

什么是生命政治

蓝江

摘要 生命政治就是政治权力直接作用于我们生物性生命的政治。人类政治变化的历史曾经历了四个不同的阶段。首先就是政治和家庭的二分,它导致生物性生命被排斥在政治领域之外。在近代,颅相学成为区分文明和自由社会与野蛮的自然社会的标志,生物学成为区分政治与非政治的尺度。在对19世纪的监狱历史的梳理中,福柯发现了现代规训社会的兴起,例如,人的生命被档案化,成为一种治理工具,当代资本主义通过规训手段在微观层面实现身体的正常化,在宏观层面上实现人口的生命政治治理。今天,在大数据技术和算法技术广泛使用的背景下,所有人的生物性生命都被数据化,成为基于数据库治理的控制社会,这是智能时代的数字—生命政治,是面向未来的生命政治学。

关键词 数字—生命政治;生物性生命;政治哲学;大数据技术;数据治理

中图分类号 D07 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2022)01-0057-11

基金项目 国家社会科学基金重大项目(20&ZD290)

曾几何时,我们似乎已经适应了这样的场景。在进入机场航站楼和高铁候车大厅之前,我们必须向工作人员出示自己的健康码或行程码。唯有我们的健康码是绿色并且在14天之内没有到过疫情中高风险地区时,我们才有资格通过。相反,一旦健康码变成了黄色或红色,工作人员会毫不犹豫地我们将拦在入口之外,并迅速有人过来将我们与人流分离开来。在那一刻,我们是男是女,是大人还是孩子,是黄种人还是白种人,是政客还是平民百姓,是大学教授还是文盲,无论是何种身份,在由二维码组成的数据读取面前都不再有效,绿色与红色或黄色健康码之间的差别不仅仅是颜色,而且是一种权力,一种将两种不同的身体区别开来的权力。一边是绿色健康码代表的健康的生物性身体,这些身体被权力允许通行,成为正常的、标准的、合乎规范的身体,另一边则是代表着有被感染风险的身体,一个危险的不正常身体,权力不用关心在这个身体上附着的身分是什么,只需要将这种具有感染危险的身体与普通的正常的身体隔离开来,以保障绝大多数的规范性身体的良性运行,从而杜绝了被感染身体带来的巨大风险。

这是一种全新的政治权力方式,一种不同于启蒙以来政治哲学的方式。这里不存在马克思曾经批判过的政治经济学家的“把人变成帽子”的魔术,也不存在政治哲学家们苦心论证的原初状态的无知之幕下的程序正义。这里只有最赤裸裸的原则,作用于我们生物性身体的权力。这就是福柯、阿甘本等人定义的生命政治的诞生。今天,生命政治的原则正成为疫情之后世界政治的通行原则。这种政治问题的基础,就是生物性身体的区分,例如,施打了疫苗的健康的身体和未打疫苗的危险的身体之间的区分,而疫情之后的政治、经济、社会、文化交流等各个方面只有在这个区分基础上才能运行。所有这些正在全世界发生的现象,都说明了一种无法回避的新政治原则的兴起。尽管这种新政治原则并没有彻底取代传统的政治哲学或其他政治学的原则,但是,生命政治和生命权力的诞生,已经成为这个时代不可忽视的一股力量。对生命政治学及其批判的研究,也必须成为当代哲学社会科学的一个主题。

不过,生命政治学并不是一蹴而就的,在人类历史的发展中,它的演变也经历了一个漫长的过程。

为了更清楚地理解生命政治的概念和历史过程,我们可以将生命政治的历史演变大致划分成四个阶段:首先是生命政治之前的阶段。在那个阶段,生物性身体被排斥在政治领域之外。其次是近代民族国家的崛起,产生了种族和民族区分的政治必要性,而生物学和生物性身体成为政治区分的天然前提。在那个时期,颅相学、面相学、指纹识别、生物档案系统的诞生成为实施建立在种族的生物学区分基础上的生命政治学。准确来说,这个时期的生命政治学与后来的生命政治学有着较大区别,其实更适合称为“生物学政治”(bio-politics)。第三是普遍意义上的生命政治的诞生。在福柯看来,这种生命政治学是18-19世纪规训体制介入之后的结果,其缘由在于,通过将多样化的生命体规训为规范化的个体之后,使国家和政府可以从人口总体层面进行治理,这就是生命政治的治理范式。最后是我们正在经历的、一个福柯没有亲眼目睹的时代。在大数据技术、生物技术和算法技术的介入下,我们生物性身体完全可以被数字化,并受到一个数据和算法中枢的控制,这就是德勒兹晚年曾预言过的“控制社会”。德勒兹与福柯一样,没有亲眼见证这个时代的来临。但他已经看到了,这种数据追踪、生物的数字识别、风险管控等新治理手段崛起的基础就是基于大数据的新型生命政治学。

一、政治之外生命:polis和oikos

“人类在本性上,是一个政治的动物。”对亚里士多德在《政治学》开篇的这句名言,历史上曾有多种不同的解释。但需要理解的是,无论何种解释都必须明确,这里的“政治的动物”实际上与今天的政治学科并无关联。因为古希腊语中的政治学(Politica)并非一种普世意义上的政治学,而是特指城邦(polis)之学。因为在《政治学》一开始,亚里士多德就明确指出,“我们看到,所有的城邦都是某种共同体,所有的共同体都是为着某种善而建立的(因为人的一切行为都是为着他们所认为的善),很明显,由于所有的共同体旨在追求善,因而,所有的共同体中最崇高、最有权威、并且包含了一切其他共同体的共同体,所追求的一定是至善。这种共同体就是所谓的城邦或政治共同体”^[1](P3)。如此我们便不难理解,亚里士多德这里谈到的政治,实际上是关于城邦的政治,于是对“人类在本性上,是一个政治动物”具有了另一种意义,即在亚里士多德看来,人并不具有独自生存的能力;人之所以区别于动物,是因为人类能够形成一个城邦,一个政治共同体。这种政治共同体一经形成,就能有效地将人类与一般动物区别开来。

