

# 齐泽克与马克思主义

韩振江 / 著

Slavoj Žižek and Marxism



人  
民  
大  
学  
出  
版  
社

## 内容简介

作为当代欧美激进左翼哲学家，斯拉沃热·齐泽克继承了马克思主义和列宁主义的革命精神，发展了以法兰克福学派和阿尔都塞学派为主的西方马克思主义的批判理论，延续了后现代马克思主义批判理论家詹姆逊的文学批评传统，与巴迪欧、阿甘本、朗西埃等激进左翼思想家进行了积极的理论对话。本书辨析了齐泽克的新马克思主义思想与经典马克思主义、后马克思主义、西方马克思主义、激进左翼理论、后现代马克思主义的复杂关系，指出齐泽克的理论属于当代西方马克思主义的新阶段、新发展，其理论特质在于回归传统马克思主义，自觉反对各种非马克思主义或反马克思主义思想，否定和批判资本主义，坚持革命和解放传统，探索共产主义的可能性。







# 齐泽克与马克思主义

韩振江 / 著

Slavoj Žižek and Marxism



人民出版社



## 前 言

1989年之后,随着东欧和苏联社会主义国家解体,马克思主义在欧美的发展出现了曲折,世界工人运动和无产阶级运动也进入了低潮。这一时期,以美国为首的西方发达资本主义国家高扬新自由主义的意识形态旗帜,宣称马克思主义和社会主义事业已经成为历史陈迹,资本主义制度已经“终结了历史”,民主政治等现代性理论已成为不证自明的“普世价值”。从马克思主义发展史来看,每当资本主义经济繁荣发展的时期,左翼阵营中就会出现分裂分子和修正主义。1985年前后,拉克劳和墨菲为首的“后马克思主义”的修正主义理论就登上了学术舞台。从1990年开始,当代著名的马克思主义思想家、精神分析学派哲学家斯拉沃热·齐泽克就与拉克劳等展开了理论的对话和辩驳。在2000年左右,齐泽克以回归马克思主义为旨归,系统而激烈地批判了后马克思主义以及当代左翼的激进民主运动。他认为,所谓激进民主不过是在资本主义政治框架下的政治表演而已。此举表明齐泽克与拉克劳的后马克思主义分道扬镳,他自己的激进新马克思主义哲学趋向于成熟。

在资本主义的“普世价值”喧嚣声中,2008年美国爆发了金融危机,旋即整个资本主义世界爆发了延续至今的经济危机。作为政治活动家的齐泽克与失业工人等一起参加“占领华尔街”运动,并发表支持示威活动的演讲。2009年,他与阿兰·巴迪欧在伦敦召开以“激活共产主义观念”为主题

的世界马克思主义大会。时至今日,齐泽克已经成为当代激进左翼领军人物和欧美新马克思主义的主要思想家。他与阿兰·巴迪欧、雅克·朗西埃、吉奥乔·阿甘本、安东尼奥·奈格里等欧美左翼思想家一起致力于批判资本主义政治和经济,揭露新自由主义等资本主义意识形态,继承和发展经典马克思主义和西方马克思主义,尝试重新激活共产主义观念,重构当代马克思主义的政治、哲学、美学等理论。

当前,研究齐泽克的新马克思主义与诸种马克思主义思潮的关系,有利于我们更好地理解当代西方马克思主义正在探究的新问题、新领域,有利于了解欧美激进左翼思想的新发展。简而言之,该课题具有一定的理论价值和实践价值。第一,有利于我们认识当代以齐泽克和巴迪欧为首的激进左翼理论的马克思主义性质和理论特征;第二,可以帮助我们认识当代经济危机中资本主义的特征及其走向;第三,可以为我们发展和研究中国特色社会主义理论,以及与国外马克思主义的对话和交流提供参照和借鉴。

本书正文包括五个部分。

第一部分(第一章)主要是在马克思主义谱系中将齐泽克的激进理论定位为新马克思主义,探究其与各种马克思主义思潮的关系。齐泽克作为新马克思主义哲学家,他的理论与经典马克思主义、西方马克思主义、后马克思主义、后现代马克思主义等是什么关系呢?我们的初步结论是:齐泽克的哲学是继承和发展了经典的马克思主义、列宁主义和毛泽东思想,继承和发展了以法兰克福学派、阿尔都塞学派为主的西方马克思主义的批判理论,反对和批判以拉克劳为首的后马克思主义,继承和发展了后现代马克思主义批判理论家詹姆逊的文学批评理论,与激进左翼巴迪欧、阿甘本积极对话的新马克思主义。

第二部分(第二章、第三章)主要研究了齐泽克对马列主义和毛泽东思想的继承与发展。在拉康哲学的基础上,齐泽克再次解读了马克思的商品拜物教及其意识形态的新变化,并指出资本主义经济危机依然是资本主义自身的限制和内爆,马克思主义的论断并不过时。他认为,列宁主义和毛泽东思想是马克思主义发展史上的两次重大飞跃。列宁主义对于当代左翼政治的意义在于:抛弃资本主义既定政治框架,重新自我确定左



翼政治图标。西方马克思主义者应该像列宁发动“十月革命”那样迅猛“行动”，而不是盲目地进行各种民主运动。齐泽克高度评价毛泽东的历史地位及其对辩证法的贡献，但是他认为毛泽东的辩证法是无限可分、不断斗争的否定性辩证法。笔者认为，齐泽克的这种观点是不科学的，是建立在他对毛泽东著作的误读基础上的，由此暴露了某些西方左翼思想家关于中国国情的隔阂和误解。总的来说，齐泽克继承了马列主义的革命传统，坚决反对资本主义，主张新时期的阶级斗争和革命行动，保持了马克思主义的解放本色。

第三部分(第四章、第五章)主要探讨了齐泽克思想与西方马克思主义中法兰克福学派和阿尔都塞学派的关系。简单地说，齐泽克继承和发展了西方马克思主义的批判传统和激进传统。齐泽克主要在与阿多诺<sup>①</sup>、阿尔都塞、本雅明等思想家进行对话。他在阿尔都塞意识形态理论基础之上，进一步把拉康欲望图谱中的精神分析理论和马克思的思想融合起来发展了新的意识形态理论。齐泽克强调，意识形态是观念话语、物质仪式、幻象图景、快感经济于一体的社会体系，它无处不在，无时不在，但是只有那种歇斯底里的要求和行动才可能颠覆意识形态秩序。他根据本雅明的《暴力批判》，结合当代资本主义的暴力现象，指出了资本主义的主观暴力与客观暴力的基础是语言暴力(元暴力)，同时他还把本雅明“神的暴力”与法国大革命联结起来思考，指出神的暴力就是例外状态下革命的暴力。由此可以看出，他不仅发展了新的马克思主义意识形态理论，同时也指出在当代资本主义条件下真正的激进左翼的政治出路还是寻找新的激进革命的方式。

第四部分(第六章、第七章)的主要内容是：齐泽克积极领导和参与欧美激进左翼理论和政治活动，深入地探讨了当代左翼政治与主体之间的关系。首先，齐泽克激烈反对拉克劳的后马克思主义，认为激进民主落入了资

---

<sup>①</sup> 齐泽克与阿多诺的批判理论的对话关系，已经在拙著《齐泽克：新马克思主义批判哲学》(人民出版社2014年版)一书的第二章“现代伦理学批判理论”中详细研究了，因此本书中不再重复叙述。

本主义民主政治圈套,不是真正的左翼政治。<sup>①</sup> 其次,齐泽克推崇巴迪欧的真理—政治思想和阿甘本的生命政治理论。不过,尽管他与巴迪欧、阿甘本“亲如同志”,都是当代激进左翼政治的领军人物,但是他认为巴迪欧的真理主体是对阿尔都塞意识形态主体认同的复制,这种主体化的主体会落入新的政治意识形态秩序之中而消解革命性。齐泽克非常推崇阿甘本对牲人、生命政治的理论创新。他进一步指出,美国的反恐政治就是漠视生命的例外状态下的生命政治,同时,阿甘本对于纳粹集中营中“穆斯林”的“非人”维度的解读,使得齐泽克认为“非人”与康德、弗洛伊德的主体之间具有非常隐蔽的联系。在他与后马克思主义、当代激进左翼的学术辩驳和对话中,可以看出齐泽克的理论反对当前的各种非/反马克思主义思潮,在介入当代政治的基础上,他激烈捍卫和探索新的革命主体性,探索反资本主义的激进政治的可能性。

第五部分(第八章)的主要内容是:齐泽克就文学艺术、现代主义和后现代主义等文化现象与后现代马克思主义思想家詹姆逊展开了对话,他进一步发展了西方马克思主义的文化批判和文学批评理论。齐泽克在研读詹姆逊的后现代主义理论的基础上,指出艺术是物的替代性实现,现实主义、现代主义和后现代主义之间存在断裂,其根本原因在于艺术对象与物的位置的复杂关系。齐泽克的文学批评理论丰富和发展了西方马克思主义关于美学、文学艺术的理论,对我国马克思主义文艺学发展具有某种借鉴意义。

本书详细而系统地研究了齐泽克的新马克思主义批判理论与经典马克思主义、后马克思主义、西方马克思主义、激进左翼理论、后现代马克思主义的复杂关系,明确指出了齐泽克的理论属于当代西方马克思主义的新阶段、

---

<sup>①</sup> 齐泽克思想与拉克劳后马克思主义的关系是国内外学界关注的焦点问题,不过学界多数人认为,齐泽克早期(1989年前后以《意识形态的崇高客体》为标志)与拉克劳的关系比较密切,他关于意识形态、政治、领导权、社会对抗等的观点皆与拉克劳有明显的联系。但是,在1999年前后(以《神经质主体》《偶然性、霸权和普遍性》为标志)齐泽克开始反对和批判拉克劳的激进民主政治,提倡转向行动的激进政治。这一部分内容,已经在拙著《齐泽克意识形态理论研究》的第八章“马克思的召唤”中作了专题论述,因此在本书中不再重复。

新发展,其理论特质在于回归马列主义,自觉反对各种非马克思主义或反马克思主义思想,否定和批判资本主义,探索共产主义的可能性,坚持革命和解放传统。这就在学术上厘清了齐泽克哲学等当代新马克思主义与后马克思主义思潮的根本差异,并在西方马克思主义谱系中定位了齐泽克哲学的地位和性质。

齐泽克作为欧美极为活跃的激进左翼思想家,不断参与当地的工人运动和学生运动,并在英国《卫报》等主流媒体上不断批判资本主义的内外政治和政策。他在具体的政治实践中,保持与学界前沿思想的频繁对话。当前,国内外巴迪欧研究、阿甘本研究还处于初步阶段,本书中关于“齐泽克与巴迪欧”“齐泽克与阿甘本”的比较研究展示了激进左翼内部的思想对话和交锋,属当代国外马克思主义前沿领域。



# 目 录

<b>第一章 马克思主义谱系中的齐泽克</b> .....	1
第一节 马克思主义革命传统的继承 .....	3
第二节 西方马克思主义批判精神的延续 .....	13
第三节 激进“新马克思主义”的探索 .....	18
一、重建哲学根基 .....	19
二、重构激进政治 .....	23
三、回归革命运动 .....	25
<b>第二章 齐泽克与马克思、列宁</b> .....	29
第一节 《资本论》的读者 .....	30
一、商品拜物教 .....	31
二、剩余价值与剩余快感 .....	37
第二节 列宁的遗产 .....	42
一、列宁在 1917 年 .....	43
二、形式自由与实质自由 .....	47
三、经济批判与政治批判 .....	50
<b>第三章 齐泽克与毛泽东</b> .....	54
第一节 毛泽东思想的历史地位 .....	55
第二节 辩证法：阐释与误读 .....	59

一、毛泽东对唯物辩证法的贡献 .....	59
二、“一分为二” .....	61
三、“否定之否定” .....	64
<b>第四章 齐泽克与阿尔都塞</b> .....	69
<b>第一节 分裂的拉康:齐泽克与阿尔都塞的接受差异</b> .....	71
一、齐泽克与阿尔都塞的渊源关系 .....	71
二、阿尔都塞对前期拉康的接受 .....	75
三、齐泽克对后期拉康的接受 .....	80
<b>第二节 阿尔都塞的革命:“生产论”意识形态</b> .....	82
一、“生产论”意识形态 .....	82
二、意识形态国家机器 .....	85
三、再生产与意识形态国家机器 .....	88
<b>第三节 阿尔都塞与齐泽克:意识形态理论的共识和差异</b> .....	91
一、意识形态与梦的关系 .....	92
二、意识形态质询与主体认同 .....	99
三、误认与歇斯底里主体 .....	104
<b>第五章 齐泽克与本雅明</b> .....	110
<b>第一节 本雅明论暴力</b> .....	111
一、暴力的目的:自然目的与法律目的 .....	111
二、暴力的功能:立法暴力与护法暴力 .....	113
三、暴力的形式:神话暴力与神的暴力 .....	115
<b>第二节 当代资本主义与“暴力三论”</b> .....	117
一、主观暴力 .....	119
二、客观暴力 .....	122
三、语言暴力 .....	128
<b>第三节 “神的暴力”与罗伯斯庇尔</b> .....	134
一、神的暴力是法律之外的革命暴力 .....	135



二、神的暴力是属于“事件”秩序的暴力 .....	137
三、神的暴力是非人暴力 .....	138
<b>第六章 齐泽克与巴迪欧 .....</b>	<b>143</b>
第一节 “亲如同志”:巴迪欧与齐泽克 .....	144
第二节 解读圣保罗:真理,抑或意识形态 .....	152
一、巴迪欧眼中的圣保罗:律法与普遍性的政治 .....	153
二、齐泽克眼中的巴迪欧:真理,抑或意识形态 .....	166
第三节 主体问题:真理主体与拉康式主体 .....	179
一、巴迪欧的真理主体 .....	179
二、超越律法的领域:真理主体与剩余主体 .....	183
三、主体化与主体 .....	187
<b>第七章 齐泽克与阿甘本 .....</b>	<b>192</b>
第一节 阿甘本:走向革命的例外状态 .....	195
一、例外状态 .....	195
二、悬法与恺撒之死 .....	196
三、牲人与狂欢节 .....	200
四、弥赛亚与革命 .....	205
第二节 齐泽克:生命政治视野下的反恐政治 .....	209
一、“9·11”事件的解读:实在界的激情 .....	210
二、牲人种种与反恐战争的逻辑 .....	213
三、例外状态:生命政治普遍化 .....	216
第三节 非人与邻人 .....	218
一、阿甘本的“穆斯林”:非人的概念 .....	219
二、康德哲学的“非人”维度 .....	222
三、拉康的“邻人”与驱力 .....	225
四、非人与“人性”意识形态 .....	229

<b>第八章 齐泽克与詹姆逊</b> .....	234
<b>第一节 詹姆逊的后现代主义论</b> .....	239
一、资本主义的发展史与其文化表征 .....	239
二、什么是现实主义与现代主义 .....	242
三、后现代主义:晚期资本主义的文化逻辑 .....	248
<b>第二节 齐泽克的艺术论:艺术是物的升华</b> .....	254
一、弗洛伊德之“升华” .....	255
二、拉康之“物” .....	256
三、齐泽克论物与对象的关系 .....	259
<b>第三节 论现实主义与现代主义</b> .....	265
一、现实主义及其真实性 .....	265
二、现实如何构成 .....	270
三、现实主义艺术是完美对象占据物的位置 .....	275
四、现实主义与现代主义的断裂 .....	277
<b>第四节 论后现代主义</b> .....	282
一、现代主义与后现代主义的断裂 .....	284
二、后现代主义艺术 .....	290
<b>结 语</b> .....	297
<b>参考文献</b> .....	303

## 第一章 马克思主义谱系中的齐泽克

在马克思和恩格斯创立马克思主义理论之后,马克思主义阵营发生了分裂:以爱德华·伯恩斯坦(Eduard Bernstein)等为首的第二国际右翼的“修正主义”;以列宁(Vladimir Ilyich Lenin)为首的马克思主义激进左派的列宁主义;以卢卡奇(Georg Lukacs)、葛兰西(Antonio Gramsci)为首的西方马克思主义。西方马克思主义,既反对修正主义的投降,又反对列宁主义的集中式政党和无产阶级专政,他们主要集中在对资本主义批判和文化哲学批判上。1968年,世界共产主义运动风起云涌,法国爆发了大规模的工人和学生运动,史称“五月风暴”。<sup>①</sup>在欧美革命运动中,引领革命思想的是马克思主义、毛泽东思想和法兰克福学派的激进思想。20世纪80年代,资本主义经济迅猛发展,后工业社会到来,新自由主义等意识形态泛滥于世。1989—1991年,苏联和东欧等社会主义国家相继解体,共产主义政权变换颜色,马克思主义和共产主义似乎成为20世纪的“灾难”。在新自由主义、民主政治等占据统治地位的时候,弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)甚至宣布资本主义永久性地战胜了社会主义,历史终结了。在这十多年间,马克

---

<sup>①</sup> 1968年5至6月间,在法国爆发了大规模的学生罢课、工人罢工的革命运动。示威游行的工人和学生与警察发生了激烈的冲突,大批革命学生攻占大学和课堂,数百万法国工人占领工厂和企业,导致全国工业生产停顿,迫使总统解散议会,举行了全国选举。

思主义研究被认为是“夕阳产业”，应该成为历史的陈迹了。

在这一背景下，欧美出现了恩斯特·拉克劳(Ernesto Laclau)和查特尔·墨菲(Chantal Mouffe)的“后马克思主义”(post-Marxism)思潮。很多西方马克思主义学者纷纷回应，积极探讨后马克思主义的性质、内涵和地位。尽管拉克劳一再强调，后马克思主义批判马克思和恩格斯的经典马克思主义的本质主义倾向，是为了重新激活马克思主义。然而，在笔者看来，后马克思主义是融合了第二国际伯恩斯坦思想、葛兰西霸权(hegemony)理论和雅克·德里达(Jacques Derrida)解构主义思想(deconstructionism)的当代“修正主义”，根本不是新马克思主义。在后马克思主义浮出历史地表之际，斯洛文尼亚的著名左翼学者斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)就为之欢呼，并向拉克劳靠拢。1989年，齐泽克出版了《意识形态的崇高客体》(*The Sublime Object of Ideology*)，他声称部分思想来自于拉克劳的启发，但他们在如何看待马克思主义的根本问题上存在分歧。

2000年，齐泽克与拉克劳的后马克思主义分道扬镳，他激烈地批判了拉克劳的激进民主理论，认为激进民主政治依然是在资本主义民主体制下的后政治形式，不是真正的政治革命，也不是马克思主义。此时，齐泽克的思想已经转向了正统的马克思主义和列宁主义。在《神经质主体》(*The Ticklish Subject*)、《延迟的否定》(*Tarrying with the Negative*)等著作中，他逐渐形成了以拉康“实在界”为基础的激进左翼政治思想。

在当代激进马克思主义的谱系中，不仅齐泽克在持续批判新自由主义、民主政治等资本主义政治哲学和意识形态，而且早在20世纪80年代，法国激进左翼哲学家、思想家阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)、雅克·朗西埃(Jacques Rancière)等都在思考“五月风暴”后的马克思主义和共产主义运动。巴迪欧和朗西埃都经历过“五月风暴”的革命洗礼。他们以雅克·拉康(Jacques Lacan)、路易·阿尔都塞(Louis Althusser)、米歇尔·福柯(Michel Foucault)等后结构主义哲学思考为根基，开始彻底批判后现代主义哲学和自由主义政治学。巴迪欧的思想渊源是马克思、阿尔都塞、拉康和毛泽东，属于典型的毛派政治哲学家。朗西埃则同样来自于街头学生运动，他提出重新定义政治，提倡政治上的平等和正义。意大利政治哲学家、马克思主义



思想家安东尼奥·奈格里(Antonio Negri)和美国思想家迈克尔·哈特(Michael Hardt)出版了《帝国》(*Empire*),被齐泽克誉为“21世纪的《共产党宣言》”。意大利哲学家吉奥乔·阿甘本(Giorgio Agamben)在研习本雅明和福柯哲学的基础上,形成了自己独具一格的生命政治哲学,出版了《神圣人》(*Homo Sacer*)系列著作,获得广泛的国际声誉。

至此,以齐泽克、巴迪欧为首,包括朗西埃、巴里巴尔(Etienne Balibar)、阿甘本、大卫·哈维(David Harvey)、奈格里、哈特等,已经形成了当代西方世界的新马克思主义思想流派。不同于拉克劳和墨菲的后马克思主义,他们是一群在全球化资本主义时代,特别是2008年经济危机以来,坚持马克思主义的革命传统、西方马克思主义(尤其是法兰克福学派和阿尔都塞学派)的批判传统和列宁主义、毛泽东思想的激进传统,激烈批判资本主义及其意识形态,重构哲学、政治、美学和艺术的马克思主义激进派,即当代激进左翼。换言之,激进左翼是当代西方的新马克思主义。

## 第一节 马克思主义革命传统的继承

在马克思主义的谱系中,齐泽克与巴迪欧等属于继承经典马克思主义、列宁主义的革命传统的激进的“新马克思主义”思想家。他们继承了经典马克思主义对资本主义的批判传统,特别是坚持了国际共产主义运动的革命传统。他们都对列宁主义表达了敬意,反对第二国际的修正主义,特别是反对拉克劳和墨菲的当代“修正主义”。他们还对资本主义社会的工人运动和学生运动保持高度的关注和兴趣,高度评价巴黎公社以来的历次无产阶级革命,包括法国大革命、俄国十月革命、中国革命等,认为激进革命仍是颠覆资本主义的途径之一。他们对当代资本主义持激烈的批判和否定态度,都认为资本主义不是人类最终的社会制度,共产主义依然是人类解放的方向。

在当代全球化资本主义时代,为何会出现向经典马克思主义和列宁主义回归的激进的新马克思主义思潮呢?这是因为马克思主义的发展始终与资本主义发展的内在矛盾密切相关。一般来讲,当资本主义内部矛盾趋向缓和,资本主义经济发展繁荣之时,政治和思想领域就会盛行自由主义,而

马克思主义的发展则会陷入低潮；当资本主义的生产力与生产关系矛盾尖锐，阶级矛盾激化，甚至发生资本主义国家的普遍性的经济危机之时，则社会随着动荡不安，工人和学生运动蓬勃发展，各种左翼思想就开始浮出水面，马克思主义就备受关注。当代的激进左翼思想的异军突起，就是在2010年全球资本主义世界的经济危机的语境中促生的。

实践证明，马克思主义理论的发展动因始终是：在世界范围内，资本主义发展的不同阶段和不同情况下，探索实现共产主义以及人类解放的途径。在所有马克思主义思想派别中，如何认识资本主义和批判资本主义，在当时语境中如何实现社会主义或者共产主义，是分歧的根本焦点。在不同国家、不同语境中，在不同的左翼革命运动和社会主义实践中，各国产生了各种不同的马克思主义思潮。也就是说，马克思主义不单纯是思辨的哲学思想，更重要的是来自实践、指导实践的政治思想和政治纲领。因此，系统梳理资本主义不同历史时期的发展变化与马克思主义的流变规律，可以在马克思主义的谱系中更为准确地定位以齐泽克为首的激进的当代新马克思主义思潮。

在19世纪自由竞争的资本主义社会中，马克思和恩格斯通过哲学思辨与现实运动的结合创造了马克思主义。当时资本主义生产方式刚刚确立，资本主义国家还在进行产业革命，生产力获得了巨大的发展，资本主义生产方式还在不断释放其优势。但是，资本主义的内部矛盾即生产力的迅猛发展与资本主义所有制的限制的矛盾日益突出，资产阶级与无产阶级的矛盾冲突越来越频繁。在此状况下，马克思通过对资本主义生产的详细分析，找出了历史唯物主义的发展规律，揭示了资本主义的内在矛盾和其必然衰亡的规律，指出了无产阶级要获得解放就必须进行无产阶级的革命，暴力推翻资本主义制度，实行无产阶级专政。马克思的一系列论断，是根植于欧洲工人运动和巴黎公社的革命实践而产生的。马克思和恩格斯留给后代的遗产主要有：生产力与生产关系的矛盾是人类社会发展的动力；当资本主义生产力发展到一定时期，资本主义生产关系就会成为生产发展的桎梏，就会爆发无产阶级革命；无产阶级革命要通过暴力推翻资产阶级国家，废除资本主义制度，建立无产阶级专政的国家政权；无产阶级革命的最终目的是消灭剥削和压迫，废除阶级，达到人类解放的共产主义社会。这是被几乎所有的马克



思主义派别所公认的经典马克思主义的基本内涵。

马克思和恩格斯曾亲自指导世界工人运动,不断地与无政府主义、空想社会主义等思想进行斗争。随着马克思主义的传播和工人运动的蓬勃发展,德国、法国、英国等欧洲国家纷纷建立了社会民主党,“第二国际”诞生了。19世纪末,资本主义生产力逐步发展,资本主义制度对于经济危机的自我调节功能越来越强。20世纪初,资本主义经济繁荣发展,社会矛盾趋向缓和,资本主义进入帝国主义阶段。不过,正如阿尔都塞所说:“马克思主义学说‘真实’而危险,很快成了资产阶级斗争的实际目标之一。我们看到前面提到的辩证法开始起作用了:攻击—兼并—篡改—分裂;我们看到攻击从外部潜入了学说内部;学说开始为修正主义所笼罩——而反击分裂在某种形势下则是对修正主义做出的回应(列宁反对第二国际)。”<sup>①</sup>在此背景下,德国的伯恩斯坦、考茨基(Karl Kautsky)等第二国际的理论家们,开始修正马克思主义的基本原理和结论,消解马克思主义的革命性。这导致了第二国际的分裂:以伯恩斯坦等为首的修正主义和以罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)、列宁等为首的左翼激进主义。实际上,修正主义的出现与20世纪资本主义的新变化密切相关。此时的资本主义世界也已经不同于马克思和恩格斯所生活的资本主义社会了。面对资本主义的新形式和新特征,修正主义者认为,资本主义已经发生了某些本质性的变化,所以马克思主义也就不能照搬马克思和恩格斯的“结论”了。

换句话说,第二国际所面临的问题是:在资本主义经济发达、阶级矛盾缓和的情况下,欧美资本主义国家如何进行无产阶级革命。马克思主义的目标是在高度发达的资本主义社会,采取暴力方式进行无产阶级革命,夺取资产阶级政权。但是,伯恩斯坦等修正主义者认为,现代的资本主义生产力与生产关系处于和谐的平衡状态,经济危机已经不是资本主义灭亡的原因了,无产阶级也已经被改造为白领阶层,生活水平大大改善。在这种情况下,他们认为应该放弃无产阶级的暴力革命,放弃建立共产主义的目标。修

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《论马克思与弗洛伊德(1977)》,赵文译,《当代国外马克思主义评论》第八辑,人民出版社2010年版,第329—349页。

正主义的路子就在于：在和平状态下采用民主方式，组建工人政党参与议会选举，占据一定席位，继而与资产阶级政党合作，建立联合政府，通过改造资本主义某些制度层面的东西，来逐步实现社会主义因素。

伯恩斯坦修正主义的理论抛出后，第二国际分裂为右、中、左三派。右翼的社会民主党人基本上放弃了马克思主义的唯物史观、革命观和共产主义目标，抛弃了暴力革命，而热衷于与资产阶级合作，进行改良运动和议会斗争。第一次世界大战爆发，一个更为尖锐的问题抛给了第二国际的马克思主义者。按照马克思主义的原理，全世界无产者应该联合起来推翻全世界的资产阶级政权，因此无产者是无国家、无民族的。但是，第一次世界大战中，卷入战争的各国资产阶级政权要求工人和马克思主义政党暂时放弃阶级斗争，而进行保卫民族—国家的战争。修正主义者认为，尽管无产者备受资本主义的剥削，但是在国家利益和民族危亡关头，无产阶级及其政党应该与资产阶级合作，放弃斗争，加入保卫国家的战争。与此同时，以李卜克内西（Karl Liebknecht）、卢森堡和列宁等激进左翼为首的马克思主义者坚决反对修正主义者的投降行为，认为修正主义者不仅向资产阶级投降，与其同流合污、助纣为虐，而且还是对马克思主义的背叛。这些激进左翼的马克思主义者脱离了社会民主党，组建了各个国家的共产党组织，继续领导工人运动和无产阶级革命。

列宁主义是在修正主义背叛情况下，探索在不发达的资本主义国家进行无产阶级革命而获得成功的马克思主义理论体系。与欧洲社会民主党一样，俄国的马克思主义阵营也分裂为孟什维克和布尔什维克。孟什维克认为，革命还需要等待时机，需要历史发展的客观必然性予以授权。而只有列宁对马克思主义的基本原理进行了创造性的突破：无产阶级革命也可以发生在帝国主义统治比较薄弱的、资本主义经济不十分发达的俄国，因为此时俄国的资产阶级民主革命刚刚完成，资产阶级力量薄弱，无产阶级应该武装夺取政权。列宁的革命范式是建立组织严密的中央集权的共产党，大量地宣传动员、武装士兵和工人直接起义夺取政权，建立无产阶级专政。俄国十月革命的成功极大地鼓舞了欧洲的无产阶级革命。作为以俄为师的学生，中国共产党一直对苏联模式亦步亦趋，但是事实证明十月革命的模式在中国行不通。在毛泽东的领导下，逐渐打破了俄国革命的模式，建立了新的中

国模式:把依靠工人变为依靠工农联盟,将攻打大城市模式改为农村包围城市,实行红色武装割据,军事斗争以游击战和运动战为主,实行广泛的土地革命。中国革命的成功更加鼓舞了世界被压迫民族的独立解放运动。

与俄国革命的成功相比,1918—1922年,德国、意大利、奥地利、匈牙利等国家也爆发了无产阶级革命,然而却相继失败。为什么俄国暴力革命的成功经验在资本主义经济发达的欧美国家却失败了呢?这成为卢卡奇、葛兰西等人反思无产阶级革命运动,并进行理论创新的起点。

1930—1940年间,西方马克思主义者所面临的问题是:如何在发达资本主义国家进行无产阶级革命。他们不同于修正主义,依然把暴力推翻资本主义制度作为目的;同时也不同于列宁主义,因为在中央集权式的共产党的领导下武装工人直接攻打大城市被证明是行不通的。他们认为,欧洲无产阶级革命失败的根本原因在于没有广泛而深入地动员工人阶级,或者说,革命成功还需要深入进行文化和意识层面的革命。他们与列宁主义的区别在于:第一,共产党组织应该是先进工人阶级的民主制组建;第二,要进行广泛的意识革命和文化革命;第三,对资本主义进行深入而系统的批判。在卢卡奇看来,无产阶级革命的首要条件是通过马克思主义传播和文化批判,使得工人阶级获得阶级意识,即认识到作为整体的无产阶级的被压迫地位。同时,大力批判和揭露资本主义压迫的主要形式,即异化劳动或物化,它改变了工人阶级的思维方式和生产方式。而对于葛兰西来讲,他认为意大利革命的失败在于——直接进攻了敌人的心脏而忽略了其核心阵地外围的壕沟和铁丝网。也就是说,无产阶级政党需要与资产阶级展开逐一争夺的意识形态和文化领域的“阵地战”,其方式是依靠党的有机知识分子,通过工会、工厂等机构向中下知识分子和工人群众进行宣传动员,实现无产阶级的文化领导权,这样革命的时机就到来了。

20世纪50年代,世界形势和资本主义又发生了新的变化。第二次世界大战的结束给资本主义带来了新的繁荣发展。资本主义社会演变为新科技、新管理、新消费的后工业社会,工人阶级的待遇普遍提高,经济危机不再大规模爆发,生产力与生产关系趋于新的平衡和稳定。同时,苏联经过了斯大林主义的统治,在政治高压的同时,也取得了社会主义建设的诸多成果。



在这种背景下,西方马克思主义面临着新的问题,理论发展进入了新的阶段。资本主义现代性在社会生活的各个方面展开,向微观权力和日常生活渗透,工具理性日益成为社会的主要原则。

在这一时期,批判资本主义的现代性危机就成为西方马克思主义者,特别是法兰克福学派的主要任务。卢卡奇指出,在资本主义社会中,人类已经普遍被异化和物化了,人们被资本主义的总体性分割而统治。霍克海默(Max Horkheimer)认为,资产阶级启蒙运动许诺的理性已经演变为新的迷信,技术统治已经成为束缚人的新桎梏。阿多诺(Theodor Adorno)指出,在工具理性的时代,高雅文化和纯艺术难抵均质化、表面化、低俗化的大众文化的冲击。本雅明(Walter Benjamin)更是认为,现代化的大都市一切都被金钱化了、物质化了,唯有波希米亚式的乞丐和流浪者才暂时逃逸了现代性的统治。资本主义的现代性无孔不入,物质的统治无处不在,资本主义意识形态弥散在社会的各个角落。马尔库塞(Herbert Marcuse)则指出,现代资本主义社会与斯大林主义、纳粹主义的极权社会毫无区别,欧美已经成为新的极权国家。人们被大量的物质和光怪陆离的商品所包围,生存在柔性的权力统治之中,工人阶级等生活在天鹅绒般的监狱之中而毫不知情。因此,马尔库塞等马克思主义思想家号召青年人起来打破资本主义现代性的统治,恢复人的感性生命力量。

资本主义现代性的统治力量越是强大和微观化,人们感受到的压迫和痛苦就越是强烈。1968年,巴黎学生和工人燃起反抗的火焰,“五月风暴”爆发了。这是在发达资本主义繁荣时期,工人运动的一次革命实践,也是西方马克思主义催生的无产阶级运动,学生和工人高举马克思、毛泽东和马尔库塞的旗帜,直觉式地反抗资本主义异化统治。或者说,正是西方马克思主义者不断进行哲学、思想和文化方面的革命,才催生了法国学生和工人的革命运动。在运动中,号称法国马克思主义理论权威的阿尔都塞,却不支持学生运动,“结构主义不上街”,充分暴露出他所谓的科学主义的马克思主义不过是书斋里的革命。这次激进学生运动培养了一大批关注现实的、参与革命实践的马克思主义思想家。作为阿尔都塞的学生,巴迪欧、朗西埃、巴里巴尔等纷纷走上街头,用身体与警察搏斗,占领高等学校,引领学生运动。

他们在思想上与阿尔都塞决裂了。马克思主义、毛泽东思想和法兰克福学派的政治思想成为这一批激进左翼的共同资源。

“五月风暴”平息之后,在 1970—2000 年间,资本主义经济再次高速发展,世界局势趋于和平与发展。资本主义呈现出新的全球化、世界化的特点。跨国公司和生产消费的世界一体化,新自由主义一统天下,特别是苏东社会主义解体之后,右翼学者和政治家宣布:资本主义获得了永久的胜利,是唯一正确的现代性之路,历史已经终结,共产主义的幽灵不复存在。这一时期右翼势力猖獗,马克思主义,特别是激进左翼被压抑。20 世纪 80 年代兴起的以拉克劳和墨菲为首的“后马克思主义”就是向右翼靠拢的新修正主义思想流派。

然而,颇具讽刺意味的是资本主义宣布胜利的余音未落,2008 年在美国爆发了金融危机,随后整个资本主义社会爆发了严重的经济危机,全球范围经济衰退,至今还在低迷之中。人们此时发现,马克思对资本主义经济危机的预言依然有效,资本主义的危机现状跟那些“普世价值”开了一个玩笑。2010 年以来,美国和欧洲等资本主义国家,工人阶级和资产阶级矛盾日益激化,学生、工人、新移民等运动风起云涌。在新的历史条件下,1968 年马克思主义的激进左翼传统再次被激活。马克思主义者又面临新的问题:在全球化资本主义矛盾激化之时,如何重新激活马克思主义传统,使得欧美国家走出危机,实现社会主义或共产主义。在政治层面,2004 年,欧美的共产党和激进左翼召开了国际会议,组建了新的左翼国际组织——欧洲激进左翼党。其后,激进左翼政党在欧洲政坛上发挥着重要作用,引领工人运动和左翼力量,不少政党甚至占据了议会的多数席位。2015 年 1 月,希腊的激进左翼联盟成功组阁,成为希腊执政党。<sup>①</sup> 齐泽克甚至著文章宣称

---

① 有关欧洲激进左翼政党及其政治状况,参考了英国卢克·马奇(Luke March)的《欧洲激进左翼政党》(*Radical Left Parties in Europe*),于海青、王静译,社会科学文献出版社 2014 年版。根据卢克·马奇的研究,欧洲激进左翼政党在定义上有下列特征:首先是激进的,反对当代资本主义的基本社会经济结构及其价值观;其次是左翼的,把经济不平等视为现存政治和社会安排的基础,把实现集体的经济和社会权利提上主要议程;最后是全球化的,宣称国家和地区问题有其产生的全球化结构根源诸如帝国主义或全球化。卢克·马奇对于政治上的激进左翼政党的定义,某种程度上可以成为我们考量当代欧美激进左翼思潮的理论参照系。

“只有激进左翼才能拯救欧洲”。在哲学和思想领域中,激进左翼政治哲学家譬如齐泽克、巴迪欧、朗西埃、巴里巴尔、阿甘本、大卫·哈维、奈格里、哈特等,从20世纪80年代起就与新自由主义、保守主义、激进民主等进行了理论辩驳和斗争。2000年之后,在全球化资本主义经济大行其道的时候,他们颇具革命性的激进左翼思想反而成熟了。

这些哲学家被称为“激进左翼”,是因为他们都是1968年“五月风暴”的后裔们。1980年以来,左翼重新思考了马克思主义的激进传统在当代的适用性,批判了资本主义的新自由主义、民主政治等,探索在全球化资本主义背景下,社会主义的现实策略和共产主义的意义。他们不仅有共同的激进社会运动的生活经历和思想基础,同时都对马克思主义的激进传统做了继承和发展。不仅巴迪欧、朗西埃、巴里巴尔、奈格里等人作为“五月风暴”的学生领袖和革命者坚持至今,而且齐泽克、阿甘本作为马克思主义后学,其师承和学渊也浸透了激进哲学和革命传统,甚至就连被齐泽克激烈批判的后马克思主义者拉克劳也是来自于1968年的革命浪潮之中。

青年时代的拉克劳是阿根廷激进学生运动领袖之一,由于参加1968年反对军人独裁统治的学潮而被通缉,于1969年流亡英国。1968年法国的“五月风暴”激进政治运动,拉克劳也是深有体会,他说:“它们开拓了历史和政治空间,使我得以深化此前基于在阿根廷的经验直觉。”<sup>①</sup>20世纪80年代,拉克劳和墨菲合作,积极探索新的政治运动形式。他们认为,激进民主应该是在资本主义政治民主之外的社会民主,表现出联合各种激进民主运动的政治思路。齐泽克在年龄上比拉克劳小得多,经历了南斯拉夫的民主改革和社会主义政权的崩溃,后来还参与竞选第一届斯洛文尼亚总统。齐泽克的激进政治思想源头有两方面:一方面是他的导师雅克-阿兰·米勒(Jacques-Alain Miller),他曾参加了1968年的“五月风暴”,是阿尔都塞的弟子,这种激进政治的基因潜藏在齐泽克的精神分析的政治学之中;另一方面来自于马克思和列宁,齐泽克对马克思的资本主义批判、经济分析、阶级斗

<sup>①</sup> [英]恩斯特·拉克劳:《我们时代革命的新反思》,孔明安、刘振怡译,黑龙江人民出版社2006年版,第214页。



争、无产阶级革命以及列宁的十月革命等都充满了敬意和热情。

如何对待马克思主义及其激进革命传统成为左翼阵营中划分派系的一个标准。20世纪80年代,拉克劳以《领导权与社会主义策略》(*Hegemony and Socialist Politics*)探索激进民主政治而闻名于世。他反思了马克思主义的本质主义一面,认为马克思主义的经济决定论、阶级优先论和政治空间的封闭均不再适应20世纪六七十年代资本主义社会的发展。他从葛兰西的领导权概念入手,认为政治空间是敞开的话语斗争,各种话语元素没有优先性,可以相互联结而构成一个新的话语体系,该体系就会取得政治斗争的领导权。在他看来,马克思主义也是一种革命话语接合形式,具有本质主义的性质。任何话语只要能够成功地黏合其他话语,就可以是一种新的革命话语。由此,他认为,新的左翼政治形式诞生了,那就是激进民主政治。他认为,这一传统依然是在马克思主义的谱系中,马克思认为民主和自由等资产阶级的政治只不过是少数有钱人的政治,而真正的政治是由工人阶级发起的社会运动,其中当然包括作为革命前奏的社会民主运动。由此可知,拉克劳属于第二国际和葛兰西式的左翼中的右派,致力于以民主政治形式批判资本主义政治民主、实现社会主义策略。

齐泽克反对拉克劳的激进民主政治,对他的霸权理论也持保留态度。齐泽克认为,意识形态,的确如拉克劳所言,是能指连结而成的话语体系。但意识形态不仅是体系化的话语斗争,还是深入人心的幻象形式,同时话语和形象还是被权力和快感所支撑的。齐泽克强调,马克思的共产主义是资本主义基本矛盾的解决途径,既想剔除资本主义的异化、压迫和剥削,同时又要保留资本主义高速发展的生产力。马克思的这种制度设计说明了他的视域还存在于资本主义内部,共产主义是资本主义现代性的理想幻象。虽然齐泽克与拉克劳一样反思共产主义的设计本身,但是他并没有否认马克思主义中的经济分析因素,他甚至说拉克劳的后马克思主义陷入了资本主义民主陷阱之中,其原因就在于拉克劳忽略了马克思主义的经济学维度。

齐泽克认为,马克思对资本主义的经济批判、日常生活批判在今日依然有着积极的意义。当前资本主义是全球化的资本主义经济,马克思所预言的世界经济体已经成为现实。经济的压迫不仅体现在工人变成赤贫,更体

现在工人变成了无固定工作的临时工。资本主义经济的掠夺性还体现在欧美发达资本主义国家对第三世界国家的经济剥削,即第三世界的血汗工厂。齐泽克认为,资本主义经济的剥削和压迫依然是无产阶级解放自身的优先考虑因素。所以,齐泽克基本的思想仍然是经典马克思主义的激进思想,只不过他后期推崇列宁的暴力革命和歇斯底里的行动。我认为,齐泽克既看到了马克思主义时代性造成的缺点,又看到了马克思主义内部无限的解放可能性。不过,他也彷徨于现实的探索之中,还没有一个明确的政治解放途径。尽管齐泽克标榜自己是个列宁主义者,但他崇尚行动的激进政治,实质上是无政党领导的、无预谋的、突然的歇斯底里的行动,所以他的政治设计也是缺乏现实基础的个人主义的激进反抗。

阿兰·巴迪欧是当代法国著名哲学家。他青年时代参加了革命运动,成为信奉毛泽东思想的激进毛派政党的成员。在“五月风暴”中,他参加学生和工人运动,亲自赤臂上阵,与警察搏斗。激进运动落潮后,他没有消沉或者右转,而是深入地反思革命运动的得失成败。他先后在《存在与事件》(*Being and Event*)、《世界的逻辑》(*Logics of World*)、《世纪》(*The Century*)等著作中向巴黎公社、十月革命等事件致敬,探索当代如何忠于和实现共产主义的革命道路。巴迪欧声称自己是“天真的、彻底的、本质的马克思主义者”。换言之,在整个左翼激进阵营中,也只有巴迪欧真正地继承了马克思主义的无产阶级解放学说。马克思说,无产阶级在革命中失去的是锁链,得到的将是整个世界。马克思主义在分析资本主义内在矛盾的过程中,发现了资本主义的掘墓人——无产阶级。在资本主义社会中,工人日益成为赤贫的异化劳动者,也被剥夺了作为人的一切权利。巴迪欧把无产阶级的这种被排除在政治和经济之外的状况称为“非存在”(non-being)。马克思主义发现了无产阶级推翻资本主义的秘密就在于自身的解放。巴迪欧认为,1848年巴黎公社的革命就是无产阶级第一次登上政治的舞台,也是无产者从非存在状态转变为实存的真理—事件。巴迪欧在1968年的街头政治实践中认识到,阿尔都塞的阁楼上的马克思主义和后结构主义的革命根本不是真正的政治,只有从工人运动和政治运动中诞生的理论才是真正的激进政治理论。换言之,巴迪欧继承了马克思关于无产阶级解放和革命的理论,

但是他把这一理论与巴黎公社等政治实践结合起来了,深化和扩大了当代左翼激进政治的理论思考。

从他们与马克思主义的批判和继承关系来看,拉克劳显然属于继承了伯恩斯坦式在西方政治模式下进行民主斗争的方式,只不过他的激进民主是在当代形式民主之外展开的社会的民主运动而已;齐泽克在拉康哲学的基础上,一方面跟随拉克劳批判了马克思主义某些本质化的方面,另一方面更多的则是继承了马克思对资本、商品、意识形态等资本主义的批判。同时,他也接受了马克思特别是列宁主义关于阶级、工人阶级、革命行动等的论述,并用拉康的实在界、行动等思想予以了重新阐释;巴迪欧则是从“五月风暴”的硝烟中走出来的革命家、思想家,更倾向于颠覆整个历史逻辑的激进政治。他继承和发展的巴黎公社或者共产主义思想,把工人运动和阶级斗争看成了解决资本主义和实现共产主义的途径。他属于比较“顽固”的左翼激进派。

## 第二节 西方马克思主义批判精神的延续

当代欧美的激进左翼思想与西方马克思主义是什么关系?要回答这个问题必须把激进左翼,特别是齐泽克、巴迪欧等人,置于西方马克思主义谱系中予以观照。笔者认为,齐泽克等激进左翼在哲学和文化上依然延续了西方马克思主义(特别是法兰克福学派和阿尔都塞学派)的批判传统。

西方马克思主义大致是1917年俄国十月革命之后开启的。当时欧洲马克思主义传播比较好的国家,如德国、匈牙利、意大利等纷纷效仿俄国进行了暴力革命,但最终失败了。第一代的西方马克思主义者卢森堡、卢卡奇和葛兰西等,作为党的领袖和革命者,他们首先思考的问题是何俄国革命的成功经验在德国、意大利等国却是失败的?他们思考的结果是欧洲的资本主义比较发达,统治阶级的意识形态深入人心,要想发动无产阶级革命夺取政权,那么首要任务就是长期对资本主义展开批判,提高工人阶级的觉悟,让工人阶级拥有阶级意识,从而转变为革命的主体。第二次世界大战前后,资本主义发展进入了新的阶段,各种现代哲学纷纷登上舞台,现代主义



和后现代主义一时成为文化思想的主流。在此背景下,西方马克思主义的第二代学人主要是德国的法兰克福学派、法国的阿尔都塞学派和英国的伯明翰学派。他们从第一代学人的反思和总结革命经验转向了对资本主义现代性的批判,从阶级意识的探讨转向了对资本主义文化和意识形态的揭露。

两次世界大战在欧洲的爆发,让欧美的思想家意识到其赖以存在的西方文化和文明出了问题,文化危机和精神危机促使他们思考资本主义的前景和人类发展的命运。正如霍克海默指出的那样,资本主义的启蒙思想许诺人类自由和民主的光明未来,然而“单向度”的社会发展却使得启蒙变成了新的迷信,“自由”变成了新的枷锁。工具理性、技术统治、科技力量、权力规训制造了钢铁工厂一样的宰制性社会体制。在这个社会中,人们逐渐丧失了批判性,丧失了生命的活力和人性的美好,人被整个现代性社会异化成了社会动物。所以,法兰克福学派的霍克海默、阿多诺、马尔库塞、本雅明、弗洛姆等以马克思的异化理论为基础,对资本主义的后工业社会进行了全方位的批判,如社会批判、技术理性批判、伦理学批判、意识形态批判、心理学批判、大众文化批判等,从而形成了极为深刻、系统的社会批判理论。与法兰克福学派不同,法国的阿尔都塞等马克思主义者以结构主义哲学为基础,批判苏联的人道主义意识形态和发达资本主义社会的意识形态,提出了科学主义的马克思主义。阿尔都塞在《保卫马克思》《读〈资本论〉》《论再生产》等著作中指出了作为统治工具的意识形态与主体之间的秘密,深刻地揭露了资本主义社会意识形态在微观层面的运行规律,开辟了意识形态与主体建构的新理论领域。

法兰克福学派的社会批判理论与阿尔都塞的结构主义马克思主义就成为当代激进左翼思想家——特别是齐泽克和巴迪欧——的最重要的理论源头了。或者说,齐泽克的新马克思主义批判哲学就是西方马克思主义批判精神的当代延续。

第一,资本主义批判。马克思对资本主义的社会批判是从最小的经济细胞“商品”开始分析的,他指出了资本主义社会的全面异化和商品拜物教化。齐泽克从拉康的角度深入地研读了《资本论》,指出马克思的商品拜物教分析与弗洛伊德的梦的解析具有同宗同源关系,共同揭示了商品与梦的

秘密不在于内容,而在于其形式。他认为,当代社会中,马克思对商品拜物教的分析揭示了资本主义意识形态的秘密在于:人们的无意识幻象支撑了现实存在。

第二,现代性批判。在西方马克思主义谱系中,最先系统地反思启蒙现代性的是霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》。他们认为,启蒙现代性已经演变为工具理性和技术统治,马克思担心的异化和商品拜物教已经成为赤裸裸的社会现实,高雅艺术变成了毫无价值的、机械复制的大众文化,康德式的道德已经成为萨德们的护身符。齐泽克不仅完全认同霍克海默和阿多诺的批判思想,而且他还从精神分析学的视域深入挖掘了现代性哲学的根基:古典德国哲学的理性观念。弗洛伊德的精神分析学认为,文明得以诞生源于对人类的无意识本能的压抑,文明就是社会文化对本我的规训过程。齐泽克在此基础上指出,德国哲学中的理性观念就诞生于对先验的想象力分散性的压抑。也就是说,齐泽克认为,主体就是世界的黑夜,是康德意义上的前综合的分散的杂多,是疯狂的过量和剩余。知性要想形成,必须强力地把杂多予以整合和统摄,于是就产生了先验的想象力综合,继而产生了知性和理性。齐泽克认为,这种德国哲学中的否定性被康德有意忽略,同样也被海德格尔所抛弃,而弗洛伊德和拉康的“驱力”就是这种先验否定性的代名词。所以,就哲学根基来讲,现代性就建立在对人本身的否定性过量的压抑和规训之上,现代社会当然也是压抑性、宰制性社会。

第三,主体性批判。主体始终是西方现代性哲学的核心概念。康德“启蒙”的基本含义就是要让服从权威的人变成自明的主体。然而,正是这个能力超群、自我负责的主体导致了两次世界大战。于是,主体之理性、道德等纷纷成了反思的对象。20世纪六七十年代,后结构主义和后现代主义哲学对主体的概念普遍感到失望,进行了系统的批判,因此齐泽克称之为对“主体的围剿战”。福柯认为,主体是社会微观权力对人体进行规训的结果,是权力话语建构的结果。阿尔都塞认为,主体是无头的伪主体,是在社会意识形态质询和应答的循环中建构而成的。拉康则认为,人类从婴幼儿起,作为主体基础的自我的建构本身就是对他人的误认,人类主体本身就是“误认他乡作故乡”的悲剧。德里达等解构主义者干脆宣布,主体根本就是

宏大叙事,就是词语的碎片而已。齐泽克一方面吸收了福柯、阿尔都塞等思想家从社会规范和微观权力话语层面对主体概念的探索;另一方面特别从弗洛伊德和拉康的精神分析学传统出发,再次对主体概念进行了彻底反思和批判。

齐泽克认为,主体不是自然形成的,而是被社会建构而成的。这个建构过程应该放在拉康的想象界、符号界和实在界的三元组中予以思考。主体就其初步形成而言,的确如拉康所说,在镜像阶段中婴幼儿因无法统摄其自身而误认他人(包括母亲、其他小孩等)为自身,这样主体之自我就形成了。初步自我形成之后,主体还必须介入符号界,才能成为被社会认可的主体。换言之,符号界是一个主体与主体之间形成交往的符号网络。在父亲这个大他者的逼迫下,主体被迫与母亲分离,进而认同于父亲及其所代表的社会秩序、意识形态和文化规范,并且要在这个社会秩序中占据和认同某个符号位置,比如律师、教师、父亲或者儿子等,这样作为符号界的主体才被大他者质询成功。不过,在齐泽克看来,这些主体都不是真正的主体。真正的主体应该是走出符号界和想象界桎梏的歇斯底里的行动者。主体的一生中总会多次遭遇实在界,这些人生的创伤让人们感悟到生命的无常和虚无,甚至可以掀翻社会赋予我们的角色。主体就是撤去一切符号认同和想象认同的剩余物,例如被流放的俄狄浦斯,主体就是他所说的“难道当我一无所有的时候,我才是我自己”。由此可以看出,齐泽克对主体的反思和批判具有前所未有的彻底性和革命性。

第四,意识形态批判。意识形态概念的创新,以及对资本主义意识形态进行批判是马克思主义理论的有机组成部分。从马克思的虚假意识,到卢卡奇的无产阶级阶级意识的诞生,再到葛兰西的文化领导权和阿尔都塞的意识形态国家机器,可以说西方马克思主义的意识形态理论已经成为一个强劲的思想传统。其一,齐泽克在拉康的后期哲学思想的基础上,与阿尔都塞的意识形态和主体建构理论进行批判性对话,进而梳理和总结了一整套精神分析学马克思主义的意识形态理论。在《意识形态的崇高客体》《幻象的瘟疫》等著作中,他指出意识形态不仅如阿尔都塞所说的那样具有物质仪式性,同时还以无意识的幻象形式存在于人们的头脑之中。意识形态无



处不在、无时不在,它作为一种幻象发挥了主人能指的作用,固定人们于某个符号位置上,使得人们成为意识形态的主体。其二,齐泽克认为,意识形态内部包含着巨大的快感,故当人们依靠权力行使意识形态的功能时,无疑是在享受虐待他人的意识形态快感。他从这个角度批判了德国法西斯的犹太人意识形态,指出大屠杀的刽子手不是糊涂的庸俗的居家男人,而是享受权力的施虐快感的凶手。其三,齐泽克指出,意识形态的颠覆来自于拉康的实在界,即来自虚无中不可预料的偶然性的行动。只有偶然的行动才会悬置和颠覆这种意识形态秩序,开启真正革命的可能性。

第五,文化批判。齐泽克继承了西方马克思主义对美学、文学和艺术的高度关注,发展了马克思主义文化批判理论。他撰写了丰富的文化理论方面的著作:电影和大众文化方面的《侧目而视》《享受你的病症》;解读大卫·林奇的《荒谬而崇高的艺术:论大卫·林奇〈妖夜慌踪〉》;歌剧方面的《恐怖的实在界之泪》等。可以说,迄今为止,齐泽克已经形成了一整套融合拉康精神分析学美学与马克思主义美学的,独具时代特色的文化批判理论。他以艺术处理现实与原质之关系的不同方式,划分了现实主义、现代主义和后现代主义:现实主义认为通过现实的描写可以看到并不神秘的原质,现代主义认为艺术是经验原质的隐喻,后现代主义则直接把日常物品放在原质的位置上。他按照拉康的想象界、符号界与实在界的“三界结”理论,把艺术分成了符号界的幻象艺术、实在界的原质艺术等。

总之,齐泽克是当代西方最富创造力的左翼思想家之一。他在融合拉康精神分析哲学和马克思主义哲学的基础上,继承了西方马克思主义的批判哲学传统,针对当代资本主义提出了系统、深刻的批判理论。他在与马克思、霍克海默、阿多诺、阿尔都塞等思想家的对话中,提出了针对商品拜物教、资本、伦理学、主体性、意识形态等问题的现代性批判哲学。同时,齐泽克以深厚的德国古典哲学根基,对康德的想象力、崇高美学等作了系统的批判,并在此基础上提出了当代的艺术批判理论。因此,我们说,齐泽克的激进左翼理论,或新马克思主义批判理论,是西方马克思主义批判精神的当代延续和发展。

### 第三节 激进“新马克思主义”的探索

齐泽克、巴迪欧等激进左翼与后现代主义马克思主义、后马克思思潮、后马克思主义是什么关系呢？国内外有些学者把他们看作与拉克劳和墨菲一样的后马克思主义者。例如，孔明安认为，他们都是后结构主义之后的马克思主义。有些学者把他们与德里达、福柯、利奥塔等所谓的“后现代主义马克思主义”放在一起，认为齐泽克、巴迪欧等也属于后现代的马克思主义派别。<sup>①</sup> 例如，陈炳辉等在《后马克思主义的理论》一书中就采用了比较广泛的后马克思主义概念：“后马克思主义是 20 世纪七八十年代前后出现的后现代社会的各种新马克思主义，是与后现代主义紧密关联的新的马克思主义思潮。”<sup>②</sup> 其中不仅包括拉克劳和墨菲的狭义的后马克思主义，而且也“能够涵盖 20 世纪七八十年代前后出现的各种新马克思主义理论，拉克劳、墨菲、福柯、德里达、鲍德里亚、利奥塔、德勒兹、加塔利、齐泽克、哈贝马斯、吉登斯、鲍曼、詹姆逊等都是值得认真研究的重要的后马克思主义理论家”<sup>③</sup>。张一兵则认为，齐泽克、巴迪欧、朗西埃与阿甘本是“后马克思思潮”。他认为，“其中，新近出场的重要人物是斯洛文尼亚的拉康主义者齐泽克和法国的巴迪欧。他们从一个断面激烈地批判当代资本主义，又小心地与马克思主义保持一定的距离。这还可以包括在此基础上形成的后殖民主义和新历史主义文化批评。这就是所谓的‘后马克思思潮’。如果作一个明确指认的话，这种思潮本身正是西方马克思主义在后现代语境中急剧向右转而致的一个理论变种。但应该说明的是，这些后马克思哲学家已经不是或者不再是马克思主义者。”<sup>④</sup>

梳理对巴迪欧、齐泽克、朗西埃和阿甘本等人的定位，我们可以集中概

① 参见孔明安等：《当代国外马克思主义新思潮研究》，中央编译出版社 2012 年版。

② 陈炳辉等：《后马克思主义的理论》，中国社会科学出版社 2011 年版，第 3 页。

③ 陈炳辉等：《后马克思主义的理论》，中国社会科学出版社 2011 年版，第 3 页。

④ 张一兵主编：《当代国外马克思主义哲学思潮》下卷，江苏人民出版社 2012 年版，第 2 页。



括为三种观点。第一种,他们属于后现代主义马克思主义。这些欧美激进左翼思想家与德里达、利奥塔、鲍德里亚等都是对马克思主义感兴趣,对马克思的哲学既有解构和批判,又有发展。其理由是他们的理论根基都是后结构主义、后现代主义哲学。第二种,他们属于后马克思主义。这里的后马克思主义是宽泛意义上的,是指20世纪80年代以来、西方马克思主义之后的、经过后结构主义洗礼的、一切与马克思主义有关的左翼思想家。除此之外,还有人把齐泽克与巴迪欧等也归入狭义的后马克思主义阵营之中,即属于修正经典马克思主义的、理论上与拉克劳和墨菲关系紧密的后马克思主义。第三种,他们属于当代新马克思主义。英国学者戈兰·瑟伯恩(Goran Therborn)在《从马克思主义到后马克思主义?》一书中就把齐泽克、奈格里和哈特称为“新马克思主义”。“最近十年至少出现了两种高度创新、具有影响力的话语,它们均明确源自马克思主义的遗产并依靠其获得发展。我们已经注意到斯拉沃热·齐泽克的相关哲学政治。他不仅激进地修正了马克思主义的文化批判,还大力捍卫反传统的马克思主义,反对‘墨守成规的自由派无赖’……新马克思主义的第二个主要表现特征是哈特和奈格里的《帝国》和《诸众》,宣称找到了21世纪的革命出路。”<sup>①</sup>综上所述,理论定位的关键在于:齐泽克等激进左翼理论与后现代哲学的关系问题,及其与拉克劳和墨菲的后马克思主义的关系问题。笔者认为,应该把齐泽克、巴迪欧等激进左翼思想定位为激进的新马克思主义。

### 一、重建哲学根基

首先需要辨析的是激进左翼哲学与后现代主义哲学的关系问题。20世纪六七十年代,的确是后结构主义、解构主义、后现代主义、新历史主义等后现代哲学大放异彩的时候。后现代哲学是对整个西方现代性哲学的彻底反思和系统批判。后现代哲学家们反对本质和现象之分,主张解构逻各斯中心主义和人类中心主义,反对中心与边缘的对抗,主张一切都是碎片化、

<sup>①</sup> [英]戈兰·瑟伯恩:《从马克思主义到后马克思主义?》,孟建华译,社会科学文献出版社2011年版,第187—188页。

平面化、分散化的。在这种哲学思潮冲击下,几乎所有的人文社会科学都受到了影响,马克思主义也不例外。例如,利奥塔的后现代主义就认为,马克思主义是隶属于西方现代性的总体性之中的宏大叙事,也是一种意识形态。同样,拉克劳和墨菲就根据德里达的解构主义思想,认为马克思主义是一种本质主义。20世纪80年代,是全球化资本主义阶段,是跨国公司和信息技术发达的时代,工人阶级正在消失,阶级斗争让位给争取民主和身份认同的激进民主政治。后现代主义哲学成为解构和修正马克思主义基本原理的有力工具。所以,笔者认为德里达、利奥塔、鲍德里亚等后现代哲学家不是马克思主义者。他们在解构马克思主义的同时,对马克思的某些思想保持了某种兴趣,也在马克思的思想遗产的刺激下更深刻地批判了资本主义。换言之,他们甚至连“后现代主义马克思主义”都称不上,毕竟这个概念的落脚点还是要在马克思主义上。

齐泽克、巴迪欧、阿甘本等思想家由于其出身和求学的经历,必然受到后现代主义哲学的强烈冲击。齐泽克甚至一度投入到德里达、海德格尔、利奥塔等哲学的研究之中。激进左翼思想家的老师们——拉康、福柯、阿尔都塞和德里达——都属于后现代哲学的后结构主义。齐泽克的思想根源是拉康,巴迪欧的思想根源是阿尔都塞,阿甘本的思想来自于本雅明等。但是,我们不能因为他们师承于后结构主义,因此就说他们的思想也必然是后现代主义的,是解构马克思主义的,因为师承并不等于其理论本身。这种情况就像马克思师承于黑格尔和费尔巴哈,我们不能说马克思也属于唯心主义辩证法和人本主义哲学。笔者认为,齐泽克等经过后结构主义的理论洗礼之后,回答了“后现代主义之后”是什么的问题。他们不但没有按照后结构主义的理论逻辑解构马克思主义,反而依据他们的思想挖掉了西方哲学的根基,在一片废墟中重建了西方哲学、政治学和美学,并重新发展了马克思主义。

在后结构主义中,最具颠覆性的哲学家就是拉康了。但齐泽克并不认同拉康为“后现代主义”哲学家,反而认为拉康是捍卫现代性哲学根基的启蒙思想家。启蒙的基本精神就是质疑和反思,这正是拉康精神分析哲学的根本所在——反思理性和主体的自明性。齐泽克从弗洛伊德和拉康的精神

分析学视域重新阐释了德国古典哲学,他认为精神分析学的“死亡驱力”与德国哲学中的“否定性”是同一种东西,是理性和主体赖以存在的基础。驱力,就是弗洛伊德所谓的死亡本能,死亡本能是人类返回无机物的强迫重复的必然趋向,是属于深层无意识的领域。代表意识的自我就是通过压抑和控制具有死亡本能的本我而运作的,超我则是社会道德和伦理的规训力量。在自我的现实压迫和超我的道德规训之下,本我的驱力被压抑在了无意识领域之中,在此基础上人类诞生了意识和理性。换言之,在齐泽克看来,意识就是对无意识的本我的压抑,正如知性和理性就建立在对人的否定性的压抑上一样。

齐泽克强调,德国哲学中康德的人身上的“桀骜不驯”、黑格尔的“世界的黑夜”等都属于人类的否定性,属于人身上的过量存在物。这一过量的否定,在康德的《纯粹理性批判》中就是先验想象力综合之前的杂多,齐泽克称之为“先验想象力的分散”,即拉康的实在界之虚空。在人类诞生之前,世界就是无序的杂多,人类要把握这种杂多和虚无,就不惜以先验想象力综合来强力统摄之,就此形成知性。换成拉康的理论,就是人类在诞生之初在镜像阶段认同他人形成自我,进而在符号界之中通过主体间性和占据符号位置而成为“主体”,但是这一主体并不是真正的主体,而是大他者建构的产物。齐泽克认为,实在界就是否定性本身,就是死亡驱力,它对于人类来说既是对符号世界的巨大威胁和创伤,同时又是清空一切意识形态和符号界/历史的橡皮擦,可以开启新的革命和产生新的事件。总之,在他看来,实在界就是虚无本身,革命就是在虚无中行动。因此,齐泽克认为整个世界就是虚无,在“无”中产生,比如“社会并不存在”“国家不存在”“阶级并不存在”“女性不存在”“性关系不存在”。那么,按照齐泽克的逻辑推理下去,既然“一切都不存在”,那所有事物都可以被颠覆,全部颠覆掉之后这个世界就剩下一片空白。我们不仅要善于颠覆世界,还要建立一个新世界,这就是齐泽克所做的工作,把西方哲学全部清空,在这个基础上,建立一个新的事物,那么这个新的事物是什么呢?无疑,这就是回归经典马克思主义和共产主义。

对于巴迪欧而言,哲学就是“一与多”的关系问题。他认为,世界的存



在就是无序的无限的杂多,即纯粹的多元,也就是空无。这种表象存在的多元是人无法把握的,但是人具有一种要统摄和把握世界的存在冲动。当人们在某一位点上把不同的多元区别开来的时候,也就是一个“一”的情境产生了。巴迪欧把任何特殊的首尾连贯的杂多之物,比如法国社会、现代艺术、十月革命等,都称之为被“一”所结构起来的情境。齐泽克认为,从情境的状态来看,前情境的杂多就是空无,是无法被符号化之前的存在本身。然而,存在论的情境中经常会偶然出现一些无法解释的事件,它划破或者造成了某个情境的分裂和难题。这种事件就是来自前存在的非在(non-being),无法被现有的情境所理解和把握。例如,法国大革命的爆发,是在18世纪末的政治、经济、哲学和文化情境中都无法预见的暴力革命的事件。这就是一个干扰和分裂原有情境的事件。事件的特征是无中生有的,是无法预测的,是偶然发生的。

在齐泽克看来,“事件,就是情境的真相,它使那些‘官方’情境所必须‘压抑’的东西都变得清晰可见……举例来说,法国大革命就是一个事件,它使旧制度(ancien regime)的过剩、矛盾与‘谎言’都变得清晰可见”<sup>①</sup>。因此,巴迪欧认为,事件是非在存在的过程。事件爆发之后,原有情境的一切话语和意识形态都会发动起来,对事件予以干扰和解释。但是,只有事件的参与者和行动者才能给事件以命名。换言之,只有相信上帝的人才能发现上帝的存在,也只有对事件保持忠诚的人才能成为主体,即真理—事件的主体。事件的发生没有任何大他者或者存在论上的保证,完全取决于参与者的坚持和解释。主体的预先介入事件才使得事件成为事件,普遍性的真理得以生成。巴迪欧认为,革命就是一个事件,就是产生普遍性真理的规程之一。

阿甘本的哲学也具有激进的维度。他的思想来源于本雅明,特别是本雅明后期的《历史哲学论纲》和《暴力批判》中关于时间、历史和暴力革命的思想。阿甘本在《例外状态》等著作中提出了例外状态和生命政治的概念。

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第179页。

他在《剩余的时间——解读〈罗马书〉》中通过对圣保罗书信的解读,指出了例外状态、弥赛亚主义与暴力革命的内在关联性。他认为,在犹太教的传统中,人类诞生以来的历史是有罪的历史,历史真正的开端是弥赛亚的降临。在那之后,我们的时间才进入到真正的历史之中。弥赛亚的来临对世界的影响很大,继而对众生的审判开始了。马克思的革命理论,其实就是等待弥赛亚的来临,革命的那一天才是真正时间的开始。在新中国成立的时候,艾青写了一首诗,叫《时间开始了》,这里的时间就是革命。因此,阿甘本是通过弥赛亚的解读来解释马克思主义的。他是对本雅明历史哲学的发展,即在弥赛亚来临之前的时间、历史、哲学,都被悬空了。西方资本主义的历史在阿甘本看来都是压迫史、统治史,只有真正的革命来临的时候才重新开始有了时间,才有了真正有意义的历史阶段。

总而言之,无论齐泽克的先验想象力的杂多和分散,或巴迪欧的空无,还是阿甘本的弥赛亚时间,其实质都是借助于后现代哲学对现代性哲学作了批判性的重建,重构了哲学存在论的根基。让人们匪夷所思的是后现代主义哲学并没让他们变成解构主义者和虚无主义者,反而使得他们成为普遍性哲学、真理哲学的重建者。

## 二、重构激进政治

齐泽克、巴迪欧和朗西埃等的政治哲学是解放政治学,他们以反对资本主义的各种民主政治为己任,重新锚定政治的界限,为马克思主义的解放政治开辟了新的空间。

齐泽克的政治是一种不可能性的政治。作为激进左翼政治,他既反对民主政治和身份政治等后政治,同时也反对拉克劳和墨菲的激进民主政治。简言之,他反对一切形式民主和被纳入资本主义政治框架下的政治活动。他延续了马克思主义的看法:西方资产阶级的民主不过是形式的民主,掩盖了无产阶级的真正不民主。尽管全球化以来,欧美发达国家的种族政治、后殖民运动、移民运动、同性恋运动等风起云涌,都被称为“政治正确”。但是,在齐泽克看来,这些都是“去政治化”的政治,即资本主义的后政治。那么,什么是真正的政治呢?齐泽克认为,我们不能像拉克劳一样把政治看作

一个民主斗争的空间,而是应该把政治看作是一种歇斯底里的反抗和无休止的要求。当然,这种“要求”是无法占据适当社会位置的、被排除在共同体之外的、剩余人的要求。尽管意识形态无处不在,但如果排挤在边缘的人坚持要求自己的利益的话,那就成为一种真正的反抗。在齐泽克看来,典型的要求和行动就是占领华尔街运动,失业的工人、白领和走上街头的流浪者声称我们是1%,要坚决反对占有99%社会财富的人,他们没有特殊的个人利益要求和明确的政治诉求,也无法与政府沟通。

同时,齐泽克认为,真正的政治事件就是“行动”(act)所带来的。行动,在齐泽克哲学中,具有颠覆政治和意识形态秩序的重要作用。它来自拉康的实在界,也就是说从社会的虚无和对抗中偶然地产生了某种行动,这种行动是非预谋的、偶然性的,是歇斯底里的,没有策略考虑的。与行动相对应的是把符号界的主体变为实在界的主体,也就是要求主体悬置整个符号界,不被任何大他者所保证,突然地义无反顾地投入某个事件中。因此,行动就是对整个政治秩序和符号界的打破和重组的开始。在当代左翼阵营中,齐泽克批判了巴特勒的“操演性”的性别运动和拉克劳的激进民主,认为二者的共同特征在于其反抗停留在话语层面上,而不是实际的行动。无论是巴特勒的符号性抵抗,还是拉克劳的霸权话语的争夺,其结局都是被资产阶级的民主政治所赎买和收编,从而失去革命的锋芒。在齐泽克看来,典型的“来自实在界的行动”就是誓死反抗克瑞翁的政治意识形态秩序的安提戈涅,她以自己的整个社会存在为赌注,挑战统治者所代表的城邦社会—符号权力,并因此被城邦政治和社会秩序所排除,变成活死人。“对于拉冈来说,如果不以这种暂时的‘大对体的悬置’为赌注,如果不暂时悬置那确保主体身份的社会—符像网络,就不会有真正的伦理行动:唯有当主体愿意冒险不再被大对体‘掩盖’时,一个真正的行动才会出现。”<sup>①</sup>因此,对于齐泽克来说,任何在资本主义民主政治框架内的后政治都是某个特定群体或阶层在要求一种可能被满足的权利或利益,这是可能性的政治。然而,真正

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第365页。



的政治是“不可能性”的政治,即那些被排除在社会共同体之外的人群的不可能要求和偶然的行动,因为他们要求的是整个政治秩序的倾覆。

真正的“真理政治”存在于现有政治概念之外,这也是巴迪欧对政治概念重构的基础。巴迪欧在《元政治学概述》中把政治分成了两种:某种特殊的政治性和真理政治。政治家和政治哲学家所谈的常规政治是一种对事件和意见进行判断的公共空间。汉娜·阿伦特就是这种把政治的行动者和观众区分开来的政治性的政治哲学家。在巴迪欧看来,这就是议会政治和多元主义,它们把真理的政治排除在政治概念之外了。真正的政治是行动的政治,而不是选票的计数。巴迪欧认为,真正的政治家是数学家和抵抗战士乔治·康吉莱姆(Georges Canguilhem)、让·卡瓦耶斯(Jean Cavailles),他们面临法国被占领和蹂躏的局面,没有什么伦理学推理,也没有道德的论证,就直接投入抵抗运动中并为之付出了生命。因此,政治是主体实际投入真理一事件之中,而不是那些随机应变的政客的政治行为。什么是政治事件呢?巴迪欧认为,事件就是让非在者存在。比如工人阶级处于无权利的地位,在资本主义制度和资产阶级眼中,无产阶级根本就是非存在物,等于无。但是,巴黎公社这一突发的并建立无产阶级政权的工人和士兵的武装起义,就使得工人阶级从非存在变成了存在,从政治上的被排除地位走上了政治的核心舞台。这才是真正的群众性、普遍性的真理政治。

### 三、回归革命运动

激进左翼们如何向马克思主义回归呢?他们思考的马克思主义遗产是什么呢?他们回归的一个基本途径就是向革命致敬,他们都对无产阶级革命运动作了很深刻的回顾。20世纪80年代以来,人们普遍信奉新自由主义,很多人都认为在全球化资本主义经济的背景下,还谈什么无产阶级革命?他们认为,这简直是一种智力的倒退。但是,2008年美国出现了金融危机,随后全部资本主义国家都爆发了经济危机,时至今日整个世界仍然处在经济衰退之中。在资本主义经济危机下,普世价值不攻自破,新自由主义不仅在美国,甚至在某些发展中国家都遭到了破产。在这种状况下,世界范围内的政治家、哲学家和经济学家都开始重新思考马克思主义和社会主义。

齐泽克等人重新思考无产阶级革命,就是想从过去的革命中找出世界走向共产主义和社会主义的可能途径。他们是怎样向革命致敬的呢? 20世纪八九十年代,国内外马克思主义领域里有这样一种论调:“可以谈马克思、恩格斯,但是别谈列宁、斯大林了,那是集权主义。”与此相反,巴迪欧和齐泽克等人继承的恰恰是暴力革命的缔造者:罗伯斯庇尔、列宁、毛泽东,是巴黎公社、法国大革命、十月革命。从这个角度来看,巴迪欧心中真正的革命是巴黎公社。他认为,巴黎公社是一个前所未有的真理事件。巴迪欧认为,在巴黎公社之前,工人阶级是非人的,非存在的,没有地位的,也没有人意识到这股力量。巴黎工人武装起义突然间爆发了,他们走上街头,拿起武器,组建了政权。巴黎公社不仅把资产阶级赶下了台,还多次击退了外国的侵略势力。巴迪欧认为,巴黎公社是一个真理事件,是杂多中的那个“一元”。巴黎革命之于整个人类历史的意义在于:这是工人阶级第一次登上历史舞台,即使它失败了,也被铭刻在西方政治和历史的长河当中永远不会消失。这是永恒的革命遗产。

齐泽克推崇的革命是列宁的十月革命。他认为,十月革命真正的意义在于列宁不同于党内和党外的“等待派”和“召回派”。“召回派”反对布尔什维克,否定革命;“等待派”宣扬革命的时机不成熟,党的力量不够强大,革命的高潮还没有来临等等。而列宁只说“干起来”,直接投入革命之中,直接去组织,去暴动,去起义,去做这件事情。所以十月革命不是一个有预谋的,经过周密计划的事件。这种革命,在齐泽克看来,是真正的有意义的革命,它的哲学词就是“行动”。而行动是什么呢? 行动就是无预谋的,无计划的,突然爆发的,打破了原有的传统和秩序,因为有预谋是很难打破传统的。

同样,意大利的政治哲学家阿甘本也在向革命致敬。阿甘本的理论比齐泽克、巴迪欧更激进。阿甘本的思想来自于对西方的例外状态的研究。例外状态是当国家受到内部或者外部的分裂威胁,主权者有权力宣布进入的悬置宪法和人权的特殊状态。那么,紧急状态意味着什么呢? 意味着包括宪法在内的一切权利,一切法律都被悬置起来,主权者按照他们的意愿随意去杀人。阿甘本认为,第一次世界大战到今天,在西方社会,例外状态越

来越成为统治者进行政治治理的“常态”。在这种情况下,怎样才能为革命的暴力找到突破口呢?本雅明在《暴力批判》中提出了应对统治者的例外状态的革命的例外状态,即法律之外的神圣暴力。

西方政治学家,比如德国的卡尔·施密特(Karl Schmitt)等,一再强调例外状态是一种特殊的法律内的暴力。但阿甘本指出,例外状态是悬置宪法的、法律之外的暴力。既然例外状态是法律之外的暴力,那么革命也是一种例外状态,革命暴力就是一种神圣的暴力。例如,1927年,中国农民被共产党动员起来,打倒土豪劣绅,推翻地主阶级压迫农民的乡村政权。毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中指出,农民运动,有的人说好得很,有的人说糟得很。这样的农民运动合法吗?从当时的政府体系来讲,当然是犯法的,尽管革命的对象是地主,也不能随意拆房抢粮,所以地主乡绅说“糟得很,乱得很”。“‘糟得很’,明明是站在地主利益方面打击农民起来的理论,明明是地主阶级企图保存封建旧秩序,阻碍建设民主新秩序的理论,明明是反革命的理论……‘好得很’是农民及其他革命派的理论。”<sup>①</sup>毛泽东等革命者说“这些好得很”,因为他们不承认帝国主义以及地主阶级的政权秩序,悬置了一切反动政权的法律。换言之,从阿甘本的例外状态理论来看,土豪劣绅的律法都在人民的审判之下,是法律之外的暴力,因此革命是创造历史的暴力。

巴迪欧、齐泽克、阿甘本分别向巴黎公社、十月革命的暴力革命致敬。马克思说过,哲学不是为了解释世界,而是为了改造世界。我们之所以说马克思使社会主义从空想变成了科学,就是因为马克思找到了革命的主体是无产阶级,正是有了无产阶级的革命,社会主义变成了科学的。他们最终探索的目的就是在发达资本主义乃至世界范围内探索共产主义和社会主义。齐泽克认为,社会主义需要虚无的反抗,就是歇斯底里的行动。工人阶级、学生和社会边缘人群,只是坚定不移地捍卫自己的利益,这就是歇斯底里的行动。巴迪欧的真正出路在于忠于革命,造反有理。阿甘本则是等待弥赛亚,在弥赛亚未来临之前的那些身份,他都不承认,他对资本主义进行拒绝、

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第一卷,人民出版社1991年版,第16页。

不合作。

实际上,他们这一批人比法兰克福学派和阿尔都塞等更加革命,他们是全球资本主义条件下的真正革命者。本书把他们定位成当代激进的新马克思主义者,理由有两条:第一,激进的新马克思主义者,就是经过后结构主义洗礼的重新向马克思主义回归的激进左翼思想家;第二,他们以向革命致敬的方式,重新思考革命遗产,企图在西方当代资本主义条件下,对资本主义进行批判和反抗,探索社会主义道路。



