

WAIGUO ZHIXUE · 20 ·

外国哲学

第二十辑

商务印书馆

外 国 哲 学

第 二 十 辑

商務印書館

2009 年·北京

图书在版编目(CIP)数据

外国哲学. 第二十辑/《外国哲学》编委会编. —北京:
商务印书馆, 2009

ISBN 978-7-100-05782-0

I. 外… II. 外… III. 哲学—外国—丛刊 IV. B1-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 021135 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

外 国 哲 学

第二十辑

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 民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 978-7-100-05782-0

2009 年 2 月第 1 版

开本 787×960 1/16

2009 年 2 月北京第 1 次印刷

印张 17 1/2

定价: 28.00 元

主办：中华人民共和国教育部人文社科基地北京大学外国哲学研究所

协办：中华全国外国哲学史学会

中国现代外国哲学学会

编辑委员会

主编：赵敦华 靳希平

执行主编：徐向东

学术委员会

(以姓氏拼音为序)

- | | |
|---------------|----------------|
| 卞崇道 (中国社会科学院) | 白彤东 (美国泽维尔大学) |
| 陈嘉映 (华东师范大学) | 陈小文 (商务印书馆) |
| 程 炼 (北京大学) | 邓晓芒 (武汉大学) |
| 杜小真 (北京大学) | 冯 俊 (中国人民大学) |
| 傅有德 (山东大学) | 韩林合 (北京大学) |
| 韩水法 (北京大学) | 韩 震 (北京师范大学) |
| 贾泽林 (中国社会科学院) | 江 怡 (中国社会科学院) |
| 靳希平 (北京大学) | 刘 闯 (美国佛罗里达大学) |
| 倪梁康 (中山大学) | 尚新建 (北京大学) |
| 唐热风 (中国社会科学院) | 孙永平 (北京大学) |
| 谢地坤 (中国社会科学院) | 王树人 (中国社会科学院) |
| 姚卫群 (北京大学) | 翟振明 (中山大学) |
| 张汝伦 (复旦大学) | 张祥龙 (北京大学) |
| 张志林 (中山大学) | 赵敦华 (北京大学) |

卷 首 语

《外国哲学》于 1984 年由商务印书馆创办,至 1998 年共出版十四辑,开创了改革开放后中国研究外国哲学的新学风、新传统,在学术界具有广泛的影响。经与商务印书馆商议,从第十五辑开始,北京大学外国哲学研究所负责承担《外国哲学》的组稿、编辑工作。

为了进一步提高《外国哲学》稿件的学术水准,我们采取了国际学术刊物通行的“双盲”审稿制度。除了继续发表对外国哲学历史和经典的诠释性论文外,本刊将特别注重发表史论结合、批判性评论、中外哲学比较等方面的佳作。我们衷心希望全国同仁鼎力襄助,不吝赐稿,把《外国哲学》办成群贤毕至、百家争鸣的学术园地。

《外国哲学》编辑部

2002 年 4 月

目 录

专题论文:罗姆巴赫的密释学与意义学说	(1)
张祥龙 主持人的话	(1)
罗姆巴赫 世界作为生活的结构	(4)
罗姆巴赫 意义:哲学和现象学探求意义和价值的基本问题 ...	(16)
专题论文:共和主义的自由概念	(46)
林 珪 支配的异质性	(46)
张 曦 无支配、自我与荣耀	(61)
专题论文:自由意志	(78)
蔡 蓁 自由的能动性	(78)
刘 闯 How We May Be Free From Physics ——On Issues Raised by Xu Xiangdong	(99)
徐向东 How to be Free without Changing the Past and Breaking Laws? ——A Further Examination of the Issues Raised by Prof. Liu Chuang	(149)
汤姆·罗克莫尔 海德格尔、康德与此在	(212)
克里斯蒂·M.考斯佳 内在主义和规范性的来源:一次访谈 ...	(228)
葛四友 正义的条件性、正义的条件与正义的品德 ——评慈继伟的《正义的两面》	(249)

