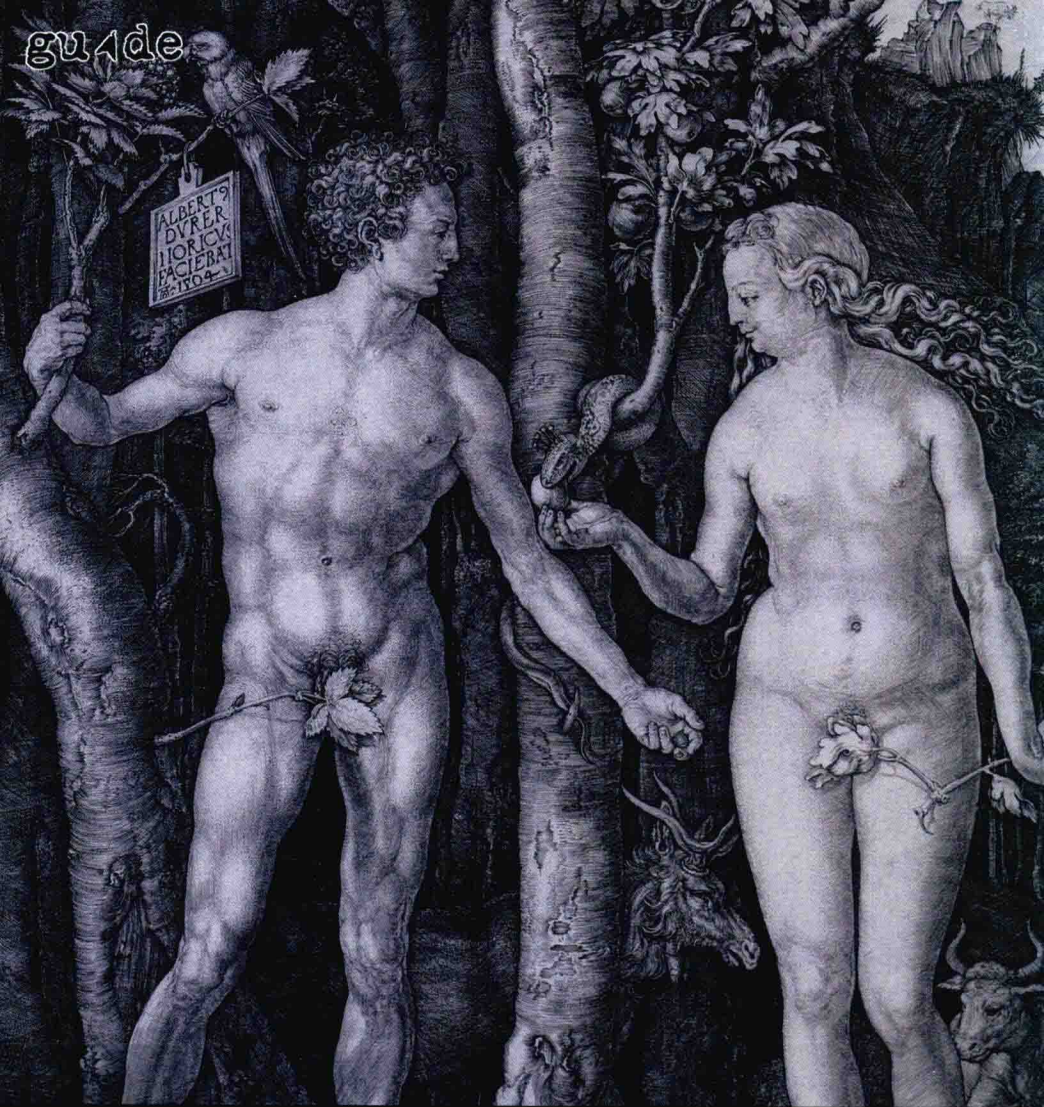


guide



导读福柯《性史（第一卷）：认知意志》

马克·G. E. 凯利 (Mark G. E. Kelly) 著

王佳鹏 译



重庆大学出版社

导读

福柯《性史（第一卷）：认知意志》

Foucault's History of Sexuality

Volume 1, the Will to Knowledge:

An Edinburgh Philosophical Guide

马克·G. E. 凯利 (Mark G. E. Kelly) 著

王佳鹏 译

重庆大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

导读福柯《性史(第一卷):认知意志》/(英)马克·G. E. 凯利
(Mark G. E. Kelly)著;王佳鹏译.

—重庆:重庆大学出版社,2016.7

(思想家和思想导读丛书)

书名原文:Foucault's History of Sexuality Volume I, the Will to Knowledge
ISBN 978-7-5624-9861-2

I. ①导… II. ①马…②王… III. ①性—文化史—研究
IV. ①C913.14

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第125925号

导读福柯《性史(第一卷):认知意志》

DAODU FUKE XINGSHI DIYIJUAN RENZHUYIZHI

马克·G. E. 凯利(Mark G. E. Kelly) 著

王佳鹏 译

策划编辑:邹荣 林佳木 雷少波

责任编辑:邹荣 版式设计:邹荣

责任校对:秦巴达 责任印制:赵晟

*

重庆大学出版社出版发行

出版人:易树平

社址:重庆市沙坪坝区大学城西路21号

邮编:401331

电话:(023)88617190 88617185(中小学)

传真:(023)88617186 88617166

网址:<http://www.cqup.com.cn>

邮箱:fxk@cqup.com.cn(营销中心)

全国新华书店经销

重庆市正前方彩色印刷有限公司印刷

*

开本:890mm×1168mm 1/32 印张:6.375 字数:154千 插页:32开2页

2016年7月第1版 2016年7月第1次印刷

ISBN 978-7-5624-9861-2 定价:32.00元

本书如有印刷、装订等质量问题,本社负责调换
版权所有,请勿擅自翻印和用本书
制作各类出版物及配套用书,违者必究

对我们来说,这套丛书的编写原则简单而明确:对于那些初次接触哲学经典的读者来说,他们最迫切需要的便是帮助他们阅读/解读(reading)这些关键性文本,即帮助他们理解古老的或不自然的(artificial)写作风格,把握论证中的关节处和转折点,澄清很多哲学著作中的晦涩词汇;还需要帮助他们剖析初次阅读时感到畏惧和迷惑的某些部分,这些部分所表达的观点可能不是那么显而易见。本丛书中的每本书都旨在带着你循序渐进地阅读经典文本,解释复杂的术语和费解的段落,以便使你把握每位思想家在其行文中的思考方式。

在设计方面,我们意在让丛书中的每本书,都对应于世界各大学对于经典文本的实际教学方式,并专门附上了有关大学层次论文写作或测验问题的帮助性指导。每本书都应该跟经典文本一起阅读,我们的目标是让你阅读(read)哲学文本时能够信心十足和认识深刻。这将使你对经典文本及相关的各种不同意见做出自己的评判。我们希望你能感受到自己能够参与伟大的哲学对话,而不是仅仅做一名知识丰富、见闻广博的信息窃听器。

道格拉斯·伯纳姆
Douglas Burnham

我首先要感谢的是爱丁堡大学出版社的编辑卡罗·麦克唐纳 (Carol Macdonald), 多谢她的帮助和支持。多谢斯蒂芬妮·迪赫尔 (Stephanie Deuchar) 对该书前面部分的耐心评论, 多谢杰西卡·怀特 (Jessica Whyte) 对该书后面部分给出的很有帮助的反馈意见。

我还要感谢约翰·阿特里奇 (John Attridge), 他慷慨地让我使用他空着的海边公寓, 正是在这个隐居地, 我撰写了该书最为重要的部分。

最后, 多谢斯特拉·桑德福 (Stella Sandford)。当我开始在米德尔塞克斯郡 (Middlesex) 教书时, 她细心周到地建议我改变课程计划, 于是我才得以教授一门包括《认知意志》这一指定文本在内的课程, 这一授课经历促使我开始撰写本书。此外, 还要多谢她在职业上给予我的其他形式的鼓励和示范。

1976年,《认知意志(性史(第一卷))》(*La Volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*). Paris: Gallimard, 1976)出版。

1978年,罗伯特·赫利(Robert Hurley)将其译为英文,书名为《性史(第一卷),导论》(*An Introduction, vol. I of The History of Sexuality*). New York: Pantheon, 1978)。

1998年,英文版再版时,书名改为《认知意志》(*The Will to Knowledge*. London: Penguin, 1998)。

标题

本书是对福柯《性史(第一卷)》的导读,他将这一卷命名为“认知意志”(*La Volonté de savoir*)。然而,该标题在英语学界并未得到广泛熟知。该书最初英译本的标题是《性史(第一卷),导论》,这一标题在北美地区仍然保留至今。但是,从1998年开始,企鹅公司出版的英国版本,开始更名为《认知意志》。除了封面和扉页外,两个英语版本之间无任何差别:都是罗伯特·赫利所译,内容和页码都一模一样。

我更倾向于接受《认知意志》这一书名,并在后文中主要用这

一书名来指这部文本。福柯一开始就采用了“性史导论”这个副标题,因为他最初确实意在将第一卷撰写为《性史》的导论。然而,这一研究计划却并未如其最初设想的那样顺利开展:这一研究延续时间太长,以至于其形式已经发生变化,于是第一卷也就不再是后面内容的导论了。

翻译

ix 所有英文版都采用的是罗伯特·赫利的翻译,其翻译尽管可读性很强,但却并非没有错误。在某种程度上,他更为偏好行文风格而非学术的精确性。鉴于其受众面是如此之广,我仍然保留了我认为其翻译较为合理的部分,但是我也经常发现其翻译的不恰当之处,这时我会给出我自己的翻译。

在本书中,我会在圆括号中给出《认知意志》英文版的参引页码。斜杠前是赫利翻译的英文版页码,斜杠后是法语原著的页码。当我采用我自己的翻译时,我会通过添加星号(*)来予以表示;无星号标识的引文,均出自已经出版的译本。

赫利是用美式英语来翻译的,因此,本书引自其中的段落也都是美式英语。但本书的其余部分,包括我自己的翻译,则使用的是英式拼写法。类似的差别,可从与“生命政治”(biopolitics)和“生命权力”(biopower)有关的一些词语中看出。尽管福柯在《认知意志》中经常以连字符的形式运用“bio-politics”和“bio-power”,但他后来对该词的运用则大都抛弃了连字符,所以我在运用这些词语时也将省掉连字符。

目 录

丛书编者前言 /iii

致 谢 /v

有关文本的说明 /vii

导 言 /1

1 历史脉络 /5

2 文本导读 /17

 质疑压抑性假说(第一部分) /17

 话语爆炸(第二部分) /38

 坦白科学(第三部分) /56

 权力分析(第四部分,第一、二章) /67

 性态分布(第四部分,第三、四章) /98

 生命权力(第五部分,前半部分) /118

 性本体论(第五部分,后半部分) /139

3 研究资源 /165

 术语表 /165

 进阶阅读书目 /171

 测验问题和简短回答 /181

索 引 /187

首先,我要坦白承认:《认知意志》改变了我的生活。我跟作为哲学学者的福柯的最初相遇,始于1990年代晚期。从当时哲学所能接受的内容来看,那时的福柯其实处于哲学的边缘。确实,这一点直到如今都没有多大改变。尽管福柯现在已经是人文学科中引用最多的单个学者,但是,作为其出身学科的哲学,却仍然对他充满了很大程度的敌意。

对我来说,在最后那一学年的期末时,有关福柯的几次讲座最让我感到激动。那些令人眩晕的概念,似乎旨在彻底改变人们业已接受的所有哲学观点。于是,我毕业时,下定决心要了解更多有关福柯的东西。在下定这一决心的过程中,我阅读的第一本著作恰巧就是《认知意志》。而且,我并不认为还有更好的选择。

《认知意志》是一本激动人心的著作。它篇幅简短而又易于读懂,至少以哲学巨著的标准来说——而且我坚信它正是这样一本巨著。福柯在该书中所处理的主题——性和权力,跟所有读者都直接相关,这使该书因格外有趣而不断引人关注。对于这两个主题,福柯颠覆了此前的所有智慧。关于性,他指出,性是一种人为建构,是权力强加给身体和愉悦/快感(pleasure)的建构物,而不是我们需要将其予以解放的某种自然物。有关权力,福柯指出,它在

本质上不是压制性而是生产性的,它存在于我们社会和我们生活中的所有地方,在我们以自己并不理解、也很少怀疑的方式所从事的每一项日常事务(包括性)中,它都在不断地影响着/感染着(affecting)和被生产着。

有关性的内容为何令我感兴趣,福柯已在该书中做出了充分的解释:我们生活在一种迷恋性的文化(sex-obsessed culture)之中。但是,真正令人震撼的是他有关权力的论述。我想,从观念史的角度看,这实际上也是该书最为重要的部分。他有关性的思想,确实对于我们的社会具有深远的意涵,而有关性的思想也是《认知意志》这本书的主要内容。然而,他有关权力的洞见,却具有更为深远的意涵,他的权力思想可运用到所有社会之中,甚至用到所有社会的所有方面,而不只是性和性态(sexuality)方面。从那时起,我就越来越对福柯感到痴迷。我曾用18个月时间,去准备撰写有关福柯思想的博士论文,随后这也成为了我的第一本著作,即《米歇尔·福柯的政治哲学》(*The Political Philosophy of Michel Foucault*)。

虽然很少有人会像我这样对待《认知意志》这本书,但它作为思想史领域中的一大重要事件,却产生了极为广泛的影响。自其初版以来的35年中,其影响极大。它影响到了所有的领域,尤其是酷儿理论和性态研究。它也不只改变了我一个人的生活:源于该书中的一个三字短语(three-word phrase),已经构成女性主义哲学家拉德尔·麦克沃特的自传性沉思著作的基础。其书名为《身体与愉悦》(*Bodies and Pleasures*),在篇幅上要比福柯的《认知意志》更厚,该书详细描述了麦克沃特旨在通过这三个词语来思考其自身生活的尝试。

尽管如此,福柯的这本著作仍未得到全面而深入的挖掘。与此相关的各种二手文本,都充满了各种误解。当然,我并非是要不负责任地谴责那些评述者。福柯的著作本身是极为微妙而难懂

的,他自己并未清晰地说出其著作的微妙之处。虽然我已经阅读过该书很多次,但每次读起它,我仍然会发现有些段落令我感到惊奇。

结构

《认知意志》的结构并不十分清晰,甚至使人困惑不解。它被分为五“部分”,而有些部分又再细分为多个“章节”。¹ 在这本导读书中,为了方便地将本导读与原文对照起来,我的论述将遵循福柯该书的结构安排。

就像法语原版一样(但是不同于其他一些语言的版本),英文版也直接从第一部分开始,而没有任何前言。第一部分旨在说明福柯所要反驳的观点(他称之为“压抑性假说”),以及为何要进行反驳。就此可以细分为三个小部分,从英语版本中的第1页到第6页,福柯提出了压抑性假说;第6页到第8页,他开始着手批判这一假说;第8页到第13页,突出强调了该书其余部分将采用的方法论。

接下来,则是福柯自己的性态史(history of sexuality)。不出所料,这部分内容构成了该书的主要部分,其篇幅超过了该书的一半。跟该书中的其他内容相比,由于福柯对这部分内容的论述较为直白易懂,因而我们将用比福柯要少的篇幅来论述这部分内容:对这部分内容的解释,大约将占去本导读三分之一的篇幅。这一历史性内容构成了《认知意志》的第二部分和第三部分,以及第四部分的第三章和第四章。

3

1 在与中译本对照阅读时,需要注意的是,该导读书中的“部分”和“章”,分别对应于余碧平先生所译《性经验史》(上海人民出版社)中的“章”和“节”。——译者注

然而,第四部分的第一章和第二章,却代表着某种意义深远的离题。正是在《认知意志》的这两章中,福柯提出了他自己有关权力的新的理解方式,虽然仅仅从章节标题来看,并没有表明会有此种意涵。

该书的最后部分,即第五部分,主要包括两大内容。第一,福柯引入了他称之为“生命-权力”(bio-power)的概念。从英译本的第135页到第145页,他阐述了这一概念的含义;然后从145页到150页,他就开始将这一概念运用到了他对性态的理解之中。随后,他又改变了论述方向,并用当页中间的空白行来予以表示;从150页到157页,他开始思考性(sex)和性态(sexuality)的本质。从157页到159页,他在第五部分的最后,对全书进行了总结。我将以福柯自己的论述顺序,来解释每一部分。

于是,福柯该书基本上包括五部分:(1)对压抑性假说的批判;(2)性态的谱系学;(3)权力的重新概念化;(4)对生命权力的分析;(5)对性本体论(the ontology of sex)的批判。

历史脉络

生平概述

米歇尔·福柯(1926—1984)，20世纪晚期最为著名的法国思想家之一，20世纪晚期也是法国思想最为丰富多产的时期。就此而言，他还是1970年代以来对当代人文及社会科学产生最重要影响的思想家之一。

在有些方面，福柯正是法国体制的一部分：作为职业化中产阶级的子女，他进入了法国最精英化的大学，即高等师范学院，去接受高等教育；这似乎使他追赶上了学术潮流的每一次转向，并被选进了法国最有名的学术机构法兰西学院。然而，在很多方面，他似乎又是一个局外人：作为一个同性恋者，他成年后的大部分生活几乎都处于其自我施加的学术流放之中，其研究并非法国主流，而且藐视各种学科传统；他后期开始转向政治行动主义，曾因跟警察作对而被捕；最后他因艾滋病而去世，由此而滋生了各种污秽的、中伤性的谣言。

福柯的研究可以分为几个不同的阶段，尽管我们并不应该因此而认为他的思想立场发生过整体性的改变，但是，他在兴趣和理解上确实发生了一些转变。他自己将其学术生涯理解为是对主体

性、政治和真理三者之间关系的研究。当然,《认知意志》也可以理解为是他这一研究设想的一部分。

他在 1950 年代的早期研究,主要关注的是心理学,并在很大程度上追随了当时占据主导地位的学术趋势,即马克思主义、精神分析和存在论现象学。这也反映了他所接受的教育:他曾去听过现象学家莫里斯·梅洛-庞蒂的讲座;作为高等师范学校的学生,他曾受到过马克思主义哲学家路易·阿尔都塞的指导,并曾短暂地加入过法国共产党,随后开始从事心理学研究。

福柯后来将他在这一阶段的早期研究排除在了他的佳作(canon)之外,他将其博士论文视为其学术生涯的真正开端,即 1961 年出版的《疯癫史》(*History of Madness*)。这部著作实际上代表的是他早期心理学研究的成果,因而现在我们需要联系疯癫而不是此后的主题,来确定他的独特思想立场。简而言之,该立场就是,现代西方文化将对疯癫的排斥,视为是“理性”思考的某种规制化过程(a valorization of ‘rational’ thinking)的一部分。这本书为包括《认知意志》在内的福柯的很多其他著作确立了某种思考方式:这是一种“当下史/现在史”(history of present),借此来探寻当代思想和实践的历史根源。这本书还通过对法国学术正统的挑战(尤其是马克思主义和精神分析,尽管他也挑战了现象学正统,但是由于其行文实在过于微妙而含蓄,后文对此将不予探讨),而为《认知意志》奠定了基本的思考方式。

他的下一本著作尽管不再是疯癫史研究,但也跟疯癫有关,因为对疯癫的迫害都是通过医疗机构进行的:这是一项现代医学史研究,即 1963 年出版的《临床医学的诞生》(*The Birth of the Clinic*)。福柯在该书中的思想发生了某种变化,仅仅通过主题的改变并不能解释这一变化。这一思想转变虽然在该书序言中得到明确说明,但却并未在具体内容上得到实际贯彻。在我们经常称之为法

国“结构主义”思潮的明确影响下,福柯开始提出新的方法论。尽管福柯并不喜欢结构主义这一术语,但他当时的思想确实是跟这一术语所通常代表的含义相一致的,他打算给予语言及其结构以更强烈的关注。

这一方法在他的下一部著述中得到更为彻底的运用,即1966年出版的《事物的秩序》(*The Order of Things*)。就像他此前的著作一样,这也是一项历史研究,但该书关注的完全是话语而不再是社会性或制度性变化。相反,这本书勾画出了特定的广泛性变化,该变化发生于各个特定时代、跨越各门“人文科学”(human sciences)的现代性之中。因为该书的结论极具轰动性:面对结构主义思潮,当前各种形式的人文主义知识也许将会最终消失,于是该书意外地获得了巨大成功,从而使福柯的名字进入了重要哲学家的行列。他后来通过对语言的某种内省式沉思而继续了这一研究思路,即1969年出版的《知识考古学》(*Archaeology of Knowledge*)。

在整个1960年代,福柯都致力于发展一种他称之为“考古学”的方法论,意图挖掘出深藏于我们的话语之下的隐埋层。然而,他的思想轨迹却发生了转变。此时发生了很多对福柯极为重要的事情。1968年,五月事件使法国面临重大政治危机,学生和工人们都对法国政府构成了严重的威胁。在这一事件的直接危机时刻,福柯正在突尼斯生活和工作,但他不久就回到了巴黎。1968年风暴虽然失败,但骚动和反抗却持续了很多年。此前,福柯从未积极地参与政治活动,即使在他加入共产党的时期也是如此,但这一事件却使他转变为行动主义者,而且在一定程度上一直持续到他去世为止。他回到法国后,受命为巴黎郊区的一所新的实验性大学(experimental university)组建哲学系。他召集了一批思想异常极端的教师,其中有很多人都是大名鼎鼎的新一代法国哲学家。

他的研究正体现了他的政治转向。在回到法国一年多后,他

于1970年被选入法兰西学院。法兰西学院的教席是法国最高的学术职位,而且是终身制。该教席的唯一专业性职责就是,每年都需开设跟自己研究进展相关的系列讲座。福柯在他的就职演说中宣告了一种新的方法论,名为“考古学”。这标志着他思想立场的转变,不再只是进行纯粹的话语研究,而是认为只有通过研究话语生产的制度性脉络,才能充分地理解话语。1970年代,他运用这一思路撰写了两部著作:《规训与惩罚》(1975)和《认知意志》(1976)。

此后,他至少还写了两部著作,从《认知意志》开始的《性史》系列研究的第二卷和第三卷,这两卷都于1984年福柯临终时出版。他在1980年代早期感染了艾滋病,当时的科学研究还未认识到人类免疫缺陷病毒(HIV)是艾滋病的病因。于是,他不幸去世,享年57岁,而《性史》至少有一卷未能最终完成。

《性史》的历史

福柯初次谈到要进行一项性史研究的时间,正好在他开始实际撰写之前。他在1969年出版的《知识考古学》¹一书中明确地提到了该项研究,但他对性态(sexuality)这一话题的兴趣当然要更早些。在1963年题为“越界序论”(A Preface to Transgression)这篇文本中,他对性态已经谈论很多。确实,他曾坦言,在他准备博士论文(1961年出版的《疯癫史》)之时,他已经同时在我心中酝酿着一项有关性态的研究²,尽管他的这一坦言要晚于他在博士论文期间就已开始构思性态研究这一事实。而我们还可以将其性态研究追溯得更早一些:早在1951年,当他结束巴黎高师的学习、参加毕业会考时,福柯被随机地分派到了“性态”这一主题,他对此明显有所

1 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, p. 213.

2 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 184.

抗拒,因为他此前从未被布置过有关这一话题的功课,其准备也不充分。¹ 于是,他不得不以理智的方式分析性态,显然也是第一次。

有人认为,他遭遇性态这一主题的时间,肯定要更早一些。性态几乎贯穿着大半个 20 世纪——事实上一直持续到福柯对此的研究,这一概念在理论上跟一个人物或至少一个学派紧密关联,即弗洛伊德和精神分析。弗洛伊德对于人类心理之运作给予了某种轰动性解释,该解释将性态置于我们的心理与动机的核心。尤其是,弗洛伊德认为,应该根据被人们视为不恰当的性感受 (sexual feelings) 所遭到的压抑,尤其是以父母为对象的性感受,来诊断精神病问题的发生原因。在 1940 年代的巴黎,虽然弗洛伊德因过于先锋性而未被列入大学的课程大纲,但学生和知识分子们却极为热切地阅读着他的著作,而当时正作为学生的福柯,肯定十分熟悉弗洛伊德的著作。尽管通常都不很明显,但福柯在《认知意志》中几乎一直是在跟精神分析进行对话,将其视为他撰写该书之时代有关性态的主要理论。

福柯之所以会对性态发生兴趣,也许还有个特殊的原因,即他是一名男同性恋者,因而其他男人会对他产生性吸引力。这也许是一个很有趣的话题,因为当时的同性恋遭受着严重的污名化,于是,作为一名同性恋者也就意味着要体验一种被很多人认为是很成问题的性态。福柯很少公开谈论他的同性恋身份,尽管他确实在某种程度上会偶尔提及,比如在 1982 年的访谈中²,他确实将自己描述为“同性恋者”³。然而,他的“公开”从来不是将其自我认同为同性恋者的故意的公开行动,虽然他的另一半丹尼尔·德菲

1 Macey, *Michel Foucault*, p. 32.

2 Foucault, *Ethics*, pp. 163-73.

3 Quoted in Friedrich, 'France's Philosopher of Power'.

尔已经完全公开了他自己的同性恋身份。¹ 我们将会看到,福柯并不喜欢各种性范畴(sexual categories)。

但是,这种认同的缺乏并未减少福柯在其同性恋体验中所遭受到的迫害。在他的整个青年时期,对于 21 岁以下的法国人来说,同性恋都是不合法的。1960 年推行的猥亵性暴露法(indecent exposure law)比任何其他法律都更为强烈地规定,要严厉惩罚同性恋者。法国教育体系公开地排斥同性恋者,不允许其进去工作。² 尽管福柯很明显地拥有了他自己的职业(虽然是技术性的工作),但是,迪迪埃·埃里蓬(Didier Eribon)认为福柯的同性恋身份确实曾经阻碍了他的高升,否则他可能会进入法国教育部工作。³ 因此,福柯当然遭受着被他人视为同性恋的痛苦。他指出,在他加入共产党的那段时期,他的同性恋身份曾经使其在该组织中被边缘化。⁴ 这种歧视似乎是导致他在巴黎求学时就深陷抑郁中的原因之一⁵,他的抑郁促使他急切地想要离开法国⁶。离开法国后,福柯似乎到了一个让自己的同性恋身份更成问题的国度。因为他的同性恋活动的暴露,他不得不辞去波兰的工作。⁷ 他还因同性恋身份在突尼斯遭到了毒打——尽管大卫·梅西认为福柯之所以遭到突尼斯当局的如此对待,是因为他自己的不成熟政治活动。⁸ 这些经历似乎对福柯造成了相当大的刺激,刺激着他去思考权力与性态的关联。不难理解的是,也许正是这些经历导致了福柯对于性范畴的反感。

1 Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 92.

2 Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 30.

3 Eribon, *Michel Foucault*, p. 133.

4 Quoted in Friedrich, 'France's Philosopher of Power'.

5 Eribon, *Michel Foucault*, pp. 26-7.

6 Eribon, *Michel Foucault*, p. 29.

7 Macey, *The Lives of Michel Foucault*, pp. 86-7.

8 Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 205.

谱系学

尽管这一思想计划经过了很长时间的酝酿,但是,福柯性态研究的具体内容则毫无疑问是他写作该书之时其学术生涯的产物。作为其第二阶段也是最后一段的成熟“谱系学”(genealogy),它代表着这种研究方法的某种完善。

谱系学的发展,始于福柯任教于法兰西学院之时,体现在福柯的年度系列演讲之中。这些系列演讲中的第一次,始于1970年,题为“认知意志”——与后来《性史》的第一卷同名。这次演讲的文稿出版时,起名为“认知意志讲稿”(Lessons on the will to knowledge),以避免跟《性史(第一卷)》混淆,该讲稿尚未有英文译本。福柯并未提前预见到这种混淆,因为他自己从未想要将其讲稿正式出版。

这次演讲更符合“认知意志”这一题目,而不是后来的《性史》, 9
因为其关注焦点是认知/知识(knowledge)本身,而不是性态。跟“谱系学”这一术语一样,“认知意志”这一书名也源自于德国哲学家尼采的思想。在尼采思想中,“认知意志”并非是一个极其突出的概念,但却是尼采在很多著作中经常运用的习语,福柯对尼采所低估的这一概念的重要性进行了深入思考。“权力意志”是尼采思想中最为突出的概念,尼采的多数读者都将“认知意志”视为是次于“权力意志”的从属性概念;但福柯却认为,尼采的关注点经历了某种转变,从一些著作中的认知意志转向了另一些著作中的权力意志。¹

在1971年题为“尼采、谱系学、历史学”(Nietzsche, Genealogy,

1 Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, p. 446/Foucault, *Dits et écrits* IV, p. 445.

History)的一篇文章中,福柯探讨了“谱系学”观念的尼采遗产。尼采在他最为著名的著作之一(《道德的谱系》)中极为明显地运用了这一术语。在该书中,尼采旨在追溯道德的某种秘密的历史(secret history of morality)。正如他所言,道德是被奴隶所创造出来的,他们通过道德来告诉自己遭受苦难是有道德的,从而感到自我良好。逐渐地,奴隶们使所有人都相信此种道德是千真万确的,他们由此而能够运用这一道德故事来获得权力。于是,奴隶最终变成了主人,但是跟此前的贵族统治者不同,奴隶们却假装自己不是主人,以伪善的姿态继续强化其受害者身份。因此,对尼采来说,尽管道德看似跟自我利益和压迫相对立,但它实际上却是后面二者的工具。他认为,像屈从于权力意志这一原则的所有事物一样,道德的创设也是一种旨在获得权力的诡计。

福柯对尼采的追随,并不十分严格。确实,尼采并未有意建立任何教条以供他人追随;因此,对尼采的严格追随,反而很可能会与其原意相悖。福柯对尼采的追随,体现为他的一些关键性分析方式上对尼采方法的大致遵循。首先便是福柯的历史取向,早在《疯癫史》中就可看出尼采在这一方面给予福柯的显著影响。福柯追随尼采去探寻当代社会秩序在过去事件中的谱系学踪迹,并通过对这些踪迹的描述,来对现状进行发掘和批判。但跟尼采不同的是,福柯是以一丝不苟的文献方式来从事历史研究的。跟尼采相比,福柯对于我们当前秩序的态度充满更多矛盾性,而尼采则以言辞夸张的激烈檄文方式,大力批判当代文明。其次,福柯追随尼采的第二点,是将真理视为以某种动机为基础而被建构出来的事物,而不是简单地将其视为事物的潜在本质。其三,福柯还追随尼采,给予权力概念以重点关注,尽管福柯的权力概念跟尼采对这一术语的运用极为不同:尼采将权力理解为具体个人的冲动,是一种“意志”(will),而福柯则将权力视为社会关系的某种形式。福柯

“认知意志”这一表述中的“意志”概念,其意涵似乎更具有象征性而非实质性。

在法兰西学院系列讲稿和《性史(第一卷)》之间,福柯还进行了五次年度系列演讲。这些讲稿是我们理解《认知意志》的重要背景。这些系列讲稿中的两次,即1971—1972年、1972—1973年的讲稿,尚未出版。这两次系列讲稿处理的都是监狱问题。在那些年,福柯作为“监狱信息小组”(GIP)的主办人而积极地投身其中,该组织旨在对囚犯进行赋权,通过探出有关囚犯生活的证据来改变他们的处境。显然,对福柯来说,监狱不仅是他的社会活动内容,而且还是他当时进行理论思考的主题,这一思考的累积性成果便是他1975年对监狱体制的谱系学研究,即《规训与惩罚》一书。

这本书跟《认知意志》具有极其紧密的理论关联——鉴于这两本书的出版时间相隔两年,二者具有紧密的理论关联也就并不奇怪。《规训与惩罚》所提出的诸多问题,在《认知意志》中得到了延伸,或许,其中最为重要的问题便是权力问题。福柯的系列讲稿则进一步延伸了这两本书的主题。在1973—1974年的讲稿中,即《精神病学权力》(*Psychiatric Power*)一书中,福柯开始介绍他的权力观。在此,他又回到了他早期著作的主题:精神病学的历史,但跟《疯癫史》不同的是,他现在开始更为关注当代的精神病学,并运用了他的新的谱系学方法。1975年的讲稿《不正常的人》(*Abnormal*),仍然处理的是精神病学主题,以及犯罪(跟《规训与惩罚》有关)和性态(跟《认知意志》有关)。

《不正常的人》一书表明,福柯有关疯癫的长期研究、他对犯罪和惩罚的新生兴趣以及他有关性的研究之间都存在密切联系,该书有效地将他当时的所有研究都整合到了一起。在此,书名中的“异常性/非正常性”(abnormality)这一概念成为其思想关键:疯子和罪犯都可以统一到这一范畴之中。正如我们将会看到的,对福

- 11 柯来说,性也跟正常性和异常性问题紧密关联。性“反常”者,是疯子和罪犯之外的第三种异常人。而且,这不仅仅只是概念上的关联。在制度性安排中,这三种人之间也具有紧密联系。疯子长期(直到20世纪晚期)都被囚禁在精神病院中,罪犯则被关在监狱中。正如福柯在《疯癫史》和《规训与惩罚》中详细分析的那样,到了现代这一时期,这两种制度都以类似的方式得以存在。到了19世纪,这两种制度之间的区分开始消除,似乎犯罪逐渐被视为一种精神缺陷。在性态方面,尽管并不存在特定的囚禁制度,但是,根据其性态而被标签化为性反常者的人们,却开始逐渐被视为疯子或罪犯,并相应地对其进行囚禁。

福柯最后一次的系列讲稿,对于本导读来说,同样十分重要。《必须保卫社会》一书中的系列演讲的时间是1976年,而这一年正是《认知意志》的出版年份。在这次系列演讲中,福柯对种族和种族主义进行了谱系学研究。或许令人十分惊奇的是,种族主义这一主题跟福柯在《认知意志》中有关性态的表述具有十分紧密的联系。这两本著作最为明显的重叠之处,是福柯有关“生命权力”(bio-power)的讨论。对他来说,生命权力是最为现代的权力形式,而性态和种族主义是体现了生命权力的最显著现象。

后期工作

在《认知意志》之后,《性史》后两卷直到1984年才出版,中间相隔了七年多。从福柯的简历上可以看出,这是他两部著作之间间隔时间最长的。而在《疯癫史》和《认知意志》两本书出版之间的十六年中,他的著述速度比每两年一部著作还要稍快一点。

人们都期望着,在这段间隔时间之后,福柯的著述将会跟此前有重大不同;然而,他却仍然分析的是跟此前相同的主题,即性态。

《性史(第一卷)》分析的是现代,后两卷分析的是古希腊和罗马。

在《认知意志》出版时,福柯向读者承诺说,《性史》将“至少包括六卷”¹,《认知意志》之后分别是“肉体与身体”、“儿童的改革运动”、“女人、母亲和歇斯底里”、“反常/变态”、“人口和种族”。² 后面的内容都将遵循《认知意志》中的重大主题,后五卷中的前四卷分别对应于福柯在该书所指出的性态发展的四条“轴线”。而这些计划都未能完成,尽管其中两个主题对应于他的系列演讲并已经出版:“反常/变态”对应于《不正常的人》,“人口和种族”对应于《必须保卫社会》。

12

其性态研究将涵盖从中世纪到当代的宏大历史跨度。当最后两卷得以完成时,令福柯的读者大吃一惊,因为多数人在福柯的间歇时期都并未听闻一点他的消息,只有巴黎的一些读者有机会密切关注他的演讲。跟他原先计划相反,他发现其研究必须将性态的谱系追溯至西方历史的开端,即古希腊时期。《认知意志》原稿中的一个脚注,曾对此作出了暗示。在该脚注中,福柯想要进行一项有关“权力与真理”的研究,而这将会分析古代世界中的权力问题,但这句话却在英译本中被删除(59/79)。然而,在随后的几卷中,他都没有再次交代这一点。这不仅意味着他在主题上转向了古代,而且也是方法论上的转变。《性史》第二卷和第三卷则相对枯燥和充满历史性,相对较少引入抽象概念,并且在篇幅上也远远比第一卷要长;对于权力的明显关注,也逐渐消失。

最近几年所出版的系列讲稿,则很大程度上弥补了《性史(第一卷)》和后两卷之间的断裂。《认知意志》出版后的第二年(1977年),是福柯进入法兰西学院后唯一没有给予系列讲演的一年。于是,这是福柯思想记录中的某种空白,他此后的转向则清晰可辨。

1 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 187.

2 Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 354.

他对权力的明显关注日益减少,尽管他对政治问题仍然保持着浓厚兴趣和直接关注,但他现在是在“治理术”名义下探讨政治问题的,“治理术”是他自己创造的具有多种意涵的概念,下文将会更为详细地讨论这一概念。我认为,理解这一概念的关键在于,这一概念可使他将主体纳入到他的权力研究之中。福柯最后那些年的总体趋势确实是在迈向对主体的研究,尽管在《规训与惩罚》、《认知意志》中有关主体问题的偶尔提及,已经可以看出这一趋势。这将使他更为关注伦理问题而非政治问题。这是《性史(第一卷)》与后面几卷之间的基本差异所在:第一卷关注的是政治问题,后面几卷则讨论的是伦理问题。

当然,这并非是说第一卷与后两卷之间缺乏任何一致性。福柯在最后一卷中给出的论点,正是对他在《认知意志》中提出的最初论点的补充,尽管两个论点之间的联系并不那么紧密。我们从最后一卷中可以看出,西方社会的道德准则并未随着历史变迁而有任何改变:大体而言,被看做是恰当和不恰当的东西始终是一致的。发生改变的其实是我们与道德准则进行联系的方式,这也意味着如何与我们自己联系起来。对福柯来说,这是伦理问题,更宽泛地说,是我们的自我关系(self-relation)问题。正是在伦理领域中,性态问题才会被提出来:福柯始终认为,在现代之前,从不存在像现代“性态”这样的东西。

在福柯的出版计划中,《性史(第四卷)》为《肉体的坦白》(*Confessions of the Flesh*),主要关注的是基督教时期的性态,第二卷关注的是古代晚期,第一卷关注的是现代,基督教时期正好位于二者之间。福柯去世时,第四卷仍然只是草稿,而且似乎也将永远不会出版,各卷之间的联系也将有所缺失。然而,福柯1980年代的某些演讲,可使我们窥见类似内容,尤其是他1984年的最后讲稿《真理的勇气》(*The Courage of Truth*)。

文本导读

质疑压抑性假说(第一部分)

第一部分,也是《认知意志》一书五部分中最短的部分,主要进行了三项工作:阐述并批判福柯所指出的有关性史的某种特定历史解释,他称之为“压抑性假说”,同时还阐述了该书后面各部分的大体范围和主要内容。于是,我们对第一部分的讨论将包括三节,这三节的标题分别为“压抑性假说”、“对压抑性假说的批判”、“谱系学”。围绕对第一部分的讨论,我们将额外增加一节,以专门探讨压抑性假说,题为“何为压抑性假说?”。

在第一部分,福柯并未对各项不同内容作出明确划分。当他在第一部分开始介绍他所反对的观点时,他很少说明他对这些观点的反对。也就是说,他主要是解释说明压抑性假说,似乎这就是他自己的观点;在转向批判这些观点之前,他也未进行任何过渡。更加令人感到迷惑的是,他将他所批判的观点作为第二部分的题目:“压抑性假说”,而第二部分实际上是在阐述他自己的观点而不是在介绍压抑性假说。福柯如此做的理由在于,他在第二部分的工作是要解释压抑性假说是如何得以形成的,而不是关心这一假说是什么。

所有这些都令读者感到困惑,使人难以在他所批判的观点和他自己的观点之间作出清楚区分。事实上,正如我下面将会解释的那样,我认为,这种难以区分不仅存在于读者的意识中,而且也存在于福柯自己的意识中:他实际上并未完全拒绝压抑性假说,他既对其进行了特定批判,但其观点又在一定程度上是以其为基础的。

福柯为第一部分起的标题是“另一种维多利亚人”(other Victorians)。福柯的这一表述源自史蒂文·马库斯,后者有关维多利亚社会下流地带的研究就是以此为标题的;所谓维多利亚社会,即从19世纪中期到晚期,英国维多利亚女王统治时期的西方社会。“另一种维多利亚人”是指从事维多利亚社会所完全禁止之性活动的那些人。这一思想意味着,维多利亚社会尽管总体上是清教式的和避免性活动的,但在该社会的阴暗角落中仍然在发生着放荡的性活动,这些阴暗角落经常是城镇中被隔离出来的特定区域,是那些名誉不佳的场所,来这里的往往是那些特定类型的人,他们是“另一种维多利亚人”。

在英译本中,第一部分的标题被译为“我们是另一种维多利亚人”(We ‘Other Victorians’)。当英译本说我们是“另一种维多利亚人”时,这究竟意味着什么?这似乎同时包含着两种意涵。一方面,这可能意味着我们就像马库斯笔下的另一种维多利亚人一样:维多利亚人都一本正经、举止得体,而如今的我们在性行为上却极为厚颜无耻;另一方面,这可能意味着,我们事实上就像是一本正经的维多利亚人,而“另一种人”则是指维多利亚时代之后的另一类人。福柯的法语原文表述是“Nous autres, victoriens”,可直译为“我们是另一种/不同的维多利亚人”(We other ones, Victorians)。通过在这一表述中巧妙地插入了一个逗号,而使其成为马库斯“另一种维多利亚人”(autres victoriens; other Victorians)的双关语。福

柯在此其实是在指出,我们认为我们自己跟维多利亚人极为不同,但实际上我们跟他们却具有远超过我们想象的很大相似性。

压抑性假说

正如上文所言,福柯在第一部分一开始首先概述了他所反对的一种观点,他认为此种观点代表着如今的人们对于性史/性态史的惯常理解。他将这种观点称为“压抑性假说”:从维多利亚时代到当今的历史过程中,其标志性之一是关于性的过度压抑,这是随着“维多利亚体制”(Victorian regime)的实施而逐渐形成的。在压抑性假说看来,前维多利亚时代的性发展的标志是“对违法性活动的容忍性熟悉”(tolerant familiarity with the illicit)(3/9)。这意味着,性在前维多利亚时代仍然是不合法的、被禁止的,但是对性的讨论却并非如此,或许只是会被视为没规没矩。那时,维多利亚体制并非主要用于禁止性行为本身;虽然几个世纪以来,夫妇床第之外的其他性行为一直被视为有罪的、不合法的。根据压抑性假说,维多利亚时期性态度的新奇之处,并不在于对性的禁止,而在于努力驱除性的所有明显符号。此种驱除并非仅仅发生在言语层面,而且还体现在外表上:根据压抑性假说,维多利亚人不仅会将性活动而且也将性外表(the appearance of sex)都限制在婚后床第之上(3/9)。在夫妇卧室之外,既不能看到性,也不能听到性。

17

福柯确实追随着史蒂文·马库斯有关“另一种维多利亚人”的洞见来看待压抑性假说,而在马库斯看来,即使在维多利亚体制之内,也仍然存在着非法性活动在其中得到容忍的特定社会空间。福柯特别提及两类这样的空间,一类他称之为“maison close”,字面含义为“封闭的房间”,其实即妓院;另一类为“maison de la santé”,直译为“健康的房间”(4/11)。至于后一类空间,福柯似乎专门指的是精神病院,很多人都是因为他们的性态而被关在精神病院之

中。这两类空间都是维多利亚人禁闭非法性行为的场所,这是更宽泛的压抑性/压制性规划(programme of repression)的一部分。

因此,压抑性假说在本质上将维多利亚体制视为对性的禁闭:性仅被限于已婚夫妇的床第之上;任何超出这一界限的性,都会被再次禁闭到某个能够容纳它的特定场所。当然,此种禁闭并不会彻底取得成功。性潜存于任何地方,这也正是该体制为何具有如此巨大的压抑性的原因,因为人们为了压制性而经常对其保持警惕,它一旦出现在错误的地方就会遭到打压。

对性予以禁闭的反常后果之一是,在人们允许范围内的性日益具有了或多或少的义务性:人们不得不结婚,一旦结婚就不得不拥有孩子,因为性的被允许仅仅因为它具有生育功能。如果一个人未结婚,或婚后无子女,这将说明他并未将他的性活动仅仅限制在恰当的场所中;于是,他将被人认为他展现出了某种可疑的异常性(3-4/10)。当然,这只适用于成人;相反,因为在生物学上并不认为儿童具有生育能力,于是,如果儿童展现出任何性态的话,他反而会被视为是异常的。儿童被界定为是无性的(sexless),儿童身上的任何性的表现都必须被压抑起来(4/10)。