当然,我们不能将人类的城邦或政治共同体简单理解为群居生活,因为蚂蚁、蜜蜂、猴子、狼群等动物也是群居生活。换言之,非个体而群居的生活,是人类形成城邦的必要非充分条件。那么让人类的城邦区别于动物的群居的根本是什么呢?吴冠军曾经将城邦政治的形成与爱做过一个类比,他指出:“爱与政治具有十分相似的本体论结构。爱是‘二’的真理,它使得我们以富有创造性的方式来处理差异。而政治是‘多’的真理,它不只关涉两个人,而是很多人。政治使得我们转到了异质性的视野,以创造性的方式来追求平等。”^[2](P18)吴冠军的意思是说,人类的政治之所以区别于动物的群居,在本体上存在一种类似于爱的东西,可以将独立的个体用一种创造性的方式关联起来,从而形成不同于动物群居的共同体形式。实际上,吴冠军将政治问题转化为爱的问题,具有一种神秘主义式景观,用玄妙莫测的浪漫描述,将人类的政治与动物的生物性本能区别开来。北京大学的李猛也将城邦问题转化为一个伦理学问题。在《自然社会》一书中他指出:“在亚里士多德看来,城邦不仅仅是一个军事或者防卫的联盟,城邦的法律也不同于贸易协议,而是需要通过建立统治关系,在共同生活中培养公民的善与正义。这是城邦能够成全人的政治性的关键。”^[3](P52)但李猛将城邦问题还原为善与正义的时候,实际上会出现一些人经常犯的错误,即将政治治理的理想状态与现实的政治实施混为一谈。当然,亚里士多德认为城邦治理的目的是让人们生活得更好。但凡有点政治工作经验的人都不难发现,这种让人们“生活得更好”的善与正义,在现实中会遇到各种各样的障碍,而现实的城邦,无论是苏格拉底的雅典,柏拉图的叙拉古,还是亚里士多德亲眼见证的马其顿帝国,实际上从未真正实现过如李猛说的“善与正义”。这就产生了一个悖论,现实中从未存在过理想的“善与正义”,但现实中的确存在政治的城邦,那么以“善与正义”的理

想的伦理学原则来定义的城邦具有多大的合法性？换言之，这种以“善与正义”的伦理学来证成城邦的政治理论逻辑，在知识分子的书卷中成为支配人文学科的主流话语。现实的城邦往往无情地鞭挞这种美好理想，即便是被知识分子们奉为民主典范的雅典，也用贝壳投票的方式赐予了苏格拉底一杯鸩酒。也正是这个雅典城邦，在阴谋家的煽动下，出于对掠夺的向往发动了西西里远征；又是同一群人，在远征之前，用“贝壳放逐法”流放了苏格拉底的挚友——当时的远征军将军阿尔西比亚德。

现在的问题在于，如果不能从爱和正义的伦理原则来思考古希腊的城邦政治，我们还有其他的思考方式吗？我们在讨论亚里士多德的政治学的时候不能忽视一点，即在雅典政制下，城邦实际上还有另一种聚居形式——家(oikos)。在以往对亚里士多德的许多研究中，往往将亚里士多德的政治学与伦理学关联起来，并将伦理学原则直接当成了亚里士多德政治学原则。但反讽的是，在逻辑上与《政治学》更为紧密的著作，恰恰是后来的《家政学》。家政学的希腊语是oikonomia，其中的词根就是oikos，在古希腊语中，这个词代表的就是房子或家。在《政治学》中，亚里士多德在谈到城邦的主要原则是公正之后，便迅速转向了家政的问题，“既然我们明白了城邦所由以构成的部分，我们就必须先说明家政管理，因为所有的城邦均由家庭构成。家政管理的部分涉及到构成家庭的个人，一个完整的家庭由奴隶和自由人组成。我们应当首先从最基本的成分开始着手解释每一事物，家庭中最首要和最基本的部分是主奴、夫妻和父子”^[1](P8)。尽管亚里士多德强调城邦是由家庭组成的，但是家政事务与城邦政治事务还是有着巨大的区别。在梭伦改革之后的雅典城邦之中，人身自由的公民实际上拥有平等的政治权利，这是五千人大会和“贝壳放逐法”得以成立的前提。但是，在家政学中处理问题的方式不再是平等的民主原则，用亚里士多德的原话来说，“家庭的统治是专制的(因为所有家庭都由一个人为首治理)，而依法统治则是自由民和地位同等的人组成的政体”^[1](P14)。在这句话里，亚里士多德明确将城邦政治的依法治理原则，与家政治理的专制原则区别开来。也就是说，尽管亚里士多德强调城邦是由家庭组成的，但是，家政治理的确包含着某种城邦政治绝不涉及的领域。在这个领域中，惯常意义上的政治原则不再适用。

那么，在家政中包含了那些事务呢？亚里士多德在《家政学》中谈到，家政除了财产管理之外，还有对人的管理。这种对人的管理，就是他提到的不同于城邦民主原则的专制管制。在这种专制管理下，主要存在三种关系：主奴关系、夫妻关系和父子关系。在这三种关系中，尽管亚里士多德也强调了彼此尊重，但这种尊重是“以服从为基础的尊重”。如，谈到夫妻关系时，亚里士多德指出，妻子“无论丈夫在不在家，都应习惯于忍受”^[1](P292)；谈到对奴隶的关系时，这种家政专制的特色更为明显：“既让他们劳作，又给他们足够的食物，因为如果不把报酬施之于人，我们就无法控制他们，食物正是奴隶的报酬。”^[1](P293)由此可见，在家庭环境中，的确存在一种与城邦广场上的民主政治不同的治理类型。这种治理类型实际上并不构成政治，而是家政，它的原则是专制，不是民主和平等。但亚里士多德并不认为家政的专制是不公正的，而且认为，家政中的等级制和专制实际上构成了城邦政治无法涵括的治理类型。譬如，对一些在公共场合难以启齿和不便处理的案例，事实上是在家政层面上来处置的，比如夫妻间的身体关系，并不包含在城邦政治中；同样，主人对奴隶的身体处置也是家政的问题。例如，主人可以对奴隶的身体进行挞伐而不会违背城邦的法律，但执政官鞭挞一个无罪的自由民，则会引起争议甚至暴动。

