



感受“他者之痛”

——维特根斯坦后期哲学视野中的创伤话语分析

涂险峰 陈 溪

摘 要: 印度学者维娜·达斯在以哈桑·曼陀小说《打开》为例分析“他者之痛”的文学想象时,引述维特根斯坦《蓝皮书和棕皮书》中的片段为“感受他者之痛”的伦理呼吁提供某种哲学支持。“他者之痛”的论题在维特根斯坦的代表著作《哲学研究》中得到了更为充分、深入的探讨。《哲学研究》在反驳私人语言和私人感觉等概念时指出:疼痛并非纯粹内在的和私人性的感知,唯一能够为疼痛概念提供同一性依据的是主体间的语言游戏。与此相似,创伤也不是“不可言说”和“不可沟通”的私人经验,即使受伤者对创伤陷入沉默和失语,也仍在向我们言说,也不能阻止我们去“感受他者之痛”。

关键词: 维特根斯坦;《打开》;他者之痛;创伤;不可言说

一、《打开》:他者之痛的文学想象

印度当代学者维娜·达斯(Veena Das)在一篇题为《语言与身体:伤痛构筑之中的交易》的论文里,借用维特根斯坦《蓝皮书和棕皮书》中的话语,来分析印度历史及文学叙事中的暴力和创伤。达斯在篇首提出一个令她困惑的问题:在研究印度社会中施加于女性的暴力的意义时,她发现关于伤痛的语言往往令她难以把握^①。在伴随种族、宗教冲突的印度现代历史进程之中,大规模的暴力不可胜数,但关于暴力和创伤的话语却显得诡谲异常。创伤叙述为数不少,但对于饱受凌辱的女性之痛却充满冷漠、隔膜和遮蔽。

这一现象并非源于某种简单粗暴的语言禁忌,或者对于女性创伤话语的直接排斥。达斯借助泰戈尔、曼陀(Hassan Manto)等印度小说家笔下的情节来探究这一现象。她发现,在颇为盛行的叙事之中,饱受创伤的女儿或妻子回到家里,却被当作玷辱了家族荣誉的祸害而予以拒绝。家族以各种方式竭力与受伤的女性划清界限,宁愿她们死去也不让她们带着“耻辱”生存。因此,社会对于遭受暴力凌辱的女性采取了冷酷无情的态度,对于这一痛楚的感知变得十分麻木。然而,达斯认为曼陀小说《打开》(Khol Do; Open it)却向我们指出了一个不同的精神向度^②。

《打开》是一部描写印巴分治历史进程中种族暴力的短篇小说。作品中,父亲在暴力横行的乱世里四处寻找失踪的女儿萨吉娜,最后绝望地发现女儿的尸体被抬进一家诊所,然而当医生感到室内窒闷难忍,指着窗户命令“打开”时,“尸体”忽然有了动静:曾经遭受无数次强暴、处于半昏迷状态的萨吉娜误解了医生“打开”窗子的命令,机械地“打开”自己

^① Veena Das, “Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, *Social Suffering*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997, p. 67.

^② “Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, *Social Suffering*, p. 77.

的裤子,听任下一次强暴发生。父亲见状,却兴奋地叫道:“我女儿还活着!”达斯在此文中指出,过去她曾一度认为这一情节展示的是创伤无法沟通、无法被理解的境遇,是语言扭曲、能指与所指脱节的困境:“由于萨吉娜听到的话语只能传递出某种异化的命令,因此,语言的正常使用遭到破坏……甚至萨吉娜的父亲也不能理解她被抛入的非人世界,因为他将她身体的动作误解为生命的征兆,而实际上它只不过是活死人(living death)的迹象”^①。然而,她现在对此有了新的认识:尽管存在着某种冷酷的传统,即一般家族会为了荣誉不被玷辱而拒绝接纳饱受凌辱的女儿,甚或要求女儿去死;但在这篇小说中,父亲的呼唤超越了这一传统,具有不同寻常的人道力量。它意味着父亲对于饱受摧残和蹂躏的女儿充满人性的接纳;意味着撇开一切野蛮成见,只为女儿还活着这一简单的事实而感到由衷欣喜;意味着尽管语言已支离破碎,无法发挥日常功能,即使女儿自身已失去知觉,女儿的创痛仍可被另一个人(即父亲)感受到^②。

