

海德格尔诗学

〔法〕马克·弗罗什·默里斯 著
冯尚 译 李峻 校

072



上海译文出版社

海德格尔诗学

〔法〕马克·弗罗芒·默里斯 / 著
冯尚 / 译 李峻 / 校

上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔诗学/(法)默里斯(Meurice, M. F.)著;冯尚译.

上海:上海译文出版社,2005.5

书名原文:That is to Say: Heidegger's Poetics

ISBN 7-5327-3633-4

I. 海... II. ①默... ②冯... ③李... III. 海德格尔, M.

(1889—1976年)—诗歌—文学研究 IV. I516.072

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第132430号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有。

非经本社同意不得连载、摘编或复制

Marc Froment - Meurice

That is to Say: Heidegger's Poetics

Copyright © 1996 by Editions Calilee

Chinese (Simplified Characters) Trade Paperback Copyright ©

2003 by Shanghai Translation Publishing House

ALL RIGHTS RESERVED

图字:09-2003-530号

海德格尔诗学

[法]马克·弗罗芒-默里斯 著

冯 尚 译

李 峻 校

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

网址: www.yiwen.com.cn

上海福建中路193号

易文网: www.ewen.cc

全国新华书店经销

上海市印刷十厂有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 9.5 插页 2 字数 220,000

2005年5月第1版 2005年5月第1次印刷

印数: 0,001—5,100册

ISBN7-5327-3633-4/B·191

定价:23.00元

本书如有缺页、错装或损坏等严重质量问题,请向承印厂联系调换

缩略语表及英译者关于翻译的说明

以下缩略语在全书中用以指代海德格尔的著作。如某出处标有两个页码,则前一个指现有的英译本,后一个指相应的德文本。在必要的情况下,我订正了现有的英文译法(比如为了与本书作者的法文翻译或注解保持一致)。凡非引自英译本之处,皆出自海德格尔的德文原著。——英译者 Jan Plug

海德格尔的以下著作全部引自《全集》(GA)(Klostermann):

- GA4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (《荷尔德林诗的阐释》)(1981)
- GA12 *Unterwegs zur Sprache* (《在通向语言的途中》)(1984)
- GA13 *Aus der Erfahrung des Denkens* (《论思的经验》)(1983)
- GA39 *Hölderlins Hymne "Germanien" und "Der Rhein"* (《荷尔德林的赞诗〈日耳曼人〉和〈莱茵河〉》)(1980)
- GA52 *Hölderlins Hymne "Andenken"* (《荷尔德林的赞诗〈追忆〉》)(1982)
- GA53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (《荷尔德林的赞诗〈伊斯特河〉》)(1984)

- GA54 *Parmenides*(《巴门尼德》)(1982)
GA55 *Heraklit*(《赫拉克利特》)(1979)
GA65 *Beiträge zur Philosophie*(《哲学论文集》)(1989)

本书也引用海德格尔著作的德文版单行本:

- EM *Einführung in die Metaphysik*(《形而上学导论》)(Max Niemeyer, 1966)
Identity *Identität und Differenz*(《同一与差异》)(Neske, 1977)
Satz *Der Satz vom Grund*(《根据律》)(Neske, 1957)
Shelling *Shellings Abhandlung über das Wesen des Menschlichen Freiheit*(《谢林论人类自由的本质》)(Max Niemeyer, 1971)
BT *Sein und Zeit*(《存在与时间》)第11版(Max Niemeyer, 1967)
Sojourns *Séjours*(《逗留》)双语版, F. Vezin 编辑和翻译(Le Rocher, 1992)
UZS *Unterwegs zur Sprache*(《在通向语言的途中》)(Neske, 1959)
Thinking *Was Heisst Denken?*(《什么唤作思?》)(Max Niemeyer, 1984)
What *Was ist das—die Philosophie?*(《什么是哲学?》)(Neske, 1956)
ZSD *Zur Sache des Denkens*(《面向思的事情》)(Neske, 1969)
Question *Zur Seinsfrage*(《面向存在问题》)(Kloster-

mann, 1956)

本书所引用的海德格尔著作英译本:

- BT* *Being and Time*. (《存在与时间》) John Macquarrie 和 Edward Robinson 翻译. New York: HarperCollins, 1962.
- Nietzsche* *Nietzsche*. (《尼采》) 第一卷. David Ferrell Krell 翻译. New York: Routledge, 1961.
- Question IV* *Questions*. (《问题》) 第四卷. J. Beaufret 翻译. Paris: Gallimard, 1976.
- Way* *On the Way to Language* (《在通向语言的途中》). Peter. D. Hertz 翻译. New York: HarperCollins, 1982.
- Parm.* *Parmenides*. (《巴门尼德》) A. Schuwer 和 R. Rocjcewicz 翻译. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1992.
- Poetry* *Poetry, Language, Thought*. (《思, 语言, 思》) Albert Hofstadter 翻译. New York: HarperCollins, 1971.