18 在维多利亚时期之后,压抑性假说认为20世纪是以某种解放为开端的。这一改变应归功于弗洛伊德在19世纪末所开创的精神分析,因为弗洛伊德认为我们谈论性仅仅只是为了治愈他所谓的对力比多冲动的不健康压抑。对弗洛伊德来说,尤其令人不快的或极其令人难以接受的观念(ideas)会被“审查者”(censor)潜藏到我们的明确意识背后,从而使其进入无意识的休眠之地,弗洛伊德将此称为“压抑”。在弗洛伊德看来,此种压抑最终是无效的,因为被压制起来的观念始终会对意识施加压力,进而导致各种神经病症。

需要注意的是,弗洛伊德所运用的压抑概念(事实上,福柯在该书的后面部分才提到了弗洛伊德意义上的压抑概念),并不完全

等同于“压抑性假说”中的压抑概念。在法语中,不同类型的压抑确实可以运用不同的词语——“refoulement”表示的是心理意义上的压抑,“répression”则表示的是社会形式的压抑;对于法语原著的读者来说,此种区分是十分明显的。

压抑性假说认为,我们的社会就是一个对性进行压抑的社会。这虽然也可能包括心理压抑(psychic repression),但压抑性假说却将社会压抑(social repression)视为主要问题。于是,压抑性假说跟弗洛伊德的观点并不一致:至少就对性的关注而言,即使存在心理压抑,那也是由社会压抑所导致的。也就是说,福柯并不完全认为弗洛伊德的理论已经为压抑性假说奠定了根基。

弗洛伊德认为,维多利亚时期的性态度加剧了心理压抑,并且使心理压抑变得难以治愈;因为在弗洛伊德看来,治愈性压抑的唯一方法是谈论被压抑的感受。然而,根据压抑性假说,仅仅谈论性话题是不够的。精神分析对心理压抑的诊断,并未考虑引发心理压抑的社会氛围。弗洛伊德只是让人们在精神分析师的办公室这个安全场所中、在病人与分析师之间谈论性话题,通过面对压抑和学会控制而不是简单地压制力比多,以使病人在这一场所之外的行为能够变得更为得体。被精神分析调教得能够控制其冲动的个体,将不会再对整个社会中有关性压抑的体制问题提出质疑。然而,对于压抑性假说来说,病人的问题首先是被社会压抑所造成的。于是,弗洛伊德似乎是在永久保存而非治愈真正的问题。

因此,福柯注意到,从压抑性假说的视角来看,几乎不能指望弗洛伊德能够猛然推翻整个社会的性压抑。相反,我们需要进行一场革命,不只是谈论性,更要打破法律/法则(laws)以及“权力机制内的某种整体性的新经济”(a whole new economy in the mechanism of power)(5/12)。

19

持不同意见的精神分析学家威廉·赖希,遵循弗洛伊德的唤

醒之声,表达了他自己的立场。他认为,我们需要进行一场社会革命,以消除压抑得以存在的社会基础;他同时支持马克思主义和弗洛伊德式原则,但不久之后,他就发展出了有关能量和生活的古怪理论。压抑性假说似乎比较符合马克思主义,因为它根据阶级和经济原因来解释文化及政治现象:压抑性假说将维多利亚体制的开端视为资本主义之始,并将压抑跟生产方式的变化联系起来(5/12)。福柯认为,压抑性假说将资本主义与性压抑联系起来的关键在于,性之所以被压抑,是因为性会使工人阶级脱离他们的工作(6/12)。这也就是说,资本主义是第一个特别关心工人工作效率的社会体系,要最大限度地压榨工人的劳动力,这就意味着要消除各种分散劳动力的力量,而性便是其中之一。这并非是说要采取任何措施来彻底消除性活动,因为性是劳动力再生产的必然途径;而是说,将性降低到最低限度,将夫妻床第之外的性都视为会对资本家所需要的劳动力造成问题的根由。

在此,赖希的观点和压抑性假说似乎较为一致。但福柯在此并未认识到赖希的观点跟压抑性假说的一致性,直到该书相当往后的部分,他似乎才承认了赖希作为压抑性假说首创者的地位(131/173)。至此,福柯将赖希和弗洛伊德都视为“批判对象”,就赖希而言,福柯批判他潜在的“胆怯性”(timidity)(5/12)。很难看出这里的胆怯性究竟何意。“胆怯”并非是人们通常认识中跟赖希理论相关的首要词汇。确实,正如赫利对福柯所运用的这一词语的翻译,此种胆怯性远非“显而易见”(obvious);在法语中,实际上指的是一种丰富多产的而非显而易见的胆怯性(a copious rather than obvious timidity)(5/12*)。在下面的“何为压抑性假说?”一节,我将会继续探讨压抑性假说跟赖希的关系问题。

对压抑性假说的批判

福柯并未进行自我解释,而是开始批判压抑性假说,其批判诉

诸于政治及经济原因的这种方式多少有些令人不解,因为他在批判中指出,为了使自身看似更为重要,压抑性假说需要将其自身之外的某些“严肃”问题跟性联系起来(6/13)。这类似于某种古老现象:在讨论性之前,人们不得不通过正当化来说明为何必须要如此做,以便为自己找到讨论性的理由。这使压抑性假说处于某种自我矛盾的位置:它既使我们对性不必尴尬,但其自身似乎又需要自我辩护以说明谈论性话题的正当性,给予性以如此重要性似乎会使其自身变得极为尴尬。 20

压抑性假说不只是要为谈论性进行正当化辩护,而且,它是要坚持谈论性。在当时,福柯认为,压抑性假说已经导致了一种普遍性的劝告:人人都要谈论性,因为将性压抑视为某种重大的政治问题,而谈论性是解决该问题的方案。于是,有关性的任何谈论都逐渐成为一种极端的越界行动,一种就其本身而言的政治行动本身。克服谈论性时的尴尬,就转变成了证明我们自己的极端主义:谁在谈论性时感到尴尬,就说明他是一名政治反动派。

福柯还指出,压抑性假说的更进一步的问题是它所具有的预言性,在对性的神圣化中,作出了“良好性欲/性行为”(good sex)将得到恢复的承诺(这是他在法语中运用的措辞,英译本中进行了意译处理——7/14*)。当然,此种预言性在总体上是革命话语的特征,正如福柯在其他地方所指出的。¹ 压抑性假说蕴含着一种性革命的预言,正如马克思主义意味着某种社会革命的预言;确实,从压抑性假说的视角来看,这两种革命似乎紧密地联系在一起,如果不是简单的同义关系的话。

“良好性欲/性行为”这一表述极具意义,因为它表明压抑性假说的立场不仅是话语性的,而且是性本身的。也就是说,性解放

1 Foucault, *Courage of Truth*, p. 30.

(福柯并未使用这一措辞,但我将运用这一概念来表示压抑的终结是压抑性假说的暗含目标)不仅是一种言语解放,而且是要解放性本身。其潜在意涵在于,我们的性压抑阻碍了我们享受性愉悦。其阻碍方式大致有二,或者认为我们对性的“压抑”态度本身就会阻碍我们的性享受,或者因为我们缺乏对性的公开谈论而使我们难以习得那些可能解放我们性享受的各种实践事务。

21 于是,让人们谈论性就成为优先考虑的紧迫之事。正是以这种方式,性态(不只是人们当然会追求的性本身)逐渐成为一种产业。但是,问题还不止于此。在福柯看来,真理、性、解放和未来承诺都已经以一种难以抵抗的方式被结合在了一起,以至于它就像是一种宗教,并拥有自己的典范性牧师(7/15)。而且,它取代了此前的革命性事业,此前的革命性事业是一种较难开展的革命,因为它需要人们意识清醒地团结在一个组织内,以便改变社会(8/15)。而现在,要进行一场革命的话,唯一需要的事情是谈论性话题、从事性活动。

福柯认为,此种性革命显然并未以其假想的方式运作。我们逐渐变成了一个不断认为需要公开谈论性、宣扬放弃性压抑的社会(在福柯看来,至少1976年时是如此的),尽管我们对性的谈论已经达到了前所未有的程度(8/16)。福柯的意思是说,性解放并非是粉碎我们社会的某种新威胁,而是已经存在了很长时间但却难以跟它所批判的社会相融合的某种东西。这一认识似乎跟他前一年在《规训与惩罚》中的观点类似。这本书是对监狱系统的某种检视,该书通过展现历史的稳定性而揭露了监禁的伪善性,尤其是监狱经常向人承诺这是一个减少犯罪的地方,经常有很多人会提议进行监狱改革,人们也经常认为监狱应该使囚犯恢复正常生活,然而,监狱却经常导致众多累犯(即那些曾经蹲过监狱的人经常会在刑满释放后继续犯罪),而此种后果也往往是众所周知的。作为

一种总体上的后果,监狱不是治愈而是制造了罪犯,但是监狱却仍然在持续不断地运转着,这是因为人们往往认为,尽管监狱的运作经常不太正确,但人们坚信总有一天它会开始正确运作的。性似乎也与此有些类似:我们被告知,我们是被压抑的,我们必须谈论性,因而我们的被压抑最终将会被治愈。但是,这只不过是白日梦而已。如果我们客观地检视诸多事务的话,我们将会发现,当我们在大量地谈论性话题的同时,我们却也因性的被压抑而进行自我谴责。福柯提出,压抑性假说与此前的性态度之间是一个连续统:曾经我们因为性是罪恶的而对性具有罪疚感(guilty),而现在,我们却因性的被压抑而满怀罪疚感(9/17)。

福柯对压抑性假说的批判,可归结为他对压抑性假说的三点具体“怀疑”(10/18):

(1)“历史准确性问题”(The ‘properly historical question’):维多利亚时期的性压抑是否具有历史真实性?

(2)“历史—理论问题”(The ‘historico-theoretical question’): 22
在理论层面上,权力的运作是否被理解为主要通过压抑而进行的?

(3)“历史—政治问题”(The ‘historico-political question’):
“针对压抑的批判性话语”事实上是在反对先前的权力形式,还是已经成为“跟它所谴责之事物一样的历史框架中的一部分”?

他立刻又消除了这样一种可能的解释:他提出这些怀疑,意味着他只是给予所有这些问题以否定性回答,完全拒绝压抑性假说,并认为在维多利亚时代并不存在任何性压抑(10/19)。他并未如此彻底地完全否定压抑性假说。相反,他对第一个问题的讨论是模棱两可的。他并未指出并不存在压抑,甚至也没有指出“从古典时代起”性压抑日趋减少(12/20)。需要顺带指出的是,“古典时代”这种表述曾经在福柯早期《疯癫史》一书的副标题中用过;这一

措辞在英语中并不通行,但在法语中,它指的是文学和文化在法国最为繁荣的现代性早期或“古典”时期,尤其是17世纪晚期,有时也指的是相对较短的时间范围,有时指的是英文中所谓“现代早期”(early modern)的整个阶段(大概从15世纪末到18世纪初)。

对于是否曾经存在性被禁止这一问题,他并不是要予以否认,也绝不是要完全肯定。相反,他想说的是,即使性被禁止在历史上是存在的,那我们在对性史的解释中也实在是过于强调这一点(12/21*)。最终,福柯所关注的并非是性压抑是否存在这一问题。他所感兴趣之处在于,有关性的任何话语都是以反对性压抑为基础而被生产出来的。即使我们很想战胜性压抑,但是,这却并不必然会导致性话语的大量增殖。即使大量地谈论性话题,也并不必然会促进我们对任何假定性性压抑(putative sexual repression)的克服:我们整天都谈论性的同时却仍然遭受着性压抑,这一点很好理解。似乎,我们所能克服的唯一压抑是有关性谈话的压抑——对于这一特殊形式的性压抑是否曾经存在,福柯尤其感到半信半疑。

福柯并不认为压抑性假说是错误的,也不认为它是不恰当的。只有将其视为对于性史的唯一正确解释时,福柯才会认为,它是绝对错误的。然而,它的错误又并非是必然的、整个的。对福柯来说,压抑性假说所正确辨识出的在一个更为宏大之整体中运作的各种要素,是跟压抑性假说本身联系在一起的。他并非直接反驳压抑性假说,而是设法将其脉络化,在更广阔的脉络中而非在压抑性假说所提出的僵化历史框架中去理解我们有关性的思考方式。随着福柯在该书后文中对权力的重新概念化,压抑性假说的脉络化何以可能也将变得更为清晰,但我们现在可以先指出他的基本观点:压抑性假说辨别出了一种“重要的核心机制”(great central mechanism)(12/21),它似乎认为存在着某种单个的宏大机构在对性进行压制,而福柯抱怨到,这种认识将事情看得过于简单化,忽

视了社会的极其复杂性。

我们已经清楚的是,福柯并不同意将压抑模式视为对整个社会中的权力问题进行思考的基本方式。我们通常将权力视为一种禁止性的否定力量,但是福柯在此却暗示到,权力在总体上是生产性的,而权力的否定性、禁止性和压制性功能都只是其根本的生产性运作的一部分。就性而言,我们所看到的压抑仅仅是某些更为有趣之事情的某一层面:此种更为有趣之事情,即性态(sexualities)的生产,以及性话语的生产。

如果我们从经验性角度来检视这些事情的话,我们将会看到在社会中存在多种趋势。我们仍然会遇到想要性被禁止、被更少谈论的那些人。尤其是,人们也许会指出,在如今的每个社会中都存在宗教保守主义者。当然,无论如今还是福柯时代,也并非每个人都赞同压抑性假说:当时跟现在一样,有很多人都认为性自由有些过头了。压抑性假说并非每个人都认同的观点,它只是表明,学术界更倾向于如何来对性史进行想象。即使现在,它也仍然是有关性史问题的著名观点,然而,人们开始不断地看到有人站出来对性压抑进行谴责,并促使人们追求性解放。对此最常见的理解是,将其视为两个互相竞争和对立的群体。但是,福柯却并不同意这种逻辑。尽管这些群体看似相互对立,但他们却都是社会整体的构成部分。

若我们将社会看作一个整体的话,那么,它的运作就会像个体经常抱怨自己的失败一样:就像抱怨自己失败的人一样,对于社会来说,我们需要追问的是,此种自我谴责究竟发挥着何种功能?压抑—解放的结合业已形成了一种相对稳定的情结。福柯专门探寻了有关性解放、压抑性假说的话语,因为正是在这些话语中体现出了某种伪善性。人们通过这些话语,投入到了长期以来确立的对当代体制之冗长抱怨中,其目标虽然直指革命,但是却从未发生任

何改变。在过去,我们需要追问的是,为何人们将性视为罪恶的;但如今,我们需要追问的是,我们为何会对这些态度持有罪疚感(guilty)?

何为压抑性假说?

我想,在福柯那里,还有几个有关压抑性假说的问题并未得到充分阐述。第一个问题是,当福柯将其视为“假说”时,他究竟何意?这个词语一般被用来描述虽然有一些证据支持但却又有待验证的解释,于是,它尚未达到一种成熟理论的地步(从字面含义看,“假说/假设”[hypothesis]表示“次于”[hypo]或不如论点[thesis])。这多少有些令人感到不解,因为福柯似乎将压抑性假说视为一种广为接受的智慧,一种人们肯定相信其具有正确性的思想。他之所以将其视为“假说”,原因之一也许在于,他认为此种学说是错误的,因而它并不值得被视为一种理论。这个原因听起来似乎并不符实,因为一个人通常都会将其反对者的立场视为某种理论,并说这个理论是错误的。我想,最终的原因只可能是,它是福柯自己的假说,他当时竭力去探究这一假说,并确实认为它是错误的。这并不意味着这必然是福柯的最初想法(我将在下文讨论这种可能性),相反,这只是意味着,福柯出于自己的探究目的,而将他人仅仅视为历史事实的东西看作某种假说。福柯是要去检验这种既定理论,他首先将其视为假说,然后用相关事实来检验其有效性——对他来说主要是发现该假说的不足之处。

第二个问题跟该书第一部分的一个巨大谜题有关,即从压抑性假说的角度来看,福柯何以会认为赖希似乎有些“胆怯”(timid)。在此,这个巨大的疑问是,压抑性假说究竟代表的是谁的观点?赖希似乎是持有这一观点的最明显的候选人,但是,完全可以充分地说明,他在此是无关人物。于是,福柯并未将某个人物视为

压抑性假说的坚信者,他似乎只是为自己的攻击树立了一个稻草人。他对压抑性假说的论述,就像每个人都认为的那样,至少是每个西方人。然而,正如我已经指出的,我并不认为,每个人或多数人都支持这一观点。但确实正如福柯将其专门提出来让我们对其进行反思那样,压抑性假说似乎极其具有说服力。下面,我将介绍 25 可以作为压抑性假说实际代表人物的三类候选者:(1)马尔库塞及其追随者;(2)德勒兹和加塔利;(3)福柯自己。

马尔库塞与弗洛伊德-马克思主义

20世纪早期,德国思想中具有一股将精神分析与马克思主义结合的潮流,由此而形成了所谓的“弗洛伊德-马克思主义”,马尔库塞则是其中的典范性人物。他与我们的主题最为相关的著作是《爱欲与文明》,福柯在《不正常的人》一书中曾引用这本书。福柯在他的其他著作中也曾引用马尔库塞,这说明福柯对马尔库塞的著作是极为熟悉的,因而他可能是从马尔库塞的著作中得出了压抑性假说。然而,在《认知意志》中,福柯并未直接提及马尔库塞,尽管他在该书第四部分似乎运用了马尔库塞式术语,我们将在下文讨论这一点。

马尔库塞确实拒绝赖希的观点,但他对赖希的拒绝跟压抑性假说对赖希的拒绝在方向上是相反的。对马尔库塞来说,赖希的问题是他将性态视为一种缺乏历史差异性的、但却要被解放的恒常不变之物,而马尔库塞则将性态视为一种需要小心处理的事物。¹ 因而跟赖希相比,马尔库塞似乎更为胆怯;也就是说,他的思想比赖希要更接近弗洛伊德。于是,马尔库塞不能作为成熟的压抑性假说的代表人物。

1 Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 239.

然而,我还应该提及一部被福柯视为盲目追随马尔库塞的著作,而福柯在《不正常的人》中曾两次提及该书,他似乎在从事他所要努力避免之事。¹ 这本书便是尤塞尔(Jos Van Ussel)于1968年出版的《性问题的历史》(*Geschiedenis van het seksuele probleem*)。1972年,该书法语版出版,题为《性压抑的历史》(*Histoire de la répression sexuelle*),而该书从未被翻译为英文。人们甚至可能认为,这本书的法语版标题便是福柯“压抑性假说”这一措辞的来源。尤塞尔从未谈及赖希,更别谈赖希反对压抑儿童性本能这一观点了。然而,福柯清楚地表明,他拒绝尤塞尔的分析取向,因为尤塞尔的焦点是对压抑的分析;这并不意味着,尤塞尔便是福柯在《认知意志》中所专门指出的“压抑性假说”的代表人物。从福柯的角度来看,所有的弗洛伊德-马克思主义者,一直到赖希且包括赖希,都在重复着压抑性假说的基本错误,最多只不过是成熟的压抑性假说。

26 德勒兹与加塔利

德勒兹和加塔利于1972年出版的合著《反俄狄浦斯》(*Anti-Oedipus*),对弗洛伊德和弗洛伊德-马克思主义、赖希一并进行了反驳,对后二者的反对就因为它们是弗洛伊德式的,也就是说,它们都太胆怯。德勒兹和加塔利将赖希和马尔库塞联系在一起,认为他们代表着压抑性假说的过度生物化:赖希和马尔库塞都认为,无论社会体系如何(二者的不同在于赖希比马尔库塞更加看重通过革命来消除压抑),某些心理压抑都必然会发生;但对于德勒兹和加塔利来说,无论心理压抑还是社会压抑,所有的压抑都是具有历史偶发性并能够予以消除的现象。²

但是,《反俄狄浦斯》并不能代表福柯所谓的压抑性假说,原因

1 Foucault, *Abnormal*, pp. 42, 236.

2 Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, pp. 117-18, 127, 381-2.

有如下几点。首先,福柯跟德勒兹在当时具有异常紧密的联系,所以,福柯如果攻击的就是这本著作的话,那将是令人非常吃惊的。确实,他为1976年英文版《反俄狄浦斯》撰写了赞赏性的序言,而《认知意志》就正好是在该年出版的。¹也就是说,这并不能证明,他在严肃思想层面并不反对该书观点。他的序言很显然是对德勒兹和加塔利二人观点的解释说明,而非对他自己观点的阐述。而且,福柯在《认知意志》中并未明确提及《反俄狄浦斯》一书,这一事实或许说明福柯是用圆滑方式来处理他们之间关系的,这种方式使他既对德勒兹、加塔利二人的观点保留了微妙的反对意见,又维持了他们之间的友谊关系。正如我将在下文指出的,在欲望问题这一点上,福柯显然不赞同德勒兹的观点。鉴于他们之间的亲密关系,以及两本著作的论题无论在时间还是内容上的紧密相关,福柯在《认知意志》中却从不提及《反俄狄浦斯》,这一点确实令人感到奇怪。

其次,他们在论题上的紧密相关性,是《反俄狄浦斯》并非压抑性假说之代表的第二个原因。尤其是,从标题就可以看出,《反俄狄浦斯》一书是反对精神分析思想对性和家庭进行价值升华(valorisation)的,而福柯很大程度上就是扼要重述了这一立场。《反俄狄浦斯》一书中并没有“性解放”这样的观念,从未作出任何公然的承诺以使性重归美好。有人或许会说此种议程是潜隐在背景中的,但是,福柯的著作似乎表达了类似的思想,正如我们下文将会讨论的。此外,福柯和德勒兹的关键性差异在于,德勒兹和加塔利明确地认为性是受到压抑的,而福柯则是要竭力避开压抑观念。

第三个理由是,《反俄狄浦斯》并不像《认知意志》那样,对压抑

1 英文版初版于1977年,但该书在福柯主要英文著作选集第三卷《权力》(power)中再版时,其中一个注释指出,“法语版初版于1976年”(Foucault, Power, p. 110)。

性假说进行了简单易懂的历史解释。

27 福柯的假说?

确实,没有谁的思想符合福柯风格的压抑性假说。这使我得出最后的论点,即压抑性假说基本上是福柯自己的发明,它不仅是福柯为了进行论辩而树立的稻草人,而且是他自己所真正持有并处于不断形成中的立场。

根据福柯的长期伙伴丹尼尔·德菲尔的看法,福柯在著述中运用了某种辩证方法。他在撰写一部著作时,可能会首先写就一部草稿以表达他自己有关该论题的最初观点,而随后他可能又会有意地反对他自己的最初观点。所以,在重写该书之前,他可能已经从事了多年相关研究。他最终可能会形成该书的第三种版本,以此来清理他自己的思想。他可能会故意毁掉早期版本,只是留下最后的版本。¹ 总之,我认为压抑性假说就是福柯开始这一论题时他自己的最初想法,也就是他在该书最初版本中的立场。

确实,压抑性假说跟福柯早期著述中的立场有些类似,尤其是《疯癫史》一书。这本书虽然不是有关性态的,但它将其论述主题(即疯癫)视为某种被压抑的事物。福柯自己也承认,《疯癫史》一书运用了否定意义的权力观,而在《认知意志》中,他认为压抑性假说正体现了此种权力观,因而他对其持拒绝态度。² 然而,他却认为,此种权力观对于《疯癫史》所处理的那段历史时期(这段时期要早于《认知意志》所处理的时期)来说是适用的,尽管福柯最后对自己的第一部著作是不完全满意的。³ 前一本著作的结尾其实正是

1 Defert, ‘«Je crois au temps...» : Daniel Defert l'é gataire des manuscrits de Michel Foucault’, p. 4.

2 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 183.

3 Foucault, *Power/Knowledge*, pp. 183-4.

后一本著作的开端,于是,《疯癫史》所处理的历史时期,正是否定形式的权力得以盛行之时。在此,我们可以对《精神病学权力》(*Psychiatric Power*)和《认知意志》进行对比,前者是福柯就《疯癫史》中的论题进行的系列演讲,正是在《精神病学权力》一书中,他开始从早期著述中的编年史方法转向谱系学方法。福柯认为,《精神病学权力》和《认知意志》所处理之历史时期的基本特征都是“疯癫技术(the technology of madness)从消极转向积极,从二元形式转向多元形式和更复杂形式。”¹《精神病学权力》是《认知意志》出版前两年的系列演讲,但德菲尔指出,在福柯的出产日程中,一本书的最初版本和第二版本的间隔经常是三年。因而,在《精神病学权力》的时期,福柯很可能已经开始拒绝压抑性假说。

压抑性假说也许是福柯在1973年及此前所持有的观点。无疑,《反俄狄浦斯》也对他产生了影响,他在当时跟德勒兹具有非常紧密的联系,他不可能一点也不考虑德勒兹的思想,他也确实阅读了不少弗洛伊德-马克思主义文献。 28

压抑性假说是福柯自己观点这一事实将有助于解释他在《认知意志》最初部分对该假说的大力介绍,也有助于解释他为何在该书最初部分将压抑性假说视为他自己的观点并且论述得如此有说服力,似乎并未意识到他正在论述的是他将要反对的观点。当然,他的此种论述意在反讽,但是,其论述的清晰性却反映出福柯曾经坚信压抑性假说,并且他基本上也确实一如既往地认同压抑性假说。

谱系学

福柯对压抑性假说的不赞同,尽管无论如何它都是某种不赞

1 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 185.

同,但却不同于我们对不赞同的通常理解。通常情况下,我们将不赞同视为对事实的某种不赞同。所谓两种对立的观点,即将不同的事物视为真实的,于是经常需要参照现实或经验来解决分歧。

我认为,这在总体上是一种天真幼稚的不赞同,这当然也不是福柯之所以拒绝压抑性假说的原因所在。随着该书的推进,他之所以拒绝压抑性假说的原因也变得日益清晰,但是在谈论这一点之前,我们还需要首先论述一些其他内容。福柯并不认为压抑性假说是不符合事实的。在多数情况下,压抑性假说所指出的事实反而是非常准确的。它所指出要发生的事情,多数都确实发生了。福柯所不赞同的是对事实作出某种解释的压抑性假说。

在《认知意志》第二部分和第三部分,福柯论述了他自己对性史进行的研究。在此,他自己的方法论便是谱系学,犹如压抑性假说一样,谱系学方法也是以事实为基础的。其目的主要是找出跟压抑性假说相矛盾的“特定历史事实”(13/22),指出压抑性假说所忽视的某些事实。但是,这并不意味着福柯认为自己已经实现了对所有事实的完整而详尽的解释,形成了对性态最精确的和最终的解释。我想,认为历史能够最终获得确定性的这种认识是天真幼稚的。历史经常都是选择性的:为了建构某种叙事、某个故事(在英文中,故事[story]和历史[histor]具有共同的词源;在法语中,犹如在多数欧洲语言中一样,它们就是同一个词[histoire]),必须以特定的方式收集和整理证据。没有哪种历史是仅仅罗列事实的,因为这会导致一种巨大的、混乱的、难以读懂的后果(即使是一本充满统计图表的书籍,也需要决定呈现何种统计数字、以何种顺序来将其呈现)。在研究取向上,福柯跟多数历史学家的不同之处在于,他毫不隐瞒他对事实的选择性。这正是他在《尼采、谱系学、历史学》(Nietzsche, Genealogy, History)一文中所论述的历史学作为谱系学的方法。正如他在该文首行中所指出的,谱系学就是“一

一丝不苟的、耐心十足的文献记录工作”¹，但同时又遵循尼采的“效果史/效应史”（wirkliche Historie, effective history）观念，“效果史”并不坚持传统史学研究的虚伪借口，而是公开承认其倾向性。福柯非常清楚，他走的是一条跟专业历史学家相冲突的道路。²

选择性并不是谱系学与传统史学的唯一区别。谱系学还是一种“话语”分析，正如福柯所有的成熟研究那样。在《认知意志》中，福柯所分析的是此前两个多世纪内的性话语（当然不是这段时期内的所有性话语，否则这将是不可能完成的宏大工程），一直到并且也包括压抑性假说本身。这是他所要进行的对压抑性假说进行谱系学分析的一部分，由此可以理解压抑性假说是如何形成的。正是他的谱系学分析，削弱了压抑性假说的解释效果。压抑性假说可以被视为一种有关压抑的谱系，而福柯通过其谱系学分析而超越了压抑性假说。他能够对压抑性假说进行谱系学分析，因为他生活在压抑性假说被提出之后，因而能够探寻它之前和之后的事情。这似乎有些不太公平，但这却是知识之历史性（the historicity of knowledge）的某种效果；任何知识只要得到传播，它就很容易受到某种批判，而此种批判是那种只有它所批判的对象出现时才可能形成的批判。

福柯对压抑性假说的质疑就在于他所谓的“认知意志”（12/20）：是什么在驱动着此种欲望去认识性、谈论性？但是，对福柯来说，为了描述和批判某种话语的生产，他首先必须生产出另一种话语来进行描述和批判。此种话语并非位于话语之外，而是跟其他所有话语都相似的话语，因而它也有其自身的认知意志。福

1 Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, p. 370/Foucault, *Dits et écrits II*, p. 136.

2 See Megill, 'The Reception of Foucault by Historians'. 梅吉尔 (Megill) 实际上认为，福柯最初是被历史学家所忽视的，而后他们才发现福柯变得如此重要以至于他们不得不面对他（主要是抱怨他运用事实的不当），最后才接受他（或者只是同化了他的结论而仍然无视他的方法）。

柯的认知意志是充满政治性的。在福柯看来,谱系学研究就是从事他在《规训与惩罚》中所谓的“当下史/现在史”(history of the present)的工作。¹ 也就是说,“谱系学”意味着是一种有关现在的谱系学,是对于我们当今所遭遇的话语和权力形式是如何得以形成这一问题的某种解释,此种研究受到批判和颠覆现存话语和权力形式的内驱力的激发,以此去实现改变社会的目的。这意味要超越处于学术边缘的话语分析,去研究话语跟其他事物之间的联系,而话语分析是福柯早期工作中的主要方法。于是,他指出他的意图是要检视“这些话语、这些权力效果和它们所赋予的愉悦之间的联系”。

在此,我们看到了三个层面:话语、权力和愉悦。在我们研究的最后,我们将明白他的这些术语究竟意味着什么。到此为止,“权力”和“愉悦/快感”(pleasure)仍然是相对神秘的,因为它们在福柯的研究中是相对较新的概念。而对于读过福柯早期著述的任何人来说,“话语”则是非常清晰的概念,于是他在此并未详细解释话语的含义。出于我们的叙述目的,我们暂且将“话语”视为有关事物的某种特定形式的言说,反映了特定的“知识”(即对世界的某种特定理解方式,一种谈论世界的更为具体的方式),知识总是难以脱离跟话语的纠缠。正如福柯所言,“正是在话语中,权力和知识结合在了一起”(100/133*)。因此,《认知意志》第一部分结尾指出后文的主要任务是“从其实际运作和存在理由(raison d'être)中,去彻查使我们人类性话

1 Foucault, *Discipline and Punish*, p. 31.

语得以维系的权力—知识—愉悦体制 (the regime of power-knowledge-pleasure)” (11/19*)。¹

“权力—知识—愉悦”这个组合概念需要多加注意。福柯早在“权力—知识”(参见后面的术语表)这个混合概念中,已经将权力和知识两个概念组合在了一起。“权力—知识”可以视为他早期谱系学方法的关键概念,这一概念表明权力和知识是紧密联系的,任何知识在其内核深处都必然是某种权力形式并驱动着该权力,反之亦然。但是,福柯为何在这一页要将权力—知识跟愉悦都组合在一起?要知道,“权力—知识—愉悦”这一术语在福柯全集中仅仅出现过这一次。我们将在下文有关“身体与愉悦”的部分,论述福柯援用“愉悦”概念的全部意涵。在此,有关愉悦的意涵,首先需要指出的是,愉悦是权力和知识围绕性而发生历史性交织时所发生之事的一部分。性态不仅是我们之所做(权力),也不仅是我们之所知(知识),而且还包括我们是如何感受的,我们是从哪里获得享受的。其次,此种用法意味着,对福柯来说,愉悦是跟权力、知识具有同等重要性的关键概念。

因此,福柯开始着手分析有关性态的各种话语,压抑性假说便是其中的首要例子,相关的问题便是,在他当时的、激进的环境中,

31

1 在赫利对这句话的翻译中,不同寻常地出现了多处不太准确的地方。他将有关实际运作和存在理由的部分整个地丢弃了;将“determiner”译为“界定/规定”(define)而非“决定”(determine)(这意味着我们言说什么依赖于我们自己的解释而不是通过研究而发现的结论);将“il s'agit de as”译为“目标是”(the object is),这意味着我们的任务是关于这些事的,但并未指出这些事是我们唯一的目的;将“chez nous”译为“在世界的我们部分中”(in our part of the world),这一表述比福柯自己的表述多出了明显的地理意涵,会让读者困惑不解地猜想(或者至少会使未读法语原文时的我感到困惑)这个“世界部分”是法国或欧洲,还是福柯在表述中所实际指涉的“我们”(us),这里的“我们”很明显是一个模糊不清的指涉。读者也许会质疑我保留了“raisons d'être”这一法语词汇而未将其译出,但我认为这个法语词汇是一个更为常见的表述,它在英语中比“reasons for being”这一表述要更为常见。

性是如何被言说的? 于是,他通过将性话语跟权力、愉悦联系起来,来理解这一问题。压抑性假说对权力和愉悦的关系已经作出了自己的解释:人们之所以谈论性,是因为性是真实的,是被权力所压抑的,还因为人们想要自由,想从性压抑中解放出来,以便享受性愉悦。而福柯的性史研究,便是对此种解释的反驳。

话语爆炸(第二部分)

在《认知意志》第二部分,福柯开始着手分析 18、19 世纪的性态,并提出了他不同于压抑性假说的思想。他将这一部分分为两章,第一章是对性话语的分析,第二章是对性与权力之间关系的分析。

第一章 话语煽动

在第二部分第一章,福柯首先用一个段落复述了压抑性假说。然后,他将压抑性假说跟最近三个世纪所持续发生的性话语的“爆炸”(explosion)进行了对比。

接下来,他将其关注点转向了言语受到的限制问题。从他的声明中可以看出,他通常都很小心谨慎:他指出,我们所能使用的所有词汇可能都已经被“净化了”(expurgated)(17/25-6)。¹ 他还认为,有些词语至少是被明确禁止的(17-18/26)。他以十分肯定的态度坚持说,“古典时期”存在着一种新的语言经济(economy of language),在此种语言经济中,教师与学生都会自发地限制他们有关性的言论,主人和仆人也会精心地限制他们的性言论,以使其性言论跟一种新的社会型构(social configuration)联系在一起(18/26)。

1 在法文版中,福柯在此又重复了“il se peut bien”这一表述,赫利每次对这一表述的翻译都不太一样。

然而,有关性的特定的直接表达可能确实受到了压抑,但性话语的总量或各种不同性话语的数量却在持续地攀升。人们开始说出越来越多的性话语,而且是以越来越多样的方式。这或许是由于人们更多地以秘密方式谈论性,但福柯在此却明言,他所讨论的只是公开的性言论,因为他只能研究那些记录下来的性话语(18/26-7)。他进而指出,必须将公开话语背后的沉默不语理解为“战略/策略”(strategies)的一部分,而“战略/策略”是既包含沉默不语也包含公开言说的(27/38-9)。

福柯认为,沉默经常是跟话语相伴随的。我们言说的所有事情都必然包含相反的一面,即意味着我们未说出的事情。我们不能一直都谈论不停,也不能说出一切可说的事情。因而沉默受到怀疑或压抑,也就一点不会令人惊讶,就其本身而言,它就是微不足道且不可避免的。问题在于,我们在既定时刻会对什么保持沉默;相反的问题便是,我们在任何既定时刻会谈论什么(27/38-9)。

32

在此,福柯给出了一个具体例子,这个例子是他整个论述的基石:天主教忏悔实践的演化。根据16世纪特兰托会议(the Council of Trent)的要求,天主教信徒应该就其所犯罪过向神父忏悔/坦白。以前,神父会直接询问忏悔者性活动的详尽细节。此种直截了当现在已经受到抑制。但忏悔的频率却反而增加了,忏悔中要交代的内容远远不止是微小的性活动细节,而且包括跟肉欲诱惑有关的所有思想和所有暗示(18-19/27)。所以,坦白/忏悔虽然不再那么生动,但却变得更为深入而广泛。福柯由此确立了性话语的基本模式。

福柯在此说道:“Mais la langue peut bien se châtier.”这句话位于法语原著一个段落的开头。这个法语句子有双重含义:语言能够被惩罚(punished),或语言能够被润饰/净化(polished)。确实,两种含义在此都可以适用:可以通过对语言的攻击来达到生产出

一种更净化形式之语言(more refined form of language)的目的。为了强化某些东西,就必须移除某些东西。但却并不清楚究竟谁应该对此负责,或者确实有谁对此负责:因为法语中的动词都是反身性的,于是,在字面含义上,动词的运用将意味着语言在自行做出该动作。¹ 赫利将这个句子翻译为“language may have been refined”,丹·贝尔在指出赫利对福柯的翻译问题时,这个句子便是他举出的例子之一(19/27)。²

当然,接下来最应该负责的是教会及其教职人员。其目的是抑制住尚未在行动中表达出来的性欲,因而性行为本身并不认为具有最重要的意义:现在,最危险的是内心意图,无论其是否伴随着行动。于是,从行动到观念、思想和感受,特定的性领域本身便得到了巨大的扩张。

或许有人在此会提出反对意见,认为福柯只是将这场巨大转变定位在天主教会所主导的西方文化中,但这似乎忽视了如下事实:这时,北欧多数地方都已经脱离了天主教会,尽管基督教作为某种形式的天主教仍然绝对性地主导着西方文化。福柯所提及的
33 特兰托会议,部分地就是要解决早已从天主教脱离出去的作为异端的新教教会问题。在新教内部,忏悔圣事的地位也各不相同,有些教会实行忏悔,有些教会不实行忏悔,但是它们都未实施特兰托会议的改革议程。

福柯在其评述中经常都是以法国为中心的(Franco-centric),尽管他宣称他的各种谱系学具有广泛的适用性,适用于法国之外的整个欧洲。我想,他在《认知意志》中对天主教的关注便是一例,因为法国一直都是一个天主教徒占人口多数的国家。因而,他虽然给予天主教大量关注,但却并未明确地分析新教问题。

1 Beer, *Michel Foucault: Form and Power*, p. 3.

2 Beer, *Michel Foucault: Form and Power*, p. 2.

一直到16世纪早期的宗教改革,新教从罗马教会中脱离出去以前,新教和天主教都具有共同的历史。福柯在《认知意志》第三部分详述了它们的某些共同历史。在此,他将宗教忏悔的起源,追溯至教会尚未分裂之前的1215年的拉特兰会议(the Lateran Council)。但他又指出,新教和特兰托会议导致了某种技术性分裂(116/153)。¹ 所谓技术性分裂,即新教和天主教开始运用不同的技术。福柯认为,虽然新教缺乏天主教在特兰托会议之后的忏悔的形式化特征,但新教和天主教可能都具有某种“特定相似性”(certain parallelism),此后都开始对良心进行审查。也就是说,它们的神学教义和忏悔技术虽不相同,二者却互为镜像。对此最为有趣的是福柯在《不正常的人》中作出的评论,他指出,英国的清教徒投入了一种“长期坚持的自传实践之中,每个人都向他自己或他人、向那些跟他关系密切的人和那些生活在同一社群中的人,复述自己的生活,以便从此世生活中探查出被神拣选的迹象。”² 需要指出的是,新教最初其实是要通过更加关注内心意图而非行动来纠正天主教(Catholic Christianity),而天主教随后也跟上了这一趋势。因而,它们的共同点不在于忏悔是否作为圣礼,而在于是否向人们提出了更广泛的诫命,来使人们“将欲望……转变为话语”(21/30*)。无论何种教派,都鼓励欧洲人去谈论性,而非去渴求性、去从事性行为。

行文至此,福柯在论述上作出了一次惊人的跳跃,他的论述从17世纪的性忏悔转向了19世纪的色情文学(21/30)。当然,之所

1 赫利将其译为“schism”,但福柯说的是“scission”而不是“schisme”。我猜想赫利之所以选择“schism”一词,可能是由于它所具有的宗教意涵。但是,严格来说,该词的宗教意涵是不准确的,因为“schism”在基督教术语中指的是某种组织性分裂而无需任何重大的教义分歧;而从天主教的角度来看,基督教改革则是异端,是一种具有实质性差异和难以被谅解的分歧和分裂。

2 Foucault, *Abnormal*, p. 184

- 34 以构成跳跃还在于,他将看似毫无类似性的基督教和色情描写放在了一起进行论述。福柯似乎在暗示说,基督教忏悔圣礼要求人们将欲望转变为语言的诫命,同样也是诸如萨德等作家所遵循的诫命。作为一名法国贵族的萨德,对性淫荡和性虐待进行了丰富的文学描绘,他的色情文学在整个18世纪和19世纪早期都臭名昭著,“萨德主义”(sadism)这一词语正是由此而来。

有关这些文学描写的问题在于:这些有关性活动、性话语的描述,是如实反映了或伴随着生活中的真实行动,还是说仅仅以话语代替了行动?福柯明确指出,后来维多利亚时期《我的秘密生活》(*My Secret Life*)一书的匿名作者便是过着性自由的生活,并将其记录下来。¹但鉴于这一记录是匿名的,因而它可能完全是捏造的,或者也可能完全是真实的,又或者其中有真实成分也有捏造成分。萨德的著作至少部分地是虚构的,尽管也是以事实为基础的。无论如何,词语都并不仅仅意味着对生活的某种报道,而且它本身也是实现性享受的某种东西,无论其是否跟事实有关。福柯指出,叙述本身,对作品的编辑本身,就与性欲主义联系在一起——即,写作本身便是一种性欲活动。在此,他拿基督教牧师来进行比较,牧师也像作者一样,对将性转变为话语的这一做法满怀享受(23/32)。福柯的意思是说,从忏悔仪式发生改变开始,其共同点都在于性话语的增加,而且性话语的增加是跟欲望的某种转变、对愉悦的追求相联系的。我们对性的欲求和享受,转变成了对忏悔行动的欲求和享受。

此外,在天主教忏悔手册和萨德的《索多玛120天》(*120 Days of Sodom*)之间还存在着明显的重大差异。尤其是,谈论性的诫命开

1 《我的秘密生活》是维多利亚时期的一本篇幅巨大的匿名性著作,是以坦白形式进行表达的。该书为马库斯著《另一种维多利亚人》提供了异常重要的资料。

始迈出宗教领域。福柯指出,此种迈出涉及多种“机制”(23/33)。首先便是他称为“公共利益”的机制(23/33)。也就是说,性事务开始具有了公共重要性,因而就需要提供有关它们的各种信息,人们不得不谈论性以便提供信息,而谈论性的目的已经不仅仅是为了灵魂的良善,而且具有更实用、更世俗的意义。在很长时间内,这一努力一直都踌躇不前:因为理性思想并不愿意谈论像性这样不道德的事情(24/34)。然而,为了对后来称为“人口”的东西进行管理(25/35),理性思想又不得不谈论性。其间的联系极为简单:政府开始关注这样的问题,有多少人生活在其疆域之内,生活在其疆域内的人口健康状况如何。这些问题都意味着政府对性开始产生兴趣,首先关注的是作为一种生育方式的性,其次是作为疾病传染方式的性。性,位于“人口问题的核心”(25/36)。福柯在《认知意志》第五部分开端会进一步扩展这一话题,我们将在“生命权力”这一节中对其进行讨论。

35

对人口产生兴趣的关键,当然是想要形塑和控制人口。它首先是对不以生殖为目的的放荡性活动进行批判,这种性活动应该停止,因为它坚信人口增加便是其减命。这一思想逐渐发展成为一种更为微妙的方式,认为人口出生率的增加需要根据不同的具体环境进行调节。这意味着需要鼓励和教育人们去“控制”自己的性(26/36)。国家收集有关性的信息,其目的是为了采取可以对人们的性行为产生影响的政策。于是,性话语不断暴增,既包括官员们在权力走廊间谈论的性话语,也包括国家代理人针对普通人的性话语。

现在,在儿童面前谈论性或跟儿童谈论性虽然是受到限制的,却并不乏有人谈论跟儿童有关的性话题;确实,以某种特定方式跟儿童谈论性话题,还被看作是紧迫而必然之事。如今,儿童开始被视为某种纤弱的、正在成长中的实体,应该保护他们免受特定现实

