

---

October 2022

## Beginning, Renewal and Spirit or Ashes: On Heidegger's Historical Consciousness in His Discussions of Hölderlin's Poetry

Xiaoming Chen

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>

---

### Recommended Citation

Chen, Xiaoming. 2022. "Beginning, Renewal and Spirit or Ashes: On Heidegger's Historical Consciousness in His Discussions of Hölderlin's Poetry." *Theoretical Studies in Literature and Art* 42, (5): pp.37-68.  
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol42/iss5/4>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 开端、更新与精神或灰烬

## ——试论海德格尔论荷尔德林诗的历史意识

陈晓明

---

**摘要:**海德格尔论荷尔德林的诗在海德格尔存在哲学中占据着重要地位,然而也引起了极大的争议,争议主要集中在其中是否隐含着海德格尔要投身现实的“战斗精神”上。本文并未把这一争议视为重要主题,而是去思考,海德格尔存在哲学如此玄奥的思想如何与他意识到的历史深度发生关联。这种关联方式是通过诗的阐释表达出来的,存在哲学把荷尔德林的诗意与一个民族面对决定性的历史时刻,开启新的未来放置在同一时间关节点上。在这里,诗性与历史、哲思乃至政治,建构起一个在世的“历史性的此在”,这种哲思触及的历史意识与诗性领悟的深刻结合是值得我们去探究的。本文还涉及德里达对海德格尔关于“精神”相关思想的解构,这一拆解如此精辟又精要,它确实有力地穿透了海德格尔的“历史意识”。所有这些都对我们历经的20世纪乃至我们今天置身于其中的世界历史不无启迪意义。

**关键词:**开端; 历史意识; 命运; 精神; 灰烬

**作者简介:**陈晓明,文学博士,北京大学中文系教授,主要从事中国当代文学、文学理论研究。通讯地址:北京市海淀区颐和园路5号北京大学中文系,100871。电子邮箱:cxm59@vip.sina.com。

---

**Title:** Beginning, Renewal and Spirit or Ashes: On Heidegger's Historical Consciousness in His Discussions of Hölderlin's Poetry

**Abstract:** Heidegger's discussions of Hölderlin's poetry plays an important role in his philosophy of existence. However, it also sparks great controversies, which mainly focus on whether the Heideggerian interpretation implies Heidegger's "Fighting Spirit" of devoting himself to reality. This article does not view such controversy as a theme of significance, but examines how such a convoluted thought in Heidegger's philosophy of existence is related to the historical depth as he's perceived. The relation is expressed through the interpretation of poetry, and the philosophy of existence places Hölderlin's poetry in the same critical temporal point when a nation faces a decisive historical moment for a new prospect. At this juncture, poetry is related to history, philosophical thinking and even politics, to construct a "historical Dasein" within this world. The paper explores the implications of how historical consciousness permeated with philosophical thinking is thoroughly combined with poetic understanding. This article also tackles the issue concerning Derrida's deconstruction of Heidegger's thoughts on "spirit," claiming that this action of Derrida's has so incisively and subtly penetrated Heidegger's "historical consciousness."

**Keywords:** beginning; historical consciousness; destiny; spirit; ashes

**Author:** Chen Xiaoming, Ph. D., is a Professor in the Department of Chinese Language and Literature at Peking University. His research interests include Chinese contemporary literature and literary theory. Address: Department of Chinese Language and Literature, Peking University, No. 5 Yiheyuan Road, Haidian District, Beijing 100871, China. Email: cxm59@vip.sina.com.

---

写下这个题目本来对于我应该有一种如释重负的感觉,多年来,我一直在想这件事。但我面对这个题目时却又感受到巨大的重量,它显然超过我的承受能力,这不只是因为海德格尔全集有

近99卷之多(全集全部出版将达到102卷),近年由孙周兴先生和王庆节先生主持翻译的海德格尔全集也出版了30卷之多。学海无涯,高山仰止,海德格尔哪能轻易去触碰!而且,谈论海德格尔

似乎是一个过时的话题,实际上,可能也超过我们身处的时代能够承受的能力。问题可能恰在于此。三十年前,我从某本不完整的杂志上读到海德格尔论荷尔德林或特拉克尔的诗的文章,当时深感震惊——一个哲学家,一个面向存在运思之人,以这种方式来谈论诗——他谈的却是在世的方式——在世的开端和终了。数年前,阅读理查德·维克利(Richard L. Velkley)的《论源初遗忘——海德格尔、施特劳斯与哲学的前提》,又一次勾连起我的心结,他在书中表示他多年来在读海德格尔的时候想着施特劳斯,在读施特劳斯时想到海德格尔。事实上,施特劳斯也算是海德格尔的弟子,虽然后来他离开了海德格尔,但终身受益于海德格尔良多。这本书虽然未必是经典大著,但却在突然间点燃了我几乎“遗忘”的许多的主题。作者对海氏的解释也只是由通常之见入手,但却能抓住要害,抓住最为本质的东西。他谈到海德格尔的“历史的源初性”问题,亦即要回到以古希腊为表征的新的开端。事实上,在1933年经历了弗莱堡大学校长的短暂任期之后,海德格尔有10年的时间在谈论荷尔德林的诗,贯穿于其中的主题正是关于古希腊的伟大开端与德意志民族新的历史开端,如何承担德国民族的命运,以及面对德国民族的历史性此在如何去作出决断的使命。存在哲学转向面向现实发言,如此玄奥的存在哲学能生发出关于当下现实的决断,这不能不说是20世纪最为重大的哲学事件。在对荷尔德林历经10年的谈论中(当然,海德格尔晚年还在谈论荷尔德林),海德格尔的思想也未尝没有深刻的变化,这些变化也明显受到他置身于其中的现实的影响。诗性与现实,诗意栖居与伟大开端,命运、使命与到来的未来,能够把这些联系起来并且融会贯通,其中透露出来的乃是强大的历史意识,既震撼人心,也让人疑窦丛生。不用说,海德格尔谈论荷尔德林的诗(当然还要加上特拉克尔的诗)也饱受非议,所有批评中,德里达在《论精神——海德格尔的问题》里对海德格尔思想矛盾的揭示是最为深刻的。

显然,海德格尔谈论荷尔德林的诗所用的关键词如开端、命运、精神、未来、火、燃烧、灰烬等,这些词缠绕在一起,解不开,理还乱,但却是那样有力,它们返身到古典性的希腊,又贯穿了荷尔德林与海德格尔的时代,对我们置身的时代却又如

此意味深长!海德格尔谈论荷尔德林,说的都是他身处的时代,他和荷尔德林的德意志民族,他和荷尔德林的故乡。海德格尔认为,如果没有这两个人,即荷尔德林和尼采,反思希腊开端的要求将会是“任意的和自以为是的”,这两个人“所认识的开端要比他们之前的任何时代都更为源始,原因仅在于他们最先经验了西方的终结,而且,更进一步说,甚至在他们的生存与他们的作品中,他们都成了终结”。因为“他们为开端所折服,并被提升至伟大。这两个时刻——反思第一开端和创立一个与第一开端及其伟大性相匹配的终结——在转向(Kehre)之中结合了起来”(转引自维克利57)。这些早已被“遗忘”的文字,无疑是极其玄奥的哲思,而且和荷尔德林的诗性之美关联在一起;但他却想诊断一个时代,诊断他们的民族的历史关键时刻在世的方式及其未来。结果,他犯下了致命的错误。海德格尔曾经那么自信,自信于他的哲学,自信于他的哲学能生发出一种引领历史和民族前行的精神指引。如此玄奥的哲思要与实在的现实,而且是急迫的现实相关联,这是异想天开吗?这是他的历史意识吗?<sup>①</sup>如果不是,玄奥之思的意义又何在?仅仅用以表示人类对世界的抽象思考吗?或者说显示人类的智慧?然而,这样一种被公认的伟大哲思,在某个历史时期被命运之火击中,它燃烧为灰烬——这或许是德里达阅读海德格尔的潜台词。就思想、诗性——或历史意识与现实的关系,一种思想对历史的作用而言,海德格尔无疑提供了一个发人深省的难题。

当然,这个难题超出笔者思考的能力,却又长期吸引着我。对我而言,诗性与历史意识建立的关系可能更让我迷惑。那么富有诗意的言说,却能装进关于世界历史的命运的种种思考;在诗、思与民族的命运之间建立起如此富有激情的纽带——它无论如何是富有魅力而又能蛊惑人心的。虽然哲人现实中的践行犯下严重的错误;若不是其运思无可比拟的强大深刻,它是无法逃脱被废弃的命运。张祥龙在论及海德格尔与老子关系的文章中指出:“在海德格尔看来,他本人、荷尔德林与老子都是‘诗性的思想者’。但切须注意,这‘诗性的’绝不意味着‘幻想的’或‘与严格的思想无关的’。”(张祥龙,《海德格尔论老子与荷尔德林的思想独特性》82)海德格尔的思想有着它特殊的严肃性和严格性,甚至严厉性,然

而,它依然出错。它所有的是与非、对与错,它的存在的全部意义,都成为20世纪任何思想言说绕不过去的话题,也是长盛不衰的思想之源。然而,我所关心的主题将被严格限制,那就是思与诗和历史之间构成的富有魅力却又实际变成谬误的关联。不管是海德格尔所思,还是我们对海德格尔的思考,在我们曾经置身和依然置身的“漫长的20世纪”,我们依然有着某种“历史意识”,这些思考依然有着独特的必要性。

## 一、在历史的前面或诗的面前“开始”

众所周知,海德格尔沉醉于荷尔德林的诗的研究,是在20世纪30年代中期,彼时海氏从弗莱堡大学校长位置上黯然退场,转身投向了诗歌或者说美学研究。孙周兴在《天与地,以及诗人的位置——再论海德格尔的荷尔德林阐释》一文中,谈到了萨弗兰斯基对海德格尔阐释荷尔德林诗的要义所在,孙周兴归纳说,萨氏认为有三个重点值得关注:

其一,在他自己的“权利—政治”失败后,海德格尔关心的是权力的本质,人生此在力量的层次;诗、思想、政治三者之间的关系如何。其二,海德格尔企图在荷尔德林那里找到一种我们缺乏的语言。其三,荷尔德林是诗的诗人,海德格尔想通过诗本身这一媒介来把握自己的活动,即:思想本身的思想。……他在荷尔德林那里画了一幅自己的形象,一幅自己想让人看到的形象。(孙周兴 5—6)

孙周兴认为:“萨弗兰斯基眼光比较阴险毒辣,但我们不得不承认,他上面讲的三点都是有事实依据的。”(6)萨弗兰斯基花大力气做海德格尔传记<sup>②</sup>,他的说法可以说比较中肯,还算不上“阴险毒辣”。围绕海德格尔的争议从战后德国哲学界直到欧洲和全世界哲学界都是热门话题。这一争议,在1987年智利人法里亚斯出版的《海德格尔与纳粹主义》一书中达到了顶点。围绕这一波的争议,有不少的言辞,那可算得上是“阴险毒辣”,不过,大都也是根据事实作出不同判断而

已。随举一例:1991年德国慕尼黑的《哲学之页》第7期刊载由美国人K.赖特撰写的《海德格尔论荷尔德林的诗》,题目平和,文中却是杀机四伏。赖特试图把他的阐述与K.罗维斯<sup>③</sup>的一封信中的说法联系起来:“这封信是罗维斯与刚刚作完《荷尔德林和诗的本质》讲演的海德格尔进行了一次谈话后立即写给雅斯贝斯的信,他写道:‘……当然诗的本质与纳粹标记相关联,这一点很难理解。’”(66)其意在说,海德格尔当时在罗马日耳曼研究院作这个报告时,佩戴着纳粹徽章。赖特揭示说,海德格尔后来试图通过对词尾元音的省略以及一个标点符号的改变<sup>④</sup>,抹杀掉他早期强加到荷尔德林诗与斗争政治之间的那种联系。这种联系是1936年的罗维斯所看不清楚的。

赖特显然做足了功夫,为了使他的论断得以成立,他对《荷尔德林和诗的本质》一文发表的编年史作了考证。这篇海德格尔于1936年4月在罗马意大利日耳曼文学研究院作的讲演,首先刊登在1936年12月的《内在世界》这本杂志上。当海德格尔1944年出版《荷尔德林诗的阐释》时,他把《荷尔德林和诗的本质》收录在内,并将这篇文章附在他的另一篇讲演《还乡—致亲人》之后一同印出。这本书的第二版于1951年发行,上述文章的次序作了调整,即将1936年的演讲置于1943年的那篇演讲之后,扩充版包括两篇附加的文章,即1939年的讲演《如当节日的时候……》以及1943年的一篇演讲稿《思念》(亦有译为《追忆》或《怀念》),它们被排在这一版的第三和第四的位置上。

赖特颇费心机地还作了另一种排列,即更“完整的”编年史的排列顺序,他把《荷尔德林和诗的本质》附在1980年首次发表的海德格尔1934—1935年关于荷尔德林的《日尔曼》与《莱茵河》的讲演之后。按照这种排列顺序,他说:“诗同样是聚集的方式,它的本质却不再是快乐的聚集,而是超强化的东西。诗的本质(超强化的聚集与决定一切的战役)与‘斗争’相关联,与赫拉克利特的‘斗争’(Polemos)相符合。诗的留居被海德格尔理解为英雄的快乐与情愿,既成为这个战役最前线的胜利者,也成为牺牲者,这是一场决定德国民族及西方历史未来的战役。”(62)他再次回溯到对诗的本质及诗的留居的这种富有战斗性的政治理解上来。赖特指出,在这里,“我们首

先应当看到,把诗的本质作为快乐的聚集的这一晚期的寂静主义的理解掩盖了早期的理解”(62)。看来赖特是执意要把海德格尔对荷尔德林的诗的解释与他1936年戴着纳粹徽标牢牢地钉在一起。<sup>⑤</sup>

事实上,战后从1946年至1951年,海德格尔被禁止在弗莱堡大学授课,对他的案子的审查延续了六年之久(虽然后来禁令逐步有所放松)。1933年5月,海德格尔担任弗莱堡大学校长,次年即1934年4月他辞去校长职务,按他自己的说法,他在次年2月就拟好了辞呈。前后算上也就10个月的时间。对他这段时间的所作所为,弗莱堡大学有一帮人不依不饶,执意要搞垮搞臭海德格尔。但海德格尔实在影响太大,重要的是“事实”,本文无力在此考证那些经年不止纠缠讨论的“事实”,只是指出这一点:海德格尔是在1934年从校长位置退下来之后,以及在战后他遭遇到的困境之中去阅读荷尔德林的诗的。就海德格尔1934年及之后多年对荷尔德林的诗的阐释,比较中立的看法也未必给予很高的评价。格鲁嫩贝格曾引用汉娜·阿伦特对海德格尔的评价:

在这之后,海德格尔在课堂上试图将他的这个孤立出来的本位的自己偷偷地移植到民间、大地这样一些神话化的非学术概念中去。事情很明显,这种偷移方案只能游离到哲学之外,并逃进随便什么自然主义的迷思迷信中去。如果这种迷思迷信不属于人类在概念上所能理解的东西,他就用与之相类通的东西去覆盖,说些人同在大地上栖居之类的话,如果实在不行,他就把这个割裂出来的自己,机械地和解到一个根本就与他的概念不同的根基上去。这样做的目的只是为了把这个我行我素的至我组织到超我的解释,从而把这个基于决心而来的罪恶通过任何办法转换到实践中去。(转引自格鲁嫩贝格 277)

这段话见诸汉娜·阿伦特1946年写的《什么是存在哲学?》,该文英文版发表于美国《党派评论》是年第13卷第1册。彼时阿伦特对战后的海德格尔所知不多,也不难看出带着很强的怨恨与

偏见。直到1950年他俩分别17年后首次重逢,隔阂才消除。当然,此后两人的关系亦起伏不定。这些问题并非本文研究的重点,在这里引述阿伦特的看法,只是为了表明,海德格尔关于荷尔德林的诗的阐释,即使中性一点的观点,亦没有特别高调的评价。

在谈论海德格尔之前,我们不得不把这些丑话说在前面,否则,将有神化这个人之嫌。事实上,随着50年代对海德格尔的查告一段落,从1951年至1959年正式退休,这期间海德格尔可以自由地在弗莱堡大学授课。显然,50年代以后,海德格尔的影响日隆,列奥·施特劳斯称乃师为“我们这个时代唯一伟大的思想家”(转引自维克利3),如果政治依然是挥之不去的阴影,我们可以注意到施特劳斯的犹太人身份。雅斯贝尔斯一生与海德格尔交情笃厚,早年几乎要结为同盟。1933年后他们渐行渐远,他至死也为他们的友情蒙上的政治阴影感到惋惜。但雅斯贝尔斯一生都非常认真地阅读海德格尔,海德格尔是他在思想上挑战自己的最得力的对手。传记作家注意到,雅斯贝尔斯就在他去世的前几年还一直在做读海德格尔的笔记。雅斯贝尔斯说:

在海德格尔的著作中可以感受得到,他的著作发端于怎样的内在的痛苦和对这种痛苦的克服。因此这些痛苦的源头值得认真对待。

我对海德格尔要说的东西是那种充满矛盾的东西……我们俩都充满了矛盾。就我的理解力来说,海德格尔思想中的诸多矛盾是十分怪诞的矛盾,根本就不搭界的东西……

深重的后果出现了,这种后果影响了我们俩,持续了十多年[……]

[……]我必须承认这一现实,认可与他的这种后果深重的关系,这使我获得了另一种思想经验,不然的话我就无法企及这种思想,它也开启了我推及人性之可能性的边界,否则的话,这一边界会永远对我锁闭着。(转引自格鲁嫩贝格 420—421)

雅斯贝尔斯的太太是犹太人,战后他对海德

格尔没有明确道歉,企图为自己辩解的行为感到痛苦与惋惜,这深深撕裂了他们早年结下的兄弟般的情谊。但雅斯贝尔斯并没有因此把海德格物的思想与政治画上等号,一并扔进历史的深渊。

显然,要着手讨论海德格尔,“开端”是如此困难,以至于我们要费去这些周折,显然,我们不得不浅尝辄止地从那么多的“历史前提”的迷宫中逃离,依然是强行地要进入“开端”,若不如此,我们不可能开始我们的讨论。按照《海德格尔全集》的编排顺序,《荷尔德林诗的阐释》排在全集第4卷,而《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》排在全集第39卷。但按实际的编年史来看,《荷尔德林诗的阐释》在海德格尔生前出版过,而后者在1980年首次发表,但后者作于1934年至1935年间。尽管我们并不想用编年史来证明海德格尔的历史“事迹”,但既然有一个编年史的事实存在,我们也从《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》开始我们的讨论。

