



哲学：世纪末的回顾与前瞻*

2006年2月20日

来源:中国现象学网

作者:汉斯·约纳斯

作者其他文章

暂无

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

我应邀来向你们谈谈本世纪以及世纪之交的哲学。我这里有意地不说“这门”哲学。因为究竟是否存在这样一种可认同为一的哲学，这是值得怀疑的。我们可以将哲学与自然科学做一对比。物理学、化学、天文学、地质学，这些学科都各自具有其明确定义的对象，而哲学则可以延伸到任一和所有的东西上去。其次，那些关于自然的科学在总体上都有它们一致认可的方法，每个人都不得不严谨地遵循这个方法。与此相反，哲学喜欢追思（*nachdenken*）每一其它知识的方法，自己却没有产生出任何有约束力的哲思方法，而且可能永远不会有这样一种方法。

但首要的是，每一门自然科学随时都可以声称，在其自身中什么是有效的，什么是一劳永逸地被解决的，而且带有这样一种确定性：最晚近的恰恰也是迄今为止最正确的。过去至多只在历史学上是有趣的。今天没有哪个物理学家会重拾已过气的“燃素说”。可是对于哲学家来说，柏拉图和亚里士多德、斯多亚主义者和伊壁鸠鲁主义者、休谟和康德、黑格尔和尼采还会一再地被争论和被选择。不会再有被认真对待的炼丹术士或占星术士，但完全会有被认真对待的亚里士多德追随者或黑格尔追随者。在哲学中我们不可能有一个关于正确或错误的有约束力的一致性，甚至我们都不能去期望这种一致性，因为那将会是哲学的死亡。

因此，我们根本不会像报告例如有关物理学的“现状”那样，能够在同一的、明确的意义上报告当前哲学的“现状”。有多少哲学家，就有多少的哲学，就有多少的哲学观点，这是一个令人略感遗憾又略感愉悦的事实。有鉴于此，邀请我来做这个演讲的人肯定不会不清楚，因而他们必定会同意我保留一个预先已描画好的、对刚流逝的世纪的“这门”哲学以及对未来世纪的哲学所面临任务的图像，这个图像是非常私己的、或许完全没有代表性。无论如何，我所提供的与其说是对永无止境的哲学谈论的补充，不如说是记录，归根到底则是对本己实事的一个告白。优势在于：我从70年前就开始“参与其中”；而与此相对的劣势则在于：这种在场是有选择的，我和一些重要的思潮——首先是与有强大影响的分析哲学思潮——保持距离。因此，我的综览（*Tableau*）也并非历史完备的，因为我的谈论仅仅是从自己的思考经验出发。现在言归正传。

对于哲学——在其经典之邦德国——来说，新世纪在没有那些类似在物理学中与普朗克和爱因斯坦的名字相联结的定音锤（Paukenschläge）就开始了。尽管恰好在1900年开始出版的胡塞尔的《逻辑研究》产生了重大影响，但这仍不能与之相比。尼采的影响开始彰显自身，克尔凯戈尔被发现，柏格森的声音从法国穿透到这边来，而逻辑实证主义则在维也纳苏醒。但是在学院哲学中，认识论兴趣仍完全占有统治地位。这门学科几乎是与“认知意识理论”相同一的，例如在新康德主义的各种活动方式中。对于自然哲学，因为迫于自然科学的强力，人们早已做出了放弃。

只是作为第一次世界大战的后果，哲学中才发生了一场地震。这里可以让我自己的经历来说话，因为我由于年龄的恰合而立即身陷于其中。当1921年我18岁去弗莱堡学习哲学时，那里的主宰仍是已到花甲之年的埃德蒙德·胡塞尔。他满怀激情所布道的“现象学”是一项意识——作为一切只要可想像的事物一般的显现演示场的意识——自身探究的计划。一门“纯粹”意识的“纯粹”现象学应当成为哲学的基本科学。从什么东西中“纯粹”出来呢？从实际之物和个体之物的一切偶然性中纯粹出来，与此同时，一种内本质直观能够分离出对一切主体同样有效的东西。在这里，一种柏拉图化了的特征是清楚无误的，但恰恰是一种新型的与主体性领域相关的特征。据此，方法便是观看并描述，而非像在心理学中的因果解释。重点在于意识的创造对象的、认识的并且最终是直观的功能，这些意识的功能本身也可以最佳的方式被直观到。胡塞尔近乎宗教式的坚信：根据他的规定来施行的现象学最终会使一门“作为严格科学的哲学”成为可能，并使自笛卡尔以来近代哲学理论上的主要冲动得以实现。

