

## 酷儿理论与政治

# 情感与酷儿操演<sup>1</sup>

## Affect and Queer Performativity

Eve Kosofsky Sedgwick (台湾演讲稿)

金宜蓁、涂懿美合译，何春蕤校订

我在这篇文章中的思考将由茱蒂丝·芭特勒(Judith Butler)的重要著作《性别麻烦》(*Gender Trouble*)谈起，同时我也会对她的作品提出一些警告和修改。芭特勒最主要的影响力可能就在于她提出了一系列论证来说明性别最好是被当成一种操演(performativity)来讨论，而这个说法的意义本身在操演(performatively)上就倚赖于它被如何使用。到目前为止，这个理论的力量在于：它把反本质主义者

---

<sup>1</sup> 【译注】坊间对奥斯汀言语行动理论中的 performative 有许多不同版本的中译。这个名词原本最主要出现的场域是哲学，原意是指语言中某些说话，例如在仪式场合的说话，本身就是一种行为，并非在描述什么状态。有人赋予很明白的名称为「以言行事」语句、「完成行为句」，中国大陆也有人把它译成「实行式言语行为」、「完成行为式话语」。最近本地英美文学界有许多人选择把它译成「表演」，以凸显 Butler 著作中所描述的戏剧性反串；也有人把它译成「宣成」，取其「口说事成」的意义。本文则选择译为「操演」，主要是因为「操演」本身带有实践履行的意义，而且「操」原意中还有重复演练的意义（如军旅中的「出操」），并且多多少少包含着「非随心所欲」的意味在内（因此通常也包含了社会文化积极形塑主体的蕴涵），我觉得译成「操演」很能够掌握 performativity 中来自文化社会成规的重复、惯常，因而也指出了酷儿抗争挪用的节点及其可能，比「宣成」的静态形象更符合 Sedgwick 对情感动力学的凸显。（何春蕤）

的性别说法推向了质疑的激进极端；它肯定反串的表演实践有明显的独特的中心地位——不只作为具有形塑功能的暗喻，也作为异性恋性 / 别体制无聊重复自我但是却同时具有颠覆这个体制潜力的常用语；它扩充了谐拟(parody)的概念，凸显谐拟作为一种性别批判与性别抗争的策略；更广泛的是，它将戏剧及戏剧表演视为讨论主体性和情欲问题时的重心。

英国分析哲学家奥斯汀(J. L. Austin)在 1965 年的 *How To Do Things With Words* 一书中，首先将「操演」(performativity)这个字纳入理论的运用，这本高度争议性的作品为明晰的、命名很恰当的「操演句」提出了经典的描述。在 *How To Do Things With Words* 书中，明晰的操演句在某一群句子中有最好的范例，就如同奥斯汀所说的：「我们很清楚的看到，（在一定的条件之下）说出这句话，并不是要描述我在做〔一件事〕，也不是宣告我正在做这件事；事实上，说这句话也就是做这件事」。明晰的操演句范例包括：「我答应」、「我敢打赌…」、「我遗赠…」、「我命名…」、「我抱歉」、「我向你挑战」、「我判你…」等等。

我们很容易看出这些句子的共同之处：在说这些字句之前，事情尚未发生（举例来说，我还没有答应什么或遗赠什么），在说了这些话之后，某些特定的事情就已经发生了，而其中的差异就是由说出这些字句所造成的。由于这种效应，也由于它们在语言学和文法学上的特殊性，奥斯汀称呼这类句子为「操演句」(performatives)：这些句子单单使用字词，就可以达成某些特定的行为——这类句子可以改变事物。这个观念对行动派的文化理论特别有吸引力是可想而知的，因为她们也希望单凭字句就改变世界。

但是在 *How To Do Things With Words* 的论证过程中，奥斯汀自

己最后也承认事实上不可能区分某一群特定字句是**操演性**的，而其他字句**不是操演性**而是纯叙述性的。他指出所有的语言字句都有其行动（使某事发生）的面向，也有其指涉、描绘的成份，因此如果我说：「我瞧不起妳」，或者「前院的树该修剪了」，这类的句子可能主要是在描述某些事物的现状，然而说这些字句的行动却很可能造成某种结果——无论这些结果是不是我原先所预期的。如果稍微延伸来看，一切的言说都可能有这种效果。虽然操演句的范畴有此普及化的倾向，但是奥斯汀仍然觉得，保留某些在上文中提过的明晰操演句范例（如：「我保证」等等）作为这个范畴的核心（不过显然是个界限浮动的范畴），还是有点用处的。明晰的操演句在句构上、语意上、及 / 或脉络上有一些共同的特征，例如：它们通常是以第一人称、单数、现在式、直述句、而且是主动态出现；它们常常集中于那些被法律、规则、成规所掌管的活动（例如法庭或有组织的比赛游戏）；更重要的是，它们通常直接命名自身正在操演的活动，假设我是个法官而我说「判你入狱」，那么结果便是你就这样被判刑了；而如果我说：「前院的树该修剪了」，你听了可能会有动机去剪树，也可能会因此觉得烦躁而冲回房间，或者根本就觉得这件事与你完全无关。