荷尔德林的《日耳曼尼亚》与《莱茵河》均作于1801年,按编年的时间顺序,《莱茵河》注明是1801年春天,《日耳曼尼亚》可能略晚于《莱茵河》数月。两首诗均为颂诗体。海德格尔在1934年的课堂上就对“开端”与“开始”作了简要说明:“开始”(Beginn)——这是某种不同于“开端”(Anfang)的东西。他解释说:“开始是那种某物随之起始的东西,开端则是某物从中源起而出者。”“开始随即就会被抛身后,在事情发生的进程中它消失不见。相反,开端、本源(Ursprung),在事情发生过程中渐渐显露而出,并在其终结时才完全在此。”为了解释何以将诗歌《日耳曼尼亚》置于讲课之开始,海德格尔解释说,为的是往前指向开端,随之一并道出的是:“这首诗歌一直指向本源,指向在荷尔德林这个名字之下最终与我们相遇的,最为遥远、最为艰难的东西。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》2—3)那最遥远的将来又是何物呢?海德格尔一开始就亮出了底牌,也就是说,荷尔德林的诗意指的开端一直隐含于它的诗的运思过程中,直到终结它矗立于此。他引用了荷尔德林晚期一首诗歌的片段:“对于至高者我欲沉默不言。/禁果,如同桂冠,却/最是祖国。但每一个人/终会将其品尝。”海德格尔解释说,最高的,因而最为艰难的东西“同时是最终之物,因为它根本上乃是最初

之物——隐蔽不彰的本源”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》3)。海德格尔告诫说,不能把荷尔德林弄得合乎“我们的时代”,恰恰相反,“我们想要将我们自己和将来的人们置于诗人的尺度(Maß)之下”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》4)。据此看来,前面提到的K.赖特所“揭露”海德格尔的在这一时期对荷尔德林的诗的解释明确包含了要投合纳粹时势的意图,要把荷氏的诗聚集于“富有战斗性的政治理解”(赖特63)——与这种说法明显相左。虽然海德格尔对所谓艺术享受式的对诗言说表示了怀疑,但他并不否认“诗歌甚至能够以诗性的方式得到谈论”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》4)。他反对的恰恰是那种危险:“在概念中瓦解了诗性的作品。”(5)正因此,他解释他的授课方法时特别强调“作诗”与“运思”的区别。“作诗”不过是用韵文去写诗,而“运思”则是诗人能够为他的诗歌要求思想方面的领地。海德格尔认为,这就是荷尔德林所达成的作诗与运思的统一。但是,这种“运思”是以“思想的方式进行的分争”,“也就是同在这种诗歌中所赢获的对存有之敞开(Offenbarung des Seyns)的分争”。海氏认为,荷尔德林是一个可以与谢林和黑格尔比肩的哲学家:“荷尔德林是我们一位最伟大的,亦即我们最具将来性的思想者,原因在于,他是我们最伟大的诗人。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》5)

海德格尔给予荷尔德林以如此高的评价也并不令人意外,彼时荷尔德林已然获得德国诗歌桂冠上的明珠的称谓。荷尔德林(Johann Christian Friedrich Hölderlin)出生于1770年,1806年陷入精神分裂症,直至1843年去世。他的创作时期实际上只是从18岁至33岁这短暂的15年,虽然后世不少研究者把他罹患精神错乱的时期写下的断片也视为天才之作,认为它们虽然不成篇章,年代也难以辨认,却有极高的价值。诗人1788年进入图宾根大学神学院,与黑格尔、谢林成为同学,据说一度同居一室。诗人在世时人生失意,1793年于神学院毕业,本来有资格担任神职,但他放弃神职,因为他潜心研究的希腊神话与基督教教条不能相容,他把希腊诸神看成真实存在的力量。他信奉诗人的职责就是在神和人之间起到中介作用。诗人大学毕业时期结识席勒,经席勒介绍,荷

尔德林开始做家庭教师。1796年初,他到法兰克福银行家贡塔尔德家当教师,在两年多的家庭教师任期内,他爱上了女主人苏赛特·贡塔尔德,在此期间完成了小说《许佩里翁,或希腊的隐士》。他的小说和诗中多次提到的狄奥提玛,就是暗喻女主人苏赛特。1798年,他与贡塔尔德家庭闹翻,此后做过编辑刊物的工作,都不成功。1802年,徒步回到故乡,1804年,在霍姆堡当图书管理员。1806年,精神病发作,后来被木匠齐默尔收留在家里。在他罹患精神病20年后,诗人施瓦普、乌兰德和凯尔纳于1826年出版了他的第一部诗集。再过17年,诗人去世。诗人去世前长期住在图宾根的塔楼里,约亨·施密特写的《荷尔德林的诗》在评价荷尔德林罹患疾病时期的状态时,以不无凄凉的语调写道:“总是相同的风光想象,那是这位诗人从他居室里越过内卡河向当时还未被遮挡的河边草场、向地平线上施瓦本的阿尔卑斯山眺望时的即景,还有,总是一年四季、固定不变的图景,老一套的同时也是透明的词语,表达某些没有说出来的、说不出的东西。”(施密特 22)按约亨·施密特的看法,日复一日,诗人对时光消逝感到恐惧,自我只能被隐没在一个假名后面。施密特引用荷尔德林最后的颂歌《摩涅莫辛涅》初稿的诗句:“我们只是一个符号,毫无意义/我们也无痛苦,并几乎已把/语言遗失在陌生之地。”(施密特 23)几乎过了百多年后,荷尔德林的诗歌名声才突然鹊起。<sup>⑥</sup>

海德格尔对荷尔德林情有独钟,可能还多了一份乡情。据海德格尔传记作者萨弗兰斯基所考证,海德格尔出生地麦氏教堂镇坐落在博登湖、施瓦本山和上多瑙河之间一片贫困的山地。1945年到1949年间,盟军禁止海德格尔从事任何教学活动,麦氏教堂镇附近的博伊隆修道院是他能在公开露面的唯一场所。萨弗兰斯基写道:

1942年,有一次海德格尔在课堂上解释荷尔德林的多瑙河赞歌《伊丝特尔》。在他的讲稿中夹着一张在公开发表的文本中未予收录的字条,上面写着:“也许诗人荷尔德林,注定要成为一位思想者的有决定性意义的赠品:其祖父于《伊丝特尔赞歌》诞生之时在位于上多瑙河激流之畔、山岩峭壁之下的牧场羊圈

中出生。”(珀格勒,《海德格尔对自己的政治理解》;转引自萨弗兰斯基,10)

海德格尔这样来描述自己的祖先出生地与荷尔德林毗邻而居,多少有自我神化之嫌,或许“是一次按照自己的愿望来确定自己出身的尝试”(萨弗兰斯基 10)。也可见海德格尔对荷尔德林的喜爱投入得有多深,不惜以自己的祖先出生地与诗人之亲近来拉近距离,甚至还可能有沾亲带故的想象也未尝不可。在这里,也不妨将某种乡情、亲情、人情与诗情的混淆看作对那些试图将海德格尔对荷尔德林诗的阐释贴上政治标签并全盘遮蔽的做法的一种抵牾。

## 二、伟大的开端与历史性的此在

在对荷尔德林《日耳曼尼亚》诗的主要内容的提示中,海德格尔认为,这首诗是对崭新诸神之到达的预告——在形象中得到呈现:神之信使的形象是雄鹰,日耳曼尼亚的形象是耽于梦想的孩子。这就是说,这首诗类似于伟大的预言,蕴含了对神之到来的预告,也是日耳曼尼亚面向未来的新生(梦想的孩子)。海德格尔说:“荷尔德林的诗歌年复一年变得更为不可穷尽,更为伟大,更为陌生。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》28)只有到荷尔德林诗歌自身里去才能将其现实、历史性—精神性的空间创造出来。在海德格尔看来,荷尔德林是“诗人之诗人”,他作诗是将诗规定为一种指引着的令诗敞开的道说样式。显然,其本事在于荷尔德林对一种远古智慧的认识中所理解的诸神之语言的特征。这种诗歌乃是:“将民族之此在设立入这种暗示的领域内,也就是一种指示,一种指引。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》38)由此,我们可以理解到,海德格尔要从荷尔德林的《日耳曼尼亚》中导出诸神的语言特征,它意指着德意志民族的新的开端。

显然,海德格尔在这里表达了一种强大的历史感,也可以说是强大的历史意识。关于历史意识,古往今来的哲学家、历史学家已经作出了无数的言说,在这里,我们无法去梳理复杂的哲学史(篇幅所限),也很难概念性地归纳出海德格尔的“历史意识”是什么,只能说它洒落在、贯穿在海

德格尔对历史的感知、认识和表述中,我们只能简要提示海德格尔对“历史”的一些精要看法。海德格尔在《存在与时间》中专立第五章“时间性与历史性”,他说道:“对此在历史性的生存论筹划只是用以揭开已包藏在时间性到时之中的东西。”(《存在与时间》511)“此在历史性的分析要显示的是:这一存在者并非因为‘处在历史中’而是‘时间性的’,相反,只因为它在其存在的根据处是时间性的,所以它才历史地生存着并能够历史性地生存。”(512)海德格尔还在与自然的比较中来规定人类的历史性。他指出:“历史意味着人的、人的组合及其‘文化’的演变和天命[……]人们着眼于人的生存的本质规定性,即通过‘精神’和‘文化’把这一存在者的领域与自然区别开来”。(515)

海德格尔对历史的感知最为看重的是面向未来的决心,他称之为对命运的感悟。卡尔·洛维特注意到海德格尔把“天命”与命运区分开来运用,“在《存在与时间》中,他把天命这个词固定于与他人共在之‘共同发生’的狭窄意义中,而后来在谈论存在之天命的时候,这个特殊意义又失去了。在《存在与时间》中,命运及其与本己决心的关联比任何与他人一同的天命都更加本质”(洛维特,《海德格尔——贫困时代的哲学家》222)。海德格尔写道:

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之上,亦即,作为将来的存在者就同样源始地是曾在的,只有这样一种存在者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境况,并当下即是就为“它的时代”存在。只有那同时既是有终的又是本真的时间性才使命运这样的东西成为可能,亦即使本真的历史性成为可能。(《存在与时间》522—523)<sup>⑦</sup>

海德格尔在这一段话下面全部加了着重号。卡尔·洛维特也注意到了这段话对于理解海德格尔的历史观念(或历史意识)的重要性,他解释说:

决心“以命运的方式”生存即“在其生存的根据处是历史性的”。命运是“当下即是”的“此”,当下即是本真的今天。因此在海德格尔的分析中,决心、选择了自身的命运以及历史处境结成了一个统一的结构关系,这个关系牢牢系于下了决心的向死的自由。(《海德格尔——贫困时代的哲学家》222)

显然,在1934年至1943年间谈论荷尔德林和特拉克尔的诗所体现出来的对伟大开端的呼唤、对德国民族的历史性此在的命运的认识,以及对决断和面向未来的决心的强调,都与《存在与时间》里表达的历史性的命运的领会一脉相承。在1935年写下的讲稿《形而上学导论》里,在宣示他的存在论哲学的目的时,海德格尔明确表述,他的目的并非建立一个具有传统风格的本体论,而是“要把人的历史性亲在,同时也总是我们最本己的将来之亲在,在规定着我们的历史整体性中,复归到有待源始展开的存在之强力中去,这才是应该做的事情”(《形而上学导论》49)。海德格尔进一步解释说:“历史也不是而且不正好就是单纯现今的东西,因为单纯现今的东西也绝不生事,它总只是‘路过’,来临与过往。历史作为历事活动,就是那从将来得到规定的,把曾在接受过来的,穿越过现今的全过程行为举止与经受,而这现今,恰恰就正是在那悠悠历事中消隐而去。”“我们的亲在就被召唤,在历史这个语词的充分意义上来到亲在之历史,被唤入这一历史以及被唤入这一历史中的决断。”(52—53)《形而上学导论》虽然成稿于1935年,但迟至1953年才出版。海德格尔在这里表述的关于“历史”的看法,与他对一个民族的精神性存在相关联,与存在者的整体之强力授予相关。只有对存在者之为存在者整体的追问,对存在问题的追问,才能唤醒精神在现今承担。“它从而也是历史性亲在的源初世界得以成立,防止世界陷入晦暗的危险,承担我们这个身处西方中心的民族之历史使命的本质性的基本条件之一。”(《形而上学导论》58)

如要简要概括海德格尔的“历史意识”,其一,它是关于伟大开端的意识,亦即现今德国民族的新的开端承接了希腊的伟大开端;其二,它是对



一种精神存在的意识,亦即存在者意识到存在者作为整体存在的意识;其三,它是一种使命的召唤与承担,是德国民族面对到来的命运及其面向未来的承担。

### (一) 关于“伟大的开端”

海德格尔反复强调,这种关于“开端”的预言不能被理解为只是指向未来的到来性,乃是诗人作诗“源出对诗人之此在的源初把握而加以经验”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》42)。开端是源初性的,是纯粹的绽出性的直立。海德格尔尤其欣赏荷尔德林在已经发疯的年月里写下的诗《在明媚的蓝色中……》,这首诗的写作时间可能是住在图宾根木匠齐默尔的塔楼里的小房间里的时期,彼时诗人已经去过图宾根精神病院,被告知无法治愈。海德格尔拒绝承认荷尔德林得了精神病之后的诗作没有价值这种观点,他认为这完全取决于是谁得了这种病<sup>⑧</sup>。事实上,《在明媚的蓝色中……》全诗写得流畅清晰,诗歌题目也是后来的编辑者加上去的,是否全诗被改过,或者以何种方式被重新编排,研究者众说纷纭。海德格尔钟情于这首诗,几乎无数次提到这首诗,阐释这首诗的诗句。最著名的那两句是:

充满业绩,然而人诗性地居住  
在这片大地上。(转引自《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》43)

海德格尔关注的是诗句中出现的“鲜明的转折”,人类本真的“此-在”与业绩无关,与文化成就或者灵魂的表达现象无关。“诗性地”乃是绽出性地直临存有,“并且作为这种绽出性直临,它乃是人类的历史性此在的基础发生”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》43)。这就是说,荷尔德林的作诗活动把我们引向某个地方,亦即那个源初性或曰“开端”。只有立足于源初性或开端,才有“诗性地居住”。在解释索福克勒斯的悲剧作品《安提戈涅》时,海德格尔认为,这部作品是对整个希腊此在的创建。诗性地栖居根本上在于人们和诸神同居于大地上,这就形成历史性,从而生成民族。海德格尔说,真正的存有,“这种居住却存在于作诗活动之中,并且通过作

诗活动而得到建基,也就是说,它是‘诗性的’”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》262)。在这里可以看到,其一,与诸神同居的历史性发生了,这样的居住是民族的历史性此在;其二,在作诗活动中才有“诗性地栖居”。海德格尔多次引用这两句诗,也以不同的方式作出解释。后来在对荷尔德林的《追忆》的解释中,海德格尔对“诗性地居住”作了限定:诗人乃是某一种人类的历史的奠基者。“诗人造成诗意的东西,历史性的人类以这种诗意为基础,就栖居于这种诗意之上。”(《荷尔德林诗的阐释》125)诗性地居住与人类历史性的生存相关,只有获得了历史性建基的人类才能拥有这样的“诗性地居住”。

如何抵达那个开端呢?海德格尔也在发出疑问,荷尔德林所谈论的“我们”是1801年的德国人吗?“抑或,1934年的德国人也同样包含其中?或者荷尔德林指的是1980年的德国人?”<sup>⑨</sup>(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》59—60)彼时,德国人早已长久地告别了古老的诸神,古希腊那里还有什么东西会与“我们”发生关系?海德格尔不得不面对15、16世纪所谓真正的人文主义已经死亡的事实。而第二次人文主义复兴在歌德的时代也只剩下教育事务了。海德格尔曾指出,尼采已经在1870年前后揭露了这些教育的无根和空洞。

确实,我们是谁?我们凭什么可以追随荷尔德林抵达那诸神给予的开端呢?海德格尔在这里实际上是采取了“强词夺理”的方式,他迫使我们去倾听诗人关于“我们”说了什么。海德格尔策略性的表述是引述了荷尔德林稍早于《日耳曼尼亚》写下的题为“致德国人”的诗,并与诗人的另一首诗《卢梭》对读。海德格尔强调了荷尔德林“为了本己的时间而对真实的时间发起追问,他使自己出离于各个当前事物的时间”。即便如此,“我们也并不识得我们真正的历史的时间。我们民族的世界时刻对我们而言是隐蔽的”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》61)。海德格尔否认了通过人文教育可以使我们与古代诸神产生联结的可能,只有通过荷尔德林的作诗活动,“只有这样,这一不连贯的、粗粝的‘不是他们……’才将我们拉拽入一场对话的旋涡中;诸民族的世界时间和我们的世界时刻在这一旋涡中才达诸语言”。荷尔德林的诗歌凭此开头的这一

“不是他们……”，“是在诸民族的源初时间的意义上的一种时间决断”（《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》62）。

对于1935年的海德格尔来说，他并没有把时间的“开端”全部归结于神恩的降临。他把民族的历史性的此在的源初的时刻，看成起源自诗歌及其哲学意义上的本真认知。但是，海德格尔在这里又把此在之作用归结于“政治”。他说道，民族的历史性的此在“乃是诗人、思想者和国家缔造者的时间，亦即那些人的时间，这些人真正创立并奠定了一个民族的历史性此在”（《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》62）。他显然是在“现实性”上来理解“开端”的。虽然“政治”“国家缔造者”在整个谈论荷尔德林的诗的进程中只是灵光一现，但海德格尔毕竟挑明了这一点，它作为奠基性的民族的历史性此在始终是在场的。对于海德格尔来说，“政治”在这里当然是一个极为棘手的难题，他并不想把荷尔德林的诗推到形而上的玄虚高空，也不想有神学的空灵中来衍生词语的事件，他所针对的现实感或者“政治”，只能点到为止，但也并非一个不言自明的历史性的此在。在完成《存在与时间》之后，海德格尔于1936年夏季学期在弗莱堡大学开设了一门题为“谢林：论人类自由的本质”的三小时的讲座。1971年，讲座手稿合并他的学生威廉·哈勒瓦赫的笔记修订后在马克斯·尼迈耶出版社出版。我所感兴趣的在于，在关于谢林的讲座的先行考察中，海德格尔对谢林写下论文的1809年的历史事件作了概述。这些表述包含着对法国压迫德国的极大怨恨。他说：“1809年：拿破仑统治着德国，这在此就是说：压迫和侮辱着德国。”（《谢林：论人类自由的本质》1）他还提到1808年拿破仑在埃尔福特召集了诸侯大会，歌德和拿破仑在那里进行了谈话。“他们谈了谈诗，尤其是悲苦剧（Trauerspiel）和对命运的表达。拿破仑说：悲苦剧‘曾属于一个较为黑暗的时代；人们现在还想拿命运怎么样呢？政治就是命运[……]’”（《谢林：论人类自由的本质》2）。究竟什么是命运呢？拿破仑可以决定命运吗？康德当年看到拿破仑时说，他看到了欧洲的雄鹰；黑格尔在耶拿看到拿破仑时说，他看到骑在马背上的世界灵魂；歌德惊叹拿破仑是一个伟大的“自然现象”。海德格尔也引用参加过滑铁卢战役的老布吕歇尔侯爵