没有时间来详细探讨这一学说了，但就其精神而论，下面这个二手的记忆或许是标志性的。某人——一个圈外人——有一次问胡塞尔本人，现象学对上帝是不是也该说些什么。据说他的回答是：“如果我们在意识中遭遇到作为素材的他，我们同样可描述他。”这听起来近乎轻率；但事实上，对不少人而言，胡塞尔的现象学成为了一条通向上帝的道路，主要在天主教方向上。我在这里想到的是艾迪·施泰因，还有马克斯·舍勒。

就个人而言，我心怀感激地承认，对于成长中的哲学家来说，现象学是一所训练其手艺的奇妙学校。对现象的尊重、对现象之直观的实践、对现象之描述的严格恪守——所有这些都设定了需要努力才能满足的高标准。但是，即便是现象学，也无法使哲学成为“严格的科学”——这是一个从胡塞尔的数学开端中带出的梦想，一个必须得到谅解的梦想。但直观的教育却使现象学的初学者们终身受益，而且这种直观将直观的实事从其在神秘主义那里所沾染的非理性气息中摆脱出来。另一方面，我却对这一教义的充分性产生了怀疑，尤其是对那种限制在纯粹意识上的做法。我自问，在现象学这里，我们身体的实存是怎么一会事？我们也能在不剥夺其意义的有待描述的感觉素材的情况下，把身体的实存还原为“意识素材”吗？而这里涉及到的恰恰是主体本身的存在与非存在。

作为报告人，此刻我有义务告示，“身体性”这一题目确定了我们全部进一步考察的主旨，它远远超出了现象学的特殊案例，并将伴随我们直至结束。对于

“把我饿坏了”这样一个陈述，带有胡塞尔印记的现象学能够说些什么呢？假定有一门关于饥饱感觉的现象学，它能告诉我，这里所关涉的是什么呢？它能告诉我：人为什么必须要吃饭？吃多少？与物理学和化学相联合的生物学向我们解释了这个为什么，这个无情的“必须”。至于吃多少，天哪，具有数量性质的问题，全然质性的本质直观甚至连提都无法提出。但我们的身体所具有的实在的、完全经验性的尺寸却与此有关。并且，一旦弄清了要吃多少，就又会引向类似“到底够不够”以及“如何获得”这样的非哲学问题。而这些问题重又导向公正与非公正的财富分配、好的与坏的社会秩序的问题——导入到这个时代的迫在眉睫的问题之中心。对于这些问题，现象学依照其自身的定义必须敬而远之。因此，现象学无法说明：在那个年代贝尔特·布莱希特“先填饱肚皮，才好讲道义”的打油诗中，是否可能含有真实的东西。当时，在非哲学专业的同学中，马克思主义者在此方面走在我们的前面，他们曾严肃地对待这类问题。

但是，我们这些非政治的哲学青年并非是从他们那里学到了这样一个认识：对于这个世界而言，那个“纯粹的意识”是太纯粹了；而且“直观”并不是世界关联以及自身关联的首要模式。从与现象学本身相邻最紧密的圈子中出现了这个新的语词：马丁·海德格尔的生存哲学。1927年《存在与时间》的发表，标志着此前已提到的那场在我们这个世纪的哲学中的地震。它导致一个主要是认识意识的整体的、准视觉的模型之倒塌，取而代之的是：愿欲的、疲惫的、贫乏的和会死的自我得以显露出来。而这并非发生在例如心理学的范围内，而是发生在那个古老的、被从遗忘中抢夺回来的关于“存在”之意义的追问之上。