奥斯汀的明晰操演句概念看起来似乎在性 / 别轴线上是中立的，但是事实上这其中充满了尚未探究的蕴涵——有常态性的，也有相对说来颇为古怪的。例如在奥斯汀及其后的哲学论述中，最出名的操演句的例子（事实上也正是奥斯汀书中的第一个例子）就是「在结婚典礼的过程中说出『我愿意』（娶这名女子作为我合法的妻子）」。<sup>1</sup>有趣的是，缺乏幽默感的奥斯汀好像对婚礼的操演特别着迷，在婚礼仪式中所有可能出的错，在他的书中都有所探究：要是新人中有一方已婚会怎么样？要是这对新人有血缘关系会怎么样？要是

新人中有一方是疯子会怎么样？要是新人中有一方是一只马会怎么样？要是由船长来证婚会怎么样？要是船长证婚但是船还停在码头又会怎么样？

就奥斯汀对婚礼的那种无法压抑的狂想而言，他应该想得到同性结婚的可能，可是事实上，奥斯汀在书中似乎考虑了婚礼中所有可能的意外状况——就是没提到两个同性的人结婚的可能性。同性结婚的概念即使在书中出现，也只是在奥斯汀嘲笑另外一些失败的操演时以一种极端脱线的离谱笑话上场，就好像是和一只猴子结婚一样。或许对奥斯汀而言，新人性别的相似性会使得同性婚礼只不过是一件有样学样的事，不过，也有可能奥斯汀是把所有的婚礼都当成笑柄来看。在他眼中，婚礼范例的中心位置是和它的好笑性质携手并进的。最令他捧腹的是婚礼仪式中的操演句和婚姻所授权的性操演之间不确定的暧昧重迭关系。奥斯汀常常面无表情的拿操演的强制性、拿没成功的婚礼、甚至拿他自己发明的一些专业术语来大玩文字游戏。遇到那些他技术性地称为「失误」、「滥用」的例子时，他教导我们：「别强调这些字词的常态含意！」。说到婚姻的操演，他正经八百的宣告：「我不是报导婚姻，我是耽溺在其中」，但是他也常常喜欢引入另一个技术性的名词——婚姻脉络中的「不幸福」，然后他又大开技术性的玩笑：「有时候真的很难断定……『我愿意』（英文原意是『我做』）……和做爱圆房之间的关系」。

奥斯汀在为操演句下定义时就很严肃了。他一直诉求的是那个「第一人称单数现在式直述主动态」的公式，但是婚礼的例子似乎在某些特殊方面使得这个规定显得很有问题。「第一人称单数」一直是奥斯汀操演理论中的大问题，最近出现的各种有关能动主体性(agency)的论述已经开始带来一些诠释的压力，因为既然个人和群体

都因着有力的言说行动或缄默而体现、协商、决裂，那么个人和群体之间的关系也需要进一步细致的说明。由主体性的后现代解构看来，奥斯汀让我们知道我们需要的分析远超过他能提供的。奥斯汀说：「只有人才能操演行为，很明显的，言说者就是操演者」，而傅柯学说、马克思学派、精神分析学、解构主义等等新近的理论，都在抨击「很明显的」这种看似理所当然的说法。**特别**在最典型的公式化操演句中，操演所牵涉到的能动主体事实上比较不是那些有权力说「我判妳入狱」这种话的个人，而更是国家、教会、或其他超个人的权威。用个极端的诠释来说，奥斯汀似乎以为战争是因为个别公民的宣战行为而引发的呢！

