

酷兒理論與政治

情感與酷兒操演¹

Affect and Queer Performativity

Eve Kosofsky Sedgwick（台灣演講稿）

金宜蓁、涂懿美合譯，何春蕤校訂

我在這篇文章中的思考將由茱蒂絲·芭特勒(Judith Butler)的重要著作《性別麻煩》(*Gender Trouble*)談起，同時我也會對她的作品提出一些警告和修改。芭特勒最主要的影響力可能就在於她提出了一系列論證來說明性別最好是被當成一種操演(performativity)來討論，而這個說法的意義本身在操演(performatively)上就倚賴於它被如何使用。到目前為止，這個理論的力量在於：它把反本質主義者

¹ 【譯注】坊間對奧斯汀言語行動理論中的 performative 有許多不同版本的中譯。這個名詞原本最主要出現的場域是哲學，原意是指語言中某些說話，例如在儀式場合的說話，本身就是一種行為，並非在描述什麼狀態。有人賦予很明白的名稱為「以言行事」語句、「完成行為句」，中國大陸也有人把它譯成「實行式言語行為」、「完成行為式話語」。最近本地英美文學界有許多人選擇把它譯成「表演」，以凸顯 Butler 著作中所描述的戲劇性反串；也有人把它譯成「宣成」，取其「口說事成」的意義。本文則選擇譯為「操演」，主要是因為「操演」本身帶有實踐履行的意義，而且「操」原意中還有重複演練的意義（如軍旅中的「出操」），並且多多少少包含著「非隨心所欲」的意味在內（因此通常也包含了社會文化積極形塑主體的蘊涵），我覺得譯成「操演」很能夠掌握 performativity 中來自文化社會成規的重複、慣常，因而也指出了酷兒抗爭挪用的節點及其可能，比「宣成」的靜態形象更符合 Sedgwick 對情感動力學的凸顯。（何春蕤）

的性別說法推向了質疑的激進極端；它肯定反串的表演實踐有明顯的獨特的中心地位——不只作為具有形塑功能的暗喻，也作為異性戀性／別體制無聊重複自我但是卻同時具有顛覆這個體制潛力的常用語；它擴充了諧擬(parody)的概念，凸顯諧擬作為一種性別批判與性別抗爭的策略；更廣泛的是，它將戲劇及戲劇表演視為討論主體性和情慾問題時的重心。

英國分析哲學家奧斯汀(J. L. Austin)在 1965 年的 *How To Do Things With Words* 一書中，首先將「操演」(performativity)這個字納入理論的運用，這本高度爭議性的作品為明晰的、命名很恰當的「操演句」提出了經典的描述。在 *How To Do Things With Words* 書中，明晰的操演句在某一群句子中有最好的範例，就如同奧斯汀所說的：「我們很清楚的看到，（在一定的條件之下）說出這句話，並不是要描述我在做〔一件事〕，也不是宣告我正在做這件事；事實上，說這句話也就是做這件事」。明晰的操演句範例包括：「我答應」、「我敢打賭…」、「我遺贈…」、「我命名…」、「我抱歉」、「我向你挑戰」、「我判你…」等等。

我們很容易看出這些句子的共同之處：在說這些字句之前，事情尚未發生（舉例來說，我還沒有答應什麼或遺贈什麼），在說了這些話之後，某些特定的事情就已經發生了，而其中的差異就是由說出這些字句所造成的。由於這種效應，也由於它們在語言學和文法學上的特殊性，奧斯汀稱呼這類句子為「操演句」(performatives)：這些句子單單使用字詞，就可以達成某些特定的行為——這類句子可以改變事物。這個觀念對行動派的文化理論特別有吸引力是可想而知的，因為她們也希望單憑字句就改變世界。

但是在 *How To Do Things With Words* 的論證過程中，奧斯汀自

己最後也承認事實上不可能區分某一群特定字句是**操演性**的，而其他字句**不是操演性**而是純敘述性的。他指出所有的語言字句都有其行動（使某事發生）的面向，也有其指涉、描繪的成份，因此如果我說：「我瞧不起妳」，或者「前院的樹該修剪了」，這類的句子可能主要是在描述某些事物的現狀，然而說這些字句的行動卻很可能造成某種結果——無論這些結果是不是我原先所預期的。如果稍微延伸來看，一切的言說都可能有這種效果。雖然操演句的範疇有此普及化的傾向，但是奧斯汀仍然覺得，保留某些在上文中提過的明晰操演句範例（如：「我保證」等等）作為這個範疇的核心（不過顯然是個界限浮動的範疇），還是有點用處的。明晰的操演句在句構上、語意上、及 / 或脈絡上有一些共同的特徵，例如：它們通常是以第一人稱、單數、現在式、直述句、而且是主動態出現；它們常常集中於那些被法律、規則、成規所掌管的活動（例如法庭或有組織的比賽遊戲）；更重要的是，它們通常直接命名自身正在操演的活動，假設我是個法官而我說「判你入獄」，那麼結果便是你就這樣被判刑了；而如果我說：「前院的樹該修剪了」，你聽了可能會有動機去剪樹，也可能會因此覺得煩躁而衝回房間，或者根本就覺得這件事與你完全無關。

