

外展与触感： 让-吕克·南希论书写的意义问题

王琦^{1,2}

(1. 西南大学 文学院, 重庆 400715; 2. 大连大学, 辽宁 大连 116025)

摘要:在西方形而上学传统中,书写往往被思考为语言的替代性工具。经由德里达等人的“书写革命”,书写被看作是意义不断生成、延异和播撒的过程。在此基础上,南希赋予书写以意义、共在、外展、触感等更丰富的思考维度,将书写发展为“外铭写”。“外铭写”是意义超出意指或超出自身之后发出的声音和回响,是指向自身之外的无限出离和外展,它本质上是一种关系和姿势。作为可被还原为根本觉的感官机制,触感既是身体的外展,又是意义的逻辑起点和发生方式。“外铭写”始终发生于界限之上,在对身体的触及和感触之中构成意义。在德里达之后,南希对书写的意义问题的思考,以及“外铭写”概念所显示出的对意义的外展、书写的触感化思想的诉求,极大地丰富了对书写概念的理解,获得了更为根本的存在论意义。系统地阐发南希的书写思想,既是对德里达之后书写思想余脉的重新体察,也是对书写与意义、书写与身体、书写与传统的关系等问题进行再思考的思想回应。这无疑可以帮助我们深入理解当代西方艺术哲学思想中书写概念的最新发展。

关键词:书写;外铭写;意义;外展;触感;让-吕克·南希

中图分类号:B565.5 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2019)05-0130-11

让-吕克·南希(Jean-Luc Nancy,下文简称南希)是德里达之后法国最重要的哲学家之一,被评为“全球50位最有影响力的在世哲学家”^①。南希著述颇丰,议题范围十分广泛,从意义理论、共通体思想、自由与经验、基督教神学,到哲学与西方唯一神论的关系、身体与触感等方面,他都极大地扩展了解构的领域,从而在意义的世界化、书写的触感化、存在论的重构等方面做出了独特的贡献。南希的思想已经在世界范围内越来越受到重视,影响深远。在南希的哲学思想中,书写获得了意义、共在、外展、触感等更为丰富的思考维度。书写不仅是使世界意义化或意义世界化的基本手段,也是身体与语言、身体与他者之间的接触;是身体的外展和身体的出-存(Ex-istence),还是可被还原为触感的意义的呈现,甚至与其共通体理论和解构基督教神学的宏大工程密切联系在一起。南希对书写的意义问题的思考,超越了西方思想传统中的书写之思,也极大地扩展了书写理论的关注领域,具有极大的研究价值。

^① 2016年8月,美国教育网站 The Best Schools 评选出全球50位最具影响力的健在的哲学家,南希入榜,与南希同入榜单的还包括阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)、朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)、诺姆·乔姆斯基(Noam Chomsky)、尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)、托马斯·内格尔(Thomas Nagel)、彼得·辛格(Peter Singer)、斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)等人。<http://thebestschools.org/features/most-influential-living-philosopher/>.

收稿日期:2019-09-10

作者简介:王琦,西南大学文学院,博士研究生;大连大学,讲师。

基金项目:教育部人文社会科学研究青年基金项目“让-吕克·南希的书写思想研究”(18YJC751047),项目负责人:王琦。

由于德里达和罗兰·巴特在当代西方书写思想中的开创性贡献和关键性作用,学界对西方艺术哲学思想中“书写”概念的讨论,多集中于对德里达和巴特的相关思想的研究,但在一定程度上遮蔽了德里达和巴特的后继思想者的思想光芒。就南希而言,他从意义的维度把德里达等人的书写概念发展为“外铭写”,赋予它超出意指、突破界限、走向外部等多重哲学内涵,把共在、身体、触感等概念甚至基督教神学的某些理念都纳入对“外铭写”概念的思考中,在德里达之后重新敞开了思考书写的新的可能性,值得系统研究。虽然国内有研究者从图像与意义的关系、西方艺术哲学书写概念中的中国思想因素、书写与书法的关系、书写与文字的哲学内涵等维度涉及过南希的部分书写思想,却大多将之附属于对其哲学思想、意义理论、身体和触觉思想的研究之中,没有独立成著,也并未在西方关于书写的思想传统的整体背景中,对南希书写思想特别是“外铭写”概念进行深入探究^①。本文力图从书写的意义维度,深入阐发南希“外铭写”概念涉及的意义问题,这无疑可以帮助我们深入理解当代西方艺术哲学思想中书写概念的最新发展。

一、书写问题的开端

在一般意义上,书写(écriture [writing])可以是刻在石碑上的铭文或是撰写于纸页上的文符,也可以是进行创作、记载、铭刻的动作本身,甚至还可以是在完成这些动作时形成的艺术或是风格。在西方的思想传统中,书写长期被看作语言的替代性工具——“书写是在人类无法用语言直接传递信息、记录消息时方始诞生的”^[1]。这一观念实际上是来自于西方语音中心的传统。以至于到了20世纪60年代,在由德里达和罗兰·巴特等人引领的“书写革命”之后,书写(grammatologie)^②才开始作为严肃的哲学主题得到认真思考。那么,书写究竟是如何在传统观念中被贬抑的呢?又为何会在20世纪突然受到各个人文领域的重视呢?

