

海德格尔的形而上学及其特定政治时刻

——以自由问题为核心的一个考察

王福生

【摘要】海德格尔对自由的理解是和他对存在论问题的独特理解密切相关的，也是从中得到其解释原则的。因为在他看来，道德、伦理以及政治生活中的自由问题虽然重要，但还不够源始，而只有对自由之本质有了更为源始的理解，才能对现实社会生活中的自由问题有更为透彻的把握。这种更为源始的理解即在于，自由并不是人的属性，相反人却是自由的所有物，因而自由作为超越着的世界筹划乃是此在之深渊，是存在之既澄明又遮蔽的敞开。正是出于这种最高的两义性，描画了诗意的栖居作为其形而上学最终指向的海德格尔却在现实中陷入了其特定的政治时刻。海德格尔同政治权威达成的妥协基于他自己学说的最深刻的缺陷之中。

【关键词】存在；此在；自由；决心；政治时刻

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)02-0099-10

作者简介：王福生，内蒙古赤峰人，哲学博士，(长春 130012) 吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院教授、博士生导师。

基金项目：教育部基地重大项目“当代哲学发展趋向与人类文明新形态的哲学自觉”(17JJD720003)

海德格尔作为二十世纪（即使不是整个西方传统）的伟大哲学家之一，可以说是世所公认，其思想和著作在世界范围内发生着并将继续产生巨大而深远的影响。但那桩以“海德格尔事件”闻名的政治丑闻也确定无疑地影响着人们对海德格尔及其著作的接受，这些问题先是由法里亚斯、德里达、奥特等相关著作的发表，最近又因海德格尔“黑色笔记本”的出版问世而引起热烈的讨论与争执。我们无力也无意介入与此相关的所有问题，而只是想以海德格尔哲学中的自由问题为核心做些相关考察。海德格尔对自由问题的直接讨论不多，1936年对谢林《自由论文》的诠释已经是比较系统的了，但像他对其他哲学家的诠释一样，对谢林自由思想的诠释是和他对存在论问题的独特理解密切相关的，也是从中得到其解释原则的。因此，从海德格尔对存在论问题的长期探索中比单纯从其谢林诠释中理解其自由思想更为重要和基本。更为重要的是，只有这样我们才能展示出海德格尔对自由问题的“无法理解”和“无力把握”^①及其特定的政治时刻与其关于存在论问题的形上思考密不可分：“他同政治权威达成妥协正是基于他自己学说的……最深刻的缺陷之中。”^②

① 理查德·沃林和雅斯贝尔斯语，参见[美]理查德·沃林《存在的政治——海德格尔的政治思想》，周宪、王志宏译，北京：商务印书馆，2000年，第193页。

② 马克思语，转引自[美]理查德·沃林《存在的政治——海德格尔的政治思想》扉页。

一、此在、存在与自由

雅斯贝尔斯和理查德·沃林之所以说海德格尔对自由问题“无法理解”和“无力把握”，实际上是着眼于人的自由，着眼于人在道德、伦理以及政治生活中的个人自由选择。这是有一定道理的，特别是考虑到海德格尔的政治时刻，那就更是如此了。但同样有道理的是，道德、伦理以及政治生活中的自由问题虽然重要，但还不够源始；只有对自由之本质有了更为源始的理解，我们才能对现实社会生活中的自由问题有更为透彻的把握。而这，可能正是海德格尔理解自由问题的思路。存在，或存在与人之本质关联，是海德格尔终生用力之处，他所理解的自由植根于他的这种存在之思。

《存在与时间》以重提存在问题为己任，其基本思路是从此在——唯一能够进行这种提问的某类特殊存在者——的生存论分析入手，展露一种解释一般存在意义的视野，在这一视野中，时间与存在之本质关联得以显现。本书给人印象最为突出的部分是对此在的生存论分析，而需要说明的是，它不是人类学或人道主义的，恰恰相反，现代主体性形而上学正是其论争对象。海德格尔《存在与时间》之后的康德研究、与卡西尔的达沃斯论辩等等无不说明了这一点。海德格尔认为，“康德的著作引发了西方形而上学的最后一次转向”，在这次转向中，康德努力在主体性中，而且唯有从这个主体性而来为形而上学重新奠基；但与此同时，康德却没有深究主体之有限性的存在论后果，从而并没有真正实现这一任务，而《存在与时间》正是接着康德的思路往下做的，它因揭示出“唯从人能够进入其中的那个此之在而来，历史性的人才得以临近于存在之真理”而完成了这一任务，但这已经是属于“对形而上学的克服”了，因为在其中，“一切人类学和作为主体的人的主体性都被遗弃了”。^①