不过，城邦政治与家政治理的区分，并不纯粹在于民主和专制的区分。当代意大利哲学家阿甘本更是深刻地指出了其中的症结所在：“这意味着——在亚里士多德的思想中，家(oikos)与城邦(polis)有着明确的区分——灵魂/身体的关系(就像主人/奴隶的关系)是一种家政治理关系，而不是政治关系，政治关系反而是理智与肉欲的关系。但这也意味着主奴关系和灵肉关系之间是相互界定的，如果我们要理解第一种关系，就必须理解第二种关系。灵魂对身体的关系，犹如主人对奴隶的关系。将家区别于城邦的区别，也就是同时将身体与灵魂分开且统一起来的门槛。”^[4](P4)阿甘本用自己的方式，重述了亚里士多德在《政治学》中关于家与城邦的区分。与以往政治学的关注不同，阿甘本在这里重点强调的并不是城邦—民主、家—专制的对立，而是我们的生命(或生活)实际上在城邦中被分割成了两个部分：一个

是属于城邦的生活,这是一种自由民在城邦中有资格生活(authentic life)。在这个资格之下,自由民或公民能够参与到城邦政治事务当中,亚里士多德在《政治学》用 bios 来代表这种生活方式。但是,我们除了有资格的生活之外,还有另一部分的生物性的生命,即 zoē。这种生命在一定程度上就是生物学意义上的营养性或欲望性的生命。这部分生命被严格地限定在家庭之中。例如夫妻之间的性爱,父子之间的血缘关系都是这种生物性生命的表现,这种表现只能体现在家庭当中。一旦到了政治场合,即便是亲父子、夫妻,也都必须按照悬置了父子和夫妻之间的血缘关系和身体关系的纯粹抽象化的自由民或公民的政治意义来理解。但是在家庭中,这种自然化或生理性的身体处在家长的专制统治之下,欲望受到家长的压制,血缘关系也必须在家的等级制中来理解。即便是奴隶,也保持了与主人的生理性关系,在亚里士多德的解释中,他认为“奴隶是主人的一个有机部分,是独立于他身体骨架之外的一个有生命的部分”^[1](P14)。那么,对亚里士多德来说,主人对奴隶的驾驭,不是一个人对另一个人的统治,而是更类似于灵魂对身体的驾驭,因为奴隶在生理性上归属于主人。

那么,从阿甘本的分析中可以得出一个十分有趣的结论,即西方政治从一开始就是建立在有资格的生命(bios)和生物性生命(zoē)之间相区分的基础上,城邦中仍然存在着生物性生命,只是这种生命被严格地排斥在城邦政治的场域之外。那么在政治学或政治哲学中,他们看到的都是被抽空了生物性生命的 bios,所谓的“善与正义”也只有在这种排斥了生物性生命的 bios 上才能成立。也正是在这个意义上,阿甘本指出:政治操作方式就是例外的结构,在这个意义上,政治的自主性就建立在一个区分和解释的基础上,这就是让生物性生命变成例外,从一开始,西方政治就是生命政治的^[5](P65-74)。换言之,当政治试图表达它追求“善与正义”的崇高目标时,一定会竭尽全力地掩盖让其成为可能的生物性身体的根基。在这个意义上,政治哲学势必将生物性身体排斥在政治之外,这样才能让其纯粹地追求理念中的理想国度。甚至在近代的政治哲学中,政治哲学连家庭这个最后容纳生物性身体的空间都不再需要,他们发明了一个新词——自然状态,将这种肮脏的、下流的、卑劣的生物性身体完全用虚构的自然状态彻底掩盖,正如另一位意大利思想家博比奥指出:“在近代模型中,家庭作为前政治社会的概念而被废止或被放到了一遍,并被自然状态取而代之。”^[6](P13)然而,霍布斯、洛克和卢梭等人的自然状态并没有真正消除政治领域的生物性身体。历史的现实告诉我们,生物性身体作为一种政治的剩余物,不可能彻底消失在美妙的政治哲学理论和历史的长河中,一旦它不能以积极的面貌出现,它一定会化身为噬人的怪兽,以另外的形态显现出来。

二、颇相学的印记:种族主义与生物学政治

西方政治的本质就是生命政治!

阿甘本告诫之价值在于,他告诉我们政治哲学研究的方向发生了根本性错误。问题不在内部,而在那些抽象的公民和个体之间的协商和分配、交流甚至斗争,这些问题都没有触及让西方政治或政治哲学成立的根本条件——政治哲学之所以可能,就是建立在对生物性身体的排斥基础上的。但近代自由主义政治哲学家认为,抽空了生物性身体的内容,排斥一切肮脏的欲望之后,会有一个纯净美好的理想世界在等候高品质的人和优秀的人的降临。但是,这些文明世界的政治哲学家们,从看不到西方的奴隶贸易和对殖民地的掠夺正成为人类有史以来最悲惨的遭遇。那些普世的优秀且良善的人的形象,从来没有降临在黑奴、被屠戮的印加人甚至埋在西部荒漠铁轨下的华裔劳工身上。这说明,从一开始,近代政治哲学就是以一种区分和排斥机制为基础,必须要有某种标准告诉他们,他们是更优秀的人,更文明的人,更有资格的人,而那些在种植园里割橡胶,在炎炎烈日下面梳着长辫子修铁路的华工,与他们有着根本的区别。他们需要这种区别。当然这种区别不能从优雅的政治哲学的辞章上去寻找,因为这帮身上充满着臭气的华工或黑奴的腥味会玷污这美好的布尔乔亚式的幻象。那么,这种肮脏的勾当就只能让更卑劣的尺度去作为标准。这样,被近代自由主义政治哲学掩盖的生物性身体再次粉墨登场了,不过