达斯借用维特根斯坦《蓝皮书和棕皮书》中的段落,来阐发感受他人体内之痛的哲学命题。在所引段落中,维特根斯坦设想出一个奇特的情境来考察我们在何种意义上可以感受他人之痛,以及我们用什么样的事实作为一个疼痛存在于某处的标准:我闭着眼睛感到左手疼痛,某人要求我用右手触碰我疼痛之处。我依此行事并睁眼环视四周,却发现我在触碰旁人的手……^③。达斯据此认为:“在曼陀小说中,‘我女儿还活着’这句话类似于维特根斯坦的‘我感到疼痛’一语。尽管它有一个陈述句的表面形式,但它却是恳求女儿找到一种能够在父亲的话语中活下去的方式”^④。

在语言、伤痛和身体之间关系这一问题上,达斯强调了感受他者之痛的精神、伦理意义,强调的是面对他者之痛的关切态度。她由引述维特根斯坦而得出的一个主张是:不宜将疼痛问题仅仅视为他人或自身之痛究竟是否确凿的事实判断,而应将其视为一种召唤,需要我们认真做出应答,以表明自己是否对他者之痛无动于衷。她认为“否定他者之痛,不是智力上的失败,而是精神上的失败”^⑤。对疼痛的探讨,最终归结为从精神、伦理上召唤对他人之痛的同情同感和人道关怀。

然而,我们能否做到完全无视我们是否切实感受“他者之痛”的本体事实,而仅仅采取一厢情愿、刻意而为的主观态度呢?我们如何就能得出对待他者之痛的伦理态度优先于我们能否感受到他者之痛的认识论问题的结论呢?尤其是我们经常听到一些截然对立的话语,例如关于“苦难不可言说”、“创伤不可沟通”的话语。我们基于常识也倾向于认为:就肉体感受而言,他人体内之痛是无法被另一人切身感受到的。面对这样的现象和话语,我们能否获得充足的理据,令自己相信我们确实能够感受到他者之痛,让他者之痛“确实”在我们自己身上发生?我们如何克服所谓“创伤的私人性”、“创伤不可沟通”的话语给我们同情他者之痛可能造成的理解障碍?

达斯的论述给人的印象是:她不仅提出了我们应该去接近、感受他人之痛的伦理要求,而且也试图提供我们确实可以感受他人之痛的某种“哲学证明”。她借助对维特根斯坦的运用来试图实现这一目的,并且这一运用得到了维特根斯坦专家斯坦利·卡维尔(Stanley Cavell)的积极评价。卡维尔撰文说:据我所知,没有人对于维特根斯坦这段关于“他者之痛”的段落的运用比达斯更富有创造性、更为合理^⑥。然而,本文认为,尽管维特根斯坦后期哲学确实可为探讨这一问题提供有力的思维视野和哲学支持,而且维纳·达斯所引《蓝皮书和棕皮书》的段落对思考这一问题也颇具启发性。但是,关于他者之痛的问题,还存在着进一步阐释和深化的空间,而对此问题的深究,仅凭《蓝皮书和棕皮书》中的一小段论述是不足以达到目的的。我们更需借助的是维特根斯坦的另一著作、亦即他后期哲学最重要的代表作——《哲学研究》。事实上,《蓝皮书和棕皮书》的内容正是《哲学研究》的前期准备。下文将沿着达斯

①“Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, *Social Suffering*, pp. 76~77.

②“Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, *Social Suffering*, p. 77.

③“Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, *Social Suffering*, pp. 69~70. 参见 Ludwig Wittgenstein. *The Blue and Brown Books*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1958, p. 49.

④“Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, *Social Suffering*, p. 78.

⑤“Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, *Social Suffering*, p. 88.

