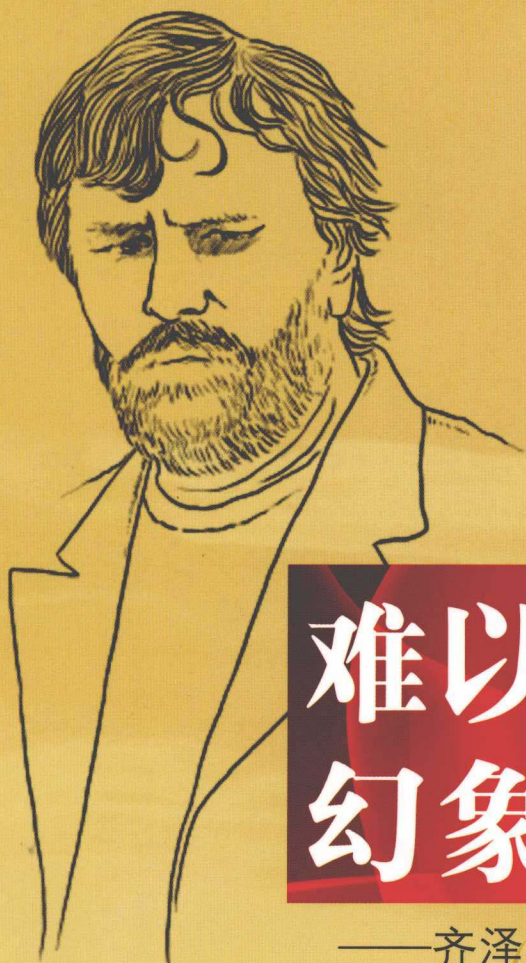


刘世衡 著



难以摆脱的 幻象缠绕

——齐泽克意识形态理论研究

Slavoj

Lizak



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

责任编辑:杜丽丽

装帧设计:睿思视界



上架建议◎哲学类

ISBN 978-7-5130-0560-9



9 787513 005609 >

ISBN 978-7-5130-0560-9/B · 037

(3469) 定价: 36.00 元



难以摆脱的 幻象缠绕

——齐泽克意识形态理论研究

Slavoj

Lizsek

刘世衡 著



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

内容提要

20 世纪五六十年代以来, 西方后现代主义思潮逐渐兴盛。伴随着后现代主义思潮兴起的是“后意识形态”的流行。齐泽克的意识形态理论, 打破了这种“后意识形态”的幻觉。他通过对当下资本主义社会意识形态现象的分析和批判, 特别是对犬儒主义意识形态的分析, 揭示出犬儒主义意识形态流行的深层原因是, 人们即使在意识的层面上知晓了他们正在受意识形态的控制, 但这也不意味着, 他们在日常行为的层面上就能摆脱意识形态的操纵。可见, 意识形态最为有效的控制就是使人们在意识形态与现实之间感觉不到任何差距, 一切日常的生活与行为照常进行。

责任编辑: 杜丽丽

图书在版编目 (CIP) 数据

难以摆脱的幻象缠绕: 齐泽克意识形态理论研究/刘世衡著.

—北京: 知识产权出版社, 2011. 6

ISBN 978-7-5130-0560-9

I. ①难… II. ①刘… III. ①齐泽克, S. —意识形态—研究 VI. ①B555.4②B022

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 089332 号

难以摆脱的幻象缠绕

——齐泽克意识形态理论研究

NANYI BAITUO DE HUANXIANG CHANRAO

QIZEKE YISHI XINGTAI LILUN YANJIU

刘世衡 著

出版发行: 知识产权出版社

社 址: 北京市海淀区马甸南村 1 号

网 址: <http://www.ipph.cn>

发行电话: 010-82000860 转 8104 / 8102

责编电话: 010-82000860 转 8180

印 刷: 保定市中国画美凯印刷有限公司

开 本: 787mm×1092mm 1/16

版 次: 2011 年 8 月第 1 版

字 数: 194 千字

ISBN 978-7-5130-0560-9/B·037 (3469)

邮 编: 100088

邮 箱: bjb@cnipr.com

传 真: 010-82005070/82000893

责编邮箱: lilyskater@cnipr.com

经 销: 新华书店及相关销售网点

印 张: 12

印 次: 2011 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 36.00 元

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题, 本社负责调换。

目 录

/CONTENTS

导 论	1
一、齐泽克意识形态理论提出的背景	1
二、齐泽克意识形态理论研究现状	10
三、本书的逻辑结构及基本内容	14
第一章 齐泽克对意识形态概念史的考察	19
第一节 意识形态三形态理论	19
一、意识形态与精神现象学	19
二、自在的意识形态	23
三、自为的意识形态	25
四、自在自为的意识形态	27
第二节 意识形态三形态之间的关系及地位	28
一、意识形态三形态之间不存在激进的进化论关系	29
二、意识形态三形态理论是齐泽克整个意识形态理论的基石	30

第二章 意识形态的存在方式:社会现实	33
第一节 意识形态是一种“社会存在”方式	33
一、对古典意识形态概念的质疑	34
二、意识形态不仅是一种社会意识,更是一种社会存在	37
第二节 意识形态幻象建构现实	38
一、现实:拉康意义上的幻象建构物	39
二、幻象:隐藏大他者不一致的幻象	41
三、无意识:是先于和外在于思想的思想形式	47
四、意识形态是建构社会现实的无意识幻象	48
第三节 意识形态幻象建构现实的运作机制	52
一、信仰与服从	52
二、缝合	53

第三章 意识形态的表征方式:社会症候	61
第一节 社会症候	61
一、拉康的症候概念	62
二、马克思发明了拉康的症候概念?	66
第二节 社会症候的浮现点:商品拜物教	69
一、马克思的商品拜物教概念	69
二、作为社会症候形式浮现的商品拜物教	73
三、商品拜物教作为意识形态发挥作用的方式	75
第三节 社会症候:普适性意识形态的崩溃点	80
一、社会症候发挥着普适性意识形态崩溃点的功能	80
二、社会症候预示着意识形态彻底缝合的不可能性	82

第四章 意识形态下人的生存方式:妥协	87
第一节 意识形态与主体	88
一、对拉康主体观的援引	88
二、对阿尔都塞意识形态质询理论的“质询”	94
三、主体是意识形态幻象建构物	102
第二节 意识形态与人的境遇	104
一、误认是人类境遇的基本特征	105
二、意识形态与人的生存	107
三、意识形态与人的死亡	109

第五章 意识形态的批判方式:穿越幻象与认同症候	112
第一节 意识形态的两类批判程序	112
一、意识形态批判的补充程序	112
二、意识形态批判的基本程序	118
第二节 后意识形态批判:作为实在界的行动	122
一、“作为实在界的行动”的原因	123
二、“作为实在界的行动”的内涵	125

第六章 齐泽克与马克思意识形态理论的比较	131
第一节 认识意识形态的维度不同	131
一、马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度	131
二、齐泽克对马克思意识形态概念的解读偏执于商品拜物教维度	135
第二节 研究意识形态的着眼点不同	140
一、马克思认为并不是所有的观念都是意识形态	141

二、齐泽克认为意识形态的幽灵无所不在	143
第三节 批判意识形态的目的不同	144
一、实践批判是马克思意识形态批判的基本目的	144
二、理论批判是齐泽克意识形态批判的基本目的	147

第七章 齐泽克意识形态理论的评价	150
第一节 齐泽克意识形态理论的当代意义	150
一、深化了社会存在与社会意识之间中间环节——一般主体的研究， 特别是意识形态与主体关系的进一步研究	150
二、主张用阶级斗争来代替后现代政治学，显示了反全球资本主义 意识形态的左派激进立场	154
第二节 齐泽克意识形态理论的局限性	159
一、在精神分析与马克思主义之间很难保持平衡，最后倾向于用精神 分析来取代马克思主义	160
二、没有指出走出意识形态困境的现实道路	165

结 语	170
------------------	------------

参考文献	172
-------------------	------------

后 记	182
------------------	------------

导 论

一、齐泽克意识形态理论提出的背景

意识形态这一概念从其诞生之日就纷扰不断，进入 20 世纪以来，人们对于意识形态的认识更是呈现出了多元化的格局，并且围绕意识形态问题展开了争论。纵观当今意识形态的纷争，只不过是现代技术的发展，后工业社会的兴起，导致意识形态的深刻变化在理论上的反映。意识形态一词最早由法国哲学家德斯图·德·特拉西（Destutt de Tracy）在他题为《意识形态的要素》一书中提出来的，并把它引入西方哲学史。在 19 世纪马克思以一种非系统的方式扩展“意识形态”一词的意义以前的半个世纪里，人们对“意识形态”这一术语的热情不高，是马克思对“德意志意识形态”的批判让它产生了广泛的影响。尤其是在马克思、恩格斯的遗著《德意志意识形态》出版以后，研究马克思的意识形态理论更是达到了一个前所未有的高峰时期。但是他们在分析马克思的意识形态观念的时候，不同的人抓住了马克思思想中的不同方面来分析马克思关于意识形态的思想。根据麦克里兰的论述，“在这段期间马克思主义对意识形态的探讨主要在三个方面取得了进展。第一，第二国际的马克思主义将马克思的思想简单化为经济决定论的一般学说，这会使意识形态与虚假意识的等同更为突出”。● 第二是“列宁的意识形态概念被剥去了否定涵义，社会主义的或马克思主义的意识形态观出现了”。● 即列宁提出两种截然不同的意识形态形式，资产阶级的意识形态和无产阶级的意识形态，列宁认为前者是统治的意识形态，后者是科学的意识形态。第三是“由于革命运动在西方未能获得充分的发

● [英] 大卫·麦克里兰. 意识形态（第二版）[M]. 长春：吉林人民出版社，2005：28.

● 同上。

展，在诸如葛兰西（Antonio Gramsci）和阿尔都塞（Althusser）等西方的马克思主义者当中，意识形态是比迄今可以想见的更为强大而独立的力量的印象逐渐增强，并因此给予了它更多的注意和重视。”[●]这是因为随着国际共产主义运动的失败，一些理论家在总结革命失败的经验教训的基础上把目光转向了马克思的意识形态理论。由卢卡奇开创的西方马克思主义学派正是如此，而葛兰西更是提出了夺取意识形态文化领导权的主张。正是由于“安东尼·葛兰西，马克思主义对意识形态的讨论到达了另一个高度。”[●]可以说，正是他们的论述，从而形成了马克思主义传统的意识形态理论谱系。这样，无论是西方马克思主义，还是后马克思主义对意识形态问题的研究都或多或少的对马克思主义传统的意识形态理论发展史进行了深入梳理，对象包括列宁、卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞等人。

就齐泽克来说，虽然他是激进左翼的重要代表，但人们更愿意把他划入后马克思主义的阵营，[●]无论是前者还是后者，他的意识形态理论都与马克思主义的意识形态理论息息相关。具体来说，他是设法“通过对某些著名经典母题，如商品拜物教，以及某些重要的拉康概念进行新的解读，提出一种意识形态理论。”[●]简言之，齐泽克通过马克思主义与拉康的精神分析哲学的结合提出了一种独特的意识形态理论，以实现对晚期资本主义社会的政治、意识形态批判。而笔者认为齐泽克意识形态理论提出的背景更是有如下三点：

第一，进入20世纪50年代以来，随着晚期资本主义社会文化与经济发展的交互渗透（即文化产业的出现）和后现代主义对宏大叙事的批判，意识形态发生作用的方式更加隐蔽。“在这个总的背景下，人们因此主张，意识形态已经在发达的工业化民主社会中完全终结了。意识形态与具有怀疑精神的、以经验为基础的社会科学形成明显对照。社会科学是通向政治知

● [英] 大卫·麦克里兰. 意识形态（第二版）[M]. 长春：吉林人民出版社，2005：28.

● 同上，2005：37-38.

● 如张一兵教授，他把对齐泽克的《意识形态的崇高客体》的文本学解读就放在《文本的深度耕犁—后马克思思潮哲学文本解读》的最后一章，并在此撰文称“按照我的构架，他也被放置于后马克思思潮之中”。（可参见张一兵. 文本的深度耕犁—后马克思思潮哲学文本解读 [M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：317.）在稍后的第五章笔者对齐泽克与后马克思主义的关系有一个简单的介绍。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：10.

识之路，而意识形态意味的则是幻想”。^①此观点的代表人物是一些社会学家——雷蒙·阿隆、爱德华·希尔斯、西摩·马丁·李普塞特和丹尼尔·贝尔等。雷蒙·阿隆最先提出了“意识形态终结”论，他在《知识分子的鸦片》一书中就是以“意识形态时代的终结？”为标题展开的论述。此后，雷蒙·阿隆在《阶级斗争》一书中进一步发展了这一思想。丹尼尔·贝尔在《意识形态终结》中宣称：“摆在美国和世界面前的问题是坚决抵制在‘左派’和‘右派’之间进行意识形态争论的古老观念，现在，纵使‘意识形态’这一术语还有理由存在的话，它也是一个不可救药的贬义词。”^②看得出，终结论者之所以对意识形态持一种否定和批判的态度，乃是因为他们认为世界正在进入一个无利益冲突的时代，政治诉求已无必要。总之，“意识形态终结论”是服从于实用主义的自由主义的一种意识形态立场。这也说明，在这种理论立场中存在的一种显而易见的缺陷，那就是没有将自由主义作为一种意识形态进行分析。这正如麦金太尔所说：“‘意识形态终结论’的理论家们‘未能接受一个至关重要的可选择的可能性，即意识形态的终结绝非标志着意识形态的终结，他本身的提出就是得以产生那个时代和地域的意识形态的重要表达’”。^③追根溯源，“意识形态终结论”的实质是维护资产阶级的统治，是全球化时代资产阶级意识形态的扩张。但是，在意识形态的问题上，也并不是“意识形态终结论”一枝独秀，到了20世纪60年代以后，西方学者对意识形态的研究出现了不同的分化的倾向，表现在两个方面：一是后现代主义者表现出拒斥意识形态的态度。人们一般认为，他们的观点是对“意识形态终结论”的延续，这种观点倾向于认为，现今社会的意识形态已不复存在。“因为被赋予很大意义的思想和神话都已经不复存在。启蒙主义思想没有了，对于真理的追求没有了，进步的神话也没有了，清教主义、自由主义、社会主义、民族主义都没有了。不仅是意识形态的终结，而且各种各样的乌托邦都走向了终结。”^④可见，持这种观点的学者不相信任何宏大叙事，当然也认为意识形态纯属多余，没有存

① [澳] 安德鲁·文森特. 现代政治意识形态 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005: 18.

② [美] 丹尼尔·贝尔. 意识形态的终结 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2001.

③ 转引自 [澳] 安德鲁·文森特. 现代政治意识形态 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005: 18.

④ 塞巴斯蒂安·赫尔科默. 后意识形态时代的意识形态 [J]. 当代世界与社会主义, 2001 (3): 20-21.

在的理由。二是与“意识形态终结论”相反的是，到20世纪60年代后，尤其是80年代后，一股新的意识形态理论再次兴起。这是因为随着西方工业社会的日趋繁荣，激烈的社会矛盾减缓，传统的革命意识形态理论已经越来越不适应剧烈变化中的社会现实。西方的马克思主义理论家们逐渐在意识形态问题上发生了视角的转移，开始从当代西方的社会生产和生活中所隐含的意识形态对人的奴役入手，对逐渐步入后工业社会的西方资本主义社会展开批判。其中比较突出的有阿尔都塞的意识形态国家机器理论、哈贝马斯关于科学技术成为压抑个体的意识形态的理论、普兰查斯关于意识形态与现实的人生经验关系的理论、鲍德里亚关于意识形态从注重阶级意识向注重个体的身份意识转变的理论、拉克劳关于从阶级意识形态向公众意识形态泛化的理论，等等。可见，意识形态的斗争不仅没有终结反而更加复杂而尖锐。也正是在这一时期，齐泽克的意识形态理论为人所熟知。他的理论更是从一个侧面抨击了“意识形态终结论”和后现代主义者的后意识形态论。他认为，意识形态并没有终结，当今社会也并不是处于后意识形态时代，这是因为“意识形态不是以观念的形式表现出来的，而是以‘物’的形式表现出来的。它已经制度化并融入了人们的日常生活。”^①即意识形态不再在“知”的层面起作用，而是在“行”的层面起作用。因为，在他看来，如果从传统认识论的视角来看，即从“知”的角度来看，当今社会是所谓的后意识形态时代，因为人们明知道意识形态的虚假性却拒不与之断绝关系，所以说，以祛蔽为目的的意识形态启蒙式批判已经无能为力。但是如果从存在论的角度来看，意识形态不仅没有终结，而且发生作用的方式更加隐蔽。所以说，齐泽克关于意识形态理论的研究成果，应该说是这一研究路向的最新进展。即从存在论的角度揭示出意识形态直接就是一种社会存在，从而展开对当代资本主义社会的批判。从这一点来说，齐泽克的意识形态理论之所以取得成功，一方面是由于到20世纪80年代后期，人们对意识形态论题的兴趣的突然复苏；另一方面也是因为“人们对‘意识形态终结’运动的看法已经搀杂着些许怀疑主义，它现在在被看做是意识形态概念发展中的一个阶段”。^②

① 王晓声：《西方马克思主义意识形态理论》[M]，北京：中国社会科学文献出版社，2009：4。

② [澳]安德鲁·文森特：《现代政治意识形态》[M]，南京：江苏人民出版社，2005：19。

第二，晚期资本主义社会文化产业的发展对意识形态的影响，为齐泽克借鉴马克思的经典概念——商品拜物教来分析意识形态问题埋下了伏笔。文化是影响当今世界发展与人们日常生活的一个关键词，可以说，随着科学与信息技术的发展，文化在社会发展中的作用日益凸显，文化不但越来越成为综合国力的重要组成部分（即所谓的软实力），文化也逐渐成为重要的经济力（即文化产业）。文化产业是一种既不同于观念形态文化，又不同于物质文化与行为制度文化的新文化，它是经济力与文化力相统一的新型文化。就文化产业而言，“我们也应该有这样的认识，文化产业是人类社会发展到一定条件下的产物，它的出现需要这样两个条件：一是科技的发展已足以在短时间内把知识直接变成物质财富，并可以大批量地复制生产；二是人们的社会物质需求基本满足，更加朝向精神和文化需求发展。也就是说，文化产业的发展只有到后工业社会、信息社会才有可能。对此，法国社会学家鲍德里亚的消费社会理论与布尔迪厄的文化资本理论是有启迪意义的。”^① 也就是说，随着后工业社会的来临，文化的含义发生了变化，文化的疆界被大大拓展，文化不仅是一种知识，而且变成了人们的全部生活方式，正如詹明信所说的那样，“在后现代主义中，由于广告，由于形象文化、无意识以及美学领域完全渗透了资本和资本逻辑，商品化的形式在文化、艺术、无意识等等领域无所不在，正是在这一意义上我们处在一个新的历史阶段，而且文化也就有了不同的含义。”^② 可见，文化开始按商品的法则制作和运营并“抛弃一切外在于商品的东西”。也就是说，“今天，不受商品形式统治的飞地都已经不存在了。”^③ 一言以蔽之，商品拜物教作为一种意识形态已经渗透到大众文化的生产、流通、消费的整个过程当中。因为“在历史发展中，文化不可能独立存在，它自然要与不同意识形态融合（或被不同意识形态改造和利用）”。^④ 而文化产业的新意识形态“不像意识形态的早先形式，这种形式的意识形态的特

① 杨生平. 全球化文化的不同层次 [J]. 贵州社会科学, 2009 (1). (原文为“产业文化”，这里引用时为求上下文的一致故改用了“文化产业”一词。)

② [美] 杰姆逊. 后现代主义与文化理论 [M]. 北京：北京大学出版社，2005：145.

③ 王逢振主编. 詹姆逊文集——文化研究和政治意识 [M]. 北京：中国人民大学出版社，2004：403.

④ 杨生平. 全球化文化的不同层次 [J]. 贵州社会科学, 2009 (1).

点是据说（但是幻想的）独立于社会现实，文化产业的新意识形态正在于没有这种独立。”^①那么，意识形态与文化产业的关系的研究问题就提上了日程。如果说卢卡奇、葛兰西等西方马克思主义创始人在论述意识形态与政治（主要是革命）的关系时，是从文化视角来展开的话，那么对意识形态与文化的关系展开系统的研究，可以说是始于法兰克福学派对文化产业的批判。早期的法兰克福学派理论家们，尤其是霍克海默和阿多诺就特别关注文化产业的兴起所负载的意识形态功能，并对现代社会中意识形态的性质与作用提出了一种独特而新颖的解释。具体来说是，“霍克海默和阿多诺用‘文化产业’一词来指19世纪末20世纪初娱乐业在欧洲和美国兴起所带来的文化形式商品化。他们所讨论的例子中包括电影、无线电、电视、流行音乐、杂志和报纸。霍克海默和阿多诺认为娱乐业作为资本主义的兴起导致了文化形式的标准化与理性化，而这一过程反过来却使人们以批判与自主方式思考和行动的能力萎缩了。”^②这是因为，人们由于追求现有秩序所生产的商品及消费这些商品时经历的快感而向这个符号秩序靠拢，也就是说，人们主动去适应与调整与这个符号秩序或者说意识形态之间的关系。正如阿多诺所说：“在商品的神学幻想面前，消费者成了庙堂奴隶。在任何其他地方不作牺牲的人在这里就作了，而且在这里他们完全原形毕露。”^③可见，法兰克福学派对当时资本主义社会文化产业的批判，其主要指向是资本主义文化生产对大众意识的控制方面。并揭示出文化产业是文化与政治、经济融为一体的产物，导致了人的异化，这在某种程度上是对卢卡奇“物化意识”理论的延伸和发展。显然，法兰克福学派关于文化产业的批判不仅证明了意识形态没有终结，而且以更隐蔽、更欺骗的方式存在着，它已经渗透到社会生活的各个方面，成为人们日常行为的规范和指导，人们时时刻刻都在自觉或不自觉地遵循它行事。继法兰克福学派之后，在晚期资本主义社会，齐泽克更是看到了比早期法兰克福学派看到得更深的物化对人们的压抑，即商品拜物教作为意识形态而起作用，不仅仅是以观念形态的文化意识形态方式而存在了，而更是以超意识形态的方式在社

① [英] 约翰·B. 汤普森. 意识形态与现代文化 [M]. 南京: 译林出版社, 2005: 111.

② 同上, 2005: 109.

③ [德] 阿多诺. 论音乐中的偶然崇拜与听觉的倒退 [M]. 转引自 [英] 约翰·B. 汤普森. 意识形态与现代文化 [M]. 南京: 译林出版社, 2005: 111.

会的现实心脏起作用，从而于无意识中影响人们的价值观念、思维方式、日常生活及其行为方式。在这里，齐泽克敏锐地认识到，在晚期资本主义社会意识形态通过商品拜物教的形式对人们的控制，不像早期的法兰克福学派所批判的那样，是从意识的层面对人施加的控制，而是从无意识的层面内化在行为上的控制，即在晚期资本主义社会商品拜物教出现了新形式——犬儒式的新拜物教的形式。这也就是齐泽克进行意识形态理论批判性研究的出发点，即从“行”的层面，或者说从存在论的视角揭示出今天的意识形态不是终结了，当今的社会也不是所谓的后意识形态时代，而是意识形态直接就是一种社会存在，意识形态直接成为抽象化的统治，正以超意识形态的方式控制着人们的行为和社会生活方式。这也是齐泽克以商品拜物教的分析为契机展开意识形态批判的原因之所在。

第三，马克思主义与精神分析相结合分析意识形态的传统给了齐泽克以灵感。具体来说，齐泽克以拉康的精神分析哲学作为工具，分析马克思主义意识形态的经典概念，从而提出一种独特的意识形态理论。“从19世纪末到20世纪初，作为对黑格尔哲学的泛理性主义倾向的反拨，以叔本华和尼采为代表的唯意志主义思潮开始产生重大的影响。这两位哲学家从新的角度出发反省并批判了传统的意识形态，深受这一思潮影响的奥地利心理学家弗洛伊德创立了以无意识理论作为基础的精神分析学，并在此基础上对整个人类文明的发展作出了新的批判性的解释，从而开辟出与马克思的历史唯物主义理论有差异的另一种解释社会生活的理论。如果说，马克思重视经济因素在归根到底层面上对人们的社会生活的决定性作用的话，那么，弗洛伊德重视的则是无意识和性对人们的社会生活的决定性作用。”^①虽然弗洛伊德并没有使用“意识形态”这个概念，但还是有人认为，弗洛伊德的《文化中的不满》这部著作包含着一种独特的意识形态分析方法。即相对于理性来说，而弗洛伊德更多的是强调本能、无意识的作用。他说，“本能的升华是文化发展的一个最显著的特征；正是这种升华使更高的心理活动，即科学的、艺术的或意识形态的活动成为可能，它在文明的生活中起着极为重要的作用。”^②这正如I. H. 柯亨所指出的那样，“运用精神分

① 俞吾金：《意识形态论（修订版）》[M]。北京：人民出版社，2009：177。

② S. Freud: *Civilization and Its Discontents*, New York: W. W. Norton & Company, 1961, p. 49.

析的理论，意识形态和意识能够从人的原初的本能的倾向与社会环境的相互作用中得到理解。”^①可见，弗洛伊德的理论，作为叔本华所开创的唯意志主义思潮的进一步发展，对意识形态学说的发展起着不可估量的影响。无可置疑的时，把精神分析与马克思主义结合起来，应该首推“弗洛伊德主义马克思主义”这一学派。早在20世纪20年代中期，就有把弗洛伊德的精神分析学说同马克思主义结合起来的尝试，其首倡者是奥地利的赖希，步其后尘者是法兰克福学派的马尔库塞和弗洛姆。“这种嫁接一个突出方面是试图用弗洛伊德的心理结构理论来补充马克思主义的社会历史学说”。^②赖希通过改造弗洛伊德性格理论提出“社会性格”概念，来作为经济基础与上层建筑之间的纽带，并从群众心理学与社会经济的结合处分析法西斯主义的产生，力图实现马克思思想与弗洛伊德精神分析学的结合。弗洛姆则认为，虽然思想的根源在于社会的经济结构，但经济基础并不直接产生意识形态，意识形态也不直接反映经济基础，二者必须借助于“社会性格”^③这一纽带。所谓“社会性格”，是指在一个特定文化时期内绝大多数人所共同具有的性格结构的核心。而马尔库塞试图通过改造弗洛伊德的心理结构理论，并同马克思关于人的本质的概念结合在一起，论证建立一种无压抑的文明社会的可能性。他从弗洛伊德的心理结构中提炼出“爱欲”作为人的本质，并认为马克思所讲的人的解放实际上就是人的爱欲的解放。^④到了20世纪60年代，随着拉康在“回归弗洛伊德”的口号下，对精神分析学的改革，学者们又看到了用拉康的精神分析与马克思主义结合起来分析社会历史问题的希望，最先进行这种结合是阿尔都塞。齐泽克对阿尔都塞的意识形态理论既有继承又有超越，继承的是意识形态对主体的质询，超越的是齐泽克认为，阿尔都塞对意识形态的质询太过简单，仅仅局限于拉康的想象与符号秩序，而遗漏了“超越质询”的环节。在此基础上，齐泽克细致而深入地研究了意识形态与一般主体的关系，这是继

① I. H. Cohen: Ideologys and Unconsciousness, New York, 1982, p. 129.

② 庄福龄，编。简明马克思主义史 [M]。北京：人民出版社，2001：327.

③ 弗洛姆说：“我所说的社会性格指的是同一文化的绝大多数成员所共有的性格结构的核心，它不同于个人性格，因为即使属于同文化的人，个人的性格也是彼此不同的。”（见 E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, New York: Simon and Schuster, 1962, p. 78.）

④ 庄福龄，编。简明马克思主义史 [M]。北京：人民出版社，2001：327-328.

阿尔都塞的意识形态质询理论之后，更进一步地对意识形态与主体之间关系的探讨，从而揭示出在晚期资本主义社会，资本主义意识形态是如何通过操纵一般主体的欲望、快感、幻象来维持其统治的。可以说，“正是围绕着这种‘主体’，哲学和精神分析之间的基本联系才可能产生。也正是围绕这种主体——作为裂口的主体和作为引入某种裂口的主体——我们才发现齐泽克的原创性”。^①不但如此，齐泽克更是以拉康的精神分析哲学为工具，重新解读了马克思的一些经典概念，从而提出一种独特的意识形态理论。

在晚期资本主义社会，在后现代主义拒斥任何宏大叙事的语境下，齐泽克意识形态理论的提出至少具有如下几个方面的价值。第一，齐泽克把拉康的精神分析方法引入到意识形态分析，为意识形态研究寻找到了新的切入点和新的理论工具。可以说，齐泽克的意识形态理论在西方马克思主义意识形态理论发展史上具有某种开拓性的意义，他吸收了晚期拉康的精神分析哲学的精华，将精神分析理论运用到马克思主义理论研究当中，力图打破传统马克思主义意识形态理论中“主体中心主义”的影响，将研究的重心转移到意识形态对主体的欲望、幻象、快感的控制方面，并且在方法论上借鉴了拉康的精神分析理论对意识形态的运作机制进行了新的阐释。从而得出意识形态不关乎“真假”，而是关乎“欲望”的结论。可以说为意识形态研究寻找到了新的切入点和新的理论工具。第二，把对意识形态的研究范围延伸到了社会意识和文化现象层面。虽说西方马克思主义的创始人卢卡奇、法兰克福学派等的意识形态理论也关注文化，但与前者不同的是，齐泽克的意识形态理论更侧重于对晚期资本主义社会文化产业所产生的新的意识形态——犬儒式新拜物教的说明，更侧重于分析人的生活、人的琐碎、细小而微不足道的个人体验，从而揭示出意识形态殖民个体日常生活的内在心理机制。第三，主张用阶级斗争来代替后现代政治学，显示出反全球资本主义意识形态的左派激进立场。具体来说，体现在如下两个方面：一是齐泽克主张用阶级斗争来代替后现代政治学。二是坚决反对改良主义的策略，主张对全球资本主义作系统的批判。这正如美国《纽约客》杂志的专栏作家丽贝卡·米德（Rebecca Mead）所说，“齐泽克的目的是在

● [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：23-24.

自己的著作中把下列两者融为一体：其一是以马克思主义批判资本主义，其二是在精神分析的层面上揭露资本主义左右公众想象的方式。”[●]

二、齐泽克意识形态理论研究现状

斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Zizek），东欧国家斯洛文尼亚人，1949 年出生于斯洛文尼亚的卢布尔雅那。15 岁开始接触和学习正统的马克思主义，后来转向海德格尔哲学，并深受其影响。再后来，法国结构主义在斯洛文尼亚流行，他又系统学习了结构主义思想，特别是拉康的结构主义精神分析学。分别于 1971、1975 和 1981 年在卢布尔雅那大学文学院哲学系获学士、硕士和博士学位。1982-1983 年和 1985-1986 年，在法国巴黎第八大学做访问学者，跟随雅克·阿兰·米勒（拉康女婿加学术继承人）学习研究拉康精神分析学，并于 1985 年获得巴黎第八大学精神分析学博士学位。整个 90 年代，齐泽克虽名为卢布尔雅那大学社会学系的研究员，但实际上却常年在外国游学。足迹曾遍布美、法、英、德、澳大利亚、瑞士、西班牙、日本等众多国家。可见，齐泽克并不是一位学院式的学者，而且他在政治上也是异常的活跃，曾于 1990 年参加过斯洛文尼亚的总统竞选，因名列第五而败北，并于 1991 年出任斯洛文尼亚共和国的文化大使，但不久后因不堪工作的琐碎而辞职。从 90 年代后期始，他的思想日趋激进，成为激进左翼的代表人物。近些年，齐泽克已在西方迅速走红，齐泽克如今无疑是国际学术界最耀眼的明星之一。目前已发表 40 余种著作和大量论文，其代表作有：《意识形态的崇高客体》（1989 年），《因为他们不知道他们所做的》（1991 年），《幻想的瘟疫》（1997 年），《易碎的绝对》（2000 年）等。他既善于用黑格尔和康德来说明拉康，也善于用通俗的文化理论，以娓娓动听的方式来解说晦涩的拉康的理论，又善于用拉康的理论来解释政治现象和通俗文化问题。由于他的作品出色，伊格尔顿赞美他说：“齐泽克是最近数十年欧洲所出现的精神分析，而且实际上是广义的文化理论的最令人敬畏的杰出倡导者。”[●] 詹明信评价他说：“这位新的齐泽克同他的前辈一样令人震撼，他开创了新的哲学领域。他发出了一种不寻常的、我们将在今

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：2.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 易碎的绝对 [M]. 南京：江苏人民出版社，2004，见封底。

后几年经常听到的声音。”● 2004 年，名为《齐泽克》的纪录片在文化知识界引起相当的关注。2006 年 1 月由英国利兹大学传媒学院主办的《齐泽克研究国际学刊》（*International Journal of Zizek Studies*）正式创刊。为一位仍然在世的学者创建一份专业性的研究刊物，这在学术界虽然不是首创（鲍德里亚曾享有过此殊荣）却也是极为罕见的。

1. 国外研究现状

20 世纪 80 年代以来，齐泽克的写作和演讲开始受到西方读者和学术界的关注。他的著作已经被翻译成英语、法语、德语、中文等多国文字。虽然在国外对齐泽克思想的研究要早于国内，但总的来说，也是处于初始阶段。这些研究不仅有针对专门领域比如政治学、拉康派精神分析学、意识形态理论、马克思主义理论、批判理论，以及德国唯心主义哲学比如谢林、康德、黑格尔的理论，也有针对结构主义和通俗文化的，非常值得我们学习和借鉴。在此，笔者把国外的研究动态分为如下几个方面●：

第一，综合性介绍齐泽克与拉康精神分析学关系的著作，其中代表性作品有伊里扎贝司·怀特（Elizabeth Wright）与爱德蒙·怀特（Edmond Wright）合著的《齐泽克读本》（*The Zizek Reader*）和萨拉·卡伊（Sarah Kay）《齐泽克：一个批判性的介绍》（*Zizek: A Critical Introduction*）。前者从总体上关注一个问题，那就是齐泽克作品中晚期拉康哲学核心概念“实在界”的地位。作者认为，在齐泽克眼中的拉康思想的精髓正是此概念，也正是这个概念贯穿于齐泽克的主要涉猎领域，如通俗文化、女性主义和德国古典唯心主义哲学等。在《齐泽克：一个批判性的介绍》中，萨拉·卡伊认为，齐泽克的作品是以拉康的精神分析为工具来为他的政治和哲学事业服务。

第二，探讨齐泽克政治哲学的著作。其中代表性的著作有瑞克斯·巴特勒（Rex Butler）的《齐泽克宝典》（*Slavoj Zizek: live theory*）和格林·戴里（Glyn Daly）的《与齐泽克对话》（*Conversation with Zizek*）。巴特勒以齐泽克著作的出版年代为序，主要探讨了“主人—能指与行动之间的关系”，

① 转引自王逢振. 齐泽克：批评界的一颗新星 [J]. 外国文学, 1999 (3): 67.

● 此处的介绍参考了万书辉和韩振江的相关文章，具体参见万书辉. 文化文本的互文性书写：齐泽克对拉康理论的解释 [M]. 成都：四川出版集团巴蜀书社，2007：29-37. 韩振江. 齐泽克意识形态理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2009：18-19.

着重探讨了齐泽克政治意识形态方面的一些问题。而《与齐泽克对话》这本书是以对话体裁的形式出现的，除了描述齐泽克的学术经历以外，并与齐泽克在有关当前资本主义的批评、全球化与政治、虚拟与真实界、道德等领域展开了深入的对话。另外，亚历克斯·柯林尼克斯（Alex Callinicos）也曾专门撰文对齐泽克激进左翼的政治理论进行评价，主要内容是针对齐泽克的著作《敏感的主体》和《偶然性、霸权与普遍性：关于左翼的当代对话》所作的评论。以上所述的著作或文章都有中文译本。

第三，着重介绍齐泽克用拉康理论对通俗文化进行阐释方面的著作。这里介绍几本著作：一是托尼·米耶尔斯（Tony Myers）的《斯拉沃热·齐泽克》（*Slavoj Zizek*）一书。二是汤姆·柯亨《意识形态与碑铭：本雅明、德曼和巴赫金之后的“文化研究”》，此书有一部分是对齐泽克关于希区柯克电影的专门研究。三是马修·夏普（Matthew Sharpe）的《齐泽克：实在界之冰山一角》（*Slavoj Zizek: A Little piece of the Real*），在这里作者主要把齐泽克与西方马克思主义的关联作了分析。

2. 国内研究现状

20世纪90年代初以来齐泽克就已经成为港台学术界的热点。20世纪90年代末以来，中国大陆也开始出现有关介绍齐泽克其人及其作品和他的“政治立场”方面的文章。此后，有关齐泽克学术思想的评介文章逐渐增多。在译文方面，季广茂教授在2002年翻译并出版了《意识形态的崇高客体》一书，此后不久的2004年，他又翻译出版了齐泽克的《实在界的面庞》。季广茂教授翻译出版的这两本著作，连同方杰翻译的齐泽克编著的《图绘意识形态》，在国内对齐泽克的翻译介绍中算得上颇有影响的。在这之后的2004—2007年期间，江苏人民出版社推出齐泽克系列作品共8部，对国内的齐泽克研究起到了推波助澜的作用，它们分别是：《偶然性、霸权和普遍性：关于左派的当代对话》（胡大平等译，江苏人民出版社，2004年）、《快感大转移：妇女和因果性六论》（胡大平等译，江苏人民出版社，2004年）、《易碎的绝对，或基督教遗产为何值得奋斗？》（蒋桂琴等译，江苏人民出版社，2004年）、《有人说过集权主义吗？》（宋文伟、侯萍译，江苏人民出版社，2005年）、《与齐泽克对话》（孙晓坤译，江苏人民出版社，2005年）、《敏感的主体：政治本体论的缺席中心》（应奇等译，江苏人民出版社，2006年），以及《幻想的瘟疫》（胡雨谭等译，江苏人民出版社，

2006年)和《因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐》(郭英剑等译,江苏人民出版社,2007)。不但如此,2007年6月,齐泽克亲临在南京大学举办的“拉康精神分析理论的文化意义”国际学术研讨会,并做了题为《从弗洛伊德到拉康》的发言。齐泽克的这次访华进一步推动了国内学界对齐泽克思想的深入和系统的研究。这样,随着齐泽克大量中译本的不断问世,随着齐泽克的中国之行,他独特的文风、丰富的知识越来越引起读者的注意,研究的著作与文章也相继出现。

目前国内关于齐泽克研究的专著并不多,首推张一兵先生的《文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读》中选编的《空心人:不朽的幻境建构物——齐泽克<意识形态的崇高对象>的文本学解读》(中国人民大学出版社,2008年)。有严泽胜的《穿越“我思”的幻象》中选编的《齐泽克:穿越意识形态的幻象》(东方出版社,2007年)。有万书辉的《文化文本的互文性书写:齐泽克对拉康理论的解释》(四川出版集团巴蜀书社,2007年)。还有韩振江的《齐泽克意识形态理论研究》(人民出版社,2009年),等等。

相比专著,国内对齐泽克研究的期刊文献相对就要多很多。其中主要的学者有:张一兵、汪行福、胡大平、季广茂、严泽胜、苏平富、马元龙、仰海峰、张秀琴、夏莹等等,他们分别从哲学、文艺学、政治哲学与精神分析等视角对齐泽克作了较为深入的研究。除此以外,还有一些专门以齐泽克为研究对象的学位论文,如硕士论文主要有广西师范大学莫秀凤的《齐泽克意识形态理论研究》和湘潭大学卢永欣的《穿透意识形态幻象》。而博士论文有吉林大学莫雷的《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态理论研究》,还有就是万书辉和韩振江专著的前身就是其博士论文。

总之,从国内学界对齐泽克的研究情况来看,其研究面已经涉及齐泽克各知识领域,研究成果也颇丰。但是,总体来看目前国内对齐泽克理论的研究还可能处于刚刚起步的阶段,其研究也稍显单薄,主要体现在以下几个方面:一是对齐泽克的研究主要侧重于文学和精神分析学方面,而从马克思主义的立场进行深入的挖掘,在区别和彰显有些模糊的概念方面显得有些不足。二是由于拉康精神分析学的晦涩和难懂,在具体分析拉康与齐泽克的内在逻辑关联时,显得有些含糊,这直接导致了对齐泽克意识形态理论的某些关键概念的理解存在歧义,从而在整体上给理解齐泽克的意思

意识形态理论带来困难。因此，进一步结合齐泽克的主要著作，站在马克思主义的立场，对齐泽克的意识形态理论进行系统而深入的梳理就显得极为必要。

三、本书的逻辑结构及基本内容

本书主要从齐泽克意识形态理论的存在论视角出发，围绕意识形态幻象是如何建构社会现实，意识形态幻象是如何建构主体这一中心点，具体分析了如幽灵般的意识形态如何通过操纵主体的幻象、快感与欲望来维持当今晚期资本主义意识形态的统治的。其思路是，先从齐泽克对意识形态概念史的探讨和梳理入手，而得出的结论是齐泽克意识形态三形态理论是齐泽克整个意识形态理论大厦的基石。而对于这三种形态的意识形态理论，齐泽克更加倾心于对第三种意识形态的分析，即自在自为意识形态的分析，他认为马克思的商品拜物教是这种意识形态类型的典型。因为对他来说，正是这种以超意识形态的形式发挥作用的意识形态能更好的说明当今社会的意识形态现象。齐泽克意识形态理论的落脚点也在于分析并批判这种像幽灵一样的意识形态对普通大众的控制。所以，齐泽克对意识形态的分析都是以此为契机的。这也是本书从齐泽克意识形态三形态理论入手的原因。接下来，本书就具体分析了意识形态如何通过幻象来建构社会现实，建构主体，如何通过意识形态的缝合功能来维持资本主义社会的完满性，如何通过操纵主体的幻象、快感、欲望来维持意识形态的统治。

本书从逻辑结构上共分为三部分。第一部分是第一章，具体分析了齐泽克的意识形态三形态理论，并认为他的意识形态三形态理论是其整个意识形态理论的基石。第二部分是本书的主体部分，包括第二章、第三章、第四章和第五章，主要论述了意识形态通过幻象不仅建构现实，而且建构主体，并通过幻象来操纵人们的快感、欲望从而维持意识形态的统治。从这个意义上可以说，幻象是齐泽克意识形态理论的核心概念，本书的主要内容都是围绕这一概念展开的。第三部分是本书的评论部分，包括第六章和第七章，主要以马克思的历史唯物主义为视角，反思了齐泽克的意识形态理论的当代价值及其不足。其中第六章，具体分析了齐泽克与马克思意识形态观的异同。第七章简单介绍了齐泽克对意识形态理论所作的贡献及其局限性。现将各章主要内容作一概要性介绍。

第一章主要介绍了齐泽克对意识形态概念史的考察。具体来说，齐泽克对意识形态概念史的考察是与黑格尔有极大关联的，黑格尔曾经将绝对理念的发展过程分为自在—自为一自在自为三个阶段，而且据此将宗教区分为教义、信仰和仪式三种形态。齐泽克借用这一观点，认为意识形态同样具有类似形态，即作为观念复合体（理论、信仰、信念和论证过程）的意识形态，比如自由主义的观念；以客观物质形式存在的意识形态，比如阿尔都塞的意识形态国家机器；在社会现实的中心起作用的自发的意识形态比如商品拜物教。这样，三种形态的意识形态以其无所不至的力量，共同构筑了意识形态的幻象空间。意识形态如幽灵一般，化身为观念的、物质的、现实的社会形式存在于社会生活的方方面面。

第二章主要说明了意识形态幻象如何建构现实的，以及意识形态幻象建构现实的具体运作机制。齐泽克认为传统的意识形态表征模式（虚假意识）已经不适应分析当今的意识形态现象，因为人们明明知道意识形态的虚假性和意识形态用普遍利益掩盖特殊利益的实质，却拒不与之断绝关系。在这样的时代，意识形态的根本问题不在于观念的扭曲与误认，即不在于意识形态的虚假性，而在于幻象已经结构了现实，已经成为社会现实本身。人们所忽略和误认的，并非现实，而是幻觉在构建他们的现实，他们真实的社会行为。所以齐泽克主张，就今日的意识形态现象来说，意识形态不仅是社会意识，而且直接就是社会存在，只不过这样的社会现实或者说社会存在是拉康意义上的。一言以蔽之，在传统的认识论视阈下，意识形态是虚假的意识，人们的幻觉位于“知”，这时幻象与现实的关系是一种反映关系，即幻象遮蔽了真实的现实关系。齐泽克颠覆了传统的把意识形态定对于“知”的认识论视阈，而转向了意识形态的存在论视阈，认为幻象不是对现实的虚假反映，而是对现实的必不可少的支撑。如果没有幻象来支撑现实，就没有现实可言。一旦我们抛弃了这种虚构和幻觉，我们就会丧失现实本身。正是从这个意义上，齐泽克说意识形态幻象建构现实。于是，幻象作为一种意识形态就具有了存在论的特色，只是这样的存在已经不是传统哲学意义和框架所说的存在，而是由符号所构成的社会现实。意识形态之所以能够发挥作用，就是因为它已经超越了自然存在，而拥有了更为恒久的符号性存在。那么，意识形态幻象建构现实的具体运作机制是什么呢？齐泽克对这个问题的回答是一是信仰与服从，二是缝合，前者是就主

体的主观方面来说，后者是就意识形态运作的客观机制来说的（当然缝合也离不开主体的认同与移情），二者缺一不可。意识形态幻象正是通过这二者的结合，来缝合生活幻象中的漏洞、对抗，而营造一个完美的现实。问题是任何缝合都不会完全，总会保留着开口或者说裂缝，而这种开口或裂缝就以社会症候的形式表现出来。

第三章主要说明了在意识形态幻象建构现实的过程中，不可能总是完美无缺的，总会有漏洞，漏洞总会以社会症候的形式表现出来。这样社会症候就预示着意识形态彻底缝合的不可能性，即社会症候成了普适性意识形态的崩溃之点，也为人们批判意识形态提供了靶子。具体来说，齐泽克把拉康精神分析学领域的“症候”概念挪用到社会历史领域，并用它来分析社会意识形态现象。从拉康症候的悖论推导出社会症候即社会存在本体论上的悖论。即，一种社会症候的出现，其实也就是这种社会体制必然内嵌的非法性的外显。换言之，所谓症候就是“普通下的特殊按照普通本身的逻辑，将普通瓦解”这样一种特殊因素。正是从这个意义上，齐泽克说是马克思发明了拉康的症候概念。接下来，齐泽克进一步地揭示出意识形态批判的重要途径就是揭示出意识形态企图掩饰的社会现实的非一致性的努力，倒头来却又以社会症候的形式表现出意识形态彻底缝合的不可能性。

第四章主要论述了意识形态幻象不仅建构现实，而且意识形态幻象还建构主体，即主体都是意识形态幻象建构物，以及在意识形态统治之下人的生存状态。在这一章，首先具体阐释了意识形态与主体的关系，齐泽克通过对拉康主体观的援引和对阿尔都塞意识形态质询理论的“质询”，认为主体其实是意识形态幻象建构物。换言之，他认为，意识形态是人和社会寻找自我身份的根据，而人和社会则又是文化符号（意识形态）建构的结果。也就是说，意识形态通过质询、幻象、移情等机制，把具体个体建构成为意识形态主体，主体其实就是意识形态幻象的建构物，值得注意的是，意识形态把个体建构成主体的过程，同时也得到了个体自身的认同，因为只有这种认同，个体才能确认社会象征秩序中自我形象，从而确立主体的身份。所以，对齐泽克而言，“主体”就是意识形态渗透到社会生活和社会存在各个角落的意识形态幻象的建构物。意识形态无论是表现为“观念复合体”，还是表现为“物质形式存在的意识形态”，或者“自在自为的形态存在的意识形态”，都作为一种无所不在的力量，对人的存在施加着难以抗

拒的建构力量。因此，当“主体”自以为是世界的中心，是语言和社会历史的主宰者时，实际上它已经被意识形态的大网所捕获。在这种境况下的主体是如此的命运，那么作为个体的人来说，也好不到哪里去，尤其是在今天人类面临着各种矛盾、冲突、压力及不幸，如环境的恶化、民族之间的冲突，国家之间的战争、恐怖主义的威胁、核战争的威胁等。那么如何解决这些问题，使人类能够更好的生存呢？而齐泽克的答案是悲观的，他的答案就是坦然接受命运的安排并与之妥协。

第五章主要探讨了齐泽克对意识形态的批判方式，笔者认为，齐泽克对意识形态的批判随着他伦理政治立场的前后转变，其批判的角度也有所不同。早期的齐泽克认为，穿越幻象与认同症候是意识形态批判的一体两面，也就是说，通过认同社会症候这种特殊性存在的普遍性价值，才能穿越完美社会景观并不存在的意识形态幻象。通过这种穿越幻象、认同症候式的意识形态批判，人们能发现意识形态幻象的运作机制，以及幻象背后所掩盖的是乌有，这也是他反对传统意识形态批判的理由，因为传统的意识形态批判认为，虚假背后肯定有一个真相与之相对，而齐泽克的分析揭示了幻象背后并无真相，穿越幻象后仍然是一无所有。但是随着齐泽克伦理政治立场的逐渐激进化，他越来越不满意于单纯的意识形态批判了，开始寻找属于革命实践的理论范畴。所以，他主张在穿越幻象与认同症候之后，更要采取“作为实在界的行动”的后意识形态批判的方式来挑战当今资本主义的全球化，提出一种彻底的反资本主义意识形态的立场。

第六章主要比较了齐泽克与马克思意识形态观的异同，主要体现在以下三个方面。一是，意识形态批判的维度不同：马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度，而齐泽克对马克思意识形态概念的解读偏执于“商品拜物教”。二是研究意识形态的着眼点不同：马克思认为并不是所有的观念都是意识形态，而齐泽克认为意识形态的幽灵无所不在。三是批判意识形态的目的不同：实践批判是马克思意识形态批判的基本目的，而理论批判是齐泽克意识形态批判的基本目的。

第七章是对齐泽克意识形态理论的评价。本章旨在从精神分析与马克思主义的结合的关系入手，对齐泽克的意识形态作一个评价。笔者认为，齐泽克意识形态理论的成功之处在于以精神分析为工具来分析马克思主义的经典概念，说明了资本主义意识形态左右公众想象的方式，揭示了意识

形态通过操纵公众的快感、欲望等心理层面隐形起作用的方式，这在一定程度上弥补了马克思主义意识形态理论在论述意识形态的深层心理机制方面的不足。但是俗话说得好，成也萧何，败也萧何。齐泽克意识形态理论的局限性也在于他很难在精神分析与马克思主义之间保持平衡，最后倾向于用精神分析来取代马克思主义。这就导致了齐泽克的意识形态理论无论在理论上，还是在实践上都不可能给人们指出走出意识形态困境的现实道路。

第一章 齐泽克对意识形态概念史的考察

意识形态概念的历史是复杂的，正如约翰·B. 汤普森所说，“当我们使用‘意识形态’一词时，不论在社会与政治分析方面还是在日常生活谈话中，我们提出了一个具有长期、复杂历史的概念”。[●]两个世纪以来，不同学者从不同的立场，或多或少地都对意识形态的概念历史进行过无数次的梳理，其结论是人言人殊。而齐泽克通过与黑格尔哲学的关联，把意识形态概念发展的历史分为自在、自为、自在自为三种形态或三个阶段，这对我们理解齐泽克整个意识形态理论不无裨益。三种形态的意识形态以其无所不至的力量，共同构筑了意识形态的幽灵空间。而意识形态三形态理论也构成了齐泽克整个意识形态理论的基石。

第一节 意识形态三形态理论

齐泽克借用了黑格尔绝对理念——自在—自为—自在自为的辩证法，对意识形态作了三种形态的划分。他同时认为，黑格尔区分了宗教的三个因素，即教义、信仰和仪式，而人们因此会受到吸引，以这三点为轴心排列众多与意识形态相关的概念。这样齐泽克就把意识形态概念的历史大致分为三个阶段，即自在的意识形态、自为的意识和自在自为的意识形态。

一、意识形态与精神现象学

齐泽克在《意识形态的崇高客体》中说：“挽救黑格尔的唯一方式是通过拉康，对黑格尔及黑格尔式的遗产进行拉康式的解读，这会为探讨意识

● [英] 约翰·B. 汤普森. 意识形态与现代文化 [M]. 南京: 译林出版社. 2005: 5.

形态问题开辟新的途径，并帮助我们把握某些当代意识形态现象（犬儒主义、极权主义、民主政治的脆弱现状），而不至于落入任何一种‘后现代主义’的陷阱（诸如这样的幻觉——我们生活在‘后意识形态’的环境之中）^①。可见，齐泽克的意识形态理论与黑格尔有莫大的关联，尤其是其对意识形态概念历史的考察，更是从黑格尔视角出发的。

意识形态概念的历史是比较短的，大约有 200 多年，但它却很复杂。意识形态一词首先由法国哲学家特拉西提出来后，到 19 世纪，马克思以一种非系统的方式扩展了“意识形态”一词的含义，正是由于马克思，这个概念获得了崭新的地位，使意识形态成了一种批判手段，也使得意识形态在今天广为流传。但与此同时，学者们围绕意识形态展开的争论也从没有停止过。这也许是因为在马克思的著作中，对于意识形态的概念没有一个完整的定义，也未被明确、系统地阐述。正如麦克莱伦（又译作麦克里兰）所认为的那样，“意识形态概念在马克思那里也是很不清楚的：他对意识形态的评论似乎都是附带的讲话（obiterdicta），他从没有提出一种连贯的解释。然而，主要轮廓是清楚的”。^② 因此对马克思意识形态的理解必须从他各时期的文本所提供的分散的阐述来进行，这也许是长期以来学术界对马克思意识形态概念纷争不已的一个原因。所以，不同学者在不同的历史时期，对马克思的意识形态理论都有自己的理解，通过对意识形态历史的考察提出了不同的意识形态理论，可以说仁者见仁，智者见智。但从黑格尔的视阈来考察意识形态概念历史的，可以说齐泽克是独树一帜的。

如果说特拉西把意识形态定义为“观念学”算是意识形态的法国起源的话，那么黑格尔对“意识诸形态”的梳理与批判，可以称得上是意识形态的德国起源了。黑格尔虽然没有明确提出德文词“*Ideologie*”，但是精神现象学中所最常见的一个术语，就是“意识形态”（*die Gestalten*^③*des Bewusstseins*，形态二字常以复数出现，直译应作“意识诸形态”）这一名词。每一个精神的现象就是一个意识形态，因此“意识形态”可说是“精神现象”的同义语。从意识发展阶段来说，意识发展过程中的每一个阶段

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社. 2002：10.

