

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

查尔斯·巴姆巴赫

(这是翻开封面后的第一页扉页，保留为空白)

子畏於匡，曰："文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！"

--《論語》

夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。

--《中庸》

有些句子肯定早就存在於我們之間；有些則剛剛痛苦地誕生……

--海子

"能生之物莫不萌芽。"--陸象山

如果《詩》《書》周文非如輪扁所謂"古人之糟粕"的話，那麼這些句子就應該都是能生之物，可以不斷重新萌芽、重新開端、重新革面的能生之物。

"六經責我開生面！"--王船山

在這個極端否隔困厄的時代，天命之通達或要求奇變之途徑？在開端與開端之間的空白地帶，能够真正打通隔絕、打開經典的經典閱讀或許是作為經典書寫的經典閱讀？這一經典書寫將同時是作為"我注六經"的會通書寫和作為"六經注我"的開端書寫。

六点学术·莖典书写编委会

学术顾问：张祥龙

企划人：倪为国

本书执行编委：某某某（根据实际情况而定）

编委：柯小刚 朱刚 陈赞 李峻 王珏 海裔 一行 张轩辞 倪为国

莖典书写丛书总序

我们能写什么？我们不能写什么。这个多余的序言可以视为丛书扉页题记的注释，而题记引文，那些曾经有过的句子，则毋宁说是这套丛书的真正序言。

翻开封面看到的白页既是莖典也是书写的本质隐喻。这是一个夹在尴尬位置中的空白时代，这是一个留待书写的过渡时代。"莖典书写"这个奇特词语，这个草莽之词、荒蛮之词、衍异之词，它首先是空白-过渡之词。

"有些句子肯定早就存在于我们之间；有些则刚刚痛苦地诞生……"--海子

一位现代中文诗人的句子成为空白时代的过渡之句。在这个过渡之句前面的两段引文是那些"肯定早就存在于我们之间"的句子，以及对那些句子的继承：

子畏于匡，曰："文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！"--《论语》

夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。--《中庸》

在过渡之句后面的两句引文，连同对它们的阐发，则属于那些"刚刚痛苦地诞生"的句子，以及对那些句子的期盼。它们分别说明了何谓"莖典"以及何谓"书写"：

"能生之物莫不萌芽。"--陆象山

如果《诗》《书》周文非如轮扁所谓"古人之糟粕"的话，那么这些句子就应该都是能生之物，可以不断重新萌芽、重新开端、重新革面的能生之物。

"六经责我开生面！"--王船山

在这个极端否隔困厄的时代，天命之通达或要求奇变之途径？在开端与开端之间的空白地带，能够真正打通隔绝、打开经典的经典阅读或许是作为经典书写的经典阅读？这一经典书写将同时是作为"我注六经"的会通书写和作为"六经注我"的开端书写。

在这两段话的上面是一张标志丛书的图标，它由一些选自古本十三经的句子断片所构成。这些选出的句子关乎斯文之天命，它们规定着莖典书写的基本情绪：文王既没……，负手曳杖……，子在川上

……，不复梦见……，凤鸟不至……

图标起首一字为"经"，暗指"经"为"茎"之本体，"茎"为"经"之能生的萌芽。图标第一行选取的是春秋经之开端"元年春王正月"和孔子于兹绝笔的"十有四年春西狩获麟"。这两个春天标识着我们必须于兹重新开端的当前位置：眼下这个春天，及其初生的茎芽。

图标的最后隐约可见的句子"曰若稽古"来自《尚书》的开端。与《春秋》相呼应，连同《中庸》关于继孝的引文，这个句子点明我们的关怀不仅是高蹈的思想创辟，而且是具体的政治、伦理和教化行动。

但是，另一方面，当我们强调政治、伦理和教化行动的时候，这决不意味着对思想书写的忽视，更不隐含着对它的蔑视。"文质彬彬，然后君子。"夫子的教导在这个要么片面沉湎于理趣、要么单纯强调政治的时代有着不可替代的意义。实际上，在这个无论哲学还是历史知识都显露出空前繁荣景象的荒芜时代，义理的对方既不是经史，经史的敌手也不是义理。经史和义理应该重新回复其充满创生活力的源初联合，文质彬彬，然后君子，然后方才谈得上对"哲学"、"政治"、"诗歌"和"历史"的点化，以天下之道化用西学和那些已然西化的中学。

诚能如此，则重新开端意义上的书写就既不局限于"哲学方式的"，也不局限于"教化方式的"；既不局限于"国学的"，也不局限于"西学的"；既不局限于"古典的"，也不局限于"现代"或"后现代的"。它应该是超越了所有这一切文化区分的化文书写。如果说曾经的文化自卑、文化比较和文化对抗都是建立在被强加的文化区分基础之上的尴尬反应的话，那么化文书写的要求则是对文-化之天下责任的主动担当。

因此，无论古今中西、哲学政治，茎典书写所注目者惟有在兹之文命：它的古典渊源，它的现代变异，它在未来的生长，以及所有这一切在此时此地的开阖。这个文德之命决定了在兹的茎典书写不得不同时是中文的写作和西文的翻译；同时是思想的创辟和经史的传承。从茎典书写的继述-会通-开端要求而来，这些方面缺一不可。这与任何个人的知识背景或性情好恶无涉，这是命运的要求。这个要求将由几个背景各异的丛书编委通过他们各具特色的选题、策划和编辑工作来分担、落实。

正如孔子面对"三坟五典、八索九丘"的文-化行动曾给予我们的启示，一个民族最渊默而雷声的思想生机的发动，无不首先要求一个芟夷（刈草）的化-文行动

。在这个"文化高度繁荣"的春天，也许正

是繁荣构成了它的荒蛮，而最终也必将以此荒蛮的繁荣构成它的肥料：我们无可选择，我们不得不在此荒蛮的繁荣中悄悄预备我们的肥料，以此荒蛮和繁荣本身作为我们的肥料。而我们怀揣古老的种籽，"胸脯里装着吞下去的种籽，飞着，寂寞，酸楚，甚至带着对凡俗的仇恨。"

"夜草离离的种子 / 夜，黑而漫长。"

在这个春天的黑夜，悄然而至的春风已经在催促芟夷者--而他

本质上又必须同时是胸中装有古老种籽的播种者和培育者，也就是茎典书写者--，趁着夜色来为经典准备一张明日的生生面孔（王夫之），会成赅若草木的天下文章。虽然无可避免的是，在文化之中，尤其在一种通过融会异质文化而创辟生面的文-化事业之中，自始就不得不隐藏着误会、文饰、交错和败坏的危险。身为有朽之躯，我们对此无能为力。我们惟一能信赖的只有草茎的蔓延和春风的化力，而这有朽之躯本身，连同它所能从事的所有点点滴滴、微不足道的工作一起，或许都只不过是离茎草借以书写自身的夜雨笔墨。

茎典书写编委会

柯小刚起草

二五五七（2006）年春

献给露西

我深信，没有任何本质性的精神作品不是扎根于源初的原生性（autochthony）之中。

目录
总序
中译本序
缩写词
致谢
序言

导言

- I. 小木屋
- II. Pastoral Militans (田园战斗)
- III. 大战的文化形而上学

第一章 故土神话

- I. 哲学与政治
- II. 革命之根
- III. 投身于坚韧与严酷
- IV. "论真理的本质"与地下哲学
- V. Bodenständigkeit 的神话与希腊的开端
- VI. 雅典抑或耶路撒冷？
- VII. 为祖国而死
- VIII. 海德格尔的荷尔德林式民族宗教

第二章 德国大学的尼采式自我-主张

- I. "校长就职演说"的尼采式背景
- II. 德国大学的本质
- III. 自我-规定，自我-主张和领导
- IV. 自我-主张的考古学
- V. 作为philosophia的科学之本质
- VI. 柏拉图的"国家"和海德格尔的"民族"
- VII. Philomythos (爱神话者) 和"英雄般的伟大"之神话

第三章 海德格尔论中欧的地缘政治

- I. 海德格尔的Ursprungsphilosophie (源初哲学)
- II. 欧洲与西方历史
- III. 海德格尔、舍勒与"战争形而上学"
- IV. "原生性"的政治学与形而上学：布洛赫与罗森茨威格
- V. 中欧形而上学
- VI. 海德格尔在《形而上学导论》中的欧洲观
- VII. 奇异者 的暴力：《安提戈涅》与德国民族
- VIII. 尼采的"大政治"，海德格尔的小政治
- IX. "欧洲与德国哲学" (1936)

第四章 海德格尔的希腊人与原生性的神话

- I. 反政治的政治
- II. 海德格尔的Aletheia (无蔽) 挽歌与希腊的开端
- III. 雅典的原生性神话及其德国命运
- IV. 着褐衫的柏拉图
- V. Hellenomania (希腊狂热) 的政治
- VI. 独一本原的政治
- VII. 魏玛时期的"前苏格拉底复兴"

VIII. 海德格尔、尼采和德国的亲希腊主义

IX. 索福克勒斯、荷尔德林和还乡的政治

X. Norbert von Hellingrath的"隐秘德国"神话

第五章 海德格尔的"尼采"

I. 尼采讲座的自我-上演

II. 海德格尔与尼采的"对峙"

III. 海德格尔与编辑实践形而上学

IV. 海德格尔与国家社会主义的"(种种) 对峙"

V. 海德格尔、Baeumler与对尼采的国家社会主义阐释

VI. 纳粹的生物主义与海德格尔的"原生性"

VII. 海德格尔的早期尼采讲座

VIII. 战争复兴的形而上学

IX. 巴门尼德，斯大林格勒和罗马衰亡的神话

X. 海德格尔在战争末期论"原生性"

后记

索引

译者致谢

中译本序

如果不以这本书所用的技术化学院研究的方式来进行条分缕析的梳理，恐怕很难说服另外一部分同样属于技术化学院研究者的海德格尔学者们同意：海德格尔思想与一种叫做政治的根本领域有着源初的、决非偶然的关联。

但是这样一种纯技术化的学院研究方式究竟能在多大程度上有助于我们对海德格尔之政治关联的理解，还得取决于阅读者本身所处的位置。这个位置如果未经自我主张（Selbstbehauptung）的审查和选择，那么它只可能是由当前的"大学"所赋予给他的。

这本书的作者或许就是站在这样一个未经审查的位置之上，但他处理的内容却要求他超出这个位置。在方法和内容之间，此书有着富有教益的张力。只是通过作者对研究中立性原则的贯彻--吊诡的是，这一原则本身并不是中立的，而是从属于某种意识形态偏见的一方--，这本书才具备有益的价值，无论对于技术化的学院学者，还是对于那些站在更加本质的位置上关心人类事物的思想者。

茎典书写收入这本书还不只是因为它的这种可疑的中立性态度--这种态度使得作者既反对了那种以为海德格尔思想根本无涉于政治或仅仅不幸地偶然相关于政治的学院气观点，也似乎避免了那种喧嚣尘上的无论辩护海德格尔还是批判海德格尔的意识形态化意见，虽然那种在中立化研究信条背后潜藏着的"政治正确"无时不在妨害着一个政治哲学的思想者应有的深思熟虑的心平气和。不过，只要读者本身超出了这种"政治正确"的位置，那么这本书必将是饶有教益的；至于那些对此位置一无反思的读者就更容易在他的阅读中找到乐趣了。

茎典书写选择这本书的意图，主要是在提供一个借镜，好让我们在读这本书的时候照一照自己：面对海德格尔和整个"1914一代"Hellenomania（希腊热）的德国政治哲学的失败教训，我们，同样身处悠久文化传统和全球现代化潮流之间的中国人，我们该怎么办？在前所未有的远离中西双重根源的危机处境中，我们如何重新解释我们的经典，以及西方的经典（这个区分已不恰当，因为西方已成为我们主动担当的天下责任的一部分，因而"西方的"经典也已成为"我们的"经典），以便让它们既保有适当的张力以与现代化相抗争，又不至于丧失它们积极参与天下建设的日新活力？

这两方面的结合可以用这本书中反复提到的一个海德格尔词语来表达：Auseinandersetzung。这个词一方面意为分野相争，另一方面又是商量讨论。此书作者把这个词翻译为confrontation。同样，confrontation一方面是相互见面--见面必有礼节--，另一方面又是分庭抗礼。子曰："可与立，未可与权。"如何权中达变，见好这个面，又分好这个庭，抗好这个礼，或许是古老的根茎能否再发新芽的关键？

柯小刚

二五五七（2006）年秋序于道里书院

缩写词

KNS Kriegsnotsemester (War Emergency Semester, 1919)
SS Summer Semester.
WS Winter Semester.
NS National Socialism

HEIDEGGER

下面所有提到"GA"的地方都是指海德格尔的《全集》，Frankfurt: Klostermann, 1976及以后。除特别指明的情况之外，[对全集内容的]所有翻译都是由我进行的。有时我为了使本书中的术语保持一致，对现有的[别人的]各种翻译进行了一些修改。

A Aufenthalte. Frankfurt: Klostermann, 1989.
AHB Hannah Arendt/ Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998.
ANT Antwort: Martin Heidegger im Gespräch. Edited by Günther Neske and Emil Kettering. Pfullingen. Neske, 1988.
BC Basic Concepts. Translated by Gary Aylesworth. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
BdW "Die Bedrohung der Wissenschaft." In Zur Philosophischen Aktualität Heideggers. Vol. 1. Edited by Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler. Frankfurt: Klostermann, 1990.
BQP Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic." Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
BT Being and Time. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
BW Basic Writings. Edited by David F. Krell. 1st ed. New York: Harper & Row, 1977.
DDP "Documents from the De-Nazification Proceedings Concerning Martin Heidegger." Translated by Jason Wirth. In Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 14, no. 2, and vol. 15, no. 1, 1991, 528-556.
DE Denkerfahrungen, 1910-1976. Edited by Hermann Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 1983.
DT Discourse on Thinking. Translated by John Anderson and Hans Freund. New York: Harper & Row, 1966.
EB Existence and Being. Edited by Werner Brock. Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1988.
EdP "Europa und die deutsche Philosophie." In Europa und die Philosophie. Edited by Hans-Helmuth Gander. Frankfurt: Klostermann, 1993.
EGT Early Greek Thinking. Translated by David F. Krell and Frank Capuzzi. New York: Harper & Row, 1975.
EHD Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. 5th ed. Frankfurt: Klostermann, 1981.
EM Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Niemeyer, 1976.
EP The End of Philosophy. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1973.
Far Hitherto unpublished Heidegger sources in Victor Farías, Heidegger and Nazism. Edited by Joseph Margolis and Tom Rockmore. Philadelphia: Temple University Press, 1989.
FarG Victor Farías, Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt: S. Fischer,

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

- GA12 Unterwegs zur Sprache. 1950-1959. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1985.
- GA13 Aus der Erfahrung des Denkens. Edited by Hermann Heidegger. 1983.
- GA16 Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976. Edited by Hermann Heidegger. 2000.
- GA17 Einführung in die phänomenologische Forschung. WS 1923-24. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1994.
- GA19 Platon: Sophistes. WS 1924/25. Edited by Ingeborg Schüssler. 1992.
- GA22 Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. SS 1926. Edited by Franz-Karl Blust. 1993.
- GA27 Einleitung in die Philosophie. WS 1928/29. Edited by Otto Saame and Ina Saame-Speidel. 1996.
- GA28 Der Deutsche Idealismus. SS 1929. Edited by Claudius Strube. 1997.
- GA29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. WS 1929/30. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1992.
- GA31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie. SS 1930. Edited by Hartmut Tietjen. 1982.
- GA33 Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3: Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft. SS 1931. Edited by Heinrich Hüni. 1990.
- GA34 Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. WS 1931/32. Edited by Hermann Möhrchen. 1989.
- GA38 über Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. SS 1934. Edited by Günter Seubold. 1998.
- GA39 Hölderlin Hymnen "Germanien" und "Der Rhein." WS 1934/35. Edited by Susanne Ziegler. 1989.
- GA40 Einführung in die Metaphysik. SS 1935. Edited by Petra Jaeger. 1983.
- GA43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. WS 1936/37. Edited by Bernd Heimbüchel. 1985.
- GA44 Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. SS 1937. Edited by Marion Heinz. 1986.
- GA45 Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik." WS 1937/38. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1984.
- GA47 Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. SS 1939. Edited by Eberhard Hanser. 1989.
- GA48 Nietzsche: Der europäische Nihilismus. Trimester 2, 1940. Edited by Petra Jaeger. 1986.
- GA50 Nietzsches Metaphysik. WS 1941/42. Einleitung in die Philosophie-Denken und Dichten. WS 1944/45. Edited by Petra Jaeger. 1990.
- GA51 Grundbegriffe. SS 1941. Edited by Petra Jaeger. 1991.
- GA52 Hölderlin Hymnen "Andenken." WS 1941/42. Edited by Curd Ochwaldt. 1982.
- GA53 Hölderlin Hymnen "Der Ister." SS 1942. Edited by Walter Biemel. 1984.
- GA54 Parmenides. WS 1942/43. Edited by Manfred Frings. 1992.
- GA55 Heraklit: Der Anfang des abendländischen Denkens. SS 1943. Logik: Heraklits Lehre vom Logos. SS 1944. Edited by Manfred Frings. 1987.
- GA56/57 Zur Bestimmung der Philosophie: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. KNS 1919. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie.

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

- GA66 *Besinnung*. 1938-1939. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1999.
- GA67 *Metaphysik und Nihilismus*. 1938-1939 and 1946-1948. Edited by Hans Joachim Friedrich. 1999.
- GA69 *Die Geschichte des Seyns*. 1938-1940. Edited by Peter Trawny. 1998.
- GA77 *Feldweg-Gespr?che*. 1944-1945. Edited by Ingrid Schüssler. 1995.
- GA79 *Bremer und Freiburger Vortr?ge*. 1949 und 1957. Edited by Petra Jaeger. 1994.
- H *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1972.
- HBB *Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918-1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990.
- HCW *The Heidegger Controversy*. Edited by Richard Wolin. 1st ed. New York: Columbia University Press. 1991.
- HHI *H?lderlin's Hymn "The Ister."* Translated by Will McNeill and Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- HJB *Martin Heidegger- Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963*. Edited by Walter Biemel and Hans Saner. Frankfurt: Klostermann, 1990.
- HMT *Heidegger: The Man and the Thinker*. Edited by Thomas Sheehan. Chicago: Precedent., 1981.
- IM *Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959.
- L *L?gica: Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Bilingual German-Spanish edition. Edited by Victor Far ías. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Martin *Martin Heidegger und das "Dritte Reich": Ein Kompendium*. Edited by Bernd Martin. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Ni *Nietzsche, Volume i : The Will to Power as Art*. Edited by David F. Krell. New York: Harper& Row, 1979.
- Nii *Nietzsche, Volume ii : The Eternal Recurrence of the Same*. Edited by David F. Krell. New York: Harper& Row, 1984.
- Niii *Nietzsche, Volume iii: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*. Edited by David F. Krell. New York: Harper& Row, 1987.
- Niv *Nietzsche, Volume iv: Nihilism*. Edited by David F. Krell. New York: Harper& Row, 1982.
- NI *Nietzsche, Volume One*. Pfullingen: Neske, 1989.
- NII *Nietzsche, Volume Two*. Pfullingen: Neske, 1989.
- NH *Nachlese Heideggers: Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Edited by Guido Schneeberger. Bern, 1962.
- OWL *On the Way to Language*. Translated by Peter Hertz. New York: Harper& Row, 1982.
- P *Parmenides*. Translated by Andre Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- PLT *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper& Row, 1971.
- PM *Pathmarks*. Edited by Will McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- QCT *The Questions Concerning Technology*. Translated by William Lovitt. New York: Harper& Row, 1977.
- RA *The Rectorial Address. "The Self-Assertion of the German University."* In *The Heidegger Controversy*. Edited by Richard Wolin. Translated by William Lewis. New York:

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

- SL "Selected Letters from the Heidegger-Blochmann Correspondence." Translated by Frank Edler. In Graduate Faculty Philosophy Journal vol. 14, no.15, no.1, 1991:557-577
- SZ Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- VA Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, 1954.
- WCT What Is Called Thinking? Translated by J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968.
- WHD Was heisst Denken? Tübingen: Niemeyer, 1976.
- WM Wegmarken. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1967.

NIETZSCHE

- BGE Beyond Good and Evil. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966.
- BT The Birth of Tragedy. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967.
- EH Ecco Homo. Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1992.
- GM On the Genealogy of Morals. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.
- GS The Gay Science. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974.
- HAH Human, All Too Human. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- KSA Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. 15 vols. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Munich: dtv, 1993.
- PTAG Philosophy in the Tragic Age of the Greeks. Translated by Marianne Cowan. Chicago: Regnery, 1962.
- TI Twilight of the Idols. Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1990.
- UO Unmodern Observations. Edited by William Arrowsmith. New Haven: Yale University Press, 1990.
- WM Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte. Edited by Alfred Baeumler. Leipzig: Kröner, 1930.
- WP The Will to Power. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967/
- Z Thus Spoke Zarathustra. Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1969.

致谢

在我写这本书的四年当中，我从好几个机构的帮助中受益良多，它们的协助来得正当其时。感谢 Earhart 基金会，他们提供了慷慨的资助，感谢达拉斯的得克萨斯大学的 Dennis Kratz 院长惠允我以 1998-1999 年的 SFDA 休假。我也感谢美茵法兰克福市立与大学图书馆 (Stadt- und Universitätsbibliothek) 的赫尔伯特·马尔库塞档案馆的 Bernhard Tönnies 博士，他给我提供了一些海德格尔课程稿、演讲稿与其他一些未出版文献的复本。感谢康奈尔大学出版社社长 John Ackerman，他对这一计划的信心使之成为现实，我非常感激他的一

获得国外书籍方面，我得感谢Vickie

Bullock。在克服电脑问题，帮助完成这本书方面，我要特别感

谢Peggy Eckelkamp给予我技术方面的专门知识和精神上（moral）的支持。

在这本书的写作期间，友谊对我非常重要，这本书的主体部分是在休假年和两个夏天的时间里在马萨诸塞的萨默维尔和剑桥完成的。这段时间里我得到的支持与鼓励令我不知如何言谢。特别感谢

Stephen Tonsor，他从他在希腊文明与德国思想文化方面的藏书中慷慨地寄给我几百本书。{ x v }

John van

Buren也非常慷慨，即便他可能在如何接近海德格尔这个问题上的看法不同于我，他也在数

年中提供了建议和鼓励。我在马萨诸塞的朋友们--Alan Andres, Bill Ellet, Albert Hobesh, Tony

lee, Tehila Lieberman, Robert Mazzetta, Elizabeth McCauley, Richard Murphy, Paul

Panadero, John Scanlan, Agnes Bundy Scanlan和Jane

Winsor--在许多方面都很卓越，他们听我论

述一些论点，帮助我在论点的数次转变过程中稳定下来，并以他们的智慧和笑声支持了我。

感谢我的德国朋友Karin Bukenberger和Gerhard

Behnke善意的鼓励，他们经受了到沉闷的梅斯基尔

希（Messkirch）和托特瑙山之行。特别感谢Rolf

Maier，他修复了那些已逝去的事物并使它们重现

生机。最最感谢的是我在纽约的朋友和家庭--Joe Odermatt, Joe McClain, Pat Diffley,

Linda和

Mario

Ascrizzi，我亲爱的姑妈Catherine和我的兄弟John--，他们教导我"根"的意义。最后，我要

感谢我的妻子Lucy

McCauley，作为一名作家，她自己的工作就是真正灵感的一个源泉。因为她的爱

和支持，我在写作这本书时才充满力量。

查尔斯·巴姆巴赫{ x v i }

序言：定位 海德格尔

何谓思？思如何将我们召唤到对存在（being）的那种单纯而又持久的近（nearness）中去？--这存在将我们从笛卡儿式意识的密室中释放出来，使我们诗性地安居在大地上。以这样的方式思考意味着什么呢：思成为一种独一的（singular）、无法消除的召集，将我们召唤到我们在存在中的本己

（proper）之家里去？正是这样一些追问帮助海德格尔成为上世纪的（即使不是整个西方传统的）卓越哲学家之一。但另外一些问题却妨碍了对海德格尔作品的接受，并对海德格尔思想在后形而上学时代的生存能力提出了严重的质疑。这些问题追溯到那桩政治丑闻，亦即"海德格尔事件"，它随着

Victor Farias、雅克·德里达和Hugo

Ott论海德格尔对国家社会主义的政治参与的著作的出版而暴

露于世。

由于这一丑闻，我们再也无法以同样的方式阅读海德格尔了。如今已经很清楚的是：海德

格尔曾是一名纳粹。

尽管这种关于海德格尔的政治参与的看法几乎已经成为人们的共识，争论却仍

在继续，这些争论以一种恰当的海德格尔方式（good Heideggerian

fashion）聚焦于动词"存在（to

be）"的第三人称直陈过去式的准确含义上：在什么意义上海德格尔"曾是（was）"一名纳粹？有由海德格尔清楚说明的"官方故事（Official

Story）"：他于1945年11月4日写给弗莱堡大学去纳粹化委

员会（De-Nazification

Committee）的信，他的回顾性文章"1933/1934校长任期：事实与思想"（二

战刚结束时写的），他于1966年与《明镜》周刊进行的访谈（1976年出版），以及他写给赫伯特·马尔库塞、Hans-Peter Hampel、卡尔·雅斯贝斯和其他一些人的各种各样的信。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

海德格尔与国家社会主义的狭窄关系上，相反，我想为理解海德格尔在1933到1945年间的哲学作品，而探究海德格尔在根（roots）与扎根状态（rootedness）方面的言说与论题的含义。特别地，我想留意他早期政治作品中的两个关键术语--Bodenständigkeit（我将视上下文的不同而译作"原生性 autochthony" 或"扎根状态 rootedness"）与 Selbstbehauptung（"自我-主张 self-assertion"）[此处有重要脚注！--中译注]。我将尝试将这两个术语，历史性地定位于他那代人的右翼保守性革命词汇的背景中。但我也会留心海德格尔的各种作品--他的政治演讲，他的学院演说，他的大学课程，他的会议论文和他正式出版的著作--的修辞性的背景。在这个意义上，我至少由两种方法论上的关切引导着。首先，我试图历史地解读海德格尔的{x v iii}文本，因为我认为它们写作于何时是非常重要的。按我的看法，一份写于1933年的文本需要以不同于写于1938年，甚或1955年的文本的方式来阅读。作为我的进路的一部分，我强调历史背景对海德格尔接近他的主题的方式的塑造作用。一份1942年对巴门尼德的阐释（在那里海德格尔为德国攻打斯大林格勒进行辩护）需要对照1954年的一份文本来进行衡量（那一文本反映了海德格尔[眼中]的战后欧洲图景）。如果将海德格尔的文本从其历史背景中割裂开来，围绕我们自己选择的某个论题来组织它们，就会冒上将它们置于解释学暴力的普罗克拉斯提斯之床的危险。这样的解读--尤其当它们关注海德格尔的"政治上的"问题时--告诉我们的多是解释者的政治观，而很少是海德格尔自己的作品。因此，我既会尝试在文本的直接背景下阅读文本，也会尝试以海德格尔的全部作品[为背景]来阅读它们--当在我看来有必要这样做的时候。其次，我会以这样的预设来阅读海德格尔的文本：海德格尔读的是什么，他的对话者是谁，这些都很重要。正如海德格尔自己证实了的，他的对话者从古希腊哲学家和悲剧作家延伸到奥古斯丁、艾克哈特、笛卡儿、康德、荷尔德林、黑格尔、尼采和西方传统中的其他思想家与诗人。尽管如此，还有其他一些沉默的对话者，海德格尔对他们的重要性轻描淡写，或者像在他战后的去-纳粹化辩护中一样，与他们拉开距离。我会借助魏玛和国家社会主义时期的其他德国哲学家、语文学家、社会理论家和学者来解读海德格尔，从而尝试重新恢复这些对话与对峙（confrontations）的背景。

在下文中，我会提出这样的论点，即海德格尔1933至1945年间的作品构成了一种地缘政治方面的哲学尝试，构成了有关德国天命的一种宏大的形而上学图景，这一图景建立在一种关于德国在大地上的原生性或扎根状态的独一无二形式的观念之上：Bodenständigkeit。

正如我们将要看到的，这种关于原生性之至高地位的图景，{x ix}并未只是严格地限制于一个民族在土地（Boden）或本土上的稳固或持久的（ständigkeit）扎根状态；它也将包括一个 Volk（民族）与其本地风土，与其母语或方言，以及其在历史中的扎根的关系。

海德格尔的原生性观念，将成为以如下事物来解读德国历史的一种方式：与故土和本土相牵系的"民族"（völkisch），以及这样一种民族天命的神话，该神话提供了一种在工业化、城市化的力量面前，在外来影响的威胁面前保存和转化德国 Volk（民族）的途径。对海德格尔而言，这一观念也作为一种建构他自己对西方历史的哲学阐释的方式发挥作用，在这种建构中，西方历史被叙述为存在论上的虚无主义和对存在的遗忘。扎根于大地，乃是以一种源初的方式进行思考的本质性条件（conditions）之一。只有当一个 Volk（民族）扎根于它自己的大地中时，它才能唤起那对于拥抱和转化它自身的天命来说很必要的历史性能量（historical energy）。正如海德格尔同时代的一位国家社会主义者所说的那样，"土地就是天命……一个 Volk（民族）无法继续存在（endure），倘若它的人民是不坚定地扎根于那片土地之中。"

在海德格尔的术语中，追随费希特和荷尔德林，这种对于扎根状态的 völkisch（民族性）担当被转化成了一种关于原生性的神话，该神话宣称在古希腊人与德国 Volk（民族）之间有一种特权性的、源初的关系。基于[两个]源初民族之间--它们的同一性会在语言上、历史上和文化上被锻造出来，而不是通过领土意义上的民族国家的政治模式来锻造--的这种原生意义上的关联，海德格尔构造了他自己对存在史的解释。{x x}

在最简单的形式下，这个故事是这么讲述的：作为传统的真正开端，早期希腊的哲学家和诗人出于与作为 chthonos 的大地的一种原始关联，而创作了他们的诗性-哲学性作品。这些早期希腊人利用这种扎根状态，表达出了作为人类天命的隐蔽的、土地性的（chthonic）本源的大地的力量。正如海德格尔在他1935年的文章"艺术作品的本源"中讲到的：

希腊人早先称这种在其本身和在所有事物中的出现（emerging）与兴起（rising）为 physis（涌

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

隐蔽的来源。从土地性的、隐蔽的大地与被揭示了的、以人的方式被建构起来的世界之间的冲突或争执而来，海德格尔将"真理"视作aletheia（无蔽）：所有存在者的赫拉克利特式运动与冲突。正如赫拉克利特在残片123中表达的那样："Physis（涌现）喜爱隐藏。"或者用海德格尔的翻译来说就是："存在（出现着的显现emerging appearing）内在地倾向于自我隐匿"（IM：114/EM：87）。在隐

蔽与无蔽、隐藏与揭示之间的这种古希腊式对峙中，海德格尔重新将古希腊关于地府之神（chthonic）与奥林匹亚诸神之间的斗争的神话，思考为physis（涌现）与techne（技术）之间的存在论争执。

以海德格尔的术语来说，这一叙事终结于推理性-技术性的logos（逻各斯）对赫拉克利特-索福克勒斯式的神谕般的讲话与诗性思想的logos（逻各斯）的胜利。这种哲学叙事紧密地追随着Walter F.

Otto的故事的基本轮廓，那一故事讲的是希腊宗教的衰落和作为希腊式生存中的一种原始力量的神话的失落。在《希腊诸神》（1929）中，Otto提出，荷马式希腊的启蒙了的奥林匹亚宗教，掩盖并阻塞了希腊地府诸神的基本的地下的隐秘维度，而趋向于奥林匹亚启蒙的一个理性-形而上学的时期了。

在从希腊文化的原始arche（本原）或本源（origin）那里发生的这种转向中，奥林匹亚宗教就与神圣启示--希腊人所谓的"神的显灵（theophany）"或"（诸）神的显示（manifestation）"的真正来源失去了接触。对于Otto来说，文化的这一土地性的纵深-维度的丧失，标志着西方历史成为理性启蒙的奥林匹亚文化的一个后裔，而该文化则与神圣启示的源初神话来源失去了接触。{ x x i }海德格尔在1931年读了Otto的书，在其中找到了一种与他自己关于西方历史的存在论叙事相一致的结构性的轮廓。

正如Otto那样，海德格尔也用启蒙理性（enlightened rationality）的同样的拔根力量--正是它毁灭了本原性的希腊（archaic

Greece）--来理解德国在魏玛后期的经济崩溃、社会剧变与政治混乱的

绝望处境。海德格尔声称，走出这种处境的唯一途径就是将德国Volk（民族）与它自身在语言、土地和共同体方面的传统的古老的、土地性的来源重新连接起来。神的显灵必须成为为了民族的一种根本性的事件（happening）；手头的任务在于为已逃逸的诸神的返回准备道路。Otto关于"德国问题"的神话构架从荷尔德林和尼采的亲希腊主义那里吸取了营养，由海德格尔加以重构了，而后者是以存在论叙事来进行这一重构的，该存在论叙事是关于西方历史与德国在复兴古代希腊生存中失落了的土地因素中扮演的独一性角色的叙事。

在1933年国家社会主义革命释放出来的种种力量中，海德格尔不

仅仅找到了一种进行德国自我-主张的新的政治意愿的觉醒。他还觉察到了Volk（民族）的一种重新觉醒的能量，以及对德国人的历史决断来说的"基本调谐（fundamental attunement）

："Volk（民

族）是否以及如何将它的历史性存在奠基于一源初的、统一的经验当中--这种经验就是将其自身连回到诸神之上，以便它能第一次抓住和保藏它的使命[Bestimmung]"（GA：147）。

尽管如此，这

种存在论的革命只有在这种情况下才有可能：德国Volk（民族）因为其与现代性的种种拔根的力量"诗性的斗争[dichterischen Kampf]

"，而赢回了它与"故乡的大地"的源初性关联的一种意义，并

开始推行拯救西方的"希腊-德国使命"（

GA：150-151）。这种为国家社会主义革命服役的存在论事

物与诗性事物的结合，将构成这一研究的焦点。

通过把海德格尔的作品定位于"一战"之后德国右翼思想及其对尼采、荷尔德林与希腊人的接受的时代背景中，我想表明它在政治上负有多大的责任。我在下文中的一项任务就是关注下面这一点：在海德格尔1933-1934年间的种种政治演讲中表达出来的关于源初德国扎根状态的神话，是如何同样也在1930年代和1940年代的种种决定性的哲学文本里得到展现的--尤其是荷尔德林讲稿、《形而上学导论》、"艺术作品的本源"、尼采讲稿以及《巴门尼德》。{ x x i i }我的看法是，如果我们在国家社会主义意识形态的政治-历史背景下来解读这些文本，我们会发现海德格尔关于"第一个"希腊开端、aletheia[真理]

的本质、诸神的逃逸、诗性言说的源初力量、艺术的存在论特征的种种论说，其本身就是在与海德格尔自己的大地政治和德意志家园政治进行的对话中出现的一些哲学主题。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

学体系的连贯性。是的，作为一个哲学家，海德格尔力图在与大学生活的具体实践以及西方历史的广阔全景的联系中，重新思考国家社会主义的基本含义。不管他是否关注了赫拉克利特的思想、techne（技术）的本质、艾克哈特的语言或大学的目标，他都是在与国家社会主义的对话中提出他的种种观念的{x x iii}--这场对话既居有了国家社会主义的中心主旨，同时又与之进行争辩。这种质疑性的分争有时会采取一种善意的异议的形式；其他一些时候则会将自身表达为内战式的斗争。在接下来的章节里我会讨论[他]与Alfred Baeumler、Ernst Krieck、Hans Heyse、Kurt Hildebrandt、Franz B?

hm、Heinrich Haertle、Richard Oehler等等这些国家社会主义思想家们的奇怪的、致命的 Auseinandersetzung（讨论，争论）

。海德格尔与这些党的辩护者们分享着一系列关于德国在战后时期地位的文化和政治方面的预设，这些预设深刻地影响了他所提出的哲学问题的种类。尽管如此，在详细考察这些主题之前，我想暂时指出一些在我看来标志着海德格尔与国家社会主义之联系的共识点和争论点。

概括地说有这样一些：

0

将现代性解读为一个危机的时代，一个威胁要毁灭德国Volk（民族）--如果它不被交托给它自己的根的话--的[时代]。

o 一种双方共享的感觉：这一危机的直接根源在于大战

--一场由德国人发起的战争，它反对"1789年

观念"（相信人权、民主平等、个人自由、社会契约论、理性中的某种自由的启蒙信仰、现代集中化民族国家的理想），而支持"1914年观念"（关于德国拯救西方的文化使命的军事主张；致力于一种将德国民族视为由战壕中的前线士兵铸成的共同体的观念；对高于个人的民族

的极端肯定；以及这样

一种感觉--德国在精神上的重生，取决于对盎格鲁-法兰西模式的民族主义和自由、平等、个体性的整个西方启蒙式定义发动一场命定的战斗[Kampf]）。

o 从大战的语汇中出现的一些为双方共享的v?lkisch（民族）战斗性的词汇：命运（fate），天命（destiny），决断（decision），斗争（struggle），意志（will），自我-主张（self-assertion），坚韧（hardness），严酷（severity），危险，解救（rescue），牺牲

（sacrifice）；以及致力于勇猛"英雄"的理想（死于Langemarck的德国人；Albert Leo Schlageter

的殉教）。

0

一致反对凡尔赛和约（1919），后者作为一份笛卡儿式的文件，将政治空间定义为"领土"，反对一个更伟大的德国理念（不是通过政治边界来定义的，而是由语言、土地和根来定义的）。

o 共同致力于土壤（soil）、土地（land）、大地（earth）、风土（landscape）和根（roots）

,

它们对于一个Volk（民族）的生命来说是本质性的；反对无根的都市沥青。

o 对人道主义、世界主义和罗马-拉丁化的普世的、普遍性文化的一种共同的憎恶。

0

为了解释1933年德国的政治革命{x x iv}（其标志是亲希腊的德国民族主义--或者毋宁说作为德国民族主义的亲希腊现象）而求助于柏拉图、前苏格拉底、索福克勒斯、艾克哈特大师、费希特、荷尔德林和尼采。

o 一种共同的反-布尔什维克主义和反-共产主义。

o 致力于领导与Führer（领袖）原则。

但海德格尔也有严重不同意纳粹"官方"意识形态的地方：

0

海德格尔从未接受任何由纳粹哲学家提出的标准世界观，他也从未试图将他自己独特的"弗莱堡国家社会主义"定义为一种世界观（RFT：23/SdU：30）。

0

海德格尔明确地反对国家社会主义对生物学种族主义的任何形式的强调：雅利安人的至上性，骨相

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

在1930年代末，海德格尔开始将国家社会主义的历史形式视作虚无主义的实例，它在将techne（技术）视为"机巧"（Machenschaft）的一种形式的图景中，表达了获得"对全球的统治"（Erdherrschaft）的笛卡儿式渴望（全集69卷：页66-73，223）。

通过将自身的观念置入与国家社会主义进行争论（Auseinandersetzung争辩）这一形式之中，海德格尔暴露（aussetzen）了它们的限度，即便在他冒险将它们从党的其他理论家们那里分离开来的时候也是如此。

无论如何，我认为不可否认的是，无论支持或反对其各种不同的与尚不成熟的原则，海德格尔1930和1940年代的作品{x xv}都形成了他与国家社会主义思想的深刻而持久的分争。

正如我在这整个研究中都会指出的，海德格尔的哲学不可被随意地与其政治见解分开。在这个意义上，我强烈反对理查·罗蒂认为海德格尔的作品就像一个工具箱，我们可以从中取出我们喜欢的，随意忽略国家社会主义思想的有害因素的主张。

尽管如此，在海德格尔的政治见解（其本身可能是合

理的）中寻找过失，这并不使我们有权利进行道德指控，或者撤回到一种洋洋自得的自由派的学院政治见解中去。在我看来，[真正的]挑战在于以这样一种方式来运用海德格尔的作品，以致我们被迫去直面我们自己的政治假设，即使[这使得]我们要对他的[政治见解]作出让步。通过在作品中直面海德格尔的政治见解，而不是仅仅将它们作为一种传记上的细节，我希望对某种争论表达我的看法--这种争论是很难通过一本书或一位学者获得解决的。

查尔斯·巴姆巴赫

萨默维尔，马萨诸塞{x xvi}

导论

我的家在哪里？我在追问，在寻求，一如往常。我没找到它。

--弗里德利希·尼采

Z：页266/KSA第4卷：页341

任何神话都是关于本源（origin）的神话。

--保罗·蒂利希

Die sozialistische Entscheidung

I. 小木屋

小木屋依然在那儿。它依然不显眼地屹立在一座海拔约3000米的高而陡的小山的山顶，偎依在一片密密麻麻的高耸的暗色冷杉林的下方。这间小小的滑雪屋，是在1922年，海德格尔还是一位年轻教授时为他而建，它现在仍然见证着十九世纪乡下农庄共同体那已失去的世界。门楣上没有门牌号码；没有电话、煤气或电线来阻断下方山谷的风景。小屋位于南部黑森林托特瑙山的小村庄上面很高的地方，仍然骄傲地宣告着它对现代生存方式连锁结构（interlocking structures）的独立，而那连锁结构

同时具有无可替代的进步与不可救药的消费主义这两种都市工业景象。在早年，海德格尔在学期间隙会回到托特瑙山为壁炉砍砍木头，借此为[开学后]思考与写作的严格秩序作准备。当他仍在马堡时，青年运动（Youth

Movement）圈子里的学生们常常会外出滑雪，远足，露营，弹吉他，唱歌，探讨哲

学。小屋的到访者的名单--汉斯·伽达默尔，卡尔·洛维特，汉娜·阿伦特，Alfred

Baeumler，恩

斯特·图根哈特，Günther Anders，Jean Beaufret，保罗·策兰，Carl Friedrich von

Weizsäcker

等等--读起来就像一份名副其实的二十世纪欧洲知识史名录。但标志着小木屋的生活世界、而不是其社会交往与哲学对话的，是它的孤立与独处。而且正是这种独处的感觉，标志着海德格尔在小屋里的哲学工作的世界。正如海德格尔本人所说：

城里人常常感到好奇的是，一个人在农夫中间，在高山顶上呆这么久，度过这么多单调的时间，是否

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

廊下：一个迷人的小屋子，有厨房，卧室和书房，可供暑期休假与冬季的体育锻炼之用。尽管如此，对于海德格尔来说，它是进入本真生存的近与持久的单纯性（abiding simplicity）的门径--一个居留与思考的居所，而这居留与思考则是为了守护农民共同体的古老世界，抵制现代性的侵袭。海德格尔所谓的这种"小屋-此在"并不仅只为他的工作构成了一种农夫式的背景，它对于他已成为了思的经验中的一种本质性因素。

在1934年的广播讲话"创造性的风土（landscape）：为什么我们要留在乡间"中--这一讲话解释了他为什么拒绝柏林大学的邀请，要留在弗莱堡和黑森林，海德格尔说道：

高山的肃穆，它们那古老岩石的坚硬，冷杉树缓慢从容的生长，花间草地明亮简单的光彩，秋天长夜里山间小溪的奔涌，覆雪的平地上的严整简练--所有这一切都在那里运行流动，渗透日常的生存，那不是在强迫的"审美"沉浸或人为移情的时刻，而只是在一个人自己的生存运作起来的时候。只有劳作才打开了现实（reality）的空间，而现实即是这些高山。劳作的过程仍然体现在风土间发生的事情中。

在深冬的夜晚，当暴风雪狂吼，覆盖了一切的时候，那是从事哲学的最佳时间。那时它的追问必定变得单纯和本质了。彻底从事（Working through）每一种思想，必定是坚韧而又严格的。将某种事物铸造到语言中去的斗争，就像是高耸的冷杉对风暴的抵制。

而这种哲学劳作的进展并不像对某种偏远古怪的事物的淡漠的研究那样。它恰好属于农夫的劳作之列。当年幼的农家小孩拖着沉重的雪橇爬上斜坡，引导着它，砍伐毛榉木，高高地堆起，再顺着危险的下坡路带回家；当牧人陷入沉思、放慢脚步，驱赶他的牛群上坡；当农人在他的小棚子里为盖屋顶集起无数的木瓦--我的劳作与此同类。它密切地扎根于农夫们的生活，并与之牵系在一起……我自己的劳作与黑森林和黑森林人的内在关系，来自于一种长达多少世纪的、不可替代的扎根于阿勒曼尼-施瓦本土壤的状态[Bodenständigkeit]。{2}

一个城市居住者最多只能由在乡村的一种所谓的逗留得到些"刺激"。但我的整个劳作都是由这些山脉与它的民族性的世界所支撑与引导。最近我在山上的劳作一次次被长长一系列的会议、演讲旅行、委员会会议和我下山到弗莱堡的教课工作打断。但一旦我回到山上，即便是在刚到小屋的[Hüttendasein]头几个小时里，以前的诸种问题的世界就以我以前离开它时所具有的形式催促着它身来到我这里。我仅仅只是被运送到工作本身的节奏中去而已，而且在一种根本的意义上，我根本没有指挥它的内在法则。（HMT：页27-29/DE：页9-11）

海德格尔歌唱乡村生活之基本真理性的赞歌，变成了最近半个世纪的海德格尔传奇的一个为人熟知的重要成分。在思与"扎根于阿勒曼尼-施瓦本土壤的状态"之间的这种根本联系，是海德格尔在1934年精心制作的电台演讲之后很久才加以依托的。它成为了他自己进行自我-展现的基本策略的一部分。在他的作品中，出现了关于语言与扎根状态之间关系的一种异乎寻常、溢于言表的论说。在他的"艺术作品的本源"（1935）一文中，他谈到了存在者的器具性（equipmental nature）和一双农鞋。在

其他一些作品中他狂热地谈到了"风土"、"大地"和"田间土壤"、"本土"、一位"手艺人"、一位"乡村木工"、一个"水壶"、一条"田间路"、一位"伐木者"、一架"收割的货车"，以及对农人的生活世界和农业、手工艺与工匠等劳作类型的无数其他的指涉。

与大地和植根于故乡本土的某种生存形式的这

种深沉的、持久的关联，开始影响海德格尔自己的思想道路的轮廓与方向了。而这种关联在其他任何地方都没有像在托特瑙山的小木屋那里那般持久。海德格尔的准-正式的传记作者，Heinrich Wiegand

Petzet，写到了"小木屋"，"在海德格尔的学生们看来，这个词有一种特殊的含义。因为，海德格尔在那个被称作'Rütte'的地方之上的斜坡的山谷之最幽深处修建的山间小木屋--这个小木屋正如他的思考进程一般不能与他的生命分离开。"

撇开Petzet自己写圣徒行传的趋向不论，聚焦于海德格尔的小木屋及其与主人一生的思考工作的关系，这种做法至少提供了一些证据，证明"官方的"（official

）海德格尔神话--始自1934年广播演

讲--是在一种关于哲学的本真生命的图景中{3}并通过这一图景而培育起来的，这种本真生命，产生于一种创造性的风土和在本土的一种扎根状态之中。但这一田园诗却还具有另一面，此即关于哲学性独处与创造性思考的田园般的图景。海德格尔在他在世界舞台上扮演的戏剧性人物

II. pastorale militans (田园战斗)

在以"我们时代的遗产"(1935年)为标题的一些提纲、文章、人物描写和反思中,恩斯特·布洛赫对德国国家社会主义的兴起提出了一种刻薄的、有穿透力的解释。在围绕"扎根状态"或Bodenständigkeit观念的一系列有民族风味的主题中--这些主题与"大地"、"土壤"、"故土"、"风土"、"农人"以及某种"古老因素"(他将这因素与"隐秘德国"的神话相联系)的"土地持久性"关联起来--布洛赫发现了一种危险的关于压制、排斥、暴力和恐怖的政治意识形态,而他认为恐怖属于一种阿勒曼尼-施瓦本-巴伐利亚式国家社会主义的本质。

在一篇写于1929年的颇有预见性的文章中,布洛赫使用了明显矛盾性的修饰词语"pastorale militans (田园战斗)",来造成强使田园与战斗这两种主题相结合这种尖锐的效果。对于布洛赫来说,关于故乡以及在土壤中的阿勒曼尼式扎根的语言,泄露了对"一种不是对远方抱有幻想,而是其幻想如其所是地嵌入土壤之中的那种神话"的政治期待。

德国

法西斯主义对"血与土"的修辞的这种神话性迷恋"构成了希特勒主义的麻醉活动

"。早在1933年,布洛赫就曾感叹"当希特勒找到的那些大学娼妓{4}(正如威廉二世在1914年找到她一样)通过施密特、Freyer或海德格尔的精致化[方式]而来雅化庸俗、改进骗术的时候,他向他的小资产阶级追随者们唱的那种一成不变而又无知的腔调并没有变得更动听。"

布洛赫认为,对于扎根状态的这整个预设不能作为对家庭生活、田野和乡土的一种天真的田园般的亲和性来加以接受。它毋宁要被理解为一种关于政治上的排斥、压制和极端不宽容的被编码了的论说,而这些行为是用来装备(gird)一个最终致力于恐怖和灭绝的政权的。接下来,我想将布洛赫关于国家社会主义的田园战斗的引导性的比喻,作为阅读马丁·海德格尔1933-1945年间的作品的参照点。从布洛赫的表达的组

织体(organizing matrix)内部来看,海德格尔关于田间路、本土、路标、肥沃土地和民族性扎根状态的田园诗式的语言--我总称为"海德格尔的根"--泄露了他的"另外"一些关于英雄主义、牺牲、勇气、意志、斗争、坚韧、暴力和自我-主张的准军事性的论说中的语言与习语(axiomatics)之间的基本统一性,而该论说是他从1930年以降的政治作品的标志。

海德格尔为赞扬扎根状态和原生性(Bodenständigkeit)而作的大地赞歌绝非关于农村风土的田园回旋曲,而是在1930年代以德国形而上学-种族的(metaphysical-racial)原生性之名被采用的关于土地性事物的一种军事-政治意识形态的一部分。在海德格尔的作品中,这种专有性(exclusion)的

关于原生性的形而上学的目标在于,通过借用"根"与"归属"为一个Volk(民族)进行定义,来取代Alfred Rosenberg与R. Walther Darré这样一些纳粹理论家们的粗俗的生物学种族主义。因而海德格尔坚持不懈地反对纳粹在种种哲学基础上的生物学种族主义论说,因为纳粹关于血与遗传特征的科学-人种学的种种范畴与《存在与时间》以及早期弗莱堡课程里的生存论范畴是完全相悖的。再简单点说,海德格尔看到,纳粹关于血的形而上学由于在其立场上维持一种科学主义与人类学主义的实证主义形而上学,从而否认了一个Volk(民族)在本质意义上的历史性。海德格尔的批判是反-种族性的,但它仍然是种族性的,因为它仍然是作为一种政治形而上学(它当然不是海德格尔所独创)的德国扎根状态的一个版本。正如我们将要看到的,它是在那种塑造了魏玛共和国时代右翼思想的大战的战争意识形态(Kriegsidologie)中、并依靠这一意识形态而发展起来的。

的

关于原生性的形而上学的目标在于,通过借用"根"与"归属"为一个Volk(民族)进行定义,来取代Alfred Rosenberg与R. Walther Darré这样一些纳粹理论家们的粗俗的生物学种族主义。因而海德格尔坚持不懈地反对纳粹在种种哲学基础上的生物学种族主义论说,因为纳粹关于血与遗传特征的科学-人种学的种种范畴与《存在与时间》以及早期弗莱堡课程里的生存论范畴是完全相悖的。再简单点说,海德格尔看到,纳粹关于血的形而上学由于在其立场上维持一种科学主义与人类学主义的实证主义形而上学,从而否认了一个Volk(民族)在本质意义上的历史性。海德格尔的批判是反-种族性的,但它仍然是种族性的,因为它仍然是作为一种政治形而上学(它当然不是海德格尔所独创)的德国扎根状态的一个版本。正如我们将要看到的,它是在那种塑造了魏玛共和国时代右翼思想的大战的战争意识形态(Kriegsidologie)中、并依靠这一意识形态而发展起来的。

的

关于原生性的形而上学的目标在于,通过借用"根"与"归属"为一个Volk(民族)进行定义,来取代Alfred Rosenberg与R. Walther Darré这样一些纳粹理论家们的粗俗的生物学种族主义。因而海德格尔坚持不懈地反对纳粹在种种哲学基础上的生物学种族主义论说,因为纳粹关于血与遗传特征的科学-人种学的种种范畴与《存在与时间》以及早期弗莱堡课程里的生存论范畴是完全相悖的。再简单点说,海德格尔看到,纳粹关于血的形而上学由于在其立场上维持一种科学主义与人类学主义的实证主义形而上学,从而否认了一个Volk(民族)在本质意义上的历史性。海德格尔的批判是反-种族性的,但它仍然是种族性的,因为它仍然是作为一种政治形而上学(它当然不是海德格尔所独创)的德国扎根状态的一个版本。正如我们将要看到的,它是在那种塑造了魏玛共和国时代右翼思想的大战的战争意识形态(Kriegsidologie)中、并依靠这一意识形态而发展起来的。

关于原生性的形而上学的目标在于,通过借用"根"与"归属"为一个Volk(民族)进行定义,来取代Alfred Rosenberg与R. Walther Darré这样一些纳粹理论家们的粗俗的生物学种族主义。因而海德格尔坚持不懈地反对纳粹在种种哲学基础上的生物学种族主义论说,因为纳粹关于血与遗传特征的科学-人种学的种种范畴与《存在与时间》以及早期弗莱堡课程里的生存论范畴是完全相悖的。再简单点说,海德格尔看到,纳粹关于血的形而上学由于在其立场上维持一种科学主义与人类学主义的实证主义形而上学,从而否认了一个Volk(民族)在本质意义上的历史性。海德格尔的批判是反-种族性的,但它仍然是种族性的,因为它仍然是作为一种政治形而上学(它当然不是海德格尔所独创)的德国扎根状态的一个版本。正如我们将要看到的,它是在那种塑造了魏玛共和国时代右翼思想的大战的战争意识形态(Kriegsidologie)中、并依靠这一意识形态而发展起来的。

关于原生性的形而上学的目标在于,通过借用"根"与"归属"为一个Volk(民族)进行定义,来取代Alfred Rosenberg与R. Walther Darré这样一些纳粹理论家们的粗俗的生物学种族主义。因而海德格尔坚持不懈地反对纳粹在种种哲学基础上的生物学种族主义论说,因为纳粹关于血与遗传特征的科学-人种学的种种范畴与《存在与时间》以及早期弗莱堡课程里的生存论范畴是完全相悖的。再简单点说,海德格尔看到,纳粹关于血的形而上学由于在其立场上维持一种科学主义与人类学主义的实证主义形而上学,从而否认了一个Volk(民族)在本质意义上的历史性。海德格尔的批判是反-种族性的,但它仍然是种族性的,因为它仍然是作为一种政治形而上学(它当然不是海德格尔所独创)的德国扎根状态的一个版本。正如我们将要看到的,它是在那种塑造了魏玛共和国时代右翼思想的大战的战争意识形态(Kriegsidologie)中、并依靠这一意识形态而发展起来的。

关于原生性的形而上学的目标在于,通过借用"根"与"归属"为一个Volk(民族)进行定义,来取代Alfred Rosenberg与R. Walther Darré这样一些纳粹理论家们的粗俗的生物学种族主义。因而海德格尔坚持不懈地反对纳粹在种种哲学基础上的生物学种族主义论说,因为纳粹关于血与遗传特征的科学-人种学的种种范畴与《存在与时间》以及早期弗莱堡课程里的生存论范畴是完全相悖的。再简单点说,海德格尔看到,纳粹关于血的形而上学由于在其立场上维持一种科学主义与人类学主义的实证主义形而上学,从而否认了一个Volk(民族)在本质意义上的历史性。海德格尔的批判是反-种族性的,但它仍然是种族性的,因为它仍然是作为一种政治形而上学(它当然不是海德格尔所独创)的德国扎根状态的一个版本。正如我们将要看到的,它是在那种塑造了魏玛共和国时代右翼思想的大战的战争意识形态(Kriegsidologie)中、并依靠这一意识形态而发展起来的。

关于原生性的形而上学的目标在于,通过借用"根"与"归属"为一个Volk(民族)进行定义,来取代Alfred Rosenberg与R. Walther Darré这样一些纳粹理论家们的粗俗的生物学种族主义。因而海德格尔坚持不懈地反对纳粹在种种哲学基础上的生物学种族主义论说,因为纳粹关于血与遗传特征的科学-人种学的种种范畴与《存在与时间》以及早期弗莱堡课程里的生存论范畴是完全相悖的。再简单点说,海德格尔看到,纳粹关于血的形而上学由于在其立场上维持一种科学主义与人类学主义的实证主义形而上学,从而否认了一个Volk(民族)在本质意义上的历史性。海德格尔的批判是反-种族性的,但它仍然是种族性的,因为它仍然是作为一种政治形而上学(它当然不是海德格尔所独创)的德国扎根状态的一个版本。正如我们将要看到的,它是在那种塑造了魏玛共和国时代右翼思想的大战的战争意识形态(Kriegsidologie)中、并依靠这一意识形态而发展起来的。

III. 大战的文化形而上学

卡尔·洛维特在其自传《1933年前后我在德国的生活》中,提出了这样的看法:"1933年德国革命是由[第一次]

世界大战的爆发开始的。{5}德国从1933年开始的那些事件,都是一种想赢回失败的战争的努力。"

洛维特对德国革命的分析,为定位海德格尔1930年代的作品提供了一个有益的框架。像同

代的其他许多国家社会主义思想家们一样,海德格尔试图在一套关于命运、天命、决断、斗争和共同体的革命词汇中,重新维护德国民族主义的力量。作为这一革命设计的一部分,他从大战的文化哲学

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

中的经历，海德格尔能为德国的战败辩护，辩护的方式就是将它置于v?lkisch（民族性）天命以及国家社会主义革命的全面设计的背景下。正如海德格尔在1934年8月的一次演讲中说的："对国家社会主义革命的真正准备，首先开始于世界大战期间--或者毋宁说，通过这场大战--以一种无意识的方式。一种全新的经验出现在前线，一种全新的共同体观念从它这里形成了。前线的这种新精神在其自身内具有了一种强烈的意志：要使战争成为Volk（民族）的此在（Dasein）

中的决定性力量……在战争

期间以及战后的恢复巩固中，前线精神的这种觉醒正就是对这一事件向将来的此在的构成性力量实施的创造性转化"（GA

16：298-300）。针对"国家的拔根状态和无目的性"，海德格尔肯定了"Volk（民族）的整个历史-精神性此在的一种新基础[Boden]"。

Alfred Baeumler、Franz B?hm、Kurt

Hildebrandt等等国家社会主义哲学家，分享着海德格尔关于

作为国家社会主义革命的一种重要催化剂的大战的图景。在前线的同志关系和自我-牺牲的风气以及Langemarck英雄的忠诚中，这些哲学家们为Schicksalsgemeinschaft（"命运的共同体"）

找到了一

种模式，他们相信，这种模式正在{6}将德国从一个单纯的民族国家，转化为一种有生机的、有机的民族性Volk（民族）。

对于Baeumler来说，战争意味着一种与界定了西方民主的中央集权制和全民

性共识传统不相一致的自我-牺牲以及政治共同体的新v?lkisch（民族性）风气的形成。正如他所看到的，由凡尔赛和约（1919年）开始的整个战后欧洲秩序像是一个盎格鲁-撒克逊阴谋，要将"民族-国家（nation-state）"的外来观念强加于德国Volk（民族）之上。Baeumler声称，凡尔赛[和约]所产生的，就是一种以现代西方民主的种种不可避免的问题为标志的社会-政治秩序：城市化，工业化，政治动荡和经济混乱。魏玛共和国就是脱出其自身传统之外的现代民族国家的一个再显著不过的例子。但Baeumler回溯到哲学史中去寻找这一问题的来源，并在笛卡尔十七世纪的普遍数学原则的理想中，找到了现代政治虚无主义的形而上学基础。在他看来，凡尔赛和约的政治算计，不过是重新肯定了那促成十七世纪的威斯特伐利亚和约（1648年）的政治空间的抽象数学图景而已。

作为对中央

集权制的第一次全欧洲性的肯定，威斯特伐利亚和约代表了作为某种可标示出来、可控制的和受制于任意变化的事物--一种手段性的、工于计算的关于政治塑形（figuration）的观点。

作为西方政治

衰落的象征，凡尔赛[和约]试图支持中央集权制这种正在崩溃着的传统，该传统将一个民族定义为其边界可以改变和重新划定的"领土"。对于Baeumler来说，凡尔赛[和约]的失败仅仅反映了现代性的形而上学和政治所共有的种种无根的抽象概念。

海德格尔与Baeumler分享着对凡尔赛的政治形而上学的这种憎恶。就像B?hm一样，他发现笛卡儿的抽象的我思（ego

cogito）观念就是被从所有共同体中剥离出来的孤立的资产阶级主体的哲学先驱。这

种"自由漂浮的"（free-floating）我思（ego

cogito）是无根的、失去祖国的，它在政治上被理解

为一种单子式的自由-民主的主体，虽然被授予种种政治"权利"，却与大地没有任何真正的联系。正如B?hm提出的，在笛卡儿那里出现了一种新的类型--"欧洲人"--，{7}这种类型排挤了"扎根于Volk（民族）之所是中的"人。针对这种"笛卡儿主义的胜利"，B?hm的《反笛卡儿主义：德国哲学的抵制》一书表现了一幅新的德国共同体的图景，这一图景的标志是其投身于斗争（Kampf）、自我-牺牲和"Volk（民族）的天命"。从这个视角来看，国家社会主义革命就像是一种历史性的反作用力，它针对的是塑造了现代西方世界的法国笛卡儿主义的延续数世纪的遗产。正如Volk（民族）的"自我-主张"（Selbstbehauptung）的这种反笛卡儿主义力量，国家社会主义希望德国人克服凡尔赛[和约]的重负，重新将他们自身构建成为一种反对西方中央集权制的命运（fate）的政治共同体。

不论政治

形式还是哲学形式下的B?hm的反笛卡儿主义，都会被海德格尔视作将近代哲学史理解为一种政治冲突形式的某种组织结构的例子。

正如海德格尔所见，笛卡儿主义位于统治欧洲的世界主义的、启蒙的、自由-民主的现代性图景的核心处。正是"自由漂浮的"意识--海德格尔将其与德国社会中的无根因素联系在一起--被视作对本源的原生性的威胁（HCT：87/GA 20：119；BT：32/SZ：36；GA 16：132；FCM：174，176/GA 29、30：258，261；GA

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

量和英勇这样一些军事德性。战争一代的这些男性特质--海德格尔以宝石商的方式冠之以"坚韧"(Härte)之名--帮助形成了有关哲学家角色的一种英雄式概念，这种概念在他对尼采和柏拉图的国家社会主义式解读中表现出来了。

同时，海德格尔发展了一种关于乡土和在土壤中扎根的状态的乡间哲学，这种哲学将遍及他的所有作品，即便在他1934年为《德国领袖辞典》写的一个自传性条目中也是。在这一揭示性的小片断中，海德格尔以对他自己家族的本源的一个描述开篇。梅斯基尔希

(Messkirch)的哲学家骄傲地声明，他"源自阿勒曼尼-施瓦本的农民家族，该家族就母系一方(Kempf)而言，从1510年建立(Ansässig)起就一直不曾中断地定居于同一个农庄，这是一个确定的事实"(GA 16:247)。

他继而勾画出了他的另外两个贴心的主题：他的军事服役纪录和他的哲学

写作。这一主题群--在人种上的纯粹原生性的本土血统，对大战的军事世界的理想化，以及它们与哲学写作的关联--在1933-1945年间深刻地塑造了海德格尔的作品。

对于当代被Aldo Leopold和John

Muir的生态-诗性作品抚育长大的读者们来说，海德格尔同时对军事

性的自我-主张和扎根于本土的状态的深刻担当，似乎彼此之间很难协调起来。但是，正如Luc Ferry

和其他一些人表明的那样，法西斯主义意识形态与生态学思想之间的联系既是深刻的，又是持久的。

(在这个背景下我们要记住，海德格尔对本土之根的哲学力量的生态学沉思，"创造性的风土"，首次发表于Der Alemanne: Kampfblatt der Nationalsozialisten

Oberbadens[NH:216-218]。)我的看

法是，海德格尔关于故土的乡间哲学与他关于斗争、牺牲和英雄式勇猛的军事意识形态之间没有什么不协调的。它们在一种国家社会主义pastorale

militans(田园战斗)的形式下，共同形成了一种大

地的政治形而上学。在尼采的Kampf(战斗)与荷尔德林{9}的Heimat(故乡)、赫拉克利特的polemos(争执)与艾克哈特的Gelassenheit(泰然任之)的奇怪而又致命的结合中，出现了一种海德格尔式的根的哲学，这种哲学将军事的与田园这两个对立的领域既带到一起来，又隔离开来。在两者之间的这种Auseinandersetzung(讨论，争论)中，我试图为海德格尔在1933-1945年期间与一种梅斯基尔希式的国家社会主义的内在关系进行定位。

在接下来的部分，我将表明海德格尔1933-1945年间的作品是如何构成一种地缘政治方面的哲学努力，构成一种关于德国天命的宏大形而上学图景的；该图景是同时既在国家社会主义运动所锻造的政治霸权图景之内，又反对后一图景而发展起来的。海德格尔作品中的这种哲学性的地缘政治的最具有决定性形式之一，就是一种独特的大地形而上学的发展过程；该形而上学以原生性--对在祖先的血缘关系中的故土之扎根状态的völkisch(民族性)信仰--为标志，而原生性是以一种对德国的民族优越性的存在论解释的形式表现出来的。这种德意志中心主义的历史形而上学，更多地出现于与大战的右翼理论家们(Troeltsch, Scheler, Sombart)及其国家社会主义后继者们(Baeumler, Krieck, Hildebrandt, Böhme)的对话中，而不是出现于与柏拉图、尼采或笛卡儿等传统的伟大思想家们的对话中。作为这种政治性解读的一部分，我想表明的是，海德格尔自己与传统的"伟大"哲学家们的对话，极少是一位思想家与另一位思想家之间无中介的约会。毋宁说，海德格尔是在他自己那一代人的政治背景中来解读像柏拉图、赫拉克利特、尼采、荷尔德林、笛卡儿和艾克哈特这样一些思想家和诗人的。对于他来说，这些文本是与传统进行的一种深深扎根了的Auseinandersetzung(争辩)的一个部分，当这种争论从1920和1930年代德国的绝望处境中产生出来时，这些文本就变成了活的文本。在这个意义上，我将以一种倾向于强调一个具体的文本写于何时的眼光，尝试在海德格尔的作品本身的历史背景下解读它们。我由关注海德格尔的校长就职演说"德国大学的自我主张"(1933年)开始，这是一份决定性的哲学文献，它简单地、为海德格尔关于革命的国家社会主义式希望搭起了一个脚手架。

这里，在对其与尼采和早期希腊人的对峙中、并通过这一对峙所形成的德国的特殊道路或Sonderweg(特殊道路)的一种解释当中，海德格尔展示出他关于根的原生性哲学，这一哲学对于德国的未来是具有本质重要性的。这是一种他从未偏离过的立场。因为"校长就职演说"是一份具有本质重要性的文献，那里有打开许多海德格尔后期作品的钥匙，所以我尝试在形成了海德格尔的世界的关于"田园战斗"的论说中小心地为它定位。第一章和第二章分析和定位了校长就职演说。在第三章中，{10}我借由《形而上学导论》(1935年)和1936年的"欧洲与德国哲学"，分析了海德格尔关于欧洲政治的地

第一章 故土神话

真理就是所有的参加者都为之酩酊大醉的一席豪饮。

--G. W. F. 黑格尔
《精神现象学》序言

我知道，任何本质性的和伟大的事物都源自于如下事实：人有一片故土，并扎根于传统之中。

--马丁·海德格尔

GA 16：670

I. 哲学与政治

1966年9月，就在生日之前几天，海德格尔授权德国新闻杂志《明镜》[对他]进行一场三小时的采访；这份杂志很早就成为海德格尔学中一个人们所熟悉的部分。从文献纪录来看，我们了解到海德格尔对于让自己被大众记者提问--就其哲学著作或政治参与中的某些方面--是持严重的质疑态度的。

尽管如此，他最终变温和了，决定提出一个他自己（可称为）在哲学上进行"申辩"的版本。由这次采访产生的文本，在海德格尔的所有作品中间占据了一种非常奇怪和不确定的地位，这份文件从未由海德格尔自己写过，而是由一位速记员转录下来，后来又因为要发表被修订过。尽管它因其"哲学"含义成问题而成为一份隐晦的文本，"《明镜》周刊访谈录"在海德格尔解释史上仍然是一份关键性的文本，因为它在由作者"最后一手"所产生的《全集》（Gesamtausgabe）（或全集Collected

Edition）中，对海德格尔的政治参与提供了一次最可信的讨论。

这里，海德格尔在某种非同寻常地

自觉的程度上，{12}尝试指出他的作品可能会以什么方式被利用、被征用，尤其是在其与他政治上的过去的关系方面。作为对他卷入国家社会主义的自我解释性补述的一部分，海德格尔提供了那种迄今一直遭到反驳的辩词：他的卷入是短暂的，具有防卫性质，出自于一种基本信念，亦即"那时我看不到还有其他的选择"（SI：页44/ANT：页84）。根据海德格尔谨慎寡言的说明，他不大可能不知道1933年的种种政治事件；然而他坚持说，那时他更多地是一个观察者，而不是一个参与者，他的真实兴趣不在政治领域，而在哲学性反思的领域。正如他告诉Rudolf Augstein（采访者之一）的："当然，我跟随了1933年2、3月间种种政治事件的过程，偶尔也对年轻同事们谈到它。然而我的工作本身所关注的是对前苏格拉底思想进行某种更开阔的阐释"（SI：42/ANT：82）。

海德格尔对他自己在1933年的立场的辩护，在这里

会被贯彻到底，[我将这种贯彻]作为一种把他在

政治上的卷入的特征与他的哲学上的投入的强度加以分离、并置于不同领域的一种方式。根据他的说法（他在采访中是由《明镜》周刊引导着的），那时的政治事务是一些从历史的方面看十分偶然的事件，这些事件对于[他]在哲学上对前苏格拉底哲学的真诚投入而言是外在的和边缘性的。这种将政治因素与哲学因素加以分离的策略，在海德格尔就他的政治上的牵连所写的另两份文献中得到了强化：1945年11月4日的一封"致弗莱堡大学校长的信"，和另一份在1945年末写给去-纳粹化委员会的文献"1933/1934校长任期：事实与思想"。综观之下，这三份文献构成了海德格尔的政治参与的所谓"官方故事"，这个故事在他死后一些年内，经过由Victor Farias与Hugo Ott的作品的出版激起的"海德格尔事件"之争，得到海德格尔家族以及他的忠实追随者更卖力的重述。我们中的那些跟随Farias、Ott、Sheehan、德里达和Lacoue-Labarthe之余波来写海德格尔的人，再也无法在我们对[海德格尔的]作品的阐释中将"哲学"与"政治"分离开了。

但我们也不能在不追问这些术语的含义的情况

下{13}进入对作品的某种解释；我们不能将它们视作一些自明的现成事物、轮廓和可能性，以为我们在开始我们的探索之前就对它们了然于胸了。毋宁说，我们需要考虑的是，我们用"哲学"和"政治"所指的是什么，是否在这两个领域之间真的不存在一种比后期海德格尔承认的更为根本和更源初的关

系。

正如我将要表明的，海德格尔自己对"本源性的哲学只能在与政治的对话中才能发生"这一点是非常确信的--政治在这里不能被理解为国家治理术或立法-司法上的决断所具有的制度上的、法律的、军事的或社会-经济的方面，而是要理解成历史-存在论的场域，在这个场域里，此在在一个共同体中、在Volk（民族）中、在传统和历史中奋力找到自己的位置，找到它自己扎根的意义。在这种解读之上，政治总是一种大地的政治，是一种地缘政治，这种地缘政治的最深含义在如下意义上是存在论的：大地成为了展开人类的基本可能性的场所，成为一种母体或"此"（"there"），在其中并以其为背景，此在把自身视作一种特殊的、确定的、政治性的存在者。因为人类居住在大地之上，他们就构成了一些空间，这些空间的轮廓并不仅仅是领土性的（在拉丁词terra的词源学意义上），并不仅仅是作为人类在其中设置边境的空白图表。毋宁说，"大地"变成了古希腊人所谓的"chthon"，在那里人们居住着，并形成了一个故乡（homeland）。正是作为对某一Volk（民族）及其与其故乡的关系的这种命运性的说明，海德格尔构想了"在最高和最本己的意义上的'政治'"。（GA 39：214）。

对于海德格尔而言，政治并非某种远离哲学而发生的事物；相反，如果我们将政治理解为"历史的场所"和"合适的命定[Schickung]的开放的场所--从这场所而来，人类与存在者的一切关系……规定着自身"（IM：页152/EM：页117；HHI：页82/全集53卷：页102），那么哲学本身"就是"政治性的。因此，政治就永远不能混同于单纯的理论或对人类本性的一般性解释了。它总是与时刻（moment）的历史性（historicity）联系在一起。通过在魏玛共和国及其民主政治（该民主政治就外部而言，是由凡尔赛和约强加的，就内部而言，是由一支鲁尔区的法国占领军强制推行的）的阴影中费力前行，海德格尔的哲学工作变得与1920年代的德国生活的具体情境紧密相连。只有在当前的kairos（时机）中，哲学传统的历史才至关重要；只有通过传统的arche（本原）来解读当前，当前才将它自身作为革命的可能性的一种kairos-moment（时机-时刻）提供出来。政治的时间被kairotic（时机性的）时间，亦即"机会"和"决断"的时间所充满，这种时机为变化和革命提供了"正确的时刻（moment）"。但光凭政治是永远也无法将这种革命性洞见与剧变的时刻转化成一种{14}持久的历史性真理的。因此，哲学--一种与其传统之根保持接触的哲学--是必需的。

而当海德格尔开始对他自己在国家社会主义那些年间的政治参与给出一个解释时，他试图遮掩哲学与政治之间的这种深刻而又本质性的关联，而他在1930年代早期的作品中对这种关联是加以揭示的。在战后时期，他将他的作品表现为某种发生于政治领域之外的、出现在和柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、黑格尔、尼采以及前苏格拉底哲学家们的交谈中的西方哲学传统的纯粹思想性的对话，这样，这些作品就不能以其种种历史的和文化的境况（conditions）来合适地进行把握了。我的看法是，政治永远无法在海德格尔的意义上与哲学切断开来，因为哲学对于他而言总是对"在存在者中间的在家状态"和"在时间（在时代性的[epochal]

存在历史中）和空间（在某个提供出历史性天命之可能性的故土上）上的扎根状态"的某种沉思。

不在这种历史-政治的背景下解读海德格尔，就是错失了他自己的作品的历史性，就是冒险将它作为在解释学真空中到达我们的事物来加以解读。海德格尔总是试图将他的作品从任何同时代的影响那里隔离开来，以为用这种方式来阅读它会将它还原到一种世界观或者一种意识形态的水平上去。即便在《存在与时间》之前的早期，他也尝试过将他的作品与他那一代人的讲坛-风格和学院

Kathedersphilosophie（讲坛哲学）隔绝开来，他认为后面这种哲学将导致本源哲学的死亡。但他保持自己的作品免受同时代意识形态影响的做法，还具有其他一些在哲学上更具决定性的根据，而且这些根据都是与他在1920年代早期发展起来的关于扎根状态的哲学联系在一起的。这种关于扎根状态的沉思以一种决定性的方式，成为了海德格尔针对塑造了[那个]时代的对政治的庸常定义，而作的重新以哲学的方式思考政治的努力的一部分。

II. 革命之根

在魏玛的动荡年代，经济不稳定，社会混乱，政治剧变，海德格尔奋力保持哲学免受世界观思考和无根的理论活动（rootless

theorizing）的统治。在1925年的一个非正式的笔记片断中，他哀叹"当代生活的无根状态就是一种持续增长着的衰落的根源"（GA 16：53）。

在{15}《存在与时间》中，海

德格尔对日常生活--闲谈，好奇，两可--提供了一种分析，将它视作"在生存状态上被连根拔起了的"和"纠缠进一种将……此在的历史性连根拔起……并试图遮掩其自身的无根状态的历史中去

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

传统世界观的牢笼之后，此在就失去了它的立足点，变得动摇不定了。从这种处境中出现的，是一种"自由漂浮"类型的才智（intelligence）的统治，这种才智迷恋"大都市的幻象文化[Scheinkultur]"，而大都市的沥青路面则遮没了以其"对土壤的忠诚"（全集16卷：页53）为标志的那种真实文化的根。

作为《存在与时间》中他对此在的基本结构的准备性阐释的一部分，海德格尔指向了以伪装和自由漂浮的思索为标志的幻象文化的整个问题，将它追溯到此在以对存在的遗忘（他用的是Seinsvergessenheit一词）将原初者淹没起来的趋势。在这一背景下，他对比了对现象学的原始性（primordial）思考和对日常生活的无根的、自由-漂浮着的思考："任何一种从真正的本源处引出现象学概念和命题，当它们作为一种陈述（statement）进行交流时，都有可能变质。它以一种空虚的方式得到流通，失去了它的扎根状态[Bodenständigkeit]，变成了一个自由漂浮的论题"（BT：页32/SZ：页36）。在魏玛年代背景下，海德格尔将这种自由漂浮的思考，与各种各样的自由主义、世界主义、相对主义及社会学理论联系在一起的世界观联系起来。《存在与时间》自觉地挑战了各种自以为是对魏玛德国文化危机的可行回应的世界观思想的哲学主张，而它自身作为替代方案，则寻求复兴一种哲学追问的必要性，这种追问是古希腊哲学传统的标志。{16}为了与魏玛文化的无根状态相斗争，海德格尔开始重新找寻通达赫拉克利特、巴门尼德、柏拉图和亚里士多德那里的西方传统的真正根源的通路。

三年前，在1924年夏季学期课程（"亚里士多德哲学的基本概念"）上，海德格尔已经向他的学生们宣布，"我们需要赢回那在希腊科学中还活跃着的扎根状态和原生性"。他用"原生性"（Bodenständigkeit）指的是一个概念扎根于地基或土壤（Boden）的状态，这种状态针对当代种种学院的"主义"的动荡性，提供了持久性或坚固性（Ständigkeit）。正如他所见，学院的这些时髦的概念性（Begrifflichkeit）形式遮蔽并堵塞了亚里士多德思想的真实基础与土壤。他在1924年夏季学期课程的特殊焦点在于将亚里士多德的《修辞学》从中世纪经院哲学家们那里解放出来，并代之以引入一种此在的解释学，这种解释学将概念性植根于在其"此（da）"（或"there"）中的日常生活中。魏玛的世界观哲学家们所成功完成了的，是将概念性从它的解释学土壤中驱逐出去和连根拔起，并以由此而来的学院学识的二手形式将其呈现出来。但海德格尔宣称，真正的哲学的目标，是通过返回到我们的概念的原初基础来质疑它们的流行状态，是不断地以将基础作为某种可质疑的、隐蔽的和原始的事物来保持其鲜活性的方式质询这一基础。只有以这种方式，才能以一种本真的和原生性的方式对当代德国生活的无根状态进行挑战。

在海德格尔讲授亚里士多德的课程的同时，他也在读新发行的、出现于1923年的《威廉·狄尔泰与保罗·约克·冯·瓦尔腾伯格伯爵通信集》。

在约克致狄尔泰的信--这封信对于帮助他完成《存在与

时间》中对历史性的阐释是非常重要的--中，海德格尔找到了他的原生性概念的另一个重要来源。在这些书信中，约克对现代欧洲传统在理智上和精神上的无根状态提出了一种批判，他认为这种无根状态威胁着真正的哲学思想。对于约克来说，要求"无预设"研究的当代科学失去了基础。作为无限制扩张的大都市公民{17}的我们，接受了现代性的种种普世价值，已经失去了我们的根，已经变成了无根的存在者。约克为沥青理智主义（asphalt intellectualism）的扩张而叹息，写信给狄尔泰说道，"随同从土壤的异化一道，是支撑性力量的丢失。这种无根的状况为所有动乱开了绿灯。"

贯

穿这些书信的始终，约克不断返回到无根状态这个主题，将他自己表现为扎根于土壤、大地、乡土和历史的活的一个倡导者。他宣称，"思想的无根状态，以及对这样一种思想的信仰"，"是一种历史的产物"。作为这种与人们的历史性土地（ground，或译'基础'）的联系的一个部分，约克非常强调土地所有权，他并没有将土地所有权视作"一种法律或经济的范畴，而是[视作]一种前-法律、前-经济的范畴"，这种范畴同时规定了个体和群体的牢固性（steadfastness）。那些为了资本的流动性而放弃土壤的持久性的人切断了他们与其历史身份的联系。作为这种经济上的变化的例子，约克指向了犹太人，"整个部族都缺乏对一种精神的或物质的土地（ground）或土壤的感情"。在一篇以"净化（Katharsis）"为题的论亚里士多德和叔本华的文章中，约克主张现代人类已经如此远离其历史性土壤根基了，以致再也不能恰当地领会放逐（banishment）的巨大痛苦了，而对于这种痛苦，"知道并不存在超越土地的家乡的希腊人，在与祖国分离时是体验到了的"。

在这个意义上，对于现代人来说

完全不可理解的是俄狄浦斯被放逐到科勒奴斯（Colonus）的命运，在那里"他就像一个被拔离了本土的植物一样是无家的。我们的世界主义时代对古希腊人的这种无家的痛苦已经没有任何感觉了。人类过去曾是从不挪动的存在者，现今则变成了一种可移动的造物"。

约克对故土和本土养育起来的生活所唱的颂歌，作为某种对与魏玛的流动文化达成和解具有本质重要

联系的模式。在《存在与时间》第73-77节，海德格尔拾起了约克的分析思路，并展示了对此在的历史性的一种解读，{18}这种解读为他将扎根状态的整个现象阐释为某种对于此在的本真身份而言具有本质重要性的事物提供了一条线索。作为一种以操心为标志的存在者，此在从不仅仅在与其继承下来的传统相分离的现在中生存。毋宁说，它出乎其外地（ecstatically）生存着--在"ek-stasis"一词的词源学意义上。照字面意义上来说，此在在当前从它的"此"站出去，它在过去与将来之间伸展着自身，因为它以它自身对"曾在"（Gewesenheit）的经历的有限性为背景，并期待着它对"将来的"生存的希望[的实现]，这样它就遭遇到了它的种种可能性。海德格尔用这种"在伸展自身的过程中被展开"的含义来表示"此在的发生[Geschehen]"，这种发生的生存-时间性结构为一种"对历史性的存在论理解"提供了一把钥匙（BT：页344/SZ：页375）。尽管如此，此在并不"站在"历史中，仿佛过去就是在人们面前现成地在场的某个场地，某个对象或"Gegen-stand"

似的。相反，此在的历史性将运动和筹划（projection）、"延展自身"和从事（engagement）带入运作，而这些活动又标志着此在是一种需要不断地在种种可能性（历史上的，当前的，将来的）的领域中重新调整自身位置的存在者--该领域为此在而出现，并要求阐释。此在的历史性的这种动态-解释学的特征似乎与约克对作为历史性伟大（普鲁士军国主义的长久传统，基督教的虔诚，古希腊形而上学，容克的土地所有权）的尺度的持久性或Ständigkeit正相反对。但海德格尔从对约克的解读中得出的，却是一种将传统的持久性（Ständigkeit）和在本土中扎根的状态（Bodenständigkeit）重新概念化为某种动态的和需要不断修正和重新阐释的事物的方式。

如果说按照传统的方式，德国人将历史思考成某种过去了的、就像可供他们进入的博物馆一样立在他们面前的事物，海德格尔则想将它把握成一种可能性的视域（horizon），为了将来的发生（emergence），人们需要以这种视域来衡量所有的希望。那么，原生性所指的，就不仅仅是在过去或在传统中（从传统出发，人们可以"观"世界）扎根于土壤的状态了--这样一种概念更加适合于标识世界观哲学。相反，它指的是某种隐蔽的、神秘的和地下性的（chthonic）事物，这种事物的意义隐藏在大地的地表之下，或者毋宁说，这种事物的意义需要在为了赋予某个人本真的身份而与这种遮蔽状态进行的某种分争（Aus-einander-setzung）中才能找到。作为最隐蔽者，大地在这个意义上变成了一种本源（origin），这种本源的力量帮助塑造了某个个人的命运和某一Volk（民族）的天命。要以这种原生性的方式把握大地，就需要对它有一种不同的理解--不能理解成自然或历史的一个对象或Gegenstand，而要以历史性的方式来进行理解。因为约克给他自己定下了列出作为某种存在论层面的事物、而非存在者层面的事物的历史的范畴结构的任务，也因为他思考这一点时回溯到了原生性的问题，{19}海德格尔便将他的工作视作对于与德国民族的历史性天命达成和解而言具有本质的重要性（BT：页364/SZ：页399）。更重要地，通过将生活的范畴结构理解成存在论意义上的历史性的时间性动态事物，约克已经指向了这样一种需要：将此在不是理解成一个孤立的、单子式的资产阶级主体，而是理解成这样一种存在者，其本身的存在是由他那一代人的共同-历史化活动（co-historizing）建构起来的。以这种方式，个体的命运变得与Volk（民族）的天命缠绕在一起（BT：页352/SZ：页384）。由于这个原因，天命（Geschick）就既不是某种预先被给定的事物，也不是某种等待着人们的事物；它毋宁是对传统所发送（schicken）到一个共同体的种种历史可能性，对那必须在其历史根源的对峙中、并通过这一对峙被不断地带出来的种种可能性的聚集（Ge-）。在海德格尔看来，扎根状态是与历史性联系在一起的。只有通过复兴其（历史、语言与风土中的）根的斗争，此在（被集体性地领会为民族）才能在本真的意义上变成它之所是（亦即德意志人）。

这种针对魏玛时期无根的、肤浅的理论活动的为德国人赢回一种本真身份的持续斗争，在海德格尔1920年代对亚里士多德和约克的解读作品中出现了。在那里，他试图将存在问题作为既在古希腊存在论传统中、又在德国故土的隐蔽含义中扎根了的问题提出来。尽管如此，在1920年代期间，海德格尔从未明确地同时以存在论的和völkisch（民族的）可能性来彻底思考这一问题的含义。尽管他越来越感觉到，对德国的精神-智识方面的拯救，在于在两种扎根状态之间建立某种内在关联--一种是在概念上扎根于古希腊人，另一种则是在原生意义上扎根于本土；然而在魏玛时期，海德格尔却从未充分处理过这一问题。只是随着1933年国家社会主义革命的狂热爆发，海德格尔才设立了在存在论上和民族性上扎根于一种与"保守革命"的政治的明确对话中的主题。1933年的Aufbruch，或者说革命性"爆发"，为海德格尔提供了马基雅维利所谓的"l'occasione（时机）"：为洞察民族及其领袖的决定性时刻所提供的政治时机。这种"洞察力的时刻"--一种保罗式的kairos（契机），一种尼采式的Augenblick（瞬间）--为君主提供了根本性（在"根本"--拉丁文是radix--一词的词源学意义上）变革的可能性，到达"根源"的可能性。这位从梅斯基尔希来的哲学王（philosophical

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

Einführung (into-duction, 由拉丁文ducere而来, 引导) 到革命的种种原则 (拉丁文是 principia) 中去的活动呢?

在哲学王与革命之间的一种潜在关联是什么呢? 从事一种"保守的"革命意味着什么呢?

在许多方式下, 海德格尔1930年代早期的作品以各种各样的修辞形式--非正式的, "偶然的"片断, 书信, 学院讲稿, 正式论文--为保守革命提供了哲学论证。在通常的用法中, "保守革命"这一矛盾修饰性术语指的是魏玛右翼思想家们的政治意识形态, 比如Moeller van den Bruck, Ernst Jünger, Hans

Freyer, 卡尔·施密特等等, 他们反叛西方民主多元论、自由资本主义、马克思主义式社会主义和世界主义启蒙的种种传统, 他们认为这些传统正在毁灭德国生活的独一无二的特征。这些保守革命者们将现时代理解为一个精神-理智 (spiritual-intellectual) 危机的时代, 这种危机的根源要比折磨魏玛共和国的那些日常经济和政治方面的危机更深。

出于大战所带来的死亡与苦难方面的生存处境 (existential situation), 这些思想家在他们那一

代中发现了一种界定德国精神的男子气概和军事英雄主义的新风气。与资本主义将人定义为孤立的消费者与观众不同, 这些右翼革命者寻求肯定下面两者之间的政治同一性的途径: 作为民族共同体

(Volksgemeinschaft) 的一个成员的自我和在风土、故土中的根。与对人的哲学定义--孤立的笛卡儿式主体 (这主体作为理性、自主与世界主义这些普遍启蒙原则的典范, 信奉种种自由-漂浮的、无根的理念) --不同, 他们将个体构想为一个民族、共同体和种族的成员。

许多保守革命的理念会在国家社会主义的哲学论说中找到肥沃的土壤, 这种论说明显是反笛卡儿主义、反启蒙和反自由主义的。这种姿态的典型就是Franz

B?hm的姿态, 他是海德堡的国家社会主义哲

学家, 他的《反笛卡儿主义: 反抗中的德国哲学》一书抱怨"理性专制主义的无根状态", 抱怨"笛卡儿科学的无预设性……毁灭了希腊科学的源初含义{21}……同时又以希腊theoria (观照)

之含义的

损耗为标志。"

对于B?hm来说, 国家社会主义革命提供了他所谓的"对"西方传统中"不具本源性的理性……的反笛卡儿的德国抵制"。"在一种民族-政治性事件的完成中, 出现了塑造万物的创造性奠基。从这些积极的本源出发, 自主的理性被置于拷问之下。只要这些本源在我们的政治实存中对于我们再一次是可通达的, 我们就知道, 每一种将自身从其前-理性 (pre-rational) 根基处切断下来的科学都必定消亡……"B?hm宣称, 这种出自民族-政治性实存之革命可能性的、塑造万物的创造性行动绝不仅仅是一种当前的或将来的关切。"一切塑造[Gestaltung]都只是对一种源初存在的反映

(mirroring); 我们的所有科学和艺术、誓言和信仰的唯一意义, 就是对我们从我们的本源而来所是者

的一种回应。"对于B?hm而言, 德国革命允诺了一种本源的复兴, 这种本源已经被笛卡儿式科学的计算-工具性理性遮蔽和隐匿起来了。从这个视角出发, B?hm将德国人的此在不是理解为科学-历史发展的产物, 而是理解为神话的表达。"在我们的此在再也不以时间延续 (temporal succession) 的

伸展来理解它自身, 而是出于它自身直接的本源之深度来[理解它自身]的地方, 它就变成了神话性的……神话所表达的是, 生命在所有时刻都可以立于其本源之中, 而且作为生命, 它从未离开过它的'诸神', 后者为它指示方向, 并保藏起它的种种创造的可能性。"

根据B?hm的解读, "诸神最终抛

弃了世界, 因此我们需要在它们时间上的故土--在各个民族[V?lker]之天命的开端--中追寻它们。"他宣称, 克服"我们时代神话的失落"的能量, 是在"当前对本源的直截了当的确定性中, 在感到自己与土壤的力量合为一体的农人当中"。在这些力量和新觉醒的德国形式的"劳动"与"技术意志" (technical will) 中, B?hm发现了他所谓的"Durchbruchstellen"或"觉醒点", 后者突破

(durchbrechen) 了威胁德国文化的笛卡儿式思想的结了壳的传统。这里, 他宣称, "我们的信念依赖于我们民族的掌权者 (powers) 的扎根状态, 以及他们进行抵制的能力。"

海德格尔也信奉许多同样的主题: 对诸神离去的哀悼, 对笛卡儿式技术性 (Cartesian technicity)

的批判, 本源的神话, 民族的力, 对一种复兴希腊科学与theoria (观照) 之源初含义的德国革命的渴望。但B?hm对启蒙理性传统的攻击{22}是为了实施政治革命而征用 (appropriated) 哲学, 而海德格尔则试图将政治革命的含义仅仅确立为在一种根基更深、更不浮浅的哲学革命中的开启性的突然爆

的这种恢复中，海德格尔发现了思的一种源初基础。正如他在名为"形而上学导论"的讲课中说到的，"通过我们的追问，我们进入了一种风土中；在这种风土中存在，对于恢复向历史性此在的扎根状态[Bodenständigkeit]而言，是基本的前提"（IM：39/EM：30）。我要提出的是，我们需要理解海德格尔在这样一种革命意识的背景下向政治的转向，这种意识的目的是"恢复向历史性此在的扎根状态"。或许在海德格尔的文献中，没有任何地方像在他于1933年5月27日作的校长就职演说--"德国大学的自我-主张"--那样明显地体现了这种要求革命性复兴的能量。海德格尔在那里提出了他恢复"希腊科学的源初本质"的存在论要求，这一要求与他对于"对扎根于土壤与Volk（民族）之血液中的诸种力量的最深刻保存"的政治希望处于某种张力之中（HCW：33-34/SdU：14）。在这种存在论政治--一种同时在故乡的地缘-文化土壤和希腊之开端的政治-神话arche（本原）中寻找其根基的政治--的规划中，海德格尔尝试了他作为保守革命之哲学王的政变。如果我们在解读"校长就职演说"时，忽略其中对革命的这种存在论-政治的呼召（call），那就是忽略其作为在德国内部反对种种反革命力量的一种Streitschrift或"争论"的本质性含义。这包括{23}德国大学内部、国家社会主义党内部、国家社会主义哲学家群体（他们试图将革命之火直接指引向他们自己在政治和制度方面的种种目的）内部的那些力量。校长就职演说试图抓住作为存在论-政治的时机（kairos）之觉醒时刻的革命性突破时刻，在这一时机中，德国Volk（民族）的拯救取决于希腊的源初存在经验的争执性的恢复。因此，它需要在其时机论-革命性的（kairological-revolutionary）背景下被解读成一种哲学性呼召（Ruf），这种呼召的召唤、主张和发起都在一个决定性的时刻被对准了某些特定的听众：这一时刻便是从魏玛年代垂死的诸种民主价值，向以国家社会主义元首阿道夫·希特勒的领导为化身的"民族革命"的转换。正如海德格尔本人几个月后在莱比锡作的一次关于德国退出国际联盟之决定的演讲中说的："国家社会主义不仅仅是由另一个党对国家中现存权力的承当（assumption）……毋宁说，这一革命正在带来我们德国人之实存的总体转变（total transformation）"（HCW：52/NH：150）。

为了在其本己的背景中把握校长就职演说的意义，我们需要在这一革命意识的背景下来考虑它。在1933年春天给Elisabeth Blochmann写信时，海德格尔非常严肃地看待深层的、持久的变化的必要性。我较详细地引述这封信，是因为海德格尔在其中发展出了一套"革命"意识的词汇，这套词汇将成为他决定性地进入政治领域的关键时刻之标志：

对于我来说，当前的境况--正是因为[它的]很大一部分仍然是晦暗不明、未受规制的--具有一种不平常的聚集力量。它提高了为一种伟大任务[Auftrag]服役的行动与对在民族的基础上建立世界[volklich gegründeten Welt]的参与的意志和确定性。对于我而言，当前的许多时候，单纯的"文化"与所谓的"价值"的不实之物（unreality）之间的黑白游戏已归于无，并促使我在此-在（Da-sein）中寻求新的根基[Boden]。唯当我们以一种新的方式和在一种新的居有（appropriation）中将我们自己呈露[aussetzen]给存在本身，我们才能在西方的历史中既发现德国人的使命[Berufung]，也发现这一新的根基。以这种方式，我经验到了完全从将来而来的、现在正在发生的事物。唯有如此，一种真正的分担和那种不朽的持久[Inständigkeit]才能在我们的历史中生长起来--当然，历史仍然还是一种真正行动的前提。

另一方面，必须尽全力镇静地容忍的是鲁莽轻率地一窝蜂加入那些到处迅速蔓延着的事物的行为：[亦即]那种将自己粘在前台（foreground）之直接性（immediacy）上的方式--这种直接性现在突然"以政治的方式"看待一切，却没有意识到那仅只是第一次革命的一条道路[ein Weg der ersten

Revolution]而已。诚然，它对于许多人来说已经变成、{24}也可以成为第一次觉醒的一条道路--假使我们已经决意为第二次更深的[革命]作准备的话。（SL：571/HBB：60）

在这里，以及校长就职演说中，海德格尔援用了一种关于精力充沛的准备与期待的修辞，这是一种同时与将来的希望以及当前的危险[这两种]可能性相调谐的语言。而他对当前评价最高的是它[当前]对将来的担当（commitment）--以及对为思[所准备的]一种/另一种开端的可能性的担当。我在本章的策略之一，就是通过考察海德格尔1933-1934年间的一些所谓"政治"演讲与他对一种国家社会主义革命和大学改革的希望的联系，在这些演讲的背景下彻底思考他对"另一种开端"的担当。我会提出如下论点：这些演讲（尤其是校长就职演说）最终都与海德格尔为大学内部的革命所作的哲学规划联系在一起，通过扩展，最终也与作为一个整体的德国民族生活联系在一起。我想在这个意义上详细考察海德格尔的"哲学"和"政治"之间不可分离的关系。

物；毋宁说，这是在追问这个"和"及其产物的本质性意义（essential

significance）。但我这里的

任务并不指向对海德格尔个人行为的某种批评。

毋宁说，我的追问将会回来聚焦于文本本身，以及

它们关于"第一个"和"另一个"开端的充满诱惑力的叙事--一种一直束缚着大陆哲学家，但又帮助决定了我们思考自希腊至尼采的西方哲学史之方式的叙事结构。

对海德格尔关于西方历史之哲学叙事的决定性影响当然是[来自]尼采。102卷全集中就有九卷是明确涉及尼采思想的，

而且主要涉及海德格尔1935之后的课程。乍看之下，它们似乎肯定了海德格尔自

己的如下声明：在他离开校长任职{25}并对运动失去信心之后的那些年，它们构成了以"精神上的抵制"（geistiger Widerstand）为标志的与国家社会主义的一种真正的对峙

（Auseinandersetzung）。我想以一种更具批判性的眼光来看待海德格尔对尼采的接收

（reception），将注意的焦点放在勾画了海德格尔作出政治决断的革命性时刻的那些作品上，尤其是校长就职演说。如此一来，我想表明海德格尔阅读尼采的方式对于他对国家社会主义的政治参与而言多么具有决定性。

但在这里，诸种影响的一些集合体（congeries）是必须小心翼翼地加以追索的。在1933年的革命性情绪中，尼采的名字几乎变成了国家社会主义的同义词。人们可以在新选上的一些校长（哥尼斯堡的Hans Heyse，法兰克福的Ernst Krieck）的著作以及新指派的柏林的主席Alfred

Baeumler的思想中

发现这种影响的痕迹。Baeumler和Krieck属于那些为了即将到来的德国Volk（民族）革命而打入大学内部的"哲学激进分子"（就像Hans Sluga称呼的那样）。

不像德国大学里他们那些为了新的政治秩

序而寻求恢复德国唯心主义（康德，费希特，黑格尔和谢林）的伟大传统的保守的同事，这些哲学激进分子通过为了等候着德国民族的新开端而征用尼采作品来寻求复兴和革命。像尼采一样，他们将当前时代视作一个具有深刻而又致命的危机--一种在根基处折磨着西方的"虚无主义的危机"--的时代。

他们相信，正在到来的时代会决定西方人真正的将来[是什么]。[这场赌博，]赌注不小。

就在海德格尔校长就职演说[发表]之前两周半，Baeumler抓住了革命主题，告诉他的学生们："（狭义上的）政治革命几乎已经完成了，但精神上的[geistige]和社会上的革命才刚开始。"

Baeumler为

社会革命挑选的是农民和工人；但他坚持认为，精神上的革命职能由大学里的德国青年来实施。在转向讨论巴霍芬（Bachofen）将象征符号（symbol）视作革命性变化的神秘护符的理论后，Baeumler表示，神话真正的首要性在于它为了一个革命性的将来而恢复过去

的力量。尽管如此，这并不表明过

去的所有时期都具有同样的地位；相反，"在各个时期之间发生了一场战斗[Kampf]"，Baeumler继续说道，"理智战斗的一些伟大阶段与政治革命的一些伟大阶段相符合。我认为我的一项任务就是，尽可能严格地{26}描述哲学与政治之间的这种深刻的关联--它是难于识别的。这种任务并不是为当代的政治辩护，而是我们借助命运[Schicksal]-之权力[Macht]生活于其中的政治境况"。

Baeumler使用的

革命性变化方面的词汇完全是尼采式的。他对战斗、权力、命运和革命这些隐喻的倚重表明了一种新的决心：在权力意志而非陈腐破旧的人文主义教化（humanistic

Bildung）（它规定了老柏林洪堡大

学）的砧座上锻造一所大学。

Baeumler主张，"理想主义-人文主义的教化（Bildung）哲学"片面地把太多的注意力，放在那回撒到审美与精神方面的幻想的孤立状态中去了的离散的、自主的个体的资产阶级模式上去了。与这一种空的学院理想相反，真正的教育要求的，是将学生带入到共同体或Gemeinschaft（共同体）的积极生活中去的一种政治形式的教育学。-

Baeumler坚持认为，这样一种教育模式只能在希腊人那里--而不是

在温克尔曼、席勒或洪堡的"美的理想"那里--找到。Baeumler相反地转向了柏拉图--《国家篇》

（《理想国》）的作者--的教育学，[将它]作为国家社会主义教育哲学的模式。通过追随柏拉图

《理想国》里的主要原则，新的德国共同体（Gemeinschaft）就可以开始"国家内的一种生活，一种政治生活"，后者会使他们"接近[nahe]希腊人"。

但Baeumler在热情召唤希腊-德意志之共通交流方面并非孤军奋战。Ernst

Krieck也为了一种"军人-

上一个决定性的新时期开始了"。

Hans

Heyse，哥尼斯堡大学的新校长，并没怎么分享他的国家社会主义同事（Krieck和Baeumler）激进强调的那些点，但他跟他们一样，相信德国站在"时代的重大转折点上"。

Heyse于1933年11月在其

校长就职演说中重复了标准的国家社会主义老调调：关于面对西方人性的危机，一种虚无主义的危机，这种危机只有通过诸价值进行一种尼采式重估来进行处理。但Heyse告诉德国Volk（民族），在这种重估发生之前，"我们被迫寻找一种新的接近希腊文化的途径，被迫自己抓住一种把握希腊古代的新方法"。

和Baeumler与Krieck一样，Heyse将德国哲学的危机视作与位于德国最近的过去中的种种颓废力量的生死斗争--尤其是那些导致了大战的失败和颓废的自由民主制之形成的[力量]。在尝试在国家社会主义圈子里的激进分子与保守派之间达成调和的道路的过程中，Heyse注意到了"作为一切哲学与科学之原型的柏拉图哲学"的理想，用它来疗救由现代思想的破碎的、分裂的实存{28}造成的裂伤。疗救现代科学知识（theoria）与民族的实践（praxis）之间的这种裂伤的可能性，就在德国Volk（民族）直面"我们的实存的最大危机--世界大战"的意愿（willingness）之中。在这场从现代的抽象理智生活的"种种遮蔽与理论中"夺回"我们德国人的生命形式的诸种源初价值"的英勇斗争中，德国民族只有通过战争带来的"牺牲和命运"，才找到了其内在的统一性。

在将军事上的英勇与哲学上的决心并置的时候，Heyse坚持认为"真正的生存（existence）是英雄-悲剧式的生存……拯救产生于英雄式生命，产生于英雄-悲剧式生存（soteria，柏拉图）"。

但即便当

他援用军事隐喻和柏拉图措词的时候，Heyse的强大干劲都集中于在获得新的德意志帝国中哲学与政治的根本统一--Heyse在柏拉图的《国家篇》（《理想国》）中看到对这一统一的预示了--方面，德国大学所扮演的角色。"德国大学对于德国民族的复兴和教育意味着什么？"Heyse问道。它在新德意志帝国的建立中能做什么呢？Heyse宣称，甚至在能处理这些问题和真正变成"帝国的大学"之前，它首先就必须将自己从作为西方现代教育体系之典型的"种种技术与功利主义的目标"中解放出来。只有通过克服这一体系给哲学与科学之源初统一设置的"恐怖的危险"（Gefahr），新大学才有成功的机会。

通过求助于希腊人，尤其是柏拉图，我们再一次使得他们对我们而言活了过来：科学和大学并非推进知识的机构。哲学与科学的理念（idea）是源初性的力量[Urmacht]，凭借它，被托付给存在之力量的人类才在存在的秩序中寻求保存自身，借此拯救[retten]自身于混乱……不断地觉醒，看护生存（尤其是历史性生存）之真理的这种活的形而上学知识，并且将它输入各种职业中，以便我们在工作、战斗和牺牲中，能够作为一个Volk（民族）经受住每一时刻加到我们之上的生存方面的严酷考验--这就是科学与大学的理念。

Heyse希望在他对德国民族的狂热呼吁--由危险（Gefahr）、战斗（Kampf）、战争（Krieg）、权力（Macht）、命运（Schicksal）、危机（Krise）、灾难（Katastrophe）、英雄气概（das Heldische）、牺牲（Opfer）、勇敢（Tapferkeit）这些尼采式语言构成--中，他或许可以将大学从它当今作为一个学院专门机构之聚集地的现状，转变成在形成新的民族认同中的一个先锋机构{29}。

就像他的同事Baeumler和Krieck一样，Heyse相信通往这样一种转变的道路，是从返回Wissenschaft（科学）在希腊哲学--尤其是柏拉图哲学--那里的根开始。正如Heyse在其演讲中所言，现代科学是"一种破碎的生存的表达，这种生存作为一种不真实的生存，必然会导向灾难"。

真正的改革包括

以哲学对Wissenschaft（科学）重新进行一种根本的思考，同时以城邦（Staat）来对哲学进行重新思考。尽管如此，Heyse的演讲的修辞语言的标志却是对尼采、柏拉图以及英雄与英雄气概的大众-民族性（popular-völkisch）观念的倚重。"这种形而上学与哲学现象……无论如何也不是自明的，而毋宁是与如下事实联系在一起的：希腊人（这个彻底日耳曼人的民族[Volk]）在他们英雄-悲剧式的生存的最高实际中，发现了（或许是重新发现了）作为存在的存在（being as

being）的理念，并试

图将这一发现作为他们的民族命运[nationales Schicksal]来贯彻实施。从同一根本立场出发，形而上学与哲学的理念在我们的历史中又重生了。"

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

Baeumler关于一种M?nnerbund ("男人联盟") --模仿大战的男子气概-军人经验中的坚韧与严酷--的理想，给他提供了在新的"帝国大学"中组织德国学生的原型。这种新的学生联盟(Bund)将会把柏拉图《会饮篇》中的男性之爱的亲密关系，和德国青年运动与Volk(民族)以及与有魅力的领袖或元首(Führer)之关联结合起来。新大学将会通过终结洪堡式大学的种种个人性的、内在化的、资产阶级的原则[30]，相反地肯定一种致力于科学(Wissenschaft)的学生联盟(Bund)，把这些年轻的、男子气概的和勇武的价值结合起来。但这种新的"德国"形式的科学(Wissenschaft)必须在一场反对亚历山大(alexandrine)形式的单纯学院研究的政治斗争(Kampf)中奋力争取并重新赢获。"将来的大学"，Baeumler主张，"将会是政治性的，因为它奠基于一种科学(Wissenschaft)性格(character)，这种性格本身只要一直反对其他理智力量，就是政治性的。"

Baeumler还宣称，这

种德国科学(Wissenschaft)的本源要回溯到古希腊人那里去："就我所知，科学是独立的德意志性情(Germanic

temper)的一种产物。以对直觉的信心，尼采重新发现了前苏格拉底哲学的英勇的日

耳曼精神。"但这种希腊精神的独立性在十七世纪复兴后，"通过实证主义--它禁绝与压制了任何它所激发起来的certitudo(确定性)中的英雄精神--的securitas(安全保障)，旋即沉睡。这就是尼采命运的意义。"

新的大学生将会成为一种英勇的哲学家-士兵，他在投身于科学(Wissenschaft)的

其他士兵组成的联盟(Bund)时，将会留意尼采的话："但是，我以我的爱和希望恳求你：不要弃绝你灵魂中的英雄！保持你的最高希望的神圣！--查拉图斯特拉如是说。"(Z: 71/KSA 4: 54)

III. 投身于坚韧与严酷

海德格尔并未免于受德国文化中发生作用的种种意识形态力量的影响。尽管他煞费苦心地否认世界观(Weltanschauung)与日常事物对他的写作的影响，相反却指出古希腊的philosophia(哲学)是他的思考之"基本调谐"(fundamental

attunement)的源初来源；但从我们自己时代的有利的观察点

来看，我们却可以看到他多么有力地受到了他自己时代的种种神话象征和修辞的影响(FCM: 11-23; 59-60/GA

29-30: 15-35; 89-90)。那种影响的一部分可以追踪到对英雄事物的崇拜上去，这种崇拜

将来自尼采的《查拉图斯特拉如是说》的一些主题与来自爱国的、v?lkisch(民族的)民族主义的尚武和军事的修辞的种种形象(images)糅合起来了。这些流行的主题--以及他们相应的修辞方面的表达--可以在海德格尔发表于1933-1934年间的政治演说以及他的校长就职演说中找到。但它们对海德格尔的写作的影响程度并不限于这些富于辞藻的演说。它们还影响了海德格尔1930年代的写作的真正的哲学特征，因此它们值得更近距离的考察。对这些文本的一种更有根据的解读所允诺的，是一种连接如下两者的方式：那嵌在海德格尔政治讲演术中的种种民族的(v?lkisch)、英雄的、尚武的、联盟的(bündisch)和神话的概念，[31]以及他对西方历史与天命的哲学批判。就像他的同伴，国家社会主义者Heyse与Baeumler一样，海德格尔想为在有关英雄与祖国的语言中被赋形(configured)的德国天命提供一种哲学框架。但直到1933年之前，他的哲学风格都是非政治化的--这大概就是那一传奇所主张的。

尽管如此，海德格尔在1933年春天向国家社会主义的转向，对于那些知道如何阅读他

的早期哲学文本的人来说并不会太出乎意料：尤其是他在1929年夏季的就职演说"什么是形而上学？"，和他在1930年至少演讲过三次的论文"论真理的本质"。

对于那些有心人来说，在这两份在传统上一直被解读为发起了海德格尔作品中一种新的转向或Kehre(转向)--从《存在与时间》所关注的人类学主题转向作为aletheia(无蔽)和Gelassenheit(泰然任之)的真理之创始性的展开--的文本中，海德格尔为他将来的政治效忠提供了一些线索。

两份文

本都是[32]对海德格尔在他自己的时代的种种征象中解读出来的西方历史之危机的一种回应：1929年开始的世界范围的经济衰退，魏玛的自由民主联盟的崩溃，欧洲对其自身在世界上的使命的信心的失去。在这个背景下，海德格尔开始以一种新的热情来阅读尼采，并且与他对Ernst Jünger的"总动员"(1930)以及W. F.