⑥Stanley Cavell. “Comments on Veena Das’s Essay”, *Social Suffering*, p. 97.

所开辟的这一论域,从《哲学研究》中关于“他者之痛”的论述,进一步探讨创伤话语的沟通和交流问题。

二、《哲学研究》与他者之痛

《哲学研究》这部被不少学者视为 20 世纪最伟大哲学论著之一的著作,颇费篇幅地探讨了“疼痛”问题。像卡维尔这样的维特根斯坦专家甚至认为《哲学研究》的核心问题就在于对疼痛的研究^①。

达斯在引述《蓝皮书和棕皮书》解析曼陀小说时的基本观点是,“我感到疼痛”一语,并不是一个指向内部对象的事实陈述,而是一种向外的语言交流,是关系的开始,是对于回应的期待和要求,无论对方是接受还是拒绝,都被召唤对这一表述做出反应。尽管达斯未直接引用《哲学研究》中的论述,但这一观点正是维特根斯坦在《哲学研究》中着力阐发和深入论述的一个重要思想。

卡维尔认为《哲学研究》的一个主要发现就是:我们通常对内与外、公共和私有所做的区分是成问题的,如果我们不对这些充满偏见的划分进行追问,就永远无法弄清疼痛概念的归属关系(无论是将我的疼痛归于我自己还是归于他人皆然)。^②这意味着,我们通常持有的内外划分,不能未经反思、不予澄清地作为我们认识论的出发点。例如,我们一般会理所当然地认为疼痛是内在的身体感觉,“只有我才知道我自己的痛”,而他人无法感知,我们可以根据这一绝对的、不可沟通的内在事实来构建我们的认识论。这似乎是不可动摇的天经地义的自明真理,但维特根斯坦在《哲学研究》中却提出了不同见解。

维特根斯坦《哲学研究》认为,无法用疼痛概念在个体之间划出一个本体意义上的鸿沟。我们对于谁具有疼痛的判断,从未基于自己的内部经验,但我们认为这种划分是天经地义的。比如,我们说他人具有疼痛、某种动物具有疼痛,而植物和石头不会感到疼痛,其实这些划分从未基于我们身体的内部感觉,因为我们无法从内部经验得知石头是否疼痛。但是,我们会在日常使用中对事物是否具有疼痛进行分类,我们确切“知道”石头没有疼痛,我们就是在这个意义上使用“知道”这一概念的。这种分类的依据在于某种被称作生命迹象的外部表现。“只有对于活着的人和类似于(行为上类似于)活人的东西才能说:它有感觉;它看;它是瞎子;他有意识或者无意识”^③;“只有对于那些行为与人类的行为相似的东西,人们才能说它具有痛。”^④

所以,那种关于私人疼痛的常见话语,如“只有我才知道我的疼痛”等,在维特根斯坦的语法分析之中,变成了容易引起认识混乱的废话。说“只有我才知道我的疼痛”并以此作为心理学或哲学论证的出发点是没有任何意义的,因为这种划分已经存在于“我的疼痛”一词的用法之中,而“知道”一词的含义并非如此简单和确定。《哲学研究》论述道:“只有我能知道我是否真的痛;其他人对之只能加以推测。——从某个方面来说这是错误的,而从另一方面说这是无意思的。如果我们按通常的用法来使用‘知道’这个词(我们还能有什么别的用法呢?),那么其他人十分经常地知道我什么时候痛。……对于我根本不能说我在我痛(除非比如说,是在开玩笑)。这句话除了意指例如我(有)疼之外还能意指什么?……因为对于我,并不能说我获知了我的感觉。我有我的感觉。……说其他人怀疑我是否(有)痛,那是有意思的;说我自己怀疑就没有意思。”^⑤于此,维特根斯坦发现疼痛在第一人称和第三人称之间存在某种不对称性。我不能说“我怀疑我的疼痛”,但可以说“我怀疑他的疼痛”;我说“我知道我疼痛”与“我知道他疼痛”两句话中,“知道”一词具有完全不同的意义。

维特根斯坦还对疼痛一词的同一性标准进行了分析^⑥。我的疼痛和他的疼痛与我的椅子与他的椅子之间,其所有关系是截然不同的。我们无法像判断同一把椅子那样判断是否同一个疼痛。疼痛一词究竟指向什么样的内在感觉,与疼痛一词的意义(即使用)无关。维特根斯坦做了一个形象的类比:每个人拿着一个盒子,且只能看到自己盒子中有什么东西或空无一物,而无法窥见他人盒子中的内容。我们

①“Comments on Veena Das’s Essay”, *Social Suffering*, p. 95.

