

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

解釋海德格爾〈尼采「上帝死了」一語〉所未明言

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Loewith, Karl
Publisher	Logos and Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-15 00:03:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167106

解釋海德格爾〈尼采「上帝死了」一語〉

所未明言*

洛維特(Karl Löwith)

馮克利 譯 成官泯 校

海德格爾是令其同代人興奮的思想家，有如當年的費希特(Fichte)和謝林(Schelling)，而且原因相同：其哲學思想的力量與一種宗教動機相聯。因此海德格爾的「追憶」中有一種激情，使順從的讀者和聽眾入迷，誘使他們進入到一種虛假的虔誠中。海德格爾愈是通過解釋別人的思想間接表達自己的想法，以致其思想微妙地與別人的思想融合在一起，其思想的強度便愈是不可把握。

為了從海德格爾對尼采的論述中揭示和探討這一解釋過程，運用理性的與合理的論證是必不可少的。假如本質的思只能始於它向理性這位思想「最頑固的敵手」告別之時，始於它「拒不理睬」邏輯和科學(按海德格爾的看法，它們並不思想)之時，那麼，為澄清問題而批判海德格爾思想方式就根本無從入手。我們也可以不必與海德格爾的思想攪在一起，而是把他的追憶當作一個準詩化的語言體

* 本文經授權譯自Karl Löwith，《全集》，卷八，*Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* (海德格爾：貧乏時代的思想家)，J.B. Metzler Verlag, 1984，頁193-227。

系。然而說到底，甚至「本質性的」思想也並不像它看上去那樣非理性、那樣非概念化和無從反駁，它仍然會與理性的思想聯繫在一起並向這種思想開放。

尼采說，我們的哲學觀的新穎之處在於「我們並不擁有真理」這種信念。由於「再也沒有真東西」，於是「一切都是允許的」，因為在他看來一切都取決於「對真理的最後嘗試」(Versuch)。與我們並不擁有真理這一事實相應，求真知的意志，也變成了創造性「解釋」的意志；事物本身是不可知的，對它有多少種可能的觀察角度，就有多少種解釋。歷史相對主義滿足於承認，確定何物自在自為地永真是不可能的，因此只能滿足於「理解」每一種哲學真理反映着某個特定時代的生活，因此從時間上說是相對的。

海德格爾思想的新穎之處在於，他首先把存在的真理歸結為此在(Dasein)的有限性及其對存在的理解，並最終把真理本身與存在本身理解為真理與存在的歷史的發生。但是，因為當存在的真理在存在者中展示自身時，同時也遮蔽自身，使自身退出，因此在海德格爾那裏，有關這種真理的知識和表述也變為一種歷史的理解和解釋。甚至存在這一純粹超驗者，也自行暴露在一種「解釋」面前。儘管，思想家現在「言說」實在，然而他並不是從可以得到科學檢驗的意義上來表述它的神秘性。與放棄科學知識相對應的，是真實存在(Wahr-sein)的退隱。不過，與尼采不同，海德格爾認為，我們之不擁有真理，根本就不是什麼「新」現象，而是一種最古老的現象：從柏拉圖直到尼采的整個西方思想史，從來就沒有體驗或思考過，存在本身的真理是什麼。

鑒於存在及其真理的退隱，早在一九二三年，海德格爾在「實際性的詮釋學」(「此在分析」的最初題目)這個講座

中，提供了僅只「形式的提示」；而在他最後的著作中，指明性的「提示」取代了證明性的證言。從可以交流的知退向形式的指示——在雅斯貝爾斯 (Jaspers) 的哲學中這相當於「訴諸」存在——，其動因來自基爾克果，同黑格爾要求絕對的知相反，他設計出了「生存的間接交流」法，並把他作為一個作家的意義歸結為一件事：「讓人們注意」「不依賴權威的」基督教的生存規定性。當然，在某種情況下這種謙虛也有其自己的傲慢之處。基爾克果認為，身處歐洲歷史的一個轉折點，惟有他知道真正的、唯一的基督性是什麼；海德格爾聲稱知道，在存在的完整意義上，「現在存在」、發生着的到底是什麼，他聲稱自己知道，存在的本質至今一直被所有哲學遮蔽。他本人關於存在的獨斷說法是，對於存在，僅僅能夠說它就是「它自身」，它是相對於一切存在者的全然他者，而此說法的權威性來自存在的「命令」和「籲請」，存在引導着存在史思想家手中的筆。

然而，這種思想令人鼓舞的力量，並不是來自一種預知的確定性，而是來自其試驗性的提問和探討，來自它的嘗試和在途中 (Unterwegsssein)。海德格爾堅定而又極為非蘇格拉底式的追問，高於一切答案，答案僅僅是追問的「最後一步」。《存在與時間》首先是要喚醒一種對存在問題的意義的理解，並——先於計劃中的從「存在與時間」向「時間與存在」的「轉向」——在作為所有存在理解的境域的時間中發現了這意義。從時間 (它自身為歷史奠基) 出發對存在所作的闡釋，自認為依據於迄今的存在理解史，並把自身理解為對哲學史的批判佔有。

對古代本體論的佔有，在把某些希臘文本翻譯為自己的語言，即德語時，便已開始。為此，只通曉外語並理解它所表達的東西是不夠的。翻譯 (Übersetzen) 需要轉化

(Über-setzen) 進西方傳統；從語言學—史學的任務中，出人意料地呈現出一種影響世界史的存在史的命運。西方的命運竟然取決於對“εόν”這個字的恰當翻譯。正確的翻譯——即使不一定是準確的，既字面上準確的翻譯——的前提是，在早期思想和我們後來的思想之間存在着一種存在歷史的關係，因而存在着思想家之間的對話，但在其中，真正的發言者應是存在本身。

在《存在與時間》開篇引用的句子也必須理解為受到存在召喚的思想家之間的對話。他引用了柏拉圖《智者篇》中的一段話，有如黑格爾在《哲學全書》結尾引用亞里士多德的一段語錄。就他們分別思考「存在」和「精神」而言，他們本質上都是以歷史和歷史學的方式在思想。甚至《存在與時間》中似乎是非歷史學的現象學分析體系，其目標也是對西方思想史的摧毀性解釋，並且本身就是一種「詮釋學」。從最初的「實際性的詮釋學」中的形式提示，到他最後的神秘提示，海德格爾始終是個歷史的闡釋者，他沉思過去已思想過的東西，在形而上學史終結之時對它重新進行翻譯，並解釋其未曾明言的含義。

茲拉齊 (Wilhelm Szilasi)¹ 指出，除了謝林和黑格爾，還沒有哪個重要哲學家像海德格爾那樣一生花費如此多的精力去解釋各種哲學文本。他喜歡理解言外之意，並因此反對語言學家，他們只是簡單地領會文本，卻不察覺其中未明言的內容。在《存在與時間》之前，海德格爾就解釋過司各脫，還在講座和討論課中解釋過亞里士多德、奧古斯丁和阿奎那；在《存在與時間》之後，他解釋了康德，在講

1. 見 *M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften* 《海德格爾的學術影響》，Bern，1949，頁73以下。

座和討論課中解釋了前蘇格拉底哲學家 and 柏拉圖、笛卡爾、費希特、謝林、黑格爾和尼采，在演講中他解釋了赫爾德林、里爾克、蓋奧爾格 (Stefan George) 和特拉克爾。他的學生們，包括本人在內，完全用哲學史解釋取代了哲學；他們把一個貧乏時代——在這個時代，蘇格拉底求知的願望以及與這種願望相伴隨的對無知的承認都消失了——的要求變成了一種理解的美德。甚至那些被認為是非歷史的早期時代的思想，對於這種現代歷史意識來說，也成了一種受歷史條件制約並由歷史所決定、其本身仍需解釋的理解。它既沒有被承認為是可理解的和真實的，也沒有被斥為不可理解的和錯誤的；而是像在黑格爾那裏一樣，超越了真偽，被理解為真理發展中一個必然的歷史階段。

不管海德格爾在四十年裏解釋了一些什麼，哲學上具有決定意義的，並不是題目的範圍，而是始終如一的解釋過程。海德格爾是怎樣理解「理解」的？他的解釋標準是什麼？狄爾泰把理解概念作為精神科學的一種確定的知識方式，並以精神生活為基礎，從認識論和心理學上對它做了闡述；而與他相反，海德格爾是基於人類此在的存在結構，根據一種普遍的意圖，從基礎本體論上來規定理解。理解的可能性的原初依據是：此在作為一個「此」，本身既是敞開者也是能敞開者，並且不具備此在之存在方式的存在者揭示出來。甚至，存在本身及真理的存在所以能夠被理解，也僅僅是因為此在本來的「敞開性」，即是說，它是「理解着的」。此在本身的澄明，不是因為另一個存在者，也不是因為——像《存在與時間》之後那樣——存在，而是因為它本身即是自己的澄明。此在正是作為存在於此的敞開性而是一種理解的存在，先於任何狹義上的「解釋」和「理解」之區分。此外，此在作為「生存者」而能夠存在，

因此屬於此在的理解也分享了此在的這生存論規定。此在能夠根據某物來理解自身，也就是說：它是從其可能性並指向其可能性來理解自身。

與可能性在生存論上對現實性的優先性——這觀點來自基爾克果的生存概念，雖然沒有接受其基督教倫理的前提和目標²——相一致，理解是「深入到可能性中」。生存論上規定的理解，不知道何物具有不變的本性，其特性是對一個存在者進行指向某物的「籌劃」。理解的籌劃，與此在一起，事實上是一種被拋的籌劃，它「把可能性拋擲在自己前面」。不管此在怎樣為了自身的緣故表現自己並指向某物而理解自己，作為一種能夠存在，它「完完全全被可能性浸透」，或者用薩特的話說，它以「否定」的方式超越所有「自在存在」。把理解的概念定位於指向某物的理解的一種可能的為何和何所向，其結果是，甚至理解的「觀看」也原本不是一種無目的理論觀點，而是環顧、回顧和先見。先見的時間性意義是未來，這個未來已經包含在對某物的「有所指向」的每一次理解之中，而且它原初地與作為自我籌劃的能存在的理解着的此在並存。但是，最為本己、最高和最不可逃避的生存的可能性，是斷然預見到死亡才是本真的整體能在之籌劃的最終的何所向。