言说之前：前言

我们该如何理解这个前-言(*fore-word*)? 言说-之前? 但是, 言说之前, “之前”这个词, 甚至“言说”这个词, 总是已经被说了。如果在这“之前”中, 我们听到并理解了一种原初的沉默(如果它能够让人听到的话), 像上帝在创造世界之前的原初沉思……那么就没有什么之前的言说。这个世界既没有什么之前, 也更加(*a fortiori*)没有一个前-言, 一个之前-言说了。

从马拉美《论动词》一文的前言中, 我摘取了这个有点考究的“前言(一词)((*fore*)word)”。这一“前言”说的正是有关言说的问题, 甚至是一切事物之前的言说问题: “言说, 在一切事物之前, 在梦想和歌唱之前, 又在诗人身上被发现了……”在一切事物之前, “言说”将会已在那里(要被说出), 即使这个前言的第一个词已经是一切事物之一了: “一切事物, 在整本笔记中……都被一种心灵中的观点组织起来, 那是真正的观点, 标题的观点……”(Mallarmé, 858)。如果我们在出发时必须考虑到这一观点, 那么, 我们就必须从开端开始, 这就是说, 从标题开始: *C'est à dire* (这就是说)。我们如何把这个标题理解为一个问题? 但是, 它真是一个问题吗? 因为并没有连接符①,

① 这里是指一种习惯性的写法, *c'est-à-dire*, 可译作“这就是说”, 或直接译作“这是”。当作者问这个标题能否被理解成一个问题时, 是指这样一种情况:

我们也同样能把它理解为一个肯定句:是的,这(可以说是讨论的焦点或事物自身)就是所要说的。它要被说出,正如将要到来、要被完成、要被看到……但是,在一开头,关于什么我们说“这就是所要说的”呢?什么是我们要做的或说的呢?以什么来开头呢?或许什么也没有,仅仅是关于要出发,要开始。这里我们将回到另一篇前言,《事物自身》(*La chose même*)一书的前言。^①请允许我引用自己的话:“是的,如何去说它,如何,去开始,去说它……”这个前言止于一个祈使:去说(它)[*(le) dire*]吧,也即,开始于……言说。在这里,把“*le dire*”理解为一个名词(开始于言说[*Le Dire*]),和把它理解为一个动词(开始去说它[*le dire*]),意思差不多。^②何者是首先到来的,名词还是动词?什么是言说?或许在那里的,并不是一篇论动词(更不是论名词)的论文的开始,而只是一种想要开始去说(它)的要求。这几乎是一个不可能的出发点。动词保留在不定式[*dire*]中,名词指向一个不确定的“它”([*le dire*——“去说它”),事物自身),这个“它”或许没有名称。一个简单的中性代词,位于名词[宾语]之前,仅仅宣示它,承诺它,可是并没有给出它。因为名称并非旅行的终点,相反,只是穿过的地方,它是临时的,并且,首先是传递性的(我曾想说“过渡

当不太明白对方想说什么时,人们习惯于问“*C'est-à-dire?*”(大意是:“你的意思是什么?”)。在接下来的句子中会更清楚;若不使用连字符,会使得这个表达式中的动词成为一个系词,并由此造成这样的暗示:还有更多的话要说或将说。——英译者

① Marc Fromment-Meurice, *La chose même* (Paris: Galilée, 1992)。

② 法语中的“*le*”既可以当作阳性定冠词,又可以当作直接宾语代词,所以“*le dire*”随着将 *dire* 当作动词和名词的不同,也就有“说它”和“言说”的不同。——校者