主持人的话

张 祥 龙

主持人简历：张祥龙，1992年初获美国纽约州立布法罗（Buffalo）大学哲学博士。从当年起直到现在，在北京大学外国哲学研究所和哲学系任教。主要研究方向是当代现象学（特别是海德格尔哲学）、东西方哲学比较、中国先秦哲学等。现任北京大学现象学研究中心主任、国际中西哲学比较学会（ISCWP）会长。2004年赴德国图宾根大学及维尔兹堡大学讲学近一年，开始接触到罗姆巴赫的思想与传人（比如在维尔兹堡大学哲学系任教的 G. Stenger 博士）。

主持人的话：海因里希·罗姆巴赫（Heinrich Rombach, 1923—2004）是继胡塞尔、海德格尔、伽达默尔之后，德国现象学界的又一富于独创性的哲学家。如果做一个简单化的概括，可以说，胡塞尔创立了先验意识现象学，海德格尔将它深化为缘在（Dasein）式的存在论现象学，伽达默尔发展出了解释学（Hermeneutik），而罗姆巴赫则继承前两者，特别是海德格尔思想，但加以原结构式的改造，建立了结构现象学以及密释学（Hermetik），与解释学形成有趣的对立。

罗姆巴赫出生和就学于弗莱堡，在弗莱堡大学学习、获博士学位并完成教职论文。他师从海德格尔，但由于战后海德格尔被禁止教学，只得转而由 Max Müller、E. Fink 指导。但他与海德格尔一直保持私人联系，博士论文的思路

2 外国哲学

也深受其影响。1949年起开始在母校教书。1964年,他受到数所大学的教授席位聘任,最终选中维尔兹堡大学哲学系,担任首席教授,后来还拒绝了慕尼黑大学的聘任邀请。1990年以荣誉教授身份退休。他是德国现象学研究学会的创立人之一,任该学会第一任主席。又与他人一起创办了《哲学年鉴》。自60年代起,他开始发表多部有独创性思想的著作,比如《哲学的当代性》(1962)、《实体体系结构》(1965/1966)、《结构存在论》(1971)、《龙斗:流血内战的哲学背景及燃烧着的时间问题》(1976)、《精神生活:一本关于人类根基历史的境象之书》(1977)、《当代意识现象学》(1980)、《世界与反世界》(1983)、《结构人类学》(1987)、《源头:人与自然的共创哲学》(1994)等。这些著作中的一大部分已被译成荷兰文、英文、法文、日文或韩文。他的思想在韩国与日本已有影响,但在中国还少为人知。在德国与西方学界,他的名声也比他的思想价值要小,其原因可能有许多,他为人的孤僻、表述风格的特异,以及与东方思想的某种关联或呼应,都会减低他被西方人和西方化的东方人理解的可能。

以下选录了罗姆巴赫的两篇文章——《世界作为生活的结构》(1996)和《意义》(1997),都是他晚年的成熟之作,由目前正在维尔兹堡大学哲学系读博士的研究生王俊译出。可以说,它们特别是第二篇以特殊的角度展示出罗姆巴赫思想的中枢,即所谓“密释学”(Hermetik)的具体含义。这个思想可能是他对于现象学做出的最重要贡献。

第一篇文章提供了一个思想发展的导引,从古希腊的秩序化了的“本质”或“实体”世界观,到近代的“体系”观,再到罗氏主张的“结构”观。他对“结构”的解释有中国佛教华严宗讲的“一多圆融无碍”的味道,并与西方哲学史中库萨的尼古拉及帕斯卡的“整体与个体互贯”思想有关联;而这一倾向被他用“生活”(Leben,生命)一词点出。然后,他又梳理了现象学的发展轨迹,从胡塞尔的先验主体现象学到海德格尔的“实际状态的现象学”或“基础存在论”,再到他本人的“结构现象学”,越来越关注那在反思主体意识之前所成就的意义与生存形态。