在这里没有人会期待我给出一个关于海德格尔哲学的概述。但是，还是要谈一下对当时的这个转折的体验。我们以《存在与时间》的语言为例，撇开其醒目的形象性，先谈论那种概念性教义纯粹语法。立即引人注目的是用动词不定式来充当主词的偏好：在世界之中存在、被抛存在、共处同在、上手的存在、领先于自身的存在、向死前行……它们大都是与不定式“存在”的组合。该书标题的“时间”在正文中变成了“时间性”和“时间化”，并且把过去和将来称作“曾在性”和“将来性”。所有这些都不是对象概念，而是发生概念和施行概念：它们所标识的不是事情，而是存在的方式；实体模式消失了，所有东西都可以说总是“在运行之中”；而以往称为“主体”的东西，现在叫做“此在”。这个非常普遍的和抽象的不定式被用来从技术上标识特别的人的存在，也就是个别具体的人，一如它其从内部所自身经历的那样。凡出现“此在”的地方，“你”或“我”都可以被置入，但始终是作为某个特定种类的实施者。即便是此一在（Da-*Sein*），也还是一个组合：“此”表明，这个特殊的存在者从自身出发开辟了一个视域，它生活到这个视域之中。借助于这个动词形式，一种独特的动力（*Dynamik*）、甚至是戏剧性（*Dramatik*）便挤入到对自我与世界的每一关联的描述中；而这样一种在语法已被唤起的对动态状况的期待，乃是通过具体的形象性来兑现的，此在的属性便是以此形象性而得到几乎诗一般的描述。例如：此在“被抛到”（*geworfen*）这个世界中，同时将自身“筹划到”（*entwirft*）未来中。

在从语言出发而于此达到实事之后，我们来看一看具有了新含义的“此在”定义。这个新含义在于：此在是一个在其存在中恰恰关涉这个存在的存在。

“对它来说事关某个东西”：这的确已不再是观念论的先验意识。所有主体存在的最终特征出现在首要的位置上：它在本质上朝向目的，而它的第一个目的就是它本身。这个“为了……意愿”（“um ... willen”）主宰着此在的所有世界关联。意识的“意向性”在胡塞尔那里完全中立地标识着对客体之拥有本身，而现在它却表明自身是浸透了兴趣的；意愿的分量超过了直观，而世界对于此在而言是以原本实践的方式“在此”的。在这里存在着某种与盎格鲁撒克逊的功利主义和实用主义的亲缘关系，这一点并非始终未被注意到。

然而，为何对于此在而言，必须始终与某物有关，并且最终与它自己有关呢？回答是：因为它没了这个东西就会毁灭，因为它总是受到虚无的威胁。因此，随着这个终极之物、随着一般的目的拥有，此在的困境、它的被威胁的状况也就同时在这个定义中得到了表达：由于此在是会死的，因此对它来说总是关系到生存活动本身。这个生存活动必须以各自的方式从随时面临的死亡那里赢取。据此，此在的存在的基本模式就叫做：“烦”。

带着作为此在第一存在样式的烦，我们便处在海德格尔的所谓的“生存主义”（他自己并未使用这个表达）的核心处。就烦的角度来看，世界作为“上手之物”的整体与我们遭遇，世界事物则是作为潜在的“器具”与我们遭遇，即作为在目的-手段-关系中可以有用的东西。这种本己的存在是烦的通透对象，这并不意味着，它是唯一的、或者哪怕是处在前景中的对象。许多其他稍纵即逝的东西也一同被烦，例如其他人是在“烦神”的样式中被烦，直至自我否定，甚至还包括非灵魂的东西、比方说须待完成的作品，艺术家为此而献出他的生命。即便在这里所关涉仍然是本己存在。这意味着，这种本己存在恰恰能够在为其他存在者的极度献身中完善自身。

显然这里是由此在本体论朝向一门行为伦理学的一道门槛。海德格尔在《存在与时间》中并未真正地跨越过它，并且就我所知，以后也没有跨越。虽然海德格尔在生存的“本真性”和“非本真性”之间做出了区分，而且很明显，在这个区别中隐含着评判性的东西，隐含着应当（Sollen）与避免（Vermeiden）的潜在命令。但是，海德格尔在这里只是使它们成为对每一此在的可供选择的存在方式与状态的描述。每个人首先并且通常不是作为他自身而生活，而是在说、想、做，一如“常人”的说、想、做。只有“向死的先行”，也就是说，只有对本己会死性的反思，才会把每个人各自带到本己的自身存在的、也就是“本真的”生存的决断性中。无疑，这种本真的生存要比平乏的“日常性”胜出一筹，可是海德格尔并没有说出，这种决断性决定支持什么或反对什么。但也许他说出一点：“烦”笼罩在这个决断性上；而在这里正如也在其他地方一样显露出基尔凯郭尔的影响，正是从基尔凯戈尔那里，“生存”这个词才获得了一种新的、只是与人有关的意义。

