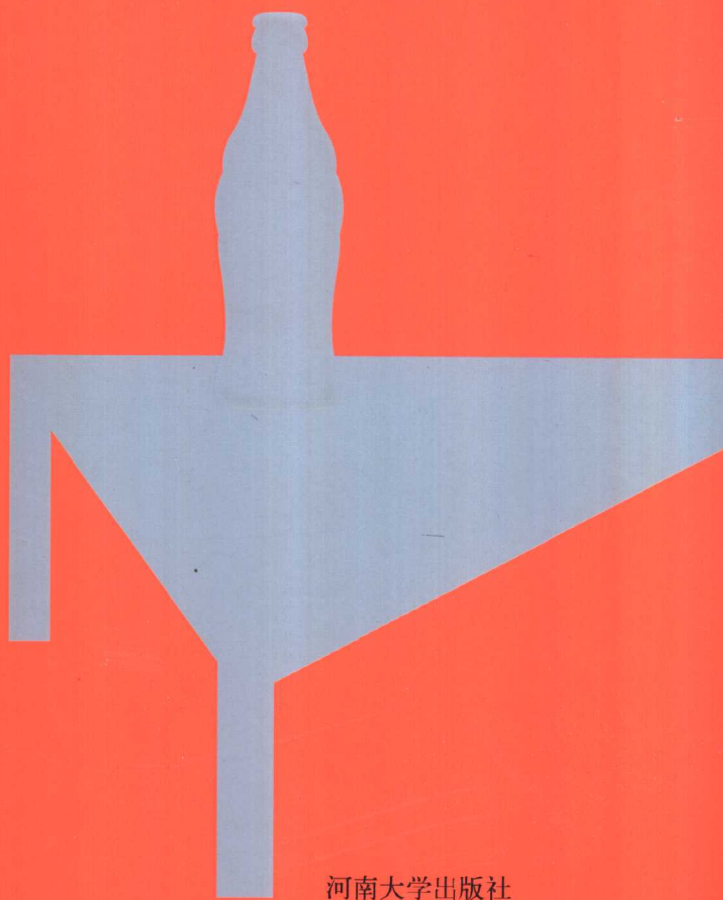


新思潮文档

总主编 金惠敏

身体的文化政治学

主编 汪民安



河南大学出版社

新思潮文档

总主编 金惠敏

身体的文化政治学

主编 汪民安

河南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

身体的文化政治学/汪民安主编. —开封:河南大学出版社,2003

(新思潮文档/金惠敏主编)

ISBN 7-81091-102-3

I. 身… II. 汪… III. 文化学:政治学-文集 IV. G05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 123207 号

书 名 身体的文化政治学
主 编 汪民安

出 版 人 王刘纯
责任编辑 张玉梅
责任校对 王 琪
责任印制 苗 卉
装帧设计 张 胜

出 版 河南大学出版社
地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001
电话:0378-2864669(行管部) 0378-2825001(营销部)
网址:www.hupress.com E-mail:bangong@hupress.com

经 销 河南省新华书店
排 版 河南大学出版社印务公司
印 刷 河南第一新华印刷厂

版 次 2004 年 1 月第 1 版 印 次 2004 年 1 月第 1 次印刷
开 本 650mm×960mm 1/16 印 张 18
字 数 267 千字 印 数 1—3000 册

ISBN7-81091-102-3/I·204 定 价: 21.00 元

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)

金 惠 敏

总 序

20 世纪 90 年代以前我们曾经自信地划出了一个相对于“文革”的“新时期”，那确乎是群情激扬、光辉灿烂的峥嵘岁月。不过今天从思想史或者思想创新的角度看，“新时期”之“新”似乎仅具有拨乱“返”正的意义，是严格字面意义上的“文艺复兴”，它远承“五四”精神，近接 50 年代的“百花齐放，百家争鸣”，其关注的主题如人道主义、人性论、主体性、异化、马克思手稿、美的本质、现实主义等等，均是大半个世纪以来时而低抑、时而高亢的老话题，而且，“左”、“右”对垒，阵线分明。“右”者坚信只要冲破“左”的禁锢，前景就是一片光明；而“左”者则认定，“右”将毫无疑问地导致动乱、无序和资本主义复辟。那时的“思想解放”其实只有两条路好走：要么解放，要么就仍然禁锢着。这种水火不相容的思想对抗从另一个意义上说就是单纯而幼稚、激情而盲目，远称不上理性而深刻的“思想解放”。