密释学与伽达默尔的解释学的不同在于,它认为在一切“视域的开显与

交融”之前,就已经有了一个构成意义、达至神契领会的结构化生活,在这个阶段,不同的生命体、结构体之间是相互密封的。也就是说,要理解一个结构,不能只要求或争取它对你的开放,而要进入它的广义上的生活或生命过程,在意义发生的含义上成为它。

第二篇文章(《意义》)要长得多。通过探讨“意义”(Sinn)的发生、维持的机制及其独特性来生动深入地揭示“结构”和“密释学”的含义,富于原创性和理论阐发力。与那种只知分析可对象化的意义条件的分析哲学不同,罗氏力求阐发意义、首先是非对象化的和被生活直接体验到的意义的起源、运作和再生方式,以及它的多种表现。他表明,意义对于人生而言是更真实的一个世界,意义的病态(比如意义流的干涸、渗漏)甚于任何一种疾病。意义不能被人操纵控制,却要求人的亲身参与和共创。由于其全息结构或生活的特征,意义颇有一些不同于观念对象和因果律的奇异之处,比如“起于微末却传染全局”的推移性(例如同一位女子只因穿了不同的衣服而进入不同的生存状态),同时需要自生与受孕的两栖性(共创性),于不可能处侵发出可能发生性,在遭遇他者及无目的漫游中的回乡人性,密释化地生成意义的艺术性,等等。所以,体验意义的原初有效的方式是顿悟而非认知,是进入深度而非打开视域,是艺术作品而非科技交流。而意义世界也因此总是复数的。

更有理论启发力的是,罗姆巴赫将自己的密释学与列维纳斯的“他者”与“面孔”学说进行对比,既指出两者的重要相似,又强调它们的思想趋向的不同,很有助于我们理解德国现象学的最新阶段与法国广义现象学的关系。

此外,他在几处坦率指出,这种生活化的结构现象学的深层见地,对于西方主流思想一直是关闭着的,但在东方却可以找到某种可贵的呼应。所以他也写过《现象学之道》(1991)这样的文章,并且十分留意与东亚思想的对话。

总之,在我看来,罗姆巴赫的思想既有深厚的西方哲学特别是现象学的来源,又有不可忽视的独创性,将现象学推进到了一个新阶段。他使现象学在很大程度上摆脱了西方中心论,从哲学方法上提供了理解“文化际现象”或“文明冲突与相互影响现象”的途径。

世界作为生活的结构^①

罗姆巴赫

(王俊译,张祥龙校)

1. 简短的历史性预备思考

从希腊哲学开始,“世界”才可以被作为一个对象化观察的课题来理解。在前希腊时期,现实性被体验为像一片密不透透的热带雨林,在其中只有神的力量和权力才能持久维持。对人来说是毫无机会的。在埃及神话中,适宜居住的地区还像“山”一样从众多难以厘清的可能性的“混沌”中兴起,这就是为什么一切本质的秩序想象从根本上都是以山的形式被建立。金字塔、神庙、法律的表象、永恒的观念,都是如此。最初的创造物是山,它从一种不规则的现实性的混沌或者海洋中耸立起来,而当人们从这山上回顾纯粹的现实性,所看到的就如同一望无际的汪洋。是希腊人首次把世界想象为“宇宙”,想象为“秩序”,但即便如此,也只有本质存在才展示出了一种秩序建构,混杂多样的物质之物则未受这种秩序化的影响。因此产生出实体存在论,这一理论在本质之中审视其组成部分和基础,而将具体现象的芜

① 此文选自 Heinrich Rombach: *Die Welt als lebendige Struktur: Problem und Lösungen der Strukturontologie*, Freiburg: Rombach Verlag, 2003, S. 15—24。——译者