包含在理解中的可能性的發展是解釋 (Auslegung)。例如，在我們理解世界時，上手存在者，是因其我們的尋視中所發現的可用性而得到解釋的。這裏得到明確理解的東西，有着「把某物作為某物」理解的形式特點。例如，當一張桌子被「當作」桌子來理解時，對它的理解是從某用途而來的，比如它是用來寫字的東西。對上手用具的這種

2. 參 *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* (非科學的最後附言)，卷二，第三章。

尋視性解釋，是建立在一種「先行佔有」上，而後者又為一種特定的視角，即一種「先見」所引導，先見指向一種特定的解釋的可能性而把先有的內容帶入視野。此外，由於解釋總是已經決定了一種特定的概念特性（例如，把一個存在者把握為具有在乎「性質」的現存「事物」），因而先有和先見也有一種「先行把握」。「解釋從來不是對先行給定的東西所作無前提的把握」。因此，在把某物「作為」某物的每一次理解中所包含的「意義」，正是「由先有、先見及先行把握所構成的籌劃的何所向，從這何所向出發，某物作為某物得到理解」。

我們平日在與在世存在者的關係中對世界的理解方式，也同樣適用於對哲學文本的理解和解釋。與預先給定的事物一樣，哲學文本同樣不可能得到無前提的把握。「準確的經典注疏可以拿來當作解釋的一種特殊的具體化，它固然喜歡援引『有典可稽』的東西，然而最先的『有典可稽』的東西，原不過是解釋者的不言自明，無可爭議的先入之見。任何解釋工作之初都必然有這種先入之見，它總已隨解釋被『設定』，即是說，是在先有、先見和先行掌握中先行給定的」（《存在與時間》，頁150）。

因此，海德格爾着手分析理解的方式，是預先由理解的「先在結構」決定的，先在結構總是預先設置（*voraussetzend*）好了自身。但是，這種必然的預先設置並不存在於對某物的理解之前，以致成了在理解過程之外的東西。相反，它總是與過程同時存在並引導着過程。一切解釋都必定對有待解釋的事物多少有所理解，而且自行保持這種前理解。但是，由於科學證明不可以預設它所建立的東西，先在結構也就意味着，同科學的要求相反，一切理解都是在「循環」中進行，根據科學的邏輯規則，這循環是一

種需要避免的circulus vitiosus (惡性循環)。「然而，」海德格爾說，「從這一循環中看到惡並竭力避開它，或即便只把它作為一種無可避免的不完美而『接受』下來，都是對理解的徹頭徹尾的誤解」。關鍵不在於擺脫理解的循環，而是要以正確的方式進入循環；這意味着不允許先行的概念受到「人們」通常假定但其實並不知之的前設的誤導，而是使我們的理解之前真正成為我們自己的、透明的，從而使理解的科學主題得到徹底的「維護」。

以這種方式得到維護的理解之循環，不是某種特定類型的認識所進行的循環，而是此在本身的生存論先在結構的反映。一個作為煩着的在世而與其自身此在相關的存在者，且有一種循環性的本體論結構。理解的先在結構基於此在的存在，只要此在作為煩，即煩其最本己的能在與能整體在，而是一種「先於自身之在」與「先行的決斷」。凡是拒不承認這種基於籌劃與煩之特性的循環結構的人，只不過證明他墮落為常識中的「常人」，他讓自己滯留於「事實性的」現存存在者，拒絕超越它們。

基於這種根據特定的「存在」觀念的標準而對理解所作的解釋(《存在與時間》，頁43、310、312)，我們首先可期待的是，甚至海德格爾對哲學文本的解釋也是先天地通過先有、先見和先行把握來保證的，而為了從無典可稽與未曾明言的方面來籌劃要解釋的東西，它將超出「有典可稽」者。但是對海德格爾來說，對以往形而上學的一切本質性解釋的最初和最終的何所向都是「本體論的差異」：存在與存在者的區分，執着於後者而忘記前者。海德格爾對哲學史的解釋標準，也就是《存在與時間》中所預設的提問立場。若這種預設作為解釋的產物而再次出現，這不過是很自然的，並且映證了海德格爾自己關於此在之理解的循環

性闡釋。從各種不同的文本中竭力得出的斷言始終是一個相同的，並同時是海德格爾自己的斷言。³這樣一來，若人們想要理解別人的也許不同的思想，這種展開性理解的封閉式循環，豈不會自相矛盾？或者說，這種被維護的理解所想要的只是在別人的文本中遇見自己？

雖然理解的先行把握是個難以逃避的起點；不過這起點並不是要維持的東西，因為這裏的任務畢竟只能是：根據有待解釋的文本置疑自己的起點，以便能夠無偏見地按照別人自己的思想來理解別人。這要求對別人的主張以及別人就他所面對的我們的自我理解可能提出的駁斥和反對論，保持開放性。為了不至於把循環的必然變成一種更佳理解的美德，我們必須在這種循環中自由運動，而且如果必要的話，能夠放棄自己的立場。理解中的循環「問題」，不在於以循環方式與自身相關的此在是不受置疑的，而在於一個人自身與他人的關係是相對的，並且要重視對別人思想的真正佔有與對它的偏離之間的準確界線。Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te (Bengel)。這意味着為了使整個文本求教於我們自己，我們必須使自己徹底轉向文本；或者像布爾特曼所言：「是這麼回事：我們對文本的詢問，正是讓自己被文本所詢問。」⁴我們所帶

-
3. 見H. Kuhn, Heideggers "Holzwege"《海德格爾的《林中路》》，載*Archiv für Philosophie*, IV, 3, 頁253。海德格爾對康德(形而上學基礎)的解釋，顯然是通過他人的文本的自我解釋。據說這有助於把解釋帶到其自身的「更原初的可能性」中；然而實際上它有助於海德格爾通過解釋康德可能要說些什麼，從歷史的方面證實《時間與存在》的提問立場，並把過去對康德的所有理解當做非原初的而置之不理。關於這一點，見H. Levy, *Heideggers Kantinterpretation*《海德格爾對康德的解釋》，Logos, 1932。
4. *Das Problem der Hermeneutik*《釋義學問題》，見*Glauben und Verstehen*，卷二，1952，頁228，並參H. Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens*《論理解的循環》，見*Festschrift zu Heideggers 70. Geburtstag*, 1959, 頁24及以下。針對這一點，請參海德格爾對循環談話的「表面性」的論述，見*Unterwegs zur Sprache*《通向語言途中》，頁134、頁150及下頁。

着的前設於是很少會得到維持，正如在另一方面，為了獲得無偏見的理解，有待解釋的文本的前設也很少能得到承認和認可。

海德格爾在「循環」這個題目下，以令人敬佩的敏銳闡述了普遍得勢的偏見，認為不僅不可能有無偏見的理解，而且這種理解會有悖於理解的意義。閱讀現代解釋的現代人習慣於同意，需要解釋的對象對於具體的解釋者的相對性是顯而易見的，例如，雅斯貝爾斯把尼采的哲學解釋為一種「哲學活動」，它本身表現為一種「超越活動」，使每種確定的立場及其相應的否定處在一種「平衡」中，以致不剩任何可讓人們堅持的「學說」或「立場」，而另一方面，海德格爾對尼采的解釋則沒有平衡性可言，並最終得出尼采就像他之前的形而上學一樣，極少理解存在和虛無的本質——這樣一來，現代讀者通常會得出結論說，雖然雅斯貝爾斯的尼采不是海德格爾的尼采，然而他們兩人都是以自己的方式解釋尼采，就像人們一般來說可能達到的對別人的理解，也就是從每個人必須自我「決定」的自己的前設出發的。儘管存在着現代理解的所有歷史反思，卻始終未問及尼采本人是如何決定和理解的，因為人們假定，只有這種超越文本的充滿前設的做法，才能夠解釋文本。在各方面都得到保持的單純文本，始終都是「沉默的」，如果我們不以解釋的方式讓它說話——因為文本本身不會由自身並替自身說話。

有必要根據作者本人的理解來解釋文本並澄清他本人或多或少明確地說了什麼以及沒有說什麼，⁵這一點乃基

5. 這裏我們沒有處理根據未言來解釋所言的特殊可能性和必要性，即為了在公開的背景只表達隱秘意會的東西，故意不說出、隱蔽或偽裝真實的思想。教會或政治迫害的後果常常是這樣，在公開發表的東西中的真實思想成了私下裏的東西，只能透

於有待解釋的事物，也即作者所致力於的事物的權威性。凡是不想以別人的自我理解方式來理解別人思想的人，也不可能對別人採取一種批判的，即讓自己有別於人的立場，而只能在一種實際上是再闡釋的闡釋中作出批判。這種闡釋可以被認為是「創造性轉化」，然而這絲毫改變不了這一事實，即它不是一種恰當的、批判性的解釋。像別人理解自己那樣去理解別人，這一要求雖然有困難，但仍然是合情合理的，只要我們不先天地假定歷史過程使我們超出了迄今的一切思想。