Otto的《希腊诸神》(1929)的解读相关联，他开始理解他那个时代的危机

背后隐藏的种种深具形而上学性的意涵。在1939年与尼采的这种对峙对于海德格尔来说是决定性

对于海德格尔来说，尼采对"正在到来的事物"的形而上学式理解不可动摇地奠基基于西方历史及其对过去的扎根关系之中。

在与尼采以及他那时候占统治地位的尼采主义的这种新的对峙的基础上，海德格尔开始理解：西方天命那些驱动性的（animating）力量乃是虚无主义。如果尼采将形而上学的历史理解成一种关于"真实世界"如何最终变成了一个神话"的叙事（narrative tale）（TI：50/KSA

6：80）--在上帝

之死的实现中达到顶点--，那么他就把他的图式（schema）置于下面这种特异的解读之上了：将柏拉图视作西方形而上学的开创者。海德格尔接受了尼采的西方历史，以及它对诸柏拉图式价值的相应批判；这一批判在其后-基督教的启蒙形式下，以现代生活中的世俗化告结，而世俗化则采取了各种政治的和文化的形式，比如自由民主制、大众意识、技术进步，以及都市生活的无根状态。但当尼采将他的批判朝向对古代价值的柏拉图式重估及其后来的基督教化时，海德格尔却{33}以真理本质的时代性转换，和柏拉图改变前苏格拉底[哲学家们]对aletheia（无蔽）的理解的方式，构建了他的西方哲学史。对海德格尔来说最重要的仍然是"das Kommende"（正到来的事物），而在1929-1930年讲授《形而上学的基本概念》那几个阴沉的月份里，他深思了折磨"当代的此在"的危机：

我们问：我们的此在是否彻底被这种作为一个整体的空虚（emptiness）调谐过了？……我们是否受到了一种需要的影响，任何这样的影响是否真的与我们有关？我们会不止一次地反驳：到处都有瓦解、危机、灾难、需要：当代社会惨剧，政治混乱，科学的无力，艺术的腐蚀，哲学的无根[Bodenlosigkeit]，宗教的无能。当然，到处都需要……[然而][我们]讨论的需要却不是这种或那种需要以这样或那样的方式压制着的事实（fact）。毋宁说，最深地压制着我们的正是在作为一个整体的我们的此在中任何本质性的压制的缺席。在此在中的一种本质性的压制的缺席就是作为一个整体的空虚，以至于没有任何人与另一个人共同站立、也没有任何团体[Gemeinschaft]与另一个团体共同站立在本质性行动的扎根了的[wurzelhaften]统一性中。我们中的所有都是众多口号的仆人，是一个规划的追随者，但没有一个是此在及其种种必然性的内在伟大性的保管人。（FCM：162-163/GA 29-30：243-244）。

在崩溃的魏玛共和国的当代境况以及经济衰退的威胁性境况中，海德格尔开始慢慢地理解了现代世界的"无根状态"--他认为这种无根状态在第一次世界大战的虚无主义影响中就开始孵化了--中蕴涵的虚无主义的种种政治-形而上学的原因了。现在，在Jünger对"全球历史的权力意志普遍法则"的洞见的武装下，海德格尔开始在尼采关于上帝之死的命题里，看到一条理解现代技术世界观之虚无主义的指导性线索了。"如果事情不是这样，"海德格尔问道，"第一次世界大战还可能吗？"（RFT：18/SdU：25）海德格尔相信，在世界大战的总动员里，种种动摇了资产阶级的舒适、安全又自得其乐的生活方式，并将"深刻的厌倦……的基本调谐"作为其标志的力量被释放出来了（FCM：160/GA 29-30：239）。海德格尔在1929/30冬季学期测定，压制此在的，就是具有本质性压制力的事物的缺乏造成的"本质性的压制"，乃至此在没有了任何连接性的关系，没有了共同体（Gemeinschaft），因而也没有了命运。海德格尔在灾难、需要、危险和颠覆这类修辞性语言中，提供了一幅现代都市居住者的草图，这些人在危机的风暴中失去了舵，需要一种被分享的命运，和与土地及共同体的一种联盟。这种现代的个体被时髦流行之物诱捕，已经让"本质性的"思"堕入到一种完全转向自身的自由-漂浮着的思索{34}中去了"--这种境况与其无根的资产阶级生存状况的要旨是完全一致的（FCM：174/GA 29-30：

258）。但海德格尔对提供社会分析或文化批判并不关心。他告诉他的听众，成问题的"是在人之中对此在的解放。同时这种解放又是为了再次将我们的此在作为一种实际的负担承担起来而加于我们之上。"

尽管如此，海德格尔还是警告他的听众：

此在

不可被视作汽车驾驶的一类事物，而是某种人们必须以独特的方式自己承担起来的事物。然而因为我们有"我们再也不需要变强壮，或希望将我们自己向危险开放"这样的看法，我们也就全部都已经滑出此在的危险区域之外了--我们在自己承担我们的此在时，或许在这一区域中走得太远了。当今任何作为一个整体的压制都缺席了，这一点或许在如下事实中最尖锐地表现了出来：当今很有可能的是，没有任何人在他们的此在中走得过远，我们最多只是设法抱怨一下生活的悲惨。人们首先必须坚

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

在1929年写到当代此在的压制和厌倦时，海德格尔开始部署一种新的尼采式词汇，这些词汇在他1933-1934年间的后期政治演讲中回响着："力量"，"负担"，"危险"，"拒绝"，"权力"，"勇气"，"坚韧"，"严酷"。他的[这种]部署的靶子是"没有面临危险的普遍自鸣得意的满足"（FCM：164/GA 29-30：245），Jünger在《劳动者》中将[这种满足]叫做"资产阶级安全的乌托邦"。但海德格尔在1929/30冬季学期抓住了一个更为根本的尼采术语，它为从他早期对原始基督教的觉醒（originary

Christian

wakefulness)的保罗式投身，向他后期对德国Volk（民族）之尚武的自我-主张的国家社会主义式投身提供了一种转变。这里，在列出基本调谐（fundamental attunement）的本质结构的过

程中，海德格尔把尼采的术语"der

Augenblick"附加到了那在决定性的果断中成形（crystallizes）

的标记般的"看的时刻"上去了。正是这种尼采式的视像性的决断时刻，标志着海德格尔对一种军事-英雄修辞的征用中的转变；这种修辞的意图在于与"当代都市里的人和文明之猿"进行战斗，他们已经忘记了"乡愁"（Heimweh），而乡愁则是所有真正的哲学活动的特征（FCM：5/GA

29-30：7）。通过

这些关键性的课程，我们可以找到查拉图斯特拉对"大街上的当代人和菲利士人"、"动物，文明的小丑，文化--是的，甚至人性--的护卫者"的蔑视，后面这类人想让生活变得{35}更安逸、更安全，已经向"对舒适答案的自满的渴慕"投降了（FCM：172，6/GA

29-30：255，9；NH：151）。海德格尔对

于在一种与生命中的"危险"与"神秘"调谐一致的革命意识中进行引路是认真的。他在1929年将自己想成是一种危险生活的通报者，在这种生活中，人们的注意力从答案的饱足转向了问题的觉醒。在冬季学期[海德格尔]发出了这种召唤：

我们首先必须召唤某个能将恐惧（terror）再次输入我们的此在中的人。因为当一种像大战这样的事件都能安然从我们面前走过而不留下一丝痕迹的时候，事物如何与我们的此在站在一起？难道这不是一种标志，表明如果人自己首先没有准备好觉醒[wach zu werden]的话，就没有任何事件

（event）--不管它有多重要--能够承担起这一任务？某种深层的厌倦之基本调谐（attunement）一旦觉醒，就能够向我们表明[offenbar machen]这样一种压制[Bedr?ngnis]和这样一种瞬间[Augenblick][二者]同时的不在场。（FCM：172/GA 29-30：255-256）

当初，海德格尔在他1920/21年的课程"宗教现象学导论"（处理的是保罗的《帖撒罗尼迦书》）里关注过警醒（Wachsamkeit）、启示（Offenbarung）、压制（Bedr?ngnis）和瞬间（Augenblick）这些主题。在那里，海德格尔将这些主题与源初基督教对临在（parousia）或"主的到来"的期待联系起来；这种临在（parousia）向某人到来[Zu-kunft]，并且只向那些对于kairos（时机）或拯救性的"瞬间"保持警醒和警惕的人展现自身。在《形而上学的基本概念》中，海德格尔为了回应当时折磨与压制着魏玛的此在的虚无主义危机，而在一种新的尼采背景下重新塑造了这些原始基督教的主题。

正如保罗的信仰战士（Pauline soldier of faith）以爱的胸甲（Panzer）和希望的头盔（Helm）进

行武装（路德译本《帖撒罗尼迦前书》5：8）一样，海德格尔劝戒他的听众们要与安逸和舒适的力作斗争（Kampf），并为到来者作好准备：作为"另一个开端"的临在（parousia）。这里，保罗的thlipsis被翻译成对缺乏压制的此在的压制（Bedr?ngnis）；此在缺乏压制，便是使此在变得被动迟钝的催眠性的厌倦的一个条件。针对这种"压制的缺席"，海德格尔试图使他的同时代人对一种新的启示保持警觉；这是一种Offenbarung（启示），它只能是一种回到本源（Ursprung）去的跳跃

（Sprung），一种从第一个开端出发的源初跳跃。在这种将此在从它安全停泊于"文明时代的"日常世界中的状态驱逐出去的跳跃中，海德格尔发现了打开瞬间的钥匙。这种发现"本质之物"的可能性，{36}就在于对来自大战的"坚韧"与"严酷"（H?rte与Schwere）之遗产的改造中。

海德格尔总是奇怪地沉迷于尚武与英勇的事物。尽管他宣称有"前线的"战斗经验，实际上他是作为气象服务中的一名气象员服役的，这种气象服务通过寻找有利的天气条件来帮助准备毒气攻击。他的服役纪录方面的细节很少见，而且尽管他数次被要求为申请抚恤金而提供他的战争纪录的细节，他却没有任何回应。

然而海德格尔继续使用着那标志着1920与1930年代德国理智生活的"Fronterlebnis"（或前线体验）语言。他[心目中]的那种包含了"危险"、"不确定性"和"攻击的必要性"（Einsatz）的"新

一种伟大的机会 (an opportunity for greatness)，因为它以其最艰难的任务与人对峙："在死亡中征服自己"。海德格尔在1933年纪念Albert Leo Schlageter之死的演讲中抬起了Jünger的这个主题，但人们可以在《形而上学的基本问题》的讲稿中注意到同样的影响，该课程讨论的是恐惧、需要 (need)、压制、严酷、坚韧、牺牲、力量和"内在的伟大"。同样的一些主题也形成了海德格尔的就职演讲"什么是形而上学？"的背景，该演讲将此在描画为"在虚无当中被维持的存在" (BW: 108/WM: 15)。 {37}

在这两份文本中，海德格尔都抓住了关于坚韧和严酷的尚武的修辞，来与他视作现代世界种种毁灭性力量的事物相斗争：都市生活的无根状态 (Bodenlosigkeit)，以及它与大地、土壤、土地 (Boden) 和故乡 (Heimat) 的一种本质性关联的丧失。任何人只要阅读全集中的那些讲稿，就会发现无数对与柏林和慕尼黑的文学-艺术文化相连的"文人 (literati)" 和"咖啡馆"知识分子的攻击 (FCM: 175/GA 29-30: 259; GA 34: 209)。但海德格尔的攻击并不仅仅对准资产阶级的文化精英；他真正关心的是"哲学的Bodenlosigkeit (无根状态)" (FCM: 163/GA 29-30: 244)，后者已经失去了与早期希腊人所实践的philosophia (爱智) 的源初含义的基本关联。他宣称，在其当代的背景下，哲学已经沦为大学中教授的另一门技术学科，一门对自身与其他学科和自己的本己本质的源初关系一无所知的学科而已。就职演讲处理了这一科学危机，"诸科学在其本质性基础中的扎根状态 (Verwurzelung) 已经萎缩了" (BW: 96/WM: 2)。

但这种关心只是预备措施。在1929-1933年间这一关键时期真正使海德格尔倾注全力的，是理解真理及其本质这一更为根本和源初的问题，真理及其本质已经被柏拉图以来的西方形而上学的虚无主义侵袭遮蔽了。上帝之死--对于海德格尔来说，它就象征着现代性的无根状态--不过是虚无主义思想的漫长历史中最近期的一个现象而已。当代哲学所要求的是另一种柏拉图的转向 (periagoge) (《理想国》，521c5)：一种"Herum- und Herausführen"，人类之本质的一种转向 (turn-around)，将灵魂"带"出暗夜，带向真理的白日 (GA 34: 113)

IV. "论真理的本质"与地下哲学 (subterranean philosophy)

从1929年秋到1933年春，海德格尔一直在力倡他的呼吁：以一种"经历"重新思考真理问题，而不是将真理问题思考为语言或逻辑的一种命题性表达。需要的是"真正返回到历史中去"，海德格尔宣称，这种返回将会提供"与当前 的那种距离，该距离创造了跳出我们自己的当前的尝试所必需的那种空间。"他以一种相当类似于尼采的方式，宣称"当前是某种应当被克服的事物"，尽管他主张这只能通过一种向历史之中的真正回返才能完成。海德格尔认为，如果这种回返以合适的方式发生，它就具有了成为"真正的未来 (futurity) 的決定性的开端"的潜力 (GA 34: 9-10)。他1930年的演讲{38}"论真理的本质"--1930年代早期在各种不同的场合下发表过，而且在同样的标题下于1931/32冬季学期 (GA 34) 和1933/34冬季学期 (GA 36/37) 的两次课程上陈述过--是作为一个人在旷野里的呼告提供出来的。在1929年[经济]危机和1933年国家社会主义掌权之间的这些过渡性年头里，海德格尔致力于为他所指望的哲学力量之根本觉醒打下地基。他并不认为革命的年代已经到来，尽管他认为"为可能的事物"而主张"一种本质性的观点"是很关键的 (GA 34: 64; WM: 74)。他将他自己视作在一个过渡的时代英勇面对一个虚无主义时代之危险与不确定性的过渡哲学家 (a philosopher of transition)。正如柏拉图《理想国》里从洞穴中被释放出来的囚徒一样，海德格尔以一种根本的危险来看待哲学家的处境。

如果说柏拉图的囚徒受到了身体死亡的威胁，海德格尔的哲学家则面临着"在一个人自己的存在中变得无力并被毁灭"--不是被实际的暴力[毁灭]，而是被一个人从杂志文章的出版中得到的流行名利的"逐渐蔓延的更毒的毒素"[毁灭]--的不可避免的前景 (GA 34: 84)。"在统治性的陈词滥调包围下，真正的哲学活动是无力的"，海德格尔宣称，"只有当这种事态发生改变 (wandelt) 的时候，哲学才能很好地被接受。"因此，海德格尔把他的精力转向了进行准备的工作：为一种伟大的历史

策略。他在1929年秋告诉Elisabeth

Blochmann，向希腊人的回返不仅仅需要"接过过去的事物"，还

包括"一种变形"（Verwandlung）（HBB：32）。然而查拉图斯特拉的变形并不仅仅是一种

真理之本质中的变化（Wandel），而是对整个人类（由我们开端）的一种革命性转变（Umw

lung）。尽管当今只有很少的人能预言和估计人类之存在与世界的这种转变的范围与不可动摇性，这仍然无法证明这种变化没有发生。这也无法证明我们并不是每日每时都在进入一种全新的{39}人类此在之历史中去。尽管如此，这种类型的一种内在变化并不仅仅是从曾经存在过的事物中解放出来；它毋宁是此在的种种力量（forces）与存在（Sein）的种种权力（powers）的最严峻、最广泛的对峙（Auseinandersetzung）。（GA 34：324）

如果我们追踪海德格尔1929年到1933年的文献中关于变形、变化和转变的形象语言中的转化，我们发现它越来越与关于真理本质的整个讨论紧密地连接在一起了。发生于柏拉图的形而上学中的aletheia（无蔽）的含义方面的变化，在海德格尔的叙事中具有决定性的意义。通过将aletheia（无蔽）重新构建为理念并置于对表象的正确（correctness）的人人平等的（isonomic）要求之下，柏拉图的形而上学将真理从遮蔽的领域中奋力争取出来，并且帮助将它转变为一种人类的成就。对巴门尼德所谓的"对一种丰富的无蔽（unconcealment）泰然处之的心灵"的那种有力的洞见，在形而上学开端处的这一转变中就被遗忘了。

海德格尔对这一转变期或这一回转（Kehre）的决定性的洞见是：对一种真

正的哲学的召唤所要求的，是返回（Rückkehr）到巴门尼德对aletheia的这种理解，[aletheia]这个词本身起源于一种对自我和世界的源初体验，并构成了"人类此在的基础（Grund）和土壤（Boden）"（GA

34：12）。但这是如何被完成的？这种重要的理解是如何实现的，尤其是在（用海

德格尔的话来说）"我们在追寻真理的过程中所寻找的基础（Grund）和土壤（Boden）本身也还不稳固的时候"？（GA

34：323）在海德格尔心目中，需要的是重新思考真理的本质--但不是[将它看作]

一种我们尝试去接近的事态，或者[看]作一种我们寻求[与其]相符的一种永恒的eidos（相）。毋宁说，海德格尔寻求将真理把握成一种赫拉克利特式对立物（oppositions）的一种运动，这些对立物在和谐与冲突、一致与不一致、调和与失调的共鸣式的相互作用中相互牵连在一起，他们在源初的"polemos（争执）"这个术语中表达出来了。

真理必须被把握为一种Aus-einander-setzung或"设

置-分解"，后者在将被遮蔽者暴露给无蔽的过程中，允许本质之物进入存在。要把握到来出场（the

coming to presence）与真理之分解（the rescinding of truth）之间的这种斗争（Kampf）的逻辑，需要的是{40}尼采称作"meine

H?rte"（我的坚韧）的那种好战性情所具有的坚韧和严酷（GS：

51/KSA 3：358）。

在这个意义上，那引发了许多讨论的海德格尔的"转向"（Kehre），既需要被理解成一种向西方哲学在前苏格拉底的aletheia（无蔽）中的基础和根基（Boden）的重-返（Rückkehr），也[要被理解]对与现代性的形而上学绑缚在一起的西方哲学之无根状态（Bodenlosigkeit）的颠倒（Umkehr）。由于历史具有一些相应的并置（collocations）与修正（revisions），人们很容易忘记海德格尔当初是在所谓的Heimattag（故乡日会议）的背景下发表"论真理的本质"这一演讲的，[Heimattag]是于1930年在巴登州举行的，其主题是"巩固故乡"。假定会议标志着庆祝同盟国最近从莱茵兰地区撤兵，那么海德格尔的种种评论的政治背景就是明白无误的了。在最初的版本中，海德格尔在真理的本质与我们所谓的"扎根状态"或"原生性"（Bodenständigkeit）的必要性之间作出了一种重大的连接。海德格尔宣称，真理是某种在本质上奠基基于"故乡之根"中的事物（NH：12）。现代世界的虚无主义--在那里"没有任何人与别的人一起，也没有任何共同体（Gemeinschaft）与别的[共同体]一起，站（steht）在本质性的（wesentlichen）行动之扎根了的（wurzelhaften）统一性中"--可以最终追溯到其无根状态的境况上去（FCM：163/GA

29-30：244）。但这种无根状态的本源并不仅仅是由战争或

由从魏玛与世界范围内的衰退中生长出来的社会与经济状况所产生的虚无主义。

真正的本源在别的

地方。像Oswald Spengler和Jünger这些著作家已经指出了某些问题，但他们的贡献只是零零碎碎

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

无根状态的斗争 (Kampf) (FCM: 174/GA 29-30: 258)。但海德格尔以"扎根状态" (Bodenständigkeit) 这一术语指的是什么？它又是如何与他对真理之本质的分析发生关联的呢？海德格尔并没有生造这个术语；它从十九世纪以来就被用于权威的文学作品中，甚至被收入格林兄弟的词典中。

"Bodenständigkeit"这一术语唤起了对我将称作"来自被扎根状态的坚定性和稳固性"者的一种völkisch (民族性的) 关注。它可以指一种在传统或某个共同体中的扎根；这些含义在海德格尔所读到的völkisch (民族性的) 文献 (比如Adalbert Stifter的小说Indian Summer, 或者Johann

Peter Hebel的故事集) 中紧密地联系在一起。作为大战前夕那些年的一个文化口号, Bodenständigkeit变成了德国青年运动的"本真性 (authenticity)"词汇的一个部分, 这些词汇是这样一种语言: 它反对他们父母辈的资产阶级生存方式的无根的、都市的和世界主义风格, 追求与自然风土的一种更有扎根性的关联。

那些Wandervögel, 或者"漫游者们"--正如他们被称谓的那样--动身向德国的乡村进行远足, 他们在那里跋涉, 歌唱, 与大自然谈心, 形成他们自己独一无二的{42}Gemeinschaft (共同体)--模仿柏拉图《会饮篇》中的爱欲精神。早年在弗莱堡的时候, 海德格尔就是在这样的一个青年运动圈子里遇到他的妻子Elfriede和他的朋友Elisabeth Blochmann的。

而当海德格尔在马堡

的时候, 他加入了一个学生学术团体, 该团体共享着这些理想。人们可以在海德格尔的着装方式上发现这种Wandervogel (漫游者) 风格的外部痕迹, 他的罗登呢外套, 灯笼裤, 还有乡下行走用的手杖, 所有这些都指向了汉斯-格奥尔格·伽达默尔所说的"乡下人风格"。

但青年运动真正影响海德格

尔的地方在于它毫不动摇地投身于本土 (native earth), 将后者作为一个建立新的德国民族共同体

(Volksgemeinschaft) 的地方。然而, 还有另外一些资源可供海德格尔致力于Bodenständigkeit (扎根状态)。

在1924年秋纪念保罗·纳托普的颂词中, 海德格尔赞扬纳托普理解了青年运动的精神--尤其是[理解了]那些于1913年聚集于迈斯勒山 (Meissner Mountain) 上纪念莱比锡战役一百周年的人。一百年前, 德国青年为努力将他们的本土萨克森从拿破仑的统治下解放出来而死。从1924年的有利地位来看

, 海德格尔将这看作一种不寻常的牺牲, 因为他听说了1913年的那些迈斯勒漫游者 (Meissner Wandervögel) (在大战中"他们中许多最优秀的倒下"了), 他对纳托普的纪念性评论也是与他对这些倒下的英雄的反思并行的。正如一些其他的德国教授一样, 纳托普把握住了德国青年"出于一种内在真理感和对自己的责任心而塑成他们自己的生活"的斗争 (GA 19: 5)。就像那些倒下的死者一样, 纳托普理解一个德国人的死亡的意义。几年前, 海德格尔以极大的兴趣读了纳托普的《德国人的世界天职》 (Deutscher

Weltberuf) 一书。在那里, 在战时关于"德国的灵魂"的讨论中, 纳托普赞

扬了德国人的"扎根了的 (bodenständig) 英雄-民族史诗"--《尼伯龙根之歌》--它保存了德国传统中具有"源初力量"的某种事物。纳托普在扎根状态 (bodenständig) 与英勇 (the heroic) 之间[制

造的]关联在海德格尔那里沿袭下来了。他在他的希腊研究和政治演讲中都要追求这种宿命般的关联。服兵役 (Soldiering) 与土壤[的结合]将会产生一种奇怪的、迷人的力量 (尤其在与希腊人结合起来的时候), 那是作为前国民军人 (ex-Landsturmmann) 的海德格尔所无法抵挡的。

但海德格尔在纳托普的《德国人的世界天职》一书中还发现了某种别的吸引他的事物: 他对希腊人的热情和对学院古典主义的陈腐俗套的反对。正如纳托普警告他的国人的:

唯一的危险是曾一度达到的[文化]层次的僵化--那里隐藏着一种低劣古典主义的错误……因此, 让{43}死人去埋葬死人吧, 但要让它之中永恒的生命活下来并更新其生命力。单单这个就是真正的文艺复兴了: 以延续其生命力为目的的生命之重生, 而不是重新发掘和那些复兴古代之尸体的肤浅努力。

剥去其生命哲学 (Lebensphilosophie) 的语言后 (并在尼采的前苏格拉底英雄们的透镜透视之下), 纳托普的感想便反映了海德格尔自己对古代的态度, 这种态度因为海德格尔在1929年后更为激进地与学院哲学决裂, 并在古典语文学方面进行广泛的阅读, 而获得了深化。

经济理想相反--，{44}他将这种理想视作德国青年的一种典范。

在这一背景下，对于Jaeger来说，

Tyrtæus（公元前七世纪的一位斯巴达诗人）成为了那种由新的德国条件下所需要的政治公民（political citizen）所体现出来的男子气概的、勇猛的德性的象征。

传统的学者将Tyrtæus边缘化，并将他视作一位荷马诗风的模仿者，但Jaeger提供了一种解释，这种解释在他的作品中发现了一种与新的政治风格相应的、全新风格的德性（arete）："战士-公民"。

尽管更早的荷马形式的arete（德性）包含了一种个人勇敢、荣誉和荣耀方面的贵族法则在内，Jaeger还是在Tyrtæus的哀歌中发现了"一种新的政治团结概念"，和一种为城邦（polis）英勇地自我-牺牲的新风气（ethos）。正如Tyrtæus在他的一首诗中说的："一个男人为他的本邦而战斗是一件高贵的事情"（断片6）。在Tyrtæus对斯巴达青年的呼吁"要昂首挺胸，两脚坚定地扎根于土地上"中，Jaeger发现了将下面两者融合起来的希腊资源：关于倒下的士兵的英勇理想，与致力于扎根状态（Bodenständigkeit）的漫游者（Wandervogel）；而海德格尔会在他自己新的政治担当中将这两者结合起来。

在这种背景下，我们就不会对下面这点感到奇怪了：海德格尔在1932年10月写信给Jaeger，告诉他："在我看来，你对arete（德性）的历史的处理，对于[处理]aletheia（无蔽）的历史是典范性的。"无论如何，这篇论文的一些细节必定作为神秘的东西冲击了海德格尔，对于他的目的来说，Jaeger的论文似乎"进入了那个地下（unterirdischen）层，在至今仍然极少被测度的古代之内进行哲学活动（philosophizing）。"海德格尔尝试用他那不大合适的短语"地下的哲学活动

（subterranean philosophizing）"所要表达的，是一种源初的、诗性的思维方式，这种思维方式尚未被驱赶到严格而又毫不妥协的逻辑、实体的范畴中去，尚未被驱赶到那将主导柏拉图和亚里士多德之后的西方哲学的在场形而上学中去。相反，它指向前苏格拉底思想的种种深刻、源初而又古老的资料，海德格尔希望这些资料提供一种为下面这件事情所必需的扎根状态：为那正在到来的德国思想中的革命奠基。在Jaeger的文章和像Karl Reinhardt、Kurt Riezler以及Walter F. Otto这样一些古典语文学家的作品中，海德格尔发现了标示着{45}古代希腊世界里的一场"巨大的思想转变"的一些线索、指示物和标记。

而且在1929至1933年这些关键的年份中，海德格尔利用这些作品来支持他对发起另一种"伟大的转变"的希望--这次是[基于]德国土壤之上。但海德格尔也理解，希望中的革命不会仅凭自己的力量就到来。为了那将会复兴古老aletheia（无蔽）的种种源初的、土地性力量的尼采式"地下哲学活动"，德国将需要摈除Altertumswissenschaft（"古典研究"）以及它科学的真理模式（its scientific model of truth）的自得自满。在实现这种复兴的过程中，海德格尔将决定性地进入神话世界，该神话世界对于他的政治投入来说是关键性的。现在，革命的剧变将不会以哲学史、而是以德国人在欧洲和西方的天命为标的。

V. Bodenständigkeit的神话与希腊的开端

在二十年代末和三十年代初，海德格尔阅读了许多讨论古希腊宗教的地下性（chthonic）力量的资料。除了Otto的两本著作《希腊诸神》（1929）和《狄奥尼索斯》（1933）之外，他还读了Alfred

Baeumler为Bachofen的选集《东方与西方的神话》（1926）写的长篇导论。正是这些资料（在他从"论真理的本质"这一演讲出发理解aletheia[无蔽]的方式下来解读）促使海德格尔迈向对城邦（polis）及其与原生性之扎根状态--或Bodenständigkeit--的关系的一种新的神话性理解。从他讨论柏拉图的1931/32课程《论真理的本质》{46}开始，海德格尔就将真理的本质特征把握成某种与mythos（神话）的力量绑缚在一起的事物。对于他来说，神话具有冲破历史的暂时性

（temporality）的边界和"跳出我们的当前"的力量（GA 34：10）。在这个意义上，它作为某种柏拉图式的转向（periagoge）或"灵魂从名亮实暗的白昼向存在者（des Seienden）的真正白昼的一种转向"（Schleiermacher译本《理想国》，521c）而发挥作用。在柏拉图神话的"地下洞

过打碎由历史与规范化实践

赋予的时间序列的连续性，而将当前革命化了。在由这种打碎的活动所

打开的空间里，神话话语断定了对一种新的或"另一种"开端的需要，这一开端将会创造一种独一无二（singular）种类的语言：诗性言说的"光辉灿烂的在场"。

但神话比任何别的事物更多地在于自然世

界中表达了力量（power）的自然力（elemental forces），那如其所是地为神话事物奠基的地底的、土地的、"地下的（unterirdischen）"种种力量。正如Philippe

Lacoue-Labarthe和让-吕克·

南希在"纳粹神话"一文中解释的："神话是将种种根本性力量（forces）和对某个个体或某个民族的指导结合在一起的权力（power），是一种地底的、不可见的、非经验性的同一性（identity）的权力。"

从十八世纪以来，在德国文化当中，温克尔曼、席勒、黑格尔、{47}Arndt、Bachofen、Rohde等人在神话方面的冲动，泄露了一种独特的返回到希腊人的偏好。正如尼采在1885年的一条笔记中表达的：

作为一个整体[来看]的德国哲学--拿最伟大的来说，莱布尼茨，康德，黑格尔，叔本华--是一直存在的浪漫主义与怀乡病（Heimweh）的最根本的形式：对曾实存过的最好事物的渴望。人们在任何地方都再也没有在家的感觉了；最后人们回头又渴望那个唯一让人有在家之感的地方，因为它是唯一人们希望在那儿有在家之感的地方：希腊世界！（WP：225/KSA 11：678）

尽管如此，尼采自己的神话并不就是由德国所谓的"第二次人文主义"所设想的秩序化的、理性的、启蒙的古代世界，并不是规定德国大学教化（Bildung）计划的那种清醒的新古典主义的典范。

相反，

尼采试图恢复一个[与此]不同的希腊，并关注"对古代哲学、首先是前苏格拉底哲学（所有希腊神殿中埋藏最深的）的深挖"。这种"重获（reclaim）古代土地（Boden）的"尝试成了尼采构造一种新神话（mythos）、再次加入"似乎已断裂的纽带，与希腊人的纽带"的标志（WP：225/KSA 11：679）。

海德格尔把自己在哲学方面的能量，投入到这种挖掘与重获的尼采式两重计划中去，而且借1933年校长就职演说的时机，完全把自己投入到关于一种前苏格拉底的源初哲学（Ursprungsphilosophie）的尼采式神话中去了。但尼采针对德国人企图免于政治的欲望而寻求"重获古代的土地"，而海德格尔的源初哲学（Ursprungsphilosophie）则在其最具政治性的形式下{48}带上了对故乡土地的一种神秘的渴望。

在这一方面，海德格尔将希腊人命名为德国天命的古代承载者，这与他的两个同时代人--W. F. Otto和Alfred

Baeumler--所遵循的道路相同，他们寻求将尼采的和土地方面的因素结合起来，作为他们

与希腊人的新关系的一个部分。Otto的《希腊诸神》--以与海德格尔同等的尼采式热情为标志--尝试借助于尼采对神话的理解，把握住在土地诸神与奥林匹斯诸神之间的巨大转变。Otto提出，神话并不仅仅是对某种文化的一种表达，而是对其本源（origin）的[一种表达]。对于Otto来说，现代在启蒙精神下展开的对神话的反对，正是一种文化与其自身的种种源头、以及与它理解存在之显示或启示的方式的源初关联的丢失。在这种意义上，神话提供了理解被现代性当作"真理"的事物的一种不同的方式；它驱除了一种对现实的控制的幻觉，而代之以用这种方式安置人：一种原始的经验维度能从神话的空间中向他们揭示出来--那是一种他们可以居留的空间。Otto提出，伴随着新的荷马诸神与更古老的诸土地神祇（older chthonic deities）之间的冲突，一种划时代的转变发生了，这种转变在西方

意识（Western consciousness）的形成中被证明是决定性的。"我们必须理解，"他宣称，"在本己的意义上，那些伟大的神话是在新的[希腊]Wentanschauung（世界观）得胜流行之际完结的。"当这种

新的Wentanschauung（世界观）出现时--人们可以看到它在埃斯库罗斯的《欧墨尼德斯》

（Eumenides）中得到了清晰的描绘--，它反对"那与大地绑缚在一起并和古代此在本身一样多地受到了自然力限制的旧信仰"。在Otto对从神话（mythos）到逻各斯（logos）的"巨大转变"的解释中，引起海德格尔注目的是它对polemos（争执）的诗性语言中土地与奥林匹斯两方面力量之间的张力的精

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

界的黑暗、诸神的逃逸、大地的毁灭"中，海德格尔察知到了虚无主义的种种力量的运行，这些力量威胁着德国Volk（民族）的原生性（autochthony）--后者在根-茎（root-stem）之处与古希腊绑缚在一起。

如果我们要理解海德格尔对扎根状态的这种期待，我们就需要看到它本身在德国的这种新的关于大地、土地、Heimat（故乡）和古代之家的神话（mythos）中的本源，这种新神话构成了1930年代早期国家社会主义神话中日耳曼尼亚（Germania）和希腊之间的古老联系。追随这种神话叙事的轨迹，便是追踪Otto关于大地与根的土地性宗教的道路，这种宗教是一个寻觅可供居留的特权地带的Volk（民族）的宗教。海德格尔的源初哲学（Ursprungsphilosophie）通过双重运动再次展现了对本源的这种土地方面的向往：在哲学上，通过对古代思想进行一种复兴，在政治上，通过对失去的故土的一种重新占领。1930年的演讲"论真理的本质"，试图通过在法国军事力量撤出莱茵兰地区的时候召唤古代aletheia（无蔽）的一种复兴，来实行这种双重运动，借此为一种新的殖民化而打开德国：由希腊人[进行殖民]。

在那个政治回撤的空间内，海德格尔尝试把一个由致力于如下这些事物的德国青年所组成的共同体（Gemeinschaft）遣返到故乡（Heimat）：荷尔德林与Schlageter的新人民宗教（Volksreligion），本源与原生性，源初事物（Ursprung）与扎根状态（Bodenständigkeit）。不管是在Jünger的"与自然力、与自由和权力具有一种新关系的劳动者"的神话（mythos）形式下，还在与Krieck反对"[由]笛卡儿、康德、费希特、黑格尔，和所有到我们的时代为止的存在论者的源初父亲巴门尼德……[发起的]逻各斯（logos）对神话（mythos）的压制"的斗争的接近中，海德格尔自己关于德国-希腊故乡的人民宗教（Volkreligion），都试图把德国Volk（民族）遣返到西方哲学的本源那里去。

错过
这种遣返（不管是哲学性的还是其他的）的努力的政治含义，就是错失了将海德格尔的思想与语言绑缚起来的真正线索。{50}即便在他的思想道路的终了处，在1966年的《明镜》周刊访谈中，海德格尔还是回到他毕生的话题"扎根状态"上来，警告说"倘若思与诗不能重获非暴力性的力量，那么正在进行的对人类的连根拔起就是终点了"（SI：56；ANT：98-99）。他以这种说法作结："我知道，任何本质性的事物、任何伟大的事物都产生于人类在其故乡和传统中的扎根。"成为自温克尔曼的时代以来的德国思想之标志的这种源初的扎根神话（mythos），一种由黑格尔"与希腊人一起在家的……[那种]渴望"所滋养的神话（mythos），也在海德格尔身上留下了不可根除的印记。

那种给他的
作品带来生气的革命性剧变的持久力量，就产生于对一个家的这种神秘的渴望。但我们有必要将这种力量置于其自身的政治背景下，在那里尤其是要置于海德格尔在他的政治演讲中采用的神话性语言中。

VI. 雅典抑或耶路撒冷？

认为海德格尔对神话没有批判态度，或者认为他同样（as such）不加批判地崇敬神话事物，这种看法是幼稚的。我强调他对希腊诗作与前苏格拉底哲学的全神贯注的用意，在于表明他自己关于德国政治的观念是如何深刻地打上了这种神话维度的印记的。尽管如此，这并不意味着海德格尔有意识地在他自己的作品中寻求建立一种神话语言。他的大部分基本术语--Ereignis, Unverborgenheit, Lichtung, Gelassenheit, Seyn等等--都是在一种为展开存在的隐蔽领域而制定出一套严格词汇的努力中使用的，而并不仅仅是一位神话作家的浪漫表达。海德格尔对于为了表达存在之运作而追寻一种关键性语言是极端严肃的。

尽管如此，当他转而注意古希腊的aletheia（无蔽）观念时，对他产生冲击的是，这样一个术语最初是作为一种经验，而不是作为概念性理解的产物出现的。在Walter F. Otto采用的语言中，那种经验

的特征可以在一种神话（mythos）形式下来表达，这种神话是作为在其与地底世界的种种隐蔽的、

土地性力量发生的游戏中的存在之揭示与去蔽的地点，而发挥作用的。在一个"诸神逃逸"的时代，神圣事物的在场再也不会人类灵魂中唤起某种回应了，此时要恢复隐匿在大地之中的希腊诸神的潜在力量，就决不是什么轻松的任务了。

对于Otto--和海德格尔--来说，{51}返回古代的小路必须要留

尔自己的源发哲学 (philosophy of origination) 或源初哲学 (Ursprungsphilosophie) 以及黑格尔形而上学的地缘哲学 (geo-philosophical) 遗产的背景下，德国对这种希腊神话的复兴就会以某种断然的政治性方式与原生性联系起来。作为向某一领土上的市民空间 (civic space) 的一种彻底的有男子气概的筹划，雅典的原生性就有效地将女人从政治权力的日常操作中排除出去了。出于同样的原因，它重新肯定了关于为了祖国敢于冒死的男子气的英雄的英勇理想。在海德格尔将原生性作为 Bodenständigkeit 同时进行的复兴和翻译中，同样的政治排他法则也适用。在取用为了祖国 (autochthon) 而英勇献身的英雄般的理想时，海德格尔同时将那些无根的和非原生性的事物排除在外了。这种海德格尔排他法则的逻辑，可以在海德格尔1929年发给Victor Schworer的一封信中很清楚地读到。海德格尔写信给Schwoerer是为了推荐他的一个学生Eduard Baumgarten申请助学金；这封信的形式是关于Bodenständigkeit的有很浓的政治味道的话语。海德格尔主张，Baumgarten的申请所代表的，远远不止是一个学者个人的成功：{52}

在这里我想把我在报告中只是间接暗示的话更清楚地讲出来。现在要紧的是一种迫切的考虑，亦即我们站在了一个选择面前：或者是再次为我们德国的精神生活提供一些植根于本土和本地的[bodenständigkeit]真正的力量和教育者，或者是（在更广而又更狭窄的意义上）将它移交给不断增长着的犹太化[Verjudung]。

很明显，"德国人"，那些代表原生性之扎根状态的人，必须重新肯定本土方面的遗产 (legacy)，或者遭受"不断增长着的犹太化"的命运之苦。在海德格尔的逻辑里，标志着犹太人是德国原生性的一种威胁的，是他们无根的漫游，他们的都市身份，他们对风土、故乡 (Heimat)、最终对Volk (民族) 缺乏本真的依附性。海德格尔在给Schwoerer的信的结尾，将德国人与犹太人的这种差异就定位在故乡语言 (the languages of the Heimat) 上；他报道说，"我们在新房子里享受着最美的秋日，每一天我都为通过劳作更深地扎根 (verwachsen) 于我的家乡 (Heimat) 感到高兴。"然而，作为一个以散居、迁徙和出离为标志的民族，犹太人从不求助于在故乡生根的原生性原则。因此，作为游牧者、放逐者和异乡人，他们被拒绝给予"本土"居民的特权和权利。这一为雅典的原生性和政治自我界定所特有的排他原则，在海德格尔自己对扎根状态的寻求中得到了重复。对于他来说，犹太人由于其无根的、都市的身份，代表了对民族共同体 (Volksgemeinschaft) 的一种威胁。因此，对我们来说并不奇怪的是，1933年，海德格尔会对雅斯贝斯谈到"一个危险的国际犹太人网络"，在Beiträge 里他会宣称"布尔什维主义实际上是犹太性的"。

但我们有必要在对海德格尔带有修辞色彩的种种宣称后面隐藏的含义进行解码时谨慎从事。他并非典型的反犹太主义的种族主义者；实际上，许多海德格尔的忠实信徒都重复那现在已成为标准的辩护词说，海德格尔反对所有种类的生物种族主义。我们甚至能在这位大师那里找到这样的文本证据："诸如此类的生物学根本不能规定活着的是什么，也根本不能规定这样的一些存在者存在着这回事" (NIII: 42; NI: 520)。或者我们还可以引用海德格尔的朋友Heinrich Petzet的话，此人宣称"如果海德格尔缺乏某种'都市气'，并且

疏离于任何属于都市生活的事物，就在西方大都市里的犹太人圈子具有的那种都市精神来说就尤其如此了。但这种态度不应被误解成一种反犹太主义，{53}尽管海德格尔的态度常常被以那种方式来进行解释。"而谁又能挑战这些从个人偏好出发 (ad hominem) 的宣称呢？

但海德格尔与犹太人关系的真正问题，并不能以这种方式来决定。相反，我们需要考虑的是，海德格尔在哲学上对希伯来传统的进入--[他]在雅典人的原生性的排他原则基础上构想[该传统]--是如何又决定了海德格尔解读整个哲学史的方式的。假使有了这种基本的问题-框架，那么我就认为Petzet是对的：将海德格尔视作基于种族上的考虑的一位反犹者，是错误的。但我也会主张在海德格尔将希伯来有计划地排除在他的哲学、诗与神话的解读之外这一做法中，有另一种类型的种族主义。原生性的扎根状态暗中规定了海德格尔思想的真正结构。在我的解读中，我想追问的问题有一个部分就是关于这种海德格尔的问题-框架对当前种种哲学实践的影响。在当代大陆哲学的风景中，人们不仅至少要谈到两个海德格尔：致力于关于艺术、故乡和大地的语言的生态-诗性的 (eco-poetic) 海德格

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

地--祖国--的立场决定西方历史的。而且我们会看到雅典原生性的这种双重规则（作为激发为祖国献身的英勇理想的神话和只授予权力给本土和本地事物的神话），是如何帮助塑造了海德格尔关于Bodenständigkeit的神话（mythos）的。通过以这种方式来解读海德格尔，我希望表明Petzet是对的：海德格尔对犹太人都市精神的"疏离"并非某种生物种族主义的结果。它毋宁是对希伯来[文化]的一种原始的排斥的合乎计划的后果，希伯来[文化]在语言、历史方面形成了一种思想同源体

（homology of thought）（Reiner

Schürmann称作"对不属同类的{54}他人的狂躁否定"），后者侵

蚀了真正的哲学思考。

在这种神秘风土里--在那里"'祖国'就是存在[Seyn]本身"--，故乡的根阻塞

了差异、变更或异种（heterology）的任何可能性（GA 39：121）。

在其《问题书》（Book of Questions）一书中，犹太诗人Edmond

Jabès（被逐出其本邦埃及，在法

国写作）谈到了放逐（exile）。他讲到了Salomon Schwall的故事，此人来自科孚岛

，移居到葡萄

牙，后又移民至法国南部，是个古董商人，他"一直在寻找土地（Ground），融入土地"。

Jabès告

诉我们，Schwall一直被一种需要（need）缠身，那是"对根的需要，需要承认自己（被承认）为一个造物、一株植物、这种绵亘无垠的土壤的一种在场（presence）、风土（landscape）中的一种活的自然力。需要从它那里重生出来。"但在Jabès的故事里，Schwall没有找到任何根："在他生命--被付给作为异乡人的命运--的终了，他重新发现了天空，那排斥他的土地对他没有任何吸引力。"作为属于放逐并为此放逐而生的诗人，Jabès表达了希伯来部落对根、丰裕（plentitude）、故乡的古老渴望。但在其三千年的缺席、损失、变迁历史中，犹太Volk（民族）只体验到了对扎根状态的拒绝和剥夺。他们唯一的根就是语言--与圣书。正如德里达在他的文章"Edmond Jabès和圣书问题"

中说

到的，犹太人"只有在语言和书写方面才是原生的……[是扎根于]圣书的原生者。"

语言与扎根--对

于海德格尔来说它们是相依与共的，不是对立的，而是统一的，因为赋予一个Volk（民族）以根的事物，为它[中译注：民族]本身最初的专有法则授权的事物，就是土地与语言之间深刻而持久的关联：Heimat（故乡）与Sprache（语言）。那共同体是由并且通过施瓦本/阿勒曼尼方言的诗性语言形成的。而方言本身又在故乡找到了它的根。对于海德格尔来说，Jabès对圣书的放逐性回返永远也无法扮演原生性法则的角色，这法则通过它的语言将一个Volk（民族）与土地联系起来。

海德格尔此处的立场，是对德国赋予德语以特权（它是除了希腊语之外唯一源初的语言Ursprache）的传统中类似策略的一种重复。费希特在其《对德意志民族的演讲》中的断言--"其他民族说着一种只在表面活动、在根部却已死去的语言"--在海德格尔对德国在一种Ursprache（"源初语言"）中扎根的状态的修辞性提升中，变成了一个标准的海德格尔式比喻。

费希特宣称"德语至少是一种和希腊语

处于相同等级、同样源初的语言"；追随费希特，{55}海德格尔主张，"只有我们德语在它的哲学方面的深度与创造性[两种]特征上还能与希腊语相匹敌"（GA 31：51）。作为"形而上学的Volk（民族）"，德国人必须直面他们那决定性的使命（vocation）：复兴希腊语aletheia（无蔽）一词的源初特征，使其作为德国人的扎根状态（rootedness）之原始根源（root）发挥作用（IM：38/EM：29）。在其与希腊人的原始的亲缘关系--这种亲缘关系需要通过斗争（Kampf）与polemos（争执），而不是通过单纯的文化教育（Bildung）来取得--中，德国人最终将有能力实现他们那受到压制的"一个隐秘德国"（ein geheimes

Deutschland）的梦想，这个梦想自从拿破仑的占领以来就一直支撑着

德国Volk（民族）。对于海德格尔来说，连接希腊人与德国人的子午线，是沿着在荷尔德林的诗歌语言中发现的亲缘关系路线行进的，荷尔德林对品达和索福克勒斯的翻译树立起了对一个未来德国的隐秘忠诚。荷尔德林对这种忠诚的召唤本身，在Norbert von

Hellingrath的作品中被传达给了海德格

尔，von

Hellingrath是一次世界大战阵亡的士兵，曾发表过一些论文，以及荷尔德林著作的一个批

判版，海德格尔宣称这些东西"像一次地震一样撼动了我们学生们"（OWL：78/GA 12：172）。Von

Von

Hellingrath主张，定义一个Volk（民族）的不仅仅是生物血统或者政治遗产，相反，他主张"--

VII. 为祖国而死

海德格尔从来没有完全信奉过Walther

Darrè（希特勒的农业部长）表达过的那种最粗俗的关于Blut und Boden（血与土）的纳粹意识形态。

但尽管海德格尔憎恶生物学的、血气之勇的种族主义，仍然

有一些清楚的迹象表明，关于Boden主题对德国民族共同体（Volksgemeinschaft）意味着什么，他提供了他自己的"哲学上的"解读。他在1933-1934年发表的两份演讲中清楚地表达了这一点：一为颂扬Albert Leo

Schlageter之死的纪念性颂词，一为解释他拒绝接受柏林的学院职位的演讲。两份演讲

都有助于将校长就职演说置于其最充分的背景中。而且两份演讲都有助于为海德格尔1933年1月热情支持国家社会主义者掌权提供理由。尽管两份演讲都避免了那种标准国家社会主义的种族诉求的色彩

（这种色彩规定着Baeumler、Heyse或Krieck的坚硬的意识形态），但它们仍然为奠基基于Heimat（故乡）、Volk（民族）、风土、英雄般的勇气与Bodenständigkeit等熟悉的词汇之中的国家社会主义实践提供了一种哲学上的辩护。

在1933年5月26日，校长就职演说前的某一天，海德格尔发表了一次演讲，纪念死于占领鲁尔区的法国军队之手的Schlageter逝世十周年。一百多名学生参加了这次纪念活动，海德格尔的演讲是在通往弗莱堡大学的主路的台阶上发表这次演讲的。Schlageter（1894-1923）是一次世界大战的一名军官，由于1918年他个人作战勇敢，曾被授予铁十字勋章。战后他被弗莱堡大学录取，但他立即不再对他所见的带有唯职业是从和资产阶级的安全的那种小家子气的学院世界着迷。以他的战争体验和前线风气，Schlageter相信对于一个德国人来说，唯一本真的担当（commitment）是对他的同志和祖国的担当。

紧接着共产主义威胁和法国占领之后，他就加入了右翼义勇军（Freicorps），在与布尔什维克的斗争中相当活跃--先是在里加

，然后是在西里西亚和鲁尔。随着经济危机的到来，在战争赔偿

的暗淡前景下，Schlageter在1923年采取了反对法国人的行动，{57}这种行动促使他进入了一个民族英雄的角色。作为一个像海德格尔一样曾想成为牧师的虔诚天主教徒，Schlageter面对死亡，成为一个具有英勇的果断性的典范。一个法国行刑队对他执行处决之后，来自全德国的数千名哀悼者举行示威，对着被火车从Düsseldorf运往他在南德的故乡的遗体念诵悼词。当火车在弗莱堡被拦下来时，超过三千人聚集在一起，对殉难者致悼词。海德格尔取消了课程，去参加[集会]。

十年之后，在海

德格尔的纪念演讲中，他将把死去的士兵的英勇品质和黑森林风土的严酷与坚韧编织在一起。英雄主义和Bodenständigkeit--对于海德格尔来说，它们在Albert Leo

Schlageter的神话中不可分离地互

相关联其来了。

在演讲的开始，海德格尔将Schlageter的死--"所有死亡中最困难和最巨大的"--置于他自己的修辞框架之内：作为一种"瞬间"（Augenblick），该瞬间与德国Volk（民族）的另一决定性的时刻

（moment）互相交叉（HCW：40-41；NH：48-49）。年轻的自由斗士以可能有的最本真的果断，已经承担起了对自己的死亡的责任。在一个保罗式瞬间（kairos），Schlageter已经决定了"以一种坚韧的意志和一颗清明的心"去死。在这一时刻，当他自愿拥抱他那即将到来的处决时，他的整个生命的意义在他面前打开了。但既然他必须在孤寂中遭受这种最令人绝望的死亡，他就决心"在他的灵魂面前放置一幅[德国]

Volk（民族）将来对荣誉与伟大觉醒的形象，这样他就可以带着对这种未来的信

念去死了。"换句话说，在海德格尔的修辞图式里，Schlageter之死亡的kairos时刻变成了德国的未来的kairos时刻。假使德国的天命之临在（parousia）并不掌握在他的死亡时刻的手里，Schlageter就必须为了一个到来中的德国Volk（民族）而将它的含义投射到将来上去。通过果断地将他自己的命运（fate）把握成与（将来的）共同体共享的天命（destiny），Schlageter事实上实施了海德格尔在《存在与时间》第74节中所谓的"本真的历史性（authentic historicity）"。根据海德格尔的看

法，"只有这样一种存在者，它就其存在来说本质上是将来的，因而能够自由地面对死而让自己以撞碎在死上的方式反抛回其实际的此（There）之上……它才能够在把继承下来的可能性承传给自己本身之际，承担起本己的被抛状态，并在瞬间[augenblicklich]为"它的时代"存在。唯有那同时为有限的本真的时间性才使得命运这类事物--亦即本真的历史性--成为可能。"（BT：352/SZ：385）

真的复兴"留下了余地，"……因为在果敢中，那使得人们能自由进行将来的斗争[k?mpfende Nachfolge]和效忠于被复兴者的选项才会被选定。"正如海德格尔那天对数千名集会纪念Schlageter的学生说的，他希望强调的是，德国的将来--一种Schlageter在其死亡的英勇Augenblick（瞬间）已经瞥见了的将来--将需要在牺牲方面的同样的果敢，单单这种果敢就能保障"Volk（民族）将来的Aufbruch（发生，或译'觉醒'）了"。Schlageter在死的时候尚不处于一个共同体（Gemeinschaft）中；他单独死去。然而通过追随"良知呼唤"，他使得他的选择果断起来，因此也肯定了共同体

（Gemeinschaft）的将来（BT：248-258；SZ：269-280）。通过极大地倚重Jünger的"英雄现实主义"的话语和一代人关于前线共同体（Frontgemeinschaft）的神话，海德格尔在提尔泰奥斯关于倒下的士兵的神话图景的框架下，提供了Schlageter的一幅肖像。就像那斯巴达英雄一样，他也"牢牢"站立着，"两脚坚定地扎根于土地之上"。正是在扎根于大地的古希腊图景中，海德格尔为弗莱堡的学生们找到了Schlageter之死的意义。

海德格尔向他的听众提出了一个根本性问题：Schlageter从哪里找到了意志的坚韧与心的清明，来英勇而毫无防卫地面对他自己的死？"是什么使得他设想那最伟大最遥远的事物？"对于海德格尔来说，答案很清楚：在于"黑森林--这位英雄的故乡（Heimat）--的高山、森林和峡谷"。阿勒曼尼故乡成为了英雄的坚韧与力量的根。在评论的结尾，海德格尔劝告他的听众"让这位英雄本土高山

[Heimatberge]的力量注入你们的意志中去！……让这位英雄本土峡谷[Heimattales]里秋日的力量射入你们的心中！"（HCW：41/NH：48）。很明显，海德格尔的评论的修辞上的特征是很难忽略不计的。但对"原始石头（Urgestein）"与秋日光辉的狂热提及是其本身经过编码的政治含义的。海德格尔对Heimat（故乡）与英雄的连接需要在一个瞬间（moment）的背景下来解读，这一瞬间是对此在之尚武特征和那在海德格尔思想中留下了不可磨灭的印迹的战争意识形态（war-ideology）{59}的极端肯定。牺牲，同志情谊，准备回应召唤，坚韧，严酷，面对死亡的勇气--体现在Schlageter英雄般的命运中的这些"战争一代"的德性，对于海德格尔来说不仅仅是"一些价值"而已，而成为了对一种为德国将来的共同体[而奋斗]的一种新Gestalt（形态，形象，人物）--国家社会主义的"新人"--的一些指示。带着要克服资产阶级生存状态中那些琐屑的关切--《存在与时间》中的"常人自身"--的愿望，海德格尔在Schlageter的死中发现了与Jünger对斗争（Kampf）的神话性体验的一种本质性关联。对于Jünger来说：

正是战争使得人类及其时代成其所是。以前从来没有一个民族像我们的[民族]一样，挺进大地的竞技场中，决定谁来统治时代。因为以前从来没有一代人从一个如此黑暗、如此可怕的入口（正如从这场大战中产生的那样）进入到生命的白昼过。而且我们无可否认的是--不管有人多想[否认]：战争，万物之父，也是我们的；他锤炼了我们，凿刻并锻炼我们成为我们之所是……

海德格尔将用这种战争体验铸造一幅具有国家社会主义决心的"新人"的图景，这"新人"朝向作为追随良知呼唤的一种本真方式的死亡奔去。源自《存在与时间》的生存论分析的这些范畴将会成为关于Schlageter的演讲的哲学基础。但它们将会在许多其他的政治演讲中重新露面，尤其是海德格尔1933年11月27日的演讲，该演讲纪念的是死于Langemarck战役中的人。在那里，海德格尔明确地将军事牺牲的主题与弗莱堡新生开学典礼联系起来了。战争一代为了祖国而一度承担起来的东西，现在则要求新一代的学生[承担起来]了--忍受苦难，并准备好为他们的同志而牺牲自己（NH：156-157）。这里的策略也是人们所熟知的。正如在关于Schlageter的演讲中一样，海德格尔在关于扎根于黑森林本土的高山、森林与峡谷中的决心的话语中，为英雄（学生）进行战斗（开学典礼）的决断进行定位。在对英雄主义与Heimat（故乡）的这种修辞性并置中，海德格尔将会在一种重新构造过的形式下从事"论真理的本质"的主题。如果在那里他将aletheia（无蔽）的本质追溯到前苏格拉底关于arche（本原）的话语中去，那么在诸种修辞性演讲中，他就将它植根于黑森林的源初土地及其关于Heimat（故乡）的话语中了。在这种意义上，对于海德格尔而言，黑森林变成了阿勒曼尼式aletheia（无蔽）的源泉与基础了。

并非只有海德格尔一人在对新的德国Volksgemeinschaft（民族共同体）的构建中为{60}大战的军事体验规定价值。在其名为"大战的意义"的文章中，Baeumler谈到了"死于Langemarck的青年"和"在某人生命的牺牲中找到了生命本身的最高点的……战争形而上学"。

Baeumler告诉他的学生，"大战让

人想起了我们民族的英雄颂歌；它使我们负有以通过劳作英勇肯定我们的生命的形式，来与都市化进行斗争[zum Kampfe

gegen]的责任。尽管如此，它却并不号召我们以资产阶级的方式为了个人财产而

斗争。"Baeumler在文章的结尾将本真意义上英勇的生命形式，置于对自然和本源的荷尔德林式关联

了"……康德那没有爱的义务概念。惟有通过祖国，我们的死亡才能变得有意义和富有荣耀；只有出于对Volk（民族）的爱，我们的义务感才会具有某种内容。"

在海德格尔自己1934/35年冬季学期的

讲座"荷尔德林的颂歌《日耳曼尼亚》和《莱茵河》"里，他将会毫不含糊地将Schlageter以及战争经验的神话与诗人的语言联系起来。但他将会以一种使诗歌对本源的言说与对故乡的扎根状态的联系一体化的方式来做到这一点。在《存在与时间》对"闲谈"的讨论中，海德格尔已经提供了关于他[下一步]将如何进展的一些线索。他提出，"闲谈是在人云亦云和在词语旁边走过不顾的过程中构成的，它是一个过程，通过这个过程，它在扎根状态[Bodenständigkeit]方面的缺乏日渐造成了彻底的无根状态[Bodenlosigkeit]。而且这不仅限于有声的闲言碎语，还扩展到了书写物上。"结果便是，"读者的日常理解永远也不能决定什么是努力从源初的本源那里得来的，以及多少闲言碎语才是正当的了

(BT：158/SZ：168-169)。与士兵必须为了本真地决定牺牲他自己的生命而与资产阶级的自满和自我庆幸相斗争很相似，诗人（对未来的源初预言者）也必须为了赢回一种与故乡语言的本真联系而和日常话语以及学院行话作斗争。在这个古怪的逻辑中，（行刑队前的）Schlageter与（面对其疯狂的）荷尔德林对于海德格尔来说，就变成了那种为Volk（民族）而牺牲自己的同一种德国人的意愿了。因此，海德格尔的荷尔德林讲座的意图，就在于唤醒他弗莱堡的学生们注意那种为了德国新的未来而牺牲的召唤。

在关于《日耳曼尼亚》的讨论中，海德格尔回到了荷尔德林诗的一个知名片断："既然我们已经变成了话语(discourse)并能倾听彼此"。

{61}在那里，他揭示出语言与一个源初的Volk（民族）共同

体的某种本质性关联。海德格尔宣称，倾听彼此的能力并不仅仅是一种语言学上和生理学上的能力；毋宁说，它构成了与我们的历史之真正源头--更根本地，与我们的共同体--的一种存在论上的关系。"我们的存在[Seyn]作为话语而发生"（GA

39：70）。但这种话语(discourse)反过来又构成了

一种源初的共同体(ursprüngliche

Gemeinschaft)，该共同体以一种任何社会(Gesellschaft)都

不能达到的方式将每个个体连接起来。海德格尔转向了由"前线士兵的同志情谊"构成的那种共同体--那是这种源初连接的典范。海德格尔宣称，这种联系的最深刻与独一无二的根据：

就是作为将每一个人置于同样的空虚之前的牺牲的死亡之迫近，因此这就成了[人们]无条件地相互归属的本源。每一单个的人必须自己经历的，正是死亡……第一步就创造那同志情谊所从出的共同空间的，正是这种死亡，以及牺牲自己的准备……如果就像自由的牺牲那样，我们并不迫使[zingen]我们的此在中的种种力量像死亡一样将我们约束和孤立起来，（亦即攻击每一单个此在的根）……那么就不会有任何同志情谊存在了。它至多只会产生社会[Gesellschaft]的一种变体形式。（GA 39：73）

在前线的这种Kampfsgemeinschaft（战斗共同体）--Schlageter作为Reichswehr（帝国国防军）的一名年轻中尉在那里战斗过--中，海德格尔相信他发现了要到来的德国共同体的本真的根。这种关于牺牲的英雄语言将针对那种统治Gesellschaft（社会）的无根世界的"公共性"闲谈，把德国民族联系到其本土上。在荷尔德林的本真语言中，一个新的Gemeinschaft（共同体）将会出现，因为（正如von

Hellingrath宣布的）："语言是Volk（民族）的灵魂。"对于海德格尔来说，革命的时刻已经到来。Schlageter的死已经给德国Volk（民族）提供了一个将决定其未来的瞬间(Augenblick)。"历史的钟头(hour)已经敲响了"，海德格尔宣布；现在，牺牲的准备必须在对一种复兴(instauratio)、一种政治性的临在(parousia)的服役中被承担起来，在这一政治性的临在(parousia)那里，"存在[Seyn]的暴力对于理解(understanding)而言，必定再次真正成为一个问题"（GA

39：294）。在1933年5月26日的纪念活动中，除了弗莱堡的几千学生外，80000名希特勒青年团和185000名冲锋队、纳粹党和Stahlhelm成员在Schlageter被杀害的Golzheimer Heath举行了游

行。赫尔曼·戈林加入遍及德国的队伍中，看到了Schlageter之死与德国的未来之间的一种关联。

{62}"在德国，只要有Schlageter们存在，"戈林喊道，"这个民族就会生存下去。"

个牢固的基础[Boden]和一个空间是否可能呢？在自身之内承载起一种遥远的命令的人类是否会到来呢？"到1933年5月，这一"遥远的命令"（ferne Verfügung）将会在一种新的瞬间的背景下被解释，并被瞄向德国大学的本质性任务了。（RA：32/SdU：13）。以前仅仅被视作遥远未来的一种可能性的东西，现在被把握为当前的革命性境况下的一个决定性时刻了。在返回弗莱堡五年之后--那段时期他告诉伽达默尔"一切都变得含糊难解"--海德格尔开始"感受古老土地[Boden]的力量"了。

在其广播讲

话"创造性的风土：为什么我们要留在乡间？"中，国家社会主义革命与"古老土地"之间的这种本质性的关联变得更清楚。从这个讲话--写于1933年秋季，发表于1934年3月--中出现的是关于故乡的一种新的荷尔德林式Volksreligion（人民宗教）、原生性的一种神话图景的一些轮廓，这种图景将德国Volk（民族）与其在黑森林里海德格尔的小屋附近的阿勒曼尼土壤中的古老的根联结起来。该文本本身唤起了对牧歌、田园诗和世外桃源的一种生态-诗意感，然而那里也还有其他一些更困扰人的主题。海德格尔在这个小作品里所明白说出的，无异于他自己的"个人的国家社会主义版本"（RFT：23/SdU：30）。

在个人风格化的神话中，海德格尔尝试将这篇广播演讲，表现为对他为拒绝第二次邀请就任柏林的教席{63}给出的理由的一种朴素的解释。他一开始就以诗意的语言描述了他托特瑙山（黑森林的一个小型乡村社区）的小木屋的地形与周围的环境。他继而告诉他的听众们，从他自己的视角来看，这并非那风土（landscape）向他呈现的样子：

这是我劳作的世界--以一个旁观者（客人或夏季度假者）的眼光来看。严格地说，我从未观察过风土。在季节的来去中，我经历了它每小时的变化，白日与夜晚。高山的肃穆，它们那古老岩石的坚硬，冷杉树缓慢从容的生长，花间草地明亮简单的光彩，秋天长夜里山间小溪的奔涌，覆雪的平地上的严整简练--所有这一切都在那里运行流动，渗透日常的生存，那不是在强迫的"审美"沉浸或人为移情的时刻，而只是在一个人自己的生存运作起来的时候。只有工作才打开了现实（reality）的空间，而现实即是这些高山。工作的过程仍然体现在风土间发生的事情中。（HMT：27/GA 13：9-10）

该解释本身唤起了尼采的《查拉图斯特拉如是说》开篇的某些事物，而且在上下文中来阅读时，一种双重的结构产生了：先知-哲学家独自一人站在一座高山-斜坡上，等着宣布他的消息--"对大地保持真诚！"（Z：42/KSA

4：15）。但查拉图斯特拉之孤独的精神含义聚焦于其本身，而海德格尔的则指向共同体。海德格尔自己个人的国家社会主义版本的含义是广泛的。

直到"创造性的风土"演讲为止，海德格尔都在调配他自己的政治共同体版本，作为对在《存在与时间》中吸引他的注意力的现代思想之无根状态（Bodenlosigkeit）的一种回应。正如我们已经看到的，现代世界使海德格尔恼怒不安的是它的世界主义，关于主宰全人类的普遍原则的启蒙理想，以及其巨大的相互关联的结构网络，这个网络将山间弯曲的小路敕平成大都市单调的林阴道了。魏玛文化无疑是世界主义的；它在柏林、慕尼黑和杜塞尔多夫的剧院、画廊与咖啡屋里兴旺起来。但在城市生活中没有任何土地性力量。正如斯宾格勒一样--他将现代文明的衰落置于风土与城市的对立中--，海德格尔对都市文化的前景保持严肃的怀疑。

在战败和外国占领的一段时期，海德格尔坚定地相信，

{64}德国人需要通过（重新-）转向他们在故乡本真的根，来抵制现代都市生活的无根状态。

很显然，海德格尔反都市的成见并非独一无二的。作为一个来自梅斯基尔希的中产阶级下层"学者"（scholarship

boy），海德格尔表达了标准的小乡镇对蔓延的大都市反动。但他并非农夫，尽管

有他在"创造性的风土"中诗意的风格化（stylizations）。处在海德格尔的乡村观察之源头者，那促使他"留在乡下"者，并非什么奇异的地方风尚，而是基于土壤（而非血）与语言（而非生物学）的某种革命mythos（神话）之上的、在包含（inclusion）与分离（separation）方面的明显带有政治性的图景。海德格尔反对他的党员同事们的生物学、种族方面的思想，这正是因为，在他看来它似乎

是对现代"意识形态"--启蒙思想的私生子--的另一种无根的表达。他相反地寻求为国家社会主义哲学建立一种本地的、本土的地基，这种地基将重建与希腊人那里的"古老地基的力量"的一种联系。海德格尔将Bodenständigkeit--在其作为扎根于故乡之本土的状态的本己意义上--命名为他本真的原生性mythos（神话）。那本己地成为某人自己的--在autos（自生的）的意义上（原生性autochthony源自

(limits) 与边境 (boundaries) 构成。扎了根的黑森林农民的种种土语永远不会与荒地的流浪者部落的口号 (shibboleths) 共享边界 (coterminus)。(当保罗·策兰造访"在乡下的"海德格尔时，他本能地明白了这一点。)

而关于普遍人性的启蒙迷梦也不会为拯救现代世界于虚无主义之中提供

任何希望。只有一个民族 (people) 的封闭共同体，只有其划界方式形成了与土地 (被理解为祖国) {65} 的一种源初关联的 Volk (民族)，才能提供那反对一个现代 Gesellschaft (社会) 的"自由-漂浮着的"沉思的持久性 (St?ndigkeit)。对于海德格尔来说，即便语言那不可思议的力量，也源自它 [语言] 的根。海德格尔写作的那种精细风格是为了给他那分享一个共同词根的论证配置词语，比如 fragen, be-fragen, er-fragen, hin-fragen 等等，这是一种以 paronomasia (双关语) 名世的修辞实践 (SZ: 5)。但许多著作家使用双关只是为了诙谐或做做语言游戏，而海德格尔则采用它作为一种表明如下事物的方式：在作为一种赫拉克利特式 polemos (争执) 形式的语言本身之运动中，运作着的潜在斗争与冲突。在这个意义上，那潜隐于一个句子中的事物，就在一种词根与词缀之间的张力中显明出来 (manifest) 了。这种张力本身如果以 polemos (争执) 的诗性语言呈现出来的话，可以帮助显示 aletheia (无蔽) 的游戏，该游戏位于存在之一切显示的根基处。政治本身仅仅重新实施了根与端点 (extremities) 之间、受原生性护卫者与那些将被抛弃于共同体之外的无根的存在者之间同样的争执性斗争 (polemical strife)。

让·吕克·南希令人信服地提出，共同体是由包容与排斥 (in- and exclusion) 之间、他所谓的 "immanentism" (内在主义) 与 "caesura" (休止) 之间的同一种张力来定义的。南希以 "内在主义" 指的是一种情况 (condition)，在这种境况下，"诸存在者之共同体的目标实质上是将它们自己的本质作为其作品 (oeuvre) 产生出来，此外，就将这一本质作为共同体产生出来。"

在海德格尔那

里，这种通过考察本质问题来产生共同体本质的目标，变成了 "创造性的风土" 的统领性主题。而贯穿始终都没有言明的--就像海德格尔与他的农人邻居一起 "在沉默中" 度过的那些无言的钟头--则是本质的话题 (topic) 或 topos (地方)。

民间共同体 (folk community) 的本质在于其扎根于风土的状态；在那里，人们发现了 physis (涌现) 的那种风行于大地之上的创造性力量。"透过绿色茎管催动花朵的力"

与催动海德格尔在案头俯

视 "漫长秋夜里山溪奔涌" 的，是同一种力量 (HMT: 27-30/GA 13: 9-13)。就像海德格尔解释的那样，"我自己的作品与黑森林及其民族的内在关系，来自在阿勒曼尼-施瓦本土壤中一种数世纪之久的、不可替代的扎根状态 [Bodenst?ndigkeit]"。但这种扎根状态的 "本质" 何来？扎根状态

(Bodenst?ndigkeit) 的持久性 (St?ndigkeit) 居于何方？"我们"--海德格尔政治讲话中最爱用的措辞，属于那种保卫其特有的 (privileged) 故乡的原生性共同体的 "我们"--是如何将 Eigenst?ndigkeit (独立性) (SdU: 10; NH: 149)、Offenst?ndigkeit (开放性) {66} (WM: 79-81; 83), Best?ndigkeit (持久性) (EM: 28; H: 73-74) 与对它们在 Bodenst?ndigkeit 中的根 (NH: 12, 148, 217, 218; GA 34: 209-310; EdP: 32) 的 Inst?ndigkeit (立于存在之中) (WM: 106; EM: 48-49) 连接起来的呢？这种文字游戏探索的力量是否能延伸到提供 Widerstand (抵制)--甚至是一种 "geistigen

Widerstand" (精神抵制)--的可能性上去呢--就像海德格尔本人在其 1945 年 11

月致去纳粹化委员会的信中称呼的那样 (DDP: 540-541)？

在 "创造性的风土" 中，海德格尔重新肯定了以双重遗产为标志的国家社会主义原生性的 mythos (神话)：前苏格拉底思想中哲学上的 arche (本原)，和阿勒曼尼土壤的地形学上的根。他对 "高山的严酷 [Schwere] 和它们原始岩石 [Urgestein] 的坚韧 [H?rte]" 的主题化所对准的，并不仅仅是一位满腹乡愁地望向作为舒适和安全之源的乡土的德国听众。毋宁说，H?rte 和 Schwere 这方面的语言 (一种借自 J?nger 和他对战争经验的天启性解释的语言)，是作为连接风土、倒下的战死者、本土 Volk (民族以及德语与希腊语，最终是与希腊哲学的第一个开端联系起来的枢纽而发生作用的。从他的写字台上，海德格尔就感受到了风土与他自己的哲学劳作之间的一种深刻的关联，因为 "劳作的过程体现在发生于风土的事情之中"。但正如海德格尔所说，这种 "小木屋-此在" 并不仅仅 "切近地扎根于对农夫生活的一种直接的隶属关系中"；它还将它的根置于西方思想在希腊人中的遥远本源中 (GA 13: 10-11)。即便倒下的英雄 Schlageter 也被带到了希腊人与德国人之间、尚武意志的坚韧-严酷与黑森林的原始风土之间的神话亲和性圈子里去了。正如海德格尔，Schlageter 是一个聪明、有志向的天主教徒，他的学术能力促使他从梅斯基尔希附近的乡村学校走向了康斯坦茨的高级中学，后来又来到弗莱堡的 Berthold 高级中学--海德格尔学习过的同一些学校。但 [他俩之间的] 类似还不止于此。Schlageter 和海德格尔成为同一些希腊语教师喜爱的学生，也在其对希腊作者的研究方面超过同

题"中，海德格尔将这种神话亲和性解释成一种扎根于语言中的亲和性。海德格尔主张，德国民族（Volk）的使命，是重获（reclaim）其本真的"精神-政治使命[geistig-politischer Auftrag]"：

勇敢地面对{67}"一种本质性追问"的任务（Far：132-133/FarG：190-191）。当前的历史性kairos（时机）的任务，就是"觉醒并将"关于这种隐蔽的使命的知识，"植于Volk（民族）以及每个构成它[民族]的人的心灵与意志中"。"我们"可以处于某个位置上，开始这一本质性追问的任务。海德格尔告诉他的学生们，只有当我们"出于实际的需要和本真的必然性而被迫这样做时"，我们才能开始这一任务。而驱动这一需要的则是希腊人与德国人之间源初的语言上的关联。

尽管如此，涉及哲学及其本质之基本问题的决断是在何时、何处作出的？就在希腊Volk（民族）--他们的根干[Stammesart]和语言正好与我们德国的根有共同的源头--着手借助其伟大的诗人与思想家们创造一种独一无二的人类-历史性此在的新形式的时候。在那里开始的，现在还在……西方人的这一精神-历史性此在的开端仍然还在，而且作为一种遥远的命令[ferne

Verf ü gung]而存活下来了，这种

命令早就预先把握住了我们作为西方人的命运。正如我们所知，这一开端作为一种遥远的命令存活下来，德国的天命就与这一命令绑缚在一起了。现在我们面临着……我们是否要为我们Volk（民族）和国家的发展创造出一个精神世界……的问题……（我们的此在的最大苦恼[Bedr?ngnis]）。如果我们不想如此，如果我们没有能力使之发生，那么某些野蛮主义的形式就会将我们将我们冲走，我们最终就会使我们作为一个塑造历史的Volk（民族）的角色落空了……[但]如果我们想要玉成此事……那么我们就必须找到开始创造这一精神世界的意志，找到进入第二项伟大战斗--与我们的整个历史进行精神上的对峙[Auseinandersetzung]--的意志……我们必须学会把握这一历史瞬间[Augenblick]，学会了解，它已经足够伟大，也具有了足够多的力量，致使我们敢于再开创我们的历史性此在的本真开端了。在这里，我们唯一的目标就是为我们的Volk（民族）创造一种精神的未来，并保障它在其他民族中间的号召力。（Far：134-135/FarG：192-194）。

在其1933年5月的校长就职演说里，为这种新的德国未来图景搭建的整个脚手架都以一种决定性的方式被安置好了。阅读它，就等于是投入到那塑造了海德格尔的世界的神话式原生性的世界中去。{68}

第二章 德国大学的尼采式自我-主张

任何奠基基于如下信念之上的哲学都是对哲学的拙劣模仿，都是赝品：此在的问题已经被某个政治事件改变或解决了。

--弗里德利希·尼采

U0：184/KSA：1：365

革命，对习惯性事物的颠覆，就是与开端的真正关联。

--马丁·海德格尔

BQP：38/GA 45：40-41

1. 校长就职演说的尼采式背景

如果海德格尔的校长就职演说被阅读，那么它通常会遇到两种反应：或者是它被快速地读过，并被带着窘迫反应的海德格尔信徒们忽略掉；或者相反，它被海德格尔的批评家们急切地挖掘，挖掘其国家社会主义论点和其可耻的政治理念。很少有哲学家细心地阅读过这一作品并考虑过它对海德格尔的思想道路的潜在意义。

我想通过下面这种不同的方式来前进：{69}严肃对待这份演说，并将它解读成

对海德格尔最持久的那些哲学主题的浓缩而又集中的表达。我认为，这一简短的文本对海德格尔而言是作为一份哲学宣言而起作用的，它简要地包含了他那规模宏大的存在史，以及他关于扎根于与希腊人的一种深刻的亲缘关系之中的那种德国人的Sonderweg（特殊道路）的神话图景的宽广轮廓。此外，它也作为海德格尔1930年代的神话-政治语言的真正词汇而发挥作用，这套词汇大量取自尼采。我想对该文本提出一种解读，这种解读显然是要将海德格尔的大学改革、政治革命与颠覆形而上学的计划置于其本己的尼采式背景之下，这样我们就既能把握他对尼采的解读的政治性质，也能把握他对

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

为了以一种真正的方式理解海德格尔校长就职演说的基调（mood），我们需要将它置于其本身的历史背景之下。正如我们在第1章中看到的，海德格尔从1929年的讲座《形而上学的基本概念》以来，就一直在就一种为了德国Volk（民族）的"将来的"到来（das Kommende）--他在魏玛时期关于保罗式的

临在（parousia）的观点--而进行写作。不过，新形式的德国人此在的这种临在却需要时间来完成（或者说海德格尔直到1933年头几个月为止都是这么认为的）。

那时就出现了出人意料的Machtergreifung（夺权）

。在被那代人狂热的自我更新的情绪（这种情绪

的强度，在德国历史上唯有1914年8月大战初期的那些日子里爱国民族主义的狂热爆发才能匹敌）攫取的情况下，海德格尔相信，革命的可能性的时刻是建立另一开端之基础的一种方式。如果说另一些德国人对国家社会主义者的夺权的反应，是"一种广泛持有的对从民主制下救赎和解放出来的感觉"，并感受到了"一个不够格的和小心眼的政府再也不能留下来解决时代复杂的问题"这样的信念，海德格尔所关注的则是更大的一些主题。

他将1933年初的一些事件不是解释成政治上的权力交接，而是解

释成存在本身之内的巨大转变，从魏玛政治之庸常的昏睡中根本上觉醒过来。

他在1933年3月末写信给Elisabeth

Blochmann说，政治革命实际上只是一种"初步的觉醒"--在国家社

会主义背景下对一种保罗式"警醒"的某种预备性指示。但他告诉她，"在当前的世界-时刻

[Weltaugenblick]"，真正重要的是下决心"为第二次、更{70}深刻的革命作准备"（HBB：60-61）。

四天之后，他在同样的期待性情绪下写信给雅斯贝斯："正如许多事情都是模糊和成问题的一样，我也越来越感觉到我们正在慢慢走入一种新的现实，而且一个时代已经老去。一切都取决于我们是否给为哲学而战准备了合适的地方[Einsatzstelle]，并帮助将它形诸语言"（HJB：152）。

但这"第二次"革命需要些什么呢？它将如何影响那种为存在中的一种划时代转变（shift）所必需的横扫一切的变化（change）？海德格尔相信，1933年3月的那个"世界-时刻"将意味着"我们德国人的此在的彻底转化[v?llige

Umw?lzung]"，以及下面这个长久以来的梦的实现：德国Volk（民族）通过

投入到他们那作为天命的将来中去，在本真的意义上成为了他们自己（HCW：52/NH：150）。

以总体化的（totalizing）方式设想革命的，并非只有海德格尔一人。在其研究《欧洲革命与各民族特性》（1931）中，Eugen

Rosenstock-Huessey解释道，"这里当我们在这本书中谈到革命时，我们

指的仅仅是那些一劳永逸地将一种生活原则引进世界历史中去的人，那就是[生存的]一种总体性转化[Totalumw?lzung]……名副其实的革命想要提供的是一种对整个世界的刺激（impulse），它要传达的是事物的一种新秩序。"

但如果说海德格尔与Rosenstock-Huessey共享了对革命转化生存整体的

力量的信念，那么他激烈否定的则是他下面这个突出的论点："所有真正的革命都是世界革命"。对于海德格尔来说，1933年革命再显著不过地是一场德国的革命；在新的革命形势下要紧的是德国Volk（民族）的此在。

此在的共处形式（communal

form）的问题，已经由海德格尔在《存在与时间》第74节结合本真的历

史性这个主题考察过了。在那里，海德格尔已经提出了这样的观点："命定的[schicksalhafte]此在本质上作为在他人共在的状态中的在世存在生存着"；海德格尔规定，这种基本的境况构成了"Volk（民族）共同体的……天命[Geschick]"（BT：352/SZ：384）。到1933年为止，共同天命的问题成为了海德格尔讲课与写作中的一个不断反复出现的主题，[最终]达至这样的信念：德国Volk（民族）在西方历史中被授予了一种特权地位。在1933年夏季学期，这个预设被转化成了关于一种民族政治性临在（v?lkisch-political

parousia）的成熟的末世学了。那里，在"哲学基本问题"中，海德格尔写

道："哲学的另一开端及其未来，将不会在某个时候或以某种方式从世界-理性（world-reason）中被创造出来；正如我们所相信的，它只能通过一个Volk（民族）来实现：{71}由德国人[实现]--不是由我们，而是由那些正在到来的人[实现]

。"（FarG：195）只有通过Volk（民族）及其共享的天命感

（sense of

destiny），通往另一个开端的道路才会被打开。尽管如此，Volk（民族）与开端之力量

的这种共属一体，却并非德国人所独有的。在哲学的最开始处，同样的本原性逻辑（archaic

我们是a Volk（一个民族），而不是the Volk（那民族）。我们谈论Volk（民族），却并不说出我们用它指什么。什么是一个Volk（民族）？我们开始以一种决定性的方式使用"我们"一词。但我们是否属于一个Volk（民族），这并不是一个取决于我们的喜好的问题。在血统问题上我们无法做决断。但这一决断是关于什么的？--什么是一个Volk（民族）？什么是决断？--这是两个在本质上相互关联的问题。（L：20）

海德格尔接着又描述了基于种族的和生物学的考量之上的种种标准的Volk（民族）观念。然后他开始聚焦于"决断"问题，在他的解释中，这个问题对于一个Volk（民族）的本真性构建来说是本质性的，因为只有在做决断的时候，此在才能成为本真的："在本真的决断行为与真正成为自己之间有一种关联"。"本真的决断活动"，海德格尔主张，"是出自于判断者之斗争（Kampfgericht）的、关于自身的决断活动，它使得一个人成为他所应是的那样"（L：30）。在海德格尔眼中，德国Volk（民族）所面临的决断就是一种涉及其历史的、作为其未来的决断。在1933年11月11日的一次演讲中（发表于莱比锡的一次决定是否从国联退出的投票集会上），海德格尔告诉他在大学的教授同伴们：

德国Volk（民族）已经由Führer（元首）召集起来[gerufen]进行投票；然而Führer（元首）并不Volk（民族）索取任何东西，他给予了Volk（民族）{72}直接作出所有[决断中]最高的自由决断的可能性：这整个Volk（民族）想要它自己的此在，或者它是否并不想要它。明天这个Volk（民族）就会选择它的未来。（HCW：49/GA 16：190）

在这种退出国联的历史性决断中，海德格尔找到了他所谓的"我们Volk（民族）之此在的最外面的边界"。"而这个边界是什么呢？它在于所有存在（all being）的这样一种源初命令：它[存在]保持并拯救[retten]其本质。"德国Volk（民族）的本质是某种不是由其他民族，而是由他们与希腊人的亲和性所赠予的事物，因为正如海德格尔后来说的，"就像希腊人一样，德国人被召唤[berufen]到诗与思的活动中去"（P：167/GA 54：250）。作为一个被"召唤"的[民族]，Volk（民族）的命运就在于其"自我-负责的清明意志"，一种将通过劳作（Arbeit）为Volk（民族）赢回其源初的"扎根"状态（Bodenständigkeit）的意志（HCW：50/GA 16：190-191）。海德格尔宣称，这种朝向一种真正的Volksgemeinschaft（民族共同体）的意志，"将使这个Volk（民族）对其自身严厉无情"，也将致力于带来"一群在成长中返回到他们的根[Wurzeln]那里去的青年的觉醒[Aufbruch]"。通过赢回对其自己的扎根状态的感觉，那Volk（民族）同时就"赢回了它的生存意志（will to existence）的真理，因为真理就是在一个Volk（民族）的行动与知识中，使得它变得确信、清明与强壮的那种启示（revelation）。"因为海德格尔追寻的是真理问题以及它与德国Volk（民族）的关系，他就转向了对科学（Wissenschaft）及其本源的考察。他宣称，科学"与某种自我-负责的völkischen（民族）此在的必然性绑缚在一起"。但这还不是全部。科学，尤其是民族（völkisch）形式的科学，与那种规定着各种不同的知识学科（disciplines

of learning）的技术研究和训练没有丝毫关系。以其最真实的形式，völkische Wissenschaft（民

族科学）"否弃了对所有无根的[bodenloses]和无力的思考的盲目崇拜"；它毋宁要求"在与存在的对峙[Auseinandersetzung]中成长或被毁灭的源初勇气"。从这种对峙中出现的还有一种存在与存在者的源初的离散（setting-asunder），遮蔽与揭示之间的一种赫拉克利特式游戏，这种游戏只属于那些足够"强壮"和"坚韧"，能面对源初事物之危险的人。在这种心甘情愿面对危险--他说它不过是"追问"的别名--的状态中，海德格尔发现了尼采的查拉图斯特拉的勇气。{73}

对于我们来说，追问并非好奇心的不受限制的运行。追问也不是固执地坚持怀疑任何价值。对于我们来说，追问意味着：将自己呈露给事物的崇高（sublimity）及其法则；它不是指将自己与未驯服者以及黑暗之混淆隔离开来。固然，我们是为了这种追问而进行追问的，而不是为了那些厌倦者及其对舒适答案的自满自得的沉迷服务的。我们知道：追问的勇气[意味着]经历与忍受此在的深渊。

（HCW：51/GA 16：192）

在把Volk（民族）描绘为一种在其所有的危险之中还实行追问的共同体--它在其对真理之本质的探究

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

的："尼采说对于希腊人，只有德国人才可媲美"（HBB：52）。希腊人与德国Volk（民族）之间的这种源初的亲性和，对于海德格尔1930年代的存在论政治（ontological politics）而言变成决定性的

了。它标志着海德格尔将真理之本质作为aletheia（无蔽）、将科学（Wissenschaft）作为爱智（philosophia）、将扎根状态（Bodenständigkeit）作为原生性、将分争（Auseinandersetzung）作为polemos（争执）、还有将另一个开端作为未来的arche（本原）的整个讨论

。但对希腊的开端

的这种征用并不是直接的或无中介的。它通过费希特、黑格尔、荷尔德林、尤其是尼采，才到达海德格尔。海德格尔的德国mythos（神话）中的希腊人都是一些主张坚韧、危险、自由、权力、斗争和天命的尼采式形象。我在后面的一章中会回过头来考察尼采对希腊arche（本原）的这种中介作用，但现在我想从事的是一个更特殊的问题。对于海德格尔和尼采而言，希腊人都是作为从根基处重新思考西方历史这种活动中的关键形象而发挥作用的。但尼采是在个体自主与自我-克服的意义上征用希腊价值，而海德格尔则是以共同体和Volk（民族）的名义这么做的。而正是这个差异标志着海德格尔在1930年代对德国政治的态度。

在1934年，当海德格尔提出"我们是谁？"的问题时，他正是针对资产阶级撤退到内在性与自我-分析（self-analysis）的私人领域的潮流而为。针对他所谓的"上了瘾的自我中心主义"（Ichsucht）与"自我-孤立"（Selbstverlorenheit），他转向了Volk（民族）--作为宣布与过去的一种革命性决裂，以及朝向源初的未来政治的一种"觉醒"（Aufbruch）{74}的方式（L：10）。海德格尔激烈反对Theodor

Haecker颇为流行的论文《人是什么？》（1933）--一本以基督教人类中心论界定人的本质--的书--，发动了一场攻击资产阶级个人主义与孤立状态的形而上学的行动。海德格尔坚持认为，人的本质是公共的（communal），与历史、语言以及对传统和土地之扎根状态的归属联系在一起。关于人的本质的问题就是关于Volk（民族）之本质的问题；而Volk（民族）的本质则要到它对下面这件事的准备中去寻找：对将它自身作为其自身之本质的根和基础来进行追问的做法进行肯定。但这种追问中本质性的事情尚未得到理解。"我们是谁？"海德格尔问道。

这个问题现在必须--或许在这个时代这是第一次--作为一个问题被提出来了。然而提问题的人已经变了。它并非某种在精明个体的聪明观念中有其本源的事物；毋宁说，有一种可怕的必然性环绕着它。世界大战还一次都没有触及这个问题。世界大战作为一种历史性力量也没有开始被整合到将来中去。涉及到战争的这种决断，将会在关于这一事件向人类提出的考验的决断中，并通过这一决断而被作出。（L：10）

但战争为Volk（民族）提供了什么样的"考验（trial）"呢？而德国人又会如何对这一考验作出反应呢？很显然，这些问题总是指向将来的，而正是对将来的种种关切作出反应的过程中，海德格尔才提供了他对Haecker的批判，这一批判无异于对西方形而上学本身的一种批判。海德格尔在Haecker的作品中识别为资产阶级-基督教个人主义形而上学的东西，对他来说变成了对那种遍及现代西方传统的虚无主义的一种表达。世界大战仅仅是一个副产品；危机的根源在于遍及现代生活各个方面的科学思想的整个形而上学传统。以这种方式来理解，海德格尔从1933年到1934年关于Volk（民族）、劳作、青年、Heimat（故乡）和大学的种种讲座和演讲，就像更早的文章"形而上学是什么？"（1929）和"论真理的本质"（1930）一样，都是对虚无主义问题作出的回应--现在是在新的政治处境下被重新赋形了。但海德格尔对于仅仅向时代作出回应还不满意，因为就像他说的：{75}"唯一真正持久的哲学是真正属于其时代的哲学，但那意味着，[它]对其时代有所命令"（HBB：144）。海德格尔对"The

Volk"的广泛论说，是对尼采在现代性内部批判虚无主义作出回应的尝试。面对一个其中所有价值都遭到贬值、上帝之死留下了一个无法填充的空隙的世界，海德格尔邀请整个Volk（民族）（像Schlageter一样）本真地对良知召唤作出回应，他将良知召唤解释成对投入到真正的追问之恐怖中去的召唤。通过以其

自己的方式（即便它是"在进军之中"）提出那涉及存在的令人不安的、

非资产阶级的巴门尼德式问题--"为什么存在者存在，而无却不存在？"--，那Volk（民族）就完整地提出了"我们是谁？"的问题（BW：112/WM：19；L：10）。对Volk（民族）与追问的这种结合在校长就职演说中变成了一个明确的主题，海德格尔在那里尝试在Volk（民族）与Wissenschaft（科学）的本性之间锻造一种更深的关联。因此，在校长就职演说中，海德格尔写道：

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

筑，正如它不是其实用知识与价值的军械库；它毋宁是一种在最深层的意义上捍卫民族力量的权力--这力量扎根于民族的土地和血液中--是最广泛地震撼一个民族之实存的权力。只有一个精神世界才能保障我们Volk（民族）的伟大。因为它将不断地在追求伟大的意志，与对法则--这法则确定了行进的步伐，以这样的步伐，我们的Volk（民族）走上了通往它将来的历史的道路--的衰落的容忍之间作出决断。（RA：33-34/SdU：14）

海德格尔1933

年对"世界-时刻"的末世学解读，在校长就职演说的通篇以völkisch（民族性）术语得到了展示。在一个"世界"战争的观念给它赋予了天后色彩的时代，海德格尔把他的注意力转向了重新以Volk（民族）及其与Geist（精神）、Wissenschaft（科学）、Wesen（本质）以及扎根于土地和血液中的种种力量的关系，构造关于未来的德国话语（German discourse）。对于[76]海德格尔来说，斯宾格勒关于"西方的没落"的危机叙事为德国指出了一种真正的危险：尼采已经诊断过的西方诸种价值的那种根本的虚无主义。

但斯宾格勒那种拙劣地依靠种种生物-形态学隐喻的做法，将人们的注意力从问题的真正源头那里引开了。唯一本真的复兴与再生的可能性在一种"革命的警醒"（Aufbruch）中，这种警醒将"冲破"形而上学思想的种种坚固的、僵化了的结构，后者阻塞了所有复兴思之原始来源的尝试。这些既扎根于大地的原生性、又扎根于古希腊人失落了的遗产的原始来源（primordial sources），将需要以一种"向着存在之本质的、原初调谐了的、认知着的决心"，由Volk（民族）来复兴了。对西方的第一个开端的这种坚决的复兴，对于海德格尔来说，成为了本真的国家社会主义革命的独特标志。超出由希特勒和[纳粹]党所承担的这种"单纯"政治上的革命之外，这"第二次革命"就足以取得"德国此在的全面转化"了。只有到那时，西方虚无主义与无根状态的危机才能被克服，并为德国人（也为西方）的一种"未来的"开端打开通道。所有这些前提条件都在海德格尔的校长就职演说中开始运作了，在那里，它们构成了诸种概念互相缠绕的关系网。但即使是在海德格尔开始采用这些概念时，这篇演说中的种种自明之理和主题也都返回到了[当时]德国科学在大学里的处境中。