的影响(有关此种现实的知识可能导致他们过早地进入性成熟阶段),小心谨慎地对他们进行教育,以便使他们在成年后以正确方式进行性行为。这就导致人们对于儿童性态大量的、前所未有的关注:就此意义而言,儿童似乎悖谬性地比以往任何时候都变得过于性化了(sexualised)。性教学便是其中的内容之一,正如今天将其称为“性教育”一样,早在1776年,有关性的事实就以客观的、科学的方式教给了儿童们,大概这样就可以使他们不再对性感到尴尬(29/40-1)。

但是,对性的此种关注并不仅限于儿童,也并不仅限于口头教学。比如,福柯还以具体例子探讨了教育机构的建筑是如何围绕性关注(sexual concerns)而进行设计的(27-8/39)。至此,我们讨论儿童教育、文学、宗教、建筑学和政府管理等范围内的性话语。除此之外,福柯在这一列表中继续添加了医学,尤其是精神病学和法理学。他由此对他已经研究过的研究领域进行了更深入的挖掘:

36 他的《疯癫史》和更晚近的演讲集《精神病学权力》都处理的是精神病学;《临床医学的诞生》分析的是制度化医学的历史;他有关刑罚的研究,累积成了《规训与惩罚》一书;他前一年的演讲集《不正常的人》,则将所有这些主题都结合在了一起。正如从这些文本可以看出的那样,心理学和监狱体系紧密地联系在一起:现代惩罚经常会运用各种医学范畴。我们可以发现,当以性为关注核心时,有一个范畴可以将医学、精神病学和司法体系在效果上联系在一起,它便是性变态范畴(the category of perversion)。性变态经常被视为医学上的某种不健康状态,它源自于某种疾病,对一个人的健康、医疗和心理都会有消极影响。于是,性变态要比性犯罪具有更大的严重性:它所导致的行为不仅违背了法律,而且还构成了对公共健康的危害,于是应该在它大肆传播之前就尽早将其扼杀在摇篮之中。

在此,福柯给出了一个或许是整本书中最具争议的例子。这个例子之所以充满争议,是因为它描述了最近几十年逐渐被视为最大逆不道的行为:恋童癖。在1970年代的法国,这种事情还尚未被视为如此严格的禁忌。恋童癖的重要意义逐渐增强,似乎正体现了福柯所批判之趋势的延续——这正是他的立场何以如此充满正义的原因所在,因为他似乎在为恋童癖辩护。

他在这个例子中描述了一个在法国农村到处奔波的工人,福柯对其特征的描述是“心思简单”。1867年,这个人涉嫌跟“小女孩”发生某种性行为(31/43)。他被人举报,然后被捕并接受检查;首先是对其进行医学检查,然后将其遣送出去,让其在精神病院中度过了漫漫余生。对福柯来说,这个事例的重要性在于,它是一件相当新近的事情。这个人的行为在法国农村并不少见,但福柯对这个事例的叙述却煞费苦心。该事例前所未有的特征,并不在于对其行为进行的犯罪化和医学化处理。在福柯看来,最为特别之处在于这一事例微不足道的细节,在于它的“微观特征”(minuscule character; caractère minuscule),正如他所详尽叙述的那样(31/44*)。赫利将该词翻译为“琐碎性”(pettiness),这一翻译似乎并不完全精确,并没有完全概括出福柯所要意指的含义,以及这一段落也许可以起到的对于当代读者的震撼效果。将这个农业工人所经历的程序视为“琐碎的”,似乎意味着这些事情毫无意义因而不应该发生。然而,福柯却要指出,现代医学和司法体制是如何煞费苦心地对付这样一种常见行为的。在福柯的叙述中,犯人和受害者都没有多大意义,而此种行为也是最常见不过的——然而,整本书几乎都是有关这一事例的,调查者是多么深入地挖掘其细节啊!类似地,赫利将“无甚意义的乡下人的愉悦”(inconsequential bucolic pleasures)这一表述插入了他的译文之中,以描述性虐待问题。这似乎意味着这个人跟小女孩的性接触并未导致任何后果

(consequences),这并不会引发必然的创伤。福柯自己的表述是“*infimes délectations buissonnières*”。“*infimes délectations*”的含义是“微小的快乐”(tiny delights),但这并不意味着“无甚意义”(inconsequential)。“*buissonnières*”是一个难以翻译的词语。它最常见的含义是指学生逃学在外,但在字面意义上,它也可以指在树林中所进行之事,树林可能表示的是问题行为的发生场所。我更倾向于按照字面含义将这一表述翻译为“树林里的微小快乐”(tiny delights in the bushes)。只要“快乐”被假定为罪犯的快乐,那么,这就毫无问题。但从福柯的叙述中可以看出,无论是对于被谴责为犯罪的行为,还是犯罪过程本身,福柯都没有暗示出一点赞同或不赞同之意。他只是指出,“一个心思简单的成人和一个机敏警觉的儿童之间发生的无具体日期的行为”(31/44*),他在此指出的唯一一点是此种事情是经常发生的,而不是告诉我们这种事情是可以被接受的。

如今,我认为可以毫不夸张地说,恋童癖已经成为主导着我们想象力的少数几个道德罪恶之一,与它一起的还有种族灭绝和恐怖主义。从历史角度看,这一事例对福柯来说标志着某种转变时刻,此种行为从毫不引人注目转变为一种引发公共关注的紧急事件。无疑,它会扰乱人们的内心,它只是在提醒说,我们的各种绝对/并不那么绝对,它在告诉我们,我们如今将成人与儿童发生性关系视为某种特别之事和震惊之事是我们社会才有的新现象,这是历史上其他时代所没有的现象。

有关恋童癖的禁忌及其绝对性,福柯持批判态度。在写作《认知意志》的同一时期,福柯曾在法国参与社会运动,该社会运动旨在完全废除有关性行为的自愿年龄法/同意年龄法(age of consent laws),要求将无论任何年龄、只要相互同意的性关系都予以合法化。或许还需要指出的是,恋童癖在法国历史上跟同性恋的紧密

联系要远远高于英语世界。在法国，“鸡奸者”(pederast)这一词语(一个喜欢男孩的男人)几乎就等同于同性恋者。这就意味着,旨在争取同性恋权利的任何运动,都会很快开始关注发生性关系的年龄问题,它们并非要实现年龄的均衡,而是要完全废除年龄限制。无论如何,福柯对年龄和性的关注,都只是他反对和批判现代性态机制(the modern device of sexuality)的一部分而已。

38

当然,这并不意味着福柯认为历史上的虐待毫无错处。他在《不正常的人》一书中对此类事情给予了更完整的叙述,他指出,虐待中确实可能是缺乏同意的¹,而且他从未提倡强奸合法化(尽管他确实提议将其视为普通侵害[common assault],我们将在下文更为详尽地讨论这一问题)。

对福柯来说,在此所发生之事实上只是某种宏大趋势的一部分,这便是“将性从隐秘之中驱赶而出”的趋势(33/45)。在19世纪,性不再被遮掩起来,而是以各种各样的方式被拖曳到了光天化日之下,被拉到了“人口学、生物学、医学、精神病学、心理学、伦理学、教育学和政治批判”的审视之下,不再像此前那样,性仅仅是人类生活中被很大程度上忽视和无视的方面,最多只会受到教会的关注(33/46)。然而,这一转变的过程绝非轻而易举:它必然会导致各种“紧张”和“冲突”(34/47)。对福柯来说,跟压抑性假说一样,对这些紧张的通常理解是,将其视为对现状的抵抗,以实现性自由。但是,福柯反对这一解释:“无疑,性的秘密并不在于,跟让人们谈论性的所有煽动位于哪里相关联的根本现实(fundamental reality)”(35/48*)。需要注意的是,赫利的翻译指出,性的秘密并不在基本现实“之中”(in),这很不幸地告诉我们,福柯似乎暗示说存在着跟话语煽动所位于之处相关联的某种根本现实,但性的秘

1 Foucault, *Abnormal*, p. 292.

密其实并非如此。福柯自己只是说过,性的秘密并不是某种根本现实,他从不关心是否存在任何根本现实,也并不关心性和根本现实在话语中的关系这个更一般性的问题。

39 无论如何,其思想核心在于,性的秘密并非是像 DNA 一样的东西,并非是某种隐蔽的但却重要的、本质上真实的事物,以便让我们去发现它。¹ 于是,话语煽动既不是要粉碎也不是要锁住性背后的某些现实。相反,性的秘密在于,在性话语的增殖和扩散过程中,它是“一种必不可少的寓言”,这种神话性的参照使所有的话语爆炸都得到了正当化。如果我们坚持不懈地谈论性,我们或许可以发现性背后的秘密根基,但性的秘密却会努力维持它的神秘性,因而它为话语提供了某种永不枯竭的目的。我们西方晚期现代性所发明的并非是性的秘密,因为它一直都在那里,只是对谈论性施加了某些禁令;其实,现代性所发明的是如下这样一种观念:必须通过旨在揭发其真实本质的话语的无限阐述,来最终消除性的秘密性。然而,此种精心阐述永远都难以消除其秘密性,因为根本没有任何内核可以供人去发现。我们可以想象一下,有关性的秘密确保了某些宝物的安全,尽管我们能够通过说出或消除此种秘密性来获得宝物,但其实这些宝物却根本就不存在。

第二章 性变态的植入

在第二部分第二章一开始,福柯首先对他讨论至此的观点可能遇到的某种质疑进行了回答(36/50)。在性质上,此种质疑基本上是马克思主义的,它要求从经济和阶级的角度,对福柯在前述章节中所提出的话语爆炸进行分析。此种质疑可能会认为,性话语的爆炸是跟资本主义作为某种经济必然性的再生产需求联系在一

1 我之所以运用这个例子,是因为这是福柯自己曾在较早的一次访谈中举的例子,他用 DNA 来说明可以被发现的某种根本现实。参见 Foucault, *Dits et écrits* I, p. 515.

起的。¹ 这种质疑将话语的增加主要视为压抑性的,努力将性态限制到实用性的再生产功能上,以消除其反常性/变态性(perversion),其实质是要竭力恢复压抑性假说的逻辑。

正是在这最后一点上,福柯不同意这种质疑。正如我们已经看到的,他认为,至少有某种新的性话语正在形成,此种性话语在动机上部分是经济性的,是关注人口问题的。对他来说,这里所发生之事绝非是某种限制,而是性话语甚至性态的大量繁殖。

在澄清这一点之后,他通过添加更多细节来开始继续叙述其性史。他首先探讨了事物是如何直接出现在话语繁殖(proliferation of discourse)面前的。在此,他指出,在18世纪之前,有“三种极为清晰明确的准则”在对性进行着治理:“教会法规、基督教牧师的布道、民法”(37/51*)。第一种是教会内部的法规,第二种是教会给予信徒的建议,第三种则是普通的法律。福柯认为,三者对性的关注都有共同的焦点,即都以婚姻为核心,都旨在告诉人们在婚姻范围内能够做什么和应该做什么。所有婚外的性行为都被笼统地归结在一起,即都被视为同性恋和通奸,并且除了禁止之外,不会对这些性行为给予任何关注。尽管被禁止行为会有憎恶程度之分,但这仅仅是在婚姻范围内进行的区分,因为在婚姻范围内对恰当性作出了纹理清晰的区分。在此,人们会将那些极端的被禁止行为诉诸于“自然法”(law of nature),如认为阴阳人本身(性别不确定的人)在某种意义上便是不合法的,但对福柯来说,这类范畴根本就没有得到特定的关注(38/53)。

40

而“话语爆炸”(discursive explosion)则通过将焦点转向外部而

1 贝尔在《米歇尔·福柯:形式与权力》(Michel Foucault: *Form and Power*, p. 67)一书中指出,这“无疑参引的是赖希的观点”。然而,我确实对此感到怀疑:贝尔的证据是赖希将对再生产/生育的关注跟法西斯主义联系起来,而福柯并未如此做。

改变了这一状况。这些准则并未最先发生变化。首先变化的是它们的关注焦点:已婚夫妻逐渐被冷落,人们的关注更多地转向了“非自然”(unnatural)(38-9/53-4)。

在这一点上,福柯用了一页左右的篇幅来专门讨论唐璜的著名故事(39-40/54-5)。这个故事有很多版本,人们经常使用的是他的意大利名字唐·乔瓦尼(Don Giovanni)。这个16世纪出现的故事,一直得到人们的不断讲述。该故事的主题是男主角引诱了很多女人,他最终获得了应有的惩罚。其潜在意涵似乎在于,唐璜征服女人虽然属于异性恋,但其本身并不位于非自然秩序(unnatural order)之中,他征服成功的次数是如此之多,他自己似乎进入了一种其欲望并不自然的秩序之中,因而他应该得到惩罚。福柯在此传达的意思虽然微妙但却极为重要,即非自然的东西开始停止转变为某种简单的行为,而是成为其自身就可以直接运用到人身上的东西:唐璜所做之事其实是自然的,但是他这个人却被他人视为不自然的。这就可以理解福柯在论述唐璜时在最后给出的那句讽刺性句子,何以会直指精神分析及其人的范畴(categorisations of persons)(40/55)。由此而出现的是一种新类型的人,非自然的人(the unnatural person),即变态者/反常者(the pervert)。

变态者总是受制于某种类型划分(40/55-6)。他们是被医学化的,也就是说他们被视为病人。尽管对于做出非自然行为之人的压制是比较松弛的,至少不会将他们视为罪犯而予以惩处,但对他们的控制和监视却得了扩张(40-1/56)。已经扩张到了将该范围内的所有人都纳入进来的程度。为了查清不正常性/异常性(abnormality),每个人都必须接受检查,因为事先并不知道不正常性藏匿在何处。这意味着,“自然”的已婚夫妻虽然较少受到关注,但他们仍然可能会受到被指责为不自然的怀疑,因而没有任何人能够不受这一趋势的影响。医学“尤其强有力地渗透到了夫妻之间的

愉悦之中”(41/56*)。

所以,对性的控制开始不断增加。然而,对福柯来说,其改变并不在于被控制的性的数量多少,而在于此种控制的特定性质。在这种控制中,不同的事物以不同的方式得到了允许或禁止。

首先,福柯认为,对性进行控制的当前形式似乎具有极为悖谬的性质,这在他对“性的秘密”进行评论时已经指出:他认为,应该得到阻止的变态或性态本身,却在以消除它们为目的的各种特定措施中得以不断构成。也就是说,早期对性行为的禁止仅仅是努力阻止它们所出现的违禁行为,而现代形式的控制则是为了控制性态而生产性态,尽管它看起来并非是这个样子,而是以跟早前形式的干预相类似的方式来呈现自身的,似乎在跟与其无关的某些事情进行坚决斗争(42/58)。

第二,正如我们已看到的那样,新形式的控制并非是像早期法律那样对行为进行分类,而是根据行为来对个体进行分类,即根据他们的行为将其分为各种类型的“变态者”。在此,福柯举例说,现代的“同性恋”观念于1870年得以形成,这就是说,在如今所称之为性“取向”的意义上,有人开始获得了某种确定性的性态。同性恋并不是被理解为某个人所做出的、应该受到惩罚的行为,正如早期的“鸡奸”观念所暗含的那样,而是被视为一个人的特定本质,意味着他是什么样的人。这似乎采取了一种“灵魂上的阴阳人”(hermaphroditism of the soul)立场,即人们相信某个人尽管在外表上是某种性别,但他在灵魂深处却是另一种性别,于是人们就会认为同性恋男人在其内心深处实际上是女人(43/59)。人们正是在此种分类下来理解他们的特定行为的。有同性恋特征的人做出的任何事情都会被视为“同性恋”,正如我们今天对这个词的运用那样,似乎从他的绝大多数日常行为中就可以明显地看出他的性态。甚至无需他们实际参与发生同性性行为的集会,就可以看出他们的

型的人称为亲老人癖[gerontophilia]、“性欲反向者”(sexoesthetic inverts)(霭理士用这一词语来表示异装癖者[transvestites])、“性交困难的女人”(dyspareunist women)(那些在性交中感到痛苦的女人)(43/60)。这些变态中的有些类型其实在20世纪早期就已被发明出来,而不是如福柯所言的那样出现在19世纪;不过,他将这些范畴的大量出现主要定位在19世纪,则无疑是十分正确的。

贝尔指出,在诸如此类的罗列之中,福柯将精神病学家及其范畴都拿出来展示了一番,就像一场“畸形展览秀”(freak show)一样,于是,福柯的文笔在此似乎是“戏仿性”的。¹也就是说,当时的精神病学家用他们所划分出的性变态类型创造出了一种畸形展览秀,福柯现在却以其人之道还治其人之身,将精神病学家及其变态类型转变为一场畸形展览秀,由此轻而易举地暴露出了他们的奇怪和可笑之处。尤其是福柯并未解释这些精神病学家是谁以及他们所划分的类型是何意(我在上文则对此进行了一些补充),这种做法进一步加剧了展览效果。

尽管对于今天的我们来说,他们在很多情况下都有些可笑,但是,他们所创造的这些类型/范畴(categories)却生产出了某种现实,正如我们尤其可以从同性恋这个例子中所看到的那样。同性恋对今天的我们来说,似乎完全是真实的。当我们今天提及“性态”时,我们首先会想一个人究竟是同性恋、异性恋还是双性恋这个问题。于是,福柯认为存在着某种“永恒现实”(permanent reality):各种范畴/类型(categories)已经植入到了“身体”之中,犹如附着于行为之上一样(44/60*)。我们是在以某种性的认同化(sexual identification)为基础,去驱动我们的身体,形塑我们的身体,改变我们的身体。但是,同性恋似乎是从这些可能范畴所构成的兽群中

1 Beer, *Michel Foucault: Form and Power*, pp. 32-3.

43 跳出来的唯一的一种范畴,它们中的多数都并未幸存下来。这似乎表明,我们所拥有的观念之形成具有特定的偶发性——虽然福柯并未分析这一问题,但是,我们可以想象一下,也许还会有另一种不同的变态类型可以广泛地用来代替同性恋范畴所占据的位置,尽管有确凿无疑的理由可以说明为何同性恋这一范畴最终占据了这一位置。当然,同性恋范畴和同性恋/异性恋的区分在现代世界中是如此地广泛而显著,这是从未在其他历史文化中出现过的。于是,性态现实(the reality of sexuality)是被生产出来的,而绝不仅仅是我们“生来就有”的某些东西。

因而,即便当同性恋者受到迫害时,那些将人们区分为同性恋者的各种权力机制也仍然还在生产着同性恋身份,同时,它们还通过对这些人的迫害来区分出他们的身份:“旨在追寻这个由各不相同的人所构成之集体的权力机制,只是假装在压制这个集体,同时它却赋予其以某种可见的、永恒的分析性现实”(44/60*)。我对这句话的翻译,跟赫利的翻译很不一样:他说,权力在此“并非意在压制”。对权力来说,或许确实如此;但是,权力机制本身却并不是以此为目的的。那些创造了这些范畴的人,并非是为了压制同性恋——实践中的范畴化只是以强化其变态的方式形塑了病人,并未压制任何东西。

当前形式的性控制形式跟先前形式的第三个区别在于,前者具有极大的“接近性”(proximity)。现在,我们可以更为接近地观察它们,更经常地体验到某些干预让我们说出它们,而先前的权力则会等待公然的不体面行为的发生,然后当它们变得普遍可见或被人举报时才会对其采取措施。如今,权力不再坐视等待,而是开始先发制人。它实现了跟身体的直接接触,跟我们的愉悦体验的直接联系,下面将会解释其联系方式。在此,福柯是从两方面来论述作为愉悦之权力(power as pleasurable)的实施的:医生享受着对

病人的检查,而病人也很享受他的被检查,由此而在生产着“愉悦与权力的永恒螺旋”(perpetual spirals of pleasure and power)(45/62)。因而,“权力锚定(anchor)了愉悦,它准备挖掘其隐蔽之处”(45/61*)。赫利对此的翻译错误,跟他别处的错误类似:当福柯实际上认为权力意在从事那种性质的事情但却并未去做时,赫利却认为福柯在说,权力已经“揭开”了被遮掩的愉悦。

第四点差异,便是福柯所指出的“性渗透机制/策略(devices of sexual saturation)是19世纪的空间和社会仪式的突出特征”(45/62)。“性渗透机制”这个奇怪的表述究竟何意?所谓性渗透是指在这一时期内对性的异常关注,而机制/策略(device)则是使此种异常关注得以有效发生的各种制度/机构(institutions):学校、家庭等。这是跟接近性不同的另一点独特之处,因为它不仅指性控制的接近性,而且还指性控制的延伸性和丰富的复杂性。现代社会远远不是围绕家庭而形成的简单社会,现代社会中的家庭以前所未有的方式得到了条理化和空间组织化,比如,在普通家庭中都开始根据不同功能分配房间,给予每个人单独的房间。各种范畴化的变态,正是此种新的复杂化和空间组织化的某一方面。福柯指出,性变态并不只是性压制的功能对象,而且它就位于我们社会的核心(47/65)。

对福柯来说,性变态的大量增殖生产出了“多种性态”(multiple sexuality),这些性态是如此具有多样化,已经完全超出了先前所列出的所有性变态范畴的涵括范围(47/65*)。现在,有根据年龄进行索引的性态(婴幼儿或成人的性态、青少年性态),有根据“喜好或实践”进行索引的性态(如同性恋),有根据“关系类型”进行索引的性态(如病人或医生),有根据空间进行索引的性态(如家里、工作场所等)(47/65)。所有这些性态都尤其跟“固化”性态的各种“权力程序”(procedures of power)密切关联(47-8/65):“变态

类型的增多……是某种权力类型对身体及其愉悦进行干预的实际后果”(48/65-6*)。

当我们阅读了福柯下面有关权力之性质的论述之后,我们将会更为清楚地看出,权力何以会生产出各种变态类型。现在,我们比较清楚的是,权力绝不是压抑愉悦的。福柯在此认为,性态的大量增殖并不是压抑的后果,也并非是有意识计划的产物。实际上,人们愿意拥有这些范畴所划分的身份,而且很享受它们。比如,无数商业利益投入到对性愉悦的生产之中这一事实并未使性愉悦变得不那么真实。确实,所有这些事情之所以能够得以运作,正是因为愉悦真的是令人愉悦的。这就是福柯对他在本章一开始就想象出的马克思主义式反驳所给予的最终回答:资本主义并非是俭朴、苦行的,而是通过各种各样的愉悦的生产,实现了相当完美的运作。尽管资本主义的运作有时也必须压制或压抑人们,但它能够驾驭各种机制,以使人们并不感到是被压制的。我们的社会是一个权力高度去集中化的社会,是一个权力日益复杂和精密化的社会,是一个权力跟愉悦保持着前所未有之联系的社会,而不再是一个进行整体性压制的社会(49/67)。

45 坦白科学(第三部分)

精神病学、精神分析与性的秘密

在第三部分一开始,福柯想出了可能反对他的观点、维护压抑性假说的另一种偏颇性反驳(53/71)。此种反对观点同样可使话语的大量增殖得以可能。该种反对观点认为,话语隐藏了性的秘密,而不是关注性的秘密——至少一直到弗洛伊德都是如此的。此种反对或反驳并非如先前那样是马克思主义式的,而是精神分

析取向的。这种反驳认为,在弗洛伊德之前,有关性的研究都是虚假科学,都受制于谈论性爱细节式的道德谴责。这种虚假科学还通过虚假的达尔文主义式优生学家的工作和种族主义工程,而成为了公共卫生学的基础(54/73)。尽管19世纪的科学通过生物学而对性已有所了解,但当它开始思考人类的性时却开始退退缩缩:生物学承认性的现实(the reality of sex),而医疗科学却拒绝承认(54/73)。福柯将此概括为两种意志的区别:一方面是一种承认/认知意志(will to knowledge);另一方面则是一种“不承认/不认知的意志”(will to nonknowledge)(55/74)。

福柯接受19世纪关于性问题的科学确实存在这些缺陷,但是他反对在不同形式的意志之间进行区分。相反,他认为,“不想去认识,是求真意志(the will to truth)的另一种冒险”(55/74*)。这正是一种尼采式观点:所有知识都源自于意志,都经常是偏颇的。而且,正如福柯已经指出的,犹如科学内部所言说的事物一样,科学本身也是某种特定话语的必然构成部分。他甚至将“误解”都认为是跟“真理具有根本联系”的某种东西(55/74)。赫利将福柯所运用的“*méconnaissance*”一词翻译为“误解”(misunderstanding),该词的字面含义是“不知/一无所知”(misknowledge)。在英文中,很难找到与之完全对应的单词。正是由于这个原因,赫利在翻译中很不寻常地在下一页的一个括号内保留了法语单词(p. 56)。在其他地方,福柯更直接地谈论过“不知/一无所知”跟真理的关系,他说,“知识经常都是一种不知”。¹

在此,福柯以“沙可的萨尔佩特里耶医院”为例,即让·马丁·沙可(Jean-Martin Charcot)在巴黎萨尔佩特里耶医院所进行的工作。他的公开展示(public demonstrations)极有名,参与者之中还包

1 Foucault, *Dits et écrits* II, p. 552.

46 括了年轻的弗洛伊德,后者最初曾是作为一名神经学家接受训练的。在企鹅版《认知意志》一书的标题之下,就是一副描绘沙可的公开展示的画作。这些展示也正是福柯在此的兴趣所在。他借助于“性棒”(sex-baton)(实际上可能就是一个假阴茎)和硝酸戊酯(如今这种东西经常被作为聚会时服用的药物)(56/75),来刺激病人和“歇斯底里”的女人,以使其进行性展示(sexual displays)。福柯指出,如此淫荡的展示虽得以进行,但是在某个重要时刻,当女人的性被唤起时,事情却停止了,女人被移走了,报告上不会记录展示出来的那些可怕细节。

此种展示说明了精神病学家是如何生产出性态的,在此主要是指字面意义、内在意义。关键时刻的限制性说明了一些远远超出这些事情的东西,即他们是正在生产着性的秘密。在此,英文翻译再次丢失了福柯原话的复杂含义。赫利的翻译是:“他们建造了一个围绕性和关于性的巨大机器,以生产出真理,尽管此种真理在最后时刻总是被掩盖起来的”。其实,福柯只是说,机器被建造起来以生产出真理,在最后时刻阻止真理和掩盖真理(56/76*)。二者的差异在于,赫利的翻译似乎在暗示着福柯并不持有的观点,即在掩盖真理和生产真理之间存在着某种张力,掩盖真理是一种无关紧要的多余之事。但是,福柯在此指出的关键是,某一沉默地带之构成(the constitution of a zone of silence)绝不意味着跟真理之建构(the construction of truth)的对立,此种特定的机器实际上是在生产出真理和掩盖着某些东西,生产真理和掩盖真理都是其运作的基本方面,而且二者是相互联系的,即真理的被生产反而需要存在某种隐藏起来的性的秘密。

福柯在此指出的基本观点是,性是某种真理问题,而不只是愉悦问题(57/76)。但是,这里所谓的特定真理同时也包含着对性的掩盖,即对于19世纪的性真理(the truth of sex)来说,它也包含着

性需要在某种程度上被掩藏起来的观念。沙可的例子也许就是要说明,有某种秘密是 19 世纪的医学所未能了解的。然而,福柯却认为,这并非是医学的错误所在,而是其故意所为。性的秘密要被构成为某种秘密,那它就是难以被了解的,尽管性科学的目的看起来似乎就是要去揭露这种秘密。性真理就是沙可所展示出来的东西,但是,它同时还包含着难以被展示出来的、性的某种东西,或者说存在着性的秘密。就此而言,对福柯来说,精神分析并未完全脱离 19 世纪关于性的精神病学知识,因为精神分析也是指出了性的某种阴暗秘密,并将其命名为俄狄浦斯,它所表示的是乱伦欲望:根据弗洛伊德,我们所隐藏起来的秘密,就是想要跟父母发生性关系,甚至我们自己都并不知道自己有如此秘密。弗洛伊德认为,这是一种令人很不愉快的真理,我们从不会完全接受或忍受这种真理,因而必须将其隐藏起来。相反,压抑性假说则认为,没有任何东西是必须将其隐藏起来的。

47

性爱艺术与性科学

然后,福柯的论述发生了急剧转变,将他对精神分析的批判暂且搁置了起来,转而从世界历史的角度去论述性与真理之间的关系。他现在比他早期生涯中的任何时候都更深入地跳回到了历史研究之中,所涉及的地理范围极为广阔,这同样也是他先前的著述所前所未有的。他指出,在历史上,“存在着两种生产性真理的伟大方法”(57/76)。在古代西方世界和东方世界,都遵循着福柯用拉丁文所表述的“性爱艺术”(ars erotica)这种方法。此种方法始于性愉悦,通过实践经验和学习如何运用此种愉悦来从中抽离出真理。于是,性并不受制于绝对的规范,而是一种增强愉悦的技术,这是需要习得的、实践的知识,这些知识可以从大师那里学到。在此,同样也存在着秘密,事情并未完全暴露,因为其秘密性可以增

强愉悦感。但是,此种秘密又不同于下面将要论述的那种“性的秘密”:此种秘密是可以习得的,尽管“绝对掌控”的可能承诺和由此而上永恒生活仍然是某种幻觉(58/77)。

有人指出,福柯在《性史》第二卷和第三卷对西方古代性实践进行了深入研究之后,放弃了他将西方古代性实践概括为“性爱艺术”的这一观点:

我在《认知意志》一书中得出的诸多错误观点之一,便是我有关性爱艺术的认识……希腊人和罗马人都缺乏任何可与中国性爱艺术相比拟的东西(或者说,这些东西在他们的文化中并不具有最重要的意义)。他们有愉悦经济(the economy of pleasure)在其中发挥极大作用的生活艺术(tekhne tou biou)。在此种“生活艺术”(art of life)中,对自我进行最完美的掌控这种观念逐渐成为最主要的问题。基督教对自我进行的阐释学,则成为对此种艺术的新的阐发。¹

48 这段译文将“tekhne tou biou”翻译为“生活艺术”(art of life),但“art”一词在技术(technique)的广泛意义中,既包含着审美性的关注,也包含着实践性的关注。

生活艺术与性爱艺术的区分颇为微妙,福柯在此确实将二者视为相互排斥的关系。二者的主要差异在于,古希腊和罗马人缺乏对性或愉悦的突出关注,他们主要关注的是更为一般性的自我掌控的原则。

此外,我们也可以进一步质疑性爱艺术这一观念在东方社会的适用性,尽管福柯自己并未这么做。东方社会是一个感官性的愉悦世界这种观念是欧洲人的一种奇异幻想,似乎并不完全符合

1 Foucault, *Ethics*, p. 259.

当代亚洲文化,尽管东方社会确实是那个曾经产生了《爱经》(*Kama Sutra*)的社会。

然而,这些问题对我们来说相对并不那么重要。因为在福柯看来,《认知意志》的关注焦点是我们西方现代性所唯一采取的那种方法,他将其称之为性知识(*scientia sexualis*; sexual knowledge)。“*scientia*”一词在拉丁文中指的是一般意义上的“知识”,而不是我们今天所狭义理解的“科学”,尽管前者肯定包含着后者,我们今天也确实形成了某种性科学,正如福柯进一步解释的那样。

然而,现代西方性生活的独特之处,并不在于我们对性已经获得的知识。¹ 在某种意义上,所有的文化可能都具有其性知识。福柯在其著作出版之后谈论该书时锻造出了“过度认知”(overknowledge; *sur-savoir*)这一术语,以描述现代的性知识/性科学(*scientia sexualis*)。它并非是指,我们获得了很多超出我们需求的知识,而是说我们在过度生产和过度消费着有关性的知识。这一点正是福柯从第一部分开始一直都在论述的我们与性的关系。

福柯也确实允许某种性爱艺术在我们的社会中得以幸存下来。它通过基督教而幸存到现在,其幸存达到了如此程度,使我们都参与到了旨在生产愉悦的各种仪式之中。这种技术性的愉悦生产确实存在着,尽管必须是在性科学的监督之下,所生产的也只是源自于我们不断搜寻有关性之知识的特定愉悦(71/95)。赋予我们愉悦的,并非是我们的技术方法所旨在实现的健康性生活,而是通过坦白和治疗所进行的对性之秘密的不断探查过程。在此,对于性科学是一种性爱艺术还是性爱艺术是一种性科学这个问题,福柯持犹豫不决的态度(71/96)。

1 Foucault, 'Sexuality and Power', p. 117.

坦白的历史

坦白,位于我们的性知识/性科学的核心。跟该书前述部分相比,福柯现在对坦白给予了一种更为完整的历史解释。他告诉我们,坦白在中世纪的西方社会开始获得突出地位。正如已经论及过的,教堂中的忏悔便是坦白的一种形式,但福柯指出,坦白还作为一种司法程序而获得了显著意义:刑事审判逐渐从一种品格检验系统(a system of tests of character)(誓言、体罚、证言)转变为作为真理的首要决定因素的详细的坦白,以及相应的所有辅助性质询措施(58/77)。后者并未完全替代前者,但是,坦白却开始占据着最为显著的地位(59/78)。

从这时起,福柯开始认为,坦白已经到达了任何地方——比如,已经进入我们的人际关系之中(59/79)。一个人应该向他的另一半坦白,儿童应该向他们的父母坦白,甚至父母也应该向他们的孩子坦白。现在,文学也经常采取某种坦白形式(59/79-80)。福柯指出,从历史角度看,拷问是坦白曾经的“阴影”,它曾经强迫那些并不愿意坦白的人进行坦白(59/79)。人们认为,在我们这个拷问已被禁止的人权时代(尽管在很多情况下都存在着对这些规范的公然违背),被迫坦白至少应该已经部分地被消除。但是,即便拷问逐渐减少,这也仅仅说明坦白冲动(the confessing impulse)是如此地根深蒂固,以至于拷问已经不再是必然采取之措施。确实,福柯所持的观点是,坦白实践是如此地惯习化,以至于我们已经将其视为自然而然,而不再将其视为权力的运作(59/80)。对他来说,压抑性假说正是表明了这一点,因为压抑性假说将权力视为阻止我们做出完全自愿坦白的东西。我们从有关坦白的具体历史状况中所看到的東西,其实并非真的如此,因为说出真理经常是受到权力鼓动的,也是以权力为前提条件的(60/81)。福柯坚持认为,在人们第一次被带入到此种坦白文化的时刻,人们肯定是在巨大的压力下被迫接受的,但此种被迫性感知却随着时间的消逝而逐渐

降低了。

对福柯来说,这种历史性的坦白冲动,离不开被权力锤炼出来的特定自我的构成(the constitution of our very selves wrought by power)所发生的深刻转变,为了使我们将坦白视为自然而然的,权力对自我的锤炼是必不可少的。他从“个体化”(individualisation)的角度讨论了这些变化(59/78^{*}):他认为,我们都被“个体化了”,上述各种措施和程序都将我们锻造成了一个个的个体。这里的个体性(individuality)不同于作为我们现代社会中主导观念的个体,我们现代社会认为每个人是天然的个体,表达个性就是我们的最高形式的自由。但对福柯来说,我们建构我们自己个体性所运用的各种范畴其实正是某种最近施加给我们的强迫接受。这正是通过我们所谓的“身份/认同”(identity)而得以运作的,福柯在该书中的某些地方也曾提及认同这个概念,尽管并不十分明显(比如,156/205)。我们在向某个个体性的身份坦白,而跟我们的一般印象相反,此种身份其实并不能独立于我们的自我认同(self-identification)而存在,而是经由我们的坦白本身而构成的。

50

福柯在此运用的第二个概念是“主体”(subjects)，“主体”跟“个体”有关,但却并非完全等同。福柯指出,我们是同时在“该词的双重意义上构成为‘主体’”的,他将这一过程称为“主体化/屈服化”(subjection; assujettissement)(60/81)。“subject”的双重意义是指,它一方面表示对权力的屈服,是受制于法律的意义;另一方面,它又表示行动的主体,语法意义上的主体,表示做出某些事情的人。¹ 也就是说,经由坦白过程,我们同时被塑造成了消极被动和

1 还值得注意的是,这一想法很类似于阿尔都塞在1970年代末有关意识形态一文中所阐述的观点,该文题为“意识形态与意识形态国家机器”(Ideology and Ideological State Apparatuses)。阿尔都塞在该文中指出,我们是同时在主体化和屈服化/被主体化的。有趣的是,阿尔都塞将主体性(subjectivity)视为某种施加于前存在的个体(pre-existing individuals)身上的某种东西,而福柯则认为,主体性和个体性(individuality)都是偶发性的。

积极主动的主体。福柯在此有关主体性的创新观点很是有趣,这一观点表明他早在1980年代以前就已经开始关注主体问题,只是在1980年代主体问题才成为他思想中的显著主题。

在这双重意义上,坦白是以极为直接的方式将一个人形塑为某种主体的:她作为坦白的主体,既在于她是做出坦白行为的人,还在于她是被坦白的东西(61/82)。坦白真相之所以可能,就在于坦白者跟所坦白之内容之间的绝对接近性(62/84)。当然,坦白只有被其他人听到时才是有效的(61/83)。听到坦白的人,如神父,在坦白中潜在地扮演着积极主动的角色,可以拟定规范和坦白的后果(61/83)。然而,他们却未必具备很多知识——他们的无知在某种意义上正好证明了他们具备听取他人坦白的资格。而且,他们的任务是要努力让我们发现我们自己。在我们的社会中,我们被鼓励着将自己塑造为各种主体,将自己理解为跟他人保持联系的自主行动者,从而也就将自己放弃给了他人,这实际上是以使自己更容易被人理解和更具可塑性的方式塑造了我们自己。这里实际上暗含着该书前文已经讨论过的某种历史变化,坦白的内容逐渐从相对表面的行动转向了我们最为内在的意图(63/85)。

在此,福柯的论述从天主教坦白的历史发展转向了“二战”时一个塞尔维亚党派的例子(60-1/81),其论述的时间快速地向后推进,几乎已经到了现在。这个例子有何特殊之处呢?我认为,福柯之所以选中这个例子,是因为它的意义的模糊性。一个“塞尔维亚党派”包含着两种含义:文化上的东正教教徒(而非信天主教的克罗地亚人)和一个共产主义组织。这似乎表明,坦白已经不仅限于非天主教的基督教(non-Catholic Christianity)之内,而且已经渗透到了与之相对立的西方文化和坚持无神论的马克思主义者之中。我们也许应该注意到,坦白在20世纪的马列主义历史上扮演着重要角色,斯大林时期苏联的展示性公审大会(show trials)尤其明显,

牵涉其中的人们对某些荒谬可笑的指控被迫做出坦白。对他们来说,死亡是远远不够的,在很多情况下,死亡都不过是他们一旦被控告就在预料之内的最终结果;他们不得不进行坦白。坦白技术几乎在任何地方都可以看到:就这个例子而言,一个无名者深入到大山里,重新回到了他的同志们身边(这似乎暗示说他此前曾被抛弃),他必须通过撰写自传来充分把自己和自己的错误解释清楚。

从中世纪一直到现在,性都始终是“坦白的重要主题”。反过来,从性的角度来看,性也赋予了坦白以特权,由此使坦白成为我们社会中性与真理的主要联系机制(61/82)。于是,福柯详细叙述了性的坦白是如何获得此种重要意义的:宗教仪式逐渐渗透到了其他地方,最明显的是医学领域,此外还包括家庭、学校和监狱(63/84)。坦白本身也发生了某种变化,现在,坦白的内容主要是“身体与生活”而不是罪恶(64/86)。

福柯列出了应该对此负责的人:“坎普(Campe)、萨尔兹曼(Salzmänn),尤其是卡恩(Kaan)、克拉夫特-艾宾、塔迪欧(Tardieu)、摩勒(Molle)、霭理士(Havelock Ellis)”(63/85)。约阿希姆·海因里希·坎普(Joachim Heinrich Campe)是德国的一位辞典编撰者,他曾积极参与19世纪晚期的反儿童手淫运动。克里斯琴·戈特蒂尔夫·萨尔兹曼(Christian Gotthilf Salzmann)则是当代德国的坎普。海因里希·卡恩(Heinrich Kaan)和理查德·冯·克拉夫特-艾宾都出生于奥地利,都分别撰写了一部关于19世纪性学的著作,而且为各自著作起了同样的书名:《性心理疾病》(*Psychopathia Sexualis*)。奥古斯特·安布鲁瓦兹·塔迪欧(Auguste Ambroise Tardieu)是19世纪法国的一名法医学家,曾撰写过有关儿童性虐待的著作。霭理士是19世纪英国的一名性学家,他后来成为了一名精神分析学家。最后,从这些人物的年代顺序来看,“摩勒”似乎是拼写错误,实际上可能是19世纪的德国性学家阿尔伯特·摩

尔(Albert Moll)。

这些人不是古典性学(性科学)的主要拥护者,便是其先驱者。福柯只在该书第一部分提及一次性学(sexology)概念(5/12),只是将这些人统称为“19世纪的精神病学家”,尽管这一名单中的前两位都曾积极活跃在18世纪晚期,这意味着他们要领先于性学本身。正是这些人在严格的意义上发明了性科学。在福柯看来,他们从事性科学的方式,是将当时业已被各种各样的社会制度所分而治之的性坦白(the confession of sex),重新组装起来。然而,将坦白纳入到科学中却存在一定问题:科学家曾经只是相信他自己的证据,但将坦白作为资料来源将意味着,科学将在很大程度上依赖于他人的坦白(64/86-7)。福柯指出了坦白律令(the imperative to confess)在科学上变成可敬之事的各种步骤:

(1)坦白在临床上被规范为某种科学程序(65/87)。

(2)性态被假定为各种疾病的潜在根源所在,于是它便被赋予了极端重要性(65/87-8)。

(3)性态被视为是潜伏性的,性真理(the truth of sex)则是难以言说的,即使对于那些能够抽离出性真理的人也是如此,因而人们需要在一定指导下进行坦白(66/88-9)。

(4)对坦白的解释需要那些具备特定资格的人,这也就给予科学家以特定地位(66/88-9)。

(5)性态被划分为正常的和病态的,坦白被视为对病态的某种治疗(67/90)。

于是,“在将近一个半世纪以来,一种复杂的机制(device)得以形成,以便生产出真正的性话语”(61/91*)。正是此种机制才使“诸如性态这样的东西”,开始“以有关性及其愉悦的真理的形式出现”(61/91*)。因此,“性态”(sexuality)仅仅只是一种效果,而不是像

性学所发现的那样,性态是跟“性科学所缓慢发展出来的话语实践紧密相关的某种东西”(68/91*)。但是,对福柯来说,这并不意味着性态是某种幻觉。相反,它是在现实中被生产出来的某种东西。为了拥有一种性科学,我们需要性态真的存在,而对福柯来说,正是性科学最终将性态带到世上来的。而且,此种性态是令人愉悦的,尽管在这一过程中,性同时也变成了一种令人沉重的秘密,变成了“无尽怀疑之对象”(an object of great suspicion)和“恐惧”对象(69/93)。

在该书英文版第三部分的最后,还有将近三页的内容(70-73)。这三页主要是回顾了前面已经讨论过的观点,或者是提示了后面将要讨论的观点。因此,我无需对这三页内容再进行更多的论述。

权力分析(第四部分,第一、二章)

53

在第四部分,福柯首先撰写了一个前言,该前言跟丹尼斯·狄德罗(Denis Diderot)于18世纪写的一部法国小说《八卦的珠宝》(*Les Bijoux indiscrets; The Indiscreet Jewels*)紧密相关。该小说的主要情节是,一位名为曼高谷(Mangogul)的统治者得到了一个具有神奇魔力的戒指,他可以让“生殖器”(genitalia)(这个珠宝的名字)向他说话。这篇小说意在嘲讽当时的法国,但福柯关注的却是其最明显的内容:毕竟,我们在此拥有了一个“性可以说话”的文字例子,坦白充实了肉体,正如它曾经那样(77/101)。应该注意的是,法文单词“sexe”虽然经常被翻译为英文的“sex”,但是前者却比后者具有更广泛的含义。在英文中,“sex”主要具有两种含义:它可以指性交(coitus),还可以指动物的生物性征(雄/雌或男/女)。但在法语中,除了这两个含义之外,“sexe”还具有第三种含义:它还可以指

生殖器官。于是,在法语中,阴道和阴茎也可以被称为“sex”。福柯正是在这个意义上谈论“性”(sex)的。当福柯运用“sex”这个词语时,我们必须铭记它作为性器官的含义。

在这个前言中,福柯将他有关现代性态问题的进一步思考穿插了进去。我们或许经常将性理解为“缺乏理性的纯粹机械过程”。其实,我们经常可以看到相反的一面:性不只是理性的“附属物”,而且性还逐渐变成了主导性逻辑,正是经由性的逻辑我们才得以理解有关我们自己的一切(78/103)。在这个前言的结尾,福柯提出了一些开放性问题:性真理(the truth of sex)为何会如此秘密而难以企及?它为何具有如此重要的意义?