在活着的人之間，滿足這項要求是非常困難的，在我們的對話中，一方給另一方的問題提供的是無法預見的回答，而這回答顯然不是我們的問答的最後一步。在對話中，當我們一味根據自己的意思和標準來理解別人，從而固執地誤解了他時，他可以糾正我們。因此在我們不被理解或產生誤解的關鍵問題上，我們至少——這一點當然意義重大——能夠使自己被人理解。如果對話的另一方不在場，思想家之間的「對話」便事實上是一人獨語，因為另一方只存在於文本中，這樣的可能性就會大為增加：在利用被解釋的文本時，我們只是重複自己的思想，而未了解別人真正的思想。但是，文本即使對於前理解也是先行給定的，它之存在並不是為了確證我們不言而喻的，甚或是透明的先入之見。相反，我們必須假設：它有些東西要告訴我們，教給我們，而那是我們從自身無從得知的。

假定可以表明，海德格爾對一個哲學文本的解釋作了不同於作者本人的理解，而造成這種結果的，不是一種具

過字裏行間說出來，因此闡釋從一開始就必須區分一種言說公開的和秘傳的意義。關於這一點，參見Leo Strauß, *Persecution and the Art of Writing* (迫害與寫作藝術), The Free Press Publishers, Glencoe, III, 1952。

體的誤解，而是他的解釋所採用的方式，那麼隨着對一個特定闡釋的失誤的證實，其方法論前設的成問題的性質也可以得到間接證明。但是，它的最終前設卻是存在於「對此在的分析」乃其基本原理中，即，人的「本質」不是自然的固定物，而是一個總是屬於自己的能夠存在，它在籌劃和理解中以循環的方式與自身相關。因為對文本的理解就是通過自我對另一個人的理解，所以至為重要的是此在的生存論分析如何理解本真的與他人的「共在」，它即是把他「釋放」到他的總是屬己的各種可能性中。⁶但是，這種「釋放」表達的並不是一種純粹的約束或義務，而是對總是屬於我自己的，與別人有別的能在的強化。它釋放他人，讓他自己獨立和無所牽涉地存在。在《存在與時間》中，最本真的能在是一種屬己的能整體存在，它與別人「無關」，而且無法逃避，因為死亡是自由的生存者之最高的和無法迴避的事。

海德格爾以自己的方式意識到他的解釋的無關聯性和任意性。為了進行辯護，他反對所謂「強奪」的指責，指出與另一些更容易受到損害的原則的思想對話僅僅構成了歷史學—哲學的闡釋。⁷但是，在哲學—歷史學研究和存在史的對話之間的區分，就像年代不定的存在史和有歷史年代的世界史（它的實際災難應來自非存在着的存在事件）之間的相似區分一樣，是很成問題的。即便思想家對思想史

6. *Sein und Zeit*《存在與時間》，節26。另見Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*（作為鄰人的個體），載*Sämtliche Schriften*，卷一，頁9及以下，尤其節21。

7. 見海德格爾論康德的著作第二版序言。在第35節最後（德文版，頁196）講到，強奪的必然性是以這樣一種思想為基礎的：解釋並不取決於理解作者的明確所言，而是取決於從他那兒「奪出」他未言而又「欲言」的東西。為了做到這一點，解釋者對於一部著作中被隱藏的激情必須有信心，使自己強行深入到其所未言。因此，對文本施暴的解釋的正當性是來自那從被解釋的文本出發的暴力，使自己批判地有別於文本本身意見的解釋，被一種雙重的暴力所取代。

的經驗，也不得不從在歷史中傳下來並經過編輯的文本，不得不檢查這些文本；並要比只有史學興趣的語文學家做得不僅不能少而且要更多。歸根到底，海德格爾當然是想通過利用現存文本中作者的明確所言和意圖，去理解它「未曾言的」的事情，以便理解那些未明說或未說出的內容。取決於未明言的事情愈多，對文本的思考就愈要傾聽它說了些什麼。

無人可以否認，海德格爾實際上比任何當代解釋者更為敏銳，當他把一個思想家的或詩人的語言體系仔細地重新分解組合時，他是個閱讀和解釋藝術的高手。然而誰也不會看不到他的解釋之粗暴。事實上，他的解釋完全超出了對有典可稽的內容的澄清。這是一種說明性的其中摻入了別的東西的闡釋；是把文本翻譯成旨在思考「相同物」的另一種語言。因此，他對文本的精巧揭示，與他貫徹自己的先入之見的斷然決心一樣嚴重。人們可以從他的強奪中發現過失而又讚賞其精巧，然而它們是互為補充的。強奪對先入之見的貫徹，掩蓋在精巧解釋之下，這種精巧是為強奪服務的。它們在各不相同的程度上決定了解釋的恰當與失誤。

〈黑格爾的經驗概念〉一文中的討論與其說是一種說明性解釋，不如說是一種伴隨進行的評論。對里爾克的一首詩（「詩人何為？」）的討論，除了某些具體的歪曲以外，堪稱一篇精巧解釋的傑作，它只是在把里爾克的所言做了更詩化的解釋並進一步思考它。對阿那克西曼德（Anaximander）的討論則是這樣一種解釋，它不僅超越了所要解釋的箴言，而且乾脆撇開它去解釋箴言所未言，結果把所要解釋的箴言弄得面目全非。對尼采「上帝死了」一語的討論，是以粗暴地超越了尼采本人思想的方式，有選擇地對尼采文

本的審視。柏拉圖的"τά...μεγάλα πάντα ἐπισφαλή"這句話，是海德格爾擔任校長時就職演說的結束語，此言肯定不像他在那個暴風驟雨的年代所翻譯的那樣，是說一切的事物都「矗立於風暴中」，而是說一切偉大的（高貴的）事物都處在危險中（不穩固），或者——按施萊爾馬赫的翻譯——是「令人憂慮的」。⁸

海德格爾經常談到尼采——在《存在與時間》中、在《林中路》中的論文中、在「尼采的查拉圖斯特拉是誰？」的演講中，在《何謂思？》的講座中。在對歷史學在此在歷史性中的生存論源頭之分析的末尾（《存在與時間》，第76節），他對尼采「論歷史（Historic）對生命的利弊」的不合時宜的思考和的真正意義，提供了一個簡短的解釋。他的思考過程除開無比尖銳的概念運用，在很大程度上與尼采一致。兩人的共同之處在於，通過返回屬於「生命」或「此在」的歷史性，及其與我們自己的能在的前瞻可能性的聯繫，而批評歷史學和歷史主義。批評的要點是，歷史學疏離了與歷史的真正關係；因此，以非歷史學形態而生活的時代並不就是非歷史的。就歷史的行為和理解「重複」着生命過去的可能性而言，它們把過去的事件再次帶給我們，從而把曾在帶入我們自己的可能性之中。

海德格爾同意尼采的基本觀點，即我們只有作為「未來的建築師」和「現在的啟動者」才能破解過去的箴言，他認為，過去的真正歷史學的開展，是在從將來而來的當下瞬間中實現的。它同過去和當下的結構性關係，以及相應的歷史學之為「紀念的」、「好古的」與「批判的」三重體，雖

8. 這是個希臘人特有的思想，希羅多德在《歷史》卷七中對它有所解釋，尼采的詩Panic und Blitz（松樹與閃電）也提到過它。（此語原出自柏拉圖，《國家篇》，497^{ab}。——譯注）

然尼采並沒有明確揭示出其必然性，但是他的思考的起點卻讓人可以猜想：「他的理解多於他的表達」。

海德格爾要理解這些「多出來的內容」，在這一點上，他要比尼采自己更好地理解尼采。這種解釋的結果是，歷史學的三種方式的統一基礎是本真的「歷史性」，而歷史性的本源乃作為煩之生存論意義的「時間性」。但是海德格爾的前設，即人本質上是一種歷史地「生存着」的、自我籌劃與操煩着的此在，卻正是尼采所沒有的。如果說有什麼東西標明了尼采思想的起點和終點的話，那便是他看待純粹存在 (Dasein) 的非歷史的方式，這種此在能夠「忘卻」其「曾是」，能夠無煩無憂地獻身於當下瞬間，毫無保留：動物和——非常親近的——孩童。兩者都不同於成年人，後者是為自己的能整體存在操煩的「絕對不可能完美的不完滿之物」，而前者卻在嬉戲中而為完美，而為其存在的整體，並因此是幸福的。

歷史地活着的不完美的人，也要求這種完美。不過對尼采來說，與動物親鄰的孩童，很難說就是一種此在的前人類方式，相反，在《查拉圖斯特拉如是說》中他成了這樣一種人的象徵：他克服了自身，在經過最後的變形之後，成為一個「純潔」而「無記憶」的世界之子，成為一個「新的開始」，一個「自我旋轉之輪」。在童稚的此在與赫拉克利特式的世界赤子的積極關係之外，⁹童稚的此在與上帝國的消息還有一種論辯的關係，後者只向那些像孩子一樣相信的人開放。《查拉圖斯特拉如是說》以同樣的方式提出了「瞬間時刻」的全部意義，沒有它便不可能有幸福。這是一開始伴隨絕望然後是至福的「最高時刻」，它是時間「凝滯」

9. 尼采, *Philologica* 《語文學》, 卷三, 1913, 頁184及下頁。

的時刻，作為一個「日午」的瞬刻，它意味着「永恆」。對海德格爾來說，從時間而來的存在規定性，只是在本真與非本真的時間性和歷史性之間的選擇，而對於尼采來說，至關重要的是通過在一個永恆地意味着同一的存在中揚棄歷史過程，從而重新獲得失去的世界。