进入 90 年代，思想界急剧分化，乱云飞渡，思潮翻涌。当我们感觉“新时期”这个概念已经无法表述我们当前的思想状况时，思想的“新时期”才真正到来。思维创新的佳境不是二元对立、非此即彼，它总是晦暗不明，难分难解，相互渗透，多种可能性并存。具体说，90 年代的思想界不再是明朗的“左”与“右”，它呈现出思想作为一

种精神活动的原生态,即使那些看起来不共戴天的学说如现代性与后现代性、自由主义与新左派也不再能够划出个左右来,更兼以无从捉对厮杀的新儒家、全球化、知识分子、文化研究、身体注视、传媒哲学等等,一个问题甚至可能以其他所有的问题为其语境。

但是如果将思想还原为现实,那么可以说所有这一切都是现代化运动以及当前的全球化与古老中国相遇的产物。对于西方世界来说,其思想界的主要议题是如何让传统发扬光大,如伽达默尔哲学解释学就是让传统自己说话,而在中国则除了这层任务之外,更加之以如何与西方这个“他者”相对话。“传统”与“他者”可能就是当今最大的哲学问题。

将这些 90 年代以来的思想文本归档整理,决不意味着它们已经成熟或者完成使命。应该承认,这些思想还嫌稚嫩,更谈不上形成什么定论。但是,它们是我们走过或达到的一个个里程碑,是当今中国知识界的思想实录,更蕴涵着无限的发展契机。如果我们还想继续前进的话,那么这些文本之作为历史资料的参照意义甚或作为思想地图的指示作用将都是不言而喻的。

知我者,罪我者,我们一概表示感谢。

惶惶然,谨此为序。

2003 年 8 月 29 日

北京花园村

汪民安

导 言

晚近的身体讨论都将笛卡儿作为批判的起点。在笛卡儿那里,身体和精神是两分的,身体代表着感性、偶然性、不确定性、错觉和虚幻的一面;精神则意指着理性、稳定性、确切性、真理。在理性和“我思”至上的笛卡儿那里,身体,因为它的非理性和偶然性,被笛卡儿置于一个无关紧要的位置。自此以后,身体陷入了哲学的漫漫黑夜。同样,在基督教神学那里,身体多少是个罪恶的渊藪,禁欲资本主义利用了这种意识形态,将身体中的狂野能量严格限定在夫妻隐秘的生育床第之间。身体,只能作为生殖机器。欲望和快感,作为身体的力和能量,应该无条件地储存和藏匿起来,身体应该调动起它们的全部物质性,将它们聚拢、集结,最终作为生产的工具机器而爆发。韦伯和福柯已经向我们表明,资本主义精神和现代性是怎样居心叵测地利用身体的,身体是怎样变成既有用又驯服的生产工具的。

身体在道德领域中是罪恶,在真理领域中是错觉,在生产领域中是机器。这一切都将身体局限于生产性的劳作中。身体只有在劳作时才能醒目地存在,也就是说,身体只能作为一种工具性机器而存在:要么是生产性工具,要么是生殖性工具。为了维持这种机器的高速而有效的生产,现代性和资本主义既利用理性制度,也利用道德伦理来控制身体。这,正是尼采面临的身体局面:身体总是从属的、次等的、轻微的、卑琐的,在哲学中,它是不堪入目的。现在,身体已经忍受够了!一切从尼采这里开始,身体从历史的屈辱阴影中走出来,它获得了自身的光亮,既醒目地驻扎在各式各样的眼光中,又照耀着各式各样的事件,成为光源、尺度、标准和出发

点。事物的谱系不再藏匿于某个神秘的但又是可以穿透的种子深处,而是刻写在身体的表层。是的,一切以身体为准绳,身体既操纵着历史,也主宰着哲学。我们看到,在尼采和福柯探讨历史的谱系学中,身体占据着一个醒目的支配性位置。