## 第二章 齐泽克与马克思、列宁

在当代欧美诸多哲学家中,对马克思的思想抱有浓厚兴趣的人很多,有研究成绩者也不在少数,比如《马克思的幽灵》的作者德里达等,但是声称自己依然信仰马克思主义者则少之又少了。齐泽克就是依然坚定地信仰马克思主义的当代欧美思想家之一。齐泽克说:“我年轻时,国家仍处在旧的南斯拉夫时代,当权者认为我不够马克思主义,因此不允许我教书。今天斯洛文尼亚的当权者又认为我太过于马克思主义了,也不适合教书。我是一个坚定的马克思主义者,但我从来不是疯狂地信仰马克思主义。对我来说,马克思主义仍然是对资本主义进行分析的很好的工具。今天的资本主义已经有足够的对抗内部矛盾的本领、有貌似多元民主的环境。要重新分析资本主义,就要对马克思主义原先的一些理论进行改进。我们仍然需要马克思主义,我从不认为资本主义是全球的最终答案,从不认为资本主义就是人类未来的命运。”<sup>①</sup>齐泽克在对资本主义以及东欧极权主义意识形态进行分析的同时,坚持马克思批判资本主义的基本立场,提倡走向拉康式列宁的决断—行动哲学。

与拉克劳、巴特勒等激进民主派相比,在当代政治哲学和意识形态理论

---

<sup>①</sup> 蒯乐昊:《专访齐泽克:我们仍然需要马克思主义》,《南方人物周刊》2007年7月13日。

角斗场上,齐泽克是一个具有坚定的马克思主义立场、旗帜鲜明反对资本主义全球化的马克思主义理论家。对于马克思主义,他说:“远甚于什么是马克思主义仍然活着的东西、马克思的什么东西在今天对我们有意义这些问题,我们感兴趣的是:在马克思的眼中,我们当今世界自身意味着什么。”<sup>①</sup>从这个角度来看,拉康精神分析与马克思主义的视域融合乃是齐泽克理论探索的必然。

### 第一节 《资本论》的读者

齐泽克曾说,有三个人的思想对他影响最大,那就是拉康、黑格尔和马克思。拉康的精神分析学是齐泽克哲学思想的基础,他的全部运思几乎都借助于拉康的概念和语言。在国外,甚至有学者称齐泽克为拉康思想的最好普及者。黑格尔是齐泽克最为着力研究的哲学家,他的《精神现象学》《逻辑学》等著作中的哲学思想成为齐泽克哲学最为隐蔽的支撑。齐泽克对于自己的学术规划,曾经表示说:“实现‘对黑格尔的回归’,即在拉康精神分析的基础上重新解读黑格尔的辩证法,再次激活黑格尔的辩证法……‘拯救黑格尔’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,也会为意识形态研究开辟新的路径,同时允许我们把握当代意识形态现象,而不落入任何种类的‘后现代主义’陷阱。”<sup>②</sup>由此可以看出,齐泽克的哲学是在拉康与黑格尔之间进行一种思想对话,并以此重新理解和解决马克思主义的一些基本问题。齐泽克在《神经质主体》中开辟专章研究黑格尔的普遍性与特殊性的关系,在《延迟的否定》中探究了黑格尔的否定性观念,在《意识形态的崇高客体》中重新阐释了黑格尔的“实体即主体”,可以说齐泽克对黑格尔的研究从第一本书开始持续至今。

如果说黑格尔是齐泽克哲学的隐秘核心的话,那么马克思则是齐泽克

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余宁平、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版,第238页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第9页。



思想的最终旨归。齐泽克始终把马克思及其《资本论》作为重点研究的对象。不过,他把马克思的思想也拉康化了,或者说是在拉康的视域中再次解读马克思。在欧美学界,左翼学者们始终重视对马克思《资本论》的研究,同时认为马克思是对资本主义进行彻底批判的第一人。无论共产主义事业如何遭受挫折和诟病,但马克思作为研究资本主义的经济学家和批判理论家的地位,是人们公认的。

1965年,路易·阿尔都塞带领他的同事与学生朗西埃、巴里巴尔、巴迪欧等人一起研读《资本论》,后来他与巴里巴尔合著出版了《读〈资本论〉》一书,在知识界产生了深刻的影响。雅克-阿兰·米勒也是阿尔都塞的学生,不过后来成为拉康的正统弟子,他也是齐泽克的老师。因此,我们从这种思想传统的传承上,也可以看出齐泽克对阿尔都塞哲学思想的继承以及他对马克思的批判理论的发展。齐泽克在《意识形态的崇高客体》中,通过拉康与马克思的对比性研究,深入地分析了资本主义商品拜物教的特征及其意识形态的新形式。他在《幻象的瘟疫》中,再次对马克思的商品拜物教问题作了深刻分析,指出当代资本主义拜物教的虚拟化倾向。他在《易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗》中对马克思的剩余价值、生产力与生产关系作了新的解读。在《偶然性、霸权和普遍性》一书中,齐泽克与后马克思主义思想家拉克劳的反马克思主义思想作了比较激烈的理论斗争,他依然坚持马克思主义的基本论断,反对把马克思主义视为本质主义,坚持阶级斗争具有优先性,反对激进民主政治在内的后政治运动,主张行动的革命,坚持探索共产主义和社会主义的新形式。

### 一、商品拜物教

齐泽克作为马克思《资本论》的读者,他一方面准确地把握了商品拜物教的内涵,以及马克思对商品分析的逻辑;另一方面按照弗洛伊德—拉康精神分析学的理论也对商品拜物教予以重新的定位和思考,并与当代资本主义社会的意识形态等领域勾连起来,深化了对拜物教问题的研究。

齐泽克认为,马克思对资本主义的分析从商品出发,指示了一种社会科学研究的基本范式。“为什么马克思对商品形式的分析——乍看之下这些

分析只涉及纯粹的经济学问题——对一般社会科学领域具有如此之大的影响力？为什么它能让几代哲学家、社会学家和艺术史家如醉如痴？因为它提供了一个母体，该母体能使我们生成所有其他形式的‘恋物癖式倒置’(fetishistic inversion)：仿佛对商品形式的辩证认识(dialectics of the commodity-form)为我们提供了一个纯粹版——或纯净版——的机制研究，该机制研究为我们从理论上理解那些初看上去与政治经济学毫无瓜葛的现象(法律、宗教等等)，提供了一把钥匙。”<sup>①</sup>那么，这种分析的模式是什么呢？在齐泽克看来，就是拉康所谓的“马克思发明了征兆(symptom)”，即马克思对商品的分析与弗洛伊德对梦的解析的研究方式是一样的，都是抵制了隐秘内容的诱惑，而研究其形式的秘密，因为商品和梦的神秘性的秘密都在于其形式上。

齐泽克认为，弗洛伊德在进行梦的解析之时，他的真知灼见并不表现在区分了梦的显性内容与潜在梦思，而是努力寻找从显性内容到潜在梦思是如何形成的，或者说梦的形式是如何构成的。我们在马克思对“商品形式的秘密”的分析中，发现了他与弗洛伊德一样的阐述模式。马克思首先揭示了商品价值并不是被市场任意波动的偶然性所决定的，而是被劳动时间所决定的；更进一步，马克思认为古典经济学已经发现了商品背后的秘密是劳动价值量，但是商品依然是个谜，其基本秘密在于商品形式自身。马克思说：“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。”<sup>②</sup>马克思认为，劳动产品采取了商品形式具有了谜一样的神秘性，这就是资本主义社会的商品拜物教。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提到了商品拜物教概念，这标志着拜物教概念从宗教走向了商品的世界。他指出：“经济学家们把人们的社会生产关系和受这些关系支配的物所获得的规定性看作物的自然属性，这种粗俗的唯物主义，是一种同样粗俗的唯心主义，甚至是一种拜物教，它

---

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，中央编译出版社2014年版，第9页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第89页。

把社会关系作为物的内在规定归之于物,从而使物神秘化。”<sup>①</sup>马克思在《资本论》第一卷第一章第四节“商品的拜物教性质及其秘密”中正式提出了“商品拜物教”的概念。马克思写道:“相反,商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系,是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只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。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,人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里,人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。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。”<sup>②</sup>

那么,什么是商品拜物教呢?马克思认为,商品的神秘性质不是来自于商品的使用价值,也即不是来自于商品作为物的属性,而是来自于生产商品的社会生产关系。因此马克思说:“商品形式的奥秘不过在于: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。由于这种转换,劳动产品成了商品,成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。”<sup>③</sup>劳动产品作为私有劳动的产物,是否对他人来讲具有交换价值,这个过程不是由商品占有者来控制的,相反这个社会的商品交换过程控制了商品持有者和劳动产品的生产者。在他们面前,他们不清楚商品一旦进入市场发生了什么,为何在换取其他商品的比例上总存在反复的起伏,由此对商品产生了一种神秘感,一种恐惧和羡慕的感觉。

齐泽克对马克思的商品拜物教的内涵也有自己的理解。他认为,商品拜物教有一个清晰的划分:一是客体自身,即在外部的物质世界的现实中具体是什么东西;二是从外部施加给客体的拜物灵光,即附着在该物体上的精神

① 《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第85页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第89—90页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第89页。



或灵魂向度。这就好像古老的原始宗教中,例如《金枝》中的常绿的槲寄生,一方面是一棵槲寄生的树,另外一方面又是森林之王的灵魂所在。齐泽克说,在商品拜物教中,商品也具有这种属性,一方面是某种可以满足人们需求的客体物,比如钻石、LV的提包等;另一方面这些商品又是商品购买者的身份、地位、价值及其社会关系的载体。因此,齐泽克说:“拜恋之物因而同时是自体的虚假表象,以及施加在此自身之上某种外于自身的精神、灵魂面向。”<sup>①</sup>

马克思在《资本论》中说:“他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等,也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点,但是他们这样做了。”<sup>②</sup>齐泽克对这段话极为关注,认为马克思在此指出了商品拜物教的另一个重要特征——抽象性。齐泽克指出,马克思的意思是在商品形式中隐藏了某种抽象行为,使得商品具有了交换的形式。商品的抽象性来自两个方面:一方面是商品交换中的商品多变性;另一方面是商品具体的、经验的、感性的品性。商品具体的使用价值在商品交换中并不能改变该商品的价值率,商品的交换价值决定了该商品价值量的大小。换言之,商品的使用价值是看得见、摸得着的,而商品背后却有一种抽象的东西决定其不受使用价值影响。齐泽克指出,就好像货币,我们明明知道它跟其他材料一样会磨损,但是货币的市场有效性却丝毫不受其材质新旧与耗损的影响。也就是说,货币好像不是由现实的具体材料(纸币)构成的,而是由某种崇高的、不可磨灭的客体构成的。对于商品的交换价值和货币的不可磨损性,齐泽克认为,它们之中并不存在崇高的材料,而是受到了符号秩序和符号权威的支配,并在其担保下保持了崇高性和神秘性。换言之,货币的重量和金属纯度是由发行机构或者银行予以担保的,钱币的物理属性成了货币的社会功能的载体。也就是说,人们使用货币,其实并不是使用它的物理属性,而是背后的银行乃至整个政权的信誉度,而信任度则是社

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第98页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第91页。

会的超级抽象行为。

商品交换中也存在着超级的抽象行为。在社会中,每个人都是唯自我的利己主义者,都是私人生产的商品交换者,人人都想收入超过产品的使用价值的交换价值。但是,在商品交换中,正是这种行动上的唯我主义,导致了社会大量的商品消费和交易的形成,逐步形成了社会大生产。换言之,齐泽克说:“‘真实抽象’是私人生产社会化(socialization of private production)之形式,而私人生产社会化是通过市场这个中介实现的。”<sup>①</sup>同时,齐泽克注意到,商品交换的抽象性是私人交换中误认所造成的。假如交换者在意识上注意到了抽象性这一维度,那么有效的交换就不可能了。例如,《镜花缘》中的君子国的交换行为,由于每个人在意识层面都知道私人交换的社会有效性,所以本处于无意识的社会交换行为却难以完成了。

齐泽克认为,社会交换行为是这样的过程,只有交换者并不知道社会交换行为本身才能有效进行,即对现实的一无所知,正是构成现实的有机部分。如果参与者知情太多,看穿了社会的实际运作,则现实会自行解体。因此,齐泽克认为,商品及其交换的社会无意识维度,就是意识形态的根本维度。“‘意识形态’即社会现实,它的存在暗示我们,它的参与者对它的本质一无所知……‘意识形态’并非对(社会)存在的‘虚假意识’,而是得到虚假意识支撑的这种存在本身。”<sup>②</sup>

根据马克思对商品拜物教的分析,齐泽克进一步指出,不仅商品及其交换中存在着社会抽象性,这种抽象就是意识形态的无意识维度,而且商品拜物教还是资本主义的意识形态幻象。关于商品拜物教,马克思说:“这只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。”换言之,商品拜物教的核心,是在资本主义社会中人与人的关系采取了物与物的关系,也就是物与物之间的关系掩盖了真实的人与人的社会

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第14页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第15—16页。



生产关系<sup>①</sup>。

齐泽克认为,拜物教的物与物的关系实则上来自于人与人的社会关系网络和社会体系。也就是说,人们不仅把人的关系误认为物的关系,而且物的关系也体现了人的关系。他认为,在资本主义社会中,人与人并没有“拜物教化”。这是因为在资本主义社会中,人与人之间的关系是自由人与自由人之间的关系,他们恰如其分地追求自我利益。这种唯我主义者的相互关系,是自由人之间的平等的契约关系,而不是奴役与统治关系。两个自由的人在市场上偶然相遇,他们的行为取决于自我利益,他们已经摆脱了封建社会的人与人的臣民与主人的崇拜关系。反之,在封建社会关系中,人与人之间的关系才是拜物教化的,即主人与奴隶之间的以崇拜为形式的奴役与统治关系。

齐泽克认为,在封建社会中,商品没有发展为市场交换,商品拜物教还没有成熟,占统治地位的反而是人与人的拜物教关系。这种关系就是黑格尔的主人与奴隶的关系:主人不惜以命相拼从而奴役奴隶,奴隶为主人劳作,供养主人。在资本主义社会中,表面上看来没有了主人,大家人人平等,但是实际上主人与奴隶的关系发生了“位移”,即被物与物之间的关系所替代。齐泽克说:“恋物癖已由主体与主体的关系转至‘物与物’的关系:以统治和奴役(如主人与其奴隶等)的人际关系这种形式存在的、至关重要的社会关系,即生产关系,不再一目了然;用马克思的精确概括说,这种关系在‘物与物即劳动产品与劳动产品结成的社会关系的外表下’,把自己伪装起来。”<sup>②</sup>

齐泽克认为,马克思至此发现了拜物教的真理:随着资产阶级社会的确立,统治与奴役的关系被压抑了,从表面上看我们都是自由的、平等的主体,人与人的关系已经摆脱了一切拜物教的形式;然而实际上,被压抑的真理是,在自由平等的物的交换关系背后体现的是人与人的统治与奴役关系的

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第90页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第21页。

持续,不过是以社会征兆的形式出现的,即个人间的社会关系被伪装在了物与物的社会关系外衣之下。

## 二、剩余价值与剩余快感

2008年,美国金融危机及全球资本主义经济危机之后,当代左翼思想家们纷纷重新从马克思主义和共产主义的遗产中寻找资本主义体制性危机的破解之途。齐泽克与巴迪欧提倡重新审视共产主义观念。他们不仅强烈地批判全球资本主义的政治经济,同时也反思了以苏联和中国为首的社会主义实践,并且指出了当代中国经济发展的某些基本特征。齐泽克认为,马克思对资本主义社会的基本矛盾的分析非常精到,到今天依然有效,但是马克思的错误在于设计了一个摒弃资本主义生产关系而保留资本主义生产力的、更高级的共产主义社会。这一共产主义的设计说明马克思依然停留在资本主义的视域之中。而苏联和中国的社会主义制度和经济建设则一直在处理资本主义与社会主义的矛盾,即在社会主义条件下生产力与生产关系的矛盾,其结果是经济动力乏力。

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中指出了人类社会发展的基本原理:物质生产力同与其相适应的生产关系之间的矛盾。在马克思看来,生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动是推动一切社会发展的基本动力。在一定的历史阶段,生产力与生产关系是相互促进的,相互适应的,这是一种平衡状态;但当生产力发展到了一定的程度,生产关系就无法适应了,那么就需要改变生产关系、进而改变上层建筑来促进新的生产力的发展。在齐泽克看来,历史进化论者解读生产力与生产关系的辩证关系就是内容与形式的关系。换言之,就像蛇与蛇皮的隐喻一样:蛇长大了,蛇皮就束缚了其发展,蛇就开始蜕皮了。人们把生产力设想为社会发展的最终动力和自然常量,生产关系则是从属的、延迟的,二者进行协调的方式就是适应生产力新发展的新生产关系取代旧的生产关系。也就是说,生产力决定生产关系,生产关系处于附属地位,改变了生产关系才能促进生产力的新发展。

马克思从生产力与生产关系的根本矛盾,推导出了资本主义社会的基

本矛盾是：社会化的生产力大发展与生产资料的私人占有制之间的矛盾。因此，马克思认为，资本主义发展的局限性就是资本主义本身，即“如果我们从这个角度理解‘资本的局限就是资本本身’这一公式，那就只能意味着，最初使生产力迅速发展成为可能的资本主义生产关系发展到一定程度，就会成为资本主义进一步发展的障碍：生产力超出了生产关系的框架，因此需要建立新形式的社会关系”<sup>①</sup>。然而，齐泽克认为，这种解读方法是机械进化论的，是不适当的。齐泽克提出的问题是：什么时候生产关系开始成为资本主义生产力发展的束缚或者桎梏了呢？换言之，马克思主义者一直需要判断和寻找资本主义经济的这一崩溃点，这时候就应该进行无产阶级革命了。不过，纵观社会主义革命发展的历史，列宁在不发达的资本主义经济统治薄弱环节，领导了十月革命；毛泽东在资本主义经济极其欠缺的半封建半殖民地中国领导了无产阶级革命，他们都没有寻找到发达资本主义社会的“崩溃点”。齐泽克认为，也许就不存在资本主义社会的崩溃点，因为这种对生产力与生产关系的进化论解读本身就存在巨大的问题。

齐泽克指出，“关键不在于，生产力发展到一定时候，生产关系的框架就会开始限制生产力的进一步发展。关键在于，正是因为这一固有的限制，这一‘内在矛盾’，驱使资本主义的永恒发展。”<sup>②</sup>也就是说，资本主义生产关系从诞生之日起，就已经成为资本主义生产力发展的“障碍”，资本主义得以发展的前提条件就是不断改变资本主义生产关系，它一直处于不断地调整和适应生产力的过程之中。“资本主义的‘常态’就是对它自身的生存条件(conditions of existence)进行永恒革命：刚一降生，资本主义就‘腐烂’了，它充满了严重的矛盾和不一致，对平衡充满了内心的渴望：这正是永不停息地变革和发展的原因。”<sup>③</sup>正如齐泽克所言，资本主义制度从诞生之日

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，中央编译出版社2014年版，第53页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，中央编译出版社2014年版，第54页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，中央编译出版社2014年版，第54页。



起,资产阶级对工人阶级的剥削就非常残酷,正是因为工人运动的不断发展,工会、罢工、民主、新闻自由、言论自由等才逐步实现,也逐步改变了资本主义的生产关系。在齐泽克看来,民主制度并不是资本主义生产力发展的必然逻辑,而是在以工人阶级为主的社会被压迫阶级的斗争中才逐步改变了资本主义生产关系,这一改变反而促进了资本主义的生产力发展。

齐泽克认为,资本主义生产力与生产关系的悖论性就在于生产力发展的障碍(资本主义生产关系),既是发展的障碍,也是发展的动力。“资本主义特有的悖论,它的迫不得已,就在这里:资本主义能够把它的局限,把它的无能为力,转化为它的力量之源(source of its power):它越是‘腐烂’,它的内在矛盾越是趋于恶化,它就越要为了生存进行内部革命。”<sup>①</sup>例如,星巴克咖啡,在人们普遍鼓吹人道主义的时候,他们改变了销售策略:每喝一杯星巴克的咖啡,他们就会把你购买咖啡的一块钱捐献和补贴给咖啡种植者。资本主义的发展破坏了生态资源和生态环境,这一障碍促使资本主义发展新能源和有机农业,反而为资本主义经济找到了新的增长点。齐泽克指出,促使资本主义生产关系不断变革的不是生产力的发展,而是资本家对剩余价值的追求。

齐泽克从拉康剩余快感的角度来理解马克思的剩余价值。什么是剩余快感(surplus-enjoyment)呢?“剩余快感不是使自己简单依附于某种‘正常’的、根本的快感的剩余,这么说,是因为剩余快感中的‘快感’只能出现在这种‘剩余’之中,因为剩余快感是构成性的‘过度’。减去剩余,就会失去快感。”<sup>②</sup>人们在世界之中会不断遭遇到来自实在界的原质快感,即巨大兴奋流动的创伤,然而在创伤过后就会留下快感的剩余物,即为剩余快感。拉康又称剩余快感附着于某物或者形象之中为“对象a”(objet petit a),这就是欲望的对象成因(object-cause of desire)。只有在对象a的驱动下,人们为了剩余快感才能形成欲望。例如,《迷魂记》中斯科特对玛德琳的欲望

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第55页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第55页。



形成只是在于玛德琳那神秘的发卷及其所蕴含的剩余快感。齐泽克认为,马克思的剩余价值与拉康的剩余快感有异曲同工之妙:“因此,剩余价值与剩余快感存在着同源关系:剩余价值是启动资本主义生产过程的‘成因’(cause),剩余快感是欲望的客体—成因。”<sup>①</sup>

在这种比较视域下,齐泽克重新解读了马克思对资本主义和共产主义的论述。他认为,一方面马克思准确地找出了资本主义社会发展的动力:对剩余价值的追求,从这个角度来看,资本主义生产关系就必须不断地改革以适应生产力的发展。正如马克思在《共产党宣言》中所说的:“资产阶级除非对生产工具,从而对生产关系,从而对全部社会关系不断地进行革命,否则就不能生存下去……生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。”<sup>②</sup>另一方面,马克思又认为资本主义生产关系成为生产力发展桎梏时,资本主义制度就要崩溃了,这是因为资本家对剩余价值的疯狂追求,才会导致社会化大生产的不平衡。经济危机的周期性爆发也印证了马克思的结论。但是,马克思始料未及的是资本主义生产关系调整的自我疗伤的能力。经济危机爆发后,资本主义迅速变革生产关系和某些上层建筑,使得自身重新焕发生产活力。这就是齐泽克所说的资本主义生产关系既是资本主义生产力发展的障碍,也是发展的动力。简言之,资本主义生产关系是生产力发展的障碍,也是动力,有障碍就有危机,但改变生产关系,生产力继续发展,克服危机;剔除障碍,则生产力变成了忧郁症,停滞不前。

齐泽克认为,“马克思的根本错误在于,从这些洞察出发,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更高的阶段,并且完全有效地释放生产力螺旋型的自我增长潜能,这种潜在在资本主义制度中,由于其与生俱来的障

---

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第55页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第34页。

碍/矛盾,是被社会中破坏性的经济危机所反复阻挠的。”<sup>①</sup>也就是说,马克思认为,共产主义社会可以抛弃资本主义生产关系的制约和对剩余价值追求的障碍,同时可以保留资本主义生产力的高速发展,其条件是全民所有制的生产关系的确立。但是,齐泽克认为,马克思的这一设计无疑还是处于资本主义现代性的内部视野之中,在资本框架之外完全解放生产力的共产主义社会,其实质是资本主义内在的幻想:既推动资本主义生产力发展,又摆脱了经济危机的障碍和社会对抗。换言之,齐泽克把这种情况称之为既想吃掉蛋糕又保留蛋糕、既想喝咖啡又不要咖啡因、既要革命又不要暴力的做法。那么,马克思为何会想象出共产主义社会呢?齐泽克认为,马克思忽略了他发现的剩余价值规律。资产阶级追求剩余价值,就好像恋物癖患者追求物神一样,是一种拜物教行为。资本主义发展的动力就在于资本家对剩余价值的追求,也如拉康所言对剩余快感的追求,这种追求是资本主义生产力发展的动因。如果一旦删除了剩余价值,也正如主体失去了剩余快感一样,人就失去了欲望。因为在拉康看来,欲望就是主体对剩余快感的追求,如果人没有了包含剩余快感的对象 a,那么就变成了失去欲望动力的忧郁症患者。

因此,齐泽克认为,资本主义制度是拜物教,而共产主义制度是忧郁症。“在拜物教中,我们只是将欲望原因直接转化成我们的欲望对象;《眩晕》中拜物教者并不会关心玛德琳,而只是将他的欲望直接集中在那缕头发上……”<sup>②</sup>这样看来,资本主义是资本家忽略了生产力发展而直接追求生产力发展的原因——剩余价值,因而是拜物教。而共产主义则是剔除了生产力发展的动因——剩余价值,而追求生产力的高度发展。在拉康看来,共产主义就是得到了欲望对象而失去了欲望一对象的成因,即对象 a。齐泽克认为,欲望就是欲望对象与欲望一对象成因之间的一种张力或者差距。

“在忧郁症中发生的是我们得到了欲望对象,却被剥夺了其原由。对

① [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第14页。

② [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第17页。

于这个忧郁症者来说,对象是在那儿,但失去的却是使之可欲望的那个独特的中介性特征。”<sup>①</sup>齐泽克所谓的共产主义的忧郁症,也就是苏联的集体主义经济发展中遇到的农民和工人生产积极性不大的问题。同样,在毛泽东所倡导的人民公社里,农民对于集体劳动缺乏生产积极性,对于私人劳动却非常积极,即集体劳动没有了剩余价值,或者劳动者无法获得剩余价值,他也就没有生产的欲望,从而生产力不仅没有像资本主义那样高度发达,反而一再停滞。简言之,齐泽克认为资本主义生产关系既是生产力发展的障碍,也是发展的动力,剔除剩余价值的这一动因,也就没有了高度发展的生产力;保存和追求剩余价值,则会引起经济危机,尔后必须改变生产关系才能创新性地促进生产力的发展。也就是说,生产力与生产关系的辩证关系不是抽象进化论和机械决定论的。

## 第二节 列宁的遗产

当代西方左翼政治思想领域研究的重点之一是列宁及其遗产。齐泽克曾经指出,为何是列宁呢?对于西方学界来说,他们普遍接受马克思,认为马克思是率先研究资本主义经济学的经济学家、洞察资本主义拜物教的浪漫诗人、讲述共产主义乌托邦的梦想家。但是,对于列宁,西方自由主义学者则普遍持一种拒斥态度:共产主义运动的失败与列宁主义紧密缠绕在一起,列宁已经成为某种历史的垃圾,应该被抛弃了。

不过,当代左翼思想家却对列宁保持了足够的尊敬和持续的研究热情。2001年,齐泽克在德国埃森举办的“关于真理政治——恢复列宁”研讨会上发表了《列宁重装上阵》(*Lenin Reloaded*),出版了《重述列宁》(*Repeating Lenin*);2002年他编选了列宁著作选集《革命之前:1917年2月至10月文选》,并撰写了长篇的前言和后记。那么,齐泽克为何在全球化资本主义“全盛”时期还要研究列宁和“重述列宁”呢?他说,回到列宁不是为了呼唤

<sup>①</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第17页。



历史的陈迹,也不是向集体主义的权力致敬,而是为了从列宁主义的政治遗产中找到应对当今全球化资本主义时代的后政治和后意识形态的左翼激进政治的路径。

当代左翼思想家们不断地谈到圣保罗之于基督教的伟大意义,但是这种热烈的讨论中并未展现宗教的热情,而实质上他们在做一个类比:圣保罗之于基督耶稣,就像列宁之于马克思一样。也就是说,巴迪欧的《圣保罗》和阿甘本的《剩余的时间——解读〈罗马书〉》等,这些著作中谈论圣保罗的政治意义是在探讨当代列宁之于马克思主义的意义,以及这种意义对于当代左翼政治的启示。巴迪欧说:“我不是第一个冒险去做比较的人——使保罗成为列宁一样的人;而列宁心中的马克思恐怕相当于保罗眼中的基督。”<sup>①</sup>

齐泽克则完全认同巴迪欧的观点,甚至更为激进,他指出:“在圣保罗之外没有基督,完全相同,绕开列宁也就没有可以直接接近的‘本真马克思’”。<sup>②</sup>那么,对于当代欧美左翼来说,重新阅读和阐释列宁意味着什么?齐泽克认为,当代是资本主义全球化的时代,资本主义出现了与以往不同的新特点和新形态,特别是西方思想界出现了多元文化主义、消费主义、民主政治、后政治等新的资本主义意识形态。在这些新的资本主义形态和新意识形态状况中,左翼不应该沉迷于民主政治和后政治、身份政治的斗争之中,而应该根据列宁的遗产重新设计左翼斗争纲领的基本坐标。

### 一、列宁在 1917 年

当代欧美左翼阵营对于列宁的印象不佳。他们认为,要想重新谋划激进左翼的政治纲领,首先就必须抛弃列宁主义,因为列宁的遗产是无情的阶级斗争、集中制的中央委员会、暴力革命夺取政权、无产阶级专政等。这些“遗产”在后工业资本主义条件下,早就被左翼视为应该遗弃的政治垃圾了。然而,齐泽克认为,他们没有看到列宁遗产的真正价值,评价和继承列

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社 2015 年版,第 3 页。

<sup>②</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社 2004 年版,第 2 页。



宁应该追溯到 1914—1917 年间的列宁及其革命活动。这一时期的列宁从第二国际修正主义和左翼革命者内外的混乱中理清了自己的思想,坚定了革命的立场,突破了马克思主义理论的既定规范,并一以贯之地实践了自己的理论。换言之,齐泽克指出了列宁的遗产就在于:“真的,当今的左翼正在身经破碎不堪的体验——对整个进步运动时代之终结的体验,这种体验迫使左翼重新设计左翼纲领的基本坐标。不过,正是与此极其相似的体验,促生了列宁主义。”<sup>①</sup>也就是说,当代欧美左翼面临的政治局势与当年列宁所面临的政治局势极为相似,齐泽克要从列宁的做法中吸取经验教训,以改变今日激进左翼的政治路线和斗争策略。

齐泽克认为,列宁的伟大之处在于 1914 年和 1917 年的思考和行动。1914 年,第一次世界大战的爆发,不仅对于所有资产阶级的良好理论和资本主义未来来说是沉重的打击,而且对于马克思主义和共产主义运动来说也是巨大的挑战和灾难。在帝国主义之间的战争中,阶级矛盾与民族矛盾纠缠在一起。按照马克思主义的解放理论来讲,工人阶级是没有国籍的,帝国主义国家的资产阶级联盟通过殖民地在压迫和剥削全世界(包括发达资本主义国家和殖民地国家)的工人阶级,因此无产阶级革命必须动员全世界被压迫者、无产者联合起来共同革命。但是,第一次世界大战爆发后,在资产阶级的引诱和修正主义的投降下,以德国社会民主党为首的第二届国际主动放弃对国内资产阶级的阶级斗争,号召工人阶级支持和参与帝国主义战争。于是,国际上,工人阶级打工人阶级的状况出现了,然后几乎所有的社会民主党(除了列宁领导的布尔什维克和塞尔维亚社会民主党之外)都加入了“爱国阵线”。此时,列宁撰写了《怎么办》一书,来回答这一共产主义运动的危机问题:在帝国主义统治薄弱的环节进行无产阶级革命,把帝国主义国家之间的战争转为国内资产阶级与无产阶级的战争。齐泽克说:“这个绝望时刻,这场灾难,为这个列宁主义事件奠定了基础,为打破第二届国际的进化历史主义打开了局面。而且,只有列宁处于这个层面上,只有列

---

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社 2004 年版,第 301 页。

宁披露了这种灾难的真相。”<sup>①</sup>

对于列宁而言,更重要的考验是1917年2月的“二月革命”到11月的“十月革命”之间的岁月。二月革命成功后,资产阶级民主派和无产阶级联合起来,推翻了沙皇封建专制政权。但是,革命的成果被宪政党、社会革命党等资产阶级政党所篡夺,进而暂时出现了资产阶级政权与苏维埃政权并存的局面。临时政府依然参加第一次世界大战,工人阶级和农民的压迫并没有丝毫减弱。面临资产阶级民主革命的成功和新政权的建立,无产阶级及其革命何去何从,这是一个至关重要的选择。列宁的回答是组织了一次先发制人的工人罢工和七月武装起义。1917年的列宁,一方面密切观察和组织工人、士兵以及强化领导苏维埃组织;另一方面写了大量通俗易懂的、回答革命向何处去的著作,解决了俄国革命的关键问题。列宁在1917年4月写作了《四月提纲》,7月创作了《革命的教训》,8—9月写作了《国家与革命》,9月发表了《大难临头,出路何在?》。二月革命推翻沙皇政治体制之后,俄国建立了资产阶级民主政体,大众动员、新闻自由和形式民主、议会政治达到非常好的状态,但是同时社会弥散着战争失败、阶级压迫、经济崩溃等因素。面对这种情况,社会民主党内部发生了重大分歧:孟什维克们认为资产阶级民主国家的建立标志着无产阶级革命的任务已经完成,应该等待资本主义发展以后再进行社会主义革命;普列汉诺夫、唐恩、切尔诺夫等人“他们说什么我国还没有成熟到可以实行社会主义的地步,‘实施’社会主义还为时过早,我国革命是资产阶级革命,所以应该做资产阶级的奴仆。”<sup>②</sup>只有列宁等“少数派”认为,在俄国临时政府无法担负停止帝国主义战争、分土地给农民等一系列任务,布尔什维克应该领导整个无产阶级,进行社会主义革命,“社会主义无非是从国家资本主义垄断再向前跨进一步”<sup>③</sup>。

列宁尖锐地批判了等待派,认为他们在为革命寻找某种“保证”。等待

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第302页。

② 《列宁专题文集·论资本主义》,人民出版社2009年版,第232页。

③ 《列宁专题文集·论资本主义》,人民出版社2009年版,第234页。

派有两种观点。第一种是把马克思主义的唯物史观庸俗化为进化论。他们认为,不应该过早地冒险革命,必须等待正确的时机。只有到了资本主义制度崩溃的时候,按照历史发展的规律,时机才会成熟。对于社会主义革命来说,为时尚早,工人阶级还不成熟。第二种说法是在常态的资产阶级民主体制下合法斗争,大多数民众还没有完全拥护苏维埃政权,革命不是真正的民主革命。列宁对于等待派的回答是:那些等待革命的客观条件成熟的人,将会永远等下去。在1917年“二月革命”后,列宁敏锐地判断革命的时机已经到来了,是偶然性环境中阶级博弈的结果,如果不抓住这一刻,革命不知何时才能成功。因此,列宁如同本雅明在《历史哲学论纲》中所说的那样,认为“历史是老虎的一跃”。他认为,应该马上进入社会主义革命,向前跨进一步。不过,列宁的主张在中央委员会上是少数派,托洛茨基等人认为列宁发疯了。但是,列宁通过一系列的著作统一了党内思想,同时指导并发展工人和士兵中的苏维埃组织,并把运动的控制权牢牢把握在自己手中。

齐泽克认为,列宁的胜利不仅在于其理论创新和卓越的领导才能,更重要的在于他不需要任何大他者的授权,他独自开始行动。列宁的“十月革命”实际上是“二月革命”的重复。也就是说,在齐泽克看来,1789—1793年间法国大革命的重重复发生说明了列宁革命胜利的基本规律:“革命唯物主义的基本教益在于,革命总是要爆发两次,而且两次革命都有其实质性的成因。”<sup>①</sup>这是因为第一次革命是在旧形式下的实质革命。二月革命,依然陷入旧有的形式之中,认为只要简单地利用原有的国家机器和民主政治形式,就可以实现自由和正义。但是,列宁认为,如果不进行社会主义革命,二月革命的果实(民主和自由等)将会丧失,沙皇势力会反戈一击。第二次革命才采取了新的形式(苏维埃政权)和新的内容(社会主义革命),也就是黑格尔的否定之否定。十月革命的形式否定了二月革命的形式,社会主义政权取代了资产阶级政权,国家权力从一个阶级转移到了另一个阶级手中。因此,齐泽克认为,列宁的最大遗产就是革命斗争不应该在旧有形式中进行,

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第303页。



应该改变统治阶级划定的斗争坐标本身。

## 二、形式自由与实质自由

巴迪欧在《元政治学概述》中提到了汉娜·阿伦特的政治观,即政治就是协商和判断的空间。阿伦特说:“每一个真理明确地要求被认可,拒绝任何讨论,在某种程度上,正是讨论构成了政治生活的本质。”<sup>①</sup>对这种政治概念,巴迪欧一针见血地指出,这是在为推进议会政治而辩护。“最终,这样的立场让政治回溯到意见的公共多元性中,议会制政体宣称,政党的政体多样性(pluralite)、多元公共性与国家关联起来。‘多元主义’(pluralisme)是议会制政体的另一个名称(在宣传中,随后的政治总体上都是一样的),因此,它发现自己被授予了一种先验的合法性。”<sup>②</sup>在巴迪欧看来,任何政治都必须以真理政治为前提,讨论和协商式的自由主义政治不过是形式自由和形式民主而已。作为巴迪欧的好友,齐泽克也持同样的看法。他认为,全球化资本主义时代,一切政治形式都从选择开始,但是这种选择必须在限定的选项中选择,而不能改变选择本身的界限和框架。

乌尔里希·贝克(Ulrich Beck)完美地概括了自由社会中的自由选择:从性伙伴到民族认同等所有类型的交互作用,都必须重新协商和确立。齐泽克对此解释说,好比在线购物,你选择商品 X,那么请点击 A,否则请点击 B,但是不能选择没有列入选项的东西,同时也不能推翻选择本身。这就是现代社会的民主和自由的简洁版本。齐泽克认为,今天的现象让我们十分有必要听听列宁的说法:“这些现象的存在使得今天十分有必要重新讨论列宁对于‘形式自由’和‘实质自由’的区分。那么,让我们在激进意义上大声呼唤列宁吧——例如,他在 1922 年为反对孟什维克和社会革命党人对布尔什维克权力的批判所进行的论战。”<sup>③</sup>

① [法]阿兰·巴迪欧:《元政治学概述》,蓝江译,复旦大学出版社 2015 年版,第 12 页。

② [法]阿兰·巴迪欧:《元政治学概述》,蓝江译,复旦大学出版社 2015 年版,第 14—15 页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010 年第 2 期。



列宁在俄共(布)第十一次代表大会的政治报告中说:“孟什维克、社会革命党人所作的这种说教反映了他们的本性:‘革命跑得太远了。我们一直这么说,现在你也这么说了。让我们再来重申这一点吧。’而我们对这一点回答说:‘正因为这样,让我们枪毙你们吧。要么劳驾收起你们的观点,要么你们在目前这种情况下,在我们的处境比遭到白卫分子直接进犯时困难得多的条件下,还要谈自己的政治观点,那对不起,我们就要把你们当做最可恶最有害的白卫分子来对待。”<sup>①</sup>列宁的这种强制性的权力话语在自由主义那里没有什么好评价,要命还是要批评的选择就是列宁对自由主义的彻底否定。但是,齐泽克指出,无论如何,在今天列宁对于自由主义的指责和批判还有其理论意义。列宁在这里强调的是不存在纯粹的民主,民主和自由的观点都是有其立场的,我们应该提出自由为谁服务的问题,这才是一种真正的选择的可能性。在现代社会中的一切自由选择 and 民主讨论,无非是现有资本主义体制内的选择的自由,就好像马克思指出的资本主义社会内的工人阶级也享有自由,不过这种自由是出卖自己劳动力的自由,更反衬出自由不过是资本家的自由而已。因此,齐泽克认为:“形式自由是一种内在于现实权力运作关系构架中的进行选择的自由,而实质自由却标示出了这种运作关系的内在架构。”<sup>②</sup>

换言之,现代社会的自由和民主包容了许多挑战主流意识形态的思想和运动,但是你绝对不能挑战和质疑民主和自由制度本身,否则就是政治错误。“简而言之就是说,你可以在你的行为并不构成对主流政治意识形态质疑或挑战的前提下随便说随便做。”<sup>③</sup>因此,在当前资本主义社会中,任何批判社会或者资本主义的话题都可以说,甚至被鼓励,诸如全球生态危机、对人权的不尊重、性别和种族歧视、对女性和同性恋的压抑、世界的贫富差异、社会的不公正和不平等现象、移民和宗教问题等。齐泽克甚至幽默地

① 《列宁选集》第4卷,人民出版社2012年版,第674—675页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

说,在美国没有什么课题比关于种族、宗教和性暴力进行的跨学科研究更容易获得国家、国际和财团的资助了。但是,今天的民主讨论和自由选择都是以一种巨大的系统的思想控制为背景的,“一旦有人尝试做出某种挑战现存秩序的政治性规划,立刻就会给出回应:‘行行好吧,这将会是一个新的古拉格群岛!’同样,这也是科学客观性的要求;一旦有人真的质疑现存的自由主义秩序,他就会被指责为了一种不合时宜的意识形态立场而放弃了科学的客观性。”<sup>①</sup>

在这种语境下,左翼的行动现状如何呢?齐泽克认为,左翼的政治行动往往被纳入激进民主政治之中,而左翼的激进思想批判则被转化为无害而时尚的文化研究。一方面,有些左翼热衷于行动和运动,但是这种运动不是在空场中运行,而是在霸权意识形态架构内部运作。那些从事绿色和平运动、女性主义和反种族主义等运动的人厌倦了左派的夸夸其谈,而直接参与某种运动,希望真正做些事情来有所帮助。但是,任何运动,只要在资本主义霸权和意识形态秩序内运作,不踏入禁区就是被宽容和允许的。另一方面,激进社会批判理论已经被削弱了革命性和激进性,转化成了无害的文化研究。比如,后殖民主义理论本来是揭示第一世界与第三世界的对立和矛盾的,其本身意义重大,但却转向为讨论被殖民者的牺牲经验、压迫他者的权力机制的多元文化问题等,以至于最后变成了一个主体与他者的文化认同和对话问题。“这样,政治经济斗争就被悄悄地转化为一出伪精神分析戏剧,主体无法面对其内在创伤。美国学界真正的堕落并不主要是经济上的,不仅仅因为可以收买许多欧洲的批判知识分子(在某种意义上说我也是其中之一),而是观念上的,欧洲批判理论的观念被潜在地、无害化地移植到文化研究的领域之中。”<sup>②</sup>

那么,我们应该如何应对激进左派的两难困境呢?齐泽克认为,这就需从列宁的理论遗产中吸取营养,“今天要重新激活列宁的遗产就是要重

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

新发明有关真理的政治学。”<sup>①</sup>对于左派来说,是投降和认可自由主义的掌权呢,还是策略地支持像比尔·克林顿这样的中间左派来对抗保守主义呢?齐泽克指出,哪一个都不,既拒绝投降又拒绝纳入现实政治,因为欧美社会中的自由主义与保守主义之争是以自由主义掌握政权和主流意识形态为前提的。很多西方自由主义者都在强调,今日西方已经进入了后工业时代,在这后现代主义语境中,劳动、集体、阶级等概念不过是理论巫术的产物,不再适合现代社会了。而今天的政治范式就是排斥真理,或者用多元主义取代真理。在后现代理论看来,真理就是权力机制的显现,或者是权力意志的谎言。而真正的“真理”就是人人可以发言的多元共存机制。齐泽克认为,恰好在多元文化主义中,真理的普遍性维度丧失了。在相对主义的今日,列宁指出了作为一个革命主体必须介入事件和行动之中。换言之,“这是一个中立的客观知识还是一个主体参与其中的真理?列宁的保证——在我们今天后现代的相对主义时代里,这个保证更加重要——是那种普遍性的真理和党性的原则。这两者不是相互排斥,而是互为条件的。在一个具体情境中,绝对真理只有在彻底的党性立场上才能得到阐述;真理无疑是单方面的。”<sup>②</sup>也就是说,齐泽克强调,列宁对形式自由的拒绝和揭露,对实质自由的坚持,为我们找出资本主义自由和民主体制的基本架构并与之斗争提供了借鉴,离开政党政治和党性原则,恐怕左翼斗争会陷入资本主义后现代社会的体制之中。

### 三、经济批判与政治批判

齐泽克认为,在当代左翼阵营中有一个突出的现象,就是把经济学批判与政治学批判割裂开来。政治学者放弃经济学批判,抛弃经济学的阵地;经济学家同样完全排斥政治学的干预可能性。因此,我们应该回归列宁,他对经济主义的批判和对纯粹政治学的批判一样重要。“与以往相比,我们今

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。



天更应该回到列宁,因为经济学是关键性的领域,胜负将在那里决出;必须打碎全球资本主义的符咒。但是进行干预的方式应该是政治的,而非经济的。”<sup>①</sup>

在政治层面,左翼的斗争首先是反对资本主义。左翼的底色就是批判资本主义,就是要把资本主义的政治形式(自由主义的议会民主制)当作必须解决的问题。就像在第二国际时期的修正主义者一样,现在的左翼也面临着这样的问题,即反对资本主义的各种压迫和政治不平等、不民主,但是认为民主制可以用来反对资本主义本身。在齐泽克看来,拉克劳的激进民主政治、巴特勒的展演理论以及女同性恋、酷儿等性别运动无非都是在民主制框架下的后政治运动。他们不仅不能反对资本主义,反而会被资本主义民主政治吸纳和收编。所以,左翼运动的政治性毒刺一旦被拔出,民主政治也就对马克思主义做了无害化处理。

在经济层面,还是要坚持马克思对资本主义的批判。齐泽克指出,在马克思看来,资本主义的基本矛盾是使用价值和交换价值的矛盾。资本主义经济越是发展,这种矛盾就越是突出。当交换价值脱离使用价值而独立存在的时候,资本的自我增值的幽灵就产生了。资本的基本原则就是不惜一切代价和运用一切手段让其增值。因此“当钱生钱自我增值的虚假幻象接触到现实的时候,危机就会发生。这种投机的疯狂不可能无限制地持续下去,它必然在越来越大的危机中得到爆发。危机的根源就是使用价值和交换价值的对立;交换价值的逻辑遵循自己的路径,自己的疯狂舞蹈,全然不顾现实的需求本身。”<sup>②</sup>

齐泽克认为,当代全球化资本主义的金融危机和经济崩溃的基本原因,就是马克思说的“资本就是资本自身的限制”。也就是说,资本的虚拟增值完全脱离了现实实体经济,虚拟化的金融衍生物成为资本内爆的催化剂,从而导致了经济危机。整个世界一分为二了,一方面是资本的跨国兼并和唯

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。



我主义的计算与增值的欲望；另一方面是贫穷的第三世界和全球生态危机、资源枯竭等现状，这里造成了现实世界与虚拟世界的意识形态短路。齐泽克进一步指出，当前资本主义已经充分虚拟化，幽灵化了。当前，资本主义的私人财产形式发生了重要变化，控制生产的公司或个人已经不再是投资链条的最后一环，投资已经变成了投资公司、银行和公司之间的相互借债，即用投资借来的钱空手套白狼。笔者认为，这种典型的象征物，就是第三世界国家中血汗工厂里的青年工人在身体极度劳累和压制下在网络中玩着迷人的游戏。在这里，资本增值的计算与现实丑陋的肉身的对立，就是马克思对资本主义经济批判的当代现实版本。因而齐泽克认为，“马克思的原创性在于他同时打了两套牌：资本主义危机的根源在于使用和交换价值的对立，同时，资本主义还限制着生产能力的自由展开。”<sup>①</sup>

那么，在这种虚拟化的后资本主义时代，左翼激进政治应该怎么做？齐泽克指出，全球资本主义的十几年的蜜月期已经过去，2008年以来充分暴露了其衰退的必然逻辑。看起来左翼的政治只有两条路好走：一条是玩体系规定好的游戏，加入一条符合体制要求的游行队伍；另一条是在新社会运动中参与女性主义、生态主义、反种族主义等运动。但是，这两者都有一个缺陷，即资本主义政治体制会倾听各种新社会运动的诉求，并且普遍地、宽容地、开放地面对所有人，同时在倾听和商谈中拔除左翼运动的政治性毒刺，使之无害化，甚至成为学术问题。那么，在此背景下应该怎么办呢？齐泽克认为，应该学习列宁主义，发明一种组织和政治形式能够代表普遍性的要求。也就是说，与资本主义社会的总体性相对应，应该要求总体性的政治，提出一些普遍性维度的政治要求。“换言之，列宁主义留给当代的关键经验是：离开了政党组织形式的政治是不讲政治的政治。”<sup>②</sup>（为列宁辩护）但是，这个列宁时代的政治组织到底是什么，如何发挥其政治作用，该组织与欧洲激进左翼政党有何区别与联系，这些问题好像齐泽克并没有在意，也

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《为列宁主义的不宽容辩护》，周嘉昕译，《马克思主义与现实》2010年第2期。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《为列宁主义的不宽容辩护》，周嘉昕译，《马克思主义与现实》2010年第2期。

无法予以解决。因此,笔者认为,齐泽克呼唤列宁是欣赏列宁的行动能力。也就是说,在当前左右矛盾日益激化、资本主义社会动荡不安的时期,左翼应该吸取列宁敢于行动的经验 and 精神。

所以,齐泽克强调的“回到列宁”,“不是返回到列宁那里,而是在克尔凯郭尔的意义上重述列宁,在今天的背景下重新激发那种革命冲动。回到列宁的目标既不是怀乡式地重置逝去的革命黄金时代,也不是机会主义—实用主义地将旧的纲领加以调整以便适应‘新的条件’,而是在当下的全球条件下重述列宁,重述那种在帝国主义和殖民主义条件下重新制定革命规划的列宁主义态度。或者更确切地说,在由1919年的灾难导致的进步主义的漫长时期的政治意识形态崩溃之后……我们在1990年应该做的正是列宁在1914年所做的事情”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

### 第三章 齐泽克与毛泽东

毛泽东思想和中国的社会主义道路是西方马克思主义者和左翼知识分子极为关注的领域。近年,当代激进左翼政治思想家阿兰·巴迪欧、斯拉沃热·齐泽克等在近年重提共产主义观念,并在马克思主义思想发展史和革命史中重新挖掘列宁和毛泽东的思想遗产。2007年齐泽克为毛泽东的《实践论和矛盾论》(*On Practice and Contradiction*)英文版写了长篇序言。2011年齐泽克在与刘康教授的对话中连续写了三篇论毛泽东、中国革命和社会主义实践及当代中国的文章。<sup>①</sup>齐泽克指出,毛泽东是继列宁之后对马克思主义发展带来转折性影响的伟大革命家,毛泽东思想是一种适应中国语境的理论创新;毛泽东最大的理论贡献在于矛盾论,即普遍性寓于特殊性之中。

齐泽克对毛泽东思想持有很大兴趣,但对于毛泽东的辩证法多有误解,而且对于毛泽东思想与现代中国革命和改革的关系也多有误读,对当代中

---

<sup>①</sup> 2011年美国杜克大学刘康教授在 *Positions* 杂志上发表了批评齐泽克的文章 *Poeticizing Revolution: Žižek's Misreading of Mao and China*,齐泽克很快作了回应,并连续写了三篇关于毛泽东思想、社会主义、中国革命和建设的论文予以答辩,进一步阐述了他的思想观点。这三篇论文分别是 *Reply: What to Do When Evil Is Dancing on the Ruins of Evil, Revolutionary Terror from Robespierre to Mao, Three Notes on China: Past and Present*,均刊登在 *Positions* 杂志上。

国的某些看法甚至是错误的。毕竟西方学者的理论视域和历史语境不同,他们对当代中国的复杂性、多样性难以有更深入的了解和研究,误判和误读在所难免。我们去粗取精、去伪存真,齐泽克的看法为我们研究毛泽东思想和社会主义实践提供了一个新的维度。

## 第一节 毛泽东思想的历史地位

当代激进左翼的思想家巴迪欧、齐泽克等对毛泽东及其领导的中国社会主义运动一直保持浓厚的兴趣。美国学者理查德·沃林说:“令人惊奇的是,尽管两人之间存在着较长时间间隔,阿兰·巴迪乌和斯拉沃热·齐泽克这两位当代西方政治思想家的领袖人物,都可被描述为毛泽东思想的热情拥护者。”<sup>①</sup>虽然巴迪欧与齐泽克在左翼阵营中同为领军人物,亲如兄弟,但是在对待毛泽东思想的认识上还有明显的不同:巴迪欧是典型的信奉毛泽东思想的毛派分子,其哲学和政治思考处处渗透着毛泽东思想的影响,他本人长期领导一个小型的毛派政党。齐泽克则是对毛泽东充满了热情的关注。他认为,列宁主义和毛泽东思想是马克思主义发展的两次重大转折和重大创新。齐泽克强调,对于当代西方的马克思主义者来说,“当务之急就是对马克思主义发展史上的两次重大的传承表示完全的赞同:从马克思到列宁的传承以及从列宁到毛泽东的传承”<sup>②</sup>。

毛泽东在马克思主义发展史上的历史地位,与如何看待马克思主义发展的历史进程密切相关。齐泽克追溯了从马克思到列宁、从列宁到毛泽东的历史进程,指出马克思主义的发展历经了两大革命性变革,产生了马克思主义的新形态,即列宁主义和毛泽东思想。“这两次传承对原始的理论都有所发展和改变:从最先进的国家到一个相对落后的国家——革命发生在错误的国家;革命的主要依靠力量也从工人变成了农民(贫农)等等……毛

① [美]理查德·沃林:《毛泽东的影响:东风西进》,宇文利译,《国外理论动态》2014年第4期。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。



泽东在这方面成就巨大:他的名字就代表了数以亿计的默默无闻的第三世界的劳动者的政治动员,是他们的劳动创造了看不见的历史发展的‘物质’和基础。”<sup>①</sup>

对这两次马克思主义理论的重大创新和革命运动的重要转折,西方学者存在不同看法。齐泽克认为有四种观点。第一,极端的斯大林主义者和极端的反共产主义者,他们认为从马克思到列宁、从列宁到斯大林、从斯大林到毛泽东之间的传承存在直接的必然性。第二,比较温和的批评者认为,马克思主义在不同的语境中有多种发展的可能性,从马克思主义发展为列宁主义和斯大林主义不过是马克思主义的诸多可能性中的一种,只不过是最不好的一种。第三,捍卫马克思主义纯洁性和纯粹性的人,他们认为列宁、斯大林和毛泽东等思想根本就不是马克思主义,而是对“原装”马克思主义的扭曲和背叛。齐泽克认为,这三种观点都是错误的,因为其都是在线性的历史观下僵死地、形而上学地看待马克思主义,都把马克思主义看成某种不变的教条。他指出,我们应该持第四种观点,即列宁主义到毛泽东思想是表现为偶然性的、实则是马克思主义发展的必然结果。换言之,应该反对线性的进化论的历史观,用一种回溯性的历史观来看待马克思主义的发展。

马克思主义理论不是僵死不变的,在其基本原理(经济基础与上层建筑、生产力与生产关系)、基本原则(辩证法、阶级斗争)、基本目标(推翻资本主义、实现共产主义)不变的情况下,该理论必须适应移植到新环境中的新情况和新因素。齐泽克指出:“从马克思到列宁的道路,和从列宁到毛泽东的道路,每条道路中都存在一个对原始事件的取代:从最先进的国家到相对落后的国家,从工人到贫穷农民的革命主力军的转换等等。”<sup>②</sup>齐泽克认为,列宁改变了马克思的结论:革命发生在发达的资本主义社会,称在资本主义本身不发达但对抗和矛盾却极为尖锐的俄国可以发生无产阶级革命。实际上,十月革命作为冒险的突破是列宁敏捷地抓住了稍纵即逝的革命时

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。

<sup>②</sup> Slavoj Zizek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, Vol.19:3.

机,并不是按照马克思和恩格斯的理论逻辑必然发生的事情。毛泽东更是抛弃了列宁在不发达的资本主义国家进行武装革命的激进模式。他认为,革命可以发生在更不发达的地区,中国处于半殖民地半封建社会之中,资本主义发展还比较弱小,但是中国社会与发达资本主义国家之间的矛盾却是十分尖锐的,解决这一矛盾的途径就是学习俄国进行工人、农民和小资产阶级联合的武装斗争。

在中国,俄国革命的模式成为经典的神圣的模式,陈独秀、瞿秋白、王明、博古、张闻天等中国共产党早期领导人都还停留在俄国革命的模式之中,没有找到中国革命的成功之路。只有在毛泽东上了井冈山,创建了新型革命军队和革命根据地、采取游击战术并实行土地革命后,才逐渐探索出一条适合中国国情的革命道路。在这一过程中,至关重要是革命领导阶级和主力军的转变:列宁和斯大林认为工人阶级才是真正的无产阶级,是革命的领导者,农民是被改造的对象,不具有革命性。但是,毛泽东在分析了中国各阶级的状况之后,指出农民是革命的依靠对象,可以成为革命的主力军。换言之,俄国革命是工人革命,而中国革命是农民革命。中国革命依靠农民力量成功地创新和发展了马克思主义,并把“洋”马克思主义中国本土化了,其成果就是毛泽东思想。“这就是‘普遍性的具体化’运动。通过这种激进的‘转变’,原始的理论必须新的语境下创新发展。只有在这种移植中存活下来,它才能放之四海而皆准。当这种理论‘以变异形态回归自我’(在异国他乡创新发展),其本质已发生了改变——然而这种转变不仅是对外部冲击的反应,它仍然是那个战胜资本主义的相同理论的固有转变。”<sup>①</sup>

齐泽克用“具体普遍性”阐释了马克思主义发展中的两次革命以及理论普遍性与语境特殊性的关系问题。他指出,从马克思主义理论无法推理出无产阶级革命在俄国和中国发生的理论必然性,二者都是在偶然性的革命事件中回溯性地看到了必然性。换言之,革命的主体不是体现必然性的

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。

被动者,而是把革命必然性视角放置在事件之中的唯意志论者。在此,他认为这种回溯性的革命观就是黑格尔的“具体普遍性”(concrete universality):普遍必然性不是从一开始就在背后操纵并推动历史发展的目的论力量,它不是一种必然胜利的担保;而“这种普遍的必然性是回溯性的,它出现在革命进程中的某个激进的偶然时刻,标志着偶然性的自我扬弃的时刻”<sup>①</sup>。也就是说,从列宁主义到毛泽东思想并不表现为必须,而是从内部视角对马克思主义发展史的重新建构。如果从目的论和线性历史观来看,毛泽东思想就是马克思主义的唯一目的。但如果从偶然性向必然性转换的视角来看,毛泽东思想是中国语境中马克思主义多种发展可能性的一种,不过是真实发生了并且最后取得了胜利的一种,因此,回溯性地我们认为毛泽东思想是发展了的中国马克思主义。

其实,齐泽克所谓的具体普遍性,就是毛泽东所论的普遍真理与具体实际、客观性与主观能动性的矛盾关系。1959年,毛泽东在与马特的谈话中讨论了马克思主义原理与不同国家语境中革命爆发的关系。毛泽东认为,马克思主义是指导分析资本主义国家和无产阶级革命的普遍真理,其基本原理至今未变,体现了一种历史的客观必然性。但是,马克思的个别结论比如无产阶级革命在西方发达资本主义国家取得胜利却是可以改变的,因为“马克思活着的时候,不能将后来出现的所有的问题都看到,也就不能在那时把所有的这些问题都加以解决。俄国的问题只能由列宁解决,中国的问题只能由中国人解决”<sup>②</sup>。列宁改变了马克思的个别结论,认为革命在资本主义经济落后的俄国可以发生。

马特与毛泽东探讨的另外一个问题是列宁在革命前是否预料到了在俄国的胜利。马特认为,列宁指出革命可以在一个国家先取得胜利,十月革命前并不知道,只是事后才发现。毛泽东不同意这一观点,认为列宁在革命前分析了帝国主义阶段资本主义发展不平衡的规律,指出了革命在一个国家或东方国家爆发的可能性。同时,毛泽东也指出,“列宁在第一次世界大战

<sup>①</sup> Slavoj Zizek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, Vol.19:3.

<sup>②</sup> 《毛泽东文集》第八卷,人民出版社1999年版,第5页。



期间研究了这个问题,并且得出结论:无产阶级革命可以首先在一个国家取得胜利。当然,他没有预料到在什么国家首先取得胜利。”<sup>①</sup>

实际上,列宁在十月革命前对马克思个别结论的改变,并不是一种客观性的预见,而是主观的能动的介入。换言之,就像齐泽克和拉康的精神分析学的时间观一样,个人历史并不是必然发展的结果,而是回溯性的产生,这一产生过程需要主体的主观介入,只有主观介入了历史发展中才能看出主体发展的脉络。这种主观介入的观念就像圣保罗所说的,只有信仰基督的人才能看到圣迹,只有皈依基督的人才会成为爱的主体。也就是说,在历史发展中,只有把马克思主义的普遍性深入人心,使其真正信仰马克思主义的必然性,革命的主体才会形成,才会抓住语境中某个偶然性时刻并通过革命和奋斗使之产生必然性的结果,尔后回溯性地总结该革命经验即成为对马克思主义的发展。

## 第二节 辩证法:阐释与误读

### 一、毛泽东对唯物辩证法的贡献

齐泽克认为,毛泽东对马克思主义的重大发展在于唯物辩证法。“这就要求我们理解毛泽东对马克思主义哲学的核心贡献——他对矛盾观点的精彩阐述,我们不应当只把它们看作是没有价值的哲学工具。”<sup>②</sup>齐泽克很准确地概括了毛泽东对矛盾学说的发展。他指出,毛泽东的《矛盾论》主要论点集中在矛盾的两个方面,即一个过程中的主要矛盾与次要矛盾,以及一个矛盾的主要方面和次要方面,而其中核心观点在于矛盾的普遍性存在于矛盾的特殊性之中。

毛泽东指出:“在复杂的事物的发展过程中,有许多的矛盾存在,其中

<sup>①</sup> 《毛泽东文集》第八卷,人民出版社1999年版,第2页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。



必有一种是主要的矛盾,由于它的存在和发展规定或影响着其他矛盾的存在和发展。”<sup>①</sup>他接着指出,在分析事物时,如果存在两种以上矛盾,那么找出其主要矛盾,事情就会迎刃而解,因为主要矛盾起着领导和决定性的作用,次要矛盾处于次要和服从的地位。同时,毛泽东认为,一个矛盾中存在着矛盾的主要方面和次要方面,主要方面起着主导作用,决定着矛盾的性质。不过矛盾的主要方面和非主要方面不是静止的,而是相互转化的。研究矛盾的特殊性,也就意味着要研究矛盾运动中主要矛盾和非主要矛盾、矛盾的主要方面和非主要方面。

齐泽克很赞同毛泽东对资本主义的社会矛盾的分析。在资本主义社会中,资产阶级与无产阶级的矛盾是主要矛盾,其他的矛盾比如残存的封建阶级与资产阶级的矛盾、农民小资产者与资产阶级的矛盾、自由资产阶级与垄断资产阶级的矛盾、资本主义国家之间的矛盾、帝国主义与殖民地的矛盾等都是次要矛盾,主要矛盾决定着次要矛盾。齐泽克认为,毛泽东所论述的资产阶级与无产阶级的矛盾贯穿于资本主义社会始终,是决定性的矛盾,这是矛盾的普遍性。但是,在特定的情况下,主要矛盾与非主要矛盾发生转化,次要矛盾变成了主要矛盾。当帝国主义发动侵略时,比如日本帝国主义入侵中国,帝国主义与中国的民族矛盾成为主要矛盾,国内的资产阶级与无产阶级等劳苦大众的矛盾暂时被降为次要矛盾,资产阶级与无产阶级的矛盾受到了民族矛盾的支配,因此中共实行了联合国民党等力量建立全民抗战的统一战线的策略,最后取得了民族解放战争的胜利。换言之,在不同的具体阶段中,某个特殊矛盾可能会成为一般的、主要的矛盾,因此矛盾的普遍性要在特殊性中存在,也就是毛泽东所说的“矛盾的普遍性和矛盾的特殊性的关系,就是矛盾的共性和个性的关系。其共性是矛盾存在于一切过程中,并贯串于一切过程的始终,矛盾即是运动,即是事物,即是过程,也即是思想……然而这种共性,即包含于一切个性之中,无个性即无共性。”<sup>②</sup>

“另一个主要观点则是关于矛盾的主要方面,例如关于生产力与生产

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第一卷,人民出版社1991年版,第320页。

<sup>②</sup> 《毛泽东选集》第一卷,人民出版社1991年版,第319—320页。

关系之间的矛盾。”<sup>①</sup>毛泽东认为,一般来说,生产力、经济基础和实践决定着生产关系、上层建筑 and 理论,这是唯物主义的观点;但是,生产关系、上层建筑等在一定条件下,可以转化为主要的、决定性的因素。“当着不变更生产关系,生产力就不能发展的时候,生产关系的变更就起了主要的决定的作用……当着政治文化等等上层建筑阻碍着经济基础的发展的时候,对于政治上和文化上的革新就成为主要的决定的东西了。”<sup>②</sup>对这一观点,齐泽克认为,毛泽东的目标是确认在政治斗争中,马克思主义中称之为主观因素的上层建筑 and 理论的关键作用。的确如此,毛泽东把只重视 and 关注生产力、经济基础 and 实践这一方面的人称之为机械唯物论 and 教条主义。在重视这一矛盾的主要方面的同时,也要看到次要方面向主要方面的转化,看到次要方面的反作用力,毛泽东认为这才是辩证唯物论。

## 二、“一分为二”

齐泽克对毛泽东矛盾论的诠释,有正确的地方,也有错误的地方。尽管齐泽克高度评价了毛泽东的理论成就,认为毛泽东正确地反对把“辩证的综合”看成是对立面的妥协、围绕斗争的更高统一。但是,他指出,毛泽东实际上拒绝了黑格尔的“否定之否定”的辩证综合,发展出了自己的“否定的辩证法”。

在齐泽克看来,什么是毛泽东的“否定辩证法”呢?“最多是正在进行中的斗争瞬间终止,这种终止并不是因为对立面的结合,而是一方战胜了另一方。”<sup>③</sup>换言之,齐泽克认为,毛泽东的矛盾观是认为事物无限可分,世界上不存在不可分割的事物,在矛盾中对立面无法综合在一起,只能是斗争的、分离的;矛盾斗争是无条件的、永恒的,而对立面的综合是有条件的、暂时的。在笔者看来,从某种意义上说齐泽克的看法是正确的,但是他还是没

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。

② 《毛泽东选集》第一卷,人民出版社1991年版,第325—326页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。

有完全理解毛泽东的矛盾论。这里毛泽东强调的矛盾斗争的无限可分性和永恒性,实际上还是在讲矛盾具有的普遍性及其绝对性。他把毛泽东的矛盾普遍性论述当成了一种新的否定辩证法,这是一种误解。

具体来说,齐泽克把毛泽东的“一分为二”误解为“不断分裂、无限可分”;把矛盾的综合和对立与统一理解成了只要分裂和斗争,不要综合;把三大规律以对立统一为核心误解为只要矛盾律,不要否定之否定规律;最后,齐泽克还把毛泽东关于矛盾的绝对性、普遍性与矛盾的相对性、特殊性割裂开来,并把矛盾的绝对性误解为永远斗争的“否定辩证法”,进而认为由此产生了严重的政治后果。

毛泽东的“一分为二”是对唯物主义辩证法的本质的概括。早在1936年,他在阅读《辩证法唯物论教程》<sup>①</sup>一书的批注中,就明确指出“辩证法的本质即对立的统一法则”,并认为矛盾即对立统一,是马克思主义的核心原则。什么是对立统一?毛泽东认为,“所谓对立统一,就是统一物分裂为互相排斥的对立以及这些对立间的相互联结。这就是所谓主要矛盾,所谓自己运动的源泉。”<sup>②</sup>1937年,毛泽东在《矛盾论》开篇就写道:“事物的矛盾法则,即对立统一的法则,是唯物辩证法的最根本的法则。”<sup>③</sup>1937年7月,毛泽东在阅读米丁《辩证唯物论与历史唯物论》的批注中写道:“将一体分裂为二的见解,是辩证法的基本特质。”<sup>④</sup>这是目前笔者看到的毛泽东把矛盾论概括为“一分为二”的最早文献。1957年11月,毛泽东在苏联的共产党和工人党代表大会上的讲话中,指出任何事物都是充满矛盾的,都是可分的,最后指出:“一分为二,这是个普遍的现象,这就是辩证法。”<sup>⑤</sup>这可能是最早公开的“一分为二”的提法。

① 1936年11月—1937年4月,毛泽东阅读了苏联哲学家西洛可夫和爱森堡等人合著的《辩证法唯物论教程》,他在阅读过程中作了大量批注,留下了后人研究其对辩证法理解和阐释的一手材料。

② 《毛泽东哲学批注集》,中央文献出版社1997年版,第72页。

③ 《毛泽东选集》第一卷,人民出版社1991年版,第299页。

④ 《毛泽东哲学批注集》,中央文献出版社1997年版,第166页。

⑤ 《毛泽东文集》第七卷,人民出版社1999年版,第333页。



毛泽东认为,人对世界的认识是无限的,不可穷尽的,凡事可以分。从自然科学来看,原子分裂、电子分裂,原子核分解为质子、反质子、中子、反中子、介子、反介子,因此毛泽东指出事物是发展的,是无限的,从空间和时间、从至大到至小都是可分的,我们的认识是无穷尽的。同样,社会主义、马克思主义也是可以分的,不仅充满了矛盾,而且也在发展中。他不相信共产主义社会不分阶段,没有质的变化。世界上的一切都在发展变化,都在走向死亡,也就是走向更高的阶段,这就是辩证法。<sup>①</sup>

齐泽克认为,这不是一种发展观,而是一种“毁灭观”;不是辩证法,而是非辩证法;不是综合,而是过度强调斗争,是一种恶的无限发展。“他的错误在于系统地阐述了这种拒绝:他坚持认为斗争、分歧具有高于一切综合或统一的优先性。用宇宙本体论的术语说就是‘对立面的永恒斗争’——因此,他陷入了过于简单的、完全非辩证法的‘恶的无限’(bad infinity)的观念的斗争中。”<sup>②</sup>这种非辩证法的观点把毛泽东还原到了一种异教徒的智慧中:所有事物最终走向灭亡。齐泽克认为,更为可怕的是毛泽东把这种一味的分裂、斗争和否定的思想也引向了社会主义和人类社会领域。“他对每件事都这样分析,把这样的原则用于分析社会主义本身——在下面的一段话中可以看到,毛泽东从原子核可以再分为质子和反质子这个事实中完成了一个本体论的跳跃,那就是社会主义不可避免地要分阶段实现。”<sup>③</sup>在齐泽克看来,由于毛泽东对自然界和自然科学、社会发展 and 社会主义都持一种“无限可分、无限斗争”的观点,因此产生了严重的政治后果。他说:“这种‘宇宙观’对毛泽东来说绝不仅仅是一种不相关的哲学警句,它有确定的道德—政治后果……这种世界观也导致了毛泽东对人类在政治和经济上的努力所付出的代价不特别重视。”<sup>④</sup>换言之,齐泽克最后的结论是:“这是关键

① 《毛泽东文集》第八卷,人民出版社1999年版,第389页。

② Slavoj Žižek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, 2011(3):686.

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。

④ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。



的根本态度：死亡是为了实现目标做出的无情努力，将人视为一次性的工具。”<sup>①</sup>

对于毛泽东的“一分为二”，齐泽克断章取义，从而产生了误解。或者说，齐泽克对毛泽东关于事物可分的观点的理解，是错误的。毛泽东提出“一分为二”来概括矛盾论，实质上指事物都是矛盾的，因为其内部存在矛盾，矛盾的运动才会使事物无限发展下去。“一分为二”不是永远地分裂和斗争，而是对立面的斗争与统一的辩证关系。齐泽克认为毛泽东的矛盾就是无限可分，就是不断地分裂和斗争，直到事物灭亡，这是一种机械论的形而上学观点，其本身就不是辩证法。他把毛泽东强调的矛盾的普遍性、绝对性误认为是矛盾本身，从而忽略了毛泽东对矛盾的相对性、联系性和统一性的论述。此外，毛泽东的“一分为二”是与事物的发展联系在一起的，矛盾是物质运动的内在动因，矛盾的对立统一才促进了事物的运动和发展，如果没有矛盾，事物就会停止不前，同样人们认识世界也是“一分为二”的，是在对立统一中认识的。但是，齐泽克就把“一分为二”理解成了只有分裂，乃至生命的灭亡。他没有看到毛泽东所说的：“我们说人类灭亡、地球灭亡，是说有比人类更进步的东西来代替人类，是事物发展到更高阶段。我说马克思主义也有它的发生、发展与灭亡。这好像是怪话。但既然马克思主义说一切发生的东西都有它的灭亡，难道这话对马克思主义本身就不灵吗？说它不会灭亡是形而上学。当然马克思主义的灭亡是有比马克思主义更高东西来代替它……世界上一切都在发展变化，物理学也在发展变化，牛顿力学也在发展变化。世界上从原来没有牛顿力学到有牛顿力学，以后又从牛顿力学到相对论，这本身就是辩证法。”<sup>②</sup>由此可见，毛泽东所谈到的事物的灭亡不过是事物向更高阶段运动和发展的一个阶段而已，并不是对生命的漠视。

### 三、“否定之否定”

齐泽克在对毛泽东的“一分为二”思想误读的基础上，进一步根据毛泽

<sup>①</sup> Slavoj Zizek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, 2011(3):688.

<sup>②</sup> 《毛泽东文集》第八卷，人民出版社1999年版，第391—392页。

东的一段话指出:第一,毛泽东反对和抛弃了恩格斯的否定之否定规律,第二,他在矛盾中只讲分析或分裂,不讲矛盾的综合,这就是毛泽东的“否定辩证法”。1964年8月18日,毛泽东在关于哲学谈话中有这样一段话:“恩格斯讲了三个范畴,我就不相信那两个范畴。(对立统一是最基本规律,质量互变是质和量的对立统一,否定之否定根本没有。)质量互变,否定之否定同对立统一规律平行的并列,这是三元论,不是一元论。最基本的是一个对立统一。质量互变就是质和量的对立统一。没有什么否定之否定,肯定、否定、肯定、否定……事物发展,每一个环节,既是肯定,又是否定。奴隶社会否定原始社会,对于封建社会,它又是肯定,封建社会对奴隶社会是否定,对资本主义社会又是肯定,资本主义社会对封建社会是否定,对社会主义社会又是肯定。”<sup>①</sup>根据这段话,齐泽克就认为毛泽东“坚持反对把‘否定之否定’作为辩证法的基本规律”<sup>②</sup>。

在这段话中,齐泽克还是没有能全面理解毛泽东的主要思想。毛泽东实际上在讲恩格斯总结的辩证法三大规律之间的关系,三者之中应该以对立统一为核心,矛盾观是质量互变和否定之否定的基础。也就是说,质量互变和否定之否定都应该在对立统一中予以阐释和统一。1936年,毛泽东在《读〈辩证法唯物论教程〉(中译本第三版)一书的批注》中指出:“所谓现实与认识发展之辩证法过程,就是质量互变、矛盾统一与否定之否定过程。”<sup>③</sup>同时,他还在其中多处详细论述了对否定之否定规律的理解。毛泽东所谓的“没有什么否定之否定”不是完全不要否定之否定,而是他对该规律的一种解读:即否定之否定是发展中的否定和肯定,某个事物的发展阶段中既有肯定也有否定,否定之否定是事物更高阶段的矛盾循环的开始。

齐泽克认为,毛泽东的“否定辩证法”是不承认存在矛盾的辩证综合,

① 上述资料来自于2014年8月17日《钱江晚报(杭州)》的新闻报道《毛泽东〈关于哲学问题讲话〉出炉内情》。由于齐泽克对毛泽东哲学的理解是以这一篇谈话为对象的,因此本书才根据网络上的文献资料作了引用。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克眼中的毛泽东》,王芳译,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2008年第11卷第5期。

③ 《毛泽东哲学批注集》,中央文献出版社1997年版,第113页。

只是一味追求分裂、斗争、否定和分析,不要矛盾的联系、统一、肯定和综合。换言之,毛泽东的辩证法就是斗争永无止境,唯有一方吃掉另一方的时候矛盾斗争才暂时停止。

在他看来,毛泽东讲到的综合就是一方吃掉另一方,大鱼吃小鱼,所以他理解的综合是一方通过斗争消灭和彻底否定另一方。齐泽克指出,“毛泽东的不足之处在哪里?毛泽东的错误就在于:他反对通过否定分裂而达到辩证综合,他认为综合就是毁灭或者服从于敌方,毛泽东嘲讽综合,他的错误就在于这种嘲讽的态度之中,他没有理解黑格尔的综合。”<sup>①</sup>我认为,这种理解是不正确的,事实并非如齐泽克所谈的那样。毛泽东的否定之否定不是绝对否定和彻底毁灭一方,而是在发展中一方包含另一方,一个阶段否定前一个阶段也即肯定后一个阶段。换言之,毛泽东辩证地理解了矛盾中的分裂和统一、分析和综合,即综合中有分析,分析中有综合。

第一,否定不是彻底毁灭和否定某物,而是事物发展中的质变。毛泽东在阅读《辩证法唯物论教程》时谈到否定之否定规律的一个例子:如果把麦粒磨碎了,或把昆虫踏死,我诚然完成了否定之第一个行为,但第二个行为却成为不可能。毛泽东的批注是:“至理名言,完全否定,乾坤或几乎息。否定是过程更向上的发展。一刀两断,斩尽杀绝,不是辩证法的否定。第一个否定造成了第二个否定之可能。”<sup>②</sup>因此,否定是发展中的否定,第二个否定虽然从表面上看来复归于最初的东西,但是性质已经发生了变化了,不是单纯的量的循环,而是质的变化。毛泽东指出,否定的否定不是蚕蛹蛾、茎花果、少壮老之类,不是事物的量变,而是质变。“而重要恰好不在量,而在发展之质的生涯。必须当作新生命的出发点,即新规律性之出发点之一定过程的否定,才是否定之否定律的真义或本质,否则只是空虚概念的游戏。”<sup>③</sup>毛泽东最后指出,把否定之否定视为绝对的否定,这是不理解现实的形式论看法。

① Slavoj zizek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, 2011 (3), pp. 690-691.

② 《毛泽东哲学批注集》,中央文献出版社 1997 年版,第 123—124 页。

③ 《毛泽东哲学批注集》,中央文献出版社 1997 年版,第 118 页。



第二,否定之否定的肯定性表现辩证综合,综合不是双方的妥协,也不是彻底否定,而是扬弃。齐泽克认为,毛泽东不懂得黑格尔的否定之否定规律。他认为,黑格尔的否定之否定,第一个否定是历史事件的失败,第二个否定则是对偶然性历史事件的失败的超越,即第二次获得成功意味着内容上和政治思想形式上获得彻底胜利。在黑格尔意义上,否定之否定是从偶然性到必然性、从偶然的历史事件转变为历史必然的过程。也就是齐泽克所谓的历史发展第一次是悲剧,第二次是喜剧。例如,恺撒称帝以失败而告终,这是一次历史的偶然事件,是个否定的悲剧;但是奥古斯都经过战争之后终于称帝,并且用恺撒的名字作为帝王的称谓,这是对前次否定的否定,即从内容的偶然性获得了形式的必然性。“在当代英国政治中,正如很多精明的评论员观察到的那样,撒切尔夫人的革命就其本身而言,是混乱的、冲动的,被不可预测的偶然事件所左右。然而,这种‘第三条道路’,布莱尔政府使之制度化了,并使之稳固为新的体制形式,或者用黑格尔的话来说,把(第一次表现为)偶然性、历史意外事件变成了必然性。在这个意义上,布莱尔重复了撒切尔主义,把它提升为一种观念。”<sup>①</sup>因此,齐泽克认为,黑格尔的否定之否定不是在某种思想—政治形式内部的否定,而是对这种思想意识—政治形式本身的否定,当然第二个否定实际上是否定了内容之后对形式更好更高的肯定。换言之,齐泽克所谓的二次否定也是对历史内容的扬弃,通过否定历史事件的偶然性而获得政治—思想内容与形式的双重肯定。例如,在迷信与科学的较量中,科学获得胜利不在于科学观念对迷信的否定,而在于迷信借助于科学话语来说明自己。

其实,毛泽东的否定之否定的综合与齐泽克的理解本质上并无根本不同。齐泽克从事件的偶然性到必然性、从内容到形式的过程来诠释否定之否定,而毛泽东则是从量变到质变、从否定到扬弃的发展来看待否定之否定。但是,齐泽克认为他理解的否定之否定才是辩证综合,而毛泽东则是无限否定、彻底否定。这是不符合事实的,毛泽东坚持分析与综合的对立统一,认为否定之否定的综合是一种对旧秩序和旧事物的吸收和扬弃。因此,

<sup>①</sup> Slavoj zizek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, 2011(3), p.690.