因此，在其「一個不合時宜者的漫遊」中，尼采對歷史學的批評便是雙重的。海德格爾僅僅考慮到這種批評中限於歷史學意識的一個方面，尼采本人把這個方面稱為非歷史學的生命能力。對於歷史地生活的人來說，問題在於在適當的程度上既能夠記憶（歷史學地）也能夠忘卻（非歷史學地），以便只從「曾是」中只佔有與自己的能力相適合的東西。但是除此之外，尼采的思考還不斷地提到一種超歷史學（*überhistorische*）的生存方式，¹⁰就這種方式而言，沒有什麼本質上新的東西需要從歷史過程中學習，因為在純粹此在的成功完成的瞬間，世界也在它的每一瞬間都「完成了」或完滿了。與所有三種歷史學的思考方式相反，這種超越歷史學的人將把過去和未來、「以前」和「某一天」與「現在」一起視為一個同一物，¹¹它是一種「意味着同一的」不朽的「遍在」。只有這才是「智慧」，即完美的知。

尼采從一開始就踏上了通往這種智慧的道路，對於這種智慧，我們對歷史學的估計不過是一種「西方的偏見」。然而，對於那些歷史學地和相對非歷史學地生活的人，這種智慧首先是「令人憎惡的」，因為它看起來與忙於前行的生活相矛盾。「一個不合時宜者的漫遊」，把那明白只有永遠意味着同一者才是真理的智慧，交給了「藝術和宗教」，

10. 尼采，《全集》（大小八開本），卷一，頁292及下頁、298、379及下頁。

11. 同上，卷六，頁324。

即唯一「使事物不朽的力量」。尼采的查拉圖斯特拉只有作為同一物的永恆復歸的導師，才把自己從其時代的批判者，變成了永恆的宣告者，他不再以不合時宜的方式局限於時間和歷史。

因此，尼采思考的起點和相應的終點都不允許我們假設，尼采已經以海德格爾解釋他的方式不明言地理解自己，相反，我們必須作另外的假設。尼采用作評判歷史利弊的標準的「生命」，並不是歷史的「生存」，而是接近於宇宙的自然，同樣，「文化」是一種新的「自然」，¹²而尼采所追求的「智慧」也絕不是一種歷史理解。尼采最終的和首要的問題，在他的兩篇論「歷史」（或「意志自由」）和「命運」的中學論文已有表達，在第二篇「不合時宜的思考」中又有進一步的說明，在《查拉圖斯特拉如是說》中¹³則通過從一切「曾是」中的「拯救」而獲得了解決。這個問題不是存在與時間，而是生成與永恆。

永恆就是向同一物的永恆復歸這個主題，自始至終規定着尼采的哲學。它最初出現在他十九歲時的一篇自傳提綱中，其中問及在人們擺脫一切過去的歷史權威之後，能夠擁抱他們的「圈」；它決定着非歷史學與超歷史學的歷史態度的區分；從《曙光》結尾處的問題中可以清晰地聽到它的聲音，它完全支配着《查拉圖斯特拉如是說》。但是，即使在《權力意志》中把時間作為一種虛無主義史的評論，也是以先於「存在之永恆肯定」的「肯定」為基礎的。¹⁴若說尼采在嚴格的意義上談論過本體論問題，那是他偶爾稱為「存在」，而大多數時間稱為「生命之整體性」的東西，它本

12. 同上，卷一，頁384；並參卷九，頁377及下頁。

13. 同上，卷六，頁206及下頁。

14. *Ruhm und Ewigkeit*（榮譽與永恆）這首詩，尼采曾計劃把它用作《瞧這個人！》的結語。

質上和虛無無關，而是指一切存在者的永遠同一的存在，它作為一種生成既毀滅又創造，然而它作為一種永恆生成的存在就是肯定。對於海德格爾來說，「被假定為永恆者」，僅僅是「一種被拋棄，即被拋棄到無持存之現在的虛空中的暫時物」。¹⁵

在《林中路》的討論中（頁203, 300），就尼采的思想被理解為一種歷史性思想而言，海德格爾變成了尼采的一名姍姍來遲的學生。在他們兩人那裏，對後來者的意識都轉換成一種對未來的意志。尼采對超感性價值之衰落（『真實的世界』如何最終變成了一種寓言）的歷史—哲學的建構，被無保留地接受，只是換了一下說法。雖然，海德格爾沒有像尼采那樣明確地講直到查拉圖斯特拉出現才告結束的最古老「錯誤」的歷史，但是在這個問題上，他對整個過去的傳統的立場，也是指向關於這最古老錯誤的新開端與價值重估，就像人們在把存在者當作存在者來思考時對存在本身所作的沉思那樣。

為了根據海德格爾對尼采的親近程度來評價他是否公正地對待需要解釋的文本，我們要提出以下三個問題：（1）一般而言尼采對他意味着什麼；（2）他對解釋尼采持什麼看法？（3）他是怎樣解釋尼采「上帝死了」一語的？

1. 在他看來，尼采不僅僅是「充滿激情尋找上帝的最後一名德國哲學家」，¹⁶還是個形而上的思想家，他保持着與亞里士多德的親近性，像亞里士多德一樣深刻而嚴謹地進行思考。平常人也許會奇怪，《一個不合時宜者的漫遊》、《快樂的科學》、《查拉圖斯特拉如是說》、《善惡的彼

15. Holzwege《林中路》，頁295。後面引用《林中路》，只注明頁碼。

16. Rektoratsrede《校長就職演說》，頁12。

岸》、《權力意志》、《敵基督者》和《瞧這個人！》的作者，竭力想在各種警句、寓言、未竟的計劃中形成自己的思想，因此總是使自己面對語言，他怎麼會和亞里士多德那些嚴格的科學著作，與他的物理學和形而上學、倫理學和政治學、地學與天文學有密切關係呢？尼采的思想實際上只是「以歷史學的、表面的方式」表現出一種不同的、現代的表情嗎？或者，是否對於尼采來說寫作有關「瘋人」的文章至關重要，就像對於亞里士多德來說至關重要的是他的神無生無死，而是至上的天界之自然運動的永恆原則，因此根本不存在人們能夠為之由衷 (de profundis) 慟哭的事情？說到底，尼采和基爾克果之間「已經習以為常的」結合，還是較之把顛倒了的山上訓誡的作者與亞里士多德、萊布尼茨、謝林和黑格爾扯在一起這種為海德格爾所要求的思想更為恰當 (頁233)。

2. 海德格爾以這樣的話開始他的尼采解釋：「以下的闡釋試圖指出一種立場，在此之上，某一天可以提出關於虛無主義的本質的問題。」他所謂的「闡釋」(Erläuterungen)，是指《荷爾德林詩歌之闡釋》的前言中那美好而簡短的陳述：它力求「在某些方面使詩歌更為清晰」，為了詩歌本身，它必須努力使自己成為多餘的。「解釋的最後一步，也是最困難的一步就是，在面對詩的純然存在時，解釋和闡釋一起消失。」做到了這一點，我們在再讀一遍時就會覺得「我們向來是以這種方式在理解這首詩」。一般說來，這種忘我的意圖並不是海德格爾解釋思想產物的特點。凡是閱讀他對尼采的解釋的人，在反覆閱讀之後幾乎都會感到，披着尼采的偽裝出現的，是海德格爾的思想——因為這其中的部分原因顯然是，尼采本人的思想沒有得到純正的思考。

海德格爾的解釋顯然是想超越尼采的所言，不想停留於「以空泛的方式重複報告」；據其目標和主旨，他持守着在《存在與時間》中得到思考的那一種經驗框架。尼采的思想被納入到存在之遺忘史中，並根據那歷史來解釋。為了以預設的兩千年存在史為背景來闡明尼采「上帝死了」一語，海德格爾也必須「從他自己的事情出發」表明他本人的思想。當然，「俗人」會認為，這種補充是一種強詞，並批評它是對所處理文本的實際內容的粗暴臆斷。針對這種普通理解的並不理解，海德格爾堅持認為，對文本的本質性闡釋，並不比其作者的理解更「出色」，而是對文本有「不同的」理解，雖然這不同理解所處理的，與被闡釋文本所思考的，必定是「同一物」。¹⁷

嘗試比尼采本人所能說出的更清楚地領悟其思想，這便預先假定了他對我們來說有了「更多的意義」。然而，更多的意義卻是未明言者，它是一個思想家的真正「學說」（頁215；參《柏拉圖的真理學說》的第一句話）。¹⁸在解釋

17. 在一九二七年「現象學的基本問題」講座中，這一點說得更為明確：「因此我們不僅僅是想要，而且是必須比希臘人自己更好地理解他們，惟有如此，我們才能現實地擁有我們的遺產。只有這樣，我們自己的現象學研究才不至於只是一種拼湊物，一種偶然的改變，改進或惡化」。《海德格爾全集》，卷二十四，頁157。——譯注

18. 海德格爾表現得就像一位深層心理學家（雖然在他看來這種「分析」方法最不切題）：他從所言中聽到了未言，它是所言之真正的、雖然被遮蔽的本源動機，即已被遺忘的開端失當行為，作為開端，它通過無意識地規定着生命的整個歷史，決定並超越人類所有隨後的命運——直到出現一個拯救者，它大膽地「複述」這一命運的漫長歷程。

存在和發生的這個匿名的「它」，與那無意識者的非人格的「它」相一致。弗洛伊德和海德格爾都把自我意識着的「我」投入到一種更深層的關係中，他們都在自我顯明與被明言者中注意到了自我退隱與未曾明言者，它在與觀念的聯合遊戲中並非任意的方式進入語言。

