺牲另一个，因此我們便永远达不到黑格尔自誇他通过观念的不断发展为必然的結論这一办法而能够达到的那个絕對。在雅斯貝爾斯的哲学中，絕對是“隱藏的东西”，它在捉摸不定的片断中、在好象間歇的閃电似的散射的閃光中显露出来。我們怀有一种我們的思想或非思想陷入其中的黑皮的感觉。因此，我們是注定要“失事的”；我們的思想一败涂地，但却正是在这种災禍中，由于思想感觉到万物所由产生的那上帝的背景，而完成了它的使命。

我們知道，这个背景是真实的東西；我們从它那方面获得我

們的實在；然而我們不能解釋它，並且作為存在者，我們甚至不能完全說明我們自己。但在這種對失敗的知覺中，我們能夠充分認識自己，而這種知覺，我們在拚命努力的情況下感受得最為深刻。不論這是在人間戲劇中還是在科學發現中，我們總感覺到有一種不是我們本身的东西、一種勝過我們的东西；因此我們在我們同這超然存在的關係中堅持我們的存在。在這一方面，我們發現在克爾凱郭爾和雅斯貝爾斯的哲學中有同樣的存在與超越之間的聯繫。對於這個不再被雅斯貝爾斯（除非在他晚近的一些著作中）稱之為耶穌的超越存在，他給它一個名稱，叫作“無所不包”，即包圍着我們的不是我們本身的东西。

雅斯貝爾斯深刻地感知那些超出語言、科學和客觀性之外的價值，以及那種存在於我們對超越存在的經驗中的矛盾。但是他也力圖用他對於人類的彼此溝通和人類的歷史性的深刻體會來補充克爾凱郭爾和尼采的直觀論。在他看來，我們不是孤立的，不象克爾凱郭爾要使我們孤立的那樣。彼此溝通和努力與別人相愛，是他的體系的中心問題。

彼此溝通始終是各派存在哲學中的主要問題之一。不管在克爾凱郭爾的哲學中是間接的也好，在雅斯貝爾斯的哲學中是直接的和努力爭取的也好，在海德格爾的哲學中是分成“可靠的”和“不可靠的”也好（看來，可靠的領域是留給含有詩意的表達的），在薩特爾的哲學中是粗俗的和令人失望的也好，彼此的溝通總是存在的——至少作為一個問題來說是如此。甚至在缺乏溝通的情況下，這個思想也頑強地繼續存在着。

現在讓我們來談談海德格爾。他的問題是自古以來的本體問題。他曾說過，他不是一個存在哲學家，而是一個本體哲學家，並且說他的最後目的是本體論上的。海德格爾只是為了使我們認識本體論才考慮存在的問題，因為根據海德格爾的說法，我們所真正

接触的唯一的本体的形式是人的存在。当然，在海德格尔看来，本体还有其他的形式：有他所謂“所見事物的存在”或外界；有工具和器械的存在；有各种数理形式的存在；有动物的存在；但只有人是真正存在的。动物活着，数理的事物持存着，工具在那里听我們使喚，外界呈現出来；但这些东西沒有一項是存在的。

为了使我們自己能够真正地存在，而不是停留在所見事物和所用事物的范围以內，我們必須离开存在的非真实的、不可靠的領域。通常，由于我們自己的懶惰和社会的压力，我們停留在这样一个日常的俗世間，在那里我們并不真正同我們自己相接触。这个世間是海德格尔称之为“任何人”的領域——或者我們可以称之为“人人的領域”——在那里我們是彼此可以交替的。在这“任何人”的領域里，我們并不意識到我們自己的存在。作为存在者来知道我們自己，是只有在經歷某些經驗，如剧烈的苦悶之后，才能达到的，那些經驗使我們直接置身于那本体所由之而迸发出来的虛无的背景之前。

克尔凱郭尔极为重視剧烈的苦悶（他把它比諸于头昏眼花），認為它是那些隱藏在后面的可能性的一种显示。可是，海德格尔式的苦悶却并不导向“仅仅的可能性”，它們都是一些部分的、相对的“非实在”，而是导向那虛无本身。通过苦悶，我們感知这个虛无，其中迸发出一切实有的东西，而且一切东西也随时有崩潰和瓦解为虛无的危險。这种想給予一个絕对的虛无以实在性的努力（即使我們認為它是錯誤的），是海德格尔的最令人注意的企图之一。