毛泽东认为：“辩证法否定是过程发展之动因，这种否定有两方面的表现：一方面表现为扬弃，即克服旧事物〈事物〉之主要的不适于保存的东西；一方面表现为肯定，即把旧事物中某些还暂时适于生存的东西给予合法地位而保存起来。”<sup>①</sup>由此可见，毛泽东的否定之否定也是一种辩证综合，是一种对旧事物的吸收和扬弃，是符合马克思主义辩证法精髓的。

---

<sup>①</sup> 《毛泽东哲学批注集》，中央文献出版社 1997 年版，第 124—125 页。

## 第四章 齐泽克与阿尔都塞

自从马克思改造了特拉西(Destutt de Tracy)的意识形态一词的内涵,意识形态理论就成为马克思主义哲学的一个有机组成部分。无论是列宁领导的苏联社会主义革命,还是毛泽东领导的中国革命,都极为重视意识形态领域的斗争和意识形态的领导权问题。对意识形态,西方马克思主义关注的焦点不在于如何保证党的意识形态获得全体党员和社会各界的认同,从而形成坚强的领导核心;而在于资本主义条件下意识形态的内涵、意识形态与主体建构等问题。也就是说,在西方马克思主义看来,意识形态不仅包含了马克思所说的阶级统治的主要思想和虚假意识的含义,而且它与工人阶级的革命、无产阶级政党的文化领导权、主体的建构与认同、社会文化共同体的形成有着密切的关系,因此在西方马克思主义这里,意识形态呈现了前所未有的开放性和复杂性。

马克思在《德意志意识形态》《共产党宣言》等作品中,赋予意识形态概念以阶级性的含义,使其成为政治、文化斗争的重要领域。首先,意识形态属于上层建筑,是经济基础之上的更高层次的上层建筑之一;其次,意识形态是阶级压迫和剥削的工具,是统治阶级为了阶级统治而说的谎言,掩盖了社会关系的真相;最后,意识形态是占统治地位的统治阶级的思想观念。对于马克思的系列观念,卢卡奇在《历史与阶级意识》中予以了阐发和发展,他认为工人阶级之所以没有团结在一起,针对资本主义进行有效的斗争,其

根本原因在于工人还没有被动员起来,在精神上他们还没有意识到自己的被压迫和被剥削的社会地位,工人阶级还没有属于自我的阶级意识。因此,相对而言,一旦工人获得阶级意识,那么思想界的革命就完成了,真正的现实中的社会革命必将到来。卢卡奇说:“当最后的经济危机击中资本主义时,革命的命运(以及与此相关联的是人类的命运)要取决于无产阶级在意识形态上的成熟程度,即取决于它的阶级意识。”<sup>①</sup>与卢卡奇关注于无产阶级如何取得革命意识形态不同,意大利共产党领袖、著名马克思主义思想家葛兰西则研究了西方发达资本主义国家为何没有像俄国那样爆发大规模工人运动和成功的社会主义革命。他认为,西方国家的意识形态比较发达,渗透进了市民社会之中,意识形态对于政权而言,就好像堡垒之于城市一样,因此他指出要想发动社会主义革命,首要工作就是进行意识形态的阵地战,清除资本主义意识形态的壕沟和防御工事。葛兰西别开生面地在马克思的经济基础与上层建筑之间,开辟了一块对于意识形态斗争极为重要的领域——市民社会。在葛兰西看来,市民社会是指工厂、学校等社会单位,在其中由主导生产的有机知识分子阐释、传播了资产阶级的意识形态,从而使得中下层人民普遍地认同于该统治阶级的思想,也使得统治阶级的思想成为占主流地位的统治思想。

在西方马克思主义意识形态理论的发展中,阿尔都塞承续了马克思、列宁、卢卡奇和葛兰西之思想传统,开启了伊格尔顿、詹姆逊和齐泽克这些后学的意识形态思考和创新,是里程碑式的意识形态大家。就目前的资料来看,阿尔都塞在《马克思主义和人道主义》(1965)、《意识形态和意识形态国家机器》(1969)等论文集中提出了他的意识形态理论。葛兰西的市民社会以及有机知识分子的意识形态创新,使阿尔都塞极为钦佩,同时也让他开始思考马克思意识形态理论的贡献和缺憾,并在《意识形态和意识形态国家机器》一文中提出了系统的新意识形态的理论图谱。阿尔都塞说:“就我所知,葛兰西是唯一在我所走的道路上走出那么远的人。他有一个‘值得注

<sup>①</sup> [匈]卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,商务印书馆1995年版,第129页。

意的’观点,国家不能归结为(强制性的)国家机器,而是包括,正如他所指出的,一定数目的来自‘文明社会’的机构:教会、学校、工会,等等。”<sup>①</sup>他进一步把意识形态在这些私人领域里的运作给具体化、系统化了。阿尔都塞在西方马克思主义思想界享有盛誉的一个重要原因就是探索了意识形态国家机器与主体建构的关系问题。虽然卢卡奇和葛兰西等都提到了意识形态只有通过人,特别是个人转化为认同该意识形态的主体,该意识形态才能真正发挥作用,但是他们都没有就该问题深入探究,阿尔都塞则填补了这一方面的空白。

## 第一节 分裂的拉康:齐泽克与阿尔都塞的接受差异

作为当代西方马克思主义思想家的齐泽克,对意识形态问题极为关注,他的第一本英文著作就是《意识形态的崇高客体》,其后他在《幻象的瘟疫》《欢迎来到实在界这个大荒漠》等几乎每一部作品中都会探讨意识形态的理论。可以这样说,齐泽克哲学的一个最重要的组成部分就是意识形态理论。他在拉康精神分析哲学思路的基础上,与马克思的意识形态理论相互融合,并在与阿尔都塞、阿多诺、拉克劳、巴迪欧、阿甘本等诸多马克思主义思想家的对话和商榷中形成了独具特色的意识形态理论。在齐泽克的意识形态理论形成过程中,阿尔都塞及其理论对他影响颇深,或者说齐泽克的理论创新性思考是以阿尔都塞思想为前提和基础的,同时也是对阿尔都塞思想的继承、批判和发展。

### 一、齐泽克与阿尔都塞的渊源关系

齐泽克与阿尔都塞的关系可谓源远流长,尽管从年龄上看他们不属于一代人,生活也没有交集,但是就学术思想和知识渊源来看,他们相互之间的交叉和潜在对话颇多。拉康及其精神分析哲学是齐泽克与阿尔都塞进行

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]泰奥德·阿多尔诺等:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2006年版,第132页。



潜在对话的焦点。在 20 世纪 60 年代,当拉康作为法国精神分析学家出现在学界之初,来自法国精神分析学界和国际精神分析学界的质疑和批判之声不绝于耳,作为法国思想界大师的阿尔都塞则鼎力支持拉康及其学术研究。1964 年,阿尔都塞邀请拉康到巴黎高等师范学校重开研讨班。在阿尔都塞的支持下,拉康的研讨班影响越出了思想界,成为巴黎思想和文化活动的中心,同时拉康在这一时期公开与国际精神分析协会决裂,开创了以“返回弗洛伊德”为主旨的巴黎弗洛伊德学院派(EFP),这标志着拉康思想的成熟。拉康富有创见的精神分析学对于阿尔都塞的影响也很大。1964 年,阿尔都塞在法共的《新评论》(*La Nouvelle Critique*)杂志上发表了《弗洛伊德与拉康》,该文指出了弗洛伊德和拉康的精神分析学对发现无意识的革命性意义及其对于马克思主义理论探讨的重要价值。1971 年,阿尔都塞把该文收入《列宁与哲学》文集,由英国伦敦新左派书社出版。2014 年,法国大学出版社出版了阿尔都塞晚年思想总结性的遗著《写给非哲学家的哲学入门》,其中第十四章“论精神分析实践”、第十五章“论艺术实践”集中探讨了弗洛伊德的以无意识为核心的精神分析实践及其对艺术实践的影响。阿尔都塞不仅洞察了弗洛伊德和拉康精神分析学在资本主义现代哲学和文化发展中的革命性意义,而且还把精神分析学与马克思主义、弗洛伊德与马克思相提并论。1977 年,阿尔都塞为第比利斯大学要举行的关于无意识的国际学术研讨会撰写了论文《论马克思与弗洛伊德》,尽管他未能参会宣读,但是后来收入会议论文集《无意识、性格、官能、研究方法》(第比利斯,1978 年)第一卷中。在这篇论文中,阿尔都塞指出,马克思与弗洛伊德都是本领域中的革命者,他们在唯物主义、辩证法和战斗性上是相同的,因此他们都为打破资产阶级意识形态作出了努力。从 1964 年阿尔都塞推动拉康在巴黎高师的研讨班重开,到最后的著作,可以说他在将近二十多年里一直在阅读、思考和研究精神分析学。我们研读他的意识形态理论,应该把它放在他对精神分析学与马克思主义的双重思考上来考查,在此基础上我们才能够看清楚阿尔都塞的意识形态理论的创新性,也才能洞晓它在思想上的来龙去脉。

1965 年,阿尔都塞在《马克思主义和人道主义》一文中,针对苏联的社

会主义人道主义和资产阶级的人道主义思想,指出人道主义是一种资产阶级的意识形态,马克思主义是理论的反人道主义。在这篇文章中,阿尔都塞提出了意识形态的初步定义,即一种具有独特逻辑和结构的表象(形象、神话、观念或概念)体系。他认为,该观念体系是以无意识方式运作的意识形态,是不同阶级对自己的真实生活关系的想象性关系。此时,阿尔都塞对意识形态的探索还停留在马克思的意识形态话语概念中,但已经可以看出他吸收了弗洛伊德的无意识概念。1964年,接触拉康精神分析哲学之后,他日益受到拉康和马克思的双重影响。1970年,阿尔都塞把《论再生产》一书中专门论述意识形态的章节“意识形态和意识形态国家机器(研究笔记)”抽出来,发表在《思想》杂志第151期上。在这篇专门论文中,我们就可以看出阿尔都塞已经不满于马克思的意识形态理论的“描述性”,而是从资本主义生产关系的再生产角度,创新性地探究了意识形态与再生产、国家权力、国家机器的关系,同时揭开了他的“生产论”意识形态的理论体系。不过,我们在研读他的这篇论文时,并没有清晰地发现弗洛伊德和拉康的文字,但就其内在逻辑而言,就是拉康式马克思主义的意识形态理论探索。在此,他涉及了以往马克思主义思想家有所涉猎但没有重点关注的领域,那就是意识形态与主体建构问题。主体及其对意识形态的认同的理论基础来自于前期的拉康“镜像阶段”理论。换言之,阿尔都塞的《意识形态和意识形态国家机器》就是弗洛伊德的无意识、拉康的主体理论与马克思的意识形态、国家机器理论进行“联姻”的产物。但是,他接受的拉康是属于拉康前期的想象界与符号界的理论,也就是老派的拉康精神分析学。这一点给予了他意识形态创新的视角和基础,但是也限制了他进一步深入地思考主体与意识形态的复杂关系,而这种缺憾由后来的齐泽克予以补充了。

齐泽克作为正统拉康派的当代传人,其学术渊源与阿尔都塞有着莫大的关系。阿尔都塞曾经派自己亲信的学生雅克·阿兰-米勒、巴迪欧等在拉康的课堂上学习,自己也曾多次参加拉康的研讨班。后来,米勒笃信拉康精神分析学,他不仅拜倒在拉康门下,还娶了拉康的女儿,成为拉康派哲学的正统继承人,也是拉康研讨班报告的整理者。1982—1986年,齐泽克到巴黎跟随米勒学习拉康精神分析学。米勒不但成为齐泽克的精神分析师,

而且成了他学术发展的真正导师。1985年,齐泽克在米勒的指导下完成了研究精神分析学的博士论文,获得巴黎第八大学的博士学位。他说:“我一直认为在巴黎的那些年,我最大的收获就是得到了雅克·阿兰-米勒的帮助。无论其他人是怎么评价他,对于我来说,他是我所知道的最好老师……所以我必须公开说,我理解的拉康也就是米勒的拉康。”<sup>①</sup>通过这一表白,我们可以看出齐泽克的哲学实际上是晚期拉康的哲学,也就是拉康派系中的少壮派。

拉康是一个非常具有自我否定精神的精神分析家和哲学家,他的前后期理论分歧是有目共睹的。我们一般把拉康分成前期拉康与后期拉康,这也造成了拉康创立的精神分析学派的分裂。在法国,拉康精神分析学派的几代人之间存在着“老派”与“新派”的对立。拉康的第一代传人属于老派,包括奥克塔夫、塞尔日·勒克莱尔、穆斯塔法·萨福安等,他们以拉康20世纪50年代的著作(《著作选》)<sup>②</sup>为基础,强调临床问题的重要性、符号界的理论主导地位 and 拉康的结构主义倾向。在20世纪60年代,拉康的主要思想集中在主体早期构成问题上,也就是镜像阶段中小他者与自我形成的关系。这一时期的思想主要体现在《助成“我”的功能形成的镜子阶段》《超越“现实原则”》等文中,这些作品阐发了他关于想象界的思想。拉康在《精神分析学中的言语与语言的作用和领域》《无意识中文字的动因或自弗洛伊德以来的理性》《男根的意义》等文章中探究了主体与符号秩序、象征话语的辩证认同关系,集中表述了符号界的思想。根据阿尔都塞对拉康的解读,可以看出他受到的是老派拉康精神分析学,或者说是结构主义时期的拉康哲学的影响。

第二代传人属于新派,也就是由拉康的女婿米勒领导的米歇尔·西尔韦斯特、阿兰·格罗里夏尔、斯拉沃热·齐泽克等人。新派学者认为,晚期拉康的拒绝任何符号化的“实在界”概念才是整个拉康理论的核心。齐泽

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[英]格林·戴里:《与齐泽克对话》,江苏人民出版社2005年版,第35页。

② Lacan, Jacques, *Écrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W.W. Norton & Company, 1977.



克属于米勒领导的新一代拉康主义者,他开创了斯洛文尼亚学派。齐泽克认为,拉康分为早期和晚期两个拉康。<sup>①</sup>他指出,1960年拉康的研讨班报告《精神分析的伦理学》(*The Ethics of Psychoanalysis*)作为早晚期的分割点,标志着拉康的根本性转向:早期以标准的《著作选》(*Ecrits: A selection*)为重要文本,晚期以拉康坚持27年的《研讨班报告》(*The Seminar*)(1953—1979年共26集)为主要研究对象。齐泽克说:“英语世界对雅克·拉康的接受,尚未融入以《精神分析的伦理学》(1959—1960)为标志的断裂的全部结果,即使有所融入也不占主导地位。这次断裂彻底改变了他的教学重心:从欲望的辩证法转向了快感的惰性,从作为编码信息的病症转向了作为充斥着快感的字符的病症合成人,从‘无意识具有语言结构’转向了处于中心位置的原质——抵抗一切符号化的快感的不可化约的核心。”<sup>②</sup>鉴于这种理论的对立或者分裂,齐泽克认为,再同步地阅读拉康的《著作选》与《研讨班报告》是绝对不合适的。他提出理解和阐释拉康必须跟从米勒提出的“拉康反对拉康”的方式才可行。齐泽克声称,理解拉康的唯一途径就是把他的工作当成一种不断前进的工作,当成追求某种“稳固的创伤性内核”的连续性工作。

由此可见,拉康的理论分裂以及阿尔都塞与齐泽克对其不同时期理论的接受和理解不同,才是造成他们的意识形态理论在继承发展的基础上依然存在巨大差异的根本原因。

## 二、阿尔都塞对前期拉康的接受

阿尔都塞对弗洛伊德和拉康的精神分析事业及其革命性意义非常推崇。他在1964年就在文章《弗洛伊德和拉康》中指出了,当时法共把弗洛伊德的精神分析学指责为反动的意识形态是错误的,没有看到它的科学性和重要性。他认为,弗洛伊德和马克思都是在资产阶级哲学和文化秩序内

<sup>①</sup> 精神分析学界一般以1960年为转折点,把拉康分为前、后(或早、晚)两个时期。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第191页。



部产生的批判和否定资产阶级文化和意识形态的革命家,只不过马克思的对象是政治学、哲学和经济学,而弗洛伊德的对象是心理学。但是,他们的革命性体现在三个基本相同的方面。第一,他们都颠覆了资产阶级自启蒙运动以来的全部文化和社会科学。“这两个发现,一个是马克思著作中关于阶级斗争的条件、形式和作用的历史唯物主义发现,另一个是弗洛伊德著作中对无意识的发现。”<sup>①</sup>他指出,这两个发现彻底颠覆了以主体为基础的资本主义社会的哲学和意识形态,马克思针对的是哲学和意识形态,弗洛伊德针对的是主体。第二,弗洛伊德和马克思一样发现了唯物主义和辩证法。马克思的唯物主义核心观点是物质决定思想,社会存在决定社会意识,同样弗洛伊德否定了意识的中心地位,反对意识的自明性和统一性,指出了无意识对意识的决定性影响。第三,弗洛伊德和马克思的学说都是在斗争中成长和前进的。由于他们理论的革命性和真理性,资产阶级自这些理论诞生之日起,就对其进行批判、否定和攻击,而且还不断地兼并和篡改。马克思把资本主义的全部理性、主体、启蒙等哲学揭露为意识形态,弗洛伊德则把自明的理性主体揭露为虚空的位置,阶级斗争和无意识成为资产阶级压迫的真相。换言之,阿尔都塞认为,马克思和弗洛伊德的革命性理论在遭受资产阶级外在攻击和内部篡改之后,需要真正的回归本真的理论,马克思的坚定捍卫者和回归者就是列宁,而忠于弗洛伊德的回归者就是拉康。

拉康自己也多次声称,他的精神分析学是回归弗洛伊德的,也就是反击以自我建构为中心的美国自我心理学派和以弗洛姆等为首的社会文化精神分析学派,这些流派就像是马克思主义发展史中的修正主义一样,必须揭露、批判和回击他们才能真正回到马克思和弗洛伊德的精神深处。拉康指出,回归弗洛伊德就是回到弗洛伊德最伟大的发现——无意识学说。阿尔都塞认为,精神分析学是一场真正的哥白尼式的革命,“在弗洛伊德之前,人们认为人身上的一切绕着他的意识转,人的本质是意识,而弗洛伊德迫使人们了解到这样一个真理,即意识只不过是一种派生的效果,人类的意识是

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《论马克思与弗洛伊德(1977)》,赵文译,载《当代国外马克思主义评论》第八辑,人民出版社2010年版,第329—349页。

绕着无意识‘转’的。各种道德的、法律的、宗教的意识形态偏见,受到了它的猛然一击,若不是它们得到整个资产阶级传统秩序的支持,这本来会是致命的一击。在思想史上,唯一能与弗洛伊德对‘心理人’(即认为人从本质上是心理的)的这种批判相比的,只有马克思对‘经济人’(即从人的经济需要来定义人)的批判。弗洛伊德的这种批判在整个哲学中有巨大的影响。在对这些后果的承认方面,拉康在法国起了重要作用,尽管他可能是在用一种有争议的方式对它们进行阐释。”<sup>①</sup>换言之,阿尔都塞认为,弗洛伊德揭示了人之意识的虚妄性,这一思路在拉康那里发扬光大了。

阿尔都塞认为,精神分析学的对象是分析如何把生物学的小动物(人类婴孩)改造成人类孩子的过程。弗洛伊德和拉康指出了在这一过程中起作用的重要因素是无意识。在阿尔都塞看来,弗洛伊德揭示出了在人类意识的背后有一个无意识主导的心理机器,例如在恋母情结中男孩所具有的弑父娶母的无意识冲动根本不被意识认识或者支配;同样在日常生活中看似理性和有逻辑的行为其实背后是无意识的诡计,那些看似没有道理的口误、失误和荒诞不经的梦境则包含了无意识的欲望。在他的理解中,无意识发挥作用的方式是想象或幻想,“即一些想象性的,然而又是无意识的、具有自主性和有效性的表述,它们只有通过自己对某种‘场景’的安排才存在……”<sup>②</sup>。换言之,阿尔都塞在弗洛伊德的恋母情结等论述中看到了想象性关系存在其中的场景(戏剧)。他指出,在儿童期,小孩、母亲、父亲和其他兄妹之间存在一种幻想关系,在无意识的场景中这种幻想关系与欲望联系在一起了,形成了爱、恐惧、竞争等形式的欲望斗争的戏剧。

从生物的婴孩到人类文化的婴孩,阿尔都塞认为是一场压抑性、规训性的人类文化符号秩序与人类内心深处无意识的创伤、冲动和欲望之间的殊死战争。胜利者,成为没有纪念碑和回忆录的、被社会意识形态和文化改造好了的伪装主体,而失败者则终老或者死于精神病院。拉康在这里的意义

① [法]路易·阿尔都塞:《论精神分析实践与艺术实践》,吴志峰译,《文艺理论研究》2015年第1期。

② [法]路易·阿尔都塞:《论精神分析实践与艺术实践》,吴志峰译,《文艺理论研究》2015年第1期。

是,他引入了语言学的分析,指出了无意识具有语言的结构。拉康在镜像阶段中认为,人类的儿童出生之后没有统一的感觉,或者说没有统一性。当儿童在3—18个月中,他会摹仿跟他年龄相仿的其他儿童,认为这些儿童是自己本身,自我也就在对这些镜像中小他者(the other)的形象认同中产生了。这个误认的自我,就是人类心理—主体诞生的最初支撑点。当然,拉康认为,每个年幼个体首先对母亲进行认同,这就是恋母情结,然后父亲以语言的象征符号介入了母子二元关系之中,此时儿童必须从对母亲的想象性认同关系中抽身而出,进而对父亲所代表的符号秩序产生认同,符号性认同的完成标志着人类摆脱恋母情结,正式成为文明压抑所需要的主体。阿尔都塞通过对拉康镜像阶段的阅读,认为拉康将语言引入了恋母情结的克服之中,产生了革命性的意义。“拉康指出,从(最纯粹的)生物存在到(人的小孩的)人的存在的这一过渡,是在‘秩序法则’(这套法则我要把它叫作‘文化法则’)里头完成的,而且这套法则在其形式本质中是和语言的秩序混淆在一块的。”<sup>①</sup>阿尔都塞认为,从生物性阶段到人类符号秩序阶段的过渡,要经历两个环节:第一是恋母情结前的交往环节,在其中婴孩以想象方式对小他者进行认同,把他人看作是自己的自我;第二是恋母情结的环节,父亲作为符号秩序的象征破坏了小孩的想象满足,并把他带进象征秩序(symbolic order)。“这种‘象征秩序’就是使他具体化最后会让他说我、你、他、她或它,因此也让这个婴儿把自己作为一个人类的小孩放置在成年人第三者的世界里的语言秩序……而且拉康解说的关键处是在这里:这两个环节是被一条简单的法则即‘象征法则’宰制、支配和烙下标志的。”<sup>②</sup>阿尔都塞指出,第一个阶段可以称之为印象或者想象阶段,第二个阶段是符号或象征阶段,印象阶段也隶属于符号阶段的辩证法。从出生到成为人类的孩子的过程中,弗洛伊德看到了快乐与欲望的对立,拉康则指出了以身份、地位和角色为代表的符号秩序对人命运的结构作用。

阿尔都塞指出,这种文化符号秩序在人类婴孩诞生之前就已经存在,它

<sup>①</sup> [法]阿图塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业公司1990年版,第226页。

<sup>②</sup> [法]阿图塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业公司1990年版,第227页。



以秩序形式言说、其他人言说、伟大的大他者言说,但所有的言说形式或者说这种文化秩序言说本身就是无意识的言说。无论是母亲、父亲,还是小他者、大他者,他们所代表的符号界—秩序无不以无意识的方式来运作和干预个体的心理构建。小男孩和小女孩只有在无意识中服从了人类设定的符号要求和文化身份时,才具有了人的权利和人的主体身份。阿尔都塞与齐泽克一样,思路一转,他指出,这种拉康的符号界或象征秩序、文化秩序在当代社会中不就是资产阶级诞生以来一切文化、哲学、政治所集合在一起的意识形态吗? 婴孩在家庭中逐步成长为主体,这不就是家庭意识形态运作的结果吗?

因此,在阿尔都塞看来,精神分析的重要价值就在于把精神分析学的革命性发现与分析世界社会史的意识形态研究结合起来,从而开创新的领域——这就是马克思的意识形态理论。马克思和弗洛伊德的发现都是哥白尼式的革命,因此要把这两种革命结合在一起。1964年1月,阿尔都塞说:“因为有哥白尼,我们才知道地球不是世界的‘中心’,因为马克思,我们才知道人的主体、经济、政治或哲学的自我不是历史的‘中心’——而且,甚至和启蒙时期的哲学与黑格尔说的相反,历史没有‘中心’,只有一种结构,它没有必然的‘中心’,除非在意识形态误解当中。接下来,弗洛伊德也为我们找出:现实的主体、有其独特本质的个人,是没有以‘自我’、‘意识’或‘存在’为中心的一种自我的形式——不论这是自为的、身体本身的存在,或者是‘行为’的存在——人的主体是没有中心的,是由一样没有‘中心’的结构构筑起来的,除非在对‘自我’的印象误认中,即在包含有自我‘承认’自己的意识形态中。大家一定清楚了,这已经开辟出了一条道路,这条道路或许有一天可以引导我们更清楚地理解到这种是全部意识形态研究特定关怀的‘误认结构’。”<sup>①</sup>从这段话,我们可以看出,阿尔都塞要把弗洛伊德的无意识,特别是拉康镜像阶段的想象性认同和符号性认同的理论引入到马克思的意识形态研究中的思路已经呼之欲出了。

<sup>①</sup> [法]阿图塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业公司1990年版,第233—234页。



### 三、齐泽克对后期拉康的接受

相对于阿尔都塞选择性地接受前期拉康的理论,齐泽克显然更为全面和系统地继承了拉康的全部哲学,虽然齐泽克是以米勒阐释了的后期拉康的“实在界”思想为核心进行研读的。齐泽克曾经指出,拉康的思想存在着前后的断裂,把《著作选》与《研讨班报告》同步阅读是不行的,因为拉康的思考和写作方式是“拉康反对拉康”。换言之,拉康的思想是断裂的,在某种程度上后期思想否定了前期的思想。齐泽克认为,应该以1960年拉康的研讨班报告《精神分析的伦理学》作为早晚期的分割点,标志着拉康的根本性转向。他根据拉康的死亡驱力与符号秩序之间的辩证联系,清晰地区别了拉康教学和科研的不同阶段。

第一阶段是以拉康的《精神分析学中的言语与语言的作用和领域》为标志,主要认为现实会被符号化,一切事物皆以符号的形式出现,同时精神分析的过程就是碎片化的个体回溯性地重建自己的符号化历史的过程,在此过程中,主体性得以显现。齐泽克说:“在第一个阶段,征兆被视为白斑(white spots),被视为有关主体历史的非符号化的、想象性的因素(non-symbolized imaginary elements of the history of the subject),精神分析的过程就是把这一因素符号化的过程,就是使这一因素融入主体的符号世界(symbolic universe)的过程:精神分析回溯性地把意义赋予开始时被视为无意义的踪迹的事物。所以,一旦主体能够向大对体连续地叙述自己的历史,一旦主体的欲望融入了‘完整的言语’(parole pleine),也能够‘完整的言语’中被识别出来,精神分析的最终时刻就到来了。”<sup>①</sup>也就是说,拉康的这一阶段还在延续弗洛伊德的经典精神分析的理论思路。

第二阶段是以拉康解读爱伦·坡的《失窃的信》为标志,此时拉康已经把研究重点转入作为共时结构的语言网络本身,语言是差异性的能指系统;同时,主体不再是符号化的建构成功,而是符号秩序本身的漏洞和创伤之

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第166—167页。

处。“在第二个阶段,拉康认为符号秩序对主体具有羞辱效应(mortifying effect),并把创伤性损失(traumatic loss)强加于主体。这一损失、这一匮乏的名称当然是符号性阉割(symbolic castration)。在第二个阶段,一旦主体准备接受这一根本性损失(fundamental loss),准备把符号性阉割当成为接近自己的欲望付出的代价而认可,精神分析的最终时刻就到来了。”<sup>①</sup>

第三阶段是以《精神分析的伦理学》为标志,拉康的研究方向从符号界转入到了实在界,从语言和能指等大他者转向到了快感和原质。此时,拉康认为,实在界的死亡驱力和原质是开创符号界的源头,但它又是对符号界的毁灭;这样主体就不再是逃避符号界之网的顽石,而是符号界剩余的垃圾,是人们在遭遇实在界之后的不一致性和空无本身,正是这种空无让人们还能感觉到自己作为主体的最低限度。“在第三个阶段,我们看到了大对体,看到了符号秩序,在大对体、符号秩序的核心地带,存在着创伤性因素;在拉康的理论中,幻象被视为一个建构,它允许主体甘心忍受这个创伤性内核。在这个层面上,精神分析的最终时刻被界定为‘穿越幻象’(la traversee de fantasme):不是对创伤性内核作符号性阐释,而是体验下列事实——幻象—客体(fantasy-object)虽有诱人的外表,却只能填补大对体中的匮乏、空隙。幻象‘之后’一无所有;幻象是一个建构,它的功能就是隐藏这一空白、这一‘一无所有’,即隐藏大对体中的匮乏。”<sup>②</sup>在这里,齐泽克认为,拉康实际上已经走出了结构主义,而成为真正的后现代主义哲学家。我理解后期拉康的思想,实质上是一种彻底的反思理性主义的虚无主义。一切符号秩序都是围绕着来自实在界的创伤快感而被人们建构起来的。也就是说,意识形态不得不存在,因为人们要用意识形态来自欺欺人,掩盖现实的偶然性和人生的无意义。既然社会意识形态是对世界的真实对抗和不可调和的矛盾所作的符号性解释和掩饰,那么主体就是能够洞察这一虚假性的人。也就是说,主体不再是完全认同某一社会主流意识形态的符号主体,而是觉察

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第167页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第167页。

到意识形态秩序与真实现实(实在界)之间分裂的人,即体会了社会意识形态崩溃的感到无限空无入侵的分裂者。

由此看来,拉康关于三界的看法以及相应主体的概念都是变动的和发展的。第一、第二阶段,我们可以称之为拉康的结构主义时期,在此时期拉康以想象界和符号界的理论阐发为主,主体与符号界相互缠绕,主体就是符号界认同成功的标志;很明显,阿尔都塞的意识形态就是拉康的大他者和符号界的代名词,而主体则是在符号界的能指重组下再次历史化的结果,即阿尔都塞所谓个体被质询为主体。拉康的第三阶段,我们可称为拉康的实在界时期,或者后期拉康。在这个时期,拉康几乎完全颠覆了结构主义时期的符号界与主体的关系,认为符号界无法把主体符号化、历史化,因为主体本身就是符号秩序化失败的产物,而不是成功的产物。在这里,齐泽克看到了意识形态建构起来的主体的虚妄性,大他者建构主体的情况也是千差万别,最后他特别指出了主体不是意识形态建构成功的产物,而是打破意识形态认同的歇斯底里的行动主体。

## 第二节 阿尔都塞的革命：“生产论”意识形态

在意识形态理论的发展史上,阿尔都塞继承了马克思的“虚假意识”的意识形态理论和葛兰西的“领导权”思想,启发了拉克劳、齐泽克等在新的意识形态领域的思考和探索。也就是说,阿尔都塞的意识形态理论具有他人所不及的革命性的“转折”作用,这种革命性主要表现在两个方面:第一,在马克思的“地形学”的描述性意识形态理论基础之上,提出了“生产论”意识形态理论,在马克思主义的国家概念框架下为国家机器增补了意识形态国家机器的概念;第二,开创性地探讨了意识形态与主体建构之间的复杂关系,指明了意识形态运作的最终目的是该意识形态主体的形成。

### 一、“生产论”意识形态

阿尔都塞的意识形态思考源自对马克思的经济基础与上层建筑的经典表述的反思。马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中明确提出了他研究出



来的社会历史规律：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。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竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。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。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。”<sup>①</sup>根据这一表述，我们知道马克思认为经济基础决定上层建筑，上层建筑包括政治和法律制度以及更高的、更为虚幻的政治、经济、法律、宗教、艺术等意识形态；在经济基础决定上层建筑进而决定意识形态的同时，上层建筑对经济基础也有一定的反作用力；当生产力发展到一定时期，生产关系就变成了经济发展的障碍，此时上层建筑的诸多部分就不再适应经济基础了，就会引起上层建筑和意识形态领域的革命，随着意识形态革命而来的必然是政治经济革命。

作为西方马克思主义者的阿尔都塞，他对马克思的经典表述甚为推崇，但是赞同并未影响他对意识形态问题的深入探索。他把这一表述理解为“地形学”的描述性意识形态概念，“这个表述把任何社会结构都说成是一座大厦，它有一个地基（基础），上面竖立着两‘层’上层建筑，这是一个隐喻，更准确地说，是一个空间隐喻，一个地形学的隐喻……因此，大厦这个隐喻的目的首先是要表述经济基础‘归根到底的决定作用’。”<sup>②</sup>阿尔都塞指出，马克思的意识形态理论就是两条，第一是经济基础对上层建筑的决定作用，第二是上层建筑对经济基础的相对独立性和反作用。同时，他也反思了

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社2012年版，第2—3页。

② [法]路易·阿尔都塞：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，陈越编，吉林人民出版社2003年版，第327—328页。



这种地形学的意识形态理论,“用大厦的空间隐喻来表述任何社会结构,最大的缺点显然在于:这种表述实际上是隐喻性的,即它仍然是描述性的。”<sup>①</sup>他认为,一切理论探讨的开始可能都是描述性的,并且这种描述性的结论也是正确的,但是要以此为基础来进一步思考意识形态理论本身。阿尔都塞提出了自己理论思考的目的:“注意,我这样说的意思,不是要抛弃这个经典的隐喻,因为是这个隐喻本身要求我们去超越它……我相信,我们可以而且必须从再生产出发去思考上层建筑的存在和性质的本质特征。一旦采取了再生产的观点,由大厦的空间隐喻所指出、却又不能用概念来解答的许多问题,都会豁然开朗了。”<sup>②</sup>

阿尔都塞把目光转到了马克思《资本论》中关于再生产的理论,以此为思考的视域再次审视马克思的地形学意识形态,提出了生产论的意识形态思想。他指出,马克思提出任何社会形态必须对生产条件再生产,才能维系该社会的循环和发展,而生产条件的再生产包括生产资料和劳动力的再生产,劳动力的再生产又包括满足劳动力物质生产资料的工资和作为一名合格工人的劳动技能和职业培训,意识形态的再生产就是对劳动力的再生产。阿尔都塞认为,资本主义的再生产对劳动力有一定的规定性:即技术工人,一种有用的劳动力。有用的劳动力必须是有能力的,并且适合在生产的复杂系统中进行工作的技术工人,所以,产生这种劳动力必须要进行技能训练,并且以同样的方式再生产,那么这样就是根据劳动的社会技术分工,就有不同的工作和岗位的需求。对有用的劳动力的再生产怎样来完成呢?主要是通过资本主义的教育体制、教育培训机构来完成的。一个人在教育体制里,到底要完成哪些教育的项目,才能成为一个合格的、有用的劳动力呢?也就是说,怎么才能满足经济再生产、社会条件再生产、意识形态再生产这三项要求呢?阿尔都塞认为:第一,技能,是指熟练的生产技术。中等职业教育、职业技术学院等培训机构负责教育出具有熟练技术的工人;第二,规

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第329页。

② [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第329页。

则,是指劳动规范与职业道德,劳动规范是指劳动分工中每一个行为者根据其注定担任的工作应该注意到的态度、职业道德,规则准则不是指生产流程,而是一种职业道德;第三,文化观念,即体现为企业文化,这就是企业的意识形态,让这些工人们顺从,而一旦你认同了这种文化观念,就变成了一种自觉地生产的主体,你就感觉不到外来的力量迫使你这样做,你会自己主动地去这样做。换言之,要想铸造合格的劳动力,不仅要求其劳动技能合格,更重要的是要自觉认同劳动关系中占统治地位的阶级意识。在阿尔都塞看来,劳动力的社会再生产就是认同统治阶级的意识形态观念的主体的再生产,反过来唯有把个体变成了自觉的主体,那么社会意识形态的再生产才是成功的。

“更为科学的说法就是,劳动力的再生产不仅要求再生产出劳动力的技能,同时还要求再生产出劳动力对现存秩序的各种规范的服从,即一方面为工人们再生产出对于占统治地位的意识形态的服从,另一方面为从事剥削和镇压的当事人再生产出正确运用占统治地位的意识形态的能力,以便他们也能‘用词句’为统治阶级的统治做准备。”<sup>①</sup>“由此可见,作为劳动力再生产的必要条件,不仅要再生产出劳动力的‘技能’,而且还要再生产出它对占统治地位的意识形态的臣服或者这种意识形态本身的实践。”<sup>②</sup>我认为,阿尔都塞从再生产的角度改造和增补马克思的地形学的意识形态,其重大贡献在于提出了意识形态运作中的主体问题,即建构合格的意识形态主体。那么,主体建构的问题还要依靠另一个核心概念即意识形态国家机器的提出才能够有效展开。

## 二、意识形态国家机器

阿尔都塞对于马克思主义意识形态发展的另一个重大贡献就是他在经典的马克思主义国家概念基础上增补了一个新的概念:意识形态国家机器,

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第325页。

② [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第326页。

从而有效地推进了马克思主义的发展。阿尔都塞认为,国家概念在马克思主义传统中有着严格的所指,即马克思在《共产党宣言》《路易·波拿巴的雾月十八日》《法兰西内战》,以及列宁在《国家与革命》等经典著作中所表述的那样:国家是一套镇压性的机器,它确保了19世纪资产阶级可以统治工人阶级,并榨取他们的剩余价值。马克思主义经典作家习惯于把国家等同于国家机器,即“国家机器把国家定义为在资产阶级及其同盟者所展开的反对无产阶级的斗争中,‘为维护统治阶级的利益’而实施的镇压和干预的力量;这样的国家机器才是真正的国家,才真正定义了它的基本‘功能’”<sup>①</sup>。因此,国家机器就专指国家元首、政府和行政机关以及维系其正常统治的警察、法庭和监狱与更为暴力的军队等镇压力量。这一国家机器意义上的国家概念是马克思主义国家理论的开端。阿尔都塞通过具体事例说明了这一概念的有效性。从1848年6月的巴黎公社、1905年彼得格勒的“流血星期日”、抵抗运动等历次屠杀到审查制度、弗朗哥对戏剧的禁演等,都直接或间接地说明了国家就是一个阶级镇压的机器。

但是,阿尔都塞也指出,马克思主义的作为国家机器的国家概念依然是描述性的,未能进一步阐释国家的功能。“因此我认为,为了把这种描述性的理论发展成为理论本身,即为了进一步理解国家发挥功能的机制,就必须在把国家规定为国家机器这个经典定义上再做些补充。”<sup>②</sup>他认为,马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》和《法兰西阶级斗争》以后就明确地区分了国家机器和国家政权。所以,阿尔都塞总结了马克思主义国家理论的四个要点:第一,国家是镇压性的国家机器;第二,必须区分国家政权与国家机器;第三,阶级斗争的目标在于获取国家政权,因此要利用国家机器来实现夺取国家政权的目标;第四,无产阶级夺取国家政权,要打碎现存的资产阶级国家机器,最后直到国家消亡。

在此基础上,阿尔都塞指出,除了强制性的国家机器之外,还有一个相

---

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第330页。

② [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第332页。



对的更为广阔的领域,也在发挥着国家机器的作用,这就是葛兰西提出的市民社会。葛兰西在《狱中札记》中指出,一个阶级或者政权的有效统治不能单纯依靠暴力机构的武力征服,而还要依靠于那些进行详细说服人们同意统治阶级的观念的市民社会,即现实文化领导权必须通过教会、学校、工会等组织来进行渗透和说服。阿尔都塞表示,他的意识形态国家机器的概念就是沿着葛兰西的路子前行,并对他的市民社会的思考予以系统化。马克思主义传统中的国家机器,包括政府、行政机关、军队、警察、法庭、监狱等,这是镇压性的国家机器,通过暴力发挥功能;意识形态国家机器则是各具特点、专门化的机构,比如不同教会及其制度,公立和私立的学校,作为生产和消费单位的家庭,出版、广播和电视等传播机构,各种党派及其政治制度,文化、艺术和体育等文化机构,等等。

阿尔都塞详细地分析了强制性的国家机器与意识形态国家机器的不同。第一,数量不同。镇压性的国家机器只有一个,即政府及其暴力镇压力量,而意识形态国家机器却有很多,比如宗教意识形态、教育意识形态、家庭意识形态、法律意识形态、政治意识形态、工会意识形态等国家机器。第二,性质不同。统一的镇压性的国家机器属于公共领域;而绝大多数的意识形态国家机器属于私人领域,私人性质。第三,起作用的方式不同。镇压性的国家机器运用“暴力”发挥作用,而意识形态国家机器则是运用“意识形态”发挥功能。但是二者运行的时候有时也借用对方的方式,暴力与说服交替发挥作用。例如,意识形态国家机器主要通过说服人心而起作用,它也间接地借助于暴力威慑。例如,学校里对青少年的教育主要是通过从思想观念上说服来起作用,但是对于那些违反纪律、目无师长的顽劣青少年有时候也通过体罚或者变相体罚来威慑教育。

关于意识形态国家机器对统治阶级及其政权的重要作用,阿尔都塞作了深入的阐释。马克思曾指出,占统治地位的意识形态是统治阶级的意识形态。统治阶级的意识形态成为全社会各阶层人们的主流意识形态的过程却不是自动发生的,而是统治阶级利用其政权发挥镇压性国家机器和意识形态国家机器的作用才能达成的,而且主要是依靠后者。阿尔都塞说:“就我所知,任何一个阶级如果不在掌握政权的同时对意识形态国家机器并在



这套机器中行使其领导权的话,那么它的政权就不会持久。”<sup>①</sup>因此,他认为意识形态国家机器不只是阶级斗争的赌注,而且还是阶级斗争的场所。阿尔都塞总结了镇压性国家机器与意识形态国家机器两者协同运作的特点。第一,所有国家机器都运用镇压和意识形态两种手段,区别在于镇压性国家机器大量并首要运用镇压,意识形态国家机器则大量并首要运用意识形态发挥功能。第二,镇压性国家机器是一个由各种有机部分组成的统一体,该整体组织被掌握国家政权的统治阶级的政治代表掌控。意识形态国家机器则是多种多样的、彼此各异的、相对独立的、相互矛盾的阶级斗争的领域,存在于其中的矛盾以不同的形式展示了不同阶级之间的斗争。第三,镇压性国家机器作为阶级统治的有效工具,它是通过集中的、统一的组织来实现的;意识形态国家机器的统一性则是以矛盾的形式,通过占统治地位的意识形态来保证的。如此一来,作为国家政权两大支柱的镇压性国家机器与意识形态国家机器的功能是什么呢?就是保证某种社会结构和社会关系的再生产,或者复制剥削性的生产关系。

### 三、再生产与意识形态国家机器

阿尔都塞所阐述的国家机器和国家政权,其目的都是为了使统治阶级能够持续统治被压迫者,实现这一目的的根本途径就是复制这种剥削性的生产关系,即再生产生产关系。他说:“在极大程度上,生产关系的再生产是通过国家政权在国家机器——(镇压性)国家机器和意识形态国家机器两方面——中的运作来保证的。”<sup>②</sup>不过,这两种国家机器在生产关系再生产中的分工不同。镇压性国家机器发挥其镇压功能,本质上在于用消灭和控制肉体的形式来保证剥削性的生产关系再生产的政治条件,它不仅再生产着庞大的政治集团和制度、法庭监狱和军队等暴力力量,而且它还运用镇压(包括恐吓、禁止、施暴等)手段来确保意识形态国家机器运作的政治条

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第338页。

<sup>②</sup> [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第340页。

件。意识形态国家机器则秉承和贯彻了占统治地位的意识形态(即掌握国家政权的统治阶级的意识形态),使之与镇压性国家机器之间保持统一和谐。

阿尔都塞认为,虽然在资本主义社会意识形态中存在着教育、宗教、家庭、工会、政治、传播、文化等意识形态国家机器,但是考查历史发展可知,与封建社会相配合的是教会意识形态国家机器,与当代资本主义制度相配合的是学校—教育意识形态国家机器。“在我极概括地考察的前资本主义历史时期,最清楚不过的是,存在着一个占统治地位的意识形态国家机器——教会,它不仅把宗教的功能,而且还把教育的功能,以及大部分传播和‘文化的’功能集于一身。从16世纪到18世纪,全部的意识形态斗争,从宗教改革的最初动荡开始,都集中于反教权和反宗教的斗争,这绝不是偶然的;相反,这恰恰是宗教的意识形态国家机器占据统治地位而产生的一种功能。”<sup>①</sup>换言之,正是因为教会成为封建社会最重要的意识形态国家机器,成为维系封建统治的关键所在,所以资产阶级的反封建斗争才首先冲击教会权威、质疑宗教合法性。资产阶级,一方面以法国大革命的暴力形式推翻封建政权,把国家政权从封建贵族手中转入商业资本主义的资产阶级手中,用资产阶级的新国家机器代替旧的封建的国家机器;另一方面他们经历宗教改革、启蒙运动、法国大革命、王朝复辟、第二帝国垮台等反反复复的意识形态激烈斗争,才夺取了政治领导权和保障资本主义生产关系再生产所必需的意识形态领导权。

阿尔都塞指出,“因此我自信有充分理由认为,在占据前台的政治的意识形态国家机器的幕后,资产阶级建立起来的头号的、占统治地位的意识形态国家机器,就是教育的机器,它实际上已经在功能上取代了先前占统治地位的意识形态国家机器——教会。我们甚至可以补充说:学校—家庭这个对子已经取代了教会—家庭这个对子。”<sup>②</sup>那么,教育的机器如何成为最主

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第342—343页。

② [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第344页。

要的意识形态国家机器并发挥作用呢?一切意识形态国家机器的作用都在于使人臣服于统治阶级的意识形态,各自发挥着同样的功能。

国家机器的目的在于资本主义剥削关系的再生产本身,生产关系的再生产又在于人本身。人不仅仅是劳动力本身和技能的再生产,更重要的是人作为自觉主体的精神再生产,或者是意识形态的再生产。每一种意识形态国家机器都服务于一个目的:使得个体臣服于占统治地位的意识形态。阿尔都塞指出,政治机器使人臣服于议会制或者民主制的意识形态,传播机器利用电视、广播等每天定量向公民灌注民族主义、沙文主义、自由主义等,文化机器和宗教机器也是向人们灌输合格的公民的观念等。在这些意识形态国家机器中,唯有学校这种教育意识形态国家机器是沉默的,然而却是最具力量和最有效果的。阿尔都塞认为,各阶段的适龄青年在学校国家机器和家庭国家机器的双重作用下,反复被灌输用主流意识形态包裹的“本领”(包括法文、算术、自然史、科学和文学),或者干脆直接被教授占统治地位的意识形态(比如伦理学、公民教育和哲学等)。对于意识形态的主体的培养和教育是分阶层展开的。中学毕业的青年成为以体力劳动为主的工人和农民,受过大学教育的青年毕业后充当中小技术人员、白领工人、中小行政人员以及形形色色的小资产者,他们都是被剥削者的角色,被给予的意识形态是高度发达的、职业的、伦理的、公民的和民族的意识;最后,研究生以上学历的人成为剥削当事人(资本家、经理)、镇压的实施者(军人、警察、政客、行政人员等)、职业的意识形态家(各式各样的僧侣、“集体劳动者的知识分子或半雇佣型的知识分子”)。阿尔都塞指出,“剥削的当事人的角色需要一种向工人发号施令和对他们讲话的‘人际关系’的能力,镇压的当事人的角色需要有发号施令和强迫‘无条件’服从的能力,或是玩弄政治领袖的修辞术进行煽动的能力,而职业的意识形态家的角色则需要一种带着尊重(即带着恰如其分的轻蔑、敲诈和煽动)去影响人们意识的能力,以大谈道德、德性、‘超越’、民族和法国的世界地位之类的论调。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第346页。



阿尔都塞认为,正是学校这种意识形态国家机器与家庭机器的相互配合,向适龄青年灌输了统治阶级意识包裹起来的各种“本领”,资本主义社会的生产关系(剥削者对被剥削者、被剥削者对剥削者的关系)才被大规模地再生产出来。然而,这种学校意识形态国家机器本身始终披着意识形态的隐身衣,即学校是非意识形态的中立环境,学校是教给学生生产技能和做人良知以及真理、自由的圣洁之地,老师们运用知识、文学和德性让孩子们学会公民的自由、道德和责任感。

总而言之,阿尔都塞的革命意义在于,第一,他在继承马克思的地形学的意识形态描述性概念的基础上,从再生产的角度提出了生产论的意识形态概念;第二,他在反思马克思主义国家概念和国家机器的思想基础上,进一步提出了介于国家政权与国家机器之间的意识形态国家机器的概念,丰富了马克思的上层建筑与经济基础之间的空间,深化了葛兰西的市民社会理论,划开了意识形态理论的新空间、新领域、新问题。

### 第三节 阿尔都塞与齐泽克:意识形态理论的共识和差异

阿尔都塞在区别两种国家机器时明确指出,镇压性的国家机器主要靠暴力,而意识形态国家机器则主要靠意识形态来发挥功能。那么,什么是意识形态呢?马克思在为《莱茵报》撰稿时,他所从事的意识形态斗争已经把该问题提到了他面前。实际上在《1844年经济学哲学手稿》《德意志意识形态》之后,马克思已经有了丰富的意识形态思想,但遗憾的是直到《资本论》时期也没有形成一般的意识形态理论体系。不过,阿尔都塞认为,马克思在其早期著作中,就已经得出了意识形态的基本概念,即“在这里,意识形态是指某个人或某个社会集团的心理中占统治地位的观念和表述体系”<sup>①</sup>。换言之,马克思认为,意识形态就是一种用于遮蔽真实权力关系的虚假意识,其本身是一套观念体系。

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第348页。



## 一、意识形态与梦的关系

作为西方马克思主义思想家的阿尔都塞,既保持着对马克思主义的忠诚,同时又高度评价以弗洛伊德和拉康为代表的精神分析学,并在意识形态领域中找到了二者之间的理论互动和逻辑联系。他认为,法国的马克思主义阵营认为弗洛伊德的精神分析学是反动意识形态,这不仅是对精神分析学的误读和差评,而且也没有看到精神分析学在政治、文化和意识形态发展中的革命意义。“可以说,直到第二次世界大战,人们才开始承认由弗洛伊德在本世纪初所创立的精神分析实践(或分析实践),才开始猜测到它在意识形态方面和政治方面的重要性。”<sup>①</sup>

阿尔都塞认为,弗洛伊德和马克思都是19世纪对科学和理性进行批判的私生子,他们以不同的方式介入了现代性批判的事业之中。马克思在与资产阶级的现代性哲学斗争中,发现了唯物主义和辩证法,批判了资本主义意识形态;弗洛伊德在与资产阶级的理性、主体等哲学斗争中,发现了意识之外的并且支配意识的无意识,揭露了主体的虚妄性;当马克思和弗洛伊德分别发现了资本主义现代性的真相之后,现代性的诸多思想家和理论家们便极力否定、污蔑他们思想的真理性。当否定不了的时候,就采取兼并、篡改、分裂以形成与真正马克思主义、弗洛伊德主义相反的修正主义派别,来否定他们。

阿尔都塞在其著作中精当地概括了马克思的意识形态观。第一,意识形态是一切社会的有机组成部分,是一种社会结构。在马克思看来,社会存在决定社会意识,因此任何一个社会形态的存在必定建立在经济活动、政治组织和意识形态形式的基础上。也就是说,如果一个社会结构仅仅有政治和经济活动,而没有文化观念的活动,那是不可能存在的,也是无法想象的。“因此,意识形态根本不是意识的一种形式,而是人类‘世界’的一个客体,

---

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《论精神分析实践与艺术实践》,吴志峰译,《文艺理论研究》2015年第1期。

是人类世界本身。”<sup>①</sup>只不过,他认为意识形态的意识是依靠无意识的方式来实现的,因此我们很难发现我们自身已经在意识形态之中了。第二,根据马克思所谓“意识形态是一个谎言”,阿尔都塞指出,“在这种情况下,意识形态是人类依附于人类世界的表现,就是说,是人类对人类真实生存条件的真实关系和想象关系的多元决定的统一。”<sup>②</sup>他在《意识形态和意识形态国家机器》中更清晰地表述了这一观点:“意识形态是个人与其实在生存条件的想象关系的‘表述’”。<sup>③</sup>第三,统治阶级利用意识形态把自己的利益说成是全民利益,以掩盖统治的事实。马克思曾经说,占统治地位的意识形态就是统治阶级的意识形态。阿尔都塞指出,18—19世纪的资产阶级就借助启蒙运动传播人道主义、人权和自由的意识形态,把实现资产阶级的权利说成是为了实现全人类的权利要求,试图把所有的人争取到自己的一边,而实际上他解放人的目的就是为了剥削人。因此,“我们说意识形态具有阶级的职能,就是说,占统治地位的意识形态就是统治阶级的意识形态,它不仅帮助统治阶级统治被剥削阶级,并且使统治阶级把它对世界所体验的依附关系作为真实的和合理的关系而接受,从而构成统治阶级本身。”<sup>④</sup>总的来讲,阿尔都塞认为,意识形态的确是一套掩盖剥削真相的观念和概念体系。

阿尔都塞的与众不同之处在于:为了更好地理解马克思的意识形态概念,他引入了弗洛伊德精神分析学“梦的解析”的视角。“为了在这里提供一个理论参照点,我可以回到梦的例子上来,而这一次是要依据弗洛伊德的观念。我可以说,我们的命题(意识形态没有历史)能够而且也应该与弗洛伊德的命题(无意识是永恒的,即它没有历史)结合在一起(这种做法绝对没有任意的成分,完全相反,它在理论上是必然的,因为这两个命题之间存在着有机的联系)……那么,我情愿一字不变地采用弗洛伊德的表达方式:

① [法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第229页。

② [法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第230页。

③ [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第352页。

④ [法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第232页。

意识形态是永恒的,恰好像无意识一样。”<sup>①</sup>在与弗洛伊德梦的理论关联性解读下,他认为,马克思的意识形态就是纯粹的幻觉、纯粹的梦想,即虚无。在阿尔都塞的理解下,弗洛伊德的梦的理论有两个要点:第一,梦是想象的东西,是白昼的残余,其表达是随意的、无序的任意拼合起来的无用结果;第二,梦的决定因素在于其外部的现实之中,即梦与现实的对立关系。在这种理解下,阿尔都塞指出,马克思的意识形态也有两点:第一,意识形态是虚无的东西,因为它是纯粹的梦;第二,意识形态没有历史,是指意识形态没有自己的历史,它只是对现实的实在历史的空幻、颠倒的反映。

因此,阿尔都塞根据弗洛伊德的梦与现实的对立关系,指出马克思的意识形态也是一种被现实历史所决定的不真实的梦幻。马克思在《德意志意识形态》中指出,“因此,道德、宗教、形而上学和其他意识形态,以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历史,没有发展……”<sup>②</sup>阿尔都塞把马克思的这段话概括为“意识形态没有历史”。他把意识形态概念进一步区分为各种具体的意识形态和一般的意识形态,各种具体的意识形态(不同领域和不同阶级的意识形态)是有各自历史的,而且决定其历史的是社会形态的生产方式和阶级斗争的历史,而作为抽象的一般理论的意识形态则没有历史,因为意识形态不是由其自身决定的,而是由经济基础来决定的。也就是说,决定意识形态的因素在于现实生产方式,是在意识形态之外的社会存在。

既然意识形态仅仅是一种虚幻的虚假意识,当然它也就是对现实的歪曲的反映了。阿尔都塞进一步指出,梦一样的“意识形态是个人与其实在生存条件的想象关系的‘表述’”。<sup>③</sup>也就是说,梦是对现实的歪曲和改造,那么意识形态作为虚假意识也是对现实的歪曲和改造,即一种阶级欺骗和谎言。我认为,在阿尔都塞的意识形态概念中包含着三层意思:第一层应该

---

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第351—352页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第525页。

③ [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第352页。



是现实生产条件和生存环境;第二层是人们对现实条件的想象;第三层是对生存条件之想象的表述,即一套话语体系和语言形象系统。换言之,在意识形态中,人们以想象的形式表述了自己的实际生存条件。例如,18世纪的君主和教会专制统治中,他们让人们相信自己在服从上帝,而实际上则饱受君主和教会的专制压迫;19世纪的资本主义社会中,资产阶级让人们相信他们是在自由、公平地交易和劳动,实则受到了异化劳动和阶级压迫。“如果真是这样,我们就可以说:所有意识形态在其必然做出的想象性歪曲中所表述的并不是现存的生产关系(及其派生出来的其他关系),而首先是个人与生产关系及其派生出来的那些关系的(想象)关系。”<sup>①</sup>

相对于阿尔都塞以弗洛伊德精神分析学关于梦的论述来探讨意识形态与现实的关系,齐泽克则根据拉康的精神分析学的梦与能指的理论深化了对意识形态的理解,或者说他是透过拉康来研究马克思的意识形态理论的。弗洛伊德的梦的理论剥离了梦与现实的必然联系,剔除了梦对现实的象征性。阿尔都塞据此指出了意识形态与现实应该剥离开来,意识形态并不是对现实真实的直接撒谎,而是像梦一样是人们头脑中对现实的想象性的表述。不过,拉康则指出弗洛伊德的梦的理论关键是:他发现了梦的秘密不在于梦的内容,而在于梦的形式,在梦的形式连结中存在着人的无意识欲望。因此,齐泽克在拉康的指引下,认为意识形态也具有梦的结构,即意识形态不是由意识内容决定,而是由无意识的意识形态形式所决定。在他看来,弗洛伊德对梦的分析与马克思对商品的分析有异曲同工之妙,同时这种分析模式揭露了意识形态的基本维度。

齐泽克根据黑格尔把宗教划分为教义、信仰和仪式三个因素,也把意识形态分成了三种:作为观念复合体的自在意识形态(包括理论、信念、信仰和论证过程)、作为客观形式的自为意识形态(意识形态的物质性、意识形态国家机器)、作为幻象形式的自在自为意识形态(以非意识形态面目出现的集形象、概念和信仰于一体的无意识图景或场景)。在此,齐泽克明确指

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第355页。



出马克思的意识形态概念属于第一个层面,即观念体系;阿尔都塞的意识形态概念则包含了马克思的观念论,同时更创新了意识形态的物质性和仪式性,但是二者缺乏的都是意识形态的无意识层面的解析。

首先,“‘意识形态批判’的一种程序是话语性的,即对意识形态文本所作的‘征兆性解读’(symptomatic reading)……也就是说,对意识形态文本所作的‘征兆性解读’表明,既定的意识形态场域是把异质性的‘漂浮能指’装配起来的结果,是把异质性的‘漂浮能指’进行整合的结果。装配、整合异质性的‘漂浮能指’需要借助某个‘纽结点’的干预。”<sup>①</sup>就是说,齐泽克认为,意识形态就是一个以主人能指作为纽结点而连结其他能指构成的能指链,或者能指空间。“‘纽结点’即拉康所谓‘缝合点’(point de capiton),它把众多漂浮的能指、原意识形态因素‘缝合’在一起,阻止它们滑动,把它们的意义固定下来。意识形态空间(ideological space)是由未绑定的因素构成的,是由‘漂浮的能指’构成的。”<sup>②</sup>

马克思和阿尔都塞所谈的作为观念、概念体系的意识形态重视的是它的内容及其虚幻性,而齐泽克则根据拉康的“缝合”理论指出,意识形态就其运作来讲,其实是一种能指连结的形式。拉康的“缝合”就是来自于弗洛伊德的梦运作的凝缩和置换,梦意象是碎片的、漂流的、杂乱的,这些意象围绕一个核心的意象按照不同的方式连结起来就形成了不同的梦境。在齐泽克看来,意识形态也是如此,意识形态作为一个能指的空间,其中漂浮着无数的能指(概念、观念、形象等),比如共产主义、自由主义、民主、民族、资产阶级、无产阶级等,这些能指需要围绕一个主人能指(比如社会主义、自由主义)来聚合、缝合,才形成了不同的意识形态体系。

其次,意识形态不单是一套能指连结起来的话语体系,而更重要的是处于人们无意识层面的幻象结构。弗洛伊德指出,梦不是对现实的象征,或者说梦不是象征现实的字谜,也就是说梦的解析要抛弃对梦的内容的迷恋。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第153页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第107页。

梦的真正含义在于梦意象是如何被连结起来的,为何组成了这样的梦境。也就是梦的意象被浓缩、置换的具体连结形式,在其中隐藏了人无意识的欲望。马克思也是一样,他不再盯着商品背后的劳动量,而是提出劳动为何以商品的形式出现:商品不在于其本身的使用价值,而在于其交换价值。在商品交换过程中,人人都是利己主义者,每个人都希望用最小的投资换取最大的利益,即我为我。这个交易过程,在个人眼里是意识的、知觉的过程,但是,每个贸易的成功客观上却促进了社会的发展和繁荣,这个社会过程又是抽象的、隐蔽的和无意识的,即我为人人、人人为我。假如每个人都意识到自己的交易行为本身就是社会贸易行为,一心为他人,那么这种社会大规模的贸易反而难以实现。譬如,《镜花缘》中一心让利给他人的君子国,交易是难以达成的。在个人层面上,交易是有意识的;在社会层面上,交易是无意识的。齐泽克指出,这种无意识的抽象行为就是社会行为得以实现的每个人的“非知”部分,即虽然参与其中,但并不知晓,更有甚者,虽然知晓,但还是有意为之。这种个人无意识的“非知”部分就揭示了意识形态的基本维度:以幻象的形式存在和运行。

“大概这就是‘意识形态’的基本维度:意识形态不仅仅是‘虚假意识’(false consciousness),不仅是对现实的虚幻再现(illusory representation),还是已经要被视为‘意识形态’的现实。‘意识形态’即社会现实,它的存在暗示我们,它的参与者对于它的本质一无所知……‘意识形态’并非(社会)存在的‘虚假意识’,而是得到虚假意识支撑的这种存在本身。”<sup>①</sup>什么是意识形态的幻象呢?齐泽克认为,意识形态不是掩盖事物的真实状态的幻觉,而是建构我们的社会现实的无意识幻象。幻象(fantasy)是齐泽克意识形态概念的关键所在,它是支撑主体生活、抵御实在界入侵、建构符号界、推动欲望循环的无意识的意象。从内涵上讲,幻象是形象、观念、叙事和快感的结合物。概言之,在拉康精神分析学中,幻象是人存在于现实世界的支撑和方式,意识形态幻象则是存在于人头脑中的无意识图景和先验架构。

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第15—16页。

按照齐泽克的说法,社会本来就是矛盾的、对立的、空无的,没有什么根本的规律可言,就如同拉克劳所说的社会本身就是基本对抗。拉克劳声称:社会并不存在,意思是说社会总是不一致的、没有客观的整体性,社会是围绕着一个不可能性的核心而构成的。齐泽克指出,意识形态的幻象就是为了掩盖社会的不可能性,使得人们感觉社会是具有整体性和一致性的。“现在已经清楚了,我们可以把这种幻象概念运用于意识形态领域:这里同样‘根本没有阶级关系’,社会总是被对抗性分裂(antagonistic split)刺穿,而对抗性分裂是无法被整合成符号秩序的。社会—意识形态的幻象(social-ideological fantasy)的关键,是建构一个社会愿景(vision of society),但这样的‘社会愿景’中的社会根本就不存在;社会—意识形态的幻象的关键,是建构一个没有被对抗性分工(antagonistic division)割裂的社会,在那里,各部分之间的关系是有机的、互补的。”<sup>①</sup>例如,犹太人就是纳粹德国意识形态的幻象。在纳粹上台之前,德国社会已经陷入经济危机之中,社会四分五裂,充满了失望和愤怒情绪,纳粹上台后把社会的分裂、矛盾和不一致等社会对抗全部归因于犹太人。犹太人的形象就成了锚定各种社会漂浮的意识形态能指的纽结点,从而缝合起整个德国社会,发挥了意识形态功能。

阿尔都塞与齐泽克都关注了马克思提出的意识形态的虚假意识问题,都认为意识形态是一个被统治阶级制造出的谎言(话语体系)。不过,阿尔都塞对此的理解是通过弗洛伊德梦与现实的对立关系,指出了“意识形态没有历史”,意识形态就像梦一样,是对现实真实关系的想象性表述。齐泽克则是透过拉康对梦的研究,根据其“无意识具有语言的结构”“幻象”等理论观点来解读和发展马克思的意识形态概念。他指出,对于意识形态的研究不应该痴迷于对其内容辨析,而应该像马克思分析商品、弗洛伊德分析梦一样,深挖意识形态的形式秘密,因为形式不仅是商品和梦的真正秘密所在,也是意识形态的秘密所在。

意识形态的建构就在于不同的能指围绕一个主人能指的不同连结方式

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第155页。



或者缝合方式。在意识形态核心处,不单纯是观念、概念的话语体系,更重要的是深入人们无意识的心理层面的意识形态幻象。社会意识形态依靠统治阶级制造的社会幻象才能发挥意识形态功能,并且人们是无意识地生活在意识形态幻象之中。比较而言,齐泽克提出的意识形态具有梦的形式和意识形态幻象的观点,无疑是推进和深化了阿尔都塞的“想象性表述”观点。也就是说,阿尔都塞首先认为意识形态是一个虚幻的梦,而齐泽克则指出这个梦是如何连结形成、如何通过幻象发挥意识形态作用的。同时,阿尔都塞的意识形态是在马克思的意识形态观和弗洛伊德的梦的解析理论基础上,根据梦与现实的非对称、非象征关系深化了马克思的意识形态(社会意识)不是由其自身决定而是由社会存在决定的观点。而齐泽克则是在拉康的能指与所指理论和幻象理论下,通过详细解读马克思的商品分析而得出了意识形态的基本维度:意识形态的幻象及其缝合功能。

## 二、意识形态质询与主体认同

阿尔都塞认为,意识形态质询主体并不是依靠一种观念、信仰的话语体系,更重要的是以一种物质、习俗和仪式的形式来质询个体成为主体。这就是阿尔都塞所说的“意识形态的物质存在”或者意识形态的物质性。以前我们只认为意识形态是语言观念的精神存在物,但是他认为意识形态也是一种物质性的存在。当然,这种物质存在不同于物理的石头和钢铁的存在形态,它是以实践的形式而存在的。“现在我要回到这个论点上来:一种意识形态总是存在于某种机器当中,存在于这种机器的实践或各种实践当中。这种存在就是物质的存在。”<sup>①</sup>他的逻辑是这样的:意识形态当然以某种观念形态存在于某种意识形态国家机器之中。

例如,一个人会信仰上帝,如果他真正地信仰上帝,那么他就会去教堂做弥撒、跪拜、祈祷、忏悔等。在这些实践行为中,他并没有觉得来自于外在的强迫性的力量,而是发自他内在的自由选择的结果。就是说,上帝或者宗

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第356页。



教的意识形态国家机器已经转变成了他自觉的信仰的观念,也就是成为了主体,他就会把这个观念当成自己的自由,那么观念就变成了实践,也就具有了物质性。如果某个人信仰正义,那么他就会服从法律,而当正义的原则受到威胁时,他会选择抗议、请愿和示威游行。阿尔都塞认为,“……每一个被赋予了‘意识’的主体,会信仰由这种‘意识’所激发出来的、自由接受的‘观念’,同时这个主体一定会‘按照他的观念行动’,因而也一定会把自己作为一个自由主体的观念纳入他的物质实践的行为。”<sup>①</sup>因此,阿尔都塞指出,观念导致信仰,信仰导致行为,行为必然贯彻到某种物质仪式之中,而这些物质仪式则是由各种不同的意识形态国家机器所生产出来的。换言之,不借助于意识形态的实践行为,不借助于主体就不存在意识形态。

齐泽克完全赞同阿尔都塞所阐述的意识形态的物质性。他也认为,意识形态不仅存在于“知”(意识)之中,而且还存在于“行”(无意识)之中,并且在无意识的行动中发现了信仰的客观性。他把阿尔都塞的意识形态物质性称之为意识形态的外化:“这样的外化,指的是意识形态实践、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……你所遵循的仪式是你精神信仰的一种表达;简言之,‘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。”<sup>②</sup>意识形态的物质性或者客观性存在于外在的仪式实践之中。阿尔都塞引用了帕斯卡尔的话:“跪下,开口祈祷,你就会信。”他颠倒了信仰与仪式的关系。阿尔都塞认为,正好这样的次序说明了意识形态观念必然是物质仪式的实践,主体的观念则从这些仪式实践中产生。

齐泽克高度评价了这一理论引用:“帕斯卡尔还是阿尔都塞在确立‘意识形态国家机器’这一概念时的主要参照点。在帕斯卡尔看来,我们的推理(reasoning)具有的内在性,受制于外在的、荒谬的‘机器’,即能指的自治性(automatism of the signifier),符号网络的自治性,主体就深深陷入这样的

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第358页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]泰奥德·阿多尔诺等:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2006年版,第12—13页。

符号网络:……帕斯卡尔为无意识提供了拉康式的定义:无意识即‘下意识地引导着心灵’的‘自动机’(自动机即死亡的、无意识的字符)。”<sup>①</sup>所谓信仰的自动机,也就是拉康认为的信仰才是真正外在的,它体现在人的实践过程中。不要经过论证,不要经过证实,也不要内心的挣扎,只是服从大他者的指令,就像康德所说的律令就是律令,只要服从。这种信仰并不是说上帝可爱仁慈,我才去爱戴,信仰不需要理性的证明。信仰不是因为有了充分的理由证明才去信仰的,因此信仰就不必发自“内心”,而是对超我律令的绝对服从。也就是说,对大他者的信仰不再是经过内心挣扎和理性证明后的一种信任,而是对大他者律令的直接服从。比如,圣保罗对耶稣的信仰,不是经过理性证明的,而是直接地皈依的。因此,帕斯卡尔指出,摈弃理性的论证,投身于意识形态仪式,你就会真的有了信仰。齐泽克把这种仪式称之为“实现意识形态皈依的步骤”。

齐泽克指出了阿尔都塞意识形态理论的关键所在——“个体质询为主体”：“当然,在其‘意识形态国家机器’(ideological state apparatuses)的理论中,阿尔都塞为帕斯卡尔所谓的‘机器’提供了一个精心阐释过的当代版。但是,阿尔都塞理论的弱点在于,他或他的学派从来没有成功地跳出意识形态国家机器与意识形态询唤(ideological interpellation)的联结,从来没有在这个联结之外思考问题:意识形态国家机器(即帕斯卡尔所谓的‘机器’,即符指化的自治性)是如何使自己‘内在化’的?……阿尔都塞仅仅谈及意识形态询唤这一过程,通过这一过程,意识形态的符号机器‘内在化’了,变成了对意义和真理(meaning and truth)的意识形态体验。”<sup>②</sup>也就是说,齐泽克所论的主要问题在于,意识形态如何使得个体变成了主体。

阿尔都塞极为重视意识形态与主体的关系。他认为,主体是构成意识形态的基本范畴,这样说是因为意识形态的功能就在于把个体变为主体,而其中的关键就在于意识形态的质询与个体的承认。“所有意识形态都通过

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第34—35页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第43—44页。

主体这个范畴发挥功能,把具体的个人呼唤或传唤为具体的主体。”<sup>①</sup>意识形态的质询或者传唤,要求个体进行回应或者应答,例如日常生活中朋友敲门与回答、老朋友见面的问候和确认、警察对人群中的你进行质询以及转身应答等,都表明意识形态承认的实践到处存在。

阿尔都塞认为,意识形态的质询是无头的、没有明确目标的,是普遍地召唤个体,而个体则是无意识地会回头应答这一质询。这种情况说明,意识形态从来都把个体当作主体来传唤,甚至个体在一出生就已经被当作主体了。比如,围绕孩子出生的意识形态仪式就包含了父母的感情期许、姓氏身份等等,这将使这个孩子成为一个不可替代的具体的主体。也就是说,在我们还没有出生的时候,意识形态已经为我们准备好了空着的主体的位置;在我们成长过程中,各种意识形态国家机器分别对我们进行召唤和质询,其目的在于预先假定了这个人已经是某个具体的主体了。齐泽克把这种“个人从来都是主体”称为意识形态大他者的预先假定逻辑。

阿尔都塞认为,最为典型的意识形态把个体质询为主体的例子就是基督教意识形态国家机器对个体的质询及其成功。宗教意识形态不仅指《圣经》和神学家的著作、教士的布道词,还指宗教的实践、仪式、典礼等物质存在。阿尔都塞认为,上帝对着一个人说,彼得,彼得,其意思在于告诉这个人上帝自身的存在以及服从他。宗教意识形态是针对个人说话的,其目的在于把他们改造成主体,即召唤或质询这个人,为的是让他成为服从上帝的诫命的自由主体。在这个过程中,有两个重要特点。第一,上帝总是一个绝对的大他者。“事实上,只有在存在一个独一的、绝对的、作为他者的主体即上帝的绝对条件下,才会有如此众多的、可能的宗教主体存在。”<sup>②</sup>阿尔都塞把这个上帝称之为“大主体”(Subject),而把被质询的个体称为“小主体”(subject)。上帝把自己定义为大主体,即典范主体,并且为了自己的存在而

---

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第364页。

② [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第368页。



传唤他人为自己的臣仆,即成为像上帝一样的主体。第二,上帝这个大主体与摩西这个小主体之间是认同关系。阿尔都塞举了上帝在云端召唤摩西的例子,上帝召唤说:“摩西!”摩西回答说:“正是我!我是你的仆人摩西,你吩咐吧!”上帝说:“我是自有永有的。”当上帝的质询发出,摩西接受了这个信号,承认所指称的人就是自己,也就是承认了自己是一个主体,一个臣服于上帝的自觉主体。第三,个体质询为主体是一种“镜像结构”。阿尔都塞认为,上帝是主体,皈依上帝的信徒是上帝传唤成为主体的,是上帝的镜子和反映。“三位一体的教义正是关于主体(圣父)复制成主体(圣子)以及两者间镜像关系(圣灵)的理论。”<sup>①</sup>而上帝复制了自己并派遣圣子到地上,他既作为人,也作为主体,是为了让离弃的主体在最后的救赎中复归于上帝,即回归主体。

因此,阿尔都塞认为,所有的意识形态质询的结构都是相同的,即以一个个独一的绝对主体名义把个体传唤为主体都是反射性的,即镜像的结构。“这种镜像复制是构成意识形态的基本要素,并且保障着意识形态发挥功能。这意味着所有意识形态都有一个中心,意味着绝对主体占据着这个独一无二的中心的位置,并围绕这个中心,用双重镜像关系把无数个人传唤为主体;于是,这个中心使主体臣服于主体,同时,由于每个主体都能够通过主体凝思自己(现在和将来)的形象,所以这个中心也通过主体向他们保证:他们和他确实有这样的关系……”<sup>②</sup>

阿尔都塞认为,意识形态复制的镜像结构保障了主体形成的四个步骤:把个体质询为主体,个体对主体的臣服,大他者与主体之间的相互承认,主体自我确认并自由做出相应行为。一个人符合什么标准就被造就成了“主体”呢?他指出,在我们使用主体概念时,它包含了两层含义:“(1)一种自由的主体性,主动性的中心,自身行为的主人和责任人;(2)一个臣服的人,他服从于一个更高的权威,因而除了可以自由接受这种服从的地位之外,被

① [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第370页。

② [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第370页。



剥夺了一切自由。”<sup>①</sup>也就是说,被意识形态质询建构成功的主体就是能够自由服从“主体”(意识形态大他者)的律令、自觉接受臣服地位的主体。这样的主体就会自觉地认同自己所处的社会地位和阶级分工,在生产关系再生产中确保生产的顺利进行,因为他们是自由地选择和践行了符合意识形态要求的身份和分工。

### 三、误认与歇斯底里主体

阿尔都塞理论思考结束的地方,恰好是齐泽克理论反思和创新的开始之处。阿尔都塞认为,经过了四个意识形态镜像复制的步骤之后,主体就成了自觉的意识形态践行者,成了自由选择意识形态的主体。但是,齐泽克认为,主体在对意识形态的认同过程中没有这么一帆风顺。他认为,阿尔都塞的意识形态的镜像复制个体为主体,其实质就是拉康和弗洛伊德所谓的儿童在镜像阶段中对于父母等大他者的想象性认同与符号性认同过程。阿尔都塞也明确地把其意识形态认同理论的来源指明为拉康的镜像阶段。但是,拉康是发展的拉康,齐泽克追随后期拉康的欲望理论和虚无主体的思想,对阿尔都塞的意识形态理论进行了深刻的反思和批判。

阿尔都塞的意识形态主体建构的四个步骤:意识形态的预先假定逻辑,意识形态将个体质询为主体,大他者使主体的臣服与复制,主体自由选择意识形态标志成功;与之相对,齐泽克认为,意识形态主体化过程就是“能指链主体化”,个体与意识形态质询总是存在误认,认同过程不是一帆风顺的,主体对意识形态大他者的质询存在不答应或者不一致的情况,意识形态有时候未必能完全俘获主体,因为拉康的主体概念是虚无的歇斯底里的主体。

阿尔都塞的意识形态质询个体成为主体的过程,齐泽克认为是拉康意义上能指链主体化的过程。他认为,意识形态是一个充满流动和漂浮能指的空间,只有主人能指作为纽结点才能把能指聚合在一起,形成统一的话语

---

<sup>①</sup> [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社2003年版,第372页。

体系,这就是意识形态的观念和信仰体系。但是,该体系如何成为个体的自觉意识呢?齐泽克认为,这要把主体缝合进能指链条之中。“个人只是一个假想的未知数,但又必须预设他的存在。缝合点是这样一个点,通过它,主体被‘缝’在能指上;同时缝合点还是这样一个点,它使个人面对某个主人能指(‘共产主义’、‘上帝’、‘自由’、‘美国’)的召唤,因此把他询唤成了主体。一言以蔽之,缝合点是能指链的主体化(subjectivation of the signifier's chain)之点。”<sup>①</sup>

这一意识形态质询个体为主体的过程,齐泽克把它分解为主体的想象性认同与符号性认同两个步骤,并且这两个认同分别是弗洛伊德的理想自我(ideal ego)与自我理想(ego ideal)的形成。想象性认同,是拉康镜像阶段的个体对于小他者的形象性认同。拉康认为,在6—18个月的儿童自我形成的初期,他看到了镜子里的自己或者其他小孩形象会产生浓厚的兴趣,并且摹仿镜中形象的举动,以为那个形象就是自己,以此内化就形成了第一自我或原初自我。这种认同明显是一种对形象产生的误认。齐泽克在拉康的欲望图表解读中指出,从想象性认同到符号性认同,个体不仅接受了主体(大他者)提供的形象认同,而且也接受了大他者的符号性委任。符号性认同是在形象认同的基础上对于意识形态的观念、信仰等话语的深度认同。换言之,个体不自觉地以大他者的是非观和伦理观的标准来衡量自己的想象,并且以此来建构自我。比如,俄国革命者对斯大林这个形象的认同属于想象性认同,而对于由斯大林所领导的社会主义革命观念的认同而成为革命者,那就属于符号性认同了。