奧斯汀的明晰操演句概念看起來似乎在性 / 別軸線上是中立的，但是事實上這其中充滿了尚未探究的蘊涵——有常態性的，也有相對說來頗為古怪的。例如在奧斯汀及其後的哲學論述中，最出名的操演句的例子（事實上也正是奧斯汀書中的第一個例子）就是「在結婚典禮的過程中說出『我願意』（娶這名女子作為我合法的妻子）」。¹有趣的是，缺乏幽默感的奧斯汀好像對婚禮的操演特別著迷，在婚禮儀式中所有可能出的錯，在他的書中都有所探究：要是新人中有一方已婚會怎麼樣？要是這對新人有血緣關係會怎麼樣？要是

新人中有一方是瘋子會怎麼樣？要是新人中有一方是一隻馬會怎麼樣？要是由船長來證婚會怎麼樣？要是船長證婚但是船還停在碼頭又會怎麼樣？

就奧斯汀對婚禮的那種無法壓抑的狂想而言，他應該想得到同性結婚的可能，可是事實上，奧斯汀在書中似乎考慮了婚禮中所有可能的意外狀況——就是沒提到兩個同性的人結婚的可能性。同性結婚的概念即使在書中出現，也只是在奧斯汀嘲笑另外一些失敗的操演時以一種極端脫線的離譜笑話上場，就好像是和一隻猴子結婚一樣。或許對奧斯汀而言，新人性別的相似性會使得同性婚禮只不過是一件有樣學樣的事，不過，也有可能奧斯汀是把所有的婚禮都當成笑柄來看。在他眼中，婚禮範例的中心位置是和它的好笑性質攜手並進的。最令他捧腹的是婚禮儀式中的操演句和婚姻所授權的性操演之間不確定的曖昧重疊關係。奧斯汀常常面無表情的拿操演的強制性、拿沒成功的婚禮、甚至拿他自己發明的一些專業術語來大玩文字遊戲。遇到那些他技術性地稱為「失誤」、「濫用」的例子時，他教導我們：「別強調這些字詞的常態含意！」。說到婚姻的操演，他正經八百的宣告：「我不是報導婚姻，我是耽溺在其中」，但是他也常常喜歡引入另一個技術性的名詞——婚姻脈絡中的「不幸福」，然後他又大開技術性的玩笑：「有時候真的很難斷定……『我願意』（英文原意是『我做』）……和做愛圓房之間的關係」。

奧斯汀在為操演句下定義時就很嚴肅了。他一直訴求的是那個「第一人稱單數現在式直述主動態」的公式，但是婚禮的例子似乎在某些特殊方面使得這個規定顯得很有問題。「第一人稱單數」一直是奧斯汀操演理論中的大問題，最近出現的各種有關能動主體性(agency)的論述已經開始帶來一些詮釋的壓力，因為既然個人和群體

都因著有力的言說行動或緘默而體現、協商、決裂，那麼個人和群體之間的關係也需要進一步細緻的說明。由主體性的後現代解構看來，奧斯汀讓我們知道我們需要的分析遠超過他能提供的。奧斯汀說：「只有人才操演行為，很明顯的，言說者就是操演者」，而傅柯學說、馬克思學派、精神分析學、解構主義等等新近的理論，都在抨擊「很明顯的」這種看似理所當然的說法。特別在最典型的公式化操演句中，操演所牽涉到的能動主體事實上比較不是那些有權力說「我判妳入獄」這種話的個人，而更是國家、教會、或其他超個人的權威。用個極端的詮釋來說，奧斯汀似乎以為戰爭是因為個別公民的宣戰行為而引發的呢！