在回答这些问题之前,福柯首先需要进行准备工作,即他用两章的篇幅来讨论了现代社会中权力的性质。尽管这些章节应该有助于推进他的谱系学,但它们却显然远远超出了这一局部使命。福柯遵循着他在第三部分末尾所道明的意图:“研究各种权力战略”,“构建有关某种认知意志的‘政治经济学’”(73/98)。福柯在下文中对“权力战略”进行了一定解释,尽管他似乎并未再提及“构建有关某种认知意志的‘政治经济学’”这一表述。政治经济学通常指的是同时研究政治和经济,以及二者之间的互动。然而,福柯在《认知意志》中对“经济”(economy)一词的运用,则跟通常的、英文意义上的经济学不同;他对这一词语的运用,似乎更符合“économie”这一法语单词有时所具有的比英文单词“economy”更为广泛的含义,指的是任何稳定结构的某种安排,比如,他所运用的“话语经济”(economy of discourses)这一概念(11/19)。因此,我认为,这里的“政治经济学”指的是权力本身的组织,尽管福柯并未十分明确地表达这样的含义,或许,这正是福柯为何用提示性引号将这一概念括起来的原因。

对社会权力的重新概念化,或许是福柯整个一生中最为重要

也最为独特的思想贡献。而《认知意志》一书中有关权力的段落，正是他进行此种重新概念化的主要部分。在该书出版后不久的一次访谈中，福柯指出，有关权力的论述是该书中最为重要而基本的内容。¹ 当然，对我来说，福柯有关权力的论述同样是极为重要的内容，因为这也是最具有广泛应用性的思想：性态或许在我们现代社会中到处存在着，但是，权力则是更为重要的东西，并且具有更为重大的历史意义。福柯有关权力的论述，也是该书中最令人困惑和难以理解的部分，因而需要对其进行更为详细的解释说明。

毫不夸张地说，福柯的权力论述确实有着最为重要的意义。该书前文所述和目录中几乎都未提及他的权力分析。但他却用两章的篇幅，讨论了目录中一字未提的内容。然而，这并非是福柯的言不由衷之处。或许，我们在此应该更为审慎地来认识他的这一做法，因为他实际上只是将他对权力最具原创性的论述作为某种附带性的方法论工具，以便更为有力地对性态进行分析。

但如果认为，福柯在此有关权力的论述仅仅是为了这项研究才发展出来的，那似乎也是极为错误的。福柯早在 1970 年代便开始谈论权力问题。他有关权力的思考，类似于但却在细节上不同于《认知意志》的思想，这可以追溯到他早期的著作：《规训与惩罚》² 和他的演讲集《必须保卫社会》，这两部作品已经包含了此后的一些论述。³ 此外，《认知意志》中的权力论述肯定是比他 1970 年代的权力论述更为精炼成熟；此后，他只是在 1982 年的一篇文章中对其进行了扩展，该文题为“主体与权力”（The Subject and Power）。当探讨《认知意志》相关章节时，我会再次论述这篇文章中的思想。

1 Foucault, *Dits et écrits* III, p. 231; Foucault, *Power/Knowledge*, p. 187.

2 Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 26-7.

3 Foucault, *Society Must Be Defended*, pp. 27, 29.

在有关权力的这两章中,福柯首先在第一章批判了当今的权力观;然后,他在第二章中给出了他自己的权力观。

55 第一章

第一章的法语标题为“Enjeu”,赫利将其翻译为“目标”(objective)。严格讲,“enjeu”这一词语指的并非是研究的“目标”,而是指“什么东西正岌岌可危”(what is at stake)意义上的“危险/标桩”(stakes)。某个游戏的目标并非是在该游戏里身处危险中的东西。权力并非是福柯在此的研究目标,而是说,权力在此将处于危险之中。于是,这一章所论述的便是如今正在活跃着的权力观。

精神分析

福柯在第一章一开始就承认,精神分析要比压抑性假说复杂得多。到此为止,精神分析一直都被福柯很大程度上忽视了,他在前文只是顺带提及过一次。

前文论述清晰地表明,压抑性假说源自于精神分析的视角,但福柯现在指出,精神分析事实上不仅仅限于压抑性假说,它对于压抑问题有着更为复杂的解释。

我认为,福柯在此所提及的精神分析,主要是法国精神分析学家雅克·拉康所提出的拉康主义(Lacanian)。这也是人们觉得福柯应该与之对话的思想流派,因为拉康是当时法国最为著名的精神分析学家,他的追随者不仅是精神分析学家中的佼佼者,而且他们还主导着跟精神病学和心理学相关的各大机构,其主导优势一直保持至今。然而,因为福柯并未提到拉康的名字,所以他对拉康的参引是很不明确的。无论如何,在拉康与一般意义上的精神分析之间都存在着某种含混之处,虽然他认为自己在根本上是弗洛伊德及其精神分析事业的信徒,而其他形式的精神分析都偏离了

弗洛伊德的道路。

福柯现在所提及的精神分析的特定认识,是否是精神分析所根本的或拉康主义精神分析所特有的观点,这主要取决于我们的定位。正如福柯所言,“其所确立的基础在于由欲望及其匮乏所构成的法则/铁律¹”(81/108*)。这都是一些拉康式词汇:“法则/铁律”(law)、“欲望”(desire)、“匮乏”(lack)都是拉康思想中的关键术语,而且很少在其他精神分析流派中出现。当然,对拉康来说,正是他所谓的“法则/铁律”才使我们得以推定我们的欲望,尽管他的“铁律”并非是国家强制实施的严格法律,很大程度上是某种根本性的文化原则。

福柯之所以承认这种立场跟他的思想比较类似,是因为这种立场暗含着权力已经在欲望中不断运作的洞见。就像当时的福柯一样,精神分析学家并未将权力和欲望视为两种相互对立的力量,并不认为前者只是压抑后者。尽管精神分析对于作为压抑理论的压抑性假说来说具有根本的重要性,但是精神分析本身并不认为性态在总体上受到压抑和需要解放。正是在这一点上,压抑性假说跟精神分析分道扬镳。

56

压抑与法律

福柯现在开始认为,他在该书前面的论述中未能对压抑(repression)和法则/铁律(law)进行充分的区分(82/108)。他料想有人会批评他的立场,认为他未能很好地处理法则问题,只不过是将其跟压抑问题捆绑在了一起。他进一步料想,还有人会批评他对压抑问题的处理,因为他运用权力观念来批评压抑问题,而当权力和压抑基本上是同一样东西时,那福柯的立场将是另一种压抑性

1 law 具有法则、法律、规律、铁律等多种彼此相关的含义,后文会尽量酌情选用这些不同的译名,但它们之间并不容易完全区分。——译者注

假说。此后,似乎确实有人以此为基础对福柯的《认知意志》展开了批判。

福柯的预先回应是坚持捍卫将压抑与法则/铁律捆绑在一起的立场,并将二者跟权力概念区分开来。他认为,将压抑视为欲望之直接对立面的压抑性假说和将铁律视为由欲望所构成的精神分析观点,都基本上诉诸于否定性的权力运作观。此种权力观不仅限于有关性的思想领域,而且也是我们社会中的普遍思想。于是,福柯列出了这一在西方文化中占据主导地位的权力观的基本特征:

(1) **否定性**:权力被视为由各种各样的否定性关系所构成,被视为通过向某些事物说“不”而得以运作的事物:拒绝、否认、排斥、隐瞒。

(2) **规范性**:权力经常被视为涉及法律或法则的东西。福柯不断地将此种权力观称为“司法权”,这反映出了法律在这种权力观的核心地位。这意味着,权力旨在建立“秩序”(福柯将这一词语用引号括起来,或许因为他认为我们的秩序观也是很成问题的),同时它还提供了“某种形式的可知性”(a form of intelligibility),即提供了让我们理解事物的方式。就性问题而言,它被视为由法则/规范(law/rules)予以秩序化的东西,这也深深地塑造了我们对性的理解,它何以是被允许的或被禁止的。

(3) **禁止性**:我认为,禁止性是由否定性和规范性二者结合而形成的某种性质:如果权力是否定性的,是以规范/规则(rule)为基础的,那它所导致的后果将主要是禁止,各种规范都是在告诉我们不要做什么。在此,福柯指出,传统的权力观中蕴含着双重否定性:对所做之事的否定和对做事之人的否定,前者告诉我们什么事情不可以做,后者告诉我们什么人不能做某事。就性问题而言,人们对此种权力观具有某种反思性。因为被否定之事被理解为我们

自我的一部分,于是,传统的性压抑解释不是让我们否定自己(通过否定我们的性),就是让我们面对来自外部的否定,将此作为未能否定自己而应受到的惩罚。

(4) **审查性**:福柯认为,人们设想出了三种不同形式的审查:完全禁止某件事情,阻止言说某件事情,根本否定它的存在。他指出,这三种形式的审查是相互联系的。我们被禁止谈论某件事情,是因为期待着我们不谈论它,它就不会在现实中存在。反之,那些不应该存在的事情也不能成为交谈的话题。特定类型的性是不应该存在的,因此对这种性的实践和言说也都是不被允许的。然而,福柯的意思是说,此种审查是一种不够充分的审查观,因为它是完全否定性的,尽管福柯自己并未在此阐述清楚肯定形式的审查应该如何。

(5) **“机制统一性”**(The unity of the device)(84/111*):权力被视为某种单一的事物,它在整体结构上是统一的,结构内任何部分的运作都应该是一样的,只是在程度上有所差别。在此,传统政治思想中的最佳例子便是,将国王比喻为一家之主,反之亦然。于是,前述四种特征应该在所有层面上都得到不断重复。而且,这还假定了一种等级制的、自上而下的、跨越所有层级的组织体系。君主与臣民之间的关系被视为整座大厦的关键,政治社会被视为从最顶层一直延伸至最底层的一系列主奴关系(85/112)。

福柯进一步指出,无论是压抑模式还是法律模式,权力在传统上都被视为某种简单重复而缺乏创新性的东西(85/112)。传统上认为权力自身是缺乏积极能力的,其运作只是要遏制住那些有能力之事物。

58

对福柯来说,要理解我们周围的各种多样而复杂的权力形式,此种否定性的权力观显然是不够的,他认为,此种权力观本身的盛

行反而是需要予以解释之事(86/113)。他对此的解释是,“只有掩盖住自己最为重要的部分,权力才能够被人容忍”(86/113*),即权力要生产出传统的权力观,它必须首先掩盖或隐藏其活动;如果我们知道它的真实状况,我们可能就不会再接受它。在我们的社会中,我们能够接受一种限制我们自由的否定性权力;但是,如果我们一旦知道正是这种权力在生产着我们的行为,那我们将很难再容忍它。

当福柯在此认为权力在隐藏自身时,他似乎有些自我矛盾,因为他对传统权力观的批判之一便是因为它将权力视为某种隐藏起来的东西。而且,福柯在此似乎认为真理对权力是有害的,而他在该书前面曾做出过有名的论断:真理并不会自动地站在自由这一边(60/81)。然而,他既未指出权力不会实行否定性运作,也并未指出真理不会挑战权力;他只是认为,仅仅将权力视为否定性的,或将真理与权力视为相互对立的,这种理解是远远不够充分的。真理并未对权力构成挑战的例子之一便是,他指出了压制性权力(repressive power)对于权力的界定性作用:压制或压抑确实是权力运作的构成部分,但是,这种基本真理是被普遍接受的;而福柯认为,他正在阐明的那些真理则是权力所不能接受的。

然后,福柯对权力和我们的权力观进行了历史解释,以便说明我们当前的观念是从何而来的。他犹豫不决地指出,我们的传统权力观具有其中世纪起源。在中世纪,特定形式的权力制度,主要是君主制和国家,逐渐占据了主导地位。这些制度是以之前存在的“诸多权力”为基础的,但是它也吸收了一些跟之前权力相对立的新的东西(86/114)。其发展逐渐导致了某种错综复杂、乱作一团的状态,而新制度之所以被接受,就是因为它们可以将混乱转变为秩序。它们将自身呈现为某种简单的、统一的、组织化的等级体系。这包括了对法律的某种新的建构,在很大程度上是复兴古老

的罗马法,将其作为现代法律的基础(87/115)。

这就是旨在掩盖自身的这种权力观得以发迹的起点,它一直延续至今(我并不认为,从福柯撰写该书的1976年开始这一权力观有任何衰落,尽管福柯的目的就是要努力揭露它)。早在中世纪,权力的实际运作方式跟它在理论中的呈现方式就已经出现相当大的断裂。在理论上,国王的权威是绝对的,但在实践中,国王却受制于贵族们的复杂策略,而贵族们能够并确实曾经推翻他们不喜欢的统治者。而且,这些具有最巨大权力的君主,其权力却经常仰赖于普通民众方面的特定服从性,民众的不服从、农民的起义是不断发生的威胁,也是君主权力的不得不考虑的因素。面对此种潜在的或事实上的抵抗,君主则通过与他有关的法律来增强他的权力(87/115)。正如福柯所指出的,当这种法律完全适合于君主时,君主完全可以任意破坏该法律(88/116)。

当有人想要推翻某个君主时,他不是反对支撑君主制的整个法律大厦,而是会利用这些法律。比如,君主对这些法律的违背,为篡位者提供了夺取王位的最便利借口。当君主被废除时,是以对法律的真正解释为名义的,尽管在某种程度上,篡位者的夺权在实际上也是对法律的玩弄。作为一种制度的法律体系在它作为政治之参照点的过程中得到了进一步地加强,权力作为法律的这种观念本身也得到了加强。这正是英国、美国和法国于17、18世纪所发生的资产阶级革命的故事:以共和国名义下的更为严格的法律统治(the rule of law in the republics),取代了君主权力的。

在19世纪,确实出现过对法律的批评。这种“更极端”形式的批评,并未因其不够充分的法规性而对权力进行谴责,而是对作为暴力之掩盖形式的法律的谴责(88/116-7)。然而,福柯认为,这种批评仍然暗含着,我们应该根据某种“根本权利”(droit fundamental; fundamental right)来实施权力,赫利将该词翻译为“根本的法规

性”(fundamental lawfulness)(88/117)。福柯并未清楚地告诉我们谁持有此种观点或此种根本权利究竟为何,所以我们很难评判他这一认识的准确性。

60 似乎显而易见的是,那些较为极端的批判者肯定是诸如马克思这样的人,这些19世纪的社会主义者和无政府主义者不仅提出废除君主制,而且要求废除国家和法律系统。在这些社会主义者和无政府主义者中,尤其是在19世纪早期,有些人确实提到了法律观念或道德观念;但是,这一批评似乎并不适用于马克思,因为马克思明显拒绝跟此种思想有任何联系。至少就其最终目标而言,19世纪的极端社会主义似乎只是完全反对任何形式的权力、法律或压抑,同时也拒绝为此种反对确立任何道德基础。然而,某种逗留不去的“法律/规律”(law)似乎仍然存在着,它是以马克思所谓的“历史规律”(law of history)的形式得到保留的,正是此种规律赋予其事业以正当性,因为他所宣扬的革命是不可避免的。当然,这些早期思想家无论如何都具有某种传统的权力观;只不过,跟其他的早期思想家不同的是,这些极端的梦想家扬言要废除所有权力。福柯并不赞同他们,他认为,废除诸如法律、国家等所有形式的权力,并不意味着将会废除权力本身。

于是,福柯正确地得出了结论,他说,他之前的任何人都未能废除君主制的权力观。因此,他最著名的结论便是:“在政治思想与政治分析中,我们仍然没有砍去国王的脑袋”(88-9/117)。这主要指的是,随着法国大革命的进行,法国国王路易十六于1793年被推上了断头台。经常有人会误解福柯这里的表述,认为自从法国大革命以来,政治已经发生了改变,而我们的政治思想却并未把握住这些改变。其实,这并非福柯的真正观点。从福柯的角度来看,无论是政治还是我们有关政治的思考方式都并未发生根本性改变:二者都主要停留在中世纪,尽管也发生了很多相当深刻的变

革,福柯对此也确实有所描述。关键在于,即使在18世纪和路易十六被砍头之时,我们所拥有的政治思考方式就已经不够充分。福柯告诉我们在政治思想上砍掉国王脑袋似乎是某种错误,关键的问题在于,尽管大革命时的人们看穿了君主制权力的诡计和围绕国王而形成的绝对权威的虚假光环,但是,他们却并未看透更一般意义上的权威;通过掩盖其无能性(*impotence*)而使君主制得以维系的权力观仍是岿然未动。

福柯指出,法律形式的权力“适用于压制”陈旧形式的权力,尽管这也并不十分完美;但是,它却并不足以压制新形式的权力(89/117-18)。在该书的最后一部分,福柯分析了确实发生在这一时期的权力形式的变革:从以“削减和死亡”(deduction [prélèvement] and death)为基础,转变为以控制有生命的身體为基础(89/118)。

61

就性态问题而言的结果便是,我们仍然在以陈旧的、不充分的法律模式在思考权力跟性之间的关系。这就导致了压抑性假说,认为所有形式的权力都是在对我们的行为施加限制。相反,福柯指出,“要更为细致地去探寻所有历史资料,一点一点地逐渐发展出另一种权力观”(91/120*)。

第二章

然而,在我们看来,福柯似乎并未严格遵循这一研究程序。他在第二章紧接着就开始详细论述了一种新的权力观,且并未对任何证据给予新的参考。福柯在此似乎确实有些不够坦率。他指出,他在此的理论反思是完全服从于他的历史探究的,前者只是后者的暂时性辅助;可是,他却开始论述一种已经在其他不同脉络下发展而成的权力观,而就其跟性态的关系而言,此种权力观跟历史证据似乎只是保持了部分的关联。

福柯将对权力的解释视为一种“分析”(analytique),而不是

一种“理论”(theory)(82/109* ;90/119*)。1 由此表明,他的意图是要分析权力,而不是要界定权力。这还表明,他认为他在此的分析取向是暂时性的,而不是某种最终完成的理论。此外,这一章很谦逊地取名为“方法”,暗示出这一章或许包含着最为决定性的理论介入(theoretical intervention)。于是,这一章是该书最难理解和最为重要的部分。

就其本身而言,福柯对权力的关注焦点很不同于传统的政治思想,后者主要关注的是法律观念所经常涉及的目标,诸如压抑/压制和法律。例子之一便是分析传统的政治哲学,它为当今大学提供了正统的政治理论,尽管福柯对这一领域并不很熟悉。其关注焦点是“正义”、“平等”、“自由”和“合法性”等问题——所有这些都是法律概念。有人曾经对20世纪中期的美国政治哲学进行过一定的反思,但是福柯不可能注意到这些反思,而且这些反思也并未明显地进入当代政治哲学的主流。无论如何,福柯所批判的是对权力的传统理解。

但是,福柯在此并未投入诸如政治思想史这样的研究之中。他在《必须保卫社会》的开端确实曾经从历史角度来表达他的分析取向。在《认知意志》中,他只是将马基雅维利视为他这种分析取向的先驱,但只是指出这一点似乎是不够的,因为马基雅维利生活在五百年之前,福柯却将他的权力分析仅仅追溯至那个分析君主治国之术的人(97/128)。

福柯的权力论述

福柯首先对他所理解的“权力”(power)和“作为一群机构/制

1 赫利将其翻译为一种权力的“分析学”(analytics),这当然是最为常见的翻译。但我更倾向于将其译为“权力分析”(analytic of power),因为这有些类似于通常将海德格尔《存在与时间》中的提问方式翻译为“此在分析”(analytic of Dasein),而赫利的翻译则并未体现出法语中的类似表达。

度的‘权力’”(“Power” as a group of institutions)进行了仔细的区分。他想要澄清的是,他并不是以传统政治观念的方式来使用“权力”一词的,比如,传统观念会将权力跟国家、压抑简单地等同起来,将权力视为让人们失望的具有否定性和法律性的某种东西(92/121)。这也是我们在诸如“与权力进行斗争”这类的政治标语中经常看到的“权力”。

我们应该注意到,英语单词“power”可以翻译为两个法语单词:“pouvoir”或“puissance”。福柯在此运用的是“pouvoir”。“pouvoir”指的是法律意义或政治意义上的“权力”(power)，“puissance”指的是物理/身体意义上的“力量”(power)。福柯指出,权力(pouvoir)并不是某种物理力量(puissance)(赫利将其翻译为“strength”; 93/123)。这也就是说,福柯所谈论的并非是机器所具有的机械力量,尽管人也确实具有这种力量。

在第二章第一段,福柯并未给予我们任何告诫,就直接开始了他对权力的重新概念化。为了解释清楚他的用意,我将打破他一个观念接一个观念的论述顺序。

他一开始就指出,“权力首先必须被理解为……”(92/121),然后紧跟着一个包含了多个从句的长句子,这个长句子可以分为四个分句,每个分句都相当难以理解。

第一个分句指出,权力是“多种多样的力量关系,这些力量关系内在于它们所运作的领域之中,并构成为它们自身的组织本身”(92/121-2*)。这只是这个长句子的第一个分句,但它已经蕴含着很多疑问。首先,福柯并未对“力量关系”(force relation)给予任何解释。随着行文的进展,我们将会清楚福柯为何从“关系”的角度来谈论权力,但是,他并未解释“力量”(force)观念。实际上,福柯在该书中使用“力量关系”的频率几乎跟“权力关系”相差无几。在《规训与惩罚》、《必须保卫社会》中,这些表述也具有类似的模式。

“force”一词在法语中具有比英语更为宽泛的含义,它指的是一般意义上的力量,而不只是暴力。我认为,处理这一问题的最简单方式便是将“力量关系”和“权力关系”视为一回事。无疑,福柯具有某些理由来说明他为何在此选用“力量”(force)而非“权力”(power),但是我们却并不清楚这些理由是什么。

福柯也并未解释“多种多样”(multiplicity)。这一词语意味着有大量的、各不相同的成分被联合在一起,从而构成一个整体,但是却没有任何单一的统一性要素。这一点已经表明了福柯跟传统权力观的不同,传统权力观将权力视为围绕某个中心而形成的统一体。

福柯指出权力关系是内在的,他实际上在说,权力是存在于局部的,是发生在特定的具体脉络之中的,而不是源自具体情境之外的某些宏大权力或法律。福柯进一步指出,权力关系将自身组织了起来,而不是靠诸如国家或法律等协调机构才能组织起来。

这一长句的第二部分将权力描述为“游戏,该游戏通过永无休止的斗争和对抗改变着、强化着、颠覆着它们”(92/122*)。赫利在此将福柯的“游戏”(game;jeu)一词翻译为“过程”(process)。这是一个奇怪的、误导性的翻译,它会使读者认为,福柯明确无误地将权力视为某种过程(其实他并非如此,尽管他在该书其他地方经常使用“过程”[process;processus])一词。然而,赫利的这一翻译似乎也有其部分正确性,因为“过程”一词意味着权力对福柯来说是某种永远在变化的东西。福柯在此的意思是说,权力是一种游戏,但不是会有最终输赢结果的游戏或具有明确规则的游戏,而是事先并不能确定后果的游戏,是循环往复而竞争不止的游戏。在《认知意志》之后的著述中,此种游戏观逐渐成为福柯有关权力之论述的主要观点。

这个长句子的第三部分指出,权力“使这些力量关系彼此交

织,以至于形成了某种锁链或某种系统,或者相反,各种差异和对抗使它们互相分离”(92/122*)。在此,权力既包含着各种力量关系之间的相互协作,也包含着各种力量关系之间的相互矛盾和难以整合。这一思想的引入表明,权力生产出结构,权力通过权力关系的互动生产出结构,而不需要任何中心的指导。

64

这个长句子的最后一点指出,存在着“它们得以生效的各种战略,这些战略的总设计意图或制度化结晶便具体体现在国家机器中、公式化的法律中和社会霸权中”(92-3/122*)。在此,福柯将权力的各种常规化结构视为“战略”(strategies)。对他来说,这包含着传统权力观所谓的各种事物,比如国家和法律。这一思想并未受到福柯权力观念的拒斥,尽管福柯的权力观现在已经被纳入了极具扩展性的观念之中。

于是,这个长句子已经大幅阐述了福柯的权力观。福柯接下来指出,我们对权力的研究不应该是去搜寻某个中心点,这一思想已经在论述权力关系之多种多样性的第一个分句中体现了出来。他断言,权力的运作并非在于“力量关系之基础的不断移动(moving base of force relations),这一基础通过权力关系的各种不平等而不断创造各种权力状态(states of power),而是经常在于地方性/局部性的(local)、不稳定的各种基础”(93/122*)。在此,权力在某种程度上被描述为基本的、具有潜在不可见性的各种效应。我们所看到的相对稳定之政治的产生,其实只是这种充满不稳定性之基础的某种效应而已。也就是说,权力意味着各种争斗性的力量通过彼此的碰撞而达到某种内在的、不稳定的平衡,产生了表面上秩序井然的效应,而在此种平衡或秩序之下,各种力量仍然在不断地争斗着,正是它们的彼此争斗本身在支撑着表面平静的大厦。对福柯来说,权力是“无所不在的”:这不是说因为它作为单个事物可以掌控一切,而是说,作为潜在于任何事情之下永不停止的、局部

性的、普遍存在的各种力量关系,“它源自任何地方”(93/122)。权力的统一性只是某种表象,此种表象是作为所有争斗关系的“总效应”而得以形成的。翻译中运用的英文单词“concatenation”(连锁效应),比福柯所运用的含义模糊的法语单词“enchainement”(linking)更准确地描述出了福柯所要表达的效果。

然后,福柯表明了他的“唯名论”(nominalism)立场,他认为,“权力”最终只是有些随意地应用到某种不可捉摸之现实上的名号而已。权力就其本身而言并非是具有不可否认性、统合性和客观存在性的某种实体,而是“我们赋予某个既定社会中某种复杂的战略性处境(strategic situation)的名称”(93/123*)。

65 他认为权力实际上是各种力量的争斗问题,以及他对“战略”一词的使用,都表明我们应该从战争模式的角度来理解政治。福柯自己也曾做过这样的事情,最著名的便是,他将德国将军和军事理论家卡尔·冯·克劳塞维茨(Carl von Clausewitz)的著名论断颠倒了过来。克劳塞维茨曾说过:“战争是政治的延续,只不过是不同的方式”。这就是说,他认为,当政治家的讨论陷入僵局时,他们的争论会转变为战争。这是对战争的某种传统理解。福柯却指出,将这句话颠倒过来才更为真确,即“政治只不过是以其他方式得到了延续的战争”(93/123)。这一思想表明,当暴力方法无效时,我们会采取和平方式,最终的和平或战争不过是各种力量之间的不同斗争模式而已。于是,和平并非是战争的对立面,而是战争得以延续后的状况,尽管是以某种相对隐蔽的方式得以延续的。福柯并不确定,我们是否应该在战争和政治之间进行区分。他认为,二者只是两种不同形式的权力统合(power coheres),整合各种力量关系的“两种不同战略”,但是,两种形式之间经常可以进行快速转换(93/123)。这不仅意味着和平比我们通常所认为的那样要更充满暴力性和混乱性,而且战争事实上更为常见:战争并不全

然是混乱不堪,而且还是一种高度管控状态,这包括对暴力的控制(在某种程度上和平也确实受到一定控制的),也包括对大范围地区的和平的控制、战后地区的组织、军队内部秩序的维持、在战略部署上跟其他各方以特定方式进行的谈判以及对战争法的遵循等。

我认为,对战争的关注是在此谈论“力量”(force)的原因,尽管正如我曾指出的那样,它并不必然指的是直接的暴力,甚至也不只是敌人之力量所造成的压力(这可能是间接发挥作用的)。

随后,福柯开始更为清晰地罗列出了权力的各种特征。实际上,这是在对权力进行了上述描述之后所进行的总结性罗列。

第一,他否定性地认为,权力不是某种东西,可以让一个人说他拥有这种东西。我们通常以这种方式谈论权力,认为某人具有很多权力,或者认为他很有权力。对福柯来说,这最多只是一种不严格的谈论方式。没有哪种一个人实际上内在具有的东西可以赋予他政治上的“权力”,人们可能拥有的任何真实事物(如某些神秘的戒指)也不能给予人们“权力”。相反,权力源自一个人在某个复杂社会网络中所占据的位置,正是他所处的位置赋予他权力。这也就是说,随着我们周围的处境的变化,我们也许会失去或获得权力,但不会失去或获得任何客观东西,也不会改变我们的内在素质。我们自身或我们所拥有之物的某些变化,可能会影响我们的社会地位,但却并非是必然的影响。这里的关键在于,权力并非是诸如金钱等可以获得的物品,也不是诸如身体力量和身高等你拥有的内在特质,而是主要由你跟他人所不得不形成之关系所构成的某种东西,权力关系当然跟金钱多少和身体力量强弱有关,但是它绝对不能还原为你所拥有的财产或特质。

第二,福柯分析了权力跟“其他类型的关系”之间的联系,尤其是“经济过程、知识关系和性关系”(94/123*)。现在,需要注意的

是,福柯在此将他已经运用到权力问题上的关系模式(尽管并未进行完整的解释)延伸到了几个其他领域之中。根据关系模式来理解经济(尤其是交换关系)和性(这是我们今天用“关系”来形容的最常见现象了)似乎并不会有多大争议,但是,知识通常并不被理解为关系性的,而被视为人们拥有或没有的某种东西。然而,福柯在此却暗示说,知识也是关系性的,或者至少可以说,知识具有关系性的层面。我认为,这可以理解为,比如说,一个人知道某些事情而另一个人却并不知道这些事情,那么他们之间可能就存在某种形式的知识关系。我知道某些事情而你却不知道,这就在我们之间创造出了某种权力不平衡,于是也就意味着某种权力关系。正如福柯所说,权力关系并非是知识关系之外的可选择性残余,而是直接蕴含在知识关系之中。经济关系和性关系同样蕴含着权力关系。倘若没有连锁效应或各种力量之间的推拉关系,那也就不会存在经济和性。于是,福柯指出了蕴含在其他类型的关系之中的权力:权力本身并不是某种独特的事物,而是内在地存在于所有其他类型的关系之中。反过来,也可以说:人们之间的所有权力关系肯定都会对我们的知识关系、经济关系和性关系造成某种影响。而且,权力所具有的总体特征似乎也可以用来描述这些其他类型的关系。经济关系、性关系和知识关系也构成了在我们社会中无处不在的去中心化网络。

倘若没有权力牵涉进来,我们便不会拥有性的这种观点,似乎会使性变得更具罪恶性,但是这一观点并非是福柯的本意。相反,他认为,权力最终是平淡无奇、无所不在的:它是如此地普通而常见,以至于它只不过是生活的一部分,而不是我们必须予以反对的某种坏事。

第三,福柯指出,“权力来自下层”。他首先解释说,这意味着来自上层之权力的缺席:并不存在纯粹的顶层统治者。然而,其完

整意义在于,正如我们已经看到的,权力源自各局部状况的连锁或联合,由此而导致了各种宏大的制度和战略,即宏观效应的形成依赖于底层而非相反。这并不意味着,宏大的制度和战略对局部状况不会产生任何影响。而这确实意味着,尽管权力具有将各局部权力关系联结在一个战略性整体之内的能力,但是,“在社会机体(social body)作为整体得以运作的过程中仍然具有广泛的分裂效应(effects of cleavage)”(94/124)。无论权力关系的互锁产生多大的表面团结,也都不可能最终消除权力的局部不稳定性(the local instability)和多变性。

第四,“权力关系既是意向性的,又是非主观性的”(94/124),这一点在哲学上最令人感到惊讶。这显然是一种明显的哲学悖论:意向性、拥有意向、拥有意向对象通常都是主体的专有领域,也就是说,从传统上看,这意味着是有意识的人。福柯在此并不认为权力是像人类存在一样的能动者,这正是他说权力并非某种主体的原因所在。但是,权力确实具有意向和目标。这究竟是何以可能的呢?简而言之,有个词是福柯很少运用的,因为这个词在福柯时代还很少盛行:这种意向性是突生性的(emergent)。突生性表示的是复杂系统的总体效应,这是系统理论从福柯时代开始提出的概念:复杂系统具有它的各个构成部分所不具有的突生性。即使在极为简单的复杂情况下,也可以看到此种突生性。或许,突生性的例子之一便是人类的意向性本身:我们是由没有任何意向性的分子所构成的,小小的化合物本身并不从事任何事情,但是当它们聚集在一起、彼此在互动中形成一个完整的人时,这个人将完全具备意向性。

这种主观的意向性是权力之意向性得以突生的出发点。正是人们的意向性行动的彼此互锁,导致了具有其自身意向性的权力。虽然权力的意向性源自人类能动者,但是权力的意向性却是突生

性的,因为它并不同于使权力得以产生的各个具体行动的意向性。

68 权力具有不同于人们之目标的目标。这一点是这里的关键:没有任何人或任何机构可以决定权力的意图或意向。“这里的逻辑极为清晰,权力的目标虽然可以被破译,然而其发生却并非是何个人所设计的,也很少有人能够将其表达清楚”(95/125*)。或许,有少数人会具有跟权力一样的意向性,但这并不意味着是他们在掌控着权力及其意向性。权力的意向性也许很大程度上源自有权之人的意图,但这并不意味着权力完全符合这些人的个人意图。正如福柯所言,那些使各种权力效应(power effects)得以形成的人们,一般都并未意识到它们的存在,因而他们“绝非是伪善者”(95/125)。我想,这种突生意向性效应(effect of emergent intentionality)的最佳例子,或许是福柯在《规训与惩罚》一书中所描绘的那些主要人物。在这本书中,福柯认为,监狱系统的功能就在于常规性地生产出累犯,即不断制造罪犯。没有人去故意地塑造监狱系统,守卫、囚犯、管理人员、政治家和警察都没有去故意这么做——事实上可能有人会在心里隐藏有这样的目标,但很少有人会公开承认。然而,这却是令人不快的、客观的监狱真理:将人们锁起来,实际上却导致了更多的犯罪。我认为,这个例子可以视为福柯所谓的权力之“战略”的某种范式。

第五,福柯所罗列的最后一点是,“哪里有权力,哪里就有抵抗;然而,或相当合乎逻辑的是,此种抵抗从来都不是在权力之外的某个位置进行的”(95/125-6)。这是极难理解的一点,也是很多人对福柯进行批评的主要内容之一。这一点还具有极大的实践意义,如果他的权力观很有用的话,那它将对权力抵抗起到提升作用。但福柯用于阐述这一点的篇幅却跟其重要性严重不符:即使跟他对权力所做出的相对少的论述相比,他对于极为晦暗的权力之对立面(即抵抗)却几乎未置一词。

“哪里有权力,哪里就有抵抗”的观点极为明确,尽管福柯在《认知意志》中并未对这一点进行清楚的解释。福柯在所有地方都在强调,权力造成了抵抗,因为权力意味着让人们被动去做某些事情,而人们自然会对其予以抵抗。¹ 然而,认为抵抗并不外在于权力的观点却经常使人们进一步将福柯的立场阐释为,抵抗陷入在权力之中或者是被权力所生产出来的,这也就意味着福柯认为抵抗必然是会失败的。所有的力量关系似乎都会产生权力,所以,从福柯的论述中,我们并不清楚抵抗何以不同于任何其他的关系。于是,任何旨在战胜权力的尝试,似乎最终都只是满足了权力的战略要求。也许,我们可以说,一个人的抵抗正好是另一个人的权力。

69

福柯在此实际上已经事先预料到可能出现的上述反对意见。他认为,我们不能“逃离”权力,我们经常都位于权力之内。但对福柯来说,我们事实上可以在权力内部进行抵抗,那么,我们不能外在于权力这一事实将并不构成任何问题。抵抗实际上就是对权力关系之组装/集合(the ensemble of power relations)进行干预的能力,以此来改变它们。这并不是说,福柯认为,抵抗就是故意在权力关系之组装中产生各种决定性后果的尝试。实际上,在福柯看来,我们很少具有故意做出此种政治实践的能力,因为我们并不理解我们的行动将在权力机制的各层面上产生何种影响。然而,我们仍然可以进行抵抗:我们可以抵抗我们并不想做的某些事情,以便将其消除,但却并非是要在被清除的位置上重建其他的确定性事物。这将意味着,就其特定本质而言,抵抗并非是针对权力的某种高度组织化的力量。如果权力本身缺乏任何中枢组织的话,那么,抵抗也不可能具有此种组织,而只是在各地方/局部对特定的

1 Foucault, *Ethics*, p. 167; see also Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, p. 107.

权力现象作出各种回应。这种抵抗也许可以采取各种各样的形式(96/126)。尽管抵抗是无所不在的,但是抵抗的实际显现却并非是非常规性的:以所有可能的未曾料想的方式,以不同的强度,甚至通过身体或情感的不同关节点,抵抗总是在非常规性的时空间隔中(irregular intervals of space and time)显现出来。抵抗突生而出的形式之一便是“最极端的断裂”(great radical ruptures),但这是一种非典型性的抵抗(96/127)。此外,还需注意的是,对福柯来说,抵抗绝不仅限于各地方/局部(localities):相反,抵抗“贯穿着整个社会分层体系”(96/127)。于是,在福柯看来,通过“对这些抵抗点的战略性编码(strategic codification)”,作为最终结果的革命将是可能的(96/127)。抵抗也许并不服从于某个宏大的枢纽组织,但是,它却是能够被组织起来的,也是可以将其作为追求目标的。

小结

总而言之,权力

- 不是中心化的
- 不是由制度/机构(institutions)所构成的
- 不是某种形式的物理/身体力量,或者不是以物理/身体力量为基础的
- 不是主观性的
- 不是分为不同层级的
- 是战争和政治之间的某种连续统
- 是关系性的
- 在根本上是地方性/局部性的,“是来自下层”的
- 是内在于所有其他类型关系之中的
- 是无所不在的
- 是持续流变中的、不稳定的,是以分裂(cleavage)为标志的

- 是在逐渐突生中模式化的
- 是意图性和战略性的
- 其内部经常会引发抵抗
- 是以不同层级之间的相互关系为双重条件的(下面将会解释最后这一点)

权力的这些特征并非是完全独立的,而是彼此交织在一起。在此,没有哪一点是偶发性的。相反,福柯实际上形成了某种总体性的、统合性的权力观。比如,权力的意向性本身会导致上面列出的所有否定性结论:在人们的关系中维持生存的某些事物,不可能是中心化的、制度化的、主观的一种力量形式或分裂为各个层级。这还意味着,权力来自下层,在政治与战争之间存在某种连续统(在政治和战争两种处境中人们之间的关系在根本上是同一种类型),有人的地方就有权力,权力是不稳定的(因为人们都是不稳定的),权力总是会遭遇抵抗(下面题为“福柯后期的权力观:主体与权力”的一节将更为明确地讨论这些观点如何跟关系性联系起来)。除了关系性之外,还需要额外指出的一点是突生模式的存在,突生模式内在地具有令人惊奇的性质,因而需要借助经验知识才能理解突生模式。

这里的关系性这一简单观念,几乎将可以导出福柯整个的多面向权力观,这在福柯的著述中并不新鲜。¹ 比如,我们可以他1966年有关系统之性质的论述来进行对比:“就系统而言,我们必须理解某种关系组装/集合(an ensemble of relations),此种关系组装/集合的维系和转变是独立于作为其组装元件的各个事物的。”² 如果人们将这个句子中的“系统”替换为“权力”,那么我们

1 Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, p. 36.

2 Foucault, *Dits et écrits I*, p. 514.

也就把握住了福柯在十年之后所论述的权力观的内核。有趣的是,根据他在《认知意志》出版不久后的一次采访中的看法,他在这段摘录文字中所做的事情,其实正支持了通常所谓的“结构主义”视角,他将乔治·杜梅齐尔(Georges Dumézil)、雅克·拉康的理论和生物遗传学视为他所追求的那种结构主义分析的典范。虽然他后来逐渐远离了这一范式,但是,系统模式却似乎在他的思想中得到了保留。

福柯后期的权力观:主体与权力

尽管在《认知意志》中已经可以看出福柯的看似完整的权力观,但这一权力观仍然存在一些不足。于是,福柯后来继续阐发其权力观,即如何将作为个体的人类主体纳入其权力观之中。经常有人批评福柯对主体概念持有太极端的对立态度,这尤其跟他1960年代的著述有关,但这一指控多少也有些夸张。到《认知意志》的时期,主体层面已经在他的分析中出现,尽管还不像传统的社会分析那样对主体给予突出强调。福柯的权力论述暗含着,人类主体是作为权力关系之间的连接点而存在的。然而,主体本身却被福柯描述成了某种相对被动的东西,是坦白性权力(confessional power)所生产出来的东西。问题便由此而生,尤其是,在与权力的相互联系中,主体是如何得以构成的?以及,如果权力是先于主体的话,那权力又是如何被生产出来的?