在《斐德若篇》中,柏拉图笔下的苏格拉底曾借塔穆斯之口历数书写文字的罪状:“它用外在、任意、毫无生气的符号,替代了鲜活的心灵经验以及真实的在场,它提供的只是智慧的假象,更会用‘回想’败坏‘记忆’,由此导致遗忘。”^[2]出于对理念的核心地位与完美价值的维护,柏拉图指责书写及其文字不过是对语音的摹仿。书写的作用只在于用符号记录生活中新鲜的心灵经验和真实的在场,避免遗忘。它只是对记忆的记忆,是理念的衰退形式。语音是理念的“影子”,而文字又不过是语音的“影子”,书写及其文字便作为再次一级的派生物而成了“影子的影子”,被贬斥到极低的位置上。

在亚里士多德看来,语音是心境的符号,而文字则是语音的符号,语音更接近内在的心灵和逻各斯中心,文字则是由语音派生的,是外在于语音的“摹本的摹本”。而在犹太教那里,释经是一种在上帝隐退的情况下不断重新书写的过程——不再是对意义的再现,而是对意义的生产。早期基督教神学观念中,上帝的存在和神性是通过道成肉身的耶稣来呈现的,耶稣及其使徒的传教也主要以语音为主,书写和文字并不被十分看重。在卢梭眼中,书写是一种“危险的替补”,因为书写文字往往被人误认为是忠实的、完整呈现意义的语音,实际上却破坏了语音在人类认识事物时的自然优先性。索绪尔则干脆把书写文字驱逐出他的语言学。列维-斯特劳斯也认为,书写技能的引入,只会打破原始部落原本无忧无虑的和谐,威胁并损害自然人的纯朴性,是“被用做剥削人类而非启蒙人类的工具”^[3]。

^① 国内学界关于南希的书写思想的研究,参见:耿幼壮:《图像、肖像,以及意义显现——让-吕克·南希的意义世界》,《文艺研究》,2007年第12期,第115-126页;耿幼壮:《姿势与书写——当代西方艺术哲学思想中的中国“内容”》,《文艺研究》,2013年第11期,第5-15页;姜宇辉:《“替补”与“间隔”——从德里达“文字学”视域看汉字的哲学内涵》,《学术月刊》,2006年第12期,第53-58页;夏可君:《书写的逸乐》,北京:昆仑出版社,2013年版;等等。

^② “grammatologie”的词根“gramme”在古希腊词源中即是“书写(writing)”的意思。参见 Anderson Bradley, *Derrida's Of Grammatology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, pp.5-6.

到了 20 世纪下半叶,随着雅克·德里达《论文字学》《书写与差异》、罗兰·巴特《写作的零度》、莫里斯·布朗肖《文学空间》等著作的先后发表,这种用语音中心主义和逻各斯中心主义压抑和贬斥书写的态度受到了严厉批判。德里达指出,从柏拉图一直到海德格尔,这段由形而上学和基督教神学思想长期占据主导地位的、漫长的西方学术思想史,完全可以被视为一段推崇语音中心,而压抑、遏制、边缘化书写的历史^[4]。实际上,书写的延迟、差异、反复的特性,以及书写符号的任意性和随机性,决定了书写永远不再保持和维护所谓的稳固性和同一性,也不具有保护逻各斯中心的构建功能。因为每一次书写都是不同的,都是敞开的,所谓“善的书写”或“大写之书”实际上并不存在。经由德里达的工作,书写开始被理解为一个无限敞开的过程,一个不断延异和播撒的过程,它在留下或涂抹痕迹中不断重写、重构、生成新的意义。书写并不导向意义的封闭和绝对,而是意义的无限敞开;它也不导向意义的单一和中心,而是意义的复数与多元。在德里达这里,踪迹才是书写的本源。书写绝不会被确定为封闭的在场,更不会取代语音,从边缘走向中心成为另一个本源。这种鲜明的态度,正如美国哲学家乔纳森·卡勒所言:“对于海德格尔及那些康德主义来说,哲学的书写,真正的目的恰恰在于终结书写;而对于德里达而言,书写却总是意味着更多的书写。”^[5]

对巴特来说,无论是“零度写作”还是“作者之死”,都致力于打破传统书写观念所构建的深度神话。书写既不是对某种中心意义或神话的表现和再现,也不是表达某种深度的可替代性工具。因为文本内部或与其他文本之间的文本间性,使文本的读者能够在能动的阅读中对文本实施不间断的重写,不断创造和生成新的意义。布朗肖也有与此相似的“中性写作”之说。只不过他强调的不是读者参与文本意义生产的作用,而是文学写作所开创的不同于日常生活的文学空间。这个空间也就是所谓文本的召唤结构,它召唤读者进行不断的解读,不断进行意义的重组和再生产,以此来对所谓的逻各斯中心持续地提出质疑。而在贝尔纳·斯蒂格勒那里,书写的技能并不是一种单纯的补偿工具,也并非一种可替代性的工具,恰恰是人之为人所必需的一种属性,它是人的本质的一部分,参与着自为和自在的自我创造。

经由德里达、巴特、布朗肖、斯蒂格勒等人的工作,书写在哲学传统思想中被贬抑的地位,得到了一定程度的纠正。德里达等人所强调的是,书写本身就是一个意义不断生成的过程,它不是摹仿再现,而是意义本身的延异和踪迹,是新的意义的不断生成。这场“书写革命”以边缘书写等策略揭示了被压抑部分的思想,除了影响文化及艺术创作领域之外,还启发了以往被压抑的他者。

正是在上述书写观念谱系中,南希展开了自己的书写之思,深化了对书写意义问题的思考,并把书写发展为“外铭写”(excription)。与德里达、布朗肖等人相比,南希更加注重书写意义的外展,更为强调书写意义存在的方式——共在,也更为青睐书写意义生成的载体和机制——身体及触感。在南希的理解中,书写或“外铭写”之于意义的意义,就在于它始终表达意义又使意义总是处于未完成的状态;在每一次唯一的、不可替代的书写中,身体及其触感都以一种外展和打断的方式,在一切语言的破碎之中触感到意义。相较于德里达忽略身体维度的书写之思,南希对书写意义的思考,提供了触感、他者、共在等更丰富和多维的向度。南希既是在德里达的书写之上进行的书写,把解构之思推广到了更大的范围;同时又是对德里达书写的某种超越,甚至建立起了颇具伦理意义的、以外展为内容的身体存在论。