这一次它们不再是奴隶的模样,而是被冠上了一个新的名词:颅相学。

在昆汀·塔伦蒂诺执导影片《被解救的姜戈》中,已经称为自由民的黑人姜戈跟随着赏金猎人舒尔茨来到了奴隶主卡尔文·坎迪的庄园。坎迪看到黑人姜戈的下意识的动作,就是用他手中长长的烟斗来测量姜戈的鼻子到嘴唇的距离。因为坎迪不相信姜戈是自由民,不可能与他一样享有美国公民的身份。他用烟斗测量姜戈的做法,实际上就是19世纪流行的颅相学(phrenology)。早期颅相学的奠基者是奥地利医生弗朗兹·约瑟夫·戈尔。戈尔是忠实的达尔文主义信徒,他不仅相信达尔文物竞天择的进化论学说,也认为在人类历史发展中,不同人种之间也存在着这种进化的关系。戈尔和他的助手斯贝茨海姆绘制了一幅著名的《神经系统解剖学和生理学图谱》。在这幅图上,他们将黑猩猩、黑人、北美印第安人和白人绘制成了一个进化序列,这些生物颅骨的大小和形状,决定了不同个体在进化论中的地位。美国人乔治·孔贝对戈尔和斯贝茨海姆的图谱深信不疑,他是第一位宣称自己是颅相学家的学者。1837年,孔贝抵达纽约,并进行了一场慷慨激昂的讲座,“在讲座上,孔贝用颅相学来为英帝国主义辩护。……颅相学显示,英国人是‘世界上最聪明的民族’”^[7](P15)。或者,我们应该这样来理解颅相学,颅相学是英国人及其他殖民者为他们的全球扩张和市民社会寻找到合理论证的基础。尽管在19世纪末期,颅相学变得臭名昭著,但是,在颅相学诞生的最初几十年里,无论是戈尔还是孔贝,都为一种合理的种族主义歧视披上了科学的外衣。他们将达尔文的进化论和医学上的解剖学融为一体,用可以测量的颅骨大小和外型来论证白种人,尤其是盎格鲁-撒克逊人在种族上的优越性,从而确定了一个基本原则,那些黑人或印第安人,实际上介于黑猩猩和真正的人之间,他们只有部分算作人,因此,他们不能拥有与白人殖民者同样的公民权或选举权。正如约瑟夫·普格里斯指出:“这种科学的种族划分和在殖民人口中给出种族主义式的进化论描述,实际上是为了让殖民占领合法化,让殖民者针对土著人的种族灭绝行为合法化。”^[8](P49)在普格里斯的分析中,我们可以隐隐看到那种在亚里士多德《政治学》中的区分逻辑,只有有资格的生命即bios才能成为政治哲学讨论或政治治理对象,而生物性的身体是被政治哲学排斥的,它们是zoē,是一种类似于动物或植物的营养性身体,它们尚未成为真正的人,因而不可能成为政治参与和政治行为的一部分,也不可能被殖民者的政治哲学所考察。在这个逻辑的背后,存在着一个更为恐怖的层次。由于这些黑人和土著人只有生物性身体,不能成为真正的人,不能被真正的政治所考量,那么屠戮他们便不会遭到政治上和伦理上的诘难,因为政治学和伦理学只对真正的人才有效。历史上的种族灭绝和非洲的奴隶贩卖,正是在这种逻辑的支配下发生的。因为殖民者认定,颅相学已经为他们提供了科学论证,他们屠杀和贩卖的不是人,而是一群没有进化好的、仅仅只有生物性身体的生命,只有将他们屠戮、贩卖、驱逐,才能保证殖民者的自由主义政治哲学得到良好的巩固,才能让人们在亚洲、非洲、南美洲和大洋洲建立一个又一个白人的天堂。

有趣的是,今天仍然被作为生物识别依据的指纹系统,也诞生于殖民地。西蒙·科尔记述了人类第一次将指纹系统作为一种生物识别系统实际上起源于印度殖民地。1857年,在印度密特拉城一次针对印度士兵的募兵中,殖民者将涂有猪油或牛油的卡宾枪发给了印度新兵,招致其中印度教徒和穆斯林的反抗,并酿成了兵变。兵变之后新上任的总督赫施乐在处理印度士兵的问题上感到十分棘手,因为“他无法将一个印度人和另一个印度人区别开来”^[9](P65),也就是说,他分不清哪些是良善可靠的印度人,哪些是可能招致危险的印度人。需要说明的是,这种指纹系统,与后世作为档案记录并能精准地辨识出个体对象的指纹系统还是有比较大的区别的。赫施乐的设计,更深刻的潜台词是,把可以进化到文明社会的印度人和那些野蛮顽固不化的印度人区别开来。在这个区分中,隐藏的逻辑仍然是颅相学的逻辑。颅相学系统虽然可以将白种人与印度人、甚至将带有雅利安血脉的印度人与低种姓的印度人区别开来,但是,如果要对那些低等种姓的印度人做出进一步区分,就需要依赖这种指纹系统。总而言之,无论是颅相学还是赫施乐的指纹系统,其中的逻辑都是通过生物性身体的区分,将文明和野蛮、良善与败坏、能进化的和废弃的人群区别开来。前者被统治者赋予了政治身份,即bios,他们可以继续在政治空间中共

存,但后者属于被排斥身体,他们卑贱的生物性身体成为他们沦为赤裸生命的证明。

于是,我们可以理解,为什么 bio-politics 这个概念首先并不是以我们熟知的生命政治的概念出现的,而是带有明确的种族主义色彩,最早使用 bio-politics 概念的是瑞典人斯维德·鲁道夫·克耶伦。在他 1916 年撰写的《作为生命形式的国家》(*The State as Form of Life*)中,第一次从地缘政治和种族主义角度谈到了 bio-politics。克耶伦说:“我决定命名这样的一个学科,称之为 bio-politics,它与生命科学,即生物学类似。通过这样做我们受益良多,看看古希腊语的 bios 不仅仅指的是自然和生理的生命,或许也指某种特别的文化生命。通过这样的命名,表达了生命法则的依赖性,社会展现并增进了生命的法则,而国家本身就为生命提供了仲裁者和中介者的角色。”^[10](P170)显然,在克耶伦这里,国家尤其是近代以来的民族国家,承担了这种生物性生命区分的智能,正如克耶伦强调的那样,这是一种以生物学和生命科学为基础的政治。虽然这个单词与福柯后来使用的单词在书写上一致,但实际上指的是一种“生物学政治”,即生物学作为一种尺度,是将政治与非政治、公民与非公民、文明与野蛮区分开来的标准。国家不介入公民之间的政治关系,但国家会在公民与非公民之间作出严格的生物性区分,这是带着客观标准的印记,一种 19 世纪颇相学的印记。在这里,种族主义披着合法的外衣登场了。或许在这一刻,我们不难理解为什么盖世太保可以一边听着悠扬的肖邦的乐曲,一边屠杀犹太人了。这就是种族主义政治学的基础,以生物学方式进行着科学区分:在这边是美丽的肖邦和贝多芬的文明世界,而在生物学区分的另一侧,则是血流成河的地狱。