在《认知意志》之后的那些年中,福柯进一步发展出了一种肯定性的主体性观念。他最初的分析取向是围绕治理(government)和“治理术”(governmentality)观念展开的,“治理术”是福柯自己锻造出的概念。这一概念标志着福柯的关注焦点从权力-知识概念(concept of power-knowledge)向“治理理性”(governmental rationality)的转变,治理理性指的是一种将权力、知识和主体性(治理的某

个主体和被治理的各个主体)结合起来的治理方式。在此,最重要的是,福柯还坚持认为,可以反身性地运用治理概念;也就是说,我们像治理他人一样治理着我们自己。

这一观念的发展源自福柯在这一时期进行的历史研究,尤其是他对古代思想的研究,在古希腊和罗马,精英们都对“自我技术”(techniques of the self)很感兴趣,并将自我技术跟政治联系起来:一个人如果要掌控他人,首先必须掌控自己。正是在进行这些研究的时候,福柯撰写了一篇不寻常的、一半是法语一半是英语的文章,题为“主体与权力”(The Subject and Power)。这篇文章是福柯为一本论述其思想的著作所写的附录,该书是两位美国人保罗·拉比诺(Paul Rabinow)和休伯特·德莱弗斯(Hubert Dreyfus)撰写的《米歇尔·福柯:超越结构主义与解释学》(*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*),他们在该书中跟福柯展开了密切磋商(close consultation)。就其对于福柯有关权力之重要论述的地位而言,这篇附录文章堪比《认知意志》中的相关章节。我认为,我们在阅读中最好将这篇文章视为对福柯早期权力论述的有用补充和有效完善。

72

《主体与权力》一文的最重要贡献,是将权力仅仅界定为“对他人之行动所采取的行动”问题。¹ 于是,权力就成为某种特定类型的行动问题,也就是那种旨在引发行动的行动。这将意味着,一旦我们努力让某人去做某事,那我们也就参与到了权力关系之中。权力是通过行为上相互影响的人们之间的互锁而得以发生的。不言而喻的是,此种行动是在跟他人所形成的相互激发的网络中进行的:我行动是要让他人行动,而他人直接针对我的行动的行动已经蕴含在我之前的行动之中。我能深深地感到他人旨在改变我的

1 Foucault, *Power*, p. 341.

行动的行动的后果。而且,我对自己行动之后果的感觉也达到了这样的程度,即我也能深深地感到我知道旨在改变他人行动的我的行动的后果。对福柯来说,我们既在对我们自己施行着权力,同时也在我们自己内部施行着权力:我们既是在跟权力关系网络(the network of power relations)发生的联系中、也是在权力关系网络的内部中构成为主体的。这一过程不只是他在《认知意志》中所谓的“主体化/臣服化”(subjection; assujettissement),即我们被权力所构造的过程,而且还是他后来所谓的“主体化/主观化”(subjectivation),即我们将自己塑造为主体的过程。

批判

福柯的权力观受到了很多人的批评。然而,这些批评不是误解了福柯的观点,就是不断重复着福柯已经反驳过的那些特定立场。有人批评他过于强调权力的重要性,将一切都还原为权力,将权力视为社会的基础,或者只是简单地将权力视为某种“内生”的东西,无需任何外在条件便可以独立存在。但是,他从未做出过如此论断。而且,在最初论述其观点时,他还曾反驳过其中的有些观点。他的观点之所以受到如此广泛的拒绝,最明显的原因在于,福柯的观点跟人们此前通常所坚持的思想存在着尖锐的矛盾,那些想要维持他们此前政治观的人必然会拒绝福柯的观点。比如,很多马克思主义者坚信,经济在某种程度上是最为根本的东西,而这一观点是福柯所拒绝的,他将权力置于跟知识、经济等要素同样重要的地位。从马克思主义角度来看,这将意味着,福柯过于强调权力和知识;但是,这确实只是两种视角之间的基本分歧而已。

73 自由主义者,包括自由主义马克思主义者(liberal Marxists)和新马克思主义者(neo-Marxists),都发现他们完全不能赞同福柯对任何类型的道德框架的拒斥。从自由主义视角来看,对邪恶、不合

法、压抑性权力和从这些处境中获得良好解放 (good liberation) 之间做出区分是极为重要之事,他们极力支持的肯定是后者。而对福柯来说,事情远比自由主义的区分要更为复杂。对他来说,权力本身并不必然是某种邪恶的事物,因为它无所不在的,经常是平淡无奇的。福柯确实支持对权力进行抵抗,但抵抗却并非是针对权力本身。这就是说,从一个人应该支持或谴责的角度来看,界限经常是模糊不清的。对他的批评者来说,福柯实际上坚持的是某种滑坡谬误 (slippery slope), 因为一旦丧失了明确区分,那政治本身也就被废除。

从自由主义方面对福柯展开的最重要批判是查尔斯·泰勒的《福柯论自由与真理》一文和尤根·哈贝马斯的《现代性的哲学话语》第十讲。在泰勒看来,福柯的图式对权力与抵抗未做任何明确的区分,这表明了福柯思想的不够清晰;福柯正是由此而压抑住了他对于抵抗的自由主义式道德偏好,因为他学究气十足地坚持着某种尼采式的非道德论 (amoralism)。无疑,如果谁要是坚持普世性的、道德性的各种政治原则的话,那么,福柯的思想对他来说就正是泰勒所描述的这个样子。然而,从福柯的视角来看,此种普世性的道德论是极为危险的,因为它很可能是在满足权力战略,因为在人的意图跟权力的意向性之间存在着复杂的关联。福柯的历史研究表明,各种规范性框架 (normative frameworks) 并非是超越历史的,任何对它们予以定位的尝试,其实都是将我们定位在某种权力战略和历史框架之内。他想要做的事情在整体上比道德批判更加激进,即探究潜隐在规范得以产生的历史背后的运动,去检视历史转变本身的各种指示器。当然,这种研究并不能完全破除历史处境的束缚,但是,它却可以使我们的思考超越于我们所身处其中的历史处境。

哈贝马斯对福柯的批评主要包括三点:1) 当下主义(将自己过

度陷于当下的视角之中);2)相对主义(将其分析视为是当下的产物);3)武断的党派偏见(对于他所采取的立场来说,绝无任何例外可言)。实际上,福柯对其中的任何一项指控都不负有责任。对他来说,根本没有任何纯粹的当下可言,他的研究是要通过参照非当下之事(即过去之事),以便站到当下之外去进行思考,他实际上是要努力超越当下。于是,他也并非是哈贝马斯意义上的相对主义者,因为福柯的整个事业都是要努力突破当前的思考方式,比如压抑性假说。¹ 因而,他的立场也绝非是武断的党派偏见,因为党派偏见意味着福柯选择了一种当前流行的观点,只是坚持这种观点或立场而并无任何清楚的理由。相反,福柯的使命其实是要形成某种新的立场,而他实现这一使命的首要方式并非是对他所发现的当下观点进行批判。福柯确实采取了批判性立场,对其所批判之事情给予了否定性论证,但福柯并未流于批判,而是超越了批判。

我认为,福柯的充满极端性的权力观之所以难以被人领会和赏识,或许跟人们对他的误解有关。在哈贝马斯看来,福柯是一个社会学“功能主义者”,将社会视为一个有机整体,而这一整体中的任何部分都有其功能。至少从理论上讲,这似乎是明显错误的,因为福柯将社会视为某种连续性的流变状态,甚至就是战争。在有些地方,他确实以功能论的方式进行思考,或者确实在某些地方谈论过跟权力相关联的功能。但是,他的总体立场是十分清晰的:社会的标志是各种统合性的权力模式——战略——它们是相互关联的,而并非是将社会本身视为某种整合系统。

方法论总结

在给出了他的权力解释之后,福柯在第四部分第二章又重新

1 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 276.

回到了性问题,而在前述有关权力的论述中,他只是间断性地偶尔提及过性问题(97/128)。他的权力观对性史研究的主要影响是,他认为,性态并非是被某些强有力的能动者/能动机构(agency)有意生产出来的。鉴于福柯的权力观,性史研究的主要问题也就转变为,性态是如何从下层中被生产出来的。然而,他指出,这并不意味着只是分析跟性有关的所有个体性事件,只是散播地方性/局部性层面所发生之事(97-8/129)。相反,他所关注的主要是各种模式的突生。为了回答这一问题,我们首先必须回答一系列复杂问题:话语与权力之间的相互关系,权力与抵抗之间的相互作用,以及制度/机构和国家所扮演的角色。然而,福柯已经回答了所有这些问题。

最后,他通过观照他本章的计划内主题(即方法问题),而对该章进行了总结。他阐述了指导他下面进行性态研究的四条方法论原则:

(1)“**内在性原则**”(rule of immanence):这一原则认为,权力是内在于性态之中的。福柯指出,倘若对运作其中的权力一无所知的话,我们也将很难对性态有所认识;有关性态的各种话语已经内含着权力。在此,他主要是在说,要找出权力—知识的关节点,权力和知识正是在这些关节点处彼此相遇,比如坦白或儿童的身体,然后将这些关节点作为阐述其观点的支柱。 75

(2)“**持续变化原则**”(rules of continual variations):我们所要探究的并非是谁在某些结构中占据特定的位置,而是在这一变动体系中的各种转变模式是什么。对福柯来说,最为重要的问题不是谁在既定时间有多大权力,而是随着时间流逝而发生的这些过程。这同样适用于他所关心的权力—知识关系问题:最重要的不是形成某种稳定的分布,而是对不断发生的转变实现掌控。福柯在此给出的例子是家庭与医疗职业化的关系,成人最初让医生来检查

儿童性态的变形,但这却逐渐导致了另一种状况:医生开始质疑作为成人的父母的性态(99/131)。

(3)“**双重调节原则**”(rule of double conditioning):这一原则处理的是地方/局部跟全局的关系。福柯在此认为,二者相互影响或“互为条件”(condition)。而且,福柯并不认为二者之间在任何不连续性或它们构成“各种层级”(levels)(99-100/132)。这并不意味着,在各种不同范围内,事情都是一样的——福柯在此再次否定了他此前已经否定过的观点:国家的权力只是在更大的范围内重复了父亲的权力。确实,他否认权力的“层级性”将意味着并不存在此种权力的重复,存在的只是权力所牵涉其中之连续统的所有部分。某一范围内发生的事情只会影响另一范围内发生的事情,但绝不是决定作用。这就是说,小范围内发生之事,对大范围内发生之事并不具有任何特殊的意涵,反之亦然。在此,福柯以家庭为例,他将家庭视为一个统合性的、相对独立的结构。这是涉及各个层面之因素的权力所生产出来的,家庭结构一旦被生产出来,它就会被纳入到某一宏大范围内的各种不同战略之中。

(4)“**话语的策略多样性原则**”(rule of the tactical polyvalence of discourses)(100/132):“策略多样性”是这一原则的要点。“Polyvalence”指的是能够以很多不同方式结合在一起的性质。福柯在此的重点是说,根据策略性处境的变化,某些话语可以跟其他一些话语结合在一起。我们通常从逻辑性的角度或词法的层面将各种话语联系在一起。如果在某种话语中所表达的观点反对另一种话语所表达的观点,那么,我们就会认为这两种话语是相互对立的。然而,这只有在肤浅的、词法的层面上才是成立的;在策略上,它们或许是彼此互补的。可以《规训与惩罚》中的话语为例,在该书中话语的多样性包括提倡监狱改革的话语和提倡严厉惩罚的话语:这两种话语统合在一起,共同对监狱系统本身起到了支持作用。这

里的关键在于,你并不能仅仅通过探寻争论的内容,就可以看出该话语的政治功能。辨识话语所造成之效应的唯一方式便是分析话语在实践中的运作。我们绝不能假定某种话语,或甚至某种话语的某个碎片,是以同样的方式在各个不同的时空中运作的,或者说是以同样的方式被不同的人、在不同的脉络下言说的。同样,这也适用于沉默(101/133)。不能仅仅将话语划分为被允许的和被排斥的、支配性的和被支配性的。话语和沉默都可以在不同的脉络中对权力起到加强或抵抗的作用。在此,福柯以同性恋为例。同性恋作为一种医学范畴而被发明和运用,其最初目的显然是为了将同性恋者病理化和对其进行迫害,然而,同性恋者自己却开始采用同性恋概念,将其作为肯定性范畴,他们正是由此而实现了彼此认同并要求实现解放:他们说,我们天生就是同性恋,所以不能因此而惩罚我们。于是,对福柯来说,为了分析话语的作用,我们需要注意两个“层面”:首先,“它们的策略性生产(tactical productivity)(它们确保了权力与知识的相互增强性的效果)”;其次,“它们的战略性整合”(strategic integration)(它们是在何种战略中得以运作的)(102/135)。就同性恋而言,同样的话语会在不同的时刻转变为反对它最初的策略性目的(tactical purposes)。将人们标签为“同性恋”的最初效果是,将这些人转变为某种不正常的主体,因而需要对其予以治疗。但后来,这一标签却策略性地具有了另一种不同的目的,它被用来终结对同性恋的污蔑。然而,这两种策略却都发生在同样的基本战略之内并对此种战略起到了支持作用:这种战略便是性态。正是由于这一原因,福柯认为,我们应该小心谨慎地看待同性恋这个标签。

我想,策略多样性这一观念不仅适用于话语,而且,也可以用于各种权力战略本身以及它们之间的关联,它们跟行为、跟权力关系之间的关联,尽管福柯并未指出这一点。从福柯的论述来看,所有这些在根本上都是混杂性的。

性态分布(第四部分,第三、四章)

第三章

第四部分第三章的标题是“范围/领域”(domain)。由于讨论的问题是第四部分标题中已经指出的“性态机制/装置”(the device of sexuality),于是,这一章的主题便是机制的空间分布。

该章开篇指出:“性态绝不能被描述为某种难以驾驭的狂热,在本质/自然上(by nature)疏离于权力也必然难以被权力所驯服,而权力虽耗尽全力去制服性态,但却经常不能完全掌控它”(103/136*)。这一观点表明,性态并非是自然的/天生的,它也没有任何独立于权力的自然力量。相反,“它是各种权力关系尤为密集的交叉点”,也就是说,所有类型的社会权力关系都在这一点上相遇(103/136*)。于是,性态不是受到了权力的压抑,而是根据各种权力效应被超常规地生产了出来,因为性态在各种战略中是极为有用的。当然,并未有专门针对性问题的某种单一的权力战略。但是,性态的重要性正在于,它并不隶属于某个单一的霸权形式,它具有超常的政治可塑性。正是由于这一原因而使任何单一的解释都无法说明性态的政治层面,比如压抑性假说所提供的解释。相反,福柯认为,“从18世纪开始,逐渐形成四大战略性组装/集合(strategic ensembles)”(103/137*——赫利将其翻译为“战略单元”[unites],但我认为福柯的“ensembles”蕴含着较少的团结统一意涵):

(1)“女性身体的歇斯底里化”(A hysterization of women's bodies):一种专门以女性为中心的战略,尤其是将女性身体跟男性身体进行性征比较,否定女性在某些事情上的资格,而在其他方面

又给予其某种特殊地位(104/137*)。既认为女性的性态潜藏着某种病态(即“歇斯底里”——该词的字面含义指的是源自女性子宫[在希腊语中被称为“hystera”]的某种疾病,但该词后来转变为仅仅表示困扰着女性的某种独特的神经紊乱症),同时又认为女性担负着生育下一代的特定责任。

(2)“儿童性的教育化”(A pedagogization of children's sex):这是一种悖论性的战略,既认为儿童不可避免地是有性的(sexual),但却又同时认为儿童天生是无性的(sexless)(104/137-8*)。78 这就是说,可以明显地看出,所有儿童都在进行着性行为,但同时这又被完全视为是不恰当的。其结果便是,努力将儿童的性态“教育”到恰当的方向上来,包括家庭、医生、学校甚至心理学家都起到了这样的作用。

(3)“生育行为的社会化”(A socialization of procreative behavior):这一战略使性的再生产功能或生育功能被视为社会性事务,成为某种集体性经济事业,因而也成为一项政治问题(104-5/138*);性本身成为一项公共政策问题,“家庭计划”成为一项国家行动所关心的事务。

(4)“反常愉悦的精神病学化”(A psychiatrization of perverse pleasure):性态被划分为某种分离出来的生物学或心理学实体,因而也是精神病医学的专门领域。它的所有可能紊乱都被分门别类地予以记录,并对其采取相应的治疗措施(105/138*)。

所有这些战略都共同促成了某种效应:“性态的生产”(production of sexuality)(105/139)。赫利将福柯对此的描述翻译为“一种历史性建构”(a historical construct),但是,福柯实际上将其称为“一种历史性机制/配置”(un dispositif historique)。这就是说它并非是被建构的,但福柯在此并未对这一点给予太多阐述。“建构”一词

的问题在于,它可能意味着有某些能动者(agent)在进行着此种建构,而福柯显然没有这样的意思。将其翻译为“历史性建构”也有其较为正确的一面,对福柯来说,这一词语意味着性态并非是如何自然的/天生的东西(105/139)。

对读者来说,性态的史实性是一块巨大的绊脚石:我们如何理解性态是被历史性地发明出来的?难道人们经常都是无性的?福柯将会在第五部分对这些问题作出回答。

现在,他对这种性态机制/装置(device of sexuality)跟另一种历史性的机制/装置进行了对比,即“联姻机制/装置”(device of alliance;dispositif d'alliance——赫利将“dispositif”翻译为“depyment”,实际上也就消除了福柯在此对两种不同机制[dispositif]所进行的差异性对比;106/140*)。福柯认为,这种机制在每个社会中都曾出现过。也就是说,在任何社会中,性关系都曾经存在于群体的联盟关系之中,并在其中发挥着某种政治性作用(106/140)。这种亲属体系可以达到极高的复杂性,这是人类学的主要研究内容。

福柯“逐条”对比了性态机制跟联姻机制之间的差异:联姻的基础是将什么允许、什么被禁止划分清楚的规则体系,而性态则是围绕各种各样的“权力技术”所组织起来的;前者是有关人们之间的关系,而后者则是有关个体自身的(106/140)。两种机制都跟经济有关,只不过是不同的方式。福柯指出,“总而言之”,联姻机制事关“社会机体的体内平衡”(the homeostasis of the social body),也就是维持社会的稳定性(107/141)。由于这一原因,他认为,它跟法律之间具有紧密联系。联姻机制正是要通过规定性关系中各自义务、对被禁止之事物予以排斥的法的实施来得以运作的,并通过公共权威的力量对社会秩序起到强化作用。相反,性态机制则是对身体和人口的控制。在这一点上,性态机制何以不同于联姻机制,下面将会详细解释。

福柯在此提出的这些“论点”都不同于压抑性假说(赫利也将这些论点称为“假说”,但这却并非是福柯自己的用词,我认为,福柯在描述自己的思想立场时使用了跟他描述压抑性假说时不同的词语,这一点是极为重要的,上文已经指出其原因;107/141*)。他的论点主要是:1)性态“是跟当前的权力机制紧密联结的”(107/141);2)性态从18世纪开始处于急速扩张之中(英译本将其翻译为“17世纪”,但福柯法语原文中是“18世纪”);3)性态在根本上并非是跟生育或人口再生产有关的;4)就知识与权力而言,性态经常是跟“身体的强化”(intensification of the body)联系在一起的(107/141*)。我已经看到福柯尤其为第三点进行了辩护,第一点和第四点则还有待他继续进行论证。在性态机制中,所有的一切都岌岌可危;福柯认为,当前的这种权力机制自从初次登台后就开始逐渐加快了扩张步伐。

性态机制在西方的崛起,同时伴随着联姻机制的重要性日益降低:性关系所受到的政治束缚已经减弱(我们可以想到的最为明显的事例便是离婚的合法化),犹如此种关系总体上的社会经济重要性也在减弱一样(106/140)。但是,新机制并非完全取代了旧机制。尽管福柯认为这一天可能会实现,但现在,两种机制实际上是彼此协作、共同运作的。

确实,福柯认为,性态最初是从联姻机制中形成并以联姻机制为基础的(107/142)。正如我们所看到的那样,对于性态之形成是如此之重要的坦白,最初就是一种聚焦于婚姻关系问题的实践,婚姻关系正是联姻机制的核心,虽然联姻机制后来得到了极大扩展,已经不只限于这一种功能。福柯指出,从联姻机制向性态机制的过渡是通过二者的某个共同主题而得以实现的,即对“肉体”(flesh)的某种特定关注。这里的“肉体”主要指的是身体及其愉悦,在性态机制形成之前,它已经是坦白的焦点之一;此后,它也成

为性态的基础。而且,在这一过渡中,家庭仍然是关注的焦点。家庭也确实为两种机制的相互联结提供了一个二者共享的场所。福柯坚持认为,家庭不仅是联姻的核心,而且还是如今的性态的“锚定之所”(anchoring)(108/143*)。

家庭虽然是性态在其中享有特权的场所,但却并非是性态的最初发源地。福柯说,家庭就像一个只是反射外来之光的折射晶体(111/147)。他认为,性态机制是在“家庭制度的边缘”形成的,后来才进入家庭之中(110/145*)。使性态侵入家庭中的外部力量主要是医学:家庭关系的“心理学化”和“精神病学化”(110/146)。性态侵入家庭中的借口之一,便是要加强陈旧的联姻体系。那些在联姻体系中未能成功地扮演好相应角色的人——不好的母亲、父亲、儿童——都会被诊断为患有性紊乱的症状,如同性恋、歇斯底里或性早熟。为了追查这些家庭生活失调问题,医学不可避免地发现在家庭中存在着某种应将其视之为毒瘤的性态,此种毒瘤一样的性态会对家庭、联姻体系及社会本身都起到危害作用。然而,对福柯来说,这种性态不只是在被追查之前就已经存在的某种东西,不是精神病学家可以根除的东西,并不像当时的追查者们所认为的那样。相反,正是旨在发现它的那些介入或干预(intervention),在迫使它不断地被生产着。此种强迫不仅限于直接的干预,而且更为广泛,如今的家庭不仅受到外部的禁止而且还在家庭内部对这种危险的性态进行着持续监视。上面所列出的“四大战略”都是通过家庭而得到实施的(114/150)。

性态机制和联姻机制都在家庭这一点上汇聚到了一起,但这一汇聚却导致了一种尤其成问题的效应。从联姻机制的角度来看,家庭内部成员之间的性是被禁止的(已婚夫妇之间的性除外),于是乱伦长期以来都受到法律的限制。然而,禁止乱伦的理由却相当陈腐:乱伦是无意义的,因为乱伦不能导致任何有用的政治效

果,因为家庭成员之间已经彼此结为联盟。联姻则是不同家庭之间的婚姻。从联姻机制角度看,比较严格的禁忌是婚外性行为,尤其是通奸,因为它对婚姻制度构成了威胁。但性态进入家庭之后,却引发了家庭内部在性感受上(sexual feelings)的混乱,这就具有导致乱伦的危险,从而可能对家庭及联姻之基础起到摧毁作用。在此,要使两种机制继续并存,就不能允许此种情况发生。于是,跟其他时期相比,这时的乱伦就比任何时候都更为危险,因为不仅乱伦的可能性得到很大提升,而且它还危害着两种机制的整合。随着联姻机制的重要性日益降低,通奸不再被视为像乱伦这么大的危险,乱伦逐渐成为主要的禁忌。我们社会对禁忌的坚持程度是此前任何社会都无法比拟的,其中也包括:我们社会的人都坚持认为,禁忌是一项普遍性原则,适用于历史上所有的社会(109/144-5)。接下来,福柯总结了现代人类学的主张:乱伦禁忌是跨文化的普遍现象,这一观点实际上对性态机制起到了某种支持作用(110/145)。或许有人会认为,从福柯自己的观点可以推测出,乱伦似乎在所有历史时期都是存在的;因为福柯认为,联姻曾经存在于所有时期的社会之中。但关键在于,按照人们对乱伦的某种自然的/天生的、普遍的憎恶来解释乱伦禁忌问题是错误的,这一立场使乱伦成为不可思考之事——对我们社会来说确实如此,这就使福柯的观点蕴含着很大的政治风险。

福柯详细叙述了精神病学家旨在协调家庭内部性态问题的各种尝试。首先,他描述了沙可(Charcot)将病人移出家庭的做法,福柯将这种做法理解为性态(在病人身上)与联姻(家庭)的分离。家人将病人带到医生那里,医生可能会要求家人严密提防性反常现象,并检查病人身上的反常现象。当医生将病人带离家庭和家人时,家庭或许会要求叫回病人——但沙可回应说,将病人从家庭中分离出来是为了家庭更好,所以,病人一旦被治愈就可以再次回到

家庭这个亲密而温暖的怀抱(112/148)。正如上面我们在巴黎萨尔佩特里耶医院(Salpêtrière)的例子中所看到的那样,沙可对性具有某种特定的缄默,他对于将病人移出家庭之性层面也始终保持了沉默。

精神分析逐渐取代了沙可的治疗模式,开始打破此种沉默,但是仍然保留了某种特定的关键区分。就像沙可一样,精神分析师也将病人跟家人分开,以便治愈他们,使其以健康的状态回归家庭;但是,精神分析师将病人与家庭分开,只是为了短暂的日常疗程。跟沙可最不一样的是,他们治疗病人的方法是要让病人以尽可能坦白的方式谈论性。

正是在这里,该书行文已经超过一大半时,福柯才第一次对精神分析进行了直接讨论。但我认为,精神分析在很多方面都从未脱离福柯的分析,而且绝不仅是表面的联系。比如,压抑性假说显然受到了精神分析的极大影响,尽管该假说最终明确拒绝精神分析。而且,精神分析也肯定是将性与坦白结合起来的理论。在这一章中,精神分析还表现出了此前只是潜隐着的一点:精神分析始终都铭记着对家庭与性态之间关系进行持续的援用,正是这一点使弗洛伊德的理论认为,精神问题主要源自问题之人作为儿童而对他们的父母所具有的性欲以及他对这一性欲的难以调节。

于是,精神分析发现,家庭结构以俄狄浦斯情结的方式嵌入在意识的最深处,因而也是跨越历史的普遍问题。这代表着婚姻机制和性态机制之间最彻底的和解。但福柯却认为,精神分析的这种做法并未真正理解跟权力紧密相关的实际发生之事,并未理解各种心理形式/精神形式(the psychic forms)是如何形成的。

精神分析的治疗将病人跟家人分开,但每次分开的时间却往往不超过1小时;事实上,精神分析师还告诉他们,痊愈的最好方式便是接受和探索家庭关系的重要意义(113/149)。在此,福柯尤

其提到了精神分析将联姻跟欲望联系起来:倘若没有家庭归属,没有家庭的规范,精神分析理论将可能认为,我们也就可以没有任何欲望。尽管这些讨论只是对精神分析的一般性描述,但福柯似乎仍然是在暗指拉康主义的精神分析;因为拉康主义专门聚焦于欲望,并坚持认为,欲望只有遭遇到拉康所谓的“法则/铁律”(the law),它才会得到发展。

福柯在此的立场让人想起了压抑性假说对弗洛伊德的治疗方法的批评,认为后者过于规范化(normalising);福柯当然也因弗洛伊德对联姻与性态的维护而批评他,但不同的是,压抑性假说认为弗洛伊德是在维护家庭、反对性态。

在这一章的倒数第二段,福柯再次回到了压抑性假说。这是一段异常难以理解的话:首先,这段话的语调基本上是反讽性的,这一点在英译本中并未得到清楚的体现;其次,在英译本中存在一个不明显的翻译错误;其三,福柯是通过运用晦涩的技术性词汇来传达其嘲讽意涵的。

83

福柯在此首先谈论了性史上的一个“时刻”(moment),这一时刻“可能对应于必须构成为某种‘劳动力’”的阶段(114/150*)。赫利的错误是丢失了“可能”(would)一词,这个动词表明这句话是条件性的。于是,英译本表述的意思是福柯在其论述中就是这么叙述的,但在法语原文中,明显不同于前面或后面的段落,这个段落的所有主要动词都使用的是条件式,这说明他要表达的并非是字面含义或直接含义。

福柯在此所提及的这一时刻,正是该书最初将压抑性假说定位其中的那一时期,该假说认为性受到压抑的目的是为了生产出资本主义所需要的劳动力。现在,他又增加了第二个时刻或阶段,第二阶段的特征是压抑的松弛。福柯用德语来称呼这一阶段:“晚期资本主义”(Spätkapitalismus)(114/150)。该词的含义是“晚期资

本主义”,显然具有马克思主义的特性,因为该词意味着资本主义如今已经快走到了末日。该词尤其跟法兰克福学派具有紧密的联系,法兰克福学派用这一微妙的词语来指某种特定的资本主义:消除贫困只是为了将工人作为消费者来驾驭。此种观点意味着,即使性态被解放了,它很可能仍然是当代资本主义的一个购买点。

福柯在此还使用了一个不同寻常的词汇:“*désublimation sur-répressive*”,赫利将其翻译为“超压抑性的去升华作用”(hyperrepressive desublimation)(114/151)。这一表述究竟何意?这就需要一些法庭辩论式的重构工作。“升华”(sublimation)是一个精神分析理论的术语,指的是力比多转移到特定的对象上。去升华作用(desublimation)则是升华过程的反面,指的是欲望从最初对象中超离出来的过程。“压抑性的去升华作用”(Repressive desublimation)是出现在马尔库塞《单向度的人》一书中的概念,尽管该书并未以特定的方式对这一概念予以发展。马尔库塞抱怨性地认为,如今有一种总体性的去升华作用,由此而导致作为升华之结果的文化日趋衰落。马尔库塞指出,这种去升华作用看似像某种解放,实则是压抑。“*désublimation sur-répressive*”这一术语及其德语、英语翻译都未在任何地方出现过,除了福柯自己的著作;但是,虽然如此,福柯在此却似乎暗示说其他人曾经使用过这一概念。这一概念似乎是马尔库塞的“压抑性的去升华作用”和他的另一概念“剩余压抑”(surplus repression; sur-répression)的结合,“剩余压抑”是马尔库塞在《爱欲与文明》中运用的概念。在马尔库塞看来,剩余压抑是在构成社会之基础的必然压抑之外的压抑形式。¹

认为去升华作用是一种剩余压抑的这种观念(马尔库塞并未提出这一思想,因为他是在其生涯的不同时期使用剩余压抑和去

1 Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 35.

升华作用这两个概念的)是对马尔库塞立场的某种模仿;同时又结合了福柯自己所拒斥的“晚期资本主义”(Spätkapitalismus)这一概念,尽管他跟运用这一概念的法兰克福学派成员都很熟悉。于是,福柯似乎是在讽刺某种特定类型的德国新马克思主义(German neo-Marxism)。实际上,他的这种讽刺极为巧妙地跟马尔库塞发生着联系。福柯将马尔库塞的两个概念结合到一起,也就暴露出了剩余压抑观念所存在的问题;确实,他是运用压抑概念来描述去升华作用的。十分清楚的是,去升华作用根本不是通过压抑的过剩或通过压抑而进行的。

福柯在这一章所得出的结论便是,根据这两个时刻或阶段来认识性史或性态的历史是远远不够的。

第四章

这一章题为“分期”(periodisation),福柯在这一章要努力解释的问题是,我们是如何构想性态机制的时间层面的,以补充上一章对空间层面的讨论。如果我们围绕压抑来解读性史,我们将会发现存在“两次断裂”(115/152),即上一章结尾部分福柯所拒斥的那两个时刻的划分。我们看到,17世纪存在着严格的压抑,性态完全仅限于已婚夫妇之间。然后,我们又看到压抑的松弛(福柯实际上在说,这与其说是断裂,不如说是逐渐变化),发生了我们都很熟悉的“性革命”;在这一时期,此前被禁止的事情都开始合法化和允许人们谈论。福柯试图通过对相关技术的年表进行重构来颠覆这种压抑观,他认为重构后的技术年表将不会支持这种简洁的两阶段历史分期。

接下来的一段以数字1开始,但却并未解释为何如此。好几页之后,才出现了数字2,而他一共就只列了两点。福柯在此并未清楚地指出,这里的两个数字究竟表示什么。数字1似乎表示介

绍某种基本的“技术年表”(chronology of techniques)(115/153^{*}), 数字2似乎表示这些技术得到实际应用的历史。

85 性技术主要是指坦白问题,坦白/忏悔在中世纪的教会中诞生,16世纪时在基督教和天主教中都得到长足发展,一直延续到18世纪末期(116/153)。福柯指出,天主教的圣亚丰索(Alfonso de' Liguori)和基督教的“卫斯理式教学法”(Wesleyan pedagogy)分别终结了坦白在两个教派中的发展趋势。福柯实际上在不同的地方都曾提过这两个成对出现的人物(116/153;120/159)。圣亚丰索(Alphonsus Liguori)是一位意大利人,正如其英文名字那样(赫利给出了他的意大利名字,而福柯这里给出的是他的法语名字),是英国循道派(Methodism)教宗约翰·卫斯理(John Wesley)的同时代人。圣亚丰索和卫斯理似乎分别是当时各自教派中的对应人物,他们都通过发起自己的运动(圣亚丰索创立了赎世主会[Redemptorists]),促进了宗教的重大复兴。然而,这两人对福柯的重要意义似乎并不明显,因为福柯主要追溯的是坦白/忏悔的历史,而没有哪个具体人物是跟任何形式的坦白存在特殊关联的,尽管福柯在《不正常的人》中,将圣亚丰索视为使坦白/忏悔从外在行动转向内在意图的人物。¹ 约翰·卫斯理则跟阿米尼乌斯派(Arminian)的信念有关,该教派坚信任何人都可能得到拯救,同时还坚持此世的道德完美是可以实现的。赎世主会同样坚信有罪之人的重新得救,这从其名字就可以看出来。我要指出的是,正是这种共同的普遍使命说明了他们二人为何对福柯是如此重要:他们推动了宗教技术的普遍运用,其中就包括了在个人及公共层面上对一个人的行为进行检查的坦白技术。卫斯理关心的是如何改进教育的质量和训练/纪律/规训(discipline),包括宗教教育和世俗教育,于

1 Foucault, *Abnormal*, p. 200.

是也就跟福柯所指出的规训在教育中的发展这一观点联系起来。

正是在这一时点上,一种“新的性技术”开始出现(116/154)。这种技术之所以是新的,主要因为它是外在于教会的,尽管它在规范性的道德范畴方面跟教会也许并非完全不同。这种技术主要是在世俗的国家机构中运作的——“教育学、医学、经济学”——这三者为性技术的扩张提供了新的“轴线”(116/154)。

这三个轴线如何跟前文阐述的四大战略联系起来呢?可以说,其中三大战略跟三个轴线分别紧密关联:跟儿童有关的战略,是通过教育学进行的;社会化战略跟经济学有关;医学则是精神病学化的核心。女性的歇斯底里化则似乎是发生在三个轴线的交叉处,因为正是通过女性的身体而实现了社会的再生产,她们是儿童的主要照顾者,她们自身还被塑造为病态化的主体。

86

无论在哪一条轴线上,基督教都已经做出了奠基性工作:儿童的性态曾是教会的关心内容之一,教会曾经在欧洲提供了最初形式的制度化教学,其时间达千年之久;医学心理学(medical psychology)正是从此前宗教对迷狂(possession)的关注中浮现出来的(尽管二者在根本上具有完全不同的本体论);人口管理是建立在教会已婚夫妇的管理之上的(117/154-5)。我们还可以添加上一点,以便将这一论述扩展到第四大战略:教会长期以来都对女性持怀疑态度。

从19世纪初开始,人们的关注焦点从死亡、永久惩罚和奖励转向了生命和健康。“肉体”也不再被视为罪恶的容器,而是一个有机体(117/155)。这从两个方面导致了性的医学化。第一,是对性紊乱的特定关注。这并非是指性转变成了疾病,也并非是说它完全是心理现象,而是说,整个有机体的疾病会影响人们的性态,性态这一范畴在医学中已经不再出现。于是,性反常或性变态就

成为某些潜在疾病的指示器,尤其是只有通过性行为才能表现出来的疾病或不适。第二,开始对各种特征的遗传性给予更多关注,认为任何东西都可以通过性得到遗传。这一关注主导着优生学的发展(118/156)。这两种关注在人们对“退化”(degenerescence)的关注中结合在一起,也就是说性反常是可以继承的或会导致后代的畸形,或者,性反常本身就是不良血统的后果。“反常—遗传—退化集合(The perversion-heredity-degenerescence ensemble)构成了新的性技术的坚固内核”(118/157*)。

这当然没有延续到现在。福柯指出,这一“体系”(system)跟精神病学的“断裂”(rupture)发生在19世纪末期。这时,对反常的关注开始跟对遗传的关注分道扬镳。福柯将此归咎于弗洛伊德和精神分析(119/157)。在此,有一个值得注意的翻译错误,英文中的“精神病学的立场”(position of psychiatry)在福柯原文中实际上谈论的是精神分析的立场(参见最后的术语表对二者差异的解释)。

福柯的断裂史观(history of ruptures),不同于压抑性假说的历史解释。这是一种生产、发明新事物的历史,而不是强加压抑性然后再对其予以升华的历史。这一历史受到两大生产性时刻(productive moments)的主导:坦白技术在16世纪的创新,心理治疗技术/精神病治疗技术(psychiatric ones)在19世纪的发展。

福柯在以数字1开始的第一点中追溯了技术发明的过程之后,接下来,开始在第二点中检视这些技术的实际运用(120-1/158)。他指出,这些技术首先都是被应用到特权人群身上的,然后才逐渐得到广泛扩散。无论是中世纪的坦白/忏悔,还是现代的精神分析,都是如此。各种家庭行为模式(models of family conduct)首先是在特权阶级中产生的,随后逐渐扩散到了整个社会之中。女性的歇斯底里化,儿童悖谬性地性态化,最初都首先是特权阶级

的作为。其逻辑在于：特权阶级的女性、儿童更容易无所事事，因而很可能将其时间花费在歇斯底里或手淫上；也正是他们才有钱请医生，从而使自己成为医学关注的对象；而这时，即使对于那些极为严重的病症，普通人都很少能够担负得起医疗费用。这也就削弱了压抑性假说这种扭曲了的马克思主义观点：性态最初仅限于那些工人阶级之外的特权人群，而绝非是要生产出更具适应力的工人。

这跟古老的联姻机制保持着某种连续性。联姻机制曾经支配着整个中世纪的社会，它很明显地必须首先考虑特权阶级或贵族，对于这些人来说，联姻具有极其重要的意义。有子女要结婚的农民当然也会关心联姻，但对贵族来说，血统和婚姻的联系是他们在这一遗传性等级社会(hierarchy of inheritance)中通向权力的主要道路。教会的各种技术也是不成比例地主要运用在牧师身上，以及用到那些相对具有特权(他们是教会本身的一部分)的人身上。于是，在扩散到普通信徒身上之前，坦白/忏悔只是精英们的一种世俗实践。

福柯认为，性态运用到大众身上，始于对底层人中所存在的各种生育控制形式的发现(121/161)。这明显地引发了道德愤慨，此种道德愤慨的基础在于这样的认识：普通人比上层人更具有自然性，因而不应该以这样的方式来愚弄自然。我们还应该铭记的是，福柯已经指出过，对性的政治关注源自对人口出生率的关注，大众进行生育控制所引发的愤慨实际上跟想要增加人口的这种政治欲望有关，而家庭避孕措施却阻碍了人口的增长。福柯在描述性态进入大众之中的下一个阶段时，尤为清晰地阐述了他的这种认识。在这一阶段，“作为对城市无产者进行政治控制和经济管制的不可或缺的工具”(122/161)，“‘传统’家庭”(“conventional” family)于“1830年左右”得以确立。也就是说，上层人的家庭生活模式这时

开始相当微妙地施加在工人阶级身上,尤其是为了更好地对工人阶级进行控制。此前对城市穷人实施的各种安排——如非正式的联系、生活在扩展群体(extended groups)之中,开始被认为有些过于混乱,也被认为缺乏道德性。福柯指出的第三阶段也是最后阶段是,到19世纪末的时候,原先只是针对性反常的医学和法律控制开始被施加到了整个社会之中。乡村傻子所受到的对待作为该阶段的一个例子,对福柯具有重要意义。

从这个例子中可以看出,性态已经扩散到了整个社会,尽管是以各不相同的方式。压抑在整个社会中并非是完全统一、到处一样的,它的存在也并非是完全跨越整个社会的(122/161)。对于那些首先引入性态的上层阶级来说,首要的问题并非是性态的被“压抑”而是“强化”(intensification)(122-3/162)。压抑也并未被提上他们的议程:他们绝不是为了压抑自己而发明了性态。相反,他们想要的是健康、生命和强健/力量(strength)(123/162)。于是,他们主要关注的不是生殖器的“功能失调”(参见术语表中对“sexe”一词的解释;123/163*),也不关注阉割本身,而是相当痴迷于身体的这个部分,并且确实使整个身体都服从于身体的这个部分。实际上,他们认为他们的整个未来都依赖于作为生育器官的生殖器。资产阶级“将某种权力与知识技术(technology of power and knowledge)‘注入’了他们自己的性之中,而此种技术是自己发明了自己”,因而他们强调的是其身体及愉悦的价值。当为此目的而发明的这种机制被广泛应用到下层阶级中时,它就逐渐变成了“经济控制和政治奴役”的工具(123/163*)。

在此,福柯似乎通过区分富人对性态的发明和性态在下层人身上的被迫施加,而分离出了性态运用过程中的压抑性成分和生产性成分。福柯在此似乎确实并未完全拒绝压抑性假说所遵循的阶级分析,甚至他要为阶级层面的分析指明方向:压抑性假说认为

性压抑是资产阶级的工具,而福柯则反过来指出,性态本身才是资产阶级的工具。值得注意的是,福柯在此使用的是打引号的“统治阶级”(122/162)。这无疑是由于他在该书前面所阐述的权力观,并不允许他将权力完全赋予某个特定阶级。然而,马克思主义意义上的“资产阶级”(bourgeoisie)(在法语中指的是市民、城镇居住者,但在马克思主义对资产阶级的分析中则获得了新的含义,他们成为资本主义社会中的城市统治阶级)和“无产阶级”(proletariat)(从拉丁语词源来看,其字面含义指的是下层人),在福柯的运用中则似乎并未使用引号。这就是说,福柯承认马克思主义所分析的阶级分化的现实,但却并不认为,这种阶级分化的现实是某一阶级“统治”(rule)其他阶级的等级制安排。此外,福柯还赋予资产阶级以性态掌控者和性态受益者的身份,而跟资产阶级相比,无产阶级则更多地受到了性态的压抑。

作为资产阶级掌权之前的“统治”阶级,贵族具有完全不同的关注焦点,即“血统”(blood)(124/164)。对他们来说,地位源自血统,而血统是世代遗传的。贵族对血统的关注在表面上类似于资产阶级对生物问题的痴迷,但在中世纪时,个体的强壮/力量(strength)跟强大血统紧密关联,因而作为某位伟大人物之后裔的贵族可以继承他的权利和特殊地位。与之相反,资产阶级最为看重的则是一个人作为有机体所具有的特定财富,于是最为紧要的事情便是生育出具有生物学优越性的物种(124/165)。于是,遗传便成了一件更为复杂之事。比如,人们必须小心警惕其配偶的族人身上是否可能潜藏着某种遗传性疾病。或许可以比较一下资产阶级对健康的关注跟欧洲皇室的近亲繁殖之间的差异,尽管后者导致了先天性的疾病。福柯(125/166)还将资产阶级的这种新态度跟遗传、“种族主义”联系起来,但直到该书第五部分,他都并未对这一联系给予真正的解释。

福柯认为,资产阶级将自身塑造成了一个需要对其身体给予某种肯认(affirmation)的阶级。这就使他们不同于他们所努力取代的阶级(贵族),即使当他们在社会中的位置被新的阶级篡夺之后,贵族都始终痴迷于其家世/血统的辉煌。对身体的规制化(the valorisation of the body)又使资产阶级不同于被资产阶级所剥削的无产阶级,无产阶级的身体及生命对资产阶级并不具有多大的重要意义。在此,福柯在论述资产阶级对无产阶级身体的认识时,谈到了“冲突”问题。他由此而承认了诸如马克思主义阶级斗争这样的观念,这种观念认为,社会秩序是不同阶级之间进行争斗的后果,比如围绕城市空间而发生的冲突:这似乎意味着无产阶级只是通过要求获得空间来肯定自己的,而资产阶级则不得不承认无产阶级的存在,将无产阶级视为其自身生活方式中必须予以考虑的因素。他列出的其他因素则似乎意味着另一种秩序中的冲突,如疾病。无产阶级容易获得疾病并将其传染给资产阶级这一事实,迫使资产阶级不得不去关注无产阶级的身体内究竟发生了什么,尽管无产阶级未必做出了此种要求。福柯正是在此提到了卖淫问题,因为卖淫正是资产阶级与无产阶级发生亲密接触的交叉点,无产阶级的疾病很可能会通过卖淫而传染给资产阶级。除了卖淫之外,两个阶级之间基本关系的宏观层面更需要得到关注:资产阶级需要无产阶级去他们的工厂中做有效的劳动力,于是他们对工人的福利就会十分关注。这就导致资产阶级从完全忽视工人的肉体特性和性态急剧地转向了对他们的身体和性的管理,他们通过学校、公共住房、医院、福利等制度来对性和身体进行严密的控制(126/167-8)。

福柯认为,这一态度转变意味着无产阶级开始逐渐倾向于在总体上对性态进行抵抗(127/168)。正是在这一点上,福柯认为存在某种错误认识(当然跟压抑性假说有关):人们错误地因性态受到压抑而批判资产阶级,从而认为无产阶级对性态的抵抗是对“资

产阶级道德”(bourgeois morality)的某种颠覆。相反,福柯却认为,资产阶级的本质就在于性态(what is bourgeois is sexuality),无产阶级抵抗的东西正是它。

读者在此也许会困惑地发现,福柯将性态视为源自资产阶级的“霸权中心”(hegemonic center),而他自己认为权力是没有任何中心的。这确实是一处误译:福柯实际上说的是,性态是从某个霸权之家(hegemonic home; foyer hégémonique)中扩散出来的,这才是对资产阶级脉络的恰当描述,因为这个霸权之家既充满文化霸权又是性态在其中得到组织的场所(127/169*)。

福柯指出,到19世纪末,资产阶级处心积虑地想要将其性态跟穷人的性态区别开来,以便“保护其身体”的健康(128/169)。福柯认为,“压抑理论”正是从此开始登上舞台的(128/169)。这里指的仍然是精神分析及其主张:在通向解放的道路上,某些形式的性态压抑(repression of sexuality)是必然的。这种理论使阶级区分得以可能,因为它认为,尽管人们承认现在的任何人都是有性的(sexual),但是压抑却在不同阶级的性态中进行着不同的运作。

在福柯看来,精神分析提供了一种有关性态的普遍性理论,它确保我们相信性态在全社会的扩散是自然而然的,同时还在性态内铭刻下了法律/法则(law)和压抑的印记,从而使性态跟政府政策之间的联系变得自然而然。尽管福柯或许认为这一点太过明显而不必专门指出,只需要注意的是,精神分析只是“一种有限的治疗措施”(130/172),它最初的发展只是为了治疗富人,确实,它最初主要处理的是资产阶级女人身上的神经紊乱症状。于是福柯指出,当精神分析鼓励那些富裕的神经症患者坦白他们的乱伦冲动时,乡村地区却发起一场对乱伦进行压抑的运动(129/171)。资产阶级家庭在长达一个多世纪里都受制于对乱伦起到激发作用的某种性态,现在终于可以从乱伦的被压抑中缓解过来。相反,穷人却

只是获得了压抑而并无任何缓解。

精神分析在理论上宣称它是普遍适用的,但在实践上却主要为精英提供治疗。相反,人口中的其余部分则只是暴露在某种心理学和精神病学机器(psychological and psychiatric apparatus)面前,这个机器虽然也受到了精神分析理论的决定性影响,但它却并不会对人们的神经症状给予悉心照料。这当然不能完全认为,弗洛伊德的目的就是要通过他的方法来生产或再生产这种阶级区分。这实际上是他的理论跟阶级社会之间发生的某种偶然互动。这也符合福柯认为权力是战略性地运作的观点。这些是性态对不同社会阶层所造成的“特定的阶级效应”(specific class effects)(127/168)。

福柯指出,“性态机制(the device of sexuality)的历史,正如它从古典时期开始的发展那样,可以视为对精神分析的考古学分析(the archaeology of psychoanalysis)”(130/172*)。对福柯来说,精神分析是性态史发展到当代阶段的产物,压抑性假说也正属于这一阶段。我们所看到的精神分析是一种将性态与联姻结合起来的新方式,是对遗传和退化机制的取代,其新的功能是在性态机制内对
92 不同阶级起到区分作用。福柯注意到,精神分析及其俄狄浦斯情结的出现是跟家长制权威的丧失同时发生的(130/172)。19世纪,男人对其妻子和孩子所具有的强大法律权力,开始逐渐丧失。当然,福柯这是在暗示说,通过在其理论中将父亲身份确立为人类心灵中无法逃避之部分,精神分析取代了父亲真实权力丧失所留下的真空。

压抑性假说正是在这一趋势下被发展出来的。对福柯来说,赖希的理论对于压抑性假说的发展意义重大(131/173)。赖希认为,我们必须推翻资本主义以实现我们的性态,其理论带有某种革命意图,但其思想实际上却只是在某种他并未看见的权力结构之

内进行批判的,这种权力结构即性态机制。于是,福柯指出,赖希所设想的“性‘革命’”并非真正的革命,它并未要求废除资本主义或让我们的社会形式发生任何重大变革(131/172)。相反,它只是“在强大的性态机制内部发生了某种策略性的转换(tactical displacement)和转向(reversal)”(131/172*)。但从福柯的角度来看,问题的关键是性态本身。

除了压抑性假说的政治抱负之外,我认为,我们可以进一步指出压抑性假说所内在具有的某种特定的势利性,尤其是福柯所指出的那种形式,这种形式的压抑性假说会因工人阶级拒绝性态而谴责或惩罚他们。也就是说,性解放已经成为阶级及其教养的标志,而性沉默(sexual reticence)则成为某种陈旧道德的标志。于是,压抑性假说就成为运用压抑理论来对不同阶级进行区分的延续。

如今的性态?