二、意义的悬置问题

对南希来说,如何面对意义的危机、超越意义的悬置状态,使世界、意义、我们、书写之间围绕

“间隔”(espacement)^①建立有意义的意义逻辑,是必须首先解决的问题。在《世界的意义》(Le Sens du monde)、《身体》(Corpus)、《缪斯》(Les Muses)和其他一系列内容广泛的著作中,南希提出并回答了上述问题。他对意义问题的思考,遥远地回应着尼采“上帝之死”和“重估一切价值”所隐含的意义危机。对“永恒回归”等问题的思考,对意义哲学或者哲学的意义问题的恢复,可以说代表了南希哲学的首要特点。

法语中的“意义”(sens)除了“意义”(英: meaning)之外,还有“感受”(英: sensation)和“指向”(英: orientation)等多重涵义。正是“指向”含义,使存在成为“‘指向’某种‘向—在(l'être-à)',指向它自身,指向敞开的世界,或者生存的筹划或被抛存在”^②。这即是说,意义并非某种固化的、稳定的、中心化的存在,而是一种非稳定的、敞开的、面向自身之外的存在,意义(sens)与意指(signification)因此必须区分开来。这种思想,在南希以前,列维纳斯在1964年的著名论文《意指与意义》里,就已经把“意义”与“指向”联系起来进行过思考。在他看来,“文化多元主义中的种种意指必须与意义、与指向、与存在之统一性、与原始事件区别开来……诸意指要求着一种它们从中借取其意指性的独一无二的意义……”^[6]这里的所谓意指,是在能指与所指之外,把意义的发生建立在与他者的关系上;意指的文化多元主义的众多性,其实需要一种独一无二的方向指引,才能保持和平共存,这个方向指引就是他所说的“指向”。也就是说,意义始终有一种超越性的要求,通过意指行为在自我与他者之间建立联系。后来,布朗肖创造出“意义的他者”概念,来揭示作为本质的意义与指引导向的他者之间的关系,虽然布朗肖没有明确区分意义和意指两个概念,但作为“意义的他者”的意指性,还是突出了意义本身的方向性。而他者不是意义及其所指,而是有待发生的、生成的关系。这种关系始终提示着差异与间隔。“正是在这里(là),也是‘惊奇’的发生,或被视做一种‘负载着自由、敞开与空间’的‘间隔’。因此,间隔:这乃是位所(位置)的解放。”^[7]列维纳斯和布朗肖的思考,启发了南希把书写与间隔关联起来,形成了共在的基本思考。

南希曾经明确指出:“在书写中,有着一种洞穿、切开、切割的价值;与标记、踪迹或者描画的价值相混合在一起。这是一个切口、划破:它打开、划分,它间隔化。”^[8]²这表明书写并不指涉某种封闭、完满、整体的意义,而是指向一种意义无限敞开的可能性;书写并不是某种话语的直接表达,而是表达这种话语的可能性。这里实质上是将书写的意义与意指进行了严格区分。“书写描画了各种形式、线条、环形、点,它们承载了话语和意义(sens)、描画了意义,也就是说给予了意指(signification)一个外部的光晕、一种恩典或者一种平衡。”^[8]³书写指向意指的外部,指向意义的无限敞开。

那么,南希所理解的无限敞开的意义,到底如何存在呢?南希发现,“不太久之前,人们还可以谈论‘意义的危机’,……如今,我们已经越过了它:所有的意义都已被抛弃”^[9]¹¹。我们抛弃了作为意指元素和知觉手段的意义,也抛弃了作为方向或道路之混合体的意义,以至于意义总是处于一种本质悬置(essential suspense)的状态。南希反复申说:“意义的意指意义处在了意义之悬置的状态”^[10],“我们面临意义期望或需求的风险、可怕的陷阱、某些需求的集合(安全、身份、确定性、哲学作为分配者的价值观、世界观,以及信仰或神话)”^[9]¹¹。既然意义已经被悬置了起来,那么世界会呈

① 德里达曾把“间隔”理解为:“间隔是一种具有生产的、积极的和创生的力量的意义概念。像播散和延异一样,它自身有着一种创生的主旨;它不仅仅是空隙,即在两个事物之间构成的空间(这也是通常意义上的间隔),而且是间隔、操作或隔离运动。这一运动与拖延—时间化、延异以及作用于它们之中的力量冲突是分不开的。它标志着与自身相隔离并打破与自身的所有认同的东西、自身上的点状集合体、与自身的同质体、自身的内在性。”参见德里达:《多重立场》,余碧平译,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年版,第106页。南希正是从德里达关于“间隔”的思想中,发展出了他关于外展、绽出、敞开、占位等概念的思想。

② 此外,“意义”一词没有意义的整体,没有初始的意义原形,甚至还没有一种单一的词源学派生物:德语词根 sinno(“方向”)只是在猜想的意义上勉强地同拉丁语 sensus(“感性”)相联系。至于“意指”的意义,在古法语和中古法语之中,显然是以两个不同词源的若干涵义为基础形成的(在如同“作者的思想”一样的思想意义上的 sensus,以及在“正确方向,清楚明白的理解或理性”意义上的 sinn)。参见 Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Paris: Galilée, 1993, p.123.

现出怎样的状态呢？南希说，从此世界“已经不复存在：不再有一个平静的世界，一个宇宙，一个组成和完整的秩序……世界不再有任何精神，也不再有任何历史可提供给人们进行裁决的立场。换句话说，世界已经不再有任何意义了”^{[9]15}。换言之，在南希的理解中，意义悬置的历史事件，不仅标示着意义的普遍消失，也预示着世界本身走向虚无的危险。

既然意义已被悬置起来，又如何无限敞开自身呢？像列维纳斯一样，南希把意义作为先在于、超越于、它异于意指的某种东西，特别地提取了意义的指向含义，创造了“向-在”(l'être-à)这一概念。“向-在”规定着意义始终是对外在性的他者的朝向，始终有向域外展露的冲动，始终在意义与意指之间置入一种不可化约的距离。正是因为这种距离的存在，间隔才得以发生，意义才得以获得在场感。在《世界的意义》中，南希认为“只有在同某个‘外部’或‘别处’的关系中，在意义构成的关系中，才有意义存在”^{[9]17}。“意义先于并超越一切意指而存在，它让后者得以可能，并敞开了普遍的意指性，在这敞开中，意指得以可能进行自身的生产。”^{[9]21}所以，意义首先是先于意指的存在。所谓意义的危机，其实质乃是意指的危机，并非是作为先在的意义的危机。