此在的在世结构，即“在世界之中存在”构成了《存在与时间》中此在的生存论分析的核心所在。就此在与世界、此在与他人关系而言，重要的是要认识到这不是一个传统意义上作为现成存在者的主体与客体、主体与主体之间的关系，而是一个没有预设任何存在者现成存在的完完全全的相互构成关系。就此在与其自身的关系而言，本质上就是此在本身与它的“此”之间的关系：此在“这个存在者在它最本己的存在中秉有解除封闭状态的性质。‘此’这个词意指着这种本质性的展开状态。通过这一展开状态，这种存在者（此在）就会同世界的在此一道，为它自己而在‘此’。”^②也就是说，此在以是它的“此”的方式存在，“此”本身就是澄明，唯在这一澄明之中，现成的东西在光亮中通达、在晦暗中掩蔽，一句话，此在携带着它的“此”而存在。此在去是它的“此”的两种同等源始的组建方式是“现身”和“领会”。因为此在既然是敞开和掩蔽了什么的存在者，那么此在就总是会发现自己处在某种现身情态之中，而且总是以某种非反思、非认识的方式对自身的这种现身情态有所领会。这就引出了海德格尔对“怕”作为现身情态，领会、解释和人的其他各种语言活动的现象学描述。而正是在这种描述中，海德格尔给出了此在日常在世的非本真状态的细致规定，如“闲言”、“好奇”、“两可”等等。对于这种此在之沉沦，海德格尔强调“非本真或不是本真绝不意味着‘真正不是’，仿佛此在随着这种存在样式就根本失落了它的存在似的。非本真状态殊不是指不再在世之类。它倒恰恰构成一种别具一格的在世，这种在世的在完全被‘世界’以及在常人中的他人共同此在所攫获。”^③既然非本真状态指的并非是不再在世，而是正好相反，指的是此在的最切近

① 海德格尔《论真理的本质》，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第230、232—233页。关于海德格尔的康德研究与《存在与时间》的关系，可参见海德格尔自己的《论根据的本质》以及张祥龙《海德格尔传》，北京：商务印书馆，2007年，第217、222—226页和【美】理查德·维克利《论源初遗忘——海德格尔、施特劳斯与哲学的前提》，谢亚洲、杨永强译，北京：华夏出版社，2016年，第125—129页。

② 海德格尔《存在与时间》（修订译本），陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年，第154页。

③ 海德格尔《存在与时间》（修订译本），第204页。

的存在方式，那么从非本真的生存状态转向本真的生存状态就只能靠着此在在世的构成方式的调整来获致；而这种调整，按照海德格尔的说法也就是“把此在作为整体置入先有之中”，进而揭示出“这一存在者的能整体存在”^①。

“把此在整体置入先有之中”说的是把此在从任何现成存在者的包围中解放出来而使其自构成本性得以完全彰显，这使得此在不会被“常人”所左右，能够在“畏”、“向死存在”、“良知”和“决心”等存在方式中最终赢获自己的本真存在。死亡是此在不得不承担下来的存在可能性，是此在本身向来最可畏者。随着死亡，此在本身将陷入完完全全的存在不可能性。但死亡乃是“悬临”^②，而且随着死亡“悬临”自身之际，此在与其他此在、与世界的一切关联都被解除了，此在之最本己的能在就被充分地指引出来了。这种被指引出来的此在之最本己的能在在世界中的体现就是所谓“良知”现象。良知乃是呼唤，而“良知的呼唤具有把此在向其最本己的能自身存在召唤的性质，而这种能自身存在的方式就是召唤此在趋往最本己的罪责存在。”^③这种存在论意义上的有罪责存在是一切道德善恶（自由选择）之所以可能的根据，但又比它们更本源。按此分析，良知的呼唤作为一种话语方式，与常人之间的“闲言”不同，虽然不传达任何具体信息，但它并不“模棱两可”，而是清楚明白、有着明确指向的，即指向自己的最本己存在。而这种最本己的存在之所以是“罪责存在”乃是因为“首先，它参与了自身的构成，对自己的实际处境负有责任；其次，它并不完全局限于任何实际处境，而是从根底处悬欠着、有待进一步构成。”^④而且，良知的呼唤作为此在向此在自身的呼唤，甚至不需要借助物理声音的存在而常是无言和静默的，但这并不引起“好奇”而只是需要倾听、领会和实行。“与良知的呼唤相应的是一种可能的听。对召唤的领会展露其自身为愿有良知。而在愿有良知这一现象中就有我们所寻找的那种生存上的选择活动——对选择一种自身存在的选择。我们按照其生存论结构把这一选择活动称为决心。”^⑤但需注意的是，决心这一本真自身存在并非从世界的隐退或撤离，并非把自身隔绝在一个漂浮无据的“我”中；而是恰恰相反，决心之为本真的展开状态乃是本真的在世，亦即解放自己、自由地面对世界，并让与其一道存在的他人也在他们自己的最本己能在中存在，即本真的共处。也就是说，此在的本真存在也是一种“为它自己而在‘此’”，只不过此种境遇下的“此”已然不再是常人中的“两可状态”，而是被断然朝向其自身的决心打开为“处境”了。正是通过对“处境”的分析，海德格尔抵达了“理解存在的视域”的边缘，并由此展开了他那著名的“时间性”分析，此不赘述。

