

PHÄNOMENOLOGIE
DER WELT

Klaus Heide

世界
现象学

克劳斯·黑尔德 著

孙周兴 编 倪梁康 等译

生活·讀書·新知 三联书店



19 B08f
H36

学术前沿

THE FRONTIERS OF ACADEMIA

世界现象学

克劳斯·黑尔德 著 孙周兴 编

倪梁康 孙周兴 靳希平 罗丽君 吴俊业 梁宝珊 译

*

生活·读书·新知 三联书店

Phänomonologie der Welt

Ausgewählte Schriften von Klaus Held

© Klaus Held, 2002

本书中文版已经作者授权

图书在版编目(CIP)数据

世界现象学/(德)黑尔德著;倪梁康等译. --北京:
生活·读书·新知三联书店, 2003.1

(学术前沿)

ISBN 7 - 108 - 01760 - 1

I . 世… II . ①黑… ②倪… III . 现象学
IV . B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 068796 号

责任编辑 舒 炜

封面设计 宁成春

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2003 年 1 月北京第 1 版

2003 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 9.375

字 数 201 千字

印 数 0,001 - 8,000 册

定 价 18.00 元

目 录

第一篇	作为起点的胡塞尔现象学	1
一	胡塞尔与希腊人	3
二	真理之争	
—	现象学还原的前史	36
三	境域与习惯	
—	胡塞尔关于生活世界的科学	55
四	意向性与充实	74
第二篇	海德格尔与世界现象学	95
一	世界的有限性	
—	现象学从胡塞尔到海德格尔的过渡	97
二	海德格尔通向“实事本身”之路	115
三	海德格尔与现象学原则	136
四	海德格尔的基本情调与时代批判	168
第三篇	政治现象学和交互文化现象学	197
一	生活世界与大自然	
—	一种交互文化现象学的基础	199
二	本真生存与政治世界	218
三	世代生成的时间经验	242
四	多文化和民主的伦理	269
文献来源	287
编后记	290

第一篇

作为起点的胡塞尔现象学

一 胡塞尔与希腊人

了解胡塞尔的人通常都会认为,胡塞尔想要成为一个彻底的开启者,因此他对哲学史并不很感兴趣,对之也鲜有涉猎。然而,我们在这里还应当有所区分:胡塞尔对传统的经典哲学家文字的认识可能的确比较单薄,尽管如此,对于思想史上那些至关重要的决定,他的感受力要比一般所以为的更强烈。

胡塞尔认为,这些决定中的第一个决定就是世界历史性的奠基行为,正是这个行为使哲学与科学——当时还是统一的——在希腊人那里获得了它们的起源意义。胡塞尔坚信,在这个“起源”中包含着一个意向,随此意向的出现,哲学—科学的思想已经预先看到了它们的任务、那些迄今仍然有效的任务。人们至此一直很少关心这样一个问题:穿越了几千年的思想进程,它所带有的原意向(Urintention)是否在胡塞尔那里得到了合乎哲学史的可靠阐释。哲学与科学的历史开端与他所描述的景象相符合吗?

对此问题的这样一种表述还是很幼稚的。并不存在一个仿佛记录在案的哲学和科学的开端。作为开端展现给我们的那些东西,从一开始就是我们的诠释所得出的结论。这种诠释当然必须满足这样一个要求:注意那些已获得的开端的证据。此外它还必须具有这样的属性:它帮助我们昭示许多仅仅作为残篇保留下来的文字所具有的意义和联系。一个诠释在这些方面做得越是

成功,它同时也就越接近那些在历史上作为开端而实际发生的东
西。我所提出的第一个命题是:正是在胡塞尔对哲学与科学之开
端的初步阐释中,包含着一些比以往更好地理解这个原创造的
可能性。与此相关的是我的第二个命题:由于对胡塞尔来说,在
他所阐释的希腊之原创造中,已经含有对他自己的哲学、对先
验现象学纲领的遥远准备,因此,对于一门胡塞尔意义上的现
象学来说,它必定将自己理解为对哲学的最古老理念的改造。^①