海德格爾的這種做法也與心理分析在方法論上相近，他利用argumentatio ex privativo（私人論證），通過把可能的反駁納入他自己的前提而先打敗它們。例如，如果誰否認「有案可稽」的只是解釋者的先入之見，那麼他必須承認，他自己雖然也以這種方式思考，但因為他陷入到「常人」中，所以拒絕超越這有案可稽的先見。一本體論解釋在所有情況下都是正確的，因為要反對它便不過是證明了自己來自一種有待顯明者的「有缺陷的樣式」。

阿那克西曼德的箴言時(341)，海德格爾進一步說，所有與另一位思想家的存在史對話都基於存在的籲請。當然，凡是在這種關係中思考的人，都可能偏離另一個人的思想，儘管如此，或者「也許只能以這種方式」，他仍可能在思考同一物。誰會斷定海德格爾對「上帝死了」一語的解釋是來自存在的籲請呢？唯一可以肯定的是，他的所思超出了尼采所言，從自己的思想出發，又進入了自己的思想：本體論的差異。

3.對尼采「上帝死了」這句話最初的引用，出現在海德格爾一九三三年的就職演說中。我們必須牢牢把握這種「當今人類在具體存在者中被遺棄」的局面。如果在這裏存在者中的存在之遺棄是至關重要的，那麼這種上帝之遺棄的狀況又包含着什麼呢？顯然，當尼采在青年時代擺脫基督教遺產，¹⁹並最終以「敵基督」來攻擊《新舊約全書》中的基督時，他是在熱情地追求着「那個」上帝，即「未知的」上帝。尼采相信，他已經在狄奧尼索斯中發現了這個未知的上帝，即已被殺死然後又復活的上帝，他相信自己通過對比「受苦的解釋」，區分了基督教的上帝和異教的上帝。（《權力意志》，第1052節）

但是，對於無疑以同情的方式複述這個宣佈上帝死了的瘋子的故事，然而又把上帝問題帶回到本體論差異的問題上來的海德格爾，尼采的熱情追求以及似乎天賜的發現，又意味着什麼呢？因為對上帝的最嚴厲打擊，並非來自不信上帝的人，而是那些信徒及神學家，他們把上帝作

19. 見他年輕時的詩：Du hast gerufen – Herr, ich komme, Vor dem Kreuzifix, Gethsemane und Golgatha, Dem unbekanntem Gott（「你已呼召一主啊，我在這裏」，「基督受難[被釘十字架]像前」，「客西馬尼園與各各他」，「致未識之神」），以及《查拉圖斯特拉如是說》「魔術師」一章中的詩。

為一切存在者中「最高的存在者」來談論，卻沒有思考「存在本身」(頁240, 246)²⁰。然而，由於海德格爾把思想看作一種福佑、神聖、神性者之可能的場所，由於他追問存在是否能「再一次」接受一個上帝，《存在與時間》(頁306腳注)中的中立立場——生存論分析不可能用來對罪作出支持或反對的證明，因為信仰提出的證明始終是在「哲學經驗」之外的——也就不再是恰當的了，同樣，《根據的本質》(頁28腳注)中的立場²¹——有關此在的本體論解釋，對上帝之存在的可能性既不會得出肯定的斷言，也不會得出否定的斷言——也不再是足夠的了。

當然，海德格爾在文章結尾明確宣佈，與那些公開的旁觀者，那些沒有信仰的人劃清界限，「因為他們自己」已經放棄了信仰的可能性，只要他們再不能追求上帝。然而他接着說，「他們再也不能追求[上帝]，是因為他們再也不能思想」。但是，只有存在才是真正需要思想的，而為了能夠思想，必須向「理性」告別(頁247)。對存在的思想當然是一種領悟，甚至是對思考的一種「聆聽」，但是這種傾聽式的領悟，並不像在黑格爾那兒一樣是理性和信仰的共同基礎。另一方面，海德格爾向理性告別是為了思想，因此不同於路德為唯因信稱義而反對「婊子理性」的鬥爭。

人們會問，海德格爾一方面贊成追求着的信仰可能性，另一方面又把這種信仰歸結為一種反理性的思想，這

20. 參Volkman-Schluck, *Zur Gottesfrage bei Nietzsche* (尼采的上帝問題)，見*Anteile, Zu Heideggers 60. Geburtstag*, 頁212及以下。此文試圖證明，尼采「上帝已死」的消息表達了一種虔誠，它和海德格爾一樣，拒絕相信一個存在者上帝，因為它是存在之被遺棄的產物。

21. 參*Humanismus-Brief*《論人道主義的信》，Bern，頁101及以下。在那裏同樣既不是要決定支持也不是要決定反對有神論，然而也不是對信仰與非信仰漠不關心，因為至關重要的是這個問題，即如何在「本體論上」建立「此在」與上帝的關係。

意味着什麼？如果思想中根本沒有信仰的位置（頁343），並且思想墮落進科學和信仰中正是存在的一種需要改變的惡運（頁325），那麼「諸神的消失」（頁70）怎麼能夠從本質上被思想為失去諸神，除非探索的、「懷疑的」求知和順從的信仰被一種本身是忠誠而虔敬的卻既非哲學也非神學的「思想」所取代？所以，真正有信仰的將是這樣的人——在對存在者上帝的信仰與不信仰的這邊，他轉身把自己繫於存在，並因堅持作為「思想虔誠」的「追問」而是「宗教性的」。²²當然，在後來追問也被帶回到對存在與語言的允諾的「聆聽」中，而且不再聲稱是思想本身的真正表現。

海德格爾關於思想與信仰的含糊區分與聯繫是極難維持的，假使本質思想家的思想和真正信徒的信仰都聲稱知道，存在或——在後者那兒——上帝歷史地顯現並遮蔽自身。海德格爾這位從前的基督教神學家是不是用一種超越形而上學的方式思考了對啟示的信仰，從而只給神學家們留下了沒有思想的信仰，彷彿基督教神學和神秘主義並不是從一開始就認為上帝不可能像他的創造物那樣「存在」？在被尼采稱為一種「狡猾的神學」的德國哲學的歷史上，某個哲學家自認為是更好的神學家，從而把神學家的任務接過到哲學中，也似乎不是第一次了。雖然在另一方面，也總存在着這樣一些神學家，他們認為對啟示的信仰能夠從虛無的體驗和對存在的思想中獲益。

尼采的「上帝死了」這句話在海德格爾的解釋中確實處於中心位置，然而不是作為單個的學說，而是作為一個主導思想，以它為基礎，尼采的另一些基本詞彙，如「虛無主義」、「生命」、「價值」、「權力意志」和「永恆的復歸」得

22. 參Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis* (知識、信仰與懷疑), 1956。

以顯明。海德格爾的五十頁文章是對關於尼采的五個學期講座的總結，因此應嚴肅對待。在海德格爾看來，「上帝死了」意味着理念、理想和價值的超自然世界不再有活動，因此形而上學也走到了盡頭。雖然海德格爾並沒有否定，尼采的話指的是《聖經》所啟示的基督教的上帝，但是「上帝」一詞首先包含的是對一個超感性世界的權威之衰微的認識。尼采所理解的基督教，根本不是只影響了不長時間的原始基督教生活，而是教會的世界政治表現。

不過，關於尼采如何與基爾克果相比很少反對教會，不僅是道德價值中「潛伏的」基督教，而且是《新約》和聖保羅的基督教本身，這並不需詳細的證明。《查拉圖斯特拉如是說》是一部徹頭徹尾反基督教的福音書。要把滿溢永恆慾望的瓊漿一飲而盡，並有一隻雄鷹相伴的超人查拉圖斯特拉，從一開始就是神—人基督的對立形象，後者就像獻祭的羔羊那樣溫順受難，並飲盡受苦的聖杯；查拉圖斯特拉在結束自己的講話時，褻瀆性地膜拜一頭不斷狂叫的驢，那個殺死上帝的最醜惡的人還給它酒喝，因為和基督教的上帝國相反，查拉圖斯特拉意欲一個「地上的王國」。只要看看《敵基督者》以及尼采和帕斯卡爾的關係就可明白，與尼采有關的，是基督教的靈魂、基督教所理解的受苦與基督教的上帝，而他對「上帝」的反對則關心的是「世界」以及基督教柏拉圖主義超感性的「隱藏世界」的最終消滅。尼采與亞里士多德自然神學相距萬里，同帕斯卡爾和基爾克果卻關係密切，可由這樣的事實得到最深入的證明：在《瞧這個人！》的結尾處，他自稱「反對被釘十字架者的狄奧尼索斯」；在陷入精神錯亂時，他又自稱是「被釘十字架者」。

尼采自始至終真正追求的，根本不是希臘哲學意義上

的「理論」知識，也不是任何現代的理解，而是一種「拯救」，一種對更高級的人——甚至那個不希望上帝看到自己的卑鄙，出於報復心殺死了上帝的最醜惡的人，也被算在他們當中——發出的「哀號」的回答。查拉圖斯特拉是徹頭徹尾「無上帝的人」。尼采從不宣講平常的、自由思想的無神論（頁202），這一點如此明顯，以致根本無法否認；他把自己理解成現代無神論史上的一個「轉折點」，他認為自己的使命就是「引起某種危機，使無神論問題有一個最終於結。」²³

海德格爾根據兩千年的存在史與世界史來解釋尼采的話，他的解釋大大超出了以上所言，「上帝死了」這句話，在整個為形而上學決定了的西方歷史中，「總是暗示性地」說出的（頁196）。怎麼會是這樣？在某種程度上也許是因為古代晚期的人已在說大神潘死了，或者因為基督教西方是建立在對一個釘死在十字架上的上帝的信仰上？然而大神潘與《聖經》中的上帝有什麼關係？根據上帝拯救人類的意志而被釘在十字架上的基督，與上帝被最醜惡的人殺害又有什麼關係？海德格爾對此只提供了少得可憐的說明，他聲稱，黑格爾在援引帕斯卡爾（《思想錄》，第441節）並談到對上帝之死「無比痛苦」時，他所想到的「上帝之死」，雖然與尼采「有所不同」；但是這兩種說法之間，也即在他的說法與尼采的說法之間，大神潘死了的說法有一種「本質性的關係」，這種關係「隱藏在一切形而上學的本質之中」。