就自由问题而言，关键是决心作为“对选择一种自身存在的选择”而存在，因为这意味着决心的选择活动并非一个主体面对诸多可能性的选择，而是比这更为源始的选择自身存在，也就是说，只有在决心这一“选择”、这一“缄默的、准备畏的、向着最本己的罪责存在的自由筹划”^⑥之后，传统所理解的主体以及主体性的意志自由才能出现。按照后来（1938年）《世界图象的时代》中的解释，现代的主体自由作为新的自由，开始于人的解放，在这种解放中，人摆脱了基督教的启示真理和教会学说的束缚，而成为以自己为准绳的立法者，成为自由的人；而笛卡尔以“我思故我在”的命题为这种“作为自身确定的自我规定的自由”奠定了形而上学基础。但是，思维作为表象是与被表象者的表象关系，而这种表象行为并非是最源始和最本源的，它总是以在场者之无蔽即敞开状态为前提的，因而它所确证的主体自由也并非是最源始和最本源的，而是派生于此在决心以某种方式存在的

① 海德格尔 《存在与时间》（修订译本），第269页。

② 海德格尔 《存在与时间》（修订译本），第287页。

③ 海德格尔 《存在与时间》（修订译本），第309页。

④ 张祥龙 《海德格尔传》，第192—193页。

⑤ 海德格尔 《存在与时间》（修订译本），第309—310页。

⑥ 海德格尔 《存在与时间》（修订译本），第343页。

自由筹划。更为重要的是，不同于朝向自身最本己存在之决心的“为……而自行解蔽”，表象作为“对……的把捉和掌握”，是一种计算，是“挺进着、控制着的对象化”，并在其后的突飞猛进之中，“在以技术方式组织起来的人的全球化帝国主义中”，达到了它的登峰造极的地步，“人由此降落到被组织的千篇一律状态的层面上，并在那里设立自身……现代的主体性之自由完全消融于与主体性相应的客体性之中了。”^① 也就是说，作为向自己解放自身的主体性自由最终在其后继发展中走到了自己的对立面，人被困于现代及其自由的本质的命运之中而无力挣脱或中断之。实际上，这也正是《存在与时间》竭力反对现代主体性形而上学的原因所在。就此而言，虽然海德格尔在进行此在的生存论分析之际确实大量使用了诸如“自我”、“我”以及“我性”等传统哲学术语，但“此在”因其纯粹的构成性也确实并不直接就是传统哲学所讲的作为“主体”的人；而且，此在的生存论分析大概会同样适用于中古和现代，但在中古时期，“主体”却并不曾像现代这样局限于人；因此，理查德·沃林所指认的“《存在与时间》的逻辑总是在赞成和反对哲学主观主义的遗产之间摇摆不定”^② 就显得不确切了，倒是本节开始时所引用的海德格尔关于《存在与时间》已经超越人类学和人道主义的自我声明更为可信一些。

《存在与时间》以及其中的决心作为“自由筹划”的“困难”是在别处。前面讲过，良知呼唤作为通向本真决心的途径和前提，是超越道德善恶的自由选择的，但它是否同时超越了真假呢？或者说，决心究竟如何保障自己趋向本真存在而不是非本真存在呢，如果非本真存在的状态与本真存在的状态之间的坚硬区分如《存在与时间》中所显示的那样不可逾越？实际上，正是这一情况“使得海德格尔在《存在与时间》中时而讲缘在的真态使它的不真态可能，人从根本上就在真理之中；时而又讲缘在的不真态一点也不比缘真态更少本源性，后者只是前者的变式。”^③ 当然，海德格尔对此也有其解释和说明，那就是其关于决心不确定性的分析，但这一分析与其视为对这一困境的解决，还不如说是这一困境的又一例证——“但此在下决心之际是向什么方向作决定？此在应为何作决定，只有决定本身能提供回答。人们要是以为决心现象只不过是把提交出来的、推荐出来的可能性取来抓住，那可完全误解了决心现象。决定恰恰才是对当下实际的可能性的有所展开的筹划与确定。此在的一切实际被抛的能在都具有不确定的性质，而这种不确定性必然属于决心。决心只有作为决定才吃得准它自己。但决心的这种不确定性，这种生存上的每次只有在决定中才得到确定的不确定性，却正具有其生存论上的确定性。”^④ 在这里，为了强调决心趋向的能在的纯粹构成性，海德格尔将决心的自由筹划与现代性主体的自由选择明确区分开来，这无疑是合理的；但说“只有决定本身”才构成或提供了“为何作决定”的回答，实际上是远远不够的，如果说这真的够得上一种“回答”的话，因为这样的一种“不确定性”究竟如何与陷入沉沦中的常人们的“两可”及其相伴随的“无决心”相区别呢？

解决之道在于困难所在之处，因而在于《存在与时间》中非本真状态与本真状态的坚硬区分的破除，在于重新理解真理，这在后来也即从1930年的《论真理的本质》开始得到实现。其基本思路如下：从流俗之真理概念的“符合”的内在可能性开始，追溯到陈述之“正确性”的内在可能性，进而追溯到作为其“根据”的“让存在”^⑤之自由，而这个绽出的自由的本质开端就在作为遮蔽与迷误的真理之中。也就是说，流俗的真理作为陈述与事情的符合一致，只有当存在者在一个敞开领域中作为所是和如何是的存在者向表象性陈述呈现自身，以至于后者服从于指令而如其所是地言说存在

① 海德格尔《世界图象的时代》“附录九”，《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第918—922页。

