

生命之后的性

灭绝论集第二卷

克莱尔·科尔布鲁克

中文初译 v0.1



生命之后的性

批判性气候变化

丛书主编：汤姆·科恩（Tom Cohen）与克莱尔·科尔布鲁克（Claire Colebrook）

气候变化的时代涉及系统的突变，这些变化超出了二十世纪以人为形的模型；直到不久以前，它们仍处于再现或言说的范围之外。从广义的批判视角理解，气候变化关乎影响生物质与能量的物质能动性，关乎被抹除的边界和微生物的创造，关乎地质时间与纳米尺度的刻写时间，也关乎灭绝事件。灭绝的可能性一向是文本生产与档案中潜伏的形象；然而，当下这种耗损、衰败、突变与枯竭之感，要求新的言说方式、新的出版与写作风格，以及新的传播形式和速度。当这种重新安排带来压力和重新结盟时，批判语言与概念模板、政治前提与“生命”的定义也必须随之变化。我们尤其需要及时出版实验性专著，重新界定学科领域的边界、修辞的侵入、概念语言与科学语言的界面，以及地貌与地缘政治层面的介入。总体而言，“批判性气候变化”丛书面向那些与地球突变的诸种时间性相对应的认识—政治突变。

生命之后的性

灭绝论集第二卷

克莱尔·科尔布鲁克 (Claire Colebrook)

开放人文出版社 (Open Humanities Press)

与密歇根出版 (Michigan Publishing) 合作出版

密歇根大学图书馆, 安娜堡

2014

中文初译 v0.1

版权与许可

第一版由开放人文出版社于 2014 年出版。

免费在线阅读：<http://dx.doi.org/10.3998/ohp.12329363.0001.001>

版权所有 © 2014 Claire Colebrook

本书为开放获取图书，依据知识共享“署名—相同方式共享”许可授权。在这项许可下，只要注明作者与来源，并使由此产生的衍生作品采用相同或相似的许可，作者允许任何人下载、再利用、重印、修改、分发和/或复制其作品。无需取得作者或出版社的许可。法定合理使用及其他权利不受上述条款的任何影响。

许可详情：creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0

本书所含封面艺术、插图及其他媒体可能适用不同的版权限制。进一步信息请见本书末尾的“授权出处”部分。

ISBN-13 978-1-60785-300-8

www.publishing.umich.edu

www.openhumanitiespress.org

开放人文出版社是由学者领导的国际开放获取出版集体，致力于使当代批判思想的卓越著作在全球范围内免费可得。以开放人文出版社品牌在密歇根出版发行的图书，来自开放人文出版社编委会与密歇根大学图书馆的独特合作；图书馆提供以图书馆为基础的管理与制作支持设施，使学者能够以图书形式发表领先的研究。

开放人文出版社

原版许可声明（保留原文）

This is an open access book, licensed under Creative Commons By Attribution Share Alike license. Under this license, authors allow anyone to download, reuse, reprint, modify, distribute, and/or copy their work so long as the authors and source are cited and resulting derivative works are licensed under the same or similar license. No permission is required from the authors or the publisher. Statutory fair use and other rights are in no way affected by the above.

Read more about the license at creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0

Cover Art, figures, and other media included with this book may be under different copyright restrictions. Please see the Permissions section at the back of this book for more information.

本译制作说明

本稿为英文底本的简体中文初译，版本标记为“中文初译 v0.1”。译文由 Codex AI 制作并经独立 AI 对读，未经独立人工终审；本稿不是出版社发行或认可的官方中文版，也不作中文首译声明。译文文本沿用 CC BY-SA 3.0。封面画作保留原署名及独立的 CC-BY-NC-SA 标记，不将书本文字许可扩张至该画作。原文所载 ISBN 为英文版标识，不是本译稿的新 ISBN。

目录

目录中的“原书”页码照录英文版目录；“本版”页码与链接定位本中文初译稿的相应内容。

- 1. 女性主义的灭绝（原书 7） • 本版第1页
- 2. 规范之战（原书 23） • 本版第15页
- 3. 后现象学的笛卡尔恶魔（原书 49） • 本版第36页
- 4. 酷儿美学（原书 75） • 本版第56页
- 5. 酷儿活力论（原书 100） • 本版第76页
- 6. 差异、时间与有机体灭绝（原书 126） • 本版第97页
- 7. 灭绝伦理学（原书 137） • 本版第106页
- 8. 对生成女人（以及后女性主义）说不（原书 149） • 本版第115页
- 9. 你能酷儿到何种地步？（原书 179） • 本版第138页
- 10. 后现代主义是一种人文主义：德勒兹与多义性（原书 203） • 本版第157页
- 11. 论酷儿理论的可能性本身（原书 236） • 本版第183页
- 参考文献（原书 253） • 本版第197页
- 授权出处（原书 265） • 本版第213页

第1章 女性主义的灭绝

膨胀的怪物

当人类主要由于摧毁自身生境而急速奔向灭绝时，我们女性主义者或许会说：“我早就告诉过你们。”女性主义与任何一种“主义”一样，也许太过多样，无法赋予它一种奠基性的同一性；然而，它无疑始终带有批判“人／男人”的印记。即使在最早的自由主义和包容主义阶段，女性主义要求将女人纳入“人／男人”或人类这一范畴，也与其说是为了自身，不如说是为了生命总体。这与其说是女人自私地为自己提出要求，不如说是呼吁在一个性别平等的新世界里，让所有人都过上更好的生活。女性主义从来不是特殊利益的诉求，而始终诉诸一种将全人类包括在内的、更广泛的正义。只要男人排斥并奴役不同于自身的事物——只要他把女人仅仅当作动产——他自己的人性就会遭到损害。玛丽·沃斯通克拉夫特在1792年指出，主奴关系不仅奴役较弱的一方，也使“人／男人”无法作为理性存在者得到充分发展：

“出身、财富，以及种种无须动用心智便能将一个人抬高到同伴之上的外在优势，实际上却使他落到他们之下。他越软弱，就越受心怀算计之人的操纵，直到这个膨胀的怪物失去一切人性的痕迹”（Wollstonecraft 2008, 53）。

沃斯通克拉夫特的论证，是坚持女性主义为一切生命提供更好逻辑的一个典型早期实例。早在明确的生态女性主义出现之前，对人／男人的局限或自我封闭就已有长期批判。但这种对人／男人的长期抵抗，本就内在于人文主义自我批判的历史。女性主义最好被理解为一种超人文主义，因为它从一开始就建立在这样一种观念之上：人／男人只有承认女人，才能回到自身，成为真正的人。女性主义解放这一概念本身就蕴含一种隐含的生态学。从自由主义女性主义，到激进女性主义和后结构主义女性主义，女人始终以正义与均衡之名为自己斗争（而不是作为一个交战中的特殊利益集团）。因此，

女性主义最终会宣称自己与一般意义上的他异性具有亲缘关系（Schwab 1996, 34; Hitchcock 1993），并把自身看作自然延伸至环境与阶级关切的思想，就毫不令人意外：

越来越多男人接受生态女性主义，因为他们看到了这种分析的深度，并意识到：抛弃男性主导文化的特权，不只是为所有人创造平等权利，这番巨大的努力实际上还可能拯救地球及其承载的生命。（Plant 1997, 129）

按照大多数生态女性主义的说法，存在着某种对生命本身的亲近和热爱，却被男性或男性主义那种掌握、支配一切他异性的倾向引入歧途；通过返回一个获救的地球，这种对生命总体的照料或关切或许能够得到挽回。环境主义与伦理学相互决定：如果不关心我们的生境或地球，我们就不可能建设一个具有社会正义的世界；但如果没有一个和谐且在性别关系上合乎伦理的社会秩序，我们就不可能恰当地回应自身的生态生境。对男性主义的批判与对非人之物的关切相互交织，并不只是“关怀伦理学”或生态女性主义这一特定分支的特点。生态女性主义不是女性主义思想一个微不足道的旁支，而是构成其谱系的思想：自由主义女性主义一开始便主张，不能把一群身体排除在人类总体的权利之外。只要一个存在者是人（因而是有限的），它就不可能对任何其他存在者具有先在的优越地位或前政治的主宰权：性别平等源于自由主义对超越性的拒绝。但拒绝超越性，不仅排除了人与人之间的主宰关系，也指向对主宰本身的超越。没有任何超越的或绝对的道德秩序，我们就都被置于谦卑的位置（Langton 1988）。如果诉诸人类总体，因为人人生来同样具有理性，就能推翻任何预先给定的政治等级的可能性，那么，同一个人性化的举动也会引向对人的质疑。凭什么可以断言，人类的确切本性就是理性的、自我意识的，或社会政治的？谁来界定这些享有特权的谓词？

第二波女性主义质疑“人”的本性本身，当然也不接受自由主义那些被视为“不言自明”的工具理性和普遍主义价值。也许，摆脱了一切偏见的自我这一观念，不过是把某一种自我抬高了；而另一种立足于地方依恋、身体化激情与特殊性的伦理，也许同样值得被称为人的伦理。到了生态女性主义出现时，对环境的关切明确地把女性主义从一种人与人交战的模式（女人为了全人类而争取自身权利），转向对“理性之人”的战争；因为正是人／男人为了维持自身而产生的支配冲动，导致了不自觉的自杀。后人文主义于是

登场：“我们”不再争论什么才算真正属于人的东西，因为“真正的人”这一定义本身，就构成一种沙文主义式的物种例外论，并促成持续的霸权；在这种霸权中，“人”的标签夹带着历史、文化、性别、种族和阶级规范。后人文主义当然有许多形式：有的赋予非人之物以权利、认知等高度人类化的属性；有的则质疑或拒绝那些曾经定义人类的属性本身（如理性、语言和技术进步）。但所有这些形式，都拒绝任何把“人／男人”简单看作本来形式或根基的观念。后人类“转向”远非对女性主义的战胜；我们可以说，女性主义的批判轨迹必然要求后人类。女性性这一概念本身把人类一分为二，阻止了任何简单的人类规范：要么必须重新定义或扩展人类，以把女人纳入其中；要么，那个让女人得以挑战男人权利的问题本身，就会导致一切被假定的权利遭到全面摧毁。

女性主义近来转向生命（在环境主义和“新唯物主义”之中），不应被看作一种增添或补充，而应被看作妇女运动自身潜能的展开。生态女性主义确实正是这样呈现自己的。若不改变我们自己的存在方式，却力求改变我们与环境的关系，是没有意义的。女性主义对人／男人的批判并非环境主义的附加物，而是重新构造生态思想的任何尝试所不可或缺的。人／男人一直被定义为一种理性动物：他计算、操纵并表象着一个属于他的世界；只要如此——而且如果我们假定，“支配地位使人类与其生存所依赖的环境相疏离”——就必须思考一种没有人、或超越人的生命：“当人类无视自然过程时，他们对自然的敌对态度，不仅导致环境的毁灭，也导致自我毁灭”

（Braidotti, Charkiewicz, Hausler and Wieringa 1994, 149）。

正是借助对自我毁灭的这种认识，女性主义获得了普遍的影响力。女性主义对人／男人的批判，不仅会改变人类及其生境，而且会开启一种对生命的新思考。不只是说，改善与环境的关系，需要重新构造人／男人；还要说，改变人／男人——使他成为不同于工具理性主体的东西——这一计划，需要超出有机体的边界，来思考生命总体。

但我们由此遇到了两个问题：关怀环境，真的能够摆脱那种加速毁灭生物圈的人类中心主义盲目性吗？而一种超出人类环境的生命思想——超出我们的世界、我们的环境、我们所关怀的地方或家园——不恰恰更能回应人类这场自杀式的世界巡游吗？¹换言之，我在此提出的是：“环境”这个概念本身（被看作环绕我们的、容易遭到我们破坏、因而值得关切的东西），共

有着那些塑造了自我封闭的笛卡尔主体的特征与情感倾向，而这个主体始终是女性主义批判的靶子。环境包围着我们的生活实践范围，这一观念本身，以及“女人”与地方相联系、朝向关怀的观念本身，始终把世界构想为我们的世界。像生态女性主义者那样说，我们在本质上朝向世界，并与一个始终是地方、而不是无意义空间的世界处在关怀与关切的关系之中，便是在重复那种把世界还原为它对我们之意义的（男性式）做法。问题在于，尽管我们一再表白，我们其实并不关心。所有关于恰当关怀与相互联系的高声表白，都保全着人类中心主义的托词。确实，对科学使世界祛魅的批判，以及对我们越陷入父权统治、世界就越丧失意义并沦为单纯原材料的哀叹，都仍坚持着一个相互联结的地球形象，或者把环境看作一个自创生、自我推进、自我组织的总体：它们假定，恰当地对待维系我们的生境，就是把尊重、关怀、关切乃至交流这些美德，扩展到非人之物上；而非人之物总是被以一种规范性地如家园般亲切的方式呈现出来。² 仍然未进入考量的，是那些无法从我们的生境内部辨识、也不扰乱我们与自然之耦合的生命力量。

即使没有明确使用“活力论”这个词，我们也可以观察到，今天有一种普遍的活力论伦理统治着我们的时代。传统活力论曾反对勒内·笛卡尔设定广延实体，因为它为一个机械的、可计算的物质世界奠定了基础；同样，如今也存在一种持续、激烈、几乎普遍的对笛卡尔主义的谴责，安东尼奥·达马西奥将它概括为“笛卡尔的错误”（Damasio 1994）。为了反对某种精神实体表象一个惰性物质世界的观念，神经科学家、认知科学家、认知考古学家、人工生命研究者和哲学家，坚持不以静态的或中心化的术语刻画生命，而将其描述为一种多元且动态的创造性。心智或自我从生命中涌现，而不是那个使生命得到认识的特权点。我们可以将二十世纪晚期这种反认知主义的生命转向称为活力论，恰恰是因为它与前现代的同类思想一样，强调动态、关系、积极的生成和创造性。今天，笛卡尔主义被认为令人恐惧，其理由与它初次提出时（主要遭神学家）谴责的理由完全相同：笛卡尔主体是机器中的幽灵，断绝联系、没有性格、脱离身体、被祛魅而且冷漠疏离。如果生命具有意义——如果它从来不只是物质，而始终是这个特定生命有机体所感受到的这个特定生命——那么就必须抛弃笛卡尔的错误，走向一种新的斯宾诺莎主义。对达马西奥而言，这意味着：并不存在一个先以某种方式感知

世界、随后才受某种外在输入影响而产生情绪的自我。相反，开端处是情动：一种可能进入、也可能不进入意识的情绪。自我是对这一事件的“感受”，这也就是说，自我并不止于生物身体的边界。

就环境主义，以及人类与其长期忽视的生境的关系问题而言，这似乎是在有益地消除作为制造者（homo faber）的人。或许看来，“心智”理论循着自身的轨迹，已经抵达了心智沉浸于生命之中的认识，认识到心智与其生境不可分割的交织——甚至可能抵达了最深刻的女性主义。作为表象、认知、计算和无身体的疏离姿态之主宰的人／男人，没有外力帮助，按照自己的节奏，认识到自己原本就是环境性的存在。换言之，女性主义者一直都是对的，但人／男人无须女性主义的明确介入，就能够认识到女性主义所说的关怀与关切的真理。事实上，后人文主义的一位代表性理论家卡里·沃尔夫，通过来回穿梭于女性主义对各种知识实践之间权力关系的强调，以及系统论对身体化、处境化和构成世界的知识的强调，来确立他对后人文主义的定义；随后他得出结论，这两门学科都受限于人的范围，而要突破这一限制，就需要走出人，可能朝向动物：“问题不在于谁有资格成为人，而在于，当我们开始观察人的终结时，跨越人文主义分界线的何种耦合成为可能，而且事实上不可避免”（Wolfe 1995, 66）。

但救赎就这么容易吗？尽管我们知道，正在发生的事件已经超出了计算理性旧模型的应对能力，我们仍不确定，从那种据称是新的、投入的、动态的、延展的、身体化且情绪化的自我性视角出发，究竟能够应对什么、能够应对多少。这种新的活力论或泛灵／动物主义（anim(al)ism），真的是一种有益的思想方式转变，能够让我们应对当前生境的危急状态，还是一种反向形成？我认为是后者，尤其当我们不仅考虑那些伴随着共情（Rivkin 2009）、情动（Gregg and Seigworth 2010）、身体化（Rowlands 2010）、普遍创造性（Russell 2007）以及奇妙未来（Levy 1997）的发现而来的、对生命的欢乐肯定，而且也考虑那些看似严峻的警告时。詹姆斯·洛夫洛克的“最后”警告，归根结底是向我们发出的警告——否则它就不会是最后的。它预设我们的存续，以及生命对我们而言的终结（Lovelock 2009）。说盖娅正在消失，就是把我们的生命系统等同于系统性本身。如果盖娅确实是一个合适的形象，我们难道不能把当下看作这一个盖娅的终结吗？在警告、生存、拯救和丧钟等问题之外，未被考虑的是：人的实际死亡

可能促成何种生命，“我们”是否应当继续活下去，以及这个走向终结、被拯救的“我们”究竟是什么或是谁。如果我们寻求自我拯救，那么我们是否也在拯救那些把人类物种及其生境推到毁灭边缘的生存机制？如果为了拯救生命，我们希望毁灭作为贪婪的笛卡尔式、计算式工具理性主体的“人”，那么，谁是这种面向未来、反人类的毁灭的根基？尽管以人以外的某种东西之名来毁灭人存在种种问题，尽管这种以求生为目的的自我毁灭，与它试图消除的人文主义束缚如此相似，今天许多后人类修辞却似乎都宣称：自身已经调谐于那个“人”此前一直可悲地忽略的生命。

恰恰在未来的潜能与开放性似乎在生命中根本缺席的时刻，被称作思想的东西（从高深理论到通俗科学），却发现了一种超出那些陈旧、有限、有尽而又过分具体的心智模型的生命。这场为了人所否认的生命而推翻人的表面革命，远非人的他者，而正是人的终结的标志。人始终作为一种终结自身的存在者而存在：一旦给人赋予了某种自然的或有限的定义，人就发现，他真正的、创造性的、面向未来的存在，处于一种尚未实现的生成之中；这种生成总能把他从过去拯救出来，而那个过去则可以被他人谴责为既误入歧途、又已经终结（Derrida 1969）。今天，正当人类物种面临可能发生、而且完全是字面意义上的灭绝时，“人”却自行消灭了自己：他宣称自己既不是身体里的大脑，也不是机器里的心智，而始终已经是生态性的——以同情、情绪和系统的方式，调谐于更广阔的生命生境。这类主张，从通俗神经科学对情绪性、情动性自我的主张，到系统论关于自我超出个体身体边界的论证，以及对非西方正念传统的一系列挪用，无所不包；在这些传统中，自我能够克服它的自我中心牢笼。面对那些表明人类与其周遭具有恶性关系、或者构成一个内在自杀系统的全部证据，再次得到肯定的，却是一种原初的人类联结性，一个不可还原的系统；在这个系统中，世界绝不是陌生的原始物质，而始终是这个特定有机生命所揭示的这个特定世界。

但人真的消灭了自己吗？难道不曾始终有人坚持，思与在是同一的，亦即——用巴门尼德古老的术语说——思考，就是与一种肯定并维持自身的生命运动相一致？也就是说，人一直认识到，自己描绘的世界在某种程度上，是自身支配性理性的投射；而后他又进一步声称，在启蒙之后，那个由其自身想象构成的神话世界已被根除，使人得以抵达生命的真实面貌（Adorno and Horkheimer 2002）。如果自亚里士多德以来，始终存在着反对柏拉

图主义和理智主义的反应，这难道不是因为这些唯心论把自身及其价值置于生命之上吗？温贝托·马图拉纳和弗朗西斯科·瓦雷拉的系统论，在多个领域产生了深远影响；按照这种理论，不存在一个首要世界，由一个独立主体来把握和表象，因为只有有机体与其所栖居世界的耦合（Maturana and Varela 1992）。针对这种反柏拉图主义或天真的字面主义，我建议我们不要把世界作为自己的生境，而要在它自身的绵延中加以思考。或许我们应重新思考那种被认为邪恶的、心智与世界的笛卡尔式分离：不是把它们看作两个分离的实体，而是把分离理解为，一个存在者（人）——对它而言可以有实体这样的东西——与此外那仍会以全部偶然性存留下来的一切之间的分离？我们难道不应把自己和有意识的生命，不作为涌现的属性，而作为一种怪异之物来思考吗——我们并不感受、经历或决定它，而只是局部地、事后地见证它？这也就是说：人的终结既所欲又必要，却也不可能。任何试图把人当作地球之灾而加以消除的努力，始终依赖于一个真正的人的观念：这个人将再次发现自己与地球合而为一。

灭绝之性

在此，我们必须转向灭绝之性，或者我将称之为“性／灭绝”

（(s)extinction）的东西：生命，至少在人的想象中被构造出来的生命，始终渴望退出自身，否定任何确定的或仅仅现实的存在。当今天的人在字面意义上面对死亡时，他就召唤自身在比喻意义上的死亡；他要求并宣告，人必须与生命合而为一，因为他正是生命的一种表达。在这种与世界一同生成的过程中，人／男人变成女人了吗？从某种意义上说，答案是肯定的，但这并不是一种新的生成女人，也不是一种新的活力论。人们始终肯定人从中涌现的生命；这种生命可以被重新经历、重新肯定并被掠夺，使人能够克服孤立的主体性疏离，感到自己与世界合而为一。（这确实就是从柏拉图主义到新柏拉图主义的转变：理念与世界实际样貌之间的鸿沟，被一种流溢理论遮盖了起来；在这种理论中，一切形式都从同一个丰饶生命中涌现。）人始终是环境性的动物，始终把世界看作自己的周遭，始终是一种生成女人的方式：他不是完全现实化而又疏离孤立的状态中活出自己的本真存在，而是通过一种更深刻的自主性，通过一个世界来认识并肯定自己；这个世界从来不陌生，从来不是单纯的物质，而始终是他自身本真而深刻的生命的标志。

也就是说——这符合一种迅速、道德化且不假思索的反笛卡尔主义精神——当人／男人与自身不可或缺的他异性发生关系、并通过它活出自己时，他才最真正地是自己。³ 如果历史上确实发生过从工具性的笛卡尔主义——在其中，世界是等待被支配的死物质——向环境主义的转变，那么后一个转变便是一种超级笛卡尔主义（因为在环境主义者看来，世界并不真正是他者、陌生者或非人之物，而始终已经与人的本真生命合而为一）。

对人／男人进行女性主义批判——这个人／男人在与生命的深刻交融中，始终是一位活力论者——将是最陈旧不过的姿态。人通过女性主义批判继续活下去；通过吸饮死者的血，不断超越并恢复自己的理性；通过返回并取回超出自身生命边界的生命。无论是把精神看作物质补充的传统活力论，还是把物质视为本已动态的“新”活力论，都无法拯救我们。任何活力论所维持的，恰恰就是这种拯救生命的诱惑（仿佛我们能在生命中找到救赎的手段）。我们需要思考的是生命的死路：人要么把所有真正的生命收拢到自身之内（将一切生命看作有心智的），要么设定一种能够把自己从自身之中拯救出来的美好生命，借此继续活下去。

或许正是在这一双重束缚之中——面对灭绝，人以消灭自己来维持自己——一种激进女性主义能够真正思考超出人之外的生命。在这里，不会有仍然贴近大地、生命和宇宙的女人；不会有为男人提供那个他为自我救赎而始终需要的他者的女人。今天的女性主义面对人的灭绝，既不应转向男人，也不应转向女人：这两个形象仍然是人的，太人的；环境这一概念也是如此，它一向使人得以通过活力论伦理而继续生存。对后人文主义也必须作同样的判断，因为它往往是一种超人文主义。在许多方面，被称为后人文主义的东西，其实就是断言：人不是一种具有某些特定性质、因而能够与生命相区别的孤立动物，因为他始终已经与生命、动物性和技术合而为一。与其思考女人、人的终局与救赎，或是在统一的后人类时代（认真听取给予我们的最后警告的时代）超出人而生活，真正需要面对的，是“生命”这个形象始终如何把人正当化为一种内在地属于后人类的动物。人始终不是他自己，始终不只是他自身仅仅如此的存在。

如果活力论具有任何一般意义——它至少在当下对新活力论的呼吁中具有一种施为力量——那么，这种意义就是与被认为长期存在的西方人的处境相对立的。按照反笛卡尔主义和后人类批判的说法，人把自己理解为一个自

主的、支配的、表象的、高高在上的、理性的近神存在，对自己的世界毫无亏欠。转向环境，转向与超出自身存在边界的活力合而为一，据说将使人离开工具理性的历史。但转向活力论，不过又是一个吸血鬼式的举动：人吞噬自己，然后想象自己不再是曾经那个贪婪的动物。人相信，他已经走出自我封闭，找到了世界和他自己更好的、后女性主义的自我。环境这个概念——那种包围并灌注生命、我们从中涌现的东西，并且按照这一论证，我们可以通过活力论式地克服自身有害的疏离而重新取回它——仍然维持着同样的拟人化结构。今天需要思考的，正是那些无法作为男人或女人的救赎恩典而被思考、被经历、被取回或重新赋予活力的东西。

不是后末日（不是后人类），不是现在

为了说明这在批判和肯定两个方面可能意味着什么，我们或许应当追问：超出人的形象（一个始终包含后人类和女人的形象）之后，未来会是什么样？如果我们通过性差异来接近未来，而性欲望将有别于任何生存或有机体自我维持的观念，那会怎样？在这里，恰恰因为生存和后人类这些观念具有收回、复原的作用，我们就必须放弃它们。如果在二元的社会性别对立之外思考性差异，我们就可能面对不断增殖的差异。当差异并非为了相互自我维持和不断相互承认，而把两个种类（或类属）耦合起来时，它才是性的，而不是被社会性别化的。如果一个身体与另一个身体发生联结，不是为了自身的生存或繁殖，而是通过触碰本身之类的东西，那么，性差异就会与异于自身之物发生关系，而不以巩固自身存在为目标。向不属于自己的东西开放——向那些不能被构想为环境、生态（连同它的家居[oikos]与相互联结等全部母题）或后人类的东西开放——将带来两个后果。

首先，我们可以追问不以生存为基础的未来存在方式（因为任何生存，只要意味着继续活下去，就总会是现在的延伸）。玛格丽特·阿特伍德杰出的反后末日小说《洪水之年》做的正是这一点。小说开篇似乎展示了一个（如今已）标准化的末日之后的景观：人类文明和都市性的生活方式已经毁灭，留下一个勉强而脆弱地延续生命的世界。阿特伍德通过倒叙，描写这片荒废景观之前的世界：一个贩卖女人的世界；为了企业利益和商业新奇而操纵生命的世界；一群底层人作为可操纵的材料，供技术科学资本主义精英使用的世界；也是一个语言充斥着噪声和品牌名的世界。在此，阿特伍德为思

想开启了一条道路：我们的末日之后的未来已经到来。那个据说属于科幻的、非人的未来——我们已将自身的人性献给贪婪与唯利是图——那个噩梦般的反乌托邦已经到来，因为人一直就是这样生活的。阿特伍德较早的小说具有惊人的预见性，并非偶然。她在《使女的故事》中描绘女人受生命政治管理的世界，与其说是在警告未来，不如说是在诊断人类一直以来的状态：对生命的热烈投入，容许生命秩序成为道德管理主义的基础。其次，而这对本文的目的更加重要，《洪水之年》描写了另一个未来教派——“园丁”。他们关于神圣生命、关于自身被重新取回的人性之起源纯洁性的生态话语，在结构上与那种想象中的“生命政治”企业统治相似：后者也把生命的延伸与最大化确立为自己的信条。阿特伍德反对当下那种认为人能够超越自己、找到一个新的生态未来的观念；她所暗示的是，这类救赎想象一直都在允许人为维持自己而支配生命。生命——或它的道德想象——一直就是生命政治性的：绿色、生态女性主义、活力论和后来人类对动物性与生态的“转向”，都为了一个获得救赎的新未来，而战胜了迄今如此的人；它们之所以这样做，是因为投入于一个伦理自我，这个自我总能抛弃自己现有的样子，以便生成。

但《洪水之年》并不仅仅进行批判和诊断。（这是它与其他二十一世纪生命管理批判的不同之处，例如石黑一雄2005年的《别让我走》。）除了讽刺性地描绘一场世界战争——一方是诉诸生命本来面貌的绿色主张，另一方是颂扬超越一切人类界限而存续之生命生命政治未来——阿特伍德还暗示了一种拒绝的未来：那些为了生物变异与繁殖而被买卖、交换和管理的女人，拒绝生物家庭和家庭式生产，创造出新型的、偶然的、超出的社会联结（超出性关系之外），以及一经触及便会腐朽的新型生物艺术。在一个生态法西斯主义（不惜一切代价拯救生命）与生命政治（为了最大限度繁殖而管理生命）相互交战的世界里，阿特伍德描写脆弱的女性人物穿行其间，结成横向的友谊联盟，而不是纵向传承的繁殖共同体。其中一位人物在生物艺术领域事业有成，她用废弃的身体材料，制作转瞬即逝的艺术品：“她喜欢看着事物移动、生长，然后消失。”⁴阿特伍德挑战了被物神化的生命母题、人类纪念碑式档案的方式，以及艺术和人能够通过转向“生命”而获得持久性的观念。

阿特伍德提出的是一个超出“女人”作为男人之更好他者的世界。《洪水之年》延续了女性主义写作中的两种批判传统：一种属于浪漫主义（拒绝弗洛伊德所谓海洋般的感受，或前俄狄浦斯式的充盈）；一种属于现代主义（拒绝那种能够使物化语言与技术的一切死寂系统重获活力的女性丰饶）。玛丽·雪莱在《弗兰肯斯坦》中，将把自然想象为仁慈的女性他者的浪漫主义艺术家，与把自然作为死物质来支配的科学家并置；《洪水之年》同样呈现了一个世界，其中生态救赎（作为生态法西斯主义）就是生命政治管理的另一面。阿特伍德小说中相互交战的两派，都声称自己是在为一种生命而行动，这种生命将摧毁人类先前自我囚禁的模式：亚当式的“园丁”教派诉诸大地的生命价值，以此控制身体、生产和繁殖；掌权的公司

（CorpSeCorp）则试图通过基因操纵和数据管理使生命最大化。这两个派别都以末日之后的想象为前提，或者借用洛夫洛克的说法，以“最后警告”的想象为前提。如果我们唯一的价值和视野就是生命，那么就只允许一条道路：拯救并生存的道路。

雪莱的《弗兰肯斯坦》和阿特伍德的《洪水之年》，都展示了女性主义小说写作中一个颇为常见的母题：质疑生命最大化的价值。在这方面，我们至少必须把某一种女性主义，与对一切作为男人他者的“女人”形象的批判联系起来，而不是与在人／男人之外找到一个“女人”联系起来。这类文学转而开展关于未来的思想实验，把繁殖打开到任何自我管理的人类观念之外。《洪水之年》延续了一种女性主义的、小说性的、激进的能力：质疑生存本身的价值（如果价值向来被规定为促进生命的东西，那么也就是质疑价值的价值）。将这一传统称为科幻，是不正确的，因为其所描绘的世界，正是当下科学想象的世界：在《弗兰肯斯坦》和《洪水之年》中，科学（作为工具理性）与它所谓的他者（与生命的生态联结）都被呈现为救赎叙事，未能追问我们力图维持其生存的这个“人”究竟是谁。我们可以说，从这一女性主义传统得出的后果是：人总是通过想象出来的后人类未来与他者来谋划逃逸；要超出作为生存机器的人来思考，就需要意识到生态想象本身已经受到了污染。这将我们带向第二个后果和第二个传统：在其中，与丰饶生命相联系的艺术、创造性和生产这些形象本身，也受到审问。

这一由《洪水之年》加以延伸并激进化的第二种批判传统，就是女性主义现代主义的反美学。在弗吉尼亚·伍尔夫的《到灯塔去》中——这部小说

与阿特伍德的小说一样，以一个趋近（或拒绝）光明的暧昧形象结尾——核心的母性养育人物拉姆齐夫人死去了。描写黑暗降临的间奏（“岁月流逝”）之后，小说最后一部分以年轻女艺术家莉莉·布里斯科的一次领悟结束；这一领悟促使她对传统画布采取几乎具有破坏性的行动。她的领悟不仅使她在小说中一直竭力完成的拉姆齐夫人画像的中央，画下一道单独的深色线条；她的创造行为也伴随着对艺术终将衰败的认识——仿佛布里斯科对艺术史和再现的拒绝，同时也是对短暂性的拥抱。这不是作为制造者

（homo faber）的人，被一种不同于自身的生命灌注，继而去呈现、再现并保存这种生命；因为莉莉迅速走向画布，几乎像是无意间被引开了注意：

她迅速转向画布，仿佛那边有什么召唤了她。它就在那儿——她的画。是的，那所有的绿色与蓝色，那些向上和横向延伸的线条，那试图表现某种东西的努力〔……〕。她突然全神贯注，仿佛有那么一秒钟看清了它，就在那里，在中央，画了一道线。完成了；结束了。是的，她想着，极度疲倦地放下画笔，我已有过我的领悟。（Woolf 2006, 170）

《洪水之年》也在一个毁灭的世界中呈现了一次艺术事件：艺术品同样面对短暂性的非人格力量，这一事件发生于后人类毁灭的生境之中，而这种毁灭恰恰由对生命尖锐而短视的渴望造成。正如《到灯塔去》的结构围绕一场巨大黑暗的降临（那场“伟大”的战争）展开，这片黑暗是人的末日想象的后果，而不是对它的克服（在这种想象中，人最终抵达的，无非是对自身主宰权的完全实现），《洪水之年》也呈现了人的未来。在这一未来里，生命被最大化，生存利用技术与自然，追求持续的时间和被延长的未来。带来细微扰动的一线光，出现在一种生物艺术实践中：与当下维持人对生命之监视的主流生物艺术颇为不同，这种实践拥抱消失：

阿曼达当时在威斯康星州的荒漠里，正在制作她近来做过的生物艺术装置之一；她现在迷上了自己所谓的艺术骗局。这次用的是牛骨。威斯康星到处都是牛骨〔……〕，她把牛骨拖放成一个巨大图案，只有从上空才能看见：巨大的大写字母，拼出一个词。之后，她会在上面浇满薄煎饼糖浆，等虫子爬满它，再从空中拍摄视频，放进画廊。她喜欢看着事物移动、生长，然后消失〔……〕。她在威斯康星做的这件作品，属于一个名叫《活的词语》的系列——她开玩笑说，灵感来自园丁，因为他们那么严厉地压制我们把东西写下来。她从一个字母的词开始——I、A和O——接着做It之类两个字母的词，再接着三个、四个、五个。现在她已做到六个字母。她

用各种不同的材料写这些词，包括鱼的内脏、被有毒泄漏物杀死的鸟，以及从建筑拆除工地找来的马桶，里面灌满用过的食用油，再点起火来。

(Atwood 2009, 56-57)

阿特伍德描绘艺术家阿曼达，并不是要让她找回生命中所有本真的、奠基性的、永恒的东西，而是把她写成一个骗子、玩笑者或游戏者：她接过人关于生命、金钱和生存的游戏——包括词语的神圣性——并与不存在相嬉戏。在“人／男人”之外，或许只有“女人”与“生命”；也正因此，人／男人始终通过生成女人（的形象）来维持自己。与其以末日的方式，从我们自己的终局（或我们自己的彼岸、或专属于我们自己的后人类性）来思考，我们也许——终于——获得了一个机会：思考一个没有终点和目的的世界。

阿特伍德作品的意义正在这里。第一，她把一个由人疯狂支配生命的冲动塑造的未来世界的想象性噩梦，呈现为当下已经存在的事实（而非某种想象中的或可能的末日之后的未来）。我们始终已经如此紧紧地依附于生命，以至它成为一面屏幕或画幅，我们在其上想象的，无非是自己的活着。第二，像她之前的雪莱一样，她没有把女性化的自然放在人之外，因为在“人”之外，我们无法构想美好的生命，而只能构想偶然、脆弱、不安稳而短暂的种种生命。最后，我们也不能在这里诉诸艺术或审美，因为在这里，我们同样会遭遇那个被物神化的、救赎性创造的形象。取而代之，阿特伍德与她之前的伍尔夫和雪莱一样，设想：如果我们能够放弃关于自身长存的幻想，生命将会是什么样子。

原注

1. 我在这里有意使用“man（人／男人）”这个词：因为双方采用的都是这个人的形象，既包括运用一般人类观念的人，也包括那些试图在理性之人之外，为“女人”找到一个空间的女性主义者。人的概念也带来某种世界概念：正如海德格尔等人指出的，当我们把大地作为属于自己的东西来生活时，大地就成为“世界”。
2. 关于环境思想之短视的严格批判，参见Donna Haraway, *When Species Meet*（《当物种相遇》）(Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 18。
3. 正因此，吕斯·伊里格瑞（1985）并不把笛卡尔视为思想史上的一个“错误”，而是在笛卡尔的“我思”之中，辨认出一种对他异性的持续诉求；这种他异性使人能够返回自身，并把自己仅仅活成反映自身外部的过程。

4. 关于生物艺术自称与“人”决裂的富有洞察力的批评——一种与阿特伍德试图构想以死亡废料为材料的生物艺术相呼应的批评——参见Nicole Anderson,
“‘(Auto)Immunity: The Deconstruction and Politics of ‘Bio-Art’ and Criticism” (《“(自身)免疫”: 生物艺术与批评的解构和政治》), *Parallax* 16:4 (2010): 101-116。

第2章 规范之战

乍看之下，吉尔·德勒兹似乎是最典型的反规范理论家，而我们可以转向他的著作，从那套丰富的、看似反规范的概念词汇中汲取资源，包括内在性（拒绝任何强加的秩序）、情动（扰乱精心计算的得体行为的力量），以及无器官身体（即使他没有用过这个词，它也似乎标示着身体产生不稳定性的某种能力）。比起内在性与情动，无器官身体提供了两种反规范模式：第一种存在于“器官”一词的使用中，因为似乎正是器官或部分赋予身体某种能够运转的整体性。无器官身体似乎颠倒了有机体主义的观念：存在者只有在与整体的关系中，才成为它们所是的东西（并获得功能、秩序和组织）。无器官身体提示，可以存在某种类似身体——一个整体——的东西，而它并不具有发挥功能的部分；只要片段、部分或力量没有被组织起来，或者不具有功能，就不能说它们是器官。相反，以另一种施为性的方式来理解这个术语，则会提示恰好相反的东西：有一些构成或施为出身体的行为或表演——运动或功能——但这个身体永远不获得最终的或确定的整体性。尽管“无器官身体”一词复杂而多义，它仍能提供一条清晰明确的道路，使我们超出以施为方式研究规范性的路径。按照一般的施为性解释，内在性之所以真实而且良好，是因为它使我们摆脱任何强加的或给定的规范；内在性是激进自由主义对任何可能预先规定秩序之权威的拒绝。此外，情动也扰乱自我的标准性、规约性、计算性或强加性秩序；情动的发生不依赖决定或掌控，情动政治把我们带出自我与利益的领域，带入一个政治通过创造和施为而展开的领域：生产情动，或与情动共同工作，而不只是协商信息。正如前文所说，内在性与情动之所以在今天如此流行（如果它们仍然流行的话），似乎既是因为德勒兹的著作，也是因为一种向施为性的普遍转向，或者说，是因为这样一种观念：政治和身份通过持续的创造发生，而非诉诸原则。如果施为性成立，那么自我就是在持续的行动中成为其所是；这些行动与他者发生关系，受他者影响，也影响他者。如果施为性成立，那么也意味着：除了创造我们

自身之所是的施为过程，我们没有任何根基。我们都可能是“无器官身体”，能够拆解任何我们被置于其下的身份；但做到这一点，主要不是靠决定或号令，而是靠与他者脆弱且他律的接触。因此，内在性、情动和施为性似乎就是最典型的反规范概念，能使我们摆脱批判的否定性。

我将论证，这些概念——内在性、情动和施为性——都有两面：一面是反规范的，因此是在与规范性的对立中（并在同一领域内）得到界定的。另一面则既不规范，也不反规范，而是以另一个问题的方式提出；这个问题位于不同于施为性的平面之上。因为，正是施为性——在从语言模式转向政治模式的过程中——强调：并不存在一些先在的身份、形式、系统、意义或术语，而后由语言使用者加以重复；语言的使用或身份的承担，也并非采用某种外部系统。相反，术语与系统是通过持续的施为创造并构成的。于是，个体并不是先接受规范与身份，然后再寻找批判的空间，因为在施为之外没有规范或身份，所以一切施为同时既是重复又是扰动，既是巩固又是批判。在这一意义上，规范的可能性本身——规范通过重复与施为被给出——也是规范的不可能性，因为没有任何一次重复就是规范本身，或与规范本身重合。我们始终必然受到规训，因为在规范之外没有自我或主体；但我们也必然永远不会完整地或最终地成为“一个主体”，恰恰因为对规范的每一次施为，从来都不是规范本身。规范从它使之成为可能的施为中涌现，又被这一施为扰乱。但也正因为如此，以施为性来定义情动与内在性的方式，依然是主体主义的。情动成为身体在施为和关系中使事物不稳定的力量，而内在性则排除对任何超出施为身体的力量或权力的援引。这些定义反规范性的反应性方式，是海德格尔意义上的主体主义：它们设定某种根基，一切关系都从中涌现（而且，在拒绝笛卡尔的精神实体主体时，它们又设定某个其他的终极主体——如生命、情动、身体化或内在性）。我将论证，德勒兹的内在性、情动、行动或号令（而非施为性）概念，是在另一个平面上、由另一种风格的问题构成的。¹乍看之下，施为性似乎可能是一个反活力论概念：没有任何根基，也不诉诸生命，我们所拥有的只是身体之间的行动与关系，而后我们再据此设定某个必定已经存在的根基或主体。这种思考施为性的方式当然可能成立，但它首先需要把施为从语言行为和行动身体中解放出来，也许要在一切我们已习惯理解为行动的东西之外思考施为力量；同时，它也需要摆脱规范与身份问题。（例如，我们可以想到地质力量的一切宇宙施为：它们直

到如今似乎才显出其活动性或才得到辨认，而它们在承认系统之外仍具有存在或力量。）按照既有的构想，内在性、情动和施为性的概念——那些似乎向规范性宣战的概念，尤其是在它们反对规范性这一点上——构成了某种新的生命主体主义。因为，如果我们诉诸身体的情动，将其视为能向僵化规范宣战的扰动力量，或者认为施为性之所以激进，是因为它承接（并随即扰乱）规范，那么，我们就是以反应性的方式，重复了一边是规范系统、另一边是扰动力量的分离。

这直接关系到各个学科及学科性。如果我们能够诉诸某种生成性的根基——如生命——而关系由此涌现，那么知识就会是单一的领域，并且可能享有某种跨学科性，将生命显现的所有不同而又彼此沟通、相互汇合的方式包括在内。看似不同的学科分歧——例如文学理论家或艺术批评家倾向于将艺术作品看作脱离生命的东西，哲学把逻辑看作具有某种柏拉图式的实在性，或科学家对生命的祛魅与物化——都可以通过承认所有这些能力都从同一个自我推进的生命中发生并涌现，而得到弥补。不可避免的规范性的伟大理论家哈贝马斯坚持，我们需要某种反思实践——例如批判哲学——来定位并协调不同生活世界的知识实践：

生活世界与交往行动之间的差异，并未被收回到任何统一性中；随着生活世界的再生产不再只是通过以达成理解为导向的行动这一媒介进行，而是被交付给行动者的解释性施为，这一差异甚至加深了。在维持日常交往实践的肯定／否定决定不再来自某种被指定的规范共识，而是来自参与者自身合作性的解释过程的程度，具体的生活形式便与生活世界的普遍结构分离。自然，生活形式的多种总体之间具有家族相似性；它们相互重叠、相互扣合，但不再被某个超级总体包容。多样性和扩散出现在一个抽象化过程之中；通过这个过程，特定生活世界的内容日益鲜明地与生活世界的普遍结构区分开来。（Habermas 1990, 343）

任何学科都不应成为一个自足的世界，把自身的领域僵硬地强加于生命之上。今天，各学科，尤其是人文学科的任务，就在于这种汇合的理想，而不是已经实现的汇合。所有这些，似乎至少可从内在性的某一种观念推出：学科从生命中涌现，不能凌驾于生命（或其他学科）之上；也不可能存在某种专业的“道德”科学或生物科学，为生命提供法则，因为这些实践同样从生命中涌现，因而内在于生命。

相比之下，德勒兹和瓜塔里（1994）着重强调各种能力不可通约且彼此分歧的性质——它们缺乏任何类似共同感（*sensus communis*）、良识、共通感、生活世界或“亲历之物”的东西。哲学所创造的概念具有自身的思想与一致性，是对那些抓住思想并向思想施加暴力的问题的回应。如果存在一种内在性，那也不是内在于“亲历之物”的生命——不是我们从实践中协调出来、又永远无法置身其外的这个生命。相反，这种内在性是非人的，这意味着“我们”（我们人类）无法在某一种生命内部定位一切存在之物，因为生命本身并未作为差异从中涌现的根基被给出。因此，各学科远非能够追溯回实践，而是在自身的内在性之中存在并坚持，不能被还原为自身之外的任何东西。艺术作品（至少部分地）成功地把某种类似“情动”的东西从感受状态中撕离出来：仿佛亲历的感受状态是某种纯粹力量或性质的表达。科学的函数当然不属于亲历之物；它们之所以成功，就在于构造了新的“观察者”，使某种一致性和真理成为可能，而那绝不是人类经验的一致性和真理。因此，情况并不是：我们拥有相互竞争的系统——全都从生命中涌现，各自构成其自身的现实——而后需要通过反思批判进行裁决。我们也并未被囚禁于一个由施为或构成的规范秩序组成的人类领域之内，只能靠从内部使其失稳来逃离。如果我们超出规范性及其种种他者，转向另一种思考内在性概念的方式，就会看到多种力量，每一种都开启彼此分歧的潜能与组装起来的系统。每一条这样的分歧路线，都以自身的方式表达无限。规范性的问题，既不在于僵硬的规范对生命的动态实践施加暴力，也不在于没有规范我们会堕入无差别的混沌。于是，科学事实的坚硬世界，与构成规范或生产意义的人文学科之间，当然也就不存在区分。同样，也不会存在那种囚禁人且反应性地虚无主义的感觉：认为科学同样是规范性的，或是生产价值的，而在规范性之外，仅仅存在某种现实或生命，它只能在事后被认识为超出我们赋予它的意义的东西。

德勒兹所阐述的生命，不是生成性的根基。它不是作为某种力量或算法、产生“生命规范性”的一般生命，例如要求生命维持并坚持自身的命令（Esposito 2008）。生命也不是某种被否定或被哀悼的实在，只能通过我们强加于其上的狭窄形式被给出。相反，当我们指涉区别于现实化个体的“一个”生命时，生命就不会成为某种要求取回、救赎或修补的命令。它并不意味着把我们的注意力引回个体从中涌现的生命根基。恰恰相反，“生

命”——就像德勒兹与瓜塔里《什么是哲学？》中的三种能力一样——是一种使事物脱离的力量。

这是因为它是“一个”生命：既不是某个个体的生命，也不是一般生命：

关于纯粹内在性，我们会说，它是一个生命，而且仅此而已。它不是对生命的内在性，而是不内在于任何东西之中的内在者，本身就是一个生命。一个生命是内在性的内在性，绝对的内在性；它是完整的力量、完整的至福〔……〕它是一种绝对而直接的意识，其活动本身不再指向一个存在者，而是不断被置于一个生命之中。（Deleuze 1991, 27）

如果规范性意味着对自己的生命承担责任，以至于倘若我不致力于某种持续、稳定而受约束的自我，我就无法成为我之所是，那么，“一个”生命就改变了问题的领域。我们既不是一个自由、自我创造、始终异于任何物化或强加规范的个体（反规范主体主义）；也不是一个给自己立法、通过能够成为某个人而认识自身的自我。与一个人自己的生命，或一般的动态生命相比，德勒兹的“一个”生命具有两个显著特点。第一，德勒兹认为，这种思想潜能——把内在性思考为“一个”生命的潜能——是在文学中表达出来的。也就是说，为了让关于“一个”生命的这种奇异思想出现，就需要通过某种特定能力将其提炼、阐述或构成。查尔斯·狄更斯描写那个令人厌恶的人物赖德胡德——没有人愿意拯救他那种组织化、可辨认的个体性——时，成功地呈现了一个时刻：所有一般而稳定的性质，包括人物个人的奋斗，统统脱落：

在他的生与死之间，有一个时刻，只属于一个与死亡嬉戏的生命。个体的生命让位于一个非人格而又独异的生命，后者释放了一个纯粹事件，摆脱内在与外在生命的偶然性，亦即摆脱发生之事的主体性与客体性：一个“仅仅是人”（Homo tantum），每个人都对他怀有共情，而他达到某种至福。这是一种不再属于个体化、而属于独异化的此性：一个纯粹内在性的生命，中性的，超出善恶，因为只是那个在事物之中使它具身化的主体，才使它成为善或恶。（Deleuze 1991, 28-29）

这里被给出的，既不是一个想要活下去的个体，也不是一般生命，而是某种类似“火花”的东西——在永恒而无限的力量之中，有一道力量在此时此地闪烁，它可能持续，也可能不会。如果一个个体能够持续存在，成为一

个相对稳定、不断延续的谓词集合，而这一切谓词都是通过与其他个体和谓词的关系获得形式，那是因为在一些个体化的“火花”、“一个”生命的闪烁，它们可能制造出一个分化出来、处于特定视角中的人。因此，作为“一个”生命而被给出的生命，更接近一种散布与积极毁灭的力量：个体被带入存在时，“一个”生命得到稳定；但当个体瓦解时，“一个”生命就显现为个体化的力量，此时它就是个体化的潜能。第二，这种思考内在性的方式，是根本具有破坏性且反基础主义的。它并不把生命、人类、劳动、回应能力、情动、存在或亲历之物设定为关系从中涌现、不断退隐的根基；“一个”生命反而是反现实化的，或者反关系性的。它不通过某种规范承诺来表达自己，不承诺某物只有在被承认、维持为自身并构成持续稳定性时才存在；生命也不是被给定为异于任何固定规范的东西（浪漫主义关于主体的观念就是如此：主体高于并超出他所表达的任何人格面具）。

考察德勒兹与瓜塔里少数几次直接讨论规范与欲望关系的场合之一，可以更具具体地说明这一点。在《反俄狄浦斯》中，他们考察了俄狄浦斯形象的殖民力量。他们对精神分析的猛烈批判之所以有力，在于他们敏锐地理解了俄狄浦斯情结的真理：俄狄浦斯确实就是现代主体的结构。我们想象，要么让自己服从法律那禁止性的规范性，要么就退回混乱而噩梦般的精神病状态。在讨论精神分析家研究某个非洲部落的方式时，德勒兹与瓜塔里批判了这样一种假定：精神分析能够且应当开始的时刻，不是扰动与力量分布于人类个体之外时，而是危机被定位于一个主体和一个心灵内部时。他们追问，为什么个体化必须专门与一个个体以及主体对规范的关系相联系？

为什么认为超自然力量与巫术攻击构成的神话，比俄狄浦斯低等？相反，难道它们不正把欲望引向对社会场域——无论其组织还是其瓦解——更强烈、更适当的投注吗？[……]

难道不能说，俄狄浦斯也是一种传统规范——确切地说，是我们自己的规范吗？一方面说俄狄浦斯使我们以自己的名义说话，另一方面又说它的解决教给我们“存在无可医治的不充分性”和普遍的阉割，这怎么说得通？为了证明俄狄浦斯正当而援引的“要求”，又是什么？不用说，主体一再要求爸爸妈妈：但是什么主体，处于什么状态？这就是“在自己的社会中亲自确定自身位置”的手段吗？又是哪一个社会？是那个为主体建构的新殖民社会，它终于完成了殖民化仅仅勾勒出的事情：把欲望的力量有效地

还原为俄狄浦斯，还原为一个父亲的名字，还原到那个怪诞的三角形之中？（Deleuze and Guattari 1983, 170-71）

德勒兹与瓜塔里反对作为结构的俄狄浦斯，其论证直接涉及规范性：对俄狄浦斯的结构解释坚持，我们要么服从规范性的禁止法则，放弃欲望的充盈，要么就退回无差别黑夜。我们把规范性作为成为一个自我的条件来接受；在规范性的、受到承认的自我之外，只有一种沉默、不可言说的否定性。就政治主体理论而言，今天可以把它划分为两种立场：规范性是赋予自己的生命以意义、价值与承认的条件，它使人有能力、使人高贵，并具有生产性（Korsgaard 1996, 237）；或者，通过规范性与承认构成的自我，是臣属化过程的产物，而在它之外存在一种被否定、被哀悼、不可言说且脆弱的生命，唯有在它丧失之后，才可能被设定：

我们对自身本性中能动一面的认同，正是把我们束缚于道德法则的东西。当康德说，“即使最邪恶的恶棍（只要他在其他方面习惯于运用理性）”——也就是说，只要他能够反思——“当他把自己置于理知世界一员的立场时，也会把自己想象成这个更好的人”，道德自我是一个以规范方式幻想的自我，即我所谓的实践身份，这一点就清楚地显现出来了。这里的“更好的人”成为向往和认同的对象。因此，对自身本性的某种理解——把自己理解为能动而理性的存在者——作规范性的认同，在康德的观点中发挥核心作用，正如在我的观点中，对把自己理解为人的观念作规范性的认同所发挥的作用一样。（Korsgaard 1996, 237-38）

因此，施为性并不是某个单独的“行为”，因为它始终是对某项规范或一组规范的反复重申；而在它于当下获得类似行为的地位的程度，它就掩盖或遮蔽了它所重复的惯例。此外，这个行为首先并非戏剧性的；实际上，它显而易见的戏剧性，是在它的历史性仍然被遮蔽的程度上产生的（反过来说，鉴于其历史性不可能被充分揭示，它的戏剧性便具有某种必然性）。（Butler 1993, xxi）

要么（如科斯加德所说）自我因为能够行动和自我反思而与规范性相联系；要么（如巴特勒所说）规范的施为产生一个已经行动的人的外观。两者都同意，自我无论以何种方式，都是规范性的。在科斯加德看来，规范是、也应当真正属于自己的（否则它就不会是规范）。在巴特勒看来，规范恰恰不是自己的——它作为施为性的地位就在于此，在于它通过遮蔽自身而构成一个“行为”。

界定当前理论版图的一种方式，是按照对规范性之战来描绘各种立场。它们可以分为三个一般方向。第一：唯有规范性能够拯救我们。第二：需要把规范性与规范化区别开来。第三，也是最后一个：规范问题是一个虚假的或提法不当的问题。这三个方向使我们能够对学科问题采取不同态度。如果规范性是未来得以可能的条件，那么我们就需要作为积极且赋能实践的学科。人文学科生产意义与正当化程序，对“我们”的持续生存便至关重要。然而，如果学科在谱系上与规范化过程相互缠绕，那么我们的规范性未来就需要人文学科发生激烈的震荡。这将要求某种福柯式路径：人文学科从中涌现的知识方式本身，需要依据权力的分布来加以批判；正是这种分布构成了某种类似“生命”的东西，使其能够发挥先验根基的作用。生命将成为使人文学科的形成、使产生人文学科的劳动分工、以及使学科之间的关系得以可能的视野，而这种关系随后又将引发有关人作为规范构成动物的对话。这两种研究学科的方式，在某种程度上都会支持对人文学科的辩护，并把跨学科性呈现为一种初看即善的东西；与之相对，我想提出一种德勒兹式路径。在这里，我们既不诉诸规范性，把它视为人的决定性视野，也不企图将规范性从人的规范化中分离出来。相反，通过摧毁学科积极面向与批判面向，我们就有可能获得某些思维方式，朝向一个人文学科之后的未来。

在展开某些关于规范性的学术与学科性解释之前，我们可以先考察支配当下的那场未明言的规范之战。它的天真形式，已被营销战略家、旨在提高意识的身份政治，以及某些缺乏反思的理论解读所运用。从早期的解放女性主义以及其他看似激进的政治路径开始，“刻板印象”就是明确的贬义词。自我不应由形象或陈词滥调来界定和决定，而应通过一种平等、自我组织的人类性来界定；自我应是纯粹的创造性与自我定义，对任何不同于自身真实而本真个体性的东西，都保持批判距离。也就是说，我们要么通过以下论证拒绝刻板印象：在肤色、性取向、社会性别或宗教之下，我们最终都是人，并能够跨越显而易见的分歧相互承认；要么诉诸每个个体独特而有别于他人的本性。这两种观念都是常见的营销和道德说教手法。二十世纪八十年代末，贝纳通的“贝纳通联合色彩”（United Colors of Benetton）宣传活动，以海报展示族裔多样性——各种各样的身体，全都穿着贝纳通色彩各异的服装。“人类大家庭”的母题赞美作为外观且使生活丰富的差异，但在这种差异之下，却存在着友善而肯定的相同性。这种“多样性中的统一”观念

（威廉·布莱克用“我是黑的，可啊！我的灵魂是白的”讽刺过它），一直在流行歌曲歌词中得到表达，包括迈克尔·杰克逊1991年的《黑或白》：“我不会把一生都耗在做一种肤色上。”更令人甜腻得难受的，是更早的《乌木与象牙》（1982年，史蒂维·旺德）：

我们都知道，无论走到哪里，人们都是一样的，
 每个人都有好也有坏。
 当我们学会给予彼此生存所需，
 我们就学会了生活，
 一起活着。

“归根结底我们都是人”的母题，也在电影中安然存续：从保罗·哈吉斯2004年的《撞车》——交织叙事中的都市冲突与种族暴力，在最后一个跨越种族的人类相互承认时刻得到化解——到较近的2009年《阿凡达》：处于末世、贪婪的人类物种遇见另一个物种，却发现这些蓝色类人者似乎体现着（曾经）界定人类的全部美德：共同体、互惠、利他主义和父系传承。我们可以把这种条件反射式的人文主义称为不敢说出自己名字的规范性：除了“我们”没有规范这一规范之外，不存在任何规范。尽管存在种族、信条或（在《阿凡达》中）物种差异，“我们”都能相互承认，因为不存在真正的他异性——没有任何规范最终不会让位于人类性。宗教？只要我们交谈，彼此面对，就不重要。种族？不过是一种颜色——或许就像钢琴键盘上共同存在的琴键（“乌木与象牙”……）。社会性别、性取向？不必提它。（我想指出，这种超人文主义，被今天理论中许多号称后人文主义的形式掩盖了：我们不再相信享有特权的白种“人／男人”具有例外性的独特地位，因为一切活物都是行动者——都服从统一、共同体、交流、互惠和生态这一条规范：归根结底，我们都是人。）

但或许更加重要的，是那种更明确的反规范抵抗：它反对任何以某种方式超越个体自身存在的形象或形态。第一种观念——尽管外观不同，归根结底我们都是人——来自自由主义对人类自我调节的承诺：我有自由成为任何我想成为的人、追求任何我想追求的东西，因为我是同一个人类共同体的成员，而这个共同体承认并容忍一切同类。在这里存在一种最低限度的超越性：唯一的调节就是自我调节，而它通过承认自己只是人来实现；其他任何规范（宗教的、性的、族裔的、政治的……）都出于个人选择，不能妨碍对

人类总体更广泛的承认。第二种、更严格地反规范的立场，既延伸又反对自由主义。早期自由主义诸形式之间的差异在于，传统的后康德形式依靠一种最低限度且形式性的规范性：正义社会应是无论一个人的社会地位如何，所有人都会选择的社会。良好的自我不通过任何特定规范得到界定，却承认某种规范结构——给自己立法——构成了理性与自我性。与自由主义对最低限度、形式性规范性的承诺相反，我们可以把当下界定为一种尖锐的反规范状态：不仅不应有任何规范强加于我自身存在的个体灵活性之上，我也不应让自己受制于任何过度严苛的、关于我应当成为什么的观念。自助产业在很大程度上建立在自我接受的命令之上——不评判自己，不把任何形象或理想强加于自我之上。（这些命令有时带有“女性主义”色彩——我们应避免将媒体中理想女人的形象内化；有时，其宣传口吻看似生态或反资本主义，告诫人们不要成为噱头和炒作的受害者。最近，某个流行软饮料品牌的一次宣传活动，就鼓励消费者足够聪明，认识到自己买的是一杯饮料，而不是酷劲或男性气概的形象。）新的品牌塑造形式，较少依赖对统一人类性的诉求，更多依赖反叛的个人主义；从耐克的“id”

（即个性化设计系列）到限量版街头服装，都属此列。如今广告大量汲取反文化资源，以至环境主义、反企业主义、不墨守成规和女性主义都可以成为品牌。美妆品牌“多芬”运用“真实”女人的观念来推销产品；星巴克是众多以“公平”贸易推销自身的公司之一；其他品牌，如美体小铺或Pret a Manger，尽管拥有庞大的销售帝国，仍凭借把自己置于“连锁”品牌、美丽炒作和快餐的对立面来做生意。没有什么比反文化更好卖；没有什么比反抗规范性更能构成个体的独特性。

在理论层面，至少可以在三种倾向中观察到反规范性。第一，“内在性”的一种流行版本，反对任何不来自自我构成行为的形象、规范、法则或国家。在哈特与奈格里的表述中，内在性有别于自由主义看似相似的“摆脱强加的监护的自由”，因为这里不存在某个个体或预设的理性来引导政治共同体的形成。相反，人类构成自身；任何被算作人的东西，都通过持续的集体生成来实现。自由主义以自由为终极价值，却一直妨碍集体的自我形成，因为这种自由是个体的自由。（这一点可见于罗尔斯对自由的定义：它要求个体承担责任，以一种她的决定能够普遍适用于所有人的方式作出选择。）与之相反，哈特与奈格里的集体话语抛弃任何已经给定的主体或作为根基的

行动者，主张自我形成的人类，政治的多重性质排除了任何固定规范

(236)。人既不是一种理性规范，也不是一种底层根基。他们认为，当代资本主义早已放弃受规范调节的行为形式，转而追求企业效率(178)，因此民主不能采用早期城邦模式，而需要全球的创造性。这种创造性除了自身之外，不能通过任何尺度来计算，既不能通过资本，也不能通过自由个体：

“活劳动”〔是〕我们的创造能力赋予形式的火焰。活劳动是人的基本能力：积极参与世界并创造社会生活的能力。活劳动可以被资本圈束，被削减为那种被买卖、生产商品和资本的劳动力，但活劳动始终超出这一点。我们的革新能力和创造能力始终大于我们的生产劳动——即生产资本的劳动。在这里，我们可以认识到，这种生命政治生产一方面不可度量，因为它不能用固定时间单位加以量化；另一方面，相对于资本能够从中提取的价值，它又始终是过量的，因为资本永远无法捕获全部生命。(Hardt and Negri 2004, 146)

在“高深”理论之外，近期的经济危机和企业腐败——或华尔街与普通民众之间的战争——促使左翼呼吁个人参与和集体构成政治共同体，同时也出现了右翼“小政府”的命令。这些新近动向区别于标准自由主义的地方，在于拒绝任何并非持续自我创造、自我发明的生成之规范，或理性与调节的模式。“新”工党或第三条道路运动，也正是以这种方式摆脱了受左翼意识形态制约的观念：治理模式不再主要依靠革命纲领，或工人阶级优先这一享有特权的规范，而主要是管理性与程序性的。因此，哈特与奈格里的“诸众”不得不投入相当多自己的劳动，将自身与“第三条道路”运动区分开来，就不足为奇：新的人类集体性不应建立在全球安全或战争联盟的诉求上，而应从具有创造性、而非被管理的诸众中产生(Hardt and Negri 2004, 233, 398)。

第二，我们可以考察情动概念。情动与以心智为中心的、笛卡尔式的、认知性和计算性意识模型相对立；它（在批判性较弱的表述中）使一种倒退的有机体主义生命特权化成为可能。身体不再被看作世界的一部分或一个被认识的对象；身体及其回应能力，如今成为知识从中涌现的视野。开端处是情动或感受，系统、关系和术语都由此发生。在相对通俗的科学形式中，这一情动转向——离开僵硬的实体与系统，走向动态关系性——或许在安东尼奥·达马西奥那里表达得最为清楚；他的著作甚至比哈特和奈格里的著作更