对当时的福柯来说,性态的历史似乎首先在精神分析那里达到顶点,其次便是从精神分析之中产生但却反过来超越并谴责精神分析的压抑性假说。

值得我们注意的是,尤其是在法国之外,有些事情似乎既不算精神分析,也不属于由精神分析转变而来的压抑性假说。在法国,拉康派精神分析很大程度上主导着精神病学和心理学,但正如福柯当时所承认的那样,这仅仅是发生在法国的特殊情况。¹ 然而,在英语国家中,精神分析已经丧失了对精神病学的主导权,逐渐成为了一种边缘性的、“不足信”的理论。它之所以并未完全被抛弃,是因为压抑性假说仍然受到某种程度的认可。相反,精神分析日益被心理学所取代,心理学关注的焦点主要是大脑科学和遗

1 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 219.

传科学。这在某些方面类似于19世纪的精神病学,后者对神经学和遗传学具有同样明显的兴趣。二者的最大区别在于,从19世纪开始,神经学和遗传学已经变得日益复杂,普通人已经难以完全理解。

然而,这种新科学跟福柯所谓的性态机制相比,似乎并未有任何较大的差异。从经验上来看,我们的社会似乎仍然一如既往地痴迷于性。如下这种革命性的认识确证了性的重要性:犹如需要组建家庭一样,性被视为一种永恒不变的生物律令,因而性态机制与联姻机制之间仍然保持着某种结合。或许,我们对于儿童与成人之间性关系的越加恐慌的态度,说明了我们有关人类性态的生物学观念正受到挑战。但是,这仅仅只是我们的联想而已:要在这方面对福柯的分析进行扩展的话,还需要进行相关的全面研究。

从福柯的角度来看,如果他有什么要说的话,那就是他坚信事情正在朝着“反-性”(anti-sex)的方向发展,这可以从他自己对愉悦的诊断中(我们将在下文讨论这一点)看出来。¹ 他将这一趋势跟某种形式的话语联系在一起,这种话语完全是开放性的,而不是隐藏着的,需要去予以揭露的。然而,现实似乎很少朝着这一方向发展,各种事情实际上仍然跟1970年代一样,联姻机制(较高的离婚率、较低的结婚率、较少的孩子)并未发生任何变化,这并未终结性与联姻之间的一般联系。

生命权力(第五部分,前半部分)

在《认知意志》第四部分,有关权力的章节和有关性态史(the history of sexuality)的两章之间很少有明显的联系。然而,权力与历

1 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, p. 116.

史这两个主题在第五部分开始直接地联系在了一起。

第五部分最为难懂,而且包括了对该书所有五部分的内容。它对全书进行了总结,其总结主要出现在两个地方,我将会详细地分别论述这两处总结。

在第五部分,福柯首先着手论述的是权力的历史运作(the historical operation of power)。这一内容在英译本中占了将近十页的篇幅,然后在文本中有一处空白将其跟后文分开,后面福柯主要解释了历史是如何跟性态发生联系的,尤其是根据他所谓的“生命权力”(bio-power)来进行分析。福柯对这一概念的运用对很多学术领域都产生了深远影响,而《认知意志》第五部分正是他最初发展这一概念的地方。随后,又是一处文本空白;在空白之后,福柯讨论了有关性的本体论问题,即围绕性而形成的权力效应是如何跟器官、身体等具体事物联系起来的。

94

统治权

在第五部分开端,福柯首先描述了我们一般所谓的传统形式的权力,他将其称为“君权/统治权”(sovereign power)¹。这是赋予“统治者”的权力,即那些统治他人的人,其典范便是国王或父亲。福柯指出,这种权力在传统上意味着统治者对被统治者具有生死予夺的绝对权力。他还指出,在罗马家庭中,父亲拥有对他的奴隶甚至子女予以杀害的权力。这种权力后来逐渐减弱,无论是父亲还是国王都逐渐丧失了杀死臣属者的权利,尽管福柯从中选出他所论述之事的古代到中世纪的这段漫长历史轨迹,要比这里的简单描述复杂得多。无论如何,在中世纪的时候,统治者的权利

1 在这一小节有关父权和君权的论述中,权力(power)和权利(right)两个概念经常联系在一起,甚至相互重叠、可以互用。译文中的“权力”和“权利”,严格对于原文中的“power”和“right”。——译者注

都是被限制在某种法律框架之内的。我们在第四部分第一章已经看到,福柯将中世纪以来法律的历史规制化(the historical valorisation of the law)视为某种权力模式。

到了这一时期,曾经的生杀权利实际上已经被限制为只有在自卫时才具有的可以致使他人丧命的权利。但是,这里的“防卫”(defence)却可以有相当宽泛的理解。一方面,它包括国王为了满足个人权力而对外发动战争的权利,因为这实际上必然会加强防卫力量。这一权利会进一步延伸为,迫使臣民参战从而使其生命遭受危险的权利。正如福柯指出的,这不仅是一种杀人的权利,而且是一种将他人暴露在死亡风险中的权利。在其疆域内,自我防卫的权利将意味着某种惩罚的权利,至少是通过恶毒残酷的侮辱而给予的惩罚;因为如果允许人们侮辱国王,那将很可能滑向无政府主义,因而为了防卫国王的和平(the king's peace),就必须反对无政府主义。由于所有的法律都诉诸于国王的权威,所有的犯罪都是对国王的某种冒犯,因而在早期现代性之时,即使极为微小的犯罪也很可能会被判处死刑。这实际上便是统治者可以对任何违法之人所采取的报复的权利。这种致命的、君主制形式的惩罚,正是福柯在《规训与惩罚》一书开篇所描述的行刑场面,他对此的细致描绘极为有名。

跟统治者的权利有关的是,福柯在此提到了17世纪英国哲学家托马斯·霍布斯,霍布斯最有名的著作《利维坦》(*Leviathan*)便是对统治权或君主权力的某种辩护。对霍布斯来说,每个人都具有某种自然权利,即都会通过扩大自己的权力来进行无限的自我防卫,这就导致了永久的战争状态。因而,从霍布斯的理论出发,每个人都必须放弃自己的权利以便换取和平,将自己的权利转让给某个统治者,这个统治者将在国际上具有此种无限的权利,跟国际上其他统治者和国内各种危险进行无休止的斗争。福柯并未言明

他是否赞同霍布斯对君主权权力之起源的论述,但他在一个脚注中提到了德国哲学家塞缪尔·冯·普芬道夫(Samuel von Pufendorf)及其不同于霍布斯的观点,普芬道夫是霍布斯的同时代人,但比他年轻。福柯认为,普芬道夫有关君主的权利的观点有些不同于此前的观点(135-6/178)。

对福柯来说,此种形式的君主权力的主要特征并不在于其正当性辩护,而在于其惯用方法,即死亡。尽管统治者的权力是“生杀大权”,但正如福柯所指出的,它实际上是一种“使人死或让人活的权利”(right to *make die or let live*)(136/178*)。¹ 也就是说,杀人是这种权力实施的主要方式——君主权权力为其普通臣民所做的最佳之事便是让他们好好生活而不去伤害他们!正如我们看到的,在这两种极端之间,它可以使人们暴露在死亡风险之中而不直接将人杀死。需要注意的是,我们通常所理解的国家强制(即监禁)在此是相对缺席的。正如福柯在《规训与惩罚》中所详细描述的那样,到晚期现代性的时候,完全将人们锁起来的监禁惩罚已经不很常见,尽管这可能会让我们感到惊讶。在当时,可能遭到杀头(to kill)和使其伤残(to maim),已经成为标准形式的惩罚。

福柯指出,作为这种广泛存在的社会形式的权力(societal form of power)之部分的“法律形式”(即采取法律程序),是“演绎性的”(deductive)(136/178)。中世纪和早期现代性的社会是以这样的方式得到统治的:国家跟社会处于相互对立之中,其运作只是消极性地/否定性地进行缩减。从国家的角度看,社会被视为外在于它的东西,实际上就像是某种自然资源。普通人自己生活、工作和生

1 赫利将“faire mourir”译为“夺去生命”(take life)而不是字面上的“让人死”(make die)是可以理解的,因为“faire mourir”是法语中的一个标准习语,尽管它在英语中听起来有些怪异。但是,这一翻译丧失了福柯在使人活(making live)与让人死(making die)两者之间做出的鲜明对比。

96 育,国家只是从他们身上获得其所需要的税收,而不会对社会进行干预来使其生产出某种东西。统治者对他们进行的唯一干预就是伤害他们,使他们遵守秩序,迫使他们服从于他。福柯将此称为某种“获取”权利(prise;taking):君主获取某人的生命,获取他们的金钱或控制住他们的身体(136/179*)。

在福柯看来,君主权力从未离我们远去。然而,它却已不再是政治权力的主要形式,而这种地位的变化也严重地改变了它的运作方式。总体而言,权力从一种完全消极否定的形式转变为生产性的形式,它所生产出的东西要多于它所摧毁的东西。

然而,这却存在某种悖谬,福柯似乎在指出,跟以往相比,在这个新的时代中,似乎有更多的人被政治所杀害。确实,虽然福柯并未如此直说,但我们今天似乎存在着更多而非更少的君主权力,尽管在权力的总体运作之中,君主权力的位置已经降低不少。我们可以看到,自19世纪以来出现了两种历史上前所未有的现象。我们看到数千万的人仅仅在几年内便死在战争之中(20世纪的两次世界大战便是主要例子)。我们还看到了“大屠杀”,这当然主要指的是“二战”时纳粹对犹太人的种族大屠杀,福柯在此将这一事件视为各种大屠杀的典范性例子。

至于战争中的死亡人数是否完全是前所未有的,我感到半信半疑。比如,在17世纪德国爆发的三十年战争(the Thirty Years War)中,死亡人口至少占当时德国总人口的四分之一——比德国在“二战”时所消灭的人口还要多。当然,在时间长度上,前者是后者的五倍。或许,决定性的差异在于,这两场战争中的死亡完全是属于不同类型的。在三十年战争中,死亡很多,但是人们对此却并不十分关心。瘟疫肆虐,营养不良,士兵到处抢劫和恣意杀人。与之相反,在“二战”时,死亡则是精心安排的:大屠杀并非是意外事件,而是受到中央命令的,是以军事效率和工业技术为手段的。人

口的高度军事化和军队的规模确实是前所未有的,当时的战争机器可以直接杀死极大规模的人口。在“二战”期间,很少有人因饥饿而死亡,但整座城市却都可能会被夷为平地。

这意味着技术是其区别所在,技术的差别甚至不只是我们所能想象得到的。当然,通常意义上的新技术的出现是这一变迁的重要内容:火车、机关枪、大炮、毒气。但福柯关注的却是他所谓的“政治技术”(political technology)(145/191)。

97

就战争的关注焦点而言,他指出,战争从“以君主的名义”转向了以“确保每个人得以生存的名义”(137/180*)。战争主要不再是皇室对于疆域的争夺,而是逐渐成为各个民族之间的生存斗争。作战的不再只是君主而是所有人口,这意味着牵涉的人口规模、他们所卷入的程度、他们斗争时绝望般地铤而走险程度都获得了极大的增加。尽管战争法首次得以确立并可能会防止暴行的发生,但是,20世纪的战争却比以往任何时代都更加减少了平民与参战人员之间的区分。这很大程度上应该归咎于新式武器在杀人时的不加辨别,比如空中轰炸,同时战争应该是全体性的这一观念也开始得到承认,也就是说,一国所有人口跟另一国所有人口作战。全民族的每个人几乎都以某种方式卷入到了现代战争之中,鉴于民族/国家的经济一体性,任何人都会成为相应的目标。对福柯来说,破坏性技术的发展将所有人口都跟战争联系在一起,核武器便是其发展的顶点,因为核武器第一次使所有人口一个不落地都受到了被全部歼灭的威胁(137/180)。正如福柯所言,“大屠杀变成了性命攸关的/至关重要的(vital)”(137/180);这种至关重要性/性命攸关性(vital)既在于权力运作的必然性要求,也在于人们会在保卫生命或使生命最大化的名义下被杀死。

这显然存在着某种明显的悖谬。对福柯来说,如下事实便是这种悖谬的表征:死亡在增加的同时,死刑的运用却降低了或完全

消失了。死刑之所以会减少,主要是因为权力逐渐转向了关注人们的生命和管理人们生命。杀害人们现在反而变成对权力逻辑的完全背离,因为这样做会毁掉权力所旨在管理的特定事物。

在《认知意志》出版之后,死刑的状况发生了某种未曾料想到的转变。在福柯撰写该书的时代,根据最高法院的决定,美国在好多年中都是停止实施死刑的;然而,1977年,死刑却又得到了恢复。98 但这并不必然意味着,权力又倒回去重新来运用死亡作为其运作工具。相反,死刑跟旨在使人们活着的权力是可以协调一致的,只要它服务于这一权力逻辑。因为在美国得到恢复的死刑只是对杀人犯的惩罚,它实际上采取的是最终维护生命的形式。

所以,福柯指出,“我们可以说,使人活或让人死亡的古老权利,开始被使人活着或驱逐至死的权力所取代”(the old right to *make live* or to *let die* is replaced by a power to *make live* or *expel* into death)(138/181*)。死刑在此正是“驱逐”的形式之一。

而且,即使在死刑仍然得到运用的地方,其形式也已经完全不同于早期现代性时期所采取的形式。以前,它主要是一种血腥的公共景观,而现在,死刑则变成了一种相对隐蔽的、私下的、干净的医学程序。福柯还指出了一个一般性事实,他认为我们的社会比任何时候都对死亡充满了更多嫌恶(138/181)。其他文化中存在的死亡,无论动物还是人,都要远远超出我们所能容忍的程度。福柯认为,这种对死亡的嫌恶主要不在于人们对死亡的某种“新的焦虑”,而是在于我们社会中权力形式的某种变化。此前,死亡被赋予极大的政治意涵,它被视为地上君主和天上神灵之间的连接通道,因而“围绕着它的辉煌光环主要是政治仪式问题”(138/182*)。而现在,死亡却完全是外在于权力的,它是不能被纳入公共世界中去的,以至于它变成了最为隐私的时刻。福柯指出,此前,自杀是对统治者的某种冒犯,无论是现世的君主还是神圣的上主,因而也是

非法的,因为它不顾统治者的意志而给予人们以选择死亡的权利。现在,自杀被合法化了,但它却成为了严谨研究的对象和绝望后采取的行为,因为自杀是一种有意选择的死亡,尤其是因为它是一种过早的、浪费的、无用的死亡,自杀作为一种死亡不是加强而是削弱了民族/国家(the nation)。

正如福柯所言,一般性地讲,数千年以来,生命和政治都始终纠缠在一起。我认为,我们或许可以指出某些在事实上更强有力的认识:倘若没有生物性的生命,无论是福柯意义上的权力,还是政治或我们的历史,都将不复存在。福柯所指的并不只是琐碎的生命政治(the politics of life),或者说,权力在日常琐碎意义上对生活/生命(life)的影响。对于权力与生命的这种普遍关系,他如今将其称为“生命-历史”(bio-history)(143/188)。福柯从生命所对应的希腊词语(bios)中发掘出了三个关键术语,而在这里他只是介绍了其中的一个而已。而且,生命-历史并非是他所感兴趣的内容。相反,他感兴趣的是特定效应,这种效应尚未得到命名,但正是通过此种特定效应,死亡才在最近几个世纪逐渐从生活中退居幕后。他在此提到,农业革命导致人们健康水平的增强,这使多数人的寿命都得到显著延长。对福柯来说,这就提供了一个较大的生活/生命空间,以便让权力来进行干预,这就让生物性存在(biological existence)第一次变成了政治主题。这并不是生物性存在首次进入到政治之中,因为在某种程度上前者经常都是以后者为前提的。相反,这是政治首次进入到生物领域,政治第一次将生物学视为自己的领地。

99

解剖政治与生命政治

福柯指出,一种新的“权力对生命的支配是以两种主要方式得到发展的”,这两种方式是权力与生命之间所有“中介性关系”的

“两个极端”(139/182-3*)。其中一种形式要早于另一种形式,而且它最初跟权力对生命的控制并无联系,只是跟君主权力有关。这是一种通过机械能力来对个体身体施加权力的方式。福柯将其称为“解剖政治”(anatomy-politics)(源自希腊词语“anatomia”,其字面含义为切割下来)、身体政治(the politics of the body),其实例便是“各种纪律”(the disciplines)(139/183);他还将其简单地称为“规训”(discipline)(e. g. 140/184)。这种规训性权力的发展是《规训与惩罚》一书的一般性主题,正如其书名所表明的。第二个新的极端则主要关注的是福柯所谓的“物种-身体”(species-body)(139/183)。这一术语意味着,其关注焦点是作为物种而非个体的人,生物学所关心的与其说是个体不如说是性交和生育。福柯将这一极端称为“人口的生命-政治”(bio-politics of the population)(139/183)。在它们之间,这两种极端使权力对生命的控制无论在宏观还是在微观上都成为必要之事。

第一种形式或第一个极端包括了所有类型的规训性制度/机构(disciplinary institutions),正是经由这些制度使人们的身体都被圈在一起以便集中配置:医学(医院)、教育(学校、大学)、经济(工厂)、惩罚(监狱)、军事(营房)。其历史性起源则是军事,也就是说,最初只是服务于君主权力,通过对身体及其行动的训练以便生产出战斗力更强的士兵。作为第二种权力形式的生命政治,则引进了一系列观察方式,主要是收集各种类型的统计数据,并为了某种匹配而进行干预,如为了健康或控制移民。对于生命政治所要进行的监控以及干预来说,规训性制度/机构是必不可少的。正是由于这一原因,解剖政治(anatomy-politics)的引入似乎也就必然会推动生命政治的发展。

对福柯来说,“生命-政治”(bio-politics)就是“将生命及其机制带入到精确计算领域中去的东西,就是使权力-知识成为改变人类

生命/生活的能动者(agent)的东西”(143/188*)。¹ 有趣的是,这意味着此前的权力-知识似乎并非是改变人类生命/生活的能动者,而是说,人类生命/生活自行其是地进行着,即使不是完全独立于权力-知识的,至少其本质存在也不会受到权力-知识的影响。福柯在此将这一变化跟他早在《事物的秩序》一书中所进行的研究联系起来,他在这本书中使用的标志性概念是“认知型”(episteme),这个概念表示的是特定时代使知识得以秩序化的基本规则(143/189)。福柯在《事物的秩序》一书中发现,旨在对人进行研究的各种学术话语的认知型,都会在某些特定的历史时刻发生某种特定的普遍性转变。他现在则告诉我们,由于生命政治的浮现和形成,“人的问题”(question of man)的提出对于他早期著作中的分析是如此地重要。也就是说,我们何以为人的问题不仅仅是一个因人类好奇心而浮现的学术问题,而且还跟社会中新的权力控制方式的出现有关。

福柯认为,生命政治在理论层面上的发明要先于实践层面的运用,因而它跟规训(discipline)有关。他指出,在18世纪,一方面是各种规训话语(discourses of discipline),他将三位法国将军视为其代表:萨克斯伯爵(Maurice de Saxe)、吉伯尔伯爵(the Comte de Guibert)和塞尔旺(Joseph Servan);另一方面则是有关各种生命政治的话语,福柯在此列出了两位法国人和一位德国人:法国经济学家弗朗索瓦·魁奈(Francois Quesnay)、人口学家让-巴蒂斯特·莫奥(Jean-Baptiste Moheau)和德国人口学家约翰·彼得·苏斯密尔希(Johann Peter Süßmilch)。于是,他指出,“意识形态”(ideology)构成了这两极之间的某种话语性桥梁(discursive bridge),这种意识形态比这两极要出现得晚,但它阐述了一种可使我们理解社会和

1 赫利在此费解地将生命-政治(bio-politique)译为“生命权力”(bio-power),更为费解地将权力-知识(pouvoir-savoir)译为“知识-权力”(knowledge-power)。

个体的理论框架(140/184)。这里的“意识形态”指的是观念科学(the science of ideas)意义上的古老含义,这一思想流派的代表人物是法国思想家德斯蒂·德·特拉西(Destutt de Tracy),他积极活跃在18世纪初,想要将经济学研究和生物学内的个体官能(individual human faculties)研究结合起来。

生命权力

然而,福柯却指出,最具决定性的并非是这两种“技术”的理论层面,而是其具体结合(140/184)。它们的结合形成了一种单独的
101 “技术”(139/183),即“生命-权力”(bio-power)(140/184)。他认为,生命权力对于资本主义的发展来说是“必不可少的”(140-1/185)。这里实际上同时蕴含着前面所论述的两极。为了创造工业产值必须进行规训,倘若缺乏这种控制技术,再强大的工厂都将无法运转。为了创造出健康的劳动力和实现工人的“累积性发展”,必须实施生命政治(141/186)。生命权力的各种技术还使社会分层得以可能,也就是说,将人们分离为各不相同的社会阶层和群体。一个人在等级制中所处的位置就决定了各种技术会应用到他的身上,反之亦然。福柯已经为此给出了一个例子,即他在前面所描述的性态在不同阶级中的不同运作。

“生命-权力”不仅是生命与权力的简单混合,而是一种将生命/生活作为其明确目标的权力。这意味着权力已经不再将死亡作为其工具:尽管死亡仍在某种程度上对我们的生命/生活发挥着作用,因为只有活着的事物才能够被杀掉,它却并不能掌控住生命/生活。但生命权力也并不能完全掌控住生命/生活,福柯谨慎地指出,生命/生活会不断地超越生命-权力(143/188)。这其实已经部分地意味着抵抗,但这还可能意味着,对于人类/人性中的很多部分(much of humanity)来说,生命-权力是不存在的,这些部分

也许保留在世界的各个部分或者存在于下层(sunstrata),而这些下层是外在于旨在使生命/生活最大化的权力的。

对生命权力的抵抗确实是无处不在的。这种抵抗并未采取我们可能预料到的形式,即要求回到一个纯粹君主权力统治的世界。这种在19世纪浮现出来的抵抗已跟末世论相决裂,预言世界末日的末世论只是对君主权力所采取的早期抵抗形式(144-5/190)。人们并不想回到类似于中世纪的权力形式,也并不希望获得某种宗教拯救,召唤救世主将其引领到黄金时代。相反,对生命权力的抵抗本身是作为某种形式的生命政治(politics of life)而得以出现的。尽管这种类型的斗争经常是通过司法-法律意义上的有关权利的语言得到表达的,但其要求的内容却主要是生物性的:人们需要获得对其生命/生活、身体和健康所具有的权利。于是,一直持续至今的政治斗争所要求的都是各种权利而不是废除生命权力,人们都是在要求将自己纳入到生命权力的保护范围和福利待遇之内。

福柯认为,人们现在所要求获得的权利,已并非是古老秩序意义上的权利。尽管所使用的权利话语似乎一样,但陈旧的法律模式却已经失去其显著意义。一种新的模式,即规范(the norm),已经随着生命权力而形成;这种新模式部分取代了曾经的法律(144/189)。法律必须得到实施,也就是说,它必然通向死亡政治(the politics of death) 102。相比而言,生命权力所关心的则不只是对合法和非法做出区分(它将这项事务仍然留给了法律,概而言之则是留给了君主权力)。相反,它包含着各种形式的、更为复杂的分级管理。它确实也需要如此,因为它的职权并非是决定谁去活和谁去死,而是以多种多样的方式来改变人们的生命/生活。这意味着它不是要创造二元划分,不只是肯定或否定,而是要建立各种各样的规范,通过这些规范来决定何为正常、何为异常,并在正常与异常之

间进行持续性的分级。福柯指出,法律也被带入到这一运作过程之中:法律本身是作为一种规范在其中进行运作的。

此外,生命权力在18世纪末的出现并未废除君主权力,而只是使其有些失色。相反,权力现在获得了双重性质:一方面它是削减性、暴力性、压抑性的;另一方面它又培育了福利国家。

在此,最为重要的是人口本身的形成。在早期演绎形式的权力(deductive form of power)中存在的只是臣民,他们的存在尽管对君主具有极端重要性,但君主对臣民的关注不会超出君主自己的需求或需要从臣民身上获得的东西,除非有臣民不服从君主,在这种情况下君主会将其砍头。在生命政治之前是没有人口的,只有某一疆域内的臣民。在英语中(福柯当然没有注意到这一点),只是到了17世纪,“population”这个词语才开始被运用来表示生活在某一地方的人。人口的出现使各种形式的国族团结得以可能,从而使各国/族人口之间处于斗争状态,而且是全面战争(total war)。受到生命权力所驾驭的君主权力,比自行管理的君主权力生产出了更恐怖的事情。在国家杀害公民已经被很大程度上消除的时代,杀害他国/族的人对于本国来说则是相对不成问题的,因为本国并不关心如何对这些外人进行管理。而且,一旦一国的任务在于使其公民活着,公民的幸存又跟国家的总体福利/安康状况(well-being)紧密关联,那么,公民的生命/生活将处于为了国家而陷入战争的风险之中——最后,为了推进国族利益而处于风险之中的生命可能会因为未能保住国族利益而使这一危险实际兑现。此外,公民的生命危险基本上只是君主权力统治时所发生之事的延续而已——这实际上是延续了君主形式的权力,尽管它现在还增加了一些额外的、生命政治的特性。

103 生命权力的历史

在《认知意志》中,福柯很少讨论生命权力源自何处;即使后来

的演讲集《生命政治的诞生》(*The Birth of Biopolitics*)也很少按其书名所示的那样展开论述,正如福柯在书中所自我承认的;但是,他后面又径直将其分析扩展到了基督教时期,他从基督教时期发现了一种不同的权力形式,他称为“牧师权力”(pastoral power)。¹ 这种权力最初起源于东方文化,尤其是犹太教,后来才通过基督教进入到欧洲。跟西方的政治文化不同,这种权力关注的焦点是疆域性支配,牧师权力遵循的模式是一个牧羊人跟其羊群的关系,牧羊人作为一名统治者需要关心每个个体的安康状况(well-being)。在欧洲,存在着一个长达一千年的分裂:政治权力对于其臣民的安康状况是漠不关心的,然而,因为受到嵌入基督教之中的东方文化态度的影响,教会则以相对仔细的态度、从个人层面上对人们给予关照。于是,生命权力表明世俗国家将教会的功能占为己用,当然是以不同方式进行的更为世俗的关照。这既适用于生命政治,也适用于规训。生命政治源自教会对于作为羊群之教民的安康状况的关心,而规训则源自修道院中生活的高度惯例化。

生命权力与性

福柯认为,可以用生命权力来解释性态为何在最近几个世纪中会获得如此重要的意义。对他来说,性是规训与生命政治这两个权力“轴线之间的合叶”(145/191*),正是在这个合叶处,对个体身体的控制跟对人口的控制联系在了一起。这二者之所以能够联系在一起,主要是因为性既是生育出新人的身体行动,也(通常是)是两个个体之间的行动,因而对于整体上的人口是绝对重要的。从生命政治的角度来看,另一个同样重要但却方向相反的方面在于,性是疾病传染的主要媒介。而且,从政治角度来看,如果

1 Foucault, *Dits et écrits* III, p. 549 (in English as 'Sexuality and Power', p. 125); Foucault, *Dits et écrits* III, p. 561.

考虑到联姻机制的社会意义的话,性关系本身也是一种重要的社会关系。然而,性态一旦存在,它就会进入到一种它自己所特有的控制形式之中,从而超出上述这些其他方面对他的锚定:根据反常或变态来对人们进行的范畴化和对反常的关注,将会超越对于生育和疾病的关注,将会作为某种社会控制网格(a grid for a social control)来进行运作,该社会控制网格将对人口管理的关注和标注(mark)、控制个体的需要结合了起来。

福柯指出,最近两个世纪以来,“性政治”(politics of sex)的“四条攻击线”(the four great lines of attack)中的任何一条——儿童的性化、女性的歇斯底里化、性反常的精神病学化、生育的社会化,都反映了规训与生命政治的这种结合(146/193)。对于女性和儿童来说,其应用主要是规训性的,迫使他们去遵从;但从社会的健康角度来看,这最终又服务于生命政治的目的。通过生育控制来改变人口变化的比率,其直接目的是生命政治性的,但其手段却是规训性的,生育控制必然会应用到每个个体的身体上(147/193)。

福柯在此又回到了血统主题,将其在联姻机制中的重要性跟君主权力联系起来:我们的社会显然对血统充满痴迷,使其倾泻而出,让它得以继续(147/194)。对福柯来说,性在此代替血统成为我们社会的主要原则。福柯指出,血统是“一种具有符号功能的现实”(a reality with a symbolic function)(147/194)。这就是说,它是具有某种真实性的,不管它在权力中是否扮演重要角色,它都会存在;但它始终具有某种特定的“符号功能”,即在权力-知识体制内的某种功能。另一方面,福柯又将性态视为“一种具有意义-价值的效应”(an effect with a meaning-value)(147/195)。我想,福柯将性态视为某种效应而非某种现实,他的意思是要指出,性态不具有血统那么强的真实性,因为效应是依赖于其缘由的——我们下面将会看到,福柯认为性态究竟有多大程度的真实性。那么,符号

功能跟“意义-价值”又具有什么差异呢？血统是作为其他事物的某种符号来发挥作用的，只是在话语中代表着那个事物。这个事物并非是字面意义上的血统，在交流系统中红色的东西往往占据着中世纪人的心灵，跟这些东西所代表的事物具有同样的重要性，其所代表的正是家庭或家族联系。相反，性态被视为具有其自身的价值，其本身便具有价值和具有意义。于是，跟血统相比，性态虽然不那么真实，但同时却在权力-知识经济（the economy of power-knowledge）中发挥着比血统更为重要的作用。

福柯谨慎地指出，我们不应该将从血统到性的转变视为对现代性起到引导作用的主要变化（148/195）。相反，他明确地认为，他之所以对此如此关注，是因为他在撰写的是一部有关性态之历史的著作。从更为一般性的角度来看，更为重要的是权力形式的转变，是生命权力的确立。

犹如生命权力并未消除此前的其他权力一样，从血统到性态的转变也并非是完全绝对的。相反，血统仍然会得到援用。福柯描述的第一个例子便是萨德的写作，他在前面已经讨论过萨德。萨德作品的最显著特征，便是将对性过剩（sexual excess）的描述和对流血场面的描述结合在了一起。福柯认为这一点是极为重要的，萨德所描述的性并不涉及规范，而只涉及统治权（sovereignty）（149/196）。萨德似乎代表的是一个交叉点，可以让人们回想起古老的血统主题。

然而，福柯讨论的更为重要的例子是优生学和种族主义。他在《必须保卫社会》一书中进一步讨论了这些内容，实际上是对种族主义的谱系学分析，其中对生命权力也进行了比《认知意志》更为详细的讨论。血统这一主题在优生学和种族主义中的作用是显而易见的：它们是痴迷于遗传和生育这一古老关注的现代科学形式的翻版。然而，它们并不仅仅关注精英的遗传和生育，优生学其

实就是一种具有生命政治性的话语,关注的是所有人口的生育。事实上,优生学仅仅是生命政治对人口整体健康状况之关注在逻辑上的延伸。但种族主义却不止于此,它将人口本身视为某种以血统为基础的实体,所有人口具有共同的血统,把联姻机制中将血统作为家庭联结的观念扩展到了所有人口层次之中。

在最近几十年中,优生学和种族主义都成为禁忌;但在19世纪晚期和20世纪中期这段时间,优生学措施和种族主义话语却在某种程度上得到了绝大多数政府的采纳。由于缺乏我们今天所具有的复杂基因知识,当时优生学的基础其实是一种充满种族主义的虚假科学,是从古老的血统主题来看待特定种族的优越性和目前血统的纯正性,但这却也动用了一些更为现代的生物学知识(经常是虚假的达尔文主义概念框架),将人类的各个种族都视为相互竞争的物种。

纳粹主义正是这种趋势的顶点。福柯恰当地认为,纳粹主义是这种话语的“最天真幼稚而又最精巧狡猾”(the most naïve and the most cunning)的形式(149/197*)。我想,之所以说它是天真幼稚的,主要在于其有关种族的基本假定,将亚利安人的纯正性跟其他种族的污染性完全对立起来,这既是简单至极的,也是毫无意义的(从来不存在任何纯正的亚利安种族,也没有任何证据可以说明纯正亚利安种族的存在;也从未有任何证据可以说明种族结合是有害的或危险的)。然而,在这种愚蠢的基础之上却建立了一个相当复杂的大厦:一个高效的种族主义国家机器,一系列大型的科学研究。当然,纳粹主义还代表着极权主义社会(totalitarian society)的某种极端形式,福柯在此称之为“étatisation”,这个法语词通常表示的是国族化(nationalisation),但它还清楚地表明了国家权力的增长(éta),因而赫利将其翻译为“国家控制”(state control)(150/197)。优生学和种族主义呼吁着这种国家权力的增长,由此可以对我们的身份/认同

(identities)进行严格调查,对我们的生育进行严密控制。

福柯抱怨地指出,历史将纳粹主义的性层面仅仅简化为某些可笑之事,从而将纳粹血统神话(blood myth)、最大规模屠杀的原因仅仅留存在我们的历史记忆之中(150/197)。我在此提及福柯的这一论述实际上是想说,纳粹政策的性层面即使不是大屠杀的直接原因,那它也绝非是纳粹哲学或纳粹国家中的某种微小因素或偶然因素。

对福柯来说,跟优生学、种族主义相反的主要力量是精神分析,后者努力使性态变成某种法规性(law)的事情(150/197-8)。他在有关性态的谱系学分析中,已经讨论了精神分析跟婚姻之间的联系。但精神分析在此却是因其对种族主义的反对而获得了赞美,福柯的意思是说,无论法规(law)还是血统都是将性态跟传统形式的权力联系在一起古老模式,于是它们在政治上是保守的,在理论上是不充分的。

对福柯概念的各种挪用

福柯实际上并未发明生命政治这个概念,但他却将这一概念引入到了理论性的人文社会科学之中,而且也确实没有任何证据表明,福柯在对这一术语的运用过程中有任何地方可以归功于此前某人的运用。¹

然而,有很多学者都运用过福柯的这个概念,即使那些发展出自己原创性的生命政治概念的知名思想家也都参引福柯的著述,他们跟福柯的差异程度其实远远超出了他们自己所认识到的程度。其结果便是,在当前的人文社会科学文献中,这一术语充满了很多种相互竞争的含义。为了澄清福柯运用该词的真实含义,我

1 See Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*.

将对该词的各种含义及其差异给予简短的解释。

阿甘本

首先,意大利哲学家吉奥乔·阿甘本也曾发展出了他自己的“生命政治”概念(尽管他并未使用“生命权力”这个词语),该词最早出现在他最著名的《牲人》(*Homo Sacer*)一书中。对阿甘本来说,“生命政治”表示的是以生命为目标或靶子的任何政治。我想,这简单来说就是历史上存在过的任何政治;阿甘本的生命政治跟福柯的生命-历史(bio-history)是共存的。当然,阿甘本认为,生命政治至少从古希腊开始便已经存在。阿甘本或多或少还将生命政治等同于“君主权力”,将福柯的这两种相当不同的观念纳入到了一种无所不在的权力形式之中。

哈特和奈格里

他们是两位新马克思主义者,安东尼奥·奈格里是一位意大利哲学家,迈克尔·哈特(Michael Hardt)是一位美国人,二人合作撰写了一本异常畅销的著述,名为《帝国》(*Empire*),而后再催生了两部续集,他们在其中运用了福柯的“生命权力”和“生命政治”概念。但是,他们对这两个词语的运用跟福柯自己的含义几乎没有什么联系。他们将生命权力和生命政治视为对立的两极,对应于奈格里长期以来在其著作中对“构成的权力”(constituted power)和“构成性权力”(constitutive power)所做出的区分。他们认为,在“帝国”(Empire)与“大众”(multitude)之间,即在作为全球形式的权力网络和屈服于帝国的人们所具有的一般性全球力量(但人们仍然从帝国中获得其力量)之间,世界开始出现分裂。这多少会让人想起福柯在权力与抵抗之间所做出的区分,但是,正如我们上面所看到的,自身缺乏创造性冲动(inventive impetus)的权力观正是

某种形式的传统马克思主义权力观,这也是福柯所拒斥的权力观。哈特和奈格里用“生命政治”来指涉大众的构成性权力(the constitutive power of the multitude),用“生命权力”来指涉帝国的构成的权力(the constituted power of Empire)。于是,对他们来说,这些术语所指涉的是最近几十年里的事物,而不是福柯运用这些术语时所指的长达好几个世纪之久的事情。

后期发展

治理术

虽然在福柯锻造出他的生命政治概念之后,有很多思想家都一直在运用他的概念,但他自己却几乎完全地、立即地不再使用这一概念。在《认知意志》之后,他很少再提到这个概念。这一概念曾经显著地出现在他1979年的演讲集《生命政治的诞生》之中,但其实该书中几乎并没有包含生命政治的内容,他在表达歉意时也承认,他实际上所讨论的并非是他本来想要讨论的生命政治。我在此所谈论的是另一个不同的概念:“治理术”(governmentality),这是他新发明的概念,该词在福柯提出之后产生了巨大的影响。108

我们在上面讨论权力时,已经提到这一点。

对福柯来说,治理术有时似乎只是对“生命政治”的某种替代;曾经他谈论的是君主权力(sovereign power)、规训和生命政治,而现在取而代之的则是“君权、规训和政府管理”(sovereignty, discipline and governmental management)。¹ 我们的疑问或许在于,这是否表明福柯认为生命权力和生命政治这两个概念存在某种问题,因而他不得不弃之不用。我们首先应该注意的是,他从未明言放

1 Foucault, *Security, Territory, Population*, p. 111.

弃这两个概念;所以,即使它们存在某种问题,那么也是福柯所不愿意公开承认的问题;而且,这些替换只是出现在他从未想要出版的演讲集中,而《认知意志》则是福柯在1970年代晚期最为重大的和公开出版的成果。他也并未在术语中完全放弃“bio-”,这一前缀仍然零散地出现在他后期的著作中,尽管他对它的运用是微不足道的、偶尔为之的。

当今的生命权力

我认为,福柯之所以放弃使用这些概念,也并非是由于当代政治所发生的某些变化。保罗·拉比诺(Paul Rabinow)和尼可拉斯·罗斯(Nikolas Rose)尽管并未指出这是福柯术语转变的原因,但却确实指出,作为解剖政治—生命政治联结点(the point of anatomo-politics-biopolitics nexus)的性态可能在日趋衰落。¹我想,无论是从性态机制(apparatus)的经验变化来看,还是从性态领域本身的经验变化来看,这一观点都无任何实质性基础。当然,确实发生了很多变化,但对我来说,认为解剖政治与生命政治的结合或我们对社会对性/性态(sex[uality])的痴迷已经日趋降低的这种观念是没有任何基础的。

自从福柯撰写该书并出版之后,确实发生了很多事情,其中之一便是战争中大规模死亡的减少。或者,更准确地说,第一世界国家的兵力在战争中大规模死亡的事例日益减少。在第三世界国家,战争仍然在不断地杀死成千上万的人口,无论是第一世界国家对第三世界国家所发生的战争,还是第三世界内部的战争。然而,那些最为“发达”的国家似乎都不愿意像他们曾经那样让其公民去冒生命的危险。这是否意味着跟生命权力相比,君主权力在逐渐

1 Rabinow and Rose, 'Biopower Today', p. 208.

衰落呢？

这种后果也有很多不同的变化,最为显著的便是1990年到1991年针对伊拉克的战争,当好几万伊拉克人被杀时,另一方(即美国及其同盟国)的多数受害者却都是由于各种突发事件所导致的。最近十年的战争中,最为著名的便是2003年的入侵伊拉克,这场战争使西方士兵面临更多的危险,但是,当地死亡人数和入侵者死亡人数之间的对比也是极为巨大的。跟三十年前越南战争的血腥程度相比,“我们”的士兵所受到的死亡危险可能是相对较低的。我想要在此提出的解释极为简单,也完全是在福柯的框架之内。技术发展已经在某种程度上减弱了死亡风险,但这并非是从生命政治的角度为死亡风险进行某种正当性辩护。这似乎还在于冷战气氛的减弱,而在越南被入侵时,冷战气氛是极为强烈的。但是,发动伊拉克战争的名义只是战略利益和他人人民的自由,并非是我们人口的某种特定存在。“9·11”之后的美国确实感受到强烈的生存性威胁,于是对战争中伤亡人数的容忍度也相应地得到提升。

109

性本体论(第五部分,后半部分)

在分析完生命权力之后,在英文版最后十页左右,福柯开始转向了我称为性本体论(the ontology of sex)的内容。我用这一词语来指“性是什么”这一问题,虽然有些不太靠得住。福柯在此还讨论了如何对他所描述的性机制(device of sex)进行抵抗这一问题。在这一部分,我将探寻福柯思想立场的哲学基础,他是如何思考性态的历史性“建构”的?他是如何将那些人类身体的各种表面上“真实”(real)的因素跟愉悦、欲望联系起来的?

福柯在这一部分的开始,同样也是设想了一种对他立场的可

能反驳。这一次,这种反驳针对的不再是他的具体历史观点,而是针对其思想视角在整体上的“历史主义”(historicism)。这就是说,可能会有人反对性地认为,福柯对历史的执着会使他忽视房间里的大象,即性态本身。相反,人们可能会认为,我们需要通过精神分析和精神病学来对性态进行揭示,而不是对它在历史上被谈论的方式进行探究,历史上对性的各种讨论可能是对性态的各种错误理解。至少,人们可以认为,倘若不考虑性态本身的话,那么也就不可能对性态的历史进行任何研究,而福柯几乎并未做出任何对性态进行界定的尝试。他反而只是将性态视为一种历史性的发明。尤其是他提前预见到了因其忽视性现实(the reality of sex)或性行动(sexual act)本身而可能受到的批评,但却仍然坚持讨论“有关性态的话语,好像性并未实际发生那样”(151/199)。

这一反对观点背后的潜在假定便是,虽然性态可能会在文化上和历史上被视为有所差异或有所变化,因而有关各种话语的历史将会告诉我们性态的具体变化;但是,性态却是围绕着性本身而展开的,而性却是人们经常参与其中的自然之事(a natural thing),它是以我们的生物学本质为基础的,因而也是真实的,在本质上是不变的。人们在几个世纪中进行性实践的方式可能会有变化,但最基本的“生命事实”(facts of life)却很可能是始终如一的。于是,这一反对观点的指导性思想便是,性态是围绕性而被结构化的,是对性本身的扭曲。福柯在一次访谈中告诉我们,这是他在从事《认知意志》一书的研究之前有关这一话题的最初想法。¹

福柯所设想的这种反驳观点似乎承认他在该书中所表达的所有观点都是成立的,但是,仅仅如此来讨论性态却又是很不充分的,因为只有联系话语所讨论的具体事物(在此便是性本身),才能

1 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 190.