对拿破仑的评价：“让他闹吧，他只不过是个蠢家伙。”（《谢林：论人类自由的本质》3）海德格尔兴趣所在，是对拿破仑说的“政治就是命运”这句话的极度不信任。1809年，拿破仑在阿斯佩恩战役中首遭惨败。海德格尔说：“政治并非命运，精神才是命运并且命运就是精神。而精神的本质是自由。”（《谢林：论人类自由的本质》4）这就是他写下《谢林：论人类自由的本质》讲座讲稿的用意所在。

## （二）德国民族的历史性的此在

他们各自生长于不同的时代，但都是生长于这样的德国的哲学家。海德格尔无疑是一个现实感极强的哲学家——尽管他也是最为玄奥的哲学家。对于德国民族的历史性的此在性，海德格尔无疑有其当下性所指。在1929—1930年的冬季学期，海德格尔开设了关于“形而上学的基本概念：世界—有限性—孤寂性”的课程。<sup>⑩</sup>海德格尔在课上提到同时代人困苦的情况：“到处是失望、危机、天灾人祸、困苦，今日的贫困、政治上的混乱、经济的萧条、艺术的堕落、哲学的无根基性、宗教的软弱无力。确实，困难到处都有。”（转引自萨弗兰斯基 252）置身于这样的历史情境中，常人和庸人会忐忑不安，甚至眼前发黑，于是他们便拼命抓住各种偶像。“我们首先得重新呼唤那个能够给我们人生此在制造惊恐的人。”（转引自萨弗兰斯基 253）为海德格尔作传的吕迪格尔·萨弗兰斯基认为这个时期的海德格尔对政治并不完全信任，还是相信哲学，能指望的还只是有领导魅力的哲学家可以“制造惊恐”。以海德格尔的自信来看，他对此显然也不无自嘲。

1928年，卡尔·曼海姆作了一个题为“在思想精神领域的竞争的意义”的报告，曼海姆批判了海德格尔的“常人”概念，认为这个“常人”只是一个神秘的主体，对于“常人”是怎么来的，海德格尔却毫不关心。“海德格尔注意到，认知社会学的调解纲领，即这种把自由主义放回到多元主义的基础上的挽救尝试，在他看来没有对所面临问题的解决作出什么贡献。他的反驳十分简单：认知社会学知识向‘秘密所在之处’只迈进了一步，并没有看到秘密本身。”（萨弗兰斯基 275）1931—1932年冬季，海德格尔讲授了柏拉图的课程，他对柏拉图在《理想国》中的洞穴比喻尤其作了深入的分析。海德格尔讥讽认知社会学说，要

让它去解救处于洞穴空谈中的人们是无用了,因为它不会为那些困在黑暗中的人们所欢迎。在黑暗中的人们看来,它只是从别处来的人,只会对它置之不理。海德格尔说,唯一值得他做的是抓住几个人,“牢牢地不放,硬是将他们拖住,在一个漫长历史中试着从洞穴中走出来”(转引自萨弗兰斯基 275)。

事实上,海德格尔对古希腊哲学开端的研究由来已久,早在20年代初他就关注这一主题。在对柏拉图的洞穴理论的解释中,他更是深深沉迷于历史中。按他的解释,真正地回到历史中,“就可以同现在保持距离,以便创造起跑所需要的距离”(转引自萨弗兰斯基 276)。希腊伟大的开端吸引着他,那个“洞穴”在他的面前打开了广阔的天地,但是沉浸于历史又并非他所愿,他要面向现实,他要跃进到当下,而不是柏拉图式的向理念天国跳跃。在关于柏拉图的课上,海德格尔谈到“整个人类存在的翻转”,认为“我们正处在它的开端”(转引自萨弗兰斯基 290)。他在柏拉图课上作结:“我们现在无需坐而论道,这是干的问题。”(转引自萨弗兰斯基 292)萨弗兰斯基对此评价说:

在讲授柏拉图的课上他宣告,他想回到古希腊的开端,以获得距离,作为助跑,以跃入当下和超出当下。但是,他跳得不够远,没达到当下。现在,历史迎面向他走来,征服了他,卷着他前进。他无需再作什么跳跃。他可以任其推着前进,如果他没有野心充当驱动者的话。1933年3月在给雅斯贝尔斯的信中,海德格尔说:“必须介入。”(萨弗兰斯基 292)

此时,海德格尔被选为弗莱堡大学校长,也是在1933年3月,在校长就职典礼上发表题为“德国大学的自我主张”的讲话。1933年5月1日,海德格尔正式加入纳粹党。这一“跃进现实的行动”,使得海德格尔的存在哲学变得歧义百出,在当时仿佛全部昭然若揭,在后来却是错综复杂。

后来在为自己参加“纳粹”的行动辩解时,海德格尔强调,这是由于时代的

艰难处境,使得决断性的政治行动成为不可避免的。高失业率、经济危机、一直没有得到解决的巨额战争赔款问题、城市里的内战[……]等,魏玛的政治体系对这一切都无能为力。它的政绩只表现在内部党派之间的你争我斗,行贿受贿,推诿塞责的无责任感。他想同那追求新开端真正的意志力在一起。(萨弗兰斯基 292)

萨弗兰斯基评议说:“国家社会主义夺取了政权。对海德格尔来说,这个事件的发生是一场革命。它的意义远远超出了政治范围。这是存在史上的新行动,是一个新时代的诞生。在他眼里,希特勒象征着一个新时代的开始。”(萨弗兰斯基 293)如此,当然很容易把海德格尔此后的哲学思想都放进“纳粹”的框子里,如果这样,那倒也简单了。皮埃尔·布迪厄在《海德格尔的政治存在论》一书中曾指出:

把海德格尔安置在纯粹的政治领域,正如把它定位于进行“合适言说”的“哲学的”领域,比如以他与新康德主义者相对立的名义,将他定位于哲学的相对自主性历史之中,这也还是错误的。他的思想最特别的诸特性与诸效果植根于这一双重参照之中。而为了恰如其分地了解这一点,在海德格尔政治存在论创造了某种政治姿态但是却给出某种纯粹哲学表述的时候,我们自己必须有意识地从方法论上重建该存在论在实践中建立的各种相互联系。(布迪厄 6)

布迪厄对海德格尔的哲学思想主要还是持批判的态度,即使如此,他也不得不试图赋予其更为复杂的语境,看到它所具有的特殊“双重效果”。海德格尔的犹太裔学生卡尔·洛维特终其一生都在研究海德格尔的思想,他对海德格尔后来与纳粹牵扯上关系自然万分失望。他在评价海德格尔的校长就职演说时说道:

[……]就其哲学标准来衡量,其话语自始至终具有一个罕见的暧昧性,因

为它努力将生存论(existential)范畴与存在论范畴从属于历史“契机”,以便这些范畴创造出如此幻象,即其哲学内涵对政治情境具有先天的适用性。在这里,海德格尔把自由研究与国家强制联系在一起,并使得“工役服务”和“国防服务”与“知识服务”相一致,从而直到讲演结束,听众还搞不清楚,是该求助于阅读迪尔斯编订的《前苏格拉底哲学家》,还是该参加救世军。这就是为何我们不能从某一观点来简单地评判这一演讲,不管这一观点是纯粹政治的,或是纯粹哲学的。(转引自布迪厄 5—6)

洛维特并非要为海德格尔辩解,事实上,他后期的著作都以不同的方式批判性地思考海德格尔的遗产,海德格尔投身于纳粹,一厢情愿地以他的哲学来提升国家社会主义的历史此在性的意义,这使任何人在面对 1933 年以后的海德格尔哲学时,或者在 1933 年以后处理海德格尔的哲学时都面临一种难度。这种难度体现在海德格尔哲学所包含的复杂性和暧昧性、纯粹性和历史性,所谓“希腊的伟大开端”与纳粹给德意志带来的突变等,这些关系处于纠缠之中。

海德格尔于 1934 年 4 月辞去弗莱堡大学校长职务,按他自己的说法,他在 2 月就拟好了辞呈。如此短暂的向现实的介入或“跃进现实的行动”,使他后半生蒙受耻辱,也使他的学生们和友人们痛苦万分。但历史记录在案,无法抹去。战后,他早年最亲近的朋友雅斯贝尔斯拒绝与他来往,因为海德格尔欠他一个诚恳的道歉。他们把他的辩解视为拒不认错。1948 年 1 月 20 日,他在给他的学生马尔库塞的回信中说:

1. 关于 1933 年:我期望纳粹主义能给全部生活带来某种精神上的革新,带来社会矛盾的调解[……]

2. 在 1934 年,我认识到了自己的政治错误,于是在对国家和党的抗议下辞职。人们在国内外一方面为了宣传的目的利用我,另一方面同样为了宣传而隐瞒我,这些事情那时我并不知道,也不能成为我的负担。

3. 我没有作一个公开的、让所有人都能理解的忏悔,这一点您完全正确;这会把我推到刀尖上,同样还有我的家人。雅斯贝尔斯为此说过:我们活着,是我们的罪过。

4. 在 1934—1944 年的讲课和练习课中,我采取了一个如此明确的立场,因此我的学生中,没有一个落入纳粹的意识形态中。我这段时间中的文章一旦出版,就会证明这一点。

5. 在 1945 年之后的忏悔对我而言是不可能的,因为纳粹的支持者以最令人反感的方式表明了他们的思想变化,而我与他们完全没有共同之处。(海德格尔,《讲话与生平证词(1910—1976)》497—498)

这或许可以视为海德格尔在当时所作的最为详尽的辩解了。因为是私信,被公开可能是多年以后的事情。

在处理海德格尔哲学的思考与他的某个时期突显出来的政治行为时,不能将二者简单地等同,如果要在二者之间建立相互诠释的关系,那么海德格尔无异于一个政治小丑。仿佛他的漫长的哲学思考都是为了那一政治时刻的来临而大显身手,他随后的哲学思考又作何解释呢?是重新开始吗?是忏悔和赎罪吗?还是更深地思考德意志的政治命运?事实上,这些逻辑都不成立,都只引向误区。用纳粹政治简单清算和打发海德格尔,是一种浅薄和偏激的做法;但这并不意味着我们可以无视海德格尔在 1933 年投身现实的激进行动。无论如何,对于一个卓越的哲学家来说,这是一个极大的错误和自我蒙蔽。海德格尔过于自信于他的“历史意识”,过于相信于他自己的哲学具有救世的潜力,于是,在 1933 年,他做出了面向现实的“纵身一跃”。正是这一“纵身一跃”,使他投向了实在的现实政治,也脱离了他的哲学基地——他的坚实性是在他的哲学基地上的,他必然要狠狠地跌一跤。事实证明,他确实自作聪明地跌了一跤。

既然是“纵身一跃”,那就不免脱离了他原有的道路——走了旁门左道。海德格尔有一个短暂时期效忠于国家社会主义,这是事实,但这并不能

全部等同于他的哲学,并不能从他的哲学中得出必然的逻辑,从而否定他的哲学。当然,同样也不能说这一选择与他的哲学取向、与他对自己的哲学的期许无关,这二者之间的复杂关系,必须在一个“度”的中间区域来理解才会比较符合实际。也就是说,渴求德意志乃至欧洲在文化上有一个新的开端,从古希腊那里找到开端的源初性;与1933年在国家社会主义那里看到现实的德国重新开启的历史此在性的契机——这二者有偶然的重叠,但根本上不能画等号。这样,我们可以暂时悬置海德格尔在1933年以及随后数年犯下的历史性的错误,我们可以专注于讨论他在论荷尔德林的诗中反复渴求的“开端”与“更新”究竟意义何在,是否真的是某种历史寓言。

海德格尔憧憬于希腊的伟大开端,理查德·维克利认为,“海德格尔和施特劳斯各自在其思想创造时期都感知到西方理性主义传统已经坍塌”,“海德格尔暗示,尼采将现时代阐释为虚无主义,施特劳斯通过这一暗示而将海德格尔表征为尼采在思想上的真正的继承者”(6—7)。按照海德格尔在《尼采》一书前言中的解释,这本书收集了他1936年至1940年间在弗莱堡大学作的讲座,又加入了1940年至1946年间的几篇论文。1943年,海德格尔在小圈子里作了题为“尼采的话‘上帝死了’”的演讲,可见在思考荷尔德林的诗的那些年,他一直在思考尼采的问题。理查德·维克利概述了尼采及海德格尔在内的哲人们所共享的筹划:“他们背负着现代性中的乡愁,背负着一种失落感,诊断那种失落感的根基,进而转化那种失落,以便它(疾病、创伤,或者丑恶)能在转化中以某种方式得到保存或证明。然而,正如已经证明的那样,这种转化并不是简单的克服。古典的复兴以某种方式包含着那些将现代与古典隔离开来的深渊和鸿沟。”(44)

如果遭遇激烈紧迫的现实,这些“深渊”和“鸿沟”仿佛被暗夜里的灯塔所照亮,自信的哲人以为可以飞身跃过,其坠落则是必然的。很显然,1935年退回到荷尔德林的诗中的海德格尔继续着他的哲学思考,他似乎可以从容地在诗学中寻求更纯粹的开端和更新,然而,海德格尔的“纯粹”和“本真”依然包含着强大的“历史意识”,这使得他关于诗性的思考与德国的民族性的历史此在有难解之缘,恰恰是后者去蔽之后的本性才可

担当真正的历史此在的重大责任。

### (三) 源初的共同体

对于荷尔德林的诗,海德格尔几乎是逐字逐句释读,在他看来,这是一场对话,我们被引进了一种对话的情境,“我们就绽出性地直临而入于自行开启的存在者之中”,因为对话情境,“存在者事先对我们每个人而言在其存在之中成为敞开着”的(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》84—85)。尽管海德格尔的存在论力图规避先验论<sup>①</sup>,在关于建立对话关系的问题上,他却认为要先有一个源初共同体,存在者之间才可能建立起对话关系。“并不是能够倾听才首先创造出了一个人和另一个人的关系,创造出了共同体,恰恰相反,后者乃前者的前提。这种源初共同体并非通过对相互之间的关系的接纳才首先产生——如此产生出来的只是社会——,相反,共同体通过将每个个体先行联结到那在对个体的提升之中联结并规定着每个个体的东西上而存在。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》85)

海德格尔显然顽强地要赋予荷尔德林的“开端”以希腊的伟大开端与德意志的新的开端双重含义。他无时不在地关怀着存在者的历史性的此刻共通性,这就是通过对话,而其前提则是“源初共同体”。在这里,海德格尔的民族性意味跃然纸上,但他却更愿意选择具有存在论意味的“源初共同体”概念,这就与“开端”具有了命定的同一性——显然,这里还不能理解为先验性的同一性,因为“先验”就脱离了历史的此在性。海德格尔为这个“源初共同体”作的注解是“前线士兵的同志关系”,“恰恰是每个单个的人必须自己赴死的死亡,将每个个体以最极端的方式个体化的死亡,连同对成为它的牺牲的预备,才首先创造出了同志关系从中产生的共同体之空间”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》85)。海德格尔选择在战争条件下的死亡共同体作为对“源初共同体”的对读,这一切都源自对庸常性的拒绝,既然是“源初”——伟大的开端,那么,所有的个体都有“从先前经验到的事物的本质力量而来”,“从自身而来”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》86),成为自身。海德格尔既要去除先验性,又要个体有能力经验到存在开启给予的力量,这里的矛盾显然是无法解决的。尽

管说先前的事物(后来被伽达默尔解释为“前理解”)可以划归于此前的经验,但确立存在者领会各自的本质力量的时刻,却似乎是在某个神秘时刻。“源初共同体”的建立,大约也是体验到伟大开端的时刻,它们共同建基于存在的敞开时刻。海德格尔把诗歌看成历史性此在的基础构造,而《日耳曼尼亚》是这样一种对话:“处在对我们民族的世界时间的决断之关联中的语言本身,在此一对话中达诸语言。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》89)这一语言是诗的语言,它有能力贯穿在民族的生存现实中。张振华在分析海德格尔阐释荷尔德林的诗时,他看到“海德格尔那里呈现出一个清晰的从神(存在)到诗人到民众的生成结构,一个统一了神学、诗学、存在论、政治哲学四重领域的宏伟图景。一个民族共同体就是如此这般生成并得到维系的。海德格尔将这套结构具体应用到德意志民族上”(204)。张振华将海德格尔阐释荷尔德林的诗建立起整体结构,这是难能可贵的。但在海德格尔那里,德国民族的历史性的此在性与这个“四重领域的宏伟图景”如何贯通,还是一个难题。根源在于海德格尔自己在1935年的“历史意识”,他的哲学存在论与他对德国民族的历史此在性的关联,还是形而上的推论——这当然是后来历史的证明;彼时,海德格尔觉得他与荷尔德林一样,乃是唤来诸神的先知。如果德意志的历史性此在导向战争,那就是死亡共同体的生成,当然也是“源初共同体”的生成时刻,德意志民族的历史性的此在就落地生根了。对于海德格尔来说,这或许也是“精神”成为“灰烬”的时刻,是最为现实的时刻——不过,这属于几年后到来的现实,也属于后来德里达分析的主题,这里暂时按下不表。