广泛地越出大学文化，进入更广大的读者群体。达马西奥的书名读来像一连串命题：《笛卡尔的错误》描述了从认知自我的位置出发所造成的问题，在这方面，它表达了一种广泛存在、与反规范性高度呼应的反笛卡尔主义。因为至少有一种反笛卡尔主义所表达的，是一种超级主体主义。本来具有关系性、情绪性、回应性、情动性和生命性的自我，被物化成某种规范性的“幽灵”，置身于已经成为机器的身体之中。达马西奥的《发生之事的感受》主张情绪的首要性；情绪远非心智状态或精神现象，而是在它以身体的、明确非认知的方式发生之后，才被给出或感受到。（这里用“身体的”并不完全恰当，因为这里不存在作为对象的身体；存在的的是一个情绪回应与自创生互动自我调节的领域，而后它被感受到——自我正是从这种感受中形成。）《寻找斯宾诺莎》使达马西奥能够强化其反笛卡尔主义的哲学根基，但他的斯宾诺莎是个奇怪的家伙。的确，斯宾诺莎是一位论述感受状态的哲学家，他不是通过与身体对立来定义心智，而是把它定义为情动性地发生之事的一个面向，或一种知觉性的感受。但斯宾诺莎也是一位理性哲学家，他设定第三种知识，或者说，一种超出我们自身感受状态的视角、去思考实体——亦即存在之物——的能力，由此开启了一种神学（即便是泛神论），这显然与任何坚持亲历身体之首要性的观点不合。达马西奥最近的著作关注他所说的“生物价值”；按照他的描述，它并非主要从外在的、历史的或超越性的系统，而是从细微的选择来解释自我的发生：

除了大脑外部现实中事件的展开所强加的逻辑——一种我们经自然选择形成的大脑回路，从发展的极早阶段便预示出的逻辑安排——我们头脑中的影像还会依据它们对个体的价值，在精神之流中被赋予或多或少的显著性。这种价值又从何而来？它来自引导我们生命调节的原初倾向集合，也来自我们在经验中逐渐获得的所有影像所受到的评价；这些评价以我们过去历史中的原初价值倾向集合为基础。换言之，心智不只是影像自然地进入其队列。心智也关乎我们无所不在的生物价值系统所促成的、类似电影剪辑的选择。（Damasio 71）

我想指出，达马西奥在此对“逻辑”一词的运用，尽管全然诉诸个体身体的直接性，却揭示了德里达所诊断的“逻各斯中心主义”：某个根基预先决定系统与关系。在这里，那个根基就是“生命”。

最后，施为性概念——尤其当我们追踪它从语言学向自我的伦理政治解释迁移时——展示了行动如何收缩，脱离任何超出主体性和臣属化过程的考量（而它在语言学形式中一度可能具有这种超出）。施为概念的力量，在于语言作为行动的能力——用言语做事——使哲学得以摆脱处理“意义”这类奇怪的非物质或精神实体的任务。作为概念，施为性始终具有两面：它开启了不属于人类或亲历身体的力量、行动与行为的可能性；但它也因聚焦行为，而倾向于重新把系统奠基于某种意志或“做”之上。在言语行为理论中，语言能够运作，并不是因为我们交换符号就能传递某种存在于用法之外的纯粹意义：一个词语之所以起作用，是因为互动、交换、使用的惯例，以及相对稳定的过程。当施为概念被转移到身份问题上时，它（再次）具有两面：一方面，在巴特勒对这一术语的表述中，它产生了一个肯定性的物质概念，认为并不存在处于语言之外的生命或物质，因为语言——像任何能够被说成存在的东西一样——只在其差异性分布中存在：“我想提出，用来取代这些建构观念的，是返回物质观念，不把它作为场所或表面，而把它作为一个随时间稳定下来、从而产生我们称作物质的边界、固定性与表面效果的物质化过程”（Butler 1993, 9）。循此思路，我们可以把物质看作施为性的：如此，巴特勒的著作就会开启一种新唯物主义，提出完全有别于主体规范性的问题。这确实发生过，但巴特勒自己的著作接下来提出的问题（关于承认、臣属化以及什么值得哀悼），却倾向于把施为性过程重新归还给一个行动者——诚然，与其说他是“做事者”，不如说他是通过排除某种话语之外的东西，而作为主体被给出的人：

确实，天真地或直接地“指涉”这样一个话语之外的对象，始终要求预先划定话语之外的边界。而只要话语之外被划定，它就被那个它试图摆脱的话语本身塑造了。这种划界，在任何描述行为中往往作为一种未经理论化的预设而实施，标示出一条既包含又排除的边界；它仿佛决定了什么将成为、什么不会成为我们随后指涉之对象的材料。这种界定将具有某种规范力量，而且确实具有某种暴力，因为它只能通过抹除来建构：它只能通过强制实施某个标准、某项选择原则，来划定一个事物的边界。（Butler 1993, 11）

唯有规范性能够拯救我们

奇怪的是，尽管不断有证据表明人类普遍具有破坏性——既针对人自身的物种，也针对其生境——仍然出现了许多对规范性这一决定性人类能力的诉求、颂扬与辩护。其论证大体有两种形式：一种诉诸人类规范性的传统，将其奠基于哲学能力（因此，人类无法避免与持续的合规律性之间的构成性关系）；另一种则回应当下的无根基感和意义丧失，认为唯有通过规范性实践才能改善这种处境。第一种立场，在人化的新康德主义中得到了最好的表达。它不诉诸自然之外的东西，不像对康德的本体界或超感性主体（但又必须被预设的主体）的某些解读可能暗示的那样。（这正是海德格尔〔1967〕在追问康德各项能力的“来源”时所接近的主体，或非根基。）相反，规范性的必然性，带有某种日常的或后形而上学的性质：

在人性之外，不存在任何可以据以挑战道德的规范视角。但道德能够应对从自利视角提出的内部挑战，而且也认可它自身。受道德治理是人的本性；从每一种视角，包括道德自身的视角来看，道德都赢得了治理我们的权利。因此，我们没有理由拒绝自己的本性，可以允许它成为我们的法则。包括道德治理在内的人性，因此具有规范性，并对我们具有权威。（Korsgaard 2004, 66）

如果我一方面使用“我”这个词，肯定某种价值，而在另一个场合又肯定相反的价值，就会构成施为性矛盾。没有某种最低限度的、持续的规范性，“我”就没有存在；这并不是因为主体具有某种包含或规定法则的本性或本质，而是因为在没有本性与本质的情况下，“我”无非是我赋予自己的合规律性。我们可以说，那种起支配或规范作用的“人类观念”，就是自我调节主体的纯粹形式：因为不存在我能够认识、或能为我的行动提供根基的人性，我就必须给自己立法。“我”无非就是这个自我调节的行为。以一种略有不同的方式表达，人类这种不可避免的规范性，也可以采取一种否定性的、却同样主体性的形式。

让我们回到朱迪斯·巴特勒：自我是通过规范性和承认构成的。然而，我们不应简单地颂扬这一立法性的构成事件。首先，通过一种可以重复的规范使自我稳定下来，会牺牲或哀悼那些被遮蔽、或不被视为值得承认的东西（尽管这一失去的根基，只作为失去的东西被认识，只在它异于规范性或被规范性否定时被认识）。其次，我们需要将规范性政治化，而非个体化：我

们究竟会承认哪些自我形式对自身和他者具有规范性，是受到限制的——尤其受到巴特勒所谓“异性恋矩阵”，或更一般地被称为异性恋规范性的东西的限制。

这里随之出现某种规范危机。一方面，指出可理解、可言说的性的领域如何被限定，是重要的；这样我们才能看见婚姻之外的选择如何被封锁为不可思考的东西，以及思考可能性的条件如何通过关于谁以及什么将被纳入规范的狭窄争论而得到强制实施。另一方面，总有可能把不可思考性的地位——如果那算一种地位——当作最具批判性、最激进、最有价值的东西而加以欣赏。作为性方面不可呈现的东西，这类性的可能性可以在当代性领域中构成崇高，成为一个纯粹抵抗的场所，一个未被规范性收编的场所。但我们如何从这样一个不可再现的场所来思考政治？（Butler 2004, 106-07）

没有某种规范性，就不会有自我性或主体性。但无论是新康德主义对自我立法的肯定，还是巴特勒更具批判性的观念——使自我得以可能的施为结构，并不是由自我决定的——都要求某种作为批判的学科形式。我们不能仅仅拥有一个以事实为基础的自然科学世界，也不能假定如社会科学所想的那样，我们能够描绘和分析各种规范系统（文化、语言、文本系统、社会、政治共同体）。我们需要的是一种关于人文学科的批判观念：如果“我们”始终受制于某种人类规范，不论它是赋能还是限制，那么就需要某种反思程序，对（不可避免的）人之规范形象始终保持警惕。

规范性与规范化

面对“人类是生产规范、构成规范的动物”这一观念，我们可以回应说，这是一种高度规范化的假定。在这里，对福柯的某种解读就适用了。让我们考察一种规范观念，它建立在人的某个特定母题之上（福柯将其与康德的某种特定解读，以及人文科学的一条特定轨迹联系起来——他会将所谓文学与这条轨迹区分开）。这一规范观念与人一同涌现；因为人一方面是必须（依其本性）给自己立法的存在者，但另一方面，他的实证内容却被留为空白：“在十八世纪末以前，人并不存在——就像生命的潜力、劳动的丰产性或语言的历史密度并不存在一样”（Foucault 336）。在1700年前后，出现了一种新的生命知识型，从那时起，道德不再可能，只剩下伦理。道德本

来只是断言某些价值是值得肯定的，这种断言或许奠基于上帝、自然，甚至奠基于人与某种道德本性的关系之观念。然而，伦理只有随着人的观念才成为可能。在这里，我不是因为说世界就是如此，才宣告某种价值。相反，正因为人是这样一种存在者：他意识到，作为文化性的（语言的、历史的、欲望的）动物，他除了自己赋予自己的本性以外，并无其他本性；所以，他不能简单地宣告某项价值，而必须提出某种产生价值的形式程序：

似乎很清楚，从人第一次在知识领域中把自己构成为一个实证形象的那一刻起，反思性知识、思想思考自身的旧有特权，就不可能不消失；但也正因此，一种客观形式的思想得以考察人的整体——冒着发现那些人的反思甚至意识永远无法触及之物的风险：模糊的机制、没有面孔的决定作用、整片被直接或间接称作无意识的阴影景观。〔……〕人无法把自己描述为知识型中的一种构形，而不同时让思想在自身内部和外部、在自身边界也在自身经纬之中，发现某种黑暗成分，一种它被嵌入其中、看似惰性的命运，一种它完全包含、同时又将它捕获的未思之物。

〔……〕表面上，可以说，关于人的知识与自然科学不同，即使以最模糊的形式，也总是与伦理或政治联系在一起；更根本地说，现代思想正在向这样一个区域推进：人的他者必须在其中变得与人自身相同。

(Foucault 2002, 355; 358)

对福柯而言，这对各个学科有具体后果。只有在人同时也是具有某种文化本性的存在者时，人文科学才成为可能；这些“科学”把人作为隐秘力量的效果来研究，而人对这些力量只能有模糊的认识。于是，一方面出现了生命政治的可能性——依据人的生命需求管理人，即人口的健康——另一方面也出现了人文学科的观念。因为现在有了伦理：如果人无法认识其自身本然的样子，那么至少可以把自己的文化生产，解读为这一未思之物的表达。

（福柯自己提出的方向颇为不同：把语言从人那里撕离出来，将开启一个超出规范化生命的力量领域。德勒兹把这条道路延伸到生命：我们如何想象不以生物为基础的生命突变——例如硅所使之成为可能的发生？〔Deleuze 2006, 74〕。）

今天，随着“人文学科”转向历史主义、认知考古学、神经科学以及其他跨学科资源，一个预设是，具体力量能够为解释性的阅读提供根基。这里

所假定的，既是人作为具有某些生命命令（要求他说话与劳动）的存在者的观念，也是人作为本来就为自己赋予合法则存在的存在者的观念。这可以是康德式自由主义——以一种你的行为能够得到所有人赞同的方式行动。也可以更隐蔽地是福柯所谓的“生命政治”：无论“我们”做什么，都不具有价值或道德意义，而只是对人口的有效管理与调节。然后，在这一由管理事实组成的世界之上，再加上人文学科的反思性或规范性讨论。实际发生的是：某种类似“生命”的东西——一个解释所有生物如何涌现并自我维持的概念——摧毁了任何直接的或未经反思的道德；我们转而把一切道德，看作通过不同语言、文化、时代或系统被给出的人类生命的表达。

福柯的计划同时是历史性的，它表明这种看似反基础主义的举动其实具有规范化作用：如果“人”是除了自己给自己制定的法则之外没有本性的动物，那么，我们就断言了自由主义的、推理的、自我推进的理性与计算主体具有普遍首要性，又（更令人警惕地）设定了某种类似“生命”的东西，作为这一主体可供管理的根基。于是“顺理成章”地，政治共同体就应该以最大限度提高这一主体为自己制定规范之能力的方式行动：教育应创造具有批判力和推理能力的主体；医疗改革应使生命开花结果；还应干预那些妨碍理性活动的领域（保护个人免受毒品、赌博、债务、色情、不良饮食——任何可能损害其至高选择能力之物——的侵害）。福柯并没有，像某些人暗示的那样，希望从管理性和生命政治的现代性退回某个黄金过去，在那里，人只需通过掌控与号令来行动，就能把自己创造为一件艺术品。他确实描绘了自我的谱系，表明我们（今天）认为不可逃避的规范性视野——在自我调节的世界里给自己立法的自由主义主体——应该被看作超越的，而非先验的。也就是说，我们所遇到的是某种不透明且偶然的东西，而不是“我们”存在的终极视野。此外——在此我们可以指出福柯的谱系学与德勒兹和瓜塔里的地质学或地层学之间的区别——我们需要标出一种学科差异。人文科学之所以可能，是因为假定规范性是正常的：我们研究文化、语言、时代、反文化、社会性别、性取向、族裔或社会，是因为我们假定，人是通过具有赋能作用的规范系统来建构自身的动物，而这些系统应成为我们（管理性的）批判与反思的对象。今天，人文学科（尤其是文学）已成为历史实证主义、知识社会学和（最糟糕的）进化论批评的混合物，我们仍有可能区分出另一种人文学科形式（如果愿意这样称呼它的话）。福柯认为，人从生命、劳动和

语言的复合体中涌现：人说话并工作，因为他是一个本性迫使他共同工作与说话的生物。如果我们把语言从其根基中解耦，不再把它奠基于作为给自己制定促进自身之法则的存在者的人，就会得到文学。语言——不再被看作我们自我创造之存在的标志，而是被看作具有自身存在（自身密度或光辉）的东西——将给予我们一种积极的批评。文本如何形成相对自主的问题领域，又与哪些其他问题交叉？它们如何突变，又使什么成为可能？

不是“超越规范性”

德勒兹不属于那种通过反对某个领域来界定自己的思想家。即便与瓜塔里合著的《反俄狄浦斯》（尽管名中有“反”），也具有积极条件。俄狄浦斯那压抑性的规范限制——要么你服从家庭，要么你就是精神病患者！——之所以可能，是因为存在一种更广泛的综合。构成规范领域的诸项，例如服从调节的主体、获得性别的身體，或运用某种逻辑的思想者，之所以可能，是因为存在我们可以称为（但这一次意义不同的）内在性、情动和号令的东西。在论福柯的书中，德勒兹提出两点，表明他与福柯之间细微却重要的差异。第一，德勒兹指出，福柯的著作具有一种康德式的限度：人们在权力的差异效果中，把权力认识为一种分配性的力量，却从未越过界线，抵达权力本身。（与之相反，德勒兹与瓜塔里之所以选择写欲望，是因为他们的方法力图直观欲望本身，把它作为生产性的综合，而不是被生产的东西。）第二，德勒兹指出，可以把“生命”（而不只是语言）从人的规范化母题中解耦（或解域）。我已经提出，在重数的单数意义上思考内在性——内在性始终作为“一个”生命、一种扰动力量或“火花”——为思想这一学科创造了新的挑战。如果生命在这些火花中被给出，个体从中涌现，但这些火花也可能产生不同的个体化综合，那么，“一个”学科就是从某个差异场域中提出问题。这样的场域不是同一总体领域上诸多观点中的一个，而会遭遇其他场域，它们由不同问题以不同方式构成——是“一个”生命的不同现实化或个体化。我们用单数的“一个”生命来标出它的区别，却不赋予这个“生命”以身体或个体性。这把我们带向情动；情动不是情绪、感受，当然也不是回应能力，更肯定不是生命规范性。让我们把情性、疲倦或愚蠢的恶意看作“一个”情动。这一潜能将坚持并持续，始终在那里，既能够攫住我们，也能够被分离或解域。

我与议会中的一位同僚展开辩论，我们都在讨论如何管理国家的债务（既包括其对当下的财政与政治债务，也包括其对未来的、可能只是想象出来的地质债务）；这里存在积极破坏的潜能：我们说话、做手势、活动的方式，可能使“一个”未来的思想攫住我们；我们说话和行动的方式，也可能让我们被所有旧形象的惰性所攫住。谁知道，什么样的综合会让这一种情动、而不是另一种情动占据主导？我们或许想以地质学术语思考这些问题，考察构成这一场景的地层。（此刻写作时，我想象，奥巴马与博纳围绕所谓美国债务危机展开的会谈，被各种自由漂浮的情动攫住——天真的希望、倒退的种族主义、财政恐惧、政治权宜、对真正美国的怀旧、恐慌、精神病式地无法想象严重后果的无能、流畅修辞的诱惑、程序与管理话语的限制、绅士举止的视觉情动、发自内心的愤怒……我并不是说，奥巴马或博纳感受到了这些情动，也不是说茶党或“左翼”表达了这些感受。相反，正如艺术家能够捕捉一种情动——例如《荒凉山庄》那种诉讼的迟滞昏沉——我们可以说，2011年7月美国没有任何人在恐慌，但恐慌的情动却萦绕于这个场景：可能会发生恐慌。这与从相互竞争的规范——左翼福利自由主义对竞争性的小政府保守主义——来观察场景，显然不同，因为这一场景的动力并不只来自审议或认知。它也不同于狂热的反规范反应主义：无论是那种反感系统性的政府把人封闭在党派政治时间表之内的个人主义，还是对一个创造性的、内在的、全球的、自我创造的人类的诉求。内在性不会内在于一个由规范性所构成（或掩盖）的领域。相反，内在性会把我们——或我们提出的问题——置于问题的场域与平面之中。这不是审议规范的问题，仿佛存在一个生命领域，我们必须为其立法；也不是协调规范性之外某个被否定、却已失去的外部的问题。我们将暴露于各种力量之中：制度、情动、习惯、欲望、纯粹谓词、潜能、命令词、空间分布，以及多重而不和谐的地层的普遍交织。但接近这一领域的，将不是作为自我立法存在者的“我们”——仿佛我们就在我们所内在于的这个生命之中。内在性不是“我们的”内在性，不是让我们得以消除外部的东西。最后，我们可以思考作为施为的行为与作为号令的行为之间的差别：“问题与一种决定的力量不可分离，与一种号令不可分离；当我们被它灌注时，它便使我们成为半神的存在者”（Deleuze 2004, 247）。这里，我也想回到前引德勒兹论内在性的文章：“因为只是那个在事物之中使它具身化的主体，才使它成为善或恶”（Deleuze 1991, 28-29）。请考虑它与施为性的区别：在施为性中，行动者与行为之间没有区

别，自我是行为的事后效果；行为因为某种规范矩阵而发生并成为可能，即使它同时通过有差异的重复扰乱这一规范性。

在这种情况下，占主导的是德勒兹与瓜塔里所谓的排他性析取：只有服从行动的法则，“我”才成为存在者或主体；然而与此同时，我哀悼那个被预设却已失去的实在，它只能被思考为不同于规范矩阵的东西。要么我服从承认，要么堕入无差别的黑夜；我不是男性，就是女性；要么通过要求被纳入国家而成为主体，要么拒绝承认，并与精神病状态调情。这是因为，没有施为——没有在规范矩阵中划定一个自我的行为——就没有“行动者”。相反，德勒兹提出，存在力量本身，它们可能具身化、现实化，也可能没有。一旦某种类似稳定主体的东西形成，这些力量就能带上某种价值论：“只是那个在事物之中使它具身化的主体，才使它成为善或恶。”但我们可以超出对于这个通过行动与决定而被给出的主体而言的“善或恶”来思考。如果我们考察超出“善或恶”的规范主体视域的力量，就有可能打开一个包容性析取的反规范平面：“我想承认受压制政治共同体的价值，同时取消‘政治’这个概念本身”；“我要求妇女权利和自主，同时说社会性别是一个虚假问题”；“我想为妇女的生育权利辩护，同时拒绝自主决定的个体权利观念，连同繁殖的概念。”我想拒绝规范性——拒绝那个赋予我主体存在的构成性领域或矩阵的观念；事实上，这正是“生成不可感知”这一观念所要求的。

只要我是一个对其而言存在“善或恶”的主体，规范性就是成为“我”的不可避免、不可协商的前提：我无非是自己行动的主体，没有那种持续的决定力量，我就不会有供承认的主体根基。然而，如果我能够在那些生成力量——“一个”生命——被构想为对我有益或有害的方式之外来想象它们，那么某种类似反伦理学的东西就成为可能。我们不再诉诸自身习惯与实践的品格，不再诉诸一个所有生命相互联结的系统式生态，也不再诉诸从“一个”政治共同体的角度审查决定的“政治”；“生成不可感知”和“‘一个’生命”的概念，使我们能够提出适合二十一世纪视野的问题。在气候变化时代，当这种自我推进与短视本身威胁着人类存在、甚至生命总体时，我们真的还应追问规范性、价值、身份和自我维持吗？如今当然不应再问“我们”如何决定维持“我们”之所是，而应问：是否可能存在并非由我们自行

选择的问题、力量与难题；它们影响我们，不是把我们当作行动者或施为者，而是当作勉强才算胜任的见证者。

原注

1. 保罗·帕顿说德勒兹和瓜塔里的本体论具有规范性，这个说法是正确的：也就是说，他们关于我们如何说明存在者世界之形成的研究，与决定性的价值和承诺相联系。换言之，他们关于“存在”的理论，并非某种中立的、无价值立场的或纯科学的理论。只要人们愿意说规范性这种语言，这就是对的；但我认为我们不应如此说话：除非假定存在某些不是规范性的东西（事实？赤裸物质？混沌？），否则规范性就没有意义，或者不应有意义。而情况并非如此。任何“存在”的东西，或任何声称具有存在的东西，都通过力量、互动、包含与排除的过程发生；不存在一个仅仅如此存在的领域，然后另有一个规范领域给它附加价值。

第3章 后现象学的笛卡尔恶魔

有一种关于心智的本性与地位的学说，在理论家乃至普通人中如此流行，足以被称为官方理论。大多数哲学家、心理学家和宗教教师，虽然有少量保留，仍认同它的主要信条；而且，尽管他们承认其中存在某些理论困难，却倾向于假定，无须严重修改理论的结构，就能够克服这些困难。

〔……〕这一学说的核心原则是不可靠的，并且与我们在不对心智进行思辨时所知道的关于心智的全部知识相冲突。

这一主要源自笛卡尔的官方学说，大致如下：除了是否应当例外还存疑的痴愚者和怀抱中的婴儿，每个人都既有一个身体，也有一个心智。

(Ryle 2000, 11)

如果我的想法是对的，即笛卡尔那个论证不足的直觉——使他能够把痛苦和思想看作单一实体之样态的直觉——是认为不可怀疑性是二者共有、却不与任何物理之物共有的因素，那么，我们就可以把他看作逐步走向这样一种观点：不可怀疑性不再是永恒性的标志，而是希腊人没有名称来称呼的某种东西——意识——的标志。此前的哲学家大多追随柏拉图，认为唯有永恒之物才能被确切地认识；而笛卡尔用“清楚而分明的知觉”——即经过分析过程而获得的那种不混淆的知识——来取代“不可怀疑性”，作为永恒真理的标志。这使不可怀疑性得以自由地充当精神之物的标准。因为，虽然“我正在痛苦”这个思想不算清楚而分明的知觉，但它与“我存在”这个思想一样，都不能被成功地怀疑。柏拉图及其传统使混淆与清晰、可怀疑与不可怀疑、心智与身体之间的界线彼此重合，而笛卡尔如今重新安排了它们。结果是，从笛卡尔开始，我们必须区分：一方面，我们对自身内在状态的确定性具有特殊的形而上学根基（“没有什么比心智自身更接近心智”）；另一方面，我们对其他任何东西的确定性，则具有种种认识论理由。（Rorty 2009, 58-59）

我将从最一般、也最稀薄的连续性轴线谈起：这条线始于柏拉图，蜿蜒至奥古斯丁那里，得到最骇人的表达，最后由笛卡尔在形而上学上将其固化并科学化。我指的当然是我们的二元论遗产：认为人的存在分成两个领域

或实体，一边是身体的或物质的，另一边是精神的或灵性的。尽管存在一些引人入胜的历史变体，我在此不予展开，二元论的基本意象却始终相当稳定。让我简要描述它的核心特征；我们将看到，这些特征恰好构成了厌食症患者的基本身体意象。

首先，身体被经验为陌生之物，作为非自我、非我。正如柏拉图在《斐多》中描述的，它“系牢并黏附”于我，被“钉住”并“铆住”在我身上。对笛卡尔而言，身体是内在而本质的自我、即思维之物的粗陋物质外壳……（Bordo 2004, 144）

哲学与大众文化中出现了一种向“正念”的转向；要界定它，或许最好先理解正念被设计来解决的问题。我们受困于心智，受困于我们自身笛卡尔剧场中的囚禁（Dennett 1991, 106），或雷蒙德·塔利斯所谓的“笛卡尔监狱”（Tallis 2004, 49）。不知怎么，在某个环节，我们忘了心智是投入世界的身体化的一部分——甚至不是一部分，而是一个过程。我们忘了自己是从活生生过程的整个生态中涌现出来的，而这些过程都以各自的方式具有心智。我们把世界二分、祛魅并加以计算，以至于在心智与世界之间造成了巨大鸿沟。除了大量有关这一主题、声称把佛教正念与西方治疗方法融合的自助书籍外，这一观念也得到了“正统”哲学与理论认可，最显著的是马图拉纳和瓦雷拉的系统论，以及欧文·弗拉纳根为心智的困难问题提出的解决方案：

幸福（佛陀）＝一种稳定的宁静与满足感（并非西方广泛追逐和推广为最佳幸福的那种“快乐快乐、欢喜得蹦起来”的感受状态）；这种宁静而满足的状态，由觉悟（bodhi）／智慧（prajna）、德行（sila, karuna）以及冥想或正念（Samadhi）所造成或构成。智慧包括在理智和冥想层面深刻吸收以下知识：无常，一切事物因果上的相互联结，一切事物（建筑、植物、动物、星辰）都没有不变的本质（空性）；以及由此推得，我是一个人，一个过渡中的人，一个正在逝去的人，一个以专有名字命名、却每时每刻都在变化，直到完全离开存在领域的过程或展开。

（Flanagan 2011, 95）

不知怎么，我们曾认为，一边存在着空白的物质自然，另一边则是一个赋予价值并进行表象的心智，前者必须由后者来把握。布鲁诺·拉图尔认为，这就是现代性的宏大计划，而我们依然被囚禁其中。尽管拉图尔与许多同时代人一致，试图撤销现代性将自然置于一边、将其精神镜像置于另一边

的巨大分离，从而把心智与世界重新放在一起，但他的立场相当尖锐：我们不需要重新统一心智与世界。我们需要认识到，真正应该令人困惑的是这种分离。我们究竟怎么会想到，存在“自然”这样一个东西，它可以成为科学的对象，并与另一个人类的、道德的、政治的领域分离？

在悬置批判姿态时，我们开始回过头来理解，批判所依附的自然定义是何其奇特。它具有两个惊人的特征：其一是发现、揭示、揭开隐藏在现象之主观迷雾背后的东西；其二是确保所有存在者在其内在现实中，于时空上的连续性。科学学研究、女性主义理论，以及更广泛的各种环境运动早已认识到，这个时代的特点恰恰不是终于把自然纳入考虑，而是各种自然观念的全面瓦解。（Latour 2010, 466）

故事是这样的：在西方思想史的某个时刻，脱离身体而且独立的心智观念掌控了理性。这一转变通常被归咎于笛卡尔：他到来、怀疑，并把“主体”确立为唯一的确定性之点，也是世界其余部分（作为广延实体，而非思维实体）必须从中被推导出来的出发点（Flanagan 2003, 58）。正念文献在这一点上说得 very 明确：“可以说，在西方思想中，笛卡尔臭名昭著的‘我思’，造成的哲学歧途比其他任何东西都更多”（Hyland 2011, 19）。这个故事里还有其他反派：柏拉图，他建立了一个独立理念或真理的世界，使这个世界沦为苍白、次等的影子；或者，更一般地说，现代科学，它使世界祛魅，并努力把世界确立为一堆可操纵、可计算的物质。在笛卡尔这场转向主体、确定性、广延实体，以及需要由心智认识或表象的世界的转向中，丧失的就是主体从中脱离的原初联结性。心智概念是一种效果——是某段历史的结果，这段历史由计算、逻辑实践和理智抽象构成——却误把自身当作原因，把自己看作世界从中展开的出发点。今天需要做的是，从一种更具实践性、历史性、身体性和动态性的生命出发，重新叙述“心智”（作为推理主体）的涌现：笛卡尔式主体性，或那种贫乏的“心智”观念，将只是更广阔生命领域的一个方面或一种能力，应当被认作局部的、依赖性的，并且（可能）有害的。对布鲁诺·拉图尔而言，后现代的现实建构，与此前任何抬高分离心智的做法一样，都是笛卡尔式的：

面对这些自相矛盾的宣称——永远身陷锁链的人们，能够欢乐、欢腾而自由地建构叙述与故事——谁能听不见那在深处回响、被小心压抑、被一丝不苟地否认的绝望呼喊？但即使有人能够满心欢喜、轻松愉快地说出这类话（在我看来，他们是否存在，与尼斯湖水怪是否存在同样不确定；或者

说，也与真实世界对这些神话生物而言是否存在一样不确定），我们又怎能不注意到，自笛卡尔以来，我们根本没有前进一步？心智仍在它的缸中，与其他一切切断、脱离，从那同一只冒泡的玻璃容器中，凝望（如今用盲目的目光）世界（如今迷失在黑暗中）。（Latour 1999, 8）

今天如此广泛流传的这一反笛卡尔故事，似乎获得了神经科学、认知考古学、人工智能和心智进化理论的当代洞见的支持。哲学家安迪·克拉克在把人工智能研究的洞见引入心智理论方面贡献良多；他赞同地引用了（被广泛引用的）约翰·豪格兰：

如果我们要把心智理解为智能的所在，就不能跟随笛卡尔，认为它原则上可以与身体和世界分离〔……〕。摆脱这一偏见性承诺后，更广阔的研究路径便能够重新考察知觉与行动，考察对公共器具和社会组织的熟练参与，看到的不是原则上的分离，而是各种紧密耦合与功能统一〔……〕。因此，心智并非偶然地，而是紧密地具身于、紧密地嵌入它的世界。（Haugeland 1998, 236-37, 引自Clark 2010）

把伪佛教的“正念”与堕入笛卡尔主义的诊断结合起来，或许最重要的例子来自马图拉纳与瓦雷拉；他们关于身体化认知的著作，声称汲取了哲学、东方思想和当代科学：

理性主义者——笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨——的反叛，从“方法性怀疑”的原则开始。但他们迷失于机械论、二元论和越来越多的分类；最终完全否认了关系。但关系正是系统的材料。（Maturana and Varela 1980, 63）

不过，这个故事似乎也有相当体面的哲学谱系：从尼采对曾经强盛而活跃的力量生命被奴役于可悲的反应性奴隶意识的一般批判，到福柯对“知识伦理”的尼采式批判，再到整个现象学传统——它力图把主体理解为先验的（而非某种独立实体）。胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》批评笛卡尔的怀疑过程，因为它保留了某个“世界的小小残片”；如果笛卡尔的怀疑更彻底，就会看到，心理物理主体或个体心智，预设着某个事件或生活世界，而人的“心智”正是从中被揭示出来的。

绝不能把下面这件事视为理所当然：凭借我们具有必真性的纯粹自我，我们就已拯救了世界的一个小小残片，使它成为这个世界中对进行哲学思考

的自我而言唯一不可质疑的部分；而现在的问题，就是依据自我所固有的原则，通过正确进行的论证推导出世界的其余部分。

不幸的是，当笛卡尔引入那个表面上微不足道、实际上决定命运的改变时，这些原则已经在起作用：通过这一改变，自我变成一个思维实体（*substantia cogitans*），一个独立的人的“心智或灵魂”（*mens sive animus*），以及因果原则的出发点——简言之，这个改变使笛卡尔成为先验实在论这一荒谬立场的奠基者。（Husserl 1977, 24）

胡塞尔对笛卡尔错误——预设主体，而不是说明主体——的批评，在海德格尔那里得到强化。对海德格尔而言，只有当我们忘记，为了提出知识问题，我们必定已经拥有一个世界时，认识论问题（或者我们如何认识世界）才会出现。如果现象学在开端处就是反笛卡尔的，那么，随着这一传统延续并开始自我批判，它似乎更加激烈地反笛卡尔化了。至少在海德格尔看来，胡塞尔难道不仍然过于笛卡尔式，因为他保留了一个先验主体，而不是思考存在的揭示——主体在其中不过是揭示的一个场所吗？而当解构坚持存在也会充当又一个预设的基础，必然抹去那种使某物显现为在场的、散布的、从未在场的踪迹化过程时，解构难道不也在延续这一反笛卡尔姿态吗？然而，反笛卡尔主义或许在吉尔·德勒兹的著作中达到了顶点；对他而言，哲学的任务在于颠倒柏拉图主义，抵达一种没有形象的思想（Deleuze 1994, 131）。不出意料，已有一些人希望将德勒兹与分布式认知的神经科学、与活系统的自然，以及与更广泛的自然主义“转向”联系起来（Lauwereyns 2010, 159）。

这一反笛卡尔姿态，以及哲学对自身曾经发生错误转向或误失的某种理解，对于美学所剩下的任何东西也都意义重大。如果笛卡尔的故事是对的，心智首要地或本来就是逻辑性的，那么心智的首要任务就是知识，而某种类似艺术的东西（作为认知的婢女），就会从知识中随之而来。对于大脑与艺术关系的一种思考路径，的确一直如此展开。今天，各种文学达尔文主义延续了认知的首要性（把艺术作为以生存为导向的大脑的延伸），试图把公认的艺术复杂性，奠基于是艺术品激发解决问题之能力的的能力；而解决问题的能力正是实践知识的标志（Ramachandran and Hirstein 1999; Boyd 2009; Carroll, 1995）。这些路径在拒绝把心智视为脱离身体、视为独立实体这一点上，是反笛卡尔的，并希望把心智看作涌现的东西；它们坚持认知

并非独立能力，而是诸多演化着的自然活动之一，以此反驳那种看似“笛卡尔式”的、把艺术与认知首要性联系起来的强调。但一个占主导地位的母题，是废黜认知与逻辑推理，转而推崇首要地属于情动和审美的行为姿态。文学达尔文主义可以开始揭示反笛卡尔主义的问题：如果我们拒绝审美的自主性，试图把艺术和心智归还给生命，但随后又为了生存主义逻辑而这样做，那么，我们就在同一时刻既反笛卡尔又超级笛卡尔。对“心智”的拒绝，似乎同时属于后主体的、甚至后人类的，把一切过程归还给同一个生存主义逻辑；然而，把所有生命奠基于一个能够通过人类对自身实践的反思而辨识的逻辑，恰恰又采取了主体的结构：一个供所有涌现系统依托的、可辨识的单一根基。

海德格尔批判把“逻辑”本身看作我们认识世界的适当且普遍的系统，重新取回了一种更原初的逻各斯——或关于某物的言说——它仍可在当代诗人那里辨识出来；对于这些诗人而言，创制（*poiesis*）就是把一个事件带入存在，而这一事件并非只是某张蓝图的展开。（乔治·奥·阿甘本延续的，正是这种以诗性方式把世界带入存在的首要性；他认为，我们需要重新思考“政治”，不从可被认识和管理的生命出发，而从“敞开”出发——敞开是任何世界得以可能的条件。）反笛卡尔主义的一条路径似乎意味着，离开数学的确定性和形式逻辑，转向一种更广阔、活生生的逻各斯：它首先以创造的方式涌现，随后才被物化为固定系统。于是，我们便从系统如何延伸那活生生的、富有想象力的、社会性的和情动性的身体出发看待系统，而不再从疏离的、作出判断的“心智”出发。今天许多反笛卡尔修辞，都是拒绝思维的计算模型，转而把思维奠基于生命，包括——如许多号称达尔文主义的模型那样——一种以有机体持续生存为导向的生命。（这种反笛卡尔的反逻辑之问题当然在于，它正是因为某种类似笛卡尔式姿态的东西才成为可能：拒绝把给定之物作为给定之物来接受，转而质疑其发生。即便我们可能愿意把发生问题视为一般的哲学问题，而非笛卡尔式问题，也可以注意到，笛卡尔式怀疑有一种倾向，激起了许多反笛卡尔与后笛卡尔的战斗呐喊：分离。笛卡尔主体不仅发问，而且怀疑并使世界从属于自身，随后找到某种类似思维行为的东西，它具有不可怀疑的确定性与特权。问题是：鉴于二十一世纪某些洋洋自得的自我确定性，包括认为思维是自然的、朝向世界的，认为如果不把“我们”——我们人类——看作朝向世界或嵌入世界，就会骇人听闻，

那么，某种笛卡尔式怀疑，是否可能使我们向这样一种思想敞开：心智与世界之间的联系，并不像人们所说的那么共生？此外，鉴于对所谓“理论”的某些轻蔑解读——认为理论过于文本主义，无法思考世界的物质或科学条件——我们或许至少值得提出这个问题：我们对自身与生命的联结，究竟有多么确定？在此，我们或许需要思考海德格尔遗产的双重主张：除了作为“在世存在”的哲学家之外，海德格尔还指出，某种类似“畏”的东西，会促使我们质疑自己究竟如何“在”世界之中，而这一问题一直被过于轻易地封闭了。）

除了通常诉诸海德格尔，主张世界首先以创造性和对话性的——而非逻辑性的——方式被给出之外，还存在一种更普遍的看法，认为以审美的方式接近世界与生命，更具有正念。我们要么思考某种类似“心智”的东西，它镜映或描绘自己的世界，而后附加创造性的装饰；要么思考一种普遍创造性：在这个世界中，感知（*aesthesis*）或感觉、感受或受影响才是首要的。从后一种相互联结、情动性的、调谐的、具有正念的行为姿态出发，某种类似笛卡尔式的东西，就会是不幸的脱离、一个错误或幻觉。不仅出现了广泛的“情动转向”，认知被看作对一种主要通过感觉前行、创造自身社会性、身体性和动态依附关系的生命所作的晚近而局部的添加；更具体地说，德勒兹和后现象学似乎特别重视审美知觉的首要性。一本介绍德勒兹思想的书籍，尽管把情动定义为精神活动，却仍将德勒兹式情动看作对笛卡尔主体性的“攻击”：

按照德勒兹的说法，情动是精神活动的基本成分。而情动概念并不包含主体性自我意识的概念。理解一种情动，就是把它看作一种力量、一种特定的能量，而这种能量不预设自我意识〔……〕。心智能够具有哪些情动？情动产生哪些思想？在这一哲学视角中，心智是思想发生的场所，而非意识中心。这些思想并不由某个人能够说“它们是我的思想”这一事实来定义。换言之，思想并不被定义为属于一个主体。德勒兹论休谟、尼采和斯宾诺莎的书，各自发展了这种情动心理学的某一个方面，并攻击笛卡尔或康德版本的主体概念的某个特定维度。（Due 2007, 10）¹

这样征用德勒兹与情动来反对笛卡尔、自我和意识，典型地体现了一种更广泛的欧陆哲学观：认为欧陆哲学要么正当地反对笛卡尔的真理与确定性，要么可悲而不负责任地放弃真理与理性的要求。我们不必追随理查德·

罗蒂所谓解构把哲学还原为一种“写作类型”的观念（Rorty 1986, 90），也不必追随哈贝马斯较不宽厚但相似的论述，认为法国思想拒绝理性而转向颂扬文学（Habermas 1987, 102），因为关于海德格尔之后的思想，还有一种更温和、更细致的理论化：它认为，哲学（以及更一般的心智研究）最好从艺术中揭示的过程出发，而不是从逻辑出发。艺术也似乎接受了这一正念转向，不仅表现为互动装置艺术的普遍兴起——这种艺术较少以疏离的观看为导向，更多指向行走、触碰、感受和参与——也表现为一种新的艺术之间的类比模式。

可以说，艺术家的正念表现出对现象学发生之原初丰富性的忠诚。

〔……〕我们发现，对生成的审美多义性所产生的圣爱式惊异被重新找回：它使我们震惊，从而正念地觉察充满力量且具有表现性的在场。我们甚至可能发现与原初的“这是好的”之间的亲密联系，后者颂扬创造的赠予。创造被中性化为冷漠、客观的“它”，这一过程在创造的原初丰盛之中得到克服〔……〕。这种暧昧，是那些想成为自然的主人与占有者的笛卡尔和现代科学的继承者所无法容忍的。（Desmond 1995, 94-95）

或许，一切都将趋近音乐的状态，走向非语义的层面，放弃叙事方式——在这种方式确实可能的程度上。除了借助某种类似纯粹情动的东西——它不转回自身，不构成、影响或触碰自身——我们还能如何逃出逻辑与自我意识的笛卡尔监狱？这似乎就是二十一世纪的任务：消灭那个把自身聚拢起来的主体，生成与更广阔的非人生态的一体。

但这里还有另一个故事：海德格尔认为，把笛卡尔写成一个到来并开始怀疑的哲学家的故事，无非是一部“蹩脚小说”。而且，似乎——颇具真正的后现代风格——海德格尔已成为自己那部蹩脚小说中的角色。因为如今许多人把海德格尔读作这样一位哲学家：他拒绝人和主体，是为了把世界重新拼合起来。但还有另一种可能的说法：海德格尔的意思是，不能把笛卡尔看作一次简单的失误或错误，这场看似不幸的笛卡尔式意外，与思维的可能性本身有关。胡塞尔也认为，认真对待心智形象——追问我们为何以及如何具有一种“自然态度”，在其中，似乎存在某种类似“心智”或实体的东西，作为世界中的一物——要求我们变得更笛卡尔式，乃至超级笛卡尔式。问题不在于笛卡尔提出了“心智”这一独特实体，因而摧毁了世界的亲历统一性；问题在于，这个“心智”仍然过于属于世界中的事物，仍然太像我们在

生活和工作中接触的其他一切对象（而且仍过于接近把灵魂或心灵看作某种享有特权或特殊之物的旧观念）。笛卡尔式错误，并不是与一个本来统一、充满魔力且富于心智的世界发生了某种断裂。实际上，笛卡尔主义的问题不是数学的分离与祛魅，而是过度执着于某种特殊的神奇实体或“思维之物”（*res cogitans*）；这里的计算并不充分，因为笛卡尔仍依赖于回到某个活物，以解释分离的世界；他不愿从分离出发，尽管这恰恰是笛卡尔计划所承诺的。世界并未被给出，关系也同样如此；笛卡尔必须从某种完全不预设任何关系的在场出发，转回自身，确立那唯一不可怀疑的关系，而其他一切关系都将以此为条件成为可能。对海德格尔而言，这才是笛卡尔主义的丑闻——不是主体，而是通过预设某种自我关联的特殊之物，未能真正说明关系。形而上学哲学始终以确立某种终极根基、基底（*hypokeimenon*）或主体（*subjectum*）为目标。到了笛卡尔，这个“主体”变成了自我。如果笛卡尔对于怀疑和开端真正彻底，本来应当发生的，就不是从自我返回自我的第一重关系的展开，而是认识到自我是关系的效果；开端处是关系，是一种排除任何“前关系”主体的在世存在。同时，这种在世存在又始终是某个被抛的此在的“一个”世界，因此，把由关系与筹划构成的世界确立为首要的或原初的，并不比确立“一个”主体更好。不存在某个原初之物，只有同等原初性：关系双方都具有某种第一性。

对海德格尔而言，始终存在着一种主体主义倾向，或者说，倾向于确立一个单一根基，作为一切存在者和事件的基础并加以解释。（今天我们可以追问，把这一底层根基改为“生命”，是否真的改变了那么多；把我们所知、所做、所感的一切，奠基于同一个情动性且相互联结的生命，是否仍分享了统一知识这一简单的笛卡尔逻辑，却牺牲了笛卡尔式的激进疏离——一种以自身为场所的心智的疏离。）

因此，我想在这里停一下，得出一个小结：就思想史而言，在今天经常被援引来证明“笛卡尔的错误”的那个传统中，看到一种直截了当的反笛卡尔主义，是不准确的。即使尼采——看起来，人们为了超出笛卡尔监狱、思考力量的生命，最想诉诸的哲学家——也没有如此明确地把责任归给笛卡尔。尼采甚至指出，现代对灵魂的“刺杀”实际上是反笛卡尔的，而正因如此，也彻底是虔诚的。尼采在现代哲学对灵魂的根除中，看到了宗教热忱；

在笛卡尔之后那种把世界与生命中任何类似灵魂的东西清除掉的传统中，看到了伪基督教式的自我否定。因此，把笛卡尔看作现代哲学之父，不仅不准确；某些对自我的摧毁中，也存在着某种反应性：

归根结底，整个现代哲学在做什么？自笛卡尔以来——实际上，与其说因为他的先例，不如说尽管有他的先例——所有哲学家都力图刺杀那个古老的灵魂概念，以对主词—谓词概念的批判为幌子——这意味着企图谋害基督教的基本教义。现代哲学作为一种认识论怀疑主义，暗中或公开地反基督教——不过，为了那些耳朵更细腻的人，这样说绝不意味着它反宗教。

(Nietzsche 1989, 66)

尼采既指出，对灵魂持续不断的刺杀，具有某种宗教性，或者说破坏意志的性质；也指出，这种“现代”姿态根本不是笛卡尔式的，而是在尽管有笛卡尔的情况下发生的。注意到这一不准确之处，具有哲学上的（而非仅仅历史上的）重要性。如果笛卡尔主义发生过，它告诉了我们关于生命的什么？生命究竟是什么，竟会生出笛卡尔式的人？最重要的是，为什么我们如此执意反笛卡尔？我们意欲消除什么？认为一个事件可以被简单地打发掉，被判作错误的、分离的，而真正的生命具有完全不同的本性，这难道不正是最笛卡尔式的错误吗？现象学的一个论点是，笛卡尔主体——那个把自身看作世界之表象根基的世界碎片——证明了一种先验能力，也证明了这一能力可能无法现实化自身。生命既然具有关系性，其本性就在于总是朝向那些并未充分在场或给出的东西：这既适用于有意识的生命，也适用于任何不能自我维系的生命形式。意识不仅与非自身之物发生关系；它也对并未充分在场的东西具有意义感——或预期。

意识具有意向性，或者说，通过意义——一种预期性的朝向——与异于自身的东西相联系。我把某物看作某物，预先就以某种特定方式与它相关联，并期待某种结果。正因为如此，我倾向于把世界独立、分离的存在，想象为一个由具有某些确定特征的对象组成的领域；由此，我也自然地假定，自己同样作为一个心智，是其他对象中的一个对象。当笛卡尔怀疑世界并找到主体时，他也假定，主体是我们能够认识的最确定的实体：他延续了思想的一种倾向，在某个可被必然确知的、享有特权的事物或实体中寻找确定性。对胡塞尔和海德格尔而言，笛卡尔设定主体的问题，不在于它的特殊性、隐含的人类例外论，也不在于它倾向于把复杂物质性的世界与认识或思

维过程分开。恰恰相反，问题在于笛卡尔残存的人文主义；“我思”把主体性定义为一种特殊类型的东西、一种独立实体。真正的、恰当的笛卡尔问题是：某种类似主体的东西如何可能如此显现？某种活生生的关系，一种认识或感知的关系，如何开始显现，并获得对自身的意义感？

对胡塞尔和海德格尔而言，笛卡尔的答案不是最好的道路，但他的问题就是哲学的问题。显现如何显现，而我们又如何可能开始提出这个问题？生命如何可能不仅处于关系之中，而且对关系发问？只要我们假定，世界中存在某种东西——人或主体——作为关系从中展开的场所，我们就未能追问“我们”与这样一个享有特权的场所之间的关系（或问题）。当笛卡尔甚至怀疑此时此地的这个身体——他认为，它也许仅仅是显现——时，他就开始回答那个问题了。当胡塞尔和海德格尔回到这一点时，他们力图使笛卡尔式的怀疑或追问更加激进：什么是显现，而显现又如何成为可疑的？小结到此，回到论证。

我们可以把后现象学解读为对现象学中笛卡尔残余的拒绝：据说，胡塞尔想要一个真正的先验主体，不是另一个实体，而是一个绝对的观念性条件，时间（作为实体的条件）将从这一根基展开。海德格尔也一样，在试图思考存在的揭示或在场化时，其实重复了一种主体主义，确立一个终极根基或基础。因此，德里达使用“踪迹”“书写”（*écriture*）、“文本”或“延异”（*différance*）等词，指出任何被假定为涌现场所的东西，都只能在某种在场化过程之后被认识；在这一过程中，先后关系的时间性和分布的空间性已经发生了；更激进地说，这样一个起源不仅只能在差异之后被认识，而且起源本身就是差异性的。这直击笛卡尔主义的核心，也直击任何海德格尔式或现象学式重新思考发生的尝试。不仅不可能存在一个主体，作为完全自我在场的实体，在一切关系之前与之外自存并持续，因为作为同一性的自我本身，就必须返回来指涉自身（因而必定与自身不同）；而且，任何被假定为关系从中展开的根基，本身也必须由关系产生。自我在场总是通过关系被给出并实现；把自己认作自己的自我，必须通过时间转回自身。同一性或相同性，只有通过重复自身、通过时间重申某种性质，才能在时间中维持自己，而不能成为时间的根基。开端处是节奏。德勒兹似乎不同于德里达，因为他既坚持可以正当地研究思想和书写系统涌现的历史，也坚持直观能够辨识关系从中展开的差异力量或倾向；然而，他似乎更加执意反笛卡

尔。哲学尽管始于怀疑和追问，却总是从一个预设的“思想形象”出发来追问——一个良识与共通感的形象，朝向那些能够被承认、被正当化并通过时间被确立为健全思想根基的东西。在这方面，哲学从未真正具有内在性，而总是退回一个已经给定的思想形象——这不仅包括笛卡尔的“我思”，也包括海德格尔的存在、现象学的先验主体，以及看似后形而上学的交流领域。

德勒兹与瓜塔里关于“关系外在于诸项”的主张，显然坚持认为，由已经构成的诸项组成的现实化世界，并未穷尽一切可被说成存在的东西：现实性从虚拟倾向中涌现，而这些倾向始终能够创造新系统和新项。但这种对“虚拟”的诉求，并不是另一个基础，尽管虚拟完全具有实在性。不仅我们只能在虚拟分化为现实关系时认识它，而且，与被假定为先在的可能性世界不同，虚拟“本身”作为一种产生分化的力量，是真实的。虚拟的展开，并不是从一组可能路径中作出选择。这正是德勒兹如此强调微分学的原因：创造越来越精细的差异，在差异力量之间产生越来越复杂的关系，是无限的。这种最初在数学中得到理论化的无限差异力量，之所以可能，仍是因为差异性的一种更广泛的真理：不可能有“一个”主体或“一个”根基，让差异从中展开，因为差异不是某种先已统一、随后受到扰动或被置入关系的东西。统一与关系从差异力量中生成——这些力量是纯粹的量或产生差异的潜能——并创造相对稳定的点。因此，解读后现象学传统的一种方式，是把德里达、德勒兹、福柯、伊里格瑞、克里斯蒂娃、阿甘本，甚至像阿兰·巴迪欧这样看似肯定主体的思想家，理解为虽然彼此迥异，却统一于反笛卡尔计划之中：如果存在主体，它也不是作为实体，而是作为事件或行为发生，只能在事后被认识。

然而，我想提出，可以构造一个相反的叙事：后现象学与现象学一样，以笛卡尔的精神复活了笛卡尔的问题。怀疑更加激进，不再把主体保留为实体，但在笛卡尔事件中，或者在德里达所谓夸张的怀疑中，某种东西被创造出来。这个笛卡尔式的“某种东西”，就是德勒兹所谓的“意义”。至少部分地把意义视为笛卡尔式的，是有帮助的，原因有二：第一，意义作为分离而发生，当一个关于事件的思想或把握脱离出来、获得自主力量时，意义便出现。第二，意义具有笛卡尔恶魔的某些力量：我们把此时此地的这个世界经验为自己的世界，它通过我们的筹划、我们的意义、我们的身体姿态、我

们的情动与情绪而展开——然而，这个意义世界完全可能不同于它现在的样子，世界本来完全可能是另一个样子。把意义看作类似恶魔的东西，就是看到它并非世界本身；它为我们确立了一个世界，而这个世界很可能并不是世界或实在的全部。思考意义，就是开启反现实化的可能性。今天，当我们越来越强烈地面对自身彻底偶然性的意识——曾经可能存在没有人类的世界，而且不久可能再度出现没有人类的世界——也许尖锐地反笛卡尔、坚持心智与世界之间的亲密纽带，正是一种极其僵化、自视甚高的主体主义。

在许多场合，德勒兹梳理哲学史时，会站在康德、斯宾诺莎或莱布尼茨等哲学家一边，反对笛卡尔；但问题通常是本体论的，而且仍坚持主体的裂隙，这种裂隙变得更加剧烈，因为主体并非仅仅另一个主体，而是一种时间的扭转，会把任何将存在理解为现实化实体的观念撕裂。德勒兹批判任何设定两个实体的多义性，因为“心智”是同一个表达性实体的另一种表达；这个实体只存在于自身全部多元的表达中，没有任何样态充当其他样态的根基：一元论=多元论。然而，区别于事态的意义之非物体性，具有充分的实在性和力量，这反过来又关系到哲学能够做什么。后现象学并不反笛卡尔；它是后笛卡尔的或超级笛卡尔的，由分离的思想或意义所促成。笛卡尔主义的潜能与意义的发生，为彼此分歧的能力提供了要求。

一旦思维被看作一个问题，而且是非自然的问题（如果“自然”被理解为自我维持的生命的单一领域），我们就确实进入了笛卡尔的领地。如果思维与被认为是生命的东西不和谐，会怎样？认真对待思想及其分离能力，既简单地是笛卡尔式的，也要求对生命作另一种思考：思维的生命究竟是什么，竟能偏离因果性与效率性的推理模式？思维究竟是什么，竟能提出笛卡尔恶魔那个摧毁世界的问题——这个世界之非存在的问题？能力的这种分歧，通常归于康德：他把思考给定世界之外的东西的能力，与认识作为给定之物的世界的的能力区别开来。如果可以思考不能被认识或给出的东西，那么，尽管这种“不知道”为理论知识划定了限度，它仍然开启了行动的可能性，仿佛某种类似纯粹理念的东西是可能的。当德里达书写“将临”的宽恕、好客、民主或正义，或者在这些概念之后加上“如果真有这样一种东西”的限定时，他似乎在采用一种康德式的理念观念。当德勒兹和瓜塔里在《什么是哲学？》中写科学（创造函数）、艺术（创造情动与知觉）和哲学（创造概念）的独立力量，以及普遍人类历史的各种综合时，他们似乎受惠

于康德那些相互争执的能力与不同的理解方式。但我坚持把笛卡尔主义，至少与康德主义并列，看作一个激进而夸张的思想事件，理由有二：第一，在本体论上，正是笛卡尔主义提出了思想的分离；第二，在策略上，我们需要把所有关于我们堕入笛卡尔式主体性、又从中获救的尖锐而重复的叙述，读作反向形成：其执意否认，证明它未能认清当下天真的或庸俗的笛卡尔主义。如果笛卡尔主义有两种倾向或两面，一面朝向自满的人文主义，另一面朝向与现实世界的夸张距离，那么，在当下反笛卡尔主义中占据主导的，似乎是前者。而正是在这里，我试图把现代的笛卡尔主义形象，与某种恶的神学联系起来。

如果一直存在一种规范性的生命形象，把生命理解为创造的、丰饶的、动态的、关系性的、自我维持而又朝向他者的，那么，这一形象就标记了一切良好思维规范的形态：从凭借扩张性的表达而创造他异性的基督教上帝，到后笛卡尔生命中的人——他始终调谐于自己的生境，无非是对世界意义的一种持续接受性。相应地，恶一直被构想为对生命的拒绝：一种偶然的、惰性的、破坏性的、非关系性的、彻底不生成而自为的力量。在这方面，笛卡尔“我思”的某个形象，便成为激进之恶的现代等价物：它拒绝任何持续的原则、关联性以及某种对意义的理解（在此，意义是理解、整理并综合自己世界的的能力）。但还有另一种对意义的理解，它贯穿现象学并超出其外，拥抱这种激进的恶；或许，德里达对福柯的回应以及对夸张怀疑的辩护，最能描述它。

福柯比通常对笛卡尔的批评更精细地论证：笛卡尔主体是通过怀疑一切可能的物理经验（包括身体，甚至包括清醒状态）而构成的，但它却排除了疯狂的可能性。对笛卡尔而言，思维行为本身预设着某种组织性的自我在场。按照福柯的说法，在这一举动中，某种事情在历史内部发生了：疯狂曾经被视为诸多思维方式之一。在前现代对知识及其预设界限的分布中，疯狂能够给予洞见或神秘的启示，被认为是一种不同风格的思想、一种具有某种密度的思想。到了笛卡尔，理性与非理性之间不再连续，因为思维就是自我在场。任何疯狂的（或不成作品的）思维，根本不被算作思维。任何不把自身呈现给自身、不具有自身意义感的东西，都不再是较低等或不同风格的思维，而根本不算思想。如果我在思维，那么我就在思维自身的思维，把自己聚拢起来并在自身面前在场。在福柯这里解读这一时刻的一种方式，是像德

里达将要做的那样，把福柯读作反笛卡尔者。德里达认为，福柯想把理性与疯狂的关系置于历史之中，仿佛我们能够回顾历史，找到理性暴力地拒绝一切“不成作品”或扰乱秩序之方式的时刻，继而观察疯狂被收容进一个分离的、他者性的空间。对德里达而言，这样的做法（尤其按照福柯自己的解释）本身就是笛卡尔式的。福柯不把理性当作给定的或已经构成的规范接受，而是通过考察理性的历史来质疑它。顺便说一句，德里达也质疑福柯对笛卡尔的解读。按照德里达的说法，笛卡尔的确把疯狂纳入了怀疑过程：因为即使他此时此地是疯的，他仍然在思维，仍然（就其思维而言）是一个自我在场的主体。但关键在于，德里达如何理解笛卡尔怀疑的力量。就一般理性发问的能力，或“夸张的怀疑”，并不是福柯在任何疯狂谱系学中所能避免的，因为疯狂之问，或疯狂问题，把人置于意义的领域之中。追问疯狂是什么，必然使我们与任何已构成的定义保持距离，或者——转用德勒兹的术语——与任何外延集合保持距离。如果我们不接受把疯狂定义为所有被认为或被归为疯狂的身体，而是追问疯狂究竟是什么，那么（对德里达而言），我们就进入了一个既历史性又不合时宜的意义问题。它恰恰具有历史性，因为意义就是历史，或者说，是一种指称能力的构成：它使此时此地对我相同的东西，对一个尚未在场的他者也能够相同。意义是面向未来的投注或赌注，押在德里达后来所谓的“将临”之上；而正是笛卡尔式的夸张怀疑，脱离了作为给定之物的意义（作为指示性、甚至约定性的定义），在一种近乎疯狂的过程中，质疑理性本身。如果我问理性究竟是什么，那么我就对理性可能是什么作出了某种观念性主张；如果我挑战对疯狂的某种“收容”，认为疯狂曾经是思想能够遭遇的东西，那么我就提出了某种有关思想及其恰当或潜在意义的超历史主张。我已经脱离当下与给定之物的单纯实证性。

我想提出，福柯阅读笛卡尔时，在某种程度上，正在做德里达描述的事情：将笛卡尔的理性送上审判席，与那个把理性封闭为自我在场的定义保持距离，继而提出另一种思想，它不会与笛卡尔作为某种疯狂的不成作品状态而加以埋葬的东西相冲突。因此，与其把福柯纳入更普遍的、以善恶划分的反笛卡尔价值论——认为笛卡尔主体使人封闭于一个世界之外，而人本来应是这个世界中动态、调谐、受影响的存在者——我们不如把福柯将疯狂创造为“作品的缺席”，看作激进的笛卡尔主义。只有以某种方式阅读笛卡

尔，福柯才创造出另一种思想的谱系；在笛卡尔对疯狂、散布而非自我在场的谵妄的拒绝中，他找到了作为逻辑的理性之外的一点。重新开启笛卡尔问题的传统，至少从胡塞尔延续到德勒兹（但也可能追溯到康德）的这一传统，具有某种激进的笛卡尔性质。而在二十世纪晚期和二十一世纪早期普遍的反笛卡尔主义中，则有某种笛卡尔式的驯化在起作用。

如果以心理物理的方式解读笛卡尔的主体，把思维之物（*res cogitans*）视为提供了一个特定的“世界的小小残片”（用胡塞尔的话说），那么我们就可以批评笛卡尔主义犯了如下错误：用世界的一部分来说明世界总体。笛卡尔式怀疑既未能深刻地怀疑，也确实以一种方式封闭了思维，迫使它否认、压抑或道德化某些不受管束、未经驯服的力量；这些力量不能通过把世界简单地分成思维之物与广延之物的对立来说明。我想在结尾考察一种积极的意义之笛卡尔主义，它不仅能够超越笛卡尔二元论，也使我们能够把今天表面上反笛卡尔的立场，读作庸俗笛卡尔主义的模式。（追随德里达和德勒兹，我还想指出，这种堕入或滑入庸俗的情形，并非某种外在于思维的东西。）

德里达：德里达不仅在与福柯的论争中，坚持思想具有一种不能被还原为历史内部某个时刻的笛卡尔潜能。在他对胡塞尔的解读中，德里达论证了意义与历史之间不可能的关系。一方面，意义是世界内的、历史性的。为了使一门科学、一种语言或一种实践成为可能，它必须构成某种可重复的系统，把此时此地的世界，看作对任何在我之外的主体而言都会如此的世界。在这一意义上，世界的意义，或者通过时间连贯地看待世界，不仅要求对此时此地的知觉，也要求预期什么对某种一般人类而言会为真。在他对胡塞尔的解读中，我认为，正是这一“人类总体”的地位，通向了德里达的笛卡尔式夸张。胡塞尔想要说明“世界的起源”。为了抵抗把一切意义定位于“人”这类特殊实体之中的心理主义倾向，胡塞尔提出一种不能被还原为物理人类的先验主体性；人类之所以在世界中显现为心理物理的存在，是因为意义。正是意义，让世界与“我们”显现为一个通过时间持续的、统一的人类世界。历史——作为显现的世界——之所以可能，是因为历史性，或者说一种不能发生在时间之内的综合过程。胡塞尔的问题，是以下三者之间的关系：作为具体心理物理物种的人类，作为在这个世界中通过时间被构成的人类，以及作为理念、或作为意义计划的人类。为了让此时此地的这个“人”

（例如）提出一条逻辑或道德真理，他必须想象，对任何一个主体而言，情况会如何。在某种程度上，他必须消灭所有假定、所有给定性，追问还剩下什么。这个问题必须始终发生在世界中，却又设定一种世界的意义。使这一运动成为笛卡尔式而非康德式的，是它赋予主体与意义的奇特地位。康德已经批评笛卡尔把主体放进时空之中，并论证，世界向其显现的主体，必定已经是某种综合的结果。对于胡塞尔、海德格尔和德里达而言，问题是：虽然世间的人类主体由此不再被视为意义和世界的起源，康德主义却没有追问先验主体的发生。意义的起源未受质疑。笛卡尔的怀疑从显现之物开始；它远非设定一个先验根基（如康德将做的那样），而是坚持，我们所拥有的只有显现。怀疑的运动于是引入了显象与显现事件之间的间隙；只要我怀疑，我就确立了与显现的这一关系。