这个最古老的理念是什么?按照他对希腊原创造的理解,胡
塞尔主要是在《欧洲科学的危机与先验现象学》^②一书以及与此
邻近的文字中对此做出了许多暗示,但并没有做过系统的阐释。
下列思考的第一个意图就在于:对胡塞尔的这个陈述进行“再
构”。但我在这里将依据对希腊传统的认识,这个认识是与今天
的研究状况相符合的;因为我的目的并不在于以传记的方式标
明,胡塞尔曾对古代思想有过哪些了解;而是在于检验,对于我
们目前对希腊原创造的分析工作来说,胡塞尔的那些初步诠释
具有多少启示的力量。这项研究的第二个意图则在于:以此方
式来澄清,一门具有现象学取向的哲学在今天面临着什么样的
任务。

下面的论述分为三个部分:我将先后解释胡塞尔从希腊思想
模式中所接受的对现象学的三个定义:其一,现象学作为哲学
科学、作为“知识”(epistémé)意味着一种与自然观点、与“
意见”(dóxa)的决裂。其二,这个决裂以及由此而形成的向
现象学观点

^① 黑尔德的德文原文是“Erneuerung”,意为“复兴”、“更新”等等。但黑尔
德在这里使用此词显然与胡塞尔后期的一篇文章有关。胡塞尔曾以“Erneuerung”
为题在日本的《改造》杂志撰写同名文章。故我们在此将它译作“改造”。
对此概念还可以参看本书第一篇第三章“意向性与充实”。——译注

^② 即《胡塞尔全集》第6卷,瓦尔特·比梅尔编,海牙1954年。——译注

的过渡建立在“悬搁”(epoché)这样一个意志决定的基础上。其三,现象学为自己提出的历史任务是:克服近代哲学与科学的客观主义危机;然而这个危机的根源在于,近代科学放弃了对“知识”(epistémé)与“技艺”(téchne)的古代限制,并且片面地成为“单纯的技艺”。——在所有这三个部分中,我都将会关注希腊思想的另外两个动机是如何在胡塞尔那里重现出来的:“前苏格拉底的”动机,即思想朝向“宇宙”(kósmos),以及苏格拉底的动机,它带有最终负责的辩解态度,即 *lógon didónai*(作出辩解)的态度。

I

在《危机》中,胡塞尔对希腊原创造的改造的出发点在于:区分“意见”(dóxa)和“知识”(epistémé)。这并非巧合,因为胡塞尔在这个区分中重新看到了那个最先开启了作为人类思想之可能性的先验现象学的步骤:从自然观点向哲学观点的过渡。这个步骤的确是在希腊思想的早期迈出的。真正意义上的哲学,即作为一种自身自知的特殊人类精神运动的哲学,是在公元前五世纪与六世纪之交随着这样一个认识而开始的:人类精神的这个运动建基于一种彻底的观点变更之上。留存给我们的赫拉克利特箴言的主导思想就是:“多数人”(hoi polloi)或“大多数人”在通常的思想和行动中并没有哲学明察的能力。^①同样,对于他的同时代人巴门尼德来说,哲学明察的内在开端就在于,它凌驾于

^① 如果我们在解释赫拉克利特箴言时假定,赫拉克利特始终都考虑到哲学明察将自身批判性地地区分于多数人(polloi)的观点,那么,大多数赫拉克利特箴言的意义与联系便可以得到理解。笔者在论述赫拉克利特和巴门尼德的书中已经通过详尽的解释论证了这个命题。这部书也是这里的阐释的依据。参看黑尔德:《赫拉克利特、巴门尼德与哲学和科学的开端——一种现象学的沉思》,柏林1980年。——原注