② [英] 戴维·麦克莱伦. 马克思思想导论（第3版）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：151.

③ 有时也用 *Gestaltungen* 一字，意思完全相同。

都可以说是一个意识形态。因此精神现象学也就是意识形态学，它以意识发展的各个形态、各个阶段为研究的具体对象。用辩证方法从发展观点来研究意识形态，这样就把意识形态学与意识发展史结合起来了。在这个意义上，“意识形态学”所研究的意识现象既是独特的、个别的，又是典型的、有代表性的、体现了许多个人意识的共性。因此每一意识形态也就是一个典型的、代表一个类型的意识形态。所以，一般认为黑格尔的《精神现象学》是一部关于意识形态的著作。^①总之，“特拉西虽然创制了‘意识形态’这一概念，但由于他致力于从观念到感觉的还原工作，并未对意识的社会历史本质作出深入的考察；反之，黑格尔几乎很少提到‘意识形态’这一概念，但《精神现象学》却对社会历史发展的不同阶段相对应的不同的意识形态作出了卓越的阐述，尤其是对异化了的现实世界的说明和对教化的虚假性的揭露，为‘意识形态’概念含义的根本转折奠定了基础。在这个意义上可以说，《精神现象学》是意识形态概念发展史上的最重要的里程碑之一。”^②

黑格尔自己也在许多地方明确谈到意识形态是精神现象学研究的对象，我们可以通过引证来说明问题。在“《精神现象学》序言”里黑格尔写道：“精神自身既然是在意识因素里发展着，它既然把它的环节展开在意识因素里，那么精神的这些环节，就都具有意识的上述两方面的对立（指认识的主体与对象的对立），它们就都显现为意识形态。叙述这条发展道路的科学就是关于意识的经验的科学”。这就是说，精神现象学就是“关于意识的经验的科学”^③，而意识经验学的任务就是叙述精神的各个环节或者意识形态的发展和展开的道路。而且这表明精神发展或展开其自身的每一环节、每一个阶段就是一个意识形态。所以黑格尔说：“（精神发展过程的）全体的各个环节就是意识的各个形态”。在“导论”中黑格尔又指出：“意识在这条道路上所经历的它那一系列的形态，可以说是意识自身向科学发展的一篇详细的形成史”。^④从这句话来看，精神现象学作为“意识形态学”和作为“意识发展史或形成史”就结合起来了。

① [德] 黑格尔. 精神现象学（上卷）[M]. 北京：商务印书馆，1981：19-20 译者导言.

② 俞吾金. 意识形态论（修订版）[M]. 北京：人民出版社，2009：39.

③ [德] 黑格尔. 精神现象学（上卷）[M]. 北京：商务印书馆. 1981：62.

④ 同上，1981：61-62.

黑格尔精神现象学所提供的只是从意识到意识的发展,具体说来,从意识到自我意识,从自我意识到理性,从理性到精神,从精神到绝对精神的发展史。而黑格尔在《小逻辑》中还认为,纯概念作为意识的经验的发展过程的结果并不是同这个过程相脱离的某种东西。他认为,意识经历的各个环节和阶段所构成的经验系统和纯概念的各个环节和阶段所构成的逻辑系统就有了一种辩证的一致性。●“关于概念的学说可分为三部分:(一)论主观或形式的概念。(二)论被认作直接性的概念或客观性。(三)论理论,主体和客体、概念和客观性的统一,绝对真理。”●在这里概念的进展表现为发展,像种子发芽成长为树一样。“概念”作为“存在”和“本质”的统一体,必须经过发展才能将其潜在的内容实现出来。这一发展经过了“主观概念”到“客体”再到两者统一的“理念”三个大阶段。●总之,黑格尔以“巨大的历史感为基础,深入地探讨了意识在不同的社会发展阶段上的具体表现形式,揭示了各种意识形态与异化和教化之间的内在联系。”●这样,黑格尔的这些思想深刻地影响了他以后的意识形态概念发展史。这一点在齐泽克对意识形态概念的历史考察中很好地被借鉴,他认为意识形态概念的历史也是一个从观念到观念的外在化,再到前二者的统一的这样一个过程,即经历了黑格尔的自在、自为与自在自为三个阶段。

而俄裔法国哲学家科耶夫也认为,“自在”an sich;Bewusstsein=狭义的意识,“自为”für sich;selbstbewusstsein=自我意识,自在和自为an und für sich;Vernunft=理性,前两者的结合。●他说:“断言绝对是精神,就是肯定在其整体中,或作为整合的整体的存在和实在事物的辩证结构。因为精神同时是自在存在(=同一性,正题,给定的存在,自然),自为存在(=否定性,反题,行动,人)和自在和自为存在(=整体性,合题,成果,历史=‘运动’)”。●这样也许可以得出结论,意识或精神或概念或意识形态的发展经过了自在—自为—自在自为的三阶段。可见,齐泽克在提出他

① 杨祖陶. 黑格尔哲学体系问题 [J]. 北京大学学报(哲学社会科学版). 1988 (4).

② [德] 黑格尔. 小逻辑 [M]. 北京:商务印书馆. 1980: 348.

③ 杨祖陶. 黑格尔《哲学全书纲要》中的逻辑学体系——《小逻辑》[J]. <http://www.tecn.cn>

④ 俞吾金. 意识形态论(修订版) [M]. 北京:人民出版社, 2009: 42.

⑤ [法] 科耶夫. 黑格尔导读 [M]. 南京:译林出版社, 2005: 40.

⑥ 同上, 2005: 635-636.

的意识形态三形态理论时，明显受到了经过科耶夫中介过的黑格尔的影响。不仅如此，科耶夫曾经影响过许多法国杰出的知识分子。《黑格尔导读》是科耶夫1933年到1939年间在巴黎高等学校讲解黑格尔《精神现象学》的课程，它并不是纯粹的黑格尔的《精神现象学》的导读。在这部由他学生的笔记整理而成的著作中，科耶夫融入了他自己的存在主义思想。因此，在某种程度上，这是一部独立的哲学著作。科耶夫的《精神现象学》讲座，在当时吸引了许多未来杰出的法国知识分子参加——从萨特到巴塔耶，从拉康到莱里斯和梅洛·庞蒂。而我们知道，齐泽克是拉康的学术传人加女婿雅克·阿兰·米勒的弟子，可想而知，科耶夫视阈里的黑格尔对齐泽克的影响。而且齐泽克曾在《意识形态的幽灵》一文中，明确指出，“本文集^①各篇文章的编排顺序遵循的原则大致上符合黑格尔式的自在—自为—自在自为的三组合”。^②

可见，齐泽克正是极好地借用了黑格尔绝对理念—自在—自为—自在自为的辩证法，对意识形态作了三种形态的划分。他说：黑格尔区分了三个因素：教义、信仰和仪式；人们因此会受到吸引，以这三点为轴心排列众多与意识形态相关的概念：作为观念复合体的意识形态（理论、信念、信仰和论证过程）、客观形式的意识形态（意识形态的物质性、意识形态国家机器）和在社会现实之心脏起作用的‘自发’的意识形态。”^③这样齐泽克就把意识形态概念的历史大致分为三个阶段，即作为观念、理论、信念而存在的“自在的意识形态”，作为物质、仪式而存在的“自为的意识形态”，以及作为“商品拜物教”而存在的“自在自为的意识形态”。

二、自在的意识形态

从黑格尔的视阈，齐泽克对意识形态概念的历史进行了考察。他说，我们首先拥有“自在的”意识形态，所谓的自在的意识形态，是指作为一种教条、一个思想、信念、概念等的复合体的内在的意识形态概念，其目的是说服我们相信其“真理”，而实际服务于某种秘而不宣的特殊的权力利益。^④这

● 指《图绘意识形态》，是由齐泽克主编的关于意识形态的著作。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：9。

● 同上。

● 同上。

一自在的意识形态概念是指作为话语形式进行统治和控制的思想观念，不仅包含了马克思的统治阶级的虚假意识观念，而且还包含了一切涉及以“真理”形式进行控制的话语体系的意识形态理论，譬如米歇尔·佩肖、于尔根·哈贝马斯、恩斯特·拉克劳、茱蒂斯·巴特勒以及后现代身份政治、全球资本主义的去政治化等。^① 齐泽克分析指出，作为观念形态的意识形态会以真理的面目出现，而其背后总受某种权力利益驱使。所以，对这种意识形态的批评模式是症候解读（symptomal reading），即批评的目的是通过官方文本的断裂、空白和差错发现其未言明的偏见。即意识形态是“这样一种文本，在秘而不宣的社会利益的影响下，其‘官方的’、公开的意义与其实际意图之间存在着裂隙”。^② 譬如在“平等与自由”中发现仅属于市场交换合伙人的平等与自由。他认为，不存在中立的描述文本，每一种作为思想、信念、概念等的观念复合体都有一定的取向性，这种取向性体现了意识形态最基本的维度：标示为普遍利益的真理话语总要服务于某种秘而不宣的特殊权力利益。意识形态的界定，就是看在一官方的、公开的意义与其实际意图之间的裂缝中是否受某种秘而不宣的（如控制等）社会利益的影响，只要涉及社会控制是以某种非透明的方式起作用，那么我们就刚好处于意识形态的天地之中。

可见，这里对自在的意识形态的批判，其实也就是齐泽克所说的话语分析型的意识形态批判方式。齐泽克认为，话语分析型的意识形态批判的一个重要特征就是，揭示出意识形态以“非意识形态”方式起作用的运作机制。正是马克思在对虚假意识的批判中，我们看到，意识形态是以一种貌似自然的、真理的、非意识形态的形式起作用的，意识形态的目的就是让人们感受不到意识形态对他们的影响。正如马克思所说，“每一个企图代替旧统治阶级地位的新阶级，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益说成是社会全体成员的利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合理的，有普遍意义的思想。”^③

这样，齐泽克认为，不存在不受任何话语策略和权力影响的意识形态

① 韩振江. 论齐泽克的“意识形态三阶段”[J]. 北方论丛. 2009（4）. 引文有改动。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克，等. 图绘意识形态[M]. 南京：南京大学出版社，2006：9.

③ [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社. 1960：54.

的零度层面。他说：“进入没有任何话语策略或者权力结合倾向这一概念本身，就是与意识形态有关的。意识形态的‘零度层面’存在于将某个话语形态（错误）看作一个额外的一话语的事实。”^① 在这里齐泽克顺带批评了米歇尔·佩肖、哈贝马斯等试图开辟出意识形态“零度层面”的尝试。以米歇尔·佩肖来说，在其著作《意识形态的（错误）识别机制》中，他对阿尔都塞的质询理论作了严格的语言学转向，他的著作集中讨论了生成意义“根据”的话语机制。对米歇尔·佩肖来说，意识形态的根本策略之一就是参考某种不言自明的事物，即“让事实为自己说话”。但齐泽克认为，“让事实为自己说话”恰好是一个极端的意识形态陈述，因为事实从不“为自己说话”，而永远是被一个话语策略的网络“驱使着说话”。^② 所以，齐泽克会说，这也是意识形态的幽灵之所在：我们力图走出一种意识形态的非意识形态努力，恰恰是在步入另一种意识形态，“即：反复出现的对走出意识形态的动作又将我们拉入意识形态的方式的突然感悟。”^③ 正是从这个意义上，齐泽克语带讥讽地说，哈贝马斯是这种传统的“最后一位代言人”，因为在他那里，“意识形态是一种系统的扭曲的交往”，他总是试图通过纠正这种意识形态的扭曲来达到理想化的无污染的主体际交往。^④

三、自为的意识形态

齐泽克认为自为的意识形态是对自在的意识形态的否定，即相对于以观念形态存在的自在的意识形态来说，自为的意识形态以一种观念的外在化的形态存在。因为按照黑格尔的辩证法，自为的意识形态是对自在的意识形态的否定。用阿尔都塞的话来说就是，“意识形态拥有一种物质的存在”。^⑤ 如果用意识形态来与宗教作比较的话，不仅有信仰、教义等精神方面的东西，还有一套如洗礼、忏悔或者祈祷等物质存在方面的东西。换言之，自为的意识形态虽然看起来像是具有“观念”的形式，但实际上它并

① [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：10。

② 同上，2006：10。

③ 同上，2006：9。

④ 张一兵，文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]。北京：中国人民大学出版社，2008：384。

⑤ [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：119。

不具有精神的存在，而是一种物质的存在。齐泽克指出，这种自为的意识形态，也就是客观形式的意识形态。客观形式的意识形态，是指意识形态的物质性，也即他性——外化形式的意识形态：“这样的外化，指的是在意识形态实践、仪式和机构中意识形态物质存在的、阿尔都塞式意识形态国家机器（ISA）概念所概括的契机”。^①

要理解齐泽克自为的意识形态，最好的方式是从阿尔都塞的意识形态国家机器开始。齐泽克认为，在阿尔都塞那里，意识形态国家机器不仅包括教会、政党、工会、家庭、学校、报纸、文化等，还应该把这些机构所产生的实践活动和仪式也列入了意识形态国家机器工作范围之内，比如一个小教堂里的一次弥撒、一次葬礼、体育俱乐部里的一场小比赛、一个校庆日、一次政党集会等。这是因为，就个别主体而言，“他的观念是他的被插入物质实践的物质行动，这些物质实践受制于本身被物质的意识形态国家机器界定的物质惯例，而主体的观念就来自那些机器”。^② 这就是齐泽克所说的，“‘外在的’仪式在述行性意义上产生了其自身的意识形态基础”。^③ 因此，阿尔都塞会说，“意识形态拥有一种物质存在”，当然，这种意识形态国家机器的物质存在，与一块铺路石或一支步枪的物质存在不具有相同的形态。换言之，意识形态“隐形”在主体经验为非意识形态的仪式实践之中。以宗教信仰为例，宗教信仰不仅仅或甚至首先是一种精神信念，而是作为一种机构及其仪式（如祈祷、洗礼、忏悔等）存在的教会，它远远不仅是精神信念的一个次要外化，而是代表着生成它的机制本身。^④ 可见，信仰是真正外在的，它体现在人的实践、有效过程之中。这也就是说，人们的行为看似自发的，其实这种行为就正好处于意识形态的控制之中了，因为在这种外在的仪式中，人们自以为摆脱了作为观念复合体的意识形态的控制，而实际上却步入了另一种形式的意识形态（自为的意识形态）之中。

齐泽克认为，“我们在此又一次遇到的问题，我们显然在走出意识形态的那一点上‘回归’了意识形态”。^⑤ 其言下之意是，很显然，我们自以

① [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：11。

② 同上，2006：121。

③ 同上，2006：13。

④ 同上，2006：11-12。

⑤ 同上，2006：12。

为摆脱了作为观念形态的意识形态的束缚，结果却掉进了以客观形式存在的意识形态的陷阱。在这一点上，齐泽克认为，福柯的“微观权力”正是典型事例。齐泽克的意思是，阿尔都塞的意识形态国家机器是在“微观权力”层面运作的规训过程，这些过程指明了权力绕过意识形态将自身直接写入身体的那个点，而正是由于这个原因，福柯从来没有使用关于微观权力机制的“意识形态”这个术语。而在齐泽克看来，福柯的微观权力的运作过程实际上就是意识形态国家机器的组成部分。

四、自在自为的意识形态

齐泽克认为，自在自为的意识形态实际上是以“超意识形态”的方式起作用的。具体来说是，在当下资本主义时期，新的大众传媒的膨胀有效地使意识形态渗透到社会机体的每一个毛孔，意识形态的分量看似减轻了，因为个体不是如同他们出于信仰或意识形态信念首先做的那样行动——这就是说，制度的再生产过程在极大程度上绕过意识形态，而依赖于经济控制、法律和政府调节，等等。即在当下的晚期资本主义社会，意识形态是以“超意识形态”机制起作用的。也许我们会误认为，超意识形态不是意识形态，但情况也许不是这样的，“因为一旦我们更近地看一看这些规范社会再生产的、被称为超意识形态（extra-ideological）的机制，我们就会发现自己已经深陷于所提到的含混不清的领域，实在与意识形态在其中是难以区分的。因此，我们在此遭遇的是非意识形态向意识形态的第三次颠倒：突然间，我们感觉到了——一个自为的意识形态在超意识形态的自在的实在性中起作用”。● 齐泽克的言下之意是，超意识形态仍是一种意识形态，首先是因为，经济控制和法律规范的机制永远“物质化”某些固有意识形态意义的命题。其次是因为，实在与意识形态已经难以区分，也就是说，意识形态已经直接构成社会现实，只不过这样的社会现实是意识形态的幻象建构物。所以说，没有清晰的分界线将意识形态从实在分开，因为意识形态已经在所有我们作为“实在”体验的事物中起作用。

据此，齐泽克说：“因此而进入视线的是意识形态现象的第三块大陆：既不是作为详述的信条、明白表述的关于人、社会和宇宙本性之确信的意

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：14。

意识形态，也不是以物质形式存在（机构、仪式和给予其实体的实践）的意识形态，而是隐含的、准‘自发的’假定和看法难以捉摸的网络形成‘非意识形态’（经济的、法律的、政治的、性的……）实践，是一种不能复归的瞬间再生产”。^①可以说，这种意识形态是对阿尔都塞式的物质形式意识形态概念的否定，是观念复合体的意识形态概念的否定之否定，它呈现一种类似返回“观念”的形态，但不是观念体系表征的思想。^②换言之，自在自为的意识形态在某种意义上是对自在意识形态的复归，但是，是在更高级的层面上的复归。正如齐泽克所说，自在自为的意识形态是“自为的意识形态在超意识形态的自在的实在性中起作用”。

齐泽克认为，马克思的商品拜物教是这种类型意识形态的典型。它是把人与人的关系变成了物与物的关系，而这种关系在人们头脑中的反映就是一种商品拜物教意识。它既不同于“虚假意识”（齐泽克意义上的自在意识形态），也不同于阿尔都塞式的意识形态国家机器（齐泽克称其为自为的意识形态），但这并不能说它与这二者没有关系。它是一种典型的自在自为的意识形态，即自为的意识形态在超意识形态的自在的实在性中起作用，换言之，商品拜物教之所以起作用，并不是因为它的拜物意识，而是因为它在人们日常生活中“自发”地起作用。用齐泽克的话说：“只要马克思从事了‘政治经济学批判’，事情就变得复杂起来：他在此所遇到的伪装成‘商品拜物教’出现的东西不再是‘反映’现实的一个‘幻想’，而是在社会生产实际中心起作用的一个不可思议的谜”。^③可见，“超意识形态机制”并没有绕过意识形态，正如齐泽克所认为的那样，超意识形态机制反而是最绝妙的意识形态姿态。

第二节 意识形态三形态之间的关系及地位

正确理解齐泽克的意识形态三形态理论，要把握以下两点：一是意识形态三形态之间并不存在激进的进化论关系，而是共同构成意识形态的幽

① [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：14。

② 韩振江。论齐泽克的“意识形态三阶段” [J]。北方论丛。2009（4）。

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：28 注⑧。

灵空间；二是意识形态三形态理论是齐泽克整个意识形态理论的基石。

一、意识形态三形态之间不存在激进的进化论关系

我们该如何认识和理解意识形态概念的历史呢？可以认为“齐泽克提供了一种把历时性的意识形态概念发展纳入一个共时性体系中予以考察的方法”。[●] 所以意识形态三形态之间，并不存在激进的进化论关系，而是共同起作用。在这里齐泽克提醒我们注意，从自在的意识形态到自为的意识形态的过渡，并不意味着，后者比前者更加先进或进步，这中间不存在激进的进化论的关系。他说：“为了避免致命的误解，人们必须强调这三点不可按照上升的等级，作为一种‘扬弃’或者对前一种模式的‘抑制’进行解读。”[●] 齐泽克论证说，自在/自为这对概念通常被视为黑格尔相信进化性进步——从自在发展成自为——的最高证据，不过，更缜密的审视驱散了这个进化幻影。他认为：“与‘自为’截然相对的‘自在’同时包含着下列两个方面的含义：（1）仅仅作作为内在可能性而潜在地存在之物，它与现实性相反，因为在现实性中，可能性已经外化并得以实现；（2）指外部、直接、‘粗糙’的客观性意义上的现实性，它依然与主体性调停截然相对，尚未内在化，不是重新显现出来的、意识性的。从这个意义上说，只要‘自在’还未抵达其概念，它就是现实性。”[●] 齐泽克认为，对这两个方面的同时解读瓦解了通常的辩证进步观。

纵观齐泽克的意识形态三形态理论，可以得出一个关键性的结论，即齐泽克认为，无论是自在的意识形态，还是自为以及自在自为的意识形态，都是企图以非或者是超意识形态的方式起作用。如作为观念复合体的意识形态，它要通过一套话语体系来掩盖、遮蔽某种秘密的、特殊的权力利益，以一种非意识形态的方式起作用，使人们误认为它是真理，其实它是意识形态，也只有人们误把意识形态当作真理时，意识形态才会以非意识形态的方式起作用。而作为物质形式存在的意识形态，它起作用的方式更加是非意识形态的，因为人们把他们对意识形态的信仰物化在他们日常的行为实践之中，有润物细无声的效果。如同齐泽克所说：“外在的仪式在述行性

● 韩振江. 论齐泽克的“意识形态三阶段”[J]. 北方论丛. 2009（4）.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克, 等. 图绘意识形态 [M]. 南京: 南京大学出版社, 2006: 28.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2004: 101-102.

意义上产生了其自身的意识形态基础”。他认为，如果从自为的意识形态概念出发的话，“阿多诺拒绝将法西斯主义作为一种严格意义上的意识形态的”^①的判断就是错误的，因为法西斯主义之所以是一种意识形态是因为它是以非意识形态的方式起作用的，即它通过“一系列仪式和实践（不仅仅是群众集会和游行，而且包括帮助饥饿者的大规模运动、针对工人的有组织的体育和文化活动，等等）物质化的这个关键事实”^②，产生了意识形态的效果。意识形态以超意识形态的机制起作用的方式在自在自为的意识形态中就更加明显。齐泽克认为，这种意识形态以超意识形态的机制发挥作用，比如马克思的商品拜物教，“它指的不是一种资产阶级的政治经济理论，而是一系列决定市场交换的‘真实’经济实践结构的假定。”^③在这里，齐泽克认为，虽然马克思并没有用意识形态来指明商品拜物教，但是实际上，商品拜物教以“超意识形态”的形式发挥了意识形态的功能。所以，齐泽克认为“所有这些例证的悖论在于，走出我们作为意识形态所经历的一切，正好是我们受控制于它的形式”。^④

可见，在齐泽克眼里，意识形态如幽灵一般，化身为观念的、物质的、现实的社会形式存在于社会生活的方方面面。正是在这个意义上，齐泽克把意识形态界定为德里达意义上的“幽灵”。“事实上，没有幽灵就没有现实，现实的圆周只有通过不可思议的幽灵的补充才能够形成整体”。所以，齐泽克给意识形态下的定义是：“‘意识形态’可以指称任何事物，从曲解对社会现实依赖性深思的态度到行动取向的一整套信念，从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介，到使得主导政治权力合法化的错误观念，几乎无所不包。意识形态正巧在我们谋略摆脱它的时候突然冒出来，而在人们认定它会存在的地方反倒不会出现”。^⑤

二、意识形态三形态理论是齐泽克整个意识形态理论的基石

齐泽克通过对意识形态概念的梳理，得出意识形态三形态理论，一方

① [斯洛文尼亚] 齐泽克，等. 图绘意识形态 [M]. 南京：南京大学出版社，2006：12.

② 同上，2006：12.

③ 同上，2006：15.

④ 同上，2006：6.

⑤ 同上，2006：3.

面，揭示出无所不在的幽灵般的意识形态的存在，可以说，是对 20 世纪 50 年代以来喧嚣一时的“意识形态终结论”的宣战。同时，齐泽克的整个意识形态理论都是针对自在自为的意识形态，尤其是商品拜物教而展开的。正如他自己所说：“通过对某些著名经典母题，如商品拜物教（commodity fetishism），以及某些重要的拉康概念进行新的解读，提出一种意识形态理论。”[●]但是，值得注意的是，齐泽克对商品拜物教的解读，并不是在历史唯物主义的视阈下进行的，而是从存在论的视角，以拉康的精神分析为工具，重点在于分析一种拜物现实，以及新出现的犬儒式拜物教。总体来说，齐泽克通过对自在自为的意识形态或者说商品拜物教的分析，试图回应下述几方面的挑战。

一是，在意识形态的讨论中，最具普遍性的一个主题仍然是“真理和意识形态”之间的尖锐对立。许多讨论意识形态的人都自称是非意识形态的中立者。许多自由主义者、保守主义者、女权主义者都宣称他们是站在科学或哲学的立场上反对意识形态的。[●]但从齐泽克对意识形态概念的历史梳理来看，他并不认同这种二元对立的模式，因为在当下的晚期资本主义社会，人们不信奉任何意识形态的真实，而是倾向于认为，意识形态如幽灵一般存身于社会生活的各个角落。不但如此，在齐泽克对意识形态的具体分析中，他引用了拉康的“三界结”理论，把“真理和意识形态”的二元对立置换成了想象、象征、实在的三元结构。而把意识形态的焦点放在了创伤性的实在界上，从而把真理悬置了起来。这也是他不认同“古典意识形态概念”（如虚假意识）的深层原因。

二是，通过对商品拜物教的分析，齐泽克认为，意识形态的幻觉不是位于“知”的领域，意识形态的幻觉已经渗透到人们的日常行为之中了。而这就可以很好地回应所谓的“后意识形态”的挑战了。人们之所以持“后意识形态”观点，是因为他们仍从“知”出发，从认识论出发。从这种观点出发，得出的结论就是，今天就是所谓的“后意识形态”时代。因为在今天犬儒主义流行，而犬儒理性明知道意识形态的虚假性，也知道意识形态的普适性下掩盖的是特殊利益，意识形态的真理外表下掩藏的是权力、

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：10.
● [澳] 安德鲁·文森特. 现代政治意识形态 [M]. 南京：江苏人民出版社，2005：19.

利益与冲突，但照样还受意识形态的蒙蔽。据此，他们认为，今天就是所谓的“后意识形态”时代。但是齐泽克的回应是，意识形态的幻象不位于“知”，而是位于“行”中，位于人们正在做的事之中。所以，如果从日常生活行为的视角来看幻象的话，今日之社会就远不是什么“后意识形态”社会，相反，意识形态的幽灵无所不在。

三是，通过对自在自为意识形态的分析，齐泽克对自意识形态概念始，就把意识形态概念与认识论关联起来的传统认识发起了挑战。对齐泽克来说，意识形态不仅是社会意识，更是社会存在。当然这种社会存在是意识形态的幻象建构物，是拉康意义上的社会现实。正是通过对这种幻象建构物的分析，齐泽克分析出意识形态正是通过缝合、认同、信仰等机制，通过幻象来操纵人们的欲望、快感等方式来维持当下资本主义社会意识形态的统治。因此，对于齐泽克而言，今日之社会意识形态并没有终结，而是无所不在，它不但控制着人们的意识，还控制着人们的快感、欲望与幻象，更支配人们的行为。而他对后现代主义意识形态现象，譬如犬儒主义、极权主义、排犹主义的批判性的分析，也是建立在其意识形态三形态理论的基础之上的。鉴于此，也许可以这样认为，齐泽克对意识形态概念本身的梳理和认识，为他建构自己意识形态理论奠定了坚实的基础，同时也给了他自己的“拉康主义意识形态理论”一个历史的定位。●

总之，齐泽克通过转换传统的建立在主客二元对立的认识论基础之上的意识形态的表征方式，以拉康的精神分析学为工具，建立起他自己的意识形态理论。也就是说，通过引用拉康的“幻象”概念，颠覆了把意识形态定位于“知”的认识论视阈的传统，而转向了意识形态的生存本体论视域。因为，今天的意识形态不再是简单的社会和生活假象，而已成为社会现实生活的一部分。

● 韩振江. 论齐泽克的“意识形态三阶段”[J]. 北方论丛. 2009 (4).

第二章 意识形态的存在方式：社会现实

齐泽克认为传统的意识形态（虚假意识）已经不适应分析当今的意识形态现象，因为人们明明知道意识形态的虚假性和意识形态用普遍利益掩盖特殊利益的实质，却拒不与之断绝关系。在这样的时代，意识形态的根本问题不在于观念的扭曲与误认，即不在于意识形态的虚假性，而在于幻象已经结构了现实，已经成为社会现实本身。人们所忽略和误认的，并非现实，而是幻觉在构建他们的现实，他们真实的社会行为。所以齐泽克主张，就今日的意识形态现象来说，意识形态的主要存在方式，就是社会现实，只不过这样的社会现实或者说社会存在是拉康意义上的现实。

第一节 意识形态是一种“社会存在”方式

在后现代的今天，“古典意识形态概念”或者说虚假意识的概念是否还适应于用来分析当今的意识形态现象，人们对此莫衷一是。就齐泽克来说，与大多数西方学者一样，他并不认同虚假意识，但与其他西方学者不同的是，他的研究视角不是从认识论的角度来研究，而是借助于拉康哲学的相关概念，从意识形态直接就是一种社会存在方式，来分析当今社会的意识形态现象，如犬儒主义，排犹主义等。也可以说，“齐泽克的意识形态理论更偏重于从现实的意识形态属性出发来揭示实在的幻象属性”[●]。

● 张秀琴. 虚假意识与幻象现实：马克思与齐泽克意识形态理论比较 [J]. 辽宁大学学报（哲学社会科学版），2007（4）：50.

一、对古典意识形态概念的质疑

齐泽克的意识形态理论是与马克思息息相关的，他认为，意识形态最为基本的定义，或许是出自马克思《资本论》的那个著名短句：“他们虽然对之一无所知，却在勤勉为之。”^①他说：“这一意识形态概念暗示了一种基本的、建构性的天真无邪：它是对自己的预先假定和有效条件的误认，是在所谓的社会现实与我们被扭曲了的表象之间出现的距离、分歧，是有关它自身的虚假意识”^②。我们知道，一直以来马克思主义意识形态观的一个基本原理是意识形态是对社会存在的反映，只不过是歪曲的虚假反映而已，马克思曾在《德意志意识形态》中提出：“观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样……意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。如果在全部意识形态中人们和他们的关系就象在照相机中一样是倒现着的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物象在视网膜上的倒影是直接来自人们生活的物理过程中产生的一样。”^③马克思在这里其实是要用“虚假意识”来指称德国古典哲学是对当时现实的一种反映，只不过是以颠倒的形式反映现实的。齐泽克认为对于这样的“虚假意识”来说，意识形态的幻觉是位于“知”或者“非知”的层面，虚假意识揭示了统治阶级用普遍的利益掩盖了人们的特殊利益或冲突的事实。但是齐泽克认为这种经典意识形态概念（虚假意识）已经过时，因为意识形态没有隐藏或歪曲内在的现实（人类的本性，社会的利益等）。相反，意识形态本身直接就是一种社会现实，只不过是一种虚拟的现实，而且他认为，“如果没有意识形态的神秘化，现实本身就不可能再生”。^④也就是说，“经典的意识形态概念（意识形态即‘虚假意识’），对社会现实的误认，都已经成为这种现实本身的一部分”。^⑤

● 马克思的原话是“他们没有意识到这一点，但是他们这样做了”。参见马克思恩格斯全集（第44卷）[M]。第2版，北京：人民出版社，2001：91。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：39。

● [德] 马克思，恩格斯。马克思恩格斯选集（第1卷）[M]。北京：人民出版社，1972：30。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。幻想的瘟疫 [M]。南京：江苏人民出版社，2006：10 引言。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：41。

基于这样的观点，齐泽克对古典意识形态概念提出了质疑，即“意识形态这一概念（意识形态即朴素意识），是否还依然适用于今日之世界？它在今天还能发挥作用吗？”齐泽克的回答是否定的。在此，他借助于彼得·斯洛特迪基克（Peter Sloterdijk）德语畅销书《犬儒理性批判》（Critique of Cynical Reason）的一个观点，即意识形态发挥作用的主要方式是犬儒性的。这样的犬儒性主体对于意识形态的面具与社会现实之间的距离心知肚明，但他仍然坚守着面具。正如斯洛特迪基克所言，“他们对自己的所作所为一清二楚，但他们依旧坦然为之”^①。这样犬儒性意识形态“彻底放弃了不再可能（或更确切此说，徒劳无功）的经典的批判——意识形态程序（Critical-Ideological Procedure）”^②。所以齐泽克认为，在犬儒主义^③盛行的今天，古典意识形态概念（这里指“虚假意识”）已经无能为力。他说：“面对这样的犬儒理性，传统的意识形态批判已经无能为力。我们也不再能使意识形态文本屈从于‘症候性阅读’，以其空白点（blank spots），以其必须压抑的事物与之对抗，以便进行自我组织，保持其一致性——犬儒理性已经预先考虑到了这个距离”^④。

在今天，不少西方学者与齐泽克一样，也认为古典意识形态概念（“虚假意识”）已经过时，并据此断言今天已经进入“后意识形态时代”。这里要注意的是，后现代的意识形态与齐泽克所说的犬儒式的后意识形态二者之间的区别。就前者来说，它“与后现代主义相关，体现的是认知、理解社会的策略。这一策略通过转移人们的关注方向，掩盖资本主义整体化的现实，把意识、主体、阶级、理性等现代主义的经典题目以及传统的意识形态批判命题统统抛弃，转而寻求个人主义和多元化，消解经典崇高、凸

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：40.

② 同上。

③ 这里值得注意的是，齐泽克所认同的犬儒主义（Cynicism）不同于传统意义上的犬儒主义，即大犬儒主义（Kynicism）。二者的区别是，大犬儒主义（Kynicism）代表着以讽刺和挖苦的方式对官方文化的通俗化、鄙俗化的拒绝，也就是说，以日常的平凡朴实，对抗占统治地位的意识形态，以神圣、低沉的音调，将其提高到荒诞不经的高度，以此揭露掩藏在高贵意识形态用语下面的由权力派生出来的自我利益、好勇斗狠和野蛮残忍。因而这个程序是实用性的而非论辩性的。而齐泽克所说的犬儒主义（Cynicism），承认也重视掩藏在意识形态普遍性下面的特定利益，承认也重视意识形态面具与现实之间的距离，但它总能找到保留那个面具的理由。（齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：40-41.）

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：41.

显个性，淡化意识形态，甚至取消意识形态。”● 如持意识形态终结论的西方学者就倾向于认为，在今天，作为宏大叙事的意识形态已经不再存在了。但对于齐泽克而言，他虽然也认为，古典意识形态概念已经过时，但他又认为，意识形态不仅没有终结，相反意识形态如幽灵一样无处不在。它之所以反对“虚假意识”，是因为在他看来，作为“虚假意识”的意识形态表征模式不能解释当今的意识形态现象，如犬儒主义。他指出，“如果我们的意识形态概念依然是古典的意识形态概念（在这样的概念中，意识形态被定位于“知”），那么今日之社会则必定显现为后意识形态社会：占统治地位的意识形态是犬儒主义（Cynicism）的意识形态；人们不再信奉任何意识形态真实；他们不再严肃地对待任何意识形态命题。”● 也就是说，如果用古典的意识形态概念来解读犬儒主义的意识形态的话，今日之社会是犬儒式的后意识形态社会，在这样的解读中，把幻觉定位于了知的那一边，犬儒的境况就会真的是后意识形态境况，即是没有幻觉的境况：他们清楚自己的所作所为，但依然我行我素。其言下之意是，今天人们之所以明明知道意识形态的虚假性，即知道意识形态的普适性下掩藏着特定阶级的利益，但人们拒不与之断绝关系，在这个意义上来说，经典意识形态概念（虚假意识）已经过时，今天已经是犬儒式的后意识形态社会。但是，齐泽克认为，如果把幻觉置位于做（Doing It）的现实之中，那么“就其基本层面而言，意识形态不是掩饰事物的真实状态的幻觉，而是构建我们的社会现实的（无意识）幻象。而且在这个层面上，我们现在的社会当然远非后意识形态社会。”●

总之，齐泽克认为，古典的意识形态概念不适应今日之世界的需要。正如，齐泽克在《意识形态的幽灵》一文中所说的那样，我们为什么一定要死抱着这么一个具有显然已经过时的认识论含义（思想与现实的“表征”关系，等等）的观念不放呢？难道其本身全然晦涩难懂、含混不清的特性还不是放弃它的充分理由吗？●

● [澳] 安德鲁·文森特. 现代政治意识形态 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2002: 45.

● 同上.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 图绘意识形态 [M]. 南京: 南京大学出版社, 2006: 3.

二、意识形态不仅是一种社会意识，更是一种社会存在

在这样的时代，犬儒主义意识形态盛行。面对这样的犬儒理性，齐泽克认为传统意识形态批判已无能为力，经典意识形态批判失效了。于是，我们毫无准备地坠落到一个新的犬儒式的后意识形态世界中。由此出发，他认为虚假意识已经不能适应于分析今日意识形态的现状了，因为虚假意识是从认识论出发来解读意识形态的，即从意识形态的内容的真假出发来解读意识形态，其目的是说服我们相信其言说的“真理”，而实际上却服务于某种秘而不宣的特殊的“权力利益”。也就是说，作为观念复合体的意识形态会以真理的面目出现，而且背后总要受驱于某种权力利益。在这里不存在不受意识形态话语策略影响的纯粹的话语，或者说，不存在不受任何话语策略和权力影响的意识形态的零点层面。但问题是犬儒式主体虽然心中明白这一切，但在行为上还是我行我素，所以对这种意识形态的启蒙式的批判已经不适应今日意识形态的现状。因为“传统的知性意识形态已不复存在，后现代社会中意识形态不再与价值判断相联系，而与价值判断相分离，不再成为行动的精神动力，真实的行为动力只存在于欲望、幻象中”[●]。即今天犬儒主义意识形态之所以盛行都是“幻象”惹的祸。因为他们所不知道的是，他们的社会现实本身，他们的行为是由幻觉和商品拜物教式的倒置所引导的。他们所忽略和误认的并非现实，而是幻觉在构建他们的现实，他们真实的社会行为。他们明明很清楚事物的真实面目是怎样的，但他们依然我行我素，仿佛他们对此一无所知。因此，幻觉是双重性的：它寄身于对幻觉的视而不见之中，这样的幻觉正在构建我们与现实之间真实、有效的关系。而这一被忽略的无意识幻觉，可能正是被人称为意识形态幻象的事物。[●]

所以，齐泽克虽然不否认作为观念形态的意识形态的存在，但他却倾向于认为，这样的意识形态已经过时，而今天意识形态更多的是直接就是一种社会存在，即今日之意识形态更多是以自在自为的方式起作用的意识形态。以这种伪物质性（或者说幽灵）存在的意识形态，达到的效果是意

● 吴学琴. 析“意识形态直接就是社会存在”[J]. 马克思主义研究, 2007(8): 88.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体[M]. 北京: 中央编译出版社, 2002: 44-45.

意识形态不仅没有被消解，也不可能被消解，反而像幽灵一样无处不在。

由此可以认为，对于齐泽克而言，今日意识形态的根本问题不在于观念的扭曲与误认，即不在于意识形态的虚假性，而在于幻象已经结构了现实，已经成为社会现实本身。不仅如此，齐泽克还认为，今日意识形态不只是简单地融入生活，它甚至体现了社会存在的本质。因为“意识形态不仅仅是审视（Seeing）事实（社会现实）的问题，而是‘就是’（Really Are）的问题，并非只要抛弃被扭曲的意识形态景象就可以宣布大功告成；关键在于理解这一点，为什么不借助于所谓的意识形态神秘化，现实就无法进行自我复制。面具并不仅仅掩藏事物的真实状态；意识形态的扭曲已经融为它的本质”。^①也就是说，“意识形态不仅仅是如其所说的审视事实（社会现实）的问题，不是简单抛弃扭曲的意识形态景观的问题；关键是要理解：为什么离了所谓意识形态的神秘化，现实就无法再生产自己的问题。”要回答这个问题，齐泽克在这里借用了拉康“‘现实’是一个幻象建构物，它可以帮助我们掩藏我们的欲望的实在界”的观点，认为意识形态不仅是一种社会意识，更是一种社会存在。只不过这种作为幻象建构的社会存在是拉康意义上的社会现实而已。

第二节 意识形态幻象建构现实

齐泽克颠覆了传统的把意识形态定位于“知”的认识论视域，而转向了意识形态的存在论视域，认为幻象不是对现实的虚假反映，而是对现实的必不可少的支撑。如果没有幻象来支撑现实，就没有现实可言。一旦我们抛弃了这种虚构和幻觉，我们就会丧失现实本身。正是从这个意义上，齐泽克说意识形态幻象建构现实。于是，幻象作为一种意识形态就具有了存在论的特色，只是这样的存在已经不是传统哲学意义和框架所说的存在，而是由符号所构成的社会现实。意识形态之所以能够发挥作用，就是因为它已经超越了自然存在，而拥有了更为恒久的符号性存在。那么，齐泽克所要做的就是将拉康意义上的“现实”、“幻象”与“无意识”挪用到意识形态领域，用来说明社会现实其实就是意识形态的幻象建构物。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：39.

一、现实：拉康意义上的幻象建构物

齐泽克所理解的现实，与拉康意义上的现实一样，对于拉康而言，“现实（被我们体验为现实之物）不是“事物本身”，它总是已经通过符号性机制被符号化、建构化和结构化了”。[●]所以在齐泽克那里，我们体验到的现实之物已是经过意识形态的话语符号中介过的现实，与我们在经验意义上所体验的现实是两码事。用齐格蒙·鲍曼的话说，就是“没人能从零开始来建构世界的意义；每人都进入‘预制的’（Prefabricated）世界”[●]，张一兵教授也曾说，“齐泽克此处所说的‘社会现实’并不是指一般意义上社会生活中的物质实体存在，而是特指社会存在中非实体性的主体间的互动结构本身，即功能性、建构性的社会体制。”可见，齐泽克颠倒了对现实的关系的传统理解。关于这一点，齐泽克从多角度进行了证明。

首先，齐泽克用康德的“超验理念”来说事，当然这儿的康德是经过拉康中介的康德。就我们的“现实感”的基本特征来说，我们会不由自主地假定，在我们的视觉领域及其看不见的彼岸之间，存在着一定的连续性。譬如当我看见一座房子的前壁时，我会不由自主地假定这座房子还有后壁（无论我是否看见后壁），在这座房子后面还有另一座房子，或者是一道风景等。简言之，上述论断是我们“常识性唯实论”固有的一部分。[●]齐泽克认为，这种“常识性唯实论”在康德这里遇到了挑战，因为对康德来说，我们体验为“现实”的东西就是由范畴（先验的思想形式）创构而成的，只要范畴超出了我们可能的现象经验，那它就是不合逻辑的。与康德不同的是，齐泽克认为，如果我们要维持经验世界的一致性，上述“常识性唯实论”的幻觉也是不可或缺、难以避免的。他说，“如果我不在心中把世界上的客体描述为自在地存在着的实体，如果我不把我所感知到的一切设想为某个自在现实的局部方面，比方说，如果我不假定我现在所看到的那座房子还有与前壁相对应的后壁，那么我的知觉领域就会陷入不协调、无意义的混乱之中”。[●]所以，对于齐泽克来说，康德的“超验理论”的功能仅仅是调节性而非构成性的。因为“理

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：157.

● [英] 齐格蒙·鲍曼. 后现代性及其缺憾 [M]. 上海：学林出版社，2002：6.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：25.

● 同上，2004：25-26.

论并非单纯地把自己添加到现实之中，它只是补充现实而已；只有参照理念，我们有关客观现实的知识才能一以贯之，才有意义”。[●] 也就是说，“理念的‘自我创造’出来的幻象性框架，是有关客体之现实的最终保证”。[●] 所以一旦我们抛弃了虚构的幻觉，我们就会丧失现实自身；我们从现实中除去虚构之日，就是现实丧失其话语—逻辑一致性之时。这样，“借助于康德的超验转向，现实被虚拟化了，成了一件人造物，成了严格意义上的‘虚拟现实’”。[●]

其次，齐泽克通过拉康对弗洛伊德的解读，得出了“现实不现实，取决于能否在现实检测与幻象—框架之间达至某种微妙的平衡”。[●] 具体来说是“‘现实’是通过现实检测获得的。只有借助于现实检测，主体才能把引起幻觉的欲望客体与感知到的实际客体区分开来；但是主体从来都不可能占据中立位置，无法把引起幻觉的幻象性现实完全排除出去。换言之，尽管‘现实’是由‘现实检测’决定的，但现实的框架也是由引起幻觉的幻象残余所结构起来的：我们的‘现实感’的终极保证来自于，我们体验为‘现实’的东西是如何屈从于幻象—框架的。（它的终极证据就是对‘丧失现实’的体验：当我们遇到某个由于自身具有创伤性特征而无法融入我们的符号性世界的事物时，‘我们的世界开始土崩瓦解’）”。[●] 总之，如同拉康所言，如果没有幻象来支撑现实，就无现实可言。因为“幻象绝非阻止我们‘观看现实的本来面目’的梦一般的蜘蛛网，相反，它构成了我们所谓的‘现实：最普通的切实的‘现实’是透过幻象的蜘蛛网构成的。换言之，我们只有付出代价，才能接近‘现实’；某些事物——创伤之实在界——必须‘被压抑’”。[●] 正如齐泽克所说：“我们所谓的‘社会现实’成了一个伦理学建构物；它为某个‘好象’所支撑（就我们而言，好像我们信奉官僚体制的全能，好像总统体现人民的意志……）。一旦丧失了信仰（让我们再次提醒自己，信仰肯定不能在‘心理学’的层面上予以设想，它体现、物化于社会领域的有效运转之中），社会领域的肌质即告解体。”[●]

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：29.

● 同上，2004：31.

● 同上，2004：26.

● 同上，2004：30.

● 同上，2004：30.

● 同上，2004：64-65.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：49-50.

再次，符号性虚构与现实的关系是悖论性的。符号性虚构“即导致了‘丧失现实’，又提供了进入现实的唯一可能的通路：诚然，虚构是遮蔽现实的伪装，但是如果抛弃了虚构，现实也会土崩瓦解”。^①“这一方面意味着现实从来都不是完整的，某些原始被压抑的东西一开始就被排除了，现实只能通过不完全失败的象征展示自己；另一方面，这也表明现实具有了（象征）虚构的特性，我们能够接受的现实已经是符号化建构的结果，如果某些事物由于创伤性特征不能融入我们的符号秩序，现实就会土崩瓦解。因此，如果没有幻象来支撑现实，就没有现实可言。在齐泽克看来，传统的意识形态批判把现实当作它真正存在的样子来把握，并力求把意识形态和现实完全区分开来，这只能是‘神目观’。他认为对意识形态批判的最终支持不是现实，而是对抗性的‘受到压抑的’实在性。因此，齐泽克认为意识形态批判就要把握现实背后被压抑的真实的对抗”。^②

总之，因为现实从来都不是它自身，它总是已经被符号化、结构化了的，而这种符号化总是会留下某种未经处理、未曾偿还的符号债务，即总有一部分现实不能被符号化，比如社会对抗。幻象之所以出现，就是为了填充符号性虚构留下的空白，弥补符号秩序的不一致性。幻象是填补现实和不可能符号化的实在界之间的空隙的结构性框架。也就是说，幻象的作用就是隐藏大他者的不一致性。

二、幻象：隐藏大他者^③不一致性的幻象

齐泽克眼中的幻象绝不同于日常语境中的幻象或者幻觉，而是来自于

-
- [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：32.
 - 莫雷. 穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态理论研究 [D]. 长春：吉林大学，2009：49.
 - 他者（Other），是现代哲学中主体建构自我的参照系。黑格尔在《精神现象学》中指出，如果没有他者意识的承认，就不可能形成主体的自我意识。从这个角度来看，他者是内在地作为他性参与了自我意识的完形和建造。萨特、列维纳斯等存在哲学从他者作为一种“异己”力量和因素入手，强调了他者对主体的外在强制性和控制作用。另外，俄国学者巴赫金从主体与他人的对话关系角度，肯定了他者对于主体的存在意义。而他者理论在拉康那里，可以说是拉康理论的核心构件之一，在他那里，有大小他者之分，分别以 A 和 a 表示，小写他者专指镜像阶段中作为自我认同对象的非我介体，如镜像或母亲。大他者，有几层意思，一指社会符号秩序、二指父亲或父亲的名义，三指象征性语言中的能指链，在本文中多指社会符号秩序。（可以参考汪民安. 文化研究关键词 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007. [英] 丹尼卡瓦拉罗. 文化理论关键词，南京：江苏人民出版社，2006.）

精神分析学的幻象。而幻象在精神分析学中仍是一个内涵不断变动的概念，弗洛伊德认为，幻象或者幻觉是神经症症状的一种形式和根源，但在弗洛伊德的经典精神分析学中，幻象并不是一种虚幻或者虚构的存在，而是一种心理现实，幻象具有强大的力比多能量，是力比多从现实中折回创伤场景的再现；而引领主体穿越创伤幻象是精神分析学的目的。在拉康理论中，幻象这一概念被改造，即拉康把幻象这一概念纳入到了镜像阶段和妄想症的研究上来，扩展了幻象的内涵。拉康不仅接受了弗洛伊德的观点，认为幻象是无意识欲望上演的场所，更是强调幻象的防御保护作用，就拉康而言，幻象的根本用途是“主体用以将自己维持在其消失中的欲望这个水平的手段”。即幻象不仅使主体保持了自己的欲望，而且使主体在转瞬即逝的欲望中保持了自己。拉康也曾在《电视会谈》中讲过：“幻象常常被理解为是对实在的一种歪曲或伪装”^①，言下之意是说，幻象好像一个屏幕，以一种歪曲的方式把所有发生在实在界的东西都排斥隐匿在屏幕的后面，主体正是在这样的幻象作用下保持了自身的一致性。齐泽克也正是在这个意义上借用了拉康的幻象概念，来说明意识形态的幻象功能就是隐藏大他者的不一致性。他在《意识形态的崇高客体》中认为，幻象（Fantasy）的通常定义（“象征着实现了欲望的一个想象出来的场景”）因此具有某种误导性，或至少是含混不清的。在后来的《幻想的瘟疫》中，齐泽克认为，幻象在意识形态内发生作用的标准的观点是：它产生出情景幻象，从而将真实情景中的恐惧模糊、淡化。因此，我们无法完全看到充斥整个社会的矛盾冲突，相反沉浸在我们的社会是个有机整体的意识中，以团结、合作等种种力量把我们结合在一起。^② 并进一步给幻象归纳出如下几个特征，第一个特征，幻象并不仅仅以虚幻的方式实现欲望，它的功能更像康德所说的“先验图示”：幻象构成了我们的欲望，为欲望提供坐标系。也就是说，幻象“教会我们如何欲望”。从某种意义上，幻象类同于笛卡尔哲学中的松果腺这一意识和存在之间的介质。幻象中介在符号的形式结构和我们在日常生活中遇到的事物的实证性之间，也就是说，幻象提供了一个图示，根据这个图示，现实中的某些实证事物能够发挥出欲望的客体的功能，填补进符

① Lacan, *Télévision*, 1974, p. 17.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 6.

号的形式结构所开拓的空间。● 第二个特征涉及幻象的强烈主体间性。即我们要记住,实现于幻象中的欲望●并不是主体自己的欲望,而是他者的欲望。幻象及幻象的形成是对他者欲望之谜的回应,这个谜确定了主体的原初性、构成性的位置。欲望的初始提问并不直接是“我要什么?”,而是“他人向我索取什么?他人从我这里看到了什么?我该怎么应付他人?”●这就涉及幻象与欲望的关系问题,幻象既建构欲望,又是他者欲望的防御。一方面,幻象提供了我们欲望的坐标系——它建立了一个框架,使我们能够欲求某物。这如上述幻象第一个特征所述一样,幻象发挥作用的方式,可以通过引证康德的《纯粹理性批判》予以解释:在欲望机体中,幻象的作用类似于知识过程中的先验性图示。在康德那里,先验图示是经验内容(偶然性、经验性的体验客体)与先验范畴网络之间的调停者和中介代理:正是凭借着这样的机制,经验客体被囊括于先验范畴网络之中,而先验范畴网络决定了我们感受和想象经验客体的方式。类似的机制在幻象中发挥着作用:一个经验性、实证性的客体是如何变成一个欲望客体的。唯一方式只能是通过进入幻象框架,被包括在能够为主体的欲望提供一致性的幻象情景之中。● 以希区柯克的电影《后窗》(*Rear Window*)为例:男主人公是一位因腿伤而不得不坐在轮椅上的人,他透过一面窗子不停地凝视着外面,那个窗子显然是“幻象之窗”,那么,他的欲望是被他透过的那面窗子看到的事物所勾起的。成为他欲望客体的女主人公,当然是只能进入“幻象之窗”才能起作用。如上所述任何经验性、实证性的普通客体都可以在幻象框架中获得其位置,然后发挥欲望客体的作用,但这只是问题的一个方面:另一方面,某些客体(那些过于接近创伤性原质的客体)被明确地

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京:江苏人民出版社,2006:7-8.