要是把婚礼当作最基础的例子，那就会引起另一些有关第一人称单数的问题。按定义来说，「我愿意」这句话中的主词「我」，只是暂时的「我」，终究要变成第一人称复数的一部份——事实上，只有当他或她同意成为公众认同的、跨越性别的「我们」中的一部份时，「我愿意」中的「我」才成立。婚礼的例子让我们开始质疑——虽然它禁止我们质疑——那个第一人称言说、行动、指称主体是透过何种明显自然的方式被建构的；这个建构过程往往是在一个集体的「他们」面前，经由诉诸国家权力、经由其他在场「证人们」平静的召唤、以及经由（异性恋）补充逻辑(logic of the heterosexual supplement)保证个人能动主体融入跨性别双边对话来完成。而「我」之所以在这些事上「做」或者「有」能动主体性，就需要仪式性的掩盖它和国家及教会——这两者没有合用的代名词——的多重认同。

不言而喻的，这个婚礼的例子当然会在某些侧面的角度上碰到酷儿读者。那些自认为是酷儿的人，他们的主体性建立在拒斥或

折射异性恋补充逻辑上，他们也可能被异性恋补充逻辑所拒斥或折射，但是他们不会去重复强化这个异性恋补充逻辑。同样的，酷儿们与国家权力、宗教认可之间的关系也很可能非常不简单、不愉快、理所当然。由于禁止、秘密、公开在恐同历史和同性恋历史中都有中心的位置，酷儿性很可能会继续以别人看来不安分的模式存在。第一人称、单数、主动态、以及直述句的出现，对酷儿操演来说，都是问题，而不是预设。

任何一个曾经挣扎着告诉朋友和家人我们爱他们但是就是不想参加他们的婚礼的酷儿，都打心底知道婚礼仪式所召唤的强迫作证充满了空间的激荡动力。强迫作证不只是说妳不能缺席，更重要的是这个原始典型的操演(prototypical performative)会发动更丰厚的「作证」意义。证人社群的建构，成就了婚礼；证人的噤声，默许了婚礼（我们现在不出声，以后就永远不能出声了）；「我们在场」这个赤裸裸的、消极的、有力但不自由的言说行为——或许**特别是**那些被婚姻体制排挤放逐的人的出席——就认定了也撑起了婚姻特权的正当性。

因此，奥斯汀的操演概念中语言学方面的特性，对性别批判的许多工作来说都是很重要的。可是尽管奥斯汀希望同时关照语言操演的特殊层面和通则层面，在德希达(Jacques Derrida)和芭特勒(Judith Butler)等「后奥斯汀」(post-Austinian)的理论作品中，文学及性别理论的轨迹在讨论操演时，却都愈来愈偏向通则的层面，也就是愈来愈**偏离**（所谓的）特殊的时刻或特殊的冲动。「操演」(performativity)所相关的，是语言如何建构或影响现实，而不是单单描述现实；在这方面，解构理论(deconstruction theory)和性别理论(gender theory)似乎都希望能把奥斯汀的操演概念，从它那几个或几种范例句的特

殊情境中抽离出来，然后把它更广泛的当成所有语言或论述的性质。你甚至可以讽刺的说，德希达回应奥斯汀的明晰操演句示范时说：「可是这其中真正有趣的部分就是，**所有语言都是操演的**」。芭特勒就更进一步了，她几乎是在说：「不只如此，操演**最**不清晰可见时，才**最**具操演性。事实上还可以争辩的是，不在实际的字句中体现的操演，才真的最具操演性。」芭特勒的思想甚至假设人类的语言提供了最具生产力的（即使不是唯一可能的）模式，来了解所有的再现。

解构主义和性别理论都援用了奥斯汀的操演理论来服务那个可以被粗略称为「反本质主义」(anti-essentialism)的认识论事业。性别理论中目前存在的反本质主义版本大多引用马克思、葛兰西和傅柯的学说，认为维持压迫现状的主要机制，就是维持一种幻象，让我们以为现状是无可避免的、合理的，以为现状展现了个人身分不可变的真实——也就是说，以为现状就是**自然**。就像最近出现的一种说法：「纪律(discipline)之所以强而有力，是因为纪律看似自然，而非强迫」，因此照这个说法，「理论的价值就像历史分析的价值一样，在于它有能力挑战有关『自然』的假设」。在这个说法里，所有语言和论述最有效用的操演，在于它有能力去质疑这些自然建构中的不证自明、看似合理、貌似真相。

例如，在《性别麻烦》深具影响力的结语中，芭特勒提出了整套论证，认为除魅化(demystification)和去自然化(denaturalization)是「女同性恋和男同性恋实践中最常态性的焦点」。在讨论反串操演时，她说反串「暗暗的**显露**了性别本身的仿拟架构」，在反串中，「我们看见性和性别透过操演而**去自然化**了」；「性别谐拟**显露**了原初的身分……是一种模仿」。芭特勒说：「性别操演会**演出并显露**性别本身的操演性」；「谐拟的重复……**揭发**了永久认同的虚幻效力」；「性