康德主义促成了对主体的“后形而上学”悬置，以及向纯粹形式主义和反基础主义的转变，这并不令人意外。对康德与康德主义而言，我们始终已经处于一个由已构成关系组成的世界中，而这些关系的起源或根基本身，永远不可能成为知识或显现的对象。在政治上，这导致一种自由主义形式主义：法则或基础的缺席，要求一个持续的审议与正当化过程，而不诉诸任何根基或实体。当德里达坚持“将临的正义”或“将临的民主”这些说法时，他似乎维持了康德的悬置：永远不可能有一种正义的绝对经验，能够穷尽正义的过程与审议。如果解构是对经验形式结构所释放之潜能的承诺，而这些潜能本身又始终超出经验，那么便可推得“解构就是正义”。德里达会采用某些康德式条件句：我们可以思考或行动，仿佛可能存在正义（或民主、友谊、宽恕）；这样的观念，如何通过指出无法被还原为当前结构的东西，来打开或解构当下？然而，我想提出，德里达和解构的积极维度，在于笛卡尔式的夸张：我们不接受正当化和可能共识的形式限度。世界中的任何给定性或形式系统，都不能使那个追问形式与系统之发生或显现的问题沉默。显现不能被还原为一个实体（思维之物），恰恰因为实体从显现的展开中涌现。拒绝追问海德格尔所谓康德的“隐秘源泉”，或拒绝向它保持开放，都无法驯服笛卡尔的问题。在许多方面，德里达把这一夸张怀疑的笛卡尔式运动，不仅看作内在于哲学，而且看作在任何可能经验中运作（也许文学经验例外，或至少在文学经验中以不同方式运作）。只要我把面前的任何东西经验为在场、经验为在那里，我就已经超出了给定之物据称具有的纯粹自我在

场；我已经预期，此时此地的这个在场之物，对任何主体而言也会以相同方式显现。正因此，德里达在给定之物中定位了一种哀悼结构（因为我已经朝向超出给予我的东西，朝向那些在我的存在之外仍会在那里的东西）。

“仅仅显现”如何把自己呈现为某物的显现，而这个某物对我、对任何主体而言都会在那里；这种给定性从何处展开？存在究竟是什么？如果我们悬置任何被假定为所有显现之来源的根基，还剩什么，什么能够被说成存在？哲学发生在这一意义问题中，发生在从显现为在场的东西，转向我们能够断言、说出或设定为具有真实存在的东西的运动中。因此，文学经验作为一种“言说”——属于文本自身、摆脱了任何存在主张的言说——与在场的关系就会非常不同。怀疑的运动既是否定的——排除我们关于真实存在的任何预设——也是积极的。哲学究竟是什么，竟能够离开作为给定之物的世界，追问什么才真正被给出、什么才可能真正存在？

我想提出，德勒兹比德里达或海德格尔都是更笛卡尔式的哲学家。首先，德勒兹与瓜塔里对艺术／文学与哲学的倾向，作出形式性的或本质性的区分。在《差异与重复》中，德勒兹重新开启了海德格尔关于思维是什么的问题；在这一方面，德勒兹（以及后来在《什么是哲学？》中与瓜塔里一起）承接了海德格尔对笛卡尔的批评。如果我们想象一个以正确描绘世界为目标的实体，思维问题就会被短路；这样，一个特定存在者就被假定为思考一般存在提供了根基。针对这一超越性的错误（把一个存在者看作其他存在者的独立根基）、这一多义性的错误（把一个存在者看作与另一广延实体相联系的不同的思维实体），以及这一良识与共通感的错误（认为相对于一个共同世界，思想对所有人都相同），德勒兹提出了没有形象的思想这一挑战。在这样做时，德勒兹像胡塞尔和海德格尔一样，把怀疑或问题推到夸张的层次，不满足于停在任何被假定为发问者的存在者之上。事实上，问题不再刻画主体，而是成为将思想从任何根基中释放出来的方式。因为并不只有哲学发问；并不只有主体、此在或人，同时存在于关系之中，又不被那些使生成现实化的关系所穷尽。德勒兹把存在写作“？存在”，这不是说我们无法知道存在是什么，而是说，存在以某种关系模式存在，其中发生的关系并非预先决定。更积极地说，这使我们能够思考思想的不同关系潜能：艺术、哲学与科学。如果海德格尔坚持，真理不是思想可能与之有关系、也可能无关系的某种东西，那是因为思维的关系性本性——它的行为姿态——就是真

理。即使最错误、或看似最偶然的事件，也表达了思想可能性的某个方面。德勒兹同样不把错误、幻觉、愚蠢或恶意当作与思维相分离的东西而加以排除：存在只有一个，却以多重表达给予自身。德勒兹和瓜塔里区分了“？存在”问题的各种朝向、倾向、风格或时间分布；我认为，他们对哲学、艺术与科学的区分，给予我们一种积极的笛卡尔主义。

在某些方面，把思想潜能的多样路线视为康德式的，似乎更合理：存在着一些思维模式，例如哲学创造概念，它们指示了新关系与新时间性的开启（例如思维本身的观念，有别于对现实思维个体的指涉）。但我想强调某个笛卡尔维度。首先，德勒兹强调恶意与愚蠢的重要性，仿佛思想对整齐划一的抵抗——它的游移，以及从良知和共通感中脱离出来的能力——与康德将思想条件理解为朝向世界形成与连贯综合的观念不相容。回应笛卡尔时，康德坚持，只要我们思维并怀疑，就已存在一种时间与空间形式，使由我作出的、对这个世界的怀疑成为可能。怀疑自身之外世界的自我，已经被综合成一个持续的统一体，与一个在空间上保持距离的世界相联系。但德勒兹所质疑的，恰恰是这个已经在场的、先验的、作为条件的形式。在《差异与重复》中，被动综合并非预设（也不是主体性的），而是开启了可能性：可能存在各种不同且分歧的朝向——并非一个置于主体对面的空间世界的朝向。德勒兹提及既非人类也非有机体的“凝视”或“知觉”，因此，世界的综合也可以归属于岩石、波浪和粒子。在《什么是哲学？》中，德勒兹与瓜塔里所主张的哲学，并非像康德那样，是依据必须给予有限主体的经验，把思想引向自身限度的批判程序，而是创造不预设主客关系的潜能与倾向。虽然笛卡尔被广泛认为是（毫不奇怪）“笛卡尔的错误”的始作俑者，也就是把主体与世界分离的错误的始作俑者，但正是笛卡尔式怀疑——甚至怀疑那个看似属于我的身体，甚至认为我所经验的自我与整个世界可能是一场梦——摧毁了已给定时空的先验形式。如果不存在先验条件，那么，便可以有一种哲学，创造不指向可能经验之对象的概念（例如纯粹状态的时间）；也可以有一种艺术，让物质的表现性作为其自身显现，而不是作为对我而言的样子显现。

尽管由于德勒兹以柏格森式方式致力于直观绵延与节奏本身，而不是从实践主体的视角来理解它们，他的思想被视为某种实在论是相当公允而准确的，但在肯定思想具有创造一个意义领域的力量时，仍存在强烈的笛卡尔驱

动力；这个意义领域是一个由朝向、关系、理念与概念组成的平面，不能被还原为世界的函数（这些函数具有其科学正当性，并组织一个与观察者不同却相关的世界）。意义不是康德式理念：我承认自己无法经验或认识法则本身，却仍然行动，仿佛我是一个其意志可以成为纯粹法则的存在者。意义也不是那个如此意欲自身的自我：仿佛它无非是一种纯粹意欲的形式，不受任何自身之外的欲望或动机妨碍；意义是从经验中创造出某种类似纯粹谓词的东西，把它从主客关系中释放出来，开启显现本身、自身如此的显现的观念。意义是分离，采取了在神学上被判定为恶的形式：意义与生态生命切断，不预设一个接受显现的身体或心智；它是一个心智以自身为场所的世界。

这也正是德勒兹与瓜塔里关于生成动物、生成不可感知，乃至生成女人的种种构形的力量：这些做法之所以是笛卡尔式的，是因为它们并不（像今天所谓的反笛卡尔主义者那样）坚持世界始终是对这个或那个身体而言的世界，始终存在于历史、语境，或者世界对于这个始终有所朝向的身体所具有的意义之中。相反，这些生成的运作，尤其是生成不可感知，不预设一个身体、一个亲历世界、一种联结性，更肯定不预设一种已经构成、甚至正在构成的时间与空间。这些生成是意义的运动；在其中，被知觉之物并不被定位为时间内部的对象，而成为纯粹谓词，成为动物之中那个使其“动物化”的东西。仿佛我们确实能够消灭世界，不接受给定之物，甚至包括此时此地我的身体——它看起来仿佛是世界从中展开的条件或出发点。

原注

1. 我们可以提出一种对德勒兹的解读，颠倒这里关于主体、心理学与情动的草率说法。世界由多重自我意识组成，远远超出人类与心理学，也远远超出思想。实际上，可以说，世界就是多重的自我意识或自我享受，是超出思维与心理学的多个主体。或者，用德勒兹的莱布尼茨式声音来说：「……」主体形式就是材料在主体中被表达的方式，或主体主动摄取材料的方式（情绪、评价、筹划、良知……）。它是材料折叠进主体的形式，一种“感受”或方式，至少当摄取是积极的时如此（Deleuze 2006, 88）。

第4章 酷儿美学

或许没有什么观念比“生成”更加规范。也许因为吉尔·德勒兹和费利克斯·瓜塔里提出了“生成动物”或“生成女人”，也许因为如今已经制度化的后结构主义似乎把过程置于稳定之上、把创造置于系统之上、把独异性置于普遍性之上，生成乍看起来像是能够使我们同时摆脱道德化的规范性与僵硬身份政治的观念。在本章中，我想提出，当代对生成而非存在的推崇，并没有动摇、反而重复了一种极其传统的人文主义情感：把行动置于惰性之上，把生命与创造性置于死亡与停滞之上，把纯粹存在或进入存在置于规定性之上。实际上，标志着二十世纪晚期的所有反本质主义，之所以能够具有力量，完全是因为本质——亦即超出自身现实化而作为其自身存在的东西——被认为必然地（或本质上）构成妨碍。把生成思考为与规范性和本质相对立的东西，一直支撑着关于政治、伦理与审美的标准自由主义观念。政治方面：一个好的政治共同体，不是仅仅自动服从规则与秩序，而是自由地给自己立法。¹ 伦理方面：主体并非一个随时间展开、实现其原本注定所是的机制，而是通过实现自我创造的自由，成为他应当成为的人。² 审美方面：艺术是对完全清晰、已被接受且受规则约束的交流所作的最小距离或偏离；只有当艺术再次揭示世界并未被完全看见和说出，而是通过看与说被打开时，艺术才作为艺术发挥作用。³

要把握这一生成概念如何把自身呈现为不言自明的善，我们只需追问，是否可能反对生成。我们能否简单地断言自己存在：我是我现在之所是、也始终是的那个存在者；我不期待或希望改变？或者，这一次不指向自己，我们能否肯定一个已经完全现实化的世界或自然，它既不具有变化的潜能，也不具有以某种未被规范预先决定的方式变化的倾向？从柏拉图、亚里士多德直到今天，对政治重要性的坚持本身，难道不预设了“我们”——这个政治共同体——不接受封闭且完成的国家形式，而把人类的集体生活看作创造自身的吗？今天，人们谈论政治的丧失，通常是在指普遍的被动，以及对形象

的消费而非生产。如果能够把心智与生命的力量同物质与惰性区分开，那就在于前者具有主动性并能够自我创造。亨利·柏格森区分物质与记忆，认为前者已经完全现实化，只能通过重新分配或重新配置已给定的东西而机械地变化，后者则真正通向一种精神生成，使自身摆脱固定、僵硬的单位；早在他提出这一论点之前，就已有一段漫长历史，把活生生、动态的生成，置于无思想物质的停滞之上——这种物质不具有超出自身的潜能或关系。在神学上，仅仅“是”的是混沌，而存在却是创造的、动态的、丰饶的、不断繁衍的。即使如乔治·阿甘本在《神圣人》中指出的那样，如何在一个得到救赎的世界中容纳自然生成，会构成一个问题，但为真正神圣的创造性辩护，已有悠久的历史。阿甘本这样表述问题：如果存在天堂，那么一切都将完整并得到救赎；那么，受福者如何处理吃饭这类活动的问题（以及随之而来的消化和排泄行为）？而这正是标志着阿甘本当今潜能计划的问题：我们能否想象一种生成，它不被某种已经现实化的生命面向预先约束？毕竟，我们对天堂的想象，倾向于只是把人的身体重新放置进永恒领域，而不追问这些身体的潜能或生成。阿甘本认识到，传统意义的天堂无法容纳废物、生长和再生；但这就开启了动态行动的问题。一种神一般的力量会做任何事情吗？这难道不会妨碍完整和完美吗？能否存在神圣的生成？这一问题一直萦绕着神学：它一方面想把动态创造性和生命赋予上帝，另一方面又承认神性并不需要生成。例如，弥尔顿主张，天使——如同他们之前的亚当与夏娃——会参与创作赞美诗。但使这种创作成为神圣之事的，在于它不受驱使，而且并非必要。与四个世纪之后的阿甘本一样，弥尔顿认识到人类潜能的问题：一个没有生成的世界，将只是单纯的生命。即使得到救赎的人类，也永远不会停留于自身，而会进一步创造，把自己表达为无非就是这种创造精神（Schwartz 1998）。

从柏格森出发，沿谱系向后追溯，我们可以描绘生成这种高度规范性的反规范性。在柏格森攻击二元论之前，已有一系列反笛卡尔的攻击，反对把心智视为世界内部的一个东西。笛卡尔主义自诞生起就遭到抨击，被认为危险地把世界还原为机械，并以无神的方式将人作为实体从世界中分离出来（Israel 2001）。柏格森对笛卡尔主义（以及其他把心智表象为时空内部实体的观点）的攻击，需要与当代对生成的诉求区别开。像柏格森那样肯定一切生命都同时具有爆发性差异与惰性的倾向，与简单地肯定主体无非是它

与非自身之物的纯粹关系、是一种纯粹生成，两者之间存在差别。也就是说，在形而上学上反对把某个实体——例如心智——设定为时间与运动被感知的出发点，与在存在主义式意义上提出人或人类的独特之处在于，除了生成的能力之外没有任何本质，两者之间存在差别。柏格森把心智理解为生成而非存在，但并非没有彻底挑战存在（单纯存在之物）与生成（这些存在者经历的变化过程）之间简单对立的观念。柏格森在其活力论中加以激进的，正是未能恰当思考存在与生成之差别的问题。也就是说，柏格森不会像后来对生成的肯定那样，颂扬“生命”或政治主体的流动性与自我创造性，并把它们与某种假定为本质性或超时间的自然或“赤裸生命”相对立；他会把“人”从“自身的制造者”（homo sui faber）的特权地位上移除，并把一切生命描述为（至少部分地）具有一种爆发的能力，能够摧毁自身有限而自我同一的身份。在这一方面，柏格森既是最酷儿的哲学家，把一切生命看作偏离或扰动（Grosz 2004）；又是最具规范性人文主义色彩的哲学家，把那种一向抬高人的力量——动态生成——置于一切生命的核心。但柏格森并不孤单；他的著作显示了生成与人的关系这一更一般的问题。始终存在一种反人文主义的生成特权化，它反对把“人”仅仅看作具有理性等特殊性质的动物（Derrida 1969）。

康德坚持，无论出于伦理还是形而上学理由，都不能把世界看作自身存在的对象，而后再由心智加以描绘。心智与世界的关系，本身就是主动综合的结果：心智并非能够作为存在者或实体被认识的东西，因为先验主体性就是综合过程本身，只能事后在其效果中被认识。由此在伦理上推得，心智不能是某种可以据以确立特定规范的事物或本性。相反——因为心智无非是一种综合力量——心智是给自己赋予规范的东西（Korsgaard 1996）。

因此，在某些方面，我们可以把康德读作活力论者；而德勒兹和瓜塔里确实选择这样描绘康德：一位主动的活力论者，赋予主体以优先地位，而这个主体无非是纯粹行动。与康德相对，他们提出另一条活力论传统，从莱布尼茨延续到雷蒙·吕耶。第二条、被动的传统，不属于主体，而属于“纯粹内在觉知”：“活力论始终有两种可能的解释：一种是行动着、却并不存在的理念——因而只从外在的大脑知识的视角行动〔……〕；另一种是存在、却不行动的力量——因而是纯粹内在的觉知〔……〕。如果第二种解释在我们看来是必需的，那是因为，起保存作用的收缩，相对于行动甚至运动，始

终处于脱离的状态，并显现为没有知识的纯粹凝思”（Deleuze and Guattari 1994, 213）。在本章结尾，我将结合D. H. 劳伦斯的诗歌来考察这种被动活力论；目前我们可以注意到，这样一种活力论传统，能够让我们思考不同的生成方式，以及不同的美学方式。美学当然并不始于康德，因为一直存在某种把艺术或美置于哲学核心的观念，而美又与一种恰当且规范性的生成方式联系在一起。这最明显地发生在柏拉图的《会饮篇》中：正是美的事物之美，解释了它为何值得欲求。欲望在把握美时，应当超出对任何美丽对象的愉快知觉，进而理解，只要存在把握——只要存在知觉——我们就应当使自己朝向让一般把握成为可能的东西。这种可能性就是形式或理念本身。我们之所以知觉到美的事物，只因为它们现实化了一种成为美的潜能，而这种潜能永远不会被任何单一存在者穷尽：知识应当达到的，正是那种永恒的潜能或理念。这一抵达通过生成发生：不是仅仅被动接受真实、良好或美的东西，而是通过对话、教育与理性，为自己实现它。这种良好生成，是从被动接受之物中解放出来，并激活本真的潜能：我们通过美的事物，看到使知觉成为可能的美；通过激活动态知觉，实现自身的潜能，成为自己应当成为的人。

我们可以把柏拉图式的知觉、欲望和理念——其中，知觉被引向使其成为可能的终极根基或条件——与德勒兹的欲望观念相对照；在后者那里，欲望只有在关系中才具有理念的潜能。欲望是通过相遇来创造关系的能力，这些关系外在于它们从中涌现的潜能或差异力量。德勒兹在众多思想资源中汲取了雷蒙·吕耶的被动活力论，主张身体的发展，不只是某个形式从自身展开，而是朝向吕耶所谓的“先验形式”，或德勒兹所谓的理念。对吕耶而言，胚胎的生成，既非从开端就自我决定，也不是由环境造成；相反，存在着发展所趋向的虚拟力量。以伪装动物为例，只有关联到一个超出动物身体—世界关系的场域，生成才说得通（Ruyer 1958）。在这种被动活力论中，“生命”不是某种在单个身体中使自身现实化的力量，而是一个“俯览场”，把任何身体的生成，放入与其生境力量的关系中，而绝非把它看作主动的自我创造。例如，生成女人与生成动物，并不是女人或动物自身的生成；因此，德勒兹与瓜塔里在《千高原》中做出了那个著名而有争议的区分，把生成女人与妇女运动区分开来，同时又将生成女人看作一切生成的起点。不再有作为主体的“人”（man），不再有那个无非是自身自我生成

的存在者，因为生成女人提示，生成具有朝向，或者趋向一个处于生成过程之外的项。生成女人与生成动物也与写作联系在一起：对德勒兹和瓜塔里而言，写作之所以具有根茎性，在于它拥有自己的力量与场域，超出作者的自我、掌控或生成。并不存在一个自我，肯定自身作为女人的生成；也不存在一个自我，通过描写动物来揭示动物性本身。因为在相遇之外，没有项或点——没有人，也没有动物；而且，没有任何一项为了自身、从自身出发，或不受外部影响而生成。并不存在我们朝之生成的女人本身或动物本身。但确实存在生成的风格，因此，任何生成女人，都会同时遇到异于自身的东西，并重新书写那个“他者”（或女人）究竟是什么。

德勒兹对柏拉图主义的颠倒，并非消除理念，而是创造一个新的理念概念：我们不是为了实现自我而朝向理念生成，因为理念是被创造出来的吸引子，它们侵犯思想的自我同一性，越过任何内在的或本真的生成

（Deleuze 1994）。柏拉图的理念是超越的：它们是思想可以使自身朝向的潜能。德勒兹保留了理念的这一面向，同时拒绝把思想的外部置于生命之外。

当康德拒绝任何超越思想的理念观念，转而论证，思想力图抵达的理念，是把思想自身的潜能延伸到任何给定对象之外的结果时，他就使生成摆脱了自身之外的任何目的：“与理性主义相反，康德断言，最高目的不仅是理性的目的，而且理性在设定这些目的时，设定的无非就是自身”

（Deleuze 1984, 2）。主体如今被提升，既成为给自己立法的伦理存在者（因为他是决定的纯粹力量，并不从任何已经决定的规范出发），也成为审美主体；他知觉形式本身的能力，使他能够感受到自身协调与综合的活动。

那么，今天的理论似乎被潜能、生成，以及艺术作品的经验这些概念赋予活力，又有什么可奇怪的呢？在这种艺术经验中，除了知觉感到自身正在知觉、艺术感到自身是艺术之外，任何规范、形象或意义都将被摆脱。对于一种摆脱任何身体、规范或有机体，只保留纯粹行动之自身力量的潜能，最明确的倡导者就是阿甘本；他在《潜能》中明确回到亚里士多德，以思考一种不受已给定目的支配的潜能。巴迪欧虽然批评德勒兹的活力论，却也强调主体是面对虚空的纯粹事件，没有任何先在的或决定性的身体或超越性；这一点同样可以（如巴迪欧自己在《哲学宣言》中所做的）被解读为一种特定柏拉图形式的主体主义。主体无非是对它带入存在之普遍性的把握。对巴迪

欧而言，这一普遍性要求某种忠诚，超出任何世间的或已经个体化的视角。尽管阿甘本与巴迪欧之间有许多差异，两者都把艺术作品看作一种不可被还原为哲学或科学的认知性或谓词性陈述的经验。对阿甘本而言，艺术作品表明，在具有本真而确定目的的主体存在之前，先有世界本身的开启。对巴迪欧而言，艺术作品对世界的经验，并非（如海德格尔所认为的）作为揭示之思维的恰当思想方式；相反，正因为世界以诗性的方式展开，哲学才能论证，在世界的揭示之外，不存在世界自身，没有悸动、脉动的“亲历之物”，只有虚空。

因此，至少自康德以来，“审美”一直是一种方式：使主体从被给定、已知世界的迷惑中返回，回到任何此类世界借以被给出的主体条件。在康德那里，正是在艺术作品中，我们感受到——却不认识——主体的综合力量。对康德而言，审美是一种呈现方式，它不只是给予世界，而是在世界的呈现事件中呈现世界。

康德的主体活力论认为，主体恰恰因为是任何可能规范性从中产生的力量，便不能服从某项规范；这一思想有其前现代和神学先驱。对阿奎那而言，上帝不是一个按照本质来行动的存在者，因为他的本质无非就是纯粹存在；上帝就是存在本身，是任何确定形式借以被带入现实的力量（Gilson 1994）。这一经院哲学对上帝的定义，来自亚里士多德的潜能概念；如我前面已经指出的，这个概念构成今天许多“理论”的焦点与基础，尤其当理论赋予自己这样的任务：从生命内部，找到某种生命转化的力量，而这种力量并非消灭或否定。对亚里士多德而言，生物具有其本真的、活生生的潜能：一个存在者活着，是为了现实化其应当成为的样子。说某个存在者是好的，就是说它以尽可能充分的方式实现了自己所能是的东西。就人类理性而言，其最高的力量（理性之力）是直观生成本身这一原则的能力，进而依据对自身自我决定力量的认识来创造自己（Irwin 1988）。

当阿甘本（明确援引亚里士多德）或朱迪斯·巴特勒（采用更一般的施为性观念）等当代作者，试图使自我摆脱任何支配其生成的本真目的时，他们既反对把人类潜能定义为目的论的传统方式，同时又重复了这样一种观念：人类动物具有一个格外特殊的目的——没有目的，不朝向任何本真之物。

说今天的生成具有规范性，就是提出一个双重主张。第一，生成把自身呈现为不言自明的善，不是诸多规范中的一项，也不是诸多善中的一种，而是使任何类似善的东西成为可能的底层或先天条件。如果没有生成，就不会有决定或价值，也就不可能把任何东西理解为我们应当做的事，而不是我们仅仅如此的所是。第二，如果我们接受存在着生成，或接受任何已经构成和决定的存在者，都是一种动态的、构成性力量的结果，那么我们就被迫进行自我规范化；如果主体无非是它自身生成的力量，那么它就必须自己承担这一生成，使自己摆脱关于给定本性或常态的一切幻觉，成为无非是自我生成的东西。如果主体不把自己给予自己，不影响自己并实现自己，那么它就放弃了行动与生成这一自身本真的潜能。

正是与这种生成的规范性，或作为规范之生成相对照，我们才能定位德勒兹关于生成动物、生成女人和生成不可感知这些概念的酷儿性。在这里，生成不实现并现实化自身，不繁盛为在场，而是具有消灭自身的能力，拒绝自身的自有性，以便通过转导，依附于那些轨迹外在而不可掌控的生成。因此，如果我们称德勒兹为活力论者，并不是因为他坚持生命本身的生成，把它与生成行为所产生的诸项相对立。相反，任何生成总是局部的；它是一种具有特定量的力量，与另一个量发生关系，产生一个相对稳定的点或一个场域。因此，就“审美”而言，问题并不是艺术实践让主体或创造潜能，重新感受到自身赋予形式的力量。相反，艺术对象将是某种碰撞的结果，这种碰撞不为任何单一生命所意图，也不能被还原为任何单一生命。

另一种从吕耶追溯到莱布尼茨的活力论，也包含另一种美学：它不依靠把艺术作品作为一般条件，来使主体返回那些构成其世界的知觉行为。正如德勒兹在《褶子》中指出的，这种活力论并不把生命看作一股向外流出、在创造事件之后认识自身的构成力量。它是分歧系列的活力论：每一种知觉力量都创造自身向无限的开放，创造自身从有限通向开放整体的知觉系列。对莱布尼茨而言，不存在知觉的自我，也不存在综合给定之物的主体力量；因为宇宙的和谐，来自只有一个宇宙、而它的每个组成部分都以不同方式知觉它这一事实。宇宙不是一个随后才被知觉或综合的单一对象；存在的是知觉事件，每个事件都是一个无限系列的展开。这些系列之间并无冲突，恰恰因为在构成和谐整体的所有视角之外，不存在外部本身，也不存在生命本身。这并不是说真理被相对化，或者说因为视角的存在，我们便无法抵达真理；

相反，真理由相对系列构成，并不定位于“一个”点，而是从汇聚和分歧之点的开放整体中产生。生命就是这些分歧世界的量。作为这一思路更现代的形式，吕耶的活力论同时包含对机械论的抵抗——反对可以预先确定构成宇宙的各种生成路线这一观念——以及一种激进的被动性，如他的“绝对俯览”概念所示。正如吕耶在《新目的论》中论证的，每一种知觉都是对存在整体的感受，是一种意义或朝向，产生一个有位置的视角；这一视角之所以能够被定位，只因为它具有自身对于某个整体或关系的感受，而它同时也是这个整体或关系的效果（Ruyer 1952）。

因此，生成概念远非二十一世纪活力论中某个彻底的新转向，仿佛它已与规范化的形而上学决裂；它恰恰是最典型的规范化概念。情况一直如此：任何抵抗动态、结果、创造，以及开放而富于生产性的生命之涌流的东西，都被妖魔化为从外部玷污生命的死亡或惰性。主体必须无非是它自身施为、行动或展开的事件。如果我们追随巴特勒，认识到施为由先在规范使之成为可能（因为我们总必须作为这个或那个特定存在者来施为），我们仍会从施为的力量中得到鼓舞：这种力量将把某种非存在或不可决定性，引入我们不幸必须依赖的身份的僵硬性之中。巴特勒作为理论家的成功，在于她能够维持作为theoria的理论传统：作为一种观看或知觉，在抵抗仅仅给定、并不受伦理主体自行承担之生成影响的东西时，激活自身。针对巴特勒这样重新取回规范与施为的关系，我们可以提出，不必依赖某种一般生成，一种与任何规范不同且保持距离的创造力或动态性，而始终可以把生成看作与非自身之物存在关系。对德勒兹和瓜塔里而言，生成动物不是动物自身的生成，正如生成女人并不从作为群体的女人出发（即使是出于战略本质主义的某种决定、仅为行动目的而形成的群体）。事实上，生成的发生，并不是重新取回那些已经沦为物化和实体主义的生命、动态性或活力，而是“一个”生命——始终是这一差异力量——与另一个生命的相遇。德勒兹和瓜塔里坚持“多元论就是一元论”，因为如果存在一千种微小的生成或觉知，就不存在先验根基或主体——不存在一般生命，因此也不存在一个在实体上不同于被奠基之物的单一根基。德勒兹和瓜塔里著名的一元论，关乎以多重方式表达的一个差异力量，而不是一个产生差异的单一生命。

活力论美学

为了更明确地说明这一点，我想对照两种活力论与美学的方式，第一种来自埃兹拉·庞德，第二种来自D. H. 劳伦斯。与主动活力论相连的美学，特别重视非人格性（作为与人格面具的距离）、陌生化和否定。通常，这种美学把自身呈现为严格的形式主义尝试。在艺术作品中说了什么，比不上我们能够在被再现的内容与综合材料的赋形力量之间造成何种分离那么重要。因此，总的说来，现代主义的碎片化、脱离身体的声音、用典与并置等技巧，阻止主体被呈现，转而暗示一种从未作为其自身被给出的呈现力量。看看庞德的现代主义：它起初把人格面具作为人格面具来呈现，后来却发展为《诗章》的史诗性尝试；这一作品援引了从萨福到当下的西方文化，将它们呈现为死去的、流通中的、被动重复的、原子化的内容，失去了生气。庞德较早的《休·塞尔温·莫伯利》呈现了一个声音，以被动而怯懦的方式，同时回应消费市场（“时代要求一个形象”）和在当下综合过去的欲望（“意译的经典！”）（Pound 2003, 549-50）。庞德起初翻译李白的中国诗歌，以及西方诗歌传统的片段；这些片段来自该传统尚未陷入庞德所谓对押韵与格律之推动力的软弱松弛依赖之前。庞德借来的东西，虽然出自另一个声音，却往往以一种造成其与当下分离的方式被引用，使过去的声音重新活起来，仿佛从庞德本人希望取得的视角发言。因此，庞德从早期盎格鲁—撒克逊诗歌“翻译”的《海员》，其开篇呈现出一个与自身文化脱离、保持距离的歌唱声音：

愿我能为自己讲述歌中的真情，
航程的话语，我如何在艰苦的日子里，
屡次忍受苦难。（236）

庞德对过去的运用，在这里表现为汲取盎格鲁—撒克逊资源，在别处表现为运用萨福、希腊史诗、但丁，甚至（如《休·塞尔温·莫伯利》中）运用自己作品的较早阶段；尽管看起来被动，这种运用却促成了一种典型的高度现代主义式主动活力论。通过接过去已经给定的片段和声音，隐含的现代主义艺术家（借用乔伊斯追随福楼拜所说的话）“像创造之神一样，留在自己作品之内、背后、之外或之上，无形，被提炼得不复存在，漠不关心，修剪着自己的指甲”（Joyce 1922, 252）。正因为艺术家始终漠不关心，他才从未被世界中任何特定或有限的位置所决定，始终作为纯粹创造，摆脱了

自己采用的任何视角。庞德使用片段、人格面具、翻译、声音和历史时期——尽管暗示作者并不介入——却促成了纯粹行动或创造力量的位置，不受某个行动或创造的实体性或有限性污染。引用方式至关重要：作者既没有说话、不在场，却又能够召唤材料，去谈论一个说话已不再可能、或至少变得遥远艰难的世界。当下被变得如此被动，以至于本真言说的可能性被排除了。我们只能重复过去的碎片，却永远不能与那个失去的过去合而为一。在庞德对李白的翻译中，诗歌声音并非浪漫主义的内在性或自我表达，而是被还原为与世界之关系的知觉，一个无非是自身当下的简单的“我”：“当我 的头还齐齐地剪在额前／我在前门嬉戏，采弄着花朵”（《河商的妻子》，251）。在意象派阶段，庞德也试图把语言呈现为一个对象，独自站立，呈现意象生成本身。语言的这种“使之新”，旨在恢复语言的力量与能量，而且——庞德对此说得很明确——恢复想象力，使其不再受惯例、“轻松”聆听或资产阶级“趣味”的奴役。

庞德的诗学反对商品化，因为商品化在两个方面反对生命活力：它大量生产的是物件（而非创造出来的作品），而且倾向于产生被安抚的、被动的消费；这种消费只能由现代主义的诗学的艰深打破。这一主导意图，后来使他批评自己的意象主义，认为它不过又生产出一种时髦、容易消化的风尚：

时代要求一个形象，
映出它加速的鬼脸，
某种适合现代舞台的东西，
无论如何，不是阿提卡的优雅。（《休·塞尔温·莫伯利》，549）

然而，正是他的最终计划《诗章》，产生了一种更明确地属于活力论、性规范性和法西斯主义的美学。所谓活力论：通过碎片化、切割、并置、平行铺陈以及插入未翻译的成分等过程，文化可以被呈现为缺乏任何已给定的综合，迫使读者——以及文化总体——面对现代生活机械化、原子化、黯淡无光且不连贯的性质。所谓性规范性：庞德不仅呈现了各种堕落性欲的形象，将它们分别诊断为同性恋、滥交、女性化，以及（因而）不育；他还直接把性与艺术生产联系起来。现代性患有一种受限经济的强迫症：在其腐败、堕落的形式中，生命与艺术一样，必须通过资本衡量。丧失的是尚未预先规定其生产目的的耗费。在形式层面，这意味着，庞德把真正的艺术实验，与丰饶、生产性、活生生的耗费联系起来；这种耗费将产生尚未被规定

的目的。在内容层面，庞德把记者、同性恋者、犹太人和银行家放进一个粪便地狱：记者只是让语言为了利润而流通，而非产生真正的诗性创造；同性恋者犯下同性与同性之性关系的罪过，无法认识真正的生育力或生命；银行家（并且对庞德而言，由此推及犹太人）要为高利贷制度负责，这一制度把所有金钱导向进一步创造金钱，排除了任何可能容许真正艺术过剩的过度耗费：

湿煤的恶臭，政客们，
 …… e和… . n，他们的手腕绑在脚踝上，
 光着屁股站着，
 脸抹在臀部上，
 平平的屁股上，一只圆睁的眼，
 毛丛垂下来当胡须，
 用屁眼向人群演说，
 向污泥中的众生演说，
 蝾螈、水蛭、水蛆，
 和他们一起的还有… . r，
 一条干净得一丝不苟的餐巾，
 塞在他的阴茎下面，
 还有… . m，
 他不喜欢口语，
 上浆硬挺却已弄脏的衣领，
 箍着他的双腿，
 布满疙瘩和毛发的皮肤，
 从衣领边缘挤出来，
 奸商们喝着用尿调甜的血，
 而在他们后面，… . f和金融家们，
 用钢丝抽打他们。

还有语言的背叛者，
 …… n和报刊帮，
 还有那些受雇撒谎的人；
 那些变态者，败坏语言的人，
 那些变态者，他们把贪财之欲，
 置于感官的快乐之上。（Pound 1956, 61）

庞德把恰当、丰饶、过度而富于创造性的花费，同一种前现代的赞助形式联系起来；在其中，艺术尚未臣服于市场、商品化语言、柔弱的享乐风格，或民主那种同质化的平庸。

最后，庞德的努力转向法西斯主义：他强调，艺术必须与流通和生产系统做决定性的决裂，为的是一个超出已现实化生命的、更高的、生产性且创造性的目的；由此，庞德为了一个将使生命回归自身本真、主动而扩张的创造潜能的未来，为当下的暴力辩护。事实上，正是在这一方面，我们可以认为法西斯主义与生成的某种特权相联系。法西斯主义彻底朝向未来，为单一而暴力的决定与行动而作为，把它们置于当下漫无目的、蜿蜒或不结果实的快乐与情动之上。法西斯主义，至少在其现代主义形式中，与对二十世纪民主的静止、惰性、物化、无生命的不育状态的恐惧相联系；更具体地说，与对人民一种弥散、非人（因为像动物）的散布状态的恐惧相联系，这样的人民缺乏决定、自我同一性、奋斗和有力的自我肯定。

庞德的作品很复杂，其法西斯倾向——赋予单一决定和未来的生产力量以特权——不能被明确无疑地同某种革命冲动分开：后者不愿受生产和定向力量的公理体系奴役。我们需要考察，一种自我构成的生命从自身生产自身的主动活力论，如何与被动活力论仅有细微之差；后者使我们从分歧、散布而无限可分的差异之点来思考生命。也就是说，庞德对现代民主之恐怖——它把所有力量变得等价，它总体上倾向于把强度与区别还原为模糊的统一性和单一的量——的回应，是肯定作为决定的艺术之生命与力量；而另一种被动活力论潜能，则使思想向超出行动与决定的生命和思想的振动敞开。

当德勒兹和瓜塔里考察无器官身体发展出癌性或法西斯模式的倾向时，他们面对了现代主义美学及其与政治关系的两个重大问题。首先，不能把生命的活性生产力量判作善，并将其与未决定的、动物性的、机器性的、挥霍性的死亡力量之恶相对立。因为，这种把生产性的、有边界的、有形式的、自我肯定的生命，与弥散而挥霍的力量散布相对立的道德对立，是一种有机体的道德主义：有边界的生命形式与死亡的消解相对立。其次，法西斯主义是生命秩序内部的可能性，而不是从外部降临于本来美好生命的意外。庞德的作品值得关注，恰恰因为它聚集了那些将与资产阶级人文主义和规范化的停滞决裂的革命力量，却又把同样的力量重新辖域于一种规范性的生命形象之上：生命作为纯粹生成，除了自身及自身的生产之外，不遭遇任何事件。

如果像庞德那样，把通常使读者能够从一个词项转到另一个词项的句法打碎；如果把通常相对立、相对照的词项放在一起，而不使用连接词，那么，读者就被迫构造一个未被给定的秩序，或者至少面对一种无序，它会使任何系统的任意性凸显出来。阅读不是消费，而是生产。在日常而高效的语言中，我们并不把语言与句法认作它们本来所是的联结性、规范化系统。通过移除连接词，我们被迫在秩序的排序活动中重新经历它。也许并不奇怪，庞德会把意象的被动性——思维中活力的匮乏——与资本体系之外艺术生产之丰饶根基的丧失联系起来。

相反，我们可以思考，德勒兹和瓜塔里并不想与资本主义把身体运动导入无机流与系统的倾向决裂，而是要把这种运动从资本中释放出来。他们内在而被动的活力论，不是返回资本主义与句法之前的力量，而是在资本与关系内部移动：不是把句法、关系和系统奠基于某个先在的、凌驾于系统之上的生命力或精神，而是直观身体内部、身体之间和诸身体相互关系中的关联与增殖力量。庞德回指一种不会服从流通系统的力量——《诗章》地狱部分援引文艺复兴时期对过度的赞助，以及不计算回报的花费——这揭示了主动活力论核心的一种（性）规范性生命形象。与生产力量和能够被释放到开放领域之中的生产之间的丰饶、扩张关系相对，庞德笔下的银行家—犹太人—记者—同性恋者—恋尸者，把生产封闭在自身之内（表现为冗余语言、死钱，或腐臭体液未能现实化的流动）：

皮屑，重复，侵蚀，
从肛毛中落下无尽的雨，
当大地移动，中心
依次经过所有部分，
一声连绵不断的屁股膈，
分配着它的产物。（Pound 1956, 65）

欲望困在自身之中，与自身毫无距离。庞德的美学推崇词项与声音之间的距离，不以统摄性的统一或理性将其覆盖。词项的生产性过剩，不臣服于一种可识别、可消费或句法性的意义，要求读者在与诗的关系中工作：他不能遵循某种自然的意义秩序，而必须重新唤醒秩序的创造，这一创造先于商品生产那高效、物化、系统化而贫乏的秩序。

庞德的活力论形式具有反资本主义性质，因为它反对世界被还原为大量已经成形、不断流通的内容：艺术始终应当不同于现成品。这意味着，要么拿起现成品，把它作为已成形之物来呈现（通过脱离语境与秩序的引用和重复）；要么以彻底外在、陌生而不可读的材料切入现成品。随着《诗章》展开，字体逐渐接管声音（美元符号、汉字、古希腊文、变音符号、数字计算纷纷闯入）；诗人作为宏大的缺席艺术家，并不是把自身声音延伸为言说与内容的人，而只能（在事后）被假定为异于任何已呈现片段的东西。

我们可以把庞德的主动活力论，与德勒兹和瓜塔里关于现成品艺术的观念相对照，后者具有两个特点。第一，艺术是非人的。在《什么是哲学？》中，德勒兹和瓜塔里把鸟为自身领地选择材料，描述为以现成品形式出现的艺术开端。这不是陌生化或去语境化的过程，而是选择一种具有某种性质或“此性”的材料，它使身体能够形成领地、创造关系，并产生身体—世界的耦合（Deleuze and Guattari 1994, 184）。第二，现成品不回指某个缺席艺术家的姿态或选择，因为不存在一个作出选择的自我；某种类似身体或生境的东西，是从选择与关系，或力量的相遇中形成的。这就是作为房屋或居所的艺术，是材料的某种脱离或“独立站立”。

德勒兹和瓜塔里的活力论所具有的被动性，一直被（往往以批判和否定的方式）同资本主义联系起来。如果庞德的活力论（以及更一般的主动活力论），因为抬高社会流通之外的决定或力量，始终面临堕入法西斯形式的危险，那么德勒兹和瓜塔里就警惕那些由不够彻底的解域政治运动所产生的微观法西斯主义和“癌性的无器官身体”。也就是说，如果从资本主义内部接过运动、潜能和力量，摆脱资本主义公理体系之后，却只是通过转回自身而增殖——肯定自己尤其酷儿的生成，或简单肯定脱离一切关系的生成本身——那么，我们就只是离开了资本的宏大系统，却没有创造积极的逃逸线。如果按照德勒兹和瓜塔里的意义，把活力论理解为创造“一个”无器官身体，那么，以否定方式定义的酷儿性——作为异于任何给定句法或系统的东西，或作为对现成品的否定——便不具有足够的活力。因此，要求并不是返回、取回或重新激活某种已存在、却遭异化或物化的综合力量：活力伴随着逃逸线、生成或事件而发生；这一事件并非已经存在之力量的表达或延伸，而是真正、积极的相遇之结果。

在这里，我们可以把莱布尼茨的被动活力论，与德勒兹和瓜塔里的生成动物概念联系起来。对莱布尼茨而言，身体的存在或个体化，并不是它被综合或被认作这个确定存在者的结果；某物之所是，不由它被承认的方式定义，也不由这一存在者肯定自身的方式定义。一个存在者之所以是它所是的存在者，并非因为它被认作这个或那个类型。存在者通过它与其他关系所具有的一切关系而个体化；一个单子，在它占据的时空位置，以及它知觉时空中所有其他关系与感受状态、并受其影响的方式上，都是绝对独特的。同一性不回指一个只能通过其所构成世界而被知觉的主体。相反，莱布尼茨的世界由感受状态构成，它们无限地向内扩展。身体就是它对关系的感受能力，而“我”无非是那些产生某种自我感受或“自我享受”的知觉、事件、相遇与振动。对于追随莱布尼茨的德勒兹而言，我们可以直观那些构成我们、环绕我们并构成我们个体化的微小灵魂之独异性与差异：我是那些被我感为自身所有的灵魂（因此我们可以说，感受其他灵魂的灵魂——进行凝思的心智——存在于另一个层次）；而我对构成自身的灵魂所具有的感受，又与来自外部的灵魂发生关系。我能感到饥饿、疲倦、困惑——它们各自朝不同方向作用：我很累，但需要吃东西，却又困惑吃东西是否会妨碍睡眠；我的身体由这些灵魂构成，我能够观察它们，而它们又能够被观察。所有这些困惑、疲倦与饥饿，都被我身边的身体感受到；而那个身体的悲伤，我只能朦胧地感受到，因为我如此深陷于自身的凝思之中。然而，我能够把另一个人的悲伤感受为他的悲伤，它影响着我自身的存在，尽管我并不知觉他的世界及其绵延。我们并不是通过作为这个或那个从外部强加、而自己又始终与之不同的规范性存在者来生活，才成为“自己”。同一性不是“不同于”，也不是一种使给定规范失稳或颠覆给定规范的否定性生成。相反，同一性是分明的，却不清晰；每个存在者因只由自身的相遇与感受状态构成而被明确个体化，然而，我们清晰地感到其中某些感受（我自己的悲伤），却朦胧地感到另一些（你的悲伤）。

这反过来又影响形象政治及其问题。问题不在于，要么创造在生产规范时较不严苛的形象，要么与形象建立一种主动、批判且否定性的关系。相反，微观政治与精神分裂分析把任何形象都看作有灵魂的，由成千上万种感受状态组成。每个规范性形象——例如《反俄狄浦斯》中的“妈妈—爸爸—我”——并非被强加在某种原本彻底开放或无差别的一般生命之上。形象不

是把差异强加于无序，而是以一般性覆盖区别。俄狄浦斯式的“爸爸”由种族、历史、性和政治欲望构成。在这里，我们可以辨识另一种被动活力论：不属于主体的力量，并非被接过并重新激活，而是就其摧毁主体综合以及连贯而非分节的同一性的力量而被凝思。我们认识到俄狄浦斯三角的力量——直到今天，反复强调家庭价值观仍然如此。我们不去否定形象，而是打开它的灵魂与凝思：例如，在家劳作的好母亲形象如何因为一系列创造现代家庭的二十世纪中期技术，以及赋予女人身份、赋予不分种族的一种普遍社会性别的民权斗争，而成为可能。二十一世纪的电视剧《广告狂人》既呈现了完美俄狄浦斯化的个体，却并不设定某种反叛的“生成”来对抗家庭生活形象，而是把生命展示为形象之间的战争，一个身体通过知觉其他身体而创造、又被创造的场域。这类二十一世纪作品，似乎因拒绝现代主义拒绝姿态的宏大举动，而属于后现代或反现代。艺术不是对形象保持距离的否定与碎片化，而是形象的增殖；它显示，社会场域不是被大量生产的形象刻板化或否定，而是从形象中涌现。不存在一个高于并超出形象固定性的自我，因为自我就是一千个微小形象。但《广告狂人》以某种方式延续了被动活力论的现代主义：并非以更主动、更有意志的生命来反对形象产业，而是将其向越来越多的形象打开。当然，解读《广告狂人》的一种方式，是把社会性别与性看作施为的；这部剧通过展示自我在施为之前并不具有身份的种种方式，使俄狄浦斯家庭与资本主义个体去自然化。核心人物唐·德雷珀在战争中被误认为另一个人之后，接过了他的名字与身份；随后，他通过扮演父亲、丈夫和挣薪者的角色，以德雷珀的身份生活下去。但该剧的广告公司背景与新兴电视视觉文化，标示了一种细微差别：自我并非通过服从某些形象而出现，再从这些形象出发设定自己此前已经存在。自我就是交战的形象：电视屏幕上为把某个品牌或标志确立为欲望对象的争战，与作为交战形象自我相耦合，其中包括较旧的家庭社会性别模式，与作为诱惑、抵抗和生成的新兴社会性别形象之间的战争。广告运用自由、选择、自我塑造和独特身份的形象，以创造观众的领地。这种解读当代形象生产的方式，让我们得以回望现代主义，按照被动活力论来阅读它的文本：自我是与形象、知觉，以及欲望与被欲望之物之间的时间间隔的关系；这有别于施为性，在施为性中，自我始终与她所接过的各种声音与角色不一致。

D. H. 劳伦斯的散体作品，常被批评通过以性关系表现社会关系，把阶级政治私人化或神秘化；但我们可以把它们看作恰恰创造了这样一个社会政治场域。例如，在《儿子与情人》中，俄狄浦斯三角向一个社会场域敞开。母亲把感情转向儿子，恰恰因为她对矿工丈夫有限的教育、磨损的精神、酗酒和怨愤失望了。儿子又通过母亲的形象知觉其他女人，但同样是在一个广阔的政治场域中：他第一位情人米丽娅姆那狭窄而受限的世界，出自一个绝望衰落的乡村采矿生境，在那里，婚姻是唯一可能的社会扩展形式（儿子也在那里看到，母亲同样被折叠进一个由历史、社会和阶级限制构成的场域）；儿子的另一位情人克拉拉，拥有教育程度更高、更开阔的世界，它与资产阶级婚姻市场相联系。但劳伦斯不只是一个把私人性和性与政治相联系的社会学式作家；他还改变了文学视角的风格与句法本身，创造一种既非性的（就某种私人、个人的心理意义而言），也非政治的（在其中，自足的身体在某个共同体或城邦中相互关联）的知觉方式。

同样，在劳伦斯的诗《蛇》中，观察的声音是人的，太人的；他感到自己被毁灭或支配动物的欲望侵入或占据。但与人的情动并存的，还有反向情动，使蛇能够被看作高贵、庄严，比言语与理性的身体更加鲜活。这首诗在同一个言说身体中，呈现了多个相互竞争的知觉自我的组合；这种裂分不是对自我的否定，而是自我的扩展。《蛇》直接把人与动物的关系作为主题；它不依靠庞德现代主义那种碎片化、并置的引文和典故，而依靠两种时间性或绵延的相遇，并在形式与内容两个层面表达这种相遇。

如果主动活力论呈现一个并置的场域，而这个场域必定预设某种缺席的原因，正如德勒兹与瓜塔里所说，它“行动，却并不存在”（Deleuze and Guattari 1994, 213），那么，劳伦斯则保留一个“我”的视角，作为被接收的印象与情动的局部定位。但“我”不仅在内容上与蛇形成对照，也服从诗歌风格的变化。按照德勒兹和瓜塔里的说法，我们可以区分内容形式与表达形式。这不仅让我们能够思考身体的关系与语言的关系，也使德勒兹和瓜塔里得以描述“更高的解域”：当艺术作品使内容形式与表达形式之间的关系变得不可判定时，它便发生。

劳伦斯的诗以把蛇描述为完成行动之主体的命题开篇：“一条蛇来到我的水槽。”蛇与作为观察主体的“我”形成对照：“我提着水罐走下台阶／却必须等待，必须站着等，因为他已在水槽边，在我之前”（217）。这一

长诗行（本身也在“等待”的诗行）结尾的“在我之前”，赋予“之前”两种意义。蛇在时间上“在我之前”：它的在场强加了一种别样绵延的感受。蛇也在空间上处于“我”的“前面”。这里呈现给我们的是两个身体的空间接近，却伴随强烈的时间距离。蛇被用副词和副词短语来描述：

“轻轻地”“悄无声息地”“朦胧地”“梦一般地”“缓缓地”。频繁出现在诗行开头的“而”，把表达形式与内容形式联系起来。因为观察的“我”越来越被蛇的运动、欲望、绵延和生境所吸引，他的等待并不通过从属从句和结果关系的句法来表达，而是通过简单的连接词：“而我像第二个来者，等待着。”诗给予“我”一种根本反弥赛亚的“第二次来临”（因为这里的第二次来临意味着迟到、多余，而且不带来启示），由此开始打开人的场域：处于进化、进步和理性发展的最高点，就意味着第二个到来，不具有任何存在上的优先性；意味着迟到。因此，《蛇》不是把人——以其扩展的视角、对自然的工具性控制以及主体的自我意识——看作生命所朝向的顶点，而是向相反方向移动。蛇是“生命的／君主之一”

（219），他的大地是“秘密的”（218）；动物开启一种远超“我”的时间与意义。这首诗描述了一种等待：“我”来到“我的”水槽，却因一次被双重感知的闯入而失去占有权。一方面，人类的生境把这一动物看作应当被消除的干扰性身体。教育、行动（被描写为“卑琐的”〔219〕）、人的声音（“小气的”〔219〕）、神话，甚至男性气概，都把“我”拉向控制和毁灭：“而我内在的声音说，如果你是个男人／你现在就会拿起棍子打碎他，把他了结”（218）。与此同时，另一方面，“我”的另一个面向却被牵引着离开自己，趋向一种迷恋或知觉；它所迷恋、知觉的，不是人的自我意识与主动掌控，而是蛇的神性，它在于不看，在于“入梦”的神圣：

他喝够了，
梦一般地抬起头，像一个饮罢的人，
舌头像分叉的黑夜，在空中闪动，如此漆黑，
仿佛在舔嘴唇，
又像一位神，视而不见地望着四周的空中，
缓缓地转过头，
缓缓地，极其缓慢地，仿佛三重入梦，
开始将他缓慢的长身弯转过来，

再爬上我那墙面的残破土岸。
 而当他把头伸进那个可怕的洞，
 而当他慢慢提起身体，蛇一般松动着肩膀，向更深处进去，
 一种恐惧，一种对他退入那个可怕黑洞的抗议，
 对他有意走进黑暗、慢慢把身体拖进去的抗议，
 此刻当他转过背去时，攫住了我。（218-19）

正是蛇成为“生命的／君主”之一，“像一位国王，／像一位被放逐的国王，在冥界不戴王冠”。把蛇描写为“像”国王，或“似乎”像国王，使我们的注意转向作为知觉的相遇事件：另一种绵延出现了，却始终——如同蛇扭动着回入大地——保持隐匿、保持秘密。在内容形式层面，诗采用了蛇与人这两个身体；蛇把自身呈现为秘密的、隐蔽的、不自我意识的，且恰恰因为其激进的被动性、因为它有别于“我”的视角对那些无法纳入自身控制之物的“恐惧”，而富有生命力。在表达形式层面，诗在两种声音之间摆动：一种是反思的“我”的诗性声音，它认识到自己是支配的历史与人类的一个碎片——“我鄙视我自己，鄙视我那可诅咒的人类教育的声音”；另一种则在迷恋中跟随运动，让一种情动（“恐惧”）成为语法上的主语：

一种恐惧，一种对他退入那个可怕黑洞的抗议，
 对他有意走进黑暗、慢慢把身体拖进去的抗议，
 此刻当他转过背去时，攫住了我。（219）

无论在表达层面——语法上的“我”恰恰就其自我意识和人性而认识到自身局限——还是在内容层面——诗描绘了背负神话与教育的人类历史时间，与迫使我们等待的蛇之绵延之间的相遇——劳伦斯的诗都表达了一种被动活力论，而这种活力论也积极地具有酷儿性。能够开启真正相遇事件的，不是对人的批判性否定，而是对其他绵延的直观。（酷儿性既不是反规范性，既非仅仅异于主导者，也不是通过重申规范来实现失稳；酷儿性发生于两种相离的时间性之间的相遇。）这既不是承认事件，也不是陌生化事件。非人之物，或那些不服务于承认与控制的时间和运动力量，在这里被表达为某种不把大地当作自己所有而生活的能力。蛇的大地是一个“黑暗的秘密”：它不是我们为把自己认作真理主体而综合起来的材料或根基，也不是依据某个充满意义的筹划视野而被给出的生境或世界。“我”发现自己是在否定意义上第二次来临的那个人，只能从远处知觉：没有一个支配性的、受

过教育的过去，没有承认的命令，生活会是什么样。假如我们能够摆脱“如果你是个男人”这个条件句，会如何生活？把动物知觉为另一种知觉与绵延的风格，知觉为因摆脱主宰而成为生命君主之一，这就为上述问题作出了积极回答。

原注

1. 乔治奥·阿甘本在论述恢复政治的计划时，提出需要“把思想归还于它的实践使命”，由此立即显露出那种彻底本真的政治观念：政治从创造性行动中涌现；同时，他也哀叹当下，因为政治通过言说与实践而生成的过程，在生命政治的管理系统中变得稀薄；这些系统把生命看作无非是供政治程序主义使用的单纯材料。阿甘本（1993）的“将面临的共同体”，将与当前官僚管理的国家状态决裂，取回生成与潜能的主动实践；在前现代政治理论中，这种实践始终处于前景（他认为这是正确的），却因现代对单纯生命的关注而遭遮蔽。他在《神圣人》中继续说，这种潜能或许（终于）能够摆脱生成朝向某种本真现实、某个引导性目的所带来的全部污点。
2. 阿兰·巴迪欧在《伦理学》中，把主体的行动与文化相对主义的身份诉求相对照。巴迪欧强烈批评这样一个世界：其中，“伦理”不再肯定主体抓住那些尚未被现代程序预先计算之事件的能力，而似乎无非是在拯救人类，使其免于成为受害者。他把自己的工作呈现为与肯定终极根基或“一”的形而上学的彻底决裂，同时又把自己的思想同他认为属于真理与普遍主义的哲学传统联系起来；这一传统既不能被还原为事实，也不能被一劳永逸地决定，更不能被定位于行动以外的任何领域。无论伦理还有什么性质，它都不能是从自然中随之而来的东西：从柏拉图到康德和巴迪欧，善不是一个行动由其而来的对象。相反，行动只有从自身决定善，才可能是伦理的。
3. 现代艺术被界定和颂扬的一种方式，是它对惯例的激进化、更新或摧毁；但这种“使之新”，与伦理和政治上对差异与生成的颂扬紧密相连。如果科学和技术程序把世界还原为一堆已经量化、无生命、流通中的机械单位，那么，艺术的任务就是重新唤醒主体，使其面对的世界不再只是单纯物质，而是通过艺术将重新激活的综合过程，被给予主体的东西。按照对柏拉图把诗人逐出理想国的一种懒惰的惯常解读，哲学家拒绝艺术的次生性与模仿性，转而偏爱理性的原初理念；不过，即使在这里，所有后来标志艺术与审美的特征，仍享有特权。正是恰当方式的艺术，在其原初、创造性的生成方式中产生形式；而科学语言则被动地被接收，并为效率而被操纵。把艺术推崇为主动地将形式带入存在，这至少可以追溯到柏拉图：因为只是智术师在操纵词语，与之相反，苏格拉底会通过对话，把自己塑造为主动的人物（见Nehamas）。当艺术作为被动接受之物遭到贬低时，始终是为了推崇一种主动创造、对话和生成的艺术。

第5章 酷儿活力论

本文讨论活力论，以及返回生命问题所具有的那种显而易见的伦理迫切性。我将论证，这种转向生命的迫切性，远非一个近期出现、激进且必然越界的姿态，而是始终支撑着（并预设着）哲学、文学与文化理解中高度规范性的姿态。事实上，规范性这一概念本身及其可能性，亦即人可以从实然（生命）走向应然（生活方式）这一观念，一直采取活力论的形式。因此，就本文而言，我把活力论界定为这样一种要求：依据生命本来的样子，来奠定、捍卫或推导原则与体系。（这也解释了为何许多后人类或反生命政治的模式可以是活力论的：为了打开新的地平线，人们常常诉诸人类之外的生命，或资产阶级生产主体之外的生命。）由此可知，活力论将有两种形式，因为“生命本来的样子”这一概念有两种理解方式。在大多数情况下，“生命本来的样子”通过现实生命来界定：在这里，活力论从活着的身體出发——通常是人的、异性恋的、家庭性的身体——继而追问何谓生活得好。我们可以沿用德勒兹和瓜塔里的说法，称之为主动活力论，因为它假定“生命”指的是行动着且组织良好的身体。然而，“生命本来的样子”还有另一种理解方式，即把真实与虚拟联系起来。对德勒兹和瓜塔里而言，这会导向一种被动活力论：其中的“生命”是一个前个体的力的平面，它并非通过决断与自我维持的过程行动，而是通过偶然相遇而运作。

把生命理解为虚拟的，我们便不再以活着的身體这一形象为起点，因而能够思考不同于人和生产性有机体的那些构成之力。那些酷儿理论把自我解释为在家庭这一社会单位中形成的东西——自我在其中接受男性或女性的规范——却未能解释自我的出现与家庭的发生；它们由此仍停留在现实以及主动的人类行动者这一层面。相比之下，被动活力论之所以是酷儿的，在于它不同于、也远离那些已然构成的生命形象；在这些形象中，生命必然是丰饶的、有生殖力的、有组织的和人的。被动活力论不只是不同于或扭曲这些形象，它还包含一种成像的能力，这种能力并不以辨认之眼为方向；辨认之眼

按照自身已经组织起来的欲望观看世界。因此，这样一种活力论也会对美学产生影响，尤其当美学被理解为对感觉的思考时。事实上，它将颠倒感知身体与已被综合的感觉之间的关系。按照主动活力论，主体依据自己的视点综合一个世界，随后，当艺术品把注意力重新引向塑造世界的能力时，主体便能够反思这一综合活动。被动活力论将因改变我们理解艺术作品的方式而成为酷儿的：或许不再那么把它理解为“作品”——理解为揭示主体造型能力的东西——而更多地理解为纪念碑。按照被动活力论，首先存在可被感受到的性质或能力，某种类似感受身体的东西由此出现；身体通过它所遭遇的感性力量而形成。

对康德来说，只能依据艺术作品激活主体为世界赋予秩序并加以综合的能力来评判它。美是这样一种经验：被直观到的材料与主体的概念化能力或造型能力完全和谐；崇高则指一种使主体感受到自身追求形式与秩序的努力的经验。艺术作品把我们带回主观的、构成性的能力，生活世界正是从中展开。艺术揭示那种主动能力，正是它最初把世界塑造成对“我们”有意义的这个世界——这一强调保留在各种后康德美学中；这些美学把我们带回为“我们的”世界赋予意义的结构、语言或矩阵。这也包括有关表演或陌生化的酷儿理论：它们力图把社会性别的表演作为表演呈现出来，使主动的身体显现为通过自身的自我塑造行动而生成的东西。

（至少）两种活力论、两种历史、两种哲学

在《什么是哲学？》中，德勒兹与瓜塔里提出一个被动活力论的传统（从莱布尼茨开始，延伸到吕耶），以对抗从康德到克洛德·贝尔纳的主导性活力论传统：

活力论始终有两种可能的解释：一种是某个行动却不存在的观念——因而它只从外在的脑性知识的观点出发行动……另一种是某种存在却不行动的力——因而它是一种纯粹的内在觉知……如果第二种解释在我们看来势在必行，那是因为保存着的收缩相对于行动甚至运动始终处于超然状态，表现为不含知识的纯粹静观。（Deleuze and Guattari 1994, 213）

在详细考察这种被动活力论的美学可能是什么，以及这种美学如何可能开辟超越现代主义艺术规范的思考道路之前，我们最好先界定上引文字中提到的那种“行动却不存在”的主导性活力论。德勒兹和瓜塔里认为，这种活

力论始于康德。这已经使它不同于那种始终是西方哲学自发姿态的活力论,或者说对生命的规范性造型。在哲学以反对诡辩、教条和意见来界定自身的伦理中,我们便能够辨认出一种活力论的规范性。哲学拒绝接受流言与闲谈所提供的现成判断和既有判断,而力求通过追溯真理的发生来证明其正当性:无论是追溯至被清晰直观的柏拉图理念、普遍理性的范畴,还是反思世界由主体构成的结构。如果语言未经证成便流通,或在没有赋予生命且进行直观的意向时被重复——这种意向本应把所说的话奠基基于持续展开、朝向真理的经验——那么语言就会堕入自动的、非人的、仅仅技术性的重复。毕竟,柏拉图的理念学说是一种伦理与政治的举措,旨在把断言、同一性和主张奠基基于一种发源性、赋予生命的力:理念赋予每一存在者以其恰当的形式,使我们能够依照先于存在者并统摄它的本质,决定任一存在者是什么,以及它应当如何生成。¹不足为奇,新柏拉图主义会把柏拉图理念中的活力论潜能表达得更加明确。新柏拉图主义把这个世界中的每一存在者都视为太一的流溢;这样一来,它既不把物质世界与神圣的超越性分离,也不否认任何存在者对神圣性的充分参与。不同于严格意义上的柏拉图主义,新柏拉图主义倾向于认为,太一并不在其流溢之物的上方或之外,而是只能通过它的每一种表达被给予。因此,活力论最一般的意义,是承认一切活着的东西都具有生命力或精神性;它既不同于把物质还原成仅通过机械的外部关系而非自身内在力量运作之物的原子论唯物主义,也不同于把心灵与身体分离、认为后者毫无内在生命的笛卡尔主义。