● 拉康的需要层次分为需要(Need)、要求(Demand)、欲望(Desire)三个层次。那么欲望是什么呢?拉康认为,“在要求从需要那里分离出来的地方欲望开始成形”。因此欲望实际是要求减去需要之差。欲望就与弗氏的愿望区别开来。愿望是有对象的,而欲望是无对象的。对于主体来说,只要对象能够满足主体的需要,只要愿望的对象能够实现,主体将之占有了,那么,愿望最后的目的也就达到了。也就是说,在愿望与对象之间是一种直接的关系。而欲望就不同了,欲望与对象之间永远都是不能绝对满足的,所以拉康有一句名言就是:欲望即缺乏。同时,拉康认为,欲望的终极追求在他人那里,也就是欲望首先要得到他人的认同,所以,拉康另一句名言就是:欲望是他者的欲望。(另在第四章中对欲望是他者的欲望有详细说明。)

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京:江苏人民出版社,2006:9-10.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京:中央编译出版社,2002:166-167.

排除在幻象框架之外；如果它们很偶然地闯进了幻象空间，结果就会极端混乱和令人厌倦：幻象会失去它诱人的力量，并转换成一个令人恶心的客体。● 在这里还是以希区柯克的电影《蝴蝶梦》（Rebecca）为例来加以说明，在该剧中，剧中的女主人公觉得丈夫依然爱着他已经死去的妻子丽贝卡，为了讨丈夫的欢心，女主人公穿上了丽贝卡曾在同样的场合穿过的一套礼服，出现在一个正式的招待会上。结果可想而知，她丈夫狂暴地将她赶走了……这样，幻象既建构欲望，又是他者欲望的防御。第三个要点：幻象是叙述的原初形式，它可以遮蔽原有的某个死结。这是因为某些叙述根本就是虚假的，它们过滤掉创伤性事件，又缝补起留下的空白。但拉康的观点更极端，“我们为什么要说故事？”答案就是：叙述之所以会出现，其目的就是在时间顺序中重新安排冲突的条件，从而消除根本矛盾冲突。● 第四个要点是：幻象要发挥功效就必须保持“隐匿”状态，必须同它所支撑的表层结构保持距离，其功能是一种内在违越。以艺术品为例，在任何一件艺术作品中，我们同样可以发现，在显性的符号结构和隐性的幻象背景间存在着差距。以意识形态来说，如果亦步亦趋地认同会损害意识形态大厦，正因为如此，意识形态的成功运转要求同它的表面结构至少要保持一定距离。齐泽克在这里举例说，哈谢克的《好兵帅克》不正提供了一个典型例证，向人们展现认同是如何变成颠覆的吗？帅克满怀激情、亦步亦趋地执行上级的命令，结果却是一片混乱。另一个例证来自《仇敌》，此部片子是德利·斯科特做导演后不同凡响的首部作品（改自亨利希·克莱斯特的短篇小说），它描写了两位高级战士一生的争斗。其中一位是真正的贵族，而另一位是来自于中产阶级的野心勃勃的军官。令他们产生格格不入行为的正是他们在面对上层社会的荣誉准则时不同的态度与做法。那位出身中产阶级的军官亦步亦趋地紧随上层社会的荣誉准则，却恰恰因此给人以低级小丑的形象，而那位真正的贵族，时常违反上层社会的表面原则，也因此表明他才真正属于那个阶层。● 最后，齐泽克认为，幻象是一种空洞的姿态，即所谓的空洞的符号性姿态也就是意在让别人拒绝的提议，那空

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：168.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：11-12.

● 同上，2006：28-29.

洞的姿态提供的是一次选择的机会，然而选择的对象却是不可能的，是注定不会发生的。而符号性交换的魅力就在于尽管实际上我们通过符号性的交换，像是什么也没改变，我们又回到了起始，但经过了这样一番交换并非一无所获，交换的双方都有所得，那就是：团结。反之，就会发生灾难性的后果。如社会系统需要公共符号秩序（实现于所谓的潜规则中）的幻象支持，这也验证了系统的脆弱性。系统被迫允许选择的可能，可同时又不能让这种可能成为现实，因为它们一旦出现，就会造成系统的崩溃。潜规则的功能正是要阻止那些形式上被允许存在的可能成为现实。^①

综合上述幻象的特征来看，所谓的意识形态的幻象的功能就是对“他者”中的空缺的一种填补和修饰，这里的他者是指社会符号秩序的象征界。正如齐泽克所说：“幻象的功能就是填补他者中的空缺，隐藏其非一致性……幻象隐藏了下列事实，他者（符号秩序）是围绕着某些创伤性的不可能性，围绕难以符号化事物——即无法成为快感的实在界^②的某物，构建起来的。”^③既然他者或符号秩序是围绕着实在界构建起来的，但这种不能被符号化的实在界又会造成他者或符号秩序的开口或不一致，幻象的功能就是填补或隐藏这个开口或不一致的。

其实在这里齐泽克借助了拉康的“他者的短缺”的概念，对于拉康来说，人的形成是一个不断被异化与阉割的过程，晚期的拉康还倾向于认为，符号象征界对人的阉割是不完全的，总有一些创伤性的残余逃了出来。齐泽克认为，这些创伤即拉康所谓的实在界，而这些残余组成了创伤性内核——原质。所谓的原质，是拉康使用了弗洛伊德的一个术语，它是这样的事物，“它是主体最内部、最隐秘的核心，但它只是主体内的一个陌生体，却不是主体（in me and more than me）……总之，它是主体内部无法符号化的实在界。”^④这

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：34-35.

● 实在界（The Real），也译作真实界或实在域和真实域，是拉康晚期哲学的一个重要概念。齐泽克认为，拉康的实在界可以分为三种，即实在的实在界、想象的实在界和符号的实在界。实在的实在界是会令人恐惧的实在界，如深渊、怪物等，也可以是一种创伤的否定经历；符号的实在界是简单的没有意义的科学公式，也可以构建现实的基本的抽象结构，如资本。想象的实在界表明，实在界本身就一种幻觉。（参见格林·戴里，斯拉沃热·齐泽克. 与齐泽克对话 [M]. 南京：江苏人民出版社，2005：71-72.）

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：173.

● 同上，2002：182.

就表明由能指秩序组成的符号现实界不是一个封闭的系统，而实在界和原质就通过这个符号现实界中的裂缝和开口显现出来，即以口误、笔误、梦话等的形式表现出来。同样，问题出现了，实在界和原质在能指秩序的出现就会导致能指秩序的不一致性或者是空缺，这就是拉康所谓“他者中的短缺”。而幻象的功能正是隐藏这种短缺与空白。具体来说就是，借助于幻象，把实在界转化成为符号界所遵循的逻辑，即把不可能的实在界变成了符号性禁令的客体。也就是说，符号界是围绕着某种不可能性而组织起来的。这里的关键之处是，幻象成了一个建构，用来填平大他者的欲望的空隙与开口。

齐泽克把拉康这一思想运用到社会历史领域，他认为，“我们在社会现实中所看到的一些“社会对抗”与“社会矛盾”，其实也是一种实在界，只不过是作为人类之整体的社会的实在界。我们知道，社会对抗是未被社会驯化的部分，是被社会压抑的部分，其结果必然会导致社会非整合性的符号（语言文化）表征，这就是所谓的能指秩序的不一致性。那么，面对着这种社会创伤、缺口和裂缝即社会对抗和社会矛盾，我们如何去填补与修饰它呢？齐泽克告诉我们：需要发挥意识形态幻象的功能。即通过幻象修饰、填补能指秩序的空缺，隐藏其非一致性，赋予社会以一致性和整合意义。”^① 这就是意识形态幻象起作用的重要方式，即将社会内在的对抗转换成某个外在因素干扰的结果，将社会的不可能性转换成是某个历史性的他者对社会的盗取。例如，纳粹的意识形态是犹太人破坏了社会和谐，他们要为此负责——因此，通过这种方式，他们就掩盖了社会和谐永远都不会存在的、这一个内在的不可能性这样一个创伤性事实。^② 因此，社会幻象这个概念是对抗这个概念的必要的对应物：幻象恰恰是掩饰对抗性裂缝的方式。“换言之，对于意识形态来说，幻象是预先考虑到自己失败的一种手段”。^③ 所以“社会意识形态幻象的赌注是要构建一个有关真正存在的社会的景观，构建一个没有被对抗性的分工所割裂的社会，构建一个其各部分

① 苏平富。意识形态的秘密：“他者的短缺”或“真实的缺失”[J]。哲学研究。2006（8）。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克，[英] 格林·戴里。与齐泽克对话[M]。南京：江苏人民出版社，2005：10 引言。

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体[M]。北京：中央编译出版社，2002：177。

的关系呈现有机性、互补性的社会。”[●] 这样，意识形态“就其维度而言，它是用来支撑我们的‘现实’的幻象建构：它是一个‘幻觉’，能够为我们构造有效、真实的社会关系，并因而掩藏难以忍受、真实、不可能的内核。”[●] 意识形态除了上述那样，把不可能转化成为一种外在障碍以外，它还有更进一步的作用：就是“把某物提升到不可能，作为一种延迟或避免和它遭遇的手段”。即把意识形态提高到崇高客体的位置。

总之，在传统的认识论视域下，意识形态是虚假的意识，人们的幻觉位于“知”，这时幻象与现实的关系是一种反映关系，即幻象遮蔽了真实的现实关系。而齐泽克认为，现实直接就是意识形态的幻象建构物。问题是既然我们的现实是由幻象来支撑的，那么主体为何还能明知是虚假的幻觉而遵从幻象的逻辑呢？这里就涉及了无意识对主体的影响，主体其实是无意识的主体。

三、无意识：是先于和外在于思想的思想形式

自从20世纪50年代开始，拉康就倡导“回归弗洛伊德”，而无意识这个概念也越来越受到他的重视。虽然拉康一方面不断提醒人们弗洛伊德无意识概念的原创性，但是另一方面，拉康所理解的无意识“并不是弗洛伊德所讲的那个被压抑下去的本我原欲，也不是人类欲望之无言的、不可停歇和不可安抚的东西”。[●] 简言之，“拉康的无意识具有两方面的内容，首先是主体间的文化结构或者说社会法则，其次才是属于个别主体的无意识欲望。正是由于这种哲学背景，即使是第二种无意识，拉康也是从语言的角度来认识的”。[●] 即拉康侧重于从语言的角度来认识无意识、主体与语言的关系，“一方面，语言能指要想作用于主体，必须先‘内化’为无意识，于是，无意识的形成就意味着主体的构成，从这一意义上说，主体就是无意识主体；另一方面，语言能指在人类主体间流转，并不受人类主体这种通

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：176.

● 同上，2002：64.

● 张一兵. 文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读 [M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：360.

● 马元龙. 雅克拉康——语言维度中的精神分析 [M]. 北京：东方出版社，2006：111.

道支配，而受制于无意识，因为根本上决定能指流转的运作机制处于无意识之中，从这一意义上说，无意识是真正的说话者”。^①

齐泽克所理解的无意识是拉康意义上的无意识，他说：“无意识是一种思想形式，其本体论身份不同于思想本体的本体论身份，即是说，无意识是外在于思想本身的思想形式——简言之，即某些外在于思想的‘其他场景’，凭借它，思想形式已经预先得以清晰说明。符号秩序恰恰就是这样的形式秩序，它补充和/或破坏‘外在的’实际的现实与‘内在的’主体经验之间的对偶关系”。^②也就是说，无意识是先于和外在于思想的思想形式——简而言之：符号秩序。

齐泽克正是利用了拉康无意识主体的概念来说明，主体是如何遵从意识形态幻象的运作机制的，也就是说，“‘无意识’是空洞的理性机器，它一意孤行，而不考虑主体的生命世界的要求……由于它的存在，主体的原始立场并非‘在世界中存在’的原始立场”。^③换言之，主体是被符号秩序阉割的主体，一旦主体被赋予符号性权威，他就会作为其符号性头衔的附属物来说话做事，也可以说是大他者在借助主体来说话做事。以法官为例，他可能是悲惨、堕落之人，但是，一旦披上法官袍、佩戴上徽章，他的言辞就成了律令的言辞。也就是说，主体要想在这个象征社会的网络中占据一席之地，就必须积极维护象征性共同体的权威，因为只有这样，作为象征性共同体权威的“国家机器”才能产生“现实效果”，也就是把个体建构或质询成主体身份。即主体所要配合完成的就是在忍受共同体的权威时保持一种无意识状态。那么主体为什么要积极地维护象征性共同体的权威，偏好于这个由幻象建构起来的“社会现实”呢？答案可能是它可以帮助我们掩藏我们的欲望的实在界。

四、意识形态是建构社会现实的无意识幻象

通过对上述现实、幻象与无意识的分析，在这里要将它们运用于意识形态的分析之中，即意识形态幻象是如何构建现实的呢？齐泽克这里认为，

① 黄作：《不思之说——拉康主体理论研究》[M]。北京：人民出版社，2005：275。

② [斯洛文尼亚]齐泽克：《意识形态的崇高客体》[M]。北京：中央编译出版社，2002：26。

③ [斯洛文尼亚]齐泽克：《实在界的面庞》[M]。北京：中央编译出版社，2004：147。

可以借助拉康的基本命题予以解释，拉康认为，在梦与现实的对立中，幻象位于现实那一边，也就是说梦提供了我们逃避欲望实在界的出口，而意识形态幻象建构现实与梦的建构机制如出一辙，即意识形态与梦具有同质性，二者都是提供了我们逃避欲望实在界的幻象框架。

拉康在其题为《精神分析的四个基本概念》的研讨班报告中，通过那个著名的“烧着的孩子”的梦的分析确立了上述观念：故事讲述了一位父亲连续几天几夜守护在自己孩子的病榻旁边，孩子死后，他走进隔壁房间躺了下来，但门开着，这样他能从他的卧室看到孩子停尸的房间，孩子的尸体四周点着高高的蜡烛，一个老头被雇来看护孩子的尸体，他坐在尸体旁边，口中念念有词地祷告着什么，睡了几个小时之后，这位父亲梦到他的孩子站在他的床边，用力摇着他的胳膊，轻声埋怨道：“爸爸，难道你没有看见，我被烧着了。”他惊醒过来，注意到隔壁房间里闪着火光，于是急忙走过去，发现雇来的老头已经沉沉入睡，一只燃烧的蜡烛倒了，引燃了裹尸被和他心爱孩子的一只胳膊。[●]拉康对此梦的分析与弗洛伊德的分析是不同的，对弗洛伊德来说，梦的功能之一就是帮助做梦者延长其睡眠。梦中的爸爸突然暴露于外在的火光的刺激之下时，为了延长其睡眠会飞快地当场构建一个梦，或者说是一个故事或小场景，并包括那些刺激因素。当外在刺激因素（如火光）过于强烈时，梦中的爸爸被惊醒了。但是拉康的解读与此完全不同，他认为当外在的刺激变得如此强烈的时候，梦中的爸爸并没有叫醒自己；他被惊醒的逻辑与此大为不同。他先是构建一个梦，一个故事，以便延长其睡眠，以免惊醒自己进入现实之中。但他在梦中遭遇的事物，他的欲望的现实，即拉康式的实在界——在以上情形中，即孩子责备父亲“难道你没有看见，我被烧着了”这一现实，它暗示出父亲的犯罪心理，这比所谓的外在现实本身更加可怕，而这正是他惊醒过来的理由。即逃避他欲望的实在界，他欲望的实在界在可怕的梦中呈现了出来。

齐泽克认为，意识形态的情形与此毫无二致。意识形态并非我们用来逃避难以忍受的现实的梦一般的幻觉；就其基本维度而言，它是用来支撑我们的“现实”的幻象建构：它是一个“幻觉”，能够为我们构造有效、真

● 转引自〔斯洛文尼亚〕齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：63.

实的社会关系，并因而掩藏难以忍受、真实、不可能的内核（是由拉克劳和墨菲作为“对抗”而概念化的；难以符号化的、创伤性的社会分工）。^①意识形态的功能并不在于为我们提供逃避现实的出口，而在于为我们提供了社会现实本身，这样“‘现实’是一个幻象建构物（Fantasy-Construction），它可以帮助我们掩藏我们的欲望的实在界”。^②为了继续解释这一逻辑，齐泽克继续引用了国人非常熟悉的“庄周梦蝶”来说明，但他的解释是援引拉康在《精神分析的四个基本概念》的解释。在那里，拉康谈到了著名的庄子悖论，庄子梦见自己变成了一只蝴蝶，但他醒来之后给自己提了一个问题：他怎么知道他现在不是一只正在做梦的蝴蝶，梦见自己变成了庄子呢？拉康解释到，这个问题的原因有二。^③

第一，这证明，庄子不是一个白痴。拉康对白痴的定义是，那些相信他与自己扮演的角色完全一致的人，那些不能辩证地调整自己与自己的象征符号之间的距离的人。可以肯定地说，庄子认为他可能不是庄子，而只是一个符号性的存在而已，也就是说，他可以变成一只蝴蝶，这说明他不是一个白痴。第二，拉康认为，在符号象征秩序之外，在异化的符号网络之外，主体获得幻象客体（Object of Fantasy）的可能性是完全存在的。就拿庄子来说，当庄子认为他是一只蝴蝶，梦见自己变成了庄子，在某种程序上是相当正确的。即在符号性现实中，他是庄子；但在其欲望的实在界中，他是一只蝴蝶，成为一只蝴蝶，是其超越符号网络的实证的存在的的全部一致性之所在。

齐泽克认为，意识形态梦（Ideological Dream）同样也如此，意识形态作为梦一样的建构，同样阻碍我们审视事物、现实的真实状态。“我们‘睁大双眼竭力观察现实的本来面目’，我们勇于抛弃意识形态景观，以努力打破意识形态梦，到头来却两手空空一无所成”。^④只有当我们在意识形态与现实之间感受不到任何对立时，即在一种意识形态成功地决定我们在日常生活中以何种方式体验现实时，这种意识形态才会真正地“掌握我们”。

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：64.

② 同上，2002：64.

③ 同上，2002：64-65.

④ 同上，2002：67.

齐泽克说，严格地看，说意识形态幻象结构现实本身，意味着幻象是填补现实和不可能符号化的实在界之间的空隙的结构性框架。齐泽克认为，“我们不能拥有两个领域（现实的领域与纯粹幻象的领域），它们是为某个疆界所分割的；我们所拥有的只是现实及其界限、深渊与空白，现实就是围绕着界限、深渊与空白结构起来的。因此，幻象—空间是严格的第二性的；它‘赋性’于、物化了某个疆界，或者说得更准确些，它把不可能变成了被禁止”。^① 这样，意识形态幻象的赌注是要构建一个有关真正存在的社会的景观，构建一个没有被对抗性的分工所割裂的社会，以逃避他者欲望的实在界。如同拉克劳所说：“‘幻象’成了一个想像丰富的电影脚本，它隐藏了基本的分裂和‘对抗’，而社会领域正是围绕着分裂和‘对抗’构建起来的。”^② 所以说意识形态的功能并不在于为人们提供逃避现实的出口，而在于为人们提供社会现实本身，这样的社会现实可以供我们逃避某些创伤性的、真实的内核。

依靠拉康结构主义精神分析学的中介，齐泽克颠倒了对现实的关系的传统理解。幻象不是对现实的虚假反映，而是对现实的必不可少的支撑。就像他对幻象第一个特征的分析一样，借助于康德的“先验图示”，现实被虚拟化了，成了严格意义上的虚拟现实。如同他所说：“这里要注意的是，意识形态提供的现实是符号结构——终极幻象——作为逃离实在界的一个‘虚拟’现象；一个永远都不可能超过实在界或取得自我平衡的虚拟。”^③ 这种“虚拟”的功能不是构成性的而是调节性的。如果没有幻象来支撑现实，就没有现实可言。一旦我们抛弃了这种虚构和幻觉，我们就会丧失现实本身。正是从这个意义上，齐泽克说意识形态幻象建构现实。于是，幻象作为一种意识形态就具有了存在论或者本体论的特色，只是这样的存在已经不是传统哲学意义和框架所说的存在，而是由符号所构成的社会现实。意识形态之所以能够发挥作用，就是因为它已经超越了自然存在，而拥有了更为恒久的符号性存在。那么，意识形态幻象建构现实的具体运作机制是什么呢？

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：62.

② 同上，2002：3.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克，[英] 格林·戴里. 与齐泽克对话 [M]. 南京：江苏人民出版社，2005：10 引言.

第三节 意识形态幻象建构现实的运作机制

齐泽克认为，意识形态幻象建构现实的运作机制，一是信仰与服从；二是缝合。前者是就主体的主观方面来说，后者是就意识形态运作的客观机制来说的，二者缺一不可。意识形态幻象正是通过这二者的结合，来缝合生活幻象中的漏洞、对抗，而营造一个完美的现实。而人们生活在其中，即使自知被蒙蔽，可仍然乐不思蜀。

一、信仰与服从

首先，关于信仰与意识形态的关系，齐泽克认为，在意识形态的传统作用中，信仰是直接的、公众的（尽管被视为只是一个我们保持了一定距离的现象而已）——也就是说，一个传统的主体直接信仰（或者，相反，假装信仰）宗教观点；但是，现代主体却在无意识当中压抑了这个信仰（正如在神学当中对商品崇拜的压抑一样）。传统的主体明确地宣称他相信，但是在他“内心深处”却不相信；现代的主体明确地宣称他不相信，但在自己无意识（幻想）中，他却是相信的。^①

其次，意识形态幻象调节、构建着社会现实，而信仰是维持意识形态幻象作用的条件。因为信仰远非“隐秘的”、纯粹的精神状态，它总是物化在我们有效的社会行为之中。信仰支撑着幻象，而幻象调节着社会现实。信仰的物化，即信仰是真正外在的，它体现在人的实践、有效过程之中。它就类似于西藏人的转经轮：你把祈祷词写在纸上，把纸卷起来装进经轮，然后令其自转，根本不用想什么，经轮正是以这种方式为你祈祷，而不是由你亲自祈祷。也可以由“录音笑声”（Canned Laughter）加以说明，这是在电视剧表演中经常见到一种情形，在某些假定有趣和诙谐的场面过后，你会听到笑声和掌声。这表示隐身于电视机中的大他者，正在解除我们笑的义务，正在替我们笑，即使我们在一天的工作之后，昏昏欲睡地盯着电视屏幕，我们可以说，客观上，我们通过电视他者这一媒介，我们度过了一段美妙时光。^②

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐 [M]。南京：江苏人民出版社，2007：124 注 96。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：47—48。

最后，信仰维持了社会的有效运作和社会结构的存在。因为信仰的目的就是信仰。这就是说，证明我们信仰的原因，那是因为我们已经信仰；我们信仰，并不是因为我们发现了足够好的信仰的理由。因此，律令就是律令，（就是说，我们之所以相信法律，并不是因为它是真理，并不是因为它是权威，而仅仅因为它是法律，我们只需要信仰和服从就可以了）。这就好比说，意识形态就是意识形态，对于意识形态的驯服不需要任何理由，正如齐泽克所强调的，“意识形态只以自身为目的，它不以任何东西为目的”。转引克尔凯郭尔的话说，“如果我们觉得基督聪明、善良而信仰它的话，那是可怕的亵渎，与此截然相反，只有信仰行为本身才能使我们洞察到基督的美德与智慧”。● 齐泽克认为，全部意识形态的秘密就在于这种信仰与服从。因为有了信仰与服从，意识形态就难以充分发挥其应有的作用。“意识形态中真正生死攸关的是它的形式，是下列事实：向着一个方向，尽可能地沿着一条直线，不停地走下去，一旦下定了决心，就要听从哪怕是最可疑心的意见；……他们必须相信，他们的决定是完美无缺的，他们最终必定能够达到自己的目的。”显然，服从就是以无意义的既定方式接受习俗、社会生活规则和意识形态的要求，而不会质询其权威性。因为一旦质询其权威性，仔细审视意识形态，意识形态的大厦就会土崩瓦解。信仰维持了社会的有效运作和社会结构的存在。一旦丧失信仰，社会领域的肌质即告解体。齐泽克认为，这一点已为帕斯卡尔所清晰阐明，它也是阿尔都塞在确立“意识形态国家机器”这一概念时的一个主要指涉点。●

二、缝合

意识形态幻象建构现实，除了信仰以外，更离不开“缝合”。缝合在拉康精神分析学中是一个基本概念，来源于拉康欲望图表1（低级欲望图表）。而齐泽克认为，意识形态缝合功能的发挥离不开“缝合点”或者说“主人能指”作为“缝合”的工具。主人能指（Master Signifier），是齐泽克意识形态理论中的一个基本概念，它来自于齐泽克对拉康欲望图表1及表2的阐释。它虽然是能指，但它是空洞的，没有任何的意义与内容。这就是拉康

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：51.

● 同上，2002：49-50.

所谓的“没有所指的能指”。但是主人能指发挥着“缝合点”的作用，也就是说，主人能指是决定其他能指的意义的能指，主人能指的意义是回溯性构成的。齐泽克认为，在意识形态中，语言、符号、形象、意象都是能指，漂浮在意识形态的空间，这些漂浮的能指的意义的确定要依靠主人能指或者说缝合点来决定，这同时也决定着有什么样的大他者（意识形态）。也就是他所说的，“缝合点在历时性能指链中，代表和控制着大他者这一共时性代码的位置”。^①这也就意味着一种新的主人能指的出现就会出现一种新的意识形态。同时，也不存在终极的主人能指，因为只有通过这条道路，每种既存的主人的能指的竞争过程才能永远地进行下去。

齐泽克认为，拉克劳与墨菲的《霸权与社会主义策略》成功地运用了主人能指的缝合作用。他说：“是什么创造并维持了既定的意识形态领域的同一性，使它超越了其实证内容所有可能的变种？《霸权与社会主义策略》一书对于这一至关重要的意识形态理论问题，勾勒出了或许最为明确的答案：众多‘漂浮的能指’，众多原型意识形态因素，被结构成一个统一的领域；这是通过某一‘纽结点’（Nodal Point）——拉康所谓的‘缝合点’——干预完成的，它将它们‘缝合’在一起，阻止它们滑动，把它们的意义固定下来”。^②换言之，意识形态的特殊术语的含义不是固定的或一成不变的，而只是通过与其他术语的接合而被给予的。在这里问题的关键在于，不管用什么来缝合社会，它自身只能从自己之外的某处来定义、谈论和陈述，即每种意识形态要素都是在与其他要素的结合中呈现自身意义的。^③以生态主义为例，它与其他意识形态因素的联系并没有预先确定；一个人可以是国家取向的生态主义者（如果他相信只有强烈的国家干预才能把我们从大灾难中拯救出来），也可以是社会主义的生态主义者（如果他把对自然的残酷掠夺归因于资本主义制度），还可以是保守主义的生态主义者（如果他鼓吹人类必须再次回到并生根于土壤之中），等等；在这里“某一能指——拉康所谓的‘太一’（One）——‘缝合’了整个领域，并通过体现它，完成了其统一性”。^④以拉克劳与墨菲的激进民主主义纲领为例：“在此，我们把许

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：143.

② 同上，2002：121-122.

③ [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：42-43.

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：123.

多特定斗争（为了和平、生态、女权、人权而进行的斗争）连接在了一起，其中没有任何一项斗争可以自封为‘真理’这个最终的所指，自封为所有其他斗争的‘真正意义’；但是‘激进民主主义’这个标题本身表明，它们之间进行相互连接的可能性，暗示出‘纽结’勾勒出了所有其他斗争的前景，因为‘纽结点’决定了恰恰是作为特定斗争的其他斗争的作用。当然，这种决定性的作用属于民主主义，属于‘民主主义的发明’：在拉克劳与墨菲看来，所有其他的斗争（社会主义、女权主义……），都可以设想成民主纲领向新领域（经济关系领域、性别关系领域）逐步的激进化、延伸、应用”。^①但齐泽克认为，拉克劳与墨菲的这一理论有一个重要的理论难题：“那就是如何把特定的斗争所具有的决定性的集聚作用，与传统上理解的‘霸权’区别开来；通过传统上理解的霸权，某一斗争（如马克思主义中的工人斗争）显现为所有其他斗争的真理，以至于所有其他的斗争都迫不得已地成了真理的表达形式，而且这一斗争的胜利为我们提供了在其他领域取胜的钥匙”。^②齐泽克认为，这是一种本质主义^③的逻辑，而我们既阐明某一特定领域的决定性作用，又避免落入本质主义的陷阱的最好方法是，引用索尔·克里普克的反描述主义^④的概念工具，具体来说就是他的“刚性指

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：123.

② 同上，2002：124.

③ 这里齐泽克暗指马克思主义是一种本质主义的逻辑，即在社会多种矛盾背后有一基本的对抗在运作，这种对抗是社会矛盾的真义，社会矛盾是该对抗的表现，这就是阶级斗争；此其一，其二是，“客观条件”的成熟将使对抗的解决成为可能。而拉克劳与墨菲是反本质主义的，因为对他们而言，不存在用符号表征现实的必然方式，即不存在自动地、优先地出现的单一斗争。也就是说，因为不存在自然的、预先决定的用符号表现现实的方法，所以这种矛盾也不可能存在确定的解决方法。（参见 [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：43.）

④ 关于描述主义与反描述主义之争，其焦点在于对事物的命名与客体的关系上。描述主义主要是英美分析哲学中弗雷格、罗素提出，经过维特根斯坦、丘奇、塞尔等人加以补充的“摹状词理论”。描述主义坚持名称、意义（概念的描述性特征簇）、客体三位一体的同一性，认为每个名称都指涉该名称的意义的特征即描述性特征，同时该名称还指涉于现实世界中具有该描述性特征的客体。他们认为，名称取决于一系列的描述性特征簇，正是这些特征保证了名称的同一性。但是，以克里普克和布坎南为首的“历史、因为的命名理论”却坚持认为，在给某一事物命名的时候，不是根据其独特的特征，而是来源于命名活动本身以及符号秩序中对该名称的认同和传递，名称能指链的存在才是名称保持同一性的关键。反描述主义的“命名理论”实质上讲述了名称依赖于主体间的认同和交流，这与现实中客观事物性质并没有太大的关系。（参见韩振江. 齐泽克意识形态理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2009：69.）

示符”概念。

（标准版的）反描述主义认为，单词是通过“原初命名”这一行动，与客体相衔接的；即使那最初决定单词意义的描述性特征簇完全改变了，这一链接也会保持不变。那么，反描述主义面临的基本问题就是判定究竟是什么构成了被标识客体的同一性，能令其描述性特征簇永远不发生变化，换言之，如何设想“刚性指示符”的客观关联物和所谓的客观关联物在所有的世界里，在一切违反事实的情形下，都意指同一客体。对于为何会这样，（标准版的）反描述主义的观点是，存在着一条外在的因果交际链，指涉通过这个链条被传送，具体来说就是，指涉是因果链所保证的，因果链把我们带回到“原初命名”，而“原初命名”把单词与客体连接在了一起。这样，（标准版的）反描述主义忽略了的事物是，保证在一切违反事实的情形下客体都具有一致性的这一保证，只是命名本身的回溯性效果，也就是说，是命名本身，是能指支撑着客体的同一性。用拉康的理论来解释的话，因为在所有可能的世界里都保持不变的客体中的“剩余”，是“它里面的某物而不是它本身”，即拉康所谓的小对形。小对形并不具有实证的一致性，而是由能指的出现在现实中所打开的非连续性的实证化。●

所以，对（标准版的）反描述主义来说，这种观念就遗忘了命名的强烈偶然性，也忽略了下列事实：命名本身回溯性地构成了它的指涉。命名是必要的，但可以说，只要我们已经“身处其中”，它的必要性来自于身后，是回溯性的。到这里，齐泽克认为，“要去把握的至关重要的一点，是下列两个方面的联系：一边是命名的强烈偶然性，另一边是‘刚性指示符’浮现的逻辑，通过这一逻辑，既定的客体获得了其一致性”。● 命名的强烈的偶然性，暗示出实在界与实在界的符号化模式之间存在着不可化约的缺口：某一历史构象（Constellation）可能以完全不同的方式予以符号化；实在界没有包含任何必然的对自身进行符号化的模式。“因为实在界没有对它的符号化提供任何支持——因为每一次符号化最后都是应急性——所以，对既定历史现实的体验要想获得其统一性，唯一的方式就是通过能指的代理，通过对‘纯粹’能指的指涉。将某一意识形态体验的统一性和同一性作为指涉点予以保证的，并

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：131-132.

● 同上，2002：135.

不是实在客体。与此相反，正是对于一个‘纯粹’能指的指涉，为我们对历史现实自身的体验提供了统一性和同一性。当然，历史现实总是在被符号化，我们对它的体验总是通过某一中介——不同的符号化模式：拉康为这个现象学的共同智慧所提供的，是这样一个事实——既定的‘意义体验’的同一性，意识形态化的意义领域的地平线，被某些“纯粹的”、无意义的“没有所指的能指”支撑着”。^① 而克里普克的“刚性指示符”浮现的逻辑，正是关于某一纯粹能指的理论，该纯粹能指标明并同时构成某一既有客体的同一性，使其超越它易于变化的描述性特征簇。可见，正是克里普克的“刚性指示符”理论为我们提供了概念工具。^② 换言之，刚性指示符“在本质上，它只是‘纯粹的差异’：其作用纯粹是结构性的，其性质纯粹是执行性的——其含义完全契合于它自己的阐明行为；简言之，它就是‘没有所指的能指’。在分析一座意识形态大厦时，至关重要的一步是探测这一自我指涉、同义反复的执行性操作，它隐藏在能够将之合为一体的因素（如‘上帝’、‘国家’、‘党’、‘阶级’……）的辉煌灿烂背后”。^③ “因而，恰当的意识形态维度是某一‘透视错误’的结果：在意义领域里代表着纯粹能指代理的因素，即能指的非意义借之可以在意义中爆发的因素，被设想为意义的极端饱和点，设想成这样一个点——它向所有其他概念‘赋予意义’，并因此集聚成（意识形态的）意义的领域”。^④ 总之，“缝合点”是作为“刚性指示符”发挥作用的，即通过其所指的全部变种而维持其同一性的能指来发挥作用。问题是“刚性指示符”对既有意识形态领域的集聚的“缝合”手术，一方面它固定了其意义，但另一方面，它的缝合是不完全的，在意识形态领域还有漂浮的能指残渣。这就需要意义的回溯来加以固定这些能指的意义。具体说来是，那些依然处于“漂浮”状态的能指，那些含义尚未固定的能指，彼此之间相互追随着。因而在某一点上，更确切些说，是在意图刺穿、横越能指链的那一点上，某些能指回溯性地固定了能指链的意义，为能指链缝制了意义，终止了意义的滑动。^⑤ 举例来说，在意识形态的空间漂浮着

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：135-136.

② 同上，2002：124-136.

③ 同上，2002：137-138.

④ 同上，2002：138.

⑤ 同上，2002：141.

“自由”、“国家”、“正义”、“和平”……之类的能指，这些能指经过不同的主人能指的缝合，会获得不同的意识形态性。如经过“共产主义”这一主人能指的缝合与“资本主义”这一主人能指的缝合，其意义是大不一样的，比如与前者的缝合，这些漂浮能指固定了的意义是：“自由”是有效的，只要它能战胜资本主义的形式自由，资产阶级的形式自由不过是奴役制的一种形式而已；“国家”只是一个工具，统治阶级借此保证其统治的条件不受破坏……漂浮能指聚集在主人能指的周围，获得意识形态性，并形成了意识形态同一的景象。“‘缝合’发挥着集聚的功能，借助于此种功能，意识形态因素的自由漂浮被终止和固定了——也就是说，借助于此种功能，它们成为意义的结构化网络的一部分。”意识形态缝合就是“某一能指”缝合了整个领域，并通过体现它，完成了其统一性。而意识形态的定位，恰恰就存在于这些“普通”的能指链条和作为极端的支配性能指之间的间距中。

不仅如此，齐泽克认为，意识形态之所以能发挥“缝合”现实、构建完美社会景观的作用，是与意识形态的崇高客体（或对象a）分不开的。因为任何主人能指或缝合点都是偶然的和临时性的，没有一个能指能够代表全社会说话，如何克服这种主人能指或缝合点的缺陷呢？齐泽克认为，每一个团体的做法是都期望把这种失败解释成外部的和干扰性的要素，克服这些要素将会恢复一种想象的整体性。“齐泽克正是把这个要素称为‘意识形态的崇高客体’，即暧昧的症候—要素，它‘异质于任何特定意识形态领域，同时对那个最终会封闭的领域又是必要的’”。^①即意识形态的崇高客体支撑着意识形态缝合作用的发挥，如果没有意识形态崇高客体的支撑，意识形态的缝合机制将无法正常的运转。因为崇高客体补充了缝合点或主人能指所缺少的东西。要理解这个问题，先得理解对象a或幻象客体如何变成崇高客体^②的，以及何为崇高客体？齐泽克认为，崇高客体所遵循逻辑的一

① [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：47.

② 张一兵教授认为应将崇高客体（Sublime Object）译作崇高对象。“Object即人们对对象性追逐的目标，这个目标恰恰是空无的，译为对象与拉康-齐泽克的讨论语境是相符的。对象，在中文中又有被爱者的转义，这与拉康那里的欲望对象（以及对象a）意指相关，而将object译成与主体相对应的抽象性的客体则明显是一种误认。”（张一兵：文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]。北京：中国人民大学出版社，2008：361注释②。）

个基本特征是，位置先于客体。我们必须记住，在一个崇高的客体中，本质上不存在任何崇高的事物，根据拉康的见解，一个崇高的客体只是一个普通的、日常的客体，它相当偶然地发现自己占据了拉康所谓的原质[●]的位置。应该说明的是，这个关键词“崇高”并不是康德美学意义上那个与俊美并列的崇高，而是在拉康意义上一种超乎一切之上的抽象的象征性凌驾位置。也就是说拉康的象征界场景呈现的抽象的崇高客体其实就是大写他者的欲望对象的一种社会变形，此其一；二是，在这样的崇高形象后面，存在着幻象逻辑。也就是说一个经验性、实证性的既存客体是如何变成一个崇高客体的？答案是只能通过进入幻象框架，被包括在能够为主体的欲望提供一致性的幻象情景之中。三是，意识形态的崇高客体是一个空无，是意识形态幻象使它看起来是一个实在客体。以货币为例，在市场经济的有效运作中。人们发疯般地追逐金钱，可是仔细想来，就会发现人并不追逐金钱的物质客体，而是无意识地指向在具有一般物质形态的货币中似乎存在的那种金刚不坏的非物质实体性的崇高客体，这样的崇高客体就具有了不可毁灭的特性；四是，崇高客体是不能过度接近的客体，如果我们离它太近，它就会失去其崇高的特征，并成为普通的庸俗客体。即意识形态要实现无障碍统治，就必须同统治对象保持距离。如果意识形态要维持对我们的控制，就必须让我们感到我们还没有完全落入它的控制之中。简言之，“崇高客体之所以是崇高客体，并不是因为它本身有什么特别之处，而是因为它能满足我们的幻象的迫切愿望，满足我们内心的隐秘需求”。[●] 恰恰是因为有了这个崇高客体或者说对象 a，“缝合”手术才不是循环对称的。也就是说，正是有了这个崇高客体或者说对象 a，主体或“事物”才会自动地指涉主人能指，以求在能指秩序（意识形态）中获得一致性的身份。当然这当中也有移情的作用，就是说，“移情是在能指流方面隐藏在所指之后的驻留的另一面；它是由幻觉组成的，某一因素的意义（它是回溯性地通过主人能指的干预而固定下来的）从一开始就作为其内在本质，在这样的幻觉中呈现出来。当它告诉我们，自由‘在本质上’是与资

● 原质其实就是“大写的物”，用英文表示就是“the thing”，它的意思有点接近拉康的“实在界”，有时也可以把它理解为“崇高客体”。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：20 译者前言。

产阶级的形式自由截然相对的，国家‘在本质上’只是阶级统治的工具，等等，而我们也多少有些相信时，那么我们就‘正处于移情之中’。当然，悖论也存在于下列事实之中：移情性的幻觉是必要的，它是‘缝合’手术是否成功的标尺；只有当它抹去了自身的踪迹，缝合才算大功告成”。^①以万宝路的香烟广告为例，“万宝路广告上的画面出现的古铜色的牛仔、宽阔的草原等。所有的这些都‘暗示’某种美国意象（坚硬的土地、诚实的人民、无限的地平线……）。但是‘缝合’的结果只有在某种倒置时才会产生。在‘真正’的美国人开始把自己认同于万宝路广告所创设的意象之前，在美国被体验为‘万宝路国家’之前，这种结果是不会产生的。”^②

但是，意识形态的缝合还是不完全的，即使大多数意识形态元素能够通过“缝合点”得以联结，总会有残留的缝隙（差异）显现出来。这在于齐泽克“汲取了拉康对实在界与符号界矛盾理论的分析。拉康认为，实在界是前符号化的现实，它是一个硬核，抵制着符号化，但符号界总是要将这个硬核、将这个实在界进行整合，使其完全笼罩在自己之下，从而和实在界达成完全一致。因此，任何企图消除符号界与实在界之间矛盾的行为都是荒谬的、不可取的，要将符号界与实在界的这种自相矛盾作为一个合理的现象去接受，也就是说，应当承认并同这种悖论和矛盾达成妥协”。^③也正是在这里，齐泽克引进了“症候”的概念，因为“症候”是社会本体论的悖论，也就是说，“缝合意识形态领域的要素也正是拆散它的要素；在其中我们总能找到一个比属（genus）更普遍的种（speices）”。^④可见，症候的存在就表明社会存在的非法，但离开这个非法的存在，社会大厦就会支撑不下去。同时，它也是意识形态缝合后的开口，因为社会对抗或者说社会的开口，无论以缝合的方式还是幻觉的方式都不会让它永远封闭成为一体，它总要顽强地通过症候的形式体现出来。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：142.

● 同上，2002：134.

● 原宗丽. 齐泽克的意识形态理论评析 [J]. 理论探索，2009（4）.

● [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：49.

第三章 意识形态的表征方式：社会症候

意识形态幻象通过信仰与缝合的方式企图建立一个具有社会统一性的社会景观的努力到头来也是白费，社会的不一致性或者说对抗总会以这样或那样的症候表现出来。按照齐泽克的理解，这种社会症候就是符号秩序中被意识形态遮蔽起来的结构性病变或者说社会对抗的开口。换言之，这也是意识形态表征的方式。正如齐泽克所说，“意识形态的最为基本的定义之一就是：它是符号秩序中由某种填充物遮蔽起来的不可能的结构性空白”。^①正是在这个意义上，齐泽克认为，意识形态的彻底缝合是不可能的，因为意识形态企图掩饰的社会现实的非一致性，到头来却以社会症候的形式表现出来。所以，正是这种社会症候是“普适性意识形态的崩溃点”。^②

第一节 社会症候

齐泽克把拉康精神分析学领域的“症候”概念挪用到社会历史领域，并用它来分析社会意识形态现象。从拉康症候的悖论推导出社会症候即社会存在本体论上的悖论。一种社会症候的出现，其实也就是这种社会体制必然内嵌的非法性的外显。正是在这个意义上，齐泽克认为是马克思发明了拉康的症候概念。

① [斯洛文尼亚] 齐泽克：《幻想的瘟疫》[M]，南京：江苏人民出版社，2006：92。引文有改动。

② 参考了张一兵及苏平富教授的用法。前者可见张一兵：《文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）》[M]，北京：中国人民大学出版社，2008：367。后者可见，苏平富：“征兆”：意识形态的创伤性内核——齐泽克意识形态理论初论[J]，《现代哲学》，2006（4）。

一、拉康的症候概念

“症候” (symptom)● 这个术语在精神分析学中用以指一种潜藏的精神冲突在身心的病症显现。症候常常在神经官能症中显现为一种身体病痛 (咽喉痛、四肢麻木等), 而医生对此又查不出病因。精神分析的“谈话疗法”, 允许分析师将患者的症候转化为有意识的思想然后加以消解。因此, 症候是一个来自无意识的编码信息。而后现代理论视历史和文化为症候, 指出症候的真理既是一种产生症候的、被压抑的、创伤性的欲望, 又是一种产生于症候的快感 (enjoyment) 。● 可见, “症候” 最初只是一个普通的医学术语, 直到它出现在弗洛伊德《梦的解析》(1900) 一书中时, 它才首次具有了明确的精神分析学的含义。弗洛伊德断言, 神经官能症与梦的机制是相同的。在这两种情况下, 被压抑的精神冲突表面上都通过隐匿的不被人们确认的方式伪装起来。按照弗洛伊德的观点, 症候是“被压抑的回归”。对于弗洛伊德来说, 他不仅在梦中发现与症候相同的机制, 而且在口误、动作倒错 (手忙脚乱)、双关语、笑话以及文学艺术作品等一系列日常现象中也察觉到这样的一种机制。●

继弗洛伊德之后, 法国精神分析学家拉康, 在“回归弗洛伊德”口号下, 把结构主义语言学与人类学融入到弗洛伊德的精神分析中, 创立了结构主义精神分析学。“症候”是拉康晚期哲学最重要的范畴之一。起初, 拉康也只是将症候一词视为无意识的一种可以勘破的隐喻来使用的, 可是后来这个词在拉康体系中的地位却越来越重要。1973年, 拉康在自己的研讨会上将症候一词提升为继想象、象征和实在之后的另一个关键词。福原泰平说, 在拉康那里症候的概念至少有三层意思, 或者说是经历过三个不同的发展时期, 即“作为无意识的形成物被分析的、作为可能解读的隐喻的

● “症候” (symptom) 也译作“征兆”、“征候”, 张一兵教授认为, “symptome 一词最好不要译什么东西呈现出来的征兆, 而译为无底根的症候更为贴近一些, 这与阿尔都塞那个症候阅读法也可以一致起来” (参见张一兵. 文本的深度耕犁——后马克思主义思潮哲学文本解读 (第二卷) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2008: 351)。笔者沿用了症候这一译法。

● [美] 维克多·泰勒, 查尔斯·温奎斯特, 编. 后现代主义百科全书 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2007: 471.

● 同上。

症候，到最后时期，演变成向自身课以自身根据的、作为不可言说的填补的症候”。^① 张一兵教授进一步认为，根据福原泰平的说法，拉康的症候说有三个异质的发展阶段。一是早期作为弗洛伊德症候说补充的观点，即症候作为无意识形成物的分析对象；二是作为可能被解读的隐喻的症候；三是晚年那不可言说之物（thing）填补的自体论症候。按此说法，阿尔都塞的“症候阅读法”应该是第二种意思。^②

齐泽克认为，拉康的症候概念分为前后两个阶段，在其早期，即在 20 世纪 50 年代时，症候被拉康设想成一个符号性的意指构成（signifying formation），设想成某种发送给大他者的密码或加密信息，并假定大他者赋予症候以真正的意义。所以拉康说症候就是精彩的符号构成（symbolic formation），就是加密的信息，它可以通过阐释予以解密，因为它在本质上就是一个能指。齐泽克认为，这一时期的拉康症候的全部观点就是，我们必须探测隐藏在肉体想象面具（例如，歇斯底里症候）后面的符号性多重决定。这也就是福原泰平所说的“作为无意识的形成物被分析的、作为可能解读的隐喻的症候”。这是因为，症候起自世界失败的地方，起自符号沟通的通路被打断的地方，而症候是以其他的方式进行沟通的延伸，即失效的被压抑的词语以密码的形式展示自己。齐泽克认为，在拉康早期对症候的解释中就意味着症候是可以阐释的。比如在精神分析的治疗中，患者把症候发送给分析者，症候向分析者传递了它所隐含的意义。而精神分析的目的就是通过允许患者描述其症候的意义，重建破碎的沟通网络，这样症候就会自动地消解了。齐泽克认为，这里基本的要点所在是：正是在其构成中，症候暗示出大他者的一致、完整领域，因为其构成本身就是对大他者的诉求，而大他者则包含着它的意义。^③

但是，在这里问题出现了，如果我们阐释了症候，为什么症候还不能自行消解，为什么它会持续存在？这就引出了拉康晚期教学时对症候的另一解释。在这一时期，拉康认为，症候是“作为实在界的症候”。这时的症候是拒绝阐释的，并与快感相联系的，对拉康来说，症候不仅是加密的信息，它同时还是主体对其快感进行组织的一种方式。这也能说明为什么即

① [日] 福原泰平. 拉康：镜像阶段 [M]. 石家庄：河北教育出版社，2002：248.

② 参见张一兵. 问题式、症候阅读与意识形态 [M]. 北京：中央编译出版社，2003：80.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：102.

使进行了完整的解释，主体不准备放弃其症候的原因之所在。^① 因为作为症候合成人的症候是某种渗透着快感的意指构成：它是一个能指，承载着感官享受。简言之，这里的症候是作为“症候合成人”（Sinthome）^② 的症候，对于拉康的症候合成人而言，要点在于指出了主体性与症候合成人缠绕在一起，难解难分，这种症候的消解只会导致主体本身的消解。正如齐泽克所说：“在此我们必须牢记在心的是症候的激进本体论地位：症候，作为症候合成人的症候，从字面上看，是我们唯一的实体，是对我们存在的唯一的实证支撑，是赋予主体以一致性的唯一之处。”

齐泽克所擅长的是将拉康的精神分析用来分析研究意识形态、文化和政治现象，这里也不例外，为了更好地解读拉康的症候。齐泽克以“作为症候的泰坦尼克号”为例来说明拉康早晚期对症候的不同解读。他认为，泰坦尼克号的失事之所以会造成如此巨大的冲击力，并不是因为这场灾难具有多么直接的物质能量，而是因为它具有符号性多重决定，因为其中被注入了意识形态内涵：“它（泰坦尼克号的失事）被当作一个‘符号’来解读，当作日益接近的欧洲文明大灾难的浓缩了的隐喻性再现来解读。泰坦尼克号的失事只是一种形式，社会以这种形式经历了自身死亡的体验，而且很有趣的是——无论传统右翼人士的解读，还是传统左翼人士的解读，都采取同样的视角，只是强调的重点有所不同。从传统的角度看，泰坦尼克号是飘然而逝的勇敢时代的怀旧纪念碑，那一时代已经消失于粗俗的当代世界之中；从左翼的角度看，它讲述了一个关于僵化阶级社会的无能为力故事。”^③ 但在齐泽克眼里，所有这一切都是陈词滥调。因为泰坦尼克号是一个拉康意义上的原质，即可怕的、不可能的快感的物化，意味着泰坦尼克号的失事发挥着拉康崇高客体的功用：一个被抬到不可能之原质这

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：103.

② “症候合成人”（Sinthome），是拉康在最后一次研讨班（Seminaire XXIII, Le Sinthome, 1975-6）创造出的一个新词。所谓症候合成人是一个症结，是主体性的一个病理学内核，它产生于主体与社会的相遇过程中。并不是在解决了症候合成人的问题以后，主体就能够进入正常状态，而恰恰是这一问题本身把主体整合在一起。在后现代性中，身份是与症候合成人、与创伤性经历的内核紧密相连的，正是在主体与社会的相互关系中，症候合成人对主体做出了界定。参见 [美] 维克多·泰勒，查尔斯·温奎斯特，编. 后现代主义百科全书 [M]. 长春：吉林人民出版社，2007：471.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：98-99.

样高度的、实证性物质客体。“或许所有那些详细阐述泰坦尼克号的隐喻意义的努力，都不过是在逃避原质所造成的可怕冲击力而已，不过是在通过将原质降低到符号的层面，通过赋予它意义，将其驯化而已。”^① 这种意义模糊了由于原质的出现而造成的可怕冲击力。

另一个例子是来自瓦格纳的《帕西法尔》，在瓦格纳版的《帕西法尔》中，阿姆福尔塔斯（Amfortas）的问题是，只要他的伤口流血不止，他就不能死去，不能在死亡中求得安息。他的护理人员坚持认为，他必须履行义务，主持格雷尔的典礼（Grail's ritual），无论他在遭受多大的磨难。而在汉斯-于尔根·西贝尔贝格（Jürgen Syberberg）改编的电影版的《帕西法尔》中，那个伤口就是阿姆福尔塔斯的症候——它体现了他肮脏的、令人作呕的快感，正是这种稠化和浓缩了的生命实体，不让他痛痛快快地死去。即他的全部存在都装在了这个伤口之中，如果我们消灭它，他就会失去他的实证的本体论一致性，并停止生存。因为症候是生存的唯一支撑。并且西贝尔贝格把这个伤口外在化。齐泽克认为对这个外在化的伤口有两种解读。“第一个最显明的解答，是将这伤口设想成符号性的：伤口被外在化了，以表明它并不多么关切躯体而只关切那捕获躯体的符号网络。简洁些说，阿姆福尔塔斯的无能为力以及由此引发的其王国的腐烂，真正原因是符号关系网络中的某种阻塞和某种障碍。……因而伤口不过是道德符号腐烂的物化而已”。^② 而另外一种解读或许更加激进，即“伤口是‘实在界的一个小碎片’，一个无法融入‘我们躯体’之整体的令人厌恶的隆起。”而根据经典拉康公式得出的结论是，“伤口正在杀死他，但与此同时，伤口是唯一能够赋予他一致性的事物”。^③

这就是症候这一概念的悖论：症候是这样的一个因素，它像某种粘在人身上的寄生虫，正在“破坏游戏的进行”，但是如果我们消灭了它，情形会变得更加糟糕，即我们会失去我们所有的一切。^④ 所以我们的处境很艰难，因为我们总处于一个不可能进行选择的境地。但是，齐泽克更注重症候的社会意义，齐泽克指出：“严格地说‘症候’是一个特定的因素，它颠

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：99-100.