“终有一死的人”(Sterblichen)的思想方式和行为方式之上;这个简单的动机既隐藏在他的教理诗的绪言背后,也隐藏在他引发诸多猜测的两个部分之划分的做法背后,即将教理诗划分为关于真理(Aletheia)的部分和关于意见(Dóxa)的部分。^①因此,按其最早的自身理解,哲学的定义就在于,它不同于那种自明的、所有人都共有的思想方式和行为方式,我们可以随胡塞尔而将这种思想方式和行为方式称作“自然观点”。柏拉图也接受了这个最古老的哲学观念:通过讽刺家苏格拉底之口,柏拉图思想被看作一种“知识”(epistémē)、一种在突出意义上的知识(Wissen),它是对“意见”、对“单纯的意见”的批判。在这个柏拉图的版本中,胡塞尔在《危机》中接受了这个最古老的哲学观念。

如果说柏拉图用“意见”(dóxa)概念来标示自然观点,那么他——还完全是在赫拉克利特和巴门尼德的精神中——所想到的便是与这个名词相近的表述,即 *dokei moi*, 后者大致意味着:“我觉得”、“在我看来”。赫拉克利特激烈地抨击“多数人”,因为他们的思想和行为的风格的特点在于:他们局限于他们各自的“我觉得”的见解方式之上。这种拘泥于片面立场的状况妨碍了自然观点中的人将自己敞开给那些有别于他自己见解的见解。而通过对这种局限的克服,人便无所阻碍地获得对总体的目光,这个总体在各种“我觉得”之中始终只是部分地被看到。正如赫拉克利特所表述的那样,这个总体就是 *ta pánta*, 是“所有的和每一个”。^②但那个总体要比这个表述所说明的更多:不仅仅是一大

① 参看黑尔德:同上书,第三篇,第469页以下。——原注

② 第尔斯、克兰茨编:《前苏格拉底残篇》,第1-3卷,苏黎世1972-1975年,22 B 10, B 50, B 64(以下作者仅在正文中简称 DK,并标出相关页码。——译注)。——原注

堆混乱的事件,而是一个秩序,通过它,各个“我觉得”的见解相互适合地构成一个统一,借助于这种统一,我们意识到自己生活在一个唯一的共同世界之中。因而赫拉克利特强调这个统一,并从他那个时代的希腊日常语言中把捉到“宇宙”(kósmos)这个词(DK, 22 B 30, B 89),它非常适合于用来标识那同一个世界的秩序(但我们不拟在这里阐述有关的理由)。

这样,一种由前一代人在米利都便已经起创、正处在开端中的科学所具有的对“宇宙”中的所有的和每一个东西的好奇,^①如今便从哲学的意见批判中获得了哲学的论证和赋义。以往对世界的好奇表明自己是一种哲学的、产生于自然观点批判之中的对绝然总体的课题化,对这同一个世界的课题化。

在意见批判和世界课题化之间的这个联系,重又出现在胡塞尔那里,出现在哲学作为现象学而构造其自身的活动中。哲学观点对自然观点的克服就在于接受一种与这同一个世界的新型关系:这同一个世界、普全的境域、所有境域的境域,它在自然观点中从来没有作为境域而成为课题。在这个意义上,自然观点与早期希腊思想所批判的“意见”一样,它们的标志是盲目性。而向哲学观点的彻底转变在这里和在那里一样,意味着一种将会看(Sehendwerden);它无非就是一种对世界境域的第一次自身敞开。

在早期思想家那里,哲学的意见批判观点中的世界总体并

^① 最为清晰地是在《危机》的雏形维也纳演讲中,胡塞尔合理地强调了“好奇”对于科学之产生的积极意义以及它与“惊奇”(thaumázein)的共属性(《胡塞尔全集》第6卷,第332页),这一点有别于那种拒斥“好奇”(curiositas)的传统,海德格尔便仍然属于这个传统,他在《存在与时间》(图宾根1979年版,第172页)第36节中申言:“好奇同叹为观止地考察存在不是一回事,同 thaumázein[惊奇]不是一回事”(此处译文转引自海德格尔:《存在与时间》,中译本,陈嘉映、王庆节译,北京1999年。——译注)。——原注