这两种活力论——反原子论与反笛卡尔主义——在十七世纪都很盛行,而且往往带有相当革命性的倾向(Rogers 1996)。活力论并不认为,秩序必然是从上方强加给一个本来混乱而不服管束的世界的;它赋予世界的每个方面以自身趋向秩序与关系的努力潜能。针对笛卡尔主义与世界的祛魅,现代活力论借鉴新柏拉图主义,主张每一存在者都有表达和实现神性的倾向。因此,或许有必要纠正支配思想史的一种观念:即现代性受一种笛卡尔主义统摄,它把心灵和物质当作世界中彼此不同的实体,认为物质以机械方式运作,而心灵则是一种再现和组织经过理性化的物质之关系的能力。事实上,至少同样普遍地延续着另一种强调:世界具有内在的精神,努力趋向善,每一个生命存在者都以其差异性和特殊性为整体的繁盛作出贡献。德勒兹在他题材广泛的著述中援引莱布尼茨与斯宾诺莎时,正是借鉴了这一表达主义传

统。然而，莱布尼茨和斯宾诺莎强调在心灵与身体中都表达自身的单义性——或同一生命——拒绝任何单纯地、明确地或仅仅是机械性的笛卡尔实体。对于这一表达主义传统，由彼此区分、相互分离的实体构成的世界，源自同一个富于表达力的生命；这个生命只有在产生多种多样的流溢身体时才成为它自身，而所有这些身体，唯有作为一个先在的、赋予生命的太一的表达，才具有其本源或真正的存在。不过，对德勒兹而言，这种最终富于表达力的虚拟生命并不提供奠基性的统一、基底或单一实体，而是一种分化的能力。德勒兹认为，正是尼采将斯宾诺莎和莱布尼茨所开启的表达主义和单义性激进化了。后两位哲学家拒绝在流溢的生命与其令人目眩的各种表达之间设定任何实体性的区别，而尼采则把流溢的生命视为一个通过风格与戏剧来实现自身的力的平面。

我们可以先就莱布尼茨的被动活力论作一点说明，以显示它相对于柏拉图主义和新柏拉图主义的一般流溢学说所作的独特贡献。莱布尼茨与后来的德勒兹一样，不会设定两种不同的实体。对莱布尼茨而言，能推理、能感知并且会“歌唱”的单子，仅仅在它所表达的激情、感发与知觉中才是它自己。理性、心灵或精神并不等同于物质，但物质身体的关系好比固定低音，每个单子在其上展开自身的旋律，每一道旋律又共同谱成世界整体的和谐交响。我感知的世界与你感知的是同一个世界，但我们不同的知觉展开了无限之物的不同线条，每一种知觉都有它自己的清晰区域。新柏拉图主义的流溢说把每一个体存在者设定为源自太一并表达太一；德勒兹则像莱布尼茨一样，拒绝设定一个不同于每个进行感知且受到感发的视点的统一体。世界恰恰就是这些视点的多样性，每个视点都构成一个整体的某种真理，而这个整体无非就是这种表达的多样性。

如果在去现实化或出世的意义上，把德勒兹称作柏拉图主义者——称作一个希望超越这个世界粗粝的现实，以求取某种神秘统一的哲学家

(Badiou 2000)——便没有考虑到我将称之为德勒兹活力论之酷儿性质的东西。这个世界中的每个身体之所以能够作为个体存在，是因为它在时间与空间中赋予某种潜能以形式和特殊性，而这一潜能始终威胁着，要使它的存在失稳或去现实化。德勒兹把这称为实在的存在条件；它使我们能够把他的哲学理解为提供了酷儿存在的一种肯定性意义，或者说他亦称为“？存在”的东西 (Deleuze 1994)。也就是说，除了在时间与空间中占据这个世界

的现实身体之外，还存在一个完全真实、且无限差异化的虚拟平面；它在每个身体中作为该身体变化的潜能而存在。这种潜能的现实化（而非穷尽），不是通过身体作出的决断，而是通过身体经历的相遇。

具体来说，为了看清这对我们思考这个世界会造成什么差别，可以从社会性别入手。主动活力论，至少按照德勒兹和瓜塔里将其追溯至康德的形式，认为所有概念与范畴最初都是主体强加给本来无意义的生命的。主动活力论或许会把社会性别看作生命或社会“建构”范畴的方式之一；这些范畴使本来普遍的或未分化的人类有所区分。对刻板印象——作为强加于生命的陈词滥调或僵硬形式——的批判，将导致推翻僵硬范畴，转向我们（作为独特个体）真正所是，或者揭示并不存在个体这样的东西，只有社会性别被再现或被表演时造成的效果。社会性别与种类是在男性与女性那种模糊而一般的对立中被认识的；这些区分被强加于生命，需要通过回溯其社会和家庭的起源而重新激活。相比之下，对于德勒兹和瓜塔里的被动活力论，社会性别、种类与刻板印象并不是强加于生命、可以凭借普遍且自觉的人类之名予以克服或批判的范畴；相反，生命作为多重的、不断分化的能力场，以各种方式表达自身。分化不是强加给本来普遍的人类的虚假区分。恰恰相反，每个女性都是性分化之生成潜能的一次个体化现实化，而这个女性身体的每个方面——从染色体和激素的组成到服饰与举止的风格化——都是现实化某种潜能的一种高度个体化的方式。德勒兹和瓜塔里的“生成女人”概念，可以被解读为他们作品中残余的人文主义，是他们在总体后人类的著述中保留某种性别身份的尝试；但如果他们说，“生成女人”是通向所有生成的关键，而它之所以是“关键”，在于它打开了通向生成不可感知的道路，那么这就表明，社会性别是一种需要进一步分化而非减少分化的差异，走向“一千种微小的性别”（Grosz 1993）。每个女人都是成为女性这一潜能的一次现实化，而异性恋与同性恋之间的差异又作出进一步的细化或区分；这一过程可以不断延续，直到最微小的差异，不仅标示出每一个身体，也标示出身体内部的一切事件、灵魂与感发。因此，性差异与酷儿性之间并无对立。肯定性差异，同时承认差异远远超出其人类形式，这两者也不矛盾。（伊丽莎白·格罗兹的立场或许是这种起初令人困惑的差异论最清晰的形式：肯定两种性别的区分，同时主张一种超越人类和二元对立的性差异，这两者都具有正当性 [Grosz 2011] ）。旨在肯定女人生成之可能性的女性主义等事业，

并不会因为具有社会性别的区分，就与力求把身体从社会性别规范中解放出来的酷儿运动相对立。德勒兹的被动活力论及其所调动的美学，其关键在于超越主动活力论政治的种类与概括来思考差异。主动活力论力图把政治过程带回个体或主体的意志、意图与能动性，而被动活力论则是微观政治的：它关注那些我们既无意实现、也未感知、更无法支配的差异。

再回到酷儿政治与社会性别政治之间表面上的张力，我们可以考察跨性别、异装和性取向政治的运动。在主动活力论模式中，把自己认同为譬如“女人”或“酷儿”，这件事本身便有内在矛盾（即便它在政治上是激进的或策略性的）。为了获得政治承认，我一方面必须被承认为这样或那样的存在者，参与某种可以辨别的集体意志运动；另一方面也必须意识到，通过规范性矩阵寻求承认，会损害我作为主体的诉求。在这一模式中，生命性的东西是精神或主体的行动，而现实总会掩盖或损害它。因此，政治诉求的活力与政治现实内在的妥协之间将存在冲突。由此也可知，那些接受某些种类或区分的自我——想被当作天生同性恋者的男人、想被承认为具有男性气质的女人，以及认为自身的个体化唯有在男同性恋、女同性恋或社会性别种类之外或超出这些种类才有可能的身体——将拥有相互竞争且相互排斥的政治议程。这里预设了一种区分：一边是政治中主动进行陈述的自我，即其诉求必须以反对规范性的方式得到倾听的主动主体；另一边则是被陈述或被再现的个体，它由性别、社会性别、性取向或种族、族裔、信仰等其他术语来界定。这种对立体体现在加亚特里·斯皮瓦克所说的策略本质主义中：一方面，我们承认政治需要种类或本质；另一方面，也把这些术语看作策略的效果，或为了政治效力而作出的行动主义决断。对于任何以越界来推翻既有秩序或发动革命的政治运动而言，这一概念都造成持续的问题与矛盾，因为以一个从属项之名行动，必须从已经被规定、被置于从属地位的立场场域出发。凯瑟琳·马拉布最近这样表述这一问题：“女性性”提供了一种关于差异的思想，它超出男性和一般人类那种简单概括的逻辑；但也正因此，我们不会想把“女性性”排他性地或穷尽性地等同于现实的生物学女性（Malabou 2009）。然而，如果存在一种虚拟的、完全真实的女性性，它在女人身上表达或现实化自身，并解释男人与女人之间生物学的、现实的差异，却并不被这一二元区分所穷尽，因而允许女人之间（以及女人之外）发生所有突变、变异、差异和生成，又会如何？被动活力论的思想，即超出身体及其行

动的活力，意味着我们可以承认这个世界现实实体之间的差异，同时认识到这些术语组织着更广阔的潜能；这种潜能也确实可能产生一个不同的平面，但并不是任意一个平面。

一方面是权利哲学，另一方面是多元文化与种族政治对差异的诉求，两者间那令人疲倦的辩证法也存在同样的问题与张力。也就是说，有些人会捍卫反对一切已构成身份的“主体”、普遍主义或激进主义（因而拒绝任何仅仅让相互竞争的身体并排存在的多元文化主义或相对主义）。与此同时，另一些人反对诉诸主体、哲学或批判本身，坚持认为，人只能把主体认识为这样或那样被指定的、个体化的、由社会规定的形式。我们可以把阿兰·巴迪欧和斯拉沃热·齐泽克放在第一种批判方式之中：它使现实化了的项与主体的构成性决断相对立。两人都坚持，不存在生命本身的可直观领域，因为存在恰恰就是那个只在自身消失中被给予的空无。但每当有人坚持主体是一种缺席的能力——事后才被认识、必须作为产生决断的东西而被推断出来——便也会有一批政治揭露者，把诉诸源初行动的做法视为又一次意识形态的蒙蔽或神秘主义：我们拥有的只是由被规定的身体构成的现实政治场域，而这些身体总是已经按照种族、性别和社会性别被给予。或许并不奇怪，今天一批“哲学家”斥责多元文化主义（或对差异的诉求）如何排除决断与主体的伦理学。对阿兰·巴迪欧来说，主体事件并非通过包容的过程和容许任意生活方式而发生，而是通过作出决断的行动发生：在现实中毫无先在理由的情况下，决定一个新情境已经出现；主体无非就是这样的决断（Badiou 2001）。伦理学的全部可能性并不奠基于生命和现实，而奠基于主体的决断或断裂。巴迪欧的主体伦理学表面上是一种反活力论，坚决反对把政治诉求奠基于存在或生命的某种已经存在的现实化。然而，正是主体区别于已经现实化的世界的那种活力，正是主体作为对已经生活着的秩序的否定而具有的根本区别，使巴迪欧同时鲜明地区别于两者：一种是弱化的多元文化主义，它毫无区分、一般化地包容一切，仿佛诉诸个体之间的差异；另一种是德勒兹与瓜塔里的被动活力论，他们把身份政治与行动主义的主体视为尚未充分个体化。德勒兹和瓜塔里既不像巴迪欧那样，认为主体事件发生于同差异世界的决裂，也完全不同于把不同文化与身体的繁多当作生命之力的看法；他们提出一种既不属于决断，也不属于已分化身体的活力论。他们的活

力论之所以是被动的，在于它关注构成身体的那些几乎不被察觉、混杂而酷儿的差异。

德勒兹与瓜塔里坚持，有一种可在康德那里辨认出的主动活力论；这提醒我们注意一种由来已久的倾向：面对坠入日常常态与规范化的危险，给予决断和主体行动的重新唤醒以优先地位。主动活力论力图克服强加的、削弱个体自主性的规范，但它也考虑到，传统、文化与实践的活力从一开始便把身体构成为个体和行动者；任何以建构主义方式运作的理论——不论是艺术、语言、社会、文化还是康德的范畴为世界赋予形式——都具有与主动活力论相同的问题。对于任何形式的主动活力论，生命都是多义的：一边是赋形的能力，另一边则是被赋形的东西。由于这种多义性，我们立即得到一种伦理学或道德主义：被赋形之物不应压倒真正赋形的能力；我们应抵抗任何使我们被动地着迷于、或奴役于非我之物的状态，而即便我们赋予非我之物——他人、动物、生态——以生命和价值，也仅仅因为这些“他者”被赋予了同样使之充满生命的能力。相比之下，被动活力论关乎重新独异化或反现实化：每一项经过区分的政治诉求，无论以人类、有性别或社会性别的个体，还是以种族少数群体之名提出，都可能从摩尔政治开始，却都具有生成少数的潜能；而这一酷儿化的潜能，才是“真正”富有生命力的。也就是说，标示酷儿活力的“属性”恰恰是一种不恰当性；某物之所是，存在于其偏离的幅度之中。我们可以说，生成女人是一个酷儿的谓词，因为它意味着被算作“女人”的东西具有进入变异的能力：设立“生成女人”这样的范畴是有意义的，因为在所有现实的女人之外，人还能够想象越来越多的差异与突变。玛丽莲·梦露成为成功的偶像，不是因为人们可以模仿玛丽莲·梦露，而是因为此后能够出现麦当娜或 Lady Ga Ga——她们重复了梦露效应，即以一种生成风格中造成差异的能力。

个体化

活力与酷儿性对德勒兹的个体化哲学都至关重要。首先是活力：身体之所以可以被识别、可以个体化，并不是因为它取得生命未分化的潜能，继而让自己服从某项规范。并不是像朱迪斯·巴特勒所说的那样，起初有一种根本未分化的生成，它只有在某个社会矩阵中被承认为这样或那样的一般形式，才能成为一个自主的存在者（Butler 2005）。巴特勒的施为性自我概

念，直接反对简单的主动活力论：并不存在某种奠基性的、前社会的“性别”，随后才在语言或意指中被再现。也没有一个先在的主体或真正自我随后行动、说话；相反，起初是行动或表演，我们由此推断或设定，此前必定存在过一个前语言的主体。那么，性别便不是某种在社会性别中显现、或被社会性别遮蔽的物质性或基础；因为只有通过社会性别，我们才能断定，必定存在过某种创设性的行动。进一步说，而这对巴特勒更为重要，社会性别或社会规范不能被简单移除或摧毁，以显露真实、实在的主体；一个主体只有在被施演为一个相对稳定、受到承认的社会种类时，才存在并具有存在。而如果自我是作为受承认者被构成的，它就需要以某种方式参照规范性的异性恋矩阵，即便它把自己的存在标示为对这一矩阵的否定、哀悼或拒绝。因此，对巴特勒而言，社会差异一方面是主体被构成为可辨认的、表演着、说话着、行动着的自我的途径；另一方面，主体也是一种潜能，它能够使作为其奠基条件的规范性失稳，或以不确定的方式重复它。酷儿性于是存在于表演与被表演之物的差异之中；我们所辨认的社会差异，是某种施为能力的稳定化或物化，而这种能力无非就是使已经区分的种类失稳的能力：

从这个意义上说，如果脆弱性是人化的一个前提条件，而人化通过可变的承认规范以不同方式发生，那么可知，脆弱性若要被赋予任何人类主体，就根本上依赖现存的承认规范。

因此，当我们说每个婴儿无疑都是脆弱的时，这显然是真的；而部分原因恰恰在于，我们的言说实现了对脆弱性的承认本身，从而表明了承认本身对于维持脆弱性的重要性。我们通过提出这个主张来施行承认，这无疑是提出这个主张的很好理由。然而，我们之所以提出这一主张，恰恰因为它并非理所当然，恰恰因为它并未在每一个情形中得到尊重。脆弱性在被承认的那一刻获得另一层意义，而承认具有重新构成脆弱性的力量。我们无法在承认之前设定这种脆弱性，而不同时施行我们所反对的命题（我们的设定本身就是一种承认形式，因而显示了话语的构成性力量）。这一框架认为，承认规范对于将脆弱性构成“人”的前提条件至关重要；它之所以重要，恰恰出于这一理由：我们需要并希望这些规范存在，我们为其确立而斗争，并珍视它们持续且不断扩展的运作。（Butler 2006, 43）

因此，差异是否定性的（Butler 2004A, 198）：既包括种类之间的差异，也包括同社会种类的差异；但不存在作为某种可直观能力的差异本身。

当德勒兹提出一种被动活力论时，他坚持，生命趋向差异，创造越来越多的区分。这一点如此彻底，以至于他追随莱布尼茨，把世界看作由无限向下延伸的灵魂构成。我的身体是一个灵魂或单子，因为它能够以绝对独特的方式感知并受到感发：没有别的身體拥有与我相同的时空展开、相同的知觉与感发。而在这个身体内部还有一千个其他灵魂：一颗心脏依照它所承受的一切激素、营养、气候与神经知觉而跳动——每个器官如此，每个器官的细胞如此，每个微生物事件亦如此。身体绝非通过服从规范而个体化；它的绝对个体化，发生在共通感的懒惰所运用的一切概括性规范之上、之外，或之前。因此，这种活力本质上是酷儿的。思想的任务，不是以身体一般的、可辨认的形式，把它们看作这样或那样持续而统一的实体，而是把世界视为事件的展开。试想两个身体相遇：你，一个异性恋男人，认为自己的性是真正富有生命力的，因为它有助于异性恋生殖。而我，一个女同性恋者，则认为我的性是真正富有生命力的：由于不屈从于僵化的生物生殖规范，我能够以远比任何社会规范所能规定的方式更富于想象力、更加多样的方式创造自己。这两个身体之间的争论，将围绕生命的恰当形象——生物学的生殖性，或想象力的生产性——展开，并且是析取的：要么我服从社会再生产既存的规范，要么我创造别的规范和理想。人们还可以不断把别的身體加入这个场域：我可能是一个男同性恋者，确信自己的同性恋倾向由遗传决定；也可能是一个跨性别个体，认为自己能够在维持一种生理性别的同时，过着另一种社会性别的生活。可以认为，这场争论最终取决于我们如何规定生命与规范的关系：要么认为生命具有一种遗传的实在性，不论社会表演如何，它都会决定性别；要么认为，社会表演是使任一个体身体成为可能的决定性力量。以这种方式来规定性政治争论——拒绝异性恋核心家庭的规范，却转而支持某种更激进的决定性力量——只是以另一种关于生命的规范性形象（遗传的、由社会建构的、通过施为构成的）取代原先那一种（家庭的、生产性的）。要么生命本来且应当以生殖为方向，要么生命具有变异的能力，要么存在排除纯粹决断领域的遗传决定因素。

这种思考方式所依赖的，正是德勒兹和瓜塔里（1983）所诊断的析取综合的排他性使用：一个人要么让自己的欲望服从社会规范，要么退回未分化之物的黑夜。他们用自己的内在、包容且富于活力论意味的析取综合，对抗这种超越的、排他的、非法的使用。在这里，各项之间的关系既不是排他

的——要么男性要么女性，要么社会／政治的要么遗传的，要么真实的，要么建构的——也不是超越的——即这些术语依凭某种奠基性价值，无论是遗传、生殖、自由还是人类，来组织和区分生命。也就是说，我们可以认为，酷儿政治的一种主导形式仍然坚持对综合超越性、析取性的使用，因此深深地具有俄狄浦斯性质：要么你把自己认作男女家庭秩序内部的存在者，要么就冒着陷入精神病的危险。作为基本单位的家庭同样依赖主动活力论：为了成为个体，“我们”必须把自己认作象征秩序的一部分，因为在父亲—母亲—孩子所构成的人类的、自我治理的世界之外，我们没有自我或存在；政治行动必须出自一种欲望，这种欲望最初始于自我与他者的关系，随后才能向由历史、种族与社会力量构成的更广阔政治场域开放。例如，朱迪斯·巴特勒把安提戈涅对国家的反抗，同时解读为家庭性的、否定性的和行动主义的：要提出主张、说话并得到倾听，安提戈涅必须被定位为姐妹与女儿；但正是安提戈涅为兄长的要求而发言，使这一定位变得否定、不可能且富于行动主义。她一方面作为家庭主体发言，尽责地承诺埋葬兄长；另一方面又否定或扭转这种主体性，发言反对那个拒绝承认其手足关系的父亲：“如果亲属关系是成为人的前提条件，那么安提戈涅便为人的新领域提供了契机；这一领域通过政治的误用而达成：当不足以被视为人的存在者作为人发言，当社会性别被移位，当亲属关系在自身奠基的法律之上触礁时，便发生这种误用”（Butler 2000, 82）。人们可以像巴特勒那样，由此推及一般政治言说的结构：为了说话并被承认，我必须处于一个社会身体之中，但“我”只有在否定或酷儿化那种被承认的规范性时才拥有存在。当主体接受一项规范、继而使之失稳或否定它时，主体是主动的；而该规范同时是主体存在与不存在的条件。存在就是不服从，就是仅在某种预设服从的框架内行动和说话，并以反对这种服从来界定自身：

提出主张成为一种行动，重申它所肯定的行动，并通过在语言中公开承认不服从，将这种行动延伸下去。矛盾的是，这种公开承认恰在被施行的时刻要求牺牲自主性：她通过挪用他者的声音来确立自己，而这一他者正是她所反对的对象；因此，她通过挪用自己所抵抗之人的权威声音来获得自主性；这种挪用在自身内部留下了同时拒绝与同化那个权威的痕迹。

（Butler 2000, 11）

与弗洛伊德一样，巴特勒那作为条件的服从或臣服矩阵是家庭性的（尽管她借助人对家庭关系的矛盾情感，来说明对象选择必然包含哀悼与忧郁）；把一个具有社会性别的身體当作自身对象选择，既在同他者的关系中创造了自己的性取向，也意味着放弃其他社会性别与性欲的潜能。

对巴特勒而言，社会政治世界从家庭的初始坐标延伸而来。德勒兹和瓜塔里颠倒了这一顺序：俄狄浦斯家庭并不是自我由之向政治世界移动的框架，政治世界也不是在家庭基础上被性化的——国王或总统并不是父亲形象。相反，最初存在一个集体性的性场域，一个群体对某个身体的投注——例如，专制君主通过公开展演过度的性活动与消费来恐吓社会场域——而现代核心家庭是从这一广阔的性场域逐渐收缩而来的；父亲逐渐成为历史上更宏大的历史人物的替身。如果从幼儿站到男性或女性一边的角度理解性别二元划分，那么它并非对前俄狄浦斯的无差别状态加以区分，而是对复杂得多的差异的削减：种族、历史、神话、景观与政治中所有复杂的形象，如何被收缩到男性父亲与女性母亲的非此即彼之上？德勒兹和瓜塔里坚持一种分裂分析，把家庭看作历史政治坐标的刺激物，并认为家庭中的“整体人格”只有通过历史、政治与种族的收缩过程才成为可能。父亲并不是国王、专制君主或独裁者这些政治形象被推导出来的基础；恰恰相反，我们今天之所以能够把自己理解为通过同父母的关系而个体化，是因为整部统治史逐渐把其复杂的、政治性的、集体性的欲望转移到了私人家庭形象之上。

微观政治

对德勒兹和瓜塔里而言，分裂分析颠倒了这一过程：我们需要看清，我们那些看似家庭性的、俄狄浦斯式的条件——孩子在家庭动态中被构成为一个具有社会性别的个体——如何压缩了历史与政治力量。在实践中，这要求把身体之间的任何关系，向构成它们的历史的、政治的、“微观的”、生命性的（或无限微小的）潜能开放。注意力由人格与规范转向使我们得以产生的千万个灵魂。因此，那个以生殖规范为基础来捍卫自身存在的异性恋男人，之所以生活在并感受到这种规范性，只是因为他的身体由激情、感发与取向构成；德勒兹和瓜塔里的“分裂分析”的任务，就是把它分解为各个组成部分。我们需要分析界定“人”的每一个灵魂的组成：核心家庭的形象，它们具有某种形象化的维度——基督教的、资产阶级的、通俗科学的；同样

受到神学影响的生命观念——“要生养众多”；政治话语——作为经济单位的家庭；以及关于人的种族观念，即把人理解为理性的、民主的、白人的个体，整个人类文明都在朝着他“进步”。为了形成某种“人”的观念，需要把遗传变异的一切能力汇聚起来，并假设它们具有某种底层统一。依德勒兹和瓜塔里之见，这个“一般的人”是通过把复杂差异统一为单一形象，在历史上与政治上达成的。对“女人”“女同性恋者”“跨性别者”或在某些情形中的“酷儿”，也同样如此。如果后一个词指的是一群凭借自己与其他身体的关系或差异而寻求承认的身体，那么“酷儿”便形成一种多数式的政治：为了创造政治主体群体而削减差异的政治力量。然而，如果“酷儿”以富有生命力的方式运作，它就会旨在标示群体由之形成的肯定性潜能：只有因为某些差异可能存在——例如性差异与取向差异——才会有女同性恋者，但这将进一步引向越来越多的差异，不仅指向每个个体，也指向每个个体内部。

少数政治向与承认相反的方向移动，旨在最大限度地创造使差异繁殖并细碎化的条件。这对政策与代表制度将产生具体后果：人们不会力图实现一个具代表性的政体，比如让更多女人和同性恋者进入议会，而会把政治看作动员，而不是代表——不是代表妇女议题、同性恋权利、少数群体价值。在没有任何人类规范性的理想形象、形态或分组时，哪些过程仍能运作？

举个具体例子，我们可以看生殖权利，以及是否应当允许同性伴侣使用体外受精（IVF）或其他形式的辅助生殖技术。可以通过权利、准入以及或许扩大何谓家庭的观念来处理这个问题。这样的路径还可以考虑资源分配、在现行规范下同性伴侣子女的生活质量等实际问题，也可能必须处理宗教与族裔群体之间相互竞争的权利。在这一语境中，“酷儿”只是诸多变量之一，而生命问题则从人与人的关系来考虑：对于何谓美好生活的各种观念，我们如何比较、协调它们相互竞争的要求以及各自的质量？我们如何平衡某一群体——肯定自己有权成为酷儿的那些身体——的诉求，与另一群体的诉求？例如，一些基督教机构要求，在处理同性恋伴侣收养问题时，不受机会平等法的约束。精神权利如何与性权利相竞争？这些问题协调利益，也就是已经构成的政治立场；这些立场标示出政治能动性，并且按照巴特勒的看法，使其成为可能。相比之下，德勒兹—瓜塔里的路径会超出人格概念来思考生命，因此把自己的活力论界定为酷儿的，因为它关系到所有那些超出每

个身体、并将之无限分割的潜在差异。德勒兹和瓜塔里坚持，欲望既是前人格的，也必然是革命性的；因此，人们会取任何一项政治利益，例如同性恋伴侣要孩子的要求，继而考察构成它的多重欲望。这些欲望可能部分是革命性的：摧毁家庭单位作为生殖唯一场所的地位，拒绝社会承认的规范，甚至肯定自身身体之外的生命；但也可能部分是反动的：希望被纳入现有的社会场域，维护家庭——现在作为一个性别多样的社会生产单位——以及对自身同类的种族依恋。欲望之所以本质上是革命性的，恰恰因为它是社会关系由之产生的力量；即便所有社会形式都源自欲望，欲望仍然超出它所产生的体系。我们可能有一个法西斯主义的政治体，因为欲望被领袖的身体俘获了；但那些同样的欲望，作为欲望，并不被它们所投注的身体穷尽。即使欲望是反动的——例如，为要一个自己的孩子这一显见政治利益提供支撑的种族谰妄——它们仍不同于把这些欲望纳入自身运作的社会机器。像德勒兹和瓜塔里那样说我们由一千种微小的性别构成，就是把种族、政治、历史与性置于个体内部，而非个体之间。任一身体的欲望，因而它同其他身体欲望的关系，都是由多重而分歧的系列构成的。我同其他性别的关系，可能具有家庭性的决定点；一个人可能通过自己父亲的形象，与类似“男性气质”的东西发生联系。但每个父亲又都呈现着某种种族、经济、政治与性的复合体。一个父亲回家后，抱怨所有夺走自己工作机会的移民，抱怨所有破坏福利制度的单亲母亲；继而怨恨地对待那个成功向上流动的儿子，同时又害怕女儿与黑人同学的关系。他由此给予孩子一个完整的种族—文化—经济场域，孩子通过这个场域来协调自身的性。

并不存在“一个”生命这样的东西，或者，如果有，它也是个体之下的，因为我们由许多生命构成；活力论的酷儿政治是一种微观政治，它协调构成任何场域的多重感发与依附关系。在考虑同性伴侣和生殖权利时，我们必须加上一种对家庭本身的批判态度：质疑拥有自己孩子的表面自明的价值、家庭单位的价值，以及作为生物资本形式的生殖医学的价值。酷儿政治的任何问题也都如此：不应把它理解为相互竞争的政治群体之间的协商，也不应理解为必需接受规范与自主欲望之间的“实用”关系。

微观政治是一种实用主义，因为它关注生命；但这是被动活力论的生命，在这里，我们注意进入任何社会关系场域的所有微小的、未达人的层面、尚未人格化的欲望。欲望并不像康德传统所说的那样，是个体使尚未现

实的东西获得存在的能力；欲望是前个体的。正因为存在欲望——前人类的欲望，如进入关系的遗传、政治、社会、生物、新陈代谢及幻象力量——个体才得以形成；这既包括个体的人，也包括单独的社会体系。后康德式的实用主义，会依据个体相互竞争的欲望与利益来协调社会场域：一方面，我们通过赋予权利来承认社会群体，例如给予同性伴侣婚姻或生殖权利；另一方面，我们又协调权利传统的偶然性与力量，或西方权利观念使政治和殖民霸权成为可能的方式。如果实用主义把真理与正当的问题归结到得以最大化并被促成的生命，那么微观政治的实用主义所思考的，是构成我们的诸多生命。这种不同的、被动的实用主义形式，不会把诉求归结到相互竞争的利益，而会分解诉求，考察构成它们的力量：想要孩子或婚姻如何可能？婚姻与生殖包含哪些社会、政治、性、虚构、遗传、制度的力量？我们需要取诸如生殖权利这样一般且多数式的东西，考察构成它的欲望；其中一些可能是“悲伤的”或反应性的——我想和每个其他正常家庭一样，这种欲望通过把我的身体指向它尚未成为、也可能永远无法成为的样子，而削弱我的力量；但其他成分可能是快乐的——如果我把另一个生命想象为创造超出自身想象的潜能，也许还迫使我去感受自主与自我管理之外的不同情动。每个身体都是酷儿的，并不是因为没有身体能真正实现任一规范所体现的理想，比如没有一个女人能满足“女人”的形象；相反，酷儿性是肯定性的。没有身体完全知道自己的力量；身体要变得快乐，或者说要活着，不能靠实现自己对自身的理想——成为真正的我——而只能最大限度地发挥自身中超出多数性或尚未现实化的潜能。反现实化或重新独异化接受身体当下的样子，连同其识别性与规定性特征，然后追问，使这些特征成为可能的潜能可以如何扩展。如果我认同自己具有某种社会性别或性取向，我既可以像主动活力论那样，把这看作一种策略本质主义：为政治效力而决定采用某种身份，同时意识到作为主体的我，与任何身份术语都根本不同；也可以像被动活力论那样，承认社会性别、生理性别及其他界定性的特征，流溢自一些我未曾亲历、却可能重新取回的历史、激情与关系：

因为，如果每个个体凭借其首要的独异性区别于所有其他个体，那么这些独异性并不会一直延伸至其他个体的首要独异性；依循某种时空秩序，一个个体的“细分”会延续到最近的细分，再延续到下一个细分，如此一直达到无限。这些细分——属于每个单子的优势区域——的相对广度与强

度，甚至使单子或灵魂的种类能够被划分为植物、动物、人或天使的特征，即连续的“单子中无限多的等级”。（Deleuze 75）

从被动活力论的立场出发，人们需要把身体的构成本身看作相遇。德勒兹论莱布尼茨的书，援引了一个表面上在政治与性上都中立的例子：

我在待在家里和去夜总会之间犹豫：这不是两个可以分开的对象，而是两种取向；每一种都携带一组可能的、甚至幻觉性的知觉——不仅是喝酒，还有酒吧的喧闹与烟雾；不仅是工作，还有文字处理机的嗡鸣与周围的寂静……如果我们重返动机，对它们作第二次研究，它们已经不再相同。如同天平上的重量，它们已经上升或下降。天平已随摆动的幅度而改变。自愿的行动是自由的，因为自由行动是在灵魂绵延的某一给定时刻表达整个灵魂的行动。（Deleuze 2006, 79）

书桌前的身体，同时由想去夜店喝一杯的倾向——预期周围的嗡鸣、饮料的清涼、气氛的欢快——和与之竞争的继续写作的欲望——预期工作完成时的感觉、解决问题的兴趣——构成。这样的情形需要一种“微分学”，因为总是最微小、不可感知的倾向，导致人作出这样或那样的决定。同样的观念可以延伸至政治领域。作为社会与政治存在者，我们的同情、情动、欲望与认可，都是由几乎进入不了意识的微知觉构成的。诚然，在大多数时候，我们的欲望沿着阻力最小的路径前行，也许接受那些一直被认为可以接受的东西；但在某个时刻，灵魂奋起了：皮质醇与血清素水平上升，罗莎·帕克斯突然拒绝坐在公共汽车后部。过去现实的东西，过去“我们的”世界，不再是人所感知、所受感发的全部。德勒兹与瓜塔里认为，这种反现实化得以发生的一条关键途径便是艺术。

活力论的美学

在许多方面，艺术、活力论与政治更新之间的联系已相当陈旧，而且似乎直接违背了德勒兹和瓜塔里政治理论中一切可能具有革命性的东西。在对浪漫主义与现代主义的一般理解中尤其占据主导地位的活力论，诉诸一种能够摧毁或激活知性之物化范畴的生命力。浪漫主义和现代主义形式的活力论，也诉诸各种形式的陌生化与非人格性。也就是说，出于日常效率与行动的需要，我们无法承受生命的强度与复杂性，于是创造概念和语言，以管理和削弱存在强有力的混沌。然而，艺术通过把语言或形象组合成陌生或不实

用的形式，能够使我们重新觉知那些体系由之产生的创造力。浪漫主义形式的活力论是主动的、主体性的：日常理解把我们还原为一个个社会政治的、原子化的个体，而艺术作品则暗示一种只有在效果产生之后才被给予的创造力或天才，暗示那个必定曾是某一综合之作者的主体。康德就是这样描述自然美的：对形式的愉悦，促使我们设定某种设计观念，即便那种创造力是通过反思被感受到，而非被认识的。作品的和谐秩序，使我感受到作为感知主体的我与被感知世界之间的协调；反思这种秩序感，我认识到自己并非仅仅或被动地接受世界。我也感到自己是一种塑造世界的能力。我所感受到的这个自我，并非我在世界中的、身体的或具有身份的自我；它是世界上一切形式经由之而被给予的主体。在现代主义中，由艺术重新唤醒的生命能力，是通过非人格性实现的：艺术作品在被创造的形式背后暗示一种创造精神，这种精神只在不出现时才被给予。例如，现代主义的语言使用打破了标准而易于消费的句法模式，并通过破坏形式，迫使艺术消费者创造和整理所接受的材料，从而再次把语言与艺术体验为被创造的，而不是简单被给予的。这些高度现代主义或浪漫主义的陌生化与更新方式，试图重新唤醒综合出我们生活世界的创造力；它们本质上是规范化的，因为它们把我们引回作品必定由之出现的主体性或奠基性条件。这些条件可以被重新取回、辨认，并作为我们自己的条件重新经历。一般意义的人，或先验主体，就是那个必须在任何天才作品之上、之外被感受却不能被认识的精神或能力。

相比之下，德勒兹坚持真实而内在的条件，也坚持虚拟的或生命性的东西，但不是把它视为主动的底层基础，而是视为一个“蜂群”或混沌：它并不为生命奠基，也不使生命返回其赋予生命的力量，而是让生命解域，超出我们所知的任何貌似恰当的形式。我希望证明的是，至少从康德以来，主动形式的活力论一直主导着关于审美的一般概念。这种把体系与身份引回某种构成性能力的主动活力论，也具有高度规范性：生命具有走向成熟结实、实现其恰当形式的正确轨迹；艺术则是一个过程，通过它，生命能力的偏离、失败或败坏可以被重新取回并重新经历。相反，德勒兹和瓜塔里的被动活力论，挑战了这样一种观念：存在单一的、统一的、有生产力而且丰饶的生命力，其正确轨迹是结实、扩展与显露。在若干语境中，德勒兹把生命的解域活力描述为“不育的”“分歧的”“自享的”和“俯览的”。也就是说，生

命性的东西并非从自身涌出，去综合、统一并生产它的世界；它在感受非自身之物时是接受性的，而且往往只产生相遇的孤立或间断的情动。

归纳至此的讨论：我们可以用两种方式思考活力论与人格，两者都涉及消解。首先，在主动活力论传统中，人格是在时间中保持同一的东西，使我们能够被识别为这样或那样的个体存在者；而且，它在社会上使我们能够有所作为，却在存在的层面或虚拟的层面削弱我们的能力。我通过使自己服从承认体系而成为人，但同一个体系又遮蔽了我的独特个体性。把自己看作一般人类的一个实例，既要求人格——或把自己认作人——也使之成为可能；但这要求对自身的独异性或特殊性作出某种牺牲，甚至进行哀悼。康德坚持，人必须具有对自身现象人格的意识，同时也必须承认一种自由的、本体的、超感性的、道德的人格；我们无法认识或感知它，只能在决断事件之后思考它。在当代主体话语中，例如朱迪斯·巴特勒的论述里，也存在类似的主体“事后”逻辑——如德勒兹与瓜塔里界定主动活力论时所说，这是一种行动却“不存在”的主体。对巴特勒而言，人必须使自己服从那些使行动成为可能、且可被辨认的规范。要被他人承认、并与他人一道被承认，就需要某种确定的人格。但是，这些必不可少的规范与人格形象，却同使其得以存在的行动、表演或事件相冲突。按这种解释，人格通过一些时刻或决断而产生，而这些时刻或决断只能在事后被感知为某种表演的结果；这种表演必须被设定为曾经发生。我们无法看见、亲历或直观施为性本身，只能触及它的效果。由此产生一种政治与重新赋予活力的命令：不要被规范性诱惑。要认识到，那个被表演、被承认的自我，同那个较不稳定、可以说“酷儿”的、行动着的生命自我——那个“行动却不存在”的自我——并不一致。

我认为，这种以批判和否定规范、图像、形象或刻板印象为形式的主动活力论，不仅在理论中占据主导地位，也构成了大众文化和公共政策中对待自我的大多数方式的特征。也就是说，今天人们普遍怀疑对图像的被动接受或吸收；事实上，我们甚至可以说，资本主义正是持续生产“图像”，不断摧毁任何确定的、超越的或外在的性质，转而不断生产新近可供消费的图像。一方面，人总被界定为男性或女性；与此同时，又把自己体验为既非男性也非女性的消费主体：作为消费点的独特主体。针对这种对图像的否定，我们可以提出德勒兹和瓜塔里对合取综合的肯定性使用：我是女孩、也是女人、也是女同性恋者、也具有男性气质、也女性化，而且……；在这里，自

我不是图像之前和之外的某种根本他异性，而是一种包含、转化和改变历史上一切种族、性别与人民的潜能。

在主动活力论的形式中，自我在理想上始终是一个纯粹形式的决断原则，不能还原为任何图像。好公民不受僵硬规范诱惑，不会被动地让预先给予的形象在自己身上打下印记，而是以批判的方式同社会与再现体系发生关系。例如，在政策领域，各国政府越来越关注负面而有害的图像：有时关注某些实践是否被表现为可接受的——如酗酒、吸烟、把儿童性化——有时则直接向妨碍生命的图像开战，或把图像本身视为妨碍生命的东西。在英国，2000年的身体形象峰会试图管束强加于女孩和女人的过于严苛的身体理想；这次峰会促成后来禁止宣传过瘦或“零号尺码”模特的运动。人们从不质疑这样一种假设：图像或模特是一项规范，是观看者应当成为的样子的图像。这种假设依赖于对自我的一种界定：自我同时受到图像消费的规定，而真正的自我又不同于图像的一般性。只有当再现与规范领域可以被它所组织的身体实际达到时，我们才会拥有一个健康的政治体。如果模特、理想或被图像化的人格，同现实身体根本冲突，那么个体要么通过顺从与臣服削弱自己的存在，要么根本不被承认为主体。

失落的是图像的虚构、虚拟或非物体性的力量：我们难道不能把“海洛因时尚”的身体、雌雄同体的纤细，甚至孩子般的脆弱，不视为理想自我，而视为自由漂浮于现实身体之外的理想，从而改变什么算作人的想象范围吗？那么，问题是否并不在于身体图像不够正常——不像真正的女人——而在于它们还不够酷儿、太接近现实？我们可以设想更程度的包容与析取：更多身体变得越来越不写实，使人更能把模特或图像感受为图像／模特，而不是某个生命的主动再现；那个生命必须认识并承认自身，始终控制情动的生产。向物化的、被动摄入的图像开战，既导向、也预设一种活力论的伦理要求，其目标是重新唤起对图像之被生产状态的意识：人不应把任何现实——不论是异性恋矩阵，还是一般人类——视为最终或本质的形式。（事实上，没有本质，只有存在。）真正的自我，与其说是那个被承认的主体，不如说是行动、表演、决断或“被经历的东西”；它不同于那些给予它存在的规范，尽管只能通过这些规范并在其后才被认识。

如果这种主动活力论要求生成非人格，它也只是基于如下认识：尽管我们可能需要人格，才能在社会与政治中生活和说话，我们却始终不能还原为

那些理想，并且不同于它们。这种主动活力论对行动主义政治具有特定后果，产生某种特定风格的问题：其中总有“一方面／另一方面”的结构。

“酷儿”这一概念本身，总是对某种规范的酷儿化：一方面，我对规范性说“不”；另一方面，我又要求那套使我能够说话的承认矩阵本身给予承认。这种妥协结构——或否定与承认的结构——也在具体问题中展开：例如，要求建立民事伴侣关系，是激活社会纽带的方式，还是这种要求被包容的呼吁，否定了自身的非异性恋地位？性或社会性别重新定向的运动，是把不稳定性或施为性注入男女规范，还是我们过于容易地被已经界定的社会性别角色所吸引？这些问题关涉行动相对于图像的程度：我们同规范的关系是否真正富有生产性——引入或暴露潜在的偏离或酷儿性——还是说，只要我们的行动主义停留在性别／社会性别／性取向的层面，我们便是在被动地服从已经构成的范畴？巴特勒把这一结构理论化为：必须接受承认与臣服，同时承认这些规范化程序自身内部的不稳定性或易激发性。但这种结构并非酷儿理论独有，这一事实应让我们停下来思考：对阿兰·巴迪欧，主体恰恰是某种决断或事件，它同一个已经计数的场景决裂，以创立新的计数方式；对斯拉沃热·齐泽克，主体则是不可能的、被划杠的、被排斥的、否定性的剩余，它在任何图像或对象都无法捕获欲望之处发生。相比之下，正如我已指出的，德勒兹—瓜塔里路径在问题风格本身上就不同：它并不是依据身体与规范关系的恰当活力程度，来审问这种关系——即这种关系是否真正出自恰当的决断力量，还是不过是进一步的臣服。德勒兹，以及德勒兹与瓜塔里，并不把自我放在同感知到的规范的关系中来理解——那样的自我被界定为不同于它的任何知觉——而是作出了两项关键介入。

首先，对德勒兹而言，并不存在先在地进行感知的身体、自我或主体，因为自我是由知觉构成的，每一种知觉都是它对其他感知灵魂的成像：心脏通过回应激素、节律、流动与运动而获得生命，这些东西把它创造成一个视点；而身体既是对内部那些几乎未被感知的绵延的知觉，也是对外部遭遇的感发的知觉。我们处理的是多样体与奇异点，而不是主体—规范关系：知觉与想象的网络创造视点，并且能够在奇异点上产生全然不同的关系与构型。其次，一旦身体——所有身体——不再是具有器官的身体，即眼睛为了协调一个由手掌握的世界而观看，并通过理性的声音与其他主体联系，我们便能

把图像带到有机的、中心化的思想之外，考察微知觉的力量：不仅是身体形象与强加规范的领域，还包括构成所有图像、几乎不被察觉的一切知觉；它们在人类之外存在并持续起作用。

原注

1. 在《差异与重复》中，德勒兹认为，柏拉图主义具有一种激进潜能：理念是纯粹的潜能，差异化的存在者从中现实化；而这一潜在在亚里士多德对柏拉图主义的批判中丧失了。对亚里士多德而言，界定每一存在者的不是理念，而是范畴；这些范畴被归结到一种人的、或至少主体的良识与共通感，后者辨认共同且可重复的特征（Deleuze 1994）。

第6章 差异、时间与有机体灭绝

今天，时间与性差异的问题可以怎样表述？乍看之下，这个问题的形式似乎始终是性的，或至少带有社会性别，而时间问题的这种性别化似乎妨碍了任何富有成果的理解：时间要么被视为形式产生和消逝所花费的时间——一种前现代的亚里士多德式观念——要么被视为变化发生于其中的中性抽象“容器”——现代笛卡尔式的时间（Deleuze, 2005, 4）。在这两种情形中，都可以说时间被以有机的、拟人的方式加以理解。要么世界由恰当的形式构成，它们的展开需要时间：大地是一个有界的整体，在时间中达到圆满；时间则是目的实现过程中的延迟，而“人”是那个受惠于理性、能够直观时间形式的存在者。人不只是历史动物；他还在时间中形成自己，通过把自己的生命理解为一个整体、一段自我形成的叙事，成为他所是的存在者。要么，按照现代时间观，在广延空间中存在一种普遍实体，时间衡量从任一点到另一点的运动。时间是一系列等值的“现在”；人不再类似于看见世界理性的上帝，也不再是上帝的较低形式，而是从纯粹计算的视点描绘运动。这就是现代的、形式的、线性的等值时间。

这种把时间理解为运动发生于其中的抽象容器的现代观念，把时间视为一种普遍基底，它并不属于人自身；这种观念标示了对人的性以及作为人之属性的性的某种理解。“人”是这样一种存在者，其意义由生命的一般时间性决定：因为他是历史动物，经历进化、文化发展和语言形成的时间，他在当下的存在便带有一种并不直接向其自身意向性透明的密度（Foucault, 2002, 139）。正是这种关于生命一般时间的观念，使现代的性主题成为可能：我当下的自我意识，既产生于一般人类性的进化，也产生于我们把自身形成家庭性存在并进行自我叙述的过程；至少在一种理解中，当代时间具有治疗性。唯有理解自身出现的意义，我才能掌握自己的未来。对精神分析而言，这意味着主体能够在自身内部读出一种丧失了的母性充盈的意义。我们所有欲望对象，都是某种构成性丧失的替代物；这种丧失来自成为人，来

自被抛入一种从不属于自己的生命、历史、语言和俄狄浦斯场景。女人将作为失落的前语言起源出现；这种起源只能在事后被幻想为：为了让人进入共同的、理性的历史，必定曾被放弃的东西（Brennan 1993）。即便我们不再坚持这些精神分析式的神话叙述，今天仍能在针对人自身现代性的各种批判反应中，辨认出时间的这种性别化造型。例如，在詹姆斯·洛夫洛克的盖娅假说中，世界是广延的外部物质这一笛卡尔式观念被纠正，代之以生命作为单一有机体的形象（Lovelock 1988）。据说，我们应当克服现代技术官僚的、祛魅的时间观；在这种时间观中，总会有更多大地可供利用。我们应当把人类生命——尤其是创造性、生产性的人类生命——理解为产生于一个被称为“盖娅”的大地，并与之处于共生关系。人不再是同被动而无生命的物质相对立的主动的、历史的、时间性的主体；只有一张生命之网，一切存在者通过非线性的时间性相互联系。时间不再是从某个神学的、类人的起点展开的序列，也不是由人绘制的序列，而是生命产生生命的真实条件。尽管这种时间理解声称与人类沙文主义决裂，它却强化而非消除了传统上对时间的人化。据说，如果“我们”想延续生命，就需要意识到超出自身的时间——生态的、地质的时间——向某种我们未能认作自身的存在，支付应付的代价。没有哪种运动比生态女性主义更清楚地显示这一点。酷儿理论或许仍停留在俄狄浦斯式、人类的承认轴线之内，尽管是批判性地如此；巴特勒（2004A, 161）把自我构成和哀悼过程归结于面孔。而生态女性主义则试图重新取回超出人和计算的时间与精神，超出人类时间的生殖循环，走向一种更广阔的有机、精神整体性的时间

（Warren 2000）。但是，把有机时间的形象扩展到人类界限之外，直至一般生命成为一个统一的、自我创造的、自创生的、丰饶的整体，这是不是最有思想深度的方式，去处理那个经过进一步思考可能被我们视为当下之问题的问题？今天，我们如何面对那个愈发迫切、却也愈发被封闭的问题，即人的存在的时间短路？用最直接的话说，人类生命缩短了星球时间的证据越势不可挡，否认的程度便越严重：气候变化看来不可逆转而且具有灾难性，但随着其严重性增加，对它的压抑也增加。更一般地说，时间性显露得越来越非人、越来越不带社会性别——不再遵循人将时间测绘强加于被动自然的模式，即主体／客体、主动／被动、男性／女性的模式——有关时间有机本性和人类本性的形象却似乎重新兴盛。在这里，不仅可以举出前面提到的把生命看作盖娅的救赎形象——人如今可以为延续自身生命而

承认这位女神的存在——也不仅可以举出气候变化政策的话语；这套话语声称通过“可持续性”问题来处理人为造成的时间缩短，却只通过调整与缓解人自身的存在来处理人在时间中的延续。除了这些反向形成，把越来越强烈的时间非人性感受，重新组织为我们的气候、我们的生态以及拯救我们的大地之外，时间与生成的概念在其据说激进的形式中，也一直努力拯救最以人为中心的形象：人是这样一种存在者，通过自我形成来赋予自身自己的时间，而自我在自身生成之外并不存在。当代理论在想象中广泛地重新人化时间，越来越强调：我们拥有的任何生命或世界，都只能从生殖和自我生产的有机体的观点来考虑。（这种对时间的收回，体现在对生命体系的回归，以及跟随阿甘本等人所作的强调中：通过历史记忆的行动，救赎政治；而这恰恰发生在政体与其说是冲突发生的场所，不如说是使我们无法思考那种发生于人类和有机框架之外的时间冲突本身的时候。）也就是说，我们想象时间分析将向我们揭示类似“政治”或对我们而言的“世界”之物的意义和发生，而历史谱系又将使我们重新处于掌握和赋义的主动位置。我认为，需要思考的是一种性的时间：在这里，性应取其非有机且真正属于性的意义，即驱动着超出有机体需要与造型的东西，以及把思想打开到其自身支配和尺度之外的东西。这样的时间可以是被生成的，它从产生不同而相互联结之节律的所有生命方式——有机的和非有机的——中开启；但它不会是被社会性别化的，不能在关于人及其诸他者的规范中被形象化。时间本质上是性的，而性本质上是时间性的。然而，这两种交织的本质，颠覆并排除了任何恰当的思想，或关于恰当性的思想。

性的时间性

是什么使一个事件或运动成为性的？答案不能在生殖中寻找，恰恰因为存在非性的生殖方式——在非人、非哺乳动物的世界中——而且人类的生殖未来也很可能发生性差异之外，包括从干细胞产生精子、克隆，以及Y染色体可能的灭绝（Bainbridge 2003; Sykes 2003）。这一问题的答案之一是俄狄浦斯式的，或者至少关乎人类的性，以及同生物生殖的一种中介关系。主体发生于有机需要与一种同能指或语言相联系的欲望之间的间隙。婴儿嘴巴与母亲乳房的联结满足有机需要，或者至少维持生物存在的相对稳定。有机体起始于耦合状态，它的有机完整性由自身界限之外的东西保障。

我要论证，正是这种先于欲望、语言与差异的有机体形象，已经打破了时间与性的连贯性，而且是性的逆溯时间的效果。不过，当有机供养赖以实现的行动或联系，同满足代谢需要的目标断裂，或从中滑脱时，会发生什么？也就是说，嘴巴为了有机需要附着于乳房，却继而继续享受吮吸的感觉，想象或幻想一个对象；性恰恰就是这种从有机需要中滑脱的运动

（Laplanche 1976）。在人类的生命中，可以看到这种滑脱的宏观版本，或分裂分析的版本。人为了自身生存与大地耦合，却仍强化这一耦合的过程——消费、生产、资源耗竭与资本化的过程——直到过程本身成为目标：为了资本生成本身而生成资本，为了消费本身而消费，生产过度到需要广告来制造需要和缺口。

弗洛伊德在《性学三论》（1905）中，已经理论化了从有机需要中滑脱的这种内在地属乎性的性质。吮吸乳房成为感官享受的吮吸：嘴巴享受自身物质性的动态，感受自己正在感受，建立一种不以摄食为目标的关系；摄食目标原本服从一种经济要求，即满足可量化的需要——为耗费的一定能量输入燃料。感性为了其“自身”而发生，即便“属己性”、自我或“我的”之可能性本身，也只有随着这种感官享受才出现。感受到自身正在感受的嘴巴，随后可以把自身标示为欲望的所在，标示为一个为了它自身而被感受的区域。正是在从有机需要滑脱——或支撑于有机需要之上——的这一刻，某种类似时间性的东西出现了。奇怪的是，正是在有机体解耦时，一种通向虚拟他异性的关系才开启：嘴巴与乳房并非作为同一过程中的两个部分而相连，因为每个器官的联系都开启其自己的快感线条。在欲求实际上并不在我面前、并不在场的东西时，我向未来开放，进行预期。在任何性关系中，都至少存在三个项，因为部分通过超出可确定数量的预期同部分相关联

（Lacan 1985）。在他异性的断裂中，关系不再被内在地规定——不再以满足某个可预先计算的代谢缺额来规定——而被外在地规定；此时发生的是，关系成为项之外的关系：欲望与事件的生产，不再能够奠基于某个源初事件或恰当关系。并且，关系的潜能也不被已经发生的现实关系穷尽。有机体无法掌握或决定它所遭遇的力量，或使它发生转化的力量。可能性不再简单地从有机体之所是中展开，仿佛时间奠基于自然生成。一种非在场，或有机体能够感受却不能认识与支配的东西，如今标示着一切预期、一切未来。

这种似乎扰乱代谢数量之线性时间的非在场——在那种时间中，缺额可以通过数量输入而得到弥补，重返恒定——并非偶然地从外部到来。弗洛伊德关于有机体欲望重归静止的观念，是有机体自身世界的神话；有机体“以自己的方式死去”、找到自身返回充盈之道路的形象，实际上是一个面向未来、充满欲望的创造物。有机体的所谓起源，是身体在时间中变得有界，继而想象克服这种界限就会是某种返回的效果。相反，使时间成为可能的切分节奏——标示出空间和分布的脉动——揭示了有机体的幻象性质。有界身体通过满足需要来维持自己，经历一种无非是把数量恢复到其自然、恰当平衡所需时间的时间：这是一个神话，是有机体的性—俄狄浦斯神话。只有在欲望出现之后，嘴巴才建立起同不在场之物的关系——乳房、嘴唇、液体、吮吸的感觉——而类似前后、此处与彼处、内外、自我与他者的区分，才可能确立。时间性、预期、保持与维持，只有通过性才被生产出来；并不是在诸元素被完整地给予、现实化，并以完备的内部关系存在时，时间就被给予。如果一个存在者或实体自身充分自足，而且它与非自身之物的关系也已经被完整给予，那么便没有任何有待展开的东西。在这里，我们可以想到某种上帝观念：对上帝而言，一切未来事件都预先已知。从这样一种可能性出发——万物对上帝都直接且完全在场——我们也可以思考莱布尼茨的单子。单子的个体化由所有谓词的充分展开构成；如果我们知道某个存在者已经遭遇和将会遭遇的一切事件，以及它同每一个其他单子的所有关系，我们便知道它是什么。我之所以是我，是因为构成我生命的所有相遇，包括先于我和继我之后的一切事件。这种内部关系的逻辑，在家庭的、俄狄浦斯式的有机体形象中被表达得更为具体。正如有机主义美学中的有机体，它是一个有界整体，每个部分由于参与一个生命整体而具有自身的同一性；整体不是彼此分散的原子式部分的集合，而是相互联系、相互自我构成且自创生的关系的动态结果。整体并不是由部分组成的，因为它无非是关系的结果，而这些关系只有在每个部分与其他各部分相联系的生产活动中才被给予。因此，儿童或许是有机主义美学的完美形象，即弗洛伊德所说的“婴儿陛下”（Freud 1959, 49）。在父母的凝视下，儿童是完全完整与自我封闭的圆满形象，是一个自成的世界，一个有界整体——尚未被猜测与怀疑的世界败坏，尚未产生自我意识或受到诱惑。人总会想象并哀悼那个自己必定曾是的孩子：他存在于成人臣服的压抑与预期之前，存在于外部关系世界的异化、禁令与他异性之前（Leclaire, 1998）。儿童作为对自身纯粹在场的这一形象，在时间

与性的想象中至关重要。（对于某种女人形象或动物形象，我们也可以这样说：一个有界而无自我意识的整体，尚未服从于争执的世界，尚未暴露于任何不属于自身的外部。）

性作为有机自我在场中的滑脱、间隙或侵入而发生。儿童自创生的、有机的自我维持，唯有通过与他异性的关系才可能；这种关系排除了任何线性时间性，或自我调节之平衡的经济。与并非有机体自身之物的关系，通过一种扰动与非在场的时间而成为性的。享受感官快感的吮吸之口，不以满足需要、重返静止为目标，而朝向一种移离有机可持续秩序的接触与触摸。当满足我需要的他者之世界既未被给予、也不可阅读时，投向他者的目光便成为性欲的目光（Laplanche 1999）。当有机体越出自身朝向能指，或朝向并非由其自身体系内部关系所规定的东西时，时间性才真正作为性的东西被生成。因为时间并非一个序列的存在，而是关系的潜能；这些关系并不在当下被给予，也不从当下展开。有机体是无时间的，从自身出发规定关系。性就是时间，就是暴露于非在场者、预期之物，以及一个敞开领域的偏离与潜能。

时间即性

到目前为止，本章把性作为对有机需要与充盈的偏转来讨论，把时间视为关系的一种根本被动的综合；这种综合既不由意志、意向性决定，也不由对生命身体的感觉决定。但我们能否以较少人类中心色彩、较少俄狄浦斯色彩的方式，来接近性的时间和时间的性？自足的、前语言婴儿这一俄狄浦斯形象内部，已经暗含了这种可能。在纯粹的自我在场幻想中，一个存在者经历属于它自己的时间；而这一幻想，却是在事后从服从欲望时间的位置上生成的。在欲望时间中，无论预期的未来还是保持的过去，都不在场、不为自己所有，也未被经历。也就是说，自足自我的无时间性，只有在分散的综合构成一个相对稳定点之后才可能被给予。前语言婴儿那源初的、前俄狄浦斯式的充盈，是时间分布的效果，而不是其基础。一般的时间，或我们可能开始想象为“纯粹状态中的时间”的东西，只能通过性来想象。然而，性在其根本时间性的形式中，只能开始在人类与有机体之外被接近。

如今，我们不断被提醒，有机体的时间是维持稳态的、自创生的：世界始终是一个生活世界，而生活世界是有机体自身的世界。生命身体的“外

部”，只作为平衡受到扰动而被给予；身体需要在多大程度上意味着向未来投射和维持过去，它就只能在多大程度上具有预期与保持的范围。有机体本身却是某些综合的效果，而这些综合既不以生命为中心，也不以维持为方向。毕竟，有机体是多重不可逆毁灭系列的效果。按字面说，碳基生命只有从对更早环境的根本扰动中才出现，而在那些环境中，氧是有毒的。在思想与生命的层面，有机体的有界统一，是以丧失曾经前人类地向无机与非人节律开放的状态为代价的。这类脉动将是性的。“有意识”身体之外的生命与时间，不理会有机的要求和身份；这样的非人时间通过一种深刻的爱欲运作——如果我们能把爱欲思考为潜能耦合的一种方式，它可能穿过有机体的努力，却必然在有机体的利益之外脉动。时间必须是非人的，是一种不能还原为“我们”的感知—运动装置所能实现之综合的节律。而这种非人性必须是性的、创造性的，或者以创造的方式具有毁灭性；它生产相遇，其力量与关系既不能由需要的意向性，也不能由那些使时间与欲望可被感知的有机、人类、俄狄浦斯或共同体形象预先决定。

性与灭绝

根据前面的讨论，可以赋予灭绝一种本质上属乎性的性质，也可以赋予性一种灭绝的倾向：性发生于对复制性生产的偏转或偏离；性的生产不仅与它所产生的有机体不连续，而且向一般的非有机之物开放。从这个角度考虑消费的性：在有机需要之外，甚至在有机体对自身需要的幻象性造型内部，都存在一个持续而执拗的摄入过程；它对生命身体那据说恰当、起组织作用的界限视而不见。如果我们把源初、恰当的生命有机体，看作整个生命、盖娅这一有机体，而不是位置确定的有限人类个体，这一点尤其明显。那些源自有机维持之努力的过程——进食、繁殖、生产——已经把有机体推向自我毁灭。我们不应过快地把这归因于某种从性的创造过程中分离出来的独立死亡驱力，仿佛性时间向前、进步的创造性，偏转成了重归静止的运动。如果我们愿意承认性的时间就是创造的时间，向有机规范性之外打开，那么，这种增殖的时间性便同时是创造性的与毁灭性的：它恰恰在毁灭有界身份与规范整体时具有创造性。社会性别同样具有这种创造与毁灭的双重性。社会性别作为理想、规范或形象运作，而这些东西从不与身体的个体化相契合。“男人”和“女人”的理念性，既可以理解为使生命偏离其有机常

态，在直接存在与既定观念之间造成脱节，也可以理解为生产毁灭性的消费方式：仅仅对作为制造者的人的形象——homo faber——所作的力比多投注，就已对生态灾难负有责任；但女人作为大地母亲、照护者、救赎性的他者或调谐的身体的形象，也同样如此。人类有机体及其消费方式，难道不正 是被系于那些不属于自身生存的节律与主题吗？社会性别的存在及其令人疲倦的持续，难道不证明生命中某种僵硬的死亡或古旧残留吗？它一方面排除了纯粹的未来，另一方面又引入反常的不可预测性。

那么，这种几乎无人目睹、既非身体也非有机体或生命的时间——却仍是创造性的——如何侵入我们这个过于有机的当下？我们生活在一个强化有机自我维持的时代，个体越来越封闭于消费的私人性周围：私人视频屏幕、个人数字音乐播放器、按照个人播放列表定制的“电台”、适应共同的仪式性用餐与烹饪之外用餐时间的快餐、私人教练、使用GPS监测我们步行距离的手机、弹性工作时间，以及不再要求共同工作空间和节律的技术；最重要的是，消费与生产之间任何看似存在的区别都在消解。我们对电视、娱乐服务、性与闲暇的“私人”消费——甚至包括大众女性主义、身份政治、行动主义运动与理论这些批判社会性别的产业——已经是围绕时间的去性化而组织的市场。时间越来越被再辖域，但与其说是围绕可量化的钟表时间，不如说是围绕被展示的媒介时间：我们所做、所消费、所读与所购买的几乎一切，都能被Facebook，或“Goodreads”“Yelp”“Map my run”等应用追踪并展示；这些应用把我们的私人消费与搜索传播到社交媒体上。然而，把时间重新辖域于可辨认、可概括的个体之上的过程，并不局限于大众文化和营销。毕竟，理论一直是维持时间之人文主义与前进运动的产业之一：一种解放的时间，一种让左翼延续的时间，一种“我们”将在将来识别正义的时间。时间被变成可获利的，而非挥霍的；可资本化的，而非拖延的。这种日益私人化、局部化和自创生的时间，按照身体自我维持的节律设计，一方面强化了一种更广阔的创造性毁灭节律——人类的消解，为未知之物腾出空间——另一方面又把有机体与无机生命的强度隔离开来。也就是说，正是这些把时间与消费折叠到个体有界身体周围的私有化技术，同时又是毁灭个体的技术：据说，大脑正由于对屏幕文化——从游戏到真人秀电视——的高强度私人使用而萎缩；同样，有人声称，当社交媒体应用占据主导时，我们建立社会联系的能力便失去效力。正是日益增强的有机主义与时间