以上这些必定足以使我们回忆起《存在与时间》的精神，而这部著作、他的最著名的和最有影响的著作，必定代表着整个海德格尔，尽管他后期的巨大事业在许多方面已超出了这本书。

我在这里有心要做两点评论。第一个评论要重提已经被胡塞尔提出的问题。完全可以确定，与胡塞尔的纯粹意识相比，作为“烦”和作为终有一死的此在要

离我们存在的本性关联更为贴近。尤其是“死的”这个谓项强制性地指明了在其完全的、显著的和要求着的物质性中的身体实存。而只有对于一个有手的生物来说，世界才可能是在手的。但在这里曾几何时提到过身体？“烦”曾几何时被回溯到身体上，例如，作为饮食之烦，作为物理的迫切需求？除了一切的内部的东西之外，我们生物的一面得到表达了吗？正是由于这一方面，我们本身才完全外在地属于被体验的世界，并且以大致客体的方式是世界的一个部分。我不知道海德格尔是否提出何回答过这些问题。总之，德国哲学连同其观念论传统是太高贵了，它不屑于讨论这些问题。

因此，即便海德格尔也没有把“我饿了”这样一个陈述带入到哲学的把握中。在他那里，最终应当得到思考并用来坚持生存之真诚的是一种非常抽象的终有一死性。由于忽略了它的具体基础，对内部性的解释阻断了一条通往伦理学的重要而又富于内容的通道。由于缺乏这样一条通道，伦理学便始终滞留在空泛的抉择主义中。

然而，在这之后隐含着一种超出海德格尔所有特征之上的陈旧片面性，哲学正是在此片面性上患病：这便是自觉高于自然的精神对自然所做的某种蔑视。这曾是形而上学二元论的遗产，它从柏拉图 - 基督教的开端起就使西方思想发生两极分化。灵魂与身体、精神与物质、内心生活与外部世界；就是在它们不相互敌对的时候，它们也仍然是相互陌生的，并且在理论上只有费心竭力才能被聚合在一起。这种一分为二彻底地贯穿于人，但思想家们在人究竟属于哪一边的问题上却意见一致。目光指向这一边，而在这里有一个眼睛看不到、手摸不着世界需要得到发现。正是由于二元论的长期统治连同这种目光指向，我们在西方才能开启灵魂王国，甚至通过不懈的反思来深化灵魂本身——这是一个珍贵无比的收获，它已经通过诸如奥古斯丁和帕斯卡尔的名字而得到了验证；但它的代价很高：一个整体的各个部分相互异化。它的最新形式就是笛卡尔把现实分为“广延”和“思维”的做法，而这种广延的东西连同其可数学化性质——亦即被从任何一个内在性中剥离出来的整个物体世界——就被托付给了成长中的自然科学，成为它的独有财产。这恰好是哲学的一个行动，但随着这个行动，哲学放弃了在自然实事中继续一同发言的权利，并为自己仅仅留下意识领域建构的任务。在这个被拯救的二元论遗产的一半之上，德国的观念论得以成长壮大。而从此以后，哲学便与总体无关。知识之大全以学院的方式分成自然科学和精神科学，而哲学不言自明地属于后者——然而就其权利而言，哲学本来必定要超越这个差别。因此——就我的德国经验而言——，哲学的年轻人现在无需去接受自然科学发展的知识。只是在我流亡的盎格鲁撒克逊的世界中，我才在哲学家中发现一种对自然科学的活生生的兴趣，以及一种把自然科学成果整合到人文学科中的活生生的兴趣。（这里只要提一下伟大的怀特海的名字即可。）倘若我没弄错，对于海德格尔来说则相反，自然科学只不过是其所抱怨的失魂的技术之母。

然而，这个纷繁复杂的“此在”，是从所谓由科学为我们所揭示的这个外部世界的中性“在手之物”中产生出来的，它在种类发展中一旦形成，就会一再地处于孕育和诞生之中。这就必定可以对客观的自然做出某种陈述，正是这个自然，使这些——使我们——得以发生。可以说，自然必须针对我们而得到探问。海德格尔本人将他在《存在与时间》之后对存在问题的这样的一种回转看作是必