没有作为境域而成为课题。但仍有一些迹象表明,他们有这方面的意向,尽管他们并不明确地知道这一点。赫拉克利特所激烈地攻击过的“爱奥尼亚学识”(die jonische historie)便是一个证据(DK, 22 B 40)。在希罗多德那里可以注意到,这种积聚的“学识”的目的并不仅仅在于收集随意的地理、人种、历史信息。在这后面还含有这样一个信念:存在着一个涵盖世界的统一,它以多种方式显现出来:例如在埃及的诸神中和在希腊的诸神中一样,有“同一个”神祇在宣示着自身。这同一个世界的各种事件是在杂多相互指引的显现方式中发生的。——而这无非就是胡塞尔称之为“境域”的基本结构。

境域的世界理解的另一个痕迹还可以在历史上可确定的第一个反对早期哲学科学思维之突破的运动中找到:这种绝然总体思维的迅速展开不只是在今天才被那些对直至胡塞尔仍与之相连的传统的批判者们看作是一种自大自夸。普罗塔哥拉这位智者学派的鼻祖就已经发起了尤其是对巴门尼德的攻击,他把巴门尼德所说的“意见”的局限性看作是“无尺度”。他的著名“人一尺度”定理,即“人是万物的尺度”(DK, 80 B 1),具有论战的性质并且意味着:想要追求一种知识,以便通过它而能够原则性地超越各个“我觉得”(dokei moi)的局部性,这就是人的自以为是。^①还在对“学识”(historie)的认识中,即在这样一个认识中:在“宇宙”(Kosmos)中存在着不计其数的相互争执的生活形态和经验的可

^① 笔者在《现象学研究》中已经从现象学的观点详细论述了“人一尺度”定理的哲学史地位,并引证了重要的文献,参看拙文:“胡塞尔对‘现象’的回溯与现象学的历史地位”,载《现象学中的辩证法与发生过程》(《现象学研究》第10卷),弗莱堡/慕尼黑1980年,第108页以下。从另一角度所做的补充阐述可以参看笔者的研究“黑格尔眼中的智者学派”,它发表由M.里德尔(Manfred Riedel)主编的文集《黑格尔与古代辩证法》(1989年)中。——原注

能性,已经潜伏着一个危险:面对这些丰富的可能性而听天由命,并且建议人们有意识地局限在他们各自的小世界之中。普罗塔哥拉把这种听天由命变为一种德行,因为他在“人一尺度”定理中提出一个相对主义的命题:根本不存在一个作为个别人或人群的各自的“我觉得”之周遭的普全世界。

在“人一尺度”定理中谈及的“事物”也就是人在各自的“我觉得”之光中所遭遇的内心世界之事件,被普罗塔哥拉以特征描述的方式称之为 chrémata。但它们并不都是我们在日常使用中所涉及的那些被给予性。与“事物”(chrêma)相关的是“使用”(chróomái)。在最宽泛意义上的“用具”(Gebrauchsdinge)^①构成了在通常实践中对我们有用的并且也只需是有用的东西的范围;普罗塔哥拉认为,没有必要去费心获取一个超越出这个习常范围的世界观点。

“某物对我有用”在拉丁文上叫做“兴趣”(interest)。人们的通常生活范围,即普罗塔哥拉认为最好不要离开的那种生活范围,是由人各自的兴趣所规定的。由于局限在各自的兴趣之

① 我否认普罗塔哥拉的“chrémata”与“事物”有关,因为我们在普罗塔哥拉和柏拉图那里还不能预设亚里士多德的实体结构与偶性规定。参看拙文:“胡塞尔对‘现象’的回溯与现象学的历史地位”,载《现象学中的辩证法与发生过程》(《现象学研究》第10卷),弗莱堡/慕尼黑1980年,第111-112页。对于包括柏拉图在内的早期思想来说,“事物的特性”是周围世界的生活有意性与无益性的规定状态,而不是一个实体“上面”的属性。我仍然坚持最后一个命题,而且在柏拉图方面我还要附加指出普罗斯(G. Prauss)的研究:《柏拉图与逻辑爱利亚学派》,柏林1966年。然而,我关于“chrémata”不是事物的主张是有所透支的。我们未必要在亚里士多德实体学说的意义上来解释周围世界的有用事物,我们也可以将他们解释为这样一些规定状态的捆索或集晶,他们正是如此地构成早期思想的课题;这可能就是柏拉图和普罗塔哥拉的见解,对此例如可以参看柏拉图在《泰阿泰德篇》(152 a 以下)中对“人一尺度”定理的解释,或者参看柏拉图在《斐多篇》(102 b 以下)中对灵魂不死的结尾证明。——原注