三、生命的档案化:现代生命政治的诞生

或许赫施乐自己也没想到,他在印度殖民地用来区别良善的或败坏的印度人的指纹识别系统日后能够产生更大的功用。在殖民主义和种族主义的意义上,指纹之类的生物识别技术旨在将危险的非政治的存在物从政治领域中分离出来,从而确保政治领域的安全。也就是说,生物性身体扮演着区分政治与非政治尺度的角色,正是这种生物学上的非政治扮演着现代政治的前提。埃斯波西托指出:“非政治维度描述的是政治内外之间的张力,这种张力是政治隐而不显却一成不变的预设,从政治的外部决定着其存在的境况。”^[11](P163)换言之,他看到的是一种让政治成为政治的东西,政治的稳定和运转必须依赖对非政治层面的排斥。那么什么是非政治?简言之,就是不能纳入政治领域中且成为政治前提的东西。在亚里士多德的时代,非政治就是家庭中的主奴关系、夫妻关系和父子关系;在颇相学和指纹识别的时代,非政治就是生物性的身体辨识系统,从“科学”的、“客观”的层面来排斥那些影响政治纯正性的东西,让政治可以在一个理想的形式框架下以安全无虞的方式运行。

最典型的问题就是犯罪问题。赫施乐的指纹识别系统在印度的成功也引起了苏格兰场的注意,他们觉得这套系统可以解决他们在处理疑难案件时遇到的困难。例如,“如果犯人用的是化名会怎样?英国当局的人有什么将犯人与他过去犯下的罪行联系起来?生物识别就是这样的来实现的。在伦敦,苏格兰场以及伦敦警察局各个部门的警察和侦探有时会聚集在霍洛威监狱里,用指纹来一一检查辨识监狱里的囚犯”^[9](P19)。值得注意的是,这里作为生物识别的指纹系统,已经不再是印度殖民地时期区分不同印度人种类的标准,而是更为精确的个人辨识。常规上的外貌辨识已经不能满足犯罪率日益上升的大都市伦敦的要求,那么罪犯留下的指纹可以帮助警察辨识出他是否是罪犯,法官也需要这样的辨识技术来决定是否为嫌疑人定罪。一开始,苏格兰场对指纹系统的应用只是偶然性的,但是他们很快发现,为了一些新旧案子,不断地跑霍洛威监狱是一件相当麻烦的事情。一些警察盼望着,是否可以建立一整套关于罪犯的档案系统,从而可以从总体上来辨识和控制更多的罪犯。

第一个发明并实行这种档案系统的是一位法国小警察阿尔方斯·贝蒂荣。1883年,贝蒂荣宣布他发明了一种档案系统。他使用了指纹、照片和一般性的档案数据,宣称这套系统可以对罪犯尤其是惯犯进行生物识别,收集他们的基本生物信息(如相片,尤其正面和侧面的组合照;指纹,包括掌纹和十个手指

的指纹;基本信息,包括身高、体重、人种等),还有一些被称为当代犯罪人类学研究成果的生物识别信息,“最容易准确测量的长度和宽度,如头和右耳,手肘到中指末端的长度、中指和无名指本身;左脚的长度,身高,躯干(胸部)的长度,以及从中指端到中指端伸开的手臂的长度”^[8](P53)。这套测量法后来被称为贝蒂荣测量法。差不多与此同时,英国的一位名叫弗朗西斯·加尔东的低阶官员热心引入了这套体系。与贝蒂荣不同的是,加尔东的职业并不是警察,而是文官。他在英国引入这套系统之后,对之加以改进,尤其是对不同种族(黑人、白人、斯拉夫人、亚裔、中东裔)做出更精准的种族生物数据归档。加尔东成功地将这套系统推向了民事和行政领域,比如说,他主张用生物数据档案来管理伦敦地区的卖淫行业,从而让很多之前不为政府掌握的地下行业浮出了水面。可见,无论是贝蒂荣测量法,还是加尔东的档案改进版,实际上都产生了新的效果,生物识别的档案化,让内部的不确定因素可以在归档的作用下,被政府和相关部门掌控。因此,马蒂尼·卡鲁斯钦斯基对贝蒂荣测量法表达了一种批判态度:“它不仅是镇压军火库的新武器,而且是一种革命性的技术,它将身份和生物辨识作为政府政策的核心,它引入了一种精神,一套原则,至今仍然在发挥作用。”^[12](P123)

卡鲁斯钦斯基说的“革命性的技术”和“一种精神”究竟指的是什么?不难发现,之前赫施勒用在群体之上的生物识别技术不仅是从外部转向内部,而且它辨识的也不仅仅是从所有的正常人中辨识出异常者(如罪犯、精神病人、妓女,等等),在加尔东将其普遍化和民事化之后,这种生物数据归档的工作面对的已经不再是少数对象,而几乎是群体中的所有人。甚至可以说,在新的技术条件下,需要辨识的不再是外在的奴隶和内在的主人、外部的野蛮和内在的文明,而是不分族群、不分性别、不分等级、不分阶级的全体,这些都统一地被数据化,成为生物性的归档,这是一个生命档案化的过程。在这个过程中,所有人的生命都成为归档的对象。正如我们今天的身份证和健康码一样,它们不是专门为少数人设计的,因为这些身份辨识和生物性辨识一经出现,就已经面对所有个体。正如阿甘本所说:“在人类历史上,身份第一次不再有社会‘人格’和他者认同的功能,而只有生物数据功能,它可以和人格没有任何关系。人类摘下了数千年来构成其认同的基础,从而赋予其身份的面具,转向隐秘地绝对属于其自身,但又无法认同的某物。”^[13](P94)阿甘本的意思是说,今天面对权力的东西不再是我们的身份,不再是我们居于城邦用来区别于异乡人和动物的人格,而是生物性数据。这个生物性数据就是“隐秘地绝对属于其自身,但又无法认同的某物”。倘若如此,这势必意味着,从19世纪末开始,人类的政治实际上发生了一个根本性转变,原先在政治场域中被排斥的生物性身体,在今天以生物性数据和档案的方式重新进入政治;不仅进入政治之中,而且成为政治统治和治理的最基本内容。换言之,生命的档案化意味着政治的生命化,权力不再作用于人格或身份,而是直接作用于生物性生命。这里的biopolitics不再是印度殖民当局的生物学政治,而是真正意义上的生命政治学。