要是把婚禮當作最基礎的例子，那就會引起另一些有關第一人稱單數的問題。按定義來說，「我願意」這句話中的主詞「我」，只是暫時的「我」，終究要變成第一人稱複數的一部份——事實上，只有當他或她同意成為公眾認同的、跨越性別的「我們」中的一部份時，「我願意」中的「我」才成立。婚禮的例子讓我們開始質疑——雖然它禁止我們質疑——那個第一人稱言說、行動、指稱主體是透過何種明顯自然的方式被建構的；這個建構過程往往是在一個集體的「他們」面前，經由訴諸國家權力、經由其他在場「證人們」平靜的召喚、以及經由（異性戀）補充邏輯(logic of the heterosexual supplement)保證個人能動主體融入跨性別雙邊對話來完成。而「我」之所以在這些事上「做」或者「有」能動主體性，就需要儀式性的掩蓋它和國家及教會——這兩者沒有合用的代名詞——的多重認同。

不言而喻的，這個婚禮的例子當然會在某些側面的角度上碰到酷兒讀者。那些自認為是酷兒的人，他們的主體性建立在拒斥

或折射異性戀補充邏輯上，他們也可能被異性戀補充邏輯所拒斥或折射，但是他們不會去重複強化這個異性戀補充邏輯。同樣的，酷兒們與國家權力、宗教認可之間的關係也很可能非常不簡單、不愉快、不理所當然。由於禁止、祕密、公開在恐同歷史和同性戀歷史中都有中心的位置，酷兒性很可能會繼續以別人看來不安分的模式存在。第一人稱、單數、主動態、以及直述句的出現，對酷兒操演來說，都是問題，而不是預設。

任何一個曾經掙扎著告訴朋友和家人我們愛他們但是就是不想參加他們的婚禮的酷兒，都打心底知道婚禮儀式所召喚的強迫作證充滿了空間的激盪動力。強迫作證不只是說妳不能缺席，更重要的是這個原始典型的操演(prototypical performative)會發動更豐厚的「作證」意義。證人社群的建構，成就了婚禮；證人的噤聲，默許了婚禮（我們現在不出聲，以後就永遠不能出聲了）；「我們在場」這個赤裸裸的、消極的、有力但不自由的言說行為——或許特別是那些被婚姻體制排擠放逐的人的出席——就認定了也撐起了婚姻特權的正當性。

因此，奧斯汀的操演概念中語言學方面的特性，對性別批判的許多工作來說都是很重要的。可是儘管奧斯汀希望同時關照語言操演的特殊層面和通則層面，在德希達(Jacques Derrida)和芭特勒(Judith Butler)等「後奧斯汀」(post-Austinian)的理論作品中，文學及性別理論的軌跡在討論操演時，卻都愈來愈偏向通則的層面，也就是愈來愈偏離（所謂的）特殊的時刻或特殊的衝動。「操演」(performativity)所相關的，是語言如何建構或影響現實，而不是單單描述現實；在這方面，解構理論(deconstruction theory)和性別理論(gender theory)似乎都希望能把奧斯汀的操演概念，從它那幾個或幾種範例句的特

殊情境中抽離出來，然後把它更廣泛的當成所有語言或論述的性質。你甚至可以諷刺的說，德希達回應奧斯汀的明晰操演句示範時說：「可是這其中真正有趣的部分就是，**所有語言都是操演的**」。芭特勒就更進一步了，她幾乎是在說：「不只如此，操演**最**不清晰可見時，才**最**具操演性。事實上還可以爭辯的是，不在實際的字句中體現的操演，才真的最具操演性。」芭特勒的思想甚至假設人類的語言提供了最具生產力的（即使不是唯一可能的）模式，來了解所有的再現。

解構主義和性別理論都援用了奧斯汀的操演理論來服務那個可以被粗略稱為「反本質主義」(anti-essentialism)的認識論事業。性別理論中目前存在的反本質主義版本大多引用馬克思、葛蘭西和傅柯的學說，認為維持壓迫現狀的主要機制，就是維持一種幻象，讓我們以為現狀是無可避免的、合理的，以為現狀展現了個人身分不可變的真實——也就是說，以為現狀就是**自然**。就像最近出現的一種說法：「紀律(discipline)之所以強而有力，是因為紀律看似自然，而非強迫」，因此照這個說法，「理論的價值就像歷史分析的價值一樣，在於它有能力挑戰有關『自然』的假設」。在這個說法裡，所有語言和論述最有效用的操演，在於它有能力去質疑這些自然建構中的不證自明、看似合理、貌似真相。

例如，在《性別麻煩》深具影響力的結語中，芭特勒提出了整套論證，認為除魅化(demystification)和去自然化(denaturalization)是「女同性戀和男同性戀實踐中最常態性的焦點」。在討論反串操演時，她說反串「暗暗的**顯露**了性別本身的倣擬架構」，在反串中，「我們看見性和性別透過操演而**去自然化**了」；「性別諧擬**顯露**了原初的身分……是一種倣擬」。芭特勒說：「性別操演會**演出並顯露**性別本身的操演性」；「諧擬的重複……**揭發**了永久認同的虛幻效力」；「性