② 理查德·沃林《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第53页。

③ 张祥龙《海德格尔传》，第195页。引文中的“缘在”是张祥龙教授对Dasein的独特翻译，即本文中使用的“此在”。

④ 海德格尔《存在与时间》（修订译本），第340—341页。

⑤ 海德格尔《论真理的本质》，《路标》，第217页。

者之际，才是可能的，而存在者在一个自行开放的敞开领域作为如其所是的存在者而自行开放出来就是自由，从而“真理的本质乃是自由”^①。

海德格尔明确指出，要真正明了此一论断，需要破除诸多先入之见，其中“最为顽冥不化”的一个就是“自由是人的一个特性”。^② 在海德格尔眼中，自由既不是出现在选择中的“或偏向于此、或偏向于彼”的主观任意，也不是对行为的可为和不可为的不加约束，还不是对任何必需之物和必然之物的准备，“先于这一切（‘消极的’和‘积极的’自由），自由乃是参与到存在者本身的解蔽过程中去。被解蔽状态本身被保存于绽出的参与之中，由于这种参与，敞开域的敞开状态，即这个‘此’，才是其所是。在此之在中，人才具有他由之得以绽出地生存的本质根据。”^③ 也就是说，不是人作为主体占有自由因而自由成了人的思想或意志的某种属性，而是反过来，自由占有人，因为自由乃是参与到敞开域及其敞开状态中去，而这就意味着“让存在”。正是在这种参与和让存在中，历史性的人的绽出的生存、对存在者以及存在者整体的原初解蔽以及两者之间的关联才被允诺、才被端呈出来。“是自由，即绽出的、解蔽着的此之在占有人，如此源始地占有着人，以至于唯有自由才允诺给人类那种与作为存在者的存在者整体的关联，而这种关联才首先创建并标志着一切历史。”^④ 在别的地方，海德格尔也曾求助于谢林和尼采的权威来表达同样的意思。在《谢林论人类自由之本质》中，海德格尔曾以赞同的口吻谈到谢林《自由论文》的核心要点是在于“自由并非人的属性，而是人是自由的所有物”，“自由是有容括和贯通作用的本质，人反过来置于这一本质，人才会成为人。”^⑤ 而在1930年代，海德格尔还曾借助于尼采的思想构想过一种所谓“更高的自由”。^⑥

一旦自由作为真理之本质并非人的属性这一点得以明了，那么作为真理之非本质的遮蔽与迷误也就并非来源于人的纯然无能和疏忽，而是和存在的敞开及其敞开状态本质地联系在一起了。就遮蔽而言，“让存在总是在个别行为中让存在者存在，对存在者有所动作，并因之解蔽着存在者；正是因为这样，让存在才遮蔽着存在者整体。让存在自身本也是一种遮蔽。在此之在的绽出的自由中，发生着对存在者整体的遮蔽，存在着遮蔽状态。”^⑦ 不仅是遮蔽，而且还有对遮蔽的遮蔽。“这一对于遮蔽的姿态却同时自行遮蔽，因为它一任神秘之被遗忘状态占了上风，并且消隐于这种遗忘状态中了。”^⑧ 这就是所谓“存在的遗忘”的漫长历史，其中尤以技术统治的现代图象的时代最为突出，所以海德格尔后期很重要的一部分工作就是对这一遗忘史的考察以及对于技术作为座架的批判，其中无不隐含着对存在、真理与自由、遮蔽与解蔽之本质联系的说明和分析。比如，“自由掌管着被澄明者亦即被解蔽者意义上的开放领域。解蔽（即真理）之发生就是这样一事情，即：自由与这种发生处于最切近和紧密的亲缘关系中。一切解蔽都归于一种庇护和遮蔽。……自由乃是澄明之际遮蔽起来的东西，在这种东西的澄明中才有那种面纱的飘动，此面纱掩蔽着一切真理的本质现身之物，并且让面纱作为掩蔽着的面纱而显现出来。自由乃是那种一向给一种解蔽指点其道路的命运之领域”；“解蔽之命运总是贯通并支配着人类。但是命运决不是一种强制的厄运。因为，人恰恰是就他归属于命运领域从而成为一个倾听者而又不是一个奴隶而言，才成为自由的。”^⑨ 就迷误而言，“对被遮蔽的存在者整

① 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第214页。

② 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第215页。

③ 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第218页。

④ 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第219页。

⑤ 海德格尔 《谢林论人类自由的本质》，薛华译，北京：中国法制出版社，2009年，第13页。

⑥ 参见[美]理查德·维克利《论源初遗忘——海德格尔、施特劳斯与哲学的前提》，第148—149页。

⑦ 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第222页。

⑧ 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第224页。

⑨ 海德格尔 《技术的追问》，《海德格尔选集》，第943页。

体的遮蔽支配着当下存在者的解蔽过程，此种解蔽过程作为遮蔽之遗忘状态而成为迷误。”^① 由此来看，迷误同样归于敞开域及其敞开状态，只不过是作为本质性真理的对立面而敞开自身罢了，所以迷误并非错误，而是错误的敞开之所和根据所在。解蔽之命运因为必然伴随遮蔽，所以解蔽总有陷入迷误之危险，但“使人迷失道路的迷误同时也一道提供出一种可能性，这是一种人能够从绽出之生存中获得的可能性，那就是：人通过经验迷误本身，并且在此之在的神秘那里不出差错，人就可能不让自己误入迷途。”^② 这也就是海德格尔后来总是引用荷尔德林“但哪里有危险，哪里也有救”所要说明的意思，也是强调即使是技术作为一种解蔽方式现在以座架的方式宰制了存在和人类，但其本质“在一最高意义上是两义的”^③的根据所在。