正如海德格尔看到的，西方的再生（以及与其一道并作为其最基本前提的，"德国此在的全面转化"）既要求对Wissenschaft（科学）在大学中的设置进行一种根本的重组，也要求对Wissenschaft（科学）进行一种复兴。在1933年初，海德格尔关注的想法是"真正的革命必定产生于大学"。

如果大学

仅仅是研究与教学的一种机构中心，是大量不同的学科在一个地理空间发生交汇的官僚中心，是没有精神核心的各专业的一种方便集合，那么"Universität（大学）"这个术语就变成一个虚无空洞的词了。但海德格尔试图回到德国大学的本质中去重新思考它的意义和使命。德国大学的"本质性"的东西已经失去了；只有依据其在开端处的希腊思想中的本源，来对它的本质进行一种坚决的复兴，在1933年的世界-时刻西方的危机状况才能得到解决。海德格尔在1933年革命的那些日子里写信给Elisabeth

[77]Blochmann说道："这一刻，一切都危如累卵，我不会在这场战斗[Kampf]中松懈下来"（HBB：70）。

II. 德国大学的本质

海德格尔的校长就职演说试图为科学之本质而战，这场战斗现在被理解成为德国大学的本质而战。而且实际上，海德格尔在转向本质问题时，本身是以一种战斗精神来进行的。就像他的许多其他国家社会主义同事（尤其是Baeumler、Heyse和Krieck）一样，海德格尔也试图将大学放在革命性变化的领头位置上。在1933年的危机时刻，那些致力于属于一条德国的Sonderweg（特殊道路）的形而上学的哲学家们，都会同意Heyse的如下主张："德国革命是那在德国此在的每一个领域"--尤其是大学--"表达其自身的德国生活的一项统一的形而上学行动"。

通过肯定大学在精神上的领导地位，这些哲学家希望带领德国Volk（民族）进入国家统一（national unity）的一个新时期，在这种统一中，通过坚

决的战斗，一种新的共同体将会出现，并转变西方的历史。海德格尔分享了关于德国大学的这种图景，并致力于实现其精神使命。作为一位哲学家，他深信哲学必须将攻击指向传统实践的种种陈腐、僵化的结构。尽管如此，海德格尔构造其大学批判的方式却不仅仅对他自己的政治活动是决定性的；

构--通过对大学和科学进行重组和根本改革--的演讲。正如Sluga说的：{78}

哲学家们卷入到他们在知识的连续整体（continuum）中所处的位置上进行的战斗中去，感到他们不能虚度时光而不加入到那所谓对德国生活进行的重组中去。某些人认为，为了使德国哲学恢复到正确的位置上去而加入进去，是势在必行。其他一些人则认为，为他们自己的新思想保障一个场所是同等要紧的。他们都着手表明，他们，而且只有他们，才能规定那为正在出现的政治秩序奠基的存在论秩序。

从整代人对重组与改革的这种关注中出现的，是"一种在各哲学学派之间的激烈斗争（intensified

struggle）的氛围，以决出其中哪些学派代表了真正的国家社会主义哲学，哪些以合适的方式与它的内在真理和伟大相一致。"

我们回过头来看，很明显的是，海德格尔的校长就职演说的确很合乎时髦。在一份发表于海德格尔[演说]之前两周的演讲中，Alfred

Baeumler也采用了arche（本原）和Anfang（本原）这样的神话语言，勇敢地宣布"一个新的时代正在开始"，这是一个德国Volk（民族）被赠予了"重新组织世界……

的使命[Auftrag]"的时代。

Baeumler将古希腊人作为völkisch（民族）更新的一个源泉，他告诉他

的听众："如果我们只依据我们自己的本质[Wesen]的法则来教育自己，我们当然就比以前离希腊人更近了。"海德格尔通过借助本质的问题（那时他正把这个问题重新指向了他的计划）来表达民族更新的问题，以他自己的方式接受了Baeumler的邀请。通过以本质性的方式来思考，关于Volk（民族）本质的问题对于海德格尔来说成了一个关于大学本质的问题。向本质问题的这种转向，那时是作为这样一种肯定哲学的方式来采取的：将哲学作为völkisch（民族）革命之开端的合适地方来进行肯定，这一革命扎根于本质本身的问题中。因为在海德格尔迷宫般曲折的逻辑中，本质问题被重新思考为一个本质性追问的问题了。正是在追问（questioning）本身中，海德格尔为返回开端处的希腊philosophia（爱智）实践--他将这种实践指定为"德国此在的全面转化"的基础与根基--找到了一个隐蔽的源泉。在这种本真哲学活动的细心实践中，并通过这一实践，海德格尔试图抓住的是革命性颠覆和承担起"领导领袖"（den Führer führen）之责的kairos时刻。{79}

海德格尔将自己视作"天生的哲学家和新运动的精神领袖"，并转向了对德国的精神疾病的一种诊断。他选择尼采作为他的向导。

从1929/30冬季学期开始，尼采对西方虚无主义危机的分析就塑造了海德

格尔对德国未来的看法。校长就职演说使用了尼采"上帝之死"的说法，来批判现代德国大学及其Wissenschaft（科学）实践。但尼采的批判走得还要更远。在《快乐的科学》中，尼采就抱怨过"真理与科学的暴政"--以其严峻忧郁的实证研究[实施的暴政]--，代之以倡导一种"笑与智慧的联盟"（GS：92，74；KSA

3：390，370）。在一条名为"我们无家可归者"的格言中，尼采试图将虚无主义经验定位于一个科学确定性的时代中：

在如今的欧洲人当中，并不缺乏那种在一种独特而又光荣的意义上有资格称自己为无家可归者的人：

我正是特别要向他们推荐我的秘密智慧和gaya scienza（快乐的科学）。因为他们的命运艰难，他们

的希望又不确定；要为他们设计出某种舒适状态，是需要特别技艺的--但如何设计？我们这些属于未来的孩子，我们如何能在当今这种时代有在家之感？我们对所有可能使人们甚至在这样一个脆弱的、破碎的过渡时代（time of

transition）有在家之感的理想感到不悦；至于它的种种"现实"，我们并

不认为它们会持久。今天仍然支撑着人们的冰层已经变得非常薄了；解冻的风正在刮；我们自己这些不在家的人形成了一种打破冰层和其他太过薄弱的"现实"的力量。（GS：338/KSA 3：628-629）

尼采将会对这个"脆弱的、破碎的过渡时代[Übergangszeit]"提供一种回应，这种回应反对德国民族主义和种族主义，相反却肯定一个像查拉图斯特拉一样居住在高山，远离大众的人的孤独的生存状态：

人类！在所有老女人中，难道还曾有过一个更丑恶的老女人吗--（除非它是"真理"：一个留给哲学家

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

自己的创造物不致复又立即崩溃，难道它没有发现将它植于两方致死的仇恨之间是必要的吗？难道它必定不能欲求许多小国家组成的欧洲体系的永恒化吗？

我们这些无家可归者太多了，在种族和血统方面太混杂了，成为了"现代人"，进而并不感到必须参与那虚假的种族自我-尊崇与种族方面的不雅行为；这些不雅的行为在当今德国正作为德国思考方式的标志，和在那些具有"历史感"的人们中双重地错误和污秽不堪之物，在列队行进。我们是，一言以蔽之--也让这成为我们的光荣之词--好欧洲人，欧洲的继承人，几千年前欧洲精神的富足的、被供给过多的，但也过度地负有义务的继承人。（GS：339-340/KSA 3：630-631）

很明显，尼采的"好欧洲人"并不是海德格尔的神话式德国人的精神上的先祖；他们无论如何也不是

从"扎根于Volk（民族）的土壤和血液中的种种力量"中得到精神力量的（HCW：33-34/SdU：14）。因此，尽管海德格尔对现代性的许多批判--尤其是他对Wissenschaft（科学）的批判--都源自尼采，他并没有分享尼采关于"小政治"的观点。

III. 自决，自我-主张和领导

海德格尔的"德国大学的自我-主张"作为一份小心包裹起来的文本来到我们面前。当我们阅读它时，它的语言中的政治泛音（overtones）给它的哲学论证涂上了色彩；但即便当我们在这种背景下来阅读时，它总体的含义还是难以了解。相反，冒出来的[常常]是一幅将马丁·海德格尔描绘成一位参与给大学贴上[纳粹]运动标签的国家社会主义校长的肖像。具有反讽意味的是，这却并非弗莱堡的教员与学生们在5月27日产生的反应。正如海德格尔自己在他战后致去纳粹化听证会的信中承认的：

在1933年只有非常少的人很清楚地理解了标题["德国大学的自我-主张"]的意思……演讲并未得到那些它所关心的人的理解；它的内容没有得到理解，下面这一点也没有得到理解：它表达了那在我任职期间，在区分本质性事物与不那么本质的、仅仅是外在的事物方面，是什么在引导着我……校长就职演说是逆风潮而讲的，并且在就职庆祝的第二天就被遗忘了。在我的校长任职期间，我的同事中没有任何一个人与我讨论过演说的任何一个方面。他们{81}只是在那数十年以来都被败坏了的教员政治的轨道上活动。（RFT：22，25；SdU：29-30，34）

但对这种误解的责任应该归给听众还是归给海德格尔呢？我要提出的是，在某种意义上，海德格尔有意使他的演讲模糊化，因为演说词越神秘，他对根本性改变发生影响的空间就越大。

在5月27日，谁

明白"自我-主张"的意思呢？谁能在这份演讲的标题中，识别出与那时进行统治的种种革命力量的一种分争呢，识别出海德格尔希望用来形成并塑造出他自己关于德国未来的Gestalt（形态）的那些力量？而且，谁又能察觉到那种隐藏于标题的双关语（wordplay）中的对尼采的指涉呢？

"德国大学的自我-主张"以许多方式成为了尼采的《查拉图斯特拉如是说：一本为所有人而又不为任何人写的书》的海德格尔版本。模糊，密闭，有时无法穿透，但它的语言至少在表面上显得很容易被听众和读者们吸收。作为一份面向所有人的演讲，他借用了纳粹的这些标准的词汇：权力-力量-战斗-命运-天命-使命-领袖-共同体-决断-Volk（民族）-命令-服役-结合（bond）-纪律-作战和意志（清单不止于此）。但它是以一种被证明是对它的大部分听众而言无法理解的方式，来使用这种标准的纳粹行话的。下面这种情况当然没什么奇怪的：在听完演讲之后，巴登州的纳粹文化和教育部长Otto

Wacker给它贴上了一种"私人的国家社会主义"的标签（RFT：23/SdU：30）。但如果我们尚能克服"私人政治"[这种说法]在逻辑上的不一致性的话，那么这对海德格尔关于德国大学--最终乃是德国的未来--的图景而言意味着什么呢？

海德格尔于1933年5月1日（在被选为弗莱堡大学校长10天后）在一场公共典礼上加入纳粹党。他的决定是基于政治信念、而非基于职业机会主义做出的。从一开始，他对世界上的种种事件的解读，就使他深信魏玛期间的自由民主政府的破产。他在国家社会主义中希望找到的，是对欧洲虚无主义之顽疾的疗救方法，这种虚无主义留给西方的是它自身没落的不可挽回性。后来，在1960年9月19日的一封信致Hans-Peter

Hempel的信中，海德格尔承认，在一个经济与政治危机的时代，他希望"国家社会主义既承认又吸收"时代的"所有构成性的和生产性（productive）的力量"，并打开{82}一种新开端的可

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

育的意愿下生活，这种意愿将会使他们对那种为了将来的一代人而将使命[aufgetragen]赋予他们的精神与政治上的领导，而做好准备，变得强大。（NH：27）

作为一位终生致力于对德国大学进行一种根本性重塑的大学教师，海德格尔加入国家社会主义，这并不总是由他作为一名哲学教授的立场决定的。对于他来说，那场运动需要的是它那种发起"出离我们的当前状况之外的跳跃"的创始性力量，正如他在"论真理的本质"的课程中说的那样（GA 34：10）。

对于那些受到当前的政治机会引诱和错失了国家社会主义革命的本质性"未来"含义的人来说，海德格尔太没耐性了。对他来说很清楚的是，不是任何人都能够把握住"这场运动内在的真理和伟大"的

（IM：199/EM：152）。对于那些有耳能听的人来说，海德格尔的kerygma（福音宣讲）宣布了一种国家社会主义临在（parousia）的来临。但并非所有"党"内的人都能理解那场"运动"，也并非所有听过演说的人都能理解它的内在含义和"本质"。只有那些理解德国Volk（民族）的使命（Sendung）与任务（Auftrag）的人，以及那些愿意由一位（作为教授与校长）能给他们指路的哲学家来领导的人，才能在恰当的意义上理解海德格尔的校长就职演说。如果在这个意义上理解，海德格尔最早那些颂扬国家社会主义的演讲同时就应该被识别为关于其"内在含义"的批判性争论

（Auseinandersetzungen）

。我们要以两种方式来构想这一点：首先，作为对党、国家和民族的政治-制度性结构的一种Auseinandersetzung（争辩），其次是作为与其他那些尝试偷盗革命之火并放入自家炉膛里的国家社会主义哲学家的一种批判性疏离。以一种决定性的方式，这两种分争

（confrontations）都被投注到尼采思想上去了。

在海德格尔1968年3月18寄给Setfan

Zemach的一封信里，他宣称他1936-1940年的尼采讲座是以这样

一种方式来发表的："每一个听众都清楚地将它们理解成与国家社会主义的一种根本的批判性对峙[Auseinandersetzung]"（GA

40：233）。{83}而在他1945年给去纳粹化委员会的报告中，他主张他

已经"通过1936年开始并持续到1945年的一系列的尼采课程和谈话，更明显地进入了[与国家社会主义]的对峙和精神上的抵制[geistigen

Widerstand]中去了"（DDP：540-541）。尽管这些主张带有自

我宣传的性质，我还是认为（至少在上面提到的两层意义上）海德格尔论尼采的作品构成了与（官方理解的）国家社会主义的一种本真的Auseinandersetzung（对峙）。但这种分争的起源不在1936年，而毋宁在1933年的校长就职演说，后者是作为反对标准的国家社会主义的一份战争小册子（battle-piece）--Nietzschebild（尼采形象）--写下来的。最重要的是，海德格尔是以尼采的名义承担起他自己的反对他所谓"新的与旧的事物"（RFT：16/SdU：22）的Kampf（战斗）的。

海德格尔在校长就职演说中的词汇与论题，他的问题框架与行文模式，都依赖于他对尼采的特殊解读，以及与党内的其他尼采注释者的Auseinandersetzung（分争）。在一种重要的意义上，也由于其独一无二的政治氛围，校长就职演说可以被解读成海德格尔在1936/37冬季学期到1944/45冬季学期之间宣讲的六卷本课程稿的一个浓缩版本。很明显，论题转换了，但潜在的动力却是一贯的：海德格尔想在他与尼采的对峙中，并通过这一对峙，重新思考他对国家社会主义的和对德国未来的担当。这就是说，随着海德格尔对尼采对西方历史与哲学的解读保持更为批判性的态度，他面对"官方"国家社会主义的立场也发生了转化。尽管海德格尔宣称"所有本质性的哲学追问都必然是不合时宜的

[unzeitgem?ss]"，我们需要注意的倒是海德格尔的作品实际上多么不懈地合乎时宜，多么难分难解地与时代联系在一起[zeitgem?ss]。比如说，如果离开纳粹在斯大林格勒的战败这个背景来阅读他1942/43年的巴门尼德讲座，就会错失它最基本的含义。正如尼采这位教授不合时宜之物的教师一样，海德格尔努力与他的时代发生争执，努力将自己放在与现代性的种种力量的分争中去--即使当他落到他的纳粹同事们那种不要精神的同质性之中时，也是如此。

在其"作为教育者的叔本华"这本战斗册子里，尼采发动了针对当代德国大学文化的一场毁灭性的批判。他说，"康德"

依附于大学，屈服于权威，支持宗教信仰的主张，容忍了同事与学生们；因此很自然地，他的示范成为大学教授与教授哲学（professorial philosophy）之父……但哲学生活之解放的许多阶段{84}仍

然不为德国人所知晓……尽管如此，我们的教授们唠叨个不停的"真理"就像个老鼠一样的小造物，它那里没有任何难驾驭的或例外的东西需要害怕--一种惬意的、性情温和的小东西，不断地保障所有既

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

险与希腊人的这种双重肯定（作为走出建立在科学客观性精神和对学究细节的投入之上的干枯的大学文化的道路）方面，海德格尔的校长就职演说追随了尼采。像尼采那样，海德格尔想要颠覆教学与研究的官僚式（mandarin）理想，相反要肯定危险的追问精神和危险本身。但当尼采最终反对大学，将它视作一种窒息创造性和文化改革的机构时，海德格尔却转向大学，将它视作本质性-原初性思考的 topos（地方）。对于他来说，大学必须处于正在到来的革命的先锋地位，否则就会败落下去。

在这个意义上，海德格尔的校长就职演说，也因为对德国唯心主义在教育方面的遗产的肯定而与尼采相左了；这方面特别包括[对]费希特的遗产[的肯定]，费希特在演讲中所扮演的角色对于海德格尔解读尼采的现代性批判，被证明是决定性的。在1811年10月19日发表于新建立的柏林大学的校长就职演说中，费希特提出了这个决定性的问题："那么大学是什么呢？"对于他来说，答案很清楚：大学是为了"我们民族的精神教育"[而设立]的地方，[大学]给Volk（民族）提供了"实现其天命"的一种途径。

假如它

在Volk（民族）的规定性中具有了这种构造性的角色，那么费希特宣布大学是"人类所拥有的最重要的机构和最神圣的事物"

就没什么奇怪的了。在一种民族性觉醒当中，费希特关注的是大学，

将它视作领导和民族规定（Bestimmung）的一个源泉。但费希特深深影响他的听众的话，是"如果一个大学要达到它的目标，并成为它声称要成为的那样，它就必须从那时起被交给它自身；它需要--并正当地要求--完全的外部自由，最广义上的学术自由"。在另一场民族性觉醒中，当海德格尔尝试确定费希特对大学的肯定和[85]尼采对其价值的否定之间的张力时，他面临着相同的问题。倘若海德格尔在这条否定的道路上追随了尼采，他无疑就也会反对费希特关于德国是一个Urvolk（源初民族）的神话了。但既然他信奉这种源初性神话，那么他对德国大学（及其自我-主张）进行解读的后果就是决定性的了--不仅对于大学，也对于德国Volk（民族）。

在民族复兴的时刻，海德格尔将大学视作克服那些折磨德国的经济、社会和政治上的疾病的一种方式。正是在大学的自我规定以及它对其召唤（calling）的责任方面，并通过其自我规定与责任，海德格尔要开始他对旧秩序的批判了。但这种费希特式词汇--自我-规定（Selbstbestimmung），责任（Verantwortung）和召唤（Berufung）--负载着唯心主义形而上学的整个遗产，以及它对精神（Geist）的担当，它被海德格尔征用，并被转化成一种弥赛亚形式的国家社会主义了。唯有通过跟随其内在本质的召唤--后者处于西方思想的本源处--，大学（扩展而言就是Volk（民族））才能克服那种同时折磨着高校（higher

learning）和德国民族的拔根（deracination）。尼采已经诊断过那

种折磨着现代的疾病与无根的虚无主义，但他知道大学已经与现代世界的形而上学结构纠缠太深，已经不能成为狄奥尼索斯反叛的跳板了。正如其所从出的德国Volk（民族）一样，大学也代表了现时主义（presentism）的最极端形式--对当代（contemporaneity）的一种自得自满的反映。令人遗憾的是，海德格尔在1933年的世界时刻成为了最坏的现时主义的牺牲品，将他可观的哲学能量耗费在对纳粹秩序的一种肯定上去了。

在海德格尔演讲前的十天，新任首相阿道夫·希特勒玩了一次出色的骗术，拿威尔逊的"民族自决权"（Selbstbestimmungsrecht der

Völker）来反对西方民主制。在其著名的Friedensrede（和平演

讲）中，希特勒号召Volk（民族）的一种民族性重新-觉醒--这对那些失去自尊的人来说是一次归家--，同时又减轻了外国对德国的军事扩张的担心。海德格尔的校长就职演说拾起了希特勒的自决主题，而且通过迂回地乞灵于费希特，返回到了尼采的自我-主张的问题上来。

对于那些听众来说，海德格尔的就职演说必定是很难懂的。论说的逻辑既错综复杂，又难以穿透；人们通篇都遇到富于词藻的语言和说话风格。效果有时是令人眩晕。在我们现在看来，我们能察知到这种疑惑的原因。对于人们来说，尼采的词汇与国家社会主义的论题之间的不和谐有时是刺耳的。但理解上的困难更多地在于文本的[86]各种不同层次之间的不协调：柏拉图与克劳塞维茨，费希特与Schlageter，尼采与希特勒。校长就职演说是前苏格拉底[哲学家]和荷尔德林、德国唯心论者和纳粹的识别标志（signatures）进行重写的一个涂写文本。根本上讲，它是对基于洪堡和费希特勇敢而富于创新的努力之上的Wissenschaft（科学）之本质的重新思考；这两个人试图将柏林大学（1810）建立在一种新的科学研究的基础上。

海德格尔在"德国大学的自我-主张"的开篇就处理了自我的问题，这个自我从海德格尔校长开始：

担任校长之职，就意味着将自己（oneself）投身于在精神和理智方面领导这所大学。追随校长的老师们和学生们只有通过真正地、集体地扎根于德国大学的本质中，才会觉醒并赢获力量。然而，只有当领袖们自身首先并且时刻追随那个不可动摇的精神使命[Auftrag]时，德国大学的本质才能获得属

何谓大学的"自我 (self)"？这些问题是如何与Volk (民族) 自身关联起来的？

校长自身是大学的领袖 (Führer)，是那个自己担上领导之责的自我 (self)。正如Charles Scott

在他讨论演说的充满洞见的文章中指出过的，校长也是大学的头 (Haupt)。

[Scott所提供的解读特

别强调校长就职演说和去纳粹化报告中Haupt, Behauptung (主张) 与Enthauptung (断头) 之间的相互游戏。]在Scott的分析看来，"大学如何被'领导'是演说全力关注的问题"。从洪堡在十九世纪初的大学改革以来，校长就被理解成平等众人中的第一个人；大学被构想成一个学院共同体 (collegial

community)，其权力源自于一种共同的使命而不是某个单个的个体。海德格尔的演说对这种洪堡理想提出了一种决定性的挑战，在讨论的开篇就提出了领导的问题。对于海德格尔来说，校长既是大学的领袖，也是大学的头 (head)；因此，当他构思他的新机构计划并提交给位于Karlsruhe的教育部门时，他重又强调了校长 (Führer) 凌驾于学校理事会、名誉校长和各院长之上的权力。

这一[87]

勇敢的计划，对大学理事会提出的关于民主领导的新人文主义理想构成了根本性的反对。但它也代表了与整个守旧的Geist (精神) 和Idee (理念) 的Bildungsideologie (教化意识形态) 的根本决裂。在这方面他与Alfred Baeumler是一致的，后者在5月10日于柏林发表的就职演说中攻击了像Eduard

Spranger这样的学者们--官僚教师--的传统人文主义。Baeumler针对施莱尔马赫、洪堡和费希特的人文主义传统，提出了一种新的"政治性"大学的论点："一个在革命之年谈论Geist (精神) 和Idee (理念) 的领导、而不是阿道夫·希特勒与Horst

Wessel的领导的高等研究机构是非政治的……希特勒不

仅仅是一种Idee (理念)，他比Idee (理念) 更多--因为他是实在的。"

通过将校长自身置于大学的

头的位置上，海德格尔在开篇的那一段宣布了与德国学院领导制的长久传统的彻底决裂，而(与Baeumler一道) 将自己坚定地作为新的国家社会主义Führerprinzip (领导原则) 的一名支持者了。

尽管如此，海德格尔作为他的"精神领导[geistige

Führung]"的基础而加以肯定的，并不是他自己的

权威(被理解成某种韦伯式的"有超凡魅力的领导")，而毋宁是"德国大学的本质"本身。此外，通过强调"精神上的"而不是"政治上的"领导，海德格尔巧妙地提到了他自己关于"第二次革命"--它将证明比党的单纯政治夺权"更深刻"--的观念 (SL: 571/HBB: 60)。领导"那些追随校长的学生和老师

们"的，是大学的本质本身，然而后者却只能在校长被由作为其天命的德国Volk (民族) 遗赠下来的不可动摇的精神使命所领导时，才能获得其力量。在德国天命之轴上对精神与本质进行的这种形而上学结合，有力地塑造了整个演说的风格和论题。从一开始，演说的语言就是修辞性的，而不是论断性的；问题被提出了，挑战被发起了，到处都有一种急迫感和目的感。每一页都对德国民族发出了一种戏剧性的呼喊，号召他们在根本性地重新思考民族生活范围内的大学使命的过程中，并通过这一过程，返回到其源初的本质那里去。校长的任务就成了通过追随而领导，领导Volk (民族) 进入追问的领域--后者就是精神生活的本质。通过追问，海德格尔希望唤醒大学共同体，并把它领回到其在大学之本质中的根那里去。正如之前发表的关于Schlageter的演讲一样，校长就职演说以战斗和斗争这样的军事性语言谈到了根和天命。

海德格尔问他的听众："我们是否知道我们自己是谁？……{88}我们还能知道这一点吗……？"他还提出了一种回答："我们"不能仅仅通过对当前大学的种种境况的熟知，或通过研究其历史来了解我们自己。我们只能通过自我-限定 (self-limitation) 的坚毅 (H?rte)，才能了解我们自己，而这种坚毅要求我们自己的一种意愿 (willing) 和主张 (asserting)。但什么是自我-主张？

IV. 自我-主张的考古学

大学听众们在1933年5月那个庆典性的星期六所听到的演说，其最难理解的一个部分必定是"自我-主张" (Selbstbehauptung) 这个术语。很明显，这个词表现了一种能动的、精力充沛的、果断的效果，甚至有可能表现了对共同体使命的英勇的担当。大学在一种新的社会和政治秩序里扮演的是什么角色呢？它是否应该被动地等待Karlsruhe和柏林那些通过行政任命的部长们来为官僚重组与改革颁布计划呢？根本不是。毋宁说，大学需要通过返回到其本质，来积极地主张它自身的角色；它的本质

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

程，并为论说提供了构架清晰的问题。驱动着海德格尔在演说中的讨论的，是尼采用危机（尤其是虚无主义的危机）对西方文化进行的分析。但被证明对海德格尔的[论说]进展方式更具有决定性的，是他从尼采那里继承来的关于西方历史与哲学的危机-叙事（crisis-narrative）--这种叙事的轴心人物是柏拉图。如果对于尼采来说，柏拉图是第一个形而上学家，是与前苏格拉底的agon

（Wettkampf）、polemos（Auseinandersetzung）、和eris（Streit）精神

决裂的思想家，那么就

应该在他的影响下，并以他的影响为背景，来解读希腊哲学。正如尼采在《希腊悲剧时代的哲学》中说的："更古老的哲学家们的活动（activity）……倾向于疗治和净化整体（the whole）……因此{89}哲学家保护和守卫他的家乡[Heimat]。但到了后来，从柏拉图开始，哲学家变成了流亡者，阴谋反对他的祖国[Vaterland]"（PTAG：35/KSA

1：810）。海德格尔将尼采的危机叙事运用到了他自己

将西方历史解读成虚无主义的过程上来，发现尼采本人是"最后的形而上学家"。校长就职演说的整个论证依赖于将柏拉图与尼采分别塑造成西方形而上学的开端和终结，arche（本原）和eschaton（终末）。这种叙事结构激活了海德格尔自己对"本质"、尤其Wissenschaft（科学）的真正本质的解读，因为海德格尔的论点在于，真正的科学不是scientia，而是philosophia，而真正的哲学在本质上是前苏格拉底式的。因此，在演说里，海德格尔正是在这种观念-连锁中提起尼采的名字的。在西方形而上学的终了处，尼采作为宣布了一个时代的终结和发起另一个时代的英雄人物矗立着。

而如果我们本己的生存本身处在一个巨大转折的门槛上；如果德国最后一个热情寻找上帝的哲学家--尼采--真说过"上帝死了"；如果我们必须在存在的中心严肃对待当今人的被抛状态，那么这对于科学来说意味着什么呢？（RA：33/SdU：13）

海德格尔没有对他的听众讲清楚但正好又规定了他的考察的逻辑的，是柏拉图（在开端）和尼采（在终点）所具有的这种轴心地位；这种轴心地位使得当前的一代人成为了处于过渡（übergang）中的代人，而这转折则被海德格尔规定为走出西方的没落（Untergang）的唯一出路。正如海德格尔在他的一次名为"国家社会主义国家中的大学"政治演讲中说的："今天，我们这些人处在争取[实现]一种新现实的斗争[Erkämpfung]中，我们只是一种转折[übergang]，只是一种牺牲[Opfer]。作为这场斗争中的战士[Kämpfer dieses Kampfes]，我们必须具有坚韧的血统[ein hartes Geschlecht]，这种

血统不再依附于任何属于它自己的东西，而是委身于Volk（民族）的基础[Grund]"（GA 16：772）。

这样一来，海德格尔对"上帝之死"的指涉，就变成了对借助于"开端"与"终结"[的模式]对西方历史进行的这整个叙事式理解的一种简化表达。数年之后，海德格尔正好将这种自相连贯的叙事结构作为他的尼采课的基础来加以征用。就在那些课程中，海德格尔将要证明，"上帝之死"这一表述"并非什么无神论原则，而是对西方历史上的一桩事件的基本经验的公式（formula）"（GA

43：193）。但在校

长就职演说的背景下，这种危机叙事如何被铭写到"自我-主张"这一术语中去呢？而自我-主张又与尼采有什么相干呢？

尽管海德格尔在其校长就职演说中从未明确界定过"自我-主张"，{90}也没有提供什么解释来为这种用法辩护，然而他在其他一些尼采式表述--像意志（Wille）、力（Macht）、战斗（Kampf）、危险（Gefahr）、急需（Not）、伟大（Größe）、命运（Schicksal）等等--中安置该术语的方式，却有助于加强它与权力意志的紧密联系。正如海德格尔说的，"德国大学的自我-主张是向着其本质的源初的、共通的意志……德国大学的向着本质的意志[Wille zum Wesen]是向着科学的意志[Wille zur Wissenschaft]，而后以一种意志则是向着德国Volk（民族）（它在其国家中了解自身）的历史性精神使命的。科学和德国的命运必须同时来到它们本质性的权力意志那里[im Wesenswille zur Macht

kommen]"（RA：30/SdU：10，翻译有改动）。

这种语言带有尼采的特征，这是确定无疑的，但不那么明显的却是在海德格尔对"Selbstbehauptung（自我-主张）"一词的使用中[进行的]尼采式的文字游戏。在正式引入这个词之前，他先对有相同前缀（Selbst-）和后缀（-ung）的同类词进行了一个修辞上的展示，作为先导；这些同类词围绕自我（self）观念。因此，海德格尔使用了"自我-管理（Selbstverwaltung）"、"自我-反思

（Selbstbesinnung）"、"自我-限定（Selbstbegrenzung）"，最后导向了Selbsthauptung一词。这一词族中可以找到Selbsterhaltung（自我-保存）一词的微妙痕迹，尼采在《快乐的科学》中用这个

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

还经常拿自我-保存去冒险，甚至牺牲掉自我-保存。应当视作症候的是，某些哲学家--比如那患结核病的斯宾诺莎--将自我-保存的本能视作决定性的，且不得不如此看待它；因为他们是处于困苦[Notlagen]境况中的一些个体……而在自然界中，处于统治地位的不是困苦境况，而是充溢和挥霍，甚至到了荒谬的境地。生存斗争只是一种例外，它是对生命意志(will of life)的一种暂时的限制。大小斗争总是围绕着优越性(superiority)进行、围绕增长和扩张、围绕权力进行的--与权力意志一致，后者就是生命意志。(GS:291-292/KSA 3:585-586)

在海德格尔自己的尼采讲座里对Selbsterhaltung的讨论中，他将它与Selbstbehauptung的问题联系起来(两个词同源)，在权力意志现象中找到了一种同族的根(kindred root)。{91}海德格尔宣称

自我-主张扎根于权力意志；它是对权力的充溢能量的完全的表达。因此，正如权力意志不是"对"某种外在于它(亦即权力)的事物的意愿，而是自身作为权力就是意愿的实现一样；同样地，海德格尔也提出，自我-主张并不包括对自我所不拥有的某种事物的主张，而毋宁就是对它已经是的事物(也就是它的本质)的主张。对比之下，自我-保存就如此堕入到现成的无论什么事物的支配性秩序中去了，以致失去了与其本质的任何根本性关联。正是在这种权力意志的背景下--及其与自我-保存以及本质问题的关系中--，海德格尔如此定义自我-主张：

意愿(To

will)就是想要变得更强大。这里也一样，尼采是以颠覆的方式，同时也是以防御一股当代潮流(亦即达尔文主义)的方式在说话。让我们简单地作一下澄清。生命所展示的不仅仅是自我-保存的冲动(像达尔文想的那样)，也是自我-主张。保存的意志仅仅依附于已然现成的事物，固执地支持它，在它之中失去自身，因此也看不到它本己的本质了。自我-主张(就是想要保持在事物的头那里[im Haupt]，总是一种回返到本质、本源的行动。自我-主张是对本质之物的源初[ursprüngliche]转化。(Ni:60-61/GA 43:70。翻译有改动)

在对自我-主张问题的这一简要解释里，海德格尔强有力地确认了它携带的尼采遗产。从字面上看，Selbstbehauptung--被理解成"自己-带头(self-heading)"--就是为了在自我的本质之处(或在其本源处[Ursprung])转化它，而将它置于事物的头(head)那里。因此自我-主张就是对某种Ursprungsphilosophie(源初哲学)服务，对自我进行的一种战略性配置(deployment)；它就是对本源的这样一种优待，将它作为一切哲学(作为考古学，作为谱系学，也作为向西方哲学的前苏格拉底源头的回返)的基础，这样的优待给海德格尔的整个思想、尤其是他1930年代早期的政治作品打上了尼采的印迹。尽管如此，从狭窄一点的范围来看，我们需要追问的是这种Ursprungsphilosophie(源初哲学)对于校长就职演说、对于海德格尔对德国大学的自我主张之中的"自我"的集体主义理解方式的意义是什么。

通过将自我-主张解释成权力意志和"对本质之物的源初转化"(Wesenverwandlung)，海德格尔达到了在本源之轴(the axis of origin)那里相互交叉着的两种根本性的洞见。首先，通过将"意志本身同时"构想"……[为]创造性的和毁灭性的"，海德格尔与达尔文的自我保存的传统决裂，后者仅仅以意志的创造力来理解意志，始终忘记了它与毁灭性的本质关联。其次，通过为了一种源初的自我-决断而反对达尔文的这种自我保存模式，{92}海德格尔成功地与整个线性的、进化的和进步论的历史形而上学决裂了，后者将德国Volk(民族)的天命逼入到一种关于"自由意识中的进步"的黑格尔式

叙事中去了。与这种发展的、历史主义的时间模式相反，海德格尔通过以返回本源的方式颠覆黑格尔的进步叙事，而追随了尼采的道路。在这种意义上，出发(Aufbruch)进入将来(海德格尔将其视作国家社会主义革命的本质性含义)，就取决于与过去的一种根本决裂(Bruch)了；这种决裂使得Volk(民族)有能力通过一种循环的回返(circular return)重新居有其本质。

这种朝向本质的运

动就被海德格尔解释成一种Heimkehr或"还乡"。而尽管这种运动的过程时常是曲折混乱的，海德格尔却澄清了一件事情：只有通过向本源的回返中、且通过这一回返来主张其自我的那种本质性的自我-主张，才能走上通往未来的道路。

从海德格尔错综复杂的回返逻辑中出现的，是一种自我-决断的考古学，这种考古学作为一种以未来

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

现的任务。但一个Volk（民族）的自我-主张是如何与德国大学的自我-主张的任务联系起来的呢？而大学又如何能完成荷尔德林返回到Volk（民族）的本质中去的要求呢？海德格尔通过重新将这些问题构造出不同的提问方式，对这些问题提出了一种回应：大学的本质是什么？{93}

V. 作为Philosophia的科学之本质

海德格尔在校长就职演说中的复杂论证，取决于一系列基本的主张（assertions），这些主张本身的形而上学基础仅仅以修辞的方式表达出来了，却从未"本质性地"揭示出来过。但正如海德格尔在尼采讲座中阐明的，如果自我主张就是"本质性-主张"（Wesensbehauptung）（或者对本质的主张），那么大学的自我-主张就意味着对其本质的主张。而在这里，海德格尔回过头去将本质问题放在了洪堡大学及其学科分类的历史基础上了。早在1919年的战时应急学期（War Emergency Semester），海德

格尔就指责过大学生对本真生存的致命性影响了。在那些讲座的一开始，他就宣称"对于大学领域的真正改革来说，今天的我们还不够成熟……"（GA

56/57：4）。在同样的心境下，他于1918年写信

给Elisabeth Blochmann，感叹"在关于'大学的本质'的一些计划性的改革建议和理论中的病态的混淆"（HBB：7）。海德格尔对僵死的高等研究机构的抨击在魏玛时期一直延续，在他于1929年夏季学期开的课程里达到了高潮，在这一课程中，他选择了"学院研究导论[Einführung]"这一清楚直率的题。这位带领学生们进入学院研究问题的学院Führer（领袖），以宣布"当今的学院研究已经成问题了"开始这个学期。他宣称，学生们沉迷于"置他们的科学之最高造诣于不顾的知识，[这时]某种本质性的事物就缺失了。"

整个的科学和真正的学问（learning）甚至都还没有进入那些正在从事研究（studying）的人的视野。大学越来越具有了百货公司的性质；在百货公司，知识就像另一件当前在手的对象一样被分发。大学已经变成了职业学校……今天在大学，难道我们不是正在错失本质性的事物吗？难道我们不是都失去了对共同体和我们作为学生应该共享的某种事物的感觉吗？学院研究还能以这种方式被把握为一个整体吗？它还能维持它应该具有的对世界的亲近吗？这种在世界的总体性中的实存--学院研究一度是（且应该是）[这种实存]--的特有感觉需要再次被恢复……我们需要尝试在科学与哲学的本质性存在中把握它们，同时又留意它们的统一性（unity）。（GA 28：347-348）

在这期间，海德格尔对流行于大学的学科分界提出了一种毁灭性的批判。他特别挑战了统领新康德主义者和狄尔泰学派的哲学工作的那种将研究领域划分成自然科学（Naturwissenschaften）和精神科

学（Geisteswissenschaften）[两个]分离的"领域" {94} 这种惯常的做法。

海德格尔也挑战了新社会

科学的正在萌芽中的威望，比如心理学、社会学和人类学，以及国家社会主义"民族科学（völkische

Wissenschaft）"和"政治性科学"（politische Wissenschaft）这些时髦的形式。这些所谓的"科学"中没有一种获得了自我-反思、自我-限定或自我-管理的尺度，海德格尔将这些尺度视作对一门真正的科学的构成来说非常根本的事物。它们仅仅代表了一种技术性学问模式的兴起，这种模式贯彻的是洪堡传统的肤浅琐屑的Bildung（教化）理想。

为了排斥这种人文主义的教育理想，像Ernst Krieck和Alfred

Baeumler这样一些国家社会主义哲学

家们就提出了他们自己的大学改革计划。Krieck和海德格尔一样关心的是德国大学"再也没有一种统一的基础和一种单一的意义导向了"。针对知识的那种向各个专门化、技术性领域的广泛散布（这种散布孤立个体并将其转化成单纯的"专家"），Krieck在其校长就职演说中提出了一种"统一的völkisch-political（民族-政治性）世界观"。正如他所见，

首先，一种新的哲学需要从每个学院学科的问题与任务中发展出来，这种哲学将会将富有意味地把这些杂多的学科带到一种统一的世界观下来，就像位于大教堂的穹隆结构下的拱门一样。这样一种新哲学将会穿越各个学院学科的界限，为所有科学工作建立一个统一的目标--因此在各单个细节的交织中获得一种总体性的世界观……这样一来，大学就能完成其民族-政治性教育的任务了。

支持一种国家社会主义的völkische

Wissenschaft（民族性科学）的观念。他也不能容忍党和国家使

科学研究政治化或将其探究逼入{95}一种种族-生物学的形而上学框架中去的企图。海德格尔主张，大学的本质扎根于科学；尽管如此，当前大学里的科学形式只是它源初所是者的一种相似物。在这个意义上，校长就职演说以一种重构了的形式从"什么是形而上学？"[讲座]中取来了基本的论证形式："各门科学在其本质性基础那里的扎根状态已经萎缩了"（BW：96/WM：2）。与将科学等同于其当代的种种形式和实践的流行做法相反，海德格尔号召以科学源初的根（那时他在古希腊的philosophia实践中确定这根）来对科学的本质进行一次彻底的重新思考。

这种源初意义上的真正的Wissenschaft（科学）并不仅仅是基于scientia（知识）

模式的单纯明确

与自我-确定（self-certain）的知识；毋宁说，它具有柏拉图在《泰阿泰德篇》里称作thaumazein或"惊奇"的特征。"一切智慧[philosophia]的开端[arche]都在于惊奇[thaumazein]，"苏格拉底告诉年轻的泰阿泰德。海德格尔在他的校长就职演说里抓住了这一主张，因为他试图重新基于这种柏拉图式的真理来重塑德国的大学（Theaetetus，155d）。Thaumazein（惊奇），或者海德格尔所谓的"面对存在者时最初的惊奇性保存"，构成了真正的科学的根、开端和arche（本原）（RA：33/SdU：13）。而只有通过复兴对那种源初开端的惊奇，德国Volk（民族）才能接近其自身被遮蔽的本质。但海德格尔向他的听众提出了一个决定性的问题：我们如何才能经验到这种源初的本质？海德格尔告诉他们，"我们"能经验它，

……除非我们再次将我们置于我们的精神-历史性生存的开端的力量之下。这种开端是希腊哲学的启程、出发[Aufbruch]。那就是西方人从一个Volk（民族）的文化中并凭借那个Volk（民族）的语言之力，第一次抗衡存在者整体而兴起，并质疑它，将它理解成存在着的存在者的时候。一切科学都是哲学，不管它是否了解这一点，是否欲求这一点。一切科学都与哲学的那一开端联系在一起，并从它当中吸取其本质性的力量，假设它还配得上这一开端的话。（RA：31/SdU：11）

将自身置于arche（本原）的权力之下的决断标志着Volk（民族）对自我-主张这一任务的担当。但科学的本质作为爱智-惊奇（philosophia-thaumazein），如果缺乏对一种根本性追问（作为这种自我-主张的源泉）的担当，是无法复兴的。Volk（民族）必须乐于将"追问本身[作为]……最高的知识形式"加以接受（RA：33/SdU：13）。如果Volk（民族）真正将希腊在这种根本性追问方面的遗产，作为科学的本质加以居有，那么它就能够瓦解形而上学性的科学对其自身天命的统治了。作为对大学里舒适封闭的种种技术研究领域的替代，{96}Volk（民族）就能够在其与此在的切近关联中追求科学，而不是将其作为一种职业选择了。通过给科学提供一种共同的目标，通过将它们统一在"人类的历史性生存中的所有塑造世界的力量"之名下，Volk（民族）来到了一种关于它最基本的身份的决断面前--这种决断就是提出精神（Geist）问题的另一种方式。对于海德格尔来说，"精神就是向着存在之本质的、原初调谐了的、认知着的决心"（RA：33/SdU：14）；它是扎根于一个Volk（民族）的土壤和血液之中的力量。只有一个精神世界才能保障Volk（民族）的伟大--但Volk（民族）是会选择这种伟大呢，还是会被被动地接受其衰落？Volk（民族）所面临的那种决断--是主张其自身在希腊式的惊奇（thaumazein）中的源初的扎根，还是接受科学及其离心的散布的无根统治--以一种重构过的形式，提出了海德格尔于1929年在德国精神生活的扎根状态（Bodenständigkeit）和其日渐增长着的犹太化之间勾画出的同一种抉择。

每一种选项都构成了有关德国的未来的一种根本的选择：雅典还是耶路

撒冷？Volk（民族）将会追随哪一条道路--arche（本原）的扎根状态呢，还是耶路撒冷式的现代主义的无根状态？

对于海德格尔来说，选择是清楚的。正如尼采--"他回返到了西方哲学的开端"--那样，海德格尔总会选择通往雅典的道路（Ni：19/GA：43：22）。在1933年的世界-时刻，海德格尔激励德国Volk（民族）投身到一场反对现代世界虚无主义、主张自身的英勇斗争中去。自我-主张将会采取一种Kampf（斗争）的形式；它将包括一场反对当前的种种平均化（levelling）力量，来为未来赢回源初开端的战斗。在这个意义上，校长就职演说需要被解读成一种战斗口号，一篇尚武的修辞，它对作为一种Kampfsgemeinschaft（战斗共同体）的Volksgemeinschaft（民族共同体）的诉求，正式告知人们的是：赢回希腊开端之伟大的决断将要求一位Schlageter的英勇果断（SdU：18）。"开端仍然存在着"，海德格尔坚持认为。

它[开端]并非作为某种早已过去的事物处于我们身后，而是站在我们面前。开端--作为先行存在的最

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

性。不然，科学就仍然是这样一种事物，在这种事物中，我们纯粹受偶然牵制，或者仍然是一种悠然快乐、免于危险的活动，这一活动只是促成了知识的进步。{97}
然而，如果我们遵从开端的遥远命令，那么科学就必将成为我们Volk（民族）的精神性实存的根本事件（event）。（RA：32-33/SdU：12-13）

这种Kampfsgemeinschaft（战斗共同体）的任务就是"实现在遥远的过去被命令的……科学之源初的和全部的本质"（RA：36/SdU：16）。但正如海德格尔在他1931/32年的柏拉图课程中阐明的，本质永远不能通过传统类型的科学探究从一种现象那里追溯出来；它只能通过对峙（Auseinandersetzung）与斗争（Kampf）来赢获（GA 34：92）。德国大学的自我-主张将要求对aletheia（无蔽）的斗争-服从游戏的一种赫拉克利特式的敏感，一种在并通过与他人的agon（竞争）中支配自身的尼采式意志，以及对总动员（在总动员中，通过对Volk[民族]的公共服役，一切私人的利害都被忽略了）的Jünger担当。德国人在1933年所面对的，不仅仅是关于大学改革的一个管理上的问题，而是关于西方命运的决断。"这里，在这个地方，在这个演讲大厅里"，正如海德格尔在他1921年就大学改革进行的讨论中说的，德国Volk（民族）将必须作出尼采为他们准备好的决断：是接受衰落之虚无主义（the nihilism of decline），还是返回到古希腊人的伟大中去（GA 61：63）。尽管如此，如果Volk（民族）希望接受这一决断的挑战，它就必须通过向科学的本原性本质的一种果断的意志来主张它自身；这种本质的存在（ontos on）扎根于开端（arche）之中。换句话说，Volk（民族）的天命，以及西方的天命，已然依赖于Ursprungsphilosophie（源初哲学）的基本原则了。而那里也隐藏着它的危险。以arche（本原）为目的的斗争是危险的；它需要大学教师"前进到最边远的哨岗那里去"，"立于其土地上"，并"寻找新的勇气"。它也要求学生们"进军"，满怀"重新为其精神世界战斗"的要求。在两种力量的这种相互规定的战斗中，自我-主张的意志将会出现。

教师的本质意志（will to essence）必须对关于科学之本质的知识的单纯与宽广保持警醒，并变得强大。学生的本质意志必须将自身逼入最高的明晰性和知识学科（disciplining of knowledge）中去，并且必须通过它的种种要求和规定性来塑造所使用的关于Volk（民族）和国家的知识，并且将这种知识融入科学的本质中去。两方面的意志都必须为共同战斗（mutual struggle）作好准备。意志与思想的一切能力，心灵的一切力量，和身体的一切机能都必须通过战斗得到提高，必须在战斗中得到强化，也必须作为战斗得到保存……只有战斗才能使这种对立保持开放，并往教师与学生的整体中输入一种基本情绪：出于这种情绪，自我-限定的自我-主张[sich begrenzende Selbstbehauptung] {98}将把果断的自我-反思[Selbstbesinnung]授予真正的自我-管理[Selbstverwaltung]。（RA：37-38/SdU：18-19）

对于那些几天前听过Schlageter演讲的人来说，[海德格尔]在尚武方面提及"Kampf（战斗）"和Jünger的战士德性，一点也不奇怪。对克劳塞维茨的提及（以及对尼采、柏拉图和埃斯库罗斯的引用）也不像今天初看起来的那样刺耳。大学的Kampfsgemeinschaft（战斗共同体）必将投身于与种种衰退力量的战斗中去，这场战斗将会把大学当前的职业学校身份，转变到为源初追问提供一个场所的"未来"使命中去。作为"第二次"的、存在论的革命的先锋，海德格尔这种自我-主张的大学将领导德国Volk（民族）返回到它的根那里去。但作为大学的本己任务，对科学之源初本质的这种担当将向德国Volk（民族）要求三重盟约：该盟约将要求职业癖（careerist）和职业学校模式的终结，以及一种新的公共服役（public service）理想的开端。

VI. 柏拉图的Staat（国家）和海德格尔的Volk（民族）

海德格尔提供一种新的公共服役模式的目标包含下面这个部分：使哲学成为大学之实存（existence）的真正的中心。如果在1810年洪堡大学创立时，哲学提供了大学研究的模式的话，那么到1933年，情况就会发生戏剧性的改变了。自然科学的逐渐增长的威望，工业经济的技术要求，以

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

来，并使它能自由地支配追问的领域。这种将哲学作为开放的追问之路、而不是作为一种固定的学说体系的根本进路，海德格尔年轻时就已从柏拉图和亚里士多德那里学到了。

海德格尔在1921/22年的课程《对亚里士多德的现象学阐释》里指出，{99}真正的哲学是一种经验，而不是一种理论；它提供给我们的"不是对困难的扫除，而是跳到颠簸摇晃的船中去，在那里，一切都有赖于贴近航线，留意风暴……稳固的基础[der feste Boden]在于得到追问-能力"（GA 61：37）。

而在1923/24年，海德格尔在其课程"现象学研究导论"的一开篇就宣布，"哲学终结了，这是我的信念"（GA 17：1）。传统的新康德主义哲学，作为一种提供讲坛风格看法的学院Kathederphilosophie（讲坛哲学），已经死去了；甚至从弗莱堡岁月的早期开始，海德格尔就发起了一场反对传统大学的狭隘理论世界的攻击。但在他论柏拉图的课程里，尤其是在1931/32年的"论真理的本质"里，海德格尔揭示了一种将希腊人的theoria解释为不同于单纯理论之物的隐含理解。在柏拉图将theorien理解为生活的最高形式（静观的生活，bios theoretikos）的做法中，海德格尔找到

了克服那种统治整个学院的理论与实践之间的二分的可能性。理论与实践的这种分裂，已经毒害了由洪堡时代的新人文主义传统留给德国大学的关于学者行止的理想。但海德格尔试图重新思考理论与实践的关系。从1928/29年的弗莱堡课程"哲学导论"开始，海德格尔就认为亚里士多德的《尼各马可伦理学》（1176b-1177b）说过"根本的理论态度是最高者。为什么？……根本的理论态度是那种praxis（实践）的[态度]，在这种态度中，人类可以在本真的意义上成为人。注意到下面这一点是合适的：theoria不仅仅是一种特殊的praxis，而是最本真的一种"（GA

27：174）。尽管如此，现代科学的危机在于它没有能力恢复这种实践（praxis）的本真性。海德格尔写道，"当代学者已经使自己远离本源了"。因此，新人文主义者们复兴希腊人理想的任何尝试，"对于那些或许能聚集于一份杂志--《古代》--周围但无一能探及当代生存之根基的学者们来说，还是件太虚弱的事情"（GA 27：167）。

到1933年5月，海德格尔对柏拉图-亚里士多德的静观生活（bios theoretikos）的征用与对《政治学》的一种völkisch（民族性）理解结合起来了。对于柏拉图来说，polis（城邦）是哲学教育或paideia的场所。实际上，在西方历史上，《理想国》是作为一种本真教育的模式发挥作用的，因为它将philosophia不是表现为一种理论性Bildung（教化），而是表现为一种对话体的、互动的不断追问的实践。{100}这里的哲学被表现为"更长的道路"，而不是"回避危险"（《理想国》504c；GA 61：

37）。"Paideia不是教化（Bildung）"，海德格尔宣称，"而是hemetera physis，作为我们最本己的存在进行支配的东西"（GA

34：114）。但在《理想国》里，哲学性paideia（教育）也被作为一种其目标在于领导城邦的实践提了出来：哲学王的形成。在校长就职演说的上下文背景里，依据另一词源学上的词根hemetera，paideia（教育）将变成祖国和Heimat（故乡）的一种hemetera physis："那

统治我们的故乡之物。"

依据柏拉图的这种以城邦为中心的paideia（教育），海德格尔试图以对科学的源初的希腊式理解（理解成philosophia），来重新思考国家社会主义国家的根，并将大学置于"第二次、更深刻的革命"的中心。因此柏拉图在校长就职演说中的出现，就意味着德国通过Wissenschaft（在最本质的形式下）拯救西方的使命，同希腊将西方科学作为philosophia进行的奠基之间深刻的亲和性。然而除此之外，柏拉图还象征着国家社会主义国家的一种新图景。

从十九世纪早期到大战期间，德国的柏拉图学界大体上为施莱尔马赫、Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff的影响以及新康德派哲学家爱德华·策勒尔和保罗·纳托普所控制。

一般来说，语文

学研究关注的是柏拉图体系的统一性与展开，而哲学工作关注的则是柏拉图的认识论与形而上学方面的意义与含义。在这些研究中，柏拉图被视作一位人文主义者，一位康德派，一位形而上学家和不朽的理念论的创建者。然而，到海德格尔{101}的校长就职演说发表时，这种状况发生了戏剧性的变化。在德国，一个新的Platonbild（柏拉图形象）将人们的吸引力从传统的对话和理念论那里引开了；现在大部分学者的精力放在了对《理想国》、《法律篇》和《第七封信》的政治解读上。

与老

一辈人的历史主义与实证主义的无力精神针锋相对，Werner

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

Heyse在他的校长就职演说中表明的，柏拉图的Politeia（城邦、国家）提供了"Reich（帝国）理

念的源初形式……正如柏拉图哲学将希腊此在的基本价值作为其起点，并在Politeia（国家）中达到顶点（因此就创造了哲学和科学的源初形式）--因此我们的哲学和科学为了获得其在Reich（帝国）的理念和现实中的最高地位，也将日耳曼-德意志人的基本价值（在大战中再次得到了体现）作为起点。" Carl Vering，这位柏拉图的《理想国》（Der Staat）的通俗版的编辑者，也在柏拉图的《理想国》和德国Volk（民族）的天命之间进行了一种不同寻常的比较："同样的命运也发生在德国国土上，因此我们面对着柏拉图放到我们面前的任务--从{102}一个伟大的过去的废墟上着手进行国家和新文化的重建。"

对柏拉图的这种新的政治性解读在一系列作品中得到了表达，这些作品的标题

就体现了一种对传统的Platonbild（柏拉图形象）的挑战：Adolf

Rusch的"柏拉图作为德国人的教育

者"，Hildebrandt的《柏拉图：精神争取权力的战斗》，Herbert

Holtorf的"柏拉图：领袖[Führer]

和战士的选择[Auslese]与形成[Bildung]"，以及Joachim Bannes的《希特勒的战斗和柏拉图的国家》。

在国家社会主义政治哲学中，柏拉图对于有关"总体国家（the total state）"的分析来说变成了模

范；总体国家将动员其青年为教育-政治性革命服务。正如Hildebrandt所说，"对于我们今天所说的'总体国家'来说，没有比柏拉图的Politeia（国家）更完美的形象表达了。"

在柏拉图对paideia

（教育）的讨论中，这些纳粹哲学家找到了种族培育（Zucht）、生物学选择（Auslese）和领袖（Führer）之教育的一种原型；领袖将在一个根据柏拉图在《理想国》对劳作的三分法组织起来的家中充当新的守护人。Ernst

Krieck走得如此之远，以致将柏拉图作为纳粹教育的模范："没有人像

柏拉图这么深刻地了解众缪斯女神（muses）的力量，柏拉图可以再次成为我们的教师。因为对于在Bünde，青年团，Reichswehr和SA、SS的军事中队

中的那些人的教育来说，这种依照缪斯女神的模式

建立的教育已经变成了一种必要。"

柏拉图的新政治秩序的那种英雄般的、反民主的、精英主义的图

景，已经作为一种在与德国人的精神先驱的深刻亲缘关系中认识德国社会的方式被传给了他们。作为一位教导德国人"一切都由斗争支配"的哲学家，柏拉图实际上变成了一位"危急时代的思想家"。

海德格尔在校长就职演说中唯一一次明确提及柏拉图，是在结尾时引用那行现在很有名的句子："ta·megala panta episphale·"（"一切伟大事物都立于风暴之中……"）（《理想国》，497d）。但柏拉图的风格标志几乎印在文本的每一页中。在最开始的一段里，对"精神上的领导"

（geistige

Führung）的讨论提起了哲学王的问题，现在哲学王得到了重铸，以适应德国大学的

形势。海德格尔以大学的本质，而不是它在当前历史上的表面现象来为他对精神性的领导的讨论扎

根，这一决定也表明了柏拉图的影响。此外，海德格尔重新将静观的生活（bios theoretikos）

{103}塑造为某种比单纯的理论更为源初的事物；他重新把Wissenschaft思考为philosophie，又把

philosophia思考为thaumazein；他坚持把哲学理解成果断战斗的一种英勇的例子，而不是无止境的

学院研究形式和自我关注的职业癖--所有这些都加强了校长就职演说的柏拉图特征。但明确表明海德

格尔的国家社会主义-柏拉图式大学观的，是他在德国学生的三重结合方面的具体的大学改革计划[，这三重结合即是结合于]"Volksgemeinschaft（民族共同体），……[结合于]民族的荣誉和天命，

……[以及]结合……于德国Volk（民族）的精神使命"（RA：35/SdU：15）。正是以这份追求根本性的"民族"与"社会"的völkisch（民族性）大学的雄心勃勃的提议，海德格尔想成为德国民族的领导人，那领导Führer（元首）的哲学Führer（元首）。

海德格尔对Politeia的国家社会主义复兴重复了柏拉图对劳作的三分法：工人/农民；士兵/后备部

队；思想家/哲学家。对于海德格尔来说，德国社会的未来，取决于对以果断投身于以Volk（民族）

名义进行的服役（Dienst）中去的形式，对这种三分图式进行的一种复兴。但反过来，只有当学生们在一种果断的自我-主张的行动中"将他们自己置于他们的本质的法则之下，因此首次界定这种本

质"，这种服役才可施行（RA：34/SdU：15）。在对康德和费希特的唯心主义传统的暗示中，海德格

尔肯定了"给自身[autos]立定法则[nomos]是最高的自由"。但海德格尔论说的自主（autonomy）是与

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

本质就在于其精神使命。{104}正如校长就职演说数次重复说到的，这种使命需要的是，为了在德国 Volk（民族）对自己与希腊人在精神上的亲缘性的自我-主张中，并通过这一自我-主张，对德国 Volk（民族）进行一种根本的复兴，而对古代的精神进行复兴。就其本身而言，对德国使命的这种定义并非独一无二的。我们已经见到其他各个突出的哲学家与语文学家们是如何将"精神使命"的观念，转化成他们自己的文化-政治性计划的。这些计划的核心依然总是教育性的。正如 Werner Jaeger 在给他的三卷本希腊文化史《教育（Paideia）》所写的导言中说的：

从身体和理智两方面来讲……我们的历史仍然是从希腊人开始（begins）的。因此我将我们自己的民族群体称作是希腊中心的。我以"开始"指的不仅仅是暂时的发端（commencement），也是指 arche（本原），指精神上的源头，当我们到达发展的每一个新阶段时，为了重新给我们自己进行定向（reorient），我们都必须不断地回复到这个源头上去。这就是为什么通贯我们历史的始终，我们总是返回到希腊去的原因……然而我们与希腊的亲缘性不仅仅是种族方面的，无论种族方面的因素在理解一个 Volk（民族）的本性上有多么重要……[它]基于一种真正的和能动的精神方面的亲缘性。

在希腊人和德国人之间假定的这种精神上的亲缘性--像 Jaeger、Heyse、Baeumler、Hildebrandt 和 海德格尔这些人将对它的培养设置成德国 Volk（民族）最紧迫的任务--变成了国家社会主义革命意识（revolutionary

consciousness）的基础。在《我的奋斗》一书中，希特勒本人提出"今日激扬的斗争关注的是一些伟大的目标：一种文化在为其生存而战斗，这种文化连贯数千年，将希腊与德国结合在一起。"

海德格尔为到来的国家社会主义革命--存在论上的，而不是希特勒视为 1934 年已"完结"了的政治革命--找到的原型就是《理想国》的社会三分蓝图，加上一些尼采和 Jünger 的痕迹。柏拉图明确地赋予哲学王以高于劳动者与士兵的最高阶层的特权，而海德格尔--以其 völkisch（民族性的）和勇武的价值--希望将哲学家视作与其他两个群体同-源初的（co-original）或同等原始的。对于他来说，同等原始性界定了这三个阶层之间合适的平衡，因为给他们的服役注入生机的不是他们自己的目标，而是 Volk（民族）的精神使命[geistigen

Auftrag]，这种使命引导着民族的天命。很

明显，那些定期参加海德格尔讲座的人必定受到将 Wissenschaft（科学）与劳动服役和战斗服役（Arbeits- and

Wehrdienst）视为同-源初的这种提法的冲击。1931/32 年的柏拉图讲座明显赋予哲学家以高于劳动者和士兵的特权，在逃出洞穴、目睹阳光然后又返回洞穴的囚徒身上看到了一种英勇的形象，这一形象代表了 polis（城邦）的最高理想：根本的追问。{105}

此外，海德格尔在校长就职演说中的整个进展方式都赋予大学以（超过工厂和军营的）优先性，[将大学]视作第二次革命的先锋。只有在大学里，Volk（民族）的本质才能（通过对 Wissenschaft[科学]的本质重新进行思考）得到揭示。在校长就职演说里，海德格尔继续坚持"真正的实践的最高实现"是理论。然而这似乎与他关于三种服役的同等原始性的主张相悖。我们如何理解这一点？很显然，海德格尔的强调，有一部分是修辞性的；他的意思是作为一名新的国家社会主义校长，要依据民族革命的"社会"方面对大学提出一种解释。但我们在这一讨论中也能察觉到一种拆除那种困扰新人文主义的洪堡大学的孤立的学院理论化活动的种种过时结构的方式。

在一种新的尚武修辞和 Jünger 对劳动者的分析的武装下，海德格尔想对困扰魏玛大学（the Weimar

university）的自我-界定（self-definition）的标准形式进行改革。在 Jünger 对现代社会的尼采解读中，劳动通过将个体与集体的生活重新设定为权力意志，而重新塑造了它。劳动者再也不仅仅是生产力之技术驱动器上的配件了，而是铸造了"对自然能量、自由和权力的一种新的关系，这种关系只属于他。"

正如尼采在其 1880 年代的笔记中写的："来自劳动者的未来。--劳动者应该学会像士兵那样感受……拥有权力"（WP：399/WM：506）。

海德格尔在其校长就职演说中，诚心想通过迫使大学生活进入总体国家的问题框架而对它大事改革。然而正如他继续赋予哲学以民族复兴的唯一本真的可能性的特权一样，他也试图使它与他的种种 völkisch（民族的）、heimatlich（故乡的）和英勇的价值相一致。在这种意义下，他可以将哲学家驱出图书馆和教室，迫使他们面对劳动服役的任务，为国家奉献。正如他后来将在向一群新近受雇的、进行国家社会主义劳动服役的工人发表的演讲中说的那样：

不管对于你们还是对于我们来说，修建一座活生生的桥（a living

bridge）的意愿（will）再也不

是一种空洞的、无望的愿望了。这种意愿必须成为我们最本己的确定性和永不动摇的信念。因为在这种意愿之所愿中，我们仅仅是在追随我们Führer（元首）的杰出意志（will）。（HCW：57-60/NH：200-202）

尽管如此，即便当海德格尔向国家社会主义劳动者们宣讲他的尼采式意志福音（Nietzschean gospel

of

will）时，他自己在修辞上将劳动者作为“你们”、将学者作为“我们”的这样一种划分也泄露了他的柏拉图式精英主义感觉。海德格尔在这三种结合起来的责任和三种协力服役的形式中寻找的，是一种按照völkisch（民族性）路线重新思考传统资产阶级的阶级社会模式的方式。但他也想严肃对待作为一种使学院生活英雄化的方式的武装服役的军事成分。在柏拉图式德国革命蓝图后面，隐藏着的是一种尼采式生命力意志（will to vitality），这种生命力意志将粉碎老洪堡大学的种种无力的模式，将通过一种狄奥尼索斯式的自我-主张复兴那种标志着古希腊thaumazein（惊奇）的充满敬畏的惊异，使它成为一种新的民族性生存的基础。海德格尔在其托特瑙山的小屋里滋养起来的“私人”国家社会主义现在变成了公共的。但他对服役的号召，这一kerygma（福音宣讲）只在查拉图斯特拉孤立的私人洞穴中得到了回音，而不是在柏拉图城邦的公共洞穴中[得到回音]。海德格尔的号召的最为独特的地方在于它那准宗教的（quasi-religious）、尚武的声调，它以神话的语言吟咏，但却没能成功地将三种服役形式统一到“一种构成性力量”中去。

VII. Philomythos（爱神话者）和“英雄般的伟大”之神话

限定海德格尔的思考所受到的各种影响的广度，而且只在柏拉图那里寻找海德格尔的新日耳曼尼亚图景的真正源头，是不公正的。很明显，他个人的“民族”与“社会”性的Volksreligion（人民宗教）的神话力量既居于荷尔德林、青年运动和Schlageter崇拜那里，也在Heimat（故乡）、家和英雄方面的传统那里。但校长就职演说的读者是很难不被海德格尔的论题与语言中尖锐的不一致性搞糊涂的--尤其是柏拉图与克劳塞维茨、völkisch（民族性）与尚武性、Heimat（故乡）与战场、thaumazein（惊奇）的敬畏和自我-主张的意志之间的断裂。正如海德格尔以前的一个学生卡尔·洛维特非常激烈地说，听了演讲之后[107]“人们感到狐疑的是，是应该开始阅读第尔斯的《前苏格拉底残篇》呢，还是应该加入救世军（SA）。”

这一演讲的内在动力的标志是两个有力的哲学源泉--柏拉图和尼采--在

另一种交错（chiasm）的中心位置上的交叉；[所谓另一种交错]就是philosophia（哲学）与mythos（神话）之间[的交错]。在这种令人眩晕的构造中，神话本身开始在交叉的轴那里统领运动，因为它把演讲的焦点从尼采式自我-主张以及一种意志的政治，转向了柏拉图式的thaumazein（惊奇）和对源初科学的亲希腊式的复兴。同时，演讲试图将一种Jünger式能量注入对大学的这种自我-主张性的、近于神话的理解；这种Jünger式能量在一种柏拉图式城邦图景的服役中将同一种“本质意志”集起来。

海德格尔本人知道亚里士多德在《形而上学》的开篇将mythos（神话）与thaumazein（惊奇）结合起来了，亚里士多德在那里宣称：

正是因为惊奇[thaumazein]，人们才开始进行哲学活动，现在也如此。首先，他们对近在手头的种种困难[aporia]感到好奇；然后，他们一点一点前进，也讨论有关更重大的一些事情的困难……现在，一个感到困惑并有所好奇的人将他自己视作无知的（由此出发，一个爱神话者[philomythos]在某种意义上也是一个哲学家[philosophos]，因为一个神话是由惊奇[thau-masion]构成的）（《形而上学》，982b）。

海德格尔自己对国家社会主义运动的解读深具神话意味。在某种意义上，他试图使作为惊奇的哲学源初神话成为一种关于Wissenschaft（科学）与Volk（民族）的新mythos（神话）的突发力量。处于这一图景之核心处的是柏拉图，因为正是在《理想国》中，对西方哲学进行定义的神话得到了叙述：作为另一种真理--该真理的本质只能从aletheia（无蔽）及aletheia（无蔽）之内的争执游戏（combative

的不可能--使得海德格尔的图景成为一个不可能实现的图景。相反，关于Heimat（故乡）的Volksreligion（人民宗教）却只留在了1934年海德格尔在托特瑙山那失败了的"学院夏令营"计划[Wissenschaftslager]中了。

校长就职演说还主张aletheia（无蔽）的神话是polis（城邦）的最高目标，{108}是给西方哲学、科学和教育注入生机的力量，这种神话的实现取决于由德国大学加以实施的自我-主张意志（the will

to self-assertion）。尽管如此，海德格尔认识到，作为关于政治事物的philomythos（爱神话者），真理的那种本质本身受到Kampf（战斗）、斗争（struggle）、冲突（conflict）、争斗（strife）和polemos（争执）的统治。这种本质只有通过一种因战斗而变得坚强的自我决断意志才能赢获。柏拉图的神话依赖于尼采的意志。Wesensverwandlung（本质的转化）通过Selbstbehauptung（自我-主张）而出现（GA

43:70）。作为爱神话传统的最后一位希腊哲学家，柏

拉图作为一个在形而上学转折点的门槛上保持平衡的人物站立着；作为"最后的德国哲学家"，尼采则站在形而上学本身的终结处。但在一种与虚无主义的元叙事（metanarrative）联系在一起的形而上学的终结处，"那时西方的精神力量就失败了，西方就开始在裂缝处垮掉了，那时这种垂死的伪文明（pseudocivilization）就崩塌进自身之内，将所有力量拉入混乱，并使它们在疯狂中窒息"，海德格尔重新肯定神话就是polis（城邦）的核心（RA：38/SdU：19）

当演说快结束时，海德格尔再次提出了他的kerygma（福音宣讲）的基本问题："我们究竟是意求还是不意求大学的本质？"在跟随与领导之间的争执（这是一种在本身之内实施一种"抵制"（Widerstand）的可能性的争执--如果它是本真的话）中，海德格尔找到了引出新开端的意愿（will）。正如他在他那以修辞的方式构造的epilogos（尾声）中主张的：

尽管如此，只有当我们在我们自身之内带上那种深沉而又广大的思虑（thoughtfulness）时，我们才能理解这种新开端[Aufbruch]的荣耀与伟大[Größe]；希腊人的古老智慧如此描述这种思虑：

τα···megala panta episphale···

"一切伟大事物[Grosse]都立于风暴[Sturm]之中……"（柏拉图，《理想国》，497d）（RA：38-39/SdU：19）

在其评论的最后，海德格尔以一种修辞性姿态（这姿态本身是以引用的一种争执性政治[a polemical politics of

citation]为标志的），给了那通贯其演讲的柏拉图的赋予生气的神一个空间--如果说是一种间接方式的话。很明显，语言最终的影响本身是stürmisch（风暴性的），以修辞性自我主张和本质意志的狂乱风暴为标志。海德格尔似乎是在说，柏拉图分配给德国Volk（民族）的东西只能被那些在本质性冲突的风暴中锻炼过的人接收到。但这种简单的引用姿态，为了复兴创发物的力量而折回到本源之处，其本身对于理解校长就职演说的动力与论题来说，就既是一块罗塞塔石碑

，也

是一份改写本了。

从最基本的意义上说，海德格尔从柏拉图的希腊文进行的翻译违背了{109}原文的意思。以一种解释学暴力的自我-主张行为，海德格尔把希腊词episphales放在他自己的尼采铁砧上，从它的"在危险中"、"易于堕落"、"有危险"、"不安全"这样的希腊语原意中锻造出了一种关于英雄主义和自我-主张的新语言。

从词源学上来讲，episphales源自于希腊语前缀"epi-"（到……上，朝向，在……上）和希腊语动词词根"sphallo"（"使下坠"，"抛下"，"绊倒"）。但海德格尔在这个词中发现了关于Sturm（风暴）、战斗、冲突和polemos（争执）的英雄式的语言。在这种新的海德格尔背景下，"立于风暴之中"就意味着某种在真理之本质中经受赫拉克利特式冲突的事物。但在海德格尔对希腊语的复兴中，还有Kampf（战斗）和Heimat（故乡）的双重遗产。在柏拉图《理想国》第6卷原来的上下文中，这一段描绘的是苏格拉底对Adeimantus的如下指责的回应：哲学家不适于统治城邦。然后讨论就进入了这样一个问题："当今哪一个城邦能容得下哲学的本性？"Adeimantus说："你说的是什么意思？"苏格拉底说："这个哲学性城邦是如何阻止其自身毁灭的。一切伟大的事物都是危险的构成；正像谚语说的，好事多磨"（《理想国》497c-d）。或者像施莱尔马赫在标准德文版中翻译的那样"Denn alles Grosse ist auch bedenklich……"（"因为所有伟大者都值得追问"）。

海德格尔不采用标准译法以及随之而来的种种惯常解释，勇敢地提出了对柏拉图文本的一种强暴性的

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

根本上讲，海德格尔对柏拉图那里的伟大的探究服从于{110}对自我-主张的一种尼采式考古学了。对于海德格尔来说真正伟大的是进行根本性追问的哲学德性，它是一种特性 (trait)，海德格尔将这种特性和古希腊人联系起来了，尼采在查拉图斯特拉那里也发现了这种特性。什么是尼采那里的"伟大"？在《看哪，这人》中尼采写道：

[查拉图斯特拉]描绘的--如实描绘现实--那种人：对于它[现实]来说，他足够强大了--他不会疏离它或被它弄得神智恍惚，他就是现实本身，他在他本身之内的现实中仍然具有所有那些令人恐惧和可疑的东西，只有如此，人才具有伟大性。(EH:100-101/KSA 6:370)

最后，海德格尔对柏拉图的thaumazein (惊奇) 和尼采那里的伟大的交叉，产生了对德国Volk (民族) 的一种近于神话的新的理解，这种理解返回到了我们在我们对Schlageter演讲的解读中遇到过的由Kampf (战斗) 与Heimat (故乡) 组成的那同一种神话式的星座 (constellation)。只有--用Tyrtaeus的话来说--"牢牢站立，两脚坚定地扎根于土地之上"，扎根于大地 (Boden) 和Heimat (故乡) 之中的那种Volk (民族)，一个致力于Bodenständigkeit神话的Volk (民族)，才能坚定地站立在现代虚无主义的风暴之中。海德格尔的校长就职演说以再次采用西方传统之开端处的神话作结：作为英雄和领袖的哲学家。在雅典与托特瑙山、柏拉图与尼采、thaumazein (惊奇) 与权力意志相互交叉的轴线处，海德格尔又宣布了那最古老的哲学家是发起一种革命性Aufbruch (本原) 的英雄的神话。海德格尔校长作为精神性的Schlageter，直到1934年秋他辞去领导位置为止，都会以更新的活力采用这一遗产。接下来的就是他自己与种种政治力量的尼采式Auseinandersetzung (争论)，这些力量终结了他关于在哲学家的图景中、并依据哲学家的形象重新塑造polis (城邦) 的柏拉图梦。我们需要更小心仔细地将海德格尔姿态上的这种转变，视作与他1936/37年冬季学期的尼采讲座相搏斗的一种方式。但我们也需要理解尼采是如何为海德格尔提供一种决定性的元叙事的：这种叙事是关于西方哲学传统的形态与轮廓，关于欧洲在这一叙事中的位置的。因为决定海德格尔对西方的神话式理解的，是欧洲在对希腊人的开创活动之复兴中扮演的角色，以及德国未来的使命。{111}

第三章 海德格尔论Mitteleuropa (中欧) 的地缘政治

那总是寻求基础的人在死去。

--弗里德利希·尼采

KSA 13:562

开端总是最伟大的。

--马丁·海德格尔

EM:12

I. 海德格尔的Ursprungsphilosophie (源初哲学)

我们在海德格尔1933-1934年的地缘哲学 (geo-philosophy) 中见到的一个部分就是它对本源的持久的偏爱。本源的神话--在柏拉图那里，在前苏格拉底那里，在希腊语那里--在其与大地、本土、扎根状态、故乡，以及其他一些强化了由海德格尔排他性的希腊-德国原生性mythos (神话) 编码过的表达方式的关系方面被展示出来。在1933-1934年的诸多政治演讲中，我们揭示了这种神话性原生性的双重形式：一种是政治形式，扎根于本土 (Schlageter的Heimat[故乡]、Bodenständigkeit, 阿勒曼尼的土壤)，另一种是存在论形式，扎根于希腊神话的土地性领域 (荷尔德林和W. F. Otto的诸神, Jaeger的"地下哲学"的Tyrtaeus, 前苏格拉底思想家们的本原性逻辑)。如果说希腊原生性的政治形式与Erichthonius (生自大地的雅典创建者) 的遗产绑缚在一起，那么它的哲学形式就与源自 (sprung from) 存在本身之arche (本原) 的前苏格拉底思想的土地性源泉绑缚在一起了。

对于海

德格尔来说，这种本源或Ur-sprung (源-跳跃) 的双重遗产--政治的和存在论的，德国的和希腊的，{112}Volk (民族) 的Bodenständigkeit (扎根状态) 和前苏格拉底的arche (本原) --帮助塑造了他在1930年代国家社会主义革命期间那些关键年份里的思想轮廓。他曾期待于1933年Aufbruch (发端) 的，是对希腊思想的第一个开端的复兴，一种arche (本原)，这种开端的权力 (power) 与力量 (force) 如此深刻地扎根于西方传统之中，以致--假使这位新校长具备有合适的助产术方面的谨慎

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

校长就职演说和它的如下主张的核心处："开端依然存在着。它并不像某个很久以前存在过的事物那样位于我们后面，而就站在我们面前"（RA：8/SdU：12-13）。

正如海德格尔1933-1934年间的其他一些政治演讲极其清楚地表明的那样，这"另一种"开端只有当德国人在一场既与、又为他们那已被遗忘的希腊遗产而进行的战斗中，能够收回本源的失去的力量时，才来到德国人面前。但海德格尔的arche（本原）mythos（神话）比这来得更深刻。海德格尔将关于Volk（民族）的政治mythos（神话）及其"在阿勒曼尼-施瓦本的土壤里多少世纪的和不可替代的扎根[Bodenständigkeit]"，与关于在希腊思想中的一种希腊扎根状态的这种存在论mythos（神话）结合起来了（DE：11）。校长就职演说以其最为浓缩的形式同时表达了海德格尔扎根mythos（神话）的两个方面：表达为前苏格拉底的arche（本原），也表达为阿勒曼尼的Bodenständigkeit。从1933年5月的校长就职声明到1966年海德格尔在《明镜》周刊的访谈和之后，这种希腊-德国扎根状态的神话都作为一种解释学密码系统，给海德格尔那些涉及艺术、技术、诗、政治、虚无主义、哲学史和西方之天命的说法编了码。

这一章考察的是海德格尔在提供他自己对德国在"西方的历史性天命"中的地位的解释（EdP：31-41；IM：42/EM：32）时，对这种原生性神话进行配置（deployed）的方式。海德格尔在1930年代的工作对西方历史提出了一种解读，这种解读奠基基于关于存在论历史的一种政治性叙事之上。但这种解读也是以对欧洲的未来和德国在这一未来中的位置的末世论忧虑为标志的。回顾西方的两千五百年历史

（这一叙事开始于前苏格拉底，而将埃及和美索不达米亚文化排除在外），海德格尔将它解读成虚无主义的历史，解释成一种从源初的aletheia（无蔽）开始的亚当式堕落。借助这种存在论史，海德格尔将他自己的时代看作面临着西方天命方面的一场深刻的危机。海德格尔痛苦地了解到魏玛的社会学家们在谈论社会混乱、无根状态和危机的陈腔滥调时提出的那些时髦的描述，但海德格尔坚持认为他所描写的危机的起源并不在最近什么时候。它的存在论本源要追溯到品达、索福克勒斯、赫拉克利特和巴门尼德那里去。但这种神话式的Ursprungsphilosophie（源初哲学）与海德格尔的政治世界也有密切的关联，这种关联可以说{113}早在海德格尔的早期马堡讲座和他对1923-1924年间在鲁尔日渐升温的政治危机的回应中就已经存在了。

在1924年12月初，海德格尔在法国占领鲁尔区这一背景下发表了一系列论亚里士多德《修辞学》的演讲。法国军队部署在那里是为了以煤炭和钢铁的形式搜集战争赔款，因为德国在极度衰败之下已经无力按照凡尔赛和约的规定进行财政赔款了。在1923年，Schlageter因为进行抵抗而献出了他的生命，而直到海德格尔演讲的时候，德国人已决定抵抗他们以为的法国侵略了。在这种变幻无常的政治危机的背景下，海德格尔谈到了希腊存在论的本源及其为真理而进行的战斗（Kampf）。即便在1924年，海德格尔关于政治与存在论上的扎根状态的神话就已经开始运作了。在其名为"亚里士多德的此在与真实存在"的演讲里，海德格尔提出了如下问题："真理真是在判断中找到了它的基础，还是它被从一种更原本的土地[Bodenständigkeit]那里连根拔起和移位了？"

在鲁尔危机的背景下，海德格尔在德国人为反对外国侵略者而发起的政治斗争与早期希腊哲学家们在存在问题上发起的存在论斗争之间做出了一种直接的关联。海德格尔宣称，"Ruhrkampf（鲁尔战斗）必定变成曾被伟大的希腊哲学家们实行过的在存在上的Titanenkampf

[巨人与诸神之战]--我们德国

人注定要将这一战斗变成我们的Kampf（战斗）！"政治与存在论在原生性轴线上的这种性命攸关的结合，将在1930年的关键性讲座"论真理的本质"中再次出现。那里，海德格尔再次将希腊人的aletheia（无蔽）经验与表达于"Heimat（故乡）"一词中的本土（Bodenständigkeit）{114}的扎根连接起来。尽管这篇关键性文章后来的版本，隐瞒了海德格尔最初是向一群以"Festigung der Heimat（巩固故乡）"为主题的集会者发表的这一事实，然而我们有第一手的报告将它清楚地置于"扎根状态"与Bodenständigkeit的主题连锁中了。同样的主题链--扎根状态、原生性、故乡、德国人在对真理的服役中反对外国的压迫--在1933年5月的Schlageter颂词中，在纪念死去战士的Langemarck演讲中，在1934年夏季学期论逻辑的讲座中，在1934/35年冬季学期论荷尔德林的讲座中都得到了展示。在讨论荷尔德林的"日尔曼尼亚"及其与赫拉克利特思想的关系时，海德格尔以最简洁的方式表达了这一政治-存在论原生性的内涵。海德格尔断言："祖国就是存在[Seyn]本身"（GA 39：88，93，104-105）。但"故乡的大地"并不仅仅是由定居地边界划分开来的自然区域，也不仅仅是以绘图学来衡量的地理学或政治上的场地。毋宁说，大地是为了诸神而在那里存在的，就像海德格尔也宣称过的，"只要大地是故乡，它就向诸神的力量打开自身。"

大地的这种这种土地性力量，开始在海德格尔的存在论-政治的原生性mythos（神话）中扮演一种决定性的角色。在1930年代，海德格尔将继续利用希腊存在论的种种土地性资料，来为理解德国的政治服务。尽管如此，海德格尔对希腊思想的地下的、土地性力量的理解是通过荷尔德林和尼采才传下来

解释了狄奥尼索斯经验的地下深度。正如尼采在《遗稿》中的一条笔记里说的：

毫无疑问，希腊人试图……在他们的狄奥尼索斯经验的基础上解释"灵魂之命运"的最终之谜：这里是伟大的深度，一切希腊事物的伟大寂静--只要这种隐蔽的、地下的[unterirdische]入口还被淹没在下面，人们就不了解希腊人。那些胡搅蛮缠的学者们的眼睛永远不会在这些事物中看到任何东西，不管有多少学问知识被用于为发掘进行服务。即便像歌德和温克尔曼这样的一些古代事物之友{115}的高贵热情，在这里也会有所不能达，即便放胆去干，也是如此。（WP：541/KSA 11：681-682）

尼采代表了这样一类哲学家，他们持有打开源初希腊arche（本原）的隐蔽的、土地性源泉的钥匙。在1936/37年头一组尼采讲座中，海德格尔坚持认为"尼采是第一个--如果我们暂时不考虑荷尔德林的话--将'古典'从古典主义和人文主义的误释中解放出来的人"（Ni：127/GA 43：149）。而为了强调

他对德国的"第二次人文主义"的学院古典主义的轻蔑，海德格尔甚至引用了尼采的一个尖刻的主张："下面这桩事是一出滑稽剧，我们直到现在才学会嘲笑它，我们现在是第一次看见它：赫尔德、温克尔曼、歌德和黑格尔这些同时代人宣称重新发现了古典理想"（WP：447/KSA 13：132）。从十八世纪晚期以来，德国的诗人、审美家和思想家们就都被一种对古希腊文化的沉迷--这种沉迷以无数的方式导致了所谓"希腊对德国的暴政"--钳制住了。

在一个德国文化没有统一民族国家为框架

而发展起来的时代，一系列哲学家和作家都以一些借自他们的古代事物图景的手段来主张他们自己的民族理想。

在这种德国的希腊崇拜--得到了拿破仑1806年入侵的强化--的背景下，费希特、黑格尔及其同时代人开始利用一种关于同时扎根于语言与Heimat（故乡）之中的独一无二的希腊-德国亲和性的神话。

费希特走得如此之远，乃至宣称德国人构成了一个十分像希腊人的Urvolk（或"源初Volk [民族]"）。对于这些哲学家来说，通往德国的本质性身份的道路--海德格尔或许会称作"德国人的自我-主张"--处于它与希腊的源初关联那里。这种希腊-德国亲和性的神话统治了十九世纪的德国思想，在我们现在称作歌德、席勒、赫尔德和施莱格尔的"第二次人文主义"的整个运动里留下了印记。即便1810年具有深远影响的柏林大学的创立，也受到了这整个一系列的文化预设的影响。就像Walther

Rehm在其研究《希腊文化与歌德时代》中说的："在德国的文化生活中，那种信念变得越来越强大，以致如果没有与古希腊事物的联系，就不可能塑造一个人自己的生命，获得一种真正德国式的人性。" {116}

但对希腊的这种理想化描绘，在那部分主张他们自身的原生性身份，以对抗法国的启蒙精神，以及高卢和罗马的天主教文化的拉丁风格的人那里，也采取了一种文化和政治斗争的形式。

在这种反对法

国civilisation（文明）之毒害的斗争精神中，德国Kultur（文化）主张自身，反对费希特所谓的"致命的外国精神"。

在实施这种自我-主张性斗争的过程中，德国人证明自己在本质上是与希腊人关联在一起的；后者在其哲学中同样对（用黑格尔的话来说）"外国的本源"

置之不理。通过将"其他

的"、非德国的（亦即拉丁的）影响排除到他们关于德国未来的mythos（神话）之外，这些思想家为后来的国家社会主义者对希腊古代事物的征用定下了基调，这种征用由Alfred Baeumler、Hans

Heyse、Kurt

Hildebrandt等哲学家表达出来了。Baeumler在其文章"希腊与日尔曼尼亚"中复述了费希特的话："在为西方复兴希腊文化的过程中……德国的种族灵魂开始返回到通往其自身的道路上"。

正如费希特，Baeumler也试图揭示"德国与希腊文化的一种源初的、真正的联系，这种联系是其他民族所无法理解的"。

Baeumler的复兴与重新征用的姿态以一种有力的方式，重述了新人文主义关于德国人与希腊人之间的一种特殊的亲缘性的信条。它通过收回它在古代事物的土壤中的文化-语言原生性，来热情地主张德国Volk（民族）的政治自主。

在多重意义上，在Baeumler的文章中暴露得很明显的文化沙文主义都很难说是个特例。像十九世纪学者Ulrich von

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

尼采对伯里克利与苏格拉底之前的希腊文化的发现出自于他最深的本能。这实际上构成了尼采最重要的历史发现，对他来说，直到最后[死去]为止，这一发现都是基础性的。从它那里必然可以推出另外的一切：对基督教的反对，同时还有对罗马-人文主义传统的反对。这就是"狄奥尼索斯"概念的历史含义。从这一观点出发，尼采再次打开了西方历史的整个问题--正就像荷尔德林在其最后的赞美诗里做过的那样。

在尼采对狄奥尼索斯权力意志的土地性深度的"发现"中，Baeumler发掘出了西方历史--以及德国在那一历史中的位置--上的一个转折点。看起来特别关键的似乎是，要在一种源初和原始的意义上来解释那种将希腊人和德国人绑缚在一起的深刻而又持久的关联，这种关联还未曾在新人文主义者的学院古典主义和他们的Bildung（教化）理想中被获得过。在Baeumler看来，新人文主义者对希腊的爱好，无异于另一种{118}在没有真正理解希腊遗产的本质性力量的情况下接管它的罗马式尝试。对于Baeumler来说，"罗马"意味着官僚化、组织化风格的中央集权国家管理，这种国家管理由一种决意征服与扩张的都市的、商业的精神带来生机。尽管如此，罗马的这种征服欲并非产生于对斗争与分争的痛苦的爱；它毋宁是由帝国的殖民欲望和商人对新市场的需求所促动的。

罗马文化不过就是"希腊文化的外在化形式（externalized form）"，某种"肤浅"和"矫饰"的东西。

然而罗马的遗产已经对西方历史产生了巨大的影响，也已经在拉丁和基督教文化图景下塑造了欧洲。Baeumler宣称，结果就是虚无主义的胜利。

尽管如此，Baeumler相信，拉丁文化的统治就要走到头了，一个新的时代正在降临，这个时代将会带来德国Volk（民族）的重生。为了让这种重生发生，Volk（民族）就需要重新征用由荷尔德林和尼采遗赠给他们的希腊神话的源初土地性遗产。"将来的德国政治"，Baeumler主张，"离开荷尔德林和尼采的因素，将会是不可想象的。"

在Baeumler看来，如果德国人重视尼采在《权力意志》里展示的基督教-罗马文明的虚无主义的批判，他们就可能变成"欧洲的Führer（领袖）"。Baeumler在1931年的写作中提出了以下问题：

没有了日耳曼德意志人，欧洲将会变成什么样？没有了德国，欧洲将会变成什么样？一片罗马殖民地[而已]……德国只有作为大德意志（the Greater Germany），才能以其世界历史形式存在。它要么选择成为欧洲的反罗马力量，要么根本就不存在……只有日耳曼的德意志，荷尔德林和尼采的德意志，才能成为一个不仅仅是一片罗马殖民地的欧洲的创造者。尼采并不属于俾斯麦的世界，而属于大战的时代。未来的德意志国家不会构成俾斯麦工作的余波；它毋宁将从尼采与大战精神中被创造出来。

Baeumler对罗马文化的虚无主义影响的勇敢攻击，变成了1930年代国家社会主义思想的主要产品。"罗马"变成了都市生活、普遍主义、Zivilisation（文明）、世界主义、舒适、资产阶级安全和市侩研究之无根状态的一个象征。对Baeumler来说，Pax Romana（罗马帝国统治下的和平）意味着那种遗忘了赫拉克利特战斗（Kampf[战斗]、polemos[争执]和{119}eris[不和]）的快乐的奴隶道德的胜利。

只有通过收回希腊人对agon（斗争）的热爱，以及德国人对Kampf（战斗）的源初激情，欧洲才能免于罗马（亦即基督教，启蒙，资产阶级，虚无主义）文化那种收平一切的影响。Baeumler一贯主张，欧洲只能由德国来拯救--而德国则只能由他所谓的"自我-主张[Selbstbehauptung]、权力和胜利的冲动"来拯救。这种德国自我-主张的实现采取了"德国向其自身和其源初的狄奥尼索斯故乡[Urheimat]的返乡之旅"的形式--这种旅行的道路要在"不经过拉丁文化的传输"的情况下走完。如果Baeumler对罗马和希腊文化的分析在今天像是某种有偏见的、沙文主义的东西冲击着我们，并且以地缘政治的侵略性的好斗风格为标志，那是因为它如此完美地对国家社会主义思想的强暴风格（连海德格尔本人在关键的1933年都受这种风格之害了）进行了重奏。海德格尔自己对哲学史的分析利用了那构成Baeumler理智世界之一部分的一堆陈词滥调：对联系希腊与德国文化的原生性方面的亲和性的寻求；将罗马判定为西方历史中的无根状态与虚无主义的源泉；为了构造希腊诸神与德国Volk（民族）之间的土地性关联而求助于荷尔德林；为了在德国民族面临的虚无主义危机方面做出一个决断而应急征用尼采；致力于Kampf（战斗）、agon（斗争）、战斗、征服和英雄这样一些男权主义的词

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

Ursprungsphilosophie（源初哲学）置于国家社会主义话语的神话世界之中的做法，不应被解释成一种将海德格尔思想道路上诸多复杂的弯曲与转折加以磨平的努力。相反，我想对海德格尔的作品提供一种留意其语言、风格和论题方面的种种细微差别与特质的解读。但我也想讨论一下那种过于常见的仅仅以海德格尔自己的方式，或与那些他认为值得提及的"伟大"思想家的对话中来解读他的趋势。我将提出，如果不顾及{120}海德格尔与其它国家社会主义思想家们共同分享的关于政治上的和存在论上的原生性的根深蒂固的神话，是不可能适当地理解海德格尔的作品的。这一神话帮助规定了海德格尔对德国的理解：[理解]成一个"被钳子夹住的，位于中心[Mitte]的"民族，面临着一种"关于欧洲的伟大决断"（IM：38/EM：29）。然而这并不是说，海德格尔的哲学可以还原成神话；很明显，他着手构造一种精细和严格的语言，这种语言尝试拆解西方的传统自身关于真理的神话话语。虽然如此，我认为，在海德格尔对德意志民族及其与欧洲的关系的讨论中，我们可以发现一种与德国右翼的一代人的思考绑缚在一起的Volk（民族）政治神话。在本章中，我想批判性地考察海德格尔的"欧洲"观念，还有他的"天命"、"命运"、"西方历史"等修辞主题。我的一部份论证[策略]在于，不像许多或者只关注他的思想的政治轴线，或者只关注其存在论轴线的研究，我想要同时在其政治的和存在论的构造方面考察海德格尔的原生性神话的本源。为了了解这种神话构造在多大的程度上是从同代的种种源泉中取来的，我想在进入对海德格尔自己在1935年讲座《形而上学导论》及其1936年的文章"欧洲与德国哲学"中的地缘政治的讨论之前，首先比较切近一点地考察Baeumler对德国在西方历史上的地位的解釋。

II. Europa（欧洲）和西方历史

Baeumler关于西方哲学的土地性历史，一份赋予痛苦、英勇、男子气概、希腊人和日耳曼人的事物以特权的历史，其本身就是对荷尔德林和尼采进行的一种völkisch（民族性）解读的产物。对Baeumler来说，这两个德国传奇人物毫无疑问已经改变了现代德国人接近和理解希腊人的方式。Baeumler宣称，通过他所谓的他们的"德国希腊主义"，尼采和荷尔德林都认可了一种"对希腊世界的重新占领"。他提出，在他们对希腊文化的解读中，"决定性的战斗已经开始了"。

我们的世纪必须面对这样的问题：西方愿意利用哪种价值来塑造其未来？我们确信，只有一种在其本质特征方面与希腊有一种亲和性的价值体系，才能使欧洲免于价值混乱。对希腊世界的发现不啻意味着对一个新时代的预感。{121}

在1933年的Aufbruch（本原）中，Baeumler重复了他的论点："一个新的时代正在开始。"

从他的世

界历史视角，他将国家社会主义革命解释成对欧洲诸种价值之基础的攻击，解释成他们的时代性霸权的终结。正如他所见，"欧洲"作为一个文化实体，是从三种基本历史特征的"综合"中创造出来的："基督教的内向性，罗马的文化和科学的精神"。而使尼采成其为伟大的，是他对这种文化综合的人文主义冲动的不倦的Kampf（战斗）。Baeumler认为，通过反对罗马、基督教、资产阶级舒适的启蒙价值、贫瘠不育的沉思、以及"理论人"的理想，尼采已经为希腊价值的源初性复兴扫清了道路。但这种复兴只能通过一种本质性自我-主张的行动才能达到，这种行动将主张德国人自己与希腊人的原始关联，将继而构成对他们作为一个Volk（民族）的本质的一种主张。在这个意义上，对Baeumler来说，自我-主张（Selbstbehauptung）等于是对权力意志的尼采式理解：理解成一种向某人之本质的驱动（drive）。在Baeumler奇怪的逻辑看来，既然德国人的本质在于他们与希腊人原始的亲和性--而且既然荷尔德林已经首先理解了这种亲和性--，人们就有权将"《权力意志》"理解"成对荷尔德林的诗的一种评注"。

在Baeumler的划时代-源初性的欧洲史中，尼采、荷尔德林和希腊人都变成了国家社会主义对旧欧洲的攻击的前辈。在他1934年的演讲"尼采与国家社会主义"中（该演讲重申了他对"理论人"、"僧侣的vita contemplativa（沉思生活）"，和"欧洲人的个性"的攻击），Baeumler为"行动的勇敢"赋予价值，他在国家社会主义的象征世界里重新为后者登记。"今天，如果我们看见在万字符下的青年游行队伍"，Baeumler宣称，"我们就想起了尼采的《不合时宜的思考》，德国青年从它那里听到了第一声号召。我们最大的希望是，今天国家对他们来说仍然是自由的。而如果我们朝他们喊：'向希特勒致礼'--那么我们同时就是在向尼采致敬。"

尽管如此，使得Baeumler对德国历史

的尼采式解读与他同时代的国家社会主义者们更为相关的，是他将它对欧洲诸种价值的不合时宜的批

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

死者的礼拜的分析，换位到Langemarck和Verdun战场上倒下的德国士兵身上，他可以安排他对欧洲诸种价值的尼采式分析，为对西方历史的一种土地性解读服务。在Baeumler的危机叙事中，"大战意味着西方历史上的一个转折点"，这个转折点的真正含义只有德国人才能把握。借助于其在"命运的历史共同体[Schicksalsgemeinschaft]"中的成员身份，德国人可以将战争理解为一场反对罗马的私人生活、都市文化、世界主义启蒙和人文主义研究等方面的价值的战斗。

在这个意义上，Baeumler以一

种集体主义的方式将大战的含义解释成一种更大范围的、只能以世界历史性的方式来解码的德国天命的一部分。一个消逝于非理性、土地性的战斗骚乱中的步兵的死，变成了为德国人赢回希腊人遗留给他们的源初遗产而进行的集体性自我-主张的一个部分。Baeumler从这种土地性的本源中发掘出了对历史的一种更深刻、更原始的理解。Baeumler问道：为什么这些年轻的德国人死去了？

他们是为一种现实(reality)而死的，而且只有当我们自己通过他们而感觉到与这种现实联系在一起了，我们才能谈他们和他们的死。他们为之而死的那种现实被称作--德国。不是它一直所是的可经验到的德国，而是另一个更真切更真实的、已然被置于我们历史的深处的、他们通过他们的死来加以肯定的德国。

Baeumler在一次论大战的演讲的背景下提起"另一个"德国，这表现了由荷尔德林学者Norbert von Hellingrath表达出来的对一个"隐秘德国"的持久希望：一个未来的德国，它的德国特性

(Germanness) 在于它与过去的希腊的隐秘的亲性和性。

根据这种模糊的解释，"德国">{123}变成了一个

个将来的故乡的名字，这个故乡的本质与精神永远不可能在个体命运的唯物主义、资产阶级时代出现。因此，德国人被号召通过从他们希腊的过去挖掘其隐秘的源头，来复兴他们作为一个

Schicksalsgemeinschaft (命运共同体) 的身份，也借此使德国为古代诸神的回返做好准备。结果，当Baeumler写到"世界大战使我们回到我们历史的源头去"和"世界大战并非将我们的观点引回到几十年前，而是好多个世纪以前"时，他是在指出这样一种信念的本源。但他也提供了对西方历史的一种编码过的叙事，这种叙事以荷尔德林和Hellingrath所宣扬的神秘德国的神话图景为标志，是以神话的方式塑造了政治、同时以政治的方式塑造了神话的一种叙事。

在[其中的]一个神话版本中，正是

被杀于Verdun的Hellingrath指出了通向未来的道路；在另一个中，则是尼采的权力意志学说在大战内部被发现了。像"1914年的战争……是尼采的战争" (Werner

Sombart语) 这样的认识统治着Alfred

Baeumler及其同时代的国家社会主义者的理智世界。

它培育了一种关于德国的过去和未来的图景，

这种图景将历史重新设置成神话和天命。正如Baeumler自己说的："一切发展的本源都在神话里。神话先于一切历史；神话规定着历史。"

我想提出的是，如果不将海德格尔的工作置于这一隐秘德国的神话世界--其未来的希望在于尼采-荷尔德林对一种希腊的土地性arche (本原) 的传输--中，就无法适当地理解它。正如Baeumler，海德格尔在大战的背景下同时解读尼采和荷尔德林，在他们的作品中--尤其是在它们与希腊人的关联中--找到了德国在欧洲历史上的特殊的形而上学道路 (metaphysical Sonderweg) 的源泉。作为这一Sonderweg (特殊道路) 主题的一部分，海德格尔将授予德国人以唯一能理解希腊人的Volk (民族) 的特权地位。与希腊文化的这种独特的亲缘关系 (尤其是在赫拉克利特polemos[争执]、索福克勒斯agon[斗争]、或者品达对英雄之死的赞颂的形式下)，导致海德格尔授予Kampf (战斗)、Auseinandersetzung (争论) 和Selbstbehauptung (自我-主张) 以一个民族之生活中本质性的历史特征的特权。它也会帮助在海德格尔的原生性存在论神话与他的政治神话之间建立一种形而上学的联系。也就是说，它将会作为系动词而发挥作用，连接希腊的存在经验和德国对故乡的向往；这二者之间的统一{124}是由海德格尔对大战的理解产生的。大战在海德格尔的作品中是作为他以天命对德国历史进行的荷尔德林-尼采式解读的源泉 (source) 而发挥作用的。此外，我还会主张，它为他的原生性和故乡观念，也为他对德国Volk (民族) 独一无二的精神使命的信念，提供了丰富的文化背景。

III. 海德格尔、舍勒与"战争形而上学"

算在国家的边界之内的某个部分的[人口]；那些生活于这些边界之外的德裔人（German extraction）不属于这个意义上的[德国]Volk（民族），而那些在祖先世系之外的人却被计算在内了。"换句话说，当海德格尔开始形成他的德国人身份观时，他想将那些处在苏台德区、波兹南、但泽、西普鲁士和阿尔萨斯的那些被凡尔赛和约在政治上排除在外的德国人包括在内。他似乎也关注那些生活在德国境内的人（即犹太人），他们是Stammesfremde（外族人）或"在祖先世系或Volk（民族）的家系血统之外"的。

尽管如此，在这里决定海德格尔对Volk（民族）的理解的，不是其种族方面的成分，而是它与语言、历史和原生性的关系。海德格尔使用大战的"本真"语言，谈到了Volk（民族）的Kameradschaft（同志情谊），并宣称"我们"正是通过作出一个本真决断的行为才真正属于Volk（民族）的。他告诉他的学生们，"我们想要的是为从一种决断（decision）走向决心（resoluteness）的可能性作好准备……在决心之中，我们就被传送到未来的发生[Geschehen]中去了"（L：24-34）。海德格尔使用这些取自《存在与时间》第74节的术语，将Volk（民族）的身份与"此在在其'一代'（generation）中并随着这'一代'而发生的性命攸关的天命[das schicksalhafte Geschick]"联系起来了（BT：352/SZ：

384）。他提出，此在之个体性命运并不仅仅与他在{125}一代的意义上（generationally）与他人的共在（Mitsein）绑缚在一起；它还在一种作为Volk（民族）的Gemeinschaft（共同体）的形式下，受到其与他人的共同发生（Mitgeschehen）决定。海德格尔称对这种生死攸关的与他人共在的共同感受（the shared

sense）为"天命"或Geschick（天命），并坚持主张它不是那些碰巧同时生活在一起或生活在一种共同的政治空间中的单子式主体的单纯集合。毋宁说，天命是共同体在它自身的语言与历史方面的决心。在这个意义上，"生死攸关的天命可以在与流传下来的遗产绑缚在一起的复兴[Widerholung]中得到清楚的揭示。复兴首先向此在揭示的是它自身的历史"（BT：353/SZ：386）。具体地说，这意味着一个Volk（民族）的身份是在它与历史（被理解成天命）的关系中、并通过这一关系被构建起来的。海德格尔还借用大战的语言，宣称一个Volk（民族）的天命、一种与语言 and 传统之力量联系在一起的天命，必须被寻求："在交流和战斗[Kampf]中，天命的权力[Macht]首先得到了解放。"

在1934年讲座的背景下，海德格尔利用这些暗中提及Kampf（战斗）和Macht（权力）等尚武语言的机会，在它们之中安置了对德国的历史性天命的一种强有力的解读。历史对于海德格尔意味着什么，这一点要由一个Volk（民族）与它的过去和将来的关系来决定：

进入历史是否就意味着进入过去，这一点还是成问题的。……如果一个Volk（民族）踏入历史中去，它就踏入了将来。如果它走出历史，它就再也没有未来了。只要它走出历史（未来），它就进入历史（过去）了。（L：42）

在强调这种"未来"的情况下，海德格尔就会主张"黑人也是人，尽管他们没有任何历史"了。然而根据他的日耳曼中心主义的解读，"当飞机将Führer（元首）带到墨索里尼那里去时，历史就开始了"（L：40）。这样一来，构成历史的就是它与Volk（民族）的关系了；而决定Volk（民族）之天命的，则是它与"大地之土壤"（Erdboden）的关系，这土壤是德国原生性所从中而来的本土。他告诉他的听众们，大地不可还原成用来观察的单纯的地质现象。毋宁说，"Völker（诸民族）的历史在土地[Boden]中找到了其位置，而且它们是在创造空间与土地的时候形成历史的。尽管如此，形成不是制造。--Volk（民族）通过历史而被形成。"在这个意义上，历史成为的"不仅仅是一个对象，而是Volk（民族）的存在"（L：70）。然而通往德国民族的自我-主张的道路，却被海德格尔所认为的他那代人在自身的身份和本质方面的损失所阻塞。大战所释放出来的历史性力量很少能被理解。德国作为一个民族，是从战争的种种冲突和斗争{126}中创造出来的；它的天命是由空间上的成果所决定的。然而海德格尔叹息道，"世界大战作为一种历史性力量，还根本没有被整合到未来中去"（L：10）。海德格尔的德国天命图景是由他自己的大战经验（他那一代人所共有）构成和塑造起来的。

就像那

个时代德国的许多其他保守知识分子一样，海德格尔开始相信马克斯·舍勒所说的"战争天赋（the

genius of

war）"。舍勒反对作为懦夫的最后避难所的和平主义，认为和平对灵魂的道德与理智条件

以及"Gemeinschaft（共同体）的生命力"构成了一种威胁。"只有战争，而不是别的什么，才能治愈和终结……对文化和ethos（伦理[或直译为'风气'、'风俗']）所构成的种种危险。"

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

与本源的这种面对中，Volk（民族）就受到刺激，成为了一个Schicksalsgemeinschaft（"命运共同体"），并且开始理解其使命了。正是借助于德国Volk（民族）的天命和使命，舍勒才将他对agon（斗争）、Kampf（战斗）、Auseinandersetzung（争论）和polemos（争执）的理解构造成一种"战争形而上学"。这种战争形而上学的结果就是将大战的"天赋"看作对"欧洲的种种核心权力--德国与奥地利--（在这种权力中，欧洲反对亚洲的种种西方权力的团结一致性得到了准备）的一种深刻得多的Gemeinschaft（共同体）的牢固基础"的刺激。

尽管舍勒那里有源初性（originality），但他关于为在反对英国（后来还包括美国）的商业精神和亚洲的野蛮威胁的欧洲中部主张自身而战斗的一种德国Schicksalsgemeinschaft（命运共同体）的看法，却很难说是源初性的。正如Werner Sombart、Rudolf Eucken、Johann Plenge、保罗·纳托普和

恩斯特·特洛尔奇这样一些德国学者一样，舍勒致力于一种将Kampf（战斗）作为德国的一种自我表现的原则来加以赞颂的völkisch（民族性的）民族主义。这些民族主义思想家（其共同的意识形态规划常常被称作"1914年观念"）都相信{127}德国天命的独特性和Volk（民族）的特殊"使命"（Sendung）。

他们将战争作为西方历史上的一个转折点来向它致敬，将它看作德国建立其在欧洲范围内的精神领导的一个巨大机会。[他们中的]多数都会同意舍勒的如下看法："这是世界历史性境况（situation）的伟大：[这种境况就是--]这场史无前例的战争或者就是欧洲之重生的开始，或者就是它的萎缩的开始！没有第三种可能性！"

用舍勒的话来说，德国作为"现今被孤立的欧洲中部

民族"而落入中部，其天命就是"获得成为欧洲重生之源头的角色"。

舍勒的欧洲图景（关于落入中部

的民族）--通过其反对西方与东方的Kampf（战斗）而锻造其未来的天命--将会在战后时期作为一种为德国的重生而张目的mythos（神话）趋于成熟。

Ernst Krieck将在给《德国国家理念》（Die deutsche

Staatsidee）一书写的序言中返回到舍勒关

于大战是德国天命之转折点的洞见上去。[该序言]写于1934年，Krieck回顾并宣称："我们正面对着大战中开始的同一项伟大任务"--一个统一的德国Volk（民族）的形成。在他所谓的战争的

Frontbildung（前线教育）中，Krieck发现了"生命的超个人的、集体的形式的出现，这种形式表现了一项革命的原则：为了所有德国人的一种天命空间[Schicksalsraum]的形成"。

在将个人志向、阶

级偏见和宗教差异撇开到一边的Volk（民族）的这种Schicksalsraum（天命空间）里，Krieck安置了"1933年突破（breakthrough）"的起源。对于他来说，再也没有比下面这一点更清楚的了："国家社会主义的胜利运动，其真正的本源和源泉在大战中。"就像Alfred Baeumler、Kurt

Hildebrandt、

Christoph

Steding和他那时代的其他许多国家社会主义理论家一样，Krieck在战争中察觉到了一种

为重新思考德国在欧洲中心的天命服务的有力的mythos（神话）的一些轮廓，这是一种连海德格尔也在他自己的"战争形而上学"的核心处加以复兴和放置了的mythos（神话）。

在同一时期海德格尔自己的政治演讲中，他也想把握住大战的图景，为的是能够描绘国家社会主义{128}革命，将它解释成对未来的Volk（民族）之身份的一种激励。"作为同志情谊的新共同体精神……这种'前线精神'[Frontgeist]在对国家社会主义革命的准备中成为了一种决定性的力量"（GA 16：300）。在为纪念其高级中学毕业25周年而发表的演讲中，海德格尔怀念没有来聚会的那些以前的同学，那些在大战中献出了自己生命的[同学]。海德格尔用和在Schlageter纪念演讲中一样的富于词藻的语言，告诉他的同学们，"我们的同志早死了；然而这一早死是最美最伟大的死。之所以最伟大，是因为它敢于成为为Volk（民族）的命运作出的最高牺牲"（GA

16：279-283）。海德格尔继续

说道，时光流逝，我们的同志们的死已成为我们私人记忆中的对象，某种我们回首往事时才想起的事物，它愈加无疑地沉入过去，而我们自己确信，他们的继续存在有赖于我们在回想方面作出的努力。"然而这完全是一种错觉。因为大战现在才刚逼近我们。我们死去的[同志]的苏醒，两百万死者

从无尽的坟墓--就像环绕帝国和德裔奥地利国界的一个秘密花环一样延展自身--中[苏醒]过来，这样一种苏醒现在才刚刚开始。对于我们德国人来说（而且首先是对位于一切Völkern[民族]之林中的我们来说），大战今天才到来，它是我们的此在的一种历史性的现实，因为历史并非过去的事情，也不是当前的事情。历史毋宁是未来和我们对未来事物的授权（mandate）。"海德格尔宣称，战争所产生的

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

我们被要求具有：持久的勇气，清明的知识，真正的标准，对Volk（民族）使命的信念。大战必须以这样一种方式在精神上被我们占领：战斗（Kampf）已经成为我们此在的内在法则。这里，我们以一种新的方式接过了{129}赫拉克利特讲说过的深刻的智慧，他是希腊人--我们与这个Volk（民族）有一种世系上的亲缘性（stammverwandten）和一种本质亲和性--当中最早和最伟大的思想家之一。赫拉克利特的这一箴言，我们通常只在它被用滥和截头去尾的那种形式下加以了解。因此我们常常说"斗争是万物之父"。但希腊的文本读作：polemos panton men pater esti, panton de basileus, kai tous men theous edeixe tous de anthropous, tous men doulous epoiese tous

de eleutherous（残片53）。冲突是一切的生产者--一切的，尽管如此，还包括它们的统治者--；而实际上它将某一些表明（manifest）为神，将另一些表明为人。它让某些呈现为奴隶，让另一些呈现为主人。（GA 16：283）

从赫拉克利特将世界解释成斗争和冲突的这种做法中，海德格尔将开始一种理解德国Volk（民族）的方式：该Volk（民族）与希腊人的内在亲和性将它放在了一个决定西方历史之未来的关键位置上。大战将所有欧洲民族放在了一个"涉及一个Volk（民族）的生命冲动的健康，涉及它抵制历史性衰落的权力"的紧急问题面前。"我们处在这一决断之中"，海德格尔宣称，"而我们这一代人[Geschlecht]是个过渡，是一座桥……我们这一代人--与我们死去的同志有某种隐秘的伙伴关系--是通往对大战的精神-历史性占领的桥"（GA

16：281-284）。在对大战的这些反思中，我们可以发现那个时代有力的文化运动所留下的一些痕迹--青年运动的同志情谊，völkisch（民族性）民族主义的一些集体理想，右派尚武的英雄主义，以及那些致力于"1914年观念"的思想家的文化弥赛亚主义。

海德格尔吸收了斯宾格勒、Jünger、卡尔·施密特和W. F.