然而,阿尔都塞的意识形态镜像复制功能就是对拉康镜像认同的直接引用。个体就好像社会婴儿一样,需要建构起自我的社会同一性(即人生观、世界观),意识形态需要执行它要求的主体,于是意识形态大他者(比如上帝)就以自我为主体复制个体,反过来个体也对主体产生误认,以为那就是真正的自我,于是大他者镜像复制个体成功了。齐泽克认为,阿尔都塞未

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第125页。

考虑到大他者与主体都是无头的主体,即双重误认。大他者本身是无头的,也就是说它并没有准确地质询某个人,而是普遍性地质询。换言之,上帝对于摩西或者保罗的质询,并不是针对摩西或者保罗这个具体的独一无二的人,而是用一种名字来呼唤那个成为保罗或摩西的人。同时,个体也并不是对意识形态大他者的质询感到确定,也没有马上答应,而是在犹豫、踌躇、抵抗中予以被迫承认。齐泽克在解读拉康较高层面的欲望曲线图时指出,在缝合曲线的上方存在着一个大的问号“Che vuoi?”——“你正在告诉我些什么,但你这样做想得到什么,你的目的究竟何在?”这个疑问就是个体面临大他者质询时所发出的,他不知道为何大他者把他称为摩西、保罗或者革命者等等。也就是说,在阿尔都塞的意识形态质询个体为主体的过程中并不总是完全闭合的,想象性认同与符号性认同的过程中总是存在着某种不一致的残留,能指链缝合主体的过程总是存在一个裂口:意识形态质询与主体建构过程中的矛盾和不一致性。

个体对于意识形态召唤的质疑“你想怎么样”最典型的例子,齐泽克认为莫过于希区柯克的电影《西北偏北》(*North by Northwest*)了。在电影中,美国情报局虚构了一个并不存在的特工乔治·卡普兰(George Kaplan)来迷惑苏联间谍。电影开始时,一个普通美国人罗杰·桑西尔(Roger O. Thornhill)要给母亲发一封电报,恰好饭店职员走进大厅说,有卡普兰先生的电话,卡普兰先生在吗?他出于巧合挥动了一下手,表示要发一封电报。这个动作被苏联特工误认为他就是真实的卡普兰,于是绑架了他,让他交代秘密任务,而桑西尔对此一无所知,莫名其妙。齐泽克认为,桑西尔的处境就是人类面临意识形态时的普遍处境。一方面,意识形态大他者发出的传唤信号不是针对某一个人的,而是随意的普遍的,但当人们接收时仿佛是针对你这个特定人的;另一方面,个体被迫地钉在了意识形态的能指上,背负着沉重的符号性委任,被要求成为符号网络中的一个位置。面对大他者的质询,桑西尔不知所措,提出你要我干什么,为什么选中我的问题。也就是说,意识形态对我们的质询总会遇到个体的抵触:为什么我是你说的那个人?为什么我是一个老师、国王、律师等?这是因为意识形态大他者已经预设了个体应该是一个已经知晓的主体,这就是齐泽克所说的预先假定的逻



辑。恰如《西北偏北》中的桑西尔一样,经过一番抵抗和挣扎,个体一般都会无可奈何地接受意识形态的符号委任,在不情愿中接受某种符号位置,成为主体。至此,齐泽克详尽地说明了阿尔都塞的意识形态质询个体成为主体中的曲折和复杂之处。

但是,齐泽克认为,一般情况下个体面对意识形态质询时会答应大他者的委任,这样作为意识形态的主体建构就结束了;但作为精神分析学的主体恰恰相反,它存在于意识形态主体化过程的残余或残留之中。阿尔都塞与齐泽克的根本分歧在于他们对主体的定义和理解不同。齐泽克引用了梅来登·多拉(Mladen Dolar)对阿尔都塞关于主体建构的质询的批评,即“对于阿尔都塞而言,主体是使意识形态运作的那些东西;对于精神分析来说,主体则出现在意识形态失效之处”<sup>①</sup>。简言之,主体不是随着意识形态质询的结果而出现,而是跟随着质询的失败而现身;主体不仅不能在质询的召唤中完美地识别出自我,而且主体就是对意识形态质询的抵抗本身。在精神分析学看来,大他者质询的结果出现不一致时,也就是主体陷入歇斯底里的情况时,主体就是抵制符号身份的歇斯底里的残余本身。齐泽克认为,阿尔都塞的缺点在于:第一,他没有重视符号认同中个体的抵抗,以及伴随抵抗而来的主体化的残余;第二,他过于重视意识形态国家机器的权威性和全能性,而未能考虑其无效性以及精神分析主体对它的颠覆。

齐泽克指出,他与阿尔都塞之间存在分歧的根本原因在于如何理解主体这个概念。阿尔都塞的主体是一个主体对某个位置的想象认同,他把主体理解为想象性的认知的结果,是主体化的结果。而拉康对主体的理解则是符号界主体化的抵抗本身。面临质询的问题,拉康的回答是“为什么我是你告诉我所是的事物”,这一问题就打开了在我身上而非我的客体,即对象 a。也就是说,拉康的主体排斥了一切符号化,他就是被符号界驯服所剩下的残余物,也许可以说,抵抗之处才是主体藏身之处。齐泽克称之为“主

---

<sup>①</sup> [美]朱迪斯·巴特勒、[英]欧内斯特·拉克劳、[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《偶然性、霸权和普遍性》,胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译,江苏人民出版社2004年版,第116页。



体中的客体抵制询唤,抵制主体的屈从,抵制将主体纳入符号性网络”<sup>①</sup>。

相对于上帝质询成功的摩西和圣保罗,真正能够颠覆意识形态质询的是安提戈涅。安提戈涅抵抗了一切符号性的委任和召唤。她既无法接受家庭意识形态国家机器的教育,因为她是乱伦的产物,其本身的存在就是对家庭伦理和家庭意识形态的颠覆。同时,她也没有接受城邦意识形态的质询,她反抗了世俗政权的政治意识形态(不能埋葬叛徒)。既没有家庭身份,也没有社会身份,那么她就成了一切符号界的剩余之物,在她的反思中出现了主体的微光。总的来说,齐泽克所谓的主体实际上是以实在界来反对符号界,并以此来接触实在界。或者说,通过改变主体的坐标,来实现对主体的反思。因此,齐泽克说:“对于主体的(行动者的)身份来说,在一个真正的行动中,我并不简单地表达/实现我的内在本质——毋宁说,我重新定义自己,我的身份的真正核心。”<sup>②</sup>

总之,在意识形态领域中引入主体的维度,并且探索主体与意识形态的相互关系,这是阿尔都塞对意识形态理论的重大发展。他指出,意识形态与主体是一种互动关系,意识形态只有依靠把个体质询为主体才能发挥作用,任何主体都在意识形态中存在,没有逃离意识形态的单纯个体。同时,阿尔都塞详细地论述了意识形态对主体的建构性功能,探索了意识形态复制主体的过程:从质询、臣服到相互辨认、成为自由主体的全部过程。齐泽克完全接受了阿尔都塞对于主体问题的开拓性思路。他在拉康的欲望图表的理论指导下,认为意识形态的缝合功能主要在于对主体的缝合,换言之,意识形态能指链的完成就在于是否把个体变成了主体,而在这一过程中既有想象性认同,也有符号性认同,两者的双重作用下个体才变成了自觉的主体。由此可以看出,齐泽克实则把阿尔都塞所谓的意识形态质询与主体建构的过程予以了具体化和深化。但是,阿尔都塞的理论基础是拉康的镜像阶段

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第139页。

② [美]朱迪斯·巴特勒、[英]欧内斯特·拉克劳、[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《偶然性、霸权和普遍性》,胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译,江苏人民出版社2004年版,第126页。

中主体对小他者、大他者的想象性认同观点,而齐泽克所依凭的是拉康后期超越镜像阶段的欲望图谱中所阐述的符号认同及其不一致,甚至更多的是拉康后期的颠覆性的主体概念。他们所依据的拉康理论的不同观点,导致了他们对意识形态与主体认同问题的不同看法,以及他们的意识形态批判的不同路径。

## 第五章 齐泽克与本雅明

谈及革命,必定涉及暴力,一旦暴力成为恐怖,则必然被人质疑暴力之目的,那么革命与暴力、暴力与法律之间的关系就成为一个亟待深入思考的领域。瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)就是率先研究法律与暴力之间关系的马克思主义思想家。1921年,本雅明写了《暴力批判》(*Critique of Violence*)一文,该文迅速引起了德国政治学家卡尔·施密特的极大兴趣,他以《政治神学》对本雅明的观点予以回应。正如本雅明的研究者、意大利哲学家阿甘本所说:“事实上,我们将试图说明,必须被纳入这个档案中的第一份文件并非本雅明对《政治神学》的阅读,而是施密特对本雅明的论文‘暴力批判论’(1921)的阅读。”<sup>①</sup>在文章中,本雅明把暴力分成了立法暴力、执法暴力、神话暴力与神的暴力四种,集中探讨的问题是暴力发生在法律之内还是法律之外。他认为,为了立法或者护法的暴力,就是在法律之内的暴力,是统治阶级的主权下的暴力。颠覆整个统治秩序的暴力必须在法律之外,换句话说,就是要处于例外状态之下,这种暴力就是神的暴力,也就是革命的暴力。施密特则认为,不存在法律之外的暴力,例外状态之下的暴力也应该是为了恢复主权利力和法律秩序的法律之内的暴力。针对上述情况,阿甘本则在《例外状态》一书中进一步讨论了神的暴力(纯粹暴力)与例外

---

<sup>①</sup> [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版,第85页。

状态的关系。

对于作为法兰克福学派主要理论家的本雅明,齐泽克一直保持着浓厚的理论对话的兴趣。他在第一本英文著作《意识形态的崇高客体》中就专门讨论了本雅明的名作《历史哲学论纲》。2005年以来,随着资本主义经济危机的逐步加重,欧美国家的阶级矛盾、种族和民族矛盾、移民与原住民的矛盾等纷纷激化,社会动荡不已,工人学生游行示威一再发生,暴力行为和恐怖袭击事件层出不穷。针对这种情况,2008年,齐泽克出版了《暴力:六个侧面的反思》(*Violence: Six Sideways Reflections*)。在该著作中,齐泽克把本雅明、阿甘本等关于暴力与法律、暴力与革命、暴力与资本主义等问题勾连起来予以思考,进一步推进了关于暴力的研究。他在本雅明的《暴力批判》基础上,指出了他对暴力批判的目的:当代欧美国家的不断发生的主观暴力背后是资本主义国家的系统的客观暴力,或者就是本雅明意义上的立法暴力与执法暴力。但是,这两种暴力的背后是更为根本的元暴力,即语言暴力。最后,齐泽克抓住了本雅明的“神的暴力”(divine violence)概念,并在对罗伯斯庇尔等激进左翼革命家的剖析中探讨了神的暴力的解放性维度。

## 第一节 本雅明论暴力

1921年,本雅明在《暴力批判》中主要讨论的是:暴力与法律的关系问题。他对暴力的种类有两种划分方法:第一种根据暴力与法律的起源关系分成了立法暴力与执法暴力;第二种根据暴力与法律背后的权力之间的关系,分成了神话暴力与神的暴力,并探讨了法外暴力的可能性。

### 一、暴力的目的:自然目的与法律目的

本雅明认为,暴力必须要用法律与正义来界定,也就是在暴力的目的与手段之间来界定。通常对于暴力的界定是看它的目的正义与否、手段正当与否,也就是说,暴力有正义与非正义的目的,手段有正义与非正义之分。但是,以非正义为目的的暴力,普遍是否定的,因此暴力批判只限于它的正义目的。然而,在本雅明看来,把暴力的思考限定在正义与非正义,实际上



不仅不可能,而且也没有意义。在此,他提出了三种看待暴力目的的法哲学观点。

第一种是“自然法”观点,认为人们为了公正、正义的目的而使用暴力手段,就像是人运用自己的身体一样,是一种自然权利。这种来自法国大革命的人权观念,认为“暴力是自然的产物,仿佛一种原材料,对它的实用是毫无疑义的,除非因为不公正的目的而误用了武力”<sup>①</sup>。达尔文主义把这种自然目的的暴力当作一切生命适应自然选择的原则了。本雅明认为,这种“暴力只要符合自然目的,就是合法的”。自然法的观念无疑是一种有害而诡辩的教条主义。

第二种是“实证法”观点,认为暴力是历史的产物。如果暴力的目的是正义的,那么只是关注其手段是否合法就行了。不过,在本雅明看来,自然法与实证法虽然表面上对立,前者试图以目的正义性来证明手段的正义性,后者却通过手段的正当性来保证目的的正义性,但是,它们却有着共通的前提:即正义的目的可以通过正当的手段而获得,正当手段用于正义目的。本雅明提出,如果正当的目的与正当的手段之间存在不可调和的矛盾,那么自然法与实证法之间的对立就无法解决,这使得暴力的目的问题就陷入了悖论中。

第三种是“哲学—历史”法哲学观。在对暴力的批判中有一个误解,即单纯把暴力分成合法暴力与非法暴力,这种分法应该抛弃。本雅明认为,需要把暴力放在历史的过程中去考察,“实证法要求一切暴力证明其历史根源,因为暴力在某些条件下宣布为法律,得到批准……所以假设的各种暴力之间的区别必定是以一般地承认或否认其历史目的为基础的。缺乏这种历史认可的目的被称为自然目的,反之称为法律目的,这种功能可以非常清晰地追溯到待定的法律背景条件。”<sup>②</sup>

换句话说,暴力的目的要符合正义,那就意味着暴力存在于法律之中。

<sup>①</sup> [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第326页。

<sup>②</sup> [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第327页。

法律把前法律的一些暴力宣布为法律,使得暴力合法化了。这里本雅明把暴力的目的分成了两种:自然目的与法律目的。自然目的就是个体在特定环境下通过有效暴力实现自我利益的目的。法律目的则是暴力存在于其中的被法律所维护的社会利益的目的。一般来说,法律目的要限制个人的自然目的,否则人类社会就变成了任意残杀的兽类世界。个人的自然目的与社会的法律目的,是相互对立的,但是在社会中受到谴责的往往不是个人为了自然目的的暴力,而是维护社会的法律暴力。

本雅明以阶级斗争中的工人罢工为例,说明法律暴力与人权的矛盾状况。国家作为统治机器拥有合法的暴力,除此之外,国家法律还赋予了工人具有罢工的权利——“有组织的劳动者可能是唯一允许使用暴力的法律主体”。在劳动者看来,罢工就是为达到目的而使用暴力的权利。但是,在国家看来,罢工仅仅是避免工人与雇主之间爆发暴力的调节权利。劳动者与国家对暴力的矛盾看法,并不是法律的逻辑矛盾,而是客观的矛盾。当二者发生冲突的时候,国家以法律暴力对付暴力罢工者。因此,本雅明认为暴力批判的目的是:“就罢工而言,国家最害怕的是暴力的功能,本文的研究对象正是该功能,并视之为批判的坚实基础。”<sup>①</sup>也就是说,本雅明对暴力的思考是为了找到对付国家法律暴力的方法,使之成为工人运动的基础。

## 二、暴力的功能:立法暴力与护法暴力

本雅明认为,法律暴力的功能有两种,第一种是用于立法的暴力,第二种是维护法律的暴力。他举了军事法和警察制度来说明法律的暴力作用。就军事法来说,国家批准军事主体具有为了国家自然目的或法律目的而动武力或暴力的权利。从这个角度来看,“如果要从军事暴力中得出结论的话,所有此类暴力就内在地具有立法的特点,因为军事暴力是用于自然目的的暴力的原初范式”<sup>②</sup>。因为国家行使军事暴力是外部迫使或者内部迫

① [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第329页。

② [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第330页。

使它发动战争的时候,也就是国家动用战争权力的时候,这时军事暴力就需要立法权力的支持,否则就是非法的。“军国主义的特点是其暴力功能具有二元性,它只通过常规的征兵就可以形成。军国主义把暴力强制性地普遍地用作服务于国家目的的手段。”<sup>①</sup>换句话说,军国主义国家把发动战争的暴力用法律制度来进行保证,动员人民加入军队的是常规兵役法,不服兵役就是犯法行为。人民参与军队依靠兵役法的立法,换言之,军队的暴力来自于立法,本雅明称之为立法暴力。如果人民不参加军队,依法行使自己的暴力,那么就违犯了兵役法,就应该暴力强制其服从,这就是护法暴力。

两种暴力的混合形式之一就是警察制度。警察同时拥有立法暴力与护法暴力:“的确,这是旨在法律目的的暴力(包括支配权),但同时也有权在宽泛的范围内自行决定这些目的(包括裁决权)。这样的权威是一种耻辱,因为它实际上不再将立法的暴力与护法的暴力分离开来。”<sup>②</sup>本雅明指出,虽然警察并不颁布法律,但是他们认定所有法令具有法律目的,也就是所有法令具有立法暴力的功能;同时,他们的行为也就具有了执法、护法的功能,也即拥有了护法暴力的功能。警察的力量是无形的、无处不在的。在民主国家中,警察表现了最大的暴力堕落,比如占领华尔街运动中警察的暴力,近来美国四五起白人警察开枪打死黑人的案例等;在专制国家中,警察则代表集立法权与司法权于一身的统治者的权力,比如严重的司法腐败、警察的刑讯逼供等。

总而言之,本雅明认为,作为手段的暴力的目的不是立法,就是护法,没有其他。那么,法律暴力的本质是什么呢?本雅明指出,在暴力与法律的关系中,不是暴力源自于法律,而是法律源自于暴力。“如果暴力,命运加诸的暴力是法律的起源,那么不言而喻,主要决定生死的最高暴力发生于法律制度之中,就可以清楚而令人生畏地看到法律的起源……死刑的目的不是为了惩处对法律的侵犯,而是为了确立新的法律,因为施行决定生死的暴力

① [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第330页。

② [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第332页。



比其他任何法律行动更好地重申了法律。”<sup>①</sup>在本雅明看来,不仅死刑体现了法律的暴力源头,而且法律契约关系最终也体现了决定生死的暴力缘由。法律解决人与人之间冲突的方式有暴力与非暴力两种。很多私人之间关系就以非暴力的纯粹手段来解决,但是非暴力手段解决的一般是人的物质利益的间接冲突,而不是人与人的直接冲突。本雅明甚至说,如果在原则上把暴力排除在外,那么任何解决人类问题的办法都无法真正见效。换言之,法律暴力是维护统治者利益关系的,那么打破阶级统治的暴力应该在法内,还是在法外实施呢?

### 三、暴力的形式:神话暴力与神的暴力

本雅明探讨暴力与法律的关系问题的旨归在于国家与工人阶级的斗争将采用哪种方式:是法律之内的总罢工,还是法律之外的暴力?本雅明认为,国家赋予了工人罢工的权利,这属于基本人权范畴;工人认为,罢工就是运用暴力达到自己自然目的的权利。但是,国家认为,罢工不过是采用非暴力的协商手段阻止或者间隔暴力发生的权利。如此一来,国家与工人阶级在罢工问题上就存在着明显的对立。索莱尔首先从政治上区分“政治罢工”与“无产阶级总罢工”及其暴力关系的对立。政治罢工是把工人或者劳动者的罢工当作一种实现政治目的的政治手段来实施的。政治罢工不是更改国家形式与权力,而是在国家权力的前提下更改政治领袖。换言之,政治罢工的目的是夺取政治统治权,而不是变革国家权力。比如,在美剧《纸牌屋》(*House of Cards*)中,反对派利用工会罢工,其目的仅仅是获取政治权力。

“无产阶级总罢工”则不同,它的唯一目的就是摧毁国家权力。无产阶级总罢工不是改革国家政治统治形式,而是彻底颠覆国家这种阶级统治的权力形式,铲除国家这种统治阶级赖以存在的基础。在实际的斗争中,本雅明指出,第一种政治罢工往往采用暴力的形式,引起工会、政党、政治形式的

---

① [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第332页。



改良；第二种无产阶级总罢工则往往采取非暴力的纯粹手段，因为前者是立法暴力的体现，而后者是追求完美的无政府主义的革命。索莱尔认为，革命是简单明了的造反，注重总罢工中的政治诉求，就能有效减少革命中的暴力。本雅明认为，无产阶级罢工中的暴力无可避免，暴力立法的胜利也不能造就真正的平等。

如果说法律起源于暴力，那么法律暴力又来自哪里呢？换言之，法律的本质是暴力，那暴力的本质是什么？本雅明认为，法律暴力的背后是赤裸裸的权力。在此，他引入了一个新的概念：神话暴力。神话暴力的显现最先是古代希腊的神话。神话暴力并不是诸神的表现，也不是作为目的的手段，也不是意志的表现，而是神自身存在的显现。本雅明举了尼俄柏的例子。尼俄柏自己贵为国王，统治城邦，并且她有七儿七女，从而傲慢地蔑视黑暗女神勒托。勒托的儿子阿波罗和女儿阿耳忒弥斯从天空射死了尼俄柏的所有孩子，她悲伤地变成了石像。本雅明认为，神对尼俄柏的暴力并不是对亵渎和触犯神的一种惩罚，而是要建立一种法律。尼俄柏的悲剧也不是因为她触犯法律，而是因为她要挑战命运。暴力，是命运的赐予，命运的胜利带来立法，所以主宰命运的神的暴力其目的在于建立法律，而希腊神话中的英雄则显示维护法律的惩罚暴力。本雅明指出，由神话暴力看来，“立法即立权，是权力的肆意妄为，因此也是暴力的直接显现。公正是所有神灵确立目的的原则，权力是所有神话确立法律的原则。”<sup>①</sup>因此，我们可以说，神话暴力就是权力的立法自身的暴力。在本雅明看来，神话暴力就是立法暴力，“直接暴力的神话显现表明它与所有法律暴力在根本上是同一的，谈不上它的显现范围要更纯一些。”<sup>②</sup>

既然法律暴力就是权力的直接暴力本性的显现，也就是说法律暴力同时是阶级统治的目的和手段，那么应该有一种直接的暴力来取消或者毁灭这种法律暴力。本雅明认为，与立法的神话暴力相对立的是神的暴力或者

① [德]瓦尔特·本雅明：《本雅明文选》，陈永国、马海良编，中国社会科学出版社1999年版，第339页。

② [德]瓦尔特·本雅明：《本雅明文选》，陈永国、马海良编，中国社会科学出版社1999年版，第340—341页。

上帝的暴力。在这里,本雅明探索了推翻阶级统治及其国家权力的法外形式,即神的暴力。他认为:“……因此对法律暴力的摧毁就成为必须做的事情。这一摧毁的任务再次提出了纯粹直接暴力的问题,这种暴力也许能够制止神话暴力。正如上帝在所有领域反对神话,同样,神话暴力也受到神的暴力的对抗。”<sup>①</sup>

神话暴力是通过罪与罚的形式来暴力立法的,树立权力疆界的恐吓和屠杀,而神的暴力则是通过爱和拯救来解构权力的。与摧毁尼俄柏的神话暴力相对立的是上帝摧毁索多玛和蛾摩拉城。上帝因为索多玛和蛾摩拉城里的人行不义,所以派天使用硫磺和火毁灭了整个城市及城里的人。上帝并没有打招呼给享有特权的利未人,而是直接毁灭了他们,但是这种毁灭同时也是对他们的救赎。因此,本雅明说:“神话暴力是为暴力而暴力的对纯粹生命的血腥力量,而神的暴力则是为生者的缘故而针对所有生命的纯粹力量。第一种力量要求牺牲,第二种力量接受牺牲。”<sup>②</sup>换句话说,神话暴力是为了暴力统治而进行的立法的暴力,而神的暴力则是为了拯救世人而不得不毁灭那些彻底行罪恶的人。换言之,法律暴力或神话暴力是为了暴力的暴力,而神的暴力是为了救赎的暴力,神的暴力是摧毁一切罪恶而腐朽的旧世界的、建立新世界的暴力,是一种以霹雳手段显示菩萨心肠的暴力,以暴力的手段建立和平的世界的暴力,是一种以恶换取善的暴力。

## 第二节 当代资本主义与“暴力三论”

齐泽克对当代政治变化和社会动荡情况极为关注。他向来不是阁楼上的马克思主义者,而是对各种资本主义意识形态持久批判,同时还积极介入世界范围内的政治活动,对当代政治保持敏锐的观察和持续的批判。21世纪初的十年,世界局势动荡不安,各种暴力事件层出不穷,2005年巴

① [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第341页。

② [德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第341页。

黎郊区的青年骚乱、2011年美国的占领华尔街运动、2015年的《查理周刊》事件等等,恐怖主义、原教旨主义、移民与原住民的冲突等暴力事件时有发生,不断地刷新人们的承受能力。齐泽克在密切关注各种暴力事件的同时,也在积极地思考和探索暴力的根源。正如他所说,我们不能被暴力影像所迷惑而丧失反思的能力,“而这就是当我们发现自己被媒体中的暴力影像狂轰滥炸时,我们应该做的事情。我们需要‘学习、学习、再学习’这种暴力的起因。”<sup>①</sup>他的暴力批判视角不是正面地批评,而是侧面地反思,因为他认为如果我们对暴力直视的话,很可能会陷入对暴力行为的过度恐惧和对受害者的同情之中,从而影响我们冷静地思考暴力的类型和根源。所以,他的暴力批判是出于对受害者的尊重而与暴力保持一定的距离。齐泽克在《暴力:六个侧面的反思》一书中针对当今世界的暴力行为探讨了暴力的类型学,并在最后一章回应和续写了本雅明的“神的暴力”思想。他把常规世界秩序中的暴力分成了三种类型:主观暴力、客观暴力和符号暴力。但是,他还论述了另外一种特别时期的暴力,就是革命暴力,即神的暴力。

当今世界,每当暴力事件发生之后,都会有一种人道主义的谴责声音。齐泽克称之为“紧急求救式人道主义话语”,它总是号召不惜一切去阻止暴力发生,并且迅速启动哀悼和受害的程序。不过,这种人道主义的暴力批判不能看到各种暴力事件的不同性质和原因,也不能消除暴力的蔓延。因此,齐泽克认为,应该抵制这种人道主义式的泛化地对暴力的批判。要与暴力事件保持一定距离,审视和观察暴力的缘由、事件的发展以及最后结果。人道主义批判关注的焦点是主观暴力,即直接的物理暴力比如大屠杀、恐怖统治、战争等和意识形态暴力,还有种族隔离、种族主义、性别歧视等。主观暴力是由社会组织、邪恶个体、纪律化的压迫性国家机器、狂热群众所显示的暴力。“主观暴力(subjective violence)被我们体验为一种将非暴力的零层面(zero level)当作其对立面的纯粹暴力(主观暴力被视为纯粹暴力)。主

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第8页。



观暴力被视为对事物的‘正常’和平状态的扰乱。”<sup>①</sup>第二种是客观暴力(objective violence),即与主观暴力相对的为了维护政治经济秩序的权力所带来的暴力,齐泽克也称之为不可见的系统暴力或某种社会的结构性暴力。第三种是语言暴力(the violence of language),即语言及语言形式所体现的符号暴力。

### 一、主观暴力

2005年10月27日至11月17日,法国以巴黎为中心的大部分城市都发生了移民青年大骚乱,历经20多天方才平息。郊区青年移民骚乱肇始于两名非裔移民青少年为躲避警察追击而意外触电身亡的事件。移民对此非常不满,数百人走上街头,焚烧汽车、商店,与警察发生冲突。10月31日,时任内政部长的萨科齐在骚乱地区发表了态度强硬的讲话,声称“对社会渣滓要严厉清洗”。对政府镇压的反应是巴黎郊区的骚乱很快影响了法国北部和南部的大城市。11月,300多个城镇纷纷发生了骚乱,政府宣布法国进入紧急状态,大批逮捕参加者,事态逐步得到了控制。

法国郊区骚乱事件发生之后,很多知识分子、社会学家、政治家等纷纷解释暴乱的原因。官方的说法是法国过于自由的移民政策导致了非裔移民、阿拉伯移民等大批进入法国,但是政府采取了民族隔离的政策,使得新移民在社会福利、就医、就业权利等方面受到了限制和忽视。暴乱平息后,法国政府采取了一系列改善移民区生活福利的政策,包括增加教育投入、改善就学条件等。他们认为,这些移民的政策就是事件发生的内在原因。左翼自由派认为,郊区青年移民骚乱是政府忽略了移民融合的问题,以及随之而来的青年失去了经济和社会发展的希望,暴力变成了他们发泄不满的唯一方式。以勒庞为代表的右翼自由派则认为,这是伊斯兰文明与西方文明之间的冲突,新移民滥用了白人的自由,政府应该捍卫法国人的文化和生活方式,坚决打击暴力行为。对这两种看法,齐泽克表示他们都没有看到其中

---

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第2页。



暴力的本质问题。他认为,2005年郊区骚乱,虽然是法国自1968年以来最大的社会暴乱,但是无法与1968年的社会运动相比。1968年的“五月风暴”是有组织的、有积极的乌托邦视野的政治运动,而2005年的郊区骚乱则是没有乌托邦理想的无政治要求的暴力骚乱。

齐泽克指出,在后意识形态社会中,巴黎市郊的骚乱青年没有提出任何特定的政治、经济和社会的要求,但是他们发泄着不被法国主流社会承认的无法表达的愤慨(ressentiment)。虽然这些移民青年是法国人的身份,可是他们并不被白人组成的法国社会秩序承认为真正的“法国人”。换言之,他们是一群生活在法国人中的“外国人”,因此,当萨科齐称他们为“社会渣滓”的时候,他们就以暴力的形式表达了不被认同的愤怒。这种暴力,是一种零层面的暴力示威,是不提任何政治要求的暴力示威,这就是主观暴力。齐泽克认为,这些暴力的青年既不属于过去左翼的无产阶级,也不属于伊斯兰的原教旨主义者,他们是一群被排挤出主流社会秩序的边缘人。从社会经济状况来看,骚乱青年虽然身处贫困地区,但是还没有到衣不遮体、食不果腹的无产者地步。同样,从反对的对象来看,无产阶级造反的对象是资产阶级及其资本主义制度,而他们暴力反抗的东西是不明确的,甚至是无目的的。正如齐泽克所指出的,他们打砸和焚烧的车辆、房屋、学校不是富人拥有的东西,而是他们自己居住的贫民区。其次,他们也不是因为宗教原因而进行的“文明的冲突”,他们不是伊斯兰教的原教旨主义者或者恐怖分子。在骚乱初期,他们甚至焚烧了一间清真寺,这引发了伊斯兰宗教团体对他们的强烈谴责。市郊骚乱不是一个政治事件,他们没有政治目的、经济要求和文化诉求,他们要求的是身份认同。

齐泽克指出,暴力骚乱事件本身就是一个信息,而不是传递信息的手段。换句话说,骚乱背后没有什么意义,也不是“象征”。它是拉康所谓的“失常行动”,即无意识的发泄冲动的行为。这种暴力行为与齐泽克讲的“工人偷手推车”的故事的逻辑是相似的。在工厂里劳动的工人每晚都推车走出厂区,保安检查后并没有发现车上有任何东西,其实工人偷走的就是手推车。保安就像那些企图从暴力背后去寻找意义的知识分子和政治家一样,他们忽略了马歇尔·麦克卢汉(Marshall McLuhan)所说的“媒介本身就

是信息的内容”。齐泽克认为,这种传递方式也是结构主义者雅各布森(Roman Jakobson)的“寒暄”(plastic communion)的功能:测试沟通渠道是否正常的方式之一。因此,在齐泽克看来,郊区大规模的骚乱本身不是为了解决自身的不公正的问题,也没有自己组织起来和提出要求,实际上是把自身作为一个问题提了出来。“他们的目的是制造出一个问题,以传递他们是一个不能再被忽视的问题这一讯息。这就是暴力的必要的原因。假如他们只是组织了一个非暴力示威,他们就只会成为报纸尾版上的一则小新闻……”<sup>①</sup>

换言之,正如巴迪欧所谓“事件”是指非在的存在者努力让自己存在的方式一样,巴黎郊区的暴力也是让那些排挤在社会空间之外的人,即被忽略不计的非裔移民青年变得存在的方式。因此,齐泽克认为,骚乱青年不是认为法国的文化和文明干扰和威胁了自己的种族和宗教身份,而是想融入法国社会文化秩序而不得的失望和愤怒。换言之,他们没有提出自己特殊宗教身份的特殊要求,反而是要求给予他们在法律上已经是法国人的真正符号性身份。齐泽克指出:“骚乱其实是争取自身的可见度(visibility)的直接努力。身为法国公民及法国的一部分,一个认为自己被排除在法国政治及社会空间之外的社会群体,企图让该国公众亲眼目睹自己的存在。他们的行动为他们发声:不管你们喜欢与否、不管你们如何假装无视我们的存在,我们就在这里。”<sup>②</sup>同时,在这一后资本主义和后意识形态的世界中,巴迪欧认为我们所处的时代是“无世界性”的空间,即齐泽克所说的没有统一意义的社会空间。全球资本主义就是使得意义分化和消失的意识形态丛集。它一方面在经济上全球化,另一方面在文化上与各种文化结合,而本身是没有所谓的资本主义文化的。因此,在这种无意义的世界中,抗争的唯一方式就是无意义的主观暴力。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第70页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第69页。

## 二、客观暴力

2014年下半年至2015年上半年的一年时间内,在号称最为人权、民主和自由的美国连续发生了四五起白人警察在执法过程中开枪或者暴力导致黑人非正常死亡的事件。2014年7月17日,在纽约市,白人警察潘塔莱奥用胳膊“锁喉”勒死了黑人加纳。2014年8月9日,在密苏里州小镇弗格森,白人警察威尔逊追逐18岁黑人布朗,连开12枪直接击毙布朗。2014年11月22日,在克利夫兰市,白人警察洛曼开枪打死了手持假枪游戏的12岁黑人男孩莱斯。2015年4月4日上午,在北查尔斯顿市,白人警察斯莱格向黑人斯科特背后连开8枪将其击毙。2015年5月12日,在巴尔的摩市,黑人青年格雷逃避警察追逐时脊柱受伤,被捕后死亡。

这一连串的警察暴力执法导致黑人死亡事件,具有一定的共性:第一,白人警察面对手无寸铁的、不是罪犯的黑人时,有目的地开枪射击;第二,事件发生过程非常确切和清晰,因为都有多名目击证人和视频录像,都表明是警察滥用暴力导致黑人非正常死亡;第三,法庭和陪审团都裁定白人警察免于起诉,不被追究责任;第四,黑人普遍感到愤怒,要求立法限制警察暴力,爆发大规模遍及大城市的黑人游行示威和暴力骚乱。

有的新闻媒体把这一系列的事件解读为美国种族歧视的延续,但是我们应该看到在最近的巴尔的摩市黑人青少年的示威游行和暴力骚乱中,黑人警察也有不少,更有甚者在巴尔的摩官方机构中大约有一半是黑人。应当说,这些骚乱中,白人主流社会对黑人的种族歧视依然严重,但并不是事情的主要原因。有的媒体和知识分子认为,是社会的贫富差距和等级化造成的黑人贫困区域,使得黑人青少年失去了正常向上的机会,贩毒、吸毒等非法活动猖獗,加之黑帮参与其中,造成了这次骚乱。贫困以及机会不平等,的确也是骚乱的根本原因,但是我们从其中看到的却是黑人普遍处于无人权的地位,看到的是警察直接的暴力和美国法制的腐败。如果我们把黑人的无人权、警察的执法暴力和法制的制度腐败结合起来思考,那么就必须引入本雅明在《暴力批判》中的立法暴力与执法暴力的观点。

本雅明指出,立法暴力与护法暴力是维护统治秩序的基于权力而产生



的暴力。他对于这种神话暴力的论述主要在法律与权力之间进行,认为暴力从本性上说是权力的产物。或者说,权力本性上就是赤裸裸的暴力统治。这些权力的立法和护法暴力都体现在强制性的国家机器上,例如军队、警察、执法人员等等。特别是警察,他们既是立法者,同时又是执法者。在美国发生的一系列警察暴力杀死黑人的事件中,我们可以看到这些黑人没有一个是罪犯,也不是嫌疑人,而是随机的有犯错嫌疑的人。但是在警察眼中,这些人无疑已经是确定无疑的罪犯了。就像美国电影《非常嫌疑犯》中一样,这些警察是执法于嫌疑犯犯罪之前,所以果断地开枪杀戮。换言之,警察一方面自己判断这些普通的黑人犯罪成立,另一方面自己“果断”执法,而没有经过任何法律程序。特别可怕的是事后在标榜自己公正、公平的美国司法系统中,在大陪审团的监督下,居然宣布这些杀人者无罪。也就是说,如果这些白人警察无罪,那就是那些死于非命的黑人有罪了。他们的罪仅仅是他们不该处于社会排斥的边缘,尽管在黑人总统奥巴马的任职期间,也是如此。

透过本雅明的眼睛,我们看到的是美国警察的“神话般”的暴力,即立法暴力与执法暴力直接融合为一体,看到了司法制度的颠倒黑白的腐败。不过,齐泽克在接受本雅明的暴力分析基础上,更进一步地研究了这些来自警察个人暴力、社会群体和极端恐怖主义暴力之下的、更为基础性的暴力,那就是客观暴力。他认为,客观暴力是为维护统治和剥削关系的、来自于权力统治的有形和无形的系统暴力。主观暴力是无意义的爆发,是干扰社会统治秩序的,而客观暴力则是类似于立法暴力,是维护社会统治秩序的。客观暴力是主观暴力爆发的根本原因。2008年经济危机以来,在美国、法国、英国等发达资本主义国家,不断地爆发恐怖袭击的暴力、警察执法暴力、黑人青年或者新移民的骚乱暴力等事件。在齐泽克看来,这些暴力均属于“主观暴力”的范畴,即某些社会组织、愤怒的个体、纪律化的压迫性国家机器(警察和军队)、狂热的群众等的暴力行为。主观暴力是显而易见的,很容易被人们所认识和谴责的,但是主观暴力的背后却是资本主义的系统化的暴力。

在齐泽克看来,任何等级制度的社会权力都会造成系统暴力。或者反



过来说,客观暴力是维护阶级统治和剥削关系的必然手段。这种客观暴力采取的方式有两种:一种是物理暴力即剥夺和镇压;另一种是无形暴力,即威慑和精神压迫。1922年,苏联政府驱逐了反共知识分子,其中包括哲学家、美学家、音乐家、经济学家和历史学家等。这些人并没有直接反对无产阶级政权,他们认为自己遵纪守法、向世界提供人文精神和文艺素养,但是他们忽略了自己的阶级基础:依靠土地出租或者经济剥削享受着仆人、保姆和管家服务的富有的资产阶级。在俄国十月革命之后,这些人(其中包括苏联的哲学家、美学家巴赫金,音乐家安德烈·洛斯基等等)感受到了来自新政权的威胁和敌意:洛斯基的儿子听到工人同学大声喊叫:“他和他家的好日子已经过去了!”这种意识形态威胁和精神压迫,也是社会主义作为无产阶级专政政权的客观暴力之一。例如,在电影《烈日灼人》(*Burnt By The Sun*)中,克格勃米迪亚不仅带着处决红军上校科托夫的国家权力——物理暴力,而且还带着随他权力身份而来的精神虐待的暴力、话语暴力等,正是无形的暴力让整个电影带有一种紧张和压抑的氛围。

齐泽克认为,尽管在苏联这样的集权主义国家中存在系统的客观暴力,不过当今世界的暴力事件更多的则是来自于发达资本主义的客观暴力。“客观暴力的观念需要被彻底历史化:在资本主义中,客观暴力采取了一种新形态……正是资本的自我驱动的形而上的舞蹈在操纵着整个表演,它是导致真实生活发展和灾难发生的关键所在。这种作为资本主义基础的系统暴力,这种暴力比任何直接的、前资本主义的社会意识形态暴力更诡异(*uncanny*):我们不能将这种暴力归咎于任何具体个人和他们的‘邪恶’意图,它是一种纯粹‘客观的’、系统的、匿名的暴力。”<sup>①</sup>他认为,马克思描述了资本的本性,即不顾外在社会环境,不顾工人生死,也不顾资源枯竭等生态危机,资本不断获取利润的自我繁殖是资本主义制度的本质。这种资本的本性在期货交易、金融次贷危机中暴露无遗。我们清楚地看到,经典资本主义的客观暴力存在于资本主义制度之中,存在于资产阶级利用政权对工人阶

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第12—13页。

级的剥削和压迫之中,同时也引发了工人阶级和压迫者的暴力反抗。但是,齐泽克认为,当代资本主义为资本的疯狂又注入了新的因素。或者说,当代资本主义系统暴力产生了新的形式:慈善资本主义或者反资本主义的资本主义。

在全球化的今天,聚集在瑞士达沃斯(Davos)的全球政治和经济精英们认为,他们是新型的资本家。他们一方面代表了资本高速繁殖、全球一体化经济体制下的资本主义经济力量;另一方面还代表为全球寻找抵抗和谴责这种资本主义疯狂掠夺的社会主义方案。齐泽克把这批既是全球资本主义代表,又是反资本主义代表的人称之为“自由派共产主义者”(其实是他们的自称),这些人包括比尔·盖茨,乔治·索罗斯,谷歌、英特尔、IBM、eBay的首席执行官等等。“他们声称我们可以拥有全球资本主义大蛋糕(作为大赚利润的企业家),也可以吃掉它(认可反资本主义提出的社会责任和对生态的关注)。”<sup>①</sup>

他们一改老派资本家的做法,反对企业的官僚主义和严苛管理,营造温馨工作环境和宽松的工作风格;反对等级化的权力集中,以对话和合作推进创新;以新型文化和知识、科技密集的互联网等产业反对老式的钢铁、煤炭等工业化;在这一系列新派做法中,最重要的是他们自己在批判资本主义所产生的罪恶,并且更重要的是他们通过大量的资金投入来改善这种资本带来的灾难。在“自由派共产主义者”看来,全球化时代中已经不存在单纯的被剥削的无产阶级,大量存在的是具体的、亟待解决的各种问题:非洲的饥荒、伊斯兰女人的处境、原教旨主义恐怖、人道主义危机……因此他们需要去解决问题,与政治家、政府、商人和社会机构一起投入共同的事业——慈善事业。齐泽克指出,他们好像也已经看透了暴力的原因:大规模的贫穷哺育了原教旨主义的恐怖分子。因而他们的目标不是赚钱,而是改变世界。新型资本家不满足于做资本的利润生产机器,而是希望拥有生命的意义和价值。

例如,比尔·盖茨(Bill Gates)、沃伦·巴菲特(Warren Edward Buffett)、

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第15页。

乔治·索罗斯(George Soros)、戈登·摩尔(Gordon Moore)等,他们既是世界最大的富豪,同时也是世界捐款最多的慈善家。比尔·盖茨作为一个残酷的商人、新型资本家,他采取不正当手段竞争、打压竞争者,达到垄断行业的目的。索罗斯被称为“国际金融市场纵火犯”,依靠阴谋、投机来颠覆某个国家的金融系统谋取暴利的投机分子,他卖空英镑,搞垮英格兰银行,赚了20亿美元;搞垮泰铢,引发东南亚金融危机等。正是这些超级资本家,国家金融巨鳄,2009年统计数字显示:巴菲特捐出财产的85%,约375亿美元,比尔·盖茨宣布裸捐580亿美元,索罗斯捐款72亿美元,戈登·摩尔捐款70亿美元,这些慈善基金用于全球的脱贫、教育、医疗等领域。他们一只手持资本的本性发挥得淋漓尽致,建立庞大的世界性金融帝国,另一只手又把财富捐出去,建立慈善基金,扶危救困。

这种方式并不是他们的发明。1911年,美国钢铁大王安德鲁·卡内基(Andrew Carnegie)以1.5亿美元建立慈善基金。这成为现代慈善业的基础。他的名言是:“一个人死的时候如果拥有巨额财富,那就是一种耻辱。”正是这个老好人,他雇佣私人武装残忍地镇压了自己钢铁工厂中的工人罢工,然后把自己大部分的财富用于教育、艺术和人道主义事业。齐泽克说,资本家表明:“一个铁石心肠的人证明了自己拥有金子般的心灵。以同样的方法,今天的自由派共产主义者其中一只手向他者施予来自另一只手的财富。”<sup>①</sup>“根据自由派共产主义者的伦理学,对利润的残忍追逐可以用慈善来抵消。慈善成为隐藏经济剥削的人道主义面具。”<sup>②</sup>

为什么慈善在今天如此大规模、普遍化呢?慈善与全球化资本主义有什么关系呢?齐泽克认为,“今天的资本主义无法独力再生产自己。它需要非牟利的经济之外的(extra-economic)慈善来维持社会再生产的循环。”<sup>③</sup>在自

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第19页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第20页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第21页。



由竞争资本主义阶段,资本家要获取高额利润,必须通过科技手段和管理手段提高生产效率,同时保持工人较低生活水平和较低工资。那时候,慈善是作为社会好人的心灵鸡汤,填补了资本家的良心空虚。但是随着资本主义逐渐实现全球垄断,跨国公司和世界金融市场使得资本的利润增值呈现全球化倾向,资产阶级与无产阶级的矛盾转化为发达资本主义与第三世界血汗工厂里的无产者的矛盾。同时,随着全球化的到来,正是因为跨国公司才有了新派的做法,使得资本更为集中和垄断,本国的无产者的生活水平和工资已经无法保证巨额利润的实现。换言之,资本的巨额利润的获得必须使得资产阶级的垄断与工人阶级的生活水平的比例保持在一个合理的区间,或者动态的平衡。

如果1%的资本家占有了99%的人民的99%的财富的话,那么资本的生产也就陷入了停顿状态,工人失去了生产的能力,导致经济危机的出现。此时,资本家的做法是一手通过垄断来获得大量财富,另一手通过慈善再还给贫困的工人。这种慈善做法达到了两个目的:其一,资本家把积累的财富还给了社会,从资本原始积累的爱欲转移为获得社会赞誉的荣耀,从掠夺者变成了拯救者,资本家的生命获得了意义;其二,通过资本主义经济之外的慈善运行保证资本主义再生产。例如金融巨鳄索罗斯通过金融投机搞垮了泰国的金融体系,导致东南亚经济危机;通过亿万美元进入香港股市,搞乱了香港经济;但是他捐出了一半以上的财产(72亿美元)用于包括亚洲、中国在内的慈善事业,因此中国有些媒体称“索罗斯是中国人民的老朋友”。因此,齐泽克说:“这一点将索罗斯和盖茨这类人物升格为资本主义过程的内在自我否定:他们的慈善工作——他们对社会福祉的大量捐献——并非单纯的个人习性。不论是出于真心或虚伪,它是资本主义运作的逻辑终点,是严格地源于经济立场的,因为它延迟了资本主义系统的危机。”<sup>①</sup>

换句话说,在当今时代,慈善是内在于资本主义再生产的,而不单纯是资本家的心灵鸡汤。因此,齐泽克认为,比尔·盖茨等大资本家声称自己可

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第21页。



以反抗资本主义、代替共产主义的解决方案之类是不可信的。今天各种恐怖主义暴力的真正原因就是这些所谓的“共产主义好人”。也就是说,主观暴力的罪恶不是那些走向街头抗争的黑人、青少年、移民、工人和失业者,而是这些一边以新派垄断方式积累巨额财富、蹂躏和污染世界,一边通过慈善洗脱污名、住在戒备森严的别墅、吃着有机食物、到野生动物保护区度假的新资本家们。所以,齐泽克指出,这些满怀爱心、向暴力宣战的新派资本家与在愤怒中爆发的恐怖暴力者,是一枚硬币的两面。“当他们打击主观暴力的时候,自由派共产主义者恰恰是制造出主观暴力爆发条件的结构性暴力的执行者(agents)。将数以百万计的钞票捐给艾滋病组织或者宽容教育(tolerance education)的同一个慈善家,通过金融投机毁了无数人的生活,并因此制造了他们本来致力打击的不宽容(intolerance)。”<sup>①</sup>

齐泽克最后说,在今天自由派共产主义者是所有进步斗争的敌人,因为他们代表了资本主义系统的客观暴力,这种暴力导致了作为反抗的主观暴力的发生,因此单纯谴责主观暴力,而忽略它来源的客观暴力,是不全面的。

### 三、语言暴力

2005年9月30日,丹麦的《日尔兰邮报》刊登了12幅讽刺伊斯兰教先知穆罕默德的漫画,受到了阿拉伯国家的强烈谴责。后来,该漫画又被挪威一家报纸转载,引发了伊斯兰世界的大规模抗议浪潮。2011年,法国漫画刊物《查理周刊》刊登了一幅嘲笑伊斯兰法典的漫画,第二天该杂志在巴黎的办公室遭到燃烧弹袭击。2012年9月19日,《查理周刊》封面刊登了讽刺先知穆罕默德的漫画《不可触碰2》。2014年圣诞节期间,《查理周刊》刊登了亵渎和侮辱先知的漫画:身材惹火的大胡子裸体者趴在地上,妩媚地翘着双腿,问身后瞠目结舌的摄影师:“喜欢我的屁股吗?”2015年1月7日,《查理周刊》杂志的巴黎总部进去几名蒙面枪手,很快击毙了12人,其中包括10名刊物的记者和保护刊物的警察。这就是著名的《查理周刊》被袭击

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第33页。

事件,袭击者自称是来自恐怖组织,为了给先知穆罕默德报仇。

惨剧发生后,在法国巴黎共和国广场聚集了 3.5 万人手持笔和杂志,举着“我是查理”的口号,为死难者哀悼。1 月 11 日,法国政府组织了巴黎的百万人游行,法国、德国、英国、以色列等四十多个国家的政府首脑参加游行,高举“我们是查理”的口号,反对恐怖主义暴力。

法国等欧美国家普遍认为,查理事件是暴力对自由的挑衅。在此之前,法国的伊斯兰团体曾经把《查理周刊》告上法庭,起诉他们侮辱和亵渎阿拉伯人神圣的信仰。但是,法庭认为《查理周刊》有言论和发表作品的自由,自由权利神圣不可侵犯,必须捍卫。欧美国家的白人典型的观点,无疑让我们想起那句“我虽然不同意你的观点,但是我誓死捍卫你说话的自由”。被枪杀的《查理周刊》主编斯特凡纳·夏伯尼耶就曾因讽刺伊斯兰先知穆罕默德被告上法庭,结果是夏伯尼耶胜诉。他事后说:“我遵守的是法国的法律,而不是《古兰经》的教法。”<sup>①</sup>而该杂志总编杰勒德(Gerard Biard)在劫后表示,不理解在自由的国家中会发生这样的暴力事件,“报纸不是战争的武器”。

2015 年 1 月 12 日,《查理周刊》复刊,出版“幸存者专刊”,封面再次刊登讽刺先知穆罕默德的漫画:先知嘴角向下,手中举着口号“我是查理”。新一期《查理周刊》再次激起伊斯兰世界的愤怒。阿富汗塔利班周四谴责《查理周刊》,称赞上周血洗该杂志社的枪手是“让下流的作恶者接受审判”。巴基斯坦、土耳其、菲律宾等国的愤怒反对者针对漫画发起抗议。伊朗政府 14 日谴责新版穆罕默德漫画,“这是一个挑衅的姿态,是对穆斯林的攻击。”1 月 17 日和 18 日,全球多个穆斯林聚集地区和国家爆发了大规模的示威游行。他们焚烧法国国旗、法国文化中心,殴打法国使馆人员和记者,高呼:“我们都是穆罕默德!”此时,德国和英国等媒体也指出,《查理周刊》连续刊登先知穆罕默德的漫画,已经不是讽刺了,而是恶意污蔑、粗暴侮辱和攻击穆斯林最神圣的情感了。

这种由语言而发生的暴力冲突和流血事件,看似双方都有一些道理,都

<sup>①</sup> <http://www.bundpic.com/2015/01/57270.shtml>.

在捍卫自己神圣的东西。西方人认为,启蒙以来最为珍视的传统就是自由,言论自由、新闻自由、创作自由,特别是法国人更是不惜以生命来捍卫这种自由,好像《查理周刊》事件再次证明了他们的自由传统仍然延续。就阿拉伯人而言,伊斯兰宗教及其先知穆罕默德是最为神圣的信仰,不允许白人一再地恶意侮辱和亵渎,因此面对这种恶意的行为,只有暴力制止“语言暴力”的行为。由此看来,双方似乎都有充足的理由,这不就是“地球村”时代的文明冲突论吗?这种看法其实似是而非,在全球化的今天,的确不同文明之间不但进行着相互交流,而且也有不少冲突。但是,《查理周刊》事件绝对不是两个文明之间的“交流”,因为只看到了法国白人自由传统对伊斯兰宗教的不断的语言挑衅和语言施暴,这是西方以自由为幌子的文化霸权对他者心中最神圣信仰和情感的肆意侮辱和亵渎。因此,根据齐泽克的理论来看,这根本就不是什么文明冲突,而是一种任意张扬的语言暴力。

齐泽克认为,在全球化背景下,不同文明之间似乎比任何时候更为接近,彼此成为“邻人”了。就像丹麦报纸和法国杂志上发表的漫画,居然在遥远的阿拉伯国家引发了大规模的示威游行,反过来马上引发了法国的暴力事件。信息全球化的今天,更多的交流带来了更多的矛盾。齐泽克认为,彼此之间成为“邻人”更多意味着对他人的尊重,尊重就是与他人保持适当的距离,不要过度入侵他们的私密领地。因此,齐泽克认为,“那些伊斯兰信众回应的并不是穆罕默德漫画。他们所回应的是被他们视为躲在漫画背后的那种态度:西方的复杂形象或者影像。”<sup>①</sup>西方的中心主义长期给伊斯兰国家造成了意识形态的幻象:比如西方代表着经济发达的帝国主义、无神论的唯物主义、享乐和消费主义、性自由和无信仰的开放、挑起侵略的话语霸权等,这种意识形态幻象被一幅幅亵渎先知的漫画所激活了。于是,伊斯兰国家的人们体会了一种被西方所无端攻击的侮辱感、挫败感,随着这幅漫画扩散到丹麦、法国等欧洲国家乃至整个西方。不过,值得注意的是在这个意识形态幻象的核心,却是语言符号。

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第53页。



在西方很多学者看来,语言与暴力有着本质的区别。语言是人类相互交流和沟通的工具。这一语言观认为语言的基本功能就是和解、和平与调解的媒介,与原始的暴力冲突相对立。换言之,语言是人类社会进化的象征,标志着人类远离暴力的程度。因此,让-玛丽·穆勒(Jean-Marie Muller)指出,“因为人是一种‘言说的动物’,而这意味着对暴力的放弃定义了人类特有的核心:‘实际上,构成人性和人类、构成那以信念和一种责任感为基础的道德之一致性和确当性的,正是……非暴力的原则和方法’,因此,暴力确实‘是人性的彻底反常’。”<sup>①</sup>也就是说,人是采用语言来解决矛盾和纠纷的,而动物则依靠暴力,因此人的定义在于人的语言沟通。在这个语境下,我们理解了西方人所谓的“自由”,即我可以通过语言符号来任意侮辱或亵渎你神圣的东西,但是你不能动手,你用暴力手段,你就不是人,而是动物,你就应该受到谴责。然而,齐泽克往往反其道而行之,他指出人类与动物一样具有暴力行为,但是人比动物高明的地方在于还有一种超过动物的、动物所没有的暴力,即语言暴力。

好像只有人类才会运用语言去任意贬低、侮辱、亵渎对方,使得对方发怒、发疯,甚至产生暴力行为,否则就没有“激将法”了。齐泽克也指出过,就像欧洲“光头党”,他们在黑人或者犹太人走在街上的时候,突然跳出来截住道路,左挡右堵,用语言辱骂和侮辱对方,不明真相者还以为双方在跳“街舞”。他们就是要故意用语言激怒对方,侮辱对方,这样就有了实施暴力的理由。但齐泽克认为,语言暴力并不是行动或者肢体暴力的附加物,而是更为本质的元暴力。在精神分析学看来,语言对于事物的命名就是对事物的一种暴力,符号化的过程就是事物的玷污过程。“这种暴力在多重层面上运作。语言简化了被指涉之物、将它简化为单一特征。它肢解事物、摧毁它的有机统一、将它的局部和属性视作具有自主性。它将事物塞进一个最终外在于自身的意义场域之中。”<sup>②</sup>

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第54—55页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第55页。



在齐泽克看来,人与人之间的符号交往并不平等,因为话语空间都是由一个主人能指缝合其他漂浮能指而构成。在任何一个具体的真实存在的话语空间中,都以一个主人能指为核心,主人能指的话语暴力强加给其他能指。这种暴力是非理性的和霸权的,因此话语空间本身就on不是完全平等的、对称的交互主体性空间。例如,在拉康的四种话语中,主人话语对于仆人、大学话语对于其对象、性变态对于歇斯底里等就处于支配性的位置。同样道理,关于自由与暴力的话题本身就是处于西方主流意识形态控制之下的,他们将暴力理解为自发的和野蛮的,而简单与语言对立起来,这种观点本身就是自由主义意识形态。

在暴力的定义上,他们完全否定了“好”暴力与“坏”暴力的区分,认为只要暴力以好与坏区别,其标准很容易变得越来越宽泛,而且每个人都有可能以这种观点来合理化自己的暴力行为。齐泽克认为,这种看法好比简单地把暴力分成生存本能的暴力与死亡本能的暴力。但他指出,“‘暴力’不是单纯的攻击,而是攻击的过剩。通过永远欲望更多,这种过剩的欲望扰乱事物的正常运作。我们的任务变成消灭这种过剩。”<sup>①</sup>换言之,齐泽克认为,暴力的定义不是在善与恶的区分上,而是在欲望(desire)与需要(need)的区分上。在拉康精神分析学中,需要是物质的、生理的、有限的匮乏;但是,欲望则是在需要之上的过度的要求。例如,拉康曾举例说,幼儿要求母亲给他一杯水喝,母亲给了他水,但是他还要。一杯水代表着生理性的需求,不断地“要”则是欲望,他要的是母亲的爱,而不是单纯的水。因此,齐泽克说欲望要求的比需求多得多,欲望就是一种对过剩的追求,其本身就是过度的。

“换言之,正是语言自身推动我们的欲望跨越正当限制、把它转化为一种‘无限的欲望’、将它升级为永不可满足的绝对斗争。”<sup>②</sup>也正如法国宗教思想家西蒙娜·薇依(Simone Weil)所说,欲望当中永远存在一种无限的感觉。人们开始追求捍卫和保护自己的应有权利,但是很快人们就会把保护

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第56页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第58页。

自己的自由变成干扰和支配他人的“自由”了。自由,意味着克制自己的欲望,坚守自己的边界不被他人侵犯,同时也要限制自己不要侵略他人的边界。法国总统奥朗德声称,《查理周刊》是在自己的国家里言论的自由,但是当它恶意亵渎先知的时候就已经通过欲望产生了支配和控制他人的过度暴力。物理的暴力不过是语言暴力的“友好往来”。因此,齐泽克指出,“这意味着语言暴力( verbal violence)并非二级或次级扭曲( secondary distortion),而是每一种具体人类暴力的最终依靠。”<sup>①</sup>简单来说,我理解自由是有限度的,这个限度就是“己所不欲,勿施于人”,越过了这个界限就是暴力的入侵,无论其形式是语言,还是物理的,无论其借口是自由、民主,还是公平正义,都是暴力。

语言暴力不仅是欲望的过度表现,它还是一种存在论的暴力。齐泽克认为,语言与人的存在问题密切联系在一起。海德格尔指出,语言是存在的家园,意思是说语言的本质在于使事物成为其本质所是的东西。换言之,语言会让事物在人类体验中显现出来。齐泽克认为,在暴力中,人们所攻击的不仅仅是现实中的人,而是作为幻象存在的人,而这一形象或幻象就是借助于语言符号在人们心中变得触目惊心的。例如,在纳粹屠杀犹太人的暴力行为中,触动反犹太主义者的并非直接的犹太人现实生活,而是在他们的反犹太文化中长期建构起来的“犹太”形象,即反犹太主义意识形态的幻象。在这种幻象支配下,人们无法区分现实的犹太人与想象中的犹太人。这种犹太形象会决定和支配人们对现实中犹太人的体验,甚至会影响犹太人自我体验的方式。因此,当反犹太主义者攻击犹太人的时候,实际上他们所要打击的是犹太人的符号形象。

这种语言符号与暴力行为的联系,在政治运动和政治反抗中也极为重要。工人在无知无觉的自在现实中,可以忍受各种剥削和压迫,不过一旦把这种压迫状况形诸于语言,也就是符号化现实,那就变得不可忍受了,也就成为意识形态了。因此,“当工人抗议他们被剥削,他们抗议的不是一个简

---

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第59页。

单的现实,而是抗议一种通过语言而令自身的真实困境变得有意义的经验……因此正是当我们处理愤怒的群众、攻击并火烧建筑物和汽车、毒打人等场面之时,我们永远不要忘记他们的标语和那些支撑和证明其行动合理性的言词。”<sup>①</sup>语言成为了暴力行为的支撑物或者支撑点。因此,齐泽克认为,语言改变了我们体验世界的方式和结果,语言符号的变化就是整个经验世界的革命。“语言这种‘正在成为本质’的能力之中存在一种基础性的暴力:我们的世界遭到了部分扭曲,它失去了它的均衡的纯真,一个局部的颜色给予整体以色调。”<sup>②</sup>

简言之,很多物理暴力是来自于语言的暴力本性,或者说语言暴力才是真正的存在论暴力,是一种元暴力。这种基础性暴力成为了物理暴力、主观暴力和客观暴力的基础。

### 第三节 “神的暴力”与罗伯斯庇尔

什么是神的暴力(divine violence)呢?齐泽克认为,“‘神的暴力’代表这种超越法律的正义的粗暴入侵。”<sup>③</sup>在谈论本雅明的“神的暴力”概念之际,齐泽克认为首先要指出它不是什么才行。

齐泽克首先强调:“神的暴力”不是“神话暴力”(mythic violence)。在本雅明看来,神话暴力是来自于神的那些立法暴力,是为了彰显神的存在而向人显现的暴力。例如,宙斯的力量,上帝灭国灭城的神力等都是神话暴力。齐泽克认为,神是高高在上的,看到了人类的不敬和罪孽,等待这种不正义、罪恶积累到一定程度,来自神的暴力就爆发了,在神或者上帝的暴怒中人类及人类社会被毁灭了,然后在一片废墟中重生。神的暴力并不是来

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第60页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第61页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第156页。



自上帝或神的暴力,来自神或上帝的毁灭性暴力属于神话暴力,即立法暴力。因此,齐泽克指出,“我们第一个结论必定是:本雅明对‘神的暴力’的理解和——那些假装以上帝及神的意志(divine will)之名行事的宗教原教旨主义者所执行的——恐怖主义暴力无关,即使媒体报道常诱使我们跳到这种联想之中。”<sup>①</sup>齐泽克认为,如果说神话暴力显露了神或上帝等大他者的强力的话,那么神的暴力远非表达神的全能,恰恰相反,它象征着上帝等大他者无能。

### 一、神的暴力是法律之外的革命暴力

在神话暴力与神的暴力的区别中,本雅明列举了一系列的特征:“同样,神的暴力也反对神话暴力。神的暴力在所有方面都构成了神话暴力的对立面。如果说神话暴力是立法的,神的暴力就是毁灭律法的;前者竖立疆界,后者则摧毁一切疆界;神话暴力带来罪与罚,神的暴力带来救赎;前者是恐吓,后者是打击……神话暴力是一种为了自身而存在、统治纯粹生命的血腥权力,而神的暴力则是为了所有生命的生存而统治所有形式的生命的纯净权力。第一种权力要求牺牲,第二种权力接受牺牲。”<sup>②</sup>因此,齐泽克认为,这个神的暴力领域实际上是造反、反抗和抵抗的领域,神的暴力就是人民造反的神圣权利。在这个领域之内,暴力的杀戮不是个人的病态嗜好或者变态气质,不是法律内的某种罪行或者对罪行的惩罚,也不是献祭给某种邪恶或者黑暗宗教的牺牲。换言之,神的暴力不是发生在法律之内的,不针对法律之内的生命体。神的暴力是发生在法律之外的、革命的例外状态下的救赎力量。

齐泽克说:“各位批判理论家,你们想不想知道这种‘神的暴力’的真面目?看看1792年到1794年大革命的恐怖统治吧,那就是神的暴力。”<sup>③</sup>“‘神

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第162页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第173—174页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第173页。



的暴力’的最明显的例子是一种愤慨(resentment)的猛烈爆发,我们可以从暴民的私刑到有组织革命恐怖的篇中找到这种爆发的表现方式。”<sup>①</sup>换言之,神话暴力作为立法暴力,宁可采用例外状态的赤裸的主权权力形式来任意杀戮赤裸生命,但是神的暴力不是要求牺牲和赎罪的,不过它会接受牺牲,即接受赤裸生命的牺牲。齐泽克指出,在这两种情况下,神的暴力的确与牲人(homini sacer)概念交叉了,在其中杀人均不是罪行,因为神的暴力净化的是法律本身。例如,纳粹对犹太人的大屠杀,就是在立法的例外状态下对赤裸生命的大规模杀戮,他们也是无罪的,因为没有真正的审判,也没有违犯法律,因为整个纳粹统治德国的十几年几乎可以说是一种悬置宪法的例外状态。纳粹的杀戮是国家权力的工具,是神话的立法暴力。但是,革命恐怖的暴力则是神的暴力,或者如本雅明所言,就是纯粹暴力,是解放和正义的暴力。

“神的暴力可以在一场真正的战争中显现自己,就像它在群众对罪犯的神性审判中显现那样……神的暴力可以被称为‘至高无上的’暴力,是符号和封印,但永远不会是传递神圣信息(sacred dispatch)的”<sup>②</sup>也就是说,在本雅明看来,神的暴力就是群众革命的暴力,这种暴力也是在例外状态下爆发的。本雅明在《历史哲学论纲》第八条中说:“被压迫者的传统告诉我们,我们生活在其中的所谓‘紧急状态’并非什么例外,而是一种常规。我们必须具有一个同这一观察相一致的历史概念。这样我们就会清楚地认识到,我们的任务是带来一种真正的紧急状态,从而改善我们在反法西斯斗争中的地位。”<sup>③</sup>这一简短而富于天才洞察力的论断,就是说革命不可能按照社会的常规进行,不可能局限于法律和道德之内,而只能比照统治者杀戮压迫者的例外状态,进行一场真正的革命者制造的杀戮统治者的例外状态,即革

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第162—163页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第175页。

③ [德]瓦尔特·本雅明:《启迪:本雅明文选》,汉娜·阿伦特编,张旭东、王斑译,生活·读书·新知三联书店2008年版,第269页。

命红色恐怖。

## 二、神的暴力是属于“事件”秩序的暴力

这种神的暴力并不是要建立某种革命统治秩序的新立法暴力,而是来自人民的自发的暴力。换言之,这种神的暴力不是手段,只是目的;它属于事件的秩序,而不是存在的秩序。齐泽克说:“神话式暴力和神的暴力之间的对立,是手段和符号之间的对立。即神话式暴力是建立法律统治(法律社会秩序)的手段,而神的暴力不服务于任何手段,甚至连惩罚罪犯并借此重建正义平衡也不例外……借用巴迪欧的术语,这必然意味着,神话式暴力属于存在的秩序(the order of being),而神的暴力属于事件的秩序(the order of event)……”<sup>①</sup>换句话说,神的暴力不是为了某个目的的手段,而是目的本身。

齐泽克在这里借用了巴迪欧的概念:存在的秩序与事件的秩序。这里的“存在”是实际存在的意思,即巴迪欧哲学中所谓的“情境”,也就是能够被“一”所统摄、统一的多元世界。这个情境属于现存的原有的世界秩序。事件,是巴迪欧哲学中突发的偶然性的事情,它会打破既有的存在秩序。真理—事件在既有情境中无法作出恰当的理解和诠释,因为它是全新的、偶然出现的、打破意识形态秩序的事情。齐泽克认为,神话暴力属于既有情境或者存在秩序,而神的暴力则属于事件的秩序,这意味着神话暴力还停留在旧有权力秩序和意识形态之中,而神的暴力则属于全新的真理性事件,已经不在旧有的法律、社会秩序之中了。

从存在秩序的角度来看,神话暴力就属于是大他者的暴力行为。大他者,即代表主权利力、社会、意识形态等力量的精神分析学术语。神的暴力则是突发的、偶然性的、非预谋的对神话暴力秩序的突破和颠覆。从外在的“客观”视角来看神的暴力,则无法判断,就看到一团糟糕的恐怖,只有从内部视角来看,才能发现其独特的革命性。神话暴力是为了大他者的权力或

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第176页。

者通过大他者的授权而施行的；而神的暴力则完全不需要大他者的担保，是行为者自己赋予自己的权力，它是为了抵抗和颠覆大他者而施行的暴力。因此，神话暴力往往被作为大他者的工具而把杀戮合法化，把个人当成执行大他者意志的服从木偶。

例如，纳粹大屠杀和斯大林主义的大清洗，暴力者都把自己看成是某个神话一般的大他者意志的执行人或者工具。因此，“神的暴力应该……不是在‘我们纯粹只是人民意志的工具，所做的一切与我们自己无关’这种变态意义下，而是作为对至高无上的决断之孤独的英雄式承担。它是一个在绝对的孤独中作出的决定（杀、冒险或失去自己的性命），完全得不到大他者的保障。”<sup>①</sup>也就是说，神的暴力绝对不是某个大他者授予某人的杀人执照，而是自己授权自己的、自己承担后果的孤独。因此，齐泽克说，那些在社会秩序的边缘人盲目地攻击、要求正义和复仇时就是神的暴力了。“回想大约十年前，当来自贫民窟的群众进到城市中的富人地区，并开始抢劫和焚烧超级市场，里约热内卢陷入恐慌之中。事实上，这就是神的暴力。”<sup>②</sup>

### 三、神的暴力是非人暴力

齐泽克认为，最典型的神的暴力就是法国大革命时期雅各宾党人专政及其恐怖行动。罗伯斯庇尔在要求处决路易十六的演讲中说：“人民审判不同于法庭审判：他们不下判决，他们像闪电一样予以打击；他们不裁判国王，他们把国王化为乌有。这种审判比法庭审判并无逊色。”<sup>③</sup>人民不按照旧有的法律去审判国王，与传统的秩序发生根本的分裂，人民直接采用暴力形式杀掉国王。这种神的暴力行为并不是犯法，而是悬置法律的例外状态，是革命的例外状态下进行的直接暴力。

因而，齐泽克说：“‘无产阶级专政’是本雅明的‘神的暴力’的另一名

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《暴力：六个侧面的反思》，唐健、张嘉荣译，中国法制出版社2012年版，第177—178页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《暴力：六个侧面的反思》，唐健、张嘉荣译，中国法制出版社2012年版，第178页。

③ [法]罗伯斯庇尔：《革命法制与审判》，赵涵舆译，商务印书馆1986年版，第107页。



字,一种外在于法律,作为野蛮的复仇/正义而得到实施的暴力——但为什么是‘神性的’? ‘神性’指向了‘非人’的维度;我们应该就提出一个双重的等式:神的暴力=非人恐怖=无产阶级专政。本雅明的‘神的暴力’应该在拉丁语格言‘民意即天意’(vox populi, vox dei)的意义上被视为‘神性’的:不是在‘我们作为人民意志的纯粹工具来做它’的倒错意义上,而是在英勇地承担至高决定之孤独的意义上……神的暴力的格言是‘世界毁灭,正义犹存’(fiat iustitia, pereat mundus):正是通过正义,通过正义与复仇之间无区别的,‘人民’(无名的非在部分)强制了它的恐怖,并让其余的部分付出代价——为长久以来的压迫、剥削、苦难的历史而准备的审判日。<sup>①</sup>”

这种来自人民的暴力并不是要建立新的立法秩序的暴力,而是来自人民的纯粹事件意义上的暴力。换言之,在法国大革命中,真正代表神的暴力的是罗伯斯庇尔,而不是丹东。同样作为激进派的革命领袖,丹东试图把罗伯斯庇尔的“神的暴力”转化为“神话暴力”。齐泽克认为,丹东指出了一条从无产阶级专政到国家主权创立法律的暴力的途径:让我们施行恐怖,这样人民就无需去施行恐怖了。因此,对于丹东来说,恐怖行动并不是真正的人民意愿的体现,而是为了阻止人民实施神的暴力,阻止激进的革命者直接实施暴力。如此看来,丹东等雅各宾党的暴力行动,其实质是为了把无序的、直接的、人民的神的暴力转化为稳定无产阶级专政政权的立法暴力,所以遭到了罗伯斯庇尔等真正革命派的反对。

众所周知,在罗伯斯庇尔等法国大革命的激进派统治期间,他们制造了非常血腥的红色恐怖。不过,齐泽克非但没有谴责这种恐怖的非人道,反而认为这种恐怖是必要的,因为来自人民的神的暴力本身就是“非人”恐怖。他说:“在这里,我们宣称,可以并且应该如此,而重复由罗伯斯庇尔的名字所指定的事件的最简洁公式,就是从罗伯斯庇尔的人道主义恐怖转向反人道主义的(或者,确切地说,非人的)恐怖。”<sup>②</sup>巴迪欧在《世纪》中指出,20世纪末从“人道主义和恐怖”到“人道主义或恐怖”的转变,是政治倒退的标

① Slavoj Zizek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, Vol.19:3.

② Slavoj Zizek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *Positions*, Vol.19:3.



志。在近几十年间,无论自由主义、保守主义,还是左派、激进左派,无不批判和谴责苏联的斯大林主义和纳粹的反犹太主义的暴力恐怖,其主要罪状就是非人道主义。换言之,要么人道主义,要么恐怖,二者是对立的。齐泽克认为,在当代政治中“人道主义或恐怖”具有两种方式:第一种是美国的反恐政治,它是把人道主义救援与非人政治接合在一起了;第二种就是要恐怖而不要人道主义,这是巴迪欧和阿甘本作品中“非人”的重要的解放维度。

那么,什么是非人呢?齐泽克认为,非人就是把人的一切人类个性或人格形式减除出去的主体维度。也就是说,非人就是减除了那些看起来是人类所特有的人性部分而剩下的东西,在精神分析学看来,这才是真正的主体性。齐泽克指出,如果我们从非人的角度来看1794年3月31日罗伯斯庇尔在国民议会上的演讲,就会发现其话语并非恐怖主义的表述,而是显露了真正的革命者的非人特性。在演讲的前一天,罗伯斯庇尔逮捕了丹东、德穆兰等领导人,很多革命委员会的人都害怕被捕。他说:“危险对我来说意味着什么?我的生命属于祖国;我的心中一无所惧;如果我即将死去,我会顺其自然,没有谴责,没有耻辱……我说任何在此刻颤抖的人都是有罪的:因为无罪者从不害怕公众的审视。”<sup>①</sup>在国民议会的议员们人人自危的时候,罗伯斯庇尔认为恐惧本身就是背叛,因为无罪者问心无愧,不用感到害怕。但是,此时罗伯斯庇尔并不是把自己排除在国民议会之外,也没有把自己当成具有豁免权的独裁者,而是把自己看作也有可能被捕和被处决的对象。

齐泽克指出,这就是罗伯斯庇尔伟大之处,他不惧怕这样的命运,并不因为他是人民意志的化身,而是因为他不怕死,死亡对于他来说仅仅是不具任何意义的意外。换言之,罗伯斯庇尔此时已经成为不依靠任何大他者授权的黑格尔意义上的“主人”了。主人,就是敢于将生命置之度外、愿意牺牲一切的人。齐泽克指出,这里具有一种非人的疯狂,因此“神的暴力是纯粹驱动力(pure drive)、不死性(un-deadness)的一种表达,它打击着受法律制

<sup>①</sup> Claude Lefort, “The Revolutionary Terror” in *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988, pp.64-65.