的去性化——把人的知觉生命封闭在私人泡泡中，完全朝向自我维持，杜绝肆意挥霍——将导致有机时间与生命的终结。

然而，如果我们能够从时间的性出发，思考它创造超越有机努力的综合与生产的能力，那么可能发生两个事件。首先，即使有机体不改变其空间广延上的轨迹——因为要阻止可居住的大地在一个已经可以预测的时期内被毁灭，现在可能为时已晚——仍可能发生一次向反伦理学的强度性开启。我们不再关注一种居所的伦理，一种以我们居住之处为基础的道德，更不会关注维持我们自身、使自己继续可存活的逻辑，而可能终于追问：在有机的自我封闭之外，生命是什么，生命能够做什么？这将是一个强度性的、性的追问。它是强度性的，因为它不会以现实存在的生命为对象，寻求扩大其范围——例如让动物更像人，或希望人活得更久——而会取生命中那些尚未完全现实化的方面，即问题、追问、扰动，并力求最大化其力量。这个问题也将是性的：它不奠基于有机体的自我辨认，而是扩展其突变的能力，尤其是通过非意图性的相遇而发生的突变。其次，如果我们改变延续生命、维持、扩展、适应、缓解或证明现有人类之正当性的逻辑，那么某种类似性的生命的东西——一种向自身毁灭之力开放的生命——便可能获得机会。

第7章 灭绝伦理学

问题在这里：面对灭绝，人类这个物种或许终于能够遭遇一种真正的伦理，意识到自己对处所（ethos）以及自身有机生命之外的存在者——未来——负有什么责任。另一种可能则是，毁灭的可能性也许彻底摧毁了伦理。当然，如果伦理是人应当如何生活的问题，是对他人的同情、自我的艺术，或一个虚拟共同体的创造，那么伦理似乎就是今天最不合适、或许也最不可行的事业。如果我们把伦理看作塑造自身的问题，那么可以认为，自我塑造的艺术正在抵达极限，而恰恰是这种把伦理理解为自我生产、自我维持、持续自我辨认的观念，排除了对支撑这种自我生产之环境的关切。在人类世时代，有三种伦理模式需要质疑，乃至彻底弃置。也许我们可以把既有哲学模式应用于二十一世纪的新问题，而这些模式像其他一切事物一样，也需要调整，才能持续。也可能“我们”面临的新伦理问题——包括“我们”是谁、其可存活性与正当性——要求新的提问形式。新的内容形式需要新的表达形式（Deleuze and Guattari 2004, 158）。自称形式性的伦理理论，实际上可能只能在人类生命的形式中运作；而自然主义的伦理形式，则可能局限于某种已无法持续的自然观。

首先，一种当代康德主义坚持：只要我是一个自我，我就在内在结构上受规范性规定；无原则地行动，会是一种矛盾且不可能的自杀形式。我不仅不能意欲消灭自己——因为我就自我毁灭作出的任何决定，都已经同他人的世界相联，因此也与对人的本质性尊重相联——也不能在没有持续规范的情况下行动。克里斯蒂娜·科斯嘉德沿着对私人语言可能性的反驳，坚持规范性内在于语言：“私人语言论证并没有表明，我不能拥有自己的个人语言。但它表明，我不可能拥有一种在原则上无法向任何其他他人传达的语言。当我创造一种语言时，我便使其意义对我具有规范性”（Korsgaard 1996A, 138）。一种更强的、康德式的本质规范性说明，存在于反对自杀的论证中（Korsgaard 1996B, 17）：毁灭自己的存在将显示出对人类本身的漠视，

而且既然是以推理来废除理性，它便是自相矛盾的。我始终已经是人类共同体的一员，因此无法选择结束自己的生命，而不同时把这种灭绝的欲望扩展至所有其他人。作为人，作为能够作出自由行动的存在者，我不能把自己当作例外；只要我在决断，我就只能作为不被偶然性规定、能够依法行动并为自己决定的存在者来决断。而这种必要的自我维持——作为人，因此有自由去意欲，却没有自由去意欲意欲的终结——也扩展到我同他人以及自身行动的关系。现在这样行动，转眼又那样行动，不把自己理解为一种持续的同一性，就是终结自己，就是毁灭我所是的存在者。

如今，人类这个物种面对自身的毁灭，而其原因恰恰在于，它始终绝对执着于自身作为独特人类的生存，认为自己受惠于一种使之区别于其他物种的生之义务。既然如此，需要处理的问题就应当与自我维持、规范一致性以及延续生命的必要性截然不同。

另一种可能是，如果把伦理看作同 *ethos* 或习性不可分割，那么这似乎正是今天所需要的伦理转向。如果我们接受亚里士多德传统的看法，认为追问人应当如何生活，只有相对于那些我们借以界定自身的他人，以及赋予这些关系以意义和复杂性的传统，才有意义，那么，与一切叙事连续性可能丧失的局面相遇，既可能是最典型的亚里士多德式问题，也可能是摧毁伦理可能性的问题。一方面，可以认为，我们今天需要重新取回共同体叙事，同时意识到，世界从来不只是可操纵物质构成的常备资源，而始终是为这样或那样具有意向性的有机体而存在的世界。对亚里士多德伦理学至关重要的处所感，是一种意义的处所感：我遭遇的任何世界、任何人、任何事件，总是依据我自身的人格感被给予我。即使事件本身扰乱或重塑何谓人格，亦是如此。近来，超出新亚里士多德伦理学，出现了一种广泛回归现象学论证的趋势：不存在一般的世界，只有对这样或那样有界的生命形式而言存在的世界。环境无非是周围促使身体回应并适应的扰动范围。这种关于意义之不可逃脱边界的观念，以三种形式表达出来：传统亚里士多德伦理学、生命体系或具身心灵理论，以及盖娅假说或把生命看作全球大脑的各种形式。为回应普遍的疏离与祛魅感，哲学、共同体意识或宗教，如今被当作使我们能够赋予生命秩序与意义的实用手段；它们并不是对真理的实践，也不是超越自身位置的方式。这里可以考虑阿兰·德波顿（2000）和A. C. 格雷林（2001）等人对哲学的普及性使用，也可以考虑更学术化的反应，它们反对被诊断为

过分技术官僚化的哲学与社会。玛莎·努斯鲍姆将哲学当作治疗

(Nussbaum 1994)，或者当代西方哲学近期拥抱东方沉思传统

(Flanagan 2011)，都是以回归同自身环境更加紧密的联系，来回答当下世界可能丧失的问题。因此，无论是亚里士多德主义重返某种自我创造的共同体感，还是坚持具身心灵与其环境的耦合，抑或承认所有生命在一个全球大脑中相互联结，这种普遍关注人类有机体彻底在世性的态度，都遭遇一个压倒一切的盲点：我们将在其中灭绝的世界、已经被“我们”消灭的世界，以及越来越呈现出我们无法直接感知之区分形式的世界，并不是过去对“我们”具有意义的世界。

事实上，只要伦理依赖某种类似陈述主体的东西，我们便可以说，灭绝伦理学必须是一种反向伦理学，或许是一种反伦理学：反对 ethos，或反对自我处于某个位置的意识。正是康德坚持，如果无法把行动归于某个我们将要求其负责的主体——一个必须自由的主体——道德便没有意义。自由是实践的要求，即便它不能被认识或直观。其他伦理模式也具有类似的连贯性与人格化要求：新亚里士多德主义针对康德主义的一项抱怨，是伦理并非形式性的，而是关乎生命形式、同情以及对他人世界的想象 (MacIntyre 1984)；近期关于认知科学和心灵具身化的研究，比任何其他范式都更强调人类决断的处境性与具体性 (Churchland 2011)。在所有这些对伦理及其所要求的人格、叙事和实践性介入世界的强调中，都存在一种对理论的反应，反对那种有害地保持距离、非人格化、脱离身体的观察者。伦理不是计算与形式化的问题，而是在这里、在这个地方、在这个同他人共处的世界中应当做什么的问题。伦理是实践，而非逻各斯。但今天“我们”所面对的问题，是否具有这种实践要求？

灭绝这一处境，是实践、回应与同情的问题吗？它是否更应成为另一种计算方式的契机？这种计算既不坚持一个无法还原为物质世界的根本未来所具有的自由与开放，也不坚持某个交往地平线，仿佛一切行动都作为某种原初言说而发生于其中。并不只有全球气候危机要求某种思想，去考虑超出人类意向性的力量；对于像全球恐怖活动和全球金融这样看似人的环境，也可以说同样的话。问题不仅在于，这些对人类存在的威胁没有一个单一、可定位的行动者，供“我们”向其提出某些关于正义的伦理要求；而且越来越清楚的是，把主体性和掌控力归于没有可定位能动性的过程，已经造成灾难性

后果。想想近来广泛发生的金融危机，从2008年全球金融危机——它源自一系列房屋抵押贷款这样看似卑微的东西——到2012年欧盟濒临崩溃的边缘。一方面，当资本主义冲向它看来不可避免的死亡时，有罪之人似乎从不匮乏：政府中未能监管的人；脱离监管后，未能表现远见、审慎或关怀的人；毫无时间感或后果意识而盲目消费、花费、借贷的人；以及在危机已经无比明显时，仍维持奖金与炫耀性支出等旧特权的人——恰恰这些做法已经被认定须为普遍混乱负责。气候变化也一样：只向股东负责的大公司，以及目光无法超出选举任期的政府，使之恶化。恐怖主义虽然常被描绘为某些面孔与某类人群，但细加审视便成为一种弥散的毒素，被反恐立法、仇外心理、持续监视所引发的怨恨、对恐怖活动的恐惧及其引发的恐慌，以及对这种恐惧所造成之恐慌的恐惧，不断加剧。人应如何在伦理上回应这一切？存在一个按传统伦理术语被要求回应的“人”吗？可以说，我们被置于一种极端的伦理处境：恰恰因为我们处于灭绝之点，攸关的不再是政治内部的这一项或那一项行动，而是任何可能政体的生存，我们才终于被迫作出决定。但是，如果对于这一最典型的处境存在任何可能的回应，那么至少部分地，它难道不应是想象根本没有“我们”、没有一个承受这种极端要求的行动者吗？它难道不要求想象力的毁灭吗？

二十世纪初，两位伟大的生命哲学家，埃德蒙德·胡塞尔和亨利·柏格森，进行了两个不同却同样富于挑战性的思想实验。胡塞尔要求我们想象世界的毁灭；而他所谓的世界，并非作为物质对象的地球，而是这个星球作为被生活着的东西的经验地平线，即作为世界的被生活着的星球，今天许多现象学家将其视为一切生命不可或缺的条件：

世界的存在，是由某些本质形式所区分的特定经验多样性的相关项。但我们无法看出，现实经验只能以这种联结形式流动……相反，完全可以设想，经验由于冲突，可能并非仅在细节上消解为幻象；也可能并非像实际情形那样，每个幻象都显露一个更深的冲突……在我们的经验中，可以设想存在大量不可调和的冲突，不仅对我们如此，而且它们自身便如此；经验可能突然显现为不服从于这样的要求：继续和谐地设定物理事物；它的关联可能失去其侧显、统觉与显现的固定规则组织——简言之，可能再也没有任何世界 [……] 。

现在，让我们加上上一章末尾取得的结果；让我们回想一切物理上超越的东西皆可不存在这一可能性：于是便明显可见，尽管意识的存在——任何

心理过程之流的存在——的确必然因物理事物世界的毁灭而改变，然而其自身的存在却不会受到触动。改变，确实如此。因为从相关性来看，世界的毁灭无非意味着：在每一心理过程之流中，某些有序的经验联结，以及依循这些经验联结而定向的某些理论理性复合体，将被排除。但这并不意味着其他心理过程及其联结也将被排除。（Husserl 1983, 110）

柏格森要求我们思考宇宙时间的加速。对胡塞尔而言，思考自然世界不存在，将迫使我们想象一种根本改变、却依然存续的人类主体性。柏格森则要求我们想象宇宙时间加速，地球上一切自然物质事件都以两倍速度发生：

在我们自身之外，我们只会发现空间，因而只会发现同时性；我们甚至不能说它们在客观上是相继的，因为相继只能通过把现在与过去相比较来思考。科学的这种处理方式，可以由这样一个事实证明：如果宇宙中一切运动都加快为两倍或三倍，我们的公式或其中出现的数字都无需改变。意识会对这种变化产生一种不可定义、仿佛质性的印象；但这种变化不会在意识之外被感受到，因为空间中仍会继续发生同样数量的同时性。

（Bergson 1913, 116）

对胡塞尔而言，生活世界或“自然”世界的毁灭，不会改变先验主体性的本质，即作为综合时间的纯粹潜能。柏格森与之并不完全对立，他认为世界加速不会改变其本性；但意识若以不同的速度发生，就会根本不同。意识绵延着，因此它并非仅仅是一系列彼此并列的事件；每一事件因全部过去事件而成为它自身，如果事件的速率加快，那么事件本身的本性就会发生本质变化。简单说，如果我放慢观看电影的速度，就会经验到光的游戏、一系列细小运动，以及情绪的闪烁；若按标准速度或加速播放，这些便不会被感知。我不会只是经验到更多或更少的电影，而是会有全然不同的经验；继而，对我生命中的其他一切也会有不同的经验，恰恰因为“我”无非是自身独特的绵延，不断因所感知的东西及其情动的快慢而改变：“严格意义上的绵延，没有彼此同一或相互外在的时刻；它本质上异质、连续，而且与数毫无类似之处”（Bergson 1913, 120）。起初，胡塞尔与柏格森似乎提出相反的情形：对胡塞尔，先验主体性不受自然时间之世界束缚，甚至在世界全然不存在时仍会存在，尽管会发生根本改变；对柏格森，意识就是其世界之流，而物质是其所是，即便变化速率加快仍是物质，意识事件的速度却决定意识将是什么，将绵延成什么。

在进一步考察这些实验之前，请记住，这两位哲学家都关心哲学的灭绝。对胡塞尔来说，某些哲学形式，如历史主义和心理主义，把思考的这些可能性置于人类与物质时间之内，由此解释真理和逻辑的起源：逻辑、数学与几何学被认为奠基于现实的人类主体，这些主体生活在具体时间中，要么创立了真理程序——历史主义的情形——要么反思了这些程序——心理主义的情形。这些阐释举措回应科学对严谨性的要求，却在屈从于这些标准时，把哲学还原为世界又一种观察行动，威胁着哲学自身的生命。只有摆脱这些已然构成的判断方式的控制，转而追问判断本身的可能性，哲学才能存续：

成为人，从本质上说，就是在一种社会地、代际地统一起来的文明中成为人；如果人是理性存在者（animal rationale），那也仅仅因为他的整个文明是一种理性文明，也就是说，它潜在地朝向理性，或公开地朝向一种已返回自身、向自身显明、因而如今必然自觉地引导人类生成的隐德来希。依此，哲学与科学将是那种历史运动，通过它，“天生”属于人类本身的普遍理性被揭示出来。

如果〔现代哲学〕尚未终结的运动被证明就是这种隐德来希，被恰当地引上纯粹实现的道路；或者，如果理性事实上已充分意识到自身固有的本质形式并显露出来——即一种通过始终如一的必然明证洞见而生长，并通过必然明证的方法赋予自身规范的普遍哲学形式——那么情形便是如此。只有那时，才能判定欧洲人类是否在自身之中承载一种绝对理念，而非仅仅像“中国”或“印度”那样，是一种经验的人类学类型；才能判定，所有其他文明的欧洲化景象，是否见证着某种绝对意义的支配，这种意义属于世界的意义，而非历史的无意义。

我们如今确信，十八世纪的理性主义及其试图为欧洲人类确保必要根基的方式，是天真的。但在放弃这种天真、而且仔细想来甚至荒谬的理性主义时，是否必须牺牲理性主义的真正意义？对这种天真、这种荒谬的严肃澄清又如何？那种被如此推崇、被期待我们接受的非理性主义，其理性又如何？如果它希望我们倾听它，难道不必须用理性的考量和理由说服我们吗？它的理性最终难道不反而是一种狭隘而糟糕的理性，比旧理性主义更差吗？它难道不更像是“外行理性”的理性——〔Vorgegebenheiten, 预先被给予之物〕以及唯有这些东西才能理性而真实地规定的目标与方向吗？（Husserl 1970, 16）

对胡塞尔而言，把哲学从自身中拯救出来，也将是对人类生命的救赎：人类主体在僵化的或“天真的”科学主义中，正在消灭自己。但胡塞尔把这种自我灭绝看作可能更新的征兆；意识作为外部世界的综合，其本性就使它误把自己当作一个已经存在的对象。把主体设定为世界又一个具体事物，并非某种不幸的错误。恰恰因为我们生活在一个现成且在场的事物世界中，我们也把自己当作同样的自然对象。这种“自然态度”对于科学运作得很好，却不仅会导致一种真正科学或严谨的哲学陷入危机与死亡，也会标示责任的终结。只要我们接受逻辑、数学或诸科学为自明为真的体系，就无法认识这些体系的发生，进而无法认识主体性的力量：主体性并不是可用来奠定真理的某个给定项，而是赋予自身基础的东西。

柏格森也认为，理智有效管理世界的能力，使我们把心灵及其经验同样视为可以管理的数据。他同样认为，唯有消灭作为世界内部理性动物的人，一种从自然计算中解放出来的精神或意识才可能具有未来；这种精神尚不存在：

我们的自由，恰在肯定自身的那些运动中，创造了不断增长的习惯；如果自由不能以持续的努力更新自身，这些习惯就会扼杀它：自动性紧追不舍。最有生命的思想，也在表达它的公式中变得冰冷。词语转而反对观念[……]。如同风经过时扬起的尘土旋涡，生命存在者在生命的巨大气流中被托起，围绕自身旋转。因此，它们相对稳定，对静止模仿得如此逼真，以至于我们把每一个都看作事物，而非进程，忘记它们形式的持久本身不过是一场运动的轮廓。然而，有时在转瞬即逝的一瞥中，承载它们的无形气息会在我们眼前具象化。在某些母爱的形式面前，我们获得这种突然的启明：这些形式如此鲜明，在大多数动物身上如此动人，甚至可以在植物对其种子的关切中观察到。这种爱，有人从中看见生命的巨大奥秘，也许能够向我们交付生命的秘密。它向我们展示每一代如何俯身朝向接续而来的下一代。它使我们瞥见这一事实：生命存在者首先是一条通道，生命的本质存在于生命借以传递的运动之中。（Bergson 1911, 127-28）

因此，即使胡塞尔似乎否定世界或大地自身的绵延在意识中所起的构成作用，即使柏格森拒绝一个一般主体——它在任何特定绵延之外充当逻辑的纯粹潜能——两位哲学家仍都认为，面对人类消灭自身的能力，即把自身想象成物中一物的能力，解决方式不是诉诸对共同人类的想象。相反，胡塞尔的世界毁灭实验提示：摧毁一切已被冠以人类之名的东西，包括既成学科的

档案，至少能揭示人类的某种能力，使人类开始把自己思考为尚未被给予的东西。柏格森对宇宙时间的加速，也试图区分宇宙与意识：宇宙的速度并不属于它自身，因为宇宙不会哀叹自己以两倍速率冲向终结；而意识则显然尚未作为一个共同的人类物种而被完全现实化。在另一处，在《道德与宗教的两个来源》中，柏格森区分了两者：道德依赖某个共同利益体，通过同外部威胁相对立而被界定；动态宗教则能够不朝向任何现实存在的人，而朝向一个虚拟的他者，我并不因利益、激情或同情而同这个他者相联。

如今，一个拥抱全人类、受共同意志鼓舞而行动、朝向不断更新地创造更加完整人类的神秘社会，在未来的实现，与那种自动运作、类似动物社会的人类社会在过去的存在一样，都是不可能的。纯粹的向往是一种理想极限，正如赤裸的义务一样。然而，神秘的灵魂吸引着并将继续吸引文明社会追随其后，这一点依然真实。关于他们曾经是什么、做过什么的记忆，被珍藏在人类的记忆中。我们每个人都能够使之复活，尤其当它把它同某个具体人物的形象联系起来时；这形象始终鲜活地留在他内心，那个人分享了神秘的状态，并向周围放射出那种光芒。如果我们没有唤起这个或那个崇高形象，我们也知道自己能够这样做；因而他对我们施加着一种虚拟的吸引力。（Bergson 1935, 68）

人类躺在那里呻吟，几乎被自身进步的重量压垮。人们还没有充分意识到，未来握在自己手中。他们首先必须决定，自己是否想继续活下去。随后，他们有责任决定，是仅仅想活着，还是打算再付出所需的那一点努力，哪怕在这个不肯顺从的地球上，也去完成宇宙的根本功能——宇宙是一架制造诸神的机器。（Bergson 1935, 275）

这把今天的我们置于何地？当然，转身回到胡塞尔或柏格森，试图重新取回一种不同于争斗利益之计算与利害的人类性或主体性，是不够的。二十世纪早期诉诸虚拟精神或先验主体性的这些举措，发生在哲学可能灭绝的局面面前；如果人类是一种超出物质计算的潜能，那么它也将在那些学科与思想体系之外拥有存在。今天也发生着类似的事情：人们诉诸一个伦理或政治主体，据说在任何利益主张中，这个主体必定存在，即便只是虚拟地存在；必须有一个说话或提出要求的“我”，因而也必须有一个人们向其寻求共识的“你”或“某人”。但是，胡塞尔的世界毁灭实验和柏格森的宇宙时间实验揭示：灭绝、毁灭以及宇宙时间加速的问题，会摧毁我们所知的主体或人

类。进一步说,胡塞尔和柏格森认为,能够拯救思想与哲学的任务,是自然世界的毁灭或加速,以及摧毁作为世界内部自然身体的人;而今天,恰恰可能是伦理学与哲学中的人之可能灭绝,让我们能够思考宇宙的存续。至少,该到质疑那个支撑着伦理与政治问题、又将被这些问题拯救的“我们”的时候了。如果那个“我们”被毁灭,剩下的与其说是思想主体、共同人类或原初政治,不如说是一种并不特别属于人的脆弱生命。当剩下的只有这一点时,我们便可以追问延续生命的可行性:如果人类珍视生命,而不是把自身想象为凌驾于生命或存续于生命之外的东西,那么这种价值判断就必须考虑人类之外、伦理与政治之外的生命方式。这不会产生一种环境伦理学,因为环境始终是围绕或安置某个生命存在者的周遭或场域。它可能成为一种面向宇宙的反伦理学。

如果不预设唯一值得考虑的生命是伦理政治性的——关乎 ethos、政体、居所或栖居感——那么,人们便可以思考那些不由环境界定的生命方式。就人类而言,可以追问:是否可能存在不预设一个“我们”、也不预设“我们”值得继续活下去的生活方式和关系方式;是否应当把未来留给一种全然不同的生命方式。这一问题,可能迫使我们思考什么值得存续,即便今天这种存续显得远未确定。

第8章 对生成女人（以及后女性主义）说不

后女性主义这个主题，既不令人欣喜，也不严谨。“后女性主义”的“后”，可以表示女性主义运动已经差不多完成它所能完成的一切，因此变得多余；这意味着接受社会性别政治。从这个角度，我们可以庆祝，某些事情已不再能被接受：不平等薪酬、性骚扰、拒绝生殖权利、歧视性语言或将人排除于公共领域之外；这些成就既标志女性主义的胜利，也使之不再必要。另一种可能是，后女性主义是一种批判立场，关注远比社会性别范畴所能解释的力量更复杂的力量（McRobbie 2004）。显然，女性主义已经取得一些成果，“我们”——人类以及受惠于生态女性主义的非人类——如今正在享用；但我们也可以提醒自己，这些来之不易的成果，“距离灭绝只有一代之遥”。¹同样明显的是，尽管有这些成果，社会性别的形象和关于性差异的陈旧套语，依然组织着我们的许多思想——如果我们仍在思考的话。事实上，或许可以赋予后女性主义第三种意义：除了指女性主义的完成，以及克服女性主义的简单化之外，后女性主义也许更类似于“后现代主义”或“后结构主义”这样的术语。在这里，成为后女性主义者，意味着既拒绝社会性别政治隐含的边界，也承认，任何所谓女性主义之后的时代，都将被那些已遭揭露、批判、解构和戏仿的二元性差异形象所缠绕。

我们或许确实生活在后人类时代，承认动物、技术、星球及其他无界力量的诉求；然而，恰恰在这里，在后末日题材中，最令人疲倦的性别叙事又被重复。可以想想科马克·麦卡锡的《路》（2006）：世界终结之后的世界，资本主义与文明礼俗毁灭之后的世界，仍然由家庭叙事来组织：一个男人带着儿子穿过后人类的废墟，哀悼孩子的母亲。也可以考虑众多后末日电影中的任何一部，灾难叙事通常同异性恋爱情故事交织：《艾利之书》

（2010）既反思了一个犹太—基督教传统的档案遭到摧毁的世界——据说仅存一册《圣经》——也提供了一个舞台，让英雄式的丹泽尔·华盛顿同后人类的邪恶力量战斗。但同几乎所有好莱坞叙事一样，故事仍由一场男女相遇

来组织。英雄艾利不仅阻止仅存的《圣经》落入坏人手中，从而拯救世界；他也拯救了索拉拉，这个年轻女子在影片结尾象征未来。可以说，想象世界终结、资本主义终结，比超出社会性别的结构性幻想来思考还容易。²总得有一种主动的男性英雄主义，被某种似乎承诺未来的女性脆弱性所驱动。这种形式的明确叙事，例如《人类之子》（2006）——在不再繁殖的世界里，一位有待男主角拯救的年轻孕妇带来微弱希望——周围，还环绕着一些不那么明显地退回爱情情节及其变体的作品。《行尸走肉》

（2010）、《我是传奇》（2011）、《地球停转之日》（2008）、《惊变28天》（2002）：所有这些世界终结的想象，依然留在家庭的感伤俄狄浦斯结构中。沿用德勒兹和瓜塔里的术语，认为“生成女人”是通向所有生成的关键，或许是有道理的（Deleuze and Guattari 1987, 291）：在其他方面已欣然成为后人类的世界里，社会性别和性别二元划分似乎是最后的古旧残留。金融资本已经摧毁资本主义具有某个固定场所的观念；大脑与人工智能时代已经终结任何人类例外主义观念；对非人语言和认知考古学的研究意味着，我们已真正成为后结构主义者，不再相信语言学范式。我们是后资本主义的、后语言的、后政治的、后种族的，却还不完全是后女性主义的。我们经历了施为转向、情动转向、非人转向、神学转向和伦理转向，却似乎不断转回女人。

即便如此，无论社会性别和女人观念多么僵硬，二十一世纪显然似乎都要求我们超出女人来思考，而不是以女人作为走向人类自由的第一步。为什么到了今天，我们还要继续谈论“女人”这个如此陈旧、松弛无力的范畴？为什么要把德勒兹和瓜塔里这样一套全部精力都致力于超越人类常态的哲学著述，再一次系回生成女人的问题？如果德勒兹和瓜塔里（1987, 280）对此有所言说，那也是坚持把生成女人作为过渡的时刻；因此，不足为奇，他们援引了弗吉尼亚·伍尔法的说法：对写作而言，“想着自己的性别”是致命的。既然在德勒兹和瓜塔里的著述中，这个概念被如此界定，人为什么还要把思想和笔墨浪费在这个相对孤立、显然短暂的生成女人概念上？

为继续关注“女人”——即便不是“生成女人”——辩护的一种方式，是策略性的：即使社会性别和性差异是粗钝的组织范畴，它们毕竟持续存在，必须处理，而不能靠意愿将之消除。精神分析的部分价值，就在于承认我们可能知道为真的东西，与持续运作的古老心理经济之间的间隙。（朱丽

叶·米切尔[1974]之所以主张精神分析的切实相关性，恰恰因为，尽管妇女运动提出了有理据的诉求，顽固的俄狄浦斯结构依然存在。）当德勒兹和瓜塔里写作《反俄狄浦斯》时，他们在历史想象的层面上接受俄狄浦斯个体的真实：只要我们要求被承认为主体，就必须服从男性／女性的非此即彼的析取。然而，德勒兹和瓜塔里也竭力坚持，臣服不是唯一逻辑。相反，他们采纳了一个现代主义观念：在当下俄狄浦斯个体主义的逻辑之外，其他语言、知觉与具身形式是可能的。如果说文学美学形式的现代主义部分地批判西方、部分地批判主体，那么它也对“人”作出一种矛盾的批判，而这种批判与写作概念相联系。当德勒兹和瓜塔里在讨论生成的高原中引用弗吉尼亚·伍尔夫时，他们所借重的作者，其现代主义已在同几个世纪以来的反人文主义批判对话：从弗里德里希·尼采对“意识”的痛斥——意识只能通过同生命强度割裂来建立其内在性——到亨利·柏格森关于理智把精神生命物化的论点。初看起来，现代主义的反人文主义似乎带有某种新浪漫主义印记，把“女性性”设定为脱离西方判断主体的出口。

（这里可以想到乔伊斯《尤利西斯》那“海洋般”的结尾，莫莉·布卢姆肯定地重复着“是”，也可以想到朱莉娅·克里斯蒂娃[1980]诉诸乔伊斯“符号态”的前俄狄浦斯诗性语言方式。）

除了那些表面上“女性主义”的现代主义，颂扬女性性的救赎力量之外，还存在一种同时拒绝男人与女人的现代主义。如果德勒兹和瓜塔里的美学得益于现代主义，那么他们在描述从生成女人到生成不可感知的过渡时援引伍尔夫，就不令人意外。生成女人是一个分裂的概念，一方面回望僵硬存在之外某个貌似具有救赎性的女性形象，另一方面又指向对固定社会性别的肯定性毁灭；正如这一概念，现代主义也是一种双重运动。现代主义部分地是一种主体逻辑：主体努力成为仅仅是保持距离的观察者，或仅仅是自己借以发言的各种人格面具（Ellmann 1987）。但现代主义也是一种反主体主义，或更确切地说，为了复数的、不断增殖的视点而粉碎“主体”。除了非人格性那种高踞、精致、世故的距离，现代主义也是一种肯定性的、以肯定方式进行毁灭的拒绝策略。根本反人文主义的现代主义形式，不只是不同于任何确定主体；人也不仅仅在否定“人”或同“人”保持距离的意义上成为后人类或后女性主义者。相反，人要接受并分解那些扼杀思想的形象之僵硬

或愚蠢，不去想象自己能够简单而仓促地凭意愿消除曾经指引思想的形式、形象或“领地”。

我认为，“生成女人”需要被理解为一种反抗性、肯定性的拒绝。它明显不同于拉康式的想法，即想象女人不存在：不存在任何超出臣服的“彼岸”，也不存在任何保证我享乐的“东西”[Copjec 2002]。生成女人也不同于通过重复和扭曲社会性别已经构成的形象，从内部使“异性恋矩阵”失稳的尝试(Butler 1993)。也就是说，“生成女人”不是一种本真的认识，认为社会性别是某种幻想的诱饵，我必须以根本否定的形式来思考它的“彼岸”，正如拉康式地坚持“女人不存在”。人也不是取女人的既有形象，以反讽方式重复或表演它(Cornell 1991)。因为这两种立场——必须否定社会性别，或对其进行戏仿表演——都同时高估和低估了思想。它们高估思想，因为它们假定：人一旦认识到那些污染思想的形象具有幻想性质，就能转入一种保持距离的批判态度；与此同时，因为不去创造或书写其他知觉方式，思想未来的潜能又被削弱了。俄狄浦斯的问题，既在于它以否定方式扼制思想，也在于它无法想象思想可能从家庭性的沉睡中被震醒。因为俄狄浦斯结构正是一种感知风格或方式：人作为主体来观看世界，作为一个视点向世界敞开，而世界依照某种共同逻辑被组织和区分。德勒兹和瓜塔里《反俄狄浦斯》更广泛的主张与计划，是通过创造一种思想方式，摧毁这种主体主义风格；这种思想不再是一个世界由“某一”意指体系为“那个”说话主体加以区分。生成女人是他们想象知觉的不同方式与时间性的一条途径：不再是一个我只能把它生活为始终已经区分好了的世界，不再是一个我屈从于它、且只有幻想性或否定性“彼岸”的世界。

一

我认为，考察“生成女人”等政治或策略概念的价值这一问题，会向更广阔的人类愚蠢领域，以及愚蠢与时间的关系敞开。我们回望哲学或文学著述，找出其中种族、社会性别、性、族裔或历史嵌入的偏见时刻——在那里，思想让自己被陈词滥调俘获——继而把观念的动态与不思考的惰性之愚蠢区分开，这样就够了吗？如果是，那么现代主义就可被看作一种努力，试图清除思想的不透明之处，以抵达一个视野更新的时刻。人将克服思想的限制及其一切物化的惰性点，从而抵达纯粹生成。（而且，人也会把纯粹生成

的同一标准应用于德勒兹和瓜塔里，认为他们著述的某些方面屈从于某种“小俄狄浦斯”，因为他们依旧对马克思主义先驱过于忠诚〔De Landa 2003〕。）相比之下，承认某种先验的愚蠢（Deleuze 2004, 187; Ronell 2002, 20），要求我们不能把“生成女人”看作二十世纪后期采用的一场局部运动，仿佛它能一劳永逸地把我们带到人之外。如果如此，生成女人便是一种多数式的转变，是“我们”为克服人的形象而需要一劳永逸做成的事情。相反，生成女人是一种少数式的转变，发生于多重、频繁、分歧且不断变动的侵入之中。生成女人将是一种持久的战争行动，同时向男人的端正道德和女人的救赎性他异性开战。进一步说，这可能同反有机主义的更广泛计划相关：摧毁那种狭隘性，其中，思考的身体围绕自身的实际需要折叠世界，把自己想象为物中一物。还有另一种思考能力，能够通过知觉把思想带出其有界自我之外。生成女人或许具有某种优先性或正当性，不只是因为它不是人的知觉，也不是因为它是另一视点的知觉，而是因为它转移了视点这一问题。生成女人不是作为女人来感知，而是以使知觉成为一种生成形式的方式来感知。

“对于任何写作者，想着自己的性别都是致命的。”这种理解生成女人的方式，直接关联于弗吉尼亚·伍尔夫拒绝思考性别的态度，以及她对视点的使用；在她那里，句子越来越接近对叙述声音所感知之存在者的世界的直观：波浪、粒子、飞蛾、光与空气所感知的世界。接受一种先验的愚蠢，就是把思想提升到纯粹思想那端正形象之上，并与一群蜂拥的生成相遇。生成女人将是一种策略，同时拒绝两件事：一是拉康式的“女人不存在”观念，即女人一直充当诱饵，掩盖了我们必然服从某个象征秩序这一事实，而这个秩序产生一种失落且被哀悼的源初充盈之效果；二是某种轻易的后人类出口，仿佛能够在后女性主义、后认知、后笛卡尔的统一时刻，一举逃离男人与女人。生成女人将是对反应性否定的肯定性拒绝，放弃一劳永逸走出人的观念；但它也将拒绝主动的臣服，拒绝这种观念：我们始终已经在体系内部思考，并以戏仿或反讽方式重复它。

若把生成女人读作双重拒绝——既拒绝纯粹性，也拒绝臣服——那么它或许就不是德勒兹和瓜塔里作品中一句轻率或过时、仅仅适逢其时的评论。生成女人可能标示哲学政治的一种不同方式：充斥哲学著述的那些愚蠢，包括“女人”这一概念，将表明某些始终具有两面的倾向。生成女人的概念将

超越善恶：它既不是一个信号，表明我们终于可能越过人，进入某个救赎性的外部；也不是德勒兹和瓜塔里作品中的一个标记或污点，表明某个软弱的、六十年代嬉皮式的、未经思考的同情女性主义的时刻。相反，把概念本身看作一种为重新配置哲学平面而创造、发挥作用的概念，它既重新调整思考的速度与风格，也让哲学的概念平面对自身的愚蠢

（Weinstein 2010）。在这个意义上，生成女人概念的创造，也可以同某种现代主义风格联系起来：一方面承认，画布总是已经布满陈词滥调，我们在充斥死去词句的荒原中说话（Deleuze 2005, 8, 61）；另一方面坚持，拒绝陈词滥调和死去的文字，并不会给予我们某个重生的宏大当下，而是带来更深刻的死亡。（本章稍后，我将转向伍尔夫关于感知一只飞蛾之死的故事。正是见证并书写死亡，感知生命火花的消退，才把写作带出表达主体之外，带向在毁灭与存续中都给予自身的生命。）

在本章其余部分，我将论证，某种对生成女人的价值肯定，已经在文学美学与政治的主导形式中发挥作用；而重新思考德勒兹和瓜塔里对伍尔夫现代主义的调动，则使我们能够拒绝这种被预设的、道德化的生成女人。简言之：

1. 如果我们把现代主义读作非人格性的反人文主义，艺术家除了他所采用的诸声音之外别无他物，同他所俯瞰的徒劳全景保持距离，那么我们得到的便是一种反讽地自我抬高与否定的现代主义。这将是一种增强或过度的主体主义现代主义；在许多方面，它为今天的后人类主义铺平道路。在这些后人类主义中，人发现自己又一次与创造的生命合一，而自身不过是这生命中一个有自我意识的片段。³
2. 因此，这样一种现代主义，将与颂扬文学“生成”的悠久传统一致：在这一传统中，写作是纯粹的行动，没有规定性的本质；创造性词语的纯粹存在，摧毁作为世界中存在者的人，使某种类似纯粹主体的东西出现。这个主体在远离一切规定性上如同神一般，他正是通过这些规定性表达无限的生产力：“因为这正是艺术的最终目标：把这个世界呈现为它本来的样子，却又仿佛源出于人类自由，以此重新取回这个世界”（Sartre 1988, 63）。

3. 追随这种反人的、否定的现代主义的后现代主义，将至少导向今天被肯定的一种后人类主义：其中既不存在、也从未存在过类似“人”的东西，因为人无非是使他存在的一切事件、行动与知觉（Hayles 1999, 3）。人总会不同于任何确定的“人”。人总会是纯粹的“生成”，而任何由“女人”这一概念所规定、或曾经规定的东西，都将为人的自我生成提供一个游乐场。
4. 与此相对，我们可以考虑德勒兹—瓜塔里—伍尔夫的生成女人概念；在这里，写作并不作为自我展开而发生，而是同另一种生成相遇：两个量进入一种微分关系。因此，生成女人不会是一种纯粹生成，让“女人”代表嬉戏式的自我发明，而是一种由肯定性特征或倾向来引导写作事件的生成（Lawlor 2008）。生成女人必然只是其他生成中的一个时刻，随后会开启一种必然是性的、但并不按社会性别划定的写作：写作之所以是性的，因为它始终同其他关系发生关系；而性也始终是一种写作形式，尽管不是意指，因为相遇会产生不同的地图与方向。
5. “能指”表示世界经由之被中介的主导体系；它也是那些把“性别”界定为貌似先于社会性别规范、并为其所预设之物的社会性别理论的核心（Butler 1990）。而性则关联于一种写作方式，差异在其中被铭刻于多重地层。性不再是发生在被意指的社会性别之间的东西，因为社会性别将从性的过程中出现，即铭刻、描绘、标记、模仿、耦合、疏离和感知的过程：“性差异是根本差异的原则，是身份、归宿或终局性的失败。它是新事物的爆发，是出现、进化或超越的条件”（Grosz 2011, 103）。

二

在决定把生成女人扔进高深理论的垃圾箱——连同其中更疯狂、法国式、以肯定口吻出现的伪女性主义时刻——之前，最好再考虑一次，这个概念，如果它算概念的话，在今天是否仍有作用。以下是几种可能：

1. 生成女人作为如今已不再需要的过渡：无论我们迄今怎样表述和界定女性主义计划——平等、差异、雌雄同体、反本质主义、策略本质主义……——我们如今已处于一个后女性主义时代。凡能通过社会性别政

治达成的，我们都已达成，现在需要走向更复杂的领域，承认阶级、性取向、族裔和文化的复杂性。生成女人将是一个后女性主义概念，是思考从摩尔层面的妇女运动向微观政治过渡的一种方式；在微观政治中，男人和女人都将被放弃，不再充当基本政治单位。

2. 由于“人”的中心地位，生成女人仍然必要：“生成女人”确如德勒兹和瓜塔里所说，是“通向所有生成的关键”。如果某种类似人的形象，对政治展开的方式至关重要——它假定基本社会单位是一个推理的个体，行动是为了扩展并最大化自身利益——那么这既是因为某种生成观念已经成为规范，也是因为理性之人的俄狄浦斯形象同这种纯粹生成彻底相联。

自由主义主体作为自我界定者，无非是其自身的生成。可以像德勒兹和瓜塔里那样，把这种将自我推崇为纯粹行动的做法界定为俄狄浦斯式的。按照这一结构：世界本身处在人类有限理性的能力之外，而人只能通过自己构成的体系与秩序来认识世界：“然而，问题依然在于，由‘父之名’所指称的‘社会’领域，作为父亲的象征位置，如果失落了——失落的是位置而不是父亲——便导致精神病。那么，任何社会秩序的可理解性，由此被强加了怎样一种前社会的约束？”（Butler 2004B, 253）。人顺服并臣属于自己制造的体系，在此之外，他既无法思考，也无法生活。没有这套被强加的差异体系，“他”便没有存在。这种纯粹生成方式的俄狄浦斯主义，在于它的形式主义与程序主义：人服从一个一般体系，必须始终仅用共享且可交流的术语谈论世界；在这一交往与持续合法化的体系之外，只有混沌，或对某个失落起源的幻想。交往理性，以及一般政治之“彼岸”的观念，将是幻想性的、他异的，在俄狄浦斯式造型中成为某种想象的充盈；当人进入社会秩序时，这种充盈便构成性地丧失了。

人就是生成；他无非是自身作出决定并立法的行动。对德勒兹和瓜塔里而言，由此可知并不存在生成男人；人无法采纳男人的特征、风格或节律，因为“人”这一观念本身就是这样一种存在者，其存在无非是自由的自我变化，没有规定性的本质或肯定性谓词。生成女人在许多方面挑战这种规范化的俄狄浦斯主义。首先，如果存在生成女人这样的东西，即通过采纳人之外的特征与谓词而进入变异，那是因为，人之外的东西并不是某个未分化混沌的黑夜。生命还有其他绵延和脉动。

对弗吉尼亚·伍尔夫来说，写作的任务并不是像现代主义的一种主导定义所说的那样，把能指作为能指来呈现，并使某种生命去自然化；这种生命在意识形态上把自己呈现为自然的，实际上却彻底是人类的和历史的

（MacCabe 1979）。这种建构主义或中介化的现实观，不仅按德勒兹和瓜塔里的术语是俄狄浦斯式的——总把现实呈现为只能经由组织体系而被给予——而且按伍尔夫的术语，由于定位于“某一”性别而具有致命的破坏性：它只会把世界按照世界对男人而言的样子给予我们。因此，另一种选择并非从一个特定女人的世界出发写作，因为那同样是隔了一层的世界。“生成动物”也不是要求写出动物的世界，仿佛生命无非是多重受到中介且有意义的

世界，尽管今天某些关于动物“生活世界”的主张似乎恰在强调这一点 [Wheeler 1995]。在被给予的世界之外，还有诸世界由之出现的绵延与脉动，即那些时刻；任务是写出可能产生纯粹知觉的波浪与粒子。“人”总是那个通过语言、意义或自身的生命感，把世界给予自己的存在者。生成女人将是一种写作方式，让构成女人这一社会性别的波浪与粒子得以释放。

其次，以“人”为基本政治单位，依赖一种种族的、历史的、再次是俄狄浦斯化的叙事：起初是个体，为了集体效率而进入社会关系；从父亲—母亲—孩子的核心家庭出发，同情扩展到更广阔的社会群体，女人也终于获得进入公共领域的权利。但对德勒兹和瓜塔里而言，情形恰恰相反：起初是领地，在其中，人的身体依照同大地的各种节律、绵延与共感而聚集。从这种最初的群集，或对“强度性的生殖流入”的组织中，可能发生某种解域：一个单独的身体立于群体之上，被塑为群体的法律之点。这个高踞的“专制君主”，至少部分通过过剩欲望来恐吓身体网络：消费生产的剩余，并占有女人的身体。（在这里，德勒兹和瓜塔里关于社会机器通过性的消费而构成的论述，与盖尔·鲁宾 [1975] 的坚持存在某种会合：作为符号的“女人”通过交换体系被构成，女人被确立为消费对象。区别在于，德勒兹和瓜塔里坚持，在女人的交换之前，或女人被构成为被交换之物之前，首先有盗窃：不是面对匮乏的盗窃，而是产生过剩权力的盗窃。专制君主夺取一切生产形式，包括性生产的剩余，由此成为一个独特而起组织作用的权力之点。）

在自由主义时代，当“人”把自身视为基本社会单位，为了避免赤裸生命的混沌与精神病而给自己以法律与中介，他必须压抑那部种族的、集体的历史；正是这段历史，从生命的强度差异走向了关于人的一般化形象。对德

勒兹和瓜塔里来说，并不是生命一开始就有一个必须同世界达成妥协的人形象，一个必须成为社会性存在、从生物家庭扩展到社会集体的人；相反，在漫长、复杂、非人的历史之后，种族、性与有机的复合体越来越被还原为一般形象，那种据说居于底层的人类一般性才出现。生成女人将是一种方式，使人摆脱这样的观念：性别二元之外只有混沌的原始状态；通过考察人类诸社会性别的出现，人将打开一种地质学。这种地质学继而会向所有被冻结在“人”这个单位中的种族与历史微分开放，再超出这一层，向生命的一切微分开放；它们已被物化为有界有机体的形象，同未组织的物质相对立。

最后，生成女人将同时挑战现代人的语言学形象，以及一系列自称后语言、据说后人类的转向。认为我们通过服从能指体系而成为主体，继而把这种臣服体验为禁止某个母性彼岸的法律，这一观念彻底是俄狄浦斯式的。

“能指”这个概念是专制的：它既把现代俄狄浦斯主义系回一段历史，在这段历史中，生命的复杂领地被臣属于一个跃出关系组装之外的身体，包括文化语言这样的身体；也指向一个“后现代”世界，据说其中除了通过意指体系给予的现实或世界，别无其他，或者其中前语言之物始终只能在性事件之后被事后给予。相比之下，如果把语言看作众多体系之一，包括非语言符号体系，例如我们在恋人脸上读到的一切姿态，或艺术符号——在其中，具有形式的材料可以被呈现为颜色或光本身的符号——那么便可能把写作从“主体”中解放出来。生成女人将表明，存在肯定性的差异与分节方式。并非语言制造区分；语言的差异对复杂得多的体系进行过度编码。生成女人打开一种肯定性，不仅摧毁语言制造区分的观念，因为在语言交往之人之外，还存在可以追随、发展、变换和即兴发挥的特征；生成女人的概念也挑战各种所谓人类或后语言的主题。它会通过同时摧毁有界性别的自然种类——男性或女性——以及社会性别的建构观念来做到这一点。取而代之的既不是社会性别政治，也不是性政治，即把政体视为各种性化利益争夺的场所，而是生成的性。每一种生成都将是性的，因为没有哪一种生成是独立自足的能力：不存在自我在场、自足、自我组织的能力。不存在生命；只存在“一个”生命，即不同的能力，一个开放的整体由它们构成。当我们感知到某种类似本质的东西，例如在任何时间中颜色的一切潜在显现，我们感知的是其表达之力，是一种能力在其所有相遇与现实化事件中产生差异的能力。

三

生成女人这个概念，应当带有某种令人不安、具有毁灭性且不合时宜的东西。如果我们把生成女人界定为妇女运动的暂时策略，就预设了思想的一套正字法：仿佛我们可以暂时使用某些概念，达成妇女运动的目标，清除思想的不透明与愚蠢，然后继续前行。但如果人是一种持续的超越性，是思想或生命被良识形象俘获、变得驯顺的倾向，又会如何？如果人是有机主义的一种倾向，是围绕有组织身体的世界观来折叠世界的倾向，那么生成女人便将是持续而不知疲倦的毁灭，是通向诸生成的关键。

各种“转向”——情动转向、生命转向、施为转向、非人转向——背后的一种观念是：人的形象和语言建构的观念，是一个错误或错误的转弯；只要转向真正的生命与活力，即人真正的环境，就能克服它。仿佛我们可以通过一个理性的行动认识到，根本不存在人这样的东西，事实上我们是情绪性的、具身的、情动的和主动的存在者；一旦认识到这一点，我们如今便能够以互动的、生态的、动态的方式生活。笛卡尔主体将是一种偶然或错误，可以通过一个决断行动，以意愿将之消除，让我们成为后人类，并与相互联系的生命所构成的单一世界合一。我建议换一种思考方式：笛卡尔主义不是某种不幸而外来的失足，而是思想被自身图像俘获之倾向的结果（Toscano 2010）。这种倾向，像所有倾向一样，具有两面；生成女人的任务，就是使构成现代性之“人”的那些特征解域。按照德勒兹和瓜塔里的生成女人理论，人并不是通过消灭自身存在，再同自己的环境建立正确认知的关系，来克服“人”的可悲常态。相反，生成始终是同某种其他生成的关系：在“人”之后，不会有一个我们可以抵达的后人类世界或单一生态。生成女人将是一条出路，一种思考某种绵延与节律的方式，它将产生特定的叠句。从这里，人可能发现其他微分性的搏动。不会有某个单一的生命基础，供我们在人之后重新取回或发现；但可能有多种方式，使人同“一个”生命相遇。每个谓词、特征或奇异性，都以其自身方式向无限开放。

从女人开始，而非从某种一般的生成观念开始，意味着采纳相对者的真理，这与相对主义的真理截然不同。此处，我们又可以转向伍尔夫与写作：如果民主指共识或多数意见，那么写作的要求便是反民主的；不足为奇，现代主义整体上也因这一点，被指责对大众怀有某种蔑视 [Carey 1993] 。

但写作与生成女人中，可能存在一种毁灭性的、而非审议式的民主；通过持续而严格的感知，一切曾代表良识与得体性的东西都被毁灭。生成女人并不从相对主义出发，认为在各种声音所给予的世界观之外并无其他视野，而是旨在从对特征的肯定性感知出发写作，每次直观都朝向某种力所具有的能力。有世界的真理，但它被无限地给予，来自所有那些以自身方式构成世界的感知能力。这或许能帮助我们思考伍尔夫风格的特定之处，以及她既不用严格意义的自由间接文体——句子占据某种言说模式或方式——也不用意识流来写作的方式。

伍尔夫写作方式的一个关键特征，或许可通过两者的对比表达出来：一边是审议式民主，另一边是类似能力的民主，或德勒兹称作世界的“蜂群”的东西。例如，雅克·德里达认为，文学因其“说任何话”的能力而同民主相联。文学文本把所说的东西同声音的任何所有权分离，因此语言作为语言自由流通（Attridge 2004）。我们把文本作为文本本身来看待，它生产自身的关系与差异，在其“写作场景”中施演内外之间的关系。伍尔夫则不同，她把自己的写作说成朝向其他能力的表达、感知、分节与生命：波浪、时刻、粒子、谓词或性质。如果某种对写作的优先化使世界相对化，把世界总是呈现为这样或那样视点中的世界，那么伍尔夫对感知与直观的优先化，将始终把写作同推动其运动的力量相联。生成女人不是对性别的写作，也不是关于性别的写作；但生成女人的写作之所以是性的，是因为它被引向并非自身的能力。这种写作不会是一种相对主义，却会打开相对者的真理：每一次知觉都以自身的方式，向无限而动态的整体敞开（Deleuze 2006, 21）。

有一种相对者的真理，将朝向 *amor fati*——爱命运——的伦理，或朝向拥抱那些对思想施加暴力的相遇，而不预先假定我们知道思想是什么。相比之下，自由主义是一种强有力的相对主义伦理：我不能认识法则，不能认识他人的善，不能以拥有更好或更高的知识为由，把自己的欲望或意见当作例外；由此可知，我只能通过审议和共识理想来行动和说话，同时始终意识到，每个已经达成的共识，都必须向进一步审议开放。相对主义不会是接受“什么都行”，因为它将要求我选择那些能够容纳最多元意见的体系；当不正当的例外被强加时，自由主义者可能必须介入。但相对主义符合德勒兹批判性地称为“多义性”的东西：一边是世界本来的样子，另一边是世界被认识的样子（Deleuze 1994, 410）。德勒兹和瓜塔里的单义性设定一种实

体，在无限差异中表达自身，所有声音都以自身方式歌唱存在的真理：“经由所有作为敌人的二元论——这个完全必要的敌人，这些我们永远在重新摆放的家具——抵达我们共同寻求的魔法公式：多元论 = 一元论”

（Deleuze and Guattari 1987, 23）。与自由主义形式主义相比，相对者的真理将提出一种截然不同的要求。不可能存在一道“无知之幕”，让人仿佛可以从“无处”的理想位置发言那样行动。但如果自由主义坚持，人只能仿佛自己可以是任何主体那样发言，德勒兹和瓜塔里则提出相反的要求：为“任意时刻”发言；这样的要求，直观某种力或能力在它所有表达与现实化中的所是。不会有“一个”世界，可以被悬置起来，让人以纯粹形式的或程序性的方式思考。将有多重世界，每个世界都从一种单一生成的力量中开启。知觉与思想所面对的挑战，是遭遇这些世界的差异，而不是找到某个抽象的调和之点或场域。

四

如果以上成立，那么生成女人便只是其他诸多可能特征或奇异性中的一种，其力量在于超越“人”的历史构成。如果如此，随着人的终结和自由主义的终结，我们也可能已经愉快而最终地抵达女人的终结。正如已说过的，不可能有生成男人，不可能把自己导向“男人”的风格与主题，因为人始终是纯粹的生成。他无非是超出并先于自己任一给定行动的东西；他的本质，就是除了自己通过存在而给予自身的本质之外，别无本质。一旦生成女人使“我们”——我们人类——向这样一种观念开放：生成始终是独特的，始终是这个或那个奇异性的生成，而且始终处于回应性的关系之中，那么写作所面对的，就会是对社会性别不知疲倦的持续毁灭，以及性的增殖；并不是先有存在者——女人——然后她们再生成。相反，某物之所是，就是其生成的节律：“儿童的、女人的、族群的、领土的叠句，爱与毁灭的叠句：节律的诞生”（Deleuze and Guattari 1987, 330）。为这一节律打拍子的叠句，始终同其他叠句处于关系中。生成女人将朝向那些曾被设为人之他者的特征，但一旦这种定向打开肯定性、分歧性的生成，我们就需要超出社会性别，使那些容纳了社会性别和性差异的谓词去人化。

今天，抛弃生成女人似乎尤其迫切，恰恰因为在二十一世纪，气候变化、恐怖主义、体系性的经济崩溃和大规模权利剥夺的问题，已不再适合以

反人文主义策略应对，因此也没有理由再采取反对自由主义和人文主义的策略。似乎双方——贪婪的全球资本与后左翼、后女性主义思想——都接受，并不存在理性之人这样的东西。资本主义无情的市场力量，已不再把自己表现为自由开放的个体决断之结果。在美国，“自由派”已成为贬义词，指破坏家庭价值和左翼干预自由市场；自由决断的个体观念，其政治力量似乎已不及市场的神圣性与效率。情况如此，以至于2010年美国最高法院判定公司是个体时，反而是左翼被迫捍卫人的个体，反对一种能够在有界的人格之外运作的自由购买力观念（Cohen, Colebrook and Miller 2012）。资产阶级自由人文主义，已不再是从前那样的意识形态敌人。彻底离开这一领域似乎是合理的。在全球金融时代，已经不再有任何资本可以支撑资本主义，而体系通过对冲、违约互换、期货与衍生品运作；此时，无论回到个体去反对公司，还是庆祝人在一个生成的大生态中的后人类式终结，都没有意义。

“理论”似乎也早已抛弃人、主体、能指体系以及甚至是策略性的本质主义。语言之后出现了身体转向，在其中，性别只能作为被社会性别遮蔽、物化的东西而被认识。如果我们超出主体必须通过社会性别体系来辨认自身的框架，剩下的便是一种有活力的、情动的、情绪的、非人的秩序；它可能是性的，表现在其繁殖的关系、依附与突变中，但当然不再受社会性别规定。如果我们摆脱所有女性主义与左翼的怨愤，承认工人与女人不再能够提供某种外部杠杆，去反对一个已经没有男人继续据守的父权制，那么，走向一切人类形象之外，似乎就是合适的方向。

暂且停下，提出一个可能的结论：“生成女人”或许已有它的时代，或许曾经表明，如果不关注性差异，就无法真正逃脱人的僵硬逻辑；但在对超越性别二元的性差异进行更持续的研究之后，我们应当接受德勒兹和瓜塔里的说法，即生成女人是通向所有生成的“关键”，而我们已经越过这一“关键”时刻，走向更细致的后人类，或许甚至后性的生成。

把生成女人这一“关键”归入过去，存在如下一个或一系列问题。首先，我们是否承认，人能够评估自身的形象与语义历史，把社会性别主题定位于一个盲目的过去，然后走向后人类？我们是否赋予人类这样的能力：不受僵硬愚蠢的侵扰，看见生命本来的样子？而生命是否又是这样一种“东西”，只要摆脱人文主义框架，我们便能看见它？（在这里，我建议把德勒

兹和瓜塔里同保罗·德曼的崇高概念一起阅读；离开人类中心投射，并不会带来对自然或生活世界的直观，而会带来对物质性的一种赤裸感受。⁴⁾ 第二个问题：德勒兹和瓜塔里这样的著述，认为资本主义的历史事件和微分学的发现揭示了生命本身的某种普遍真理；在这样的著述中，我们是否接受，性差异是一个不幸而过时的主题，可以同他们那些几乎令人尴尬的毒品引用归在一起，仿佛某些时刻的他们过于六十年代化？在这里，我们会预设某种批判卫生实践，使真正的哲学与理论，能够从过时愚蠢的未经思考的退行中分离出来。这样做将依赖一种区分：一边是自由无阻的思想，另一边则是由继承来的观念构成的外部环境。而恰恰是这种把思想视为纯粹自我生成的观念，是德勒兹和瓜塔里所要质疑的。第三个问题：我们如何处理档案中剩下的东西？我们是否停止阅读所有围绕社会性别二元而组织的小说与电影？我们——理论家或文学批评家——是否把自己置于另一个世界，区别于那个仍然存在、持续坚持性别二元的世界？我们是否回避这个证据：想象世界终结与资本主义终结，比想象社会性别终结更容易？或许，德勒兹和瓜塔里把生成女人肯定为“通向所有生成的关键”，其问题不在于过时的七十年代激进女性主义性政治意味，而在于它暗示人可以而且应当从生成女人转向生成不可感知。似乎在我们的后人类、具有生态意识、后自由主义、后资本主义甚至后种族的世界中，我们依然牢牢地受社会性别规定。问题在于，社会性别并不只是确立不同种类的一种方式，不是我们一旦采取关于存在的“过程”观念，或关于创造性进化生命的活力论与动态观念，就能抛弃的方式；因为社会性别正是被用来为一般差异赋予形象的差异。

因此可知，如果我们不经过生成女人，如果不处理人的逻辑就径直走向生成不可感知，那么我们所有的后人类主义都将仍是极端人文主义。再回到伍尔夫，并不是伍尔夫把女人的问题加到现代主义计划上；相反，无论现代主义是什么——末日式的活力论，还是对西方轨迹的肯定性拒绝——想着自己的性别都会毁掉写作。写作需要发生在人之外，而这又要求摧毁“女人”。《到灯塔去》的结构在内容层面上表达了这一点：第一部分是家庭的社会性别，拉姆齐夫人作为母性照料与朝向他人的形象出现，同拉姆齐先生的主体/客体哲学相对；随后，中间的“岁月流逝”将其截断。最后一部分发生在拉姆齐夫人死后、巨大的黑暗降临之后，描写年轻艺术家莉莉·布里

斯科被呈现于她面前的材料接管。她的“视觉”遵循德勒兹和瓜塔里称作触觉式的方式，仿佛眼睛可以感受颜料与画布，引出它们的倾向。画布不是作为从无中创造的环境而呈现自身，而是作为某种阻力或力量，唤起特定的生成方式。画布本身带有知觉能力，或“冷冷的凝视”：

她看见自己的画布，仿佛它浮了上来，洁白而毫不妥协地径直停在她面前。它似乎用冷冷的凝视责备她这一切匆忙与激动，这种愚蠢与感情的浪费；它严厉地把她唤回，先在她心中铺开一片安宁，任那些杂乱的感觉——他走了，她如此替他难过，却什么也没说——成群退场；随后，是空无。她茫然地望着画布那毫不妥协的白色凝视，从画布望向花园。有某种东西——她站在那里，在皱起的小脸上眯着那双小小的中国式眼睛——在那些横切而过、向下切入的线条的关系中，以及树篱那一团带有蓝色与棕色的绿色洞穴中，有某种她记得的东西留在脑海；它在她心中打了一个结，使她在零零碎碎的时刻，不由自主地，沿布朗普顿路走着时、梳头时，发现自己正在画那幅画，让目光掠过它，在想象中解开那个结。但远离画布、轻飘飘地规划，与真正拿起画笔落下第一笔，毕竟有天壤之别。

莉莉的生成不是自我展开，而是一种相遇：涌向前方的身体感觉，在其中达成“一种苛严的交往形式”。如果这种生成中有后人类的元素，它与其说在于回归生命，不如说在于同被生活的东西分离或脱离：

带着一种奇特的身体感觉，仿佛自己被向前推动，同时又必须克制自己，她迅速而果断地画下第一笔。画笔落下。棕色在白色画布上闪过，留下一道流动的痕迹。她又来了一次，再一次。就这样停顿，就这样闪动，她获得一种舞蹈般的节律运动，仿佛停顿是节律的一部分，笔触是另一部分，而一切彼此相联；于是，轻盈而迅捷地停顿、落笔，她以棕色、流动、紧张的线条在画布上划过；线条刚在那里安顿下来，就围出一个空间——她感觉它迎面逼近。在一道波浪的谷底，她看见下一道波浪在自己上方越升越高。因为还有什么比那个空间更令人畏惧？她退后一步看着它，心想，自己又在这里了，又被从闲谈、生活、与人相处中拉出来，来到这个可怕而古老的敌人面前——这个别的东西，这个真理，这个现实，它突然抓住她，在表象背后赤裸地出现，并发出命令，令她不情愿。为什么总要被拉出来，被拖走？[……]无论如何，那是一种苛严的交往形式[……]。

出现的不是一个表现世界本来样子的形象或场景，而是某种类似差异本身的东西，一条不声称拥有物理永恒的线，因为画布可能躺在阁楼里，直到被毁都无人观看；即便如此，它仍为一切时间表达了颜色与差异的力量：

她迅速转向画布，仿佛被那边什么东西唤回。它在那里——她的画。是的，满是绿色与蓝色，线条向上、横穿，试图做成某种东西。它会被挂进阁楼，她想；它会被毁掉。但那又有什么关系？她再次拿起画笔，问自己。她望向台阶，那里空无一人；她望向画布，它模糊不清。忽然，带着一种强烈的感觉，仿佛一瞬间把它看清了，她在那里，在中央，画了一条线。做到了，完成了。是的，她想着，极度疲惫地放下画笔，我已有过我的视觉。

但知觉向其他绵延的世界敞开的，并不只有这位年轻女艺术家。伍尔夫的短篇《飞蛾之死》，以标准的第三人称描写开始，预设一个共同共享的视点：“白天飞行的蛾子，严格说来不该叫作飞蛾；它们唤不起那种令人愉悦的幽暗秋夜与常春藤花的感觉，而最普通的黄后翅蛾，即使睡在帘子的阴影里，也总会在我们心中唤起这种感觉。”这种共同认可的知觉中的“我们”，被知觉的行进所扰动，知觉最终辨认出某种类似“一股能量”的东西：