的并称其为“转向”。这个转向不再询问：对于处在世界之中的此在来说，世界意味着什么？而是询问：对于包含着你我这样的人于自身中的世界来说，“此在”——即人——意味着什么？在前一种情况中，“人”是关系的基础，而在后一种情况中，“存在”是关系的基础。但这个对存在的提问：它如何包含人以及如何获得人，以及它以此来告示哪些关于自己的信息——海德格尔从来没有把这些问题与物理学—生物学—进化论的证据放置在一起。这个纯然材料性的基础才是谜之所在，但海德格尔召唤了一个极为精神性的巨物来取代它，这个巨物被称为“存有”（*Sein*），并被当作承载性的根据。但这就无非意味着，就像绕开了肉体的做法一样，存在问题始终还没有受到人与自然的整个交互关系的触动，而这个关系恰恰在那个时代便以一种还不被注意的方式进入到一个新的和紧要的时期。关于我的伟大老师的思想，我的第一个保持一定距离的评论就是这些。

我的另一个评论还需要维护它在这个考察中的地位。它涉及到海德格尔在1933年的所作所为。这与哲学有关系吗？我认为的。哲学自古以来就与任何一门其他科学不同，它服从于这样一种理念：对哲学的服务不仅塑造了哲学服务者的知识，而且塑造了哲学服务者的行为，并且是善的意义上，知识所关涉的正是这个善。至少，哲学中进行价值区分的学派应当防止大众意见对哲学服务者的传染。从启程之始就照亮了哲学之途的苏格拉底形象，永远不会让对那种高贵力量的信念得以熄灭。当时最深刻的思想家加入到棕色军团的轰鸣的正步走的行列中，这样一个事实不仅仅是一个非常苦痛的个人的失望，而且在我的眼中还是哲学的一个惨败：在这里失灵的不仅是一个人，而是哲学。难道哲学的声望始终就是错误的？它是否还能够从那种古老期待的辉煌中重新获得些什么？这一类的角色把原罪变成了历史事件。

我现在举一个反例，它会提出一个新的问题。在我的导师中，尤利乌斯·艾宾格豪斯是一位敏锐而又固执的康德主义者，在重要性上与海德格尔无法同日而语。他光荣地经受了考验。我听说了以后便于1945年去马堡拜访他，为的是向他表达我的敬意。他带着绝对信念的古老激情看着我的眼睛说：“但约纳斯，您要知道，没有康德，我是做不到的。”就在那时，我感到了一种震撼。在这里，学说与生命成为一体。因此，哲学在谁的手里得到了更好的保存呢？是在关键时刻深刻思想无法防止其不忠、但却有创造力的大师手中？还是在非原创的、但却正直的、始终保持了纯洁的人手中？直至今日，我仍然不敢回答这些问题，但我相信，这个问题——无可摆脱地——包含在对哲学的这个世纪的回顾中。

对于哲学，如同对于许多其他事情一样，第二次世界大战是个分水岭。所历经之现实以及它遗留下来的任务得到了广泛关注。受到干扰的考察从延续着的思想的天空下降到了各种好战斗力的尘世，并渗入到事情的进程中。与日常琐事保持高贵距离的方式一去不复返了。政治和社会踏上哲学旨趣的前台。道德介入贯穿在理论研究中。马克思主义以迟到的方式也终于在哲学上发言了，而此前在西方的讲堂里它是一直被拒绝谈论的。在德国，这种转向一个受到惊骇而又带有负罪感的社会的问题之趋向的主要例子，就是流亡归来的法兰克福学派连同其批判理论。由此出发，在以哈贝马斯和阿佩尔为代表的第二代人物中，伦理的因素也无法被忽视。类似的现象在法国也存在。当然，除此之外，伴随着英美胜利者一同回归的是产生于维也纳的分析哲学连同其纯粹知识理论的装备，它们成为欧洲

