

The Psychic Life of Power: Theories in Subjection



权力的精神生活： 服从的理论

[美] 朱迪斯·巴特勒 著 张 生 译

仅供个人阅读研究所用，不得用于商业或其他非法目的。

切勿在他处转发！强烈建议购买正版纸质书！

汉译精品·思想人文

权力的精神生活： 服从的理论

凤凰出版传媒集团 江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

权力的精神生活：服从的理论 / (美)巴特勒著；张生译. —南京：江苏人民出版社，2008

(汉译精品·思想人文)

ISBN 978 - 7 - 214 - 05366 - 4

I. 权… II. ①巴…②张… III. 服从行为—研究
IV. C912.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008) 第 133267 号

The Psychic Life of Power

Copyright © 1997 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. All Rights reserved. Translated and published by arrangement with Stanford University Press.

Chinese translation rights © 2008 by Jiangsu People's Publishing House
All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记：图字 10 - 2005 - 150

书 名 权力的精神生活
著 者 [美]朱迪斯·巴特勒
译 者 张 生
责任编辑 蒋卫国
责任监制 王列丹
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京紫藤制版印务中心
印 刷 江苏新华印刷厂
开 本 960×1 304 毫米 1/32
印 张 6.5
字 数 153 千字
版 次 2009 年 3 月第 1 版 2009 年 3 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 978 - 7 - 214 - 05366 - 4
定 价 16.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

致 谢

这本著作得到了加州大学伯克利分校人文研究基金的慷慨资助。我要感谢那些敏锐地阅读了本书某些章节的朋友和同事：温迪·布朗(Wendy Brown)、威廉·康纳利(William Connolly)、大卫·帕拉姆·刘(David Palumbo-Liu)、卡亚·西尔维曼(Kaja Silverman)、安妮·诺顿(Anne Norton)、丹尼斯·莱利(Denise Riley)和海登·怀特(Hayden White)，还有在伯克利参加“社会主体/精神状态”课的学生。我要向亚当·菲利浦(Adam Phillips)教授表示感谢，他同意我在文中重印我们在《精神分析对话》(*Psychoanalytic Dialogues*)上的交流文章。同样，我还要感谢海伦·塔特(Helen Tartar)细心、聪明、彻底的编辑，以及葛丽·萨拉曼(Gayle Salamon)在原稿上所提供的帮助。

目 录

绪 言 1

1. 顽固的依恋,身体的服从 31

2. 愧疚的回路 61

3. 服从,抵抗,重新指称 79

4. “良心使我们屈服” 103

5. 忧郁的性别/拒绝认同 130

保持移动——评朱迪斯·巴特勒的《忧郁的性别/拒绝认同》 148

对亚当·费利浦《保持移动》一文的回应 157

6. 精神的开端 163

人名、术语对照表 194

后记 199

绪 言

我们应该在其物质层面设法把握作为一种主体的构成的服从(subjection)。

——米歇尔·福柯,《两篇演讲》

主体的分裂(其中自我作为自身的存在只是一瞬,而这一时刻具有强烈的自反性),是处于服从状态的主体的基础。作为自我意识的这种发热的弦外之音,被投注到主体上的这种深刻的和身体的内疚(guilt),结果是主体发现其对自身的了解非常有限,但在取得深层的内在控制过程中它又是决定性的,这现在被称为询唤(interpellation)。

——弗朗西斯·巴克,《胆怯而隐秘的身体:论服从》

服从……在某个君主,或者别的统治者或较高的权力的控制之下,受控制的行为或事实;在另外一个人的支配或控制之下的状态;派生出屈从(subordination)一词……被控制、被暴露或受制的状态;倾向(liability)……逻辑。为一个谓词提

供主词的行为。

——《牛津英语词典》

作为权力的一种形式,服从(subjection)是自相矛盾的。被外在于自身的一种权力所支配,是权力所采取的一种熟悉的和令人苦恼的形式。但是,为了发现“自己”是什么,即自己作为一个主体的构成(formation),在某种意义上即需要依赖另外一个人的权力,这又是另外一回事。我们习惯于把权力想象为一种来自外部的压迫主体的东西,是使主体屈从(subordinates)、下置并降级为一种较低等的东西。这的确是对权力所产生的部分作用的一种合理的描述。但是,根据福柯的观点,如果我们认为权力同时也形成了(forming)主体,并提供了它存在的条件和欲望的轨道,那么,权力就不单单是我们所对抗的东西,而在很大意义上,权力是我们的存在所依靠的东西,和我们在我们所是的存在中所隐匿和保有的东西。理解这一过程的通常模式如下:权力将自己强加于我们,并且,因被它的压力所弱化,我们最终将内化或接受它的条款。但是,这样一种说法所忽视的是,为了“我们的”存在,接受这样的条款的“我们”从根本上是依靠那些条款的。为了表述任何“我们”,难道不都需要话语条件吗?服从恰好就在于是对一种话语的根本的依赖,我们并没有选择这种话语,但矛盾的是,它却开启并维持了我们的能动性(agency)。

“服从”意味着被权力屈从的过程,同时也是成为一个主体的过程。不管是用阿尔杜塞的“询唤”还是用福柯的“话语的生产”来解释,主体都是以对权力的屈服为开端的。尽管福柯在这个表述中指出了这种矛盾,他却并没有对这种特别的机制作出详细阐述,即在屈服(submission)

中,主体是怎样形成的。在他的理论中,不仅整个精神领域仍然在很大程度上没有被注意,权力在主体的这种屈从和生产中所起到的双重作用(valence)也未被揭示。这样,如果屈服是服从的一个条件,那么,有理由问:权力所采取的精神形式是什么?这样一个问题需要把权力理论和精神理论结合在一起进行思考,但这个工作却既被信奉福柯理论的作者也被信奉精神分析学说的作者所回避。本书并不承诺一种宏大的综合,但它试图从理论之间的相互阐明,来发现一些暂时性的观点。这个工作既不是从弗洛伊德和福柯开始的,也不以他们为终点;服从的问题,主体如何在屈从中形成的问题,在黑格尔的《精神现象学》中早有论述,即探索奴隶获得自由的途径和他那令人不快的、陷入“苦恼”之中的部分。主人最开始是以“外在的”形式出现在奴隶面前的,再度出现时却已成为奴隶自己的意识。这种不愉快的意识的出现,是它自己的自我申斥(self-beratement),是主人转化为一种精神现实的结果。自我禁欲(self-mortifications)是为了修正持续而实在的自我意识,而它开启了内疚。而这种对转回自身的意识的勾画,预示了尼采在《论道德的谱系》中的说法,压抑(repression)和管制(regulation)不仅形成了良心和内疚的重叠现象,而且,良心和内疚对主体的形成、存留和延续都是必要的。在黑格尔和尼采所述的两种情况下,起先作为外在的对主体进行压制而出现的权力,使主体进入屈从状态的权力,都采取了一种构成主体的自我认同的精神形式。

权力所采取的这种形式不断表现为一种“转向”(turning)的姿态,这是一种向自身的转回(turning back upon),乃至是对自身的一种开启(turning on)。这个象征部分解释了主体是如何被生产出来的,所以,严格地说,并没有哪个主体制造了这个转向。相反,这个转向呈现出的功能,仿佛是主体的一种落成典礼,一个奠基时刻,其本体论状态仍然

是永远不确定的。因而,要把这样一个想法结合进对主体形成的解释之中,即使不是不可能,也是困难的。是什么或是谁转向了,这样一个转向的目的是什么?由这样一种不确定的本体论的扭曲形式制成的主体是怎样的?或许,随着这个象征的到来,我们的工作不再是“对主体的形成进行解释”。相反,我们要面对的是由所有这样的解释所引起的比喻的假定,它既有助于这种解释,同样也标明了它的限度。一旦我们试图确定权力是怎样生产它的主体的,主体又是怎样吸收开创它的权力的时候,我们似乎就进入了这种比喻的窘境之中。如果主体的形成需要解释,我们不可能假设一个实施了某种内化的主体。我们所指称的这个象征还没有获得存在,并且,它并不是一个可证实的解释的组成部分,然而我们的指称仍然会有一种确定的意义。服从的悖论意味着一种指称的矛盾性:也就是说,我们必须指称尚不存在的事物。这样一个象征标记着我们的本体责任的悬置,通过这样一个象征,我们试图对主体是如何形成的进行解释。这个象征是一种朝向自身的“转向”,在修辞学上来说,在施行性上(performatively)来说,它都是引人入胜的;“转向”(turn)译成希腊语是“比喻”(trope)的意思。这个转向的比喻既表明又证实了这种姿态的比喻状态。^①服从是否以某种方式开创了比喻(tropology),或者,当我们试图解释主体的产生时,是否必须求助于比喻开创性的工作?在本书接近结尾的地方,当我们思考忧郁症的解释是如何参与到它所描述的这种机制之中,并同时产生了精神地形学这种明确的比喻时,我们将回到这个问题上来。

阿尔杜塞所提供的“询唤”场景,就是一个带有虚构性质的例子,以努力解释社会主体是如何通过语言的手段生产出来的。阿尔杜塞的询唤学说,明确地为福柯后期的“主体的话语生产”观打好了基础。当然,福柯坚持,主体不是通过“被谈论”(spoken)而进入存在的,并且,构成

主体的权力和话语的矩阵,在它们的生产活动中,既不是单独出现的,也不是至高无上的。然而,阿尔杜塞和福柯都同意,在服从(*assujettissement*)的过程中,有一种基本的屈从。阿尔杜塞在《意识形态和意识形态国家机器》一文中认为,主体的屈从是通过语言,作为呼召(*hail*)个体的权威的声音(*voice*)的结果而发生的。在阿尔杜塞所提供的那个蹩脚的例子中,一个警察呼召街道上的一个行人,接着,这个行人转身(*turn*)并认识到自己就是那个被呼召的人。在这一识别行为被提出和接受的交换过程中,询唤——社会主体的话语生产——发生了。值得注意的是,对于为什么那个人会回转过来,把那个声音当做正在向他或她发出的声音接受下来,并且,同时接受了由那个声音所导致的屈从和校正,阿尔杜塞并没有提供线索。为何这个主体转向警察的声音?在开创一个社会主体的过程中,这样的转向的作用是什么?这是一个有罪的主体吗?如果是,它是如何获罪的,或许询唤理论需要一种良心理论?

这种通过国家权威的开创性召唤(*inaugurative address*)所形成的主体的询唤理论,不仅预先假定了这种良心的教诲已经发生,而且,这种良心——它可以被理解为进行管制的标准的精神作用——构成了权力的一种特殊的精神和社会工作方式,而这正是询唤所依靠的,但是它却不能给出解释。此外,在阿尔杜塞的理论中,这种权力的模型把施行性的权力归之于权威的声音这种官方进行认可的声音,并因此把它归因于以言谈(*speech*)形式出现的一种语言概念。而书写话语的权力,或者说官僚政治的话语的权力,并不通过声音或者信号传播,我们又该如何来解释它们?最终,阿尔杜塞的观点虽然有用,但由于受到集权化的国家机器的概念的抑制,即遵循神权的模式,认为这个国家机器的言词就是它的行为,所以,仍然是含混不清的。福柯理论中出现的话语概

念,虽然部分地是为了驳斥这种询唤言论的权威模型(如阿尔杜塞的理论),但同样也是为了考虑把话语的效力(efficacy)与它作为口头言词的实例化区分开来。

强烈的依恋

主体强烈地依恋于他(她)自己的屈从,这个主张已经被那些试图反驳屈从者所提出的要求的人所玩世不恭地引用。如果一个主体可以被展现为是对他(她)的屈从地位的追求和维持,那么,以此类推,也许最终屈从的责任是存在于主体的。与这种观点形成对比的是,我认为,对服从的依恋是通过权力的运作生产出来的,而且,在这种精神作用中,明确地呈现了那部分权力的运作,而这是它的生产中最具有欺骗性的东西。用尼采的观点来看,主体是由一种转回自身的意志(will)形成的,它采取了一种自反性的形式,因而,主体既是转向自身的权力样式,也是回退中的权力的结果。

主体的形成和屈从是同时发生的,这在精神分析的场景中,已经得到了暗示。福柯对屈从的重新表述认为,它不仅仅被强加于主体之上,而且形成了一个主体,也就是说,通过它的形成被强加于一个主体之上,他暗示了在主体出现之处的一种矛盾。如果自主(autonomy)的结果是以屈从为条件的,而且,所建立的屈从或者依赖是被严格压抑的,主体将和无意识一起出现。福柯理论对服从的假设认为,屈从和主体的形成是同时发生的,当我们考虑到,如果没有他(她)对从根本上依赖的那些人的一种强烈的依恋[即使这种热情(passion)从精神分析的观点来看是“负面的”],就没有主体的出现,福柯的理论就具有了一种特

定的精神分析价值(valence)。尽管从通常的观点看来,儿童的依赖并不是政治的(political)屈从,但在依赖中形成的这种最初的热情,使孩子很容易屈从和被利用,而这已经成为近来的政治话语的一个压倒一切的主题。此外,这种最初的依赖情况影响了主体的政治形成和管制,并成为它们服从的手段。如果没有对她(他)所屈从的那些人的一种强烈的依恋,就没有主体的形成,那么,对主体的生成^②(becoming)来说,屈从是重要的。作为主体生成的条件,屈从在一种强制的屈服中暗示了存在(being)。而且,这种生存的欲望,即“存在(to be)”,是一个可以被普遍利用的欲望。能承诺这种持续存在的人迎合了(play)这种生存的欲望。“我宁愿在屈从中存在,也不愿不存在”是这种困境(在这里,“死亡”的危险是同样可能发生的)的一种表述。这就是对于孩子被性虐待这一现实的辩论,倾向于错述(misstate)这一虐待的性质之原因所在。这不仅是成人单方面地强加某种性征,也不是孩子单方面地想象某种性征,而是孩子的爱、对于他(她)的存在所必需的爱被利用,和一种强烈的依恋被滥用。

让我们考虑一下,主体不仅仅在屈从中形成,而且,这种屈从提供了主体可能存在的持续条件。孩子的爱是先于判断和选择的;一种在一种“足够幸福”的情况下被照管和抚养的孩子将会去爱,并且,随后,才有区分他(她)所爱的那些人的可能。这不是说孩子的爱是盲目的[因为从一开始,就有一种重要的辨别和“认识(knowingness)”],而是说,孩子要想维持一种精神和社会的意识,一定会有依赖和依恋的形成:没有不爱的可能性,在这里,爱是和对生活的需要一致的。孩子不知道他(她)所依恋的是什么;然而婴儿和孩子为了生存和成为自己^③,必须有所依恋。如果没有这种在依赖中形成的依恋,主体不可能出现,而在形成过程中,没有哪个主体可以充分地去“理解”(see)它。在它最

初的形式中,这种依恋必须既存在(come to be),同时又被否定(be denied),为了主体的出现,它的存在必须由它的部分否定组成。

这部分解释了成人和最早的爱的对象——父母、监护人、兄弟姐妹等等——相遇时的羞耻意识。成人怀着迟来的义愤感说:“我不可能爱这样一个人。”这个说法承认了它所拒绝的可能性,基于那种排斥,基于并由于那种坚定的想象的不可能性,把这个“我”(I)建立了起来。因此,这个“我”从根本上是被这种(不可能的)爱的再现的幽灵所威胁的,并且,它注定要再现那种无意识的爱,反复地重新体验和替换那种反感,那种不可能性,把那一威胁纳入对“我”的意识中。如果我按照我显然曾经爱的那样去爱,“‘我’不可能是我现在是的这个人,为了坚持成为我自己,我必须继续拒斥,却又在当下的生命中无意识地重新体验(reenact)那种爱,结果产生了最可怕痛苦”。这种已经被从当下的生命中排除的东西的病态的重复威胁着“我”。通过这种神经质的重复,主体寻求它自己的解体(dissolution)、它自己的拆解(unraveling),这种寻求标志着一种能动性,但并不是主体的(subject's)能动性——毋宁说,这是一种欲望的能动性,它致力于主体的解体,在其中,主体充当了阻碍这种欲望的一个障碍。^④

如果主体是通过拒斥生产出来的,那主体所产生的条件,就注定是与它相分离和区别的。欲望将致力于拆解主体,但是恰恰被它以其名义运作的主体所阻碍。这种烦恼的欲望,证明了它对服从是至关重要的,它暗示了主体为了持续存在,必须阻挠它自己的欲望。而欲望为了胜利,必须用解体来威胁主体。在这个模型中,主体反对它自身(它的欲望),似乎是主体持续存在的条件。

因此,要作为自己而持续存在,就要渴望自己的屈从。正是为了延续自己的存在,而接受权力本身——管制、禁止、抑制——而这些又使

人有解体之虞,这意味着什么?这并不单单是一个人需要他者的一种认可,而且,这种认可是通过屈从被授予的,而毋宁说,一个人依赖于形成他(她)的权力,如果没有这种依赖,那种形成是不可能的,而且,成熟的主体的姿态恰好就在于对这种依赖的拒绝和重演(reenactment)。

在主体拒绝在依赖中形成的情况下,而这是它自己的可能性条件,“我”(I)出现了。但是,这个“我”,恰好是由这个拒绝所带来的破坏威胁的,通过把最初的情节重新搬上舞台的神经质的重复,无意识地追求自己的解体,它不仅拒绝看到(see)这些,而且,如果它希望保持自己,它也不可能去看(see)。当然,这意味着它对它所拒绝知道的东西的依靠,它被从它自身分离出来,并且,它可能永远不会成为或者保持它自己。

矛 盾

主体的概念在近来的理论探讨中已经引起了论争,有些人将其作为能动性的一个必要的前提而予以支持,但另一些人则将其视为一个被拒绝的“控制”(mastery)的符号而加以斥责。我的目的既不是列举也不是解决这个争论的当代例子。准确地说,我试图解释,一个悖论是怎样周期性地建构了这个论争,同时导致它在达到高峰时,几乎总是展示为矛盾。被当成是能动性的条件和手段的主体,同时也是屈从的结果,被理解为能动性的丧失,为什么会如此?如果屈从是能动性的可能性的条件,能动性又如何被认为是与这种屈从的力量相反的呢?

“主体”有时被随意摆布,似乎它和“人”(the person)或者“个人”(the individual)是可以相互交换的。但是,作为一种批评范畴的主体的

谱系,表明了主体并不是严格地和个人联系在一起的,它应该被定义为一种语言的范畴,一个占位的符号,一个形成中的结构。个人最终占据了主体的场所[主体同时作为一个“场所”(site)出现],并且,它们拥有可理解性(intelligibility),仅仅在某种程度上,或者说,它们首先是在语言中被建立起来的。主体是个人获得和再生产可理解性的语言的诱因,是它的存在和能动性的语言条件。如果不是首先被支配或者被“征服”(subjectivation,对法语 *assujétissement* 的一种译法),个人就不会成为主体。

如果个人被认为是通过成为主体才获得他们的可理解性的,那么,把“个人”当做一个可以理解的术语,就没有多大意义。矛盾的是,如果不提前涉及他们作为主体的地位,就不会有对个人或者他们的生成的可理解的指涉的产生。这个被讲述的服从的故事必然是循环的,预示了它试图解释的主体。一方面,只有采用第三者的眼光观察他自己,主体才能查阅他自己的起源,也就是说,在叙述他的起源的行动中剥离他自己的观点。另一方面,这种对主体是如何构成的叙述预先假定了这种构成已经发生,并因此是在事后才出现的。主体遗弃它自己以讲述它自己的故事,但是在讲述它自己的故事的过程中,它试图解释叙述功能已经明示的东西。被一些人作为能动性的前提加以辩护的主体,同样被理解成为服从的一个结果(effect),那么,这意味着什么?这样一种表述认为,在对抗屈从的行动中,主体重申了它的服从(这是精神分析和福柯式的解释所共有的一个想法)。那么,应该如何思考服从?并且,它又是怎么成为一个变换的场所的?作为对主体发挥作用的(exerted on)权力,服从却是被主体所采纳的(assumed by)一种权力,这一采纳是主体生成的手段。

服从/屈从

服从的两面性似乎导致了一种恶性循环：主体的能动性似乎成为它的屈从的一个结果。任何反对这种屈从的努力都将必须预先假定并且重新援用它。幸运的是，故事(story)走出了这个僵局。一个主体的能动性预先假定(presuppose)它自己的屈从，这意味着什么？这种预先假定(presupposing)的行为和恢复的(reinstating)行为一样吗？或者，在这种预先假定的权力和恢复的权力之间有中断吗？考虑到在主体再生产它自己屈从的条件行为中，主体表现出基于时间的弱点，它是属于那些条件的，具体地说，是属于它们的更新的迫切需要的。被认为是主体的一个条件的权力并不必然等于被看做据称是由主体所掌握的权力。创始了主体的权力是无法保持作为主体的能动性的权力的连续性的。当权力从它作为能动性条件的状态转换到主体“自己”的能动性时(主体表现为它“自己的”权力的条件，构成了一种权力的表象)，一个意义重大的和具有潜在积极力量的逆转发生了。我们该如何评定这种转化？它是一个积极的突变，或一个有害的突变吗？主体为了存在所依靠的权力和主体被强迫重申的权力，在这种重申的过程中是如何与它自己形成对抗的？我们该怎样在这种重申的条件下思考对抗？

这种观点认为，从逻辑上，能动性不可能来自它的条件，在使权力成为可能的东西和权力所采纳的种种可能性之间，连续性是不存在的。如果在行动中，主体保留了它出现的条件，这并不意味着，它所有的能动性都保持着与那些条件的联系，而且，在能动性的每一次操作中，那些条件都会保持同一。采纳权力并非是一个简单的工作，并非是从某个地方获得权力，同时原封不动地将其转移，并且，在当时当地，使其成

为某个人自己的东西；占用的行动或许包含了一种权力的变更，这样，被采纳或被占用的权力就会与使这种采纳成为可能的权力相冲突。在屈从的条件使这种权力的采纳成为可能的地方，这种被采纳的权力以一种矛盾的方式保持了与那些条件的联系；实际上，这种被采纳的权力或许同时既保持又反抗与这种屈从的联系。这个结论不应被认为是一种真正的(really)恢复权力的反抗，也不应被认为是一种真正的(real-ly)反抗的恢复。两者皆是，而这个矛盾形成了能动性的困境。

按照对服从的表述，它既使主体屈从，又使主体生成，作为屈从，权力是一套先于主体的条件，从外部对主体起作用并使之屈从。但是，当我们考虑到并没有先于这种作用而存在的主体时，这种表述底气不足。权力不仅仅作用于(act on)主体，而且，在一种及物的意义上，它还使(enacts)主体进入存在。作为一个条件，权力是先于主体的。但是，当它被主体掌握时，权力失去了它的表面的优先，引起了视角相反的一种情况，即权力是主体的结果，而且，权力是主体所作用的东西。如果不能在场，这个条件是不可能实现或者实行的。因为权力并不会不受任何影响而先于主体，当权力对主体起作用时，它的表面的优先性消失了，而且，在权力的视野内，通过这种时间上的反转，主体被开创(并且被获得)。作为主体的能动性，权力采纳了它现在的时间维度。^⑤

权力至少通过两种方式对主体起作用：首先，作为使主体成为可能的某些东西，作为它的可能性的条件和它形成的诱因；第二，在主体“自己的”行动中，作为被采纳和被重申的东西。作为一个权力的(of)主体(这里的of不仅意味着“属于”，还意味着“掌握”)，主体遮蔽了它自己出现的条件，它用权力遮蔽了权力。这种条件不仅使主体成为可能，而且，也进入了主体的形成之中。在这种形成的行动中和随之而来的主体的行动中，它们在场。

因此,在服从中起作用的权力的概念,显现为两种无法比较的时间形态:首先,作为对主体来说始终优先的,外在于它自己的,并且从开始就起作用的东西;其次,作为主体的意志的结果。第二种形态至少含有两种意义:作为主体的意志的结果,服从是主体自己导致的一种屈从;然而,如果服从生产了主体,并且,主体是能动性的前提条件,那么,服从就是主体之所以成为它的阻力和对立面的担保者的理由。不管权力被设想为是先于主体的,还是被设想为是它的作用的结果,在权力的这两种时间形态(在主体“之前”或“之后”)之间的摇摆,是绝大多数的关于主体和能动性问题的论争的特点。而关于主体到底是能动性的条件还是能动性的死路的问题,很多对话已经陷入了困境。实际上,两种困境都已经使很多人把主体的问题看做一个在社会理论中无法回避的绊脚石。我认为,这个困难部分在于,主体既作为一种先于权力的结果(effect)出现,又以一种有严格限制的能动性的可能性条件(condition of possibility)出现,致使主体自身成为这个矛盾的场所。主体的理论应该考虑它的运作条件的全部的矛盾。

或者说,在作为外在于主体的权力和作为主体的构成的权力之间,即“作用于”主体的权力和主体“发生作用”的权力之间,并没有概念的转换。实际上,经由这个转换,一个人所能期望的东西,只是一个构成主体自身的分裂和反向。权力作用于主体,这个作用是一种赋予(en-acting):当一个人试图在(及物地)赋予了主体的权力和被主体所赋予的权力之间进行区分时,也就是说,在形成主体的权力和主体“自己”的权力之间进行区分时,一个不能解决的模棱两可的问题出现了。是什么或是谁在此处进行了这种“赋予”?它是一种先于主体的权力,还是主体自身的权力?在某一点上,发生了一种反转和遮蔽,而且,权力作为只属于主体的某种东西出现了(使主体显得似乎并非出于权力的事

先操作)。此外,被主体所赋予的东西是从权力事先的运作中得到权力的,而最终并不被其所限制。能动性超越了它被授予的权力。甚至可以说,权力的目的并不总是能动性的目的。在某种程度上,后者是从前者分离出来的,能动性是权力的一个无意(unintended)的目标的采纳,从逻辑上或历史上来说,它是不可能被推导出来的,它与使其成为可能的权力之间的关系,是一种偶然的、反向的关系,但又属于这一权力。这似乎就是能动性的矛盾场景,它并不受制于目的论的必要性。

权力既外在于主体,又是主体发生的场所(venue)。一旦我们了解了如果没有权力就不会有主体形成,这个明显的冲突就有了意义,主体形成时包括了对权力的掩饰,即一种转喻的反转(metaleptic reversal),使由权力生产出来的主体,成为创立(founds)权力的主体。

这种主体的创立学说是一种权力运作的结果,是通过对预先的运作进行反转和遮蔽所获得的结果。这并不意味着主体可以被还原(reduced)为被它所诱发的权力,也不意味着它所诱发的权力可还原(reduceible)为主体。权力永远不仅仅是一种外在的或先于主体的条件,它也不可能只与主体保持一致。如果权力的条件要持续存在,它们必须被重申;主体恰好是这样一种重申的场所,这种重复从来都不只是机械的。当权力表现为从主体的条件转向它的结果的时候,权力(先于或外在的)的条件采纳了一个现在的和将来的形式。但是,权力通过反转它的方向,采纳了这个现在的特征,它打断了和在此之前已经出现的东西的联系,并且,把它掩饰为一种自我开创的能动性。这种权力的重申不仅仅把屈从的条件时间化,而且,显示了这些条件并不是静态的结构,而是被时间化的——是能动的和多产的。这种由重申所造成的时间化追踪了权力的表面转换和反转的路线:权力的视角从总是从外部和自始就作用于我们的东西上,改变为在我们现在的行动和它们未来

的结果的宽广的区域中起作用的、构成了能动性意识的东西上。

尽管这个研究受惠于福柯在《权力/知识》一书的《权力的主体》和《两篇演讲》中对服从(*assujétissement*)问题的表述,和他在《性史》第一、二卷与《规训与惩罚》^⑥中的很多关于欲望的主体和主体的法则的讨论,这种仍在争议中的对主体的表述和更大的文化与政治困境相共鸣,也就是说,如何采取一种和权力对抗的关系的问题,显然是要被牵连进它所反对的这个权力之中的。这种后解放的观点常常得出这样的结论,这里所有的能动性都遭遇了困境。不管是资本形式的统治还是象征性的统治,都被认为致使我们的行动总是已经预先被“驯化”(domesticated)了,或者,一套宽泛的和永恒的观点被提供给所有指向某种未来的行动的结构。我认为,若非一些可能性暂时成立,不会有历史或逻辑的结论必定得自这种与屈从的最初的共谋关系。与屈从相牵连的能动性,并不表示在主体核心中有一个致命的自我矛盾,并且,因此成为它的有害的或陈腐的特征的更进一步的证据。但是它既没有恢复主体的原初的概念,也非采自某些经典的自由主义—人道主义者的表述,它的能动性总是且只反对权力。第一个观点描绘了政治上假装神圣的宿命论;第二个观点则描绘了天真的政治乐观主义。我希望能避开这两种非此即彼的方式。

主体仍然可以被这样认为,即它的能动性恰好来自于它所反对的权力,虽然这样一种表述可能是笨拙的和令人困窘的,尤其对那些认为共谋和矛盾可以被断然根除的人来说,更是如此。如果主体既非(neither)完全由权力决定,也不能(nor)完全决定权力(但是两者都是重要的和不完整的),主体超越了这种没有矛盾的逻辑,那么,它就好像是一种逻辑的赘生物。^⑦主张主体超越了非此即彼(either/or)的观点,并不认为主体生活于它自己制造的某个自由区里。超越并不是逃避,而且,

主体超越的恰好是束缚它的东西。从这个意义上说,主体不可能消除构成它的这种矛盾。这种在已有(already-there)和尚未到来(yet-to-come)之间的摇摆不定,是痛苦的、生机勃勃的和充满希望的,是一个十字路口,它把走过的每一步都重新结合了起来,这是一个在能动性的核心被重申的矛盾。被重新表述的权力是在已经完成的意义上被“重新”表述的,并且,也是在已经完成、再次完成、重新完成的意义上,被“重新”表述的。下文要探讨的问题是:(a)主体的形成是如何涉及精神管制的形成的,包括我们如何把权力的话语和精神分析的话语重新结合起来;(b)在后解放时代,我们应怎样使这样一个主体的概念,成为一个政治能动性的概念。

对精神的管制

如果权力不仅仅支配或压抑存在的主体,而且还形成主体,这种形成是什么?显然,以通常的观点来看,权力并没有把一个人带进这个世界。福柯把权力的形成或生产性的特征与管制和规训的政治制度联系在了一起。在《规训与惩罚》中,他认为,犯罪行为生产出了一个罪犯的类别,他们的身体被塑造为囚禁的姿势和样式。但是,我们该怎样理解这种生产和塑造的意义?权力的形成维度将在一种非机械的和非行为主义的方式下被理解。它并不总是按照某种目的生产,或者更准确地说,它的生产是这样的,以至于它常常超越或改变它所生产的那些目标。^⑨福柯对精神主题的沉默寡言已广为人知,但是,对服从的解释又似乎必须在精神生活的转向中探索。更明确地说,必须在主体反对它自身的特殊的转向中探索,这个转向发生于自我谴责的行动、良心和忧

郁,它们与社会管制的过程共同起作用。可是,如果我们拒绝这种假定了政治和精神的分离的本体论的二元论,在权力的管制和生产性的结果方面,为精神的服从提供一种严格的解释又似乎是至关重要的。如果管制权力的形成部分是通过某个主体的形成来支持的,并且,如果这种形成是根据权力的需要而发生的,具体地说,是作为对规范的吸纳而形成的,那么,主体形成的理论必须给这个吸纳的过程一个解释,并且,这个吸纳的概念必须被讯问以探知它所假想的精神地形学。这种欲望的服从是如何需要并创立这种对于(for)服从的欲望的?

在主张社会规范是被内在化的时候,我们还没有解释吸纳,或者更一般地说,内在化是什么,对于一种被内在化的规范它意味着什么,或者,在内在化的过程中,在规范上发生了些什么。规范首先是“外在的”(outside)吗?而且,之后它又是如何进入一个预先给定的精神空间,该空间被理解为某种类型的内在的剧场?

或者说,这种规范的内在化是否促成了这种内在性的生产?这种已经成为精神的规范,是否不仅包括了规范的内在化,也包括了精神的内在化?^⑨我认为,这个内在化的过程制造了内在生活和外在生活之间的差别(fabricates the distinction between interior and exterior life),为我们提供了一种精神和社会之间的差别,它明显与对这种规范的精神内在化的解释不同。此外,假定规范并未以机械的或完全可预知的方式被内在化,规范作为一种精神的(psychic)现象,是否具有了另一种特征?特别是,我们该如何解释对规范和服从的欲望,更一般地说,我们该如何解释对社会存在的一种先在的欲望,一种被管制的权力所利用的欲望?社会的范畴保证了一种可以识别的和持久的社会存在,对这样的范畴的接受,即使当它们服务于服从,也常被认为胜于毫无社会存在可言。那么,这种对服从的渴望,这种建基于一种对社会存在的渴望

之上,同时召回和利用了最初的依赖的渴望,是如何成为服从的权力的一种手段和结果的?

为了强调对权力的滥用是真的,并不是主体的创造或幻想,权力常被认定是明确地外在于主体的,是被强加到主体的意志之上且与其相反的某种东西。但是,如果主体的生产和意志的形成都是最初服从的结果,那么,主体要受制于一种不是它自己制造的权力的弱点就是不可避免的。这个弱点使主体成为一种可以被利用的存在。如果我们要反对权力的滥用(它与反对权力本身是不一样的),考虑一下我们身上哪些弱点容易导致滥用,就似乎是明智的了。在基本的弱点中所构成的主体并不能免除它们所遭受的滥用;相反,它更加清楚地解释了这种弱点有多么基本。

为何主体是这种可以被利用的存在,而由于它自身的形成,它又很容易被征服?因为它注定要在并非由它自己所创造的范畴、术语和名称中,去寻找对它自己的存在的认同,主体只得在有支配权的和冷漠的话语中,寻找外在于它自己的它自己存在的符号(sign)。社会范畴同时意味着屈从和存在。换句话说,在服从的范围内,存在的代价就是屈从。正是在不可能作出选择的时候,主体把屈从当做存在的承诺加以追求。这个追求不是选择,但它也不是必然。服从利用了存在的欲望,而存在总是由别处授予的;它标志着为了存在而对他人的一种根本的弱点。

采纳那些并非自己制造的,但自己又受制于它们的权力的术语,为了存在,一个人要依赖这些——从主体形成的基础上来看,这似乎是一种常见的服从。但是,“采纳”权力并不是简单的过程,因为,当它被采纳时,权力并不是被机械地再生产出来的。相反,在被吸纳的过程中,权力冒了采取另一种形式和方向的风险。如果权力的条件不能单方面

地生产主体,那么,这种权力的采纳所采取的时间和逻辑的形式是什么?为了弄清楚社会权力在对社会性的形式进行限时,是如何生产出自反性的模式的,有必要对精神服从的领域进行重新描述。换句话说,在某种程度上,规范是作为精神的现象起作用的,它同时限制并生产了欲望,它们同样控制了主体的形成,并且划定了一种可以承受的社会性的范围。这种规范在精神上的运作为管制的权力提供了一种比外在的强制更阴险的路线,它的成功使它在社会范围内心照不宣地实施成为可能。可是,作为精神,规范并不仅仅恢复了社会权力,在非常具体的方面,它成为变动的和有弱点的。社会范畴建立了主体对语言的弱点,但它们自己又难免精神和历史的变化。这个观点与对一种精神或语言的规范性理解相反[比如,在某些形式的“象征”(symbolic)中],后者被认为是先于社会的,或者说,它把约束强加于社会之上。正像主体来自先于它的权力的条件,尽管不是机械的或者可预言的,这种规范的精神实施得自预先的社会运作。

精神的服从标志着服从的一个具体的模式。它并不是简单地反映或表现了比较广泛的社会权力关系——虽然它仍然与它们密切相关。对主体的形成依赖于规范的生产性的观点,弗洛伊德和尼采给出了不同的解释。两个人都把良心的构成解释为一种内在化的禁律(prohibition)的作用(从而,不仅仅把“禁律”当做剥夺性的,而且也是生产性的)。在弗洛伊德和尼采看来,对行动或表达的禁律被认为是把这种“驱动力”^①(drive)转回它自身,同时制造一个内在的领域(sphere),即一种自我审查和自反性的条件。这种转回自身的驱动力成为主体形成的促进条件,而这种在回退中的最初的渴望,同样在黑格尔关于苦恼的意识的观点中被探索。不管这种朝向自身的双重的回退是否被最初的渴望、欲望或驱动力所执行,在每一种情况下,它都生产了一种自我申

斥的精神习惯,随着时间的流逝,它被固结为良心。

良心是这样一种手段,它使主体成为它自己的一个对象,同时反省它自己,并将自身确定为反省的和自反性的(reflective and reflexive)。“我”并不是简单地思考他或她自己的人;它被这种与自我相关的思考或自反性的能力所定义。对于尼采来说,自反性是良心的一种结果;自我认知(self-knowing)来自于自我惩罚。(因此,一个人是不可能先于我们说的这种欲望的回退而“知道”他自己的。)为了抑制欲望,一个人把他自己制造为一个反省的对象;在生产他自己的他性的(alterity)过程中,他被建立为一种自反性的存在,并能把自己当成一个对象来看待。自反性成为它的欲望被有规律地转化进这种自我反省的回路(circuit)之中的手段。但是,在自反性中达到顶峰的这种欲望的双重回退,却生产出了另外一种欲望:这就是对那种回路的欲望,对自反性的欲望,从终极上说,就是对服从的欲望。

那么,这个把欲望理解为被控制的、双重回退的甚至被禁止的手是什么?对欲望的反省把欲望吸收进了反省之中:我们将看到在黑格尔的理论中这一点是如何起作用的。但是有另外一种禁律,它超出了这种自我反省的回路。弗洛伊德在压抑和拒斥之间进行了区分,他认为,一个被压抑的欲望或许远离了它的禁律也可以生存,但被拒斥的欲望是被严格禁止的,它通过某种先发制人的遗失(loss)构成了主体。在别处我已经提出,对同性恋的拒斥似乎已成为主体的某种异性恋的版本的基础。^①“我还从来没有爱过”相同性别的某个人和“我从未遗失过”任何这样的人的表述,暗示了“我”是以这种“从未存在过”(never-never)的爱和遗失为基础的。实际上,异性恋的“存在”的本体论的完成是可以被追溯到这种双重否定的,它形成了它的内在的忧郁症,即一种显著的和不可逆的遗失,而这种遗失形成了那种“存在”的单薄的

基础。

值得注意的是,弗洛伊德把被强化的良心和自我申斥看成是忧郁症的一个信号,即未完成的忧伤(*grief*)的条件。对于某种爱的拒斥暗示了这种把主体作为基础的忧郁症(并且,因此它总是威胁要扰乱和破坏这种基础),代表了一个不完整的和无法解决的忧伤。由于这种忧郁症未被承认和没有完成,它成为主体的权力(*pouvoir*)意识的界限,即它认为自己所能够实现的东西,也即它的权力。忧郁症分裂了主体,标明了它所能容纳的东西的界限。因为主体无法也不可能对这种遗失进行思考(*reflect*),这种遗失标志了自反性的界限,它超出了(并已影响到)自反性的路线。由于这种遗失被理解为拒斥,这种遗失开创了主体并且用解体来对其进行威胁。

顺着尼采和黑格尔的思路考虑下去,主体参加了它自己的自我阻碍(*self-thwarting*),完成了它自己的服从,并渴望和精心制作了它自己的镣铐,因此,主体逆转了它所知道的自己的欲望——或曾经知道是自己的欲望。对于一种先于主体的遗失,它使主体成为可能(和不可能),我们必须考虑这种遗失在主体的形成中所扮演的角色。是否有一种遗失,它既不可能被思考,也不可能被承认或让人为之忧伤,但它形成了主体的可能性的条件? 这是否就是黑格尔所说的“遗失的遗失”,一种拒斥,它形成了不可知性而没有它主体就无法存在,一种使它自己对知识的所有主张成为可能的无知和忧郁症,就是黑格尔所说的“遗失的遗失”的东西吗? 难道没有一种对忧伤的渴望——并且,同等的,一种对忧伤的无能? 它忧伤的是一个人从来没有能力去爱的、一种超出“存在的条件”之外的爱? 这不仅仅是某一对象或者某类对象的遗失,而是爱本身的可能性的遗失:是爱的能力的遗失,是对建立主体的东西无法完成的忧伤。一方面,忧郁症是一种依恋,它代替了一种被打碎的、离去

的或者不可能的依恋；另一方面，忧郁症继续了不可能性的传统，它所替代的依恋本身，似乎就是不可能的。

当然，有各种拒绝去爱的方法，并不是所有的都被看成拒斥。但是，当某种爱的拒斥成为社会存在可能性的条件时，会发生什么？这难道不是生产了一种被忧郁症折磨的社会性，因为它不可能被认可为遗失，所以，这种社会性中的遗失也不可能引起悲痛，这是因为被遗失的东西从未有任何存在的权利吗？

这里，最好区分一下一种随后被否定的依恋和建构了任何依恋都可以采纳的形式的拒斥。在后一种情形里，拒斥可能常常被同福柯的管制理想(regulatory ideal)的概念重新联系起来，根据这种理想，某种形式的爱成为可能，而别的形式的爱则不可能。在精神分析的范围内，我们把社会的认可看做包含在自我理想(ego-ideal)中的，并且，是被超我(super-ego)所巡查的。但是，把社会认可想象为通过拒斥来运作，生产出爱和遗失可能起作用的区域，这意味着什么？作为拒斥，这种认可并不对禁止存在的欲望起作用，而是生产出某些种类的对象，禁止其他对象进入社会生产领域。这样，按照福柯的假定和批评，这种认可不是根据压抑的假说起作用的，而是作为一种生产的机制，以一种最初的暴力为基础来运作的。^⑫

在梅乐尼·克莱恩(Melanie Klein)的著作中，内疚似乎不是出现在把一种外在的禁律内在化的结果中，而是为了保护爱的对象免受自己潜在的具有消泯作用的暴力。内疚服务于保护爱的对象的功能，并且，因此服务于保护爱本身的功能。那么，把内疚理解为一种方法，在其中，爱保护了它否则可能会摧毁的对象，这意味着什么？作为一个反对自虐式的毁灭的权宜之计，内疚所显示的不是一种来源于社会和外在规范的精神存在，而是一种补偿性的欲望，以延续一个人希望其死亡

的对象。在这个意义上,作为弗洛伊德理论可能会有的观点,出现在忧郁症过程中的内疚,不仅仅使这个死亡的对象存活,而且也阻止活着的对象“死亡”,这里的死亡意味着爱的死亡,包括分离和遗失的情况。

那么,克莱恩的观点是不是认为,在一种并不携带任何社会意义的残余的精神经济学的范围内,爱的功能是可以被充分解释的呢?或者说,内疚的社会意义,不应该在禁律这一领域中探求,而应在修复的欲望中被探寻?为了在一个人自己的侵犯中保护对象不受损害,这种侵犯总是伴随着爱(作为冲突),内疚进入这种精神的场景(scene)就成为一种必然。而如果对象离去,爱的源泉也会离去。在某种意义上,内疚致力于阻碍这种爱的侵犯性的表达,这种表达可能在被爱的对象中起作用,而这个对象被看成是爱的源泉;但是,在相反的意义,内疚也是起作用的,它把对象作为一个爱的对象(它的理想化)保护起来,并且,因此(经由理想化)保护了爱和被爱的可能性。侵犯——或仇恨——不仅仅被减轻了,而且被改变了方向,以反对自己所爱的那个人,作为超我的自我申斥起作用。^③因为爱和侵犯共同起作用,这种通过内疚缓解的侵犯,同样也缓解了爱。因而,内疚既拒斥了爱,也延续了爱,或者,更准确地说,是把爱(当然是较少激情的)作为一种拒斥的结果来延续。

克莱恩的方案在爱和侵犯之间的关系上提出了许多相关的问题。为什么一个人想要爱的对象死亡?这是否是基本的虐待狂,可以用最初的死亡驱动力解释吗?或者,有别的方法来解释那种征服一个人所爱的东西的欲望吗?在弗洛伊德之后,克莱恩把这样一种征服的欲望置于忧郁症的问题之内,从而得出这样的结论,这个征服的欲望描绘了与已经被遗失的对象的关系:它已经被遗失并且因此适合某种征服。

克莱恩把对对象的内疚和征服对象的欲望联系起来,如果追求得太过,这种征服的意识将摧毁作为爱的源泉的对象。然而,我们也可

以考虑,某种形式的爱必然导致对象的遗失,这不仅是由于一种先天的胜利欲望,而且也因为这样的对象作为爱的对象是无法胜任的:作为爱的对象,它们具有一种毁灭的标志。实际上,它们或许同样预示了一个人自己的毁灭:“如果我以那种方式去爱,我将被毁灭。”因为被标志为“死亡”,对象似乎已经被遗失,而且,这种征服对象的欲望恰好是征服这样一个对象的欲望,即如果被爱,对在爱的那个人来说,它将意味着毁灭。

我们是否可以恰恰在这个被界定的、标志着死亡的对象领域之内,来理解社会权力的运作方式? 这是否部分解释了不真实,忧郁症患者的侵犯和征服的欲望,是否描绘了公众对许多被认为是“社会死者”(socially dead)的人的死亡的反应,他们死于艾滋病,或是同性恋人士、妓女、吸毒者? 如果他们是垂死的或已经死亡,让我们再次征服他们。而且,这种“胜利”感是否正好可以通过一种社会差别的实践来赢得? 即只有通过生产和维持那些社会死者,自己才能实现和维持“社会存在”? 同样,一个人是否可以这样理解那种偏执狂? 它把公众关于这些问题的话语建构为那种侵犯的倒置:通过一种反转,这种征服死去的他者的欲望,终于把他者标志为死亡的威胁,把他者看做社会规范和被规范者的(不可能的)迫害者。

那么,在服从中被欲求的东西是什么? 它是对这种束缚的一种简单的爱吗? 或者是有一种更为复杂的情况在起作用? 如果保证其存在的条件,恰好它又是那些需要和创立屈从的东西,那么,应当如何维持生存? 根据这种理解,服从是一种权力政治制度自相矛盾的结果,而“存在的条件”本身,作为一个可被认可的社会存在的持续的可能性,需要主体在屈从状态下形成和维持。如果我们接受了斯宾诺莎的观念,即欲求总是坚持某个人自身存在的欲望^⑨,而且,它把形成这个欲望的

理想的形而上学(metaphysical)的成分重新铸造为社会存在的一种更容易驾驭的概念,那么,我们可能会准备好把坚持自己的存在的欲望,重新描述为只在社会生活的危险的范围内才能实现的某种东西。因此,死亡的危险是和不可逾越的社会性有相同的边界的。如果“存在”这个被表述、维持并被撤销的条款,是权力的能动的(active)和生产性的词汇,那么,从一开始起,坚持一个人的存在就意味着被交付给从未完全属于它自己的社会条款。这种坚持一个人自己的存在的欲望需要服从一个他者的世界,而从根本上来说,这个世界并不是它自己的(这种屈服不是在后来发生的,而是构成了存在的欲望,并使其成为可能)。只有通过坚持他性(alterity),一个人才能坚持“自己”(own)的存在。一个人受制于并非自己制造的条款,在某种程度上,他总是通过范畴、命名、术语和分类,来坚持自己的存在,而这标志着社会性中的一种最初的和开创性的异化。如果这些条款创立了一种最初的屈从,或者说,实际上是一种最初的暴力,那么,矛盾的是,为了维持它自己,主体将以反对它自己的面目出现。

如果主体欲求的某种东西不是它持续的“社会存在”,这意味着什么?如果这样一种存在不陷入某种类型的死亡就不可能被取消,为了揭露和公开社会权力对生命的延续条件的控制,并使之发生变化,是否可以承担风险,主动招致或追求死亡?主体被强迫重复这种它由之所生产的规范,但这种重复建立了一个风险区,因为如果一个人无法“按照正确的方式”恢复这个规范,他将屈服于更深一层的处罚,他会感觉到存在的主导条件受到威胁。可是,如果没有一种冒着生命危险的重复——在它现在的组织(organization)中——我们怎样才能开始想象那种组织的可能性?而且,从施行上来说,我们又怎样才能重新勾画生命条件的轮廓?