白嘴鸦也在举行一年一度的节庆之一；它们绕着树梢翱翔，仿佛一张带着千百个黑结的巨网被抛向空中；片刻之后，这张网又缓缓落到树上，直到每根小枝的末端似乎都结了一个结。随后，忽然之间，网又被抛向空中，这一次圈子更大，伴着极尽喧闹的叫嚷，仿佛被抛上天空，再慢慢落到树梢，是一种无比激动人心的经验。

激励白嘴鸦、耕田的人、马匹，甚至似乎激励那些瘦削、裸背丘陵的同一股能量，使飞蛾在方形窗玻璃的这一侧与那一侧之间扑动。人不由得看着它。

[……]

看着它，仿佛世界那巨大能量的一根纤维，极细却纯粹，被推入它脆弱而微小的身体。每当它穿过玻璃，我便仿佛看见一缕生命之光。它几乎什么也不是，只是生命。

然而，正因为它如此微小，是那股能量如此简单的一种形式——那能量涌进敞开的窗子，穿过我自己和其他人的脑中许多狭窄而曲折的走廊——它

便既奇妙又可怜。仿佛有人取来一颗纯粹生命的小珠子，尽可能轻巧地给它装点绒毛与羽翼，再让它舞动、曲折飞行，向我们展示生命真正的性质。如此展示出来，便令人无法摆脱它的奇异。

[……]

这只微不足道的小生灵如今知晓了死亡。我望着死去的飞蛾，如此巨大的力量战胜如此微小的对手，在路旁完成这一点微末的胜利，令我充满惊异。几分钟前生命怎样奇异，如今死亡也同样奇异。

这里的“死亡”，并不是把生命视为旨在重返静止的一定量能量的死亡驱力；它是肯定而多重的死亡，其中，生命的火花在接近某个零度时，以其差异与奇异性变得可以辨认。德勒兹和瓜塔里的生成女人观念，像生成动物一样，并不是复制或模仿，而是通过对特征的知觉运作；而这种肯定性的、关系性的生成观念，将帮助解释为什么不可能存在生成男人（Deleuze and Guattari 1987, 320）。这也要求在生成女人与各种施为性观念之间作出细微区分。并不是说，人通过重复某个已经给予的规范或命令，随后推断必定曾有一个作为行动发出者的主体，才成为自己。恰恰相反，当一个人生成女人时，被重复的不是最终的效果，例如女性特质，而是这些特质由之产生的微分能力。从这个意义上说，生成女人颠倒了施为性的语用学或策略本质主义；人并不是采纳某种风格或规范，然后从内部使女人形象失稳，也不是反讽地扮演“女人”角色（Cornell 1991）。相反，人重复那些女人形象由之出现的倾向、特征或节律。

如果愿意，可以把这一区别看作麦当娜或 Lady Ga Ga 与玛丽莲·梦露模仿者之间的区别。后者关注最终结果，可以用任何可能的手段达到那个现实形象：整容手术、练习说话的声调变化、模仿梦露的步态、制作某些特定服装；前者则重复倾向，抓住表演、风格、展示和运动的事件，成为一个极度女性化却又独特的偶像。如果女人作为现实的社会形象，表现为某些穿着、移动、欲望、掩饰、观看、展示、说话与感受方式的一般组合，那么生成女人便从探索服装、外观、情动和运动的不同方式开始。如果玛丽莲·梦露是一种身体—声音—面孔—银幕风格化倾向的独特表达，那么重复这种微分能力，而非复制结果，就将接近某种生成梦露。特征这一概念的一个关键方面，与更广泛的奇异性或纯粹谓词观念相联：每个现实个体都作为某种潜能的分化而发生。每个人类身体都通过汲取一系列虚拟潜能而存在，并在其

整个生命中继续如此：不仅我持续的生物学与神经学同一性，发生在同其他能力的关系之中——例如我的大脑遭遇文字之后成为阅读的大脑，我的眼睛随着购买各种便携屏幕设备而越来越容易分心，我的骨骼经过多年跑步变得更强壮，我的血压经过几十年西式饮食而升高——而且，我以这些方式生成的既有能力，本身也有漫长的种族、文化、性与政治历史。这是进化心理学和认知考古学的部分真理，它们试图把我们当下的反应与能力，追溯到狩猎采集、部落征战的过去，以及早期人类按社会性别进行的劳动分工。但认知考古学的问题，不在于其表面上的性别歧视，也不在于它假定“男人来自火星，女人来自金星”。问题是，这些“事情原来如此”的故事还不够具有性别歧视性，或者说，它们区分得还不够充分，也没有关注区分本身的性。人——我们过去那个狩猎采集、高度警觉的部落原型——已经是欲望历史的结果：通过在领地中聚集、组织身体先以集体方式继而以私人方式回应视觉刺激而形成。随着人与社会机器的历史继续，什么算作一般的“人”，是这样一段历史的结果：种族强度不断被削减，趋向越来越一般化的白人性；关于一般的人存在的观念也由此形成，最终出现为现代性中阅读—思考—推理的个体。

要开始思考构成生成女人事件的“特征”，就既需要注意构成任一女人或男人的那些明显的风格特征——于是变装行动会从服饰、身体修饰和举止方式来强调社会性别的表演——也需要注意更广泛的特征；德勒兹和瓜塔里在其资本主义的普遍史中，追溯了这些特征的地质学。阅读的眼睛依照测量的手作出判断，继而感到自己是一个服从“法律”的言说主体：德勒兹和瓜塔里认为，人类动物的这种构成是种族性的、性的。认为底层存在某种普遍人类，通常以“人”来呈现，而各种新达尔文主义者可围绕它立论，这种观念是在某些特征获得霸权之后才出现的；也是在某种把性理解为私人和家庭性的观念，将集体性质重新组织或再辖域到个体之上之后才出现的。只有假定一个人是通过抛弃其病态而例外的种族、性、族裔特殊性，为了进入伟大的、开明的共识交谈而成为人的，性才会被视为私人、个人与个体的。对德勒兹和瓜塔里而言，政治与历史是性的：社会机器是欲望的构形——无论是专制君主通过囤积、消费，并公开享受刑讯暴力而变得强大，还是后来的法西斯主义构形，以一系列特征动员一个政治体：卐字、长筒军靴、坦克、颂歌、现代主义设计的直线，等等。

五

生成女人的概念——我建议把它看作一个被创造出来、用于重新配置相互关联之观念平面的概念——与更广阔的资本主义历史相联。德勒兹和瓜塔里认为，资本主义一直受到各种社会机器的“防堵”；这些机器力求限制并过度编码流动与交换。这既包括明显的例子，如早期专制主义与封建主义，在其中不存在开放市场，物品由中央权力囤积；也包括近代早期反高利贷的法律、禁奢法、王室对过度消费的展示、保护性补贴，以及更广泛、更微妙地把身体量化为交换单位的方式，例如在资本主义民主制度中，劳动身体与商品成为资本主义的两道流。生成女人并不只是女性主义的姿态；或者，如果它是，也只是因为至少对德勒兹和瓜塔里而言，女性主义是一条通向更广泛批判的道路。资本主义是社会机器的抽象本质：欲望生命由进入关系的量构成，而身体那些相对稳定的点，正是由这些动态关系构成。身体——人的身体、政治体、经济体、公司法人之体——是能力的混合体。量进入关系而成为质，这些质又成为相对稳定的身体。资本主义倾向于把量从身体中解放出来，将劳动力与商品释放到一个没有固定中心或超越身体的一般体系中；但资本主义也通过公理系统限制量的自由流动。这一公理在自由主义中表现得最为明显：既体现在自由放任交换的经济形式中，而这种交换始终通过市场进行；也体现在自由主义政治理论中，在那里，我无非是一种审议与交往的能力，始终能够想象，无论自己在政体中的位置如何，一般地思考正义将是什么样。

相比之下，生成女人不会从具体个体抽象到一般个体，不会以反讽方式运作，想象正义或人类性作为调节性理念出现，共识过程趋向它们，却永远无法达到。如果把后人类主义理解为人返回一个生命体系的世界，而他只是其中诸多实例之一，那么生成女人也不会是后人类的。相反，生成女人是一种深度幽默的开端，走向通过分化而现实化的特征、奇异性或谓词，继而走向对某种虚拟潜能的直观；这一潜在在被给予的世界之外具有充分的实在性。生成女人明显不同于社会性别的施为理论；在后者中，我通过辨认并寻求承认，成为我自己。相反，生成女人使一种创造性地毁灭的性理论成为可能：社会性别在其中被分解为特征，再进一步分解为倾向，走向无限微小，或“一千种微小的性别”。

当德勒兹和瓜塔里书写资本主义时，他们并不采纳至今仍流行的那种批评：资本把世界质性的复杂与丰富，还原为体系和量；这类批评暗示，只要推翻资本主义把质还原为量的做法，我们会回到世界完整的动态流变，回到技术体系由之产生的实践。德勒兹和瓜塔里不是普罗特维和邦塔所称的“流动狂热者”（Protevi and Bonta 2004, 37）：

没有约束，就没有使之成为可能的条件。（用福柯的术语说，权力并非否定性的，而是生产性的。）这里的约束，是组成部分之联结空间的维度减少；而涌现效应，则意味着实体增加了其联结空间的维度：它比一堆较低层次实体能够做更多事情，同更多身体——或者至少更有力的身体——发生关系。（Protevi and Bonta 2004, 37）

对德勒兹和瓜塔里而言，问题在于资本主义还不够体系化、不够量化、不够技术化。我们让某些粗钝的形象，例如劳动着、欲望着的理性之人的形象，充当界限与诱饵。仿佛交换必须始终服务于个体利益，但我们并不追问：类似人类利益的东西，是如何在历史中构成的。现代性中获取商品、拥有财产、家庭性的、异性恋的、劳动的、阅读的、判断的、政治性的人，是怎样形成的？而社会性别的形象难道不是至关重要的吗？人被认为通过同某种女性性相对立而获得界定；这种女性性关怀、养育、面向他人、适应家庭、富于情绪、富于同理心，并朝向一个男性；至少按照进化心理学，这个男性之所以被选中，是因为他将提供合适的遗传材料。当下进化心理学或认知考古学的流行，证明一种倾向：从已经被赋予质的力量出发解释量与倾向。我们说，社会性别体系出自例如男性尽可能广泛散播遗传材料的利益，以及女性投资优质伴侣的利益。我们没有考察的是，这些有界形式如何从强度中出现：人类身体如何成为一个有社会性别的、家庭性的、具有身份的劳动个体。

生命在历史上抵达资本主义，是因为某种潜能被资本主义政治体系、被相对开放的市场“捕获”了。强度量之间的关系，例如一个身体的各种力量，与另一个身体的强度潜能相遇，在资本主义中被组织为劳动与资本之间的关系。通常的政治回应，一直是试图找到交换之外的某个点；但德勒兹和瓜塔里旨在把资本主义带出自身之外。所需要的不是走出交换与数量，而是更多交换、更多量化、能力与相遇的增殖。资本主义既不够量化，也不够体系化；我们需要细致得多、更能作出区分、更加体系性而非想象性的体系。

由此，人们或许开始看见生成女人的力量：如果“人”的形象，这个据说是生命之基本社会统一体的单位——今天，在大量繁殖的伪达尔文主义叙事中，这个单位已变得完全僵硬，那些叙事讲述道德、语言、艺术及其他一切人类实践的出现——遭遇其他特征，会怎样？如前所述，生成女人的概念与策略本质主义毫不相似；它并不是为了创造政治力量而策略性地采用女人的声音。恰恰相反，生成女人承认特征、强度与量的实在性，它们需要从迟钝、区分不够细致的社会性别体系中被释放出来。并不是像某种解构方式所说的，女人概念只是某个被强加的、毫无实在性的抽象，因此人只能以戏仿或反讽方式作为女人说话。也不是说，“女人”是某个我们受制于它的能指，然后它造成性别实在性的幻象。相反，落在女人概念之下的东西，拥有比当前形式中那个不够技术化、体系化的“女人”概念所允许的更多实在性：如果从历史上看，我们所知的女人，是由一系列复杂倾向构成的，又会如何？毕竟，生成女人是在德勒兹和瓜塔里的《千高原》中作为概念出现的；在那里，政治之人的现代形象，遮盖了种族与性投注的一部复杂、多重、强度性的历史。婚姻、亲属关系、生殖、色情、艺术、虚构、求爱仪式、时尚体系、整容手术、体育、情动仪式、身体风格，以及许许多多其他实践：所有这些，都是以高度复杂方式运作的技术，既非把社会性别看作两种稳定种类的观念，也非把性差异看作生殖性的染色体身份的观念所能直观。写作时，想着自己的性别是致命的。

原注

1. 我援引罗纳德·里根1967年1月5日就任加利福尼亚州州长的首次就职演说；对他而言，自由“距离灭绝从不超过一代”。这句里根的话，最近由朱丽安·摩尔饰演的莎拉·佩林，在2012年HBO电影《规则改变》中重复。2012年，这种以一代人为节奏的灭绝提醒正逢其时，因为民权倒退的持续威胁，似乎现实化为一场全面战争：既有所谓“针对女人的战争”，也有关于种族私刑的指控再度兴起。（当某些州立法，要求终止妊娠前必须进行阴道探头超声检查时，民主党指责共和党向女人开战；共和党则以一则攻击广告回击“奥巴马针对女人的战争”，因为奥巴马竞选团队接受了据称厌女的喜剧演员比尔·马赫的捐款。[http://www.weeklystandard.com/blogs/obamaswar-women_634041.html]）2012年3月特雷沃恩·马丁被杀一事，不仅被比作私刑，随后要求逮捕据称杀害他的人的呼声，也被如此比喻。在要求逮捕齐默尔曼的大规模集会之后，Occidentaldissent.com立即发布了一篇题为“对乔治·齐默尔曼的私刑”的文章；齐默尔曼即被指杀害马丁的人。集会发生在Democracynow.org所称的一场“现代私刑”之后。

(http://www.democracynow.org/2012/3/20/a_modern_day_lynching_outrage_grows) 战争与私刑：这些似乎都谈不上“后”任何东西。因此我们可能想问，当种族与社会性别这些基本的“摩尔”问题如此难解时，为什么还要转向“生成女人”，使事情更加复杂？另一方面，也许恰恰因为我们似乎仍卷入战争与私刑，我们才可能考虑其他策略。

2. 世界终结比资本主义终结更容易想象这一观念，被广泛引用，尽管出处并不明确。参见 Jameson 2005, 199 和 Žižek 2011。
3. 罗西·布拉伊多蒂（2012）意识到后人类主义的各种方式、危险、诱惑与力量，有益地区分了三者：反对“人”的反人文主义，保留世俗人文主义革命热情的反人文主义，以及她自身那条截然不同的肯定性后人类主义路线；后者创造人及其诸他者之外的生命与知觉，而并不预先假定它们。
4. 保罗·德曼，《审美意识形态》：“崇高的动态标示这样一个时刻：无限凝固为石头的物质性，任何激情、焦虑或同情都不可想象；这的确是一个无激情（a-pathos）或冷漠（apathy）的时刻，是象征界的彻底丧失。”第126页。

第9章 你能酷儿到何种地步？

[...] 只要同性恋仍与异性恋纠缠在一种排他的析取关系之中，任何“同性恋解放运动”就都不可能。这种关系把两者归属于同一个俄狄浦斯式、施行阉割的根源，其职责仅在于确保两者分化为互不沟通的两个系列，而不是揭示它们在解码的欲望流中彼此包含、横向交流的关系（包含性析取、局部连接、游牧式合取）。[Deleuze and Guattari 1983, 350]

什么可以算作酷儿理论？不妨考虑几种可能：运用理论（任何理论）来揭露偏见；批评理论自身隐含的偏见；或者重新描述理论，将其取向认作本质上就是酷儿的。本章希望追求的是最后一种方式；为此，我将考察那种由来已久的理论（*theoria*）模式——与对象保持距离的观看或审视——如何在本质上具有常态化作用。

许多思想家认为，这种借助超越性的逻辑规范向混沌强加秩序与判断的理论模式，源自柏拉图主义。约翰·普罗特维将其称为“质形论”的模式：由一个外在而稳定的理性体系给混乱的质料赋予秩序（Protevi 2001）。吕斯·伊里格瑞追随海德格尔，批评这样一种观念：作为底基

（*hypokeimenon*）的质料，随后通过再现被变成可理解的东西；她认为这种观念是主体主义的，因为质料要通过知觉主体的认识行动才成为它应该成为的东西。她还指出，这种理论观念是阳具逻各斯中心主义的。异于自我的东西，成为自我认识自身并作用于自身的媒介（Irigaray 1985）。也许，对这种理论观念最清晰的批判来自马丁·海德格尔。他认为，对世界的原初经验，是世界在一个使之到场的时间中展开并揭示自身；这种经验被“一套”逻辑的观念遮蔽了，而人最终承担的任务，便是把握这套逻辑，依靠它使思想成为正确的、属人的思想（Heidegger 1998, 240）。我希望探讨吉尔·德勒兹对柏拉图主义的颠倒，而不是沿着海德格尔自己的道路走出对存在之展开的遗忘。这不是因为德勒兹比海德格尔更彻底地超出了柏拉图

——通过拒绝海德格尔对栖居、关怀和关注四方的呼吁——而是因为德勒兹回到了一种更高的柏拉图主义（Deleuze 1994, 265）。

对德勒兹来说，颠倒柏拉图主义，不是克服超越性的逻辑以确立生活经验的优先性，而是颠覆经验与亲历之物，转向那些超出判断、根本上非人的理念。我将论证，这种被颠倒的或激进的柏拉图主义，不仅产生一种新的理论方式、一种理论与性之间的新关系，还产生一种新的、肯定性的酷儿性概念：它不是动摇规范或撼动规范，而是创造不再以主体或生成性的生命为基础的差异。先说结论：它会带来思考实践的不同方式，也会带来思考性认同的不同方式。就实践而言，我们不会对照现行规章检查主体的行为——例如追问同性民事伴侣关系究竟是重新配置规范，还是服从常态——而会考察身体如何进入关系，产生超出这些身体的事件。借用德勒兹与瓜塔里在《反俄狄浦斯》中的说法，“不要问它意味着什么，要问它如何运作”：面对一种实践，应当努力确定它在未来的潜能范围，而不是它与当前体制的关系

（Deleuze and Guattari 1983, 206）。就性认同而言，我们不必把男性气质与女性气质理解为身体所服从的构成性规范，而可以观察身体如何玩转性的“纯粹谓词”（Deleuze 1990, 186）：在跨社会性别和跨性别的身体那里，这些身体可以同时把自己的身体体验为女性的，作男性装扮，并与同样在“反现实化”的伴侣发生性关系，或者以性的理念性、非人形式享受性（Deleuze 1990, 238）。

如果我们把常规理论理解为确立一种思想范式或规范，用以批评日常思想中未经思考的荒谬、幻觉与愚蠢，那么，德勒兹的理论便是酷儿的，或力图成为酷儿的：它从规范性的“思想形象”中解放出来，同时又不只是反规范的（Deleuze 1994, 131）。任务不是扰乱思想关于自身的形象，而是借助一种脱离亲历之物的理论方式，思考成像本身。因此，并不能由此推出，这种酷儿理论是一种相对主义，或是某个自认体现了解放性实践的群体对“一种”理论（德勒兹）的运用。恰恰相反，德勒兹以激进的柏拉图主义，承诺将思想带出自身而通向理念，从而向思想提出一种激进先验论的挑战。在探讨这条道路之前，我想考察思想接近酷儿的方式：思想如何从它的规范和承认的基础——或者从它自以为是的東西——出发，接近酷儿？

人们可以借助理论，辨识并批评那些号称中立的立场和范式内部的偏差与偏见。这样一来，理论本身不仅没有任何酷儿之处，理论范式与一个人的

政治目标之间也没有关系。人们可以从自由主义、解构主义、社群主义，甚至精神分析的立场，批评异性恋式或常态化的假设。例如，自由主义在理想上把自身界定为不包含任何美好生活观念的纯粹形式主义，因此必然反对任何依据某种未获承认的人格预设而歧视个人的政治或社会体制。¹反过来，解构可以批评自由主义这种纯粹形式主义的理想，主张任何体系中总有某个示范性或具有特权的补充，而体系本身无法使它完全透明。²我们可以设想，解构朝向形而上学的未思之物或根本上具有风格性质的形象构造，可以服务于这样一种政治：揭露那些号称“纯粹思想”的形象深处关于自我的规范性和常态化观念。精神分析自诞生起便带有常态化的原初偏向：它或者把俄狄浦斯情结设定为主体性得以构成的先验框架，或者把阳具设定为在场的能指，但人们仍然可以用它来反对它自己的假设。同样，这只有通过一种批判性操作才有可能：酷儿理论家并不把身体或主体的另一种观念放进精神分析的核心，而是使心理主体的谱系向最初的异性恋框架所未承认的种种变化敞开。

酷儿理论化的第二种可能，会在更强的意义上使用酷儿性概念。它不仅主张，某些立场受到一种过度常态化的主体观或生命观的限制，而且会进一步指出，某种理论观念的结构本身怎样具有常态化作用。在这里，我们可以比较朱迪斯·巴特勒早期对精神分析俄狄浦斯主义的批评与德勒兹和瓜塔里对弗洛伊德式主体的批评。巴特勒接受精神分析的结构性前提：主体在与他人的关系中构成；自我与他者身体的幻想框架；力比多随着欲望结构而发生的变化，自我通过这些结构被构成为人；以及最为重要的——主体从一开始便受制的性质：³只有放弃异性恋矩阵所不允许的潜能，一个人才成为自我。主体必然存在于哀悼、忧郁与否定性的关系中（即使自我所哀悼的东西，是事后通过幻想构成的）。因此，对巴特勒而言，精神分析本身并没有任何内在的常态化属性，所以酷儿理论家可以一边批评、一边运用弗洛伊德的著作。相比之下，对德勒兹和瓜塔里而言，仍与常态化的“人”概念紧密相连的，恰恰是关于欲望与焦虑的否定性观念，也就是精神分析作为一种理论的结构本身（1983, 348）。在弗洛伊德那里，造成压抑的是焦虑：主体面对一个充满强度与情动的世界，必须限定和组织力比多，使之处于均衡或恒定状态。我们可以在巴特勒的著作及其对酷儿理论的影响中看到这种欲望

经济的观念；其假设是，自我成为人的过程，要经过一种承认过程，而这一过程必然放弃并压抑欲望中更流动的潜能。

对德勒兹而言，从一个已构成的、规范性的主体之可能性条件出发的理论观念，不仅因其把思想置于妥协与矛盾之中的意识形态，而在内在意义上属于资产阶级；它也认同一种常态化的形而上学（Deleuze 1994, 283–84）。精神分析把能量理解为一个能量池，而后由对欲望对象的依恋使之结构化；与之相反，强度性的生命包含趋向扩张性、创造性欲望的倾向。前一种模式只能生产出具有共通感与良识的人。如果主体被理解为从一种一般化的、未分化的“生命”中产生，而这种生命又按照十九世纪热力学的思路得到理解，那么，酷儿与正常之间的关系就完全是习俗性的。如果沿着这条路线发展酷儿理论，我们便必须主张，酷儿性的作用是批评那些被预设却未被公开承认的规范。正因为存在一个构成并限定主体可能性的异性恋矩阵，我们才能关注扰乱规范结构的那些表演和实行方式。我们的理论本身不会是酷儿的，因为我们很可能赞同主体由社会规范和结构所构成这一总体结构；酷儿性在于，我们把注意力放在那些被认为失败的或外在的主体性方式上，并且可能赋予它们一种特权性的越界价值。我们的方法仅仅因其有别于已经形成的主体模式才是酷儿的。这种理论或许还会显得是“后人类”的，因为我们并不从理性的人出发，也不从那种把既定经验综合为某个连贯整体的现象学主体出发，而是从一个一般性的力量、生命或能量池出发，它通过行动或表演构成主体。那些主体可能通过误认和倒因为果，把自己当作行动的发起者。理论将把破除这种能动性幻觉作为任务，证明一切如何始于表演、行动和关系性——主体的实体或“真正的性别”乃是事后构成的。（在以下各节，我将论证，这种看似后人类的理论方法仍然彻底是主体性的，而且仍然卷入一种高度常态化的伦理。）

因此，原则上，用“酷儿理论”一词指称我迄今概述的这些方案是错误的，因为我们实际上做的是酷儿研究。酷儿研究会与男同性恋研究或女同性恋研究相联系，因为它们都批评异性恋被假定为正常的地位；但酷儿研究会超出这些已经被识别的群体，考察身份的脆弱性，以及它相对于德勒兹和瓜塔里所称的“摩尔政治”的过剩性质。酷儿研究看上去可能关注分子的、少数的政治形式：不是从那些可辨认的群体——即使是边缘群体——的立场出发争辩范式，而是从尚不能辨识为这个或那个确定形式的生命或欲望，从一

种“将来的人民”的立场，质询已经构成的主体（Deleuze and Guattari 1987, 106）。在方法上，酷儿研究将不同于美国研究、亚洲研究、女性研究等等，因为“酷儿”并不指一种类别，而可以使用不同方法研究类别的稳定与不稳定。周蕾已经按照区域研究在多大程度上假设各种世界或区域可被置于俯瞰之下来质疑它，因此，酷儿性或身份的不稳定性完全可能超出酷儿研究，而涉及“研究”本身（Chow 2006）。不过，我认为，德勒兹与瓜塔里思想的真正挑战在于，它与批判模式的区别，以及它改变了我们理解理论关系和一般关系性的方式。

第三种可能不只是挑战支配某种理论的规范——例如辨识精神分析对男女关系不加质疑的假设，从内部质询它——而是要争辩理论化究竟意味着什么。只有这样，我们的理论才会是酷儿的；它既不是把理论用于酷儿政治，也不是追问理论前提或形象中隐含的规范性和常态化假设。相反，我们将从“思想形象”——心灵被构成为生命内部一个已形成的点——转向没有形象的思想：我们能否思考那些品质、潜能或理念的涌现，它们创造一个偶然的点？这不会是一种判断或批判的立场，而是一条虚拟的意义线。心灵既不会是综合由之产生的场所，也不会是通过某种使人臣属的体系的强加而被创造出来的主体。理论不会是心灵退后一步并反思自身的能力，而是一种绘制生命的一切区分、分离和已创造层次的能力，其中也包括各种思想路线和力量的创造。如果生命可以被理解为一个力量平面，能够创造相对稳定的点，而不是被理解为谓词据以分化、被表演出来或被产生出来的实体，那么，我们便可以把理论理解为一种潜能的创造。这种潜能与其说是生命的这个或那个方面（这个或那个身体）的能力，不如说是关于生命本身之先验潜能的思想，是从任何规范性形象中解放出来的生命。正因如此，性将会在创造新的思想方式和理论方式的任务中凸显出来。我们可以说，酷儿理论的潜能始终萦绕着理论；或者说，理论始终倾向于成为酷儿的，却受阻于一种反理论的常态化倾向。从 *theoria* 的意义来定义，理论涉及观看、知觉，也可能涉及成像。当以常态化方式开展时，理论会反思“我们”是如何观看的；但是，如果减去这个“我们”，或者不以“人民”为根基来思考理论，那么，就会存在一种成像、知觉或关系，理论从中产生。理论将产生于各种力量的关系之中，因此总是混合的。这种混合性要求我们颠倒通常理解的理论与形而上学之间的关系。如果我们的形而上学——我们关于思想是什么的形象——目

前产生于周围的身体，或产生于我们围绕自我中心取向“折叠”形象的方式，那么，一种先验经验论的激进形而上学就会把性从组织化的身体中解放出来。建立与理论之关系的，将不再是心灵或善于思想的主体这一形象。性的身体将不再是在社会场域中构成的“一个”身体，而会是“无器官身体”；性的身体（而不是社会性别化的身体）将是所有那些构成我们的谓词、部分对象、情动和知觉所形成的多重性。

为了理解理论本身如何可以被“酷儿化”，我们可以区分“酷儿”一词的两种含义：第一种主要是批判性的，涉及相对于某种既定规范或中心的差异或区分。第二种，也就是我希望在这里最终探讨的含义，包含使实体与主体主义积极地脱钩（因而实体不再是作为根基或先行存在的东西；实体不再给我们一个终极主体）。第二种含义拒绝把实体视为某种先在基础，因此也要求拒绝我所说的那种欲望的热力学模式；这种模式支撑着精神分析与资产阶级意识形态。按照热力学模式，先有一个基础——某种形式的生命、主体或实体——然后它才需要分化；由此便可推论，每一个现实存在都只是程度上的多少不同。存在某些形象或规范，如“男人”“女人”“家庭”“义务”“正义”或“民主”，而每一次实现这些规范或形象的尝试，都永远不会完全成为规范本身。每个实例都永远无法充分达到规范或理想本身，这就把我们留在一种坏良心的逻辑之中：一方面，我们只有这个此时此地的世界，它通过体系被赋予某种形式；但另一方面，没有哪个实例足以符合某种“正义”本身的理念。一切表演既部分地重复某个形象，也扰动那个形象。规范之外不会有生命，但规范也不会有纯粹的实例。

按照肯定性的模式，生命不是通过规范分化出来的，而是比那些已经出现的规范更加复杂。如果一种理论挑战生命被假定为中性或未分化的本性，它就会是酷儿的。酷儿性既不涉及偏离已构成的界限，也不只是追随解构而承认：任何已经构成、可重复的身份的条件，都是一种迭代结构，而这种结构必然包含受到扰乱的可能性。我认为，只有当我们挑战支撑西方 *theoria* 主导理解的那种规范性生命形象时，真正的酷儿理论才开始成为可能。也许出人意料，恰恰是最激进意义上的柏拉图主义，能够让我们超出理论的活力论规范性，重新思考理论。为了说明这一主张，我想先考察生命的热力学模式如何起到常态化作用，以及它如何以作为良识和共通感的思想形象为基础。

吉尔·德勒兹在《差异与重复》中指出，柏拉图那里存在一种原初的暴力性、扰乱性、非人格性的潜能，但它立刻便被思考和理论化主体的规范性形象遮蔽了（Deleuze 1994, 244）。理论化意味着什么？如果日常思想朝向恒常、识别和效率，它就通过某种时间综合来实现这一结构。经验被生活为连续的：自我被构成为生命活生生的、开放的连续性的基础，这时生命被理解为有机的或“亲历的”。柏拉图认为，使经验具有连贯性的识别与秩序，之所以可能，只是因为存在超出自我生活经验的理念。不能把这些理念看成主体为创造连贯性而强加给经验的概念或范畴。这些理念根本上是非人格的，也根本异于任何将时间理解为连贯的亲历序列的观念。理念不处在克罗诺斯（Chronos，即顺序性或编年性时间）的层面，而处在埃翁

（Aion）的层面，即赋予差异的永恒力量（一次又一次，差异的重复）。但在柏拉图自己的思想中，理念的这种激进性质立刻就被驯服了。柏拉图并未思考这样一种记忆：一个并非思想自身所有、与世界的亲历秩序不一致的理念，被给予思想；相反，他引入一种道德区分，一边是确实反映它们所现实化之理念的经验，另一边则是模拟的、危险的复本，后者与作为其纯粹潜能的理念只有脆弱而不可靠的关系。德勒兹颠倒柏拉图主义，是对理念的重新获取。德勒兹颠倒后的柏拉图主义，不是让生命摆脱一切秩序、区分、差异与本质，而是让本质与区分摆脱亲历的世界。⁴我们所有现实的经验，都被生活为这种或那种可辨识的特定形式的经验；不能把它们理解为人为建构的、任意施加于某种本来未分化的生命的东西，也不能把这种生命理解为只有在被亲历和被秩序化时才能认识的生命。相反，应当把现实性理解为理念的现实化；不过，理念并不会像在柏拉图那里那样，导向某种恰当的形式。因为理念无非是差异的潜能，而差异被给予、被生活为模拟（或拟像）。理念只能在其变化之中被给予。并不是先有一个理念，然后它再变化；理念就是变化。理念的分明性、它绝对差异性的本性——或者它制造差异的能力——意味着它只能被体验为晦暗的。一旦某物变得清晰，可以被辨认为这个或那个有界限的知觉对象，它就失去了其分明性。因此，理论不是根据这个亲历世界在多大程度上恰当地体现了某个理念来裁判它；理论是把我们的、现实的实在直观为拟像，直观为某个理念的变得清晰或可辨识（这个理念超出亲历之物，但又仅存在于亲历之物中）。反过来，一旦我们把所予看成一个理念的现实化，而理念因成为现实而丧失了分明性，我们就能走出理论化的下一步，也就是“生成不可感知”：我们能否尝试思考那些使感性地

给予我们的世界得以被感知的运动、区分和潜能，而它们本身作为理念却只以模拟的形式被给予？

那么，我们怎样从这一抽象层次走向酷儿理论？我们可以首先回到热力学模式，德勒兹把它与资产阶级意识形态、良识和共通感联系起来。如果我们遵循现代范式，主张主体性并非某种自然的、超越性的规范，而是通过关系的综合构成的，那么我们似乎已经破除了关于奠基性常态的一切神秘观念。然而，追随德勒兹，我认为热力学模式——其中未分化的生命由偶然强加的体系赋予结构——是最高形式的常态化，因为没有任何东西处在那唯一宏大的程度秩序之外，而每一个决定始终都是一种妥协，它其实同样轻易就可能走向另一边。主体不是经验的基础，而是通过经验产生的：

良识是中产阶级的意识形态，他们在作为抽象产物的平等中认出自己。与其说它梦想行动，不如说它梦想构成一个自然环境，构成一种由分化程度较高者走向分化程度较低者的行动要素：例如，十八世纪政治经济学的良识，在商业阶级中看到对于两极的自然补偿，并在商业繁荣中看到份额均等化的机械过程。因此，与其说它梦想行动，不如说它梦想预见，并任由从不可预测走向可预测的行动发展（从差异的生产走向差异的缩减）。它既不是沉思的，也不是行动的，而是预知的。简言之，它从事物的一侧走向火的一侧：从已产生的差异走向被缩减的差异。它是热力学的。在这个意义上，它把绝对的感觉附着在部分的真理上。它既不乐观，也不悲观，但它会呈现悲观或乐观的语调，这取决于那个消耗一切、使所有份额趋于一致的火的一侧，究竟带有不可避免的死亡与虚无的符号（在死亡面前我们都平等），还是相反，带有存在的幸福充实（在生命中我们都有平等机会）。（Deleuze 1994, 283）

平等，或者认为个人通过某种一般的人类标准彼此关联的观念，带有一种特有的资产阶级色彩：存在某种关于“人”的未分化的模糊概括，它始终只能近似于某种从未充分表述出来的标准。任何概念或决定与其他概念或决定一样，都相对合理而又充满妥协。事实上，每一个概念由于是在与一种本来未分化的“生命”的关系中构成的，都将是一种非本质性的妥协和限制。这样一种反形而上学或后基础论理解中的主体，会具有若干特征。德勒兹强调，它会完全安然地接受矛盾：任何已经构成的概念，都永远无法掌握或表达它所再现的一般生命。因此，人们总不得不处理理论中各种术语和形象那本质上有限而妥协的性质（Deleuze 1994, 337）。此外，这样的主体将朝

向判断，而不是行动：意识到我们对自己和世界的把握具有暂时性，我们就总被迫考虑自身视角的限制和位置性，永远无法诉诸生命“本身”。这种立场还具有“一方面”和“另一方面”的逻辑。失去一切基础、规范和本质后，我们必须承认，任何决定总会排除并遮蔽那些同样可以辩护的可能性。

看看这种逻辑在酷儿理论中如何运作。一方面，我们必须批评既定身份，因为这些身份可能开始充当限制性规范。另一方面，如果不在战术或战略上采用这样一种身份，我们就面临在政治上不可见、无法起效的风险。同样的逻辑也适用于酷儿理论中的所有问题：一方面，为民事伴侣关系辩护，似乎是在接受中产阶级生活方式和资本主义财产关系的规范结构；另一方面，如果没有这些权利和资格，我们又有被完全边缘化、被剥夺权能的风险。

德勒兹认为，这样一种逻辑把部分的把握误认为绝对。政治始终在那些已构成、有界限、现实化的术语内部思考，于是变为对体系的协商，也许伴随着某种越界或动摇体系的尝试，却始终意识到不可能与规范性本身彻底决裂。

乍看起来，这种关于程度多少、关于某种规范性最低要求的逻辑，似乎符合德勒兹与瓜塔里自己那些更明确的政治论述。在《千高原》中，他们反对绝对的解域（尽管在别处又主张一种“更高的”解域），也主张在“生成女人”的分子过程中，同时需要一种摩尔政治（Deleuze and Guattari 1987, 460）。但是，考察德勒兹在《差异与重复》中用来对抗热力学式资产阶级意识形态的激进柏拉图主义模式，我们便能更细致地理解《千高原》中辖域化与解域之间的关系。不应把后者理解为既成身份与其偏离或随时间变得不同之间的关系。在这里，我们可以把德勒兹自己的先验经验论与解构加以比较。按照雅克·德里达的观点，把一个存在或生命经验为这个或那个持续而被维持的存在，其可能性条件是：它在时间中被标记为同一个东西，并被如此生活。这就意味着，必须有某种可迭代的踪迹，把每一个亲历时刻标记为这个被假定恒常的在场的时刻；但如果如此，那么，某物只有已经服从某种刻写或可迭代性结构，才可能“存在”或“存续”。而且，正如所有对解构的酷儿式运用迅速注意到的：如果一种身份只是通过同一者在时

间中的重复而产生，那么，身份的条件也就是差异与偏离的条件。自我无非就是它反复进行的表演，而且同时总是已经不同于自身。

从这种解构的角度来看，一切身份都具有一种“本质上的”酷儿性，因为身份由某种结构产生，这种结构在使持续的同一性成为可能的同时，也把动摇稳定的重复引入对同一性的划定。我认为，即使是这种最激进的模式，如果把论点推得足够远，也仍可被理解为受惠于十九世纪晚期对生命的理解：生命是力量或能量，可辨识的项从中产生。尽管德里达（1978）批评过弗洛伊德的理论模式，以及力量之量与已构成之质之间的关系，解构的传播——尤其在酷儿理论中的传播——却保留了这样一种理论观：理论是相对于分化体系所作的反思性、动摇稳定的判断。

德勒兹认为，思想的热力学模式，是哲学对科学模式过于消极顺从的接受；与之相反，他主张颠倒柏拉图主义，关注那些在我们思考和行动于其中的、表面上清晰的体系中现实化的、彼此分明的理念。德勒兹坚持，生命并不是某种一般数量的力量或能量，然后才通过关系的建立而分化。德勒兹还坚持，我们也不应走上另一条柏格森式道路，把生命理解为不可还原、不可量化的质，然后再使它服从量化体系。相反，德勒兹建议我们考虑“强度量”。这里，强度并不是在时间中展开、并被数量所歪曲的质。因为强度是差异关系的潜能，它们在遭遇其他强度时，产生这个或那个质的量。每一个被体验、被知觉或被经验到的强度，必然作为某种质的量被给予；这种生活经验必然遮蔽的，是使关系得以产生的纯粹强度（Deleuze 1994, 210）。也许令人意外，恰恰是这种激进（或被动）的、活力论的德勒兹式生命理论，在语言中介或语言范式与涌现理论的字面主义之间开辟道路。这种活力论之所以是被动的，是因为并不存在某种叫作生命的东西从自身涌出，以便最终抵达自身；相反，存在的是一定数量的力量进入尚未决定的关系，存在者从中出现，然后才为主动的决定提供某种基础。

思考现代理论或康德之后的形而上学的一种方式，是认为我们不可能认识物自身：事物只有在通过经验范畴被给予时才能被认识。康德之后的结构主义转向或语言学转向，把这些范畴放在社会或语言体系之中，而不是放在先验主体之中。尽管后结构主义，尤其是德里达式的后结构主义，批评那种接受结构却不考虑结构起源的做法，支配理论的仍然是发生与结构之间的张力：“甚至当人们开始认为，结构的开放是‘结构性的’，也就是说本质

性的，人们就已经进入了一种与前者异质的秩序：那个（必然封闭的）较小结构与一种开放的结构性之间的差异——这也许就是哲学扎根于其中的那个无法定位的场所。”（Derrida 1978, 155）

人们只能在发生、起源或生命通过结构被给予时思考它们；然而，任何结构必定都有其发生，且正是结构持续得到维持的过程，排除了任何稳定的体系。这便留给我们一种“一方面”与“另一方面”的逻辑，也让主体处在一个面对远离自身的生命而进行判断的位置。

例如，在朱迪斯·巴特勒那里，我们都必然服从异性恋矩阵或承认的社会体系。另一方面，维持任何体系的条件——重复与表演——也动摇并改变着这个体系。就具体政治术语和议题而言，我们一方面必须参与政治场域，接受其词汇，另一方面又要承认所予的局限。不过，我们不可能诉诸超出所予的东西。酷儿性于是被理解为对规范之物的动摇或撼动。理论只有在关注正常与规范性的条件、揭露任何可能结构核心的扰动时，才是酷儿的。

相反，对德勒兹来说，结构与发生之间不存在矛盾或排除律，而原因正在于他颠倒了柏拉图主义。理念存在，它们是绝对分明的潜能，分化的世界从中现实化。德勒兹并不把结构与发生——使世界被给予的体系，以及该体系的出现——对立起来，而主张一种“静态发生”（Deleuze 1990, 124）。因此，我们可以说，这是德勒兹拒绝他与瓜塔里所谓“排他性析取”的一个例子：排他性析取要求人们决定，要么服从一种结构，要么坠入非身份性。相反，他们主张包含性析取：是的，世界由不同层次（包括语言）的结构化关系组成，但同时也存在尚未现实化的关系或结构的潜能。我们所被给予的这个由关系、质、量、项和谓词组成的世界，是动态的、流变的，并被组织为相对连贯的系列。面对这样一个已现实化、已分化的世界，我们不应只在既定结构内部思考，同时哀悼自己无法抵达某个不可言说的“外部”。相反，德勒兹的静态发生概念，促使我们思考那些超出思想、却只作为思想而被给予的分明潜能。结构并不是被强加在未分化的生命之上；相反，分化了的生命是制造差异的力量的结果，而这些力量永恒地存在于已构成主体之外的一个平面上。静态发生让我们能够思考一种非人格的、根本上永恒过去（它还没有被束缚在这个历史地构成的世界上）：一种创造强度的潜能，而这些强度只以广延的项被给予思想。因此，我们应把这个世界的语言、关系与结构看作那些将被永恒重复的潜能或理念的现实化，而不是

看成对一种本来中性的实在所作的组织，或者否定／限制——在后一种看法中，酷儿性将位于组织体系的不稳定或扰动之中。因此，对德勒兹来说，存在着革命的理念，使我们既可以经验地思考历史上发生过的一切革命，又可以思考所有那些革命实例都加以暗示、却未能穷尽的革命理念。对这个革命理念的记忆或回忆，将把思想带出人的识别与已经构成的项，带向那种奇异的虚拟潜能；它一面把自己给予思想去思考，一面又始终违反并超出思想。

对于这一抽象的尝试——从某种不可言说的实在的结构化，走向结构的肯定性与肯定——我们可以怎样运用或回应？如果我们把思考所凭借的术语视为永恒理念的现实化，会发生什么？第一步操作将是批判性的，因为我们可以像德勒兹在《差异与重复》中那样，考察我们的思想形象怎样遮蔽和削弱理念的力量。如果我们把判断理解为：相对于一种失落、被削弱或被哀悼的生命，在一个任意的或被强加的体系中进行协商，那么，政治就只能是对某个场域的酷儿化或撼动，而这个场域永远不同于那种被回溯地设定的生命。然而，如果我们把理论理解为一种尝试，通过诉诸一个肯定性的问题平面或问题的“深度”来重新激活政治场域，我们就使思想向一个肯定性的外部开放。用“生成女人”的说法，我们就可以思考关系性的新方式：不是一个由作为思考主体的人来综合、而后这个人又回过头反思自己的组织体系的世界，而是一个由分岔的关系性路线构成的世界；在这里，力量相互交叉，产生质与量，而不以良识和共通感为基础。理论是酷儿的，并非因为它不断动摇稳定或制造矛盾，而是因为它向问题敞开自身。对德勒兹而言，生命既不朝向自我维持和恒常，也不缺乏肯定性与分明性。相反，生命采取问题的形式。一种力量遭遇另一种力量，就是一个问题的提出。我们可以借助进化论，从物理层面来思考这一点：身体不是供铭写的被动场所，而是组织起来的能力，它们遭遇同样复杂的环境，产生相对稳定的项的集合。但是，对德勒兹而言，这种物理层面的理解并不为理论提供基础。相反，理论的任务，是运用这种差异的形式或理念——我们不是从实体或主体，而是从形成问题性关系的潜能出发——创造一种新的思想方式，一种从形象中解放出来的思想。

我想考察两位理论家如何迎接这一挑战。伊丽莎白·格罗兹在她有关时间与进化的著作中主张，我们能够思考一种“纯粹差异”，它并非某种先行

的、被预设或被设定的生命的分化（Grosz 2004, 46）。格罗兹后期著作所阐述的这种“纯粹差异”，使我们能够回到她早期关于具身性的肯定性研究，将其肯定性的、酷儿的倾向，与朱迪斯·巴特勒在《身体之重》中采取的方法加以对照。关键差别在于如何将语言范式问题化。巴特勒承认，我们不能把语言或社会性理解为被强加在生命之上，因为“生命”只有在总是已经与自身分裂的状态中才存在。这里，她遵循一种后结构主义的能指概念：能指不是为实在赋予秩序的符号，而是质料的一个方面，它把自己呈现为局部的，从而创造出一个裂隙、一种缺席，或一个总是在事后才被给予的先在实在。因此，就政治而言，我们始终已经处在臣属与哀悼之中：只有通过既定体系才同时成为人或变得可辨识，却又从未完全与这些体系重合。

被设定为先于符号的身体，总是被设定或意指为先在的。这种意指作用，以自身过程的效果，生产出恰恰那个身体；然而，它又同时声称，这个身体是它所发现的、先于其自身行动的东西。如果被意指为先于意指作用的身体，是意指作用的效果，那么，语言所声称的模仿性或再现性地位——认为符号作为身体必不可少的镜像而跟随身体——便根本不是模仿性的。相反，它是生产性的、构成性的，甚至可以说是施为性的，因为这个意指行为限定并勾勒出身体，随后却声称，它在任何和一切意指作用之前就发现了这个身体。（Butler 1993, 30）

如前所述，在巴特勒的意义上，酷儿性只能是对承认的条件加以明确理论化所产生的效果：正因为人只有通过各种过程或迭代才能成为人或主体，身份就必然同时出现失败或“酷儿化”。相比之下，对格罗兹来说，身体从来不是迭代或铭写的场所，而总是提供着它自身的不稳定性（Grosz 1994）。如果我们通过实践与文化认识并生活身体，那么，文化本身就是自然的一个“分枝”，而自然无非是一种创造力（Grosz 2005）。因此，理论不是批判性的——用以动摇稳定、解除神秘或去自然化——而是积极的、肯定性的：它关注那些不合时宜的力量，它们与其说持续存在（作为持续进行的表演），不如说执意存在。正因如此，在格罗兹看来，一个人可以坚持性差异，而不因此服从某个承认体系。性差异不是各项之间的关系，也不是在社会性别体系产生相对稳定的身份之后才事后设定的差异。我们可以把性差异理解为一种起源性的酷儿性，它在与自然选择的关系中产生肯定的、创造性的差异。如果自然选择是一项理论假设，用来事后解释随机产生的差异如何存留下来，形成有效回应环境的种群，那么性差异就引入了一种

偶然性原则，扰乱生命趋向均衡、奋斗和自我维持的倾向（Grosz 2004, 66）。在动物生命中，那些华丽夸张的求偶叫声和视觉展示，就可以让我们看到这一点。

但格罗兹就人类文化提出一个重要观点：那些不以生殖为取向的性与配对形式，具有不断分枝的效果，开辟出自然选择模式无法解释的空间和可能性（Grosz 2004, 83）。事实上，一旦引入性选择，适合度的问题就会凸显：这里的选择并不朝向生殖，也不朝向种群依其自我认知而持续维持自身，而是选择那些作为过度诱惑而起作用的特征。

我认为，这个适合度问题，是我们时代极为紧迫的政治—形而上学问题。哪些生命方式、哪些力量或选择，可以被肯定？这不是一个决定的问题，不是我们如何制造或重新创造自己的问题，而是关于酷儿式遭遇的问题（这种遭遇不依据识别和再生产来决定）。从德勒兹的角度看，酷儿式遭遇不是对某一群身体的肯定，这些身体把自己认作有别于规范性的存在；它指的是身体进入关系，而这种关系的方式无法事先决定、身体的生成也没有基础的遭遇。在这里，我们从德勒兹先验经验论的格言——关系外在于项——直接进入微观政治和“生成女人”。并不存在一个均质的质料或力量世界，由一套法则体系支配或分化它（在物理上并非如此，因为质料的相互作用会产生不同的场与关系方式；在社会上也并非如此，因为我们所生活的世界由相当不同的关系领域构成，包括哲学、艺术和科学）。也不是先有个体，然后它们进入关系。相反，德勒兹从一个分化着的“空间域”（*spatium*）出发，它展开为各种遭遇，在时间中产生项与关系（Deleuze 1994, 244）。因此，酷儿理论具有两个特点。首先，它拒绝那个具有良识和共通感的人，拒绝由他综合、判断和知觉这个世界的关系。这样的思想形象不仅再生产既有的社会性别项——心灵给质料赋予秩序，主动组织被动，结构给予非存在以存在——而且依赖多义性，或者说，依赖两个预先决定的存在层次：一方面是“生命”的力量或能量，另一方面是“人”或体系对这种生命的综合与组织。其次，在拒绝把定位或组织安置于人的心灵或语言之中后，我们就可以开始在德勒兹的直观意义上思考理论：它不是对已构成的项与体系作批判性的动摇，而是探究项与关系如何出现。正因如此，德勒兹和瓜塔里把“生成女人”视为一切生成的关键。人们必须逃离资产阶级热力学的思想形象：

把心灵看作已产生差异的场域中的一个协商点，而场域之外则是那个巨大的未分化之物（Deleuze 1994, 283-4）。

在理性的人之外，至少必须还有另一种思想的可能性。性差异，或者说那些不朝向判断与再生产的关系，将是理论的开始（但不是终点）。

最后，我想思考，这种观念对于酷儿理论会有什么实践后果。这里的酷儿理论已不再通过承认另一群身体，或通过动摇与否定规范，来把自己设定为规范性的对立面。相反，理论将把作为问题的理念当作自己的任务：关系和项是如何出现的？在已经形成的关系之下，哪些事情本可能以别的方式发生？在我们经历的遭遇中，隐藏着哪些潜能的力量？利维·布莱恩特恰当地将“关系外在于项”这一概念，或“存在超出人类思想的结构化力量”这一概念，理论化了。布莱恩特属于一个更广泛的新实在论运动（其中实在并不是对主体而言的实在），他坚持，力量具有超出已经现实化的关系的能力：

我欣然承认对象能够进入关系——否则开放系统如何可能？——但这并不能推出对象就是其关系。简言之，如果可以形成封闭系统，其中事件的恒常合取偶尔得以发生，就像有时在实验环境中发生的那样，那么就可以推出：关系在本体论上不可能内在于其项或它们所关联的对象。换句话说，对象并不是由它们与世界其余部分的关系所构成的。虽然与其他对象的关系往往在促成对象中的事件或品质时发挥关键作用，但我们必须记住，对象并不等同于其品质，而是品质的基础。因此，我们必须区分对象与它们的关系，或者更确切地说，区分对象的结构与对象进入其中的关系。我把前者称为“内关系”（endo-relations，或追随格雷厄姆·哈曼，称为“国内关系”），把后者称为“外关系”（exo-relations，或如哈曼所称，“涉外关系”……）。内关系构成对象的内部结构，独立于一切其他对象；外关系则是对象与其他对象进入的关系。如果对象由它们的外关系，或者说与其他对象的关系构成，那么存在就会冻结，没有什么能够运动或变化。唯有关系外在于对象，这样的变化才能被思考。（Bryant 2011, 68）

现在，我将转向文学经典中的一个标志性时刻，即赫尔曼·梅尔维尔的《比利·巴德》，并借助罗西·布拉伊多蒂“肯定伦理学”的概念来展开。她将这种伦理概括为“给予你所没有的东西”（Braidotti 2006, 208, 259）。这种伦理乍看似乎既彻底资本主义——在未来的虚拟市场中投机并预测利润——又彻底康德主义——我们也许不了解自己的主体性，但可以仿

佛我们是自由的那样行动。肯定伦理之所以变得具有生态性、酷儿性和反现代性，在于将理念从亲历之物中解放出来：我们能否向思想提供并不属于我们自己的理念？

在梅尔维尔《比利·巴德》的以下场景中，克拉加特既把比利感知为一个太过令人渴望的对象，又把他感知为一股威胁自己个人道德生活的力量：

如果他斜眼看着比利·巴德俊美的容貌、欢快而健康的体魄，以及坦然享受年轻生命的样子，那是因为这些都与一种天性相伴；克拉加特仿佛受磁力感应般觉得，这种单纯的天性，从未有意怀抱恶意，也从未尝过那条毒蛇反噬的滋味。在他看来，寄居于比利体内、从他天空般的眼睛中如同从窗户向外张望的精神，正是那不可言说的东西，在他染色般的面颊上造出酒窝，使他的关节柔韧，在他的金黄色鬓发中舞蹈，让他成为无与伦比的“英俊水手”。除去一个人之外，这位军纪官也许是舰上唯一在智力上足以充分理解比利·巴德所呈现的道德现象的人。而这份洞察只是更加强了他的激情；这种激情在他心中采取种种隐秘形式，有时化作愤世嫉俗的鄙夷，对天真的鄙夷——竟然除了天真之外一无所有！然而，在审美意义上，他看到了它的魅力，它勇敢、自在而不拘束的气质，并渴望分享它，却又觉得无望。他无力消除自身根本的邪恶，尽管他很容易把它隐藏起来；他理解善，却无力成为善。像克拉加特这样的天性，几乎总是像同类天性那样充满过剩的能量；除了退回自身，并且像那只唯有造物主才须为之负责的蝎子一样，把分派给自己的角色演到最后之外，它还能有什么出路？[Melville 1986, 356]

阅读这一场景的一种方式，是把它看作对异性恋规范性内部构成的主体的再现：在这个全男性环境中，克拉加特作为权威人物，同时受到比利美貌的吸引（那种美貌凭借“染色般的面颊”和“金黄色鬓发”，已经趋向一种引人注目的女性化）。这种吸引又同时令人反感，于是克拉加特必须毁灭他所注视的东西。从文学经典中辨识出这样的场景，会出于我们关注欲望如何一面在规范性矩阵内部呈现自身，一面又表达扰乱的时刻，或艾伦·辛菲尔德（1992）所谓的“断层线”。另一种阅读方式，与其说只是阅读这个场景——我们作为读者观看被再现的主体和性——不如说是促成一次与阅读理念的遭遇。如果我们能把品质读作某种欲望的符号，把比利看作男性青春之美的理想形象，那么我们也就可以把世界看作由这样的符号构成，也就是由构成我们的那些“隐秘形式”构成。在《千高原》中，德勒兹和瓜塔里谈到

一种肯定的、生产性的、女性的秘密概念：秘密并不是那个“灰衣权臣”或隐藏的绝对者，也不是由巨大的女性性“彼岸”来体现的东西（Deleuze and Guattari 1987, 280），而是内在性，是那个不断变形和移置的世界，我们就是它的品质。在这一场景、这一意义场景中，给予我们的是对阅读的阅读，或者德勒兹也称为“纯粹状态的时间”的东西（Deleuze 2000, 98）。我们看见或读到克拉加特看见并阅读比利：我们感知知觉，而这种知觉不是再现，是作为欲望的知觉。在这里，艺术作为诸多思想方式之一，努力遭遇关系与品质的涌现本身。就其现实化而言，比利是一个被另一个男性作为男性而欲求的身体，并因这条遭社会禁止的欲望路线而被摧毁。但是，当人们越过道德而进入审美时，这一系列关系的条件——克拉加特的眼睛，凝视着一个威胁其社会存在的对象——便获得暗示：“然而，在审美意义上，他看到了它的魅力。”这就接近生成女人，或“女性路线”：那些由身体加以现实化，却不被身体穷尽的品质或谓词。存在着某种可欲性或欲望潜能，它超出了它所构成的主体的利益和意图。追踪这种欲望的理论，其任务将直接是政治性的。我们能否超出那个具有良识、共通感、协商和规范的人，直观那些削弱和构成生命的品质及其力量？生命本身既不是需要强加规范的东西，也不是规范性从中推出的领域，而将是那种创造性的、使之酷儿化的、分岔的、移置的力量，它将打开超出思考主体或行动主体之关系的系统。

原注

1. 女性主义者正是在这一点上批评约翰·罗尔斯所谓的纯粹形式主义。罗尔斯主张，主体应当从无知之幕后设想其理想政体。这种关于摆脱局部依恋的纯粹主体的观念，排除了对传统女性主义政治问题的考虑，比如育儿和生育：人们既可以像“身体女性主义者”那样，批评理论本身暗藏社会性别偏见（Diprose 1994），也可以依据理论自身的纯粹形式主义理想，对理论作出调整（Okin 1994）。
2. 雅克·德里达等人把自我感发、自我生父，或心灵赋予质料以形式和秩序的形象，辨识为西方形而上学内部的“残余”，正是它们使一个纯粹而理想的视点得以被构造出来。因此，“人”并非体系中与其他项并列的一项，而是一个不可还原的规范，体系性由它得到表现（Derrida 1981）。李·埃德尔曼以一种更明确的方式将解构用于酷儿理论，把“同性恋书写”（homographesis）理解为一般场景：同性恋通过它把自己呈现为一系列有待阅读的差异，但同时也因此使性本身向延异的问题开放（Edelman 1994）。

3. 不过，在《说明自身》中，巴特勒确实与早期坚持臣属之排他性的立场拉开了距离，提出其他并非纯粹否定的关系方式。即便如此，她对罗西·布拉伊多蒂的女性主义——也就是我在这里将探讨的理论方式——的核心批评，仍在于否定性的地位。因此，我不同意巴特勒本人对她自己的工作、德勒兹的工作、精神分析，以及布拉伊多蒂女性主义之间关系的勾画：“每当我试图书写身体，最后写出来的总是关于语言的东西。这并不是因为我认为身体可以还原为语言；它不可以。语言从身体中出现，构成某种发出之物。身体是语言在其上踉跄失措的东西，而身体也以在很大程度上仍然无意识的方式，携带自身的符号、自身的能指。尽管德勒兹反对精神分析，布拉伊多蒂却并不反对。”（Butler 2004, 198）我将质疑这种把德勒兹与精神分析相对立的看法；德勒兹反对的是把无意识人格化，他赞成一种更激进的无意识或“未思”，它根本上是非人的、肯定性的：我们借以思考的理念或问题，它们把自己给予思想去思考，即便它们无法被思考：“分裂分析抵达一种非具象、非象征的无意识，一种纯粹抽象的形象维度。”（Deleuze and Guattari 1983, 351）巴特勒继续说：“对德勒兹而言，精神分析似乎围绕欠缺问题展开，而我则倾向于以否定性问题为中心。我之所以反对德勒兹，一个原因是我在其作品中找不到对否定性的记录，而我担心他所提出的，是一种抵御否定性的躁狂防御。”（Butler 2004, 198）即使存在着某些与尼采所言相反、并非力量和暴力的主体关系方式，在巴特勒那里，也不可能有任何不在与规范的关系中构成的自我或理论方式。然而，她的理论局限恰恰就在于，她把尼采的力量批判性地读作暴力（Butler 2005），即自我施加给他人的暴力。对尼采的另一种阅读——吉尔·德勒兹（1983）和伊丽莎白·格罗兹（2004）所采取的阅读——设定一种肯定而具有生成性的力量，它不是身体之间的力量，也不是一个身体对另一个身体的力量。说“生命”始于力量，就是拒绝赋予身体和项（甚至分配各项的体系）一种原初地位，也就是拒绝把力量视为身体之间的关系；相反，应把力量视为身体与关系的差异性生产。在这种差异性的、原初不平等的意义上，力量是酷儿的：它不是某个身体、某种质或某个量的力量。我们可以把这种力量观视为对斯宾诺莎“场”形而上学的激进化（Bennett 1984）：并不存在一个由身体填充的空间，也不存在一个后来才被组织成不同项的一般能量池；相反，一切始于关系的动态潜能，这些潜能随后现实化，产生一个由量与质构成的空间或场。

4. 埃莉萨·格利克（2000）在一篇极为清晰的文章中，批评朱迪斯·巴特勒的“语言唯心主义”及其赋予再现政治的优先地位，转而主张以更马克思主义的方式，追问“变装”等实践中产生的生活实践及其历史、经济语境。格利克借助戴维·哈维的研究，认为巴特勒对施为性的强调强化了一种后现代资本主义生活方式的商品文化（恰恰因为表演产生主体性，而不是跟随主体性）。在这里，我希望提出一种相反的批评：巴特勒的施为性并非过于脱离生活经验，而是过度依赖一种生命形象，把生命理解为通过已经形成的、批判性的、动摇稳定的主体才开始存在并获得承认。如果我们像伊丽莎白·格罗兹重读达尔文、弗洛伊德和尼采时那样（2004），或者像罗西·布拉伊多蒂借助变形与移置概念、从生态角度超出人类来考察时那样（2002; 2006），越出已经构成的身体来思考生命，我们便有了一个新的酷儿政治模式。我们放弃变装与戏仿中的典型酷儿主体，去考察主体由之构成的抽象潜能。具体而言，这意味着主体并非通过某个起决定作用的文化矩阵而被生产为男性的或女性的（德勒兹意义上的“排他性析

取”）；相反，男性气质与女性气质是可以以包含方式加以调动的潜能：一个人可以既是男性又是女性（德勒兹所谓的包含性析取：既是 a 又是非 a）。这将超出一个经过社会化的男人打扮成女人的做法，因为那种戏仿仍是多义的，或者说，是以自然存在来对抗再现。相反，我们要首先承认像“生成女人”这样的东西，它是生命本身的一种潜能，超出作为社会化群体的女人。值得注意的是，格罗兹和布拉伊多蒂都从伊里格瑞的角度维持一种肯定的性差异理念，而且她们正确地认为，这与德勒兹式的非人格活力论相容。如果生命并非一种未分化的一般力量，然后由“人”来加以再现，那么，性差异——生成女人，或超出人的形象来理解生命——就会打开一种新的关系性方式。

第10章 后现代主义是一种人文主义： 德勒兹与多义性

后现代主义的政治

在二十世纪八十年代的女性主义理论中，曾有一场激烈而持久的争论，围绕后现代主义的政治展开。对再现、意指作用和文化差异的关注，是否使女人摆脱了把她们困在生物学中的本质主义？还是说，对再现的重视，又是另一种把女性性据为己有、同质化，并纳入一个决定一切的体系的方式？解决这一问题的一种办法，是从女性主义转向社会性别：女性主义从性别二元的一边出发进行批判，而转向社会性别便能将这个二元的本性或建构问题化。社会性别这一概念本身，提供了一条走出争论女人究竟应当寻求平等还是差异这一僵局的道路，因为社会性别问题并不在于女人是否真的不同，而在于这种差异究竟如何通过再现体系被生产出来。

我想论证，社会性别概念的结构本身就是一种症状，一种遮掩了某种思想失败的症状。在今天，把社会性别当作不言自明的批判性术语来使用，却不追问社会性别所指向的那些类别或“种类”（genres）的性质，是完全可能的，甚至是意料之中的。社会性别差异，要么是诸多被建构的文化差异中的一种，只不过是作为再现动物的人生产其分化世界的又一种方式；要么是一种具有特权的形象或幻想框架，我们借由它建构象征秩序。无论哪种情况，我们总是与差异隔着一层，已经处在社会性别的框架之内。与这种转向社会性别的倾向相反，性差异的地位问题最近重新出现于一种以拉康式性差异之名展开的后现代主义批判中：不能把世界还原为循环流转的差异或被建构的社会性别所形成的体系，因为人只能通过一种幻想，来生活于这样的建构框架或象征框架之中；这一幻想假定有一个被排除在框架之外的“实在”，而这个绝对抵抗象征化的“实在”，是通过“女人”来表现的（Lacan 1982:144）。正因如此，对拉康而言，不可能有性关系，也不可