別的擬仿重複**揭發**了……性別認同的虛幻」；「『自然』(the natural)的誇大展示……**顯露**了性別認同根本的虛幻狀態」，也「**揭發**了性別認同基本的不自然特質」。(黑體是我加上去的)

談到這裡，我想我們應該停下來質疑這條深具影響力的思想路線中的一些假設、疏漏、以及後果。其中最令人質疑的假設可能就是：這一派的思想對所謂知識**本身**——也就是以「揭發」為形式的知識——有著無比的信念。事實上，我懷疑是否還有很多知識份子像這些最忠貞的反本質主義者一樣，專心一意的思考本質真理和虛假的問題；這些反本質主義者覺得，證明一個操演是否**真的**是諧擬、或者陽具是否**真的**只是陰莖，有著幾乎神奇的效應。說真的，有時看來，在反本質主義方法學之下唯一能提出的問題似乎就是本質真理的問題。

此外，反本質主義者對「揭發」所抱持的信念，與那個被人過分誇大、驅動大多數性別批判方法學的「懷疑闡釋學」(hermeneutic of suspicion)配在一起時真是有點怪異。這些性別批判會讓我想到路上偶爾看到的那些有被迫害妄想症的流浪者，他們雖然認為城市中所有的人都背叛她們、想算計她們，但是卻又很信任地催促妳看看她們的寶貝文件夾當中那些早已翻爛了的檔案。儘管明顯的對一切存疑，懷疑闡釋學還是相信，只要這一次終究能夠讓人真正地瞭解這個故事，就算大功告成了；她們根本不覺得一個已經完全被啟蒙的聽者有可能會仍然保持冷漠或敵意，或甚至可能幫不上什麼忙。

除此之外，任何詮釋事業(interpretive project)能有多少能耐來**揭發隱藏的暴力**，似乎都有賴於一個從開始就非難暴力也因此隱瞞暴力的文化脈絡——就像傅柯早年作品中說的那樣。要是換了在美國，任何時候都有百分之四十的年輕黑人男性在服刑，那又何必再

費事去揭發權力操作的計謀呢？在美國以及國際社會上雖然有許多隱藏的暴力需要被揭發，但是同時也愈來愈有一種時代特質，也就是說，許多一開始高度可見的暴力形式現在可能只是被當成典範式的奇觀來呈現，而不再是什麼等待被人揭發的醜聞祕密。例如阿根廷的刑求和失蹤人口，或是波士尼亞利用集體強暴來當作種族淨化的一部份，它們引發的人權爭議所標誌的——不是揭發過去被隱藏的或是已經自然化了的實踐(*practice*)——而是可見度的不同框架之間的角力。也就是說，開始時作為示範和奇觀、有特定對象、用來向特定社群的成員警告或進行恐怖統治的暴力，現在要對抗那些想要置換和重新定向（更要擴散）暴力可見度視角的努力。

上面所說的解構和性別批判實踐還有另外一個問題：面對那些以可見度作為主要暴力形式的社會形構，一個以懷疑和揭發為主要活動的闡釋學會說些什麼？美國南部的一些州之所以要恢復罪犯集體戴手銬腳鐐，目的不在於要求罪犯做苦工，而是要求他們在公眾的注視下做；一位美國公民在新加坡遭受杖刑，引起美國國內對新加坡式正義的關切熱潮，這顯示大家逐漸在形成一種感覺，覺得廣為宣傳的羞辱污名恐怕正是對付叛逆少年的最佳處方。以下是一個很值得注意的歷史轉變指標：在美國，從前是反對死刑的人主張如果有死刑就應該公開執行，以便揭發一直被隱藏著的司法暴力，並使國家和觀看者覺得羞辱。可是現在再也不是那些反對死刑的人，而是那些被勝利的野心漲紅了臉的死刑啦啦隊，他們認為最合適的行刑地點是在電視上。文化批判者費盡心機練成技巧，在縱容的表象之下揭發壓迫和迫害的隱祕痕跡，現在這一刻還有什麼價值？