②“Comments on Veena Das’s Essay”, *Social Suffering*, p. 95.

③维特根斯坦:《哲学研究》,商务印书馆 1996 年,第 145 页。

④《哲学研究》,第 146 页。

⑤《哲学研究》,第 134 页。

⑥《哲学研究》,第 136 页。

把盒子中的内容称作“甲虫”。因此,能够保证盒中内容的同一性的唯一判据就是“甲虫”这个词,或者说以“甲虫”一词进行的这种语言游戏^①。与此类似,能够保证我的疼痛和他人的疼痛都可称为疼痛的唯一判据,不是我们体内的感觉,而是“疼痛”这个词在主体间的外部使用。

维特根斯坦在分析疼痛一语的习得过程时指出,儿童受伤时最初只是哭叫,后来儿童学会以“疼痛”一词代替哭叫来发挥功能:“痛的言语表达代替了哭喊而不是描述了哭喊”^②。因此,疼痛一词从其诞生起就不是指向内部感觉的,而是指向外部的,是对外的交流,是对于回应的期待。

维特根斯坦后期哲学关于疼痛问题的探讨对于我们分析创伤话语无疑具有启示意义。与疼痛相似,创伤也不是私人性质的和不可沟通的,甚至可以说,创伤比疼痛更不具有私人性。关于创伤的话语,也不是一个指向内在事实的陈述,而是指向外部其他主体的交流。我们关于创伤问题的所有论述,都应该放在一定的交流语境之中来理解。从某种意义上讲,任何关于创伤的描述,本身就是一种交流和言说。

反驳者不难发出这样的质疑:虽然任何话语都是向外交流的,包括创伤话语在内,但是有一点是不可否定的,仍有一条不可逾越的本体界限将受伤者和未受伤者划分、隔绝开来,那就是创伤者遭受创伤的经历,这是任何人都不可替代的,这是一条不可逾越的鸿沟。在维特根斯坦后期哲学视野中,我们不难发现这种观点究竟意味着什么。无可否认,创伤者的经历不可被他人取代,但是,如果这就是创伤不可沟通的含义,即某一主体的具有创伤性的经历这一事实不可能被另一个主体拥有,那么,任何一个主体的任何经历都不可能被另一主体拥有。于是,无论是创伤还是非创伤性的经历,无论是何种性质的经历,都不可互相替换,也无法确定其同一性判据。但是,我们从未在这样的意义上来谈论“不可沟通”,否则,一切都是不可沟通的,而且在具体的历史背景下、在时空中的任何人身上发生的任何事都不可能被他人的经历所代替,那么,“沟通”一词就失去了在我们日常语言使用中的意义,因此在这个意义上谈论不可沟通也是无意义的。但事实上,我们并不是在这个意义上谈论和使用“沟通”一词的。

如果说,一般被视为私人感觉论证最有力证据的疼痛,也不足以成为私人性的,如果我们关于内与外的划分本身是成问题的,那么,所谓“感受他者之痛”的本体鸿沟就是一种成见和虚构。

三、创伤话语:关于“不可言说”之言说

创伤并不等同于纯粹肉体意义上的疼痛。达斯论及的“他者之痛”,也不限于生理范畴。在一般语境中,“创伤”通常意指某种“精神性”的伤痛,或者兼含身心而超越身心划分的存在意义上的伤痛。创伤是个隐喻概念,其喻意源于肉体伤痛但却远远超越肉体意义。由于通常包含了精神、情感等维度,创伤体验具有一定的主观性、文化性、社会性和伦理性。同时,“精神性”的创伤同语言更为密切地交织在一起,或者说,语言是构成“精神性创伤”的肌理。这种同语言难分难解的“创伤”,是否比身体疼痛更易诉诸言辞进行沟通和交流?在这样的背景中,我们是否更易做到“感受他者之痛”?

