

“情动”与“新主体”：德勒兹与福柯

——一种朝向未来的方法论

张 锦

【摘 要】基于德勒兹对“情动”概念的定义,结合斯宾诺莎对“情感”的理解,通过对“情动”概念的非表象、力的强度和伦理指向三个向度的描述,和对德勒兹启用“情动”概念的历史情境的勾勒,可将“情动”概念建构为指向未来的方法论。参照德勒兹对福柯的论述,“情动”概念与福柯的新的“主体适应运动”即“新主体”的产生一样,既描述了20世纪六七十年代的特定历史氛围,又关涉当下与未来。实际上,“情动”概念可具体化为德勒兹思想运作的支点性概念,通过福柯对塞万提斯和萨德等作家的讨论,可将“情动”的概念与福柯的“知识型”和对文学艺术的阐释联系起来,进而通过“知识型”的转化引出当代社会媒介的显形和后人类的问题,指明“情动”方法论的现实与未来内涵和思虑。

【关键词】情动;新主体;知识型;德勒兹;福柯

【作者简介】张锦,文学博士,中国社会科学院外国文学研究所副编审。

【原文出处】《东南学术》(福州),2020.5.206~214

“情动”(affect)概念是近几年文学与文艺批评的热点。^①当代“情动”理论及其实践研究有着明确的西方哲学史线索,其理论核心是以德勒兹对斯宾诺莎哲学的阐释为基础,重启一种流动和差异哲学;其发展主要为马苏米对德勒兹及情动理论的当下阐发和迈克尔·哈特、格罗斯伯格、克劳馥等人对“情感转向”的命名与扩展。但其总体研究趋势主要集中在对性别政治、边缘主体和重大事件如“9·11”恐怖袭击等的阐释上,而将之普泛化、历史化和方法论化的研究稍显不足。国内很多学者梳理过“情动”或“情感”理论的谱系。陆扬以帕特丽夏·克劳馥的“生物媒体”所涉及的身体问题为线索,从“复数的‘情感’、斯宾诺莎论情感、《千高原》言情感”等方面论述了情感转向的身体维度。^②刘芊玥以“斯宾诺莎、德勒兹和马苏米”“汤姆金斯、赛吉维克和贝兰特”两条线路梳理了20世纪90年代以来盛行于西方学界的“情动”理论谱系以及“情动转向”的范式转向含义。^③刘文以《千高原》所描述的情感并非指个人的情绪或情

状为起点,强调了情感转向的文化研究维度。^④

继《反俄狄浦斯》这部“伦理之书”“非法西斯生活导论”^⑤之后,德勒兹和加塔利在《千高原》中继续以反法西斯的解域和逃逸线为主题,讨论以斯宾诺莎、荷尔德林和尼采等人为主的哲学问题,即“游牧的或模糊的、但却是严格的本质;强度的连续体或连续流变,它们超越了常量和变量;生成,它们既没有终结、也没有主体,而是将彼此卷入到邻近的或难以判定的区域之中;平滑空间,它是通过纹理化空间而被构成的……一种强大的非有机的生命逃脱了层,穿越了配置,勾勒出一条无轮廓的抽象线——游牧艺术之线和流动的冶金之线”。^⑥因此,德勒兹的“情动”指向如何在二战后、在法国“五月风暴”后打开历史的流动性和通往不同未来的能力?然而,纠缠“情动”概念的非理性和非逻辑意涵却使得这个概念有些模糊,因而影响了人们以其为方法论对其历史性、政治性和当下性意义的把握和应用。本文拟在已有研究的基础上,将“情动”理论建构为一种通向未来

的方法论。

一、情动：非表象、力的强度与伦理

(一)“非表象”与流动性

关于“情动”，其第一个意涵是“非表象”(non-representation)的。但非表象并非常识意义上的非理性，而是类似意愿或意志的效果与力量，即暂时没有进入“话语”与“表象”领域的流动性现象与力量。正如加塔利所说：“因为情动是非话语的，所以情动的这种积极潜能仍然是复杂的，我甚至将其看做超复杂的(hyper-complexe)，我想由此指出情动是孕育复杂的诉求、处于新生状态的过程性、突变生成的扩散地。”^⑦所以“情动”指向一种正在生成的状态，话语依然不能有效地将它捕获以进入人们的逻辑系统。它是非话语的并不是因为它是非理性的，而是因为它是未有效地被表象和表征出来的，对它而言，任何视角的理性话语也许全然有效也许全然无效，就像面对一个紧急事件人们的言语和视点一样。这也是为何德勒兹会认为感动、情动是“一个生成之中的知觉”。^⑧因为正在生成中，所以它尚未被完全话语化。