能在一个由被建构的差异构成、每一项都与其他各项相区别的世界里，实现幸福的后现代共处。因为这种关系中的一项——女人——并不是体系内部的一个对象，而是体系之外或彼岸一个被幻想出来的“一”（Copjec 1994:235; Žižek 2003:12）。这些攻击尽管激烈，针对斯拉沃热·齐泽克、琼·科普杰克等人所理解的后现代主义，却仍然不够彻底，因为它们仍停留在社会性别问题之中，停留在通过意指作用来建构类别的问题之中。遭到批评的后现代主义，据说把世界呈现为一种没有根基的差异、混杂性、多重性与模拟的体系；而拉康式的反后现代主义回击，只是指出在这样一个被建构或被意指的世界中必然存在的条件：人们总得预设一个主体，能指对这个主体而言有所意指；预设一种被能指阻隔的意义，从而预设一个能指的“彼岸”或“非全”，我们在幻想中把它生活为女人。我将论证，即使接受支撑后现代意指状况的拉康式幻想，我们也应当继续追问：这究竟是谁的幻想？人是否可以从其中解放出来？

社会性别这一概念本身——关于已经构成、被再现或被意指的类别的观念——与对性差异的某种理解紧密相连。性差异在后现代主义中变成“社会性别”，恰恰是因为后现代主义仍然是一种人文主义：主体作为建构或再现的点，世界通过它被构成。把社会性别理解为被意指的类别或二元关系，这一观念本身依赖于一个多义性的区分，即进行意指者与被意指者之间的区分。人在其现代和后现代的化身中，与其说是理性的动物，不如说是这样一种存在：正因为他说话或进行意指，所以永远无法被包含在他所指称的实在之中。¹

在阿兰·巴迪欧、齐泽克和科普杰克为性差异所作的辩护中，居于核心的是某种后现代主义观：后现代主义被认为设想了一个差异不断流转的世界，没有基础、根基、主体或中心。按照后拉康主义对这种后现代的差异与混杂性颂扬的批评，性差异即使遭到否认，也是这些肯定性逻辑必然预设的东西。在科普杰克看来，如果没有性差异的观念，或者没有把女人视为支撑意指作用的“物”的观念，就不可能有体系。为了进行意指，体系必须是对某种存在、某个未被包含的对象の意指；而这个从可被意指的、已经分化的事物领域中抽离出来的存在，就是女人，严格地说，她并不存在。也就是说，为了想象存在的“全体”，人们必须用那个失落的对象来补全被意指对象的集合（Copjec 2003:35-6）。进入能指体系，被生活为禁令或放弃，

而它把女人生产为必须放弃的东西。一切始于禁令，始于并非所有欲望都获允许的命令（Žižek 2003:103-4），人们从那个“不”出发，幻想法律之外那个被欲求之物。对科普杰克而言，走出这一幻想的道路，是面对存在的非全，面对并没有失落的对象、女人并不存在这一点。如果女人与男人不同，并不是通过关于这个失落对象的幻想而构成，那么她们便提供了一种新的伦理能动性模式：一种无需哀悼或怀念被排除的圆满便能行动的可能性。人不是幸福地居住于一个后社会性别的世界；人是经历性差异的创伤而生活，经历存在中那个必要的裂隙或空洞，而它一直被幻想为女人。

巴迪欧进一步推进对后现代主义的攻击。他坚持，历史主义、性、多元文化主义、把艺术作品还原为文化，以及思想普遍的懒惰与消极顺从，都抛弃了事件。事件把现实的事物世界从自身撕开，但一旦我们把这种断裂当作世界内部的某种真理，它也就被遮蔽了。在巴迪欧那里，事件是对已经构成的事物领域的断裂；正是事件的显露产生真理的主体，这个主体与其世界不相一致，或不能被还原为其世界。这一事件是在拉康式的爱的关系中，而不是在性的世界中，打开存在的（Badiou 1999:83）。² 所以，对巴迪欧而言，后现代主义的问题在于它颂扬差异，同时缺少一个与这种现实多重性不一致的主体。我希望保留这一批判的力度——后现代主义是思想的失败或平庸化，把思想还原为引用、重复与意指作用——同时论证巴迪欧、齐泽克和科普杰克还不够彻底。我们不能只是把主体、性关系或事件确立为存在的裂隙或非全，而需要穿越一种关于“人”的幻想：人服从一种与自身彻底相异的意指作用。我们可以把精神分析关于意义发生的说明再向前推进一步。如果世界作为可再现对象的领域，只能通过意指作用而出现；如果我们以幻想方式来生活这种意指作用——把它看作由一个他者强加给我，这个他者使我的欲望服从事物体系，从而剥夺我对“物”的拥有——那么，我们便可以再向前一步。幻想与意指作用，包括言说的主体，只有通过意义才有可能。我们不必停留在意义的俄狄浦斯式幻想框架内，而可以给自己提出直观意义如何出现的挑战。

我们可以用德勒兹—斯宾诺莎式的术语来思考这种解放：从世界内部一个有限意识点出发，我们把自己看作受制于各种关系（Deleuze 1992）；但如果再往前思考，如果力图从关系之涌现的角度来思考，就不再让自己受奴役于已经构成的项，如社会性别体系、异性恋矩阵或作为框架的幻想。人

们会追问：生命必须是怎样的，幻想才有可能？身体必须是怎样的，它与其他身体的关系才会采取性叙事的形式？一般而言，我们不应把能指看作强加于生命的东西，而应追问：生命究竟是什么，以至于它会产生意指作用？这将把我们带向非拉康意义上的性差异：身体具有这样的性质，它们的相互作用、欲望与情动会产生一个意义表面。意义不是一个被强加的、异己的体系，不是对生命的否定、削弱或整理；意义是不定式（Hughes 2008; Williams 2008）。

除了《意义的逻辑》中的详细论证，德勒兹还在他的第一部电影著作中描述了意义的涌现。追随 C. S. 皮尔士，我们可以思考第一性，即生命的能力与力量；然后是第二性，即行动，也就是各种力量彼此作用的方式。第三性，或者严格说来的关系，则采取意义的形式：一种力量不只是遭遇另一种力量，而且给这一遭遇增添意义，或对知觉的知觉。（眼睛不只是遭遇光，而是把某物看作某物，看作能够再次被看见、并被看作具有可被感知能力的东西。）因此，意义是关系的出现，不只是两项之间的关系，而是与一次交换、一次给予或解释之间的关系（Deleuze 1986:197）。唯有生命中已经潜在着使被感知者指向自身之外的能力，才可能有能指，即一个有序关系的体系。被感知者不只是被感知为具有某种意义——我们不只是把世界看作这个或那个——因为把某物看作某物，就要求被感知者具有重复自身或被感知的潜能：红之所以被感知为红，是因为某个奇异性，一个“变红”，它使意义的出现成为可能。这不是谓词意义上的本质，即一般的红，而是一个不定式，一种能够被重复、变化、延展、现实化的能力，“变红……”

（Deleuze 1990:221）。因此，意义从身体中出现，却不能还原为身体；意义也通过身体的欲望而出现。精神分析坚持身体的发生，把我们带向了真正的意义问题（Deleuze 1990:197）。在身体层面上，有一种身体性的知觉，比如眼睛遭遇光；在意义层面上，则有一个非身体性的事件。如果眼睛超出有位置的现在，把一种颜色看作能够在现在之外被感知的能力或潜能，一个“变红……”，那么一个不定式就出现了，它把遭遇带出现在，并承认其对一切时间都有效的力量：奇异者的永恒真理（Deleuze 1990:99）。意义不是被强加在未分化世界之上的秩序；相反，意义是由奇异性产生的方向或关系。这意味着，并不是有一个主体或体系在意指；相反，意指作用与主体，是奇异性的意义（或已产生关系）的效果：

只有奇异点的理论，才有能力超越意识中实际存在或被制造出来的人格综合与个体分析。我们不能接受那个彻底损害了心理学、宇宙论和神学的二选一：要么是已经包含在个体与人格中的奇异性，要么是未分化的深渊。只有当那个充满匿名而游牧的、非人格而前个体的奇异性的世界敞开时，我们才终于踏入先验领域。（Deleuze 1990:103）

这样思考意义，就需要承担单义性的挑战：不再停留在生命通过意指作用而被建构的神话中，不再把一边的生命与另一边的再现中介分开。单义性不会把欲望看作把身体冲动延伸到生命之外、朝向一个并不存在的他者的东西（Žižek 2003:95），而是把意义看作一个表面：它把身体视为位于时间之内，同时又在身体中感知到对一切时间都有效的潜能。

所以，假如有一种对后现代主义的批评，认为它未能考虑主体的结构——要有一个由能指构成的亲历世界，就不可避免地要设定对象向之呈现的主体，以及这些呈现所呈现的某种事物或存在——这并不意味着，我们不应把这种可能性带出它所造成的俄狄浦斯结构。也就是说，我们应当超出意指作用的幻想与结构，走向它的可能性。这涉及我将在此处理的三个问题。首先，这种幻想——进行意指的人与一个缺席的欲望对象发生关系——是如何被构成的（它的具体历史条件与政治条件是什么）？

其次，幻想本身，或者意义，是如何可能的？世界如何总是多于自身，它不是缺少一个能够补全意义的对象，而是生产作为非身体性或额外存在的意义？最后，如果存在一个超出能指体系的事件或意义的可能性，它会怎样引导我们阅读？我们又如何处理那种如此轻易就把异于能指之物还原为意指效果的后现代主义？这些问题需要通过多义性概念来探讨，因为后现代主义恰恰拒绝在意指作用之外考虑存在或本体论，而这种拒绝本身就是本体论的、多义性的。世界怎么会被生活为一种由并不属于存在本身的体系所意指的东西？

后现代主义的本体论：多义性

那么，后现代的观念如何与一种多义性本体论交织在一起？首先，我们可以追随吉尔·德勒兹和费利克斯·瓜塔里（他们又追随拉康），主张能指的概念本身依赖于主体的逻辑。³ 在《反俄狄浦斯》和《千高原》中，德勒兹与瓜塔里都通过意指作用的逻辑，追溯了主体的历史发生。一旦我们把生命

看作必然通过一个单一的法律与体系之点获得中介，又把这个体系等同于语言本身，那么主体就形成了，它无非是这一个体系的效果，而这一体系对其他所有体系进行“超编码”。

科普杰克和齐泽克追随拉康，也都坚持主体是意指作用的主体。只要我言说，并且服从一项法则，这项法则让我能够在与他者的关系中表达自己的诉求——这个他者总是通过符号体系给予我的——我就必然想象某种欲望的残余，那个真实的主体，它异于自身的任何被意指的行动（Žižek 1999: 159）。

如果把后现代主义理解为一种意指体系，它彻底脱离实在，或生产并构成实在，那么它就是多义的。与德勒兹那种只有一个表达平面的单义性本体论相反，多义性设定两个根本不可通约的层次。拉康主义对“非全”逻辑的坚持使这一点十分清楚：语言体系既然是语言，就必须设定它所指称的东西；在这样做时，也必须把主体设定为支撑语言体系本身的意指欲望。在这里，性差异的逻辑既是主体性的，也是多义性的。它是主体性的，因为只有通过向他者说话或被他人承认的欲望，那个先于并超出符号的主体才得以产生：“性差异只能以一系列将其转化为象征性对立的（失败）尝试的形式表达自身。”（Žižek 2002:12）而这一逻辑之所以是多义性的，恰恰因为异于体系与意指作用的东西，并不是另一个事物或存在，而只能被想象为异于任何被意指的存在；但它又是由能指的逻辑本身产生的，因为能指决定并再现存在者。非全，或者存在无法以总体形式被给予，既意味着一个在被意指对象体系之外被幻想出来的点，也意味着承认：这个彼岸是由体系自身的失败产生的：

在这个令人难忘、却永远失落的“物”的问题核心，我们发现的不只是思想的不可能性，还有存在的空洞。问题并不只是我无法思考原初的母亲，而是她的丧失在存在中打开了一个洞。或者说，并不是母亲逃逸了再现或思想，而是把我依附于她的享乐已经丧失了，这使我的整个存在都被耗空。（Copjec 2003:35-6）

正如科普杰克接着解释的，重要的不是某个不可再现的彼岸，而是一种驱力的形成：它把自己导向这个彼岸的某种再现，导向我们欲求的某个部分对象或事物，它是关系之外那个“物”的片段或符号（Copjec 2003: 37）。使这一逻辑真正成为多义的，是科普杰克立场极端的严密性：

“物”，或本体性的彼岸，只能通过一种特殊的再现结构，才被给予为再现之外的东西。驱力恰恰是对某个事物的再现的形成，而这个事物之所以被欲求，正因为它不是那个“物”：人欲求乳房，并不是为了满足生命的需要，而是因为它是那个异于一切生命之物——母亲或“物”——的片段，却又不与之同一。“它并非通向自身以外某物的手段，而是它自身就异于自身。一分为二发生在对象内部，而不是发生在对象与对象之外的满足之间。”

(Copjec 2003:38)

科普杰克本人在书名中暗示了一个超出这种多义性的乌托邦式彼岸（书名本身引自拉康）。要“想象没有女人”，就是拒绝关于法律之外的“物”或享乐的男性幻想。女人的位置——对她而言恰恰因为不服从阉割法则，所以不存在彼岸——因而可能提供一种伦理行动的模式；与回望失落总体的男人不同，是女人在没有真理或被阻隔的物自身支持的情况下行动（Copjec 2003:7）。科普杰克如同高度批判德勒兹单义性的阿兰·巴迪欧一样，坚持伦理行动是存在织物中的一次打断、断裂或撕扯。毫不奇怪，科普杰克以悲剧中的安提戈涅作为这种行动的典范，巴迪欧和齐泽克则诉诸基督教与保罗的形象：真理从存在之外带来断裂（Badiou 2003; Žižek 2001）。恰恰是这种宗教性的、超越性的或非实在的肯定，构成了他们对后现代主义的批评中最成问题的部分。

我们或许想要批评那种把世界视为封闭能指体系、只能从内部加以扰动的观点；但这是否意味着，我们必须诉诸一个存在的彼岸，从体系中一跃而出？当代拉康主义立场的长处，在于它诉诸不同于既有体系的真理；但德勒兹对单义性的坚持，能够更好、也更负责任地确保这种真理，而这恰恰有肯定性的伦理理由。多义性的问题，就在于它那令人恐惧的宗教遗产：它肯定异于沟通、再现、经验、论证与语言的东西。

的确，如果我们把语言理解为意指作用，理解为被强加的、任意的体系，理解为与其假定所指彻底相异的东西，那么情况就必定如此。因此，我认为，无论把后现代简单地想象为一个模拟、意指、再现或社会建构的世界，还是对这种观念的批评，都是未经论证的多义性。语言被强加于世界的观念，是从世界本身与中介或分化体系之间的二元关系出发的。同样，那种坚持必须有“自在之物”的幻想或事件的后现代主义批评，也接受真理异于亲历实在这一点。但是，应当以单义性的思想来挑战这种关于能指的多义性

理解。在单义性中，真理可以被直观为表达自身的东西，而不是某种“自在”存在、却只能被关系遮蔽的东西；真理是产生关系、同时又不能被还原为关系的東西。

表达主义源于对单义性的坚持，它不是对人的主体及其与世界关系的肯定；表达主义把关系解释为从一个实体中出现，但这个实体并不是作为单一整体被给予，而是作为力量与差异的相互作用被给予，相对稳定的点从中出现。表达主义的目标是直观关系的现实可能性：知觉就是建立关系，就是把有形身体连接或混合；任何这样的混合都会造成一个事件——比如时间中被感知的某种品质——而这个事件又打开另一种时间，一种奇异性或永恒真理的时间；借助它，那个被知觉到的“是什么”，可以独立于使它被知觉的那个具体事物而被思考。感知并言说的主体，是通过意义才成为可能的。而意义并非能指体系的效果，因为只有当能指指向自身之外的所指时，才可能有意指作用。我们在时间中感知的每一个现实身体，都产生于一种超出其具体物质外观的潜能。语言能够具体地指称“女人”，是因为这个特定的、广延的群体，是一种更广泛、过剩的潜能的现实化。正是这个能指的彼岸——能指所指向的东西——被拉康用俄狄浦斯式术语加以描述：服从语言，就是寻找我们所说之物的意义，寻找能指之外的某种东西；这个彼岸被想象为由拥有阳具者所禁止。阳具是一个悖论性要素，因为它把自身呈现为能指的能指——表明意义存在——却严格说来不承载任何意义。德勒兹追随拉康走到这里（Deleuze 1990:228），但认为还需要再进一步。意义能够存在，一个身体部分能够从自身分离出来，并把自身呈现为身体的意义或法则，只有通过一般意义上的意义事件才有可能：身体通过其在时间中的混合、因果关系或相互关系，具有释放出关于对一切时间都有效之物的思想的能力。

这种事件或不定式就是意义：它内在于语言，但不能还原为语言。无论我肯定、记起、想象、否定还是欲求被表达之物，被表达之物本身保持不变；因此，被表达之物不是事物本身（被指称之物）。被表达之物，被感知为事物中把它标明为其所是之物的那个方面。所以，当我说“晨星”或“美利坚合众国总统”时，我超出了有形对象（金星的物质身体，或贝拉克·奥巴马这个个体），指向那个身体被指称的特定方式；如果我试图解释这个意义——说晨星就是昏星，或者说美国总统是迈克尔·奥巴马的丈夫——我又得给你另一个意义；我们永远无法说出意义本身，或意义所表达的东西。被表

达之物也不是说话的“我”的心灵观念或心理观念（显现），因为譬如“《哈姆雷特》的作者”这一表达的意义，超出了威廉·莎士比亚的有形身体；即使我们发现，名为威廉·莎士比亚的那个具体个人其实并没有写出那些我们以为由他写成的戏剧，“《哈姆雷特》的作者”仍然存在。意义也超出任何个体对意义的表达，因为我们能够在不同表达中辨认同一个意义。意义是身体及其遭遇的结果，是关系的表达；但它也获得了自身的存在，不应被视为异于存在，或被强加在存在之上，而应被视为“额外存在”。

单义性使负责任且能够回应的思想成为可能：不接受世界已经被意指、已经通过符号中介的状态，而是追问符号的涌现。相反，多义性是平庸：它不彻底思考我们浸身其中的事件，而是接受两种实体之间已经给定的区分；多义性把艺术读作再现，把自我读作建构，把社会性别读作经过中介的类别。多义性接受两个层次——能指与所指、符号与世界、再现与实在——却不追问这一差异的发生。

德勒兹在论斯宾诺莎的书中，通过把握符号的两种方式来解释多义性。如果亚当把针对知识之树的禁令看作命令或被强加的秩序，那么符号或命令就被看作世界之外的东西，被暴虐地强加于世界。仿佛一边有世界，另一边则有统治世界的造物主所颁布的法则和命令。然而，如果亚当把禁令看作世界关系的表达，看作吃下禁果之后将会受到伤害的符号，那么，上帝无非就是对世界各种力量的完整认识（Deleuze 1992:247）。把符号看作能指，看作任意强加于一个本来没有法则、未分化世界之上的差异，就是把言说体系和言说主体想象成与世界本身彻底不同的东西。一边是被设定的存在，另一边是进行设定的主体；这造成主体与象征界的根本分裂，因为任何把存在视为整体的思想，总得有某种残余、盲点或非全，它是体系的条件，却永远无法在体系内部被表达。主体是在臣属中、通过臣属而被生产的（Butler 1997）。

拒绝多义性既有本体论的理由，也有实践或实用的理由。在本体论上，多义性可以被界定为赋予本体论优先地位，或者决定赋予某种存在以基础性地位（无论那个基础是主体、生命、现实性、文化、意指作用、上帝、人类、质料等等）。由此可见，多义性也意味着某种实用主义，我们依据什么对我们是真的，或者什么对我们有用，来接受何者为真——当然，这根本不是真理。相比之下，单义性并不执着于何者真正存在，因此，人们可以、也

应当争论：能否把数字、虚构人物、关系或价值纳入自己的本体论；不会有某种享有特权的存在，为其他一切存在提供衡量标准。因此，如果有一种实用主义，它也将没有基础：真理不再是依据什么对我们有效而作出的决定，而是有效者本身，是能够确立自身或拥有力量的东西。（如果有人回答，这看上去像极权主义——难道纳粹主义不“具有力量”吗？——我们会回应：纳粹主义不具有力量，因为它必须通过征服和否认力量来运作。事实上，极权主义必然是多义的，它把世界的真理奠基在关于何者真实且真正存在的某种更高逻辑之上。）单义性肯定一个具有表达性的生命平面，在其中，语言和符号表达实在，或从实在中流出；但它们以偶然的方式这样做，亦即原本可能产生不同的体系。相比之下，在多义性的本体论中，能指囚禁并组织生命，而生命本身仍然彻底是他异的，或是幻想性的。我们对符号体系的服从，指向一个被意指却无法企及的外部。按照多义性逻辑，能指是一项法则或命令，是思想应当服从的秩序或规范。正是在这种服从的过程或行动中，主体与存在分离；一个裂隙或“非全”打开象征秩序，它既生产、也排除那个被它哀悼的外部。

正是这种多义性产生了后现代主义及其不满，因为它把能指、体系和主体放在一边，把实在或回溯地构成的世界放在另一边。对让·鲍德里亚而言，拟像通过实在的丧失或缺席来定义，因此它既异于实在，又是我们唯一能够接近的实在，或超实在（Baudrillard 1994）。也有人积极肯定这种后形而上学状况：放弃实在，承认我们的语言处境。在理查德·罗蒂看来，后现代自由人文主义恰恰就是接受我们存在于语境之中，同时放弃任何关于基础、正当性证明或生命本身的宏大主张（Rorty 1983）。尤尔根·哈贝马斯虽然批评他所认为的解构的后现代相对主义，却仍坚持只有在言说与协商内部开展工作，政治才有可能；政治放弃一切形而上学的外部，专注于合法化与沟通的程序（Habermas 1992）。朱迪斯·巴特勒既保留了对失落实在的哀悼观念，又承认这样的实在只通过哀悼才产生，她坚持：恰恰是对臣属的这种承认，可能使政治上的活动空间成为可能：

当然可以承认，欲望从根本上受到条件限制，却不必主张它被彻底决定；也可以承认，有些结构使欲望成为可能，却不必主张这些结构不受反复进行、具有转化作用的表达的影响。后者绝不是回到“自我”或古典自由主义的自由观念，但它确实坚持：规范具有一种时间性，使它向来自内部的颠覆敞开，也向一个无法被完全预料的未来敞开。（Butler 2000:21）

如果采取这种占主导地位的多义性观点，社会性别就是我们为能够作为主体言说、行动和表演而采用的一种身份或位置；但这种要求服从与规范性的条件本身，也使不稳定成为可能。为了参与巴特勒所谓的异性恋矩阵，人必须把自己认作这个或那个社会性别身份；但恰恰因为这一矩阵是通过言说、行动与施为构成的，它也始终能够被变成另一种样子，能够生产新的关系。社会性别是一套规范与禁令的体系；只有通过禁止欲望对象——譬如母体——主体才被生产为不同于他必然曾经欲求的东西。在巴特勒那里，一个人的性，或者先于社会性别体系的东西，只有在它的丧失或放弃事件之后，才被定位为实在。性之所以仍然是不可能的他异之物，恰恰是因为服从社会性别体系并不是人可以做或不做的事；并不存在一个自我，然后再由它采用法则。相反，先有法则，也就是作为这个或那个社会性别而言说的规范；人由此把自己认作一个有性别的主体，命定要承担这个或那个位置。人通过服从的幻想，被生产为主体。因此，一方面，巴特勒似乎是反后现代的，因为她拒绝把符号体系看作强加在一种本来中性且不可接近的性之上的东西。另一方面，她又是多义性逻辑的典型体现。我们处在规范体系内的位置，生产出规范与据说被规范整理、组织和再现之物之间的根本差异。正是在重复社会性别的规范或能指的过程中，人把自身、自身的性或实在，生产为那个原已在那里等待被意指的东西：

这并不是说，一方面，身体仅仅是语言材料；也不是说，另一方面，它与语言毫不相关。它始终与语言发生关系。语言的物质性，实际上包括那个试图指称“物质性”的符号本身的物质性，都表明并非一切——包括物质性——总是已经是语言。相反，能指的物质性（一种既包含符号、也包含其意指效力的“物质性”）意味着，除非通过物质性，否则无法指称纯粹的物质性。因此，并不是说人无法走到语言之外，以把握物质性自身；而是每一次指称物质性的努力，都通过一种意指过程发生，这个过程在其现象性中，总是已经是物质性的。（Butler 1993:68）

使这一逻辑成为多义性的，与其说是它具有二元性，不如说是这一二元关系的特征或性质。在多义性逻辑中，并没有真正的二元关系或差异，只有一个享有特权的项——比如能指（或心灵或再现）——由它产生那些苍白而依附于它的他者。多义性，或者说对两种实体的设定，可以追溯到笛卡尔对心灵与质料的区分，它排除了真正的差异。如果从譬如心灵与质料这两种实体之间的数目差异出发，就必须建立二者的关系，而这总会采取一种实体与

其另一方协商的形式：心灵作为质料的原因，心灵作为质料的反映，质料作为心灵的原因。一旦某个享有特权的实体，如心灵或能指，负责解释关系和差异，差异就总可以被看成某种品质的不同实例，这种品质被分配到数目上不同的身体之间。例如，红将是一种一般性，既可以出现在这里，又可以出现在那里，作为一种质，由它所属的真实身体加以区分。相比之下，单义性只容许真实的差异。红的两个实例，是真实且独特地不同的，各自拥有独特的力量；这种真实差异在意义中得到释放，释放于对这种奇异性的感知之中：它不是某个一般性随时间发生的变化，而是一个“……的潜能”，或一个不定式，它与任何其他东西一样具有存在。如果只有一个存在，那么差异——例如非身体性的意义与它所表达的身体之间的差异，以及不同品质之间的差异——就都同样真实、同样不同。这一点在艺术的奇异性中表现得最清楚：我在这里、在这块画布上所感知或思考的，不是一般的红，不是作为某个一般性之变体的红，而是一个“变红……”，它承载着对一切时间有效的可重复性。单义性，或一个存在，使真实差异成为可能，因为差异不再是某个不同于被分化之物的存在的分化。

然而，在后现代的多义性逻辑中，差异预先就根据一种存在或实体与另一种存在或实体之间的差别而被决定。其中一项——能指——生产、构成并组织它的另一方。在巴特勒那里，实在或质料就是把自身分成内与外、前与后的东西；能指恰恰是使生命与自身分开的那一部分质料（Butler 1993: 68）。社会性别规范被读作某种真实而内在自我的符号。因此，形式与质料、主体与世界、生理性别与社会性别、能指与所指之间的差异，都是由一种实体——能指、语言或言语行为——生产出来的，它生成了与自身根本不可通约的另一方。作为能指，社会性别规范生产出一个据说先于行动的性主体。因此，对巴特勒来说，不存在作为一切行动之共同基础的存在、实体或生命；相反，存在的是某种形式或类型的行动——施为或意指作用——它们随后生产出自己的实在或原因。因此，看似差异或二元关系的東西，生理性别与社会性别、实在与能指、在场与再现之间的差异，实际上只是其中一项（能指）产生一个幻影、一个失落且被想象的他者的效果。这之所以可能，只是因为预先区分了真正存在或具有存在的東西——能指——及其所产生的、地位较低的另一方（幻觉性的主体或性）。后现代主义恰恰因此是多义

的：生命的一种事件或关系——能指——解释并代表了所有关系。意指作用是解释、原因与逻辑，所有其他关系都从中取得自身的存在。

后现代主义不仅是多义的——依赖能指和某个缺席或被构成的实在——它也是主体主义的顶点。（在这一点上，我们必须看到巴特勒工作的深刻价值：她为本体论传统带来智识、严密性与力量；而这个传统大体上一直未能正视巴特勒如此敏锐地揭示的能指逻辑。）按照马丁·海德格尔的看法，整个西方思想都是主体主义的。某个点或作为根基的基础——底基

（*hypokeimenon*）——先于其他一切关系，并赋予它们秩序；差异是生命之外某个点或逻辑的效果，或从中流出。⁴但在大多数西方思想中，这个奠定生命基础并组织生命的实体，也以多义性的方式，被想象为异于被感知和被亲历的生命。对海德格尔以及随后德勒兹而言，颠倒柏拉图主义，并不意味着把存在高于生成的等级关系倒转，而是认识到，这个二元关系的两端都奠基于同一个生命；这个生命通过语言得到表达，却永远不被语言穷尽。语言不是某个世界的符号或秩序；世界通过语言给予自身（Heidegger 1998:200），也通过超出人类语言的多个符号系列给予自身（Deleuze and Guattari 1987:117）。在海德格尔看来，西方思想恰恰是在把世界的真理、存在的逻辑安置于世界自身之外的某个源点时，成为多义性的奴隶；例如，柏拉图的理念变成正确观念或形式，世界可以通过它们被观看。在德勒兹看来，对多义性的这种服从有其政治起源。原始社会把自己的铭写体系看作表达性的、生产性的——纹身、刻痕与象征化的仪式，把人的身体同他们与之共同工作的世界连接起来（Deleuze and Guattari 1987:176）；而现代人却把铭写看作意指作用，看作一个相对可翻译的符号体系，它把“那个”言说主体作为唯一条件与起源点（Deleuze and Guattari 1987:159-60）。

对海德格尔和德勒兹而言，西方思想，尤其其人文主义形式，既是多义的，也是主体主义的，恰恰因为主体——海德格尔的“常人”（*das Man*），德勒兹的意指主体——是世界的一切差异通过它而产生的那个点，是生成或综合的单一点，构成一切相对差异的基础。人文主义是多义的，不仅因为存在心灵与质料两种实体，而且因为一种实体是另一种的基础：主体是世界的逻辑与关系由之得到承认、取得现实性的那个点。没有心灵的综合力量，世界的秩序就不会被带入存在。

在后现代状况中，意指体系、那个言说并沟通的人的法则，构成政治基础：“国家给予思想以内在性的形式，而思想给予这种内在性以普遍性的形式。”（Deleuze and Guattari 1987:375）在《反俄狄浦斯》中，德勒兹与瓜塔里解释了资本主义的逻辑如何建立在关于人的幻想和一种多义性本体论之上。我们都服从一个符号体系；在沟通与承认的体系之外，只有未分化的混沌；为了秩序，必定曾有一个对象被放弃——这些服从的幻想都以进行意指的人的情动形象为中心（Deleuze and Guattari 1987:182）。这里需要指出两个关键的审美政治要点。第一个是批判性的。认为“我们”服从一个体系或法则，由它把我们生产为主体，并使我们面对一个必然被禁止的对象，这是一种性幻想。精神分析告诉我，不要杀父、不要欲求母亲，而我于是意识到，原来这正是我所想要的。然而，我们不应把自己看作服从一个言说体系，而在其外部，是混沌与乱伦的未分化黑夜。相反，对德勒兹和瓜塔里而言，符号体系是表达性的；它们从生命中流出，而生命比任何形式化的符号体系都更加分化。符号不是任意强加的。它们不负责分化和组织实在。它们本身就是真实的，以实在为基础，从实在中流出。只有当人作为言说动物的情动性知觉获得审美投注时，符号才变成能指，变成由法则和主体之点产生的强加体系；这也就是德勒兹与瓜塔里所谓的“面孔性”，或“专制能指”的体制（Deleuze and Guattari 1987:117）。⁵ 有人认为可以把德勒兹和瓜塔里纳入那种已经摆脱实在或实体的后现代主义；与此相反，他们坚持，我们在其中运作的结构、形式和体系，具有实体性。他们的语言理论坚持：发出的符号具有一种形式——表达形式——符号所表达的东西也具有一种形式——内容形式——而这些形式、分层或表达，都是通过实体发生的。例如，“能指”表达主体，即通过面孔而被组织起来的人的身体。对意指身体的这种情动投注——“祭司的解释癖”——可以在历史上划定其边界：

能指的形式具有实体，或者说，能指具有身体，即面孔。[...] 这一符号学体系不仅不是最初的体系，而且从抽象进化论的立场来看，我们也看不出有任何理由赋予它特别的优先地位。我们想非常简略地指出另外两种符号学体系的某些特征。首先，所谓原始的、前意指的符号学，更接近那些不使用符号而运作的“自然”编码。它不把表达还原为面孔性这一唯一实体，也不通过抽象所指来消除内容形式。即使从严格的符号学角度看仍然存在对内容的抽象，它也促成表达形式的多元性或多声性，阻止能指夺取权力，并保留特属于内容的表达形式；因而，身体性、姿态性、节奏、舞

蹈和仪式等形式，与发声形式异质地共存。各种表达的形式与实体相交，并形成接力。它是一种分节的、但多线条、多维度的符号学，防范任何意指的循环性。（Deleuze and Guattari 1987:117）

德勒兹和瓜塔里在这里写到“防范”循环性；而后现代的多义性逻辑，恰恰可以如此描述：一个能指，只有作为某个所指的能指才是能指；但所指又只有借助能指，才作为所指被给予。因此，我们可以从批判性的观点——拒绝符号被强加于生命的观念——转向建设性的追问：在这一俄狄浦斯式幻想中，表达的究竟是谁的生命？这个幻想认为，人服从语言，才能从与母亲乱伦的黑夜中获救。（而且，异于能指的东西——内容形式——又如何被还原为一种前语言的、未分化的、不可思考的抽象？）面对一种语言，比如后现代主义的语言、进行意指的人的语言，我们可以追问语言体系的发生，追问它表达了什么欲望。

按照早期德勒兹的观点，意义有一种性的发生，而在这一点上，他严格追随精神分析。自我保存与毁灭的驱力，产生一系列部分对象，随后这些对象与作为悖论对象的阳具联系起来：因为阳具是那个进行意指、却不提供其所意指之物的意义的身体部分。这里有两个系列：组成我们现实身体的具体身体部分；以及有机体，它只有通过参照某个组织点，才把自己体验为统一身份。在俄狄浦斯情结中，自我通过如下想象而统一起来：如果另一个身体——掌握法则的父亲——施行阉割，那么自身的身体完整性，或身体作为连贯整体的形象，就可能被打碎。俄狄浦斯主义创造了一个特定的因果系列：它把多重部分的系列指向一个想象的整体，即说话并对法则作答的自我或主体，然后又事后把碎裂看作自我违反欲望禁令之后会发生的事。身体的现实部分，通过一个虚拟场景被组织起来。而两个系列之间这种神秘的共振——身体对象的系列，以及被提升到身体之上的对象的系列——只有在俄狄浦斯情结中才产生意义，因为这一情结把系列指向自身之外的事件（Deleuze 1990:220）。在这里，对德勒兹而言，事件从性中出现，但随后又从个人的性中解放自身。因此，譬如，嘴通过生命驱力与乳房连接，却表达出一个向生命之外的他者提出的诉求（因为乳房也是爱的承诺，并表明存在一个他者，其欲望可以被想象，却永远无法被认识）。正是在从性关系中产生的言说中，一种不可还原为言说的意义被释放出来；任何言语行为所表达的意义，既在某个语境之内——指向此时此地的这个意义——又在语境之外，因

为同一言语行为可以在其他语境中重复。在一种分枝扩展的意义上，意义是性的。意义是一种纯粹属性，一个从身体中分离出来的不定式或力量。

具体地说，身体使知觉或品质成为可能。人可以感知某种品质，而这种知觉随后可以在一个命题中得到表达。意义正是在这一被表达的命题之中，并通过它，被释放出来：对 x 的知觉，被感知为一种能够 x 的能力，例如，一种红，能够在任何时间重复并变化。意义可以从身体之间的俄狄浦斯式关系中动态地产生，但永远不能被还原为身体。你我之所以能够交谈并相互理解，只是因为我们的语言超越了你我双方，超出任何单一身体。的确，如果我们要思考，就需要超出已经构成的性，走向作为其“准原因”出现的意义：看起来，我们之所以说话，只是因为我们服从一个赋予我们独特身份的单一体系；但这个被认为具有奠基性或因果性的法则，只有因为身体之间的关系才成为可能。

这使我们能够转向单义性的正面论证。任何符号体系、任何组装，都具有情动的成分；既有表达形式（即符号体制的特定性质），也有内容形式（即被表达之物的特定分布）。在资本主义中，我们把表达形式想象为能指，一个被强加的、纯粹差异性的体系；我们把内容形式，或被意指之物，想象为未分化的、否定性的或回溯地设定的实在。但如果一切体制都是生命的表达，如果我们质疑意指模式的普遍性，我们就能追问：能指的专制表达了何种生命方式？我们如何开始把自己看作受制于体系？我们如何开始把生命理解为只有作为异于法则的东西才可以（在幻想中）被思考？要让我把自己想象为一个言说主体，处在与某种被认为已经否定掉的前俄狄浦斯实在根本不同的法则之中，必须预设哪些投注、欲望与连接？如果我们不再把符号看作与生命彻底不同，而是看作生命的表达，就可以承担两项任务。

首先，我们可以追问进行意指的人的形象表达了什么。什么样的欲望配置，生产出一种对法则的服从，使它永远停留在对实在的否定、丧失与哀悼状态中？德勒兹和瓜塔里在《反俄狄浦斯》中给出直接回答。拉康指出我们全都是俄狄浦斯式的，这完全正确；但这个俄狄浦斯式主体，在历史上、政治上和性上都有其特殊性。把自己看作受一个内化父亲支配的，是资产阶级家庭中的男人。而这个内化的、惩罚性的、施行阉割的父亲——我们所有人内部这个法则之人——有其政治和历史起源。法则与力量过去由专制君主、国王或部落首领发出，如今我们却把法则看作“人的”，看作仅仅由于我们

是言说存在者这一事实而产生的东西。某一种身体——白人的、劳动的、家庭中的男人的身体，那个作出命题与判断的男人的身体——提供了支撑俄狄浦斯幻想的情动形象。（而支撑俄狄浦斯幻想的，是一般意义上的“思想形象”，或多义性观念的典范：存在着某个思考的存在者、主体或施为性，它先于世界，并作为世界的条件。）因此，意指作用的幻想表达了一种反应性欲望；这种欲望把人设定为言说动物，服从能指的逻辑，并与欲望生命相对立，而这种生命如今只能被想象为通过禁令的幻想本身回溯地构成。只要我们不质疑这一幻想，就仍停留在德勒兹所说的“神经症小说”之内；我们把症状当作自己的东西而重复它（Deleuze 1990, 276）。齐泽克最近从两个方面为欲望否定性的持续存在辩护：首先，如果没有欲望的裂隙，或没有关于主体的空无与世界之间存在距离的幻觉，我们的欲望就只剩虚无；但主体性恰恰在于这种“少于无”，在于承认主体是一种幻觉，却仍然通过驱力的欲望持续存在。其次，这使创造力成为可能：没有哪个对象能够回应我的欲望，而“我的”主体性，无非就是欲望与我能够把握、认识或拥有之物之间的这个裂隙或距离：

死亡驱力远非与涅槃原则相同（后者是消除一切紧张的努力，是对回到原初虚无的渴望）；死亡驱力是超出并反对涅槃原则、仍持续而执意存在的紧张。换句话说，涅槃原则远非快乐原则的对立面，而是快乐原则最高、最激进的表达。正是在这个确切意义上，死亡驱力代表它的完全反面，代表“不死”的维度，代表一种超出（生物性）死亡而仍执意存在的幽灵生命。[……] 拉康所说的“象征性阉割”是一种剥夺、一种取走的姿态（失去终极而绝对的“乱伦”欲望对象），但它本身却是给予的、生产性的、生成性的，它打开并维持欲望与意义的空间。我们人类存在那令人受挫的性质，我们的生活永远错位、带着创伤性失衡这一事实，恰恰推动我们不断创造。（Žižek 2012）

齐泽克思想的这一维度，接近德勒兹坚持必须同时把主体视为一种生产的观点：关键差别在于生产的性质，在于生产究竟能够被定位于心灵的死亡驱力，还是存在一个更广泛的、超出人类的力量场，人类的死亡驱力只是其中的一种现实化。我想指出，差别在于是否坚持单义性：我们应当把主体肯定为那个裂隙或“少于无”，由它引入一个“不死”的、纠缠不去或缺席的要素，使创造力成为可能；还是应当把距离分布到整个场域，超出有机体、主体以及被认作生命的东西？单义性不会否认主体和欲望的力量，而会把这

些力量或驱力置于一个更大的平面之中，没有任何驱力方式比其他方式更为重要。这也意味着，我们将挑战某些关于“政治”的论述，例如朱迪斯·巴特勒把主体与身体理解为通过政治体系被给予的论述：

如果可以谈论身体的“存在”，那么，这种“存在”总是交付给他人、规范，以及历史地发展起来并差异化地分配脆弱性的社会与政治组织。我们不可能先定义身体的本体论，再去谈身体所承担的社会意指，或构成其生存条件的社会网络。相反，成为身体，就是暴露于社会的塑造和形式之中；就是这种暴露本身。这正使身体的本体论成为一种社会本体论。换句话说，身体暴露于社会和政治所组织起来的力量之中，也暴露于社会性的要求之中——包括语言、劳动与欲望——它们使身体的持续存在与繁盛成为可能。（Butler 2011, 382）

如果我们超出政体来思考，就会从多义性——政体以及它通过臣属所创造的身体——走向单义性。在后者那里，与其说存在一个政体，不如说存在一个微观政治的力量场，创造出成千上万细微的互动、关系与抵抗。

思想与艺术共同面对的挑战，是构造一种症状学：把症状读作对某个问题的回应，把艺术作品读作一个意义事件，而不是任意的或被语境束缚的意指作用。对齐泽克来说，命令是“享受你的症状”，因为如果主体不依恋某个偶然对象——它承诺充分的享乐，同时又阻碍这种享乐——就不会有生命、力量或抵抗。齐泽克把症状的裂隙或距离，同语言特有的差异联系在一起：

如今人人都知道，“我们可以用言语做事”：[···] 而且，精神分析最内在的核心，难道不就是嵌入语言维度中的那个嵌入作为言语行为的语言维度之中的核心吗？它是一种谈话疗法，试图仅仅借助言语接近并改变症状的实在，也就是说，不诉诸对身体的直接操作[···]，难道仅凭这一事实，它不就被限定在这一维度中了吗？关键不是取得某件早已遗忘之事的事实真相——这里真正关涉的，按字面说，就是对过去的重新收集，也就是这种对过去的记忆如何影响主体当下的言说位置，如何改变主体从中言说（被言说）的那个位置本身。（Žižek 2001, 32）

相比之下，对德勒兹而言，症状可以追溯到远远超出主体的场域，追溯到一个力量平面，相对稳定的点从中出现。表达主义反对那种卑怯的怨恨，它宣称：“我是通过能指体系被构成的，因此，我只能把超出意指作用的东

西想成某种缺席的原因。”表达主义促使我们越过进行意指的人的幻想，考察符号之所以可能。表达——把符号看作从实在中流出的事件——与单义性相连：不是世界与意指作用，不是实在与体系，而是一个流动的生命。然而，这种生命流在表达中，在越来越细密的区分、切割、分岔与扰动中给予自身；切割并不是对实在的分化，因为“实在”就是区分和差异的力量。表达与单义性，又都依赖于对情动的承认；然而，情动并不是情绪。如果把情动理解为我们的身体回应某些力量或扰动时的感受，那么，情动就再次成了某个外部的符号。德勒兹和瓜塔里哲学的一部分力量，就在于把情动从亲历之物、从感觉与情绪中分离出来；我们可以说，存在着情动，或者说存在着发生于各种量的关系之中的能力与力量，其中一些被感受到。光的力量与我皮肤的抵抗相遇；我感到温暖。我很可能感受不到所产生的其他量（维生素D、黑色素瘤、衰老等等）。如果画家能够画出这光呢？不是被感受到或被吸收的光，而是具有使之温暖之能力的光？那么，一种可以独立存在的情动就被把握住了。进一步说，我们可以认为，个人和其他有机体之所以可能，是因为存在情动：那些构成我们的遭遇力量。

正是情动这一批判性概念，使我们能够追问后现代之人的多义性究竟表达了什么。借助情动及其延展，我们可以解释人的形象与幻想如何出现。德勒兹在论大卫·休谟的著作中说明，一切生命都是情动或同情（Deleuze 1991:34）；身体在与其他身体的局部连接和依恋中生存并欲求。通过一个身体部分与另一个的连接，自我与在场的身体形成有规律的同情关系，例如家庭或部落的形成（辖域化）。但这些同情可以扩展到不在场的身体。一个身体可以成为典范，代表整体的法则或身份（解域）。在休谟那里，家庭产生父亲这个典范身体，而我们可以把共同体想象为扩大的家庭；这样，社会美德就是虚构，使我们能够思考那些表达并延伸同情的想象整体

（Deleuze 1991:35）。这种虚构式的延展可以产生人或人类的形象：一个由不在场者、或只能被潜在地思考者构成的共同体（Deleuze 1991:41）。这里需要指出两点，第一点直接关乎审美与政治：同情或情动的扩展始于表达性与形象。一个身体代表整体，让我们得以思考身体的共同体或人类大家庭。这也让我们理解，为什么我们那些所谓普遍的人性观念，或一般之人的观念，总是不同的、微观政治的。那个号称普遍的“理性的人”，往往就是现代资本主义中的白人资产阶级男人。（最初并不是政体，而是情动或依

恋，“身体”的形象从中组装起来。）“人”或主体的意义，始终是这个或那个身体的情动延伸或解域。尽管我们对人性、人权和普遍同情作出种种宣言，近期事件仍应促使我们追问：既然我们知道，这个遥远、不同而受苦的 他者，与那个相似于我的邻居同样有权利，为什么我们仍然对像“我们”的人怀有更多同情？西方的 9 月 11 日创伤，有益地提醒我们：我们的人类形象多么具有情动性质；因为这一事件之所以创伤性，难道不恰恰因为它攻击了西方、我们、“人”吗？只有一种从情动与表达出发理解意义的方法，而不是能指的逻辑，才能处理前话语的政治。以表达的方式思考性，并不是坚持一种作为分化的性差异逻辑，去处理意指作用的形式结构；它让我们能够直观：在关于言说主体的幻想中，被想象并被预设的那个身体，是如何构造出来的。

权利与语言的主体，据说是任何说话者，却是一个先于交换的身体，一个沟通、计算、劳动并服从主体间规范的身体；这个“言说主体”的情动身体，由西方白人男人的身体生产出来，一个被进行意指的面孔和具有表现力的眼睛所支配的身体：

面孔不是普遍的。它甚至不是白人的面孔；它就是白人本身，有着宽大的白色脸颊和眼睛的黑洞。面孔就是基督。面孔就是典型的欧洲人，就是埃兹拉·庞德所谓普通的感官之人，简言之，就是平常日子里的色情狂[……]。

(Deleuze and Guattari 1987:176)

德勒兹和瓜塔里还认为，那个言说、判断、意指的人的形象——通过分化生命并否定实在的体系而生产出来的主体——是多义的。它欲求必然被禁止、或在构成上被禁止的东西；通过俄狄浦斯式或被否定的欲望来定义人，使意指主体与“他的”世界彻底分离。一方面是言说、意指、差异与关系的秩序；另一方面则是一个永远不可企及的实在，它只是从体系界限内部被回溯地生产或想象出来：人与他的他者们。这一点在被拜物化的面孔伦理模式中最明显：在那里，他者的根本距离与缺席，把世界封闭在主体及不可把握之物之上。在德勒兹通过普鲁斯特展开的阅读中，面孔如同所有碎片，并不把自身呈现为一个与世界分离的根本他异性，而是打开通向不断增殖的世界的道路：

通过把碎片嵌入碎片，普鲁斯特找到了让我们观照所有碎片的手段，却不必参照某种统一性，无论是碎片从这种统一性派生，还是这种统一性从碎

片派生。[…]即使最终对重获时间的揭示，也不会把它们统一起来或使它们汇聚，而会使那些本身互不相连的“横贯线”增殖[…。]同样，他者的面孔至少有两个不对称的侧面，像“两条永远不会相遇的相反道路”：例如，在拉谢尔那里，是一般性的道路与奇异性的道路，或者是过近观看时无定形星云的道路，与从适当距离观看时精妙组织的道路。又如在阿尔贝蒂娜那里，是与信任相应的面孔，以及回应嫉妒猜疑的面孔[…。]，而这两条道路或两种方式，又都只是统计性的方向。我们可以形成一个复杂的群体，但每当形成它时，它又必然继续分裂，这一次仿佛分裂为一千只密封的容器：因此，当我们以为正把阿尔贝蒂娜的面孔收拢起来以便一吻时，随着我们的双唇掠过她的面颊，她的面孔便从一个平面跳到另一个平面，密封容器里有“十个阿尔贝蒂娜”，直到过分贴近的最后时刻。每一个容器里都有一个自我，它生活、感知、欲求和记忆，醒来或沉睡，死去、自杀，又在突然的震动中复活：阿尔贝蒂娜离去所带来的“崩裂”和“碎片化”，必须由所有这些不同的自我来学习，每个自我都在自己瓮的底部。（Deleuze 2000, 124）

表达主义

对于德勒兹，如果我们思考表达而不是意指作用，出现的问题就是：我们如何辨识并直观一种超出并撼动主体封闭性的生命？如果后现代主体性依赖人的情动形象——自我被定位于交换、沟通与对生命的否定之中——那么，通往表达的道路或许要经过性差异，一种必须在风格层面重新思考的差异。与其把性差异看作生命据以被意指的逻辑——言说和法则的男人，与女性性的“非全”或被意指对象的彼岸相对立——不如把性差异想象为生命的风格。

如果不是一边有生命、另一边有意指作用，而是只有一个表达性的生命，它仅在自身的风格中给予自身，那么我们就可以提出一系列连接。意义之所以是性的，恰恰因为有形身体及其关系创造出一个性的表面，创造出一系列区域和领地，它们扩展、因而转化了生命驱力。意义通过俄狄浦斯关系才成为可能，这种关系在一边的身体与另一边的非身体性被表达之物之间，创造出一个表面或边界。即使在《意义的逻辑》中，德勒兹也坚持还存在一个更进一步的形而上学表面：非人格的奇异性，它们不能被还原为其由之产生的俄狄浦斯关系。但在与瓜塔里合著的《反俄狄浦斯》中，他更加严格：

母亲—父亲—孩子的图式，只是意义的一种幻想，是身体及其连接进行解域的一种方式，或者说，是让一个身体或身体部分——阳具——提供所有身体之意义的一种方式。

穿越意义的俄狄浦斯式封闭的思考方式，是通过风格，因为风格创造意义，尤其通过悖论的形式。悖论只有通过意义才成为可能，但也显示出：意义通过语言出现，同时又超出语言。“我所说的并非我的意思”；“这没有意义”；“这不是我正在说的”；“我在说谎”；或“这不是真的”：这些行为都是施为性的矛盾。之所以如此，是因为言说的“我”与被指称的

“我”分裂；悖论让言说主体栖居于意义体系，同时又拒绝意义。这只有在意义同时朝两个方向运作时才有可能：向下指向被指称者或所说之物，向外指向从被指称者中释放出来的被表达之物。因此，意义依赖一个偶然的或悖论性的要素，例如“我”：它既把言说锚定在此时此地，又释放出超出这个“我”的行动意义（Deleuze 1990, 77）。正是通过风格，才发生了对一个表面或悖论性要素的创造。如果把性理解为驱力超出其对象的延展，那么风格就是性的。意义与性相连，并不是因为必须有一个性场景或差异幻想，能指才能与主体分裂或被阻隔；意义之所以是性的，是因为弗洛伊德用性所指称的，正是事件：一种情动、品质或被感知之物能够在有形身体之外被思考和被成像的力量。

风格不指向或组织某种作为根基的生命；风格是生命的问题、表达或努力，而生命是在自身的变化中给予自身的（Deleuze and Guattari 1987:318）。这些变化或风格之所以是性的，是因为它们具有生产性、连接性和欲望性。因此，“生成女人”可以被理解为指示着意义的一种反俄狄浦斯运动：不是那个并不存在的“女人”——因为她是男人投射出来、幻想出来的他者——而是作为变化的女人。存在着各种生成，或者生命的肯定性表达，它们以变化的力量或风格的形式发生，不同于那个处于中心位置的言说与陈述主体。主体的形象，是一个管理、支撑或强加差异的场所或点；相比之下，生成女人总是“朝向……的生成”。它不是无中生有。生成女人可以被直观为某种生命的表达，而人只是这种生命的一个独特效果：“女人必须生成女人，但必须在所有男人的生成女人中如此。”（Deleuze and Guattari 1987:292）“男人”与“女人”不是二元的分化或社会性别；两个词都是一种超出人类的性的表达（233），而只有越出进行意指的人的逻辑

辑，思考一种在不同生成能力或潜能中表达自身的生命，我们才能直观这种性。不存在一个单一的点、项或现实性——不存在作为主体的人——能够成为一切生成的基础与言说中心：

不存在生成男人，因为男人是摩尔实体的典范，而生成则是分子的。面孔性功能向我们显示了人构成多数的形式，或者更确切地说，显示了多数所依据的标准：白人、男性、成年、“理性”等等，简言之，就是普通的欧洲人，言说的主体。（Deleuze and Guattari 1987:92）

结论

为了使这里对风格的讨论更为具体，我们可以考察弗吉尼亚·伍尔夫的小说《到灯塔去》。首先，我们可以在语义与叙事层面，批判性地把这部小说同时看作关于美学的寓言与宣言。小说第一部“窗”，设置了一系列采取多义性二元形式的对立：其中一项——男人——是基础、起源和中心，另一项“女人”从中被产生为不同者。拉姆齐先生是哲学家，处理定义明确而封闭的问题，关心自己在历史中的位置（或者说，关心自己是否会在伟大哲学家的经典谱系中被铭记）；他与拉姆齐夫人相对立，后者是那个典型地面向他人的、情绪性的、富有同情心的、美丽却不理解的“女人”。莉莉·布里斯科正试着画拉姆齐夫人，把她作为一切属人而健全之物的标志性再现，但她又必须应对拉姆齐先生大学同事坦斯利不断说出的那句话：“女人不会画画，女人不会写作。”第一部中的这些二元关系，之所以是多义性的，恰恰因为它们把感性、身体性与情感性的存在，组织为智性存在的较低、依附且有别的另一方。莉莉画拉姆齐夫人，将成为一种意义的再现，把女性身体再现为生命与滋养的原则；这幅画也将在历史中占据自己的位置。正如拉姆齐先生害怕自己对哲学的个人贡献无人注意，害怕自己的专名未能留下记录，莉莉的绘画也试图在伟大的艺术殿堂中取得一席之地。我们可以把小说的这一部分看作批判性的。

伍尔夫重复西方思想的标准对立——男性／女性、理性／身体、逻辑／情感、哲学／艺术，以及观看者／被观看者——以揭露它们的僵硬。正如简·戈德曼指出的，对伍尔夫“在1910年或前后，人性发生了变化”这一宣言，可以有不止一种解读（Goldman 1998）。1910年是后印象派展览举行的年份，光与差异的力量从人眼这个组织点中解放出来。因此，我们应当

依据小说所表达的问题、小说作为一个意义事件努力要做的事，以及它释放出的潜能或不定式，来考虑小说的风格。这在小说中体现为两个层次。首先，在小说结尾部分，莉莉·布里斯科不再再现拉姆齐夫人，她的艺术作品也不再是纯粹的形式与强加；知觉侵入了她。她的作品与其说是一个有意的行动，或是一场把她生产为独特主体的表演，不如说是一种知觉，在其中，两项——莉莉的欲望与绘画——通过它们特定的关系，被生产为彼此有别的東西。

她带着一种奇特的身体感觉，仿佛被催促着向前，同时又必须把自己拉住，落下了第一笔，迅速而果断。画笔降下。它在白色画布上闪过一道棕色；留下一条奔走的痕迹。她第二次这样做——又第三次。如此停顿，如此闪动，她进入了一种舞蹈般有节奏的运动，仿佛停顿是节奏的一部分，笔触是另一部分，而它们全都相互关联；于是，她轻盈而迅疾地停顿、挥动，在画布上划下棕色、奔流、紧张的线条，它们刚一落定，便围起了一个空间（她感到它正向自己逼现出来）。（Woolf 1977:148）

创造出莉莉以及她所朝向的表面的，是意义事件，或某种差异的涌现。（莉莉与画布以相互创造、或横向生成的方式运作。）莉莉最终在画布上画下一条暗线，从而颠倒了由单一光线来照亮并赋予形式的观念：“带着突如其来的强度，仿佛有一秒钟她把它看清了，她在那里，在正中央，画下一条线。”（Woolf 1977:192）在这里，是暗——光的零度、光之缺席的肯定性——表达了纯粹差异，不是这个或那个不同的东西，而是产生差异的纯粹潜能。如果《创世记》的上帝通过光赋予存在与质料以形式，那么莉莉的创造，就是通过光上的暗来产生形式；这光与其说负责分化，不如说是在差异中被给予。小说中这一标志性的时刻，表达了关于某种风格的宣言或欲望：风格是对差异化的光的回应，而不是置于黑暗质料之上的、赋予形式或照明的力量。

带着这一标志性时刻，我们现在可以从小说拒绝主体与客体的位置、追踪奇异性的角度，来阅读伍尔夫小说的整体风格。我们可以说，伍尔夫句子的力量在于，它们无法连接起来，或无法按照逻辑相续。我们或许会问，像下面这样的句子，怎么能够描述一种光，它让某物被听见；描述一种声音，它蕴藏记忆与渴望，照亮丢失的对象，接着引出一种气味，最终又产生沙砾般的触觉？在下面的句子中，句子的主语是一种知觉，起初是光的知觉

（“阳光倾泻”）；接着，这光使听觉成为可能（“所以每一个脚步声都能听得清清楚楚”）；声音唤起一个遥远场景或欲望（“为她的父亲哭泣”）；然后，我们可以问，究竟是什么“照亮了球拍”？因为，这同一个照亮、使之可闻并唤起记忆的主语，最终被转成嗅觉——“盐和海草的气味”——然后以触觉的“沙砾般粗涩”结束：

阳光倾泻进那些阁楼，它们之间只隔一块木板，所以每一个脚步声都能听得清清楚楚，那个瑞士姑娘正为她的父亲哭泣，他在格里松的一个山谷里患癌将死，阳光还照亮了球拍、法兰绒衣、草帽、墨水瓶、甲虫和小鸟的头骨，同时从钉在墙上的、带着皱褶的长条海草中引出盐和海草的气味，毛巾里也有这气味，上面留着沐浴带来的沙子，摸起来粗涩。（Woolf 1977:13）

伍尔夫的风格不再采用那种由主体给外部世界赋予属性的命题风格，也不采用那种主体无非只是去身体化体系的机械重复的风格；它越过以自由间接话语栖居于各种风格的方式，朝向单子式的知觉点。这些句子混淆了感知者与被感知者，同时表达一个不在自身任何一项中耗尽自身的实体。本质是力量，而力量是作用与被作用的能力。直观文本的本质，超出其已构成的项来思考，就是努力感知、或让自己受作用于那个文本所回应的问题。伍尔夫的风格，从男性与女性、光与暗的僵硬二元关系，走向被依附性对立所遮蔽的奇异差异；性差异取代了社会性别。不再是彼此不同的类别、一般性或社会性别，而是作为产生差异之能力而运作的本质；这些本质之所以是性的，恰恰因为它们只在创造之中存在。

原注

1. “悖论在于，作为外部、被排除在象征界之外的实在界，实际上是一种象征性的规定——逃逸象征化的，恰恰是作为象征化内在失败点的实在界。”（Žižek 2000:121）
2. 在巴迪欧的著作中，爱的关系只是我们可以用来思考事件的一种方式，事件也在诗、数学元和革命情境中表现自身。我在这里有意把讨论范围收窄到性差异与社会性别问题。我用来与德勒兹对比的几位思想家——朱迪斯·巴特勒、琼·科普杰克、斯拉沃热·齐泽克，以及阿兰·巴迪欧——确实都对性差异问题作出了高度细致的思考。尽管他们与德勒兹之间存在某些相通之处，我还是把双方的方法鲜明对照，希望借此聚焦于：巴特勒等思想家的工作，如何无意中导致对社会性别的表演、话语和构成的不加思索的颂扬，却牺牲了性差异的肯定性。

3. 德勒兹与瓜塔里把拉康看作先验条件的东西历史化。他们承认，我们服从能指，把自己的欲望看作通过父亲的法则得到中介；但这是资本主义将法则从外部禁令转向一般公理的后果。如今，是言说行为本身，是与他人共同存在于世界这一事实，施加了禁止的命令。现在，使我们遭受暴政的，是一种被认为普遍的人类欠缺状况。
4. 如果吕斯·伊里格瑞和德勒兹分享同个性差异计划，尽管结果不同，那是因为他们都借助海德格尔的认识：西方思想一直受柏拉图主义支配，而如果仔细阅读柏拉图的著作，我们就能借此挑战这种柏拉图主义。真正存在的东西，实体或底基（*hypokeimenon*），不能被等同于其任何表达或再现，也不能被它们穷尽。关于实体的思想，正是让思想向超出自身有限形象的生命或存在敞开；因此，对实体的思考容许真实差异。然而，一旦把实体看作在数目上不同于知觉，看作异于被再现世界或与之有别，我们就陷入多义性：一边是被感知的世界，另一边是与之不同的基础。人或主体成为世界中的那个点，差异与再现预先从这个点得到解释。
5. 因此，德勒兹与瓜塔里在《千高原》中花费大量篇幅，描述各种符号体制和不同层次。层次指的是：同一个表达性生命产生不同层级的各种方式，例如狭义的语言层次，一边与它所意指的生命相邻，另一边与言说主体的体系相邻。但还存在其他分层，例如身体的社会安排，一边面向法则，另一边面向身体的欲望。某一层的一面朝向辖域化或组织，另一面则朝向解域，或者朝向奇异的、尚未连接的差异更为自由的流动。这使我们能够思考各种符号体制，而形式语言只是其中之一。对德勒兹与瓜塔里来说，符号并非异于生命，也不是强加于生命的秩序，而是生命内部或生命的一种关系。性差异可以被视为符号：一个身体对另一个身体的知觉与欲望，产生一种关系，它既是性的——因为它具有欲望性、连接性与生产性——又是符号，因为生命就是这种奇异差异的关系；它必须以某种方式，在自身的生命与努力中，阅读、编码或感知其他差异，同时又通过这种知觉而改变。因此，一切知觉都：（a）是性的或欲求的；（b）是符号，因为所遭遇的差异必须被阅读；（c）是反解释的，因为这种阅读或感知并不在其感知之物背后设定一种意义，而是创造一个身体与关系，一个组装的领地；（d）是表达性的，因为这些符号、知觉和努力，并不是某种处在它们之外的生命的符号，生命就是这个努力着、感知着的整体。

第11章 论酷儿理论的可能性本身

酷儿理论是对成为酷儿意味着什么的反思，还是说，酷儿性这一概念改变了我们进行理论思考的方式？一方面，理论概念似乎与人的概念不可分割地交织在一起：人是理性的动物，具有能够直观本质或真正存在之物的灵魂，由此使自身摆脱被决定的、仅仅现实的知觉（Irwin 1988）。另一方面，真正理论的可能性——一种不依赖规范性思想形象而运作的思考方式——似乎只有在上帝之死和“人”之死之后才被打开（Deleuze 1994: 109）。对德勒兹而言，真正的思想和真正的理论——与规范性的“人”的形象真正决裂——既必须包含对意义、真理与问题从中产生之基础的直观，也必须实现先验探究的承诺；而这种探究却往往退回到一个支撑理论的自我或主体上。与那种简单反人文主义的流行看法相反，德勒兹并不拒绝直观本质、永恒、发生与基础；恰恰相反，最恰当的理解是：他的著作在为一种更高的先验论辩护，它将超越康德式批判和流行的共同体与质询观念所保留的残余人文主义来思考（Deleuze 1994, 197）。