对服从的严格分析包括：(1) 描述管制权力的方法，它通过生产和利用对连续性、可见性和地位的需求，在屈从状态下维持了主体；(2) 认识到主体被生产为连续的、可见的并有地位的，仍然被一种不可同化的剩余 (remainder)、一种标志着主体化的界限的忧郁所萦绕；(3) 对主体的重复性的描述，以说明能动性究竟是如何存在于对抗、改变产生了主体性的社会术语的。

尽管这样一种表述几乎不能成为主体的或者主体中心 (subject-centered) 政治学的一种乐观观点的基础，但作为一种挑衅和反对两种形式的理论欲求的警告，它是可以成立的：即，一，把采纳和规定一种“主体的位置” (subject-position) 作为政治学的完美的时刻；二，将主体作为一种哲学修辞而加以拒绝，因而从根本上低估了对进入社会性的语言的需求。实际上，主体的视点需要第一人称的撤退，为了分析主体的形成，需要“我”的悬置，同样，能动性的问题，要求我们重新采纳第一人称视点。这种对服从的分析总是双重的，既探寻了主体形成的条件，同时也探寻了与能使主体——和它的视点——出现的那些条件相反的条件。

我们解放的努力有时就会导致这种束缚，而对主体形成的批判评价，有充足的理由对这种双重的束缚提供一个较好的理解，同时又并不会将政治排除在外。是否可以认为同谋关系是政治能动性的基础，同时又坚持认为，政治能动性不只是重申了屈从的条件？如果按照阿尔杜塞的解释，成为主体需要一种征服，而这种征服又与屈服无法区分，是否由这样一种根本的矛盾可以提炼出政治的和精神的结果？主体的这种时间的悖论，使我们为了解释我们自己的生成，必须遗失主体已经形成的观点。这个“生成”并不是简单的或者连续的事件，而是一种不稳定的重复和危险的实践，它因必须如此而始终不能完成，并同时在社会存在的边界上摇摆不定。

注 释

① 海登·怀特在《话语的转义》(*Tropics of Discourse*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978年)中指出,“tropic这个词来自 tropikos、tropos, 在古希腊语中意为‘转向’,在以阿提卡方言为主的古希腊共通语中意为‘方法’或‘方式’。它以‘tropus’的形式进入现代印欧语系,它在古典拉丁语中意为‘隐喻’或‘修辞’,到晚期拉丁语时,尤其当其被应用于音乐理论时,意为‘情绪’或‘拍子’”(第2页)。怀特进一步将 trope 的概念与“风格”(style)联系在一起,认为风格一词把话语研究与小说研究、逻辑研究区分开来。trope 是对惯常语言的“偏离”,但它们也产生了修辞或思想[这一区别对昆体良(Quintilian)的理论来说也很关键]。从这一意义上说,一个 trope 能在多个项目之间制造一种关联,这一关联不被认为是惯常或合逻辑的。就本书而言,这意味着 trope 的运作方式不限于公认的现实版本。同时,如果一个 trope 对习惯与逻辑的偏离,并不被认为是这样一种偏离,则它也就没有发生作用,也就是说,无法产生新的意义或联系。从这一意义上说,trope 要发挥作用,就预设了一种公认的现实版本。

但对尼采来说,tropes 的再流通和积淀,则是语言习惯用法的可能条件。实际上他认为,文学语言、思维语言都从 tropes 而来。只有通过忘记语言的 tropes 状态,一种类似惯常语言的东西才开始生根。惯常语言是 tropes 的沉淀或“弱化”效应。在他的文章《论道德外意义上的真实与谎言》(“On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense”)——收于尼采《论修辞与语言》(*On Rhetoric and Language*, Sander Gilman et al., New York: Oxford University Press, 1989)——中,从论辩和修辞上都清晰地表达了这一点。

17、18世纪的英语把 trope 称为“转向”(turn),用在指称某几种句法修辞。理查·拉纳姆(Richard Lanham)写道,trope 是一种特别的修辞,它转变了一个

词的意义,见《修辞术语手册》(*A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley: University of California Press, 1991)。有人认为应该保留“figure”一词,来指称改变了几个词意义的修辞。昆体良反对作出这一区分。他坚持认为,这种意义的转变,其发生的方式不能缩减为一个词或多个词,他把“trope”定义为意义的变化,而“figure”则指形式上的变化(即一种说话方法的形式,甚至一种写作文类)。这一转变被认为是具有生产性或生成性的,这与我们考虑“主体”的生产或生成尤其相关。trope 不仅生成,而且对生成的解释似乎也需要使用 tropes,语言的这一运作,既反映又造成了它试图解释的生成性,它必然是模仿的、述行的。

② 我对“依恋”(attachment)的讨论,受惠于温迪·布朗的文章《受伤的依恋》(“Wounded Attachments”),收在她《受伤的状态:晚期现代性中的自由与权力》(*States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press, 1995)。

③ 在《论自恋》(“On Narcissism”)一文中,弗洛伊德区分了自恋式与情感依附式的爱的形式。他认为,前者促进或扩张自我,后者则导致自我的缩小或匮乏。

④ 重复意味着死亡冲动,标志着自我的掌控力的局限,这一观念见雅克·拉康,《精神分析的四个基本概念》(*Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. J.-A Miller, trans. Alan Sheridan, New York: Norton, 1978),第40—49页。弗洛伊德指出了这一点,见《超越快乐原则》(*Beyond the Pleasure Principle*),收于《弗洛伊德心理学著作全集标准版》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans, James Strachey, 24 vols., London: Hogarth, 1953—1974)第18卷,第20—23页。

⑤ 这一讨论,继续了我在《重要的身体:“性”的话语界限》(*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York: Routledge, 1993)中的讨论:“并没有一个行动的权力,而只有反复的行动,那就是处在持续与不稳定

中的权力。”(第9页)这并不是说权力的行动是没有主体的。相反,权力要行动必须有一个主体,但这一必要性并不使主体成为权力的本源。

⑥ 福柯,《规训与惩罚:监狱的诞生》(*Discipline and Punish: The Birth of Prison*, New York: Pantheon, 1977),法文本 *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975);《性史第一卷:导言》(*The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage, 1978),法文本 *Histoire de la sexualité 1: Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978);《快乐的用途:性史第二卷》(*The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality*, New York: Pantheon, 1985),法文本 *L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984);《两篇演讲》(“Two Lectures”),收于《权力/知识:访谈选与其他文章,1972—1977》(*Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972—1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon, 1980),第78—108页。

⑦ 拉康把“主体”(subject)称为“赘生物”(excrescence)。

⑧ 尼采发展了“符号链”(Zeichenkette)的说法,见《论道德的谱系》(*On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1967),第77—78页;德文本 *Zur Genealogie der Moral*, 收于尼采,《十五卷单行本全集:批评研究版本》(*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, vol. 5, Berlin: de Gruyter, 1988),第314—315页。他指出,某一词语或某一工具的起源,可能逐渐具有并产生了并非最初有意为之的一些目的和效果。

⑨ 我按照现象学的习惯,区分了“内在”(internal)和“内部”(interior):前者指一种偶然的关系,后者则指一种构成的关系。这种术语用法也强调了后者的现象学特征。

⑩ 两位作者都用 Trieb 一词来指称驱动力(drive)。此外,他们都认为这一驱动力能转回到自身,也的确转回到了自身。

⑪ 对这一观念的详细考察,见第五章。

⑫ 福柯的话语生产性的观念中,并未论及具有生产性的暴力。对这一点的讨论,见斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)具有启发性的文章《再论权力/知识》(“More on Power / Knowledge”),收于她的《教育机器的外部》(*Outside in the Teaching Machine*, New York: Routledge, 1993),第 33 页。

⑬ 弗洛伊德在《自我与本我》(*The Ego and the Id*)中对“悲痛与忧郁症”的思考,对克莱恩的“吸纳”(incorporation)说而言是很重要的。

⑭ 斯宾诺莎认为,“一切自在之物都努力延续自身”(第 135 页),虽然他同时坚持认为,“一事物若必然以某种方式行为,则必被上帝所规定”(第 61 页)。因此,自主性总是有条件的,所以被自身可能性的条件所颠覆。[《伦理学》(“The Ethics”),收于《斯宾诺莎的哲学》(*Philosophy of Spinoza*), trans. R. H. M. Elwes, New York: Tudor, 1934。]

1 顽固的依恋,身体的服从

——重读黑格尔论“苦恼的意识”

自由仍然受缚于奴役状态。

——黑格尔,《精神现象学》

在黑格尔的哲学乐章中,《精神现象学》里从“主人和奴隶”这部分到“自我意识的自由:斯多葛主义、怀疑主义和苦恼的意识”^①的转换是所受质疑最少的一章。也许,这是因为在关于主人和奴隶的这一章里,黑格尔对各种进步的政治幻想作出了一种解放论者的叙述,绝大多数的读者都没有注意到,在这一章的最后,自由化作了自我奴役。近期的理论对于一种进步的历史的假设和主体的地位都产生了异议,对“主人和奴隶”的反乌托邦式的解析,或许已经重新获得了适时的意义。

福柯指出,现代政治的要点是不再解放主体,而是拷问生产和维护“主体”的管制的机制。尽管不应该把福柯的用词与黑格尔的合为一体,但在某些方面,他所关心的这种服从的双重含义[*assujettissement*

(服从):指对主体的形成和管制是同时发生的],在黑格尔对奴隶在各种形式的道德的自我申斥中所得到的解脱所作的叙述中,已有所预示。在《规训与惩罚》中,福柯划定了监狱改造的功效的界限:“被描述给我们的那个人,就是我们被邀请来加以解放的人,服从(*assujétissement*)已经在他身上发生的影响比他自己认为的更为深刻。”^②黑格尔的奴隶抛弃明显外在的“主人”时,却发现自己处于一个伦理世界,服从于各种规范和理想。或者,更准确地说,通过对这些道德律令(*ethical laws*)的反身运用,主体以一种苦恼的意识出现。

黑格尔对自我奴役的这种转变的描述,似乎把身体当成一种应该被否定和抑制或者屈从于某种道德需要的东西。奴隶认可了自由之后,“恐惧”攫住了他,它似乎在同时发生的道德规范的编织和对他自己生命的身体条件的责罚中达到顶峰。从这个意义上来说,“苦恼的意识”在作为身体的服从的自我奴役和自愿承担道德戒律这二者之间建立了一种联系,这也预示了尼采在《论道德的谱系》中对此所作的同样的批判和福柯对这种批判的挪用。在下面对尼采的《论道德的谱系》的引用中,可以发现在黑格尔的“苦恼的意识”中的自我奴役的形象和尼采的道德化的“人”的良心之间,有一个短暂的交汇:“这种自由的本能(*instinct for freedom*)被迫潜伏下来……这种自由的本能被迫回退,并且被压抑和禁闭在内部,最终只能够在它自己身上释放和发泄出来:这,只有这,才是**愧疚**(*bad conscience*)的开始。”^③

福柯强调这种痛苦的意识,即意识到,这种摆脱外在权威获得的“解脱”(liberation)并不足以将主体引入自由,为此福柯利用了尼采,尤其是利用了其建构自反性的现代形式的自我禁闭(*self-incarcerating*)活动。这种对于解脱的限定不仅仅被理解为是自愿承担的,而且更根本的是,应被视为主体形成的前提条件。某种对于(to)服从的

结构性的依恋,成为道德主体化的条件。考虑一下前面从《规训与惩罚》中所引述的福柯关于囚徒的服从的评论以外的部分:“被描述给我们的那个人,就是我们被邀请来加以解放的人,服从已经在他身上发生的影响比他自己认为的更为深刻。‘灵魂’占据了他并使其存在,在权力作用于身体的这一控制过程中,这‘灵魂’本身成为其中的一个要素。灵魂是一种政治解剖学的手段和结果;灵魂是身体的牢狱。”^④

我们应该如何准确地理解这种灵魂对身体的“占据”(inhabiting)? 回到黑格尔对我们理解它有帮助吗? 在关于服从的结构讨论上,黑格尔、尼采和福柯的共同点与分歧是什么? 黑格尔在“苦恼的意识”中,曾预想了一种关于道德立场的批判性的话语,试图开始对肉体生命(bodily life)进行否定或牺牲,但这样做的时候,却陷入一种对我们有启发作用的悖论中。黑格尔表明,如果对身体的压制需要并且要借助于身体的工具化的运动,那么身体就会不经意地被它的压制的工具保护(preserved)起来,并被保护在其中。就像我们在下文中将要看到的,这个陈述预示了尼采、福柯,还有弗洛伊德关于自我贬抑(self-abasement)的观点之间的一种趋同的可能性,而这在黑格尔向“精神”(Spirit)转换的文章中,已预先排除了。下文的阐释也只是遵循黑格尔先提出后来又排除的道路。本书将在其转变为“精神”之前,聚焦于黑格尔的文本,试图了解在黑格尔的章节之中,是否嵌有与尼采、弗洛伊德对良心的解释的一种被隐藏的关联。

本章的第一部分提供了一个解释,以说明这个身体的服从的悖论,在《精神现象学》从“主人和奴隶”到“苦恼的意识”的转换中,是如何被表述的。在第二部分,我试图从心理分析和福柯术语的角度,重新陈述这一矛盾的表述。我并不假定一种直线的影响,但我认为,黑格尔在

“苦恼的意识”里关于服从中身体的依恋和对身体的依恋的不可避免的观点,在福柯的理论框架中被重申,而且福柯对于服从的解释,尽管其意义超越了辩证的逻辑,但仍然无意中被黑格尔的表述所束缚。此外,不言而喻,黑格尔把服从理解为一种自我否定的依恋(attachment),而从这个角度看来,他与弗洛伊德的里比多投注概念分享了这一有效的假想。

黑格尔和自我奴役的生产

在黑格尔的《精神现象学》里,身体几乎从未被作为哲学思考的对象,更不用说作为经验的场所了,因为在黑格尔看来,身体总是且只被间接地看成是意识的外壳、场所,或者其具体性。在我们抵达关于苦恼的意识的部分之前,我们,即读者,已经与主人和奴隶遭遇,并且我们已经习惯于把这些差别很大的形象理解为是对身体生命方面的不同定位(positioned)所致。奴隶作为工具化的身体出现,他的劳动为主人的存在提供了物质条件,而且,他的物质产品反映了奴隶的屈从地位和主人的支配地位。从某种意义上来说,主人的姿态则是一种非肉体的、对自己反省的欲望,他不仅要求奴隶以工具化身体的状态屈从,而且,他实际上也要求奴隶成为(be)主人的身体,而且是以这样一种方式成为它,即在生产奴隶的过程中,主人遗忘或者否定了他自己的活动,我们将称这种生产为投射(projection)。

这个遗忘包含有一个聪明的骗局。它是一种行动(action),一种被否定的行为(activity),然而,作为一种行动,它从修辞学上承认了自己试图否定的行为。否定一个人的身体,使其变为“他者”,然后将“他者”

塑造成一个自主的结果,就是以这样的方式来生产一个人的身体,使它的这种生产行为——和它与主人的本质的关系——被否定了。这个骗局或者诡计包含了一种双重的否定和一个诫命,即要求“他者”和这个否定成为同谋者。主人为了避免成为自己本来是的身体,为了让奴隶认为,他所是的身体似乎属于他自己——而不是主人精心安排的投射——这其中一定有某种形式的交换、契约或交易存在,而诡计就在其中被制定和执行。事实上,对于奴隶的诫命由下面的表述组成:你成为我的身体,但不要让我知道,你所是的身体就是我的身体。指令和契约就在这里以这样一种方式被执行,而这保证了指令和契约的实现立即被掩盖和遗忘。

在关于主人和奴隶的结尾部分,奴隶以一种重复的方式在属于主人的对象上工作个不停,从这个意义上讲,他的劳动和他的产品从一开始就被认为是他人的,而不是他自己的,是被剥夺的。在有出卖它们的任何可能性之前,它们就被出卖了,因为严格地说,供出卖的东西从来就不是奴隶的。然而,这个奴隶以自己代替主人的契约却是至关重要的;对奴隶来说,这种替换本身成为奴隶的形成要素。当奴隶辛勤工作,并知道在他所制造的事物上留下了他自己的标记(signature)时,他在他制造的物品上,认出了他自己劳动的记号,这个记号成为对象自身的形成要素。他的劳动生产了一套可见和清晰的记号,从对象上,奴隶反过来确认了自己的形成性行为。这种劳动、这种行为从一开始就属于主人,然而却是作为奴隶自己的劳动反射回奴隶,这个劳动是由他自己发出的劳动,即使这个劳动似乎是由主人发出的。

那么,这个反射回来的劳动,最终可以被称为奴隶自己的吗?记住,主人已经否定了他自己的劳动的存在,作为一种劳动的工具的他的身体,而且他已经把奴隶确立为为他而占据主人身体的人。从这个意

义上来说,主人已经把奴隶订立为自己的代理人或者代用品。奴隶从而属于主人,但这种从属不可能被公开承认,因为承认这种从属,将会承认这种替代,并且因此暴露了主人显然一点也不想要成为的那个身体。所以,奴隶劳动的时候,是作为一个替代品,为一种否定而劳动;只有通过模拟和掩盖这种劳动的模拟状况,奴隶才可能被看成主动的和有自主权的。事实上,对象以奴隶劳动的对象化形式出现,并且因此作为这种劳动的一个例证,一个凝结和反映。但是,那么,这个对象反映的是什么呢?是奴隶的自主权,还是由主人和奴隶间所制造的这个契约产生的自主权的虚假结果?换句话说,如果奴隶通过模拟的主人的身体来实现自主权,主人一直没有意识到这种模拟,那么,奴隶的“自主权”就是这种掩盖的可信的结果。从而,劳动的对象在某种程度上反映了奴隶的自主权,而这个对象同时也掩盖了奴隶的行为,这种行为是一种假象。于是,在他的工作中,奴隶发现或者读出(read)了他自己的标记,但是,把这个标记标志为他自己的东西是什么?奴隶发现了他的自主权,但他还没有明白,他的自主权是主人的自主权的假象。(他也不明白,主人的自主权本身就是一个假象:主人实现的是没有实质的反省的自主权,而授予奴隶的是具体化的自主权,这样就生产出了两个“自主权”,而它们从出现之初,就从根本上相互排斥。)

但是这里有一个问题出现了:奴隶的行为是否始终处于它由之产生的假象完全制约之下?或者说,这种假象产生的作用能够超越主人的控制或支配吗?

如果奴隶把在对象上所制造的标记(marks)认可为他自己的,那么,这个认可必须通过一种读解或者解释活动发生,而这种奴隶可以看见(see)的标记(*Zeichen*)在某种程度上是被理解为象征奴隶的。这并不是说这个行为必须有人见证,而是说这个被生产出来的“记号”

(signs)必须被读解为是这种标明了奴隶的行为的结果,在某种程度上,它也必须被理解为是可以回溯到作为签名人的奴隶的。如果我们把对象的形成理解为奴隶签名的题写,对象的形成原则成为(to be)他的签名的形成,那么,奴隶的签名就标明了—一个所有权有争议的领域。这是他的(his)标记,他能够读解(我们可以让奴隶占据这个假定的雄性场所),这样,这个对象似乎是属于他的。然而,这个被他所标记的对象,已经有了他的标记在上面的对象,至少在名义上是属于主人的。奴隶似乎是为了主人,作为一个代理的签名人、一个被委派的替代者而签名的。因而,这个签名并不表明对象属于奴隶,而变成双重所有权的场所,并且因此为—场论争奠定了基础。

对象上的标记或记号并不单单是奴隶的财产——这个上面带有他的标记的对象意味着,他是一个可以标记事物的存在,他的行为产生了一个独特的结果、一个签名,这不可否认是属于他的。但当这个对象被交付给主人时,那个签名就会被抹掉,主人将会把他的(his)名字打印(stamps)在上面,占有它,或者用某种方式消费它。这样,奴隶的工作就应被理解为一种有规律地去掉他自己的标记的标记活动,一种将其自身置于可以抹掉的状态下的签名行为,一旦它被流通,签名就会抹掉,因为这里的流通总是一个被主人剥夺的问题。当然,奴隶从一开始就是在别人的名字或记号下为另外的人工作,因此,他始终是在那个签名总是已经被抹掉、被改写、被剥夺、被重新表述的情况下,用他自己的签名标记对象。如果奴隶改写了主人的签名,暂时反转了代理人相对于被代理人的屈从地位,主人将通过改写奴隶的签名重新征用对象。出现的东—西与其说是一个被重写的对象——像卡夫卡的地形学——还不如说是通过—系列重要的抹除所生产出来的—个所有权的标记。

值得注意的是,在这一章的结尾,奴隶还是获得了一种自我确认

(self-recognition)的意识,但是并不是通过从对象上反过来读出(read back)他的签名而获得的。毕竟,那个签名已经被主人的签名所改写。在这个被没收的签名上,在这样一种征用所生产出来的对自主权的威胁(threat to)下,他认出了他自己。奇怪的是,某种自我确认因而从奴隶的非常脆弱的地位上获得;它是通过绝对恐惧(absolute fear)的经验而得到的。

这种恐惧是对某种控制的丧失的恐惧,是对某种由劳动的行为所生产出来的短暂性和可剥夺性的恐惧。这里,奴隶的行为逻辑似乎奇怪地与主人会聚到了一起。刚开始看起来,似乎主人占据了纯粹消费的地位,同时挪用和耗尽了奴隶所创造出的所有的东西。相比之下,奴隶通过作用于和创造出一个对象,这个对象打下了他的存在的标记,获得了自我反省(self-reflexivity)的经验,并且,因此将自己理解为这样一个存在,他形成或创造了比他更长久的事物,他是一个永恒的事物的生产者。对于主人来说,因为他占据了纯粹消费的地位,对象是转瞬即逝的,并且,他自己被定义为一系列转瞬即逝的欲望。那么,对主人而言,或许除了他自己的消费行为,他自身的无穷的欲望,似乎没有什么东西是持久的。

但是,这两方并不是从根本上相互排斥对方,因为每一方都以不同的方式仅仅而且总是(only and always)经验对象的丧失,并且,由于这个丧失,经历了一种令人恐惧的短暂性。对黑格尔来说,工作是欲望的一种形式,是理想的抑制这种欲望的短暂性特点的形式;用他的话来说,“工作就是控制欲望,推迟流逝(fleetingness)”(118/153)。作用于一个对象就是赋予它形式,而赋予它形式就是赋予它一种存在,以克服短暂性。对对象的消费是对永恒的结果的否定;对对象的消费就是它的解体(deformation)。但是,财产的积累需要的是占有已形成的对象,

而不是消费它;只有作为财产,对象才能保留它们的形式并且“推迟(它们的)流逝”。只有作为财产,对象才能实现它们被授予的神学上的承诺。

因而,奴隶的恐惧就存在于他所持有的他的财产似乎被剥夺的经验之中。在放弃他所制造的东西的经验中,奴隶明白了两个问题:第一,他所制造的东西体现或者表示了他是什么,第二,他所制造的东西是在被迫放弃它的情况下制造的。因此,如果对象定义了他,反映了(reflect back)他是什么,对象就是他获得他是谁的意识的那个签署的文本,而且,如果那些对象都被无情地献出,那么,他就是一个无情的自我牺牲的存在。他只能把自己的签名看做不断被抹掉的东西和一个永远在消失的存在。他无法控制他把自己的名字置于其上的东西,也无法控制他试图强加上自己名字的想法。他的签名是一个自我抹除的行动:他理解那个签名是他的,他自己的存在似乎不可质疑地是他自己的,而不可质疑地属于他自己的东西就是他自己的消失,而且这种消失是另一个人影响的结果——就是说,这是一种社会强迫的自我抹除。他不仅为另一个人劳动,这个人取走了他的劳动所得,并且,因为他者的签名,他放弃了自己的签名,不再用任何方式标记他自己的劳动的所有权。

这种对对象的剥夺并没有否定奴隶自己作为一个劳动的存在的意识,但是它意味着,不管他制造了什么,他都会失去。这件由奴隶制造的确定的事物,反映了奴隶自己也是一个确定的事物。但因为对象被献出了,他也成为一个可以被没收的东西。如果这个对象是可以凝结的或成型的劳动,并且,如果这个劳动是奴隶的,那么,事物的这种确定的和短暂的特征将暗示奴隶的确定的和短暂的特征。现在,了解到自己形成了对象的那个劳动的身体,同样也知道了自己是短暂的

(transient)。奴隶不仅否定事物(通过劳动在意识中对它们进行转化),并且也在实施一种否定的行为,而且,在死亡中,他屈服于一种完全的和最终的否定。在这一章的结尾部分,这种与死亡的照面让人想起该章一开始的生与死的斗争。而支配的策略,其目的是为了取代这种生与死的斗争。但是,在早先的看法中,死亡是通过他者的暴力发生的;在生命的领域之内(within),支配是一个强迫他者去死的方法。作为一种策略,支配的失败重新引入了(reintroduces)死亡的恐惧,但是它将其定位为任何存在,其意识是被决定和被具体化的不可避免的命运,而不再把它当成是另一个人所造成的威胁。在这一章的最后一段,奴隶切近了这种对自己的死亡的恐怖的认识,但为了避免知道死亡威胁着他自己的坚定性的每一个方面,他从正在认识的死亡退却了,同时把自己附着在自己的各种特征之上,并采用一种装模作样的或顽固的姿态,紧紧抓住那些对他来说似乎很坚定的东西,坚定地抓住他自己:“因为它的自然意识的整个内容还没有被损害(*Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewusstseins wankend geworden*),确定的存在仍然在原则上(in principle)依恋于它;有一种个人自己的意向是任性(self-will),但自由仍然受缚于奴役状态。”(119/155)

苦恼的意识就出现在通过用一种顽固性(stubbornness)来减轻恐惧的活动中,或者,更确切地说,是出现在通过用一种装模作样和顽固性来取代对身体死亡的恐惧的行动中,在下一章中,它被重新评估为宗教上的自以为是(self-righteousness)。这种假装神圣(sanctimonious)的自我并不是没有(without)恐惧:它的自反性就是令它自我恐惧(self-terrorizing)的。在“主人和奴隶”这一章的结尾,奴隶作为劳动工具的象征的身体被重新铸造为一个转瞬即逝的对象(object),它屈服于死亡。但是,对身体的死亡意识被避免了,取而代之的是一种身体正在不

倒地死亡的生活模式:因此,这种变动就是从奴隶的奴役状态到苦恼的意识。通过对自己的形成性能力(*formative capacity*)的认可,奴隶取代了主人,但是一旦主人被替换,奴隶就成了自己的主人,更明确地说,成了自己身体的主人;这种形式的自反性标志着从奴役到苦恼的意识的转换。它包括将精神(*psyche*)分裂为两个部分,主人和奴隶内在于一种单一的意识中,由此,身体再次被掩饰为一种他性,但是现在这种他性内在于精神自身之中。尽管不再作为一种外在的劳动工具而服从,身体仍然被从意识中分裂出来。身体作为一种内在的外在性(*alien*)重新建构,作为意识必须继续否定的东西,通过它的否定,身体得以维持不变。

在关于苦恼的意识这部分中,这种自我服从(*self-subjection*)吸收的形式是什么?首先,它是一种顽固(*eigensinnigkeit*)的形式。它有“自己的意向”(*mind of one's own*)或者“任性”(*self-will*),但它仍然不过是一种奴役的形式。意识附着或依恋于它自身,这种对意识的依恋同时是一种对身体的否定,身体似乎意味着对死亡的恐惧,这是一种“绝对的恐惧”。苦恼的意识需要并通过求助于一个诫命来保证这种依恋。通过制定一种道德规范,它的恐惧被减轻。因此,依恋于自己的诫命被这种绝对的恐惧和拒绝这种恐惧的需要所激发。由于它是一种道德的(*ethical*)律令,这种诫命是对绝对恐惧的无言的拒绝。

道德领域起源于抵御激发它的绝对恐惧,这在关于苦恼的意识的部分也得到了解释。出自(和反对)恐惧的规范的制造,和对那些规范的反身性的强迫接受,从双重的意义上使苦恼的意识成为主体:主体屈从于规范,而且,这些规范促成了主体的形成,也就是说,它们给予这个正在形成的主体的自反性一种道德的形式。这种在道德的名义下发生的服从,是对恐惧的逃避,因此,它被作为一种逃避和拒绝来建构,这种

来自恐惧的恐惧的逃避首先用顽固,接着用宗教的自以为是来掩盖它的恐惧。道德的诫命变得越绝对,它的律法(law)的强制性就越顽固或越固执(*eigensinning*),激发它的恐惧的绝对性同时也就越被明确且被拒绝。从而,绝对恐惧就被绝对的律法所取代,矛盾的是,这种绝对的律法把恐惧重新建构为一种对律法的(of)恐惧。

绝对恐惧将毁坏所有确定的事物,包括奴隶的确定的客观实在性。对这一恐惧的逃避,是一种对死亡的恐惧的逃避,会清空(*vacate*)主体的物性(*thinglike*)的特征。这需要同时清空身体和依附看起来最没有实质内容的东西:思想(*thought*)。黑格尔将斯多葛主义作为一种防御的依恋引入,它将思想的活动与所有的内容分离。对黑格尔来说,斯多葛主义回撤进一种主观和理性的存在之中,而这种存在的最高目标,就是从存在本身也包括从它自己的存在中彻底地回撤。当然,这个任务是自相矛盾的,因为即使自我否定(*self-refutation*),也需要一个持久的自我,去执行这种从它自己和别的存在中的回撤。因为这种概念化的否定行动总是预设了一种这种否定所发生的立场,斯多葛主义最终反而强调了它试图否定的自我的实在性。对黑格尔来说,因为怀疑论是通过预先假定这种思想的主体的不可超越开始的,怀疑论也就紧随在斯多葛主义之后了。对于怀疑论来说,自我是一种不断否定的行为,它否认任何东西的存在,将这作为自己的建构性的行为。

怀疑论通过尽力展示任何给定的合乎逻辑需要的决定转变为它的反面,并且,因此它已不是它所是的东西,否定了他性的领域。怀疑论者并没有考虑到辩证的逻辑已经精心安排和统一了这些不同的对立面,而是追踪和聚焦于这种不断消失的确定的外观,因此,一切都非它所是的东西,而且,怀疑论者没有逻辑和经验的基础可以使用,以理性地了解他性的领域。怀疑论者的思考变成一种疯狂的努力,以让每个

给定的确定物消失在另一种确定物之中,因此,这种连续不断的出现和消失继续进行了下去,既无秩序,也无必要性。像我们周围的某些新的历史主义者一样,怀疑论者最终是为了矛盾而生产矛盾:意味深长的是,黑格尔认为,由于怀疑论者总是能破坏他的哲学对手的观点,这种混乱的生产(被理解为不断产生的矛盾)是令人愉快的(pleasurable)。

这种愉快和不断的驳斥仍然是一种顽固性或固执(*eigensinnigkeit*):“它事实上像大声争吵的任性的小孩(*eigensinniger Jungen*),通过与他们自己顶嘴,为他们自己赢得相互不断争吵的快乐(*die Freude*)”(126/162)。为了从强迫他者见证他们的矛盾中获得快乐,怀疑论者无视他自己的矛盾性。但这种快乐是一种虐待狂,是短命的,因为,当怀疑论者遇到另一个像他自己的人时,具有顽固和坚持不懈特点的怀疑论者的努力无疑将会遇到挑战。如果另一个怀疑论者揭露了第一个怀疑论者的矛盾,那么,第一个怀疑论者就得被迫考虑到他自己的矛盾性。这种对他自己的矛盾性的理解将为他开启一种新的思想形态。在这一点上,怀疑论者对他自己的否定行为的矛盾的构成是自觉的,而且,苦恼的意识是以一种道德自反性的明确的形式出现的。

从某种意义上说,这种怀疑论者从观看另一个人的跌落(fall)中所获得的孩子气的和顽固的快乐,或者说,当他被迫去观看他自己(to watch himself)跌落进无穷的矛盾中时,这种快乐就会转变为一种深深的苦恼。这里,通过观看所提供的距离似乎从本质上是和那种虐待狂的快乐相联系的,并且,它也和怀疑论者的姿态相关,他通过可见的距离,使自己从他所目击的现场中脱离出来。在苦恼的模式中,这种从观看另一个人的活动中得到的虐待狂的快乐,成为一种对自己的不快乐的观看。^⑥目击行动暗示了一种对自我的模拟的复制,并且,它的“冷静”(dispassion)被模拟的激情所掩饰。通过怂恿他者跌落进矛盾之中

来支撑自己的身份的自我,突然明白它自己也是那些他者中的一个;这种从远处对自我的审视,不仅开启了苦恼的意识,而且也把怀疑论者的快乐转化为痛苦。这种指向他者的虐待狂现在转回到意识自身(不管这种虐待狂中的快乐是否同样变更了路线以反对意识,它同时推迟了这一刻)。作为一个双重的结构,苦恼的意识把它自己当成它自己的嘲笑的对象。

对这种嘲笑的哲学上的解释采取了下列形式:意识现在被分成两个部分,一部分是“本质的”和“不变的”,另一部分是“非本质的”和“可变的”。进行观看的自我被定义为一种**目击活动和嘲笑活动**(witnessing and scorning),它把自己和不断跌落进矛盾之中的那个被目击的自我区别了开来。这种观看活动成为从现场游离出来的主体和处于矛盾中的主体之间重新建立可见的距离的方法。但是,在此,目击活动和嘲笑自我的活动并不能否认那个矛盾的自我就是它自己的自我;它知道,这个矛盾的自我就是它自己(itself),但为了支撑一个身份以征服和反对它,它使这个矛盾的自我成为它自己的一个非本质(inessential)的部分。从而,为了净化矛盾的自己,它分裂了它自己。

结果,苦恼的意识不断申斥自己,将自己的一部分建立为一种超脱矛盾的纯粹的判断,并且,将它的可变部分贬损为非本质的,尽管它不可避免地还是与它结合在一起。意味深长的是,这种在怀疑论中作为孩子气的虐待狂开始的行为,在“苦恼的意识”的语境中重新被表述为道德的自我判断:因而,正如成人评判孩子,不可变的意识“评判”可变的意识。但是,隐含在主体的这种双重结构中的,却是思想与肉体存在之间的联系,因为这种不可变性将成为一种没有冲突的思想,成为斯多葛派所寻求的纯粹的思想,而矛盾的领域将是那具有变化性质的领域,是可变的外观的领域,它属于主体自己的现象上的存在。那个“观看”

的孩子被变形为负责“评判”的法官,而被评判的那个方面的自我,被沉入可变的身体感觉的世界之中。

苦恼的意识试图通过发现体现了它的不可变部分的纯粹性的身体,来克服这种二元性;它试图建立与“实体化(*incarnate*)或具体化的形式中的不可变性”的联系。为了做到这一点,在服务于不可变的思想时,主体使自己的身体屈从;这种屈从和纯洁的努力是虔信(*Andacht*)的努力。然而,可以预料,将身体征用,为思想这种不可变性服务,这一努力是不可能的。虔信最终成为纯粹的自我感觉,黑格尔轻蔑地将其指为“叮叮当当的杂乱的钟声,或一团温暖熏香的雾气,一种悦耳的思考”(131/168)。作为自我感觉,它是被强制代表的那种超验的和不可变之物的身体的感觉,是一种它试图超越却仍然被隐藏在身体的感觉中的感觉。事实上,自我感觉仅仅也永远涉及它自己(一种固执的超验化的形式),因此,除了它自己,它是不可能提供任何事物的知识的。从而,试图在服务于不可变性的过程中将身体工具化的虔信,最终在身体中成为一种沉浸(*immersion*),它排除了接近别的任何东西的可能,实际上,沉浸把身体看做不可变的东西,并且因此坠入矛盾之中。

尽管虔信似乎成了一种自我沉浸(*self-immersion*),但同样,作为自我禁欲(*self-mortification*),它也是一种持续的自我申斥。而正是因为这种自我感觉(*self-feeling*)不能触及不可变的部分,它成为它自己嘲笑和审判的对象,标记了自我永远无法达到它的超验的尺度。超验是始终缺失的东西,因此,作为一个永远不可接近的、永远遗失的东西的形象萦绕着这个意识。因而,在这个虔信的模式中,“意识……作为一个当下的事实只能找到它的生命的墓穴。”(132/169—170)在形象(*figures*)的变化中,身体依然生还,而所有那些超验的理想所剩下的只是一个“墓穴”。最初虔信努力使身体屈从于一个超验的对象,结果它却

把身体(也即自我感觉)当做它的崇拜对象,同时让不可变的精神死亡。

这里我们可以推断,被看做是一种不能克服的固执的重新表述的某种自我关注(self-preoccupation),构成了一个自恋的主体,它击败了虔信的这种自我牺牲的计划。将自己的身体屈从于一种理想的主体,强迫他的身体去表达这种理想,结果发现自己愈加完全地脱离了那一理想,彻底地使之死亡而自己仍然活着。如果我们可以这么说的话,虔信塌陷入自恋之中,表明了在生活中可能没有对身体的最终的告别。因而,强迫接受身体的这种不可避免性,把它作为一种先决条件,主体出现的一种新形式,这明显是康德哲学式的。如果有一个外观的世界,身体对其而言是本质的,那么,肯定也有一个本体的世界,在其中,身体是没有位置的;世界也可以分为这两种存在,即自为(for-itself)的和自在的(in-itself)。

在预示了克尔凯郭尔的《哲学断片》(*Philosophical Fragments*)的一个表述里,黑格尔认为不可变的世界放弃或者拒绝了一个具体化的形式,他认为,它,即自在(in-itself),把它自己的一种具体化的样式传递给这个可变的世界以供牺牲。这个涉及基督(Christ)的形象暗示这个不可变的世界变得具体化了,但是,这样做只是为了被牺牲或者被返回到它所来的那个不可变的世界。作为一个神圣生命的模范,基督被理解为一个持续地处于感恩模式中的化身。在它的愿望和它的工作中,这种具体化的意识试图感谢它自己的生命、才能(capacities)、本领(faculties)、禀赋(abilities)。这些都是赐予它的;它的生命作为一个礼物(gift)而被经验;而且,在感恩的(gratefulness)模式中,它度过了一生。所有它的活动都属于另外一个人,它的生命被理解为一种没有止境的债务。

一方面,正是因为这个活着的存在将自己的生命归之于另外一种

存在,它并不是它自己的行动的场所(seat)和起因。它的行动与另一个人的行动有关;因而,它不是自己行动的基础,它并不对它负责。另一方面,通过自我证明(prove)或者展示它自己的感恩,它自己的行动也被解释为一种永久的自我牺牲。这种感恩的展示因此成为一种自大,黑格尔将称其为“极端的个性”(134/171)。

即使仅仅因为这种放弃的展示(demonstration)是它自己的一种任性的行动,这种拒绝把自我作为行动起因的行为必须被反复执行,并且,最终它永远不会被完成。因而,从修辞学上说,这种任性的行动正好混淆了它应该展现的东西。自我成为一个连续不断的放弃的执行者,由此,作为一种行动,这个执行(performance)与必须被标明为无为(inaction)的假设相冲突。矛盾的是,执行成为一个有效增加和赋予自我个性的重大的和没有止境的行动的诱因(occasion),而这一自我正是它试图拒绝的。

像斯多葛派一样,这种意识试图把它自己作为一种“空无”(nothing)来认识和展现,然而,它却不可避免地成为一种对空无的施行(a doing of nothing)。这里,初期出现的属于怀疑论者的那种孩子气的虐待狂的快乐被转到自我身上:黑格尔认为,这种“对空无的施行”,是在“一种悲惨的感觉中获得了快乐”。这种快乐和痛苦的混合是由一种对自我的放弃所引起的,但这种放弃永远也不可能完全实现,作为一种连续不断的实现活动,这种放弃带来快乐的对自我的主张。意识这样沉浸于自我之中,并不能转化为自我庆幸或者简单的自恋。相反,它看起来是否定的自恋,一种对它的最下贱和最肮脏的东西的持续的关注。

这里,这个被放弃的自我再次被塑造为一种身体的自我(bodily self),塑造为“这种在动物功能中的真实的个体”。黑格尔似乎暗示了排泄行为是一种自我关注的对象:“这些(动物的功能)不再能被自然地

和毫不困窘地执行,对于精神来说,作为本身无足轻重的东西,它不可能拥有任何重要或者本质的意义;相反,正是在它们之中,敌人以它的特有的外形显露了它自己,它们正是严肃努力的对象,并且,它们恰恰成为最重要的东西。但是,这个敌人在它的失败中更新了它自己,而意识,在投注于它时,不但没有从它那里解放它自己,反而永远保持着与它的联系,并永远认为它自己是肮脏的”(135—136/174)。这个“敌人”似乎被描绘成“最卑劣的角色的最最微不足道的部分”,不幸的是,对这种“沉沦”(fallen)的意识而言,它成了认同的对象。这里,在它的完全落魄中的意识已经变得像粪便一样,遗失在一种自我指涉(self-referential)的肛恋(anality)——一个它自己制造的圈套之中。用黑格尔的话来说,“我们这里只有一种人格,它局限于它自己的自我和它的琐碎的行动,它念念不忘它自己,既已穷困潦倒,又悲惨无告”(136/174)。