约的‘赤裸生命’。对于本雅明来说,革命要获得胜利所不可或缺的那一种‘神学’维度正是(死亡)驱力的过剩维度,是其‘过量性’(too-muchness)的维度”<sup>①</sup>。

换言之,罗伯斯庇尔已经不再是精神分析学上“欲望”层面的人,而是驱力层面的主体了。他舍弃了任何活着的依恋,只剩一种不断重复的要求,那就是革命到底。齐泽克认为,在这种态度中存在着真正的恐怖,即死亡是自由的条件,或者说,死亡是新生的条件。他引用了日本禅师描述日本武士决斗时的态度:每天,他必须把自己当作已经死了的人。正是这种态度,使得很多日本士兵在开赴前线时为自己举行了葬礼,这与军国主义无关,而是真正的武士精神:步入战场而不抱生还之念。齐泽克指出,非人的恐怖就是提前把自己从生者的领域中排除出去,从而转化为驱力主体,这就是激进革命的基本立场。

那么,这样的驱力主体是不是让人变成了没有情感的杀人机器了呢?齐泽克认为,不是的,神的暴力其背后是对人类的普遍性的爱,换句话说,神的暴力就是爱的暴力。罗伯斯庇尔在热月政变的前夜的一次演讲中说:“灵魂:……是对暴政深深的恐怖、对被压迫者的热烈同情、对祖国神圣的爱,以及对人类的更崇高的神圣的爱——没有这些,一次伟大革命就只是一宗摧毁另一宗罪行的喧闹的罪行。”<sup>②</sup>也就是说,在残忍的暴力和无情的暴力背后隐含的是对人类的爱,对实现人类解放和自由的追求。齐泽克指出,这种暴力属于事件的秩序,是主体的爱的劳作;这是提升了爱的残忍本性,是爱与暴力的联结,并且将爱转化为一种无条件的驱力。齐泽克认为,这种以恨来爱,就像克尔凯郭尔所说的那样,基督的爱就是要你“是在爱之中及出于爱而憎恨你所爱的人。假如爱要成为律法的实现,基督教对爱的要求可以高到难以置信的程度——在人的角度而言近于疯狂。因此它教导基督徒——假如被要求的话——要具有恨你的父亲、母亲、姐

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第175页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第178—179页。

妹和心爱的人的能力”<sup>①</sup>。换言之,这种爱以恨的形式出现。

中国有一句话可以用来形容佛教中菩萨对人的爱,即“用霹雳手段,显菩萨心肠”。也就是说,用恐怖的手段除去恶人,就是最高级的行善了。在《西游记》第28回中,孙悟空被唐僧逐回了花果山,他打死了一千多前来侵犯的匪徒。唐僧规劝孙悟空不要杀生:“千日行善,善犹不足;一日行恶,恶自有余。”<sup>②</sup>换言之,孙悟空的行善即是除恶,他的除恶即是行善。因此,齐泽克最后总结说:“在此,爱的观念应该被赋予其全部保罗主义的分量(Paulinian weight):纯粹暴力的领域(domain of pure violence),律法(法律权力)之外的领域,既非创建法律亦非支撑法律的暴力领域,而是爱的领域。”<sup>③</sup>

---

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第180页。

② 吴承恩:《西游记》,人民文学出版社2007年版,第338—339页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第180页。



## 第六章 齐泽克与巴迪欧

阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)是当今世界著名的法国哲学家,激进左翼思想界的领军人物。他是一个极具原创性的哲学家,在后现代主义、民主政治、解构主义盛行的时代,把深邃的目光投向了历史上的革命运动和古老的希腊哲学,从中找到了让主体、真理、存在等观念重新焕发哲学光彩的途径。彼得·霍尔沃德(Peter Hallward)认为,“巴丢关于事件的哲学本身无疑是近来法国哲学的重大事件之一。对毫无意义但又不可避免的‘当代最重要的法国哲学家’这个头衔来说,巴丢也许是唯一能与德勒兹和德里达相竞争的对手,他的论文《存在与事件》(*L'Être et l'événement*, 1988)当然是法国自萨特《辩证理性批判》(1960)以来最宏大最咄咄逼人的一部哲学著作。”<sup>①</sup>而张一兵则把巴迪欧、齐泽克、朗西埃和阿甘本等称之为当代世界“后马克思思潮”中的“四条汉子”。在其中,巴迪欧更是当代西方马克思主义思想家中的领袖人物。他与齐泽克的关系非常密切,互相视对方为密友和同志。

---

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,陈永国主编,北京大学出版社 2010 年版,第 3 页。

## 第一节 “亲如同志”：巴迪欧与齐泽克

1937年,阿兰·巴迪欧出生于摩洛哥,出生不久第二次世界大战就席卷了法国。他的父亲是巴黎高师的高材生,曾参加了法国的抵抗组织,法国被解放后,他又在法国南部的图卢兹市担任过13年的市长。他父亲是一个非常典型的法国抵抗组织的左翼领导人,战后在政治上又是一个当权派,是官方的马克思主义者。然而,巴迪欧却是一个激进左翼思想家。巴迪欧的父亲是一位数学家,母亲是一位艺术家,因此受父母的影响,他的哲学有数学的成分,又具有诗歌的美。

1956年,巴迪欧考入巴黎高师,1964年获得索邦大学的任教资格。在巴黎高师和索邦大学期间,对巴迪欧影响最大的是当时法共最重要的理论家阿尔都塞。在巴黎高师期间,巴迪欧听过阿尔都塞的课程,并且被他对《资本论》的解读所吸引。实际上,阿尔都塞、巴迪欧、巴里巴尔和朗西埃等人都是阿尔都塞的名著《读〈资本论〉》的撰写者、合作者,只是因为后来很多学生与阿尔都塞决裂了,所以他们写作的那部分就没有保留,现在只剩下了阿尔都塞和巴里巴尔的名字了。在阿尔都塞的影响下,巴迪欧在20世纪50年代末参加了法共的一个分支——“联合社会主义党”,积极投入到反阿尔及利亚战争的工人运动中。1967年,巴迪欧被阿尔都塞邀请参加他在巴黎高师主持的一个讲座——哲学家的科学课堂。后来,尽管巴迪欧在“五月风暴”中与阿尔都塞决裂,成为反阿尔都塞的哲学家,但阿尔都塞的哲学思想对他影响至深。1998年,巴迪欧在《元政治学概述》中说:“其令人敬仰但无名的努力(思考没有主体的主体性),足以让我们为路易·阿尔都塞献上我们最庄严的敬意。因为正是他提供了走向这些难题的路径,他试图在所有的政治哲学之外,在政治条件下为我们的生活带来新的哲学效果。”<sup>①</sup>

1968年,法国发生了大规模的学生和工人运动——“五月风暴”。当时的法国学生和工人都在反对当权的政治家,反对资本主义的压抑体制。这

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴迪欧:《元政治学概述》,蓝江译,复旦大学出版社2015年版,第58页。

些学生占领巴黎的高校,在街头与警察搏斗,直接冲击校长办公室。巴迪欧毕业后在巴黎第八大学——文森大学做教师,他带领学生罢课,特别还带领一些左翼学生冲击了被他称为“修正主义的最后堡垒”的德勒兹和利奥塔的课堂,因为在巴迪欧看来他们是资产阶级的后现代主义哲学家和思想家。然而,阿尔都塞不支持学生,反而阻碍学生运动,所以他的学生巴迪欧、朗西埃等人逐渐与他分道扬镳,并对其进行猛烈的抨击。作为法共的最高理论家和马克思主义的代表人物,阿尔都塞说“结构主义不上街”,以至于他的学生对他的马克思主义哲学产生了怀疑。

这种街头政治的经历对他们的思想产生了深刻的影响,他们从此抛弃了阿尔都塞的“科学主义的马克思主义”,纷纷从“阁楼上的思想家”走向和群众、工人相结合的政治运动,认为同警察的机枪进行直接搏斗的斗争才是真正的革命、真正的政治。巴迪欧在战斗中形成了自己的哲学思想。在“五月风暴”之前,他只是一个激进的左翼青年;在“五月风暴”后他的思想逐渐成熟,经过沉淀以后他创造了一种新的斗争哲学,也称为“左翼的激进哲学”。

作为好朋友,齐泽克不遗余力地向英美思想界推荐巴迪欧的哲学。1998年,齐泽克发表了《后马克思主义中的精神分析学:阿兰·巴丢》的英语长文,深入探讨巴迪欧的真理—事件思想。1999年,齐泽克又在他最重要的著作《神经质主体》中开辟专章“真理的政治,或巴迪乌作为圣保罗的读者”,在其中他不仅系统地阐释了巴迪欧的真理—事件与主体政治的关系,同时也对巴迪欧的圣保罗解读提出了批判。2009年,巴迪欧的巨著《世界的逻辑:存在与事件2》被翻译成英文出版,旋即齐泽克发表了英文评论文章《论巴迪欧的〈世界的逻辑〉》,大力向欧美读者推介巴迪欧。

2009年,巴迪欧与齐泽克就当代哲学进行了深入对话,发表了《现时代的哲学》(*Philosophy in the Present*)。在这篇对话录中,主持人彼得·恩格尔曼指出,齐泽克与巴迪欧认识并且相互尊重很久了,齐泽克不断地把巴迪欧纳入出版计划,而巴迪欧则将齐泽克的作品翻译成法语。他们有着共同的哲学背景和理论框架,他们共同关注事件(event)与实在界(the Real)及其政治应用,但是他们二人在具体思想上也有不少分歧。有人曾问巴迪欧

说,齐泽克在他的著作《神经质主体》中借用了你的很多概念来阐释自己的理论,你觉得他是否误读了你?巴迪欧回答指出,他们对哲学有着相同的看法和前提,但是进入具体哲学思想中则肯定有很大差异,关于事件、真实、想象以及在政治方面都有很大差异。不过,巴迪欧说借用过去时代的说法,“我们是党内同志”。齐泽克也说过:“的确,我一直不断地与巴迪欧交流:自从《神经质主体》后,我所有的书都提到了他的著作,他的每一件新作也在我的著作中留下了印迹……我和巴迪欧,换句话说,我感觉——就像1939年里宾特洛普(Ribbentrop)在莫斯科旅行期间对莫洛托夫(Molotov)所说的那样——我们‘亲如同志’。”<sup>①</sup>

他们的确“亲如同志”。他们的学术渊源、哲学思想和政治追求都极有渊源。从学术师承来说,拉康和阿尔都塞是他们共同的老师。巴迪欧在他的哲学自传中把萨特、拉康和阿尔都塞看作是自己的三大导师。齐泽克的导师是米勒,而米勒的导师则是阿尔都塞和拉康。或者说,齐泽克是拉康和阿尔都塞的第三代弟子,其思想深深打上了二者的烙印。但是,齐泽克认为,尽管1968年“五月风暴”之后,巴迪欧、朗西埃、巴里巴尔等弟子纷纷“背叛”结构主义马克思主义的阿尔都塞,但是他们在日后的哲学思考中又纷纷无意识地向阿尔都塞回归。

同样,尽管齐泽克也对阿尔都塞进行了深入的批判,但其哲学思考依然离不开阿尔都塞。拉康对齐泽克的影响自不待言,对巴迪欧的影响也非常巨大。巴迪欧声称,拉康对“不存在性关系”和爱的论述构成了一个真理—事件,具有革命性。但是,二者对两位导师的侧重不同导致其理论分歧:巴迪欧真正的导师是阿尔都塞,特别是在主体理论及其政治实践上;齐泽克的真正导师是拉康,特别是后期拉康的“实在界”、死亡驱动力和分裂主体思想。因此,齐泽克在解读巴迪欧时,认为巴迪欧的真理主体是阿尔都塞意识形态质询与主体认同的当代翻版,而巴迪欧则认为齐泽克的“死亡驱动力”不具备革新当代资本主义政治的革命性。

<sup>①</sup> Alain Badiou & Slavoj Zizek: *Philosophy in the Present*, trans. Peter Thomas & Alberto Toscano, London: Polity Press, 2009, pp. 78-79.



在政治上,齐泽克与巴迪欧都属于忠诚于1968年“五月风暴”的后裔们。在当代全球化的资本主义时代,他们依然真诚地相信马克思主义和共产主义。2012年,巴迪欧在《历史的重生》(*the Rebirth of History*)中说:“在此,无须与敌人、对手的争辩,我更想说我也是一个马克思主义者——一个天真的、彻底的、本质上的马克思主义者,这不需要多做赘述。难道当代一个数学家需要证明他们对欧几里得或者欧拉的忠诚吗?真正的马克思主义,即为社会的平等组织而进行理性的政治斗争,无疑是在1848年前后,在马克思和恩格斯的带领下开始的。后来,列宁、毛泽东及其少量的其他人推进了这场运动。我也被带入到这场历史的和理论的教谕之中。”<sup>①</sup>而齐泽克也是如此,2007年《南方人物周刊》访谈齐泽克的时候,他说:“我是一个坚定的马克思主义者,但我从来不是疯狂地信仰马克思主义。对我来说,马克思主义仍然是对资本主义进行分析的很好的工具。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是人类未来的命运。”<sup>②</sup>他们不仅信仰马克思主义,激进地批判资本主义及其意识形态,同时也在积极地反思和寻求共产主义和社会主义思想及规划的复活。2009年,在齐泽克和巴迪欧的倡导与组织下,“共产主义观念”的大会在伦敦召开。齐泽克和巴迪欧、奈格里等著名的左翼思想家纷纷发言探讨共产主义观念与当代政治。共产主义观念之所以又被重新提出来,是因为资本主义世界又发生了新的动荡。虽然马克思去世很多年了,但作为思想资源的马克思主义永远是现实的、鲜活的。因此,齐泽克与巴迪欧互相认同为“同志”,是基于共同的哲学思想(马克思主义)、政治理想(共产主义)和政治追求(激进政治)有感而发的。

阿兰·巴迪欧哲学的核心词汇无疑是真理—事件—主体,他称之为“三联体”。在三个主要概念中,事件又是首要的概念。他在《存在与事件》《哲学宣言》《世界的逻辑:存在与事件2》《第二哲学宣言》等著作中反复地

① Alain Badiou: *the Rebirth of History*, trans. Gregory Elliott, London: Verso Press, 2012. p. 8. 参考了蓝江的译文,特此感谢。

② 蒯乐昊:《专访齐泽克:我们仍然需要马克思主义》,《南方人物周刊》2007年7月13日。

讲了真理—事件的内涵以及与主体、普遍性的关系。齐泽克说,巴迪欧的哲学核心是划分了存在(being)与事件(event)之间的界限,就好像康德把整个世界划分为现象界与物自体一样。或者,我们可以这样认为,他的哲学研究的是从无到有的真理程序,是“非在”到存在的过程。

既然巴迪欧的哲学是存在到事件的思辨过程,那么首先我们看他的“存在”维度,即空(杂多)—多元—情境。巴迪欧认为,世界的存在部分是一种多样的杂多,或者说是空白、无序的多。在剥夺了所有事物的谓词之后,一切对象就变成了一种纯存在(seul etre),也就是纯粹的多元。这些多元是不能被认识的,也不是可以归于一种统一性的多元,换言之就是存在的“空无”本身。齐泽克指出,这种多元是无限存在的、数量众多的、未被符号界所结构的杂多,它无法被人们经验到。面对无限的杂多,人们必然要对此进行统一感知,世界才可以被认识。存在的本体的杂多或空白,在其表象上呈现出“多元”。

多元是什么呢?“简单来说,它意味着存在之为存在,即一种在内在本质中被看成是纯粹多元的东西(或者说,没有大写的一的多元),一个事实是,这个多元在那儿(la)。”<sup>①</sup>换言之,多元就是事物本身存在世界之中。存在的事物在世界中存在,就是以计数为无数个“一”的多元系统存在。世界上所有的事物,都是以多样的统一的形式存在的。但是,无数多元必然存在无限的差异,因此只有站在一定的位置和角度来看待某一事物,该多元才有了统一性,成为“一个多元”。巴迪欧把这个统一具有相似性和同一性的事物的点称之为“阶点”,“所谓阶点就是将两个点视作同一点。”<sup>②</sup>从同一个阶点看两个事物,譬如街道两旁的梧桐树,如果他们可以重合或者差异度最小,那么巴迪欧认为该事物在阶点的秩序结构中占据了最大值,那么该事物就是实存;反之,如果该事物的差异度最大,以至于无法认知该事物,那么该事物就是占据了最小值,即非存在(non-existence)。值得注意的是,巴迪欧所谓的“非在”并不是实际上不存在,而是事物虽然存在但是在现有的

① [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第62页。

② [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第70页。

世界秩序中无法显现自身。换言之,非在不是不存在,而是被符号秩序所遮蔽。

在巴迪欧看来,能够被认知的具有同一性的事物,就是一个多元。社会是由无数多元所构成的。他说:“为了简便起见,让我们把事物的状态称为‘情势’(situation),即任何样态的‘多’(multiple)。”<sup>①</sup>情境就是一个具有统一性的多元体。齐泽克的理解是“巴迪欧把任何特殊的、首尾一致的众多之物(法国社会:现代艺术……)都叫作‘情境’(situation);情境是被结构化的,而正是其结构让我们得以‘将之算成一个’”。<sup>②</sup>情境是对存在的多元的多元化,如果将情境算成一个一的话,那么情境就被符号化了,也就是成为了知识或话语秩序,例如国家等。情境虽然是存在者显现的集合,但是其中也包含了非在的存在,只不过非在在其中是无法显现的,也就是被认为是空白。有时候,情境把非在看作是多元的共同体的干扰因素或者多余物,比如城市垃圾、工业废料、工人阶级等。

实际上,巴迪欧对情境与非在的论述,有点类似于托马斯·库恩(Thomas S.Kuhn)《科学革命的结构》中提出的科学共同体的范式与反常的危机之间的关系。库恩认为,每个时代都形成了科学界所共同接受的、成为定理的知识范式,科学家就是在这些范式之下做解难题的活动。但是,当一个反常的科学问题出现的时候,在该范式内的科学家并不认为是一个新的开端,而认为是干扰因素或者可以忽略不计的误差。但是,反常问题的不断出现就造成了范式的危机,换言之,范式已经无法圆满回答反常所提出的挑战了。这样科学革命开始了,人们开始意识到范式出问题了,于是在解决反常的危机中,新的科学知识和定理诞生了,新的范式出现了,范式革命就完成了。巴迪欧的非在,也可以说,是社会范式或者情境状态中的反常因素或

① [法]阿兰·巴迪欧:《哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第15页。“situation”是巴迪欧哲学中的关键词之一,对于该词的翻译不尽相同。陈永国翻译为“环境”,蓝江翻译为“情势”,艾士薇翻译为“情境”,台湾万毓译也翻译为“情境”,本书也采取情境的译法。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第178页。



干扰因素,它在正常秩序中被看成是“美玉微瑕”,或者干扰因素、过剩因素等,总之是微不足道的,可以被看成“无”的。但是,巴迪欧认为,非在要在情境中显现自身,就是事件的发生。

“如果非在的实存取了最大值,那么这个多可以被称为一个事件(eventement)”<sup>①</sup>换言之,事件就是让非在实存的行动。在巴迪欧看来,事件的最大特征就是它的发生具有不可预测性、偶然性。换言之,事件不是历史情境中逻辑发生的,而是好像来自于历史环境和话语秩序之外的突然发生的事情。因此,该事件并不能被现有的符号秩序或历史情境所说明,它本来就是无名的非在要去在世界中实存的过程。齐泽克认为:“在这个意义上,事件可以说是无中生有(ex nihilo):如果它无法在该情境下被加以解释,这不表示它只是一种从由外而来(outside or beyond)的干预——它紧紧依附于所有情境中的空白,依附于其内在的矛盾与或/过剩。”<sup>②</sup>因此,齐泽克称,事件就是情境的真相。例如,18世纪末的法国,社会的政治、经济、文化、阶层、意识形态等都可以被知识所认知,或者它们形成了属于法国社会的不同的符号秩序。但是,没有一种话语可以解释突然发生的“法国大革命”的事件。法国大革命是突然爆发的,它就是法国社会之过剩的爆发,使得旧制度的真相显现出来。

巴迪欧认为,标志着哲学回归事件的领域有四种:数元、诗歌、爱的思考和革新性政治事件。在数元领域中,从康托尔(Cantor)到保罗·科恩(Paul Cohen)的道路构成了一个事件,因为他们第一次清晰地说明了什么是多元。巴迪欧把这一事件称之为“在知识上打了一洞”,让我们看见了真理的曙光。在诗歌领域,保罗·策兰的作品构成了事件。在爱的思考上,拉康的作品构成了一个事件。爱不再是一个人的事情,而是两人由于偶遇而展开的冒险。在政治领域,法国大革命、巴黎公社、十月革命、五月风暴、伊朗革命、波兰的“团结工会”等都是真正的“事件”。

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第108页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第179页。



在政治领域,巴迪欧特别推崇巴黎公社。他认为,巴黎公社的工人起义就是让工人阶级这个非在得以实存的事件,同时巴黎公社发表了政治宣言,忠诚于巴黎公社的人就参与了真理的政治过程,并且把它作为一笔遗产留在了历史之中。马克思就曾经指出,无产阶级就是资本主义政治经济秩序中的非在。这并不是说无产阶级在经济上和社会上是不存在的,而是说它在政治上被抽离空了,是失语的,其表象的阶点就是零。如同《国际歌》所唱:“我们一无所有,但我们拥有世界!”一无所有就是被表述为非在,而拥有世界则是在巴黎公社之后无产阶级第一次发现了自己的阶级力量,在政治上不依靠资产阶级政党而自己决定政治、经济等事务。

巴迪欧认为,事件在情境中偶然地发生了,转瞬即逝,在事件之中的非在会宣称忠于该事件,使得该事件成为真理—事件。齐泽克指出,一个真理—事件包含了自身一连串的规定,事件本身,命名(不是情境给予的名称,而是事件中的人先期投入其中的主体对事件的声明和宣告),最终目标(比如革命的目标是完全解放、基督教是爱的普遍性等),操作者或者主体(发现事件、宣告事件、忠于事件的人)。在事件成为真理的过程中,主体是真理—事件的承载者,他们在情境中辨别事件的踪迹,忠于该事件,使得自身成为真理主体。巴迪欧认为,事件—真理—主体是三位一体的联合和互动。

巴迪欧认为,爱也是通向真理的途径之一。不过,他所讲的爱情是一见钟情的爱情。他认为,爱情始于相遇的纯粹的偶然性。这种相遇就是一个事件,它不是任何时候都可能发生的事,而是一个前所未有的、突如其来的、颠覆掉过去所有秩序和理论的一个事件。当两个人偶然地相遇,打破了彼此生活的秩序,起初让人迷惑不解,慢慢才意识到爱上了彼此。于是,两人确认了相遇这一事件的意义,经过爱的宣言,将偶然的相遇固定下来,从此开始建构两个人爱情的历史。巴迪欧说:“宣布爱情,也就是由相遇事件慢慢过渡到某种真理的建构过程的开端。用某种开端,把相遇的偶然固定下来。”<sup>①</sup>所以当

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴迪欧:《爱的多重奏》,邓刚译,华东师范大学出版社2012年版,第74页。

人们回顾爱情的时候,一切显得似乎并不是偶然,而是一种必然。认识了一个不认识的人,这本来是一种绝对的偶然,但是最终固定下来成为我的归宿和命运,“爱的宣言,就是从偶然到命运的过渡,因此,爱的宣言总是充满了危险,并且往往有某种令人怯场和令人担忧的成分。”<sup>①</sup>巴迪欧指出,人们需要不断去做爱的宣言,去表达爱的忠诚,这就像对革命和领袖的忠诚,需要不断去宣誓信仰和执着一样。

巴迪欧认为,爱情是从两个人变成一个人,从多变成一的过程,但是在一之中又保留了多,是一种辩证的关系。两个人既是相互交融的,也是两个相互独立的个体,在这种情况下人们对整个世界的认识都被刷新了。因此,巴迪欧说:“爱是这样一种东西,从爱之中,通过滑离了大写的一(Un)的统治,让二(Deux)成为思想,而爱永远承受这一形象……爱是忠实于邂逅事件且关于二的真理的产物。”<sup>②</sup>

## 第二节 解读圣保罗:真理,抑或意识形态

在当代激进左翼的政治哲学谋划中,作为早期基督教创始人的圣保罗成为众多哲学家关注的焦点。在西方学术界,曾经有人说,马克思主义是一种政治乌托邦,并认为马克思自喻为盗取阿尔卑斯山圣火的普罗米修斯是带有神学痕迹的证据。但是当代的马克思主义思想家、政治哲学家们纷纷把目光投向了圣保罗:意大利哲学家阿甘本写了详细解读圣保罗《罗马书》的《剩余的时间——解读〈罗马书〉》,巴迪欧出版了研究基督教真理一事件的《圣保罗:普遍主义的基础》,齐泽克也在《易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗》等著作中不断论述圣保罗的革命意义。那么,圣保罗——这位基督教会的创立者、《圣经·新约》的写作者、各民族的使徒到底与当代马克思主义的思考和复兴、与对资本主义的政治批判有何种关联,让这些当

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴迪欧:《爱的多重奏》,邓刚译,华东师范大学出版社2012年版,第75页。

<sup>②</sup> [法]阿兰·巴迪欧:《哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第58页。

代最强大脑对他欲罢不能呢?

### 一、巴迪欧眼中的圣保罗:律法与普遍性的政治

巴迪欧在《圣保罗》一书中明确指出,他所关注的不是作为宗教神学家和教会创立者的圣保罗,而是敢于突破现实意识形态秩序、为坚持真理而斗争、追求普遍性政治的“斗士”的圣保罗。他赋予保罗一个顽强战士的形象,这样做的目的在于“让新的斗士形象继承本世纪初列宁和布尔什维克主义者所建立的形象,后者可以说一直是激进党的形象……我不是第一个冒险去做比较的人——使保罗成为列宁一样的人;而列宁心中的马克思恐怕就相当于保罗眼中的基督”<sup>①</sup>。也就是说,巴迪欧之所以选择圣保罗进行研究,乃是因为圣保罗之于基督教,就如同列宁之于马克思主义。圣保罗把真理的程序从历史的秩序和文化的意识形态中剥离出来、凸显出来,并赋予它普遍性的意义,这就是圣保罗教导我们要做的事情。也就是说,巴迪欧试图通过挖掘圣保罗对基督复活这一真理事件的阐释、坚守和忠诚,而重新找到一种复活马克思主义的普遍性政治的方式。

对于巴迪欧通过阐释圣保罗而激活马克思主义当代性的做法,齐泽克高度赞同。他指出,自由主义利用基督教与马克思主义的“救世主义”的相似性,诬陷信奉共产主义的政党也是一种世俗化的宗教派别。对于这种诋毁,我们不应该单纯采取防御的策略,一味否定马克思主义与宗教的联系,而应该积极介入马克思主义与宗教关系的斗争领域。“按照阿兰·巴迪欧那本有关圣保罗的开创性著作的做法……是的,从基督教到马克思主义确有一个直接的血统……在圣保罗之外没有基督;完全相同,绕开列宁也就没有直接接近的‘本真马克思’”。<sup>②</sup> 换言之,巴迪欧阐释圣保罗的范例就是左翼激进思想家阐释列宁、毛泽东等以激活马克思主义的方式。

#### (一) 圣保罗的问题

众所周知,大约在公元 30 年耶稣被处死,作为犹太人的保罗疯狂地迫

① [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社 2015 年版,第 2—3 页。

② [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社 2004 年版,第 1—2 页。



害基督徒。公元 34 年,保罗在去大马士革的路上遭遇了耶稣,从而皈依基督教,成为最坚定的使徒和最不畏艰难的传教者。巴迪欧认为,保罗成为使徒或者基督教的主体就是起源于他突然遭遇圣灵这件事。耶稣要求他成为一个新的主体,“我今日成了何等人?是蒙神的恩才成了我所成的人。”<sup>①</sup>这一事件如同基督复活的事件一样具有不可预测性,换言之就是偶然出现的。巴迪欧认为,凡是能够打破现行秩序的事件都具有不可预测的偶然性,只有这种偶然的事件中才有真理的规程。当保罗蒙受基督召唤而成为主体之后,他并没有马上到耶路撒冷去见权威人士,也没有马上去宣传上帝的福音,他什么也没干,在阿拉伯待了三年。三年后他开始传教,并在安提阿等地建立了教会。早期基督教的小团体会有很多事情需要他协调和处理,圣保罗不得不成了宗教的政治家。此后,他遇到了三次争论,这三次争论给保罗带来了思考,同时他在思考的基础上写了很多书信给各地的教会,这就形成了《新约》中的保罗书信。

第一次争论是公元 50 年保罗在耶路撒冷与基督教权威展开的“关于外邦人要不要像犹太人一样行割礼”。当时的基督徒分成了犹太基督徒和外邦人基督徒,犹太基督教会要求外邦人也要行割礼,否则就不算正统的基督徒,只能算是教义的同情者。教会里的争论让保罗到耶路撒冷去解决此事。对于保罗来说,基督教不能只是犹太人的宗教,而应该成为世界性的全民的宗教,这是保罗所有努力的出发点。基督复活的事件不单纯代表着犹太人的救赎,更多的是各民族人民的救赎。割礼不过是成为基督教主体的外部标志,属于律法性质的要求,但是基督复活已经宣布了割礼等无关紧要。会议并没有给出明确的答案,而是划定了传教的范围:彼得在犹太人中工作,保罗在外邦人中工作,所以保罗被称为外邦人的使徒。

第二次争论是在安提阿发生的“犹太基督徒能否与非犹太人共进仪式餐”。在安提阿,本来彼得正与外邦人(非犹太人)一起进餐,看见其他犹太人进来,于是他起身离开了。保罗很气愤,认为彼得口是心非,虚伪地不遵守耶路撒冷所定协议。这件事情让保罗感觉古老的律法对于犹太人本身也

<sup>①</sup> 《圣经·哥林多前书》(和合本),中国基督教两会出版社 2007 年版,第 310 页。



不适用了。巴迪欧说：“对于保罗来说，已经不可能在律法和事件性的声明之间保持平衡：对于突然出现的真理来说，律法是死亡的原则，而事件性的声明则是其生命的原则。”<sup>①</sup>也就是说，保罗认为律法与事件发生了对立，律法属于死亡的领域，事件应该属于活的生命领域，律法应该在真理事件面前被废除。

第三次争论是保罗到希腊去对着雅典的哲学家讲话，当讲到耶稣复活时，希腊哲学家们嘲讽着大笑而去。这件事让保罗感觉信仰不是一种知识，不是可以明证的逻辑学。巴迪欧说：“面对‘希腊人’，他失败了，犹太人提出的是律法的问题，希腊人提出的是智慧的问题，哲学问题。这是保罗的事业的两个历史参照。必须找到一条道路，以避免这两种参照。”<sup>②</sup>

综合来看，保罗遇到的问题是：律法是否应该成为基督教主体的标志？什么样的主体才是蒙受基督恩宠的主体？在这两个问题的背后更深层的问题是无论犹太人还是希腊人，都在阻止基督教成为一切人的宗教。换句话说，犹太人的律法和希腊人的知识阻止了基督教具有普遍性，而普遍性就是宗教最大的追求。在犹太人的律法与希腊人的哲学之间，保罗找到了实现基督教普遍性的道路——基督复活的真理事件及对此声明的使徒话语。

## （二）基督教的话语

保罗的事业是要建立一个普遍性的、去中心化的基督教。在耶路撒冷会议上，他被指定为外邦人的使徒，也就是犹太人之外的各民族的使徒。但是，在保罗的书信中，具有代表性的是犹太人与希腊人。犹太人与希腊人并不是指作为信仰、习俗和语言来界定的民族，而是代表了两种不同世界的主体的话语机制。保罗把主体的话语机制分成了三种：犹太话语、希腊话语、基督教话语（或使徒话语）。巴迪欧指出，圣保罗认为犹太人用律法来拒绝外邦人进入基督教，希腊人用智慧来嘲笑基督复活，这实际上是两种体认世界的话语体系面对基督教的普遍性要求时的必然遭遇。

这是因为犹太话语是要求奇迹的符号话语，该话语所建构的形象为先

① [法]阿兰·巴丢：《圣保罗》，董斌孜孜译，漓江出版社2015年版，第31页。

② [法]阿兰·巴丢：《圣保罗》，董斌孜孜译，漓江出版社2015年版，第33页。

知。即“一个先知需要将符号为己所用,他出示符号,通过解码来揭示隐蔽的东西,以证明其超验性”<sup>①</sup>。也就是说,犹太话语是一种要求例外的话语,依靠先知来辨别圣迹、奇迹和上帝的挑选,并以此支持自身的犹太基督徒的优越性。而希腊话语是一种将世界整体化和知识化的话语,它要把主体纳入理性拼图之中才能予以认识,因此希腊话语所建构的主体是有智慧者。一种理性和逻辑的话语就无法容纳基督复活这样的脱序的事件。巴迪欧指出,圣保罗的深刻之处在于:他不仅看到了犹太话语与希腊话语的各自弊端,而且还认为二者是互补的,是同一种掌控者——父亲形象的两个方面。犹太话语的例外正好相对于希腊话语的整体性,犹太人是希腊人的例外。如此说来,两种话语都不可能具有基督教的普遍性,因为在他们看来得救的前提不是例外的奇迹,就是逻辑的证明。同时,这两种话语的主体,无论是有智慧者还是先知,都将具有普遍性的人类划分成了两部分群体即犹太人与希腊人,这就等于堵死了基督教走向普遍性的道路。

保罗认为,这两种话语都依赖于一个权威父亲的认同,即外部权威话语或者权力秩序的授权。这样基督教势必成为少数人的宗教,失去普遍性。他指出,必须有一种不需要外部权威授权,不进入整体性之中,也不具有任何符号性的东西作为进入基督教的开始,这就是基督复活的事件。事件,在共同体秩序之外的突然爆发,在知识上打了一个洞。在保罗看来,纯粹的事件就是耶稣被钉死在十字架上后来复活了。这个事件不是传统,不是馈赠,也不是说教,而是恩典。承认事件,接受恩典的人就成为使徒,因此保罗的话语就是使徒话语,其主体是信仰的主体、声明的主体。

在巴迪欧哲学中,事件就是情境中的盲点,是一种非存在的突然显示自身。在生活中,情境往往构成了我们认知世界的知识秩序和存在方式。不过,多样的存在中总是有一些例外或者过剩的事物,我们无法去正视和认识它。这些事物往往就是情境的非在或空白。一个事件突然发生了,这不是来自于情境的设计或者计算,换言之它是无中生有的。事件开始发生之时,原有的情境会把它视为一种“干扰”,不明白其中的意义。巴迪欧认为,只

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第50—51页。

有那些身处事件之中的人才会辨别出事件的革命性意义。承认事件、声明忠于事件,就是创造真理的普遍性的主体了。同样,在圣保罗看来,基督的复活就是一个真理—事件。这个事件是不可预测的、偶然发生的,也是无法证实或证伪的。换言之,从实证主义或者逻辑主义的角度去证实该事件,像希腊哲学家所做的那样,对于保罗来讲毫无意义。该事件只是把以前与以后分割开来,予以众人获救的可能性。承认基督复活的事件,并为这种真理的可能性命名的人就是使徒,其话语就是基督教话语。

成为使徒的人并不一定是基督的伙伴和事件的见证者,而存在于“信”之中。保罗是自己成为使徒的,并没有权威人士的授权,因此他说自己是“受到感召成为使徒的……因为神不以貌取人”。在使徒话语中,虽然上帝具有无限的力量和智慧,但是却选择与那些卑微的、软弱的人在一起。保罗在《圣经·哥林多前书》中说:“犹太人是要神迹,希腊人是求智慧;我们却是传钉在十字架的基督。”<sup>①</sup>“神却拣选了世上愚拙的,叫有智慧的羞愧。又拣选了世上软弱的,叫那强壮的羞愧。神也拣选了世上卑贱的,被人厌恶的,以及那无有的,为要废掉那有的;使一切有血气的,在神面前一个也不能自夸。”<sup>②</sup>基督被钉死在十字架上而后复活的事件,对于希腊人来说,不能承认这件“荒谬而违背常理”的事情的真实性,因此它的死胡同就是愚拙;对于犹太话语来说,一个卑微的、软弱的、被人厌弃的基督,不是那个显示神圣力量的神,从这件事上看不出符号的圣迹和福音,因而它的死胡同是耻辱。然而,对于保罗来说,这件事恰好说明了上帝不是存在的强大力量的上帝,而是非存在者即一切污秽的、卑贱的、软弱者的上帝。巴迪欧说,在《圣经·哥林多前书》中有一句最为激进的话:“上帝选择了那不存在的(*ta me onta*),为的是要废掉那存在的(*ta onta*),基督—事件使非存在者(*non-etants*)而不是存在者(*etants*)成为上帝的证明,而且这里说的要废除的,是此前的所有话语声明‘实存’(*exister*)或者‘存在’(*etre*)的东西。”<sup>③</sup>他的意

① 《圣经·哥林多前书》(和合本),中国基督教两会出版社2007年版,第292页。

② 《圣经·哥林多前书》(和合本),中国基督教两会出版社2007年版,第292页。

③ 转引自[法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第58—59页。



思是说,保罗用认同基督事件来使得基督教对所有人开放,特别是对那些在希腊和犹太话语秩序中被压抑和遮蔽的人开放。基督教话语中,愚拙、耻辱和软弱代替了认识的理性、秩序和力量,通过基督事件,非存在者存在了。

### (三) 基督死亡—复活的意义

使徒话语要求基督死亡—复活的事件向一切人开放获救的可能性,即普遍性之路的开启,那么在保罗看来,首先就是要揭示基督死而复生的意义。巴迪欧认为,在一般意义上,基督的死亡和受难表示着他作为上帝之子为救赎万民而牺牲自己,身体的受难和死亡赢得了精神的胜利和灵魂的永恒。但是,“在保罗的思想中,当然是有十字架的,但是没有受难之路。死难之地是有的,但是没有走向死难的过程……死亡不可能是拯救的行动。因为死亡是肉体 and 律法一边的。”<sup>①</sup>这种对基督死亡的理解不是生物学意义上的肉体的毁灭,也不是宗教意义上的献祭,而是作为肉体与心灵一体的人之生命的凤凰涅槃。

巴迪欧指出,基督的复活是肉体的复活,更是灵魂的复活,无法割裂开来。简言之,复活是生命的更新。“基督发明了生命,但是他之所以能够这样做,只是因为他是一个人,一种思想,一种存在,正如死亡的发明者一样……基督之所以死,只是为了证明,一个人既然能够发明死亡,也就能够发明生命。”<sup>②</sup>也就是说,在保罗的看法中,死亡与生命是对立的,死亡属于现有的世俗世界中的肉体 and 思想,也就是世俗生命;而复活则属于更新了思想的新世界、新身体 and 新生命。基督的死亡表征着律法世界 and 原有世界秩序的毁灭,基督的复活表征着万民应该享有基督所赋予的新生命:皈依基督教,接受神的召唤,成为主体。

在保罗看来,死亡不是救赎的条件,仅仅是上帝与人同在 and 一致的象征。通过上帝之子的死亡,有死的人与上帝的神性获得了一致,产生了认同。死亡代表过去旧世界秩序 and 话语的失效,因此巴迪欧说,死亡不是真理—事件,仅仅是事件发生的场所,即事件发生在某种情境之下,在该情境

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社 2015 年版,第 87 页。

<sup>②</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社 2015 年版,第 88 页。

中无法判断该事件的意义。因此,耶稣被钉死在十字架上,不过是俗人们向执政官要了刑事犯而抛弃了基督,不过是罗马政权消除了一次骚乱,犹太教则清理了伪先知的狂热,在当时情境内部谁都无法认识到该事件的意义。而对于早期的使徒来说,基督的死亡也带给他们毁灭性的动摇,信仰产生了怀疑。这些都表明他们在旧有的罗马—犹太教秩序中不能够辨别出基督死亡的征兆。在巴迪欧看来,基督的复活则是真正的真理—事件,因为它超出了旧秩序的循环,是一个偶然的全新的起点。“基督的复活是由人发明的一种新的生命。复活是事件唯一的给予,它鼓舞场所,作用是救赎。”<sup>①</sup>换言之,复活不仅是基督的新生命的开始,也是给予了人新的生命。这种死亡不是海德格尔意义上的向死而生,而是巴赫金意义上的生命的更新。更新了和发明了的新生命,就是遵从于事件的新人。新人具有新的生命和新的生活。接受基督复活事件的人,就是基督徒了。这好比革命者在没有接受革命思想之前,他的身体和思想都是属于旧世界的秩序和话语,是误入歧途的生命;而一旦接受革命思想,无论身体的生活,还是心灵和思想的精神,都焕然一新,成为新人,或者说重生了。

#### (四) 律法的废止与罪恶

那么,对于保罗而言,死亡的是什么?巴迪欧说,保罗在罗马世界中把主体分裂了,一边是工作、律法、肉体,属于死亡的领域;一边是事件、恩典、信仰,属于新生命的领域。在巴迪欧看来,阻碍保罗把基督教变成全民宗教的是犹太—基督徒的律法,它严重束缚了非犹太人进入基督教,不具有普遍性。就是说,律法与事件是对立的,就像死亡与生命的对立一样。保罗的两句话凝缩了他睿智的革命:1. 救我们的是信仰,不是工作;2. 我们不再在律法统治之下,而是在恩典之下。巴迪欧对此进行了重新规划,指出分裂的主体分别属于不同的领域:“肉体(sarx)的主体途径——其真实是死亡——协调律法和工作这一对概念;而精神(pneuma)的途径——其真实是生命——协调恩典与信仰。在两对概念之间,是新的真实客体,事件性的给予,经过

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第90页。

‘基督耶稣的救赎’，‘因基督耶稣的救赎’而前行。”<sup>①</sup>

巴迪欧接着思考了一个问题：为何保罗要把律法抛弃在死亡一边？我们根据巴迪欧的理解整理出一个公式：人的死亡与新生=基督复活事件

情境：律法—工作(报酬)——肉体(死亡)

事件：恩典—信仰(馈赠)——精神(生命)

圣保罗之所以把律法、工作与死亡放在一起，是因为律法所要求的是特殊性，而遵从基督复活事件的恩典和信仰所要求的是普遍性，二者是不相容的。也就是说，“律法阻碍了恩典的普遍言说主体化为纯粹的信念，或者信仰”，即律法的特殊性阻碍了后事件的普遍性的实现。因此，圣保罗说：“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。难道神只作犹太人的神吗，不也是作外邦人的神吗？是的，也作外邦人的神。神既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义。”<sup>②</sup>

在巴迪欧看来，神的普遍性就是“一”，即为了所有的人，或者是没有例外。在保罗心目中，只有一个上帝，对犹太人和外邦人一视同仁；这就是对于上帝来讲，所有人都是平等的存在者，否则上帝就不是“一”了。如此一来，律法就是特殊性，因为它针对的是某些群体或者民族，因而律法是特殊的部分的。律法属于巴迪欧所说的情境部分，即还在情境的计数、命名和控制之中。然而，基督复活的事件则处于情境之外，是不可控制的。“这就是保罗所说的‘恩典’：发生的事，不以任何属性为基础，超越律法(trans-legal)，对所有的人发生，又没有指定的理由。恩典是与律法相反的，在它是不因应来而来的意义上。”<sup>③</sup>换句话说，律法属于旧有的情境，是具有特殊性的，不能使得基督教普遍化；基督复活属于事件，是在情境之外的、具有无差别的普遍性。

同时，两种主体在获救的途径上也是不同的。犹太基督徒希望获救是应当的权利或报酬。他们以为只要主体遵从了律法，就是皈依了上帝，就应

① [法]阿兰·巴丢：《圣保罗》，董斌孜孜译，漓江出版社2015年版，第97—98页。

② 《圣经·罗马书》(和合本)，中国基督教两会出版社2007年版，第270页。

③ [法]阿兰·巴丢：《圣保罗》，董斌孜孜译，漓江出版社2015年版，第99页。



该成为新的主体了。巴迪欧认为,这是把救赎看成了一种工作的报酬,信仰的主体不能按工论价,否则就把基督教看成实用主义了。外邦人基督徒获救之途只能是依赖神的恩宠,主体性不因工价或工作的报酬,而是因为声明忠于事件而蒙受神的恩遇。换言之,基督福音对世人是一种无缘无故的、纯粹的馈赠,也只有是馈赠才是针对所有的人,因此“只有恩宠(charisma)、恩典(grace)才能够适应普遍性的问题。在为所有人的没有任何报酬的实践当中由恩宠构成的主体,必然坚持认为不存在差别。只有神宠的,因此也就是绝对无缘无故的,才能握有超越律法的这种力量,使既定的不同消失。”<sup>①</sup>因此,特殊性的律法、工作是应该废弃的,即死亡的;而事件和恩典则具有普遍性,是属于新生命、新主体的。

保罗其次要解决的问题是为何律法的主体是罪恶的主体,即律法与罪恶是什么关系,与生命又有何种关联?巴迪欧认为,要理解基督教主体之新生命,必须理清欲望、律法、死亡与生命之间最为深刻的联系。他的分析基于保罗《罗马书》中的一段话:“律法是罪吗?断乎不是!只是非因律法,我就不知何为罪。非律法说,‘不可起贪心’,我就不知何为贪心。然而罪趁着机会,就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动,因为没有律法,罪是死的。我以前没有律法,是活着的;但是诫命来到,罪又活了,我就死了。”<sup>②</sup>巴迪欧指出,在没有律法之前,人也是活着的生命,但是这个生命是原初的、混沌的,就如同亚当和夏娃在伊甸园中一样。此时的生命虽然在肉体上跳动着血脉,但是还没有进入世界之中,还没有被激活。或者说,律法之前的生命还没有真正地“活起来”。没有律法之前的生命也就无所谓“罪”,因此保罗说“非因律法,我就不知何为罪”。那么有了律法,人也就有了僭越律法的欲望,也因此就产生了罪。

或者应该把律法—欲望—罪的逻辑做一个更改,即唯有律法的禁止的存在,才让人产生了僭越,而僭越才产生欲望,欲望才是活着的人的生命,因此罪就是让人活着的原因了。如此说来,律法反而激活了欲望,因为律法向人

① [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第101页。

② 《圣经·罗马书》(和合本),中国基督教两会出版社2007年版,第274页。

提供了欲望的对象,使得人的欲望自动运作起来。巴迪欧指出:“保罗的根本论断是,律法,而且唯有律法使欲望有了足够的自主性,以使这一欲望的主体,从自主性的角度来看,占领死亡的位置……律法是向重复的自主性释放欲望,并向其指出其对象。欲望于是以僭越(transgression)的形式获得其自动化。如何理解‘僭越’呢?僭越出现在当律法禁止的东西,也就是律法以否定的方式命名的东西变成一种欲望的对象,取代了主体的场所和位置的时候。”<sup>①</sup>没有律法,欲望处于无对象的状态,没有对象的欲望就不是欲望。

巴迪欧对于律法与欲望、罪之间的关系理解,很明显来自于拉康对于欲望与律法的观点。欲望,是以他人的欲望为欲望的,是具有主体间性的特性。对于律法与欲望之间的关系,康德认为要是在欲望的面前耸立一个绞刑架(即违法处死),那么人们会压抑自己的欲望来保全性命。但是拉康认为,就欲望的特性而言,恰好与康德所言相反。如果没有律法的绞刑架,可能还难以产生强烈的欲望及其快感,正是有了律法的严惩,人们才会对僭越律法、违法产生冲动,这种指向违法的对象的冲动就是欲望。在拉康的意义上来看,欲望也是不受人理性控制的无意识的冲动,或者称之为人的自动机器。如果违法必然带来快感,那么罪也就成了生命的罪,必然带来死亡。保罗认为,没有蒙受神恩的人,就是欲望必然在死亡一边,称之为罪恶的生命。尽管保罗没有对罪恶的道德批判的一面,但是他却把欲望、罪恶与生命等同了,实际上从生命的角度彻底否定了人的世俗的肉体生活。巴迪欧说:“为了让主体倒向另一种倾向,让它站在生命的一边,让罪恶,也就是重复的自动化占据死亡的位置,那就必须与律法决裂。这就是保罗的无情的结论。”<sup>②</sup>

在巴迪欧看来,保罗眼中的主体分裂了,一方面是罪恶的肉体生命,必然走向死亡的途径;另一方面是精神的生命,蒙受神的召唤而获得救赎,获得全新的生命。基督复活的事件召唤人们在信仰的名目下识别自己,承认自己为神的信徒,于是这个主体就是普遍真理的主体。人们要成为主体,并不能指望大他者的给予,也不在于像计算工薪一样的实用主义,而是自己承

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第103页。

<sup>②</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第105页。

蒙事件的召唤而应答为主体。就好像保罗自己对自己的称呼：“应召而成为使徒的保罗。”

#### (五) 普遍性的政治：信、爱、望

巴迪欧认为，保罗最伟大的意义在于废除了律法对各族人们信奉基督的限制，借助于基督复活的事件从而打开了基督教走向普遍性的路径。走向普遍性的真理政治，需要真正信仰某一真理事件的主体。什么是主体呢？巴迪欧认为，在事件的信仰之下，主体就是主体化。换言之，主体是宣布承认某一真理事件，并无条件地宣布自己忠于该事件的主体化的结果。齐泽克认为，巴迪欧的主体等于主体化的观点，是脱胎于阿尔都塞的主体与意识形态质询的理论。意识形态的诸多机器，比如教会、学校、工厂等，对偶然相遇的个体进行召唤，该个体如果应答这种召唤，那么他就成了某个意识形态机器的主体。巴迪欧的基督教—主体不正是在基督教意识形态质询下而成为主体的吗？那么，在巴迪欧看来，基督教如何从真理—事件发展出了普遍性的政治主体呢？

他指出，基督教的普遍性不是产生于律法，而是产生于事件以及对事件的不断宣誓。基督教的政治要求要成为普遍的“一”，即基督的真理—福音面向无差别的所有人；而律法则是一种状态法、部分法，属于特殊性。唯有事件和无缘故的恩典才能超越犹太人与非犹太人的多样性，只要忠于事件，宣称事件的人都蒙受神恩而获救。在律法之下，人的生命借助于欲望的自动化被罪所充斥，因而占据了死亡的位置。基督—事件废除了律法，基督的复活让人脱离死亡的生命，更新为基督的新生命。所以，如保罗所说：“现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活。”那么复活的新生命、新主体是否完全不遵守律法了呢？不是的。巴迪欧说，保罗废除了具有特殊性的外在的律法，但是立起来了更为内在的无文字的律法，即爱的律法。“凡事都不可亏欠人，唯有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在‘爱人如己’这一句话之内了。爱是不加害于人的，所以爱就完全了律法。”<sup>①</sup>旧有

<sup>①</sup> 《圣经·罗马书》(和合本)，中国基督教两会出版社 2007 年版，第 285 页。



的律法针对的是多样性的特殊,具体规范了各种行为,比较烦琐,而且会引起欲望和犯罪。新的律法,即爱的律法是在人心之内的,“爱人如己”不包含任何禁忌,取消了僭越的可能性,纯粹是肯定的要求。当人们内心充满爱的时候,不加害于他人,那么也就从内在完成了主体性,同时也遵守了外在的律法。或者说,爱的律法比外在的律法更具有强制性,因此是“完全了律法”。

巴迪欧说:“要由爱制定律法,以使真理的后事件的普遍性以连续的方式将自身写入世界,使主体联合在生命的途径上。”<sup>①</sup>意思是说,原来的生命已经与死亡联系在一起,基督复活的事件将人们从特殊性的律法之中拯救出来,将生命从欲望和罪中拯救出来,生命重新活起来了。基督重新赋予了人新的生命,这新生命的内核就是爱自己从而爱他人,把自己的生命也赋予他人。“这样一来,新的律法就是将自爱的力量向着他人,为所有的人而展开,这是主体化(信念)而成为可能的。爱正是信仰的力量所能做到的。我称这种主体化的普遍的力量是事件的忠诚,而且的确,忠诚是真理的律法。在保罗的思想当中,爱恰恰就是对基督一事件的忠诚,与普遍地声明自爱的力量相协调。爱是使思想成为力量的东西。所以只有爱,而不是信仰,才承载着拯救的力量。”<sup>②</sup>

巴迪欧认为,有了事件才有忠诚,有了爱才有信。那么,希望与爱是什么关系呢?希望不是期望在末日审判中把遭谴的人与得救的人区分开来,惩罚恶人,表彰善人的最后法庭,而是一种对忠诚的守护,是希望和坚持本身。在传统说教中,信奉主的战士升入天堂,恶人则打入地狱。如此一来,主体的希望就是他人受到严厉的惩罚,那么希望就被仇恨和憎恶所渗透,也就变成了恶了。希望不应当是收到工钱的最终酬劳,而是把爱普遍化的坚持、忍受和耐心,否则这希望就与普遍性不相容了。巴迪欧指出:“希望是经过考验的忠诚,是爱在考验中的坚持,而根本不是对报酬或者惩罚的想

① [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第116页。

② [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第117—118页。

象。希望是胜利的忠诚的主体性,是对忠诚的忠诚,而不是其未来结果的代表。”<sup>①</sup>因此,希望是爱的普遍性获得胜利的主体模式,爱是指向所有人的,我从基督身上获得了爱的力量,也把这种力量推己及人,这就是普遍主义的政治。

总的来说,巴迪欧认为保罗的重大突破就在于他打破了原有的意识形态,废除了律法的特殊性,辨认出真理事件,并把这一事件与所有的人联系起来,形成一种普遍性。他废除了犹太人与外邦人的区别,确立了“一”是为所有人敞开的,忠于基督复活的事件不是相信基督在肉体上真的重生,而是从这一事件中发现和重塑了人的新生命、从基督走向每一个人的新主体。那么,巴迪欧研读和高举圣保罗的旗帜是为了什么?他回答说,每个时代都充斥着历史性的意识形态,该时代的语境遮蔽着真理,唯有不确定的偶然性的事件才能打破这种学术化的语境和制度化的体制,而真理就在“事件”之中。只有善于从事件中发现其普遍性的人才是真正的新主体。保罗的意义就在于他发现了一种把基督教从犹太教中拯救出来的途径,或者说从基督复活的事件中发现并践行了一种普遍主义的政治理想。“把每一个真理程序从文化的‘历史性’——在其中意见企图消解真理——中剥离出来,正是保罗指导我们要操作的事。”<sup>②</sup>巴迪欧期待着通过圣保罗重新激活曾经失败了的社会主义的普遍性政治。

他认为,当代的资本主义民主政治是一种特殊化的伪政治,只有普遍性的政治才是真正的政治,也才是人类的未来。在当前世界政治格局中,一方面是资本的全球化和普遍化,正如马克思所说的资本在全世界扎根生长,全球形成一个资本市场。它对所有人拥有绝对的主权,这是一种资本同质化各种特殊性的过程。另一方面,世界又在不断地异质化,地域的经济差异和文化相对主义成为许多地区的主流意识形态。身份认同的政治戴着民主的面具在打资本同质化的牌,把边缘人群变成受压迫者。巴迪欧认为,对于资本主义的这种普遍性,只有社会主义的普遍性政治才是它真正的敌人。虽

① [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第124页。

② [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第4页。

然苏联的政治实验失败了,但是这并不说明社会主义的失败,也不是普遍性政治的失败。在当前,联系圣保罗重新挖掘共产主义观念,重新激活社会主义的政治活力,才是巴迪欧的真正关心所在。

## 二、齐泽克眼中的巴迪欧:真理,抑或意识形态

巴迪欧对于圣保罗的关注引发了欧美左翼基督教神学思想与马克思主义传统之间关联性的深入思考。其中阿甘本从时间的角度解读了圣保罗的书信,写了《剩余的时间——解读〈罗马书〉》探讨革命与时间、历史之间的关系;而齐泽克直接受到了巴迪欧的影响,他对巴迪欧读圣保罗的思路,既有诚心地接受和赞赏,又有反思和批判。

整体上来看,齐泽克与巴迪欧在解读圣保罗上,相互激赏的地方在于共同反对和批判当代资本主义民主政治、身份政治、文化相对主义等,共同追寻在当下重新思考和激活马克思主义、社会主义的革命传统,共同致力于通过批判当前的全球化自由主义的政治而寻找新的普遍主义政治的出路;也许可以说,他们的相同之处在于他们都是继承马克思主义遗产的当代左派。他们的不同之处在于巴迪欧无意识中依然跟随着阿尔都塞的意识形态与主体认同的思路,而齐泽克则明显承继了拉康的死亡驱力与分裂主体的理论,因此他们彼此认为“同志”的差异也许是师辈阿尔都塞与拉康之争的延续。

西方自由派长期以来有一种说法,认为马克思主义与弥赛亚式的基督教有一种内在联系。比如,罗素就把马克思主义贬低为世俗化了的弥赛亚式宗教意识形态。但是,巴迪欧不仅不回避这种类比,而且完全赞同。他之所以要研读圣保罗,是因为在他眼中圣保罗之于基督耶稣,就好像列宁之于马克思一样。齐泽克甚至认为,舍弃圣保罗就没有基督教,同样摒弃列宁也就没有真正的马克思主义。既然自由主义者有如此观点,那么作为左派就不能把马克思主义与宗教的阵地拱手让给敌人。对于巴迪欧解读圣保罗的革命意义,齐泽克心知肚明,并且极为赞许:“巴迪乌进一步确认了这种解读。他热切地捍卫圣保罗,认为他清楚而明确地表达了,基督教的真理一事件——耶稣的复活——之所以是真理一事件,是因为它是‘普遍的单数’(universal singular)(意即此一‘单数’的事件‘普遍’地将个人召唤为主体,



而不分种族、性别、阶级……),并且包含了忠于此事件的追随者。”<sup>①</sup>因此,在巴迪欧的指引下,齐泽克写了《易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗》论基督教的遗产问题,同时他还在《神经质主体》一书中开辟出专章“真理的政治,或巴迪乌作为圣保罗的读者”来谈论巴迪欧在解读圣保罗的过程中存在的问题。

在齐泽克看来,巴迪欧在革命性地解读圣保罗中引用了拉康的理论,但是又不同于拉康的观点,可以说,巴迪欧与拉康的关系才是齐泽克探讨的重点。他指出:“当巴迪乌坚决反对‘对于死亡的病态迷恋’时、当他把真理一事件与死亡驱力对立起来时,这些举措都让他暴露了最严重的弱点,而屈服于不思的诱惑(temptation of the non-thought)……但是此处我们应该坚持标举拉康所谓两次死亡之间(between two deaths)的空间或距离:用巴迪乌的基督教式语言来说就是,为了要能够把自己开放给真正永恒的生命,就必须搁置我们对‘这个’生命的依恋,并进入毁灭(ate)的领域,即两次死亡之间的领域、‘不死’(undead)的领域。此处值得进一步加以检视,因为它精简地说明了巴迪乌与拉冈(以及整个的精神分析)之间的区别。”<sup>②</sup>由此可见,齐泽克认为巴迪欧利用了拉康的死亡驱力的概念,根除了人类对于欲望等诱惑的依恋,但是他并没有完全沿着拉康之死亡驱力与分裂主体的路径走向彻底的颠覆和反抗政治意识形态,而是走向了一条由分裂主体所认同和建构的真理一事件的新生命主体的政治。齐泽克虽然心里希望普遍主义政治被重新激活,但却认为巴迪欧的这条普遍性政治之再生的道路走不通,不过是阿尔都塞所谓的意识形态认同的翻版。或者说,保罗用基督复活事件颠覆和废除了旧有的以律法为主的宗教意识形态(犹太教话语),巴迪欧采用同样的逻辑试图颠覆和废除当代资本主义的民主政治、身份政治,于自由主义的“反动”浪潮中寻找突破当前资本主义意识形态的缺口,这就是真理事件和新的主体的产生。但是齐泽克看好真理事件本身的革命性,却不看好真理一事件

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第197页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第202—203页。

所产生的普遍性政治之路,认为这又是新的政治意识形态的产生。

### (一) 事件的意义

齐泽克对巴迪欧解读圣保罗的革命性看得非常明白:在于真理一事件及其普遍性的意义。巴迪欧指出,“纯粹的事件可以化简成:耶稣死在了十字架上,后来复活了。这个事件是‘恩典’(kharis)。因此,它不是遗赠,不是传统,也不是说教……的确,我们认为事件的决裂总能构成按照‘不是……而是……’的形式分裂主体,而且正是这种形式承载着普遍性。”<sup>①</sup>也就是说,第一,巴迪欧并不把基督的死亡看成一个事件,而是把复活看作一个真理事件。因为在他看来,基督的死亡在于把神与人进行同一化了,神的生命更新是为了人的生命更新而已。换言之,耶稣的死亡的意义在于神舍弃了自己的儿子取得了拯救世人生命的机会和条件。第二,事件不是说教和遗赠,换言之,基督复活的事件不是拯救世人的一种许诺,不是人们需要用痛苦和忏悔来换取的劳资。该事件是一种对世人的恩典,恩典是不分地区、不分贫富、不分男女的所有人都可以接受的,而且也是不可预料的,或者是强行给予的。第三,基督复活事件及人们对它的肯认与声明,导致了主体的分类:一种是遵从犹太教律法陷入无意识罪恶循环中的生命;另一种是信奉基督复活事件的、废弃犹太律法而心中有着爱的律法的永恒生命。拥有爱的律法的生命主体就是真理主体,即他的任务就是把对事件的忠诚和爱推向其他人,把神恩的个别事件推广为普遍性的真理政治。

齐泽克指出,巴迪欧对基督教作了特殊的诠释,把死亡与复活彻底分开,死亡与复活甚至没有任何“辩证”的关系。“对于巴迪欧来说,耶稣在十字架上的死亡,只是象征了‘神成为了人’,代表永恒真理乃内在于人类的生命之中,为一切人类所能及。神为了要复活,必须成为凡人并且死亡(承担一切血肉之躯的命运),这个讯息告诉我们,永恒的生命乃为常人、所有有限的凡人所能企及:我们所有人皆能接触真理一事件的恩典,并进入永恒生命的领域。”<sup>②</sup>

① [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第81—82页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第203页。

齐泽克认为,在巴迪欧或圣保罗看来,基督复活事件不是人们经过堕落的痛苦而获得救赎的中介,而是面对过去罪恶—欲望生活情境的一种彻底决裂,这种决裂对事件前的社会情境来说,是猛烈的、创伤性的、偶然的入侵。

在惯常的基督教理解中,我们常常听到那种病态的、被虐待狂的道德训诫的陷阱。他们把受苦受难本身视为救赎性的,换言之基督教要求人们在律法之内,为了获得永生,必须受尽苦难为自己赎罪,不断地忏悔和鞭挞自己才能得到宽宥。因此,巴迪欧说:“在保罗的思想中,当然是有十字架的,但是并没有受难之路。死难之地是有的,但是并没有走向死难的过程。保罗的说教有力而紧迫,没有任何为了痛苦的功德而宣传受虐的意思,没有任何荆冠、鞭笞、流血和浸满毒汁的海绵的悲怆意味。”<sup>①</sup>受难而得到拯救,类似于辛苦工作应得报酬一样,在巴迪欧或圣保罗看来,后事件的恩典不是工资报酬,也不是权利,而是神的无条件的不可预测的恩赐或馈赠。“反对‘应当的’、反对‘权利’和‘责任’的逻辑,是保罗拒绝‘工作’和律法的核心:‘作工的得工价,不算恩典,乃是该得的’。但是对于保罗来说,任何东西都不是该得的,主体的拯救不能以报酬或者工价的形式出现。信仰的主体性不能按工价论(说到底这是让人们称之为共产主义)。它属于馈赠, Kharisma。一切主体都基于神的赠予(charisme)。一切主体都是有神宠的(charismatique)。”<sup>②</sup>在巴迪欧看来,神的赠予是无缘无故的、白给的,只有不凭借任何自身的条件而获得救赎才显示出神救赎世人的平等性和普遍性。因此,唯有后事件的恩典才是针对所有人的,才能适应基督教的普遍性问题。

从律法与工作的报酬到真理事件的恩典,巴迪欧展示了圣保罗的基督教如何从律法的特殊性走向爱的普遍性真理之路。对此,齐泽克指出,巴迪欧的圣保罗指明了人类并不被实际存在的条件所束缚,说明了真理事件会以偶然的不可预料的方式不时出现,只要我们忠于该事件,那么就会开启我们新的生命历程。齐泽克认为,巴迪欧高明之处在于他把“普遍律法”与

① [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第87页。

② [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第100页。



“特殊恩典”的对立逆转了：一般理解律法是具有普遍性的，即所有的人必须服从律法才可以获救；特殊恩典是只有一部分人幸运凭借神恩而得救。这一对立逆转之后，变成了：律法貌似普遍，但其实质是特殊主义，即它界定了特定的群体——犹太人，把特定的义务和权利从外在强加于人，从而把其他民族——外邦人排除在救赎之外；而神的恩典则是针对所有的人，不因年龄、性别、民族、地位等不同而有差异，是非排他性的。在从普遍律法和工作到特殊神恩的逆转过程中，齐泽克认为巴迪欧的关键是涉及了两种生命、两种主体的分裂，借此分裂主体，巴迪欧或圣保罗才废除了律法、欲望、死亡与生命之间的恶性循环，而找到了复活、真理—事件、恩典与永恒生命的内在联系。

## （二）分裂主体

在这里，巴迪欧把生命与死亡对立起来，这种对立不是精神与身体之间的简单对立，即生命是精神、死亡是身体，也不是生物学意义上的死亡。齐泽克指出，巴迪欧或圣保罗认为生命与死亡、精神与肉体是指的两种生活立场、生活方式或者存在态度。“圣保罗是如何将这种生与死之间的对立视为两种主观的、生存的态度呢？这边，我们碰到了巴迪乌论证的关键：对于巴迪乌来说，死亡与生命之间的对立，是与律法与爱之间的对立重叠的。”<sup>①</sup>巴迪欧认为，圣保罗在解决犹太教律法的特殊性问题上，把律法与罪恶、欲望联系在一起，并且该生命占据了死亡的位置；同时，复活事件则与主体性、恩典联系在一起，占据了获救的永恒生命的位置。

巴迪欧的解读是源自于圣保罗的一段话：“律法是罪吗？断乎不是！只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心。然而罪趁着机会，就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动，因为没有律法，罪是死的。我以前没有律法，是活的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了。那本来叫人活的诫命，反倒叫我死，因为罪趁着机会，就借着诫命引

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克：《神经质主体》，万毓译译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第205页。

诱我,并且杀了我。”<sup>①</sup>对这一段话,不仅巴迪欧作了重点的分析,而且拉康和齐泽克也作了重要的解读。巴迪欧指出,在这里为何与律法联系在一起的主体是罪恶和死亡呢?他说:“为了回到主体的‘新生命’,我们必须理解欲望、律法、死亡和生命之间的最为深刻的联系。保罗的根本论断是,律法,而且唯有律法使欲望有了足够的自主性,以使这一欲望的主体,从自主性的角度来看,占领死亡的位置。”<sup>②</sup>正如保罗所言,没有律法之前,人也有生命,但是这生命却是如同亚当和夏娃一样是没有分化的、没有激活的。律法出现了,律法指出了欲望的具体对象,同样律法产生了僭越的欲望,这个欲望才让生命开始释放。

巴迪欧指出:“有了律法,欲望恢复了生命,成了一种活跃的、充实的范畴。由律法通过禁止和命名而分割开来的对象的多样性,促成了肉体的途径的形成。罪恶成了欲望的自动化。然而,罪恶的途径就是死亡途径。因此我们可以说——这也是保罗思想的核心:有了律法,其本身是死亡的死亡途径又活了。律法使死亡活,而主体,作为依据精神的生命,落入死亡的一边……生命的死亡,是自我(le moi)(处于死亡的位置上)。死亡的生命,是罪恶。”<sup>③</sup>在圣保罗和巴迪欧看来,罪不先于律法也独立于律法而存在,先于律法而存在的是原始的生命,这种原始的生命已经不是人类凡人的生命了。那么凡人的世界和生命是什么样子的?就如同齐泽克指出的,凡人的“众生之道”是罪与律法、欲望与禁忌紧紧交织在一起的世界:律法引起犯罪的欲望,禁止引起僭越的欲望。

齐泽克认为,圣保罗所思考的问题都是如何避开律法与违法、禁忌与欲望的“倒错”陷阱。对于巴迪欧所作的分析,齐泽克甚为赞同。不过,虽然巴迪欧提到了“生命的死亡,是自我(le moi),(处于死亡的位置上)”,“在主体的这种形象中,分裂在死亡自我和生命的欲望不由自主的自动性之间”,尽管他提示说,生命的主体在死亡位置上的这种主体的分裂,“而且这

① 《圣经·罗马书》(和合本),中国基督教两会出版社2007年版,第274—275页。

② [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第103页。

③ [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第107—108页。

种偏移可以与拉康对‘我思’(cogito)的解释进行比较(我思之处,我并不在;我在之处,我又并不思)”<sup>①</sup>。但是,巴迪欧并没有明确地用拉康的主体思想对此进行深入思考。不过,齐泽克把圣保罗和巴迪欧关于律法、罪、欲望、主体之间恶性循环的观点与拉康的自我、超我、欲望、禁止之间关系的思想进行了对比研究。齐泽克认为,在保罗的《罗马书》中,律法的介入直接导致了主体的分裂,并且引起了生死之间的混淆。主体被分裂为两个部分:一部分是有意识的主体,他遵从于律法,属于主体的自我部分;另一部分则是渴望逾越律法的无意识主体,应该属于主体的本我部分,即生命本身。这种分裂导致在逾越律法的行为中,主体无法从其中辨认出自己,有意识的自我痛恨这种行为,但最终感受为死亡,失去活力;而本我的无意识部分则从僭越律法中制造了欲望,感受到了生命能力的狂喜肯定。这种以罪的形式、以僭越的形式获得欲望—生命让人产生了病态的罪恶感。齐泽克指出,律法本身不仅开启了罪的领域,因为没有律法我就不知什么是罪,而且挑起了逾越律法的冲动,更让我们感受因罪恶而获得的病态倒错的满足。由此看来,自我遵循律法、本我违禁的结果是超我的吊诡:我要是享受,必须让我感到罪恶;当我越是感到有罪时,我就越能从中获得满足。因此,僭越律法就产生罪恶,越感到罪恶就越产生欲望及其满足,越是生命能力的罪恶满足,就越使生命走向死亡,这就是律法—罪—欲望的恶性循环。圣保罗一直在探究如何打破这种恶性循环,把人从由律法所引起的过剩、自虐的病态迷恋的“众生之道”中解救出来。

保罗的解救之途就是整个地悬置律法、只有肯定性的爱的基督教“精神之道”。“凡事都不可亏欠人,唯有彼此相爱,要常以为亏欠,因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫,不可杀人,不可偷盗,不可贪婪,或有别的诫命,都包在‘爱人如己’这一句话之内了。爱是不加害于人的,所以爱就完全了律法。”<sup>②</sup>对于保罗用爱的律法来替代带来罪的律法,巴迪欧认为,爱的宣教减少了律法规定的多样性和特殊性,律法本身没有了对象,当然也就失

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第108—109页。

<sup>②</sup> 《圣经·罗马书》(和合本),中国基督教两会出版社2007年版,第285页。



去了欲望的对象化。这一肯定的、非对象性的爱也不会通过违犯禁忌而引发欲望了。巴迪欧指出,“爱人如己”这个简单的要求中不包含任何禁忌,是纯粹的肯定。“这样一来,新的律法就是将自爱的力量向着他人,为所有的人而展开,这是由于主体化(信念)而成为可能。爱正是信仰的力量所能做到的。我称这种主体化的普遍的力量是事件性的忠诚,而且的确,忠诚是真理的律法。在保罗的思想当中,爱恰恰就是对基督一事件的忠诚,与普遍地声明自爱的力量相协调。爱是使思想成为力量的东西。所以只有爱,而不是信仰,才承载着拯救的力量。”<sup>①</sup>因此,齐泽克指出,律法本来是要规范并禁止某些行为,但是现在律法被悬置了,被更高的爱的律法替代了。获救的主体不去做某些罪恶的事情,不是因为禁制,因为禁制本身会让人产生僭越的欲望;而是出于积极的、正面的爱。保罗对律法的废止,就是拉康的“第二次死亡”,即符号性的死亡。符号性的死亡就悬置了象征性的律法,使得律法无法再主宰我们的生命。

齐泽克认为,巴迪欧借助于符号性死亡的概念悬置了律法。这一做法引起了两种“主体的分裂”。一种主体的分裂是律法的主体被分割为有意识的自我与去中心化的、自动化的欲望,这欲望违背主体的意志僭越律法而获得快感。这种主体的分裂暴露了律法的弊端及其无能。巴迪欧废弃这一分裂的律法主体,于是另一种主体的分裂出现了:这是根本的决裂,一边是欲望和律法领域,禁止本身引发逾越;一边是严格的基督教之爱,一个新的起点。齐泽克指出,巴迪欧的分裂主体思想是对拉康“分裂主体”的改写。或者说,当巴迪欧的新主体出现的时候,也就意味着基督教如何从特殊性走向普遍性问题的终结。这类似于弗洛伊德—拉康的精神分析的终结:一个新主体的诞生。也就是说,在齐泽克看来,巴迪欧与拉康在“分裂主体”问题上有一定的共识:终结是一个新起点的开始,悬置和抛开超我的恶性循环,对主体性进行彻底重组,使主体“符号性”重生。但是,齐泽克更看重的是巴迪欧与拉康的不同之处:在拉康的真正的精神分析的终结视域下巴迪欧的真理—事件—主体并不是普遍性的解放之途径,而不过是另一个新意

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第117—118页。

识形态主体塑造成功和新符号秩序诞生的过程。就这一点来说,齐泽克对巴迪欧是彻底批判的。

齐泽克始终认为,巴迪欧是一个反对阿尔都塞的阿尔都塞主义者。“最后,巴迪乌与阿图塞之间的关系难道不是也十分紧密,不只是他个人的知识经历(他起初是20世纪60年代传奇般的拉冈—阿图塞主义的《分析手册》(*Cahiers pour L'Analyse*)成员:他的第一本小册子是阿图塞《理论》(*Theorie*)丛书中的一本,还有他的内在理论层次:他把知识(与存在的实存秩序有关)与真理(与源自存在中的空白事件(event)有关)对立起来,而这似乎翻转了科学与意识形态之间的阿图塞式对立:巴迪乌的‘知识’比较接近(实证)科学,而他对真理—事件的描述,反倒诡异地近似于阿图塞式的‘意识形态召唤’。”<sup>①</sup>虽然巴迪欧与朗西埃、巴里巴尔等作为阿尔都塞的学生、同事在1968年“五月风暴”中纷纷反对并离开阿尔都塞,其后不断批判和宣称与阿尔都塞在理论上划清界限,但是在齐泽克看来,他们都是有意识地与他们的老师拉开距离,其实却无意识地以某种理论形式回归阿尔都塞。

巴迪欧的真理—事件与主体之间的循环,在齐泽克看来,就是阿尔都塞意识形态质询与主体之间的循环的当代版。当巴迪欧强调主体就是我们要主观上投入某个我们所认定的目标(譬如基督复活等事件)中时,我们不正是被宗教意识形态召唤为主体了吗?“也就是说,对熟知法国马克思主义史的人来说,第一件让他们眼睛一亮的事情就是:巴迪欧关于真理—事件的观念,竟然如此诡异地近似阿图塞的意识形态召唤(ideological interpellation)理论。”<sup>②</sup>齐泽克甚至说,巴迪欧或许也可以被解读为法国自帕斯卡与马勒布朗许以来,法国天主教义传统的最后一位伟大作家。这是因为他热切地捍卫圣保罗,认为基督复活的事件就是真理事件,该事件是一个特殊性,它通过召唤所有人忠于该事件而普遍地成为“主体”。如此一来,基督教就不再是特殊性的宗教,而成为以爱为核心的普遍性的世界宗

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第177页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第196页。

教了。

基督复活的事件是否是真正的“真理—事件”，如何辨别疑似事件与真理—事件是齐泽克质疑巴迪欧的重点。在齐泽克看来，在科学和知识盛行的年代，再去妄谈基督复活的事件无疑是要受到嘲讽的，就好像圣保罗提到听到基督复活时，古希腊哲学家的嘲讽。不过，巴迪欧并没有把基督复活描述为真实的事件，如果那样的话就成了蒙昧主义。巴迪欧把基督复活当作在知识领域或者情境中发生的不可思议的事情，是对情境的一种创伤和入侵。因此，齐泽克说：“也就是说，既然（至少在今天）基督教（以复活这个传说的事件为基础）无法算是一个有效的真理—事件，而只能算是真理—事件的拟仿，那么该如何对圣保罗定位？他提出的解决方案是，圣保罗是一位反哲学的‘真理—程序的形式条件的理论家’（theoretician of formal conditions of the truth-procedure）……”<sup>①</sup>换句话说，巴迪欧并没有把圣保罗当作是一个宗教改革家、神学家，而是一个真理产生者、一个革命家，即基督复活事件无法在情境中予以说明，该事件因为恩典而浮现出来，那些在事件中辨认出自己的人（比如保罗在尘埃中蒙受神的召唤）声明了该事件，并忠诚于真理—事件而成为主体，因此他们也就启动了爱的工作，并为此真理传播世界而奋斗。

齐泽克认为，虽然圣保罗传递的基督复活的信息对当代没有什么用处了，但是巴迪欧解读的圣保罗却开启了真理的普遍性模式，即所有的真理—事件都会因为人们对之忠诚和奋斗而再度复活。然而，齐泽克的质疑是主体如何辨认出某一事件就是真理—事件呢？我们无法断定某一个事件是否也是情境中的一个亚种。巴迪欧的情境是一种杂多，杂多中存在着亚种，也即是情境中的某一部分。当一个事件发生了，我们其实在情境中无法确定它的意义，因为它本来就是情境的盲点或者空白。要确定一个事件是具有特殊意义的真理—事件，需要依靠两点：第一是未来时间；第二是主体的主观认同。对于真理—事件的确认或声明第一是需要把它置于未来时间之

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第199页。



中,比如基督复活要从最终得救的角度来审视、十月革命要从社会主义的实现来审视才能理解;第二是“对事件的忠诚使其得以从该来而未来的完满角度去判断历史中的杂多之物,但是这个完满的到来,却已经包含了主体的决断行动——或者,用帕斯卡尔的话来说,已经‘下了赌注’”<sup>①</sup>。也就是说,齐泽克认为,对于真理—事件的确认需要从最后的结果向前回溯地认同事件,这一形式不就是弗洛伊德式的精神分析程序吗?弗洛伊德式的精神分析的终结就是把散乱无章的病人经历的事件确认为“创伤事件”,从而以此事件为起点在意识上重构个人的历史,使得其成为主宰自我的主体。因此,齐泽克认为,回溯式的确认真理—事件的关键在于主体的主观认同和先期投入,然而这种先期投入的认同无法避免出现海德格尔式的悲剧。海德格尔把纳粹事件误认为了真理事件,先期投入主体的认同导致了政治错误。

而且,巴迪欧说明真理事件的事例正好是基督教的例子,这恰好也是阿尔都塞说明意识形态质询所用的事例。阿尔都塞的确曾经也引述过圣保罗的话,不过那是为了说明人们只有在意识形态中才能成为主体。如同齐泽克所说的那样,阿尔都塞特别举出了宗教意识形态的例子来说明意识形态质询与主体之间的关系。他强调个体总以为自己处于意识形态之外,其实这个时候才是处于意识形态之中,就如同齐泽克认为巴迪欧所说的真理—事件标举自己处于情境(意识形态)之外,也许是一种新的意识形态。首先,按照阿尔都塞的理论,意识形态对个体识别时,总是已经把个体当作主体来质询了,“个体已经—永远是主体”。换言之,意识形态在质询个体时候,已经预先假定该个体为主体,也就是具有了意识形态大他者所要求顺从的一切,而不单是从外部对其进行说服工作。上帝是一个大他者,他把教徒作为主体来质询,要求他们顺从。也就是说,“‘上帝将会在其中认出自己’,这就是说,那些认出了上帝,并且在他中认出自己的人们,将会获救。”<sup>②</sup>按照齐泽克所说,我们在这里辨认出了巴迪欧的主体对于事件的确

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第201页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]泰奥德·阿多尔诺等:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2006年版,第128页。

认,要想辨认真理一事件,必须是内在于真理之中的,而不是外在的。换言之,只有已经在内心皈依基督的人才能辨别出基督复活的信息,只有已经声称自己是“蒙受神恩召唤”的人(比如圣保罗)才能识别真理一事件。在阿尔都塞的视域下,巴迪欧的真理一事件作为意识形态要求个体首先要作为主体,然后才能知晓真理一事件的到来,才能辨别真理一事件与疑似事件的区别。齐泽克说:“因此,我们要再一次问,巴迪乌关于真理一事件的观念,难道不是诡异地近似阿图塞的(意识形态)召唤理论吗?”<sup>①</sup>

就如同阿尔都塞所言一样,巴迪欧认为事件成为真理,首先需要主体对此的确认和声明。新的主体必然是忠诚于基督复活事件的人,是把基督的爱遍及他人的人,这样的人就拥有了永恒的新生命。他说:“真正的主体化以事件的公开声明,作为其实质的证据,其名称也就是‘复活’。信仰的本质就是要公开声明。真理是斗争的,否则就不是真理。”<sup>②</sup>换句话说来说,基督教的真理一事件就是基督复活了,这件事情是突如其来的、不可预测的,也就是在旧有的犹太话语、罗马话语和希腊话语中都无法予以解释。在巴迪欧看来,只有那些相信或愿意相信基督教的人才会相信或理解基督复活的意义,比如只有爱上某人的人才会看到某人的爱。一个事件被确认为真理一事件需要人先期把自身投入到该事件之中,完全局外人的视角是无法看到真理的。那些信仰基督教的人,把自身投入到基督复活的事件中,并且声明自己属于、忠于这一事件,那么这个人就被基督确认为主体——获救者、有福的人。

齐泽克对这一过程持有怀疑态度。“巴迪乌所描述的过程,难道不就是个人被某个目标(Cause)召唤为主体的过程吗?……事件与主体之间的循环关系(主体为事件效忠,但唯有如此,事件本身才能被移交给投入的主体所看见)难道不就是意识形态的循环吗?”<sup>③</sup>在阿尔都塞的视域下,如同齐

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第201页。

② [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第114—115页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第201页。

泽克所言,巴迪欧的真理—事件与主体之间的循环,无疑就是阿尔都塞所言的上帝与摩西之间的质询与认同。阿尔都塞曾说,上帝作为大他者把摩西这个个体当作主体来质询,他在云端高呼:“摩西!”摩西说:“正是我!我是您的仆人摩西,发话吧,我将会聆听。”于是上帝说:“我是我所是。”阿尔都塞如是说:“上帝就这样将自己界定为超群的主体,他是通过他自己并且为了他自己的他(‘我是我所是’),而且他质询其属民,被他质划归于他的个体,即名叫摩西的个体。而摩西,被质询—称呼其名,认识到‘确实’是他被上帝呼唤,认识到他是个属民,一个从属于上帝的属民,一个通过主体(subject)属于主体的属民。”<sup>①</sup>因此,在阿尔都塞看来,意识形态质询主体的关键在于大他者的“召唤”与个体作为主体的“应答”,一问一答之间就完成了意识形态的运作。这种基督教的召唤与应答,难道不就是巴迪欧所解读的圣保罗作为使徒的逻辑吗?换言之,在齐泽克看来,这也是巴迪欧的真理—事件与主体的互相确认的逻辑,不过他把真理—事件看作另一个上帝,另一个大他者而已。作为主体的个体的应答声音,就是巴迪欧所言的主体对真理—事件的“声明”,即对大他者质询的应答和臣服。同时,他要求主体不断地发表宣言忠于该真理—事件,在齐泽克看来,这种忠于无疑就是阿尔都塞的意识形态对主体的普遍性识别和主体对意识形态的绝对保证。