大陆的新的力量。它们的极为专业化的分支从根本上讲是具体科学，并且像数学那样很少触及时代进程。这里需要提到的最伟大的名字是路德维希·维特根斯坦。

但是，在时代的事件中也包含着“广岛”，而这个事件带来的震惊又被随即开始的核军备竞赛而持续化了，它最先在西方世界引发了一种对技术的新的、充满忧虑的深思。借助于技术，人类虽然成为胜利者，但也置身于集体自我毁灭的长期危险中。因此，如今处在开始阶段的哲学技术批判（如京特·安德斯的）最初也处在这种惊恐的影响下，它具有一种启示录的特征，并且后来也没有失去这种特征。但是，随着这种对突如其来的灾难的担忧，很快便越来越多地产生出对技术凯旋的不利一面的认识，并且还带有对哲学提出的异乎寻常的问题。例如，生物学和医学的进步导致一种在哲学家与生命科学之代表之间的新合作，目的在于澄清从新程序中凸现出来的问题。这里的问题不同于核武器问题，它并不是一个简单的“是”或“不”所能解决的，相反，这是一个流动过渡的领域、细致的价值思考和有争议的决断的领域。这里没有发生摩尼教式的善恶间对抗；这里起作用的不是伤害的意志，而是帮助的意志。然而，服务于人类幸福的技术发明常常会表明自己有悖于人类的尊严。全新的困境、更高的复杂性、对细微差异的精致化，这些都通过生命技术而被引入到伦常的王国中，并且必须经受哲学的思考，而哲学往往只能在这些彼此冲突的原则之间提供妥协。在这里开启的完全是一个技术综合症的重要视角：恰恰是那种借助于思维而获得的、事先未被认识到的强力，把一个新的、事先未被认识到的任务放置到了这个思维面前。

在今日人类整个技术对自然环境所造成的撞击中，这种情况正日益增强。事实上，正因为这个现象——亦即被我们所威胁的行星生态系统——在本世纪的后半叶日益明显地显现出来并最终进入哲学的视野，哲学的最古老的问题之一、即人与自然的关系问题、甚至是精神与物质的关系问题——因而是二元论的元问题——便突然被全新地提了出来，而且不再是在沉思着的理论之静谧的幻象中，而是在逼近着的危机的告警闪电中被提了出来。阻止这种危机，正逐渐成长为该危机的无意始作俑者——即我们自己——的世界范围的义务。带着这个如此巨大的实践视角，我们狂妄自大的特殊存在与我们生活于其中的那个整体之间的和解，也就回到了哲学忧虑的中心。我在这里看到了一个在眼下以及在即将到来的世纪中的紧迫哲学任务。为此，请允许我把这篇阐述的剩余部分贡献给这个课题。

可以确定，哲学只有在与各种自然科学的最亲密的接触中才能把握到这个新的使命，因为这些自然科学告诉我们，我们的精神应当与之缔结新的和平的那个物体世界是什么。因而我们追问：对于哲学来说，当问题涉及精神在存在整体中的位置的时候，哲学必须把物理学、宇宙论、生物学中的哪些学说置于眼前？对此我将仅限于做几个扼要的提示。

自哥白尼以来，我们认识到，生命的居所已不再是整个宇宙，而只是地球。在其余的茫茫寰宇中没有什么可以保证，必定会有这样一种居住地。因此，我们必须把我们自己，以及所有围绕我们的生命当作宇宙的一种罕见的幸运，它让一种在物质怀抱中隐藏着的、在各方面都始终隐藏着的可能性例外地得以实现。

另一方面，达尔文曾教导我们，那个通过行星特殊条件的厚爱而得以实现的东西，在一种长达亿万年、毫无计划且变化多端、没有目标、创造着并毁灭着的生成中，证明着它的存在论的力量。这种生成用它的各种不可预言的形式而将那个可供使用的生物圈变得适于栖息。与这出地球剧及其无比复杂的产物相比，整个宇宙所显露出来其他部分都是原始而单调的。但正是这同一个原始实体——它穿过太空已经扩展到星系、恒星和行星——从自身中产生出了生命、喜悦和悲伤、意愿和害怕、观看和感受以及爱和恨。这一点，乃是单纯物理学观点的唯物主义永远无法领悟的。