由于意识将它自己视为一种空无,视为一种空无的施行,视为一种排泄的功能,并因此将它自己视为排泄物,它有效地将它自己缩减为它的身体功能及其产物的可变的特征。然而,既然它是一种悲惨的(of)经验,就会有某些意识检讨这些功能,而且,这些意识也不能完全与它们认同。意味深长的是,在这里,在它努力把自己从它的排泄功能中区别出来,实际上,是把自己从它的排泄的身份中区别开来的过程中,意识依赖于一个“调停者”(mediator),黑格尔称其为“牧师”(priest)。为了与这种纯洁和不可变的東西重新建立联系,这种身体意识把它的每个“施行”(doing)都奉献给一个牧师或者教长(minister)。这个调停的中介减轻了它为自己的行动承担责任的悲惨的意识。通过劝告和建议的制度,牧师为悲惨的意识的行动提供了理由。悲惨的意识所提供的一切,也就是说,它的所有外在化的东西,包括欲望、工作和排泄物,都被解释为奉献(offerings)和付出的忏悔。牧师把身体的自我舍弃(self-

abnegation)作为圣洁的代价,并且把对排泄物的否定的姿态提高到一种宗教实践的高度,由此整个身体被仪式性地净化了。这种对悲惨的神圣化通过禁食和禁欲(*fasten und kasteien*)的仪式而发生(137/175)。因为身体不能像斯多葛派所想的那样被完全否定,作为斯多葛派的思想,它必须被仪式化地拒绝。

在它的禁食和禁欲中,苦恼的意识否定了自己消费的快乐,或许以为它将预防排泄时刻的不可避免的到来。作为强加于自身的身体活动,禁食和禁欲是一种自反性的行动,是身体反对它自己的活动。在这种自我禁欲和自我牺牲的限制下,悲惨的意识似乎把自己的意识建立在牧师的劝告上,可是,这只是隐藏了它的自我惩罚的自反性的起因。

在这个当口,黑格尔背离了他以前的解释模式,在这一模式中自我否定(self-negating)的姿态被强调为一种姿态(posture),一种反驳它试图建立的这种否定的现象。代替这样一种解释,黑格尔断言,另外一个意志通过自我牺牲的忏悔行动在起作用。实际上,自我牺牲没有通过主张自我牺牲是它自己的一种有意的(willful)活动来反驳自己;相反,黑格尔宣称,在自我牺牲中,一个人在执行着另一个人的意志。我们本来以为黑格尔会说明,忏悔者沉湎于他自己,沉湎于自我扩张和自恋,它的自我惩罚将在一种对自我的愉快的肯定中达到顶点。但黑格尔避开了这种解释,并且因此打破了这一章中的解释模式,转而采用“精神”来作出一种宗教解释。

实际上,在这个当口,我们很可能会想象与黑格尔在“苦恼的意识”中所提供的东西不同的一套过渡的结尾,不过,它或许比黑格尔自己的做法更加黑格尔化。忏悔者否认他的行动是他自己的,同时承认在他的自我牺牲中起作用的是另一个人的意志,即牧师的意志,而且,更进一步地说,牧师的意志又是由上帝决定的。悲惨的意识被安置在一个

巨大的意志的链条中,也因此进入了一个意志的共同体中。尽管它的意志是确定的,但它还是受到牧师意志的限制;在这个统一体中,“精神”的概念首先被认识。调停者或牧师劝告忏悔者:他的痛苦将会由永恒的丰裕而得到补偿;他的不幸将以永恒的快乐为奖赏;不幸和痛苦意味着一种转向它们的反面的将来。从这个意义来说,教长重新表述了这种辩证的逆转,并且,把这种倒置的价值树立为一种绝对的原理。在早先所有自我否定的例子中,快乐被理解为痛苦的固有的(inhere)一部分(斯多葛派的快乐的扩张,怀疑论者愉快的虐待狂),而在这里,快乐在时间上被从痛苦中撤去,被当做它的将来的补偿。对于黑格尔来说,这个世界的痛苦会在来世转化为快乐,这建立了从自我意识到理性的过渡。而自我意识对于它自己作为一种意志的宗教的共同体的一部分的认可,造成了这种从自我意识到“精神”的转换。

但是,考虑到在以前的转换中的快乐和痛苦的内在联系,我们应该怎样理解这种最后的转换?在引入“调停者”和“牧师”之前,关于苦恼的意识这一章似乎要继续下去,好像它对道德诫命和宗教理想包含了一种尖锐的批评,一种预示了大约在60多年后出现的尼采的分析的批判。每个将它自己缩减为无为或者空无的努力,每个使自己的身体屈从或者受苦的努力,在自我意识的生产(production)中,作为寻求快乐和自我扩张的一个能动性,会不经意地达到顶点。每个克服身体、快乐和能动性的努力,恰好只是证明了对主体的那些特征的肯定。

后黑格尔的服从

尼采对伦理规范的批判,在论“苦恼的意识”中被预见,并且在尼采

的《论道德的谱系》和《黎明》中得到清楚的表述,最近则在福柯的《规训与惩罚》中得到重新表述。不管是黑格尔的见解还是那些乞灵于尼采的观点,同样都可以被用来与弗洛伊德在《文明及其缺憾》中对道德诫命的起源的批判进行比较。我们要记住,黑格尔的道德诫命首先出现在对绝对恐惧的一种防御性的反应中,并且,它们的出现必须被理解为对那种恐惧的置换和拒绝。这种绝对的恐惧就是对死亡的恐惧,因此,恐惧是以身体的有限性特征为条件的。因而,对身体的道德拒绝且使之屈从可以被理解为一种奇异的努力,以抢先杜绝那种对存在的否定。此外,理想化的根本的自我满足又被身体的渗透性和依赖性所破坏。从这个意义上说,排泄并不是表明主体的“污损”(defilement)的唯一的“动物的功能”。这种已成为对身体的反复肯定的反复牺牲身体的努力,同样也是在尽力保护它,以期免受“危害”它的东西的危害,这里的处于“危险”(jeopardy)中,意味着一种比死亡略轻的危险,它是一种深刻的痉挛,暗示了在性的方面“彻头彻尾地”(durch und durch angesteckt)被打动或者震动。从而,由论“苦恼的意识”所列举的各种形式的自我申斥和自我禁欲中,我们可能发现一种神经症的预示,也许还有一种特殊形态的同性恋的恐慌。^⑥

因而,我们也可以重读这种起发动作用的恐惧,它是被和对身体的“可剥夺性”(expropriability)的恐惧有关的道德诫命所拒绝和变更过的。如果奴隶的劳动活动可以被主人剥夺,而且,奴隶身体的要素,在身体的所有权方面,可以被主人控制,那么,身体就会构成一个所有权竞争的场所,通过支配或死亡的威胁,它可能永远被另一个人所拥有。在《精神现象学》一书的典型轨迹中,身体似乎只不过是对安全计划和自我满足的一种威胁。这种对肛门的投注,正好先于升入一种宗教概念的来生,它表明身体的渗透性只能通过逃进一种完全没有身体存在

的来生来解决。这种对身体的完全否定的肯定,与早先所有那些在生命之中(within)屈从或控制身体的努力相冲突,这种努力在对身体的不可逃避性的肯定中达到顶点。然而,其他的宗教概念结果成为重新肯定身体的秘密方法,而这一宗教观念似乎超越了由它所解决的这种辩证的逆转。

精神分析按照接近于这些早先的辩证的逆转的线路,来解释如何无法做到使身体服从。对里比多的压抑本身就被看做是一种里比多投注的压抑。因此,通过压抑,里比多并没有完全被否定,而是相反,成为它自己的服从的工具。压抑的律法并不是外在于它所压抑的里比多的,这种压抑的律法之能够造成压抑,是因为压抑成为一种性本能的活动。^①更进一步地说,道德禁令自身,特别是那些和身体相敌对的禁令,是被它们试图控制的身体活动所维持的。

一个理念……它完全属于心理分析,并且它与人们常规的思维方式是不相干的……它告诉我们,良心(或者更准确地说,后来变成良心的焦虑)实际上一开始放弃本能的原因,但之后,这种关系被翻转了。每一次对本能的放弃现在都成为一种良心的驱动源,每一次新的放弃都增加了后者的严厉和褊狭。^②

因而,根据弗洛伊德的观点,正是因为它们现在是它们所试图禁止的满意的所在,这种自愿接受的良心的诫命才被追求和被应用。换句话说,禁律(prohibition)成为被禁止的本能或欲望的满意的替换场所,和在谴责的法律的名义下重新体验本能的一个机会。当然,这造成了一种喜剧形式,其中,道德律法的承担者发展成为它的规则的最严重

的违背者[霍桑(Hawthorne)笔下的丁梅斯代尔(Dimsdale),汤姆·斯托帕(Tom Stoppard)剧中的道德哲学家]。因为这种被替换的满意通过法律的运用已经被体验,伴随着每个被禁止的欲望的出现,这种应用被重新振作和强化。这个禁律并不试图删除被禁止的欲望;相反,禁律试图再生产被禁止的欲望,并且通过它所实现的这种放弃而变得更为强大。被禁止的欲望的“来生”就在这种禁律自身之中,在其中这种禁律不仅维持了它强迫主体放弃的这个欲望,而且也被这个欲望维持(sustained by)。因而,从这个意义上说,放弃是通过(through)这个被放弃的欲望而发生的,也就是说,这种欲望从没有(never)被放弃,而是在这个放弃的结构中得以保存和再次确认。

尼采在《论道德的谱系》一书中,在对禁欲理想的批判里进行了相似的讨论,展开了一个接近于黑格尔的辩证的结构。在“苦恼的意识”中,身体的不可逃避性(ineluctability)相当于弗洛伊德的“本能”(instinct)的不可逃避性和尼采的意志(will)的不可逃避性。对于尼采来说,禁欲的理想被理解为一种指向虚无的意志(a will to nothingness),它是一种把所有的痛苦解释为内疚(guilt)的方法。尽管内疚致力于否定人所欲求的具体的对象,但它并不能删除人这种欲求的特点。因而,根据内疚的要求,“人只是欲求(want)某种东西——而首先,它不介意他欲求的是什么,到哪里去寻找,他又怎样得到:这个意志本身被保留(the will itself was saved)。”这种禁欲的理想很像黑格尔的苦恼的意识,因而可以被这样理解:

它仇恨和人有关的所有的东西,甚至,仇恨和动物有关的每件事,和物质有关的每件事,这种对感官的厌恶,对理性的厌恶,对幸福和美的恐惧,这种欲望离弃了所有的外观、变化、

改变、死亡、希望,以及欲望自身——它所有的意义就是一种指向虚无的意志,一种与生命相抵触的意志,一种对生命的最根本的预设的反叛;然而它是并且一直是一种意志!……不是欲求虚无,人欲求的甚至是虚无性!⑨

我并不是说弗洛伊德的很成问题的本能概念、黑格尔的未完成的身体和尼采的意志,都是严格等价的。然而,我要说的是,这三位思想家划定了一种辩证的逆转,它关注在生命的范围内一种完全的或最终的自反性的抑制的不可能性,而这种抑制针对的是我们随便称之为“身体”的东西。如果这种对身体的抑制是身体自己的并经由身体(by the body)的一种工具性运动,那么,身体会不经意地被它的抑制的手段所保存并保存在这种抑制的手段中。但是,这种抑制的自我矛盾的努力不仅导向它的反面——一种对欲望、意志和身体的自我陶醉或自我扩张的肯定——用比较现代的表达来说,它还导向了对一种创立主体的表述,它超越了自己由之产生出来的这种辩证的框架。

在黑格尔的理论中,这种对肉体生命的抑制被展现为对它试图抑制的身体的需要;从这个意义上说,身体是被这种抑制的活动所保存并被保存在这种抑制活动中的。弗洛伊德在对神经症的分析中对此有不同理解,将其理解为对阻碍性本能的满足的禁律的一种性本能的依恋。若在阻碍的地方形成了一种压抑,而从感情中分离出来,就会出现神经症或者症候。我们可能会以为,黑格尔关于固执(*eigensinigkeit*)或顽固的论述阐明了神经症形成过程中的分裂和防范的过程。黑格尔把这种“苦恼”看做一种顽固的依恋(*stubborn attachment*),这意味着,与神经症的情况类似,对身体冲动的道德管制成为焦点与冲动自身的焦点和目标。在这两个例子中,作者都告诉我们,对服从的依恋,形成了服

从自身的自反性结构。回到黑格尔,那些将被否定的冲动或身体的经验,是不经意地被这种否定行为保存(preserved)起来的。

在黑格尔和弗洛伊德的理论中,我们都可以看到对于一种辩证的逆转的某种依靠,通过这种辩证的逆转,身体的经验被宽泛地解释,并受到法律的审查,最后却成为维护该法律的情感而重新出现。弗洛伊德的升华(sublimation)概念认为,对快乐和欲望的否定或置换可能对文化的形成有重大影响;由此,他的《文明及其缺憾》为马尔库塞(Marcuse)的《爱欲和文明》奠定了基础。在文化产品(cultural products)的形成中,升华不经意的生产性作用似乎超越了被它们所生产出来的辩证的逆转。但是,对马尔库塞来说,这种驱动力(drives),或者爱欲(eros)和死的愿望,是先于管制的诫命的,而通过这些诫命,它们成为在文化上可以存留的东西;而对福柯来说,这种压抑的假设虽然在它的结构之内似乎包括了升华的模式,但正是因为压抑产生了它试图管制的快乐和欲望,致使这种假设无法成立。对福柯来说,压抑不是在一个预先给定的快乐和欲望的领域里起作用;它所建立的那个领域,是可以被调节的,并且总是可能或事实上被置于管制之下的。就像福柯所认为的那样,这种压抑的制度需要它自己的自我增强(self-augmentation)和扩张。同样,这种制度需要把身体冲动的领域作为一个道德的领域进行拓展和扩张,以便它不断拥有新鲜的材料,来明确地表达自己的权力。因此,为了促进和理性化它自己的扩张,压抑生产了一个无限的道德化的身体现象的领域。

这里我们看到,福柯背离了我们在黑格尔那里所发现的那种辩证的逆转。在福柯的理论中,对身体的抑制不仅需要和生产了它试图抑制的那个身体,而且走得更远,它拓展了被管制的身体的领域,扩张了控制、规训和抑制的场所。换句话说,为了拓展司法权力的领域,被黑

格尔的解释所假定(presumed)的身体不断被生产和扩张。从这个意义上说,这种被置放于身体之上(on)的限制不仅需要(require)和生产(produce)了它们试图限制的身体,而且也扩张(proliferate)了身体的领域,它超越了最初的限制的目标领域。在福柯理论中,司法制度使身体扩张,使之超越了辩证的逆转,而这也成为可能的反抗的场所,这被很多人当做一种最终的乌托邦姿态的东西。这种用来描述和病理化(pathologize)被压抑的欲望的心理分析的话语,结果却产生了对欲望的话语刺激:冲动被不断制作为忏悔的场所,并因此成为潜在的控制的场所,但这种制作超越了生产它的那个管制的目标。从这个意义上来说,刑法试图将常态编目和制度化,却成为常态概念的一个论争的场所;那些对同性恋进行分类和病理化的性学家不经意地为同性恋文化的扩张和动员提供了条件。

在黑格尔的理论框架之内,把它自己从自己的身体分离开来的主体,为了维持它的分离行为,是需要那个身体的;这个被抑制的身体也因此被用于那种抑制。对福柯来说,这个被管制的身体也同样被用于抑制,但是身体并不先于那种管制而被构成。相反,身体被作为(as)一个管制的对象生产了出来,并且,为了管制的自我增强,身体作为一个管制的对象而被扩张。这种扩张既标志着福柯的理论从黑格尔的理论中分离出来,也形成了潜在的反抗管制的场所。这种反抗的可能性是从扩张中无法预料(unforeseeable)的东西里得到的。但是,为了理解一个管制制度怎样产生作用,这种作用不仅是无法预料的而且建立了反抗,看样子我们必须回到顽固的依恋这个问题上,并且,更准确地说,是回到这个依恋在颠覆的法律中的地位上。

尽管福柯批评了弗洛伊德对压抑的假设,在他自己对被管制的身体的生产和扩张的解释中,他还是得益于这种理论化。尤其是在黑格

尔和弗洛伊德的理论中,至少,当服从被证明有效的时候,服从的逻辑都意味着抑制的手段成为欲望的新的结构和目标。但是如果一种管制的制度需要新的管制场所的生产,并且因此需要一种更为彻底的道德化的身体时,那么,身体的冲动、欲望和依恋的地位又如何呢?是否这种管制制度不仅仅生产了欲望,而且也被某种对(to)服从规则的依恋的培养所生产?如果管制制度的部分效果限制了欲望的构成和依恋,那么,似乎从一开始,就假定了冲动的可分离性,一方面,在身体依恋的能力上,另一方面,和它被限定的场所之间,就会出现某种不可通约性。福柯主张刺激和逆转在某种程度上是不可预见的(unforeseeable),他认为它们有能力超越(exceed)生产它们的管制目标,而这对反抗的概念是至关重要的,他好像正是假设了这种欲望的可分离性。如果一个给定的制度不能完全控制它生产出来的刺激,那么,在冲动的层面上,这是否应部分归因于对任一种管制的制度的完全和最终的驯服的反抗?

黑格尔在“苦恼的意识”中所暗示的不仅是道德上的悲惨不可能被一贯地维持,它总是承认它试图否定的身体的存在,而且,这种对悲惨的寻求,这种对悲惨的依恋,既是这种服从的条件,也是对这种服从的潜在的破坏。如果悲惨、苦痛和痛苦都是顽固的场所或模式,是依恋自己的方法和自反性的否定的表达模式,那么,那是因为它们被管制制度视为可以依恋的场所,而且,主体宁愿依恋于痛苦,也不愿无所依恋。对弗洛伊德来说,婴儿对出现的任何刺激,甚至是最具创伤性的刺激,都形成了一种能提供快感(pleasure-giving)的依恋,它解释了受虐狂的形成,并且,还解释了某些人身上为什么形成了可怜、拒绝、悲惨等等作为爱的必需的前提。仅仅因为它是一种姿态,拒绝的姿态就可能变成受虐狂的色情化。尽管拒绝的姿态所声称的目的是反对一个即将来临

的欲望,然而,它仍然作为一种姿态(as a gesture)出现,因此使自己出场(making itself present)并且容易使自己被解读为一种奉献,或者被最低限度地解读为一种在场(presence)。拒绝的姿态从修辞上否定了它声称要表明的回退的威胁,正是因为它就是前者。对婴儿来说,不管怎样坚持拒绝,这种在场或者对象确定性,仍然是一个在场和刺激的场所,并且,因此,它是聊胜于什么对象也不在场的。这种真实性离尼采的主张并不远,意志(will)宁愿意愿空无,也不愿没有意愿。在这两个例子中,这种对欲望的欲望,是一种欲望的意愿,而哪怕仅仅是为了延续欲望,所欲的恰好是那将排斥欲望的东西。

因而,黑格尔和弗洛伊德将为福柯提出的问题似乎是这样的:是否这个“顽固的依恋”的地形在某些方面可以把他所描述的服从的情景也包括进来呢?在什么范围内,管制的制度才可以开发这种自发自愿,并且,它盲目地依恋于试图抑制和否定这种依恋的东西?而且,在什么程度上,管制的制度需要的这种依恋既是它的结构性的失败(constitutive failure),也是它的反抗的潜在场所?如果欲望作为它的最终目标有其自身的延续——在这里我们可以把黑格尔、弗洛伊德和福柯都与更早的斯宾诺莎的自然倾向(conatus)连接起来——那么,被撤回和被重新附着(reattach)的欲望的能力将似乎构成每个服从策略的弱点。

注 释

注:本章最初出现在大卫·克拉克(David Clarke)与蒂洛塔马·拉詹(Tilotama Rajan)主编的《交叉:19世纪哲学与当代理论》(*Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Buffalo: SUNY Press, 1995)。我要感谢威廉·康纳利和彼得·芬韦斯对本文早期版本的评论。

① 下文中我提到这一章时,将其简称为“苦恼的意识”。英文引文来自《精神现象学》(*The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977); 德文引文来自黑格尔,《二十卷集》(*Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp Press, 1980)第3卷。以后引文的页码将出现在正文中。

② 福柯,《规训与惩罚:监狱的诞生》(*Discipline and Punish: The Birth of Prison*, New York: Pantheon, 1977),第30页;法文本 *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975),第30页。

③ 尼采,《论道德的谱系》(*On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1967),第87页;德文本 *Zur Genealogie der Moral*, 收于尼采,《十五卷单行本全集:批评研究版本》(*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: de Gruyter, 1988)第5卷,第325页。

④ 福柯,《规训与惩罚》,第30/34页。

⑤ 精神分析学对“幻影的”(phantasmatic)的理解与此很有关系,尤其是拉普莱什(Laplanche)和蓬塔利斯(Pontalis)的观点,即主体被掩饰在(dissimulated)“幻想”(phantasy)的场景中。我们可以把《精神现象学》中的不同发展阶段,看成是“幻影的”相继形式,也就是,主体依次以这些方式,掩饰在其行动场景中,并掩饰为其行动的场景。

⑥ 见弗洛伊德,《论自恋:导言》(“On Narcissism: An Introduction”),收于《弗洛伊德心理学著作全集标准版》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols, London: Hogarth, 1953—1974)第14卷,第73—104页,那里讨论了在对同性恋的压抑中良心的起源。

⑦ 在这里我们可以看到,福柯在《性史第一卷:导言》对弗洛伊德的批判部分地来说是错误的。福柯认为,精神分析没能理解法律如何产生了欲望,这本

身就说明,福柯没有理解禁律是如何具有生产性的。福柯把“权力”一词专门用来指称不能应用于“法律”的生产性的运作。但是我们看到,一旦法律被理解为是具有生产性的,那么两个词之间就产生了无法克服的混淆。

⑧ 弗洛伊德,《文明及其缺憾》(*Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey, New York: Norton, 1977),第 84 页。

⑨ 尼采,《论道德的谱系》德文本,第 411—412 页,由我翻译。考夫曼的译文,见第 162—163 页。

2 愧疚的回路

——尼采和弗洛伊德

尼采认为,良心作为一种精神(mental)活动,不仅形成了各种精神的现象,而且它自己也被形成(formed),这是一种与众不同的内在化的结果。在尼采的理论中,他把愧疚与良心区别开来,而意志据说向它自身转回。但是,我们要了解这种奇怪的表达方式是什么;我们是如何被要求去想象一种意志,以便它可以撤回和折叠它自身;并且,最要紧的是,尼采是怎样用这种说法来表述处于愧疚运作核心的自反性的?弗洛伊德在描述良心的形成,特别是涉及妄想狂和自恋时,使用的就是一种相似的语言。他把良心描述为一种欲望的力量(force)——尽管有时是一种进攻性的力量——因为它转回到它自己,并且,他所理解的禁律,不是作为一种外在于欲望的律法,而是作为它转向它自己的可能性的这种欲望的运作。我们应该怎样理解在这两种解释的语境中出现的形象,一种认为是意志转回到它自己,另一种认为是欲望转回到它自己?我们必须不仅要问这种回退和折叠的形象是如何对于理解愧疚具有重要意义,而且还要问,对于在自反性结构中被编码的身体的位置和处置(position and disposition),这种形象意味着什么。为什么一个

被折叠到它自己之上的身体,表现了具有自我意识的存在?

道德基于某种形式的暴力之上的观念已经为人所熟知,但更让人惊讶的是,这样的暴力也创建了主体。在将主体培植为一个自反性的存在的过程中,道德一再施行(perform)这种暴力。这也部分地使尼采思考,道德是一种疾病。如果这种向自身的转回可以被称为一种暴力,那它就不可能简单地在非暴力的名义下被反对,因为从它被反对的时间和场所来看,对它的反对所来自的立场,就以这种暴力为前提。我不希望简单地强调在获得道德的过程中所涉及的矛盾的结构,也不想简单地肯定这种宽泛的暴力存在于任何或所有道德立场的选择中,尽管结构理论提出的这两个观点,形成了我试图要做的东西的出发点。我想要指出的是,这个反对暴力,甚至对它自己施以暴力的主体,本身就是一种预先的暴力的结果,而如果没有这种暴力,主体是不可能形成的。这种特别的循环(circle)有可能被打破吗?这种破坏在什么时候又是如何发生的?在主体丧失它的封闭的回路(contour),即它自己的自反性的封闭的环线的过程中,作为一种重要的可能性出现的东西是什么?一个其本体论上的完整先于任何表达的、纯粹的意志,是不会突然作为一种超越任何或所有管制计划界限的自我增强和自我肯定的法则出现的。相反,事实证明,精神生活的这种形成和制造的维度(dimension)——在“意志”的名义下行进,并且常与限制性的美学领域联系在一起——它对改造规范化的桎梏是最重要的,任何主体都离不开这些桎梏,但是没有哪个主体注定要以完全相同的方式重复它们。

我的质询涉及一个持久的问题,当我们试图思考一种将自身作为它自己的对象的意志的可能性时,它就会出现,而且,通过这种自反性的形成,它把它自己捆绑到了自己身上,并通过自反性获得了它自己的身份。在什么样的范围内,这种明显的自我束缚(self-bondage)会被完

全地或单独地自愿承担？在服务于一种需要主体生产的社会管制过程中的意志的这种奇怪的姿态，是愧疚的一个结果或一种表达吗？我想，那些声称尼采可以服务于道德，以寻求重新找回尼采的人可能认为，比愧疚还要糟糕的仅有的选择就是它的消亡（obliteration）。但是，要记住，尼采不仅在伦理（ethical）和道德（morality）之间进行了区分，而且也质疑了道德的价值（value），从而设置了一种可以评估道德的价值，但是同时他还认为，这种估定，这种评价，是不可以被缩减为道德的。

我认为，将尼采与道德规范的问题并置，的确是一个问题，因为尼采和处于大陆传统中的一些人，已经因为与不负责任的行动和事件有关而被认为有罪。怎样回应这些指控？是站在道德的这一边，把每个思想家和道德联系起来，还是借此比较仔细地思考这个问题，继续把道德作为一个不可能摆脱与它最激烈反对的东西的同谋关系的问题来看待？矛盾的是，这将成为我们思考同谋的这个更深入的维度的一个时机吗？而且，从这样一个争论不休的与权力的关系中可能获得什么呢？

我把在道德领域内重新定位尼采的欲望理解为一种努力，在当代批评的范围之内，它反对这幅尼采的漫画，即把尼采作为一个只是摧毁了价值领域的人（这里，这种摧毁本身并不是价值的源泉，也不是价值）。我想提出另一种看法。我认为，尼采为我们提供了一种对精神形成和服从问题的政治洞察，矛盾的是，它不仅被看成是一个主体对规范的屈从，而且也被视为恰好通过这样一种屈从构成了主体。实际上，在某种程度上，愧疚牵涉到一种反对自身的转向，一种对自身身体的回退，这个现象是怎样服务于对主体的这种社会管制的？而且，我们应该如何理解这种更根本的服从，没有它真正的主体就不会出现？我想说的是，尽管这种自反性的束缚（即自我反对的那种自我的姿态）没有最终解除，一种解除主体管制的热情也许会促成那个形成的束缚的轻微

的拆解。但所出现的东西并不是被除掉枷锁的意志或者是一种对权力的“超越”，而是为激情中最有影响的东西指出了另一个方向，它就是一种有影响的权力，它同时成为它反对自身的暴力的条件，作为一种必要的虚构的身份(status)和它的可能性的场所。严格地说，这个重铸的“意志”并不是主体的意志，它也不是被社会规范所充分培植的一个结果；我认为，它是社会性影响到精神性的形成本身——或者，更准确地说，是前者作为(as)后者的形成和形成因素。

我们来看下面这种一般的说法，对主体的社会管制强迫了对管制的一种强烈依恋，而且，这种意志是部分地通过一种压抑活动而形成的。尽管一个人很容易主张社会管制被简单地内在化了，它被从外界获得并被吸收入精神之中，但问题更为复杂，并且，实际上，也更加阴险。因为这个将外在与内在分隔开的边界恰好是通过这种对主体的管制加以置放的。压抑是由对服从的强烈依恋转回到自身来实现的。一个意志是怎样被诱使作出这样一个转向的？我们是否应该把这种转向看做是反对它自身的一种内在的精神倾向？如果是这样的话，为什么它被看成是一个转向它自己并反对它自己的身体？精神和肉体是否以这样一种方式被相互表达，对前者的表达总是与对后者的表达交错在一起？显然，在由管制的权力提供的一种外在的需要和被显示为它的二次效应的一种内在的回退之间，我们所说的就是某种超过和不同于两者之间的关系的東西。如果在这个主体的观念中预先假定一种对服从的强烈依恋，那么，这个主体只会作为这个依恋的一个例证和结果出现。我希望展现的是——首先通过对尼采的思考，其次与弗洛伊德进行比较——作为主体的一种现身结构，这种自反性的观念是一种“转回到它自身的”结果，一种反复的自我申斥，它导致形成被误称为“良心”的东西，而且，没有一种对服从的强烈依恋，就不会有主体的形成。

值得注意的是,尼采认为,良心具有一种创造性的或者形成性的力量,并且,这种转回到自身的行为不仅是主体的可能性条件,而且也是虚构、制造和变形的可能性的条件。实际上,尼采认为,愧疚制造了(fabricates)灵魂(soul),即那片内在的精神空间。如果主体被理解为一种必要的虚构,那么,它同样是被道德预设的第一批艺术成果中的一个。这个愧疚的艺术成果超越了主体的范围;实际上,它们结果将包括“所有的想象的和理想的现象”,同时包括概念上的思考、比喻的写作和用来编写各种回顾性想象的系谱的假想的寓言与神话。从这个意义上来说,尼采自己书写的可能性条件似乎是他试图说明的愧疚。

尼采提供了一种叙述,试图解释这种形成,但他的叙述从开始起,就将受到它试图揭示给我们的良心之苦。这种认为良心是一种虚构的主张,不应该与良心是专断的或者可有可无的主张相混淆;相反,它是一种必要的虚构,如果没有它,这种语法上的和现象学的主体就不能存在。但是,如果它的虚构的身份无法驱散它的必要性,我们该怎样解释那种必要性的意义?更确切地说,断言一个主体只能通过转回到自身的行动出现意味着什么?如果这个向自身的转回是一个比喻,它总是且仅仅被描述(figured)为一种身体运动的活动,但身体并没有认真执行它,这样一种描述的必要性何在?这个比喻似乎是一个身体的阴影,是反对它自身的那种身体暴力的一个投影,是一个鬼魅般的语言学形式上的身体,它是精神的显现的显著标志。

如果从语法上考虑,似乎必须首先有一个转回到它自身的主体,然而我认为,除非作为这种自反性的一种结果,否则没有主体。怎样设想主体在这个过程的两端,尤其是当这个过程试图解释这个主体的形成时?

在弗洛伊德看来,如果良心是一种对禁律(prohibition)的强烈依

恋,它表现为一种向自身的转回,那么,自我的形成是否是这种特殊形式的自反性的沉淀的结果?从而,名词形式的“自我”将把这种自反性活动的重复累积物化并掩饰起来。这种自反性是由什么东西构成的?那个据称转回到某种东西的东西是什么?是有什么东西构成了这种“转回”的活动?我要说的是,主体一方面似乎被预先假定,但同时却还没有形成,另一方面,或者主体形成了但却因此没有被预先假定,当我们明白在弗洛伊德和尼采两个人的理论中这种自反性的关系总是且只是比喻的说法,而且,这种描述无法产生本体论的主张时,其中的逻辑的循环就被缓解了。谈到“意志”,更不用说它的“向自身的转回”了,表达的方式是很奇怪的,之所以奇怪,是因为它描述了与那描述的过程不可分离的或者离开它就不能被理解的过程。实际上,对尼采来说,这样的描述和一般意义上的描述都是愧疚的结果中的“理想和想象的现象”的主要部分。因此,当我们思考尼采提供给我们对自反性的奇怪的描述时,我们并非获知了有关愧疚的东西。当我们试图了解这种愧疚是什么时候,就在本文的这个时刻,我们好像被这种愧疚的诱惑作用吸引住了。如果它被认为是描述的基础,然而它自己又只能被描述——实际上,作为(as)那种基础被描述——从与一种旨在建立清楚的序列有关的逻辑的观点来看,这个回路可能是令人遗憾的,但它却成为愧疚的构成特征,愧疚被认为既是一种描述,也是描述自身的可能性的条件。

这个解释的明显的回路再次出现在一系列相关的困境之中。是什么东西激发了意志转回到它自身?它是在一种外在的力量或律法的压力下,在预期的或者记忆中的惩罚的力量下转回到它自身的吗?或者,这种自反性的特殊形式,是先于一套外在的强制需要而产生,还是与之具有别的同谋关系?

解释清楚最后这一点,对重新考虑这样的主题是重要的,即惩罚先于良心,而且,良心可以被理解为惩罚的毫无疑问的内在化、它的记忆的痕迹。尽管在清晰的本文时刻,尼采似乎赞成这样一种惩罚在时间上先于良心的观点,同样尼采也有与之对抗的观点,对这种时间序列的解释提出了质疑。

如果尼采理论中的意志在它被转回到自身时,处于它最有生产性的状态——就是说,它的最尽责的状态,那么,似乎良心的严厉性是和它所构成的意志的力量联系在一起。同样,对弗洛伊德来说,良心的力量正好是被它所禁止的侵犯所滋养的。因而,从这个意义上来说,良心的力量既不与所接受的某种惩罚的力量相关,也不与所接受的某种惩罚的记忆力量有关,而是与一个人的侵犯行为的力量有关(*but with the strength of one's own aggression*),它据称已经向外发泄了它自己,但现在,在愧疚的名义下,据说是向内发泄了它自己。这后一种发泄同时也是一种制造:作为一种升华的结果而生产或制造的一种内在化。

这个回路似乎打断了在历史的经验的外在惩罚和以良心形式出现的那种惩罚的记忆痕迹的内在化之间,常常被假设的因果关系的线路或内在化。但如果良心是这样源自自我的,而不是单方面得自一种外在的或历史的惩罚的内在化,有别的方式去理解它在社会管制过程中的作用吗?是否有可能在它所利用的一种自恋需要的方式之外,去理解惩罚的力量?或者按照尼采的思路,是否有可能在它所利用意志对它自己的依恋的方式之外,去理解惩罚的力量?

主张有一种对服从的强烈依恋似乎预先假定了先有一种热情(*passion*),并且,它的目标是要依恋于某种对象。在尼采的理论中,这将会出现一个问题:这个最初的情感,这种意志是在它为人所知的依恋之前出现,还是依恋先于热情出现,或者仅仅在一种依恋被采纳后,才

获得了其情感特征？（它也许总是两者都是，同时分享一系列不可比较的时间轨迹。在某些方面，我们可以把这个问题视为贯穿了拉康的理论和弗洛伊德的对象关系的解释之间的争论。）

尼采对愧疚的解释

在《论道德的谱系》中，尼采对愧疚的思考是在第二篇文章的第16节引入的。最初，这个概念与在同一篇文章中较早被介绍的良心的概念之间的联系是模糊的。良心是经由人被培育为信守诺言的动物引入的，与“独立自主的”人有关。这个制造和信守他的诺言的人“已经培养了他自己一种……能力”以反对遗忘，也就是说，培养了一种记忆，一种“意志的记忆（a memory of the will）”^①。这里，尼采提到的“印象”（impression）是受一种欲望积极维持的，它不会被遗忘，但是，在积极的记忆过程中，它生产了这种意志的延长的连续性。但这个印象是不具体的。这个印象从哪里来？它为什么东西服务？然后尼采坚称，作出了诺言的人，其“我将要”（I will）或“我将要做这个”（I shall do this）的最初陈述，在履行所指定的行动中达到顶峰，此人将不会同意任何东西打破这个过程。真正承诺的人会掌握这种至高无上的权力，去实现（enact）他所说的，去开启他所意欲的东西的存在。换句话说，这种承诺的存在在陈述和行动（act）之间建立了一种连续性（continuity），尽管在这两者之间的时间的分离被认为是一个对各种对抗的情况（circumstance）和意外（accident）的干涉时机。在面对这些情况和意外时，意志将持续生产它自己，致力于（labour on）它自己，以用于生产它自己的连续性，而这种连续性，作为尼采所提出的那种“长链条的意志”建立了它

自己的时间性,以超越和反对任何别的可能试图使它复杂化或者是限制它的完成的东西。这种承诺的存在是一个人通过时间代表他自己,并且他的诺言(word)通过时间继续下去,他“把(他的)诺言当做能够被依靠的某种东西,因为(他)知道他自己在面对意外的时候,强壮到足以维持它。”(60/294)这种延长的意志在时间中保持一致,并且设置了它自己的时间,这就构成了有良心的人。[奇怪的是,这种通过承诺预先假定的有效的言语行动的理想,被尼采自己的符号链概念所削弱,即一个符号受制于其表达方式,而它的表达方式是与其被激发的最初的意图相疏离的。符号链的这种历史性(historicity),决定了人无法信守诺言,因为不可能在各种不同的历史意外中保护一个符号,它的意义被各种历史的意外增大了,超越了它最初的意图。]

在第3节,接着这个讨论,尼采重新思考了这种承诺的动物的理想化状态,并且他还质疑了记忆是怎样为了一种意志而被创造出来的。这让我们回到与被主动复活和重新体验的“印象”的地位相关的问题上来,通过和在它的复活中,“印象”建立了意志延长的连续性。“如果某件事要在记忆中停留,它必定会留下不可磨灭的印象;只有那从未停止过伤害(hurt)的,才会在记忆中停留”(61/295)。我们因而了解到以前所有诺言都具有的“恐怖”(terror)。那么,这种“恐怖”可以被理解为作为记忆装置的“印象”吗?而通过这个记忆装置,意志会使自己变得有规律和可预测吗?到第4节,尼采明确提出了愧疚的问题,但是接下来在对待这个问题的时候,仍然把它看成似乎是与良心自身相分离的。他问:“那另一个‘阴郁的东西’(somber thing),那种罪感,那种‘愧疚’,是怎样来到世上的?”(62/297)。但是它是另一个(other)吗?对意志来说,在不服从这种愧疚的逻辑的情况下,可以变得有规律,并成为承担诺言的这种延长的连续性吗?

接下来是非常有名的关于债务和内疚之间的关系讨论(62—63/297—298),如果贷款不能偿还的话,将会激起债权人要求补偿的欲望,并且,会对债务人造成伤害。因此,把这种道德义务归之于债务人会将债权人惩罚债务人的欲望合理化。伴随着这种“义务”的观念,出现了一整套渗透了道德的精神现象:意图性(intentionality),甚至意志自身的某些变体。但是惩罚的欲望不可能被这种打碎契约的情况充分解释。为何债权人会在这种伤害的惩罚中得到快乐?并且,在道德化的行动中,当债权人从道德的义务的角度认为债务人应该负责,并宣告他是有罪的(guilt),因而对他造成伤害时,这种快乐采取了什么形式?在那种施加罪过的过程中所产生的陌生而圆满的快乐是什么?

对这种施加罪过的解释尚没有形成愧疚(当然,内疚是自我归罪或自我加罪)。它预先假定一种契约已经被打碎,而且这个契约的存在预先假定了承诺的成立。实际上,在执行的行动中,债务人没能保持自己的承诺,延长他的意志,并兑现他的诺言。

因而,对债务人的惩罚预先假定了这种承诺的动物的范式(model)或理想,然而,如果没有惩罚所生产出来的恐怖的印象,这种承诺的动物就不可能形成。对债务人的惩罚似乎是在对一种伤害作出回应,债务即被塑造成这种伤害,但是,这种回应具有了一种意义,它超越了获得补偿的明确的目的。因为这种惩罚是愉悦的,而且,伤害的造成被理解为一种对生命的诱惑(66—67/301—302)。

如果这种复杂的情景激活了债权人,我们怎样理解债务人的愧疚的形成?尼采写道,“惩罚被认为具有唤醒内疚的人的内疚意识的价值;一个人在其中寻求那种被称为‘愧疚’、‘良心的刺痛’的精神反应的现实的手段(instrumentum)”(81/318)。

但是尼采又远离了这种表述,因为,不仅仅精神的反应,而且精神

本身也是这种惩罚的工具。相反,本能的内在化——当本能不能立即作为行为释放时,就发生这种内在化——被理解为对灵魂或精神的生产;由社会的壁垒(the walls of society)所施加的压力,推动一种内在化,它在灵魂的生产中达到顶峰,这种生产被理解为一种最初的艺术的成就,一种理想的制造。这种制造似乎代替了承诺,即被作为行为实现了的诺言,并且,在这种承诺已经被打破的情况下它出现了。但是,让我们回想一下,行为的履行,也不是没有它的制造的:这种承诺的结果之一是生产了一个“我”(I),它可能越过时间代表它自己。因而,这样一个“我”的制造是这种承诺的矛盾的结果。这个“我(I)”与它的行为相连,但是,矛盾的是,它的行为却生产了它自己的连续性。

愧疚将是对内在化的制造,它伴随着承诺的破坏,意志的中断,但是这个将保持承诺的“我”,正好是内在化的持续制造所培植的一个结果。甚至有没有这样一种可能,有一种承诺的存在能够在行为中履行诺言,却没有愧疚,而正是愧疚形成了这个“我”(I),他通过时间实现了他的诺言,他有一种对意志的记忆,而且,对他来说,精神已经被生产了出来?

尼采把“愧疚的开端”描述为“被强行压制的自由的本能”(instinct for freedom)(87/325)。但是,在尼采所描述的这种自我桎梏中,这种自由的痕迹在哪里?它将在那种施加痛苦而得到的快乐中被发现,这种快乐来自为服务于道德和以道德的名义,施加痛苦于自身。这种施加痛苦的快乐,早先是被归因于债权人,而在社会契约的压力下,它成为一种被内在化的快乐,一种自我折磨的喜乐。因此,愧疚的起源就是从自我折磨中获得的喜乐,而在那种折磨的范围之外,自我折磨并不存在。但是,这种惩罚的内在化就是自我的生产,而且,奇怪的是,在这种生产中,快乐和自由被安置。惩罚并不仅仅生产了自我,而且这种惩罚

的生产性,也是意志自由、快乐的场所及其制造行动的场所。

作为一种艺术性的特殊的变形(当然,它和它最初的形成是无法区分的),当它被阻止作为一种行为被简单表达的时候,意志所采取的形式就是自我意识。但是,在任何意义上,本能或意志在一种行为中表达和兑现它自己的模式是否先于愧疚的这种自我阻碍(self-thwarted)的表达呢?有哪一种承诺的模式,不是一开始就预先假定了愧疚的存在?高贵者早先被描画成这样一种人,对他来说,他的工作是“一种本能的创造,形式的赋予……是最自然而然的和无意识的艺术家”(86/325)。当它把它自身当做它自己的对象时,灵魂恰好就是某种暴力的艺术性生产的東西。灵魂、精神并非先于这种自反性的活动,而是这种反对它自身的意志的自反性的转向,结果生产了这种精神生活的隐喻。

如果我们理解了灵魂是强加到自身的一种形式的结果,在这里形式被当成等同于灵魂,那么,如果没有这种自我强迫的形式,这种致力于自身的道德,就不可能会有延长的意志,也不会有通过时间代表它自己的“我”。愧疚的这种根本性的艺术生产,这种源于并属于意志的“形式”的生产,被尼采描述成“所有理想的和想象的现象的子宫”(87/326)。愧疚是被制造的,但它反过来又被认为制造了所有理想的和想象的现象。那么,有什么方法回答这样的问题,究竟是艺术性(artistry)先于愧疚,还是只是它的结果?在“转回到它自身”之前,有什么方法能够假定某种事物是主体和所有艺术性的隐喻基础,并包括所有想象和概念化的生活呢?

如果愧疚产生了(originates)想象的和理想化的现象,那么,尼采的神话般的谱系术语最终若不被归于这种愧疚,就是难以想象的。实际上,当他用这套术语去解释愧疚的形成,而这些术语又是这一形成的结果时,他的提供一个愧疚的谱系的计划似乎就失败了。例如,在别处,

他就拒绝接受把意志作为一种既有概念的观点。在《超越善恶》(*Beyond Good and Evil*)中,他写道:“意愿(willing)对我似乎是……某种复杂的(complicated)东西,某种仅仅作为一个词的单位的的东西。”^②他写道,一旦意愿被提高到哲学概念的地位,它必然是一种虚构。对“本能”的概念的把握显然也是相同的,而且,对努力从年代或时序的角度来解释事物是怎样从意志中获得的,或者意志是如何从别的东西中得到的,其把握方式同样也是相同的:“一个人应该只把‘原因’(cause)和‘结果’(effect)当做纯粹的概念,就是说,为了称呼和交流(designation and communication),把它们作为习以为常的虚构——不是(not)为了解释。”^③在《论道德的谱系》中,他重申了作为某种逃避的承诺出现的这种来源于折磨的谱系的概念化。他写道:概念,是一种从折磨中获得解放的努力。《论道德的谱系》中的概念工具本身,是否也陷入了这种描述中?那么,尼采的文章是否也是逃避愧疚的折磨的努力,尽管它似乎把它的生命归于那个来源?