或如米歇尔·塞尔所说：“我们应当把混乱的概念引进哲学范畴，直到目前这个概念还如同神话一样，受到理性的蔑视，现在只有说道妄言妄语时才使用这个概念。”^⑨“混乱”也是一个非理性或非逻辑的概念，为何与德勒兹、福柯同时代的塞尔要将“混乱”的概念引入哲学范畴呢？正如弗洛伊德对无意识和意识关系的反转一样，塞尔将理性反转为混乱的表面现象。经过两次世界大战，经过对欧洲科学理性危机的反思，经过对战后秩序的重建与批判，在欧洲现代知识分子那里，如果理性是秩序，那么无序就是它更大的参照和他者，只有借助对“无序”“混乱”的发现与发明，秩序才是理性的和自我的。经由尼采、弗洛伊德，福柯、德勒兹、塞尔都将现代性的命题反转过来了，秩序、意识和理性不再高于混乱、无意识和非理性，因为“混乱是开放的，而不是封闭的系统，

它半开着。为了编码，必须闭合起来；为了分类，必须加以确定，或是划定界限。混乱是不容置疑的，它不是一种系统，而是繁多性。它是繁多的，出乎意料的。混乱是流动的”。^⑩而这种反转正是为了激活在理性和话语领域中“混乱”“非话语”“非表象”的流动状态以打开面对现实的新的可能性。所以当迈克尔·陶西格(Michael Taussig)重提德勒兹的格言时说：“‘如果这不是一个系统，而是一个“神经系统”呢：其中的秩序在它被察觉的那一刻变成了无序？’德勒兹写道：‘混沌与灾变，就是所有形象化数据的崩溃，所以就己经是一种搏斗，与俗套的搏斗’……所以，我们把德勒兹的话当作批判理论的一条格言，哪怕它看似隐晦。”^⑪正是看到了在“混乱”中所可能创生和生成、所可能搏斗出的新秩序，所以德勒兹的话成为批判理论的格言。马苏米也用了“脱胎于混沌的秩序”^⑫来描述德勒兹的“情动”。可见，“情动”的非理性意涵正是来自这种正在生成中的流动、混乱和无序状态。当然必须强调的是，启用“混乱”与“秩序”的二元对立，并且将这对“孪生姊妹”的位置反转，正是一种现代历史和时代的症候。

这个症候可以参考福柯对现代知识型的论述来理解，福柯以经验和先验所构成的人的限定性为参照把现代知识型具体化为我思与非思、自我与他者、起源的退却与返回这三个对子。^⑬这三个对子成为思考现代知识的“孪生姐妹”，一方依赖另一方而存在，相互依存却会在不同的历史与现实情境下启动对不同方的侧重点，当混乱、他者、非思一极成为侧重点时，它们不仅具有二元对立的另一极反客转为主的含义，还启动了对现实的流动状态的关注。这种流动性在现代欧洲不仅仅指向两次战后的混乱、失序与人们的荒诞感，同时指向20世纪六七十年代人们对资本主义的整体反思和主动寻求新的可能的努力。所以德勒兹的“情动”概念显然是要放置在福柯和塞尔意义上的混乱的中间状态、流动状态，其实也就是放置在上文所说的二项反转的另一极，即非

思、他者等历史与理论的维度来理解。在这里,非表象并不仅仅指向表象的对立面,而且指向没有获得有效表象的流动状态。非表象因此描述了“情动”概念的重要特征,即有一些流动性的东西我们尚且不能用合适的表象语言加以表象,这种非表象的表象化正是我们理解当下和朝向未来的过程。波兰尼论及现代西方世界面对工业革命的大转型时说:“自然科学的胜利在理论上固然是真的,但就当时的实际重要性而言,却无法与社会学相比。由于后者而使自然科学取得反对因袭与传统的地位,并且,在现代人看来似乎不可思议的是,自然科学因其与人文学的关联而得到很多好处……工业革命的智识源泉是社会科学而非自然科学,它把自然的力量变成被人类支配的力量。”^⑧工业革命前后,人文与社会学改变了对“人”的既有假设后,新的空间才在自然科学中打开,所以人文与社会学对科学、对整个社会意识的解放都具有重要意义。参照波兰尼,非表象作为“情动”概念的意涵的力量正在于此。正如斯宾诺莎所说:“我将采取我在前面两部分中考察神和心灵的同样的方法来考察情感的性质和力量,以及人心征服情感的力量;并且我将要考察人类的行为和欲望,如同我考察线、面和体积一样。”^⑨尽管斯宾诺莎在神学背景下谈论人的科学,但他所说的像考察“线、面和体积”一样考察人的情感和欲望,非常清晰地说明了他的努力,他不是为了非理性才研究人的感情,而是试图致力于思考新的人的标准才用几何的方法研究人的感情。也可参照汪民安所说,斯宾诺莎“重新勾勒了人作为情感主体的生存样式”。^⑩