然而,人们在试图用语言把握创伤时,却常常感到语言无法抵达意欲表现的对象。这也是达斯在开篇提出的令她感到困惑的问题。尽管人类历史充满灾难和创痛,但人们在试图讲述、描绘、表达创伤时,却常感言语无力,觉得正在触及语言极限,于是便产生不少关于创伤“不可言说”、“不可沟通”的话语。例如,犹太人遭受纳粹屠杀的历史创伤便经常被看成“不可言说的”,国外常有专文分析^③。国内也有学者为语言与创伤之间的鸿沟深感困扰,提出“苦难向文字转换为何失重”的问题,并试图对此进行“现象学探讨”^④。种种关于创伤不可表达、不可沟通的话语,强调了语言和创伤之间、创伤的亲历者和他人之间的距离与障碍。

当我们说创伤不可言说、不可沟通时,问题究竟出在创伤,还是语言?如果仅仅在于创伤,如果创伤

①《哲学研究》,第150页。

②《哲学研究》,第133页。

③参见 Thomas Trezise, “Unspeakable”, *The Yale Journal of Criticism*, 2001, 14(1) 及 Naomi Mendel, “Rethinking ‘after Auschwitz’: Against a Rhetoric of Unspeakable in Holocaust Writing”, *Boundary*, 2001, (2)。

④张志扬:《创伤记忆》,上海三联书店1999年,第1页。

本身的某种性质是导致其不可被语言捕捉的原因,那么,这种性质究竟是什么?它并不是指经历的个体性、不可替代性,因为若以此为不可沟通的理由,那么任何经验都是不可沟通的。为什么人们要特别强调“创伤的不可言说”而不是人类一切经验的不可言说?为什么关于“创伤不可沟通”的话语比其他经验之不可沟通的话语更为盛行?如果是创伤所特有的某种性质使其不可被语言把握,而且是其他经验(如幸福、惊恐、羡慕等)都不具备的,那么这种特质究竟是什么?它何以就能比其他经验更排斥语言?对此,主张创伤不可沟通的论者似乎也无法提供满意答案。如果不可沟通的问题在于语言本身,即语言永远不能把握其表述对象,那么,这也不是在通常意义上使用沟通这个概念,而且,如前所述,沟通概念和不可沟通的概念因此将同时失去意义。

那么,为什么人们仍要反复谈论创伤的“不可言说”、“不可沟通”?欲对此做出解释,我们不妨仍沿着后期维特根斯坦哲学的思路来进行分析。《哲学研究》中最重要的观点就是“语言的意义在于其使用”。对于创伤不可言说的话语,有必要结合其具体语境来理解这一话语的具体用法,及其扮演何种角色、发挥何种功能。

当我们从用途、功能角度来考察上述问题时,它们立即失去其神秘性,立即变得明朗。这也可在一定程度上说明持“创伤不可沟通”论者何以未能提供究竟是什么导致语言与创伤之鸿沟的满意答案的原因,因为尽管这些话语的功能复杂多样,不可一概而论,但被置于具体语境中考察其功能,便不再是高深莫测的具有普遍意义的哲学问题,这一结果自然与他们对其进行本质追问的提问方式和理论预期分道扬镳。例如,提出“苦难向文字转换为何失重”这一“现象学”问题的论者,最终则以关于创伤主体的某种划分(国家和个体)来揭示答案,因此不免落脚于现实政治批判,即针对以国家为创伤主体因而遮蔽真正受伤个体的话语提出质疑^①。这里涉及的创伤主体问题仍可借助维特根斯坦后期哲学予以说明。