如果所有“想象的现象”都是这种暴力的内在化的(interiorization)结果,那么,这种谱系化的解释将成为这些现象中的一个,成为它试图讲述的这种叙述的一个叙述结果。为叙述脱下面具,结果是它再次戴上面具——这是不可避免的。实际上,一个人所寻求的用来反对禁制(inhibition)的力量的创造力,似乎在本质上是依靠那种禁制的。从这个意义上来看,压抑似乎支持或者保证了那个能承诺的人和虚构的写作者的存在,包括概念化的虚构,例如谱系学的存在。归之于这种承诺的意志的统一,本身就来自一种压抑的结果(effect),是一种健忘和一种无法记忆的满足,这种满足似乎先于压抑出现,而压抑确保它是不可能再次出现的。

弗洛伊德：自恋和管制

在这最后一节中，我想回到社会管制的问题上来，不是因为它对精神起作用，而是因为在精神及其欲望的形成中它有共谋关系。为此，我通过弗洛伊德提出一条迂回的道路；在他对良心的思考中，这种尼采哲学的共鸣将会变得更清楚。

这种压抑首要性的假定直接把我们带到了弗洛伊德面前，并且，让我们重新思考与良心形成和社会服从有关的惩罚问题。如果这种服从不是机械的，不是一种内在化的简单的结果，那么，我们该如何理解精神与服从的纠结，又不把自我服从的话语和社会管制问题分开？社会管制的权力利用了与它的诱因无关的自我反省的一种自恋的需要，而对惩罚的这种自恋的依恋的培养是怎样成为这种手段的？

我认为，这个自恋的意见已经在尼采那里起作用了。这种被看成是一种虚无的意志的禁欲的理想，是一种把所有的苦难(suffering)都解释为内疚的方法。然而内疚致力于否定人所欲求的一种具体的对象，它不可能删除人的欲求的特性。因而，按照内疚的命令，“人只要欲求(want)某种东西——而首先它不介意他欲求的是什么，到哪里去寻找，他又怎样得到：这个意志本身被保留。”(162/411)

弗洛伊德在对神经症的分析中，对此理解不同，他把它看成对禁律的一种性本能的依恋，因为它的目的是阻碍性欲的满足。在这里，阻碍构成了一种压抑，而这种压抑被它试图阻碍的里比多所支撑。在神经症中，对身体冲动的道德管制成为冲动自己的焦点和目标。这里我们被告知，对服从的依恋形成了服从的自反性的结构。这种将被否定的冲动不经意地被那种否定的活动保存(preserved)了起来。

在律法的审查下，里比多最终作为支持律法的情感而重新再现，当弗洛伊德描述这个过程的时候，我们可以听到对尼采的一种共鸣。这种对里比多的压抑总是被理解为本身就是一种被投注了性本能的压抑。因此，里比多通过压抑并没有完全被否定，而是成为它自己的服从的工具。压抑的律法并非外在于它所要压抑的里比多，而是，这种压抑的律法的压抑程度，使压抑成为一种性本能活动。更进一步说，道德的禁止，尤其是那些被转向以反对身体的禁止，是被他们自己试图控制的身体活动所维持的。

这种对欲望的欲望恰好就是自发地欲望那种会排除欲望的东西，哪怕只是为了欲望的可能延续。这种对欲望的欲望在社会管制的过程中被利用，因为，如果我们通过它使自己得到社会认可的东西，是那些管制我们而且使我们得到社会存在的东西，那么，确认一个人的存在就是向其屈从让步——一种无可奈何的束缚。这种对依恋的自恋的依恋，究竟怎样被社会管制的机制所利用，弗洛伊德在论述同性恋的压抑和良心与公民身份的形成时所提供的一系列思考中，不经意地进行了解释。在“论妄想狂的机制”中，他把这种对同性恋的驱动力的抑制和社会情感的生产联系了起来。在这一部分的结尾，他谈到：“同性恋的驱动力”有助于构成“社会的本能，因此，为友谊和同志关系，团体精神 (*esprit de corps*) 和通常所说的人类之爱，贡献了一种色情的成分。”^④ 在《论自恋》这篇文章的最后，可以说，他是在解释这种逻辑，即为何这种社会情感的生产会发生。他写道，“自我理想”(ego-ideal) 有社会的一面，“它也是一个家庭、一个阶层和一个国家的共同的理想。它不仅束缚了这种自恋的里比多，同样也束缚了相当数量的个人的同性恋的里比多，这样，同性恋的里比多就转回并进入自我之中。由于理想的不充分实现所导致的不满解放了同性恋的里比多，它被转化为内疚感(对

社会的恐惧)”^⑤。当对父母惩罚的恐惧被推广为对失去同类之爱的恐惧时,这种同性恋向内疚的转化,并且,因此向社会情感的基础的转化就会发生。妄想狂是这样一种情形,在其中,爱一直被重新想象为几乎马上就要被收回,而且,矛盾的是,正是对失去爱的恐惧,激发了同性恋的升华和内转。实际上,这种升华并不完全像它听起来那么重要,因为,并不是一个人为了获得同类之爱而否定同性恋,而是只有通过(through)这种否定,某种同性恋才有可能被实现和容忍。

这一点在另外一个地方,即弗洛伊德在《文明及其缺憾》中讨论良心的形成时变得非常清楚,结果据称由良心所制定或表述的这种反对同性恋的禁律,把良心自身铸造和建立为一种精神现象。这个反对欲望的禁律,就是那种转回到它自身的欲望,而且,这种向它自身的转回,成为后来因“良心”这个术语而变得具有实体性的东西的行动和开端。

在《文明及其缺憾》中,弗洛伊德写道,“良心(或者更准确地说,后来变成良心的焦虑)确实是本能放弃的首要原因,但是之后,这种关系被翻转了。本能的每次放弃现在都成为良心的驱动源,并且,每次新的放弃都增加了后者的严厉和褊狭。”^⑥

因而,按照弗洛伊德的理论,正因为它们现在是它们试图禁制的这种满足的场所,这种良心的回路中自愿承担的诫命才被追求和应用。换句话说,禁律成为在谴责的律法的名义下重新体验这种本能的机会。禁律重新生产了这种被禁止的欲望,并通过它所招致的这种放弃而得以强化。通过禁律自身,被禁制的“来生”的欲望将产生,这里禁律不仅维持了它强迫放弃的欲望,而且由后者维持。因而,从这个意义上来说,放弃是通过这种被放弃的欲望产生的:这种欲望从来没有(never)被放弃,而是在这种放弃的结构中被保存和再次强调。

这个例子把我们带回我们开始的那个比喻,作为转回到自身的良

心的形象似乎是一个向它自己回退的身体,它一想起它的欲望就回退,对它来说,其欲望的症候就是那种回退的姿态。从而,良心被描绘为一种把它自己当成它的对象的身体,它被迫进入一种永久的否定性自恋的姿态之中,或者,更准确地说,一种被自恋滋养的自我申斥之中[因而,错误地被看成一个自恋的阶段(stage)]。

考虑一下——作为最后一个例子——美国军队里管制同性恋的当代努力本身是如何形成了这种男性主体的。作为一种言谈的行为,一个人通过放弃(renunciation)使他的身份神圣化:可以说“我是一个同性恋”,只要同时承诺(promise)“但我并不想去行动”。一个身体宣布放弃自己,通过且经由这种循环的姿态,同性恋得到抑制和维持,这是通过承诺认可它的管制。但是,无论怎样被强迫,这种施行性的言语,将注定不幸,如用另一种方式来讲述,就是仅仅陈述这句话的一半,改变这个承诺,把这种供认重新表达为挑衅,保持沉默。这种反抗,从它由之引发的权力中获得力量,而且,这种短暂的管制权力的回路可能会构成一种后道德的(postmoral)姿态,它面向一种规则较少的自由,从一套法典化价值较少的观点来看,它将使人对道德价值产生怀疑。

注 释

① 尼采:《论道德的谱系》(*On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1967), 第 58 页; 德文本 *Zur Genealogie der Moral*, 收于尼采,《十五卷单行本全集:批评研究版本》(*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: de Gruyter, 1988) 第 5 卷, 第 292 页。

② 尼采,《超越善恶》(*Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann,

New York: Random House, 1966), 第 25 页; 德文本 *Jenseits von Gut und Böse*, 收于尼采,《十五卷单行本全集:批评研究版本》(ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari)第 5 卷,第 32 页。

③ 同上书,第 29/36 页。

④ 弗洛伊德,“论妄想狂的机制”,是《关于一例妄想狂患者自述的精神分析笔记》[“Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)”]的第三部分,收于《弗洛伊德心理学著作全集标准版》(ed. and trans. James Strachey, 24 vols, London: Hogarth, 1953—1974),第 12 卷,第 31 页。

⑤ 弗洛伊德,《论自恋:导言》,收于《弗洛伊德心理学全集标准版》,第 14 卷,第 73—104 页。

⑥ 弗洛伊德,《文明及其缺憾》(trans. James Strachey, New York: Norton, 1977),第 84 页。

3 服从,抵抗,重新指称

——在弗洛伊德和福柯之间

我的问题本质上是对这种隐含的系统的定义,在这个系统中,我们发现我们自己就是犯人;我想抓住的东西就是这个限制和排除的系统,我们不知道它,却在实行它;我想使这种文化的无意识变得显明。

——福柯,《排除的仪式》

考虑一下福柯在《规训与惩罚》中所描述的犯人的主体化的(subjection)矛盾特征。“主体化”这个术语本质上就是矛盾的:法语服从(*assujettissement*)既表示主体的形成,又表示服从的过程——一个人只有通过服从于一种权力,一种意味着根本的依赖的服从,才可占据这种自主权的形象。对福柯来说,这个主体化的过程主要通过身体发生。在《规训与惩罚》中,犯人的身体不仅仅是作为一种罪行(*guilt*)和犯罪(*transgression*)的符号(*sign*)出现,作为禁律的体现和对规范化的仪式的认可出现,而且,法律主体的话语矩阵,也建构和形成了它。话语“形

成”(forms)身体的说法并不是一种简单的说法,而且,从一开始起,我们就必须区分这样的“形成”(forming)与“造成”(causing)或者“决定”(determining)是如何相异的,它也并非说身体以某种方式完全由简单纯粹的话语构成。^①

福柯认为犯人不是被一种外在的(exterior)权力关系所管制的,由此,一种制度把一个既有的个人当做它的屈从目标的对象。正相反,个人是通过他的被话语建立的犯人“身份”形成的,或者更确切地说,被这种“身份”阐明。精确地说,服从就是主体的制造(making),就是管制的法则,主体依此被阐明或被生产。这样的服从是一种权力,作为一种控制的形式,它不仅单方面地对一个特定的个人起作用(acts on),而且也激活(activates)或形成了主体。因此,服从既不是对一个主体的简单的控制,也不是它的生产,而是指明了生产中(in)的某种约束,如果没有这种约束,主体的生产就不可能发生,主体的生产是通过这种约束而产生的。尽管福柯偶尔试图讨论那种历史上的司法(juridical)权力——作用与屈从于既定的主体并使之屈从的权力——先于(precedes)生产性的权力,先于那种形成(form)主体的权力的能力,对于犯人来说,这一点是清楚的,即被生产的主体和被管制或被屈从的主体是同一个主体,而且,那种强迫的生产是它自己的管制的形式。

福柯告诫那些在自由主义传统中试图把犯人从监狱的强制性的禁闭中解放出来的人,因为,以监狱这种外在的机构为符号的服从,离开对犯人的身体的侵犯和管理,并不能起作用:福柯通过监狱这种能指的实践所描述的对身体的完全的围困和侵犯——也就是说,审查,招供,对身体活动和姿态的管制与规范化,对身体的规训制度,这些制度使得女权主义者为了详细解释这种性别规训的生产,而征引福柯。^②监狱因而对犯人的身体起作用,但是,它是通过强迫犯人接近一种理想、一种

行为的规范、一种顺从的样板来完成的。因此,犯人的个性变得一致、全面,被制成这种话语的和概念化的监狱的财产;按照福柯所强调的,就这样“他成为他自己的服从的法则”^③。实际上,这个被反复灌输给犯人的规范化的理想是一种精神的身份,或者,就是福柯将称之为“灵魂”(soul)的东西。因为灵魂会造成一种监禁的效果,福柯认为,犯人比监狱空间的囚禁“更加本质地”屈从。实际上,在下面的引用中,灵魂本身被描述为一种空间的囚禁,其实,作为一种监狱,它提供了这种犯人身体的外在的形式或管制法则。这一点在福柯的表述中很清楚:“被描述给我们的那个人,就是我们被邀请来解放他的人,服从(*assujettissement*)已经在他身上发生的影响比他自己认为的更为深刻……灵魂是身体的监狱。”(30)

尽管福柯在这里详细说明了犯人的主体化,他似乎也给予了这种犯人的隐喻以特权,以把这种身体的主体化理论化。福柯所明确描述的这种主体化的过程,这种身份的话语的生产,把监禁和侵犯作为优先的形象,对此我们如何理解? 如果通过提供和执行一种管制的法则,话语彻底地侵犯、全面渗透了个人并使其一致,这样话语方得以生产身份,那么,似乎每个“身份”,只要它是具有全面效果的,都恰好充当了这样一种“囚禁身体的灵魂”。在什么样的意义上,这个灵魂会比这个犯人“更加深刻”? 这意味着这个灵魂先于那个激发它的身体存在吗? 我们该怎样理解这样一种主张在福柯权力理论中的来龙去脉?

为了澄清这个目的,用不着直接回答这个问题,可以把福柯将其表述为一种监禁的结构的“灵魂”,与在精神分析的意义上的精神进行比照。^④在这种精神中,主体的理想相当于自我理想,实际上,为了测量自我,超我据说也对其进行了参考。拉康重新将这种理想描述为在象征范围内主体的“位置”(position),即一种规范,它将主体安置在语言的

范围内,并且因此安置在文化理解性的现有的格局内。这个可生存的和可理解的存在,这个主体,总是以某种成本被生产出来的,并且,凡是反抗创立的主体的规范化要求的,都将一直是无意识的。因而,包含了这种无意识的精神是和主体非常不同的:精神恰好是那种超越了这种话语的要求的监禁作用的东西,这种要求就是要求占据一种一致性的身份,并成为一种一致性的主体。精神就是反抗福柯将其归之于规范化的话语的管制的那种东西。据说,那些话语将身体监禁在灵魂之中(in the soul),在这个理想的结构中,它激活和抑制了身体,而且,在某种程度上,它把这种精神的观念缩减为一种外在的结构化和规范化的理想的作用。^⑤这种福柯式的推理在看待这种精神时,好像它是拉康的“象征域”的单方面的结果。把灵魂转移进入一种外在的和监禁的结构,这似乎空出了身体的内部,使这一内在性成为一个具有延展性的表面,以接受规训的权力的单方面的作用。

我正部分地走向对福柯的精神分析批评,因为我认为一个人不可能解释主体化,而且,尤其是不求助于对这种限制或者禁律的形成或生成作用所作的精神分析的解释,来解释如何形成一个人自己的服从的法则。此外,若不借助于一套可能矛盾的基本的约束,主体的形成不可能完全被思考清楚——如果它曾有这种可能。然而,当我详细说明这种批评时,某些将无意识解释为必然的反抗的浪漫的观点将受到严格的质疑,而且,这种批评将使福柯的观点在精神分析领域内(within)再次出现。在福柯的理论中,这种对于被抑制的精神分析的问题——是在这章的题词所引用的关于“文化无意识”的文字中,由福柯自己提出的——将更准确地作为确定(locate)或解释反抗的问题而提出。在规训的主体形成中的反抗发生于何处?把从精神分析角度来说丰富的“精神”概念,缩减为监禁的灵魂,这是否排除了对规范化和主体形成的

反抗的可能性?是否也排除了恰好在精神和主体之间的不可通约性中出现的反抗?我们该如何理解这样的反抗,而且,沿着这条路,这样的理解,是否会顺便带来对精神分析的批判性的再思考?

在下文中,我将问两个不同类型的问题,一个是关于福柯的,另一个是的是关于精神分析的(把这个术语分别运用在弗洛伊德和拉康身上)^⑥。首先,如果福柯把精神理解为一种服务于规范化的具有监禁效果的东西,那么,他该怎样解释对规范化的精神反抗?其次,当精神分析的一些支持者认为对规范化的反抗是无意识的一种功能时,这种对精神反抗的保证仅仅是一个花招吗?更准确地说,精神分析所主张的反抗,是从社会的和话语的角度生产出来的吗?或者,同样地(as such),它是对社会的和话语的生产本身的一种抵抗、一种破坏吗?考虑一下这种主张,无意识只是并且总是反抗规范化,每种服从文明的仪式都付出了某种代价,而且,某种未征服的和未社会化的剩余因此被生产出来,它对这种守法的主体的表象形成了挑战。这种精神的剩余标明了规范化的界限。这种主张并不是说,这样的抵抗有力量再次加工或重新表达话语所需要的条款,即规范化由之所产生的规训的指令。阻碍这种生产驯良的身体的指令,不同于推翻这种指令或者改变主体构成的条款。如果无意识,或者更一般地说,精神,被定义为反抗,那么,我们该怎样理解对服从的无意识的依恋?它暗示了这种无意识并不比主体更自由,并不能摆脱规范化的话语。如果这种无意识从一种给定的规范化的指令中逃脱,它会依恋于什么样的别的指令?是什么使我们认为,同主体的语言相比,这种无意识较少由充满文化能指的权力关系所建构?如果我们在无意识的层面上发现一种对服从的依恋,什么样的抵抗会从这样的依恋中被制造出来?

即使我们承认,对一种规范化指令的无意识的反抗,完全保证了这

个指令建立它的主体的失败,这样的反抗对改变或者拓展这种主体形成的支配性的指令或询唤起作用吗?我们怎样理解这样一种反抗,它可能只会破坏,但是它似乎没有权力去重新表达这些条款,这种象征的条款——用拉康的说法——主体通过它而建立,服从通过它被安置在主体的形成中?这种反抗证实,通过规训的手段生产主体的所有的努力都是不完全的,但是,它依然不能重新表述这种生产权力的支配性的条款。

但是,在继续这个对精神分析的讯问之前,让我们回到福柯理论中的身体问题。经由规训制度所生产出的身体,怎样并为什么被剥夺了反抗的能力?这个规训的生产的概念是什么?并且,它所起的作用真像福柯所意指的那么有效吗?在《性史第一卷:导言》的最后一章,福柯提出一种“身体的历史”,用来考察“身体中最物质化的也是最重要的东西,是以哪种方式被投注的”^⑦。在这个表述中,他认为权力不仅仅对(on)身体起作用,而且也在身体内部(in)起作用,权力不仅生产出了一个主体的边界,也渗透到了那个主体的内部。在后一个表述中,对身体来说,似乎有一个“内在”(inside)在权力入侵之前就存在了。但若考虑到灵魂的根本的外在性,我们该如何理解福柯理论中的“内在性”^⑧(interiority)?这种内在性将不会是一个灵魂,并且,它也不会是一种精神,但是,它将会是什么?这是一个纯粹的延展性(malleability)的空间吗?它准备好顺应社会化的要求了吗?或者,简单地说,这种被称为内在性的东西就是身体吗?它已经涉及了这个矛盾点,即福柯想说的,灵魂是外在的形式,而身体是内在的空间吗?

尽管福柯有时想反驳身体的这种可能性,即它并不是经由权力关系生产出来的,有时他的解释需要身体维持一种物质性,从本体论上来说,与那种将其当做一个投注(investment)场所(site)的权力关系不

同。^⑨实际上,“场所”这个术语出现在这个语句里表面上是没有任何理由的,因为,作为场所(site)的身体和据说由这个场所接受或承担的投注之间的关系是什么?“场所”这个术语是否稳定了与那些投注相关的身体,而偏离了这样一个问题,即投注是如何建立、勾画并且瓦解这个语句视为当然的身体的“场所”的(即,“场所”这个术语偏离了拉康的“镜像阶段”的设计吗)?是什么构成了一种“投注”,并且它所构成的权力是什么?它有一种展望的功能吗?而且,我们能够把弗洛伊德的理论中的这种身体的自我的生产,看做这样的投注的投射的或者空间化的形式吗?^⑩实际上,在什么样的程度上,这个身体的场所是经由某种投射的不稳定性而稳定下来的?这是福柯所不能完全描述的,并且,这也许让他困扰于作为一种想象的功能的自我问题之中。

在物质性(materiality)和投注之间,《规训与惩罚》提供了一种不同的构造关系。在该书中,灵魂被当做一种权力的工具,通过它,身体被培养和形成。在某种意义上,它作为负载权力的格局,生产和现实化了身体。我们可以把福柯所提及的灵魂理解为对亚里士多德的表述的一种含蓄的改写,即灵魂被看成是身体这种物质的形式和法则。^⑪在《规训与惩罚》中,福柯认为灵魂变成了一种规范的和规范化的理想,根据这种理想,身体被训练、塑造、培养和投注;它成为一种具有历史具体性的想象的理想(ideal speculatif),在它之下,身体被物质化。

这个“服从”不仅仅是一种屈从,而且也是主体的一种安全化、持续化,一种对主体的安置,一种主体化。“灵魂使(犯人)存在”;与亚里士多德的论述类似,作为一种权力的工具,灵魂形成和结构了身体,并标注了(stamp)它,而且,在标注它的过程中,使它开始存在。在这个表述中,没有身体外在于权力,因为身体的物质性——实际上,物质性自身——是由并且在这种权力投注的直接关系中生产出来的。福柯写

道,监狱的物质性的程度(*dans la mesure*),就是它作为一种权力的向量和工具的程度。^⑩因此,监狱被物质化(materialized)的程度,就是它被投注权力(invested with power)的程度。用正确的语法来说,监狱不会先于它的物质化;它的物质化,是和它被权力关系的投注共同延展的一致;而且,物质性是这种投注的结果和标准。监狱只在权力关系的领域内才成为现实,更具体地说,仅仅在某种程度上,它被这样的关系所渗透,而且,这样一种渗透形成了它的存在。在这里,这个身体——犯人的和监狱的——并不是一种独立的物质性,一种静止的表面或场所,一种后来的投入可以标注、签署或者渗透的东西;身体是物质化和投注共同扩展的目的。

尽管在《规训与惩罚》中,身体被理解为是受灵魂约束的,在某种程度上,福柯认为这种“主体”的生产是经由屈从甚至对身体的破坏而发生的。在《尼采,谱系学,历史》中,福柯强调,只有通过对身体的破坏,作为“解离的一致性”(dissociated unity)的主体才会出现:“身体是(被语言所描绘和被理念所溶解的)事件的可题写的表面,是解离的自我(采用了物质一致性的幻象)的所在地,并且是处于永远的分解状态中的一个空间维度”^⑪。主体以身体为代价出现,这种出现,与身体的消失呈相反的关系。这个主体不仅有效地代替了身体,而且还充当了在被囚禁状态下建造和形成身体的灵魂。在这里,那种外在的灵魂的形成和建造功能是对身体起反作用的;实际上,它可以被理解为由于置换和替代的缘故所导致的身体的升华。

从而,在对福柯理论中的身体进行重新描述的过程中,我无疑已经漫步走入精神分析的升华的术语中。在此,我提出一个问题以回到服从和反抗的问题上。如果当解离的自我显现时,身体被屈从并在某种程度上被摧毁,而且,如果那种显现可以被理解为身体的升华,并且自

我被理解为身体的精神形式,那么,在升华中身体的某个部分是否没有被保存下来?是否身体的某个部分仍然未被升华?

我认为,对主体来说,在一种构成性的遗失中,在一种已经被破坏,甚至总是被破坏的模式中,这种身体的剩余才得以继续存在。身体不是一个建构发生的场所;在主体被形成的时候,它是一种破坏。这个主体的形成同时也是对身体的建造、屈从和管制,而且,它也成为一种模式,在其中,那种破坏被保存(即维持和保留)在规范化之中。

那么,如果现在这样理解身体,即在它的解离和升华状态中它不仅构成了主体,而且它也超越或反抗了所有进行升华的努力,我们该怎样理解这个身体,或者说,它被否定或抑制就是为了主体可以生存?我们可能希望身体回到一种没有规范化的野蛮状态,而且,在福柯的理论中,有时确实有像这样的东西发生。但是,在福柯的理论中,这种颠覆或反抗的可能性时常出现在主体化的过程中,它超越了它由之动员起来的规范化的目标,例如,在“相反的话语”中,或者通过对别的话语的制度的汇合,它由此不经意地生产的话语的复杂性,破坏了规范化的目的论意义上的目标。^⑨这样反抗就作为权力的结果,作为一部分权力,作为它的自我颠覆出现了。

在反抗的理论化中,一个涉及精神分析并且因此涉及主体化的限制的问题产生了。对福柯来说,经由服从所生产的主体,其总体(totality)并不能被瞬间生产出来。相反,它是在被生产的过程中,被反复生产出来的(这和那种重新、一次又一次地被生产不同)。正是一种重复的可能性,它没有巩固那个解离的一致性,即主体,而是增生扩散了那种破坏规范化的力量的效果。这个术语不仅命名,而且形成和建造了主体——让我们用福柯的同性恋的例子——它动员了一个相反的话语,来反对它由之产生的这种规范化的制度。当然,这不是一种纯粹的

反对,因为这同一个“同性恋”首先被用在服务于规范化的异性恋,其次才服务于它自己的去病理化(depathologization)的过程中。这个术语将把前面的意义的风险带到后面来,但是,如果以为只要说了这个术语,就会超越异性恋的规范化,或者成为它的工具,那就错了。

重新规范化(renormalization)的风险是一直存在的:考虑一下这个处于挑战外在性状态的人宣称他(她)的同性恋仅仅是为了得到这样的回应:“哦,是的,这样看来你是那个,而且,只是那个。”不管你说什么,都将会被反过来读解成是你的实质的同性恋的一种明显的和微妙的表现。(一个人不应该低估一直被期望成为一种“外在”的同性恋有多么疲惫,不管这种期望是来自男同性恋和女同性恋的支持者还是他们的反对者。)这里,福柯引用和改写了这种重新指称(resignification)的可能性,从政治上利用尼采在《论道德的谱系》中称之为“符号链”(sign chain)的东西的可能性。这里尼采认为,一个既定的符号最初被赋予的用途,与它后来变得可用的用途之间,是有“天壤之别”的。这个在两个用途之间的时间裂口,产生了一种反向意义的可能性,但是,也为一种指称的可能性的开始开启了一条道路,它超越了该术语以前被限制的范围。

因而,福柯理论中的主体永远不会在服从中被完全建构;在服从中它被重复建构,而且在一种重复反对它的起源的重复的可能性中,服从可能被认为不经意抽取了它的行动权力。但是,从精神分析的观点来看,我们可以质询是否这种反抗建构的或主体化的权力的可能性,可以从话语“里面”(in)的东西或者话语“的”(of)东西中得到。我们如何理解话语不仅建构了可言谈的领域,而且,通过建构性的外在的生产——即不可言说的、不可指称的——话语,也束缚了它们自己?

从拉康的观点来看,我们甚至可以质疑,精神的作用是否可以说在

可能被指称的东西中耗尽,或者,是否有一个精神的领域,它挑战着可理解性,超越和反对这个进行指称的身体。如果按照精神分析的说法,主体不同于它由之产生的精神,而如果按照福柯的说法,主体不同于它由之产生的身体,那么,或许在福柯看来,身体已经取代了精神——换句话说,即作为那超越和挫败了规范化的指令的东西。身体是纯粹的和简单的吗?或者,“身体”开始代表精神的某种运作(operation),它明显不同于被描述为一种监禁作用的灵魂,甚至是直接反对灵魂的?也许,福柯自己已经把一种精神意义投注给了身体,在他所使用的术语之内,他是不可能详细说明这种精神意义的。在福柯和精神分析的理论中,这种主体化的进程,这种主体的规训的生产,是怎样中止的,如果它真的中止的话?那种失败是从何处出现的?它的结果是什么?

考虑一下阿尔杜塞的询唤概念,在其中,主体是通过被呼召、召唤和命名而建构出来的。^⑤在极大程度上,阿尔杜塞似乎认为这种社会需要——我们可以称之为象征的指令——事实上,生产了它所命名的种种主体。他举了一个在大街上大叫“嘿,叫你呢!”(Hey you there!)的警察的例子,而且断定这声呼叫(call)非常重要地建构了它所召唤和定点(site)的那个人。这个场景很清楚是一个规训的场景;那个警察的呼叫是让某个人循规蹈矩的一种努力。然而,在拉康的术语中,我们也可以把它理解为象征的建构(symbolic constitution)的呼叫。如阿尔杜塞自己认为的,这种命名的施行行为可能只是试图(attempt)形成它的被召唤者(addressee),总是有某种误识(misrecognition)的风险。如果一个人误识了生产这个主体的努力,这个生产本身就是摇摇欲坠的。那个被呼召的人可能会听不见,误解这个呼叫,转向另一个方向,回答另一个命名,并坚持不以那种方式被召唤。实际上,想象的领域正是被阿尔杜塞划分为使误识(misrecognition)成为可能的领域。一个名字被呼

叫,而且我确定它是我的名字,但它不是。一个名字被呼叫,而且我确定,一个名字正被呼叫,那是我的名字,但是它是某个人的不可理解的言谈,或更糟,它是某个人在咳嗽,或更糟的是,它是一个暖气片的声音,乍听之下,它很像是一个人的声音。或者,我确定,没有一个人已经注意到我的侵越,而且那个正被呼叫的名字不是我的名字,而只是一个正在咳嗽的过路人、暖气片的高音调的声音——然而它是我的名字,可是,我无法在这一刻这个名字所安置的主体中认出我自己。^⑥

当名字不是一个专有名词而是一个社会的分类^⑦,并且因此成为一种可以被许多分歧和冲突的方法来解释的能指时,考虑一下这种询唤和误识的力量。被呼召为一个“女人”或“犹太人”或“同性恋”(queer)或“黑人”或“墨西哥女人”(Chicana)时,根据这种呼召发生时的语境(语境就是符号的有效性的历史性和空间性),它可能被倾听或者被理解为是一种肯定(affirmation)或者一种侮辱。如果那样的名称被用于呼叫,关于是否或者怎样回应这个呼叫,将会更为经常地产生某些犹豫,因为关键的问题是,被这个名称所执行的暂时的总体化(totalization)从政治上来说是正在赋予其能力,还是正在令其瘫痪,被那个特别的呼召所执行的这种对身份的总体性的缩减(reduction)的拒斥,实际上是暴力,从政治上来说,它是有战略意义的,还是回退的,如果是令人瘫痪和回退,是否同样在某种程度上可赋予人能力。

阿尔杜塞的理论对拉康的利用集中在作为误识(misrecognition)的永久的可能性的这种想象域的功能上,就是说,集中在符号化的需求(被询唤的名字)和它的占有的不稳定性及它的不可预测性之间的不可通约性上。如果这个被询唤的名字试图实现它提到的这个身份,它就作为一个施行的过程而开始,这个过程在想象中仍然是要出轨的,因为想象域肯定被法律预先占据,并且被法律所结构,但是它并不会立即服

从法律。因而,对拉康的理论来说,想象域标明了话语的——也就是说,象征的——身份的建构的不可能性。身份从来就不可能完全被符号所总结(totailized),因为,它不能命令(order)的东西将在想象域(对身份展开争夺的场所)内呈现为一种混乱。

因此,按照拉康的思路,杰奎琳·罗斯(Jacqueline Rose)把无意识明确表述为阻碍象征域一致地、完全地建构有性别的身份的所有努力的东西,想象域在语言中运作时会表现出失误和断裂,这些指明了无意识。我引用一段文章,我们中的很多人,即试图在精神分析中发现一种反抗给定的社会现实的形式法则的人,都已经从中受益:

无意识不断揭露这种身份的“失败”。因为并没有精神生活的连续性,所以也没有性别身份的稳定性,对妇女(或者男人)来说,也没有任何地位可以简单地获得。精神分析也没有把这样的“失败”看做一种个案的无能或一种个人对规范的偏离。在一种适应的过程中,在向常态发展的过程中,“失败”并不是让人遗憾的一刻……“失败”是贯穿于我们个人历史的,时时刻刻永不停息地被重复和被重新体验的某种东西。它不仅仅在症候中显现,而且也在梦中显现,在言语的失误中,在被推向规范边缘的性愉悦的形式中显现……在这种精神生活的核心,有一种对身份的反抗。^⑮

在《规训与惩罚》中,福柯假设了象征域需求的有效性,它的建构它所命名的主体的施行能力。但是,在《性史第一卷:导言》中,既存在着对“一个单一的反抗地点”的拒绝——它的范围有可能包括了精神、想象域或者无意识——又存在着对被权力所授予的反抗的多种可能性的

确认。对福柯来说,反抗不可能外在于(outside)法律,在另一个地点(想象域),或者存在于那种逃避了法律的建构权力的东西中。

重大拒绝(great Refusal)的单一地点并不存在,没有反抗的灵魂,也没有所有反抗的源泉,或者革命的纯粹的法律。取而代之的是,有一种多元的反抗,它们中的每一个都是特殊的案例:有些反抗是可能的、必需的或是不可思议的;还有的反抗是自发产生的、野蛮的、孤独的、协调一致的、猛烈的或者暴力的;还有的是快速妥协的、有趣的或者是牺牲的;它们必然只能存在于这种权力关系的战略性领域中。但是,这并不意味着它们仅仅是一种反应或回弹,对基本的支配关系来说,它们只形成一种反面,最终总是被动的,注定毁于永久的失败。^⑩

最后一句对权力的讽刺,尽管福柯写作时显然心里想的是马尔库塞,却让人回想起拉康理论中法律(law)的作用,它在精神层面生产了它自己的“失败”,但是,它永远不会被精神的反抗所置换和重新表述。想象域阻碍了象征法律的效应,但是它不能转回到这个法律,要求或造成它的重新表述。在这个意义上,精神的反抗阻碍了法律的作用,但是它不能改变法律或者它作用的方向。因而,反抗被确定在一个领域之中,实质上,在这个领域中,它无力改变它所反对的法律。因此,精神的反抗假定了在它之先的符号的法律的连续性,并且,在这个意义上维护了法律的现状。以这样一种观点看,反抗似乎注定了要毁于永久的失败。

相较而言,福柯把反抗视为一种它恰要反对的权力的一个作用。

他坚持存在着双重可能性,既是被法律所建构(constituted)的,又是反抗这种法律的一个结果(an effect of resistance),它标志着与拉康的理论框架的一种背离,因为,在拉康把社会权力的概念限制在象征域,把反抗托付给想象域时,福柯则把象征域改写为权力的关系,并且把反抗理解为权力的一种作用。福柯的概念开启了从一种和法律有关的话语——它被构想为是司法上的(同时预先假定为被权力屈从的主体)——到一种和权力有关的话语的转变,它是一个生产性的、管制性的和论争性的关系的领域。对福柯来说,象征域生产了它自己的颠覆的可能性,而且这些颠覆是象征性询唤不曾预料到的结果。

“象征域”的观点不能解释福柯所坚持的权力向量的多样性,因为,福柯所说的权力不仅存在于对规范的反复解释或询唤的要求中,而且也是构成性的或者生产性的、可延展的、多样化的,也是增殖的和冲突的。此外,在它的重新指称中,法律自身被改变为那种反对并超越它自己原来的目标的东西。从这个意义上说,对福柯来说,规训的话语并不能单方面建构出主体,更确切地说,如果它建构出了主体,它同时(simultaneously)会建构出主体解构(de-constitution)的条件。通过询唤要求的施行作用所形成的东西是比一个“主体”更多的东西,因为这个被创造出来的“主体”不会因此就被固定下来:它成为更进一步制造的机会。实际上,我要补充说,主体只能通过对自身的一种重复或重新表达,保持为一个主体,而且,这种主体为了一致性对重复的依靠也许建构了那种主体的一致性和它的不完全的特征。因而,这种重复,或者更准确地说,重复性(iterability)成为进行颠覆的“无地之地”(non-place),成为对主体化的规范的重新表达的可能性,而这一规范可能会修改它的规范性的方向。

思考一下,“女人”(woman)和“女人”的意思可以相反,取决于其

行为的布置和对象，“同性恋”(queer)和“同性恋”的意思可以相反，取决于其是病态的还是竞争的。这两个例子所涉及的，并不是反动的和进步的用法之间的一种冲突，而是为了造成一种颠覆性的重复划界(reterritorialization)使用的一种进步的用法，它需要和“重复”反动的用法。因而，对福柯来说，规训的工具生产了主体，但是作为这种生产的结果，它也使颠覆那种工具自身的条件，进入了话语之中。换句话说，法律反对它自己并且生殖了它自己的各种版本，以反对和增生扩散它的生气勃勃的目标。因而，对福柯来说，战略性的问题就是我们怎样才能使作用于我们的这种权力关系运转起来，并且又是在什么样的方向运转的？

在他后来进行的访谈中，福柯认为，身份是在与自由主义国家的某种需要相关的当代的政治安排的范围内被形成的，它假定，要维护权利、主张权利，必须以一种单一的和受损的身份为基础。正是由于这种具体性，身份变得越具体，它就变得越全面。实际上，我们可以把这种当代的现象理解为一种司法机构生产可能的政治主体领域的活动。因为，对于福柯来说，这种国家的规训工具是通过对个人的全面生产来运作的，而且，因为这种个人的全面生产(totalization)拓展了国家的司法权限(例如，通过把个人转换成国家的主体)，因此，福柯提倡一种超越司法法律桎梏的对主体性的再生产。从这个意义上来说，我们所称为身份政治的东西，是被国家生产出来的，而国家只能把认可(recognition)和权利(rights)分配给被建构它们的原告地位的这种特性所总结的主体。或者说，在提倡颠覆这样一种安排的过程中，福柯不是在倡导一个隐藏的或者被压抑的主体性的释放，而是倡导一种对主体性的根本性的生产，这种主体性是在反对司法主体的历史性的霸权的过程中形成的：

或许现在的目标不是去发现我们是什么,而是去否认我们是什么。我们不得不想象并且增进我们可能是的某种东西,以去除这种政治的“双重束缚”,它是同时发生的对现代权力结构的个体化和总体化……这个结论将意味着,我们今天的政治的、伦理的、社会的、哲学的问题不会从国家和从国家机构中去努力解放我们,而是从国家和与国家相联系的这种个体化中解放我们。我们不得不通过对已经强加在我们身上几个世纪的这种个体性的否定,来促进新的形式的主体性。^④

从上面的分析中引出了两个系列的问题。首先,在《性史》中,福柯为什么能够明确地表述与性征(sexuality)的规训权力相关的反抗;相反,在《规训与惩罚》中,规训的权力似乎确定了驯良的身体的反抗的无能?在第一个文本中,是否有某种关于性征和权力的关系的东西,使这种反抗成为可能?而且,在第二个文本中,在对权力和身体的讨论中,是否明显缺乏对性征的思考?注意,在《性史》中,法律的压抑作用恰好通过它自己变成性欲投注和刺激的对象而遭到削弱。规训工具对性征压抑的失败正是因为这种工具自身被色情化了,成为性刺激(the incitement of seruality)的机会,并因此取消了它自己的压抑的目标。

第二,考虑到这种性的投注在心智中的可转移性,我们可能会问,福柯所提出的这种可能性的条件是什么?即,拒绝与现代国家的规训工具相互关联的这种类型的个体性的可能性条件是什么?而且,我们该如何解释恰好是对这种与国家相关联的重新巩固司法法律的个体性的依恋(attachment)?在什么样的程度上,这种试图生产和总结身份的规训工具会成为一种强烈依恋的持久的对象?我们不可能简单地抛

开我们所成为的那种身份,而且,福柯所呼唤的对那些身份的“拒绝”将必定遇到阻力。如果我们从理论上否定了在精神领域里的被认为是先于或超越社会的反抗的源泉^⑨,而我们必须这样做,那么,我们能否从社会性的角度(in terms of social)重新表述精神的反抗,而这种重新表述又不会同时成为一种驯服或规范化?(社会性是否必定总是和给定的和可规范化的相等同?)特别是,我们该怎样不仅仅理解主体的规训的生产,而且理解这种对服从的依恋(an attachment to subjection)的规训培养?