通过生命的档案化和被悬置的个体身份,我们可以理解福柯的生命政治学概念。这种诞生于19世纪的新权力,目的并不在于约束人的肉体,而是关注生物性的生命。福柯指出:这种技术“不是围绕肉体,而是作用于生命,这种技术集中纯粹属于人口的大众的后果,它试图控制可能在活着的大众中产生一系列的偶然事件,它试图控制(可能改变)其概率,无论如何要补充其后果”^[14](P234)。在这个意义上,通过生命的档案化,所有被收集起来的数据实际上构成了人口统计学意义上的总体数据。个体的肉体 and 身份已经不再重要。相反,人口统计学和生命权力关注的是生命,一个作为总体的生命。福柯十分明确地指出,政治治理实际上被现代政治学划分成两个层次:一个是对个体的规训层次,通过监控和规训手段实现,使现代社会产生规范的个体,这些被规范的个体如同具体的羊,虽仍然保持着自己的特性,但在生物学数据上必须符合一定的规范(如身高、体能、智力等等);另一个是宏观层次,即这些个体经过人口统计学的数据化和档案化后,便不再是彼此孤立的个体,甚至不是规范的个体,他们在宏观上构成一个人口概念,实际上政治治理今天就是在这个人口概念上运作的。在这个层面上,政府更关注的是这个总体人口的出生率、死亡率、性别比例、老龄化率以及在疫情期间的感染率和疫苗的施打率,等等。福柯

很明确地看到了传统的规训权力和生命政治学下的生命权力的区别：“一个属于政府的政治经济行为，这是人口的层面，而另一个层次是一系列各种各样的人的层面，人口与此无关，得到了应当的治理，受到了应有的控制，接受应有的鼓励，它将得到在它这个层面上相应的东西。杂多的个人是彼此不相干的，但人口彼此相关。”^[15](P33)在福柯这里，我们可以梳理出这样的逻辑线索：生命的档案化消除了身份政治，这样政治权力就不再作用于具体身份的个体，而是作用于整体的生物性生命，在生物性数据的统计下，诞生了之前的政治社会中从未出现过的治理对象——人口。这里的人口并不仅仅是一个国家和地区总体的人口的量，现代政治学更关注这个量对应的一系列参数是否可以保障国家的安全，即所谓的安全机制。福柯指出：“安全技术与人口之间的相互关系，人口同事时这些安全机制的客体和主体，不仅仅是人口的观念，还有人口的现实。毫无疑问，人口即是一种观念，又是一种现实，关系到政治运作，而且关系到18世纪前的政治知识和政治理论，它是绝对现代的观念和现实。”^[15](P9)它的目标并不是个体的身份和肉体，而是人口层面上的安全，它需要排除的不再是外部的威胁，而是需要从总体人口中分辨出威胁到总体安全的因素，例如，在疫情中分辨出可能的感染源，保障人口的出生率和优生率，等等，只有这些生物性数据保持在平衡和稳定的状态，才能保障政治的安全。正如有学者认为：“生命政治是一套复杂而精密的治理技术，或者说，它是现代社会特有的权力装置。它让现代人接受某种关于自身的真理，接受种种权力技术的干预，接受现实政治的合理性，也接受危险。……生命政治要求人们活着，并且它也会努力赋予人们更好的生活。”^[16](P182-183)

四、分体和算法控制：控制社会与未来的生命政治

在1976年法兰西学院的讲座《必须保卫社会》结束之后不到8年，福柯便与世长辞。他并没有在自己的有生之年看到全景敞视主义在21世纪的彻底实现，也没有看到安全机制的生命政治学正成为今天的主流资本主义治理形态。他对规训社会的分析，很好地解析了现代社会中的监禁、监控、规训、身体政治学等现象，通过身体尺度的规训，将人们生产成为现代社会各个部门所需要的规范的理性化的人口。在学校里，做着早操的学生保持着身体运动的一致；在工厂里，工人的身体随着机器运转而扭曲，他们的身体和生命本身都与机器高度一致，在这种情况下，与其说是工人在操纵机器，不如说是机器生产了工人的身体；在监狱、医院、精神病院、军队，福柯所说的规训体制无处不在。规训体制的价值在于，一方面，在微观上通过监控等微观权力，使人们的身体成为规范的身体，并从体制上排斥了所有不正常的生物性身体，从而在生物性规范层面，保障了社会体系的正常运转；另一方面，所有规范个体在生物性的指标上被统计为一个人口数据，即便是那些不正常的个体，在人口总体层面也体现为具体的比率，如自杀率、犯罪率、抑郁率，等等。而权力需要做的，就是在背后进行调制(modulation)，例如，某地的警察局长看到了犯罪率升高，他们就会想尽各种办法，将犯罪率平抑下去，他们追求的不是所有的刑事案件都能在他们的管辖的范围内侦破，让潜在的罪犯都能被送上法庭。他们现在的目标仅仅是将犯罪率控制在一个公众可以接受的范围内，而不是完全没有犯罪。在一定意义上，这种从人口总体比率上来控制犯罪率的方式就是一种风险控制。

就在福柯去世的6年后，德勒兹以《控制社会后记》的标题发表了一篇文章。这篇《控制社会后记》实际上可以理解为他准备着手去写作的“控制社会”专著的一个提纲。不过需要注意的是，在德勒兹撰写这篇“后记”的时候，即在1990年，福柯的许多法兰西学院讲座集，尤其是《必须保卫社会》和《安全、领土与人口》并没有出版，德勒兹对福柯的生命政治学的了解，更多地来自《规训与惩罚》和《性史第一卷：求知之愿》中关于惩罚社会和规训社会的区分，他实际上并没有看到福柯在《安全、领土与人口》中关于规则体制之后的安全机制的说法。在惩罚社会和规训社会的区分之上，德勒兹开宗明义地提出了这两个社会形态之后的第三个阶段：控制社会。