(二)力的强度与人的“主体性”

迈克尔·哈特认为:“巴鲁赫·斯宾诺莎是将情动理论推进得最远的哲学家。直接或间接地,他的思想是大多数当代这一领域的研究的源泉。斯宾诺莎以两套平行的发展或对应关系来捕捉情动的力量。首先,他提出心灵之思考的力量及其发展,平行与身

体之行动的力量……斯宾诺莎其次也提出在行动的力量和被感染/影响的力量之间的一种对应关系。这同样适用于心灵和身体。”^⑪斯宾诺莎是“情动”理论的重要来源,他以身心平行的关系来捕捉情动的力量,同时提出力量双方的关系,即身体和心灵都有能动性力量。德勒兹总结道:“斯宾诺莎实际上正是想要以一种强度的方式来界定人的本质,将其视为一定量的强度。”^⑫因而借由斯宾诺莎,德勒兹也希冀找到一种重新界定人的特征的标准,这个标准就是“一定量的强度”,即“情感的强度”。这就涉及对“情动”概念的第二个理解,即力的强度。斯宾诺莎基于神正论而思考人的主动性,得出以下结论:“当我们内部或外部有什么事情发生,而我们就是这事的正确原因,这样我们便称为主动。”^⑬斯宾诺莎呼吁“我们”“人”成为事情发生的“正确原因”,情感在斯宾诺莎那里有证明“人”的作用,这使人的“主体性”从神学论的时代凸显出来。进而斯宾诺莎说:“我把情感理解为身体的感触,这些感触使身体活动的力量增进或减退,顺畅或阻碍,而这些情感或感触的观念同时亦随之增进或减退、顺畅或阻碍。”^⑭这里涉及三个层面,首先是“情感是身体的感触”,即情感是物质性存在,它以身体的感觉、触觉、感发、触发为基础;其次是“这些感触能使身体的活动力量增进或减退”,即产生于身体的情感感触有一种力量,它能促进或减退身体的活动能量,因而它有一种能动性;最后是“情感或感触的观念”,也就是说,因身体的活动力量的增减变化,“情感的观念”也随之增减变化,这种情感观念也是一种观念、一种认识。所以情感是一个同时有着物质基础和上层建筑的结构,这个结构的中间是“情状所致的力量感”在起作用。因为“人的身体可以在某些情状下被激动而增进或减退其活动的力量,而在别的情状下,亦可使其活动的力量不增多也不减少”。^⑮通过情感的物质性,斯宾诺莎解释了情感所具有的强大、认同感和方向感,因而力度是把握“情动”概念的又一个重要参数。

德勒兹在总结斯宾诺莎的基础上提出了自己对“情动”一词的发展：“斯宾诺莎将基于这两种基本情动发展出各种各样的情绪及其细节：愉悦作为行动能力的增强，悲苦作为行动能力的减弱或破坏。这也就等于是说，每个事物，无论是物体还是灵魂，都由某种复杂的、特征性的关系所界定；然而我还会说，每个事物，无论物体还是灵魂，都是由某种承受情动的力量所界定。”^②对于德勒兹来说，斯宾诺莎用“愉悦和悲苦”所界定的行动能力的强弱是定义人或事物的新标准，也就是说情动的引入使得事物之间依靠“复杂性”和“特征性”的关系来界定和区分，因为情动指向行动能力的增强或减弱，而行动能力一定面对感触即人与物或物与物的关系。德勒兹进一步认为事物不再是由物体或灵魂来区分，而是由其承受情动的能力来划定，这导向我们对“情动”概念的第三个理解。

(三)作为行动的伦理

“情动”的第三个意涵在于实践的伦理或行动层面。这样的“情动”概念对反思历史、政治和现实都有非常大的意义。例如德勒兹说：

如何区分一只青蛙和一只猴子？斯宾诺莎指出，这并非根据种属的特征，而是因为无法承受相同的情状……对于人类亦是如此：人所能承受的情动。这里我们会注意到，在不同的文化和社会之中，人所能承受的情动亦是不同的。众所周知，某些政府用以肃清南美印第安人的一种手段，就是在印第安人行经的道路上扔下从诊所拿来的流感病人的衣服，因为印第安人承受不了流感的情动。无需动用机关枪，这些印第安人就会如苍蝇一般纷纷倒地……因此，斯宾诺莎会说，只要我们尚未就每个人所能承受的情动列出一份清单——这里在最强意义上使用“能”这个词，即包括他/她所能承受的疾病——那么人类的种属乃至种族问题就不具有重要性。^③