就海德格尔而言，人不误入迷途而迷失道路的自由存在方式乃是“诗意的栖居”，因为“自由”一词意味着防止损害和危险，即保护，而“真正的保护是某种积极的事情，它发生在我们事先保留某物的本质的时候，在我们特别地把某物隐回到它的本质之中的时候，按字面来讲，就是在我们使某物自由的时候。栖居，即带来和平，意味着：始终处于自由之中，这种自由把一切保护在其本质之中。”^④ 人作为终有一死者活在大地上，而这同时也就意味着活在天空之下，两者一道意指着人在神面前的持留，于是，天、地、神、人“四方”源始地归属于一体，但这不是松散的组合，而是“出于统一的四重整体的纯一性而共属一体。四方中的每一方都以它自己的方式映射着其余三方的现身本质。同时，每一方又都以它自己的本质映射自身，进入它在四方的纯一性之内的本己之中。……映射在照亮四方中的每一方之际，居有它们本己的现身本质，而使之进入纯一的相互转让之中。以这种居有着—照亮着的方式映射之际，四方中的每一方都与其它各方相互游戏。这种居有着的映射把四方中的每一方都开放入它的本己之中，但又把这些自由的东西维系为它们的本质性的相互并存的纯一性。……天、地、神、人之纯一性的居有着的映射游戏，我们称为世界。”^⑤ 可以看到，早期的“在世界之中存在”变成了现在的“在四重整体中存在”，一如现代形而上学中的“理性的生物”变成了现在的“终有一死者”，这里显示了海德格尔前后期思想的区别与联系，此不赘述。重要的是其不变的方面，那就是对自由的问题、亦即意义的问题，亦即筹划领域的问题，亦即敞开状态的问题，亦即存在之真理的问题，亦即诗意的栖居的问题的持续追问。在这里，自由在诗意的栖居的意义上得到最终的刻画，即把一切都保护在其本质之中，即“拯救大地、接受天空、期待诸神、伴送终有一死者。”^⑥ 按照海德格尔的理解，诗、思、以及筑造都归属于栖居：筑造建立位置，位置为四重整体设置一个场所从而允纳和安置、聚集和保藏着四重整体，比如一座桥；诗作为一种有所带来和有所带出的解蔽，把真理带入美的光辉之中，比如《如当节日的时候……》；思与诗乃是近邻关系，同样归属于栖居，比如对技术的追问等等。

二、决心与海德格尔的政治时刻

如果说诗意的栖居呈现了海德格尔关于自由的形上之思的最终面相，那么决心作为《存在与时间》中所说的“自由筹划”，或《哲学论稿》中所说的“自由的必然实行方式”^⑦，就构成了海德格

① 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第227页。

② 海德格尔 《论真理的本质》，《路标》，第227页。

③ 海德格尔 《技术的追问》，《海德格尔选集》，第951页。

④ 海德格尔 《筑·居·思》，《海德格尔选集》，第1192页。

⑤ 海德格尔 《物》，《海德格尔选集》，第1180页。

⑥ 海德格尔 《筑·居·思》，《海德格尔选集》，第1201页。

⑦ 海德格尔 《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第112页。

尔由这一沉思走向其特定政治时刻的一个枢纽。虽然整部《存在与时间》只有第74节才简要地将对天命（一个共同体或民族在其本真决心中的原始演历）的肯定与一个民族的历史链接起来，而且并未赋予德意志民族以任何特殊的角色和位置，整个分析明显是在用一种普遍的甚至永恒的方式来处理人之生存处境，但实际上理查德·沃林、卡尔·洛维特、马尔库塞等人都倾向于把海德格尔的政治失误追溯到《存在与时间》还是有其道理的：海德格尔的政治失误源于其自身学说最内在的缺陷之中。这一点随着世界局势的不断发展将会越加清晰地显示出来。

因为事关自由，我们从1936年的《谢林论人类自由的本质》开始，它毕竟是海德格尔较为系统的关于自由问题的论述。虽然海德格尔在其“结论性看法”中明言谢林《自由论文》关于人类自由之本质的探讨只是在很少的地方专门谈到人，整体而言，“毋宁说所谈的是绝对，是创世，是自然，是存在的诸本质环节”^①，然而即便如此，《谢林论人类自由的本质》却是从对德意志民族的神圣罗马帝国不再存在、以及作为“精神国家”的“普鲁士-德国”的重新崛起的深情回忆开始的。这种令人震惊的反差不得不让人想到如下政治形势：1871年无比辉煌的德意志帝国在一战之后同样是“消失了”的，而当希特勒摆出强硬姿态攫取权力的时候，海德格尔必然和绝大多数德国人一样对他充满了希望，即像“精神国家”的重新崛起一样为德国重新赢回“自由”的命运。实际上，正是如此这般的思想背景和政治背景才使海德格尔对谢林的《自由论文》不吝夸赞，说它是“谢林最大的成绩，它同时是德国哲学最深刻的著作之一，因而也是西方哲学最深刻的著作之一”^②，虽然骨子里海德格尔对谢林的真实评价可能更是其1929年时的如下看法，即“谢林的后期作品并不具备贯彻到底的内在力量和严肃性，这些东西也是谢林的各种著作里一贯缺乏的，尽管它们另一方面包含着许多突然兴起的令人惊讶的洞察和预见。”^③其实不止是《谢林论人类自由的本质》，海德格尔从1933至1945年间的所有著作实际上都可以解读为一种论证，其核心就是德意志民族的使命问题，而这恰好构成了他走向其特定政治时刻的内在根据：他对西方历史的哲学阐释是由其关于德国命运的一种宏大的形而上学图景建构起来的，而德国命运则被视为某种扎根于土壤中的事物，因而具有一种民族-政治性的原生性（autochthony）。^④