别的拟仿重复**揭发了**……性别认同的虚幻」；「『自然』(the natural)的夸大展示……**显露了**性别认同根本的虚幻状态」，也「**揭发了**性别认同基本的不自然特质」。(黑体是我加上去的)

谈到这里，我想我们应该停下来质疑这条深具影响力的思想路线中的一些假设、疏漏、以及后果。其中最令人质疑的假设可能就是：这一派的思想对所谓知识**本身**——也就是以「揭发」为形式的知识——有着无比的信念。事实上，我怀疑是否还有很多知识份子像这些最忠贞的反本质主义者一样，专心一意的思考本质真理和虚假的问题；这些反本质主义者觉得，证明一个操演是否**真的**是谐拟、或者阳具是否**真的**只是阴茎，有着几乎神奇的效应。说真的，有时看来，在反本质主义方法学之下唯一能提出的问题似乎就是本质真理的问题。

此外，反本质主义者对「揭发」所抱持的信念，与那个被人过分夸大、驱动大多数性别批判方法学的「怀疑阐释学」(hermeneutic of suspicion)配在一起时真是有点怪异。这些性别批判会让我想到路上偶尔看到的那些有被迫害妄想症的流浪者，他们虽然认为城市中所有的人都背叛她们、想算计她们，但是却又很信任地催促妳看看她们的宝贝文件夹当中那些早已翻烂了的档案。尽管明显的对一切存疑，怀疑阐释学还是相信，只要这一次终究能够让人真正地了解这个故事，就算大功告成了；她们根本不觉得一个已经完全被启蒙的听者有可能会仍然保持冷漠或敌意，或甚至可能帮不上什么忙。

除此之外，任何诠释事业(interpretive project)能有多少能耐来**揭发隐藏的暴力**，似乎都有赖于一个从开始就非难暴力也因此隐瞒暴力的文化脉络——就像傅柯早年作品中说的那样。要是换了在美国，任何时候都有百分之四十的年轻黑人男性在服刑，那又何必再



费事去揭发权力操作的计谋呢？在美国以及国际社会上虽然有许多隐藏的暴力需要被揭发，但是同时也愈来愈有一种时代特质，也就是说，许多一开始高度可见的暴力形式现在可能只是被当成典范式的奇观来呈现，而不再是什么等待被人揭发的丑闻秘密。例如阿根廷的刑求和失踪人口，或是波士尼亚利用集体强暴来当作种族净化的一部份，它们引发的人权争议所标志的——不是揭发过去被隐藏的或是已经自然化了的实践(*practice*)——而是可见度的不同框架之间的角力。也就是说，开始时作为示范和奇观、有特定对象、用来向特定社群的成员警告或进行恐怖统治的暴力，现在要对抗那些想要置换和重新定向（更要扩散）暴力可见度视角的努力。

上面所说的解构和性别批判实践还有另外一个问题：面对那些以可见度作为主要暴力形式的社会形构，一个以怀疑和揭发为主要活动的阐释学会说些什么？美国南部的一些州之所以要恢复罪犯集体戴手铐脚镣，目的不在于要求罪犯做苦工，而是要求他们在公众的注视下做；一位美国公民在新加坡遭受杖刑，引起美国国内对新加坡式正义的关切热潮，这显示大家逐渐在形成一种感觉，觉得广为宣传的羞辱污名恐怕正是对付叛逆少年的最佳处方。以下是一个很值得注意的历史转变指标：在美国，从前是反对死刑的人主张如果有死刑就应该公开执行，以便揭发一直被隐藏着的司法暴力，并使国家和观看者觉得羞辱。可是现在再也不是那些反对死刑的人，而是那些被胜利的野心涨红了脸的死刑啦啦队，他们认为最合适的行刑地点是在电视上。文化批判者费尽心机练成技巧，在纵容的表象之下揭发压迫和迫害的隐秘痕迹，现在这一刻还有什么价值？