维特根斯坦在《哲学研究》中对于疼痛的主体归属问题不断地解析:我们为什么会设想疼痛有一个主体?“为什么在这儿痛非要有个承担者呢?”^②;“说我的手并不感到痛而是我感到手上的痛,这种说法在什么意义上是正确的?”^③是“我的手感到痛”,还是“我感到手上的痛”,是“我的手”在感觉,还是“我”在感觉,这些都不过是相对的语法区分。个体还是群体作为创伤主体亦如此。集体作为创伤主体,未必比个体更不可靠。当我们讨论受伤的主体时,更需要关注的是创伤的这种所属关系的使用功能是什么。离开具体背景,受伤主体与创伤之间的归属关系是难以确定的。个体的伤痛固然不同于群体或国家的伤痛,但国家对于个体伤痛也并不必然构成遮蔽关系,毋宁说如何看待两者的关系也有待于具体语境。在某些情境下,强调国家也是受伤者,可能会造成对创伤的淡化和遮蔽;但另一情境下,创伤主体的群体化可能会激发和强化个体的创伤感。离开具体的功能语境,我们无法设置一个固定标准来衡量什么样的创伤话语才是恰如其分的,才是既不淡化又不夸大的。

强调创伤之“不可言说”、“不可沟通”的诸多话语,也具有多种功能。在多数情境中,它们不过是一种特定修辞,用于凸显创伤之深、创伤之独特,甚至将创伤推至无与伦比、超越语言的境地,变成一个用未知数来指称的不确定对象,并在模糊想象之中赋予其绝对地位。

“创伤不可言说”的话语有时也构成一种禁令,目的在于防止创伤被滥用、误用、利用、歪曲使用,阻止其被隔着感受和理解的距离而任意想象、形成远离真实的叙事话语并以特定方式不负责任地四处传播。

此外,“创伤不可言表”、“创伤不可沟通”的话语往往还具有划分边界的用途。它力图将这一创伤与其他经验区分开来,例如,将大屠杀之类的事件与其他暴力事件造成的创伤区分开来,强调其绝对性、至高性。它也可用于将亲历者与非亲历者区分开来,强调言说者的话语特权和讲述的权威性。界限的划分,能够在一定程度上防止各种偏离事实的创伤叙事的泛滥,尤其是后世对创伤进行戏剧化、审美化、商业化、狂欢化的种种叙事的泛滥。但关于创伤“不可言说”或“不可沟通”的话语是一柄双刃剑,因为亲历者不进行言说,便留下了更大的言说空间,由未亲历者来肆意言说或者一知半解地言说。这与其说是一

①《创伤记忆》,第40~41页。

②《哲学研究》,第146页。

③《哲学研究》,第147页。

个语言问题,不如说是一个伦理和政治问题,它正是从伦理和政治中获得其强度和能量的。

以上分析虽不足以概括这种话语的所有情境和功用,但它至少可以表明,关于创伤“不可言说”的话语并不意味着创伤绝对“不可沟通”的事实。它既不是对于创伤的某种本体特性的描述,也不是对于语言一般性质的阐释,而是有着某种特定功能和目的并对倾听者的态度有所期待和要求的特殊的创伤表达和交流。

不过,在某些情形下,创伤本身造成了沉默和失语。这是最有可能导致创伤“不可沟通”的结论和感受他者之痛的障碍的情形。法国思想家利奥塔(Jean-Francois Lyotard)在论及纳粹大屠杀造成的影响时指出:它的震撼是如此之大以至摧毁了我们藉以衡量它的工具,而美国批评家哈特曼(Geoffrey Hartman)则认为这种震荡后遗症是可以度量的,而度量工具本身,即表达的方式,正从创伤之中诞生^①。我们需要进一步思考的正是这种境遇:当创伤不仅毁灭了受害者,而且也毁灭了度量创伤的工具和讲述创伤的语言,以至只剩下空白和沉默,这时的“他者之痛”意味着什么?对此,我们应如何面对?我们能否感受深陷于沉默和失语而不是被“创伤不可言说”的话语所包裹着的“他者之痛”?这一问题,将我们再次带回《打开》这部颇具典型意义的创伤文本。