Ott战后的作品，将"1914年观念"转化成

了他自己那种存在-诗性的德国原生性神话（fable），这一神话是从一个隐秘的希腊arche（本原）的原始-世系源头那里纺制出来的。在海德格尔1930年代的工作中，"战争形而上学"将对赫拉克利特的polemos（争执）和尼采的Kampf（战斗）的一种哲学反思的形式得到展示。在后面的一章中，我想关注的是对这种尚武修辞的运用是如何影响了海德格尔对尼采的解读的；这里我想将我的讨论限制在战争的语言与形而上学对海德格尔对的德国理解（理解成一个"被钳子夹住"、位于欧洲中心的民族）的塑造方式。

IV. 原生性的政治与形而上学：布洛赫与罗森茨威格

面对战后时期向德国哲学家们敞开的那些选择，海德格尔对"1914年观念"的接纳无疑是不可避免的。在同一时期，恩斯特·布洛赫（一位德国犹太人，马克思主义者）反对他所谓的德国Sonderweg（特殊道路）{130}论题的种种有害的影响--尤其是它对"1789年观念"及其对理性、个人自由和法律的普适性角色的傲慢拒绝。在海德格尔在采纳一种为了德国Vaterland（祖国）的民族主义"世界使命"之梦方面追随舍勒、Sombart和Krieck的地方，布洛赫却转向为德国设计一种泛欧洲的国际理想：一个"欧洲的德国"和一个"欧洲的Vaterland（祖国）"。

像海德格尔一样，布洛赫认为他的希伯莱祖先

才是培育新德国民主价值的更合适的典范。布洛赫反对Sonderweg（特殊道路）论题关于一种历史方面的独一无二性和德国发展的独有道路的逻辑，在德国的过去中寻找另一种德国、一条未被采纳的道路的痕迹。他在1806年的费希特（《当前时代的特征》的作者）那里找到了一种欧洲联合的世界主义图景，该图景与1808年的《对德意志民族的演讲》中地区性的民族主义相左。

布洛赫反对费希特-海德格尔那种好战地将非原生性民族排除在外的扎根（Bodenständigkeit）原则，而肯定了他认为更为根本的那种以世界主义的方式将一切民族（原生的或非原生的）都包括在内的费希特的"德国自由与民主"的原则。

费希特回溯德国历史，勾画出了在普鲁士进行地缘扩张和政

治征服的冲动中，这种民主理想所受到的压制。他将1870年的普法战争解释成一场在普鲁士霸权之下为形成统一民族国家而进行的权力运动。他宣称，俾斯麦玩的这场权力游戏通过培育一种帝国-军事扩张的民族主义计划（其不可避免的结果就是大战的爆发），粉碎了1848年资产阶级革命在民主方面的希望。除了在政治上之外，普鲁士和施瓦本从未以任何有意义的方式真正结合起来过。在这个意义

国"的民族主义图景相反)中,我们可以为批判海德格尔关于作为terra(领土)、作为chthonos(扎根状态的种种土地型、地下的、unterirdische[地下的]力量)的大地的地缘哲学而恢复一些有利的源泉。

当我们更切近地考察布洛赫对海德格尔原生性的含蓄批判时,我们可以看见他那德国人与犹太人的双重本源是如何让他倒向另一个本源的方向去的--这个方向反对Vaterland(祖国)的独特性,而主张欧洲故乡的复多性。

就像尼采一样,布洛赫也反对德国人对民族主义的狂热,反过来采纳一个世界

主义的欧洲--作为德国哲学的一个更有价值的目标。在同样的战后背景下,另一位弥赛亚主义的德国犹太人,弗兰茨·罗森茨威格,在毁灭性地批判德国民族主义及其原生性天命理想方面与布洛赫站在了一起。在其《救赎之星》(1921)中,罗森茨威格向德国社会指出了希腊原生性的一些危险阴沉的含义,并挑战了它在土地、领土、大地、土壤、根和本土之家方面的种种自明之理。罗森茨威格利用他自己的犹太传统中的arche/re'shiyth(本原/开端),向地缘哲学的逻辑以及它将土地授权为政治共同体之基础的特权性的做法提出了质疑。在一个名为"民族及其本土"(作为反对原生性的一种宣言)的片段里,罗森茨威格写道:{132}

世界上的各个民族对血统纽带并不满足。他们把他们的根扎入大地的暗夜(它本身没有生命,却是生命的耗费者),而他们从大地的持久性断定,他们本身也会持久。他们的永恒意志(will to eternity)依附于土壤和对土壤的支配,依附于土地。他们家乡的大地由他们子孙的血浇灌,因为他们并不信任一个血的共同体(community of

blood)的生命,并不信任一个无需稳固大地上的系泊点

的共同体……因为当大地滋养[人]时,也有所束缚。任何时候只要一个民族热爱其本土的土壤胜过其自己的生命,它就处在危险之中了,以致……到最后土壤作为被爱甚深者得以持续,而民族则会将他们的生命之血洒在上面。最终,民族臣服于征服土地者。情况不可能是别的样子,因为民族更依附于土壤,而不是作为一个民族的他们的生命。因此大地背叛了一个将其永久性托付给大地的民族。土壤持久存在,居于其上的民族却逝去了……

这样一来,与其他民族的历史形成对照的是,最早的关于恒久民族部落的那些传奇故事并非基于本土性[Autochthonie]……对于恒久民族来说,家乡从来就不是在土地意义上的家乡,仿佛对世界上一些在土地上耕种、生活和繁盛的民族一样--到后来[时间一长]他们几乎都忘记了成为一个民族的意思并不是扎根于土地之中。恒久的民族从未被允许在任何家乡消磨过时间。它从未失去过一个漫游者不受拘束的自由。

罗森茨威格对原生性之政治内涵的批判拆解了Volk(民族)与土壤,Gemeinschaft(共同体)与Bodenständigkeit之间的关联--海德格尔在其校长任职期间的种种政治演讲中建立过这种关联。但通过以古代犹太人的历史、而不是源初希腊哲学中的那些因素来构造其叙事,罗森茨威格也对海德格尔的希腊存在史提出了一种强大的批判。从地缘政治上来讲,他挑战了一种指导欧洲政治史[进程]的"战争形而上学"的领土-帝国逻辑。从存在-考古学上来讲,他打碎了对一种统治西方哲学的一切方面的希腊-日耳曼arche(本原)的自明预设。从政治和存在论两方面来讲,罗森茨威格的《救赎之星》破坏了支撑海德格尔整个规划的原生性形而上学的一些基本信条。在犹太人对放逐和疏离的体验中,在对漫游和散居的痛苦经历中,罗森茨威格找到了一条未曾有人涉足的道路的痕迹,这条道路的轮廓已经被希腊-德国传统的本源遮盖和阻塞了。从其早期关于伊甸园、巴比、乌尔、埃及和巴比伦的传说开始,犹太人的历史就以驱逐和无根状态为标志。亚伯拉罕的悲叹--"我是一个异乡人和一个{133}寄居者……"(《创世纪》23:4)--就已经预言了将来的辛苦。但犹太人在他们共同的历史和语言的种族性契约中找到了救助--也在罗森茨威格所谓的"血的共同体"中[找到了救助],正如他说,"只有血才把当前的保障给了对未来的希望。"

很悲惨的是,罗森茨威格的血的共同体的观念,

将会在他1929年死之后的那些年里反而被纳粹理论家们用于反对他。然而尽管罗森茨威格自己有一种种族性的血的形而上学,他却还是以其对语言(作为天命)和天命的强调,对原生性形而上学提出了一种有力的批判。海德格尔也将转向作为völkisch(民族性)天命和诗性归乡的语言[问题]。在

1934/35年论荷尔德林的讲座里,他将写道:"如其所是的语言构成了人类历史性存在的源初本质"(GA 39:67)。然而海德格尔对语言的理解--正因为它与他对荷尔德林的政治性解读交叉在一起--将会强化原生性逻辑,该逻辑否认"另一条"道路(正如犹太-德国人罗森茨威格和布洛赫提出的)的可能性。上个世纪见证了原生性形而上学对西方和非西方文化同样的毁灭性影响。光是一列名称--卢旺达、克罗地亚、巴勒斯坦、柬埔寨、奥斯维辛--就证明了对那些被指定为非原生或非源初者

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

从1933年的校长就职演说直至战争结束，海德格尔都坚持他关于德国Sonderweg（特殊道路）、关于德国Volk（民族）被指定的使命的地缘哲学mythos（神话）。当他对国家社会主义的革命性效果失去信心时，他就放弃了他对神话的好斗的、强暴性的担当，而开始剥掉自我-主张、Kampf（战斗）、Wille（意志）、Dienst（服役）、Frontgemeinschaft（前线共同体）以及其它充满政治性的术语组成的那种语言了。1938年之后，海德格尔将开始他自己与国家社会主义的Auseinandersetzung（争辩），他开始将国家社会主义视作被那成为一切现代主体主义之标志的，同一种意志、技术与支配的形而上学。但贯穿这整个时期，直到1976年最后发表的文本为止，海德格尔依然要坚持他在Schlageter演讲和校长就职演说中勾画过的关于大地、土地、本土和扎根的老形而上学。即使是1940和1950年代向艾克哈特关于Gelassenheit（泰然任之）的语言转向，{134}也揭示了遍及海德格尔1930年代作品的那种暗藏着的关于Bodenständigkeit、原生性和阿勒曼尼土壤的形而上学。不论海德格尔是否面临着关于技术[的问题]，关于特拉克尔、里尔克和格奥尔格的诗的问题，或者筑-居-思的问题，他的问题框架都像他早先的政治性作品中那样是以无根状态、无家可归状态以及拔根状态的同一种概念连锁为标志的。如果说在1929年，海德格尔在德国精神"不断增长的犹太化"中发现了对"本土的和本地的[bodenständigkeit]"德国精神的威胁的话，那么在1955年他就在它当中找到了由近代的形而上学造成的"计量性思维"。

然而，尽管他柔和的语气与调和的语调造成一些减弱了的效果，那潜

在的信息还是相同的。在1955年于梅斯基尔希向他的阿勒曼尼乡人发表的演讲"Gelassenheit（泰然任之）"中，海德格尔提出了这样的问题：

是否仍然还有能给予生命的（life-giving）的故乡[wurzelkräftige Heimat]存在，在其基础[Boden]上，人们可以持久地扎根而立，也就是说，成为原生性的[ist]？

许多德国人失去了他们的故乡，不得不离开他们的村庄和城镇，被驱离他们的本土……

我们变得更深思了，并追问：在这里发生了什么--在那些如留下来的人一样多地被驱离其故乡的人身上？答案是：今天，人的扎根状态和原生性[Bodenständigkeit]在核心处已经受到了威胁。更有甚者：扎根状态方面的损失并不仅仅是由外部环境和命运造成，也不仅仅源自人的生活方式的疏忽和浅薄。原生性的损失源自我们由之而生的时代精神。

当海德格尔开始追踪原生性的这种损失的历史时，他转而讨论计算性思维的出现，他主张这种思想"首先是在十七世纪，实际上是在欧洲、而且只在欧洲才发展起来的"。从始至终，海德格尔都将欧洲指定为西方形而上学思想的源头，西方的中心，这种指派的基础和逻辑从未严肃地在哲学上论证过，而毋宁只是被假设，被视作自明的。如果我们要理解海德格尔思想中这种向欧洲而不是德国、向Gelassenheit而不是自我-主张的转向，我们就需要在那构成海德格尔式原生性的大地、土地、土壤和根的形而上学中来考察它。将扎根状态视作我们与存在的真正关系的不可或缺的源泉，这种信念--围绕海德格尔的环境保护主义文献中出现的一种观念{135}--很难说是一种无伤大雅的信仰条目。

事实证明，在海德格尔关于"近"（Nähe）、"居"（Wohnen）和"故乡"（Heimat）的种种生态-诗性幻想方面，它对于海德格尔的政治决断是具有本质性意义的。但它在海德格尔自己对哲学史的构造方面也是个核心因素，这种构造已经有力地塑造了大陆哲学在欧美被实践（practiced）的方式。在战后

时期，被放逐于大学教学之外的时期，海德格尔从其关于自我-主张的好斗的日耳曼中心主义的政治那里撤回了，并尝试通过使用一种有更广的包容性的"欧洲"修辞风格来挽救其职业。尽管如此，在1933年5月到1945年5月期间，海德格尔坚持对西方历史和哲学进行解读，这种解读在其所有本质性方面都纯粹是日耳曼中心主义的--从它理解形而上学在希腊人那里的发展的方式，到它构建一种对欧洲政治的解释的方式，或者它忽略罗马人、犹太人和其他文化集体的方式。正如我们所见的，尽管海德格尔是他那个时代最有原创性的思想家，他的日耳曼中心主义的存在哲学却很难说是独一无二的。它太过于无批判地肯定种种陈腔滥调的武库了，而后者是战争一代对欧洲地缘政治的种种张力作出的反应的一个部分。

当德国的危机日渐深重时，海德格尔落回到这种保守学说的储藏库中，[将它]作为理解那种他认为周遭满眼皆是的无根状态和拔根的一个向导。在海德格尔1935年和1936年的两份文本（《形而上学导论》{136}和"欧洲与德国哲学"）中，我们可以发现他关于这种对扎根状态和原生性的需求的论证的轮廓。通过追踪他在这些文本中的解释的逻辑，我们可能会开始看到，原生性问题是多么具有决定

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

Baeumler的文章"大战的意义"(1929)已经确立了国家社会主义者如下自负的想法的重要意义：德国人构成了"欧洲中部[Mitte]的Volk(民族)"。

在另一篇名为"欧洲辩证法"的文章里，Baeumler也提出了下面这种标准的纳粹观点：德国转向自我-主张--他所谓的"德国精神的还乡"--不啻意味着"欧洲历史上一个新的时代的开端"。

海德格尔像Baeumler、Scheler、Krieck、斯宾格勒以及其他保守民族主义思想家一样，也将德国理解成一个在中部被夹住的民族，位于欧洲的中心，而欧洲本身则又位于美苏之间的历史性冲突的中心。作为中心的中心，德国将同时在地理方面的欧洲、在历史方面的西方天命中占据一个关键性的位置。在其1935年夏季学期的弗莱堡讲座《形而上学导论》和1936年4月于罗马的赫兹安纳图书馆(Bibliotheca Hertziana)发表的一次名为"欧洲与德国哲学"的谈话中，海德格尔都试图对西方的天命提供一种地缘哲学性解读，这种解读以对这种"中心"(Mitte)形而上学(对于德国，也对于欧洲)的意义的理解为转移。

在《超善恶》中，尼采以他的一句格言将德国Volk(民族)描绘成一个"Volk der Mitte"--"一个中心/中间的民族"--，即使是在他带着"全欧洲的德国化"的前景所引起的颤抖说话时，也是如此。(BGE：174-175；KSA 5：184-185)。1934年，国家社会主义者尼采的复兴完全改变了--或者毋宁说，扭曲了--尼采的这种描述。现在Baeumler开始将尼采解释成一个德国-日耳曼式欧洲的预言者，这样的欧洲将会推翻其罗马-基督教遗产。用他的话说就是，"在尼采的眼前呈现了我们民族(race)的古老任务：成为欧洲的Führer(领袖)的任务"。而另一位国家社会主义尼采主义者Erns Horneffer在他的《作为当前之预言者的尼采》一书中写道，在尼采对德国意志的自我-主张中{137}含有"未来的Schicksalfrage[天命问题]"。Baeumler和Horneffer在德国Volk(民族)的Selbstbehauptungswille(其自我-主张意志)中发现了其天命的尺度以及其国家社会主义身份的源头，那是海德格尔也会接受的某种事物。但当这些哲学家们以种族占领和帝国扩张的"大政治(great politics)"来解释那种天命时，海德格尔关注的却是德国天命的存在论含义。从一开始，他就将这些粗杂的政治价值仅仅视作国家社会主义外包装的一个部分。但海德格尔并不关心外部。他要揭示的是国家社会主义"内在的真理与伟大"--某种他认为与古希腊的存在意义问题紧密关联在一起的东西(IM：199/EM：152)。在国家社会主义克服西方形而上学的无根状态、收回德国失去了的在中心的故乡的决断里，国家社会主义向海德格尔显现为德国对欧洲历史危机的本真回应。如果不把《形而上学导论》置于诸多主题构成的这种星丛中，人们是无法适当地理解它的。海德格尔以形而上学的方式解读欧洲的历史，反过来又通过欧洲历史的透镜来解读形而上学。当他开始分析德国天命时，他以他自己的"中部(middle)形而上学"来看待它。那就是说，他在空间上将德国理解成在中部被夹住的民族，位于中欧的核心处。这里，他追随了政治经济学家Franz Naumann，后者的著作《中欧》(1915)提出了一个德国统治下的中欧的地缘政治方面的各项要件。但海德格尔也在时间上将德国构想成在欧洲的过去与未来之间、在它被遗忘了的希腊arche(本原)与其未决的德国eschaton(终末)之间被夹住了的民族。在其1934/35年论"日耳曼尼亚"的讲座中，他提到了荷尔德林关于"时间的中心/中部"(die Mitte der Zeit)的诗，他声称，这首诗"第一次从真正的本源[Herkunft]出发，涌现于大地的基础之上，并且创造性地把握了未来[Zukunft]"(GA 39：290)。此外，与"1914年观念"一致地，海德格尔将德国视作这样一个民族：它受到召唤去拯救欧洲与西方免受其自身在形而上学方面的自我-毁灭，这样一种毁灭只有当德国人恢复了希腊aletheia(无蔽)那失落了的根时，才能避免。{138}在其1936年讲座"荷尔德林和诗的本质"(仅在"欧洲"谈话之前六天举行)里，海德格尔谈到了荷尔德林是诸神与Volk(民族)之间的"Zwischenbereich"或"一个在-之间领域"的诗人。但他也将他理解成超越时间限制、穿透到"存在的中间"(Mitte des Stins)去进行思考的诗人。借助这种方式，他以一种与他存在的中间(the middle of being)的诗性洞见相一致

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

从海德格尔1920年在威斯巴登论[斯宾格勒的]《西方的没落》的讲座，到1942/43年冬季学期课程《巴门尼德》，海德格尔一直把斯宾格勒的作品描述成"廉价的"、"调和的"、"粗糙的"，是以"受到庸俗教育的现代暴民臭名昭著的无知和新闻记者式的肤浅"为标志的（P：56，113/GA 54：82，168；

GA 59：16）。但撇开保守知识分子这种吹毛求疵的闹气的表达不论，海德格尔在斯宾格勒的著作中，发现了与他自己的地缘哲学相一致的关于德国的未来{139}的一种原生性形而上学的痕迹。在下面摘自《巴门尼德》的这段话中，我们可以看到涉及对斯宾格勒的批判时，海德格尔深层的矛盾情绪：

只有对一个已然抛弃了富有思想的反思的任何可能性的时代，一位作者才能献上这样一本书，在这本书的进展中，一种卓越的聪敏，一种广大无边的博学和一种强大的概念化天赋，被配上了一种不寻常的判断上的自负，一种思考方面少见的肤浅，以及基础方面比比皆是的脆弱。这种使人糊涂的半吊子学问和思考上的不慎，是由下面这种特殊事态相伴的：谴责尼采形而上学中的生物学思考的优先性的那同一批人，又在斯宾格勒关于没落方面的图景中得到了满足，而这一图景不过完全是基于对历史的一种粗俗的生物学解释之上的而已。（P：56/GA 54：82-83）

即使是在反对斯宾格勒的生物主义（以及他对尼采的生物主义解读）的时候，海德格尔也在斯宾格勒对西方历史的分析中识别出了一种将尼采对欧洲虚无主义的批判与关于天命、Mitteleuropa（中欧）及"战争形而上学"的种种保守-理性主义观念联合起来的方式。他是在斯宾格勒关于原生性和本土的讨论中发现这一点的。尽管如此，正如在他对国家社会主义种族思想的批评中那样，海德格尔将会攻击生物主义的一些基本原则，并试图将焦点重新引回到Bodenständigkeit上。当斯宾格勒说着"文化的面相学"和"宇宙生存的循环器官"的胡话时，海德格尔则将这些作为一个受到过度教育的校长的华而不实的蠢话忽略过去了。

但当他谈到"被系于大地的状态"、"土地的力量"和"存在之根"时，海德格尔却找到了他自己的西方天命之原生性历史的回声。斯宾格勒的语言是与德国保守知识界的那代人的Kulturkritik（文化批判）联系在一起的，而海德格尔发现了这种语言的时髦和简化性。在其关于灵魂对理智、Kultur（文化）对Zivilisation（文明）、有机对机械、Gemeinschaft（共同体）对Gesellschaft（社会）的两分范畴中，斯宾格勒提供了一种通俗小说式的历史哲学，这种哲学使用了社会学的语言。海德格尔本人在弃绝这种二元对立的语言时，并未免于受产生它的那种保守冲动的影响。实际上，他将它们转化成了他自己那种无人能模仿的Ursprungsphilosophie（源初哲学）风格。但当斯宾格勒在无根状态现象中寻找衰落的原因时，海德格尔却认出了一种带有深刻的划时代意义的历史性批判。

对于斯宾格勒来说，"土地之人和城市之人是两种不同的本质"；在城里，"与土地的力量绝缘--甚至被脚下的人行道[从土地那里]隔开了--存在变得越来越无力，感性和理性[却变得]越来越有力……一切艺术，一切宗教{140}和科学都慢慢被理智化了，与土地陌异，对土壤上的农夫来说变得不可理解。随着文明一道，发生了一场转折。存在的那些古老得无法追忆的根，因为城里的砖石而枯竭了。"

斯宾格勒对拔根（deracination）的历史影响相当留心，他宣称"当存在彻底被拔根时……就会突然出现--文明人的贫瘠不育。"在这种新的历史类型--单子式的"寄生的城市居住者"--中，斯宾格勒找到了一种衰颓的政治经济秩序的象征：无根的资产阶级。通过将钱构想"成一种无机的和抽象的量，完全与富饶的大地以及源初生活的种种价值脱节"，现代城市居住者就完全与历史性天命的源头隔绝了。作为其批判的一个部分，斯宾格勒指出了民主制、资本主义和都市市场种种无根的后果。斯宾格勒追随尼采对民主价值的批判，将政治解释成一种权力意志形式。价值的敕平和民主制文化造成的无根状态，在他看来都是对德国之未来的威胁。对于他来说，一个民族的天命是由它"在一片风土中扎根的趋势"来决定的。在这个意义上，通过将政治理解成"朝向生命力和权力的盲目的宇宙冲动……仍然与大地（'家'乡）联系在一起"，斯宾格勒试图将尼采的"大政治"转化成一种大地政治。

海德格尔反对斯宾格勒对政治的大部分尼采式观察，但他仍然同情斯宾格勒关于将尼采的欧洲虚无主义史与一种大地的政治和哲学结合起来的全面计划。如果说，作为一个无国界的漫游者，尼采本人没有受到原生性政治的影响，那么斯宾格勒作为一个对国家有担当的哲学家，则决意要重新把尼采的Kulturkritik（文化批判）塞入到一种民族主义大地形而上学的框架里去了。我们可以在斯宾格勒对农民生活及其所提供的扎根状态的讨论中，找到这种尝试的痕迹。在下面这段取自《西方的衰落》的文字里，我们可以识别出对我们在海德格尔的Schlageter讲话及"创造性的风土"中看到的那对根、土壤、风土和本土的同样的强调：

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

和性建立起来了。一种新的虔敬在对与人同生的肥沃大地的土地性礼拜中表达自身……农夫的居住是安居的伟大象征。它本身是植物，将自己的根深深扎入其"自己的"土壤里……这是先于任何Kultur（文化）的条件，{141}它本身则从一片母亲-风土中生长出来，并更新和强化着人与土壤之间的亲切性……只有在有着巨大城市的Zivilisation（文明）里，我们才又鄙视这些根，并使我们远离它们。作为文明人和理智单子，人又完全是微观物，完全是无名的……今天，在这个Kultur（文化）的末端，无根的理智包纳了一切风土，和思想的一切可能性。但在这些界限之间有一种时间，在它那里，一个怀抱片土，当作值得为之而死的東西。

斯宾格勒对作为欧洲虚无主义之本源的无根状态的极端强调，作为对尼采的西方历史批判的一个重要补遗冲击着海德格尔。但他还从斯宾格勒那里收集了某些别的东西--一种以普遍的世界历史思考德国的天命的方式，这种普遍世界历史，斯宾格勒将称之为Weltgeschichte（世界历史），而海德格尔则将会转化为Seynsgeschichte（存在史）。就像斯宾格勒一样，海德格尔以末世论的方式进行思考；实际上，他1934-1935年阅读荷尔德林的整个方式都与他在斯宾格勒作品中发现的天命、命运和"终结

"的末世论维度密切相关。作为这种末世论思考风格的一个部分，海德格尔将德国人理解成一个其本质在于未来的Volk（民族），或者毋宁说，[理解]成一个其身份与未来对arche（本原）和故乡的复兴绑缚在一起的民族。海德格尔在他的一篇论荷尔德林的文章中写道，"还乡是德国人的历史性本质的未来"（EHD：30）。在斯宾格勒将德国的天命以世界-历史性的方式，塑造成一场在欧洲的中心为争取扎根、归属和德国天命的持久而进行的斗争的做法中，海德格尔发现了他自己对Mitteleuropa（中欧）进行的地缘哲学性解释的一些痕迹。他也像斯宾格勒一样，将德国的位置理解成东方的苏联和西方的英美之间为了自我-主张而进行的一场Kampf（战斗）或斗争。然而，在他自己的中部形而上学中，海德格尔将对斯宾格勒关于"命运"和"根"的论说进行别样的解释。在斯宾格勒以终结、衰落和生物学上的死亡谈到命运的地方，海德格尔就以还乡、最后的上帝的到来以及末世论的"世界-暗昧（world-darkening）"来谈论。而在斯宾格勒使用关于大地、土壤和风土的语言来指出文化的本源的地方，海德格尔就会发展他自己关于Bodenständigkeit、原生性和扎根状态的词汇，来揭示存在的隐藏的arche（本原）。斯宾格勒和海德格尔都以神话的方式来理解现代性的危机--即使他们以不同的方式塑造其神话。而每个人都在尼采关于虚无主义的语言中发现了揭示神话之本源的源泉。规定了他们对欧洲文化危机提供诊断的不同方式的，是他们尝试将泛欧洲的尼采图景与他们自己关于德国统治下的一个Mitteleuropa（中欧）的图景。正是这种民族主义的{142}Mitteleuropa（中欧）图景，与海德格尔的《形而上学导论》紧密相关，在那里，我们找到了对西方的精神衰落的一种分析--这种分析是通过尼采描述的虚无主义的透镜进行解读得来的，并投身于一种中部形而上学和一种原生性形而上学。

VI. 海德格尔在《形而上学导论》中的欧洲观

海德格尔的《形而上学导论》以对如下问题的一种哲学反思而开篇："为什么存在者存在，而无倒不存在？"随着课程的继续，他经常回到这个问题上来，在不同的背景下重新构造它--语法的、逻辑的、历史的、审美的。但在这一作品的第一章，他也在政治上为该问题定位，而且他是通过在尼采的下述评论的背景下考察它来这么做的："最高的概念"不过就是"蒸发着的现实的最后一缕轻烟"（IM：36/EM：27；KSA

6：76）。在1935年，海德格尔再次将存在作为一个被遗忘的问题拾起来，这是一个他在《存在与时间》和他1929年的[教授]就职演讲"什么是形而上学？"（BT：1/SZ：2）里提过的一个主题。尽管如此，海德格尔还会再提出一个历史性主题，这个主题在学院大著《存在与时间》中没有被追问，也被搞模糊了--与西方问题相关联的欧洲问题。现在，当海德格尔问"'存在'是个单纯的词--其含义只是一点蒸汽--，还是西方的精神性天命？"的时候，他就把它置于直到他生命的终了都塑造着他的作品的那种对天命、扎根、原生性和末世论的关切之连锁中了（IM：37/EM：28）。海德格尔以这种新的政治形式拾起德国天命的问题，将它作为一种关于如何解释真理之本质的决断--最初是从他1930年的讲座"论真理的本质"中而来的一个主题。在那里，在一场关于巴登州和Heimat（故乡）主题的讨论的背景下，海德格尔将在希腊人的aletheia（无蔽）经验和阿勒曼尼原生性的扎根状态之间作出一种性命攸关的关联。在他试图通过复兴一种隐藏的希腊arche（本原），以揭示存在的被遗忘状态的这种对存在的völkisch（民族性）解读中，海德格尔将要指出希腊-德国在原生性上的一种共同的亲缘性，作为走出那困扰着西方的虚无主义的一种方式。到1935年，海德格尔将在这种原

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

《存在与时间》的基础存在论（它关注的是那与他者共同分享一个世界的个体性此在），转向一种在存在的形而上学中心（the metaphysical center of being）关注Volk（民族）的开端政治学。他下的赌注可不小。{143}

Baeumler也将德国人理解成一个"欧洲中部/中心的Volk（民族）"，Hellingrath和George也谈到过德国的一项使命的必要性，因此海德格尔在《形而上学导论》里很难说有什么新的发现。

尽管如此，

这些早期思想家们完全以日耳曼中心论的术语来构造他们的评论，而海德格尔则试图对整个西方历史提供一种解释（如他所理解的那样）。当他的解释试图在西方存在论史上把握住欧洲当前的危机时，这一解释的视野是广义上的尼采的视野。在这个意义上，他对欧洲天命的新的政治解读仍然系泊在对希腊哲学的旧的神话解释上。这里，我们再次在根深蒂固的还乡欲望形式（在存在论上，是返回哲学那古老的希腊故乡，在政治上是返回一个扎根于其过去之中的Volk[民族]的以未来为导向的德国故乡）中，发现了政治与存在论的相互交叉。作为在那些祖先的和未来的archai（本原）的中部被夹住的一个民族，德国将成为一种世界-历史性决断在空间和时间上的中部而发挥作用。当海德格尔在这种政治-存在论相互交叉的轴线上重构这种决断时，他将再次拾起关于"中部形而上学"的熟悉论说。但他将把它置于尼采所说的欧洲虚无主义之过程的熟悉轨道上去：

这个欧洲，在它自割喉咙的那种永远自毙性的盲目中，今天位于一个巨大的钳子之中，这个钳子由苏联从一边、美国从另一边用力夹着。以形而上学的眼光来看，苏联和美国都是一路货：无羁的技术和庸众的无根[bodenlos]组织的同样无望的疯狂。（IM：37/EM：28）

接下来海德格尔给出了这种无根、无望的形而上学生存类型的一些例子。他指出了那再熟悉不过的现代生活境况：将所有生存形式都转化成一种"资源"；将时间性收平为其作为"新闻"的可消费形式（在那里，政治暗杀和交响音乐会同时通过收音机[--现在是电视了]来到我们这里）；对拳击手和其他体育人物的英雄化，以及将个体世俗化为"大众"。所有这些生存形式都向海德格尔指出了现代此在的那种无望的困境，现代此在因为其对新奇、多样、速度、同时和即时方面的需求的病态依赖，已经失去了它在一种存在论背景下经历时间的能力。作为对"新闻"--{144}它在其拉丁文词根方面的意思是模式，modus，modernus或"现代"--的这种狂热迷恋的结果，"作为历史的时间已经从所有V?lker（民族）的此在那里消失无形了"（IM：37-38/EM：28-29）。这种无根状态、瓦解和精神衰颓的境况已经被尼采在《权力意志》中诊断过了。那里，在名为"论欧洲虚无主义史"的一章里，在"论现代暗昧[Verd?sterung]的历史"的标题下，尼采预先描绘了海德格尔试图表达的那种西方形而上学危机（WP：40/WM：50-51）。正如海德格尔说的：

大地的精神衰落[Verfall]已经如此严重，以致V?lker（诸民族）可能会耗尽那使他们有能力看清和评价这种衰落（在"存在"的天命方面）的精神能量的最后储藏。这种简单的观察（observation）与文化悲观主义根本无涉，当然也与乐观主义无涉；因为世界的暗昧[Verd?sterung der

Welt]、诸神

的逃逸[die Flucht der

G?tter]、大地的毁灭、人类转化为大众、对一切事物的那种创造性和自由

的愤懑怀疑，已经在整个地球上达到了这样的程度，乃至像悲观主义和乐观主义这样的幼稚范畴早已显得滑稽可笑了。

我们被一把钳子夹住了。作为位于中心的Volk（民族），我们体验到了最强的压力，作为拥有最多邻居的Volk（民族），我们是处在最大危险中的Volk（民族），合而言之，我们是形而上学的Volk（民族）。但像我们对这一使命[Bestimmung]一样确定的是，只有当它[指"德国"--中译注]在其本身内创造一种回响，一种为了此使命的回响的可能性，并在一种创造性的方式下构想其传统时，这一Volk（民族）才能从它当中锻造出一种天命[Schicksal]来。这一切意味着，这一Volk（民族）作为一个历史性民族，将它自身、因此也将西方历史从其未来的发生（happening）的中心位置取出，置放到存在的诸种权力的源初领域中去。如果关于欧洲的伟大决断不是在其通往毁灭的道路上得到的，那么它就只能通过种种新的历史性精神力量从该中心出发而进行的展开来得到（IM：38-39/EM：29，翻译有改动）

在某个层面上讲，1935年的这份文本透露的政治信息看起来很清楚：因为地理上的位置，德国是个处在危险中的国家。而人们很可能会在一个国家社会主义党徒身上期待这种民族主义的喷发。但海德格

德林[145] ("Die Flucht der Götter[诸神的逃逸]")、费希特 ("Die Bestimmung des Menschen [人的使命]"、"Schicksal[命运]") 的语言逼入到他们自己的日耳曼中心主义形而上学的板结框架中去了。

海德格尔并没有对这种修辞烟火会保持免疫；相反，他的德国图景（作为一个在中部被夹住的民族）回溯到了1914年的帝国主义规划，并预示着1941-1945年的两线作战。这种被重塑为地缘哲学的地缘政治，将会把斯宾格勒那预言性的宣告（"我们面临的最后的精神危机将会把全欧洲和美国卷入进来"），转化成对扎根于原生性的政治与存在论中的西方的一种本原-末世论解读。

这种地缘哲学过

去常常被海德格尔学者错误地解释成构成了海德格尔暂时性的一个错误[而已]，那是一种判断上的失误，或者对政治和意识形态世界的一次可原谅的、甚至可理解的失足。但在这里的背景下--尤其是在1935年讲座[的背景]下--需要考虑的，是海德格尔对位于欧洲中部的一个原生性德国Volk（民族）的政治担当，与他在另一种原生性（亦即那统治了西方历史的希腊哲学之本土的、扎根的、地底的本源）的基础上解读西方哲学史的存在论决断之间的那种深刻而又持久的关联。在对这两个原生性主题进行的穿越中，海德格尔的哲学在1933-1938年这些关键的年份里成形了。在这个意义上，我们需要开始理解的是，为什么说海德格尔关于欧洲的论说很难说是一种附属性的关切，是对现代性的存在论批判中的一种单纯的政治消遣。毋宁说，正如我希望表明的，它帮助形成了他的存在论进路的外形与结构。

VII. 奇异者的暴力：《安提戈涅》与德国Volk（民族）

在一部提出了"它如何与存在共处？"这一问题的作品里，我们如何能持久地关注政治和德国Volk（民族）的使命问题？我们如何将关于"存在之命运"的存在论问题与关于"欧洲之命运"的政治问题调和起来（IM：38，42/EM：29，32）？[146]对于《形而上学导论》中的海德格尔来说，这些问题不是调和在一起，而是借助对有关"大地之命运"的宽广沉思和德国Volk（民族）在"复兴我们的历史-精神性此在的开端，为的是将它转化成另一个开端"方面的决断，而被置放，相互分争。当海德格尔以存在问题所具有的整个存在论上的权力来重新提出这一问题时，他被抛回到了德国人的政治使命，和他們要将自己移换"到存在的诸种力量的源初领域之中去"的意愿那里。这首先就意味着投入到古希腊人及其在城邦中的原始的存在经验中去，并面对这种经验；海德格尔宣称，这种经验的最具形而上学性的力量，最有力地表现在索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》的第一合唱歌里了。

当海德格尔在《形而上学导论》里开始考察《安提戈涅》时，他并未直接进入对戏剧的解读，而是先将它置于两种其他急迫的关切构成的交叉道上了：关于存在之本质（Wesen）的问题，和关于人的本质的问题。此外，关于《安提戈涅》合唱的这一讨论还是作为对传统的关于"存在与思"之间关系的巴门尼德式问题的一种附注提出来的。但海德格警告说，"'存在与思'之间的区分（这个问题早已变得苍白不堪，空洞无根）再也不许我们认识其本源了，除非我们返回到它的开端那里去"（IM：141/EM：108）。我们通常有一种倾向，要将世界划分到我们预先制作出来的"主体"和"客体"[这两个]笛卡儿范畴中去，这种倾向再也不允许我们以一种源初的方式思考存在与思了。因此，我们需要返回到处在柏拉图、亚里士多德及其拉丁-基督教论述编集者（他们遮盖和隐藏了巴门尼德的源初之语）的形而上学签名之前的传统之arche（本原）那里去。只有在与本源的这种争论性对峙或 Auseinandersetzung 中，人们才能以一种源初的方式思考存在与思的关系。正如海德格尔所说：

1. 关于人[des Menschen]的本质的规定性[Die Bestimmung]永远不是一个答案，在本质上[它]是一个问题。

2. 对这一问题的提问及对它的决断是历史性的--这不仅仅是在一种一般的意义上说的；毋宁说，这个问题就是历史的本质。

3. "人是谁"的问题必须总是在与"它如何与存在共处"这一问题的一种本质性关联中被提出来。关于人的问题不是什么人类学问题，而是一个历史性的元-物理学（meta-physical，或勉强译为"形而上学"--中译注）问题（IM：140/EM：107）。

这种关于人与存在之关系的"历史性的元-物理学问题"，是通过对费希特的作品《论人的使命》的反思而来到海德格尔这里的；费希特[147]的这一作品将有关人的"规定性"的问题作为一个关于在"天命"和"使命"意义上的Bestimmung的问题提了出来。

性" (IM: 144/EM: 110)。这一箴言--to gar auto noein estin te kai einai (通常翻译成"思与存在是同一的") --就在西方哲学源初的含义再也不被理解的时候，变成了西方哲学的指导原则。当这一源初性箴言被把握成在主体面前持续在场的事物时，这一箴言的真理就失去了它的力量。"持续或持久的在场" (st?ndige Anwesenheit) 这一形而上学范畴就是"作基础者，在场者"，也就是拉丁语意义上的"实体" (substance)：立 (stans) 在下面 (拉丁语中的"sub") (IM: 202/EM: 154)。在尝试使自己脱离这种持立在场的固结了的形而上学传统的过程中，海德格尔对巴门尼德的箴言进行了一种解读，这种解读像要以对"持立 (standing)" (stehen, st?ndig, best?ndig) 的源初含义的索福克勒斯式沉思 (联系"出现standing forth"或ent-stehen, 在其希腊语含义"physis"下来思考)，来重新思考关于"持立"的静态形而上学。正如海德格尔说的，"Physis就是出现[Ent-stehen]，一种从这般被隐藏者那里产生、将被隐藏者首次带到一种立起[Stand]中的自身-出现[sich

heraus-stehen]" (IM: 14-15/EM: 12)。

海德格尔利用stehen这个词根的一系列文字游戏 (以及它词源上的衍生词)，重提了他在《形而上学导论》中的指导性问题的"为什么存在者存在，而无不存在？"，用来解读--"它如何与存在共处？"在这一探究的基础上，他重新将真理的本质不是思考为一个永恒范畴，而是思考为冲突、对峙和复兴的一个历史性过程。因此海德格尔宣称，"这般的广大 (magnitude)，它的真理只有当他们持久地[st?ndig]在一种更为源初的展开 (unfolding) 中展开时，才能被牢牢抓住：尽管如此，不仅仅是通过对它们的运用或乞灵。源初者只有当它具有成为其所是的持久的[st?ndig]可能性时，才能保持为源初的：作为源出 (springing-forth) 的本源 (Origin)" (IM: 145/EM: 111)。在这里，海德格尔宣称思与存在并不是作为两个并不发生变化的固定实体在那里相互对立着

。相反，{148}它们以一种交

互的方式共属 (belong

together)，也必须在所出现的历史性处境中被重新带出来。海德格尔正是

在这种存在论的背景下提出他对欧洲危机的解读的--以对索福克勒斯的《安提戈涅》的问题的一个附注的方式。"它如何与存在共处的问题，"海德格尔宣称，"是作为它如何在历史中与我们的此在共处的问题 (我们是立于历史之中，还是踉跄而行) 揭示自身的。从一个形而上学的观点来看，我们是在踉跄而行" (IM: 202/EM: 154)。在其对《安提戈涅》合唱的解释中，海德格尔发现了一种通过提供对持续在场的形而上学的批判，来发起一场反对这一历史-形而上学性踉跄前行的运动的方式。在这里，海德格尔通过将持立 (st?ndig) 者不把握为一种永恒不变的境况、而是把握成那需要不断重新被解释者的名称，重新思考了持立者的含义。首先，海德格尔宣称，真理的本质并不在于它作为永恒不变者的这种情形 ("情形"[status]在这里按其拉丁的意思被理解成"站立的方式")，而是作为不断 (st?ndig) 从一种传统的诸种可能性中展开者。用政治上的话来说，这具体而言就意味着那些为一个Volk (民族) 而存在的种种可能性就在于，它在它的传统中对如下两方面之间的张力进行缓和的能力：是什么在永远扎根于大地 (boden-st?ndig)，以及这种永远的扎根需要如何被不断地重置于新近出现的、与它对峙的境况之中。在这个意义上，扎根状态与原生性要求过去的永存性与未来的种种可能性之间的对峙--在它们在当前被打开的时间性瞬间内发生碰撞时。海德格尔在他与《安提戈涅》的合唱文本的创造性对峙中，揭示了这些可能性的隐蔽力量。

正如海德格尔自己宣称的，他的解释的目的在于"为了依据这种诗性的论说来衡量[ermessen]人是谁，而在[存在之]整体中尝试赢获一种姿态[Stand]" (IM: 148/EM: 114)。但在一个本身就由平庸和平均 (mittelm?ssig) 来衡量的时代，什么东西会构成合适的标准 (Massstab)，依据这一标准 (demgem?ss)，我们可以开始为Volk (民族) 恢复一种本真的可能性？一个Volk (民族) 能如何与单纯属于其时代 (zeitgem?ss) (这个时代阻隔了它创造性地展开的可能性) 的事物相斗争？而这样一些不合时宜的 (unzeitgem?ss) 可能性又从何处得到它们的能量呢？在1935年，海德格尔转向了早期希腊巴门尼德-赫拉克利特-索福克勒斯的诗性-哲学性遗产，作为发起一场穿透罗马传统--后者对于西方传统而言已经是确定合宜的 (massgebend) 的了--的碎石路的一种方式。在这种恢复希腊源初的physis经验的运动中，海德格尔开始结合索福克勒斯《安提戈涅》的颂歌将人类理解成to deinotaton--"最奇异者"，人类以所有存在者中最强烈的方式感到自己{149}在其他存在者中间是不在家的。正如海德格尔所说，"人类是to deinotaton，奇异者中的最奇异者[das Unheimlichste des

Unheimlichen]……希腊词deinon具有奇异的模糊性，希腊语里的论说带着这种模糊性就接受了存在的种种反转性对峙[gegenwendigen Aus-einander-setzung]的尺度[ermessen]" (IM: 149, 8,

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

史。正是在人的尺度（Massstab）与由人在存在中失去的家所提供的持久性（Ständigkeit）互相交叉的这个点上，海德格尔希望找到一种可以站立其上的基础，作为德国此在之家的基础。他这么做是要克服那种在尼采的不合时宜的哲学中被诊断过的虚无主义危机。

《安提戈涅》颂歌被证明是这种创造性解读的一个卓越的源头，因为它把它重点关注的人类--作为在最本质的意义上在存在中的不在家者--的困境呈现了出来。这尽管如此，种无家的境况并不仅仅是某种历史潮流或社会学过程的产物；它毋宁是如其所是的人类的真正境况，一种存在论的基础，而不仅仅是一种存在者层次上的特征。那么，在有了这种存在论秩序之后，人类又如何在大地上获取一种历史性的居住之地呢？而《安提戈涅》里的合唱队颂歌又如何对这个问题提供某些洞见呢？

在为德国人从那颂歌里费力地求取一种新的历史居所的过程中，海德格尔开始对索福克勒斯的文本进行一种强暴的解释，因为他相信只有通过暴力，寻找一个家和为一个家奠基的创造性可能性才能得到实现。尽管如此，海德格尔测定，这种暴力绝不是任意的；它具有存在本身的本质。因此，如果存在的本质本身是强暴的，那么只有当人类将自身理解和体验为强暴的，才能本真地展开其存在（IM：139, 156-164/EM：106, 120-125）。在《安提戈涅》第一首合唱队颂歌的开篇，这种暴力就被解释成与索福克勒斯对人的定义（"最奇异者"，to deinotaton）束缚在一起的存在了。人是奇异的，因为他是强暴的--这是双重意义上的奇异：{150}

一方面deinon意味着恐怖者，但并不是在细微的惊恐的意义上说的……deinon在压倒性的支配[überwältigenden Waltens]意义上是恐怖的，这种支配驱策着惊恐、真正的忧虑以及那以其自己的节奏振颤着的镇定寂静的敬畏。强暴者[das Gewaltige]，强制者，就是[存在]本身之支配的本质特征……

但另一方面deinon又意味着这样的暴力：它需要使用暴力，它不仅仅可以支配暴力，也使用暴力[gewalt-tätig]，只要使用暴力不仅仅是他的行动的基本特征，也是他的此在的基本特征……诸存在者作为一个整体，作为支配，就是强制，即deinon的第一个含义。尽管如此，人是deinon，这首先是因为他依然被暴露给这种强制性支配，因为他在一个本质性意义上属于存在。但同时，人之所以是deinon，是因为他在上面指明的意义上是行暴力者……人是行暴力者，这不是与其它诸种属性一道的什么属性，而只是说，借助他施行暴力的行为[Gewalt-tätigkeit]，并在这一行为中，他针对强制[überwältigende]而使用暴力[Gewalt]。因为他以一种源初被统一起来的双重意义上是deinon，他是to deinotaton，最强暴的：在强制内部行暴力。（IM：149-150/EM：114-115）

在将人定义为它对存在行暴力和[将他定义为]存在本身的暴力，这两者之间的张力对于海德格尔来说，就标志着人类在大地上生存的奇异境况。奇异者乃是作为一个整体的存在的根本暴力，人本身在这种暴力中、并通过这种暴力来到了存在这里。但更奇异者--以及（按照海德格尔解读索福克勒斯颂歌的观点）那最奇异者--却是由人类在试图掌握、征服和控制存在的暴力时所施行的那种暴力。海德格尔将以形而上学术语将这种强暴的张力，把握为索福克勒斯所说的techné（技术）和dike（嵌合）之间的根本张力。Techné（技术）在这种形而上学的意义上并不意味着"技术"、"技巧"或"生产方式"；它毋宁是指一种在存在的明确形式下，将存在作为某种特定的存在加以打开的方式。Techné

（技术）显明的是存在的那种不可控制的力量和支配：人类在强暴的海上航行，他们测度最可怖的山峦，他们为了带来丰收，在合适的季节翻耕土地，他们驯服野兽，给它们套上轭干活。所有这些力量都在techné（技术）的暴力中、并通过这种暴力被制服了。尽管如此，与这种制服相反，并以一种源初的方式规定它的，是dike的那种包罗万象的结构；海德格尔（放弃传统上将dike按德文译作"Gerechtigkeit"或"正义"的做法）将dike翻译成Fug或"赋格性的联结"，也就是存在的那种强制性结构，这种结构支配一切存在者，使它们接受、配合（einfügen）和服从（sichfügen）存在的制性结构（das fügende

Gefüge）。在这种作为{151}将所有存在者对位性地集合到一个赋格性结构中

的组织性模块（organizing

matrix）的存在图景--对立和冲突在那里是使诸多分歧集中到一起（即

使它们在它们的差异中变得相互牵连在一起）的统一性力量--中，海德格尔提出了他自己的polis

（城邦）图景：那是一个对竞争、冲突和对抗开放的场所，它制止着techné（技术）的施行暴力

（Gewalt-tätigkeit）与dike的强制性的赋格性结合之间的种种对立。对《安提戈涅》的这种解读的后果是意义深远的。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

序需要一种胆识和一种自我-主张，这种自我-主张首先可以创造一种断裂或Bresche，一种以战斗队列反对对世界的标准化与惯常性的那种理解的打开（opening）。只有当一个人能通过勇气和暴力来面对世界时，他才能对历史的创造性可能性开放。只有作为历史性事物，一个Volk（民族）才能存活下去。但polis（城邦）的奠基--很像是为polis的秩序进行转化的那种创造性-革命性行动--需要暴力。"诗性语言、思的投射、建筑构造、建国行动中施行暴力的现象并不是对人类具有的某些机能的运用，而是对种种强暴力量的驯服和支配，借助这种驯服和支配，只要人类向存在者开进[*einrückt*]，存在者就如其所是地打开它们自身"（IM：157/EM：120）。在1935年的历史境况下，海德格尔将《安提戈涅》的颂歌理解成了为处理德国Volk（民族）的政治境况之用的隐匿的形而上学密码（cipher）。为与polis（城邦）的一种本真关系所需的，不是一种制度、一种立法机关、一种司法秩序或由民族国家的每一个成员所认可的一项契约。毋宁说，真正的政治秩序所要求的，是一种创建者的勇敢的、发动暴力的行动；而这创建者可以是一个建国者、一个艺术家、一个诗人或一个思想家，这位思想家能领导（*führen*）Volk（民族），或者敢于通过把dike/techne的冲突引入（*Einführung*）种种形而上学真理中而成为一个领袖（*Führer*）。

即使是在1934年4月校长任职失败之后，海德格尔仍然怀抱这样的希望：他或许能为随着阿道夫·希特勒所发起的第一次革命而来的第二次德国革命提供哲学上的领导。在1934年8月，他向纳粹科学与教育部呈送了一份成立一个Dozentenakademie（讲师学院）来对大学教师进行培训{152}的计划。根据海德格尔的建议，该学院要在一种"教育的生活共同体"中提供新的本真"政治性"生存的模式。正如海德格尔说的，"教师和老师的vita

communis（生活共同体）是通过日常秩序的严格和人们生活-举

止的简单，通过科学工作、放松、营地生活、战争游戏、体力劳动、行军、体育和节日的自然更替来保证的"（GA

16：308-309）。在同期讲授的一门课中，海德格尔也提出了体现在一种有关Führung

（领袖）的政治图景中的德国国家图景：

国家社会主义革命的本质在于如下事实：阿道夫·希特勒已经实施了新的共同体精神，并将它提到Volk（民族）的新秩序中的构成性力量的高度了。因此国家社会主义革命并不是通过一个获得其地位的政党的增长而对一种现存的国家权力实行的外在接管。毋宁说，它是为达到意愿/想望Volk（民族）自身的全体一致和统一性而对整个Volk（民族）进行的内在的再教育。只要Volk（民族）意愿/想望其自身的规定性，它就承认新国家。这个国家的权威是对Führer（元首）意志的强化--Volk（民族）对元首顺服的信任为元首的领导[Führung]授权。国家不是与经济、艺术、科学和宗教一起建立起来的法律的机械工具。相反，国家意味着通过信任与责任的互动而进行全面统治的有机秩序，在这种秩序中、并通过这种秩序，Volk（民族）实现了它自身的历史性此在。（GA 16：302）

这种作为一种有机秩序--在这种秩序中、并通过这种秩序，Volk（民族）体现了它的历史性此在--的国家的图景已经很接近赋予《安提戈涅》合唱以生机的Fug（赋格、嵌合）观念了。在这里，国家不是被理解成一种单纯的法律上或政治上的机构，而是[被理解]成那种在其"构成性力量"中、并通过这种力量，使诸存在者有所构成（form）的命令性结构。为了以形而上学的方式改写那个政治问题--一个Volk（民族）与一个国家的适当关系是什么？--，我们需要问："它如何与存在共处（stand with）？"在什么意义上国家体现了Volk（民族）的此在？在1933-34年一个名为"论自然、历史与国家的本质"的讨论班上，海德格尔提出了三个问题，作为提出政治之本质的问题的一种方式。

那么什么是一个国家的空间（space）呢？因为国家并不是一种精神的构造，也不是诸种法律的一个集合或口头说说而已的制度，而是实质性地与空间相关联，并以空间为标志的。一个国家的空间在某种意义上就是原生性民族的空间，该空间被理解成在其贸易与交通、商业与通讯方面相互作用的一个运作范围，因此也是其权力之"所及"（Be-reich），是其政权与统治的"领域"（Reich）。我们将这个空间称作是一片土地、领土、统治领域、版图。它在某种意义上就是祖国（fatherland），祖国不同于家乡（home）。从外部来看，家乡在多数情况下是国家空间的一个更窄的区域，而且它根本不需要{153}与国家发生什么关系。二者关涉的是完全不同的关系。只有当扩展意志（will to extension）、以及通常被称作交通与贸易的那种互动被加到原生性之上时，我们才谈到国家。我因[我的]出生而有个家乡，我通过自然的种种力量而被系于斯。家乡表现在原生状态的本土性

（nativity）以及被绑缚于某个地方的那种感觉。但自然只有作为一种环境、一种周围世界（人是其中一员）而归属于一个民族时，它才使得人们称为原生性的。一个家乡只有在进入贸易与交通、商业与通讯的更广的互动中时，在它变成一个国家时，才变成了一个民族的存在模式。那些没有越过他们

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

有一个德意志的家乡，却并不属于德意志人的国家，并不属于帝国，因此也就失去了他们本己的存在（be-ing）模式。简言之，我们因此就可以说，一个民族的各分支在哪里安了家，成为[那里的]原生者，这个民族的空间和基础就延伸到哪里，因此，国家的空间、它的领土就通过交通和贸易，通过它的远程互动，到达了它的边界那里，与世界同广阔。

当海德格尔在1935年展示他的德国地缘政治图景时，他将这些洞见投放到一个国家与一个Volk（民族）的形而上学关系上去，并将他对原生性的政治解读转变成了对西方历史的一种本原-存在论性的解释。当他提供对德国的解读（"被夹在一个钳子里。我们的Volk（民族），立于中心之处……"）时，他将德国的天命设想成与安提戈涅在面对克瑞翁的政治命令时的命运联系在一起（IM：38/EM：29）。所有存在者中最奇异者，无家而又脱节，通过以支配为目的的自我-主张的那些有意的行动，强暴地斗争着，这样的人类作为deinon，作为unheimlich，作为无家可归者，就是那努力在以司法-政治控制和治权的种种指令--凡尔赛和约（它在海德格尔时代的纳粹行话里仅仅被称作"das Friedensdiktat"，"指令下的和平"）--为标志的欧洲秩序的中心寻找家乡的德国Volk（民族）。针对西方的欧洲自由主义和威尔士的"自决"原则（Selbstbestimmungsrecht der Völker）的独裁，德

国Volk（民族）就像安提戈涅一样，将进行果断的抵制。追随费希特为德国Volk（民族）[提出]的天命的特殊道路或Sonderweg的观念，海德格尔将开始把Selbstbestimmung[自决]概念理解成一种在Volk（民族）的独一无二的使命（Bestimmung）的基础上，{154}迫使它在其天命（Bestimmung）的意义上规定自身（sich selbst bestimmen）的事物（GA

16：189，193，201，221，767-768）。当他

开始设想Volk（民族）的天命时，他使用了标志着《安提戈涅》合唱的那同一种赋格性相互作用（fugal

interplay）的语言。因此他就谈到了帮助"Volk（民族）赢回其原生性"的"国家的有机结构[Gefüge]"，他还宣称"国家是进行复兴和同一的结构[Gefüge]，在它之中，Volk（民族）命令自己[sich

fügend]展示人类的一切伟大权力。"在"德国Volk（民族）在其中找到了其真正的天命和使命[Bestimmung]的那种国家发展的实现过程"中，海德格尔找到了与在创造性的艺术作品中相同的那些原则。他称之为"一切存在的隐藏着的法则--一切真正的现实只有在人类进行的牺牲的力量[Opferkraft]中、并通过这一力量，才能得到保存。"一切创造性的转化与保存--在诗与思中，在宗教与政治中--都要求牺牲。

在1935年课程《形而上学导论》之前的1934/35年荷尔德林讲座中，海德格尔谈到了作为"首先的，最重要的，并先予一切别的事物为共同体创造空间的[事物]"的牺牲力量（GA

39：73）。在这里，他想

到了"前线士兵们"作出的牺牲，他们通过他们的死亡牺牲为德国Volk（民族）之家乡的重新出现准备了基础。后来，在他的讲课过程中，他在索福克勒斯的诗作中发现了同样的创造性力量。"索福克勒斯的《安提戈涅》诗作作为诗作，是为整个希腊此在进行的奠基[Stiftung]，因为诗作作为存在的投射[Entwurf des

Seyns]（扎根与援救），在面对诸神时将人类的此在奠基于大地之中了。作为一种奠基，诗作获得了可能性的基础，因此人类就可以在大地上、在大地与诸神之间安扎下来了--也就是变成历史性的（意思就是成为一个Volk（民族））。一旦人类安扎下来，他们所追求和获取的东西，就可以被视作是一种收获；但这种本真的存在（be-ing）--彻底安扎，扎根于土壤之中[Boden

ständig zu sein]--，这种居住，却是奠基于诗中，并通过诗来奠基的，也就是说，它是'诗性的'"（GA 39：216）。这种"诗性的居住"（由索福克勒斯和安提戈涅创立）构成了海德格尔所谓的"在最高的和本真的意义上的'政治'"（GA

39：214）。当他转而更充分地关注对《安提戈涅》进行

分析时，海德格尔贯彻了诗性的居住、牺牲和扎根于土壤中的存在的力量之间的解释链。就像安提戈涅一样，德国Volk（民族）暴露在一种政治秩序的中心，这种政治秩序试图使它服从它那独裁政令。也像她一样，他们必须学会采用牺牲的力量，这种力量有失去家乡的危险，即使当它在它的牺牲者们--Schlageter，Langemarck的英雄们--为Volk（民族）创造一个新故乡所作的牺牲中，将他们提升到伟大（greatness）的高度时，也是如此。

对于海德格尔来说，安提戈涅代表了这样的人：{155}他们为了一种更真的共同体形式和与大地的一种更本真的关系，而不服从国家秩序的技术-理性统治。尽管他从未提供有关戏剧里的行动过程方面

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

背景来在physis的秩序中面对他们自己的界限的那样一个空间，那么有关大地的问题就变成了一个有关历史性居住的可能性和一个Volk（民族）的天命的问题了。至少，那就是海德格尔展示他对《安提戈涅》的解读（把它解读成对polis（城邦）问题的诗性沉思）时的推进方式。用海德格尔的话来说，克瑞翁将polis（城邦）把握成某种拙劣政治之物，[把握]成某种由权威、控制和统治来定义的事物。他变成了那种不受限制的笛卡尔式自我-主张以及以techne（技术）武装起来的现代主体的唯意志论的典范。克瑞翁的polis（城邦）与大地的种种力量绝缘；依据第一合唱歌的开篇几行，他将后者当成是一种"资源"，某种可以通过耕种、务农、轭、网和计量性techne（技术）的其它工具来控制、征服和支配的事物。在"统治大地"方面的这种尝试--海德格尔称作Erdeherrschaft（统治大地）--只关注大地的表面，而不关心它那种庇护和隐藏诸神那扎根了的力量（它使得在一个共同体中的原生性奠基成为可能）的地底深层。

从土地那里除根和绝缘之后，克瑞翁作为一个现代笛卡尔式主体主义的形象站立着，孤立，缺少与共同体的一切联系，与他自己种种失败的计划所带有的虚无主义扭打在一起。在这种描画的基础上，海德格尔开始对位于中部、暴露给其在欧洲的敌人并面临着Seinsvergessenheit（"存在的遗忘"）的虚无主义的后凡尔赛的德国，进行他自己的地缘政治和存在论上的解释。根据海德格尔的解读，德国并是作为一个在绘图学上被规定下来的、由条约或战争后果安排好的（eingefügt）民族国家实存着；[156]它毋宁是一个神话性的荷尔德林式的故乡，是一种未来的回返神话（myth of return）的、在

作为居住地的本土土壤中扎根的那种被投射的希望之地的topos（地方），一个供Volk（民族）进行历史性展开的地方，在那里，polis（城邦）在希腊-德国原生性的轴线上与Gemeinschaft（共同体）对峙了。

对《安提戈涅》的这种解读激烈地打破了黑格尔的那种传统的伦理-政治性解读，后者想将戏剧理解成神法与人法、私人事物与公共事物之间那种片面对立的废除，这种废除肯定了国家的集中化权力。海德格尔的存在论解读反对黑格尔那种朝向和谐-和解的运动，反过来肯定悲剧对立与冲突的不可调和性。因此，海德格尔不会尝试将合唱队颂歌中"在polis（城邦）中最高的"（hypsipolis）人和"无城邦的人"（apolis）之间的对立仅仅解读成分别代表了克瑞翁和安提戈涅的立场。海德格尔毋宁选择一种更为强暴的解读：将克瑞翁和安提戈涅都当成是具有deinon的那些使他们同时既"奇异"又"恐怖"的存在论上的特征的[人]。被证明是[他们]每一个人的最奇异之处的，就是他们越过法律的尺度、到达存在本身的暴力的那种无尺度的过度（excess）。对于海德格尔来说，大地的这种seynsgeschichtliche（存在历史性）的政治，一种将凡尔赛的计算性的、笛卡尔式的政治转化成Volk（民族）的源初的、扎根了的政治，变成了《安提戈涅》合唱（作为一种不同的国家奠基行为的诗性表达）的隐蔽而又本真的含义。在1935年的历史性时刻，海德格尔敢于对国家奠基（state-founding）进行一种哲学上的表达，这种表达把安提戈涅在牺牲方面的气质变成了一种建立在战斗牺牲之上的国家社会主义共同体。海德格尔沉浸于国家社会主义对革命性觉醒的欢欣鼓舞，宣称"人类（human be-ing）的最高实现发生在国家里"。

十九世纪的国家理论关注的是其"治权"（sovereignty）的地位，在那里，"最高的权力"被"理解成国家的本质和表达"，在他看来，它被证明是一种"对自身一无所知"的统治形式。一种国家统治模式就是将最高权力授予一个人（君主政体）或几个人（寡头政体），这不过表明了克瑞翁的统治原则的破产。西方的民主国家模式除了为这一原则提供一个"反面现象"之外，什么也没提供，因为他仅仅将治权给了民众，因此走向了另一个极端而已。尽管如此，它仍然没有逃出[157]"相反（contra）"逻辑，因为它复制了治权的君主制原则（虽然是以一种颠倒了的方式）。但政治的权力意志只要系于偏好高压政治的个人的随意统治，就不会真正发生。"一种意志的真正实现并不是通过高压政治，而是通过唤醒另一个人那里同样的意志才达到的。""领袖[Führer]的意志首先使他人改头换面地服从一个Gemeinschaft（共同体）就是从这种追随（following）中产生的。牺牲[Opfer]和服役[Dienst]正是从追随元首者的这种至关重要的团结一致中产生的，而不是从彻底的服从（obedience）和制度性的高压统治中产生的。"在Führerstaat（元首国家），一个Volk（民族）的实现发生在一位Führer（元首）对它的意志的实施中，并通过这一实施而发生，这样的国家代表了此在最高的可能性：通过科学与服役，在一个Gemeinschaft（共同体）中成为其所是。作为一个理解了"个人若没有牺牲，没有与共同体的不可消除的关联，就什么也不是"的人，安提戈涅变成了国家社会主义反对君主制高压统治的政治意志之典范。arche（本原）的力量，施行统治的本源的隐匿力量，无法被逼到某个单一意志的框框里去；它无法还原成某个单数的mon-arche（单一-本原）。它只能在这样一种结构中、并以这一结构为背景进行展开：这一结构（Gefüge）命令（fügen）Volk（民族）的意志在存在的所强制性暴力中遵从（sich fügen）它的种种本原性力量。这种展开依赖于牺牲，一种可能要求个体通

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

最高的) 又是apolis (无城邦的)。这些人受到了他们的共同体的尊敬，变成了"城邦中最高的"，因为通过他们的牺牲，他们帮助产生了他们的共同体未来的天命。他们冒险成为"无城邦的"和无家者，是因为他们侵入polis (城邦) 的核心，这种侵入具有强暴的创造性，将他们那个时代的统治秩序推出了边界之外。

海德格尔非常清楚"跨越"physis的界限所产生的危险[有多大]。他通过安提戈涅和俄狄浦斯这两个人物学到了这一点：对存在的隐匿本质的洞见将会带来自我毁灭。然而在他对那种将紧随第一次"政治"革命而来的第二次"存在论"革命的国家社会主义式热情的激流推涌下，海德格尔忘记了他正在破解的那些文本教给他的东西。在他严格与希特勒团结一致的姿态中，他重演的是克瑞翁傲慢自大的姿态。代替对国家社会主义高压政治的抵制[Wider-stand]的是，海德格尔要采取一个忠诚德国党徒的姿态，冒称只有德国人才具有与古希腊人统一起来的关联。在他对一种独特的德国共同体形式（这个共同体本身就是通过排斥、驱逐、最终是灭绝来形成的共同体）的肯定中，海德格尔{158}将要重复与安提戈涅相同的那种有意而为 (willfulness)，和与克瑞翁相同的那种排斥性暴力。在这么做的时候，他就完成了成为他钟爱的索福克勒斯的文本之标志的那种混杂性的自我-主张与悲剧性盲目的循环。海德格尔的冒险就像克瑞翁的那样，将会摔倒在它自身对polis (城邦) 领域的入侵上，使他成为一位违反了他自己的原则的哲学王，一位其自己在统治上的尝试以侵犯arche (本原) 的神圣领域而告终的有思想家气质的君王。

VIII. 尼采的"大政治"，海德格尔的小政治

海德格尔在《形而上学导论》里对索福克勒斯悲剧的讨论如此重要，乃至成为了对开篇论德国Volk (民族) 问题的那一章中所提出的问题构成了一种克制 (refrain)。在那里，海德格尔称德国人是"形而上学的Volk (民族)"，并劝诫他们"离开……他们未来的发生 (happening) 的中心，进入存在的种种力量的源初领域"。他接着又说："如果关于欧洲的伟大决断不会导致灭绝，那么它就只能通过出自中心的种种新的历史-精神性力量的展开才能作出" (IM: 38-39/EM: 29)。通过动员为这种"使命" (Bestimmung) 所必需的种种力量，海德格尔将吸收从尼采和他的"大政治" (great politics) "原则那里学来的东西。因此，我们不应对海德格尔在一部表面上看是致力于形而上学的著作中不断向欧洲政治地理进行远足感到奇怪。1936/37年的尼采讲座推进了这种海德格尔式德国地缘政治图景，但这样一种途径的轮廓已经在1935年夏季现形了。

尼采在1880年代将他的"大政治"观念发展成对民主政治那种夷平一切的影响的一种回应，他感知到，这种影响已经遍布欧洲了。但他造出这个术语是将它作为对他那时所说的"大政治"的嘲弄性的倒转-- [他那时说的"大政治"]就是俾斯麦的帝国主义的扩张主义计划，此人在1884到1885年间粗暴地在非洲大陆上锻造了一个殖民的德意志帝国。针对这种粗劣的Machtpolitik (权力政治)，尼采讽刺性地提出一种"大政治"，这种大政治倡导一种国际的、超民族的 (transnational, 或译"超国家的"--中译注) 政治风格，这种政治将超越民族主义和排他主义的"小政治" (petty politics) "，并致力于一种

泛欧洲的文化理想。尼采深深地批判俾斯麦小小的"血与铁"的侵略，在欧洲呼唤一种新的统治阶级，"一类尚不存在的人：'大地的主人'" (WP: 503/WM: 640)。艺术家、创造者、哲学家、狄奥尼索斯的学生们形成的这种新的贵族统治将着手对民主制文化的奴隶{159}价值进行转化和建立一种新的等级秩序的任务：一种指挥官和立法者组成的精神精英。尼采的希望是，欧洲范围内的这场争夺控制权的战斗将加剧虚无主义的影响，并在这样的一类命题所引起的危机中充当引导员：旧的秩序将再也无法立足。正如他在《看哪，这人》当中戏剧性地表达的那样："我知道我的命运。有一天我的名字将会与对某种可怕事物的回想联系在一起--一场从来不会在地球上存在过的危机，良心的最深冲突的危机，对反对一切到那时为止意志被信任、要求、牺牲的事物进行决断的危机。我不是一个人，我是炸药……只有在我之后，地球上才会出现大政治" (EH: 96-97/KSA

6: 365-366)。尼采主张，紧

随这场伟大的追求权力的Kampf (战斗) 之后，欧洲将会面对关于它自身之生存的一种最终的决断：是衰退到民族主义扩张和völkisch (民族性) 自我主张的渺小 (pettiness) 中去，还是想要重估价值的大政治。

尽管如此，当尼采提出"好欧洲人 (good European) "的理想时，他想起了德国民族主义者和völkisch (民族性) 理论家--"政治的小丑们"--，他们与欧洲统一的理想作对。尼采写道，德国人对如下现象这些负有责任："现有的对文化最有害的这种病态和无理性 (unreason)，民族主义，欧洲所患上的那种民族狂热症，对欧洲、小政治的渺小国家状况[Kleinstaaterei]的永恒化：它们已经剥夺

……" (EH: 90-92/KSA 6: 359-360)。尼采以大政治的精神，将德国理解成一个没有esprit (精神)，失去了理解深刻变化之必要的能力的国家。尼采宣称，德国对民族性力量的期盼已经成了一场灾难："在欧洲文化史上，Reich (帝国) 的产生首先就意味着一件事情：重心的移除" (TI: 74/KSA

6: 106)。尼采指出，如果欧洲要摆脱过去的小政治中的那些病弱的、害病的、萎缩了的本能，它就必须面对民族主义的种种危险，并与另一种险恶的威胁交手：俄国，"那多山的中间帝国

[Zwischenreich]，在那里，可以说，欧洲将流回亚洲" (BGE: 138/KSA

5: 139-140)。对于尼采来

说，希望在于，对东方的这种险恶的威胁将刺激欧洲"通过一个将要统治欧洲的阶层来获得一种意志，这是属于它[指欧洲--中译注]本身的一种非常可怕的意志，它将有能力把它的目标投射到此后数千年之外--这样一来，它的那些渺小国家[Kleinstaaterei]的早已得到描画的那出喜剧，以及它的各个王朝与民主制的碎裂的意志最终都会结束。小政治的时代结束了：紧接下来的一个世纪将带来争夺整个地球的支配权的一场斗争[den Kampf um die

Erd-Herrschaft]--向大政治而趋的冲动" (BGE:

138/KSA 5: 140)。{160}

尼采针对传统的俾斯麦"大"政治，呼唤一种新的大政治，这其中的一个部分就包含这样一种理解：为了与威胁着欧洲的民主、社会主义和美国主义的种种力量战斗，有必要进行一场世界革命。当海德格尔在1930年代开始形成他自己对政治的分析时，他采用了尼采最卓越的那些主题。就像尼采一样，海德格尔也想对民主提出一种严厉的批判，为欧洲提供一条可能的道路。在由1936/37年他第一个系列的尼采讲座中编出来的集子里（后来他在阿登纳时期的1961年出版的本子里略去了这个部分），海德格尔写道："欧洲仍然想依附于'民主'，不想学会看出这会成为它的历史性死亡。因为正如尼采清楚地看到的，民主只是虚无主义的一种退化的形式" (GA

43: 193)。海德格尔也采用了尼采对社会主

义的批判：它是由暴民实施的一种救平过程。尽管如此，在开始规划他自己的Mitteleuropa (中欧) 地缘政治图景时，海德格尔却着手裁剪尼采对俄国和美国的批判，以适合他自己的国家社会主义视角。根据这种新的欧洲观，海德格尔认为德国收到了西方的英美和东方的苏联的威胁。在表面轮廓方面来看，这种图景追随了尼采自己对美国和俄国文化的刺耳的评价，但却有一点关键的不同：尼采坚持勉强给俄国宿命论及其贵族传统一点赞赏，而海德格尔却只看到了布尔什维克主义的威胁。在海德格尔手里，尼采的大政治成为了为德国反对英美民主和苏联共产主义辩护的手段--海德格尔将这两种现象都解释成无根的和虚无主义的。但海德格尔也尝试使这种版本的的大政治适应舍勒在《战争天赋》中对德国的地缘政治状况的分析。在那里，舍勒勾画了他的德国图景：一个在"英美资本主义"和"进行扩张的苏联帝国"之间被夹住的民族。

而且即便舍勒的书是写于1917年布尔什维克革命之

前的，它仍然在其基本的结构性原则方面冲击了海德格尔。当海德格尔开始将德国分析成"夹在钳子中"时，他就回落到舍勒的战争形而上学以及它对德国在欧洲的使命的看法，以及对"欧洲反对朝它汹涌而来的东方的使命"的看法中去了。尽管如此，当通过尼采大政治的透镜来进行解读时，舍勒的地缘政治分析就被转化成对虚无主义问题的一种地缘哲学性规定了。现在，尼采对大政治的分析和舍勒的战争形而上学在一种成为海德格尔对欧洲虚无主义分析之背景的显著的精神地理学 (spiritual geography) 中，被带到一块来了。尽管如此，在转而讨论{161}海德格尔用像Weltverdüsterung ("世界的暗昧") 或Verwüstung ("毁坏") 这样一些尼采术语来描述欧洲虚无主义境况之前，我想单地考察一下1935年（《形而上学导论》初写时）德国的政治地理。

正如我们在我们的研究中一直看到的，海德格尔关注的是"对西方的危急的拔根[Entwurzelung]"，一个采取了许多形式的过程：作为与希腊人的精神关联的失去，作为Seinsvergessenheit (存在的遗忘)，作为原生性和故乡的失去 (DE: 20)。但在政治方面，还有其他一些更加切实的损失。作为同盟国强权在1919年强加的凡尔赛解决方案的一个部分，德国被迫接受阿尔萨斯和洛林、但泽以及西普鲁士的一部分的损失，并忍受法国一段时间内对鲁尔区的占领。作为这些变故的一个结果，至少1200万德国人现在生活在1935年帝国国界线之外。

此外，随着旧的奥匈帝国君主制一举崩溃以及如此之

多的国界依威尔士的自决原则而重新划定，现在在德国边界上出现了四个新的国家，在欧洲的中心留下了一个权力真空。当海德格尔在《形而上学导论》中将德国人描绘成"拥有最多邻居的Volk (民族)"时，他说的就是这一新的政治状况。但他也为1200万失去作为有根的德国人的原生身份、现在又受到技术-政治性计量的无根状态威胁并被迫在新的国旗下生活的Reichsdeutsche (帝国德国人)

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

指的是美国) 视作一片无历史的土地, 一种无根的文化, 一个受到总动员致命钳制的民族, 关注的是大小、扩张、广大和数量 (IM: 46/EM: 38)。海德格尔对阿兹特克人、玛雅人和哥布查人的原生性中美洲文化不了解, 他对美国技术的"形而上学"解释来自对布克哈特和里尔克的二手解读--欧洲人对其自身转移到新大陆的文化的恐惧和矛盾心情的一种单纯投射。

在《形而上学导论》中, 海德格

尔将这一Amerikabild (美国形象) 转化成了对"智识"、"计算"、"计划 (planning)"和技术动员的一种批判。在其对Mitteleuropa (中欧) 的地缘哲学解释的背景下来读, 美国主义就象征着无根状态、拔根, 以及原生性和任何与大地的有意义的联系的失去。从形而上学上看, 它与苏联共产主义的规划 (program) 刚好形成镜像。在这个意义上, 海德格尔将美国和苏联都解释成代表了现代生活之无羁的虚无主义 (一种被他称作"Weltverdüstung" [世界的暗昧] 的虚无主义) 的国家。

德国被夹在美国的技术精明和苏联的规整生产之间, 只有它一个代表着一种"对如其所是并作为一个整体的存在的权力的动员", 这种动员反对的是纯粹技术性的对资源、生产量和潜力的动员。海德格尔宣称, 只有通过提出存在问题--作为一项精神上的任务, 作为一种自然的自我-主张意志 (natural

will to

self-assertion) --, 才能反击美国主义和共产主义的影响。"追问存在问题, 这是精神觉

醒的、因此也是历史性此在的一种源初世界的本质和基本的条件。如果要预防世界暗昧化

[Weltverdüstung] 的危险, {163} 如果处于西方之中心的我们的 Volk (民族) 要担负起它的历史使命, 它就是必不可少的" (IM: 50/EM: 38) 但在这里, 海德格尔将 Weltverdüstung (世界暗昧化的问题放在了原生状态的存在-政治领域。在他关于美国与苏联的钳制的讨论末尾, 海德格尔告诉他的学生们, "问'它如何与存在共处?' 不啻意味着要复兴我们的历史-精神性此在的开端--为了将它转化成另一个开端。这是可能的。它实际上是历史的关键形式, 因为它开始于根本的事件 (event)

……通过我们的追问, 我们就进入了一片风土, 在这片风土中, 我们在根本上首先要做的就是--赢回我们的历史性此在的扎根状态[Bodenständigkeit]" (IM: 39/EM: 29-30)。在这里, 就像在他对 Mitteleuropa (中欧) 的整个讨论中一样, 海德格尔发展出了他自己关于德国政治的开端-末世论图景, 该政治的根在一个隐蔽的希腊开端那里, 它的天命就是要锻造"另"一种开端的历史性可能性

(historical

possibility): 以未来为导向的德国人的还乡。在这两种开端之间, 海德格尔把当前

解释成一个过渡时期, 一种 Übergang (过渡), 而不是一种 Untergang (毁灭)。

他还将尼采提名为

这种过渡[时代]的思想家。

在其对将中欧的政治学转化成古代希腊的存在论的末世论热情中, 海德格尔抓住了尼采对欧洲虚无主义的分析, 作为他的向导。尼采认为 Verdüstung 或"暗昧"是后启蒙时代欧洲文化的颓废和生命力减的一个信号, 而海德格尔则将这转化成了对除根的一种哀叹。还有, 在尼采使用许多隐喻--Verdüstung (暗昧化), Verwüstung (毁坏), Verdunkelung (暗化), 等等--来传达他对西方倦怠与耗竭的感觉的地方, 海德格尔也跟着做。

海德格尔对"暗昧"、"毁坏"和"衰落"这种启示性、

信徒式的语言是如此迷恋, 乃至从1935年开始, 他的作品就反映了对尼采的世界变化图景的偏爱。他谈到了 Weltverdüstung (世界暗昧化), Weltverwüstung (世界毁坏), die Verfinsterung der

Welt (世界昏暗化), Weltnacht (世界暗夜), die Verelendung der Erde (大地的贫困化),

Verdunstung (阴暗化), Verblendung (盲目化) --[这里]只引用最突出的几个。

就像尼采一样,

海德格尔{164}在这些隐喻中发现了一种还击欧洲启蒙运动的白日-隐喻 (light-metaphors) 的方式。他还将这些隐喻转化成了对美国、苏联以及他视作威胁着欧洲和西方的那种计量-技术性命令的一种包罗万象的批判。海德格尔在1930和1940年代的工作充满了这一基本主题的各种变种。尽管如此, 到二战时, 海德格尔已经放弃了在《形而上学导论》里如此突出的那种对"精神"的捍卫。然而他还是致力于对 Mitteleuropa (中欧) 的同样一种地缘哲学性解读, 这种解读源自于他在其早先作品中对尼采的大政治的理解。

在一段时期内, 像 Baeumler、Horneffer 和 Hildebrandt 这样的国家社会主义哲学家们提出, 尼采的"好欧洲人"其实就是"大地的主人", 尼采的目标"不是和平主义和世界主义", 而是为了使德国 Volk (民族) 成为欧洲的 Führer (领袖) 而进行伟大的战争, 这时海德格尔就成了他自己对尼采的"私人"国家社会主义解释的牺牲品。现在尼采被带到这条路线 (在一种哲学上的 Gleichschaltung

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

经将欧洲击垮的潜在疾病--虚无主义之病--的一些外部症状。然而海德格尔（他同意尼采对欧洲之境况的诊断）在如何适当地疗救的问题上与他发生了分歧。

海德格尔反对好欧洲人的观念，信奉Volk（民族）的小政治，并依据他与同时代人共有的标准国家社会主义地缘政治秘方来重新对尼采的虚无主义批判进行了加工。当他在《形而上学导论》{165}中谈到德国人是"拥有最多邻居的Volk（民族）"，同时又是"处在最大的危险中的Volk（民族）"和"那形而上学的Volk（民族）"时，海德格尔表达的是他最基本的一些哲学信念：有关德国在Mitteleuropa（中欧）的地位，有关作为最危险的虚无主义形式的美国主义的威胁，有关一种本质性存在-政治性的原生性之基础的希腊-德国形而上学。尽管海德格尔在1938年之后的几年里抛弃了带攻击性的民族主义Volk（民族）修辞，将注意力转向了对国家社会主义统治世界和"控制大地"的企图的一种精微批判，他仍然坚持他关于在本土扎根的地缘哲学的一些基本原则。

当我们在我们自己的后现代困境中的种种已然发生变化了的境况下，来阅读海德格尔的时候，我们可能倾向于忽略他的作品的这个方面--而且实际上我们是有很强的理由这么做的。但在这么做之前，我们需要认清这样一些原则在它们自己的时代所发生的种种影响。或许问题的一部分可以追溯到海德格尔自己对根（roots）--以及居于故乡--的偏好上。直到1950年之前，海德格尔都很少到外国旅游，而当他这么做的时候，却也只呆很短的时间。

不像尼采--他成年时期大部分时间都在国外，而且像

一个游牧者一样从Sils

Maria到Nizza，从巴塞尔到拉帕洛，从Silvaplana湖到威尼斯和都灵之间来

回旅行，海德格尔更喜欢黑森林本土和阿勒曼尼乡间的风土。尼采在瑞士、法国南部、意大利北部的各个城市写下他大部分重要著作，而海德格尔则是于1929年之后在他托特瑙山的农夫小屋和弗莱堡附近的家中写下他几乎所有的作品的。而如果生平上的细节具有还原论上的重要性的话，

那么对于不

断漫游和巡回的查拉图斯特拉的哲学家和故乡、扎根和本土思想家之间的这些差异，[我们]就不应当弃置不顾了。

为了结束本章对欧洲与德国天命的关注，我想考察一下海德格尔在1936年在罗马作短暂逗留、同时讲授他的讲座"荷尔德林和诗的本质"期间在那里写的一篇短文。在短文中，我们看到海德格尔在以{166}一些适用于整个欧洲--也适用于西方历史--的方式构造他的日耳曼中心主义哲学史。在没有通过使他的意大利东家们服从他那Sonderweg（特殊道路）形而上学的令人恼怒的民族主义的方式来侮辱他们的情况下，海德格尔更加隐秘地重述了《形而上学导论》中的地缘政治主题。他现在没有在政治方面借用Mitteleuropa（中欧）来安置原生性的问题，而是向他的外国听众们提供了一种征用了古代希腊世界的、为Bodenständigkeit张本的存在论论证。

IX."欧洲与德国哲学"（1936）

在《形而上学导论》中，海德格尔挑战了他后来所谓的"语言的美国化"--亦即它被交易、商业和媒体的种种技术性要求工具化的那种趋势--，并将注意力转向了索福克勒斯与赫拉克利特的诗性-哲学语言，寻求一条走出德国与西方都面临着的虚无主义危机的道路（GA

52：10）。正如他说的，"因为语

言的天命奠基基于一个Volk（民族）与存在的那种在时间上的特殊关系，所以存在的问题对于我们来说就与语言的问题绑缚在一起了"（IM：51/EM：39）。在1936年的罗马讲座"欧洲与德国哲学"中，海德格尔就以对希腊语的复兴重新构造了欧洲天命的问题。

海德格尔在1936年4月8日向威廉皇帝学院（Kaiser-Wilhelm-Institut）发表了演讲。就在一个月之前，希特勒的军队开进非军事化的莱茵兰地区，傲慢地违反了凡尔赛和洛迦诺公约，试图在欧洲恢复一种德国自主的标准。紧接着这次行动，德国外交部就警告各国政府说，希特勒的决定应该被理解成对法苏协定的一种反应，后者的后果就是在欧洲中部孤立德国，因此对它的国家安全造成了威胁。

在这一系列具体环境下，海德格尔关于在苏联与西方之钳中被夹住的德国的形而上学图景，就接近于成为一种政治现实了。

在海德格尔1936年的演讲中，对东方来的威胁的这种恐惧变成了一个突出的主题。在开篇的评论中，海德格尔摆出了他论证的基本框架：

我们的历史性此在经历着日渐增长的困苦（distress）和明晰（clarity），以致它的未来等于是一

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

场将会毁了欧洲--和西方--的未来的危机。这场危机的起因，既在近期（由大战产生的虚无主义，美国主义的兴起，来自苏联和亚洲的威胁，语言与技术的工具性力量，等等），也有长久的本源（西方哲学中Seinsvergessenheit[对存在的遗忘]，柏拉图-亚里士多德对前苏格拉底aletheia（无蔽）的转化，罗马文化的无根状态）。正如他所见，为了克服这场危机，针对从东方来的野蛮入侵的古老威胁而保存欧洲，"对此在的"一种"历史性转化"是必需的。这种"转化"（Wandel）并不被理解为一"种"对未决的将来的盲目刺探，而毋宁[被理解]成与一切先前的历史--其本质结构与诸时代--的一场创造性的对峙[Auseinandersetzung]。海德格尔将与历史的这种对峙把握成某种与发生于创造一件艺术作品的过程中的开启（disclosure）相类似的事物：当一件作品对抗它在技术-装备方面的种种特征而将自身置入其位（sets itself in place）时，它突破了那限定它的种种实用的、实物性的结构，因此就使它自身向使艺术得以可能的冲突或Streit（斗争）开放了。在"欧洲与德国哲学"中，海德格尔以非常相似的方式将欧洲的未来理解成与西方的真理定义史的一场Streit（斗争）。只有当一个Volk（民族）自己承担起了"经受"真理（被理解成冲突本身）中的本质性冲突的任务时，它才开始了解"它之所是"（EdP：32）。"只有借助这种知识的真理"，海德格尔写道，"Volk（民族）才走入了它的本源的近[N?he]。从这种近当中，出现了土地[Boden]，在土地之上，一种站立[Stehen]和一种坚持才成为可能：真正的原生性[Bodenst?ndigkeit]"。只有在原生性地站立于传统的行动中，Volk（民族）才"准备和构成了欧洲历史的伟大转折"。

海德格尔的演讲，以一些根本改变了他同时代人的问题框架的方式规定了"欧洲"观念。事实上，这场演讲可以被解读成对康德在其著名论文"永久和平"（1795）中展现的科学-人文主义欧洲模式的一场攻击。康德关于一种"普遍共同体"和一种"必将继续成长，直到包含地球上所有民族在内为止的国际国家（intentional state）"的世界主义理想，是在对战争问题的科学-理性解决方案的精神氛围中提出来的。

在大战后的那些年里，康德的世界主义建议的精神得到了许多国联支持者的认可。{168}但它也以各种不同的方式被旧的欧洲人文主义传统采纳了。在1919年，保罗·瓦雷里（Paul Valéry）在其文章"心灵的危机"中对欧洲提出了一种人文主义的辩护。在战后的这种气氛下，Valéry对欧洲的精神危机提供了一种诊断，这种诊断认识到了海德格尔也将注意到的同样一些威胁："民主，对地球的开发，技术的普遍扩展，所有这些对于欧洲来说都预示着一一种deminutio capitis。"

Valéry关注欧洲的这些威胁，提出了他自己的"或此或彼"："……难道这些必须被视作命运的绝对决断吗？还是我们有什么自由来反对事情的这种危急共谋呢？"对于Valéry来说，欧洲在道德和理智上的伟大在于它致力于基督教、人文主义和他所谓的"欧洲精神"。他所关注的，是那种正在逼近的在欧洲的卓越性（pre-eminence）方面的崩溃前景，欧洲作为现代世界的文化-政治-经济-形而上学中心这种地位的失去。对于Valéry来说，最终的问题是：

欧洲是否会变成它事实上所是者--也就是亚洲大陆上的一个小岬角？或者它仍然还是它看起来是的那样--亦即地球陆地上的被精选部分，球上珍珠，巨大身体的脑子？

瓦雷里为欧洲文化相对于亚洲与发展中的非欧洲世界的霸权的人文主义辩护，被他对康德及其后继者们留下的启蒙遗产在技术与理智上的优越性的信念所驱动。但Valéry也受到他对欧洲文化中的拉丁人的信念鼓舞；他讲这一遗产定位于罗马天主教传统和罗马古典人文主义之中。当然，海德格尔会选择另一种欧洲遗产：希腊遗产。但即便在这里，海德格尔选择希腊作为欧洲自我定义的源初场所的决断，也是以这样一种方式来实现的：它挑战了对希腊遗产的那种标准的诉求。海德格尔的老师，埃德蒙特·胡塞尔，同样对欧洲精神-理智危机提供了一种分析，并关注古希腊，作为走出西方面临的危机的一种出路。在其1935年讲座"哲学与欧洲人性的危机"中，胡塞尔也认为欧洲面临对它的生存的一种内在威胁，像海德格尔一样，他也相信希腊哲学需要在欧洲的未来（假如它能延续下去的话）中扮演一种更具决定性的角色。正如胡塞尔所说，"在欧洲文明里，哲学总是实施着如下功能：成为作为一个整体的文明的执政官（archontic）。"

作为"执政官"，哲学{169}将会在欧洲文化中重获其作为

一种指导性力量的功能，并重新肯定哲学探索中的希腊精神。但海德格尔与胡塞尔之间的相似也仅此于此。当海德格尔转向希腊人，将他们作为他向Volk（民族）、Heimat（故乡）和Bodenst?ndigkeit的地底性、土地性远足的执政官式源泉时，胡塞尔却在希腊思想中找到了"自由与普遍的理论反思"的源泉，堪为理性的"超国家的"理想的典范。只有通过致力于这种普遍的科学形式（作为某种理性的和自由的事物），欧洲才能存活。用胡塞尔的话来说就是：