正如南希反复申说的：“对于我来说，意义至关重要，因为哲学所涉及的不过就是意义。”^[11]意义问题既是我们的一种共同关切，也是一个急需重新加以思考的任务和机会，我们“比以往任何时候都更加急切地需要意义的再次出现，……这种紧急状态本身就已经是有意义的，因为它的所有力量都是革命性的”^{[9]19}。面对作为意指的意义的普遍失落或者所谓正在走向终结的世界，南希并没有在意义与目的的缺席中走向虚无，而是重新理解了意义的失落问题。在他看来，意义并没有失落，失落的只是作为意指的意义，世界或一切存在仍然是有意义的。只是现在所需要的不是继续寻找不同指向的意义，而是重新思考空无的意义，重新赋予“世界的意义”和“我们的意义”以不同的理解，重新发现世界、我们、意义之间的关系。南希的创见在于：意义不是作为某种目的或作品由“我们”“在世界中”加以实现或完成，而是意义本身就与世界和我们共生同构，三者之间是互文见义、同义反复，甚至是一体两面的关系。

为什么呢？因为南希把所有存在都理解为一种“独一多样存在”。独一多样存在是由 être、singulier 和 pluriel 三个词构成的一个短语 être singulier pluriel。être(存在)是一个动词或者名词，singulier(独一的)和 pluriel(多样的)是名词或者形容词，这三个词之间并没有提前预设的基本语法，都可以在不同的词语组合下被重新安排。南希用这种取消预设语法的方式，将它们并置在一起，是为了以一种模糊而又分明的方式，标示出它们之间一种绝对的均等。换句话说，在这个词组中，être、singulier、pluriel 中的任何一个都没有优先性，相互之间也不构成任何修辞关系，它们只是并置地共在。南希想要表达的意思是，存在是独一的多样或多样的独一，存在的本质就是独一多样之物；这种独一多样并非是描述存在的某种或多种特定数量的复杂属性，它也解构了以往将存在理解为某种单一的、原子的、预先的实体性存在的观念。用南希自己的话说，就是：

没有任何将会被消解的先存的实体存在，存在并不在它的独一多样之物之前预先实存。

更准确地说，存在绝不预先实存，没有任何东西预先实存(préexiste)，只有实在者实存着。^{[12]48}

存在既是单数的，同时又是复数的。“我”既是单数的“我”，也是复数的“我们”。世界是共在的世界，独一多样的个体“我”要获得意义，就必须以复数“我们”的形式进入共在之维。世界就是共在，进入共在就是进入世界，就是向复数的共同体(communities)暴露，就是进入“我们”。这种观念，很有哈贝马斯交往理论的影子。在哈贝马斯那里，作为个体的自我同一性并不是主体性的，而是感受性、依赖性的，自我同一性只有在对由同一性形成的内部的社会与自然的相互依赖中，才能通达真正的自由^[13]。换句话说，“我”只有在“我们”之中才会变成真正的“我”；“我”只有成为某种个体的种类，进入交互主体或间性主体的维度，才能保持自我的同一性。只是在南希这里，“我”直接是以“我们”的方式存在的，“我”不需要进入复数的“我们”，就能获得意义和自身感受性，“我”与“我们”本就是一体两面的。因此，对南希来说，意义是个体向异己性的他者不断敞开的方向，就是

从独一性向多样性的不间断敞开,意义就是我们。这个“就是”,解构了我们与世界之间的主客体关系和类属联结,我们不是拥有意义,不是表现意义,不是去再现意义,也不是去理解意义。这也不意味着我们是意义的内容,或是意义的完成或实现,而是意味着我们自身就是意义,意义就是我们自己^{[12]19}。这个思想,是南希在《独一多样存在》中反复阐发的命题。

南希的“我们是意义”,在实质上可以理解为向我们向意义敞开,或者我们与意义一起存在、共同显现,它含有一种使动的意向。意义一词在法语中包括意义、感觉和指向三个义项,后两个义项恰恰说明意义是我们对世界的感觉或指向。“我们是意义”因而也就是我们进入世界、感觉世界、指向世界。同时,由于意义与我们之间构成了“是”的关系,这就意味着意义不属于我们,它不在我们之内或之外或之间,而是与我们“共在”。这样一来,南希就把意义的问题直接转换成了“我们”的问题。在这里,意义并未遁入另一意义,而是遁入一切意义的他者。一切都没了意义,但一切又好像有无限的意义。南希把意义还原为感受、指向,使意义脱离中心化和总体化,而具有了一种无限性。

经过南希的工作,意义、世界、我们之间的关系被重新进行了书写。世界与意义之间不再是表征与被表征的关系,世界不是意义力图表征的对象,不只是意义的总和与汇集,它本身是意义。与此对应的,意义也只有世界中呈现出来才是有意义的。这就是说,世界的意义即是世界本身的敞开,世界本身的敞开也即是世界意义的呈现。我们生活在世界中,就是生活在意义—世界之中,我们即意义。世界的意义是意义的世界,但意义并非之前的意义以及意识的意向活动的意义建构,而是与感受相关的意义,与指向意指外部的方向相关的感受。因此,一切世界中的存在,也都是意义中的存在,一切存在的意义,也就是一切存在的世界。南希将意义世界化,这本身就是对意义的“外在化”。南希对意义的理解实际上已经受到列维纳斯与德勒兹的影响。