反本质主义者对于「揭发」(*exposure*)的信念似乎还依赖观众群要具备无限量的天真无邪。到底在什么基础上我们可以假设人会因

为发现某个社会现象是人造的、自我矛盾的、模仿的、幻象的、或甚至暴力的，因而大为吃惊或感觉困扰？Peter Sloterdijk 曾经指出，犬儒主义或「被启蒙的虚假意识」(enlightened false consciousness)——也就是自知虚假的虚假意识，「其虚假早就自我缓冲了」——总是意味着「每一个自命启蒙的人都会用一些很普遍的方法来确定他们不会被别人当成笨蛋」。一个人或一个文化要对电视饥渴到什么程度，才会因为发现意识形态的自我矛盾，或是拟象并不能完全再现本源，或是性别再现都是人造的，而感到震惊？我自己的猜想是，这种流行的犬儒主义虽然无疑的流传很广，但也只不过是建构大部分人心理生态的众多异质、互相竞争的理论之一。事实上，有些揭发、有些除魅、有些见证确实有很大的实质效力（虽然时常不是被期待的那种），然而有些同样真实而且令人信服的揭发、除魅、见证却没有任何实质效力。而只要世界继续这样运作，我们就必须承认，「揭发」的效益和施力方向并不在于它们和知识之间的关系，而在别处。

对我来说，我们可以从这个对反本质主义知识论的批判发展出一些有趣的方向来。而我觉得这些新方向中最不被看好的就是另外建立一个不同的知识论：因为这么一来我们又被捆在知识论、被捆在真知识或假知识的问题框架中。毕竟，问题不在于知识的**真实性**，而在于知识的**效力(force)**。因此，我大部分同意尼采的看法，亦即，知识的领域比较不是由纯哲学所构成，而是由心理学构成——特别是情感 and 情绪的心理學。

在各种情绪当中有一些可能会和操演——特别是酷儿操演——有特殊的关系；不过，或许最出人意外也最有趣的就是羞辱感(the affect of shame)。让我们用芭特勒最常讲的、她认为在知识论上有严

重摧毁力的反串操演为例：用她自己的话说，也就是「谐拟的重复……揭发了永久认同的虚幻效力」；「性别的拟仿重复揭发了……性别认同的虚幻」；「『自然』(the natural)的夸大展示……揭发了自身的基本不自然特质」。在像芭特勒所建构的莫基于知识论的论证之内，这些宣示的重点是要去揭露一个假设的真理没有根据；然而从一个建基于情感的阅读来看，最值得注意的却是那个在重复召唤的揭发场景中被假设存在但尚未被检视的力量。或许，在所有的**揭发**动作中最引人注目的，并非不实真理的显露，而更直接的是羞辱的强大动力。

这也就是为什么我想要更细致的来推想另一个操演的例子，这个操演的例子不是从操演范例中的「我愿意」开始，而是从「(你)不要脸！」开始。作为一个英文片语，「(你)不要脸！」和奥斯汀最喜欢的操演范例有一些相同的重要特征：最明显的就是，「(你)不要脸！」为自己命了名，借着说明它的操演意图来获得自己的操演力（也就是赋予别人羞辱）；因此就像婚礼的例子一样，它倚赖见证者的召唤(*interpellation*)。而且就像奥斯汀的例子一样，它必定发生在一个代名词的体系中；和「我愿意」系列的操演句不同的是，这个代名词体系是以第二人称开始的。有一个「你」，却没有「我」——或是这么说，这个不明确的「我」的各种形式，不断随着陈述「(你)不要脸！」(*Shame on you!*)这句话而被召唤出来。主体的不同面相可以经由不同的方式被召唤；「(你)不要脸！」这句话中明晰动词的缺席，标记了一个「我」曾经在赋予别人羞辱的过程中隐没自我和自己的能动主体性。当然，这种自我隐没的欲望也正是——「羞辱」的定义特质。所以，「(你)不要脸！」这句话在文法结构上的缩节，标示出这句话是一个历史的产物，其中有一个已经退缩的「我」正在把羞辱**投射**到另一个目前仍延宕着的、尚未成形的、而且恐怕只能困难重重的以被羞辱的第二人称成形的「我」身

上。这个没有动词的操演句，暗示了一个第一人称的单 / 复数状态，其过去 / 现在 / 未来的状态，以及其能动性 / 被动性，都只能被质疑，而不能被信以为真。

为什么羞辱感会是一个有用的情感来开始想像酷儿操演呢？我承认表面上看来这是很不可能的。强调负面性、从污名出发，这有什么意义？而且这个起点还是「(你)不要脸！」这么一个无法去污的、令人联想到那个被称为酷儿童年的漫长巴比伦放逐？但是请注意，这正是「酷儿」这个英文字本身所做的：运动份子对「酷儿」这个名词的自我挪用结果证明非常多变不稳，主要原因就是，没有任何肯定的夺回能够成功的把这个字从它和羞辱的连结、从它和性别认同失调的或是污名的童年的可怕无力感中完全脱离。假如「酷儿」是个在政治上有力的名词——事实上它也是——那绝不是因为它可以脱离童年时的羞辱场景，而是因为它把那种羞辱的场景当作一种近乎取之不尽的能量转换来源。我觉得任何真正的酷儿（或许和同性恋相较？）政治，很可能都应该有一个和 Erving Goffman 的著作《污名化：处理被搞坏的认同的札记》(*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*) 相同的副标题。不过，在「处理」之外，还要有它实验的、创意的、操演的力量。