因此，異教徒（普魯塔克）、基督教徒、宗教哲學家（黑格爾）和反基督的人（尼采）對上帝死了的不同理解之間

23. 尼采，《全集》，同前，卷十五，頁70。

的關係，也許是基於這一點：在海德格爾看來，從基督教以前的起點最終直到尼采，整個西方史都是一部存在的遺忘史，在其中「沒有任何東西與存在相伴」，因此甚至基督教也可能是這種原始「虛無主義」的副產品（頁204）。然而與此相反，尼采認為虛無主義是我們殺死基督教的上帝，對上帝的信仰變得不可靠的結果。海德格爾並不打算如帕斯卡爾那樣，把自己對基督教的思考集中在上帝經由基督發出的啟示上；他也不想像黑格爾那樣，利用「思辨的耶穌受難日」，賦予上帝之死一種哲學的存在；他也不像尼采那樣，聲稱基督教史是一部「兩千年的謊言史」。然而，雖然出於不同的理由，他確實同尼采一樣說，基督教在最大程度上分享了現代之「諸神的消失」（頁70）——這種論點與基督教本身只是為本質地在存在之中的虛無主義所造就的論點，很難一致。在這裏，誰的思想更為清晰明確呢，是既從基督教吸取思想又同樣抽掉其根基的海德格爾，還是尼采？

尼采成熟的思想是一以貫之的，它的起點是上帝之死，中間是由此產生的虛無主義，終點是虛無主義的自我克服，走向超人的同一物的永恆復歸。查拉圖斯特拉的第一篇演說「論三種變形」是和這種一貫性相一致的：聖經信仰的「你應」，變形為「我愛」這種解放了的精神；在這通向虛無的信仰自由的沙漠上，最終和最困難的變形出現在「我欲」變為一個孩童的世界遊戲的永恆復歸的存在之「我是」（《權力意志》，第940節）。隨着這最後一次自由走向虛無的變形——這自由寧願意欲虛無也不願無所意欲，它走向自由選擇的萬物之永恆循環的必然性——尼采認為其時間性的命運達到了「永恆」：對他來說，他的「自我」變成了「命運」。

在「必然性的指引」下，在既不會提出請求，也絕不容忍任何「否」的「存在之最高星辰」下，真正的此在的偶然性，再次返回到現世存在的整體之中。那條道路，尼采在其中找到了此在的偶然命運——它在意欲自身之前總已「存在」——的拯救的道路，正是一條擺脫基督教創世觀的道路。他把它稱為「虛無主義的自我克服」。查拉圖斯特拉是「上帝」和暫時取代上帝位置的「虛無」的「征服者」。基於這種在虛無主義的「預言」與完全不同的永恆復歸的「預言」之間的明確關聯——它們雖然在對立的意義上，但都是一種「枉然」以及「萬物都一樣」，都是一種無意義、無目的與無價值——，尼采的全部學說呈現出兩副面孔：它是虛無主義的自我克服，在其中「克服者和被克服者同一」。在同樣的意義上，查拉圖斯特拉的「雙重」意志（《全集》，卷六，頁210）、狄奧尼索斯對世界的「雙重觀點」以及狄奧尼索斯的「雙重世界」本身實為一種意志、一種觀點、一個世界。虛無主義和復歸的這種統一來自於，尼采求永恆的意志正是其求虛無的意志之「顛倒」。²⁴

在海德格爾看來，尼采的顛倒只有消極意義，因為一切顛倒都是在被顛倒者的領域裏進行的（頁200, 214, 242）。尼采的顛倒只是把形而上學顛倒入它的非本質（Unwesen），因為超感性世界的取消同時也取消了單純感性的世界，並因此抹煞了兩者的區別。然而在尼采本人看來，「真實世界」及其感性反面的取消，絲毫不意味着終結於無本質世界，而是一個新的起點，時當「正午」，陰影最短，存在與知識的太陽處在最高處。²⁵尼采的這種自我解釋並沒有阻

24. 我想指出，我在一九三五年發表的著作在這個思路把尼采哲學解釋為一種同一物的永恆復歸的哲學。此書的增訂本出版於一九五六年。

25. Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde (「真實的世界」如何變成了虛構)。

止海德格爾宣稱，尼采幾乎談不上克服了形而上學，即基督教的柏拉圖主義，相反，他不過是在做反對虛無主義的「反向運動」，這使他無可救藥地陷入了形而上學及其虛無主義的前提和結論。海德格爾認為，雖然尼采在這顛倒過程中經驗到了虛無主義的「若干特點」，但是他以虛無主義的方式來解釋虛無主義本身，因此就像他之前的形而上學一樣幾乎沒有認識到虛無主義的「本質」，即存在之真理的遮蔽（頁244）。他對以往價值的重估，最終實現的僅僅是以往最高價值已遭到的貶值。在意欲自身的權力意志的視界下，即在價值和價值確立的觀點下，尼采沒有認識到自己對價值的重新確立變成了一種毀滅與虛無主義。

人們不免奇怪，一個經歷過一次「轉向」、堅信一切揭示和理解行為有一種循環結構、把對比如懷疑主義之形式辯證法的反駁僅僅視為「大驚小怪的努力」而置之不理（《存在與時間》，頁229）的思想家，竟然沒能認識到，即使是克服虛無主義的努力，也不可能無前提、非歷史地從虛無主義這方面開始着手，而是像尼采所知所說的那樣，它在自身中揚棄被克服的東西。「克服有不同的方式和途徑：你就等着瞧吧！但是只有一個愛講笑話的人想：『人類可以被躍過。』」（《全集》，卷六，頁291。）所有現代思想家，誰不是在一個「反對某某東西」的框架內，以時間或非時間的方式思考，只要他根本上依然是歷史地思考，並像海德格爾那樣「面對」他的「現在」，或像尼采那樣要使一個決定性「瞬刻」變為永恆？如果說有過一個針對正在接近其終點的現代進行歷史思考的哲學家，他深入地思考了過去所有時期、時代和現世需要中的歷史思想，並指向一種永

《全集》，同前，卷八，頁82及下頁。

恆的同一物，其必然性不是來自任何「將來的需要」而是來自所有生成着的存在之永恆定律，那麼，這個哲學家就是尼采，他努力把已經變得反常的人類「重新置回」自然之永恆的「基本關聯」中。

針對尼采對虛無主義的克服，海德格爾說，其實這只是虛無主義的完成，因為它沒有讓存在如其自身存在。然而，他本人卻極少讓尼采的思想和其自身存在，他在討論尼采本人的虛無主義言論時「預先」確立了自己的觀點（頁201），以便能夠以他自己的方式研究虛無主義問題。根據這種先入之見，與「什麼是形而上學？」一文中的論述相一致，他斷定，從本質上講虛無主義是一部與存在一起展開的歷史，而且它只能以這種方式出現在西方歷史及其現代。這裏人們肯定會問：以這種如此明顯地預先設定的觀點，怎麼能讓我們看到，在尼采談到「上帝之死」和虛無主義，談到存在就是任何「否定」都無法觸及的「對實存的肯定」時，他本人所想的是什麼？

海德格爾的主要用心所在，是對選自《權力意志》的那些尤其與「價值思考」相關的若干言論進行解釋，以便從價值以及價值設定的立場構想出有關上帝之死的主要結論。「價值設定把一切自在存在者置於自己底下並殺死它們，從而自身是自在存在者」（頁242；亦參〈論人道主義的信〉，頁34及下頁）。與海德格爾一起強調學院式的價值哲學不是哲學，「各種價值」並不是最有價值的東西，沒有人會「為單純價值」也即為了「存在」這個詞而死——這是膚淺的。海德格爾在同一地方還認為，我們必須努力在尼采的價值觀點之外來把握他的思想，以便獲得理解其著作的正確立場。

但值得注意的是，他本人的批判性解釋雖然完全盯着

尼采的價值思考——這種思考是受時代制約的，它來自十九世紀的國民經濟學。與他本人要把未明言者帶進語言的傾向相反，在這種情況下他是從字面上理解尼采關於價值的論述，以便根據這種有關價值的先入之見，批判地過渡到上帝之死，這應就是存在的死亡，因為存在被價值思想貶低為一種純粹價值，並遭到粉碎。但是，尼采真的一直在思考價值嗎？他何曾把存在理解為價值？或者，他在思考此在的「價值」（「意義」、「目的」）這個問題——它是因為基督教的此在解釋的衰敗而出現的——時，沒有使自己從一切價值、目標和目的的設定中，從一切「何所用」和「為之故」中解放出來嗎？由此得出結論，生命或生成的「全部特徵」，也即以本體論公式表述為「一切存在者的存在」之所是者，豈不恰恰可能得到評估或評價嗎？²⁶甚至尼采對《聖經》中的上帝觀的批判，也取決於這樣的思想：這個造物上帝本質上是意志，他為了人類把世界創造成為某種東西，並在這樣做時剝奪了這個世界「因為偶然」而存在的「最古老的高貴性」。整個存在處在我們的評價之彼岸，因此也在「善惡的彼岸」，「人與時間之彼岸」，它是一個由生成與消失、存在與幻象、必然性和遊戲組成的而人也混雜其間永遠重複着的世界遊戲。²⁷