四、重返《打开》:他者之痛的沉默与感知

重新审视达斯对小说《打开》的分析,可以发现:此文将维特根斯坦的“我感到痛”与父亲的“我女儿还活着”的欢呼进行类比,视为对他人反应的吁请。两者尽管道理相通,但在内容上却给人以错位之感。因为从内容上讲,与“我感到痛”的表述更为对等的本应是受伤者萨吉娜对伤痛的表达,而父亲的“我女儿还活着”的欢呼不过表明对待他者之痛的态度和反应。这一内容错位意味着什么?

它意味着:萨吉娜的至深伤痛,不可能由萨吉娜本人来诉诸语言,萨吉娜不可能以“我感到痛”的方式进行言说。小说中的“他者之痛”也确实未用语言直接表达出来,而是以一个失语的机械反应动作呈现出来(她误解了医生“打开”的指令,而她自身未发出任何语言)。语言的误解是这一创伤的重要表征,或者说,失语正是这一创伤的体现方式。正是这种可怕的语言扭曲,使我们感到萨吉娜置身于一个遥远的、陌生的、异化的、非人的世界,与众人所处的日常世界隔绝开来。父亲的欢呼,确如达斯所说,是张开双臂接纳、欢迎女儿回到这一世界的表示。然而,女儿是否理解父亲欢呼的真意,她那饱受摧残蹂躏的濒死的心是否为此感到少许温暖,她是否有从“活死人”状态中复苏的希望,仍不得而知。如果连达斯这样的分析者都必须经过一个再思考的过程才真正理解父亲欢呼的含义,而普通读者需要经过论者的专门提醒才意识到这一点,那么,我们如何能够指望处于“活死人”状态的萨吉娜能够立即领会父亲这一人道的呼声呢?事实上,作品正是通过这一破残的语言世界、这一失语之痛,来传达至深的痛楚。在这个意义上,沉默失语的痛苦,仍然构成一种有力的表达。

无论是《蓝皮书和棕皮书》中设想的我以手触碰旁人的指痛行为,还是达斯讨论的“我感到痛”的疼痛表达,都有一个能够表述或者指称伤痛的主体“我”存在着并发挥功能,而萨吉娜的“我”只是一个“活死人”,并非一个表达的主体。

这里,我们不妨再次借助《哲学研究》提供的视野进行一些延伸性的分析。如前所述,《哲学研究》论及“我的痛”与“我的椅子”这一看似相似的词语在用法上的悬殊。我们可以沿着这一思路来探究,在“我的……”这个结构中填充不同内容,其实际用法和意义怎样别如天壤。如果将“死亡”和“疼痛”两个词汇分别填入“我的……”这一完全相同的语言结构中,就不难看清:“我的死”与“我的痛”截然不同,构成对立的两极。“我的痛”是以“我活着”为前提才有意义;“我的死”则不可能用于描述一个已然发生的事实状态;“我的创伤”则介于两者之间。“我的痛”必须假设我这个主体存在并且具有感知能力;“我的死”必须假设“我”不存在。“创伤”则可能意味着主体的部分损坏,包括对创伤本身的感知和表述能力的丧失,而萨吉娜的“活死人”状态,正是这种感知能力及语言能力丧失的情形。她的创伤是通过创伤之存在本

^①Geoffrey Hartman. *The Longest Shadow: in the Aftermath of the Holocaust*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 1.