「(你)不要脸！」这句话在操演上有效力，是因为它那神秘的文法——那是一种衍生性的文法(transformational grammar)：不但在我曾经勾画过的代名词位置的层次上，也在羞辱感的关系文法上。到目前为止，心理学家 Silvan Tomkins 提供了最丰富的理论和现象学来谈一般的情感，以及像羞辱这么一个特别的情感：羞辱隐没自我；羞辱既指向他人，也投射到他人身上；羞辱将自身翻转暴露在外；羞辱和骄傲，羞辱和尊严，羞辱和自我展示，羞辱和暴露狂

(exhibitionism)，都是同一只手套的不同穿插交缠；最后或许可以这么说，衍生性的羞辱(transformational shame)就是操演(performance)。我指的是戏剧操演；操演与羞辱交错纠缠，但是不只是羞辱的结果，不只是一种防范羞辱的方式，虽然它也两者都是。最近研究羞辱的理论家和心理学家将羞辱这种在婴儿身上很早就出现的强有力情感的原初形式(proto-form)(眼光低垂，将头转向)定位在出生后三个月到七个月间，当婴儿刚刚能够辨别并认出照顾者的脸时——也就是在一个特别叙事中的特别时刻。就在这个时刻，婴儿的脸和照顾者的脸之间互相映照的镜像回游路线被打断了(这样的回游路线——如果能被称为一种原始自恋——暗示了自恋一开始就把自己社交的、危险的投入「他者」的力场)。在这个时刻，成人的脸无法继续或者是拒绝继续参与持续互相的凝视；在这个时刻，因为某个原因，成人的脸不再能被辨识也不再认识那个因为一直有信心持续回游线路而「赏脸」的婴孩。就如同 Michael Franz Basch 所阐释的：

婴孩行为的调适，在相当程度上完全依赖与那个具有执行和协调关系的母子体系维持有效的沟通。当羞辱—屈辱的反应出现时，它代表象征与人接触的微笑已经失败或是缺席，它代表对他者之没有回馈所做出的一种反应，显示社交上的孤立，也显示需要从那种情境中得到纾解。

这个原初情感的羞辱因此并非经由禁止(因而也非透过压抑)来定义。羞辱涌入主体，像是一个在建构身分认同的认同沟通循环中出现的混乱时刻。的确，就和污名一样，羞辱本身是一种沟通的形式。羞辱的纹章——垮下来的脸、目光低垂、转头他望、有时也包括脸红——是烦恼的信号，同时也是想要重建人际联系的欲望的信号。

不过，羞辱在干扰身分认同的同时也建构认同。事实上羞辱和

认同之间维持着非常动态的关系，互相解构又互为基础，因为羞辱不但有着奇怪的传染性，也有其特殊的个别化效果。羞辱最奇怪的特征之一——不过也因此提供给我们这种计画最多的概念力量——就是：亏待他人、被他人亏待、别人的困窘、污名、衰弱、臭味、或奇怪的行为，看来和我一点关系也没有，但是却能如此轻易的——假设我是个容易羞辱的人——以一种浓郁弥漫的激动情绪涌上我身，这种情绪似乎可以用所能想像到的最孤立的方式来区隔出我明确的个人形体。

分辨羞辱和罪恶感最便捷的方法就是：羞辱附随而且磨利人对自己**是**什么的感觉，而罪恶感附随的是人**做**的事情。因此人在体验羞辱的时候就**存在**，虽然人可能没有什么确定的假设那倒底是什么。在人类成长的过程中，羞辱目前被广泛的视为最清楚定义自我发展空间的一种情感（Francis Broucek 说：「羞辱之于自体心理学，就如同焦虑之于自我心理学——都是最基本的情感。」）。我认为这个意思是说，与其说认同可以在此处最稳固的和本质相黏连，倒不如说认同的问题可以在此有其最原初的、最关系式的浮现。