德勒兹的“情动”显然是为了确定一种新的分类

范畴，它将取消人、动物的种属和种族分类，而根据承受情动的能力重新划分动物和人类，这里只需要回想一下西方关于土著、黑人是不是人的讨论就可见德勒兹的启示性和反殖民的语境。德勒兹实践了“可视的伦理力量”，“看见就是看见力量，使不可见的力可见”。^④然而更为重要的是，德勒兹将生物学与分类问题转化为一个历史、政治和文化问题，这也是为何马苏米等理论家论及情动的时候经常会讨论未来的威胁或“9·11”等政治事件的原因，或者说德勒兹暗示了一种生物战争的历史视角：用流感与印第安人的关系来解释政治和种族问题，展示了“情动”概念是德勒兹理解历史与抵达现实的一种方式。德勒兹时代的政治性正在于去殖民化，无论是宗主国意义上还是殖民地意义上、无论是殖民者意义上还是被殖民者意义上的去殖民化。所以阿尔及利亚、非洲、西班牙殖民下的美洲，都是他的生命知识、经验和要反思的对象。在德勒兹之后，沃勒斯坦等人所写的现代世界体系史就充分说明了印第安人殖民史、黑奴贸易、人口危机、半边缘与边缘地区的牺牲等在型构现代世界体系中的意义和代价。^⑤所以，情动是一个政治和伦理概念。这里所说的伦理指向一种行动的潜能，即它有一种政治的含义，是尼采意义上的伦理，而不是指一种既定的道德规范。

因此，德勒兹认为：“重要的是：一个身体能做什么？这完全不是一个道德的问题，而首先是一个物理的问题，即作为身体和灵魂的问题。”^⑥从道德问题的框架下解放身体与灵魂，一方面是为了把情动问题，即身体能做什么的问题物理化；另一方面是为了把伦理的问题引入讨论。在这个意义上，德勒兹与尼采一脉相承。尼采在《道德的谱系》一书中把道德问题化，恢复伦理的行动力。德勒兹借助斯宾诺莎如此说：“斯宾诺莎并不致力于道德的建构，理由很简单：他从未追问我们应该做什么，而是始终追问我们能做什么，什么是我们的能力所及；伦理是一个能力的问题，而绝不是一个责任(devoir)的问题。在这

个意义上,斯宾诺莎从根本上说是非道德的。对于道德问题,对于善与恶,他怀着一种达观,因为他甚至都不明白这些到底意味着什么。他所理解的,唯有适宜的际遇与有害的际遇,能力的增强与减弱。在这里他构建的是一种伦理,而远非道德。这也是为何他给尼采留下如此深刻的印象。”^②这里的“责任(devoir)”一词有“应该”之意,即我们讨论的是能做什么而不是根据道德应该做什么,伦理在这里被建构为一个朝向新标准的努力。而作为伦理的情动会调动一些遥远的关系,它期待超越当下的逻辑并在各种复杂因素之间建立联系和关系:“某人在陷入爱河之同时也变得擅长于拉丁语……这有什么联系……这里的一点小愉悦发动了一个开关。”^③“陷入爱河”大概是“擅长拉丁语”一个遥远的原因,理由是“愉悦”这个情动发挥了作用。

二、德勒兹论福柯:“新主体”

在对“情动”概念作了三方面的定位后,我们将引入德勒兹论福柯,暂且搁置“情动”概念的哲学和思想史探讨。借由德勒兹论述福柯理论的历史语境和历史性,德勒兹的“情动”概念可以被相应地历史化。此外,德勒兹讲“情动”的课程跟福柯讲“生命政治的诞生”的课程是同时期的,都是在法国“五月风暴”之后的20世纪七十年代。他们都有着艾华德所讲的自觉:“米歇尔·福柯的艺术在于用历史诊断现实。他会讲到尼采或者亚里士多德,讲到19世纪的精神病学鉴定或者基督教牧师守则,听众总能从中得到关于当下现实和同时代事件的阐发。福柯在课堂上的特有力量在于博学、个人介入和对事件研究这三者之间精妙的交错呼应。”^④即,他们都面对着20世纪六七十年代全球反抗资本主义的风起云涌和世界未来的不确定性,那时全球新自由主义尚未彻底降临,冷战双方胜负未决,可以说是历史的又一次“巨变”时期。

对于福柯理论的新范式意义,吉尔·德勒兹曾在《新观察家》上评论福柯的《词与物》说:“对于‘哲学

产生了什么新东西’这个问题,福柯的著作本身就是最生动、也是最令人信服的深刻答案。我们相信《词与物》是一部关于新思想的伟大著作。”^⑤的确如此,《词与物》一书从“生物学、经济学、语言”三个经验科学的领域,通过历史化思想史上的重要学者而重新反思了欧洲自文艺复兴以来的知识状况,并提出了作为政治经济学诞生形象的“人文科学”的诞生。在评价福柯的《知识考古学》时,德勒兹也这么说:“有些人则感到某种崭新的、彻底翻新的事物已在哲学中诞生。”^⑥这种崭新性既是哲学之新,也是政治和历史意识之新,所以德勒兹回忆说:“米歇尔具有一种政治的自觉,能觉察到某件事将在某个特殊地点(不会在别处)发生。”^⑦事实上,德勒兹与福柯一起主编法国的《尼采全集》就足够有时代的症候性。晚年的德勒兹更是在巴黎第八大学哲学系讲授“福柯”。