一 谱系学、历史学和身体

什么是谱系学,或者说,什么是尼采和福柯的谱系学?谱系学绝不等同于那种形而上学观念所主宰的历史学。福柯将谱系学同传统历史学——按他的说法,即柏拉图式的历史学——在三个方面对立起来。谱系学根据反讽和戏仿来对现实性进行破坏性的使用,而历史学的目的则是回忆、确认和肯定。对谱系学家来说,历史是一场盛大的假面舞会,但他们不是去拒斥它,而是将其夸大,将其发挥至极点,让这种假面举行一次盛大的狂欢,最终让它轰然倒塌。而历史学家则将这种假面和装扮视做是历史的真实,将它们确定下来,让它们变为历久弥新的历史知识。谱系学和历史学的另一个对照是:谱系学是要分解历史的同一性,而历史学则要保持这种同一性。但是,在谱系学家看来,“这种脆弱的,我们竭力在面具下确保和聚合的同一性,本身不过是个可笑的模仿,它本身是复数的,内部有无数的灵魂争吵不休;各种体系杂陈交错,相互倾轧”^①。谱系学和历史学的最后一个对照是:谱系学相信历史的认知主体是有偏见的,主体获得的知识并非一尘不染,并非符合理性要求和真理要求。历史中的求知意志扎根于本能,扎根于经验,扎根于狂暴的本性,而这同传统历史学的真理意向针锋相对。在传统历史学这里,真理意向的基础正是认知主体的纯粹性和客观性,它相信认知主体的绝对有效性,相信认知主体可以直达历史的客观知识。如果瓦解了认知主体,瓦解了它的客观性,那么,真理的意图也将土崩瓦解。

谱系学对认知主体的真理意志的瓦解是因为它不相信笛卡儿式的主体概念,相反,它将身体引入其中。它既是用身体的目光来

^① 杜小真编:《福柯集》,上海:上海远东出版公司,1998年,163页。

看待历史,同时也将历史的目光更多地投向身体,投向下层,投向神经系统、营养和消化系统,投向野蛮、纷乱、衰落和底层;而传统历史学相反,它将目光投向遥远、高贵的东西,投向崇高的时代、优雅的形式、抽象的观念。谱系学家要恢复身体以及身体的物质性,恢复它们本来面目和自身强度,恢复它们自己的历史痕迹和历史效果;而传统历史学家则将身体、将身体的泛滥、将底面和下面、将衰微和动荡置于一旁,它们只是仰望伟大而崇高的历史高处,仰望能抵达彼岸的显明线索。这样,从身体出发的谱系学家从不宣称自己对于历史的观察是客观、公允、全面和不偏不倚的,他绝不将自己的观察位置、时刻、激情、意愿,将它的生物性隐匿起来;相反,他要暴露它们,相信它们,肯定它们,承认它们,强化它们。这样,谱系学家坦然地承认自己是透视性的,是不全面和不公正的,是生理性的,而历史也自然地成为一种透视知识。与此相反,历史学家要把这一切,他的位置、立场、意愿、背景和身体隐匿起来,他要使自己保持客观的、纯洁的、中性的位置,并相信,只有在这样的情况下,历史才能是真实的,是真理的再现。

福柯的谱系学,在某种意义上是对尼采谱系学的重写和引申。尼采的谱系学集中表现在他的最具连贯性的文本《道德的谱系》中。在这部著作中,本源(ursprung)始终为来源(herkunft)所取代。如果说本源是一个静止的稳如磐石的单一东西,那么来源则由差异网络构成。谱系学相信,来源千头万绪,绝不能还原到某个“一”上。就道德的谱系而言,道德并不是从一个固定点衍化而来,它不是预先就设定在稳固的起源上,相反,道德从一开始就充满着争斗,它是在斗争中动态地形成的。善和恶上演着一场竞争戏剧,它们在一个差异空间内狂欢。异质性的狂欢,这正是谱系学的来源特征。这些异质性的路线永远是分散的,永远不能归于同一,这是谱系学的律令。在尼采那里,善和恶从来不是依据同一标准制定的,它们也从来不是静态的、各就其位的,它们不是从同一个模子中滋生出来的一对稳定对偶。相反,善和恶在漫漫的历史中永不停息地厮杀、翻滚、换位,永不停息地施展着权力嬉戏。

福柯正是在这里看出了身体在历史中的功用。道德并不是从外在的超验性标准出发,而是从身体内部的生物学冲动出发,道德不是普遍性的规范,而是身体灵机一动的结果。在谱系学中,福柯