② 同上，2002：109.

③ 同上.

④ 同上.

覆自己的普遍基础，犹如属颠覆其种。”^① 例如，自由是一个普遍概念，它包含了一系列次属，如言论出版自由、意识自由、商业自由、政治自由等。而且，借助于结构必然性的分析就会发现，一种特殊的自由（工人在市场上随意出售其劳动力的自由）将颠覆这一普遍概念。这就是说，这种自由恰恰是有效自由的对立物：通过随意出卖其劳动力，工人失去了自由——这一自由出卖行为的真正内容是工人遭受资本主义的奴役。^② 也正是在症候的社会意义上，齐泽克认为，马克思发明了拉康的症候概念。

二、马克思发明了拉康的症候概念？

齐泽克在《意识形态的崇高客体》开篇就以“马克思怎样发明了症候？”为标题。开篇第一句话，齐泽克说：“在拉康看来，发明症候（symptom）这一概念的不是别人，而是马克思”。那么齐泽克在这里到底要说什么呢？

首先，他认为马克思对商品的分析与弗洛伊德对梦的解析，二者之间存在着同宗同源的关系。这实际上是要告诉我们，在这两种情况中，关键在于避免对假定隐藏在形式后面的“内容”的完全迷恋，这是因为全部的秘密在于形式，对于马克思来说商品的秘密在于商品的形式，而对于弗洛伊德来说，梦的秘密在于梦的形式。即，我们不能把释梦或一般意义上的症候化约为简单的重译。换句话说，即把潜在的梦内容翻译成主体间交际（哈贝马斯使用的术语）时使用的正常的日常用语。真实的情况是，梦的结构总是由三部分组成的，有三种因素在发挥作用：“显在的梦文本、潜在的梦内容或思想、在梦中清晰表述出来的无意识欲望。这种欲望将自身依附于梦，置身于潜在思想与显在文本之间的缝隙之中；因此就它与潜在思想的关系而言，它并非‘更隐蔽和深藏的’，相反它是更加表面化的事物，完全是由能指的运作机制和潜在思想所屈服的治疗构成的。换言之，它唯一的位置是在‘梦’的形式之中：梦的真正主旨（无意识欲望）呈现于梦的作品之中，呈现于它对‘潜在内容’的苦心经营之中。”^③ 值得注意的是，齐泽克对弗洛伊德的理解已经经过了拉康的中介，在弗洛

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：29.

② 同上，2002：29.

③ 同上，2002：18.

伊德那里，梦的机制为平日被意识压抑的无意识欲望通过一种变形实现出来的通道，在梦中，人们在现实中无法实现的本真欲望往往能得到一种自慰式的宣泄。对于齐泽克而言，梦的基本构造方式其实不是潜在梦思作为一种内在的本质通过梦的文本表露出来，而是它被赋予了梦的形式的这种活动。●

其次，齐泽克认为，马克思对商品形式的秘密进行分析时走了完全相同的步骤。第一步，“我们务必不要为表面现象所迷惑，因为从表面上看，一个商品的价值取决于纯粹的运气，比方说取决于供与求这两个方面的偶然性的相互作用。我们必须迈出至关重要的一步，去设想隐藏在商品形式后面的隐含‘意义’，设想由这种形式‘表达’出来的蕴涵；我们揭穿商品价值的‘秘密’”。● 在这里齐泽克继续引用《资本论》中相关论述加以说明，即“因此，价值量由劳动时间决定是一个隐藏在商品相对价值的表面运动后面的秘密。这个秘密的发现，消除了劳动产品的价值量纯粹是偶然决定的这种假象，但是绝没有消除价值量的决定所采取的物的形式。”● 齐泽克继续论证道，正如马克思所指出的那样，古典资产阶级政治经济学已经发现了商品形式的“秘密”，但他们的注意力被作为财富真正来源的劳动所迷惑，所以他们不能解释这个商品形式本身的秘密。正如齐泽克引用马克思的话所说的那样，“可是，劳动产品一旦采取商品形式就具有的谜一般的性质究竟是从哪里来的呢？显然是从这种形式本身来的。”● “马克思对商品形式的分析，表面上看起来只是一个经济学问题，实际上对一般的社会科学都有相当大的影响力。这也是齐泽克主张在全球化的时代有必要重新研究政治经济学的原因所在”。● 因为“它提供了一个基体，该基质能够帮助我们派生所有其他形式的‘拜物教式的倒置’：它仿佛商品形式的辩证法，展示出一个纯粹的——也可以说，由蒸馏得来的——机制图景（version of mechanism）为我们从理论上理解那些第一眼看上去与政治经济领域毫无

● 张一兵，文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]。北京：中国人民大学出版社，2008：353。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：20。

● [德] 马克思，资本论（第一卷）[M]。北京：人民出版社，2004：92-93。

● 同上，2004：89。

● 莫雷，穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态理论研究 [D]。长春：吉林大学，2009：27。

瓜葛的现象（法律、宗教等等），提供了一把钥匙”^①。

最后，我们如何界定“马克思发明了症候”这一提法呢？这里要注意的是，“马克思的症候显然不是拉康那种作为个人主体缺席后的创伤性的招魂幡，而是通过社会意识形态缝合生活幻象中的漏洞呈现出来的社会症候。这恐怕算是一种拉康精神分析学的社会性升华。”^②正如齐泽克所说，“马克思‘发明了症候’（拉康语），依靠的是检测某些裂缝、非对称和‘病理性’失衡，它们予人以资产阶级‘权利与义务’具有普遍性的假象。”^③从这个意义上来说，马克思主义“意识形态批判”的基本程序已经是“症候性的”了。因为每一个意识形态的普适性都是虚假的，它必然包含着一个特殊情形，该情形将打破意识形态的普遍的统一，暴露其虚假性。这一特殊的情形就是社会症候。“在齐泽克看来，马克思对资本主义生产方式的批判，其本质就在于揭露布尔乔亚维护资本逻辑的天然性和普适性。他通过透视在流通领域表现出来的形式上的平等交换，解蔽了发生在生产过程中的剩余价值被资本家无偿占有的秘密，从而戳穿了这种普适性意识形态的神话。”^④齐泽克分析道，在资本主义社会的市场规律运作之下，我们拥有了意识形态的普适性，即商品的等价和公平的交换，因为从表面上看劳动和资本之间的交换是完全等价和公平的，但问题的关键之处在于，劳动力是一种特殊的商品，劳动力的使用价值创造了剩余价值，正是这个超出劳动力价值之外的剩余价值，被资本家无偿占有了。这也就是说，劳动力这种新的商品的出现代表着对商品等价和公平交换的否定。这样，齐泽克指认道，劳动力商品的出现导致了症候的出现。换言之，所谓症候就是“普通下的特殊按照普通本身的逻辑，将普通瓦解”这样一种特殊因素。正是从这个意义上，齐泽克说是马克思发明了拉康的症候概念。他说：“‘对于症候这一概念的起源，我们不必在希波克拉底^⑤那里寻找，而要 from 马克思那里寻找。要在他首先确立的资本主义与某者之间的联系中去寻找。某者为

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：22.

② 张一兵，文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：367.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：22.

④ 张一兵，文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：367.

⑤ 希波克拉底（Hippocrates, B. C. 460-B. C. 370），古希腊名医，被誉为医药之父。

何？美好的往昔时光，即我们所谓的封建时代。’^① 要把握从封建主义向资本主义过渡的逻辑，我们必须首先阐明其理论背景，即马克思的商品拜物教这一概念。”^②

第二节 社会症候的浮现点：商品拜物教

对于齐泽克来说，马克思以商品拜物教的方式设想从封建主义向资本主义过渡，而拉康就把症候的发现定位于这种方式之中。言下之意，商品拜物教是作为一种社会症候的形式浮现的。在马克思看来，拜物教产生的直接后果是人的关系的物化。齐泽克以拉康哲学为工具，进一步发展了马克思的拜物教理论，认为马克思的商品拜物教是意识形态批判的重要范式。并认为今天拜物教已经发展到犬儒式拜物教的新形式，并借助拉康哲学对这种拜物教发挥作用的方式进行了具体的解读。

一、马克思的商品拜物教概念

“拜物教（fetishism）一词来自葡萄牙语 feítico，意思是人造的，以及拉丁语 facticius，意思是‘人为的’。而且，拜物教（fetishism）和‘物神’（fetish）有关，或者与赋予所谓原始文明崇拜的物的名称有关，因而也与被设想为拥有特殊力量的任何自然的或者人造的物有关。”^③ 拜物教与意识形态概念几乎是同时出现的，它最先用于宗教。在当时，由于生产实践的局限性和科学知识的欠缺，人们对于自然界的许多事物和现象不很了解，就从宗教世界的幻想中去寻求答案，把一些自然现象如日、月、水、火等物神化了，并把它们看作是支配人类命运的神，从而加以崇拜，产生了拜物教。查理·德·布罗斯（Charles de Brosses）首先将这个术语加以系统化，他早在1760年就将拜物定义为涉及对自然物品（石头、动物……）的崇拜

① [法] 拉康：《真实、象征、想象》（R. S. I），见《奥尼卡》，第4卷，巴黎1975年，106页。转引自[斯洛文尼亚] 齐泽克：《意识形态的崇高客体》[M]。北京：中央编译出版社，2002：31。译文有改动。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克：《意识形态的崇高客体》[M]。北京：中央编译出版社，2002：31-32。

③ [法] 汤姆·洛克曼：《马克思主义之后的马克思》[M]。北京：东方出版社，2008：199。

的最初、原始的宗教阶段。^①后来马克思把这一术语从通常的人类学、宗教学或者心理学的领域向经济学方向做了延伸，把它运用于政治经济学的批判。马克思是在生产过程起支配作用或者人类起支配作用的两种社会形式之间存在根本区别的语境下使用“拜物教”一词的。^②“众所周知，‘拜物教’（Fetischismus）这一概念最早出现于马克思的《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》中。^③当时，马克思还是在通常的意义上使用这个概念的。后来，当马克思在《1844年经济学哲学手稿》中再度提到这一概念^④时，主要用来批判货币主义和重商主义者的拜金主义热情。在《经济学手稿（1857—1858）》中马克思已认识到，‘拜物教’乃是经济学家们信奉的一种普遍的观念。^⑤在《政治经济学批判》（1859）中，虽然马克思只是在一个注释中提到了‘拜物教’这个词，^⑥但他已把物的关系的神秘化视为资本主义社会普遍存在的幻觉。在《经济学手稿（1861—1863）》中，马克思已开始频繁地使用‘拜物教’这一概念来概括资产阶级经济学家在货币、财富、资本（尤其是生息资本）等一系列问题上所持的错误见解。^⑦在《经济学手稿（1867）》中，马克思论述了商品形式和价值关系上的‘拜物教’倾向。在《资本论》中，马克思则全面地、系统地分析，批判了‘拜物教’概念，揭示了这种观念掩盖下的一个基本事实：资本主义生产的根本目的是获取剩余价值，从而从根本上粉碎了资产阶级经济学家编造的各种意识形态的神话。”^⑧

马克思对拜物教的批判是从商品拜物教开始的，马克思把商品视为研究和分析资本主义社会生活和结构的核心问题，正是通过对商品的分析揭示出资本主义社会剥削的秘密。在马克思的著作中“商品”一词很早就出现了，比如，在《巴黎手稿》关于地租的段落中，马克思在引用了斯密的

-
- ① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：119.
 - ② [法] 汤姆·洛克曼. 马克思主义之后的马克思 [M]. 北京：东方出版社，2008：199.
 - ③ [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1956：181.
 - ④ [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集（第42卷）[M]. 北京：人民出版社，1956：112、138.
 - ⑤ [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集（第46卷，下）[M]. 北京：人民出版社，1956：202.
 - ⑥ [德] 马克思. 政治经济学批判 [M]. 北京：人民出版社，1956：9 注⑥.
 - ⑦ [德] 马克思. 剩余价值学说史（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1956.
 - ⑧ 俞吾金. 意识形态论（修订版）[M]. 北京：人民出版社，2009：94.

一长段话之后评论说，无限制的竞争把土地转换成商品，从而使地主贵族破产。^①“在《资本论》中，马克思简直是在商品概念之上建构他的理论，因为这个原因，商品成了他关于现代工业社会观点的中心概念和概念基础。”^②正如马克思在《资本论》（第一卷）的开篇所写道：“资本主义生产方式占统治地位的社会的财富，表现为‘庞大的商品堆积’，单个的商品表现为这种财富的元素形式。因此，我们的研究就从分析商品开始。”^③

马克思指出，“最初一看，商品好像是一种简单而平凡的东西，对商品的分析表明，它却是一种很古怪的东西，充满形而上学的微妙和神学的怪诞。”^④马克思指出，商品是用于交换的劳动产品，任何商品都具有使用价值和价值的二重性，而无论是商品的使用价值还是价值都不具有神秘性，前者是满足人类需要的物质产品；后者从质的方面来看，是人类劳动力的耗费，从量的方面看，是用劳动量来计算的劳动时间，二者都没有神秘性。但是，马克思自问自答道：“劳动产品一旦采取商品形式就具有的谜一般的性质究竟是从哪里来的呢？显然是从这种形式本身来的。”^⑤“商品形式的奥秘在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。正是由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉又超感觉的物。”^⑥马克思举例说道，“比如用木头做桌子，当桌子还不是商品时，它只是一个普通的可以感觉的物。但是当桌子一旦成为商品，就转化为一个可感觉而又超感觉的物了。即，当劳动产品一旦采取了商品的形式，商品生产的私人劳动就取得了社会劳动的形式，商品的神秘性正是从这里产生的。这只是人们自己的一定社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为富有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。

① [法] 汤姆·洛克曼：《马克思主义之后的马克思》[M]，北京：东方出版社，2008：196。

② 同上。

③ [德] 马克思：《资本论》（第一卷）[M]，北京：人民出版社，2004：47。

④ 同上，2004：86。

⑤ 同上，2004：89。

⑥ 同上。

在商品世界里，人手的产物也是这样。我把它叫作拜物教”。^①这样，商品拜物教就是个人劳动和社会劳动分离的结果，是商品生产社会的必然产物。马克思说：“劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。”^②

马克思的拜物教理论不仅仅指商品拜物教，还包括货币拜物教和资本拜物教。马克思认为：“一种商品成为货币，似乎不是因为其他商品都通过它来表现自己的价值，相反，似乎因为这种商品是货币，其他商品才都通过它来表现自己的价值。……这些物，即金和银，一从地底下出来，就是一切人类劳动的直接化身。货币的魔术就是由此而来的。”^③这样，货币这种商品形式就带有了拜物教的性质，如马克思所说：“货币拜物教的谜就是商品拜物教的谜，只不过变得明显了，耀眼了。”^④在资本主义生产方式下，在货币转化为资本的过程中出现了资本拜物教。资本拜物教就是把资本的价值增殖看作是物本身具有的魔力的一种错误观念。马克思之所以分析拜物教，其兴趣不在于抽象概念，也不在于现代工业社会的运行和发展情况，而是关注在现代工业社会中的人类的命运与境遇。因为，在马克思看来，拜物教产生的直接后果是“人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式”，即人的关系的“物化”。关于“物化”，马克思说：“在论述资本主义生产方式甚至商品生产的最简单的范畴时，在论述商品和货币时，我们已经指出了一种神秘性质，它把在生产中由财富的各种要素充当承担者的社会关系，变成这些物本身的属性（商品），并且更直截了当地把生产关系本身变成物（货币）。一切已经有商品生产和货币流通的社会形式，都有这种颠倒。”^⑤可见在马克思看来，在资本主义社会“物化”现象不仅存在而且是普遍存在，即一切已经有商品生产和货币流通的社会形式都存在着这种“物化”现象。对于马克思来说，揭示拜物教的本质是为了让这个颠倒的世界再一次倒转过来，彻底打碎资本主义的社会关系。也就是说，马克思揭示拜物意识是为了揭示资本主义用物与物的关

① [德] 马克思. 资本论（第一卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：90.

② 同上，2004：90.

③ 同上，2004：112-113.

④ 同上，2004：113.

⑤ [德] 马克思. 资本论（第三卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：936.

系掩盖人与人之间的关系，从而揭露资本主义意识形态的控制，这也是科学社会主义理论的任务之一。

二、作为社会症候形式浮现的商品拜物教

齐泽克认为，在对马克思的进一步讨论中，禁不住提出拜物的三种连续的形象，它形成了一种黑格尔式的“否定之否定”：首先是传统的人与人之间关系的拜物教化，这种拜物教存在于人的依赖关系的封建社会（前资本主义社会），在这种前资本主义社会中，商品拜物教还没有取得进展，因为在那里占统治地位的是“自然生产”而非市场为导向的生产。齐泽克认为，对于这种寄身于人与人之间的关系中的拜物教只是黑格尔意义上“主人与奴隶”关系的代名词。其次是标准的商品拜物，在这一阶段，随着“人与人之间关系”的非拜物教的退却，“物与物之间关系”中的拜物教——商品拜物教开始登场，这时候，拜物教的位置已经从主体间的关系转移到了“物与物之间”的关系上，即至关重要的社会关系（生产关系），不再直接以统治和奴役的人际关系的形式表现出来。^①最后，在我们的后现代时代，我们所目睹的是拜物的物质化本身的逐渐消失。这就是说，随着电子货币的出现，金钱逐渐失去了它的物质性存在，转变为一种纯粹的虚拟实体（只要通过一张银行卡或者甚至一个非物质的计算机代码才能获取）。^②在今天，我们都有这样的生活经验，上街购物，即使口袋里没有一毛钱也没有关系，你只要拥有一张银行卡，当然最好是信用卡，你就可以购买到你所需要的一些生活必需品了。更别提像购买房子、车子这样的大件物品，很少有人提着一大袋子钱（物质化的货币）跑来跑去。正像齐泽克所说：“金钱（金融交易的复杂网络）转变为一种看不到的，也因此无所不能的幽灵框架，统治着我们的生活。”^③这是因为，在今天，金钱本身越来越多地拥有了一种看不见的幽灵原质的特征。而齐泽克认为，随着拜物的幽灵化，随着它确定的物质性逐渐解体，它的存在变得甚至更加富有压迫性，更加无孔不入，仿佛不存在主体逃避它的掌控的途径。

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：35-36.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：124-125.

③ 同上，2006：125.

在这三种连续的形象中，齐泽克重点分析了资本主义社会的商品拜物教，并认为资本主义社会的商品拜物教是一种社会症候，它的存在表明了资本主义社会存在的本体论上的悖论。他说，在商品拜物教占统治地位的社会（资本主义）中，人与人之间的关系完全是非拜物教化的，这是因为在资本主义社会中人与人之间的关系是“自由”的，这种自由的关系决定了他们可以自由地追逐他们的自我利益。齐泽克说道：“这里，两个主体不期而遇，他们之间的关系已经摆脱了臣民对主人（master）的崇拜色彩，也放弃了主人对臣民的保护和关心功能；他们是作为两个人不期而遇，他们的行为完全取决于他们的自我利益；每个人都是地地道道的功利主义者；在他眼里，任何其他人都不再拥有神秘的光环；他在同伴身上所能看到的是另一个追逐自我利益的主体，他只对占有某物——商品——感兴趣，因为只有商品才能满足他的需求。”^①

这也就是说，随着资产阶级社会的确立，原有的在封建社会中确立的统治与奴役的关系被压抑了，人们之间的关系已经摆脱了统治和奴役的关系，成为自由追求自我利益的自由主体。这其实是一种以“物与物之间关系”中的商品拜物教代替了原来在“人与人之间关系”中的非完全拜物教。即“随着资产阶级社会的确立，统治和奴役的关系被压抑了：我开始正式地明显关心起自由的主体，他们之间的人际关系已经摆脱一切拜物教形式；被压抑的真理——统治和奴役的持续，以症候的形式浮出水面，这个症候会颠覆平等、自由等意识形态表象（ideological appearance）。这一症候，即关于社会关系之真理的‘浮现点’（point of emergence），恰恰就是‘物与物之间的关系’”。^②这也就是说，在资本主义社会，人与人之间统治和奴役的关系被以表面自由、平等的人与人之间的关系所代替，而这种表面的自由、平等其实就是用物与物之间的关系来代替了原来的统治与奴役的关系。而这种物与物之间的关系在资本主义社会表现为商品拜物教的形式，而这种商品拜物教会以症候的形式浮现出被压抑的统治与奴役关系的持续。以社会症候就是“普通下的特殊按照普通本身的逻辑，将普通瓦解”的定义来看，商品拜物教就是资本主义社会症候的“浮现点”，同时也是资本主义社

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：35.

② 同上，2002：36.

会普适性意识形态的“崩溃点”。

齐泽克引用马克思的话，继续论证道，在封建社会“无论我们怎样判断中世纪人们在相互关系中所扮演的角色，人们在劳动中的社会关系始终表现为他们本身之间的个人的关系，而没有披上物之间，即劳动产品之间的社会关系的外衣。”^① 这到了资本主义社会，情形就有所变化，齐泽克说道：“‘并非他们那些表现出来的私人关系，而是个人之间的社会关系，被伪装在了物与物之间的社会关系的外形之下’——这就是歇斯底里症候（hysterical symptom）的精确定义，即资本主义特有的‘皈依的歇斯底里’（hysteria of conversion）的精确定义。”^②

三、商品拜物教作为意识形态发挥作用的方式

对于齐泽克来说，商品拜物教不但是社会症候的“浮现点”，更是以犬儒式意识形态的新形式在当下的社会现实中起作用，而商品拜物教作为意识形态发挥作用的方式主要体现在两个方面。

一是，商品拜物教是“人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式”^③ 这个为我们所熟悉的概念也为齐泽克所称道，不同的是齐泽克对马克思商品拜物教的解释却是拉康式的。齐泽克认为，“商品拜物教的基本特色并不在于以物代人（‘人与人之间的关系假定了物与物之间的关系的形式’）；相反，在于这样的误认，它关切结构网络与其构成因素之间的关系：真正的结构效果，即各种构成因素之间的关系网络的效果，表现为某一构成因素的直接财富，而且好像这个财富也属于各种因素关系之外的某一因素。”^④ 这也就是说，拜物指向的形式结构和这个结构的一个确定因素之间的短路。当我们是拜物幻象的牺牲品时，我们错误地将因客体在这个结构中的位置而施加给这个客体的东西理解为拜物客体的直接自然属性。^⑤ 比如说，我们并不因为一个人本身（因为他的魅力特征或者类似的因素）是一个国王而与此人形成对“国王”的关系，

① [德] 马克思. 资本论（第一卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：95.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：37.

③ [德] 马克思. 资本论（第一卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：90.

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：32.

⑤ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：128.

而是因为他社会符号关系中占据着国王的位置。这是因为“在结构主义的视野中，语言符号是任意的，没有固定的意义。它的意义是偶然的，取决于它与其他要素的关系以及与整个结构的关系。但是，这里发生了某种拜物教的倒置。人们往往把关系网络的结果看成是构成因素自身具有的，好像这种要素的特性和它与其他要素的关系毫不相干”。^① 商品拜物教就是这种结构性误认的结果。

这样的误认可以发生在“人与人之间的关系”中，也可以发生在“物与物之间的关系”中。马克思说：“可见，通过价值关系，商品 B 的自然形式成了商品 A 的价值形式，或者说，商品 B 的物体成了反映商品 A 的价值的镜子。”^② 与此同时，马克思在这里做了一个注解，即“在某种意义上，人很像商品。因为人来到世间，既没有带着镜子，也不像费希特派的哲学家那样，说什么我就是我，所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当作人，只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的。因此，对彼得说来，这整个保罗就以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。”^③

在这里齐泽克用拉康的镜像阶段理论，对马克思在《资本论》中对简单的价值表现形式的论述，进行了拉康式的解读，以说明商品拜物教的结构性误认是如何存在于人与人以及物与物之间的。在拉康的镜像阶段理论^④中，镜中的形象并不是简单的映象，它形成了自我。也就是，自我是基于主体与其自身身体之形象的想象关系而形成的。拉康所说的自我是一个虚构的自我，这是因为自我得以形成的幼儿主体与自身之镜像的认同乃是一种误认，即是说，主体误把自己在镜中的形象当作了真实的自己。这种误认产生了两个结果，一方面说明了自我的统一性是一种虚幻的统一，另一方面说明了在虚幻的统一性下有一个潜在的异己性的在场。所以，表面上

① 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态理论研究》[D]。长春：吉林大学，2009：35。

② [德] 马克思：《资本论（第一卷）》[M]。北京：人民出版社，2004：90。

③ 同上，2004：67。页下注（18）。

④ 1936年7月，在捷克的马里安马召开的第十四届国际精神分析学大会上，拉康宣读了一篇论“镜像阶段”的论文，首次提出他对人类主体的自我之性质的独特看法。13年后的1949年7月，在瑞士苏黎世，拉康向在那里举行的第十六届国际精神分析学大会提交了另一篇题为《作为我之功能的构成要素的镜像阶段》的论文。据此，可以认为，拉康提出了他的镜像阶段理论。镜像理论在拉康的理论中占据着一个十分重要的位置。可以认为，拉康的镜像理论是以儿童心理学家亨利·瓦隆的镜像论为基础，结合弗洛伊德的自恋理论和黑格尔的主奴辩证法而产生的。

看人类主体是统一的，但从根本上说人类主体又是分裂的。简言之，拉康的镜像阶段理论是说，只有通过被反映在另一个人身上，即只有另一个为其提供了整体性的意象，自我才能实现自我认同，这种认同与异化是相伴而生的。齐泽克认为，马克思在此对商品价值表现形式的论述与拉康的镜像阶段理论有异曲同工之妙。即“只有使商品 A 与商品 B 相关，就像使商品 A 与其自身价值的表象形式（form-of-appearance）相关，商品 B 才是商品 A 的等价物。但是表象——这里存在着拜物教特有的颠覆效果——恰恰是对立物：A 看上去与 B 相关，对于 B 而言，情形好像是这样的，成为 A 的等价物并不会成为 A 的‘反射决定’（reflexive determination）——好像 B 已经本质上成为 A 的等价物。‘成为等价性的’这一特征看来也属于它与 A 的关系之外的某物，至少在构成其使用价值的其他‘自然’有效属性的层面上如此。”^① 说到此，齐泽克并不认为尽兴。所以接下来他又引用了马克思的一段注解。即“这种反思的规定是十分奇特的。例如，这个人所以是国王，只是因为其他作为臣民同他发生关系。反过来，他们所以认为自己是臣民，是因为他是国王。”^②

齐泽克认为，在国王与臣民的关系中存在着一个拜物教性的误认。也就是说，一个人之所以是国王是因为国王与其臣民之间的社会关系网络的结果，但是这种关系却以颠倒的形式表现出来。即，人们之所以要认为自己是臣民，要给国王以真命天子的待遇，是因为人们相信国王天生就是国王，国王处于他与他的臣民的社会关系之外。以拉康的话来说就是，“一个疯子相信自己就是国王，一个国王也相信自己就是国王，疯子与国王相比较，疯子并不比国王更疯，虽然国王总是把自己等同于‘真命’天子。”^③

二是，“人与人之间的关系”在本体论上怎么可能被置换到“事物之间的关系”呢？也就是说，“是事物而非我们相信；事物代替我们相信”^④ 原因何在？与马克思的历史唯物主义的解答不同，齐泽克认为，一方面是，“在商品拜物中，我们的信仰被放置在他者身上：我想我不相信，但是我通过他者相信。这里的批判姿态在于对身份的声明：不，是你通过他者相信

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：33-34.

② [德] 马克思. 资本论（第一卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：72. 页下注（21）.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：34.

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：128-129.

(相信关于商品的神学臆想,相信圣诞老人……)”。[●]换言之,这里涉及虚假主动性的概念,即你认为你是主动的,但你表现在拜物中的真实位置是被动的。也就是说,主体已经是“去中心化”的主体,主体最为内在、最为隐秘的情感都被外在化了,主体以为自己是主动的,但在这种拜物中真实的位置却是被动的。这就是齐泽克所说的“虚假的主动性”,即你认为你是主动的,但你表现在拜物中的真实位置是被动的。齐泽克并以电视中的“录音笑声”(canned laugh)和西藏人的转经轮来加以说明,就前者来说,某些假定有趣和诙谐的场面过后,你会听到从电视里发出的笑声和掌声,以解除我们劳累一天后笑的义务,也就是说,是隐身于电视机中的大他者,正在解除我们笑的义务,正在替我们笑。这样虽然一个晚上我们什么也没做,但是通过电视机这个大他者,我们度过了一个美妙的夜晚;就后者来说,只要有了转经轮替我们祈祷,我们就可以什么也不用做,而在客观上有转经轮在替我们祈祷。这里“去中心化”的主体其实就是拉康的“被划了斜杠的主体”,即\$,“指自我指涉的否定性的空洞,和原始的去中心化紧密关联:我能够被剥夺甚至我最隐私的精神(‘思想’)内容,大他者(或拜物)可以替我笑,替我信仰,等等的事实,使我成为\$,即被划斜杠的主体,不具备确定本质内容的纯粹空洞”。[●]

另外,也可以用拉康的知识与信仰的分裂的观点来加以说明。用精神分析的方法来解释就是:“受创伤的现实知识保持在象征物之外,这个象征性表达继续在起作用,好像我们不知道一样……知识与信仰之间这种空隙证实了一个心理的裂痕,一个‘否定的现实’”。[●]而齐泽克把它用来分析意识形态,从而认为真正的知识与象征性的信仰之间的空隙就决定了我们日常意识形态的态度,即“我知道,但还是……”。我知道,犹太人无罪,但还是相信他们有罪。我知道没有上帝,但还是相信上帝的存在。这种知识与信仰的分裂最终达致了知识与行为的分裂,因为信仰总是客观化、外在化于人们的日常行为实践中,“因而,在日常生活的层面上,个人很清楚,物与物之间的关系之下,存在着人与人之间的关系。问题是,在人们的社

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 142-143.

● 同上, 2006: 153.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 因为他们不知道他们所做的——政治因素的享乐 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 295.

会行为中，在他们正在做的某事中，他们的行为就好像货币以其物质的现实性，同样也是财富的直接体现”。^① 在商品拜物教的倒置下，人们在日常生活中都知道使用价值是交换价值的基础，但在他们的行为中却颠倒了普遍和特殊的关系，把价值看成是普遍的实体，商品变成了价值的众多化身。他们是实践上的而非理论上的拜物教徒。这样一来，这一理论立场就与斯洛特迪克提出的犬儒理性公式如出一辙，即“他们很清楚自己的所作所为，但他们依然我行我素”。^②

面对这种犬儒理性或犬儒主义的意识形态，齐泽克认为，传统的以“去蔽”为目的的意识形态批判已经无能无力，因为人们明知道意识形态的普适性下掩藏着特定的利益，人们却拒不与之断绝关系。这是因为意识形态发挥作用的方式是犬儒性的，即虽然犬儒性主体对于意识形态面具与社会现实之间的距离心知肚明，但他仍然坚守着面具。齐泽克以安徒生的童话《皇帝的新衣》为例加以说明，他认为安徒生童话中的那个孩子，出于毫无戒备的天真说出了这一个道理，即皇帝没有穿衣服，把我们从故步自封的虚伪中解救出来，迫使我们面对事物的真实状态。但这样人们不但不会赞扬这个孩子，相反会怪罪他的多嘴在无心中引来了灾难，即影响了互为主体的人际网络。^③ “这就意味着必定有一个符号秩序在运转，这种秩序是纯粹‘虚拟的，然而它却决定着事物的命运’”。^④ 齐泽克这里所说的符号秩序其实就是拉康的“大他者”。因为“在最极端时（拉康）作为符号机构的大他者的地位相当于信仰，而非知识，因为信仰是符号，而知识是真实”，所以信仰是“对他者的信仰”。^⑤ 这样“拜物的信仰、拜物的颠倒，统统被置换到事物之上：它在马克思所谓的‘事物之间的关系’中得到体现”。^⑥ “物（商品）只信奉它们所处的位置而非其主体：好像它们的信仰、迷信和玄学神秘化，已经为理性的、功利的人格所战胜，并体现在‘物与物的社会关系’之中。他们不再相信，但是物为了自己还在相信。”

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：43.

② 同上，2002：45.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 因为他们不知道他们所做的——政治因素的享乐 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：295.

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：122.

⑤ 同上，2006：132.

⑥ 同上，2006：129.

从以上分析可以看出，齐泽克对马克思商品拜物教的解读，不仅不是立足于从具体分析商品拜物教产生的社会历史根源以及祛除它的现实途径，而且认为马克思对商品拜物的批评是依赖于透明的社会关系的乌托邦的论点，以及在马克思的拜物概念中还存在一个隐藏的目的论。这也符合齐泽克的政治立场，即他认为不存在没有“社会对抗”的社会景观，这又与拉康不无关联，拉康的精神分析理论“是这样界定人类境遇的：不存在解决方案，也不能回避它；要做的事情不是去‘克服’、‘消灭’它，而是向它表示让步，学着认识它各种可怕的维度，然后在这个基本认识的基础上，试着与其达成暂时的妥协”。^① 据此，齐泽克另辟道路，借助拉康的结构主义精神分析学，着重分析了商品拜物教的倒置是如何运作，以及如何作用于人们的心理的。沿着这条道路，齐泽克进一步揭示出意识形态批判的重要途径就是揭示出意识形态企图掩饰的社会现实的非一致性的努力，到头来却又以社会症候的形式表现出意识形态彻底缝合的不可能性。

第三节 社会症候：普适性意识形态的崩溃点

意识形态的缝合机制，通过“主人能指”或“缝合点”以遮蔽社会的对抗性或非一致性，为人们提供完美社会的意识形态景观。但是，任何缝合其实都是一种话语分析，这也就是说，意识形态的缝合功能是为了遮蔽创伤性的实在界，但由于实在界不可能被符号化，这也就意味着意识形态的彻底缝合的不可能性，反而以社会症候的形式表现出来。也是在这个意义上，可以说，社会症候预示着意识形态彻底缝合的不可能性，换言之，它的出现预示了普适性意识形态的崩溃点之所在。

一、社会症候发挥着普适性意识形态崩溃点的功能

前面我们已经说过，齐泽克在《意识形态的崇高客体》中倒转了经典的“虚假意识”。认为意识形态没有歪曲或隐藏人类的本性或是社会的利益，反之，如果没有意识形态的神秘化操作，现实本身就不可能存在。因

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：7 引论。

为对于齐泽克而言，意识形态为我们提供的是一个符号化的现实，即作为幻象建构物的现实，是人们逃离他们实在界的痛苦、创伤、欲望的一种方式。言下之意就是，现实总是拉康称为“实在界”的一个“虚拟”现象，是一个永远不可能超越的实在界的虚拟。“用拉克劳（Laclau）和墨菲（Mouffe）的话讲，这意味着社会作为一个统一的单位体是不可能的，因为实在界本质上的过量是一种无法控制的否定，而这种否定是一切实体最终所依靠的。”^①

这样，意识形态可借此完成它的高超的戏法。因为“意识形态的目的是想要创造一个虚幻的、重新进行的和实在界的遭遇，而这种遭遇是把社会的不可能性转换成是某个历史性的他者对社会的盗取。”^②这就是说，意识形态的功能是把某种不可能，比如社会对抗等转化为一种外在的障碍。这种外在的障碍虽然在一定程度上遮蔽了社会的非一致性，但是这种外在的障碍仍然会以一种社会症候形式预示着社会对抗或者说社会的非一致性。也是在这个意义上，社会症候发挥着一种普适性意识形态崩溃点的功能。以排犹主义意识形态为例，这种排犹主义的意识形态的目的就是要把社会的非一致性比如社会对抗转嫁到犹太人的头上，从而掩藏社会的非一致性。这也就是汤普森所说的意识形态运作的排他谋略。即通过“构造一个敌人，不论是内部的或外部的，他被描述为邪恶、有害或可怕，他被要求人们一起来抵制或排除”。^③

而排犹主义意识形态的说辞是，是犹太人破坏了社会和谐，他们要为此负责。在这方面的问题是，尽管犹太人在方方面面表现出一些证明他们是如何要为此负责的客观特征，比如，犹太人的确在金融方面盘剥了其他民族，他们的确有时勾引我们年轻的女儿，某些犹太人还不按时洗澡。但齐泽克认为，我们没有搞清楚的是，排犹主义的真正原因在于通过把社会不和谐的责任归咎于犹太人来掩盖社会和谐是永远都不会存在的这一个创伤性事实。这样意识形态就完成了它的高超的戏法，把社会的不可能性转换成某个历史性的他者对社会的盗取。所以在这里齐泽克提醒到，面对排

① [斯洛文尼亚] 齐泽克，[英] 格林·戴里，与齐泽克对话 [M]，南京：江苏人民出版社，2005：引言 10。

② 同上。

③ [英] 约翰·B. 汤普森，意识形态与现代化 [M]，南京：译林出版社，2005：72。

犹太主义的意识形态，我们必须面对的是：“‘犹太人’的意识形态图像是如何授予我们的无意识欲望的，我们是怎样构建这一图像以逃避我们欲望的某些僵局的。”^①

那么，我们如何排除这种排犹主义的意识形态偏见呢？齐泽克认为，单纯靠我们日常经验的前意识形成层面是不能动摇我们的意识形态偏见的。他举例说道，我们以 20 世纪 30 年代后期德国的一个典型人物为例。他被排犹宣传狂轰滥炸，这种排犹宣传把犹太人描述成邪恶的化身等。但在回家之后，他遇到了他的邻居，一个晚上可以与他一起聊天的犹太好人。但是这种日常经验是不能对意识形态建构提供不可化解的抵抗的。因为对于那个可怜的德国人来说，一边是有关犹太人的意识形态图像，即犹太人是阴谋家等，一边是对其邻居的普通日常体验，这二者之间肯定形成了缺口。面对这一缺口，如果那位可怜的德国人是一个一意孤行的排犹分子的话，那么他就会把这一缺口、偏差转化成排犹主义的论据，即你看他们这有多么的险恶？要认识他们的真实本性是多么的困难。那么，这样意识形态便大功告成了。这是因为意识形态幻象为我们的日常生活经验提供了支撑，而我们的日常生活经验成了前者的论据。正如齐泽克所言：“‘排犹观念与犹太人毫不相干’；有关犹太人的意识形态图像是缝合我们意识形态系统的非一致性的一种方式。”^②但是齐泽克认为，意识形态这种缝合社会对抗非一致性的努力是不会完全成功的，社会对抗仍会以社会症候的形式表现出来，所以说，社会症候其实就预示了意识形态彻底缝合的不可能性。

二、社会症候预示着意识形态彻底缝合的不可能性

前面我们说过，缝合是作为意识形态幻象建构现实的运作机制而出现的。也就是说，意识形态幻象的功能就是掩饰社会现实的非一致性，为人们构建一个完满现实，以供人们逃避其欲望的实在界。正如齐泽克所说：“在拉康的视野中，意识形态指的是试图抹掉其不可能性之踪迹的整体性”。但是，意识形态的这种缝合是否可能呢？齐泽克对此的回答是否定的，至少是意识形态的彻底缝合是不可能的。

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：68.

② 同上。

问题是为什么所有这些缝合社会的企图都失败了？标志着它们没有能力达到缝合的“不可能真实的硬核”是什么？一方面，齐泽克根据拉康的症候定义认为，症候作为“实在界的屏障”是拒绝符号化的，那么一切意识形态的话语分析都不可能对意识形态进行彻底的缝合，因为意识形态作为一种被遮蔽的社会症候，是拒绝符号化的，即不能进行彻底的缝合。另一方面，“齐泽克坚持认为，问题的关键不在于我们不能想出某些想象的社会‘完满性’（fullness），也不在于某些经验的‘丰富性’超出了结构它的企图。毋宁说，问题的关键在于，不管用什么来缝合社会，它自身只能从自己之外的某处来定义、谈论和陈述。每种意识形态要素都是在与其他要素的接合中呈现自身意义，这就是拉克劳和墨菲的索绪尔式立场。而正是这一观念为他们的‘彻底民主’计划提供了基础，这也是为什么在意识形态领域的各种尝试性统一之下社会从根本上保持着开放性的原因。”^①此外，拉克劳与墨菲的“彻底民主”揭示了这样一种悖论：“任何把自己的光投射到其他能指之上的能指，其成功亦是一种失败，因为，它要么只能通过付出这种代价而做到这一点，即任何确定的意义都会不断地使其空洞化；要么在这样做的时候，它总是表现为虚假的普遍性，总是遗漏某些东西。”^②

这就是说，不存在要表达出来的根本社会，每一个主人能指（缝合点）之所以发挥作用，并不是因为它的某种既存完满性，而是因为它是空洞的。因为它只是这样一个位置，它的意义只有通过回溯性的方式才得以确认。“以‘民主’为例，它并不是为自由主义的和社会主义的自由观所共有的概念，前者宣称高于国家的个人自主性，后者认为只能由代表人民利益的党来保障自由。而适当的解决方法不是论证社会主义的定义是对民主的歪曲，或者证明社会主义的替代选择是唯一真正的民主形式。相反，唯一合适的定义‘民主’的方法是把通过参考‘民主’而使自身合法化的全部政治运动和倾向都包括在内”。^③这也就是说，在意识形态的分析中，作为意识形态的主人能指或者是缝合点，其意义并不是某种先验性的存在，也不是某种根本性的一致，而只是要素间的差异，是它的各种说法所共有的东西，

● [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：43.

● 同上，2007：44.

● 同上。

即作为纯粹差异的能指自身。换句话说，任何一个意识形态术语的意义从根本上说是空洞的，它本身并非既定的，而是能够通过各种途径来解释的，就好比拉克劳与墨菲的“彻底民主”计划。

在前面说过，意识形态通过“主人能指”、或“缝合点”以遮蔽其非一致性，为人们提供完美社会的意识形态景观。但是，齐泽克又认为任何缝合都不会完全，都有“漏洞”，并且会以社会症候的形式表现出来，这表现出社会本身的开放性特征。但齐泽克认为，这只是意识形态的话语性分析。而关键是，这种方式的意识形态结果的最后支撑，乃是不可感知的前意识形态的快感，即拒绝符号化的实在界。齐泽克认为，所谓的快感“是不能被符号化的事物，它在能指领域的出现，只能通过这一领域的漏洞和矛盾才能觉察，所以快感唯一可能的能指就是大他者中的短缺能指，其不一致性的能指。”^① 这也就说明了为什么意识形态的缝合是不彻底的，总会保留着开口。

“这是因为对象 a^② 存在于主人能指背后，它允许我们以其自身来补偿差异，允许我们指出它的全部变体说出的都是同一个东西。这将引导我们发现齐泽克在意识形态分析中的创新之处：他对这个问题的分析，即某种‘距离’——或者他所称的‘快感’——对这种分析有多必要”。^③ 换句话说，意识形态“总存在某种必然的开放性，借此，我们能和任何的意识形态封闭性进行竞争；缝合意识形态领域的要素也正是拆散它的要素；在其中我们总能找到一个比属（genus）更普遍的种（species）。此外，这也是对

① [斯洛文尼亚] 齐泽克：《意识形态的崇高客体》[M]。北京：中央编译出版社，2002：171。

② 对象 a（object a），这个符号最初出现在拉康的 L 图式中，它始终以小写斜体的形式出现，小写表明它只是一个影子，一个形象，而斜体表明它始终受到想象的歪曲。（参见马元龙：《雅克·拉康：语言维度中的精神分析》[M]。北京：东方出版社，2006：186 注②。）拉康的对象 a “全部参与了拉康想象、象征和实在这三个基本范畴，但又不专属任何一方。”（参见 Richard Boothby, “Figurations of the Object a”, Jacques Lacan: *Critical Evaluations in Cultural Theory* (II), ed. Slavoj Zizek (New York: Routledge, 2003), 161.) 所以说对象 a 是一个特别复杂的概念，它属于想象，又属于实在，还在象征中有它的身影。就想象而言，它是主体弥补与母亲的裂缝的非勒斯，就实在而言，它是逃脱了语言符号化的残余，即剩余快感，就象征而言，它是欲望能指，没有所指的能指，或者它就是欲望之因。（参见马元龙：《雅克·拉康：语言维度中的精神分析》[M]。北京：东方出版社，2006：205，有改动。）

③ [美] 瑞克斯·巴特勒：《齐泽克宝典》[M]。南京：江苏人民出版社，2007：49。

象 a——既是指明那个位于社会象征结构起源点上的空洞的东西，又是替代它的东西。”^① 因为缝合意识形态领域的要素正是拆散它的要素，“正是那种允许意识形态领域得到缝合的要素——那意味着不存在外部（外部已经是内部）——也拆开了它，打开了它，确保总是存在着某种同它的距离，对它来说，那种距离必然会建立起来并且最终绝不能被合并。”^② 所以意识形态企图掩饰的社会现实的非一致性的努力，到头来却以社会症候的形式表现出意识形态缝合的不可能性。

这也是齐泽克社会政治观在意识形态分析中的反映，他认为，社会在根本上是分裂的、对抗性的、不能被封闭的，这种观点在意识形态中的反映就是，用以理解和建构社会的各种意识形态术语，自身就是临时性的、偶然的和持久性的冲突。像“民主”——它经常被当作一种可欲的社会目标而运用——这样的术语，并非在意识形态上是中立的或者说是确凿地客观，而是那些试图宣称它的各种团体的主人能指。但是所有这些企图都必将失败，因为没有一个是能够代表全社会说话；但是每一个团体都期望把这种失败解释成外部的和干扰性的要素（如在排犹主义意识形态中的犹太人的例子），克服这些因素将会恢复一种想象的整体性和一致性。齐泽克正是把这个要素或因素称为“意识形态的崇高客体”，它其实是一个经验性的普通客体，只不过进入了主体的幻象框架，被包括在能够为主体的欲望提供一致性的幻象情景之中，这一普通客体摇身一变成为崇高客体，它也是齐泽克所说的暧昧的症候——要素。因为它异质于任何特定意识形态领域，同时对维持那个领域的统一性又是必不可少的。^③

总之，齐泽克把拉康精神分析学领域的“症候”概念挪用到社会历史领域，并用它来分析社会意识形态现象。从拉康症候的悖论推导出由于“社会症候的存在而导致的社会存在本体论的悖论，即一种社会症候的出现，也就是一种社会体制必然内在的非法性”。^④ 正如他所说：“但在马克思看来，一旦我们试着把现存社会秩序设想为合理的整体，我们就必须向其

● [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：49.

● 同上，2007：38.

● 同上，2007：5.

● 张一兵，文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：368.

注入一个悖论性因素。作为其内在构成因素，该悖论性因素对其发挥着症候的作用——颠覆这个整体的普遍合理的原则。当然，在马克思那里，现存社会中这个‘非合理性’因素就是无产者，即‘理性自身的非理性’（马克思语），在这一点上，体现在现存社会秩序中的理性之神遭遇到了它自身的非理性。”●

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：31.

第四章 意识形态下人的生存方式：妥协

研究意识形态问题就离不开意识形态与人的关系问题，意识形态对社会的控制，说到底还是意识形态对人的控制。关于意识形态与人的关系问题的研究，前不乏古人，后不乏来者，而齐泽克的研究“与传统马克思主义主要从知识论角度阐述意识形态不同，他主要从生存论、主体建构意义上对意识形态进行拉康式解读，致力于回答意识形态是如何形成和发挥作用的，揭示意识形态和人的生存及社会现实的关系。他认为意识形态是人和人和社会寻找自我身份的根据，而人和社会则是文化符号（意识形态）建构的结果。”^①也就是说，意识形态通过质询、幻象、移情等机制，把具体个人建构成意识形态主体，主体其实就是意识形态幻象的建构物，值得注意的是意识形态把个体建构成主体的过程，同时也得到了个体自身的认同，因为只有这种认同，个体才能确认社会象征秩序中的自我形象，从而确立主体的身份。所以，对齐泽克而言，“主体”就是意识形态渗透到社会生活和社会存在各个角落的意识形态幻象的建构物。因此，当“主体”自以为是世界的中心，是语言和社会历史的主宰者时，实际上它已经被意识形态的大网所捕获。在这种境况下的主体是如此的命运，那么作为个体的人来说，也好不到哪里去，尤其是在今天人类面临着各种矛盾、冲突、压力及不幸，那么如何解决这些问题，使人类能够更好地生存呢？而齐泽克的答案是悲观的，他的答案就是坦然接受命运的安排并与之妥协。

① 苏平富. 意识形态的秘密：“他者的短缺”或“真实的缺失”——齐泽克意识形态理论初探[J]. 哲学研究, 2006 (8): 66.

第一节 意识形态与主体

从西方哲学发展来看，在笛卡尔以前，哲学是本体论哲学，其基本目标就是发现世界的本质，至于作为认识主体的人，或者说自我，其确定统一性以及意识自主性，则被作为一个不证自明的问题被悬置起来。自笛卡尔开始，近代哲学发生了深刻的认识论转向，哲学的研究对象从客体世界转移到了认识者的自我或自我意识。“从笛卡尔的‘我思故我在’到康德的先验主体，再到黑格尔的‘美丽灵魂’和认识的绝对主体，最后发展到胡塞尔的现象学的先验自我，自我历经完善，被确定为一切知识的终极根据”。^①但是随着尼采一声“谁在说话？”，哲学开启了对自我意识的质疑，首先是弗洛伊德对无意识的探索使主体从此不再可能被视为一个自我的同一性，后来是拉康更为猛烈地对自我意识的同一性发起了攻击。对拉康来说，自我的同一是虚幻的，自我原本是一个他人，而主体是分裂的，本身是一个无。齐泽克就是在这个意义上援引拉康的异化和分裂的主体观来说明他的意识形态问题，对于齐泽克来说，正是主体的空无或者说主体的贫困，为意识形态的成功提供了可能。这中间齐泽克借助了阿尔都塞的意识形态质询理论来说明意识形态如何成功地把个体质询为主体，当然齐泽克对阿尔都塞的意识形态质询理论也提出了质疑，因为后者减弱了主体“反叛的喧闹声”（伊格尔顿语）。

一、对拉康主体观的援引

拉康用精神分析的方法终生都在谈论近代哲学以来的一个核心问题，即主体问题，并针对传统自我学的自足主体论提出了他的主体异化与分裂的理论以颠覆它。即在拉康这里，主体是在误认的基础上建立起来，表现为主体的异化和分裂，拉康所说的异化与分裂是主体形成的一体两面，就主体的形成方向或者方式而言，它表现为异化；就这种异化的结果而言，它表现为主体的分裂。^②在主体的形成过程中，拉康区

① 马元龙。雅克·拉康：语言维度中的精神分析 [M]。北京：东方出版社，2006：84。

② 同上，2006：171。

分了主体与自我^①；这一区分也反映了拉康思想的前后转变，这一转换大致发生在1953年间，其标志性著作是后来编在其《文集》中的《罗马报告》。“这一转换大致言之，就是从想象转到象征，从自我转到主体。在拉康看来，自我是想象秩序的一部分，主体则是象征秩序的一部分”。^②拉康认为，自我形成于镜像阶段。镜像阶段大约发生在人类婴儿6—8个月大的时候，婴儿或主体误把自己在镜中的形象当作了真实的自己，其实这只是一种误认，即误把镜像（他人）当成自我，虽然是一种误认，但是主体获得了一种自身的完整统一性，从而抛弃了身体破碎的感觉。与此同时，这种误认产生了两个结果，一方面，镜像的虚幻性说明了自我的统一性是一种虚幻的统一，另一方面说明了在虚幻的统一性下有一个潜在的异己性的在场，因为镜像根本上是一个他人。^③拉康认为，镜像不仅是自我的开端，也是一切想象性认同的开始；从此以后，人总是在重复上演这一出戏。但是在主体的成长过程中，镜像阶段的自我的形成只是第一步，婴儿在镜像阶段结束之后，进入了后镜像阶段，即俄狄浦斯阶段，这大约发生在幼儿的2—3岁时期。在这个阶段，想象界中母亲与幼儿的平衡关系被打破了，代表着父亲权威的符号秩序介入了母—子二元关系之中，为了重新获得主体身份，幼儿必须通过对父亲的认同而顺利克服对母亲的欲望，即成为母亲欠缺的菲勒斯（phallus）或者说与母亲合二为一的欲望。方式是幼儿不得不接受语言对不在场事物（如母亲）的替代，不得不接受和认同符号秩序和文化秩序的建构。所以说，认同父亲的权威或者说认同父亲的法律，也是主体通过语言符号被逐渐规训进象征界^④的过程。幼儿（主体）一旦进

① 关于自我的起源或诞生问题，根据拉普朗斯和邦达里斯在《精神分析学词汇》一书中的说法，在弗洛伊德文本中存在着两种不同的观点：一种是，自我是在外界现实的影响下从本我或它我处分化出来的一种适应心理机构；另一种是，自我是认同的产物，是人内部由本我或它我所贯注的爱之对象的形成的结果。[Laplanche (Jean) et Pontalis (J. B.): *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 241.] 显然，拉康的自我观则是基本上继承了后者。（转引自黄作，不思之说——拉康主体理论研究 [M]，北京：人民出版社，2005：6 注②。）

② 严泽胜，穿越“我思”的幻象——拉康主体性理论及其当代价值 [M]，北京：东方出版社，p. 90.

③ 黄作，不思之说——拉康主体理论研究 [M]，北京：人民出版社，2005：10.