反本質主義者對於「揭發」(*exposure*)的信念似乎還依賴觀眾群要具備無限量的天真無邪。到底在什麼基礎上我們可以假設人會因

為發現某個社會現象是人造的、自我矛盾的、模倣的、幻象的、或甚至暴力的，因而大為吃驚或感覺困擾？Peter Sloterdijk 曾經指出，犬儒主義或「被啟蒙的虛假意識」(enlightened false consciousness)——也就是自知虛假的虛假意識，「其虛假早就自我緩衝了」——總是意味著「每一個自命啟蒙的人都會用一些很普遍的方法來確定他們不會被別人當成笨蛋」。一個人或一個文化要對電視饑渴到什麼程度，才會因為發現意識形態的自我矛盾，或是擬象並不能完全再現本源，或是性別再現都是人造的，而感到震驚？我自己的猜想是，這種流行的犬儒主義雖然無疑的流傳很廣，但也只不過是建構大部分人心理生態的眾多異質、互相競爭的理論之一。事實上，有些揭發、有些除魅、有些見證確實有很大的實質效力（雖然時常不是被期待的那種），然而有些同樣真實而且令人信服的揭發、除魅、見證卻沒有任何實質效力。而只要世界繼續這樣運作，我們就必須承認，「揭發」的效益和施力方向並不在於它們和知識之間的關係，而在別處。

對我來說，我們可以從這個對反本質主義知識論的批判發展出一些有趣的方向來。而我覺得這些新方向中最不被看好的就是另外建立一個不同的知識論：因為這麼一來我們又會被捆在知識論、被捆在真知識或假知識的問題框架中。畢竟，問題不在於知識的**真實性**，而在於知識的**效力(force)**。因此，我大部分同意尼采的看法，亦即，知識的領域比較不是由純哲學所構成，而是由心理學構成——特別是情感和情緒的心理學。

在各種情緒當中有一些可能會和操演——特別是酷兒操演——有特殊的關係；不過，或許最出人意表也最有趣的就是羞辱感(the affect of shame)。讓我們用芭特勒最常講的、她認為在知識論上有嚴

重摧毀力的反串操演為例：用她自己的話說，也就是「諧擬的重複……揭發了永久認同的虛幻效力」；「性別的擬仿重複揭發了……性別認同的虛幻」；「『自然』(the natural)的誇大展示……揭發了自身的基本不自然特質」。在像芭特勒所建構的奠基於知識論的論證之內，這些宣示的重點是要去揭露一個假設的真理沒有根據；然而從一個建基於情感的閱讀來看，最值得注意的卻是那個在重複召喚的揭發場景中被假設存在但尚未被檢視的力量。或許，在所有的揭發動作中最引人注目的，並非不實真理的顯露，而更直接的是羞辱的強大動力。

這也就是為什麼我想要更細緻的來推想另一個操演的例子，這個操演的例子不是從操演範例中的「我願意」開始，而是從「(你)不要臉！」開始。作為一個英文片語，「(你)不要臉！」和奧斯汀最喜歡的操演範例有一些相同的重要特徵：最明顯的就是，「(你)不要臉！」為自己命了名，藉著說明它的操演意圖來獲得自己的操演力（也就是賦予別人羞辱）；因此就像婚禮的例子一樣，它倚賴見證者的召喚(interpellation)。而且就像奧斯汀的例子一樣，它必定發生在一個代名詞的體系中；和「我願意」系列的操演句不同的是，這個代名詞體系是以第二人稱開始的。有一個「你」，卻沒有「我」——或是這麼說，這個不明確的「我」的各種形式，不斷隨著陳述「(你)不要臉！」(Shame on you!)這句話而被召喚出來。主體的不同面相可以經由不同的方式被召喚；「(你)不要臉！」這句話中明晰動詞的缺席，標記了一個「我」曾經在賦予別人羞辱的過程中隱沒自我和自己的能動主體性。當然，這種自我隱沒的慾望也正是——「羞辱」的定義特質。所以，「(你)不要臉！」這句話在文法結構上的縮節，標示出這句話是一個歷史的產物，其中有一個已經退縮的「我」正在把羞辱投射到另一個目前仍延宕著的、尚未成形的、而且恐怕只能困難重重的以被羞辱的第二人稱成形的「我」身

上。這個沒有動詞的操演句，暗示了一個第一人稱的單／複數狀態，其過去／現在／未來的狀態，以及其能動性／被動性，都只能被質疑，而不能被信以為真。

為什麼羞辱感會是一個有用的情感來開始想像酷兒操演呢？我承認表面上看來這是很不可能的。強調負面性、從污名出發，這有什麼意義？而且這個起點還是「(你)不要臉！」這麼一個無法去污的、令人聯想到那個被稱為酷兒童年的漫長巴比倫放逐？但是請注意，這正是「酷兒」這個英文字本身所做的：運動份子對「酷兒」這個名詞的自我挪用結果證明非常多變不穩，主要原因就是，沒有任何肯定的奪回能夠成功的把這個字從它和羞辱的連結、從它和性別認同失調的或是污名的童年的可怕無力感中完全脫離。假如「酷兒」是個在政治上有力的名詞——事實上它也是——那絕不是因為它可以脫離童年時的羞辱場景，而是因為它把那種羞辱的場景當作一種近乎取之不盡的能量轉換來源。我覺得任何真正的酷兒（或許和同性戀相較？）政治，很可能都應該有一個和 Erving Goffman 的著作《污名化：處理被搞壞的認同的札記》(*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*) 相同的副標題。不過，在「處理」之外，還要有它實驗的、創意的、操演的力量。