身,通过沉默和失语,而不是通过她对创伤的感知和言说而呈现出来的。

这一情形为创伤的感知、言说和存在做出了区分。萨吉娜既不能感受、也不能用语言表述自己的创伤,尽管她是个创伤的存在。也就是说,创伤存在于她身上,却又外在于她的意识。这一点,颇似精神分析所揭示的领域。弗洛伊德在论述创伤的强迫重复性质时,借用了塔索的《被解放的耶路撒冷》的例子:“诗的主人公坦克雷德在一次战斗中无意杀死了他钟爱的人克洛林达,因为后者当时身着盔甲,伪装成敌方的骑士。坦克雷德在埋葬了克洛林达之后,来到了一座陌生而神奇的森林,这片森林曾使克鲁萨德尔的部下魂飞魄散。当他用剑猛砍一棵高大的树干时,发现鲜红的血顺着树干上的刀口流淌下来,而且还听到了灵魂被囚禁在这棵树中的克洛林达的声音,她抱怨他再一次伤害了他心爱的人。”^①这种创伤性的幻觉,构成了某种处于自己的控制之外、不以自己的意志为转移的、强迫性重复的客观存在。这一例子还揭示一个值得深究的现象,即创伤的存在、创伤的感受和创伤的言说之间的脱节:杀害行为施加于被害者,创伤感受存在于误杀者心灵之中,而创伤感受者听到的不是自己的而是被害者发出的声音。美国学者凯西·凯鲁丝(Cathy Caruth)提醒我们注意此例中创伤携带者所听到的从伤口发出的异己的声音,这种异己之声见证坦克雷德本人并不完全知晓的真相^②。不断重复、不受控制的异己之声正是创伤的症候和标志。创伤之声的这种异己性、陌生性在萨吉娜那里也十分强烈。她虽未发出声音,但通过误解医生的命令而让我们更为强烈地感受到创伤的存在。当“打开”一词的能指和所指严重脱节,意义已经变得破碎不堪,此情此境,让萨吉娜产生机械反射的“打开”的指令,就是沉默的创伤发出的异己之声。值得注意的是,即使在达斯所引《蓝皮书和棕皮书》中假设的情形中,这种异己性也有所体现:因为我本该用右手指指出左手痛处,却失控地触碰了旁人之手,也就是说,并没有指向被预设的地方。但创痛之中的他者语言的破碎、失语、扭曲、脱节及其中的异己性并不构成我们不去感受他者之痛的理由,毋宁说,这种言说的异己性也是他者之痛的呈现方式。一言以蔽之,去感受他者之痛,依据的既不是他者对自身创伤的感知,也不是他者表达创伤的语言,而是他者创伤的存在。

在创伤谱系中,最具悖论色彩的现象就是这种异己和脱节:受害最深的是遇难者,他们连生命都已失去,结果对受难完全失语;其次是受伤较深的幸存者,他们语言破碎,声音异己,处于失语和半失语状态;再次则是受伤程度相对不深、感知和表述功能完好的亲历者或旁观者。而创伤往往是由感知和讲述功能未遭破坏的幸存者或旁观者叙述的,这意味着如果我们仅仅依赖完好无损的叙事去感受创伤,就天然局限了我们对他人之痛的感知。如果我们将沉默和失语排除在创伤表述之外,如果我们不能看到这种沉默之中蕴含着的创伤的深刻存在,就会造成对他者之痛的最大漠视。

与此类似,失去知觉的萨吉娜的伤痛更深地存在于父亲身上。在此,沉默就是发声、失语就是表达。甚至可以说,萨吉娜之痛,只能存在于父亲这个他者身上,因为萨吉娜本人已经失去了这样的知觉和语言。关于伤痛存在于何处的普遍问题,以更加有力的方式打破了伤痛只有自己才能感受、不可被他人感受也不可沟通的话语。

前期维特根斯坦在他的《逻辑哲学论》末尾说:凡是不可言说的皆应对之沉默。在后期维特根斯坦视野中对创伤话语的相关研究则告诉我们:凡是保持沉默的,亦皆在言说。

●作者简介:涂险峰,武汉大学文学院教授;湖北 武汉 430072。

陈 溪,武汉大学文学院博士生。

●基金项目:“国家 985 工程”武汉大学“语言科学技术与当代社会建设跨学科创新平台”项目(985yk008)

●责任编辑:何坤翁

①弗洛伊德:《超越唯乐原则》,载《弗洛伊德后期著作选》,上海译文出版社1986年,第22页。

②Cathy Caruth. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 3.