的”(transitional)来指它)。^① 总之,“这就是说”既没有说出什么,也没有给出什么。即使在说“一切事物”的时候,一切事物也还未曾被并有待被说出。这是一块被记忆的曙光——犹犹豫豫到来的拂晓的白色——标志出来的白色石头:这是……要被说出的。在省略号中,我们注意到马拉美构想的另一个题目——《这是》[*C'est*],“这是在我的手中的一个需要无穷研究和系列注解的题目,它主宰着我的精神的深度”^②。这项研究是无穷的,谁又能奢望穷究存在,甚而完成这不可能完成的、言说“存在”的任务呢?但是,说“它是”和说“存在”是同样的事情吗?存在是被言说的吗?它不更多地是被思考的吗?这里有着极大的不同:即便思离不开说,说时没有思的情况却太常见了。我们这样说,“我想也没想就说了”,并且最严格地说,这种说话风格勾勒出了我们习惯的言谈方式。如果我们不得不对每个词做出思考,那么,我们随即连一个词也说不出,甚至说不出“词”(Word),这惟一的和最后的词。

存在着,思考着。突然间,那个问道“什么唤作思?”的人的名字蹦了出来。如果不是“这是”——这就是说,存在——那么是什么在那儿呼唤我们?是的,海德格尔这个名字在这个问题上影响巨大,无论我们喜不喜欢。因此,我们能够说:“当代思想从未停止通过海德格尔而被解释。人们能够和他一起思考,也能够与他对立地思考,但不太可能完全撇开他而思考”(Zarader, 13)。但是,一切伟大的思想家不都是这样的吗?思考总是同谁一起(或

① 这几个词都以“trans-”为词根,意义均与“穿过”有关,彼此间的联系十分微妙。中文翻译中很难体现这些内涵。——校者

② 马拉美致维勒-格里芬(Vielé-Griffin)的信,1891年8月8日。

与谁对立)而思考,即便在谁之外(*without*)思考,依然是在一起(*with*)思考。

但是,存在是个问题吗?它甚至存在(*is*)吗?还有,“存在是个问题”是个问题吗?把问号放在句子的末尾就足以构成一个问题吗?或者,这种海德格尔(在特定一点上)用以构成思想的最高姿态的提问只不过是一种说话的方式?对此,我愿引勒内·夏尔(René Char)的《香料追寻者》(*Aromates chasseurs*)作为回答:“询问式的应答就是存在的应答。对调查表的应答仅仅是对思想的迷恋。”(Char, 516)在这种区分里——它也意味着好的应答和坏的应答之间的等级差别——我既不敢肯定存在着优先性的秩序,也不敢肯定这种区分的相关性。可以肯定的是,存在不是一个可以用是或否,对或错来回答的调查表。那么,我们怎么能说到“存在的应答”呢?存在会怎样应答呢?这真有点像两个疯子的故事:“你正准备去钓鱼吗?不,我正准备去钓鱼!哦,很好,我还以为你正准备去钓鱼呢……”

又是存在,又是钓鱼,事实上,我们冒着被骗或被弄糊涂的危险,无论如何,以为我们能把钓丝收回来的是我们。问题总是预设了自己的意义,存在的意义,并且首先是“作为一个问题而存在”的意义。这有点像向一块石头问路,即便石头指明了正确的方向,像赫耳墨斯的石头那样^①[也还是摸不清方向]。为了提出问题,我们必须事先知道问题是什么,必须事先掌握将它说出来的手段。我很清楚勒内·夏尔的意思是什么:对调查表的应答限定了提问的范围;而“询问式的应答”激活了问题,使问题更尖锐、更集中、更深刻、更“虔诚”[*fromm*]。大多数情况下,这种应答

① 关于赫耳墨斯之石,在第一章的开头几页中有详尽的解说。——英译者

[*réponse*],只是一种回响[*répons*],一个折返的回声,一个只有在其后来的到来中才成为询问式的回声。但是,如果有一个关于存在的问题,那么它就无法在存在之后到来;它只能先于存在。但是,无物能先于存在(除了存在本身)。我们很可以说,这两个“但是”已经相互抵消了。即使在游戏的后来,当海德格尔放弃提问而去选择单纯的倾听时,同样的过程仍然在重演着。我们能听见存在(说话)吗?我们不总要借给它语言吗?从这一点引申开去,回应和提问的区别又是什么?两个疯子沿着水边嘟囔着他们的自言自语。就他们仅是作者的虚构而言,他俩是一回事。作者没准和他们一样疯。然而作者不会给出自己的名字,因此也就没有丢面子。