完全理解各种历史性话语。同时,这种反驳观点也指出了一种陈旧的性态研究取向是错误的,这种研究取向将有关性态的一切都视为源自生物性的性,认为福柯过于走向了相反的方向。这种观点最终走向的是对福柯的刻薄指控,认为福柯通过忽视生物性的性而“阉割”了性态(151/200)。

福柯在对这种反对意见的最初辩护中指出,不参照生物学来谈论性态,并不意味着对生物学事实及其重要性的某种拒斥。他在1960年代的“考古学”研究,便是在不怎么考虑话语对象之现实的情况下对话语进行研究的。而且,他还指出,在这个文本中,他并未像他通常的方式那样回避对具体现实的考虑。尤其是他一直提到了身体:对他来说,关键在于分析权力与身体之间的联系。也就是说,最重要的是表明历史(学)(他在此所谓的历史等同于权力或者至少等同于权力的历史)跟生物(学)是如何相互影响的(152/200)。于是,他所要做的事情,正如他自己所言,不是要撰写一部“心态史”(history of mentalities),也就是人们对事物进行思考之方式或与事物发生联系之方式的历史,而是一种“身体史”(history of bodies),以展现出在物质层面上(material level)究竟发生了什么。

然而,福柯实际上是如何去做的则并不那么明显可辨。他当然对身体讨论了很多。他讨论了有关身体的各种话语,话语对身体造成影响的方式,这牵涉话语之中的整体性的权力技术是如何掌控身体的。但是,他是否真的完全有效地将其论述限制在身体上,或者保持在对话语层面的关注上?话语不仅仅是一种心态或人们头脑中的某种东西,而是一种具体的、公共性的话语行动(discursive acts)。然而,话语行动却并非像身体那样具有直接的物质性/身体性(physical)。但我确实认为福柯是在努力对性态进行某种物质主义的解释,只不过很难在他最初的历史讨论中和对身体概念的运用中看出这一点,而是体现在他后期的政治讨论中,他后

来开始从各种各样的政治战略 (strategies)、技术、机制 (devices) 的汇聚角度来解释性态,此种汇聚是以真实效应、生命和身体的生产以及对它们的控制和改变为基础的。在《认知意志》出版不久后,福柯这样谈论他的这项研究:

我想要表明的是,权力关系是如何物质性地、深深地渗透到身体之中的,甚至无需依赖于主体对其自身表征的思考。如果权力掌控着身体,那它首先并不是通过内化到人们的意识之中而实现的。有一种由生命权力或解剖权力所构成的网络或线路,它作为性态的构成性母体 (the formative matrix of sexuality) 是像社会及历史现象一样行动的,身处其中的我们似乎立刻就会认清自我或失去自我。¹

无论人们是被迫服从还是主动服从,都不得不去思考实际所发生的主体化/屈服化过程 (the process of subjection)。身处该体系中的人,没有一人会去思考,为了主体化/屈服化过程得以发生,在权力层面上究竟发生了什么。于是,将身体置于跟性态的联系之中,也就是让生命权力通过性来控制我们,尽管没有我们,它也必然会实现其控制。

此外,福柯还指出,或许还有人会反对说,他虽然将身体引入到了他的讨论中,但性本身却是被排除在外的。如果权力所依附的或改变的只是身体的话,那么,性是否是性态所依附其上的身体的一部分或身体的某种活动?

然而,福柯对于“性”这个特定概念是半信半疑的。他怀疑性是否作为现实而客观存在,或者,性是否仅仅只是“横跨各种不同权力战略”的某种观念 (152/202*)。他指出,在性态机制的发展过

1 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 186.

程中，“性”本身却逐渐成为了某种难以跟身体的特定部分或感官所对应起来的東西(152-3/201)。他继续讨论了性跟每一种性态战略的联系。性与女人的关系在于，“性”是以三种方式得到界定的：男人和女人都具有的某种东西(即他们都有性别，首先是男性，其次是女性，尽管还意味着他们一起性交的含义，或者从精神分析的角度看，女性对男性的阴茎[*sexe, penis*]充满欲望)；属于女人的某种东西(就此而言这经常被称为“the sex”；男女之间的差异使女性具有不同于男性气质的性征，这是一种默认的、常规的性)；作为构成女性身体本身的东西(在此所指的是某种女性气质[*femaleness*]或阴道，或者同时指二者)。性既是积极的歇斯底里原则，因为它被女性气质(*femaleness*)所引起的；也是一种缺乏将其激发出之物(性交、阴茎)的东西。类似地，儿童也被界定为既有性(解剖学意义上)又无性(生育意义上)，当然，他们的性行为既是不言而喻的也是受到禁止的。就性反常而言，问题则在于人们出于性本能而对某些东西充满了依恋。当性与生育联系在一起时，问题便是性愉悦对于生育功能的背离。在最后这两种情况中，性都是从事了一些它本不应从事的事情，从而导致了它所不应该导致的行为。

福柯认为，所有这些都意味着有一种特定的性概念的发展是超越于各种战略的，这种性概念将各种不同类型的事物汇聚在了“一个非自然的整体之中”(in an artificial unity)，这一整体是由“各种解剖特征、生物功能、行为、感觉、愉悦”所构成的(154/204)。于是，性武断地将各种不同的真实事物都汇聚在了它这个旗号之下，基本上都是出于政治理由。因而这个“虚构性的整体”(fictitious unity)可以作为对任何事物和所有事物的解释而被生产出来，当然也可以在任何地方发现它；鉴于其所汇聚的事物是如此具有多样性，它也就获得了作为某种“能指”(signifier)(事实上只不过是一

个词语)的唯一重要性。因而所要做的事情便是去利用某些生物性事实——比如某些疾病会遗传、认为男女之间或者儿童与成人之间存在着某些生物性差异,既将其作为“对准科学的保障”(guarantee of the quasiscientificity)来运用(即确保有关性态的话语看起来是具有科学性的),同时也作为“某种规范性原则”(a principle of normality)来运用(155/204)。有趣的是这似乎构成了某种矛盾,尽管看起来并不十分明显。我们通常将生物学作为常规/规范(norms)的某种来源,尽管严格来说我们不可能从科学事实中推导出道德价值。我们通常都会确立人类的某种“自然的”生物性功能,然后将这一功能强加为我们行为的某种规范。那些“不自然的”事情则会被视为坏的,无论是医学上的失调还是道德上的失败,尽管从科学角度看并不存在真正意义上的不自然。同性恋长期以来正是受到了这样的对待,它被视为违背生物学法则的行为。如今,我怀疑类似的命运很可能正发生在独身(celibacy)这一现象上。它并非像曾经的同性恋那样被视为某种犯罪行为,而是被视为一种不自然的失常,因而需要某种干预来予以矫正。

所以,对福柯来说,诸如阴茎、生育、男女差异、接触他人的愉悦等范畴的发明都是极为武断的,这只是发生在我们文化中的事情。这一系列范畴对我们来说很明显是自然而然的,但这是因为我们的性文化完全将性视为某种自然的、生物性的现实。正如福柯所指出的,这其实是压抑性假说对性所持有之观点的基础,该假说认为有某种顽强的生物性现实在努力地表达自己但却又不得不受到压抑。

然而,性却并不是像我们的心脏或肺部一样的自然物体,无论我们如何命名它,心脏和肺部都是那样客观地存在着。相反,它是将各种不同东西都聚集在一个充满异质性的范畴内,通过分组过程(the process of grouping)来改变它们:各种各样的身体器官、愉

悦、词语、欲望,无论性态机制如何,它们都曾自行地存在着,但是对它们的叠置组合却以各种方式改变了它们。于是,自然的事物便受到了权力的形塑,但性又并非是这样的一种事物。对福柯来说,“性”概念的基础并非是非自然的,如果它是什么的话,那就是生命权力,生命权力正是其根本性原则。

福柯最后指出,性并非是非权力所捕获的某种现实,而是“权力所组织起来的性态机制中最不确定的、最理想性的、最内在的”东西(155/205*)。然而,性却主要被理解为人类存在(human being)而非性态。身处在性态机制之中的我们只能通过性来理解我们自己、我们的身体、我们的身份/认同。现在,对我们来说,性成为最为重要的事物,“比我们的灵魂还要重要,几乎比我们的生命还要重要”:“性是值得为之去死的”(156/206)。我们当然可以将这些观点跟如下观点联系起来:在生命权力中,为了活着也许必须要去面对死亡的危险。

这就对基督教时期的状况构成了巨大的反转,在基督教时期,身体受到了恐怖性的怀疑。这还通过赋予性以价值,使其取代了爱的价值。总之,性是“令人欲求的”(desirable)(156/207)。这似乎是对福柯所谓性是值得为之而死这一观点的某种理解,说明性是我们所喜欢的东西。然而,在法语中,“désirable”的含义尤其指某些事物是性欲性的(sexually desirable)。于是,福柯的意思是说,性这个特定的武断性范畴却可以激发出我们的性欲,即我们被性、被这个虚构的东西、被这个观念、被这个词语所唤起。

114

在此,福柯在同一页内对英国作家戴维·赫伯特·劳伦斯的作品引用了两次(157/207-8)。福柯的第一句引语出自劳伦斯的小说《羽蛇》(*The Plumed Serpent*),他并未指出第二句引语的出处,但可以查出,这一句出自劳伦斯的一篇谈论他自己最著名的小说《查泰莱夫人的情人》(*Lady Chatterley's Lover*)的文章,该文章题为

“《查泰莱夫人的情人》刍议”(A propos of *Lady Chatterley's Lover*)。这本小说因为大胆的性描写而出名,也因此在英国遭禁 30 年。在福柯引用的这篇文章中,劳伦斯对其作品遭到的审查作出了回应。劳伦斯指出,人类已经“进化”到无需审查的程度,我们已经如此地文明化,以至于对如今性所进行的明确的、诚实的思考,事实上就将会导致我们不去从事性淫荡活动并保持贞洁。在此,劳伦斯的立场跟福柯早期在其著作中讨论性教育时所表达的认识很是相似。福柯在此引用劳伦斯是要说明,“有意识的性实现”(conscious realization of sex)应该是性在意识本身之中的某种实现,它已经脱离了跟任何身体活动的联系。劳伦斯接着表达了他对性自由态度的不满,因为这种态度缺乏对性的敬畏,在宣称如今的一切都是“伪造品”之前,我们需要重建“真正的/真实的”(real)的性和爱。劳伦斯并非是要提出压抑性假说,因为他认为,需要自我控制得到一定发展,才能抑制性自由。他似乎赞同某种特定类型的压抑,但却跟压抑性假说比较接近,当然也运用了性态话语中所常见的各种修辞:性具有令人难以置信的重要意义,因而我们必须揭示出性的秘密。

福柯指出,有一天,所有这类想法都可能会变得十分奇怪。他的意思是说,这些观念都是我们的社会所特有的。只有我们的社会才发展出了这种“性”观念,因而也只有我们的社会才会关注有关性的真理,无论是通过反对性压抑还是通过对基本欲望(base desires)的升华。福柯认为,从我们文化之外的某个立场来看的话,我们对性的痴迷可能会被他人视为相当可笑的,尤其是当他人看到我们一方面在持续不断地生产出性;另一方面又因没有完全将其实现而谴责自己。

他提到了针对精神分析而出现的“泛性主义的责难”(reproach of pansexualism)(158/209)。“泛性主义”将一切都跟性驱力(sexual

drives)联系起来,或者实际上是将一切都还原为性驱力。福柯认为,从某种未来角度来看,这种责难将是十分可笑的,因为它源自精神分析对性态的坦白取向所激发出的道德愤慨;但反过来看,精神分析将这种责难视为迂腐守旧而不予理睬的做法也将会变得更为可笑,未来将会看到,事实上最为可笑的可能是精神分析自身的立场。对福柯来说,这大概是因为精神分析并未对性概念提出任何批判性质疑,没有追问性从何处而来,其功能是什么。确实,在福柯看来,精神分析师因发现了性的无处不在而进行着自我庆祝,而他们实际上却身处于性生产的这条漫长的生产线上(159/210)。在此,福柯的观点远远不同于德勒兹和加塔利对精神分析所进行的批判。

身体与愉悦

福柯的论述就此结束。然而,在最后几页、两次引用劳伦斯之间有一个段落或许很容易被我们所忽视,这一段在英译本中位于第157页的中间,它是如此重要,以至于我们必须给予其特殊关注。这一段落中的多数句子都是重复了福柯已经论述过的观点:性不是真实的(real),性态是理想性的(ideal)。但是,他在此进一步论述到,如果有什么话要说的话,那应该倒过来说:性态作为某种历史性生成(historical formation)是“非常真实的”(very real),而性则只是卷入到性态之中的某种“不确定性因素”(speculative element)(157/207)。

德勒兹将福柯这里的表述解释为,性态实际上是在整个历史中都存在的某种事物,这种虚构的/非自然的(artificial)事物被称为性(sex),并被一直固定下来。¹但这并非福柯在此的论点,尽管他

1 Deleuze, 'Desire and Pleasure', p. 186; 西尔维尔·罗特林奇(Sylvère Lotringer)在鲍德里亚《忘记福柯》(Forget Foucault)的导言中也持有这种观点——但他可能是从德勒兹这里获得的。

大约在1970年代似乎曾确实持有这种观点。¹这正是我自己所指出的福柯早期曾认同压抑性假说,因为认为性态是先验性的(transcendent)这种观点是压抑性假说的核心。但在《认知意志》中,福柯所持的观点是,性态是将性作为其特定对象的某种历史性机制(historical device)。这种历史性机制是真实的,但这却并不意味着它是先验性地存在着的。因而,性态只是存在于晚期现代性之中。

116 确实,不管其标题为何,《性史》的第二卷和第三卷都并未对性态本身进行任何严格的讨论,尽管这两卷讨论了今天我们将其界定为“性”(sexual)的事物。

最为有趣的是这一段的最后几句,在整本书中,福柯只有在这里指出了其分析的某种实践性应用。在此,他的总结并不那么令人惊讶,他说,“对性说是(yes)”实际上也意味着对权力说是(157/208-9)。这在逻辑上并不意味着,当我们对性说不(no)的时候,其实我们是在对权力说不;这只是意味着,对性说是并非如压抑性假说所指出的那样是某种抵抗之路。福柯并未简单地建议我们去“对性说不”,而是倡导一种“对各种各样的性态机制进行策略性的逆转……以抵抗住权力的掌控”(157/208*)。他说,要抵抗权力,我们应该肯定(他在此运用的是“faire valoir”,其字面含义是使其有价值)“身体、愉悦、知识,保持其抵抗的多样性和可能性”。

他实际上在说,在我们的身体、愉悦甚至我们的知识的内部,蕴藏着抵抗的潜力。但现在,这却是一个模糊的建议,可能他是有意如此的。就给出任何建议而言,福柯经常是讳莫如深的。他并未直接指出这里的潜在抵抗力究竟是什么。他继续做的事情是,在接下来的句子中对“身体和愉悦”与“性-欲”(sex-desire)进行了区分。这很有趣,因为他将欲望(desire)明显地放在了性这一边,

1 Foucault, *Dits et écrits* II, p. 75.

即权力这一边,而不是身体与愉悦这一边,而身体和愉悦则是真实的、相对具有抵抗性的。

认为这些句子具有独特的重要意义的人,远远不止我一人。拉德尔·麦克沃特(Ladelle McWhorter)在《身体与愉悦》(*Bodies and Pleasures*)这本著作中,详细描述了如何通过自传方式来思考和实践这个句子的后半句,或者也许只是该句子的最后那个用词。无疑,这也说明了福柯给予我们的实践性建议是多么少,以至于他所给出抵抗建议的这一点精髓就获得了我们如此程度的关注。

我初次阅读时,对这一段落(其重要性是显而易见的)的理解是,它意味着我们应该通过关照我们的身体和我们所感受到的愉悦来进行抵抗,应该聚焦于此而非施加在身体和愉悦上面的各种概念。现在,我十分肯定地认为,我最初的这种理解是错误的。我想,我们实际上不可能从事任何非概念性的实践(non-conceptual practices),福柯当然也不认为我们可以做到。¹这正是他在这一段倒数第二句将“知识”跟身体、愉悦放在一起的原因。因而我们不能只是通过退回到纯粹的肉体性(pure physicality)来对抗性和性态。如果福柯表达的是这种意思的话,那他将只是对压抑性假说的重复,只是认为身体和愉悦是被性-欲所压抑的某种自然现实,于是需要将其予以解放。他实际上也确实将这种观点归结给了压抑性假说:在该书开端对压抑性假说的描述中,他总结说,该假说的目标便是“在真实/现实中恢复愉悦”(a restoration of pleasure within the real)(5/12*)。但这并非是他自己所提倡的观点,他并未指出,我们能够解放我们的身体和愉悦。

117

在此,我认为,赫利的翻译引发了一些问题,尽管并非是严格的不精确,也并非是赫利自己所能够预料到的。赫利认为,福柯的

1 Cf. Foucault, *Ethics*, p. 201.

意思是身体与愉悦应该是“对性态进行反击的聚集点”。但福柯所说的并非是“聚集点”(rallying point),而是“point d'appui”。这里确实有一个“point”,但它是一个支持点(point support)。所以,福柯的实际意思是说,身体和愉悦是一个支持点,“point d'appui”在英语中经常被翻译为“支点”(fulcrum)。一个支点便是一个杠杆的枢纽处。于是,对福柯来说,身体和愉悦并非是某种用来聚集的点,而是一个枢纽点,一个基地,一个跳板。这一法语词汇的另一个英文翻译是“基点”(foundation)。不过,对于赫利来说,他的翻译表明了该词的军事意涵,正是在军事脉络中可将其翻译为“聚集点”,即部队出发前聚集和出发后归来的地方。因而这一词语在英文的军事术语中经常是无需翻译的。鉴于福柯经常运用军事词汇的习惯,这一翻译似乎有些合理。但问题在于,我认为“聚集点”可能会起到误导作用,因为它指的是我们一起迈向的某地。军事意义上的到聚集点聚集,只是为了列队和向敌人方向行进。这正是为何法语中将这种地方称为“支持点”,这是一个为了后续运作而需要前往的地方,后续运作而非聚集才是其主要事情。

于是,所谓身体和愉悦的支持点便是,一个人们可以凭其来建构新的知识与权力关系的地方,是人们确实可以通过它来改变自己的身体与愉悦的地方。福柯当然并未认为,身体或愉悦本身就具有抵抗权力的内在潜力——他只是清楚地指出,性态将愉悦作为一个支点,将其注入到了身体之中。在此的问题是,如何将身体和愉悦跟欲望区分开来,福柯为何将欲望置于另一边呢?

福柯的“性-欲”(sex-desire)概念(他只是在这一段中这么运用这一词语)是说,欲望跟性是如此地紧密结合在一起,以至于不可能运用欲望来对性进行抵抗。对我来说,福柯这一立场的问题在于,这一表述似乎也同样可以用来描述愉悦。我们所感到愉悦或不愉悦的事物几乎都很难跟性脱离联系:犹如它对欲望的改变一

样,性也改变着我们的愉悦。确实,福柯在该书前面曾指出过,欲望、身体和知识都受到性态的深刻影响。

福柯虽然并未在此言明他的理由,但他在后来的访谈中,当被问到相关问题时,他对此提供了很多解释。

其中一个解释出现在他于1978年接受的一次访谈中——尽管这次访谈内容不同寻常地并未编辑出版,他在这个解释中指出,医疗机构是运用欲望而不是愉悦来决定愉悦的反常性的。¹对福柯来说,这又可以追溯至基督教,因为基督教将欲望而非愉悦视为引发罪恶的危险。他于是认为,愉悦是在性态机制内部被捕获、被范畴化为反常性的,但欲望则跟权力较为紧密,可以说欲望是权力掌控愉悦的一个支点。正如福柯在这里和别处所指出的,在天主教和精神分析中,最危险的主要是欲望。²

在此,我认为,福柯并未很好地把握住可以在英语世界中的精神病学和心理学中看到的后精神分析(post-psychoanalytic)的发展状况及其特殊性,正如上文所讨论的,这是很成问题的。或许,即使在英语世界的精神病学中,对欲望的讨论可能多于对愉悦的论述。但是,自从行为主义盛行以来,英语世界的心理学则更强调的是行为而非意图。被视为反常的主要原因并不在于欲望,而在于行为。如果一个人只是有欲望或者只是在思想中享受愉悦,而并未付诸行动,那么他就不会被诊断为病态。于是,在我看来,在盎格鲁世界(Anglosphere)的当代心理学或精神病学中,欲望并不具有比愉悦更多的重要意涵。而且,压抑性假说对于解放愉悦(liberating pleasure)的关注跟其对解放欲望(liberating desire)的关注至少同样地多。

我们可以通过探讨有关同性恋的关键例子,来清楚地说明最

1 Foucault, 'The Gay Science', p. 389.

2 Foucault, *Dits et écrits* III, p. 527.

关键的究竟是什么。正如我在上文中所说的,如今的性态或许更为关注的是同性恋/异性恋的区分。确实,这种区分的主要基础在于,人们所欲求的是什么,是自己的同性还是异性。但是,我并不认为,这种区分完全排除了一个人在自己的身体之中或通过自己的
119 的身体行为来获得愉悦。那些跟其接触便可以给予我们愉悦的人的性和那些我们跟其发生性交的人的性,显然都会被用来评判我们的性态。

福柯指出,愉悦是一个空洞的概念,可以不断将新的意义添加到其中,但它却又不同于如压抑性假说所认为的欲望的作用方式,它是难以被话语所捕捉的。¹ 这一点让我感到半信半疑,因为普通人对性的依恋同样重要地伴随着特定愉悦的规制化(valorisation)和欲望的规制化。愉悦可以性化地(sexually)被范畴/划分的程度,跟欲望是一样的。我想,认为我们可以将某种接触体验为愉悦而并不管我们被谁接触、跟我们发生性关系的是谁,这种观点是完全错误的。而且,我认为,身体似乎也并非是不受各种性诡计(the machinations of sex)所影响的。一个性交之人的身体本身被一般性地划分为某种性反常而对欲望却并不考虑,这是十分可悲的。我想,福柯正确地指出了,欲望是可以被性态所内在地跨越的,但我并未看到任何有说服力的理由可以阐明为何这一点不能用于愉悦或身体。我承认,跟身体或愉悦相比,欲望更紧密地跟性态联系在一起,但我认为这种差异是相当小的,以至于我们很难将身体和愉悦视为可以抵抗性态的支点。

福柯还指出,愉悦优越于欲望之处在于,前者可以卷入到多种主体之中,而欲望则仅仅依附于单一主体。我认为这一点在本体论上是错误的:如果愉悦可以卷入到多种参与者之中,那么欲望也

1 Foucault, 'The Gay Science', p. 389.

可以。如果两个人可以同时体验到同样的愉悦(这是很难确定的事情),那么两个或两个以上的人将同样可以同时体验到同样的欲望。

福柯对欲望的攻击跟他的同时代人完全不同,尤其是德勒兹。虽然德勒兹对精神分析的批判比福柯还要激进,但他却想要保留精神分析的欲望概念,尽管他对欲望概念进行了修正,避免了仅仅将其用在狭隘的个人主体身上,并确实因精神分析限制了欲望的无限繁殖而批判精神分析。

德勒兹曾撰文回忆他跟福柯最后一次见面时就欲望与愉悦所进行的交谈。¹ 福柯解释了他对欲望一词的反感,他知道这个概念是德勒兹思想的关键,因而深表歉意。福柯解释到,他之所以憎恨这一词语,是因为他总是将欲望等同于欲望的匮乏(这是拉康式精神分析的论断)或欲望的压抑(即压抑性假说的观点)。事实上,福柯有时称之为“愉悦”的事情,在德勒兹那里则经常被称为“欲望”。120 德勒兹确实并不认为欲望意味着某种匮乏。他呼吁的是新欲望的持续产生,由此炸毁权力的束缚,不给约束人的否定性留出任何空间。这就避免了福柯所担心的陷阱,福柯认为我们特定的欲望可能会将我们自己陷入到权力战略之中,但德勒兹则倡导持续的创新和生成。或许,可将福柯的观点概括为,欲望经常都是针对特定的某些内容的:每种欲望都有其特定的对象。与之相反,愉悦则并非特定的,因为就其对于欲望的依恋而言,愉悦就只有一个特定的对象。然而,这却留下一个具有特定性的欲望所可能遭受的某种反对意见:仅仅对欲望本身提出指控是远远不够的。可是,我们并不清楚,如果没有欲望我们该如何继续前行,或者说,福柯想要我们做什么。

1 Deleuze, 'Desire and Pleasure', p. 189.

我认为,福柯对欲望的反感只不过是一种个人偏好,并无任何哲学理由。相反,我们必须批判性地看待对欲望或愉悦的任何运用,因为欲望和愉悦都可能服务于权力,犹如它们可能抵抗权力一样。

福柯对欲望的反对将我们引向了一种特定的方向,可能迈向一种没有依恋的愉悦享受(an enjoyment of pleasure without attachment)。然而,我们却并不清楚究竟如何可以遵从他的性态批判。这或许还需要一些额外的前提。

对性的抵抗

福柯在此的目的是要对性进行抵抗。就此而言,他在1978年的一次访谈中做出了一个特别有趣的评论,他说,他并不是要反对为性解放而进行的斗争,而是要扩大这一斗争,将斗争引向对性态本身的抵抗,不仅从压抑之中而且要从性(sex)之中形成某种自由/解放(liberation)。¹但问题是,我们为何想要从性中解放出来呢?福柯的论述不仅表明了性与权力的联系,而且还向我们表明了权力是无所不在的、不可避免的,权力本身并非一定就是坏事。在这本导读书的最后,我将探寻福柯这一立场的实践意涵,将这一立场跟想要从福柯思想中挖掘出某种实践方式的各种运动联系起来。

性与犯罪

福柯思想立场中最具争议性的方面,是性与犯罪之间的关系中所具有的明显意涵。对福柯来说,“从性中解放出来”(liberation from sex),似乎意味着要废除旨在治理性犯罪的各种法律。从性

1 Foucault, 'The Gay Science', p. 388.

范畴中解放出来,似乎意味着在性(sexual)与非性(non-sexual)之间不再做出区分。福柯在1977年与贝尔纳-亨利·莱维(Bernard-Henri Lévy)进行访谈时做出的评论,对我们理解他的立场极为重要。福柯指出,应该允许儿童跟所有一切建立多种多样的关系,尽管他极力声明这只是建议而已。¹就是说,性解放将意味着不再禁止儿童发生性关系,或至少儿童是有性(sexual)的还是无性的将不再是对其进行区分的基础。因而,这并不意味着允许虐待儿童(比如说)。

在1977年的另一次讨论中,有人明确提出了强奸问题。这次讨论有五位参与者,包括了英国著名的反精神病学家(anti-psychiatrist)戴维·库珀(David Cooper),而福柯在其中扮演着主导者角色。在这次讨论中,有人要求福柯向法国政府委员会(French government commission)提出建议,呼吁对跟性有关的法律进行改革。福柯提议停止对性物品(sexual material)的审查,但这一建议对强奸问题的意涵却很不清晰。虽然缺乏清晰性意味着福柯并未明确地说出什么,但是,十分明确的是,他倾向于废除作为特殊犯罪的强奸,因为作为特殊犯罪的强奸罪实际上蕴含着性的观念。一旦涉及儿童问题,福柯都赞同将事情还原为自愿/同意问题(consent),尽管他对这一概念也同样充满了怀疑,因为他对法律观念总体上都持怀疑态度。²也就是说,在他看来,并没有特定的儿童问题和性问题——问题只是在于强奸。³其实,强奸问题要更为棘手。福柯的建议(只是他暂时坚持的观点)是,将强奸问题视为侵犯问题,也就是,将强奸所具有的性要素从犯罪的考虑中剔除出去,但仍然将其视为犯罪。参与讨论的女性尤其不同意福柯的观点,她们认

1 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, p. 117.

2 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, p. 285.

3 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, p. 289.

为,强奸在本质上是不同于侵犯的特殊犯罪,因为强奸会导致更多创伤性。但福柯对她们的创伤论深感怀疑,尤其是因为他坚信性态机制具有决定人们将什么体验为创伤的能力。这也就是说,强奸中的受害者所体验到的特定创伤之所以得以发生,是因为强奸是一种文化建构的、跟其他类型的侵犯不同的违法行为。福柯最终提交给政府的建议要比他在这次讨论中的立场温和许多:他明确建议将性行为的同意年龄或自愿年龄(age of consent)降低到13岁,这几乎使所有恋童癖都变得不正当。¹

女性主义

大卫·梅西指出,福柯令人惊奇地忽视了女性主义看待强奸的态度。² 福柯似乎确实对女性主义了解较少或很少有直接联系,他的这种质朴本身也受到了女性主义者的批评。有关福柯与女性主义问题的重要方面是,他跟当时著名的女性主义哲学家波伏瓦之间不那么融洽的关系。十分清楚的是,福柯几乎并不关注波伏瓦,尽管并不清楚真正的原因。正如后来很多女性主义学者所指出的,波伏瓦的立场在某种程度上跟福柯很相似,尤其是她认为人们之所以扮演着“女性”角色是因为受到了权力的蒙骗/强迫(foisted)。福柯对波伏瓦的敌意似乎跟她的女性主义并无关联,而是由于她在私人关系和哲学思想上都追随着当时著名的法国存在主义哲学家萨特,而且参与了萨特阵营于1960年代发起的对福柯的严厉批判,波伏瓦自己以讽刺小说的方式表达了这一点。福柯与萨特之间的争论主要围绕着福柯对人道主义(人道主义主要强调的是有意识之个体的重要性)和马克思主义的拒斥。虽然这场争论确实也是以其实质性的理论差异为基础的,但我认为,这可能使福

1 Foucault, 'The Gay Science', p. 402.

2 Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 374.

柯未能注意到他跟波伏瓦在性与性态问题上的相似性。波伏瓦在其著作中跟福柯一样,批判纯粹的生物学、精神分析、马克思主义这三种主要的研究取向。

因为福柯在其多数著作中都忽视了女性的特定位置,所以很多女性主义者都对他感到不满。可是,虽然缺乏对女性主义的关注,但福柯却因其思想对女性主义的巨大影响而降低了对他的这种敌意。《认知意志》或许是对所谓的“第三波女性主义”起到最大影响的单本著作,这种新形式的女性主义始于1980年代,并一直盛行至今。

《认知意志》也是福柯唯一将女性作为群体而进行专门论述的著作:正如我们看到的,女性对他来说是性态四大战略中一个战略的特定目标。他有关女性歇斯底里化的论述虽然看似并不新鲜,但是该书中的其他很多方面却对女性主义产生了很大影响。

女性主义者运用《认知意志》中的观念,来反对女性主义内部 123 的两种趋势或倾向。一种倾向认为,女性在社会中的地位源自于“家长制”权力的压抑。这种否定性模式逐渐变得不太恰当,因为女权运动开始在法律框架内赢得更多权利,女性所面临的困境形式主要也不再是公然的歧视,而是,更多隐蔽性权力的运作仍然通过某种特定方式在使女性认识她们自己。当然,《认知意志》十分明确地批判了将政治仅仅视为某种法律权利问题的局限性。确实,福柯对权力的重新概念化在很大程度上是跟女性主义运动中得到广泛支持的观点相一致的,比如“个人的便是政治的”(the personal is political)这一观点。此前,人们主要根据个人关系的重叠性理解这一观点,或者仅仅将其视为某种垄断性家长权力的地方效应,但现在,福柯对权力关系之复杂性的解释则使新的分析得以可能。

与之相关的女性主义中的第二种倾向是“性别基质主义”

(gender essentialism),这种倾向尤其出现在此前的“第二波女性主义”中。从这种趋势来看,女性主义者坚持认为男性和女性具有内在的差异性,与男性的攻击性倾向相反,女性具有内在的优越能力,比如养育、合作等。就此而言,福柯的性批判极具影响力。

秉持福柯式取向的最著名的女性主义者是朱迪斯·巴特勒。确实,无论如何,巴特勒都是最近二十年里最为著名的女性主义思想家。他跟福柯一样拒绝在固定不变的生物意义上的性与各不相同的文化意义上的性态之间做出任何区分,将此种区分应用到女性主义理论中,则对应的是生物上决定的性(男性/女性)和文化上可变的“性别”(gender)。巴特勒以福柯式姿态认为,生物性的男性/女性区分是一种文化发明,就像生物意义上的性范畴一样。¹也就是说,她认为,男人和女人的性征差异,同时也是权力关系所引发的某种历史建构,因而我们需要消除权力关系的影响。对女性主义来说,要消除权力的理由主要是:1)它使人们污名化,使人们难以恰当地跟性区分/性别区分(the division of the sexes)匹配起来(比如被人认为具有“男性特征”的女人——但是每个人在其生活中几乎都会在某些时候跟这些区分相冲突);2)这种二元区分是为了压制女人而创造出来的;3)权力所塑造出的任何形式的范畴化/类型化都是有局限的,因而也是应该被拒绝的。

这种立场并非是对《认知意志》中主要论点的真正反映,很难
124 从该书中看出福柯会支持这种立场。他在《认知意志》一书中的任何评论似乎都并未直接而清楚地表明,他所谓的“性”主要指的是男人和女人之间的差异。相反,他似乎主要将这一词语视为性交的缩写,或者法语意义上的生殖器。然而,福柯在别处似乎也清楚地指出过,他确实想要将其有关性的论点运用到男性/女性这种性

1 Butler, *Gender Trouble*, p. 7.

别区分上,即在《赫尔克林·巴宾:最近发现的一位19世纪法国阴阳人的自传》(*Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*)的导言中。

这本书是一位生物性别难以辨别之人所写的传记。男性医学专家将这位阴阳人或双性人的身份确定为男性,于是她不得被迫生活在一个她自己并不接受的男性身份之中。最终,她自杀死亡。这些事例对于颠覆性别区分具有重要意义,因为它们表明二元区分是强加给人们的,而事实上人们的性别在生物学上应该是某种连续统,有相当多的人都发现自己在生物意义上处于这两种范畴之间。这些事例使此种强加的后果暴露无遗。

福柯发现了这本自传并将其出版。他在该书的导言中指出,现代欧洲的某种生物意义上的“真正的性”(true sex)实际上是一种当代的发明。此前,阴阳人是在法律上受到承认的某种身份,既不是男性也不是女性,尽管这需要满足一定要求:1)监护人可以选择将其孩童时期的孩子界定为何种性别;2)当他们进入成人期之后,他们自由选择自己是两种性别中的哪一种。根据福柯的论述,最后的这一决定是不可改变的,必须一生都保持这一身份。

有趣的是,自从福柯时代起,这种情况似乎或多或少开始在西方得到部分恢复。确实,一个人现在可以在技术上改变自己的性别,无论在法律意义上还是在解剖学意义上。然而,直到现在,实际情况却并不完全如此:在整个19世纪,科学尤其不允许处于两种性别之间的人们随意地选择自己的性别。相反,给予人们的指导性原则是,在模糊的解剖性迹象背后潜藏着某种真正的性(sex),我们需要去发现我们的性。正如福柯所指出的,19世纪的生物学仍然在继续发挥着作用,在基因状况的可能性中仍不承认阴阳人的身份。从当代基因学的角度来看,绝大多数人不是具有两个X染色体(这种情况在基因上是女性)就是具有一个X染色

体和一个Y染色体(这种情况在基因上是男性)。某些人所表现出的某种器官上的性(organic sex)就跟他们在基因方面的性(genetic sex)相背离——从而对当代形式的“真正生物意义上的性”(true biological sex)这种论点很是敏感,但由其他形式的染色体安排而导致的阴阳人事例绝非少数,这说明基因学并不能完全证明所有个体所体现出的性别一共就都只有两种。

然而,福柯指出,真正的性(true sex)这种观念仍然徘徊在我们周围。尽管他同意,我们已经不再将违背规范视为对本性/自然(nature)的某种犯罪,但他坚持认为,我们仍然还在一直关注正常的/规范的、刻板印象的情况:有权的人和顺从的人,其他一切则都不值得关注,都只是“差错”(erroneous)。福柯将这一点跟他在《认知意志》中的关键术语“性真理”(truth of sex)联系起来。他的这种无缝连接似乎意味着,这正是其研究取向一贯的潜在意涵。当他说性是被性态所生产出来、性是决定我们身份之东西的时候,他似乎已将男性/女性区分问题包括在内了。

《认知意志》对女性主义者比较重要的另一项内容,则是福柯对身体的关注。女性主义者长期以来都对身体很感兴趣,其理由主要有:首先,人们经常认为男女差异是根植于身体之中的;其次,女性特质(femininity)在历史上总是跟身体联系在一起,而男性特质(masculinity)则往往跟意识(mind)联系在一起。

实际上,女性主义者对福柯的接受,远远不只是福柯有关身体的论述。正如我们已经指出的,福柯有效地将性置于人为建构这一边,而将身体置于真实的一边。但多数福柯式女性主义者则拒绝作出此种区分,她们倾向于将一切都视为文化建构的产物,其中也包括身体。相应地,身体对她们来说就是某种“文本”,她们可以

用各种不同方式来解读它。¹ 福柯身体思想的这种女性主义式理解似乎是从如下事实中推测出来的：福柯认为话语在形塑身体的过程中发挥着重要作用，他必须将身体基本上视为话语性的。但我认为，福柯的意涵实际上要更为深刻：正如通常所理解的，话语确实会影响身体，但它是以其物质存在（material existence）的方式来影响身体的。上文从福柯的一次访谈中引用的一段话尤其清晰地表明了这一点，他在这段话中讨论了权力对身体的物质性渗透（material penetration）。比如，我们可以看到，我们的吃饭方式和举止方式会对身体及其发展和存在具有各种物质性效应，而我们的吃饭方式和举止方式却都是受到话语的深刻影响的。 126

同样，不同的女性主义者对福柯有关身体与愉悦的段落提出了各种不同解释，对其本体论意涵给予各种稀奇古怪的阐释。有的女性主义者将这里的身体和愉悦视为跟性本身具有同样秩序的东西，也就是在某种特定话语中被结构化的各种概念。这里的潜在意涵似乎是说，性是某种“虚构的整体”（artificial unity），而其他各种概念也同样如此。但是，我十分明确地认为，当福柯说性是某种虚构整体的时候，他其实是要将它跟其他各种类型的整体（unity）区分开来。因而，身体并非是一个虚构的整体：它是某种客观的、实践性的整体，是在被任何类型的话语所范畴化之前便被给定的东西。女性主义者在此对福柯作出的这种解释，很明显受到了福柯的同时代人德里达和拉康的影响。德里达的思想立场主要是，所有现实基本上都像语言一样，于是也就可以将身体以及任何其他东西都视为某种文本。然而，福柯从未有过这种论点，他似乎只是满足于做一名关心各种客观对象（objects）的现实主义者（realist）。

1 See Judith Butler, *Bodies that Matter*; Susan Bordo, 'The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault'; Jana Sawicki, *Disciplining Foucault*.

拉康则可能会认为,身体的整体(unity)是前话语性的(pre-discursive),因为他认为我们最初是作为婴儿来跟我们的身体相遭遇的,这时的身体只是令人困惑的大量感觉,而我们对这样的身体还缺乏控制。于是,我们必须通过将我们自己错误地认同(identification)为我们视觉领域中的客观物品来使身体的整体得以被建构起来,这种认同的基础在于我们从语言中所获得的主观性结构(subjective structure)。但是,这并不意味着“身体”只是一种被历史性地建构起来的范畴。相反,这意味着“身体”是一种普遍性的建构,为了进入到能动性的(motile)、具有语言使用能力的成年期(当然并非所有儿童都会如此),所有主体都必须形成这种身体。我想,我们从德里达和拉康的论述中所获得的应该是某种警醒:身体在多大程度上可以作为抵抗的支点来运作。当然,当我们阅读文本中的“身体”一词的时候,它具有很多种意涵,从中也就可以得出将其作为抵抗来运用的任何尝试性思考,正如福柯的那些女性主义读者们所倾向于做的那样。

酷儿理论

另一个受到福柯性观念影响较大的重要领域是所谓的“酷儿理论”(queer theory)。酷儿理论受到福柯的影响要远大于第三波女性主义的影响:它几乎只是出现在福柯的著作中。酷儿理论作为一种理论话语,试图颠覆有关同性恋的各种标准话语。这就是说,这种理论遵循福柯对性范畴进行抵抗的立场,将同性恋研究推向拒绝标签化的方向。这意味着认同“酷儿”(queer)而非“同性恋”(homosexual)。“同性恋”是一个将我们固定到某个特定性别身份上的标签,而“酷儿”则是一个表示对此种身份/认同进行拒斥的标签。“怪异性/酷儿性”(queerness)颠覆的不仅是“男同”或“直男”,而且包括“男性”和“女性”。酷儿理论跟受福柯影响的女性

主义在很大程度上是重叠的。巴特勒显然是当代酷儿理论中最具影响力的人物,其影响程度甚至已经达到了主导当代女性主义的地步。

倘若没有福柯的影响,酷儿理论可能都不会出现,但这并不意味着,酷儿理论完全都是遵循着福柯的教诲。巴特勒的思想受到了福柯的决定性影响,但我认为,她还受到了福柯的学生德里达的影响。德里达的“解构主义”取向反对思想中的所有二元区分,更为看重模糊性的认知(the recognition of ambiguity),喜欢运用各种古老的“涂抹”词汇(vocabularies ‘under erasure’)

酷儿理论对于同性恋的意义,犹如第三波女性主义对于女性特质的颠覆。第三波女性主义拒斥任何刻板性的女性身份,酷儿理论则拒斥自我意识性地认同同性恋身份。男同运动最初就是通过“挪用”同性恋概念来进行的,而福柯在《认知意志》中曾讨论过同性恋概念。同性恋概念虽然是精神病学家在性态机制内部所发明的一种自然倾向,但是它最初却是被作为某种病态来被使用的,而后同性恋者却将其作为某种荣誉标识,因为他们认为自己“生来如此”,他们不应因此而受到谴责,必须允许他们如其所是地成为自己。

对同性恋本质这种观念进行攻击也是很成问题的,因为这一观念还作为其身份的一部分而受到很多人的珍视,这似乎将我们推向了厌恶同性恋者(homophobes)的一边。现在的厌恶同性恋者通常认为人们可以选择成为男同性恋,其潜在含义便是同性恋者实际上选择了厌恶同性恋者认为是罪恶的或不自然的身份。对于为了争取同性恋平等权利而认为同性恋是自然的/天生的(natural)这种策略,福柯并未给予谴责。他反而对其赞赏有加。然而,他的总体判断却是,即使他们以这种方式来抵抗自己所遭受的各种诽谤和病态化(pathologisation),同性恋者最终仍然是在强化着性态

128 机制。他们的抵抗已经被整合进了权力战略之中。我们现在可以看到,同性恋接受程度的逐渐扩大,是以围绕性而运作之基本权力结构不受挑战的方式进行的,这是将其同化到了家庭制度之中,最终也就难以消除人们对同性恋的憎恶。最完整、最彻底形式的抵抗,是抵抗所有这些标签。我并不清楚我们为何需要一种将人分为同性恋和异性恋的标签化系统,除非其目的就是要排斥某些人或某些事物。

这并不是说,福柯十分肯定地认为同性恋并无任何生物学基础。对于同性恋是否具有某种生物成分这类问题,他只是故意不予评论,因为这并非他所擅长的领域。而且,他还认为这跟他的研究并不相关,他研究的只是权力-知识的历史。¹

1 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, p. 288.