对于德勒兹而言,福柯的崭新性正在于其对历史与当下的敏感性,也在于其朝向未来的努力:“如果福柯的对谈充分地构成他作品的一部分,那是因为它们将他每本书中对历史的问题架构(疯狂、惩罚或性特质)延展成对当前问题的建构。什么是横贯且立即(而非中心且中介化)的新型斗争?什么是‘知识分子’特化或‘特异化’(而非普同化)的崭新功能?什么是不具认同(而非同一化)的主体化崭新模式?这是‘我能做什么,我知道什么,我是什么’这三重问题的现代根源。导向1968年的诸事件就仿佛是对这三个问题的‘重复’。”^⑧在将福柯对主体问题的反思放置到启蒙和现代性问题序列后,德勒兹清晰地在注释中勾勒了福柯当时的历史性,这其实也是德勒兹的历史性和问题意识,即对新主体的探索、期待与捕捉。在对法国“五月风暴”的注释中,德勒兹通过列举知识分子在南斯拉夫工人运动、捷克布拉格之春、越南战争、阿尔及利亚战争中的作用而锚定了1968并非仅存在于巴黎知识分子的脑子里,而是涉及一场真实的实践。这场实践提出的问题是:“无疑

地必须回溯至卢卡奇,其《历史与阶级意识》(*Histoire et conscience de classe*)已提出新主体性的问题;继而法兰克福学派、意大利马克思主义与‘自治’(autonomie)的最早渊源(特龙蒂)、围绕萨特关于新工人阶级的反省”;而福柯在这个序列的位置就是“他被导向以一种极其新颖的方式来思考与体验知识分子的角色。然后他又来到新主体性的问题”,所以德勒兹的问题借用他评论福柯正好体现为“而我们是否可能不参与或不参加‘新主体性的产生’?资本主义的转变难道不会与(作为反抗导火点的)崭新自我的漫长展露发生意外的‘正面对决’?每次一有社会转变,难道不会就有一场伴随其暧昧性但同时也是其潜力的主体适应运动(mouvement de reconversion subjective)?”^⑧显然,这种与资本主义对决、反抗资本主义的姿态是20世纪六七十年代的历史情境和主体的心理状态。理论家们为此以“情动”的方式参与了一场新主体性的思想与社会生产过程,因为每一次社会和历史转变都伴随着主体各方面的适应过程和新主体的产生。

因而,“情动”对于德勒兹就如新主体对于福柯和中性对于巴尔特一样,它们都强调以流动性而非二元对立的方式把握历史和现实,以此重新激活关于“未来”的想象,这是一代理论家的共同历史背景与诉求。这也是为何德勒兹在讨论福柯的时候将其“19世纪的历史建构”理解为“朝向一种未来的建构”:^⑨“正如福柯所言,超人远非现存人类的消失而是概念的转变:它是一种新形式的降临,既非神亦非人,但可期待它不会比这两者更差。”^⑩德勒兹将福柯的知识型变迁放置在新人、新主体、超人的意义上理解,而这也许正是从现在理解未来的一种维度。在这种朝向新人的想象中,德勒兹指出了福柯工作的一个重要颠倒:

福柯指引了一个极有趣的方向:如果语言学在人本主义(humaniste)的19世纪真的被建构于语言的散布上,使其如同在客体名义下的“语言整平”条件,

一个反弹则已开始酝酿,即文学取得一种完全崭新的功能,其反过来“集结”语言,着重于一种在意指及意涵之外,也在发声本身之外的“语言存有”。有趣的是,福柯在他对现代文学的漂亮分析中,赋予语言一种他拒绝给予生命及工作的特权:他认为除了伴随语言的散射外,生命及工作并不会丧失其存有的集结特性。然而对我们而言,工作及生命在它们彼此的散射中,似乎只有各自脱离与经济学或生物学的关系才能集结,正如语言只有在文学与语言学脱离关系下才能进入集结关系。^⑪

也就是说,19世纪的反弹是语言不再“集结”文学,反过来是文学“集结”语言,文学在语言之外反思了语言的意指和意涵的历史性,同时福柯给予语言比生命和工作更重要的特权。因为工作和生命并没有摆脱与经济学和生物学的关系,而语言在现代文学的层面上站在了语文学和语言学的元层面。在这个议题上,德勒兹把新主体或新主体性的问题与文学联系起来。