自然，这个虛无是很难加以表征的。我們甚至不能說它是实有的，海德格尔发明了 *Nichten*（“虛无化”）这一个詞来表征它的活动。虛无“虛无化”它自己和其他一切东西。使那从其中迸发出来的世界发生根本震动的虛无，是个积极的虛无。人們可能說，这

是本体的消极的基础，而本体是利用一种决裂的手段同那基础分离开来的。讓我們順便指出，在海德格尔发表他的虛无理論的那篇文章的后記里，他告訴我們，这种与任何一件实有的东西截然不同的虛无，其实只能是本体本身——因为，他說，如果不是本体的話，还有什么东西能与任何个别实有的事物不同的呢？这样，我們就从另一条路走到了黑格尔在本体与非本体之間所实现的同一化。这也許可以使人联想起許多問題，例如，你怎么能說，本体只有通过苦悶才能显露出来，以及一切事物都会崩潰而返回去的是回到本体呢？

無論如何，剧烈苦悶的經驗把我們暴露給我們自己，使我們看到自己暴露在这个世界上，孤独无依，沒有救助，沒有躲避。我們不知道为什么我們被扔进这个世界。这使我們接触到存在哲学的基本論点之一：我們存在着，但是我們找不出我們所以存在的任何理由；因此，我們是沒有本質的存在。

显然，我們已經丢弃了任何古典的图式，任何以最完善的本体——上帝——居其首的实在的体系。現在我們只看到无缘无故地扔到世上来的存在者，而本質只是由存在物构成的結構。毫无疑问，你可以探求出物質的东西和工具的本質，但是决沒有存在着的个人，即人的本質。这里我們十分清楚地看到存在哲学的真髓——如果我們可以这样講的話！——而与之相对比的，则几乎是从柏拉图起至黑格尔为止的全部古典哲学，因为在古典哲学中，存在总是从本質产生的。

这个被扔进世間来的生物、即人的存在根本是有限的。他的存在受死亡的限制，是一种“注定死亡的存在”，正如克尔凱郭尔的苦悶是一种“至死为止的疾病”一样。虽然我們的存在具有我們可以做許多事情的特征，但是将来总有一天我們會不再有这样的可能性，“在我們的前面”不再有什么东西。当然，这就是海德格尔称

之为整个可能性的不可能性的死亡关头。足以说明忧虑的悲剧性的，便正是我们在一个有限的时间内存在这一事实。

然而，在这个有限的世界中，我们确还完成一种、甚或可以说是多种超越的运动；不是对于上帝，因为上帝并不存在（这是海德格尔从尼采那里保留下来的主要学说），而是对于世界，对于未来，对于别人。这样，超越的思想就失去它的宗教性，并且十分难以置信地获得一种内在的性质；这是内在中的超越。有些人也许会說，超越在普通的哲学用语中意味着一种宗教的肯定；在答复来自这些人的任何可能的反对意见时，让我们直接指出：海德格尔说过，“超越”这个词儿应当意味着我们所趋向的目的；老实說，超越就是上升的趋向。因此，象上帝这样一种存在决不能是超越的存在。只有人才能超越。

让我们更仔细地考察一下这些不同的超越。首先，有着对世界的超越（或者，对于那些还不敢使用这个名词的人来说，就是“超出范围”）。不妨說，我们是“入于世界之中的”。很自然地，我们要超出我们自身之外去：根据海德格尔的說法，这就是使我们联想起一种“发生”的“存在”这个词的中心涵义。海德格尔在说明“存在”这个观念时說，存在自然是出神的（根据这个词的原义）。十分奇怪的是，很少有哲学家曾经着重主張我们要在根本上参予这个世界或同它发生关系。在他的《沉思》一书的开头，笛卡儿怀疑世界的实在性。康德对于他的世界的观念提出了疑問。而照海德格尔看来，我们总是意向着这个世界的”。在他有一次講演中的一段出色的話里，海德格尔把他的理論同萊布尼茲的单子論作了比較。萊布尼茲說，单子既无門又无窗，每一个单子都完全是自我封闭的。按照海德格尔的說法，个人也是无門无窗的，但这句話之所以正确，并不是因为个人是孤立的，而是因为他们是在外面，同世界直接发生关系——不妨說，是在大街上。个人不是“舒舒服服在家