④ 从20世纪50年代初开始，拉康着力关注精神分析与语言符号的关系，从而提出了象征界的概念。拉康所谓的象征界包括三类秩序：逻辑—数学、语言、社会与文化的象征现象，只不过拉康本人更为强调后两种秩序。（参见万书辉，文化文本的互文性书写：齐泽克对拉康理论的解释 [M]，成都：四川出版集团，2007：97-98.）

人象征秩序，就会被象征界所捕获，不得不服从后者的规则。“象征符号以一个如此周全的网络包围了人的一生，在那些‘以骨肉’生育出他的人来到这个世上之前，象征符号早就结合成一体了；在他出生时，它们给他带来星座的禀赋，或者仙女的礼物，或者命运的概略；它们给出话来使他忠诚或叛逆；它们给出行动的法则让他遵循以至他还未到达的将来……”^①也就是说，主体一开始进入象征秩序，等待他的就是一条不归之路，他越是融入到象征秩序，他离自己的真实存在就越远，因为主体的欲望必须被象征界的“符号性阉割”所审查、倒空和分裂。但是象征秩序对主体欲望的阉割并不完全，总有一部分残余（如对象 a）逃出象征界的审查，拉康称这种符号化的残余为“象征债务”，这些“象征债务”就构成了拉康后来所说的剩余快感。另一方面，在象征界由于语言的殖民效果，主体被迫分裂为陈述主体（subject of the statement）和言说主体（subject of the enunciation），前者指存在于能指链中的象征主体，其实就是信息发送者有意识的自我（I），它完全服从意识形态命令和法律权威，后者其实就是信息发送者的无意识代理，或者说主要是指隐匿在能指链下的无意识主体，是被象征符号压抑的无意识产物，是象征符号失败的产物，即主体是无意识的言说者，这也是主体进入象征界后要付出的代价。从上述主体的异化与分裂，也可以看出，拉康对笛卡尔“我思”哲学的颠覆，对笛卡尔来说，“思”是我的本质存在，笛卡尔试图用这个思维与存在的同一性原则来论证作为认识主体的存在的同一性和自足性。对拉康来说，自我在本质上是一个他人，是经过镜像与俄狄浦斯的认同而形成的一个虚幻的自我统一体，所以从根本上讲“我思”只是一个幻觉。他说：“哲学的我思是处在一个幻象的中心，这个幻象使现代人甚至在对自己的不确定中也能如此确信自己的存在”。^②因为“我在我不在的地方思想，所以我在我不在思想的地方存在。（E，157）”^③这意味着，说“我思故我在”的（陈述主体）和说“我思故我在”的（言说主体）不是同一个“人”。^④这里需要注意的

① [法] 拉康. 拉康选集 [M]. 上海：三联书店，2001：290.

② Lacan, *Ecrits: A Selection*, p. 165.

③ 转引自马元龙. 雅克·拉康：语言维度中的精神分析 [M]. 北京：东方出版社，2006：99.

④ 严泽胜. 穿越“我思”的幻象——拉康主体性理论及其当代价值 [M]. 北京：东方出版社，p. 139.（原文为“发言主体”（the subject of the enunciation），这里为了本文的一致性，故改用“言说主体”。）

是，无论是陈述主体还是言说主体，他们都处于“我思”主体的对立面，都是对实体式主体的一种反对，强调真正的思想者不是那个正在思想的人，而是无意识。也就是说，有意识的自我只是一个虚假的存在，他自以为确定无疑的“我思”只是一个幻觉。

不仅如此，拉康还认为，主体都是欲望（desire）的主体，只不过主体的欲望是他人的欲望而已。传统心理学或者哲学认为，欲望是人类内心深处的一种本能冲动，是一匹不可控制的脱缰野马。而拉康的欲望概念与弗洛伊德的愿望（wish）概念有着密切的联系。前者继承了后者关于愿望是无意识愿望的观点，据此，二者都不认同人类的欲望等同于动物性的本能冲动。不仅如此，拉康的欲望概念更主要的是来自于黑格尔的欲望概念，更准确地说来自科耶夫讲解的《精神现象学》中的欲望的辩证法。黑格尔在谈到自我意识的时候谈到过欲望问题，黑格尔的原话是“自我意识就是欲望”。^①科耶夫对此的解释是，自我意识的存在必须依赖于对另一自我意识的承认，也就是说，一个人的欲望必须依赖于另一个欲望的承认或者说认可。具体来说是，对于一个存在或者“一个认识的主体”的认知的、沉思的分析，不可能发现自我意识，因为进行沉思的人完全被他所沉思的东西“吸引”，即“认识的主体”消失在被认识的客体中。而被他所沉思的客体“吸引”的人，只能通过一种欲望“返回自己”，如通过食欲，当他饿了，当他想吃东西并意识到这一点时，他必然会意识到自己，欲望总是显示为我的欲望，而且为了显示欲望，人必定会用‘我’这个词。但是这样的欲望只是动物性的欲望，虽然动物的欲望是自我意识的必要条件，但还不是充分条件。因为如果欲望针对一个“自然的”非我，那么自我也是“自然的”。通过这样的一个欲望的主动满足而产生的自我，将具有与这种欲望所针对的东西相同的性质，即一个仅仅活着的，动物性的自我。这种自然的自我，只能作为自我感觉向自己和他人显现，它永远不能产生自我意识。那么，为了产生自我意识，欲望必须针对一个非自然的客体，针对超越给定现实的某种东西，然而，能超越给定现实的唯一东西是欲望本身。因为被当作欲望的欲望，事实上只不过是一种被揭示的虚无，一种非实在的空虚。因此，欲望是针对另一个欲望的欲望。也就是说，只有当一个欲

● [德] 黑格尔. 精神现象学（上卷）[M]. 北京：商务印书馆，1979：120.

想试图在其他人的价值中和在其他人的个体的实存在性中‘被欲求’或‘被承认’的时候，欲望才是人的欲望。同样，只有当欲望通过另一个人对同样客体的欲望‘被间接化’，针对一个客体的欲望才是人的欲望：欲求其他人所欲求的东西的欲望是人的欲望，因为其他人也希望得到它。因此，从生物学观点看完全无用的一样东西（如装饰品，敌人的军旗），却是人们所欲求的东西，因为其他人也试图得到它”。^① 因此，“从哲学的发展上看，在人的认识问题上，科耶夫的黑格尔已经远离从笛卡尔到康德将先验的意识看作人的本质的认识论传统，而重新汇入了以斯宾诺沙为代表的视欲望为人的本质的哲学传统”。^② 拉康高度赞扬了黑格尔的一个人的欲望必须依赖另一个欲望的承认或认可的观点，并据此得出他的“欲望是他者的欲望”结论，只不过拉康的解释是依据主体或婴儿的成长经历来界说的。拉康认为，在前镜像阶段，还不能说有欲望，只能说是婴儿具有本能的需要，而对这一需要的满足，婴儿是以哭喊的形式来表达它的，与此同时，这时的婴儿还没有形成自我的统一形象，当然不可能有自我意识，这也符合黑格尔的自我意识就是欲望的说法。但是，当婴儿进入语言秩序，用语言来表达他的需要时，需要就变成了“要求”，用语言表达的需要即要求。这时婴儿或主体的要求，既有需要，又不完全是需要，还包括爱的要求。而对于主体的需要母亲是能够满足的，而对于爱的要求，母亲并不能完全满足，因为母亲会把爱投向别处，比如父亲，所以这时主体的欲望就是成为母亲的欲望。所以拉康会说“欲望既不是对满足的渴望，也不是爱的要求，而是从后者减去前者所得的差数。”^③ 也就是说，欲望是需要以要求的形式表达时所产生的衍生物。而对主体来说，母亲是个他人，所以欲望就是他人的欲望。

拉康的主体虽然是分裂的主体、欲望的主体，但是这样的主体也能获得虚幻统一性，这是因为幻象的作用。拉康认为，“对主体来说，最初的他者就是母亲，但是随着主体进入象征秩序，不仅主体自己分裂为自我和无意识主体，他者也分裂为被抹除的他者和对象 a。为了获得原初的快感，为

① [法] 科耶夫：《黑格尔导读》[M]。南京：译林出版社，2005：3-6。

② 严泽胜：《科耶夫：欲望与历史的辩证法》[J]。《外国文学》，2003（6）。

③ Lacan, *Ecrits: A Selection*, p. 287.

了重新恢复与母亲/他者的统一，主体总是不放过任何机会；但是主体即使在幻象中所能抓住的也不是原初的快感（与他者/母亲的统一），而仅仅是对象 a，原初快感的残余，这残余不是主体的欲望对象，只是欲望的原因。”^①（为什么说对象 a 不是欲望对象，而是欲望之因呢，是因为对象 a 或者说剩余快感，它能唤起主体的欲望，不断吸引主体，驱使主体用种种对象替代去填充由缺乏所开启的裂口，正是在这一意义上，拉康后来称对象 a 为唤起欲望的原因^②）。可见，经过主体化的过程，主体虽然形成，但是却被最大程度地剥夺了与母亲合二为一的原初快感，也可以换句话说，与母亲的合一从来就是一个神话，原初的快感从来不会圆满，但在进入象征秩序之后，这种快感必然会在能指，也就是语言或者文字到来之时让步，被父亲的法律取消。但是语言不是全能的，它不可能彻底取消这种快感，总有少量的快感会逃脱语言的同化，这就是剩余快感，也就是所谓的对象 a。虽然主体无法获得原初的快感，但是主体穷其一生都将会不失时机地去获取仅存的剩余快感。^③这只是问题的一个方面，对拉康来说，还存在另一个方面，即主体之所以是主体，应先有一个欲望对象，然后才形成欲望着的主体，即婴儿欲望着成为母亲的欲望，而母亲欲望的对象是非勒斯，所以对于婴儿来说，其欲望对象就是成为非勒斯。要成为非勒斯就必须获得父亲或者说获得象征秩序的认同，因为获得象征秩序认同的婴儿才能成为主体，否则就是一个疯子。这样主体欲望的对象就不是一般的对象，而是作为欲望原因的对象，而这个欲望原因从一开始就是一个无，因为母亲本身并不拥有非勒斯。所以欲望从来都是欠缺，从来都不会得到满足。然而主体为了获得圆满幸福的感觉，只能借助于幻象，因为幻象就是上演对象 a 的场所，拉康用代数式 $\$ \diamond a$ ^④ 来表示主体与对象 a 之间的关系。正是通过幻象的作用，分裂的主体获得了一种虚幻的充实、完满的幸福体验。或者说，通过幻象，主体至少可以有一刹那的时间体验到自己的统一。这也从一个

● 马元龙. 雅克·拉康：语言维度中的精神分析 [M]. 北京：东方出版社，2006：210.

● 黄作. 不思之说——拉康主体理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2005：10.

● 马元龙. 雅克·拉康：语言维度中的精神分析 [M]. 北京：东方出版社，2006：190-191.

● “在拉康理论中，‘幻象’是由这样一个公式表示的：‘ $\$ \diamond a$ ’，‘ $\$$ ’表示‘分裂的主体’，‘a’就表示对象 a，‘ $\diamond$ ’表示‘与……有关’或‘对……的欲望’。因此，‘ $\$ \diamond a$ ’表示‘幻象’产生于‘分裂的主体’与‘对象 a’的欲望关系中”。（参见严泽胜. 穿越“我思”的幻象——拉康主体性理论及其当代价值 [M]. 北京：东方出版社：228）

侧面体现出，拉康主体理论关注的侧重点是个体与社会的融合问题，即个体如何一步步走向主体这一文化社会的代表，并且重视个体主体性的实现的意义。^①

这也是齐泽克援引拉康主体理论来说明意识形态问题的关键，正是这样的主体观为意识形态的存在提供了可能。具体来说，齐泽克在解读拉康的主体理论来分析他的意识形态理论时，一是注意到拉康式的主体其实是“主体的贫困”问题，他认为，综观拉康的整个教学生涯，拉康对主体问题的讨论同样经历了前后两个阶段的变化。在他教学的第一阶段，即20世纪60年代以前，强调自我在语言中的主体化；而在第二阶段也就是拉康教学的晚期，齐泽克发现，拉康重新走到了自己观点的对立面，即由自我的主体到自我的“非存在”，齐泽克把这种“非存在”解读为“主体的贫困”。对齐泽克来说，“主体的贫困”与“主体的缺失”是一样的。齐泽克的言下之意是说，我作为主体已经外化在符号媒介这个总体化的形式之中了，在那里已经找不到我的独特个性，我在那里已经不具有任何真正的个性，那里能找到的只有我的“非存在”。我的真正存在，我的独特个性只能到符号秩序之外去寻找，也就是到作为我的个性支撑物的幻象那里去寻找。二是齐泽克援引了拉康用幻象公式来说明主体如何获得虚幻的统一性的观点来分析意识形态，他认为，意识形态在建构主体的过程中其实是一个双向的过程，一方面是意识形态对个体的质询，使个体成为一个意识形态所需要的主体的过程，另一方面是主体主动地对意识形态的认同的过程。在分析意识形态把个体质询成主体的过程中，齐泽克借用了阿尔都塞的意识形态质询理论。与此同时，齐泽克又认为，阿尔都塞的意识形态质询理论忽视了拉康主体理论中的剩余快感维度（或称对象a），这也正是齐泽克申讨阿尔都塞的地方。

二、对阿尔都塞^②意识形态质询理论的“质询”

阿尔都塞认为，研究意识形态不是要为特定的思想、概念、信仰的真

① 黄作. 不思之说——拉康主体理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2005：42.

② 阿尔都塞（Louis Althusser 1918—1990），法国结构主义马克思主义者，其主要著作有：《孟德斯鸠：政治与历史》（1959）；《保卫马克思》（1956）；《读〈资本论〉》（1965）；《列宁与哲学》（1968）《作为科学家的哲学讲义》（1974年）等。

或伪作鉴定，而是要研究某些意识形态国家机器的物质性实践，研究主体是通过哪些程序被建构在意识形态之中的。阿尔都塞感到，要揭示社会意识形态建构主体的运作机制，传统人道主义的主体性理论是无能为力的、甚至是有害的，因为它只能制造所谓先验的、独立自主的主体的幻觉。因此，必须寻求一种新的主体性理论以作为内在的理论支撑。他发现，当时在精神分析学领域的影响正如日中天的拉康的精神分析学，正好提供了一种能有效地揭示意识形态运作机制的主体理论。这正如伊格尔顿所认为的那样，“在阿尔都塞看来，物化，就像与之成对的范畴异化一样，预先假定了随后又经历疏远的某种‘人的本质’；鉴于阿尔都塞是一个严厉的‘反人道主义的’马克思主义者，摒弃所有关于‘本质的人性’思想，他很难将自己的意识形态理论建立在这样的‘意识形态’概念上，然而，他也不能以‘世界观’这个替代性的概念为基础；因为如果阿尔都塞是反人道主义者的，那么他同样是反历史主义的，怀疑有关‘阶级主体’的整个概念，坚定地相信历史唯物主义的科学相当独立于阶级意识。因此，他所做的是从拉康式的精神分析与葛兰西著作中不十分明显的历史主义特征的结合中，获得一种意识形态的、非常有力的和独创性的理论。”[●]

阿尔都塞提出的意识形态国家机器理论，其意图在于说明生产关系的再生产，即资本主义剥削关系的再生产是如何得到保证的。他认为，强制性国家机器通过强制力量保证了生产关系再生产的政治条件，而意识形态国家机器通过对个体的意识形态的教化作用直接促成了生产关系的再生产。这样，阿尔都塞对意识形态的探讨进入了他的核心论题，即意识形态与主体建构的问题。在阿尔都塞看来，意识形态和主体是相互依存的，除了具体的主体以外，不存在意识形态，而且只有通过主体才能使意识形态的这种旨归成为可能。他说：“主体的范畴是总体意识形态的构成要素，但同时我马上要补充说：只有总体意识形态具有将具体的个体作为主体‘构成’的（界定它的）功能的情况下，主体的范畴才是总体意识的构成要素”。[●]那么，现在面临的问题是：意识形态建构主体的机制是什么呢？阿尔都塞将意识形态建构主体的机制称为“质询”（interpellation），这是意识形态

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，等. 图绘意识形态 [M]. 南京：南京大学出版社，2006：199-200.

● 同上，2006：123.

“表演”或“起作用”的方式，即意识形态从个体中“征召”主体，或者通过“质询”的准确操作将个体“转换”成主体。阿尔都塞举了一个例子来加以说明，他认为，这可以从每天最常见的警察的招呼“喂，你别动！”中想象出来。即通过呼喊，警察把那个人转换为主体，而通过转身，那个人接受了他的如此位置。阿尔都塞写道：“借助这起码180°的转身，他变成了一个主体。为什么呢？因为他认识到那招呼‘确实’对他发出的，被‘招呼的确实是他’（而不是别人）……意识形态及将个体作为主体招呼或质询的存在，是完全一样的东西”。●

阿尔都塞认为，意识形态对主体的建构过程，并不像人们想象的那样简单，而是一个复杂的动态过程，按他的分析，意识形态对主体的建构是通过四个步骤完成的。（1）“个体”作为主体质询；（2）他们对主体的顺从；（3）属民与主体的互相识别，属民互相的识别，以及主体最终的自我识别。（4）绝对保证一切确实是这样，只要属民能识别自己的身份并且相应地做出反应，一切都将顺利完成。●但在伊格尔顿看来，阿尔都塞的意识形态理论是对拉康自我的误读，但这种误读的结果却使得阿尔都塞的主体更加稳固和一致，其政治含义就是将欲望从主体身上赶走从而减弱其可能的反叛的喧闹声而达到顺从意识形态质询的目的。●

总的说来，阿尔都塞的工作是根据早期拉康理论来重新思考意识形态这一概念。阿尔都塞意识形态理论中的个别主体与社会整体的关系正像拉康理论中的婴儿与其镜像的关系。在这两种情况中，主体都由于与一个对象认同而获得一个满意的自我形象。但是这种自我形象实际上是一种“误认”的结果，它把主体的真实境况理想化了。幼儿把镜像或他人误认为是自我，而意识形态质询中的主体，其实也不是我在意识形态领域中所了解的那个统一的、自律的、自我生成的主体。这就是说，通过服从有关阶级、种族、社会性别、民族主义等方面的意识形态话语，个体开始把自身误认为一个独立自主、自我立法的主体。这样，在阿尔都塞这里，意识形态的本质并不是“虚假意识”（意识形态=曲解/忽视），而是通过意识形态国家

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：105。

● 同上，2006：128。

● 同上，2006：204。

机器把个体质询为主体，通过主体的镜像复制和自动屈从性保证了一定社会生产关系的再生产。

齐泽克一方面受到了阿尔都塞的启发，另一方面他又认为，阿尔都塞的意识形态国家机器理论是帕斯卡尔探讨物化信仰理论的精致的现代版，却未能成功地设想出意识形态国家机器与意识形态质询这二者间的具体联系。在他看来，阿尔都塞误以为通过意识形态的呼唤，意识形态的象征机器就可以直接把个体内化为本己性的认同，而实际情形则要复杂得多。因为拉康所说的镜像复制只发生于个体早期的主体建构，但在阿尔都塞这里却变成了整个意识形态运作的内部机制，即通过把拉康的镜像与俄狄浦斯阶段置换成意识形态，且把个人主体视为意识形态的直接复制，阿尔都塞大大地简化了拉康，因为拉康后来放弃了主体存在被完全阉割的主张，承认了从象征界总体性的强暴中逃出的实在界残余（对象a，或欲望之因或剩余快感），但阿尔都塞却没有看到这个残余物的存在。所以齐泽克认为，自阿尔都塞的质询理论以来，在意识形态理论中，迄今为止的“（后）结构主义”论文，存在着一个致命的弱点，那就是把意识形态限制在通过想象性认同和符号性认同的机构（这是拉康欲望图式的较低层次），把握某一种意识形态的功效，而遗漏了“超越质询”这一环节。而“超越质询”是欲望、幻象、他者中短缺的矩形，是围绕某些难以忍受的剩余快感而搏动的驱力的矩形。^①

也就是说，对于齐泽克来说，认同不是两个步骤，而是三个步骤，即在想象性认同、符号性认同之外，还存在对对象a的认同。这在《意识形态的崇高客体》中的“你到底想怎么样？”那一章中，齐泽克对意识形态的认同做了最广泛的解释。首先是想象性认同，想象性认同发生在拉康的镜像阶段。拉康认为，主体在这个阶段中必须把自己认同于想象性小他者，必须用他人的形象来异化自己，是自我的形成。其实，在拉康这里通过认同小他者的形象而形成的自我，也就是弗洛伊德的“理想自我”（ideal-ego）的概念，虽然二者提出此概念的理论背景并不相同。简言之，想象性认同是对一种意象或形象的认同，是对表现“我们想成为什么”这样一种意象的认同，在这个意象中我们自讨欢心。譬如，在想象性认同中，我们

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：173-174.

在外表的层面上模仿他人——我们把自己认同于有关他人的意象，以使我们尽可能地“像他”，因为我们感到这个形象潜在地反映我们，如电影明星，受欢迎的英雄，伟大的知识分子和艺术家等；但是，值得注意的是，齐泽克认为，这种想象性的认同有一定的误导性，即想象性认同不仅仅认同理想的小他者或其特征，也认同某些创伤性的特征。拉康认为，这种想象性的认同，“它是所有次生认同过程的根源”。^①这也就是说，理想自我或者说想象性认同，是发生在想象界的，它是一个虚构的具有同一性的幻象而已，但是人要达到符号性认同，去理解世界与社会，又不得不经历这一步。其次，所谓的符号性认同是俄狄浦斯情结终结的结果，因为在拉康的想象性认同与符号性认同之间的过渡恰恰是弗洛伊德的俄狄浦斯情结以及对这一情结的克服。而在象征性认同或者说符号性认同中，我们不是认同形象而是认同（大）他者的凝视，不是认同我们怎样在他们之中看待自己，而是认同我们如何被他们看待，我们以他人看待我们的方式来看待自己。^②所谓的符号性认同，也就是弗洛伊德所说的“自我理想”（ego-ideal）。而符号性认同的完成，也就意味着社会符号秩序（意识形态）对主体建构的完成。毫无疑问，二者存在着差异，齐泽克认为，在想象性认同与符号性认同的差异上，最重要的是“意象”与“位置”的差异。他说：“想象性认同与符号性认同之间的关系，即理想自我与自我理想的关系，……简言之，想象性认同是对这样一种意象的认同，在那里，我们自讨欢心；是对表现‘我们想成为什么’这样一种意象的认同。符号性认同则是对某一位置的认同，从那里我们被人观察，从那里我们注视自己，以便令我们更可爱一些，更值得去爱”。^③不但如此，符号性认同是想象性认同的原因和决定因素，有什么样的意象认同是由什么样的凝视的位置来决定的。而且，如果真正完成符号性认同，则意味着取消或者消解了想象认同的意象。所以，“齐泽克指出，在想象性认同与符号性认同之间，在意象与位置之间，在角色和导演之间，在扮演与凝视之间的裂缝和分裂中，我们可以清晰地辨别出欲望的辩证法来”。^④总之，在想象性认同与符号性认同的双重努力下，个体

① [法] 雅克·拉康. 拉康选集 [M]. 褚孝泉译, 上海三联书店: 2001: 91.

② [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京: 江苏人民出版社: 2007: 71-72.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2002: 145.

④ 韩振江. 齐泽克意识形态理论研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2009: 105.

被融入到既定的社会符号秩序或者说意识形态，从而成为一个主体。正如阿兰·米勒所说：“拉康知道如何从弗洛伊德的文本中，析取理想自我（被他标记为 i）与自我理想（被他标记为 I）之间的差异。在 I 的层面上，你可以不费吹灰之力步入社会。理想的 I 可以以高级和合法的形式建构，使之发挥社会功能和意识形态功能。”[●]

但是，拉康和齐泽克认为，个体经过想象性认同与符号性认同转变成主体的过程，并非一帆风顺的。具体来说，在想象性认同的阶段会出现“想象性认同的非一致性”，即拉康所说的在想象性认同中会出现的自我的侵袭性的问题。而在符号性认同的阶段会出现符号性认同的断裂，这将导致个体对于符号位置召唤的迷茫和不应答。就是因为这些问题的出现，在现实生活中，才会有精神病人的出现，才会有意识形态的失效。这也是齐泽克对阿尔都塞意识形态质询理论进行“质询”的深层原因。

齐泽克认为，“在符号性认同的支配下，想象性认同与符号性认同之间的相互影响构成了这样的机制，凭借它，主体被融入既定的社会—符号领域……唯一的问题是，质询的‘循环矩形’（square of the circle），想象性认同与符号性之间的循环运动，绝不会不留任何残余地产生出来。‘缝合’能指链会回溯性地固定其意义，在每一次‘缝合’之后，总是保留着一定的缺口，一个开口”。[●] 这一开口就说明了主体在实现符号性认同、完整而无限地假定符号委任的存在等方面常常无能为力，即主体不能确定他们自己是否与授予他们的符号委任相称。正如齐泽克所言：“主体不知道为什么他在符号网络中占有了这一位置。面对大他者提出的‘你到底想怎么样？’这一问题，他自己的回答只能是如下歇斯底里的问题：‘为什么我是那种假定是我的东西？为什么我得到了这一委任？为什么我是……（一位老师，主人，国王……）？’”[●] 总之，为什么，我是你（大他者）所说的那个样子？”[●] 针对此问题，齐泽克认为，这是因为符号性认同中的断裂或者说符号委任的断裂所造成的，这个问题的深层原因是，在符号性认同中要求与欲望是具有差异的。以意识形态为例来加以说明就是，意识形态对个体发出的质

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：154.

● 同上，2002：153-154.

● 同上，2002：157，引文有改动。

询或者召唤是从语言言说层面上发出的，但是对于个体来说，在欲望的层面上意识形态是什么意思，个体就不得而知了。在这个要求与欲望的差异之中，大他者的发问开始了：“你到底想怎么样？”他进一步解释说：“在‘为什么你告诉我这个’的位置上，我们要在欲望与要求之间的差异中，确定欲望的位置：你要求我做某事，但你真正想让我做什么，你要通过这一要求达到什么目的？要求和欲望之间的裂口，恰恰可以用来判定歇斯底里主体的位置：根据经典的拉康公式，歇斯底里的要求所包含的逻辑是，‘我正在要求你这样，但我真正要求你的，是反驳我的要求，因为此要求非彼要求。’”●

齐泽克认为，阿尔都塞的意识形态质询理论太过简单，那就是阿尔都塞只看到了符号性认同中的语言符号的要求层面，而忽略了执著于欲望层面的歇斯底里式的主体，他们是反抗意识形态改造的主体。那么如何解决意识形态质询或者说缝合中的这一缺口或开口呢？齐泽克认为，拉康的幻象公式是最佳的答案。●他说，这就是“为什么拉康在标记‘你到底想怎么样？’这一问题的曲线尾部，提出有关幻象的公式（ $\$ \diamond a$ ）：幻象是对‘你到底想怎么样？’的回答；它用一个回答去填平问题的缺口”。●如在排犹主义的情形中，对“犹太人想要干什么”的回答，是一个有关“犹太人阴谋”的幻象：犹太人具有一种神秘的力量，可以在幕后操纵事件。在理论层面的解释就是：“幻象成了一个建构，成了一个想象性脚本，用来填平大他者的欲望的空隙和开口（opening）”。●因为，主体（ $\$$ ）被大他者所捕获，并不完全是因为对大他者的符号性认同，更是通过其间的悖论性的客体一原因（对象 a ），因为“小对形（对象 a —笔者注）指的恰恰是主体在符指化再现之外，为其存在谋求实证性支持的努力：借助于与小对形结成的想象性关系，主体（ $\$$ ）获得了有关自身的‘存在丰满性’的想象性意义，有关他‘真正的是’什么的想象性意义”。●也就是说，对象 a 是主体之所以为主体的欲望之因，正是对于作为剩余快感的对象 a 的追求，主体才成为

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：154-155.

● 具体的阐释可参考拉康的欲望图表3。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：161.

● 同上。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：125，注 [25].

主体。而幻象是对象 a 上演的场所，“这种幻象，齐泽克称，我们用它来填补质询中的裂口，就如‘崇高客体’补充了主人能指中所缺少的”^①，这样，拉康的幻象公式正好是对大他者开口的填平。所以齐泽克认为，象征或符号的认同并不是认同的最后层面，需要对对象 a 的认同来补充主人能指的完整性。因为，“与其是我们认同作为象征（与他者定义不同，主人能指）支架的他者，不如说是我们认同他者之中的‘不只它们自身’（伴随着与自身相异的东西，对象 a），我们不是认同大他者，而是认同大他者中‘不只是它们自身’的东西（认同与它自身相异的东西，对象 a）。”^②

以阿尔都塞的意识形态质询理论来说，齐泽克认为，阿尔都塞的意识形态质询理论所遗漏的正是这所谓的对象 a，因为，国家机器的外在“机器”在行使其权力时，它只能通过为人体验的方式，在主体无意识的机理中行使权力，但阿尔都塞仅仅谈及意识形态质询中语言符号的要求过程，仅仅通过这一过程，意识形态的符号机器被“内化”于对意义与真理的意识形态体验中。但是齐泽克认为，这种借助于结构上的必然性的“内化”是从来不可能成功的，因为总是存在着粘在它身上的创伤性、非理性和无意义的残留、剩余和污点；这剩余就是拉康所谓的对象 a，这剩余虽然远远不能阻碍主体对意识形态命令的完全屈从^③，但也正是主体成为其主体的条件。齐泽克认为卡夫卡的小说确立了未定型的阿尔都塞的批判，是他让人明白了意识形态国家机器与主体内化之间的缺口或者说开口。即“卡夫卡的小说中的出发点是质询：卡夫卡式的主体被神秘的官僚实体（法律、城堡）所质询。但这种质询看上去总是有点怪模怪样，可以说，这是缺乏认同/主体化的质询；它并没有为我们提供一个可以认同的事业——卡夫卡式的主体是这样的主体，他拼命追求一种品性，以便于自己与之认同，他并不理解大他者呼唤的意义之所在”。^④也就是说，卡夫卡小说中的主人公的行为总是让人难以理解的原因是他的行为是一种失败了质询，他并不真正理解大他者对他的呼唤的意义。即他的行为形象地表明了意识形态国家机器与主体内化之间的缺口。正如齐泽克所说，“在阿尔都塞的质询说明

① [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：76.

② 同上，2007：73.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：61-62.

④ 同上，2002：62.

中，这一维度被忽略了：在落入认同的陷阱之前，在符号性的认知/误认中，主体（\$）被大他者所捕获，是通过其间的欲望的悖论性的客体原因（a），通过假定隐藏在大他者之后的这一秘密完成的： $\$ \diamond a$ ——拉康的幻象公式。”即阿尔都塞的意识形态质询忽略了逃避内在化过程的对象a，所以阿尔都塞的意识形态国家机器对主体的质询是不完全的质询。可见，齐泽克在这里意在用晚期拉康理论批评阿尔都塞的意识形态质询理论来说明意识形态质询的不完全，因为归根结底，主体是意识形态幻象的建构物。

三、主体是意识形态幻象建构物

从上面的论述可以看出，“你到底想怎么样？”这一提问，既是主体提给大他者的，也是大他者提给主体的。相对主体来说，主体面对这一问题会产生两种反应，一种是针对这种质询产生了歇斯底里的反抗，成为歇斯底里的主体。另一种情况是，如果主体最终找到了大他者提问的答案，那主体就会用这一答案来回答大他者的提问，即填补大他者的欲望缺口，成为大他者的欲望客体，主体也在符号秩序中拥有了自己的位置。换言之，对齐泽克来说，在现实世界拥有意义和位置的主体只是意识形态幻象的建构物。对于这个问题，齐泽克从意识形态与主体两个方面来加以了说明。首先就意识形态来说，一旦（意识形态）能指领域被社会对抗或者说被压抑的实在界（对象a）所穿透，它就会走向不一致，因为对象a是不能被符号化的事物，它在能指的领域的出现，本身就预示了能指秩序的不一致性。而意识形态幻象发挥作用的方式是要把对象a（比如社会对抗）抬高到幻象客体或者崇高客体的地位，也就是说，这一填补主体空无的幻象客体或者说欲望客体并不是自发产生的，而是他者——意识形态提供的，即意识形态的崇高客体，其目的是弥补意识形态通过主人能指缝合后的不一致性或者说漏洞。还是以排犹主义意识形态为例来说，“20世纪30年代德国的衰落存在着一系列不同的原因，这些需要详细地从社会和历史——政治——方面加以分析的原因最终被归结为犹太人的存在”。●即社会本身就存在着对抗，存在着不能被符号化的对抗，但是排犹主义的意识形态把这一内在的对抗转化为外在障碍，即认为犹太人恰好就是这一外在的障碍，正是因

● [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：75.

为犹太人的存在破坏了社会的和谐一致。这里的意识形态运作机制就是把犹太人当作主人能指来缝合社会的不一致性，但是仅此并不够，因为缝合会有漏洞，那么还有一招就是把犹太人这一普通客体抬高到对象 a 或者说崇高客体的位置，以填平意识形态（能指领域）中的这个开口。所以说“犹太人不仅是主人能指，而且是对象 a”^①。

其次是就主体来说，从主体的生成过程来看，主体的生成也是一个不断被异化与分裂的过程，似乎主体的内容是由社会关系的符号网络所赋予的，但齐泽克认为这不是问题的全部，“如果这就是问题的全部，那么拉康的定论就是对主体的根本异化。一个人的内容，‘他是什么’，将取决于外在的意指网络（signifying network），该意指网络为他提供符号性认同点（points of symbolic identification），授予他某些符号委任。但是拉康的基本命题，至少在他的晚期著作中，是这样的：在大他者之外，在异化的符号网络之外，主体获得某些内容，是完全可能的。其他的可能性是由幻象提供的：把主体与幻象客体（object of fantasy）作等量齐观”^②。这是因为，主体本身的存在是围绕着难以象征化的某物（对象 a）建构起来的，正是这一对象 a 的存在，阻碍主体获得一致性的认同。为了获得一致性的认同，主体打算把自己作为他者欲望的客体提供给他者（欲望是他者的欲望，拉康语），以此填平无法忍受的“你到底想怎样？”的缺口，填平他者欲望的开口，也以此来填补他自己的空白。即“主体与其欲望的对象原因之间确实存在着严格的相关性：仅仅就存在着一些抵制主体化的剩余物而言，就存在着一个恰恰在其中主体不能够认识自身的剩余物而言，才会有主体。换句话说，主体的悖论在于它只是通过自己根本的不可能性、通过那永远阻止它（主体）实现完全的本体论身份的‘在喉之鲠’才得以存在”^③。用意识形态的话来说，主体是意识形态建构的主体，但这种建构正是围绕着难以符号化的实在界（比如社会对抗）来建构的，正是这种社会对抗阻碍主体对社会象征秩序或者说意识形态的认同，主体为了获得社会象征秩序或者说意识形态的认同，会通过移情等机制把对象 a 或者说社会对抗置于能够为主体提

① [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：66.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：65.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗？[M]. 南京：江苏人民出版社，2004：21.

供一致性的幻象框架之中，使之变成一个主体值得去欲望的欲望客体。透过这一幻象框架，主体认同这一意识形态幻象，将其内化为主体自己的内心体验，主体在意识形态幻象的建构下获得了形式上的统一性，心甘情愿地服从意识形态的统治，正是在这个意义上，齐泽克认为，主体是意识形态的幻象建构物。再以排犹主义的意识形态为例来说就是，意识形态的崇高客体为主体提供了一种逃避其欲望的实在界的方式。显而易见，排犹主义的意识形态把犹太人这一普通客体抬到了崇高客体的地位，人们相信他们的社会不存在对抗或者说分裂，现实的社会之所以显现为对抗的，全都是犹太人这个外在的障碍导致的，如果人们相信这种排犹主义的意识形态，就会减轻他们的内心痛苦以及焦虑感，从而逃避真实的社会对抗性，获得心理平衡。这也是为什么排犹主义意识形态能够大行其是的内在心理机制。

总之，齐泽克通过对拉康幻象公式及阿尔都塞意识形态质询理论的解读，把意识形态与主体的关系延伸到超越质询的幻象与欲望的层面，揭示了在意识形态的控制下的主体不仅是意识形态质询的结果，也是主体主动迎合意识形态，通过意识形态幻象提供欲望客体的方式，是与社会的象征秩序融入一体的过程。可见，归根结底，主体只是意识形态的幻象建构物而已。

第二节 意识形态与人的境遇

在齐泽克这里，主体是空无的，是分裂的，或者说主体什么也不是，只是占据了符号秩序的一个位置，而主体的身份就是这个符号秩序所委任的，即人在现实中主体身份的获得是以实在界的原初真实状态的丧失为代价的。如果把这个符号秩序替换成意识形态的话语体系，“主体”就是意识形态渗透到社会生活和社会存在各个角落的意识形态幻象的建构物。意识形态无论是表现为“观念复合体”，还是表现为“物质形式存在的意识形态”，或者“自在自为的形态存在的意识形态”，都作为一种无所不在的力量，对人的存在施加着难以抗拒的建构力量。可见，齐泽克意识形态理论关注的一个焦点问题就是人类的生存境遇问题。在后现代的今天，人类面临着各种矛盾、冲突、压力及不幸，如环境的恶化、民族之间的冲突，国

家之间的战争、恐怖主义的威胁、核战争的威胁等。那么如何解决这些问题，使人类能够更好的生存呢？“齐泽克认为有三种态度：第一种是积极行动起来的传统马克思主义态度（齐泽克认为，坚持这种态度最终会导致极权主义），第二种是把灾难性结局视为无法改变的命运的法兰克福学派态度（齐泽克认为这种态度过于悲观，甚至是一种逃避），第三种态度是坦然接受，与之妥协，这是齐泽克所主张的态度。”^① 齐泽克的这种人类生存方式的主张是受拉康与德国唯心主义哲学双重影响的结果。本节将从人的误认、生存及死亡这三个方面来加以论述。

一、误认是人类境遇的基本特征

齐泽克关于误认是人类境遇的基本特征的讨论，是从阿尔都塞的主体观开始的，在阿尔都塞看来，个体的主体化过程同时也个体的一种误认，即个体把社会文化（意识形态）强加的东西当作自我的东西，但是实际上这是自我的一种误认。但是齐泽克认为，阿尔都塞的主体观是对哈贝马斯和福柯主体观的突破。正如他所说：“在这里，哈贝马斯和福柯是一币之两面——真正的突破来自阿尔都塞，他坚持称存在着下列事实：裂痕（cleft）、裂缝（fissure）、误认是人类境遇的基本特征。”^② 在这里，“齐泽克一针见血地指认福科与哈贝马斯是布尔乔亚同一枚伪币的两面，正面为类主体，反面为个人主体，这是缝合在同一个人本主义逻辑能指链上的正负环。”^③ 这是因为对于阿尔都塞来说，他否定了一切传统的主体观念，“在他那里，人类现实存在状态被证伪成一种不在场的爆裂，从《保卫马克思》（1965年）到《意识形态与意识形态国家机器》（1969年），先是类主体（非异化的本真的大写的人）的无化，然后是个人主体（作为此在的小写的我）的非实在化。”^④

在阿尔都塞那里，主体不过是意识形态质询的结果，并不存在本真主体，所谓的本真主体不是一种理想式的幻象（比如齐泽克所认为的，那种哈贝马斯式的没有遭受交往污染的真正透明的交互式主体）。但是齐泽克认

① 王晓升，等。西方马克思主义意识形态理论 [M]。北京：社会科学文献出版社，2009：401。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：3。

③ 张一兵，文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]。北京：中国人民大学出版社，2008：339。

④ 同上。

为，问题的关键不在于是什么东西把主体效果当作意识形态误认制造出来，而在于在揭穿这种结构机制的同时，必须承认这种误认是不可避免的。“即是说，我们必须把某些错觉当成我们历史行为的一个条件加以接受，同时把一个角色假定为历史过程的行为者。”[●]那么，在齐泽克眼中，阿尔都塞的主体观最重要的是意识形态误认的不可能彻底消解性及其其他的永恒性，所以说误认是人类境遇的基本特征。不仅如此，齐泽克认为，这种误认之所以能发生是因为幻象与移情的共同作用的结果。

齐泽克以简·奥斯丁的小说《傲慢与偏见》为例分析说，小说的女主人公伊丽莎白和男主人公达西，尽管他们出自不同的阶级，达西来自富裕的贵族家庭，而伊丽莎白来自贫困的中产阶级，但是两人还是被对方深深地吸引住了。因为达西的傲慢，他公开承认他对她所从属的世界的蔑视。因为伊丽莎白的偏见，她把他看成一个傲慢自大的而且空虚自负的人物，所以他们彼此拒绝。但齐泽克认为这个故事的理论兴趣在于，他们第一次相逢的失败和误认，构成了双向沟通运动的结构，也就是对彼此天性的双向误认，是促成最终结局的积极条件。也就是说，只有完成这一误认，他们才会接受对方的真实本性，同时克服自己的弱点，对于达西而言，是摆脱虚伪的傲慢，而对于伊丽莎白而言，是抛弃自己的偏见。如果用理论加以升华的话，就是说达西的傲慢并非事物的简单、实证状态，该事物独立存在于他与伊丽莎白关系之外，它并非其本性的直接财富；只有透过伊丽莎白的偏见这一视角，它才发生，反之亦然。齐泽克认为，在这里，最终真理的获得是通过移情所特有的幻觉构成的，也就是说，移情是一种必要的幻觉，借助于它我们才能创造出最终的真理。齐泽克认为，用黑格尔的话来说就是：“在对方的已被觉察的缺点中，每个人都感觉到了他/她的主体立场和虚假性，却对此一无所知；对方的缺点仅仅是我们视点的扭曲的客观化。”[●]

可见，人就是在意识形态中不断被误认，但又是在这种误认中快乐地生活着。正如齐泽克所说：“自我只能生存在它对自身条件的误认基础上；自我就是这种误认的结果。”[●]“说到底，人就是按照社会文化和意识形态系

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2002: 3.

● 同上, 2002: 89.

● 同上, 2002: 95.

统来行动，并把人在其中所进行的社会活动误认为是我自己真正想要从事的活动。从这个角度说，人就是在‘误认’的这一基本境遇下求生存、谋发展，在误认的驱使下去完善自己”^①，反之，如果不是把文化中的自我看做真正的自我，如果不是产生这种误认，那么人就会始终和文化系统发生着对抗和冲突，也就是说，人无法融入符号象征秩序，那么这样的人就只能作为一个疯子而存在着。^②就齐泽克而言，这种误认是不能被消灭的，因为“消灭误认意味着要消灭、消解假定把自己隐藏在误认的形式幻觉后面的‘实体’”。^③这样，就能看出齐泽克对人类生存境遇所抱的基本观点，即人类只能是坦然接受命运的安排，并与之妥协。

二、意识形态与人的生存

齐泽克范式的活力来自于两大哲学流派：德国唯心主义和精神分析。在这两类哲学思考中，齐泽克关注的中心是存在法则中的某种缺失（failure）和过量（excess）。^④具体来说是，“在德国唯心主义中，通过论述‘我思’（笛卡尔‘我思故我在’论点的简称）和主观性中固有的、构成性的无法解释的‘疯狂’，存在法则中的缺失和过量逐渐清晰。康德把这种疯狂称作‘魔鬼的罪恶’，谢林用‘自我的黑夜’来形容，而黑格尔把这叫做‘世界的黑夜’。他们论述中的重点都是强调，否定性是所有存在的根本（和无法消除的）背景。”^⑤在精神分析中，德国唯心主义哲学中这一人类存在法则的激进否定性的维度，是通过弗洛伊德的死亡冲动概念进一步展开论述的。齐泽克认为，弗洛伊德并没有把死亡的范畴看作简单的取消，而是指主体性中超越了单纯的存在或者生物生命的那一面。正如齐泽克所言：“人类的生命永远都不‘仅是生命’，它总是被一种生命的过量维持的。”^⑥齐泽克认为这种生命过量就是死亡冲动。在生命过量的观念下，弗洛伊德

-
- ① 王晓升，等。西方马克思主义意识形态理论 [M]。北京：社会科学文献出版社，2009：403。
 - ② 同上，2009：385。
 - ③ [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：95。
 - ④ [斯洛文尼亚] 齐泽克，[英] 格林·戴里。与齐泽克对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2005：2。
 - ⑤ 同上，2005：2-3。
 - ⑥ 转引自 [斯洛文尼亚] 齐泽克，[英] 格林·戴里。与齐泽克对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2005：3。

和拉康，尤其是后者都用“快感”（jouissance）来确定人类独有的动机：也就是一种享乐的根本冲动。想要解决这种冲动，或者是解决这种冲动的永恒不休、但却不可能的努力就表明了人类的存在状况。● 用齐泽克的话说就是“不存在解决方案，也不能回避它；要做的事情不是去‘克服’、‘消灭’它，而是向它表示让步，学着认识它各种可怕的维度，然后在这个基本认识的基础上，试着与其达成暂时的妥协。”●

这也说明了齐泽克关于人类生存的基本立场是“将其视为自己无可避免的命运坦然接纳下来，然后投身其中，接受它的观点，同时回溯性地置身于过去（未来的过去）的有可能发生但没有发生的可能性之中（‘如果当初如何如何，现在的灾难就不会发生！’），我们现在就要按照这种可能性采取行动。”● 齐泽克所主张的也可以说是这样一种人生态度，面对厄运，人类要坦然地面对，而不要逃避，如果逃避的话反而落入命运的窠臼。他以毛姆（Somerset Maugham）的戏剧《谢佩》（*Sheppey*）中的故事“相约萨迈拉”来说明。故事是这样的：“死神：巴格达有一个商人，他让自己的仆人去买些食品，时间不长那仆人便跑了回来，脸色苍白，浑身颤抖。他说，主人呀，刚才我去市场，被人群中的一个女人推了一把，我回过头来，你猜怎么着？我看见推我的人竟是死神。她注视着我，还做了一个可怕的动作；把你的马借给我吧，我要骑着它远走他乡，去躲过这一劫难。我要去萨迈拉（Samarra），那样死神就找不到我了。商人把马借给了他，那仆人飞身上马，从马的一翼抽出马刺，然后疾驰而去，不久商人也来到市场，他看见我站在人群中，就走近我，对我说，你今天早晨看见我的仆人时，为什么要对他做一个可怕的动作？我说，那可不是什么可怕的动作，我只是被吓了一大跳。在巴格达看见他，我感到惊讶，因为我和他今天晚上在萨迈拉有约。”● 齐泽克还说，我们在《俄狄浦斯王》的神话中发现了相同的结构，即有人对俄狄浦斯的父亲说，他儿子俄狄浦斯将来会杀死他而迎娶他的母亲。为了避开可怕的命运，可怕的预言，他将年幼的俄狄浦斯遗弃在森林

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，[英] 格林·戴里，与齐泽克对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2005：3。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：7。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，实在界的面庞 [M]。北京：中央编译出版社，2004：中文版前言第X页。

● 转引自 [斯洛文尼亚] 齐泽克，意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：81。

之中，以致长大成人后的俄狄浦斯与他父亲相遇却不相识而杀了他，并且娶了他的母亲，可怕的预言一语成谶。齐泽克认为，这个预言之所以会实现是因为他父亲对这个预言的极力逃避，却最后使得这个厄运成真。也就是一个预先知道了自己命运的人，他会竭尽全力逃避，而正是这种逃避，使预言的命运实现了。正像齐泽克所说的一样，如果没有那一预言，小俄狄浦斯将与其双亲幸福地生活在一起，也就不会有什么“俄狄浦斯情结”……

不仅如此，齐泽克认为，这种人类的存在状态与生态主义、女权主义和极权主义都享有相同的逻辑。就生态学来说，“人是‘自然的伤口’（wound of nature），自然的平衡再也无法复原；要与环境和谐相处，人唯一能做的事情便是全盘接受裂痕、裂缝之类的结构性拱出（rooting-out），然后尽可能试着予以修复；所有其他的解决方案——幻想回到自然，强调自然的完全社会化——都直接通往极权主义”。[●]我们还与女权主义享有相同的逻辑：“根本不存在两性关系”，即是说，根据定义，两性之间的关系是對抗性的；不存在最终的解决方案，些许可以忍受的两性关系的唯一根基，就是承认这个基本的对抗。就民主主义来说，齐泽克认为，用丘吉尔的话说，民主政治在所有可能的制度中是最坏的，唯一存在的问题是，根本没有比它更好的政治制度。这就是说，民主政治总是要面对各种可能的腐化堕落、迟滞低效；唯一的问题是，总是有人企图躲避这个内在的危险，恢复“真正”的民主制度，这必然走向民主政治的反面，最终导致民主政治的终结。

三、意识形态与人的死亡

就齐泽克来说，死亡是人生的一部分，他认为“生活本身，最深刻意义上的生活，在这种朝向死亡的运动之前是不可能的”。[●]齐泽克认为，人的一生要经历两次死亡，一种是真实（生物学）意义上的死亡，一种是“符号性死亡”，即指一个人被排除在符号秩序之外，不为符号共同体所容纳和认同[●]，也是指对真实死亡进行的符号化处理，也可以说是符号化命运的完成，即齐泽克所说的“结账”，这当然是拉康意义上的。当然，齐泽克

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：7.

● [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：4.

● 王晓升，等. 西方马克思主义意识形态理论 [M]. 北京：社会科学文献出版社，2009：405.

更加强调的是后一种意义上的死亡，这种死亡是与符号秩序、与死亡驱力密切相关的。拉康对符号秩序与死亡驱力之间的关系在其早晚期的教学活动中具有不同的阐释。对齐泽克来说，他是从死亡驱力是符号秩序的对立物这个层面来理解“第二次死亡”的，即“‘第二次死亡’的可能性，对符号性肌质（symbolic texture）的全盘消灭，而所谓的现实就是通过符号性肌质构建起来的。符号性秩序的存在暗示了将其全盘抹杀的可能性，暗示了‘符号性死亡（symbolic death）’的可能性——不是指所谓‘现实客体’在其符号中的死亡，而是意指网络自身的毁灭。”

这对于我们并不陌生，早在藏克家脍炙人口的诗《有的人》中，我们就熟悉了这两种死亡，有的人活着，他已经死了；有的人虽然死了，但是他仍然活着。对于前种人，是说他虽然作为生物性存在的意义上来说，他还活着，但是从他在符号象征秩序世界中的位置和身份来说，他已经死了。也即他的活着与动物性地活着没有区别。而对于后一种人，他的生物性的生命虽然结束了，但他作为符号性的象征将永远活在人们的心中。正如齐泽克所说，“在安提戈涅^①的情形中，她的符号性死亡，她的被排除在城邦的符号共同体之外，先于她的实际死亡，而哈姆雷特父亲的鬼魂则代表着与此完全相反的情形——没有符号性死亡相伴的实际死亡，没有结帐的实际死亡——他之所以要作为一个可怕的幽灵返回来，直至他的债权得以清偿为止，原因就在这里。”^②

齐泽克进一步认为，从某种意义上来看，每个人都必须死两次。以拿破仑为例，当他第一次失败并被流放到厄尔巴岛时，他并不知道他已经死了，也就是说，他不知道的是他作为历史角色的符号性存在已经结束。他必须再通过滑铁卢的第二次失败，被提醒起这一点时，他的第二次死亡才真的死了。齐泽克认为，这就是黑格尔的历史重复论。这样，“符号性死亡也就使人失去了其崇高的躯体，失去了其英雄榜样的自我形象。”^③

在两种死亡之间是一种什么样的关系呢？齐泽克认为，“‘两种死亡之间’的位置，崇高美或者可怕的怪物所处的位置，正是原质的立足之地，

① 希腊悲剧作家索福克勒斯（Sophocles）的悲剧《安提戈涅》（Antigone）中的人物。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：186.

③ 王晓升，等. 西方马克思主义意识形态理论 [M]. 北京：社会科学文献出版社，2009：405.

是处于符号秩序中间的真正创伤性内核立足之地。”^① 对于这样的崇高客体我们并不陌生，在形形色色的大众文化产品中，我们都能找到类似的幻象。尤其是在卡通片之中，以国产动画《喜羊羊与灰太狼》为例，喜羊羊与灰太狼都遭受过可怕的不幸：喜羊羊每次被灰太狼抓住都能逃脱，而灰太狼即使被羊羊们连同城堡一起被炸成粉末或是陷入万劫不复的深渊等，但是在下一个场景中，正如灰太狼的经典台词“我一定会回来的”一样，它们又以正常的身体出现了，战斗再次打响，他们依然永往直前地、一如既往地追击自己的阶级敌人，好像他们拥有的是金刚不坏之躯。这如同萨德作品中的人物，“在他的作品中，他的受难者在某种意义上是不可毁灭的：她可以被拷打无数次，并最终死里逃生；她可以忍受任何拷打，并且依然保持她的美丽端庄。好像在她的自然躯体（创生与腐烂的循环的一部分）之上或之外，在她的自然死亡之上或之外，她还拥有另外一个躯体，一个由其他实体构成的躯体，她被排除在了生命循环之外——一个崇高的躯体。”^②

总之，齐泽克从意识形态的视角出发思考了主体的构建，以及意识形态与人的生存与死亡的关系，可以认为，它为马克思主义意识形态理论的研究提供了一种新的视域。因为“马克思的意识形态理论不是为了颠倒虚假之意识来获至真理性认识，更不是为建构一个一般社会认识理论，而在于通过意识形态批判来揭示人类生存的状况，并谋求这种生存状况的改变”^③。

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：186.

② 同上，2002：185.

③ 郁建兴. 意识形态：一种政治分析 [J]. 东南学术，2002（3）.