在明显充满政治意味或政治意图的1933年的校长就职演说《德国大学的自我主张》中，海德格尔直接就是围绕民族、德意志民族、民族共同体、人民、大地和鲜血的力量、追随者和领袖、命运、使命、困难和困境等概念展开演讲的“这个开端（希腊哲学的觉醒，引者注）仍在。它并不作为遥远的过去而在我们身后，毋宁说，它就在我们前面。……这个开端已强行闯入了我们的未来之中，它就在那儿，就像是来自遥远的深旨，我们再次领略了它的伟大”，因此，“我们希望我们德意志民族实现它的历史使命，我们把希望寄托在我们自己身上”，而“教师的岗位意味着始终处于对世界没有把握的危险之中，大学全体教师们必须在这样的岗位上切切实实地向前推进”，具体而言就是，“意志和思想的所有能力，心灵和肉体的一切力量都必须通过斗争来得到展现，在斗争中得到加强，并作为斗争而加以保存。”^⑤可以看出，其实不只是内容本身，而且演讲所用的修辞也是和国家社会主义所鼓吹的“斗争风暴”隐喻直接结合在一起的，而这正是其具有鼓动性而容易“深入人心”的原因所在。

在1935年的弗莱堡演讲《艺术作品的本源》这样一个看上去与政治相距甚远的“美学”文本中，海德格尔提到了希腊与德意志民族的历史性此在及其肩负的历史使命：希腊是西方历史的开端，

① 海德格尔《谢林论人类自由的本质》，第256页。

② 海德格尔《谢林论人类自由的本质》，第3页。

③ 转引自先刚《永恒与时间——谢林哲学研究》，第72页注释②。

④ 参见[美]C. 巴姆巴赫《海德格尔的根——尼采、国际社会主义和希腊人》，张志和译，上海：上海书店出版社，2007年。

⑤ 转引自[美]理查德·沃林《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第111、110、113、115页。

而当艺术重回本源，亦即艺术让真理再一次脱颖而出的时候，历史将“重又开始”^①。实际上，正是为了寻回历史“重又开始”的契机，才有了这次关于艺术之本质的追问，而其寄予厚望以承担此一历史使命的正是德意志民族。演讲是以下述言辞结束的“我们追问艺术的本质。为什么要做这样的追问呢？我们做这样的追问，目的是为了能够更本真地追问：艺术在我们的历史性此在中是不是一个本源，是否并且在何种条件下，艺术能够是而且必须是一个本源。这样一种沉思不能勉强艺术及其生成。但是，这种沉思性的知道却是先行的，因而也是必不可少的对艺术之生成的准备。……在这种只能缓慢地增长的知道中将做出决断：……对于这种或此或彼的抉择及其决断，这里有一块可靠的指示牌。诗人荷尔德林道出了这块指示牌，这位诗人的作品依然摆在德国人面前，构成一种考验。荷尔德林诗云：依于本源而居者/终难离弃原位。”^②

与此类似的是海德格尔的荷尔德林阐释。在1936年的罗马演讲《荷尔德林和诗的本质》中，海德格尔解释了他为何钟情于荷尔德林诗歌。他说“历史地看来，荷尔德林所创建的诗之本质在最高尺度之中，因为它先行占有了一个历史性的时代。而作为历史性的本质，它乃是唯一本质性的本质。这个时代是贫困的时代，……然而诗人坚持在这黑夜的虚无之中。由于诗人如此这般地在对他的规定性的最高具体化中保持于他自身，所以诗人具有代表性地因而真正地为他的民族谋求真理。那首题为《面包和酒》的哀歌的第七节昭示出这一点。”^③而且与《艺术作品的本源》一样，在另一个关于荷尔德林的演讲中，海德格尔也是把诗（艺术）的本质与历史的（重新）开端、国家的建立（者）直接联系在一起了：“各民族的历史此在——其起源、昌盛和衰落——起源于诗歌；诗歌中（产生）了哲学意义上的本真的知识；从这两者出发，一个民族作为民族便通过国家——政治而得以实现。因此，民族起源的历史时期，就是诗人、思想家和国家奠基者的时期，亦即那些本真地奠定民族的历史此在的根据并使之确立起来的那些人的时期。他们是本真的创造者。……存在者的存在是作为存在而被领悟和安排的，由此最早为思想家所揭示，……由适合于其本质的国家的国家奠基者通过创造而完成的。”^④由此可以清楚看出，海德格尔是把诗人（荷尔德林）、思想家（他本人）与国家奠基者（希特勒）本质性地联系在一起的：诗人和思想家“揭示”一个民族历史性此在的本真性真理，国家奠基者的任务则是去“完成”它。实质上，后期海德格尔惊人的——既在数量上，也在质量上——“存在历史”阐释内在包含明显的政治结论的根源就在于此，就在于确立自己本真性思想家和本质性创造者的身份和地位，以与诗人和国家奠基者鼎足而三。