「(你)不要臉！」這句話在操演上有效力，是因為它那神祕的文法——那是一種衍生性的文法(transformational grammar)：不但在我曾經勾畫過的代名詞位置的層次上，也在羞辱感的關係文法上。到目前為止，心理學家 Silvan Tomkins 提供了最豐富的理論和現象學來談一般的情感，以及像羞辱這麼一個特別的情感：羞辱隱沒自我；羞辱既指向他人，也投射到他人身上；羞辱將自身翻轉暴露在外；羞辱和驕傲，羞辱和尊嚴，羞辱和自我展示，羞辱和暴露狂

(exhibitionism)，都是同一隻手套的不同穿插交纏；最後或許可以這麼說，衍生性的羞辱(transformational shame)就是操演(performance)。我指的是戲劇操演；操演與羞辱交錯糾纏，但是不只是羞辱的結果，不只是一種防範羞辱的方式，雖然它也兩者都是。最近研究羞辱的理論家和心理學家將羞辱這種在嬰兒身上很早就出現的強有力情感的原初形式(proto-form)（眼光低垂，將頭轉向）定位在出生後三個月到七個月間，當嬰兒剛剛能夠辨別並認出照顧者的臉時——也就是在一個特別敘事中的特別時刻。就在這個時刻，嬰兒的臉和照顧者的臉之間互相映照的鏡像迴游路線被打斷了（這樣的迴游路線——如果能被稱為一種原始自戀——暗示了自戀一開始就把自己社交的、危險的投入「他者」的力場）。在這個時刻，成人的臉無法繼續或者是拒絕繼續參與持續互相的凝視；在這個時刻，因為某個原因，成人的臉不再能被辨識也不再認識那個因為一直有信心持續迴游線路而「賞臉」的嬰孩。就如同 Michael Franz Basch 所闡釋的：

嬰孩行為的調適，在相當程度上完全依賴與那個具有執行和協調關係的母子體系維持有效的溝通。當羞辱一屈辱的反應出現時，它代表象徵與人接觸的微笑已經失敗或是缺席，它代表對他者之沒有回饋所做出的一種反應，顯示社交上的孤立，也顯示需要從那種情境中得到紓解。

這個原初情感的羞辱因此並非經由禁止（因而也非透過壓抑）來定義。羞辱湧入主體，像是一個在建構身分認同的認同溝通循環中出現的混亂時刻。的確，就和污名一樣，羞辱本身是一種溝通的形式。羞辱的紋章——垮下來的臉、目光低垂、轉頭他望、有時也包括臉紅——是煩惱的信號，同時也是想要重建人際聯繫的慾望的信號。

不過，羞辱在干擾身分認同的同時也建構認同。事實上羞辱和

認同之間維持著非常動態的關係，互相解構又互為基礎，因為羞辱不但有著奇怪的傳染性，也有其特殊的個別化效果。羞辱最奇怪的特徵之一——不過也因此提供給我們這種計畫最多的概念力量——就是：虧待他人、被他人虧待、別人的困窘、污名、衰弱、臭味、或奇怪的行為，看來和我一點關係也沒有，但是卻能如此輕易的——假設我是個容易羞辱的人——以一種濃郁瀰漫的激動情緒湧上我身，這種情緒似乎可以用所能想像到的最孤立的方式來區隔出我明確的個人形體。

分辨羞辱和罪惡感最便捷的方法就是：羞辱附隨而且磨利人對自己是什麼的感覺，而罪惡感附隨的是人做的事情。因此人在體驗羞辱的時候就存在，雖然人可能沒有什麼確定的假設那到底是什麼。在人類成長的過程中，羞辱目前被廣泛的視為最清楚定義自我發展空間的一種情感（Francis Broucek 說：「羞辱之於自體心理學，就如同焦慮之於自我心理學——都是最基本的情感。」）。我認為這個意思是說，與其說認同可以在此處最穩固的和本質相黏連，倒不如說認同的問題可以在此有其最原初的、最關係式的浮現。