里”，因为他沒有家。

第二，不但我們經常地、當然地同世界发生自然的关系，而且也同其他的存在者发生直接的关系。在这里，这个最初曾表现为个人主义的理論，开始肯定我們同其他的个人保持着自然的、甚至是形而上的联系。即使在我們极端个人的和私人的意識中，即使當我們自認為最孤独的时候，我們也不是同別人隔絕的。海德格尔說，“不与別人在一起”是“与別人在一起”的另一种形式。

第三，我們越出自己的范围而趋向未来。我們每一个人总是在他自己的前面。我們經常在策划着，并且我們投身于我們的計劃中。人是一种不断地辨識方向以接近他的可能性的生物；存在者是一种必須去存在的生物。就这一点来講，我們可以說存在的时间是从未来开始的。事实上，海德格尔称之为“悟性”或觉知的东西，总是向未来扩展的。所以我們也就經常充滿着愁念或忧虑。我們經常牵挂着还没有到来的事情；就我們从存在上来了解本体而言，本体就意味着忧虑和无常。

显然，这三种超越的运动并不完全类似克尔凱郭尔和雅斯貝爾斯所設想的超越，因为它们是在世界之内的和难以置信地内在于世界的超越。我們超过我們自己，但始終是在不出塵世的范围之内。

我們已經費了一点工夫来考察海德格尔的哲学中所包含的三种超越运动。另外再提起两种超越，就可窺其全豹：存在者从虛无出发（“以虛无为基础”）的超越，以及从“現有的特殊事物”出发而对本体的超越（这是我們已經提到过的超越）。总之，对世界、对別人、对未来、对本体的超越，以及出于虛无的超越，是海德格尔哲学中可以找到的超越思想的五种用法。我們可以認為，在这种意义的多样性中包含着意义不明确的根源。

我們已經指出，我們总是在我們自己的前面。另一方面，象

《巴門尼德篇》^①中关于“太一”的第二假设一样，我們总是比我們自己“来得年輕”。而且，因为我們被扔进了这个世界，我們看到我們具有如此这般的規定和如此这般的素質，处在如此这般的空間和時間中。这意味着我們不仅是我們的未来；我們也是我們的过去。我們可以說，我們必須去找出我們自己——“我們必須去”这是意味着将来，而“我們自己”这是意味着将来和过去。我們也曾指出，我們的未来受到这样一个事实的限制，那就是說，在未来的終点总有着死亡，它是可能性的不可能性。我們的未来还受到这样一个事实的限制，即：我們可能做到的事情不是抽象的，而是藏在不由个人所选择的特殊条件中的。

由此可見，我們不断地从我們的未来走向我們的过去，从我們的期待和計劃走向我們的記憶、悔恨和自責。經常同未来和过去相接触这一事实，构成海德格爾的詞彙中的第三个術語：時間的第三种出神状态。由于既在我們自己的前面又在我們自己的后面，因此我們是和我們自己在同一个時間中。因此，在海德格爾看来，時間的第三种出神状态，或者說現在，在某种意义上是我們的未来同我們的过去相接合的产物。我們可以确定这个思想是海德格爾的倫理学的出发点，他从这一点出发，而理解一种我們賴以承担我們的过去、未来和現在并肯定我們的命运的“果断的决定”。这里，我們可以再度順便指出，海德格爾的哲学是可以同尼采的哲学相对照的。我們也可以象往常那样把它同克尔凱郭爾的哲学作一比較。我們可以看出克尔凱郭爾对海德格爾的“人人”論的影响；对他的苦悶、受害和罪过等概念的影响；对給予未来的优越地位的影响（当然，这种优越地位在黑格爾的哲学中也可以看到）；甚至对“果断的决定”这个概念的影响。