三、书写与意义的外展

在这个思想基础上,南希展开了书写与意义关联的思考。在南希的理解中,书写不仅仅与意义的生成密切相关,更重要的是,意义—世界本身就是一个书写的世界。书写本质上就成了一种关系,一种姿势,在意义—世界的关系中去描绘出关系的无本质性,在共通的配置中实现对意指的无限抵抗。书写由此成了建构存在和世界意义的具有根本性的方法和途径,书写意味着朝向自身之外。这种对书写“外向性”的强调,其实早在德里达那里就已经被明确了。德里达曾说:“现在我们往往用‘书写’来表示这些东西:不仅表示书面铭文、象形文字或表意文字的物质形态,而且表示使它成为可能的东西的总体。”^{[4]11}这即是说,书写并不是内在于自身中的实现形态,而是一切可能性的综合,它不再被局限在内在性之中而是向外呈现为敞开的场域。南希发展了德里达对书写的理解,他不仅把书写作为相关行为的术语,也将它作为著作编撰、涂鸦、刻画、标记实践等的指称。他说:

它不仅产生了一系列与这种行为相关的术语:要么是作为手写行为(某个人的书写法、书法、金石学),要么是作为著作的编撰(一部专著、一个多题材作家);而且扩展为了好几个系列的衍生用法或者隐喻用法,正如这些词:电报、照片、印刷、电影摄影等等;它也将这些术语的名字赋予了诸如石墨的物质,或者是诸如嫁接一类的实践。涂鸦,自从庞培古城的发现以来就指称那些草草勾勒而成的绘画或者铭文,在我们今天,它的完成是带有标签的,作为被称之为嘻哈文化的某种实践。^{[8]2}

书写指涉文字或文本之外的这种外向性,被南希发展成了“外展”,发展成了意义超出自身之外。所谓外展,在南希的语汇中,常根据词性用 *exposée*、*exposer*、*exposure*、*exposition* 等来表示,可以翻译为外露、展现、呈露、露出、展露、展示、出示、外展……^{[17]35},南希要强调的是这些词汇的前缀(ex-)中“向外”的含义。外展,就是从内部不断向域外的出离和延展。正如德勒兹所强调的,块茎(rhizome)的生命力就在于它不断向着自身之外无休止地生成。南希的外展,实际上也具有块茎生命力的无限性、无休止性和生成性的特点,也意味着对内在性、绝对性和中心性的解构,意味着对

目的性、同一化和主体化过程的拒绝。因此,外展不是朝向某一目的的进取,不是“外展到……”,而是“外展向……”。这里的“向……”(à)不是一次性完成的,它不只是朝向某一个确定的方向,而是朝向所有的方向,指涉着所有方向的可能性。

在这个意义上,南希将书写理解为意义朝向自身之外不断生成和运动的踪迹。于是,南希给出了书写的定义:“那被反复加以阐说的现代书写概念,不过就是意义在超出意指行为,或超出自身的情况下发出声音和回响。”^[14]这个概念的意思是:书写不是表示意义的集合、示范,而是触及意义的姿势^[15]¹⁹。所谓发出声音和回响,所谓触及意义的姿势,是指通过书写而使存在和世界、身体和灵魂,不再构成意指关系,书写不再作为意义本身的体现,而是像意义—世界那样构成共生同构和互文见义的关系,并产生回应和反响。这里的回应和反响,已经超出意义本身,是意义与作为他者的“自身之外”之间发生的互文见义关系,产生、生成或制造出新的意义。用南希自己的术语,这种制造或生产了意义的意义之溢出,就是“外铭写”(excription)^[16]。显然,这个“外铭写”,在很大程度上即是指书写,只不过它是书写朝向自身之外,是书写的“转写”罢了。

这个定义还是很玄奥。通俗地讲,南希所理解的“外铭写”,是在哲学的意义危机之后的书写。它不同于之前的书写模式,不再被修辞和典雅所洗礼,不再被语言和意义所强制,而是作为自我本己地指向此在世界,指向此在世界之为世界的绝对碎片化的偶然事件,开启某种哲学书写的“转折”。这是指向预设意义之外的转写,也是指向书写自身之外的再书写。正如南希所说:“我们必须不断地再书写、转写,防止它自我封闭,防止它产生一种像不可理解的神秘概念或理念一样的意义结果。”^[9]⁵⁷在这里,已经有着将书写“朝向自身之外”转向的思想端倪了。书写应该并不是让自己委身于某种思想的单义性或多义性的线性逻辑之中,而应该着力反抗意义的重负,让意义自身不断外展,不断摆脱意指的界限,让意义出生到在场的同时又出离自身。换句话说,书写必须被外展成“外铭写”,才是有意义的。

在这个意义上,书写重新打开了人与意义—世界之间的直接关系。作为意义的溢出,书写及其意义的生成永远与身体、触感、人的感受性和感性经验联系在一起。这即是说,书写、意义、身体之间有着错综复杂的关系。在南希看来,人首先是在他者中的存在。没有他者的参照,人就无法意识和辨认出自己的存在,就无法意识到自己外在于意义—世界,无法识别到自己作为存在的陌异性。主体必须要获得他者的参照,才能获得自己的陌异性和实在性。这个主体的陌异性,决定了意义的生成永远只能与书写、感知、触感,与人的身体的物质性联系在一起。人与意义—世界关联的发生,只有通过书写或“外铭写”才可以实现。

排除了意指的中心化倾向和具有“向-在”(l'être-à)涵义的书写,也只有在身体及其界限上,让身体的“非知识”成为可触知的触感才是可能的。只有在触感中,书写及其意义才能在身体与语言、身体与他者的接触中外展出来,并落实到一种源初语言和生命触感上:“这是一种在自身外的语言将要外一铭写的(ex-écrit),将要通过触及,通过落入沉默来加以命名的。”^[17]³⁶⁰书写的目的也发生了转移:“我书写不是为了保存,而是为了感觉。我通过书写用词语的末梢触及身体。”^[18]书写与身体的关系也得以重构:“失去的身体,是书写的热情。书写不能做任何事情,只能失去它的身体。一旦书写触及身体,书写同样失去身体。书写只能涂抹它和抹去它。”^[19]¹¹⁰因此,任何书写都是捕捉触感踪迹的尝试,是自我与他者相互感发的生命活动,是在知识、理性、话语、权力等形而上学被取消之后的生命触感。书写因而是对清空了所有意义负载之重的在场的“外铭写”。对哲学来说,清空意义的负重,既是超越作为起源之激情的书写,把书写还原为意义之可能性的条件;又是超越德里达、超越作为延异之为为激情的书写,使哲学本身在所有遗失的身体上进行“外铭写”,把书写还原为“向着那里到来”的在场。在语言的边界上呈露出身体的运动和来临,这就是后德里达时代哲学有限之思的责任。