上,境域就变得狭窄,就是说,判断和行动的可能性视野就变得狭窄了。这样的可能性自身就有很多,多得不可估量。但人们始终只是在这些可能性的普全境域的某些片段中活动。恰如其分地说,他们各自生活在他们的世界之中:儿童的世界、运动员的世界,如此等等。所有这些世界都是对那同一个世界、对普全境域的限制,这些限制是由兴趣所决定的。我们可用胡塞尔的一个概念^①将它们称为“特殊世界”(Sonderwelten)。普罗塔哥拉对“意见”(dóxa)的偏袒恰恰表明:这种在绝然总体面前的封闭性,亦即早期哲学的“意见批判”所试图打破的封闭性,就在于将“我觉得”(dokei moi)局限于各自认定的世界之上,即局限于那些由兴趣决定的局部境域之上。

柏拉图对智者学派之批判的一个本质视角在于,他批评他们对特殊世界有限性的辩护是站不住脚的,而且他也随之改造了原初的哲学自身理解。在《国家篇》(537 c7)中,我们可以读到,“综观者”(synoptikós),即那种能够将全体放在一起观察的人,是“辩证论者”(dialektikós),或者也可以说,是哲学家,而那些由于局限在特殊世界之上无法纵观(synopsis)的人,则不是辩证论者或哲学家。

作为判断和行动的可能性活动空间,一个有限的境域也开启了对在此境域中的可能性的观看。每一个特殊世界都可以让人看到,他在这个特殊世界中遭遇到什么样的事件。希腊人将这些可以被看到的東西称之为“显现的东西”。所以,柏拉图在《泰阿泰德篇》中解释“人一尺度”定理时可以说,“我觉得”——

^① 主要参看《危机》的“附录”XVII(《胡塞尔全集》第6卷,第458页以下),并参看W. 马克斯:《理性与世界——在传统与另一个开端之间》,海牙1970年,第63页以下(“生活世界与诸生活世界”)。——原注

即对一个特殊世界的观看的各种强调——的意思与“它如此显现给我”(phainetai moi)的意思是完全相同的。在这里我们才第一次在哲学史上明确地遭遇到“phainesthai”，即受境域束缚的显现，以后的现象学分析便是围绕这个显现进行的。人在其特殊世界中所遭遇的东西虽然是“显现”给他的，但却只是在他的各种兴趣之光中显现给他。因此他的目光并不停留在这个显现者自身之所是的东西上面，而是立即在这个特殊世界以内超越出这个显现者，而后朝向它可能的用途。

据此，倡导这同一个世界的原初哲学—科学思想的开放性之基础就在于：摆脱那些对特殊世界的兴趣。这个思想自米利都学派以来就以一种无拘无束的好奇开放地朝向所有显现者，而且是作为其自身的显现者。“某物显现”就是指：“它在其确定性中显露出来”。由于哲学—科学思维自它的希腊原创造起便准备让所有显现者都在其规定性中显现出来，因此它具有在已被强调的意义上的看的特征，即具有无兴趣的直观的特征。这个特征以后被亚里士多德标识为“理论”(theoria)。由于在意见批判的观点变换和世界的课题化之间存在着无法消除的联系，因而这种对显现者、对“现象”的开放的无兴趣性对于哲学—科学思维来说是建构性的。所以，哲学观点的无兴趣性重又出现在胡塞尔对希腊原创造的改造之中，而且它在其中是无法回避的东西。

从根本上说，普罗塔哥拉是用他的“人一尺度”定理来指责那种对意见进行批判的和对世界保持开放的观点的意义和可能性，这个显而易见的指责就在于：人们究竟为什么要无兴趣地对这同一个世界开放自身，而不是满足于那些在受兴趣所限的视野中显现给他们的各种特殊世界呢？当柏拉图在这个指责面前