同時，羞辱源自社交，也導向社交(sociability)。如同 Basch 所寫的，

嬰兒期的羞辱—屈辱反應，如低頭和眼光迴避，並不表示孩子自覺被拒絕，而是顯示他和另一個人之間的有效接觸已經被打斷……因此，人一生中所承受的羞辱—屈辱，可以被視為無力以自身的溝通來有效的引起他人的積極回應。這種反應帶來的巨痛將在後來的人生中不斷回歸這最早的時期，在這個早期中，這種狀態不但不舒服，而且甚至威脅到生命本身。

所以行動者、或表演藝術家、或認同政治中的積極份子那隻觀

看的眼，一旦戴上她或他「幼兒期」自戀的眼鏡，萬事就已具備（好比說）等候主體再一次被受拒的羞辱所淹沒，或是等候那個鏡像對看的成功脈動，透過一個被起初參與者的誇大所省略的（也就是必然被扭曲的）自戀迴路。羞辱這種情感覆蓋了內向與外向的交界，覆蓋了專心和戲劇性的交界，也覆蓋了解構意義的操演和戲劇性力量的操演的交界。

我到目前為止仍然不知道在本體論上我在此一直描述著的酷兒操演有什麼值得提出的說法。要是我暗示我所提出對酷兒操演的一些聯想很可能是所有操演的特質，會有用嗎？或者，我指出「（你）不要臉！」的衍生性文法只不過是形成與自認是酷兒的人最緊密相關的操演活動的一部份，會有用嗎？把羞辱和酷兒操演連在一起想的用處，不管如何，並不來自它額外幫助確定什麼樣的言語或行動可被歸類為「操演」，或者什麼樣的人可以被歸類為「酷兒」；它更不會假裝去定義酷兒和同性愛慾間的關係。相反的，它所做的是為指涉和操演之間、為酷兒和其他經驗認同和慾望的方式之間，所出現的扭轉或異常，提供一些心理學、現象學、主題上的濃厚和動機。

但是我也不想我的計畫看來好像主要是為了解構主義（或其他反本質主義的計畫）來恢復一種抽光了特殊性或政治指涉的酷兒性。相反的，我認為以習慣性的羞辱來看操演及其各種轉化，可以為思考認同政治開啟很多新的視窗。

那些連結和附著於羞辱情感的結構，看來很可能是最能區分文化和時代的差異軸線：並不是說整個世界可以被分為（假設是原始的）「羞辱文化」（shame cultures）和（假設是經過進化的）「罪惡感文化」（guilt cultures），而是說作為一種情感，羞辱是所有文化中的成份（而且是差異的成份）。就如同其他的情感一樣，羞辱不是一個

分離的、內在於心理的結構，而是一種（在不同的人或不同的文化中）自由的元素，它附著在而且永久的強化或改變幾乎所有事情的意義——一如身體的某個區域、一個感官系統、一個被禁止或是被允許的行為、像是憤怒或興奮等其他情感、一個已命名的身分認同、一份藉以闡釋他人對待自己行為的腳本。因此，每個人的人格或個性是什麼，其中有一部份就是一個高度個別化的歷史記錄，其中浮游的羞辱情緒早就在個人運用於自我和他者間相關性的和詮釋性的策略上制定了更為持久、更結構性的改變。

這也就是說，那些想要直接消除或解決個人或群體羞辱的治療策略或政治策略，實在有點荒謬。這些策略可能「成功」——當然它們會有權力效應——但是就在它們號稱可行的地方正是他們不行之處。（我這裡想到的是美國的社會運動也曾經以各種不同的方式處理羞辱情感，例如民權運動的社群尊嚴、「黑即是美」以及同志自豪等口號中對自豪的個別化；各種本土主義的妒恨情結；光頭族(the skinhead)所展現的令人討厭的憎惡；早期女性主義曾經試驗命名並凸顯憤怒作為回應羞辱的方式；亂倫倖存者運動在知識論上強調對於羞辱要實話實說；當然，還有很多很多其他形式）。羞辱所浮現的形式並不是群體或個人認同中可以被切除的「有毒的」部份，而是在認同本身被形塑的過程中就統括在內而且殘存下來的。這些形式可以隨時被用來質變 (metamorphosis)、重構(reframing)、重塑(refiguration)、轉化(transfiguration)、在情感和象徵上的載入和變形(deformation)；但是卻不適於用來進行淨化和去本體化的封閉(deontological closure)。