于是,南希将书写与自己的共在本体论,以及存在作为“独一多样存在”的特性对接起来,使书

写或“外铭写”总是指向一种共在和共通中存在(l'être-en-commun),它始终在抵达意义—世界的界限的同时,就完成了对界限的突破与超越。因此,书写之于意义的意义,就在于它始终表达意义又使意义总是处于未完成状态,在每一次唯一的、不可替代的书写中,身体及其触感都以一种外展和打断的方式,在一切语言的破碎之中触及到意义。这样,相较于德里达忽略身体维度的书写之思,南希对书写意义问题的思考提供了触感、他者、共在等更丰富和多维的向度。他既是在德里达的书写之上进行的书写,把解构之思推广到了更大的范围,同时又是对德里达书写的某种超越,甚至建立起了颇具伦理意义的、以存在的“外铭写”为内容的身体存在论。

既然书写总是指向于共通(en-commun)中的存在,在抵达意义—世界的界限的同时就完成了对界限的突破与超越,使意义处于未完成状态,意义也总是不断地溢出意指,使书写无可避免地成为“外铭写”,那么,这种总是不断溢出意指甚至是超出自身的意义,是可以呈现的吗?换句话说,我们该如何呈现在共通之中的意义?

这就要求,书写并不是要像现实主义那样对这个世界做出客观描绘或准确再现,不是说书写要透过事实表象去呈现或表达这个世界的某种深度,更不是说书写要对这个破碎的世界进行伦理指导和道德说教,书写的使命并不具体地要如传统书写观念所认为的那样,成为某种意义或根源的危险的替补或可替代性工具。因为南希明确反对任何与模仿相关的书写观念,始终坚持反对中心化和同一化,也从不赞成书写应该是对先在现实或预设装置的再现。书写不只是判断命题的构成要素,也不是仅仅作为转译意识内容的工具,书写更应该作为存在本身如其本然的自我展露。书写首先以其可感知的物质性触及人,并且使人触及意义—世界,使意义在人与世界之间无限敞开和不断生成。书写本身就是意义的保证,也是使意义生成的世界本身。

四、意义与书写的触感化

书写或“外铭写”位置的获得,需要一个在意义和世界之间建立联系的根本性的方法和途径。在南希看来,触感便是这个根本性的方法和途径。南希把触感理解为身体的外展,认为它是对哲学传统中我思的替代,是对作为质料和符号的身体的解构,也是对主体内在性的还原。正是在这个意义上,南希启发了德里达对欲望和触感的思考。德里达专门写出一本《论触感》,而南希也被德里达誉为“有史以来最伟大的触感思想家”^[20]¹⁴。

对触感的强调,是以解构心身二元论为前提的。心身二元论假定了心灵与身体的分离,认为我自己可以触及和感受到我自己,但这种触及和感受,是生发于灵魂的,并不需要身体的介入,因为身体是外在的。这样,心身二元论就遗忘了作为人类感觉最为根本的触感。对这一遮蔽,梅洛-庞蒂在讨论心身关系的时候,已经借用胡塞尔的内在意识现象学,发现了意义自生命的感性逻辑之中创生的逻辑。意义不再是主体内在或主体间性,而是在身体—空间—环境之中去延展的。通过“左手触右手”推导出我的手触感他人的手,梅洛-庞蒂在主体间性中解构了心身二元论,只是还没有达到内在的身体的触感上。德里达虽然在《论文字学》中假定了触感的存在,他注意到书写、技术与触感之间的确定性联系,但并没有真正展开去讨论。到了南希这里,他把触感作为走出胡塞尔内在意识现象学,走出心身二元论的最主要途径,真正实现了对心身二元论的解构。

如何让身体摆脱传统的接触法则,正是南希继续的事业。南希对身体的思考,也是从意义这个词开始的。作为包括意义、感受、指向等多重涵义的概念,意义在某种意义上决定了身体的意义只有被还原成感受才是可能的。在对西方文化的语音中心主义和逻各斯中心主义进一步批判的基础上,南希更为重视触觉的重要作用。在他看来,相较于人的其他感官机制,触觉显得更为根本,它是意义发生的根本方式。触觉是身体的根本觉,是其他视觉、听觉、嗅觉、味觉等感觉方式的根源。其他感觉“或者是触觉的变形,或者与之密切相关。进而言之,所有人类感觉都属于能触摸的身体,属于那个调整自己与世界关系的主体”^[21]。触感或者身体的触及就是世界意义的起点。南希对触感

重要性的强调,在一定程度上扭转了西方哲学传统以视觉和听觉为中心的思考偏向。

意义就是触及触;触,就是触及触,然后是意志和欲望。^{[20]310}

意义就是触及,就是存在—这(l'être-ici)一个挨一个,所有存在—那(les êtres-là)(存在被抛弃、存在被发出、存在被遗弃到那里)。^{[9]104}

这里,触感被南希赋予了最为根本的地位,是一切意义和一切意志与欲望生成的基础。一切与传统形而上学相关的主体性概念都来自于触感,它是一切主体性自我生成的基础,也是意义—世界及其意指方向的存在方式。也就是说,意志、欲望是对触感的触及,是自我的实现。书写或“外铭写”也起源于生命的感触,产生于自我与他者的触及,包含着德里达反复讨论的感激、哀悼、爱、悲伤、美感等生命的感发,它是在接触中触及到自身界限的结果。南希写道:“没有触摸,就没有书写,而只是报道或总结。书写本质上是对身体的触及。”^{[15]113}这种对自身界限的触及,是一种无法还原的他异性。就是这种他异性完成了对康德的先验想象力和崇高的解构,使书写经由触感走向意义的中心。