在1936-1938年完成的《哲学论稿（从本有而来）》这部海德格尔后期最为重要的全面而“系统”的著作，也是在其思想道路中占据突出位置的著作中，虽说海德格尔自称是在进行“一种要质朴地道说存在之真理的尝试”^⑤，但其中的历史-政治诉求昭然若揭：人们不会否认“一个民族的哲学”，因为作为西方哲学的伟大开端的不是希腊民族的哲学，而作为西方哲学的伟大终结的不也就是德意志民族的哲学吗？但是，问题在于“1. 一个民族究竟是什么？2. 这个或那个民族是什么？3. 我们本身是什么？”答曰“对于民族性因素的沉思乃是一个本质性的通道。我们切不可错认这一点，同样十分要紧的是，我们要知道，如果要掌握一个‘民族原则’，并且使之作为历史性此-在的尺度而发挥作用，那就必须已经争得了一个最高的存在等级。只有当民族中最独一无二者到来，并且开始预感时，这个民族才成为民族。于是，这个民族对于它的法则而言才变得自由——它必须夺取这

① 海德格尔 《艺术作品的本源》，《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，1997年，第61页。

② 海德格尔 《艺术作品的本源》，《林中路》，第62页

③ 海德格尔 《荷尔德林和诗的本质》，《海德格尔选集》，第324—325页。

④ 海德格尔 《荷尔德林的赞美诗〈日耳曼人〉和〈莱茵河〉》，转引自【美】理查德·沃林 《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第162页。

⑤ 1946年《关于人道主义的书信》作者边注，见海德格尔 《路标》，第366页。

种法则，作为它的最高时机的终极必然性。”就这样，“我们”即德意志民族——通过“争得一个最高的存在等级”、“到来的最独一无二者”、“最高时机”等短语而得到刻画和勾勒——成了“守护存有之真理”的“这个民族”。^①不仅如此，《哲学论稿》还顺道批评了占据主流地位的以虚假的“自身可靠性”为其内在本质的自由主义、以“无根和自私”为特征的大众自由，并明确以“新德国意志”与之相对待。^②更令人瞠目结舌的是，海德格尔居然以“总体动员”为题写下了整整一节，即74节。其中，总体动员被赋予了掏空现今依然“持存着的教育所具有的全部传统内容”的“优先性”，而其后面更为真实的意味则是“强求人的一种全新类型”，虽然这一点“从来不是‘目标’”（目标之设定必然要从开端而来），而只是一种“反结果”。^③

众所周知，在对“存在历史”的诸多阐释中，海德格尔极为关注古希腊特别是前苏格拉底哲学和尼采哲学。然而，人们能够很容易地看到海德格尔对希腊哲学与尼采哲学所代表的西方哲学的开端与终结的执著诠释，但却不能同样容易地看到海德格尔如此眷顾前苏格拉底哲学与尼采哲学的真正指向。事实上，所有的这些诠释都是在指向新的历史/哲学开端，指向新国家的奠基。在1946年的论文《阿那克西曼德之箴言》中，海德格尔就曾明确讲到“如果说我们是如此执著地坚持要以希腊方式思希腊思想，那么，我们这样做绝不是要在某些方面更适当地塑造出作为一个消失了的人群的希腊人整体的历史画像。我们寻求希腊的东西，既不是为希腊人的缘故，也不是为了完善科学，甚至也不只是为了达到一种更清晰的对话；相反，我们唯独着眼于此种对话想表达出来的东西——如果这东西是从自身而来达乎语言的话。这东西就是那个同一者，它命运性地以不同方式关涉到希腊人和我们自己。”^④显然，这个“同一者”就是西方哲学所一直关注的“存在”，而在海德格尔看来，整个西方哲学都是根据存在的一个基本特征即“存在之澄明的自身遮蔽”来加以思考问题的。由此而来，作为存在开显自身又遮蔽自身的历史本身就是一个迷途，这一迷途由希腊开端，而现时代的使命则在于在迷途中走向希腊，走向历史的另一个新的开端。结论因此就是，“我们既不在一种与希腊的东西的大距离中，也不在一种与希腊的东西的小距离中。不如说，我们在迷途中走向希腊的东西。”^⑤