羞辱之結構化(structuration)不論在文化之間、時代之間、不同形式的政治之間都有很大的差異，但是在同一文化和時代的個別的

人之間也一定有差異。對有些嬰兒、兒童、和成人而言，羞辱是他們形塑認同的最主要中介，這些人一般被稱為（一個相關的字眼）害羞（shy）。（「記得五零年代嗎？」女喜劇演員 Lily Tomlin 問道，「五零年代沒有同性戀者；他們只是害羞而已。」）我覺得，酷兒很可能可以被視為首先就是指涉這一群害羞的人，或者也可以指涉另一個重疊的嬰兒和孩童群體，後面這些孩子的認同感不知為了什麼原因似乎總是圍繞著有關羞辱的訊息。為什麼他們（或我們）會這樣，還需要進一步說明。這個意思是說，就我無法告訴你那是什麼而言，它絕對不是件單一的事情——另一方面對他們而言，這件事尚未被詳細說明，它總是遲來的：透過羞辱描繪出來的認同空間並不能決定這份認同的意義或它的一致性，而且像種族、性別、階級、性、外貌和肢體健全等等具有定義效果的社會建構也會在這個空間中具體化，從這原始的情感發展出他們各自關於表達、創意、愉悅、和奮鬥的特殊結構。我甚至會說，就這層意義來看，在這歷史性的一刻，這種意義的酷兒性（queerness）和今日濃縮為成人或青少年「同志性」（gayness）的複雜屬性，在定義上有一些非常重要的重疊之處——雖然是高度有彈性而且在時間上很迴旋纏繞的重疊著。眾所周知，有些女同性戀者和一些男同性戀者永遠不能算是酷兒，有些人則並沒有太多同性情慾經驗或沒有將其自身的同性情慾輸往女同性戀或男同性戀這樣的身分認同，但是卻和酷兒的躍動合拍（vibrate to the chord of queer）。然而有許多看起來確實是因為羞辱意識和羞辱創意而「興奮（flushed）」（用 James 的字眼）的操演式認同行話（vernacular），確實都緊密的集聚在女同性戀和男同性戀的世俗空間中：這裡只提出幾個例子，例如 T 的憎惡、皮革派、自豪、SM、反串、音樂性、拳交、態度、歷史性、修道院的禁慾主義、女高音崇拜、華麗的宗教儀式，換句話說，絢爛的燃燒（flaming）……

還有，熱中於社會運動(activism)。

我對羞辱的政治蘊涵有興趣，是因為羞辱是在操演的原始衝動源頭生產並正當化認同的位置——認同的**問題**——但是卻沒有給予這認同的位置一個本質性的地位。由羞辱所構成的認同，總是「將被構成的」(to-be-constituted)；也就是說，它總是早就在那兒等候（必要的、有生產性的）被曲解和誤認。羞辱——存活在肌肉和臉部的毛細管裡——看來好像獨一無二的具有感染力，而其歪斜的、多變的易感性也會很容易隨著新的表達方式(expressive grammars)而加速其感染性。

我想這些事實顯示，好好思考羞辱和羞辱 / 操演的問題，可以幫助我們處理認同政治內部許多頑抗的死結——而不必犧牲「認同」這個概念本身的力量和那種感受到的急迫性。有關糟踏他人(trashing)和意識形態或制度性屠殺的動力學——就像哀悼(mourning)的動力學一樣——要是沒有先了解羞辱，就無法理解。如果我們把罪惡感放在羞辱那捉摸不定的動力學中來思考，將更容易理解所謂倖存者的罪惡感或者更一般的罪惡感政治學。我相信這樣的觀點也同樣適用於團結(solidarity)和身分認同(identification)的政治；或許也適用於幽默感或缺乏幽默感的權力政治。

過去，研究羞辱的心理學家以及少數的精神分析師一直太過簡單的把羞辱歸於壓抑假設(repressive hypothesis)所蘊涵的道德主義：不管是「健康」的羞辱或是「不健康」的羞辱，我們可以因為它保存了隱私和體面而說羞辱是**好的**，也可以因為它勾結自我壓抑或社會壓抑而說羞辱是**壞的**。很明顯的，這兩種評價都不是我現在在談的。我想說，至少對某些（「酷兒」）人士來說，羞辱可以說是第一個、而且一直是一個永遠的、結構性的認同事實：羞辱有著自己極

為有力的建設性可能，也有自己極為有力的社會質變的可能。以此類推，我會認為，如果我們在理論上——不管是焦慮的、興奮的、嫌惡的、憤怒的、輕蔑的、羞恥的、震驚的、或愉快的——集中去探討情感(affect)的個人和團體心理學以及其歷史，這都會比任何數量的最嚴謹的知識論執著，都來得更能為酷兒理論開啟多扇視窗。