特别地提到身体的两个特征:身体是来源(herkunft)的处所,历史事件纷纷展示在身体上,它们的冲突和对抗都铭写在身体上,可以在身体上面发现过去事件的烙印。这表明,身体是研究来源的谱系学的一个重要对象,谱系学势必将目光投向身体,投向它的“神经系统、营养和消化系统、能量”,这也是福柯说的谱系学与其说是接近哲学,不如说接近医学的原因。谱系学对身体的关注,将身体作为探讨的对象,作为来源的处所,这就和主体论哲学决裂了。后者不是将身体而是将意识作为出发点,主体总是意味着有意识的主体。在主体论那里,身体仅仅作为一个无关紧要的因素,作为一个空洞的皮囊,被全然抹去了。主体论相信的是意识、灵魂、我思的决定功能,历史事件应该在这些方面,在主体方面寻找根源,历史的眼光总要穿透身体而抵达灵魂的深处。对主体论而言,意识和灵魂既是高贵的,也是决定性的;既是出发点,也是归宿。但福柯则通过尼采将身体安置于出发点和归宿之处。历史常常缘自身体的冲动,事件的起源根植于身体,历史的变迁可以在身体上找到痕迹,它在身体上刻下烙印,身体既是对“我思”、“意识”的消解,又是对历史事件的铭写。历史和身体的环接正是谱系学家的致力之处。

二 身体的可变性

如果历史和身体有无数的交接,如果事件可以反复地铭写在身体上,那么身体就既是反射性的,也是可变性的;身体既干扰了历史,又受到历史的干扰。身体如何受到历史的干扰呢?福柯发现了有关身体的“权力技术学”和“政治经济学”。在对惩罚作的谱系学研究中,福柯发现,惩罚总是涉及身体,不论是血腥的惩罚,还是“仁慈”的惩罚。惩罚的对象总是身体,而身体则相应地刻写了惩罚的痕迹。身体的可利用性、可驯服性,它们如何被安排,如何被征服,如何被塑造,如何被训练,都是由某种政治、经济、权力来实施的,都是由历史事件来实施的,都是由一种惩罚制度来实施的。身体反射了这种惩罚,那么,“我们能以身体史为背景来撰写

这种惩罚史吗?”^①福柯关注的正是这种“身体政治”(body politics),即将惩罚技术置于身体政治的历史中。福柯的结论是,惩罚和监狱属于一种涉及身体的政治技术学。他就是要将身体和惩罚环接起来,从而透过身体来展示惩罚史,展示谱系学家的惩罚史。

身体的可变性是某种身体史和惩罚史的前提。如果身体稳如磐石,固定不变,那还存在着一种丰富而多变的身体史吗?同样,惩罚或者所有其他的针对它的权力还有效吗?它还能展示和不断地铭写历史吗?在谱系学家那里,身体是可塑性的,可锻造的,“我们总认为,身体只服从生理规律,无历史可言,这又错了。身体处于流变过程中,它顺应于工作、休息、庆祝的不同节奏,它会因药物、饮食习惯和道德律等所有这一切而中毒,它自我阻抗”^②。正是这种身体的可变性,使惩罚有了场所和机会,使惩罚得以产生效果,使惩罚能调用手段,实施技艺,运用策略,从而对身体进行改造、处置和驯服。身体的可变性预示了历史的可变性。

实际上,福柯的可变性身体即是非中心化的身体,它并不为某种本质主义器官所主宰。福柯的身体在这一点上和德勒兹的身体概念相似,二者都是流动的、变化的、灵活的、非稳固的。身体不停地增殖、展开,它的每个部分、每个细节都是自主的,它并不被主要器官所支配、主宰和垄断,“有一种无政府式的身体,它的等级、区域化、排列,或者说它的整个有机性,正处于解体的过程中……这是某种不可命名的东西,这个身体完全被快感所锻造,它自我敞开、变紧、颤动、跳动、打呵欠”^③。这种“全新而且极美的身体”具有可变性和流动性,“身体处于流变过程中”,它丝毫不能充当某种不变的固定基础。这样,身体就会被各种力量塑造,它要经受种种训练和折磨,它要被权力生产和锻造。身体的不稳性和可变性,使它一定会和权力遭遇,一定会被权力有意地揉捏,这即是《规训与惩罚》和《求知意志》的前提。在这里,身体,它的器官,它的功能,它的所有被认为是生物学意义的组织,都被动摇和改变了,都被认为是权力和社会的塑造产品。身体进入到权力的视野中,进入到

① 福柯:《规训与惩罚》,三联书店,1999年,27页。

② 杜小真编:《福柯集》,上海:上海远东出版公司,1998年,157页。

③ Foucault. Foucault Live. Semiotext, 1989. 186~187.