从1936年到1942年间，战乱的喧嚣声中，海德格尔在弗莱堡大学做了六个尼采专题讲座，内容没有一点重复，大师做派十足。为什么要这样做？为容易被轻薄的尼采正名，弄清尼采哲学的“真实面目”肯定是一个目标，但其最终目标无疑是通过与作为西方形而上学之终结（完成）的尼采形而上学的争辩，而在“存在历史”的意义上为“另一开端”做“准备”。海德格尔在1939年开始其夏季学期课程“作为认识的强力意志”时讲到“尼采，这位强力意志思想的思想家，乃是西方的最后一个形而上学家。在尼采思想中展开其完成过程的这个时期，即现代，乃是最后一个时代。这意思就是说：它是这样一个时期，在其中，在某个时候以某种方式出现了一种历史性的决断——要决断这个最后时代究竟是西方历史的终结，还是另一个开端的对立面。把尼采通向强力意志的思想道路经历一遍，意思就是：去洞察这样一种历史性的决断。”^⑥由于巴姆巴赫的工作，现在大家都清楚的是，海德格尔自己的“把尼采通向强力意志的思想道路经历一遍”，既是对西方“存在历史”的形而上学解释，也是把尼采哲学作国家社会主义的解释，至少是分享了这样一种解释的很多东西^⑦，而其由此

① 海德格尔《哲学论稿（从本有而来）》，第47页。

② 海德格尔《哲学论稿（从本有而来）》，第59、67页。

③ 海德格尔《哲学论稿（从本有而来）》，第152—153页。这不是孤证，在1938年的演讲《世界图像的时代》（当时演讲的标题是“形而上学对现代世界图像的奠基”），海德格尔同样赞扬了荣格尔的《总体动员》，认为它是一种比单纯肯定技术“无可比拟地更本质性的态度”，见海德格尔《林中路》，第94页。

④ 海德格尔《阿那克西曼德之箴言》，《林中路》，第343—344页。

⑤ 海德格尔《阿那克西曼德之箴言》，《林中路》，第345页。

⑥ 海德格尔《尼采》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第470页。

⑦ 参见[美]C. 巴姆巴赫《海德格尔的根——尼采、国际社会主义和希腊人》，第407—415页。

所“洞察到的这样一种历史性的决断”无非是向领袖致敬，与国家社会主义政治联姻，虽然海德格尔自己后来在接受《明镜》记者采访的时候还在坚持说“所有当时能够听课的人，都听到了，这是一次和纳粹主义的分手。”^①

当然，理解海德格尔这一特定政治时刻的一个关键无疑是在1935年的演讲《形而上学导论》中做出的那个区分，即“国家社会主义的内在真理与伟大”和“今天作为国家社会主义哲学正在宣传的东西”之间的区别与对立。^②这一区分是合理的和有说服力的，但我们还是要问：如果说“正在宣传”“今天作为国家社会主义哲学的东西”的是领袖或国家奠基者的追随者们，实践“国家社会主义的内在真理与伟大”的无疑是领袖或国家奠基者，那么，海德格尔的位置在哪儿呢？在准备就任弗莱堡大学校长之际，海德格尔对当时形势的判断是“就我所能判断事物的范围看来，只还有一种可能性，就是和确实还有生气的有建设能力的人物一起来试图掌握未来的发展过程。”^③在其校长就职演说中，海德格尔就希特勒被任命为国务总理一事的评价是“此次破晓的庄严伟大。”^④在1933年秋天，海德格尔还说过“任何原理和理想都不是你们的存在的准则。元首本人而且只有元首本人是今天的与未来的德国现实及其法则。”^⑤综合上面的论述可以看出：海德格尔无疑是一名国家社会主义的追随者，但又自认为是一个极为特殊的追随者，特殊就特殊在他通过对存在历史的深沉思考理解了“国家社会主义的内在真理与伟大”；而这既是他与其他国家社会主义追随者们区别开来的地方，更是他与国家元首本质性地联系在一起的地方。只是这种联系的结果竟是，本想与元首“一起来试图掌握未来的发展过程”却与元首“一起”坠入了深渊，本想引导元首却反过来被元首误导了，正如海德格尔常说“尼采毁了我！”或“尼采把我弄坏了！”^⑥，但实际上正是他毁了尼采，弄坏了尼采一样。

(责任编辑 行之)

① 海德格尔《“只剩下一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1300页。

② 海德格尔的评论原文如下“所有这些著作都自命为哲学。尤其是今天还作为纳粹主义哲学传播开来，却和这个运动（即规定地球命运的技术与近代人的汇合的运动）之内在真理与伟大性毫不相干的东西，还在‘价值’与‘整体性’之浑水中摸鱼。”参见海德格尔《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第198页。其中，评论中的“这个运动”是海德格尔在1953年在看这个演讲的清样时对“国家社会主义”所做的事后修改，参见[美]理查德·沃林《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第242页注释⑨。

③ 海德格尔《“只剩下一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1290页。

④ 海德格尔《“只剩下一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1292页。

⑤ 海德格尔《“只剩下一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1294页。

⑥ 据伽达默尔等人回忆，海德格尔晚年常常哀叹“尼采毁了我”、“尼采把我弄坏了！”参见[美]理查德·沃林《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第162页；洪汉鼎《世纪哲人寄望东方——伽达默尔访问记》，《新华文摘》2001年第11期。这当然可以视为一种自我批判与反思，即知道自己错了因而被毁掉了，但更可能是一种洗刷和漂白自己的行为，即洗刷掉他自己哲学中的思想对其政治参与所应负有的责任。