不过，这种进化的一元论的证明与任何一种二元论相对立，而这种证明在我看来似乎还没有在任何一种哲学的存在学说中得到充分的评价。这不可能是物理科学自己的事情，物理科学恰恰被束缚在物理考察的结果上。仅就其自身来看，这种物理考察之结果并不要求超出其机械因果性的极简主义以外的任何东西，它不要求特殊的活力或诸如此类的东西便可以解释有机结构和功能的微妙的复杂性以及它们的种族史的发生。为此，随着物理史的发达阶段而显现出来、且说着一种完全不同语言的主体性之谜，就变得越发大了。自然科学家对此种语言必定是充耳不闻，甚至根本就指责它谎话连篇，因为它说的是目标和目的。但是这种谜却应当使哲学不得安宁，哲学必须倾听两种语言：外部的语言和内部的语言，二者联合成一种关于存在的陈述，这种陈述与现实的心理—物理整体恰相匹配。我们离这样一种被期盼的存在学说还相距甚远；我们也不知道，它是否有朝一日会成为我们的存在学说。对此的追求已然意味着，敢于从笛卡尔式的精确知识之可靠性中走出来，进入到形而上学猜测的不可靠性中。我不相信这种追求会被长时间地回避。

其次，我们在生物演化中遭遇我们人自身。只是在不久后的后期，人类才出现。在这个过程中，人的入场是一个生命史事件，带有巨大后果，而且至今还无法断定，人自身能否胜任这个后果。随着人的出现，思维的力量干预了进一步的发展，并且使得迄今为止的生态系统的生物平衡机制失去了效用。不再是那些发生上已确定的行为模式在为每一个其结果大致相同的生命空间中的份额而战斗，而是自由的、对瞬间做出回应的创造者之发明才华在单方面地、新颖而快捷地决定着进一步的共生条件。从旧石器时代到科学技术时代虽然是一段很长的人类历史，但在演化史上却是一段极为短暂的道路，而且自从17世纪现代自然科学的兴盛以来，这个过程就是一个以指数方式加速的过程。我们今天所经历的是太多成功的悖谬，这种成功通过毁坏其本己的基础而面临进入灾难之中的危险。

哲学与此有何关系呢？至此为止，它所探问的是关于个人的善的生活、关于善的社会和善的国家的问题。它自从那时起就琢磨人的行为问题，只要这种行为是一种人与人之间的行为；可是他几乎从不琢磨作为自然中的一种行动力量的人。但现在是时候了。为此，人必须在他的精神—身体的统一中重新得到领会，正是由于这个统一，他一方面是一个自然生物，另一方面又超出自然之上。在此我们不必隐瞒，对这种精神的实际使用，亦即精神对肉体的支配，从一开始并几乎长期以来都仅仅是服务于肉体的：将肉体的欲求变为可满足的，以此方式来更好地满足此欲求，更丰富地服务于此欲求，更长久的保证此欲求，并持续更新地增加此欲求。在为肉体的服务中，精神折磨着自然。此外，精神还日益增长地把

自身的欲求再附加上去，这些欲求在尊严方面胜于肉体的欲求，但同肉体欲求一样在材料方面如饥似渴：更高文化的物质消耗，加重了一个在数量上过多的人类对已然缩小的自然的打击。事实上，精神把人变成最贪食的生物。而这是在一个累进的过程中发生的，在此过程中，整个人类今天都已被驱赶到了这个地步：消耗的不再是可再生的收益，而是一次性的环境资本。

这种认识是新的，如同这个状况本身是新的一样。但是在此进行认识的精神与导致这种状况产生的精神却是同一的。即是说，未来还没有被决定。尽管精神的管理仍然存在着一些令人心烦的可怀疑性，我们依然要这样说。对此还要做如下的陈述：

从几百年的技术掠夺和胜利陶醉连同对整个种类的幸福乌托邦的美梦中清醒过来，我们发现，在创世第六日的馈赠中、即在赋予一个具有基本需求和欲望的生物以精神的做法中包含着一个始料未及的悲剧。在精神中，高贵与厄运相遇。在精神于其自身价值中将人的存在提升到形而上学的领域里的同时，它在其功用价值中成为最残暴的生物学成就的工具。精神在其自身中实现人的使命，但却在其周围传布腐败。在精神中，存在之“是”（Ja）达到自身的顶峰，它随着感受的和会死的生命的第一个萌动而被宣告出来，而它正在葬送着那个承载着它的基础。在这个外在的凯旋的顶端，它把用此凯旋粉饰起来的人类置于一个深渊面前。然而它已开始看到这个深渊，这个状况提供了一个避免坠入深渊之契机的星星之火。因为这个在这里已自认作厄运的精神并不只是那个任意支配事物之力量的工具性智慧；毋宁说，它的原本动机是从对价值的感知中获得的。在精神中，善、义务和罪责的概念得以形成。它以选择的自由为荣并且宣称对自己的行动负责。而由于它的活动现在威胁到整体，它也就能够认识到它对整个体的继续生存所承担的责任。