社会的视野中,进入到机制的视野中。福柯将身体引入谱系学的目的就是“表明权力机制如何同身体直接相关,如何同众多身体、功能、生理过程、感官和快感相关;身体并没有被抹去,有必要通过分析使身体变得可见”^①。

如果说,福柯的身体剔除了本质主义色彩,这种身体并没有将性和性器官作为基础性的坚实的生物存在的话,那么,这种身体在某一方面就十分接近德勒兹的“无器官的身体”^②。它们都是没有组织原则的不稳固的身体,都不是有机性的身体,都是散乱而零碎的身体,都是灵活、流动、可变的身体,都是处于变化过程中的身体。这种身体不为它的生物性事实所主宰而固执地与社会发生关系。也正是在同社会发生关系的过程中,德勒兹的身体和福柯的身体分道扬镳。德勒兹的身体没有受到权力的牵挂,它是主动性的,它为一种欲望之流所灌注,它永远在生产、在逃逸、在冲破、在连结,德勒兹借用这种身体来进行他的解域化实践。这种身体,因为没有羁绊,没有绳索,没有组织,因而可以四处奔突,也可以反复地重组。“没有器官的身体”不是一个身体形象,它是一个分解和重组的身体过程,是一种成型和变型的身体过程,它是“根茎式”的,四处渗透和延伸。

福柯的身体同样是个变形过程,同样具有可塑性,但是,它的变形的根源来自于外部,它的内部的可变性是通过外部权力来实现的。德勒兹的身体没有遭遇到权力,或者说,这种身体正是要冲毁权力,它丝毫不顾及权力。但是,福柯的身体则和权力密切相关,正是在权力的干预下,身体发生了变化。权力和身体紧紧地连结在一起,以至于福柯发明一个概念——“规训权力”,来描述权力对于身体的管理、改造、控制。身体的可变性是权力有意图地来实施的,权力生产和造就了身体的多样性,身体是权力的产品和结

① Foucault. *The Will to Knowledge*. Penguin Books, 1990. p. 151~152.

② “无器官的身体”(the body without organ)这个术语来自安东尼·阿尔托。阿尔托这样写道:“身体就是身体,它完全就是它自身,它不需要器官,身体从来不是一个有机体,有机体就是身体的敌人。”见德勒兹和伽塔里: *Anti-Oedipus*, University of Minnesota Press, 1983. 9.

果。正是身体的这种可变性为权力的生产性提供了条件：一个坚实而稳固的身体，不可能被生产和锻造。福柯的“身体”是可变性的，但是是被动地变化的；德勒兹的“身体”是可变性的，但是是主动地变化的，这就是这两种身体——驯服的身体和无器官身体——的差异。

显然，福柯没有提到身体内部的抵抗能量，没有提到力比多的庆贺本能。福柯将身体视做是被动性的，这是为了更有效地表明他的权力的主动性。如果说身体只是一个等待判决的对象，那么，权力则是一个主动而积极的生产者，身体和权力展示了被动和主动的对偶关系，福柯对身体的这种被动性态度同德勒兹的理论逆向而行。在德勒兹那里，身体更多的是一种积极和主动的东西，是一种不可遏制的能量，是以力比多为核心的力量之流，而这些在福柯的身体中几乎都被隐去了。福柯过于迅速地将身体和身体外的政治经济学连接起来，身体似乎只有在和权力发生关系时才存在，他没有考虑到身体内部的能量，没有考虑到本能，没有考虑到尼采式的意志。而尼采的“权力意志”概念，正是福柯和德勒兹在身体方面的分水岭。这两个人都是当代最伟大的尼采信徒，但是在运用尼采时——他们尤其看重尼采的身体理论——却有着不完全相同的理论动机和趣味。他们是以怎样的方式利用尼采呢？