总之,海德格尔之所以重视荷尔德林的诗,他在其中读出了德意志民族的历史性的此在情形,这就是这个民族作为整体要忍受着诸神阙如和分崩离析的历史命运。在荷尔德林作诗的1801年是如此,在海德格尔讲演的1934年也是如此。总之,诸神弃“我们”而去久矣。但谁是替代诸神的先知?海德格尔认定只有荷尔德林可以通过他作诗吁请诸神,我们可以在荷尔德林的诗的对话中回归到诸神所在的那个伟大开端的时刻。海德格尔说,“诗人的道说是创建性的”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》135),如荷尔德林

的诗句“古老者,它们重访大地。因为那些应到此处者,逼迫我们”(转引自《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》12),诗人创建并建基了一个此在之位置,当我们理解了诗人道说的东西,“当我们意求自己来到通过创建性的建基而铺就好的基础之上,我们就将自己带到了那个位置上”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》135)。荷尔德林的诗把“我们”引导到开端,带到那个位置上——这就是德意志民族的历史性的此在,这个开端与历史性的此在因为其“源初性”而达成同一性。

很显然,海德格尔把荷尔德林的诗之思引向他的存在论,伟大的开端贯穿于始终,可以越过那些茫茫暗夜,直抵历史性的此在——如果此在真是一个民族在新的历史契机时刻的重新开始的话,它一定是与伟大的开端首尾呼应的。这就是存在论的本体结构。因为遗忘了存在,此在将变得空洞,无所事事。只有在存在的在场中,存在者领会的此刻的存在与源初的存在才是同一的。海德格尔是想表明,现在体会的德意志民族的伟大时刻,就和回到希腊的伟大开端一样。当然,海德格尔并不是想重复黑格尔的“存在的就是合理的”,他之所以弃黑格尔而用荷尔德林,就在于他并不认为到来的德意志的此时此刻就是伟大的开端,而是需要去蔽,需要荷尔德林这样的诗人引导,重归诸神的道路,那是存在之源初的本真道路。他写道:

一切伟大之物都是一次性的,但这种一次性有其自己的持存方式,亦即以历史性方式变化了的、经过转化的重返。一次性在此指的恰恰不是:一度现成存在,此后消逝不见;相反它指的是:曾在着,并因此在变化了的本质之展开过程的持续可能性中,在本己化运作中(Eignung),不可穷竭地一再重新得到发现并变得强大有力。(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》172)

当然,海德格尔也指出了“渺小之物”同样具有的“持存性”,那是一种日常的单调重复之物的麻木的顽固。它只能保持其为永远的“渺小”。但是,唯有伟大的诗人,能把人类的历史性此在引

入诗中,通过语言对话把民族建基为一个源初的共同体,由此打开历史性的此在,去迎接那伟大开端的到来。

### 三、更新、决断及其到来的命运

如果说海德格尔在《日耳曼尼亚》中读出“伟大的开端”,诸神之到来以及与荷尔德林引领德国民族与诸神对话;那么,在《莱茵河》中,海德格尔更多地谈到荷尔德林作为“将来的、德国的存有之诗人”,德国面临的历史性此在之更新。荷尔德林宣示着伟大的开端,也预言德国民族的历史性的此在打开未来面向,“先行而远远地将德国的存有筹划入最为深远的将来”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》267)。在对《莱茵河》的解释中,海德格尔最为突出强调的是民族性的历史性此在的急迫性。《日耳曼尼亚》是德国土地上的一条河流,《莱茵河》则是荷尔德林的河流。在海德格尔看来,对于荷尔德林来说,因为诸神的逃遁,人类茫然无从,而河流在大地上以其自然的生成形态完成其生命,也指引着人类生存的家乡的界线和形态,亦即生命的此在性。这可以解释海德格尔何以如此重视荷尔德林关于河流的诗歌,并且把它与民族、祖国、德意志的历史此在性、命运的决断等联系起来。

海德格尔解释的主体性意向当然非常强大,彼时他虽然在现实性上退避,但他在思想上却依然带着强烈的情绪和愿望。在对荷尔德林1802年完成的一首题为“唯一者”的诗的解释中<sup>②</sup>,海德格尔认为这首诗表达了对诸神将要到来的预言,并表达了对诸神到来改造大地和国土的准备活动。海德格尔认为,重要的是这首诗表达出的德意志民族的历史性真理,“是我们的民族在我们的此在的巨大困境中能够为自己赢得何种地位。而我们的此在应该再次与诸神冒险,从而创造出一个历史性的世界”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》268)。诸神的到来现在转向了德国民族面临的急迫性,甚至这是一种逼迫,敢于在急迫中作出决断。去迎接诸神的到来,当然也是面向德国民族的新的开端,还是逃避向新的道路的逼迫?这几乎是不容迟疑而要作出的决断。很显然,海德格尔强调说,“只有一个历史性的民族才是一个真正的民族”,“一个历史性的

民族作为民族才能成为共同体”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》345)。

值得注意的是,海德格尔的“源初性”也包含某种多元性和矛盾性。他从荷尔德林的“亲密性”概念入手,分析出源初性的敌对性必然包含在其展开的统一关系中。他特别指出,这个“亲密性”不同于黑格尔的“绝对者”(Absoluten)的概念,源初性保持了纯然起源者的诸力量的敌对性的一体性。正因此,海德格尔会说“只有当那些他者作为他者冒险并承受他们的他者之存在(Anderessein),作为历史性的共同体才能存在”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》345)。很显然,海德格尔的历史性的此在,如果具有现实的指向性的话,那些敌意、他者必然是源初存在的内在性,共同体并非纯然是本真或单纯性的。包含这些敌意、他者,源初性才有一种“亲密性”可以建构为统一体,也就是共同体。只有承担了历史,成为历史,共同体才会回归伟大的开端,打开未来的面向。当历史把这一页翻过去之后,我们当然会提问:这急迫或紧急是世界历史给予的使命?还是有人秉持“神意”给予历史的使命?事实上,民族、世界、群众、超人、神意总是以那种紧迫性,错误地、灾难性地结合在一起,人类历史一再证明,又一再重复。然而,在1935年的历史情境中,海德格尔用他的哲学道说,一边说着诸神的归来、世界历史、历史性的此在;另一边说着德意志面向死亡和新的开端的共同体,面临的历史此在性的急迫性,哲学的道说不断生发出关于现实的指令。说到底,这种民族的历史性此在,这种决断的时刻,这种最是“祖国的禁果或桂冠”的时刻,才是世界历史的“时间之中心”,从真正的起源和得到创造性地把握的将来中产生。“只有德国本质的自由和内立(Inständigkeit)被争得,这种时间之中心才会生成。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》353)

卡尔·洛维特指出,海德格尔作为“贫困时代中的”一位历史性的思想家,是从庇护着和遮蔽着的时间出发来思考存在的。洛维特探讨了海德格尔关于“历史性”(或历史意识)在《存在与时间》之后发生的变化。他比照的是海德格尔1946年发表的《关于人道主义的书信》对存在的看法。事实上,海德格尔前后期思想存在变化是海德格尔研究者的共识,这是由于海德格尔在《存在与

时间》之后,尤其是在 50 年代以后更关注于谈论“Ereignis”<sup>⑬</sup>,通常认为标志着海德格尔思想转向的节点的文章是发表于 1930 年的《论真理的本性》<sup>⑭</sup>。自海德格尔 1936 年开始撰写《哲学论稿》(该书始终未完成,编入全集第 65 卷)起,“Ereignis”成为其后期思想反复探寻的一个词语。在 1950 年作的《语言》报告里,他谈论特拉克尔的诗就用这个词作为中心词语。<sup>⑮</sup>虽然我们在《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》中未见到“Ereignis”这个词起到聚焦的作用,但其关于存在的诸多言说已经很接近“Ereignis”所表征的思考。在谈到荷尔德林《如当节日的时候……》,“此在”的意义已经很有主动性-介入存在的意味:“此在无非就是这种入于存有的威力之中的绽出性直临。”(《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》37)在《存在与时间》中,存在者对存在的领会是在时间中展开的活动,存在只是在某些时刻去蔽或敞开,存在根本上是神龙见首不见尾。当存在向“Ereignis”转向时,虽然不可能是在整全的意义上的替换,但存在变得更为积极地自行去蔽或给予澄明,存在因此可以道说自身,道成自身。卡尔·洛维特指出:“在《存在与时间》中实现了从我们最本己的时间性此在的时间性出发对历史提供根据,在《存在与时间》之后则是从存举于一切存在者之上和背后并向我们发送本质天命的完全不同的存在本身出发,以至于历史和命运的位置和意义都重新导向并且更改了。历史本来已经通过给出并发送自身的存在的‘有’(es gibt)产生了。或者说,‘存在达乎天命,因为它——即存在——给出自身’。”<sup>⑯</sup>洛维特进而指出:“也就是说只有当突然生发了一种存在之真理的天命时,才有历史。”(《海德格尔——贫困时代的哲学家》228)诚然,1934 年,海德格尔从弗莱堡大学校长位置上黯然退场后,他转向读解荷尔德林的诗,但他的哲学抱负并没有失落,相反,或许这使他寄望于他的哲学作为更甚。他对德意志的历史性此在的领会信心依旧,而且因为找到荷尔德林这个可以直通古典时代的同道,存在已经承受天命所托,存在也把自身给予了天命,他要构想他的诗意栖居地——这并不仅仅是一项哲学任务,它也是天命给予的德意志成就自身伟大的历史使命。洛维特注意到,“在 1935 年的《形而上学导论》的讲座中,存在问题历史此在的一

个源始世界的、‘因而也是承担处于西方中心的我们这个民族的历史使命的’本质性的条件之一”(《海德格尔——贫困时代的哲学家》229)<sup>⑰</sup>。

如前所述,海德格尔于 1936 年 4 月在罗马意大利日尔曼文学研究院作了题为“荷尔德林和诗的本质”的演讲,是年 12 月该演讲就发表了。前面我们分析过的《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》的讲稿迟至 1980 年,在海德格尔去世 4 年后才出版。前面提到 K·赖特关于海德格尔论荷尔德林的诗的讲演出版编排的顺序的看法,他认为海德格尔有意把《荷尔德林和诗的本质》置于 1943 年的演讲稿《还乡——致亲人》之后,是为了掩盖他在 1936 年的思想倾向和作派,亦即试图抹去“荷尔德林诗与斗争政治之间的那种联系”(赖特 66),而赋予诗的本质以快乐的聚集。然而,事实上,海德格尔 1936 年作的这场讲演所透示出的“战斗气息”远不如 1934 年至 1935 年关于《日耳曼尼亚》与《莱茵河》的阐释。不管海德格尔是否有戴徽章之类,《荷尔德林和诗的本质》谈论最多的是关于诗人“创建那持存的东西”(转引自《荷尔德林诗的阐释》96)。其入手处是荷尔德林 1799 年致母亲的一封信,荷尔德林提到,作诗是“最清白无邪的事业”。何以海德格尔开篇演讲要从这里谈起,还谈到荷尔德林 1800 年写的一个残篇草稿:“人借语言创造、毁灭、沉沦、并且向永生之物返回,向主宰和母亲返回,人借语言见证其本质——人已受惠于你,领教于你,最神性的东西,那守护一切的爱。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》37)不管我们以什么样的眼光来看,这里透示出的“战斗气息”并不浓郁。在这次演讲中,海德格尔关切的是从荷尔德林一个又长又乱的草稿中找出的诗句:“人已体验许多。/自我是一种对话,而且能彼此倾听/众多天神得以命名。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》40)对于海德格尔来说,“对话”是在诸神的招呼下并使我们将置于它们的要求之下发生的,诸神达乎词语,这就是说,“对话”是我们和诸神对话。海德格尔之把语言看成“存在的最高事件”,他相信只有诗人能“创建那持存的东西”。根源还是在于,诗的语言就是与诸神在场的对话。在这个场域中,存在必须被开启出来,以便在存在者中得到显现。因此,“诗乃是存在的词语性创建”(《荷尔德林诗的



阐释》44)。

在这次演讲中,海德格尔的主要任务是处理诗的语言与神意的关系,诗意由此开启存在,诗使语言成为可能,只有诗的本质能让我们理解语言的本质。海德格尔又一次求助于荷尔德林那首“非凡的诗”(即《在可爱的蓝色中》)中的诗句“充满劳绩,然而人诗意地/栖居在这片大地上”。对于1936年的海德格尔来说,虽然并非像有些研究者表述的那样,充满了“战斗气息”,当然也不会满足于只谈论“诗的本质”和语言的本质。在海德格尔看来,诗与神意的联系,表明只有荷尔德林这样的诗人能听到/理解神的暗示,能揭示出“一个民族记挂着他与存在者整体的归属关系”(《荷尔德林诗的阐释》50)。海德格尔认为,正因此,诗的本质就被嵌入诸神之暗示和民族之音的相互追求的法则中了。“荷尔德林重新创建了诗之本质,他因此才规定了一个新时代。”“荷尔德林所创建之本质具有最高程度上的历史性,因为它先行占有了一个历史性的时代。而作为历史性的本质,它是唯一本质性的本质。”(《荷尔德林诗的阐释》52)在这次演讲中,海德格尔其实与先前在《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》中把荷尔德林的诗嵌入历史性的此在根本不同,他反倒是要把对德国民族的历史性此在理解为要返回到荷尔德林所道说的诸神的暗示时代。在这次演讲中,海德格尔最后落脚在黑夜、虚无、孤独。他说的是荷尔德林,道白的未尝不是他自己:

这个时代是贫困的时代,因此,这个时代的诗人是极其富有的——诗人是如此富有,以至于他往往倦于对曾在者之思想和到来者之期候,只是想沉睡于这种表面的空虚中。然而诗人坚持在这黑夜的虚无之中。由于诗人如此这般独自保持在对他的使命的极度孤立中,他就代表性地因而真正地为他的民族谋求真理。(《荷尔德林诗的阐释》52)

至少从字面上看,海德格尔此时并非踌躇满志,他最后引的荷尔德林的诗再一次强调:“我全然不知,在贫困时代里诗人何为?/但是你说,他们就像酒神的神圣祭司,在神圣的黑夜里迁徙,

浪迹各方。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》53)一定是这段话使彼时在场的洛维特印象深刻,多年之后,即1960年,洛维特写下《海德格尔——贫困时代的哲学家》,即以“贫困的时代”为题。

1936年,彼时的海德格尔并不能说已然落寞,但当局对他也并非信任有加。一些关于他的阴谋、排斥、打击、流言也在暗中涌动。相比较1933年“德国科学界集会”上海德格尔的活跃表现,到了1936年,他的“战斗精神”已经明显不支,他的种种想法并不合时宜。法里亚斯在《海德格尔与纳粹主义》一书中,罗织了海德格尔积极参与将纳粹主义的战斗精神贯穿进德国大学的各种活动,仔细阅读这些资料,其积极性和有效性显然被法里亚斯夸大了。例如,在博取德国文化部的信任、获取领导德国大学组织机构的权力时,海德格尔还总是从他的存在论哲学出发,试图从他的哲学去解释纳粹主义的精神。这被更激进极端的一帮人视为可笑愚蠢之举。恩斯特·克里克——这位死硬的纳粹分子,就是这样看待海德格尔的。这个人一直是纳粹教育界的红人,1934年成为海德堡大学哲学与教育学教授,后来成为党卫队的政治警察,1938年成为“高级冲锋刑警警长”。他显然以最正宗的纳粹哲学教授自居,他甚至找了几个身边人把海德格尔描述为精神病患者。至少从1933年起,他就想方设法排挤海德格尔,这种排挤可以被理解为业内的竞争。在学术上,克里克当然无法同海德格尔相提并论,但他却通过各种方式排挤海德格尔,包括写告密信到教育部来诋毁海德格尔。“国家社会主义高等学院”(也有翻译为“德国讲师学院”的),以及“高校教师联合会”等组织的活动,海德格尔积极参与其中,想用他的影响力和思想使得这些团体更能体现时代精神。但他的对立面克里克等人通过几封告密信,就使海德格尔边缘化了。马堡大学教授延施是克里克的密友,他写信给克里克,并由他转给德国文化部。信里揭发海德格尔,说他是“危险的精神分裂症患者”;“海德格尔写的东西——他认为隐晦费解——是不折不扣的‘精神病理学的病历’。必须彻底戳穿,海德格尔是‘德国犹太教法典编辑’,倍受其犹太弟子的青睐。他是‘别出心裁,犹太人推崇犹太教法典,信奉讼棍思想,所以被海德格尔哲学吸引住。实际上,他名声大噪,全靠犹太人的宣传与吹捧[……]。犹

太医生们自己玷污了医学,因为他们将海德格爾的哲学术语掺杂进去了。确实如此,他们与犹太教教士的思想方法合拍,简直要将自然科学蜕变成犹太教法典的注释性玩意儿[……]。精神错乱到无法挽救的地步,疯子们才互相赞赏[……]”(转引自法里亚斯 166)法里亚斯也描述了在海德格爾被遴选为慕尼黑大学教授和柏林大学教授期间,关于他的揭发信和考察委员会的决议,都表示了对海德格爾的不信任,怀疑他对国家社会主义的忠诚,暗示他属于胡塞尔一派,与犹太弟子有所牵连,并诋毁他的学术空洞晦涩,不知其云,毒害青年等。(法里亚斯 164)这些权力之争一定让海德格爾烦恼和愤怒不已,他与那些政治赌徒不同,正如萨弗兰斯基曾说的,“海德格爾要在国家社会主义革命中,实现他的古希腊之梦”(萨弗兰斯基 352)。但是历经这么多现实的失败之后,海德格爾不得不又回到他的孤独哲学中。“按照荷尔德林的榜样,想用个人苦斗来防止世界幽冥化的时代危险。”(萨弗兰斯基 368)萨弗兰斯基说:“海德格爾对他的哲学幻想坚定不移,但他想把这种幻想从同国家社会主义的牵扯中解脱出来。”“对海德格爾来说,国家社会主义曾是一种形而上学的革命,是在民族共同体的基础上的一种‘亲身存在的公开展示’的现实的生存。如今在他看来,它越来越滑向背叛性的革命体系。因此真正的国家社会主义者——海德格爾,一直觉得自己与它有认同感——必须成为贫困时代的思想家。”(萨弗兰斯基 368)

但这并不意味着海德格爾此时的思想已经从纳粹主义抽身出来。就在这次关于荷尔德林的诗的本质的演讲结束后,海德格爾见到了他被驱逐的犹太裔学生洛维特夫妇,海德格爾夫妇陪同他们回到洛维特狭窄的居所。洛维特认为,海德格爾参加(纳粹)党,支持国家社会主义,是他的哲学本质所致。洛维特后来回忆说,海德格爾不带任何“保留”地同意他的看法,“他关于‘历史性’概念就是‘投身’政治的基础”(洛维特,《与海德格爾的最后一次见面》140)。<sup>⑧</sup>只不过此时及随后的年月,他的“历史性”隐身于他依旧期盼的诗意的开端而已。