在尼采看來，「確立價值」並不意味着把柏拉圖的觀念轉化成價值，而是意味着提出目的和目標，因此「確立價值」是意志的一部份。但是，這種意志首先要通過「轉身意欲」一切總已存在的事物，從自身中解放出來而獲得自由，意志由此重新得到的這個「世界」，用《查拉圖斯特拉

26. 見《全集》，同前，卷六，頁243；*Frohliche Wissenschaft*《快樂的科學》，節1與357；
《全集》，同前，卷八，頁100及下頁。

27. 尼采的詩An Goethe（致歌德）。

如是說》和《權力意志》中的描述，「假如沒有」一個意求自身的善良意志的循環，「假如沒有」一個在循環的幸福中的目標，它就是一個沒有意志和目標的世界。《權力意志》最後的警句所描述的狄奧尼索斯「世界」，並不是海德格爾在談論歷史時代和世界需要時所想到的世界和時間，而是一個自然或生命的世界，它的時間是「無目標的」。²⁸如果生生不息的世界的永恆存在是一種不斷的生成，如果時間是一種自我重複的循環，那麼在生命或不斷生成的存在的全部性質中，也不可能存在指向未來的意圖、目的或價值確立。總是具有同一力量的生命的「永恆復歸」於是更不可能從現代技術及其飛旋不止的機製本質這個角度得到理解。²⁹

與所有這些相反，海德格爾把尼采的哲學解釋成「價值形而上學」，並把價值解釋成一種「立場」，且對它的意義做了巧妙的歪曲。尼采對「價值」的理解體現在《權力意志》第715節中。海德格爾這樣解釋其中的第一段：「就生命在生成中的相對持存的複雜形式而言，『價值』的立場就是關於保存與提升的條件的立場。」從緊隨其後的論述以及《權力意志》的相關段落看，這一段的意義以及它反對什麼，是顯而易見的。

與海德格爾的解釋相反，它並不是說：價值的「本質」本身就是一種立場，且價值應被理解「作為」立場，因它是通過一種看透、認出和計算而以表象的方式確定的；而是：價值的立場在這裏就像在別的地方一樣（如567節和

28. 可譯為：尼采的詩希爾斯·瑪麗亞 (Sib Maria)。《權力意志》最後的格言保留在兩種十分不同的文稿中，其中，較早的一個文稿（見《尼采大八開本全集》，卷十六，頁515）並非以「權力意志」，而是以自我意志——或者說——以讚美上帝的表達結尾。這本身就可以從永恆復歸出發理解為「一次又一次的意志」。

29. 見 *Was heißt Denken?* 《什麼叫着思？》，頁47。另見 *Vorträge und Aufsätze* 《演講與論文集》，頁126。

1009節），意味着我們必須從保存與提升的條件的立場上提出價值問題，這意味着根本上是從「生成」和成長，從損與益的角度，而絕對不是從這樣一種同一、單調且不變的「存在」——正如「原子」和「單子」，甚或（708節）像「物自體」和「真實世界」——的非本質立場上提出價值問題。尼采認為，這是對從錯誤的立場對活生生的生成所作的評價進行「價值消解」，或是對關於一種固化的、僅僅保持自身的「存在者」的「假設」進行「價值消解」，以便為生成作辯護，因為從單純存在者立場上對生成，所做的判斷，是「一切謗世說的根源」（708節；參見617節）。

但是，生成本身是「純真的」，即是無根據和無目的的，或者沒有「為什麼」和「何所向」的，它表明了生命的整體特徵，關於這生成，「價值」的立場原則上是不適用的（711節），因為生成根本上是沒有「最終狀態」的（708節，另參見1062節），不會滙入一種非生成的「存在」中，從這存在的角度上，生成僅僅是一種「假象」。「生成在任何瞬間都具有相同的價值：它的價值總和保持不變；換言之，它根本就沒有價值，因為不存在用來衡量它，並使『價值』一詞有意義的事物。世界的整體價值是無價可定、無值可貶的（unabwertbar）」（708節）。³⁰尼采心中的以及他在《權力意志》中試圖以《查拉圖斯特如是說》為基礎提出的「世界觀念」表現為：作為權力意志的生命是不會貶值的，因為「每一瞬間」它都完整地是其所是，在它的所有變化中有着同樣的力量（1050節）和同樣的意義——沒有從過去而來的殘餘，也沒有指向未來的線索。「絕對不允許為了未來

30. 最後的話，即「結果哲學悲觀主義被打入閹割之列」，指的是杜林的*Der Wert des Lebens*《生命之價值》一書，尼采曾以反駁的口氣一再提到它。

的緣故而為現在辯護或為現在的緣故而為過去辯護」(708節，參《全集》，卷六，頁295及下頁)。

根據尼采，為了獲得這種世界觀念，不僅需要排除我們的人性的價值評估，尤其重要的是，要消除掉設定手段和目的的關於生成的「整體意識」，這整體意識設定着目的與手段，把生成設想為就像在上帝中一樣。有自我意識的世界不能作為價值的起點，而且「假如」我們想為全部生命確定一個目的或價值，那麼這目的也不可能「與有意識生命的任何範疇」相一致(707節；參《從道德之外的意義看真理和謊言》)——因此也不可能與任何有關看透、認出、表象和計算的範疇相一致。

所以，「那唯一性」(das "Einc")或尼采價值概念的「本質性」不可能是：價值總由一種觀察且為了這種觀察而確定，彷彿被確定和表象的「視線中心」的價值，是為了觀察以及受其引導的行動而存在似的；毋寧說，尼采價值學說的特性在於，他超出了一種原則上對價值的重新確定，而對價值概念對生命的整體性質的適用性提出置疑，這就是在海德格爾引作為起點的句子中，尼采把「價值」一詞加上引號中的原因。尼采並沒有通過把存在評估成一種「價值」而剝奪了其尊嚴(頁238)，倒是海德格爾通過把尼采的根本思想放回到「主體性完成的時代」加以解釋從而剝奪了它的特點。³¹他這樣做時把尼采的思想悄悄地融進了笛卡爾的思想，或者更確切地說，融進了笛卡爾主義的思想(頁220, 236, 266)。海德格爾正是把自己對笛卡爾的解釋(「世

31. 現代的主體性在費希特那兒便已完成了自身，他把絕對「自我」翻譯成唯一絕對的「上帝」，並由此開啟了由荷爾德林、謝林和黑格爾所進行的轉折。與此相一致，謝林和黑格爾對笛卡爾「消滅自然」或精神作了相應的批判(Hegel, *Werke*《著作集》，卷十六，頁47)「虛無主義」一詞最初正是出現在關於費希特的闡釋中(F.H. Jacobi, *Werke*《著作集》，卷三，頁44)。

界圖像的時代)放入尼采的思想，以便他能夠統一地、單線地解釋「現代」的開始與完成。

與自己的最終意圖和見解相反，尼采有時說，甚至作為權力意志的生命本身，也是一種評估價值並被我們授予價值的生命，即如我們確定價值時的情況(《全集》，卷八，頁89)，這時他便沒有完全擺脫他那時代流行的價值思想。這只不過證明他沒有能純粹地發展自己的思想，擺脫他對叔本華的貶低「生命意志」和杜林的「生命價值」的反駁傾向。假如他的思想能夠像亞里士多德那樣樸實、清晰而嚴密，他的思想中許多晦澀之處和由此造成的誤解便不會存在。不過這一點也是很清楚的，在尼采看來，一切存在者的存在，或作為權力意志與生成的「生命」，絕對不是一種「價值」，而是我們之價值評估的活生生的自然基礎，因此它本身是不可能貶值的。《權力意志》的語錄仍然與他那個時代流行的對知識和價值理論的究問糾纏在一起，在其中，尼采根本沒有以準確的方式進行思想；他的準確思想體現在《查拉圖斯特如是說》的寓言式言說中，它是一種得到很好安排的「思想經驗」的體系。

尼采斷言，為生命「價值」提供標準的立場，是關於「保存與提升之條件」的立場，海德格爾從中解讀出：保持「即自我的穩定保障」，是作為權力意志的生命的本質的一部份，並因此是一種必然的價值。權力意志為一切存在者中的「保障」之必然性提供確證，因此它仍處在把真理作為「確實性」的笛卡爾式的定義中(頁220)。據說這澄清了在何種程度上現代形而上學是在尼采哲學中完成的。

但是在第715節的上下文中，有關保存與提升的句子所明確強調的，是提升的條件或生命的統治中心的升降，而不是作為穩定保障的保存。單純保存的需要，是「相對

於「最小的世界」而言的。生命的本質特徵是它的超越自我，即創造性，它對立於所有穩定性和確定性；為了接受永恆復歸的思想，即使對笛卡爾式的真理概念也必須得到重估；在尼采看來，表現出持久的創造性之特徵的，不是對確定性的慾望，而是對不確定性和無保障的慾望（第1059節；《全集》，卷十三，79與133節；卷十四，5-6節：反笛卡爾）。正是對不確定的「偶然」的慾望，把查拉圖斯特拉的靈魂及其世界刻劃為「最高必然性」（《全集》，卷六，頁304），並把尼采哲學刻劃為一個朝向不確定性的發現的航程。

尼采的思考並非完成了現代之自我確定的主體性，而是基督教的存在解釋(Daseinsauslegung)終結之後的一個「新起點」。如果說在十九世紀有哪位思想家在認識到「古老起源」的同時，還追求「新的起源」和「未來的根源」，從起點和未來兩個方面思考，這個思想家就是尼采，因為他給自己鋪就了通向存在之路，還因為作為一名勇敢的航海家，「希望向西航行到印度」，途中卻擱淺在「無限性」上³²——「這是存在可能給予思想的唯一饋贈」（《論人道主義的信》，頁30）。