杂归于偶然。在中世纪也是如此,“非本质性”<accidens>^①即意味着(外在的)特征和偶然。科学只能存在于本质存在和本质秩序之中,它们也构成了根本上的宇宙。近代则是通过体系构想的提出而被规定的,这一构想取代了实体的和本质的构想。在体系构想中,所有的一切构成了唯一的关联,“世界”(宇宙<mundus>,普全<universum>)是唯一的存在者,斯宾诺莎表述为“实体是上帝或者自然”<Substantia sive Deus sive Natura>。与此相应的只有一种唯一的科学,即普全数学<mathesis universalis>,世界科学,如笛卡尔已提过的。所有个别科学都是这门世界科学的部分,更现代的表述就是,它们都是自然科学的部分,并且这个科学将一切都带入并回溯到一个体系。体系构成了现实性,体系就是“世界”。

17世纪以来体系构想就开始转化为结构的构想,而较为明确的结论则是从20世纪才出现。体系存在论被结构存在论所取代,掌握和廓清这种理论就是本书的主要内容。而这一点至今还没有被明晰地接受。与体系完全不同,结构是通过自发生成<Autogenese>、自我建构被标识,这种自我建构有它的突现、出神的自我构造,也有高峰和衰亡。人们一般称这个过程为“生活”<Leben, 活存>,但是它不仅是“生物”<Lebenswesen>的事件形式<Geschehensform>,总的来看也是“存在者”<Seiende>的事件形式。没有“死的存在”,一切都生活着,并且一切都遵循自我构形、自我上升和自我穷尽的自发生成过程。(这一点详尽的阐述可见:海因里希·罗姆巴赫:《实体 体系 结构》,弗莱堡,1965/66,²1981)

一切都生活着,宇宙也是如此。一切在自身中所持有的“体系”实际上就是“结构”,这些结构来自于一种“出生”,自我构形,超出自我构形的某些“层次”和“领域”而达到一种极端的可能性,然后“卷入”一般而言的衰亡的过程,就这样获得其基本形式。此基本形式在随之而来的结构中被重新展开,并且继续被引到、上升到自发生成,就是说能够继续分化和完成。

① 文中<>中的文字均为译者所加,德文原词,或者不同译法,或者增补文字令译文表述更加清晰。()中的文字为原文所有,下同。——译者

结构就在结构之中形成。在活的普全中形成生活的结构,这些结构又造就了在自身中继续生活的结构,因此最终达到了“生活的”本性或自然,即我们在不适当地与死的存在的对比之中,对于植物、动物和人的构成中的“生活的”本性所谓的東西。但是这也可能只是重复浓缩的自我构形,这种构形在宇宙总体中已经进行,并且已形成了一个实在的“全生活” $\langle$ All-Leben $\rangle$ 。像“生活”一样,“灵” $\langle$ Geist, 精神 $\rangle$ 也只是集中的结构性 $\langle$ Strukturiertheit $\rangle$ 的进一步发展,这个结构性从一开始就统摄了一切。细致的分化是以更高度的联合为前提的,反过来也是如此,在较低层次上仅仅是生活的和体验的东西,在较高层次上就是认识和认知。在灵和生活之间并没有分化,而只是程度上的不同。

较小的结构在较大的结构之中形成,在这个过程中它们更为紧密和专注地吸收了较大的结构的浓缩,并且由此而有能力达到更高一层的分化。在某一点上我们习惯于将这些过程称为生活 $\langle$ Leben $\rangle$;而科学也同样处于朝向这个过程的途中, $\langle$ 所以它 $\rangle$ 也可以在恒星的领域内谈论天体和星云的生活、出生和死亡。这个过程的基本形式在一切层次和一切维度内重复。一个衰落的天体是一个“红巨星”,在其中不再有很多运动发生,并且它在某个时候会消失在“黑洞”中。