后康德思想虽然放弃了可以为形而上学奠基的形而上学外部或“彼岸”的观念，却仍然保留从内部革新思想的可能性（O’Neill 1989）。如果在现代性中，我们已放弃把理论理解为对本质的直观，仍然可以维持某种对批判的承诺：从内部质询我们自己的处境（Habermas 1992）。从这种对内部质询的承诺，或对反讽态度的接受出发，酷儿理论的价值看起来似乎就是后现代、后人类、后形而上学态度的一般价值。如果我们的处境性，按定义也是被认为正常而规范性的东西，那么，理论本身就可能内在地是酷儿的，因为它试图偏离或扭曲那些显得不言自明、不可质疑且具有基础性的东西。接受这样的酷儿理论定义，会使这一事业既成为寄生性的，又成为相对的；酷儿理论永远只是对正常之物的撼动，而如果同性恋和双性恋成为合法的社会模式，酷儿性并不会消失，只会转移场域：酷儿理论将成为酷儿政治，通过质询任何被假定的正常或规范性来推进，而不具有内在力量。在最后这一

结论章里，我想探讨一种不那么否定性、也不那么相对性的酷儿理论表述；它更多关注对本质的直观，而非与自然态度保持批判距离。

关于现代性的理论视角，可以有两种思考方式。第一种是批判性的。在康德的“哥白尼式转向”之后，我们认识到，不可能有“无处的视角”。为了经验或生活一个世界，我们必须通过知识或知觉与那个世界发生关系；因此，不可能直观那些处在我们接收世界所凭借的关系之外的东西

(Langton 1998)。我们所有的概念，都是关于某个被直观的世界的概念，而我们所有的直观，都被形成为在概念上有意义、有秩序的东西。因此，康德把理论知识界定为通过概念的赋形能力与直观的接受能力而被给予的知识。对于任何被假定处在经验之外的基础或法则，都不可能有理论知识：认识，就是与异于自身的东西建立关系，并把它概念化。不可能有关于支撑经验之物的理论；理论按定义总是处境性的、关系性的、有根基的。不过，理论能够反思我们处境的条件，这将产生实践性的结果，而不是可认识的结果。如果经验之外没有可以直观的法则，那么，我们就被迫给自己立法(O' Neill 1989)。我们不能诉诸一个基础或根基，因为我们总是已经有了根基。提出根基问题，需要一个有根基的位置，问题才能从那里被提出。理论只能告诉我们，我们存在于中介与经验之中，却不能走到这种中介之外。

不过，在实践上，认识到我们位于经验之内，就允许一种激进的反基础主义。在没有任何法则或根基的情况下，我们必须给自己立法；而因为这一法则没有根基——因为经验之外不存在某个位置——任何观点都不能宣称代表法则发言。人必须给自己立法，同时始终意识到法则的暂时地位。因此，自由主义仍然首先是一种批判与反思的伦理。即使人总是处在某个位置，也必须努力想象一项原则上任何主体都能同意的法则；既不能把自己作为例外——譬如，以自己更了解情况为理由，采取无法普遍化的行动——也不能把自己处境中的偏好归于他人。伦理上，人只能意愿那种能够作为普遍意愿而被意愿的东西(Kant 1990)。对位置性的这种批判性认识，曾有力地服务于女性主义和激进政治。任何人都不能被排除在自我决定的实践之外；不能根据虚假的经验性主张，把人排除在理性的公共领域之外。因此，玛丽·沃斯通克拉夫特(1795)主张，没有办法知道女人在运用理性方面是否不如男人有能力；不能把女人排除在教育与论辩之外，因为如果存在理性这种能

力，那么我们所有人都有责任把它发展到最高力量。恰恰是基础的缺席，以及不可能把理论建立在我们的处境性之外任何东西之上，使主体摆脱“被强加的监护”，并产生自主这一核心价值，即给自己立法（Kant 1990）。

除康德式自由主义的反基础主义之外，现代政治理论的另一种可能性，似乎是某种社群主义。在这种模式中，如同自由主义一样，不可能有无处的视角；然而，自由主义诉诸理性的、自我构成的个人，并不能成为正当的出发点。自我，包括现代那种自主而自我批判的主体理想，都是通过他人构成的。只有通过关系，人才是一个自我；成为自我，要求人维持自己在时间中的可辨认性，具有这个或那个特征。这种承认需要他人，既是为了让人被认作自己现在所是之人，也是为了存在一个由规范、传统、期待与叙事构成的语境，使人通过它理解成为人意味着什么。在这种社群主义模式中，理论并不采取从自身特殊性中抽离、以产生纯形式程序的形式。理论不是约束那些试图使自身免受普遍而无基础的理性要求的人。理论是对已经构成的规范的反思；使反思成为可能的，往往不是限制矛盾与特殊性，而是敏锐地关注那些文化时刻，在这些时刻，奠基性的、却又无法调和的价值之间的冲突显露出来。如果自主——不依赖任何法则，除了自己能够给自己制定的法则——是自由主义反基础主义的关键价值，那么，承认就是社群主义的关键价值。两种价值都源于对理论困境的承认：生活或成为自我，就是拥有法则，但这种法则不可能被认识或直观。自主追问，在没有奠基性的共同法则时，人应当怎样规约自身；承认则考察这些共同法则如何在共同体、历史和文化中被奠立。

朱迪斯·巴特勒的工作，从一开始就保留了现代理论这两个奠基价值的力量。一方面，自我不是作为可认识的实体被给予的，而必须被表演出来，或通过行动给予自身。另一方面，这种自我给予或表演，只有通过他人与承认才有可能。正因如此，巴特勒的工作，与其说是动用二十世纪理论服务于酷儿政治，不如说是一种以酷儿身体为典范的理论。因为，恰恰是酷儿身体暴露了自主与承认之间的本质张力。人一方面必须被承认为支撑各种表演的主体，另一方面又必须有一个不能还原为表演的自我，行动才能被可理解地设定为出自这个或那个连贯的、自我塑造的主体。成为自我，要求人承担某个规范；人必须能够被认作这个或那个主体。成为自我的条件——在时间中维持同一——要求某种可迭代性：并非先有一个自我再由它重复，因为自我

是通过持续重复这一事件构成的。自我所经历的各种表演或行动，必须能够被辨认为某种风格或存在方式的重复。社会性别是这样一种方式：各种彼此不同的表演，可以被认作这个或那个性主体的差异。如果一个人的行动不具有这种可迭代性，他就无法被认作主体。在自我只有通过把自身表演为可被承认的自我而存在的同时，人又不能仅仅被还原为自己的表演。如果表演是规范性的、可理解的或可读的，那么，人就能够被承认为一个性主体，她的存在高于并超出任何一个已被承认的行动。要求被承认的自我，恰恰在提出承认要求时，就永远不能被还原为她借以言说和表演的规范或体系。如果规范的重复中没有差异或偏离，人就不可能成为支撑或表演那个规范的主体。因此，理论维持臣属（服从规范）与激活之间必要而本质的张力：规范只通过各种表演而存在，但这些表演也引入差异与不稳定。

在许多方面，我们可以把巴特勒的工作既视为文化研究所预设的脆弱自我模式的典范，也视为对身份政治前提的批判。没有自我的可变性，对文化规范的批评就毫无意义；但这种激进的自我重新定义能力，也处在当代资本主义身份方式的核心。一方面，人只有通过某种可辨认的身份，才能成为自我；另一方面，对这一身份的表演，也是主体不稳定化及其可能的（却不必然赋予能力的）瓦解的条件。这种理论同时提供了一种方式，让我们思考文化研究中经典的再现问题。我们怎样判断政治身份的形象？一方面，我们可以主张，媒体对某些形象的刻板再现，强化了僵硬规范，阻碍自我构成，也不允许有限规范之外的主体获得承认。另一方面，人又不能从无中创造自己。巴特勒对再现政治的回答，不是在好再现与坏再现之间作判断，把真实者与强加者分开。相反，再现本身的条件将产生一种政治：人只有通过重复规范才能成为自我，而这一重复本身同时又是本质上酷儿的。因为酷儿并不处在承认与自我性的根本外部或彼岸；它要求自己的声音作为人的声音被听见——在言说、社会性别、政体与象征界的规范之内——同时又扭曲规范性矩阵。关于巴特勒早期对戏仿和变装的推崇，人们也许已经谈得太多

（Bersani 1995）；但支配她工作的主张是：规范的必要重复，让自我能够被承认，同时这种重复又使自我瓦解。作为酷儿而表演，就是维持并要求对那些迄今超出文化承认边界之物的承认。因此，酷儿既参与规范——一个

人可以被认作男性或女性——又动摇规范，因为这个男性或女性不会承担异性恋矩阵的欲望。

因此，巴特勒的理论容许身份政治得以维持，尽管这种维持成问题：断言自己是这个或那个要求承认的主体，对社会体系既是必要的，同时又给体系引入必要的动态性。身份政治在维持特定群体的同时，也必须被认作酷儿的：人并不是在断言自己不同于某个已经被承认的他者，而是在断言差异本身——只有当人通过重复，也以不同方式创造和表演时，人才是自我。如果我只是一个规范的例证，如果异性恋或同性恋这一点就穷尽了我的身份，那么我就根本没有身份。身份的条件是差异，但对巴特勒而言，这是一种迭代性的差异。并不存在一个实体或主体，然后由它穿过时间与差异；恰恰是通过重复这一差异化的行动，主体才可能被回溯地设定。理论在巴特勒式或批判性的形式中，是对施为性差异的条件的分析；这种批判性的、动摇稳定的分析方式，揭露了那个被认为稳定且具有条件作用的规范的脆弱、不稳固的地位。作为条件的规范本身也受条件制约，它之所以可能，是因为迭代性差异的过程。

与那种容许批判性维持身份政治的迭代性差异模式相反，吉尔·德勒兹提供了一种肯定性差异理论。要理解后黑格尔式的迭代性差异模式与德勒兹的差异理解之间的区分，关键在于关系的地位。巴特勒在早期论黑格尔的著作中，解释了黑格尔对内在关系的批评：如果关系是内在的，那么，任何存在与世界发生关系的方式，就预先被决定了。遭遇、旅程和互动，都只会从那个存在已经所是的东西中展开（Butler 1987: 35）。黑格尔与此相反，主张某物只存在于其关系之中；不是先有存在者，然后它们才遭遇差异。相反，先有差异或关系性，稳定与承认的点从中出现。绝对意识，正是这种差异化——或不与自身同一——把自身认作自身否定力量的过程。主体性是一种对关系性的关系，是一种意识，意识到自己无非就是与自身的距离和差异：

黑格尔式主体无法即刻或直接认识自身，而需要中介才能理解自身结构。黑格尔式主体永久的反讽在于：它需要中介才能认识自己，而它所认识到的自己，又仅仅就是中介的结构本身；实际上，当主体发现自己处在自身“之外”、在那里被反映时，它反思性把握的正是这个事实本身：主体是

一种反思结构，而走出自身的运动，是它能够认识自身的必要条件。

(Butler 2012, 7-8)

因此，我们可以说，我们已经放弃了内在关系：一个存在的遭遇、品质、事件和个体性，并不从某个单一点展开，而是在与另一关系的关系中发生。关系展开，继而产生各项之间的特定差异；意识正是逐渐认识到自己无非是关系性。某物所是的本质——使它成为其所是的东西——就是它的存在、它的现实化，或它将自身确立为这种或那种关系复合体的方式。

巴特勒始终坚持，关系是通过差异与重复的过程生产出来的。某物只有在时间中被重复，才能被辨识为某物；但每一次重复也引入某种差异或非一致性。自我在保持自身时，总是受制于或被它所不是的东西所否定：

当我们问，什么样的可理解性条件，使人得以出现，使人得以被承认，使某个主体成为人类之爱的主体时，我们所问的是由规范、实践构成的可理解性条件，这些规范和实践已经成为预设，没有它们，我们根本无法思考人。因此，我提议讨论可变的可理解性秩序与人的可认识性之发生之间的关系。而且，不只是有法则支配我们的可理解性，还有认识方式、真理模式，它们强制地界定可理解性。

[...]从主体方面，我们会问：在这样一个世界里，主体的意义和界限已经预先为我划定，我能够成为谁？当我开始追问自己可以成为什么时，我受到哪些规范的约束？当我开始成为既定真理体制中没有位置的那种存在时，又会发生什么？(Butler 2004A, 57)

近来，理论的新发展微妙地改变了对关系的强调 (Harman 2012)。如果坚持某物既不能是、也不能存在于它据以现实化的关系之外，这也许会促使我们像巴特勒那样，坚持主体就是关系性（并且或许仅把这种主体的关系能力赋予语言性或社会性的存在者，后者包括动物）。但对关系的坚持还可以有另一种取向：事物通过关系进入存在，却又具有生产其他关系的力量；对于每一种现实关系，都有“千百个微小的”尚未被给予的虚拟关系（但它们在背景中“蜂拥”，只能被部分地、转瞬即逝地接近）。在大多数理论方式中，关系外在于项；如今几乎没有作者会坚持，实体只不过是其所是之物，关系由某个存在的内在属性预先决定。在德勒兹式理论中，关系不仅产生现实存在者散布的世界，而且作为真实的虚拟潜能，仍存在于我们所知世界之外，也存在于世界当前状态之外。

也就是说，无论碰巧形成了什么体系或关系，产生这些关系的力量原本总能产生其他关系。关系并不从自足的项推导出来，却的确从倾向中出现。德勒兹设定一个肯定性的虚拟平面，或“纯粹过去”；它在每一次遭遇中被现实化，既产生被重复的项，也产生每一项中建立的差异。倾向从来不会作为倾向本身被认识或给予，而只在其转折变化中呈现。德勒兹力图发现那些不对称的、肯定性的、前个体的差异与重复的综合。在《差异与重复》中，德勒兹就主动综合的主体如何确立提出两个关键观点。首先，那个进行重复、并从中建立与世界的关系的自我，依赖于被动的、前个体的综合：行动的个体由千百个微小自我组成，每一个都由一次遭遇产生。因此，并不是自我必须接受感觉并组织一个世界，因为感觉已经是强度性遭遇或综合的效果，并从可被感知的潜能中出现。综合不是同一者在时间中的重复；综合不是维持同一性。相反，只有两种差异力量已经进入关系，某种品质才能在时间中具有相对稳定性。综合首先作为差异发生，先于同一性。例如，颜色作为光波与有机体眼睛之间的关系而发生；但眼睛本身又作为有机活质、光的环境以及趋向成形的进化倾向之间的关系而发生。强度的综合（或某种品质的形成），不是相等者在时间中的重复，而是一种不对称综合；一种品质，例如颜色，作为各种量之间的关系而发生。正因为存在量的关系，或力量进入遭遇，才可能有更多或更少的光，更多或更少的某种品质。在那个主动重复自身的自我之“我”（I）之前，已经有“眼睛”（eye），而眼睛已经是一种质的关系的建立，或某种强度的展开。“眼睛”是被动综合的结果，这种综合组织了光的问题；而作为强度的光，也本可能在其他关系或其他品质中展开或得到展开说明。因此，在德勒兹看来，我们每个器官都是一个沉思的灵魂，与其说它在接收具有决定作用的资料，不如说它在为所遭遇的一切强度赋予某种品质：

被动自我并不只是由接受性——即经验感觉的能力——来定义，而是由收缩的沉思来定义；这种沉思在构成感觉之前，就先构成了有机体本身。[……]凡是建立了某种隐秘的沉思之处，凡是某个能够从重复中抽取差异的收缩机器运转之处，那里就有一个自我。自我并不经历变样，它本身就是一种变样——这个词恰好指明被抽取出来的差异。最后，一个人只不过是其所拥有的东西：在这里，存在通过拥有而形成，被动自我通过拥有而存在。每一次收缩都是一种预断、一种要求，也就是说，它赋予期待以权

利，或赋予一种对于所收缩之物的权利；而一旦对象逃脱，它便解体。

(Deleuze 1994, 100)

其次，尽管自我无非是反复发生的变样，被重复的却并不是现实的、现存的、物质的或赤裸的现在。重复也不是发生在某个个体身上的东西：被重复的是纯粹过去。每一个事件都是一种纯粹潜能的现实化，是每一个现在所重复的一种存在力量。所有革命都是革命之力量或潜能的重复；所有自我都是变样潜能的重复。构成个体现实的一切对象，都被另一个永不完全在场的虚拟对象系列所萦绕；这些并不是心理的、愿望中的或想象的对象，而是作为前个体潜能存在。虚拟对象使任何物质的、客观的、个体的系列，向超出自我的沉思开放，向一种超出身体习惯时间与心灵记忆时间的纯粹强度开放。快乐的彼岸——或者说，任何个体通过一系列欲望对象得到定义之外的东西——并非不确定的否定性，也不是未分化的“彼岸”。德勒兹反对精神分析把快乐的“彼岸”奠基于死亡与生命的对立，奠基于自我及其回归无生命物质状态的对立。相反，德勒兹坚持，纯粹过去是一个虚拟的、永恒的、具有强度的、前个体的、肯定性的系列，每一个现实化的现在都重复它。如果个体以有组织的、现实的、服务于生命的对象化形式出现——即主体所指向的欲望对象——那是因为个体以一系列虚拟对象为基础。这些虚拟对象是纯粹碎片，或过去的残片：这个过去从未在场，也并不存在，却总是从自身缺席而执意存在（Deleuze 1994, 124-5）。

为了使这一点更具体，我们可以注意到：任何现实化的、现存的、行动着的、重复着的主体——一个既与他人相对（自主）、又通过他人（承认）来定义自己的自我——都以前人格的系列为其先在条件。德勒兹的伦理与政治的目标，是分析、肯定并打开这些系列。最重要的是，就理论以及理论的生命与人性而言，德勒兹坚持基础或黑暗先驱的重要性。任何两个彼此共振的差异系列——例如一种语言的差异，以及我们身体同一性的差异——只有通过一个“黑暗先驱”或基础，才能彼此共振，并经历被迫运动。因此，为了使那个说“我”、说人的语言的自我，与一个自利的、主动的、有组织的人类有机体的身体运动协调起来，必须存在某种沉默的、未明言的、尚未决定的、被动的基础（或意义），而它自身无法被简单说出。《差异与重复》的很大一部分，都在尝试直观那些再现与同一性的沉默预设；它们把哲学概

念的系列——自我、“我”、真理、同一性与承认——同那种朝向维持均衡状态的人的身体联系起来。

对德勒兹而言，超出人类来思考，需要某种被迫运动；这种力量可以被思考为纯粹过去、欲望、黑暗先驱、无器官身体和虚拟者——它们全都使已构成的关系场向某种东西开放，这种东西通过关系被给予，却不被任何现实化的关系穷尽。在《差异与重复》中，德勒兹写到一种自我维持的生命与快乐的“彼岸”：这一彼岸将是“死亡”，却不是与生命和爱欲相对立的死亡。他认为，塔纳托斯是被提升到第 n 次方的厄洛斯：去性化了，或者被变成纯粹虚拟而非人的东西。唯有在这里，我们才会遭遇纯粹强度。那个（以爱欲方式）爱着另一个自我的自我或“我”，已经是整个虚拟且主体间的对象系列的效果。任何现实的伴侣组合，都借用、同时重复并改变爱欲遭遇的历史。在有界身体之外思考厄洛斯的力量，就是想象超出有机体、超出生命维持的综合——一种肯定而具有毁灭性的“死亡”。这种快乐“彼岸”的观念，并不依赖回归虚无状态的观念，但它确实提出这样一种思想：我们如何思考趋向最低阈值的强度。如果把欲望带出其人类的、有界的形式，我们可以辨识出什么样的微小欲望强度：植物趋光的运动，粒子彼此趋近（或远离）的运动？这种以微小强度来理解欲望的观念，使重新定义欲望对象和以非俄狄浦斯方式处理精神分析成为可能。如果自我通过其欲求对象被肯定性地给予，那么，把某些享有特权的对象看作前个体和超个体历史平面的结果，就是有意义的。阳具将不是许诺在场的普遍能指，不再因主体对它的欲求，而把一切主体性导向一种永远隐藏的缺席。身体欲求的任何现实化对象之所以可能，是因为一种肯定性的历史，或一系列本可能产生完全不同现在的事件。（《反俄狄浦斯》勾勒了历史的肯定性，其中阳具图腾最初是一种集体投注：德勒兹与瓜塔里坚持，一旦资本主义发展成为具体形式，人们就能够辨识出，资本主义作为一种潜能，始终早已潜伏待发。）阳具通过历史与政治的综合，成为一个虚拟对象；它在欲望和身体实际、个别的遭遇之前，就组织着它们。德勒兹在《差异与重复》和《意义的逻辑》中，都谈到使系列能够共振的偶然对象。因此，在“我”能够爱或承认“你”之前，我们的知觉已经由遭遇的意义预先综合起来：什么算作人、什么算作爱、什么算作可辨认的身体的意义或方向。在德勒兹那里，这个虚拟平面恰恰不是语言性的，因为只有在身体已在强度和情动上被组织或综合之后，语言本身才

能组织身体。思想或理论的真正目标，是回到那些关系与情动由之得到规定的奇异点：

在庞大而喧嚣的事件之下，潜藏着沉默的微小事件，就像自然之光下面存在理念的微光一样。奇异性超出特殊命题，正如普遍性超出一般命题。问题性的理念不是简单本质，而是多重性，或关系及其相应奇异性的复合体。（Deleuze 1994, 203）

每个个体，或那个说“我”的自我，如何重复并改变一个由感发、遭遇与强度构成的虚拟系列，而这一系列不属于它自己，也本可能以别的方式被重复？迭代性差异是对一个存在的重复，这个存在在其系列性之外没有存在，或只有通过时间在时间中维持同一者，才生产出那个重复者；与之相反，德勒兹坚持虚拟者以其全部强度的肯定性执意存在。

如果借用遗传学的例子，我们可以说，迭代性差异给出这样一种有机体观念：它通过重复自身而经历变化与变样；每一代或每一个复制品，都引入越来越多的不稳定与他异性。德勒兹的肯定性差异显示，个体的每次变样之前，都已有微知觉或遭遇：在自我重复自身之前，已经有强度或纯粹品质的重复。一个病毒可以在我的身体中被重复，它所创造的不是一个不同的有机体，而是一种不同的潜能——一个新病毒或某个器官的改变，随后可能影响我身体的运动能力——不是我行动的方式，而是我被作用的方式。差异不是某种品质的再迭代，而是通过创造关系、生产连接之力量的永恒回归而发生。具体地说，这种差异观念所导致的，不是有机体通过选择而被改变，而是一种不顾有机体的个体化与选择，它在身体之间创造连接，使任何组织化身体瓦解：

因为“我”与自我，也许不过是种的标记：人类作为带有分划的种的标记。[···]因此，“我”不是一个种；相反，由于它隐含地包含了种与类明确展开的东西，尤其是形式的被再现的生成，它们有一个共同的命运——欧多克索斯与埃皮斯特蒙。相比之下，个体化与规定种类的过程毫无关系，即使该过程是连续的；正如我们将看到的，个体化先于这一过程，并使它成为可能。它涉及流动的强度因素之场，这些因素既不采取“我”的形式，也不采取自我的形式。个体化本身，作为在一切形式之下运作的东西，与一个纯粹基础不可分离；它把这个基础带到表面，并拖曳着它同行。（Deleuze 1994, 190）

在政治意义上，我们也可以区分迭代性重复与肯定性重复。对巴特勒来说，个体并非从无中存在，而只有通过某个他者才能成为自我，初生的主体重复并改变这个他者。宣称自己是酷儿主体，可能意味着要求参与某些规范性实践，例如婚姻和社会性别；这既会通过服从惯例和承认而使自我常态化，也会通过引入一种新的要求方式或风格来扰动惯例。在某种程度上，一切政治都是酷儿政治，或者说，都是在自我所服从的重复程度，与自我能够实现的对于规范性的偏离或差异程度之间，持续进行的协商。如此理解的酷儿将是否定性的，被定义为相对于那些既使自主成为可能、又排除自主的承认和规范性条件的差异。德勒兹提供了一种相当不同的非存在本体论与伦理学。如果把不存在看作相对于现在和现实的失败、偏离或差异，我们就错了。我们需要把非存在思考为肯定的、真实的、积极的。因此，每一个现存的、现实化的个体，都是某个非存在的现实化；这个非存在最好被定义为“？—存在”，或一系列问题。与其把酷儿自我看作对人的现实规范的偏离，不如把它思考为对那些构成“人”的物质重复的反现实化。同样，与其把酷儿政治看作对已构成的正常之物的变形，我们不如把它思考为依据身体可能能够做什么而提出的问题组合。我们可以把婚姻当前的资产阶级、规范性、异性恋形式，看作对某个问题的解决：自我如何形成自己的社会性别，管理自身欲望与财产，并安排育儿。酷儿自我将重复、同时重新组合那些为自我定向的问题：借助我们从中产生的问题的纯粹过去，对现在进行反现实化。自我可以怎样欲求？什么可以算作自身欲望的对象？身体的结合可以产生并开启哪些未来的关系或事件？

巴特勒的理论模式从主体出发，然后在承认与自主之间的张力中，追问其可能性条件；德勒兹的理论则是一种肯定性的直观。在这里，我们超出已经组成的自我与问题，走向那些自我和问题赖以组织起来的情动与强度。在巴特勒那里，酷儿理论认为，成为主体的条件本质上就是酷儿的：人必须要求作为自我来言说，却只有通过并非自己的他者才能如此。与此同时，成为酷儿的条件，又是成为主体：人必须被承认为有权要求言说，有权要求是其所是并存在。对德勒兹而言，理论的条件要求走到自我与有机体的“彼岸”。只要我们仍然关注身份，关注对我们所是之人的重复，我们就仍处在已经构成的质料和亲历的时间之内。为了先验地思考，我们需要思考时间与差异的纯粹形式，思考每一个现在既在当下、又对一切时间而言加以重复和

现实化的纯粹强度。因此，在德勒兹那里，酷儿的条件与新事物的条件是相同的：反现实化现在，重复那些曾经组成我们的强度与遭遇，但不按它们对我们而言的样子来重复。

非常具体地说，这要求与身份政治作出激进而明确的决裂。只要伦理仍被定义为把个体维持为它们现在的样子，我们就把生命的潜能限制为生命某个已构成的形式。只有超出人类来思考强度，我们才能开始伦理地生活。因此，酷儿政治既不意味着承认自我，也不意味着拒绝规范性，而是对前人格之物的肯定。我们不应依据政治问题的意义和惯例来评估它们，也不应依据组织某些情动与欲望的关系来评估它们，而需要根据虚拟系列，根据一切潜在或尚未现实化的遭遇，来思考欲望。

这样的酷儿政治有两个直接后果。首先，在实践上，一旦放弃承认的条件，我们就能够根据一种实践之遭遇的潜能来质询它。我们不应把同性婚姻、跨性别实践或同性恋养育看作妥协性的操作，仿佛酷儿自我只是在其中重复并扭曲既定规范；我们需要考察每一次遭遇的肯定性。在每种情况下，身体如何建立关系？哪些能力向进一步的遭遇和变化敞开了，或关闭了？其次，在审美上，与那种重复规范以便从内部动摇它的戏仿或变装艺术相反，肯定性的重复与差异要求通过关注那些作为纯粹碎片的产生差异之能力，来思考纯粹状态的时间。艺术将不是对身份的再现或形成，而是努力在质料中呈现纯粹强度，使质料能够独立存在，或从其习惯性的、属人的承认系列中解放出来。艺术中呈现的感觉，不属于亲历的主体，而是能够在一切时间中被生活的能力，让我们能够超出已经所是的自我来思考知觉的力量。

这种美学又会给我们一种新的、独特的阅读模式。在以身份为基础的批判性酷儿理论模式中，酷儿自我是一种赋能性规范性的、动摇稳定的重复；我们考察的是，艺术作品怎样把差异或伪装引入人的形象。比如，阅读莎士比亚的《仲夏夜之梦》，可能着眼于最终那个规范性异性恋欲望的形象，必须如何经历一系列迂回和偏离，才能抵达被认为正常且注定的结局。酷儿式阅读会注意文本中的所有这些时刻：正常必须被实现、被生产、被造成，因此也就暴露为偶然的、被构成的、向变化开放的。在很大程度上，酷儿理论行业就是围绕着重读文学经典中异性恋欲望的形象而动员起来，以显示其中不稳定、偏离和流动的时刻。然而，德勒兹提供了一种相当不同的阅读模式：在《差异与重复》中针对文学作品，在《感觉的逻辑》以及与瓜塔里合

著的《什么是哲学？》中针对一般艺术。在《感觉的逻辑》（2003）中，德勒兹把一切艺术描述为艺术史的重复，但这种重复努力把感觉从其对形象化与重复的服从中释放出来。在德勒兹看来，并不存在空白画布，因为我们总是已经由陈词滥调组成，并受其支配。创造性的未来不能通过确立越来越强的个体性而到来，只能通过摧毁个人性以释放形象而到来。这不是把某种可重复形式形象化，而是描画或差异化的过程，这个或那个确定形象从中被抽取出来。在《差异与重复》中，德勒兹借助莎士比亚的《哈姆雷特》和普鲁斯特的《追忆似水年华》，描述时间的深层综合，它们超出由习惯构成的身体，也超出由记忆构成的自我。《哈姆雷特》中的行动，存在于哈姆雷特个人存在之上并超出它；它是一种纯粹潜能，是他可能达到、也可能达不到，可能现实化、也可能无法现实化，可能带入现在、也可能无法带入现在的东西。未来，或新事物的开启，并不通过哈姆雷特诉诸自身、自己的欲望或个人过去来实现，而是通过活出或容许那个存在于他之上并超出他的产生差异之力量来实现：

至于未来在其中出现的第三种时间，它意味着：事件与行动具有一种秘密的一致性，这种一致性排除了自我的一致性；它们反过来对付那个已经成为与它们相称者的自我，把它击得粉碎，仿佛新世界的承载者被自己所生出的多重性的冲击卷走、四散：自我变得无法与之相称的，是不相等本身。这样，按照时间秩序而破裂的“我”，与按照时间系列而分裂的自我相互对应，在没有特性、没有自我也没有“我”的人那里，找到共同的后裔：秘密的“平民”守护者，那个已经是超人的存在，其四散的肢体环绕着崇高形象运行。（Deleuze 1994, 112）

在这里，对德勒兹来说，戏剧艺术不关乎再现情节、个人和欲望，而是以某种方式赋形于纯粹过去的一种力量。在组织身体的习惯性重复——“这就是我做的事”——之外，也在构成自我的重复——“我通过的时间中保持同一而成为我所是的我”——之外，戏剧揭露了这种更高的重复，它摧毁自我及其协调行动的世界：“戏剧只有一种形式，包含所有三种重复。”

（Deleuze 1994: 115）艺术的任务是呈现这种更高力量，而阅读艺术作品，就是直观这种时间力量。在普鲁斯特那里，小说家的艺术在于，先呈现一个具有习惯与回忆的自我，再呈现那个自我从中现实化的纯粹潜能：过去，不是它曾经实际被生活和回忆的样子，而是它从未实际如此、却仅可能如此的样子，“处在一种从未被生活过的辉煌中，像一个纯粹过去，终于揭

露了自身对被它压缩在一起的两个现在的双重不可还原性：它曾经是的那个现在，以及它本可能是的那个现在。”（Deleuze 1994, 107）与考察艺术或文学如何扰乱正常格局的批判性阅读相反，德勒兹提供一种肯定性的阅读：在其中，纯粹状态的时间性可以被直观，并被赋形为酷儿的东西，被赋形为一种创造关系、制造差异、在其现实且已经构成的形式之外重复某种力量的能力。

参考文献

编译说明：以下完整保留原书著录及其顺序，并附中文题名译义；题名译义不表示所引作品已有同名中文版。Ed. / Eds. 表示编者，Trans. 表示译者，ed. / edn 表示版本，rev. 表示修订，Vol. 表示卷，ms. 表示手稿，Forthcoming 表示待出版。年份、拼写及著录疑点沿用底本。

Adorno, Theodor and Max Horkheimer. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Trans. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press. [题名译义：启蒙辩证法：哲学片断。]

Agamben, Giorgio. 1993. *The Coming Community*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义：来临中的共同体。]

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press. [题名译义：神圣人：主权力与赤裸生命。]

Agamben, Giorgio. 2004. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press. [题名译义：敞开：人与动物。]

Agamben, Giorgio. 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press. [题名译义：潜能：哲学论文集。]

Anderson, Nicole. 2010. '(Auto)Immunity: The Deconstruction and Politics of 'Bio-Art' and Criticism,' *Parallax* 16:4 (2010): 101–116. [题名译义：（自身）免疫：“生物艺术”与批评的解构和政治。]

Attridge, Derek. 2004. *The Singularity of Literature*. Derek Attridge. London; New York: Routledge. [题名译义：文学的独异性。]

Atwood, Margaret. 2009. *The Year of the Flood: A Novel*. New York: Doubleday. [题名译义：洪水之年：一部小说。]

Austin, J. L. 1962. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press. [题名译义：如何以言行事。]

Badiou, Alain. 2000. *Deleuze: The Clamor of Being*. Trans. Louise Burchill. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义：德勒兹：存在的喧嚣。]

- Badiou, Alain. 2001. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. London: Verso. [题名译义: 伦理学: 论对恶的理解。]
- Badiou, Alain. 1999. *Manifesto for Philosophy*. Trans. and Ed. Norman Madarasz. Albany: State University of New York Press. [题名译义: 哲学宣言。]
- Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Trans. Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press. [题名译义: 圣保罗: 普遍主义的基础。]
- Bainbridge, David. 2003. *The X in Sex: How the X Chromosome Controls Our Lives*. Cambridge: Harvard University Press. [题名译义: 性中的X: X染色体如何支配我们的生活。]
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press. [题名译义: 拟像与仿真。]
- Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett Pub. [题名译义: 斯宾诺莎《伦理学》研究。]
- Bergson, Henri. 1911. *Creative Evolution*. Trans. Arthur Mitchell. London: Henry Holt. [题名译义: 创造进化论。]
- Bergson, Henri. 1912. *Matter and Memory*. Trans. Nancy Margaret Paul and William Scott Palmer. London: G. Allen; New York: Macmillan. [题名译义: 物质与记忆。]
- Bergson, Henri. 2004. *Matter and Memory*. Trans. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer. New York: Dover. [题名译义: 物质与记忆。]
- Bergson, Henri. 1913. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. London: G. Allen. Trans. F.L. Pogson. [题名译义: 时间与自由意志: 论意识的直接材料。]
- Bersani, Leo. 1995. *Homos*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [题名译义: 同性者。]
- Boyd, Brian. 2009. *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. [题名译义: 论故事的起源: 进化、认知与虚构。]
- Braidotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler, and Saskia Wieringa. 1994. *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a*

- Theoretical Synthesis. London: Zed Books. [题名译义: 妇女、环境与可持续发展: 走向一种理论综合。]
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press. [题名译义: 变形: 走向一种唯物主义的生成理论。]
- Braidotti, Rosi. 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity. [题名译义: 移置: 论游牧伦理学。]
- Brennan, Teresa. 1993. *History After Lacan*. London: Routledge. [题名译义: 拉克之后的历史。]
- Bryant, Levi. 2011. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press. [题名译义: 对象的民主。]
- Butler, Judith. 2000. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press. [题名译义: 安提戈涅的诉求: 生与死之间的亲属关系。]
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex.'* New York: Routledge. [题名译义: 身体之重: 论“性”的话语界限。]
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. [题名译义: 性别麻烦: 女性主义与身份的颠覆。]
- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press. [题名译义: 说明自身。]
- Butler, Judith. 2004B. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso. [题名译义: 脆弱的生命: 哀悼与暴力的力量。]
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press. [题名译义: 权力的精神生活: 服从理论。]
- Butler, Judith. 2011. 'Queer Bonds.' *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17. 2-3: 381-387. [题名译义: 酷儿纽带。]
- Butler, Judith. 2012. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press. [题名译义: 欲望的主体: 二十世纪法国的黑格尔式反思。]
- Butler, Judith. 2004A. *Undoing Gender*. London: Routledge. [题名译义: 消解性别。]

- Carey, John. 1993. *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia, 1880-1939*. New York: St. Martin's Press. [题名译义: 知识分子与大众: 文学知识界的傲慢与偏见, 1880—1939。]
- Carr, Nicholas. 2009. *In the Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*. New York: Norton. [题名译义: 浅薄: 互联网正在对我们的大脑做什么。]
- Carroll, Joseph. 1995. *Evolution and Literary Theory*. Columbia: University of Missouri Press. [题名译义: 进化与文学理论。]
- Chow, Rey. 2006. *The Age of the World Target: Self-Referentiality in War, Theory, and Comparative Work*. Durham: Duke University Press. [题名译义: 世界目标的时代: 战争、理论与比较研究中的自我指涉性。]
- Churchland, Patricia. 2011. *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton: Princeton University Press. [题名译义: 道德大脑: 神经科学告诉我们关于道德的事。]
- Clough, Patricia Ticineto with Jean Halley. 2007. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press. [题名译义: 情动转向: 社会的理论化。]
- Copjec, Joan. 2003. *Imagine There's No Woman*. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 想象没有女人。]
- Copjec, Joan. 1994. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 读我的欲望: 拉康反对历史主义者。]
- Cornell, Drucilla. 1991. *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. New York: Routledge. [题名译义: 超越迁就: 伦理女性主义、解构与法律。]
- Damasio, Antonio. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam. [题名译义: 笛卡尔的错误: 情绪、理性与人脑。]
- Damasio, Antonio. 2000. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt [题名译义: 发生之事的感受: 意识形成中的身体与情绪。]
- Damasio, Antonio. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Harcourt. [题名译义: 寻找斯宾诺莎: 快乐、悲伤与感受的大脑。]
- Damasio, Antonio. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon. [题名译义: 自我浮现于心: 建构有意识的大脑。]

- De Botton, Alain. 2000. *The Consolations of Philosophy*. New York : Pantheon Books. [题名译义: 哲学的慰藉。]
- Deleuze, Gilles. 1986. *Cinema 1: The Movement-Image*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 电影1: 运动—影像。]
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. New York: Columbia University Press. [题名译义: 差异与重复。]
- Deleuze, Gilles. 1991. *Empiricism and Subjectivity*. Trans. Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press. [题名译义: 经验主义与主体性。]
- Deleuze, Gilles. 1993. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trans. Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 褶子: 莱布尼茨与巴洛克。]
- Deleuze, Gilles. 2003. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Trans. Daniel Smith. London: Continuum. [题名译义: 弗朗西斯·培根: 感觉的逻辑。]
- Deleuze, Gilles. 1984. *Kant's Critical Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 康德的批判哲学。]
- Deleuze, Gilles. 1990. *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester with Charles Stivale. Ed. Constantin. V. Boundas. New York: Columbia University Press. [题名译义: 意义的逻辑。]
- Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press. [题名译义: 尼采与哲学。]
- Deleuze, Gilles. 2000. *Proust and Signs*. Trans. Richard Howard. London: Athlone. [题名译义: 普鲁斯特与符号。]
- Deleuze, Gilles. 1991B. *Pure Immanence: Essays on A Life*. Trans. Anne Boyman. New York: Zone Books. [题名译义: 纯粹内在性: 论一个生命。]
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 反俄狄浦斯: 资本主义与精神分裂。]

- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 千高原: 资本主义与精神分裂。]
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. London: Continuum. [题名译义: 千高原: 资本主义与精神分裂。]
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1994. *What is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press. [题名译义: 什么是哲学?]
- De Man, Paul. 1996. *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 美学意识形态。]
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co. [题名译义: 意识的解释。]
- Derrida, Jacques. 1969. 'The Ends of Man.' Trans. Edouard Morot-Sir, Wesley C. Puiol, Hubert L. Dreyfus, and Barbara Reid. 1969. *Philosophy and Phenomenological Research* 30.1: 31-57. [题名译义: 人的终结。]
- Derrida, Jacques. 1981. 'Economimesis.' Trans. Renata Klein. *Diacritics* 11.2: 2-25. [题名译义: 经济模仿论。]
- Derrida, Jacques. 1978. 'Freud and the Scene of Writing.' *Writing and Difference*. Trans. A. Bass (London: Routledge). [题名译义: 弗洛伊德与书写的场景; 所收文集《书写与差异》。]
- Derrida, Jacques. 1998. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [题名译义: 论文字学。]
- Desmond, William. 1995. *Being and the Between*. Albany: SUNY Press. [题名译义: 存在与间际。]
- Diprose, Rosalyn. 1994. *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment, and Sexual Difference*. London: Routledge. [题名译义: 女性的身体: 伦理学、具身性与性差异。]
- Due, Reidar. 2007. *Deleuze*. Cambridge: Polity. [题名译义: 德勒兹。]
- Edelman, Lee. 1994. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York: Routledge. [题名译义: 同性书写: 男同性恋文学与文化理论论文集。]

- Esposito, Roberto. 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 生命: 生命政治与哲学。]
- Felski, Rita. 2013. *Schools of Suspicion: Literary Studies and the Limits of Critique*. Unpublished ms. Forthcoming. [题名译义: 怀疑的学派: 文学研究与批判的限度(未刊稿, 待出版)。]
- Flanagan, Owen. 2011. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 菩萨的大脑: 自然化的佛教。]
- Flanagan, Owen. 2003. *The Problem Of The Soul: Two Visions Of Mind And How To Reconcile Them*. New York: Basic Books. [题名译义: 灵魂问题: 心灵的两种图景及其调和方式。]
- Flanagan, Owen J. 2007. *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 真正困难的问题: 物质世界中的意义。]
- Foucault, Michel. 2002. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge. 2nd ed. [题名译义: 词与物: 人文科学考古学。]
- Freud, Sigmund. 1959. 'On Narcissism'. In *Collected Papers: Vol. 4*. Ed. Joan Riviere and James Strachey. New York: Basic Books. [题名译义: 论自恋; 所收文集《论文集》第4卷。]
- Freud, Sigmund. 2000. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Ed. James Strachey. New York: Basic Books. [题名译义: 性学三论。]
- Gilson, Etienne. 1994. *The Christian Philosophy of Thomas Aquinas*. Trans. L. K. Shook. Notre Dame: U of Notre Dame P, 1994. [题名译义: 托马斯·阿奎那的基督教哲学。]
- Glick, Elisa. 2000. 'Sex Positive: Feminism, Queer Theory, and the Politics of Transgression.' *Feminist Review* 64: 19-45. [题名译义: 性积极: 女性主义、酷儿理论与越界政治。]
- Goldman, Jane. 1998. *The Feminist Aesthetics of Virginia Woolf: Modernism, Post-Impressionism and the Politics of the Visual*. Cambridge: Cambridge University Press. [题名译义: 弗吉尼亚·伍尔夫的女性主义美学: 现代主义、后印象主义与视觉政治。]
- Grayling, A. C. 2001. *The Meaning of Things: Applying Philosophy to Life*. London: Weidenfeld & Nicolson. [题名译义: 事物的意义: 将哲学应用于生活。]

- Greenfield, Susan. 2008. *ID: The Quest for Identity in the 21st Century*. London: Sceptre. [题名译义: 身份: 二十一世纪的身份追寻。]
- Gregg, Melissa and Gregory J. Seigworth, eds. 2010. *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press. [题名译义: 情动理论读本。]
- Grosz, Elizabeth. 2011. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Durham: Duke University Press. [题名译义: 生成之解体: 关于生命、政治与艺术的达尔文式反思。]
- Grosz, Elizabeth. 2004. *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham: Duke University Press. [题名译义: 时间的切口: 政治、进化与不合时宜者。]
- Grosz, Elizabeth. 2005. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham: Duke University Press. [题名译义: 时间旅行: 女性主义、自然、权力。]
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Sydney: Allen & Unwin. [题名译义: 易变的身体: 走向一种身体女性主义。]
- Habermas, Jurgen. 1990. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Trans. Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 现代性的哲学话语: 十二讲。]
- Habermas, Jurgen. 1992. *Post Metaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Trans. William Mark Hohengarten. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 后形而上学思想: 哲学论文集。]
- Hansen, Mark B. N. and Clarke, Bruce. 2009. *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham, NC: Duke University Press. [题名译义: 涌现与具身性: 二阶系统理论新论。]
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 当物种相遇。]
- Hardt, Michael and Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press. [题名译义: 帝国。]
- Haugeland, John. 1998. *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge: Harvard University Press. [题名译义: 曾经思考: 心灵形而上学论文集。]
- Hayles, N. Katherine. 2007. 'Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes.' *Profession* 13: 187-199. [题名译义: 超注意力与深注意力: 认知模式的代际分野。]

- Heidegger, Martin. 1998. *Pathmarks*. Ed. W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press. [题名译义: 路标。]
- Heidegger, Martin. 1967. *What is a Thing?* Trans. W.B. Barton, Jr. and Vera Deutsch. Lanham: University Press of America. [题名译义: 什么是物?]
- Hitchcock, Peter. 1993. *Dialogics of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 被压迫者的对话论。]
- Hughes, Joe. 2008. *Deleuze and the Genesis of Representation*. London: Continuum. [题名译义: 德勒兹与表象的发生。]
- Husserl, Edmund. 1977. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. Dordrecht: Kluwer. [题名译义: 笛卡尔式的沉思: 现象学导论。]
- Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans David Carr. Evanston: Northwestern University Press. [题名译义: 欧洲科学的危机与先验现象学。]
- Husserl, Edmund. 1983. *Ideas: First Book*. Trans F. Kersten. Dordrecht: Kluwer. [题名译义: 观念: 第一卷。]
- Hyland, Terry. 2011. *Mindfulness and Learning: Celebrating the Affective Dimension of Education*. Dordrecht: Springer. [题名译义: 正念与学习: 颂扬教育的情动维度。]
- Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press. [题名译义: 他者女人的窥镜。]
- Irwin, Terence. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford UP. [题名译义: 亚里士多德的第一原理。]
- Israel, Jonathan. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press. [题名译义: 激进启蒙: 哲学与现代性的形成, 1650—1750。]
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press. [题名译义: 后现代主义, 或晚期资本主义的文化逻辑。]
- Joyce, James. 1922. *Portrait of the Artist as a Young Man*. Cambridge: B. W. Huebsch. [题名译义: 一个青年艺术家的画像。]

- Kant, Immanuel. 1990. *Foundations of the Metaphysics of Morals and, What is Enlightenment*. Trans. Lewis White Beck, 2nd edn, rev. New York: Macmillan. [题名译义: 道德形而上学的奠基, 以及什么是启蒙。]
- Korsgaard, Christine. 1996B. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. [题名译义: 创造目的王国。]
- Korsgaard, Christine. 1996A. *The Sources of Normativity*. Ed. Christine Marion Korsgaard, Onora O' Neill. Cambridge: Cambridge University Press. [题名译义: 规范性的来源。]
- Kristeva, Julia. 1981. 'Women' s Time.' *Signs* 7.1: 13-35. [题名译义: 女人的时间。]
- Lacan, Jacques. 1982. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. Ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. New York: W. W. Norton. [题名译义: 女性性欲: 雅克·拉康与弗洛伊德学派。]
- Langton, Rae. 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press. [题名译义: 康德式谦逊: 我们对物自身的无知。]
- Laplanche, Jean. 1999. *Essays on Otherness*. London: Routledge. [题名译义: 论他异性。]
- Laplanche, Jean. 1976. *Life and Death in Psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [题名译义: 精神分析中的生与死。]
- Latour, Bruno. 2010. 'An Attempt at a ".Compositionist Manifesto." ' *New Literary History* 41. 3: 471-490. [题名译义: 一份“组合主义宣言”的尝试。]
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora' s Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press. [题名译义: 潘多拉的希望: 论科学研究的实在性。]
- Latour, Bruno. 2004 A. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Trans. Catherine Porter. Cambridge, MA.: Harvard University Press. [题名译义: 自然的政治: 如何将科学引入民主。]
- Latour, Bruno. 2004B. 'Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern.' *Critical Inquiry* 30: 225-248. [题名译义: 批判为何耗尽动力? 从事实问题到关切问题。]
- Lauwereyns, Jan, 2010. *The Anatomy of Bias: How Neural Circuits Weigh the Options*. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 偏向的解剖学: 神经回路如何权衡选项。]

- Lawlor, Len. 2008. 'Following the Rats: Becoming-Animal in Deleuze and Guattari.' *SubStance* 117, 37.3: 169-187. [题名译义: 跟随老鼠: 德勒兹与瓜塔里的生成动物。]
- Lawrence, D.H. 1929. 'Snake.' *Collected Poems. Vol 2: Unrhyming Poems.* New York: Jonathan Cape and Harrison Smith. 217-19. [题名译义: 蛇; 所收《诗集》第2卷: 不押韵诗。]
- Leclaire, Serge. 1998. *A Child Is Being Killed: On Primary Narcissism and the Death Drive.* Stanford, CA: Stanford University Press. [题名译义: 一个孩子正在被杀死: 论原初自恋与死亡驱力。]
- LeDoux, Joseph E. 1996. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life.* New York: Simon and Schuster. [题名译义: 情绪的大脑: 情绪生活的神秘基础。]
- Lévy, Pierre. 1997. *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace.* Trans. Robert Bononno. New York: Perseus Books. [题名译义: 集体智慧: 人类在网络空间中涌现的世界。]
- Lovelock, James. 1988. *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth.* New York: Norton. [题名译义: 盖娅的时代: 我们活的地球的传记。]
- Lovelock, James. 2009. *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning.* New York: Basic Books. [题名译义: 盖娅消逝的面容: 最后的警告。]
- MacIntyre, Alasdair C. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame: University of Notre Dame Press. [题名译义: 追寻美德: 道德理论研究。]
- Malabou, Catherine. 2009. *Changer de difference: le féminin et la question philosophique.* Paris: Galilée. [题名译义: 改变差异: 女性与哲学问题。]
- Mark Bonta, John Protevi. 2004. *Deleuze And Geophilosophy: A Guide And Glossary.* Edinburgh University Press. [题名译义: 德勒兹与地理哲学: 指南与词汇表。]
- Massumi, Brian. 1995. 'The Autonomy of Affect,' *Cultural Critique* 31, The Politics of Systems and Environments, Part II.: 83-109. [题名译义: 情动的自主性; 专题“系统与环境的政治”第二部分。]
- Maturana, Humberto and Francisco J. Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living.* Dordrecht: Kluwer. [题名译义: 自创生与认知: 生命的实现。]

- Maturana, Humberto and Francisco J. Varela. 1987. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: New Science Library. [题名译义: 知识之树: 人类理解的生物学根源。]
- Maturana, Humberto and Varela, Francesco. J. 1992. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala. [题名译义: 知识之树: 人类理解的生物学根源。]
- Melville, Herman. 1986. *Billy Budd and Other Stories*. Penguin Classics. Ed. F. Busch. Harmondsworth: Penguin. [题名译义: 比利·巴德及其他故事。]
- Nehamas, Alexander. 1985. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [题名译义: 尼采: 作为文学的生命。]
- Nietzsche, Friedrich. 1989. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Trans. Walter Kaufman. New York: Random House. [题名译义: 善恶的彼岸: 未来哲学的序曲。]
- Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. [题名译义: 欲望的治疗: 希腊化伦理学的理论与实践。]
- Nussbaum, Martha C. 2011. (reported by Julie Hare). ‘Democracy at Risk from Emphasis on “Useful Machines.”’ *The Australian*. August 12, 2011. [题名译义: 对“有用机器”的强调使民主面临危险(朱莉·黑尔报道)。]
- O’Neill, Onora. 1989. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. [题名译义: 理性的建构: 康德实践哲学探究。]
- O’Neill, Onora. 2010. ‘Real Life is Too Complex.’ <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/jul/30/assisted-suicide-legislation> [题名译义: 现实生活过于复杂。]
- Okin, Susan Moller. 1994. ‘Political Liberalism, Justice, and Gender.’ *Ethics* 105.1: 23–43. [题名译义: 政治自由主义、正义与社会性别。]
- Patton, Paul. 2007. ‘Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze.’ http://www.uu.nl/SiteCollectionDocuments/GW/GW_Centre_Humanities/political-normativity-deleuze.pdf [题名译义: 政治规范性与后结构主义: 吉尔·德勒兹的案例。]
- Plant, Judith. 1997. ‘Learning to Live with Differences: The Challenge of Ecofeminist Community.’ In *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Karen J. Warren and Nisvan Erkal Eds. Bloomington: Indiana University

- Press. [题名译义: 学会与差异共处: 生态女性主义共同体的挑战; 所收《生态女性主义: 女性、文化、自然》。]
- Pound, Ezra. 1956. *Cantos*. New York: New Directions. [题名译义: 诗章。]
- Pound, Ezra. 2003. *Poems and Translations*. New York: Library of America. [题名译义: 诗歌与译作。]
- Protevi, John. 2009. *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 政治情动: 连接社会与身体。]
- Protevi, John. 2001. *Political Physics: Deleuze, Derrida, and the Body Politic*. London: Continuum. [题名译义: 政治物理学: 德勒兹、德里达与政治身体。]
- Ramachandran, V.S. and William Hirstein. 1999. 'The Science of Art A Neurological Theory of Aesthetic Experience.' *Journal of Consciousness Studies* 6.6-7: 15-51. [题名译义: 艺术的科学: 审美经验的神经学理论。]
- Rawls, John. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press. [题名译义: 正义论。]
- Rivkin, Jeremy. 2009. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Penguin Books. [题名译义: 共情的文明: 危机世界中奔向全球意识的竞赛。]
- Rogers, John. 1996. *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. [题名译义: 革命的物质: 弥尔顿时代的科学、诗歌与政治。]
- Rorty, Richard. 1983. 'Postmodernist Bourgeois Liberalism.' *Journal of Philosophy* 80: 583-89. [题名译义: 后现代主义的资产阶级自由主义。]
- Rorty, Richard. 1986. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [题名译义: 实用主义的后果: 论文集, 1972-1980。]
- Rorty, Richard. 2009. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press. [题名译义: 哲学与自然之镜。]
- Rowlands, Mark. 2010. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, MA: MIT Press. [题名译义: 心灵的新科学: 从延展心灵到具身现象学。]
- Russell, Peter. 2001. *The Global Brain: The Awakening Earth in a New Century*. Edinburgh: Floris. [题名译义: 全球大脑: 新世纪中觉醒的地球。]

- Ruyer, Raymond. 1952. *Néo-finalisme*. Paris: Presses Universitaires de France. [题名译义: 新目的论。]
- Ruyer, Raymond. 1958. *La genese des forms vivantes*. Paris: Flammarion. [题名译义: 生命形式的发生。]
- Ryle, Gilbert. 2000. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press. [题名译义: 心的概念。]
- Schwab, Gabriele. 1996. *The Mirror and the Killer-Queen: Otherness in Literary Language*. Bloomington: Indiana University Press. [题名译义: 镜子与杀手女王: 文学语言中的他异性。]
- Schwartz, Regina. 1998. *Remembering and Repeating: Biblical Creation in Paradise Lost*. Cambridge: Cambridge University Press. [题名译义: 记忆与重复: 《失乐园》中的圣经创世。]
- Sinfield, Alan. 1992. *Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading*. Berkeley: University of California Press. [题名译义: 断层线: 文化唯物主义与异议阅读的政治。]
- Stengers, Isabelle. 2011. *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Trans. Michael Chase. Cambridge, MA.: Harvard University Press. [题名译义: 与怀特海一起思考: 自由而狂野的概念创造。]
- Stiegler, Bernard. 2010. *For a New Critique of Political Economy*. Trans. Daniel Ross. Cambridge: Polity. [题名译义: 为了政治经济学的新批判。]
- Stiegler, Bernard. 2009. *Technics and Time: Disorientation*. Trans. Stephen Barker. Stanford: Stanford University Press. [题名译义: 技术与时间: 迷失方向。]
- Susan Bordo. 2004. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press. [题名译义: 不堪承受之重: 女性主义、西方文化与身体。]
- Sykes, Bryan. 2003. *Adam's Curse: A Future without Men*. New York: Bantam Press. [题名译义: 亚当的诅咒: 没有男人的未来。]
- Tallis, Raymond. 2004. *I Am: A Philosophical Inquiry into First-Person Being*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [题名译义: 我在: 对第一人称存在的哲学探究。]

- Thompson, Evan. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Belknap, Harvard University Press. [题名译义: 生命中的心灵: 生物学、现象学与心灵科学。]
- Warren, Karen. 2000. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield. [题名译义: 生态女性主义哲学: 从西方视角看它是什么及为何重要。]
- Wheeler, Michael. 1995. 'Escaping from the Cartesian Mind-Set: Heidegger and Artificial Life.' In *Advances in Artificial Life: Proceedings of the Third European Conference on Artificial Life*. Ed. F. Moran, A. Moreno, J. J. Merelo, and P. Chacon. Berlin and New York: Springer-Verlag. 65-76. [题名译义: 摆脱笛卡尔式心态: 海德格尔与人工生命; 所收《人工生命进展: 第三届欧洲人工生命会议论文集》。]
- Williams, James. 2008. *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [题名译义: 吉尔·德勒兹的《意义的逻辑》: 批判性导论与指南。]
- Wolfe, Cary. 1995. 'In Search of Posthumanist Theory: The Second-Order Cybernetics of Maturana and Varela.' *Cultural Critique* 30: 33-70. [题名译义: 寻找后人文主义理论: 马图拉纳与瓦雷拉的二阶控制论。]
- Wollstonecraft, Mary. 1975. *A Vindication of the Rights of Woman*. Ed. Carol H. Poston. New York: Norton. [题名译义: 为女权辩护。]
- Wollstonecraft, Mary. 2008. *A Vindication of the Rights of Woman*. New York: Cosimo. [题名译义: 为女权辩护。]
- Woolf, Virginia. 1977. *To the Lighthouse* [1927] London: Panther Books. [题名译义: 到灯塔去。]
- Woolf, Virginia. 2006. *To the Lighthouse*. Ed. David Bradshaw. Oxford: Oxford University Press. [题名译义: 到灯塔去。]
- Worringer, Wilhelm. 1953. *Abstraction and Empathy*. New York: International Universities Press. [题名译义: 抽象与移情。]
- Žižek, Slavoj. 2001A. *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out*. London: Routledge. [题名译义: 享受你的症状: 好莱坞内外的雅克·拉康。]
- Žižek, Slavoj. 2001B. *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso. [题名译义: 脆弱的绝对: 或者, 为什么基督教遗产值得捍卫?]

- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso. [题名译义：少于无：黑格尔与辩证唯物主义的阴影。]
- Žižek, Slavoj. 2003. *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*. London: Routledge. [题名译义：无身体的器官：德勒兹及其后果。]
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso. [题名译义：棘手的主体：政治本体论的缺失中心。]

授权出处

部分章节的早期版本曾发表于下列出版物。

“女性主义的灭绝”（‘Feminist Extinction’），载《不顺从的女儿：女性主义思想与实践的新方向》（*Undutiful Daughters: New Directions in Feminist Thought and Practice*），亨利埃特·贡克尔（Henriette Gunkel）、克里桑西·尼吉安尼（Chrysanthi Nigianni）和范妮·索德贝克（Fanny Soderback）编，Palgrave，2012年。

“规范之战”（‘Norm Wars’），载《与德勒兹一起重访规范性》（*Revisiting Normativity with Deleuze*），罗西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）与帕特里夏·皮斯特斯（Patricia Pisters）编，Continuum，2012年。

“酷儿美学”（‘Queer Aesthetics’），载《酷儿时间，酷儿生成》（*Queer Times, Queer Becomings*），E. L. 麦卡勒姆（E. L. McCallum）与米科·图卡宁（Mikko Tuhkanen）编，纽约州立大学出版社（SUNY Press），2011年。

“酷儿活力论”（‘Queer Vitalism’），载 *New Formations*（《新形构》）68.5（2009）：77-92。

“差异、时间与有机体灭绝”（‘Difference, Time and Organic Extinction’），载《小说与文化中的性、社会性别与时间》（*Sex, Gender and Time in Fiction and Culture*），本·戴维斯（Ben Davies）与雅娜·丰克（Jana Funke）编，Palgrave，2011年。

“论酷儿理论的可能性本身”（‘On the Very Possibility of Queer Theory’），载《德勒兹与酷儿理论》（*Deleuze and Queer Theory*），克里桑西·尼吉安尼（Chrysanthi Niggiani）与梅尔·斯托尔（Mel Storr）编，爱丁堡大学出版社（Edinburgh），2009年。

“你能酷儿到何种地步？”（‘How Queer Can You Go?’），载《酷儿化非人》（*Queering the Non-Human*），诺琳·吉夫尼（Noreen Giffney）与迈拉·赫德（Myra Hird）编，Ashgate, 2008 年。

中文初译制作说明

《生命之后的性：灭绝论集第二卷》（Sex After Life: Essays on Extinction, Vol. 2），克莱尔·科尔布鲁克著。底本为 Open Humanities Press 与 Michigan Publishing 于 2014 年出版的英文第一版 PDF；英语直接译入简体中文。底本来自出版社网站，物理页数 269 页。来源：<https://www.openhumanitiespress.org/books/titles/sex-after-life/>

本版包括真实封面与封底的文字、半扉页、丛书说明、扉页、版权说明、目录、11 章正文、23 条章末原注、189 条参考文献及全部 7 项早期发表出处。底本没有独立索引、正文图表或附录；4 个原版空白页仅保留来源标记，不机械重印。源 PDF 的首尾页来自同一封面展开文件，译版按照其各自的可见裁切区域处理，避免将裁切范围外的重复文字误作正文。

本版采用原书的 6 × 9 英寸开本、黑白单栏正文、居中的章标题、章末原注和克制的留白，并针对中文调整字号、行距与分页。封面保留 Dominic Minichiello 的原画图像，不重画、不修改画作；封面、封底的文字以中文可选取文字重新排版。真实原封底已取得，所用简介与作者介绍均来自该封底，未以另写导读替代。原画的原始像素另存于资产目录。

本版目录同时标示原书目录所载页码与本版页码，并设置通往相应章节的链接。原注保留章末位置、原序与正文对应关系。正文的作者—年份引用及文献页码沿用原文，并非本版页码。书目保留完整原文著录，附中文题名译义，以维持检索和版本辨识；原文中不一致的拼写、年份、作者次序等未被静默改正。题名译义不表示被引作品已有相应中文版。底本内的文学、哲学引文从本书所引英文译出，不冒称取自现成的正式中译本。

书本文字依据 CC BY-SA 3.0 使用，中文初译文本采用相同许可：<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>。封面画作在原封底单独标为 CC-BY-NC-SA，未注明具体许可版本；该媒体的署名、非商业与相同方式共享条件保留，不能用书本文字许可替代。底本版权页另提示媒体例外，原书“授权出处”逐项保留。英文原书版权 © 2014 Claire Colebrook。

本版状态为“中文初译 v0.1”：Codex AI 初译及独立 AI 内容对读，未经独立人工终审。对读与排版验收记录保留在本地交付目录；AI 核对不等于人工编辑终审。本稿不是官方出版物，不表示作者或出版社认可，也不作中文首译声明。

《生命之后的性》旨在考察：“生命”概念以何种不同方式，为酷儿理论、女性主义理论与批判理论提供了规范性与道德化的压舱石。本书反对将酷儿理解为反规范的概念，转而诉诸作为哲学问题的生命概念。生命既不是物质根基，也不是生成原则，却仍可为新的问题形成方式提供可能，使之超越那过于人性的生存逻辑。

克莱尔·科尔布鲁克是宾夕法尼亚州立大学埃德温·厄尔·斯帕克斯英语讲席教授。她就视觉文化、诗歌、文学理论、酷儿理论与当代文化撰写了多篇文章和多部著作，近作包括与汤姆·科恩（Tom Cohen）及 J. 希利斯·米勒（J. Hillis Miller）合著的《理论与消失的未来》（Theory and the Disappearing Future, 2011）。

封面图像：《即兴 7.09》（局部）

Dominic Minichiello © Creative Commons CC-BY-NC-SA

木板油画，2009 年

丛书：批判性气候变化

开放人文出版社 · Open Humanities Press

中文初译 v0.1 · 非官方译本