三、知识型的转化或媒介的显影:

从人类到后人类

引入德勒兹论福柯,并将“情动”的概念历史化为寻找新主体的未来诉求后,本文试图借用福柯论文学的方式将“情动”的概念方法论化,以期在非表象、力的强度和伦理行动的意义上应用这一概念。

在《词与物》中分析塞万提斯和萨德时,福柯集中展示了如何在知识型的转化意义上理解(我们也可以在主体转化的意义上理解)这两位作家,或者反过来说他集中展示了如何理解文学对于历史和知识型转化的表征作用。首先是塞万提斯,福柯认为“堂吉诃德”缠绕在两个知识型之间,即文艺复兴相似知识型和古典时代表象知识型之间,堂吉诃德是文艺复兴知识型结束的标志,也是古典时代知识型开始的标志,他既是文艺复兴的又是古典时代的。他的荒唐是对文艺复兴知识型的极端反讽也是极端揭示,表明了文艺复兴知识型的界限、逻辑何在,因而

他将文艺复兴知识型历史化：“堂吉诃德他历经坎坷，因为他并不知道相似性和古老的符号之间的联系已经被一种新的关系所取代。”^③站在文艺复兴的相似性知识型看的话，堂吉诃德并不荒唐，他很细心，一直在仔细辨认相似性。他把风车当作巨人、把旅店当作城堡、把羊群当作敌人，这是他对战车、决斗、挑战、受伤、漫游、恋爱的迷恋，即对一个相似性的时代的辨认和迷恋，他是求“同”的英雄；然而，为什么他又很荒唐呢？因为他所辨认的相似性只是一个乡愿，一种过去的情感与事实，当知识型转化时这种热情导致了荒诞，可他还并未适应主体转化后的位置。这样，他演示了一种正在流动中的情动状态，一种新主体行将到来的状态。所以，福柯清晰地向我们指明了“堂吉诃德就是我”，就是塞万提斯，就是转型期抱有巨大情感困惑的人们。在新的知识、历史与伦理变动中，人们的思想与情感会出现错乱、混乱与错位，然而在将旧的情感历史化、荒诞化时，新的知识型开始启动。塞万提斯因而传达了他对旧时代的情感和对新时代的启示。

辨析萨德的作品《朱斯蒂娜》(又译《淑女的眼泪》)时，福柯用了相似的方式：“可能，朱斯蒂娜和朱利埃特在近代文化发端处的位置，就好比堂吉诃德在文艺复兴与古典主义之间的位置。”^④萨德正是处在古典时代终端和现代时期开端的作家。他表明“不再是表象讽刺地战胜相似性；是欲望之晦涩而反复的强力拍打着表象的边界”。^⑤此时，表象、差异性不再像堂吉诃德时代一样可以戏谑相似性，大写的欲望和新的相似性重新启动关于知识与世界的言说。《朱斯蒂娜》的女主人公朱斯蒂娜现在是欲望的来源和对象，就像堂吉诃德当时是表象的对象一样。但朱斯蒂娜还停留在古典知识型中，她用满腔的情感来表象，来详尽地描述自己的悲苦遭遇。然而她的讲述带来的是更多的欲望。她的不幸正是来自欲望和表象之间的错位。朱斯蒂娜的情动因而终结了古典时代，萨德因此“抵达了古典话语和思想的

终点。他恰恰统治着它们的边界。从他开始，强力、生和死、欲望、性将在表象下面展延一片巨大的阴影区；现在，我们将尽我们的所能设法在我们的话语、我们的自由和我们的思想中复述这一阴影区”。^⑥这是一个欲望成为大写的深度时代，尼采和弗洛伊德都将在这里为我们标定新知识型的位置，人的欲望和人口将进入知识、权力、治理的中心。

所以对于萨德来说，“朱斯蒂娜就是我！”他传递了一种新旧转化的情感与情动。这不禁令人联想到这一句子结构的重要创造人福楼拜的名言“包法利夫人就是我”的方法论价值。当用“客观性”解释福楼拜的创作时，我们无法把握包法利夫人的主观情感及她行动的动力。然而，福楼拜通过“包法利夫人就是我”的表述，让人意识到他与塞万提斯痛恨骑士小说同样的问题意识：福楼拜表征出他和包法利夫人都中了浪漫主义小说的毒，包法利夫人的情欲正是对浪漫主义小说和浪漫主义话语的无穷欲望，而包法利夫人的死亡也是福楼拜对浪漫主义的告别和对现代性的开启。福楼拜正是通过将浪漫主义极端化来将之历史化，并打开了一种新的现代文学空间。借用情动、知识型变迁、主体转型，这个句子结构还可用来阐释很多作品。如程巍在解读《了不起的盖茨比》时就强调菲茨杰拉德对浪漫主义的复杂态度，对东部和中西部的复杂情感，而盖茨比被误杀也传递了作者对浪漫主义和某种道德必将失去的眷恋。这从尼克对盖茨比的赞美便可知晓：“他们是一帮混蛋，他们那一大帮子加在一起，也比不上你。”^⑦