但是一切东西都会在某个时候消失。在这样一个结构化的世界中,存在论的界限规定消失了,而人接受了与一切存在者之间的同胞关系。因此他无论如何宇宙在的意义上获得了某种东西,就是他在自身的结构生活中所体验的,这个东西,更确切地讲,能够在宇宙的一切其它的结构中传承,而有时人们必须更长远地和更富有想象力地对此做出必要的修正。但是自然要比自然科学有想象力得多。那个不可穷尽的“世界”,乃是一个难以把握之物。

2. 缘在作为世界

在近代的体系构想中,自然和精神被理解成两个在各自内部紧密关联

的体系。两个体系或者是相互间榫合,或者现实性的体系通过精神的体系被如此解释;即现实性体系可以被理解为一个相互关联的统一体。对于这种观点,在两个体系之间有一个存在论的区别,这个区别导致了一个对立,它在每一个个体的思考过程<Cogitatio>中重复。单一之物就像作为整体的世界一样对立于人,而这种“对象性”<Gegenständlichkeit>成为一种基本存在论,它不仅统摄了人的自我经验,也统摄了人的世界经验。如果人们注意到,一切客体的对象性都被规定和回溯到一种按体系化原理模式被处理的主体的基本可能性,那么最终一个“超越”一切经验因而“先验的”<transzendente>主体分析就一定会带出关于“世界”的基本体系论。由此我们有了先验哲学,由它得出的最细致分化的推论就是现象学。人们只是不应该忘记,这种观点(“先验现象学”)是建立在某种存在论的基础之上,或者说是对象性的基础之上,并且被限制在这种存在论或对象性的界限之内。

对象性的存在论最先是在作为一切意识基础的“意向性”的思想发端处被阐明。而在此以下这点却未被检验,即是否在事实上一切意识都存在于意向性的基本关联之中。

众所周知,这个观点通过“基础存在论”<Fundamentalontologie>而得到了突破,这种基础存在论乃是以这样的发现为基础,即所有对象拥有者都有一个“存在方式”<Seinsweise>作为基础。主体仅仅是人,因为他之前是在一种“去-存在”<Zu-sein>(他必须去存在<er hat zu sein>)的关系中趋向自身。他自身不是对象,而是“缘在”<Dasein>,这个缘在总是被分割成无数支离的“关于什么”的提问意愿<Worumwillen>。因此它没有遇到“物”,而是趋向它自身的路径开辟<Bahnungen>,即“意味”<Bedeut-samkeiten>,这种“意味”人们无法掌握,而只能原初地成就和实现。因此“到手状态”<Zuhandenheit>取代了“在手状态”<Vorhandenheit>。而这只是看起来可信,但它在进一步的现象学观察中将会清楚,到手状态已经是根源上合乎缘在的趋向自我之存在<Sein-zu-sich>的物化形式。开启世界的根源形式既不是在手也不是到手状态,而是去成为某个被确定的方

式。这就是“实际状态”<Faktizität>;实际状态取代了“意向性”的位置,并且有一个完全外在于所有对象性的结构。在这里“世界”不是被给予性,而是一个模式<Modus>,人自身去“存在”。因此不<单单>是“世界”,而是“在世界中存在”或“在世之在”<In-der-Welt-sein>,这是一个很难表达和描述的基本现象。那些极为确定“缺损”<Defizienz>的模式,如“突出”、“纠缠”和“反抗”才把实际状态改变成意向性,而这只是一个衰退的模式。据此,先验现象学是一个衰退的显现,它必须通过更为基础的存在论而被改进、补充和取代。

学生海德格尔的发现必定击中了胡塞尔最内在的要害。对此他以“生活世界”的理论给予回应,生活世界减弱了到手状态和意味的存在论的优先性,在纯粹主体留存的意向性中保留并回溯到了纯粹主体的先验前成就<Vorleistung>的隐匿性<Anonymität>。

这个答案看起来不坏,但是却不充分。尽管它解释了一个前意识的在世界中存在<In-der-Welt-sein>的预先进行<Vorausgehen>,但是却没有达到缘在的存在特征,并没有抹去那些必定会在意向相关物的位置上出现的生存<Existieren>方式,那些“生存之物”<Existenzialien>。这个缺点时至今日还存在于“生活世界”复兴之下的多种多样推论之中。