如前所述,对于南希,意义绝不是一种中性的、无色的或无声的意义。在南希的词汇中,“外铭写”、书写、爱、意义和身体有着相同的触及—被触的结构,它标志着一种居于自我与他者之间的边缘立场。去触、去书写、去“外铭写”、去爱,这既是我们的意义,也是意义危机的意义。那么,如何去思考书写与触感、书写与身体的关系呢?如何在“外铭写”的基础上去思考自我和他者的关系呢?这里先得回到南希的身体概念中去。在身体转向的现象学视域中,梅洛-庞蒂聚焦于身体,通过扩大知觉的场域(将之延伸到自主运动、两性交往、语言表达等领域),试图将更多的主体性归还给身体,使身体不仅具有感觉和活动的感性功能,还可以承担理性思维等高级任务。但是,他“却始终不敢让身体逾越知觉的边界,因而没有充分勘测身体主体性的深度和广度”^[22]。

南希的身体概念得益于梅洛-庞蒂身体现象学的思考,也获益于经验主义的身体观念。南希的身体并不是作为质料的、物质的、心理的对象化的身体,也不是福柯意义上的被社会符号秩序和话语体系建构起来的身体,而是在触感中延迟的、差异的、残缺的、正在到来的生成的身体。这个身体及其经验,是存在意义的出发点,是世界的轴心,是意义产生的唯一触媒,一切形而上的意识和概念都只能在身体之间产生。南希论证道:

身体不是由精神的自我生产或繁殖所产生的,而是被给予的,总是已经被给予的,被离弃的身体,从全部的符号游戏中撤离了。一个触及和被触及的身体和触感的踪迹。^{[19]109}

南希取消了一切传统形而上学赋予身体的主体性地位和权利,因而这个身体是在上帝死亡之后,在触及他者之后的生成—身体,是去触及还未言说的、不可言说、正在到来的身体,“人们不应该停止触及身体的言说和身体的语言,使身体紧贴着它们”^{[17]360}。每一次书写都是唯一的、无可替代的、独一无二的、个体化的身体意义的显现,都是他者与自我、物质和生命连接起来的唯一意义,它超越了一切现在的词语和言说,也超越了德里达具有普遍意义的书写。

触及身体,触摸身体,触感——始终发生于书写。或许,身体并不完全地发生于书写之中,如果书写事实上具有一个内部。但沿着身体的边界,在它的极限,它的末端,它最远的边缘,只有书写发生。如今,书写在界限上获得位置。因此,如果书写遭遇了什么,那么,它遭遇的就只有触感。更确切地说,是用意义的虚体(incorporel)来触摸身体。因此,让虚体成为触感,用触摸来构成意义。^{[15]114}

身体只能在触感中才能成为如其本然的身体,意义只能在对身体的触及和身体的触感中生成,没有触感,就没有是其所是的身体本身,同样也就没有书写。书写或“外铭写”也总是发生在表皮(cortex)之上,沿着表面或界限不断刻绘线痕。对身体来说,就是沿着那道把一者的感觉与另一者的皮肤区隔开来的绝对界限来触及身体。这种被触及的身体就是被书写的身体,就是在身体的绝对赤裸性中得到的被“外铭写”的身体。因此,书写本质上是对身体的触及,而对身体的触及只能在

把身体触知为一个外部时才能实现；书写也就只能发生在身体之外才是最本有专己的书写，对身体的触及本质上也就是身体的“外铭写”。这样，在书写与触感、与意义之间，南希建立了本质性的共生同构和互文见义关系：

书写：触及极限。……书写不是意指。我们问：我们要如何触及身体？或许，我们无法像回答一个技术问题一样回答这个“如何”。但最终不得不说的是：触及身体，触摸身体，触感——始终发生于书写。^{[15]14}

为什么触感会始终发生于书写？这与书写的起源联系在一起。德里达曾经在《论文字学》中指出为什么会有书写，斯蒂格勒在《技术与时间》中探讨过所谓第三记忆^[23]。作为第三记忆，书写是源于人类生命的必死性和记忆能力的有限性。为了保存生命的痕迹和克服死亡恐惧，作为第一记忆的当下即时再现的回忆以及作为第二记忆的事后追忆，都不能摆脱这种必死性和有限性。人只有将之转录在外在的器物上，于是有了在外在事物上的刻写。对人类来说，这种刻写既是自身记忆痕迹的保存，也是自我内在的延伸。换句话说，这种刻写实际上已经成了一种“外铭写”。从石器时代、铁器时代、青铜时代到电子时代、触屏时代，外在技术的不断发展塑造着人类的外在记忆，同时也改变着这种“外铭写”的生成和存在方式。技术影响了人的感觉，塑造了人的感知，同时也就塑造了人类在不同时代的不同触感。由于“外铭写”是在外在于人本身的其他事物上的转录和刻划，不是在人自己身体上的书写，这种转录的技术，实际上就是在他异性的介质上进行触感书写。这里的触感不再是源于自我内在的自身感发，也不是纯粹由外在他者激发的他异性感发，而是两者都有的他异—自我的双重感发。在这个意义上，一切书写都是触感，一切触感也都是书写，这也即是南希所理解的书写的触感化。南希写道：

沿着书写的边界，在它的界限，末端，最远的边缘，只有书写发生。如今，书写在界限上获得其位置。因此，如果书写遭遇了什么，那么，它遭遇的就只有触及。更确切地说：用意义的虚体来触及身体。因此，让虚体成为触感，用一次触摸构成意义。^{[15]14}