没有谁真正提出过这个问题——存在问题。我们的确问过它的名字,它的身份,它从何处来,又到何处去,一言以蔽之,就是那些通常会向陌生人提出的问题。但是,我们却忘了向它问它的意义。的确,这是一个意味深长的问题——而不是一个可以闲聊的话题。这个问题可能毫无意义,至少,如果我们等着一个清晰的答案,它便是无意义的。你希望存在回答些什么呢?你自己,在它的位置上……也很难给出一个回答,不是吗?“意义”,你看,就在于它的“询问式的”(interrogative)或干脆就是它的“问式的”反应(rogative response)。(过去,rogation(祈问)一词曾被用于命名圣马克日和耶稣升天日前三天所进行的祈祷游行。但是,祈祷,是恳求(*supplication*),而不是折磨人的困境(*supplice*),它曾在内瓦尔(Nerval)的一首诗中愉快地被谱上韵律,只可惜这首诗当下不在我手头。)的确,这就是整个问题……尽管在思考时我们必须确定自己的方向,但“意义”问题不是简单的定位问题。首先,我们必须揭示出(意义)问题的意义……这岂不是有点像那个没有回答的、把我们挡在“这就是说”的泥泞小道上的最后之词?

但是,如果最后之词到来的话,便只能意味着结束,意味着一切事物的结束,其中也包括这个词。然而,首先,这个词怎么还是能够被说出来呢?这不可能。甚至存在(它的意义,或对它的意义的遗忘)也从来不是那最后之词。甚至,“词”这个词仍然是个词,是诸多词中的一个,它呼唤着所有其他那些词,因此也就丧失了它对它们的任何特权。什么不“是”一个简单的词呢?也许,这就是引导海德格尔的那个问题。但是,引向[*vers*]什么?不是引向一个词,而是引向事物自身,未曾被言说,但将要被言说,将要被思想。也许,他并没有被引向“什么”,而是引向了“向”本身,引向了“要被说”(to-be-said)的“要(to)”^①。这完全是其他的东西,马拉美说,是一种无名的思想向之挺进的另一种开端:“[思想的]变形作为位移而发生,其间,一个位置被留给了另一个……第一个位置是形而上学。另一个呢?我让它保持着无名”(Way 42,138)。也许,变形(metamorphosis)也不是正确的词。这种位移真的可以有一个名称吗?另一个地方必须保持着无名。这一策略完美之极,因为所有的名称一概源于那第一个被遗弃的地方。我们在讨论荷尔德林时将看到,在这项操作依赖于命名的力量的意义上而言,因为缺乏名称,这“另一个地方(place)”将绝不会出现(take place),或者将保持为同一者的思想的“他者”。所有思想都是同一者的思想,只要它是思想。巴门尼德预见思的这一奥秘。没有任何东西能够打破这一联合,打破这存在与思想的联姻,甚至一种关于“他者”(other)的思考也不能,[这一思考]必定是“同一者”的他者,假设这“他者”想要进入思想的话。于是,“这”(存在

① 原文中“向”这个词, *vers*, 也是法语用来表示“诗”(verse)或者诗歌的词, 所以, “引向”运动也是引向 *verse*, 或者某种诗学的运动。——英译者

之)思,只有否弃它自己,才会达到“另一个地方”,这是到达它根本构成的极限。到达那里,它就不再是(思考,及对同一者的思考),与此同时,这个地方是思本己的(*proper*)、而不可靠近的地方(除非是隐喻式地靠近)。那么,什么又是这“变形”呢?如果不是朝向……——说说看,是什么从一切到达和上岸中退出?——的诗性的旅行的话?是 *Abschied* (德语:告别)……这就是说?死亡?诚然,“诗性的”(或隐喻的)死亡不是“真正”的死亡,真正的死亡难以命名得多。但是,在这个裂隙中,在一种死亡和另一种死亡的差异中,如一块被照亮的石头那样,一个空间被标示出来,这一空间在思想中深入到了这样一点,以致将思想向它的他者、向着思想的另一个诗版(*verse-ion*)而开放。海德格尔的诗学,是被驱赶去寻找“他者”之名的思想的最终或最初的姿态,可是这“他者”是无名的。在其诗学中,海德格尔将思想引入了另一个地方,那却不见得是思想原定要去的地方,不见得是挣脱了形而上学阴影的存在之地,它仅只是隐喻之地。或者不如说,存在[*l'être*]的确到达了我們,却是在(诗性的)邮箱[*la boîte à lettres*]之中……