用一个例子简短地对这一点加以具体说明:“决断”<Entscheidung>的现象能够通过二分的意志可能性和行为可能性之间的竞争被理解和描述,这两类可能性在一个较为普全的价值领域内表现得近乎等值。然而按照生存存在论<Existentialontologisch>看,情况却是这样的:人们并没有带着一个选择的意识来面对一个真正的决断,而只是处身于活动生存的基本状况之中。然而这个活动并不是意识现象,而是一个基本的“处身情态”<Grund-“Befindlichkeit”>,这个特征完全外在于先验现象学,并且通过生存存在论,通过对整体中缘在的一个确定的存在状况的描述才能被理解。

卡尔·雅斯贝尔斯完全领会了这个区别,并且通过对“缘在”和“生存”的区分使之变得清楚,这一点在克尔凯郭尔那里很可能就是完全非意向性的信仰概念。除了这点相符,意向性和实际状态</事实性>之间的分别则

还未被掌握。

意识形式和存在形式的区别在胡塞尔那里从来没有清楚过。因此他属于“遗忘存在”<Seinsvergessenheit>的大传统,海德格尔提出了这个说法,尽管这个提法最终并不是从针对他的老师胡塞尔的不同观点中得出的。

按照基础存在论,人们一定会说:没有“世界”,只有“在世之在”。人并不“处身”<“befindet” sich>于世界之中,他“是”<“ist”>这个世界,尽管只是他的世界;世界的“对象”不是物,而是路径开辟<Bahnungen>,是生存的“存在能力”或“能存在”<Seinkönnen>,这种能力只是衍生地自我物化了。只要缘在以它统一的“关于什么”的提问意愿<Worumwillen>的某个确定的解释<Auslegung>(区分<Auseinanderlegung>)为基础,去“存在”<zu “sein”>于一个众多可能性的角色<Fächer, 格层、抽屉>中,缘在就“是”<存在/“ist”>它的世界。它并不是对立于此角色而存在,而是就“是”这个角色,当它改变了这个角色,在新的决断性中重新进行结构,情况也还是如此。(恰恰就是关于这个角色的问题,关于作为现象世界基础的存在论的基本姿态的问题,也不会被生活现象学所提出。它只暗示性地作为“Phylum”在 Teilhard de Chardin 那里出现过。①)

3. 世界和情形<Situation, 形势、情势>

如果人们现象学地探究这个构想,就会注意到,人几乎不“是”他的世界,就如同人也几乎不对立于世界。他不能将世界作为整体,而总是只在一个受限的“情形”<Situation>的具体构成中把握和实现。每一个情形都是在物理生存的具体条件下的人的世界的一个显现。而人并非对立于此情态的内容,将之视为“物”<“Dingen”>,就像人们平常所认为的那样,也不

① Teilhard de Chardin(1881—1995),法国神学家、哲学家、地质学家和人类学家。作为耶稣会士,他的足迹曾遍布世界,20世纪20到30年代他曾多次在中国各地旅行传教并做地质学研究,他绘制了第一幅中国的地质学地图,更为著名的是1929年12月他参与发现了周口店北京人化石。“Phylum”原意是指生物分类中的“门”。——译者

会将之视为“东西”<“Zeug”>——“东西”通过它的到手状态引发了最终的“关于什么”的提问意愿<Worumwillen>,而是作为一个世界诠释的指数<Exponenten>,它从来没在整体和区分之中显现过,而总是只在具体环境的强硬和限制性中出现。一切“对象”最终都是“环-境”<“Umständen”>的显现形式,存在论地看,这些环境通过意义的统一体“情形”被归结到一起。