第五章 意识形态的批判方式： 穿越幻象与认同症候

就齐泽克对意识形态的批判方式而言，他更多的侧重于意识形态批判的两类程序，一类是以快感逻辑补充话语分析的补充程序，另一类是穿越幻象与认同症候的主要批判程序。关于这种意识形态批判，齐泽克的态度是悲观的，他认为，即使穿越了幻象，认同了症候，幻象与症候也不会自行消解。所以任何意识形态批判都是一条死胡同，任何超意识形态批判都是不可能的。但是，随着齐泽克政治立场逐渐激进化，他主张在穿越幻象与认同症候之后，更要采取“作为实在界的行动”的后意识形态批判的方式来挑战当今资本主义的全球化，提出一种彻底的反资本主义意识形态的立场。

第一节 意识形态的两类批判程序

对齐泽克而言，意识形态不再是掩饰事物真实状态的虚假意识，而是构建社会现实和主体的无意识幻象，面对这种意识形态的变化，齐泽克认为，传统的以“祛蔽”为目的的意识形态批判在今天的时代已经失去批判能力，因为人们明知道意识形态的虚假性却拒不与之断绝关系。而对于意识形态幻象的批判方式，齐泽克把它概括为穿越幻象与认同症候，具体来说是包括两类批判程序，即除了存在着穿越幻象与认同症候这个基本程序以外，还存在着一个补充程序，即话语分析和揭示意识形态的前意识形态快感内核。

一、意识形态批判的补充程序

齐泽克认为，要穿越幻象就得阐释症候，因为社会症候是一种被遮蔽

的意识形态，换句话说，社会症候本身就预示着普适性意识形态的崩溃点。在阐释社会症候的过程中，就是要揭示这普适性意识形态的虚假性，不仅如此，而且还要揭示支撑意识形态的心理机制——快感。快感（jouissance）一词与快乐大为不同，一般有如下几个层次：在最低层次上，它可以是享受（enjoyment），是一种体验为快乐的兴奋；在更高层次上它是一种痛苦而快乐的经验，是超出一般限域的过度兴奋；在本体层次上它是一种物或者原质（thing），即拉康哲学最神秘和最难解的实在界之核。具体来说，快感这一词在弗洛伊德的精神分析学中指的是由本能（力比多）带来的心理和生理满足，在弗洛伊德这里快感有如下几点需要注意：一是指满足爱欲本能的一种能量递减；二是指死亡本能导致的痛苦感；三是指超越生理快感的兴奋的能量循环。到1960年，拉康在《主体的颠覆与弗洛伊德无意识中欲望的辩证法》一文和《精神分析的伦理学》报告中具体地阐发了快感一词的内涵。拉康指出，快感既不同于弗洛伊德的具有快乐或欲望双重意义的缺失，也不同于满足这一概念，而是一种指称了无用之物的某物或原质（thing）。齐泽克继承了拉康快感本体论的思路，结合阿兰·米勒的阐释把快感从本体论层次推演到了社会学的层次。他除了把拉康指示为存在的原质称之为原质快感（又译为原初快感）以外，他还根据拉康法则中快感的辩证关系把介入社会层次的快感分成了超我快感和剩余快感两种类型。

所谓的原质快感是指一种不可能性，因为它不能进入符号秩序之中，只能作为符号秩序的空洞而存在。至于超我快感和剩余快感，前者是指维持符号秩序再生产的形式快感，这是因为根据拉康的快感理论，齐泽克认为由于对原质快感的禁止才产生了律法，反过来律法产生了属于公法形式的超我快感，这是一个循环过程。而超我快感在意识形态中起作用的方式是通过公法压制，从而成为一种意识形态公开文本的补充，所以说是一种意识形态的形式快感。换言之，在意识形态的运作中，意识形态或社会公法为了维护自身的运作，就必须分裂为现实原则的公开法则与阴暗补遗的超我法则，正如自我与超我的关系一样，把超我快感存身于服从或者牺牲的形式之中。譬如“服从，你必须服从”，“律令就是律令”等。它起作用的关键不是牺牲或者服从的形式价值，即为什么而牺牲？为什么而服从？而是在于牺牲或服从行为的本身就是牺牲或者服从的目的。像极权主义的法西斯主义的意识形态就是这种超我快感在意识形态中的成功运作。而后

者剩余快感就是指对象 a，简单地来说，它是指实在界或者说原质快感的剩余，它是实在界的回溯性在场，它是符号界的能指链中脱落下来的残余，是不可符号化的东西，它不是一个实际的物品，只有某一物品在想象中与原质快感联系起来才成为剩余快感。^① 总之，对于齐泽克来说，快感是包括意识形态秩序在内的符号界大他者形成的动力，也是因为它的存在极力要消解和包容符号界内在的不一致性，完美社会才得以被建构。所以齐泽克指出，在进行意识形态批判时，只有分析出意识形态运作的快感层面，才是进行意识形态批判的前提条件，即他说的意识形态批判的补充程序。

齐泽克认为，对于意识形态理论来说，“初看上去，似乎与意识形态的分析相关，只有它作为话语发挥作用所采取的方式，一系列的漂浮着的能指通过某种‘结节点’被集聚、转化为一个统一领域所采取的方式。”^② 但齐泽克认为，这只是问题的一个方面，即作为话语性的意识形态的分析或批判只是意识形态批判的一种，而更加重要的是，要认识到“意识形态的能指网络以某种方式‘控制’我们，这种方式的意识形态结果的最后支撑，乃是不可感知的前意识形态的快感内核”。^③ 正是这一不可感知的前意识形态快感内核成了意识形态的最后支撑。正如齐泽克所说：“只要超我表明快感侵入了意识形态领域，我们也就敢说，象征法则与超我之间的对立指向了意识形态的意义与快感之间的张力：符号的法则担保了意义，然而超我则提供了快感，这种快感成为意义的不被承认的基础。”^④ 所以意识形态批判也应该从两个方面进行，一是话语分析，二是揭示前意识形态的快感逻辑，这也就是齐泽克所说的“还存在着两个有关‘意识形态’的补充程序。”^⑤

一是话语分析，即“对意识形态文本的‘症候性解读（symptomatic reading）’，它导致了其意义的自发性体验的‘解构’”。齐泽克认为，话语分析型的意识形态批判，揭示出一个既定的意识形态领域是怎样通过“扭结点”或“缝合点”的作用而聚集意义一致的意识形态领域的。其实在这

① 以上关于快感的相关论述，得益于韩振江的论文。具体可参见韩振江，齐泽克意识形态理论研究 [M]，北京：人民出版社，2009：194-234。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克，意识形态的崇高客体 [M]，北京：中央编译出版社，2002：174。

③ 同上。

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克，快感大转移 [M]，南京：江苏人民出版社，2004：69。

⑤ [斯洛文尼亚] 齐泽克，意识形态的崇高客体 [M]，北京：中央编译出版社，2002：174。

里，齐泽克暗指了他所认为的属于自在意识形态范畴的意识形态的批评，包括阿尔都塞的“症候阅读法”，以及以“去蔽”为目的的对“虚假意识”的批判。齐泽克认为，这种意识形态批判本身其实就是一种意识形态，因为“这种形式的矩阵以一种示范性的方式见证了一个意识形态形式话语分析弄巧成拙的权力：其弱点就存在于其长处之中，因为它最终被迫在‘普通的’能指链条和作为象征秩序本身组成部分的极端的支配性能指之间的间断中定位意识形态”。^①与此同时，他认为，这种意识形态批判没能揭示出作为意识形态最后支撑的前意识形态的快感内核。这就导出了另一个必要的补充性的意识形态批判程序，即“意在剥离快感内核，意在说明一种方式，以这种方式——超越意义领域但同时又内在于意义领域——一种意识形态隐含、操纵、创造了用幻象构造出来的前意识形态快感。”^②也就是说，齐泽克认为，话语分析型的意识形态批判只适合于意识形态意义的领域，如果一种意识形态的能指网络以某种方式‘控制’我们，比如说“极权主义”的意识形态，用能指快感来控制我们，而“能指中的快感只是前意识形态的”，它既超越意义领域但同时又内在于意义领域，所以，面对这种意识形态，话语分析的意识形态批判还需要揭示意识形态的前意识形态快感逻辑来补充。正如齐泽克所说，“意识形态的能指网络以某种方式‘控制’我们，这种方式的意识形态结果的最后支撑，乃是不可感知的前意识形态的快感内核。在意识形态中，‘一切皆非意识形态（意识形态意义）’，但正是这一剩余，成了意识形态的最后支撑。”^③这样，齐泽克对意识形态的批判就来到对意识形态快感的揭示层面。

二是揭示前意识形态的快感逻辑。我们知道，在精神分析学中，原初快感是分裂的主体寻求自身统一的一种尝试，但是对于主体来说，获得原初快感是不可能的，虽然主体不断地追逐着原初快感，但是主体并不能获得原初的快感，因为主体即使在幻象中所能抓住的也不是原初的快感，而仅仅是对象a，原初快感的残余，这残余不是主体的欲望对象，只是欲望的原因。正是因为对象a或者说剩余快感的存在，它能唤起主体的欲望，不

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，编。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：16。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：174-175。

● 同上，2002：174。

断吸引主体，驱使主体用种种对象替代去填充由缺乏所开启的裂口。“相对于普通快感，剩余快感的产生正是因为其中包含了快感的对立面，即痛苦。通过奇妙地转换，痛苦产生出剩余快感，使日常生活中痛苦的物质组织（引发出）快感。”^① 齐泽克举例说，某个人可能婚姻幸福、事业有成、高朋满座、对生活十分满足，可同时他仍然恋上某种快感的特定形式（罪业），愿意为此付出一切。也就是说，尽管在他的符号世界中一切都井井有条，这个绝对没有任何意义的入侵，这个快感把一切都搅乱了，对此他完全无能为力，因为正是在这一“罪业”中，他的主体才接触到紧密的存在，一旦这一“罪业”被剥夺，他的世界从此就空无一物。如同齐泽克所说，剩余快感“并非仅仅将自身置于某些‘正常’的基本快感之中的剩余，因为快感同样只呈现在这种剩余之中，因为它是一种构成性的‘多余’。如果我们减去剩余，那么我们会失去快感。”^② 因此，剩余快感的意义在于它是驱使象征秩序中的异化主体回归其真实的心理内驱力。也正是从这个意义上，齐泽克说：“剩余价值与剩余快感之间存在着同宗关系：剩余价值是启动资本主义生产过程的肇因，剩余快感是欲望的客体肇因。”^③ 齐泽克的意思是说，拉康之所以仿效马克思的剩余价值概念制造出一个新的剩余快感的概念是想说明，对于马克思来说，剩余价值是资本主义发展的动力，因为正是资本家在追求剩余价值的过程中，不断发展着生产力，而拉康—齐泽克的意图是想借剩余快感来说明，剩余快感就是驱使主体行动的欲望原因，因为剩余快感能唤起主体的欲望，吸引主体为获得欲望客体而不断行动。

齐泽克在意识形态分析中援引快感的概念主要是为了凸显快感的政治维度。正如齐泽克所说，“在今天这个‘后意识形态’时代，当政治那些玩意儿越来越直接地成为快感的样式，成为快感的分配和管理时（如流产、同性婚姻、父权制……），精神分析对于公共政治领域便不再能够保持古老的弗洛伊德式的质疑距离：公私之间的分隔正逐渐被废弃，快感被直接政治化。”^④ 也就是说，齐泽克感兴趣的是在社会结构和社会规范的所有层面，意识形态是如何通过隐性逻辑即这种淫秽的快感和齷齪的享乐的补充来起

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：54.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：73-74.

③ 同上，2002：74.

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 伊拉克：借来的壶 [M]. 北京：三联书店，2008：104.

作用的。这是因为“超我出现在公共法则（在公共话语中阐明的法则）的失败之处；在这个失败点上，公共法则被迫在一种非法的享乐中寻求支持。超我是淫荡的夜间的法律，这个法律作为阴影必然加强公开的法律。”^① 这也就是说，在意识形态的运作中，为了维持公开的规范，还有一套阴暗的、说不出口的，不成文的潜规则来支撑它。即意识形态的话语层面的能指链所出现的漏洞，还需要通过超我快感对于意识形态的深层认同来弥补。

排犹主义的意识形态最能证明这种以快感的逻辑（logic of enjoyment）补充话语分析的必要性。从话语分析的层面来看，“排犹主义意识形态的基本诡计，就是将社会对抗置换成健全的社会肌质、社会躯体之间的对抗，将犹太人视为侵袭社会肌质、社会躯体的力量，败坏力量。因而，并非社会是‘不可能的’，以对抗为基础的——败坏力量被定位于一个特定的实体，犹太人。通过把犹太人与财政交易联想在一起，这一置换终于成为可能。”^② 接下来，齐泽克认为，这种置换是由浓缩来支撑着的，具体意思是说，犹太人的形象浓缩了反面特征，如犹太人被假想为既肮脏不堪又聪明绝顶，既纸醉金迷又软弱无力等。这样可以说，“给这种置换提供能量的，是犹太人形象对一系列异质性对抗予以浓缩的方式：经济方面（犹太人是奸商），政治方面（犹太人是阴谋家、秘密政权的扈从），道德宗教方面（犹太人是腐朽的反基督教信徒）……”^③ 总之，它可以轻而易举地表明，犹太人形象是如何成了编码、密码意义上的症候，成了社会对抗的丑陋代表；通过解开置换或浓缩的这一操作机制，我们可以决定其意义。但是，齐泽克认为，单凭这个置换逻辑还不足以解释，“犹太人的形象是如何俘获了我们的欲望，而要想看穿它诱人的力量，我们必须考虑犹太人是如何以何种方式进入了结构我们的快感的幻象框架的。”^④ 因为正是基本幻象所提供的框架把人们的快感锚定在能听到或者说能理解的范围内。一旦主体同幻象确立的框架拉开了距离，主体就不再把快感拆分为他能听到或理解的东西，不再把它纳入到意义的框架之中。^⑤ 这正是前意识形态的快感在意识形态的

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 快感大转移 [M]. 南京：江苏人民出版社，2004：66.

② 同上。

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：175.

④ 同上，2002：176.

⑤ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：58.

运作中起作用的方式。

齐泽克进一步认为，不仅如此，意识形态还通过对剩余快感的操纵来维持其形式的统一性，正是在这统一的形式中，意识形态的效果会更好。因为“意识形态的真实目标是它所需要的态度，是意识形态形式的一致性，是‘向着一个方向，尽可能地沿着一条直线，不停地走下去’这一事实；意识形态在为这一要求——使我们服从意识形态的形式——作辩护时所给出的实证理由，都仅仅是在掩藏这一事实。换言之，即掩藏意识形态所特有的剩余快感。”^①

总之，意识形态能指网络的形成是围绕着不可能符号化的原质快感（社会对抗或不和谐）组织起来的。而超我快感更是为了维护意识形态的秩序，被分裂为意识形态的表面规则或者说公开的文本与暗中支持、维护意识形态的潜规则。这也正是犬儒式主体的立场，如齐泽克所说：“犬儒主义者站在淫荡的阴暗面上嘲笑公开的法律，却丝毫没有触及淫荡的阴暗面。……如今典型的主体是这样的人，他一边对公开的意识形态表现出犬儒式的不信任，一边毫无节制地沉浸在有关阴谋、威胁等大他者快感的极端形式的妄想狂的幻象之中。”^② 所以说，在意识形态批判中，仅依据话语分析，揭示意识形态文本的空白或漏洞下所潜藏的意识形态动机是不够的，还得揭示支撑意识形态的前意识形态的快感内核。因为“每种意识形态都会依附于某种快感内核之上”。^③ 而齐泽克认为，意识形态幻象的作用就是“为遮蔽社会快感转移和享用状况而虚假地重组快感以维系和再生产意识形态秩序。‘穿越幻象’就是要揭示社会意识形态秩序对快感的剥夺和非法挪用，透视社会围绕剩余快感运行的真相。”^④ 所以，在揭示意识形态的快感内核之后，意识形态批判就来到了其批判的基本程序，即穿越幻象与认同症候。

二、意识形态批判的基本程序

齐泽克认为，在阐明精神分析的过程中有两个阶段：阐释症候—穿越

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：115.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：145.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：59.

④ 韩振江. 齐泽克意识形态理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2009：209.

幻象 (interpretation of symptoms-going through fantasy)。即当我们面对患者的症候时，我们必须首先阐释其症候，并穿过其症候发现作为快感内核的基本幻象，是它阻塞了阐释的深入进行；然后我们必须迈出至关重要的一步，仔细检查幻象，与其保持距离，体验幻象构成是如何装饰、填补大他者中的空隙、短缺和空位的。但是，齐泽克认为，仅凭此我们无法解释下列现象，即“患者仔细检查了自己的幻象，也与他们现实的幻象框架保持了距离，但关键症候 (key symptom) 还是依然存在？”^① 齐泽克认为，对于拉康而言，恐怕最后的答案是借助于症候合成人这一概念来回应上述挑战。因为作为症候合成人的症候是某种渗透着快感的意指构成：它是一个能指，承载着感官享受。也就是说，症候是一个存在论的悖论，正是借助于对症候合成人的认同，人才会存在，如果消灭了这个症候，那么人也就不复得以存在。

在意识形态的批判过程中，齐泽克借用了这种阐明精神分析过程的方法，他认为，在意识形态的批判中，穿越幻象与认同症候是紧密相联的。因为“在拉康理论中，幻象被设想为允许主体与这一创伤性内核予以妥协的建构。在这个层面上，精神分析的最后时刻被界定为‘穿越幻象’ (la traversée de fantasme)：不是对它进行的符号性阐释，而是对下列事实的体验：幻象客体以其诱人的呈现，只能填补他者中的短缺、空缺。幻象的‘后面’一无所有；幻象是一种建构，其功能就是要隐藏这一空白、这一‘一无所有’，即隐藏他者中的短缺。”^② 齐泽克在这里把拉康在精神分析过程中的分析挪用到对意识形态的分析，认为意识形态幻象的功能就是被用作一道屏障，以隐藏大他者的非一致性。而对由意识形态幻象而建立起来的隐藏大他者不一致性的意识形态的作用，批判的方式只能是穿越幻象，这就是齐泽克所认为的，意识形态批判的基本程序之一。所谓的穿越，即只能体验，不能阐释，体验在意识形态幻象背后的一无所有，体验意识形态幻象背后的“空无”。这也来自于拉康，他说：“拉康所谓的‘穿越幻象’恰恰就存在于对幻象客体予以倒置的体验之中：主体必须获得这样的体验——欲望的永远短缺的客体原因，本质上不过是某一短缺的客体化和体

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：103-104.

② 同上，2002：183.

现而已；其迷人的呈现在此只是要掩饰它所占据的位置的空无而已，而这一空无恰恰就是大他者中的短缺——它使得大他者（符号秩序）漏洞百出、前后矛盾。”^①

同时，齐泽克提醒到，“‘穿越幻象’绝对与驱散幻象这种令人清醒的行为无关——仿佛幻象模糊了我们对事物的真实状态的清晰感知，绝对与下列反思行为无关——与我们想象力的沉思保持相当的距离，比如摆脱虚假迷信”。^② 因为“在拉康看来，幻象并不纯粹是与现实相对立的想象品，幻象并不纯粹是扰乱我们接近现实的心灵物品，不纯粹是我们‘按照事物本来的样子感知事物’这种能力的产物。说现实与想象之间的对立，幻象并不单纯处于想象的一边；幻象是一小块想象，只有通过它我们才能接近现实，它是保证我们能够接近现实的框架，是我们获得‘现实感’的框架（一旦我们的基本幻象破碎了，我们就会体验到‘丧失现实’）”。^③

当然，仅此是不够的，穿越幻象还得与认同症候相联系。他说：“我们可以说明‘意识形态批判’基本程序的另一个公式，对上面既有的公式进行补充：在既有的意识形态大厦中，检测代表其自身的非可能性的因素。”这个非可能性的因素实际就是社会症候，因为齐泽克对社会症候下的定义是，社会症候是普遍之中的特殊因素，这种特殊因素按照普遍的逻辑将导致普遍的瓦解。

这里的问题是，为什么不是阐释症候，而是认同症候呢？根据拉康在他早期和晚期对症候的不同解释，我们知道，在拉康的早期他认为症候是被设想成一个符号性的意指构成的，设想成某种发送给他者的密码或加密信息，是大他者赋予了症候真正的意义。对于这样的意识形态症候，意识形态批判的方式是话语分析性质的。即通过阐释症候，对意识形态文本的“症候性解读”（symptomatic reading）（这里也许暗指了阿尔都塞的“症候阅读法”）揭示出一个既定的意识形态领域是怎样通过“扭结点”或“缝合点”的作用而集聚成意义一致的意识形态领域的，而阐释症候的关键也就是看意识形态是围绕哪一个缝合点或者说主人能指而组织起来的。但问题是这种意识形态的

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：268.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京：中央编译出版社，2004：298.

● 同上。

批判没能揭示出作为意识形态最后支撑的前意识形态的快感内核。这种快感内核是抵制阐释的，所以在这种意识形态批判中，即使阐释了症候，症候仍旧存在。面对这样的问题，齐泽克认为，相对于话语分析性质的意识形态批判的补充程序来说，对作为社会症候而存在的意识形态的批判的主要方式就是认同症候（这里的症候指拉康意义上作为症候合成人的症候，对于齐泽克来说，这里的症候是指社会存在本体论上的症候）。

齐泽克指出：“这种认同症候（identify with the symptom）的程序正好（但也必要）对立于标准的意识形态批判，即在某种抽象普遍概念背后辨认出某个特殊内容，亦即将中立的普遍性斥责为虚假（人权中的所谓‘人’，其实是白种、有私产、男人……）；而认同症候是我们标举并认同具体真实秩序中的内在例外/排除之处，亦即那厌恶抛弃之物，并将之视为真正普遍性的唯一所在。”^①也就是说，症候是意识形态的崩溃点，它预示着在完整的符号秩序或意识形态中有一开口，预示着意识形态的不完整性，而认同症候就是要认同特殊的内在合理性，在意识形态领域把它标举为真正唯一的普遍性。正是在这个意义上，齐泽克说，无产阶级是资本主义社会的症候，因为“‘无产阶级’代表普遍人类，并非因为他是地位最低、最受剥削的阶级，而是因为他的存在是一种‘生存矛盾’，也就是说，它产生了资本主义社会整体的基本不平衡和不连贯性”。^②可以说，正是因为无产阶级的这些特征使无产阶级无法被资本主义社会的意识形态所同化，而只能以症候的形式表现出来。而认同症候就是要把无产阶级的解放事业进行到底。正如齐泽克所说，真正的普遍主义者是会为了标举真理而投入热情的斗争之中的。也正如中国台湾学者万毓泽所说：“‘认同症候’意味着认知并接受一切现存秩序所必然带有的‘过剩’，也因此认同症候代表着将症候提升至普遍的层次，喊出‘我们都是犹太人’、‘我们都是船民’等，并彻底颠覆那建构完全的、不存在任何过剩元素的社会的确存在的幻象。至此，‘亲历幻象’与‘认同症候’可谓一体两面，共同支撑起齐泽克的拉康式意识形态批判。”^③

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 神经质主体 [M]. 桂冠图书股份有限公司, 2004: 317.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 敏感的主体——政治本体论的缺席中心 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 255.

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 神经质主体 [M]. 台北: 桂冠图书股份有限公司, 2004: 15-16.

第二节 后意识形态批判：作为实在界的行动

早期的齐泽克认为，穿越幻象与认同症候是意识形态批判的一体两面，也就是说，通过认同社会症候这种特殊性存在的普遍性价值，才能穿越完美社会景观并不存在的意识形态幻象。通过这种穿越幻象、认同症候式的意识形态批判，人们能发现意识形态幻象的运作机制，以及幻象背后所掩盖的是子虚乌有，这也是他反对传统意识形态批判的理由。因为传统的意识形态批判认为，虚假背后肯定有一个真相与之相对，而齐泽克的分析揭示了幻象背后并无真相，穿越幻象后仍然是一无所有。但是随着齐泽克伦理政治立场的逐渐激进化，他越来越不满意于单纯的意识形态批判了，开始寻找属于革命实践的理论范畴，即他所说的采取“作为实在界的行动”。齐泽克这一伦理政治立场的转变与后马克思主义^①的主要代表人物拉克劳与墨菲是有关联的。可以说，在20世纪80年代时，齐泽克是后马克思主义的同路人，正是马克思主义的理论给了齐泽克意识形态缝合理论的灵感，这时的齐泽克认同后马克思主义的主张，即反对马克思主义的本质主义，质疑社会主义必然胜利的历史观，并认为社会是在“社会对抗”的基础上缝合而成的，也对拉克劳与墨菲所提倡的激进民主有某种程度的共鸣。但是到20世纪90年代后，在1999年他发表了《神经质主体》，这是二者分歧的开始，尤其是2000年齐泽克

① 作为对古典马克思主义的批评，后马克思主义出现于20世纪80年代中期，以德里达、拉康、鲍德里亚等人反本质主义理论为基础。肇始于阿尔都塞的“多重决定”的概念，后马克思主义认为社会关系根本不存在一个“中心”。因此它批评马克思主义关于“辩证法”、“生产方式”、“（经济）基础/上层建筑”、“无产阶级”等概念。后马克思主义认为，假如没有“中心”，实质上也就没有了“社会”（society）：取而代之，只有一个作为想象构造的社会，它是由社会的能指的游戏维持的。后马克思主义认为，这样的社会的形成是政治斗争的结果：因为不能再用“矛盾”的观点解释“对抗”，对抗实质上是“构成性的”和“偶然性”的。后马克思主义借用安东尼奥·葛兰西“霸权”的概念以取代马克思主义阶级斗争和革命的概念，这种霸权是把一个对抗同另一个对抗连接起来的过程，以此创造出作为进步政治力量的“人民”。后马克思主义用“平等”逻辑来替换马克思主义关于生产力与生产关系的矛盾的概念，认为“平等”逻辑是现代化进程中的决定因素。因此它提倡一种“激进的”民主，它能够把对抗的新领域与平等逻辑充分扩展到政治的新舞台永久地连成一个有机的整体。（参见[美]维克多·泰勒，查尔斯·温奎斯特编：《后现代主义百科全书》[M]，长春：吉林人民出版社，2007：373。）

与拉克劳、巴特勒共同出版了一本展示左翼思想激烈交锋和后马克思主义理论辨析的专著《偶然性、霸权与普遍性》之后，齐泽克与后马克思主义的分歧公开化。正是这种分歧助使齐泽克以拉康的实在界思想为核心，通过重新阐释黑格尔、马克思，回答了当代资本主义社会左翼政治如何可能的问题，即以“实在界的行动”反对各种激进民主斗争和后现代政治。

一、“作为实在界的行动”的原因

早期的齐泽克在进行意识形态批判时，就意识到任何意识形态的批判都是一条死胡同，好像是一种无限的循环。这是因为当某种程序被指责为是“地地道道的意识形态”的时候，人们可以确信，它的倒置同样是意识形态的。后来，随着他伦理政治立场的逐渐激进化，他越来越不耐烦这种单纯的意识形态批判了，他把它称为意识形态的符号“游戏”，并倾向于用一种现实的政治行为取而代之。即他所说的采取“作为实在界的行动”。那么，齐泽克提出此种行动的原因何在呢？归根结底，有如下两点。

第一，齐泽克从精神分析“死亡驱力”的伦理学中找到突破意识形态符号“游戏”的契入点。所谓的“死亡驱力”，最早来源于弗洛伊德，指的是一种死亡本能。后来拉康改造了弗洛伊德的死亡驱力概念，虽然早期拉康与晚期拉康对死亡驱力的解释有所不同，但就齐泽克来说，他固守于晚期拉康的精神分析哲学。在死亡驱力的解释上也是一样，齐泽克延用了晚期拉康所理解的死亡驱力是指它是符号界的一块绊脚石的思想。他说：“死亡驱力又为何物？它是符号秩序的对立物——即‘第二次死亡’的可能性，是对符号性秩序的全盘消灭，而所谓的现实就是通过符号性肌质建构起来的。符号秩序的存在暗示了将其全盘抹杀的可能性，暗示了‘符号性死亡’的可能性。”^①简单地来说，如果说幻象既建构了主体，又建构了现实符号世界的话，那么，死亡驱力或称驱力就是与幻象对立的一个概念，它是可以破坏现实符号世界的力量。不但如此，它所建构的主体也不是欲望主体，而是歇斯底里式的主体，这样的主体是听不懂来自符号世界的质询和召唤的，是一意孤行的、颠覆现存符号界的主体。可见，如果把驱力的逻辑移植到意识形态和政治学领域，就是一种不向现实低头，不向欲望

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：182.

让步的，永不言败的斗争精神。齐泽克在这里引入死亡驱力的概念就是为了“引入歇斯底里（驱力）主体的无条件要求与作为意识形态的符号界的对立与决裂，从此挖掘出颠覆意识形态秩序的‘作为实在界的行动’”。^①

第二，齐泽克认为，无论是左派还是右派都不可能提出彻底地解决社会问题的方案。拉康曾在研讨班报告《精神分析的伦理学》中说明了当代两种知识分子的类型，即傻瓜和无赖。拉康认为，傻瓜是无知愚蠢地充当说真话的宫廷弄臣，而无赖则是必要时充当恶棍的人，前者是左翼知识分子，后者是右翼知识分子。他说：“‘傻瓜’是个头脑简单，天真无邪的家伙，但真理从他嘴里说出不仅能被容忍，甚至能被采纳，这一切都是因为他身上穿着小丑的衣服。在我看来，这也解释了左翼知识分子的重要性。”^②他接着说：“如果谁以存在于右翼思潮中的某种方式表达自己的观点，那他就在扮演着‘无赖’的角色，这人人皆知。换句话说，在所谓的现实主义所带来的后果面前他从不后退，如果有人问，他会坦然承认自己是恶棍。”^③齐泽克继续解释道：“简而言之，右翼知识分子是无赖，是遵古守旧者，他只会满口说现存的秩序，把它视为支持它继续存在下去的证据。对左翼人士的乌托邦计划，他冷嘲热讽，这一切最后也必然导向灾难；左翼人士则犹如傻瓜，一个宫廷小丑，他公开揭露现存秩序的谎言，可他行事的方式偏偏悬置了他的语言的行动效力。今天，在一些地区社会主义崩溃后，无赖的面目是新保守主义者，自由市场的鼓吹者，他残酷地嘲弄所有形式的社会团结，说那是感情用事，阻碍生产的发展；而傻瓜则是解构主义文化批判者，他用他那套疯狂的程序来颠覆现存秩序，可结果却成了现存秩序的补充。”^④齐泽克认为，只有在精神分析的帮助下，我们才能认清这种无赖—傻瓜的恶性循环。具体来说就是，通过精神分析揭露出支撑二者的剩余快感发挥作用的方式，即就左翼知识分子的立场来说，他通过违反或者逾越大他者或者统治者常规秩序的方式，以从大他者那里窃取回一丁点儿快感而获得神经症式的满足，而右翼知识分子的快感则直接依附于主体所承受的痛苦。也就是说，左翼知识分子通过批评社会和现有的统治秩序，

① 韩振江. 齐泽克意识形态理念研究 [M]. 北京：人民出版社，2009：253.

② Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, pp. 182-183.

③ 同上.

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：52.

却被既有秩序采纳成为对现有秩序的有益的补充从而缓解了资本主义的矛盾；而右翼知识分子则充当了现实统治秩序的合谋的角色。齐泽克认为，在当代资本主义社会中存在的这两种知识分子的意识形态批判，都不可能突破这种意识形态的恶性的快感循环。而唯一的突破的方式，就是从实在界的角度去突围旧有的符号界的逻辑循环怪圈，采取实在界的行动去解放和革命符号秩序，启动历史变革。

二、“作为实在界的行动”的内涵

齐泽克在这里所讲的“行动”是一种拉康精神分析意义上的行动。首先，“这种行动作为一种姿态，通过定义，它触及了某种不可能真实域的维度。这个行动的概念必须依据一种背景来想象，这种背景即是在一个给定的领域中仅仅努力‘解决多种局部问题’和颠覆这种领域的结构原则的更为激进的姿态之间的区别。”[●]这是齐泽克所谓行动的第一个内涵，即从驱力的逻辑出发，彻底抛弃符号界，把整个符号界悬置起来。换言之，在这样的行动中，相对于旧有的符号秩序来说，主体是歇斯底里式的主体，这样的主体不被旧有的符号秩序所识别和认同，于是主体会采取置旧有的符号秩序于死地的行动从而开创新的符号秩序。正如齐泽克所说：“这表示，一切真正的行动中，都包含了某些本质上即是‘恐怖主义’的成分，因为行动会彻底重新界定‘游戏规则’，包括行动者的基本自我身份认同本身——真正的政治行动释放出否定性的力量，撼动了我们存在的基础。”[●]也许正是从这个意义上，齐泽克认为，在“后政治”的时代，资本主义和资本都是拉康意义上的实在界。他说，按照精神分析的思路，“说资本是实在界的时候，我的意思只是，资本在所有可能的符号中保持一致。我这样说是什么意思呢？我们有众多繁荣的文化、斗争等，资本只是因为其中立的、无意义的基本结构才是实在界。如果用我区别实在的实在界、符号的实在界和想象的实在界来说，资本就是符号的实在界；一种持续存在的基本中立结构。”[●]但在这里，重要的是齐泽克提醒人

● 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克。偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2004：124。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。神经质主体 [M]。台北：桂冠图书股份有限公司，2004：534。

● [英] 格林·戴里，[斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克。与齐泽克对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2005：158。

们，永远不应该忘记在这种资本的符号抽象背后隐藏着一个人剥削人的社会。他说：“在这种抽象的背后隐藏着的是真正的人类和自然的目标，资本循环依赖于他们的生产能力和资源，它像个巨大的寄生虫一样以此为生。问题在于这种‘抽象’并不仅仅存在于我们（金融投机者）对社会现实的错误理解上；在确定物质社会进程真正结构的特定意义上它是‘真实的’：各个阶级的命运，有时是整个国家的命运都可能由‘唯我论的’资本思辨之舞所决定，它追寻自己的利益而全然不顾其行动会对社会现实产生影响。那就是根本的资本主义的体系暴力，它比直接的前资本主义社会—意识形态暴力更加离奇：这种暴力再也不会归因于具体的个人及他们‘恶的’动机，它是纯‘客观的’、系统的、匿名的。在这里，我们遭遇了拉康的现实与实在界之间的差异：‘现实’是包含在相互作用和生产过程中的现实人的社会现实；而实在界是资本不可动摇的‘抽象’的幽灵逻辑，资本决定现实生活中会发生什么。”^① 所以，对于齐泽克来说，要推翻全球的资本主义统治的手段就是“必须坚持马克思主义的观点，唯一能够毁灭资本主义的东西就是资本本身，它必须从内部爆炸”。^② 可见，齐泽克“作为实在界的行动”的概念标明其革命性的力量来源于无尽的深渊，这个无尽的深渊就是指实在界。所以柯林尼克斯又称这样的行动叫“深渊决定”的政治行动。

其次，齐泽克认为，“一个行动并不只是发生在一个似乎是‘可能的’给定视阈中”的行为，而它的出现，有可能“重新定义可能存在的东西的轮廓”。^③ 换句话说，齐泽克认为，这样的行为是开拓不可能性空间的行为。所以齐泽克说，当我们因为从事不受欢迎之事而被反对者责备时，当我们不再通过接受那些迄今为止同我们对手分享的根本前提而保护自己的时候，一个行动发生；相反，我们完全地接受那个责备，改变使它不受欢迎的那种领域，一个行动也发生了。齐泽克为证明他这种深渊决定的行动，举了一系列电影中的场景来加以说明，这是他的惯用手法。比如在电影《赎金》

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗？[M]. 南京：江苏人民出版社，2004：12-13.

② [英] 格林·戴里，[斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 与齐泽克对话 [M]. 南京：江苏人民出版社，2005：160.

③ 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克. 偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]. 南京：江苏人民出版社，2004：124.

(Ransom) 中，当媒体大亨（梅尔·吉布森饰）走进电视回复绑架者索要 200 万美金作为他儿子的赎金时，让每一个人吃惊的是，他说他将付给任何提供有关绑架者信息的人 200 万美金，如果敲诈者不立即释放他的儿子，他将运用自己所有的财力和他们周旋到底。这个激进的态度不仅使绑架者目瞪口呆——在讲完那一刻，吉布森自己也几乎马上垮掉，意识到他所冒的风险。在另一个电影《生死时速》(Speed) 中，当英雄（基努·里夫斯饰）与恐怖分子敲诈者对峙时，那个罪犯挟持了他的同伴并用枪口威胁着他，但他没有向那个敲诈者射击，而是打中他自己同伴的腿——这个明显无意义的行为在瞬间震惊了那个敲诈者，他放下人质逃跑了。齐泽克认为，这类行动的共同点是，“一个被迫选择的情境中，主体做出了‘疯狂的’、不可能的选择，在某种程度上，打击他自己，打击对他来说最心爱的东西。这种行为，远不是对他自己的一种无力挑衅，而毋宁说是主体在改变他在这种情境中的坐标：通过摆脱他自己心爱的对象——敌人通过控制他们而支配着他本人——主体获得了一种自由行动的空间”。● 齐泽克认为，把这种逻辑置换到政治学领域同样管用。

再次，这种行动必须是穿越幻象，从社会症候的点上进行打击的行动。齐泽克认为，如果拉康意义上的行动只是通过一个事实来定义一个行动，这个事实就是它的突然出现改变了它的行动者自身，并且同时反作用地改变它的（不）可能性的条件的話，那么，纳粹主义不正好是拉康行动概念的一个反论据吗？也就是说，希特勒所做的也是不可能之事，即改变被认为在自由民主世界之中“可接受的”东西的全部领域。但是，齐泽克认为，这二者是有区别的，这主要体现在两点上，第一，因为“一个真正的行动打扰了基本的幻象，从‘社会症候’的点上打击它（让我们回忆，拉康把症候的概念的发明归之于马克思）”。● 换言之，齐泽克认为，一个真正的行动必须是从社会症候的点上进行打击，如果不是这样就算不上一个真正的行动，而纳粹的活动并不具备这层意思，所以也不能算是真正的行动。他认为，“马克思的伟大成就证明，一切现象都是制度自身的必然产物，一切

● 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克：偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2004：125。

● 同上，2004：126。

现象是原点，‘真理’、制度固有的对抗性特征，在那里喷发了出来。”^①也就是说，齐泽克认为，就从症候的点上进行打击资本主义来说，马克思的理论已经具有了行动的特征。但是就纳粹意识形态来说，他们通过对其根本社会对抗的否认，即通过把社会对抗性的原因外在化犹太人的形象上，无疑回避了与社会对抗性的对峙：在许多事情确实发生变化的过程中，所谓的“纳粹革命”只是一种伪变化，一种狂热行为而已，称不上是真正的行动。也就是说，这是一种一直在发生的事情，而真正重要的事情将不会变化，所以事物将基本上保持不变。“简而言之，一个真正的行动并非简单地外在于被它打扰的霸权象征领域：一个行动仅仅对某些象征领域来说是一种行动，作为对它的一种干预。那即是说，一个象征领域总是并且在本质上被定义为‘非中心的’、围绕一个中心的空无/不可能性而被构造的（比如说，一个人的生活叙事是一些拼凑物品，是同某些创伤达成妥协的不成功的尝试；社会大厦是一种移置/弄乱其本质对抗性的最终失败的尝试）；并且一个行动干扰那些象征秩序，它所干扰的这个秩序不是不知从哪儿来，而是正好来自这个固有的不可能性的、绊脚石的立场，这是它的隐蔽的、被否认的结构原则。和这种干预构造性空无、失败点的真正行动形成对照——即阿兰·布迪厄称为一个给定丛结的‘症候扭转’的那种东西——一个非真正的行动通过依靠一个给定丛结（政治领域：种族、真正宗教、民族……）的实质性圆满点而使自身合法化，它的目标正好是删除那个‘症候扭转’的最后踪迹，这种扭转打乱了丛结的平衡。”^②第二，一种行动如果要成为真正的行动的话，就必须“穿越幻象”，这一点不仅仅作为一个延伸的、补充的标准，被补充到一个点上，即“做不可能的事”，反作用地重写它自身的条件；如果这个行动不能“穿越幻象”，那么这个行动也就不能从“社会症候”的点上打击它，也就是说，我们实际上并没有“做不可能的事”，并没有穿越幻象而通向实在界。这就不是齐泽克所称的行动。总之，齐泽克的行动就是要穿越幻象，打击症候并直逼实在界。如同戴里所言，“实在界的道德并不是简单地认为不可能（不确定性的他者性）是一种无法逾越的范围，它已经把每一次行动都标志为失败、不完全等。相反，

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：179.

② 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克. 偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]. 南京：江苏人民出版社，2004：128，引文有改动。

这样的—个道德完全接受偶然性，但随时准备挑战不可能，从标准化了的立场中解脱出来。我们可以说，这种道德不仅是有政治动机的，并且它还从政治本身中获得力量。”^①换—句话说，对齐泽克来说，实在界的道德就意味着我们不能依赖任何形式的符号他者支持我们的行动或不行动。

最后，这样的行动在误认与重复中开辟新的符号秩序，刷新历史。^②也就是说，作为实在界的行动在原符号秩序中被体验为创伤，被误认，而经过重复则彻底重组了整个符号界，从而开辟了新的历史进程。这是因为齐泽克认为，真理来自误认，而误认的实质就是根植于旧有符号秩序的主体对刚刚发生的实在界事件（—个真正的事件）体验为创伤，并且从旧有的符号秩序来看，这种创伤化的行动或者“作为实在界的行动”是难以符号化的，因此便产生了误认。那么如何把这种误认转变成真理呢？齐泽克认为，关键就在于“历史中的重复”。具体来说，齐泽克对此的阐释借助了黑格尔对凯撒之死的论述。黑格尔认为，当凯撒巩固了个人权力，并将其加强到皇帝的程度时，他的行为对于罗马共和政体来说，是与共和政体的精神背道而驰的，因而难以被民意所认同。结论自然是如果凯撒不被剪除，共和政体就难以恢复其光辉和灿烂。这样，凯撒的反叛者们从第—次谋杀（凯撒谋杀长辈）中找到了犯罪的通途从而除掉了凯撒，迎来了奥古斯都的统治。而谋杀凯撒个人的结果却导致了以凯撒名义称帝的奥古斯都的“凯撒主义”的确立，从而确立起真正的罗马帝国替代了原来的罗马共和国，这符合历史的必然性。但是，齐泽克认为，这样的解释，是以有关客观的历史必然性的朴素认识论预设为基础的，易言之，重复是历史必然性在“民意”的眼睛中显现自己—种方式。但是齐泽克认为，这样的解释就遗失了所谓的历史必然性是通过误认形成的，是通过最初的“民意”失败而形成的观念，这也就是说，真理来自于误认。齐泽克继续解释说，这里至关重要之处是某—事件已经变化的符号身份：当某—事件第—次发生时，事件（比如凯撒对个人权力的积聚）对于民众而言，是过于创伤性的，因而难以把握其真正内涵，它被体验为某—实在界对符号界的入侵，所以对

① [英] 格林·戴里，斯拉沃热·齐泽克，与齐泽克对话 [M]，南京：江苏人民出版社，2005：18，引文有改动。

② 这里的论述参考了韩振江的相关论述，具体参见韩振江，齐泽克意识形态理论研究 [M]，北京：人民出版社，2009：275-278。

于某一事件第一次到来的误认，是直接内在于其符号必然性中的。只有通过重复，这一事件才能以其符号性的必然性被认识。也就是说，正是重复宣告了父亲名义的到来，而父亲名义取代了死亡的父亲。这样，通过重复，事件回溯性地获得了其法律或者认同。正如齐泽克所说：“每一次历史断裂，每一个新的主人能指的到来，都回溯性地改变了一切传统所具有的意义，重构了对过去的叙述，使其以另外一种新的方式具有可读性。”^①

总之，从齐泽克对“作为实在界的行动”的解释可以看出齐泽克批判资本主义的全球化、重新谋划社会主义目标的理论勇气。正如柯林尼克斯所说：“齐泽克的激进化是知识分子普遍地转向左翼的一种象征。在发达资本主义国家这个步骤似乎不断加快。皮耶·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）以抵制新自由主义的面孔出现，或许就是此种过程最重要的事例了。这或许也是政治巨变的一种征兆——从不同的理论出发，齐泽克和布尔迪厄应该引领相同的反资本主义的方向。但是，无论他们采取何种方法，到最后他们会发现马克思在等待他们。”^②

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：78.

② 亚历克斯·柯林尼克斯. 评齐泽克的激进左翼政治理论 [J]. 曾志浩，译. 现代哲学，2008（2）：29

第六章 齐泽克与马克思意识形态理论的比较

齐泽克通过马克思与拉康的结合，提出了一种独特的意识形态理论，即通过拉康精神分析的方法，阐释幻象作用于人类个体的心理机制，揭示出话语分析意识形态背后隐藏的前意识形态快感内核，从而揭露了资本主义意识形态左右公众想象的方式，为拓展马克思主义意识形态理论在社会心理层面的研究作出了贡献；但是另一方面，齐泽克的意识形态理论正像拉克劳所说的那样，是在拉康的精神分析与传统马克思主义的解构之间的精神分裂。这也正是齐泽克的痛苦，他不可能在这二者之间做出一个选择，正如他自己通常引用的马克斯兄弟的笑话“茶还是咖啡，请！”一样，在这二者之间，他没有选择的余地。这也导致他的意识形态理论与马克思意识形态观的重大差异。本章主要比较了齐泽克与马克思意识形态观的异同，主要体现在三个方面。

第一节 认识意识形态的维度不同

虽然马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度，但后来的马克思主义者更多的是侧重于认识论或者说观念论的角度来认识意识形态的。齐泽克认为，马克思的这种观念论的意识形态概念是从“知”的角度来认识意识形态，带有很大的启蒙成分在里面，他更多地认同马克思对商品拜物教的分析，并认为这是马克思意识形态批判的重要范式。

一、马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度

“意识形态”一词首先是由法国哲学家特拉西提出来的，并把它引入西

方哲学史。在1845—1846年，马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中提出并建立了自己的意识形态理论，于是意识形态概念便广为流传。在马克思和恩格斯那里，意识形态有两层含义：一是“虚假意识”；二是“观念的上层建筑”。^①就第一层含义而言，马克思、恩格斯用它指称以往的意识形态理论。因为在他们看来，以往的意识形态理论从内容上看都是“虚假意识”，都是建立在唯心主义基础上、是对客观世界的错误反映。如在《德意志意识形态》中，他们认为：“在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的。”^②后来，恩格斯在致弗·梅林的信中又说：“意识形态是由所谓的思想家通过意识、但是通过虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了。”^③尽管如此，但在马克思恩格斯看来，若从这些意识形态理论存在并起作用的角度而言，它们又是“真实的意识”，即它们是一个社会的重要组成部分——“观念的上层建筑”。如马克思、恩格斯在批判施蒂纳政治经济学思想时就直接使用了“整个意识形态的上层建筑”的词语（原文为“gazeen ideologischen überbau”，中译本为“整个思想的上层建筑”，应译为“整个意识形态的上层建筑”）。^④所以，“只有区分意识形态的‘具体内容’与意识形态的‘存在及其作用’这两个问题，才能完整地把握马克思主义意识形态概念的实质。”^⑤马克思的意识形态理论应该是上述两个方面的结合，即马克思的意识形态概念应具有认识论与存在论的双重维度，若各执一端，就难免有失偏颇。

从认识论或观念论的角度来看，马克思在《德意志意识形态》中的意识形态是指以费尔巴哈、希·鲍威尔和施蒂纳等为代表的德国哲学和德国的社会主义。因为“从唯物史观的角度看，不是人们的思想、意识决定人们的社会存在，而是人们的社会存在决定人们的思想、意识。唯物史观思想的形成，为马克思、恩格斯辩明某种理论是否正确的问题提供了一个标准。因此，当他们用这个标准去分析以往的意识形态时，他们就有理由把

● 杨生平. 踪迹与替补 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2007：71.

● [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：30.

● [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯选集（第4卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：501.

● [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集（第3卷）[M]. 德文版，第356页.

● 杨生平. 踪迹与替补 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2007：72.

以往的意识形态与‘虚假的意识’联系在一起。因为，以往的意识不是建立在‘社会存在决定社会意识’的基础之上，而是建立在‘观念统治世界’、‘精神决定历史’的基础之上”。^①也就是说，“马克思通过对种种传统的意识形态的分析，认为它们的一个根本特征是用神秘的、扭曲的方式去反映现实世界”。^②这就必然会关涉意识形态与真假的关系问题，换言之，既存在“真实的意识”，又存在“虚假的意识”，这就是一个认识论或者说观念的问题。“也就是说，意识形态与现实的关系不是一种真实的、相契合的关系，而是一种不真实的、掩蔽性的关系。一言以蔽之，意识形态作为一种完整的理论，其目的不是揭示现实生活的真相，而是竭力把这种真相掩盖起来，以维护它所支持的统治阶级的统治”。^③但是值得注意的是，如果说马克思的“虚假意识”^④，是一个认识论问题，那么马克思的“社会意识形式”^⑤是一个更侧重于揭示意识形态在社会生活中的真实存在并起作用的概念，可以说是一个存在论问题。因为即使是“虚假意识”也有它的存在论基础。在认识论上马克思、恩格斯所说的“虚假意识”是就以往意识形态的具体内容来说的，如果就“意识形态”概念本身而言，“在马克思、恩格斯看来，尽管这些具体的意识形态是以‘虚假的意识’为基础的，但它们在特定的阶级社会中存在并起作用，这又是任何人都不能否认的客观事实”。^⑥因为“意识形态毕竟是人类史的一个方面”。^⑦

① 杨生平. 关于意识形态概念的理解问题 [J]. 哲学研究, 1997 (9).

② 俞吾金. 意识形态论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1993: 134.

③ 同上。

④ 马克思本人并没有提出“虚假意识”的概念，这个概念首先是恩格斯在致弗·梅林的信中提出来的。（参见马克思恩格斯选集（第4卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：726.）但马克思也使用了“虚假观念”的提法，如“人们迄今总是为自己创造出关于自己本身、关于自己是何物或应该成为何物的种种虚假观念。”[参见马克思恩格斯全集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1960：15.）。另外，麦克里兰也认为“马克思从未使用过‘虚假意识’的表述”（参见戴维·麦克莱伦. 马克思思想导论（第3版）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：158.）。

⑤ 在1859年的《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思提出了“社会意识形式”的提法。即“这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑树立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础”（参见马克思恩格斯选集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：82.）。

⑥ 杨生平. 关于意识形态概念的理解问题 [J]. 哲学研究, 1997 (9).

⑦ 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：66.

如果我们对马克思意识形态概念的理解仅仅停留在《德意志意识形态》中的“暗箱（或照相机）”比喻中，就是把马克思哲学肤浅化了。其实，马克思的意识形态批判概念不仅要揭示出统治阶级把自己的阶级利益说成是普遍利益的“虚假意识”，而且更要揭示出产生这种“虚假意识”的“颠倒”的现实本身，以及在更广泛的意义上揭示出在资本主义社会中自发起作用的物化意识或拜物教意识。因此，可以说马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度，若各执一端，就难免有失偏颇。因为“在马克思看来，社会作为人与自然的完成了的统一物，乃是一个有机的总体，意识形态即是社会总体的一个组成部分，又以观念的形式反映着社会总体。由于意识形态总是以颠倒的、歪曲的方式表现现实关系，因此在意识形态中呈现出来的社会现实必定是虚假的总体性。”[●]而许多国外学者没有认识到马克思意识形态概念的双重维度，要么抓住马克思意识形态的认识论概念不放，要么抓住马克思存在论意义上的意识形态概念不放。前者如谢力格（M·Silger），他紧紧抓住马克思早期著作《德意志意识形态》而认为，马克思的意识形态概念就是“虚假意识”；后者如麦卡内（J·MaCarney），他以马克思在1859年为《政治经济学批判》所写的序言为据，认为马克思的意识形态概念是一个中性的概念，因为他相信，在马克思著作中，意识形态只是一个客观现象，[●]即主要是指一般意识形态。

更值得注意的是，虽然马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度，但后来的西方马克思主义者更多的是侧重于认识论或者说观念论的角度来认识意识形态的。虽然马克思这位历史唯物主义的创始人，不断从哲学转向政治学 and 经济学，以此作为他的思想的中心部分；但自20世纪20年代以来，西方马克思主义者似乎令人困惑地倒转了马克思本身的发展轨道。即1920年以后涌现的这个传统的继承者们，却不断地从经济学和政治学回到哲学。[●]这也决定了西方马克思主义自始至终地主要关注文化、意识形态问题。而在意识形态的问题上，西方马克思主义又都是从认识论

● 俞吾金. 意识形态论（修订版）[M]. 北京：人民出版社，2009：164.

● Larrain, *Marxism and Ideology*, Hutchinson, London, 1983. p. 114. 转引自牛菲. 批判精神下否定的意识形态概念——评乔治·拉伦对马克思意识形态概念的解读[J]. 哲学动态. 2008（5）.

● [英] 佩里·安德森. 西方马克思主义探讨[M]. 北京：人民出版社，1981：68-69.

的视角出发展开论述的，即把关注的焦点集中在认识论的问题上。当然“没有一个西方马克思主义传统的哲学家，曾经声称历史唯物主义的主要的或最终的目的是认识论”，但“在整个西方马克思主义传统中，认识论的主题所占主导地位的程度，可以在其代表作的题目中看出来。科尔什的《马克思主义与哲学》一开始就定下了基本规范。同年，卢卡奇发表的姊妹篇作品中，开宗明义的论文题目就叫《什么是正统马克思主义？》”^①，另外，卢卡奇还认为，革命的重点不在于暴力革命，也不在于经济斗争和政治斗争，而更多的在于克服“物化意识”，形成无产阶级的“总体意识”。而在葛兰西看来，在西方发达国家中意识形态的斗争就是争取文化领导权的斗争。也就是说，西方马克思主义者大多是从社会意识的角度来谈论意识形态问题的。但是，不得不说的是，这一定位本身还是有问题的，有一种简单化的倾向。因为，这样一来，“马克思主义的意识形态是基于社会存在决定社会意识，经济基础决定上层建筑理论之上的，这种从二元分立来定位意识形态的做法，显然是把社会存在从意识形态的作用中剥离、净化出来。这种对意识形态的元审视的方式在方法论上是可行的，但在复杂的社会现实面前却碰到许多难以解说的问题”。^②齐泽克正是抓住了西方马克思主义意识形态侧重于观念形态的意识形态这一点来做文章的。

二、齐泽克对马克思意识形态概念的解读偏执于商品拜物教维度

齐泽克认为，马克思的这种认识论的意识形态概念是从“知”的角度来认识意识形态的，带有很大的启蒙成分在里面。但在今天的意识形态现实面前，仅靠揭示意识形态的蒙蔽或虚假是不奏效的。因为在今天人们的知与行是分离的，知是一回事，而行又是一回事。以犬儒主义为例，人们承认也重视掩藏在意识形态普适性下面的特定利益，承认也重视意识形态面具与现实之间的距离，但它总能找到保留那个面具的理由。所以，齐泽克认为，显而易见，面对这样的犬儒理性，古典的意识形态（指“虚假意识”）批判已经无能为力。既然古典的意识形态概念已经过时，那么，对当

① [英] 佩里·安德森. 西方马克思主义探讨 [M]. 北京：人民出版社，1981：69-70.