齐泽克在阿尔都塞的意识形态质询与主体的理论视域下再解读巴迪欧之圣保罗,看到了巴迪欧真理—事件哲学的可能缺憾。虽然齐泽克对巴迪欧在当代西方多元文化主义和民主政治、身份政治下坚持开启普遍主义的真理和政治的破冰之举表示莫大的激赏和效法,但他认为,巴迪欧的真理—事件与疑似事件无法辨别,需要主体的预先投入其中才能识别何为真理—事件。在政治斗争中,辨别真事件与伪事件是一个革命者的关键所在。而这种主体与真理—事件的相互认同和转化,又无疑酷似阿尔都塞意识形态大他者与主体之间的循环。其实,齐泽克所要说的真正意思是:巴迪欧的真理—事件不一定是现代政治的终结,因为它有可能成为一种新的普遍性政

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克、[德]泰奥德·阿多尔诺等:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2006年版,第127—128页。



治的意识形态。比如,苏联的意识形态就声称是为了全人类的普遍事业,但是最终却导致了社会主义事业的重大挫折。主体对真理—事件的先期投入,很容易变成主体对伪事件的误认而步入歧途。例如,海德格尔就将纳粹事件误认为是人类存在的真理—事件而出现重大政治错误。也就是说,齐泽克担心巴迪欧的真理—事件成为另一个上帝、大他者,因此他与巴迪欧的分歧实质上是对政治斗争的方式以及政治走向何处去的不同路径的探讨。

### 第三节 主体问题:真理主体与拉康式主体

#### 一、巴迪欧的真理主体

巴迪欧的真理—事件造就了新的主体理论。他认为,主体产生于对真理—事件的肯认,一种预先投入事件之中然后辨认事件的人。对于事件的辨认无法持有中正、客观的立场,因为这种超级视角根本就不存在。对于从情境的空白中突如其来的真理—事件,旧有情境中的各种知识是失效的、失语的,只有事件之中的人不断声明和宣称忠于该事件,他才成为主体。因此,正如齐泽克所说,巴迪欧的主体是事件与主体之间的互相识别和保证。这一主体,在巴迪欧看来,就是可以担负普遍性政治的主体。

齐泽克指出:“我们现在可以看到真理—事件‘不可决断’的意义了:从体制的立场来看、从存在论的‘事物的状态’的立场来看,真理—事件是不可决断的。因此可以说事件是循环的,因为唯有从巴迪欧所谓‘诠释介入’(interpreting intervention)的立场出发,才有可能与之认同——也就是说,如果我们从一个主观投入(subjectively engaged)的立场发言……”<sup>①</sup>巴迪欧所谓的“诠释投入”抑或齐泽克的“主观投入”指的都是身处某事件之中、已经对该事件有所理解、持有一定主观立场的人。在巴迪欧眼中,法国大革命、十月革命、巴黎公社等都是真理—事件。但是,当时的社会各种话语,都无

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第187页。

法理解这一事件的崭新性,被事件搞晕了头。唯有这种主观的介入,一组杂多(multiple)才能被认为是一个真正事件。齐泽克指出,巴迪欧把对真理—事件命名的语言称之为“主体语言”(subject-language)。从知识领域来看,这种语言是毫无意义的,因为真理—事件无法在知识领域或者符号界之中进行评价和定位。换言之,事件的不可决断性是指真理—事件没有任何大他者的指认和保证,同样也不存在对事件进行客观、中立的宏观描述和把握。齐泽克认为,只有一种主体的主观凝视才能看出事件的别样意义——“也就是说,唯有从先前那为真理所做出的决断(decision for truth)出发,才可能在情境中辨认出事件的迹象。就像詹森教派(Jansenist)的神学一样,只有那些已经决定信仰的人,才能辨识出神迹。”<sup>①</sup>因此,对于主体来讲,只有那些愿意相信法国大革命是一次伟大革命的人,才认为它是真理—事件;对于其他人来讲,它就是一场不可理喻的突发的大混乱。在齐泽克看来,对于事件的声明,就像圣保罗宣称自己受到了神的召唤而成为使徒一样,就是从事件的立场出发,不断地超越和颠覆原有的知识结构和话语秩序,从情境中寻找真理的痕迹。

主体如何才能确认真理—事件呢?即对事件进行命名和声明。巴迪欧认为,一个事件在空无中突然爆发了,旋即消失了,只留下了后果的痕迹。所有的真理都包含在模糊不清的事件的灵光一闪之中:在政治上,古代的奴隶与当代的无产阶级突然登上政治舞台;在艺术上,形式上的变化突然发现自己跨越了艺术的定义和边界;在爱情上,一次目光交汇的偶遇打破了庸常的生活秩序;在科学上,相互对立的東西都归属于数学;在宗教上,基督死了又复活的瞬间改变了人们信仰的地图。出现在世界上,又消失了的的事件,留下的就是恰如其分的名字,让奴隶和无产阶级从非在变成存在的斯巴达克和列宁;让悲剧从巫术仪式变成表演艺术的埃斯库罗斯;自然而纯真爱情的代言者爱洛绮丝……因此巴迪欧说:“我把事件变化中突然浮现出来并在表象中取最大值的在先前的世界状态中的非在称作为原始陈述(enonce

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第188—189页。

primordial)。”<sup>①</sup>这种原始陈述就是对某一事件的命名,命名是建构主体的开始和真理规程的启动。巴迪欧就认为圣保罗对基督复活事件予以了命名,并且自己声称忠于该事件。于是,在犹太话语、希腊话语之外产生了第三种信仰者的话语,或者叫神秘话语。在巴迪欧看来,这是一种无言之言,是对真理—事件的必须声明。“真正的主体化以事件的公开声明,作为其实质的证据,其名称也就是‘复活’。信仰的本质就是要公开声明。真理是斗争的,否则就不是真理。”<sup>②</sup>这种声明的目的在于开创一种主体化、真理的“身体”即新主体。正如彼得·霍尔沃德所说:“真理、主体和事件是单一过程的各个方面:一个真理通过宣布真理的主体而得以存在,这些主体在宣布真理的过程中以其对事件的忠诚而成为了主体。”<sup>③</sup>

正如莎士比亚的《罗密欧与朱丽叶》一样,只有罗密欧爱上了朱丽叶,他才觉得舞会偶遇是爱的生命的开始,心里有了爱,眼睛才会发现爱的人,才会发觉相遇的革命性意义。齐泽克说:“就是在这层意义上,事件包含了主体性:投入事件的‘主观观点’是事件本身的一部分。”<sup>④</sup>他举例子说,马克思的命题“一切历史都是阶级斗争的历史”,该命题已经预示主体性了,即相信历史都是阶级斗争历史的人才能看出历史都是阶级斗争。毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中指出,一些乡绅和地主说农民运动“坏得很”,很混乱,是痞子运动;农民则说“好得很”,产生了严重的“分歧”。其实,这不是所谓的意见分歧,而是主体投入的立场不同,评价者只有占据了农民的立场才看出“打地主、分田地”的好得很的结果,乡绅只有占据了地主的立场才感觉“坏得很”。因此,齐泽克指出,唯有从某种“偏见”的立场出发,才能在整个社会中辨认出阶级斗争的踪迹。也就是说,事件与主体是循环认

① [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第114页。

② [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第114—115页。

③ [法]阿兰·巴丢:《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,陈永国主编,北京大学出版社2010年版,第8页。

④ [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第189页。



证的。在事件发生后或者消失后,没有任何客观的保证,也没有话语可以阐释,唯有主体的主观确认、命名、声明和保证才让该事件成为真理—事件;同样,也只有我们决断了事件、忠于事件才能成为主体。因此,巴迪欧“坚持强调真理—事件的内在性(immanence):真理—事件对其行为者本身而言才是真理,而不是那些外在的观察者”<sup>①</sup>。

主体如何形成呢?原始陈述附加在一个创生的身体上,从而形成合体。巴迪欧说:“原始陈述开创了一种世界上的新身体形式,这种身体形式是真理的身体,或者说主体化的身体,在上下文意思比较明确的地方,我通常将之简称为身体。”<sup>②</sup>譬如说,巴迪欧认为,一句“我爱你”的宣称是对那个转瞬即逝的一见钟情的事件的后果,这声明就让人超越了个体的存在,而诞生了一对情侣。爱使得差异的个体走向两个人的“二”的合体,这就是爱的主体化。换言之,主体是围绕着原始的陈述或者声明而建立起来的,而声明和陈述则是已经消失的真理—事件的痕迹,而身体就是在事件作用下占据了一个立场。“当事件让非在浮现出来时,事件扰乱了世界的秩序(因为事件在此时此刻打乱了这个世界的逻辑结构,即世界的超验性)。那么,新身体所占据的立场就等同于这个世界秩序的立场,亦即决定什么东西在这个世界上实存或不实存的立场。”<sup>③</sup>

这个占据世界秩序的立场,就是主体的立场。巴迪欧把立场分成了三种:第一种是忠于事件的身体合体,认为事件打破了原有的世界的规则;第二种是无差别的立场,即相信没有新的事情发生,一切照旧;第三种是敌意的立场,即把新事件看作是对旧有秩序的破坏,必须予以毁灭。巴迪欧说:“我把这些态度叫作身体的主体化,我们也规定了三种不同的主体化类型,相对于三种不同的主体化身体,也就是存在三种不同的主体:忠实主体(le

---

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第194页。

② [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第115页。

③ [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第121页。

sujet fidele)、反动主体(le sujet reactif)和蒙昧主体(le sujet obscur)。”<sup>①</sup>

巴迪欧分析了作为真理—事件的俄国十月革命后的三种主体形式。第一种是忠实主体,革命后诞生了新的苏维埃国家和第三国际。忠实主体就是支持和拥护世界共产主义运动的民族国家、政党和国际组织。第二种是保守主体,他们不承认苏维埃国家是一个全新的革命性政权,而认为资本主义经济和代议制民主会继续下去,与新政权保持了一定的距离。第三种蒙昧主体则希望新的身体死去,他们强烈想要推翻苏维埃国家,这就是纳粹主义。不过,真正的主体必须是普遍性的,例如爱就是两个个体被联合起来组成“二”的身体,即主体。因此,巴迪欧指出:“当然,忠实主体是那些通向其所建构的大写的二的有效力量的所有一切……我们注意到,在这个过程中,爱就像一个普遍性的原子——不是跨文化的普遍性(政治上的国际主义、科学共同体,等等),而是超个体的普遍性。”<sup>②</sup>换句话说,真正的主体不仅仅是宣称、阐释和忠于事件的,而且还是把自我作为忠实主体与他人连结起来,把爱的普遍性推己及人,让其他人也成为忠实主体,这就是形成了普遍性的真理。

## 二、超越律法的领域:真理主体与剩余主体

在巴迪欧看来,事件—真理主体—普遍性的循环就是新的真理规程。这种真理程序不同于以前的情境,是全新的或者是原有情境的终结。如同齐泽克所说,他的理论核心是存在与事件之间的鸿沟。存在代表着知识所能及的存在论秩序,代表经验中无数杂多,也称之为情境。事件不属于情境,突然出现的事件打破了情境的秩序,就像在知识上打了一个洞。主体与真理—事件的循环互动之后,新的普遍性出现了。齐泽克认为,这就好像弗洛伊德精神分析的终结:真理—事件是一个新的起点,一个象征性的新生,真理主体抛弃了情境或者称之为符号界的秩序,而进行了主体性重构。他

① [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第122页。

② [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第127页。

认为,巴迪欧的真理—事件—主体类似于精神分析的终结,开启了一个超越律法和符号界—秩序的空间,一个普遍性的真理程序。但是,巴迪欧不同于拉康精神分析学,拉康的精神分析终结不是出现一个新的精神综合体,或则重构一个新的真理—事件,而是完全否定掉符号界—秩序本身。对于拉康而言,超越律法和话语秩序的空间是彻底的否定性,否定性就是先于一切肯定和缝合的否定姿态,否定性是肯定的可能性前提。巴迪欧的真理主体是一种在否定旧有情境基础上的新生,但是拉康的否定性却是主体性最深处的“世界的黑夜”即死亡驱力。

齐泽克指出,巴迪欧与拉康的主体理论都以否定为前提,让主体否定了旧有的情境或者符号界—秩序,而让主体获得一个新的话语秩序或者真理程序。但是巴迪欧与拉康在这里出现了严重分歧:巴迪欧把真理主体认为是一个新的上帝,即大他者;而拉康认为不存在任何上帝,上帝已经死亡了。“意思是说,在弗洛伊德之后,我们已不能对真理—事件直接怀抱着信念:一切这种真理终究都只是假象,模糊了先前那空白,即弗洛伊德所谓的死亡驱力。因此,拉冈与巴迪欧相异之处,在于如何界定这个超越律法的领域地位。”<sup>①</sup>也就是说,巴迪欧超越律法、符号界—秩序的是真理主体,而拉康超越律法领域的是死亡驱力,也就是“两次死亡之间”的领域。齐泽克指出:“对于拉冈而言,这个超越了存在秩序的诡异领域,就是他所谓的‘介于两次死亡之间’的领域,即丑怪鬼魅的前存在论领域,而这个领域是‘不朽’的,但它之所以不朽,并不是因为它(就巴迪欧的分析术语来说)‘参与了真理—事件’,而必须从拉冈所谓‘器官膜片’(lamella)、所谓丑怪而‘不死’的客体—原欲(object-libido)的角度来解释。”<sup>②</sup>

在拉康哲学中,整个世界分成了实在界、想象界和符号界,符号界和想象界共同构成了人的现实符号秩序和心理世界,而实在界则是以创伤事件入侵人的现实世界的快感剩余。齐泽克认为,拉康的实在界是人生命的起

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第215页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第216页。



点,也是整个理性世界的起点,因为它就是前本体论的无限快感的黑暗深渊。也就是说,实在界是康德所不愿意看到的先验想象力的分散杂多,一个前本体的原始生命。两次死亡之间,是拉康的一个关键思想。他认为,人总是要死亡两次,就像弗洛伊德提到的“已经死亡的父亲但是他没有意识到自己的死亡”一样。人首先是在生物学意义上的身体死亡,这个是第一次死亡;还有第二次在符号界的话语秩序中予以消除,即第二次死亡。

根据米勒的阐释,齐泽克认为,死亡驱力就是第二次死亡的可能性,它处于符号性秩序的对立面,可以对符号性秩序进行彻底的根除,即符号性死亡。但具有悖论性质的是死亡驱力还是开启新的符号性秩序的可能性,由于它可以抹除原有的符号性秩序,那么也可以开启新的符号性秩序。换言之,第二次死亡抑或死亡驱力,既是对符号界的彻底颠覆,又是符号界的重新启动。“这个处在‘两种死亡之间’的位置,即崇高美或者可怕怪物所在的位置,正是原质的场所(site),是处于符号秩序中间的实在界—创伤性内核(real-traumatic kernel)的立足之地。这个位置是由符号化/历史化(symbolization/historicization)开辟的:历史化的过程暗示了空位(empty place)的存在,暗示了非历史的内核(non-historical kernel)的存在,而符号网络就是围绕着非历史的内核编织出来的……弗洛伊德的‘死亡驱力’只是对萨德的‘第二次死亡’观的准确理论概括:全盘‘擦除’历史传统,这种可能性正是由符号化/历史化的过程开辟的。”<sup>①</sup>

这段话也就是说,第二次死亡是死亡驱力的代名词,它是符号界中一个可以消融一切符号话语的黑洞,这个黑洞就是实在界的原始生命快感。在精神分析学看来,人的历史都是围绕着人童年时期经验的一个创伤事件开始的。例如,小汉斯就是看见了父母的背交而受到了创伤。创伤作为一种特别刺激的快感截断或者入侵了人正常的生活世界,使得人的统一性无法完成,或者失去了现实感,于是就成了神经症或者精神病。精神分析就在于让人们无意识中的创伤事件浮现于意识之中,让人们“知晓”本我与超我的

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第169—170页。

欲望循环,从而重建自我,也就是在精神分析师的帮助下重新组织自我的历史,编织成符号秩序,让“历史紊乱”的个体重新成为自我主宰的主体。当然,这个历史化个体的过程,就是弗洛伊德精神分析学的终结,但是它不是拉康精神分析学的终结。不过从此可以看出,作为创伤事件出现的毁灭性的原质快感,就是拉康的死亡驱力。人生在世,我们都会被死亡驱力以创伤事件的面具所干扰和擦除。当然,在齐泽克看来,社会历史或者整个大他者的符号性秩序也可以被原质快感的死亡驱力所擦除,同样也可以重新建构起来,而两次死亡之间的领域(Ate)就是死亡驱力、原质快感再现和活跃的领域。

在齐泽克看来,超越了律法和话语秩序的主体并不是新生的“上帝”——真理主体,而是超越了死亡的生命领域,即不死的、无法摧毁的物件,失去符号性秩序支撑后的生命原质。他认为,在两次死亡之间的领域就是介于符号界与实在界之间的俄狄浦斯和李尔王。俄狄浦斯在堕落之后,他的符号命运已经完成,此时他才真正发现了自己——身处科伦纳斯的形貌恐怖、人人厌弃、苦痛难挨的垂垂老朽。流放中的俄狄浦斯就是被消除了符号性位置的剩余下来的真正生命,因为他超越了律法、话语和人类一切符号秩序。拉康指出,爱伦·坡的著名主人公瓦尔德玛(Valdemar)在弥留之际说出了俄狄浦斯的秘密——人“看来不过是一滩恶心的液体,无以名状的赤裸幽灵,纯粹、简单而血腥,让人无法直视,徘徊在一切人类命运的想象背后,难以形容,腐尸二字亦不够適切,是肿胀生命的完全崩解——泡沫爆裂,分解为槁木死灰的腐败液体。这就是发生在伊底帕斯身上的事。正如悲剧开始后所发生的一切事情所示,伊底帕斯只不过是人间的渣滓、垃圾与残余,毫无合理的形貌可言”<sup>①</sup>。

换言之,完成了自己命运的俄狄浦斯被拉康视为“剩余人”,即一切象征秩序都无法说明的过剩残余。齐泽克称之为“不能整除的余数、实在界的一小片”,他体现了剩余快感。俄狄浦斯在剧中有一句话:“我是不是只

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第217页。

有现在才值得重视(counted as something)。”齐泽克认为,这句话应该翻译为“当我不再是人的此刻,才被你们所重视”。他指出,被剥夺和免除了一切符号义务,失去符号位置的俄狄浦斯,此刻变成了“非人”,即清除了符号界、话语、大他者等刻印在他身上的烙印。此时的俄狄浦斯才揭示了主体性的基本模式:主体是清除一切身份认同的符号话语后还剩余的渣滓。齐泽克认为马丁·路德痴迷于一种观点,即人是从上帝的肛门中掉落的排泄物。<sup>①</sup> 人类主体不是至高无上的康德式的理性主体,而是路德的排泄物、剩余物、渣滓。现代性的主体,在齐泽克看来,只有当主体把自己视为“脱序”、视为排除在符号性秩序之外,人才成为主体。屎溺才是真正的主体。换言之,齐泽克的意思是人类处于非人之中时才能洞察人本身的奥秘,也如同巴迪欧的“非存在”,主体就是人类符号秩序所排除的剩余物、排泄物。比如马克思的工人阶级,工人阶级意识到自己被资本家所剥削的地位、被资本主义话语秩序所排除的失语的状态时,他们才被变成了无产阶级,即拥有了主体性。工人阶级就是资本主义秩序的排泄物,是他们想扔掉而不能丢弃掉的屎溺。因此,齐泽克认为,超越了律法、被排除在符号性秩序之外的剩余物,就是现代主体性。唯有这个主体认同了剩余物,他才成为主体。

### 三、主体化与主体

在巴迪欧的哲学中,主体不是一个空的名词,而是一个践行真理的过程,即主体化。或者说,巴迪欧的主体就是主体化。“在事件的掩盖之下,主体是主体化。Pistis(信仰,或信念)指的正是这一点:主体和主体化没有任何差别。”<sup>②</sup>那么,什么是主体化呢?“原始陈述开创了一种世界上的新身体形式,这种身体形式是真理的身体,或者说主体化的身体,在上下文意思比较明确的地方,我通常将之简称为身体。”<sup>③</sup>他的意思是说,事件发生后旋

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《视差之见》,季广茂译,浙江大学出版社2014年版,第311页。

② [法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版,第106页。

③ [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第115页。



即消失,只剩下了事件的痕迹。人们对事件发表声明,这就是原始陈述。那些忠于原始陈述的人,就创造了新的生命,即忠于真理—事件的生命,这种新生的身体就是真理—事件的主体化。真理不是观念的再现和存在,而要依附于新的身体上,让这个身体或生命去开创和践行之,同时该主体也成为真理的一部分。例如,在爱情中两个人偶然相遇,这是凡俗生活中的一道闪电,一个真事件。一见钟情,对方宣布了“我爱你”,这就是对事件的宣称或原始陈述。忠于这个宣称,就诞生了融个体进入“二”人合体的主体中。这个主体就是爱的真理的宣誓者、忠诚者、践行者。主体化,不仅意味着个体在真理中创生了新的身体和生命,而且还与其他个体或主体一起践行真理—事件,即推己及人,组成一个忠诚主体的联合体。因此,“从那一刻,个体宣布他超越了个人主义设定的自己的界限(如自私,竞争,有限……)。但在真理的身体之中,他仍然保留了自己的个体性,与此同时,他也通过联合,成为那个大写的新主体的一个活跃的部分。”<sup>①</sup>

巴迪欧所说的这种主体与主体的联合,就是他所谓的“观念化”,意即具有普遍性的真理。在普遍性的真理,譬如爱、政治、共产主义等的追求和践行中,忠实的主体不仅是以个体存在其中,而且还与其他主体形成主体间性,共同组成践行这个普遍性观念的合体:共同体。例如,共产主义观念之于巴黎公社,爱的观念之于相爱的二人等。这种主体化是真理的具体化,是普遍性观念的实践化,也是把“小我”融入“大我”的过程。例如,斯诺在《红星照耀中国》中说到,他采访中共和红军干部,包括毛泽东、朱德、彭德怀等高级干部,他们在说到个人经历时候还是独特的个人,有着属于自己特殊的经历、体验等;但是当他们参加了革命、参加了红军之后,个人经历往往与红军、中国共产党的命运联合在一起。他们的个人传记往往成了某一个方面军的个人化“军史”“革命史”。这就是说革命者的个人经历与革命党、军队的经历融在一起了,换言之,革命者的主体与革命的大写主体书写在了一起,小我变成了大我,我变成了革命主体的一部分。

<sup>①</sup> [法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版,第23—24页。

在齐泽克看来,巴迪欧的主体与拉克劳的主体观念一样都具有革命性的一面。主体是一种行动和决断,从原有意识形态或者话语中突围而出,把新的杂多整合为一种真理或者霸权。换言之,“‘主体’并不是指自由与偶然性的鸿沟(侵犯实存的存在论秩序、活跃于其缝隙);主体,毋宁说是一种偶然性,它本身就构成了实存存在论秩序的基础,也就是说,它是‘消失的中介点’,它不露锋芒(self-effacing),将前存在论的混乱杂多转化为现实的实存‘客观’秩序的样貌。”<sup>①</sup>

换言之,齐泽克理解巴迪欧的主体是真理—事件之后,介入并填补存在论鸿沟的行动或姿态。但是,齐泽克认为拉康与巴迪欧在主体这里有重大差别。巴迪欧的主体是填补存在论鸿沟(也许可以理解为实在界与符号界之间的分裂、杂多与情境的分裂)的行动,而拉康的主体则是这个被填充的鸿沟本身。齐泽克说:“简言之,那些彼此相去甚远的哲学家如阿图塞、德希达与巴迪乌都问过的问题:‘难道那先于主体化过程的鸿沟、缺口、空白,还是能够叫做‘主体’吗?’对这个问题的拉冈式回应,是一句简洁有力的‘没错’!——主体既是存在论上的鸿沟(‘世界的黑夜’:疯狂的彻底自我退缩),同时亦是主体化的过程,借助绕行于普遍与特殊之间,来治疗这个鸿沟的伤口(用拉康的话来说,就是那建立起‘新的和谐’的主宰的动作)。”<sup>②</sup>也就是说,主体性是一种不可消除的恶性循环,“由矛所刺之伤,唯有矛能治之”,它既是矛、鸿沟、分裂本身,也是治疗分裂的填补过程。不过,在主体观念上,齐泽克更强调的是拉康的彻底的颠覆性。他认为,拉康的主体虽然在某种程度上也建构新的意识形态或者话语秩序,但是该主体终究是一个虚伪的主体,而真正的主体性则是鸿沟本身。“换言之,主体为了填补鸿沟而付出的努力,本身就回溯性地维持、制造了这种鸿沟。”<sup>③</sup>

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第222页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第223页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第223页。

巴迪欧与拉康之主体的区别就在于：巴迪欧是主体等于主体化，拉康是主体先于主体化。巴迪欧认为，我们应该避免把主体视为结构中固有的空白，这种空白或者否定性会构成存在论的基础。他坚持认为，主体是一种罕见的显现，即当真理—事件以偶然的方式出现于情境之中，主体会在其中辨别出自己的痕迹，从而效忠于事件。从这里来看，主体就是一种辨认和宣称事件的决断和行动。巴迪欧的主体是宣告并忠于事件的主体化，而拉康的主体则是否定的姿态，打破了存在秩序，并为主体化开拓了空间。换言之，拉康的主体应该是巴迪欧主体化的前提条件。

“在拉冈那里，主体要先于主体化：主体是死亡驱力的纯粹否定性，故优先于对某个新的优位意符所做的认同。或者……‘主体’意指一种行动的偶然性，它支撑了存在的存在论秩序本身。”<sup>①</sup>因此，齐泽克认为，拉康的主体的真正名称应该是死亡驱力，或者否定性。在这个意义上，拉康与巴迪欧在“行动”上也产生了分歧。在巴迪欧看来，作为事件的行动是打破旧世界、建立新世界的革命，而对于拉康而言，“作为实在界的行动”（act as real）则是纯粹否定性的范畴。换言之，如果说巴迪欧的真理—事件针对旧有的情境或者意识形态进行革命，而建构起来一个新的真理秩序或者新意识形态秩序，那么拉康的行动就是纯粹为了革命而进行的革命本身，不试图建立一个固定的秩序。换句话说，巴迪欧的真理—事件包含了拉康死亡驱力的否定性，这否定性成为决断和行动的基础，但是又等同于死亡驱力。同样，拉康的死亡驱力包含了巴迪欧的真理—事件的否定姿态，但是又反对它建立新的秩序，新的存在论，而永葆否定性的根基。巴迪欧与拉康的主体，在颠覆情境或者符号界的目标上是一致的，但是在颠覆之后是否再造新世界秩序是存在分歧的。

同时，巴迪欧认为在新的真理主体的普遍性共同体建立之后，那些否定性的事件就不再是“真理—事件”了，而是入侵的干扰因素，是对正面的真理事件的背叛、不忠和否定；但是，在齐泽克看来，否定性的行动或者事件始

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第224—225页。



终具有革命性,它是优先于符号界的秩序的,无论这个秩序是旧有的,还是新建立的。换言之,作一个革命的类比,巴迪欧的革命目的在于建立一个新的世界,而齐泽克的目的是不断革命,永不停止。“因此,拉冈式的死亡驱力(这是巴迪欧所坚决反对的范畴)同样是存在与事件之间的一种‘消失的中介点’:主体的内在必然含有一种‘否定’的姿态,这样的否定姿态,随后会在‘存在’以及对事件的忠诚中变得混淆模糊。”<sup>①</sup>齐泽克认为,巴迪欧与拉康的主体的根本分歧也会表现在政治上,例如对待苏联和东欧的社会主义。对于巴迪欧而言,东欧社会主义的解体不是一个真理事件,因为它并没有建立一个由忠诚主体所构成的稳定运动,而是很快解体。但是从拉康“作为实在的行动”的观点来看,东欧社会主义的解体就是一个真正的“事件”,恰好理由与巴迪欧一样,但是结论完全相反——正是因为民众彻底地否定性姿态,才比巴迪欧所希望的实存化过程要重要得多。

---

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第226页。

## 第七章 齐泽克与阿甘本

2001年的“9·11”事件改变了世界。后“9·11”的时代,美国打击恐怖主义的霸权逻辑确立了,恐怖主义成为世界各国头痛的问题。任意虐待囚犯的关塔那摩再现古巴,全球资本主义经济危机爆发持续至今,各国学生、工人运动和暴力事件不断,人们的生命财产毫无安全感,生活充满了恐惧和伤害……,总之这个时代发生了重大的变迁。我们要想透视这个时代的特点,不得不借助一个哲学家的头脑,这就是意大利的哲学家、激进左翼思想家吉奥乔·阿甘本(Giorgio Agamben)。如果说巴迪欧关注的是这个时代的真理如何延续、革命传统如何保持的问题,那么阿甘本的思想就与当下这个时代密切相关,或者说他是我们“同时代”的哲学家。美国学者米格尔·法特说:“吉奥乔·阿甘本的《神圣的人》堪称最近十年唯一最具创新性的政治哲学著作,因为它最先提供了一个概念性的框架,正是在这一框架下我们开始去理解这个‘勇敢的新世界’。……阿甘本在其《神圣的人》中首次使用的一些范畴(尤其是:‘赤裸生命’‘主权’‘例外状态’以及‘神圣的人’)现在已经成为全世界尊重其价值的政治和哲学研究者的词汇通币。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 汪民安、郭晓彦主编:《生产·生命政治》第七辑,江苏人民出版社2011年版,第97页。

换言之,阿甘本的“牲人”(Homo Sacer)系列著作及其关键词已经成为当代政治哲学、左翼激进思想界的通用货币,不经阿甘本,我们无法讨论这个时代所面临的困惑和问题。1942年,阿甘本出生在意大利的罗马城,曾就读罗马大学。1956年,他完成了对20世纪初法国哲学家西蒙娜·薇依的政治思想进行研究的博士论文。1966年至1968年,他参加了海德格尔主持的研讨班,深受其影响。20世纪70年代到90年代,阿甘本一直主持翻译本雅明文集的工作,作出了巨大的贡献。在翻译和学习本雅明的过程中,他找到了自己一生思想的伟大导师,他将本雅明的思想看作是使海德格尔思想复活的“解药”。这一时期,阿甘本出版了一系列研究诗学和语言学的著作:《空心人》(1970年意大利文版)、《诗节:西方文化中的词与魅影》(1977)、《幼年与历史:经验的毁灭》(1978)、《语言与死亡:否定性的场所》(1982)、《散文理论》(1985)等。

20世纪90年代以后,阿甘本对政治的热情高涨,他参与了德国法学家施密特、法国哲学家让-吕克·南希、莫里斯·布朗肖的理论辩论,介入了当代的政治理论论争。他挖掘了福柯生命政治和阿伦特对极权主义批判的思想,出版了“牲人”系列著作。第一部是《牲人:主权权力与赤裸生命》(1995),该著作引发了欧美学界的热烈反响,使得阿甘本成为当代激进思想家之一。第二部是《奥斯维辛的残余:见证者和档案》(1998),这部著作进一步考察了现代主权生命政治的典范纳粹集中营。第三部是《例外状态》(2003),这部著作是他对美国“9·11”后肆意践踏人权的反恐政治的思考,是对当代生命政治的现状分析。第四部是《王国与荣耀》(2007),它考察了西方治理权力采取的经济与宗教结合的形式。第五部是《语言的圣礼》(2008)。

除此之外,阿甘本也出版了很多政治哲学与文学艺术交融研究的著作。1996年至今,他出版了《没有目的的手段:政治学笔记》(1996)、《诗歌的终结:诗学研究》(1996)、《剩余的时间——解读〈罗马书〉》(2000)、《开放者:动物性与人性》(2002)、《潜能》(2005)、《亵渎》(2005)、《事物的签名:论方法》(2008)、《裸体》(2009)等优秀著作。

阿甘本的政治哲学起始于他对生命的思考。福柯的生命政治学、阿伦



特对纳粹集中营暴行的反思和对极权主义的批判、施密特的例外状态研究、本雅明的暴力批判与弥赛亚时间思想等都构成了阿甘本的激进政治理论的思想源头。1968年,意大利与法国一样爆发了激烈的学生运动和工人运动,一度共产党活动和左翼政治进入高潮阶段。从红色年代成长起来的阿甘本,与巴迪欧、朗西埃等具有同样的社会背景。他开始研读诗学、艺术、语言学等,后来翻译学习本雅明之后,发现本雅明是一座思想的宝库。20世纪90年代以来,本雅明对阿甘本的思想影响是全方位的。阿甘本不仅在《牲人:主权权力与赤裸生命》《例外状态》中深入地讨论了本雅明的法律与暴力的思想,而且还在《剩余的时间——解读〈罗马书〉》中思考了本雅明的弥赛亚主义与革命的关系。由此可见,阿甘本也是西方马克思主义,特别是1968年一代的后裔。同时,阿甘本非常关注当代政治,生命政治也是在当代思想家对话或“潜对话”中得以展演的。

“9·11”事件使美国这个最强大的国家突然遭到恐怖袭击,人们陷入恐惧、悲伤和哀悼之中。而美国政府则认为自己受到了伤害,就可以“先发制人”地打击任何嫌疑国家和组织。2001年10月,美国总统布什签署了《爱国者法案》(*USA PATRIOT Act*),随后发动了阿富汗战争和伊拉克战争,美国以反恐之名借助紧急状态,肆意践踏主权国家生命安全和人权。如此赤裸裸的霸权主义政治将会产生什么样的世界格局,以及如何看待和思考这种忽视人权的现象,这些问题就摆在了哲学家面前。

2002年,齐泽克出版了《欢迎来到实在界这个大荒漠》(*Welcome to the Desert of the Real*),率先对此进行了考察和思考。齐泽克认为,21世纪初的恐怖事件是实在界的热情爆发,他在分析中特别援引了阿甘本“牲人”的概念,并提出了“末人”观点。随后,美国政治哲学家、女性主义思想家朱迪斯·巴特勒(*Judith Butler*)出版了《脆弱不安的生命:哀悼与暴力的力量》。2002年,巴特勒的长文《无限期羁押》就关塔那摩监狱无限期羁押的“赤裸生命”与自由、人权的关係进行了思考,在其中她不断引用和对话阿甘本的生命政治。2003年,阿甘本出版了专门研讨紧急状态与人权、生命安全的《例外状态》一书。他在书中援引了巴特勒在《无限期羁押》一文中对关塔那摩的分析。

由此可见,齐泽克、阿甘本与巴特勒在“9·11”之后都敏锐地感到“一个新时代开始了”,或者说一个暴力的时代重新开启了。他们在相互对话中诊视了当代政治格局,深思了在非常时期人的生命状态的变迁。齐泽克与阿甘本在现实交往上好像并不多,但是他们的理论对话却很深入。一方面,齐泽克借用阿甘本的牲人和生命政治来观察和思考美国的“反恐主义”政治,同时反过来也深化了对生命政治的理解和研究;另一方面,齐泽克从牲人概念得到了启发,他结合拉康的“两次死亡之间”等观点,重新定义了“人(即主体)”,提出非人的概念,并从非人、非在的角度探讨左翼激进政治的前景。

## 第一节 阿甘本:走向革命的例外状态

### 一、例外状态

例外状态(state of exception),紧急状态或戒严状态,是基于国家权力对法律的一种悬置或者暂时失效的政治和法律的特殊时期。在正常的秩序下,宪法、民法、刑法等组成一个严密的政治法律体系。这种体系给我们带来一种生活的政治法律秩序,例如在大街上任意杀他人,就会被警察抓捕和审问。但在一种例外状态下,这种行为是不受常规法律束缚的。换言之,例外状态就是一个可以任意夺取他人生命的状态,而不受到法律的追究。

关于例外状态有两种不同观点。一种是卡尔·施密特(Carl Schmitt)在《政治神学》中的观点。他认为,例外状态不是一种常态,它是法律的一种特殊状态。当一个国家、民族或者共同体受到诸如战争、暴乱、瘟疫等严重威胁时,为了维护国家的安全、完整和统一,主权者就必须宣布进入一种紧急状态,其目的是试图恢复国家统治的常态秩序。这种紧急状态赋予了军队或者某种暴力机器一种任意杀人的权力。例如,在叶利钦密谋俄罗斯脱离苏联独立的时候,苏联的副总统、安全部长等六七个人组成了“苏维埃紧急委员会”。委员会宣布在全苏联实行紧急状态:首先就把总书记戈尔巴乔夫软禁起来,并派军队上街镇压反对派。这就是紧急状态,目的就是要

维护国家的统一,否则国家就分裂了,但他们以失败而告终。从古至今,每个国家都曾出现过紧急状态,不管是集权国家,还是民主国家,都使用过紧急状态。施密特的观点是说,在国家危急存亡关头,主权者如果不实行特殊的法律,不宣布紧急状态,那国家就不存在了,法律也就不存在了,整个社会秩序就全部崩溃了。

另一种是本雅明和阿甘本的看法。他们关于例外状态的观点与施密特恰恰相反。本雅明认为,例外状态,已经由过去的特殊时期的特殊状态变成了现代政治法律统治秩序的常态治理,这是最可怕的。本雅明在《历史哲学论纲》中指出:“被压迫者的传统告诉我们,我们生活在其中的所谓‘紧急状态’并非什么例外,而是一种常规。我们必须具有一个同这一观察相一致的历史概念。……法西斯主义之所以有机可乘,原因之一是它的对手在历史进步的名义上把它看成一种历史的常态。”<sup>①</sup>在紧急状态成为常态的情况下,杀人是不受审判的。因此,阿甘本指出,在希特勒上台之后,他宣布纳粹德国实行《魏玛宪法》第48条,这项法令悬置了七条宪法所规定的基本人权。从某种意义上讲,第48条例外状态的实施,意味着纳粹德国的十二年就是十二年的例外状态,因此才会有集中营,才会有任意杀戮犹太人。阿甘本认为,例外状态是通过一种特殊法令悬置法律自身、从而将生命纳入治理系统的一种政治结构。

## 二、悬法与恺撒之死

例外状态作为现代国家的一条法律是从法国大革命开始的。1791年7月8日,法国制宪会议的命令中区分了“和平状态”“战争状态”和“戒严状态”。在和平状态下,政治分成两块:军政当局和民政当局,即军权和政权。在和平状态下,军政当局和民政当局在各自领域内各自运作,行政权力和军权互不统摄、互不干扰。在战争状态下,军政当局与民政当局协同合作,即行政的部门必须为军事服务,做好后勤工作。所以,过去中国的皇帝若御驾

<sup>①</sup> [德]瓦尔特·本雅明:《启迪:本雅明文选》,汉娜·阿伦特编,张旭东、王斑译,生活·读书·新知三联书店2008年版,第269页。



亲征,一般会将太子作为监国或者摄政,目的是让他全力配合皇帝的战争状态。戒严状态,即例外状态,所有赋予民政当局的权力全部移交给军方,而且集中在一个军事指挥官手中,他拥有绝对权力。

例如,1811年拿破仑当政后随即宣布:皇帝在一个城市遭受到敌人的武装围攻或受到直接威胁时,能够宣布戒严状态。也就是说,皇帝可以宣布一个城市、一个地区乃至全国进入紧急状态。这就是施密特所说的主权者,主权者即可以直接宣布紧急状态的人,也就是拥有绝对权力的人。拿破仑三世掌权之后,紧急状态的权力进一步移交给了国家元首。在第一次世界大战之中,法国总统庞加莱在1914年发布了一个使整个国家进入紧急状态的命令,这个紧急状态在法国一直持续到1919年。换言之,法国度过了将近5年的紧急状态。不仅仅是在战争的时候,在日常的时候,有的国家或地区也会使用紧急状态,即国家可以对某几个领域实行绝对管制,停止一切贸易,这样国家的立法权、行政权全部进入绝对的紧急状态中。

由此可见,主权者对紧急状态的宣布已经成为正常的治理国家的方式,即成为治理国家的正常状态,例外状态变成“例内状态”。美国也是一样,美国总统林肯1861年在内战中宣布征召一支七万五千人的军队,没有国会的授权,没有议会的授权直接宣布命令,这就是紧急状态,是强行征召,人民的生命归国家权力所有。

这种紧急状态从何时何处开始呢?笔者认为,这需要追溯到古罗马共和制向帝制过渡的历史时期。阿甘本认为:“罗马法中有一个制度,在某个意义上可说是现代例外状态(ausnahmezustand)的原型,且或许正是基于这个理由,似乎仍未得到法律史学家与公法理论家充分的注意:悬法(iustitium)。”<sup>①</sup>1877年,阿道尔夫·尼森(Adolphe Nissen)在《悬法:罗马法律史研究》中指出,悬法就是法的中止与悬置。也就是说,悬法作为古罗马法中的一种制度,其意思是法的暂时停止或失效。罗马共和国是由元老院、行政官员和公民大会共同构成的共和政体,其中元老院拥有最高立法权力。当共和国受到威胁时,元老院授权给执政官、护民官或者裁判官作为绝对权力的

<sup>①</sup> [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版,第63页。

人,这就是独裁官。也就是,将罗马共和国所有的立法权力、行政权力全转移到一个人身上来维护国家的安全。这就是紧急状态理论中“悬法”的内涵。

悬法从哪里来的呢?古罗马共和国有过“悬法”的史事吗?笔者认为,要搞清楚悬法是如何发生的,就需要思考罗马的独裁者尤利乌斯·恺撒(Gaius Julius Caesar)的被刺事件及其引发的罗马政治的剧变。公元前44年,恺撒征服了高卢、彻底消灭庞培势力,宣布自己为“终身独裁官”。此时,恺撒实际上已经拥有了凌驾于元老院之上的绝对权力,其文治武功已经达到了极盛时期。在一次庆典中,恺撒的部将、执政官安东尼将一个花环编织的王冠戴在恺撒头上,欢呼恺撒为王。此举遭到了恺撒的拒绝,但是却引起了元老院共和派的怀疑。以布鲁图斯为首的共和派担心恺撒称帝,于是在元老院里刺杀了恺撒。恺撒死后,安东尼发表了演讲,并公布了恺撒遗嘱,引起了罗马公民的暴乱,谋杀恺撒的贵族们纷纷逃出罗马。其实,当时作为终身独裁者的恺撒,已经是罗马政权的主权者了,所以恺撒之死就造成了权力的真空。为了给恺撒复仇,安东尼和奥古斯都召集恺撒旧部进攻罗马。在这种情况下,元老院马上宣布进入紧急状态,元老院授予了布鲁图斯以维护共和国体制而发动战争的权力。此时元老院的发言人为著名政治家、演讲家西塞罗。阿甘本把西塞罗在恺撒“国丧”之后发表的《斥安东尼篇》视为宣布“悬法的典型案例”。“面对正带领一支军队开向罗马的马克·安东尼(Mark Antonio)之威胁,西塞罗向元老院讲了几句话:我坚信有必要宣告动乱状态,发布悬法,并披上战袍(saga summere)在这里的大致意思是公民必须脱下他们的礼袍准备作战。”<sup>①</sup>于是,罗马陷入了安东尼、奥古斯都带领的军队与布鲁图斯等共和军的混战之中。

根据阿甘本的研究,这就是作为主权者恺撒之死导致的例外状态的产生。施密特说,能够宣布紧急状态的人就是主权者。主权者,就是权力集于一身,他的自然生命、肉体 and 权力密切结合在一起,他的肉体不存在了,权力

<sup>①</sup> [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版,第72页。

就出现真空了,整个政治法律秩序就失序了、混乱了。所以,恺撒的死亡导致了紧急状态的出现。所以,阿甘本指出:“它显示出,iustitium 这两个面向的连结并不在于极端情境或失序中所假定的哀悼特质,而在于主权者的葬礼所可能引发的动乱。佛拉斯切提在随着恺撒的葬礼所引发暴力叛乱中找到了它的起源,这个葬礼被深富意义地描述为‘煽动的葬礼’。”<sup>①</sup>因此,阿甘本认为,例外状态、悬法的发生,与主权者的死亡及其葬礼有直接的对应关系。也就是说,主权者就是活的法律。他的自然生命的存在与否,不仅决定其自身形式生命,还决定着国家政权—法律秩序的有序与无序。主权者就是法律秩序的有序或无序的基础。所以,阿甘本指出:“活的法律是例外状态在法律的外部与内部之间所建立之连结的原初形式,并且在这个意义上,构成了现代主权理论的原型。”<sup>②</sup>

不过,这种例外状态难道就只是在古罗马出现过吗?在古希腊有没有悬置所有法律的情况呢?阿甘本指出:“无法与法之间的秘密连带在另一个现象中曝了光,而其代表着一种与皇帝的国丧对称,并且于某种程度上倒转的形象。民俗学家与人类学家长久便熟稔那些周期性的节庆/庆典(feste)(例如在古典世界的酒神节[anthesterie]与农神节[saturnalia],以及在中世纪与现代世界的闹婚活动[charivari]和嘉年华[carnevale]),而这些庆典乃是以无羁的放纵和正常的法律与社会阶层的悬置及倒转为特征的。”<sup>③</sup>虽然,阿甘本注意到了自古希腊罗马以来的狂欢节等节日庆典对日常政治法律秩序的悬置和颠倒,“也就是说,这些庆典开启了一个打破并暂时颠覆社会秩序的失序时期”,但他对这种情况还是不太理解,“学者们对于这些在井然有序的社会中突然爆发的失序状态一直难以解释,尤其是它们为何能够同时受到宗教和世俗权威的宽容。”<sup>④</sup>

阿甘本对狂欢节与悬法之间联系的不理解,在于他没有更深入地研读

① [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版,第107页。

② [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版,第110页。

③ [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版,第112—113页。

④ [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版,第113页。



人类学,特别是弗雷泽的《金枝——巫术与宗教之研究》<sup>①</sup>和俄国哲学家、美学家巴赫金的著作。通过弗雷泽的《金枝——巫术与宗教之研究》以及其他人类学著作,可以知道这种迥异于日常政治法律状态的是狂欢节。实际上,古希腊的狂欢节、罗马的农神节等节日庆典是对整个正常的政治法律秩序的悬置。俄国哲学家、美学家巴赫金认为,在中世纪和文艺复兴时期,狂欢节就是人们日常生活之外的另一种生活方式。他把人的整个生活分为两种:一种是遵守统治者的政治法律秩序下的辛苦劳作;另一种就是悬置政治法律秩序的颠覆规矩生活的狂欢节。狂欢节把所有的权力秩序都颠覆了,在狂欢节中可以嘲笑国王、嘲笑警察、殴打警察,上下颠倒,左右颠倒,男女颠倒,全部混乱。拉伯雷的《巨人传》中谈到了,在狂欢节中,伯爵假借举行狂欢节,抢了别人的东西,假借狂欢节把执法者即现在所说的官吏和警察打死了,打死也不受到审查。所以狂欢节本身就是政治法律秩序的例外状态。由此,可以看出,权力的历史就在秩序和失序的交替中,以例外状态为形式的失序与权力的秩序状态,实质上与主权者的生命状态直接联系在一起。从狂欢节的角度来看,有序与无序、日常秩序与狂欢节,这两种生活方式的交替实际上源自于古代人类社会的生命观念,即狂欢节的核心思想——死亡即新生。主权者的自然生命的更替,就直接是政治法律秩序的有序与无序的交替。

### 三、牲人与狂欢节

生命政治的提出者是福柯。福柯在《性经验史》中指出,在17—18世纪之后,生命逐渐变成了关键词。政治不再以精神为对象,而是对肉体进行统治,即把政治权力和精神统治演变为针对人身体的系统管制。福柯在《规训与惩罚》中指出,在现代文明中,实际上,监狱和疯人院管制的并不是人的思想,而是人的肉体,即一种微观的物理权力。正是在这个意义上,福柯才说“灵魂是肉体的监狱”。后来,福柯把这种生命管理的研究扩展到正

<sup>①</sup> [英]J.G.弗雷泽:《金枝——巫术与宗教之研究》,汪培基等译,商务印书馆2013年版。

常的社会组织结构之中,如学校、工厂、政府等都对身体进行严格的管理和规训。换言之,身体的再生产是现代权力再生产的基本形式。18世纪之后,现代政治把国家权力与生命联系起来,将人的生物生命完全置于主权的管理和控制之下。这就是福柯所说的现代性,即把一切人的生物生命纳入政治管理体系之中。

福柯研究的终点乃是阿甘本研究的起点。阿甘本认为,生命政治应追溯到古希腊的亚里士多德,他把生命分成了生物生命和政治生命。生物生命就是我们的自然生命,政治生命也就是阿甘本所说的形式生命。人类像所有动物一样,出生之后就拥有自然生命,但人类不同于动物之处在于人还拥有形式生命,即依附于自然生命之上的、作为社会公民的各种权利及其形式。阿甘本说:“通过形式生命(form-of-life)这个术语,我意指的,是一种永不能与其形式分离的生命,在这种生命中,要剥离出某种类似赤裸生命的东西是绝无可能的。”<sup>①</sup>

但是,的确,人的生命的存在不同于动物的生命的存在,它总是与权力联系在一起。或者说,权力总是建立在形式生命与赤裸生命相分离的地方。阿甘本认为,“生命——在其当今已然成为常态的例外状态之中的生命——就是赤裸生命,它能在一切语境下打散各种生命形式,终止它们与形式生命所保持的结合。”<sup>②</sup>在亚里士多德看来,一个人能够成为公民就意味着他有行政的权力,有政治生命。因为古希腊和罗马人没有私人生活,他们的私人生活就是公共的生活,如果禁止公民参加公共生活,就意味着他形式生命的终结。所以,在古希腊、罗马,形式生命是高于自然生命的。与之相反,赤裸生命是把所有的生命形式都剥夺了,只剩下自然生命,而且这个自然生命是谁都可以杀死的,这就是阿甘本所说的“神圣人”,或“牲人”。牲人是直接暴露在主权暴力之下的赤裸生命。

那么,暴露于死亡之下的赤裸生命发源于何时呢?阿甘本追溯到了古

<sup>①</sup> [意]吉奥乔·阿甘本:《形式生命》,载汪民安、郭晓彦主编:《生产:生命政治》(第七辑),江苏人民出版社2011年版,第46页。

<sup>②</sup> [意]吉奥乔·阿甘本:《无目的的手段》,赵文译,河南大学出版社2015年版,第8页。

罗马法律中的“牲人”的定义。牲人是根据平民表决被判为罪犯的人,判为有罪,因此他们就不能再作为牺牲去献祭给神,杀死他们的人也不被定为杀人罪,也没有罪。所以,习惯上,牲人被称为坏人或者不纯洁的人。牲人有两个特征:第一是杀死他们不违法,第二是被禁止去做牺牲献祭。我们知道,牺牲是神圣的,但是牲人却不能作为牺牲去献祭。阿甘本对此没有想清楚,他认为这两点是令人费解的。他既然是作为犯罪为什么不被判刑?他既然是被禁止作为牺牲,那为什么不会想到杀死他会受到晦气污染。

如果能联系到弗雷泽的《金枝——巫术与宗教之研究》及人类学的知识,这个疑问就可能迎刃而解了。在人类社会初期,为什么杀死用于献祭的牲人而不用承担法律责任呢?我认为,这是因为牲人不仅是献祭给神灵的牺牲,而且还是污秽和罪恶象征的戴罪者或替罪者。我们还是要联系到原始民族和部落的节日传统。狂欢节源自于对原始部落的大祭司或首领的神圣生命的更新。也就是说,在原始人的观念中,大祭司或首领的生命与神的生命是融为一体的,当部落出现各种不可预测的衰亡或不幸事情,比如天气干旱无雨、部落间战争失败、人畜不旺、生病或死亡等时,他们都认为这些事情与首领的生命力衰退有关系。于是,原始人认为,既然神力寄居在祭司或首领的身体之内,那么就必须更新这个“宿主”来使神灵的神力得以更新,所以他们在祭司或首领身体衰老或出现疾病的时候,就会杀死他们。这种定期更新大祭司/神的生命力的仪式,其基本思想是杀死生命就是更新生命的观念,即死亡即新生。实际上,这是通过更新自然生命而更换主权者的政治形式。原始社会,甚至到古希腊社会早期,原始部落或民族还会真的杀死国王或者大祭司,然后选择身强力壮者做新的国王或者大祭司。但随着社会化程度的增加,人们越来越聪明,它后来就演变为一种部落的仪式了,即狂欢节。

与此同时,在原始部落还有另一种重要的仪式,那就是当出现天灾人祸的时候,大家都会找一个替罪羊,去顶替人们的罪孽,然后把他烧死或用石块砸死,目的是为了让他牺牲生命去救赎整个民族或部落的人民的罪恶。在古希腊和罗马,一般会选择犯罪的人、乞丐、流浪汉等作为替罪者,总之,其身份卑贱、地位低下、充满不洁和污秽。这充分说明,只有那些丑陋的、残



缺不全的、有罪的人才能替代正常人去向神赎罪。赎罪的人,不能作为牺牲向神献祭,因为献祭的人是纯洁的人,而替罪的人恰恰是不洁的人。而献祭者与替罪者之间的区别,是阿甘本所忽略的。

在原始时期,杀死/更新国王的仪式与替罪仪式是同时并行的,后来这两个仪式在狂欢节中合并了。例如,在雨果的《巴黎圣母院》中,最丑的男人卡西莫被选为狂欢国王,在狂欢节结束的时候人们象征性地杀死狂欢国王。所以,狂欢节仪式里,实际上是国王(主权者)和牲人(赎罪者),这最高的形式生命与最低的自然生命合二为一了。因此,狂欢节时总要找有一个有罪的、丑陋的、低贱的乞丐、流浪者或者罪犯做国王,然后再把他杀死,完成脱冕仪式。

在此,我们有什么证据可以证明牲人是狂欢节中的替罪者呢? 弗雷泽在《金枝——巫术与宗教之研究》里专门提到了替罪者。他指出,古代希腊和罗马就流传着杀死替罪者的风俗,“雅典人经常用公费豢养一批堕落无用的人,当城市遭到瘟疫、旱灾或饥荒这一类灾难时,就把这些堕落的替罪羔羊拿出两个来献祭:一个为男人献祭,另一个为妇女献祭。……先领他们走遍城里,然后杀祭,显然是在城外利用石头砸死的。但是这种祭祀不限于大规模灾祸的特殊场合,似乎每年5月萨格里亚节都要把两个人牲(一个为男人,一个为妇女)领出雅典城外,用石头砸死。”<sup>①</sup>在此处,弗雷泽就明确指出,古代希腊和罗马的替罪者是牲人,这种牲人不是献给尊敬的神灵的,而是为了替全城男人和女人赎罪而被杀死的。同时,他还指出,这种替罪者在古希腊和罗马被人们用公费豢养着,在相当长的时间内他们过着锦衣玉食的生活。只是,等到举行献祭仪式时,这些牲人就会被石头砸死。弗雷泽还记载了古罗马农神节(即每年12月的萨图恩节)中选取士兵充当狂欢节日的国王,被选中者穿上皇帝的服装,由一群士兵簇拥上街游逛,享受各种卑鄙可耻的乐趣,但是30天后他就必须在农神节上自杀。甚至,在基督教徒殉教史上曾经记载了一件事情:公元303年农神节前夕,抽签选中了基督

<sup>①</sup> [英]J.G.弗雷泽:《金枝——巫术与宗教之研究》,汪培基等译,商务印书馆2014年版,第902页。

教徒士兵达修斯扮演农神,但是他不愿意作为假国王淫乐,拒不从命。11月20日凌晨4点被斩首示众。

这个拒绝履行替罪者义务的士兵就是比较早期的“牲人”,即他不能用于神圣的献祭,但是人们可以随意杀死他,不用担负任何法律责任。换言之,让你去当狂欢节国王你不当,神的法律宣布你要当一个替罪者,你不当,人的法律就宣布可以任意杀死你。这是牲人存在的一个例证。因此,阿甘本认为,牲人(神圣人)就是一种双重的例外状态,他同时被神法和人法所排除。神的法律不接受你,人的法律也不接受你。他是这两种法律秩序的例外状态。

牲人在文学作品中也有例证,如索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》中的安提戈涅。安提戈涅因为违犯城邦法令埋葬了她的哥哥,因此被执政者克瑞翁宣布为罪犯。但是,克瑞翁与安提戈涅是亲戚关系,古希腊自然法规定“如果谁杀死自己的亲属,谁会被神所厌弃”,因此克瑞翁宣布:不用刀斧杀死安提戈涅,而是把她活着关进石窟里,让其自然灭亡。换言之,安提戈涅既被政治法律宣布为罪人、不洁的人,同时也不被神的律法所接受,因而成为活着的死人。当安提戈涅被押送进石屋时,她唱道:我怎么落入这样悲苦的境界,神不接收我(她没死,神无法接收她;但她又没活,因为人世的法律已经宣布了她的死亡),我不死不活,所以安提戈涅只能自杀。不死不活是活死人,活死人的形象就是神圣人、牲人,所以,安提戈涅是阿甘本牲人概念的文学例证。

牲人与例外状态有什么关系呢?阿甘本指出,在例外状态下,人的形式生命就被剥夺,人从而变成赤裸生命。从理论上来说,每一个人都可能是牲人,生命可以随意被剥夺,这就是紧急状态。宣布紧急状态后,暴力机构或军警就可以任意把一个人杀死,他无所谓犯法,也无所谓不犯法,因为没有法。所以,紧急状态就是把人的一切形式生命全部剥夺掉了,只剩下一个赤裸的可以被任意剥夺的生命即自然生命。在例外状态下,对自然生命的剥夺主要体现在犹太人的集中营和收容所。希特勒把犹太人关起来之后,犹太人一切财产无条件被没收,犹太人无条件去劳动,无条件被杀死。那这是谁给的权力呢?答案就是希特勒利用《魏玛宪法》第48条,宣布了全国施

行紧急状态。这种例外状态是和集权紧密联系在一起,所以阿甘本说紧急状态是主权者宣布的,主权者指拥有绝对权力的人。在中国历史上,政治法律最恐怖的时间段是皇帝死了,新皇帝还没有确立,这是一个权力真空。在中国,真正的空白的时间段是最高权力交接的这段时间,所以中国有一句古话叫作“国不可一日无君”。老皇帝一死,新皇帝马上继位,然后再去举行国葬,权力不允许有一刻真空。最高权力者的自然生命与绝对权力融合在一起,他的死亡就意味着权力的真空和政治法律的失序。

#### 四、弥赛亚与革命

主权者可以宣布紧急状态,紧急状态可以把任何人的生命剥夺掉,那么这种紧急状态对当代政治以及激进左翼政治思想有何种影响呢?首先,我们还得回到施密特和本雅明对例外状态定义的争论中。施密特认为,例外状态就是为了恢复原有权力下的政治法律秩序。在例外状态下,要恢复原有的政治法律秩序的举措就是暴力,直接诉诸于暴力。所以,我们看到,任何时期和任何政权所宣布的例外状态都是以暴力形式试图恢复政治秩序。它既是一种暴力的立法,也是一种暴力的护法行为。按照施密特的观点来讲,例外状态下的努力和行动就是一种法内暴力。

对此,本雅明不以为然。本雅明认为,实际上,例外状态是对法律的悬置,即法律不存在了。既然是对法律的悬置,整个法律的秩序都不被承认了,为什么还叫法内的暴力呢,它应该叫作法外的暴力。因此,本雅明说:“被压迫者的传统告诉我们,我们生活在其中的所谓‘紧急状态’并非什么例外,而是一种常规。我们必须具有一个同这一观察相一致的历史概念。这样我们就会清楚地认识到,我们的任务是带来一种真正的紧急状态,从而改善我们在反法西斯斗争中的地位。法西斯主义之所以有机可乘,原因之一是它的对手在进步的名义把它看成一种历史的常态。”<sup>①</sup>在此处,本雅明赋予例外状态一种革命的因素,或者说提出一种革命的例外状态。所以,如

<sup>①</sup> [德]瓦尔特·本雅明:《启迪:本雅明文选》,汉娜·阿伦特编,张旭东、王斑译,生活·读书·新知三联书店2008年版,第269页。



果要真正洞察例外状态所蕴含的革命因素,那么首先要理解本雅明关于时间与历史的思想。

在时间序列中,例外状态应该是正常的秩序突然中断,旋即开启了另外一种时间,即一种无法律的时间、失序的时间。关于时间和历史,在西方哲学史上大概有三种观念。第一种是古代的时间观,即时间是稳定的、循环的、周而复始的。第二种是现代性的时间观,即一种线性时间,有始无终的、均质的、前进的时间。时间序列被分割为过去、现在和未来。第三种是犹太教的时间观念,即弥赛亚时间,也是本雅明理解的神学的时间。弥赛亚时间是时间序列向未来延伸,突然犹太教的弥赛亚降临了。本雅明所谓“弥赛亚的降临”不是指耶稣的降临,也不是指耶稣的死,而是指耶稣的复活。耶稣在被钉到十字架上之后,他的复活才被称为弥赛亚的降临。弥赛亚降临之后,时间就停止了,这段时间就和以前的时间完全不同了,即处于一个永恒的时间之中,一直到时间的终结。

阿甘本在《剩余的时间——解读〈罗马书〉》中深刻地论述了弥赛亚的降临对于整个政治法律秩序的巨大影响。他认为,弥赛亚的降临就是对原有法律的一种悬置,原有的法律被中止了,没有意义了,人们就进入一个全新的弥赛亚例外状态。因此,保罗在《格林多前书》中说,人蒙召之后是什么样子呢?就是“只要照主所分给各人的,和神所召各人的而行。我吩咐各教会的都是这样。有人已受割礼蒙召呢,就不要废割礼;有人未受割礼蒙召呢,就不要受割礼。受割礼算不得什么,不受割礼也算不得什么……各人蒙召的时候是什么身份,仍要守住这身份。你是作奴仆蒙召的吗?不要因此忧虑。若能以自由,就求自由更好。因为作奴仆蒙召于主的,就是主所释放的人;作自由之人蒙召的,就是基督的奴仆”<sup>①</sup>。在保罗看来,外在世俗的律法不再是束缚人蒙受神恩的枷锁,割礼与不受割礼、犹太人与外邦人、奴仆与自由人,这些外在的世俗律法所规定的一切都被废止了。蒙召与否,不在于外在的生活标记,而在于内心的皈依和信念,这就是世俗法律秩序与弥

<sup>①</sup> 转引自[意]乔治·阿甘本:《剩余的时间——解读〈罗马书〉》,钱立卿译,吉林出版集团有限责任公司2011年版,第24—25页。

赛亚的生活状态的区别。世俗的法律秩序下,人们依靠外在生命的身份标记而存在,但是蒙受神的召唤之后,人们放弃了一切律法的规定,成为奉献给上帝的赤裸生命。只不过,蒙受神恩之后,这个生命已经全部更新了,成为有信念的新生命。

那么,蒙召之后,人的弥赛亚生活状态是什么样呢?阿甘本指出,圣保罗认为应该是“卖东西的,就像要逃命的;买东西的,要像失去东西;做生意的,要像赚不到利润的;造房子的,要像住不进去的;播种的,要像收获不了的;剪葡萄树的,要像采不了葡萄的;结婚的,要像生不了孩子的;没结婚的,要像变成寡妇一样的”<sup>①</sup>。这就是说,形式的身份、形式的生命不变,行政官还是行政官,仆人还是仆人,孕妇还是孕妇,农妇还是农妇。没有形式上的任何变动,但内心和精神已经全换了。换言之,弥赛亚的降临的例外状态不是针对身体和身份的外在革命,而是针对生命的革命、内在信仰的革命。因为信仰了上帝之后就成为了上帝的仆人,你在等待一个东西,就是弥赛亚。

在弥赛亚来临到最后的审判的这段时间,所有的世俗法律被宣布无效,因为每个人必须在最后审判的日子去接受上帝的审判。此时,人在做什么都不重要,重要的是人们有没有真正地信仰上帝,有没有真的抱有救赎的希望。笔者认为,这实际上是世俗的法律秩序说了个谎,好像一个地下工作者,从外在生活来看他在按照某个身份做事,看似世俗的法律也在遵守,但其实他的内心,法律已经被悬置了。在这种状态下,什么事都可以做,只要是有关上帝的,只要是听从耶稣基督的都可以做,因为保罗阐发的信、望、爱赋予蒙召者无穷的力量。蒙召者就好像是革命党中的地下工作者。表面上,他们按照原有统治秩序下的身份生活,其实内心或者内在生命属于革命。例如,《潜伏》中的余则成,他一旦信仰了共产主义,加入了共产党,就相当于把国民党反动派的政治法律秩序全部悬置了,在这个秩序下,他不再受国民党法律的限制,他什么都可以干。

既然弥赛亚是对原有法律的悬置,那在悬置了世俗政治法律秩序之后

---

<sup>①</sup> 转引自[意]乔治·阿甘本:《剩余的时间——解读〈罗马书〉》,钱立卿译,吉林出版集团有限责任公司2011年版,第32页。

干什么呢？这就是革命的例外状态。本雅明提出，革命就是一种在当下时间的暴力反抗。弥赛亚来临就是一种当下时间，弥赛亚来临之后，所有的时间都变成了像原子一样的东西。按照本雅明在《历史哲学论》中所说的，“现在”就是历史的一跃，而不是按部就班，不是因循守旧。换言之，在当下的时间段中，有一个巴迪欧所说的“真理事件”，即可以干任何你认为应该干的事而不受任何限制。而这种事情对政治法律秩序来讲，就是暴力的反抗。所以，本雅明认为，在当下的时间中，每时每刻都是革命暴动的最好时机。他把这种暴力称为一种来自人民的“神的暴力”。施密特的法内之暴力是例外状态，其实本雅明的弥赛亚来临也是例外状态。本雅明“神的暴力”，阿甘本理解为实际上是基于弥赛亚对以前法律的悬置，基于弥赛亚时间所开创的一个以暴抗暴的革命形式。换句话说，一旦吸引了革命，一旦接受了弥赛亚时间，其以外所有的法律和秩序都不再能够限制我，只要为了一个目标即革命。当革命者去惩处反革命者的时候，他的心里不认为他是犯罪的。

毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中指出，农民运动中，经常会听到有人说过火了，这个不能做，那个不能做。狂风暴雨式的农民运动，让国民党头痛不已，极力反对，同时中共内部高层领导，比如陈独秀也是反对农民运动的暴力倾向的。陈独秀认为，农运不能搞暴力，我们要符合国民党所颁发的法律和规定的规则，我们不能以暴抗暴。其实，陈独秀的观点中有一个逻辑前提，就是他已经认可了国民党的政治法律秩序——我们必须在他的政治法律秩序内进行革命。但毛泽东认为，这样做其实是不能革命的。在国际共运史上，第二国际的修正主义者伯恩斯坦等人也认为，工人阶级不能在资产阶级政权秩序之外进行暴力革命，工会和工人政党要进行议会斗争。因此，他的革命前提还是遵守资产阶级的国家政治法律秩序。所有真正的马克思主义革命者包括列宁、毛泽东、斯大林等，他们是不遵守反动的政治法律秩序的，所以他们倡导的是一种纯粹的革命暴力，或者说是一种暴力革命。“要不要在资产阶级的法律之外的暴力革命”就是西方马克思主义、修正主义与苏联和中国的马克思主义的根本分歧。

毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中，实际上讲的是法外之暴力。不



承认反动法律,悬置地主阶级划定的秩序,是例外状态之下的暴力革命。按照毛泽东的设想,湖南农民运动将几百万的农民全动员起来了,在红色恐怖中,那些土豪劣绅、国民党政府的贪官污吏都要被打倒。农运的目的归结为:“一切权力归农会”。毛泽东的意思是说在这种运动中,农会只要稍微一转化,发了武器就是军队了。在这种状态下和国民党的军队展开军事斗争,要获胜是很容易的事,只是没想到在陈独秀和国民党的双重压制下,这个运动被压下去了。后来失败了,然后反革命政变,紧接着被逼上梁山,才开启了“农村包围城市,武装夺取政权”的道路。按照毛泽东的观点,法外的暴力革命从风起云涌的农民运动、工人运动开始,然后组成工人纠察队,农民军一转变就是革命军,革命军直接就能开仗,胜利的把握非常大。毛泽东关于农运和工运的思想,其实就是例外状态下的一种暴力革命的实践。从例外状态的暴力革命角度来看,阿甘本无疑也是延续了本雅明的当代西方马克思主义者或者激进的左翼传统。

## 第二节 齐泽克:生命政治视野下的反恐政治

阿甘本的生命政治、例外状态等是一种新的国家治理的范式,在这种范式下,我们可以更深刻地透视当代政治变化。美国在“9·11”恐怖袭击事件之后,左翼思想界反应迅速。美国著名女性主义思想家、政治哲学家朱迪斯·巴特勒针对关塔那摩的囚犯问题发表了《无限期羁押》一文,在其中她就援引了阿甘本的例外状态下的“牲人”概念,认为这些非战俘、非罪犯的“被押人员”如同纳粹时期的集中营里的犹太人,也是任意被虐待和杀戮的赤裸生命。同时,巴特勒在《脆弱不安的生命》《安提戈涅的要求》等著作中,进一步把阿甘本的生命政治改造成为一种积极的政治解放概念,探讨了当代激进民主政治的新路径。与巴特勒同时,齐泽克对“9·11”之后的美国政治及世界政治格局非常关注,他出版了全面考察和解读美国的反恐政治的《欢迎来到实在界这个大荒漠》、反思伊拉克战争的《伊拉克:借来的壶》(*Iraq: The Borrowed Kettle*)以及多篇解读当代政治和意识形态的文章。齐泽克对以美国为首的资本主义政治经济和意识形态极为关注。他在著作

中不断强调,阿甘本的生命政治等概念在当代反恐政治秩序中的解释性增强了,以此为框架可以透视更多的政治意义。

### 一、“9·11”事件的解读:实在界的激情

巴迪欧认为,20世纪是一个革命、暴力和资本主义胜利的世纪。齐泽克认为,20世纪特别是21世纪发端的“9·11”恐怖袭击事件,是“直接体验‘实在界’(the real)的时刻,实在界与日常社会现实(social reality)南辕北辙。实在界具有极端暴力的特征,这是为剥离现实的欺骗性层面(deceptive layers of reality)而必须付出的代价”<sup>①</sup>。他认为,恐怖袭击事件是对美国消费主义社会美梦的实在界的一次入侵。在精神分析学看来,梦境与真实的对立要让位于现实与实在界的对立。换言之,现实是由幻象所构成的,而实在界则是社会创伤存在的真实。齐泽克认为,“9·11”之前的美国人生活在消费主义社会中,就像《楚门的世界》中的楚门一样,认为恐怖惨烈的事件只会出现在第三世界,而不会是美国。在现实中生活的美国人,只在好莱坞的灾难片中幻想真实界的来袭,实际上则无所事事地、悠闲地过着后意识形态和后政治的“末人”生活。尼采的“末人”,齐泽克给予了新的含义:“生活在西方的我们就是尼采所谓的‘末人’(last men),沉溺于愚不可及的寻常快乐。”<sup>②</sup>而恐怖主义者则是来自实在界的敢于冒自己生命危险的人。齐泽克认为,很多事情都是实在界的过度激情,例如安提戈涅违背城邦法令时就面临了实在界的原质(thing);大岛渚的《感官世界》则呈现了性关系的实在界;后现代的自残者也是试图逃出梦幻般的虚拟现实,通过实在界的行动(割破自己的皮肤)而重建现实感;原教旨主义恐怖(fundamentalist terror)同样也是对实在界的热情再现:例如20世纪70年代“红军派”“黑帮”等恐怖主义,认为1968年的学生运动失败证明了大众对政治漠不关心,而沉溺在消费主义、享乐主义的世界之中,必须采用暴恐的行为、震惊的行动才能唤

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第1页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第44页。

醒他们,才能让他们从资本主义意识形态的“美梦”中惊醒。原教旨主义的恐怖行为的目标不也是要让西方的“末人”从享乐和消费社会的麻木和后意识形态中清醒吗?