同时，羞辱源自社交，也导向社交(sociability)。如同 Basch 所写的，

婴儿期的羞辱—屈辱反应，如低头和眼光回避，并不表示孩子自觉被拒绝，而是显示他和另一个人之间的有效接触已经被打断……因此，人一生中所承受的羞辱—屈辱，可以被视为无力以自身的沟通来有效的引起他人的积极回应。这种反应带来的巨痛将在后来的人生中不断回归这最早的时期，在这个早期中，这种状态不但不舒服，而且甚至威胁到生命本身。

所以行动者、或表演艺术家、或认同政治中的积极份子那只观

看的眼，一旦戴上她或他「幼儿期」自恋的眼镜，万事就已具备（好比说）等候主体再一次被受拒的羞辱所淹没，或是等候那个镜像对看的成功脉动，透过一个被起初参与者的夸大所省略的（也就是必然被扭曲的）自恋回路。羞辱这种情感复盖了内向与外向的交界，复盖了专心和戏剧性的交界，也复盖了解构意义的操演和戏剧性力量的操演的交界。

我到目前为止仍然不知道在本体论上我在此一直描述着的酷儿操演有什么值得提出的说法。要是我暗示我所提出对酷儿操演的一些联想很可能是所有操演的特质，会有用吗？或者，我指出「（你）不要脸！」的衍生性文法只不过是形成与自认是酷儿的人最紧密相关的操演活动的一部份，会有用吗？把羞辱和酷儿操演连在一起想的用处，不管如何，并不来自它额外帮助确定什么样的言语或行动可被归类为「操演」，或者什么样的人可以被归类为「酷儿」；它更不会假装去定义酷儿和同性爱欲间的关系。相反的，它所做的是为指涉和操演之间、为酷儿和其他经验认同和欲望的方式之间，所出现的扭转或异常，提供一些心理学、现象学、主题上的浓厚和动机。

但是我也不想我的计画看来好像主要是为了解构主义（或其他反本质主义的计画）来恢复一种抽光了特殊性或政治指涉的酷儿性。相反的，我认为以习惯性的羞辱来看操演及其各种转化，可以为思考认同政治开启很多新的视窗。

那些连结和附着于羞辱情感的结构，看来很可能是最能区分文化和时代的差异轴线：并不是说整个世界可以被分为（假设是原始的）「羞辱文化」(shame cultures)和（假设是经过进化的）「罪恶感文化」(guilt cultures)，而是说作为一种情感，羞辱是所有文化中的成份（而且是差异的成份）。就如同其他的情感一样，羞辱不是一个

分离的、内在于心理的结构，而是一种（在不同的人或不同的文化中）自由的元素，它附着在而且永久的强化或改变几乎所有事情的意义——如身体的某个区域、一个感官系统、一个被禁止或是被允许的行为、像是愤怒或兴奋等其他情感、一个已命名的身分认同、一份借以阐释他人对待自己行为的脚本。因此，每个人的人格或个性**是什么**，其中有一部份就是一个高度个别化的历史记录，其中浮游的羞辱情绪早就在个人运用于自我和他者间相关性的和诠释性的策略上制定了更为持久、更结构性的改变。

这也就是说，那些想要直接消除或解决个人或群体羞辱的治疗策略或政治策略，实在有点荒谬。这些策略可能「成功」——当然它们会有权力效应——但是就在它们号称可行的地方正是他们不行之处。（我这里想到的是美国的社会运动也曾经以各种不同的方式处理羞辱情感，例如民权运动的社群**尊严**、「黑即是美」以及同志自豪等口号中对**自豪**的个别化；各种本土主义的**妒恨**情结；光头族(the skinhead)所展现的令人讨厌的**憎恶**；早期女性主义曾经试验命名并凸显**愤怒**作为回应羞辱的方式；乱伦幸存者运动在知识论上强调对于羞辱要**实话实说**；当然，还有很多很多其他形式）。羞辱所浮现的形式并不是群体或个人认同中可以被切除的「有毒的」部份，而是在认同本身被形塑的过程中就统括在内而且残存下来的。这些形式可以随时被用来质变 (metamorphosis)、重构(reframing)、重塑(refiguration)、转化(transfiguration)、在情感和象征上的载入和变形(deformation)；但是却不适于用来进行净化和去本体化的封闭(deontological closure)。