② 卢永欣. 齐泽克与马克思主义意识形态观之比较 [J]. 广西大学学报（哲学社会科学版），2006，（4）：63-64.

今意识形态的分析就需要有新理论和新的思路。正是在这样的背景下，一方面，齐泽克以拉康的精神分析学为工具，通过马克思与拉康的结合，提出了一种新的意识形态理论；另一方面，他更侧重于从马克思的《资本论》中寻找理论源泉来解读马克思的意识形态概念。^①这一点与乔治·拉伦有点儿像，后者认为，在《资本论》中马克思不再仅仅关注意识形态的哲学和理论形式，而是转为关注作为人们日常生活结果的、产生于人们自发的意识之中的意识形态的形式。这也能解释为什么齐泽克不认同马克思的作为“虚假意识”的意识形态概念，相反，大力赞扬马克思在《资本论》中所使用的商品拜物教概念，并认为这是典型的自在自为的意识形态。

齐泽克论证道，虽然马克思本人从来没有说过商品拜物教是意识形态，但是完全可以把马克思的商品拜物教理论视为意识形态批判的重要范式。齐泽克认为马克思拒绝将商品拜物教归类于意识形态的原因是，马克思认为商品拜物教并不是知识分子为了服务于（合法化）现存的支配关系的目的而加以“详细说明”的一种理论，“简言之，只有当随着劳动分工为脑力劳动和体力劳动出现主仆之分的时候，真正意义上的意识形态才得以出现。正是由于这个原因，马克思拒绝将商品拜物教归类于意识形态：在他看来，意识形态永远是国家性的”。^②换言之，齐泽克认为，对马克思来说意识形态不产生于“生活本身”，只有社会受到国家的规范，它才会产生，此其一。其二，他指出，埃蒂安纳·巴利巴尔在其《马克思的哲学》一书中也说过，意识形态的概念在马克思1850年以后的文本中完全消失了，以此为据，齐泽克认为，马克思本人从没说过商品拜物教是意识形态。但另一方面，齐泽克认为，马克思的商品拜物教是指人与人之间一定的社会关系，在人们眼里，它采取了物与物之间关系的虚幻形式。也就是说，他认为，马克思对商品拜物教的分析，实际上已经暗含了这样一个思想，即意识形态也可以以‘物’的形式表现出来。因为它已经制度化并融入人们的日常

① 无独有偶，《资本论》在马克思意识形态概念与理论中的地位受到国外许多学者的关注，有的学者甚至认为，意识形态理论应该在《资本论》中寻找，而不是在《德意志意识形态》中寻找。参见 J. Mephem and D. H. Rubeneds. *Issues in Marxist*, 3Vols; Brighton: Harvester Press, 1979, Vol. III, p. 145. (转引自张秀琴，马克思意识形态论发展的三个阶段 [J]. 马克思主义与现实. 2008 (5).)

② [斯洛文尼亚] 齐泽克，编. 图绘意识形态 [M]. 南京：南京大学出版社，2006：18.

生活。齐泽克的意思是，马克思对商品拜物教的分析，与他对自在自为意识形态所下的定义有一定程度的暗合。所以，齐泽克认为，商品拜物教作为意识形态而起作用，并非因为其虚假性，而是以齐泽克所称的自在自为的意识形态的方式起作用，即商品拜物教以意识形态的形式在社会现实的“心脏”“自发”地起作用。就这一点来说，齐泽克抓住了成熟时期马克思意识形态概念的关键，即意识形态是资本主义的物化。正如俞吾金教授所说：“马克思对物化意识或拜物教观念的批判，乃是他的意识形态学说在第二个发展阶段上的最重要的成果，也是整个意识形态概念发展史中具有划时代意义的理论创见之一。如果说，黑格尔致力于把意识形态概念与精神发展中的异化概念会合起来，那么，马克思则致力于把意识形态概念与现实生活中的物化观念会合起来。这是把整个意识形态批判引向现实生活批判的一个根本性的步骤。”^①

但是，齐泽克补充道，如果仅仅把马克思的商品拜物教理解为用物与物的关系来代替人与人的关系的话，“恰恰‘会把已经在社会现实本身中发挥作用的幻觉（illusion）、错误和歪曲遗漏掉’，拜物教不仅仅是一种主观误认，它还是一种现实”。^②而齐泽克正是借助于拉康哲学具体分析了这样的拜物现实。他认为，在日常生活的层面上，个人很清楚物与物之间的关系之下存在着人与人之间的关系。比如，当个人使用货币时，他很清楚货币没有任何魔力可言，就其物质性而言，仅仅是社会关系的一种表述。问题是在人们的社会行为中，在他们正在做的某事中，他们的行为就好像货币是财富的直接体现。齐泽克说，“为了搞清这一点，让我们再次考察经典马克思主义在对普适性与特殊性之间的关系进行思辨性倒置时的动机问题。普适性只是那些真正存在着的特殊对象的财富，但当我们成为商品拜物教的牺牲品时，就好像商品的具体内容（其使用价值）就是其抽象普遍性（其交换价值）的表现——抽象的普适性、价值仿佛成了真正的实体，而接连不断地化身于一系列具体对象中的。这是马克思的基本命题：正是那行之有效的商品世界，其举止俨然黑格尔的主体—实体，俨然那经历了一系列物化的普适性。马克思谈到过

① 俞吾金. 意识形态论（修订版）[M]. 北京：人民出版社，2009：92.

② 张一兵，文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读（第二卷）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：389.

‘商品的形而上学’和‘日常生活的宗教’。哲学思辨上的唯实论也根植于商品世界的社会现实之中。”^①到这里，齐泽克认为，接下来要再次追问的问题是：幻觉究竟何在？因为资本家个人在其日常意识形态中，绝对不是沉思冥想的黑格尔派：他不会把具体内容设想为产生于普遍理念的自主运动之中。与此相反，他是一个地地道道的盎格鲁—萨克逊唯名主义者，觉得普遍是具体之财产。觉得价值本身并不存在，在种种其财产之中，只有个别事物才有价值可言。问题的关键在于，在其实践中，在其真实行为中，好像具体事物（商品）只是普遍价值的众多化身。这样，齐泽克认为，我们可以用一种新的方式去解读马克思的经典公式：“他们对此一无所知，但他们还是勤勉为之”。这种新的解读就是，“幻觉并不出现在知的那个方面，它已经出现在现实之中，出现在人们正在做的事物和人们的行为之中。他们所不知道的是，他们的社会现实本身、他们的行为是由幻觉和商品拜物教式的倒置所引导的。他们忽略和误认的并非现实，而是幻觉在构建他们的现实，他们真实的社会行为”。^②所以，齐泽克会认为，意识形态不存在于“知”中，而存在于“行”中，即意识形态直接以超意识形态的方式起作用，比如以商品拜物教式的意识形态的方式起作用。

不言而喻，齐泽克通过马克思与拉康的结合，为意识形态的研究开辟了新思路，并扩大了意识形态概念，使其不仅包括观念形态的意识形态理论、非强制性的意识形态国家机器，而且更多的是指那些以超意识形态形式而起作用的意识形态，如商品拜物教式意识形态。但是另一方面，齐泽克对马克思意识形态概念的解读又不可避免地存在误读。一是，齐泽克把马克思的意识形态概念偏执于商品拜物教，而他的拉康式解读又使它离开了马克思的意识形态范畴。其实，马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度，就齐泽克对马克思意识形态概念偏执于商品拜物教的理解来说，他其实是错误的或至少是误读了马克思的意识形态概念。马克思在《资本论》中对商品拜物教的批判主要是研究揭示商品生产的社会生产关系，也就是说，马克思主要是从存在论的角度，主要的是研究资本主义商品经济条件下，人们的社会生产关系和这种生产关系为什么必然表现为

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京：中央编译出版社，2002：43-44.

② 同上，2002：44-45.

物与物的社会关系。可以说，马克思分析拜物教的目的就在于让人们认清资本主义实际上是一个主体和客体颠倒的世界——在这个领域中，人附属于自己的产品、被自己的产品所决定，产品以模糊、专制的形式掌控人的存在。不仅如此，对于马克思而言，这些就是资本主义社会被超越的现实根据。所以马克思提出拜物教消失的条件是共产主义社会的实现，即马克思所说的“自由人的联合体”。而与此同时，马克思也从认识论的角度说明了，在这种社会生产关系基础上产生的与其相适应的社会意识是一种拜物意识。换言之，马克思虽然没有明确提出商品拜物教是意识形态（这一点，齐泽克说对了），但从马克思对其的具体分析与批判中，可以看出马克思是从认识论与存在论两方面进行这种分析与批判的，而马克思对拜物意识的批判是对拜物现实批判的一个中间环节，其目的是揭示和戳穿产生这种拜物教社会和拜物意识的资本主义的意识形态的神话。而齐泽克所犯的错误就在于，把马克思对商品拜物教现实的批判理解为纯粹的拜物意识的批判，所以说这是一种误读。之所以存在这种误读，与晚期资本主义社会西方学者在对意识形态的研究中逐渐从认识论向存在论、从宏观意识形态的研究向微观意识形态研究转向是不无关联的。二是，齐泽克认为对拜物意识的批判，即对意识形态的祛蔽式批判已无必要，是建立在这样一种预设前提之下的——这个预设的前提条件就是人们一定都知道，物与物的关系之下掩盖着人与人之间的关系，或者说人人都知道意识形态用普遍利益来掩盖特殊利益。可见，在这里，齐泽克以一个精英知识分子的立场来代表普通大众的立场在说话，这无疑是混淆了二者的区别，这也从一个侧面反映出在晚期资本主义社会精英文化与大众文化的界限在逐渐消失。这也从另一个侧面反映出，齐泽克所认为的传统的意识形态批判已经无能为力的虚妄。因为意识形态在“知”的层面的启蒙式批判的任务仍然有效，社会仍然需要意识形态的祛蔽式批判，这也符合马克思意识形态概念认识论与存在论统一的特征。三是，马克思所进行的商品拜物教批判是为了从总体上来解决一种社会制度的问题，即通过对资本主义社会意识形态的批判从而达到一种崭新的社会主义意识形态制度的建立。换句话说，马克思在《资本论》中对商品拜物教的批判主要是研究揭示商品生产的社会生产关系，是作为一种宏观的意识形态来研究的。如果说马克思对商品拜物教的分析是一种宏观的分析的话，那么齐泽克对商品拜物教的分析就是一种微观的分析。

因为他从精神分析的角度，侧重于分析晚期资本主义社会犬儒式拜物教新形式之所以盛行的心理机制。纵观齐泽克对商品拜物教的批判，有点类似于鲍德里亚对符号拜物教的批判，他们认为，在当今的消费社会，人们对商品的崇拜不再是对物品本身的崇拜，而是对物所承载的符号意义或者说物所承载的象征意义的崇拜。由此，无论是符号拜物教还是犬儒式拜物教便以一种更加隐蔽和有效的方式完成了对人们无意识领域的操控。这样，在鲍德里亚那里，商品就从马克思所揭示的一种历史形成的客观的社会经济关系畸变成了一种符码关系，而在齐泽克那里，马克思所揭示的客观经济关系就畸变成了一种欲望关系或者说幻象关系。可见，二者都希望通过一种新的方法论工具（齐泽克借助拉康的精神分析学，鲍德里亚借助了索绪尔和巴特的符号学）来识破晚期资本主义社会资产阶级意识形态的统治，以试图超越马克思对商品拜物教的批判。但是从宏观与微观的关系来说，从微观角度对意识形态的分析只能是对宏观意识形态的补充和细化，谈不上超越。这也很好地说明了意识形态理论在马克思主义甚至马克思自身那里也不是单一、永恒不变的，它是随着历史环境的改变而变化着。正如马克思所说：“人们的观念、观点和概念，简短些说，人们的意识，是随着人们的生活条件、人们的社会关系和人们的社会存在的改变而改变的，——这一点难道需要什么特别的深奥思想才能了解吗？”●

第二节 研究意识形态的着眼点不同

自从特拉西创造出意识形态这个概念以来，学者们对意识形态概念的理解就是仁者见仁，智者见智。因为“意识形态在整个社会科学中是最难以把握的概念。因为它探究的是我们最基本的观念的基础和正确性。因此，它是一个基本内涵存在争议的一个概念，也就是说，它是一个定义（因此其应用）存在激烈争论的概念”。● 所以，对于马克思来说，并非所有的观念都是意识形态的，马克思意识形态理论的着眼点在于揭示意识形态为统

● [德] 马克思，恩格斯。马克思恩格斯全集（第4卷）[M]。北京：人民出版社，1956：488。

● [英] 大卫·麦克里兰。意识形态（第二版）[M]。长春：吉林人民出版社，2005：1。

治阶级服务的特性；但是对于齐泽克来说，意识形态不仅有观念的形态，更有以物质形式存在的意识形态，总之，意识形态的幽灵无所不在，其着眼点在于当下资本主义社会意识形态对人的控制已经无所不在，如同幽灵一般，人们无路可逃。

一、马克思认为并不是所有的观念都是意识形态

对于马克思来说，意识形态并不是泛泛的、随意的，而是具体的、有明确的指涉对象及其确定的适用范围的。换言之，在马克思那里，并非所有的观念都是意识形态的，正如麦克莱伦所说，“马克思并不想简单地创造出一种对特拉西的观念科学的更加动态的颠倒。使观念变成意识的，是它们与突出劳动过程之特征的社会和经济关系的冲突本性”。^①也就是说，正是观念与阶级斗争及社会和经济基础的联系，才赋予一定的观念以意识形态的力量。因为社会实际上是由利益冲突分裂的，但是就其自身而言，为了不至于土崩瓦解，这些对立必须靠各种观念来掩饰，通过为不对称的社会和经济权力的分配作辩护，这些观念代表了将社会描述为连贯的而不是冲突的各种尝试。^②因此，马克思会说，“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”。“因为那些控制经济生产和分配的人，也调节着观念的生产和分配。马克思先用来证实这点的例子是欧洲紧接封建制度崩溃之后的时期，当时没落的贵族和正在成长的资产阶级都在为掌权而斗争。在这里有那么一个时期，权力是君主、贵族和资产阶级之间共享的，权力分享的学说在洛克和孟德斯鸠那里得到了阐述，并被宣布为良好政府的‘永恒法则’。尽管实际上它只是反映了争夺权力的阶级的部署。”^③“所以，使观念具有意识形态性的，是他们隐瞒了社会和经济关系的真实本性，从而服务于为社会中的社会和经济资源的不平等分配作辩护。由此可以推断，并不是所有观念都具有意识形态性，只有那些服务于掩饰社会矛盾的观念才具有意识形态性。因此，当一切阶级（包括工人阶级）能够制造意识形态时，只是就它服务于推进统治阶级的利益时，它才是意识形态。由于社

① [英] 戴维·麦克莱伦. 马克思思想导论（第3版）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：153.

② 同上，2008：154.

③ 同上。

会及其阶级结构是不断变化的，同一观念可能开始时具有意识形态性，后来不再成为意识形态。”^① 这是因为，“观念是产品，这种产品和商品不同，它首先是直接与物质活动联系在一起的。这就意味着，如同我们生产的产品一样，我们拥有的观念形式依赖于我们所生活的社会类型。它进一步表明，在某些条件下，观念能够与它们赖以产生的条件相分离。虽然由于与它们赖以产生的社会条件之间的关系，某些观念是异化的或者虚假的，但事实上并不是所有的观念都是虚假的。这一点很重要，因为关于所有的观念都是虚假的这一极其简单的断言是自相矛盾的。”^②

这也可以从意识的产生加以说明，马克思认为，“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的”。^③ 这就是说人并非一开始就具有“纯粹的”意识。“意识起初只是对周围的可感知的环境的一种意识”，^④ 同时，“它也是对自然界的一种意识”。^⑤ 但是随着劳动效率的提高，分工的发展，特别是随着物质劳动与精神劳动的分离使分工成为真实的分工以后，“意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等”。^⑥ 也就是说，正是意识或观念与社会分工、阶级斗争及其社会和经济基础的联系，才赋予一定观念以意识形态的力量。这是因为当这种分工在统治阶级内部出现时，“一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源）”。^⑦ 所以说统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想，而资产阶级意识形态也正是意识形态的集中表现。这也可以从俞吾金教授给意识形态下的定义可见一斑，即“在阶级社会中，适合一定的经济基础以及竖立在这一基础之上的法律的和政治的上层建筑而形成起来的，代表统治阶级根本利益的情感、表象和观念的总和，其根本的特征是自觉地或不自觉

① [英] 戴维·麦克莱伦. 马克思思想导论（第3版）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：154.

② [法] 汤姆·洛克曼. 马克思主义之后的马克思 [M]. 上海：东方出版社，2008：125.

③ [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：30.

④ 同上，1972：35.

⑤ 同上，1972：35.

⑥ 同上，1972：36.

⑦ [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1956：53.

地用幻想的联系来取代并掩蔽现实的联系。”^① 总之，在马克思那里，并不是所有的观念都是意识形态，只有那些服务于统治阶级的利益观念才具有意识形态性。

二、齐泽克认为意识形态的幽灵无所不在

对于齐泽克而言，意识形态如幽灵一般，化身为观念的、物质的、现实的社会形式存在于社会生活的方方面面。正是在这个意义上，齐泽克把意识形态界定为德里达意义上的“幽灵”。首先，齐泽克认为，不存在中立的描述文本，每一种作为思想、信念、概念等的观念复合体都有一定的取向性，这种取向性体现了意识形态最基本的维度：标示为普遍利益的真理话语总要服务于某种秘而不宣的特殊权力利益。意识形态的界定，就是看一种官方的、公开的意义与其实际意图之间的裂缝中是否受某种秘而不宣的（如控制等）社会利益的影响，只要涉及社会控制是在以某种非透明的方式起作用，那么我们就刚好处于意识形态的天地之中，因为使得控制关系合法化的逻辑真正要行之有效，就必须保持在隐匿状态，所以意识形态“无文本不在”。其次，因为人们总是把他们对意识形态的信仰物化在他们日常的行为实践之中，根据外在的仪式在述行性意义上产生了其自身的意识形态基础来说，一个看似没有意识形态性的日常仪式，如祷告、集会、跪拜等，但它在述行性的意义上产生了它的意识形态意义，所以说，意识形态的幽灵更是“无生活不在”。最后，对于齐泽克而言，作为自在自为的意识形态已经渗透社会肌体的每一个毛孔，以更隐秘、更生活、更不为人察觉的方式实施着意识形态控制，正如齐泽克所说，意识形态“这种概念不知何故变得太强，它开始拥抱一切事物，包括被假定提供了人们可以借以衡量意识形态扭曲的标准的中间的超意识形态的依据。”^② 这样，可以说，意识形态是普遍存在的，“不存在任何不借助将自己与另一种‘纯粹的意识形态’划清界限的方法坚持自己权利的意识形态。一个从属于意识形态的个体永远不可能独自说‘我处于意识形态之中’，为了使他自己‘真正的’立场与意识形态区别开来，他永远要求另外一部信念大全”。^③

① 俞吾金：《意识形态论》[M]，上海：上海人民出版社，1993：129。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克，等：《图绘意识形态》[M]，南京：南京大学出版社，2006：20。

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克，等：《图绘意识形态》[M]，南京：南京大学出版社，2006：18。

在这里，我们可以看到齐泽克有把意识形态概念泛化的倾向，似乎认为一切观念都具有意识形态性的特点，因为意识形态如幽灵一样无所不在。无独有偶，伊格尔顿也认为任何东西都可能是意识形态，同样，任何一个文化符号都可以成为意识形态，关键是看我们在什么情况下说它的，在什么情况下使用它。譬如他认为，“羊肉比鲑鱼好吃”这句话，就可以有两种不同的理解，既可以是意识形态的，也可以不是意识形态的，关键是要看人们在什么样的历史条件下说的。但是，马克思认为，意识形态并不是一种可以无限地加以夸大的、并且支配着整个现实世界的力量，相反，它的作用是有限的，并不能超出它在整个社会结构中所处的特定的位置。按照历史唯物主义的观点，意识形态在根本上受制于社会生产和经济结构。齐泽克认为，意识形态的幽灵无所不在的观点，有一种不认真研究社会结构、随意夸大意识形态在整个社会结构中的地位和作用的嫌疑，也有把意识形态概念泛化的倾向。并且就他这样的结论来说具有一定的悲观主义色彩，因为人们无往不在意识形态的控制之下，这样，即使进行了意识形态批判，但是意识形态的幽灵依然会阴魂不散纠缠着活人的头脑。这样就泛化了意识形态的概念，从而瓦解了批判的基础。

第三节 批判意识形态的目的不同

对于马克思来说，批判意识形态的目的主要是在实践层面上，通过对现存的一切进行无情的批判，使现存世界革命化，实际地反对和改变现存的事物，以消解派生意识形态的社会根源。换句话说，马克思对意识形态的批判是有“破”有“立”，而且重点在“立”，即主张建立一个“自由人的联合体”。但是对齐泽克来说，由于他在进行意识形态批判时，所使用的分析工具是拉康的精神分析学，虽然他具有彻底的革命立场，但是立场不能代替革命实践活动，这也决定了其意识形态批判的基本目的是非实践性的，而只是侧重于理论批判。也就是说，与马克思的实践批判相比，他的批判还是缺乏批判的革命性。

一、实践批判是马克思意识形态批判的基本目的

在马克思的语境中，“批判”一词的含义是多维度的，但其中最具有实质

性的维度是实践的维度，即实现由“解放世界”到“改变世界”的改变。马克思所从事的意识形态批判，“在反思的层面上，它把‘头足倒置’的关系颠倒过来，恢复意识形态同人的存在方式之间的真实关系；在实践层面上，它通过‘对现存的一切进行无情的批判’^①，‘使现存世界革命化，实际地反对和改变现存的事物’^②，以消解派生意识形态的社会根源”。^③正如梅林在其撰写的马克思的传记中指出的那样：“无疑的，马克思之所以无比伟大，主要是因为思想的人和实践的人在他身上是密切地结合着的，而且是相辅相成的。同样无疑的是，在他身上，作为战士的一面永远胜过作为思想家的一面的”。^④也如巴利巴尔所说，“马克思以自己的方式找到了哲学上‘批判’一词的双重含义：消除错误和认识一门科学或一个实践的必然性”。^⑤

对于马克思来说，重要的不是虚假或错误的观念，而是社会矛盾，因为后者是前者产生的基础。也就是说，在马克思那里，恰恰是通过理论的批判给出了实践批判本身的合法性。意识形态之所以作为“虚假意识”而存在，是与唯心主义认识论相关的，而要消除这种“虚假意识”并不是简单地祛除意识形态的蒙蔽就可以了，而是要从根本上铲除产生这种唯心主义认识论根源的社会。因为“在存在论的角度看来，人是意识形态的存在物，因此意识形态不是认识的结果（比如真假），而是认识的前提。马克思的意识形态论不是为了颠倒虚假意识来获致真理性认识，更不是为了建构一个一般社会认识理论，而在于通过意识形态批判来揭示人类生存的状况，并谋求这种生存状况的改变”。^⑥所以，在这里，马克思作为存在论意义上的意识形态概念重要的是它的实践维度。“于是对天国的批判就变成了对尘世的批判，对宗教的批判就变成了对法的批判，对神学的批判就变成了对政治的批判”。^⑦

早在马克思批判青年黑格尔派时就指出，青年黑格尔派的批判是用宗

① [德] 马克思，恩格斯：《马克思恩格斯全集（第1卷）》[M]。北京：人民出版社，1956：416。

② 同上，1995：75。

③ 何中华：《重读马克思》[M]。济南：山东人民出版社，2009：99。

④ [德] 弗·梅林：《马克思传（上册）》[M]。北京：人民出版社，1973：4。

⑤ [法] 埃蒂安·巴利巴尔：《马克思的哲学》[M]。北京：中国人民大学出版社，2007：32。

⑥ 郁建兴：《意识形态：一种政治分析——马克思意识形态概念新论稿》[J]。《东南学术》，2002（3）。

⑦ [德] 马克思，恩格斯：《马克思恩格斯选集（第1卷）》[M]。北京：人民出版社，1972：2。

教观念来代替一切，或者宣布一切都是神学上的东西。正如他所说“从施特劳斯到施蒂纳的整个德国哲学批判都局限于对宗教观念的批判”。[●] 青年黑格尔派把宗教的统治当成前提，一切占统治地位的关系逐渐地被宣布为宗教的关系，所以对他们来说，只要同宗教意识这些幻想进行斗争就行了。这是因为“尽管青年黑格尔派思想家们满口讲的都是‘震撼世界’的词句，而实际上他们是最大的保守分子。他们之中最年轻的人确切地表达了他们的活动，说他们仅仅是为反对‘词句’而斗争。不过他们忘记了：他们只是用词句来反对这些词句，既然他们仅仅反对现存世界的词句，那么他们就绝不是反对现实的、现存的世界”。[●] 如果说青年黑格尔派的批判只是思辨与“词句”的批判，那么在马克思的眼里，费尔巴哈的批判就只能是从人本主义出发的伦理道德的批判。因为在费尔巴哈那里，“他本人除了矫揉造作的爱的宗教和贫乏无力的道德以外，拿不出什么积极的东西”。[●]

正是在对黑格尔及青年黑格尔派的思辨批判与费尔巴哈的道德批判的批判中，马克思逐渐认识到只有实践的批判才是最彻底的批判。因为马克思的意识形态批判不是针对意识形态本身，而是揭示意识形态产生的社会根源和现实基础，只有消除意识形态产生的根源及现实基础，才可能真正把人们从这种异化的意识形态下解放出来。也就是说，“意识的一切形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的，也不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘幽灵’、‘怪影’、‘怪想’等来消灭的，而只有通过实际地推翻这一切唯心主义谬论所产生的现实的社会关系，才能把它们消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命，而不是批判”。[●] 这也是为什么马克思主张“要对现存的一切进行无情的批判”的原因之所在。这也是马克思给实践唯物主义者，即共产主义者的使命，“全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变事物的现状”。[●]

马克思指出：“但人并不是抽象地栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了世界观，因为它

● 同上，1972：22.

● 同上，1972：23.

● [德] 马克思，恩格斯。马克思恩格斯选集（第4卷）[M]。北京：人民出版社，1995：241-242.

● [德] 马克思，恩格斯。马克思恩格斯选集（第1卷）[M]。北京：人民出版社，1972：43.

● [德] 马克思，恩格斯。马克思恩格斯选集（第1卷）[M]。北京：人民出版社，1972：48.

们本身就是颠倒了的世界。”^① 这样“反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。”^② 而“废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。”^③ 所以，“对于马克思来说，意识形态批判（die Ideologiekritik）仅仅是第一个步骤，其目的是号召人们（后来他更具体地称为“雇佣劳动者”）起来改变那种不断地生产着意识形态（幻想）的现实关系。”^④

二、理论批判是齐泽克意识形态批判的基本目的

齐泽克分析当今意识形态的目的，是要批判这种意识形态，但由于他在进行意识形态批判时借用的工具是拉康的精神分析学，而不是历史唯物主义，所以与马克思恰恰是通过理论的批判给出实践批判本身合法性的做法不同的是，齐泽克对意识形态的批判归根结底仅是一种理论批判。正如他自己所说：“我觉得这种对经验、实践、斗争等的直接参考通常要依赖抽象的纯理论。作为一个老式的哲学家，我要说，如同你之前所讲的，我们就是无法脱离理论的”。^⑤ 我们说齐泽克意识形态批判主要是一种理论批判主要是从以下两个方面来说的。

一是，齐泽克是用拉康的观点来解释意识形态的，而拉康的精神分析是缺乏历史维度的，这就决定了齐泽克的意识形态理论只能是一种理论分析。因为“他的论述在他自己编织的逻辑圈子里绕来绕去，显得颇有道理，一旦离开这个逻辑圈子，涉及真实的社会，就讲不出什么道理了，完全无法用实证和经验的证据来判断其普遍意义。”^⑥ 不但如此，齐泽克在延续了拉康思路的同时，还迫使拉康的解释走向文化领域，也就是说，齐泽克在具体论述意识形态问题时，喜欢用电影、经典小说或笑话来解释现实的政治问题、社会问题、伦理道德问题，这一方面虽然能够使政治社会问题更

① [德] 马克思，恩格斯：《马克思恩格斯全集（第1卷）》[M]，北京：人民出版社，1956：452。

② 同上，453。

③ 同上。

④ 俞吾金：《意识形态论（修订版）》[M]，北京：人民出版社，2009：初版序第4页。

⑤ 克里斯多弗·汉洛：《精神分析与后政治：齐泽克访谈》[J]，<http://www.xadakang.com/html/65/n-565-3.html>。

⑥ 刘康：《西方左翼知识界的危机》[J]，文艺争鸣，2008（1）。

加通俗易懂；但是另一方面，电影或小说虽说是社会生活的反映，但不能解释全部的社会政治生活问题。

二是，齐泽克认为，无论资本主义的现实还是主体都是一个幻象建构物，正是这一幻象才使资本主义社会秩序得以正常运转，才受到了在其中生活的绝大多数人的认同。这就说明意识形态现象与意识关系不大，倒是与无意识密切联系在一起的，“如果意识形态现象是与无意识联系在一起的，那么意识形态的关键就不是内容，而是形式。这当然会产生对传统意识形态观点的颠覆，因为取消了内容的本真性预设，意识形态就无所谓真实与虚假”。^① 所以，齐泽克倒转了经典的意识形态批判，即认为意识形态批判不是祛除虚假或者蒙蔽，揭示意识形态现实背后的真实，而是认为意识形态本身就是现实，意识形态批判的目的就是揭示意识形态起作用的方式，即侧重于分析意识形态在人们的日常生活实践中的“神秘化”的作用方式来揭示人们日常体验中的意识形态性。“因为精神分析最基本的东西是无意识在外部、在体制的实践中具体化”。^② 所以齐泽克会认为，“商品拜物教是关于这一点的好的例子——一系列在预想和信仰意义上的无意识。主体并没有意识到这些信仰，这些信仰已经物化于它所参与的社会实践、仪式和体制中了”。^③ 可以说，他的分析只是通过精神分析的方法，把马克思主义还原为分析和批判资本主义的锐利武器，但是却把马克思主义的实践批判丢在一边，不理不睬。

总之，对于齐泽克来说，他认为生活本质上是建立理论的缘由，因此他对日常存在的意识形态的拉康式评论几乎没有停止过，但是，与马克思主义意识形态批判的实践维度相比，齐泽克对意识形态的批判则主要是一种理论批判。对于马克思来说，“意识的一切形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的，……而只有通过实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实社会关系，才能把它们消灭。”^④ 而对于齐泽克来说，理论批判或者思

① 胡大平. 从马克思到拉康——齐泽克与文化政治学之精神分析转向 [J]. <http://xschina.org/show.php?id=12190>.

② 克里斯多弗·汉洛. 精神分析与后政治：齐泽克访谈 [J]. <http://www.xadakang.com/html/65/n-565-3.html>.

③ 同上。

④ [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社. 1972：43.

考就是行动，就是实践。而就是他所说的“作为实在界的行动”也不是历史唯物主义意义上的实践，更像是一种理论策略。^①可见，齐泽克对当今资本主义社会意识形态的批判，正好落入了马克思曾反对的一种态度，即“改造社会的事业被归结为批判的批判的大脑活动”。^②

① 稍后的第七章第二节有具体论述。

② [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：109.

第七章 齐泽克意识形态理论的评价

齐泽克的意识形态理论是综合拉康的精神分析哲学与马克思主义的经典概念而成的，再加上他的伦理政治立场的前后变化，要想对他的理论有一个总体性的评价，有点勉为其难。本章旨在从精神分析与马克思主义结合的角度入手，对齐泽克的意识形态理论作一个评价。这种评价主要从两个方面来进行，一是齐泽克意识形态理论的当代意义；二是齐泽克意识形态理论的局限性。

第一节 齐泽克意识形态理论的当代意义

齐泽克意识形态理论引人注意的地方是，他将精神分析的概念转化为意识形态分析的工具，用以分析后现代犬儒主义和前意识形态的“快感”内核，揭示出意识形态是以无意识的方式在“社会生活”中发挥作用的，这在一定程度上弥补了马克思主义意识形态理论缺乏对个体心理机制研究的缺憾，同时，这在所谓的“后意识形态”时代，无疑复兴了传统意识形态批判的力度，举证出一种反全球资本主义意识形态的左派激进立场。

一、深化了社会存在与社会意识之间中间环节——一般主体的研究，特别是意识形态与主体关系的进一步研究

马克思认为，社会存在决定社会意识，社会意识是对社会存在的反映，而意识形态是由于统治阶级为了维护自己的阶级统治，才会出现的、对社会存在的虚假或者说颠倒的反映，意识形态的批判就是要祛除意识形态的虚假性或蒙蔽，即“祛蔽”。所以，齐泽克认为，马克思主义的意识形态概念是侧重于“知”的，而没有关注人们日常生活中潜在的意识形态的运作

机制，也就是没有关注“行”方面的意识形态因素，就有他一定的道理。这是由于当时的社会历史条件及研究意识形态理论的目的是为了人类的总体解放，马克思揭示虚假意识的目的也是为了铲除产生这种虚假意识的社会根源。而没有更多地涉及社会存在与社会意识之间具体的中间环节的研究。也就是说，一部分西方学者倾向于认为，马克思虽然强调社会因素的作用，但由于忽视了心理因素，因而没能够有效地说明诸如意识形态与主体的关系方面的问题。而齐泽克认为，把精神分析与马克思主义结合起来，就可能解决社会存在与社会意识的中间环节的研究，从而揭示意识形态控制背后隐藏的心理根源及其快感的秘密。

首先，齐泽克借助拉康的“分裂主体”的概念，把传统意识形态批判中的意识主体转换成了无意识主体。“齐泽克认为意识形态铭刻主体的最初的场所不是意识的主体，而是弗洛伊德意义上的无意识。接着他主要运用拉康对弗洛伊德的无意识概念的解读来分析意识形态是如何再生产的，以及它自身是如何再生产出政治和经济的现存的统治关系的。”^①通过这种主体的置换，齐泽克就“把研究的重心从观念和思想移向塑造无意识的日常实践。对意识形态来说，关键的不是人们相信什么，而是人们在做什么”。^②据此，齐泽克就有足够的理论依据把对意识形态的研究从“知”转到“行”。以商品拜物教来说，商品拜物教之所以在社会现实中起作用，并非因为人们的意识没有意识到商品拜物教以物的关系掩盖了人的关系，而是人们已经意识到了商品拜物教以物代人的虚假性，但是人们仍然好像不知道这回事一样，照样受拜物教支配。这样，商品拜物教作为意识形态而起作用，并非因为其虚假性。这也就宣告了传统的带有启蒙性质的、以“祛蔽”为目的的意识形态批判对于今天这样的拜物教新形式是无能为力的。这也从一个侧面反映出，自20世纪后半叶开始，西方哲学开始了对近现代哲学主体观的批判，而拉康的分裂主体观，正是对这一批判的回应，并在某种意义上为意识形态的研究提供了一种新的范式。至此，在阿尔都塞这里，主体是意识形态质询的主体；而在齐泽克这里，主体是渗透社会生活

① Mathew Sharpe, Slavoj Zizek: A little piece of the real, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004. p. 31.

② 汪行福. 从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究 [J]. 马克思主义与现实, 2007 (3)

和社会存在各个角落的意识形态幻象的建构物。我们所要警惕的是，主体作为一种意识形态幻象，其深层秘密是在它背后所隐藏的控制和统治欲望。

其次，意识形态对主体的控制，实现了从“意义”到“快感”的位移。正如夏普所说，“齐泽克意识形态理论的第二个变换是从意义到快感的位移”。[●]一般认为，意识形态总是通过符号与意义的短路实现的，但是，齐泽克认为，意识形态不是一个意义结构，而是一个快感的体制。这种位移就表明，意识形态着眼的不是头脑，而是欲望、快感。齐泽克分析道，法西斯主义就是依赖于唤醒人们心中种族主义的邪恶快感来实施其意识形态控制的。[●]因为极权主义和民族的冲突等意识形态就在于唤起了人们心中种族主义的邪恶快感，认为犹太人或者其他民族从我这里夺走了某种快感，威胁到了我的幻想空间。因此，传统意义上利益的冲突转变成了快感的冲突，他者对我的威胁主要是有可能从我这里偷走这种快感。

不仅如此，齐泽克更加关注剩余快感在个体层面为意识形态的运作提供动力的问题。换句话说，齐泽克在这里援引剩余快感概念，主要是想说明资本主义通过操纵意识形态的剩余快感维度来解决意识形态的运作的动力问题。齐泽克认为，正是主体通过对对象 a 或者说剩余快感的认同维持了主体的同一身份，同时，也为意识形态的运作提供了契机，因为“对象 a 也是那个我们永远在欲求却永远触摸不到的崇高对象或大写的物一个佐证”。所以意识形态可以通过把一个普通客体抬高到崇高客体的地位而保持主体对它的旺盛的欲求欲望，从而维持意识形态的稳定而一致的形象。正是通过对剩余快感的揭示，也就揭示出了意识形态运作的内在动力或者说秘密，也就是说，现在资本主义社会正是通过操纵个体内在的隐秘的幻象、欲望、快感等心理机制来实现意识形态的真正统治。可见，欲望和快感是齐泽克分析晚期资本主义社会意识形态现象、本质的武器。从其理论渊源来说，“这一概念的位移实际上已经部分地构成了法兰克福学派的意识形态批判的特点。发达资本主义的意识形态主要通过对欲望和本能的操纵实施社会控制，但是，在社会批判理论家那里，意识形态仍然是建立在‘非知’

● Mathew Sharpe, Slavoj Zizek: A little piece of the real, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004. p. 31.

● 汪行福。从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究 [J]。马克思主义与现实，2007 (3)。引文有改动。

之上，是对人的心理的无意识控制。”^①这是因为个人自主的幻觉欺骗了人们，使他们看不清自己受操纵的生活的真正本质。而齐泽克认为，当今的意识形态幻觉并不在于“知”与“非知”，而是在于“行”。换言之，与传统的意识形态批判相比，齐泽克不再关注意识形态的意义领域，而更多地关注意识形态对人的欲望与快感的控制。齐泽克之所以得出这样的结论，是因为在拉康那里，象征界与实在界之间总是存在着对立，也就是说，象征界不能完全符号化实在界，总有一部分的创伤性剩余，而齐泽克分析意识形态时，更多的是侧重于这个创伤性的剩余或者说这个僵局，着重分析当今资本主义意识形态如何通过引发人们的欲望、快感与幻象来避免与这个创伤性的实在界的真实遭遇，从而维持资本主义意识形态的总体化、完满性。正像他所说，“象征的法则和超我之间的对立指向意识形态的意义和快感之间的张力：符号的法则担保了意义，然而超我提供了快感，这种快感成为意义的不被承认的基础。今天，在所谓的‘后意识形态’时代中，避免把支持意识形态大厦的幻想和意识形态的意义混淆起来是至关重要的。”^②

最后，在意识形态分析中，从研究主体与外在世界的关系移位到主体之间的关系。在传统意识形态的研究中，主要研究主体与外在世界的关系，譬如主体对外界认同与否，主体对外界认同的真假等，直接关系到意识形态的效果。而齐泽克在对“后意识形态”现象进行分析时，更多地侧重在主体间的相互认同问题上。正如夏普对齐泽克的评价，“没有一个认同不是关系的认同，每一个认同都是通过与他者相差异，或通过对那些能保证其一致性的他者的参照实现的，至少是把它视为值得追求的调节理想。”^③对于齐泽克来说，无论是信仰还是认同，都是主体间性的。以信仰来说，“一开始，主体就将他的信仰通过纯粹表象置换到大他者之上，因此主体从来不曾‘真正相信它’；从一开始，主体就利用一些去中心化的他者，将这种信仰转嫁给这些他者。”^④这是因为，信仰永远至少是“反射性”的，总是

① 汪行福. 从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究 [J]. 马克思主义与现实, 2007 (3).

② 齐泽克. 快感大转移——妇女和因果性六论 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2004: 69-70.

③ Mathew Sharpe, Slavoj Zizek: A little piece of the real, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004. p. 32, 转引自汪行福. 从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究 [J]. 马克思主义与现实, 2007 (3).

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 129.

“对他者的信仰的信仰”。也就是说，由于信仰的固有反射性，当另一个人代替我相信时，我自己可以通过他而相信。其言下之意是想说，“当他者为我做，替我做它时，它的符号作用恰巧正是如同我亲自直接做它时的作用一样。这里就出现了‘述行性’或者言论行动的概念的矛盾”。[●]所以说，意识形态总是主体间性的，并不是我信仰意识形态，而是大他者代我信仰，我信仰是因为大他者的信仰。这正如拉康意义上的欲望的辩证法一样，欲望总是他者的欲望。信仰和欲望的这种他者性对把握意识形态具有重要意义。在商品拜物教中，我们的信仰被放置在他者身上：我想我不相信，但是我通过他者相信。齐泽克认为，这里关键就在于信仰（符号）与快感，符号界与实在界之间的对立。“在（符号）信仰的例子中，你否认了身份（你没有在属于你的信仰中识别出自己）；而在（真实）快感的例子中，你错误地认识了你（错误地）理解为你‘自己的’快感中的去中心化现象。”[●]

总之，在晚期资本主义社会，在新的大众传媒的膨胀使意识形态渗透到社会肌体的每一个毛孔的时代，在“后意识形态”倡导自由“公开”的犬儒主义的态度（每一个人都自由地相信他或她想相信的任何东西；这只涉及他或她的隐私），不考虑感伤的意识形态措辞而只遵循功利主义和快乐主义的动机的时代[●]，齐泽克的意识形态理论从意识形态“行”的层面，通过将“欲望”、“快感”、“幻象”等精神分析的概念引入意识形态的领域，说明了资本主义意识形态左右公众想象的方式，揭示了意识形态通过操纵公众的快感、欲望等心理层面隐形起作用的方式，这在一定程度上弥补了马克思主义意识形态理论在论述意识形态的深层心理机制方面的不足，为意识形态的进一步深化研究指明了方向。

二、主张用阶级斗争来代替后现代政治学，显示了反全球资本主义意识形态的左派激进立场

齐泽克认为，在后现代的今天，正如詹明信极具洞察力地所论及的那样，再也没有人严肃认真地考虑可能用什么来取代资本主义了，就好像即

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京：江苏人民出版社，2006：136.

● 同上，2006：142-143.

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，等. 图绘意识形态 [M]. 南京：南京大学出版社，2006：14.

使在全球性生态灾难的境况下，自由资本主义也仍然是一个注定存在下去的“实在”。^①这是因为自由资本主义意识形态通过对社会对抗（或者说实在界的创伤）的临时缝合，企图掩盖实在界或者说社会对抗的创伤性硬核，使资本主义意识形态左右逢源，“规范着有形与无形、可能与不可能之间的关系，以及这种关系中的种种变化”。^②但齐泽克认为，问题是任何缝合都不可能天衣无缝，因为“‘缝合’意味着外部差异始终是一个内部的差异，意味着现象领域的外部限制始终在这个领域内反映自身”，所以“缝合正好与自我封闭的总体相对立，这种总体性成功地消除了其生产过程中的非中心化痕迹：缝合恰恰意味着这样一种自我封闭正是先验的不可能，意味着被排除的外部性总是留下它的痕迹。”^③也就是说，创伤作为不可符号化的内核，总是在抵制着意识形态的总体化企图。就如“阶级斗争即使不直接以政治斗争形式现身，也同样影响着社会结构中的每一个事物一样”。^④所以，他主张用阶级斗争代替后现代政治学。正如他说：“意识形态的问题，它的‘后现代’变迁兴衰所证实的非常难以捉摸的状态，将我们带回到马克思，带回社会对抗（阶级斗争）的中心。”^⑤

但是，不得不提的是，齐泽克的这种用阶级斗争代替后现代政治学、反全球资本主义意识形态的政治立场有一个前后变化的过程。如果说在他的成名作《意识形态崇高客体》中，反资本主义的立场还是犹抱琵琶半遮面的话，随着后来的《敏感的主体》及与欧内斯特·拉克劳、朱迪斯·巴特勒的对话集《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》的发表，人们更多地看到的是齐泽克的政治立场离所谓的后马克思主义的立场越来越远，而持一种更加激进的左派立场。如亚历克斯·柯林尼克斯所说：“《意识形态的崇高客体》中有关意识形态理论有趣地讨论与其说是明显地引向实质性的分析，不如说具有形式上的澄清的性质。但是，齐泽克近来的大部分著作发生了一

① [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：1。

② 同上。

③ 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克。偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2004：252-253。

④ 汪行福。从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究 [J]。马克思主义与现实，2007（3）。

⑤ [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：28。

个重要的转变，政治气息更浓，并且有反资本主义的转向。”^①总的说来，齐泽克反全球资本主义意识形态的立场主要体现在以下两个方面。

第一，主张用阶级斗争来代替后现代政治学。他认为，“标准的后现代的左派叙事，从‘本质主义’马克思主义——它强调无产阶级是唯一的历史主体，经济的阶级斗争的先锋者等——过渡到后现代不可还原的斗争多元性，它无疑把一个实际的历史进程、它的拥护者描述成一种统治，在其中心忽略了顺从——把资本主义作为‘城里唯一的游戏’接受下来，放弃了推翻既存的资本主义自由制度的任何真实的企图。”^②齐泽克的言下之意是，与马克思主义对社会总体的批判以及总体转型的马克思主义视角相比，在今天资本主义的全球维度被悬置在文化多元主义者的进步的政治学中，反资本主义被还原成今天的资本主义如何繁殖性别/种族压迫等这样的层次上。齐泽克认为，正是在这里，阶级分析被沉默地悬置起来。也就是说，“当阶级对抗性被否定，当它的关键性结构作用被悬置，‘社会差别的其他标记或许开始承担过分的负担；事实上，除了那个归之于明确地政治化的标记，它们或许承担了由资本主义所制造的全部的痛苦重担。’换句话说，这种置换说明了后现代身份政治学话语坚决要求性别主义、种族主义等恐怖的有些‘过分的’方式——这个‘过分’来自于这个事实，即这些他者的‘主义’不得不承担来自阶级斗争的剩余投资（surplus-investment），这些在阶级斗争的范围没有得到公认。”^③齐泽克以反讽的口吻说道：“后现代政治学确实具有很大的优点，它使一系列先前被认为是‘非政治的’/‘私人的’领域重新政治化；然而，事实仍然是那样：它在事实上并没有使资本主义再政治化，因为它内部进行操作的那种‘政治’概念和形式是建立在经济的‘去政治化’基础上的。如果我们要玩后现代政治主观化的多元性的游戏，在形式上，我们就有必要不问某些问题（有关如何颠覆资本主义等，有关政治民主以及/或者民主国家的构造极限……）。”^④齐泽克对这种后现代政治学是持反对的立场的，他认为，“新型多元政治主观化的

① 亚历克斯·柯林尼克斯。评齐泽克的激进左翼政治理论 [J]。现代哲学，2008（2）：15。

② 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克。偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2004：94。

③ 同上，2004：96。

④ 同上，2004：98。

后现代浮现当然没有彻底达到政治行动的这一激进水平”。^① 所以，后现代政治学不得不放弃任何一种关于全球社会转型的规划，并且使他们局限在那些有待解决的部分难题上的转变，是从一种对“在场的形而上学”的批判转向反乌托邦的“改良主义的”渐进主义政治学。^②

齐泽克反对后现代政治学的武器是马克思的阶级、阶级斗争概念，他认为，“革命实践不得不依赖一个特殊的要素（阶级）”。^③ 并认为，阶级对抗当然作为社会对抗的一种而出现，但它同时又是特殊的对抗，他们之间的关系不像是后现代主义的政治所说的是一种等价的关系。在这里齐泽克引用了马克思的观点，即阶级对抗决定其他一切生产的地位和影响，因而它的关系也决定其他一切关系的地位和影响。这是一种普照的光，它掩盖了一切其他色彩，改变着它们的特点。也就是说，齐泽克认为，阶级斗争在所有斗争中（经济的、政治的、女权主义的、生态学的、伦理的，等等）秘密地多元决定着真正的地平，虽然它只是这些斗争链条的一部分。

第二，坚决反对改良主义的策略，主张对全球资本主义作系统的批判。但在齐泽克早期的《意识形态崇高客体》中他并不这样认为，当时他认为，马克思的全球解放论具有本质主义逻辑的嫌疑，因为对于马克思主义的革命观来说，不解决全部问题就不可能解决某一特定的问题，也就是说，“在传统马克思主义那里，全球革命是解决所有具体问题的有效方案的前提条件”。^④ “不解决那个体现为社会整体中的对抗物的基本问题，某一特定问题也不可能解决”。^⑤ 这在后马克思主义看来，是具有本质主义逻辑的嫌疑的，因为他们确信特定斗争具有不可化约的多元性，并不是说某一问题要想得到解决只能等到基本问题解决之后才有可能性。换言之，“它表明，对一系列的等价物的清晰说明是如何依赖于社会—历史进程的剧烈偶然性的：它促使我们把这种多元性当成对同一个不可能真实的内核（impossible-real kernel）的大量回应来把握。”^⑥ 但是，在后来的著作中，齐泽克对他早期的

① 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克。偶然性、霸权和普遍性关于左派的当代对话——关于左派的当代对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2004：98。

② 同上，2004：100。

③ 同上，2004：91。

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：8。

⑤ 同上，2002：5。

⑥ 同上，2002：6。

观点作了修正，即“齐泽克明确反对任何从社会不可能性中推导出改良主义的企图”。^①因此，他坚决反对后现代政治拥护者的观点，即把资本主义作为“城里唯一的游戏”接受下来，并声称放弃战胜现在自由主义—资本主义体制的任何尝试。

他认为，后现代政治的这种观点实际上意味着，“如今，人们甚至不能想像对全球资本主义的一种可行的选择——对左派来讲，唯一的选择就是‘引进对经济的国家调控和民主控制，以便能避免全球化的最坏影响’”。^②他进而认为，把资本主义作为“城里唯一的游戏”接受下来的后现代政治学，虽然知道无论是通过经济或者是民主的调控以解决资本主义的部分问题的立场其实是一种犬儒主义的姿态，因为尽管他们知道自己将失败，但他们坚持研究，这就是一种顺从的或者说犬儒主义的姿态——“一个知道这种研究所奋斗的全部目标是不可能的行动者，知道它的最后结果是必然的失败，但他仍然把对这个全球幽灵的需求作为一个必然的诱惑接受下来，给它提供能量来解决部分难题”。^③

面对这种犬儒式的后现代政治学，齐泽克的观点是，“我们仍然需要马克思主义，我从不认为资本主义就是全球的最终答案，我从不认为资本主义就是人类未来的命运。……问题在于，我们是不是已经接受当下的资本主义的秩序，并把它作为一个最终的现实？如果你承认现有的东西，怎么改变它已经是无意义的了，或许你可以在一些小的地方做些微小的改进，但是不对整个系统做出批判就没有意义。后现代左翼力量只是在资本主义体系下做微小的斗争，但是微小的斗争根本不触及资本主义的根本逻辑。”^④在齐泽克看来，当今的后现代所奉行的第三条道路就是如此，他们把资本主义看作超出社会控制的、无法与之对抗的命运，他们认为，“我们要么适应它，要么与历史脱节，并被粉碎。我们唯一能做的事，就是使全球资本主义尽可能人道一些，就是为‘长着一副人道面孔的全球资本主义’而战（归根结底，这就是——或者毋宁说曾经是——第三条道路的意旨）。 ”^⑤所

① 亚历克斯·柯林尼克斯，评齐泽克的激进左翼政治理论 [J]，现代哲学，2008（2）：20

② 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克，偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]，南京：江苏人民出版社，2004：345。

③ 同上，2004：91-92。

④ 崩乐昊，我们仍然需要马克思主义——专访齐泽克 [J]，南方人物周刊，2007（17）：64。

⑤ [斯洛文尼亚]齐泽克，伊拉克：借来的壶 [M]，北京：三联书店，2008：66。

以，齐泽克认为，这样的斗争只是微小的斗争，根本就触及不到资本主义的根本逻辑。他的批评是，持第三条道路的理论家就是今天的无赖，“他们鼓吹犬儒主义的顺从，也就是说，所有试图实际地改变全球资本主义基本机能中一些事情的努力最终都必须失败”^①。

总之，一方面，齐泽克通过回到马克思的经典概念阶级、阶级斗争，并使阶级斗争与后现代身份政治学处于二元对立的立场，企图给当代左派的僵局提出一种激进的解决方案。但是，我们要注意的，齐泽克转向马克思的阶级斗争并不是一种简单的回归。正像他的后马克思主义战友拉克劳所说的那样，在齐泽克那里，阶级观念“继承了一种教条主张”，它在齐泽克的分析中是一根“救命稻草，它扮演着反对文化多元主义恶人的好人角色”。也就是说，齐泽克并没有从经济基础与上层建筑的关系的角度来分析阶级斗争，这就决定了他分析阶级的“话语在和一种极其复杂的拉康式分析和一种无能的解构传统马克思主义之间精神分裂般地分裂”。^②

第二节 齐泽克意识形态理论的局限性

齐泽克意识形态理论的成功之处在于他以精神分析为工具来分析马克思主义的经典概念，提出一种独特的意识形态理论，说明了资本主义意识形态左右公众想象的方式，揭示了意识形态通过操纵公众的快感、欲望等心理层面隐形起作用的方式，这在一定程度上弥补了马克思主义意识形态理论在论述意识形态的深层心理机制方面的不足。但是俗话说得好，“成也萧何，败也萧何”，齐泽克意识形态理论的局限性也在于他很难在精神分析与马克思主义之间保持平衡，最后倾向于用精神分析来取代马克思主义。这就导致了齐泽克的意识形态理论无论在理论上，还是在实践上都不可能给人们指出走出意识形态困境的现实道路。

① 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克。偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]。南京：江苏人民出版社，2004：349。

② 同上，2004：216-217。

一、在精神分析与马克思主义之间很难保持平衡，最后倾向于用精神分析来取代马克思主义

虽然齐泽克一再高调地宣称“回到马克思”，但是他在马克思主义与精神分析之间很难调和，而更多的是倾向于用精神分析来取代马克思主义的历史唯物主义的分析方法。这种局限性就说明了调和马克思主义与精神分析的困难，用詹明信的话说，“如果我们企图调和马克思主义批评和精神分析批评——诚然它已经以一个问题的形式在主题上结合起来——我们便会遇到这样一个实际上是内在于一切精神分析批评的困境：在置入主体方面的进退两难，用另一种术语，是在社会现象与那种必须被称为私人的而不仅仅是个人的事物之间提供媒介的困难”。^①这也就是说，精神分析与马克思主义的结合，存在着从私人领域向社会现象或者说公共领域过渡的困难，而齐泽克也未能幸免于此，他的意识形态理论就过多地局限于主体的快感、欲望、幻象等私人体验，而缺乏社会历史维度的视角，从而不能真正分析出意识形态产生的社会根源以及克服意识形态的现实道路。这主要体现在如下两个方面。

第一，局限于个人心理层面，缺乏社会历史维度。齐泽克的意识形态理论，揭示出意识形态不仅在意义的领域起作用，更多的是以超越意义而又内在于意义的快感的方式起作用。这样他通过精神分析式的意识形态的批判，揭示出了意识形态背后的前意识形态的快感内核，进而批判了当代资本主义的意识形态起作用的方式，这使得他在某些方面扩展和深化了对意识形态理论的研究，也在一个侧面表明了他所谓的“后意识形态”时代恢复传统意识形态批判的理论勇气。但是另外，齐泽克在分析意识形态理论时，过多局限于幻象、欲望和快感等个人心理层面，缺乏社会历史的维度。

马克思的意识形态理论与其唯物主义的历史观是不无关联的。在《德意志意识形态》中马克思认为：“不是意识决定生活，而是生活决定意识”。^②如果说在这里马克思关于意识依赖于生活因此也依赖于物质条件的

① [美] 詹明信. 晚期资本主义的文化逻辑 [M]. 北京: 三联书店, 1997: 194-195.