齐泽克认为,袭击世贸中心的恐怖行为本身后果并不在于摧毁这座建筑物或者杀伤多少人,而在于制造巨大的破坏效果。美国人生活在虚拟的现实之中,只有炸弹或恐怖袭击才能让他们清醒,这也许就是原教旨主义者的初衷。这种情况就像《黑客帝国》中墨菲斯(Morpheus)向尼奥所揭示的那样,什么是真实的世界?——欢迎来到真实的废墟!世贸中心的大楼被夷为平地,变成一片瓦砾。但是,齐泽克认为,这种袭击并不是说美国人生活在虚拟现实中,真正的袭击发生在美国了,美国人才清醒起来,自己也在世界之中;而是说幽灵般的幻象画面进入了现实之中,即幻象在现实中实现了,并粉碎了现实。一般人认为,精神分析是把人类从各种梦境中拯救出来直面现实,但是拉康的精神分析学却与此相反,即我们的日常生活是虚拟现实(现实由幻象所建构和支撑),沉浸在现实中的我们受到了征兆(symptoms)的袭击。换言之,作为梦境的现实是一种符号和意识形态的建构。例如,美国沉浸在作为第一世界坚不可摧的世界警察形象的真实中,然而在这种虚拟现实中却遗漏了真实的维度:即我们同属一个世界,暴力和恐怖也可以打击到美国。不过,恐怖主义对美国的袭击却成为好莱坞贡献给意识形态的一个幻象礼物,像《世界末日》等等影片在“9·11”之后都不再上映了。原因在于作为实在界的幻象已经在现实实现了,变成了噩梦。齐泽克指出,美国的“9·11”事件就像电影《钢琴教师》中的情节一样,她渴望性虐的幻象突然在现实中实现了,幻象的直接实现就过度接近了原质,引发了现实感的崩溃。

那么,“9·11”之后美国反复在电视和网络上播放世贸中心倒塌的画面是为了什么?齐泽克认为,这其中包含了原质的快感,更是传递了一种以暴制暴的意识形态决心。恐怖主义的暴力必须以反恐主义的暴力来制止,这就是反恐意识形态的核心。在齐泽克看来,这种反恐意识形态暴露了赤裸裸的主权权力,即权力的淫荡性质。在《现代启示录》中,韦拉德(Willard)受命刺杀科茨(Kurtz),科茨就是美国国家权力的结构性过剩。他



在越南战争中不受上级的指挥,擅自指挥军队控制了高棉部分地区,任意杀人,被他人敬若神明。齐泽克指出,“科茨是弗洛伊德所谓的‘原始父亲’(primordial father),即淫荡不堪的父亲—原乐(father enjoyment),他不接受任何符号律令(symbolic law)的约束。科茨是真正意义上的主人(master),他敢于直接面对骇人的原乐这一实在界(real of terrifying enjoyment)。他不是作为某种野蛮历史的残余物,而是作为现代西方权力的必然结果出场的。”<sup>①</sup>也就是说,科茨是西方国家赤裸的暴力权力和权力暴力的直接显现。在此,齐泽克指出权力的运行一般分为两个部分:一个是符号性的部分,即权力总是隐藏在表面的人道、人性、民主、国家、民族等符号界或大他者之下;另一个则是实在界的部分,即权力的彻底的暴力性和直接性,这部分属于其淫荡的存在。例如,在电影《全金属外壳》(*Full Metal Jacket*)中,军事权力的运作需要符号性意识形态(小丑所代表的“越战是为了拯救兄弟们,是人性的”),同时也需要认同军事暴力的杀人狂(上校所代表的暴力的淫荡权力),但是当士兵(傻瓜比尔所代表的)过于认同战争暴力的时候反而揭示了权力的真正性质:任性的暴力。反恐政治和反恐战争也是一种对实在界的激情。“就其内核而论,‘对实在界的激情’就是对权力的这个肮脏、淫荡黑暗面的认同,就是以英雄般的姿势,对权力的这个肮脏、淫荡黑暗面的完全接纳。”<sup>②</sup>齐泽克认为,美国发动的对阿富汗和伊拉克的反恐战争已经脱去了华丽的、虚伪的、人道的和人性的外衣,而直接显示出国家权力的赤裸的暴力杀戮真相。“9·11”之后美国宣布发动战争不用任何人授权,只要认为有威胁存在就可以先期打击目标。美军参谋长唐纳德·拉姆斯菲尔德(Donald Rumsfeld)在被问及阿富汗战争的目的时说:“杀死塔利班士兵和基地组织成员,越多越好。”战争的目的不再是高尚的政治诉求或者经济利益,而变成了直接的杀戮生命。

齐泽克说:“正是在这里,应该引入吉奥乔·阿甘本最近提出的‘神圣

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第28页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第32页。

人’概念。有人身处法律秩序之内,有人则是神圣人,两者间的区别不仅是水平性的,不仅是两个群体之间的,两者间的区别还是‘垂直’的:它们是两种不同的(叠加)方式,即同一个人被短暂处置的方式。”<sup>①</sup>他的意思是:在美国反恐战争下的阿富汗人、伊拉克人、关塔那摩的囚犯们,他们的生命陷入了阿甘本所说的形式生命与赤裸生命的分裂之中。在符号界秩序中,这些人被视为公民、合法的臣民,但是在淫荡的超我补充(即真实权力)下,他们被视为赤裸生命,即牲人。

## 二、牲人种种与反恐战争的逻辑

齐泽克指出,“‘生命政治’(biopolitics)正在悄悄发生变化。我们应该在这个背景下阐释近期一系列的政治主张。”<sup>②</sup>按照阿甘本的说法,纳粹的集中营与当代的难民营都是牲人政治的典型体现。但是齐泽克认为,当代反恐新秩序中,集中营与难民营合二为一了,这就是生命政治的新变化。阿富汗战争后,很多囚犯被关在了位于古巴的美国关塔那摩监狱。这些囚犯受到了非人的虐待,美军的“虐囚事件”也成为近十年来国际社会普遍关注的焦点问题。甚至,奥巴马在竞选总统时承诺关闭关塔那摩监狱,然而时至今日依然没有关闭。巴特勒和阿甘本等思想家也都把注意力投向了这个监狱所关押的犯人,他们的问题在于这些囚犯的“身份”。关塔那摩监狱的囚犯并不是经过司法审判的“罪犯”,也不是阿富汗战争的“战俘”,他们是被怀疑为恐怖分子的无限期羁押的人。唐纳德·拉姆斯菲尔德称之为“不受法律管辖的作战者”(unlawful combatants),即非违法者,也非战俘。换言之,关塔那摩监狱的囚犯被剥夺了法律身份、公民身份和战士身份,也就是说,他们变成了没有国籍、公民权利和人权的赤裸生命,因此随意虐待和杀死他们也就不是犯罪或者虐待战俘了。这些牲人既不受美国法律、国际法保护,也不受战争法律和人道法律的保护。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第35页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第105页。

齐泽克指出,“被排斥在‘法律管辖’之外的,不仅是恐怖分子,还有那些接受人道主义援助的人(卢旺达人、波斯尼亚人和阿富汗人等)。今天的‘神圣人’是人道主义生命政治(humanitarian biopolitics)的专有对象,他们被剥夺了做人的资格,被那些以恩人自居的人照料着。因此,我们应该认清下列悖论:集中营(concentration camps)和接受人道主义援助的难民营(refugee camps)是同一个社会学形式矩阵(sociological formal matrix)之两面。”<sup>①</sup>人道主义援助的难民营也是赤裸生命,即被剥夺了国籍、人权的牲人,只不过这一牲人不是用来被杀戮的,而是用来满足美国人的拯救欲望。换言之,无论是集中营,还是难民营,人都被简化为了生命政治的对象。

齐泽克认为,随着集中营与难民营的合二为一,生命政治的形式也有了新的变化,即反恐战争与人道主义援助合二为一了。“能够证明‘神圣人’这一逻辑(this logic of homo sacer)的终极证据,出现在2002年3月最初的几天里。”<sup>②</sup>在美国的轰炸下,塔利班武装居然还击,还打下了一架美国直升机。在美国鼓吹的新军事意识形态中,战争已经变成了视频游戏,即零伤亡的高科技战争。在反恐战争中,美国认为打击阿富汗人,阿富汗人不能还手,只要他们自卫还击,那就证明他们确实是恐怖主义,是确实的犯罪证据。当然,即使这些国家不还击也一样被认为是恐怖主义,伊拉克就是明显的例子。打击伊拉克之初,美国大肆渲染伊拉克藏有“大规模杀伤性武器”,上穷碧落下黄泉,两处茫茫皆不见,这是因为萨达姆政权把“大杀器”藏得太严了,只要把伊拉克打下来了,那这个秘密自然就发现了。伊拉克战败了,战争结束了,美军没有发现大规模杀伤性武器,但美国已经达到目的——消灭了伊拉克。实际上,伊拉克战争是赤裸裸的侵略,是21世纪最搞笑的政治笑话,是暴露美国赤裸裸的政治军事霸权的典型案例。齐泽克认为,反恐战争成了最奇怪的战争,恐怖分子不是敌对方的士兵,也不是违犯法律的罪犯,而是体现彻底罪恶的牲人。因此,新型全球反恐政治的特点就是,我们

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第106页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第107页。



不会再拥有传统意义上的战争了,即发生在两个主权国家之间的、遵守国际法和人道主义的、可以调节的武装冲突。传统战争还有一定的底线,至少双方不首先使用核武器、善待俘虏、不能随意杀戮平民、对对方指挥官和士兵予以尊重等等。但是,在新型反恐战争中,这些涉及人权或者人的形式生命的一切权利都消失了,因为在这种战争中一方是主权国家的暴力权力,另一方是赤裸的牲人,毫无保障的生命体。

齐泽克认为,当代新型战争有两种形式。第一种是由牲人组成的群体之间的战争,即族裔—宗教冲突,打破了人权法则,但它还呼吁西方人道主义干预。第二种就是以美国为首的全球反恐战争。在这种新型反恐战争中,美国不仅扮演着打击恐怖主义的复仇者形象,而且还扮演着红十字会的人道主义救援的形象。自己身为交战的一方,同时又是战争的仲裁者。换言之,好比在足球赛中既是参赛一方,同时也是裁判,甚至还是救护员。因此,美国打击阿富汗的战争有时候就被说成是为了确保人道主义援助到位,而不得不采取的打击手段,“正如托尼·布莱尔(Tony Blair)所说,要确保食品的传输和分配,我们不得不轰炸塔利班。”<sup>①</sup>对于这种集中营和难民营、恐怖分子与人道主义援助对象、反恐战争与人道援助的合二为一,齐泽克指出:“或许在这方面,飞行在阿富汗上空的美军战机乃其终极形象:人们从来无法确切知道,它扔下来的究竟是炸弹还是食品包裹。”<sup>②</sup>

美国发动阿富汗战争、伊拉克战争等反恐战争的逻辑是与以色列对待被占领的巴勒斯坦一样的:“在美国和以色列的鹰派人士看来,‘反恐战争’是基本参照(fundamental reference),以色列对巴勒斯坦解放组织的抗击只是反恐战争的一部分。阿拉法特是本·拉登式的恐怖分子。”<sup>③</sup>“9·11”中美国的世贸中心受到了袭击,阿富汗藏匿了袭击者,那么美国就有权力军事

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第109页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第108页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第147页。

打击阿富汗,甚至占领阿富汗;同样的逻辑,以色列遭到人弹袭击,怀疑巴勒斯坦隐匿了袭击者,那么以色列就有权力占领巴勒斯坦。像美国一样,尽管以色列不断地占领和军事打击巴勒斯坦,但是同样也把被占领区的巴勒斯坦人视为“难民”——一群被系统管制的牲人,不许建筑房子、不许迁徙等。这里的关键就是被以色列占领区的巴勒斯坦人失去了国家身份、法律身份,变成了需要人帮助和管理的牲人,而不是公民。一旦巴勒斯坦人反抗这种压迫,以色列像美国对待阿富汗人一样,认为恰好证明其是恐怖分子,就予以毁灭。特别令人恐惧的是这一切打着伪人道主义援助的旗号而进行的暴力侵略,却因为反恐战争的逻辑从来未受到以往传统战争规则和人道律令的谴责。

### 三、例外状态:生命政治普遍化

齐泽克指出:“当代政治的主流模式是后政治的生命政治(post-political biopolitics)。”<sup>①</sup>后政治是一种宣称要脱离旧意识形态斗争、聚焦于专家管理和行政的政治,也就是当代去政治化的政治、去阶级斗争的政治。生命政治是以人的生命安全和福利管理为首要目标的政治。在世界范围内,当代主流政治模式就是去政治化的政治,是以管控生命为核心的生命政治。在这种生命政治中,恐惧是唯一能够介入政治的因素,它构成了当代主体性的基本要素。换言之,生命政治基本上是一种恐惧政治,它的政治出发点和目的是各种恐惧以及处理恐惧的方法。这些恐惧包括大量的移民入侵、恐怖主义袭击、生态灾难的爆发、高犯罪率的出现等等。生命政治模式下,人类被简化为两种生命模式:第一种是赤裸生命,即牲人,被管理知识所管控的生命,例如关塔那摩的囚犯、纳粹大屠杀的受害者,他们被剥夺了一切公民身份和权利,被降低为单纯的生命存在;第二种是脆弱的生命,即被保护的生命,例如难民、新移民等,这些生命属于等待接受人道主义援助的匿名生命。由此观之,赤裸生命与脆弱的生命,就其实质而言,都是丧失形式生命

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第36页。

的牲人。齐泽克认为,这种生命政治都是用行政手段取代了法律治理,是一种超越法律的政治。

生命政治肇始于例外状态。齐泽克指出,生命政治的先驱是20世纪六七十年代在巴拉圭由阿尔弗雷多·斯特罗纳斯(Alfredo Stroessner)所建立的右翼政权。在他的统治下,巴拉圭形式上是拥有充分自由的、议会制的民主国家,但是他为了对付共产主义的势力而宣布推迟全面实现宪政,致使整个国家进入例外状态。也就是说,自从他成为巴拉圭总统,国家就是一个例外状态的常态了,其中民主政治则变成了真正的“例外”。“9·11”事件之后,美国总统布什签署了《爱国者法案》,赋予警察更多权力,审查有恐怖嫌疑的一切人。同时,美国对待有恐怖主义嫌疑的国家采取军事行动无需任何人批准,可以单独行动。这一切说明美国在恐怖袭击之后,已经把所有的人当作了潜在的恐怖主义者。“先发制人”的反恐政治和战争,比如阿富汗战争和伊拉克战争,已经证明这种做法是剥夺了人的法定权利和人权,把人普遍降为赤裸生命,即可以任意剥夺而不承担法律责任和道德谴责的牲人。后政治时代模糊了战争状态和平状态,或者说和平状态也是战争状态了。齐泽克认为,历史上很多紧急状态的目的是为了恢复常态的政治,克服威胁国家和政权存在的危机。“当国家机构宣布进入紧急状态时,根据定义,它把紧急状态视为避免真正的紧急状态、重返‘事物的正常进程’的绝望策略的一部分。”<sup>①</sup>例如,阿根廷、希腊、智利、土耳其等国家的军方在出现危机的时刻都宣布过紧急状态,其目的是要恢复以往的正常政治和经济秩序。但是,美国在“9·11”后宣布的反恐政治和战争已经让国际政治进入了全球的紧急状态之中,美国宣布了包括伊拉克、朝鲜、伊朗、中国和俄国在内的七个潜在攻击目标的国家,也就意味着它已经改变了以往的国家与国家之间战争的规则。在国际战争规则上,双方恪守不首先使用核武器。但是,美国把国家与国家的战争变成了美国一国的军事霸权与其他国家的“恐怖主义”威胁之间的战争。换言之,美国可以率先动用核武器,而不用考虑其他

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第124页。



国家人民安全、人法和国际法,美国消灭伊拉克就是一个典型的以反恐政治为幌子的彻底军事霸权事例。

而美国反恐政治带来的更为严重的后果有两个:一个后果是在后政治时代把所有政治上的敌对势力或者政敌转化为非政治性的恐怖主义者,把原来的国家、阶级、政治、经济、文化和宗教的反对派和政敌排除在了政治空间之外,由原来协商、斗争和妥协的常规政治变成了当代的彻底消灭被怀疑一方的例外状态;另一个后果是把政治降低为零度的生命管理的政治,即生命政治,也就是说,把原来具有政治身份、国家身份和法律身份的公民降低为他者、降低为赤裸生命,因此齐泽克指出:“阿甘本的看法是,在今日的‘后政治’时代,民主的公共空间(democratic public space)是隐藏下列事实的面具:归根到底,我们都是神圣人。”<sup>①</sup>总之,后政治的基本特征就是把政治简化为生命政治,“9·11”后的国际反恐政治秩序就是全球范围内生命政治的普遍化。

### 第三节 非人与邻人

反恐主义政治范式在全球展开以来,生命政治成了当代去政治化的后政治的主流模式。根据阿甘本的政治哲学,生命政治就把具有国家身份、民族身份、公民身份、法律身份等的形式生命统统化约为没有任何保护的赤裸生命,并通过例外状态对生命进行管控和宰制。在政治上是把所有政治敌对派都排除在常规的政治共同体或政治秩序之外,而转化为恐怖主义者;对国内和国外的公民则漠视他们的人权和各种法律权利而转化为牲人;与这种生命政治相互适应的是人性化的、人道主义的后意识形态。齐泽克认为“当代政治的主流模式是后政治的生命政治”<sup>②</sup>,而人性的意识形态则是与之配合的主流意识形态模式。那么,在生命政治的背后隐含了什么样的哲

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第115页。

<sup>②</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社2012年版,第36页。

学观念呢？齐泽克认为，是阿甘本的“非人”（nonhuman）概念，即作为活死人的“穆斯林”（Muselmann）被清除了人身上的一切人性和人的特征，只是行尸走肉。这个非人的维度提示了对人重新定义的坐标，昭示着主体之他性的存在。

### 一、阿甘本的“穆斯林”：非人的概念

阿甘本在《奥斯维辛的残余：见证者和档案》（*Remnants of Auschwitz: The Witness and The Archive*）一书中对阿多诺的命题：奥斯维辛集中营的大屠杀与人性的关系提供了另外一个维度的解读，即代替纳粹刽子手对犹太人进行屠杀的那些犹太人——在集中营中被犹太人称为“穆斯林”。阿甘本认为，“穆斯林”不是活着的生命，也不是死去的生命，而是活死人，是非人的存在物，是人性与非人的界限。

在奥斯维辛集中营中，纳粹用毒气室杀死了上万名犹太人，但在其中参与执行这一灭绝生命任务的不仅仅是纳粹刽子手，还有一部分作为助手的犹太囚犯。这一做法被阿甘本称为“灰色地带”：连接受害者与刽子手的长链变得松动了，被压迫者变成了压迫者，刽子手转而变成了受害者。“‘灰色地带’的极端形象是特遣队（Sonderkommando）。纳粹党卫军（SS）委婉地把这群负责毒气室和火葬场管理的放逐者称之为‘特别组’。特别组的任务是把赤裸的囚犯带进毒气室送死，并维持他们的秩序；然后，他们不得不拖出那些被消毒液泡得红绿污秽的尸体，并用水清洗，确保尸体上没有藏着任何有价值的东西；他们从死者口中拔出金牙；他们剪掉女人的头发，用氯化铵清洗；他们把尸体带到火葬场，监督它们焚化；最后，他们清空残留着骨灰的火化箱。”<sup>①</sup>据奥斯维辛的幸存者米克洛斯·尼斯利（Miklos Nyszli）回忆说，关于特别组的流言在囚犯们关押期间就已经流传，后来得到了证实。这些协助毁灭犹太人的犹太人囚犯，被集中营的囚犯称为“穆斯林”，也有的称之为“活死人”“白痴”“驴子”等。在此，“穆斯林”不是指阿拉伯人，而

<sup>①</sup> Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and The Archive*, New York: Zoon Books, 1999, pp.24-25.

是一种比喻性称呼,是纳粹集中营中犹太人的行话。所谓的“穆斯林”就是放弃自己同胞也被自己同胞所抛弃的囚徒的称谓。他们是一群已经看见“蛇发女妖”的人。美杜莎(Medusa)为希腊神话中头发是蛇的女妖,只要人们看见她的眼睛就会变成石头。在集中营中,真正看到纳粹毒杀犹太人的见证者就是“穆斯林”,但是由于他们作了纳粹的帮凶来屠杀同胞,所以他们既不属于纳粹党卫军,也不属于被迫害的犹太人,他们既不是受害者,也不是迫害者,甚至党卫军和犹太人都把他们称之为非人,他们是不会说话的见证者。

作为帮凶的受害者,“穆斯林”的报酬是暂时延长生命。虽然多数“穆斯林”的归属与其他犹太囚徒一样是走入毒气室,但是犹太人已经不把他们视为同类。“我记得,当我们走下通往浴室的楼梯时,他们让我们和一群‘穆斯林’为伴,就像我们后来叫他们那样——木乃伊(mummy-men),活死人(the living dead)。”<sup>①</sup>“他们与自己环境中一切关系割裂。假如他们能够走动,那也是慢慢移动,甚至不会弯曲膝盖。他们经常发抖,因为他们的体温常常低于华氏 98.7 度。从远处看,他们好像阿拉伯人在做祷告。这个源自于奥斯维辛形容死于营养不良者的形象就是‘穆斯林’。”<sup>②</sup>

犹太人对他们没有同情,也没有怜悯,认为他们是行尸走肉,是消失了人性与神性的非人。阿甘本认为,“穆斯林”的意义不是标志着生存与死亡的界限,而是人与非人的界限。虽然在生物学上,在身体上,他们是活着的,但是标志着他们是人类的一切特征都消失了,他们是赤裸生命的赤裸生命,是牲人的牲人。阿甘本认为,生命政治在纳粹德国那里发展到了极致:他们首先把具有政治身份的身体转变成只具有生物体征的人口,接着在所有德国人中划分了雅利安血统与非雅利安血统的人,再把非雅利安血统划分为混血人与犹太人,把犹太人变成放逐的人,再从放逐的人变成集中营中的囚犯,最后把犹太人囚犯变成“穆斯林”,因此“穆斯林”是生命政治的极限。

<sup>①</sup> Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and The Archive*, New York: Zoon Books, 1999, p.41.

<sup>②</sup> Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and The Archive*, New York: Zoon Books, 1999, p.43.



“穆斯林”不能用道德来衡量,也不能用法律或者符号来衡量,甚至也不能用生死来衡量,他们是人性的试验场。阿甘本认为,“穆斯林”为一切范畴中的核心概念,是奥斯维辛真正的密码。阿甘本说:“他们是我们记忆中不能彻底埋葬的、必须清算而无法忘记的寄生幼虫(larva)。一方面,他显现为非生命(non-living),就好像他们的生命不再是真正的生命;另一方面,就像他们的死亡也不能叫作死亡,而称为死尸的生产——他们是在死亡的领域铭刻进生命,在活着的领域里死亡。在这两种情况中,人类的人性成了问题,因为人观察到了人与把他建构成为人类的东西之间特殊纽带的断裂,这就是生命和死亡的神圣性。‘穆斯林’是顽固地表现为人类的非人(non-human);他是无法与非人(inhuman)相区别的人。”<sup>①</sup>

换言之,“穆斯林”的存在挑战了人类之为人类的人的定义,什么是人性,什么是非人,非人与人性是什么关系等一系列根本问题。阿甘本指出,“《奥斯维辛的幸存者》(*Survival of Auschwitz*)的题目含义也是‘假如这个是人’的意思,人这个名称首先指非人,而且彻底的见证者就是其人性全部被摧毁的人。”<sup>②</sup>这一观点表明了人性中包含着非人,精神中包含着创伤,人类的主体性中有非主体的他者或者他性的存在。齐泽克在《欢迎来到实在界这个大荒漠》中引述了阿甘本的一段话:“奥斯维辛代表着一个历史时刻,在那时,所有的进程都崩溃了。奥斯维辛代表着一种毁灭感,在那里,本不可能发生的事情被迫变成了现实。奥斯维辛是不可能存在之物的存在,是对偶然性的彻底否定,因此,它是绝对的必然性。奥斯维辛制造的‘穆斯林’(集中营中的‘活死人’)是主体的灾难。随之出现的是,主体的偶然性之位置(place of contingency)被抹除,主体只能作为不可能的存在(existence of impossible)而苟延残喘。”<sup>③</sup>齐泽克认为,奥斯维辛标志着本体论的短路,

① Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and The Archive*, New York: Zoon Books, 1999, pp.81-82.

② Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and The Archive*, New York: Zoon Books, 1999, p.82.

③ 转引自[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第159页。

统一的主体土崩瓦解,主体变成了客体。“我们甚至能用康德的术语说,它是本体与现象的短路:在‘穆斯林’这个活死人、这个被去主体化的主体(desubjectivized subject)的形象身上,(自由主体的)本体维度显现在经验现实之中。‘穆斯林’是直接显现在现象现实中的本体原质(noumenal thing)。同样,它是人对根本无法目击之物的目击。”<sup>①</sup>因此,阿甘本和齐泽克都认识到了“穆斯林”的出现实际上带来了主体的真正危机:人性中隐含了非人,主体中隐藏了客体。齐泽克更是指出,只有在阿甘本的非人概念背景下才能理解拉康的邻人之非人内核,也即主体之他者性。

## 二、康德哲学的“非人”维度

齐泽克认为,他者主体化是“人性、太人性”的纳粹意识形态的基本运作;主体他者化则是生命政治的基本逻辑。一方面是沾满鲜血的刽子手极力用人性的个人生活表现自己依然是人类;另一方面纳粹集中营的犹太人、关塔那摩的囚犯被剥夺了一切形式生命变成了牲人,不过牲人也是人类。那么,作为纳粹帮凶的“穆斯林”,一群被看作是木乃伊的生命还是人类吗?阿甘本以极大的政治和哲学勇气提出了人性到底是什么、人与非人的关系。在齐泽克看来,其实横亘在纳粹党卫军与犹太人囚犯之间的人的定义,是人与动物的区别。刽子手认为自己虽然屠杀了上百万的犹太人,但是当他与家人、同事相处的时候依然是慈祥的父亲、负责的长官等,换言之,正如阿甘本所说的纳粹看守与“穆斯林”在阳光灿烂的草地举行足球赛,这才是真正的暴行。也就是说,他们还不是动物,而是有人性的人。对于犹太人囚犯来说,一切属于人的身份都被剥夺了,任何外部的标志都不存在了,但是生命还有其属于人的尊严,尽管类似于动物一样的赤裸生命,但内在尊严还在。但是齐泽克认为,当“穆斯林”出现了之后,就不能再在人与动物的界限上去定义人类了,因为“穆斯林”使得动物本能的坐标消失了。因此,“这意味着,用来为人类下定义的物种差异(differentia specifica),不是人与动物的差

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社2012年版,第160页。

异,或人与任何其他真实存在或想象出来的、诸如天神之类的物种的差异,而是人与非人的过度(inhuman excess)的差异。非人的过度是人的内在固有之物。”<sup>①</sup>齐泽克认为,人的定义只能在人与其自身固有的非人过度之间的差异中存在。也许,这就是“穆斯林”这种非人形象的哲学意义。

以康德为主的理性哲学总是在定义人的时候采取“加法”:即在作为动物的人上加上理性(笛卡尔以来的理性主义)、实践(马克思主义)、人性(人道主义)、交往理性(哈贝马斯等)等,并以此来确认人已经转变为自觉的自明的主体。但是,巴迪欧指出,一切作为主体的人的定义无不是一种历史建构和意识形态建构。福柯指出,人是被权力话语所建构为主体的。阿尔都塞指出,人是被意识形态国家机器质询为主体的。拉康指出,人是被符号界的各种能指所建构的。那么,什么是人?人何时成为主体?这个人的定义的坐标被阿甘本的“穆斯林”移动了,用一种“减法”来思考作为主体的人。人身上减去什么东西就不是人了?阿甘本的生命政治实际上排列了一个次序:人是人性的人(humanity)、牲人(homo sacer)、活死人(the living dead),在“穆斯林”形象上体现了人之非人的维度,开辟了主体定义的新空间。

提及西方哲学中的非人概念,齐泽克认为应该追溯到康德哲学。“也许,描述康德在这个新维度上的突破的最好方式就是他改变了‘非人’(inhuman)概念的地位。”<sup>②</sup>康德在《纯粹理性批判》中对否定判断(negative judgment)与无限判断(indefinite judgment)作了关键的区分。否定判断是否定主语的谓语判断;无限判断是把一个否定性谓语归于主语的判断。例如,一个肯定性判断“他死了”,否定判断的形式是“他没有死”,而无限判断则是“他是不死的”。无限判断打开了已死(dead)与未死(non-dead)之间的第三领域:不死或者非死,意味着他既不是活着,也不是死了的,而是一种“活死人”。这就如同臧克家的诗歌“有的人死了,他还活着;有的人活着,他已经死了”的辩证关系一样。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《视差之见》,季广茂译,浙江大学出版社2014年版,第208页。

② Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, London: The MIT Press, 2006, p.21.



这种活死人的形象在文学史上出现很多。一种是“他活着,但已经死了”,是指生物性的生命还活着,生理性身体还存在,但是符号性的、象征性的形式生命已经毁灭了、消失了,譬如《安提戈涅》中活着被关入石窟的安提戈涅、《简爱》中被关在阁楼里的疯女人、奥斯维辛的“穆斯林”等。这些活死人是生物生命活着,但是形式生命已经在符号界被消除的赤裸生命。另一种是“他死了,但是还活着”,是指生物生命已经消亡,但是符号生命或形式生命还在继续活着。这种活死人的形象在大众文化中大兴其道,例如《活死人归来》中要蛋糕吃的僵尸老爹、《行尸走肉》中的僵尸、《终结者》等机器人电影中的不死的机器人、《德拉库拉》中的吸血鬼、《哈姆雷特》中被谋杀的老国王等。总之,活死人存在于符号界与实在界之间的埃特空间,一个被希腊人称为跨越生死界限的生命空间。在此,齐泽克要表明的是:存在(existence)的对立面不是非存在(nonexistence),而是持存(insistence):它不存在了,但坚持存在,渴望存在。同样逻辑,非人也是如此:他不是人,意味着他是人之外的神、动物或怪物;但是“他是非人(inhuman),则意思完全不同:事实上,他既不是人类,也不是非人类,而是标志着一种可怕的过度,虽然这一过度否定了我们所理解的人性,但它却是人类生命所固有的东西”<sup>①</sup>。

换言之,康德之前的哲学认为,作为理性存在的人类,要成为主体需要与兽性、欲望以及神性的过度作斗争;但是后康德哲学认为,人类需要与之斗争的是自身的过度,这就是主体性的核心。换言之,非人不在主体之外,不在人性之外,而在主体之核心,在人性之内部。齐泽克认为,人的理性及其疯狂的过度之间的关系才是重返笛卡尔以来主体性批判的关键所在。意识受到无意识的控制、理性的历史就是想象力的综合作用去压抑和驯服人本身疯狂的历史。齐泽克指出,主体的非人过度就是康德的先验想象力的分散、是黑格尔“世界的黑夜”,是人类自身中过度的疯狂与理性之间的分裂。因此,他特别重视“非人”在主体中的构成性作用,然而只有引入弗洛伊德-拉康的邻人概念才能真正透视主体之中非主体的、我之中非我的东

<sup>①</sup> Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, London: The MIT Press, 2006, pp.21-22.

西是什么。

### 三、拉康的“邻人”与驱力

那么,在主体之中有非主体的东西是什么?齐泽克认为,这就是拉康“邻人”概念中的非人,是主体中的他者、他性。在人之中的非人,在我之中的非我过度是什么?它就是拉康的无躯体的器官薄膜,是小客体。在西方哲学史上,很多哲学家都把人的主体概念定位成理性的、意识的主体,对于那些人类所造成的灾难,比如两次世界大战的残酷屠杀、奥斯维辛的暴行等,认为是违背了人类理性界限的非理性疯狂所导致的。阿伦特就认为,屠杀犹太人的纳粹是一种平庸的恶,虽然其行为是罪恶的,但是人还具有人性。这一点被齐泽克所否定,他认为这些纳粹分子不是机械执行屠杀命令的工作者,而是在虐杀犹太人中汲取了权力快感的人,他们的暴行来自于恶魔之恶。阿多诺在《启蒙辩证法》中用专章来探讨屠杀犹太人的问题。不过,阿多诺认为,法西斯作为人的暴行并不是理性的产物,而是启蒙以来理性走入了歧途所致使:即启蒙理性转化成了工具理性,使得纳粹不把犹太人当作人来看待。对于阿多诺的观点,齐泽克指出:“这道理同样适用于阿多诺:尽管他很清楚,有关‘人’的流行定义涉及暴力,因为这个定义暗中排斥‘非人’的整个维度,但他依然基本上把‘非人’设想为‘异化’了的人性的储存库。归根结底,在阿多诺看来,‘非人’是我们必须与之战斗的野蛮力量。”<sup>①</sup>阿多诺忽略了一点,即人的标准定义的前提是非人的存在。

同样,齐泽克认为在列维纳斯的人的哲学中,也缺失了非人的维度。尽管列维纳斯考虑到了人的他性存在,但是并非所有的人都具有潜在的同理性。“在真正的辩证悖论中,列维纳斯赞颂的他性所忽略的不是所有人类同一性的某些基础,而是根本上的‘非人’他者本身:人类存在的他性被沦为非人,这个他者最好的例证就是令人恐惧的‘穆斯林’形象,集中营里的

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《视差之见》,季广茂译,浙江大学出版社2014年版,第189页。

‘活死人’。”<sup>①</sup>齐泽克在这里,把非人的他性看作是自身固有的存在物,而不是人与他人交往中的异己存在。他认为,阿甘本把“穆斯林”确立为一种绝对不可言说的见证者,这是因为“穆斯林”虽然亲眼看见了纳粹屠杀犹太人的行为,但是他们由于其作为实际操作者和帮凶的行为而不可能出庭作证。齐泽克称之为被恐怖的“黑太阳灼伤”的人。他们不能像那些污点证人一样,通过出庭作证而变成道德主体,如果他们显身陈述屠杀事实,那么其自身就没有叙述的视点,换言之,他们是不可能的言说者,也就是“无脸见人”的人。“因此,‘穆斯林’的形象既是零层面的生命,最低限度的活物,同时他又是纯粹过度的名称,这种过度剥夺了‘穆斯林’作为人的正常基础,这不就是‘穆斯林’表现出的悖论吗?”<sup>②</sup>

齐泽克指出,“穆斯林”就是列维纳斯的“无脸”的人。阿甘本认为,望着“穆斯林”被毁掉的脸,我们会发现在他们身上失去了尊严和尊重,失去了神性的东西,甚至连道德观念都失去了意义。失去了一切责任和尊严的生命,无法成为列维纳斯具有责任感的他者,而只能成为深度缺失的、空洞的他者。齐泽克在这里把阿甘本的“穆斯林”、列维纳斯的他者之脸与弗洛伊德-拉康的邻人概念连结起来思考了。他说:“也许,‘穆斯林’就是零度层面的邻人,是在他身上不可能建立起任何移情关系的邻人。”<sup>③</sup>在弗洛伊德精神分析学中,邻人所代表的是来自实在界的他者,是可怕的他性的承载者。邻人,是来自基督教的核心理念“爱人如己”。圣保罗在《新约》中指出,爱人如己是基督教具有普遍性的箴言,外部的律法诸如不可贪婪、不可奸淫、不可伤害人等都包含在了肯定性的内在律法——爱人如己之中了。要像爱自己那样爱他人,包括邻人和陌生人,一视平等的无差别的爱,使得基督教成为不论贫富差异、贵贱高低、民族国别的世界性宗教。但是,这种对己对人的无差别的爱,在弗洛伊德看来,不仅是不可能的,而且是灾难性的。

① Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, London: The MIT Press, 2006, p.112.

② Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, London: The MIT Press, 2006, p.113.

③ Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, London: The MIT Press, 2006, p.113.



他在《文明及其不满》中指出,爱一个人是因为某个人值得爱,或者他具有比我高的道德、才能,或许他爱我,给予我更多,但是一个陌生人要激起我的爱,可能是不可能的。换言之,在弗洛伊德和拉康看来,爱是主体之间的欲望循环,爱人,是我想成为他人欲望的对象,或者让他人成为我欲望的对象,但是归根结底爱是移情的关系。然而,对于陌生人来说,他与主体之间缺少任何移情关系。在弗洛伊德看来,这个陌生人可能对我抱有敌意、为了好处可以来伤害我,为了一点快乐可以嘲笑、侮辱和诽谤我,因此“结果是,他们的邻居对他们来说不仅是个有帮助的人或性对象,而且是满足人类对他攻击的一个诱惑物,无报酬地开发他的工作能量,未经他的同意就把他用于性生活,夺取他的财产,羞辱他,使他痛苦,折磨他和杀害他。对人类来说,人就是一只狼”<sup>①</sup>。在弗洛伊德看来,邻人不是基督教的温和、绅士的人性化身,而是绝对的、非人的他者。齐泽克认为,在弗洛伊德看来,“爱邻如己”不会是爱邻居,并与之保持亲近,而是敬而远之,与邻人怪物保持一定距离,免受伤害。正如里尔克在《马尔特手记》(*The Notebooks of Malte Laurids Brigge*)中指出的那样:世界上有一种你视为不见的生物,但是它会以无形的方式闯入你的耳朵、鼻子、眼睛,像细菌一样迅速生长繁衍,这种生物就是你的邻居。因此,齐泽克认为,邻人代表了一种五官模糊的他性,邻人就是人性中非他的部分,是拉康的“无躯体的器官”概念的完美体现。

齐泽克认为,卡夫卡小说《奥德拉代克》(*Odradek*)中的怪物就体现了邻人的非人一面,也就是无身体的器官。奥德拉代克是一个线轴一样的灵活的、有两条腿的怪物,会等候在阁楼、门厅、走廊等地方,会发出笑声。这是一个不朽的、超越了时空限制的部分客体,从事无目的的活动,也不服务于其他事物。他展现了人的特征:有两条腿,会说话,会笑;但是他又不完全是人,因而很明显奥德拉代克是一个非人。他代表的不是像人的全部人性,而是人性中的非人过度。在卡夫卡的小说中,当奥德拉代克表现得像一个线轴时,他才是个人;当格里高利变成了一个甲虫(非人)时,他才体现出了人的本性。所以,齐泽克说:“这样,奥德拉代克是拉康在第十一期研讨班

<sup>①</sup> [奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,杨韶刚译,华夏出版社1999年版,第45页。

及其经典论文《无意识的位置》(*Positions de l'inconscient*)里提出的薄膜(Lamella),它作为器官的力比多,是非人—人类的‘不死’的无身体的器官,是神秘的前主体的‘不死’的生命实体。或者说,它是逃避符号界殖民的生命实体的剩余物,是摆脱日常死亡束缚之后的继续存在的‘无头’驱力的可怕颤动。它摆脱了父性权威的统治,是游牧的,没有固定住所的。”<sup>①</sup>也就是说,奥德拉代克如同“穆斯林”一样,当他们表现为非人的时候,其实依然个人,是人性的,只不过这个人性是拉康意义上的前符号界的生命实体本身,或者称之为驱力。就像科幻电影《异形》中的异形一样,它的生命形式仅仅是纯粹的生命本身,作为一种不附带任何符号界形式的自然生命实体。

因此,在齐泽克看来,“穆斯林”的意义就在于他体现了取消一切符号形式之后的纯粹的生命驱力。当他们表现为非人的时候,他们通过非人在表现为人。在拉康哲学中,作为薄膜的部分客体,是逃避了一切符号界秩序的剩余物。“穆斯林”就是符号界的剩余物,表现为顽强的令人恶心的生命驱力本身的剩余。阿甘本也认为,“穆斯林”是处于生与死之间的活死人。齐泽克指出,活死人有两种形式,一种是“虽死犹生”的人,是一个已经死了的但被符号秩序牵涉的人;另一种是“虽生犹死”的人,是逃避了符号秩序和符号责任的生命实体的薄膜人。换言之,活死人就是在无身体的符号秩序与无符号的生命实体之间的裂缝中,是死亡的符号要求与非死的生命实体之间的空间。这个空间指向了精神分析学一个真正可怕的维度——生命就是超越日常死亡、持续存在的、非主体的不死驱力的颤动。精神分析学的死亡驱力,一方面是人逃离符号界回归于无机界的生命冲动,机械重复原则的体现;另一方面是人无目的的生命持存的冲动。也就是说,人的定义不在生与死之间,生代表了符号界秩序,死代表了生命的消亡。人的定义,或者人性应该在正常生命与恐怖不死的生命之间来界定,即死亡驱力的空间。总之,齐泽克认为,当“穆斯林”表现为非人时,卸除掉一切符号形式之后,剩下的是赤裸的生命存在的意志冲动,也就是人最根本的生命本色。

---

<sup>①</sup> Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, London: The MIT Press, 2006, pp.117-118.

#### 四、非人与“人性”意识形态

齐泽克认为,只有在人性与非人的鸿沟中才能辨别生命政治的诸种意识形态包括纳粹的反犹太意识形态、美国的反恐主义意识形态、去政治的后政治意识形态等等的真相。当代美国等西方国家不断宣称自己是后意识形态的,或者是无意识形态的,全球化的冲突已经由过去的政治意识形态冲突,转变成了文明、文化的冲突。种族、民族、族裔、文化的多元化带来了社会的冲突和动荡。这种“文明冲突”观,齐泽克极为反感,认为它是对真实意识形态的掩盖。他认为,当西方国家强调非意识形态化的时候,才恰恰是我们比以往任何时候都深陷意识形态之中,因为意识形态就以非意识形态的形式来运作,其核心就是人性身份及人道主义。人道主义始终是西方主流的意识形态。阿尔都塞曾指出,人道主义应该被视为意识形态,但是在实践之中应该实行人道主义。换言之,就是在理论上我们应该知道人道主义是西方意识形态之一,但是在行为上我们是人道主义者。齐泽克认为,与阿尔都塞表面上反人道主义不同,拉康是彻底的反人道主义者。拉康超越了尼采“人性、太人性”的维度,而直接面对了人类的非人内核。只有在拉康的非人内核的伦理学面前,我们才能够直视奥斯维辛人性的怪物及其魔鬼维度,同时也只有拉康的伦理学的非人维度包含了精神分析伦理学的终结,即在非人之中爆发出革命的因子。

在齐泽克哲学中,人以及人性不属于空泛的人道主义或者人性论的范畴,而是严格的主体性的概念,换言之,主体性即人性。自西方开始对主体性进行反思以来,主体就被当作一个自明的自我意识和主动性,在其背后隐藏了傲慢的权力意志。自胡塞尔开始,海德格尔、法兰克福学派、结构主义、后结构主义等等都加入到了对笛卡尔以来的主体性的反思和围剿之中。但是,拉康认为,不是主体性出了问题,而是我们对主体性的界定和思考本身存在问题。主体之中包含着某种野蛮的东西,某种非人的东西,某种激情的东西,名之曰疯狂。齐泽克认为,在西方伟大的文学行列中,凸显了一个非人的形象序列,从古希腊悲剧中的俄狄浦斯、安提戈涅,到萨德的朱莉、当代的活死人、吸血鬼等都表现了“非人”的不可理喻的维度存在。这样的“非



人”形象与伊斯墨涅、贾斯汀等“人性”形象形成了鲜明的对比。在以往的哲学看来,要洞察主体性必须从人性入手,但齐泽克指出,非人才是真正洞察主体性的维度所在。齐泽克强调:我们应当在我们身上提出的问题是关于“人性的、太人性的”。我们应该无所畏惧地把这一洞察同样运用到政治上:把纳粹摒弃为非人的和野蛮的,还是太过于简单——如果纳粹的真正问题恰恰是他们仍旧“人性的、太人性的”呢?

阿伦特等人认为纳粹的意识形态是非人的野兽,或者恶的象征,但是齐泽克指出,单纯认为纳粹是野蛮的恶的爆发或者平庸的恶,并不能真正洞穿纳粹意识形态及当代后政治意识形态的核心,恰恰相反,纳粹和后政治的意识形态的核心是“人性、太人性”了;而非人的维度则留存在了恐怖主义者、犹太囚徒、穆斯林等身上,在这些赤裸生命身上更能洞察人或者主体的内核。

对于纳粹等意识形态,我们经历了三个阶段或者三种形式:他者化、人性化、再他者化。在第二次世界大战结束之后,苏联、美国、英国、中国等国家纷纷拍摄了以反法西斯为主题的电影,比如《兵临城下》《虎口脱险》《瓦尔特保卫萨拉热窝》《桥》《六月六日登陆日》《猎杀 U-571》《斯大林格勒保卫战》《血战台儿庄》《地雷战》《地道战》等。这些电影共同的特点是:我军顽强胜利,坚忍不拔;敌方法西斯军队则有两种形象:顽固狡猾与可笑弱智。不过,无论敌方是惨无人道、顽固不化,还是愚蠢可笑,其特点都是非人性化的。也就是说,人性只在我方人物身上体现,而敌方是脸谱化的他人,是我们所不了解的他者。当美军在越南屠杀越南人的时候,美国的意识形态并没有真正反思这种非人性的行为,而是展示出美军为了兄弟般的友谊拯救自己同胞的情义,从而给越战微弱的合理性,比如《阿甘正传》《全金属外壳》等电影。反映反恐战争的电影也是如此,比如《伊拉克战争》,电影叙事的视角就是普通的美军士兵,他们可能是嬉皮士或者农场工人,有漂亮的女友等着他们回家,他们在战场上会担忧、恐惧、发抖,但是依然坚持在战斗,同时那些越南人、越军、伊拉克士兵、阿拉伯人等都变成了不可言说的他者,不可理喻的与“我们”不同的他人。也就是说,人性化我方、妖魔化或非人化敌方是意识形态合法化的方法之一。

但是,20世纪90年代之后,苏联解体,自由主义和人道主义思潮又开始大行其道。不论是美国、英法,还是中国,拍摄的反法西斯电影,都体现了人性、人道主义的内容。这种人性论的思潮是随着生命政治的泛化而来的。在当代政治中,自由主义声称反对妖魔化敌方的正确方法就是他者主体化,倾听敌人的故事,感受他们的感受。换言之,敌人就是你还没有听过他的故事的人。齐泽克认为,让敌人讲自己的故事就是他者主体化的过程,即人性化的意识形态运作。假定的主体并不是一个刻板的社会化的身份,在该符号身份下还有一个丰富的内心世界,比如温和仁慈的父亲、柔情似水的丈夫等等。他者主体化的最早尝试,无疑是玛丽·雪莱(Mary Shelley)的哥特式小说《弗兰肯斯坦》(*Frankenstein*)。在这部科幻小说中,作为科学家的弗兰肯斯坦创造了一个人造人,后来这个怪物杀死了弗兰肯斯坦的亲人和他本人,消失在茫茫冰川。小说上半部分是以弗兰肯斯坦为叙述者,讲述热爱科学到创造出怪物以及经历亲人横死的痛苦;下半部分雪莱夫人居然让怪物开口说话了,他讲述了自己被创造出来后的流浪、孤独和发疯的经过,他这个异己的怪物主体化了。他不再是一个不可言说的可怕的客体,而是一个被压抑和驱逐的主体——一个孤独的渴望同伴和爱情的人。

让敌人讲自己的故事,就达到了客体主体化的人性结果。20世纪60年代,斯维特拉娜·斯大林(Svetlana Stalin)在美国写了回忆录,在她的记忆中斯大林是一位温和的父亲和慈爱的领袖,大屠杀的罪行是邪恶的合作者贝利亚(Lavrenty Beria)利用了他。随后贝利亚的儿子谢尔戈(Sergo)也写了回忆录,把他父亲描写成一个温和的居家男人,只会服从斯大林的命令。马林科夫的儿子(Andrei)也同样回忆了他的父亲:一个诚实、艰苦、经常担忧的工作者。齐泽克认为,不单是苏联的独裁者如此,德国纳粹党人也是如此,希特勒私人场合非常喜欢音乐和绘画,并具有较高的鉴赏力;大屠杀的设计者海因里希喜欢晚上跟朋友一起弹奏贝多芬的四重奏;希姆莱日常生活中喜欢干农活、饲养小动物……这种人性化的表述,就是说明尽管他们犯了各种罪行,但是他们依然跟我们一样是具有人性的人。因此,在精神分析学看来,主体性是分裂为符号位置、身份角色与想象认同、丰富内心之间的张力。一方面是公共生活中承担的符号决定和责任(父亲、教授、指挥官

等);另一方面是丰富的个人生活和内心世界(爱好音乐、与朋友聊天等)。意识形态的运作只需要展示他们也是具有丰富内心世界和私人生活的人就行了。

例如,反恐战争中的美军士兵,他们不单是把无辜平民变成赤裸生命的杀人机器,更是厌恶战争、感到恐惧、具有个性的人,这就是典型的“人性、太人性”的意识形态。齐泽克指出:意识形态的“人性化”就是意味着“人人都会犯错误”,这就是以色列国防军(IDF)意识形态的重要因素。以色列媒体喜欢沉溺于以色列士兵的不完美和心理创伤当中,既不把他们表现为完美的战争机器,也不把他们呈现为超人的英雄,而是把他们描绘成普通人,身陷历史和战争的创伤,偶尔也会犯下错误并迷失道路。与此同时,以色列媒体把巴勒斯坦人从主体降低为非主体、他者和非人。好莱坞的电影完美地展示了人性化意识形态运作的真相:例如《蜘蛛侠》《蝙蝠侠》等,越是让英雄显得真实可信、生动可爱,那就让他具有越多的人性的弱点,蜘蛛侠在爱人面前的笨拙、蝙蝠侠的犹豫和软弱等都是这种表现。

但是齐泽克指出,这种人性化的叙述、他者主体化的程序是虚伪的。“丰富内心生活和私人生活的自我”是一个虚假的屏幕,其作用在于掩盖符号身份的暴虐权力。例如,意大利总理贝卢斯科尼,作为“人性、太人性”的领导人形象对意大利政治意识形态至为重要。他好像是一个邻居的大哥一样,有点腐败,偶尔犯法,有点好色,出点绯闻……,但是在这种跟我一样是普通人的外表之下,是他无情地掌管着意大利的国家权力。齐泽克认为,对这种人性化的意识形态,我们要再翻转,即真相不在于他是个什么人,而在于他做了什么,真相在外部。这种“人性、太人性”的意识形态运作的可怕之处在于敌人做了罪恶的事情,让我们倾听他们的私人生活,反而模糊了真正的道德维度,等于杀死我们还要让我们为之迷惑。

这种意识形态的批判姿态应该是:我们聆听了敌人的故事和他们丰富的内心世界,但是他们依然是我们的敌人。揭示这种“内心生活”的虚伪性的策略,就是对该意识形态的批判实践。例如,姜文导演的《鬼子来了》就是再翻转人性意识形态之批判的典范之作。唐山农民马大三偶然情况下被委托看管两名日本战俘,村民们出于农民淳朴的善良并没有杀死日本人,而



是省下粮食让战俘吃,日本战俘很感动,答应用粮食换取他们回军营。日本人果然很讲信用,给了村民几卡车粮食,但是粮食分到了,村民却被日本兵全部屠杀了。马大三最后被他所救的日本兵砍下了脑袋。以前的抗日题材的电影和电视剧从来没有出现过这样深刻而复杂的主题。虽然日本战俘被中国农民所感动,也出现了人性的一面,比如给小孩子糖吃、守信用给了村民粮食、开军民联欢会等等,但是不要被这些所迷惑,影片告诉我们:尽管敌人会讲述自己的故事,跟我们一样是人性的人,但是他们依然是不折不扣的敌人,依然是人性的畜生。对待这种人性的意识形态,我们应该持鲁迅先生的态度:绝不宽恕任何一个敌人!

## 第八章 齐泽克与詹姆逊

弗雷德里克·詹姆逊(Fredric Jameson)是当代负有盛名的马克思主义文化理论家、文艺批评家,也是思考现代主义和后现代主义理论的先驱。1934年4月,詹姆逊出生于美国俄亥俄州的克里夫兰市,1954年他从哈佛大学本科毕业,然后曾赴法国普鲁旺斯和德国柏林等地留学,深入地学习了德法的当代文学与哲学,其中包括精神分析学、结构主义、马克思主义等理论。詹姆逊返回美国后,在著名学者埃里希·奥尔巴赫的指导下攻读耶鲁大学的文学博士学位,主修法国文学。1959年,詹姆逊获得耶鲁大学博士学位,旋即任教于耶鲁大学、哈佛大学、加州大学。1961年,詹姆逊出版了他的博士论文《萨特:一种风格的起源》(*Sartre: the Origins of a Style*)。20世纪60年代,在新左派运动和二战之后西方马克思主义的影响下,詹姆逊集中于马克思主义文化理论的研究,出版了后来被称为“马克思主义研究三部曲”的系列著作:《马克思主义与形式》(1970)、《语言的牢笼》(1971)、《政治无意识:作为社会象征行为的叙事》(1981)等。

1982年,詹姆逊在美国惠特尼博物馆发表的“后现代主义和消费社会”的演讲,标志着他开始思考资本主义与后现代主义之间的关系。1985年秋天,北京大学比较文学研究所邀请詹姆逊到北大开设为期四个月的“后现代主义和文化理论”的专题课程。20世纪90年代,詹姆逊开始转向研究现

代主义和后现代主义文学等文化理论。1991年,他出版了研究现代主义与后现代主义的经典之作《晚期资本主义的文化逻辑》。其后,他关于现代主义与后现代主义的文化理论研究逐渐成为欧美马克思主义研究界的主流。目前,詹姆逊关于后现代主义的定义、后现代主义与资本主义的关系、后现代主义艺术的特征的观点已经成为后现代主义哲学和美学话语的理论共识。2003年他辞去系主任职务,继续担任批评理论研究所所长,兼任杜克大学人文科学学术委员会主任。

詹姆逊的后现代主义理论已经成为西方学界研究现代主义与后现代主义的理论基础。而齐泽克如同詹姆逊一样,作为具有后现代主义特点的马克思主义者,不仅对马克思主义继承颇多,同时也吸收了后现代哲学家的理论素养,对文学艺术等文化现象极为关注。

齐泽克在第一部英文专著《意识形态的崇高客体》中就涉及了莎士比亚、奥斯丁、卡夫卡等作家及其作品,并集中探讨了康德与黑格尔美学中关于崇高的理论。1991年他出版了研究当代大众文化的专著《斜目而视:透过通俗文化看拉康》(*Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*)。他在这部著作中为深奥的拉康哲学与通俗的大众文化找到了沟通对话的途径:一方面借助于希区柯克、斯蒂芬·金、科幻电影、侦探小说等深入理解和拓展了拉康精神分析化的文化批判理论;另一方面也通过拉康化的批判哲学透视了大众文化的各种现象,揭示了全球资本主义时代的文化逻辑。在这部著作中,他开辟了专章“后现代性之淫荡客体”来论述现代主义与后现代主义在当代艺术中的断裂及其根本区别,同时以此为基础重点解读了卡夫卡的作品。1992年齐泽克对大众文化的研究意犹未尽,出版了《享受你的病症:好莱坞内外的拉康》(*Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood And Out*)。

这两部研究通俗文化的著作为齐泽克赢得了不少的关注和赞誉。2003年专业作家丽贝卡·米勒(Rebecca Mead)在对齐泽克的访谈《马克思兄弟——一位来自斯洛文尼亚的哲学家怎么成为国际明星的》中说:“齐泽克的目的是在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。”<sup>①</sup>这里指出了齐泽克的一个基本工作就是用马克思主义的理论构架和拉康哲学的概念对资本主义及其意识形态、大众文化进行批判和分析,并且取得了引人注目的成就。巴特勒说:“人们一直焦虑不安,因为这么多的社会理论和文学理论是如此的令人费解和高不可攀,以至于他们真的无法与其发生关联。但是齐泽克热心于通俗文化研究,以此奠定自己的理论基础。许多人感到欣慰,因为他能够同时谈论阿尔都塞和电影《角斗士》(*Gladiator*)。”<sup>②</sup>

对于齐泽克的资本主义文化批判及其文学批评方面的实绩,詹姆逊给予了较高的评价,他甚至说我们以后将会不断聆听齐泽克的声音。詹姆逊在对晚期资本主义的文化现象进行分析的时候,采用了马克思主义的历史学分析框架和方法,得出后现代主义是晚期资本主义的文化逻辑的结论。他认为,马克思主义与弗洛伊德的精神分析学是强大的理论武器,“马克思与弗洛伊德两者的独到之处在于,它们都致力于马克思主义传统中所谓的‘理论与实践的结合’”<sup>③</sup>。正是由于这种依赖于思想的传统与群体的运动相结合的发展模式,马克思主义不再是写在纸上的哲学,而是实践中得以发展的分析世界的模式。他说:“马克思主义的‘特权’在于它总是介入并斡旋于不同的理论符码之间,其深入全面,远非这些符码本身所能及。”<sup>④</sup>同时,他对齐泽克的拉康精神分析学的文化分析模式也提出了批评。1995年,詹姆逊在张旭东对他的访谈中说:“吉捷克(Slavoj Zizek)想告诉我们说拉康主义也是这样(像马克思主义)一种转换模式,甚至是一种优于马克思主义并包容马克思主义和辩证法的模式。我一直对拉康心醉神迷,对这样的看法不妨姑妄听之。但在这方面比起吉捷

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第2页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第3页。

③ [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第18页。

④ [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第22页。

克来,我还是自叹弗如。”<sup>①</sup>从这个方面来看,詹姆逊对于齐泽克把马克思主义与拉康精神分析学结合起来,并建构成一套理论体系,持有一定的质疑。不过,他们有着共同的哲学基础,那就是马克思主义及其对资本主义的文化批判。

尽管詹姆逊对齐泽克的研究有肯定,也有批评,但是齐泽克的全球资本主义文化批判还是吸收了詹姆逊的很多思想和研究方法,同时也保持了自己作为拉康哲学信徒的后现代特色。齐泽克对詹姆逊的现代性、现代主义和后现代主义的理论有继承的一面。詹姆逊认为,资本主义以来的现代化、工业化、启蒙思想以及对自然的征服掠夺,依然可以称之为“现代性”,但是现代性的概念已经变得模糊多义。现代性不再是一个单纯的哲学概念,而是一种资本主义的叙事类型,它体现在与后现代的断裂之中,其自身充满了矛盾和张力。随着资本主义的全球化 and 自由主义经济的发展,西方或第三世界的学者提出了建构不同于欧美的现代性的其他现代性路径,詹姆逊称之为“多元或者另类现代性”。他认为,我们可以设想拉丁美洲的现代性、印度的现代性、亚洲的现代性等等,但这只是为了摆脱盎格鲁-撒克逊式样的现代性的霸权,如此一来就会忽视现代性的根本含义就是世界性的资本主义本身。同时,他还认为现代性就是资本主义的现代化过程,现代主义与后现代主义就是当代资本主义的意识形态。詹姆逊把当代资本主义称之为“晚期资本主义”,而后现代主义则是当代资本主义的文化表征和文化逻辑。

齐泽克认为,詹姆逊的“单一现代性”思想对于当代世界的判断极为准确,这一思想超越了其他学者对现代性的批判。他认为,现代性只有一种,就是日益全球化的资本主义。有些学者认为存在不同于欧美的另类现代性,或多样化的现代性,这种观点是错误的,这种思想用现代性的多样性掩盖和否定了现代性本身固有的内在对立性。从纠正资本主义现代性的角度来看,法西斯主义不就提供了一个不同于盎格鲁-撒克逊的自由资本主义

<sup>①</sup> [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店 2003 年版,第 22 页。

的现代性,20世纪二三十年代的苏联的工业化不也是为了寻找另一种现代性吗?齐泽克说:“詹姆逊对另类现代性的判断给我们提供了一个普遍性与特殊性之间恰当的辩证关系的理论模式:差别不在于特殊性中,而在于普遍性中。普遍性不是一个包含特殊性内涵的容器,不是平和的衬托和撮合特殊性之间冲突的背景,其本身便是水火不相容的充满矛盾充满冲突的场所;至于特殊性的种类的繁衍,从根本上来说,只不过是各种不同的掩盖/调解/掌控这普遍性中根本矛盾的尝试而已。换句话说,普遍性代表的是一个死结问题的场址,而特殊性则是对这死结问题试图作出解答的各种失败了的尝试。”<sup>①</sup>

同时,齐泽克对于当代资本主义性质及其意识形态的思考也受到了詹姆逊的启发。1984年詹姆逊在《新左派评论》(*New Left Review*)上发表了《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》(*Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*),指明了晚期资本主义的意识形态是后现代主义。1997年齐泽克同样在《新左派评论》上发表了《多元文化主义,或全球资本主义的文化逻辑》(*Multiculturalism, or The Cultural Logic of Multinational Capitalism*)一文,指出当代资本主义是全球化资本主义,其文化逻辑和意识形态是多元文化主义。他不仅在文章题目上,而且也在内容上,都明显地摹仿了詹姆逊的论文,可见詹姆逊的思想对他影响至深。资本主义在20世纪90年代的确出现了新的特点,跨国公司开始全球化经营、自由主义经济理论向第三世界蔓延、网络信息时代的新革命、殖民主义出现新的形式、文化全球化凸显,齐泽克概括了这个时期资本主义的特点就是全球化,其意识形态则是多元文化主义。这种多元文化主义实质上是一种掏空了的殖民主义,以尊重他者及其文化传统为借口进行经济和文化同质化的新策略。

总之,齐泽克与詹姆逊在现代性、资本主义性质、文化逻辑、现代主义和后现代主义研究方面有着很多相似性,齐泽克在吸取詹姆逊思想观点的基础上又结合时代特点和拉康哲学的视角在这些方面作出了新的分析和结

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《跨文化齐泽克读本》,徐刚主编,上海人民出版社2011年版,第2页。



论。无论是詹姆逊还是齐泽克,都显示了在当代资本主义全球化过程中,在自由主义、保守主义等威逼下,左翼思想家的理论思考和理论成果。

## 第一节 詹姆逊的后现代主义论

1985年,詹姆逊在北京大学开设了“后现代主义与文化理论”的专题课程,这是他首次对发达资本主义的文化现象作出理论思考。1986年,该讲义便以《后现代主义与文化理论》(*Postmodernism & Cultural Theories*)为题目在中国出版。1990年,他又出版了集中研究后现代主义的力作《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》,提出了“后现代主义是晚期资本主义的文化逻辑”的著名论断。随后几年里,他发表了多篇现代主义和后现代主义文学批评方面的论文,涉及卡夫卡、乔伊斯、波德莱尔、马拉美等多位现代作家及其作品。

### 一、资本主义的发展史与其文化表征

詹姆逊作为当代美国的马克思主义思想家和文化批评家,他的文化理论与文学批评是建立在坚实的马克思主义历史观之上的。或者说,他的文化理论分析无不渗透着他的历史唯物主义的世界观。马克思的经典论述认为,世界历史的发展主要受到生产力发展的推动,经济基础决定上层建筑,一切精神的文化的产品无不最终受制于物质经济的发展。詹姆逊在马克思主义的经典思想基础上,提出了资本主义发展的历史分期及其呈现出来的不同的文化表征。詹姆逊在分析资本主义文化逻辑时采用了一个历史分析模式,该模式杂糅了德勒兹和瓜塔里的《反俄狄浦斯》中所采用的“规范”模式、索绪尔现代语言学的能指与所指模式和马克思主义的历史唯物主义的阶段论模式。詹姆逊试图通过该模式来解读自19世纪以来的资本主义发展以及文化逻辑:即自由资本主义的文化逻辑是现实主义,垄断资本主义的文化表征是现代主义,当代的全球化资本主义(晚期资本主义)的文化逻辑是后现代主义。

首先,詹姆逊吸收了德勒兹与瓜塔里的《反俄狄浦斯》里的概念和分析

模式。德勒兹和瓜塔里认为,历史是一个规范形成、规范解体与规范再形成的循环过程。第一,无规范的历史时期:原来是一个流动的、碎片化的,不能被认识的历史阶段,即原初的没有整一的、被统摄起来的观念和体系。第二,规范形成时期:有了官僚制度、法典、财富分配等等,逐步建立了大帝国、出现了统一的制度,整个社会文明被架构起来,即欧洲世界进入了封建社会。第三,规范解体时期:对以前规范的解构和颠覆。詹姆逊认为,这种解构就是摧毁一切神圣的残余,就是把世界从基督教的错误和迷信中解放出来,使它成为可以被科学说明和衡量的世界。这也就是阿多诺在《启蒙辩证法》中所表述的,启蒙对神话、启蒙对宗教的颠覆。这个时期就是资本主义萌芽时期,也就是文学上的现实主义时期。第四,规范重建时期:解构了神圣东西,头脑中就没有什么东西了,因此把它称为灰色的散文化的时期,所以说是形式上分散的,无高潮的平铺直诉、一个灰色时代、小人物时代、日常生活时代。在这样的时代中还是有个终极的东西,一种信仰、一个观念、统一体系为好,这就是规范重建时期。这个时代,在詹姆逊看来,就是现代主义:对这个世界给予一定统一性,给碎片化的世界赋予了意义。资本主义政治经济进一步向前发展了,这个时代分裂了、碎片化、平面化,找不到一个中心。在这样的环境下好像再次回到了原始时代,无法解释,没有统摄的观念,没有统一的中心,不完整、不统一,一切都是碎片化的东西,这个时期就是后现代主义。

其次,詹姆逊还吸收了索绪尔语言学的基本概念:能指与所指。在索绪尔的符号系统中,能指是形象与声音,所指是概念或观念。比如说狗,狗的发音和形象就是能指,狗是四条腿、哺乳类的、汪汪叫的小动物,这个概念就是所指,但它不是在旁边的那只狗。符号就是由所指和能指构成,或者说包括看到的和说出来的部分,比如说树、大地、天空,声音与形态,还有它所指的概念。譬如龙,我提到这个声响的时候,你会显现出一个形象,中国的龙或者西方的龙,龙的形象与声音会显现出一种概念。中国的龙就是中国古老的图腾,是象征着皇权的一种动物,西方的龙是象征着邪恶的一种动物。但是,龙在现实中没有对应物,符号就是能指和所指结合起来的意义体,它不指称现实事物,我们不能把符号理解成现实之物。但

是,在詹姆逊的观点里,符号所对应的现实对应物称为参符。从语言学的逻辑来讲,符号不一定要指称现实中的对应物,但是詹姆逊为了说明这个问题,所以稍作改变是允许的,现在我们就把詹姆逊的符号分成能指和所指,在符号之外还有一个参符,指的就是现实对应物,有了这三个方面,能指、所指和现实的事物。

最后,詹姆逊引入了马克思主义的历史观,即历史唯物主义的阶段论。按照马克思的说法,世界的历史按照原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会及共产主义社会进行演进,当然其背后的动力是政治经济发展的力量,也就是生产力的发展。这种阶段论的历史模式深刻地影响詹姆逊对当代资本主义历史的认知,也影响了他对当代资本主义文化的解读。他推崇恩内斯特·曼德尔(Ernest Mandel)在《晚期资本主义》(*Late Capitalism*)一书中资本主义发展分为三个连续而辩证的阶段的概括:即市场资本主义、帝国主义下的垄断资本主义和后工业阶段。詹姆逊也把当代资本主义称之为“跨国资本主义”,并且他认为曼德尔对后工业社会的概括并没有脱离马克思对19世纪资本主义社会的宏观分析。詹姆逊把曼德尔的三阶段和马克思的社会生产发展的观点结合起来,他提出了资本主义社会发展的三阶段及其文化逻辑的著名观点。

他指出:“现在让我解释一下‘文化分期’。我认为资本主义已经历了三个阶段。第一阶段是国家资本主义阶段,形成了国家的市场,这是马克思写《资本论》(*Capital*)的时代。第二阶段是列宁所论述的垄断资本或帝国主义阶段,在这个阶段形成了不列颠帝国、德意志帝国等。第三阶段则是二次大战之后的资本主义。第二阶段已经过去了。第三阶段的主要特征可概括为晚期资本主义,或多国化的资本主义。这一阶段在20世纪60年代有其集中体现,这是一个崭新的、与前面各阶段不同的新时代,而且很多人都认为这个时代更接近马克思对资本主义的描述。与这三个时代相关联的文化也便有其各自的特点。第一阶段的艺术准则是现实主义的,产生了如巴尔扎克等人的作品;但随着时间的流逝,时代的进步,生物学意义上的‘变异’在不断地发生,于是第二阶段便出现了现代主义,而到了第三阶段现代主义便成为历史陈迹,出现了后现代主义。后现代主义的特征是文化工业



的出现。”<sup>①</sup>

我们可以把詹姆逊综合了三种分析模式后所形成的历史分析模式概括为：自由资本主义——现实主义、垄断资本主义——现代主义、跨国资本主义——后现代主义。在这里要指明的是詹姆逊所谓的“现实主义、现代主义、后现代主义”不是单纯的文学概念，而是对一种文化理论或文化生产风格的概述，泛指某一个资本主义发展时代人们所特有的思维方式、文化风格以及艺术特征，即文化逻辑和文化表征。

## 二、什么是现实主义与现代主义

詹姆逊在《晚期资本主义的文化逻辑》一书中认为，我们身处于当代资本主义语境中，感受着无处不在的后现代主义艺术和文化氛围，因此他首先分析的是后现代主义文化逻辑，但是为了历史的与逻辑的分析相统一，我们则按照历史的发展顺序来进行分析。

在詹姆逊看来，“什么是现实主义”是最难讲清楚的问题。从他的理论来看，德勒兹所谓“规范解体”的时代就是现实主义，现实主义对应的是19世纪初到20世纪初资本主义的自由发展时期，也就是马克思写作《资本论》的时代。其中最突出的代表人物像巴尔扎克、狄更斯、莫泊桑、福楼拜、托尔斯泰等，他们都是现实主义的大将。

对于现实主义的理论探讨，在马克思主义文艺学的谱系中是一个非常重要的问题。马克思和恩格斯不仅非常喜爱阅读现实主义大师诸如巴尔扎克、莫泊桑等人的文学作品，而且对偏向于革命的现实主义作家也特别关注，仔细阅读并提出了中肯而睿智的批评意见。由此，马克思和恩格斯就形成了很多论现实主义文学的理论篇章。马克思、恩格斯的《致拉萨尔》探讨了悲剧艺术，提出现实主义要反映历史真实矛盾、莎士比亚化、悲剧的本质、美学与历史的批评观点等一系列现实主义理论的命题。恩格斯1885年在《致敏·考茨基》的信与1888年《致玛·哈克奈斯》的信中阐述了现实主义

<sup>①</sup> [美]杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，北京大学出版社2005年版，第5—6页。

的典型人物与典型环境的概念及其相互关系。从此,现实主义的典型问题成为现实主义文学创作的核心命题。综合马克思和恩格斯的现实主义理论,我们可以看出其最为重要的就是恩格斯的那句经典表述:“据我看来,现实主义的意思是,除了细节的真实外,还要有真实地再现典型环境中的典型人物。”<sup>①</sup>在马克思和恩格斯看来,现实主义应该具备两个特点:第一,像镜子反映周围事物一样要具有生活细节的真实,同时也要描写出生活中典型而真实的人物和环境;第二,现实主义还要反映出某个历史阶段社会的本质性的联系,即这个时期的政治经济联系中的生产关系。当然,现实主义的第一要义就是真实地描写社会生活,无论古今中外都遵循这一条。

但是在詹姆逊这里,现实主义的真实性恰好是最有问题的,现实主义并不应该是对现实生活的真实反映,而是对现实进行表述的叙述方式。詹姆逊所说的现实主义不单纯指文学,而是属于自由竞争资本主义时代的一切因素。他认为,现实主义具有积极的因素,那就是在范式解体时代摧毁了旧的世界观,取代了浪漫主义的叙述方式。现实主义的艺术在于去推翻、去颠覆神圣的东西,告诉大家什么是“真实的世界”。虽然在他们眼中的真实也未必是真正的真实,因为真正的真实很难去说清楚,比如巴尔扎克的世界我们到今天为止也还在认为它是巴尔扎克眼中的真实世界,就像齐泽克所说的这是主观之客观,就是你主观看到的所谓客观。

首先,詹姆逊认为,现实主义是“一种新的叙述形式意味着创造出一整套新的、社会的‘参符’”<sup>②</sup>。按照詹姆逊对索绪尔语言学的能指与所指的理论改造,他认为能指、所指之外还有一个参考物,即参符,也就是现实之物。也就是说能指与所指组成的符号与外在现实是相对应的,换言之,符号要表述现实。詹姆逊认为,在现实主义时期,语言符号所代表的是真实事物,只有在这样的理论下才能解释现实主义理论是细节真实、严格去反映现实生活的艺术。例如,巴尔扎克在《高老头》中用了整整30页来描写“伏盖

① [德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯论文学与艺术》,陆梅林辑注,人民文学出版社1982年版,第188页。

② [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第298页。

公寓”；他在写《欧也妮·葛朗台》时，关于葛朗台的个人财产，也有严格的统计数字，以至于恩格斯读了巴尔扎克的小说之后说他比一切历史学家、社会学家、经济学家给读者的东西还要多。

其次，詹姆逊认为现实主义表征的是自由竞争资本主义世界的一个重要经验，即对于金钱的体验。他指出：“金钱是一种新的历史经验，一种新的社会形式，它产生了一种独特的压力和焦虑，引出了新的灾难和欢乐，在资本主义市场经济获得充分发展之前，还没有任何东西可以与它产生的作用相比。我希望大家不要把金钱作为文学的某种新的主题，而要把它作为一切新的故事、新的关系和新的叙述形式的来源，也就是我们所说的现实主义的来源。……现实主义的叙述性作品把解决金钱与市场体系消失带来的矛盾与困境作为最基本的经验。”<sup>①</sup>在他看来，在马克思所处的资本主义时代，人们对资本或者金钱的体验是一致的，具有普遍性的，因此文学艺术所要反映的人们的情绪也具有普遍性，现实主义就是一种可以表达普遍性的叙述方式。

虽然现实主义可以反映资本主义的某种普遍性，但是詹姆逊不认为这种普遍性就是马克思和恩格斯所说的典型环境和典型人物所体现出来的社会关系的本质。相反，他认为现实主义的真实性和一种虚幻的伪真实。他说：“我认为把现实主义当成对现实的真实描写是错误的，唯一能恢复对现实的正确认识的方法，是将现实主义看成是一种行为，一次实践，是发现并创造出现实感的一种方法。”<sup>②</sup>那种镜子式的对现实的摹仿，在詹姆逊看来，它恰好是对现实的一种歪曲，不是真正的现实主义。他认为，真正的现实主义的力量不在于反映了现实中某些生活，而在于用新的叙述方法揭示了旧的文学叙述及其观念的“非现实”的虚妄性，从而告诉读者真实的现实不是书中的样子。詹姆逊举了塞万提斯《堂吉珂德》的例子，堂吉珂德迷恋于骑士文学中的世界，他认为现实就是骑士的观念与生活，但是塞万提斯通过这

<sup>①</sup> [美]詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东等译，生活·读书·新知三联书店 2003 年版，第 299 页。

<sup>②</sup> [美]杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，北京大学出版社 2005 年版，第 220 页。



种新的叙述方式告诉读者真实的世界不是骑士的生活世界,这些书中的世界仅仅是故事而已。因此,詹姆逊指出,传统的各种故事有各种价值观,总是要让人们相信这些故事,并认为生活的确如故事中所表述的一样真实。资本主义时代的到来,现实主义颠覆了以往的各种浪漫的叙述,真正现实主义的作用应该是揭露现实并不是各种故事书所说的那样,或者说现实主义是要通过崭新的叙述方式让读者想起真实的现实。

总之,詹姆逊认为,现实主义一方面具有颠覆性,就是它解构了以往旧的世界观和文学叙述方式,刺破了神圣的迷信和世俗的迷雾,这是启蒙带来的力量;另一方面现实主义不是真实反映现实的行为,而是一种新的表述人们体验普遍性的叙述方式,这种叙述方式的目的不是真实,而是创造一种真实的现实感,因此现实主义从某种程度上说,依然是虚幻的,非真实的。而真正的现实主义应该揭露各种艺术叙述的虚幻性,把人们从“故事”中拉出来,感知到真实的现实,也就是让读者一阅读现实主义作品就能够想起现实来。在詹姆逊看来,现实主义的真实性的真实性在于塑造了具有普遍性的“现实感”,而真正的现实主义应该打破这种现实感,让现实非现实化。

第二个时期就是现代主义。现代主义就是垄断资本主义取代了市场资本主义,现实主义的观念被取消了,现实主义的参照物消失了,符号就剩下能指与所指的结合。詹姆逊认为,这个时期就是把现实的参照物去掉了,就是文学艺术的语言符号不指称现实,而作家开始向内转,表述自我、表述内心、表述感受与情感,这就是现代主义。现代主义最突出的文本,如普鲁斯特的《追忆似水年华》,普鲁斯特可以躺在床上去想、去写,他所提到的人和物并不完全是外物实物,而是他心中所感所想。詹姆逊认为,与现实主义作品相比较而言,现代主义出现了一种根本性的向内转向,这不仅仅是在写实作品中增加了心理描写或者意识流,而是表达了人们对时代的基本情绪和一种主观的全新认识。

詹姆逊认为,现代主义以第一次世界大战为转折点,划分为前后两个时期,在这两个不同的时期中人们所体验到的主观感受完全相反。在前期,面临资本主义发展到帝国主义时代,工业革命日益深入,技术手段日新月异,“现代主义作家在心理上的一种新发现是一种即将来临的变化:他们所纪

录和欢呼的是心理中的一种苏醒的感受、一种令人惊喜的新生的感觉、一种梦想不到的转变”<sup>①</sup>。后来,第一次世界大战爆发了,新技术的毁灭性力量体现在两种机器上,一种是机枪,一种是坦克,一次战役就是几十万人乃至上百万人的死亡,人们后来称第一次世界大战是绞肉机,生命的价值顿时灰飞烟灭。因此,詹姆逊同意英国马克思主义艺术批评家约翰·柏格(John Berger)对现代主义的看法。柏格认为,一战之前的现代主义是乐观的,充满了活力和乌托邦的幻想;一战之后,现代主义变成了悲观主义,向内转了,因此战前繁荣的立体主义、未来主义、表现主义都销声匿迹了。詹姆逊指出,理解现代主义的一个关键就在于时间。这个时期的现代主义作品总是贯穿着深沉的历史感,“老的现代主义对历史的感觉是一种对时间性、或者说对往昔的一种怅然若失、痛苦回忆的感觉。”<sup>②</sup>换言之,这就是资本主义发展在人心中体会,也就是卡夫卡、贝克特等人所表达的异化感、焦虑感、孤独感、沉沦感和颓废感。

在詹姆逊看来,现实主义的表达是自然的自由描写和表达,而现代主义对语言则产生一种不信任,或者认为现有的语言无法表达现代主义者内心的感受,于是每个现代主义者都需要找到一种言说内心感受的表达方式。较为常见的表达方式就是象征。詹姆逊通过毕加索(Picasso)的名作《格尔尼卡》(Guernica)说明了现代主义的感受与表达之间的变化。这幅画用黑、白、灰三色描绘了遭受德军轰炸下的格尔尼卡小镇的惨状:有呼救的妇女、断肢的战士、着火的房子、崩塌的雕像、哭泣的婴儿。这些意象全部以立体的和超现实的形态出现在画面上。虽然在画中也有格尔尼卡被轰炸的现实写照,比如哭泣的婴儿和呼救的妇女,但是毕加索不是靠现实的真实状况,而是依靠想象创作了这幅控诉法西斯战争暴行,对人类灾难表示悲悯和痛苦之情的画作。詹姆逊指出,如果是现实主义的手法就应该对格尔尼卡小镇遭受的苦难进行直接描述。然而,现代主义画家毕加索所要表达的是战

① [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第295页。

② [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第290页。

争给人类带来的惨痛经验和无比的悲悯、疯狂和愤慨。要表达一种人类的普遍性的经验,艺术的对象就必须既是某一个特殊的事物,同时又不单是该事物,这种表达就是象征。“现代主义要表现的是格尔尼卡,也是其他一些更普遍的东西。因此现代主义的必然趋势是象征性,一方面涉及某一具体情形,另一方面又通过象征来反映更广泛的意义;而这正是现实主义所达不到的。”<sup>①</sup>

詹姆逊认为,现代主义者遭遇到了工业社会中语言的异化现象。在现实主义时期,语言可以表达人的内在情感,但是到了现代主义时期,工业高度发达、社会层级化、现代化城市的出现等让语言日益标准化,变成了工业化语言。传统社会中那种淳朴自然的农民语言、贵族语言、工人语言都具有各自鲜活的生命力,但是在工业化现代社会中,语言被机器大工业所异化,生命力和活力丧失殆尽。现代主义艺术家发现用这种工业化的语言已经完全无法表达自己突出的时代感受,也无法表达战争带给人类的无限愤怒和悲痛,因此他们就需要寻找新的违反一般语法规则的语言来表达自己的内心。现代诗人马拉美、艾略特等都在改变腐朽的语言,寻找新的语言方式,而毕加索则寻找了一种无声的(绘画)语言方式。现代主义者在现实生活中遭到了巨大的危机,诸如高度发达的工业及其带来的毁灭人类和漠视生命的战争,这种危机让他们用普通的语言无法言说,他们有一种沉默的痛苦。

毕加索的《格尔尼卡》、蒙克的《喊叫》、西克罗斯(David Alfaro Siqueiros)的《尖叫的回声》(*Echo of a Scream*)等都表明了现代主义的一个核心感受就是焦虑。人们在现代性都市中失去了传统社会的相互联系,人与人被钢筋水泥所隔绝,人们普遍感到孤独、彷徨、焦虑。这种痛苦不仅在现代主义者的作品中表现,而且也体现在艺术家的现实生活中,荷尔德林和尼采都精神失常,而梵高则自杀身亡了。因此,詹姆逊说:“现代主义是关于焦虑的艺术,包含了各种剧烈的感情:焦虑、孤独,无法言语的绝望等等。

<sup>①</sup> [美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第152页。



在现代主义阶段,心理上各种复杂的感情还不能完全用语言来表达,不像在今天,如果你说‘我真焦虑’,那么你就表明了焦虑,这样就将它排除了,不再成为一个问题。而可怕的是你有了焦虑,却不知道是什么。正因为现代主义感到一种无言的焦虑,表现在其艺术中的便是独特的对表达的思索。”<sup>①</sup>这样看来,现代主义就是一种基于对世界的痛苦体验和意义思索而努力寻找的表现方式,一般而言这种方式就是象征。

### 三、后现代主义:晚期资本主义的文化逻辑

后现代主义,在詹姆逊看来,是继现代主义之后的跨国资本主义或者消费社会的文化逻辑和文化表征。如果说现代主义起始于19世纪80年代资本主义社会的工业化和现代化,其标志是1857年波德莱尔《恶之花》和福楼拜《包法利夫人》的出版以及同时出现的象征主义运动,那么后现代主义则出现在第二次世界大战之后20世纪50至60年代的欧美,战后资本主义的生产力得以恢复,科技和经济的力量以全新的革命性的姿态统治了整个社会。阿多诺认为,这一历史时期是启蒙变成了新的迷信,技术变成了人类社会的统治术。马尔库塞认为,当代资本主义社会的新技术、新媒介和管理技术让人们失去了认识现实和批判现实的能力,变成了沉浸在麦当劳、好莱坞和文化工业中的单向度的人。詹姆逊自己声称,他对当代资本主义的文化分析秉承了以法兰克福学派为首的西方马克思主义的理论思路。他认为,当代资本主义有两大特点:第一是技术有了新的发展和意义,电视代替了收音机,广告有了爆炸性的发展;第二是商业有了新的形式,即多国化或者全球化的商业和企业联盟,后工业社会和消费社会到来了。正如垄断资本主义带来了现代主义一样,晚期资本主义的新时代带来了后现代主义。

在20世纪60年代,“后现代主义”一词首先出现在建筑领域。这些新潮的建筑师认为,现代主义在建筑中已经僵化和死亡了,世界已经进入了后现代主义时代。现代主义的建筑追求着崇高美,风格单纯,颜色朴素,试图

<sup>①</sup> [美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第161页。

通过建筑改造城市。后现代主义建筑则自觉地摒弃崇高,追求日常生活的快适,颜色鲜艳,建筑就只是建筑物而已,什么也不再承载和代表了。随着经济的进一步发展,后现代主义已经跨出了建筑领域,向文化的其他部门渗透,向一切社会领域扩张,最后变成了这个时代的文化风格。如果说现代主义表现为哲学上的存在主义、绘画上的抽象派和表现主义,文学中的卡夫卡、乔伊斯等,那么后现代主义则变得非常宽泛,安迪·沃霍尔(Andy Warhol)的波普艺术、摄影写实主义、重金属音乐、法国新小说、好莱坞电影和肥皂剧等等,这些都是后现代主义的表现。虽然后现代主义发生在现代主义之后,但是并不标志着一种继承关系,反而是一种文化断裂。詹姆逊指出:“要谈后现代主义,首先要同意作以下的假设,认为在50年代末期到60年代初期之间,我们的文化发生了某种彻底的改变、剧变。这突如其来的冲击,使我们必须跟过去的文化彻底‘决裂’。而顾名思义,后现代主义之产生,正是建基于近百年以来的现代(主义)运动之上;换句话说,后现代主义文化的‘决裂性’也正是源自现代主义文化和运动的消退及破产。不论从美学观点或从意识形态角度来看,后现代主义表现了我们跟现代主义文明的彻底决裂的结果。”<sup>①</sup>

文化工业的胜利、高雅文化与低俗文化的合流、商业与资本因素对文化的渗透,这都说明后现代主义的确是完全不同于现代主义的新的文化主潮。詹姆逊认为,在当代资本主义社会里,美感的生产已经被纳入到了商品生产的总体过程之中。商品社会的规律是不断生产着新的产品、新的消费欲望,从而生产着购买力以便更快地换回利润。在商品生产的规律下,美感以及艺术的生产也是如此,后现代的艺术花样不断翻新,一个比一个更吸引眼球,资本直接介入了艺术品的生产,从而把艺术变成了文化形式的商品。其中一个明显的标志就是各种社会机构开始以基金、赞助金的形式给艺术生产以资本支持,例如后现代建筑的发展就有赖于跨国企业的资金赞助。詹姆逊认为,在这种资本、商品生产与美感、艺术生产关系如此直接的背后,还

<sup>①</sup> [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第421页。

隐藏着一个事实：源于美国而扩散到全世界的后现代主义文化背后乃是美国军事和经济力量向全球化渗透。

后现代主义的另一突出特点是对现代主义的反叛和解构。后现代主义对占领着大学、博物馆、画廊和基金会的这些高等现代主义(high modernism)有一种彻底的敌意和反动,不计余力地要摧毁现代主义的话语权。在此背景下,高等文化与大众文化的界限开始消失,现代主义所批判的文化工业开始大行其道,广告和汽车酒店、好莱坞电影、哥特小说、通俗爱情故事、科幻电影等在跨国公司和大型企业的支持下开始占据了美国及全世界的文化市场。“也就是说后现代主义的文化已经是无所不包了,文化和工业生产及商品已经紧紧地结合在一起,如电影工业,以及大批生产的录音带、录像带等等。……而到了后现代主义阶段,文化已经完全大众化了,高雅文化和通俗文化,纯文学与通俗文学的距离正在消失。商品化进入文化,意味着艺术作品正在成为商品,甚至理论也成了商品。”<sup>①</sup>