1943年,海德格爾作了关于荷尔德林的《故乡——致亲人》的讲座,讲稿被置于《荷尔德林的阐释》的首篇位置。荷尔德林的这首诗作于

1801年春天,彼时还是家庭教师的荷尔德林从康斯坦茨旁边的图尔高镇经由博登湖,回到了他的故乡施瓦本。1802年,诗人把这首颂歌与哀歌《返乡》放在一起,发表在《花神》杂志上。施瓦本也是海德格爾的故乡,他注意到诗人开篇就以“苏维恩”(Suevien)来命名故乡的本质。海德格爾说:“故乡最古老的、最本己的、依然隐而不显的、但原初地已经最有准备的本质。”(《荷尔德林诗的阐释》22)对这首诗的解读,海德格爾赋予了几个要点:其一,这首表现归乡的诗的基调是欢迎和明朗,我们可以感受到诗人描写阿尔卑斯山俊秀迤邐的风景,那些清明的空旷给诗人以明朗的问候。海德格爾认为,在这诗中致以明朗者之问候的,乃是诸神或“天使”。诗人回到家园,而“家园”意指这样的一个空间:“它赋予人一个处所,人唯有在其中才能有‘在家’之感,因而才能在其命运的本己要素中存在。”大地朗照着“家园”,“万物欣荣开放又幽闭含藏”(海德格爾,《荷尔德林诗的阐释》15)。其二,荷尔德林描写的故乡切近于源头和本源的原位,我们唯有把神秘当作神秘来守护,才能知道神秘。因而,“故乡最本己的东西,‘德国之魂’,已经被隐匿起来了。与本源的切近是一种有所隐匿的切近”(海德格爾,《荷尔德林诗的阐释》25)。故乡最本己的东西就是天命遣送的命运,海德格爾特别解释说,命运就是时下所说的“历史”。显然,故乡最本己的东西,德国之魂,历史或命运,它们都是切近本源的源初本位,但在诗人归乡时都隐匿起来了。本该到来的命运决断时刻,何以在此时却隐匿了,让位于将来?其三,隐匿的时代乃是神缺失的年代,在这种缺失的切近中耐心等待。海德格爾在诗中读出了荷尔德林向祖国的他人发出的神秘召唤,神之缺失的忍耐需要产生出从容不迫的人,他们具有一种持久的勇气。荷尔德林的诗的结尾写道:“歌者的灵魂必得常常承受,这般忧心,不论他是否乐意,而他人却忧心全无。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》31)海德格爾敏锐地感觉到了这个“他人”显得突兀,这在于这个“他人”还未成为诗人的亲人,“他人”必须首先学会思索那有所隐藏的切近之神秘,忧心忡忡倾听的人与作为道说者的忧心的诗人达成同一者的倾心,“他人”这才成为诗人的“亲人”。

《返乡》是哀歌体,海德格爾对其的解释隐含

着一种“被动的迟滞”，其基调也从喜悦转向“忧心忡忡”的忍耐。神恩的朗照转向神的缺失和隐匿，故乡的人们需要有一种从容不迫的忍耐，由此才能返回到故乡之本己要素中去。因此之故，这些故乡的儿子们终究会是诗人最亲近的亲人。海德格尔似乎至此才找到他要阐发的主题：“这些故乡的儿子们虽然远离故乡的土地，却一直凝视着对他们闪耀不尽的故乡的明朗者，为依然隐匿起来的发现物耗尽他们的生命，并且在自我牺牲中挥霍他们的生命。他们的牺牲本身包含着对故乡最可爱的人发出的诗意呼唤，尽管隐匿起来的发现物可能依然隐而未显。”（《荷尔德林诗的阐释》32）在这里，海德格尔谈到了“牺牲”，这显然与战争有关。按1951年版的《荷尔德林诗的阐释》，《返乡——致亲人》被置于《荷尔德林和诗的本质》之前，而后者写有献辞：“纪念诺伯特·封·海林格拉特—阵亡于1916年12月14日”。翻过一页就可以读到这句献辞。海林格拉特(N. v. Hellingrath)在20世纪初整理、出版了荷尔德林的遗稿。显然，这些战争和牺牲的记忆深深烙印在海德格尔的脑海里，对他构成了不可逾越的“历史性的此在”，无疑也是他的“历史意识”的底料。

1943年，诸神隐匿，返乡回到亲人的怀抱要历经深刻持久的忍耐，历史仿佛远去，要切近故乡的源头和本己的存在需要历经自我牺牲，这种返乡“乃是德国人的历史性本质的将来”（《荷尔德林诗的阐释》32）。海德格尔此时已经不谈德国民族的历史性的此在，历史已经无法决断，根本就无法面对紧迫的历史性时刻出现。海德格尔只能寄望于历史性的本质的将来，尽管它隐匿不显，但伟大的诗人能感悟得到它。海德格尔引了荷尔德林同时期另外一首诗《诗人之天职》中的诗句作结：“……但诗人不能独自把它保持，/他乐于与他人携手结伴，/使他们领会到援臂互助。”（转引自《荷尔德林诗的阐释》33）这仿佛是团结一致，渡过难关的另一种说辞。

1943年，对于第二次世界大战来说，是转折性的、关键的一年，对于纳粹德国来说败局已定，斯大林格勒保卫战粉碎了希特勒征服欧洲的野心。1943年，多数人都看得出德国必定输掉这场战争，关怀德国民族的历史性此在的海德格尔不可能看不出这一点。把海德格尔对荷尔德林诗的阐释与德国面临的现实灾难联系起来，难免会有

牵强之嫌。但是，1943年如此特殊，要说海德格尔的心理和他对德国现实及未来的感怀无关，也同样很困难。

20世纪灾难频仍，对于德国民族来说尤其如此，德意志民族输掉了第一次世界大战，背负上沉重的《凡尔赛条约》。但是，历史也挡不住德国民族的倔强，这是欧洲崛起的大国，它要夺回自己的命运。海德格尔这样的哲学家尤其相信国家社会主义能创造德国民族新生的奇迹，他自以为他的运思与国家社会主义创建的历史性此在神秘地重合在一起，借助荷尔德林，他使历史暴力获得了“诗意栖居”的场所。

#### 四、异己之物与天空之火

事实上，海德格尔对德国现实有着清醒的认识。1960年，一位名叫亨普尔(Hans-Peter Hempel)的学生写信给海德格尔，说他惊叹并敬佩海德格尔的哲学，但厌恶他的政治表现。海德格尔在回信中写道：“在30年代初期，我们民族中的阶级差别，加上凡尔赛和约给德国经济造成的严重压制，使生活在当时的所有具有责任心的德国人都感到无法忍受。1932年的失业人口达7百万之众，他们拖家带口，面对的只有贫困、饥饿。这种状态下引起的混乱迷惘，今天的这一代已经无法想象。这种混乱也波及到大学。”（转引自萨弗兰斯基 293）海德格尔在为他参与纳粹行为辩护。海德格尔一直自信地用他的玄奥抽象的形而上的运思，要把彼时德国的艰难世事转化为诗意的神话。他要以伟大的开端和到来的将来克服现实。《存在与时间》作为一部划时代的哲学著作，可以说它就是发现了“时间”；也就是说，存在获得了时间性，这里的“时间性”既是最为玄奥的时间，也可以是涵盖了现实的当下性的历史性此在。它必然生发出关于历史性此在的实在内容。所有的开端、持存、历史性、紧迫性、决断、到来的将来性等，都源自那个“存在与时间”。

1939年，海德格尔作了荷尔德林的《如当节日的时候……》的讲座。荷尔德林这首诗作于1800年，但长期被淹没。诺伯特·封·海林格拉特首次从荷尔德林手稿中整理出这首诗，并于1910年将它公之于世。海德格尔作讲座时，又过去了近30年。海德格尔明确透露了他解读这首

诗的意图:在这几十年间,现代世界历史开始了明显的动荡。世界历史的进程,促使人们去做出决断,因为正在征服地球整体的人类已经显现出占据无条件统治地位的未来特征。(《荷尔德林诗的阐释》57)这里似乎表明海德格尔要反思批判人类征服地球的现实及未来状况,但事实上,显然不仅如此。

确实,荷尔德林这首诗歌吟了自然,当节日的时候,农夫行走在早晨的田野,河水、大地、天空、雨水和葡萄树,小树林沐浴在宁静的阳光下。“自然的轻柔怀抱培育诗人们,强大圣美的自然,它无所不在,令人惊叹。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》58—59)海德格尔说,这首诗开篇营造出果实和人被保护在一种恩惠中的意境,这种恩惠运作于天地间并且允诺一个持存的东西。“自然”无所不在,令人惊叹地培育。“自然在一切现实之物中在场着。自然在场于人类劳作和民族命运中,在日月星辰和诸神中,但也在岩石,植物和动物中,也在河流和气候中。”(《荷尔德林诗的阐释》59)海德格尔把人类社会现实也归入自然,从自然史的角度来看,人类社会不过是自然的一部分,它必然历经生与死,并且终归于死,终归于自然大地。这就类似老子所说的“天地不仁,以万物为刍狗”。很显然,海德格尔带着对人类现实的批判眼光来看待人类与自然的关系。他写道:“无所不在的自然不知道纯然现实事物的重力的片面性,这种纯然现实事物有时一味地捆绑人类,有时一味地推拒人类,有时干脆把人类丢下不管,但总是把人类抛弃在所有偶然事物的强制性中。”(《荷尔德林诗的阐释》59)海德格尔一直是科学技术主义的激烈批判者,此处虽未明言,欧洲的工业资本主义构成的现实无疑也是他批判的潜在对象。1939年9月1日,德军以闪电战形式侵入波兰,迅速瓦解并占领波兰,令欧洲乃至世界震惊,由此标志第二次世界大战开始。这一世界历史的大事件,是否也在海德格尔关于“把人类抛弃在所有偶然事物的强制性”的考量中?我们当然不能把海德格尔的读解作为对现实作答的说辞,但此时的海德格尔如此沉迷于“自然”,确实也令人疑惑不已。他说:“自然之无所不在保持着至高的天空和至深的深渊的相互最极端的对立。相互保持并存者就这样在其难以驾驭的特性中保持着相互分裂。”(《荷尔德林诗的阐释》60)

也就是说,自然并非和谐齐整,但自然有能力把这些对立挪置入共属一体的统一体中。“争执之火”的宁静照射对方,使对方置于显现之中,无所不在的自然有所迷惑又有所出神。“而这同时的迷惑和出神就是美的本质。”(《荷尔德林诗的阐释》60—61)这也就是说,艺术的美消弭了对立和矛盾,统一了最不可能建立关系的对立双方,由此可见,美的本质是同一和宁静。

荷尔德林称自然是强大圣美的,它无所不在,令人惊叹。自然拥抱着诗人们,培育着诗人们并铸就诗人们的命运。海德格尔认为荷尔德林所说的“自然”乃是古希腊的“自然”(physis),并非我们现在拿拉丁文“nature”(自然)翻译的意思。海德格尔解释说,希腊人没有把生长理解为量的增加,没有把它理解为“发展”,也没有把它理解为一种“变异”的相继。古希腊文的“自然”乃是出现和涌现,是自行开启,意味着进入敞开域中的涌现,进入那种澄明之照亮。“入于这种澄明,根本上某物才显现出来,才展示在其轮廓中,才以其‘外观’显示自身,并因此才能为此物和彼物而在场。”(《荷尔德林诗的阐释》64)显然,自然是最为源初的东西,它比季节更古老,比诸神更广阔,毋宁说它容纳了诸神或在诸神中现身。因而自然是不可动摇的东西,遵循牢不可破的法则。

海德格尔后来在五六十年代一直都在批评工业主义和科学技术主义,他有时候也不否认工业和科学技术推进了社会的现代化,但他整体上将工业主义和科学技术归为虚无主义,因为它们否定了人的存在意义。这显然与他推崇古老的自然法则相关,他如此倾心于荷尔德林关于自然的赞美诗句,既是一种逃避,也是对现实的一种批判。萨弗兰斯基的传记表明,自1936起,海德格尔就不被当局信任,多封告密信被送到罗森贝格办公室。1937年,在他关于尼采的讨论班上已经出现了一位监视者,但他依然在关于尼采的讨论班上坚持批判生物主义和种族主义。(萨弗兰斯基407)既然崇尚自然,那自然法则则会决定一切。海德格尔认为,自然是先于一切的最老者和晚于一切的最新者,这就是说源初性和到来者都是自然的涌现。在这里也可以说,伟大的开端和持存都是自然本性所为,是自然而然发生并存在的。

不管是荷尔德林还是海德格尔,都没有任由自然归于寂静而无所作为。海德格尔要阐释的重

点恰恰在于荷尔德林所表现的“自然的苏醒”，以及“苏醒的热情激励”。自然之当前现身的方式乃是到来，神圣者寂静地当前现身而成为到来者。海德格尔渴求的是“到来者”，是天正破晓，诗人也苏醒了。然而，由寂静转向苏醒并且充满了亢奋的再生，在海德格尔的阐释中颇为令人费解。他引述荷尔德林的诗句：“诗人心灵悚然震惊，/被神圣的火焰点燃，/久已知道的无限物在回忆中颤动，/果实爱情中诞生，那诸神和人类的作品/歌唱蔚为大观，见证着诸神和人类。”（转引自《荷尔德林诗的阐释》78—79）火在古希腊赫拉克利特那里就是世界之本源，在后世的惯常经验中，火总是表示着焚毁重生。寂静存留于诗人心灵里的火焰需要燃烧，海德格尔说：“仅仅一束光线，一束还是从神圣者本身那里发射出来的一束光线，就足以点燃火焰。”“借此，神就担当起那个‘超越于’它的神圣者，并把神圣者聚集入一种尖锐状态，把它带入那唯一的光线的这一闪中，通过这一闪，神被‘指派’给人，从而对人有所馈赠。”（《荷尔德林诗的阐释》79）显然，若按照K·赖特的解释，海德格尔如此强调宁静转向火焰燃烧，无疑与历史暴力相关。把神给人的馈赠理解为赫拉克利特的火或者战斗精神，也未尝不可。他认为：“海德格尔把诗与神圣宁静地结合在一起，只是在表面上排除了斗争的暴力，而实际上海德格尔在‘神圣力量’的形式下为暴力留下了地盘。”（赖特63）在希特勒闪电战侵入波兰，点燃第二次世界大战战火的年头，即1939年，赖特的观点很容易获得历史逻辑的支持。但是，令人感到奇怪的是，赖特谈到海德格尔1934年、1935年至1936年以及1943年关于荷尔德林的诗的解释，唯独没有具体谈到海德格尔对《如当节日的时候……》这首诗的读解。海德格尔读解这首诗表现出的矛盾性，他本人在1936年以后的表现，这些都与赖特给予海德格尔的“政治性”和“历史暴力”并不完全协调。

但是，在这首诗中，我们还是看到，一种新生的“畅饮天国之火”，“迎承神的狂暴雷霆”（转引自《荷尔德林诗的阐释》81），所历经的剧烈的考验，如同郭沫若1920年写下的诗剧所讴歌的“凤凰涅槃”一般。海德格尔惯用的手法，将荷尔德林的时代与他所处的时代本质上的重合——它们都渴望一种新生，如果以此来看，荷尔德林的诗确

实表达了浴火重生的渴望。这是否意味着海德格尔看到了即将到来的第二次世界大战带给德意志民族的命运？实在不好作这样的推断。荷尔德林的诗显露出希望，海德格尔特地作了引述：“但现在正破晓！我期候着，看到了/神圣者到来，神圣者就是我的词语。”（转引自《荷尔德林诗的阐释》84）荷尔德林再次返回到诗本身，回到了他的词语。但是，荷尔德林谈到“万物亲密地存在”，海德格尔在这里奇怪地把它与荷尔德林的颂歌《唯一者》联系在一起，在该诗的后期文稿中，荷尔德林写道：“……荒野充满幻觉/保持在清白无邪的真理中/乃是一种痛苦。”海德格尔说：“由于神圣者委身于光芒的坚定性，即一种痛苦，神圣者就在照射自身之际持存于其本质之真理中，而且因此就有原初的痛苦。”（《荷尔德林诗的阐释》87）显然，海德格尔不能回避此时历史性此在的痛苦。然而，他现在似乎只想回避历史的实在性。他宁可把痛苦看成“把一切聚集于自身中的亲密性”，痛苦乃是坚定地保持在开端中，“作为到来的持存乃是开端无法忆及的原初性”（《荷尔德林诗的阐释》87）。

海德格尔所阐释的荷尔德林的《如当节日的时候……》，有一种抹不开的暧昧性，或者如雅斯贝尔斯所说的“深刻的矛盾性”，他欣喜于荷尔德林的“自然”——那些田野、树林、溪流、农人，但自然的平静和平衡必然被开国之火的光芒映射，畅饮天国之火，渴望新生，这是荷尔德林的愿望，也像是海德格尔把自己的希冀加诸荷尔德林。德意志民族的新的历史开端应该是由诸神带来的，应该是自然的内在涌现。1939年，海德格尔还看不清历史性此在，更不用说未来了。比之1933年至1935年，他的自信已经不再饱满，但他把信任给予了“神圣者”。荷尔德林在另一首诗《追忆》里说：“但诗人，创建那持存的东西。”海德格尔解释说，作为到来的持存乃是开端的无法忆及的原初性。荷尔德林说“神圣者就是我的词语”，海德格尔试图把“到来者”引向“现在”：“这个‘现在’指的是神圣者的到来。这一到来才给出了‘时代’，这个时代是历史向自己提出本质性决断的‘时代’。”（《荷尔德林诗的阐释》88）在德国历史如此关键的时刻，海德格尔似乎更愿意保持他的暧昧性。他强调说，这样的“时代”绝不能给出说明（“注明日期”），也不是用年岁数量的世界阶