② [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集 (第1卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1972: 31.

看法还是含蓄的表达的话，那么在1859年《〈政治经济学批判〉序言》中马克思几乎是重复了他在《德意志意识形态》中的论述，即“物质生活的生产方式制约着整个社会生活，政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”。^①而且马克思认为，“一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释”。^②其实在马克思的早期著作中，马克思就建立了讨论意识形态的背景，这主要表现在两个领域，一是宗教，二是国家概念。也就是说，“他所批判的错误的宗教和政治的概念并不单单是错误：这些颠倒的概念在现实社会世界中有其基础，这种现实社会世界是如此错误地被构成，以便产生这些补偿性的幻想。所以，下一步骤是探讨这一社会世界，而这一探讨的结果就是马克思所谓的‘唯物主义的历史观’”。^③这也正如汤姆·洛克曼所说，“他们（指马克思、恩格斯——笔者注）在更详细地勾勒什么是通常所说的历史唯物主义理论的同时，概述了意识形态理论”。^④所以说，“‘意识形态’概念一旦被马克思所使用，……它已成了历史唯物主义原理中的一个基本范畴。”^⑤

而齐泽克对意识形态概念的解读，虽然也主张回到马克思，但是他更主张精神分析对历史唯物主义的介入。他说，“正是在这个地方，精神分析必须介入——当然，不是以旧的弗洛伊德—马克思主义的方式，作为注定填满历史唯物主义洞穴的要素，从而使它的完成成为可能，而是正相反，作为使我们能够形成这个历史唯物主义洞穴的概念，认识到其不可归约性，因为它是必要的”。^⑥其言下之意是，因为精神分析能够提供马克思主义意

① [德] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯选集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：82.

② 同上，1972：83.

③ [英] 戴维·麦克莱伦. 马克思思想导论（第3版）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008：152.

④ [法] 汤姆·洛克曼. 马克思主义之后的马克思 [M]. 北京：东方出版社，2008：125.

⑤ 杨生平. 论马克思主义意识形态理论的形成与发展 [M]. 北京：首都师范大学出版社，1998：104.

⑥ [斯洛文尼亚] 齐泽克，等. 图绘意识形态 [M]. 南京：南京大学出版社，2006：26.

意识形态理论的僵局所缺少的支持，即马克思主义的历史唯物主义只关心现实，而不关心创伤性的实在界之中的东西。所以齐泽克指出，“我们在此研究的是悖论的拓扑学，在其中，表现（‘纯粹的意识形态’）直接链接到——占据、位于——‘比深度本身更深’、比现实本身更真实的东西。”[●]在这里，齐泽克不关心现实而关心拉康意义上的实在界的做法，正如乔治·拉伦所认为的那样，目前对马克思意识形态的研究有一种忽视意识形态概念历史维度的倾向，那么这种非历史的方法就导致了两个方面的问题：“一是意识形态概念作为一个批判的范畴与资本主义生产方式的关系被严重地低估了。二是研究的主要目标被抬升到一般意义上的意识形态概念，一个以同样方式适用于所有历史时期的概念。”[●]

这也是齐泽克意识形态理论的致命伤，即他在具体分析意识形态时，只侧重于解读意识形态在个人心理层面的运作机制，而把整个社会环境，更重要的是社会的生产方式都通过意识形态幻象建构的这一个“虚拟现实”的方式给悬置起来了，不在其思考的范围之内，而把意识形态批判的焦点聚焦在创伤性的实在世界上。不仅如此，他更是把受社会环境影响的个体抽象成普遍适用的拉康意义上的主体，这样的主体当然会适用于所有历史时期，而拉康意义上的主体就其本质上来说，还是分裂的主体或者说本质上是一个无，也是意识形态幻象的建构物。而这样的主体，他的情感、思想、快感、幻象并不是由他所生存的社会条件来决定的，而是由意识形态通过无意识的幻象来操控的。但对于马克思来说，“在不同的所有制形式上，在生存的社会条件上，耸立着由各种不同情感、幻想、思想方式和世界观构成的整个上层建筑。整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成这一切。通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人，会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点。”[●]

第二，对马克思经典论述的拉康化解读，瓦解了批判的基础。对于齐泽克来说，他并不相信资本主义将永远存在的神话，而他对资本主义社会意识形态的批判，借用了马克思的相关论述，认为资本主义的限制在于它

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：27。

● Jorge Larraín, *Marxism and Ideology*, Hutchinsson, London, 1983, p. 6.

● [德] 马克思，恩格斯。马克思恩格斯选集（第1卷）[M]。北京：人民出版社，1972：629。

的内在限制，而不是外在限制，也就是只有以内爆的形式，才是彻底的反资本主义的姿态。但是“从齐泽克具体论述中不难看出他是在把马克思拉康化。在他那里，拉康研究的是本体（ontological）问题，马克思研究的是实体（ontic）问题，马克思最终从属于拉康”。●

齐泽克认为，马克思在《资本论》第三卷中阐述了资本主义在逻辑—历史方面的限制：“资本的限制就是资本本身，即资本主义生产方式”。齐泽克认为，对这一公式有两种解读方式。一是“普遍的历史主义—进化主义解读”，这种解读大致契合于蛇的隐喻，即先是生产力与生产关系的完全相符，然后是生产力的大发展，这样像蛇皮一样的生产关系就会紧绷，以致超出了生产关系的框架；这将成为生产力进一步发展的障碍，直到爆发社会革命，以再次调整生产力与生产关系之间的矛盾，以适应新生产力状况的新生产关系取代旧的生产关系。● 齐泽克认为这种进化论式的解读显然过于简单。“问题的关键并不在于，在其发展的某一时刻，生产关系的框架开始限制生产力的进一步发展；问题的关键在于，正是这一内在的限制，这一‘内部矛盾’，驱使资本主义进行永恒的发展”。● “在此我们发现了资本主义特有的悖论，它的最后凭借：资本主义能够借助其强力资源，改变其限制和无能为力的状况：它越是‘腐败’，其内在矛盾越是趋于恶化，它就越要进行内部革命，以求得生存”。● 这也就是说，资本主义“只有对其物质条件不断进行革命，才能死里逃生，如果它‘原地踏步’，如果它获得了内部平衡，那就必死无疑。”● 其实，齐泽克在这里想要表达的是，历史唯物主义解释不了资本主义垂而不死的原因。所以他主张用拉康的精神分析学来取代历史唯物主义的 analysis。具体是，他用拉康的剩余快感来继续分析马克思的经典陈述，认为马克思对资本主义的批判没有能够克服剩余快感的悖论，即，资本即是资本主义的动力又是它的限制，如果消除了这个限制就不再会有动力。所以他认为，“马克思的根本错误在于，从这些洞察

● 汪行福。从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究 [J]。马克思主义与现实，2007（3）

● [斯洛文尼亚] 齐泽克。意识形态的崇高客体 [M]。北京：中央编译出版社，2002：72。

● 同上，2002：73。

● 同上，2002：73。

● 同上，2002：73。

出发，他推断出一个崭新的更加高级的社会秩序（共产主义社会）是可能的，这样一个秩序，它不仅能持续而且甚至还上升到最高的阶段，并完全有效地释放生产力螺旋形的自我增长潜能，这种潜在在资本主义制度中，由于其与生俱来的障碍/矛盾，是被社会中破坏性的经济危机所反复阻挠的。简而言之，马克思没有注意到——用标准的德里达的术语来说——就是作为生产力完全配置的‘不可能性的条件’，这种内在的障碍/对抗性同时也是其‘可能性的条件’：如果我们清除了这个障碍，克服这个资本主义内在的矛盾，那我们就不能获得完全解放生产力的动力”。● 齐泽克进一步认为，马克思所设想的共产主义社会是“在资本框架以外完全解放生产力的社会是资本主义本身内在的一个幻想，在纯粹意义上是资本主义的内在超越，严格说来是一种意识形态幻想：既想进一步推动由资本主义形成的生产力，同时又要摆脱‘障碍’和对抗性，正如‘实存的资本主义’的可悲经历所展示的，种种阻力和对抗性是生产力永久自我增长社会之唯一可能的实际物质存在的框架”。● 这就反映出齐泽克一贯矛盾的政治立场，虽然他也主张反全球资本主义的意识形态，但是他更主张不存在没有社会对抗的社会，因为这个社会对抗是社会本身得以存在的根据，消除了它社会将不复存在，它类似于社会症候式的存在，是一种社会存在本体论上的悖论。

可以看出，齐泽克对于马克思对资本主义社会的批判采取的是一种矛盾的态度，一方面齐泽克并不认同马克思的共产主义社会理想，他认为它是一种透明的社会，它“本身就是内在的资本主义幻想——为解决他所描绘的资本主义对抗性而设立的空想性场景。”● 而另一方面，他又认为，即使把马克思共产主义的目的论观点作为内在标准而清除掉，马克思对资本主义（再）生产自行推进的恶性循环的洞察还是继续存在的。也就是说，“当代思想的任务是双重的：一方面，如何重复马克思主义的‘政治经济学批判’，而又不将共产主义的乌托邦意识形态观点作为其内在标准；另一方面，如何想象实际地摆脱资本主义的地平而不落入这样一个圈套，即回归

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗？[M]. 南京：江苏人民出版社，2004：14.

● 同上，2004：15.

● 同上，2004：15-16.

到和谐的、(自我)克制的社会之不寻常的前现代观念”。^①

可见,正如拉克劳所说,齐泽克的意识形态理论是在马克思主义与精神分析之间的精神分裂,正是这一分裂,使齐泽克左右为难,因为这要求他抛弃拉康和他的所有著作。这样做是愚蠢的行为,至少有两个原因。首先是,马克思主义有一种兼容并包的传统,它能够与许多不同的哲学立场和睦相处,这说明了精神分析与马克思主义结合的可能性。其次是,齐泽克令人兴奋地把拉康论题与具体的、社会的文化领域连接起来,打破这种精彩的结合也将是愚蠢的。^②但是另外,齐泽克对使用古典马克思主义的概念虽没有任何的尴尬,但是却没有摆脱后结构主义教条的影响,使他在马克思主义与精神分析之间难以保持平衡,而更倾向于用精神分析来取代马克思主义。还是杜克海姆(E. Durkheim)说得好,“凡当一种精神分析的现象直接地说明了一种社会现象,我们就不妨确信这种说明是错误的”。^③

二、没有指出走出意识形态困境的现实道路

可以说,齐泽克的意识形态理论是对当今影响十分巨大的后现代主义意识形态理论的突围。在后现代主义理论家那里,意识形态被设想成不同话语、制度、实践和权力关系的游戏。而后现代主义意识形态批判最终失败了,因为他们没有触及意识形态的前意识形态快感。齐泽克意识形态理论的重大突破之一,就是借用拉康的“幻象”、“缝合点”、“真实界”等概念,紧紧围绕意识形态与现实世界复杂关系来分析意识形态的运作机制,并试图揭穿意识形态掩饰事物真实状态并为之服务的幻象。但与此同时,它也为马克思主义意识形态建构设下了陷阱。因为,齐泽克关注的焦点不是社会是可能还是不可能的,而是这样的社会是如何不可能的?^④在他看来,任何完美意识形态建构之不可能的原因,正是在于根本解决隐藏在意

① [斯洛文尼亚] 齐泽克. 易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗? [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2004: 16.

② 亚历克斯·柯林尼克. 评齐泽克的激进左翼的政治理论 [J]. 现代哲学, 2008 (2): 28.

③ Emile Durkheim, *Les Riegles de Méthode Sociologique* (社会学方法, Paris, 1901), p. 128. (转引自 [美] 詹明信. 晚期资本主义的文化逻辑 [M]. 北京: 三联书店, 1997: 196.)

④ [英] 格林·戴里, [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 与齐泽克对话 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005: 13 引言.

识形态背后并决定其存在的真实欲望——“社会对抗”的不可能。可见，齐泽克的意识形态理论不可能指出走出意识形态困境的现实道路。

第一，齐泽克认为，意识形态批判最后的支撑乃是拉康意义上的实在界，而遗漏了客观现实，就此而言，齐泽克从理论上也不可能给人们指出走出意识形态困境的现实道路。齐泽克认为，意识形态“幽灵掩盖的东西不是现实而是其‘原始地压抑的’的东西，是现实本身建立在其‘压抑’之上的不可描述的未知数”。[●]换言之，对于齐泽克来说，其意识形态关注的焦点不是客观现实，而是这种“原始的压抑的”的东西，也就是拉康意义上的实在界，问题是如果齐泽克意识形态理论关注的焦点是拉康意义上的实在界，那么就与像阶级斗争这样的具体的社会分析没有任何关联吗？就将在纯理论的浓雾弥漫的大海上失去前进的方向吗？虽然齐泽克的答案是否定的，但从齐泽克对阶级斗争等具体社会现实的分析来看，他已经偏离了马克思主义的历史唯物主义的方向，纯粹用精神分析学的方法来分析阶级斗争等社会现实，他说：“阶级斗争在严格的拉康意义上是‘真实的’：是一个‘故障’，一个引起常新象征的阻碍，借助这种阻碍人们努力整合它、驯化它，但是，它同时又宣告这些努力的最终失败。阶级斗争仍然是不能被客观化的、在社会整体中获得定位的深不可测的限制名称，因为它是它自身阻止我们将社会看作一个封闭的整体。或者——换一种说法——阶级斗争指的是那个‘不存在元语言’的点：就社会整体中的每一个位置最终都是由阶级斗争决定的而论，没有任何中立点被排斥在阶级斗争的动力学之外，据此也许可能在社会整体中定位阶级斗争。”[●]可见，虽然齐泽克反对后现代政治学的身份政治学、多元和激进民主的策略，试图用阶级斗争的观点取而代之，力图在全球化的背景下，提出一种更为激进反全球资本主义的左派政治方案。但是，齐泽克对阶级斗争分析与马克思对阶级斗争的理解存在着本质的差异。齐泽克是在拉康的精神分析学的语境中阐述阶级斗争的，对他来说，阶级斗争或者说社会对抗更像是拉康的“实在界”，也就是说，齐泽克分析阶级斗争的理论路径，与马克思从经济和财产权角度介入政治问题并据此揭示资本主义社会中的对抗性本质的理论路径

● [斯洛文尼亚] 齐泽克，等. 图绘意识形态 [M]. 南京：南京大学出版社，2006：20.

● 同上。

是根本不同的。齐泽克强调的是，阶级斗争其实就是阻止社会达成为一个封闭性整体的创伤性内核。从这种理论路径出发，齐泽克认为，不存在没有阶级斗争的社会，也就是他不相信未来的理想社会的可能。这就表明齐泽克不认为有建构完美意识形态的可能性。因为社会从根本上讲不可能总体化，而他的意识形态理论所要批评的正是马克思主义传统中把阶级斗争当做社会的“总体化”原则的这一传统。他说：“按照马克思主义的传统，阶级斗争是社会的‘总体化’原则；然而，这不意味着它是一种准许我们把社会作为一个理性整体（每一个社会现象的终极意义是由其在阶级斗争中的地位决定的）来把握的终极保证；‘阶级斗争’概念的终极悖论是，社会是由永远阻止它达到和谐、透明、理性的整体的对立、断裂——由破坏每一个理性总体化的阻碍本身——‘结合在一起的’”。^①

可见，齐泽克虽然分析了阶级斗争，但他分析阶级斗争并不像马克思一样，关注具体的社会现实，通过对具体社会现实的分析，目的是为了给人们指出一条走出意识形态困境的道路，齐泽克更加关注的是“受到压抑”的实在界，正如他所说，“用‘阶级斗争’的术语指称当今主导形式的对抗的适宜性问题在此是第二位的，它关系到具体的社会分析；重要的是社会现实的构成本身包括对抗性的‘原始压抑’，结果意识形态批判的最终支持——准许我们斥责我们直接体验的内容为意识形态的超意识形态的参考点——不是‘现实’而是对抗性‘受到压抑的’实在性”。^②一言以蔽之，齐泽克在援引马克思经典概念同时，却对其做了拉康式的解读，这样就“有可能使意识形态问题重新非历史化和形而上学化，最终把意识形态的斗争变成象征界与实在界之间的永恒冲突”。^③正如朱迪斯·巴特勒指责齐泽克的意识形态理论一样，前者认为齐泽克只是描述了意识形态的悖论性机制及其意识形态结构再生它自己的方式，比如刻画了缝合点、幻象、快感等意识形态得以再生的运作方式，而没有详细阐述人们如何能够“扰乱”（再意指、置换、与自身敌对）这样的意识形态运行机制。所以，从理论上讲，齐泽克对意识形态的批判没有给人们指出一条走出现实意识形态僵局

① [斯洛文尼亚] 齐泽克，等。图绘意识形态 [M]。南京：南京大学出版社，2006：20。

② 同上，2006：23。

③ 汪行福。从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究 [J]。马克思主义与现实，2007（3）。

或者说困境的现实道路。

第二，从实践上看，齐泽克所主张的“作为实在界的行动”，只能是一连串的思考，也不可能给人们指出一条走出意识形态困境的的现实道路。齐泽克在打击资本主义意识形态时所采用的“行动”，其实就是一连串的思考，并不是马克思意义上的实践批判式的行动。因为，齐泽克曾在他作品的某个地方提及马克思《关于费尔巴哈的提纲》中著名的第11条：“哲学家只是解释世界，问题在于改变世界。”而齐泽克把它颠倒了过来：对他来说，思考世界就是在改变世界。^①正如他所说，“今天的困境是，如果我们屈服于直接‘做点什么’的强烈冲动（投入反全球化斗争，帮助穷人……），必将毫无疑问地为现存秩序的复制作出贡献。为一个真正的激变奠定基础的唯一道路，就是从行动的强迫冲动中抽身而出，就是‘什么也不做’——这样便为一种截然不同的活动敞开了空间。”^②所以，在齐泽克眼里，“行动”就是什么也不做的思考。齐泽克还强调了在现在这样的时代像行动一样思考的重要性，他认为，其实在现今的时代就是一个哲学的时代，“是因为在我们的日常生活当中，我们能碰到越来越多的哲学问题。这不是说你从日常生活退入到哲学思考的世界，恰恰相反，你要是不能回答出某些哲学问题，你就会发现，在日常生活中你会无所适从。这是一个特殊的时代，每个人在某种方式上，都被迫成为某种哲学家。”^③齐泽克的言下之意是想说，哲学“为我们日常活动中的一切预先假设提供解释”。^④“因为哲学就是要追寻已经存在的东西：是什么概念、预设以及其他的东西让你能够说你现在说的事，理解你现在理解的东西，明白你正在做的事情”。^⑤所以说，他采取的所谓的“行动”，实际上也只是一连串的例子或者说是哲学思考或哲学解释。这里齐泽克正好倒转马克思曾经对哲学家提出的要求——改变世界。

可见，就齐泽克对意识形态的批判来说，他虽然采取了一种公开的反资本主义立场，但这只是一种空洞的概念，不免有“纸上谈兵”之嫌。正

① [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京：江苏人民出版社，2007：154.

② [斯洛文尼亚] 齐泽克. 伊拉克：借来的壶 [M]. 北京：三联书店，2008：64.

③ [英] 格林·戴里，[斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 与齐泽克对话 [M]. 南京：江苏人民出版社，2005：57.

④ 同上，2005：26.

⑤ 同上，2005：26.

像拉克劳对他的批评一样，“我理解马克思提出推翻资本主义制度的意图，因为他数次清晰地说明了这一意图。我因为同样的理由也理解列宁和托洛斯基的意图。但是在齐泽克的著作中，这种表达不具有任何意义——除非他具有一种非常谨慎地不透露给任何人的秘密战略计划。我们是否应认为，齐泽克想施加无产阶级专政吗？或者他是不是想使生产方式社会化并消灭市场机制？要实现这些独特的目标，他有什么政治策略吗？……如果没有对这些问题开始做出回答，那齐泽克的反资本主义就只是空谈。”^①虽然拉克劳的立场仍然是一个后马克思主义的立场，但这里对齐泽克的批评还算是在中肯的，也可以为我们所借用。同样，罗伯特·S. 波因顿（Robert S. Boynton）在他的《享受你的齐泽克！》一文中写道：“作为哲学，齐泽克的论辩是激动人心的，但作为社会药方来说，‘做梦’也许是一个合适的形容词。”^②总之，无论从理论上，还是实践上，齐泽克的意识形态理论都不可能给我们指出一条走出当下资本主义意识形态困境的现实道路，这也是齐泽克意识形态理论的局限性所在。

① 朱迪斯·巴特勒，欧内斯特·拉克劳，斯拉沃热·齐泽克. 偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]. 南京：江苏人民出版社，2004：217.

② [美] 罗伯特·S. 波因顿. 享受你的齐泽克！[M]. *Lingua France* 杂志，8.7（1998年10月），第50页。

结 语

自二十世纪五六十年代以来，西方后现代主义思潮开始逐渐兴起，特别是80年代以来，这种思潮日渐兴盛。伴随着后现代主义思潮而起的是“后意识形态”的流行，而齐泽克的意识形态理论，恰恰打破了这种“后意识形态”的幻觉。

具体来说，他通过对当下资本主义社会意识形态现象的分析和批判，特别是对犬儒主义意识形态的分析，揭示出这种犬儒主义意识形态流行的深层原因是意识形态的控制已经是以超意识形态的方式在人们的日常生活中自发地起作用的这一事实，即人们即使在意识的层面上知晓了他们正在受意识形态的控制，但这也不意味着，他们在日常行为的层面上就能摆脱意识形态的操纵。可见，意识形态最为有效的控制就是使人们在意识形态与现实之间感觉不到任何差距，一切日常的生活与行为照常进行，而“‘一切照样进行’正是危机所在”。^①

齐泽克的意识形态理论正是在于揭示这种危机，即揭示出当下资本主义意识形态在统治过程中对幻象的利用。换言之，齐泽克的意识形态理论，重点就在于揭示意识形态是被幻象决定的这一事实，即意识形态幻象通过建构社会现实，以维持其统治的事实；即意识形态幻象通过操纵主体的快感与欲望，把主体也变成意识形态的幻象建构物的事实。可见，在当今时代，人们正受到各种幻象的困扰。幻象如幽灵一般四处游荡，如瘟疫一样到处蔓延。幻象正在穿透人们最隐秘的情感，幻象正在殖民人们最私密的快感，好像人们已经无力摆脱意识形态幻象的缠绕。意识形态幻象如总体的和无隙的屏幕，成为抽象化的统治，而人们的日常生活正受到这种抽象

① [英] 特里·伊格尔顿. 历史中的政治、哲学、爱欲 [M]. 北京：中国社会科学出版社，1999：184.

化的统治。这样的抽象统治就倒转了传统意识形态的批判方式，因为“在传统意识形态批判的黄金时代，标准的批判程序是从抽象（宗教、法律）概念倒推到这些概念源自的具体社会现实；今天，批判程序则似乎越来越多地被迫遵循相反途径，从伪具体的形象向构建着我们的生活经验的抽象（数码、市场）程序推演”。●

总之，“在后现代文化盛行、陈腐和老生常谈占统治地位的环境下，齐泽克却代表了哲学上的一场致命灾难，或者，采用一种更现代的比喻，他的哲学思想就像是一种计算机病毒，目的就是要摧毁全球自由资本主义那种赖以生存的、表面上看上去很舒适、温暖的母体。齐泽克继承了笛卡尔的传统，使我们对社会现实中的很多固有预设产生了怀疑，但这只不过是个起点，因为随后，他还会用激进、解放的普遍性思想，与传统的道德—政治观进行更广泛的战斗。对当代资本主义日益增强的压抑性以及它相应的各种表现形式，如‘政治正确性’和‘多元文化主义’，普遍性思想是接受它们挑战的有力工具。”● 这就是齐泽克意识形态理论的魅力之所在。但与此同时，齐泽克所倡导的这种新的普遍主义，“它首要道德指示是：我们社会存在的形式是建立在全球范围内的排斥基础之上的，我们必须面对这个事实。当然，普遍主义永远不可能变成真正的普救论。”● 可见，这就是齐泽克意识形态理论的局限性之所在，即不可能给出破解当下资本主义意识形态统治的良药。换句话说，齐泽克的意识形态理论是只把脉而不治病，这样的话，脉把得再准也无济于事。

● [斯洛文尼亚] 齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 1 介绍.

● [英] 格林·戴里, [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 与齐泽克对话 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005: 1 引言.

● 同上, 2005: 15-16 引言.

参考文献

一、中文部分

(一) 著作类

- [1] [英] 奥兹本. 弗洛伊德和马克思 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [2] [法] 埃蒂安·巴利巴尔. 马克思的哲学 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [3] [英] 埃德蒙·利奇. 列维——斯特劳斯 [M]. 北京: 三联书店, 1985.
- [4] [澳] 安德鲁·文森特. 现代政治意识形态 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [5] [英] 大卫·麦克里兰. 意识形态 (第2版) [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2005.
- [6] [英] 戴维·麦克莱伦. 马克思思想导论 (第3版) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2008.
- [7] [美] 丹尼尔·贝尔. 意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2001.
- [8] [美] 道格拉斯·凯尔纳, [美] 斯蒂文·贝斯特. 后现代理论 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2004.
- [9] [法] 多斯. 从结构到解构——法国20世纪思想主潮 (上、下) [M]. 北京: 中央编译出版社, 2004.
- [10] 方汉文. 后现代主义文化心理: 拉康研究 [M]. 上海: 三联书店, 2000.
- [11] [德] 弗·梅林. 马克思传 (上册) [M]. 北京: 人民出版社, 1973.
- [12] [日] 福原泰平. 拉康: 镜像阶段 [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- [13] [英] 格林·戴里, [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 与齐泽克对话 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [14] [德] 格尔达·帕格尔. 拉康 [M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- [15] 韩振江. 齐泽克意识形态理论研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2009.

- [16] [德] 黑格尔. 精神现象学 (上卷) [M]. 北京: 商务印书馆, 1979.
- [17] [德] 黑格尔. 哲学史讲演录 (卷四) [M]. 北京: 商务印书馆, 1978.
- [18] [德] 黑格尔. 小逻辑 [M]. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [19] 何中华. 重读马克思 [M]. 济南: 山东人民出版社, 2009.
- [20] 黄汉平. 拉康与后现代文化批评 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- [21] 黄作. 不思之说——拉康主体理论研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2005.
- [22] 季广茂. 意识形态 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [23] [英] 约翰·B. 汤普森. 意识形态与现代文化 [M]. 南京: 译林出版社, 2005.
- [24] [法] 科耶夫. 黑格尔导读 [M]. 南京: 译林出版社, 2005.
- [25] 李幼蒸. 形上逻辑和本体虚无 [M]. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [26] [法] 路易斯·阿尔都塞. 保卫马克思 [M]. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [27] [法] 路易斯·阿尔都塞. 哲学与政治: 阿尔都塞读本 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2003.
- [28] [法] 路易斯·阿尔都塞. 列宁与哲学 [M]. 台北: 远流出版公司, 1990.
- [29] [匈] 卢卡奇. 历史与阶级意识 [M]. 北京: 商务印书馆, 1992.
- [30] 鲁克俭. 国外马克思学研究的热点问题 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2006.
- [31] [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集 (1~4 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1972.
- [32] [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集 (第 1 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1956.
- [33] [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集 (第 3 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1960.
- [34] [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集 (第 44 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [35] [德] 马克思, 恩格斯. 德意志意识形态 (节选本) [M]. 北京: 人民出版社, 2003.
- [36] [德] 马克思. 资本论 (1~3 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 2004.
- [37] 马元龙. 雅克·拉康: 语言维度中的精神分析 [M]. 北京: 东方出版社, 2006.
- [38] [法] 帕斯卡尔. 思想录 [M]. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [39] [英] 佩里·安德森. 后现代性的起源 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [40] [英] 佩里·安德森. 西方马克思主义探讨 [M]. 北京: 人民出版社, 1981.
- [41] [英] 齐格蒙·鲍曼. 立法者与阐释者 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- [42] [英] 齐格蒙·鲍曼. 后现代性及其缺憾 [M]. 上海: 学林出版社, 2002.
- [43] [瑞士] 让·皮亚杰. 结构主义 [M]. 北京: 商务印书馆, 1984.

- [44] [美] 瑞克斯·巴特勒. 齐泽克宝典 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2007.
- [45] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2002.
- [46] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克, 等. 图绘意识形态 [M]. 南京: 南京大学出版社, 2006.
- [47] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗? [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [48] [美] 朱迪斯·巴特勒, 欧内斯特·拉克劳, 斯拉沃热·齐泽克. 偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [49] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 快感大转移——妇女和因果性六论 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [50] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 有人说过集权主义吗? [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [51] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 敏感的主体——政治本体论的缺席中心 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- [52] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 幻想的瘟疫 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- [53] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 因为他们不知道他们所做的——政治因素的享乐 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2007.
- [54] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 实在界的面庞 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2004.
- [55] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 不敢问希区柯克的, 就问拉康吧 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2007.
- [56] [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克. 伊拉克: 借来的壶 [M]. 上海: 三联书店, 2008.
- [57] [德] 索尔·克里普克. 命名与必然性 [M]. 上海: 上海译文出版社, 2005.
- [58] [瑞士] 索绪尔. 普通语言学教程 [M]. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [59] [英] 特里·伊格尔顿. 历史中的政治、哲学、爱欲 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [60] [法] 汤姆·洛克曼. 马克思主义之后的马克思 [M]. 北京: 东方出版社, 2008.
- [61] 万书辉. 文化文本的互文性书写: 齐泽克对拉康理论的解释 [M]. 成都: 四川出版集团巴蜀书社, 2007.
- [62] 汪民安、陈永国编. 后身体: 文化、权力和生命政治学 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2003.

- [63] 王晓升. 西方马克思主义意识形态理论 [M]. 北京: 中国社会科学文献出版社, 2009.
- [64] [美] 维克多·泰勒, 查尔斯·温奎斯特, 编. 后现代主义百科全书 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2007.
- [65] 吴冠军. 爱与死的幽灵学——意识形态批判六论 [M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2008.
- [66] [奥] 西格蒙德·弗洛伊德. 释梦 [M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [67] [奥] 西格蒙德·弗洛伊德. 精神分析引论 [M]. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [68] 夏光. 后结构主义思潮与后现代社会理论 [M]. 北京: 社科文献出版社, 2003.
- [69] [法] 雅克·德里达. 马克思的幽灵 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2000.
- [70] [法] 雅克·拉康. 拉康文集 [M]. 上海: 上海译文出版社, 2001.
- [71] [法] 雅克·拉康. 拉康选集 [M]. 上海: 三联书店, 2001.
- [72] 杨生平. 论马克思主义意识形态理论的形成与发展 [M]. 北京: 首都师范大学出版社, 1998.
- [73] 杨生平. 踪迹与替补 [C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2007.
- [74] 严泽胜. 穿越“我思”的幻象——拉康主体性理论及其当代价值 [M]. 北京: 东方出版社, 2007.
- [75] 姚大志. 现代意识形态理论 [M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1993.
- [76] 衣俊卿. 人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.
- [77] 衣俊卿. 20 世纪的文化批判——西方马克思主义的深层解读 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2003.
- [78] [美] 约瑟夫·纳托利. 后现代性导论 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [79] 约瑟夫·祁雅里. 二十世纪法国思潮 [M]. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [80] [德] 于尔根·哈贝马斯. 现代性的哲学话语 [M]. 南京: 译林出版社, 2004.
- [81] [德] 于尔根·哈贝马斯. 作为“意识形态”的技术与科学 [M]. 上海: 学林出版社, 1999.
- [82] 俞吾金. 意识形态论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1993.
- [83] 俞吾金, 陈学明. 国外马克思主义哲学流派新编——西方马克思主义卷 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2002.
- [84] [美] 詹明信. 晚期资本主义的文化逻辑 [M]. 北京: 三联书店, 1997.
- [85] [美] 詹姆逊. 快感: 文化与政治 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998.
- [86] [美] 詹姆逊. 政治无意识 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [87] 周宏. 理解与批判——马克思意识形态理论的文本学研究 [M]. 上海: 三联书

店, 2003.

- [88] 周凡. 后马克思主义: 批判与辩护 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2007.
- [89] 张天勇. 社会符号化——马克思主义视阈中的鲍德里亚后期思想研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- [90] 张秀琴. 马克思意识形态理论的当代阐释 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
- [91] 张一兵. 文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读 (第二卷) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2008.
- [92] 张一兵. 问题式、症候阅读与意识形态 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2003.
- [93] 张一兵. 不可能的存在之真——拉康哲学映像 [M]. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [94] 张一兵. 回到马克思——经济学语境中的哲学话语 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 1999.
- [95] 张一兵, 胡大平. 西方马克思主义哲学的历史逻辑 [M]. 南京: 南京大学出版社, 2003.
- [96] 郑祥福. 文化批判与后现代马克思主义 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [97] 庄福龄. 简明马克思主义史 [M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [98] 卢永欣. 穿透意识形态幻象——齐泽克意识形态理论述评 [D]. 湘潭: 湘潭大学, 2004.
- [99] 莫雷. 穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态理论研究 [D]. 长春: 吉林大学, 2009.
- [100] 莫秀凤. 齐泽克意识形态理论研究 [D]. 桂林: 广西师范大学, 2004.
- [101] 周凡. 霸权接合的哲学批判——解读拉克劳与墨菲的后马克思主义理论 [D]. 上海: 复旦大学哲学系, 2004.

(二) 论文类

- [1] 陈家琪. 快感的政治维度 [J]. 读书, 2005 (5).
- [2] 高远. 阿尔都塞与齐泽克意识形态理论辨析 [J]. 福建论坛·人文社会科学版, 2005 (11).
- [3] 戈士国. 拜物教语境中的意识形态概念 [J]. 哲学动态, 2008 (4).
- [4] 韩振江. 论齐泽克的“意识形态三阶段” [J]. 北方论丛, 2009 (4).
- [5] 韩振江. “实在界的鬼脸”——图绘齐泽克的“拉康主义” [J]. 理论月刊, 2007 (12).
- [6] 胡大平. 他者: 意识形态批判理论的一个新的支点? [J]. 江苏社会科学, 2004 (3)

- [7] 胡大平. 意识形态快感、“滑铁卢”地形与精神分析的伦理-政治学——由齐泽克中国之行说起 [J]. 湖南社会科学, 2007 (6).
- [8] 胡大平. 从马克思到拉康——齐泽克与文化政治学之精神分析转向 [J]. 国外理论动态, 2007 (9).
- [9] 赫尔科默. 后意识形态的意识形态 [J]. 当代世界与社会主义, 2001 (3).
- [10] 季广茂. 寻找崩溃点——齐泽克及其意识形态理论浅说 [J]. 国外理论动态, 2003 (2).
- [11] 季广茂. 概念的文化逻辑 [J]. 书屋, 2005 (3).
- [12] P. 加里贝. 马克思著作中意识形态的三元模式 [J]. 哲学译丛, 1992 (6).
- [13] 贾建新. 试论齐泽克对马克思“资本的限制就是资本本身”观点的理解 [J]. 吉林省教育学院学报. 2008 (6).
- [14] 蒯乐昊. 我们仍然需要马克思主义——专访齐泽克 [J]. 南方人物周刊, 2007 (17).
- [15] 连小丽, 王小会. 齐泽克论 1968 年“五月风暴” [J]. 国外理论动态, 2009 (4).
- [16] 刘康. 西方左翼知识界的危机——从美国学术左翼的现状说开去 [J]. 学术月刊, 2008 (2).
- [17] 卢永欣. 齐泽克与马克思主义意识形态观之比较 [J]. 广西大学学报 (哲学社会科学版), 2006 (4).
- [18] 卢永欣. 齐泽克: 穿越意识形态幻象 [J]. 长沙电力学院学报 (社会科学版), 2003 (3).
- [19] 卢永欣. 齐泽克的意识形态幻象理论 [J]. 吉首大学学报 (社会科学版), 2004 (1).
- [20] 卢永欣. 齐泽克: 意识形态的三种形态及其幽灵 [J]. 广西大学学报 (哲学社会科学版), 2005 (6).
- [21] 吕彤邻. 齐泽克: 拉康, 真实与象征秩序 [J]. 国外文学, 2007 (4).
- [22] 马克思豪森. 论马克思著作中拜物教、异化和意识形态的联系 [J]. 哲学译丛, 1988 (4).
- [23] 马元龙. 症状、幻象与意识形态——论齐泽克的意识形态理论 [J]. 哲学动态, 2006 (8).
- [24] 马元龙. 社会意识抑或社会现实——意识形态批判 [J]. 华中师范大学学报 (人文社会科学版), 2007 (1).
- [25] 莫雷. 穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态理论研究 [J]. 理论探讨, 2008 (3).

- [26] 莫雷. 齐泽克意识形态概念的特定内涵 [J]. 重庆社会科学, 2008 (3).
- [27] 莫雷. 齐泽克意识形态批判理论初探 [J]. 理论界, 2008 (3).
- [28] 莫雷. 阿尔都塞和齐泽克意识形态理论之比较 [J]. 晋阳学刊, 2009 (1).
- [29] 牛菲. 批判精神下否定的意识形态概念——评乔治·拉伦对马克思意识形态概念的解读 [J]. 哲学动态, 2008 (5).
- [30] 钱中文. 意识形态的多语境阐释——兼析“虚假意识”问题 [J]. 2007 (1).
- [31] 余江涛. 被误用和利用的集权主义概念——读斯拉沃热·齐泽克《有人说过集权主义吗?》[J]. 博览群书, 2005 (5).
- [32] 斯拉沃热·齐泽克. 资本主义的界限 [J]. 南京大学学报, 2007 (5).
- [33] 斯拉沃热·齐泽克. 《帝国》: 21 世纪的《共产党宣言》. [J]. 国外理论动态, 2004 (8).
- [34] 苏平富. 意识形态的秘密: “他者的短缺”或“真实的缺失”——齐泽克意识形态理论初探 [J]. 哲学研究, 2006 (8).
- [35] 苏平富. 齐泽克的意识形态批判理论 [J]. 求索, 2006 (8).
- [36] 苏平富. “征兆”: 意识形态的创伤性内核——齐泽克意识形态理论初论 [J]. 现代哲学, 2006 (4).
- [37] 王逢振. 齐泽克: 批评界的一颗新星 [J]. 外国文学, 1999 (3).
- [38] 王茜. 齐泽克《意识形态的崇高客体》的意义 [J]. 社会科学战线, 2004 (1).
- [39] 王迅. 齐泽克与马克思主义意识形态批判理论之比较 [J]. 哈尔滨学院学报, 2007 (5).
- [40] 万书辉. 齐泽克文化批判理论的启示 [J]. 时代文学, 2006 (4).
- [41] 万书辉. 主体疯狂的批判性反思 [J]. 贵州社会科学, 2007 (4).
- [42] 汪行福. 从商品拜物教到犬儒主义 [J]. 马克思主义与现实, 2007 (3).
- [43] 吴冠军. 一把插向心脏的刀——论意识形态批判之(不)可能 [J]. 开放时代, 2006 (2).
- [44] 吴学琴. 齐泽克的“后意识形态”概念辨析 [J]. 江淮论坛, 2007 (4).
- [45] 吴学琴. 析“意识形态直接就是社会存在”——齐泽克的“后意识形态”理论分析 [J]. 马克思主义研究, 2007 (8).
- [46] 夏莹. 无“物”的拜物, 无“主体”的迷恋——齐泽克对马克思商品拜物教理论的拉康化解读 [J]. 学术月刊, 2007 (11).
- [47] 夏莹. 试论齐泽克对黑格尔“实体即主体”的拉康化解读——兼论《意识形态崇高客体》的主题 [J]. 马克思主义与现实, 2009 (2).
- [48] 许娇娜. “意识形态终结”之后的意识形态 [J]. 文艺理论研究, 2007 (4).
- [49] 亚历克斯·柯林尼克斯. 评齐泽克的激进左翼政治理论 [J]. 现代哲学, 2008

- (2).
- [50] 严泽胜. “独自在理性界限内享乐”的齐泽克——析齐泽克“理性界限”的理论构成 [J]. 南京大学学报, 2007 (5).
- [51] 严泽胜. 科耶夫: 欲望与历史的辩证法 [J]. 外国文学, 2003 (6).
- [52] 杨慧林. “反向”的神学与文学研究——齐泽克“神学”的文学读解 [J]. 外国文学研究, 2009 (2).
- [53] 杨生平. 关于意识形态概念的理解问题 [J]. 哲学研究, 1997 (9).
- [54] 杨祖陶. 黑格尔哲学体系问题 [J]. 北京大学学报 (哲学社会科学版), 1988, (4).
- [55] 郁建兴、陈建海. 意识形态理论的当代新发展 [J]. 哲学研究, 2007 (10).
- [56] 郁建兴. 意识形态: 一种政治分析 [J]. 东南学术, 2002 (3).
- [57] 俞吾金. 从抽象认识论到意识形态批判 [J]. 天津社会科学, 1995 (5).
- [58] 郑亚捷. 齐泽克论当前的金融危机 [J]. 国外理论动态, 2008 (12).
- [59] 章文. 抽象的秩序——齐泽克极权主义批判理论研究 [J]. 科技信息, 2008 (31).
- [60] 张秀琴. 马克思意识形态论发展的三个阶段 [J]. 马克思主义与现实, 2008 (5).
- [61] 张秀琴. 作为幻象的意识形态——齐泽克意识形态理论研究 [J]. 河南师范大学学报, 2007 (3).
- [62] 张秀琴. 虚假意识与幻象现实: 马克思与齐泽克意识形态理论比较 [J]. 辽宁大学学报, 2007 (4).
- [63] 张一兵. 肯定的犬儒主义与意识形态幻觉——齐泽克《意识形态的崇高对象》解读 [J]. 马克思主义与现实, 2004 (4).
- [64] 张一兵. 社会症候与非完全拜物教——齐泽克《意识形态的崇高对象》解读 [J]. 理论探讨, 2004 (5).
- [65] 张一兵. 马克思发明了拉康的“症候”概念? ——齐泽克《意识形态的崇高对象》解读 [J]. 哲学研究, 2004 (8).
- [66] 张一兵. 意识形态幻象对伪现实的支撑——齐泽克《意识形态的崇高对象》解读 [J]. 山东社会科学, 2004 (11).
- [67] 张一兵. 物化的信仰与幻象建构的社会现实——齐泽克《意识形态的崇高对象》解读 [J]. 东南学术, 2005 (1).
- [68] 张一兵. 伪“我要”: 他者欲望的欲望——拉康哲学解读 [J]. 学习与探索, 2005, (3).
- [69] 张一兵. 齐泽克: 拉康对马克思的全面接管 [J]. 江海学刊, 2004 (5).
- [70] 周嘉昕. 界限、对抗、行动: 齐泽克对当代资本主义的批判 [J]. 南京大学学报,

2007 (5).

- [71] 赵子昂. 从马克思的剩余价值到拉康的剩余快感 [J]. 江苏社会科学, 2008 (1).
- [72] 邓广. 生活在两个世界里的人——斯洛文尼亚著名学者斯拉沃热·齐泽克 [N]. 中华读书报, 2001-7-4 (24).
- [73] 邓广. 穿越幻象的无助旅程 [N]. 中国图书商报, 2002-8-1 (14).
- [74] 邓广. 智者的唠叨 [N]. 中国图书商报, 2004-6-14 (A014).
- [75] 杜庆春. 齐泽克的姿态 [N]. 经济观察报, 2004-6-14 (T0B).
- [76] 罗岗. 梦比“现实”更“真实” [N]. 21 世纪经济报道, 2007-1-8 (36).
- [77] 瑞克斯·巴特勒. 如何解读齐泽克? [N]. 东方早报, 2007-6-7 (C10).
- [78] 斯拉沃热·齐泽克. 意识形态犬儒主义: 被假设为相信的主体 (摘要) [N]. 社会科学报, 2007-6-28 (6).
- [79] 唐纳. 齐泽克还给你一把破壶 [N]. 中国图书商报, 2008-6-17 (A7505).
- [80] 王月华. 齐泽克的诡异面庞 [N]. 社会科学报, 2005-6-16 (8).
- [81] 王永豪. 旷世鬼才齐泽克 [N]. 光明日报, 2002-7-25.
- [82] 吴冠军. 作为“幻想”的批判性, 或知识分子的团结 [N]. 东方早报, 2005-11-29.

二、英文部分

- [1] Elizabeth Wright and Edmond Wright. *The Zizek Reader* [M]. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999.
- [2] Matthew Sharpe. *Slavoj zizek: A Little Piece Of The Real*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.
- [3] Rex Butler. *Slavoj Zizek: live Theory* [M]. New York: Continuum, 2005.
- [4] Robert Porter. *Ideology, Contemporary Social, Political And Cultural Theory* [M]. Cardiff: University of Wales Press, 2006.
- [5] Robert S, Boyton. *Enjoy Your Zizek: An Excitable Slovenian Philosopher Examines The Obscene Practices Of Everyday Life, InCluding His Own, The Review Of Academic Life* [M]. 2001.
- [6] Slavoj Zizek. *Sublime Object Of Ideology* [M]. London: verso, 1989.
- [7] Slavoj Zizek. *Interrogating The Real* [M]. London and New York: Continuum Publishing Group, 2006.

- [8] Slavoj Zizek. *Everything You Always Want To Know About Lacan (But Were Afraid To Ask Hitchcock [M]*. London: Verso, 1992.
- [9] Slavoj Zizek. *For They Know Not What They Do: Enjoyment As A Political Factor (phronesis)*. London: Verso, 2002.
- [10] Slavoj Zizek. *Looking Awry: An Introduction To Jacques Lacan Through Popular Culture [M]*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1991.
- [11] Slavoj Zizek. *Tarrying With The Negative: Kant, Hegel And The Critique Of Ideology [M]*. Durham: Duke University Press, 1993.
- [12] Sarah Kay. *Zizek: A Critical Introduction [M]*. Cambridge: Polity, 2003.

后 记

本书是我的博士论文，面对即将出版的博士论文，心里感慨万分，既叹时光流逝，岁月已成蹉跎，又感青春不再，一年老似一年。惟一值得欣慰的是，多年辛苦的结果总算有一个回报。

回想当初选齐泽克的意识形态理论作为我的博士论文选题时，真有点初生牛犊不怕虎的勇气，时至今日仍然是心有余悸。正如有一位学术大师所说的那样，他写的每一个字我都认识，但居然不知他所言何物，这就是难题之所在，读得烦躁不安的时候，突然发现要读懂齐泽克，得先找到他的师承渊源，那就是拉康。于是先放下齐泽克，转而去读拉康，但拉康也不是好读的，这不但是因为拉康的思想素来以艰涩难懂而闻名于世，被人称为“现代萨满教巫师”的原因，也是因为拉康思想的博大精深。因为“在法国当代思想发展历程中，拉康是一位承上启下的关键人物。承上，指的是他继承和超越结构主义，成为从结构主义走向‘后结构主义’的过渡性人物，进一步发扬对法国当代思想发展产生决定性影响的三位‘怀疑大师’（马克思、弗洛伊德和尼采）的思想精神……启下，指的是他的思想直接地促进和推动了在他之后一系列后结构主义和后现代主义思想家雅克·德里达、福柯以及利奥塔等人，使他们在拉康思想基础上，有可能以‘语言符号’、‘权力’和‘情欲’为主轴，彻底解构传统文化体系，开拓出崭新思想创造的广阔视野。”[●]除此之外，要了解拉康，就要了解弗洛伊德的相关概念，就要了解精神分析学的历史变迁以及拉康所谓的“回归弗洛伊德”的内涵；要了解拉康，还要了解其思想渊源，如经过俄裔法国哲学家科耶夫中介过的黑格尔，索绪尔的语言学，列维·斯特劳斯的结构主义人类学等。更为重要的是，要了解拉康，还要了解其精神分析学的一些核心

● 高宣扬. 当代法国思想五十年（上）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2005：181.

概念，比如，“三界结”理论在其早晚期的不同内涵等。此中的难度可见一斑，做了这样的选题，所以经常是惶恐不安。

之所以有初生牛犊不怕虎的勇气还在于对我的导师，首都师范大学的杨生平教授的信赖与信任，而今天我能在这个领域有一点作为的话，也是与杨老师的悉心指导分不开的。在学术上，杨老师以他一贯的严谨、认真、求实的态度来要求我们，使我受益颇多。想当初，从博士论文选题、开题、提纲的修改、写作思路以及论文资料的收集无不浸透着老师的心血与智慧。多少次的讨论，又是多少次的批评与指正，还有多少次的鼓励至今仍然历历在目。基于此，在我博士论文即将出版之时，谨在此向老师致以崇高的敬意和感激！另外，本书的写作还得到了首都师范大学的叶险明、陈新夏、程广云、范燕宁等几位教授的指导和帮助，他们在我的博士论文开题和预答辩会上给予许多宝贵的意见和建议，这些建议不仅诤正了我的论文，拓宽了我的学术视野，而且还使我在论文写作中少走了很多弯路。在此还要感谢我的博士论文答辩委员会的诸位先生，他们是北京大学的丰子义教授与中国人民大学的梁树发教授，正是他们的肯定才给了我更多的勇气与信心来出版我的博士论文。感谢我的师妹张慧慧博士，感谢她在自己写作论文的繁忙时候，总是抽时间帮我收集资料。感谢我的同学兼朋友王淑霞博士、杜丽丽博士，难忘的北京求学生活，正是有了你们生活才更精彩。在此，我还要感谢我的父母，在我读硕士期间，我母亲把家里的一切都放下，来帮我带孩子，让我好安心的学习。而留下老父亲一个人在家，而老父亲身体也不是太好，每每想到此，都有对二老的愧疚之心。其次要感谢我爱人陈杰，正是他在经济上、精神上的支持，我才从硕士到博士一路走来。可以说没有他的帮助，不可能有今天的博士论文的出版。想在这里向他说一声“辛苦了！”也感谢我弟弟刘彬，在我有事时，经常让他帮忙接送我上小学的儿子！最后，还得向我儿子表示歉意，因为写论文的关系，脾气比较大，每当他来问问题，而这时我恰巧被某个环节卡住了的时候，总是对他大声嚷嚷。

在经历了漫长而又艰难的博士学习之后，博士论文的出版算是对自己的一个交待吧！在此之际，或欣喜、或徬徨、或感激都不能充分表达我的心情。总之有一点是确定的，学无止境，对我来说，拙作的完成仅是一个开始，希望以后有更多的机会与学界前辈或同仁探讨更多的问题。

本书的出版得到了长江师范学院科研启动基金资助，在此谨对长江师范学院的各位领导、政治与公共管理学院的各位领导、同仁以及对本书出版给予帮助的所有人，致以衷心的感谢！

刘世衡

2011年5月于长江师范学院