研究资源

术语表

这一部分将对《认知意志》一书中的关键术语，给予简短的界定。

apparatus/device/deployment

参见 *dispositif*

dispositif

在《认知意志》一书出版不久后，福柯在讨论该书中的“*dispositif*”这一概念时指出，它指的是我们在“各种各样的话语，制度/机构，建筑安排，规制性决定，法律，行政措施，科学陈述，哲学的、道德的和博爱的主张等所构成的具有绝对异质性的某种组装/集合”的各要素之间“所能建立的网络”。¹ 所以，它是话语要素与非话语要素的某种结合。其构成要素是在既定的“*dispositif*”之内，以某种特定的方式进行运作的。而“*dispositif*”本身则是在某种战略性

1 Foucault, *Power/Knowledge*, p. 194/ Foucault, *Dits et écrits* III, p. 299* .

情境下发挥着整体性功能。

有关该词的主要困难并不在于对其含义的理解,而在于如何对它进行翻译。在法语中,作为名词的“dispositif”主要出现在两种语境中。第一是在法律中,与之对应的英语同义词是“dispositive”(可处置的)。在此,它指的是法律意义上的处置。第二是在力学中,该词所指的是针对所要制造之事物而制定的计划。对福柯来说,鉴于他极力强调要废除法律模式,于是,他显然主要是在第二种意义上运用“dispositif”一词。因此,仅仅对“dispositif”的字面含义进行翻译,可能并不恰当。

在《认知意志》的最初文本中,“dispositif”一词出现了117次。133 赫利将福柯对该词的使用,至少翻译为四个不同的术语:“apparatus”(e. g. 55/74),“deployment”(e. g. 23/33),“device”(e. g. 45/62),“machinery”(e. g. 32/45)。他至少有一次在同一个句子中都将该词翻译为不同术语(68/91,首先翻译为“machinery”,然后又翻译为“deployment”。我认为,这本身是很成问题的:在所有情况下都应该坚持同样的翻译,因为它显然是福柯在该书的一个核心概念,而又没有任何证据表明,福柯对该词的运用具有多种不同的含义。

在福柯著述的诸多译者中,“apparatus”是最为常见的翻译。比如,在《精神病学权力》(*Psychiatric Power*)中,格雷姆·伯切尔(Graham Burchell)将“dispositif”统一翻译为“apparatus”。在英文翻译中,“apparatus”经常对应于福柯原文中的“dispositif”。但是,也并非完全如此。赫利确实主要将“dispositif”翻译为“apparatus”,但有时“apparatus”是“appareillage”(e. g. 23/33)和“appareil”(e. g. 55/74)这两个法语概念的英文翻译,其他译者也跟赫利类似。我不喜欢将“dispositif”翻译为“apparatus”,因为我倾向于把“apparatus”对应于它的法语同源词“appareil”,后者也是福柯经常使用的词语。在此,给我们造成混乱和最大威胁的是,阿尔都塞对“appareil”一词的

极具影响力的运用,该词在英文中被翻译为“apparatus”,最为著名的便是“意识形态的国家机器”(Ideological State Apparatus)这一表述。倘若将福柯的“dispositif”翻译为“apparatus”,似乎会让人觉得他是在参引阿尔都塞,而实际上却并非如此。

还需要指出的是这两个词语之间的联系:在阿尔都塞那里,“dispositif”是跟“appareil”相对的,前者指的是某些概念性的东西,后者指的是一些制度性的东西。我想,“apparatus”和“device”这两个词在英文中具有类似的区别:二者在字面意义上当然都是物质性的,但是“device”通常比“apparatus”包含着更多的非物质性意涵(比如戏剧化机制[dramatic device]这一表述)。福柯在此之所以选择“dispositif”而非“appareil”,可能也是出于类似的考虑。然而,对福柯来说,一个“dispositif”虽然同时包含着物质性和非物质性的要素,但重要的是,他却并未将其称为“appareil”。

赫利喜欢将“dispositif”翻译为“deployment”。这是一种别具一格的翻译。“deployment”意味着有人在进行部署(deploying)、有一个部署过程(a process of deployment),而实际上两种情况都不是。

我倾向于将其翻译为“device”。在字面上,该词没有其他的一些明显的法语相关问题,因而可以避免混淆。我承认,没有哪个福柯的译者跟我一样对这一翻译保持着如此热情,我也不知道这是为什么。目前,在英语文本中具有一种不将法语词汇翻译出来的趋势,但我认为完全没必要如此。此外,不可否认的是,将“dispositif”翻译为“device”这一做法将会导致一些混乱,因为赫利有时将“appareil”一词翻译为“device”(e. g. 34/47)。

134

有两篇重要的二手文本提出了跟福柯思想紧密相关的“何为dispositif?”这一问题,这两位著名哲学家完全将这个问题逐字逐句地作为其文章标题。一位是吉尔·德勒兹,一位是吉奥乔·阿甘本。二人对这一问题的处理各具特色。德勒兹是从他自己的角度

对福柯全部著述进行了简要解读,他通过运用“dispositif”概念将福柯跟自己的机械本体论(machinic ontology)联系起来。德勒兹文本的英译本将“dispositif”翻译为“apparatus”。阿甘本同样在英文翻译中运用了“apparatus”一词,他进行的是一种典型的哲学分析,将福柯的这个有些单薄的概念跟黑格尔和基督教神学联系起来。

power-knowledge

至少在1972年时,福柯已经锻造出了这一表述。¹ 它有时被视为福柯谱系学思想的标志性概念,尽管他在当时所进行的每本著作中(《认知意志》和《规训与惩罚》)对该词的运用都不超过五次。《认知意志》一书似乎是福柯最后一次运用这一概念的书籍。他逐渐放弃了这一概念,开始更为青睐“治理术”(governmentality)概念。

“权力-知识”概念有时被视为福柯不同于马克思主义知识观(将知识视为“意识形态”[ideology])的地方。² 在福柯的时代,传统的马克思主义意识形态观已经得到一定发展,当时的“意识形态”指的是人们对阶级社会所生产出来的现实所形成的某种错误意象。马克思主义完全跟此种意象相对立,它是对现实的最终的、真正的表征,使现实摆脱意识形态的错误表征。这一解释受到阿尔都塞的质疑,他阐述了他自己对意识形态的解释:他认为,任何知识都经常意味着对现实的某种扭曲,马克思主义也不例外。

福柯跟传统的马克思主义观点并没有任何联系,这是十分清楚的;传统的马克思主义认为,权力会扭曲知识,而马克思主义则可以使知识摆脱权力的束缚。但是,阿尔都塞的观点却十分接近

1 Foucault, *Dits et écrits* II, p. 390.

2 这正是福柯明确表达的观点。参见 *Power*, p. 87.

福柯的思想。然而,福柯却完全拒绝使用“意识形态”一词。这是为何?两个简单的原因或许是,福柯不愿意去冒跟传统马克思主义观点发生任何联系的危险;他跟阿尔都塞不同,他无需使用马克思主义词汇,因为福柯并不是一个马克思主义者。此外,还需指出的是,福柯和阿尔都塞之间也存在着很大的实质性差异。阿尔都塞在他的马克思主义思想中坚持认为,必须肯定经济作为“基础结构”相对于知识作为“上层建筑”的优先性,尽管随着他的思想发展,他对这一原则的坚持也逐渐松懈。但福柯跟阿尔都塞不同,他不认为知识跟权力之间或者甚至于任何此种秩序之间存在任何等级性。马克思主义者将知识(至少是非马克思主义的知识)视为特定社会经济秩序的产物,而福柯只是将知识视为经常跟权力具有紧密关联的东西,反之亦然;二者的关联是如此紧密,以至于知识或权力都只是存在于实践之中,只是存在于彼此联系、彼此结合的实践之中,尤其是在特定的“权力-知识”型构中(‘power-knowledge’ configuration)。¹ 于是,这一概念实际上标志着福柯的研究从1960年代中晚期向1970年代的转变:在早期研究中,他通过悬置对其他主题关心而主要聚焦于知识问题;而现在,他开始认为,除非将知识与权力联系起来,否则将很难理解知识本身。后来,他又认为这一模式也是不充分的,因为还有其他一些内容(最为重要的便是主体性)没有包括进来。治理术概念正是他后期发展出来旨在弥补其不足的重要概念之一。

psychiatry

精神病学是医学的分支,主要处理意识问题。但不可将其跟“心理学”(对意识的学术研究)或“精神分析”(参见下面的介绍)

1 在此,福柯追随着他曾经的导师阿尔都塞。阿尔都塞虽是一名马克思主义者,但他仍然认为,包括马克思主义在内的所有知识都是充满意识形态的。

相混淆,尽管在很多时候,这三者在实践中是紧密联系甚至彼此等同的。

psychoanalysis

最初由弗洛伊德所提出的有关人类意识的理论和心理治疗技术。精神分析有关人类意识最基本的洞见便是,将无意识视为心灵/精神(the psyche)的最重要因素。在此基础上,弗洛伊德还对神经病症进行了解释,认为这是由于让人不快的无意识性情受到了“压抑”。精神分析技术的目的是,通过让病人大幅谈论其过去和
136 梦境来揭示其无意识,以便对其进行治疗。这些技术的实践者便被称为“精神分析师”。

sex(sexe)

在英文中,“sex”一词具有两种含义,但在法语中,“sexe”一词却有三种含义。于是,在阅读《认知意志》时,我们应该理解,英文的“sex”实际上蕴含着法语“sexe”一词所具有的三种含义。在英文中,“sex”的首要含义也是最初含义是指将事物划分为男性和女性,也就是经常所谓的“性别”(gender)。该词在英语中逐渐获得了第二种含义,后来也变成了主要的含义,即性交。在此,“sex”就成为“sexual intercourse”的缩写,之所以被称为“sexual intercourse”,是因为这意味着男人和女人之间在性方面的相互性。然而,我们如今却经常说一个男人跟一个女人有性关系。性(sex)这个悖谬性的东西是如何悄悄潜进来的?它究竟指的是什么?不是一个男人跟一个女人之间发生的事情,而是一个人跟另一个人之间发生的事情,包括他们的身体也都牵涉其中,尤其是一个人想象中的性器官。福柯认为,在几百年以前,根本不存在这种观念,甚至都没有“sexual”这个范畴。或许存在类似的行动,但这些行为却都没有

以同样的方式被囊括在一起。相反,在基督徒的思想中,它们一起被视为“世俗”行动、肉欲行动,但世俗行动、肉欲行动是比性范畴更为宏大的范畴。第三种含义指的是生殖器,这一含义虽然体现在法语中,但也已经纳入到了福柯的性范畴之中。也就是说,在法语中,“sexe”可以表示阴茎或阴道,犹如“sex”一词在英语所表示的事物一样,这一含义使其比我们通常所运用的范畴要包含着更多异质性。

进阶阅读书目

福柯的著作

福柯的有些文本,可以作为理解《认知意志》一书的有益补充。最具相关性的便是他在同一时期撰写的其他著作。我根据相关性大小将其罗列如下。需要注意的是,只有前三本是福柯有意作为完整著作正式出版的;其他的都是一些他从未想要将其出版的演讲集,因而并不具有像他的完整著作那样的最终完善性。对于福柯,最为有益的阅读或许并非是他的完整著作,而是他的短文或访谈 137。我将这些材料归为一列,置于其著作之后。

Discipline and Punish, trans. Alan Sheridan (London: Allen Lane, 1977).

Originally published as *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

《规训与惩罚》。作为福柯的第一部完整的谱系学著作,该书关注的是18、19世纪的现代监狱系统的突生过程。更一般地讲,该书是对福柯称之为规训性(disciplinary)的这种权力形式的谱系学研究。因为对福柯来说,规训是生命权力(biopower)得以形成的要素之一,而正是生命权力导致了性态机制(the device of sexuality)的盛行,所以,该书是理解性态谱系学(the genealogy of sexuality)的

重要补充资料。

The Use of Pleasure, vol. 2 of *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurl-ey (New York: Pantheon, 1985). Originally published as *L'Usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984).

The Care of the Self, vol. 3 of *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurl-ey (New York: Pantheon, 1986). Originally published as *Le Souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984).

《性史(第二卷):享用愉悦》、《性史(第三卷):关注自我》。这两卷当然也很有趣,但对于理解《认知意志》并无多大帮助。从第一卷《认知意志》中可以看到,其他两卷的目的只是要确认现代性态为何不同于古希腊和罗马社会中存在的性态。当然,如果想要理解完整的性态历史,这两卷也是必不可少的。

Society Must Be Defended, trans. David Macey (New York: Picador, 2003). Originally published as *Il faut défendre la société* (Paris: Gallimard, 1997).

《必须保卫社会》。这是福柯的一本演讲集,收录了他于1976年年初所作的一系列演讲。虽然《认知意志》的出版是在1976年年底,但它似乎应该定位在1975年的演讲集《不正常的人》和1976年的演讲集之间。《不正常的人》中包括了不少有关性态的内容,而《必须保卫社会》中则几乎没有相关内容,它更关注的是权力。《必须保卫社会》一书的明显主题是种族主义:对种族主义进行的某种谱系学分析。福柯发现,存在着两种历史性的种族主义话语:一种批判性地认为社会就是不同群体之间的某种战争模式,福柯实际上在对权力进行重新概念化时接受和发展了这一模式;另一种则发展成为现代生命政治国家形式(the modern biopolitical state form)的一部分。相应地,这些演讲对生命政治以及种族主义在其中发挥的作用进行了延伸性的思考。因而,有助于我们理解福柯有关权力的思考,尤其是《认知意志》中的生命权力。

Abnormal, trans. Graham Burchell (London: Verso, 2003). Originally published as *Les Anormaux* (Paris: Editions de Seuil/Gallimard, 1999).

《不正常的人》。这本书讨论的是福柯所谓的“常规化/规范化权力”(the power of normalisation),即以各种各样的方式宣称人们是不正常之人的权力。他在《认知意志》中曾讨论过这种权力,但在这本书中的讨论更为详细。在此,这种权力同时跟犯罪司法系统和精神病学联系在一起:确实,他举的第一个例子便是这两种制度的交叉点。于是,该书第一部分将《精神病学权力》和《规训与惩罚》两本书的关注焦点都有效地结合在了一起,旨在探寻精神病学与惩罚体系之间的交叉部分。该书的另一个主题是对性反常/性变态和性态的检视。于是,这本书又将《疯癫史》、《规训与惩罚》、《认知意志》联系在了一起。异常性(abnormality)是涵盖了所有这些研究的一个主导概念,说明福柯深受康吉莱姆(Canguilhem)的《正常与病态》(*The Normal and the Pathological*)的影响。在《不正常的人》中,最后三篇演讲处理的是《认知意志》中的主题,尽管又增添了一些实质性内容。最后的章节,即第17、18章,提供了一些基督徒实践的背景资料,正是这些基督徒的实践方式导致了性态的发明,这一点是《认知意志》中所没有指出的。

Psychiatric Power, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2006). Originally published as *Le Pouvoir psychiatrique* (Paris: Gallimard, 2003).

《精神病学权力》。这本书收集的是福柯在1973年末和1974年初所做的一系列演讲,因而距《认知意志》出版有三年时间。在这本演讲集的开端(p. 4),福柯已经论述了他在《认知意志》中所发现的那种权力观。确实,《认知意志》中所论述的性态历史的完整轴线实际上可以追溯到《精神病学权力》。于是,绝非巧合的是,《精神病学权力》的结论部分,即对最后一篇演讲的最终评论,关注

的正是精神病学家对于福柯所谓的“性化身体”(sexual body)的发明。

139 *The Courage of Truth*, trans. Graham Burchell (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011). Originally published as *Le Courage de la vérité* (Paris: Gallimard, 2008).

《真理的勇气》。这是1984年出版的演讲集,对于我们很有帮助。它指出了《性史(第二卷)》、《性史(第三卷)》和主要关注现代阶段的《认知意志》之间的某种联系,表明认知意志所发生的转变位于古代和现代之间。

短文

Power/Knowledge, ed. Colin Gordon (Brighton: Harvester, 1980).

《权力/知识》。收录了福柯最早的访谈和短文,或许对于《认知意志》的读者们来说,这也是最好的补充阅读材料。该书最后的两篇内容,即“性态的历史”和“肉体的坦白”,是有关《认知意志》的两次访谈。该书中的“两篇演讲”,构成了《必须保卫社会》的前两章,也跟《认知意志》极为相关。“真理与权力”、“权力与战略”是1977年的内容,处理的是权力问题,尤其是对马克思主义及其论题的关注。

‘The Subject and Power’ (1982).

《主体与权力》。这篇文章极其重要,除了《认知意志》之外,福柯在这篇文章中明确地给出了他的权力观。该文在很多地方得到重印,但最为便利的来源可能是福柯的英文主要著作选集第三卷《权力》(Power)。

Politics, Philosophy, Culture, ed. Lawrence D. Kitzman (New York: Routledge, 1988).

《政治、哲学与文化》。这也是极为相关的一本文集。其中,最

为相关的是“权力与性”、“监禁、精神病学、监狱”。除了这两篇之外,这本书还有两个部分(pp. 227-306)专门讨论了性态问题。讨论性态的第一个部分是“性态伦理学”(The Ethics of Sexuality),是福柯后来对古代性态的思考;第二部分是“性态政治学”(The Politics of Sexuality),包括了两篇访谈,第一篇“性道德与法律”(Sexual Morality and the Law)指出了福柯有关恋童癖的观点;第二篇“性选择、性行为”(Sexual Choice, Sexual Act)表达了他对于同性恋的观点。

‘Introduction’, *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite* (New York: Pantheon, 1980).

《赫尔克林·巴宾:最近发现的一位19世纪法国阴阳人的自传》导言。这篇导言不到11页,实际上只有前四页讨论了重要的理论问题。但它是对《认知意志》的重要补充,将《认知意志》中的分析拓展到了对男性/女性这一性别区分问题的讨论上。 140

Dits et écrits, 4 vols (Paris: Gallimard, 1994).

《言与文》(四卷)。这一多卷本的法语作品集,几乎收录了福柯的所有访谈和短文。不幸的是,这一作品集并未翻译为英文。英语读者反而不得不去对付一系列选集,我上面已经列出了其中最相关的两种选集。这些选集所收录的文章不但相互重叠,而且还有很多文章并未翻译过来。

我在上文参引《言与文》时,标注的是它最初四卷本的页码。后来曾经重新出版,内容虽然未变,但改为两卷本,因而相应的页码也就发生了很大变化。

二手著作

有关福柯的二手著作相当多,多数都有助于我们理解《认知意

志》的完整文本,多数也都对《认知意志》进行了专门讨论。但是,我下面仅列出其中最为相关和有趣的少数几本。

Armstrong, Timothy J. (ed.), *Michel Foucault: Philosopher* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992).

《米歇尔·福柯:哲学家》。这是一本相当好的文集,收录了福柯同时代人讨论其思想的文章。

Beer, Dan, *Michel Foucault: Form and Power* (Oxford: European Humanities Research Centre, 2002).

《米歇尔·福柯:形式与权力》。到该书出版时为止,这是唯一一本专门讨论《认知意志》的书籍。贝尔的努力比《认知意志》这本书要更具学术化:他对福柯和其他所有法语资料的引用似乎都保留了法语原文而未给出翻译,他对福柯的文学风格也给予极大关注,如福柯对词语的选择,甚至他的句法。贝尔对《认知意志》的内容跟该书的资料来源、影响该书所讨论的时期和主题的文献进行了文学式比较。总之,这绝不是一本导读性的书。尽管想要深入
141 理解《认知意志》的人,都会对它很感兴趣。此外,我并不确定该书是否准确地呈现了福柯的立场。

Davidson, Arnold I., *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

《性态的浮现:历史性认识论与概念的形成》。该书是戴维森(Davidson)的一本文集,并非每篇文章都跟福柯有关,但该书整体上提供了一些跟《认知意志》相关的话题。“性与性态的浮现”(Sex and the Emergence of Sexuality)一文,尤其是对福柯书中相关历史资料的某种补充。戴维森的附录也相当有趣,对福柯跟精神分析的关系给予了简洁的论述。

Deleuze, Gilles, *Foucault*, trans. Seán Hand (London: Athlone, 1988).

《福柯》。该书作者德勒兹本身就是一位重要的哲学家,也是福柯的朋友。于是,该书作者的身份使其论述福柯时具有一定优势。这是唯一一本由大名鼎鼎的哲学家来论述福柯的专著,也是德勒兹唯一一本论述同时代人的著作。我想,这本书也显然是有关福柯的最佳著作,尽管正如德勒兹的著作给其他思想家造成的典型印象一样,该书也是与众不同的,某种程度上反映了德勒兹自己而非福柯的立场。这本书尤其充满了各种认识论和方法论问题,还有一章专门对权力进行了讨论。

Kelly, Mark G. E., *The Political Philosophy of Michel Foucault* (New York: Routledge, 2009).

《米歇尔·福柯的政治哲学》。这是我此前的一本著作,主要是从政治学和哲学的角度关注福柯的研究。于是,该书对《认知意志》的政治与哲学层面给予较多论述,但对性态本身的历史论述则相对很少。第一章“认识论”遵循福柯认识论的发展过程,为理解他的方法提供了一些背景。第二章“权力(一)”讨论的是他早期的权力观,包括了《认知意志》中的权力观。第三章“权力(二)”讨论了福柯后期如何将主体纳入到了他的权力观之中。第四章“主体性”处理了福柯对于主体性的阐述,说明了《认知意志》中有关主体化/屈服化(subjection)的讨论在后期发展成了一种更为完整的论述。第五章“抵抗”,很大程度上是对福柯在《认知意志》中有关抵抗之论述的推测性解读。第六章和第七章处理的是福柯的哲学立场问题,并由此而讨论了福柯撰写其著作的目的。

Macey, David, *The Lives of Michel Foucault* (London: Hutchinson, 1993).

Macey, David, *Michel Foucault* (London: Reaktion Books, 2004).

《米歇尔·福柯的生活》、《米歇尔·福柯》。第一本是最为完整的福柯传记。然而,它也是一本很厚的书。对于那些时间有限

的读者来说,如果对福柯的传记感兴趣的话,可以读梅西的第二本书,该书是极好的简易版福柯传记。

Mahon, Michael, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject* (Albany: SUNY Press, 1992).

《福柯的尼采式谱系学:真理、权力与主体》。这是一本尖锐的哲学著作,论述了尼采对福柯的影响。

批判性著作

有关福柯的批判性研究资料同样也不缺乏。巴里·斯马特(Barry Smart)主编的、七卷本的劳特利奇《米歇尔·福柯:批判性评价》(*Michel Foucault: Critical Assessments*)系列,包含了大量的相关资料。戴维·卡曾斯·霍伊(David Couzens Hoy)主编的《福柯:批判性读本》(*Foucault: A Critical Reader*)也值得注意,尤其是其中收录了查尔斯·泰勒(Charles Taylor)的“福柯论自由与真理”(Foucault on Freedom and Truth)一文。尤根·哈贝马斯对福柯的重要批判极为有名,可参见他的《现代性的哲学话语》(*The Philosophical Discourse of Modernity*)一书,由弗里德里希·劳伦斯翻译(Cambridge, MA: MIT Press, 1990)。米歇尔·凯利(Michael Kelly)主编的《批判与权力:重思福柯/哈贝马斯之争》(*Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*)一书(Cambridge, MA: MIT Press),收录了这一文本的重要片段。

引用的其他著作

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).

—, *What Is an Apparatus?*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella

(Stanford: Stanford University Press, 2009).

Althusser, Louis, 'Ideology and Ideological State Apparatuses', in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), pp. 127-93.

Bartky, Sandra Lee, '“Catch Me if You Can”: Foucault on the Repressive Hypothesis', in *Sympathy and Solidarity' and Other Essays* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002), pp. 47-68.

Baudrillard, Jean, *Forget Foucault* (Los Angeles: Semiotext(e), 2007).

Bordo, Susan, 'The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault', in Alison M. Jaggar (ed.), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 1989), pp. 13-33.

Butler, Judith, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990).

—, *Bodies that Matter* (New York: Routledge, 1993).

Defert, Daniel, '« Je crois au temps ... »: Daniel Defert le gataire des manuscrits de Michel Foucault', *Recto/Verso*, N° 1 (Juin 2007), pp. 1-7. 143

Deleuze, Gilles, 'What is a *dispositif*?' , in *Michel Foucault: Philosopher*, trans. Timothy J. Armstrong (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992), pp. 159-68.

—, 'Desire and Pleasure', in Arnold I. Davidson (ed.), *Foucault and His Interlocutors* (Chicago: Chicago University Press, 1997), pp. 183-94.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

- Eribon, Didier, *Michel Foucault* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Foucault, Michel, *Archaeology of Knowledge*, trans. Sheridan Smith (London: Routledge, 1989).
- , *Ethics*, vol. 1 of *Essential Works* (New York: New Press, 1997).
- , *Aesthetics, Method, and Epistemology* vol. 3 of *Essential Works* (New York: New Press, 1998).
- , ‘Sexuality and Power’, in Jeremy R. Carrette (ed.), *Religion and Culture* (New York: Routledge, 1999), pp. 115-30.
- , *Power*, vol. 3 of *Essential Works* (New York: New Press, 2001).
- , *Security, Territory, Population* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007).
- , ‘The Gay Science’, trans. Nicolae Morar and Daniel W. Smith, *Critical Inquiry*, vol. 37, no. 3 (Spring 2011), pp. 385-403.
- Friedrich, Otto, ‘France’s Philosopher of Power’, *Time*, 6 November 1981, pp. 147-8.
- Lawrence, D. H., ‘A propos of *Lady Chatterley’s Lover*’ (London: Mandrake, 1930).
- Lemke, Thomas, *Biopolitics: An Advanced Introduction* (New York: New York University Press, 2011).
- Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization* (Boston, MA: Beacon, 1966).
- , *One-Dimensional Man* (Boston, MA: Beacon, 1991).
- McWhorter, Ladelle, *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

Megill, Allan, 'The Reception of Foucault by Historians', *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, no. 1 (Jan. -Mar. 1987), pp. 117-41. 144

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, trans. Maudemarie Clark and Alan J. Swensen (Indianapolis: Hackett, 1998).

Patton, Paul, 'Taylor and Foucault on Power and Freedom', *Political Studies*, vol. 37 (1989), pp. 260-76.

—, 'Foucault's Subject of Power', in Jeremy Moss (ed.), *The Later Foucault: Politics and Philosophy* (London: Sage, 1998), pp. 64-77.

Rabinow, Paul and Nikolas Rose, 'Biopower Today', *BioSocieties*, vol. 1, no. 2 (2006), pp. 195-218.

Sawicki, Jana, *Disciplining Foucault* (New York: Routledge, 1991).

Van Ussel, Jos, *Geschiedenis van het seksuele probleem* (Amsterdam: Boom Koninklijke Uitgevers, 1968).

测验问题和简短回答

因为不同学科都会教授福柯的这本书,所以,我很难明确地做出指导,确定该布置什么样的功课。比如说,哲学系学生所期望回答的问题,可能完全不同于文化研究专业的学生。当遇到疑问时,具体该如何做出你自己的评价,你应该经常咨询你的老师。

我在这本书中努力阐述了福柯的各种不同面向:他对术语的使用,他的论证逻辑,他写作的历史脉络,他与其他思想家之间的联系等。

我阐述的不同部分将跟不同类型的问题相关。需要提醒你的,不要盲目重复该书中的资料:不仅是剽窃问题,而且还因为我在该书中给出了相当多的详细信息,这远远超出了作为作业的任何一篇短文所需要的资料要求。我的目的是提供给你有关福柯这

本书你所可能需要的所有信息,但这并不意味着,我所给出的所有资料和信息对于每位读者来说都是有用的。

你可能遇到的问题类型

有关《性史》的问题

有关《性史》经常需问到的基本理解问题是,福柯的历史论述的具体内容。对于这类问题,我建议阅读这本导读书的相关部分
145 和福柯原著的相关部分。为了让读者更方便地找到相关内容,这本导读书故意遵循了《认知意志》的行文顺序。

有关同性恋与性别的问题

人们阅读《认知意志》时,经常会将其跟酷儿理论和女性研究联系起来。其实,福柯在该书中并未经常谈论同性恋的处境和女性跟性态之间的联系,该书对于这些群体具有何种意义并不十分明确。我在这本导读书的最后部分讨论了这些问题。

有关生命权力/生命政治的问题

随着近年来人们对生命政治概念的兴趣日渐升温,阅读《认知意志》时不可避免地会经常关注这方面内容。当我在前文讨论福柯的生命政治概念时,我还概述了跟福柯观点不同的其他思想家的生命政治概念。

有关历史的问题

有关福柯研究工作的历史性(historicity)问题相当之多。当然,这些问题更可能在历史系的课程教学中被提出来。

其中一个便是历史编撰学问题,即福柯所从事的是何种历史

学,或者他所从事的研究是否可以被视为历史学。在此,读者必须参考福柯的《尼采、谱系学、历史学》(Nietzsche, Genealogy, History)一文,这篇文章解释了福柯谱系学方法的历史编撰学层面。

另一方面则是史实性问题,即福柯所说是是否真的如此。有人对《认知意志》一书的史实准确性提出了质疑,如桑德拉·李·巴特基(Sandra Lee Bartky)在她的《“逍遥法外/有本事来抓我”:福柯论压抑性假说》(‘Catch Me if You Can’: Foucault on the Repressive Hypothesis)一文中做出的著名批评,尽管她对福柯的批驳比福柯自己的论断还要缺乏证据,而且主要都是对福柯的误解。但在此我们需要注意的最重要事情是,要明白福柯观点的限制性。比如,他并未像巴特基所想象的那样,认为从未有过性压抑。其方法论目的只是要为性压抑的事实增添一种对已知事实的新解释,以形成一种完全新的论说。

有关权力的问题

146

有关福柯权力观的问题,需要深入阅读《认知意志》。幸运的是,这本书只有很少的篇幅论述了他的权力观,即第四部分第二章。但不幸的是,这一章却十分难懂,因而需要仔细阅读。福柯的相关短文和访谈对于理解他的权力观极有价值,其中最重要的是《主体与权力》一文,福柯英文主要著作选集第三卷《权力》和《权力/知识》两本书也都很有帮助。有关这一问题的重要二手文献也值得参考,我特别推荐的是查尔斯·泰勒的《福柯论自由与真理》一文,以及保罗·巴顿(Paul Patton)对泰勒的回应,题为“泰勒和福柯论权力与自由”(Taylor and Foucault on Power and Freedom),巴顿将他的这篇文章称为“福柯的权力主体”(Foucault's Subject of Power)。在我早期有关福柯政治哲学的著作中,有两章讨论了福柯的权力观,这或许是对这一论题最为广泛的概览,而且还提供了

很多二手的参考文献。

有关精神分析的问题

福柯的这本著作有时会突然转向对精神分析进行批判,尽管并非是单独论述对精神分析的看法——要更好地理解这一点,或许可以联系当时的学术脉络,即精神病学或精神分析所遭受的各种批判,相关的文本既有福柯的著作(如《疯癫史》、《临床医学的诞生》、《精神病学权力》),也有其他作者的著作(如英国的反精神病学、德勒兹和加塔利的著作)。福柯对精神分析的评论都是出现在该书中的少数特别的地方。对于这类问题,最明智的做法是审慎地运用福柯原著和本导读书的索引,找出相关的关键段落。

有关压抑性假说的问题

有关福柯这本书的问题有时会聚焦于压抑性假说,即福柯如何界定压抑性假说,他自己的立场如何不同于压抑性假说。这类问题的最大困难在于,福柯的真正立场是如此难以理解,以至于那些经常评估你答案的人都未必真正理解了福柯的立场。仔细阅读这本导读书,认真参引这本书,应该可以确保我们做出较为正确的回应(当然,你可能不同意我对福柯的阐释,但是,对本导读书的运用至少应该可以为你提供一些看法,让你在对这些不同意见的审视中澄清自己对福柯的理解)。有关压抑性假说的内容,可参见

147

论述福柯的小贴士

1. 对于一篇高质量文章来说,最重要的是,既通过参考文献也通过投入性的论辩,向他人表明你读过相关的二手资料。无论是从数量还是从质量来看,有关福柯的二手资料都不是那么好读,但

是,我尽量给出了一些有益的指南,可参见“进阶阅读书目”部分。

2. 论述福柯的一个总体方法是不要模仿他的风格,或者说,这一条适用于所有的欧陆哲学家。福柯很少直白地表述其观点,而且几乎很少提供参考文献。在福柯时代,这在法国哲学家中间是可以容忍的。但是,对于如今以英语为交流语言的各位研究生甚至教授来说,这却是绝对难以令人容忍的。你的目标应该是尽量以比福柯更为简单、清晰的语言和更为完备的参考文献,来阐明福柯的立场。对于学者来说,再丰富的参考文献也都是不够的——当你拿不准时,就请引用吧。

3. 要做到所有这些要求,并不那么容易。就福柯的著作而言,你最主要的任务应该是密切关注他说了什么,而不是依赖于你也许在别处看到的有关福柯立场的任何油嘴滑舌的概括。这一点尤其适用于哲学这一学科,应该也适用于其他学科。你应该努力遵循他的总体论证思路来进行思考,重构他的论证逻辑,然后将其清晰地表述给你的读者(即那个批改你作业的人),给出解读的依据,通过引用原文和指出准确的参引页码来支持你的解读或观点。

4. 如果你有足够好的法语阅读能力,最好能阅读福柯的法语原著。如果你不能阅读法语原著,也一定要对照这本导读书的相关地方,看看我指出英文译本中存在问题的那些段落是否真的存在问题。

索引

- 阿尔都塞, 路易 Althusser, Louis, 5, 132n, 133-5
- 阿甘本, 吉奥乔 Agamben, Giorgio, 106-7, 134
- 巴宾, 赫尔克林 Barbin, Herculine, 124
- 巴特勒, 朱迪斯 Butler, Judith, 123, 12
- 贝尔, 丹 Beer, Dan, 32, 42
- 波伏瓦, 西蒙娜·德 Beauvoir, Simone de, 122
- 德菲尔, 丹尼尔 Defert, Daniel, 7, 27
- 德勒兹, 吉尔 Deleuze, Gilles, 25-6, 28, 115, 119-20, 134, 141
- 德里达, 雅克 Derrida, Jacques, 126-7
- 抵抗 resistance, 68-73, 90
- 对生命权力的抵抗 to biopower, 101
- 对性的抵抗 to sex, 116, 119-28
- 儿童 children, 17, 35-37, 49, 77-8, 85-7, 92-4, 104, 112, 121;
- 亦见家庭; 恋童癖; 再生产/生育 family; paedophilia; re-
production

法国大革命 French Revolution, 59-60

法律 law, 36-7, 39, 55-61, 82, 91, 94-5, 101-2, 106, 121, 132;

亦见国家 state

反常/变态 perversion, 11, 36, 39-44, 86, 103

弗洛伊德, 西格蒙德 Freud, Sigmund, 7, 17-19, 25-6, 45-7, 55, 82, 86, 91, 135

福柯, 米歇尔 Foucault, Michel

《规训与惩罚》 *Discipline and Punish*, 10-11, 13, 21, 29, 36, 54, 63, 68, 76, 95, 99, 134, 137-8

《必须保卫社会》 *Society Must Be Defended*, 11-12, 54, 62-3, 105, 137

《疯癫史》 *The History of Madness*, 5, 7, 9-11, 22, 27

《事物的秩序》 *The Order of Things*, 5, 70, 100

革命 revolution, 18-21, 60, 69, 92

个体 individual, 49-50

古代世界 ancient world, 12, 71; 亦见性爱艺术 ars erotica

规训 discipline, 99-101, 103-4, 108

国家 state, 62-4, 74-5, 95, 102-3, 106

哈贝马斯, 尤根 Habermas, Jürgen, 73-4

赫利, 罗伯特 Hurley, Robert, viii-ix, 19, 32, 36-8, 41-6, 55, 62-3, 77-9, 83, 117, 128-30n, 133-4

话语 discourse, 5-6, 22-4, 29-35, 38-9, 45, 74-6, 100, 110-12, 119, 125-7

霍布斯, 托马斯 Hobbes, Thomas, 95

机制/配置 *dispositif*, 78, 132-4

- 基督教会 Christian Church, 13, 32-4, 38-9, 47-9, 51, 85-7, 103, 114, 118, 129n, 138
- 家庭 family, 44, 57, 75, 80-2, 87-9, 94; 亦见 联姻机制 alliance, device of
- 监狱 prison 参见 福柯:《规训与惩罚》Foucault: *Discipline and Punish*
- 教育 education, 亦见 儿童伦理 children
- 教育学 pedagogy, 参见 儿童 children
- 阶级 class, 87-92
- 结构主义 structuralism, 5, 70-1
- 精神病学 psychiatry, 35-6, 41-2, 45-7, 78, 80-1, 85-7, 91-3, 118, 135
- 精神分析 psychoanalysis, 4-5, 7, 17-19, 25-6, 45-6, 55-6, 81-3, 86-7, 91-3, 106, 115, 118-19, 135-6; 亦见 弗洛伊德; 拉康 Freud; Lacan
- 科学 science, 45, 93, 105
- 酷儿理论 queer theory, 126-7
- 拉康, 雅克 Lacan, Jacques, 55, 70, 82, 119, 126
- 赖希, 威廉 Reich, Wilhelm, 19, 24-6, 92
- 劳伦斯, 戴维·赫伯特 Lawrence, D. H., 114
- 联姻机制 alliance, device of, 78-82, 87, 91, 93, 103-6
- 恋童癖 paedophilia, 36-7, 122
- 伦理 ethics, 13
- 马尔库塞, 赫伯特 Marcuse, Herbert, 25-6, 83-4
- 马克思, 卡尔 Marx, Karl, 59-60

- 马克思主义 Marxism, 4-5, 19-20, 25-6, 28, 39, 45, 51, 72-3, 83-4, 87, 89-90, 107, 122, 134-5; 亦见阿尔都塞 Althusser
- 马库斯, 史蒂文 Marcus, Steven, 16-17
- 麦克沃特, 拉德德尔 McWhorter, Ladelle, 2, 116
- 梅西, 大卫 Macey, David, 8, 122
- 奈格里, 安东尼奥 Negri, Antonio, 107
- 尼采, 弗里德里希 Nietzsche, Friedrich, 9-10, 29
- 女性 women, 77, 85-7, 112-13, 121; 亦见女性主义 Feminism
- 女性主义 feminism, 122-7
- 谱系学 genealogy, 6, 8-10, 28-30
- 强奸 rape, 121-2
- 权力 power, 9-12, 22-3, 29-31, 43-4, 49-50, 53-79, 88-111, 113, 116-18, 120, 122-3, 128
- 权力战略 strategies of, 31, 64-5, 67-9, 73-8, 85-6, 111
- 权力-知识 power-knowledge, 30, 71, 134-5
- 人口 population, 35, 96-7, 99, 102-5, 109; 亦见生命政治 biopolitics
- 肉体 flesh, 80, 86
- 萨特, 让-保罗 Sartre, Jean-Paul, 122
- 沙可, 让-马丁 Charcot, Jean-Martin, 45-6
- 身体 body, 42-4, 61, 79-80, 88-91, 96, 99, 103-4, 109-19, 125-6, 138
- 生命权力 biopower, ix, 101-9, 111, 113

- 生命政治 biopolitics, ix, 99-104, 106-8; 亦见人口 population
 生育 procreation 参见再生产/生育 reproduction
- 泰勒, 查尔斯 Taylor, Charles, 73
- 坦白/忏悔 confession, 32-4, 48-53, 79-80, 82, 85, 87, 91
- 天主教 Catholicism, 参见基督教会 Christian Church
- 同性恋 homosexuality, 7-8, 37, 39, 41-4, 76, 113, 118, 127-8;
 亦见酷儿理论 queer theory
- 现象学 phenomenology, 4-5
- 性爱艺术 ars erotica, 47-8
- 性科学 scientia sexualis, 47-9
- 性学 sexology, 51-2
- 血统 blood, 89, 104-6
- 压抑/压制 repression, 7, 16-26, 29, 31, 40, 44, 55-8, 60-2, 82-4, 87-92, 102, 114, 117, 119, 123
- 压抑性假说 repressive hypothesis, 15-31, 38-9, 45-7, 49, 55-6, 61, 79, 82, 87-8, 90, 92-3, 114-19, 145
- 医学 medicine, 35-6, 40, 45-6, 85-8; 亦见精神病学 psychiatry
- 阴阳人 intersex, 119, 124-5
- 愉悦 pleasure, 30-1, 43-4, 46-8, 112-13, 116-20, 126
- 欲望 desire, 31-4, 40-1, 55-6, 82-3, 112-20
- 再生产/生育 reproduction, 17, 39, 78-9, 86, 88, 103, 112
- 战争 war
 战争与生命权力 and biopower, 96-7, 102, 108-9

- 战争与政治 and politics, 65, 94-5
- 哲学 philosophy, 1, 6
- 政治哲学 political philosophy, 61-2
- 治理术 governmentality, 71, 107-8
- 中世纪 Middle Ages, 49, 58-9, 87, 89, 94-5, 104
- 种族主义 racism, 105-6
- 主体 subject, 12-13, 50, 67, 71-2, 111, 119

Foucault's History of Sexuality Volume I, the Will to Knowledge: An Edinburgh Philosophical Guide, by Mark G. E. Kelly, ISBN: 9780748648894

© Mark G. E. Kelly, 2013
Edinburgh University Press Ltd
22 George Square, Edinburgh EH8 9LF
www.euppublishing.com

版贸核渝字(2015)第 241 号

guide

思想家和思想导读丛书

★表示已出版

思想家导读

导读齐泽克*
导读德勒兹*
导读尼采*
导读阿尔都塞*
导读利奥塔*
导读拉康*
导读波伏瓦*
导读布朗肖*
导读葛兰西*
导读列维纳斯*
导读德曼*
导读萨特*
导读巴特*

导读德里达*
导读弗洛伊德(原书第2版)*
导读海德格尔(原书第2版)
导读鲍德里亚(原书第2版)*
导读阿多诺*
导读福柯
导读萨义德(原书第2版)
导读阿伦特
导读巴特勒
导读巴赫金
导读维利里奥
导读利科

思想家著作导读

导读尼采《悲剧的诞生》*
导读巴迪欧《存在与事件》
导读德里达《书写与差异》
导读德里达《声音与现象》
导读德里达《论文字学》
导读德勒兹与加塔利《千高原》
导读德勒兹《差异与重复》
(乔·休斯著)

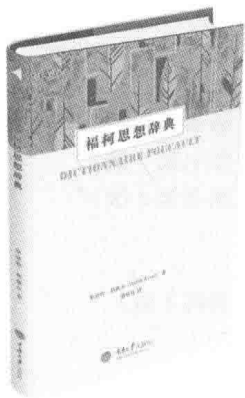
导读德勒兹《差异与重复》
(亨利·萨默斯-霍尔著)
导读德勒兹与加塔利《什么是哲学?》
导读福柯《性史(第一卷):认知意志》*
导读福柯《规训与惩罚》
导读萨特《存在与虚无》
导读维特根斯坦《逻辑哲学论》
导读维特根斯坦《哲学研究》

思想家关键词

福柯思想辞典*
拉康派精神分析介绍性辞典
巴迪欧:关键概念
德勒兹:关键概念(原书第2版)
阿多诺:关键概念
哈贝马斯:关键概念

朗西埃:关键概念
布迪厄:关键概念(原书第2版)
福柯:关键概念
阿伦特:关键概念
德里达:关键概念
维特根斯坦:关键概念

●● 相关书目推介 ●●



福柯思想辞典

朱迪特·勒薇尔 著 潘培庆 译

哲学的任务不是解决问题,而在于“提问”。《福柯思想辞典》能够对福柯表示的最大敬意,即是它恢复了其思想中的提问方面。

本书并不是一本简单地按照字母顺序排列的术语汇编,它的目的在于试图重建其连续的或相互重叠的众多提问,这些提问才是福柯分析中极其宝贵的财富。

导读福柯《性史(第一卷):认知意志》

马克·G. E. 凯利 著 王佳鹏 译

《性史(第一卷):认知意志》是自弗洛伊德以来,对性态这一主题最具影响力的理论作品。本书作者对福柯难懂且时而令人困惑的错综复杂的阐述进行了系统地“分解”,作者以简单易懂的方式,将该书置入其历史和理论语境之中。在本书中,作者特别指出了罗伯特·赫利(Robert Hurley)的英译本里存在的一些翻译问题,并提出了自己对法语原本的理解。因此,这本导读不仅适用于初次接触福柯这一文本的读者,还为熟悉福柯作品的人士提供了新的洞见。



《认知意志》是一本激动人心的著作。它篇幅简短而又易于读懂，至少以哲学巨著的标准来说——而且我坚信它正是这样一本巨著。福柯在该书中所处理的主题——性和权力，跟所有读者都直接相关，这使该书因格外有趣而不断引人关注。对于这两个主题，福柯颠覆了此前的所有智慧。



dou出ban

ISBN 978-7-5624-9861-2



9 787562 498612 >

定价：32.00 元