段能测定的。如此说,让我们疑心这里似乎出现了双重历史性,这个到来的历史决断并不是德国民族的历史性的此在以及此在的事件性;“‘比季节更古老’并且‘超越诸神’的神圣者,在其到来中建立着另一种历史的另一个开端”(《荷尔德林诗的阐释》89)。德国民族的历史性的开端也在到来,但并不一定就是正在发生的事件。这与海德格尔1933年及随后几年的那种对历史性此在的断然的肯定颇不相同。虽然他并未明确否定当下到来的历史性事件,但也并未肯定。在文章的结尾处,他引述了荷尔德林1800年写的《德国之歌》的残篇:“……于是坐在深深的阴影中,/[……]远远地倾听那寂静天籁/他歌唱心灵之歌。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》89—90)这“深深的阴影”能遮蔽当前的现实吗?既然是在“深深的阴影中”,“远远地倾听”,德国民族的原初的决断时刻并未到来,还需要再费时日。就此而言,海德格尔与德国正在发生的历史事件似乎保持着距离。

1943年,海德格尔针对荷尔德林的一首较短的诗《追忆》写了长篇讲稿。这篇讲稿涉及的内容极其丰富,尤其是结尾那一句“但诗人,创建那持存的东西”,是海德格尔多次引用、谈论的诗句。荷尔德林这首诗大约写成于1803年至1804年,表达了他对在法国南方的一次逗留的纪念。“追忆”的本质即是表明,到异乡的漫游本质是为了返乡,即返回到他的诗意歌唱的本己法则中去。海德格尔对荷尔德林的诗的解释历来都不是为了完全还原诗的原意,而是借此来表达他心中的块垒。海德格尔对这首诗的解读,却借用荷尔德林给友人的信去捕捉:诗人究竟要“追忆”什么?是诗人最热爱的东北风,还是“船夫们火热的灵魂”?这里似乎预示着海德格尔想要表达他的主题。那是荷尔德林在《许佩里翁》里提到的句子:“灵魂是在我们身上烈火般地作用和存活着的。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》99)海德格尔颇费心机地在解读这首诗时旁逸出去谈论“异己之物”与“天空之火”。这是依据荷尔德林热爱的东北风和船夫们“火热的灵魂”,引申出“东北风预先向这些船夫们指出天空之火的火热财富的本源所在”,“东北风预兆着船夫们在异乡对天空之火的经验”(《荷尔德林诗的阐释》101)。海德格尔认为希腊人的本己之物乃是“天空之火”,为了掌

握这本己之物,希腊人必须借助对他们异己的东西——这就是表现的清晰性或冷静的自我的把握能力。在海德格尔看来,与之相反,“德国人的禀性则是表现的清晰性”,但是,这一天赋是如此长久地没有真正成为德国人的本己之物,“去把握不可把握之物并且由于不可把握之物而把自身带入‘状态’(Verfassung)之中。德国人必须面对的对他们来说异己的东西以及在异域必须经验的东西,乃是天空之火”(《荷尔德林诗的阐释》103—104)。德国人必须经历作为异己之物的“天空之火”的考验,并把它纳入本己之中,只有这样,才能创建自己的本质基础。

海德格尔在这篇读解中大谈异己之物和天空之火,可以说,异己之物就是“天空之火”,德国人必须经历“天空之火”的考验。荷尔德林作为诗人,他道说未来的东西。他说他要“勇敢地遗忘”,这就是勇于体验异乡的有意识的勇气,为的是将来占有本己的东西。海德格尔阐释说:“历史之历史性的本质在于向本己之物的返回,这种向本己之物的返回唯有作为向异乡的行驶才可能是返回。”(《荷尔德林诗的阐释》111)这种表述仿佛重温了黑格尔的辩证法,但是,所不同之处在于,本己向着异己之物开放,并且可以且必须把异己之物吸纳为本己的存在。存在并不是黑格尔式的绝对,而是无限,并且总是在向存在者的开放中显现、相互丰富。对异己之物的吸纳而成就本己就说明了这一点。海德格尔说:“逗留着的命运的片刻乃是真正的持存的尺规。”(《荷尔德林诗的阐释》124)持存并非一成不变,真正显示持存的是那些体现命运的时刻。那些时刻当然也是短暂的,偶然的或瞬间的,这也是向本己存在的返回和建基;因而,持存是开端的有始有终,始终如一。

荷尔德林的诗里经常提到庆典,海德格尔总是赋予这些庆典以神意,在世俗化的意义上就是历史性。海德格尔说,神圣者带来的庆典保持为历史的本源,“历史乃是‘事件之聚集’,正如山脉之于群山,历史乃是天命之命运发送的源始地统一着和规定着的基本的基本特征”(《荷尔德林诗的阐释》125)。<sup>⑩</sup>对于海德格尔来说,那些反反复复被强调的神意、神性总是和“历史性”混淆在一起,也被混为一谈,说穿了,神性只是神学修辞,它只是使得那些历史性的此在、历史性的决定时刻显得无比严重、紧迫和关键而已。当下的历史性

并不那么容易被决定的。它是否是诸神到达或传递的历史时刻?海德格尔总是在这一最需要明确的地方显得模棱两可。这也来自他的思想的深刻矛盾,不如说是他对他置身于其中的德国的历史性的此在的矛盾性认识。他如此渴望德国民族能够迎来民族的更新和打开命运的未来面向,但事到如今,他又并不能全然相信到来的历史就是伟大的决定性的开端。1933年,他或许相信过,他决定“纵身一跃”,准备“干一场”,但他明显失败了。他到荷尔德林的诗里找寻启示,他不能放弃最后的希望。愈到后来,他的希望愈发迷茫。1943年,他已经没有现实的理由相信纳粹主义可以使德国民族的历史性的此在打开新的未来的面向,会带来诸神福音。用他自己的话来说,他在1934年就已经与他们“撇清了关系”。<sup>⑩</sup>但他对德国民族的自新还抱有希望,他借用荷尔德林“道说着那先行于一切现实之物的东西”,虽然他警告说并不能把诗人搞成一个在预言意义上的“先知”,然而“诗意地先行被道说的神圣者仅仅开放出诸神之显现的时空,并且指示着历史性的人类在这片大地上栖居的处所”(《荷尔德林诗的阐释》134)。因而,他大谈如何像希腊民族那样吸纳异己之物,并且天空之火就是异己之物,德国民族必然要经历过天空之火的炙烤。

当然,我们也不能在这里贸然地说海德格尔在隐喻当时的历史,但可以反问一下:如此看重德国历史性此在的海德格尔,在1943年难道一点都不关切当时德国的现状吗?1943年,英美盟军联合对德国本土实施轰炸,美军远程轰炸机负责白天打击德国本土的军事目标;英军则实施夜间对德国城市的轰炸。1943年之后,德军的空中优势崩溃了,失去了制空权的德军只有等待失败的命运。<sup>⑪</sup>1943年的德国上空,是否可以说是没完没了地燃烧着“天空之火”?这天空之火——异己之物,在海德格尔1943年写下讲稿的时刻,它能意味着德国民族必然要经历“浴火重生”吗?“唯当对异己之物的经验和对本己之物的熟练已经找到进入历史性的本质统一性的道路”,德国民族才会成熟起来。他引用荷尔德林的《面包与美酒》中的诗句:“在火中浸淫、炙烤/果实成熟了,在大地上得到考验。”(《荷尔德林诗的阐释》135)

无论如何,1943年的“天空之火”一定会在某种程度上影响海德格尔关于荷尔德林的“运思”,

他如此执着和坚定,只能理解为他太渴望德国民族获得更新,步入新的历史开端,打开面向未来的道路。他说的是荷尔德林,面对的是德国的当前,想着的是德国的未来。哪怕经历“天空之火”的炙烤,德国民族也要经历“异己之物”的重构,才会打开本己之物,并促使本己之物丰富壮大。他终究是这样来解释荷尔德林的《追忆》的:“追忆乃是在适宜的诗人世界之本质中的诗意持存,而这个适宜的诗人世界在德国人未来历史的壮丽命运中节日般地显示着它的创建基础。”(《荷尔德林诗的阐释》179)何谓“适宜的”呢?我想,海德格尔在1943年不至于认为他所反感的现代科技制造出来的飞机空战燃起的熊熊烈火会构建“适宜的诗人世界”。就此而言,海德格尔深刻的内在矛盾再一次显现出来。就像他对洛维特所承认的那样,他的哲学可以从纳粹那里看到现实行动的必然性,换句话说,他在纳粹那里看到开辟德意志历史新的开端的可能性。他后来被冷落和边缘化,他也与纳粹保持了距离,但渴望新的历史开端到来的海德格尔,曾经寄望过纳粹主义能为德国民族开创未来。只是后来他觉得纳粹走偏了,已经远远离开了德国历史新开端的节点。1943年,在陷入绝境的德国现实面前,海德格尔除了“追忆”还能做什么?他没有对现实进行直接谴责,似乎有暗示性隐喻,但还是如此暧昧,模棱两可。只有诗人可以创建那持存的东西,现实化的政治行动、战争、天空之火,这些“异己之物”,是在“持存”的进展中必然要容纳的东西吗?“一个持存者进入持存之中”,在如此悲惨痛苦的岁月里,海德格尔是想抚慰自己还是人们的心灵呢?他作结道:“追忆存在着。东北风轻轻地吹拂。”(《荷尔德林诗的阐释》180)

## 五、精神与灰烬,不可能的重生?

这些火、燃烧、光亮、到来、再生或者灰烬……在德里达对海德格尔的读解中——那是一种批判、解构(还有开脱?)的诡异读解——重新被聚焦起来,然而,毕竟是灰烬,德里达所希望的,乃是灰飞烟灭。

就在法里亚斯出版《海德格尔与纳粹主义》的1987年,德里达也出版了一本论述海德格尔的著作《论精神——海德格尔与问题》。实际上,有

必要提出的是,也是在这一年,德里达收到了比利时鲁汶天主教大学一位准备博士论文的研究人员寄给他的部分文章,这些文章涉及保罗·德曼在二战期间,实际上是1940年至1942年间写的一些文章,这些文章刊登于法语报纸(《晚报》)和佛兰芒语报纸(《佛兰芒国家报》),内容牵涉到反犹的言论。1987年,用某些人的话来说,是解构主义遭遇滑铁卢的一年。是年12月,一个关于德曼的研讨会准备举行,会前,《批评探究》杂志打电话给德里达说,会上要由德里达第一个发言。德里达把它称为“奇特的慷慨”。这使德里达心里不免犯嘀咕:“为什么是我?为什么要我第一个发言?为什么是我,而且,鉴于我的出生、历史、倾向、哲学、政治或意识形态的选择[……]”(德里达,《多义的记忆》171)很显然,这是由于德里达与德曼的关系,他们同为解构主义哲学或文学批评的导师,德里达显然明知故问。对他来说,这确实是艰难的年月。他用“多义的记忆”表达了对德曼的怀念,再以“犹如贝壳深处的海涛声”来形容保罗·德曼之战。这是借用了瓦雷里的一句诗句,其意大约是耳朵贴着贝壳就仿佛能听到大海发出的海涛声。德里达在这本书的结尾处写道,彼时他正是用耳朵贴着电话听筒,对方正在告诉德里达,德曼在战时为地下抵抗组织的刊物《沉默之运用》写稿。“耳朵贴着电话,但我不能肯定听得十分清楚。对方重复道:《沉默之运用》。”(《多义的记忆》246)也是在这本书中,德里达写到在收到关于德曼的文章的包裹的同时,他也收到了法里亚斯寄给他的著作《海德格尔与纳粹主义》,“离奇的巧合”!——德里达说:“我的感觉首先是不愿意掩饰也愿展示的伤痛、惊愕和悲哀。”(《多义的记忆》176)显然,德里达已经无法运用“沉默”来面对海德格尔多年保持的沉默了。

如果说德曼是德里达的盟友兄弟,海德格尔则是德里达的精神导师,后者也是海德格尔在法国的真正传人。虽然波伏娃(Simone de Beauvoir)在起劲读海德格尔,保罗·萨特著有《存在与虚无》(被哲学史家称为《存在与时间》的法文版的通俗写本),但真正进入海德格尔哲学内部,并且转化为法国思想的人是德里达。尽管他们俩终其一生未尝谋面,就像福柯终其一生也未去见他称之为精神导师的布朗肖一样。也正因此,面对《海德格尔与纳粹主义》,德里达无法沉默,无法

“运用沉默”。1988年2月5日在海德堡举行了一个名为“海德格尔思想中的哲学与政治”的小型专题座谈会,参加者还有伽达默尔、菲利普·拉库-拉巴特等人。德里达在会上作了发言,他谈道:“在阅读海德格尔的整个著作时要尽可能从根本上负起责任,包括对他的校长任职演讲、他的与政治有关的文本,但也包括其他的文本,我们不要放弃我们的政治责任,我们必须持之以恒,我们想以此方式尝试着界定,海德格尔提出的问题是是否真的被顾及到了。”(德里达,《海德格尔的沉默》126)战后,海德格尔对他在纳粹统治期间的所作所为保持沉默,拒不道歉,引起他的同事、朋友、学生们的愤怒,人们也大惑不解,他只要出来说句话,像德里达假定的那样,“海德格尔对1933年的行为不仅说了:我干了一件很大的蠢事,而且还说了:奥斯威辛集中营绝对是一种恐怖,我从根本上就强烈地谴责它”。这是很平常的句子,他其实不难做到,但是他没有做。德里达接着说:“海德格尔出来说句话,不费吹灰之力就达成了共识,就结束了这桩案子,我们也没有了今天这种必须自我拷问的概念,海德格尔运思过程中所能包含的亲历的经验、思想的共时语言学的经验、根源互通性的经验以及所有诸如此类的东西也就无从谈起了,而所有这些纳粹主义塑造出来的现象我们还没有真正地深思熟虑过。”(《海德格尔的沉默》127)德里达把海德格尔可怕的、也许是不可原谅的沉默留下来的遗产视为一项我们绕不过去的工作,是我们必须做的工作。德里达说:“没有海德格尔可怕的沉默,我们就无法觉察到我们的责任意识,就无法觉察到这种责任意识是一种命令,就无法感觉到如此这般地解读海德格尔的必要性,这是海德格尔自己也没有做到的解读方式。”(《海德格尔的沉默》128)

很显然,德里达在说这番话的时候,他的《论精神——海德格尔与问题》已经出版,他已经在着手这种方式的解读。今天我们在读这部书的时候,还能感受到流宕于字里行间的“伤痛、惊愕和悲哀”。在在这本名为“论精神”的书里,第一句话,德里达就开宗明义地写道:“我将谈论魂灵(revenant)、火焰(flamme)与各种灰烬(cendres),以及——对于海德格尔来说——避免(éviter)意味着什么。”(德里达,《论精神——海德格尔与问题》1)这是德里达一如既往的刁钻思路,一如既



往地解构。德里达在这里谈论的魂灵(revenant)也有“重新到来者”的意思,这个说法在海德格尔论荷尔德林的诗中我们经常——就是因为过分地渴望“重新到来者”,海德格尔才有他对德意志历史性此在的命运时刻的把握,他的现实决断,他的行动,总之,他在那个特殊时期做下的特殊事情。显然,德里达要谈“避免”——他几乎是从“避免”谈起的,因为人们对海德格尔的愤怒在于这个人“避免”谈他在纳粹期间究竟是怎么回事,但德里达从谈“避免”入手,却是要引出那个魂灵,当然也是“重新到来者”。德里达也是在进行一次历史的招魂,他要在海德格尔的学术谱系中,当然也是“精神”谱系中,建立起一种历史关系。这是解构历史地抵达存在主义的努力:意识到“精神”在时间中存在,在时-间中存在——这就是给予“精神”以历史意识。德里达这回对他的精神导师海德格尔毫不手软,“精神”连同海德格尔被抛入历史中,抛入年岁(时-间)中。

德里达说,海德格尔在1927年出版的《存在与时间》里警告说,要避免某些术语,例如“精神”之类。1953年,海德格尔在谈论特拉克尔的讲稿中提到,特拉克尔总是小心翼翼地避免“geistig”这个词。不过,德里达注意到,在这两次提醒“避免”的时段内,海德格尔显然经常性地言及“精神”这个词。(《论精神——海德格尔与问题》1—2)德里达在他的讨论中,对“精神”(Geist)这个词进行了仔细的辨析,在这里,我们显然无法概述归纳如此复杂、丰富、微妙的拆解<sup>29</sup>;但是,可以概要性地归纳德里达提到的“精神”一词在海德格尔哲学中重要而微妙的意味。

德里达注意到海德格尔的研究者们从没有谈起过海德格尔作品中的“精神”,海德格尔自己也没有使之成为一个长期展开的沉思的题目,或一本书、一个讲座的题目。也正因如此,德里达说他将尝试表明,“在海德格尔对于精神的祈求中始终未被追问的东西,正是那在其最超乎寻常的展现中的力量本身”(《论精神——海德格尔与问题》8)。虽然“精神”未被置于前台显眼的位置,仿佛它不属于存在论的历史,但是——德里达却敏锐地看到:精神这个主题“被有规律地铭刻在那些高度政治性的语境中,被铭刻在那样一些时刻:在这些时刻,思想比已往任何时候都更多地沉迷于我们称为历史、语言、民族、Geschlecht、希腊

语或德语这样的东西中”(《论精神——海德格尔与问题》9)。正因如此,抵达“精神”的道路显得如此困难或错综复杂。德里达列出了四种抵达的方式,然而,他的解构总是首先针对自己的,他能肯定的是他并不能充分把握到最终支配着海德格尔“精神”的(spiritual)这个术语的东西;他能假设的是指,“更多的光亮,或许火焰的暧昧的光亮,将会使我们靠近某些未思之物的纽结之处,把我们带往那四条线索相互交织之处”(《论精神——海德格尔与问题》19)。显然,德里达把“精神”视为海德格尔的思想中的“未思之物”——这不管对于海德格尔(他曾经警醒地提示说需要“回避”),还是其他研究海德格尔的人,德里达把它称之为“只是我的未思之物”。也就是说,德里达诡异地有言在先,他思也等于未思——对于海德格尔的“精神”,他能说出什么?他以海德格尔的话作结:“‘思想越原初,’海德格尔说,‘它的未一思(Im-pensé)就变得越丰富。未思(Im-pensé)是思想所能给出的最高礼物(Geschenk)。’”(《论精神——海德格尔与问题》19)