三 身体、力和欲望机器

尼采是第一个将身体提到哲学显著位置的哲学家。尼采的原则是，让万事万物遭受身体的检测，是身体而非意识成为行动的凭据和基础。他从身体的角度“重新审视一切，将历史、艺术和理性都作为身体弃取的动态产物”^①，世界不再与身体无关，世界正是身体的透视性解释，是身体和权力意志的产品。

尼采从身体的角度衡量世界，而福柯则是想通过身体来展示世界。二人都将身体置于一个显著的位置，都将身体作为世界的

^① 汪民安、陈永国编：《尼采的幽灵》，社会科学文献出版社，2000年，393页。

出发点。但是,在尼采那里,身体是主动而积极地对世界的评估和测量,而福柯的身体则是被动而驯服地对世界的铭写。这个差异的原因是:尼采将身体视做是权力意志本身,是一种自我反复扩充的能量,而福柯没有将身体内部的能量,将身体内部的力加以考虑,因而,他也没有考虑到身体的外溢、生成和主动之力,也就没有考虑到身体的积极性和主动性。尼采的身体则充斥着积极的、活跃的、自我升腾的力量,他正是要将这种肯定的力量激活,这也是他标榜的价值所在:强健、有力、充盈、高扬、攀升。身体就为这种强健的力所驱动,为自己的扩大再生产所驱动,为自己的空间扩充,为自己的主宰能量扩充。身体的本质是反复地增强身体,是力的反复攀伸。身体及其内部的力可以对世界作出解释和评估,它可以是世界的起源性解释,它取代了笛卡儿式的主体位置。在尼采那里,形而上学的一切颠倒过来,主体、意识、灵魂是身体的产物和发明,真理、逻辑同样是它的发明。总之,力贯穿于其中的身体是世界的基础和准绳。

由于福柯的身体缺乏这种力,它也就没有这种抱负和能力。尽管他分享了尼采的“身体的可变性”观点,但是,他的“身体的可变性”是由外在权力施予的,而尼采的“可变性”则是身体内部的力所引发的。如果说,尼采的身体就是权力意志的话,那么,在身体这一点上,对尼采的更切实的运用不是福柯,而是德勒兹。同样,正是这种身体哲学的差异,使福柯和德勒兹表现出了不同的哲学形态。

德勒兹和尼采一样,将身体视做是力的能量。尼采的那种永不停息的自我充实的权力意志,被德勒兹改造为欲望机器,德勒兹的欲望概念来自于尼采的身体和权力意志概念。同身体一样,尼采的权力意志就是力的主动而积极的扩充,就是无止境的扩大再生产,就是反复增强和扩充力的领域。这样,根据权力意志引发而来的欲望概念,就同弗洛伊德和拉康的欲望概念截然相反。无论是弗洛伊德还是拉康,都将欲望理解为一种缺失,即由于欲望对象的缺失而导致的一种心理状态,也就是说,欲望的对象不在了,主体因为这种不在而产生了欲望,这样,欲望就从缺失这个角度得以解释。欲望的本质,它的核心之处,就是缺失,对象的缺失。但是,德勒兹指出,这种传统的欲望逻辑从一开始就是完全错误的。这

一错误导致的另一个后果是,有些人——比如康德——认为欲望是“生产”性的,欲望会主动地创造一个对象,创造一个不现实的、虚幻的、错乱的对象,创造一个心理现实,“欲望内在地生产一个想像的对象,将它用做现实的替身,这样,似乎‘所有真正的对象背后都有一个梦幻的对象’,或者说所有真正的生产背后都有一个精神的生产一样”^①。这样的一种“欲望生产心理现实”的观点,在德勒兹看来,依然是将欲望的本质理解为缺失,因为只有对象缺失,欲望才会产生一个假的心理现实,才会产生一种“替代性”的现实,这种“生产”的前提仍然是欲望对象的缺失,它甚至强化了缺失,因而,这个观点仍然为“缺失本质”所主宰。