这样一种假定可能会产生受虐狂的问题——实际上,是在主体形成中的受虐狂问题——然而,它并不能回答对“依恋”或“投射”的地位问题。这里出现了语法上的问题,即依恋似乎先于那个可能被认为“拥有”(have)它的主体。然而,搁置这种通常的语法的需要并且考虑术语的倒置,以便某种依恋先于主体的形成,并是主体形成的条件,似乎是很重要的[在镜像阶段的里比多的可视化(visualization),那一投射的影像,作为名字的话语的功能,经过长时间而持续下来]。那么,这是一种本体论的里比多或投注吗?在某种意义上,它优先于并且与主体可分离,或者,每个这样的投注从开始就与(在想象域内)作为自我被稳定的一种自反性有密切联系吗?如果自我由认同组成,并且,认同是欲望的化解,那么,这个自我就是欲望的剩余物,是合并的结果,弗洛伊德在《自我与本我》中认为它描绘了一个依恋和遗失的轨迹。

从弗洛伊德的观点来看,良心的形成规定了一种对禁律的依恋,它在它的自反性中建立了主体。在道德律法的压力下,出现了一个有自反性的能力的主体,也就是说,主体把他(她)自己当做一个客体,因此误识(mistake)了他(她)自己,因为由于那种作为他(她)基础的禁律,使他(她)距他(她)的起始有一个无限的距离。只有在一种通过禁律被

强制分离的条件下,主体才会出现,才会通过对禁律的依恋(顺从于它,但也将其色情化)而形成。并且,正是因为它热心于自恋的回路,避免了使主体分解,成为神经症,这种禁律更具教化功能。^②

对福柯来说,主体是被形成的,并且,因而被一种权力的制度授予性征。但是,如果主体形成的进程需要一种性征的预先拒斥,需要一个基础性的禁律,它禁止某种欲望,使自己成为一个欲望的焦点,从而,主体通过对这种性征的禁止得以形成。这个禁律既形成这种性征,也形成了据称承担该性征的主体来承担它。这个观点驳斥了福柯的理论看法,即精神分析假设了法律外在于欲望,因为它主张,如果没有形成和维持它所禁止的这种欲望的法律,就不会有欲望。实际上,禁律成为一种形式奇怪的保存,一种将废除色情的把法律色情化的方法,但是,它只能通过强制的色情化起作用。从这个意义上来说,“性的身份”是一种明确的生产性的矛盾,因为身份是通过对被认为是它所承担的性征的某种维度的禁律形成的,而且,当性征被和身份捆绑到一起时,在某种意义上,它总是要削弱它自己。

这并不一定是个静态的矛盾,因为,身份的能指从结构上来说并不是预先被决定的。如果福柯可以认为,一个符号(sign)可以被拣起(take up),被用于与它被设计的那个目的相反的目的,那么,他会明白,甚至最有害的术语(terms)也可能被拥有,最有害的询唤也可能成为根本的重新占领(reoccupation)和重新指称的场所。但是,让我们占据了伤害的话语场所的东西是什么?我们是怎样被那个话语场所和它的伤害激活和动员起来的?以至于我们对于它的依恋成为我们从它重新指称的条件?由于被一个有害的名字所呼叫,我成为社会的存在,并且,因为我对我的存在有某种不可避免的依恋,因为某种自恋抓住了赋予存在的所有的术语,因为它们在社会的角度建构了我,导致我拥抱这种

伤害我的术语。某种形式的身份政治学自我殖民的轨迹是对这种有害的术语矛盾的拥抱的症候。因而,作为进一步的悖论,仅仅是通过占有那个有害的术语,并被它占有,我才能抵制和反对它,重新改造那个把我建构为我所反对的权力的权力。这样,精神分析就确保了一定的位置,因为所有反对服从的动员,都将把服从当做它的源泉,而且,那种对一种有害的询唤的依恋,经由必然是异化的自恋,成了一个条件,在这一条件下,重新指称那种询唤成为可能。这将不是外在于权力的一种无意识,而是在权力的创伤的和生产性的重复能力中,像权力自身的无意识的某种东西。

因而,如果我们能理解种种赋予身份的询唤,那些有害的询唤将通过伤害建构身份。这和这样一种说法是不一样的,即只要它保持一种身份,这样一种身份将始终和永远根深蒂固地植根于它的伤害之中,但是,它暗示了重新指称的可能性将改造和扰乱对服从的强烈依恋,如果没有对服从的依恋,主体的形成——和再形成——是不可能成功的。

注 释

注:本文曾发表在约翰·赖赫曼(John Rajchman)主编的《身份问题》(*The Question of Identity*, New York: Routledge, 1995)上。

① 下文的讨论借用并扩展了《重要的身体:“性”的话语界限》(*Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York: Routledge, 1993),第33—36页。

② 见巴特凯(Sandra Bartky),《女性特征与控制》(*Femininity and Domination*, New York: Routledge, 1990)。

③ 福柯,《规训与惩罚:监狱的诞生》(*Discipline and Punish: The Birth*

of *Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Random House, 1979), 第 203 页; 法文本 *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), 第 202 页。

④ 很重要的一点就是区分“精神”(psyche)——它包括无意识的概念——和“主体”(subject), 它的形成条件是对无意识的排斥。

⑤ 规范(norms)怎样运作以压制并产生主体, 尤其是, 关于规范应该怎样理解为是及物的行动, 关于这方面的延伸的和丰富的讨论, 见皮埃尔·马赫赖 (Pierre Macherey), 《走向规范的自然史》(“Toward a Natural History of Norms”), 收于蒂莫西·J·阿姆斯特朗 (Timothy J. Armstrong) 翻译并主编的《福柯/哲学家》(*Michel Foucault / Philosopher*, New York: Routledge, 1992), 第 176—191 页。该书中论及福柯的写作是间接地关于拉康的, 见该书中雅克-阿兰·米勒 (Jacques-Alain Miller) 的文章, 《福柯和精神分析》(“Michel Foucault and Psychoanalysis”), 第 58—63 页。关于伦理要求与它们所对之发出的主体性之间的动态关系, 见约翰·赖赫曼对福柯与拉康非常有益的比较分析, 《真理与爱欲: 福柯、拉康和伦理问题》(*Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Questions of Ethics*, New York: Routledge, 1991)。

⑥ 这并不是说, 精神分析只能由这两个人物来代表, 尽管在本文中它的确如此。

⑦ 福柯, 《性史第一卷: 导言》(*The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Random House, 1978), 第 152 页; 法文本 *La Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978), 第 200 页。

⑧ 泰勒 (Charles Taylor) 也以另一种方式提出了这一问题。他问道, 在福柯理论中是否有奥古斯丁式的“内在性”(inwardness) 的存身之处, 见他的《福柯论自由与真理》(“Foucault on Freedom and Truth”), 收于戴维·卡曾斯·霍伊 (David Couzens Hoy) 主编, 《福柯: 批评读本》(*Foucault: A Critical Reader*, New York: Blackwell, 1986), 第 99 页。威廉·康纳利在他的《奥古斯丁式的戒

律》(*The Augustinian Imperative*, Newbury Park, Calif: Sage Press, 1993), 也
有趣地提到了这一问题。

⑨ 见我的《福柯与身体书写的悖论》(“Foucault and the Paradox of Bodily
Inscriptions”),《哲学杂志》(*Journal of Philosophy*)第 86 期第 11 号(1989 年
11 月),第 257—279 页。

⑩ 见弗洛伊德对身体自我的讨论,《自我与本我》,《弗洛伊德心理学著作
全集标准版》(ed. and trans. James Strachey, 24 vols, London: Hogarth, 1953—
1974),第 19 卷,第 26 页;并见玛格丽特·惠特福特(Margaret Whitford),《伊
利加蕾:女性哲学》(*Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London:
Routledge, 1991),第 53—74 页。

⑪ 关于福柯对亚里士多德的重新阐释的更全面的讨论,见我的《重要的身
体》(*Bodies that Matter*)中的“重要的身体”部分,第 32—36 页。

⑫ “要考虑的不是监狱环境是太严酷或太无菌,太原始或太高效,而是监
狱本身的实体性成了一种工具和权力的矢量。”《规训与惩罚》英文本,第 30
页;法文本,第 35 页。

⑬ 见福柯,《尼采,谱系,历史》(“Nietzsche, Genealogy, History”),收于
《福柯读本》(*The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon,
1984)。

⑭ 见帕塞克(Zakia Pathak)和拉詹(Rajeswari Sunder Rajan),《夏班奴》
(“Shabano”),收于朱迪斯·巴特勒与琼·斯科特(Joan Scott)主编,《女权主义
者论政治》(*Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge, 1992),第
257—279 页。

⑮ 阿尔杜塞(Louis Althusser),《意识形态和意识形态国家机器(研究笔
记)》[“Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investi-
gation)”],收于《列宁与哲学及其他文章》(*Lenin and Philosophy and Other
Essays*, trans. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1971),第

170—177 页。

⑩ 有一本优秀著作把阿尔杜塞的这个说法吸收到女权主义中来,见丹尼丝·赖利(Denise Riley),《我就是那个名字吗?女权主义与历史中的“女性”范畴》(*Am I that Name?: Feminism and the Category of “Women” in History*, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1988)。

⑪ 见齐泽克(Slavoj Žižek)论专有名词的“社会的询唤”,《意识形态的崇高对象》(*The Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 1989),第 87—102 页。

⑫ 罗斯(Jacqueline Rose),《视觉领域中的性征》(*Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso, 1987),第 90—91 页。

⑬ 福柯,《性史第一卷:导言》英文本,第 95—96 页。

⑭ 福柯,《主体与权力》(“The Subject and Power”),《福柯:超越结构主义与阐释学》(*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Chicago: University of Chicago Press, 1982),第 212 页。

⑮ 见尤金(Victor Eurgin)、唐纳德(James Donald)、卡普兰(Cora Kaplan)主编,《幻想的形成》(*Formations of Fantasy*, London: Methuen, 1986)一书的前言,它从精神分析的角度,警告不要把“精神的”(psychic)与“社会的”(social)混淆起来。

⑯ 在上文中,“依恋”(attachment)与“投注”(investment)这两个词,从现象学意义上来说可以理解为有意的,即,作为总是针对一个对象的里比多的运动或轨迹。并没有自由漂浮的依恋可以在后来获得一个对象;毋宁说,依恋总是“对”一个对象的依恋,它对之依恋的事物改变了依恋本身。依恋的可转移性预先假定了依恋的对象可能会改变,但依恋会保留下来,并总是会获取某个对象,这一粘连的行为(总是跟一定程度的拒斥相连)是依恋的构成性行为。这种依恋的观念,似乎接近某些从非生物学的角度来解释“驱动力”的努力(不同于那些严肃考虑生物学因素的努力)。在这里,我们可以求助于德勒兹

(Gilles Deleuze)对“驱动力”的解读,《受虐狂:对冷酷与残忍的阐释》(*Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*, New York: Braziller, 1971), 法文本 *Présentation de Sacher-Masoch* (Paris: Minuit, 1967), 在那里他提出, 驱动力可以理解为论断(positing)或评价(valuation)的推进(pulsionalité)。又见拉普莱什(Jean Laplanche)最近的讨论, 在其中,“驱动力”与它的文化表达变得不可分割,“我们认为必须考虑到一个双面的解释阶段:一方面,是有机体的初始阶段,与动态平衡和自我保存联系在一起;另一方面,是婴儿马上就完全沉浸于其中的成人的文化世界。”见《拉普莱什:诱惑,翻译,驱动力》(*Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives*, ed. John Fletcher and Martin Stanton, London: Institute of Contemporary Arts, 1992), 第 187 页。

4 “良心使我们屈服”

——阿尔杜塞的服从

阿尔杜塞的询唤学说继续影响着当代对主体形成的讨论,它提供了一条解释主体的道路,它作为一种语言的结果产生,然而始终在它的术语范围之内。询唤理论似乎表演了一幕社会化的场景,在其中主体被呼召,主体转向,并且因而接受了他或她被呼召的术语。毫无疑问,这是一幕惩罚性和简化的场景,因为这个呼叫是被一个“法律”(the Law)官员所制造出来的,并且,这个官员被派定为单一的和讲话的(speaking)角色。很清楚,我们或许会反对说,“呼叫”是可以从几个方向抵达的,并且可以是暗示的和无语的(unspoken)的,我们还会反对,这个场景永远不会像阿尔杜塞所声称的那样完全是双重的(dyadic),但是,这些异议已经被复审过了,而且,作为一种学说的“询唤”继续在它的批评中存在。如果我们接受了这个场景是可以效仿的和寓言化的,那么,要假定它的有效性,它根本就没有必要发生。实际上,如果它在本雅明的观点中是寓言化的,那么,这个被寓言语言化(literalized)的过程恰好是反抗叙述的东西,它超越了事件的可叙述性。^①由于这个原因,询唤不是一个事件,而是表演这个呼喊(staging the call)的某个方

法,在这里,作为被表演的这个呼叫,在它的展示或表演(*darstellung*)的过程中,被去语言化(*deliteralized*)。这个呼叫自身同样也被描述为一种将自己和法律连成一线的需要,一种转向(去面对法律,去寻找一个面对法律的面孔?),并且通过对内疚的据有,进入这种自我归属的语言——“我在这里”(here I am)。

为什么主体的形成似乎只在接受内疚的基础上发生,以至于如果最初没有一种自我归咎的内疚,没有通过接受法律对服从(*conformity*)的需要而服从法律,就没有“我”可以把一个地方归于他自己,也没有“我”可以在言谈中被宣布?这个转向以回应呼叫的人,并不是在回应一种转向的需要。这种“转向”是一个行动,它好像既被法律的“声音”(voice)所制约,也被那个被法律所呼召的人的回应所制约。这种“转向”是一种奇怪的中间地带[或许,在一种奇怪的中(动)态中同时发生]^②,它既被法律所决定,也由被呼叫者所决定,但是却不是被任何一方单方面地或彻底地决定的。尽管没有第一次的被呼叫就不会有转向,没有某种转变方向的准备,也不会有转向,但是何时何地对于姓名的呼叫引发了这种转向,这种具有期待性的向身份的移动?主体怎样又是为何转向,同时通过这种自我归咎的内疚预期了身份的授予?什么样的关系束缚了这两者,以至于主体知道转向,知道某个东西将从这样一种转向中获得?我们怎样才能把这种“转向”想象为先于主体形成的,没有一种事先的与法律的共谋关系,主体就不会出现?因而,这种向法律的转向是一种反对自身的转向,一种转回到自身的转向,这种转向建构了良心的运动。但是,这种良心的反射是怎样同时使对法律的批判性的审问瘫痪的,它把主体对法律的不加批评的关系描绘为主体化的条件?在询问一系列批判性问题的任何可能性之前,这个被召唤的人被迫转向法律,来不及问:谁在说话?为什么我要转向?为什么我

要接受这些呼叫我的术语？

这意味着，面对法律的敞开或脆弱性，先于对法律的批判性的理解的任何可能性，这表现在向法律的转向中，表现在通过对那个已经违犯法律的人的认同以获取一种身份的预期。实际上，在接触到法律的任何可能性之前，法律就被违犯，因此，“内疚”是先于这种对法律的知识，而且从这种意义上来说，它总是奇怪地无罪。因而，对法律的批判性审视的可能性，是被可以被理解为一种对法律的事先欲望的东西所限制的，这是一种和法律的强烈的共谋，没有它，主体就不可能存在。对于发动了它的批评的“我”来说，它必须首先理解，为了使它自己的存在成为可能，这个“我”自身是依靠它对法律的共谋欲望的。因此，或者说，除非那个提供了这种批评的人愿意被他或她所履行的批评所解体，对法律的批判性的回顾将不会揭开良心的力量。

记住这一点是重要的，这种向法律的转向并不是被呼召所必然带来的；以一种不是那么符合逻辑的观点说，它是强制性的，因为它承诺了身份。如果法律以自我认同的主体的名义[阿尔杜塞引述了希伯来的上帝(Hebrew God)说话的方式：“我是我所是的”]讲话，会是怎样的呢？即良心会把自我交付或归还给与它自己相关的同一性吗？它会把自我交付或归还给自我认同的假定，以成为在语言上巩固“我在这里”(Here I am)的前提条件吗？

然而，我们怎么可能准确地在这种转向(转向法律，反对自身)中寻找主体化的弱点，它先于和预期对内疚的接受，先于和预期一种转向，这个转向甚至当它是主体化的条件时还逃避主体化？这个“转向”是怎样描绘那个可能不如阿尔杜塞所说的良心那么尽责的良心的？而且，阿尔杜塞对询唤场景的神圣化，是怎样使成为一个“坏”主体的可能性，比它可能成为的好的主体的可能性更小也更不具煽动性呢？

这种询唤的学说似乎预先假定了一种事先的和尚未展开阐述的良心学说,那种尼采在《论道德的谱系》中曾经描述过的在意识中的向自身的转回。^③这种乐于接受内疚以在身份上获得支撑点的态度,是和来自上帝的命名性呼叫的一种高度的宗教性场景联系在一起的,而且,它通过诉诸对法律的需要,一种法律允诺通过授予身份而减轻的原罪,建构了主体。这种对询唤的宗教性的比喻表达,是怎样在法律的工作中预先抑制任何批判性的干涉的可能性、抑制主体的解体的,因为没有主体,法律就无法继续?

阿尔杜塞在《意识形态和意识形态国家机器》^④(以下简称《意识形态》)中提及的良心到现在也很少受到重视,即使这个术语被与阐明这种意识形态力量的宗教权威的例子联系在一起,它认为意识形态的理论是由一套复杂的神学隐喻支撑的。尽管阿尔杜塞明确地只把“教会”(the Church)作为一个意识形态的询唤的例子(example)引入,似乎在他的术语中,意识形态只有通过宗教权威的隐喻才可能被思考。“意识形态”的最后部分被冠以“一个例子:基督徒的宗教意识形态”的标题,说明了这种宗教制度已在这篇文章早先的部分占据的典型地位。那些例子包括:意识形态的假定的“不朽”;在“明显的意识形态”和据说我们在其中“生活、行动和获得我们的存在”的圣保罗的“逻各斯”(logos)观念之间的明确的相似性;帕斯卡作为仪式的例子提出的祷告(prayer),在其中,采取那种下跪的姿态随着时间的流逝而产生了信仰;作为从制度上可以再生产的意识形态的条件的信仰自身;以及那种神话了的大写的“家庭”、“教会”、“学校”和“国家”。

尽管这篇文章的最后部分试图详细说明和揭露这个宗教权威的例子,这个揭露缺乏缓和意识形态力量的力量,阿尔杜塞承认,自己的著述总是上演(enact)它所论述的东西^⑤,因此,通过他的阐述,并不能保

证一种启蒙后的逃离。为了详细阐明意识形态建构主体的权力,阿尔杜塞求助于那个命名的神圣的声音的例子,在命名中,它使它的主体形成。在声称社会的意识形态以一种相似的方式运行时,阿尔杜塞不经意地把社会的询唤比作这种神圣的施行行为。从而,为了对意识形态进行同样的思考,这个意识形态的例子具有了一种典范的地位,由此,意识形态的不可避免的结构通过宗教的隐喻被从文本上(textually)建立起来:这种意识形态的“声音”(voice)的权威,这种询唤的“声音”,被描述为一种几乎不可能拒绝的声音。在阿尔杜塞看来,询唤的力量得自那些表面上被详细阐明的例子,最明显的是,来自对彼得(和摩西)进行命名的上帝的声音,和在这种被假定的代表国家权威的声音中的它的世俗化:在用“嘿,叫你呢!”呼叫任性的行人时的警察的声音。

换句话讲,这种命名的神圣权力构建了询唤的理论,以解释主体的意识形态的构成。洗礼是这种语言手段的典型例子,通过它,主体被强迫进入社会的存在。上帝命名了“彼得”,而且,这个召唤把上帝作为彼得的由来(origin)建立了起来^⑥;由于以那个命名他的人的名义含蓄的和连续的存在,这个名字被永久地加在彼得身上。但是,在阿尔杜塞的例子的范围之内,如果没有被召唤者的某种准备或预期的欲望,这个命名不可能被完成。在某种程度上,既然命名是一种召唤,被召唤者是先于这个召唤的;但是假定,这个召唤是一个创造了它所命名的东西的名字,如果没有“彼得”这个名字,似乎就不会有“彼得”。

实际上,如果没有这个名字提供了存在的语言保证,“彼得”就不会存在。从这个意义上说,作为主体形成的一种事先的和基本的条件,已经有某个被权威的询唤所强迫的准备,这个准备似乎暗示了,一个人已经在回应之前与这个声音有了关系,已经被这个人随后屈服的权威卷入鼓舞误识的范围之内。或者,也许在一个人转向之前,这个人就已经

屈服,转向仅仅是一个不可避免的屈服的符号,和可能的被召唤者一样,通过这个符号,一个人被建立成定位于语言中的主体。从这个意义上来说,和警察相关的那个场景是一个迟到的和加倍的场景,因为这样的场景昭示了一个奠基性的屈服,而这样的场景又不足以将其充分证明。如果那种屈服使主体形成,那么,那个试图讲述屈服故事的叙述为了它的虚构的结果,只能通过利用语法规则而继续。这个试图解释主体怎样形成的叙述,假定了这种合乎语法的“主体”先于对它的起源的解释。然而,这种还没有化为主体的奠基性的屈服,恰好成为主体的不可叙述(non-narrativizable)的前历史,成为一个使这种主体形成的叙述成为问题的悖论。如果除了作为这种服从的结果就没有主体,这个将解释这一点的叙述就会要求这种时间性不是真实的,因为,那种叙述的语法规则提前假定了如果没有经历了它的主体,就不会有服从存在。

这种奠基性的屈服是否是一种先于任何对心理动机的质疑的屈从?我们该如何理解行人在对法律作出回应时的那一刻正处于工作状态中的精神的倾向?是什么影响并通告了那个回应?为什么街道上的这个人愿意通过转向对“嘿,叫你呢”作出回应?面对来自后面的呼叫的声音的转向,其意义是什么?这种向法律的声音的转向是某个欲望的符号,它希望被权威的面孔所注视,而或许它同样也希望注视着权威的面孔,它是一个声音场景的视觉化——一个镜像阶段,或者,也许更恰当地说,是一个“声音的镜像”^⑦——它使得误识发生,如果没有这种误识,主体的社会性是不可能获得实现的。按照阿尔杜塞的说法,这种主体化是一种误识(misrecognition),一种错误的和暂时的总体化(totalization);在这种申斥中提供的误识,把屈从建立为主体化的代价,是什么促成了这种对法律的欲望、对这一误识的诱惑的欲望?这个叙述似乎暗示了社会存在,作为主体的存在,只有通过一种对法律的内疚的

接受才能被换得,在这里,内疚保证了这种法律的干涉,并且因此保证了主体存在的延续性。如果主体只能担保他(她)根据法律存在,而且为了主体化法律需要服从,那么,似乎有悖常理地,为了继续确保一个人自己的存在,这个人也许(总是已经)向法律屈服。这种向法律的屈服因而可能被理解为对一个人的持续存在的自恋的依恋的强迫性的结果。

在阿尔杜塞对谋杀他妻子海伦娜(Helene)的叙述中——不管这叙述有多大的可信度——他明确地专注于内疚(guilt),在其中,他叙述了与《意识形态》一文里的警察明显逆转的场景中,为了把他自己绳之以法,他是如何冲上街去呼叫警察的。^⑧这种对警察的呼叫是对呼召的一种罕见的倒置,《意识形态》一文预先假定了这种倒置,但没有将其作为明确的主题。我想不使用传记来寻求这个和警察有关的逆转的场景的理论重要性,在其中,这个街道上的男人呼叫警察而不是回答警察的呼叫。在《意识形态》一文中,在这种对主体形成的解释中,内疚和良心的运作,都隐然是回应意识形态的需要,那是一种具有赋予生命能力的申斥。本章尝试着重读这篇文章,以理解询唤是如何通过宗教的例子被从本质上描述出来的。宗教权威的这种典范地位对这个悖论进行强调,即这种主体形成的可能性是如何依赖对一种承认的充满激情的追求的,而在宗教例子的范围内,这种承认又是与谴责不可分离的。

提出这个问题的另外一种方式将是质问:阿尔杜塞的文本是怎样被包含在它试图解释的“良心”中的?在何种程度上,这种神学模型的持续存在是一个症候,它会要求我们进行一种症候化的阅读?在阿尔杜塞《读〈资本论〉》(*Reading Capital*)的序言中,他认为阅读每一文本,都必须去寻找这个世界上的“不可见之物”(invisible),而理论使它们变得可见了。^⑨在近期对阿尔杜塞的“症候阅读”(symptomatic reading)的

概念的思考中,让-玛利·文森(Jean-Marie Vincent)注意到,“一个文本之所以有趣,不仅仅是因为它是被从逻辑上组织起来的,还因为这种它在其中展开它的论点的显然严格的方法,同样也因为干扰了它的秩序的东西,因为所有那些削弱它的东西。”¹⁰无论是阿尔杜塞还是文森都没有考虑到下面这种可能性,即某些隐喻的典范地位可能引起一种“削弱”严格的论点的症候阅读。然而,在阿尔杜塞自己的文本中,他重新考虑了法律的声音和良心这些核心的宗教修辞,使一个人能够质疑,在近来的文学研究的范围之内,对隐喻的阅读和对意识形态的阅读之间的关系何必如此紧张。在某种程度上,阿尔杜塞的宗教类比被理解为仅仅是说明性的,它们被同文本自身严格的论证分离开来,在教学的释义(pedagogical paraphrasis)中被提供。然而,因为在询唤理论中,这种宗教权威的声音的施行力量变成典范性的,因而,通过例证把假定的神圣的命名力量延伸到那个把主体呼召进入社会存在的社会权威身上。我并不是说,我认为阿尔杜塞的文本中的“真理”可以在修辞打断“严格”(rigorous)的概念化的过程中被发现。这样一种途径把修辞浪漫化为本质上是破坏性的,然而,修辞可以充分地增强概念化的主张。这里所关注的是一个更加具体的文本目标,也就是说,去展现修辞——例证和类比——是如何影响和拓展概念化的,使文本卷入对宗教权威的一种意识形态的神圣化之中,而只有通过重新扮演那个权威,它才能揭露这一点。

对阿尔杜塞来说,意识形态的功效是部分地存在于良心(conscience)的形成中的,在这里,“良心”这个概念被理解为对可以言说的东西,或者,更一般地说,是对可以表现的东西所施加的约束。如果这种关系被解释为一种预先假定的自反性,一个被现成的主体所施行的向它自身的转回,良心不可能被概念化为一种自我约束。取而代之的

是,它指明了一种转回——一种自反性——它为主体形成建构了可能性的条件。通过这个良心时刻,这种向某个人自身的转回,自反性得以建立,它和一种向法律的转向是同时发生的。这种自我约束并不能把一种外在的法律内在化:内在化的模型理所当然地认为,“内在”和“外在”已经形成。相反,这种自我约束先于主体。它建构了主体的这种具有开启性的自反的转向,它预期到法律而施行并且因此被法律所决定,同时它拥有对法律的预先判决的先见之明。良心对于公民主体的(citizen-subject)生产和管制是基本的,因为良心使个体转向,使主体化的申斥对他(她)成为可能。但是,法律加强了这种申斥:这种转回是一种转向。这些转向怎样才能被一起思考,同时并不把其中一个概括为另一个?

在警察或教会的权威出现在阿尔杜塞的理论视野中之前,按照拉克康式的思路,有一种与言谈(speech)的可能性联系在一起的禁律。阿尔杜塞把意识——和良心(“*la conscience civique et professionnelle*”)的出现——与正确的言谈(speaking properly, *bien parler*)的问题联系到了一起。^⑩“正确的言谈”似乎是获得技能的意识形态工作的例证,它是主体的形成的中心过程。劳动力的“不同的技能”必须被再生产,而且,这种再生产在“公司之外”和学校里(in school)发生得越来越多,就是说,它在生产之外并且在教育体制内发生得越来越多。要学习的首先就是言谈的技能(the skills of speech)。第一次提到的“良心”——它最终将成为询唤的功效或成功的核心因素——它被和熟练技能的获得联系起来,就是学习怎样“正确地言谈”。通过这种语言技能的再生产,主体的再生产得以发生,或者说,语言的技能建构了“劳动的分工中每个人”所遵守的法则和态度。从这个意义上来说,正确言谈的法则同样也是给予或不给予敬意(respect)的法则。工人们被教会正确的言谈,而

管理者学习“按照正确的方式”(bien commander)对工人言谈(131—32/72)。

语言技能据说是可以被掌握的和能掌握的,然而这种掌握被阿尔杜塞非常清楚地描述为一种屈服(submission):“劳动力的再生产需要的不仅仅是一种(劳动者的)技能的再生产,而且在同时,也需要一种对已经建立的秩序的法则的屈服的再生产(soumission à l'idéologie dominante)”(132/72)。在下一个段落中,这种对有统治权的意识形态(dominant ideology)的法则的屈服,引出了服从(subjection)的问题,它具有双重意义,一是已经向这些规则屈服,二是在社会性的范围之内,由于这种服从而被建构。

阿尔杜塞写道:“学校……教授技能(know-how)……在形式上,它保证了对占统治地位的意识形态的服从(l'assujettissement à l'idéologie dominante)或者对它的‘做法’(practice)的掌握。”(133/73)

考虑一下在这种表达中间的转折性的“或者”(or)的逻辑效果:“对于(to)占统治地位的意识形态的服从或者”——提出一个不同然而却相当的说法——对“它的做法的(of)掌握”(强调是我加的)。一种做法被掌握得越多,获得的服从就越充分。屈服和控制是同时发生的,而且,这种矛盾的同时性建构了这种服从的矛盾心理。尽管一个人可能以为,屈服存在于对一种外在的被强加的支配秩序的屈服中,而且就是被一种对掌握和控制的遗失所标记,矛盾的是,它自己是被控制所标记的。当阿尔杜塞明确并矛盾地把屈服重写(recast)为一种控制的时候,这种控制/屈服的二元结构就被他抛弃了。从这点来看,被一个主体所执行(performed by a subject)的既不是屈服也不是控制;作为控制的屈服和作为屈服的控制的有生命的同时性,是主体出现的可能性条件。

在这里,这个概念的问题因一个语法问题而得到强调,在其中,不

可能会有主体先于屈服存在,可是,为了成为主体,有一种语法上所导致的“尚不知”(need to know)是谁(who)经受了这种屈服。阿尔杜塞引入“个体”(individual)这个术语,作为暂时满足这种语法需要的占位符(place-holder),但最终可能适合这种语法需要的东西将不会成为一个静态的语法主体。主体的语法只是作为我们正试图描述的这个过程的结果而出现的。因为,似乎我们在主体的语法时间之内(例如,“我们正试图描述”,“我们被束缚了”)被束缚住了,如果在询问这个问题的过程中没有预先假定那种建构,探问它的建构的谱系几乎是不可能的。

是什么先于主体解释了它的形成(formation)?在《意识形态》一开始,阿尔杜塞提到了社会关系的再生产,并将其具体化为社会技能的再生产。然后,他区分了在公司中被再生产的技能和那些在教育中被再生产的技能。主体的形成和后者有关。从某种意义上来说,这种关系的再生产是先于在它的过程中形成的主体的。然而,严格地讲,如果没有对方,这两者是不可能被思考的。

这种社会关系的再生产,这种技能的再生产,是服从的再生产。但是劳动的再生产在这里并不重要——重要的再生产是跟主体有关的,它的发生与语言和良心的形成有关。对阿尔杜塞来说,“从良心上”去执行任务就是一再地去执行它们,或者说,去再生产那些技能,并且,在再生产它们的过程中,去获得控制权。阿尔杜塞在“从良心上”放置了引号(“*pour s’acquitter ‘consciencieusement’ de leur tâche*”,73),从而同时彰显了劳动被道德化的方法。*s’acquitter*(偿清)的道德意识在它被翻译为“去执行”(perform)时遗失了:如果这种对一套技能的掌握被理解为一种对自己的偿清(an acquitting of oneself),那么,这种对 *savoir-faire*(本领)的掌握能使人免于谴责;准确地说,它是被告无辜的声明。因而,在面对被一种坚持不懈的谴责所暗示的坦白的需要时,“从良心

上”偿清自己,就是把劳动理解为一种无辜的交代,一种无罪的展示或者证明。

因而,对于占支配地位的意识形态的法则的“屈服”(submission)可以被理解为是一种在面对谴责时为了证明无辜的必要性的屈服,一种对证明的需要的屈服,一种对该证明的实施,而且,通过顺从这种讯问性的法律的条款,在其中获得主体的地位。因此,成为“主体”就是已经被假定为有罪(guilty),然后,被判决宣布为无辜。因为这种宣判不是一个单一的行动而是一个被不断再生产(reproduced)的状态,成为“主体”就是持续地处于免除自身有罪的谴责的过程中。成为主体,就是已经成为守法的象征,一个遵守规章的公民,但是对这个公民来说,那种地位是脆弱的,实际上,他已经知道——以某种方式,在某处——没有(not)那种身份是什么滋味,因为有罪而被驱逐是什么滋味。然而因为这种内疚是主体的条件,它形成了对律法的服从史前史,主体在这种服从中生产出来。这里,我们可以有效地猜想,在阿尔杜塞的理论中很少提到“坏主体”(bad subjects)的原因是,这个术语倾向于矛盾形容法(oxymoronic)。“坏主体”还不是一个主体,因为它尚未使自己免于有罪的指控。^⑫

这种对技能的实施(performance)并非完全与这些技能一致(in accord),因为没有主体会在其实施之前勤勉地实施技能,使主体拥有作为一种社会存在的身份。先是有罪过,然后,有一种获得技能的重复性的做法,这时,也只有这时,才能作为一个主体,在社会性的范围内具有其语法地位。

说主体按照一套技能实施,就如同从字面上看语法:一个偶然碰到一套可以被学习的技能的主体,无论他能否学会这些技能,只有那时,他才有可能说自己是否已经掌握了那些技能。掌握一套技能不是只接

受一套技能,而是在一个人自己的活动中再生产它们,并将其再生产为自己的活动。这不只是按照一套规则去行动,而是在行动的过程中具体表达规则,并且在被具体化的行动仪式中再生产那些规则。^⑬

是什么东西导致了这种再生产?显然,它不仅仅是一种规范的机械的吸纳,也不是一种自愿的吸纳。它既不是简单的行动主义,也不是一种周密计划的方案。在某种程度上,它先于主体的形成,它还不是有秩序的意识,然而,这种无意的冲动不是一种机械化的被引发的结果。仪式的观念认为它是被实施的,而且,在这种重复的实施中,一种信仰产生了,因而,在其后来的操作中,它被合并入这种实施中。但是,内在于任何实施的,都是一种“赦免自身”(acquit oneself)的冲动,因此,先于任何实施是一种焦虑和一种心照不宣,只有在申斥的时候,它才会变得明晰和具有生气。

是否有可能把这种仪式化重复的精神维度,与激活它和再次激活它的“行动”分开呢?这种仪式的概念本身,就意味着放弃信仰和实践的不可分离。然而,斯洛文尼亚批评家马登·多拉(Mladen Dolar)认为,阿尔杜塞没能把精神解释为一种分离的维度。多拉建议回归拉康,同样地,在很大程度上,索拉维亚·齐泽克(Slavoj Žižek)也认为在阿尔杜塞和拉康之间需要一种必要的补充。^⑭坚持精神与社会实践之间的这种分离性,强化了阿尔杜塞理论中的宗教的隐喻。也就是说,把精神描述为纯粹的理想,和灵魂的理想相似。因而,为了思考这种主体性的假定的理想和阿尔杜塞的主张之间的张力,即意识形态,包括精神的现实,都是被拓展的物质性领域的一部分,我转向多拉对阿尔杜塞的阅读。

马登·多拉的文章《超越询唤》^⑮认为,尽管阿尔杜塞偶尔使用拉康的想象域(the imaginary)理论,但是他并不能领会精神分析的这种

颠覆性的潜能,尤其是,不能理解“真实域”(the Real)的概念,它标明那种无法进行主体化(subjectivation)的东西。多拉写道,“最简单地说,个人有一部分是不可能成功地进入主体的,一旦主体性被建构出来,一种‘前意识形态’的元素和‘前主体的’*materia prima*(原生物质)就会时常出现在主体性中”(75)。*materia prima*一词在这里的意义是明显的,因为多拉用这个术语明确地质疑阿尔杜塞所提供的对物质性(materiality)的社会性的解释。实际上,这种“原生物质”并没有按照阿尔杜塞的样式物化(materializes),也没有作为一种实践、一种仪式或者一种社会关系出现;从社会的观点来看,这种“原生物质”从根本上是非物质的(immaterial)。从而,多拉批评了阿尔杜塞取消这种在根本上保持非物质性的主体性的维度,它无法在物质性的范围内出现。根据多拉所言,询唤只能部分地解释主体的形成:“对阿尔杜塞来说,主体是使意识形态工作的东西;对精神分析来说,主体出现于意识形态失败的地方……从询唤的观点看,被主体化所生产出来的剩余物同样是不可见的。”他写道:“询唤是一种避免(那种剩余物)的方法。”(76)对多拉来说,重要的是,需要强化以下两者之间的差别,即在被理解为可传达的言谈(speech)和社会纽带(social bonds)的象征域与精神领域之间的差别,从本体论的意义上来说,这种精神领域与社会性不同,而且被定义为社会性的观念所无法考虑的剩余物。

多拉在物质性和内在性(interiority)之间进行了区分,然后模糊地把那种差别和阿尔杜塞在国家机器的物质性和主体性假定的理想之间的区分合为一体。在一种伴随着强烈的笛卡尔的理论的共鸣的表述中,多拉通过这种内在性的概念定义了主体性(subjectivity),并且,把外在性的领域确定为物质的(也就是外在于主体)。他预先假定主体性既存在于内在性也存在于理想性(ideality)之中,尽管物质性属于它的

反面,属于那与之相对的外在的世界。

这种使内在区别于外在的方法,作为阿尔杜塞立场的一种描述或推断,似乎是非常奇怪的。毕竟,阿尔杜塞的独特贡献是削弱了被传统的马克思主义者所预先假定的本体论的二元性,即在物质基础和一种理想的或意识形态的上层建筑之间的差别。他通过坚持这种意识形态的(of)物质性来这样做:“意识形态总是存在于一种工具和它的一种做法或者多种做法之中。这种存在是物质的。”^⑥

主体的构成是物质的(material),在某种程度上,这种构成是通过仪式(rituals)发生的,并且,这些仪式物化了“主体的概念”(169)。那个被称为“主体性”的东西,被理解为主体的有生命的和想象的经验,它自身也是从建构主体的物质仪式中获得的。帕斯卡的信徒不止一次跪下,必要地重复这种姿势,而这种姿态唤起了信仰。更宽泛地理解这种建构主体的“意识形态的认可仪式”是意识形态概念的核心。但是,如果信仰是从这种祈祷者的姿态得出的,如果那种姿态是以信仰为条件并重申了信仰,那么,我们怎样把观念化的领域从不断地重新建立的仪式的实践中区分开来?

尽管对主体的质疑和对主体性的质疑不一样,但在多拉的文章中,这两种概念是如何被放在一起思考的,仍然是不清楚的。或许,除了在主观主义的批评中有所应用外,“主体性”(subjectivity)的概念在阿尔杜塞的理论中并没有多少分量,而且,怎样把这个术语置换成他所使用的术语,仍是不清楚的。换句话说,这可能是多拉的批判论点,即阿尔杜塞的文本中没有为主体性留下足够的位置。多拉最关心的批判问题是,阿尔杜塞不能充分地考虑主体化所生产出来的“剩余物”这种非现象的“内在性的核心”^⑦。实际上,多拉认为,内在和外在之间的差别是通过“客体的内投作用”生产出来的(79)。因此,一个最初的客体是被

内向投入的(introjected),而且,这种内投作用是成为主体的可能性的条件。从而,那种客体的不可挽回性不仅仅是主体的支撑条件,也是对它的一致性的长久的威胁。拉康的“真实域”的概念,被描绘为内投作用的第一个行动和主体的基本的界限。

在多拉的理论中,这种内在性的核心的理想性,既限制了物质化,也限制了主体化;它建构了本质的缺失或者无法符号化的“真实域”。因为被排斥或被内向投入,最初的客体被遗失了,而且立刻被理想化了;这个客体通过内投作用获得的理想性,建构了主体性的奠基的理想性。阿尔杜塞似乎错过了这个深刻的见解,可是,多拉似乎把物质和理想之间的差别归于他,虽然那在阿尔杜塞的理论中认识得很不充分:

在主体和他者出现的过程中有一个步骤,这是阿尔杜塞遗漏的而且或许可能是被阿尔杜塞自己的例子最好地阐明了的。为了说明在国家机器(制度、做法、仪式等等)的外在的物质性和意识形态的主体性的内在性之间的转换,阿尔杜塞从帕斯卡那里借来了一个著名的提议,也就是说,他的令人哗然的建议,即成为一个信徒的最好的方法是遵循宗教的仪式。
(88)

多拉把这个看做一种“无意义的仪式”(senseless ritual),然后,为了建立教义和仪式是“一种假想”的结果,他颠倒了阿尔杜塞的解释,仪式在信仰之后,但并不是它产生的条件。多拉强调,阿尔杜塞仪式实践(ritual practice)理论在解释祈祷的动机时是无能的:“是什么使他遵循这种仪式,为什么他(她)愿意重复一系列没有意义的姿势?”(89)

就阿尔杜塞而言,多拉的质疑是不可能满足的,但是多拉的问题的

预先假定,则可以用阿尔杜塞的一个解释来反驳。多拉假设一个同意的主体先于仪式的执行,这表明,他假定一个有意志的主体必须已经就位,才能解释其动机。但是这个同意的主体是怎样形成的?这个假设和同意的主体似乎先于对“象征域”的进入,并且,因此先于主体的生成,并成为后者的条件。这个回路是清楚的,但是该怎样理解它?阿尔杜塞没有提供先于主体的形成的主体是一个过失吗?或者,他的“失败”只是表明叙述的语法需要与叙述试图提供的主体形成的原因相冲突吗?逐字解释或者把一个本体的地位归之于“主体”的语法需要,是在语法规则和本体论之间假定了一种模拟的关系,这就错过了阿尔杜塞和拉康的一个论点,对语法规则的预期总是而且只是事后安置。控制主体形成的叙述的语法规则假设,主体的语法场所已经被建立。因而,从一个比较重要的意义上来说,叙述所需的语法规则是由这种叙述自身所产生的。因此,对主体形成的解释就是:与其自身相反的双重的虚构重复地症候化了抵抗叙述的东西。

维特根斯坦(Wittgenstein)说:“我们言谈(speech),我们说出词句(words),只有在后来才理解它们的生命的意义。”对这样一种意义的预期控制了这种言谈的“空无”的仪式,并且确保了它的复述能力。因而,从这个意义上来说,在我们跪下之前我们一定不会首先相信,在我们说话之前也不知道词句的意义。相反,两者的执行都是“单凭一种信仰”,即相信,在表达中并且通过表达本身,意义将会到来——这是一种期待,它因此不会被一种思考的(noematic)满足的保证所控制。如果假设和同意在这种假设的和同意的语言之外是不可想象的,并且,这种语言自身是一种仪式的形式的沉淀——这种笛卡尔主义的仪式——那么,我们可能“同意”下跪的这种行为与下跪本身的仪式性不相上下。

多拉暗示,阿尔杜塞对包括了意识形态领域的物质性概念的重新

表达过于笼统,它没有给一种非物质的理想性——那被遗失和被内投的客体,它开启了主体的形成——留下空间,通过这一点,多拉使自己的异议具有了明确的神学意味。但是,多拉究竟是如何读解阿尔杜塞的理论中的“物质性”的?而且,阿尔杜塞的理论中这种仪式以及物质性的时间维度是否被抹掉?而把物质性减缩为从经验或社会角度来说,是给定的东西,这些都是不清楚的:

这也是为什么阿尔杜塞对物质性的热情主张是不充分的:出现在此处的他者,这个象征秩序的他者,并不是物质的,而且,阿尔杜塞通过谈论制度(institutions)和做法的物质性掩盖了这种非物质性。如果主体性能从物质上遵循某种仪式后生长,那只是因为那些仪式是作为一种象征的自动作用,也就是说,因为他们被一种由他者所支撑的“非物质的”逻辑所控制。这个他者是不可能通过仔细审查物质性而发现的……最终,最重要的倒不是它们是物质的,而是它们是被一种代码并被一种重复所控制的。(89)

最后的这个意见表述了在物质性和重复之间的一种对立,它似乎与阿尔杜塞自己的观点有一种直接的张力。如果意识形态在某种程度上是物质的,它存在于一套做法之中,而且这些做法是由仪式所控制的,那么,物质性就被仪式和重复所定义,就同它被更加狭隘的经验主义的概念所定义的一样。此外,意识形态的仪式在某种程度上是物质的,因为它们具有一种生产性的(productive)能力,而且,在阿尔杜塞的文本中,仪式所生产的东西都是主体。

多拉辩解,仪式生产的不是主体,而是主体性,并且,它之所以能生

产主体性,只是因为仪式本身被一种象征的或反复的逻辑、一种非物质化的逻辑控制了。对多拉来说,主体性意味着“从物质上遵循某种仪式之后生长”,这里的“生长”(spring up)自身不是物质的,但这里的“遵循”(following)仪式的概念的确有一种物质的维度。主体性非物质地起因于一种物质仪式的实施,但这可能只在某种条件下发生,即逻辑先于和支持这种仪式的实施,这是一种非物质的逻辑,它对内投作用理想效果予以编码和重现。但是,我们该如何区分,这种仪式特有的重复和“象征的自动作用”特有的重复?考虑一下在阿尔杜塞描述意识形态中观念和理想的物质性时,这两种重复的不可分割性:

观念(idea)作为观念已经消失(在它们被赋予一种理想的或者精神存在的范围内),以至于它已经显现为它们的存在在被仪式所控制的做法的行动中被记录下来,而这个仪式最终是被一种意识形态的机器所定义的。因此,似乎主体在他被下面的系统(以其真实的决定的顺序开列出来)所作用的范围内才行动:意识形态存在于一种物质的意识形态机器中,它规定了被一种物质仪式所控制的物质做法,这些做法存在于一个主体的物质行动中,根据他的信仰,这个主体以完全自觉的状态起作用。¹⁶

观念是“被记录”下来并存在于行动中的,这些行动是被仪式所管制的做法。它们能以别的方式出现吗?而且,它们可能有一种外在于仪式的“存在”吗?不仅重新把这种物质性看做被管制的重复,也把它看做是生产了主体,而主体根据他的信仰以完全自觉的状态起作用,这意味着什么?这个主体的信仰和帕斯卡的信仰并无不同;它们都是阿

尔杜塞称之为“物质性”的重复的魔术的结果。

多拉认为,阿尔杜塞未能考虑物质性和象征域之间的区别,但是在这张分裂的地图上,我们把“询唤”置于何处?它是象征域的声音,还是国家的被仪式化的声音,或者,这两者已经不可分离?用多拉的术语来说,如果象征域仅仅在仪式中才获得“存在”,那么,是什么建立了与它的外表和重复性的各种模式相分离的那种象征域的理想性?通过重复产生了仪式,而且,重复暗示了这种物质的不连续性、这种现象的不可约性或物质性。严格说来,任何重复所发生的时间段,都不是出现(appear);或者说,它是被这种缺席明确描述的现象。但这种不出现或者缺席并不因此而成为一种“理想”,因为作为它的构成和缺席的必要性,它被这种明确的描述所限制了。

在多拉对拉康的笛卡尔遗产的明确的辩护中,对唯物主义的神学抵抗是一个例子^⑨,他坚持灵魂的纯洁的理想,然而,这种神学的冲动同样也以刑法的形式构成了阿尔杜塞的著作。多拉认为,尽管法律成功地管制了它的主体,它不能接触到爱的某种内在的区域:“有一种被包容在这种询唤机制中的残余物,这种明确之物的剩余物,而且……这种残余物在爱的经验中可以被识别出来。”(85)不久后,他问:“我们是否可以说,爱是我们所发现的超越询唤的东西?”

爱在这里,用多拉的话来说,是一种“被迫的选择”,他同时认为,他在那个“同意”下跪和祈祷的主体的概念中所期望的东西,是对某种“被迫的同意”的一种解释。爱超越询唤,正是因为它被理解为被一种非物质的法律——象征域——所强制,超越了那种控制爱的不同做法的仪式化的法律:“出现在这里的他者,这个象征秩序的他者,是非物质的,而且,阿尔杜塞通过谈论制度和做法的物质性,掩盖了这种非物质性。”(89)这个被遗失、被内向投入的他者,据说成为主体的非物质条件,开

创了象征域特有的重复,对回归的时有中断的幻想,而这一回归从未也永远不可能完成。

让我们暂时接受对主体形成的这种心理分析的解释,承认除了通过一种被禁止的和他者的关系,主体不可能形成,而且甚至认为,这种被禁止的他者重新作为主体形成的被内向投入的条件出现,在主体的开始,就分裂了主体。虽然如此,有其他形式的并非内向投入的“遗失”他者吗?并且,有内向投入的那个他者,是否有不同的方式?这些术语难道不是在文化的意义上被阐释的,实际上是被仪式化的,以至于没有哪一种象征逻辑的“元格局”(meta-scheme),能逃避这种对社会描述的解释吗?

值得注意的是,尽管社会的询唤被多拉描述为在完全建构主体时总是“失败”,在爱的强制性的特征中,这样的“失败”似乎没起作用。在某种程度上,既然最初的内向投入是一种爱的行动,我认为,它不仅仅是只被实施一次的行为,而是一种重复的并且实际上是仪式化的事务。但是,我们坠入爱情与我们下跪和祈祷在很大程度上是一样的,或者,当我们以为我们正在做两者之中的一个的时候,很可能做的是另一个,是什么东西阻止我们作出这种类比呢?