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

无止境斗争的勇气，与所有危险中最大的这种进行斗争，那么从信仰迷失的毁灭性火焰中，从对西方人性使命的失望的闷燃之火中，从巨大厌倦的灰烬中，将会升起一种新的生活-内向性（life-inwardness）与精神化（spiritualization），作为伟大而又遥远的未来对人的保证：因为只有精神才是永恒的。

胡塞尔对欧洲生存危机的反应提供了一种简单的选择：或者欧洲会落入到某种形式的野蛮主义，并供给理性的遗产，或者它会重新肯定合理探求的精神，并拯救西方。哲学本身是那种将会协助欧洲作出这种关键性决定的普遍合理态度的典范。尽管如此，不像海德格尔，胡塞尔坚持认为哲学不是某种特属希腊或德国的事物；它永远不是某种"被限定在故国"的事物。恰恰相反，胡塞尔宣称，"不像其他的文化工作，哲学并不是系于民族传统之土壤上的某种利益运动（movement of interest）。异国之

人也学着理解它，并且一般来说还参与了从哲学之中辐射出来的巨大的文化转变工作。"

标志哲学的

执政官功能（作为欧洲文化的向导）的，是它的普遍性以及它对"客观真理"的理论诉求。

当海德格尔开始表达他自己对欧洲精神危机的分析时，他提出了与胡塞尔的泛欧洲的、理性的理想根本相反的[解释]。海德格尔以两种戏剧性的方式挑战了胡塞尔那理想的欧洲肖像的康德式预设。首先，他反对它的世界主义的、普遍的"欧洲超民族性"模式，认为那是无根的，{170}是欧洲之存活的一种严重的危险。其次，他质疑胡塞尔将希腊哲学解读成某种普遍性、合理性、科学性和理论性事物的做法。对于海德格尔来说，thaumazein（惊奇）不仅仅是思想的某种前理论性习惯，为"真正科学之theoria"开路。它本身毋宁就是哲学性姿态，如果西方要在本质上把握住真理（那就是说，不是将它把握成某种断言性命题或合理的结论，而是把握成遮蔽与去蔽的游戏，这种游戏的本质隐藏在希腊人对aletheia（无蔽）的体验中），这种姿态的复兴和恢复就是本质性的了。在政治和哲学上，海德格尔都将胡塞尔对欧洲的定义描绘成某种无根的和非希腊的东西。针对胡塞尔的"1789年观念"，海德格尔唤出了1914年观念的幽灵。正是在德国与希腊哲学的原生性亲和性--它在希腊存在经验的arche（本原）的扎根--中，才会有拯救西方于其内在崩溃中的任何希望。如果说Val é ry和胡塞尔是以欧对全人类的科学-人文主义使命来界定它，那么海德格尔则是在存在论和政治上以真正的原生性来界定它的。

海德格尔在其校长就职演说中已经尝试过表明，对希腊人的一种复兴对于西方的未来来说是本质性的。尽管如此，他却在那里宣称，到达希腊思想之arche（本原）的通路将会是十分困难的，因为西方科学理性的传统已经遮蔽和阻塞了希腊哲学追问的真正源泉。贯穿校长就职演说之始终，海德格尔仍然强调，必须将德国拯救性地指派为唯一有能力恢复希腊arche（本原）的民族。作为有特权的民族，德国负有在一个"西方精神力量失败，西方开始在分裂的"时代拯救西方的"历史使命"（RA：38/SdU：19）。然而，尽管在这次决定性的演讲中有两次提及西方（Abendland），二十七次提及德国，却根本没有提到欧洲人。我们如何解释校长就职演说与罗马讲座在语言上的根本分歧？难道海德格尔在1933年和1936年之间经历了另一种Kehre（回转），一种仿佛是"欧洲的"回转，从校长的日尔曼中心主义图景向一种泛欧洲视角的转变？我们又能否在这种转变（shift）中找到海德格尔对德国民族主义的理解上的一种根本转向（turn）呢？

这两份演讲的一个区别可以追溯到这个方面去：海德格尔作为一个在罗马发表演讲的外国人迎合了一些修辞上的要求。当他1937年被要求在巴黎向国际笛卡尔大会发表另一份演讲时，海德格尔的回应是写了一篇名为"Wege zur

Aussprache"（通往交谈之路）的文章，该文处理的是在法德之间{171}建立

一种理解的主题。正如罗马演讲，1937年的这篇文章关注的是西方面临的危机--"彻底除根的威胁"--，并指出早期希腊人是克服当前状况的源泉。尽管如此，因为该文是向法国听众宣读的，海德格尔克制自己不要单方面地肯定德国拯救西方的特权使命。相反，海德格尔回到了他在罗马演讲中使用过的同一种战略上--他把校长就职演说中考察的问题放在了关于西方的、而不是德国的使命的语言框架中。在这篇只有六页的短文里，海德格尔有九次提到了西方（及其同源词）；相反，他只提了德国四回，而且总是在与法国的二元关系中[提到德国的]。整个修辞的重点放在了"西方的历史-精神性构成"（DE：15）。而且正如在"欧洲与德国哲学"中那样，海德格尔把他的评论对准了"亚洲人"对欧洲构成的威胁。提到希腊人时，海德格尔写道："惟有借助于与最陌异于它且最难对付者--亚洲人--的这种残忍但却富有创造性的对峙[Auseinandersetzung]，这个Volk（民族）才在其历史性的独一无二性与伟大性的短时期内成长起来"（DE：21）。借助于通过与亚洲的关系并在这一关系的背景下来定义欧洲，也借助于构筑一种对希腊的解释（解释成"反亚洲的"），海德格尔尝试以希腊-德国亲和性的政治-存在论特权的名义实施一种原生性的西方文化史[的构造工作]。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

年，海德格尔准备了他自己的回答--欧洲既不会变成亚洲的一个简单附属物，也不会成为笛卡尔失世界统治的技术-工业规划的代名词。毋宁说，欧洲的任务是恢复其真正的身份，这种身份的根在希腊思想的{172}第一个开端那里。

与Valéry相反，海德格尔不是将欧洲定义成亚洲大陆边缘的一个岬

角，而是定义成一种形而上学的存在史的代名词。以这种方式，海德格尔关于欧洲的论说提供了一种神话性框架（在这个框架内，系泊住他的Mitteleuropa（中欧）和Bodenständigkeit概念），帮助他寻找一条把他自己的哲学扎根于希腊人的古老土壤中的路。在这种新的"欧洲"-修辞的背景下，老的Verwüstung（毁坏）、Verdüstern（暗昧化）以及诸神逃逸的问题现在被重新加工成有关欧洲与希腊第一个开端的问题了。虽然有这种自知的关于欧洲复兴与转化之源泉的风格化修辞，海德格尔潜在的论证还是以关于原生性的völkisch（民族性）语言为标志的。那么为了以适当的方式理解海德格尔演讲中的自明之理（axiomatics），我们就需要对这种使用了从Schlageter的黑森林采石场的坚硬岩石上劈取下来的罗塞塔之石的新的修辞性语言进行翻译了。而如果我们带着为这一被编码过的信息着想的眼光来阅读"欧洲与德国哲学"，我们就会在那里找到一份包含海德格尔的那些最持久的主题在内的有实质重要性的目录。

在其最根本的意义上讲，海德格尔的演讲是一种假省笔法

；那就是说，它通过一种间接行动来说出

自己的论点，说服别人。它通过将它的主题忽略或完全忽视，来将其带到中心之处。因此，当海德格尔回顾欧洲的历史，寻找一条针对亚洲人的侵袭而保存它，并克服它的无根状态和分裂状态的道路时，他干脆将欧洲两种最基本的传统忽略不提：罗马天主教主义和罗马人文主义。在一份发表于罗马的有关欧洲的未来与过去的演讲中，海德格尔在一种为了强调他自己的意思而采用的假省笔法中，有意忽略掉一切对罗马与拉丁文化的指涉：只有通过返回到希腊思想，西方才能被拯救。在一份大约十张八开纸长短的演讲中，海德格尔花了六页来专门关注希腊思想，来解释这些希腊词：physis, logos, aletheia。当他构建他的论点时，他强调欧洲思想的希腊本源，并宣称，"西方哲学的根本立场"是由柏拉图-亚里士多德对赫拉克利特-巴门尼德的aletheia（无蔽）的转化规定的。他主张，这样一种转化是"由在随后的许多世纪里西方哲学的命运所决定的"（EdP：38）。哪里都看不到拉丁语。其他任何欧洲语言也都不在考虑之列；唯一一位被提及的非德国人是笛卡尔，而在那时还是{173}被作为这样一个人轻蔑地[提起的]：他的思想影响了对存在的一种数学化。海德格尔告诉他的听众们，只有通过复兴古代希腊的aletheia（无蔽）经验，欧洲的除根才能被克服。海德格尔是站在罗马土地上，被置于基督教与人文主义传统之路交叉的地方，在一座修建于文艺复兴人文主义文化全盛时期的图书馆演讲的，他为西方选择的[却]是一种神话性的希腊遗产，并勇敢地规定，欧洲的命运将取决于德国人为收回遗产并肯定一种希腊-德国形式的原生性所做的准备。

在这个背景下来考察的话，"欧洲与德国哲学"的独特之处在于海德格尔为原生性奠基的那种方式。在他的校长就职演说中，在他的那些政治讲话里，在荷尔德林讲座上，在《形而上学导论》里，海德格尔不断地重新肯定将德国Volk（民族）与希腊人联合起来的那种本土性关联。在所有这些作品中，我们都可以察知到Volk（民族）在本土中的政治扎根与他们古希腊思想中的存在论扎根之间的一种亲密的关联。在海德格尔自己于校长就职演说中给出的本原-末世论思想图式中，西方的历史是由本源之处的希腊人规定的，也将由终末之处的德国人规定。以这样一种方式，原生性观念就具有了连接希腊思想的第一个开端与德国天命"将来的"另一个开端的功能。但在罗马演讲中，海德格尔略去了对一种政治形式的völkisch（民族性）原生性的一切指涉，而偏好一种存在论的形式，这样一来也就抛弃了关于留给德国人的一种地缘哲学性Sonderweg（特殊道路）的修辞。然而如果仔细地读，人们就能看出，这份关于aletheia（无蔽）的哲学性的论说，是如何通过与欧洲的罗马遗产竞争而成功地肯定了德国人在政治上的原生性的。正如海德格尔在1930年代的大部分哲学散文中一样，很多东西都取决于我们如何解释他对集合代词"我们"的使用。"我们是谁？"海德格尔在他的演讲中常常这样问。在1934年夏季学期的《逻辑》讲座中，海德格尔写道："我们自己是谁？答案是：Volk（民族）"；"我们立于Volk（民族）的存在之中"（L：54，16）。在《贡献》中，海德格尔也提出了"我们是谁？"的问题，并告诉他的听众，"只要我们还没有把握住作为存在[Sein]真理之媒介的哲学的本质"，这个问题就永远不可能在真正的意义上发挥作用（GA 65：49）。

在"欧洲与德国哲学"的结尾，海德格尔重新了这"我们"的völkisch（民族性）含义：它是西方的一种共同的天命的名称。{174}"只要我们再次从一个更为源初的开端问起西方哲学的基本问题，我们就处于这一任务的服役之中：我们将该任务标明为拯救西方"（EdP：40）。在他对西方历史的原生性解读的编码好的语言里，"欧洲"变成了一种天命的名称，这种天命的根在希腊人那里，而它的未来则在德国人为发掘出那些根、从而重塑欧洲之未来所作的准备中。那么，这份演讲就很难被解读成海德格尔将焦点从对历史的日耳曼中心主义解读那里移开了。相反，通过为自己找到一种新的欧洲性修辞，海

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

年演讲中称作Weltverbrüderung（与1789年观念相关联的那种"四海皆兄弟"），而赞同对欧洲和西都进行一种排他性的、völkisch（民族性的）解读（NH：145）。在这里，即便是他对古希腊哲学的解释，也是由他对原生性的排他性强调所构成的。

针对尼采关于希腊哲学是一种含有埃及、印度、波斯及其他中东和东方影响下的因素的折中的、超民族现象的看法，海德格尔将他自己的国家社会主义原生性图景往回投射到希腊人身上，并坚持希腊思想在反对来自小亚细亚的侵袭威胁时所具有的欧洲本源。

通过在其欧洲中心主义的希腊图景中征用

以弗所、米利都、萨摩斯和其他城邦，海德格尔成功地压制了亚洲的因素，并以他自己关于希腊-德国亲和性的mythos（神话）重新解读了西方历史的arche（本原）。对于海德格尔来说，欧洲开始于希腊人压制亚洲因素并主张其在土地中的扎根状态。而在他眼里，欧洲的未来则在于德国人针对同样的这些亚洲野蛮势力（现在是以布尔什维克主义和苏联技术的形式出现的）而保存自身、并主张其在希腊土地性传统中的扎根状态的类似努力。

在整个1930和1940年代，海德格尔都转向了他1936年讲座的词汇，将它作为重新构造他对存在史的理解的一种方式。他采用了Bodenständigkeit、Verwüstung（毁坏）、Entwurzelung（除根）这样的言来分析他从欧洲虚无主义中揭示出来的无根状态与毁坏。现在"Europa"这个词成为了指称西方在其世界统治的全球性阶段（planetary phase）里所成为的那种状态的名字。{175}而"Abendland（西方）"则成为了表示西方Seynsgeschichte（存在史）的代码字。

在1936年这次演讲之后的几年，海

德格尔经常互换地使用"欧洲"和"西方"这两个词（没有任何区别），然而在另一些时候，他也将他们作为Seynsgeschichte[存在史]（西方）和Seinsvergessenheit[存在的遗忘]（欧洲）的名称。

当我

们反思海德格尔书写中特异的语言时，我们要是记住它有关拔根的威胁和故乡的失去方面的那种编码过的指令以及潜在的信息，就会做得很好。海德格尔的存在论无法还原成单纯的乡愁。它那迷宫一般的结构和它在作词源学游戏时的那种真诚的语言，都是在一种郑重弃绝了对schwermereische Heimsucht（狂热的寻找故乡）和奥德赛式乡愁的那种浪漫主义渴望的坚韧的、批判性的和彻底严格的风格中提出来的。然而海德格尔Ursprungsphilosophie（源初哲学）的真正源泉不应该只到前苏格拉底哲学、荷尔德林的诗和一座希腊神庙的设计中去寻找。我们还需要考察日常事情对海德格尔思想（它就是政治文化的一个部分）所发生的有力影响，海德格尔常常试图掩盖和否认这些影响的外部轮廓（lineaments）。

在这个意义上，我要提出的是，海德格尔以Seynsgeschichte（存在史）给西方描绘的存在论叙事需要被解读成对下面这个方面的一种表达：他自己在最强烈的政治性形式下对原生型的一种激烈的日耳曼中心主义式的强调。海德格尔在希腊人那里找到的是对政治-文化方面的排斥的一种存在论辩护。这可不是什么辅助性的考虑。它毋宁在表达海德格尔那有深远影响的哲学史的过程中，变成了指导性线索。这种图式化历史的逻辑在1934/35年的讲座"荷尔德林的赞美诗'日耳曼尼亚'和'莱茵河'"中就已经提出了，在那里，海德格尔将希腊-德国思想的世系，追溯到了赫拉克利特和他所谓的斩断与亚洲人的一切关联的努力那里。正如海德格尔解释的：

荷尔德林也处在赫拉克利特思想的力量之下。在同一种的力量之下，还有一位后来者：尼采。适当地说，埃克哈特大师在德国哲学的开端处也处在这一力量之下。赫拉克利特这个名字并不是一种早已死去的希腊哲学形式的名字。它也不是一种陈腐的世界主义人性形式的什么公式。它毋宁是西方-德国历史性此在的、处在其与亚洲人的对峙[Auseinandersetzung]中的一种源初力量的名字。（GA

39：

133-134)

只要亚洲代表了希腊-德国此在的"他者"，它就是野蛮者、无根者、非本土者（那些{176}其根不是本土的，而是来自另一个地方的人）。

对于海德格尔来说，亚洲指一种威胁着故乡之保存的纯粹的变

更性（alterity）和他者性（otherness）。另一方面，希腊则意味着作为德国Volk（民族）最终诞生地的家乡本身，[意味着]

Volk（民族）本身（autos）所从出的本土。通过坚持其对阿勒曼尼大地

的神话性建构（建构为西方与欧洲历史的基础与本原），通过江那一神话的arche（本原）置于希腊思想的原生性中，海德格尔助长和完善了自温克尔曼就开始了的德国精神-文化霸权的长久传统。但他也成功地将哲学上的合法性赋予了一种极端仇外、排外和种族主义（如果不是在任何生物学的意义

[Selbstverwüstung]"，他将后者解释成一种"对开端的否弃"。

海德格尔在其罗马讲座中阐明的是，美国对第一个希腊开端的否弃所带来的，不啻于存在的崩溃、毁坏和对存在的遗忘。针对这种虚无主义的毁坏大地、掠夺故乡、将与开端的一切联系连根拔起的运动，海德格尔把欧洲历史解读成一种叙事，这一叙事的结局还是未决的，它的命运仍然与下面这种"或此或彼"绑缚在一起：[或者是]针对亚洲事物（一切"他者"，美国的非历史性行为，苏联的共产主义）而保存欧洲（德国，故乡，das

Volk），或者是由Verwüstung（毁坏）、Verdüstern（暗昧

化）、除根和虚无主义造成的它的毁灭。海德格尔的排斥逻辑（logic of exclusion）中巨大的讽刺

是，他认为唯一可能的走出西方Seinsvergessenheit（对存在的遗忘）的最终分解状态（final dissolution）的路就是一种献身于西方的隐蔽本源之复兴的那种回忆行动。与海德格尔[所说的]相反，我们这个世纪的历史已经揭示了民族、种族、文化的自我-主张的一切强暴的排他性形式的危险。但海德格尔似乎错过了这个关键点。海德格尔恰恰是在{177}一个德国与欧洲帝国主义的长期历史，在其政治与哲学的实践方面的毁坏性与虚无性都得到揭露的时代，提出了他关于一种更为排外的思想形式的计划。

在1961年法国的去殖民化争论中进行写作的Frantz

Fanon在《地球上的不幸者》中宣称"欧洲的游戏

终于结束了；我们必须寻找某种不同的东西。"

作为一个遭受了法国在马提尼克岛的统治的、带有非

洲血统的西印度群岛人，Fanon对那种将法国的政治经济权力强加于一个殖民帝国之上的排斥体系进行了质疑。但他同样挑战了那使得这种帝国主义成为可能的哲学上的排斥原则。Fanon写道，"数个世纪以来"，欧洲人"以所谓精神体验（spiritual

experience）的名义几乎窒息了整个人类。看看他们

今天在原子的和精神的分崩离析之间摇来摆去的样子吧……欧洲现在以这样一种疯狂鲁莽的步伐在生活：她已经抖掉了一切指导和理性……正是在精神的名义下，在欧洲精神的名义下，欧洲进行了侵犯，为她的种种罪行辩护，使她用来控制人类的五分之四的那种奴隶制成为合法。是的，欧洲的精神有奇怪的本源。"

就像Fanon一样，海德格尔理解，欧洲正在"一头冲向深渊"。

但前者作为殖民地居民，理解对差异的

需求，而海德格尔则通过授权给一个更窄地限制过的身份形式，来寻求欧洲危机的出路。海德格尔在坚持他的德国原生性神话的同时，转而在古希腊那里去寻找将他的排他性实践合法化的路子。但是当然，他不是唯一一个这么做的人。征募希腊人来为德国革命服役，在德国寻找一个"新希腊"，这已成为国家社会主义哲学的主潮流。

但海德格尔的原生性神话并不仅仅是其国家社会主义方面的担当的

一种延伸。对于他来说，国家社会主义的政治不过是对他长期要在大地之本土中在家的这种长期抱负的一种表达。海德格尔告诉他的学生们、他的罗马听众们和他的读者们，只有当我们作出复兴希腊本源的决断时，"我们"才能获救。海德格尔从未抛弃这一立场。在他放弃对官方国家社会主义的信念之后很久，他仍保留对故乡的信念。即使经历过战后艰难的岁月，他了解到故乡作为一种政治构造

（political configuration），是再也不可能了，{178}他还是坚持对以将来为指向的Heimat（故乡）抱有希望。他仍然做着这样一个梦：一个"日耳曼尼亚"凭借诗性的mythos（神话）语言（那是关于一个已经失去的本源和一个将要来的本源的语言）的帮助从古老的希腊大地中自动产生出来。

在"欧洲与德国哲学"中，海德格尔提供了这种神话的轮廓，并以一种令人想起他1930年的卡尔斯鲁厄讲座"论真理的本质"的方式，构造了他的讨论。这次简短的演讲扼要地提供了关于海德格尔在早期希腊人那里发现的那种存在论原生性的、精心展开的神话的整个结构。我很乐意通过转向对"论真理的本质"的一种更充分的分析，并在海德格尔自己使用和滥用希腊思想来[建构]他的本原-末世论西方历史的背景下考察它，来探究这种希腊-德国关联的本源。在一种决定性的意义上，正是与希腊人的这种神话上的关联在海德格尔的作品中得以持续，并激励他在西方历史中揭示一种形而上学的

Sonderweg（特殊道路），在此基础上，他进而主张一种政治上的Sonderweg（特殊道路）--即使是在1945年之后，他在新的政治环境逼迫之下，转入地下状态了，也是如此。{179}

第四章 海德格尔的希腊人与原生性神话

对经典的古代事物的崇敬……是唐吉珂德主义的一个辉煌的例子……一个模仿纯粹空想的事物，追逐从未存在过的仙境的例子。如果一个人没有把握住纯粹的幻想（sheer fantasy）的那些不一般的、巨大可怕的影响，他就不能理解我们的现代世界。

--弗里德利希·尼采
KSA 8:121

我们历史的开端就是希腊人。

--马丁·海德格尔
BC:13/GA 51:16

I. 反政治的政治

海德格尔1930年代的工作，是以对他自己的时代而恢复希腊的开端的持久向往为标志的。在他的校长就职演说中，他可以宣称"开端依然存在着。它并不像某个很久以前存在过的事物那样位于我们后面，而就站在我们面前……开端已经闯入了我们的未来"（RA:32/SdU:12-13）。实际上，在他的演讲的末尾，他告诉他的听众，只有当我们开始理解柏拉图在《理想国》里面的这句话时，"我们"才把握住了这个新开端的伟大："一切伟大事物都矗立于风暴之中"（《理想国》，494d）。1934年，在他的校长任职失败后，通过他在1936/37学年的第一次尼采讲座的开始，海德格尔已经与官方党的国家社会主义计划拉开了距离。然而就许多方面而言，尽管有这种距离，海德格尔对希腊哲学（尤其是它在前苏格拉底那里的本原性核心）的复兴，是以一种更纯粹的国家社会主义思想的形式为名义来进行的，这种复兴已经认识到了它的伟大。到1937年为止，海德格尔已经果断地离开了他的校长就职演说中那种攻击性的、自我-主张式的民族主义（这种民族主义依赖于对柏拉图的伟大进行一种stürmisch [风暴性的]复兴），而信奉一种更为源初的政治形式：arche（本原）的政治。但从校长就职演说的攻击性的尚武修辞以及它对柏拉图的乞灵，到1930年代末期更为灿烂的{180}（auroral）、本原性的语言以及它对前苏格拉底[思想]的神话性复兴，这之间的转向究竟包含了多么广大的一种转变，这一点仍然不清楚。

Otto Pöggeler，这位第一个接近过数量庞大的遗稿（Nachlass collection）的学者，声称海德格尔

是在1938年开始认真地怀疑国家社会主义的计划的。在此之后，他就将国家社会主义以技术的方式推进世界统治的行为，视作由其他一些西方民族实施的同一种"毁坏世界"冲动的一部分了。在其于《向哲学的贡献》（写于1938-1939年期间）之后的时期里写下的笔记本里，海德格尔将毁坏（devastation）等同于一种"对存在者的统治"，以及"对存在的遗忘"的一种形式（GA 66:156）。

而且他还提出，在技术时代，"人的主体性是从它在民族中的最纯粹形式里构造自身的"（GA66:172）。在1937/38学年冬季学期里，海德格尔已经提出了关于由纳粹科学家和技术专家们实施的"种族研究"的问题，以及关于德国的大学里对民俗学和人种学的日益增长的强调的问题--他给这一切都贴上"实证主义"的标签。在为他的讨论班"科学的威胁"而写的笔记中，海德格尔表现了他对政府计划将大学降级为技术专科学院的厌恶（BdW:14-15, 22-27）。他在笔记中承认，他作为校长曾有过的哪些抱负是漏洞百出的，他甚至还承认，"一个真正的开端和一种转变的时刻已经消逝了"。然而他仿佛试图在暗地里工作，甚至有一次还这么说，"是的，我们现在需要戴上'实证主义者'的面具，这样我们就会被误认为是别的某个人了。"在作为对政权及其灾难性大学政治形式的一位地下批评家的这

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

种立场上，海德格尔提出了这样的问题--我们的姿态应该是什么样的？"顺从"？不。盲目地肯定一切？不。服从？不。只有：超越于我们时代之前地进行构建[Vorausbauen]。正如海德格尔后来所说，这种哲学上的Vorausbauen是他为了给"另一种可能性"作准备而编码过的术语。即便纳粹试图通过减少学院教席和大学职位的数量来废止哲学，这也没能削弱海德格尔对另一个开端抱有的希望。"哲学是无法废止的，因为它不是可以获取的东西。既然它不是某种人们能加以'组织'的东西，那就可以得出结论说，它也不是某种可以通过组织来加以废止的东西。"在他这些笔记的结尾，海德格尔评论道：{181}"德国人废止哲学的行动（目的是收回Volk[民族]的本质）是世界-历史性的自杀。"

在战后的一封致雅斯贝斯的信中，海德格尔告诉他以前的朋友："在1937和1938年，我沮丧到了极点……我们看见了战争的来临……然后发生了对犹太人的迫害，一切都迫近于深渊了。我们从不相信有什么'胜利'--而如果胜利到来了，我们将会是首先倒下的"（HJB：201）。尽管海德格尔在这里有些夸张和自我神化，但他在这一时期写的其他一些文字为[他那时]对纳粹党意识形态的严肃批判提供了证据。

在《向哲学的贡献（来自本有）》中，他宣称"说实验性研究是日尔曼-德国性的，那是毫无意义的"（GA

65：163）。而在他1940年的尼采讲座中，他又微妙地批判纳粹在战争方面的努力，是一种想要获得"对大地的绝对统治"的企图："一个人拥有装甲车、飞机和通讯设备是不够的；他能支配那些能为这些事物服务的人也是不够的；甚至当人只把技术当作某件中立的、超越利害的、超越创造与毁灭的、可被任何人为了任何目的而加以使用的东西时，也是不够的"（Niii：116-117/GA 48：

205）。在1940年（正如在1976年）对于海德格尔来说，最重要的是为在源初形式下理解和经历真理之本质准备基础的可能性。

二战结束时，海德格尔早已抛弃了他的校长就职演说中的攻击性民族主义修辞。海德格尔不再采用演讲中的stürmisch（风暴性）语言，强调战斗、斗争、服役、意志、自我-主张和那些坚定站立者的心，而是转向了艾克哈特关于超然（detachment）和泰然任之（letting be）的语言。在一份写于德

国崩溃的那些昏暗日子的文本里，海德格尔提出了这样的观点：面对当前在德国的毁坏，人们需要的"只是学会等待，直到我们自己的本质变得足够高贵和自由，乃至能使我们进入到这种天命[Geschick]的秘密中去--以一种与它一致的方式[schicklich]"（GA

77：216-217）。但当"苏联战俘

营里一位年轻人与一位长者之间的晚间谈话"慢慢展开时，有一点变得很清楚了：海德格尔关于等待（Warten）的论说不可被混同于主观方面的等候（a-waiting）或期待（Erwarten）。相反，海德格尔写道"在一种纯粹的等待中，我们什么也不等待"--不是"那种"等待，而是{182}一种以期待的缺席为标志的等待。在这种纯粹等待的经验中，海德格尔找到了一种忍受甚至接受"在故乡的大地上安扎的毁坏（devastation）"的方式。

在这个这个哀悼、恐惧和极端挫败的时期，海德格尔找到了一种矫正其先前作品、并将它带有浓重民族主义特性的信息转化成一种新的德国特性（Germanness）图景的方法。在这份"晚间谈话"（写于战争的最后那些日子，日期是1945年5月8日，德国投降的第二天）中非常值得注意的，是在绝望和不确定的情绪中，海德格尔依然能够认为德国人是一个以未来为导向的Volk（民族）--虽然是在一种与1933年他的所作所为显著不同的意义上。从战败的视域来看，他将德国人--他早先给他们贴上"诗人和思想家的Volk（民族）"的标签--看作那个现在必须学会等待的Volk（民族）：

年轻人：或许一个Volk（民族）的诗人和思想家就是那些以最高贵的方式进行等待的人……

长者：那么诗人与思想家的Volk（民族）就会在一种独一无二的意义上成为等待的Volk（民族）了……

年轻人：……难道对那将要到来者的等待会不是本真的思吗？我有一种明显的感觉：我们正在经历的疗救（healing）并不源自于我们那种以个人的方式从内在的必然性中解放出来的存在。疗救来自于我们对这一点的知晓：作为等待者，我们是首先开始进入我们被击败的Volk（民族）之被寂静地扣留（withhold）的本质的人。

长者：你的意思是，只要我们变成等待者，我们就首先变成了德国人？

年轻人：我的意思不止于此，我从今天早晨起就知道这一点了。然而只要我们决心在对我们所谓的"本性"所进行的一种分析中寻找"德国人"，我们就不会变成德国人。怀着这样的意图，我们只会追逐民族性的东西……

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

对于1945年的海德格尔来说，这种没有约束的自我-主张形式--他在1933年将它等同于[完成]"作为一个Volk（民族）的德国Volk（民族）的历史-精神性使命"的关键--现在被理解成是与整个的毁坏（Verwüstung）、荒废（Verödung）和抛弃（Verlassenheit）现象紧密地系在一起的了（RA：30/SdU：10；GA

77：212-215）。现在他也将希特勒版本的国家社会主义，看作一种以世界统治和对大地的征服[183]为目的的一种粗野的、毁灭性的主体主义思想类型了。然而，尽管在1933年和1945年的文本之间有巨大的反差，我们还是需要极其谨慎地处理海德格尔思想中的一种"转变"或"转向"的问题。

当我们开始考虑海德格尔思想中一种真正的转变的问题时，我们需要谨防将太多的含义附加到变化的那些外在征象上去。比如说，我会提出，尽管海德格尔在战争中那些物资条件欠缺的岁月里对"等待"和"分离"的倡导，在我们看来显得像是从1933-1934年的那些亲希特勒的演讲那里发生了一个根本性的转变，但是在一个更深层的意义上，它却没有构成任何一种这样的[转变]。从海德格尔自己对西方哲学史进行的存在论叙事（将它视为Seynsgeschichte[存在史]）的立场来看，什么都没有改变。如果海德格尔现在开始认识到纳粹主义（如果不是恐怖）的危险了，我们就应该提防将对他早先的政治观点的一种否弃解读到这之中去。经过十二年之后，在这里发生的，不是在国家社会主义问题上的一次转面（a volte

face），而是对在组织化、技术统治论的、管理性、军事-政治性形式下的一个特殊版本的国家社会主义的可怕失败的认识。海德格尔以主体主义、技术性、世界统治、毁坏和无根状态而对西方历史进行的批判还在那儿。但现在他开始将纳粹主义视作在一个"抛弃存在"的时代的共谋性力量，而不是[视]作对"世界暗昧"的一种对抗性力量--就像他在1935年的《形而上学导论》里做的那样，那时他仍然在谈论"这场运动的内在真理与伟大"（GA 77：213；IM：45，199/EM：34，152）。

正如在1935年将德国视作一个"被钳子夹住，位于中部"的民族一样，海德格尔在1945年仍然将"德国"视"作西方的中心和心脏"（GA

77：244）。政治上的境况已经发生了改变，但形而上学的情况却

依然未变。现在，德国人--曾经是属于未来的Volk（民族），"未来的"Volk（民族）--必须学会等待的游戏；现在，他们作为西方之Führer（领袖）的历史性天命必须采取一种不同的形式了。然而，使是在放弃了他的政治梦想和往昔对民族性自我-主张的希望时，他也并未否弃他对德国人的特选地位的信念。尽管有空袭和坦克袭击带来的所有那些物质上的毁坏，海德格尔仍然对德国人（作为被选来拯救西方于毁灭的冲击之中的Volk[民族]）的形而上学使命怀有信念。"战争过去了"，[184]海德格尔在1945年5月写道，"什么都没有改变，天下无新事。相反……毁坏仍在延续"（GA 77：241）。

正如在其1934年的讲座《日耳曼尼亚》中那样（在那里海德格尔谈到了"作为一个Volk[民族]的历史性存在[Seyn]的祖国"），在1945年他仍然怀有同样的梦想--只是现在处于不同的境况下，在一种不同的修辞序列下进行罢了。海德格尔继续采用关于扎根、原生性和大地的völkisch（民族性）语言来构造他战后对毁坏的新分析，但到了现在，他早已公开抛弃掉关于意志、坚毅、Dienst（服役）、Kampf（斗争）、Aufbruch（革命性出发或着手）和自我-主张的政治-尚武性语言了。当他使用"Volk"这个术语时，那只是在进行批判--正如在"晚间谈话"中那样，在那里，他将它等同于"纯粹的主体主义"，而在巴门尼德讲座中，他将Volkheit（民族性）和Volk（民族）等同于"主体性和自我性"（GA 77：235；P：137/GA 54：204）。但还是有一个概念上的转变。

在"日耳曼尼亚"讲座中，海德格尔采用了作为"诗人和思想家的Volk（民族）"的德国人的习语，使其适合于他那时关于德国人的Aufbruch（出发）的政治修辞（GA

39：134）。在同样的背景下，他重

新肯定了1933年德国革命的政治意义。海德格尔写道，当荷尔德林谈到"祖国

（fatherland）"时，"他指的是'祖先之地'（land of the fathers），他指的是我们--这片作为历

史性事物、处于历史性存在之中的大地上的这个Volk（民族）。尽管如此，这种存在[Seyn]是以诗性的方式被奠基的[dichterisch gestiftet]，由思来设置的[denkerisch

gefügt]，并被置于知识之

中，且由建国者的创建扎根于大地和历史性空间之中的"（GA

39：120）。在这些课程中，海德格尔

还强调了"诗、思与建国的种种权力"，认为[它们]对于Volk（民族）之本质的历史性展开来说是本质性的。正如他所见，诗、思和建国对于一个Volk（民族）的本真的历史性此在的出现来说是必要的

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

德林式复兴来重新构造德国的Sonderweg（特殊道路），来复兴他的德国Sonderweg（特殊道路）神话。建国的神话被小心地切除了。在这之后，海德格尔强调的是德国对西方的特殊使命的诗性-哲学维度，不是将它解释成德国人当前的任务（像他在校长就职演说中做的那样），而毋宁解释成某种站在他们面前的遥远的和"未来的"事物。跟随荷尔德林的引导，海德格尔说，成为德国人就是成为"未来的"。而根据同一种逻辑，要成为以未来为导向的，就是要站在切近于希腊的诗与思的地方。海德格尔表示，德国人所是者是永远不能以他们当前的身份来解释的。他们只能以未来来设想，而他们的未来则又只能通过对古希腊遗产的一种复兴来设想。海德格尔在战争的整个艰难岁月里都在坚持关于一种以未来为导向的德国故乡的这个荷尔德林神话。即使是在斯大林格勒可怕的毁灭和伤亡，以及东线和北非的挫败之后，海德格尔依然坚持他排他性的希腊-德国亲缘性神话。在1944年夏季学期，德国的崩溃更加迫近了，海德格尔告诉他的学生们：

此刻我们只能对这一点有些预感：……人类以及不同民族的天命深深地扎根于人与无蔽的分别显现或自我-否定着的本质（亦即真理）之间的特殊关系之中……如果我们考虑到，真理的本质在西方首次揭示了自身，并且是在一种决定性的意义上向希腊人[揭示了自身]的，那么我们就认识到，在多大的程度上，那后来变成了希腊的天命，根本不是什么过去的或者古旧的物什--根本不是我们所谓的"古代事物"--，而毋宁是一种仍然未决的到来（coming），只有我们德国人才能首先、而且在将来的很长一段时间里，可以而且必须既与希腊人一道、又反对他们地来思考[这种到来]。（GA 55：204）

到下一年的5月，海德格尔已经完全将所有政治激进主义的痕迹与他关于德国未来的神话区分开了。作为代替的是，他坚持主张一种对希腊人的诗性-哲学arche（本原）的更为源初、更为原始的调谐（attunement）。

Agnes

Heller关注过海德格尔思想的这个维度，并且提出，在1942/43年冬季学期，"海德格尔召唤他的学生们接受一种非政治、反政治的思想，{186}他将这种思想回溯到希腊人那里去。"

在其富有思

想的解读中，Heller主张，海德格尔将柏拉图和巴门尼德解释成反政治的思想家，这些思想家远离polis（城邦）的"政治"含义，是为了提出aletheia（无蔽）的奠基性神话。Heller以许多方式指出了海德格尔作品中的一种重要的转变，我认为这种转变在1937-1938年就已经可以识别出来了。

但当

Heller匆忙地在海德格尔那里识别出这种"新的"反政治姿态时，她就已经错失了一种重要的细微差别（而且在这点上，她代表了海德格尔学界的整个的一种趋势）。在1942年及其后，海德格尔并未采用什么反政治风格；毋宁说，他的政治转入了地下（按照字面意思：进入一种转向，转入土地性事物中去了）。此后，海德格尔倡导一种反政治的新政治：一种源初的arche（本原）政治，从旧的大地、故乡、土壤和祖国的政治中免除、分离开和根除了攻击性的民族主义维度。以古老的诗性-哲学性原生状态神话的名义，海德格尔现在主张："权力的本质对于polis（城邦）来说是陌生的"（P：91/GA

54：135）。现在故乡的神话在下面两种事物的危急侵袭面前受到了保护：一种浸满了关于"劳动"、"服役"、"民族共同体"的国家社会主义口号的政治修辞，以及意志与自我-主张的政治。在接下来的两年半时间里出现的，是一种剥除了所有地缘政治方面的指涉的德国原生性的语言。然而，同样的一些结构性原则还在起作用。

实质上，海德格尔重新肯定了德国原生性（它独一无二的拯救西方的使命，它与希腊arche[本原]的独一的亲和性，它的独特身份--在与其诗人和思想家的一种对峙中、并通过这种对峙而成为其自身的那个Volk[民族]）的存在论源泉，即使在他除掉了他的神话的政治源泉之后，也是如此。或者毋宁说，海德格尔现在是{187}在隐蔽的形式下（作为否弃了一切政治性自我-主张的痕迹的那种存在论上的原生性神话，即使这些神话为了复兴第一个开端而召集起了诗与思的"权力"）配置（deploy）了旧的政治上的原生性神话。在德国Volk（民族）和他自己思想的这个关键时刻，海德格尔切断了（至少是在修辞上）我们在校长就职演说、Schlageter演讲、"日耳曼尼亚"演讲、罗马演讲以及《形而上学导论》中一直在追踪的政治[原生性]与存在论原生性之间的那种关联。1938年之后，海德格尔作品中的那种攻击性的政治特征被他日渐增长的对纳粹形式的国家社会主义的认识冲淡了：[这种国家社会主义]不过就是毁坏和世界统治的另一个例子罢了。尽管如此，即使海德格尔不再将政治的本质解释成某种"政治性"事物，难道我们就能在任何意义上将这当作是在海德格尔基本立场上的一次转变了吗？难道从关于意志与自我-主张的语言转向关于等待与释放（releasement）的语言，就真的是对国

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

起来的、那种在政治和存在论两方之间的本质性结合？在一个根本的意义上，我们需要问：如果海德格尔继续接受那促使他写下早年政治作品的同一种存在论原生性神话，我们该如何解释海德格尔政治立场上的变化？换句话说，如果根本不存在与其早先关于哲学史和西方历史（以及德国在历史上的地位）的看法的什么本质性决裂，那么我们如何谈及海德格尔思想从1933年到1945年之间的一种转变或转向呢？

在本章，我想通过考察海德格尔对希腊-德国原生性的久远神话的使用和滥用（abuse），来关注这些问题。我尤其想关注的是，海德格尔对希腊神话与哲学的理解，以什么样的方式帮助塑造了他的arche（本原）政治以及他后来关于德国之未来的反政治的政治。作为我帮助发掘海德格尔存在论政治之源泉的计划的一部分，我想建立一个背景，在这个背景下，可以安置它的希腊-德国亲缘性神话，它对本原的原生性复兴，{188}以及它关于未来的那种土地考古学。为达此目的，我需要考察，尼采对前苏格拉底哲学的解释、荷尔德林关于一种希腊神显（theophany）的图景，以及国家社会主义者对柏拉图的接受，是如何帮助塑造了海德格尔自己在1933年的Aufbruch（出发）政治，以及他在失去政治信念的那些年里的还乡诗学。尽管如此，在所有这些所谓的转变、转向和转化的根基之处，却是海德格尔那奠基性的原生性神话。

II. 海德格尔的Aletheia（无蔽）挽歌与希腊的开端

在1930年的卡尔斯鲁厄讲座"论真理的本质"中，海德格尔为他后来的所有存在论政治打下了基础。很明显，正像Theodore Kisiel很有说服力地主张的那样，早在1924年的亚里士多德讲座中，我们就可以追踪到这种新的希腊原生性语言的痕迹。

海德格尔在那里提出了这样的问题："难道真理真的在判

断中找到了它的基础，还是它已经从一种更属本地的土壤中[Bodenständigkeit]中被拔根了？"在最初的卡尔斯鲁厄讲座上，海德格尔再次将真理不是理解为一个主客体之间单纯的符合的问题，或者对可以通过命题陈述来充分加以表现的诸种事态的一个有效描述。相反，海德格尔将真理理解成去蔽（disclosure），[理解]成对此在（Dasein）的有限的有限性的这样一种洞见：它的生存是以作为为其自己的种种可能性留出的开放空间的"da"为标志的。但他也走出了传统人类中心主义的范围之外，并将去蔽视作诸实体（entities）本身在它们的存在中的一种功能。简言之，海德格尔现在开始强调去蔽的非人维度（这是从《存在与时间》以人为焦点的现象学那里的一种微妙转移了），将这一维度作为某种与存在的运动紧密地联系在一起的某种事物。在"论真理的本质"中，他抓住了对存在的去蔽性特征的这种洞见，并使它成为他自己思想的基石。因此，海德格尔开始将存在理解成转向和颠倒、遮蔽和去蔽、闭合与开启的游戏性过程了，这个过程的根本隐蔽着的特征已经被柏拉图以来的一长系列的哲学家们压制、遗忘、误解和驳斥了。结果，海德格尔认为，为了重获他所描述的存在之源初真理--aletheia（无蔽）--，有必要重写哲学史。

Aletheia是一个希腊词，按照传统，它被翻译成"真理（truth）"。在海德格尔时代的标准词典中，它也被翻译成"正确性"（Richtigkeit）、{189}"真实"（Wahrhaftigkeit）、"真正"（Aufrichtigkeit）和"现实"（Wirklichkeit）。

作为他从《存在与时间》中的以此在为中心的

存在论进行转变（这种转变使新康德主义哲学的认识论计划破产）的一个部分，海德格尔开始将aletheia翻译成他现在认为的它最源初的含义："无蔽状态"或Unverborgenheit（PM：144/WM：84）。在1929/30年冬季学期，海德格尔就已经写到过a-letheia：

在语言学里，"a"被称为阿尔法否定前缀（alpha-privative）。它表达了这样的事实：它后面的那个词缺乏什么东西。在真理中，存在者被从遮蔽那里撕开。真理被希腊人理解成某种被窃取的东西，某种必须在这样一种对峙（confrontation）中从遮蔽那里撕开的东西：在这种对峙中，正是physis努力隐藏自身。真理是人类的本质与存在者整体本身的最内在的对峙……它不仅存在着；毋宁说，作为一种揭示，它最终要求整个人类的投入[Einsatz]。真理植根于人类此在的命运--它是这个命运的一部分。（FCM：29/GA 29-30：43-44）

在最初的卡尔斯鲁厄讲座上，海德格尔彻底思考了最根本意义上的真理之扎根：扎根于阿勒曼尼故土的本土，扎根于西方哲学传统的arche（本原）。他还在前苏格拉底的aletheia（无蔽）观念里找到了他自己的一种arche（本原）。在《存在与时间》中，海德格尔就尝试对西方哲学传统进行过一种

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

如果我们将aletheia翻译成"无蔽状态"而不是"真理"，这种翻译就不仅仅是"更符合字面意思的"了；它包含这样的指令：重新思考"陈述的正确性"意义上的真理概念，并重新将它回到那尚未被理解的展开状态（disclosedness）和存在者之开启当中去思考它。

在这种回到源初的去蔽中去重新思考真理的努力中，海德格尔同样要重新思考西方历史，尤其是它的"开端"：

只有当诸存在者被明确地带入它们的无蔽状态中并在其中得到保藏时，只有当这种保藏在涉及诸如此类的存在者的追问的基础上被构想时，历史才会开始。对存在者整体的源初去蔽，{190}关于诸如此类的存在者的问题，西方历史的开端，就是同一件事情；它们在一个其本身并不可测算的"时间"（它首先为任何测算打开了开放区域）中一起发生了。（PM：144-145/WM：84-85）

在最初的1930年讲座中，海德格尔特别强调了哲学、历史和存在在传统之arche（本原）那里的交叉，那时aletheia（无蔽）就从它的隐蔽状态中出现了：

哲学的开始[Anfang]、人类历史的开端[Beginn]，以及同样来说自然--在其作为physis的源初意义上--的首次显现，这种三重[现象]在相同的世界-时刻一起发生了。

对于海德格尔来说，关于aletheia的论说不仅仅意味着关于哲学发展道路以及它对作为physis的存在的解释的另一套历史性叙事。毋宁说，这里出现的是关于贯穿整个西方历史的真理朝圣的一种有力叙事，对哲学有关其本源的最古老神话以及德国与该神话的关系的一种哀歌体重述。在将真理动态地解读成aletheia（无蔽）的基础上，海德格尔将同时重新思考西方历史的开端和终结，它的arche（本原）和eschaton（末世）。他现在就不仅仅只把注意力放在作为历史性事物的西方此在的存在论境况上了；毋宁说，他在存在论上把西方本身的历史解读成对存在通过时间、在时间中、作为时间、属于时间的那种朝圣的叙事了。

到1930年代中期，海德格尔甚至生造一个新的术语来表示他在aletheia和arche的基础上对西方历史进行的解读：Seynsgeschichte（"存在历史"），或"be-ing"的历史。

在《向哲学的贡献》一书中，海德格尔对Seyn（存在）进行了广泛的解读，以它来指从"另一个开端"--未来的某种arche（本原）--的立场来思考"存在（be-ing）"之真理的可能性。

但即便是在卡

尔斯鲁厄讲座时，借助本原性aletheia（无蔽）对存在进行的这种新理解就帮助海德格尔{191}为他自己的政治原生性找到了一种存在论的基础。现在，德国在本土的扎根由希腊在去蔽（disclosure）的源初真理中的扎根加强了。在一种有关真理及其开端的论说中，德国的根与希腊的根的这种交叉，被证明对于1930年代及以后的海德格尔来说是决定性的。在这期间

，海德格尔关于西方哲学的整个

叙事都是由作为"伟大"（他是在校长就职演说中提出的）和"拯救"（在那篇"欧洲"的预言中和赫拉克利特讲座中）之源的可赋予别的事物以特权的原生性来塑造的（HCW：38/SdU：19；EdP：31，40；GA

55：108，181）。作为原生事物，希腊的arche（本原）将作为德国之身份的源泉、开端和根而发挥作用。但希腊arche（本原）的权力不仅仅限于它对过去的规定。在一个本质性的意义上，海德格尔也重新将arche（本原）思考为未来的，而这将决定他对德国人民的希望--即使是面对1945年的战败时。

在1931/32年的柏拉图讲座中，同样是以"论真理的本质"为题目，海德格尔开始在希腊的开端和以未来为导向的德国人的伟大之间制造这种关联，他将把这个主题转化为他的校长就职演说的主旋律。他写道，如果我们将开端仅仅设想成一个进入之点或某种原始之物，我们就会错失它的开端性力量，仍然为非本质性事物所控制。"在任何非本质性事物和没有结果的事物那里，开端就是可以被克服且被克服了的东西；因此，在非本质性事物那里，才有进步！尽管如此，在本质之物那里（哲学属于那里），开端永远无法克服--不仅无法克服，而且永远无法获得。在本质之物那里，开端是不可获得的，是最伟大的，而且因为我们再也没有把握住这个开端的任何东西，我们国家的一切就都彻底毁坏了"（GA

34：15）。国家社会主义者掌权之后，开端就被重新思考为转化了德国的历史性此在的那种革命性的Aufbruch（启程），或新的出发。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

来解读他，认为"本原事物"对于海德格尔的思想道路是决定性的，这种做法就已经是对他的作品提出了一种明确的解释。许多事情都正好取决于我们对于发掘这种思想的深度--发起一种研究海德格尔的arche（本原）的考古学--有多大的热情。如果我们将arche（本原）狭窄地解读成一种确定的历史起源之点或希腊政治/哲学经验在时间上的开始，我们就错失了海德格尔的意思。Arche（本原）在海德格尔的作品中是表示开端的双重特征的一个名称：一方面，它命名的是作为一切出现（emergence）或发端（incipience）之源泉的本源；另一方面，它指的是在本源本身之中进入在场的那种权力。在这后一个意义上，本源被理解成从历史和前后相继时间的连珠模式中出来的Ur-sprung或者说"源初的跳跃（originary

leap）"。海德格尔反对将本源作为历史现象的根本原因来盲目崇拜的那种历史主义趋势，相反将arche（本原）在其词源学意义上（从希腊语动词archein而来，后者指的是"统治或主宰"）理解成存在的"统治性本源"。

正如海德格尔定义的，这个意义上的arche（本原）不是时间

上在先的起源之点--它的意义在于它作为先驱与在先者这种地位。毋宁说，arche（本原）是从某种{193}"未来的[zukünftig]"事物那里得到其力量的，或者毋宁说展开了它作为某种"未来的"事物的量。在1937/38年冬天，海德格尔写道："未来者是一切发生之开端。一切都已包含在开端中了。即使已经开始者和已经成型者似乎立刻就超出了它们的开端之外，开端（明显已经变成了某种过去的事物）也仍然大权在握，持存下去，而且一切将来的事物都来与它对峙。在一切真正的历史（它不仅仅仅是单纯的事件序列）中，未来是决定性的"（BQP：35/GA

45：36）。在其政治上的全盛时期，海德格

尔提倡对arche（本原）进行一种根本的、革命性的征用（appropriation），将它作为一种以对领导（Führerschaft）、服役（Dienst）和斗争（Kampf）为标志的统治性本源的源头。晚至1937年，海德格尔还写道："与开端的源初性的、真正的关系是革命性的，它通过对惯常事物加以颠覆，再次解放了开端的那种隐匿起来的法则"（BQP：35/GA 45：37）。

然而，1938年11月水晶之夜火灾（conflagration of

Kristallnacht）之后，海德格尔从他早期作品

中的革命性声言那里退后了一步。正如我们在下面论尼采的一章要看到的，海德格尔对政治性权力形而上学愈加怀疑，并且对作为笛卡尔形式的现代性形而上学的一种延伸的政治事物提出了一种毁灭性批评。在海德格尔从1938年到1940年的笔记本（题名"存在史"）中，他宣称，"'权力'必须立即从种种'政治性的'观察、态度和派别中除去。'权力'只能以形而上学的方式在其本质中才能得到考察。而只有当形而上学的本质被认识，它的开端（起点）--因此还有它的完成--被经历到时，才会如此"（GA

69：66）。海德格尔现在以一种新的不那么强暴的、他所谓的Ereignis（人与存在的相互居有）的风格来解读存在史了。这种新的Seynsgeschichte（存在史）框架将会延伸到海德格尔对他那个时代的种种政治现实（包括斯大林和苏联共产主义的政治图谋）的解释上去。

海德格尔主张，共产主义不仅仅是一种国家权力形式，一种政治世界观，或者一种经济学说；毋宁说，他将它视作对现代人的一种形而上学部署（metaphysical

disposition），这种部署代表了第一

个开端的终结。"共产主义的'统治'就是存在史的第一个开端的终结。这一历史之终结的突然裂开就是另一个开端。在第一个开端，存在（be-ing）在本质上[west]作为突然出现的开启（physis，涌现）而运行；在另一个开端，存在在本质上是作为居有事件[Ereignis]而运行的。"（GA 69：

213）。在任何意义上讲，海德格尔对西方历史以及德国在这一历史上的地位的解释都是由他的开端神话、希腊arche（本原）（作为西方的存在的源初开端，{194}统治和主宰着它的未来）的神话所塑造的。这种arche（本原）神话，作为aletheia（无蔽）的神话，就是为德国的政治地位（在1933年是"向着其未来的历史……进军的"Volk[民族]，而在1945年则是"仍然不断地等待着那正在到来者的"Volk[民族]）所作的存在论辩护（HCW：34/SdU：14；GA

77：234）。即使是在战后，海德格尔还

是在他对阿那克西曼德的解读中使那神话复原了，将它作为在一个危险时代从存在论上救赎一个被击败的德国的方式。

经过所有的政治骚乱，arche（本原）的神话使得希腊-德国原生性的连结合法化了，因而也肯定了德国作为被选来拯救西方的Volk（民族）的特选地位。因此，尽管表面看来似乎从其纳粹演讲的Sonderweg（特殊道路）权力政治实施了某种撤退，海德格尔还是坚持致力于德国的统治权，尽管现在是以一种有选择性的存在论形式[进行的]。在弃绝了希特勒对欧洲的政治征服（作为笛卡儿式统治意志的一种表达）之后，海德格尔现在转向了一种关于arche（本原）、aletheia（无蔽）、

的道路" (GA

69:70)。尽管如此，在否定一种生物学上的血的形而上学时，海德格尔却肯定了一种神话性的原生性形而上学。但这种赋予德国人以存在论上的特权的原生性形而上学的源头

(sources) 又是什么呢？海德格尔是如何将这种神话的力量接受为他的存在史的源头的？为什么海德格尔选择希腊人作为他在特权与原生性方面的典范呢？还有，他们[希腊人]是如何作为存在本身的开端性力量的代表而发挥作用的？海德格尔决定仅仅通过希腊谱系的透镜来解读希腊的历史性经验，而不是更为一般地将它解读成西方与{195}东方、希腊与希伯来、雅典与耶路撒冷之间相互交往的故事，这一决断已经被证明是一种危险的决断--看看我们这个世纪的历史就知道了。我们需要带着更多批判眼光来留意海德格尔神话的源头，这样我们就能在合适的背景下解读海德格尔战后所写的关于对存在的生态学式看护，以及关于Hebel与M?rike的乡村诗的作品了。我想在希腊人那里发掘出海德格尔原生性神话的源头，这样做的目的是为了重新思考它作为1933年旧的"隐秘德国"神话的地下版本(underground version)，所具有的那种居高俯下的地位了。

III. 雅典的原生性神话及其德国命运

否认希腊或德国文化在形成西方自己的身份的过程中所具有的普遍影响，无疑是有勇无谋的蛮干。希腊-德国思想提供了自我-定义(self-definition)的一些最本质的结构，这些结构塑造了西方历史的宏大叙事。然而这样一种承认并没有像在海德格尔那里一样，内在地与一种排他的逻辑和一种原生亲和性形而上学联系起来。然而，为了肯定一种文化排他、特权和霸权的形而上学而使用和滥用希腊哲学，这种做法并不是从海德格尔那里开始的。在公元3世纪早期的《名哲言行录》里，第欧根尼·拉尔修就强调了哲学独特的希腊本源，而将任何"野蛮"影响的痕迹排除在外：

有一些人说哲学研究始于野蛮人中间。他们力主波斯人就有了他们的占星家，巴比伦人或亚述人有他们的占星术，印度人有了他们的裸体苦行者；……如果我们相信埃及人，认为赫菲斯托斯是尼罗河之子、哲学从他开始……这些作者忘记了他们归于野蛮人的那些成就其实是属于希腊人的，不光是哲学，连人类本身都是由他们开始的。

第欧根尼宣示了哲学的希腊本源，这本身就是植根于另一个有关希腊人是人类的真正原住民的有力神话中的。这种关于希腊原生性的论说本质上是与关于哲学之本源的那种[论说]分不开的。但为了把握住神话的政治功能，我们需要考察它本身的本源。

希腊的厄瑞克休斯(Erechtheus)神话可以回溯到古代去，是由荷马首次{196}提起的。

厄瑞克休斯

(常常被混同于Erichthonius，可能最初与后者就是一个人)是神话中雅典的国王，第一位统治者，arche(本原)的archon(执政官)。

正如他的名字所指出的，他具有土地的(chthonic)本源，生

于大地本身。在一个神话传说里，厄瑞克休斯是赫菲斯托斯对雅典娜的一次未遂的袭击的产物，雅典娜反对神的提议，将赫菲斯托斯的精液留在了地上。接着大地受孕，按时生出了一个儿子，一个"大地之子"，一半是人一半是蛇，受到雅典娜的照料和保护。在该神话的某些版本里，他甚至被视作蛇形的和准蛇形的神。

但直到5世纪的政治动荡时为止，厄瑞克休斯才被雅典人转化成人的祖宗，他是一系列雅典国王的祖先。

在一个外国入侵和在内部与其他雅典城邦争夺雅典的帝国统治权的时代，雅典人重新构造了厄瑞克休斯神话，来巩固他们作为原生性"大地之子"、作为被选来在他们原生性本源的基础上进行统治的[人]的地位。

Nicole

Laroux在其对雅典在政治上的自我-构成(self-formation)的精巧研究《雅典的发明》中提出，这种雅典原生性神话(它声称"雅典人最先诞生")是作为对雅典在政治霸权方面的要求的一种辩护而发挥作用的。

根据该{197}神话，"雅典人在其所有业绩方面是'人类当中独一无二的'。他们的独一无二性甚至扩展到了他们的本源上去：他们原生性的诞生将他们与佩罗普斯、卡德摩斯、埃古普托斯、达那俄斯等人混杂的后裔区分开来。"但该神话同样作为一种使其他非原生性的希腊人屈服、并将他们排除在城邦生活的政治参与权之外的方式而发挥作用。在Laroux看来，关于原生性的源初神

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

亚里士多德在《修辞学》（1360b）中也在高贵的出生（eugeneia）与原生性之间制造了某种根本的关联，宣称"高贵的出生意味着一个种族或城邦的成员是源自于土地[autochthonas]的或古老的[archaios]"。

而柏拉图在《理想国》（414b-415d）中使苏格拉底提出了"高贵谎言"的一个例子，一种关于城邦的统治精英的原生性出生的神话。

希腊人对原生性的所有这些解释都是以下面这种得意的宣告为标志的：人类中只有他们才是最先[产生]的，并且，在他们的开端性本源的基础上，他们构成了一类应当进行统治的选民或被选种族。对神话的种种政治上的利用，在伯罗奔尼撒战争中与斯巴达战斗期间的雅典戏剧中尤其突出，但即便是在后来，在被击败期间，该神话也可以当作增强雅典在希腊世界的地位的修辞工具来使用。

考虑到其作为一个后发的政治民族所处的那种试探性状况，德国人利用与希腊人的源初亲缘性的神话，来支持他们自己在西方历史上的历史-形而上学性Sonderweg（特殊道路）{198}，就根本不足怪了。在十八世纪晚期和十九世纪早期，这种希腊-德国原生性神话就由温克尔曼、洪堡、席勒、费希特、荷尔德林等人设置起来了，其目的是为了建立一种新的德国文化身份。正如Walther Rehm在他的

批判性研究《希腊文化与歌德时代》中主张的，现在已经发展成一代人的信念了："人们只有通过希腊人才能进入德国人的心灵。"

这种神话的一些信条将以各种不同的方式发挥作用：作为对一种新的

审美宗教的认可；作为一种本真的德国式还乡行为的源泉；作为那种将会拯救德国人于过度的拉丁风格与过度的启蒙之中的文化发展道路的典范；作为德国人因其希腊的扎根而优越于其他民族的标记，以及作为一种新的关于德国未来的神话之基础。在他们共有的原生性遗产的基础上，德国人现在宣称[自己]是诸民族中的佼佼者，因为正如洪堡所说，"德国人具有成为第一个真正理解和深刻体验了希腊文化的[民族]的无可否认的优点"。

在一片被分成各种不同的州、公国、侯国、王国、省和自由市的不同政治管辖地的土地上，德国的诗人、哲学家和艺术家们将他们对文化统一的向往，熔铸在一幅德国出于其与古希腊的亲缘关系而重生的图景中去了。亲希腊主义采取了许多形式，但在德国是作为将对未来统一的希望往回投射到过去的一种方式而兴旺起来的，这个过去是破碎的，不稳固的，以政治和宗教上的分裂为标志。在这个意义上，源初的希腊-德国原生性神话就作为德国回应拿破仑在十九世纪头十年里发起的文化入侵、在文化上重构自身的一种方式而发挥作用。

特别是在费希特于法国占领下的柏林发表的《对德意志民族的演讲》（1808）中，我们看到，费希特为了政治上的目的而组织起了原生性神话。在[他]从希腊人与德国人之间所感受到的那种亲和性（就它们的语言以及他们作为由文化而不是政治所统一起来的民族这一共同命运而言）的基础上，费希特宣布德国是一个Urvolk或"源初民族"。

费希特宣布，只有他们，才负有拯救欧洲的精神使命。在这

个意义上，费希特试图为建立德国人的特选地位，而将德国人遣返到古代事物的土壤上去。但费希特也配置了原生性神话，将它作为把非德国人排除到他的新的文化性{199}源初政治之外的一种方式。费希特宣称，将德国人与非德国人区分开来的是，"德国人仍然处在他们那带着祖先血统的源初居住地上，而其他则迁徙到别的地方去了；德国人保存了带有祖先血统的源初语言，而其他则接受了外国语言。"在本土与外邦、原生者与非原生者、德国人与非德国人之间作出的这种招人厌恶的对比中，费希特重复了古希腊人将"他人"（也就是非希腊人）指定为"野蛮人"的做法。

在一个其自身的民族身分因为外敌入侵、缺少政治稳定以及世界主义和启蒙的种种价值的出现而变得不稳定的文化里，向希腊-德国原生性神话的这种转向就具有了一种重要的功能--政治的和其他方面的。很像希腊人本身，这些十八世纪晚期和十九世纪早期的德国人乞灵于原生性神话，将它作为主张他们自己的民族理想以及对未来的希望的一种方式。在这个意义上来说，德国的亲希腊主义在一个于外敌威胁和进攻的时期，试图重新肯定自己对扎根状态的感觉的文化里，发挥了各种各样的作用。到海德格尔1933年的校长就职演说时，政治扎根的修辞背景已经被根本改变了。然而，尽管发生了以1848、1871和1918这些时间为象征的所有那些变化，德国原生性的逻辑却没有改变。在政治上，法兰克福国会的民主理想的失败，俾斯麦的铁血政策，冯·提尔皮茨与威廉二世时期对世界权力的追逐，路登多夫宣传的"背后伤人"传奇--所有这些都指出了一种根本不同的民族身份理想。在文化上，由Bachofen、布克哈特、Rohde、尼采和其他一些人所采用的对古代事物的解释，成功摧毁了新古典主义的希腊模式--这种模式统治了德国的第二次人文主义的作品。现在这些学者对古希腊宗教、悲剧和哲学中的土地性因素的复兴，开创了一种理解古代事物的新方式，这种方式反对在政治上利用旧的人文主义神话。然而历经所有这些政治和文化上的变故，原生性神话还是存活下来了。尽管如此，在转而更充分地考察海德格尔对这种神话的利用之前，我想探索一下海德格尔的国家社会主义同事们在

IV. 着褐衫的柏拉图

正如我们在费希特那里看到的，将自己作为一个源初Volk（民族），与希腊人等同起来，这变成了德国人建立原生性的逻辑、修辞{200}、形而上学、诗学、（首先是）政治的一种正统策略。通过认证他们自己的"大地之子"身份，雅典人既发起又认可了一幅关于他们的过去的图景，这幅图景被证明在政治上是有用的。

通过复兴这种源初的雅典神话，并使它成为他们自己对政治上一种新的未来加以

认可的基础，德国的亲希腊者们为一种新的希腊-德国亲和性设置了基础。这种复兴的后果是很复杂的，它延伸到了我们的这个世纪，并以一些有力的方式在德国的学院生活上留下了印迹。只是因为德国教授们在国家社会主义时期对这一神话的使用和滥用，才导致接下来的几代人挑战这种亲希腊遗产的权威。在战后时期，德国学者们被迫重新考察[德国人的]希腊本源的神话，是如何以政治排斥的名义认可那些最粗鲁最野蛮的行为，并使它们合法化的。

希腊人--重复第欧根尼·拉尔修的神话来说，他们是所有种族中最先的，"不仅哲学，而且人类本身也是由他们开始的"--借助他们的本土原生性，在他们自己与其他人之间进行了区分。在这种原生性的区分的基础上，并且以在它[指区分--中译注]之中、通过它而赋予他们的古老权威的名义，他们将人类划分成两群人："合适地说，人类是由希腊人以及所有讲希腊语的人，与其他的人，那些野蛮人，那些模糊不清的语言的人组成，因为只有一种语言配受希腊之名"。

借助于将所有非希腊人彻底

排除于本真的人类领域（亦即希腊语）之外的这种做法，希腊文化实施了可以设想出来的最为同语反复的纯粹自我-主张形式。这种激进的自我-主张所具有的哲学力量在海德格尔那里也没有消失。在1933年夏季学期，他那关系重大的校长就职演说仅一周之后，海德格尔将会重新在其论"哲学基本概念"{201}的讲座上，重新实施希腊原来的这种同语反复式自我-主张和排斥的行为。海德格尔将会宣称，德国的天命与为了德国的未来而复兴希腊的开端的任务系在一起。"德国Volk（民族）被置于这样一种二者择一的境地中：要么它自己，要么世界，落入野蛮主义之中。我们在这个讲座中所处理的问题无异于为这样一种决断做准备：……我们是变成一个Volk（民族），还是被某些野蛮主义形式给征服"（FarG：194）。面对这一二元抉择，海德格尔的反应是清楚的：就像之前的希腊人一样，只有德国人才能避开一种非原生性的野蛮主义的冲击。就像哲学本身一样--它源初地是希腊的，在一个野蛮主义的世界中，它将是不可设想的--，德国未来的可能性依赖于存在论上的亲缘的纯粹性。海德格尔的话重复了原生性排他的逻辑：只有那些讲希腊语（德语）的人才能以哲学的方式进行思考。即使是在战后和他政治方面的原生性希望破产之后，海德格尔还会重复他1933年的话。在1966年的《明镜》周刊访谈中，他将再次乞灵于费希特式排他精神。当访问者问到，他是否仍然相信德国人在面对现代的种种问题方面具有特殊的资格时，海德格尔回答道："是的……我想到了德语与希腊人的语言和思想之间的那种特殊的内在亲和性。这一点已经一次次地得到了法国人的肯定。当他们开始思考时，他们就讲德语了。他们坚持认为，他们用他们自己的语言是无法完成[思考]的。"

从这里我们可以看到，在炸弹落到他发表校长就职演说的地方（在同样的地方他以国家社会主义的名义热诚地乞灵于希腊人）附近的弗莱堡街道上之后很久，海德格尔仍然落回到希腊arche（本原）的隐蔽力量上去了。然而战争将改变旧神话的形式。在1946年的《论人道主义的书信》中，我们就能察觉到一种转变了。现在，海德格尔对希腊语的使用受到了战后从政治形式的日耳曼中心主义那里撤退的限制。取而代之的是，海德格尔严重依赖希腊人和德国人在语言上的亲和性，将它作为把原生性神话偷运到新的战后秩序（一种政治正确，后纳粹风格）中去的一种方式。但任何熟悉海德格尔全集的历史细节的人，都能在他对罗马的humanitas（人性）和拉丁人文主义的系统反对中，察觉到和在他的种种国家社会主义演讲中一样的那种自相同一的排他形而上学（metaphysics of exclusion）的标

记。所有那些源初的aletheia（无蔽）神话的信条，带着它对一切罗马事物（也就是说，基督教，文艺复兴人文主义，意大利-法国-高卢文化）的反对，都还原封不动地在那里。留给我们的是一系列{202}关于希腊-德国亲和性的主张，这些主张不可简单地作为教科书里的陈词滥调加以忽略，而要理解成一种就像任何"单纯的"生物主义那样具有危害的排他性形而上学，一种"种族"形而上学。在这个意义上，海德格尔从1933年尚武的激进主义转变到1945年被动的"等待"，这就要理解成一场在强调的重点方面的转变，而不是基本信念上的转变了。从1938年起，海德格尔仍然致力于他的希腊-德国原生性神话，即使当他开始将国家社会主义理解成与同一种无根的虚无主义风气以及帝国统治（作为在形而上学上破产了的罗马）沆瀣一气时，也是如此。

在同一时期，海德格尔也以不同的方式来理解柏拉图了，因为他尝试将他的希腊aletheia（无蔽）命运史叙事的各个细微之处加以精炼。现在，他将aletheia（无蔽）的阐释上的巨大转折--从对无蔽的

性本源的部分了。对柏拉图的这种新解释在许多方面而言，都是从海德格尔在"论真理的本质"（1931/32）和校长就职演说中提出的那种[解释]那里的一种分离了。在早先的这些年里，柏拉图给海德格尔自己的哲学实践提供了典范，一种人们可以在校长就职演说的结尾找到的理想：哲学家作为行动的英雄，必须持立于公众批判的风暴之中。在对柏拉图《理想国》中穴居者神话的一种精妙得非同凡响的解读中，海德格尔找回了他的哲学思想道路的一条本质性真理：将哲学理解为某种与神话不可分离的事物。神话变成了海德格尔论说的主要来源。它作为指派原始者、初始者、创发者、本原者和原生者的一个名称而发挥作用。而且它也变成了海德格尔在召集他的作为aletheia（无蔽）的存在的历史时所使用的本质性语言的一个部分（P：89/GA

54：131）。正如海德格尔在其《形而上学导

论》中说的："源初的历史就是……--如果它是某种事物的话--神话"（IM：155/EM：119）。

但海德格尔绝非唯一使用柏拉图神话的人。在1930年代的德国，"柏拉图"这个名字成了国家社会主义政治上的自我-主张理想的同义词，这种理想将会根本改变老的学院机构所采用的柏拉图肖像。在[原来的]新康德主义的柏拉图（他被视作一个逻辑学家，一个形而上学家，一个认识论者）的位置上，国家社会主义的柏拉图将[取而代之，]成为国家的一位政治哲学家。现在，从老朽的讨论班{203}教室拥挤的讲座大厅里，一位新的柏拉图出现了，他成为了新构成的德意志帝国的拥护者，人们以德国当时的政治形势来解读他的作品。像Ernst Krieck、Alfred Baeumler、Hans Heyse、Hurt Hildebrandt、Joachim Bannes、Herbert Holtorf等等这样一些国家社会主义哲学家，现在提出了"新的观点：柏拉图不是一个远离尘世的学者，而毋宁是一位政治家。"

正如Heyse在其1936年在哥

廷根大学的就职演讲中说的，"柏拉图由下面这个问题开始，这个问题不是一个随意的理论观点，而毋宁源自整个Volk（民族）的历史必然性：……希腊人真正的存在论上和价值论上的建制

（constitution）是由什么构成的？[……]柏拉图的回答是：国家--更准确地说，是希腊polis（城邦）的历史生命……柏拉图的哲学从希腊此在的基本价值出发，在国家中达到其最高点，因此也为哲学和科学创造了源初的典范，我们的哲学和科学也要从我们日尔曼-德国此在的基本价值出发，目的是为了在新帝国的理念和现实中到达其最高的层级和价值。"

但Hildebrandt走得更远。他将柏拉图

在伯罗奔尼撒战争之后那些年的哲学书写视作德国1918年后的形势的一个索引，并且提出，"希腊在来山得 胜利[公元前404年]之后的形势与欧洲在凡尔赛和约之后的形势是一致的。"

柏拉图现在变成了指称对希腊-德国原生性神话的一种新的解读的名字。而原生性现在则{204}以可能的最极端的政治性方式被解读了：[被解读]成一种为德国以对"其他"野蛮人进行粗暴排除的名义推行的政治-种族霸权进行辩护的神话。这些德国理论家们转向柏拉图，将他当作使他们自己的德国国家与种族霸权的图景合法化的途径。他们的策略之一就是在政治与种族原生性的原则下重新评价整个的柏拉图全集。在这个新的分类体系下，柏拉图最重要的作品就是那些讨论作为大地之子的雅典人的本源的[作品]了。为了与这种新的Platonbild（柏拉图形象）相一致，Hildebrandt翻译和编辑了那些展现柏拉图工作中真正的政治维度的作品。在他的一个版本--题名Platons Vaterl?ndische Reden

（《柏拉图论祖国》）--中，Hildebrandt给他的读者展示了柏拉图对话的当代意义。在这个图式下，《申辩篇》变成了一场关于抛弃了等级和排斥原则的民主化雅典的衰落的论说；而《克力同》则被解释成对国家中的非政治因素的一场攻击，《梅尼克塞努斯》（Menexenus）则被解读成对优生学和种族上的纯净性的一种肯定。

如果说由施莱尔马赫和Wilamowitz von Moellndorff领导的老一代学者还能追问《梅尼克塞努斯》

（Menexenus）的真伪，或者将它仅仅视作一篇讽刺性的习作，那只能意味着他们错失了它们的本质信息。Hildebrandt坚持认为这些单纯学院性的解读无法彻底了解"大战后Volk（民族）最深刻的需求，他们的心灵向一个简单的真理敞开：为祖国而忧心。在一个令人深深感动的意义上，我们自己的命运现在在柏拉图的对话中喷发出来。"

不仅《梅尼克塞努斯》被视作柏拉图的真品，首先他的所有

其他作品就构成了"《理想国》真正的导论"。

对于Hildebrandt来说，《梅尼克塞努斯》变成了一份

关键文本，因为它那里"柏拉图将永恒雅典的理念与当前堕落的雅典区分开了"。

在柏拉图的这种

区分中，Hildebrandt为他自己在"隐秘德国"理想与魏玛堕落的民主之间的区分寻找到了一个典范。

在德国的希腊崇拜史上，这种将纯粹者与堕落者相分离的做法根本不新鲜。相反，它在德国的古希腊本源神话的根子那里就存在了。在《古代艺术史》（1764）{205}一书中，温克尔曼就已经提出了希

那里被找到。

在《梅尼克塞努斯》（它实际上是苏格拉底的一篇回想录，内容是由阿斯帕齐娅发表的一篇葬礼演说）中，柏拉图写到了雅典人出生的高贵及其与原生性的关系：

现在谈到[雅典人]出生[eugeneias]的高贵，他们在那方面的第一个宣告是这样的--这些人的先祖没有移民血统，这些人作为后代，从本源上来讲，也不是外邦移民来的，而是大地之子，源自于土[autochthonas]，生活和居住在他们自己真正的祖国里。（237b）

我们的城邦如此牢固地扎根，具有高贵和自由的特性是如此合理，而且被赋予了对野蛮人的这般仇恨，因为我们是血统纯粹的希腊人，没有掺杂野蛮人的血统。（245d）

通过将高贵的出生和本土的源泉，与优生观念以及原生性排他[原则]联系在一起，柏拉图构造了他关于一个永恒希腊的理想，这个理想将作为希腊-日耳曼{206}亲和性的基础而发挥作用。或者像Hildebrandt这么说的：雅典"与本源的原生性神话的联系建立了阿提卡的种族纯粹性。"

而作为一个

为受到威胁（内部是混杂人种（metics）的流动，外部则是野蛮人）的一代人写作的纯雅典人，柏拉图想要"赞扬高贵的血统和eugeneia（高贵的出生）"。正如Hildebrandt所说，"柏拉图对雅典的赞扬是种族性的，而种族则作为来自风土的源初养育（breeding）受到珍视！难道除了通过古代雅典的原生性神话之外，他还有别的更纯粹、更有力地表现这种völkisch（民族的）理念的办法吗？只有阿提卡民族才是源初地从大地本身出生的。"

而种族混合的威胁与德国的伴行在Hildebrandt看来似乎是

很明显的。任何考察过希腊人在伯罗奔尼撒战争之后雅典的崩溃的人，"都会同时想到欧洲在1919年对德国的忘恩负义。对于这样一个人来说，似乎柏拉图直接谈到了我们的境况。因为没有任何Volk（民族）是像德国人一样站得离希腊的诗、艺术和哲学那么近，我们无法否认，我们时代的种种政治事件在某种精神性的意义上，是直接于《梅尼克塞努斯》中描述过的那些[事件]系在一起的。"

在他们自己关于希腊-德国关系的论说中，Heyse、Krieck和Baeumler同样在柏拉图身上找到了国家社会主义革命的典范。对于这些党员来说，柏拉图"在种族养育和种族卫生方面的预设[充当了]国家教育的自然基础。"

在Krieck看来，"种族"和"血"对于柏拉图来说变成了"精神价值"："高贵的血，高贵种族的体现者，人类血统中最佳者，意味着一切精神性事物的生物学基础。"Baeumler也在柏拉图的政治哲学中找到了一种新的种族-政治性教育模式的一些因素。在其1933年在柏林大学[发表]的就职演说中，Baeumler公然反对新人文主义对古代事物的征用，后者形成了十九世纪的希腊-德国亲和性图景。Baeumler提出，如果"说新人文主义的希腊人肖像是由艺术和科学所规定的，那么我们现代的希腊人图景就是由polis（城邦）来规定的。"正如他所说，"如果在我们面前的生活是国家之中的生活，一种政治生活，那么它也就是一种希腊的生活。"{207}Baeumler援引"希腊世界论教育的最伟大著作：柏拉图的《理想国》"来作为这种新的政治形式的德国生存的典范。

V. Hellenomania（希腊狂热）的政治

从这些国家社会主义的柏拉图解读中，出现了一种统一的感觉：柏拉图的polis（城邦）可以为一种更本真的德国生存形式提供典范。他们的计划的一部分就是利用柏拉图，来为那种在德国人与其希腊人祖先之间建立一种源初关联（他们相信这种关联已经在十九世纪历史主义的亲希腊主义中丢失掉了）的国家社会主义发端（Aufbruch）服务。Baeumler证明自己是一个在反对建立学院化的希腊狂热研究（Hellenomania

industry）方面不遗余力的批评家。新人文主义对内在性、审美感受性、个人趣味的培养、资产阶级在Bildung（教化）方面的自傲的强调，作为一种欺瞒和自大的做法冲击了他。在他的战斗小册子"战斗与人性"（1935）中，Baeumler对新人文主义传统发起了一场进攻，挑战了它的审美历史观：

国家社会主义与希腊文明之间有一种非中介的、直接的联系，这种联系是基于种族概念之上的。这种联系并非经古典主义或人文主义中介过的那种[联系]。在希腊，我们找到了一种纯粹的日耳曼血统，

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

除了Baeumler的日耳曼意识形态，海德格尔也将加入他的国家社会主义同事的行列，为了新的德国革命而征用柏拉图。正如我们在校长就职演说中看到的，海德格尔使用了柏拉图polis（城邦）内的三分图式，将它作为他的为国家服役的三种形式的典范：劳动、军事和知识服役。他也会把柏拉图政治哲学的含义套用在国家社会主义的Kampf（战斗）修辞上--特别是以Kampf（战斗）来反对人文主义

，海德格尔在战后变化了的政治环境下，把后者重构到他著名的"论人道主义的书信"中去了。但也还有其他一些相似之处。Hans Heyse在柏拉图的政治哲学中找到了"我们日耳曼-德国此在的基本价值"并寻求"重写"历史……以便赢获与希腊人（这个Volk[民族]{208}与我们的亲和性，既是自然的，也是特选的）、与其最高代表--柏拉图--的一种新关系"。

而海德格尔就像Heyse一样，也转向

柏拉图，将他作为希腊-德国亲和性的一个典范，一种新的德国未来之mythos（神话）的一个典范。尤其是在1930年代早期，柏拉图对于他来说变成了使德国人的特选地位合法化的权威：[德国人]是被选中通过重获希腊源初的aletheia（无蔽）来拯救西方的Volk（民族）。此外，柏拉图还变成了认可海德格尔的希腊-德国原生性图景的一个重要源泉。尽管如此，不像Hildebrandt、Baeumler、Krieck和Heyse，海德格尔反对[主张]希腊人与德国人之间的生物学联系。对于他来说，构成两个民族之间"特殊的内在关系"的，不是血或种族，而是他们的语言以及他们共同的在大地中扎根的经验所具有的那种形而上学上的亲和性。在1930年夏季学期，海德格尔就可能已经宣称过"只有我们的德语在其深度与创造性这些哲学特征方面还能与希腊语相媲美"（GA

31：51）。而早在1924年夏季学期，在论

亚里士多德的讲座上，海德格尔就坚持认为"我们需要赢回那种在希腊哲学中活着的对扎根状态与原生性[Bodenständigkeit]的感觉"。

与Hildebrandt相反，海德格尔成功地将eugeneia（高贵出生）的种族形而上学从autochthon（原住民）的存在论扎根状态中剔除出去了。然而即使当海德格尔与他同时代的国家社会主义的那种拙劣的生物主义决裂时，我们还是能在他对关于一种特殊的希腊-德国亲和性的神话的一如既往的担当中，找到一些国家社会主义种族形而上学的因素--基于原生性，而不是基于生物学。尽管如此，我们提出这一问题，并不就等于在基于联想（association）而[给海德格尔]定罪--仿佛就因为海德格尔分享了Baeumler对拉丁人文主义和德国亲希腊主义的反对、Krieck对特殊的德国使命的担当、Heyse对希腊人与德国人之间的自然亲缘关系的信念、Hildebrandt的排他性原生性形而上学，他就被贴上了货真价实的纳粹分子的标签似的。毋宁说，这

等于是将海德格尔对希腊形而上学的那种有倾向性的复

兴，置于适当的背景之下，承认他那特殊形式的希腊崇拜的政治本源。即使海德格尔本人在《伊斯特河》（Ister）和《巴门尼德》讲座中对他对希腊人的"政治"利用加以否认，{209}也不会阻止我们理解他的希腊arche（本原）神话和他的Seynsgeschichte（存在史）的根本政治背景。正如海德格尔自己在1942年提出的：

polis（城邦）。今天--如果人们依然还阅读这样一些书的话--人们很少能读到论希腊人的一篇文章或一本书，而同时又不会到处听到保证说，在这里，希腊人的"一切事物"都是"在政治方面"被规定了。在大部分的这些"研究结果"里，希腊人看起来就像是一些国家社会主义者。部分学者的这种过分的狂热似乎连这一点都没有注意到：这样一些"结果"根本没有对国家社会主义及其历史方面的独一无二性作出任何贡献，倒不是它无论如何也需要它。这些狂热主义者现在突然之间到处都发现了"政治"……（HHI：79-80/GA 53：98）

但正如海德格尔将在《巴门尼德》讲座中强调的：

polis（城邦）的本质（亦即politeia）本身并非被规定好了的，或者是可以"在政治上"被规定的。polis（城邦）不是某种"政治性的"事物，正如空间不是某种空间性的事物。polis（城邦）本身只是pelein（运动、生成）的一极（pole），是存在者之存在在其去蔽与遮蔽中向其自身展现的一个"所在"，在那里，人类的历史被聚集起来了。因为希腊人是极端非政治（就本质意义而言的非政治）的Volk（民族），因为他们的人性在原始的和独一无二的意义上就是从存在本身那里（亦即从aletheia那里）被规定的，因此只有希腊人才能够--准确地说是必须--创建polis（城邦），创建这样的居所：在那里，aletheia的聚集和保存得以发生。（P：96/GA 54：142）

然而尽管海德格尔非常明显地反对国家社会主义的政治维度，尤其是[反对]它的那种与Machenschaft（机巧、诡计）以及Gestell（集置）的形而上学系在一起的世界统治意识形态，我们还是应该尝试

现代技术与对世界的科学工业化无情地发送自身，消灭了逗留的任何可能性。

尽管如此，我在德尔斐的希腊之旅（尽管它已经是很适时的了）得出的奇怪结论却不是离开希腊。当轮船开{210}出科林斯湾，驶入伊奥尼亚海，整个的古希腊就化作一个单一的、独立完备的岛，与所有其他已知的、未知的世界截然不同。离开变成了到达。那泄露和带上了对其持久性的保证的，就是向回忆开放自身的以往诸神之逗留。（A：33）

而在1966年致汉娜·阿伦特的一封信里（写于托特瑙山小屋的田园风土中），海德格尔简要地重述了他在Aufenthalte（《逗留》）中采用过的aletheia（无蔽）神话："在这期间，我和Elfride一道在希腊的三次逗留--部分时间是在巡游，部分时间住在埃伊那岛--证明了这一件事情，这件事情直到现在都还很少获得思考：A-Letheia不仅仅是一个词或者一个词源学上的事物，而是在场（presence）在所有存在者和事物当中沉静的统治力量。而且没有任何技术性结构[Ge-stell]能够阻止它[verstellen]"（AHb：153）。

尽管这篇散文具有生态-诗和田园诗的性质，我们还是要着手确定什么是海德格尔关于希腊人的论说中真正关键的东西。我们在Schlageter的追悼演说中就已经看到有所安排的那种扎根于风土之中的田园图景；荷尔德林关于失去的故乡的诗歌；遍及论"伊斯特河（Der Ister）"和对"日耳曼尼亚"的

讨论中的离去的诸神；在校长就职演说和《论真理的本质》讲座里得到表达的柏拉图关于扎根于大地的那种论说；给《巴门尼德》讲座带来生机的那种有关aletheia（无蔽）的仍然持续存在着的力量的前苏格拉底田园乐曲--所有这些都要在它们自己的政治、文化和修辞的风土方面来重新思考。海德格尔的这些"思想主题"，并不仅仅是那现今被移植到黑森林的阿勒曼尼土壤中的无害的世外桃源神话的一些哀歌体变奏。相反，它们构成了一种国家社会主义的种族排他与优越性的形而上学的地下的或土地性的深度（depth-dimension）；这种深度远离了eugeneia（高贵的出生）、血和血缘的生物学领域，即便当它被以一种田园诗般的原生性语言在修辞上进行了重塑时，也是如此。这样一种策略彻头彻尾是政治性的，即使它投入到一种非政治的修辞中去，也是如此。而原生性的逻辑总是以这样一种排斥为标志。原生性肯定了一群人的特权地位，同时却将非原生的人群指定为"他者"。海德格尔关于故乡、扎根、阿勒曼尼土地、德国与希腊人的亲和性的种种哀歌般的幻想，都是以包含与排斥的二元逻辑为标志的。非希腊人，非德国人，"罗马人"，"犹太人"，女人，"亚洲人"，"自由主义者"，"人文主义者"，"美国人"，"塞内加尔黑人"，"野蛮人"，都是一种哲学的一些构造物，这种哲学致力于一种等级制和排斥的神话，{211}[致力于]德国自我-主张的一种存在论上的Sonderweg（特殊道路），这一道路即使是在纳粹自我-主张的尚武修辞退出人们的视线之后，也还持留着。

实际上，我要提出的是，海德格尔对希腊人的利用总是政治性的--即便他在1938年之后的希腊狂热修辞断然是以非政治性的语言来构造的[，也是如此]。我们可以在那些写于战后的文本中找到这种微妙策略的一些痕迹；那时海德格尔拼命地尝试恢复他的工作--按照去纳粹化委员会强加给他的禁止教学命令，他不能工作。例如，在短篇"阿那克西曼德残片"（1946）中，海德格尔接受了"顽固坚持以希腊的方式思考希腊"的修辞姿态。尽管如此，他还是向他的读者保证，"在我们的言说方式中，'希腊人'并不指一个特殊的在Volk或民族，或者一个文化或人类学上的群体。希腊是这样一种天命之破晓：在这种天命中，存在在存在者中显明自身，并且索取人类的某种本质；那种本质历史性地作为某种关乎命运的事物而展开，受到了存在的守护，并且在不曾与它[指存在-中译注]分离的情况下被释放出来了"（EGT：25/H：310）。然而海德格尔的"希腊人"并不仅仅表示西方的天命；它们也认可了一种种族主义的文化形式，并将其合法化了。以希腊-德国亲缘关系、亲和性、遗产、世系、血统的一种源初轴线（其基础从未以一种哲学上的严格方式得到过考察）的名义，海德格尔只是宣布了一种新的天命的破晓而已。系统地看，海德格尔的西方历史叙事--借助于为了德国的一种"未来的"eschaton（末世）而恢复源初的希腊arche（本原），已被重新思考和重新塑造过了--是以希腊神话的纯粹性及其仍然在进行统治的力量为基础的。然而，实际上海德格尔寻求加以恢复的那种希腊的故乡从未真正实存过。正如Philippe Lacoue-Labarthe说过的，"海德格尔直接追随荷尔德林的做法，'发明了'一个从未问世过的希腊：在海德格尔的意义上，重复（repetition）就是从未发生者的重复。"

海德格尔常常强调一个事实：由于有那种掩盖了希腊人的源初特征的十九世纪德国的亲希腊主义学院研究的种种闭塞和欺骗当道，他们，他的希腊人，是很难找回的。正如他在1937/38学年说的那样，只有荷尔德林和尼采才有能力发起一场合适的希腊arche（本原）{212}复兴[运动]，只有"这两个人才能以比所有先前时代的人更为源初的方式，了解希腊的开端"（BQP：110/GA 45：126）。然而，在

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

的地方，就像和荷尔德林与尼采的一样多。在海德格尔的思想里，希腊世界的地形学（topology）意味着一项依据völkisch（民族）原则重写西方历史的政治计划。作为这一进程的一个部分，海德格

尔将在它们的principia方面重新思考这些原则（principles）；principia现在已经与拉丁语的princeps（君王，统治者）形而上学脱离了干系，现在被翻译成arche（本原），并且通过arche（本原）来被翻译了。

了解了海德格尔对arche（本原）的强调，我们就能很好地追问它在他的作品中的地位了--即便我们将它解构到其政治上的本源那里去。Arche指的是一种神话：追求纯粹的源泉、原始性、发端、开创、破晓和开端的欲望。尽管如此，以编码过的希腊原生性语言重塑过之后，海德格尔对希腊术语"arche"的论说就开始表示统治、权力、命令、权势和统治的形而上学运动

（metaphysical movement）了。即使是在词源学的意义上，arche（本原）也表示源发活动（origination）的统治性力量。

对于海德格尔来说，arche以一种更高的princeps的名义在进行统治，后者在一种幻想出来的本原主义（archaicism）的基础上认可了对诸民族、Völker（诸民族）、诸种族、诸种语言、诸种文化、诸国家的一种等级制排序：希腊人的首要地位。在这个能指（signifiers）体系里，"希腊人"一语作为arche（本原）本身的历史性名称而发挥作用。而arche（本原）则是以这种等级制系统来重新思考西方历史之用历史性源泉。在这个意义上，我们可以谈及一种arche（本原）的政治，这种政治（作为西方历史三千年的一种排序方式）以一种本原的、原始的统治性本源的名义，将存在论上的统治权从希腊人那里传递到了德国人这里。这样一种投射所用的语言援用了神话事物的力量。

VI. 独一Arche（本原）的政治

柏拉图自己知道，在polis（城邦）的创建中，神话扮演了重要的角色。在《理想国》中柏拉图自己提出的有关polis（城邦）之本源的哲学传说里，他让苏格拉底编造了他自己有关城邦居民的原生本源的神话。当苏格拉底开始构建他自己的"言辞中的城邦"时，他告诉格劳孔，有智慧的立法者最紧迫的任务，就是说服居民们相信他们分享了原生性的亲缘关系：{213}

我首先会尝试说服统治者，然后是士兵，再然后是城邦里其他的那些人：他们从我们这里受到的一切训练与教育，实际上都是他们自身想象力的产物，这正如在梦里的情形一样。实在地讲，他们所有时间都深处于那被赋予了形式与特征的大地之下……当这个过程完结时，他们都被他们的大地母亲交出地面，那时他们就开始为他们的大地操心了--仿佛它是母亲和保姆一般--，而且感到一定要护卫它，使它免受一切攻击。同样地，他们将他们的同伴视作兄弟，出生于同一片土地，都是同一片大地的孩子。（《理想国》414d-e）。

正如同对于海德格尔一样，对于柏拉图来说，将希腊polis（城邦）遣返到一种本原大地的土壤之上去，这形成了一种神话性的替代：用原生性替代血与种族的血亲关系。在这种神话转向（turn）中，柏拉图提供了一种原生性的eugeneia（高贵出生）的形式，这种形式是与哲学性的mythos（神话）技艺一同加以实践的。就像在海德格尔那里一样，在[城邦]居民与外来人的人口混合的形式下，对polis（城邦）的神话纯粹性而言存在着一种威胁。在《理想国》的开始，当苏格拉底"走到比雷埃夫斯"时，他遇到了一位外来女神和一队非雅典人。然而柏拉图并未像[海德格尔]这样谴责外国人；他也没有受到"德国精神的犹太化"在雅典的对等物的威胁，而海德格尔则很明显地受到了这种威胁。通过小心谨慎地使我们自己在新的德国背景下适应柏拉图的这种原生性神话的修辞动力学

（rhetorical dynamics）以及对它的战略性配置（strategic deployment），我们就可以开始对海

德格尔那些编码过的提到扎根状态、arche（本原）、本源（作为对排斥、限制和统治的政治需求）的地方进行解码了。我们当中的那些为了寻求海德格尔对西方传统中的种种历史性变动（shifts）的洞见而阅读他的人，就需要更带批判眼光地看待他的神话公式对我们自身的哲学实践造成的那些影响了。而且我们尤其需要重新思考海德格尔对希腊人的解释。

对于系统学习过希腊文化的人来说很清楚的是，海德格尔的"希腊人"肖像以一种野蛮的方式简化过度了。海德格尔自己在热诚地急于以那扎根于aletheia（无蔽）的Seynsgeschichte（存在史）来重新思考希腊历史时，常常忘记了他自己的洞见：不存在"一个"希腊，而是有许多[个希腊]。结果，他有

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

思想史中，只有三个"原初的 (primordial) "思想家。正如海德格尔在其《巴门尼德》讲座中说的："第一位原初的思想家叫阿那克西曼德。另外的两位 (除他之外仅有的两位) 是巴门尼德和赫拉克利特" (P: 2/GA 54: 2)。以一种源初的存在史的名义，海德格尔将单纯"历史性的 (historical) "事物忽略掉了。相反，他追随尼采在《不合时宜的思考》中"只出于当前的生命力来解释过去"的训诫，试图将历史从历史主义的恶疾中解放出来--他认为后者毒害了现代对古代事物的解释。

在这个过程中，海德格尔将强调的重点从尼采关注的当前转到了他自己的日耳曼中心主义的
未来神话上去了：

开端从不让自己被表象或在编年史方面被考察……编年史上的[historische]种种考察只是获取了过去，而从未到达历史之物[das Geschichtliche]……历史之物不是过去，甚至也不是现在，而是将来
……将来是历史的本源。尽管如此，那最具将来特征的，却是伟大的开端。(BQP: 38-39/GA 45: 40-42)

在这种"未来的"图式下，那些非原始者仅仅沦为编年史上的事物。因此，像阿那克西美尼、恩培多柯勒、阿那克萨戈拉或芝诺这样一些思想家--在海德格尔的seynsgeschichtliche (存在历史的) 叙事当中，所有这些人没能原始地 (primordially) 进行思考--就被排除到考量之外了。此外，整个希腊哲学传统在一次冲击之下都变得没有什么价值了。在这种横扫一切的不加理睬的姿态下，海德格尔勇敢地从他托特瑙山的书桌那里重塑了哲学史。

亚洲哲学甚至都没有获得严肃对待。尽管如此，在
早期希腊历史和文化领域，海德格尔的一些贡献似乎最具解释学的强暴性。在海德格尔作品中比比皆是的那种对希腊的发端的狂热沉思，特征鲜明地对历史证据进行了简化。在发掘希腊aletheia (无蔽) 的"本质性"源泉时，海德格尔将前苏格拉底的arche (本原) 与雅典的原生性糅合到一起了。"本原"

这个术语现在指的是一种经验，而不是一个时代了。循着这一进路，海德格尔还将"希腊人"一词作为{215}一种称许、而不是一种描述来进行使用。公元前六世纪的以弗所和公元前四世纪的雅典在历史和文化上的种种差异都被扯平和忽略掉了。在这个过程中，从口述文化到书写文化的这种决定性的转变就被重塑成从原始的logos到工具性的逻辑的转变了。而海德格尔容忍不了任何对立。在《形而上学导论》中，针对遗忘了原始logos的现代传统，海德格尔宣称：

如果我们希望认真地与理智主义战斗，我们就必须了解，理智主义只是产生下面这种事物的长期发展过程 (亦即其立场) 中的一个贫乏的现代分支而已：思想 (thought) 在西方形而上学的帮助下获得的那种优先性 (priority)。减少现代日常理智主义的赘生物，是非常重要的……对思想的误解以及这种误解所导致的滥用，只有那种返回到根基之处去的本真之思--而不是任何别的什么--才能克服。
(IM: 122/EM: 93)

海德格尔继续坚持arche (本原) 的首要性和统治力量。但正如尼采本人会说的那样，这是哪一个 arche (本原)？雅典扎根状态的土地性arche (本原) 吗？还是前苏格拉底的aletheia arche (无蔽本原)？柏拉图的那种支撑polis (城邦) 的mythos (神话) arche (本原)？赫拉克利特那种构成在论说中显明自身的永恒秩序的原始logos arche (逻各斯本原)？阿那克西曼德的那种标志着西方思想之创发的原始本源之arche (本原)？俄狄浦斯的双重出生 (血与土) --它的出现揭示了毁灭polis [城邦] 的土地性[chthonic]力量与支撑它的原生性[autochthonic]力量之间的隐蔽斗争--的arche (本原)？海德格尔对这些选项并不总是分得很清楚。对于他来说，arche (本原) 的力量首先是政治性的，然后才是反政治的。然而，正如我们在他的反政治阶段也看到了，他的本源神话总是与 polis (城邦) --被重新思考为德国Volk (民族) --的命运系在一起。尽管如此，海德格尔同样也没有意识到潜藏于本源本身之中的多重可能性/潜能。他对arche (本原) 的[解释]不单纯是一种君王般[号令一切]的解释。在Besinnung时期写的手稿笔记中，海德格尔谈到了承认"archai (本原) 的多重性"的"一种对存在 (be-ing) 史的解释" (GA 66: 405)。而或许在海
德格尔对开端的多重性、对不断增补和增生它们的必要的这种承认中，我们可以为哲学之思找到某些

称，"arche（本原）同时意味着开端与统治"（PM：189/WM：317）。但正如Reiner

Schürmann在对亚

里士多德的解读中提醒我们的那样，我们必须自己决定如何配置我们自己对arche（本原）的哲学表象，因为"本源是以许多方式来被言说的"。

在西方传统中没有一个是单一的、意义明确、同形同态的

arche（本原），而是有许多archai（本原）

，允许在解释一个传统的本源（或诸种本源）时作出多

种选择。海德格尔的作品同时给我们提供了同质和异质的可能性，排他性希腊-德国原生性和反对统治、等级制以及元首原则政治的一种非本原性运动的可能性。我同时在政治的和"反政治的"书写中力图加以揭示的，是对原生性的一种危险的担当，这种担当威胁着要毁掉一切这样的可能性：以一种无政府主义的精神、以挑战单一"希腊"统治性本源的独裁神话的种种方式来阅读海德格尔的作品。通过我们对海德格尔的诸多解读，以及对下面更多内容的允诺，我们需要记住的是：有许多可能性隐藏于传统之中。

例如，列维纳斯就通过质疑地缘性扎根的原则，对这种原生性神话发起了挑战。就像弗兰茨·罗森茨威格一样--此人宣称"成为一个民族，就意味着在扎根于土地的状态之外的某种东西"--，列维纳斯提出，"被选的故乡正就是根源的反面。它指示着某种脱离，某种漫游。"

而且列维纳斯发现，正是对

作为一种政治形式的划分与排斥的扎根状态的这种担当，是很危险的。正如他在1982年对访问者说的，"对于我来说，海德格尔是本世纪最伟大的哲学家，或许也是这一千年里非常伟大的哲学家之一；但这却使我非常痛苦，因为我从未忘记他1933年是什么样的……他对属于风土的一切事物都有一种非常强烈的感觉；[那风土]不是艺术性风土，而是人扎根的地方。那绝对不是{217}一种迁移

（émigré）的哲学！我甚至会说，那不是一种移民（emigrant）的哲学。对于我来说，成为一个移民并不是成为一个游牧者。没有比游牧者扎根更深的了。但迁移者完全是有人性的：人的迁移并没有毁灭、并没有毁坏存在的意义。"

因为海德格尔对存在史的理解是由一种扎根状态的深化、由希腊-德

国原生性的统治性力量所统治的，所以对于列维纳斯来说本质的事情就是，要驳斥它潜在的逻辑和历史上的统治。尽管如此，在某种意义上，尼采已经在列维纳斯提出批判之前就发起了这种对原生性深化的进行驳斥与抵制的任务。

尼采从未屈服于柏拉图对一个纯粹本源或纯粹性的一个本源的欲望。他也没有落入关于希腊人与德国人在雅利安人方面的联系的种族神话之手。如果说像Baeumler、Hildebrandt或Heyse这样一些后来的所谓"尼采主义者"，会尝试将尼采对古代事物的解释与一种扎根于原生性的种族优生学结合起来的话，他们这么做是与尼采自己的思想相悖的。尼采不仅仅驳斥了在种种政治性基础上的希腊-德国原生性学说，将它视作一种拙劣粗俗的民族主义鲜血政治（blood-politics）的形式，他也将它作为恶劣的语文学来加以反对，将它视作"对古典世界的那种被阉割的和满嘴谎言的研究"的一部分（U0：329/KSA 8：19）。根据尼采的解读，"那"希腊人并不是一个单一的种族或民族；他们也不是"最初的"源初文化，唯一真正自大地而生的人群。毋宁说，希腊文化是各种亚洲的、近东的和希腊的事物之间进行混合后发生的创造性影响的产物。

希腊土壤最早的居住[者]：带有蒙古人种血统的民族，树与蛇的崇拜者。沿着海岸居住的是闪族人的支。这里那里分布着色雷斯人。希腊人将所有这些因素都纳入他们的血液中，伴随他们的是诸神与神话（奥德赛故事中有好些个都是蒙古人种的）……什么是"极端纯粹"的希腊人？难道我们就不能简单地假定，意大利人民与色雷斯和闪族的一些因素融合之后，变成了希腊人？（U0：387/KSA 8：

96）

尼采从他对古代事物的研究中得出的，不是对一种想象出来的原始arche（本原）的洞见，而是这样一种认识：我们在希腊人那里发现的，就是我们投射到他们身上去的东西。在这个意义上，他将德国人{218}的希腊图景看作一种以对文化身份的狂热欲求、以一种冲动（在海德格尔的作品中将把它重新制作成德国人对还乡的一种寻求）为标志的[图景]。

尼采将对故乡的这些浪漫渴望理解成德国民族主义顽疾的一部分。而且他对任何想通过转向德国民族或种族上的霸权的一种本原或源初的源泉来支持这样一种冲动的尝试保持警惕。在1875年的一个笔记本中，他评说道，"一个人要想像[Karl

Otfried]Müller一样将愚蠢的原生性观念归于希腊人之上，

他得离开希腊人有多远啊"（U0：368/KSA 8：70）。然而海德格尔则正试图--据说是以尼采的精

VII. 魏玛时期的前苏格拉底复兴

尼采的作品被证明对与海德格尔来说是决定性的，尤其是在1936-1945年期间，他开了至少六门课程讨论像权力意志、永恒轮回、形而上学、艺术、历史、认识论和欧洲虚无主义问题这样一些主题。与尼采哲学的主题的这种广泛对峙所产生的影响是超乎寻常的。但或许尼采作品中影响了海德格尔的哪些方面中最具决定性的一个，就是它对希腊世界的解释。如果我们希望追踪这种影响，我们就需要理解尼采对希腊悲剧、诗以及前苏格拉底哲学的土地性、地下性、unterirdische（地底性）的居有，是多么有力地塑造了海德格尔自己走向希腊人的进路。除了荷尔德林以外，没有任何人像尼采那样帮助构成了海德格尔的希腊神话性arche（本原）图景。但正如人们谈到海德格尔及其与传统的关系时总是会说的那样，这种影响从来就不是直接的。当荷尔德林通过von

Hellingrath、青年运动以及战

后"荷尔德林复兴"的诗性-民族主义影响走向海德格尔时，尼采的{219}作品通过格奥尔格圈子、Jünger和大战那一代人的意识走向他。

还有另一种决定性的影响，就是尼采在1920年代对德国古典语文学界的影响。

尼采对魏玛德国知识界生活的影响是很复杂的，此外又有了1920年代Musarion出版社新的23卷本全集的出现，Ernst

Bertram的《尼采：一个神话的实验》（此书在1918到1922年间共出了6版）的出版，

以及斯宾格勒的《西方的衰落》的付印，后者成功地在广泛的学院圈子里将尼采的思想通俗化了。

尤其在古典语文学领域，尼采的影响是戏剧性的。在十年的进程中，新一代靠尼采喂养成长起来的古典学者们，通过对基督教、人文主义和启蒙文化的重写性涂抹中收回了前苏格拉底哲学的本原性力量，从而帮助转化了对它的研究。他们努力的结果是，一片新的研究领地出现了：前苏格拉底思想。用Glenn

Most的话来说，"在大战后的十年里，对最早的希腊哲学家的研究无疑是以一片从未有过、以后也极少见到的繁荣景象{220}为标志的。"

除了赫尔曼·第尔斯1903年拓荒性地编辑的《前苏格

拉底残篇》的一个新版本之外，另外三个前苏格拉底残篇集也在这些年里出现了。现在，在德国文化中，前苏格拉底哲学首次变成了对于当前的一种重要的理智性关切，一种重新构想古代秩序之基础、为文化复兴提供可能性的新方式。在尼采反对德国中产阶级的国家、宗教和Bildung（教化）世界的Kulturkampf（文化战斗）的精神下，这些语文学家寻求解放赫拉克利特、巴门尼德、恩培多克勒和芝诺的作品（从它们作为"古典"文本的散文状况出发），并开始在一种新的文化背景下来体验它们。在这个意义上，它们对本原之物的那种尼采式征用是作为一场反对旧的语文学当权派（其代表就是尼采的强劲对手Ulrich Wilamowitz von Moellendorff）的斗争来实施的。

当然，海德格尔是这新一代的大学教师的一分子，这批人对前苏格拉底思想的兴趣是由尼采的影响激发起来的。就像他的那些来自古典语文学和哲学领域的同事--Ernst Hoffmann, Julius Stenzel, Karl Reinhardt, Walter F.