海德格爾為自己的解釋而預設的起點，即價值的概念，對其後的全部論述有着決定性意義。根據海德格爾，必須把價值作為基礎，才能夠理解尼采說「上帝死了」時是什麼意思（頁209）。在海德格爾看來，這個斷言說明人類放棄了一切超感性的價值，他們以反叛精神走到其本質的主體性與存在者的主體性上，因為他們把一切都客觀化並最終忘記了存在，從而與權力意志相一致（頁241及下頁）。

32. *Morgenröte* 《曙光》最後的格言。

因此尼采的形而上學本身也是虛無主義。但實際上，當尼采決心——這也是一種靈感（《全集》，卷十五，頁91）——獻身於一切存在者的存在，並教導一切存在者的永恆復歸時，他實際上最後一次「對真理做了嘗試」（《全集》，卷十二，頁410）。要成為自己的主人並有向死的自由的超人，他的反叛不過是過去規定着「你應」及一切價值的上帝的死亡的直接後果。「智慧之路」，即在通向對存在者整體的完滿認識的道路上最後也是最困難的一步，是那種轉變，它把我們從意志本身解放出來，使我們走向簡單的「是和阿門」，即走向「對存在的永恆肯定」；尼采正是以這種轉變結束了《查拉圖斯特拉如是說》，以及「榮譽和永恆」的詩篇。

這種創造「遊戲」的最後變形，使失去自己世界的人重獲這個世界，它發生在《查拉圖斯特拉如是說》中題為「幻相與謎疑」的一節；它發生在絕望的「最寂靜的時刻」和「違願的祝福」之間，由此導向「病癒者」。這一最後的決定性轉變實現於日午與永恆（《全集》，卷六，頁400及以下）。對於尼采來說，在這個與「一切存在者的最高類型」相一致的至上時刻，時間在反基督教的意義上完成了，從這時刻「存在的所有的言語和話匣子」都噴發出來，彷彿存在本身要變成語言（《全集》，卷十五，頁91）。很難理解，海德格爾怎麼能夠如此肯定地堅持，尼采從未經驗到存在的神秘，他把永恆設想為權力意志的穩定保障。

海德格爾被自己的權力意志所強迫，並沒有按照尼采所經驗並理解的那樣來解釋作為永恆的正午，即它是「光」的「深邃」——「正午」也是「子夜」（《全集》，卷六，頁404、469）——在其中，所有的時間和所有時間性的願望全都落入「永恆的泉源」，一切都得到了洗禮；相反，海德格爾把它僅僅解釋為意識之最燦爛的時刻，這意識意識到了它自

身就是那種知，其內容是「有意識地意願作為存在者之存在的權力意志，而且作為這種意願，反叛性地克服世界之客觀化的每個必然階段，以為盡可能統一、穩固的意願保障存在者的穩定持存」（頁237及下頁）。但是根據海德格爾，意願的條件（它本身必定一同得到意願）就是價值設定以及根據價值所作的一切評估。以這種方式，價值規定了在其存在中的所有存在者。

無論是誰，只要仔細讀一下尼采就「正午」所說的那些話，他對海德格爾解讀出的那些既未明說也無暗示的內容，難免會感到吃驚。他對尼采學說中所謂「本質」的解釋，沒有考慮到尼采用來結束《查拉圖斯特拉如是說》第三和第四部的是對永恆的回憶，而不是對當代史的規定：「荒原在成長」。這種永恆性既不是非時間性，也不是對穩定性的保障。永恆復歸的永恆性不是非時間的，因為它關係到一種永遠重複；它也不在當下的決定或突然改變這種歷史性意義上是時間性的，因為它關係到一種永遠的同一。永恆的完滿時間，是這樣的時間，在其中，那在不完滿的、日常的時間中分散為過去、未來和暫時的現在之諸維度者聚集成一個整體。作為「同一物」的永恆復歸，海德格爾對它的解釋中顯得十分不恰當，因為海德格爾根據權力意志來片面解釋永恆復歸學說，他說權力意志為了一種「盡可能統一而穩固的意願」而保障其自身的穩定持存。同樣，意志也不斷地作為同一物回歸自身（頁219）；「存在者整體（其essentia[本質]就是權力意志）的生存方式，即其存在（existentia），就是同一物的永恆復歸」。³³

33. 見Heidegger, Nietzsche (尼采), 卷I與卷II, 特別是卷II, 頁7-29; 參本文作者的批判性評論; Merkur, 1962年1月號。

在尼采的學說中，永恆復歸是同一物的復歸，因為這種同一性就存在於對處在循環運動中的一切存在者之永恆再來一次的絕對必然性中；而海德格爾卻認為，永恆的復歸是「創造持存的方式，權力意志以此來意欲自身，並保障它自己的作為生成之存在的在場」（頁307）。但是，由於海德格爾對傳統形而上學關於本質（*essentia*）與存在（*existentia*）的區分置之不理，他對尼采形而上學中的兩個基本概念——權力意志和永恆復歸——的解釋，得出了這樣的結論：尼采根本沒有思想本質上的新東西，他不過是完成了自從古代以來就支配着形而上學的事情：根據一種未曾得到思想的「本質」和一種未曾得到思想的「存在」去規定在具存在中的存在者。於是，關於權力意志和同一物的永恆復歸之間有待思想的本質關係，仍然沒有得到進一步的闡明。

只要我們試圖沉思尼采的兩種互不相容的傾向，即把復歸學說建立為一種倫理的「律令」與建立為一種絕對必然的「事實」，而不是根本不考慮它們，便不可能認識不到，權力意志和永恆復歸並不像本質與存在一樣共屬一體；相反，它們是被強放在一起，以便統一在永恆自然的存在與人類的意願及價值評估之間的分裂。就意願或意圖而言，取代了上帝位置的、永遠意願自身的自然世界之「循環」，只不過包含着一種永恆意願自身的人類此在的循環。尼采本人只是在患上精神病時，在太陽落入「藍色的遺忘」中時，才成功地與「一切循環之循環」「聯姻」。但是，對這種人與世界的一致性的追求，在尼采十八歲時已經支配着他的思想，那時他已在考慮，「意志自由」或「歷史」與絕對必然的「命運」之間的對立，也許不能夠通過我們把意志自由理解為「命運的最高潛能」而獲得解決。

海德格爾認為，所有以前的人類目標和標準，尤其是基督教的愛，已經壽終正寢，在這一點上他和尼采是一致的。「基督教信仰會出現在某個地方。但是在這樣一個世界上行使統治權的愛，並不是現在正發生的事情所遵循的有效和有影響力的原則」（頁234）。超感性世界之超感性基礎已經變得不真實了。面對這種有關現在正發生的事情的知識，在世界史和存在史方面具有保障的知識，人們會問這樣一個問題：是否曾經有一種超感性原則——還有什麼東西比既非感性物，而且根本不是存在者的「存在」更加超感性呢？——對在世界歷史中常常以劃時代的方式所發生的事情，具有「不會有錯的行動影響力」？而這樣一個原則如果不是或不再是劃時代的，而是僅僅在「某個地方」仍有活力，它是不是失去了其真理呢？假如權力意志是為當今世界史提供標準的、虛無主義的行動力量，那麼黑格爾之前的每一位偉大思想家豈不都會問，這種行動的力量是否真實和正確，或它是不是一個無法估量的流行的錯誤？

海德格爾不可能提出這種有關真實和正確的幼稚問題，因為在他看來，真理本身，作為現象和假象、公開和遮蔽真實存在和迷誤存在，是一種多義的真理事件，它在真理的突變時代自身也在變化。與此相應，海德格爾對於作為一個特定時代的歷史性真理的權力意志，既不肯定也不否定，而是把它描述成極端的不可救藥，但是他同時認定它是絕對必然的，是有可能帶來拯救的並表達着需要的東西。世界正在急速走向其「本質的完成」（頁87），然而正是通過這一過程，存在的原初可追問性的基礎成長起來了，對下面這個問題進行決斷的空間敞開了，即存在是否還能夠再一次接受一個上帝，存在的真理是否將更本源地具有人本質（頁103；參頁233）。「無救之為無救，指給了

我們拯救之路」，並最終把我們帶到「那」上帝近處（頁294）。現時代愈是無心在其自己的，無救的膨脹中完成自身，「拯救的力量」從不斷成長的危險中產生，存在「翻轉」（頁343）其遺忘的機會也就愈大——這是一種頗具誘惑力的思想，³⁴從存在史的角度考慮，它重複了被海德格爾所拒絕的尼采思想，即只有最決絕地清除價值，才能使新的價值成為必然，並導向價值重估，「最後的危險」由此成為「最後的避護所」（《全集》，卷六，頁224）。

在《存在與時間》的導言中，雖然海德格爾把自我決斷的實存作為他的出發點，然而他說：「存在地地道道地是超越（transcendens）」。它本質地超越存在着的此在與一切世內存在者；用尼采的話說，它是個超感性的「隱蔽的世界」，它贈予我們天命，預思我們的思想，並在根本上據有我們。「但是，『那個世界』牢牢遮蔽於人前，那個脫離人的非人世界，是高天的虛無；存在的腹腸根本不向人說話，除非作為一個人來說話。——說真的，一切存在都是難以證明難以言說的」（《全集》，卷六，頁43）。更為困難的是，當一個人作為貧乏時代的存在思想家而生存，從時間來理解存在時，對於時間的中止（像尼采所經驗到的那樣），只想象到了一種「停止的瞬時性」。

34. 費希特、基爾克果和馬克思也期待由「完全的罪惡」、「致死的疾病」、整體的「異化」引起的變化所帶來的拯救，這並不會使這種思想方式更具真理性，而只是證明它是多麼深地根植於關於罪和恩典的神學辯證法之中。