然而多拉的观点(爱可能是“超越”的询唤)是一个重要的意见。如果对法律如何成为强烈依恋的对象这一爱的奇怪的场景有较好的理解,阿尔杜塞也会受益匪浅。因为,强迫任性的行人转向聆听警察的召唤,或者,驱使谋杀者上街寻找警察的良心,似乎是被一种对于法律的爱所驱策的,这种爱只能通过仪式的惩罚来满足。在某种程度上,阿尔杜塞的态度是倾向于这种分析的,他首先解释了一个主体是怎样通过对国家的申斥的认可的热烈追求而形成的。主体转向或冲向法律,意味着这个主体处于对法律的充满热情的期望中。这样的爱是不会超越

询问的；更确切地说，它形成了一个激情的循环，在其中，主体被它自己的国家所捕捉。

询问的失败无疑应当被珍视，但是，如果描述这种失败的术语，在社会领域之外复原了一种爱的结构，会冒把爱的特别的社会形式物化为永恒的精神事实的危险。它也没能解释激情（passion），这种激情先于并形成了良心，也先于并形成了爱的可能性，它解释了这种询问为何没能充分建构它所命名的主体。询问与成功“隔绝”（barred），不是通过一种结构上的禁止的永久的形式（或排斥）造成的，而是由它无力决定人的建构的领域造成的。如果良心是对存在的强烈的依恋的一种形式，那么，询问的失败，在同样使它起作用的这种强烈的依恋中恰好被发现。根据良心的逻辑——它完全抑制了阿尔杜塞——如果没有对法律的强烈的依恋，主体的存在在语言上是不可能得到保证的。这种共谋既以对法律进行严格审问的可行性为条件，也限制了它。一个人不可能对保证其存在的术语批评得太过分。

但是，如果存在的话语的可能性超越了法律所发出的申斥，那么，是否会减轻确定自己的罪责的必要性，开启一条有良心的道路，以赢得身份的支点？在我们语言生存的意识依靠我们转回自身的愿望的情况下，这个条件是什么？也就是说，在这种条件下，成为可辨认的存在需要自我否定，需要以一种自我否定的“存在”（being）而生存，才能获得和保留一种作为“存在”（being）的身份本身？

按照尼采的思路，这样一种奴隶道德可能是以冷静的算计为基础的，以这样一种方式“被”（be）奴役比一点不“存在”（be）要好。但是，这个抑制了“存在”与“不存在”的选择的术语，“要求”（call for）另一种回应。在什么样的条件下，法律会以这样彻底的方式垄断这种存在的术语？或者，这是对法律的一种神学式的幻想吗？有没有可能在别处存

在,或者以别的方式存在,同时又不否认我们所反对的法律的共谋关系?这样的可能性需要一种不同的转向,它是被法律所授予能力的转向,即转离法律,同时抵制它的身份的诱惑,一种超过和反对它的出现的条件的能动性。为了揭露法律并不像它看起来的那么有力量,这样一种转向需要一个不(not)去存在的愿望——一种批判性的去主体化。在这个去主体化的领域,语言上的生存会采取什么形式?一个人是如何知道自己的存在的?通过什么样的术语,它才会被认可并且可以辨认?这样的问题在这里无法得到回答,但是,它们指出了一个思考的方向,也许它是先于良心的问题的,换句话说,这也是迷住斯宾诺莎、尼采和最近的乔治·阿甘本(Giorgio Agamben)的问题:我们如何理解把存在的欲望作为一种建构性的愿望?在这样的叙述中重新安置良心和询唤,那么,我们可能会增加另一个问题:这样一种欲望是怎样不仅被单个法律所利用,而且也被各种法律所利用,以至于我们为了维持社会“存在”(being)的某种意识而屈服于从属地位?

最后,阿甘本提供给我们一个重新思考道德规范的方向,它顺着“存在的欲望”这条线路进行,因此,远离了任何特定形式的良心:

如果人类是或者不得不成为这种或那种物质,这种或那种命运,则不可能有任何道德的经验……

但是,这并不意味着,人类不是并且没必要成为某种东西,也不意味着他们被简单地交付给虚无,并且,因此可以自由地决定存在还是不存在,是接纳还是不接纳这种或那种命运(虚无主义和决定论在这一点上如出一辙)。实际上,人类是并且不得不是某种东西,但是,这既不是一种本质,也不完全是一个事物:它是作为可能性(possibility)或潜在的可能性

(potentiality)的一个人自身的存在这一简单事实。^③

阿甘本可能被理解为,他是主张这种可能性必须把它自己溶解进某种东西的,但是,不可能通过这样一种溶解,取消作为可能性的它自己的地位。或者,更确切地说,我们可以把“存在”(being)重读为正是那种潜在的可能性,任何一种特定的询唤都无法穷尽它。这样一种询唤的失败也许彻底削弱了主体在一种自我认同的意识中“是”(to be)的能力,但是,它可能也同样标志了这样一条道路,它通向一个更开放的、甚至更为道德化的存在,它属于未来或者通向将来。

注 释

① 见本雅明(Walter Benjamin),《论德国悲剧的起源》(*On the Origins of German Tragic Drama*, trans. Peter Osborne, Cambridge: MIT Press, 1987)。

② 这一说法我要感谢海登·怀特(Hayden White)。

③ 尼采在《论道德的谱系》中区分了良心(conscience)和愧疚(bad conscience),前者关系到作出承诺的能力,后者关系到内化、债务问题。这一区分似乎并没有维持下去,因为后来显然能看到,作出承诺的人只能通过首先变得常规(regular)——也就是将法律内化,或者确切地说,“将其烙在意志中”——才能承诺自己的未来。尼采在第二篇论文的第16节中介绍的内化,涉及到意志(或者本能)转向,以反对自身。在第15节尼采引入了自由,将其作为在愧疚的生产过程中,转而反对自身的东西:“这种自由的本能被强制地隐性化……这种自由的本能被推回,被压抑,囚禁在内部,最终只能在自身释放自己:这,也只有这,就是愧疚在它的开端中的样子”[尼采,《论道德的谱系》(trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967),第87页]。

④ 阿尔杜塞,《意识形态和意识形态国家机器(研究笔记)》[“Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”],收于《列宁与哲学及其他文章》(*Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans: Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1971),第 127—188 页;法文本“*Ideologie et appareils ideologiques d’etat*”,收于《立场》(*Positions*, Paris: Editions Sociales, 1976),第 67—126 页。

⑤ 阿尔杜塞把自己的写作,也牵涉到他所解释的意识形态询唤的版本中:“重要的是注意到,写这些文字的人以及阅读这些文字的读者,本身也都是主体,即意识形态主体(这是一个同义反复的提法,也就是说,这些文字的作者和读者都‘自发地’或者‘自然地’生活在意识形态中。”(同上书,第 171 页,第 110 页)在这一段话中,阿尔杜塞预先假定了话音的权威能力,坚持说自己的写作既然是意识形态的,它向读者致辞就像将发出一个声音一样。

⑥ 同上书,第 177 页。

⑦ 见西尔维曼(Kaja Silverman),《声学的镜子:精神分析与电影中的女性声音》(*The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington: Indiana University Press, 1988)。西尔维曼指出了电影中总是不让观众看到的“话外音”的“神学”层面(第 49 页)。他还指出,电影对声音的呈现中所认可的声音,不仅是母性的声音,而且是男性主体自己声音的一个被拒斥的层面(第 80—81 页)。西尔维曼的分析让我们更多地理解了意识形态的“声音”,因为,转过身来的主体已经知道他所回应的声音,这说明了良心的“声音”与法律的“声音”之间无法消除的模糊性。

⑧ 见阿尔杜塞,《来日方长 / 事实》第一部分(*L’avenir dure longtemps, suivi les faits*, Paris: Éditions STOCK / IMEC, 1992)。

⑨ 阿尔杜塞与巴里巴(Étienne Balibar):《读〈资本论〉》(*Reading Capital*, trans. Ben Brewster, London: Verso, 1970),第 26 页;法文本 *Lire le Capital* (Paris: François Maspero, 1968)。

⑩ 文森(Jean-Marie Vincent),《阿尔杜塞著作的症候式解读》(“La Lecture symptomale chez Althusser”),收于富特·安特利尔(Futur Antérieur)主编,《论阿尔杜塞:断片》(*Sur Althusser: Passages*, Paris: Éditions L’Harmattan, 1993),第 97 页(本书中的引文是我译的)。

⑪ 阿尔杜塞,《意识形态和意识形态国家机器》英译本,第 132 页;法文本,第 72 页。

⑫ 在这一点上,我们也许可以有益地比较韦伯的《新教伦理与资本主义精神》与阿尔杜塞。他们都认为,通过基督教伦理可以有效地保证劳动,尽管在阿尔杜塞那里,宗教的变体似乎更多的是天主教而非新教。

⑬ 布尔迪厄(Pierre Bourdieu)在《实践的逻辑》(*The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press, 1990)的第 66—79 页,解释了“惯习”(habitus)的概念。他分析了日常生活的有形仪式,某一既定文化依靠这些仪式来生产和维系“显然”的信念。布尔迪厄强调了身体的位置,其姿态、风格学,其无意识的“所知”,这是重新构成一种实际感的场所,没有它,社会现实就无法被构成。布尔迪厄的“惯习”概念,可以解读为对阿尔杜塞的意识形态概念的重新阐述。阿尔杜塞写道,意识形态构成了主体的“明显性”(obviousness),但这一明显性是一种“禀性”(dispositif)的结果;而 dispositif 这一词汇也在布尔迪厄著作中重新出现,来描述“惯习”是如何产生某些信念的。对布尔迪厄来说,“禀性”(dispositions)是具有生成作用的、可以转移的。注意,在阿尔杜塞的《意识形态和意识形态国家机器》中,已经开始这后一种重新借用:“某一人相信上帝,或者责任,或者正义,等等。对每个人来说(即对所有那些生活在对意识形态的意识形态再现中的人来说,这些再现把意识形态缩减为一些想法,而这些想法必然被赋予了一种精神存在),这一信仰都来自此人的想法,既来自他这一具有意识的主体,在其意识中包含着他的信念的思想。这样,通过这样确立起来的绝对意识形态的“观念”手段(禀性)(一个具有意识的主体,在其意识中他自由地形成或自由地辨认他所信仰的想法),这一既定主体的(物质的)

态度也自然随之而来。”(第 167 页)

⑭ 见齐泽克,《意识形态的崇高对象》(*The Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 1989), 第 1—2 页。

⑮ 多拉,《超越询唤》(“Beyond Interpellation”),《谁在说》(*Qui Parle*)第 6 期第 2 号(1993 年春夏),第 73—96 页。英文版本是对原文的改写,原文是“*Jenseits der Anrufung*”,见齐泽克主编,《权威的形式》(*Gestalten der Autorität*, Vienna: Hora Verlag, 1991)。

⑯ 阿尔杜塞,《意识形态和意识形态国家机器》英译本,第 166 页。

⑰ 多拉,《超越询唤》,第 76 页。

⑱ 阿尔杜塞,《意识形态和意识形态国家机器》英译本,第 169—170 页;法文本,第 109 页。

⑲ 多拉,《超越询唤》,第 78 页。

⑳ 阿甘本,《即将到来的共同体》(*The Coming Community*, trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 第 43 页。

5 忧郁的性别 / 拒绝认同

在忧伤之中,这个世界变得匮乏和空虚;在忧郁症之中,
它是自我自身。

——弗洛伊德,《悲痛与忧郁症》

那么,在忧郁症中,超我怎样才能成为死亡本能的聚集
地呢?

——弗洛伊德,《自我与本我》

把性别看成是一种忧郁,或者看成是一种忧郁的结果,也许一开始似乎很奇怪。但是让我们回忆一下,弗洛伊德在《自我与本我》中自己承认,忧郁,这种忧伤的未完成的过程,是形成自我的认同的形成中最重要的部分。实际上,由未完成的忧伤所形成的认同是这样一些模式,在其中,遗失的客体被吸纳,并如幽灵一般被保存在自我中,且作为自我被保存。与这种观点相关,考虑一下,弗洛伊德进一步指出“自我首先和最重要的是一种身体的自我”^①(bodily ego),它不仅仅是一种外表

(surface),也是“一种外表的投射”(projection)。此外,这种身体的自我假想了一种性别的形态,所以,这种身体的自我同样也是性别的自我。我希望首先解释一下这种认识,即忧郁的认同是自我采纳一种性别特征的过程中最重要的部分。其次,我想探讨一下,在一个只能极困难地对同性恋的依恋的遗失感到悲痛的文化内,对性别的忧郁的形成的分析是怎样使这种生活的困境清楚地显示出来的。

弗洛伊德在《悲痛与忧郁症》中进行了思考后,在《自我与本我》中写道,在前一篇文章中,他本来假设“一个被遗失的客体已经再次被安置在自我之内——也就是说,客体的投注(object-cathexis)已经被一种认同所取代。但是,在那时”,他继续写道,“我们不能领会这个过程的全部的意义,而且不能理解它有多么普遍,又是多么典型。其后,我们已经认识到,这种取代在决定自我所获取的形式中拥有很大的份额,而且,它对树立被称为自我的‘特征’的东西作出了一种本质的贡献”(28)。在同一篇文章稍后的地方,弗洛伊德拓展了这个观点:“当碰巧一个人不得不放弃一个性的对象时,他的自我常常随之发生一种变化,就像在忧郁症中所发生的那样,这种变化只能被描述为一种把客体内置于自我的安置活动”(29)。他在这个讨论的结尾作出推论说,“很可能,在本我(id)可能放弃它的对象的情况下,这种认同是唯一的条件……它使这种假设成为可能,即自我的特征是一种被抛弃的客体投注的沉淀物,而且,它包含了那些客体选择(object-choices)的历史”(29)。弗洛伊德在这里所称的“自我的特征”似乎就是这种被爱的和被遗失的客体的沉淀物,或者说,这种没有解决的忧伤的考古残余。

关于他的表述在这里也许最引人注目的是,在《悲痛与忧郁症》中,他是如何颠倒他的关于解决忧伤是什么意思的主张的。在早期的文章中,弗洛伊德曾设想,忧伤有可能通过一种去投注(de-cathexis),一种

对依恋的打破和随后产生的新的依恋来消除。在《自我与本我》中,他给下面这个观点留下了空间,即忧郁的认同也许是释放客体的一个先决条件(prerequisite)。通过主张这一点,他改变了它“释放客体”的意义,因为,这种依恋最后并没有中断。更确切地说,依恋被作为(as)认同吸纳进来,在那里认同成为保护客体的一种有魔力的、一种精神的形式。既然认同是对客体的一种精神保护而且这样的认同最终形成了自我,作为它的建构性的认同的一种,遗失的客体继续萦绕和栖息于自我之中。从这个意义上说,遗失的客体和自我自身具有同样的外延。实际上,一个人可能认定,忧郁的认同容许在外在世界中客体的遗失,正是因为它提供了一个把客体作为自我的一部分进行保护(preserve)的方法,并且,因此避免了这个遗失成为一种完全的遗失。这里,我们可以看到,矛盾的是,释放客体并不意味着完全抛弃客体,而是从外在向内在转移客体的地位。只有在忧郁内在化的条件下,放弃客体才成为可能,或者,对于我们的目标来说,也许最终更加重要的是一种忧郁的吸纳(incorporation)。

如果遗失在忧郁症中被拒绝,它不会因为这个原因被废止。内在化把遗失保存在精神之中;更准确地说,这种内在化的遗失是它的拒绝机制的一部分。如果客体不再存在于外在世界,那么,它将在内部存在,而且,内在化将成为一种否认遗失、牵制、延缓或者推迟这种遗失的认可和承受的方法。

性别(gender)认同,或者更确切地说,对性别的形成来说至关重要的认同,是不是通过忧郁的认同生产出来的?这一点似乎是清楚的,在《关于性征理论的三篇文章》(1905)中,弗洛伊德把“男性的”和“女性的”地位看成是辛苦地和不确定地完成的结果,这种地位的建立,部分地是通过禁律来实现的,这种禁律需要某种性的依恋的遗失(demand

the loss),而且同样需要那些遗失不(not)被承认,也不(not)使人忧伤。如果这种女性特质的采纳和男性特质的采纳通过一种脆弱的异性恋的实现得以继续,我们可以把这种实现的力量,理解为要求放弃同性恋的依恋,或者,也许更清晰地说,理解为预先防止(preempting)这种同性恋的依恋的可能性,这种生产了一个同性恋的领域的可能性的拒斥,被理解为无法生存的激情(unlivable passion)和无法使人忧伤的遗失。异性恋不仅仅是通过贯彻对乱伦的禁律而生产出来的,而且,在此之前,也是通过执行对同性恋的禁律而生产出来的。恋母情结的冲突假定异性恋的欲望已经被实现(accomplished),异性恋和同性恋之间的差别已经被执行(毕竟,差别是没有必要的);从这个意义来说,对乱伦的禁律预先假设了对同性恋的禁律,因为,它假定了这种欲望的异性变化。

为了接受这个观点,我们必须这样开始,即预先假定男性和女性并不是一种性格倾向,就像弗洛伊德有时认为的那样,而实际上是完成物(accomplishments),它是和异性恋的实现一起出现的。弗洛伊德在这里明确地表达了一种文化逻辑,性别是通过异性恋的设置(positioning)实现和稳定下来的,而且,对异性恋的威胁因此变成对性别自身的威胁。这种在性别构建中的异性恋模式的流行,不仅仅出现在弗洛伊德的文本中,也出现在已经吸收了这种模式的生命的文化形式中,其中栖息着性别焦虑的日常形式。因此,在一个女人心里,对同性恋的欲望的恐惧可能引起一种恐慌,她正在遗失她的女性气质,她不是一个女人,她不再是一个真正的(proper)女人,如果她又不是一个男人,她也是像男人,所以总有些像妖魔了。或者,在一个男人心里,对于同性恋欲望的恐惧可能会导致一种恐惧,即被当成女性,被女性化,不再是一个完全的男人,成为一个“失败”(failed)的男人,或者,在某种意义上,成为一个畸形的或落魄的形象。

我认为,从现象学上说,有很多条经验性别和性征的道路,它并不能缩减为这种等式,它不会假定性别是通过对一种坚定的异性恋的安置来稳定的,但是暂时,为了思考在我们可能称之为自我的性别的特征的形成中的这种未被忧伤和无法使人忧伤的遗失的问题,我要援用在性别和性征之间的这种生硬的和夸张的结构关系。

考虑一下,性别至少部分地是通过对同性恋的依恋的拒斥而获得的;女孩之所以成为一个女孩,是通过对一种禁律的屈服来实现的,它禁止把母亲作为一个欲望的对象,并且把这种被禁止的对象设置为自我的一部分,实际上,是设置为一种忧郁的认同。所以,这种认同在它之内既包含了禁律也包含了欲望,因此体现了同性恋的投注的未被忧伤的遗失。如果一个人是女孩,是因为她不想要(want)一个女孩,那么,想要一个女孩,将会使女孩的身份成为问题;在这个模式内,同性恋的欲望因此使性别感到恐慌。

异性恋是通过禁律培养起来的,而且,这些禁律的对象之一就是同性恋的依恋,因此促成了那些依恋的遗失。^②如果女孩把爱从她的父亲转移到替代的对象上,按照弗洛伊德的逻辑,她必须首先放弃对她母亲的爱,而且以这样一种方式来放弃它,即把目标和对象都排斥在外。她务必不能把那种同性恋的爱转移到一个替代的女性形象上,而是放弃同性恋的依恋自身的可能性。只有在这种条件下,一个异性恋的目标才能按照某些人称之为性别倾向(sexual orientation)的东西建立起来。只有在这种对同性恋的排斥的条件下,父亲和他的替代物才能成为欲望的对象,并且,母亲成为这个不稳定的认同的场所。

在这种逻辑范围之内,成为一个“男人”(man)需要把对女性气质的拒斥作为性的欲望的异性恋化的一个前提条件和它的根本矛盾。如果一个男人通过拒斥女性气质成为异性恋,这种拒斥除了存在于他的

异性恋生涯中试图拒绝的认同中之外,还可能存在于什么地方?实际上,对于女性气质的欲望是被这种拒斥所标志的:他想要他将无法成为的那个女人。他无论如何也不可能成为她:因此他向往她。她是他的被拒斥的认同(他维持着这一拒斥,将其既作为认同,也作为他的欲望对象)。他的欲望最渴望的目标中的一个将是详细阐述他(him)和她(her)之间的差别,而且,他将试图发现和安置这种差别的证据。他的向往将被成为他向往的东西的恐惧所萦绕,所以,他的向往同样会一直是一种恐惧。正是因为被拒斥并因此被遗失的东西被作为一种批判的认同保留下来,这种欲望将试图克服一种可能永远也不会完成的认同。

实际上,他将不会与她认同,而且,他也不会欲望另一个男人。在禁律的压力下,那种对欲望的拒绝,那种对欲望的牺牲,将吸纳同性恋,作为与男性气质的认同。但是,这种男性气质将被它不可能忧伤的爱所萦绕,并且,在我提出这如何可能是真的之前,我想要把我已经提供的这种著述,定位为和精神分析理论的某种文化的对话,它既不属于心理学领域,也不属于精神分析领域,但是,它仍然试图与那些领域建立一种知识上的关联。

迄今,我已经提供了像某种精神分析的逻辑的解释的东西,它出现在一些精神分析的文本中,但这些文本和别的一些文本有时同样会相互冲突。我没有提出经验主义的主张,也没有尝试着对研究性别、性征或者忧郁的现在的精神分析学的学说,进行一种考察。我只是想说,在弗洛伊德对不被忧伤的(ungrieved)和不可能忧伤的(ungrievable)遗失的思考,和生活在一种只有以巨大的困难,才能对同性恋依恋的遗失感到忧伤的文化的困境之间,有一种具有建设性的共通点。

当我们考虑到艾滋病的灾难,并且,考虑到在为这种表面上无尽的死亡所感到的痛苦中,寻找一个公共的场合与语言的任务时,这个问题

显得更加尖锐了。更一般地说,在看待同性恋的爱和遗失那种不确定的态度中,已经可以感觉到这个问题:它是否被看做一种“真实的”(true)爱,一种“真实的”遗失,一种值得并有能力为其忧伤的爱和遗失,并且,因此它就值得经历也能够被经历吗?或者,它是被某种非现实、某种不可想象的幽灵所萦绕的一种爱和遗失的双重否定吗——一个女人说,“我从来没有爱过她,而且我也从未遗失她”;一个男人说,“我从来没有爱过他,而且我也从未遗失他”?这是不是支持着表面上被自然化了的异性恋生活和它的弥漫的忧郁症不可想象之物?它是不是对遗失的这样一种否定,通过它,性的形成,包括同性恋者的性(sexual)的形成,才能继续下去?

如果我们接受了这样一种观点,在主要为异性恋的文化中,贯穿着同性恋的禁律,作为定义它的一种运作,那么,这种同性恋对象的目标[不单单是同样性别的这个人,而是同样性别的无论哪一个(any)人]的遗失似乎从一开始就被排除在外了。我说“排除在外”是因为,这是一种预先的遗失,一种对无法存活的可能性的悲痛。如果这种爱从一开始就没有可能,那么,它就不可能发生,并且,如果它发生了,它也肯定没有存在过。如果它发生了,它只可能在它的禁律和否定的正式标记下发生。^③当某些种类的遗失被一套文化的普遍的禁律所强迫时,我们可能期望一种忧郁症的文化的普遍的形式,它标志着这种不被忧伤的和不可能忧伤的同性恋的投注的内在化。而且,将不会存在公众的认可或话语,来命名或哀悼这种遗失,因而,忧郁症呈现了会带来当代后果的文化维度。当然,意料之中的是,男性的认同越夸张和越具有防卫性,这个不被忧伤的同性恋的投注就会越激烈。从这个意义上说,我们可以把“男性气质”和“女性气质”都理解为部分地由被否定的忧伤所组成的认同形成和巩固。

如果我们接受了异性恋是通过坚持与同性恋的根本的不同来将自己自然化的(naturalize),那么,异性恋的身份是通过一种它所否定的爱的忧郁的吸纳被换得的(purchased):坚持他的异性恋的一致性的男人将会认为,他从来没有爱过另一个男人,并且因此从来没有遗失过另一个男人。那种爱,那种依恋屈从于一种双重的否定:从未爱过,也从未遗失。这样,似乎这种双重的“从未有过”(never-never)建立了异性恋的主体;它是这样一种身份,它以拒绝承认一种依恋从而拒绝忧伤为基础。

也许,有一种更具文化启发意义的方法,可以描述这个场景(scenario),因为它并不单单是一个个体不愿承认同性恋的依恋,因此不愿为之忧伤。当反对同性恋的禁律从文化上弥漫开来时,通过一种贯穿于文化的被重复的和被仪式化的禁律,同性恋的爱的“遗失”被沉淀下来。随之发生的事情是一种性别忧郁的文化,男性气质和女性气质作为不被忧伤的和不可能忧伤的爱的踪迹出现于其中;实际上,在这个异性恋的模式之内,通过自己实施的拒斥,男性气质和女性气质都得到了强化。与据说“表达”了一种性别的性征的概念化相反,在这里,性别自身被理解为正好是由在性征中所保留的不可言说的东西所组成的。

如果我们这样理解性别的忧郁,那么,也许我们会搞清楚这种特殊的现象,即为何同性恋的欲望会成为内疾的一个源泉。在《悲痛与忧郁症》中,弗洛伊德认为,忧郁的标志就是自我申斥的经验。他写道:“如果一个人仔细倾听忧郁症的许多和各种各样的自我责备,最终,一个人是不可能避免这种印象的,通常,这些责备中最激烈的几乎一点也不可能适用于患者自身,但是,如果经过小的修正,它们会适合别人,患者所爱的,已经爱的,活着应该爱的……某个人,自我谴责是对一个被爱的对象的谴责,它已经被转移到患者自己的自我之中。”^④

弗洛伊德继续推测,在他者被遗失时仍未解决的与他者的冲突,在精神中再度出现,是作为一种延续争论的方法。实际上,对他者的愤怒毫无疑问是被引起遗失的死亡或者分离所恶化的。但是这种愤怒被转向内部并且成为自我申斥的物质。

在《论自恋》中,弗洛伊德把内疚的经验和这种转回到自我中的同性恋里比多联系到了一起。^⑤如果把里比多可能是同性恋或异性恋的这个问题放到一边,我们可以改变弗洛伊德的这种说法,并且,把内疚看成转回到自我的同性恋依恋。如果遗失成为一种重新冲突的场景,并且,如果由这种遗失带来的侵犯不能被明确表达或者被外化,那么,它将以一种超我的形式,跃回到自我本身。这最终导致弗洛伊德在《自我与本我》中,把忧郁的认同和超我的能动性联系到了一起。但是,在《论自恋》中,我们已经对内疚是如何由不能忧伤的同性恋形成的有所了解。

据说,在忧郁症中,自我变得无力,但是,它恰好是通过自我申斥的运作而显得无力的。“自我理想”,即弗洛伊德称之为“尺度”(measure)的东西,是超我用以评价自我的,正是被超越和反对同性恋所定义的社会正直(social rectitude)的理想。“这种理想,”弗洛伊德写道,“有社会的一面:它同样也是一个家庭的、一个阶层的或一个国家的共同的理想。它不仅束缚了这种自恋的里比多,也束缚了一个人相当数量的同性恋的里比多,这样,它就被转回了自我。由于理想的不能实现而产生的不满解放了同性恋的里比多,它被转化成为一种内疚的意识(对共同体的恐惧)。”(81)

但是,这种“转化”活动并不全然是清楚的。毕竟,弗洛伊德在《文明及其缺憾》中认为,这些社会理想是通过一种从根本上来说并非模仿的内在化,被转化进入一种内疚的意识的。在《论自恋》中,倒不是一个

人像他被对待的那样严厉地对待自己,而是这种对理想的侵犯和它的不能实现被转向内部,并且,这种自我侵犯成为良心最初的结构:“依靠认同,(孩子)把不可攻击的权威性纳入他自己之中。”(86)

从这个意义来说,在忧郁症中,超我可能变成死亡本能的积聚地。此时,它未必与那些本能或者它们的作用相同。这样,忧郁症把死亡本能吸引到超我上来,死亡本能被理解为一种向有机的平衡回归的努力,并且,超我的自我申斥被理解为是为了它自己的目的利用了这种回归的努力。忧郁既是对忧伤的拒绝,也是遗失的吸纳,一种它所不能悲痛的死亡的模拟表演。然而,这种死亡的吸纳在这样一种程度上利用了死亡本能,以至于我们可能会想,不管是从分析的意义还是从现象学的意义上,是否这两者可能被彼此分开。

对于同性恋的禁律预先拒绝了忧伤的过程,启动了一种忧郁的认同,它有效地把同性恋的欲望转回到它自身。这种向它自身的转回恰好是自我申斥和内疚的行为。显然,同性恋并不是(not)被废止了而是被保留了,尽管正好被保留进对同性恋的禁律中。在《文明及其缺憾》中,弗洛伊德解释说,良心需要对本能作出持续的牺牲或拒斥,以生产良心所需的特殊的满足;良心永远不会被放弃所缓和,而是被矛盾地强化(“放弃滋生了不宽容”^⑥)。拒斥并不废止本能;它为了自己的目的利用本能,所以禁律和作为被重复的拒斥的禁律的活的经验,恰好被它拒斥的本能所滋养。在这个情节中,拒斥需要它所谴责的这种同性恋,不是作为它的外在的对象,而是作为它自己最珍爱的维持生计的源泉。拒斥同性恋的行为因此矛盾地强化了同性恋,但是它所强化的同性恋恰好作为(as)拒斥的动力(power)。拒斥成为满足的目标和媒介物。而且,我们可以想象,恰好是对由把同性恋从这种拒斥的回路释放出来的恐惧,吓坏了美国军队中男性气质的保护者。如果没有形成它的这

种拒斥的侵略性回路,男性气质将“是”(be)什么呢?军队中的同性恋者将毁坏男性气质,只是因为这种男性气质是由被拒斥的同性恋制造的。^⑦

在《重要的身体》^⑧(*Bodies That Matter*)中,我所提出的一些意见可能促进这种转换,即从作为一种特殊的精神经济学的忧郁症的深思熟虑,到作为管制权力的实施的一部分而生产忧郁的回路。如果忧郁标明了依恋的区域,并未很明确地作为一种话语的对象被生产出来,那么,它腐蚀了语言的运作,而这种语言的实施不仅预设了对象,也通过那种预设,管制和规范化了对象。如果忧郁症最初似乎是一种遏制的形式,是一种把被隔绝在世界之外的依恋内在化的方法,它同样建立了精神的条件,把“世界”本身看成是通过排斥的某些形式而临时组织起来了。^⑨

既然已经把忧郁描述为通过异性恋的强制的生产被生产出来的,从而这是一种异性恋的忧郁,可以在性别自身的运作中读取出来,那么我现在想要说的是,性别和性的认同的严格形式,不管是同性恋还是异性恋,似乎滋生了忧郁的形式。我首先要重新考虑为我在《性别问题》(*Gender Trouble*)中所阐述的把性别看成表演的(performative)理论,然后,转向对同性恋者忧郁症的质疑和不能忧伤的遗失的政治结果。

在那里,我认为性别是表演的,我的意思是,性别并非是被行动、姿态或者言论所“表达”出来的,而是性别的表演回过头来生产了有一个内在的性别核心的幻象。也就是说,性别的表演回过头来生产了某些真实的或持久的女性本质和倾向的效果,所以,一个人不可能用一种表达的模式去思考性别。此外,我认为,性别是被作为一种习俗的仪式化的重复而生产出来,而且,从社会的角度来说,这种仪式是部分地被一种强制的异性恋的压力所强迫的。在本书的语境中,我想回到易装

(drag)的问题,用更清楚的语言解释,我是怎样将精神分析与性别的表演性联系到一起的,并且,我是怎样把表演性与忧郁症联系到一起的。

说性别是被表演的,或者说,性别的意义可以从它的表演中获得,都是不充分的,不管一个人是否想要把表演重新思考为一种强制性的社会仪式。显然,性别的运作方式并不在作为性别被表演的东西中“展示”(show),而且,把性别的精神运作方式缩减为性别的实际表演将是个错误。精神分析坚持,无意识的不透明性设置了精神的外化的边界。它同样认为——我认为那是正确的——被外化的或者被表演的东西可能只能通过与被禁止表演的、不能或不会被表演的相关的东西来理解。

在《性别问题》中,易装表演(drag performances)和性别的表演性之间的关系有点像这样:当一个男人像一个女人一样表演、穿女人衣服时,被称为“模仿”的易装,被当成是一种女性气质的“模仿”,但是,他所模仿的这种“女性气质”自身不会被理解为一种模仿。然而,如果我们考虑到性别是后天获得的,它按照一些理想被采纳,而这些理想从来没有被任何人占据,那么,女性气质就是一个每个人都一直和只能“模仿”的理想。因此,易装模仿了这种性别的模仿结构,同时揭露了性别本身也是一种模仿。不管这个表述如何有吸引力,它并不能解释遭到否定和拒斥的某些形式是怎样去组织性别的表演的。性别忧郁症的现象是怎样与性别表演的实践相关联的呢?

此外,考虑到忧郁的易装皇后(drag queen)的主题形象,有人可能会问,在易装这种对性别的模仿式吸纳中,是否不存在不满意的渴望。这里,可能同样会有人对这种否定进行探问,因为它诱发了这种表演,并且可以说表演实现了它,在这里,从精神分析的意义上来讲,表演就是“演示出来”(acting out)。在弗洛伊德看来,如果忧郁是一种不引起忧伤的遗失的结果^⑩,那么,被理解为“演示出来”的表演可能会与不被

承认的遗失的问题联系起来。如果在易装的表演中有一种不引起忧伤的遗失,也许,它是一种在被表演的认同中被否定并被吸纳的遗失,它重申一种被性别化的理想和它的根本的不可占据性。因而,这既不是由男性占领女性的领土,也不标志着性别的本质的可塑性。它暗示,表演将其所不能忧伤的遗失寓言化了,还把忧郁症的吸纳性的幻想寓言化了,由此,对象幽灵一般地被吸收或者被呈现,以作为拒绝释放它的方法。性别自身可能被部分地理解为“演示出来”的未被解决的忧伤。

以上分析是一种危险的分析,因为它认为,对于一个正在表演女性气质的“男人”来说,或者,对一个正在表演男性气质的“女人”来说(实际上,后者一直是表演得比较少的,如果假定女性气质被描述为更引人注意的性别),存在着对男人的女性气质形象或女人的男性气质形象的依恋——并且有一种遗失和拒绝。

强调这一点是重要的,尽管易装是一种解决跨性别(cross-gendered)的认同的努力,跨性别的认同不是思考同性恋的唯一范例,仅仅是其中的一种。易装把与稳定性别(gender)某类忧郁的吸纳性的幻想寓言化了。大量的易装的表演者不仅仅是异性恋,而且认为,通过易装的表演可以最佳地解释同性恋。这可能是错误的。但是,在这种分析中似乎有用的东西是,男人穿女人的衣服暴露或者寓言化了这种世俗的精神和表演的做法,通过这些做法,被异性恋化的性别形成了它们自身,即通过放弃同性恋的可能性(possibility),放弃一种排斥,这种排斥既生产了异性恋的对象的领域,也生产了那些它不可能去爱的人的领域。因此,易装寓言化了异性恋的忧郁(heterosexual melancholy),从对作为一种爱的可能性的男性气质的忧伤的拒绝起,忧郁形成了男性的性别;女性的性别是通过这种吸纳性的幻想形成(呈现/采纳)的,作为一种爱的可能的对象,女性被这种吸纳性的幻想排除在外,这是一种

不会被忧伤的排除,但是,却通过被强化的女性的认同被“保留”。从这个意义上讲,“最真实”(truest)的女同性恋的忧郁症患者是最严格的异性恋女人,而“最真实”的男同性恋的忧郁症患者是最严格的异性恋男人。

但是,易装所暴露的东西是,在性别呈现的“正常的”构成中,被表演的性别是由一套被否定的依恋和认同建构的,它们是由一个不同的“无法表演”(unperformable)的领域的认同所建构的。实际上,构成了这种性别的(sexually)不可表演性的东西可以——但未必如此——作为性别的认同(gender identification)被表演。^①既然同性恋的依恋在正常的异性恋范围内仍然不被承认,它们不仅仅被建构为出现的并随后被禁止的欲望;更准确地说,这些欲望从一开始就被禁止了,并且,当它们在检查员(censor)遥远的一侧出现时,它们很可能携带着不可能性的标记,或者说,在可能的范围内表演为不可能。这样,它们将不会成为可能被公开忧伤的依恋。因而,这并不是对忧伤的拒绝(refusal)(马基雅维里的表述强调了所涉的选择),而是预先防止忧伤,因为承认同性恋的爱的遗失的文化习俗是缺席的。并且,这种缺席生产了一种异性恋的忧郁的文化,在世俗的异性恋的男性气质和女性气质肯定他们自己的夸张的认同中,它可能被读解。异性恋的男人成为(becomes)(模仿、引用、充当、占有了这种地位的)他“从没有”(never)爱过和“从没有”(never)忧伤过的男人;异性恋的女人成为(becomes)她“从没有”爱过和“从没有”忧伤过的女人。因而,在这个意义上,被最明显地作为性别表演的东西是一种普遍否定的症候和标记。

但是,男同性恋者的忧郁症同样也包含了可以被转化为政治表达的愤怒。正是为了对抗男同性恋者的忧郁症这一普遍的文化风险[报纸将其概括为“沮丧”(depression)],对那些已经死于艾滋病的人,人们

坚持对其悲痛的公开化和政治化。“姓名计划被”(the Names Project Quilt)是一个典型,它作为一种公开承认的无限的遗失的方法,也把名字本身仪式化并加以重复。^②

在忧伤依然不可言说的情况下,对遗失的愤怒由于仍然未被公开承认而被加强。并且,如果这种愤怒是被公开禁止的,这样一种禁止的忧郁的结果可能达到令人自杀的程度。因此,集体进行忧伤的机构的出现对生存,对重新装配共同体,重新表述亲缘关系,重新编织、维持关系,都是至关重要的。既然它们涉及这种死亡的公开化和戏剧化——就像在《同性恋部落》(*Queer Nation*)中那种拟死示威(die-in)的情况一样——它们要求把自己读解为肯定生命的反驳,以反驳那种在文化上被反对和禁止的一种忧伤过程的可怕的精神结果。

但是,在同性恋的范围之内,忧郁的一些特殊运作方式,则要求人们重新思考。在男同性恋和女同性恋身份的形成中,可能会有否定与异性恋的一种建构性的关系的努力。为了规定(specify)男同性恋者和女同性恋者的身份,以超越和反对它的显然的对立面异性恋,而这种否定被理解为一种政治的必需时,这种文化做法(cultural practice)本想把自己的支持者团结起来,却会矛盾地弱化他们。这样一种策略不仅把一种错误和单一的地位归结为异性恋,而且,在异性恋的主体化中,它错过了对这种弱点起作用的政治机会,并且,错过了驳斥异性恋主义由之继续下去的互斥逻辑的机会。此外,对这种相互关系的全面的拒绝可能建构了对异性恋的一种拒绝,在某种程度上,它是一种和被否定的异性恋有关(with)的认同。但是,对这个体系而言重要的是,在拒绝认可这种认同的时候,实际上已经作出了认同,这种拒绝不经意地指出了一个为男同性恋者的忧郁症所特有的忧郁的领域,一种不可能被认可并因此不可能被悲痛的遗失。因为,要使男同性恋者或女同性恋者

的身份维持它的表面的一致性,同性恋必须呆在那个被否定和被拒斥的地方。矛盾的是,正好通过坚持一个明确的男同性恋者身份的天衣无缝的一致性,它的同性恋的残余物(remains)必定被维持。这里,这一点应该很清楚了,对认同的一种根本的拒绝暗示了在某种层面上一种认同已经发生,一种认同已经被制造并被否定,它的症候性的出现,就是这种坚持,它是认同所注定的,这种认同似乎已在它所表现的主体上显现。

这产生了对明确表述一种一致性身份的地位的代价的政治问题,而这种地位是通过对威胁这种主体的地位的专断封闭领域的一个由卑鄙的幽灵构成的领域的生产、排除和拒斥得来的。也许,只有通过冒这种身份不一致性(incoherence)的风险,联系才是可能的,这一观点与里奥·伯萨尼(Leo Bersani)的观点有关,他认为,只有这种去中心的(de-centered)主体是欲望可以利用的。^③对任何特定的主体的地位来说,不能被承认为一种建构认同的东西,不仅要在一种退化的形式中冒被外在化的风险,而且会被反复批判,并且屈服于一种否定的政策。

我在这里已经绘出的批判的逻辑图,在某些方面,是一种夸张的理论,仿佛易装的逻辑,或者说,它夸大了其论点,但那是为了一个理由夸大了它。并无必要的理由使认同与欲望相对,或者使欲望被拒斥所滋养。同样,对同性恋和同性恋,以及对使它们自己成为二者的合成形式的双性恋来说,都是如此。实际上,当矛盾和遗失在表演过程中被赋予一种戏剧化的语言时,在这样的规则的压力下,我们变得更加虚弱,也更加易变。

注 释

注:本文第一次宣读于1993年4月在纽约城举办的美国心理协会第39

区会议上。后来它出版于《心理分析对话：一本与视角相关的杂志》(*Psychoanalytic Dialogues: A Journal of Relational Perspectives*)第5期第2号(1995年),第165—194页,其中收录了来自菲利浦的评论和我对他的回复。

① 弗洛伊德,《自我与本我》,见《弗洛伊德心理学著作全集标准版》(ed. and trans. James Strachey, 24 vols, London: Hogarth, 1953—1974),第19卷,第16页。

② 大致来说,训练性征(sexuality),必须远离物体、动物和上述所有东西的一部分,以及各种自恋的依恋。

③ 拒斥(foreclosure)的概念,已经成了拉康用来指称弗洛伊德的 *Verwerfung* 概念的术语。它与压抑不同,压抑被理解为对一个已经形成的主体的行为,拒斥则是一种否定行为,它奠定并形成了主体。见“拒斥”(Forclusion)词条,《精神分析学术语》(J. Laplanche and J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: Presses Universityaires de France, 1967),第163—167页。

④ 弗洛伊德,《悲痛与忧郁症》,《弗洛伊德心理学著作全集标准版》,第14卷,第169页。

⑤ 弗洛伊德,《论自恋: 导言》,《弗洛伊德心理学著作全集标准版》,第14卷,第81—82页。

⑥ 见弗洛伊德,《文明及其缺憾》(trans. James Strachey, New York: Norton, 1977),第81—92页。

⑦ 见《能传染的词语:“同性恋”与军事》(“Contagious Word: ‘Homosexuality’ and the Military”),收在我的《激烈的演说》(*Excitable Speech*, New York: Routledge, 1996)。

⑧ 见我的《重要的身体》(*Bodies That Matter*, New York: Routledge, 1993),第169—177页。

⑨ 下面的说法来自我的《重要的身体》,第233—236页。

⑩ 见《弗洛伊德和性别的忧郁症》,收在我的《性别问题: 女权主义与对身

份的颠覆》(*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990)。

⑪ 这并不是说存在一种排他的矩阵,它严格区分一个人如何认同与一个人如何欲望。在异性或同性的交流中,或在性别实践的双性历史中,认同和欲望很可能是交叠的。而且,“男性特征”(masculinity)与“女性特征”(femininity)并不能穷尽爱欲认同或欲望的全部类型。

⑫ 见克瑞卜(Douglas Crimp),《悲痛与激进》(“Mourning and Militancy”),《十月》(*October*)第51号(1989年冬),第97—107页。

⑬ 伯萨尼,《弗洛伊德的身体:心理分析与艺术》(*The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, New York: Columbia University Press, 1986),第64—66页,第112—113页。

保持移动

——评朱迪斯·巴特勒的《忧郁的性别/拒绝认同》

亚当·菲利浦

当我们用尽时间和希望时，句号和别的停顿才会出现。

——卡罗琳·克瑞登(Carolyn Creedon)，

《美国最佳诗歌》(*The Best American Poetry*)

如果像弗洛伊德所认为的那样，性格(character)是由认同所建构的——自我把它自己比作它曾经爱过的东西——那么，性格就接近于漫画，是对一种模仿的模仿。^①像柏拉图想要驱逐的艺术家一样，我们正在制造拷贝的拷贝，但不像柏拉图的艺术家，我们没有原作，只有与实际上并不存在的某个人的一种无限连续的相似。弗洛伊德关于性格的观点是对柏拉图式的艺术作品的戏仿；他的通过认同形成性格的理论，嘲笑了性格的任何实在性。自我总是要为了去某处而梳妆打扮。既然“是”就是“像什么”，那就不可能有真正的自我(True selves)或者核心的性别认同的位置。毕竟，我的真实感只能是来自在我的文化中的真实感。在这一语境中，我的真正的自我(True Self)更准确地被描述为我的“偏爱的自我”(或复数的自我 Selves)。我是我的意识和潜意识所偏爱的表演者。

拉康的镜像阶段(mirror-stage)表明了发展的模仿形式所引起的

破坏；而且，米克尔·布西-雅各布森(Mikkel Borch Jacobsen)和里奥·伯萨尼已经特别揭露了弗洛伊德的认同理论的暴力和同义反复，在“像某物”中涉及的相互的牵连和共谋。^②就像朱迪斯·巴特勒那冷静的文章所表明的，这种认同的批评概念在当代理论中是许多有争论的问题的关键；它让我们思考，我们为了什么东西利用了其他人，并且他们又是怎样的他者。实际上，它迫使我们面对这样的问题，这个问题使弗洛伊德迷惑，而对象关系和相关的精神分析则视之为理所当然；在何种意义上，我们才会拥有我们所喜欢称之为相互关系的东西？

当弗洛伊德提出对象只是被焊接到本能之上的，我们的基本责任是针对我们的欲望，而不是针对它的目标时，他暗示我们并没有以我们所愿意认为的那样去彼此依恋。^③在《梦的解析》中，弗洛伊德瞥见了自我潜在的混杂的流动性；特别是梦暴露了精神生活令人惊讶的易变和冒险性，即使真实的生活并非这样。（很少有人行动上双性恋，然而，从心理学上说，每一个人都是双性恋。）弗洛伊德不得不既解释了这种不一致——或者说，我们没有我们最初阶段的勇气——而且，也在理论上寻找一种为浮士德式的自我奠基的方法，同时，找到一个定义它的忠诚的方法，虽然它们有时似乎不是那么可靠。自我在它的忠诚度上似乎确实是变化的，因此，弗洛伊德仿佛松了一口气似的转向了悲痛(mourning)，它似乎揭示了自我的基础，是它与被爱和被恨的他者之间的关系。^④悲痛是非常可靠的，因为它让我们确信我们否则可能怀疑的东西：我们对他的依恋。这种悲痛的漫长的痛苦确认了精神分析已经提出质疑的某种东西：我们是怎样毫不妥协地献身于我们所爱和所恨的人的。尽管有我们梦的证据，我们的无限替换的能力是贫乏的。从这个意义上说，对于更激进的精神分析的可能性来说，悲痛已经成为一种压舱物。可以说，它是一块绊倒普罗米修斯的石头。

一开始,我们仿佛可以比较准确地说,对弗洛伊德来说,俄狄浦斯情结(the Oedipus complex)既建构也限制了自我的出轨。但是,就像克莱恩已经表明的那样,所谓的俄狄浦斯情结的化解所带来的悲痛,巩固了自我。如果没有对最初的对象悲痛,是没有办法从家庭的魔力圈里离开的。实际上,部分是通过克莱恩的工作,在绝大多数的精神分析的说法中,悲痛已经提供了发展的基础;实际上,就此而论,悲痛在精神分析中已经获得了一种准宗教概念的地位。精神分析家相信悲痛;就像爱默生(Emerson)曾经做的那样,如果一个病人认为,悲痛是“肤浅的”(shallow),他或者她会被认为是“脱离了”(out of touch)某种东西。似乎是一种悲痛的能力,以及它所暗示的全部东西,建构了人类群落。我们不能想象一个没有丧亡的世界,同样,我们也不能想象一个没有惩罚的世界。

我认为,朱迪斯·巴特勒或多或少沿着这些线索,正试图利用悲痛,给予她令人兴奋的作为表演(performative)的性别概念的观点,赋予某种重量和严肃性。关于她的文章最值得注意的就是,她设法做到了这一点,而没有使该论点退化为更加强制的虔诚——谈论忧伤的结果常常就是这种虔诚。悲痛使我们都变成了道德家。永远不会有比我们所能发明和表演的性别身份更多的性别身份。我们将不会表扬那些人,他们中有许多是精神分析学者,他们以真理(truth)的名义,或者精神健康或成熟的名义,试图限制这一范围。

所有的性别认同的观点都是冲突的,而且因此是有问题的,现在,这个观点在理论中(如果不是在实践中)已经是一种陈词滥调。巴特勒用她的忧郁的认同的观点,提出了“一种性别忧郁的文化,男性气质和女性气质作为不被忧伤的和不可能忧伤的爱的踪迹出现于其中”,这是关于性别身份的老问题的一个新版本。为什么同性恋的依恋——这种

被不适当地命名为“否定的”(negative)俄狄浦斯情结——即使最初没有被令人厌恶地经验,也会被令人厌恶地描述?为什么这些明显的充满热情的爱被否定,变得无法忧伤,被批判,而他人又因被目击而被惩罚?似乎至少有一点是清楚的,从巴特勒针对这种对同性恋的在文化上的普遍的敌意的——既是在心灵之间的(inter-),又是在心灵内部的——令人信服的解释中可以看出,敌意的基础是嫉妒。如果某些在前艾滋病时代(pre-AIDS)的异性恋,显然是对同性恋的乱交的嫉妒,为什么我们不能猎艳呢?现在,异性恋也许更可能简单地嫉妒某些人自由沉湎于其中的与同一性别的人的亲昵关系。但是如果按照巴特勒所说,“男性气质”和“女性气质”的形成和强化是通过部分由被否定的忧伤所组成的认同来完成的,那么,生活在一个承认和认可这样的忧伤的世界上,也就是说,允许我们走完悲悼我们否认或者放弃的性别身份的完整过程,会是什么样呢?在所谓的精神分析的团体里,如果创造一种精神特质,它鼓励病人为他们所有被压抑的性别身份的遗失而悲痛,将不可避免地发生些什么?