书信代替了(*in place of*)存在?有了这套邮递业务,我们能指望些什么呢?存在返还我们时附了一张签单,我们签署它是为了确定它就是存在?但是,听到我用这种方式胡诌,“存在的思想家”(假定他这么称呼自己)不会在他的坟墓里气得翻身?一个美妙的隐喻……如果“海德格尔”不仅可以被理解为有死者的遗体,而且也可以被理解为文集(*corpus*),①如(海德格尔)《全集》(*Ge-*

① “*corpus*”源于拉丁文,在英语和法语(法语或作 *corps*)中都兼有“尸体”和“文集”两重涵义,作者在此是有意借文字游戏激活“文集”原有的身体性的涵义。——校者

samtausgabe)——这个定本在海德格尔死后才能完成,就好像[在他死后]从他的手里硬扯出来的一样——那么,“海德格尔”,既是名字,也是处所,就很可能被犁整个儿翻过来,成为一首诗或者一部诗学。这完全是非法的吗?我们原打算读那一页的反面,如果不把书页翻过来,我们怎么读呢?(敬请回复:是返回还是做出应答?)海德格尔的档案保管员两手攥紧这一页,目的是让我们什么也读不出来,这是公平的(游戏):也许,他知道,这一页的背面一无所有,除了空白一无所有。但是,这双手不会永远紧握不放,有一天它们会变成死人的紧握,或文本的紧握,如同海德格尔的手工-艺术作品;从一开始就会是这样。手工-作品,比喻性的手,正是这只手占据了存在的位置,再多一只手就占据了海德格尔的位置。向存在伸出援手,这一说法形象地刻画出,思想家如何为了逐字逐句记下存在的口述而处处抹煞自我,如何让路或装死,如何取代了存在的位置,尽管若是少了他,这游戏便不能进行。他表演着,就好像(自己什么都不再是);他所拥有的,是比喻性的、替代性的死,这就是一切不同之所在。

让我肯定一下,我在这里所讲的话别人能够听懂!(这个祈使句本身就需要被人搞懂)在 *Dasein* (德语:此在或缘在、亲在)从不曾从“生活”方面来定义的意义上来说,海德格尔使死之作为死(这就是说,作为什么?)的经验成为 *Dasein* 的核心问题,这一点或许会使我们感到诧异。在在-此 (Being-there)①的视域中,“死去”不是简单的停止生活;它总是别的某些东西。准确些说,

① Being-there 显然是对应于 *dasein* 或此在而言的,故译为在-此。但是这个“此”(da)并不与“彼”相对立。如同“there be”中的“there”并不对立干“here”一样。由于中译的局限,可能会产生一些误解,特此说明。——校者

它不是某件东西，甚至也不是死去的过程，而是朝向死亡而存在，正如说不是简单的说，而是朝向说而存在。这甚至也就是“这是”（it is）的秘密所系。由于它的确没有包含任何秘密，可以说这就是“这是”的棺材。在一封信里，马拉美以一个文人的口吻吐露了他的秘密：“每人身上都有个秘密。许多人到死都没有发现这秘密，并且永远也不会发现它，因为一旦死去，他们和[他们的]秘密都不再存在了。我死了，并且用开启我的最后精神盒子之宝石的钥匙，重返人间。”这两个句子的联结爆出了从一种死到另一种死的过渡。我们（每个人，至少是多数人）会死去而不知这个秘密——本己的死亡。反过来说，只有已死者能够不死，而是朝向死亡而在。在马拉美这里，回荡着一个辩证法的主题或龟兔赛跑的寓言：龟总是跑第一，这是因为它把自己分成了两半——它的另一半，它的看不见的（更好的）一半早已等在终点线上。这就是说，这个秘密总是像意大利木偶戏中的小丑的秘密……一个人怎么能说“我是死的”？这里藏着全部的秘密：也许（让我们再三斟酌我们的用词）我们只能说它，而不能是它。一旦我们是死的，我们便既不能说我们是死的也不能去死。这就是海德格尔在下面这段话里“想要”说的内容吗？“死亡一旦降临，便会消失。必死者在生命中死它的死亡。在死亡中，必死者成为不死的。”^①

在一种死和另一种死的差异中，一切都会这样终结。首要的问题是，无论我们这些平凡的必死者把死唤作什么（以便看清死亡降临在他人身上：父母、朋友和陌生人），都没有什么差别；死亡