维护原创造时,他只能作出以下预设才能够成功:如果对世界的理论朝向应当是有意义的,那么必定要有一种兴趣,这种兴趣要高于其他那些将人束缚在特殊世界上的兴趣。这种更高的兴趣只能是对此的兴趣:人成功地驾驭他的整个生活、他的全部此在。

但这样一种兴趣现在可能会踏入虚空,因为无法回避这样一种可能性:全部生活的成功根本不取决于人。也许生活的满足(eu zen)与幸福(eudaimonia)根本就不掌握在人的手中。前哲学的希腊文化便是如此考虑的。而在萌发哲学的时代里,反对这种在命运力量面前逆来顺受态度的是一种简单的明察:生活的成功是否取决于人自己,对此问题我们无法在不参与的思考中作出决断。个别的人、我自己,必须决定着手去做。在这个决定的基础上我才有权利说:对于我的生存的满足而言,问题的关键在于我自己,在于我在本己的责任中赋予我的此在的基本状态,而不在于某个处在这个责任之外的命运决断。

这个对自身负责所做的决定或许最清楚地表露在赫拉克利特的一个箴言中:“人的习性就是他的〔守护〕神灵”(Êthos anthrópo daimon, DK, 22 B 119),“习性”(Êthos)在这里是指生活的自身负责的持续状况。“神灵”(Daimon)则是对那个出现在生活的幸与不幸之中的、无法支配的巨大力量的传统称呼。赫拉克利特的箴言可以说是把这个“神灵”世俗化了。这个箴言——与海德格尔的解释相反^①——的重点应当在第一个词,它意味着:生活的幸与不幸取决于“习性”。这就是说,这里的关

^① 参看海德格尔:《根据律》,弗林根 1986 年,第 118 页。笔者对此的态度可参看拙文:“海德格尔与现象学原则”,载盖特曼-西弗特和奥托·珀格勒尔编:《海德格尔与实践哲学》,美茵法兰克福 1988 年,第 130 页以下。——原注

键在于自己选择态度和观点,即我在何种态度和观点中“进行”我的生活,而不在于人自己所无法负责的“神灵的”、即命运的巨大力量。柏拉图以后在《国家篇》(617e)的神话中将这个明察表达为:“不是神灵(daimon)决定你们的命运,是你们自己选择命运。”

人应当对他自己的生活状态负责,这一点具体地表现在共同生活中:在这里,我为自己所选择的以及我可能为其他人所建议的那种生活方式,我必须向其他人作出解释说明。我用这些话语来作出辩解(说理)。赫拉克利特以及还有苏格拉底都把这种在相互谈话中提出的辩解称为“逻各斯”(lógos)。柏拉图则一再地诉诸于他的老师苏格拉底的主导格言“作出辩解”(lógon didónai)。对自身责任的辩解性承担是苏格拉底—柏拉图基本动机,它始终被胡塞尔视为他的哲学思考的源泉。在这个负责动机的关键位置上,刚才所提出的联系得到改造:对这一个世界的理论朝向是以对成功的生活的基本兴趣为前提的,而这个成功的生活重又是以对通过辩解承担起来的责任的基本决定为前提的。

作出辩解就意味着摆出根据。在自然观点中的人就已知道如此理解的“作出辩解”(lógon didónai),但他们是在他们生活于其中的特殊世界内寻找根据。他们始终被固定在他们各自的特殊世界兴趣上。因此,显而易见地,他们在作出辩解时所做的相互交谈是相互不着边际的。只有在一个世界的共同性中才能保证那些作出辩解者所做的提问和回答会真正相互切中。故而,就像赫拉克利特多次强调的那样,在辩解、“逻各斯”(lógos)中包含着“共有的东西”(koinón)(首先参阅:DK, 22 B 2 以及 B 114)。

与“共有的东西”(koinón)相对的概念是 ídion,即各种本己