Otto{221}等等--一样，海德格尔在尼采对前苏格拉底的土地性阅读中

发现了一种新的哲学史进路的源泉。尽管海德格尔宣称尼采"对[前苏格拉底]文本的解释通通都是平凡的老调，如果不算浅薄的话"，他还是认为尼采对古代事物的复兴对于德国的未来具有决定性的意义（EGT：14/H：298）。在十九世纪德国标准的哲学史中，前苏格拉底诸家被认为[只是]具有为后来苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的哲学成就准备基础的次等作用。但在尼采1873年的早期作品《希腊悲剧时代的哲学》中，尼采造成了一种戏剧性的转变。不像一些传统的历史学家，尼采并没有将伊奥尼亚和埃利亚哲学家们降到纯粹的前驱者的地位上去。相反，他将他们视作源初思想家，这些思想家表现了希腊悲剧意识的深邃。尼采颠覆了十九世纪赋予柏拉图以及柏拉图传统以特权的标准做法，开始赋予这些前柏拉图思想家高于他们后继者的价值。他宣称"早自柏拉图以来，与从泰勒斯到苏格拉底的创造性天才共和国相比，哲学家们就缺少了某种本质性的事物"（PTAG：34/KSA

1：809-810）。

在《历史哲学》讲演中，黑格尔将早期希腊思想划分成了三个阶段：从泰勒斯到阿那克萨戈拉，从智者到苏格拉底，从柏拉图到亚里士多德。

结果他规定，像阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德这

些思想家仅仅构成了希腊思想进步过程中的一个预备性阶段。这种阶段理论后来被Eduard Zeller、

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

世纪和五世纪的那种自给自足的艺术性文化的图景，在毁坏亚里士多德的希腊哲学目的论模式（从古代mythos[神话]到理性的logos的线性发展模式）方面造成了可观的影响。而尼采驳斥学院语文学界对前苏格拉底的边缘化，这最终也创生了对古希腊文化的一种新的复兴，这种复兴将改变德国与古代的关系。

实际上，尼采与亚里士多德-黑格尔的希腊思想模式决裂，这被证明是决定性的，用Tilman Borsche

的话来说就是，"这使我们可以谈到尼采对前苏格拉底的'发明'了"。

尽管如此，当我们在这样一种

拔高的断言面前踌躇不前，并承认尼采并非第一个"发现"希腊经验的古代的、土地性的和迷狂的维度的人时，我们仍然必须认识到，他是第一个使得这种解读在文化上对于现代具有决定性意义的人。比布克哈特或Rohde更有力的是，尼采改变了由歌德、席勒、莱辛、温克尔曼、洪堡及其同时代人的"第二次人文主义"统治着的那种德国人对希腊人的接受方式。

正是他对温克尔曼的阿波罗理想（那种带

有宁静美和静态和谐的雕像）的狄奥尼索斯式攻击，被证明在从一种古典的希腊模式到一种本原的[希腊模式]的转变中具有决定性的作用。正如尼采在他1988年的一份笔记中说的，"'古典的'这一概念，当温克尔曼和歌德形成它的时候，既无法解释狄奥尼索斯因素，也不能将它从自身中排除出去"（KSA

13：235）。在这个意义上，尼采对{223}前苏格拉底时代的解释（解释成"本原的"）构成

了一种反古典主义，一种对德国人关于五世纪雅典的传统图景（古希腊文化的最高峰）的无拘无束的攻击。紧随着对本原事物的这种反古典构建而来的是，像赫尔曼·第尔斯、Wihelm Nestle、Hermann Fr?nkel和Karl

Reinhardt这样一些语文学家对早期希腊文本实施了一种解释学考古，帮助

巩固了尼采在古代哲学研究方面的革命。现在，学院开始了对古代思想的一种新的接受，这有助于将它从一门专门学科的边缘挪到知识分子关注的中心去。正如Glenn

Most提出的，随着第尔斯的《前苏

格拉底残篇》的出版（这个版本提供了残篇的第一个德文全译本，之前只有希腊文和拉丁文译本可得），一场反对旧秩序的赫拉克利特式Kulturkampf（文化战斗）上演了。"从现在开始，赫拉克利特再也不属于语文学学科的世界了，毋宁说，他（也）变成了一个讲德语的作者"。

而考虑到二者的作

品之间或隐含或明显的平行关系，"在1920年代，赫拉克利特和尼采被视作两个最重要的前苏格拉底[思想家]。赫拉克利特被理解成--并非总是有意识地--一位希腊的尼采，而尼采则[被理解]成一位德国的赫拉克利特。"

尼采对前苏格拉底的狄奥尼索斯式复兴，对于魏玛时代学界造成的影响是复杂的。而海德格尔概莫能外。就像尼采一样，海德格尔在革命性改变的精神下着手他自己对前苏格拉底的本原性解读。尽管如此，他的目标却并不是尼采意义上的Kulturkampf（文化战斗），而是对失去的、隐藏的和被遗忘的种种可能性的一种彻底复兴。尼采试图在文科中学的语法课上拯救希腊本原文化，并使之成为德国文化改革的一个有机部分，而海德格尔则力图将希腊的arche（本原）体验成对德国天命的一种预示。

因此，在对阿那克西曼德残篇的解读中，他还能指责对本原的柏拉图-亚里士多德式的解释，在其中"古典的和古典主义的种种表象到处弥漫"（EGT：14/H：297）。海德格尔在校长就职演说中的"开端仍然存在着"这一主张完美地记录了对潜在于arche（本原）之中的种种力量进行的肯定中自带的这种尼采精神。尽管如此，在1933年的革命性时刻离开之后很久，海德格尔还是为了当前以及未来，而继续利用{224}尼采对本原之物的活生生力量的洞见。在1967年的讲座"艺术的本源与思的终点"中，海德格尔将宣称，"从编年史上来考虑，希腊的世界确实过去了。但历史性地看，当它被体验成我们的天命时，它现在依然存在着，而且又变成了某种当前在场的事物……因为一种天命的开端乃是最伟大的。它预先就统治了一切在它之后到来者。"

海德格尔在1930年代早期转向前苏格拉底，是紧跟着他在《形而上学的基本概念》（1929/30）中的尼采式Kehre（回转）而发生的。但也是从他对当时的古典语文学（尤其是那些在魏玛[时代]构成了前苏格拉底复兴的一部分大那些作品）的接触而来的。通过Frank

Edler的拓荒性著作，我们现在了

解到，海德格尔的计划与像Karl Reinhardt、Ernst Hoffmann、Julius Stenzel和Kurt Riezler这样

一些前苏格拉底语文学家的作品是多么紧密地联系在一起。

这些语文学家的成就是得出了一幅古代

（被理解成{225}physis[实体]）哲学来界定的。

在他看来，除了对自然提供一种解释外，这些早

期思想家还提出了一种文化和语言哲学。Hoffmann关注的是他所谓的一种"古代"逻辑--古代思想的一种形式或Gestalt（形态），这种形式"仍然与质料系在一起，通过该形式，哲学性的eidos（相）想通过质料形诸表达（亦即语言）"--，他试图揭示后来柏拉图和亚里士多德的逻辑的源初源泉，并将哲学的注意力转回到logos问题上去；而logos现在不仅仅被理解成形而上学理性，而且被理解成语言了。

在与恩斯特·卡西尔共同发表的《古代哲学史》中，Hoffmann提供了一种解释，将"希腊哲学史[解释]成'Logos'尝试寻找自身的历史"。

海德格尔自己对Hoffmann的进路并不苟同，认为它依然深

陷于目的论的分析模式中，与卡西尔的新康德主义文化哲学联系得太紧了。此外，他认为Hoffmann决定将亚里士多德读作一位"源初"新康德主义认识论者，这一做法完全是与保守知识界的形而上学系在一起的。

然而Hoffmann的著作是德国学院哲学中一代人朝古代事物转向的一个部分，这个转向为重
新研究前苏格拉底思想建立了一种背景，而这种背景被证明对于海德格尔来说是具有决定性意义的。通过彻底研究Reinhardt、Hoffmann、Stenzel和Riezler的工作中的形而上学残余物，海德格尔将在他自己关于源初事物、原始事物和原生性事物的存在论中找到古代事物的"本真"含义。尽管如此，在海德格尔对彻底复兴希腊之开端的欲求，和他的同事们在古典语文学及哲学方面的目标之间在结构上的种种平行现象，却并非偶然。

在1930年发表的一份学院演讲（"在古代哲学中，什么活着，什么死了？"）里，Julius Stenzel试图

为当代哲学复兴古代思想中活着的、重要的因素，借此将它从其传统的地位（训练有素的古典学者们的专门领域）中解放出来。Stenzel强调为他那代人复兴经典作品的必要，并宣布，"德国人已经一次次失去了古代事物，然后又'为了拥有它而重新获得它'……因此即使是在今天，我们也在寻求与古代事物的一种新关系，在这种新关系中，或许希腊哲学比古代文化的其他一些领域都更为重要了。"

{226}但Stenzel的目的并不仅仅在于古代文化的复活或一种重复，而在于"出于一种新的生命力的古代思想之创造性重生"，这种重生"寻求重新直接发现真正的古代世界，借此重新发现开端--整个文化史的本源"。在其《古代形而上学》（1929）中，Stenzel尝试了一种"对埃利亚形而上学的Destruktion（拆解）"，并针对新康德派视前苏格拉底思想为通往一种客观的、理性的自然科学的道路上一个单纯阶段的趋势提出了警告。Stenzel反对Werner

Jaeger将logos等同于现代逻辑（他将

后者视作压制logos的"存在论方面"的一种时代错误[anachronism]），强烈主张将希腊人对存在的解释理解成某种"超越于主客之分之外的"事物。他还倡导将arche（本原）同时理解成一个开端的时间点和一个统治性本源的原则，这个原则规定了一切从它那里出发的事物。此外，在讨论苏格拉底的时候，他将他描画成一位"扎根于故乡之大地中的"哲学家。

很明显，这些主题和论题海德格尔也都是会采用的，即使是以一种非常不同的方式并且出于更关注政治的一些理由。但当海德格尔在1932年夏季学期讲座《西方哲学的开端（阿那克西曼德和巴门尼德）》中宣布"开端不是某种原始之物（primitive），而毋宁是任何伟大事物的单纯性

（simplicity）"时，他是在表达那种在Stenzel、Hoffmann、Reinhardt等一代人的作品中表达过的主导性主题。就像他们一样，海德格尔也会提出，希腊世界的古代哲学并不仅仅构成了通往理性启蒙的道路上一个预备性的神话性沉思阶段。毋宁说，它发起了一种源初的思想形式，这种思想形式的哲学力量[后来]被柏拉图和亚里士多德形而上学的改写掩盖和遮蔽了。

VIII. 海德格尔，尼采和德国的亲希腊主义

以一种有力的和戏剧性的方式，尼采在德国前苏格拉底哲学研究中发起的革命给海德格尔自己对本原性事物的发现打下了基础。就像尼采一样，海德格尔{227}将对前苏格拉底思想提出一种解读：解读成一种本质意义上的悲剧性事物，解读成对以Kampf（战斗）为标志的真理的一种体验。但海德格尔从未追随尼采的引导，将古代时期的文本理解成个人性格与天才的一些表现。他毋宁是寻求将它们解释成一些诗性的源泉--这些源泉既预示又开创了西方天命的道路--，[解释成]对一种隐蔽的希腊arche（本原）的开端性力量和统治性潜力的一些源初的证明。尼采在古代时期的残篇中，发现了各种审美形式下的狄奥尼索斯式世界体验的踪迹，而海德格尔则只发现了一种以文本为中心的真理模

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

回投射到希腊的种种形式上的一种静态的、硬化的以文本为中心的语文学。就像前苏格拉底复兴的其他语文学家们一样，海德格尔在荷尔德林的文本里比在阿耳忒弥斯或雅典娜神庙里更有在家之感。

在这种方式下，海德格尔使用荷尔德林自己的那种并列式（paratactic）翻译作为自己的向导，翻译了阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德的残篇。但因为他坚持说，他试图复兴的不是一份古代文本的固定含义，而是一种以未来为导向的德国式还乡的各种流动的可能性，我们就知道如何将他那种在语文学上被激发起来的希腊aletheia（无蔽）模式看作成问题的了，如果还不是自相矛盾的话。

海德格尔的希腊图景不可轻易地还原到一个源头上。正如我们在我们对海德格尔思想的政治、语文学和历史方面背景的考察中看到的，他对希腊人的解释所受到的影响是广泛的和多方面的。尽管如此，海德格尔总是承认荷尔德林和尼采的首要性，"这两位对西方的终结有着最深刻的体验，并且能够通过它们对西方历史之开端的随附的反思而将它转化到他们自己的创造性工作中去"（BQP：109/GA

45：126）。对于他来说，希腊的开端永远不是一个可以在任何编年史的意义上被发现的历史事件。毋宁说，它总是被理解成对未来的种种可能性的一种指示，这种指示的外形和形式已经在荷尔德林和尼采的工作中，以历史性的方式被准备好了。{228}尼采已经在他对西方历史的描绘中相当多地进行了指示，他将西方历史描绘成一种historia

abscondita（"隐蔽的历史"），这种历史永远不能依据

科学性历史（scientific

history）的种种原则回顾性地进行解释。正如尼采自己说的，"或许过去

直到现在都还没有在本质的意义上被发现！"（GS：34/KSA 3：404）。

对于尼采来说，希腊的开端已经从人们的视野中退出了，它的狄奥尼索斯力量已经被基督教-人文主义-启蒙的种种传统的入侵窒息了。希腊悲剧时代的哲学家们已经被驱赶到地下，被逼回到粗野的预言家Trophonius的地下洞穴中去了--此人的地穴曾一度成为哲学的土地性诞生之地（PTAG：33/KSA

1：808）。

尽管如此，在尼采指出前苏格拉底思想的这些地下源泉时，温克尔曼关于"高贵的简单和静穆的伟大"的阿波罗式理想已经强大地规定了构想德国与古代事物之关系的方式。通过提供一种与启蒙的种种阿波罗式价值相融洽的一幅高度可见、高度审美的希腊肖像，温克尔曼成功地奠定了德国亲希腊主义的基调。尼采提出，在这个过程中，他也为对希腊的理想化和对人文主义感受性

（sensitivity）的培养作出了贡献，这种感受性在历史上的影响，就是阻塞了任何去往前苏格拉底思想之土地性源泉的真正通道。没有了这种土地方面的联系，就无法期望任何德国人能把握住真正的古代经验的种种深层因素了。正如尼采在一条日期为1885年的笔记中说的："只要这种隐蔽的地底[unterirdische]入口还被阻塞和隔断，人们就不了解希腊人"（WP：541/KSA 11：681）。

海德格尔本人与德国亲希腊主义的关系在很大程度上就是由尼采针对新人文主义古典主义的这种告诫规定的。正如我们在第一章中看到的，海德格尔在1933年就已经写信{229}给德国古典学者Werner Jaeger谈到过古代思想领域对"地底性哲学活动"--作为带来德国新的复兴的一种方式--的需求。

但

海德格尔思想中的一种地底的、土地性的思想形式的种种隐蔽含义，直到他关于尼采和荷尔德林的讲座的时候，才浮出水面。尼采的影响是决定性的。但荷尔德林的希腊图景--经过Hellingrath的政治解释的中介--借助于对前苏格拉底哲学和国家社会主义政治的一种神话性交叉，也塑造了海德格尔的希腊-德国亲缘性图景。就像荷尔德林本人一样，海德格尔将采用希腊形象作为一种主张他自己在政治上的希望的方式--即便赋予这些希望以生气的那种精神显然是不同类的。荷尔德林对希腊的"地底之火"的复兴是作为对1789年法国革命精神的肯定来采纳的，而海德格尔对本原性事物的复兴则是从1914年和1933年革命政治中来的。

而正是这种政治反动的精神，标志着海德格尔自己对荷尔德林的解读。

在1934/35年冬季学期第一次讨论荷尔德林的讲座中，海德格尔选择考察他的赞美诗"日耳曼尼亚"，将它解读成对"作为一个Volk（民族）的历史性存在（be-ing）的'祖国'"的宣告（GA

39：120）。在

荷尔德林对诸神未来的返回进行的召唤的基础上，海德格尔谈到，祖国是德国的一种新开端的地方，是故乡，在这个故乡，Volk（民族）将能够把自身扎根于大地之中。要为这样一种开端作准备，就需要发现对存在（Sein）的一种本原性经验（[将它经验]为存在[Seyn]），这种经验已经在荷尔德林的诗和赫拉克利特的思想中得到了预示。海德格尔宣称，"荷尔德林站在赫拉克利特思想的力量之

亚"讲座中的尚武的民族主义（这一讲座强调的是荷尔德林的"为祖国而死"的那些图景），将荷尔德林解释成一位国际诗人了。在"论人道主义的书信"中，海德格尔写道：

……当荷尔德林写作"还乡"时，他所关心的是，他的"同胞们"找到了他们的本质。他根本就没有到他的民族的一种自我主义中去寻求那种本质。他毋宁在一种对西方之命运的归属感（belongingness）的背景里看到了它。但即便西方，也并没有在区域性的意义上被认为是与东方对立的西方，或者仅仅是欧洲，而毋宁在世界历史性的意义上出自对源泉的近[来思考西方]……"德国"不是向世界说的，以使世界通过德国的本质而获得改善；毋宁说，它是向德国人说的，以使它们出自对其他民族的一种天命性的归属，而在世界历史方面与他们一道[前行]。这种历史性居住的故乡就是对存在的那种切近。（PM：257-258/WM：169）

在从"日耳曼尼亚"讲座中对故乡的一种明显政治性的解读走向一种反政治的解读（这种解读可以在一种非中介的"对存在的切近"中找到Heimat[故乡]的含义）的过程中，海德格尔试图回溯性地为他自己以前在政治上的参与脱罪。但他也试图通过一种勇敢的自我解释的行动来影响[人们]在哲学上对他的作品的接受。海德格尔现在将他自己的论荷尔德林的讲座视作对德国未来的一些神话性构造，这些构造将Volk（民族）

的天命合并到其他民族的天命中去了。作为这种解释学自我说明工作的一部分，海德格尔对他在希腊传统方面的作品提出了一种新的、在政治上净化过了的解读。在这种规模宏大的自我解释的努力中，海德格尔现在试图{231}通过将他自己的希腊原生性政治转化成对存在之临在（advent）的生态-诗性召唤，和关于无羁的技术的种种危险的一种适时的警告，来掩盖这种政治。

尽管海德格尔在这些战后的著作中狂热地乞灵于荷尔德林、赫拉克利特和希腊的开端，要察知它们和1933年的作品中相同的那种希腊-德国原生性政治却并不困难。

IX. 索福克勒斯，荷尔德林和还乡的政治

或许，可用来为从明确的arche（本原）政治、向对故乡的反政治讨论的这种转变进行定位的最好的文献来源，可以在海德格尔1942年的讲座《荷尔德林的赞美诗"伊斯特河"》中找到。《伊斯特河》讲座对于追踪这种转变具有决定性的意义，因为它提供了一个本质之点，可以用来与早前1933-1935年间的工作进行对比，那时海德格尔积极支持国家社会主义政治。就像1934/35年的讲座《荷尔德林的赞美诗："日耳曼尼亚"和"莱茵河"》一样，《伊斯特河》讲座追随的是一条具有解释学轨道的道路，这条道路试图在荷尔德林后期的河流赞美诗的隐蔽信息中寻找政治事物的本质。像以往一样，荷尔德林对于海德格尔来说依然是民族的诗人--但现在"民族"要被重新思考为某种与民族主义分离的事物，[重新思考]为人类在故乡的居所具有的地方性（locality）。《伊斯特河》讲座也标志着海德格尔在德国政治与希腊悲剧之关系方面的工作上的一次重大转变。正如在1935年的《形而上学导论》中一样，《伊斯特河》中的工作所关注的是索福克勒斯的《安提戈涅》的第一首合唱队颂歌。但现在，1942年，海德格尔并没有把颂歌解释成对希腊polis（城邦）的一种反思（[城邦]是展开人类历史的场所），而是将它解读成关于一种存在史（作为西方的历史性天命）之展开的一种被遮蔽的信息。

通过一种源初解释学，海德格尔关注的是希腊短语to

deinon的隐蔽含义，这个短语只在索福克勒斯

悲剧的第一合唱歌（stasimon）的开头一行出现过。在这个词的基础上，海德格尔规定了

（determine）索福克勒斯戏剧的基本含义，{232}并且通过它[规定了]处在polis（城邦）边界内的人类的本质。他由将to deinon翻译成两重意思开始："可怕的事物"（das

Furchtbare）和"强暴的事

物"（das

Gewaltige）--这两种进行竞争的特征的对立，规定了构成人类之存在的那种竞争和斗争。

根据这种翻译，人类的标志就是两种力量之间的冲突了。一方面，这种存在者[指人--中译注]"在驱策可怕的恐惧、真正的Angst[畏惧]的那种压倒性的力量[überwältigenden

Waltens]的意义上"是有

力的。另一方面，这样一种存在者"在那种使用力量者--不仅仅支配力量[Gewalt]，而且还很强暴[gewalt-tätig]（只要对力量的使用不仅仅是他的行动的特征，也是他的此在的特征）--"的意义上也很有力（IM：149-150/EM：114-115）。在其强暴的、竞争性的身份的基础上，人类试图通过配置

的戏剧。对于他来说，这些戏剧代表了人类以一种强暴的掌握与控制的姿态，将无蔽（a-letheia）从遮蔽（lethe）中驱赶出来的企图。以各不相同的方式，并且在各种奇怪不同的背景下，俄狄浦斯、安提戈涅和克瑞翁都象征着那以"自我-主张"（Selbstbehauptung）之力量界定了"希腊伟大时代"的那种人类"求存在的斗争[Kampf um das Sein]"的强暴维度（IM：106-107/EM：81）。尽管如此，在1942年，在他与尼采并（通过他）与国家社会主义的攸关重大的对峙之后，海德格尔抛弃了Kampf（战斗）与自我-主张的强暴政治，而赞成另一种政治：反政治的政治。现在，海德格尔重新思考了索福克勒斯《安提戈涅》合唱队颂歌中的本质冲突，[将它思考]为在存在者整体中表现自身的那种张力与斗争。就像在1935年一样，海德格尔把注意力放在了希腊polis（城邦），后者是人类历史性发生的场所或地方。但现在，他把强调的重点放在了历史与故乡的关系上，以及作为希腊-德国天命之真正源泉的故乡本身上。

海德格尔追随索福克勒斯在《安提戈涅》合唱中的洞见，宣称"人[是]最奇异的[unheimlichste]存在者"，而且"人类在独特的意义上是无家的，他们所关心的就是要成为有家的"（HHI：71/GA 53：87）。通过将索福克勒斯的短语to deinon翻译成"das

Unheimliche"（"无家者"），海德格尔{233}

致力于一种解释学策略，这种策略塑造了他对荷尔德林以及德国政治的整个解读。现在，无家的存在状况被理解成与人本身的基本境况系在一起的某种事物了。他宣称，从存在论上来讲，人类就像安提戈涅。他们也分享了奇异存在的命运。像她一样，他们也孤独地站在存在者中间，面临着那种奇异的无家存在前景。但这种"无家"感（正如海德格尔称呼的那样）并不仅仅是在其他人中间的一种奇异性（uncanniness）形式。相反，它表现了这样一种人类的奇异性，这种在存在本身之中与其他人一道、却孤独地不在家的存在者的奇异性。在不在家与渴求在家之间的这种张力状态中，海德格尔找到了希腊悲剧艺术的源泉，而这种源泉的力量，他发现只有在荷尔德林的诗中才能找到。正如海德格尔宣称的，荷尔德林的河流赞美诗--尤其是晚期的赞美诗"伊斯特河"--表现了在索福克勒斯悲剧中揭示出来的那种人类身上的存在论张力。

在1942年的讲座中，海德格尔指定荷尔德林的伊斯特河赞美诗为一种存在论-政治还乡的诗性场所。但这条回乡之旅的路径却是曲折的，是很难跟随的。这一任务的部分困难在于诗本身，部分困难在于海德格尔对诗的意义在解释学上的强暴解读。海德格尔反对标准的文学-美学性荷尔德林理解进路（它将河流赞美诗仅仅当作自然的变化、转化和生成的一些象征），而将它们解释成对日耳曼中心主义的历史形而上学的诗性-存在论表达。根据海德格尔的解读，荷尔德林以希腊文名

称"Ister"（Istros）来命名德国的"Danube"（多瑙）河，这就将把同一与差异、相同与相异联系起来的问题，指定为一种解释学翻译和再定位的行动了。对于海德格尔来说，翻译永远不能还原成单纯的词语方面的换位和等价的问题；词语并不仅仅被变换或重新定位（übersetzt/übergesetzt）到另一个上下文中去了。因此对荷尔德林的索福克勒斯希腊文合唱队颂歌的译文重新进行翻译，这本身就在德国土壤上对本原的希腊文化在存在论-诗性方面实施了一种重新定位。那就是说，它试图把希腊故乡与德国故乡之间的奇异关系带到语言中来。而海德格尔就在他对伊斯特河的赞美诗的解读中冒险尝试了这种存在论-诗性的对峙（Auseinandersetzung）。海德格尔在1942年进行写作，在另一种历史-政治性的对峙--世界大战--的过程中实施了与荷尔德林{234}的这场解释学上的对峙。

在讲座中，海德格尔抓住了"伊斯特河"一诗中的河流景象，将它当作以一种政治形而上学来重新思考希腊与德国关系--既在空间上，也在时间上--的一种方式。在空间上，多瑙河从西流向东，从Donaueschingen的源头（靠近海德格尔自己在黑森林的家）流向黑海的入海口（离古希腊殖民城市Istros不远）。这种从上多瑙河经过Mitteleuropa（中欧）流到欧洲边界处的下多瑙河的跨大陆之旅，在海德格尔看来就像是关于处在西方与东方、现代于古代、终结与本源、德国与希腊之间发生交叉的轴线上的德国天命的一种编码过的叙事。因为即使是在横切过相距遥远的各种文化的地理-空间边界的时候，Ister也跨越了它们的历史-时间界限。因此，对于海德格尔来说，荷尔德林将多瑙河称作Ister，这种做法所涉及的，不啻于针对罗马文化有害的影响，来重新思考希腊-德国的亲缘关系。罗马人给了那一条河以两个称呼。它们称上多瑙河为"Danuvius"，称下多瑙河为"Ister"。但荷尔德林将它们视作一体，而且通过为德国人收回希腊的本原，而颠覆了拉丁[文化]对它的压制。因此，在诗的第三节，荷尔德林写道：

而这条河看似
近乎在回游
我想它一定来自
东方。
关于这点

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

荷尔德林使用了交错颠倒的形象，写得好像伊斯特河的真正源头在东方，在希腊的来源那里，而不是在德国一样。这样一种颠倒通过依据历史形而上学来重构河的来源，违背了地理学的逻辑。或许海德格尔会这么主张的。

在诗中，荷尔德林接着颠覆了罗马将河一分为二的策略。现在他取回了河的上半部分的希腊原名，而且这样一来，就将原来的名字重新与河的来源连接起来了，似乎伊斯特河的真正起源在希腊，{235}而不是在德国。对于海德格尔来说，这种颠覆的意义再也清楚不过了。根据他的解读，伊斯特河在来源那里--正就在来源那里--踌躇不决地流出，因为那带有向东涌流之力的运动，与一种由本原本身

（故乡）的力量统治着的反方向的涌动或者说回拉对峙了（HHI：143/GA

53：178）。海德格尔把"伊

斯特河"读作一首欢庆故乡的源初力量的诗。但"伊斯特河在来源那里消磨，不愿意抛弃它的场所"，之所以这样，还有另一个原因。"它在本源的近处居住，因为它从它到外方各部分那里去的旅行中，把家还给了它的本地"。在这个意义上，它找到了一种表达，这种表达是如下两种因素的统一：在故乡的居住之地与离开它而远游；这种统一被理解成在家状态与不在家状态的统一（HHI：164/GA

53：202）。通过遭遇陌生的、外国的和不在家的事物而变得在家，对于海德格尔来说，这就实施了他所谓的"历史的法则"，该法则的一些信条最初是由荷尔德林在1801年12月4日写给他的朋友Casimir Ulrich Böhlenhoff的一封信里提出的。

荷尔德林写信给他的朋友谈到了他动身去法国的前夜，那是一趟他[主动要]从事的旅行，因为正如他说的，"他们[德国人]于我毫无益处。"通过旅行到一片外国的土地上，荷尔德林明显是希望找寻一种更真实的故乡的源泉，在那个故乡，他能够收回德国民族失去的本源。但即便在说出他对法国的想法之前，荷尔德林还是为了他的任务起见，关注着古希腊的意义。正如他告诉Böhlenhoff的：

我们学习任何东西，也没有像[学会]自由地利用民族性的事物这么困难。而且我相信，表象的清晰性对于我们来说是如此自然的一件事情，这正如来自天空的火对于希腊人[是那么自然]一样。正是出于这个原因，必须要在美的激情方面超过他们……而不是在对心灵的那种荷马式呈现和表象的才能方面。

这听起来很悖谬。然而我再次提出……在教育的进步中，真正民族性的事物将会变得不那么有吸引力。因此希腊人不是什么神圣痛苦（sacred pathos）的大师，因为对于他们来说，那是与生俱来的，尽管他们从荷马开始，在表象的才能方面就有优势，因为这个超常的人对于为了他的阿波罗王国而战胜西方的朱诺式清醒、因此也对真正居有外来事物有着足够的敏感。

对于我们来说，情况刚好相反。因此专门为了自己而从希腊的卓越中推导出艺术的种种法则来，是非常危险的。我长期以来致力于此，现在明白了，除了那种对于希腊人和我们来说必定是最高的事物--亦即活生生的关系与天命--之外，我们不可与他们共同分享任何东西。

然而对于最熟悉的东西，也必须像对待陌生的东西那样学得那么好。这就是为什么希腊人与我们如此不可分的原因。正因此，我们在我们{236}本己的、民族的[精神]方面不会跟随他们，就像我说过，对一个人本己之物的自由使用是最难的。

正如荷尔德林所理解的，对于一个Volk（民族）显得本己或自然的事物（那das Eigene）只有在他者

或陌生的事物中，或者作为他者或陌生的事物来被体验，才能被居有[angeeignet]。一种文化向自身的返回只会在它向外的旅途中，并通过这种旅途，才会发生。对于德国人来说"自然的"东西--他们自己的东西，他们生而为之的东西--就是荷尔德林选择性地称作"表象的清晰性"和"朱诺式清醒"的东西。对于他们来说，陌生、奇怪和别样的东西则是"来自天空的火"和"神圣的痛苦"。根据这种逻辑，德国人要真正征用对于他们来说很自然的东西，唯一的方法就是向南旅行，找回来自天空的火（希腊人神圣的痛苦），因此而使得表象的清晰性在本己的意义上成为他们自己的。当荷尔德林着手居有古希腊文化的陌生性（foreignness）时，他选择了一种源初的翻译风格来作为他复兴的策略。荷尔德林反对温克尔曼那种带有秩序与模仿方面理想的审美古典主义，开始通过一些带有品达和索福克勒斯形式的不和谐的、常常是粗暴的翻译，来穿透到希腊悲剧的核心之处。通过重新征用古老的句法和语法方面的惯例（它那并列的、不连贯的结构在读者看来仿佛是碎裂的和不完整的），然后通过按照一种令人吃惊的、按字面意思进行翻译的风格来将它们并置起来，荷尔德林造成了一种分裂和错位的效果--《安提戈涅》合唱所说的"奇异者"。此外，在一种撕裂了由"正统古典"文本所提供的平整意义平面的对古老词源的利用中，荷尔德林还为德国人指出了一个不同的故乡的根：索福克勒斯式的语言之Heimat（故乡）。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

乡进行的历史之旅的潜在含义方面，被证明是具有决定性作用的。追随荷尔德林诗论的逻辑，海德格尔在Ister讲座中提出，在B?hlendorff书信中草描出来的交流法则也适用于德国民族的天命："对于希腊人而言属于自己的东西，对于德国人而言就是陌生的；而对于{237}德国人而言是陌生的东西，对于希腊人而言却是本己的"（HHI：124/GA

53：154）。在各种不同的上下文背景下，以各种不同的

方式，海德格尔通过他的荷尔德林讲座与文章[不断]返回到这个历史性还乡的主题上来。

事实上，

它构成了他对"Ister"一诗的理解（理解成一首将历史性还乡之法则表达为一种从来源和家乡向外的旅行的咏河诗）的基础。正如海德格尔所说：

作为一种变得在家（becoming homely）的在家（being homely）法则在于如下事实：历史性的人类，在他们的历史之开端，与他们家乡的事物并不亲近，而且事实上必须在后者方面变得不在家，为的是在到国外冒险的过程中学会对他们自己的事物进行本己的居有，也是为了首先在从国外返回时变得在家。人类历史的历史性精神必须首先让外国的事物在人类的不在家状态中走近人类，这样一来就可以在与外国事物的对峙中，找到与"变得在家"相宜的一切。因为历史就是这样一种"变得在家"。

（HHI：125/GA 53：156）

在对家的这种解读中（解读成历史性还乡的源泉），海德格尔找到了他自己对德国历史的存在论-政治性解读的轴心。海德格尔宣称，家（hearth）不过是"存在"的别名罢了。然而家也可以被解读成在家状态的场所或所在、规定家乡之中心的行动的所在，被解读成人居住的地方。作为所有存在者中最奇异者，安提戈涅离开了家和故居，承担了埋葬兄弟的任务。然而尽管她离开故乡向外行动，她还是以一种奇异的方式，通过尝试将她死去的兄弟藏匿在远离那威胁着他的埋葬的polis（城邦）公告的地底下，保存了家。在这个意义上，安提戈涅成功地实施了荷尔德林还乡的法则：只有通过离开家，她才能保存它。尽管如此，获得保存的却不是故乡的家族生活，而是在洞穴或地窖中被埋于地下的家的种种土地性的、地底的源泉。

海德格尔的伊斯特河讲座试图在安提戈涅的故事中重获这些土地性因素，以供对德国还乡的一种新解读之用；这种新解读的标志是对家的关注，这种家是关于扎根状态和原生性的一种存在论-政治性哲学的源泉。根据海德格尔的解读，在大地中的扎根变成了真正的历史性还乡的决定性尺度，而这种还乡则标志着德国人与其希腊人祖先之间的亲和性之点。当他构想它的时候，{238}荷尔德林的诗就表现了希腊悲剧英雄对返回大地和它的根（作为失去的家）的这种土地性渴望。海德格尔在论《伊斯特河》一诗的讲座里，甚至和在1943年的"还乡"演讲中所指出的同样多；在后一个演讲中，他明确地将荷尔德林的诗和大地的种种土地性源泉联系起来：和"本乡的土壤"以及"家乡的土壤"联系起来（EB：267/EHD：29）。

尽管如此，潜在于海德格尔在存在论上将德国故乡作为存在的家与源泉而加以主题化的做法之下的，是按照国家社会主义计划在1943年的状况，明确地在政治上对它提出的一种解读。到那时为止，海德格尔早已因为国家社会主义通过强暴地使用技术（techne）来统治地球的企图而醒悟了。在德国1942/43年冬天在斯大林格勒失败之后，他开始从内部攻击国家社会主义，代之以设立一种希望：对德国未来的希望，这一未来致力于作为原生性再生之源泉的故乡。现在，他将国家社会主义视作对这样一种未来的实现的阻碍。在其"还乡"一文中，海德格尔向那些已经投身于脱离纳粹政权的"内在迁移（emigration）"的人，向那些理解如下这一点的人发出了呼吁：国家社会主义的历史性现实（historical

reality）只成就了一件事情，那就是毁灭了故乡的根。代替以往对[纳粹]政权的政治

参与的是，海德格尔现在以一种更有意识地"反政治的"方式，采取了他关于Heimat（故乡）、家和扎根的旧的荷尔德林Volksreligion（人民宗教）。海德格尔从他内在迁移的立场出发进行写作，向那些在德国土壤上再也找不到一个家的人提出了这个问题：

那么假定那些仅仅只是居住在本土之地上的人还不是在故乡来到他们自己家的人；还假定（除了对家乡养育的事物以及自己的生活的纯粹偶然的拥有之外）对向快乐之本源保持开放的状态的一种感觉，也属于还乡的诗性本质--同时假定这两者，那么难道那些故乡之孩子们--尽管他们是从远离故乡之土的地方--凝视着那照亮了他们[内心]的故乡之宁静，将自己献给他们本可以免于从事的一种发现[discovery]）不是将他们的生命耗费在一桩牺牲的差事（errand of sacrifice）上了吗？难道他们

事实上不是诗人最近的亲族吗？（EB：267/EHD：29-30；译文有改动）{239}

德国Volksgemeinschaft（民族共同体）中变得在家[heimisch werden]”，那么到1943年，他就已经放弃了这样一些热切的希望。现在他宣称，真正的还乡“仅仅存在于那些在仍然被扣留（still-withheld）的家之本质之中变得在家[heimisch werden]的那些乡下人中”（NH：212；EB：245/EHD：14）。

视域方面的差异是戏剧性的。在早些年里，他还相信民族主义的伟大德意志帝国之梦：这个帝国将把所有在种族上属于德国人的人包纳到其国界之内。尽管如此，到1943年，海德格尔开始将“本真的”德国视作某种仍然被扣留的、仍然“未来的”事物，一种与第三帝国粗俗的生物学帝国主义相左的理想。然而，在某些非常重要的意义上，海德格尔的存在论政治的逻辑一点也没变。他仍然征用荷尔德林来为一种völkisch（民族性）还乡服务，只是现在他将这种还乡政治推迟到无限[远]的将来，而不是投身于当前的某种政治性自我-主张的理想中去了。海德格尔现在在一种微妙而又谨慎的运动（move）中，在本原性的意义上将还乡界定为“返回到对本源[arche]的切近中去”（EB：258/EHD：23）。而伴随着这种向本原而去的运动，海德格尔为对故乡的一种反政治性解读（解读成polis[城邦]的存在论基础）规定了一些本质性条件。

正如海德格尔主张的，对于德国人来说，真正的还乡只有在希腊arche（本原）的历史性复兴中，并通过这种复兴，才会发生。但既然源初的希腊arche（本原）本身是德国人的渴望的神话性产物，而不是一种真正的历史现象的出现，那么我们对海德格尔的叙事中被假定的那些“希腊”源泉就更要存疑了。海德格尔的“希腊”就像荷尔德林的一样，“它从未发生过”。

在海德格尔的思想中，就像在德国亲希腊主义的思想中一样，“也有必要‘发明’一个希腊，{240}这个希腊到那时为止还没被模仿过；[有必要‘发明’]一种希腊形而上学--如果你愿意这么说的话--，这种形而上学据说处于希腊本身的基础那里（但那样一来也就有了其本身从未真正发生过的危险）”。

我们对海德格尔的希腊狂热的这些

神话源泉的认识，对于理解他的作品来说非常关键，但我们还需要考察的是：对希腊arche（本原）的神话化是如何在政治上实施的，即使当它以一种反政治的polis（城邦）解读的名义来进行时。而海德格尔对荷尔德林的利用尤其是这样的。

当战争大势已去，海德格尔乞灵于荷尔德林的诗，将它作为一种重新思考德国在世界上的使命的方式。当装甲车与空袭的自我-主张失败时，海德格尔召唤起了另外一种德国天命理想。在战争带来的荒废景象中，海德格尔希望德国会以这样的面目出现：一个有能力通过拾起它在希腊人那里的失落了的身份来拯救西方的民族。为了招募德国人参加这一任务，海德格尔转向了荷尔德林。尽管如此，海德格尔并没有将荷尔德林主要当作精神性还乡的一个使者或使德语的诗性重生的特使。我以为，海德格尔在哲学上对荷尔德林的关注，毋宁说总是政治性的。当他配置“还乡”、“奇异者”、“诗性的居住”、“家”和“开端”这些无害的语言时，他试图通过一种编码过的论说（这种论说既是对实际的国家社会主义的一种微妙批判，也是对一种在更本己意义上的本真国家社会主义之实现的急迫呼吁）、借助其他一些手段来实施他的政治规划。通过对这种语言（甚至包括后期带着“诸神已逃逸”这样痛切的挽歌的那种四重域语言）进行仔细的考察，我们所看到的就是为了政治的目的而对一位诗人进行的神话化。对作为“贫困时代的诗人”的荷尔德林的这种政治上的利用和滥用，很难说是独一无二的。相反，它可以被追溯和定位到一种特殊的历史和文化时机中去：战后德国人对Norbert von Hellingrath语文学方面的荷尔德林研究的接受。

X.Norbert von Hellingrath的“隐秘德国”神话

作为格奥尔格圈子的一员，Hellingrath开始认为荷尔德林不仅仅是一位因为迅速变幻的文学趣味而遭到忽视和受人冷落的伟大诗人。对于Hellingrath来说，荷尔德林成了格奥尔格新理想的体现：作为Führer（领袖）的诗人。在Volk（民族）领袖位子上，{241}这位诗人将“遥望而越过他的时代，布未来，并……为诸神在大地上新的到来作准备”。

那时Hellingrath的作品所提供的，不仅仅是职

业生涯前进道路上的又一本出版物；它毋宁要使荷尔德林成为一种新的德国未来的先知和创建者

（Stifter），Hellingrath称这种新的德国未来为“一个隐秘德国”。在Hellingrath的眼里，标准的资产阶级反思认为德国人是“歌德的Volk（民族）”，这种看法本身就是兴盛于十九世纪并将荷尔德林降格为一个诗人那种现实主义-自然主义审美标准的产物。但Hellingrath试图挑战这种自得自满

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

而且对于非德国人来说是完全不可接近的。事实上，之所以如此，乃是因为这一隐秘德国对其内在价值如此之确信……以致它根本[无需]进行任何努力以求被听见或被看到……荷尔德林是这种隐藏的火、这种秘密Reich（帝国）、神圣的燃烧核心的这种尚未被认识到的到来的最伟大的例子。

Hellingrath的荷尔德林肖像是以一种深层冲动为标志的，那就是创造诸种将拯救德国于技术秩序的粗俗治疗主义冲动之中的精神价值的冲动。为了实施这种审美上的追求，他征用了荷尔德林这位品达和索福克勒斯的翻译者，希腊-德国还乡的诗人。但Hellingrath决不是völkisch（民族性）理论家。作为格奥尔格圈子的一员和一位德国将军的儿子，Hellingrath对家和故乡的种种价值只怀有很少的感情。他真正的目标涉及到培养一种审美教育，这种教育将针对德国资产阶级生活种种收平化的影响，而创造出精神和文化上的贵族。冲着这一目标，他以一种古代希腊的mythos（神话）为模子，帮助调配出了一种荷尔德林形象。正如Hellingrath说的，"荷尔德林转向祖国，这只是他的希腊式存在的直接后果而已"；"他将希腊的过去提升为德国的未来了"。作为这种努力的一个部分，Hellingrath关注了荷尔德林对品达和索福克勒斯的不连贯、有时还有些粗暴的翻译，{242}在Hellingrath看来，这些翻译所特有的与古代形式的亲和性证明，"今天，在所有语言中独树一帜地，德语可以与古代[希腊语]相媲美"。

Hellingrath的编辑劳动和学者书写的结果是，在德国文化中出现了一种成熟的"荷尔德林复兴"。现在荷尔德林将会同时在右翼和左翼以各种文化和政治首创的名义，被征募利用。

但Hellingrath自己

的解释被证明对于右翼思想家（当然包括海德格尔）更有益。海德格尔在重新肯定"荷尔德林对源初希腊-德国本质的极其勇敢的宣告（对于一整个世纪来说它都是不可理解的）"的本质性真理方面，追随了其他的像Kurt Hildebrandt、Paul Bökemann和Berthold Vallentin这样一些荷尔德林爱好者。

这些思想家们将从荷尔德林那名声不佳的困难而又深奥难测的诗风中，变幻出这样一幅游吟诗人的形象：一个坚定的德国民族主义者，他对故乡的爱扎根于古代希腊与现代德国之间深刻的原始性关联。比如说，Hildebrandt就信奉一个体现于国家社会主义"祖国理念"之中的以未来为指向的德意志帝国的梦想。作为为了明显的政治目的而对这位诗人进行策略性利用的一个部分，Hildebrandt将抓住arche（本原）神话和赫拉克利特思想，将它们作为对日耳曼尼亚和希腊之间的种族-语言上的原生性关联的一些指示。在他1939年的著作《荷尔德林》的某处，他走得如此之远，乃至将诗人的"迁移"一诗中的一行--"然而我渴望Kaukasos！"--解释成对两群高加索人的种族纯粹性的一种召唤："希腊民族"和"德国人……[他们]正[是]纯粹的雅利安人"。Hellingrath自己对荷尔德林的解读并非像Hildebrandt那种风格那样公然是种族性的。尽管如此，它确实为荷尔德林作品的解释建立了一种深刻的民族主义背景，这种背景将通过国家社会主义时期影响战后的一代人。此外，它还使荷尔德林研究中的解释学暴力实践（海德格尔将在他自己的作品中重复这种实践）合法化了。

Hellingrath的研究通过各种方式塑造了海德格尔的解释。{243}直到他1950年的文章"荷尔德林：大地和天空"中，海德格尔还会写道："康德在某处作出了一种观察，其精神为：一个人被教导该往哪儿看之后，要去发现某些东西是很容易的。在与荷尔德林的关联方面，Norbert von

Hellingrath仍然

是我们的老师"（EHD：152）。Hellingrath的第一个决定性的步骤（move），就是将注意力从荷尔德林早期的诗和他的小说《许佩里翁》（1797）那里移开，代之以将重点放在后期的赞美诗和哀歌，以及对索福克勒斯和品达的翻译上。通过声称荷尔德林是希腊祖先的晚近后裔和令人敬畏的民族主义者，Hellingrath在荷尔德林研究领域造成了一场解释革命。当他后来作为一名二十八岁的步兵在凡尔登死去时（1916年），就迅速出现了一个民族主义神话，这个神话试图将对还乡的诗性渴望和为祖国服务的牺牲伦理统一起来。正是在这种精神氛围下，海德格尔后来写道，Hellingrath的版本"像一场地震一样冲击着我们学生们"（OWL：78/GA

12：172）。Hellingrath向战后一代年轻德国人提供了

关于这位神话诗人的一个彻底神话性的图景。Hellingrath对荷尔德林作品真正的政治背景以及它对1789年革命风气的民主方面的支持进行了模糊化，将荷尔德林转化成了与"1914年观念"相适应的一位右翼民族主义者。在他一边倒的解释中，荷尔德林作为这样一位诗人出现了：他借助于日耳曼尼亚与希腊之间的一场"神圣婚姻"，给德国人提供了一条通往民族性自我-主张的本真道路。根据这种解读，荷尔德林对与德国文化的意义就取决于他在"向德国Volk（民族）预告他们的特选地位以及他们内在的成就方面"的角色了。

尽管如此，在将诗人提高到这样拔高了的地位的时候，Hellingrath也

设法改变他的作品的地位。荷尔德林极多提及"亚洲"和"亚洲人"的地方不是被压制了，就是被遵照格

政治性解读。

就像Hellingrath一样，海德格尔把荷尔德林对神话的利用，{244}与他自己将荷尔德林神话化为一位政治先知的做法结合起来了。在这个过程中，他将荷尔德林的作品从其历史背景中割裂下来，重新塑造它，以便与他自己关于德国原生性的Sonderweg（特殊道路）形而上学相一致。而且他是对文本的一种"本质上更原始的"解读的名义这么做的，即使他将自己对荷尔德林的解释从1933-1934年攻击性的民族主义，转向1946年为自身服务的"国际主义"时，也是如此。

当荷尔德林与黑格尔和谢林相

呼应，在"德国唯心主义最初的体系计划"（1796）中写到"我们需要一种新的神话……为了使Volk（民族）变得有理性，神话必须变成哲学性的，而为了使哲学变成善感的，哲学就必须变成神话性的"的时候，他正在倡导一种由法国的革命所激发起来的理性的"新宗教"。但当海德格尔倡导他的Heimat（故乡）、家和家乡的Volksreligion（人民宗教）时，他远离了1797年施瓦本的背景。他对"那将渡过Volk（民族）的一切苦难……的一个隐秘德国"的神话性号召变幻出了一幅非常不同的政治秩序图景，这一图景在德国与希腊人的原生性关系的基础上为德国在其他民族中间的特选地位辩护（GA

16：290）。在这同一种原生性逻辑下，B?hlendorff书信、来自《安提戈涅》的被翻译转换过了的合唱队颂歌、晚期的河流赞美诗、品达翻译，这一切对于海德格尔来说都是通过与外国事物的对峙这种方式实施着荷尔德林的还乡法则。现在，即便世界大战的战火，也被与这种诗性天命的逻辑调和起来了。作为希腊开端的诗人（被去历史化，面目全非了），海德格尔想象中的荷尔德林开始使德国作为被选的Volk（民族），其为"另一次"开端作准备的形而上学任务合法化了。德国人需要努力工作，在"另一个"希腊，亦即温克尔曼、Karl Otfried

Müller、布克哈特、荷尔德林、Hellingrath

（以及尼采，永远是尼采，因为海德格尔关于德国在西方历史上的天命的的神话离开尼采就会是不可想象的）的希腊中，发掘德国天命的种种隐蔽的、被埋藏的、古老的和土地性的根。然而正像荷尔德林的情况一样，海德格尔著作中的尼采并不仅仅是历史上某些特定的文本的作者而已。{245}他毋宁是一位通过前述的一代人的作品被传输到海德格尔这里来的神话性人物，一位勾画一种西方天命的历史形而上学的先知，而不仅仅是一位哲学家。"尼采"，就像"荷尔德林"一样，变成了一种以与希腊arche（本原）的内在的、源初的关联来神话性地解读历史的方式的名称。为了追索海德格尔思想从1933年校长就职演说，到1945年去纳粹化听证会走过的道路，我们必须解释尼采在他的作品中的持久在场，并追踪从政治神话到一种反政治神话的运动的转变过程。{246}

第五章 海德格尔的"尼采"

首先，不要把我和我所不是的东西混淆起来。

--弗里德利希·尼采

20. Jahrhunderts (《阿尔弗雷德·罗森伯格与二十世纪的传奇》)

1. 尼采讲座的自我-上演 (self-staging)

当海德格尔1961年最终抽出时间对他1936/37到1944/45年间的尼采课程中抽出来的大量讲座稿和文章进行整理时，他认为它们构成了他自己的哲学发展概要。正如他在《尼采》的"前言"中说的："整体来看，这份出版物意在为我从1930年到'论人道主义的书信'(1947)的思想道路提供一份概观"(Ni: x vi/Nl: 10)。对于一个热切等待《存在与时间》未出版的"第二部分"的德国读者来说，这份厚实的两卷本集子(有1155页长)被认为是第二本magnum

opus (巨著)，海德格尔自己也

想传达这样的印象。这两卷书颇富意味地包着素朴的橙红色封皮，以加强这样一种印象：{247}它带有严肃的哲学分量；它们是要作为由一位处于统治地位的德国大师写的真正的名著来被人接受的。

尽管如此，那时很少有人能够理解进入这份文本的出版之中的那种复杂而又巧妙的哲学自我表现风格。海德格尔以一种富于技巧的手法，不仅成功地导演了他的作品出版的方式，更为重要的是，也导演了它们将要被解释和理解的方式。利用他自己对提前[出版]一部作品(该作品将为[人们]追随他的思想道路提供向导)的imprimatur (批准)--从1927年的早期名著(《存在与时间》)，经过1933-1945年麻烦的时期，到战后的《林中路》(1950)、《根据律》(1957)、《在通往语言的途中》

(1959)这些著作--，海德格尔在一种超乎寻常的程度上成功地控制了对他的思想的接受和传播(一项直到如今在他的作品的选集的风格控制方面还在运用的实践)。

通过以非历史的方式整理手稿，

略去那些可能使人不快的棘手的段落，以一种政治正确的眼光进行修改，并置或修改上下文，海德格尔对他自己政治上的参与和观点策划了一场野蛮而又成功的"掩盖"，他做得如此过分，乃至直到1989年海德格尔的百年诞辰时这整个的自我表现的风格才开始获得人们广泛的仔细考察。

我们当中那些

在今天阅读海德格尔的人，是以一种与他1961年的读者非常不同的方式在阅读他。{248}

Reinhard Mehring在其富有洞见的作品Heideggers

überlieferungsgeschick中，他分析了海德格尔

的这种富有技巧的自我表现的做法，并主张我们需要带有更多批判眼光地看待海德格尔出版物的[出版]方法与顺序。通过追索Mehring所谓的海德格尔的"Selbstinszenierung" (自我-上演、自我-生产、剧院般的自我-表现的风格)，我们最终能够拆开构成《尼采》几卷书的那些复杂地缠绕在一起的哲学主题、历史主题、作者指引、编辑缝合以及形而上学主旋律了。然而，这是个艰巨的任务，并且肯定需要经过许多人的工作。在这最后一章，我想关注的是海德格尔从1936年到1945年期间讨论尼采的著作，将它们视作政治与存在论上的原生性这一主题的一些变种；我们在对海德格尔的政治性著作、校长就职演说、荷尔德林讲座、论前苏格拉底的课程、以及论"欧洲与德国哲学"的文章的讨论中一直在追踪这一主题。我将提出，解读尼采讲座稿过程中的难题之一在于它们那独一无二的讲话与写作的风格。这些讲座远远不是从一个"海德格尔的"视角来对尼采哲学提供一个"统一的"进路，它们提供的是对从1936年到战争末期这些关键年份里在海德格尔思想中发生的一些转变、转向、偏移和盘旋运动的一份文本记录。在它们的出版方式上，我们可以发现，海德格尔是多么费尽心力地掩盖他的思想道路上的这些棘手的弯道和螺旋式的转向的。

在1961年，他想将这些讲座表现成{249}他自己与形

而上学史--被构想成存在(Seyn)史--的那场的斗争的自传的一个部分。海德格尔致力于对存在的事件性的(通过并作为时间)朝圣旅程作一种元-历史性(meta-historical)的叙事，希望将[人们的]注意力从讲座本身的历史环境那里引开。当他把它们呈现出来时，这些文章、讲座、笔记和粗糙的手稿不啻于构成了与思之"事情[Sache]"的一种"对峙"或Aus-einander-setzung (彼此-分离-设置)

(Ni: x v/Nl: 9)：

我们课程的任务就是阐明尼采展开西方思想的指导性问题的并对其作出回应时所处的基本立场。为了给与尼采的一种对峙作准备，这样一种阐明是必需的。如果在尼采的思考中，西方思想中的那种优先的

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

提供一种详细、全面和批判性的解释。海德格尔无意再增加一本关于尼采哲学的细节的研究完善的学术性专著。相反，他开始以元-历史性的方式将尼采视作一个代表西方形而上学思想在其最后阶段之完成的名字。海德格尔提出，"尼采是西方最后的形而上学家。在他的思想中展开其完成的这个时代，现时代，是最后的时代。这意味着这么一个时代，在其中，下面这个历史决断在某个点上、以某种方式产生了：这个最后的时代是西方历史的结束，还是另一个开端的对照物。仔细考察尼采到达权力意志的思想道路，就意味着瞥见这种历史决断"（Nii：8/NI：480）。海德格尔最初是在1939年夏季学期课程"尼采关于作为认识的权力意志的学说"讲出这几行的。在1961年的版本中，这几行几乎没什么变化--然而从解释学上考虑，它们的含义已经根本不同了。在早先手稿的上下文背景中，海德格尔的西方历史是在末世论的意义上从一种荷尔德林式的德国未来图景的立场来理解的。存在史[Seynsgeschichte]并不仅仅被当作一个形而上学上的{250}完成或存在论上的展开的问题；它还被相当果断地把握成一个政治天命的问题。

存在史被叙述成一个衰落、衰退、暗昧和毁坏的过程--一种

离开前苏格拉底的arche（本原）在存在论上的扎根状态的运动。

只有通过克服这种时代性的无根状

态，才能拯救西方。而这种时代性的无根状态则只能通过德国Volk（民族）的"创造性力量"才能克服掉。

只有德国人，思想家和诗人的Volk（民族），才有力量挽回第一个希腊开端的强力并为另一个

开端的到来作准备。海德格尔提到Ankunft（"到达"）、Zukunft（"未来"）、der kommende Gott

（"要来的神"）的每一个地方都透露出了西方历史的这种末世论轮廓。德国与其哲学上的希腊祖先之间的亲和性将会成为在阿勒曼尼土壤中的一种新的扎根的基础。存在论上的原生性要是与政治上的原生性发生交叉的话，就会导致"对西方的拯救"（EdP：40）。

海德格尔在1936-1937年间的三篇不同的文章中清楚地表达了这种情绪："欧洲与德国哲学"，"科学的危机"，"通向表达之路"。那里他谈到了"对西方彻底除根[Entwurzelung]的威胁"，谈到了欧洲在"克服其自身的除根与碎裂"方面的需要，还谈到了一个Volk（民族）"进入与其本源的切近中去"、因此而获得"真正的扎根状态与原生性[Bodenständigkeit]"的必要（DE：16；EdP：31-32）。当海德格尔在1939年谈到尼采的作品提出的"历史决断"时，他是在以他认为威胁着现时代的虚无主义来对这种决断进行定位。对于他来说，虚无主义的现代构造不过是无根状态的另一种表达罢了。而在另一个意义上，正是无根状态的这种威胁使得德国Volk（民族）进入与其希腊本源的切近去，成为一种命令。当关于在希腊人那里扎根的mythos（神话）与海德格尔所谓的"在阿勒曼尼-施瓦本土壤中多少世纪以来的、不可替代的{251}扎根"结合起来时，它就会为海德格尔的希腊-德意志Ursprungsphilosophie（源初哲学）产生本质性的基础（DE：11）。

贯穿那些尼采讲座，海德格尔回到了以西方历史的希腊本源对西方历史进行的这种神话性解读。事实上，他正是在与前苏格拉底的关系中、并以此关系为背景，来解读尼采对现代性的根本性批判的。正如他所说，"只要尼采的哲学回返到希腊思想的开端区，它就是形而上学的终结"（Nii：199/NI：464）。此外，海德格尔还在尼采对这种arche（本原）的复兴中，为理解西方思想的整个传统找到了中轴点："形而上学的完满（consummation）作为现代性的本质性完成（fulfillment），是一种终结（end），因为其历史基础本身是向另一个开端的转折。另一个开端并不跳出第一个[开端]的历史之外去，并不否认曾经过去的东西，而是回到第一个开端的种种基础那里去"（Niii：182/NII：29）。关于开端与终结、arche（本原）与eschaton（末世）的这整个的论说，塑造了海德格尔从1930年代开始关于存在史的哲学叙事的轮廓。从作为末世论（eschatology）的考古学（archeology）的这种形而上学-历史交叉中出现的，是带有明确的尼采印记的一种Ursprungsphilosophie（源初哲学），这种哲学把现时代解释成虚无主义，并将虚无主义的本源置于从前苏格拉底到柏拉图的衰落中。这种尼采式谱系学给汇集于海德格尔1961年的《尼采》当中的诸多讲座、论文、笔记和手稿达上了它的印记。

尽管如此，海德格尔在1936年赋予希腊arche（本原）以特权地位，这决不仅仅是形而上学上的事情。它总是与他以原生性神话对德国的未来进行的明确的政治性解读系在一起。在这个意义上，海德格尔的Ursprungsphilosophie（源初哲学）不可被理解成对过去的一种单纯的返祖性的或怀乡病式的向往。相反，它指向未来，并与依然引领德国Volk（民族）的一种荷尔德林式还乡图景系在一起。就像海德格尔本人后来要在"一次关于语言的对话"中说的那样："本源或起源[Herkunft]总是那作为未来[Zukunft]而向我们走来者"（OWL：10；GA 12：91）。这里海德格尔在指派一种政治含义给他的

本源哲学并将它转化成一种解读德国1930年代和1940年代的境况的方式方面，要比尼采走得更远。因此，海德格尔号召他的学生们："到今天为止，尼采都没有获得理解。他的命运是我们的历史的根本

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

复他的哲学的名誉并要回他在弗莱堡大学的讲席。任何读过他的"论人道主义的书信"（写于1946年，发表于1947年），考虑到巴登州法国当局给他带来的种种困难，都能发现这方面的信息。

在海德格

尔1949年被授予荣休地位，在1951-52年冬季学期重新开始讲课之后，他经历了一种制度上的平反，乃至到1950年代末，海德格尔重新又成功地建立了德国最重要哲学家的地位。

1961年《尼采》的出

版重新确认了这种地位。但如果我们落入那种非常常见的脱出背景来阅读它们的那种习惯中，我们就只能非常贫乏地阅读这些文本了。通过一种精心编导过的自我解释性的净化与洗涤的工作，海德格尔将这些书卷作为他在纳粹时期的非政治动机的"证据"呈现给公众。通过将尼采与虚无主义问题置于关于柏拉图、笛卡尔、亚里士多德、黑格尔和康德的一场延续许多个世纪的哲学争论之中，海德格尔使情况显得就像是他的主题仅仅只是"思的事情"--被理解成关于"存在史"的一种纯粹处于哲学范围内的叙事--一样。以这种方式，他可以为[考察]作为形而上学史上一个焦点的尼采思想提供各种不同的视角。

但海德格尔的动机并不纯粹是哲学上的--在1936-1945年和1961年都是如此。在我们对海德格尔的荷尔德林讲座、他的《形而上学导论》的解读中，还有，在他的其他一些演讲中，我们已经看到了存在论上的事物与政治上的事物之间的一种持续的杂交。作为我们的考察的一部分，我们已经看到了对于海德格尔来说，存在论上的原生性（关于一种原始本源或前苏格拉底arche[本原]的mythos[神话]）是如何与政治上的原生性（关于一种扎根于大地中的祖传家乡的mythos[神话]）变得难分难解地系在一起了的。我们也看到了海德格尔的Ursprungphilosophie（源初哲学）是如何成为"地缘哲学"（geo-philosophy）的--一种思想形式，它以作为原生基础的大地来思考"本源"或Ursprung。从这种批判性的视角，我们就可以看到，海德格尔的存在史是如何被展现为一种关于德国还乡的叙事了。但1961年的文本试图讲述一个不一样的故事。

在那里，海德格尔试图通过恢复一种省略和删除的策略，隐藏他早先投身到政治原生性中去这回事。作为这种战略的一部分，[253]他删去了批评"民主"的那些段落，省略了一处提及他的校长就职演说的地方，并且试图通过将他的讲座置于哲学-历史性分析的"无时间的"背景之下，使得它们显得像是与当时的历史背景无干一样。在主体文本中对各种类型[的材料]（讲座、论文、笔记）的合并，以及在编辑过程中对材料的安排整理，都有助于造成这种全面的后果。海德格尔也没有将他的这几卷书放在它们在1930年代原初的解释学背景下。他有意删去了提到他同时代人和那时占统治地位的尼采学的地方。[在1961年的版本中，]只有在第一次[尼采]课中，他才提到过Alfred

Baeumler或卡尔·

雅斯贝斯的作品--而且他没有在任何地方提到过他的犹太学生卡尔·洛维特1935年写的重要著作《尼采的同一者永恒轮回哲学》。

海德格尔的部分策略无疑可以追溯到他的下面这种要求上来：仅仅只

以那些"伟大"哲学家为背景来看待他的作品，而不要把它置于任何单纯学院性的背景中。但我们也要了解，海德格尔是如何小心翼翼地编导了《尼采》一书的出版，来掩盖他自己卷入国家社会主义政治中去的任何痕迹的。

对于1930年代的国家社会主义思想来说，尼采变成了名噪一时的事件，这是很

难否认的。这里我的部分论点在于，要试着在适当的国家社会主义背景下来解读海德格尔最初的尼采讲座。

我想将海德格尔关于虚无主义、现代性、权力意志、形而上学、价值重估、同一者永恒轮回的论点不仅仅视作一种处于哲学范围内的存在史的一些因素，而是视作在一代人在尼采与国家社会主义的"适当"关系方面的Kampf（斗争）中所发生的一些党的范围内的故事。通过将海德格尔的讲座放在一代人的背景下，通过将它们解读成与Alfred Baeumler、Kurt Hildebrandt和Ernst

Horneffer这样一些哲

学家的一场正在进行中的斗争的一部分，我想表明它们有多么深地嵌入到国家社会主义的政治形而上学中去了。根据我的解读，海德格尔的尼采讲座实际上确实构成了一场"与国家社会主义的对峙

（Auseinandersetzung）"--但却是在和海德格尔所宣称的相当不同的一种意义上。追踪这场

Auseinandersetzung（争辩）的道路，就意味着发现海德格尔存在史的政治基础。[254]

II. 海德格尔与尼采的"对峙"

在1936年第一次尼采讲座"尼采：作为艺术的权力意志"的一开头，海德格尔就明确了他与他的主题在

尔对Auseinandersetzung一词的修辞性使用（将它当作统一他的各门课程的一种方式）。我们还需要关注在不同的修辞背景下，这种对峙的含义变化。

当海德格尔在1936/37年冬季学期首次使用Auseinandersetzung一词描绘他的尼采解读时，他是在利用从他对古希腊哲学的解读中发展出来的那种本原-目的论词汇。在标准口语的意义上，Auseinandersetzung可以用来指"论辩"、"讨论"、"争论"、"争吵"、"竞争"、"算账（settling of

accounts）"或"口角"，还可能有一些其他意思。它的含义范围非常广，从对一个主题的严肃分析或考察一直延伸到一种强暴的斗争或冲突。

尽管如此，从词源学上来讲，这个术语意味着：将一些事

物"仿制"或"设置"（setzen）称"互相分离"的状态，或将它们从对方那里分离开（auseinander）。

将Auseinandersetzung简单地翻译成"对峙"（confrontation），就丢失了这样一个决定性的因素：在进退来去的游戏中的那种相互规定。对于海德格尔来说，这种游戏互动的决定性形式，作为"将这些因素设置成相互分离的"，很难说只是一个术语学上的争论。它处在一切源初思想的核心之处，并为重构真理的本质提供了一条通路。在1931/32年论柏拉图"洞喻"的讲座中，海德格尔写道：

Aletheia（无蔽）不仅仅是一个存在者的开放性，它毋宁在其本身就是一种设置-分离[Auseinandersetzung]（现在我们更清楚地了解否定前缀阿尔法了）……非真理（untruth）属于真理的本质。
{255}

无蔽，遮蔽的克服，如果其本身不是与隐蔽性的一种源初斗争[Kampf]的话，就不会真的发生。一种源初的斗争（并非一种争执[polemic]）：那就意味着这场斗争首先创造了它的敌人和对手，并将它带到了它最尖锐的对立中。事情并非简单地是这样：非隐蔽性是岸这边，隐蔽性是对岸。毋宁说，真理的本质，作为无蔽，是一座桥。或者换种更好的方式说：它是面向另一边而从某一边跨出的桥的修建（GA 34：92）。

在1930年代早期，海德格尔为了表达出他在希腊aletheia（无蔽）的本质中发现的某种源初的斗争，而在一种明确的尚武背景下将Auseinandersetzung（争辩）与Kampf（斗争）、Streit（争吵）、Polemik（争执）、Macht（权力）这些词结合起来进行配置。

尽管他在其校长就职演说里从未明确

使用过这个词，我们在他通篇提到"斗争"、"战斗"和"本质性对立"（Wesensgegensatz）的那些地方听到它的回响（HCW：36-39/SdU：18-19）。在海德格尔在该演说的结论部分对柏拉图《理想国》中一个段落的强暴翻译里，对Auseinandersetzung（争辩）的这种争执-尚武性的理解甚至更显著了。当海德格尔在结尾的时候宣称"一切伟大者都立于风暴之中"的时候，他是在修辞上对意志、战斗、冲突、Sturm（风暴）和polemos（争执）这样的英勇语言进行重新肯定。正如我在第二章中提出的，"立于风暴之中"在这里所指的，其实就是经受住真理之本质中的那种赫拉克利特式冲突。在这个意义上，Auseinandersetzung变成了另一种自我-主张--并不是某个孤立主体的[自我-主张]，而是一个历史性Volk（民族）的[自我-主张]。到1934/35年冬季学期，这种völkisch（民族性）

Auseinandersetzung（争辩）就大规模地出现在海德格尔对赫拉克利特的解释中了，他将后者解释成"西方-德国的历史性此在……在与亚洲对峙时……的一种源初权力的名字"（GA 39：134）。

在《形而上学导论》（1935）中，海德格尔明确地将Auseinandersetzung（争辩）与对赫拉克利特残篇B53和B80的翻译联系起来了。在这个背景下，Auseinandersetzung（争辩）就成了对赫拉克利特polemos（争执）的一种德译了：

这里被命名的polemos就是一种争执[Streit]，这种争执在一切神圣的和属人的事物面前进行支配；它不是属人的意义上的战争[Krieg]。首先，根据赫拉克利特，这种斗争[Kampf]通过使本质之物把自己设置成与自己分离的[auseinandertreten]，并因此就允许立场、姿态和等级首次进入在场者的关系之中，从而使得本质之物进入对立状态。在这个设置自身成分离的过程中，裂缝、间距、辽阔和结合就将自身打开了。在对-峙[Aus-einandersetzung]中，出现了一个世界。（对峙既没有划分开、甚至也没有毁灭统一。它形成了这种[统一]；它是聚集-logos。Polemos与logos为一）（IM：62/EM：47，翻译有改动）。{256}

在各种不同的上下文背景下和一系列段落中，海德格尔都将Auseinandersetzung（争辩）这个词用作思考德国与希腊的本己关系和提出第一个开端的问题（当它与另一个开端发生关联时）时的指导性词语。因为表达了对真理之本质的源初希腊经验中的那种原始的争执，Auseinandersetzung对于思考第

Denken]之间。" (GA

66:80)。只有在与希腊第一个开端的对峙中，德国人才能思考另一个开端。

就这种对峙必须思考存在史而言，它是存在论上的；但它不单单是存在论上的，它也会是政治的，就这样一种对峙将包含与欧洲历史以及德国在历史上的位置的一种真正的Auseinandersetzung（争辩）而言。

海德格尔在1936年的演讲"欧洲与德国哲学"中也表达得同样多，在那里，他提出"从亚洲人那里争取保存欧洲Völker（诸民族）"只有通过一种"与其前此的历史的创造性对峙"，才能取得（EdP:31-32）。只有在与其历史的这种对峙中，"一个Volk（民族）"才能"进入与其本源的切近中去"，并取得"真正的原生性[Bodenständigkeit]"。在1937年的演讲"通向表达之途"中，海德格尔重复了他的如下断言：克服"西方之除根的威胁"的唯一道路在与"与最陌生和最麻烦者--亚洲人--"、与"早期希腊的历史世界"的"创造性对峙"（DE:20-21）。通过并且只需通过这种对峙，Volk（民族）将会处于一个获得"历史独特性与伟大性"的位置上。通过将Volk（民族）的天命解读成一种创造性对峙的问题，通过将这种对峙解释成西方历史的索引，海德格尔成功地将他的Seynsgeschichte（存在史）叙事与他的德国政治原生性神话联系起来了。在这种政治背景下的Auseinandersetzung（争辩）将被重新思考为德国从欧洲的自由主义、民主、启蒙传统以及盎格鲁-撒克逊政治机构，也从俄国共产主义与亚洲野蛮主义那里"设置自身成分离的"。在与来自西方的民主与来自东方的共产主义的一种赫拉克利特式对峙中，德国人将主张他们自己是原生性Volk（民族），扎根于故土与希腊哲学传统之中。在希腊哲学的羊皮卷（palimpsest）

上铭写德国天命将变成海德格尔{257}30年代的所有作品中一个规定性

的主题，并使他的思想中的种种结构性的问题成形。

当海德格尔谈到Auseinandersetzung的时候，他唤起了由簇拥在原生性的修辞与自明之理

（axiomatics）周围的许多主题所构成的一整个星座。但原生性本身将总是被海德格尔规定为与作为存在史上的一个关键性转折点的德国历史的一种Auseinandersetzung（争辩）。只有当德国人仍然扎根于大地之中，而不是落入西方的美国化之中时，那无羁的技术虚无主义时代才能被克服。在一种明确的对峙的意义上，海德格尔论尼采的讲座试图依照新的德国之未来重构出形而上学史，由此开出一条克服这种历史-形而上学上的痼疾的道路。但尼采讲座也构成了一种持久的评论：对虚无主义给德国Volk（民族）造成的影响以及它

以一种历史性决断的形式与它自身的天命对峙的必要的评论。当

海德格尔在1939年夏季学期写到"与尼采的富有思想的对峙"意味着对付作为"最终"时代的现时代时，他是在构造这种准确来讲乃是作为一种历史性决断的对峙（NIII:8/GA

47:8）。如果我们试图把握

住这种对峙的政治含义，我们就需要关注海德格尔在他整个的尼采讲座以及从1936年到1945年以及后来到1961年为止的各种著作中就Auseinandersetzung（争辩）进行的修辞性论说。

海德格尔决定将Auseinandersetzung（争辩）作为他讲座中一个枢纽性主题来使用，这个决断本身就是尼采式的。他试图以它来表达的是赫拉克利特式polemos（争执）中富有哲学深度的东西。他也希望利用尼采的整个关于战斗、斗争、辩驳、挑战、决斗、争执和竞争的修辞--在agon、Wettkampf、Wettstreit和Gegensatz这些术语中得以表达。

尼采自己从他对早期希腊悲剧、诗、修辞、哲学和音

乐的解读中发展出了Wettkampf或"竞争"一词。在1871年的一条笔记中，他写到他的目标是"从赫拉克利特那里发展出竞争[Wettkampf]概念"（KSA

7:400）。但尼采将竞争设想成用来理解整个前柏拉图

的希腊文化世界的一条形而上学原则：荷马那里的运动竞赛，赫西俄德那里的宇宙斗争原则、智者间在修辞上的论辩、品达那里的狂热因素、苏格拉底的问答法（elenchus）和柏拉图会饮中的辩证成分，还有在神的崇拜中的许多形式与现象，种种尚武的竞争，以及政治斗争。尼采的《悲剧的诞生》实际上可以被解读成对竞争之含义的一份扩大了的文化性沉思，竞争不仅是希腊的一种审美原则，{258}也是在普法战争的政治凯旋论（political triumphalism）之后重振已然颓废的德国文化的一

种方式。正如尼采在他的"荷马论竞争"（1872）一文中说的，"竞争性教育的目的在于全体、国家社会的福利"，而并不主要是在个人、主体方面来考虑的。即使是后来，在他写于《查拉图斯特拉》

（1883）时期的笔记中，尼采也将把竞争原则与一种尚武的共同体形式联系起来。"孤独对于一个时代是必要的，这样一种存在才会完全被穿透和获得疗救--因此也变得坚韧。一种新的共同体形式：尚武地主张自己[sich kriegerisch behauptend]。否则精神就会变得虚弱……不同思想之间的战争！

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

是在存在论上和还是在政治上，"本质性的对立" (Wesensgegensatz) 都会成为一种决定性的力量；校长就职演说[本身]就是激励在德国的这些力量进入一种Kampfgemeinschaft (战斗共同体) 以使(用海德格尔的话来说)"我们的Volk (民族) 完成其历史使命"的一种方法。(RA: 12-13/SdU: 18-19)。

到海德格尔开始他的尼采讲座时，他已经将Auseinandersetzung确定为达到如下目的的一种方式了：将对立、竞争和斗争的这种尼采-赫拉克利特式权力作为他自己作品的、以及理解尼采和西方哲学史的一个组织性原则。校长任职的失败打击了海德格尔在塑造和铸造德国社会内的种种对立力量中扮演积极角色的热情。在1935年的一封写给卡尔·雅斯贝斯的信里，海德格尔写到了"我的两根肉中刺：与我年幼时信仰

的对峙[Auseinandersetzung]，以及校长任职的失败" (HJB: 157)。个人的这种深深的挫败感[259]终结了海德格尔的柏拉图之梦，这个美梦在校长就职演说中[曾经是]如此显明：依照哲学家的形象和喜好重塑城邦。

当海德格尔1936年站在讲台前并展开他的论说结构时，他开始了与德国毁了他的柏拉图之梦的种种力量的对峙。他用他的尼采讲座来作为主张他自己的关于一个更完善的国家社会主义德国的哲学构想的一种方式--而且正是在一场与国家社会主义以及统治性的国家社会主义尼采阐释的对峙中、并通过这种对峙来进行主张的。在这个意义上，对于海德格尔来说，尼采变成了一个思想主题[Sache]的名称：与作为一个虚无主义的拔根状态的时代(epoch)的现代化的对峙。这样一种项羽并不仅仅将现时代作为一个形而上学终结与后形而上学的思想风格之开端之间的一个过渡时期(age)。它也以一种本原性的将来来重新思考当前。这种格奥尔格圈子的旧梦--通过对希腊进行一种本原性的复兴，来重整一个被拔根了的德国--将被海德格尔重构和重置为与他同时代的国家社会主义者，在关于"权力意志对于德国国体的意义"的问题上的一种Auseinandersetzung。如果说他在哲学界的许多同事，像Baeumler、Heyse、Hildebrandt、Richard Oehler、Heinrich Heidegger、Ernst Horneffer和Friedrich

Wü rzbach这些人，是为了技术上的统治而信奉一种尼采式的意志与斗争的形而上学的话，那么海德格尔则不是这么想的。他针对这种"Kampfes-und

Willensmetaphysik (斗争与意志形而上

学)"提出了另外一个版本的"隐秘德国"，并将"尼采"这个名字作为瓦解关于政治与德国未来的标准的国家社会主义构想的一种方法来援引。

从1936年到1945年，对于海德格尔来说，"尼采"这个名字由各种相互暗示和相互弥补的Auseinandersetzung (争辩) 形式构成的一整个复合体：海德格尔与尼采哲学的争辩；尼采{260}哲学与形而上学史的争辩；海德格尔与形而上学史(在尼采那里、并通过尼采)的争辩；海德格尔与其他尼采注释家；而且首先是海德格尔与国家社会主义的对峙(在他与尼采、其他尼采注释家和西方形而上学史的对峙中，并通过这种对峙)。当海德格尔谈到在尼采讲座上与一种"历史性决断"对峙时，他涉及的就是在1930年代和1940年代的德国，由围绕"尼采"这个名字和话题交叉起来的一些历史-哲学性Auseinandersetzung所形成的复合连锁。尽管如此，当他在1961年重新提起这个话题时，他是努力要通过将这个诸主题的复合物还原成一种纯粹哲学范围内的论说，来对它实行简化。

III. 海德格尔与编辑实践的形而上学

1961年在出版其尼采讲座时，海德格尔打算修改的几段文字涉及到"Kurt Hildebrandt极佳的一本著

作《瓦格纳和尼采：他们反对十九世纪的斗争》" (Ni: 89/GA 43: 105)。

作为格奥尔格圈子里的

一员，后来作为一名忠诚的纳粹党员，Hildebrandt提出过"尼采认为希腊世界最富有成效和最有特色的一个观念是agon (竞赛) 的观念，以及竞争[Wettkampf]的观念"。

海德格尔利用Hildebrandt的

解释，同样也会抓住希腊的agon (竞赛) [观念]对于尼采而言的核心性地位，并将它转化成与国家社会主义的Wettkampf/Auseinandersetzung。实际上，在整个1930年代和1940年代后期，海德格尔都发现他自己与主管知识分子事务的纳粹党官方机构罗森伯格局 (Das Amt

Rosenberg)，在尼采著作的

一个新的历史批判版(HKA)的出版问题上一直处在冲突之中。这场冲突的细节可以为理解尼采讲座提供必要的背景。1934年5月，就在辞去校长职位之后，海德格尔访问了魏玛的尼采档案馆。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

卷入了对尼采的作品构造一种法西斯主义的解释的活动中去，这种解释影响到了它在文本上的完整性。

F?ster-Nietzsche为了调配出一个尼采神话而努力工作：尼采作为一位条顿人先知和预言家，一种反摩西的形象，这一形象肯定了一种种族纯粹、反犹太的雅利安秩序。Richard

Oehler是她为实

现这一事业而精选出来的仆人。为了完成她那将他哥哥祭入德国先知万神庙的资产阶级小梦想，F?ster-Nietzsche说服希特勒认可魏玛的尼采礼堂的修建，那个礼堂将成为档案馆永久的家，以及尼采朝圣者与热烈拥护者的一个膜拜地。Oehler也计划[修造]一个刻满蛇和鹰的尼采-查拉图斯特拉纪念碑，为提议中的圣地作补充。这种准宗教性的偶像崇拜的整个影响冲击着海德格尔，海德格尔觉得它们令人厌恶，并且完全超出尼采思想的精神特征了。了解到档案馆工作受到金融方面的一些限制之后，海德格尔激烈地宣称，钱最好是花在支持委员会的历史批判性工作上，而不是花在修建新的膜拜神圣地。在1937年2月28日的一封信写给Oehler的信上，海德格尔说道："即便是今天，我还是只能将这种境况描绘成{262}一件丢人的事和一桩丑闻"。

但海德格尔对Oehler和委员会还有其他一些更根本性的批评。

在HKA工作中真正吸引海德格尔的，是为一个新版本的《权力意志》作准备的工作；该书最初是在1901年由尼采的妹妹与彼得·加斯特--在Ernst Horneffer与August Horneffer的协助下--出版的。

在这个第一版中，一共有483条格言，分成了四个部分。在1906年的第二版中，这个数目增加了一倍还不止，扩展到1067条。在海德格尔1935年加入委员会之前，Baeumler的《权力意志》平价的版本（由Alfred

Kr?ner出版）已经成功地使这本书--一本从未由尼采本人亲自出版过的书--成为二十世纪最重要的哲学文本之一。

Baeumler自己的关于尼采的书从1931年起就起着加强"《权力意志》是一个本质性的文本"这种认知的作用。

海德格尔在理解尼采作品上，分享了Baeumler关于《权力意志》

的中心地位的看法，尽管他对如何出版它怀有一幅不同的图景。因此，他寻求为这样一个新版本工作：这个版本将依照他自己的哲学解释来重新安排、补充这份文本，并转化这份文本的主题。从1936年到1938年，当海德格尔开办他的论权力意志和永恒轮回的讲座时，也积极参与到规划尼采从1884年到1888年所有Nachlass（遗稿）[的出版事宜]中去。他就格言的排序与日期标注的问题写给HKA的主要编辑Karl

Schlechta的一些书信表明，他十分关心他认为在哲学上更为统一的一个版本的出版。正是一个哲学上的、而非单纯历史-批判性的或语文学上的版本的这种坚定的投入，给他的各种努力注入了活力。简单地说，他的目的就是依照他自己对西方哲学（作为Seinsgeschichte[存在史]）的解读，出版《权力意志》的一个新的尼采本（Nietzsche edition）。按照海德格尔所的构想，这些

编辑方面的决定并不仅仅是官僚性的或技术性的；尼采委员会的工作将会帮助决定德国下一代人[心中]的Nietzschebild（尼采形象）。因此，海德格尔将他参与新版本的筹备工作视作一项急迫的命令。

海德格尔通过马克斯·舍勒的Nachlass（遗稿）[编辑]工作，已经见识过编辑实践所具有的复杂哲学含义了。{263}1928年舍勒去世后，舍勒太太组织过一个委员会，由海德格尔、W. F.

Ott、尼古拉·

哈特曼、Kurt Riezler等人组成，由Richard

Oehler牵头。事实上，海德格尔深信这样一份Nachlass

（遗稿）的楷模就是尼采的《权力意志》，因为它是围绕形而上学主题、而不是围绕一些人类学问题组织起来的。

尽管如此，Oehler的人类学解释得胜了，并且塑造了接下来一些年里人们对舍勒的接

受。当然，海德格尔对这股潮流是带有深刻的批判的。他在他对在1920年代期间造成了同样的轰动效应的第尔斯版本前苏格拉底[残篇]的评论中，同样也表达了在编辑原则方面的沮丧。在1932年的课程"西方哲学的开端"中，海德格尔批评了第尔斯文本的排序体系，并提出"残篇的排序应该根据对[巴门尼德的]的整个诗篇的一种本质性理解来决定"。

这可不是件小事。十一年之后，在1943年夏季学

期的赫拉克利特讲座上，海德格尔又批评了第尔斯的本子。在这份挑战第尔斯的决定（将著名的逻各

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

对于海德格尔来说，编辑实践的哲学含义将在他一生当中对前苏格拉底的解释里得到展示。正如他所见，这些文本的源初特征已经被文本传送和编辑重构的复杂历史过程掩盖了。第尔斯的版本很难说是第一个促成这种事态的[本子]。然而，在单纯语文学上的精确或学问型的准确方面之外还有重得多的东西；西方历史的未来处在存亡之秋。德国Volk（民族）对峙到了一种本质性的决断：是以一种源初的方式恢复这些本原性的源泉，还是将它们置于古物性作品（其命运取决于注释家与评论者）的地位。在这个意义上，我们不要将海德格尔对第尔斯的编写方法与风格的批评理解成一种学问-学院式的吹毛求疵，而要理解成他的本原-末世论存在史的另一个策略。正是因为第尔斯的版本（用海德格尔的话来说）"今天如此广泛地被接受为权威"，所以它才需要在其根本的存在论预设方面受到挑战。因此，海德格尔将提出，第尔斯的安排、呈现残篇和为其排序的整个体系是"荒谬的"，因为其自身隐蔽的和未说出的那些形而上学预设。正如海德格尔在其1943年课程里说的：

如果说我们在这个讲座里要追随另一种为赫拉克利特残篇排序的方式，那么这并不意味着我们认为我们是以一种更好的方式在重构这些永远丢失了的文本。我们认为重要的只是这一点：我们与那在开端性的思想中进行支配者发生关系的方式是，我们将它体验为那要被思想者。假设尽管如此，那开端者还是支配着一切由它出发并超过了它的事物，那么开端者就不是任何在我们身后的东西了。毋宁说，它就是那在一种神秘的回转[geheimnisvollen Kehre]中在我们前面、朝向我们而来的事物（GA 55：43）。

即使是在编辑实践的事务上，海德格尔也总是回到他在校长就职演说里展示的本原-哲学的基本真理上去。针对学者实践中的实证主义-语文学形而上学，海德格尔将提出他关于一种本原性未来的神话，这种未来的实现取决于对"本质"之物的复兴。就像在他的原生性神话上一样，海德格尔的哲学性编辑实践将寻求发掘那位于那些已出版的、由传统来{265}进行传达的作品的表面之下的一种更为源初的、地下的文本。只有通过这种解构性的（和强暴的）发掘实践，我们才能走入与本质性历史--海德格尔将称作Seynsgeschichte（存在史）--的切近中去。正是关于一种本原-未来性的存在叙事的这种隐蔽的主题，支撑着他对第尔斯、舍勒Nachlass（遗稿）、尼采版本的批评。

首先，在1934-1937年间，海德格尔尝试在HKA和档案的制度框架内工作，以便在遍及整个德国的那种统治性的尼采解释内造成一种改变。尽管如此，在1937-1938年发生的一系列事件涉及罗森伯格局控制他自己的工作和HKA工作的企图，所以海德格尔将他对尼采委员会的编辑实践的批评转向针对"官方"国家社会主义本身了。这一转变的一些细节标志着尼采讲座本身以及海德格尔对国家社会主义的态度中的一个重要之点。因此在这次转折之后的数年中，尼采讲座事实上构成了与国家社会主义的一次Auseinandersetzung（对峙），很明显，这次对峙与1933年热情的支持决裂了。现在海德格尔配置起他的本原性未来叙事，来反对国家社会主义秩序；他曾一度相信这一秩序是这样一种未来的先锋。但很难说海德格尔放弃了他对国家社会主义的那种本质性解读。相反，他比以前更坚定地坚持这样的信念：他自己的原生性版本的"弗莱堡国家社会主义"构成了尚存的国家社会主义思想的唯一"源初的"（亦即"本原的-未来的"）形式。这种转变的动力机制错综复杂，难以弄清。

首先，海德格尔征用尼采作为他在与国家社会主义的对峙战中的战友，这个过程将要持续到大约1938年冬天为止。尽管如此，从那以后，他就经历了一场思想转变，开始认为尼采仅仅是国家社会主义的那些堕落的、非本质性的版本的一位先驱了：这些版本屈服于权力意志形而上学以及对地球的技术性统治。在这种新的政治事物星座中，海德格尔现在将官方国家社会主义视作一种纯粹形式的尼采式权力意志--也视作现代虚无主义的一种典型表现。我们需要在海德格尔的思想之中、并结合他的侵犯性解读以及解释学暴力的实践，来考察这些转向和转变，看看它们是{266}如何规定了他与尼采以及（通过尼采）与国家社会主义的Auseinandersetzung（争辩）的基础的。

在1936/37年，海德格尔将尼采解释成"西方命运的"表现，[解释]"成一个表现了我们'我们是谁'的集体感觉的人"（GA

43：281）。在1961年版本删掉的一个段落里，海德格尔甚至走得如此之远，乃至提出"伟大的西方思想家中的这最后一位……如此决定性地返回到西方哲学的开端上去了，在他之前，没有任何本质性的思想家这样做过"（GA

43：4-5）。到1942/43年，局势发生了戏剧性的变化。

现在海德格尔主张，"尼采的思想……离作为aletheia（无蔽）的真理尽可能地远"，而且他还进一步提出，尼采的哲学"完全是非希腊的"，也就是说，是非本质性的（P：158；94/GA 54：235；139）。

但我们如何解释这种决定性的转变呢？在接下来五年半的时间里是否发生了一些能对这种明显的大转

(Ni : 73/GA 43 : 86) ?