就海德格尔为什么在《存在与时间》中避免“精神”这个概念,德里达作了详尽的分析,他的结论是,对把存在者植根于时间中来阐释而言,“精神概念”必须被避免。“海德格尔把这个概念交给了Destruction。说这种存在的本质就是‘生存’(existence)——在海德格尔赋予它的意义上——这就是说‘人的‘实体’并不是作为灵魂与身体之综合的精神,而是生存’。”(《论精神——海德格尔与问题》28)尽管海德格尔尽力避免使用这个概念,但他在《存在与时间》中还是使用到了。德里达解构海德格尔的“精神”概念:其一是从空间的意义上来看精神的存在性。德里达分析说,存在者并不是(或者说并不具有)一种精神性的内在性,而精神性仿佛是从存在者派生出来的“变成-空间性的”(un devenir-spatial)这种第二性质。也就是说,只有本己的“在-空间中-存在”精神才是可能存在的。德里达说:“某种精神性的东西,只是在之后(nachträglich)才被搬移、转渡、流放(versetzt)到一个空间中。”(《论精神——海德格尔与问题》32)其二,从时间的“落入”来解构精神性。海德格尔显然是为了反对黑格尔的流俗的时间概念,建立起本真的、本己的、非流俗的

时间性,这种时间性构成了《存在与时间》中存在问题之超越论视域。海德格尔说:“‘精神’并不首先落入时间,而是作为时间性的本源的时间化而生存。时间性使世界时间时间化;而在世界时间的境域中‘历史’才能作为时间内的演历而显现。”(转引自《论精神——海德格尔与问题》36—37)<sup>②</sup>海德格尔与黑格尔的区别在于,黑格尔是从精神落入时间,而海德格尔的“精神”是时间本身的源初性状态,在作为时间源初性这一意义上,它是/或者具有精神性的。德里达对海德格尔的解释,我以为稍有一点生硬,德里达虽然说,“它不是从精神落入时间。而是从时间落入时间,从一种时间落入另一种时间”(《论精神——海德格尔与问题》37),但海德格尔在这里说得很清楚,精神是作为时间性的本源的时间化而生存,这意味着精神并非时间的外在之物,或者有时间附着于它身上,精神是/也只能是本源性的时间。德里达再次引述的段落也表明,海德格尔的“精神”始终是时间性的,是时间的“本有”,只有它具有/或保持时间的本源性,它是精神的。海德格尔说:

“精神”并不落入时间之中,而是:实际生存(*die faktische Existenz*)“跌落”(‘fällt’),只要(als)它从(或者出离于,aus:被强调的)本源的、本己的(本真的:ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit)时间性下降(verfallende)。但是,这种“跌落”本身在时间性的一种时间化样式——它复又属于时间性——中有其生存论的可能性。(转引自《论精神——海德格尔与问题》37—38)<sup>③</sup>

这就是说,精神始终是时间性的,精神是时间的源初性,如果它在时间中“跌落”,但它依然复归于时间(本己的、本真的时间),它就还是精神性的。这就是为什么海德格尔后来在读解荷尔德林的诗时,反复吟诵“诗人创建那持存的东西”,这就是说,开端和展开直至到来,它们都是同源一的,或者说始终是本己本真的。

而在1933年,按德里达的批判所揭示的那样,“精神一直在等待着它的时刻”,“精神本身,表里如一的精神”(《论精神——海德格尔与问

题》40),通过德国大学的自身确证而显示自身。显然,在这里,哲思并不能保持它的源初性、它的本己性或本真性。哲思要“落入”现实的时间中。虽然,在源初性这一意义上,海德格尔自认为看到了历史性此在的源初性,在他看来,那就是与他哲思的“源初性”同一的时间性。当德国大学要有源初性的开端,也即德意志民族的开端时,精神自然矗立在那里。按照海德格尔的定义,精神只能自身确证。德里达对海德格尔1933年的那篇《大学校长就职演说》(亦即《德国大学的自身主张》)展开了细致而深刻的解析。海德格尔开宗明义地说:

承担校长职务,就有义务在精神上领导这座高等学府。只有真正地 and 共同地扎根于德国大学之本质中,只有从这种扎根而来,教师和学生的共同追随才能苏醒并得到加强。但是,唯当领导者们本身首先并且任何时候都是被领导者——被那种精神性使命的无情所领导,正是这种使命把德意志民族的命运迫入了其历史的印记中——德国大学的本质才能达到其明澈性、地位以及权力。(海德格尔,《讲话与生平证词(1910—1976)》137)

我们今天已经很难体会到那种情境,在今天听来,这带有明显的夸张和耸人听闻的色彩。然而,即使对海德格尔持尖锐批判态度的布迪厄,在谈到海德格尔关于“我们值得去忧虑的时代”时,也不得不承认,海德格尔正确地断言,他的思考折射出了一种关键性契机,或者也可以称之为某种临界情境。布迪厄说:“他从未休止过以其自身的方式来反思那场德国构成了其焦点的意义深刻的危机,或者更准确地说,德国以及德国大学系统的危机从未休止地通过他得到反思和表达。”(布迪厄7)海德格尔说:“自身反思只有在德国大学的自身主张的力量中才得以发生。”“德国大学的自身主张是意求德国大学之本质的那种原始的、共同的意志。”这种精神性的确立只有在源初性的意义上才能开启,“唯当我们将自己再度置于我们的精神性-历史性此在的开端权力之下[它才能真正存在]。这个开端就是希腊哲学的觉

醒。正是在这种觉醒中,从一种民族性而来的西方人,凭借着他的语言,第一次站起来反抗存在者整体,询问存在者整体并将其把握为它所是的那种存在者”(《讲话与生平证词(1910—1976)》138—139)。

海德格尔把对时代危机的诊断、对德国大学的紧急使命与他的哲学思考勾连在一起,赋予其某种哲学的深度。尽管这样的勾连蕴含着哲学的创造性魅力,然而,在错误的时代作了错误的勾连,这样的创造性却使他不得不承担罪过的谬误责任。这一段话把他津津乐道的希腊伟大的开端,与当下的德国大学的使命“完美地”结合在一起:“开端,作为最伟大的东西,已经预先掠过了所有将来之物,并因而也已掠过了我们。开端已经侵入我们的将来,它作为遥远的命令立在那里,命令我们去重新迎接它的伟大。”(《讲话与生平证词(1910—1976)》142)引导着这样的追问的正是“精神”。后来海德格尔转向对荷尔德林的诗阐释,这些思想通过诗性的运作,似乎逐步褪去了历史的直接性,但是,它们的“精神”却是一以贯之的。以下这段话当时让一部分人振聋发聩,让一部分人震惊,今天却让我们触目惊心。他说道:

精神是源始地定调了的、认知着的朝向存在之本质的坚决果敢。并且一个民族的精神性的世界[……]乃是对一个民族的大地和血液之力量予以最深之保藏的权力,是对一个民族之此在予以最内在之激活与最辽阔之震动的权力。唯有一个精神性的世界才向这个民族保证了伟大。因为它迫切要求着,在伟大之意味和衰落之允让之间持续作出的决断,成为那种征程——我们的民族已经踏上了这一进入其未来历史中去的征程——的步伐法则。(《讲话与生平证词(1910—1976)》143)

或许古往今来任何大学校长的就职演说都不会比海德格尔这场演说更具有强大的历史感,然而,其悲剧也正在于此。德里达在《论精神》中引述了这一大段话。德里达分析说,对精神之现实化的保证却要求助于“土与血”的力量,而“土与

血”恰恰是非精神性力量,它们是“自然的、生物性的、种族的力量”(《论精神——海德格尔与问题》50)。德里达尖锐地指出,海德格尔冒险把纳粹主义精神化,它积聚了最坏之物,“它同时积聚了两种恶:对纳粹主义的保证和那依然是形而上学的姿态”(52)。对开端的渴求,精神成了开端的幻影,在德里达的视域中,那个“精神”当然也是所谓的重新来临者,或者灵魂和幽灵——它们之间的意义本来就是相通的。这样的精神不可避免地具有“恶”的本性。德里达指出海德格尔后来在谈论特拉克尔的文本中就谈到了“精神之恶”的问题。当然,彼时的海德格尔沉浸在德国民族要迎来新的历史开端的亢奋中,他说的“土与血”与其说是预言,不如说是他的现实感觉。到了1936年以后,海德格尔在关于尼采的课程中,多次批判种族主义和生物主义,这在当时是要冒很大的风险的。这是为了厘清当年在“校长就职演说”中的观点,还是随着德国及纳粹现实的变化而有所改变?

海德格尔在校长就职演说中把“精神”问题提到奇特的高度,这也并非他个人的独异之举。从1919年至1939年,关于“欧洲精神”的各种说法十分流行。1918年,斯宾格勒的《西方的没落》出版,1922年,该书修订版出版。斯宾格勒早就挑起了这个话题,回应者也不计其数。汉娜·阿伦特在她的著作中多次把海德格尔那代人评为“前线一代”,“这代人自感责任重大,他们觉得自己肩负着把德国和欧洲从失去了传统与无精神的现代的泥沼中解脱出来的责任”(转引自格鲁嫩贝格203)。德里达一方面在拆解海德格尔关于“精神”的召唤;另一方面,也在引述同时期的关于欧洲的精神或心灵的多种表述,以期缓解对海德格尔的苛责。其中就有胡塞尔在1935年发表的《欧洲人性的危机与哲学》,就德里达所引述的内容而言,胡塞尔自身虽然为“非雅利安人”,但对其他“非雅利安人”发表了颇不“人道”的言论。因此,德里达会就海德格尔“所做或所写的东西”反问道:“更糟吗?哪里是最糟的?或许这就是精神的问题。”(《论精神——海德格尔与问题》75—76)

在海德格尔身处的时代,“精神”在欧洲遭遇了困厄,这使人们对它的谈论也陷入命运的困厄之中,除非你真的意识到这种困厄。斯宾格勒在

《西方的没落》1922年修订版序言里就写道：“对于那些只会搬弄定义而不知道命运为何物的人而言，我的书不是为他们而写的。”（斯宾格勒 4）精神就是一种命运，并且是遭受困厄的命运。《西方的没落》最后一句话写道：“愿意的人，命运领着走；不愿意的人，命运拖着走。”（斯宾格勒 471）这里的“命运”自然是“精神的力量”。

海德格尔也确实在《存在与时间》里警醒地要避免使用“精神”，他小心谨慎地加了“引号”。但是，德里达发现，在《存在与时间》之后，海德格尔经常谈论精神，“恰恰是不再在引号中书写精神”，德里达说，“甚至在他身上还发生了这样的事：事后把在一本先前出版的著作（《大学校长就职演说》）中还出现的引号删除了”（《论精神——海德格尔与问题》84）。在1935年出版的《形而上学导论》中，海德格尔就明确地说“对在问题的发问，就是唤醒精神的本质性的基本条件之一”（《形而上学导论》58）。精神现在已经直接、明晃晃地出现了。但精神也并非灼热地一味燃烧。在精神、德语、诗、火焰之间，海德格尔的言说还是比较复杂的，也可能还有多种歧义。<sup>⑤</sup>德里达似乎执意要在精神与火之间建立通道，甚或让精神直接燃烧，直至成为灰烬。1943年，在关于荷尔德林的《追忆》的分析中，海德格尔也同样欣赏荷尔德林的诗句：“但是，愿有人为我端上/芳香郁郁的酒杯一盏，/盛满幽幽的光芒。”（转引自《荷尔德林诗的阐释》140）海德格尔说，诗人依然在请求那种有利于清晰性的光芒和明亮。“过于灼热的火不仅使眼睛迷乱，而且，过大的光亮也会吞噬一切自行显示者，并且比黑暗更为幽暗。”（140）海德格尔也相信诗意的东西是有限的东西，“它顺应命运性的适宜的东西的界限。诗意的东西乃是那种审慎的安宁的温和之物”（150）。这在某种意义上，预言般地印证了海德格尔后来关于诗的言说。

1950年，彼时海德格尔还处于被盟军禁止上课的条例时间内，但他受邀在一个纪念会上作了以“语言”为题的演讲。他详细分析了格奥尔格·特拉克尔的《冬夜》，这首诗描写了“晚祷的钟声”，海德格尔再次或者说更突出地把天、地、人、神四方聚焦于世界整体。他尤为细致地分析了“痛苦已把门槛化成石头”这句诗。他解释说：“使门槛化为石头的痛苦却没有僵化为门槛而在

其中凝固。在门槛中，痛苦坚韧不拔地现身而成其为痛苦。”（海德格尔，《在通向语言的途中》19）海德格尔是否把“门槛”视为自身的某种写照无法断言，但他肯定是感受到了特拉克尔的痛苦，从语言中感受到了，因为人只是应合语言说话。也是在同一时期，海德格尔在《诗歌中的语言》谈到特拉克尔最后一首诗作《格罗德克》时，再次涉及精神。谈到“精神”，海德格尔总是不能平静，他反对形而上学对“精神的”腐朽的世界观，他能引以为同道的是特拉克尔说出的精神，“精神的炽热火焰”。他说：“特拉克尔首先不是把精神理解为圣灵（pneuma），理解为心智，而是把它理解为火焰，熊熊燃烧、奋力向上、不断运动。变化不熄的火焰。火焰乃是炽热的闪光。燃烧乃是出离自身（das Außer-sich），它照亮并且让物闪闪发光，但同时也能不断地吞噬，使一切都化为白色的灰烬。”（《在通向语言的途中》58）特拉克尔的诗总是包含着内在深刻的对立，在那些安静、温柔的外表下，总是掩蔽着毁灭的本性，反之亦然。在一首题为《美化》的诗作最后一节特拉克尔写道：“蓝色的花，/在凋零的岩石中轻柔地鸣响。”（转引自《在通向语言的途中》64）海德格尔对这首诗评价甚高，认为它乃是歌曲、悲剧和史诗集于一体。在这首诗中，“看的广度、思的深度和说的纯朴以一种不可言传的方式亲密而永久地闪现出来”（《在通向语言的途中》64）。海德格尔同样也欣赏特拉克尔诗中的那种安宁、柔和与亲密。但是，他的哲思更需要的是那种深刻的对立性，走向毁灭而后重生的命运性显现。

也是在这篇讲稿中，海德格尔谈到“精神之恶”，在他看来，恶不只具有“精神的”本性。“恶是精灵的，因为它是惊恐者的炽热炫目的骚动；这种惊恐者把一切置于不妙之物（das Unheile）的涣散性中，并且有把聚集起来的温柔之绽放付之一炬的危险。”（《在通向语言的途中》58—59）海德格尔根据特拉克尔的诗《恶之转变》来作这一番阐发，也由此把“精神”理解为有着深刻的内在对立性，他决不会如黑格尔的辩证法那样，通过对立面的扬弃而达到统一。他宁可去理解特拉克尔的“精神”是“在温柔而毁灭性的状态的可能性中成其本质”（《在通向语言的途中》58）。海德格尔试图在燃烧的毁灭性中诞生出“开端”（希望）。固然，精神之本质在于燃烧，但精神因此开辟了道

路,照亮了道路,并且上了路。

也许是“年岁”催人老去,1959年至1960年,正当古稀之年的海德格尔四次以“荷尔德林的大地和天空”为题作演讲,他谈到大地和天空以及它们的关联,属于一种更为丰富的关系。他用“柔和”来理解希腊人的“大众性”。他说:“大众性(popularitas)乃是对那种东西的最高的爱慕能力,以及对那种东西的最彻底的传达能力,这种东西作为外来的东西命运般地击中了一个在其本土要素中的民族。希腊人的大众性乃是柔和。”“‘科学与柔和’,这大地上的两者,呼应着命运。”(《荷尔德林诗的阐释》202—203)天、地、人、神四种声音依凭命运把整个无限关系聚焦起来,进入亲密性中。海德格尔直至此时,依然没有忘记,作为整个四重关系的中心,命运是把一切聚焦起来的开端(An-fang)。“作为鸣响着的伟大命运,这个中心就是伟大的开端。”(《荷尔德林诗的阐释》207)也是在以这个题目所作的数次演讲中,海德格尔猛烈地抨击了欧洲的技术主义,并且说到要去倾听古老的道说,以克服“渺小之物”。他赞赏古希腊的科学精神,却对他所处时代的技术主义持批判态度。他期盼“人与‘无论何种精灵’,亦即某个神,更共同地让美在大地上居住”(《荷尔德林诗的阐释》219)。

德里达当然能体会到海德格尔阐释荷尔德林、特拉克尔以及尼采和谢林的复杂性,他并不避讳地表白:为什么他如此过滤这些解读(有可能是更为丰富复杂的解读)?为什么他只留下那条通往这种精神之火的通道?他的解读当然也是命定的责任,正如他在《犹如来自大海深处的涛声》一文所追问的那样。为什么是他?既然是他,就是他的命运。命运要祈求突破诗意的界限,对荷尔德林如此,对海德格尔如此,对德里达也是如此。“神的闪电击中了塞墨勒的家园/产生了致命的灰烬。”(转引自《荷尔德林诗的阐释》56)这塞墨勒的家园未尝不是荷尔德林、海德格尔、德里达同居一室的处所;当然,德里达解构有术,他侥幸逃脱了出来。这不是别的,这是年岁——他有幸没有处在海德格尔的年岁。一如我们今天毫不费力地读着这些历史文献,只不过,德里达翻开那些历史章节比我们要沉重费力得多(也是因为他所处的“年岁”?他的犹太人身份?)德里达要在关于“精神”与火的解读中,既去清理那条通道,

也去辨认那未定本身之中的边界线或分界线。他说:“根据海德格尔,这条分界线应该在这样两种思想之间穿过;一种是对 *pneuma* 或 *spiritus* 的希腊的或基督教的、甚至存在一神学的规定,一种是关于那应该是不同的、比 *pneuma* 或 *spiritus* 要更为本源的 *Geist* 的思想。*Geist* 被德国民族语言所把握,它毋宁会使人更早地思考火焰。”(《论精神——海德格尔与问题》106)德里达通过细致且费心的解读,发现了海德格尔从1933年“精神”的引号被删除起,便从未停止过探问 *Geist* 的存在。直至1953年,借助特拉克尔的诗,海德格尔才回答了精神是什么:火、火焰、大火、共燃。德里达不禁感叹:“这晚了二十年,怎样的年岁啊!”(《论精神——海德格尔与问题》107)