羞辱之结构化(structuration)不论在文化之间、时代之间、不同形式的政治之间都有很大的差异，但是在同一文化和时代的个别的



人之间也一定有差异。对有些婴儿、儿童、和成人而言，羞辱是他们形塑认同的最主要中介，这些人一般被称为（一个相关的字眼）害羞（shy）。（「记得五零年代吗？」女喜剧演员 Lily Tomlin 问道，「五零年代没有同性恋者；他们只是害羞而已。」）我觉得，酷儿很可能可以被视作首先就是指涉这一群害羞的人，或者也可以指涉另一个重迭的婴儿和孩童群体，后面这些孩子的认同感不知为了什么原因似乎总是围绕着有关羞辱的讯息。为什么他们（或我们）会这样，还需要进一步说明。这个意思是说，就我无法告诉你那是什么而言，它绝对不是件单一的事情——另一方面**对他们而言**，这件事尚未被详细说明，它总是迟来的：透过羞辱描绘出来的认同空间并不能决定这份认同的意义或它的一致性，而且像种族、性别、阶级、性、外貌和肢体健全等等具有定义效果的社会建构也会在这个空间中具体化，从这原始的情感发展出他们各自关于表达、创意、愉悦、和奋斗的特殊结构。我甚至会说，就这层意义来看，在这历史性的一刻，这种意义的酷儿性（queerness）和今日浓缩为成人或青少年「同志性」（gayness）的复杂属性，在定义上有一些非常重要的重迭之处——虽然是高度有弹性而且在时间上很回旋缠绕的重迭着。众所周知，有些女同性恋者和一些男同性恋者永远不能算是酷儿，有些人则并没有太多同性情欲经验或没有将其自身的同性情欲输往女同性恋或男同性恋这样的身分认同，但是却和酷儿的跃动合拍（vibrate to the chord of queer）。然而有许多看起来确实是因为羞辱意识和羞辱创意而「兴奋（flushed）」（用 James 的字眼）的操演式认同行话（vernacular），确实都紧密的集聚在女同性恋和男同性恋的世俗空间中：这里只提出几个例子，例如 T 的憎恶、皮革派、自豪、SM、反串、音乐性、拳交、态度、历史性、修道院的禁欲主义、女高音崇拜、华丽的宗教仪式，换句话说，**绚烂的燃烧（flaming）**……

还有，热中于社会运动(activism)。

我对羞辱的政治蕴涵有兴趣，是因为羞辱是在操演的原始冲动源头生产并正当化认同的位置——认同的问题——但是却没有给予这认同的位置一个本质性的地位。由羞辱所构成的认同，总是「将被构成的」(to-be-constituted)；也就是说，它总是早就在那儿等候（必要的、有生产性的）被曲解和误认。羞辱——存活在肌肉和脸部的毛细管里——看来好像独一无二的具有感染力，而其歪斜的、多变的易感性也会很容易随着新的表达方式(expressive grammars)而加速其感染性。

我想这些事实显示，好好思考羞辱和羞辱 / 操演的问题，可以帮助我们处理认同政治内部许多顽抗的死结——而不必牺牲「认同」这个概念本身的力量和那种感受到的急迫性。有关糟踏他人(trashing)和意识形态或制度性屠杀的动力学——就像哀悼(mourning)的动力学一样——要是没有先了解羞辱，就无法理解。如果我们把罪恶感放在羞辱那捉摸不定的动力学中来思考，将更容易理解所谓幸存者的罪恶感或者更一般的罪恶感政治学。我相信这样的观点也同样适用于团结(solidarity)和身分认同(identification)的政治；或许也适用于幽默感或缺乏幽默感的权力政治。

过去，研究羞辱的心理学家以及少数的精神分析师一直太过简单的把羞辱归于压抑假设(repressive hypothesis)所蕴涵的道德主义：不管是「健康」的羞辱或是「不健康」的羞辱，我们可以因为它保存了隐私和体面而说羞辱是好的，也可以因为它勾结自我压抑或社会压抑而说羞辱是坏的。很明显的，这两种评价都不是我现在在谈的。我想说，至少对某些（「酷儿」）人士来说，羞辱可以说是第一个、而且一直是一个永远的、结构性的认同事实：羞辱有着自己极

为有力的建设性可能，也有自己极为有力的社会质变的可能。以此类推，我会认为，如果我们在理论上——不管是焦虑的、兴奋的、嫌恶的、愤怒的、轻蔑的、羞耻的、震惊的、或愉快的——集中去探讨情感(affect)的个人和团体心理学以及其历史，这都会比任何数量的最严谨的知识论执着，都来得更能为酷儿理论开启多扇视窗。