就像海德格尔思想中的大部分问题一样，答案很难说是简单的或自明的。部分原因在于1939-1940年伴随着第二次世界大战的爆发而产生的复杂的历史环境。但还有一部分原因在于海德格尔决定与"官方"国家社会主义决裂。战后，海德格尔试图通过一系列的修改、校正、编订和回避，来掩藏尼采讲座中的这种真正的政治维度。如果我们要追索这条思想道路上的那些曲折与转向，我们就要认识到海德格尔的解释学暴力的广度。这种暴力不仅仅延展到他阅读尼采哲学文本并将它们移位到他的 *seynsgeschichtliche* (存在史) 背景下时的那种侵犯性的风格。它还表现在海德格尔战后对他自己早先论尼采的作品和讲座所进行的种种阐释和解释上。

当战争结束，在弗莱堡面对去纳粹化委员会对自己在政治上的种种牵连与共谋进行的审查时，海德格尔开始认真地策划一种哲学上的掩盖工作。在1945年末和1946年初紧张的几个月里，很难说他是唯一一个努力重写过去的人。许多前纳粹学者都在匆匆提出有关他们最近的政治效忠的一个可信的版本。在写于1945年末的两份文献里，海德格尔针对委员会提出的指控，提出了{267}政治辩护，这一辩护设计得就像是一份自封的苏格拉底《申辩篇》。在一封给弗莱堡大学校长的信中，海德格尔这样解释他面对国家社会主义时的立场：

从1936年开始，直到1945年，我通过一系列的尼采课程和讲座，更明确地进入对峙

[*Auseinandersetzung* 争辩] 和精神上的抵制 [*geistigen*

Widerstand] 中去了。当然，永远不可把尼采

与国家社会主义混同起来，因为--出了根本性的方面之外--他反对反犹主义的立场和他对俄国的积极态度排除了这样的混同。尽管如此，在一个更高的层面上，与尼采形而上学的对峙就是与虚无主义的对峙，这种虚无主义在其政治方面甚至更明显地表明自己是法西斯主义。

而在1945年的手稿"1933/1934校长任期：事实与思想"中，海德格尔宣称他讨论 Ernst

Jünger 和尼采

的那些早期讨论班是与那正在到来者的一种"对峙"。二十年后，在"《明镜》周刊访谈"(1966)中，海德格尔将会继续采用关于他在尼采讲座中的"精神抵制"的这种仔细雕琢过的传奇。在回应关于他与德国国家社会主义工人党(NSDAP)的关系的问题时，海德格尔将宣称："讨论尼采的那些讲座开始于1936年。所有听过讲座的人都听得出来，这是与国家社会主义的一种争辩"。

而在1968年3月写

给在耶路撒冷的 Stefan

Zemach 的一封信里，海德格尔写到"我那时[1935年]对国家社会主义的姿态就

已经是毫不含糊的对抗了……我想[作为证据]指出的是我从1936-1940年的尼采讲座，每一个听众无疑都将这些讲座理解成与国家社会主义的一种根本带有批判性的对峙"(GA 40 : 233)。然而在给1961年两卷本的《尼采》写的导论里，海德格尔通过根本避而不谈国家社会主义(即使当他为了与尼采的一种在政治上净化过了的新的对峙，复又采用 *Auseinandersetzung* 的修辞时)，而压制了这种对峙的政治特征。在编辑上的这种压制与忽略的姿态很难被视作偶然的或非本质性的。

在1961年已经改变了的政治气候下，海德格尔寻求复兴他关于一种本原性的希腊-德国未来的 *mythos* (神话)，将它作为一条拯救西方的道路--只是现在他将它重新置放到一种不同的政治构造中去了。{268}在这种新的修辞表中，文本中所提到的 *Auseinandersetzung* (争辩) 现在被理解成在西方思想的指导性问题上，海德格尔与尼采之间的一种在哲学范围内的对峙了。通过考察自己与尼采在哲学上的对峙，海德格尔试图表明，战后世界的种种问题[只不过]是一部[延续了]许多世纪的西方历史叙事的一个部分。我们在都市的错位、心理紊乱和对核子毁灭的焦虑这些形式中所面对的虚无主义都只是一种更为根本的全球现象的一些最近的表现而已：人类生存从大地里的拔根与除根。海德格尔的尼采讲座尝试通过将现代的无根状态与毁坏(尼采称作 *Verwüstung*) 置于关于存在史的哲学叙事中，来它们提出一种批判 (KSA 6 : 382 ; GA

50 : 86)。关于原生性以及德国天命的 *mythos* (神话) 现在被

呈现为对作为一种西方技术统治现象的无根状态的沉思了。在这种形式下，作为对现代西方虚无主义的一种批判，海德格尔希望给他对 *Ereignis* (本有) 和另一个开端的种种后形而上学反思--他在《向哲学的贡献》(1936-1938年) 中进行过这样的反思--打下基础。然而在这里受到压制的，当然就是这种对峙的纯粹政治性的维度(像在1930年代得到展示的那样)。比如说，通过提出与尼采的这种对峙开始于1936年(校长任职失败之后)，海德格尔给人留下的印象是，这些讲座显示了他与国家社会主义的决裂的开始；这样一来就模糊了尼采在他1933年决定支持希特勒和写作校长就职演说中所扮演的角色。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

社会主义思想形式。首先，他试图将他与尼采的对峙用作一种清除其他一些尼采注释者的异端学说的方式：Baeumler、Hildebrandt、Oehler、Hertler、Ernst Horneffer和August Horneffer。

尽管如

此，到1944年讲座周期结束的时候，海德格尔久已放弃了他在官方国家社会主义框架内进行的研究。1940年之后，海德格尔认为尼采像纳粹本身一样，卷入同样的一些形而上学结构中去了{269}：无羁的主体主义和技术性统治。现在他将自己的角色定义为旁观者。完全自外于国家社会主义权力意志在制度与政治方面的种种阴谋之后，海德格尔开始精心制作一种新的身分：与为其它国家社会主义哲学家们所传播的种种非本质性版本相左的一种"本质性"形式的国家社会主义的预言者。就像在1929-1933年一样（希特勒上台之前），海德格尔再次走入地下，试图为一种新的德国未来而揭示种种地下的源泉。他还转向荷尔德林的诗，将后者作为收回这个本真的德国的隐蔽力量的一个源泉。同时，尼采作为德国未来之预言者的地位被决定性地改变了。现在，1942年夏季学期，海德格尔宣称尼采否认了希腊世界的本原性力量，而倡导罗马的意志与统治的形而上学（HHI：54-55/GA 53：67-68）。在这种构架内，海德格尔回落到旧的Hellingrath隐秘德国神话上去了，将这种神话作为走出由第二次世界大战带来的毁坏与世界暗昧的唯一出路。现在他表明了全球战争是如何威胁着原生性和故乡，以及如何表明自身关联于"那种无历史性与自我毁坏的基本的美国式的行动。这种行动是对开端[das

Anf?ngliche]的一种否弃，以及倾向于无开端者的一种决断"。在与虚无主义的种种力量的这种全球性对峙之后，海德格尔的尼采讲座就转到对尼采本人的批评上去了，将他最终界定为最高的虚无主义者。起初在希腊arche（本原）塑造德国未来的力量这个问题上与尼采的一种对峙，现在变成了反对作为一位彻底现代、完全非希腊的思想家的尼采的一场争执（P：43，94/GA 54：63，139）。

在1936年开办讲座时，海德格尔试图以尼采思想为向导来质疑尼采思想自身，并通过这样一种与尼采的争辩，来弄清西方形而上学的主导问题。然而经过1937-1938年[思想上]的一些发展之后，海德格尔与国家社会主义思想的一些官方制度性形式决裂了，他甚至还将尼采作为这种决裂的向导。然而到1940年，海德格尔[已经]开始将尼采哲学视为自身同一的意志与统治的形而上学的一个例子了，这种形而上学污染了1933年的那种原初的德国革命的纯粹性的。海德格尔离开国家社会主义的机缘可以追溯到1937-1938年的[在思想上]的一些发展上去；尽管如此，离开尼采的基础在于海德格尔的"转向"本身的动力机制和主旨。在追问这次转向的结构性动力机制之前，我们需要将海德格尔的观点放回到1937年的历史背景中去。{270}

IV. 海德格尔与国家社会主义的"（种种）对峙"

要谈及海德格尔与国家社会主义的Auseinandersetzung，就要对他自己在国家社会主义秩序之内的哲学立场作一次简要的解释和叙述。

很明显，海德格尔对与罗森伯格局办公室（负责"监督国家社会主义工人党的整个精神-意识形态教导和教育"）和Walter Gross的种族学说办公室（Bureau of Racial

Doctrine）挂钩的纳粹统治集团的种种官方意识形态立场是有看法的。正如Hugo Ott表明的那样，海

德格尔在知识分子自由、出版、意识形态服从等问题上被错综复杂地卷入这些部门小冲突中去了。

海德格尔寻求过一条与这一统治集团的对峙和对立的道路，这一点可以在一些历史文献上找到一些痕迹。但还有一种未成文的记录，需要到那以明确的"最后一手版本"的面目出现的成堆的讲座和手稿的下去挖掘。Rainer

Marten，海德格尔以前的一个学生，在他的"海德格尔的精神"一文的批判性写作中对这一发掘计划有所贡献。

Marten写到了造访海德格尔在托特瑙山的小屋一事；小屋是"创造性

的风土"一文[写作]的场所，而该文则给出了关于原生性扎根的种种德性的一首哲学狂想曲。当Marten走进海德格尔的书房，透过窗子眺望下方宏伟的山谷时，他沉思了一会那本质性的缺席，那不再在场者："镌刻的万字符装饰着哲学家窗外的井，直到战争结束"。1945年5月之后，海德格尔当然抹去了这个代表四重体（the fourfold）和本源性宇宙论的源初性符号。但它的力量的一些痕迹一直

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

力的斗争"中，海德格尔看到了笛卡尔式主体主义的那种没有约束和没有根的形而上学，这种形而上学在尼采的权力意志中得到了表达。根据他的解读，国家社会主义通过无羁的techne（技术）来征服地球的企图只不过是完成了尼采形而上学的历史逻辑而已。但在对尼采思想的这种分析中，海德格尔最终为他的沉思指出了另一个"最远的"目标：为复兴原生性权力在大地中的扎根、而不是为将技术性的统治权力扩展到大地上而作准备。正如他解释的，"那竞争[Streit]将不再是为控制存在者而进行的一场斗争[Kampf]……现在，竞争变成了存在者的权力与存在[Seyn]的真理之间的一场对峙[Auseinandersetzung]"。这里，海德格尔将他早先与尼采的Auseinandersetzung转化成了与国家社会主义的世界（与地球）统治形而上学--他认为这种形而上学在尼采的作品中已经非常清楚地被预先描画出来了--的一种对峙和冲突。

当海德格尔把尼采讲座转变成一场"存在者的力量与存在的真理之间的对峙"时，他已经果断地与作为一种政治形而上学形式的国家社会主义决裂了。作为替代的是，他寻求提供一种扎根了的弗莱堡国家社会主义形式，将这作为他"最远的目标"。正如海德格尔在1949年夏末所说的，"当然，就编年史的排序而言，该目标仍然离当前时代种种可展示的事件和环境有无限远的距离。但这仅仅意味着它属于另一种历史的历史性遥远"（Nii：191/GA

50：8）。而当战争继续进行，形势变得更糟之后，海德

格尔对于一种以将来为导向的国家社会主义的希望更加远离纳粹统治的现实了。但很难说战争就是他的决裂的唯一原因。海德格尔对官方国家社会主义的信任危机可以追溯到1937-1938年间与他罗森伯格局之间的摩擦。

在1950年写给雅斯贝斯的一封信中，海德格尔写到"在1937年和1938年我落到了最低点"（HJB：20）。柏林的帝国教育部长密谋阻止海德格尔带领德国代表团{272}参加1937年在巴黎举行的一次笛卡尔国际大会。

在同一年，海德格尔在弗莱堡大学向全体科学和医学教员发表了一份演讲，提醒他

们谨防当代科学对"本质性知识"构成的"内在威胁"。在私人笔记中，他还提到要谨防即将发生的国家社会主义计划：将大学转化成为工业和"技术-实践-政治"命令所用的技术学校。此外，他还强烈反对党要消灭哲学的企图--因为哲学无用，并且在政治上是不相关的。在笔记中，他写道："教席数量的减少，哲学学者席位的取消--这是没有任何损失的。此事完全符合秩序，早已有人呼吁过了。但想以此打击'哲学'本身，却是滑稽可笑的……对于德国人来说，带着获得Volk（民族）之本质的目的来废除哲学--那是世界-历史性的自杀！"（BdW：27，8，14）。与这一过程相结合的是，他哀叹道，随着像种族的、v?lkisch（民族的）和"政治的"科学这样一些伪学科的兴起，大学失去了与本质性思想的所有关联。而在所有这些不断兴起的紧张状态中，他的文章"世界图像的时代"（1938）被拒绝发表。后来他报道说，在1937年的夏季学期，他的尼采课程受到了纳粹党的监视。

在这种政治监视的

背景下，海德格尔自己与尼采委员会的合作同样受到了罗森伯格局的详细审查。

在1938年，Alfred

Grunsky，Rosenberg办公室的主要哲学审查官，发表了一篇评论，强烈批评HKA的

编辑实践。Grunsky提出，尼采版本的工作是以一种过度的语文学上的准确和对无意义的细节的关注为标志的，这样做违背了尼采的创造性事业的精神。结果，罗森伯格局要求，HKA接下来的由委员会出版的版本在最终获得批准前必须先呈送他们的办公室。海德格尔被激怒了。他告诉Richard Oehler，他无法忍受对委员会工作的这样一种审查和监督了；他宣称，委员会的工作需要的是，一双自由的手来"为德国Volk（民族）和西方的未来……获取尼采的著作"。

海德格尔的抗议给委员会成

员留下了深刻的印象，但由于政治和经济方面的种种压力，他们服从了罗森伯格局的要求。{273}此后不久，海德格尔将通过他的尼采讲座撤回到他与国家社会主义的"私人性"对峙中去："这是意料中的事情；此后，与委员会的任何合作都变得不可能了--只能为独立于[委员会]版本之外的尼采作品而工作"。海德格尔停止参加HKA的会议和讨论，最终在1942年正式退出委员会。

从制度上来讲，与HKA的这次决裂标志着海德格尔走出了从第三帝国公共生活撤出的另一步。但海德格尔与官方国家社会主义的争辩已经以更为系统的方式在他讨论尼采的课程中行进了。就像在校长任期所经历的一样，海德格尔发现国家社会主义秩序的种种制度形式与他关于一种为Volk（民族）的本原性未来的神话是不相容的。海德格尔在与HKA合作期间从未寻求获得一个在语文学上非常严格的、合乎学者风格的版本过；他的目标在于使尼采与他自己关于存在史以及真理之本质的叙事一致。在这个意义上，海德格尔的尼采讲座寻求的是获取一种存在历史方面的一体化（seynsgeschichtliche Gleichschaltung）

。其他那些国家社会主义注释家在他们对尼采思想中的种族、生物学、人类学和

译码的话，将为理解这一隐蔽的历史提供一把钥匙。

V. 海德格尔，Baeumler与对尼采的国家社会主义阐释

海德格尔在他的尼采讲座里试图提供的，是对--依据尼采对{274}（作为一个虚无主义时代的）现时代的种种诊断来构想的--德国当代的处境的一种分析。在这方面，这样的目标不是他所独有的。在1931年的著作《尼采：哲学家与政治家》中，Alfred

Baeumler同样给出了一幅生动的尼采肖像--欧

洲虚无主义的诊断医生--，并且还透过大战的动荡，将危机追溯到它[大战--中译注]的根子--由柏拉图开始的西方传统--那里。就像海德格尔一样，Baeumler也以赫拉克利特、柏拉图、拉丁人文主义、笛卡儿、荷尔德林和尼采的思想来给他的批判勘定位置。他还试图通过提供一种尼采式的英雄虚无主义哲学来与现代资产阶级民主文化的无根状态搏斗；这种哲学将激励Volk（民族）对他们在德国大地和希腊传统中的扎根产生一种革命性的、迷狂的意识。此外，像海德格尔一样，他也将当前的境况理解成一场即将降临于德国人的危机，他们在这场危机中将要面临有关西方的历史性天命的一种关键的决断。我想在本节关注Baeumler对尼采的解读，因为我觉得他的一些看法构成了一种智识和哲学上的关联背景，1930年代的国家社会主义意识形态就是在这些关联中发展起来的--海德格尔的思想[也]与这些关联紧密相关。在修辞、概念和意识形态方面，海德格尔和Baeumler共享了许多东西。

在1933年的革命性时刻之前，海德格尔就与Baeumler取得了联系，[两者之间的]关系已经超出了单纯的学院礼节。两人在1932年一起到德累斯顿附近远足，而在接下来的那个夏季，海德格尔邀请Baeumler到他在托特瑙山的小屋访问。然而最初使俩人走到一起的，却是他们对希腊文化的本原性、土地性源泉及其与当代德国的相关性的共同关切。海德格尔在1928年写信给Baeumler，对后者给Bachofen论古代世界的著作的最近出的一卷写的详实的导论，表示赞赏。

在讨论西方文化的种种古老

的、神话性的源泉的文章中，Baeumler提出了一种土地性历史哲学的诸原则，这一计划吸引了海德格尔的注意。Baeumler利用了Bachofen所谓的"土生主义（tellurism）"--一种古老的原则，认为人类生活的本质性含义乃是扎根于并且产生于土地或土壤之中的（源自拉丁语名词"tellus"和希腊语动词"tello"，前者指的是"大地"，后者指的是"到来，产生"）--关注古代文化形成过程中大地的含义。对于Baeumler来说，人类历史不是一种以目的为指向的黑格尔式辩证法的产物，而是古希腊人曾经称作奥林匹亚神与土地诸神之间的一场巨大的斗争或Kampf（战斗）的结果。正如他所说，"这些术语表达的是{275}一些总已规定了人的此在--并且一直会--的力量……从他们之间的冲突中，出现了历史。"

通过关注古希腊文化的这些土地性源泉，Baeumler试图强调斗争、冲突、对立和竞争对于理解人类历史所具有的核心性意义；考虑到在最近的世界大战的斗争中释放出来的种种土地性力量，这个主题对于他而言，意义太重大了。Baeumler反对温克尔曼关于希腊文化高贵的简单和静穆的伟大的传说，对塑造希腊人的古老世界并静静地隐藏于现时代的那些地底的（subterranean）、土生性的（telluric）和土地性的（chthonic）因素提出了一种有说服力的解释。Baeumler主张，只有通过复兴这些土地性力量的源初力量，德国人才能击败威胁着要毁灭现代欧洲的启蒙、民主、自由主义和国际主义这些新的奥林匹斯力量。正如Baeumler所见，欧洲战争代表了古老的扎根状态与现代无根状态之间的那场具有象征意义的斗争，那场斗争将决定德国人的天命。而为了给他关于冲突与斗争在德国历史上具有的意义的论点提出一个有力的实例，他就转向了尼采的著作。

在Bachofen导论里，Baeumler在两位前巴塞尔大学同事（他们转变了那统治十九世纪德国大学世界的历史主义、实证主义与黑格尔辩证法的种种根深蒂固的智识上的做法）之间制造了某种关联。Bachofen和尼采都试图通过发掘隐藏于悲剧艺术中的神话、象征和原始现象的古老根源，来克服十九世纪学院里对古代事物的看法。在Baeumler看来，正是对过去的这种神话性建构，为对那被古典与基督教文化的重重复写所掩盖的希腊世界的隐蔽的、或土地性的历史进行解码，提供了钥匙。Baeumler坚持认为，"神话规定历史"；"对历史的任何解释都基于神话之上"。

然而Baeumler主

张，尽管尼采对这种隐蔽的历史有着深刻的洞见，他却错失了为Bachofen所强调的古代文化的一种决定性的特征：地底的、土地性的和土生性的基本力量。正如他所见，尼采完全没能理解"对死者和种种土地力量的崇拜。整个土地宗教的世界从头到尾都落在他的知识和兴趣领域之外。他对土壤、大地、崇拜（cult）、地方性、英雄和地底世界完全没有感觉。"要想使尼采的思想成为将要到来的德国革命之整体的一个必不可少的部分，就要{276}根据历史的这种土地维度来补充和重新构想它。或者说，Baeumler是这么想的。1936年到1933年间，Baeumler还以一种新的文化-政治神话（das

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

尼采思想与新的国家社会主义世界观的völkisch（民族）因素一致起来。在校长就职演说里，海德格尔也会围绕尼采、希腊人、国家社会主义和"扎根于土壤与一个Volk（民族）之血液之中的"种种土地性"力量"构成的主题连锁来组织他的思想（HCW：34/SdU：14）。而且像Baeumler一样，他也就völkisch（民族）生活提出了一种将会在一场国家社会主义革命中帮助进行引导的新的共同体理想。对于两人来说，资产阶级个人主义和笛卡尔的主体哲学表示德国生活的一种衰落。正如Baeumler说的，"自由文化的思想最终只能产生对博物馆与图书馆、音乐大厅与剧院--这些人类在其中'得到精神上的丰富'的场所--的赞颂"。但这些内在精神生活的资产阶级理想仅仅以"一种新的野蛮主义"告终。Baeumler主张，只有国家社会主义的共同体生活，才"将人类再次放到与……事物的一种源初秩序……的本质性关系中去了"。Baeumler提出，因为尼采同样沦为"现代主体主义"的牺牲品了，那么他讨论早期希腊人的作品就要依据对古老的希腊生活的一种集体性的解释而重新得到思考："希腊人（至少古代的是如此）不是一个'个体'；他是polis（城邦）的一员，一个宗教共同体的一员"。

在

Baeumler产生了巨大影响的著作《尼采：哲学家和政治家》里，他努力呈现这样一幅尼采肖像：一位polis（城邦）共同体生活的哲学家。

在他自己1920年代末期在völkisch（民族）政治方面的觉醒之后，Baeumler将尼采视作德国的一种新的共同体身份的一位预言家和先知。作为其进路的一部分，他强调这一身份在古代日尔曼土壤中的原生之根。Baeumler小心翼翼地将原来的日耳曼民族（germanisch）与与现代德国（deutsch）区分开来，提出西方文化在罗马-基督教-人文主义方面的影响掩盖和隐藏了"德国的存在的日耳曼地底岩层"--亦即{277}与血缘上的祖先的共同体性质的原生关联。在他看来，以一种希腊-日耳曼联系的名义对罗马-基督教文化发起了一场文化攻击，并且与关于由诗人和思想家构成的德国"文化-国家"的旧的资产阶级理想决裂了，正是尼采的伟大贡献（great service）。尼采代之以寻求"领导[führen]德国人走向一种大政治形式"。

Baeumler强调，其他一些学者错失了尼采思想中的这些共同体和政治方

面的因素，那是因为它们隐藏在尼采未出版的手稿和笔记的错综复杂的构造中。但Baeumler深信，通过对这些源泉进行一种源初的日耳曼式解读（带着这样的眼光：关注它们与国家社会主义世界观的内在关联），就能以它们的本质形式下将它们揭示出来。这种本质性的揭示所要求的，就是Baeumler本人在使这些文本的隐蔽含义逐渐成熟方面变成（用Martha Zapata的话来说）尼采的"合著者"。

正如

Baeumler所说，"任何人想要评价尼采的作品，都需要承担起将其所有部分组合在一起的逻辑任务，尼采本人都没有时间来完成这项任务。"

在这方面，尼采那碎片式的、未完成的作品在Baeumler看来就像是前苏格拉底哲学的一种复活。就像第尔斯需要以一种系统的方式来将赫拉克利特的残片组合在一起，以便为人们理解古代文本提供一把钥匙一样，Baeumler也认为，一位现代的编者有必要将尼采体系的那些零散的部分组合起来。在确定这一体系的过程中，Baeumler开始将尼采本人的哲学视作赫拉克利特式的，而不是狄奥尼索斯式的。而且Baeumler在赫拉克利特的教诲"斗争[Kampf]是万物之父"中，找到了尼采思想的核心："对于尼采来说，将世界与人视作赫拉克利特式的，就意味着……在这种或斗争或消逝[untergehen]（的抉择）中主张自身[sich

behaupt]". 针对即将到来的衰落或Untergang（衰亡）的威胁（斯宾格勒使这种威

胁尖锐化了），Baeumler提出了进行一种德国形式的共同体自我-主张（海德格尔在他的校长就职演说中称为"Selbstbehauptung"）的必要。为了完成这一任务，并使德国Volk（民族）为它的那种新的赫拉克利特式挑战作准备，Baeumler将注意力转到出版一个（围绕一些"本质性的"主题组织起来的）新的尼采版本上去了。除了与莱比锡的Alfred

Kröner出版社共同编辑一套新的八卷本的尼采著作，

并为每一卷撰写新的导论与编后记之外，Baeumler还编了两卷新的Nachlass（遗稿）--配上新的小节标题，强调"社会与国家"、"社会主义与民主">{278}、"德国与欧洲"、"反动"、"欧洲的危机"这样一些政治性主题。

正如Baeumler将会在他给Kröner出版社出版的著作集写的导论里非常清楚地讲明的

那样，这些版本所涉及的事情不仅仅是语文学或历史方面的博学。毋宁说，它们"再次打开了西方历史的整个问题--恰如荷尔德林在他最后的赞美诗里做过的那样。"通过在尼采思想自身本己的政治背景下来呈现它，Baeumler希望表明，尼采是如何预示了国家社会主义，而有良好自我意识的读者又是如何可以通过尼采文本的一个在编辑方面仔细净化过的版本，开始理解德国革命的破晓的。在本质上，尼采的作品构成了一种与现代欧洲历史与文化中种种虚无主义力量的一种激烈的赫拉克利特式

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

性关联的精神下，海德格尔与Baeumler都号召德国Volk（民族）的更新。在这种所谓的原始原生性关联的基础上，两个人都对西方历史与哲学提出了一种由他们自己对赫拉克利特、勃拉图、索福克勒斯、荷尔德林和尼采的强暴解释来加以组织和指导的本质性解读。而且，在这个过程中，两个人都对罗马、拉丁人文主义、中世纪基督教、笛卡儿的主体主义、英法启蒙运动、现代民主以及地球上的那些非原生性民族提出了一种破坏性的批评。对于同时代的英美读者们来说，这些类似的做法可能显得怪异、或者可能是武断的。但对于那些阅读过从1920年代到1930年代德国的那些同时代的学院材料的人来说，它们乃是重新肯定了国家社会主义的某个政治-哲学版本。

Baeumler和海德格尔的作品反映了一代人{279}对土地的、扎根的、土生的、神话性的和本原性的事物的特殊的亲和性，这种亲和性在对于复兴事物的那种吊诡的渴望中表现出来了--这种渴望在那个时代牵强的政治论说中被称为"保守革命"。海德格尔关于第一个开端和另一个开端的论说暴露了同一种吊诡的渴望，就其希望同时以历史的终结（末世论）和本源（考古学）来重新思考历史而言。他对尼采的解读仅仅只是表达为一代人所共有的主导性主题的另一种方式而已。然而这并不意味着我们可以将海德格尔的《尼采》仅仅还原到一代人的预设与陈腔滥调的水平上去。然而我们最终要确定的是，海德格尔的Seynsgeschichte（存在史）叙事究竟是怎样植根于那一代的，它的转向早期希腊人的地底性哲学的修辞又是如何成为关于一种国家社会主义原生性政治的一种编码过的论说的。就像其他保守革命者一样，海德格尔信奉战后新的意志与权力的风气（以对男子气、英雄主义、坚韧、危险、勇气和胆量的不屈不挠的投入为标志），这种风气在Ernst Jünger的著作和对Schlageter的崇拜中被大大普及了。

此外，他也信奉对那规定了整个运动的现代技术、无根的资本主义以及政治自由主义的保守革命性批判。在这个主题集上，他还附加上了对共同体和团体的生存的一种völkisch（民族）偏好，这种理想的根子在青年运动对于Bund（联盟）的评价以及对资产阶级个人主义的批判那里。Baeumler和海德格尔都以一种尼采精神在政治上投身于一种国家社会主义革命--然而考虑到海德格尔在存在论上的种种预设，最终一种分裂被证明是不可避免的。即便如此，这两位思想家在下面这个方面还是分享着一种基本的信念：对作为德国的新未来（这种未来将通过一种Kampf[战斗]、天命和自我-主张而被引导进来）之先知和预言者的尼采的一种保守革命性的许诺。 {280}

VI. 纳粹的生物主义与海德格尔的"原生性"

在1933年4月的广播演讲"民族与受教化者"中，Baeumler告诉他的听众，是尼采引领德国哲学发现："人是一种政治性的存在"。

而在其对尼采的解释中，Baeumler表明，在尼采思想的正中心，有一种"大政治"学说。Baeumler提出，尼采向德国Volk（民族）提出了"我们种族的古老任务：成为欧洲的领袖[Führer]的任务"。

以不同的方式，海德格尔与Baeumler都诉诸尼采的思想，将它作为解释

他们的国家社会主义革命版本并使后者合法化的一种方式。而且在1930年代，他们的工作在很可观的程度上变成了德国学院哲学的典范，正当他们试图在与尼采的关系中、并通过这种关系来将自身的工作定义为国家社会主义性质的。在这个意义上，为这一代人写尼采，这本身就变成了一种政治行动。Baeumler自己的工作明显是为把尼采解读成国家的一位政治哲学家张目的，而在1933年之后，这种解读对于占统治地位的国家社会主义尼采观来说，就变成了一种权威的索引。Baeumler提出了一幅令人信服的尼采肖像：一位英勇权力意志的哲学家，他系统地以有生命的力量与堕落的力量之间的一种赫拉克利特式游戏与竞争，来看待世界。依据这种解读，对于尼采作品来说就只有一个中心，这个中心就在他的权力意志学说中，这一学说的中心地位已经被之前的注释者们错过了，因为它是在Nachlass（遗稿）、而不是在尼采生前出版的那些作品中得到最清楚的表达的。通过依据这个新的体系中心来重新安排尼采写下的笔记，以及把权力意志解读成打开一种新的主体哲学与一种新的Volk（民族）政治学的钥匙，Baeumler得出了这样的结论：他为德国民族找到了一种元国家社会主义哲学（proto-National Socialist

philosophy）的基础。最终在这里，在尼采的{281}权力意志哲学中，

有了调和个人的和政治共同体的权力的解决方案。借助于个体主体（individual subject），Baeumler将权力意志定义为对作为权力的意志的纯粹主张。对于Baeumler来说，主体的目标不是它尚不具有的权力的增长，而是它已经是的那种权力的表现。这样一种主体与笛卡儿自我形而上学（ego-metaphysis）的那种被动的、指向内部的（inward-directed）、理论性的构造鲜有共同之处。相

量。

在魏玛时期德国对法国的怨恨的背景下，Baeumler对尼采的政治解释触动了人们的神经。现在，尼采的权力意志哲学可以被解读成对拒绝接收羞辱性的凡尔赛和约的一种形而上学辩护了。此外，它还可以被解释成对一位强有力的德国领袖的召唤：这位领袖可以以适当的方式战胜由大战所引入的种种民主、自由主义和共产主义力量。但就像《尼采：哲学家与政治家》一书表明的那样，可以越过1914年7月，将德法之间的这些冲突的根子回溯到1789年观念以及卢梭那柔弱的"女性主义（femnism）"上，最终还可以[回溯]到法国-高卢文化的种种帝国性的罗马根源上去。

Baeumler提出，尼采反对的正是

这种法国-罗马国家版本，而不是在日耳曼的、自我-主张的形式下的国家本身。那些没有把握住尼采Nachlass（遗稿）的那些片断在政治上的内在统一性的读者就没能考察到这一虽则隐蔽、但却是本质性的维度。编辑与组织[遗稿]的工作再次被证明具有深刻的形而上学意义--很难说海德格尔错失了这一信息，尽管他并不是一个单纯的追随者。海德格尔赞成Baeumler的如下论点：Nachlass（遗稿）是真正的尼采哲学的核心，而且当以合适的方式来读时，它将含有一种隐蔽的政治-形而上学的{282}含义。但在这里，就像在别处一样，海德格尔将会走他自己的路，并且在这个过程中将他对尼采的解读转化成关于整个西方传统的一种宏大叙事grand récit。

Baeumler提出过，国家是一种"英勇的表现……，一种至上性与控制权的结构……，为争取最高权力而进行的斗争的手段和表达"。

"这就是尼采那里活的东西"，他坚持认为，"即便在他高声反对国家

的地方（事实上就是在那里），就在他攻击德国的地方[，也是如此]。这也是在荷尔德林的赞美诗中活的东西"。他宣称，处于这一英勇-荷尔德林式国家概念的基础中，并使其成为可能的，就是尼采的作为一种政治自我-主张形式的权力意志哲学。尽管如此，要从诸多文本中得出这样一种解读，就要求Baeumler首先要信奉一种暴力的解释学（hermeneutics of

violence），这种解释学将彻底忽视它

们的背景--而就像在其它一些侵入文本（textual

violation）的地方，他证明自己适合完成这一任

务。因此，尼采在一段文字中这样写道，"各种各样的道德偏见至今尚未被追溯到'人'这个类的生存上去。它们毋宁被追溯到一个'Volk（民族）'、一个'种族'等等的生存上去了--而[这种做法]实际上是从想要针对其他Völker（一些民族）来主张自身[sich...behaupten]的Völker（一些民族）[出发的]"（KSA 11：141）。在这段文字的基础上，Baeumler得出结论说，尼采是在倡导一种völkisch

（民族的）自我-主张。正如他解读的，"只要个体承担起了Volk（民族）的命运，他的力量就在增长；只要他成为诸世界历史实体之间的张力的一部分，他就在追随通往伟大的道路了。对于所有积极的本性来说，这条道路通向国家。"正如尼采本人在他的一条笔记里写的："一种新形式的共同体：士兵般的自我-主张[sich kriegerisch behauptend]"（KSA

10：515）。对于Baeumler来说，尼采痛苦

的权力形而上学的隐而未发的潜台词就在一种专心致力于"希腊人……对自我-主张、权力和胜利的冲动"的一种政治形而上学中。

从这种尼采式政治哲学出发，Baeumler发展出了一种种族的历史，这一

历史形而上学将以希腊-德国种族原生性以及日耳曼自我-主张的名义，忽略掉了一切罗马、基督教、法国-高卢和东方的影响。

海德格尔在他自己讨论尼采的作品中利用了Baeumler的一些基本的解释范畴。但Baeumler提供了一种基于种族、血缘、遗传学和遗传特征的Kampf（战斗）形而上学，而海德格尔则反对这一图景中他认为粗俗生物学上方面的那些预设，以为主张一种更为本质的、在存在论上奠基的形而上

学。Baeumler和Rosenberg的"血统神话"给海德格尔留下与尼采的整个{283}思想道路根本不相洽的印象。

此外，纳粹关于尼采"所谓的生物主义"的论说，在海德格尔看来不过是以一种文化世界观形式表现出来的十九世纪实证主义的另一个表现罢了。回到"论真理的本质"讲座和校长就职演说上来看：海德格尔曾试图依据德国Wissenschaft（科学）概念在希腊最初作为aletheia（无蔽）的本质，来重新思考它。他甚至走得如此之远，乃至将Wissenschaft（科学）的原始意义等同于"关于Volk（民族）的知识……，关于国家的知识和国家的天命……，还有关于精神使命的知识"（HCW：36/SdU：16）。而纳粹的Wissenschaft（科学）概念--在大学里以"政治"科学、种族学问（Rassekunde）、种族学说（Rassenlehre）、völkische Wissenschaft（民族科学）以及Krieck所谓的"völkisch-politische

Anthropologie（民族-政治人类学）"的形式传播--在海德格尔看来不过是原来希腊的作

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

的十九世纪科学形而上学中。实证主义不是以历史性经验来定义真理，而是将它定义成某个主体对一种客观事态的表象。它通过将存在者理解成一些可以被有特权的主体转化成一种安全的图像或Bild的手头在场的对象，而实施它在其方法范内获取真理的笛卡儿式计划。而在它的那种在科学上有保障的研究的基础上，它将存在者本身组织到一幅世界图像(Weltbild)中去。科学本身因此就完成了笛卡儿使人类成为"大自然的主人和所有者"的梦想。{284}

对作为实证主义的现代科学的这种批判被人们太过频繁地借助于对技术毁坏和统治的一种生态-诗性的、深具生态学特征的批判（这一批判是海德格尔以艾克哈特式的Gelassenheit[泰然任之]精神提出来的）来进行解读。但他的批判还有其他一些政治上更有争议的来源，那些仔细阅读海德格尔的人也应该留意它们。在关于尼采"所谓的生物主义"的争论中，海德格尔试图在努力肯定一种更为源初的存在论-原生性探问与追问形式的过程中，对纳粹科学以及种族形而上学提出一种批评。正如我们在我们的整个解读中所看到的，这种存在论原生性形式从一开始就是与一种德国的天命形而上学根本系在一起的，后者将很难与艾克哈特的超然和沉思的冷静调和起来。而Baeumler同样会援引艾克哈特的名字，以为他自己的国家社会主义真理版本担保--海德格尔也会采取这一修辞上的步骤。

因此，当我

们将尼采讲座读作对生物主义、种族和血统与血亲形而上学的一种批判时，我们就要记住，海德格尔对这些原则的反对是奠基他认为更根本的一种共同体身份形式（亦即原生性）之中的。就像其他一些国家社会主义思想家一样，海德格尔也排斥希伯莱人、罗马人、亚洲人和非欧洲人，尽管他这么做不是基于种族或血统，而是归于他认为的那种已经失去了的与希腊第一次开端的原生性联系。因此，排斥对于海德格尔来说就变成了一个形而上学的问题，而不是生物学上的根源的问题。

如果说其他一些尼采注释家将权力意志思想还原成对于存活的一种达尔文式的冲动，那么海德格尔则坚持在存在论上将它解释成"西方形而上学的完成"（Niv: 59/GA 48: 104）。用他的话来说就是，"当尼采将诸存在者设想为一个整体时……他并不是在生物学的意义上想问题。毋宁说，他在形而上学上为这种明显很单纯的生物学世界图像奠基了"（Niii: 46-47/GA

47: 66-68）。其他国家社

会主义者认为对于尼采很本质的东西（亦即生物学），海德格尔则仅仅视作"前台（foreground）"，视作一个主观印象问题。但海德格尔警告说："不管人们给尼采的'生物主义'投上肯定票或否定票，人们总是在他的思想的前台受到了冲击。对这种事态的偏好得到了他自己的出版物的形式的支持。

他的词语和句子激动、蛊惑、穿透和刺激着[人们]。人们认为，只要追随他们的这些印象，他们就理解了尼采。我们首先必须消除这种由当今像生物主义的这样一些口号所支持的滥用。我们必须学会'阅读'。{285}显然，正如海德格尔所解读的，Baeumler的著作没能越过前台继续深入下去。

海德格尔将要挑战Baeumler对尼采的生物主义解读，将后者不仅仅视作科学和形而上学，还视作一种政治形式。而且他还将这种批判扩展到Baeumler基于尼采权力意志之上的整个英雄现实主义哲学。对于Baeumler来说，权力意志意味着依照赫拉克利特的斗争、冲突与战争原则来配置有生机的能量。正如他定义的，"权力意志并不是一种将权力当作其目标或'努力'追求权力的意志……意志只意愿/想要它自身。"

在这个意义上，"权力意志并不努力追求任何目标，它本身就是不知有任何目标的永恒变

易。这种变易就是斗争[Kampf]"。作为这种意志与斗争的形而上学的一个部分，Baeumler提出，尼采真正的哲学表现了一种最终而言乃是政治性的冲动：沿着权力的路线来重新思考人类历史、并肯定一种日耳曼-男子气-英勇的统治形式。因此，在尼采的意志哲学（他将它重新界定为"政治哲学"）的基础上，Baeumler试图明确地借助国治主义的（statist）方式来重新思考权力意志，并"将国家奠基于种族之上"。

然而在政治--与国家社会主义革命相关联--的问题上，海德格尔最终将与Baeumler决裂。正如他所见，Baeumler对种族-政治方面的诸种主题的强调蒙蔽了他，让他无法看清权力意志最终的形而上学意义了。对于Baeumler来说，权力意志意味着一种政治性的统治和胜利意志（will to domination

and triumph），这种意志将会由那为德国Volk（民族）的自我-主张而战斗的日耳曼战士带来。相反，海德格尔总认为政治革命是形而上学革命的基础和准备--因此，他在下面的意义上将Baeumler[编辑]的那些尼采作品视作非本质性的：它们将尼采的形而上学主要还原成一种政治形式了。海德格尔将宣称，这一点在Baeumler的如下决定上表现得最明显：将永恒轮回思想弃置不顾。在其[所编辑]的尼采著作中，{286}Baeumler将永恒轮回解释成一种神学的残余，需要从尼采的作品整体上切除掉。正如他所说，"就尼采的体系来看，这意义思想没有任何产生任何结果。我们不得不将它视作一种高度个人化的体验的表现。它与权力意志思想没有任何关联，而且事实上，当我们将它从头至尾彻

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

这不仅仅是对尼采哲学的误解，而是对作为整体的哲学史的误解--扩大了说，是对国家社会主义在这一历史上的位置的误解。他提出，永恒轮回不是主观想法的流露，而是通过将主体主义视作虚无主义的最终形式来挑战主体主义之基础的一种哲学学说。在这个意义上，它是虚无主义的反-思想

(conter-thought)：它将一切价值还原成无，并且迫使我们面对一个诸存在者没有了任何最终目标的世界。因此，它就为西方世界提供了一种根本的决断：是屈服于我们的笛卡尔式征服与统治的主体性虚无主义，还是恢复我们在大地（作为一种政治-存在论革命的一个部分）中的土地性的根。这样一来，永恒轮回学说对于海德格尔来说就变成了尼采对现代的这种解读的一个本质性部分：将它解读成一个虚无主义的时代，一个批判性决断和对峙的时代。因为Baeumler仅只以国家社会主义理论来解读尼采哲学，他就错失了就关于虚无主义的决断而言，永恒轮回所具有的历史性意义。正如海德格尔写的，"尼采的永恒轮回学说与Baeumler的政治概念发生了冲突。因此它对尼采的体系就是'不甚重要'的" (Niii：22-23/GA

43：25-26)。最后，海德格尔得出结论说，"Baeumler并没有在形而上学上把握问题，而是在政治上进行解释"。

与Baeumler相反，海德格尔试图通过对政治的一种解释，"在形而上学上把握问题"。因为Baeumler的尼采肖像将种族-政治学说置于前台，并{287}主要在这些方面来解释虚无主义，它就没有充分地发挥他的思想的存在论维度。对于海德格尔来说，这被证明是它最惊人的瑕疵。在Baeumler进行眩目的国治主义-政治性解释的地方，海德格尔则指出了尼采对柏拉图主义和对西方哲学中的种种柏拉图式知识结构的颠覆，认为这种颠覆对于当前这一代人来说，是更为本质性的道路。对于他来说，从这些结构之下将一种前苏格拉底真理观复兴出来，这就为德国Volk（民族）提供了唯一真正的一种永久革命的希望，这种革命要比任何公然的政治行为或生物学-种族性学说所能提供的革命都更永久。然而，尽管海德格尔对这些种族-生物学-政治-国治主义的解释提出了批判，他在一种哀歌式的

Seynsgeschichte（存在史）之中解读尼采的决定还是重复了Baeumler所使用过的许多同样的修辞姿态：在解释国家社会主义革命的时候利用希腊哲学；不公正地将罗马帝国主义与希腊polis（城邦）进行对置，将这种对置作为界定真正原生性的德国Volks-gemeinschaft（民族共同体）的方式；为了将一种"未来者"的图景合法化而转向一种关于本原事物与源初事物的mythos（神话）；为了就德国民族面临的虚无主义危机进行决断而暂时征用尼采；致力于一种从大战的精神中诞生的一种英勇意志、斗争、Kampf（战斗）、伟大和自我-主张的男子气概风气；借助天命、命运和正义

(Gerechtigkeit)的一种总体化的历史图景；扎根于故乡、大地、土壤、根和原生性等价值之中的那种对现时代的保守-革命性批判。如果我们要理解海德格尔自己对尼采讲座的那种描画（说这些讲座构成了与国家社会主义的一种Auseinandersetzung），那么我们最终就需要认识到，这些讲座是多么深地扎根于它们试图加以驳斥的那种政治意识形态之中了。

在1936-1944年论尼采的著作中，对于海德格尔来说攸关重大的有两件事：国家社会主义自身的可行性，以及它明显地无能于实现开始许诺下的存在论复兴的希望。国家社会主义提出了对历史进行总体化（totalizing）的希望，并且希望能在仅与指向自身的未来（政治重生、复兴、颠覆和革命）的叙事的关联中，赋予所有前此存在着的种种结构、观念、传统、机制以意义。在这种勇敢的首创

(initiative)中，一切都处于存亡之秋，而不仅仅是一个国治主义政权[如此]了。因此，[海德格尔的那种]对峙就需要在德国Volk（民族）范围内随着不断变化着的政治意义座次表（political registers of

meaning）来进行调整了--而海德格尔并未羞于提出他自己那最具革命性的存在论重生叙事。{288}

VII. 海德格尔的早期尼采讲座

当海德格尔在1936-37年冬季学期开尼采课时，"尼采"对于他来说并不是一个新话题。他在《存在与时间》讨论历史性的时候就已经涉及到尼采的"论历史对生活的利弊"了，而在1939/30年冬季学期，就采用过尼采对两位古代艺术神--狄奥尼索斯和阿波罗--的配对，来分析他所谓的"当代境况"。

此

外，在校长就职演说中，海德格尔赋予尼采关于上帝之死的宣言以极为突出的地位，而且在《形而上学导论》（1935年）里，他在讲座的一些关键部分还提到了尼采形而上学。

尼采作为哲学上的一位

对话者，对于海德格尔来说很重要；这种状况可以一直追溯到他在弗莱堡大学做学生的年代，在弗莱堡大学，他听过他的博士论文指导人海因里希·李凯尔特论尼采及价值问题的讲座。李凯尔特显然对

现在哲学的基本问题达到了价值问题的地位，之前则是被界定为存在问题的。"

李凯尔特走得如此之

远，乃至提出"尼采关于世界之存在的主要论题--永恒轮回学说--只有作为对价值问题的一种回答，才是可以理解的。只有那种能'经受住'这一学说的人，才能作为到达了最高价值层次的人而屹立。"当海德格尔开始自己的尼采讲座时，他试图颠覆李凯尔特认为价值优于存在的决断--只有现在，他才关注价值哲学的当代形式：{289}国家社会主义世界观。海德格尔在这里承担起来的，是对当代国家社会主义尼采观的一种决定性的重塑，[他要]远离"价值"（政治、文化、意识形态、世界观）问题，走向对存在的原始理解与体验。早在1935年，海德格尔就表达过他对借助一种存在论革命来克服国家社会主义价值哲学的渴望："当今被当作国家社会主义哲学来四处传播的那些作品都是由在'价值'与'总体'这滩浑水中沾钓的人写的，与这场运动（亦即全球技术与现代人的对峙）的内在真理和伟大根本不相干"（IM：199/EM：152）。接着海德格尔谈到了尼采自己"纠缠到价值表象的标签中去，并且没能理解其成问题的本源"。但即使是在回应李凯尔特早先对尼采的解读（解读成一位价值论者）时，海德格尔也将它转化到他自己的那种难以模仿的哲学史版本（[往往]被[人们]重新认为是关于衰落与堕落的新的亚当神话）中去了。

在"作为艺术的权力意志"中，海德格尔着手对这位哲学家发展出一种解读，这种解读乃是出自对某些特殊文本的一种切近的解释。在这里，以及1937年的讲座"尼采在西方思想中的基本形而上学姿态：相同者的永恒轮回"里，海德格尔给Nachlass（遗稿）中的某些段落赋予特权，并利用它们来建立未出版著作与已出版著作之间的一种等级制。在此基础上，他接着就对尼采的美学与永恒轮回学说提出了一种存在论的解释，与现有的对这些话题的种种生物学、心理学和人类学的解读相对抗。海德格尔在未出版的文本中找到了一种可供选择的和隐蔽的真理史（history of truth），这一真理史没有为

大多数尼采注释者所察觉；这一真理史是一种叙事，它与尼采在《快乐的科学》中那种所谓的隐藏的历史（historia

abscondita）相一致。谈到这样一种传统，尼采写道："任何伟大的人都在施加一种

追溯力：为他起见，一切历史都被重新置于某种平衡之中，过去的一千个秘密也都从它们藏身的地方爬了出来--进入他的阳光之中。[我们]根本无法告诉[别人]，什么会成为历史的一部分。或许在本质上讲，过去仍然没有被发现！仍然需要如此之多的追溯力！"（GS：104/KSA

3：404）。追随尼采的

洞见，海德格尔在层层累积的哲学积淀物地下进行挖掘，{290}尝试发掘出一种地底的和土地性的思想风格（他相信它已经被西方形而上学掩盖了）的隐蔽源泉。

在讨论尼采的第一个系列的讲座里，海德格尔通过下面这种解读，草描了这一隐蔽的真理史的轮廓：认为尼采刺激起了一种回溯性地进行聚焦的arche（本原）解释学。海德格尔穿过柏拉图式与康德式美学的种种形而上学的增生物（accretions），转回到柏拉图，试图揭示前柏拉图的那种作为无蔽的真理经验中的艺术的隐蔽本质。在这种经验中，他为他自己的西方存在-神学史找到了源头和指导线索--沿着尼采路线。在"作为艺术的权力意志"中，海德格尔承认，这种历史[观]源自尼采1888年Nachlass（遗稿）中的笔记和《偶像的黄昏》中名为"'真实世界'如何终于成了无稽之谈"一节（WP：305-306/WM：386-387/KSA 13：370-371，270-271；TI：50-51/KSA 6：80-81）。在这一系列讲座里，海德格尔的任务是，通过采用尼采的如下断言，在这里历史内部重新构想艺术形式问题：艺术构成了对虚无主义的真正的反运动（countermovement）（Ni：75-76/GA

43：88）。对于尼采来说，整

个西方形而上学传统就是以柏拉图的下面这一命令为标志的：将真理定义为某种超感性的、非肉体的和神圣的东西。在这一柏拉图传统中，艺术本身被认为是模仿，是某种产生或带来真实者的相似物或表面现象的东西。毫不奇怪的是，在柏拉图传统中，艺术因此就被认为是低于真理的，因为它只能以一种不能久存的形式提供真实者的一种幻影，而不是作为理念的真实者本身的实例。尼采当然就对柏拉图的形而上学提出了一种毁灭性的批判，认为它是虚无主义，并且确定无疑地坚持认为"艺术比真理更有价值[mere wert]"（WP：453/WM：578/KSA

13：521）。尽管如此，海德格尔还是得出结论说，在

这个以价值（Wert）来定义艺术的步骤中，尼采本人依然被紧紧地系于他试图加以抗争和克服的那种真理形而上学之上了。

尼采在他早先写于1870-1871年的笔记中说："我的哲学：颠倒的柏拉图主义[umgedrehter Platonismus]"（KSA

7：199）。在早期将艺术解释成感性的、肉体的和迷狂的事物的尝试中，尼采

开始将他的哲学不仅仅理解成对柏拉图主义的一种颠覆，也理解成对在它那里产生的超感性形而上学

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

哲学传统的书写板上。虽然海德格尔批评了尼采的立场，他还是竭尽全力抢救尼采的根本规划，将它作为与这一传统相对抗的一种方式。

即使在提出尼采对柏拉图的简单颠倒/重写并没有真正揭示出西方哲学里真理的隐蔽本质的时候，海德格尔同时也还努力复兴尼采对艺术的根本性洞见：[艺术]是重新提出（作为aletheia的）存在的问题的一种方式。在这些早期尼采讲座中，海德格尔抓住艺术的存在论意义，为的是提出他自己对真理的民族-政治性解读；正如我们已经看到的，这一解读是由他最初于1930年在卡尔斯鲁厄的Heimattag（故乡日）发表的演讲“论真理的本质”中发展出来的。回到这次决定性的讲座上去：海德格尔提出，真理从未纯粹地以其自身、将其自身呈现出来；它“不”是“由某个人类‘主体’就某个‘客体’来作出的、然后在某个地方‘有效的’正确命题的一个特征……；真理毋宁是对存在者的开启[Entbergung]，通过这种开启，一种开放性在本质上展开了[west]”（PM：146/WM：86）。在这里被证明为决定性的，就是隐蔽者、被遮蔽者和被封闭者的领域--海德格尔将德语动词bergen（“庇护”或“隐藏”）与名词Berg（“山”）组合起来，将这一领域称作“Verborgenheit”或“遮蔽”

因为西方

形而上学传统已经遗忘了真理这个隐蔽的和被遮蔽的维度，并且将它降格到非在场的领域中去了，它就永远无法收回对真理的这种原始的赫拉克利特式洞见了：[真理是]遮蔽与无蔽之间互相规定的游戏和竞争。但海德格尔认为，赫拉克利特式的冲突对于真理从其隐蔽性中展开出来是本质性的；他还决心提出对真理史提出一种解释，这种解释不会遗忘隐蔽、庇护和隐藏的存在论上含义。当1933年他锻造自己的政治修辞时，他将Verborgenheit的存在论含义与Berg词源学上的根源（“庇护着的山脉”）联系起来。在Schlageter纪念演讲中，海德格尔将使“英雄的本土群山”（Heimatberge）{292}与他的“意志之坚韧”和他“无可逃脱的天命”形成对照（HCW：41-42/NH：48-49）。而在其乡村生活狂想曲“创造性的风土”中，海德格尔将再次利用Berg的自然性权力，认为它对于Volk（民族）的生活和意志而言都是本质性的（HMT：27-30/DE：9-13）。

在这里，风土地形学将被描述成某种与德国民族之

天命难解难分地系在一起的事物。因此，关于Berg和bergen的语言就不仅仅在修辞上联系起来，也在存在论和政治上联系起来了。在黑森林的土壤和山中风土中“多少世纪之久的和不可替代的那种阿勒曼尼-施瓦本扎根状态和原生性[Bodenständigkeit]”在这里就成为复兴另一种“多少世纪之久的和不可替代的”原生性形式的可能性的真正基础了：前苏格拉底aletheia（无蔽）的那种隐蔽的和verborgene（隐藏的）维度。尽管如此，在政治[原生性]与存在论原生性之间的这种结盟的后果将会在海德格尔对艺术的反思中更为有力地出现。

在1935年讲座“艺术作品的本源”中，海德格尔将Berg（山）、bergen（庇护）和entbergen（去蔽）的语言发展成了在“berg-”这个词根上构成的全方位的文字游戏变体：das

Bergende（庇护者）、die

Verbergung（遮蔽）、die Verborgenheit（遮蔽性）、die Unverborgenheit（非遮蔽性），等等（H：7-68）。通过以冲突、竞争、agon（斗争）和polemos（争执）来定义艺术作品，海德格尔着手驱散这样一种现代观念：艺术仅仅是一个主体所产生的对象。在他看来，艺术作品从其本源或arche（本原）出发，开始了展开真理之本质的工作，这是一个以如下两者之间的冲突为开端的过程：那寻求保持隐蔽、受庇护或隐藏状态者，和那努力争取开启、开放和去蔽者。正如海德格尔说的，遮蔽（Verborgenheit）与去蔽（Unverborgenheit）之间的这种冲突将作为大地和世界之间的一种对立而得到展示：

设立起一个世界和展示大地，这是作品的作品-存在（work-being）中的两个本质性特征。它们共属着……世界在一个历史性民族的命运中的单纯而本质性的决断的宽阔道路的自行-开放着的开放性。大地是那持续的自我闭锁着、同时又庇护和遮蔽着的事物[Bergenden]的自发的涌现。世界和大地在本质上彼此不同，然而却永远不分离。世界在大地上为自身奠基，而大地则穿过大地饿而涌现出来。然而世界与大地之间的关系并不会萎缩成彼此不相关切的[两个]对立物的空的统一。世界在居于大地之上的时候，努力要战胜它。作为自我-开放，它经受着一切闭合的（closed）事物。尽管如此，大地{203}作为庇护与遮蔽，却总是倾向于将世界拖入自身之内，并将它保持在那里。（BW：172/H：36-37）

通过以大地与世界之间的冲突来思考艺术作品，通过关注这种冲突中的“庇护和遮蔽”的方面，海德格尔成功地重新塑造了他在1930年代早期在与Werner Jaeger、W. F. Otto和Alfred Baeumler的对话中发展出来的那种土地性的和地底的哲学。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

在1931/32年"艺术作品的本质"最初的手稿里，他明确地将这种存在论形式的土地性事物与政治上的原生性主题联系起来了。在海德格尔的图式里，艺术作品是使一个Volk（民族）的历史性天命和它对它的本原的近或远发生联系的一种方式。在这个意义上，它提供了以历史性决断来思考"未来者"和创始者的可能。因此，海德格尔问道：我们要借助于本源来构造我们的天命，并在它之中找到原生性扎根状态吗？还是要追随技术性统治与控制的无根状态，并切断我们与本源的联系？回答这些问题，就是了解"我们"是谁--而对于1930年代早期的海德格尔来说，"我们是谁"的问题总是借助于一种排他性形式的政治-存在论原生性来进行思考的。在他原来的手稿的结尾，海德格尔提出了这样的问题：

我们是处在作为本源的艺术之本质的近[Nähe]中，还是没有呢？而如果我们并未处于本源的近中，我们是知道这一点，还是不知道这一点、而只是蹒跚地坚持把艺术工业坚持到底呢？如果我们并不了解，那么第一件必要的事情就是要让它为人所知。因为弄清楚我们是谁以及我们不是谁的问题，就已经是进入本源[Ursprung]之近（nearness）的决定性跳跃[Sprung]了。单是这样这样一种近，就保证了一种真正奠基了的历史性此在--作为一种在这个大地之上真正的扎根状态和原生性[Bodenständigkeit]的形式。因为--在这里，我们用荷尔德林的诗作结：{204}

"只有随着困难一道

那居于本源（origin）附近者，才离开了来源（source）。"

对于海德格尔来说，选择是很清楚的。如果德国Volk（民族）要复兴其在大地的源初扎根，它就需要复兴其与古希腊人的原生性关联，以为途径。但这又如何做到呢？德国人如何会有能力从困扰着现代世界的存在论遗忘状态的虚无主义封印（seal）下走出来，以便能够赢回他们本真身份的一种尺度呢？在1935-1936年，海德格尔转向艺术那里去寻求答案。他认为，他可以在艺术作品的被遮蔽的力量中找到[重新]发起1933年失败了的政治革命的一种方式，这一革命依然受困于techne（技术）形而上学以及它的一些主题（控制、谋算、统治和统领）。

现在，他承担起了重新思考physis（涌现）

与techne（技术）之间关系的任务，认为这种关系是大地与世界之间、已经逃逸的古代希腊诸神的土地性权力与笛卡儿理性的种种启蒙的奥林匹亚力量（体现了清楚、光和在场）之间的一种赫拉克利特式冲突。在对土地性诸神与他们的奥林匹亚后代之间的本原性冲突的这种新的构造中，海德格尔为解释现代世界找到了一种神话框架。就像W. F.

Otto一样，{295}Otto的《希腊诸神》（1929）一书将

希腊土地宗教解释为克服魏玛现代主义之无根状态的原始源泉，海德格尔也求助于土地性事物，以重新解释德国Volk（民族）之危机。

但海德格尔将开始认为，这种关于堕落者的新的存在论叙事对于

恢复德国的未来而言是本质性的。对于他来说，恢复大地的那种为艺术赋予生机的土地性权力的同一种斗争，也在展开一种源初政治的过程中运行着。在这个意义上，艺术和政治就被重新思考为土地性事物和原生性事物之间的关系了。正如"艺术作品的本源"最初的手稿的结论所表明的，Bodenständigkeit将审美方面的事物与政治事物联系起来了。

在这个背景下引人注目的是，海德格尔通过使艺术作品成为对一种政治性开端而言的必要的开启，将审美方面的事物殖民化为政治事物了。就是说，他以存在论革命为所希望的，并使这种革命依赖于本质性艺术的奠基性权力（founding

power）--即使在（或者说恰恰在）他开始将（1933年的）政治革

命视作已然失败时，也是如此。这便是《形而上学导论》（1935年）中有名的《安提戈涅》解释的潜台词了。在那里，海德格尔将安提戈涅视作反对克瑞翁的理性的、启蒙的政治秩序的一种土地性力量。他对她提出了一种解读，将她当作一个元国家社会主义者（proto-National

Socialist），她通

过信奉历史悠久和永恒的"大地律法"（nomous

chthonos），来奋力抗击魏玛宪法（带着造作的法律

秩序的魏玛宪法）的自由主义。

海德格尔也正是要从Baeumler那里抽出对古代事物的这种土地性解

释（留意它的现代政治含义）来。在给Bachofen的本子写的导论里，Baeumler通过以"古代诸神和地底事物（Unterirdischen）的律法，一种避开知识的永恒律法……和与国家所宣称的律法处于对立中的那种[律法]"来解读《安提戈涅》，而在土地性艺术与政治之间制造一种本质性关联。

海德格尔对

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

现代理性的命令之下，大地已经变成了提供原材料的一种"资源"，遭受到公共控制、占有和支配的单纯"领土"：它的价值是由市场上的种种力量以及农业综合企业（agribusiness），由房地产、旅游观光和文化工业的种种连锁结构所决定的。对于海德格尔来说，那比喻的含义是清楚的：就像安提戈涅一样，德国Volk（民族）需要通过恢复他们与大地的古老关联，来对抗启蒙（克瑞翁）的种种现代力量。他们惟有像她一样，提出关于他们历史的种种本原-土地性源泉的根本问题，他们才能--如海德格尔所说--"为历史性此在赢回一种对扎根状态和原生性的感觉"（IM：39/EM：30）。这样，大地对于海德格尔来说就变成了本真历史之可能性的原始源泉。而因为艺术作品打开了作为本源的大地的这个隐蔽的维度，它对于一个Volk（民族）的历史性天命来说就是本质性的了。海德格尔自己将从艺术与大地之间的这种土地性关联之中，抽取出故乡（Heimat）与本源之隐蔽（heimisch）基础之间的一种词源学上的联系来。海德格尔将宣称，"故乡就是本源（origin）"；作为Volk（民族）的政治故乡，和艺术作品的存在论上的基础，大地对于确定西方在存在史上的天命来说，变成了决定性的领域。海德格尔1930年代作品中的一切因素都将依赖于对大地和Volk（民族）的原生性扎根的这种土地性权力的这种解读。关于艺术的论说，关于希腊开端的神话，论真理之历史（和本质）的讲座，荷尔德林狂想曲，与尼采的对峙--所有这些最终都会回到有关土地性事物与原生性事物的同一个源初性问题上来。

海德格尔将以这种本原的原生性神话的名义，提出一种Ursprungsphilosophie（源初哲学），这种哲学认可了一种赋予德国天命以特权的形而上学。在这个神话的基础上，他将把西方历史重写成一种由形而上学史上的一些转向（turns）所产生的叙事。代替那些征引伯里克利、凯撒、查理曼大帝、博基亚家族、俾斯麦的标准历史解释，海德格尔将{297}提供一份贯穿柏拉图、笛卡尔和尼采在形而上学上的种种贡献来进行解读的历史，如果在那些尼采讲座本身的背景下来解读它们的话，我们就要将它们看作试图从那场关于西方的原生性历史的意义、以及德国在那一历史上的位置的争论中突围出来的努力。海德格尔从尼采那里取来的，是他对土地性事物的力量以及它的希腊本原性源泉的洞见，因为就像尼采所说的，"只要这种隐蔽的地底（unterirdische）入口还被封锁着，人们就不了解希腊人"（WP：541/WM：686/KSA：681）。

。通过以这种地底或土地哲学来解读尼采的艺术哲学，通过坚持

认为对尼采文集的一切生物学-人类学-心理学-价值论的解释都是肤浅的，海德格尔开始重新思考国家社会主义革命，认为它是针对现代世界虚无主义的一场彻底的尼采式反动。这里，在对艺术与"大政治"的杂交里，海德格尔试图刺激国家社会主义意识到其历史使命：要"为历史性此在赢回对扎根状态和原生性的一种感觉"。

在名为"作为艺术的权力意志"的讲座中，[我们]很容易就会错过这种潜在的政治上的原生性形而上学，因为它们

几乎没有以任何明显的方式处理过政治问题。部分原因可以归结为海德格尔自己在编辑方面的订正和删略方面的实践；部分原因则在于海德格尔这些讲座本身所具有的解释学风格，尤其是它们关注文本（textual）而不是背景（contextual）方面的阐释。尽管如此，当这些讲座在1961年公开出版时，海德格尔还是删除了一个重要的段落，这段文字讲的是艺术及其与尼采尝试过的对柏拉图形而上学的"颠倒"的关系。在这后一个版本中，政治上的话题受到压制，让位于对艺术的一种纯粹存在论上的解释。尽管如此，在最初的讲座稿里，海德格尔却将这段讨论尼采大政治的文字放在它自己对政治原生性以及现代虚无主义之无根状态的种种灾难性后果的解释的背景下了。在那里，他宣称：

欧洲仍然想依附于"民主"，而不想看到，这将构成它的历史性死亡（historical death）。因为正如

尼采清楚地看到的，民主只是虚无主义的一种衰退的形式；也就是说，种种最高价值的贬值进展到了这样的程度：它们仅仅只是一些没有任何赋形力量（form-giving force）的"价值"……"上帝死了"一语并不是一份无神论的宣告，而是一个表达了对西方历史上的一次事件[Ereignis]的基本体验的用语。我在我1933年的校长就职演说中有意利用了这个短语。

只有借助于这种根本体验，尼采的"我的哲学是颠倒的柏拉图主义"这一断言才被赋予适于它的视域与含义。而只有在同样宽阔的视域中，我们才能解释并理解真理的本质（GA 43：193）。{298}

在这段话里

，海德格尔成功地将他的西方历史叙事中各种不同的线索带到一起来了。尼采颠倒柏拉图主义的尝试被海德格尔理解成这样的了：[它]构成了真理史未成文的（unwritten）的最后一章。现在，通过将尼采对"真实世界"最终如何变成了无稽之谈"的解释中的形而上学残余确定下来，海德

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

能性保持开放。自我-主张的这种可能性是实现艺术作品的源初条件，这一点海德格尔在"本源"一文和第一次尼采讲座中都有所主张。在由艺术作品所引动的大地与世界的冲突与竞争中，真理的事件揭示了它本身："在本质性的冲突中，对立双方[都]将对方提升到它们的自我-主张中去了。尽管如此，本质的自我-主张却从来固执于某个偶然事态，而是委身于本已存在的遮蔽了的原初渊源中。在冲突中，对立的每一方都将另一方传送到它本身之外去了"（BW：173/H：37-38）。此外，海德格尔在"作为艺术的权力意志"中开始把尼采的权力意志理解成这种自我-主张的一个形态。就像那种其土地性权力源自本源的艺术作品一样，"自我-主张[Selbstbehauptung]

--亦即想要

保持在顶端，在[某某事物的]头部[Haupt]--总是一种返回到本质、到本源中去的活动。自我-主张就是对本质的源初转化"（Ni：61/GA

43：70）。在这样一种解释中，海德格尔试图将自我-主张观念从

与一个具体的个体性自我（被设想成资产阶级或笛卡尔式的主体）的任何关系中解放出来。毋宁说，他尽力重申它的集体性力量以及它的团体和共同体身份。正如他所把握到的，"本质性意志"（亦即权力意志）并不主张某个特定的自我，而是[主张]某个自我（它就是Volk[民族]）的源初本质。因此，海德格尔对艺术和真理之本质的沉思的真正意义，就在将一个单纯主体性的意志转化为一个向着本源的自我-主张性共同体意志的过程中了。依然隐藏在一个Volk（民族）的生活中的东西，就是那已然被现代都市和产业生活个人化的倾向所掩盖和堵塞了的源初本质。为了对抗这种现代形式的主体性的无根状态，海德格尔诉诸他自己的传统的种种土地性源泉--特别是尼采，他认为尼采对于"德国人以历史性的方式找到他们的本质这项任务"而言是必不可少的（Ni：104/GA

43：122）。{299}被海德格

尔在1936/37年指定为他自己的任务的，就是解构西方的美学史，回到它在土地性事物那里的原始基础上去。紧接着对美学的这场Destruktion（拆解）（回到艺术的源初力量上去），他承担起复兴希腊arche（本原）的任务。在这个基础上，而且只在这个基础上，期待中的存在论革命才能发生。但这首先需要对本质、本源、意志、真理、自我-主张和原生性的政治本性（political

nature）有一

种根本性的理解。就像安提戈涅本人一样，海德格尔也尝试通过转向大地（作为源初的自我-主张的原始源泉）的隐藏的和被遮蔽的力量，来重新思考政治状态的含义。从这种尝试中出现的，是关于以一种政治性艺术作品作为一场存在论革命承担者的命运攸关的梦想。但并非所有梦想都能成真。当真正的哲学革命的可能性消退的时候，海德格尔最终离开了这种尼采式的审美-政治性自我-主张之梦，转而信奉他自己的一种更为神秘、更加与世隔绝的"弗莱堡国家社会主义"形式。

到1961年，海德格尔将会成功地把大多数政治上的痕迹从他的尼采讲座文献中抹去。在1961年新的解释学背景下，它们读起来就像是一些来自定调于存在论上的思想道路的沉思，这条道路只投身于西方传统的种种源初性问题，而不涉及国家社会主义时期的意识形态-政治上的种种问题。但正如我们所看到的，这些讲座彻头彻尾是政治性的--尽管不是在"政治"的通常意义上。为这些对艺术、柏拉图主义和权力意志的各种反思注入生气的是一种政治性的arche（本原）存在论，这种存在论既召唤一种赋予德国自我-主张以特权的形而上学，又为之辩护。当然，后来海德格尔"面对

"这种形而上学的

Sonderweg（特殊道路）的遗产时，他精心地否认了[一点]。

但在海德格尔自己给1936-1938年的早

期尼采讲座写的笔记里，他表明他从来没有在他自己与尼采的关系[这个问题]上欺骗过自己。海德格尔在那里写到他并不企图占取"'自在的''真正的尼采'--不！"（GA

43：276-282）。毋宁说，他坦率

地承认，他在他所谓的"在一场最本质性的Kampf（战斗）"中的Kampfstellung或"战斗立场"上，利用了尼采。在这场决定性的Kampf（战斗）中，尼采对于海德格尔来说变成了一个过渡时期的人物，他帮助"为在本世纪和即将来临的世纪面对西方的那些决断作准备"。但最为"本质性的"无疑也是政治性的。正如海德格尔在《向哲学的贡献》中说的，"通过拯救大地而来的世界更新"并不仅仅涉及{300}对西方美学的拆解，它还要求一种彻底调谐过的对未来的政治意志（GA

65:412）。当海德格尔在他

的尼采讲座中更深地钻入西方传统的根子中去的时候，他将把尼采思想理解为这样的：它对这种拯救的梦想构成了一种威胁。到1940年底，这一点变得很清楚了：只有通过"拧下（twisting free）"尼

采的国家社会主义意志（作为权力）形而上学，才能为本真地解释一个"隐秘德国"准备好基础。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

的、矛盾的、多种形式的和各种各样的解读。海德格尔离开早先将尼采解释为"比他之前的任何形而上学思想家都更接近希腊人的本质"的思想家[的立场]，最终将尼采视作一位"完全以一种罗马的方式--亦即以现代的、同时是非希腊的方式--来看待希腊'世界'"的形而上学家（Nii：113/GA 47：207；P：43/GA

54：63）。作为尼采讲座中这种转变的一部分，海德格尔将发起一场"转向"，或者Kehre（回转），从自我-主张、意志和"官方"国家社会主义的形而上学那里[回转]。尝试在尼采讲座中这另一种转向中确定海德格尔后期思想的所谓"转向"（Kehre），是鲁莽的，是一种还原论。所有关于海德格尔思想中一种单义与单向转变的谈论--不管它是不是从一种以此在为中心的的日常性存在论转向对真理之本质的一种新的理解，从《存在与时间》转向"论真理的本质"，从Sein转向Seyn，从意志到Gelassenheit（泰然任之），从在场形而上学到关于Ereignis的非形而上学之思，从überwindung（克服）到Verwindung（经受），从现象学问题到政治问题，或者从政治{301}题到诗的问题--都错失了在

"转向"的修辞形象中对于海德格尔来说最关键的东西的基本特征。人们可以在海德格尔的那种曲折的和回转性的（back-turning）思想道路上找到许多所谓的转折（turns）、曲折（twists）、皮鲁埃特旋转（pirouettes）

和出击（Eins?tze）。但每一个都被海德格尔重构成一种解释（或者换种更好的方式说，恢复）存在史的动力机制、存在史的和存在史中的一种转向的方式。海德格尔从其生命中的种种不同的政治背景出发，以他自己关于"隐秘德国"的统治性神话的术语，重新思考存在历史中的转向（亦即离开而又走向aletheia之源初真理的转向）。有些时候，比如在1946-1976年间，该神话转入地下，并采取了关于失去的故乡这个主题的即兴狂想的形式。另有一些时候，比如在1930年代，它就明确地与德国Volk（民族）的天命关联起来了。但贯穿海德格尔的一生，转折的形象都成为以政治时刻（political moment）的局限与可能性的语言来重新思考原初存在的神话的一种方式。因此，我们需要谨慎地对待汉娜·阿伦特传布的这样一个神话--《尼采》"包含了从1936年到1940年讲座，那也正是'反转'[Kehre]实际发生的那些年"。

正如我提出过的，人们实际上可以找到早期和晚期尼采讲座之间的一种变化，这种变化至少可以以两种方式来解释：首先，从早期以文本为聚焦点的论艺术与永恒轮回的讲座变为后来那些聚焦于历史的论欧洲虚无主义、形而上学史以及存在史的部分；其次是从早期将尼采哲学解读成构成了一种对抗虚无主义的运动，转向后来将它视作形而上学虚无主义之最极端表现的那种[解读]。但这一明显的变化或转变仅只构成了海德格尔自己对国家社会主义、对他的荷尔德林式德国未来之梦的政治态度方面的一场更大的转变的一个部分。在某种意义上，海德格尔从未真正变化过；他从未放弃他关于原生性扎根状态的存在论神话。改变了的是他在那个时代多变的政治现实中解释此一神话的方式。在1936年，海德格尔仍然相信希特勒的国家社会主义克服现代世界之无根状态的能力。在他的谢林讲座的一段（这一段在战后公开出版的本子中被删除了），海德格尔写道：

两个（各自以自己的方式）发起了一场对抗虚无主义的运动的人--墨索里尼和希特勒--都以一种本质上不同的方式向尼采学了些东西。但即便如此，他们至今还没有将尼采思想的本真的形而上学场域发动起来（GA 42：40-41）。{302}

海德格尔想说的是，希特勒和墨索里尼在政治上在他们自己的领域里所取得的東西，尼采在形而上学上已经以一种远远更为源初的意义上发起过了。因此，海德格尔在其早期尼采课程上提出，尼采对艺术的塑造以及他关于永恒轮回的思想都对形而上学上的虚无主义构成了根本性的反运动

（countermovement）（Nii：172/GA 44：180）。但即使是在关注尼采的反运动的历史-形而上学维度时，海德格尔同时也以具体政治的术语构想这场反运动。在这个意义上，尼采对柏拉图主义的颠倒被设想成他的大政治学说在存在论上的对称物（counterweight）。而对idea（理念）与eidos（相）的超然领域的拒斥则被拿来与尼采对民主、自由主义以及启蒙主体性政治传统的反对并列了（GA 43：190-196）。

尼采对柏拉图主义的颠倒被一位致力于国家社会主义的共同体理想的哲学家以这种方式来解释，这根本不足为奇。Alfred

Baeumler在他自己的那个以《欧洲的危机》为标题汇集而成的尼采断片集里，给出了一幅尼采肖像：一位追寻新的德国身份的、刻毒地反对民主和自由主义的思想家。在Baeumler取标题叫"反运动"的一节中有一条格言，在这条里尼采写道："迄今为止德国人什么也不是，但他们

尽管如此，到战争开始的时候，海德格尔将开始重新思考他与尼采以及与那种自我-主张的语言的关联。

在海德格尔早期的政治演讲中所出现的，是一种明确的企图：将这份尼采的自我-主张遗产与关于根、故乡、土壤、大地、风土和原生性的一种völkisch（民族）语言结合起来。我在前面的章节里的许多努力所指向的，都是关注这种关于大地的völkisch（民族）语言与为它赋予生机的政治形而上学之间的关联。尽管如此，对于任何熟悉尼采著作的人来说，这种大胆构想地将尼采与故乡主题结合起来的企图{303}似乎完全误入歧途了。但海德格尔是极端严肃的。他决意要将尼采解读为具有源始大地的土地性、地底性力量的哲学家，[解读为]在其对本原希腊思想的复兴中提供了通往aletheia（无蔽）的隐蔽力量的一个开口的思想家。作为他的努力的一部分，他引用了尼采对大地诗人Adalbert

Stifter的敬重。而在一种具有解释学机巧的滑步中，海德格尔试图以Stifter的土地性扎根状态（Bodenständigkeit）和尼采的自我-主张（Selbstbehauptung）意志来重新思考德国民族的本质。这两个主题被带到了一起，用来构成原生性天命的一种新的国家社会主义式的栖居方式（ethos）。海德格尔以尼采式自我-主张的语言对德国的政治天命的构想，与其他的国家社会主义解读相伴而行。例如，Ernst

Horneffer在《作为当前的预言者的尼采》（1934年）一书中就已经将自我-主张意志规定为对于决定“有关未来天命的问题”而言是非常必要的。而在Alfred

Baeumler的政治沉思《世

界-民主与国家社会主义》里，他已将自我-主张的问题置于德国政治天命的最前沿了。正如Baeumler主张的，“民族的存在并不让外来事物来引导。它也并不通过使自身屈从于一种更高的形式来完成这种存在，毋宁说，它在寻求塑造自己。只有通过追随其自身历史的道路，一个Volk（民族）才开始成为它自身。它永远不是通过贯彻一种指定的普遍标准来做到这一点的。一个Volk（民族）的根本趋向不是乖乖就范，而是一种自我-主张。”

Baeumler开始在这种尼采式自我-主张意志中看出一种超出单

纯政治之外的--或者毋宁说将某种政治形式提升到了存在论层面的--哲学原则：“一切存在都想要主张自身[Alles Sein will sich

behaupten]。生命的一项法则是，在存在的深处对自我-主张的渴望

永远不可为了某种普遍性起见就被否弃掉。在政治领域中，对自我-主张意志的否认……就是神学家们所谓的‘人的堕落’。从无法追忆的远古起，权力的本质就被视作位于自我-主张之中的了。”

海德格尔也在尼采式的自我-主张理想中沿着völkisch（民族的）路线，为他自己的德国民族身份神话找到了典范。{304}尽管如此，海德格尔还是对位于国家社会主义Machtpolitik（权力政治）的根子里的那种无羁的侵犯和一些极权主义的冲动越来越警惕了。在战争爆发，德国装甲师朝东开进波兰、向西开进法国的时候，海德格尔开始将纳粹战争机器的种种努力阐释成以征服地球为目的的一种技术性权力意志的一些征象。作为海德格尔不祥地称作“机巧”（Machenschaft）者的这种过程的一个部分，大地被还原成一个用来“计划、计量、安排和繁育”的区域。随着向技术统治的这种推进一道而来的，是形而上学上的放弃，毁坏和历史性虚无主义的贫乏。存在者就是对主体性操纵和控制而言的一些统治的对象，消除了被隐蔽的或隐藏着的东西的本原性痕迹。现在，那些隐藏着的土地性要素被驱赶到在场的强光中去了。机巧就这样促成对抛弃（abandonment）和遗忘本质存在的历史过程，并成功地完成了Seinsvergessenheit（存在之遗忘）的形而上学时代。正如海德格尔在1938-1939年间的笔记里写的：“出自于食肉兽的最高权力意志和动员的无条件性的世界大战之思，在任何情况下都是形而上学时代之完成的一个标志。世界大战和世界和平（在其含糊的基督教-犹太意义上）一样，意味着有组织的机巧的一些相应的形式，后者在这个时代已经再也不是[达成]任何目的或目标的手段了。它们也不可能成为自在的目的或目标，而毋宁是这么一种东西，在这种东西中，存在者以及所有真实的事物，都必须达到完成（reach completion）……”（GA 66：26-29）。

面对机巧的这种形而上学过程，海德格尔坚持他关于土地性事物和原生性本源的神话。但海德格尔不像Baeumler、Horneffer以及其他一些纳粹理论家，他放弃了侵犯性的政治性自我-主张的修辞，而喜爱一种更为柔和的理想。因此，当Richard

Oehler在《弗里德利希·尼采和德国的未来》一书中尚武

地主张德国“向大政治的策动”将把她引向一场“为统治地球而进行的战斗”时，海德格尔对这样一种主张的粗鲁的政治声调却只是厌恶。

然而海德格尔永远不会放弃他对德国的使命或对Volk（民族）的

特选地位的信念。尽管他批判纳粹的世界统治冲动，他还是爱国地支持战争，而且开始赋予每一个军事胜利以形而上学的意义。在1940年的讲座“尼采：欧洲虚无主义”中，海德格尔宣称德国对法国的占

像'哲学'的废黜这样的事情。后一个主题将仅仅成为学校与教育运转过程中被采用的一种尺度" (GA

48:333)。因此，即便当国家社会主义废黜哲学的意图给海德格尔留下愚蠢和毁坏性的印象时，他还是在另一个、更本质的层面上，以最具同情心的词语肯定了国家社会主义Wehrmacht（德国国防军）的军事成就。

追随这同一种逻辑，海德格尔开始将战争把握成诸种时代力量的一种存在论上的表达，[把握]成某种对于展开德国的天命来说必要的事物。他从未想过这可能与希特勒的狂热的偶然效果有关，也从未想过将它阐释成种种经济、外交或社会力量的一种表现。对于他来说，战争本身不过是在西方历史的一个决定性时刻的赫拉克利特式竞争的历史性的表面现象罢了。而且他坚持在笛卡儿形式下的现代形而上学框架和脚手架内来解释地面战斗和空战。因此，战争变成了一种技术性权力意志（被构想成无羁的自我-主张）的纯粹表现。历经胜利与战败的反复无常，海德格尔继续将德国的战争经历转化成一种关于Volk（民族）的未来与天命的存在论幻想。当（比如说）英国的战斗机于1940年在奥兰

（Oran）轰炸受困的法国舰队（这一事件被广泛认为在道德上应受责备）时，海德格尔将这一行动指认为尼采的"正义"和权力意志的实例（Niv:144-145/GA

48:264-265）。而且在同一讲座上，他宣

称"Lebensraum（生存空间）的获得……是权力的一种形而上学法则"（GA 48:141）。一年之后，

在1941年夏季学期，在{306}开办论技术（作为"人类无条件控制地球的意愿"）的讲座时，他评说道："在人们将这种形而上学的意志的实施解释成'独裁者'和'独裁国家'的自私或任意的一种'产物'的地方"，这仅仅反映了一种政治算计和宣传，或者一种思想的形而上学上的天真（这种思想已停滞几世纪之久了），或者两者皆是。政治环境、经济条件、人口增长等等可以是现代世界历史的这种形而上学意志实现的近因和领域。但它们永远无法成为这一历史的基础，因而也永远不是它的'目标'"（BC:15/GA 51:18）。战争并不仅仅是一场政治斗争，[它]也是关于历史的潜在

（underlying）含义的一场形而上学Kampf（战斗）。

在这个意义上，海德格尔的尼采讲座可以被解读成马克思·舍勒的《战争天赋与德国的战争》

（1915）或保罗·纳托普的《德国的世界职务》（1918）的最新版本，对"1914年观念"精神的哲学反刍。

就像这些著作一样，海德格尔的讲座以一种普遍的"战争形而上学"来解释德国的战争，这种形

而上学激励Volk（民族）觉醒，明白其历史使命。这些作者提出，只有在这种

Schicksalsgemeinschaft（"由天命形成的共同体"）中，军事斗争的真正意义才能破译出来。海德格尔会以比喻的方式将战争解读成德国天命的征象，这对于那些了解他对舍勒、纳托普、Jünger的战著作的巨大崇敬的人来说并不是什么怪事。在《存在与时间》第74节，以及他的Schlageter纪念演讲中，我们就已经看到他是如何为了在哲学上对天命作出一种解读而抓住斗争和Kampf（战斗）的比喻的。

但就是在尼采讲座上，战争修辞被用作在形而上学上组建西方历史的一种方式。现在，海德格尔采用尼采形而上学的词汇--竞争、争执、意志、斗争、权力、统治、力、正义、虚无主义、上帝之死、世界黑夜、毁坏--来对战争提出{307}一种形而上学上的解释，这种解释将战争原初地看作一场存在的斗争、为了存在[而进行]的斗争。在这个样式（Gestalt）中，毁灭的技术不仅仅被把握成一场争夺民族至上性或政治-军事优势的竞争，而是[被把握]成一场在尼采的意义上"争夺世界统治的斗争"。海德格尔援引来自尼采《遗稿》的条目--"以基本哲学学说的名义……争夺世界统治的斗争获得实施的那个时代正在来临--，宣称'基本哲学学说'的隐蔽的统一性构成了尼采形而上学的本质性枢纽。在这种形而上学的基础上，而且依据它所采取的方向，现代的完成展开它的历史"（Niii:190-191/GA

50:7-8）。

正如海德格尔所主张的，"争夺世界统治的斗争和支持这一斗争的形而上学之展开，完成了一个大地之历史以及历史性人性的时代。"但如果这个时代行将结束，面对这个结束，我们就处在采取何种立场的艰难的处境中。我们应当让争夺世界统治的斗争毫无争议地发生--还是应当在这种斗争中主张自身，并在世界范围内的争夺统治和控制[权]的竞争中获得至高的霸权呢？这就是海德格尔所理解的德国历史性天命的问题。在投身于国家社会主义的头些年，海德格尔信奉一种政治-存在论的自我-主张形而上学。然而当他不再热情支持国家社会主义的组织性政治时，他改变了他的论说的术语。然而这一论说中的一个因素仍然是一贯的。正如在校长就职言说中一样，海德格尔总是将国家社会主义的意义理解成对尼采关于上帝之死的根本教诲的一个反应。紧接着现时代的根本性虚无主义之后，海德格尔恢复了尼采对能动的和被动的虚无主义的基本区分，作为理解国家社会主义革命的一种方式--后

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

个尼采式问题框架里，海德格尔开始将国家社会主义视作能动的虚无主义的一种形式，Baeumler所谓的"对基督教-民主的欧洲的'反运动'"的一个实例。{308}这样一来，对于海德格尔来说，作为尼采权力意志的一种本真表现的国家社会主义就意味着将现代生活的种种能量组织起来的一种总括性战略了。不像以techne（技术）的方式加强了对地球的虚无主义统治的英美民主或俄罗斯共产主义这些政治选择，国家社会主义在海德格尔看来就是通过一种自我-更新的共同体形式来恢复大地的本原性力量的方式。这些对立力量之间的一场战争的爆发只是使西方历史中潜在的种种形而上学张力浮出水面了而已。正如Baeumler会说的那样，"战争只是随着人类的历史性此在而开始发生作用的种种源初张力的一种外在形式而已。"海德格尔到1945年4月（和以后）还信奉这种赫拉克利特-尼采-舍勒式战争形而上学。但还是有些波折。直到1942年冬天，他都还认为国家社会主义式能动的虚无主义的一种形式，庆祝德国的胜利，并以尼采的形而上学范畴来解读战争的进展。但接着就发生了斯大林格勒的毁灭性战败，此事打击了海德格尔的信心，并迫使他重新思考德国的战争努力和他对作为虚无主义之反运动的国家社会主义的信念。他将依然把战争视作一场"存在者的力量与存在的真理之间的对峙"，但现在他将把纳粹战争机器本身看成是与机巧以及统治的虚无主义系在一起的了。只有他自己"私人国家社会主义"，一种致力于希腊arche（本原）与德国Bodenständigkeit之原生性的国家社会主义，才是足够本真的，可以提供一条走出由军事冲突带来的日渐增长的毁灭的通道。

IX. 巴门尼德，斯大林格勒和罗马衰落的神话

海德格尔1940-1944年间的讲座提供了战争形而上学的一个生动的例子，这种形而上学是用尼采对西方虚无主义的诊断和赫拉克利特的逻格斯学说的术语重新思考和重新定位的。整体来看，这些讲座构成了一个关于从巴门尼德到尼采的西方思想的总括性叙事，该叙事依据一种关于故乡的政治形而上学来组建哲学史。实际上，海德格尔将对整个西方历史进行殖民，把它作为德国统治下的一个行省。在这里，存在论将在政治事物的范畴里、并通过该范畴被解读。尽管海德格尔频繁地、不断地提及希腊形而上学、笛卡儿的方法论以及尼采的价值重估，但1914年的那些观念--通过德国所经受的对衰落和毁灭的经验{309}才能洞察的那些观念--才决定性地构成和规定着他提出的那种西方的存在论历史。简单地说，在切近的解读之下，海德格尔的形而上学史表明自身就是政治哲学中的一种练习

（exercise）。他的日耳曼中心主义偏向并不仅仅表现了那种在文化上对其他传统麻木不仁的帝国心态；它是其他方式进行的一场战争。在海德格尔手中，德国政治的Sonderweg（特殊道路）这个论题现在被赋予了一种形而上学的基质（substrate），而国家社会主义政治的"新秩序"则被投射到两千五百年的西方经验之上了。

尼采讲座特别体现了一种战争形而上学的语言，这种语言在德国战争

经验的框架之内来解读整个传统。海德格尔开始赋予战争一种源始的意义（不仅仅是对于德国的[意义]，也是对于西方历史的[意义]），这一点或许在1941年9月他写给他以前的一位死于战场上的学生的未婚妻与母亲的两封信中，表露得最明白。在这些信里，我们可以发现一种形而上学上的悲悯的调子，让人想起了海德格尔在同一时期以更为哲学化的方式使用的那种语言。

这些书信的语言是清楚朴素的。海德格尔弃绝正式的学院风格，而用了一种挽歌体的、安慰性的习语，然而他还是试图将这些哀悼信编织到关于德国故乡之命运的形而上学幻想中去。Alfred Franz在

被征召到德国军队之前，在1937年到1939年做过海德格尔的学生，直接听过海德格尔的尼采讲座。在1941年9月，海德格尔收到了Franz在俄罗斯的战役中被杀的消息。受这一事件触动，他着手以一种编码过的关于"牺牲"和"必然性"的语言来写他的学生的死，这种语言让人想起了他早先敬献给Albert

Leo Schlageter和Norbert von

Hellingrath[的话]。如果说Schlageter和Hellingrath对于海德格尔

来说代表了那种在大战中表现出来的自我牺牲的形而上学传统的话，那么Franz对于他来说就变成了以战争redivivus（复兴）的形而上学、并通过这一形而上学来构想的德国天命的象征。在给Franz的未婚妻的信里，海德格尔说得简明扼要。他写道，Franz是他最出色的学生之一，他对他寄予厚望。他还以一种安慰性的语调谈到了Franz和"他年轻生命的牺牲"。但在给Franz太太

的信--写于1941年

9月26日（他的52岁生日）--里，海德格尔{310}却采用了战争的形而上学语言，这一语言对于他自己的哲学计划来说变得如此重要。

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

对于我们当中那些留在后方的人来说，很难了解这一点：以真实的精神和敬仰之心牺牲了自己的生命的这许多年轻德国人中的每一位，都可能体验着最美丽的天命[Geschick]。这些只为少数朋友密切了解的人，将只在百年之后、间接地、再次唤醒德国人，让他们知道他们最内在的精神职分[die innersten Berufung des Deutschen]和心灵的忠诚。这种隐蔽的[verborgene]效果要比那些死去的人--假设仍然活着--所可能获得的任何学院成都更为本质[wesentlicher]，不管[后者]有多么重要。

海德格尔接着说，"存在着忠实纪念的传统，其力量足以将损失转化为一种赠礼。"然后他对Franz太太总结说

"每一天都更为艰难。但我们必须战胜它。而且我们正在尝试将我们的同情施于所有知道如下这一点的人：外在的成功永远不能克服痛苦的必然性。"

以自身的那种富于机巧和有说服力的方式，海德格尔的安慰信重述了尼采讲座里的信息，尽管是以一种不同的修辞格局。就像讲座一样，书信对战争提供了一种解读：[它是]有关西方的天命以及它收回"本质性"事物的斗争的一种形而上学性冲突。使它们富有生机的是这样一种企图：将战争理解成形而上学上的虚无主义的一种表现，剥出德国与同盟国之间的战争的核：作为Volk[民族]的原生性扎根状态与共产主义以及民主制度的无根状态之间的一场战争。在这个更大的框架下，为Alfred Franz写

的哀悼文字是政治上和存在论上的一篇纪念性颂词。一方面，它在纪念一位为"本质性事物"战死的勇敢的德国士兵；另一方面，它将希腊的aletheia（无蔽）经验作为历史性的揭示与规定性的本质性模式来加以纪念。在当时的欧洲，就像在希腊开端时的古代世界一样，历史作为或者保存或者颠覆真理之本质的一场斗争而展开。{311}当战争推进，更多的德国人死去时，海德格尔开始更为专注地反思单个士兵之死所具有的意义，并且诉诸前苏格拉底以为形而上学上的安慰的方法。1942/43年冬季学期的巴门尼德讲座重新上演了这些关于安慰和哀歌的基本主题，但却是在更大的范围内。它们将德国与其敌人们之间的战斗描绘成不仅仅是两种在技术上装备起来的力量之间的军事斗争。它们毋宁将它阐释成既为了存在史、又在存在史之内展示出来的一场Kampf（战斗）。在这个意义上，它们成为注解政治存在论的一把钥匙，正是这种政治存在论激发了尼采讲座。

当海德格尔在1942年10月开始这门课程时，德国国防军正在斯大林格勒城内和周围与苏联军队进行残酷的战役。在后方弗莱堡的教席教授Ordinarius将他的讲座构想成一场平行的战斗里的哲学方面的出击。在斯大林格勒周围结冰的战场上生死攸关的就是西方的天命，这一天命在一种关于失落了的原生性本源的语言中得到哀歌般的重新思考。德国坦克连和炮兵们在战场上实施的东西，海德格尔试图在教室里加以实现。通过选择巴门尼德的一首哲学诗的一些片断来进行分析，海德格尔希望质疑西方的本源作为一种可以行得通的历史性力量[的地位]。西方在历史方面而言，是否进入了终结？那些在这一传统发端的地方如此丰富和具有说服力的形而上学方面的那些潜力，现在是不是耗尽和衰落了？有没有可能在到来的冲突中恢复希腊arche（本原）的隐蔽力量？而战争又会对标志着整个现时代的那种在创发与衰落之间的微妙的形而上学平衡发生和何种影响呢？这些只是海德格尔在他的巴门尼德课上要提出的问题的一部分。但埃利亚哲学家 的古老文本并没有提供什么简易的答案。

海德格尔从未动摇地献身于本质之物。他一生的思想道路可能经历了许多转向和曲折，但它总是由关于本原性经验和原生性的疗救力量的同一种根本性神话引导的，这神话塑造了他早先那些Wandervogel（漫游）岁月。引导海德格尔对大战的Fronterlebnis（前线体验）以及Schlageter崇拜加以狂热赞颂的同样一些土地性力量，在第二次世界大战的转折点上，开始规定海德格尔对巴门尼德哲学的解读。和青年时代一样，海德格尔将会落回到一种德国使命的神话上，来解释战争的意义和方向，即使他再也不相信国家社会主义关于那一使命的版本时。但当攻取斯大林格勒的战役发生急转，苏联军队重组并{312}最终抵制了德国的进攻，该使命的特征就发生了改变。现在海德格尔听任德国军队不可避免的战败发生，然而他将再次从他的国家的磨难、损失和瓦解的深处，复活Schlageter为祖国服务的自我牺牲神话。在给《巴门尼德》写的一条笔记里，海德格尔重新以一种关于存在的宏大叙事来思考这种受难的意义，这种叙事认为德国人与希腊人在为本质之物而进行的Kampf（战斗）中的协同作战者。海德格尔利用了他在尼采讲座里发展出来的Auseinandersetzung的修辞，坚持认为只有通过进入与希腊arche（本原）的对峙，战场上的死亡才能被给予其真正的意义和力量。正像他所说的：

只有当思是源始的，而人在其本质中源始地思的时候，开端才是源始的。这并不指向如下这种不可能的任务：在对希腊世界进行一种恢复和将它转化成此时此地[之境况]的意义上，重复第一个开端。相

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

的体验。德国的人性是历史性的人性，它像希腊人一样，受召唤来作诗和思考，而如果这种德国的人性必须首先接收到存在的讯息，那将会如何呢！那么牺牲不必像直接引起它们的原因那样的多了，因为牺牲本身就具有一种完全属于其自身的本质，而不需要什么目标和效用！这样一来，如果开端的讯息将在我们的历史性天命中宣告它自身，情况将会如何呢？（P：166-167/GA 54：249-250）。

在1942到1943年，100万人在斯大林格勒周围的冲突中丧命。除了那些在战斗中死去的人以外，还有其他一些冻死或饿死，或者在战俘营里被杀害。平民和士兵一样地被迫面对一场技术毁坏的战争的种种残忍之事。尽管如此，从海德格尔的战争形而上学来看，死亡的代价不过是确认了论尼采的讲座早先宣布为虚无主义的"世界黑夜"的那种东西。在这里，似乎本质性的事情不是面包或医疗补给，甚或一句充满同情的话；"本质性的"事情是要复兴希腊的开端，[将其]作为面对俄罗斯-美国在技术机巧方面的威胁的一种方式。

在Edmond

Jabès在他的一个名为"来自被发掘之书的书页"的尖刻的片断里，他写到了放逐与移位的体验。{313}"大地是一种深渊"，

Jabès承认；它没有为扎根提供任何保证。"异乡人见证了生根方面的不稳定，虽然他也扎根于专横地对待他的未来的忘恩负义的土地中。"

Jabès挑战了所有关于祖传的

天命与使命的论说，在排斥和不宽容所造成的所有致命的后果方面追踪了这些影响，将生物学和原生性形式下的种族形而上学的种种危险暴露出来。对于他来说，关于一个Volk（民族），一个祖国和一个共同体的、种族的本源的民族主义伦理通过将本源定义成"我们"已然是的东西，预先就消灭了来进行真正的追问的所有可能性。正如Jabès提醒我们的，"本源或许就意味着问题"。而追问永远不可依据民族的起源就享有特权。悲剧性的是，海德格尔并没有像Jabès那样来看待本源。他毋宁是在他自己乡土的、封闭的世界观里专横地看待它。结果，从它对希腊的开端的种种反思中出现的不是关于arche的源始性论说，而是在政治上对以形而上学的方式来设想的德国Sonderweg（特殊道路）进行肯定。

在封闭的弗莱堡研究工作的安全与有保障的状态下，海德格尔沿着存在论-政治的路线重新塑造了欧洲的地图。利用德国思想长久的反拉丁传统，他以与他自己的日耳曼中心主义倾向相一致的一种排斥的图景，重写了西方历史。在温克尔曼那里曾是一种美学上的偏爱的东西，现在变成了德国至上性的形而上学原则。但海德格尔不会屈从于政治小册子的那种通常的侵略主义，或者沉溺于种族理论家的种种粗俗言语。相反，他基于他对费希特、荷尔德林、舍勒、纳托普和前苏格拉底的解读，构造了一套关于德国的优势地位的形而上学叙事。而且他在修辞上将这一叙事设计成源始的希腊经验与派生的罗马文化之间的一场斗争或Kampf（战斗）。

就像其他一些国家社会主义哲学家一样（比如Baeumler、Hildebrandt、Hertle和Rosenberg），海德格尔在罗马的历史遗产中揭示了现代虚无主义的源头。因此，Baeumler可以在罗马的国家里发现朝向集权化--通过官僚政治的管理和操纵而完成--的一种无灵魂的冲动，而海德格尔则觉察到一种技术控制、机巧和帝国统治的形而上学。而Hildebrandt在种族混合和通婚方面责难罗马的统治，海德格尔则攻击它信奉普遍主义以及它相应的无根状态。然而有一些深刻的一致之处，将这些观点系在一起。海德格尔{314}同意Baeumler的分析："肤浅的、'虚饰的'罗马文化"作为对希腊的单纯imitatio[模仿]，导致对希腊的移位和贬低。

他也将希腊世界的"罗马化"认定为一件根本很野蛮的事情，一个对

西方造成了悲剧结果的历史过程。当然，两个人都使一幅尼采图像复活了：反对一切形式的罗马文化传统（尤其是基督教和文艺复兴的人文主义）的本真意义上的德国思想家。在这个意义上，他们崇敬尼采，[认为他]通过恢复源始的希腊思想，寻求克服罗马主义。Hildebrandt甚至走得更远，他通过信奉一种反对罗马的黑白人种通婚（以其"民族的黑人化"），支持一种理想的柏拉图式"雅利安"公民共同体的国家社会主义"种族优生学"哲学，来攻击罗马文化。

Hertle也给出了一幅尼采肖像：一位

反对罗马的日耳曼异教徒。

就像Hildebrandt一样，他发现在同时将尼采描绘成希腊的子孙和北欧人的时候没有任何矛盾。Richard

Oehler同样也对这个纳粹化的尼采版本作出了贡献：一位反对帝国征服的"野蛮状态"的反罗马思想家。

通过依据他们自己的政治价值来有选择性地解读尼采，这些哲学

家构造了一幅与文本本身相左的尼采图像，这很难说是德国尼采学界的一种原创性观念。回溯到尼采

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

义的内涵总是保持着警惕。在1920年代期间，他仍然在使用拉丁思想中的丰富的哲学词语--证据就是他在《存在与时间》里对Cura神话的解释学注释（BT：184-185/SZ：197-199）。然而，1933年之后，他只有为了给拉丁术语在形而上学上的贫乏提供证据时，才提到它们。在1935年的文章"艺术作品的本源"里，海德格尔开始为将罗马文化解释成真理史上一个划时代的转折点辩护。在拉丁语对希腊术语的翻译和占用中，他发现了"西方思想之无根状态"的开端（BW：154/H：13）。而在同年的讲座（出版时名为《形而上学导论》）里，他声称拉丁文将physis翻译成natura的做法引起了一种思维方式，这种方式"毁坏了我们与事物的本真关系"（IM：13-14/EM：11）。1938年的文章"世界图像的时代"通过提供现代科学计量的一个谱系（将它的根从中世纪的拉丁语，追溯到了柏拉图和亚里士多德），延续了对希腊思想的这种攻击（QCT：143-147/H：94-98）。在1938/39年写的笔记条目（标题为Besinnung[思考]）里，海德格尔叹息"希腊的一切都被罗马阻塞了"（GA 66：381, 187, 195）。

此外，希腊词energeia被翻译成拉丁文的actus，这作为形而上学衰落的一个信号冲击着海德格尔："这个基本的希腊形而上学术语的罗马化完成了对无根的存在概念的一种彻底的重新解释。"在他的存在史普遍叙事里，这种罗马化事件成了笛卡儿subjectum（主体）形而上学的基础，这种形而上学将真理理解成certitudo（确定性）（Niv：96/GA 48：181）。此外，更为紧要的是，它象征着意

志与自我-主张的形而上学，海德格尔把后者与以"美国主义"名义进行的机巧、统治、技术控制和政治除根联系起来。在海德格尔的存在论-政治图式中，罗马主义就是美国主义（HHI：153/GA 53：191）。因此，当美国加入战争时，海德格尔将其视作"美国反历史性和自我-毁坏的那种最终是美国式的行动"，看作消灭故乡的决心（HHI：54/GA 53：68）。在这一神话性设计中，海德格尔开始将第

二次世界大战解释成希腊-德国反对罗马主义的美国与野蛮的俄国的一场斗争。

在整个1930年代，海德格尔都将尼采理解成这场反对罗马在西方造成的影响的斗争的共同战斗者。晚至1939年夏季学期，他都宣称在希腊与罗马之间的战斗中，尼采无疑是在希腊一边的，与arche（本原）合拍：{316}"尼采对真理的解释[是]……西方思想的第一次开端的最隐蔽和最极端的后果"（Niii：63/GA 47：120）。尽管如此，在1940年的尼采讲座里，海德格尔开始将尼采解读为一位

罗马思想家，其"权力意志形而上学只符合于罗马文化和马基雅维里的《君主论》"（Niv：165/GA 48：297）。实际上，他开始在这种猖狂的尼采式权力意志的种种虚无主义的后果与国家社会主义对机巧和统治的信奉之间制造某种关联。到巴门尼德讲座时，海德格尔完成了这一转向。他现在以一种坚决的方式，发展出了一种新的编码过的语言，对国家社会主义提出了一种批判，[认为它]是一种处于行星阶段的新罗马形式的帝国统治。他宣称，polis（城邦）的本质根本不是"政治性的"；"polis（城邦）本身只是pelein（运动、生成）的极点，[是]存在者的存在在其开启与遮蔽中为了其自身而支配一个'什么地方（where）'--在这里，一个种族的历史被聚集起来--的一种方式"（P：96/GA 54：142）。只有希腊人体验过城邦的真理性（aletheic）维度；罗马的res publica（共和国）和imperium（帝国）政治形式永远不能穿透到这一隐蔽的领域中去。考虑到现代欧洲是由imperium romanum（罗马帝国）和罗马基督教中世纪元老院形成的，那么下面这一点就根本不奇怪了：现代官僚政治的集权国家失去了对希腊政治现实的任何感觉。海德格尔宣称，欧洲在政治上的未来实际上是很可怕的。"今天（而且今天比以往任何时候都更甚），西方仍然是以一种罗马的方式，也就是以拉丁的，也就是以基督教的（[把希腊]想像成异教），也就是以一种罗马人的、现代欧洲的方式，来设想希腊世界，这是一个触及到我们的历史性生存的最内在核心的事件[Ereignis]"（P：45/GA 54：66）。一度在海德格尔看来是朝向希腊开端的政治上的新Aufbruch（启程）的东西，现在在他看来是另一种形式的罗马主义了。斯大林格勒之战的失败只是肯定了他在形而上学上的观点："我们称作现代的世界的那种历史性状态……奠基基于对希腊的罗马化这一事件之上的"（P：43/GA 54：63）。

X. 海德格尔在战争末期论"原生性"

海德格尔在与巴门尼德的对峙中、并通过这一对峙来解读德国历史上的这一转折点，也在"希腊的罗马化这一事件"的框架里构想这一转折点，由此他的思想暗暗地指向一个新方向。但在他以编码过的方式提及罗马（亦即国家社会主义）帝国主义的所有地方，在他自己对尼采的公开批评里，是否有任何事情真的发生了改变？军事上的挫败是否泯灭了他对德国拯救西方的"使命"的信念？很难这么说。海德格尔将会提出关于希腊-德国原生性以及{317}aletheia（去蔽）的历史的同一个神话；只是现在

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

海德格尔现在将德国的战败视作不可避免的，[即便]当时他以他在东线[作战]的两个儿子来继续支持战争。在整个困难的岁月，海德格尔关于真理的新挽歌继续展现了校长就职演说里的旧主题，但却是以一种新的形式。海德格尔1933年以"德国的自我-主张"的名义鼓吹的政治原生性，现在给存在论上的原生性让位了--这一策略在海德格尔战后的书写里继续沿用。巴门尼德讲座标志着这一转向。

在那里，海德格尔再次引入了关于大地、土地、领土、基础和土壤的土地性主题，用来提供一种扎根于大地存在论的政治观点。在阐释《伊利亚特》的一行诗（卷23：1.244）（在那里，阿基里斯谈到了埋葬他倒下的伙伴Patroclus）时，海德格尔对荷马的话"Aidi

keuthomai"提供了一种注释--他把

这话翻译成vom Geborgenwerden im

Hades（"关于被隐藏于冥府中"）。海德格尔就像在"论艺术作品

的本源"中所做的那样利用bergen和verbergen的语言，将这个术语与围绕aletheia（无蔽）的整个主题群联系起来了。对希腊语文学的这种反思（借助对战场上的死亡进行补说的方式）将被与"作为去蔽的真理之本质"联系起来，扩展而言，也与大地本身的遮蔽与隐蔽性联系起来。在海德格尔的普遍性沉思中，倒下的士兵的死变成了重新思考大地之意义的一种方式。尽管如此，它也是在西方历史的一个转折点上把大地、战斗、地下物、aletheia（无蔽）、反罗马主义、土地性事物、原生性事物整合到一种希腊-德国战争形而上学中去的一种方式。因此，海德格尔写道，在荷马的Aidi

keuthomai

概念里：

……大地本身与地底事物与庇护和遮蔽发生了关系。在死亡与遮蔽之间的本质性联系正开始显现出来。对于希腊人来说，死亡不是一个"生物学上的"过程，正如出生也不是。出生与死亡从开启与遮蔽的领域中得到了它们的本质。即便大地，也从这同一个领域中接收到它的本质。{318}大地就是位于-中间（in-between），以及在地底事物的遮蔽和地上事物的发光、开启（天空的跨度，ouranos）之间。相反，对于罗马人来说，大地、tellus、terra是干燥的，土地不同于海洋；这种区分将使建筑、定居和安置在其之上得以可能的东西与不可能的那些地方区别开来了。Terra变成了territorium（领土），作为命令领域（realm of

command）的安居之地。在罗马的terra中，可以听到一种完全

陌异于希腊的gaia与ge的帝国的声调（P：60/GA 54：88-89）。

在1942-43年冬季学期的历史性时刻，海德格尔在希腊gaia与罗马terra之间进行的区分被展示为德国的扎根状态与美国-俄国的无根状态之间的斗争。正如海德格尔所描绘的，从形而上学上来看，第二次世界大战是争取获得与大地的一种真正的关系的生死之争。如果同盟国获胜，大地就变成要受到支配和像一个罗马殖民地一样受到盘剥的单纯政治领土了。作为朝向帝国统治的这种趋势的一部分，大地的原始的、土地性的维度就被掩盖和压制了，封闭了任何真正扎根于故乡的可能性。同时，海德格尔也开始配置反拉丁的修辞，作为批判国家社会主义机巧冲动的一种方式。海德格尔似乎要说，真正的原生性只能以神话的形式幸存。因此，从1943年直到战争结束为止，海德格尔把注意的焦点从尼采与纳粹的罗马化影响（Romanizing

influence）上移开，转回到巴门尼德和赫拉克利特上去。对政治

原生性的凯旋式论说现在让位给关于大地之毁坏的一种哀歌式悲叹了。

在1944-45年冬季学期的Feldweg-Gespr?ch（《田间路上的谈话》）里，海德格尔在强调无根状态的存在论含义时，不断返回到尼采关于大地之毁坏或Verwüstung的主题上去（GA