德勒兹将欲望视做是生产,但欲望不是生产心理现实和虚幻现实,“如果欲望生产,它的产品就是真的。如果欲望是生产性的,它只有在现实世界中才是生产性的,而且只能生产现实”^②。在德勒兹看来,欲望并非是缺失性的,它不缺少对象,不缺少任何事物,欲望实际上是一台机器,它的生产是一种现实的工业生产。如果说欲望真有什么缺失的话,那么,它缺失的恰恰是主体,欲望的主体。欲望没有主体,它只是在现实的王国里不倦地生产,它生产现实,欲望生产使任何现实都变得可能,它就是而且仅仅是社会生产本身,反过来也可以说,社会生产也即欲望生产。现实是欲望的最终产品,是作为无意识自动生产的欲望的结果。在欲望和现实社会领域之间,没有中介,没有升华,没有再现,没有变形,欲望直接生产了现实,欲望直接投入进现实中。这个没有主体的欲望,它的客观存在,即它的自在和自身的现实,作为一个机器,它永远在投资,永远能量充沛,流动不已,它永远在寻求连接和展现、寻求与别的欲望机器的对接。

我们看到,这个欲望机器正是对于尼采的权力意志的重写。权力意志,正如德勒兹一再解释的,它是多重的力的关系,而力也永远同别的力发生关系,“因为力的本质就是与其他诸力相关;并且在这个相关关系中,力才获得它的本质,或说它的质”^③。而尼

①② Gilles Deleuze, Félix Guattari *Anti-Oedipus*. University of Minnesota Press, 1983. 25~26.

③ 德勒兹:《解读尼采》,百花文艺出版社,2000年,35页。

采探索的权力意志中的那种力是肯定、积极和主动的,也就是说,是生产性的,这种力在不停地同否定和消极的力较量、争斗、竞赛。尼采在反复地鼓励最为强健的权力意志,鼓励它的自我扩充性,自我再生产能力的伸张过程,鼓励它的无止境的迸发和生产。这种强健而主动的权力意志在形态上和品质上不是和德勒兹的欲望机器十分相像吗?二者都是不间断地流动性的,都是主动的、生产性的,都是没有一个固定而明确的主体的,都是自我反复地强化的。欲望机器生产了现实,而权力意志则造就了某种形式。现实是欲望的后果,而形式是权力意志中的力的复合后果。“简言之,我们可以这么说,当德勒兹挪用尼采时,权力意志就转化为欲望机器,尼采的生物主义就变成德勒兹的机械主义,尼采的‘一切都是权力意志’变成德勒兹的‘一切都是欲望’;尼采肯定强健的权力意志变成德勒兹肯定欲望生产”^①。

德勒兹正是从尼采的权力意志哲学中发展出它的欲望哲学。就权力意志是永不停息的外溢式的扩大再生产而言,欲望也在永不停息地创造、流动、生产。德勒兹从欲望的角度,从欲望的领域化(territorialization)和解域化(deterritorialization)的角度对资本主义和现代性作出解释。对德勒兹(和伽塔里)而言,资本主义是对欲望的再编码,对欲望的领域化。它将欲望进行引导、控制、封锁。资本主义政体的设置都是为了阻碍欲望之质,但是,欲望,由于其流动性和生产性,它试图对一切的编码制度,对一切领域的封锁进行摧毁。德勒兹(和伽塔里)将这种摧毁资本主义总体性的欲望诉诸于一种“无器官的身体”,这个身体摆脱了组织,摆脱了受缚状态,摆脱了社会性的关联,它成为一种无羁绊的、自由的、放任的、破碎的身体,这个身体抵制机器生产,只有它才能对资本主义进行解域化,才能冲破封闭的禁忌系统,才能逃逸出各种机制、权威和专政。毫无疑问,“无器官的身体”是一个生成性和可变性的身体,是一个反结构性的身体,是一个没有稳固形象的身体、一个非有机性和解域化的身体。如果欲望机器使我们成为一个有机体的话,“无器官的身体就拒斥欲望机器”。

^① 汪民安、陈永国编:《尼采的幽灵》,社会科学文献出版社,2000年,182页。

显然,这个“无器官的身体”同福柯的身体具有逆向性。福柯的身体令人感到绝望,它永远是静默而被动的,它处在各种权力的摆布和操纵下而听天由命,它被塑造、被生产、被改换、被操纵。如果说“无器官的身体”具有某种动原性的话,福柯的身体则总是一种结果和产品。这里,我们会发现,福柯的身体概念具有极大的挑衅性,在某种意义上,这样的身体瓦解了笛卡儿式的主体概念,或者说,主体不再是那种自足的我思主体。主体,同那种被反复操纵的身体一样,是被动的、臣服的、驯顺的。在福柯 20 世纪 70 年代的著作中,主体和身体甚至是等义的。