对我来说,这些问题似乎都是我相当感兴趣的,假若它们不带来对悲痛的理想化——将它用做一种虚假的补偿的实践,用做对压抑或不确定性的痛苦的一种代用的治疗。用巴特勒的话来说,如果坚定的异性恋男人“屈从于一种双重的否定,即从未爱过,也从未遗失”,如果异性恋的男人声称并没有受过它的困扰,对于精神分析的计划来说,这种同性恋的依恋因此会成为不可缺少的部分,以分析或者策划这种否定的废除吗?对我来说,巴特勒的论点的绝对的善辩引起了一些明显的临床的困惑。例如,谁来决定病人的问题是什么?而且,是由什么标准来决定的?异性恋的“问题”与任何其他状态的“问题”一样多(毕竟,所有的症候都是确信的状态)。当然,巴特勒的文章提醒我们,在所有的

性别身份中的这种代价(cost),这种丧失(deprivation),乃至这些令人绝望的标准所带来的恐怖。巴特勒写道:“并无必要的理由,使认同与欲望相对,或者使欲望被拒斥所滋养。”但是,当然,对某种精神分析的逻辑来说是有有一个必要的理由的。用弗洛伊德的观点来看,我们成为我们不可能拥有的东西,而且,我们欲求(并惩罚)我们被迫否认的东西。但是,为什么这样选择——为什么我们不能既做到两者又同样做到别的东西呢?——而且,为什么是这些选择?

巴特勒的《性别问题》探讨了这些问题。性别身份从本质上说是表演的(performative),是建构起来的,这使对其范围的所有约束都似乎变成做作的和不必要地压抑性的。但是,正如每个表演(performance)都是由一种在别处的禁制(inhibition)所支撑的一样,所以,无论其表演如何吸引人,没有苦难(suffering)就没有认同。如果这种表演的概念解放了身份,使其进入可能性的状态(有时有某种意志),悲痛又把那些身份交回给它们的无意识的历史——那些历史有着重复和浪费;交回给那些表面上阻碍了我们选择的因素。悲痛和表演——和建构了我们的悲痛意识的表演——似乎常常是成双成对的。如果没有表演的概念,悲痛会被我们从字面上解释为真理(Truth)——我们最深奥的行为;如果没有悲痛的概念,表演将成为一种多余的需要——假装没有无意识,然后,假装你像什么。“我完全真心地相信,”瓦雷里(Valéry)写道,“如果每个男人除他自己的生活之外不能够过更多的生活,他将不能够过自己的生活。”^⑤瓦雷里的真诚反讽——他是从他的哪一个生活中说话呢?——鼓励我们,像巴特勒那样,作为一种精神的必需,使自我增殖;好像如果不这么做,我们便无法承受损失。但是,精神分析家可以在病人身上承认多少种生活,或者要求他的病人过多少种生活呢?而且,这种承认很容易成为一种要求,对它的限

制是什么？

当然，在精神分析的过程中，涉及的不仅仅是病人的性别认同。精神分析家和她的病人致力于维持他们的欲望(desire)，并且欲望——无论是精神之内的(intra)，还是精神之间的——依赖于差异。总是必须有别的东西，差别足够大(或足够明显)的东西。琼斯(Jones)的被压抑的欲望死亡的概念，阿菲纳斯的幽灵(the specter of Aphanisis)，萦绕在精神分析过程中。但是，尽管欲望依赖于差异，我们只喜欢我们喜欢的差异；悦人心意的或可以忍受的差异，可以维持欲望的差异，其种类对任何人来说都永远不会是无限的。精神分析是关于这些建构性界限设于何处。任何临床医生都会完全意识到这种限制，这种无意识的限制，它们限制了被称为症候的可能性(从另一种观点来看，可以称其为俄狄浦斯情结)。但是，当然，在精神分析的过程中或在别的什么地方，什么东西是可能的，这是被我们的理论范式、被我们选择讲述(speak about)的我们的实践(practice)的语言所规定的。尽管存在相反的夸张说法——精神分析这种不可能的职业(Impossible Profession)等——精神分析的难度取决于我们对难度的设定。

从一种临床的观点来看，在《性别问题》中，巴特勒最初的政治的唯意志论(voluntarism)或许已经引起精神分析家警惕了。但是，对为什么精神分析家在他们的实践中不如巴特勒在《忧郁的性别》中质询他们的那么有想象力，并没有明显的原因。精神分析家相信无意识，绝不可能将他自己设为这种可信的生命的的一个代表，即使他用来谈论他的工作的语言充满了这种可信性的术语(正直、诚实、真理、自我、本能)。表演的语言在临床上来说，太容易被认为是模糊不清的，在某种程度上，这种态度忽视了分析场景的戏剧化。巴特勒利用认同，把这种表演(performative)的观念重新放回精神分析的框架；更令人惊讶的是，她

能够把悲痛作为暗示戏剧风格的一个方法来使用,这种戏剧风格是我们制造身份、我们通过遗失制造我们自身所不可或缺的。作家对精神分析感兴趣是幸运的,因为不像精神分析家,他们可以自由地虚构出想法,而它是不受这种临床实践的催眠作用束缚的。好的表演者,像音乐家、运动员或者精神分析家,常常并不擅长谈论他们所做的工作,部分是由于他们是做这件事的人。

当然,做这件事,就像任何生命的生活一样,无论如何需要承认,只有两种性别。尽管这本身来说,并没有对性别身份的可能的范围说什么。巴特勒的论点的逻辑,她在弗洛伊德那里发现的这种有益的不连贯,复原了一种对精神分析实践的可能性的认识。可是,巴特勒文章的这种明晰性同样引发了另一种反思。只有两种性别,有时可能似乎是一种羞耻,相当重要的是因为我们把这种差异当成了为我们做这么多工作的一种范式。(当然,性别之间的差异是比一个活着的身体和一个死去的身体之间的差异更让人兴奋或更清晰的表达)。在一种第三性的遗失中,这个第三性从来没有存在过,因此永远不会引起悲痛,有一种知识分子的忧郁;这个第三性,这个无理性的性别将打破两种性别的符咒(或逻辑),而且,它是孩子的成长的和被压抑的对自己的幻想中的一种。(在这种对最初的情景的不可思议的解决方式和综合、救赎的幻想之间,有一种关联。)毕竟,弗洛伊德称之为最初阶段的东西是对这种相互排斥的清除,是一种反抗逻辑的逻辑。我们第二阶段的自我,似乎并不总是具备这种慷慨(和激进主义)的形式。

以两种性别开始,就像我们必须——被描述为相反的或者相互替代的或互补的——将使我们受制于一种逻辑,一种二元系统,它常常似乎远离生活中和言语中的经验,并且,它与别的二元的东西有共谋关系——内/外,最初阶段/第二阶段,虐待狂/受虐狂,等等——它是精神

分析语言的一个容易被人误解的部分。我们应该谈论的是悖论(paradoxes)和光谱(spectrums),而不是冲突和相互排斥。每个孩子都很想知道——这种想法是对的——是否有一种立场,它可以超越排除或差别或分离。在这个世界中,排斥和被排斥消失了,在乌托邦的社会主义中,在另一层面继续了这一种思想,它致力于一个没有边缘从而也没有耻辱的社会。

在考虑性别或任何所谓的身份的过程中,想发现不再需要排除性观念的一张画或一个故事似乎是非常困难的。而且,巴特勒的理论化的描述反映了这一点。的确,在精神分析理论中,关于“清空”和内在和外在的观念所能给我们的种种解释的观点——和经验,似乎有一种令人着迷的东西。在比较近的精神分析的历史中,柏林特(Balint)就追问:到底是鱼在水中,还是水在鱼中?显然,这种关于差异的词汇——精神分析所鼓吹的这种建立了精神之内、精神之间的边界和界限的手段——依据定义,是比一致性的语言(当然,这种一致不仅仅是同一的)更加广阔的。我们可以谈论差异——在某种意义上,言谈说的就是差异——但是一致性使我们沉默、迟钝或重复。而且,如果我们只是根据一致性来谈论同性恋,将增加这种困惑。像差异一样,一致性是一种(被激发的)幻想,不是一种自然的事实(fact)。精神分析抱定决心要实行的,而且,使认同和悲痛的概念成为可能的这种边界的语言,促进了对一个人是什么并且可能是什么的一套具体的假想。这幅图画知道,人是知道纯洁和所有物的语言的,玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)准确地称其为纯洁和危险。当我们构想我们关于性别的故事时,谈论等级和模糊性可能比谈论轮廓和外形更有用。^⑥巴特勒的表演的语言保持了定义的移动性,它无论如何都是在移动的。悲痛使事情慢了下来。

注 释

① 弗洛伊德,《自我与本我》,《弗洛伊德心理学著作全集标准版》,第19卷,第12—59页。

② 雅各布森(Mikkel Borch-Jacobsen),《感情纽带》(*The Emotional Tie*, Stanford: Stanford University Press, 1993);伯萨尼,《弗洛伊德的身体》。

③ 弗洛伊德,《关于性征理论的三篇文章》(*Three Essays on the History of Sexuality*),《弗洛伊德心理学著作全集标准版》,第7卷,第125—243页。

④ 弗洛伊德,《悲痛与忧郁症》。

⑤ 转引自邓恩(S. Dunn),《走动的光》(*Walking Light*, New York: Norton, 1993)。

⑥ 道格拉斯,《纯洁与危险》(*Purity and Danger*, London: Routledge, 1966)。

对亚当·菲利浦《保持移动》一文的回应

亚当·菲利浦的令我欢迎的评论认为,就性别、忧郁症和表演性的问题而言,在临床的和思辨的视角之间,可能会有一个对话,即使或许是一种精神分析的对话。显然,和通常的情形不一样,这里的立场并非“截然分明”的。因为,菲利浦自己既是一个临床医生也是一个思辨的思想者,并且因此促进了由弗洛伊德所开辟的这种二维的写作。实际上,起先可能似乎是一种严格相反的东西——一方面是临床医生,另一方面是性别的文化理论家——在这个交换的过程中被打碎和重新改装,而且,他所主张的内容和他自己的思考活动一样,都使我想要重新考虑相反的框架和思想,幸运的是,在这里,它似乎不能支撑它自己。我的回答将首先集中在以下问题上,即忧郁是反对或者调和性别的表演性概念的,这样的理解是否正确;其次,性的差异是否是一种对立,是否如它可能显现的一样稳定。

菲利浦认为,对忧郁的吸纳的考虑调和了与性别的表演性联系在一起的那种立场的唯意志论,这在评价《性别问题》的过程中已经出现了。一方面,似乎有一种被拒斥的和未解决的忧伤的缠结,另一方面,按照萨特理论的思路,一个自觉的主体一次又一次地重新创建它自己。但是,如果这种对立的因素并不像它们表面看来的那样稳定,将会怎样?考虑到忧郁症的未解决,是联系在一种制约上的,而这种制约被安置在针对遗失的他者的侵犯上,在忧郁中,和自我申斥伴随在一起的他者的理想化,恰好是针对向他者侵犯的自我的,而这种侵犯是被禁止直

接表达的。禁律服务于一种理想化的过程,但它同样服务于作为一种纯洁的或者神圣的实践的忧伤的理想化。被禁止进行一种攻击性的表达的忧郁症患者开始模仿和吸纳被遗失的人,通过吸纳的策略拒绝遗失,并同时与他者“继续这种争吵”,但是现在这种争吵采取的是在心灵内部的自我申斥的形式。但是,这个过程不仅仅是心灵内部的,因为症候的表达恰好是对在理想化的过程中被排除在外的东西的回归。尤其是当申斥逃脱了心灵内部的回路,以被置换和被客观化的形式出现时,与症候的表达有关的“演示出来”的场所是什么?这种“演示出来”常常采取一种哑剧的形式,它是不是拒绝在自我申斥的回路中保持关闭状态的侵犯的地点,这种侵犯冲破了那种回路,结果只是通过置换堆积在一些对象上,这些对象代表着被遗失的他者的回响和残余?从这个意义上看,作为忧郁症的一种结果的被表演的东西不是一种自愿的行动,而是部分地由一种未被承认的侵犯激发的演示。

在性别忧郁症的语境中,这个叙述是如何起作用的?如果我通过批判我对同性别的某人的一种爱来获得我的性别,那么,这种批判在演示我的性别的时候会继续存在下去,它需要被读解为对抗、侵犯、理想化和忧郁症。如果我是个女人,因为我从来没有爱过一个人,侵犯和羞愧都会受困于那种“从来没有”(never)、那个“决不”(no way)之中,它暗示了,不管我是什么性别,从根本上是受这种爱的回归所威胁的,那种防御性的“从未”(never)将这种爱变得不可思议。因此,我扮演(act)的东西,实际上是我选择(choose)的东西,在贯穿这种表演的过程中,有某种没被选择的意味深长的东西。这里,性别的表演性(performativity)概念要求通过“演示出来”的概念进行精神分析的再思考,因为它出现在对忧郁症的表述中,并且出现在对遗失的哑剧式回应中,由此被遗失的他者被吸纳入认同之中,这种认同对自我有形成作用。

菲利浦恰当地提及,精神分析应该反对悲痛自身的一种理想化,即反对将悲痛神圣化为完美的精神分析仪式。作为一种实践的精神分析,似乎冒了受它试图了解的这种苦难的折磨的危险。在我们的各种遗失变成作为一种无限的悲痛的实践的精神分析的条件的前提下,这种对忧伤的化解就变得不可思议了。但是,除了对侵犯的培养,忧伤将侵犯排除在外,针对着将其排除在外的手段,是什么东西打破了忧伤的控制?部分维持和拓展了悲痛的时段的东西,恰好是反对表达对被遗失的东西进行侵犯的禁律——部分是因为(because)那被遗失的人已经遗弃了我们,而且,在把对象神圣化的过程中,我们排除了对那种抛弃的愤怒的可能性。在一种精神分析的框架内,当模仿行动致力于把没有伦理结果的侵犯戏剧化,并且,为了自我反省的目的,通过一系列表演(acts),来表述被它们激发出来的拒斥的逻辑时,“演示出来”的肯定性的结果是什么?这样的戏剧化难道不是可能作为一种精神分析的概念起作用,而且,不仅仅作为必须被精神分析校正或者调和的东西?难道它不是反对这种悲痛的理想化(它自身是一种悲痛的症候)的一种方法,而悲痛的理想化把精神分析交给这种持久悲痛的严肃的工作?在何种程度上,这种“持久性”的作用,是拒斥它自己的力量?而这种侵犯,服务于忧郁症所典型具有的一种自我申斥的困局?

菲利浦问了另外一系列的问题,它们似乎也属于某个对立的框架,而它的对抗性可能比一开始要小。当他怀疑是否有一个必要的理由,使认同去反对欲望,使欲望被拒斥所滋养时,他正确地重新表述了我的问题。他认为,在精神分析的框架内,有好的理由,而且,每个被占据的位置和每个被决定的欲望,都和一个精神的冲突相连结。这是从这样的事实得出的结论:要想形成自我或者性格,要想使欲望指向任何明确的方向,其过程中总是有遗失、拒绝和牺牲被制造出来。这似乎是对

的。但是,也许有一个发展出一种拒绝和排除的类型学的方法,它可能帮助我们在被严格批判和排斥的东西与恰好不是那么严格的或者不是被永远拒绝的东西之间进行区分。比如,肯定会有一种解释同性恋的方法,它预先假定,它是植根于对异性恋的一种无意识的拒斥,并且,在制造这种假想的过程中,它把被批判的异性恋确定为生活中的同性恋的无意识的“真理”。但是,这样一个关于拒斥的假想,对解释生活中的同性恋的轨道是必需的吗?在同性恋的形成中,是否有对无意识的动机的一些同样有说服力的解释,不必假定异性恋的被拒斥的地位?并且,怎么看另外一些同性恋,从精神内部或精神之间的角度来看,他们都不是严格反对异性恋的,而是他们的欲望的方向性已经相对决定了?也许,欲望的经济学总是通过拒绝和某种遗失来起作用的,但是,它并不是作为被一种没有矛盾的逻辑所构建的经济学的结果。从精神分析上来说,这种后矛盾的精神的移动性(mobility)不是被向往的东西,不正是弗洛伊德试图通过讨论精神的双性特征(bisexedness)来定义的东西吗?毕竟,这种移动性不是正表明,一个被严格制度化地拒斥的逻辑,对精神的存在并非必需?

对我来说,似乎我们必须接受,就像菲利浦正确地劝告我们去做的那样,“超越排除或差别或分离”的立场是不存在的,而且,那个“排斥和被排斥消失了”的世界也是不存在的。但是,这种接受会把我们交给这样的立场吗?即“性”是否是一个稳定的分类?或者,同性恋的爱的对象是否必须通过批判和禁律的力量才会消失?在何种程度上,我们必须把这种更普遍和不可避免的分离与遗失,和一种被拒斥的同性恋的爱联系在一起,而正是它使我们所有人都成为性别的忧郁症患者?性的差异的“既定性”(givenness)显然是无法否认的,而且,我同意,我们并没有发现或寻求“第三性”。但是,为什么在我们的精神生活中,性的

差异是最初的遗失的保证者呢？而且，在这个世界上，是否所有的分离和遗失，都可能被追溯到那种对另一性的遗失上，通过这种建构性的因素，我们才成为这种被性别化了的存在？

也许，这种假定是有问题的，如果我们严肃地看待这个观点，即性是被赋予和被完成的——被赋予那种（永远）未完成的东西——而且，它是部分地通过将里比多的目标异性恋化完成的。这似乎成了弗洛伊德在《关于性征理论的三篇文章》中开头的章节中的论点。在何种程度上，这种异性恋的欲望和遗失的框架，是把分离和遗失的问题首先当做一个性的差异的问题的？

考虑一下下面的问题，它并非完全是菲利浦的语言，但是，它触及了他所支持的框架。如果一个人欲求（desires）一个女人，可以由此得出结论，他就正在从一种男性的性格倾向进行欲求，或者，那种性格倾向是事后被归于这种欲望者的地位的，以作为一种保留异性恋的方法，把异性恋作为理解分离或他性（它们是欲望的条件）的途径？因为，如果这个主张是正确的，每个欲求另外一个女人的女人，就是从一种男性的性格倾向来欲求她，并且，因此，就是“异性恋”的；奇怪的是，尽管如果那另外一个女人反过来也欲求她，这种经济学会变成一种男同性恋（！）。这种理论框架难道不是误解了在同性恋的范围内所坚持的那种变化的模式？同时它把同性恋还原为对一致性的一种追求，而实际上，这是很少见的情况（或者，并不比在对异性恋的追求中的比例更高）？

这个通过求助于男性的性格倾向的解释，难道不是“男性气质”的理论化的构建的例子，难道不是男性的“性”（sex）的理论化的构建的例子，它遮没了——或者排除了——另一种术语学的可能性，后者愿意承认一个丰富的依恋和遗失的精神世界，而它最后并没有还原为一种既定的性别差异的概念？实际上，在何种程度上，我们的男性气质和女性

气质的概念是通过据说由它们引起的被遗失的依恋形成的呢？我们最终能解决这个问题吗？即性别的差异是否是一种忧郁的异性恋的完成，并被作为理论神圣化？或者，它是否在任何一组人类的关系中，都是这种遗失和依恋的既有条件？看起来，这一点似乎是清楚的，在一些情况下，它两者都是，我们会失去一种理解遗失及其影响的重要的术语学，如果我们从开始就假定，我们仅仅并且总是遗失另一性别，因为同样常见的情况是，我们常常处于遗失我们自己的性别的忧郁的困惑中，矛盾的是，我们的目的是成为这种性别。

6 精神的开端

——忧郁,矛盾,愤怒

自我和理想之间的冲突……最终反映了什么是现实和什么是精神、外在世界和内在世界之间的对立。

——弗洛伊德,《自我与本我》

在《悲痛与忧郁症》中,忧郁首先是以悲痛的一种异常的形式出现的,在这种形式中,一个人否定一个对象(一个他者或一个理想)的遗失,并且拒绝这种忧伤的任务,它被理解为打破了对这个被遗失的对象的依恋。这个遗失的对象不可思议地被作为一个人的精神生活的一部分保留下来。在忧郁中,社会世界似乎被遮蔽了,而且,在矛盾中被建构的一个内在的世界作为结果出现了。因而,在社会生活方面^①,尤其是,对精神生活的社会管制方面,忧郁可能被怎样读解,并不是一下就可以看清的。然而,对忧郁的解释,是对精神和社会领域如何在彼此的关系中被生产出来的一种解释。因此,忧郁提供了对社会的疆界是如何被建立和维持的可能的洞察,这种疆界的代价不仅仅是精神生活,而

且把精神生活束缚进忧郁的矛盾形式中。

因此,在精神的话语中,作为一个奠基性的比喻,忧郁症把我们带回对“转向”(turn)的描述。在黑格尔看来,转回到自身标志着自反性的禁欲和怀疑主义的模式,它标注着苦恼的意识;在尼采看来,转回到自身暗示了一个人对已经说或者做的事情的一种否认,或者暗示了在面对一个人已经做的事情时,由于害羞所产生的一种后退。在阿尔杜塞看来,这种行人转向法律的声音的转向同时是反身的(成为主体的这一刻,它的自我意识是被法律所调节的)和自我抑制的。

按照弗洛伊德所提供的对忧郁症的叙述,据说“转回到自身”的自我,一旦爱(love)未能发现它的对象,取而代之的是,它不仅把它自己当做一个爱的对象,也将其当做侵犯和仇恨的对象。但是,这种把它自己(itself)当做它自己的对象的“自己”(self)是什么?这个把自己“当做”(take)对象的人,和“被当做”(taken)对象的那个人是相同的吗?既然这个自我是否可能先于它的忧郁症存在这一点是模糊的,这种自反性的诱惑从逻辑上来说似乎就失败了。这种标志着对遗失的忧郁的响应的“转向”似乎把这种转回的自我作为一种客体开启;仅仅通过转回到自身,自我才获得了一个感性的对象的地位。此外,在忧郁症中被理解为被迫向自我改变方向的这个对象的依恋,在这个改变方向的过程中经历了一种根本的转变。当这种依恋从对象向自我移动的时候,它不仅仅是从爱到恨,而且,自我自身作为一个精神的对象(psychic object)被生产出来;实际上,对这种精神空间的表述本身,有时被描述为“内在的”(internal),它是依靠这种忧郁转向的。

这种从对象到自我的转向生产了自我,它还取代了被遗失的对象。这种生产是一个比喻的生产,而且,它是从取代被遗失的对象的精神的冲动得出来的。因此,在忧郁症中,自我不仅取代了对象,而且,这种取

代行为把自我创立为一种对遗失的必需的反应或者“防护”。既然自我是“它的被抛弃的投注的对象(object-cathexes)的沉淀物”，它就是遗失的历史的凝结，是在长时间中的取代的关系的沉淀，是进入自我的本体论的作用的一种比喻功能。

此外，这种自我对对象的取代并不能完全成功。对遗失的对象来说，自我是一个拙劣的替代品，并且，它无法令人满意地替代（就是说，克服了它作为代用品的地位），导致了矛盾，而这是忧郁症的特点。从对象到自我的转向永远不可能被完全完成；它包括了按照对象的模式来描绘自我（就像在《论自恋》的序言段落中所认为的）；它同样包括了无意识的信念(belief)，即自我可能会赔偿所遭受的遗失。既然自我未能提供这样的补偿，在它自己的单薄的基础中，它暴露了这种裂纹。

我们是否愿意接受这种自我从对象转到自我的转向？或者，我们是否愿意接受，就像一个人转动方向盘的方向一样，自我把它的激情从对象转向它自身(itself)？同一个自我是否把它的投注(investment)从对象转到了它自身？或者，由于成为这样一种转向的对象，自我就从根本上被改变了吗？“投注”和“依恋”的地位是什么？它们显示了一种自我漂浮的欲望，不管它被指向哪一种对象，都保持其同一性？这个转向是否不仅仅生产了表面上被它开启的自我，而且构建了据说重新改变了方向的依恋？

这样一种转向或者改变方向甚至是可能的吗？这种转向试图补偿的遗失没有被克服，而且，对象没有被恢复；相反，遗失成为自我出现的不透明的条件，成为从一开始就作为建构性的和可承认的萦绕着它的一种遗失。弗洛伊德认为，在悲痛中，对象被宣告遗失或死亡，但是在忧郁症中，可以断定，这样的宣告是不可能的。^② 忧郁症恰好是不能公开承认的遗失的结果。先于言谈和宣告的遗失是它的可能性的限制条件：从使言谈成为可能的言谈的一种回撤或退回。从这个意义上来

说,弗洛伊德最终在《自我与本我》中接受了这样一种观点,即忧郁症使悲痛成为可能。

宣告这样一种遗失的无能,表示遗失被自我“回撤”或“吸收”。很清楚,自我并不能按照字面意义把一个对象内置于它自身,似乎自我是一种先于它的忧郁的庇护所。这种心理学的话语,假定了一个“内在的世界”及其各“部分”的地形学上的稳定性,它错过了这个关键点,即忧郁恰好是使精神内化的东西,换句话说,就是通过这样的地形学上的比喻,使它有可能指涉到精神。这种从对象到自我的转向,是使它们之间的区分成为可能的活动,它标志了这种区分、分离或遗失,它首先形成了自我。从这个意义上来说,从对象到自我的转向不能成功地用后者取代前者,但是,却成功地在两者之间标志和永久化了这种区分。因此,这种转向在自我和对象、在它似乎假定的内在世界和外在世界之间生产了这种区分。

如果提前建构的自我能够制造从一个对象到它自身这样的一种转向,似乎它将不得不从一个提前建构的外在的现实转向一个内在的现实。但这样一种解释不能解释它所依托的内在的和外在的区分。实际上,这一点是不清楚的,即这样一种区分是否可以脱离它在忧郁症中的语境来理解。在下面的段落中,我希望阐明,忧郁症是如何卷入一个内在世界的生产和构建了精神的一套地形学的虚构的。如果忧郁的转向是创立内在世界和外在世界之间的区分的机制,那么,在精神和社会之间,忧郁症开启了一个可变的疆界,我希望展示的,就是这个疆界按照社会管制形式的主要的标准,分配和控制了精神领域。

一种爱或欲望或者里比多的依恋,被理解为把它自己(itself)当做它的对象,并且通过转向的比喻来完成这一点,它再一次暗示了这种主体形成的比喻的开端。弗洛伊德的文章假定对对象的爱首先到来,并

且,只有在对象遗失时,忧郁才出现。但是,细想之下,弗洛伊德的文章阐明了如果没有忧郁症,可能不会有自我,并且,自我的遗失是建构性的。可以解释这种关系的叙事的语法从一开始就是混乱的。

忧郁症命名一个精神的过程,是不可能通过一个充分的说明计划来叙述的。它倾向于混淆我们可能想提供的任何一种对精神过程的解释。而且,它所混淆的任何这样的努力的理由是,它阐明了我们通过内在性的比喻而涉及的精神的能力,本身就是一种忧郁的情形的结果。忧郁症生产了一系列的精神生活的空间化的比喻,保存和隐蔽的居所以及斗争和迫害的舞台。这样的比喻并不能“解释”忧郁症:它们建构了它的某些寓言化的话语的结果。^③在某种意义上,按照尼采对良心的构成的解释的思路,弗洛伊德提供了作为一种被忧郁生产和维持的能动性和“制度”的良心的观点。

在这篇文章中,尽管弗洛伊德试图区分悲痛和忧郁症,他提供了一幅不断融进他的悲痛的观点的忧郁症的画像。例如,他是从下面的观点开始他的描述的,他认为,悲痛可能是一种“对一个被爱的人的遗失的反应,或者对已经取代本人的某种东西,例如一个人的故乡、自由、一种理想等等抽象观念的遗失的反应”(243)。一开始,悲痛似乎有两种形式,一种是遗失了某个人,某个真实的人,而另一种,在某个真实的人那里所遗失的东西是理想,是一种理想的遗失。随着文章的展开,似乎这种理想的遗失,“一个更理想化的形式的遗失”是和忧郁症相互关联的。但是,在悲痛的范围之内,遗失已经可以作为一种抽象的观念或者一种理想,它已经取代了被遗失的那个人。在不多的段落之后,他指出,“忧郁症本身也可以是对一个被爱的对象的遗失的反应”,而且,“引发忧郁症的原因和(悲痛)的不同之处,是一个人可以辨认出,有一种更理想化的遗失存在”。如果一个人为一个理想的遗失而悲痛,而且,理

想可能取代了一个已经被遗失的人,或者,那个人的爱被认为是遗失了,因而主张把忧郁症区分为一种“更理想化”的遗失,是没有意义的。可是,当弗洛伊德认为,关于悲痛,理想可能已经取代了那个人,而关于忧郁症,忧郁症患者“知道他已经遗失的是谁,但是,不知道他自身已经遗失了什么东西(what)”时,两者之间的一种不同种类的差别出现了。在忧郁症中,那人所代表的理想似乎是不可知的;在悲痛中,那人,或者代替了那人的理想和造成了那人的遗失的东西,是不可知的。

弗洛伊德认为,忧郁症涉及“从意识中回撤的对象遗失(object-loss)”,但是,既然悲痛涉及对理想和抽象概念例如“国家和自由”的取代,它是非常清楚地通过对象的遗失,包括这种替代的理想和人的双重的遗失,被建构而成的。但是,在忧郁症中,理想是被遮蔽的,并且,一个人不知道他在这个人的遗失“中”已经遗失了什么东西,而在悲痛中,他却冒着不知道在正在遗失的理想“中”(in)他遗失了谁的风险。

在文章的后面,弗洛伊德详细说明了忧郁在精神系统中的发生,和对忧郁来说,与“从意识中回撤的对象遗失”相关,意味着什么。他写道:“这种对象的无意识(物,thing-)的表达(*Dingvorstellung*)已经被里比多抛弃了。”^④(256)这种对象的“物表达”(thing-presentation)不是对象自身,而是一种精神发泄的痕迹,它对对象来说,已经是一个替代物和一个衍生物。在悲痛中,对象的痕迹,它的数不清的“链接”(links),随着时间的推移一点一点被克服。在忧郁症中,与对象有关的矛盾的存在,使任何这样的进步的解除里比多依恋的链条的活动成为不可能。相反,“关于对象,无数的彼此分离的斗争继续了下去,在其中,爱和恨彼此斗争;一个试图把里比多与对象分离开来,另一个维持里比多的这种地位,以反对这种攻击”。弗洛伊德断言,这种奇怪的战斗会“在事物(things)的记忆轨迹的区域中被发现”。

矛盾可能是某一特殊的自我所制造出来的每个爱的依恋的典型的特征,或者,它可能“恰好源于那些涉及这种遗失的对象的威胁的经验”(256)。但是,这个最后的评论暗示了,矛盾有很可能是遗失的结果,一个对象的遗失作为释放它的过程的一部分,促成了对它的矛盾心理。^⑤假如这样的话,那么,被定义为对遗失的矛盾的反应的忧郁症,可能和遗失有共同的外延,所以,悲痛被包含在忧郁症中。弗洛伊德的忧郁症起因于“一种从意识中回撤的对象遗失”的声明,因此被有关的矛盾阐明:“由于矛盾而与这些斗争相关的每一件事,都仍然从意识中回撤,直到忧郁症的特征已经嵌入。”矛盾保持丧失(*entzogen*)——回撤(*withdrawn*)——仅仅在忧郁症中呈现为一种具体的形式,在其中,精神的不同的方面在矛盾的关系范围内被赋予彼此对立的立场。弗洛伊德提出,这种矛盾的精神表达作为“自我的一部分和批评的能动性之间的一种冲突”,可以解释超我在与自我的批评关系中是如何形成的。因此,矛盾是先于超我/自我的精神地形学的;它的忧郁的表达是作为那种地形学的可能性的条件被提出的。从而,如果被认为是忧郁症的特点的矛盾——在被从意识中撤回一个时期后——被表达为自我和超我,那么,试图求助于这样一种地形学去解释(*explain*)忧郁症,就没什么意义了。部分地解释了忧郁症的内在的地形学,是这种忧郁症自身的作用。瓦尔特·本雅明(*Walter Benjamin*)认为,忧郁症具有空间化的效果,而且,它保留或者延缓时间的努力,把“地形”(*landscapes*)生产为它的标志性的结果。^⑥我们可以有益地把忧郁引起的这种弗洛伊德式的地形,读解为恰好是这样一种被空间化的精神的地形。

这种被从意识中撤回的矛盾保持撤回,“直到忧郁症的特征已经嵌入”[257;“*bis night der für die Melancholie charakteristische Ausgang eingetreten ist*”(211)]。这种忧郁所采取的典型的“出口”(*exit*)或者

“出发点”(departure)是什么? 弗洛伊德写道,“这,就像我们知道的那样,存在于这种被威胁的里比多的投注最后抛弃对象,但是,其结果只是回到自我中它开始的位置。”一个更为精确的翻译将阐明,忧郁症卷入了一种用自我取代那种投注的尝试之中,它卷入了这种投注向它的起始点的一种回归:但是,“只是为了把它自己拉回到自我的位置上”(“*aber nur, um sich auf die Stelle des Ichs... zurückzuziehen*”),也即被威胁的依恋离开的位置(“*von der sie ausgegangen war*”),这个被威胁的投注被抛弃了。

在忧郁症中,投注被理解为与它自己反身性的相关,而且,具体地说,是把它自己拉回或者收回到它自己离开或者出去(going-out)的位置。这个自我的“位置”和自我自身并不是完全相同的,而是似乎代表了里比多的一个出发点,一个由来(*Ausgangspunkt*),和它所回归的忧郁的场所。在这个里比多向它离开的位置、自我的场所的回归中,里比多的一个忧郁的轨迹发生了。

这个回归被描述为一种回撤,一种收回或拉回(*zurückziehung*),但是同样,在下一行,作为一种逃离(as a flight),“*Die Liebe hat sich so durch ihre Flucht ins Ich der Aufhebung entzogen*”(210)。^⑦尽管这一行被很蹩脚地翻译为“所以,通过逃入自我,爱逃离了灭亡”(257),这种逃离灭亡的意思并不完全正确。例如,丧失(*entzogen*)这个词,过去被翻译为“回撤”(withdrawn),而且,在黑格尔的理论话语中,废除(*Aufhebung*)从它的流通中带来了一套非常含混的意义:取消但并不是完全的消失(extinction);悬而未决、保存和克服。通过它的逃入自我,或者逃为自我,爱已经回撤或者取走了它自己的克服,回撤了一种变化,使它成为精神的。这里,并非爱从由别处施加的“一种灭亡中逃出”;更准确地说,爱自身回撤或者取走了这种对象的破坏,把它变成它自己的

破坏。不是通过悲痛中断与对象的关系,或者改变对象,这种废除——这种活跃的、否定的和变化的活动——被带进了自我。这种“逃进”自我的爱,是把废除储藏在内部的努力,从外在的现实中将其回撤,并且,在矛盾可能发现的一种被改变了的表述中,创立一种内在的地形学。因此,矛盾的回撤生产了一种精神变化的可能性,实际上,是一种精神地形学的寓言。

在下一行,这种逃离和回撤被命名为一种回退(regression),它使忧郁症的有意识的表现成为可能:“在这种里比多的回退之后,这个过程可以成为有意识的,而且,作为自我的一部分和批评的能动性之间的一种冲突,它被表现为意识。”(*und repräsentiert sich dem Bewusstsein als ein Konflikt zwischen einem Teil des Ichs and der kritischen Instanz*;强调为我所加。)

然而,我们可能期望,这种里比多的回退,它的回撤进意识的存在(和回撤入意识的矛盾)是它表达的失败,而情况似乎与此相反。仅仅在这样一种回撤的条件下,忧郁症才会采取一种有意识的形式。这种里比多的回撤或回退,作为部分自我之间的一种冲突,被表现为意识;实际上,自我最终被表现,部分是由于这样一种回撤或回退已经发生。如果忧郁症建构了这种矛盾的回撤或回退,而且,如果这种矛盾,通过被表现为自我的相反部分成为意识,而且,这种表现在回撤的条件下成为可能,那么,由此得出结论,这种自我和超我之间的地形学的差别预示了它自身是依靠忧郁症的。忧郁症生产了这种精神生活的表述的可能性。这种被回撤的废除——通过对一个替代的对象的依恋,它看起来似乎表示了对遗失的克服——是一种作为表现和在表现的范围内重新出现的废除,是对对象的取消和保存,是一套成为精神生活的精神分析的表现的“词语的痕迹”(word-traces,弗洛伊德语)。

在何种程度上,忧郁症通过把精神地形学寓言化,以表现一种否则无法表现的矛盾?表现(representation)自身被牵连入忧郁症中,就是说,再次呈现(re-present)的努力距它的对象有无限的距离。更明确地说,忧郁症为精神地形学的表达提供了可能性的条件,同时也为自我和超我之间的建构性的关系的表达,与自我自身的表达,提供了可能性的条件。尽管自我被认为是通往随后被回撤进自我的里比多的出发点,现在,似乎只有在这样一种回撤的情况下,自我才可能显现为意识的对象,成为可能被全部表现的某种东西,不管是作为一个出发点,还是作为一个回归的场所。实际上,“回撤进自我”这个短语是它声称要描述的忧郁的过程的反瞻的产物。因此,严格地说,它不会描述一种提前建构(pre-constituted)的精神过程,而是以一种迟到的方式,作为受忧郁的回撤所制约的一种表现而出现。

这最后一点产生了对在弗洛伊德的这一篇文章和别的文章中占支配地位的精神地形学的地位的疑问。尽管,一个人可能会期望,这样的地形学会被读解为对精神分析的解释工具,而不是仿佛它的被文本化的(textualized)症候的一种,弗洛伊德认为,自我和超我之间的差别可以上溯到一个矛盾,它首先从意识回撤,然后,在“批评的能动性”被从自我分离的过程中,作为一种精神地形学再次出现。同样,在他对超我的自我申斥的讨论中,他有力地良心作为“自我的主要的机制的一种”。

显然,利用一种由社会建构的权力领域的隐喻,弗洛伊德作为“自我(Ichinstitutionen)的主要的机制之一”提及的良心(247),暗示了在一个更大的社会团体和它的组织中,良心不仅仅是被创立、生产和维持的,而且,通过一种把社会内容和结构归之于这些假定的精神现象的隐喻性的语言,自我和它的各个不同的部分是可以理解的。尽管在文章

一开始,弗洛伊德主张他所考察的忧郁症和悲痛的无可争辩的“精神性的特质”(243),他也提供了社会的隐喻,这种隐喻不仅控制了忧郁运作的地形学描述,而且也含蓄地废除了他自己的主张,以提供一个对这些精神状态的具体的精神性的解释。弗洛伊德描述,“自我的一部分,把它自己置于另一部分之上并反对另一部分,挑剔地评价它,而且,实际上,把它作为它的对象。”一个批评的能动性被认为是从自我“分离”(abgespalten)出来的,它暗示了,在某个此前的状态中,这种批评的功能还没有分离。这种自我分裂成部分究竟是如何发生的?它似乎是由忧郁所引发的部分奇怪的、寓言化的场景,是从对象到自我的投注的回撤,和随后出现的把精神表现为裂痕和部分,它同时也表达了矛盾和内在的对抗。这种地形学难道不是它试图解释的东西的症候吗?否则我们又该怎样解释这种精神的内在化和在这里作为分割和对峙的一个场景的表达?在这种精神生活的地形学的再现中,是否有一种暗含的社会文本,它把对抗性(评判的威胁)安置为这种地形学模型的结构的重要性,而它又是从忧郁症和一种依恋的回撤中得到的?