77：206-216）。当美

国-俄国的胜利在望的时候，海德格尔写道："虚无主义之争--追求它和反对它

--在一个虚无主义的

非本质性占优势的战场上展开了。这场斗争不会决断任何事情。它只会确认虚无主义中非本真之物的优势。即使在它相信自己站在相反一方的时候，斗争在任何地方、说到底都是虚无主义的--在这个词通常的那种毁坏性意义上而言"（Niv：139-240/NII：384）。对于他来说，战争不是由最伟大的一代美国人对邪恶的纳粹坏蛋发起了一场合乎道德的斗争。它是罗马虚无主义，与可怕的巨大规模的军事驻防联系在一起的罗马虚无主义："'经由国家性，从人性到达（野蛮中的）兽性'。（罗马的名称！）"（GA 77：243）。

在1945年5月，{319}海德格尔得出结论说"战争不能决断任何事情"。重要

的是，"现在，如下决断首次在被准备--首次并且也是最重要的一次--：德国人作为西方的正中心，是否会否认他们的历史使命，而牺牲给国外的思想"（GA 77：244）。纳粹年代的地缘政治转入地

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

不管西方外在的天命是如何被构造的，德国人所面对的最伟大和最本真的考验就在前方，在这场考验里，德国人或许会违背他们意愿地受到那些无知者的试炼。这是一场这样的考验：看他们（德国人）是否会与存在[Seyn]之真理相一致，是否他们超出必死的决心之外，还足够强大，能对抗现代世界狭窄的心灵，挽救极其谦逊的源初事物。

西方"诸民族的神圣的心"所面对的危险并不是衰落[Untergang]的危险，而在于：我们自己迷惑了，屈服于现代性的意志并服膺它。为了避开这种灾难，我们在接下来的几十年里需要学会以本质性的方式进行思考的三十、四十岁的人（GA 55：180-181）。

针对现代性的罗马式威胁，海德格尔坚持本质性的希腊之思。在1944年，当海德格尔开始讲授赫拉克利特和逻各斯的时候，他将再次提醒人们注意罗马文化及其建筑、军事占领和技术组织的风气。在他所谓的"西方历史的一个转折点"上，他提出自己的希腊-德国原生性神话，作为他塑造时代的种种政治和军事方面的事件的一种方式。"在当前的时刻，我们只能预见到这一点：……人类及其各民族的天命深深地扎根于人类与……无蔽的本质--亦即真理--的关系之中……如果我们考虑到首先并且最主要地，是希腊人打开了真理的本质，那么我们就认识到降临到希腊人身上的天命在多大的程度上并不是某种可被降格为'古代事物'的过去与古旧之物。它毋宁是某种未决的和尚待到来的事物，在该事物之内、并以该事物为背景，{320}我们德国人能够并且必须进行思考。而且在将来的很长一段时间里德国人要单独地、领先于其它人地去思考。"（GA 55：204）。海德格尔依然坚持德国的Sonderweg或"特殊道路"的形而上学，即使当德国在他周围崩溃。因为担心他的手稿会被毁，海德格尔在1944年晚秋离开弗莱堡，撤退到他在Messkirch的祖先之地去。在11月27日，同盟国的飞机对这个城市狂轰滥炸，在这里，就在十一年前，海德格尔宣告了德国Volk（民族）的一个"新开端"。斯宾格勒的"西方的衰落"的构想--或者至少是德国统治的西方--似乎就要变成现实了。

然而海德格尔不顾物质和人员方面的毁坏，不顾德国衰落的一些明显迹象，还是继续信奉他关于德国至上性的排外的神话。海德格尔将宣称，战争什么都没没能证明。在接下来的"和平"年代里将要到来的不过是另一种方式的战争罢了--一种生产、分配和总动员的永久的技术秩序（EP：103-109/VA：91-97）。在1945年7月，海德格尔写信给Rudolf

Stadelmann（他在1933-1934年的改革中共事过的纳粹

同事）说："现在每一个人都想到了衰落[Untergang]。但我们德国人不能消失[untergehen]，因为我们尚未兴起，并且首先必须熬过黑夜。"

1933年的炫弄的修辞已经被一种更为忧郁、沉思的沉思与镇

定声调代替，但要传达的信息却是一样的。希腊-德国原生性的神话甚至历经死亡集中营的恐怖而不死。海德格尔新的Gelassenheit（泰然任之）声调，以及他作为"存在的守护者"的新身份，在根子上只会以其他更具诗性的方式延续旧的国家社会主义存在论政治。现在，当去纳粹化委员会开始调查海德格尔与纳粹的关联时，他将开始设计一种新的规避与否认的策略。在遭受了一次彻底的崩溃之后，海德格尔继续以书写展开进攻，就像他以前经常做的那样。

在1946年，他写了"关于人道主义的书信"、"诗人何求？"和"阿那克西曼德残片"--所有这些都以一种新的、政治上净化过的方式重新构造了1933年的主题。但尽管他略去了所有提到一个真正的Volk（民族）的自我-主张的地方，这些文章还是继续在传播纳粹早年的那种形而上学的Sonderweg（特殊道路），即使它们采用了关于"欧洲"（而在本质上不是德国）与希腊之开端的一种关联的新的政治上正确的调子。同样的反拉丁和反美国主义的气息在流行（PLT：113/H：268；BW：200-203/H：151-154；EGT：56/H：342）。就像在赫拉克利特讲座中一样，海德格尔将再次复兴{321}救助和拯救"世界黑夜的暗昧"的主题（EGT：17/H：300；PLT：91-92，118，142/H248-249，273，295）。即使当他被剥夺了政治意义上的任何救世论希望时，他仍然牢牢坚持一种赫拉克利特式的救助--"sozein ta

phainomena，自身显明者的救助"（GA 55：398）。

历经战争造成的所有变故，海德格尔哀歌般的西方历史仍然毫发无缺。救助将仍然是德国人的特权，因为它作为他们的原生性权利被授予他们。使得美国的统治的全球性计划在形而上学上破产的，是它没有任何古代的根，与源初的开端没有任何原生性的关联。海德格尔对拉丁传统及其罗马天主教遗产的激烈反对，可以归结为对扎根状态的同一种不可侵犯的偏爱。罗马和基督教世界根本不了解土地性事物。Walter F. Otto、Alfred Baeumler和Werner

Jaeger的著作教给了海德格尔同样多的东西。但

在接受他们关于大地、扎根状态和土壤的土地性宗教时，海德格尔却成了他经常蔑视并认为配不上任何真正的哲学考察的Weltanschauung（世界观）和意识形态的种种力量的牺牲品

。他自己宣扬的那

(metaphysics of

death)的共谋。相反，他坚持一种否认的策略，并在一种新的守护者的外衣下展现他的Sonderweg（特殊道路）形而上学。

海德格尔在1948年写信给他以前的学生赫伯特·马尔库塞谈到他的政治牵连时提出：

在我从1933年到1944年的讲座和课程里，我就融入了一种毫不含糊的观点，以至于我的学生中没有一个落入了纳粹意识形态。我这一时期的著作如果面世的话，将会证实这一事实。

1945年之后作一项声明，对于我来说是不可能的：纳粹的支持者们以最讨厌的方式宣布了他们效忠方面的变化；然而我与他们没有任何共同之处。

对于你"就一个杀害了数百万犹太人，将恐怖植入日常现象，{322}将任何属于精神、自由这些理念的东西以及真理转化成血淋淋的反面的政权"所提出的可疑的合法性方面的指控，我只补充一点：如果你写上"东部德国人"[亦即东部领土上的那些德国人]

，来替代"犹太人"一词，那么情况对于同

盟国的一员

来说同样是如此，不同的是，自1945年以来发生的一切都已为公众所熟知，而纳粹那血淋淋的恐怖实际上对德国人来说还是一个秘密。（HCW：163）

对于他来说，德国的战败和恐怖的盛行只是重又被占用到aletheia（无蔽）、原生性和返乡这样一些旧的神话结构中去了而已。尼采出局了。前苏格拉底和荷尔德林还在，一直在，直到最后。关于秘密德国的旧的神话经历风暴而幸存下来了。难道校长就职演说的结论对于那些能听的人来说没有提供某些暗示吗？

关于海德格尔下面这种不甚坦率的宣告，有很多可以说的："从1933年到1944年的课程"在抵制"纳粹意识形态"方面是"毫不含糊的"。任何熟悉他老练的自我编舞术（self-choreography）和自我解释性的净化行为（一种从始至终都标志着"最后一手的《全集》[原文如此]

"的外观、生成和编辑制作的

风格）的人，都已经将这一宣告作为一种政治辩解的形式而排除了。

与海德格尔的任何真正的对峙

都需要承认他的风格的这个方面，以及它是如何导致一种纯粹关注文本地、在哲学范围之内来解读他的作品的经久不衰的风气。海德格尔学界充满了这种做法的例子。

我在这本书中的部分努力的目标就是：在海德格尔所处的历史背景下来解读他。因为海德格尔本人系统地放弃了索引、脚注以及提供任何学习工具的做法，我们中有些阅读他的人就敢于抛弃掉历史的参照点，把注意力只放在源初的思想事情上去。考虑到他自己在政治上的牵连以及战后去纳粹化委员会和法国军事当局给他造成的威胁，这一点 根本不奇怪。尽管如此，如果从表面上

来接受这种自我编

舞术式的表现，就会默许一种非历史式的解读。我的论点是，海德格尔限于哲学范围内的存在史需要在第一次世界大战（the Great

War）后那些年的德国政治形势下来合乎历史地解读，渐渐引向国家

社会主义时期，并穿过这一时期。我主要关注的是海德格尔30年代的作品，因为在我看来似乎在这个较早时期，海德格尔以最能说明问题的形式展示了他的希腊-日耳曼{323}Seynsgeschichte（存在史）哀歌的一些本质之点。但从1923-24年的亚里士多德讲座中开始的对原生性的论说--将aletheuein（"为真[true-ing]"）现象置于Schlageter守卫本土的行动中--一直贯穿50和60年代，并帮助塑造了海德格尔谈论故乡以及技术之危害的生态-诗性牧歌。而且我还要提出，位于海德格尔的神话性存在史的根底处的正是这一关于原生性的论说。

海德格尔是一位土地思想家。观其一生，他都迷恋于对一种扎根于希腊人那里的地底性的、unterirdische（地底的）存在哲学的渴望。《安提戈涅》合唱队对与"大地的法则"相一致地思考polis（城邦）的诉求，荷尔德林的作为"神圣大地的女儿"的"日耳曼尼亚"的构想，查拉图斯特拉要求他的听众"对大地保持真诚"--所有这些都在海德格尔的土地哲学中汇集起来了。

1971年，海德格

尔在他1938年文章"世界图像的时代"的扉页为雕刻家Hans Kock题字时提到了美国的登月："在此期间：大地的太空航行式的贫乏。" 很明显，来自Messkirch的教堂司事的儿子 从未梦想过在空中飞

学也是历史性的。通过投入到与海德格尔传统的种种文献资料的一种历史性对话中去，我们或许就帮助发起了与海德格尔自己的思想的一种历史性对峙，这种对峙不是寻求压制或责难，而是要在根子上挑战作者为[读者的]思考（thinking）提供指示--指出如何阅读在"那里"的东西--的任何企图。
{325}

后记

技术将人类从大地撕裂开，并将他们连根拔起……当我最近看到从月球拍摄的地球照片时，我惊恐不已。我们根本不需要一颗原子弹；人类的除根已经在发生了。

--马丁·海德格尔

SI：55/GA 16：670

考虑到关于海德格尔的地缘-哲学政治学（geo-philosophical politics）的研究的特殊关注点，我

将我的注意力集中在海德格尔写于1933到1945年间的那些文本上了，这一时期国家社会主义者统治德国。显然，在某种意义上，这些日期只是任意的历史标记，它们的意义不应被高估，或者被赋予一种过分具有决定性的地位。海德格尔本人在开始反思他自己的思想道路时，就忽略了这些粗疏的政治标记，而选择1930年作为对于追索这一思想的Kehre（回转）来说决定性的一年（PM：250/WM：208；Ni：xvi/Nl：10）。然而在另一种意义上，这些日期却根本不是随随便便的，因为它们的意义并不源自于关于政治与国家事务的一种外在的超-叙事（meta-narrative），而是[源]自海德格尔自己对他在确定德国天命[这一任务]中所扮演的哲学角色的看法。在1933年，他被指派为弗莱堡大学的新的国家社会主义校长，而且就哲学在民族生活中的地位和意义[的问题]，发表了许多重要的演讲。在1945年，在迫使他逃出城外的盟军对弗莱堡的那场毁灭性的空袭之后，海德格尔顽固地坚持"战争结束了；没有任何东西改变了，相反却没有任何新东西"（GA

79：241）。但事情还是发生了变化。现

在海德格尔面临着对他自己做校长期间的行为、对他在哲学上支持一个恐怖和灭绝的政权的行为的一场历史性清算。

在战后的岁月里，海德格尔步履维艰。除了面对由弗莱堡的去纳粹化委员会强加给他的禁止教学令，在1946年初由公开为自己辩护的压力所引起的一次神经崩溃之外，海德格尔还遭受到了来自他以前的一个学生--卡尔·洛维特--发表在法国杂志Les Temps Modernes（1946年）上的一次带有敌意的批评。

在接下来的三年里，{326}海德格尔遭受了法国军事当局对他家屋子的征用，法国士兵在他的家庭住所的驻扎，以及一直存在的没收他的私人图书馆的威胁。

面对所有这些困难，以及失去政府退休金的极大的可能性，海德格尔证明自己是足智多谋的。通过与年轻的法国哲学家让·波伏勒结盟，海德格尔开始了重新为他的哲学遗产正名的艰巨的工作。由于弗

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

上的杰出地位方面受到他在国外的成功的激励，他决心在家乡扮演更为主动的角色，并发动进攻，决定到大学的讲堂之外讲话。在1949年12月（联邦共和国于该年建立），他开办了一系列的讲座，讨论技术问题，这个问题于次年在布莱梅、Bühlerh?he和慕尼黑得到了延续（GA 79：177）。布莱梅讲座

作为塑造从血土政治的污点中解放出来的一种新的公共身份的实践，在让德国接受一个政治净化过的海德格尔的方向上，下了第一着棋。

海德格尔利用布莱梅作为致力于保护言论自由的一座古老的中世纪同业协会城市的形象，将把自己打扮成遭受到去纳粹化委员会强加的沉默禁令之苦的独立思想家。在公开的评论中，他又回顾了国家社会主义时期之前的一篇演讲，[即]他的讲座"论真理的本质"（1930）："十九年前我在这里进行过一次谈话，并且讲到了只有现在才慢慢开始被理解并造成某种影响的一些事情。我那时冒了一次险--而今天我会再次冒险。"海德格尔要冒的险是勇敢地尝试以他所谓的"das Ge-stell"（现代技术的那

种将一切存在规定为持立的在场的框界性结构）重新思考现代世界的本质。他认为威胁着现代西方人的那种危险，以技术的那种将一切存在者转化成在技术上可用的、作为持立的储备随时可得的一些"东西"的离奇权力的形式到来了。海德格尔宣称，作为技术控制的这种世界转化过程的一部分，存在者的存在特征{327}（being-character）被阻塞、而且最终被遗忘了。海德格尔在他的技术问题里指出的那种"危险"是这样一种危险：没有意识到对存在的这种技术性转化会造成的任何危险。而且正像海德格尔表明的，在这种转化的例子方面，没有比在语言（尤其是科学语言）领域里[的例子]更惊人的了。在Ge-stell的压力之下，语言失去了其诗性的、灿烂的特征，堕落为生产、运输和管理所有作为"信息"的口头和书面话语的一种工具媒介了。在其名为"危险"的讲座中，海德格尔走得如此之远，乃至说到"科学语言的国际性特征是其无根状态与无家状态的最强的证明"（GA 79：66）。

海德格尔的大部分晦涩的论说对于聚集在布莱梅的非学院听众而言是无法理解的，在这种情况下，清楚地自身呈现出来的东西只是整个事件的戏剧性效果：海德格尔孤立无援，勇敢地面对时代的本质性问题。在褪去了没完没了的新词和希腊语的引用之后，海德格尔的论说清楚地谈到了原子时代给新形成的联邦德国造成的那些深刻的危险。对于他来说，关键在于拆解时代的政治议题--战争罪行，大屠杀，民主价值闪电般快速地引入德国社会，德国与北约和苏联集团的适当关系--将它们引回到关于现代技术之本质的存在论问题上去。尽管他不会在任何传统的意义上直接面对这些议题，他还是会通过提到一些结构性问题来提供某些暗示和指点。比如在讨论"事物"的讲座里，海德格尔就会指出，如果追溯到拉丁词根上的话，"事物（thing）"就意味着"res"--处于问题中者。他接着解释说"res publica并不是指'国家'，而毋宁是以公共的方式关涉一个民族中的每一个人，因此也在公共场合被讨论的事物"（GA

79：13）。海德格尔在魏玛共和国的民主世界里从没有过在家之感，现在同样要对波恩共和国提出批评了--尽管由于他先前的政治牵连的性质，他是以一种微妙的方式展示他的批判的。作为他的策略的一部分，他抛弃了他早先在纳粹时期的演讲中的那种v?lkisch（民族的）民族主义，而将它重新塑造成一种乡土哲学，后者采用了大地、田野和林中路的景象。在1946年的"关于人道主义的书信"里，他为了他所谓的德国"对[其他]民族的性命攸关的归属权"而拒斥 "[该]民族 [Volk]

的自我主义"（BW：241-242/WM：169）。而在布莱梅讲座里，他通过告诉他的听众们"这无论如何也并不意味着，语言的扎根状态和本土特征有一星半点被单纯的民族事物惠予和规定、或者甚至决定了"，来为他对科学的国际语言的无根性的评论定性（GA

79：66）。{328}作为替代，海德格尔

转向了对"故乡"（Heimat）的热情辩护，这是一个褪去了所有民族主义的--或国家社会主义的--内涵的在政治上难以归类的概念。在作为一位提醒人们谨防技术的全球性后果的"公共"哲学家的职位上，海德格尔扮演了一种新的戏剧性角色：存在的乡下守护者

。为了强化作为一位林地、风土和乡野的

生态-诗性哲学家的这种新的身份，海德格尔发表了一篇题为"田间路"（1949）的文章和一本题为《林中路》（1950）的书。

这些出版物的后果是帮助建立了海德格尔的一种公众看法：[他是]关注

保护德国风土的乡村特色，反对无家状态以及原子弹毁坏的一位反政治的乡间哲学家。

当海德格尔航行在战后去纳粹化和民主化的危险水域时，他就开始将自己与任何法西斯主义语言和概念的污点--尤其是纳粹关于Volk（民族）的论说--隔离开来。在战后的这个时期，他首次以一种新的诗性思考的语言冒险进入了公共领域；他是在他的放逐岁月里（既在1939-1945年的国家社会主义秩序下，也在1946-1949年由去纳粹化委员会强加的禁令之下）一个人发展出这种语言的。在1947年的

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

让这种恢复发生的一种方式，海德格尔反对唯意志论者的人类中心主义语言，尝试让艾克哈特的 Gelassenheit（泰然任之）姿态或"朝向事物的释然放松"来帮助人类在存在结构中，在其本己的位置或 topos 方面进行定位。

海德格尔宣称，来到这么一个位置并不涉及能动的获取或被动的听任。需要

的倒是 {329} 某种形式的"持久的而有勇气的思考"。正如他在1955年的一篇纪念性演讲里说的：

如果我们把此时此地的我们自己当作必须发现和准备进入（以及同时穿过和走出）原子时代的道路的人，那么我们就是以这种方式运思的人了。如果在我们之内有一种朝向事物的释然放松和对神秘之物的体验发生了觉醒，那么我们就可能走上一条道路，这条道路引向一种新的地基和基础。在这个新的基础中，不朽的作品的创造就可以触及新的根。以这种方式，Johann Peter

Hebel 的话中的真理必定

会以一种不同的方式、而且为了一个新的时代而获得更新：

我们是植物--不管我们是否愿意向我们自己承认这一点--而为了在空中开花结果，我们必须自我们所扎根的大地中伸展出来。（GA 16：529）

这个题为"泰然任之"的纪念演讲在他家乡的村子里发表，海德格尔在故乡--这一在政治上难以归类的概念--里为被第二次世界大战的影响所毁坏的德国民族找到了希望和未来的可能性的源泉。第二次世界大战的一个后果就是"许多德国人失去了他们的故乡，必须远离他们的村子和城镇，[变成了]

被从本土驱逐的被放逐者"。居住于一个面临农业综合体的经济力量、技术革命在人口统计方面[造成]的变化、冷战的政治压力（冷战使难民在中欧泛滥）的国家，海德格尔问道："难道任何真正的、本土性的作品的繁茂不是依赖于它在故乡的本土的扎根[Verwurzelung]吗？……难道还有这么一个有力地扎根了的故乡，人类持久地站立[st?ndig]在这故乡的土地[Boden]上--也就是说，是扎根了的和原生性的[boden-st?ndig]吗？"海德格尔接着对这个问题提供了一个答案或回-音（counter-word）

（Antwort）："答案：当代人的扎根状态、原生性[Bodenst?ndigkeit]在其核心深处受到了威胁。更有甚者：扎根状态的失去不是由单纯的外部环境或命运所造成的。它也不仅仅归咎于人类懒散和肤浅的生活方式。原生性与扎根状态的失去源自时代的精神，我们生来就落入这一时代精神中了：……原子时代"（GA 16：521-522）。

在一系列演讲、讲座、正式谈话和纪念性讲演--都是围绕原生性、扎根状态、故乡、诗性之思和J.

P. Hebel 的作品来进行的--里，海德格尔对现代技术提出了一种激烈的批评：[认为它是]威胁着我们"在天空开花结果"的能力的一种计量性思的形而上学。在1954到1960年间，在Z?hringen、梅斯基尔希、G?ppingen、L?rrach和德国以及瑞士德语区的其他一些小镇和乡村，海德格尔改变、转变、变形和重新包装{330}了他的黑贝尔（Hebel）解释，以便适合于各种不同的修辞环境。

贯穿所有这些

各种各样的论说，其中出现了一种独一的扎根状态和原生性的论题，它在海德格尔在政治上投入到国家社会主义中去的那些年里有关Bodenst?ndigkeit的论说中回响着。但在1950年代德国具体的历史形势下，对原生性的这种着迷具有了一种新的、决定性的功能。海德格尔本人甚至在他的"纪念演讲"里谈到了一种"新的原生性"（"eine neue

Bodenst?ndigkeit"）并催促他的同胞们"试用一下它"。他明

白宣示，"朝向事物的释然放松以及朝向神秘之物的一种开放性给了我们一种新的原生性的前景。这甚至可能在某一天会被用来在一种改变了的形式下唤回那种旧的、现在正在迅速消逝着的原生性"（GA 16：528）。

在寻求挑战计量性思维之错误的这种对新的原生性的召唤里，海德格尔转到Hebel关于故乡的乡土理想那里去寻求救助和解救。然而即使当海德格尔对预防民主化的冲击及其技术性的消费主义微积分学感到绝望时，他还对一种诗性的、沉思性的{331}思保有希望，后者可能会帮助实现荷尔德林的"诗性地居于大地之上"的图景（PLT：213-229/VA：187-204）。贯穿1950年代的Hebel讲座，海德格尔会不断返回到这一Gelassenheit（泰然任之）的主题上来，[将它]当作准备"一种未来的原生性的基础和土地"的方式（GA

16：526）。在一篇发表于托特瑙堡的他自己住的村子里的论Hebel的演讲里，他在

他新的原生性理想与旧的乡村原生性（他宣称后者的踪迹仍然可以在带有其诗性声调与节律的那种用阿勒曼尼乡下方言所作的演讲类型里找到）之间构造一种联系。海德格尔否弃了城市与学院里的那种

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

台上所使用的一些不同的小道具而已？或者它们是以某种未知的方式代表了关于某个单一图景的不同的理想？Gelassenheit（泰然任之）与Selbstbehauptung（自我-主张）、沉思的冷静与过分自信的控制的这种奇怪而又性命攸关的结合/并置或许透露出海德格尔试图命名存在里的种种痛苦的力量--那些他在赫拉克利特和尼采那里发现的力量--的努力。

不管我们如何解读海德格尔--无论是作为严格的现象学家、还是忠诚的纳粹分子、艾克哈特式的守护者、后形而上学的先知或者这些不同的历史花期之间的一种奇怪的交叉授粉[的产物]--我们都需要处理这些问题。按照我的解读，海德格尔永远不会简单地选择一种身份，甚至从未使他自己的思考为一种理想服务--不管是政治上的、制度上的、历史上的还是形而上学上的。我认为下面这种主张是错误的：我们可以找到海德格尔的逻辑的某个独一的线索，将他的所有著作联系起来--尤其是贯穿并超出由"1933"和"1945"这些年份所指示出来的那些形而上学标记。我也不会宣称海德格尔曾经信奉过一直存在于他所有的各种姿态和角色中的一种独一的、单向的、同源的哲学思考形式。{332}海德格尔一生中阅读的东西太广泛了，乃至不可能成为一个单色的理论家。从1920年代的路德、亚里士多德、施莱尔马赫和狄尔泰，经过1930年代的尼采、Jünger和荷尔德林，到1940-1950年代的艾克哈特、Saint-Exupéry和老庄，海德格尔利用了相当广阔的资料。然而就像我尝试过表明的那样，在海德格尔的作品里有一种持久的结构，可以提供一种含义丰富的历史背景（可以在这个背景中、并比照这一背景来阅读海德格尔的文本），这个背景是由"根"和"原生性"提供的。

这种"没有任何本质性的精神

作品不扎根于一种源初形式的原生性中"信念（海德格尔在1958年的一篇演讲里提出）将帮助塑造了海德格尔以种种批判的和决定性的方式进行追问的道路（GA

16：551）。正如我尝试提出的，这一涉

及海德格尔的根的论说并不仅仅是他的文化辘轳中的一个奇怪的或有魅力的部分而已；它毋宁为海德格尔提供了面对它在德国历史与现代性历史里见到的种种有力的张力的一种方式。

原生性在海德格尔的作品里是作为一种关于源初之物的诗性-哲学神话而起作用的--而作为神话，[它]永远不会遭受严格的哲学审查或拆解（de-structing）。相反，原生性本身将提供一种结构，海德格尔的拆解（Destruction）将会在这种结构中发生。紧接着战后的创伤（由空袭、跨国界的移民、在重构过程中国家社会和经济的混乱所带来的创伤），海德格尔将复活他关于扎根状态的旧mythos（神话），来对付德国新的局势。在这样做的时候，他将它呈现为关于现代技术所造成的种种危险的生态-诗性论说，征募Hebel为先知性警告的乡村发言者。

在1954到1960年期间的黑贝尔讲座里，这种神话性的原生性论题将会以一种极其小心地上演的方式得到配置，以致它既是对全球文明之困境的一种生态-诗性沉思，也是对德国在形而上学上的Sonderweg（特殊道路）的一种生态-哲学性的重新塑造。在这个意义上，我们就得认为海德格尔同时扮演了存在的守护者和德国Volk（民族）的哲学指导者的角色--但[他]现在明白，他要被人听到，就得为了哲学方面的家庭之友（house-friend）的更为谦和的部分而扔掉领导者

/校长的外衣。在这一背景下来

解读海德格尔的"Hebel--家庭之友"一文，就是要理解，没有需要调和的

"两个"海德格尔（守护者/

领导者）。毋宁说，这是要看到，两个化身都是海德格尔[这一个人]在德国历史的不同的政治阶段上所扮演的角色。

在1957年登台时，原生性这个主题被表现成了对调和"自然的可计量性"和"世界的神秘"的一种乡土性召唤（GA

13：146）。然而，这个问题还没有留存着：{333}这一扎根状态神话是作为对战后德国的

危机的一种反应出现的，还是有更深的根基？海德格尔高扬扎根状态与原生性（Bodenständigkeit）的大地之歌与早先国家社会主义者高扬德国在形而上学-末世论方面的至上性的尚武颂歌之间有任何内在的关联吗？来自牧人的长笛和它的牧歌回旋曲的音符，是否要和Horst Wessel

Lied进行曲协和

起来欣赏？在这整本书里，我都试图论证，牧歌和尚武这两个主题是共同属于海德格尔的：不是互相反对，而就是存身于相互的张力中。这就是说，双方都要作为在不同时期为不同听众所作的音乐-戏剧性的展示，作为这样的一些演奏来听取：它们的诸音乐主题随大地形而上学一道出现，为未来德国提供了的一些[相互]竞争、然而也[相互]补充的图景。这里，海德格尔的关于作为德国故乡的大地的尚武与乡村之歌可以在赫拉克利特关于竞争或eris（不和）的观念中、并通过这一观念来解读。每一方都以如下方式与另一方处于一种张力中：它的独一的争执力量乃是作为互相解释与互相占用的一种和谐的平衡而出现的。

具体地说，这样一种解读有助于我们重新思考海德格尔自己对如何解读他的文本的那些自我-上演的

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

它们共同形成了一种关于大地的政治形而上学，这种形而上学扎根于语言、方言和诗性习语中的。在尼采的Kampf（战斗）与Hebel的Heimat（故乡）、赫拉克利特的eris（不和）和艾克哈特的Gelassenheit（泰然任之）之间的这种奇怪而又攸关重大的结合中，出现了关于根的海德格尔式论说，这种论说既结合又分离了尚武与牧歌这两个对立的领域。在国家社会主义政治学与一种阿勒曼尼故乡的诗学之间的这种Auseinandersetzung（争辩）中，出现了一种历史性的问题框架，在这个问题框架中，关于海德格尔思想的各种问题就在它们不同的形式和化身中成形了。

如果说海德格尔还有什么要对我们说的话（而我认为他确实还有些话要说），那就要我们自己在反民主的原生至上性形而上学中找出一种能挑战他自己关于哲学与政治之间关系的种种神话性预设{334}的方法。通过重获海德格尔作品中Auseinandersetzung（争辩）的力量，我们或许就能够将它置入不同于海德格尔本人所提供的问题框架的另一个问题框架中了。不仅仅要讨论海德格尔的纳粹主义的问题，还要讨论他对哲学史的整体解读，这个任务就将我们逼回到下面这个问题上了：为了应对将要到来者的挑战而恢复本源（origin）的力量。海德格尔选择了希腊人（也就是"他的"希腊人）来作为可以为德国民族产生一种革命性的Aufbruch（觉醒）的遗产。在这一过程中，他会压制、删略、消除和放逐那些威胁着德国Volk（民族）之扎根状态的亚细亚、希伯莱、罗马和美国的力量。但我们却得到了一份不同的遗产：照海德格尔的话去做，就是说通过将Auseinandersetzung（争辩）保持为我们自己对他的文本的投入的活的导引，来严肃对待它。

如果我们以这种解读方式来与他的日耳曼中心主义的存在史及其对原生性的投入争辩，那么我们或许就能够向那些被关于旧的血与土的原生性的血亲神话所移位、拔根、废除和毁坏的人的安居打开故乡了。在对海德格尔的根的这种争辩性解读中，存在的topos（地方）、在之此（the da of Sein）

再也不会被黑森林、博登湖或施瓦本山的界线分划开了，而是会向那些甚至被原生性逻辑流放的人和那些脸上写满二十世纪历史之悲伤的人的重新定居来开放。在存在的这种向所有部族之成员开放的topos（地方）中，我们找到了收复海德格尔在他1933年的校长就职演说里鼓吹过的哲学之"伟大"。在这样一个空间里，我们或许能开始倾听柏拉图《理想国》的教导了，在那里，古代的兵士Er，"一位万族人（a Pamphylian by race）"，教诲我们要"总是坚持上层的道路，并在每条道路上实践正义与智慧"。

在由正义哲学家穿越过的那条河的对岸，或许我们能再次阅读海德格尔，总要留神诗人的话：

它充满允诺，而对我
似乎也充满威胁，然而我还是会跟随它……
--荷尔德林，"日耳曼尼亚"。{335}

索引

[中译按：1. 索引为原书所有，页码为原书页码，兹照译，查找时请看边码；2. 为方便查找，条目名保留原文，在括号中附上中译，条目下的细目则翻译成中文--个别情况除外；3. "~"记号指代所在条目]

Abendland (西方)，作为代码字，176
Academy of Sciences and Arts (Athens) (雅典科学艺术学院)，210
aesthetics (美学)，~的解构，300-301
Aesychlus, Eumenides, 49
agon (竞争)：~与艺术，293；~与战争形而上学，127；尼采与~，261；~与柏拉图，89；~与浪漫主义，120
aletheia (无蔽)，~与arche (本原)，60；作为Auseinandersetzung，255-256；~与Bodenständigkeit, 114-115, 192, 293；~与此在，40；~的定义，189-190；~与欧洲的身份，173-175；~与排斥，202-203；作为经验，51；与希腊的开端，189-196；与Heimat (故乡)，58-60；尼采与~，267；柏拉图与~，34；与polis (城邦)，108-109；~的政治，210-211；~的复兴，50；~与科学，284；~与Sonderweg (特殊道路)，138；~与地底性哲学，45-46；作为~的真理，32, 32注43, 42；与Volk (民族)，56；与第二次世界大战，311, 317-318, 323
America/Americanism (美国/美国主义)：海德格尔与~，162-163, 163注74, 321-322；~的虚无主义，163；作为他者，177；作为~的浪漫主义，316；~的无根性，50；作为西方的威胁，127, 161, 163-164
Amt
Rosenbert, Das：海德格尔与~，271, 272, 273-274, 301；与HKA的争论，261, 262注25, 266
Anaxagoras (阿那克萨戈拉)，215
Anaximander (阿那克西曼德)，195, 215, 228
Anaximenes (阿那克西美尼)，215, 225
an/other beginning (一个/另一个开端)：~与arche (本原)，74, 191, 193-194；与Auseinandersetzung，257；~与此在，163-164；~与希腊-德国亲和性，113, 180；荷尔德林与~，245；神话与~，47；尼采与~，280；国家社会主义与~，192；作为~的parousia, 36；~与革命，24-25, 42；~与Seyn (存在)，191；~与Volk (民族)，251
Antigone (Sophocles) (索福克勒斯的《安提戈涅》)：~与城邦中的存在，146-159；~与存在史，232-234；~与返乡，238；纳粹对~的解释，296-297, 296注86
anti-political philosophy (反政治哲学)，180-189, 230-232, 233-234
antiquity (古代事物)，海德格尔与~，44
anti-Semetism (反犹太主义)，~与海德格尔，53-54
arche (本原)：~与aletheia, 60；与艺术，293, 300；~的定义，193-194, 193注15；~与排斥，201-202；~与德国的身份，191-192；~与希腊-德国亲和性，23, 243；荷尔德林与~，212-213；~与回返的逻辑，93；~的复多性，216；~与神话，240-241；尼采与~，115-116, 212-213, 219, 228, 229, 229注90, 245-246, 316-317；~与另一个开端，74, 191, 193-194；~的政治，180-189, 209-211, 213-219；~与前苏格拉底哲学，112-113, 228；对~的革命性占用，194；~与秘密德国，124；~与Sonderweg (特殊道路)，194-195, 300, 313-314；~与传统，14；~与Volk (民族)，71-72, 96-97, 216
Arendt, Hannah (汉娜·阿伦特)，211, 302, 324
arete, 45
Aristotle (亚里士多德)：海德格尔与~，15, 17, 20, 215；作为新康德主义者，226；~与前苏格拉底哲学，222-223, 225
--亚里士多德的作品：《形而上学》，108, 222；《尼各马可伦理学》，100；《修辞学》，17, 198
Arndt, Ernst Moritz, 48, 49
art (艺术)：海德格尔与~，292-299；尼采与~，291-292, 303
Asia (亚洲)：对来自~的威胁的恐惧，167-168；海德格尔与~，215, 256；荷尔德林与~，244；作为他者，172, 175-177

Aufbruch (出发), 185, 335; 与国家社会主义, 93, 192

Aufbruch of 1933 (1933年的出发), 9; 作为限定性时刻, 20

Augenblick (瞬间), 20, 35, 36, 39, 58

Augstein, Rudolf, 13

Auseinandersetzung (相遇): 作为~的aletheia, 255-256; ~与遮蔽, 19, ~与本质, 98; ~与希腊-德国原生性, 234-235; 海德格尔对~的修辞性运用, 255-258; 作为历史性特征, 124; 作为解读海德格尔的关键, 334-335; ~与战争形而上学, 127, 313; 与尼采的~, 250-251, 258-261, 268-269; 与国家社会主义的~, 25-26, 83-84, 266, 271-274; ~与polemos (争执), 74, 256; 作为~的真理, 40-41; ~与西方传统, 42

authenticity (本真性): ~与教育, 100-101; ~与历史性, 58-59; ~的词汇, 42-43; ~与追问, 76

autochthony (原生性): 雅典的~神话, 196-201; ~与Auseinandersetzung, 258; ~与排斥, 211-212, 214; ~与地理意义上的扎根, 217-218; 关于~的乡土语言, 210-211; ~在政治方面的本源, 201注31。也参见Bodenständigkeit

Bachofen, Johann Jakob, 26, 46, 48, 276

Baeumler, Alfred: ~的反人道主义, 88; ~造成的土地性方面的影响, 49-50; ~与永恒轮回, 286-287; ~与女性主义, 282, 282注64; ~的日耳曼中心主义, 145-146; ~与希腊-德国亲和性, 79, 117-121, 275-276; 海德格尔与~, 46, 213, 254, 275, 279-280, 286-288, 296-297; ~与英雄主义, 30, 61; 尼采与~, 26, 263, 275-279, 281-288, 303; ~的种族形而上学, 283-284, 285-287; ~与革命, 26-28; ~与罗马主义, 315, 322; ~与索福克勒斯, 296-297; ~与地底性哲学, 294; ~与大学改革, 95; ~与Volk (民族), 137, 144; ~与西方历史, 121-125; ~与权力意志, 286; ~与第一次世界大战, 6-7, 7注9

Bannes, Joachim, 103, 204

Baumgarten (鲍姆加登), Eduard, 52-53

Baeufret, Jean (让·波伏勒), 327

beginning (开端), 不断的~, 216-217。也参见an/other beginning、arche条

being (存在): ~的抛弃, 184; ~与天命, 143; ~与开启, 189; ~的本质, 147-148; 作为~的祖国, 54-55; ~与Gelassenheit (泰然任之), 51; 被维持在虚无之中, 37; ~史, 194-195; ~与语言, 51; ~与形而上学, 249-250; ~的中间, 138-139; ~与国家社会主义, 184; ~与无根性, 136-137; ~与时间性, 191; ~的拓扑学, 329-330; ~的暴力, 62, 150-152, 192-193注15; ~与Volk (民族), 143

Being and

Time (《存在与时间》): ~中的人类中心论, 32; ~与资产阶级, 60; ~论共同体此在, 71; ~论此在的天命, 125-126; ~与欧洲, 143; ~中的生存论分析, 60; ~与历史性, 17, 18-19, 58-59; ~与Kampf (战斗), 307; ~中的拉丁术语, 316; ~作为"主要著作", 247-248, 248注2; ~与纳粹主义, 5; ~与尼采, 289; ~论诗人的角色, 61; ~与无根性, 16-17; ~与暴力, 192-193注15; ~与西方历史, 190

being-in-the-world (在世存在), 71

being-oneself (成为自己), 72

beings (存在者), ~的存在特性 (being-character), 327-328

Bertram, Ernst, 220, 304注93

Bestimmung (天命; 天职), 147-148

Bildung: ~与Gemeinschaft (共同体) 对比, 27; 作为非本真的教育, 100-101; ~的新古典主义, 48; ~与国家社会主义, 208; 与paideia, 102

biologism (生物主义): 海德格尔与~, 140, 195, 203, 209; ~与尼采, 283-284; ~与国家社会主义, 283-288; ~与柏拉图, 103

bios theoretikos, 100-101, 103-104

Bismarck, Otto von (奥托·冯·俾斯麦), 131, 159, 161

Black

Forest (黑森林): 海德格尔与~, 1-4; ~作为阿勒曼尼aletheia的源泉, 58-60, 293; Volk在~中的扎根, 63

Bloch, Ernst (恩斯特·布洛赫), 4-5, 130-132, 134

Blochmann, Elisabeth, 24, 32注42, 39, 70-71, 77-78, 94, 304注93; 海德格尔与~, 43

Bodenlosigkeit (无根基状态), 41注53

Bodenständigkeit: 与aletheia, 114-115, 192, 293; ~与艺术, 296-297; ~与雅典原生性, 54, 74; 对~的批判, 130-134; 对~的定义, 17, 42-43, 42注54; ~中的排斥, 52-53; ~与Gelassenheit (泰然任之), 134-135, 332; ~与希腊-德国亲和性, 67-68, 97, 112-113, 251; 海德格尔与~, 135-137, 333; ~与英雄主义, 43, 58; ~与身份, 394-95, 304; ~与语言, 56-57; ~的神话, 46-51, 65; ~与国家社会主义, 54, 65; ~在存在论上的源头, 187-189, 294, 294注83; 第二次世界大战后哲学中的~, 330-335; 对~的重新概念化 (reconceptualization), 19; ~与Sonderweg (特殊道路), 333-334; 真理与~, 41; 与第二次世界大战, 317-325

Böhlendorff, Casimir Ulrich, 236-237

Böhm, Franz, 6-7, 7-8, 21-22, 148注67

Bolshevism (布尔什维克主义), 53

boredom (厌倦), 34-35

Borsche, Tilman, 223

bourgeoisie (资产阶级): ~的自由漂浮式的思索, 34-35; 海德格尔对~的蔑视, 35-36; ~与Volk (民族), 74-76

Burckhardt, Jakob (雅各布·布克哈特), 206

Bureau of Racial Doctrine (种族学说局), 271

Burte, Hermann, 331注5

cabin-Dasein (此在-小木屋), 2, 67

caesura (诗行休止), 66

calculative thinking (计量性思维), 330-331

capitalism (资本主义), 21, 141, 161

Cartesianism (笛卡儿主义), 7-8, 21-23, 147

Cassirer, Ernst (恩斯特·卡西勒), 226

Celan, Paul (保罗·策兰), 65

Christianity (天主教), 36, 37

Cicero (西塞罗), 222-223

Clausewitz, Karl von (卡尔·冯·克劳塞维茨), 99, 107

Cold War (冷战), 330

communism (共产主义), 161, 163, 194, 257

community (共同体), 见Gemeinschaft

conceptuality (概念性, Begrifflichkeit), 17

Confino, Alon, 8

consensus (意见一致), 7

conservative revolution (保守革命), 20-21, 280

constant presence (持久在场), ~的形而上学, 148-150

consumerism (消费主义), 331

cosmopolitanism (世界主义), 16, 21

crisis (危机): 此在的~, 34-35; ~与现代性, 21; ~与现代科学, 100; 虚无主义的~, 26, 89; 哲学的~, 28-29; 西方历史的~, 32-34, 76-77, 137-143

cultural chauvinism (文化沙文主义), 117-121

Darré, R. Walther, 5, 57

Darwin, Charles (查尔斯·达尔文), 91, 92-93

Dasein (此在): aletheia与~, 40, 189; ~与概念性, 17; ~的危机, 34-35; ~作为神话的表达, 22; ~与Führerstaat (元首国家), 158; ~的发生, 19; 对~的历史性转化, 168; ~的历史性, 18, 20; ~与无家状态, 149-150; ~的尚武特征, 59-60; ~与现代性, 144-145; ~与"另一个开端", 163-164; 诗与~, 155; ~与革命, 70-71, 77; ~与无根性, 14; ~与Volk (民族), 71-74, 125-126, 146-159, 185; ~与战争, 6

death of

God (上帝之死): ~与危机叙事, 90; 海德格尔与~, 289; ~与虚无主义, 34, 38; ~与国家社会主义, 308; ~与科学, 80

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

democracy (民主)：雅典的~, 197注22；~的颓废, 28, 33；联邦共和国的~, 328；德国的~遗产, 131；海德格尔与~, 161, 197注22, 253-254, 257, 298, 303；反对~, 7, 21；~的无根性, 141；魏玛共和国的~, 14

Democritus (德谟克利特), 215

de-Nazification (去纳粹化), 231。也参见Freiburg, De-nazification Committee (弗莱堡去纳粹化委员会)

deracination (除根), 18, 141, 162, 251, 269

Derrida, Jacques (雅克·德里达), 13, 55, 201注31

Descartes, René (勒内·笛卡儿), 7-8, 173-174, 275；海德格尔与~, 15, 297-298

destiny (天命)：~与存在, 143；此在的~, 125-126；费希特与~, 147-148, 148注67。也参见Sonderweg (特殊道路)

Destruktion (拆解), 333

detachment (分离), 182, 182注2, 184

Deutsche Führerlexikon, Das (《德国元首辞典》), 9

devastation (毁坏)：~与1914年观念, 309-310；~与国家社会主义, 181, 188；~与科学, 285；~与秘密德国, 270；~与自我-主张, 182-183；~与技术, 329；~与第一次世界大战, 319-320

"Dialogue on Language, A" ("一次关于语言的对话"), 252

Diels, Hermann (赫尔曼·第尔斯), 221, 224, 264-265, 266

dike, ~与techne, 151-152, 233

Dilthey, Wilhelm (威廉·狄尔泰), 17-18, 94-95, 191注12

Diogenes Laertius (第欧根尼·拉尔修), 196, 201

Dionysian experience (狄奥尼索斯经验), 115-116, 118

Dominick, Raymond, 295注85

Durchbruchstellen (觉醒之点), 21

earth (大地)：~的土地性权力/力量, 297；~的政治形而上学, 9-10

Eckhart, Meister (艾克哈特大师), 285

ecology (生态学)：海德格尔与~, 9-10, 135-136, 136注52, 196, 285；国家社会主义与~, 295注85；~与第二次世界大战, 319-320

editorial practice (编辑实践), ~的形而上学, 261-270, 315

Edler, Frank, 225

education (教育), ~与本真性, 100-101

ego cogito (我思), 7

ekstasis (绽出), 316

Empedocles (恩培多克勒), 215, 221, 225

energeia, 316

England (英国), 127, 161

enlightenment (启蒙), 右翼对~的反抗, 21

Entschlossenheit (断然), 35

episphales, 110, 110注46

Erechtheus, ~的神话, 196-197

Ereignis, 51, 194, 269

Erichthonius, 52, 112, 197

eris, 89

essence (本质)：人的~, 147-152；政治的~, 152-153；科学的~, 94-99；大学的~, 77-81, 89；对Volk (民族) 的重新占用的~, 93

eternal return (永恒轮回), 286-287

eugenia, 205注41, 206-207, 209, 211, 214

Europa (欧洲), 175-176

Europe (欧洲)：作为世界主义的Europa, 130-132；~的危机, 167-168；~的文化霸权, 169；针对亚洲来定义的~, 172；德国在~的角色, 121-125；~与大政治, 159-167；~与希腊, 167, 169-171, 173；海德格尔与~, 135-136, 143-146；~与身份, 172-175；与国家社会主义, 138

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

exclusion (排斥)：~与Auseinandersetzung, 257；~与原生性, 52-53, 211-212, 214；~与生物主义, 285；~与共同体, 66；~与德国的身份, 199-200；~与希腊-德国亲和性, 176-177, 200-208；希腊神话中的~, 196-200；海德格尔与~, 201-203, 314, 335；~的形而上学, 202-203；~与pastorale

militans (田园战斗), 4-5；~与Seynsgeschichte (存在史), 175-178

exile (放逐), 55

Fanon, Frantz, 178

Farias, Victor, 13

fatherland (祖国)：士兵为~而死, 57-63；荷尔德林与~, 242-243；~的神话, 51-52；~与国家社会主义, 32；~与Volk (民族), 185, 230；~与Volksreligion (人民宗教), 54-55

feminism (女性主义), 282, 282注64

Ferry, Luc, 9

Fichte, Johann Gottlieb (约翰·哥特里伯·费希特), ~与Bodenständigkeit, 131；~论人的本质, 147-148, 148注67；~与外来的影响, 117；~论德语, 55-56；~论作为Urvolk (原始民族)的德国, 72, 199, 200-201；与希腊-德国原生性, 116, 199-200；海德格尔与~, 74, 85-86；国家社会主义与~, 148注67；~与科学, 99

first beginning (第一个开端), 见arche

flight of the gods (诸神的逃逸), 329

Fürster-Nietzsche, Elisabeth (伊丽沙白·福斯特-尼采), 262-263, 262注25, 263注28, 315

fourfold (四重体), 329

France (法国), 167；德国与~的冲突, 282；德国对~的占领, 304-305；德国对~的排斥, 117

Franco-Prussian War (普法战争), 131, 259

Franz, Alfred, 310-311

freedom (自由), 104, 131

free-floating (frieschwebende) intelligence/speculation (自由漂游着的理智/思索), 16, 34-35, 65-66

Freiburg (弗莱堡)：盟军对~的空袭, 326；~去纳粹化委员会, 212, 253, 267-268, 323, 326；~对海德格尔哲学的影响, 166；在~举行的Schlageter纪念会, 62-63

Freiburg National Socialism (弗莱堡国家社会主义), 4, 4注4, 266, 266注33, 272, 300

Freikorps, 57

French Revolution (法国大革命), 230, 230注92

Fronterlebnis (前线经历), 312

Frontgemeinschaft (前线共同体), 27注24, 59

Führer (领导者, 元首), 30；作为~的诗人, 241-42

Führerprinzip (元首原则), 88, 158

future (未来)：作为开端, 193-194, 215；~与德国的身份, 186；~与Volk (民族), 182-183。也参见an/other beginning、Heimkehr

Gadamer, Hans-Georg (汉斯-格奥尔格·伽达默尔), 43, 204注35

Gast, Peter, 263, 263注28

Geist (精神), 97

Gelassenheit (泰然任之)：~与存在, 51, 329；~与Bodenständigkeit, 134-135, 332；~与Kehre (回转), 32, 321；~与科学, 285

Gemeinschaft (共同体)：~的定义, 66；~与Gesellschaft (社会)的比较, 27注24, 62；~与希腊-德国亲和性, 27；~与语言, 61-62；神话与~, 47

geo-philosophy (地缘政治), 对~的批判, 132-134

George, Stefan, 144

George Circle (格奥尔格圈子), 219-220, 230注29, 241, 260, 261

German Counter-Enlightenment (德国的反启蒙运动), 49

"Germanic Hellenism" ("日耳曼希腊主义"), 121-122

German idealism (德国唯心论), 海德格尔与~, 85-86

German language (德语)：~与希腊-德国亲和性, 202；作为源初语言, 55-56

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

328；秘密~，205，241-246，302，318；~在空间/时间上的中心地位，137-143，167，184。也参见Sonderweg（特殊道路）、Volk（民族）

German Youth Movement（德国青年运动），30，312；~与Gemeinschaft（共同体），27注24；海德格尔与~，107，219，280；本真性词汇，42-43

Gesellschaft（社会）：对~的自由漂游着的思索，65-66；~与Gemeinschaft（共同体）的对比，27注24，62

Ge-stell，Das，327-328，329

Gleichschaltung，165，274

Goethe，Johann Friedrich von（约翰·弗里德利希·冯·歌德），116，223

G?ring，Hermann，62-63，307注99

G?rres，Joseph，49

Graeco-German affinity（希腊-德国亲和性）：~与arche（本原），23，243；~与艺术，295；~与Auseinandersetzung，234-235，257；Baeumler与~，79，117-121，275-276；与Bodenständigkeit，67-68，97，112-113，251；~与欧洲的身份，173-175；~与排斥，176-177，200-208；~与Heimat（故乡），114-115，116，178-179；荷尔德林与~，56，74，112，118，199，230=232，237-241，242-243；~与Kehre（回转），230-232；语言上的~，67-68，202；~与瞬间，20；作为神话，67-68，112-113，178-179，212-213；尼采与~，74，118，218-219；~与虚无主义，143；国家社会主义与~，50，117-121，201-208；~与柏拉图，209；~与罗马主义，235-236，277-278；~与Sonderweg（特殊道路），124-125，146，192-193，198-199；~与Ursprungsphilosophie（源初哲学），50，251-252；~与第二次世界大战，186，320-321

"great politics"（"大政治"），159-167，281

Great War（世界大战），参见World War I（第一次世界大战）

Greece，pre-Socratic（前苏格拉底的希腊）：~与驱逐，18；~的土地性权力/力量，46；~与欧洲的自我定义，169-171，173；~中的排斥，52-53；德国人对~的迷恋，116；~与希伯莱传统比较，51-57，97；海德格尔的~图景，214-216，228-229；~与神话，46-51，52，240-241；~那里的原生性神话，196-201；尼采与~，218-219；对~的追问，16-17；~与革命，28；~与Wissenschaft（科学），30-31。也参见Graeco-German affinity（希腊-德国亲和性）

Greek language（希腊语），112，167，202

Grimme，Adolf（阿道夫·格林），76注7

Gross，Walter，271

Grunsky，Alfred，273

Guenther Konrad，295注85

Haecker，Theodor，75

hardness/severity（坚韧/严酷）：对~的担当，31-38；关于~的尚武修辞，37-38；~与瞬间，36-37；~与扎根状态，67；真理与~，40-41

H?rtle，Heinrich，315

Hartmann，Nicolai（尼古拉·哈特曼），264

Hebel，Johann Peter，42，196，331注5

Hebraic tradition（希伯莱传统），51-57，97，131

Hegel，G. W. F.（格奥尔格·威廉·弗里德利希·黑格尔）：~与希腊-德国亲和性，47-48，116；海德格尔与~，74；进步叙事，93；~与前苏格拉底哲学，222-223；~与科学，99；~与国家权力，157；~与Volksreligion（人民宗教），245

Heidegger，Elfriede（爱尔福丽德·海德格尔[海德格尔的夫人--中译注]），43

Heidegger，Martin（马丁·海德格尔）：~的反都市偏见，64-65；亚里士多德讲座，17，99-100，189，289注77；被禁止授课，136，212，253，327；Bremen讲座，327-329；作为土地性思想家，324；~的复杂性，332-333；谢绝柏林的哲学讲席，63-64，76注7；~与去纳粹化，321；对出国旅行的厌恶，166，166注79；~的Dozentenakademie（讲师学院）建议，152-153；~与生态学，9-10，135-136，136注52，196，285；[校长]任期失败，125，259-260；~的祖上，9；~的日耳曼中心主义，145-146；~与德国青年运动，42-43；~的希腊之旅，210-211；Hebel讲座，330-332；赫拉克利

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

326；~第二次世界大战之后的哲学，326-335；~的乡土民间风格，43，332，332注6；谢林讲座，302-303；~的自我表现风格，247-254，323；作为"存在的守护者"，321，329；《明镜》访谈，12-13，51，202，268；~作品的地底性源头，44注60；~对第二次世界大战之努力的支持，305-306；~进行的翻译，190注10，228，234
--~的作品/课程："Age of the World Picture"，273，284，316；"Anaximander Fragment"，212，
321；"Anfang der abendl?ndischen Philosophie"，227，264；Aus der Erfahrung des Denkens，
329；"Bedrohung der Wissenschaft"，181，251，284；Besinnung，316；"Creative Landscape"，
2-3，9，63，76注7，115，293；"危险"，328；"Dasein und Wahrsein nach Aristoteles"，114；"Europa und die deutsche Philosophie"，167-179，251，257；"Evening Dialogue"，182-
184；"Fieldpaths"，329；Fundamental Concepts of Metaphysics，34，36，37，
225；"Gelassenheit"，330；Geschichte des Seyns，194；"Grundfrage der Philosophie"，67-68，71-72，201-202；"Hebel-Friend of the House"，333；"H?lderlins Erde und Himmel"，244；"Homecoming"，239-240；"Introduction to Academic Studies"，94；"Introduction to Philosophy"，100；"Introduction to the Phenomenology of Religion"，36；"Letter on Humanism"，202，208，253，321，327，328；"Letter to the Freiburg Rector"，13，300注89；
Nietzsche，247-249，253；"On the Essence the Concept of Nature, History and the State"，
152-153；"On the Essence of Metaphysics"，32-33；"Origin of Art and the Destination of Thinking"，225；"Origin of the Work of Art"，3，228，293-297，316；"Rectorate 1933/1934"，13，268；"The Thing"，328；"University in the National Socialist State"，90；"Wege zur Aussprache"，251，257；"What Are Poets For?"，321；"What Is Metaphysics?"，32，37，143；Woodpaths，329。也参见Being and Time（《存在与时间》）、"On the Essence of Truth" lectures（"论真理的本质"讲座）、Schlageter memorial speech（Schlageter纪念演讲）、"Self-Assertion of the German University"（"德国大学的自我-主张"）；Ursprungs-philosophie（源初哲学）
"Heidegger Affair"（"海德格尔事件"），13
Heimat（故乡）：~的隐蔽含义，20，42；作为~的大地，115；~与排斥，211；~与希腊-德国亲和性，114-115，116，178-179；~与英雄主义，59-60；荷尔德林与~，236-237；~与Kehre（回转），231-232，233，239-241，328-329；~与语言，55，56-57；~与神话，49-50，156-157；~与民族主义，4；尼采与~，303-304；~与国家社会主义，239；作为政治共同体，8-9；~与自我-主张，334-335；~与Sonderweg（特殊道路），6
Heimkehr（返乡）：~与希腊-德国亲和性，218-219；~的政治，232-241；~与Volk（民族），93
Hellenomania，6；~的政治，208-213
Heller，Agnes，186-187
Hellingrath，Norbert
von：~与希腊-德国亲和性，56-57；海德格尔与~，243-246，310；~与荷尔德林，219，230；~与尼采，145-146；~与秘密德国，123-124，241-246，318；~与Sonderweg（特殊道路），144
Hempel，Hans-Peter，82
Heraclitus（赫拉克利特）：~与Auseinandersetzung，256；Baeumler与~，275；~与希腊-德国亲和性，185，243；海德格尔与~，17，228；~与logos（逻各斯），309；尼采与~，224，258，278；~与physis，149，225，295；作为源始思想家，215；~与Volk（民族），129-130；~与魏玛古典语文学，221；~与西方的危机，113；~与第二次世界大战，306
Herder，J. G.（约翰·戈特夫里德·赫尔德），116
hermeneutical violence（解释学暴力），Baeumler的~，283
Herodotus（希罗多德），《历史》，52

- historia abscondita (隐蔽的历史), 290
- historicism (历史主义), 44
- historicity (历史性), 17; ~与本真性, 58-59; 此在的~, 18, 20; 对~的存在论上的理解, 19; ~与存在论, 23; ~与Seynsgeschichte (存在史), 191注12
- history (历史): 存在的~, 194-195; ~与神话, 124, 276; 真理的隐蔽~, 290-291
- Hitler, Adolf (阿道夫·希特勒): ~的Friedensrede (和平演讲), 86; ~与德国人的原生性, 167; ~论希腊-德国亲和性, 105; 海德格尔与~, 158, 183-184, 269; ~与领导, 88, 152; Mein Kampf (《我的奋斗》); ~与尼采, 302-303; ~与革命, 24, 77; 掌权, 63
- Hitlerism (希特勒主义), 4
- Hitler Youth (希特勒青年团), 62
- H?lderlin, Friedrich (弗里德利希·荷尔德林), 47; ~与arche (本原), 212-213; Baeumler与~, 275; ~和与"他者"的相遇, 20注14; ~与祖国, 51-52, 185; ~与希腊-德国亲和性, 56, 74, 112, 118, 199; ~与Hellenomania (希腊癖), 6; Hellingrath与~, 241-246; ~与返乡, 232-241; ~与1789年观念, 230, 230注92, 244; ~与存在的中心, 138-139, 139注58; ~与神话, 124; ~与自然, 61; ~与国家社会主义, 121-122, 145-146, 243; ~与亲希腊主义, 227-232; ~与"诗性的居住", 155; ~与Sonderweg (特殊道路), 241, 245; 由~进行的翻译, 228, 237, 242-243; ~的Volksreligion (人民宗教), 50, 63-68, 107; ~与权力意志, 283
- ~的著作: "为祖国而死", 61; "日耳曼尼亚", 61-62, 115, 138-139, 139注58, 230, 335; "伊斯特河", 232, 235-236; "迁移", 243; "德国唯心论最初的体系纲要", 245
- H?lderlin lectures (荷尔德林讲座): ~与排斥, 176, 211; ~与希腊-德国亲和性, 174, 230-232, 253; ~与返乡, 232, 234-241; ~与存在的中心, 138-139; ~与战争神话, 56, 61; ~与暴力, 192-193注15; ~与Volk (民族), 185
- H?lderlin Renaissance (荷尔德林的文艺复兴), 219, 243
- holocaust (大屠杀), 328
- Holtorf, Herbert, 103, 204
- Homecoming (返乡), 参见Heimkehr (返乡)
- homeland (故乡), 见Heimat (故乡)
- homelessness (无家状态), 149-150, 233
- Homer (荷马), 197, 258, 318
- Horneffer, August, 263, 263注28
- Horneffer, Ernst, 137-138, 263, 263注28, 304
- human being (人, 人类): ~的本质, 147-152; ~的无家状态, 233
- humanism (人道主义, 人文主义), 275; ~与欧洲, 168-169; 海德格尔与~, 202-203
- Humboldt, Wilhelm von (威廉·冯·洪堡), 199, 223
- Humboldt University (Berlin) (柏林洪堡大学): ~的人文主义, 27, 30-31; ~十九世纪改革, 87; ~过时的组织结构, 106; ~的科学[研究], 94
- Husserl, Edmund (艾德蒙特·胡塞尔), 169-171
- hypokeimenon, 41注53
- ideas of
- 1789 (1789年观念): ~与德法冲突, 282; 海德格尔与~, 171, 230, 230注92; 荷尔德林与~, 230, 244; ~与Sonderweg (特殊道路), 128注38, 130-131
- ideas of 1914: 海德格尔与~, 130, 307, 309-310; ~与Sonderweg (特殊道路), 138; ~与Volk (民族), 127-128
- identity (身份, 同一性): ~与Bodenständigkeit, 294-295, 304; 欧洲的~, 172-173; 德国的~, 123-125, 186, 192; ~与他异性, 20注14, 199-200, 236-237; 政治的~, 21; Volk (民族)的~, 125-126, 129-130, 294-295
- ideology (意识形态), ~与无根性, 65
- immanentism (内在主义), 66
- individual (个体, 个人): ~与大众, 144; ~与牺牲, 158; ~与Volk (民族), 20, 21, 158, 281-282, 299
- individualism (个人主义), 74-75
- inner greatness (内在的伟大), 37

Introduction to

Metaphysis (《形而上学导论》) : ~与《安提戈涅》, 146-159, 296; ~与arche

(本原), 216; ~与Auseinandersetzung, 256, ~与Bodenständigkeit, 136-137; ~与欧洲, 143-146; ~与欧洲历史, 138; ~中的地缘政治, 165-166; ~与希腊-德国亲和性, 174, 253; ~与历史性此在, 23; ~与语言, 167; ~与physis, 316; ~的政治背景, 162; ~与无根性, 50; ~与Volk (民族), 144

Isocrates, 198

Jabès, Edmond, 55, 313-314

Jaeger, Werner: ~与希腊-德国亲和性, 105, 112; ~与柏拉图, 102; ~与罗马主义, 322; ~与地底哲学, 229-230, 294; ~与大学改革, 44-45

Jaspers, Karl (卡尔·雅斯贝斯), 63, 182, 254, 259

Jews, the (犹太人): ~与德国的身份, 125; ~与海德格尔, 52-55; 对~的迫害, 182, 322-323; ~的无根性, 18, 52-53, 55, 97, 133-134

Judification (犹太化), 53, 56, 97, 135

Jünger, Ernst: ~与资产阶级的安全, 35; ~与坚韧/严酷, 67; 海德格尔与~, 33, 37, 219-220, 307, 312注106; ~的英勇虚无主义, 311; ~与Kampf (战斗), 60; ~与总动员, 104

kairos (时机): ~与此在, 36; ~与历史性, 14, 58; ~与追问, 68; ~与革命, 20, 24, 79

Kampf (战斗): ~与arche (本原), 194; 海德格尔与~, 60; 作为历史性特征, 124; ~与战争形而上学, 127, 307, 307注99; ~与现代性, 42; ~与柏拉图, 208; ~与罗马主义, 120; 作为~的自我-主张, 97-98; ~与大学改革, 37, 44

Kant, Immanuel (伊曼纽尔·康德): ~与国联, 168-169; ~与尼采, 84-85, 289; ~与科学, 99

Kathederphilosophie (讲坛哲学), 15, 100

Kehre (回转): ~与aletheia, 39-40; ~与Gelassenheit (泰然任之), 32; 与希腊-德国亲和性, 203, 230-232; ~与Heimat (故乡), 231-232, 233, 239-241, 328-329; ~与尼采, 266-270, 300-301, 302-303, 318; 与国家社会主义, 298, 308-309, 319-320; ~的含义, 301-302, 326; ~与Sonderweg (特殊道路), 184-188

Kerber (弗莱堡市长), 331注5

Kern, Hans, 286

Kock, Hans, 324

"Kommende, das" ("要来者"), 34

Krieck, Ernst, 50; ~的日耳曼中心主义, 145-146; 尼采与~, 26, ~与柏拉图, 103, 204, 207; ~与Sonderweg (特殊道路), 128, 131; ~与大学改革, 27-28, 28注28, 95

Kristallnacht (水晶之夜), 194, 301

Kröner, Alfred, 263, 278-279

labor (劳作, 劳动), 柏拉图对~的三分, 103, 105, 105, 208

Lacoue-Labarthe, Philippe, 13, 47, 212, 240

landscape (风土), ~与Bodenständigkeit, 293

Langemarck, ~之战, 60, 115

language (语言): ~与存在, 51, 167; ~与Gemeinschaft (共同体), 61-62; ~与Ge-stell, 327-328; ~与希腊-德国亲和性, 67-68, 202; ~与扎根, 55-57, 66-68, 134, 303-304

leadership (领导): ~与arche (本原), 194; Führerprinzip (元首原则), 88, 158; ~与柏拉图, 103-104; polis (城邦)的~, 101; 国家的~, 157-158; 大学的~, 87-89

League of Nations (国联), 72-73, 168-169

Lebensraum (生活空间), 306, 306注97

Leipzig (莱比锡), ~战役, 43

Lessing, Gotthold Ephraim, 223

Levinas, Emmanuel (伊曼纽尔·列维纳斯), 217-218, 218注66

liberalism (自由主义), 16

Lichtung, 51

Logik (逻辑学), 125, 174

L?with, Karl (卡尔·洛维特), 5-6, 32注42, 107-108, 254, 326

Lysander, 204

Lysias, 198

Machenschaft (机巧), ~与Seinsvergessenheit (存在的遗忘), 305

Machiavelli, Niccolò (尼各拉·马基雅维利), 20-21, 317

m?chination (机巧), 参见Machenschaft (机巧)

Marcuse, Herbert (赫伯特·马尔库塞), 322

Marten, Rainer, 271

Marxism (马克思主义), 右翼对~的反抗, 21

masculinity (男子气概), ~与德国的身份, 21

mass consciousness (大众意识), 33

mass man (常人), 144

Mehring, Reinhard, 249

Meissner Mountain, 43

Messkirch, 330

metamorphosis (变形, Verwandlung), 39-40

metaphysics, ~与存在, 249-250; 持久在场的~, 148-150; 编辑实践~, 261-270; 排斥的~, 202-203; Mitteleuropa (中欧)~, 137-143; 战争~, 61, 127-130, 133, 161, 301-309

Mitteleuropa (中欧): 对~的外在威胁, 161; ~与希腊-德国亲和性, 163-164; 海德格尔与~, 162, 165; ~形而上学, 137-143

modernity (现代性, 现代): ~与Bodenständigkeit, 330-335; ~与此在, 144-145; 对~的自由漂游式思索, 65-66; ~与希腊-德国亲和性, 295-296; ~与Heimat (故乡), 8; 神话与~, 49; ~的虚无主义, 26, 251; ~的无根性, 15-18, 33, 41-42, 64, 97; ~与精神-理智危机, 21; ~与时间性, 144-145; ~的世俗化, 33

M?rike, Eduard, 196

Most, Glenn, 220-221, 221注70, 224

Müller, Karl Otfried, 49

Musarion Verlag, 220, 220注69

Mussolini, Benito (本尼托·墨索里尼), 302-303

myth (神话): ~与arche (本原), 240-241; 雅典原生性~, 196-201; Bodenständigkeit~, 46-51; ~与现代性的危机, 142; 祖国~, 51-52; ~与德国的此在, 22; 希腊-德国亲和性~, 67-68, 112-113, 178-179, 212-213; 海德格尔与~, 31-33; Heimat (故乡)~, 156-157; 英雄伟大的~, 107-111; ~与历史, 124, 276; 现代对~的反对, 49; ~与国家社会主义, 50, 108; ~与哲学, 203; ~与polis (城邦), 213-214; ~与革命, 26; ~与Volksreligion (人民宗教), 63-68; 战争经验~, 60-61

Nancy, Jean-Luc (让-吕克·南希), 47, 66

Napoleon (拿破仑), 43

nationalism (民族主义): 海德格尔从~那里撤回, 180, 327; ~与Heimat (故乡), 4; ~与

Mitteleuropa (中欧), 142-143; 尼采与~, 218-219; ~与尼采的大政治对比, 159-167; v?lkisch (民族性)~, 31, 127-128

National

Socialism (国家社会主义): ~与存在, 184; ~与Bodenständigkeit, 54, 65; ~与笛卡儿主义, 7-8; ~掌权, 70; ~与毁坏, 188; ~的生态学运动, 295注85; ~的教育哲学, 27; ~与欧洲, 138; ~与费希特, 148注67; Führerprinzip (元首原则), 88, 158; ~在将来的意义, 83, 93; ~与希腊-德国亲和性, 117-121, 201-208; 海德格尔与~的相遇, 25-26, 57, 83-84, 95-96, 134, 180-182, 182注2, 239, 266, 271-274; 海德格尔卷入~, 12-13, 32, 32注42, 57, 70, 82-83, 187注6, 315-316; 海德格尔对~"在精神上的抵制", 268, 300注89, 322-323; ~与荷尔德林, 121-122, 145-146, 243; ~与Kehre (回转), 298, 308-309, 319-320; ~的神话学, 50, 108; ~的新人, 60, 101注30; ~与尼采, 26, 82-83, 121-122, 145-145, 266-267, 274-280, 318; ~与虚无主义, 82-83, 308-309; ~与"另一个开端", 192; ~与哲学, 181-182; ~与柏拉图, 27, 101-103, 101注30, 203-209, 204注35, 205注41; ~与前苏格拉底哲学, 230; ~的种族政治, 181, 204-205, 283-288,

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

初哲学)，117-121；~的价值哲学，289-290；~与暴力，54，120，158-159；~与Volk（民族），274；~与权力意志，281-282，308-309，317；~与第一次世界大战，6-7，7注9，15-16注7，128-129，157；~与第二次世界大战，272，301

Natorp, Paul（保罗·纳托普），43-44，101，307；Deutscher Weltberuf（德国的世界职分），43

nature（自然），61

Naumann, Franz, 138

Nazi party（纳粹党），8

Neo-classicism（新古典主义），48

Neo-humanism（新人文主义），118-119，207，208

Neo-Kantianism（新康德主义），94-95，100，226，227

Nibelungenlied（《尼伯龙根之歌》），43

Nietzsche, Friedrich（弗里德里希·尼采）：~与aletheia，267；~与arche（本原），115-116，212-213，219，228，229，229注90，245-246，316-317；~与生物主义，284-286；~对西方的批判，33，145；~论狄奥尼索斯经验，115-116；有关~作品编辑方面的争论，261-270；~与永恒轮回，286-287；~与"善好的欧洲"，165；~与希腊-德国亲和性，74，118，218-219；~论伟大，111；~与"大政治"，159-167，281；~与坚韧/严酷，40-41；海德格尔与~的相遇，250-251，255-261；海德格尔与~，15，25-26，31，33，37，245-246，279-280，289，289注77；~与希腊癖，6；~与赫拉克利特，278；~与隐蔽的真理史，290-291；~与Kehre（回转），249-254，266-270，300-301，302-303，318；对~的神话化，304注93；~与民族主义，165；~与虚无主义，275；~与国家社会主义，26，121-122，145-146，266-267，274-280，281-282，318；~与亲希腊主义，227-229；~与前苏格拉底哲学，31，220-227，220注69；~与校长就职演说，69-78，89-90；~与罗马主义，314-317；~与无根性，41；~与Sonderweg（特殊道路），165；斯宾格勒与~，141-142；~与Ursprungsphilosophie（源初哲学），297-298；~与Volk（民族），137-138；~与战争，307-308；~与Wettkampf（竞争），258-259

--~的作品：《超善恶》，137，165；《悲剧的诞生》，228，258-259；《看哪这人》，111，160；《快乐的科学》，80，290；"荷马论竞争"，259；"论历史对生活的利与弊"，289；《希腊悲剧时代的哲学》，89-90，222；"作为教育者的叔本华"，84-85；《查拉图斯特拉如是说》，31，64，82；《权力意志》，119，145，263-264，274

Nietzsche Archives（Weimar）（魏玛尼采档案馆），261

Nietzsche Commission（尼采委员会），263，266，273，301

Nietzsche

lectures（尼采讲座）：~与Auseinandersetzung，258-261，288；~与国家社会主义的相遇，266，271-274；~与民主，161；早期~，289-301；海德格尔的~的自我上演，247-254，298，300；~与战争形而上学，301-309，310；~中的神话化，304注93；~与国家社会主义，269-270，284-285；~与Seynsgeschichte（存在史），298；~中的精神抵制，268，300注89；党卫军在~上的监视，273；~与西方虚无主义，269

nihilism（虚无主义）：~与艺术，291，303；~的危机，89；~与笛卡儿，7；~与自由，104；~与希腊-德国亲和性，143；海德格尔与~，75-77；~与个人主义，74-75；~与犹太化，56；现代性的~，26；尼采对~的批判，76；国家社会主义与~，82-83，308-309；~在政治-形而上学方面的原因，34，38；罗马主义的~，119-120，314-317；~与无根性，251；~与科学，80；斯宾格勒与~，141-142；作为~的主体主义，287；~与Volk（民族），258；西方的~，33；~与第一次世界大战，282

occurrence-with-others（与他者共发生），126

Oedipus，18，185

Oehler, Max，262

Oehler, Richard，262-263，264，273，305，315

"On the Essence of Truth" lectures（"论真理的本质"讲座）：~与aletheia，189；与排斥，211；~与希腊-德国亲和性，192，192注14；在~中海德格尔作为独立的思想家，327；~与Heimat（故乡），60；~论跳出当前，83；~与神话，46-47，50；~与柏拉图，203；~的政治背景，41，114-115；~与Sonderweg（特殊道路），143；~与地底性哲学，38-46；~论理论/实践关系，100；~中的三重运动，41-42

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

- otherness (他异性) : 亚洲的~, 175-177 ; ~与原生性, 211-212 ; ~与同一性, 20注14, 236-237 ; 列维纳斯与~, 218注66
- Ott, Hugo, 13, 271
- Otto, Walter
- F. : ~与希腊土地性宗教, 295-296, 296注86 ; ~与希腊-德国亲和性, 45-46, 49, 51-52, 112 ; 海德格尔与~, 33, 46 ; ~与HKA争论, 261, 264 ; ~与罗马主义, 322 ; ~与地底性哲学, 294
- pacifism (和平主义) , 127
- paideia (哲学教育) : ~与Bildung (教化) , 102 ; ~与国家社会主义, 103 ; 作为~之场所的polis (城邦) , 100-101
- Parmenides (巴门尼德) : 作为反政治者, 187 ; ~与古典语文学, 225 ; ~与人的本质, 147-148 ; 海德格尔与~, 17, 228 ; ~与神话, 50 ; ~与physis, 149 ; 作为源始性思想家, 215 ; ~与遮蔽, 40 ; ~与魏玛古典语文学, 221 ; ~与西方的危机, 113 ; ~与第二次世界大战, 312-313
- Parmenides lectures (巴门尼德讲座) : ~与排斥, 211 ; ~的历史背景, 84 ; ~期间的Kehre (回转) , 317-318 ; ~与前苏格拉底哲学, 215 ; ~与Sonderweg (特殊道路) , 313-314 ; ~与斯宾格勒, 139-140, ~与第二次世界大战, 312
- paronomasia (双关语) , 66-67
- parousia (临在) , 36, 39, 58, 62, 63 ; 国家社会主义的~, 83
- pastorale militans (田园战斗) , 4-5, 9-10, 54, 60, 334
- Pax Romana (罗马治下的和平) , 作为奴隶道德, 119-120
- Peace of Westphalia (威斯特伐利亚和约) , 7
- Peloponnesian War (伯罗奔尼撒战争) , 198, 204
- periagoge (转向) , 38, 47
- petty politics (小政治) , 81
- Petzet, Heinrich, 3-4, 53-54
- Philhellenism (亲希腊主义) : ~的文化功能, 199-200 ; ~与希腊-德国亲和性, 201, 208 ; 海德格尔与~, 227-232 ; ~的理想主义, 118 ; ~与对希腊的神话化, 240 ; ~的模糊化影响, 212
- philomythos (爱神话者) , 107-111
- philosopher-king (哲学王) : 作为~的海德格尔, 103-104, 108, 152-153, 259-260 ; ~与paideia (哲学教育) , 101
- phisosophia : ~与追问, 19, 100-101 ; ~与无根性, 38 ; 作为~的科学, 74, 94-99 ; 作为thaumazein (惊奇) , 104 ; ~与大学改革, 89
- philosophy (哲学) : ~的危机, 28-29 ; ~与此在, 185 ; ~与英雄主义, 111, 203 ; ~与神话, 203 ; ~与国家社会主义, 181-182 ; ~与政治, 12-15, 26-27, 29, 162-163 ; ~与无力性, 39 ; 作为追问, 99-100 ; ~与革命, 79, 106-107 ; ~的角色, 17, 39, 99-107, 169-170 ; ~的无根性, 38 ; 地底性~, 38-46, 44注60, 112, 229-230, 294 ; ~与暴力, 192注14
- physis : ~的隐蔽特征, 294 ; ~与无家状态, 149-150 ; ~与风土, 66 ; 作为natura (自然) , 316 ; ~的逾越着的界限, 158-159 ; 作为站出 (standing-forth) , 148 ; ~与techne, 295, 297 ; ~与暴力, 192注14
- Pinda (品达) , 56, 113, 242, 258
- Plato (柏拉图) : 作为反政治者, 187 ; Baeumler与~, 275 ; ~与排斥, 204-205 ; ~与希腊-德国亲和性, 209 ; 海德格尔与~, 15, 17, 103-104, 105, 203, 215 ; ~与形而上学, 33 ; ~与本源神话, 112 ; ~与尼采, 89-90, 291 ; ~与国家社会主义, 27, 101-103, 101注30, 203-209, 204注35, 205注41 ; ~与种族主义, 206-207, 207注45 ; ~与大学改革, 29-30 ; ~与Ursprungsphilosophie (源初哲学) , 297-298 ; ~与Volk (民族) , 102注34, 299
- ~的作品 : 《申辩篇》, 205 ; 《克力同篇》, 205 ; 《美涅克塞努篇》, 205-207 ; 《政治家篇》, 102-103 ; 《会饮篇》, 30 ; 《泰阿泰德篇》, 96。也参见Republic (Plato) (柏拉图的《理想国》)
- Platonism (柏拉图主义) : ~与艺术, 291 ; 尼采与~, 288, 291-292, 298-299, 303 ; 作为原型 (prototype) , 28-29
- poetry (诗) , 61, 155, 185
- P?ggeler, Otto, 181
- Poland, German invasion of (德国对波兰的入侵) , 272, 304

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

现代性，42；~与柏拉图，89；关于~的诗性语言，49，66；~与真理，40
polis：~与aletheia，108-109；《安提戈涅》中的~，156；为~英勇牺牲，45；~与神话，213-214；对~的神话性理解，46，109；~与尼采，277；~与国家社会主义，28，208；~与政治，210；~与追问，105；~与罗马主义，317；~作为哲学教育的场所，100-101，259-260；~中对劳动的三重划分，208；~与暴力，152
political space（政治空间），7
politics（政治）：反政治者的~，180-189，230-232，233-234；arche（本原）的~，213-219；~与艺术，296-297；~的本质，152-153；大~与小~的对比，159-167；希腊癖的~，208-213；返乡的~，232-241；~与存在论，74，114-115；~与哲学，12-15，26-27，29，162-163；~与诗，155；~与Volk（民族），155-156
positivism（实证主义），44，181，284
power（权力，力量），194
powerlessness（无力性），39
present（当前）：跳出~，38-40，83；尼采与~，215；作为过渡，164
presentism，in university（大学里的现时主义），86
Pre-Socratic philosophy（前苏格拉底哲学）：~的反政治哲学，186-187；~与arche（本原），228；~的土地性源泉，112，146；第尔斯版本的~，264-265；海德格尔与~，227，279；~与国家社会主义，230；~的复兴，180；~与革命，45，45注64；~与无根性，41；~与魏玛古典语文学，219-227，221注70；~与第二次世界大战，312
public service（公共服务），99-107；~与arche（本原），194；~与柏拉图，208；~与Volk（民族），104

questioning（追问）：~与伟大，111；~的必要性，16-17，36，67-68；作为~的哲学，99-100；~与polis（城邦），105；~与自我-主张，93，96-97；~与Volk（民族），76

race/racism（种族/种族主义）：~与Baeumler，283-284，285-287；~与海德格尔，53-54，57，65，95-96，195，203，211-212；~与国家社会主义，181，204-205，283-288，315；~与pastorale

milicans（田园战斗），4-5；~与柏拉图，103，206-207，207注45；~与罗马主义，314-315。也参见biologism（生物主义）、deracination（除根）
rationality（理性），~与国家社会主义，21-23
Rehm，Walther，116
Reich（帝国），~与柏拉图，102
Reich Ministry of Education（帝国教育部），海德格尔与~，272-273
Reinhardt，Karl，45，225，226，296注86
relativism（相对主义），16
Republic（Plato）（柏拉图的《理想国》），335；~与教育，27，29，100-101；~与开端，180；~的洞喻，39，108，203；~与神话，213-214；~的"高贵的谎言"，198；~与国家社会主义，204注36，207-208；~与服役，103，104，105，208；~与Volk（民族），99-107
revolution（革命）：保守~，20-21，280；~与德国的此在，70-71，77；~的词汇，24-25，27；在存在论-政治上对~的号召，23-24；~与哲学，79；~与前苏格拉底哲学，45，45注64；~的根，15-31；作为~的神话性护身符的象征，26；作为~先锋的大学，106-107；~与大学学生，26-28
Rhineland（莱茵兰）：法国对~的占领，50，114；希特勒对~的重新军事化，167
Rickert，Heinrich，289-290
Riezler，Kurt，45，225，226，264
Rohde，Erwin，48
Rome/Romanism（罗马/罗马主义）：~与美国主义，316；德国人对~的排斥，117，118-120；~与希腊-德国亲和性，277-278；海德格尔与~，173-174，202-203，235-236，321-322；~衰落的神话，314-317；尼采与~，282；~与第二次世界大战，316，319
rootedness（扎根，扎根状态）：~与原生性，217-218；此在的~，14；~与返乡，238-240；~与语言，55-57，66-68，134，303-304；~与pastorale milicans（田园战斗），4-5；Volk（民族）的~，23，56-57，65-66。也参见Bodenständigkeit
rootlessness（无根性，无根状态）：~与被移位的德国人，162，162注72；坚韧/严酷与~，38；被

初哲学)，251-252
Rorty, Richard (理查·罗蒂)，25
Rosenberg, Alfred, 5, 283-284
Rosenstock-Hussey, Eugen, 71
Rosenzweig, Franz (弗兰茨·罗森茨威格)，132-134, 217
Rusch, Adolf, 103
Russia (俄罗斯)：作为亚洲的威胁，160, 161, 163-164, 167-168；~的虚无主义，163；~的无根性，50
SA (Sturmabteilung救世军)，62
sacrifice (牺牲)：为祖国而~，57-63；~与个人，158；为Volk (民族) 而~，129, 155；~与战争，310-311, 312-313, 318-319
Scheinskultur (幻象文化)，16
Scheler, Max (马克斯·舍勒)：海德格尔与~，131, 145-146, 161, 263-264, 266；~与1914年观念，307；~与战争形而上学，127-128
Schelling, Friedrich Wilhelm von (弗里德里希·威廉·冯·谢林)，245
Schicksalsgemeinschaft (命运共同体)，6-7, 123-124, 127-128, 307
Schiller, Friedrich von (弗里德里希·冯·席勒)，47, 116, 199, 223
Schlageter, Albert
Leo, 57-63；海德格尔与~，67, 114；~与Volksreligion (人民宗教)，50, 107
Schlageter memorial
speech (Schlageter纪念演讲)：~与Bodenständigkeit, 115, 292-293；~与排斥，211；~与英雄主义，37；~与Kampf (战斗)，307；~与牺牲，310, 312-313
Schlechta, Karl, 263
Schlegel, Friedrich von (弗里德里希·冯·施莱格尔)，116
Schleiermacher, Friedrich (弗里德里希·施莱尔马赫)，101, 205, 223
Schürmann, Reiner, 54-55, 217
Schwoerer, Viktor, 52
Scott, Charles (查尔斯·司各特)，87
"Second Humanism" ("第二次人文主义")，48, 116, 118, 200
secret Germany (秘密德国)，123-124, 205, 241-246, 302, 318
Seinsvergessenheit (存在的遗忘)：~与《安提戈涅》，297；~与Europa (欧洲)，176；~与排斥，177；~与自由漂游着的思索，16；~与德国，156；~与机巧，305
Selbstbehauptung (自我-主张)：~与艺术，299；Baeumler与~，122；对~的定义，92；~与伟大，110-111；~与Heimat (故乡)，334-335；作为历史特征，124；尼采与~，259；~与Sonderweg (特殊道路)，119-120, 304；~与真理，108-109；大学的~，89-93, 97-99；~与Volk (民族)，8, 93, 96, 137-138, 283；~与权力意志，90-93, 122, 299
Selbstbestimmung (自决)，86, 154-155
Selbsterhaltung (自我保存)，91-93
Selbstinszenierung (自我上演)，247-254, 298, 300
self (自我)，87, 92
self-assertion (自我-主张)，参见Selbstbehauptung
"Self-Assertion of the German
University" ("德国大学的自我主张")：作为战斗口号，97；~论科学的本质，94-99；~论大学的本质，78-81；~与排斥，211；~中的神话性原生性，68, 113, 173-175；尼采与~，69-78, 80, 83-84, 89-90, 289；~中的存在论政治，23-24；~与"另一个开端"，192；作为重写本，86-87；~中的爱神话者，107-111；~与柏拉图，203；~的哲学背景，78-79；~中一些流行的主题，31；~论公共服务，99-107；对~的接受，81-82；~论自我-主张，89-93；~的意义，69-70, 69注1；~与Sonderweg (特殊道路)，171；~论大学的领导，87-89
self-determination (自决)，参见Selbstbestimmung
self-staging (自我上演)，参见Selbstinszenierung
severity (严酷)，参见hardness/severity
Seyn (存在)，51, 55, 62, 191

与Sonderweg（特殊道路），321-323
Sluga, Hans, 26, 78-79
socialism（社会主义），161
sociology（社会学），16
Socrates（苏格拉底），198, 227
soldier-citizen（士兵-市民），45
Sombart, Werner, 124, 161
Sommerfeldt, Martin, 307注99
Sonderweg（特殊道路）：~与aletheia, 138；~与美国/俄罗斯的威胁, 163-164；~与《安提戈涅》，297；~与arche（本原），194-195, 300-313-314；~与艺术, 300；Bodenständigkeit与~, 333-334；对~的定义, 104-105；~与排斥, 211-212；~与希腊-德国亲和性, 124-125, 146, 171-172, 192-193, 198-199；海德格尔与~, 19-20, 134；荷尔德林与~, 241, 245；~与返乡, 237-238；尼采与~, 165；~与国家社会主义, 32；~与"另一个开端", 174, 245；诗性-哲学性的~, 185-186；第二次世界大战之后的~, 184-185, 268-269；~与追问, 74；校长就职演说中的~, 70, 134；~与秘密德国, 241-246；~与自我-主张, 119-120, 304；~与Seynsgeschichte（存在史），321-323；~与国家, 154-155；~与Ursprungsphilosophie（源初哲学），98, 297-298；~与Volk（民族），19-20, 126-128, 154-155；~与第一次世界大战, 6, 122-125, 126-130, 128注38；~与第二次世界大战, 306-308, 312-313, 312注106, 313-314, 321-323
Sophists（智者），258
Sophocles（索福克勒斯），56, 113, 185, 242。也参见Antigone（Sophocles）（索福克勒斯的《安提戈涅》）
Spengler, Oswald（奥斯瓦尔德·斯宾格勒），64, 76-77, 145-146, 220, 278；海德格尔与~, 139-143
spirit of constant beginning（不断开端的精神），216-217
spiritual resistance（精神上的抵制），268, 300注89, 322-323
Spranger, Eduard, 88
SS（党卫军），62, 103, 273
Stadelmann, Rudolf, 321
Stahlhelm, 62
Stalingrad, Nazi defeat
at（纳粹在斯大林格勒的战败），84, 182注2, 185-186, 239；海德格尔与~, 312-317
state（国家）：~与自由, 104；~与柏拉图, 101；对~的服务, 208；~与治权, 157-158；~与大学, 106-107；~与Volk（民族），152-155；作为Volksgemeinschaft（民族共同体），104-105；~与权力意志, 283
state-founding（建国），185
statism（中央集权制），7
Stenzel, Julius, 225, 226-227
Stifter, Adalbert, 42, 304, 304注93
subjectivism（主体主义），269-270, 272, 287
subjectum（主体），41注53, 316
subterranean philosophy（地底性哲学），38-46, 44注60, 112, 229-230, 294
swastika（万字符），122, 271

techne, 156；~与dike, 151-152, 233；~与国家社会主义, 239；~与physis, 295, 297
technology（技术）：~与计量性思维, 330-331；全球性~, 290, 290注79；~与语言, 327-328；现代~, 327-329；尼采与~, 269-270；~与柏拉图, 33；~的无根性, 50；~与世界统治, 181, 305
tellurism（土生主义），275
temporality（时间性）：~与存在, 191；~与现代性, 144-145
Temps Modernes, Les[杂志], 326
thaumazein（惊奇），96, 104；~与伟大, 111；~与神话, 107-108；~与西方的危机, 171
theoria, 22, 23, 29；~与理论/实践关系, 100
they-self（常人自身），60

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

- Todtnauberg (托特瑙山), 332; ~的学院夏令营计划, 108; 海德格尔在~的小屋, 1-4, 64, 166; 海德格尔的"私人"国家社会主义与~, 107; 在~展示的万字符, 271
- Tönnies, Ferdinand, 27注24
- totalitarianism, Heidegger and (海德格尔与极权主义), 324-325
- total mobilization (总动员), 104
- tradition, constancy of (传统的持续性), 19
- translation (翻译): 海德格尔与~, 190注10, 228, 234; 荷尔德林与~, 228, 237
- transvaluation of values (价值重估), 28, 48注71, 289
- Trophonius, 229, 229注90
- truth (真理): aletheia与~, 32, 32注43, 189-196; 作为Auseinandersetzung, 40-41, 148; 作为开启, 189, 291, 292-294; ~的隐蔽历史, 290-291; ~与神话, 46-47; ~的扎根状态, 190; ~与自我-主张, 108-109; ~与Volk (民族), 73-74, 168
- turning (转向), 见Kehre (回转)
- Tyrtæus (提尔泰奥斯, 斯巴达诗人), 44-45, 112
- university (大学): ~的学科分界, 94-95; ~的本质, 77-81, 89; 费希特与~, 85-86; ~的领导, 87-89, 103-104; ~与瞬间 (moment of vision), 63; 尼采与~, 84-85; ~与国家社会主义, 95, 181-182, 204注36, 273; 哲学在~里的角色, 99-107; ~与革命, 23-24, 26-28, 106-107; ~的角色, 29, 89; 学生在~里的角色, 30-31, 104-105; ~的自我-主张, 89-93, 97-99; ~的自决, 81-89; ~与Volk (民族), 85-86, 88-89, 99; völkisch-political (民族-政治性)~, 27-28, 28注28, 104
- Unverborgenheit (去蔽), 51, 291, 292-294, 318-319
- urban culture (都市文化): ~与颓废, 64-65; ~的无根性, 141
- Ursprungsphilosophie (源初哲学), 112-121; ~与雅典原生性, 52; ~的土地性源泉, 48-49; ~的双重遗产, 112-113; 作为地缘哲学, 10, 253; ~与希腊-德国亲和性, 50, 251-252; 荷尔德林与~, 115; ~与纳粹话语, 117-121; 尼采与~, 115-116, 251-253; 作为pastorale militans (田园战斗), 9-10; ~的政治背景, 113-115; ~的日常影响, 175-176; ~与自我-主张, 92; ~与Sonderweg (特殊道路), 98, 297-298
- Urvolk (源初民族), 作为~的德国, 72, 86, 116, 199, 200-201
- Valéry, Paul (保罗·瓦雷里), 169, 171, 172
- values (价值): 海德格尔与~, 289-290; 康德与~, 289; ~重估, 28, 48注71, 289
- Vering, Carl, 101注30, 102-103
- Versailles, Treaty of (凡尔赛和约): 德国与~, 114, 154, 162; 海德格尔与~, 14; ~与柏拉图, 204; ~的政治形而上学, 7; ~与权力意志, 282
- violence (暴力): 存在的~, 62, 150-152, 192-193注15; 解释学~, 243, 266-267, 283; ~与国家社会主义, 54, 120, 158-159; ~与哲学, 39, 192注14; ~与physis, 192注14; ~与牺牲, 158
- vision, moment of (瞬间): ~与坚韧/严酷, 36-37; 作为~的对Schlageter的处决, 58, 62; ~与大学改革, 63
- Volk (德国民族): ~与aletheia, 56; ~与arche (本原), 71-72, 96-97, 216; ~与艺术, 294, 299; ~的本真政治学, 156; ~与存在, 143; ~与此在, 71-74, 125-126, 146-159, 185; 对~的定义, 72; ~将来的到来, 70; ~与荷尔德林, 241-242; ~的身份, 125-126, 129-130, 294-295; ~与个人, 20, 21, 158, 281-282, 299; ~与语言, 56-57; ~与尼采, 277; ~与虚无主义, 258; ~与国家社会主义, 274; ~与"另一个开端", 251; 对~的爱神话式理解, 107-111; ~与柏拉图, 99-107, 102注34; ~的重生, 119; ~的扎根, 23, 56-57, 65-66; 为~而牺牲, 57-63, 129, 155, 158; 作为Schicksalsgemeinschaft (天命共同体), 127-128; ~与自我-主张, 8, 93, 96, 137-138, 283; ~的自我形成, 27-28; ~与Sonderweg (特殊道路), 19-20, 126-128, 154-155; ~与国家, 152-155; ~与真理, 73-74, 168; ~与大学, 85-86, 88-89, 99; ~与Ursprungsphilosophie (源初哲学), 98; 作为Volk der Mitte (中央民族), 137-138, 144; ~与等待, 183; ~与战争, 6; ~与Wissenschaft (科学), 76; ~与第一次世界大战, 29
- Volk im Werden[杂志], 44
- Volksgemeinschaft (民族共同体): ~与英雄主义, 58-59, 60-61; 作为Kampfsgemeinschaft (战斗

海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人

- Volksreligion (人民宗教) : ~与祖国, 54-55 ; ~与希腊-德国亲和性, 50 ; 对~的影响, 107 ; ~与神话, 63-68
- Wacker, Otto, 82
- waiting (等待), 182-183, 184
- Wandervogel (漫游者), 见German Youth Movement (德国青年运动)
- war (战争) : ~形而上学, 61, 127-130, 133, 161, 301-309 ; ~神话, 60-61 ; ~与牺牲, 310-311, 318-319 ; ~与Volk (民族), 6
- War Emergency Semester of 1919 (1919年战时应急学期), 94
- war guilt (战争罪行), 328
- Wehrmacht (德国国防军), 306, 312
- Weimar Republic (魏玛共和国) : ~的世界主义, 64 ; ~的民主, 14, 205 ; 尼采与~, 220-227, 220注69 ; ~与虚无主义, 34 ; ~的前苏格拉底文艺复兴, 219-227, 221注70 ; ~的无根性, 7, 15-16注7, 15-17, 18
- Weizsäcker, Carl von, 4注4, 266注33
- Weltanschauung (世界观), 322
- Weltverdüstung (世界暗昧), 163-164, 329
- West, the (西方) : 与~的相遇, 42 ; ~的危机, 32-34, 76-77, 137-143 ; 尼采与~, 25-26
- Western history (西方历史) : ~的开端, 190-191 ; 德国在~上的角色, 121-125 ; ~与虚无主义, 113 ; 也参见Seynsgeschichte (存在史)
- Wettkampf (竞争), 尼采与~, 258-259, 261
- Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von, 101, 117-118, 205, 221
- will to power (权力意志) : ~与艺术, 291-292 ; ~与Baeumler, 286 ; ~与笛卡儿式的主体性, 272 ; ~与国家社会主义, 281-282, 308-309, 317 ; 作为~的自我-主张, 90-93, 299 ; ~与自我保存, 91 ; ~与国家, 283 ; ~与大学, 27 ; ~与凡尔赛和约, 283
- Winckelmann, Johann Joachim (约翰·约阿希姆·温克尔曼), 47, 51, 177, 199, 206, 223 ; Baeumler与~, 276 ; ~与亲希腊主义, 229
- Wissenschaft (科学) : ~与aletheia, 284 ; ~的危机, 100 ; 作为philosophia (哲学), 74, 94-99, 104 ; ~与大学改革, 30-31, 77-78, 80 ; völkische (民族性) ~, 73-74, 76, 95
- worker, as soldier (作为士兵的劳动者), 106
- world domination (世界统治), 188, 305, 307-308
- World War I (第一次世界大战) : ~与危机, 28-29 ; ~的文化形而上学, 5-11 ; 随着~而来的生存境况, 21 ; 一代人对~的意识, 219-220 ; ~与地缘哲学, 146 ; ~的坚韧/严酷, 9, 30, 36-37 ; ~与战争形而上学, 61 ; ~与虚无主义, 34, 282 ; ~与国家社会主义, 6-7, 7注9, 15-16注7, 128-129, 157 ; ~与Sonderweg (特殊道路), 122-125, 126-130, 128注38
- World War II (第二次世界大战) : ~与Bodenständigkeit, 317-325 ; ~与毁坏, 319-320 ; ~与地缘哲学, 146 ; ~与希腊-德国亲和性, 186, 320-321 ; 海德格尔与~, 182-184, 272, 305-309, 301, 311-312 ; ~与罗马主义, 316, 319 ; ~与Sonderweg, 306-308, 312-313, 312注106, 313-314, 321-323
- Wurzellosigkeit (无根状态), 41注53
- Yorck von Wartenburg, Paul (保罗·约克·冯·瓦尔腾伯格), 17-18, 19-20, 191注12
- Young, Julian, 32注42, 187注6
- Zapata, Martha, 278
- Zeller, Eduard, 101
- Zemach, Stefan, 268
- Zeno, 215, 221
- Zimmermann, Michael, 136注52

译者致谢

感谢北京大学的王珏小姐，云南大学的王凌云硕士以及主编柯小刚博士抽空校稿。你们的知识面和文笔都是译者所不及的，译者学之不精，诚惶诚恐，没有你们的辛苦协助，这份译稿恐怕是不能面世的。三位校对者对翻译错误只是提醒，没有亲改，最后如何修改，都是由译者决定的，因此翻译的全责在译者。

译者

附：供出版部分参考选用的封底介绍：

《海德格尔的根--尼采，国家社会主义和希腊人》简介

该书是对那些成为海德格尔思想与国家社会主义理论家们的思想之共同基础的共有主题的第一份可靠的考察。在这本流畅而又持论公允的著作中，查尔斯·巴姆巴赫（Charles Bambach）在历史的背景

下解读了海德格尔1933年到1945年间的著作。巴姆巴赫表明，海德格尔曾致力于就德意志民族的真正使命这一问题与国家社会主义者们和其他一些德国右翼人士展开对话，而且这一主题对于他的所有思想而言是核心性的。

巴姆巴赫描述了海德格尔作品中的某种哲学形态的发展过程，这种哲学的标志是对在故乡扎根、对祖先亲缘之根基的信念，以及某种关于与古希腊人的一种特权性的、源初的关联的观念。巴姆巴赫阐明，海德格尔对西方历史的哲学阐释是由关于德国命运的一种宏大的形而上学图景构建起来的，而德国命运则被视作某种扎根于土壤之中的事物。巴姆巴赫认为，海德格尔在1933年之后的所有作品都可被解读为一些论证，这些论证为民族-政治性的原生性的某种德国形式张目。

该书是有关20世纪一位最具影响力的--也是最具争议性的--哲学家的种种争论中的一本不可或缺的参考资料。它展示了历史背景以及海德格尔与之对话的那些思想家对海德格尔作品的深刻影响。这些思想家不仅包括古希腊人，以及黑格尔、荷尔德林、尼采这些德国前辈们，也包括那些同时代的极右分

子，他后来试图与这些人拉开距离。

查尔斯·巴姆巴赫是达拉斯的得克萨斯大学观念/哲学史 (History of Ideas/Philosophy) 副教授。

他是《海德格尔，狄尔泰与历史主义的危机》一书（同为康奈尔大学出版社出版）的作者。