培育和发展这种认识将成为哲学的任务之一。首先是充当牛虻的角色，苏格拉底曾将其喻为他的作用：对于这些问题，我们一刻也不能保持沉默了，良知必须始终处于不安之中。而后则要为精神和自然之间的一种和解的理念而工作，为了它，人的狂妄必须放弃很多看起来已由习惯赋予了权利的东西。此外还必须有一种真正哲学的尝试，即在一种全面的存在阐释中对这种责任的义务进行尽可能理性的论证，并使得这种律令的绝对性如同创世之谜所允许的那样令人信服。

这个可能和解的条款本身只能由专门领域来制定，即是说，不能由哲学来制定。所有关于自然与人、关于经济、政治与社会的科学必须进行合作，以便能够提出一份全球决算表，连同一份人与自然之间的平衡预算的建议。我不知道，是否能够达成一种哪怕是理论上的一致性，更不知道，是否有可能将一个即便在事实上最佳奠基了的理论一致性转化为行动。也许事情根本不取决于设想，而是取决于即兴发挥，恰如多重增长的危机会让人类的创造才能一次次地做出的那样。我不知道，也许没人知道。对我来说无比清晰的只有这个伟大的应然

（Soll），并且只有精神——这个危机的伟大创造者——才可以成为这个危机的可能拯救者。没有什么拯救之神可以为精神免去这种义务，这个义务是它在事物秩序中的位置所赋予它的。

从这个已然变得可见的深渊中，升出了此前几乎从未提出过的问题。在即将

结束这个报告之际，我选择其中的几个问题：自然还能够承受从其自身派生出的精神吗？自然会因为过于受到精神的挤迫而必须再次从其系统中消除精神吗？或者，如果精神看到了自然的无法忍受状况，精神最终会使自己变得可以被自然忍受吗？当争斗是各种关系的原始法则时，和解还会是可能的吗？或者，也许悲剧从一开始就是精神的原初意义？即使结局悲惨，这出戏仍然由于其情节而值得演出吗？无论其结局如何，我们如何能够使这出戏自身是有价值的？在这种价值中我们可以付出多少才可能避开毁灭？为了让人在地球上继续生存，我们可以成为非人吗？如此等等。

所有这些问题都是维特根斯坦禁止发问的那类问题，因为它们没有可证明的回答。但是这可以让我们认识那个把这些问题逼向我们的境况，并且我们自己同时就是真正的被询问者。我们在这里发现，这些问题的最内在灵魂不是形而上学的奇思冥想（毫无疑问它有自身的权利），而是充满恐惧地为这种危险境况负起责任。从责任中会产生出行为的回答，而非知识的回答。所以，最后一个问题——为拯救人性而非人化的问题——所引起的惊骇，可以加强哲学所具有的对不可放弃之物的守护者的角色，然而哲学本身必须逐渐成为赞同者，即赞同做出伟大的放弃。

在对责任理念的重新思考中，以及在对此前从未想到的向整个人类与整个自然之关系之延展的重新思考中，哲学在承担这样一个责任方面迈出了第一步。值此告别之际，我期望哲学在这个方向上继续前进，不受所有那些对它这样做是否会有用的合理怀疑的困扰。即将到来的世纪有权要求如此。

中山大学哲学系

辛启悟 译 / 倪梁康 校

* 汉斯·约纳斯（Hans Jonas, 1903—1993）是当代著名的生态哲学家和责任伦理学家。上世纪二十年代，他曾是胡塞尔和海德格尔的学生，因此他的思想的现象学背景也较为明显。本文是他于1992年5月25日在德国慕尼黑摄政王剧院所做的一个报告，该报告属于“世纪之末”的报告系列。这里报告充满了这位世纪哲学老人的经历与感想、明察与希望、警示与告诫，而且基本上是在与现象学家的对话中完成的。约纳斯于一年之后辞世。这份报告可能是他身前的最后一次讲演。

文章添加：[陆沉](#) 最后编辑：[陆沉](#)

相关文章：

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号