那么,德里达又过了34年,能清理海德格尔这精神与火的遗产吗?德里达说,精神性是年岁的步伐,是那行走者本身的革命性的往一来,尽管德里达坚持对海德格尔的“年岁”作解构学的阐释:“年岁、精神、火,这将是那往一来之重新来临本身。”(《论精神——海德格尔与问题》111)或许正是如此。海德格尔哲学与现实的连接关系——所有的他自认为的伟大和被历史诊断为谬误的,都在渴求一种“从黑夜向黎明的重新来临,最终理解为精神的重新来临(revernir)”(《论精神——海德格尔与问题》119)。他甚至在他的私人关系问题上,也卷入了他的哲思。1950年2月,海德格尔与汉娜·阿伦特战后重逢,这年月也过去了17年,阿伦特已经是44岁的中年人。海德格尔赠送了一首题为“陌生地飞来的女孩”的诗给她:“那忠诚还暗伏在灶里/等待着一切可能的燃烧。/余烬再起——熊熊之势:温润的炽热,穿透/平静的表面。”这首诗套用了席勒的同题诗。25年前,海德格尔把席勒《陌生地飞来的女孩》原诗赠送给19岁的汉娜。劫后余生,海德格尔改写了这首诗,加入的内容恰恰就是火、燃烧、灰烬。无法断定德里达是否读到了这首诗,显然,德里达并不能忠诚,或者说并不相信海德格尔的“浴火重生”,他看到的是在火焰的裂隙中,痛苦席卷、撕裂或撕扯着灵魂。他的《论精神》结束语这样写道:“在返回中警醒着的精神总是会去做剩下的事。通过火焰与各种灰烬,但是不可避免地是作为全然他者的火焰与灰烬。”(《论精神——海德格尔与问题》155)显然,那句话始终

没有点明,但那是德里达清理海德格格的遗产不容“回避”的问题,是他要去说透的难题:奥斯维辛的火和灰烬——它使一切的[哲思的]可能都成为不可能。

在海德格格为《荷尔德林诗的阐释》第二版写下简短的序言里,他引述了荷尔德林《哥伦布》草稿的诗句:“这并非稀罕之事/犹如那晚餐时分/鸣响的钟/为落雪覆盖而走了调。”(《荷尔德林诗的阐释》2)海德格格试图表明阐释诗(尤其是荷尔德林的诗)的困难,然而,阐释海德格格可能更加困难,当“鸣响的钟/为灰烬覆盖而走了调”,我们如何听出原声,源初或本真之声?我想,德里达如此,我辈在今天的年月则更是如此。

2021年10月3日初稿

2022年3月12日修改定稿

于北京万柳庄

#### 注释[Notes]

①“历史意识”在海德格格的思想中无疑是极其复杂深奥的主题,属于专论乃至专书才能触及的。本文所用“历史意识”一词,只是在通常意义上表达特定主体对历史存在的意识,甚至可以简化为对历史感知所表达的叙事。

②关于萨弗兰斯基对海德格格的研究,可参见萨弗兰斯基著作《海德格格——来自德国的大师》。

③K. 罗维斯,中文惯译名为卡尔·洛维特(Karl Löwith, 1897年—1973年),即海德格格最杰出的弟子,著名哲学家。二战期间流亡到美国,在纽约社会研究新学院任教数年。1952年,汉斯-格奥尔格·伽达默尔邀请他回到德国海德堡大学哲学系任教。

④这里是指海德格格引用到荷尔德林1801年12月4日给友人的信中写下的一首诗的标点符号的改动。

⑤文中赖特依据的K. 罗维斯的信所提到的纳粹的“标记”,被后人理解为徽章,但据海德格格的长子赫尔曼·海德格格回忆,他不记得父亲在罗马讲学时戴着纳粹的徽章。(转引自格鲁嫩贝格 456)

⑥诺伯特·海林格拉特(Norbett Hellingrath, 1888—1916年)和他的朋友们编辑出版《荷尔德林历史考订版作品全集》。海林格拉特于1916年第一次世界大战时阵亡于凡尔登。随后他的数位朋友继续编辑,20世纪20年代初在柏林出版全集。随之,关于荷尔德林的研究日益增多。

⑦译文略有改动,即“它就其存在来说本质上是将来的”,原译文缺“说”,疑为笔误。

⑧与海德格格过从甚密的雅斯贝尔斯于1922年出版了《斯特林堡与凡·高》,在谈到荷尔德林的疾病与其诗歌

艺术表现的关系时,雅斯贝尔斯写道:“在那些伟大的艺术家的生命中就存在趋近某种完全不熟悉的风格的例子。对这个问题的答复是:在所有的可能性中,新风格的发展和疾病的发展曲线出现了暂时的巧合,这就暗示了某种联系[……]”他还指出:“疾病的加剧与精神愈加明晰的演变之间在某段时间里便出现了并行的情况。”(雅斯贝尔斯 117)海德格格对荷尔德林的精神疾病的看法,显然受到雅斯贝尔斯的影响。他们都不认为荷尔德林罹患精神病年月里的诗句没有价值,反倒认为有着更为非同凡响的意义。

⑨海德格格于1976年5月26日去世,享年87岁。他这里提到的1980年显然具有反讽意味。

⑩这部分课程后来编辑为《海德格格全集》第二十九、第三十卷:合卷出版书名为《形而上学的基本概念:世界一有限性-孤寂性》,于1983年出版第1版,1992年出版第2版,2004年出版第3版。

⑪不能把海德格格的“存在”读解为先验性的,虽然“存在”具有超越性,但存在总是通过存在者对此在的体会得以显现,但存在绝不是先验性地存在那里,存在不是绝对先验的,只有这样,才能理解海德格格哲学的精髓。存在在一般情况下是超越性的,只有在存在者对存在的体会,它们之间建立起历史性的此在时刻,存在去蔽才得以敞开,存在者领会到存在——存在的事件由此发生。陈勇先生对“先验”问题作了深入探讨,其文章无疑有很大贡献,但遗憾在于,作者在最为关键的问题上始终未能明确立论。笔者以为不能把海德格格的“存在”的超越性理解为先验性的——在具体行文中,陈勇先生也基本保持了这种观点。如果不厘清存在论的先验性问题,将会对海德格格的存在论产生不准确的阐释。陈勇先生注意到:“但海德格格认为,康德并没有获得关于时态性的洞见,一方面是由于错过了存在问题,另一方面是由于没有对主体的主体性进行存在论分析,因而没有形成关于此在的存在论。”(陈勇 142)为什么海德格格会如此批评康德?根本分歧在于,“此在的存在论”是非先验性的,它具有此时此刻(或者说此情此景)的存在性。所有对存在的认识知识,海德格格都用“先验知识论”打发掉了,而对存在的认识,则是存在者处于本真的此时此刻的时间中对存在的(敞开)的领会。只有明确地揭示海德格格和康德在“先验论”问题上的根本区别,海德格格的“存在”的非先验性才能得到更准确的阐释。

⑫《唯一者》有两个版本(荷尔德林 461—469)。

⑬孙周兴译为“本有”,我以为是目前最为接近原义和可把握的中文译法。

⑭张祥龙即持此说。(张祥龙,《海德格格后期著作中“Ereignis”的含义》48—54)

⑮关于这一词语的讨论可参见孙周兴在中译本《在通向语言的途中》第2页中所作的译注。

⑩ 引文略有改动,去掉了“[……]出发对历史的提供根据”中的“的”,疑笔误。

⑪ 洛维特所引海德格尔的原文的中译在商务印书馆2017/2019年出版的《形而上学导论》中已经作了改动。(海德格尔,《形而上学导论(新译本)》58)按行文规则,本文所引还按洛维特原著中译的原文。

⑫ 在《回答——马丁·海德格尔说话了》这本书中,卡尔·洛维特的名字译为卡尔·勒维特。洛维特所述海德格尔原话的另一种译文可参见萨弗兰斯基的版本。(萨弗兰斯基 404)

⑬ 在本书的译注里,孙周兴解释德文名词的“历史”(die Geschichte)与动词“发生”(geschehen)和“堆叠、形成地层”(schichten)有词根上的联系。(海德格尔,《荷尔德林诗的阐释》125)

⑭ 参见前文所引海德格尔给马尔库塞的信。

⑮ 有关1943年盟军轰炸德国的战史资料参见丛丕:《图解第三帝国空军综合事典1935—1945》,长安出版社,2015年。

⑯ 德里达在注释中甚至讽喻般提到,“既然所有的讨论都被火包围着”,他回顾了爱尔维修的《论精神》(De L'esprit)——这本与德里达的书同名的书的遭遇。该书经巴黎最高法院判决,于1759年2月10号在法院大楼楼下被焚。这或许象征性地,又意味深长地揭示了“精神”的历史性的遭遇,不管是在“天空之火”中重生,还是在地上被焚烧,总之,“精神”历经了火的炙烤。(德里达,《论精神——海德格尔与问题》5)

⑰ 《论精神》的中文译者朱刚改动了《存在与时间》中文版的译文。为了顺应德里达的解读,这里采用朱刚的翻译。

⑱ 原注德里达所引为海德格尔《存在与时间》的德文版,由马克斯·尼迈耶尔出版社(Max Niemeyer Verlag Tübingen)于1986年出版。

⑲ 《形而上学导论》这部1935年的讲稿直至1953年才第一次出版,该书第152页中出现的一句话“尤其是那如今满大街都在兜售的、冠名为国家社会主义哲学的东西,却与这一运动的内在真理与伟大(即与那有着星际级水准的技术遭遇上现代人类这件事)毫不相干”,引起了激烈争论。按此话的意思,海德格尔理解的“国家社会主义运动”包含了“内在真理与伟大”,他在1953年付梓还不改1935年的看法。那么希特勒的纳粹属于什么呢?是属于满大街兜售的货色,还是什么?海德格尔没有挑明。1966年9月23日的《明镜-对话》(该对话按约定要在海德格尔去世后发表,即1976年5月31日发表)又谈到了对这句话的理解。假定按海德格尔的解释——他辞去校长职务就意味着他与“国家社会主义运动”渐行渐远,德里达所建立起来的从“精神”到火再到“灰烬”的通道,可能还会有另一条歧途。

## 引用作品[Works Cited]

皮埃尔·布迪厄:《海德格尔的政治存在论》,朱国华译。上海:学林出版社,2009年。

[Bourdieu, Pierre. *L'ontologie Politique de Martin Heidegger*. Trans. Zhu Guohua. Shanghai: Xuelin Press, 2009.]

陈勇:《先验现象学与先验观念论——海德格尔与康德的先验哲学研究》,《江苏社会科学》1(2019): 140—148。

[Chen, Yong. “Transcendental Phenomenology and Transcendental Idealism: A Research on Transcendental Philosophy of Heidegger and Kant.” *Jiangsu Social Sciences* 1(2019): 140—148.]

丛丕:《图解第三帝国空军综合事典1935—1945》。北京:长安出版社,2015年。

[Cong, Pi. *Illustrated General Codex of the Air Force of the Third Reich, 1935—1945*. Beijing: Chang'an Press, 2015.]

雅克·德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译。上海:上海译文出版社,2008年。

[Derrida, Jacques. *De L'esprit Heidegger et le Problème*. Trans. Zhu Gang. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2008.]

——:《海德格尔的沉默》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,贡特·奈斯克等编,陈春文译。南京:江苏教育出版社,2005年。125—129。

[——. “Heidegger's Schweigen.” *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Eds. G. Neske, et al. Trans. Chen Chunwen. Nanjing: Jiangsu Education Publishing House, 2005. 125—129.]

——:《多义的记忆——为保罗·德曼而作》,蒋梓骅译。北京:中央编译出版社,1999年。

[——. *Mémoire pour Paul de Man*. Trans. Jiang Zihua. Beijing: Central Compilation & Translation Press, 1999.]

维克托·法里亚斯:《海德格尔与纳粹主义》,郑永慧、张寿铭、吴绍宜译。北京:时事出版社,2000年。

[Farias, Victor. *Heidegger and Nazism*. Trans. Zheng Yonghui, et al. Beijing: China Times Publishing Company, 2000.]

安东尼娅·格鲁嫩贝格:《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》,陈春文译。北京:商务印书馆,2016年。

[Grünenberg, Antonia. *Arendt and Heidegger: A Story of Love and Thinking*. Trans. Chen Chunwen. Beijing: The Commercial Press, 2016.]

马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译。北京:商务印书馆,2019年。

- [ Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. Chen Jiaying and Wang Qingjie. Beijing: The Commercial Press, 2019. ]
- :《荷尔德林的颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》,张振华译。北京:商务印书馆,2018年。
- [ ---. *Hölderlin's Ode to Germania and Rhine*. Trans. Zhang Zhenhua. Beijing: The Commercial Press, 2018. ]
- :《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译。北京:商务印书馆,2014年。
- [ ---. *Interpretation of Hölderlin's Poems*. Trans. Sun Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2014. ]
- :《形而上学导论(新译本)》,王庆节译。北京:商务印书馆,2019年。
- [ ---. *Introduction to Metaphysics*. Trans. Wang Qingjie. Beijing: The Commercial Press, 2012. ]
- :《谢林:论人类自由的本质》,王丁、李阳译。北京:商务印书馆,2018年。
- [ ---. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Trans. Wang Ding and Li Yang. Beijing: The Commercial Press, 2018. ]
- :《讲话与生平证词(1910—1976)》,孙周兴、张柯、王宏建译。北京:商务印书馆,2018年。
- [ ---. *Speeches and Biographical Testimonies (1910-1976)*. Trans. Sun Zhouxing, et al. Beijing: The Commercial Press, 2018. ]
- :《在通向语言的途中》,孙周兴译。北京:商务印书馆,2015年。
- [ ---. *Way to Language*. Trans. Sun Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2015. ]
- 弗里德里希·荷尔德林:《荷尔德林诗集》,王佐良译。北京:人民文学出版社,2016年。
- [ Hölderlin, Friedrich. *A Collection of Hölderlin's Poems*. Trans. Wang Zuoliang. Beijing: People's Literature Publishing House, 2016. ]
- 卡尔·雅斯贝尔斯:《斯特林堡与凡·高——与斯威登堡、荷尔德林作比较的病理学案例试析》,孙秀昌译。北京:中国社会科学出版社,2020年。
- [ Jaspers, Karl. *Strindberg and Van Gogh: A Case Study of Pathology in Comparison with Swedenborg and Hölderlin*. Trans. Sun Xiuchang. Beijing: China Social Sciences Press, 2020. ]
- 卡尔·洛维特:《与海德格尔的最后一次见面》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,贡特·奈斯克、埃米尔·克特琳编著,陈春文译。南京:江苏教育出版社,2005年。139—143。
- [ Löwith, Karl. "Das letzte Treffen mit Heidegger." *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Eds. G. Neske and E. Kettering. Trans. Chen Chunwen. Nanjing: Jiangsu Education Publishing House, 2005. 139-143. ]
- :《海德格尔——贫困时代的思想家:哲学在20世纪的地位》,彭超译。西安:西北大学出版社,2015年。
- [ ---. *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit: zur Stellung der Philosophie im 20 Jahrhundert*. Trans. Peng Chao. Xi'an: Northwest University Press, 2015. ]
- 吕迪格尔·萨弗兰斯基:《来自德国的大师——海德格尔和他的时代》,靳希平译。北京:商务印书馆,2007年。
- [ Safransky, Rudiger. *The Master from Germany: Heidegger and His Times*. Trans. Jin Xiping. Beijing: The Commercial Press, 2007. ]
- 约亨·施密特:《荷尔德林的诗》,《荷尔德林诗集》,王佐良译。北京:人民文学出版社,2016年。1—23。
- [ Schmidt, Jochen. "Hölderlin's Poems." *A Collection of Hölderlin's Poems*. Trans. Wang Zuoliang. Beijing: People's Literature Publishing House, 2016. 1-23. ]
- 奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》,吴琼译。上海:上海三联书店,2006年。
- [ Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Trans. Wu Qiong. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006. ]
- 孙周兴:《天与地,以及诗人的位置——再论海德格尔的荷尔德林阐释》,《同济大学学报》(哲学社会科学版)23.2(2012):1—7。
- [ Sun, Zhouxing. "Heaven and Earth, and the Poet's Position: Revisiting Heidegger's Interpretation of Hölderlin." *Journal of Tongji University (Philosophy and Social Sciences)* 23.2(2012):1-7. ]
- 理查德·维克利:《论源初遗忘——海德格尔、施特劳斯与哲学的前提》,谢亚洲、杨永强译。北京:华夏出版社,2016年。
- [ Velkley, Richard. *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*. Trans. Xie Yazhou and Yang Yongqiang. Beijing: Huaxia Publishing House, 2016. ]
- 卡瑟琳·赖特:《海德格尔论荷尔德林的诗》,毛怡红译,《哲学译丛》3(1994):62—66。
- [ Wright, Kathleen. "Heidegger's Discussion on Hölderlin's Poems." Trans. Mao Yihong. *Philosophy Translation Series* 3(1994):62-66. ]
- 张祥龙:《海德格尔论老子与荷尔德林的思想独特性——对一份新发表文献的分析》,《中国社会科学》2(2005):69—83。
- [ Zhang, Xianglong. "Heidegger's Discussion on Lao Tzu and the Uniqueness of Hölderlin's Thought: An Analysis of



Newly Published Document.” *China Social Sciences* 2 (2005): 69-83.]

——:《海德格尔后期著作中“Ereignis”的含义》,《世界哲学》3(2008):48—54。

[---. “The Meaning of ‘Ereignis’ in Heidegger’s Later Works.” *World Philosophy* 3(2008): 48-54.]

张振华:《诗歌与民族共同体的生成与维系——海德格尔第一次荷尔德林讲课的核心问题与思路》,《文艺

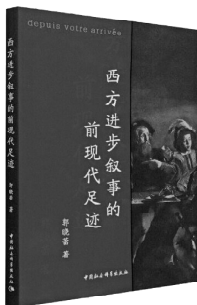
理论研究》3(2019):197—206。

[Zhang, Zhenhua. “The Formation and Maintenance of Poetry and National Community: The Core Issues and Ideas of Heidegger’s First Lecture on Hölderlin.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 3(2019): 197-206.]

(责任编辑:王嘉军)



· 书讯 ·



《西方进步叙事的前现代足迹》

作者: 郭晓蕾

出版社: 中国社会科学出版社

出版时间: 2021年8月

本书力图通过对西方历史上不同时期、不同序列的文本展开横向和纵向的对勘,寻找理解文本的多重视角,并探究“进步叙事”在“现代之前”有着怎样或隐或显的形成步迹。本书直接受启于现实,毕竟,生活在“后现代”的我们仍多少被“进步”的许诺鼓舞着,而这个许诺并不直接来自古典的中国。探究“进步”的故事和观念在西方的形成渊薮,不仅事关学问,更事关我们的日常。文本和观念,都不是工业车床上的产品,也不是土地上生长出的粮食,而是思维的产物——思维现象发生的直接土壤是思维的历史本身——出于对这一基本现实的尊重,本书对“进步”的追踪,将落脚在对这一叙事和观念系统赖以产生的精神脉络和精神动因的把握上。