^① 海德格尔：《荷尔德林的大地与天空》（GA 4, 165）。这是一个公开的秘密——甚至是个打开的宝盒——因为它也被一清二楚地说，白纸黑字地写在那里。一个空盒的事实意味着只有这样的书写，而其他什么也没有。

这一“事实”依然是流俗的、不可思及的。死亡只落在他人头上，从不落在自己头上。这就是海德格尔在《存在与时间》中所描述的那种对死亡的“非本己”(improper)的关系：“有人死了。”另一种死是我的死，没有任何人可以将它夺走，它是我不可剥夺的财产(纵使我为其他事情而死)，尤胜于我的自由、我的生命，而后者差不多等于是说，我的存在。可是，我的死亡是个秘密，它绝不属于我，而我却属于它，大多数时候我对它一无所知，却仍然向它而在。吊诡之处在于相信，以这秘密的名义(这名称在“惟独属于我”这个核心意义上是普遍的)可获得不朽。这是一种通过作品获得的拯救(犹如死亡，死亡不是我的，但我必须“是死的”，为了使死亡诞生，必须把我之为我抹煞掉)，它一向是文学的秘密。荷马这惟一的不朽者是虚构出来的。这一不朽是虚构自身的不朽，是专名的不朽。“我是死的”，惟有我成为另一个人，才可以这样说话。与此相仿，那到来的死亡，只能在虚构中到来，也即，不过是首先来到言语中而已。死亡以寓意的方式来到，但这丝毫不损伤死亡的力量，死亡通过一个变成两个反倒加强了自身的力量。这表明已经达到了某种极限，正是靠与这一极限的关系，海德格尔唤作“本己居有”(appropriation, *Ereignis*)的东西才展露出来。“本己居有”的秘密存在于它的另一边：“夺走-本己”(de-propria-tion, *Ent-eignis*)；“夺走-本己”自身即承诺着要恢复本己的东西，虽则这还只是个承诺。通过向死而在，必死者丧失了，却又因此找回了自我认同，也即出离-生存(ek-sistence)，这生存明显存在于虚无中，缺乏连贯性，甚至也不属于自己。^① 若要对这死有所言

① 让我们考虑这样的句子，它是在1942年的一个课程中提出来的，其时正当对民族性的盲目信仰中，这一民族性是根据血缘联系和在这个国家中出生而确

说，我们就还得留着我们的性命。一只脚站在大地上（如果能这样说的话），另一只脚踏进坟墓，如此方能作已死状，吟一曲“离别之歌”（特拉克尔）。于是，死亡之旅方能成为这样一种返回，也即返回那所谓的一去不回之地，至少，头脑清醒的魂灵是无法从那里回来的——燃烧的魂灵的“疯癫”从来不是“简单”的异化。恰如一个死人决不能说他（她）是死的，一个疯子也绝不会说自己是疯的。万一他说了，那就是另外一种类型的疯狂。

勒内·夏尔曾在某处说过，死只有一种，那就是一死了之、无法还魂的好好的死（如果能这样说的话）。若非把它想象为从死亡还魂，一个人怎么能够向着不再能说存在或不存在的境地去把“自己”召回？是否正是在这个返还中，在这个未来的过去中（或在类似于“我真希望我死了”这样的虚拟语气中），那言说的秘密，连同那使得文字[*la Lettre*]与存在[*L'être*]既分离又统一的差异，才得以被维持？文字和存在一起命名着同一者：存在是文字虚构出来的，因为文字携带着存在的亲笔签名。^①但是它们之间的区别记下它自己，并最终成为同一者：存在既没有手可以签字，也没有嘴巴或声音去说话（甚至不能说它“不能说话”）。存在总是需要一个他者：必死者，人类（你和我），他们的本己性（*properness*），像文字一样，就是没有任何东西对他们是本己的。这一古怪的本

定的：“Das Sein aber ist kein Boden, sondern das Boden-lose”（“存在不是个基础（*ground*），而是无基础（*ground-less*）”）（GA 54, 223）。从这个句子看，有关存在的全部思考被“建立”在基础或者根基的缺失上。只有存在能够是稳固的并且取代一个基础。

① 英语中的 *letter* 和法语中 *lettre* 同时有“文字”和“书信”的涵义，因此作者试图通过这一语义结构传达这样的信息：文字是存在的书信。——校者