这即是说，超出意指或溢出自身的书写或“外铭写”，必须在触摸、触及、感触之中才能呈现意义。因为书写遭遇的就只有触及，只有用意义的虚体来触及身体才能构成意义。书写于是不再被理解为对言语或语言的替补，不再是作为第二记忆呈现的载体，它的目的也不是为了表现或再现意义，而必须有身体的切身性的进入，必须有感性、感发、感受因素的介入。触感，作为最具整体性和综合性的感觉之一，它可以打通并敞开其他不同感觉之间的通道，更具根本性。所以，书写在根本的意义上也就是触感。书写的触感化，其实非常准确地抓住了书写本身的切己性和专有性。

触感作为身体的一种外展，是南希所理解的书写与意义呈现之间的中介。作为外展的书写是对哲学传统中我思主体的替代，是对主体内在性的外在化。因此，南希解构了作为质料与符号的身体，将身体还原为一种触感。在触及内在性的过程中，书写得以生成，书写的意义也得以敞开。同时，触感不只是书写意义发生的中介，也是艺术书写的呈现方式。在“外铭写”中，这种方式的呈现不是基于单独的自我感发，也不是基于被动的他异感发，而是在于他异与自我感发的往返反复中实现多重感发，从而导向书写的外展。由此，书写的行为就成了不可能性的绝境书写，成了面向事件的外展，通向域外。在这个行为中，不仅仅书写成为一个意义不断生成的活动，就是身体本身，也变成了一个事件，一个抵达身体本身的绝境的事件。书写也就不是再现或者模仿，它不仅强调感觉、身体，还强调对未知的、不可见的、不可触的探索。这实际上回应了德勒兹的生成概念：“在书写中，人生成女人，生成动物，生成植物，变成少数分子……”^[24]

五、结 语

如果说，德里达等人所强调的书写是一个意义不断生成的过程，那么南希则更加强调书写意义的外展和存在方式——共在，更加强调书写意义的生成——身体及触感。在南希的理解中，书写不

仅与意义的生成密切相关,更重要的是,书写本质上是一种关系,一种姿势。书写既是在意义—世界的关系中去描绘出关系的无本质性,在共通的配置中,实现对意义的无限抵抗;也是在超出意指行为,或超出自身的情况下发出的声音和回响,是触及意义的姿势。南希在“外铭写”与触感、“外铭写”与意义之间,建立了共生同构和互文见义的关系。触感作为身体的外展,是更为根本的感官机制,它是意义的发生方式,是身体的根本,触感或者身体的触及就是世界意义的起点。“外铭写”始终发生于界限之上,在对身体的触及、触摸身体和身体的感触之中构成意义。

这样,在雅克·德里达和罗兰·巴特所解构与重构的西方传统中的书写概念的基础之上,南希从意义的维度重新理解并发展了书写的意义问题,“外铭写”概念所显示出的对意义的外展、书写的触感化思想的诉求,极大地丰富了对书写概念的理解。系统地阐发南希的书写思想,既是对这一脉思想传统的重新体认,也是对发展书写思想、书写与意义、书写与身体、书写与传统的关系等问题进行再思考的思想回应。在这个意义上,南希对“外铭写”的理解,除了最为准确地把握住了书写这一概念的精神内涵之外,也为我们重新思考和发展书写思想提供了新的契机。

参考文献:

- [1] 费希尔. 书写的历史[M]. 李华田,李国玉,杨玉婉,译. 北京:中央编译出版社,2012:7.
- [2] PLATO P. Phaedrus[M]// The Dialogues of Plato: Volume 4. BENJAMIN J, trans.Guilin; Guangxi Normal University Press, 2008:89-90.
- [3] 列维-斯特劳斯. 忧郁的热带[M]. 王志明,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2000:380-391.
- [4] 德里达. 论文字学[M]. 汪堂家,译. 上海:上海译文出版社,1999:394.
- [5] CULLER J. On deconstruction: theory and criticism after Structuralism[M]. New York: Cornell University Press, 1983: 90.
- [6] LEVINAS E. Humanisme de l'autre homme[M].Montpellier: Fata morgana, 1987: 39-40.
- [7] 夏可君. 身体:从感发性、生命技术到元素性[M]. 北京:北京大学出版社,2013:82.
- [8] 夏可君. 书写的逸乐[M]. 北京:昆仑出版社,2013:2.
- [9] NANCY J. Le sens du monde[M].Paris: Galilée, 1993
- [10] NANCY J. Multiple arts: the muses II[M]. HILL L, STANFORD, trans. California: Stanford University Press, 2006: 113.
- [11] NANCY J.On the Work of Jean-Luc Nancy[J]. Paragraph. 1993(2): 108-110.
- [12] NANCY J. Être singulier pluriel[M]. Paris: Galilée, 1996.
- [13] HABERMAS J. Communication and the evolution of society[M]. MCCARTHY T, trans.Boston: Beacon Press, 1979:93.
- [14] NANCY J. À l'écoute[M]. Paris: Galilée, 2002:66.
- [15] NANCY J. Corpus[M].Paris: Éditions Métailié, 2006.
- [16] NANCY J. Exscription, the birth to presence[M]. LYDON K, trans. Stanford: Stanford University Press, 1993: 319.
- [17] 南希. 解构的共同体[M]. 夏可君,等译. 上海:上海人民出版社,2007.
- [18] CIXOUS H. Stigmata: escaping texts[M]. Routledge, 2005: 195.
- [19] NANCY J. A finite thinking[M]. SPARKS S, trans. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- [20] DERRIDA J. Le toucher, Jean-Luc Nancy[M].Paris: Galilée, 2000.
- [21] 王晓华. 从感性学到身体学:美学研究必须完成的进展[J]. 河北师范大学学报(哲学社会科学版),2018(1):86-92.
- [22] 王晓华. 西方美学身体转向的现象学路径[J]. 湖北社会科学,2015(5):108-115.
- [23] 斯蒂格勒. 技术与时间 2:迷失方向[M]. 赵和平,印螺,译. 南京:译林出版社,2010:255-256.
- [24] DELEUZE G. Essays critical and clinical[M]. DANIEL W, SMITH, MICHAEL A, et al, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998: 1.

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>