这个结构也可以参照福柯论述19世纪知识型来理解，即福柯认为弗洛伊德“宣告了一种依据功能、冲突和意义的分析过渡到一种依据规范、规则和体系的分析”。^⑧这种从“功能(la fonction)、冲突(le conflit)和意义(la signification)”的分析向“规范(la norme)、规则(la règle)和体系(le système)”的分析过渡，就是德勒兹论福柯所说的“发生的转变由下列所组成：存在

于人的力量与崭新的域外之力结成关系,这些力量是有限之力,即生命、工作及语言:有限性的三重根,其催生了生物学、政治经济学即语言学”。^④这种向“规范、规则和体系”的过渡可以参照卡尔·波兰尼论19世纪“政治经济学”的诞生来理解,即欧洲百年和平与均势制,也即金本位制所影响的政治、经济和文化关系,导致了对规范、规则和体系的强调,与对功能、冲突和意义的偶然性的放逐。

然而福柯与德勒兹的时代,正是在20世纪六七十年代,即波兰尼所说的金本位制崩溃、两次世界大战后,新的情动是全球政治经济形势是往波兰尼所说的“社会”方向发展,还是往哈耶克所说的新自由主义方向发展依然是个不甚明确的未知数,所以那是一个混杂的大时代。那时,福柯所说的二项的对立亦或者正在向“功能、冲突和意义”的方向过渡,^⑤亦即向着偶然性、混乱、不确定性和未知性过渡,当全球新自由主义成为大势后,这种情况则被新的逻辑取代。然而,今日我们重新面临一个大时代。这个大时代有很多症候,但是后人类这一基本判断却是一种共识,尽管在经济、政治、文化这些自由主义传统所奠定的分析范式方面已经或将产生的意义我们还无法全面讨论。但是新的情动所照见的后人类时代与人类时代之间情感的变化,着实是一个让人震惊的事实。如果说近代社会和工业革命的变化是“人”被对象化为“科学”经验的对象的话,那么,这次正在发生的巨变使得我们不得不讨论如何坐落“后人”的位置的议题。

本雅明在《机械复制时代的艺术作品》(*The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*)里论述了一种媒介或技术将前一种媒介或技术历史化和艺术化,例如照相机的出现映射出绘画的物质性即颜料和线条,进而将绘画历史化与艺术化。反观我们的时代,重要的事情并非是纸媒的听觉化和电子媒介化,而是相比于电音,人声被物质化和历史化。也就是说相对于电音,人声可能可以成为艺术、物质抑

或可以成为商品。^⑥提示这种后人类状态的一个直接的电影作品是《她》(*Her*),在这个已经被大家多次解释的电影中,后人类一直是关键词,^⑦本文试图将这个后人类议题具体化为某种“情动”。在电影《她》中,男主角以为“她”虽然是机器、是技术,是不能被具身化的,但“她”对自己的情感是自己私人的、独特的,当真相是“她”属于全世界,“她”是复制的程序被公开揭示时,传统的隐秘情感发生了重创,私人 and 隐秘的人的感情被历史化、被对象化,因而也许会被新的情感和主体状态代替。电影的结尾处男主角的保守在于他从情感上拒绝了后人类,选择了与人相依,然而这种新旧交替的意识已然被折射出来。电影导演就像上文论及的文学作家一样,传达了对人的深深感情和对后人的某种预示。所以对于今天的我们来说,《她》的“男主角就是我”,我们对新媒体和后人类有着复杂的态度和情感:一方面,我们对私人情感有着深深的眷恋,就像电影《她》所描写的,我们以为“她”只对我们讲话因而获得私人传统的隐秘情感的错认;另一方面,“她或他”对所有的人讲话,因为这是可复制的机器情感。在情感被程序、后人类人工智能复制和公开化后,你也许会猝不及防地、震惊地对曾经深深眷恋的人的情感时代作一个告别和重新历史化。

注释:

①“情动”一词是汪民安对“affect”一词的中文翻译,该词也被译为“情态”“情感”“情绪”等。这一研究热点具有症候性,全球新自由主义继20世纪六七十年代成功后,显然在今天面临诸多新问题,一种朝向未来的不确定性越来越萦绕人心。发展主义的限度、环境的限度、政治经济学的限度以及当下的疫情都造成今日的一种“情动”状态。