福柯十分精彩地分析了这些封闭环境的理想模式，尤其出现在工厂之中：集中，分配在各个区域，进

行时间上的管制,在时空维度上构成一种生产力,这种生产力会远远大于其各个元素各自力量相加的总和。但福柯也发现这种模式的过渡性质:它承袭于主权社会,两种社会的目标和功能也判若云泥(主权社会征税但不组织生产,它们的权力作用于死亡而不是对生命进行管理),随着时间的推移,这个过渡逐渐发生,而拿破仑似乎促进了从一个社会向另一个社会的大范围的转变。但在这个规程中,规训经历了一次危机,这有利于新力量的崛起。而这些力量在二战之后逐渐得到奠定地位并迅速发展壮大:我们今天已经不再是规训社会了^[17](P240-241)。

这里有一个十分有意思的区分,德勒兹指出,福柯的规训社会的主要模板是工厂,也就是马克思意义上的工厂,一个相对封闭的空间,有着自己独立的法则,工人规训的身体的常规运动形态,一旦走出工厂之后就丧失了其价值。在这个意义上,规训社会将社会区分成彼此分离的领域。德勒兹的这种想象力,显然受到了福柯《规训与惩罚》中的全景敞视监狱(panopticon)的影响。相对于工厂,德勒兹认为控制社会最典型的代表是公司。德勒兹说:“公司不断地表现出最激烈的竞争,这是一种健康的竞争形势,一种优秀的动员力量,让每一个人都与其他人对立,穿透每一人,在内部发生了分裂。‘论功行赏’的调节原则,对于国民教育本身也颇具吸引力。的确,一旦公司取代了工厂,长期培训就会取代学校,连续控制就会取代考核。”^[17](P243)德勒兹的意思是说,在工厂的规训体制下,工人构成了一个集团或阶级,在整体上都受到资本家的剥削。他们可以以受剥削者的形象团结起来,组成工会,与资本家斗争。而这一切在公司体制下变得无效,因为公司的管理是绩效,即德勒兹意义上的“论功行赏”。绩效的管理方式在于打破了工人作为一个集团或阶级整体存在,将他们分化(dividuation),绩效取决于每一个员工的业绩,而这些业绩是以统计数据的形式表现出来的。也就是说,一家公司总是将所有员工在公司里的业绩做成表格,并始终公示出来,处于排名靠前的业绩,当然能够拿走大部分的奖金,而业绩不佳的员工则面临着被淘汰和被解雇危险。那么,在一家公司里,当员工不再是作为具体化的人,甚至不是个体化的人,而是作为业绩的相关数据存在时,传统规训社会的法则就发生了逆转。公司需要的是业绩数据,不是这个人的身份,只有当个体能够创造良好的业绩数据时,他才能在公司里有立锥之地,相反,没有业绩的员工则面临着彻底被消除的危险。用今天时髦的用语来说,这就是数据统治下的内卷(involverment),由于被分化,各个个体之间存在着竞争关系,美国政治学家约迪·迪恩(Jodi Dean)明确指出:“这种竞争产生了一个公共空间,其中会产生一个赢家。参与者越多,空间越大,而不同员工之间就会越不平等,也就是说,个体和个体之间的差异就会越大。”^[18](P18)在约迪·迪恩看来,这是一个赢者通吃的时代。控制社会直接创造了不同于个体的分体(dividual),这种分体不再能在公司环境下形成团结,而是彼此分化和内卷。他们内卷的结果是相互蚕食,在业绩和基本数据的支撑下,分体与分体之间形成了竞争关系,无情地将无法创造更多业绩数据的分体淘汰出局。分体为了摆脱被淘汰的命运,不得不拼命地将自己转化为数据,转化为更漂亮的业绩,只有在数据和业绩上击败对手,才能在这个由看不见的数据和算法搭建起来的空间中存活下去。

分体是生命政治的新形态,德勒兹和加塔利都看到了由分体控制的社会更隐蔽的形式。尽管德勒兹和加塔利在数字社会来临之前就已经离我们远去,但他们通过敏锐的观察力已经预测了今天数字社会出现的局面。加塔利曾设想过一个未来城市的模样,“在那里,人们可以离开自己的公寓,自己的街道,自己的邻里,因为它们(分体)的电子卡已经提供一个障碍,但这张卡某一天或几小时内会很轻易地遭到拒绝,这里重要的不是障碍,而是计算机追踪了每一个人的位置——合法或非法——形成了一个普遍的调制”^[17](P246)。可以说,加塔利的设想基本上已经在今天全部实现,不过,加塔利的想象力还只能停留在外在的电子卡上,今天的智能手机,甚至今后经过人机互联之后的传感器和芯片,都可以比加塔利设想的情形更容易实现每一个人的定位,对他们的具体行为进行调制。例如我们在开头提到的健康码和行程码就是加塔利设想的控制社会技术的具体运用。不过,最为关键的是,德勒兹认为在加塔利设想的未来社会中,存在着一个基础的数据库(database)。之所以能够实现这种精准定位和设置行动障

碍,控制行为,实际上依赖于这个巨大的数据库。戴维·萨瓦特(David Savat)在对德勒兹的《控制社会后记》的研究中,就很明确地指出了数据库和德勒兹的控制社会之间的密切关联:“由于明显的原因,在审查新出现的社会控制形式时,数据库的使用是一个关键问题。这不仅是因为数据库构成了非常有效的信息观察和记录机器,更重要的是,因为作为数字技术,它们具有巨大的融合和共生能力。有人可能会说,所有数字技术在某种程度上都是数据库形式,它们是信息社会的主要文化形式。”^[19](P45)那么,真正让控制社会下的分体得到控制的,不只是分体各自的生物性数据,绩效数据的收集,而是在控制社会背后有一个巨大的算法空间和数据库在运行。可以想象,每个关于数字社会的科幻小说和电影背后都有一个巨大的数据库作为其运行的基础设施,如《神经漫游者》中的冬寂电脑,《西部世界》中的雷荷波数据库,都是这种控制社会的数据库。控制社会的中枢通过算法计算出每一个分体的定位和数据,并对会产生作用和影响的分体进行控制,从而实现对整个社会的治理。在这个背景下,在数字监控完全接管生命权力的背景下,人们很难感觉到技术会为我们带来一个解放的未来,韩炳哲曾断言说:“大数据背景下诞生了一个新的数字化阶级社会。……又诞生了一个筛选监控机制。全景监狱对被关押的体制内的囚犯进行监控,而筛选监视则是认定那些远离体制或者敌视体制的人为不受欢迎的人而将其排除在外的体制。传统的全景监狱服务于规训社会,而筛选监视机制则负责保障体制的安全和效率。”^[20](P90)