四 身体和主体

福柯是在《疯癫与文明》中首次涉及身体的,但是,他没有对身体作出专门的论述,不过我们还是可以看出他对身体的态度。在 17 世纪,对于疯人的禁闭实际上是对于身体的禁闭,也就是说,社会的组织和管理是一种身体性的管理,它把身体束缚起来,让身体中的狂野能量驯服。但是,在 19 世纪,对身体的管制已不是首要的了,19 世纪的精神病院对于疯人的驯化主要不是通过身体手段,而是通过内心的方式进行的,也就是,管制的顺利实施是让疯人发现自己的内疚感和羞愧感,正是内疚感让疯人承认和意识到自己的过失并最终驯服下来。在此,福柯将身体的惩罚和内心的惩罚区分开来。对于惩罚而言,身体和内心是两种手段,两种层面,两种形态,身体和内心处在不同的位置。福柯在这里依照传统的模式将身体和内心对立起来,同时,他也暗示了身体中的狂暴能量——尽管这种狂暴能量是以疯癫的形式爆发的。在此,可以认为,这种身体观同德勒兹(和伽塔里)的身体观有着依稀的呼应。如果说福柯让疯癫恢复了它的凄厉呼喊的话,德勒兹则鼓吹精神分裂症者,将他们称作是资本主义的欲望英雄。精神分裂让自我(ego)坍塌,而听凭本我和欲望对秩序的狂暴冲击。在福柯的笔下,精神病院野蛮地将疯癫禁闭起来;在德勒兹的笔下,精神分裂则无所顾忌地冲破了这种禁闭。这几乎就是一种因果关系,福柯对疯癫史的考察几乎构成了德勒兹《反俄狄普斯》的一个隐秘前

提。而这一切的共同基础——无论是福柯，还是德勒兹——正是这样一种身体观：身体充斥着欲望、能量和意志，或者说，它就是欲望、能量和意志本身。福柯表明了这种欲望和能量是怎样遭到禁闭的，而德勒兹则表明了这种欲望和能量是怎样摧毁这种禁闭的。

但是，在《知识考古学》和《事物的秩序》中，《疯癫与文明》所隐含的身体概念消失了，福柯不再提及身体，而是对笛卡儿式的主体展开了批判。福柯相信主体不是起源，而恰恰是产品和结果。同大多数后结构主义者一样，福柯的主体是反人文主义的。福柯宣称人死了，也就是说基础性的起决定作用的主体死了，而且，他一再强调，人和主体的概念都是学科建构起来的，是学科建构起来的知识。这样的“人”和这样的“主体”，有其历史性，因而它并不具有起决定和基础作用的永久合法性，相反，主体不过是某种知识和话语的结果和产物。福柯的考古学的重要特征之一就是放弃主体的奠基功能，他反复强调，“陈述”一定要放弃对“我思”的参照。福柯不相信主体的决定性的奠基功能，相反，它们恰恰是某种话语的产物。在《事物的秩序》和《知识考古学》中，福柯采纳了这样的主体概念，他极力批判了主体对历史的统辖功能，主体对陈述的决定功能，主体对话语的奠基功能。在《尼采·谱系学·历史》这篇宣言式的论文的结尾，福柯宣称，要用“认识之志所特有的不公正”来摧毁那个形而上学的认识主体。

实际上，在《规训与惩罚》中，形而上学的认识主体确实被摧毁了，取而代之的是身体，或者说，主体不再具有决定性了，它和身体一样不过是权力的产物，在这个相同的臣服的意义下，主体和身体是同义的。“认识主体、认识对象和认识模态应该被视为权力——知识的这些基本连带关系及其历史变化的众多效应，总之，不是认识主体的活动产生某种有助于权力或反抗权力的知识体系。相反，权力——知识，贯穿权力——知识和构成权力——知识的发展变化和矛盾斗争，决定了知识的形式及其可能的领域。”^①知识是权力的产物，主体是权力的产物，身体是权力的产物。主体和身体一样遭到权力的干预，那么，这个权力到底是什么？它来自何处？它怎样发挥作用？它的魔力何在？臣服性的主体在法国的后结构

① 福柯：《规训与惩罚》，三联书店，1999年，30页。