一般情况下,缘在不能给出关于它的世界的任何答复<Auskunft>,但是却能给出关于它的环境的答复。这是一门具体的、“结构的”现象学的任务,即从缘在的可理解的环境出发去重新构建人自身的世界。而在这一点上,这里所涉及的就不再是一门原则上的和普全的主体性的现象学之类,而是涉及一个个体生活的具体缘在分析,这种分析作为“批判现象学”从曾经生活的环境的矛盾出发推断出个体的世界构想之中的分歧。现象学在这个工作中成为“现象实践”<Phänopraxie>,这种实践力求帮助缘在达到更高的明晰性和一致性,并且这一点不仅发生在个体-生存的意义中,也发生在社会-历史的意味之中。人们考虑到,缘在的大部分现象学的基本可能性不会被清楚、一致地区分和表达,因此对于一门批判的现象学而言,就会产生一块巨大的需要清理的领域,这个清理工作不仅有助于单个的缘在,也有助于历史共同体来达到更高的自身一致性和更一致的可生活性<Lebbarkeit>。

但现象学采取了结构分析,并且成为“结构现象学”的一个类型。以下的洞见也属于这个转变,即现象学的结构不可以作为内在于一个先验主体性之中的某种被给予之物而被接受,而是产生于一个历史的和传记式的构建工作,这个工作可能成功,但也可能失败。在绝大部分情况中它是失败的,在这些情况中存在着平均化的生存形式的基础,这种生存形式“首先和大多数”地表达了人的生活情形。这个失败的(或者非本己性的)领域为了缘在分析才产生,但要被安放进现象学家的工作(即作为现象实践),总还是不够切合实际和具体。

“情形”对于人的缘在的基本含义只有卡尔-雅斯贝尔斯和马丁-海德格

尔看到了。而除此之外人们必须考虑,尽管海德格尔领会了缘在原真地被包裹入世界之中,但是并没有理解通过情形的世界的传诉<Vermittlung>。相反地,雅斯贝尔斯认识到人在一个情形中的“被包入性”<Eingebettetheit>,但是没有认识到情形超越了很多情形层次、在缘在“世界”中的被包入性。

因此,世界和情形的动态关系还未被发现。这个情况产生于此,即尽管每个情形都表达了通往总的世界的一个传诉,而且同时还表达了从总的世界到个体具体的生活任务的传诉,但是通过这个关系首要地乃是产生出一种突出的并且将人的缘在现象置于基础的确定性力量。一切情形都来自于这个世界。这就意味着,事实上它“来了”<“kommen”>，“来到了”<“ankommen”>,并且它的共同特征就是这种靠近<Herankommen>。因此我谈论情形的“相关性”<Angang>。每个情形都“关系到我”<“geht mich an”>,但是这并不是在外在物化的意义上,即在其中包含着某种对我来说有意义的内容的意义上,而是指,情形在整体上对我而言是意味的。这种意味并不如海德格尔所认为的,存在于“东西”<“Zeug”>之中,而是存在于情形之中,因为在情形之中东西才大致上获得了它作为东西的特征。世界为其自身勾画和前置了缘在,这个世界在每一个情形中被接受。因此情形的所有内容都有一种趋向缘在的运动。它们在推进的过程中集中。它们依据远的或近的情形来相互区别,在这里近的情形比远的推进得更快也更有力量。但是任何一个情形推进,都会挤向和逼迫缘在。情形趋向于世界越是开放,它就越会准许面向整体的“概览”<Durchblick>,它的动力也就越是巨大和有生气。情形被理解的越是狭隘,它的动力也就越是紧迫和受约束。如果概览受限制,那么从情形的相关性中就会产生出“畏”<“Angst”>。如同存在哲学家们已经认识到的,事实上畏是一种基本的处身情态,但是在此并不是因为它大致上符合一种生存被抛入存在开放空间的被弃性<Ausgesetztheit>,而是因为这种开放性总是只能在狭隘的意味的具体化之中被理解,并且这种来自于它所由来的、来自于世界的整体和开放空间的开放性含有一种攻击性的动力。这个总的关联越是巨大,这个相