②陆扬:《“情感转向”的理论资源》,《上海大学学报》(社会科学版)2017年第1期。

③刘芊玥:《“情动”理论的谱系》,《文艺理论研究》2018年第6期。

④刘文:《当代文化研究中的情感转向》,《广西社会科学》

2016年第9期。

⑤米歇尔·福柯：《〈反俄狄浦斯〉序言》，麦永雄译，《国外理论动态》2003年第7期。

⑥德勒兹、加塔利：《资本主义与精神分裂（卷2）：千高原》，姜宇辉译，上海书店出版社2010年版，第730页。

⑦菲利克斯·迦塔利：《节奏与实存的情动》，董树宝译，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，江苏人民出版社2016年版，第40页。

⑧转引自弗朗索瓦·祖拉比什维利：《论“感—动”（Percept）的六则笔记——批评与诊断的关系》，王德志、俞盛宙译，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第51页。

⑨米歇尔·塞尔：《万物本原》，蒲北溟译，生活·读书·新知三联书店1996年版，第146页。

⑩米歇尔·塞尔：《万物本原》，第147页。

⑪派翠西亚·蒂奇内托·克拉夫：《〈情动转向〉导论》，尉光吉译，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第98页。

⑫布莱恩·马苏米：《献给我们潜在死者的安魂曲（走向一种对资本主义权力的参与批判）》，转引自派翠西亚·蒂奇内托·克拉夫：《〈情动转向〉导论》，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第73页。

⑬米歇尔·福柯：《词与物——人文科学的考古学》，莫伟民译，上海三联书店2001年版，第401—437页。

⑭卡尔·波兰尼：《巨变：当代政治与经济的起源》，黄树民译，社会科学文献出版社2017年版，第185页。

⑮斯宾诺莎：《伦理学知性改进论》，贺麟译，上海人民出版社2009年版，第83页。

⑯汪民安：《何谓“情动”？》，《外国文学》2017年第2期。

⑰迈克尔·哈特：《情动何益？〈情动转向〉前言》，蒋洪生译，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第100—101页。

⑱⑳吉尔·德勒兹：《德勒兹在万塞讷的斯宾诺莎课程（1978—1981）记录——1978年1月24日情动与观念》，姜宇辉译，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第15、13页。

㉑㉒斯宾诺莎：《伦理学知性改进论》，第83页。

㉓㉔㉕吉尔·德勒兹：《德勒兹在万塞讷的斯宾诺莎课程（1978—1981）记录——1978年1月24日情动与观念》，汪民

安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第13—14、13、15页。

㉖弗朗索瓦·祖拉比什维利：《论“感—动”（Percept）的六则笔记——批评与诊断的关系》，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第51页。

㉗详见伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系》（第一卷），郭方、刘新成、张文刚译，社会科学文献出版社2013年版。

㉘吉尔·德勒兹：《德勒兹在万塞讷的斯宾诺莎课程（1978—1981）记录——1978年1月24日情动与观念》，汪民安、郭晓彦主编：《生产（第11辑）：德勒兹与情动》，第18页。

㉙米歇尔·福柯：《生命政治的诞生：法兰西学院演讲系列：1978—1979》，莫伟民、赵伟译，上海人民出版社2011年版，第3页。

㉚转引自迪迪埃·埃里蓬：《权力与反抗——米歇尔·福柯传》，谢强、马月译，北京大学出版社1997年版，第190页。

㉛㉜吉尔·德勒兹：《德勒兹论福柯》，杨凯麟译，江苏教育出版社2006年版，第3、121页。

㉝转引自詹姆斯·米勒：《福柯的生死爱欲》，高毅译，上海人民出版社2005年版，第255页。

㉞㉟㊱吉尔·德勒兹：《德勒兹论福柯》，第121—122、136—142、144、142页。

㊲张锦：《福柯的“异托邦”思想研究》，北京大学出版社2016年版，第348页。

㊳Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Pantheon Books, 1994, p.210.

㊴㊵㊶米歇尔·福柯：《词与物——人文科学的考古学》，第278—279、280、471页。

㊷程巍：《卡罗威的“盖茨比”》，《世界文学》2015年1期。

㊸吉尔·德勒兹：《德勒兹论福柯》，第136页。

㊹关于“功能、冲突和意义”与“规范、规则和体系”的二项对立及其颠倒关系的解释，详见张锦：《作者弗洛伊德——福柯论弗洛伊德》，《外国文学》2017年第4期。

㊺此处关于电音对人声所进行的历史化的思考，启发来自中央民族大学赵柔柔的课堂讲座。

㊻据福柯的人类学中心主义现代知识型所言，“自我与他者”的结构是人类知识的核心，所以戴锦华最近从“自我的镜像”“个人主义绝境”和“他人”的消失来论述《她》的“后人类”维度非常具有启发性。