忧郁症描述了一个最初的外在的对象被遗失,或者是一个理想被遗失的过程,而且,对打破对这样一个对对象或理想的依恋的拒绝,导致了这种对象回撤进自我,自我替代了对象,一个内在世界建立起来,在其中批评的能动性被从自我中分离出来,并且继续把自我当成它的对象。在一个众所周知的段落,弗洛伊德解释了批评的能动性据说针对自我的谴责,结果非常像自我可能会针对的对象或者理想的谴责。因此,自我既吸收了爱,也吸收了愤怒以反对对象。忧郁症似乎是一种内在化的进程,我们可以把它的结果读解为一种精神状态,它已经有效地用它自己取代了它所居住的世界。因而,忧郁症的结果似乎是社会世界的遗失,用精神的各部分及其对抗,代替了社会成员之间的外在关

系：“对象遗失被转换进自我的遗失，自我与被爱的人之间的冲突，被转换进自我的批评活动和被认同改变的自我之间的分裂。”(249)

对象被遗失，而且，自我被认为把对象回撤进了它自身。因此，这个被回撤的“对象”已经是神奇的某种对象的痕迹、对象的一个代表，但是它并不是对象自身，毕竟，它已经离去了。这个残余物所“进入”的自我，并不完全是被遗失的部分对象的一个庇护所，尽管它有时被这样描述。自我“被认同改变”，换句话说，是由于吸收了对象或者是把它自己的投注拉回到它自身而改变。但是，这样一种认同的“代价”是，自我分裂为批评的能动性，和作为批评与判断的对象的自我。因此，这种与对象的关系，再次出现在自我“之中”(in)，它不仅仅是作为一个精神的事件或者单独的表现，而且作为一个改装了自我的地形学的自我申斥的场景，一种内在的分割和判断的幻想，它最终简单地(*tout court*)构建了精神生活的这种表现，现在，自我代表了对象，而且，批评的能动性代表了自我被否定的愤怒，它被作为从自我自身分离出来的精神的能动性而被物化。这种愤怒和它所隐含的依恋，被“转回到”自我，但是，它是从哪里来的呢？

然而，忧郁的某种可以从社会角度辨认的特征，包括“沟通性”，暗示了忧郁不是一种非社会的精神状态。实际上，忧郁症是被生产出来的，因为社会世界被精神遮蔽，因为从对象到自我的某种依恋的转换发生时，精神领域被它所放弃的社会领域污染了。当弗洛伊德解释说，被遗失的他者不只是被带进了自我，仿佛保护一条丧家的狗时，他也是这样想的。内在化的行为(被理解为一种幻想，而不是一个过程[®])改变了对象[对这样一个转换，甚至可能用废除(*Aufhebung*)这个术语]；他者被吸收，并且被转换进自我之中，但是，这是一个被斥责的自我，因此生产和强化这个批评的“能动性……通常被称为良心”。在自我将自己

分离、提供一种内在的视角来评判它自己的过程中，一种道德自反性的形式被生产了出来。这种自我赖以成为自己的一个对象的自反性关系，对被遗失的他者来说，结果成为一种被回撤的和被转换的 (*entzogen and aufgehoben*) 关系；从这个意义上来说，自反性似乎依靠这种忧郁症的预先的作用。通过这个过程，自我同样被描述为拥有了一种声音 (voice)，而且，在忧郁症中，它似乎要求自我申斥被表达，不仅仅针对自己，而且，也要在别人的面前。就像通常所设想的那样，自我的自我责备不单单是模仿遗失者对自我的责备；更准确地说，它们是针对现在转回到自我的他者的责备。

在我们更仔细地考虑这样“转回到自身”的某个东西意味着什么之前，注意到这一点似乎是比较重要的，即忧郁症详细阐述的这种自反性的精神形式在它的范围之内，把他者的痕迹当做一种伪装的社会性，而且，作为面对他者的自我申斥的无耻的声音，忧郁症的表演实施了一种迂回，把忧郁症重新和它的遗失或回撤的社会性结合到了一起。在忧郁症中，对遗失来说，不仅一个他者或一个理想的遗失是遗失，而且，在这样一种遗失成为可能的过程中，社会世界同样也被遗失了。忧郁症患者不单单从意识中回撤了被遗失的对象，而且，同样把一种社会世界的结构回撤进精神之中。因此，自我成为一个“政体” (polity)，良心成为“它的主要制度”的一种，正是在因为在尽力废除那个世界需要的遗失中，精神生活把一种社会世界回撤进它自身之中。在忧郁症中，精神成为主题，在其中，实际上，既没有遗失，也没有否定。忧郁症拒绝承认遗失，而且在这个意义上，把它的遗失的对象“保存”为精神的作用。

弗洛伊德注意到忧郁症患者的社会行为，强调了他的或她的无耻的自我暴露：“忧郁症患者无法像一个被悔恨和自我责备压碎的人一样，以一种通常的方式行为。害羞的感觉是缺乏的……或者……是不

突出的……我们可以强调,在他之内存在一个几乎相反的特点,那就是坚持不懈的沟通,它在自我暴露中寻找满足”(247)。忧郁症患者与她已经回撤的社会性,维持了一种间接的和偏斜的关系。一个人但凡有可能——不为别的,哪怕只为了离开(departing)——也会(would have)拒绝这个遗失的他者。如果实现了这个愿望,其虚拟过去时的形式,排除了任何这样的实现,忧郁症患者不仅仅试图逆转时间,把想象的过去恢复为现在,而且,他试图占据每个位置,并且,由此排除了说话对象的遗失。如果他或她可能,忧郁症患者会谈论某些东西(said something),但是他没有说,于是,他现在就会相信声音的支持性力量。现在,忧郁症患者徒劳地说他或她可能会说的东西,仅仅对他自己说话,就像一个已经从他自身分裂出来的人一样。但是,他的自我对话(self-address)的力量,是依靠这种自我丧失的。因此,忧郁症患者会向他可能发现的遗失的他者的新的痕迹相反的方向掘进,同时试图通过精神的替代作用解决这个遗失,却一路上强化了这种遗失。说话(address)的失败,通过说话的声音来维持他者的失败,忧郁症显现为一种否定的自恋的补偿形式:我斥责了我自己,并且以我自己的内在的矛盾的形式使他者复原。我拒绝对他者讲话,或说关于他者的话,但我谈及自己的却很多很多,为我没有对他者说的或关于他者说的东西,留下一条折射的痕迹。对表达的压制越强烈,对良心的表达就会越强。

这个无意识的遗失的问题,这个标志着忧郁症的被拒绝的遗失的问题,是如何把我们带回到精神和社会之间的关系问题上的?弗洛伊德告诉我们,在悲痛中,无意识的遗失并不存在。他断言,在忧郁症中,“对象遗失(object-loss)是被从意识中回撤出来的”:对象不仅仅被遗失,而且,这种遗失自身也被遗失、回撤,并且被保存进精神生活的被延缓的时间中。换句话说,按照忧郁症患者的说法就是,“我没有遗失

任何东西。”

这种遗失的不可言说和不可表达,直接转化为一种强化了了的良心。一个人可能期望良心会随外在的强制的禁律的力量增强或减弱,它的力量似乎将侵犯集结起来,以拒绝承认已经发生的一种遗失,拒绝遗失一种已经离去的时间。奇怪的是,精神的道德标准,似乎成为它自己的被阻碍的忧伤和不可读解的愤怒的一个指标。因此,如果忧郁症患者和社会生活之间的关系被重建,通过把良心的自我申斥当做社会因素所施行的判断或禁律的模仿的内在化,它是无法被测量的。更确切地说,出现了一些社会权力的形式,管制着什么样的遗失可以忧伤,什么不可以;在忧伤的这种社会拒斥中,我们可能会发现是什么东西助长了这种良心的内在的暴力。

尽管社会权力管制了什么样的遗失可以被忧伤,它并不能像它所打算的那样一直有效。遗失并不能完全被否认,但是,它似乎也不能以一种直接肯定的面目出现。忧郁症患者的“哀怨”(plaints)总是被滥用,然而,在这个滥用中,存在着一种新生的政治文本。对忧伤的禁律对被禁者来说,表现为一种言谈的遗失。遗失的痛苦被归之于经历了它的人,在这一点上,遗失被理解为一种值得补偿的错误或伤害;一个人为自己所受到的伤害寻求补偿,但是除了向自己寻求外,不可能向任何一个人寻求。

社会管制的暴力并不表现在它单向的活动中,而是在精神因为它自己的无用而谴责它自己的迂回的路线中。毫无疑问,这是未解决的忧伤的一个奇怪和晦涩的症候。为什么被遗失的他者被撤回进自我,拒绝承认遗失,会在对自我的剥夺中达到顶峰?在某种程度上,这种取消了自我的被重置的遗失,从精神上说是为了保存对象吗?这种被认为是把忧郁症从悲痛中区分出来的自我尊严感的缩减,似乎是由剥夺

了自我尊严的批评的能动性的巨大努力造成的。但是我们也可以公正地说,先于这种批评的能动性的运作,是没有自我尊重的高低问题的,先于它的分割成自我和超我,是没有属于自我的“尊重”(esteem)的。先于批评的能动性的运作,是难以根据一个理想来评判自我的,这个判断预示了一个批评的能动性,它可能赞同或者否认自我的道德状态。从这个意义上来说,自我尊重似乎是由本来可能破坏它的那个批评的能动性生产出来的。

当弗洛伊德把自我看成是无力的,看成是已经变得贫乏的时候,他提到在自我中的这个重置的遗失,而且“对象遗失……被转换进了自我的遗失中”(249)。这种在自我中的遗失显然是它自己的理想的遗失,而且,在弗洛伊德后来的著作中,他明确说明了良心的判断是以这样的一种方式工作的,即超我用“自我理想”(ego-ideal)衡量自我。和这种理想相比,自我被发现是无力的,而且,自我所经历的“遗失”是它自己和判断它的理想之间的一种不可衡量性。这种理想出现于何处?它是被自我专断地制造出来的吗?或者这样的理想保留了社会管制和规范性的痕迹吗?弗洛伊德认为,忧郁症不仅是针对死亡的一种反应,而且是针对其他类型的遗失的反应,包括“轻视和失望”(250)。而且,当他引入这个概念,即悲痛和忧郁症都可能是对这种理想的遗失,例如“国家”或者“自由”的回应时,他通过他的例子,阐明了这样的理想是具有社会性特征的。

这种自我判断的理想,显然将被发现是自我所欠缺的东西。忧郁症患者不公平地在他或她自己 and 这样的社会理想之间进行比较。如果他们是曾经外在的对象或理想的精神的神圣化,那么,它们似乎同样是侵犯的目标。实际上,我们很可能会问,自我被理想申斥的情况是否并非此前的一种情况的倒置,在其中,如果可能的话,自我将会申斥理想。

这种良心的精神暴力,难道不是对已经制造了某些种类的不能忧伤的遗失的社会形式的一种被折射的控告吗?

因此,在世界上,不可能被声明的遗失激怒人,产生了矛盾,并且,成为在自我“之中”(in)的遗失,它是无名的和扩散的,而且,它促成了自我申斥的公开仪式。对于悲痛来说,弗洛伊德写道,它“通过宣告(declaring)对象死亡,驱使自我放弃对象”(257,强调为我所加)。这样说来,忧郁症似乎拒绝作出任何这样的声明,拒绝言谈,同时延缓这种“对象不再存在的现实的判决”(255)。但是,我们知道,忧郁症患者同样是“健谈的”(communicative),他认为,他或她的言谈既不是判决,也不是公告性的(declarative;确定的,assertoric),而不可避免地是迂回曲折的。不可能被忧郁症患者所宣告的东西却是控制着忧郁症患者言谈的东西——一种把可言谈的领域组织起来的不可表达性。

“这种忧郁症患者的遗失似乎使我们迷惑不解,因为我们不可能看见令他如此沉湎其中难以自拔的东西是什么。”(247)不能被直接言谈的东西同样是在视觉中被遮蔽的东西,它从被组织起来的忧郁症的视野中缺席。忧郁症是无法看到的;它沉湎于不可能被视觉所适应的东西,它坚持不被公开化,既不被看见也不被宣告。虽然这种遗失似乎是私人的和不可恢复的,忧郁症患者很奇怪地外向(outgoing),追求一种“在自我暴露中寻求满足的坚持不懈的可沟通性”(247)。自我的无价值坚持被交流。忧郁症患者的言谈,既不是结论性的也不是声明性的,它仍然不可能言谈它的遗失。也就是说,忧郁症患者所宣告的东西,即它自己的无价值,在自我的视线中识别出了这种遗失,并且,它因此不能继续识别这种遗失。自我申斥取代了遗弃,而且成为它的拒绝的象征(token)。

在这样的情况下,良心增强证实了遗失的没有被公开承认的地位。

自我在遗失不被忧伤的条件下,被道德化。但是,什么样的条件使对遗失的忧伤成为可能,或者使不为遗失感到忧伤成为可能呢?

自我不仅把对象内置(inside),而且随它一起带来了针对对象的侵犯。似乎这个对象越被内置,自我贬低越强,自我就会变得越软弱(poorer):幻想的自我贬低“克服了强迫每个活着的東西活着(life)的本能”(246)。这种和自我敌对的侵犯有力量争夺和克服这种活着的欲望。在这一点上,弗洛伊德的理论认为,反对自身的侵犯来自于——方向朝外——反对他者的一种侵犯。但是,在这种表述中,人们可能会看出对可能被认为是反对快乐原则的一种驱动力(drive)的思考的开始,这就是后来被称为死亡驱动力(death drive)的东西。

在忧郁症中,自我感染了现在标志着对象的某些遗失、遗弃,这一遗弃被拒绝,而且,因为被拒绝而被吸纳了。从这个意义上来说,拒绝遗失就是成为它。如果自我不能接受他者的遗失,那么,他者最终所表述的遗失就成为现在描绘自我的遗失:自我变成无价值的和无力的。在世界上所经历的遗失,现在成了作为自我典型特征的一种缺失(这种分离可以说是通过内在化的必要的运作被引进的)。

这样,忧郁症在某种直接与自恋相反的方向上运转。弗洛伊德利用了《圣经》中反复出现的“死亡的阴影”一词,即死亡把它的存在强加于生命之上,弗洛伊德认为,在忧郁症中,“对象的阴影落在了自我上”(249)。在拉康的关于自恋的文章中,很重要的是,这种表述被反转了过来:自我的阴影落在了对象身上。^⑨即使当自恋似乎向对象—爱(object-love)让步时,自恋仍持续控制爱:我在对象那里发现的仍然是我自己,是我的缺席。在忧郁症中,这种表述被反过来了:在他者最终代表的遗失的场所,我发现我自己就是这种遗失、贫乏、欠缺。在自恋的爱中,他者染上了我的丰裕。在忧郁症中,我染上了他者的缺席。

忧郁症和自恋之间的这种对立指向了双重驱动力(dual-drive)理论。弗洛伊德很清楚,忧郁症必须被部分地理解为一种自恋的骚动(disturbance)。它的一些特征来自于自恋,但是一些来自于悲痛。在作出这个声明的过程中,弗洛伊德似乎把悲痛设置为一种自恋的界限,或者也许,设置为它的相反的方向。在忧郁症中,侵蚀自我的东西被理解为原先是外在的一种遗失,但是到撰写《自我与本我》的时候,弗洛伊德终于认识到,忧郁症的运作可以服务于死亡的驱动力。他问:“在忧郁症中,超我是怎样成为死亡本能的一个积聚场所的?”^⑩ 忧郁症的自我腐蚀作用,那种克服了“强迫每个活着的事物活着的本能”的东西,是怎样开始服务于寻求克服生命的驱动力的? 弗洛伊德更进一步认为,良心的“无情的暴力”表明了“可以说,现在在超我中起控制作用的东西是一种死亡本能(*Todestrieb*)的纯粹的文化”(53)。因而,在忧郁症中,按照《自我与本我》中发表的这种被修订过的理论,把死亡的驱动力从通过忧郁症强化的良心分离出来是不可能的。在两种情况下,都是自我无法真正做到在自我理想中被编码的标准,面对这一点,自我的生命即处于危险之中。而且,它所承担的侵犯和它在控制下已经设法带来的针对他者的侵犯,是部分地成比例的。

在对忧郁症的这个解释中,自反性,就像尼采所认为的那样,作为一种转移了的侵犯出现。就像我们已经看见的,对弗洛伊德来说,在《悲痛与忧郁症》中,侵犯首先是一种与他者的关系,而且,仅仅在第二位才是和自己的一种关系。他认为自杀的人首先一定经历了杀人的冲动,而且认为,自我折磨满足了虐待狂和憎恨。这些冲动作为“转回到主体的自己的自我”已经被经验(251)——“*eine Wendung gegen die eigene Person erfahren haben*”。包容了这种侵犯的矛盾分离了这种投注,因而,它被分成“部分”(parts): 部分性欲的投注向认同回退;其余

的部分向虐待狂回退。作为自我的内在部分，虐待狂的部分瞄准了认同的那部分，于是，这种超我的精神暴力的戏剧进行了下去。弗洛伊德似乎假定了在这个遗失的场景中的矛盾：渴望他者去死或者离去（这种希望的鼓动因素，是自我希望活下去，并且，因此希望打破它对已经离去或死掉的东西的依恋）。弗洛伊德把这个矛盾解释为既是虐待狂的情况，也是把他者保存为自己的希望。自我折磨是转回到自我的这种虐待狂，同时编码和掩饰了这种征服和救护对象的双重欲望。他写道，自我惩罚是虐待狂的“迂回的道路”；我们可能要加一句，它同样是认同的迂回的道路。

这里，弗洛伊德似乎很清楚，虐待狂先于受虐狂。（他后来对死亡驱动力的强调将颠倒前面这个看法。）对侵犯的自反性表述一直是来自指向外部的东西的。我们已经知道，他写道，“神经病患者都有自杀的想法，是他从针对他者的杀人冲动转回到他自己的（*auf sich zurückwendet*）”（252）。自我不是把他者当做对象，而是把它自己也当做对象。实际上，自我首先（*first*）把自己当做对象，条件是它已经（*already*）把他者当做对象，而且，他者成为一个模式，通过它，自我具有了它的疆界，成为它自己的对象——一种模仿，和米克尔·布西-雅各布森所描述的没有什么不同^①，他认为在模仿活动中，以他者为原型把自我生产为一个对象。在忧郁症中，模仿把这种活动表现为吸纳他者，“进入自我”。这是一种保存他者的努力，并且同时掩饰了对他者的攻击。

显然，把自我当做最初的或既有的弗洛伊德理论，是不可能解释自我如何在以侵犯的内在化和对遗失的拒绝的条件下，首先成为一个对象的。忧郁症建立了自我的单薄的基础，而且，在一定程度上暗示了它的地位是一种遏制的（*containment*）手段。当我们考虑到弗洛伊德在这

些描述中的明确的社会隐喻时,作为牵制侵犯的自我的意义就变得清楚了。霍米·巴巴^⑧所指出的一个段落,提出了类似政治类比的某些东西。“忧郁症患者……反应……来自精神中聚集的反抗(*seelischen Konstellation der Auflehnung*),后来,通过某个过程,它变成了忧郁症的这种被粉碎的状态(*die melancholische Zerknirschung*)”(248)。

巴巴认为,忧郁症并不是一种消极的形式,而是一种反抗,它通过重复和转喻发生。忧郁症患者反转了将针对他者的控告以反对它自己;巴巴指出,对他者的这种“吸纳”同样是一种“主人(Master)的解散”。他强调“法律作为遗失,被埋葬在它具有理想权威的地方”,认为忧郁症恰好是通过对权威的吸纳,来争夺权威的理想性的。^⑨权威的理想在别处是可以吸纳的,不在任何绝对的意义上,与法律的某个象征相联系。

忧郁症是一种已经被镇压、被粉碎的反抗。然而,它不是一个静态的东西;作为一种由于偏差而发生的“作用”(work),它持续进行。在精神的运作中,仿佛表现的是国家权力抢先制止一种反抗的愤怒。忧郁症患者的“批评的能动性”同时是一种社会的和精神的手段。这种超我的良心并不只是类似于国家的军队对全体公民的权力;国家把它的全体公民中的忧郁症恰好培养为一种掩饰和置换它自己的理想的权威的方法。这并不是说,良心是国家的一种简单的例证;相反,它是国家权威的消失点,是它的精神的理想化,而且,在这个意义上,是作为外在的对象的它的消失。形成主体的过程是一个使国家的恐怖的权力隐形的过程——作为良心的理想,它是看不见的——而且是有效的。此外,这种对“法律”的理想的吸纳,强调了在一个特定的国家和它的权力的理想之间的可能发生的非必然关系。这种理想总是可以在别处被吸纳,并且仍然是与任何一种它的既有的吸纳物不可比的。但是,这种理

想不可能被归纳为任何一种它的吸纳物,并不意味着它超越了所有的具体化的状态,而生活在本体的领域之中。更准确地说,这些吸纳是重新表述的场所,是“完成”(working through)的条件,并且,潜在的,是“摆脱”(Aufhebung)的条件。

在忧郁症中,通过服务于悲痛的集结待发的攻击,它也同样必然地服务于生活,反抗可以被提取。作为一种精神恐怖的手段,良心掌握了谴责的权力,真的成为对一个人的生命的威胁。弗洛伊德指出:“如果后者不能及时通过这种成长为癫狂的变化挡开它的暴君,它在把自我驱入死亡这方面常常是很成功的。”^④ 癫狂似乎成为对在良心的运作中被铭记的、被遗失的对象的依恋的有力的摆脱。然而在癫狂中,“自我对已经克服的东西和它正在击败的东西,仍是看不见的。”^⑤ 在癫狂中,暴君被挡开,但是没有被摆脱或者克服。癫狂标志了自我对暴君的一种暂时的延缓或者控制,但是,对精神来说,在结构上,暴君仍然被内置,而且是不可知的。弗洛伊德认为,要比任何癫狂更为彻底地化解忧郁症,必须接受“现实的判决”,才能使忧郁症成为悲痛,而且,对被遗失的对象的依恋才能被切断。实际上,被良心用来反对自我的侵犯恰好是在服务于活着的欲望时必须被重新占据的东西:“里比多对被遗失的对象的依恋与这种对象不再存在的现实的评判相遇;而且,似乎要面临它是否要分享这个命运的问题的自我,被所有的自恋的满足所说服,这些满足来自活着的状态,于是自我切断了它对已经被废弃了的对象的依恋。”(255)

对忧郁症患者来说,打破这种依恋建构了对象的第二次遗失。如果在对象成为一种精神的理想的时候,它遗失了它的外在性,那么,当自我变得和良心敌对起来并因此将自己去中心化时,对象会遗失它的理想性。良心的评判被交换为现实的裁决,而且,这种裁决对忧郁症患

者造成了进退两难的局面,即:是跟随这个被遗失的对象进入死亡,还是抓住生存的机会。后来,弗洛伊德主张,如果没有对遗失的一种直接的“宣告”(declaration)和通过外化针对它的侵犯而使对象去神圣化,就不可能切断这种对对象的依恋:“正如通过宣告对象死亡并且提供给自我活着的诱因,悲痛强迫自我放弃对象,这样,通过贬损它、毁誉它,而且似乎消灭它,矛盾的每个单独的冲突都会放松里比多对对象的这种执着”(entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt, 257)。“消灭”批评的能动性颠倒并置换了良心的这种被内置的场景,并且为精神的生存扫清了道路。然而,忧郁症包括了一种“幻想的自我贬低……克服了强迫每个活着的事物去活着(to life)的那种本能”,与忧郁症分裂则牵涉到与已经转回的建构了良心的侵犯相敌对。生存并不正好是忧郁的对立面,而是忧郁症把某种东西置于悬浮状态——它需要改变愤怒的方向,反对遗失的他者,同时为了活下去而污染死亡的神圣性,为了不加入死者,而对死者发怒。

尽管可能需要这样的愤怒来打破忧郁的束缚,但并没有最终从矛盾中永远解脱,而且也没有从忧郁症中最终把悲痛分离出来。弗洛伊德的悲痛和忧郁症可能被区别的观点,不仅仅在《悲痛与忧郁症》中受到了挑战,而且在《自我与本我》中也明确地受到了挑战。在《悲痛与忧郁症》中,矛盾首先被看成是对遗失的一种可能的回应,在接近文章结尾的地方,它成为遗失所引起的生存的欲望和死亡的欲望之间的冲突。因此,借用黑格尔的说法,矛盾和生与死的冲突是由遗失所引发的,实际上,是由遗失促成的。如果矛盾使悲痛与忧郁症区分开来,并且,如果悲痛在“完成”(working through)过程的一部分,必然带来矛盾,那么,就不会有不包含忧郁症的悲痛的运作。正像我在前一章中提出的那样,弗洛伊德在《自我与本我》中认为,自我是由它的被遗失的依恋组

成的,而且,如果没有沿着忧郁线路的遗失的内在化,就没有自我。但是,相反的情况并不是弗洛伊德所寻求的,尽管他的理论指向了这条道路:如果自我容纳了对已经离去的他者的侵犯,那么,由此得出结论,重新外在化的侵犯将“解开”自我。生的欲望并不是自我的欲望,而是一种在它出现的过程中取消自我的欲望。自我的“控制权”(mastery)因而将被确定为是死亡驱动力的结果,而且,在一种尼采的观点看来,生命将打破这种控制权,同时开启一种生成生命的模式,去争夺这种处于停滞和防御位置的自我。

但是,悲痛的故事不可能被归纳为在生命战胜死亡的过程中的一个故事。其机制更复杂。尽管在1917年,弗洛伊德还没有在快乐法则和死亡的驱动力之间进行区分,他指出,忧郁有权力强迫自我进入死亡,到1923年,他明确主张,良心,当它在忧郁症中运作时,是死亡的驱动力的“一个聚集地”。在悲痛中,生的要求并不能战胜死亡的诱惑;相反,“死亡的驱动力”被集结起来用于打破与对象的联系,为了活着,“杀害”对象。更进一步讲,既然对象作为良心的理想性而存在,而且,自我在地形学的场景的范围内被安置,那么,良心和自我都一定会被对生命的仿佛具有谋杀力的主张所取消。因此,矛盾的是,“死亡驱动力”对生存来说是必需的;在悲痛中,对依恋的打破开启了生命。但是,这种“打破”永远没有结局或者永远不会完全。为了把它投注于另一个人,一个人不会从一个对象收回一些里比多。既然忧郁建立了自我的位置感、精神和社会之间的区别,它同样使一种与他者的认识论上的相遇成为可能。忧伤的结束可能是取消自我(从它在良心的投注中“释放”它的意义上),但是,它并未毁灭它,不会与忧郁所证明的遗失的这种建构的历史性断绝关系(也许除了在癫狂的回应中外,它总是暂时的)。遗失的历史性在认同中会被发现,并且因此在依恋注定获得的形式中被发

现。在这样一种观点中，“里比多”和“依恋”不可能被设想为自由漂浮的能量，而是被看成可能永远不会被完全重新恢复的一种历史性。

如果在《悲痛与忧郁症》中，弗洛伊德认为一个人必须切断一种依恋而去制造另一种，那么在《自我与本我》中，他清楚地表明，只有在被遗失的他者被内在化的情况下，悲痛才可能被完成，新的依恋才会开始。当然，这里，一个未经探索的观点值得重新谈及：内在化不一定采取一种良心的残忍的暴力的形式，而且，某些种类的内在化，并不是始终是吸纳，它对生存是必要的。^⑥实际上，德里达强调，对后期的弗洛伊德来说，“悲痛是对他者的肯定的吸纳”，而且，原则上，悲痛不可能有终结。^⑦

实际上，一个人可以对自己对某些他者的依恋发怒（它只是简单地改变了依恋的作用），但是愤怒无法切断对他性的依恋，或许除了一种自杀的愤怒以外，它常常还要留下一个音符，一个最后的言辞，因此肯定了这种训示性的契约。因为，生存并不是在与一个对抗的世界相遇时，一个自主的自我会运用自主权；相反，除了通过指涉这样一个世界外（这种指涉具有开启作用），自我不可能会出现。生存是一个承认遗失的痕迹开启一个人自己的出现的问题。把忧郁症理解为对忧伤它的遗失的一种简单的“拒绝”会想象出一个主体，没有它的遗失，它可能已经是某种东西。就是说，一个人可以自愿地给出和取消他或她的意志（will）。然而，可能忧伤的主体被卷入一种被语言和社会生活所要求的自主权的遗失中；它永远不可能自主地生产它自己。从开始，自我就不同于它自己；忧郁症所展示的东西是，只有通过把他者吸收为自己，一个人才能从根本上成为某种东西。使生存成为可能的社会术语，询唤社会存在的社会术语，永远不会反映一个人的自主权，这个人从中最终认识到他或她自己，并且，因此，在语言的范围之内，有“存在”（to be）的

希望。实际上,通过自主权概念的丧失,生存成为可能;“自我”被从它的忧郁的对社会的拒斥中释放出来。以他者的“痕迹”为条件,自我进入了存在,在自我出现的那个时刻,他者已经在远处。接受自我的自主权是要忘记那个痕迹;而且,接受这个痕迹是开始一个可能永远也不会结束的悲痛的过程,因为,最终的断绝发生时,不可能不导致自我的毁灭。

忧郁症让我们洞察到,他者的痕迹能够“沿着一条虚构的线”(借用拉康的说法)生产自我,这个洞察并没有被局限于某些具体的他者的痕迹,就是说,被局限于孩子及其母亲或者别的双重的东西(dyadic pairs)。实际上,“他者”可以是一种理想、一个国家、一个自由的概念,在其中这样的理想的遗失被良心的内在化的理想性所补偿。通过变得不可言说,一个他者或一个理想可能会被“遗失”,就是说,通过禁律或排斥而遗失:不可言说,不可能宣告,但是可以出现在这种间接的抱怨和良心的被强化的评判中。被容纳在矛盾的精神地形学之中的这个被削弱的社会文本,在主体的形成中,需要一个不同的谱系,它要解释,仍然不可言说的缺席的东西是怎样存在于这个依然存在的人的精神的声音中的。遗失的暴力在被用做威胁死亡的精神中介的暴力的过程中,得到了加强和折射。社会性被“转回”精神,却把它的痕迹留在良心的声音中。因此,良心无法说明社会管制;相反,它是它的掩饰的手段。在这样的情况下要求生活,是对正当的精神提出质疑,不是通过一种意志的行动,而是通过对一种社会性和语言生活的屈从,使这样的行为成为可能,它超越了自我的范围和它的“自主权”。对一个人的存在的坚持,意味着从一开始就放弃了永远不会充分属于自己的社会术语。那些术语为一个其言谈先于任何能动性的“某人”,制定了一种语言化的生活,并且,它们不能缩减为言谈的人和这样的言谈的必要条件。从这个

意义上来说, 询唤是通过失败工作的, 就是说, 它把它的主体制定为一个能动者, 恰恰是在某种程度上, 它无法及时彻底地确定这样一个主体。

询唤的具有开始意义的场景是这样一个场景, 在其中, 某种被建构的失败成为建构自己的可能性的条件。通过强迫接受它自己的术语, 社会话语掌握了形成和管制主体的权力。但是, 那些术语并不是被简单地接受或内在化的; 只有通过掩饰和使它们“转向”的活动, 它们才成为精神。在明确的管制的缺席中, 主体显现为一个人, 对他来说, 权力已经成为声音, 而且, 声音已经成为精神的管制工具。权力的言谈行动——罪行的宣告, 没有价值的判断, 现实的裁决——在一种精神地貌的范围内, 这种地貌依靠它的隐喻性才显得可信, 从地形学上被转化为精神的手段和制度。仅仅通过这种内在空间的形象的忧郁的生产, 它是通过资源的回撤, 同样也是一种语言的回撤和转向得到的, 管制的权力成为“内在的”。通过回撤它自己的在场(presence), 权力成为一种被遗失的对象——“一个更为理想化的遗失”。权力符合忧郁的吸纳的条件, 它不再对它的主体单方面起作用。相反, 通过这种权力的回撤, 通过把精神作为一个正在讲述的主题掩饰起来和寓言化, 主体被矛盾地生产出来。社会权力消失了, 同时成为被遗失的对象, 或者, 社会权力制造了消失, 同时导致了一系列强制的遗失。因此, 它产生了一种忧郁症, 把权力重新生产为对自己说话(转向自己)的评判的精神的声音, 因此, 同时把自反性仿造为服从。

一些精神分析理论家已经指出, 社会询唤总是生产出它不能控制的精神的剩余。然而, 作为一种截然不同的领域的精神的生产不可能删除这种生产的社会诱因。既然它的“声音”开始就是从别处借来的, 把社会的抱怨重新铸造为精神的自我判断, 自我的“制度”不可能完全

克服它的社会的残余物。

被强加于一个人的权力是那种激发一个人的出现的权力,而且,似乎无法逃脱这种矛盾。实际上,似乎不存在没有矛盾的“一个人”,就是说,成为一个自我,必须进行虚构的自反,排除严格认同的可能性。因此,最后,如果没有作为社会性的裁决的遗失,就没有矛盾,在它出现的地方,它留下了转向的痕迹。

2006年7月20日于加州大学圣迭戈分校

2007年9月28日于上海五角场

注 释

① 见桑塔纳(Eric Santner),《进退两难的对象:悲痛、回忆与战后德国电影》(*Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*, Ithaca: Cornell University Press, 1990);亚历山大和玛格丽特·米彻尔里奇(Alexander and Margarate Mitscherlich),《无法悲痛:集体行为的原则》(*The Inability to Mourn: Principles of Collective Behaviour*, trans. Beverley R. Placzek, New York: Grove Press, 1975)。关于把忧郁症置于性差异生产之中的女权主义叙述,又见朱莉安娜·希萨里(Juliana Schiesari),《忧郁症的性别化:女权主义、精神分析与文艺复兴文学中损失的象征体系》(*The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1992)。

② 弗洛伊德,《悲痛与忧郁症》,《弗洛伊德心理学著作全集标准版》(ed. and trans. James Strachey, 24 vols, London: Hogarth, 1953—1974),第14卷,第256页。

③ 在这里,克莱恩对忧郁症与偏执狂、狂躁—抑郁态之间关系的深刻见

解,其分析走得还不够远。她的理论倾向于依赖“内在性”(internality)这一修辞,而并不质疑这些修辞是否是它们试图解释的忧郁症的结果。见《对狂躁—抑郁状态的精神起源的一个贡献》(“A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States”)(1935年),和《悲痛及其与狂躁—抑郁态的关系》(“Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States”),收于《克莱恩选集》(*The Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell, London: Penguin, 1986)。关于论克莱恩的一篇优秀文章以及侵犯的原初地位,见杰奎琳·罗斯的《克莱恩著作中的否定性》(“Negativity in the Work of Melanie Klein”),收于《为什么有战争?——心理分析、政治以及回归克莱恩》(*Why War? -Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*, Oxford: Basil Blackwell, 1993),第137—190页。

④ 在这里,弗洛伊德把他的《无意识》(“The Unconscious”)(《弗洛伊德心理学著作全集标准版》第14卷,第201页)中的 *Sachvorstellung* 一词,换成了 *Dingvorstellung*。在《弗洛伊德心理学著作全集标准版》中,詹姆斯·斯特拉奇(James Strachey)指出, *Dingvorstellung* 出现在《梦的解析》(*The Interpretation of Dreams*)里讨论“玩笑”的部分。二者间的区别,就是“词语-呈现”(word-presentation)与“事物-呈现”(thing-presentation)的区别。斯特拉奇解释说,后者在于“精神投入,如果不是投入于该事物的直接回忆—意象,至少是投入于从这些意象而来的较遥远的回忆痕迹。”(同上)

⑤ 弗洛伊德在其文章早先部分也承认了这一点,他认为,“爱的对象的失去是一个绝好的机会,使爱的关系中的爱恨交织情绪,变得有效、公开”(第250—252页)。在文章接近结尾的地方,弗洛伊德说,“悲痛与忧郁症之间的一个重要共同点”就是,悲痛促使自我与其失去的对象分离,以继续生存;而忧郁症通过“爱恨交织的斗争,通过贬斥对象,而放松了里比多对对象的执著”(第257页)。

⑥ 本雅明,《论德国悲剧的起源》(*The Origin of the German Tragic Dra-*

ma, trans. John Osborne, London: NLB, 1977), 第 92—97 页。

⑦ 弗洛伊德,《悲痛与忧郁症》(“Trauer und Melancholie”),《无意识心理,研究版本》(*Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe*, Frankfurt: S. Fischer, 1982), 第 193—212 页。

⑧ 见谢菲尔(Roy Schaefer),《精神分析学的一种新语言》(*A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1976), 第 177 页。关于在忧郁症中起作用的幻想,见尼古拉斯·亚伯拉罕(Nicolas Abraham)和马利亚·托罗(Maria Torok),《壳与核:精神分析的更新》(*The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*)第一章(trans. and ed. Nicholas T. Rand, Chicago: University of Chicago Press, 1994)。

⑨ “人的身体形象,是他在事物中看到的每一种统一性的原则……他的世界中的一切事物,总是围绕着他的自我这一游荡的阴影而进行结构”[*l'ombre errante de son propre moi*],拉康,《拉康的研讨班》(*The Seminar of Jacques Lacan*, trans. Sylvana Tomaselli, New York: W. W. Norton, 1991), 第二卷,第 166 页;法文本 *Le Seminaire, Livre II* (Paris: Seuil, 1978), 第 198 页。

⑩ 弗洛伊德,《自我与本我》,《弗洛伊德心理学著作全集标准版》,第 19 卷,第 54 页。(“Wie kommt es nun, dass bei der Melancholie das der Ich zu einer Art Sammelstätte der Todestribe werden kann?”)

⑪ 关于原初的模仿,见雅各布森,《感情纽带:精神分析、模仿与情感》(*The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*, Stanford: Stanford University Press, 1993)。

⑫ 霍米·巴巴,《后殖民权威与后现代罪感》(“Postcolonial Authority and Postmodern Guilt”),收于劳伦斯·格罗斯伯格等人(Lawrence Grossberg)主编,《文化研究读本》(*Cultural Studies: A Reader*, New York: Routledge, 1992), 第 65—66 页。

⑬ 同上书,第 66 页。

⑭ 弗洛伊德,《自我与本我》,第 253 页。

⑮ 弗洛伊德,《悲痛与忧郁症》,第 254 页。

⑯ 杰西卡(Jessica Benjamin)在《爱的纽带》(*Bonds of Love*, New York: Pantheon, 1988)中,曾提出类似观点;西尔维曼在《可见世界的开端》(*The Threshold of the Visible World*, New York: Routledge, 1996)中,论证了“对抗疗法的认同”(heteropathic identification)。二者基于截然不同的精神分析观点,但都主张在论述内在化时,吸纳与超我的功能是处于核心地位的。

⑰ 见德里达 1995 年 4 月 5 日写于加州大学尔湾(Irvine)校区人文研究所的评论。

人名、术语对照表

A

Agamben, Giorgio 乔治·阿甘本

agency 能动性

address 召唤

attachment 依恋

alterity 他性

assume 采纳

B

Bhabha, Homi 霍米·巴巴

Benjamin, Walter 瓦尔特·本雅明

body 身体

Borch-Jacobsen, Mikkel 米克尔·布西-雅各布森

C

conscience 良心

circuit 回路

constitute 建构

call 呼叫

D

death 死亡

Derrida, Jacques 雅克·德里达

Dolar, Mladen 马登·多拉

Douglas, Mary 玛丽·道格拉斯

F

foreclose 拒斥

Foucault, Michel 米歇尔·福柯

Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

G

grief 忧伤

guilt 内疚

H

hail 呼召

Hegel, G. W. F 黑格尔

homosexuality 同性恋

I

Interpellation 询唤

incorporation 吸纳

inhibition 禁制

investment 投注

J

Jones, Ernest 恩斯特·琼斯

K

Kierkegaard, Soren 索伦·克尔凯郭尔

Klein, Melanie 梅乐尼·克莱恩

L

Lacan, Jacques 雅克·拉康

loss 遗失

love 爱

M

Marcuse, Herbert 赫伯特·马尔库塞

masochism 受虐狂

melancholia 忧郁症

mourning 悲痛

N

norms 规范

P

paranoia 妄想狂

performatives 施行,表演

Phillips, Adam 亚当·菲利浦

psychoanalysis 精神分析

prohibition 禁律

projection 投射

R

rage 愤怒

Rose, Jacqueline 杰奎琳·罗斯

regulation 管制

reflexivity 自反性

repression 压抑

S

sadism 虐待狂

sociality 社会性

soul 灵魂

Spinoza, Benedict 本尼迪克特·斯宾诺莎

sublimation 升华

survival 生存

subordination 屈从

subjection 服从

submission 屈服

suppression 抑制

subjectivation 主体化

speak 谈论

speech 言谈

T

turn, trope of the 转向的比喻

totalization 总体化

V

Valéry, Paul 保罗·瓦雷里

Vincent, Jean-Marie 让-玛利·文森

W

will 意志

Wittgenstein, Ludwig 罗德维格·维特根斯坦

Z

Zizek, Slavoj 索拉维亚·齐泽克

后 记

2005年冬天,我接受了其时所任职的上海交通大学的派遣,准备到加州大学圣迭戈分校文学系做访问学者。因为此前我曾和南京大学的博士同学赵顺宏和张卫东为江苏人民出版社翻译过丹尼·卡瓦拉罗的《文化理论关键词》,所以,在出国之前,出版社的朋友希望我利用在美国的这段时间,翻译一下巴特勒的这本书。对于巴特勒,我虽早有耳闻,但对于她所热衷谈论的性别问题我却并不是很感兴趣,但是,这本书却是谈权力在主体中的运作机制的,而且开首第一章探讨的就是我一向很感兴趣的黑格尔的主奴哲学,所以,我就愉快地接受了这个任务。

但是,到了美国我才知道,翻译这本书意味着什么。为了消磨时间,同时也为了探求新知,我在文学系选了一个教授为博士研究生开设的政治哲学的研讨课。一天课间休息,当我偶告一个美国同学,我打算开始翻译这本书的时候,他不由得瞪大了眼睛,因为,他觉得,巴特勒的这本书虽然已成为文学系、哲学系等文科院系的研究生的新经典和必读书,可由于其所关注问题的深刻性和表述的复杂性,并没有几个人能够真正读懂。他笑着对我说,他看英文都感到吃力,而我要把它翻成中

文,其难度可想而知。起初,我还以为他是在开玩笑,可当我真的开始翻译的时候,才意识到这个美国小伙的话并非戏言。但这时已是悔之晚矣,我只好一个字一个字地翻译了下去。

好在当我遇到困难的时候,随时可以向身边的朋友请教,这些人中包括任教于文学系的叶维廉老师,还有其时正在这里攻读比较文学博士的李春林兄和秦立彦小姐等,他们都曾不厌其烦地回答我在翻译中遇到的问题。尤其是立彦,不仅是我在美国学开车的教练,还是我的翻译教练。在我完成本书的翻译后,她还仔细地审阅了我的译稿,帮我校订了许多错误。而且,最应该感谢的是,因为我后来忙乱异常,再加上注释中有许多德文词句,而我不懂德语,在我的请求下,她又热心地帮助我把注释翻译了出来。这是无论如何也要感谢和说明的。

我的朋友,现任教于复旦大学哲学系的孙向晨兄曾言,翻译必错。这句话我深以为然。而作为一个译者,他所能做的也只是尽量少犯错误,而不是不犯错误。虽然这本书我在美国时就已经译好,回来后又几乎重译了一遍,但我相信,有如人生,错误还是在所难免。

世事多变。我翻译这本书的时候,身在美国,校对这本书的时候已重新回到上海交通大学,而当这本书要出版的时候,我的单位也换到了同济大学。但是,工作本身却没有任何改变。负责这本书的责任编辑对我予以的鼓励和支持,当然还有恒久的耐心,始终让我感怀不已。希望这本书的出版,能成为我自己的岁月流逝和因此与朋友们交往的友谊的纪念。

译者

2008年11月4日于同济大学

权力的精神生活:服从的理论

The Psychic Life of Power: Theories in Subjection

作为权力的一种形式，服从是自相矛盾的。被一种外在于自身的权力所支配是权力所采取的一种熟悉的和苦恼的形式。但是，要发现“某人”是什么，某人作为一个主体的形成，所依赖的权力却完全是另一种权力。按照福柯的说法，如果我们理解了权力同样形成了主体，它就提供了它的存在的条件和它的欲望的轨迹。权力不仅仅是我们的存在所依靠的东西，它也形成了自反性。利用黑格尔、尼采、弗洛伊德、福柯和阿尔杜塞，这本富于挑战性和明晰的著作提供了主体形成的理论，它阐明了矛盾的社会权力的精神作用。

这本著作以新颖的方式结合了社会理论、哲学和精神分析，提供了对主体形成理论的一种更为持久的分析，这种分析曾在作者的其他著作中得到暗示，如，《重要的身体：“性”的话语的界限》(Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”)和《性别问题：女性主义与对身份的颠覆》(Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity)。

上架建议：文化研究

ISBN 978-7-214-05366-4



定价：16.00元