对于我們很好地理解海德格爾來說，重要的是我們不把这些

① 柏拉图：《巴門尼德篇》(Steph. 152)。——英譯者

概念看作一系列的哲学教条。按照海德格尔的说法，人，不象其他的生物一样，他不断地拷問他自己。事实上，人是这样一种生物，他拷問他的存在，危及自己的存在并把他的存在作孤注一擲。我們已經指出，存在哲学基本上是这样一种論断，即認為：存在是沒有本質的（因而比本質后于存在这一說法更进了一層）。然而，我們可以作為存在哲学的第二个特征来补充說明的是，因为一个人的存在是沒有本質的，所以它就是冒險本身。既然人是在世界之中，并且是个企图从哲理上了解自己的存在的生物，他在向自己提出問題时，就危害到，在某种意义上說，他在他周圍所发展的那个世界。

如果我們認為海德格尔对哲学的第一个定义是一个个別的存在对于本体的危害，那么，海德格尔从他对“哲学”这个詞兒的文字学的解釋而得来的第二个定义，便是“爱的智慧”（而不是通常所說的“对于智慧的爱”）。如果我們把智慧了解為我們自己同事物的交流，哲学就成为我們对自己是世間生物这一事实的承認。哲学就成为存在者的認識，这种認識不但是就存在者，象克尔凱郭尔所說的，是一个面向未来的东西而說，而且也是就他同世界有一种出神的关系而說。从这个观点来看，海德格尔的哲学是一种向外的扩展，并且在某种意义上說是对于克尔凱郭尔的个人主义的否定。我們必須認識到，如果我們譴責这个哲学，說它把我們囚禁在我們自身的範圍之內，那是不公道的；相反地，它認為沒有主客的二元分別，并認為必須打破傳統的主体这个概念，而显露出我們总是外于我們自身的——固然，由于沒有一种超越我們自身範圍的“我們的自身”，这后面半句話是沒有什么意思的。

人在把他自己置于危險境地时，危害到被和他約束在一起的整个宇宙。在每一个哲学問題上，隨着个人的存在遭到自我危害并投入极度的冒險賭博，世界的总体也受到牵累。这样我們看到，

个体和总体，甚至，个性和一般性这些思想，总是經常重新結合在一起的。事实上，海德格尔所說的不仅是那一个特殊的个人，而是說每一个个人。他是在一般地描述人类的存在。苦悶毫无疑问是个別人的經驗，但通过苦悶我們达到存在的一般的条件，或海德格尔所謂的“普遍的存在”。在这方面，有理由可以进一步說海德格尔的哲学和克尔凱郭尔的哲学不同，这就是，克尔凱郭尔始終停留在个人存在这一点上，而海德格尔則达到普遍存在、即人类存在的一般特点。人們很可能問起，本質的概念是否在海德格尔的哲学中又得到了恢复，克尔凱郭尔在排斥这一概念上是否表現得更一貫更坚决。人們也可能問到，对于普遍存在和对于本体的探求是否能同对于存在的肯定不发生冲突。

也許最重要的問題，是在于我們从海德格尔的这些概念中能得到什么样的倫理結論的問題。如果简单地加以說明，我們可以說，既然发现我們自己在世界上是被抛弃的和孤独的，我們就必須担当起我們这种人类境遇，并象前面已經說明的那樣，竭力去碰我們的命运。存在者要不停留在苦悶的阶段，或象勒維納^①和薩特爾所說的，噁心的阶段，而这两位存在主义哲学家的思想根源是同海德格尔的思想有联系的。这两位哲学家都認為，人能够并且必須战胜这种苦悶或噁心的經驗。人可以憑借海德格尔所說的“果斷”，担当起他自己的命运，而“果斷”这一概念，可以同克尔凱郭尔的哲学中的“反复”相比較，也可同那成为尼采哲学的高峯的对永久的重现采取积极同意态度这种說法相比較。

海德格尔沒有完成他的哲学。《存在和時間》是他的一本巨著的書名，而事实上，人們可以看到，海德格尔認為存在的本性是由時間性所构成的，他力求把空間本身归納到他的時間中的一个刹

^①艾曼紐尔·勒維納(Emmanuel Levinas)，海德格尔以前的學生，現在正在創立一种獨創的哲学；《論存在者的存在》一書的作者。