这仍然是一种生命政治学,笔者曾经称之为“智能时代的数字—生命政治学”^[21],这种生命政治与前三个阶段有着质的差别。首先,在前生命政治学阶段,城邦和家庭、政治学和家政学分属两个不同的领域,因为那时的生物性身体被排斥在政治之外,包含在家庭之中,从而保障了政治的相对纯粹性。一旦近代政治哲学用自然状态和市民社会的对立取代了城邦和家庭的对立之后,政治对生物性身体的排斥便是隐遁的,其中,政治对生物性身体的排斥,使其归属于非政治领域的问题以种族主义的方式在近代资本主义社会中显现出来。其次,现代文明总希望利用某种非政治的标准将文明的政治和野蛮的自然社会区别开来,生物性的身体正好帮助文明的殖民者完成了这一任务。在这个意义上,生命政治已经露出了雏形。但是,生物性标准只是充当了文明与野蛮、政治与非政治之间的门槛,所以在这个阶段上,生命政治表现为一种生物学—政治,即一种用来作为区分门槛的尺度。再次,在进入19世纪之后,对外的殖民地的治理逐渐影响到了对内的监控和安全治理,生物学尺度成为辨别罪犯、精神病人、娼妓等与正常人的尺度,生命政治的出场正是对这些不正常的人的规训而出现的。为了达到这种规训,法国警察贝蒂荣和英国文员加尔东将他们的生物特征变成了数据,进行管理,在一定程度上降低了犯罪率,提升了管理的效率。但这显然导致了生命政治的抽象化,即人们的具体身份不再重要,重要的是数据,尤其是进行生物性辨识的数据,生命政治从总体人口层面管理这些数据,直接导致了向生命政治的第四个阶段,也就是说今天我们正在经历的阶段演进。生物数据的普遍化和常态化,总体上不仅仅是监控不正常的人,还形成了对所有的人的生命的档案化和数据化。在这个层面上,人们只有将自己变成数据才能生存下去。这是一个从独立的个体(individual)向总体数据库的分体(dividual)演进的时代。一旦人们变成了数据化分体,那么他们不仅在思想层面,也在生物性生命的层面受到数据库和算法控制;或者,德勒兹和加塔利预言的控制社会已经来临,而我们正在成为被控制社会调制的分体。这就是今天生命政治学,而对生命政治学的批判也必然在这个背景下实现。

参考文献

- [1] 苗力田. 亚里士多德全集:第9卷. 北京:中国人民大学出版社,1994.
- [2] 吴冠军. 爱的本体论:一个巴迪欧主义—后人类主义重构. 文化艺术研究,2021,(1).
- [3] 李猛. 自然社会:自然法与现代道德世界的形成. 北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [4] Giorgio Agamben. *The Use of Bodies*. Adam Kotsko trans. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- [5] Giorgio Agamben. What is a Destituent Power? *Environment and Planning: Society and Space*, 2014, (32).
- [6] 诺伯特·博比奥. 霍布斯与自然法传统. 何俊毅、琚轶亚译. 上海:华东师范大学出版社,2021.

- [7] James Poskett. *Materials of the Mind: Phrenology, Race, and the Global History of Science, 1815-1920*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.
- [8] Joseph Pugliese. *Biometrics: Bodies, Technologies, Biopolitics*. London: Routledge, 2010.
- [9] Simon Cole. *Suspect Identities: A History of Fingerprinting and Criminal Identification*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- [10] Roberto Esposito. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Timothy Campbell trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- [11] 罗伯托·埃斯波西托. 非政治的范畴. 张凯译. 武汉: 长江文艺出版社, 2021.
- [12] Martine Kaluszynski. *Republican Identity: Bertillonage as Government Technique*//Jane Caplan, John Torpey. *Documenting Individual Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- [13] 吉奥乔·阿甘本. 裸体. 黄晓武译. 北京: 北京大学出版社, 2017.
- [14] 米歇尔·福柯. 必须保卫社会. 钱翰译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [15] 米歇尔·福柯. 安全、领土与人口. 钱翰、陈晓径译. 上海: 上海人民出版社, 2010.
- [16] 张凯. 生命政治: 现代国家治理术. 上海: 上海社会科学院出版社, 2020.
- [17] Gilles Deleuze. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- [18] Jodi Dean. *The Crowd and Party*. London: Verso, 2016.
- [19] David Savat. *Deleuze's Objectile: From Discipline to Modulation*//Mark Poster, David Savat. *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- [20] 韩炳哲. 精神政治学. 关玉红译. 北京: 中信出版集团, 2019.
- [21] 蓝江. 智能时代的数字—生命政治. 江海学刊, 2020, (1).

What is Biopolitics

Lan Jiang (Nanjing University)

Abstract Biopolitics is the politics of political power acting directly on our biological life. In the history of human political change, there have been four distinct phases. The first was the dichotomy between politics and the family, which led to the exclusion of biological life from the political sphere. In the modern era, phrenology became the symbolic that distinguished civilised and free societies from barbaric natural societies, and biology became the measure that distinguished politics from non-politics. In his combing through the history of prisons in the 19th century, Foucault identifies the rise of modern regimented societies, where, for example, human life is archived as an instrument of governance and contemporary capitalism normalises the body at the micro level through the means of regimentation and the political governance of the life of the population at the macro level. Today, in the context of the widespread use of big data technology and algorithmic technology, the biological life of all people is datafied and becomes a controlled society based on database governance, which is the digital biopolitics of the intelligent age and a future-oriented biopolitics.

Key words digital biopolitics; biological life; political philosophy; big data technology; data governance

■ 收稿日期 2021-06-01

■ 作者简介 蓝江, 哲学博士, 南京大学哲学系教授、博士生导师, 南京大学马克思主义社会理论研究中心教授; 江苏南京 210046。

■ 责任编辑 涂文迁