詹姆逊认为,面临如此强劲的后现代文化,我们必须正视它的文化规范,并且还要分析和了解后现代主义的价值系统的生产和再生产过程。后现代主义的基本特征可以总结为以下几点:第一,后现代主义文化给人一种缺乏深度的平淡感,它不仅存在各种后现代文化形式中,甚至也存在于当代理论文本中;第二,后现代主义文化还没有历史感,只具有现时感,取消了文化的历史维度;第三,后现代主义文化还表现为精神分裂症状,精神分裂式的语言形式和文化形式出现了;第四,后现代艺术的创作方法是拼凑;第五,后现代主义文化还表现为机械复制性与创造非真实的类像。

第一就是阐释深度的消失,出现了一种平淡感。这种深度的消失是后现代主义推翻了去探究深度意义的思维模式,也就是认为作品中不包含意义。我们看巴尔扎克的《高老头》,看完之后我们会说《高老头》这部作品深刻地反映了资本主义时期金钱关系对亲情关系的破坏。我们看卡夫卡的《变形记》中格里高尔醒来变成了甲虫,这就意味着在资本主义社会中,人

<sup>①</sup> [美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第145—146页。



已经被异化成动物。这种意义的出现不仅体现在现代主义艺术的内容上,也体现在艺术形式的变化上。

后现代主义中,所指就没有了,只剩下流动的能指。符号被分裂以后,只剩下能指,就意味着文本没有内容、没有意义。换言之,能指与能指之间失去了逻辑联系,语言符号与语言符号之间失去逻辑联系的时候,意味着在文学上没有完整的故事、没有丰满的人物性格、没有结构。后现代艺术中一切都是碎片,就像积木一样,随便可以排列组合在一起。例如,法国新小说家罗布·格里耶的作品、纪德的《伪币制造者》等,我们在其中看不出什么特别的东西,叙事完全摸不到头脑,从形式上也看不出任何意义。换言之,现代主义艺术是鼓励读者或者迫使读者去进行思想和阐释的,后现代主义艺术则是拒绝阐释的,一切都摆在那里展览。詹姆逊说,我们把梵高(Vincent Van Gogh)的《农鞋》(*A Pair of Boots*)与安迪·沃霍尔(Andy Warhol)的《钻石灰尘鞋》(*Diamond Dust Shoes*)放在一起就会发现,这是两个截然不同的世界。“可以说,一种崭新的平面而无深度的感觉,正是后现代文化第一个、也是最明显的特征。说穿了这种全新的表面感,也就给人那样的感觉——表面、缺乏内涵、无深度。这几乎可说是一切后现代主义文化形式最基本的特征……”<sup>①</sup>

第二是时间深度的消失,历史感的消失,在时间上没有一种纵深感,写的都是现时代。后现代的时间观与以往的时间观完全不同,它截断了现在与过去的联系,人们没有了通向未来的连续性,只生活在现在之中。这种只有现在的感觉,詹姆逊称之为精神分裂症式的体验。他并不是说后现代主义艺术家都是精神分裂症,而是说精神分裂症已经成为发达资本主义时代人们体验时间的一个类型:没有过去和未来,只生活在现在。精神分裂症患者没有时间概念,没有记忆和历史,也忘记了自身的身份,甚至不知道为何采取行动。“这样,精神分裂症就成了失去历史感的一个强烈而集中的表现,同时也失去了自己的时间和身份。……而在精神分裂症中你完全失去

<sup>①</sup> [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第440页。

了你的身份,你被零散化了,自我已经没有过去了。”<sup>①</sup>很多后现代主义文学和音乐就体现了这种现时的时间体验。例如,20世纪60年代美国著名的后现代主义音乐家约翰·盖奇(John Gage)的音乐作品就打破了西方音乐传统中的音乐时间,完全放弃了传统奏鸣曲的形式。奏鸣曲是西方音乐中对时间进行完美组织的音乐形式。而盖奇的音乐作品则完全没有时间序列,一位钢琴家走上舞台在钢琴上乱砸一通,发出些刺耳的噪音,然后停下来等待,突然钢琴家又是一阵乱砸,与前一段毫无联系,只是些杂乱无章的噪音而已,直到观众不耐烦地离座,音乐作品结束了。他们的艺术品完全没有时间逻辑,都是随机地演出,甚至不是美妙的音乐,而是刺耳的噪音。音乐篇章的连贯与旋律的节奏感完全不存在了。按照拉康的精神分裂症理论,能指与所指结合完全被打破了,能指不能代表所指,二者产生了分裂,欲望不在指向所指,而只依附于不停流动和延异的能指。“这是探讨精神分裂症的现时感觉的一种方法,即将这一现时看成是破碎的、零散化的能指系列。”<sup>②</sup>

第三是情感的消逝。在后现代主义的作品里面,没有情感的感动,一切归于冷漠。在现实主义和现代主义的艺术里,我们可以感到情感的变化,比如我们阅读《安娜·卡列尼娜》《高老头》《欧也妮·葛朗台》,都会感觉到一种情绪的流动,一种情感的起伏。人物有悲欢离合的情感,读者相对也会体验到这种情感,所以我们会被感动。在现代主义作品里,我们也不会感到爱情的伟大、田园诗一般的柔情。我们能感受到的只有一种情感:沉闷、沉重、焦虑、痛苦,我们说这些不也是情感吗?詹姆逊指出,现代主义画家蒙克(Edvard Munch)的《呼喊》(*The Scream*)是集中表现现代主义主题的典范之作。我们从这幅画中能看到的是沉重、沉闷、焦虑、孤独等情绪体验,因此这部作品堪称是“焦虑的岁月”的典型,它标志了现代人的时代情绪。但是,后现代主义使得这些沉重的情感体验统统消失了,取而代之的是淡漠的、华

① [美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第206页。

② [美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第212页。

丽的、浅薄的情感。后现代主义绘画的代表之作是安迪·沃霍尔的《钻石灰尘鞋》。在这幅作品中,沃霍尔借助于摄影的技巧,色调是死灰的色彩,散发一种X光般的光芒,传递了一种异样的欣喜。但是在这闪烁的商品背后,我们却发现不了任何有价值的感受,“我们只见到一种无端的轻狂和浅薄,一种无故的装潢和修饰。”<sup>①</sup>

第四是拼凑。詹姆逊说:“今天,‘拼凑’(pastiche)作为创作方法,几乎是无所不在的,雄踞了一切的艺术实践。”<sup>②</sup>在过去的艺术创作中,托马斯·曼在《浮士德医生》和阿多诺在论述音乐创作时都曾用到拼凑的概念。但是,詹姆逊认为,拼凑与戏仿(parody)具有不同的性质,嘲弄式的摹仿法曾经是现代主义艺术独特的创作方法,带来了丰富多彩的艺术风格,像福克纳的长句子、劳伦斯的方言等等,它们都造就了形态各异的个人风格。现代主义戏仿是通过特有的风格特点试图重新肯定正统风格的常规典范,而后现代主义社会已经没有了统一的典范和常规,社会变成了多方力量所构成的放任自流的领域。语言也不再具有权威的规范,只有多元的风格、多元的论述。在这种情况下,摹仿已经失去了原有的功能,逐渐被拼凑所代替,即能指的无所谓的随意组合。例如,马塞尔·杜尚的《带胡须的蒙娜丽莎》就是典型的拼凑艺术。好莱坞科幻电影《异形大战铁血战士》就是把异形、铁血战士、异能、X战警、超人都放到一起,这就是典型的后现代主义拼凑。

第五是机械复制和类像。20世纪出现了一种新的艺术就是电影。本雅明认为,电影是一种“机械复制的艺术”。换言之,电影这种艺术形式具有较少的个人天才色彩,属于机器可以操作的复制艺术,同时也是一种集体创作的形式。不过,很明显在当代我们不再持有这种看法,电影也是最伟大的需要天才的艺术。詹姆逊认为,电影代表了后现代主义的主要特点:复制与类像。他认为,艺术中的摹本(copy)与类像(simulacrum)是不同的,摹本意味着有一个原作,它是对原作的摹仿;而类像则是法国思想家鲍德里亚

① [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第442页。

② [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第450页。



(Baudrillard)的概念,即那些没有原作的摹本,比如生产线上的汽车,都是一模一样的,无所谓原作。在这个时代中,生活到处充满了机械的复制品,原作已经消失了其特有的灵韵。当我们的生活被复制品和类像所环绕的时候,也就意味着我们失去了生活的真实性,一切都是形象、文本,而没有外在客观世界。“形象、照片、摄影的复制、机械的复制以及商品的复制和大规模生产,所有这一切都是类像。所以,我们的世界,起码从文化上来说是没有任何现实感的,因为我们无法确定现实从哪里开始在哪里结束。正是在这里,有着后现代主义理论中最核心的道德、心理和政治的批判力量。”<sup>①</sup>

总之,詹姆逊是当代后现代主义美学和艺术批评的先驱。作为用马克思主义理论和视角研究现代主义与后现代主义艺术的前驱人物,一方面他率先描述了后现代主义社会的到来,以及后现代主义与资本主义政治经济发展的关系;另一方面他的后现代主义理论产生的基础是20世纪90年代的美国,理论相对还比较浅显,描述性特征比较多,而深入的理论分析和理论建构较为欠缺。这也是为什么詹姆逊的后现代主义理论影响广泛,但是齐泽克却没有直接承继其理论而选择拉康化了的马克思主义视角对现代主义和后现代主义艺术进行解读的原因。换言之,詹姆逊是齐泽克思考后现代主义的主要参考者,不过还不是直接启发他思考的人,应该说他是齐泽克后现代主义文化批判的潜在对话者。

## 第二节 齐泽克的艺术论:艺术是物的升华

齐泽克对当代资本主义文化和艺术的批评继承了弗洛伊德和拉康的精神分析学及其美学的基本思路。弗洛伊德在《作家与白日梦》《达·芬奇对童年的回忆》《米开朗基罗的摩西》《陀思妥耶夫斯基与弑父者》等多篇论文中,用精神分析学的知识和方法解读了文艺复兴时期的艺术家达·芬奇、米开朗基罗及俄国作家陀思妥耶夫斯基等。他认为这些著名作家和艺术家之

<sup>①</sup> [美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论》(精校本),唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第198页。

所以从事艺术创作,在于其心理结构和个性不同于常人,换言之,他们具有神经症人格或者具有复杂的心理问题。从精神分析角度来看,艺术家童年时代受到了某种心理创伤,其早期的性冲动受到了压抑,性的对象发生了转移,也就是把不能满足的性冲动和性能量用在了其他替代性的对象上,比如艺术、建筑等,这就是弗洛伊德所谓的“升华”。艺术就是作家不能实现之愿望的替代性满足,即白日梦。

### 一、弗洛伊德之“升华”

在精神分析学及其美学中,一个核心的概念出现了,这就是“升华”(sublimation)。1905年,弗洛伊德在《性学三论》中首次提出3—4岁的儿童存在性欲,不过通过教育等手段好像在后来的发育阶段性欲被压抑了一样,直到青春期性欲再次喷发。儿童的性欲经历了显现、压抑、再现的过程。儿童在压抑时期并不是没有性欲了,而是其性的能量全部或部分偏离了性目的而转向其他用途和其他对象。弗洛伊德指出:“……使性本能的力量脱离性目标并把它们用于新的目标——这个过程应该被称为‘升华’。”<sup>①</sup>1908年,弗洛伊德在《“文明的”性道德与现代神经症》一文中再次阐发了升华的概念。他指出,人类性本能超越了动物的周期性,变得稳定而具有很大的能量。“它(性本能)可拿出巨大的能量用于文明活动,在实现这一目标中其物质强度并未减少,这种将原来的性目标转移到另一不具性特征的目标上的能力叫作升华。”<sup>②</sup>

那么,被压抑了的性本能会转向什么样的不具性特征的目标呢?弗洛伊德指出,升华过程实际上是为性欲的过强兴奋寻找出路,使得它可以在其他领域大展风采,于是我们就找到了艺术创作的来源之一。具有艺术家气质的人,在某种程度上是效率、倒错和神经症的混合体,就好像达·芬奇一样,当他的童年性欲受到压抑之后,他把性欲的力比多转向了研究和艺术创

① [奥]弗洛伊德:《弗洛伊德文集》第3卷,车文博主编,长春出版社2004年版,第32—33页。

② [奥]弗洛伊德:《弗洛伊德文集》第3卷,车文博主编,长春出版社2004年版,第86页。

作。从性欲压抑到艺术和研究的升华途径被弗洛伊德视为“因一种特殊素质的效力,最宝贵、最完美的第三种类型逃避了思想抑制和神经强迫思考的抑制。”“如果我们认识到列奥纳多身上并存的过程的研究本能和性生活的衰退,我们就应该称他为第三种类型的典范。他的本性的核心与奥秘显示出,在他的好奇心于幼年时被激活来为性兴趣服务之后,他便成功地将大部分的力比多升华为研究的强烈渴求。”<sup>①</sup>

从性欲的本能到研究、求知和艺术的本能消耗经历了什么样的过程呢?弗洛伊德认为,达·芬奇之类的科学家和艺术家,他们在童年时期与其他孩子一样经历了性的压抑,但并没有把性本能压抑入无意识层面。他们对性本能的实现欲望被其他的研究的好奇心和求知本能所代替,性的力比多被求知和艺术的力比多代替了,于是科学研究和艺术创作就成了性活动的替代物。换言之,科学研究和艺术创作不过是性本能的力比多转向了求知的力比多,不过是性活动的替代性满足。那么由此可以看出,弗洛伊德的升华概念应该有三个特征:第一,升华是性本能在童年时期受到了压抑;第二,升华实质上是性本能的力比多转移为求知或研究等其他社会领域的力比多,是一种力比多的替代性实现;第三,力比多转向的社会领域一般是被社会认可的或者所推崇的科学、艺术等活动。换言之,升华,通常被认为是把低俗的性满足转移为较为高尚的艺术等活动。

## 二、拉康之“物”

弗洛伊德的升华概念涉及了性本能的对象和力比多的转移,不过他并没有特别强调在升华中对象的选择,只是模糊地暗示升华的对象应该是被社会所认可的领域或者活动。但是,在拉康看来,升华概念的关键在于对象的选择,升华的对象不是一般社会认可的对象,而是一个大写的物(Thing)。换言之,拉康的升华定义是“把某个对象提升到物(Das Ding)的高度”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> [奥]弗洛伊德:《弗洛伊德文集》第7卷,车文博主编,长春出版社2004年版,第84页。

<sup>②</sup> 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第443页。



物,是拉康精神分析哲学和齐泽克批判哲学中内涵丰富而复杂的最重要概念之一,它是属于实在界的本体论概念。

1895年,弗洛伊德在《科学心理学纲要》中谈论心理能量的转移时提到了“物”(Ding)的概念。<sup>①</sup>1960年,拉康在第七期研讨班报告《精神分析的伦理学》中重新阐发了弗洛伊德的这篇文章。他认为,物是理解实在界的一个入口,也就是说,物是实在界的一个表征。按照弗洛伊德的描述,Das Ding是一种处于意识表象背后的无意识东西,它存在于语言和意识之外,是不可想象的和难以触及的东西。拉康认为,原质是实在界的一个表达方式,或者是实在界的显现形态之一。

如果要确切地理解原质概念的内涵,我们还必须追溯到弗洛伊德《科学心理学纲要》一文中该术语诞生的语境。弗洛伊德讲述了一个爱玛的病例,她对独自走进商店感到恐惧,因为她回忆在13岁那年走进一家服装店,遭到了两个男店员对她服饰的嘲笑。经过弗洛伊德的分析,爱玛进一步回忆起8岁那年她到一家食品店买糖果被店老板用手隔着衣服抚摸她的生殖器,但当时她并未觉得受到猥亵和侵犯,后来她依然光顾这家食品店。弗洛伊德对爱玛的两个场景进行了建构,8岁的回忆是原初场景,13岁的回忆是次生场景。在次生场景中,并没有性的动作和意味,只是延续了原初场景中男人的嘲笑和服饰这两个表象,原初场景中的性猥亵不见了,而爱玛的神经症的创伤就是核心的性的侵犯。在弗洛伊德看来,性猥亵对8岁的爱玛而言,并不直接被她认为是性的侵犯,而是一次性兴奋和性经验的觉醒,只不过她无法抵御这种来自身体内部的兴奋,借助了场景中其他氛围和物象转移了神经兴奋的注意力,正是因为场景(嘲笑与服饰)带有强烈的性兴奋,所以它被13岁的爱玛压抑进了无意识中。因此,弗洛伊德认为,创伤并不是发生在原初场景中,而是在后来的类似场景再现中回溯性地建构而成的。

---

① 弗洛伊德表示“物”的词语有两个,“Sache”与“Ding”,两词交替使用,意义差不多;拉康的法语为“Das Ding”,英语翻译为“Thing”,在当前汉语学界的翻译中一般把拉康的Das Ding翻译为“物”,更贴切地应该翻译为“原质”,前者当然是英文的直译,后者则从其内涵上去把握Das Ding为实在界的一个本体概念,是可望而不可即的本体。

他认为,创伤的场景中有一个不变的、坚硬的核心 X,另外围绕着 X 有些变化的东西或者物象,这构成了心理知觉。“知觉复合体分为一个持存的、不被理解的部分——‘物’,和一个变化的、可理解的部分——物的属性或运动。……我们称之为物的东西就是从判断中逃脱的残余。”<sup>①</sup>换言之,在创伤场景中,存在两个成分,一个是被压抑的核心东西,神秘的不可触及的、本体的 X,另一个是围绕着 X、作为 X 的属性和表象的物象或场景,也就是说,一个是不可见的,一个是可见的部分。拉康认为,物是来自实在界的東西,它无可名状,只能被具体能指所表征,而它本身是不显现出来的。

那么,这种不能表现的原质到底是什么呢?拉康认为,它就是人类自身中带有巨大的原始快乐(原乐)的东西,是人存在的核心空无。换言之,原质就是被禁止的东西,它是性的原始快感,是乱伦欲望,是被排除的存在物。拉康指出,原质作为一种原始功能,恰好像弗洛伊德所讲的乱伦禁忌和基督教中的《摩西十诫》的建立,这些象征秩序和符号系统的出现就是为了压抑和禁止某些充满淋漓尽致快感的東西。当然,这一充满原乐的東西也不是一个实际的存在物,如果它不被禁止,那就没有快感或者没有原始的强烈快感,正是由于其被禁止,才回溯地带有了原乐性质,成为人们绝对不可碰、不可触及的禁忌。比如,拉康举例说,法律并不是物本身,如果法律没有禁止,也就没有犯法的快感,正是有了禁止,才有了欲望,可是接近这一违禁欲望的最终结果就是死亡,因此物就是遭遇死亡。也就是说,物或原质是前俄狄浦斯阶段与母亲和谐同乐的原始状态的渴望。它是被禁止的原始的至善。拉康说:“根本不存在至善——所谓善,即是物,是母亲,也是乱伦的对象,是一种被禁止的善,并且根本不存在其他的善。这就是弗洛伊德借以确立道德法则的基础。”<sup>②</sup>因此,按照拉康的论述,原质或物是实在界的一种显现,但它并不是实在界本身,它是实在界与符号界交集的表现。

原质具有如下特点。第一,原质可以被符号界表象化、象征化,但它是

<sup>①</sup> 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社 2011 年版,第 447 页。

<sup>②</sup> 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社 2011 年版,第 451 页。

不可能性本身。物不是什么都不是,什么都不在,而是不在场的存在,是一种更为本质的存在,只不过它自身无法显现自身,必须借助其他符号界表象来显现。换成齐泽克的描述来说,物或原质是实在界的一种,它对于主体来讲是一种不存在的假定,是事后回溯性的结果。“因此,拉康所谓的实在界所存在的悖论在于:它是某个实存物,尽管这样的实存物并不存在(这是在一般的‘真正存在’、真正发生的意义上说的),但它具有一系列的特性——它能展示某种结构因果性(structural causality),它能在主体的符号性现实(symbolic reality of subjects)中创造一系列的效应。”<sup>①</sup>“这会是实在界客体(real object)的精确定义:一个自身并不存在的原因,只能以一系列结果(a series of effects)的形式显现自身,但又只能以某种被扭曲、被置换的方式显现自身。如果说实在界是不可能的,那么,要通过其结果把握的,正是这种不可能性。”<sup>②</sup>第二,原质是空无本身,是一个位置。原质就是实在界在主体身上留下的黑洞,是一种有关存在本体的空无(nothingness)。拉康说:“这个物总是由空所代表,这恰恰是因为它不能为任何别的东西所代表,或者更确切地说,是因为它只能为别的个别东西所代表。”<sup>③</sup>对此,吴琼认为,所谓空无,其实就是实在界作为一种不在场的核心,并且也正是这种空或者无,使得“物”成为人类文化创造——艺术、宗教和科学——的原动力,拉康称之为从无中创造。

### 三、齐泽克论物与对象的关系

作为大众文化和文学艺术的痴迷者,齐泽克不仅关注当代艺术的发展变化,还深入地思考了这种随着全球化资本主义来临而出现的艺术变迁的内在原因。在齐泽克看来,当代资本主义文化和艺术的变迁表现在如下方

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第205页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版,第206页。

③ 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第453页。



面。其一,文化商品化与经济文化化的双向运动。在过去看来,经济、商品与文化、艺术的关系应该是相互对立的,或者经济与商品的逻辑在某种程度上会损害艺术的价值和文化的内涵。但是,在当代全球化资本主义经济和文化大发展的阶段,文化与经济、商品与艺术之间的界限越来越模糊,文化演变为一种经济实力,成为衡量国家经济实力的一个指标。各国纷纷开发自己民族国家独特的文化内涵,对外形成文化软实力,对内形成文化产业。在文化向经济运动的同时,经济也日趋文化化、美学化。第三产业(服务业、文化产品、软件娱乐业、新媒体等)只有向文化转向才能在日趋激烈的市场中立足,文化经济日益成为市场空间的中心部分。例如,美国好莱坞的电影和大众文化产品,韩国的电视剧、电影、服装和饮食等,正是凭借强大的美国文化和韩国文化才逐渐占领了亚洲乃至世界的市场。其二,现实与艺术的界限正在消失。后现代主义艺术的兴起打破了艺术与现实之间的界限。正如齐泽克的亲身经历一样,他说某次在德国柏林的建筑工地上,看到很多起重机协同动作,不要以为这是工地开工,实际上是一次规模很大的后现代艺术表演。而另外一次他在柏林旅行时看到主要街道上到处都是蓝色管子,他以为是一次艺术表演,询问之后才知道原来是柏林市在维修地下管线。现实与后现代的行为艺术之间逐渐融合,人们不禁对何谓艺术产生了疑问。其三,美的艺术与丑的艺术界限正在消失。齐泽克认为,当代视觉艺术发生了重大的革命,这一革命就是绘画的对象不再是美的事物,而是丑陋的日常事物。人们生活的世界日益美学化,美学日益进入人们的日常生活,换言之,就是日常生活审美化与审美日常化已经结合起来了。在此背景下,当代艺术反而远离了优美的对象及其完美的表现方式。那种简单的雕塑和加框的绘画已经变少了,在艺术展上比比皆是死掉的母牛、人体的内脏、排泄物、垃圾、日常物品等等。

简单地说:“得出相同结论的另外一个方式就是强调在今天的艺术之中把崇高美的神圣空间与垃圾(排泄物)的粪便空间分离开来的差距如何正在逐渐变窄,直到双方达到荒谬的同一:现代艺术对象难道不越来越是排泄对象、垃圾(经常用有点书面化的语言来表达:如排泄物、腐烂的尸体……)?它们展示——占据、充斥——着物的神圣位置(place)。而且这

种同一性在某种程度上难道不是整个运动隐秘的‘真理’？”<sup>①</sup>这就是说，过去那些威胁着真正艺术对象的日常物品、垃圾和排泄物等，恰好是因为这些不能成为艺术对象的剩余物的存在，才让人们知道了什么是真正的艺术对象和艺术品。但是，在当代世界中，这些剩余物不单纯是威胁、破坏和颠覆艺术领域，反而成了艺术领域的一个主要标志和重要支撑。

齐泽克认为，这种崇高的艺术空间与剩余的排泄对象之间的矛盾，就是弗洛伊德和拉康的升华过程的矛盾。在弗洛伊德看来，升华是因为某一个被社会认可的具体对象隐含了某种神秘的物，而拉康则认为神秘的物一直存在，就在于用什么样的对象去显现和体现它，而这一对象可能是具体的、肉体的或者日常生活的物体。在齐泽克看来，弗洛伊德和拉康的升华概念的相同之处都在于强调力比多对象的转移，从性满足的对象转向求知和艺术创作的对象；不同之处在于二者在对象上发生了错位：弗洛伊德指出性对象转向那些不具有性意味的、一般被社会所认可的或者高尚一点的对象，譬如科学研究、雕刻、绘画、音乐和舞蹈等；拉康则认为，空无的物一直存在，需要一些对象来使之显现，这些对象不一定高尚或者被社会认可，只是需要把该对象提升到一个崇高的、不可企及的地位即物的位置即可。而其中关键问题在于辨析拉康的升华概念内涵：把对象提升到物的高度。

齐泽克认为，拉康的升华概念是弗洛伊德升华概念的简化版和康德“物自体”概念的复杂版的整合。“拉康的升华概念是非常简单但又是彻底的操作的结果：他结合了弗洛伊德的‘升华’的提问方式和康德的‘崇高’概念。”<sup>②</sup>一方面，拉康明显采用了弗洛伊德升华概念中力比多对象的转移说法，即一个直接满足力比多的肉体需要的物体转移为一个与性需要的满足没有明显联系的物体；另一方面，拉康也吸收了康德的崇高概念中物自体的内核。崇高，按照拉康的分析，是一个经验的有限的对象无法充分再现那种超现象的理念，正是这种再现本体理念的失败体现了物自体的存在。因此，

① [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》，蒋桂琴、胡大平译，江苏人民出版社2004年版，第23页。

② [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》，蒋桂琴、胡大平译，江苏人民出版社2004年版，第99页。译文略有改动。

齐泽克认为：“拉康以不可能的/真实的物取代了康德的本体物，从而那个欲望的最终对象——升华的原始活动就不是从具体的肉体的性等方面的要求向‘精神’方面的转移，而是从‘无益的’物之空无到一些具体的、肉体的需要对象的力比多转移，当它占据物的位置时，这种具体的、肉体的需要对象就呈现出一种崇高的特性。这就是为什么拉康会将升华定义为物体向物的尊严的提升：当一个物体，日常现实中的一部分发现自己处于不可能之物的位置时，‘升华’就发生了。……所以，物的字面意思就是通过弯路、近似值和几乎接近这样的网络被创造出来的某物，它的位置被这些东西环绕着。”<sup>①</sup>

换句话说，齐泽克认为，拉康颠倒了弗洛伊德升华理论中物与对象的关系。在齐泽克看来，升华的关键在于物的位置与对象之间的关系，物是不可能被显现的，它属于实在界的本体领域，是世界的黑洞和空无，但是物的位置则是可以显现的，或者需要被什么样的对象显现。物的位置有无及其被哪些具体对象显现，这就是艺术的不同类型，或者这就是现实主义、现代主义和后现代主义的区别所在，而崇高则是一般对象占据了物的位置所体现出的距离感和神秘感。他指出，当代艺术中存在的问题不是说艺术不能再以完美的崇高的事物为对象了，而是说当代艺术的本质发生了变化。

拉康精神分析学的艺术论是以升华概念为核心的，升华即空无的物的神圣位置不在日常的想象界与符号界中，它属于实在界的一部分，这一空无的位置恰好被某一实证对象所填补，于是该对象就被提升到了物的神圣高度，即该对象就被升华成了艺术对象。但是，当代艺术的变化已经威胁到了拉康的升华概念的内涵。齐泽克认为，“（拉康的升华定义）似乎正在愈益处于威胁之下：受威胁的正是虚空位置与填补其间的（实证的）因素之间的差距。因此，如果传统（前现代）艺术的问题是，如何以一个足够完美的对象来填补崇高物的空无（纯位置）——如何成功地将一个普通对象提升到物的高度。那现代艺术的问题在某种程度上就是相反的了（并且是更加绝

<sup>①</sup> [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》，蒋桂琴、胡大平译，江苏人民出版社2004年版，第99页。



望的):人们不再能够指望有一个(神圣的)位置的空无存在那儿供人类的人工品来占据,因此要做的事情就是照原样保持这个位置,以确保这个位置本身将会‘发生’——换句话说,问题不再是可怕的空虚及填补这个空无,而毋宁说首先要创造这个空无。所以,这样一个虚空的、未被占据的位置与一个快速移动的不可捉摸的对象、一个无位置的占位者之间的互相依赖就非常关键了。”<sup>①</sup>

也就是说,当代艺术威胁到了空无的物的位置本身了,现在重要的是如何才能确证神圣的、空无的物的位置本身是存在的了。由此看来,由粪便、动物、垃圾和日常物品等构成的剩余物不单是企图填充物的位置的威胁,而是基于这种“威胁”才能保证物的神圣位置本身的存在。或者说,在艺术升华中根本就不存在完全符合物的神圣位置的对象,这些对象总是不合心意的、不符合的或者令人遗憾的剩余物。现代艺术的神圣空间被垃圾等过剩物品填充,不是说明崇高的艺术领域被庸俗的日常生活入侵了,而是这些过剩物品的不确定性和不适合性无可奈何地证明了物的空无的位置的存在。齐泽克指出,结构中虚空的位置与缺乏位置的不确定要素不是一对矛盾或者对立,而是一个实体的两面,是莫比乌斯带的两面。“换句话说,悖论就是:只有一个完全‘不在适当位置’的要素(一个排泄物、一堆垃圾)能够保持一个虚空位置的空无,即马拉梅情境(the Mallarmean situation),在此情境中只有位置会发生——当这种过剩要素‘发现其适当位置’时,就再也没有什么纯位置能够从填补它的要素中区分开来了。”<sup>②</sup>

齐泽克为了说明虚空的位置与其填充物的对象之间的辩证关系,剖析了三种不同的自杀的方式。第一种是想象性自杀,就是说自杀者是为了一个特定的目的(比如唤醒国人的邹容、刺杀摄政王的汪精卫、肉体炸弹的恐怖分子等)而死亡,这种象征性死亡的空间实际上是在想象界中展演的。也就是说,自杀者会想象自己的行为给其他人(社会、他者、人民或者政府)

① [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第24页。

② [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第25页。

带来了轰动性的影响。换言之,这种想象性自杀者就是幻想自己作为一个完美对象填充了死亡的空无的位置。第二种是象征性自杀,即自我作为对象还存在,但是象征意义和空无的神圣位置不见了。这种自杀比较复杂。齐泽克认为正常的人在的主体与欲望客体一成因之间保持着某种障碍性的距离或者瑕疵。拉康的主体( $\$$ )是虚空的主体,主体与欲望客体一成因(对象a)之间存在辩证关系。主体不能完全认同于符号性的位置和身份,主体与符号位置之间存在认同的分裂,也就是说主体只有在意识到了自身存在的剩余物即阻止自己成为某种符号位置的事物存在的时候,这种剩余物如在喉之鲠,这时主体才得以存在。反之,如果某一个主体与符号身份和象征位置完全认同,即主体与客体同一了,那么就意味着主体的消亡。

因此,齐泽克认为,第二种自杀行为就是主体与符号位置的客体直接认同了,主体不再是否定性的空无,也不再具有欲望,不再寻找空无的意义和缺失的对象,而是直接成了对象本身。换言之,维系主体与对象的位置的空隙消失了。在这种自杀行为中,“对象仍然在那儿,是空无一位置消失了;正是框架落入它所构造的框架内,所以发生的是象征开放的销蚀,是真实域的总体封闭。这样,自杀的行为通道不但不是死亡驱动力的最高表现,而且正是死亡驱动力的对立面。”<sup>①</sup>这种自杀行为就是作为主体的对象直接占据了显现空无的符号位置,导致了意义和欲望动力的消失。

第三种是死亡驱动力的自杀,即在死亡驱动力的驱动下,主体的一切符号身份和象征性关系都被剥夺或者抹杀了,从而使主体陷入世界的黑夜之中不可自拔而死亡。这种自杀主体就类似于阿甘本所提出的赤裸生命,纳粹集中营中的犹太人被剥夺了一切象征身份和符号关系,从社会的人降低为动物或者物品,只是毫无意义的赤裸的生命存在,从而导致了被任意地虐杀或者自杀。古希腊悲剧《安提戈涅》中违背国王法令的安提戈涅就是被剥夺了一切符号性关系之后成为“活死人”而自杀身亡的。这种自杀行为是作为主体的对象失去了体现空无的位置,位置被剥夺了,主体就无处存身了。

<sup>①</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第27页。

由此看来,主体与空无的位置之间的间距及其辩证关系,对于主体的存在而言是至关重要的。主体只有与空无的位置或者符号身份保持一种既有距离、又有认同的关系时,主体才是正常的。同样,艺术的对象与空无的物的位置之间的距离及其辩证关系,对于艺术而言异常关键。现实主义艺术或者传统艺术,要求艺术的对象尽可能完美,该完美对象占据物的神圣位置。例如,古希腊维纳斯的名画,维纳斯的对象是完美的女性身体,她恰好占据和体现了“优美艺术”的位置,优美的定义就被完美的维纳斯的画像体现了。现代主义艺术与现实主义艺术正好相反,它的对象是不确定的,也无所谓完美与丑陋之分,是不断地移动地去占据物的位置,看看是否合适。正是过剩事物与空无的物的位置的不适应,我们才确认了空无的物的位置本身的存在。而后现代艺术则不再用那些完美的事物或者不确定性的事物来填充空无的位置,而采用日常所见的事物来填充物的位置,告诉我们物消失了,艺术中只剩下了充实的实证的物品了。简言之,现实主义艺术(前现代)是完美对象占据物的空位。现代主义是不确定对象是否能占据物的空位,从而揭示物的在场。后现代主义是日常物品占有物的位置,宣布物的消亡。

### 第三节 论现实主义与现代主义

#### 一、现实主义及其真实性

现实主义(realism),也叫写实主义,是19世纪兴起的一种描写现实的社会生活和人物、追求环境和细节的真实性、揭露社会生活本质关系、批判社会罪恶的创作方法和艺术风格。现实主义是作为18—19世纪浪漫主义的反拨而出现的,它是基于19世纪自由资本主义的确立及其经济社会的发展而产生的。19世纪的资本主义在英国和法国等欧洲国家已经确立,封建贵族的统治地位逐渐被资产阶级所取代,工业、经济和商品成为社会的主导力量,金钱及其价值观渗透到社会生活的各个层面。随着工业和经济的发展,资本主义对自然、环境的破坏,金钱对人心和道德的腐蚀,资本和资本家



对工人的剥削,无产者的生活贫穷及其对资本主义制度的反抗都日甚一日地加剧了。在这种时代状况下,无病呻吟的浪漫主义已经不能表达这个时代的情绪了。正如詹姆逊所说的那样,现实主义是对浪漫主义的革命,它是19世纪资本主义社会现实和时代的新叙述方式。

1830年,法国文学家司汤达的小说《红与黑》的问世标志着批判现实主义文学思潮和运动的开始。他在小说中细致地描写了王政复辟时期法国社会特别是巴黎的政治状况、思想情绪和日常生活,以悲怆的笔触刻画了个人奋斗之路被社会反动势力所摧毁的悲剧。在司汤达之后,福楼拜、莫泊桑、巴尔扎克、狄更斯、果戈理、托尔斯泰等著名的文学家纷纷登上现实主义的殿堂。1855年,法国画家居斯塔夫·库尔贝(Gustave Courbet)的油画《奥南的葬礼》和《画室》被万国博览会评选团拒绝,他愤怒地在博览会旁边举办了“现实主义,库尔贝40件作品”的展览会,宣布了现实主义绘画的诞生,声称“反映生活的真实是艺术创作的最高原则”。

随着现实主义艺术创作实绩的展开,现实主义理论也逐渐丰富。总结起来大概有如下几点。第一,写实性。以写实的态度描写现实的生活和现实的人。第二,真实性。注重环境、人物、心理和情感的真实性,细节真实和典型人物是现实主义追求的目标。第三,批判性。对资本主义制度和社会中剥削人、压迫人的现象持批判态度。除以上三点外,现实主义理论还具有一个更为本质的特征,即对历史性的追求。现实主义并不单纯是对时代风貌予以真实的记录,更重要的是要在纷繁复杂的社会现象背后抓出其本质性的东西,揭示社会关系的本质,找出时代发展的规律和方向。巴尔扎克在《人间喜剧》序言中说,法国社会已经成为过去,我要做这个时代的书记。托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》也敏锐地洞察到了19世纪俄国资产阶级和资本主义经济侵袭封建经济的时代巨变,指出当代“一切都变了样”。马克思和恩格斯对现实主义文学创作的批评使得批判现实主义理论成熟了,并且系统化、理论化了。

马克思和恩格斯的现实主义理论除了强调细节真实、情节莎士比亚化等一般现实主义艺术特点之外,至关重要的是认为现实主义的最重要特点在于典型环境,也就是历史的真实性。典型环境,指的是人物所处的社会关

系(包括阶级关系)及其揭示的历史发展的方向。马克思在批评拉萨尔(Ferdinand Lassalle)的悲剧《弗兰茨·冯·济金根》时指出,济金根的悲剧在于他以骑士和作为垂死阶级的代表反对现存封建制度,而拉萨尔并没有看到当时社会中农民起义和城市革命分子的革命力量。换言之,拉萨尔未能展现济金根所处时代的典型环境和社会关系。恩格斯更是从美学观点和历史观点的最高标准来批评拉萨尔。一方面,恩格斯表扬了拉萨尔对历史内容的关注,指出其“主要人物是一定的阶级和倾向的代表,因而也是他们时代的一定思想的代表,他们的动机不是从琐碎的个人欲望中,而正是从他们所处的历史潮流中得来的”<sup>①</sup>;另一方面,他指出济金根的悲剧在于“这就构成了历史的必然要求和这个要求的实际上不可能实现之间的悲剧性的冲突”<sup>②</sup>。因此,通过马克思和恩格斯对拉萨尔悲剧的批评可以看出,他们都强调现实主义文学的根本特点在于揭示现实的社会关系,从而洞察社会历史发展的规律,换句话说,文学要体现历史的真实性。

恩格斯在《致玛·哈克奈斯》的信中明确提出了“再现典型环境中的典型人物”的现实主义理论。哈克奈斯把她的小说《城市姑娘》出版后寄给了恩格斯。恩格斯表扬了她具有真正的现实主义艺术家的勇气和现实主义的真实性的真实性,但同时也指出她的作品人物够典型,环境的典型性还未达到。他说:“如果我要提出什么批评的话,那就是,您的小说也许还不是充分的现实主义的。据我看来,现实主义的意思是,除细节的真实外,还要真实地再现典型环境中的典型人物。您的人物,就他们本身而言,是够典型的;但是环绕着这些人物并促使他们行动的环境,也许就不是那样典型了。”<sup>③</sup>恩格斯所指的环境不够典型是说哈克奈斯忽略了英国伦敦工人阶级自发的反抗以及自觉的工人运动,“工人阶级对他们四周的压迫环境所进行的叛逆的

① 《马克思恩格斯论文学与艺术(一)》,陆梅林辑注,人民文学出版社1982年版,第178页。

② 《马克思恩格斯论文学与艺术(一)》,陆梅林辑注,人民文学出版社1982年版,第181页。

③ 《马克思恩格斯论文学与艺术(一)》,陆梅林辑注,人民文学出版社1982年版,第188页。

反抗,他们为恢复自己做人的地位所作的剧烈的努力——半自觉的或自觉的,都属于历史,因而也应当在现实主义领域内占有自己的地位。”<sup>①</sup>至此,我们可以清楚地看出,恩格斯的典型环境其实就是要求作家看出当时的社会阶级关系及其变化,从而揭示出历史的真实性。

综上所述,马克思和恩格斯的现实主义应该准确表述为“除细节的真实外,还要真实地再现典型环境中的典型人物”<sup>②</sup>。在此,我认为现实主义主要有两个向度:其一,生活的真实,其中包括生活环境、人物性格、生活方式等细节的真实;其二,历史的真实,包括人与人的社会关系、阶级关系,以及在其中体现出的历史规律和发展方向。由此来看,现实主义文学应该是一个三层结构:文学世界—现实世界—历史规律。也就是说,文学的文本世界是对现实世界的真实摹仿,正是由于作家具有现实主义的真诚,才可以超越自己的阶级地位和意识观念,从而发现现实世界背后的历史真实。恩格斯就盛赞巴尔扎克违反了自己的阶级同情和政治偏见,写出了心爱贵族的灭亡的必然性,赞赏了共和党的英雄们,这就是现实主义伟大的胜利。西方马克思主义的鼻祖卢卡奇也全力赞扬了巴尔扎克,认为巴尔扎克之所以超越个人和阶级的意识形态而写出真实的现实,就在于巴尔扎克有着现实主义作家的“伟大的真诚”——如实描写现实。这样看来,现实主义的真实性就应该贯彻在文学、现实与历史三个层面。换句话说,文学世界越是如实摹仿现实,那么越能反映出现实的真实关系,同样也就越能看到历史的规律、显现历史真实。文学世界与现实世界、历史规律在真实性上画上了等号。

虽然卢卡奇与布洛赫、布莱希特有关于现实主义与表现主义的论争,但是他们只是针对表现主义也可以反映历史真实和生活本质,不能让现实主义一尊独大,其实并没有就现实主义理论本身提出质疑和思考。法兰克福学派的阿多诺和本雅明更是认为,现代主义是当代文学艺术的主流,也是革命的文学思潮,也未就现实主义本身进行讨论。詹姆逊在《晚期资本主义

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯论文学与艺术(一)》,陆梅林辑注,人民文学出版社1982年版,第189页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯论文学与艺术(一)》,陆梅林辑注,人民文学出版社1982年版,第188页。



的文化逻辑》中涉及了现实主义的一些问题,并进行了初步的思考和批判。他认为,现实主义根本不能反映真实的现实,或者说现实主义所创造的文学世界并不是真实的现实,而是感觉真实的幻觉。现实主义具有历史的先进性,它反抗和颠覆了陈旧的浪漫主义的叙述方式。在资本主义工业时代,艺术家基于对金钱的时代体验找到了一种新型的表述世界和时代的叙述方式,这就是现实主义。

正如索绪尔把语言符号分成能指与所指一样,詹姆逊认为在能指与所指组合成的文学符号之外还有一个现实参照物,这就是参符。浪漫主义文学符号并不指称文学世界之外的现实参照物,但是现实主义文学符号开始指称文学世界之外的现实世界,并且要求二者相互符合。一旦符号与参符一致,就意味着文学到达了反映真实的真实性。但是,詹姆逊指出,现实主义文学无法反映真实的现实,因为真正的现实我们无法看到。现实主义艺术不过是营造了一个类似真实的现实感觉而已,或者说是一种真实的幻象。用通俗的话来说,詹姆逊认为现实主义文学塑造的文学世界是看起来很真实而已。我们可以说,詹姆逊在当代资本主义的背景和后现代主义理论语境中重新审视现实主义,认为现实主义过时了,现代主义和后现代主义才是当代艺术的主流。他对现实主义的批判还是处在文学世界与现实世界二者是否一致、是否具有真实性这个层面上。

齐泽克吸收了詹姆逊的很多看法。他认为,现实主义不是一种本真的真实,而是一种类似真实的现实感。这一观点与詹姆逊不谋而合,他们质疑了现实主义的真实性。换言之,马克思主义文艺学的“真实性”概念是指文学反映了现实的本质关系。文学中的想象世界与现实的本质有了一种对等的关系。用齐泽克的观点来看,现实的本质关系就属于物的范畴,现实主义者天真地认为文学可以完全到达意义,到达物的领域,也就是说符号界可以完全覆盖或者体现实在界。在齐泽克看来,这无疑是一种真实的幻觉。这里涉及了现实如何构成,文学反映的到底是什么现实,现实如何达到真实等一系列深层问题。换言之,齐泽克对现实主义的思考是在现实世界与历史规律(历史真实)之间展开的。

## 二、现实如何构成

在现实主义者看来,“现实是什么?”根本就不是一个问题。现实,就是我们活生生的社会生活。文学艺术所要展现的就是生活本身,衣食住行、吃喝玩乐、明争暗斗、爱情婚姻等日常生活。马克思一再强调,人不是抽象的人,而是现实的具体的活生生的有着各种需要的人,因此人的生活才是现实主义艺术的对象。列宁在评论托尔斯泰的时候,指出托尔斯泰的作品是俄国革命的一面镜子,如实地反映了当时的政治经济状况、阶级状况和革命的情况。毛泽东也强调,文学艺术的唯一源泉就是社会生活,而且还是普通老百姓的社会生活。这样来看,现实就是人的生活而已。我们从唯物主义来看,当然我所接触的一切都是真实的,现实生活是真实的。但是,从精神分析学的角度来看,现实是否具有真实性就出现了问题。

弗洛伊德的精神分析学起源于对神经症的分析。他认为,在日常生活中,很多资产阶级的妇女出现了神经症,决定神经症出现的不是现实中的理性原因,而是无意识中的性欲望与道德、伦理的冲突。这样他就把完整的人的现实生活分成了两个部分:意识与无意识。意识部分控制人们的生活的日常秩序,无意识部分则影响人的欲望、心理等。通过精神分析学,我们知道在现实生活中,无意识会间接地影响和控制人的意识,因此很多看似理性的决定其实背后是无意识的冲动。这样看来,透明的、逻辑的、意识的社会生活就不具有“真实性”了,而无意识的心理世界反而具有了现实的真实性。这种意识与无意识的对立,弗洛伊德在梦与现实的 analysis 上也体现出来了。他曾经分析过一个为死去幼子守灵的父亲之梦。死去的儿子哭喊着说:“爸爸,难道你没看到,我已经烧着了吗?”弗洛伊德的解释说,这位父亲太累了,睡着了,但内心充满了对儿子的内疚,因此做梦。拉康的阐释与此相反,这位父亲在梦中遭遇了他内心的真正的欲望——儿子烧着了——这种来自最隐蔽的内心的实在界的欲望让他惊惧不已,所以迫不及待地从噩梦中醒来,以换取那个文质彬彬、和蔼可亲的父亲现实身份的完整性。我们在生活中会做很多噩梦甚至不道德的梦,在这些梦里我们恐惧自己的行为,祈求尽快醒来,因为梦里的杀人、强奸、乱伦、不忠让我们太恐怖了,被自

己的欲望所吓倒了。当我们醒来之后,大喜过望,这一切原来只是一个梦。可是,拉康认为,梦是主体面对的实在界的欲望真实,而现实不过是掩盖欲望之实在界的一个幻觉建构。拉康颠倒了梦境与现实的关系。在梦里,我们遭遇到的是实在界,也就是内心最真实的、最恐惧的欲望,这些来自虚无的东西是我们主体深处的决定性因素;而逻辑的现实生活则是主体为了抵御实在界欲望而建构起来的符号性的“梦”。

根据拉康的“三界”理论,齐泽克认为,现实不是一个二维的空间,而是三维的拓扑空间,即主体与想象界、符号界、实在界的关系。当主体成功地统一了三界之间关系的时候,现实感才能够建立起来,否则主体就会崩溃。或者说,主体必须处理好实在界入侵现实生活的创伤事件,如何对待实在界的入侵是能否建立现实感的关键。而对待实在界入侵的方式,就是幻象的确立。换言之,幻象是一个介于现实与实在界之间的帷幕。主体拥有幻象,抵御实在界,建构了符号界,那么现实就变成了可以理解的、统一的、逻辑的生活,具有了真实性。主体被实在界之创伤所划破,符号界的系统崩溃,那么现实感就消失了,人就会陷入自杀的境地。

那么,现实感的基本特征是什么?现实如何构成呢?在此首先要解释三界的基本结构及其在主体中的地位。想象界是处于主体的想象层面,也就是拉康的镜像理论部分。实在界是人生中虚无的力量,空无的黑洞,它一般以创伤事件的形式介入主体的现实,从而撕裂了主体与现实的联系。创伤事件,譬如暴力、失恋、结婚、升职、灾难等等,也就是人的心理上难以承受的、携带巨大心理能量的、威胁人统一性和现实感的事件。例如,“9·11”事件对于美国人来说,就是一个巨大的来自实在界的创伤事件;对于小汉斯,窥见父母做爱就是一个巨大的创伤事件;泰坦尼克号巨轮的沉没,对于当时世界来说就是一个创伤事件;戴安娜的意外死亡,对于她的粉丝来讲也是一个创伤事件。符号界是主体抵御实在界之后建构的对于世界的统一看法和象征系统,它可以是主体的现实感、意识形态、大他者等等。四分五裂的现实如何在主体的体会中变成统一的、可认知的世界,这还得从康德和拉康说起。按照一般唯物主义的常识,我们认识世界在于主体的感知和理性。我们不由自主地会假设,在视觉和感官不能达到的地方也存在着与当前时



空一样的连贯性和统一性。当看到一座房子的前壁时,我们会想到房子的后壁和花园。换言之,人自然地存在于世界之中,世界是整体地自在地存在的,这是毫无疑义的基本常识。但是,主体如何认识到世界的整体性以及自身与世界的统一性呢?

齐泽克认为,康德的超验理念与现实的关系启发了拉康的幻象与现实的关系建构,正是这两者的关系才让人成为主体、建立了主体与世界的统一性。康德不认为世界是自在存在的,整个世界存在很多二律背反。在康德看来,主体只有通过作为先验思想形式的范畴(理念)才能认识现实中纷繁的各种事物,人们才会创造出“现实”来。理念不单纯是抽象的观念,而是以“图式”存在的超验的思想形式。超验的理念对于现实不是一种调解和补充的作用,而是只有参照理念,我们破碎的现象界才能凝结成知识,才有了意义。齐泽克认为:“在《遗著全编》(*Opus Posthumum*)中,康德相当明确地争辩道,理念(*ideas*)组成了我们藉之接近现实的幻象性框架……理念(*ideas*)是由理性(*reason*)创造的初级意象(直觉)。作为纯粹主观性的思想事物,理性领先于有关事物的知识,领先于事物构成的因素……最后一句至关重要: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。”<sup>①</sup>人们认知世界的基本框架即时间和空间的概念就是人们创造出来的基本理念,没有这些抽象理念的存在,人们就失去了衡量世界万物的框架。十二对逻辑范畴也是人们认识事物的基本构架,先验图式也是人们认识事物的构架,没有这些先验思想的形式,也就无法对世界进行定位和认知。因此,齐泽克认为,没有康德的超验理念,现实就会四分五裂,借助于超验理念,现实实际上是被人工虚拟化了,成了严格意义上的“虚拟现实”。

齐泽克认为,拉康的现实观参照了康德的理念与现实的关系。“当拉康谈及现实身份的‘非稳定性’时,他心中装着的恰恰是以现实的幻象—框架身份出现的‘超验幻觉’。”<sup>②</sup>超验幻觉,在此就是指康德的超验理念。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第31页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第29页。

“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一框架的。(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’。)”<sup>①</sup>也就是说,在建立现实感、统一支离破碎的世界时,主体需要找到一种幻象,或者说是支撑存在的图景。那么,什么是幻象呢?幻象与实在界是什么关系呢?幻象( $\$ \diamond a$ )是拉康和齐泽克哲学中一个核心概念,它是主体拥抱占有对象 a 的结构模式。幻象不是主体的一种幻觉,而是透过该图景或者视域主体对生活中某物产生了欲望。对象 a 就是导致主体产生欲望的欲望对象一原因。弗洛伊德谈到了他的小女儿安娜吃草莓蛋糕的梦——安娜梦到她父母看着她美滋滋地享受草莓蛋糕。在这个案例中,幻象不是指安娜在现实中没有得到草莓蛋糕,所以在梦中实现了吃蛋糕的场景,而是指安娜注意到了父母喜欢她享受草莓蛋糕这一场景。父母喜欢她享受草莓蛋糕,正是她享受草莓蛋糕的幻象,该幻象让她理解了父母与她之间的关系,支撑了她生活的统一性。因此,齐泽克认为,幻象不是一个有待实现的愿望场景,而是你为什么想那样去做的原因。

“幻象所展示的并非这样一个场景,在那里我们的欲望得到了实现,获得了充分的满足。恰恰相反,幻象所实现的,所展示的,只是欲望本身。精神分析的基本要义在于,欲望并非事先赋予的,而是后来建构起来的。正是幻象这一角色,会为主体的欲望提供坐标,为主体的欲望指定客体,锁定主体在幻象中占据的位置。正是通过幻象,主体才被建构成了欲望的主体,因为通过幻象我们才学会了如何去欲望。”<sup>②</sup>因此,幻象是主体发动欲望机器的动因,也是投射力比多的空白空间。或者说,幻象就是主体上演欲望的脚本,是主体演出现实话剧的屏幕。没有这个屏幕或者空白空间,也就没有欲

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社 2004 年版,第 30 页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《斜目而视:通过通俗文化看拉康》,季广茂译,浙江大学出版社 2011 年版,第 9 页。

望了,那么也就没有所谓主体及其现实。如齐泽克所说,现实是被我们主观透视的扭曲的实体性的现实。如果我们直接面对现实的分散性、碎片性、不一致性,那么我们其实就是在面对实在界的空无,我们无法对现实产生统一的感知。

只有当我们透过幻象,以幻象为帷幕和视角侧目而视的时候,我们才能得到现实感。就像希区柯克的电影《后窗》中的杰弗瑞,只有当丽萨出现在杀手所在的现场时,他才得以组织自己的欲望,破碎的现实才聚拢在一起产生了意义,拯救自己的爱人无疑就是杰弗瑞的幻象空间。在帕特里西亚·海史密斯(Patricia Highsmith)的短篇小说《黑屋子》(*The Black House*)中,黑屋子就是小镇男人们的幻象屏幕,当工程师向大家宣布黑屋子只是一个破旧的普通阁楼时,人们无法忍受生活的支撑物——幻象空间被拆除所以就杀死了工程师。2001年,马中欣的《三毛真相》揭露生活中的三毛真相。该书出版后,三毛的粉丝群情激愤,纷纷指责马中欣造谣中伤三毛。其实,在20世纪八九十年代的青年人心中,三毛是一个美丽而惆怅的梦。她不仅是偶像,更是无数人生活的幻象,青年人的欲望、爱情、婚姻等愿景,无不与三毛及其文学联结在一起。毁掉了别人的幻象,就等于毁掉了他人的生活。

实际上,幻象是一个隔离实在界与现实之间的屏幕或者界限。只有幻象存在的时候,实在界的空无才不会干扰我们建构好的符号界现实,否则人们就会丧失现实感。幻象就像汽车的车窗一样,它间隔了车内与车外的空间。当这道屏障倒塌时,人们就会发现被抛弃到了残忍的现实世界中,生死存亡的问题马上浮出水面,这就是主体与实在界的遭遇。幻象作为帷幕和划分实在界与现实的分界线,一方面,防止主体现实感崩溃,变成精神病;另一方面,它是回答实在界提问和入侵的建构现实的方式,正因为如此,主体才能保持现实感的常态。在拉康的哲学中,实在界对主体而言,其实是一种虚无的力量,它侵入具有完整性的符号界,展示符号界的裂缝,继而引发主体的分裂感。一旦实在界侵入符号界,主体的现实感就会暂时崩溃。因此,幻象是实在界与符号界之间的帷幕,阻挡实在界的入侵形成符号界。幻象就是分开实在界与现实的分割线,也是建构符号界的屏幕。幻象在精神分析学看来,并不是一种病态,而是一种避免直面实在界导致精神崩溃的方



式。齐泽克曾指出,精神崩溃的过程和分割现实与实在界边界线的崩溃是完全一致的。他的意思是,把实在界与现实割裂开来的分界线不是疯狂的标志,而是获得最低限度“现实感”常态的条件;精神崩溃或者疯狂恰好发生在这道屏障坍塌之际,实在界淹没现实,实在界包含于现实之时。

### 三、现实主义艺术是完美对象占据物的位置

在齐泽克看来,现实就是想象界、符号界与实在界在主体身上综合建构所产生的真实效果。他的现实观是在对象与实在界之间产生的,而现实主义的现实仅仅是对象符合历史本质,这就是真理。黑格尔说,真理就是观念与事实相符合。现实主义也遵循了这样的规律,即文学世界如实反映现实世界,那么就会得到最终的真实。齐泽克认为,以拉康精神分析学的现实与实在界的关系为依据,可以给现实主义下一个定义:“现实主义是天真的信仰,它相信在再现的门帘之后,肯定存在某种充分的实体性现实。”<sup>①</sup>

文学世界与真理世界(历史本质)可以置换为拉康符号界与实在界的关系。在拉康看来,符号界(现实感)是抵御和驯服实在界的虚无而建构起来的,符号界无法等同,也无法通达实在界。就是说,符号界无法表述和叙述实在界,因为实在界类似于康德的物自体,现象界无法通达超现象的物自体。但是,现实主义却认为世界很透明,艺术家详细观察社会、精细描绘事物、洞察社会关系,那么我们才能够到达真理,并且可以把真理(历史本质)抓出来,因此围绕现实主义的论争一直是文学能否反映真理以及怎么才能反映真理。齐泽克认为,这种观点其实是一种关于真实的幻象,认为艺术的再现领域能够显现不可能的物(历史真相、社会本质、历史规律)。

现实主义的哲学基础是文学可以完美再现现实世界,现实可以完美显现历史本质和真理。齐泽克认为,这种对世界的看法是属于19世纪的知识型,也就是对象可以显现物(原质)。因而,现实主义艺术是“如何以一个足够完美的对象来填补崇高物的空无(纯位置)——如何成功地将一个普通

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第45页。

的对象提升到物的高度”<sup>①</sup>。换句话说,对象占据物的位置,这一对象带有完美性,将普通事物提升到原质的高度,这是现实主义的原则。现实主义在于如何将一般的日常事物改造成完美之对象?一般作家的手法是赋予人物高贵的品格和人类的激情,提升其成为人类的典范。例如,安娜·卡列尼娜,在托尔斯泰的初稿中只是一个失足的贵族妇女,但在后来写作中托尔斯泰赋予了安娜最美丽夺目的容貌、最纯洁可爱的心灵、最真诚的爱情、最和蔼可信的品性,换言之安娜成了19世纪俄国上流社会的圣母。正是这样美丽而善良的灵魂被丑陋的社会制度及上流社会的虚伪道德所覆灭,才体现了美和善的价值。也就是说,安娜这一完美对象占据了“女人”这一物(原质)的位置,因此她充满了崇高的美。

巴尔扎克的创作方法是给平凡的人赋予一种不可遏制的热情和激情,使其变得不同凡响,使其完美化。普通的面粉商人高里奥先生由于对女儿的无条件的、超越生命的爱,而让他闪烁着圣徒的光芒;没落贵族拉斯蒂涅由于其冷静地向上爬的野心而超出同类;伏脱冷,这个苦役犯因他对朋友的赤胆忠心变得可爱起来。这一现实主义的创作方法类似于弗洛伊德对爱情和升华的论述。在爱情中,人们会对爱的对象产生一种性过誉的现象,即美化、神化所爱对象,使之高高在上,产生一种崇高美。现实主义的方法也是如此,我们可以说现实主义的艺术作品无不是让艺术对象超过平凡的事物升华为一种崇高对象。

但是,完美对象毕竟无法完全显现原质(物)的位置,也就是说再现领域与物的位置会产生一种不可通约性,二者无法完全等同。后来,再现的对象与物的一致性导致了现实主义的终结。以法国现实主义文学家福楼拜的小说《包法利夫人》中的一段描写为例,来讨论现实主义作品中符号现实与实在界的分裂。福楼拜对包法利夫人与她的情人的第一次约会的描写,浓缩了这一问题的全部内容。福楼拜写到,一对情人进了马车,让车夫赶车在城中游荡。接着他描写了城市的建筑、石头的大街和一瞬间伸出马车的

<sup>①</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第24页。

赤裸的手臂。在马车严严实实的门帘背后,包法利夫人与其情人到底发生了什么,福楼拜并没有交代,可是检察官却用想象把这段文字视为淫秽不堪的证据。律师辩护说,这段对城市街道的描写毫无淫秽之处,任何淫荡性都是读者想象的结果,他们痴迷于马车门帘背后的“真实物”。齐泽克指出,文学就是门帘,文学的世界是想象性的世界,它无法再现真实的物,现实主义对真实之物的完美再现,不过是类似于检察官一样的真实幻象。现实主义相信在文学背后有一种真实的东西,而现代主义则怀疑再现对象之后是否存在真实的实体性的现实。

#### 四、现实主义与现代主义的断裂

那么,现实主义与现代主义有何区别呢?齐泽克说:“定位传统与现代艺术之间这种断裂的最具启发性的方式之一就是参考绘画,它实际上是处于两者之间‘消隐的中介’的位置:居斯塔夫·库尔贝著名的(声名狼藉的)‘世界的起源’(L'origine du monde)……”。<sup>①</sup>“世界的起源”画了一个盖着头部的赤裸的女性生殖器。这幅画淹没了几近一百年,后来在拉康的遗留物品中被发现。赤裸的女性身体一直是西方绘画的主要题材。在现实主义画家那里,女性的身体要么是美丽的,要么是色情的,总之是难以摆脱男性的窥阴癖,是男性欲望和凝视的最终对象。不管是维纳斯的雕像,还是宫廷贵妇的画像,无不是用颜色、光影和线条来勾勒女性的美丽、神秘和崇高。现实主义艺术尽管也有暗示,但是从来没有直接暴露、直接画出女性的生殖器。女性在传统艺术中始终是作为一个谜语、一个神秘的话题,简言之,是作为一个女性原质(物)而存在的。

人们的眼睛不能直视女性之物,因此作为物的女性在传统绘画中是缺席的、一直被那些美丽的但并不完全裸露的女性身体的升华形象所填补。尽管填补女性之物的女人画像有很多是赤裸的,但始终无法与物的位置完全重合,也就是没有一个绘画中的女人形象可以显现终极的女人这个物、这

<sup>①</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第32—33页。



个原质的存在。因此,“传统现实主义的幻想不在于忠实地表现被描述对象,而在于这样的信念:隐藏在直接的被描绘对象背后的是绝对的物,只有剔除阻止接近它的障碍或禁令,我们才能够获得它。”<sup>①</sup>

作为彻底的、真诚的现实主义者,库尔贝高举艺术要表现真实性的大旗。他在“世界的起源”中,一反历来现实主义者回避女性之物,用女性形象来无限地缩短与女性之物相遇的方法,直接用最真实的方法描绘了女性的生殖器。他把一个裸露的、无头的女性生殖器放大到整个画面上,还以“世界的起源”为标题,表明库尔贝对女性之物的终极思考。齐泽克认为,在这幅画中库尔贝采用了彻底的反升华的姿态,也就是以最真实的、最现实的态度直接描绘了传统艺术所暗示的女性之物。但是,物极必反,这样做的危险就是把最为现实主义的艺术推向了末路,从而开创了现代艺术的道路。库尔贝用最精湛的手法详细描绘了女性的生殖器,它尽管显示了纯生理的清晰性,同时它还保留着色情的吸引力,但是正因为它的清晰、开放、细致而让人作呕和恶心。这幅画显示出了现实主义真实性的界限,最真实细致的细节往往把对象从崇高之物变成令人厌恶的排泄之物,即实在界的剩余。因此,齐泽克说:“所以,库尔贝的姿态就是一个僵局,传统现实主义绘画的死胡同——但正是如此,它又是传统艺术与现代主义艺术之间的一个必然的‘中介’——也就是说,如果我们要为现代主义‘抽象’艺术的出现‘扫清道路’的话,它则象征了一个不得被完成的姿态。”<sup>②</sup>意思是库尔贝坚持走现实主义道路,坚持再现事物的真实性,最真实的事物反而具有了最抽象的含义。

就像齐泽克所欣赏的美国导演大卫·林奇(David Lynch)的电影《蓝丝绒》(*Blue Velvet*)的开始情节一样:田园诗般的美国小镇中,一个老男人正在给草坪浇水时心脏病发作,他倒在草坪上,这个时候镜头开始随着他的身体下移,青草、水珠、蓬松的土壤、蠕动的爬虫……大卫·林奇的这个真实的

<sup>①</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第34页。

<sup>②</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第34页。

镜头显露出超现实主义的特征,过于接近和暴露现实,以至于产生了现实感的丧失,最现实的细节反而显得不那么“现实”了。因此,齐泽克指出,林奇的电影镜头从现实的远景向繁乱的近景的移动,这一手法使得崇高之物变成了令人恶心的粪便,最现实的感受变成了现实感的丧失,从而充分表明了他的电影致力于展示安全的现实与入侵的实在界之间的裂痕。

如果说库尔贝的现实主义绘画“世界的起源”标志着现实主义的末路,那么超现实主义艺术家勒内·马格利特(Rene Magritte)的绘画则标志着现代主义的开始。齐泽克认为,比利时画家勒内·马格利特的作品就质疑了现实主义的再现对象与物完全契合的幻象,指出了对象背后没有所谓的真实实体,现实是真实的幻象与突兀的实在界之空无之间的分裂。马格利特属于超现实主义画家中的一员,他经常用把不同类型的事物并置在一起来展示梦幻一样的画面,画布上渗透了他的哲学思考。他被布勒东称为“最清晰的超现实主义”。他的绘画有两个明显的主题,一个是词语与事物的不对称关系,例如《这不是烟斗》《走向地平线的人》等。这一绘画特色深得福柯喜爱。马格利特的《这不是烟斗》展出后,福柯写了一本探讨现代主义绘画艺术的书,书名就叫《这不是烟斗》。另一主题是异物出现在平常的背景中,或者说在蓝天白云、云海窗户的画面上总会出现石头、花朵、裸女等违背常理的事物,造成了二者并置的怪诞感。齐泽克对后一主题异常感兴趣,并作了深入的分析。

1963年马格利特创作了《望远镜》(*La lunette d'approche*),画的是两扇半开半闭的玻璃窗户,在玻璃窗上是蓝天白云,而两扇窗户的缝隙则是一无所有的黑洞、黑块。他类似的画作还有《人类的处境》《意想不到的答复》等,这些画作都是透过窗户和门来展示蓝天白云。齐泽克认为,《望远镜》中玻璃窗上的蓝天白云是我们所看到和感受到的美好现实,那缝隙中透露出的黑暗、黑色块则是空无的实在界。我们要想在现实中“有意义”地活着,拥有现实感,那么必须经过玻璃窗的框架,这个框架就是主体的幻象框架、幻象空间。但是,实在界的创伤是无处不在、无时不在、防不胜防的,像黑色的雾一样弥散在人生之中,因此,正如这窗户的裂缝一样,存在于现实之中的就是实在界的物。所以,齐泽克认为,马格利特的绘画表达了现实与

实在界的分裂和悖论。如果说现实主义作家福楼拜的《包法利夫人》中的性描写揭示出现实主义无法表达再现对象与物(原质)的完美通约和一致,那么现代主义艺术家就直接揭示了再现对象与物的分裂。

马格利特的绘画存在“康德式的分裂”:一方面是符号化、范畴化、先验构成的现实;另一方面是自在的原质的空无、实在界的空白。在他的画中,实在界之物总是要以不协调的、陌生的元素出现在它不该出现的地方,这种怪异的事物就是实在界对现实的提示:物无处不在、无所隐匿,它顽强地要显现自己的空无。齐泽克认为,马格利特的《阿尔贡之战》(*La Bataille de l'Argonne*) (1959) 就是这样的作品:天空中有一朵白云,白云旁边漂浮着一块巨石,紧挨在一起。《摔跤手的墓地》(*Tombeau des lutteurs*) (1960) 画的是充满了整个房间的一朵超大花朵。他把自然的日常景观与不自然的怪异之物并置,表示了人们现实感的分裂,巨石、窗户的裂缝、花朵、烟斗等并没有在它们应该出现的地方,它们来自于实在界。正是这些不该出现的事物提示了现实的分裂性,一半是幻象营造的人工现实,一半是来自空无的实在界。齐泽克认为,马格利特的《走向地平线的人》更是表达了符号化的现实与实在界之剩余之间分裂的当代体验。该画作上有一个不起眼的老绅士,他戴着圆顶的硬礼帽,背对着我们,在他四周是五个不规则的色块,上面写着“云”“马”“枪”等字样。齐泽克指出,这幅画作表现了现实从来没有完整过,也向来不是一个无悖论的整体,在现实中总要露出分裂和空白,这一空白就是实在界的物的显现。因此,现代主义就是要用艺术来提醒现实的分裂感和来自空无的侵扰。

对于库尔贝与马格利特的绘画对比而产生意义,齐泽克认为这就是现实主义与现代主义的分裂。他说:“由于库尔贝,关于永远缺席的‘现实主义者’乱伦对象的游戏结束了,升华的结构倒塌了,而且现代主义的宏伟事业就是要在这种‘现实主义者’约束之外——即在骗人的绘画背后真实存在的乱伦物这个信念之外——重建升华的母体(将物的空无与填充其中的对象分离开来的最小差距)。换句话说,我们知道了在崇高的表象之后并不存在着什么物——如果我们强行穿过崇高的表象而达至物本身,我们所能得到的全部东西就是那令人窒息的作呕;因此重建最小限



度的升华结构的唯一方法就是直接展示空无本身,作为空无一位置一框架的物,不要存在什么幻想认为空无是由一些隐藏的乱伦对象所维持的。”<sup>①</sup>艺术是空无的物的升华。在现实主义艺术中,艺术的对象尽可能完美地填补物的空无位置,比如维纳斯的形象填补了美女的空无之位置,圣母的形象填补了母亲之物的位置。但是,现实主义总是无法在再现对象与物之间完全重合和符合,总是存在无限接近而又始终不能接近的阻碍二者重合的瑕疵或者障碍。传统艺术认为,只要剔除了这瑕疵或者障碍,那么艺术对象就能彻底地、本真地再现那不可知的物(原质)。但是,事与愿违,一旦像库尔贝这样的现实主义画家无限地接近真实的本质的时候,就会发现真实性反而销蚀了,最现实的事物恰好带来了现实感的丧失。由此,齐泽克认为,根本不存在再现背后的真实本质,那不过是现实主义的幻象而已。

现代主义艺术取代现实主义艺术成为时代的主流,是因为现代主义意识到再现对象无法真实地显现物,那么只好用各种对象来填补物的位置,正是由于种种对象的不确定性和不符合性,才恰好证明了物的位置的存在和物的存在,因为现代主义所关心的不再是世界是否真实,而是世界是否存在以及人存在的意义。齐泽克指出,艺术作为升华不再是寻找崇高而神秘的对象,而是确定物的空无的位置。“现代主义艺术的巨大努力不就是集中于如何保持最小幅度的升华结构,保持位置与填塞其间的元素之间的最小差距吗?这不就是凯斯米尔·马里维奇(Kasimir Malevich)的‘白色表面上的黑方块’表现还原空无(白色背景/表面)与元素(正方形的‘深’着色)之间的生硬区别这种最基本的努力吗?”<sup>②</sup>“因此,现代主义艺术的断裂最简洁的定义也许是,通过它,(艺术)对象与它所占据的位置之间的紧张状态会被反思性地加以重视:一件物体之所以成为艺术品不只是由于其直接的物质特性,而且是由于其所占据的位置,(神圣)

① [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第34—35页。

② [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第28页。

物的空无位置。”<sup>①</sup>

#### 第四节 论后现代主义

西方马克思主义美学对于文学艺术特别是现代主义、后现代主义艺术有着持续的关注和深入的思考。卢卡奇继承了马克思和恩格斯对于19世纪以来的现实主义文学的基本观点,认为现实主义才是革命的文学,而表现主义等现代主义思潮则是资产阶级的艺术。伴随着西方马克思主义对苏联社会主义现实主义的反思和批评,他们重新思考了现实主义的内涵及其边界。很显然,20世纪文学艺术主流不再是批判现实主义了,而是流派纷呈的现代主义,就连现实主义本身也受到现代主义的影响而转向内心世界了。面临这种现代主义的冲击,恩斯特·费歇尔(Ernest Fischer)的“当代现实主义”美学与罗杰·加洛蒂(Roger Garaudy)的“无边现实主义”美学都是扩张了现实主义的定义,试图把现代主义艺术重新纳入现实主义体系中,但是现代主义毕竟是新时代的产物,具有与现实主义不同的本质特征。

20世纪以来,资本主义社会的现实发生了改变,欧美现代大工业进一步发展,跨国公司兴起,管理采取福特制,社会权力更为集中,工人异化现象严重。在此背景下,现实主义已经无法摹仿现实了,因为社会现实已经完全异化、碎片化了。以变形、夸张、意识流等新奇手法更为本真地反映现实的现代主义当然也就被费歇尔视为现实主义了。费歇尔说:“我们把任何一种努力表现和把握现实的艺术和文学都视为现实主义。”<sup>②</sup>他指出,从反映社会本质来看,塞万提斯、拉伯雷和斯威夫特都是伟大的现实主义者,那么就不应该把深刻揭露现代社会全面异化的卡夫卡排除在现实主义之外。罗杰·加洛蒂在《论无边的现实主义》中集中论述了帕布洛·毕加索、圣琼·佩斯和弗朗茨·卡夫卡等现代主义艺术家,他指出现实主义和现代主义没

<sup>①</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第29页。

<sup>②</sup> 冯宪光:《“西方马克思主义”美学研究》,重庆出版社1997年版,第116页。

有固定的边界,因为现实是无边界的、多样的,所以艺术也是多样的。他认为,这三位现代主义艺术家之所以是现实主义的,是因为他们用人道主义精神对现实的异化世界进行了揭露和批判。不管是卢卡奇,还是后来的费歇尔和加洛蒂,在直面现代主义艺术大潮之时,都试图用以后的现实主义理论去阐释这些新的艺术,他们并没有意识到现代主义与现实主义之间的不可通约性以及本质差异。

在西方马克思主义美学中,真正意识到现代主义是全新的时代精神和艺术形式的理论家是阿多诺、本雅明和詹姆逊。阿多诺在《启蒙辩证法》中认为,现代社会是新迷信的社会,大众文化用假象刻板地摹仿了现实,日常生活已经全面地理性化、商品化,走向了无批判的僵化社会。他在《否定辩证法》中指出,在现代资本主义社会下,哲学的真理是否定辩证法,而艺术的真理则是否定和批判现实。传统的现实主义艺术由于其摹仿理性的科层化社会而变成了对现实的认同,导致了艺术的衰败。阿多诺基于对波德莱尔、卡夫卡等现代主义艺术家的研究,指出在全面异化的社会中,唯一的艺术就是否定和批判现实的现代主义艺术。勋伯格的无调性音乐就不是对现实的激情摹仿了,而是以混乱、荒诞的形式来反叛传统、否定现实、反映人类的非存在状态。阿多诺在《棱镜》中对卡夫卡的创作也做了肯定性的评价,认为卡夫卡的作品打破了传统的叙述方式,使人感受到荒谬的异化的现实,进而让人认识到现实的否定性。

本雅明对于现代主义艺术毫无迟疑地持一种支持和赞赏的态度。本雅明十分喜爱波德莱尔和卡夫卡。他认为,波德莱尔就是19世纪法国巴黎现代社会中的流浪汉—波西米亚人,他体验到了现代性社会的分裂和内在悖论,其艺术也是第一次表达了人们对现代性社会的生存感受。他指出,卡夫卡的作品就是现代人生存处境的绝望的寓言,而寓言则是现代主义艺术的叙述方式。詹姆逊则在《晚期资本主义的文化逻辑》等著作中明确地指出了现代主义与后现代主义之间的断裂性,并且系统地分析了现代主义与后现代主义的不同特征。这一点启发了齐泽克去思考现代主义与后现代主义的关系问题。



## 一、现代主义与后现代主义的断裂

詹姆逊认为,现代主义与后现代主义有着本质的不同,不仅仅是因为其所处的资本主义发展阶段不同,更重要的是其基本内涵也完全不同,二者存在严重的断裂。断裂论也被齐泽克所采纳。他也认为,现代主义与后现代主义之间存在着本质的断裂,但是这个断裂是来自于拉康。或者说,他认为只有以拉康后期的实在界和原质的哲学视域来看待世界才会感知到真正的后现代主义的内涵。

詹姆逊对资本主义的分期是以马克思主义的历史观和发展观为基础的,而对资本主义文化逻辑的分析则是以索绪尔及后结构主义的符号论(即能指与所指关系)为理论基础的。他认为,资本主义经历了三个历史阶段,即19世纪自由资本主义、帝国主义时期的资本主义和20世纪60年代之后的文化工业资本主义或晚期资本主义。文化和艺术是随着资本主义经济和政治的变革而发生了本质的变化。但是詹姆逊指出,从现代主义过渡到后现代主义并不是逻辑发展的过程,而是存在一种断裂。“要谈后现代主义,首先要同意作以下的假设,认为在20世纪50年代末期到60年代初期之间,我们的文化发生了某种彻底的改变、剧变。这突如其来的冲击,使我们必须跟过去的文化彻底‘决裂’。而顾名思义,后现代主义之产生,正是建基于近百年以来的现代(主义)运动之上;换句话说,后现代主义文化的‘决裂性’也正是源自现代主义文化和运动的消退及破产。不论从美学观点或从意识形态角度来看,后现代主义表现了我们跟现代主义文明的彻底决裂的结果。”<sup>①</sup>

按照资本主义的发展历程,詹姆逊指出自由竞争时期的资本主义的核心感受就是金钱的力量,文学要反映这种切实而突出的感受,文学艺术反映现实的真实性和真实性,揭露现实中虚假的意识形态就成为现实主义文学的基本特征。因而,现实主义要用富有生命力的语言指称外在的现实事物。第一次

<sup>①</sup> [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第421页。

世界大战之后,资本主义从极盛的工业革命和清晰的启蒙理性陷入了以科技杀人、以理性杀人的混乱之中,现代主义普遍不再信任语言和符号,并且企图在语言背后去象征和隐喻那些无可名状、无可言说的内心痛苦。因此,象征和隐喻就成为现代主义艺术表达的方式。现代主义认为,符号与参符(即外在现实事物)的关系已经分裂了,符号不再指称外在的世界,能指不再完全与所指相互符合。能指如何表达和反映所指(即人的苦闷)就成为现代主义艺术的核心问题。

第二次世界大战结束后,资本主义世界又趋向于稳定,经济在新的工业革命催生下蓬勃发展,政治上自由主义泛滥,物质主义、消费主义逐渐成为时代主潮。在这种情况下,商品开始艺术化、美学化,电视和电影普及大众,大众文化开始流行,后现代主义以其鲜明的对现代主义的不屑和解构出现在文化舞台上。在詹姆逊看来,后现代主义以戏谑和戏仿取消了现代主义的沉重感和痛苦感,以平面化、碎片化、空间化解构了现代主义的纵深感、历史感。在后现代主义看来,能指与所指的关系依然破裂,能指与所指的关系逐渐被能指与能指的关系所取代。所指不再是深奥的感受或者敏锐的思想,而是普遍的日常生活中的能指。能指与能指的关系是随意的、任性的连接,因此拼贴艺术、波普艺术等才大行其道。

总而言之,现代主义与后现代主义在内涵上颇为不同,现代主义是寻找特定的能指来表达人的苦闷和思想的所指,而后现代主义则是能指不再表达所指,所指本身变成了日常生活的能指,作品就是展示物品和流动能指的场所。发达资本主义是一个物质极大丰富、商品拜物主义流行的消费时代。一切文化和艺术均带有了商品和物品的特点。梵高的绘画《农鞋》被闪烁银光的水晶鞋所取代,波德莱尔的诗歌被散文所取代,各种商品和日常用品被搬进了艺术殿堂成为艺术品,现代主义的艺术品则被戏谑地摹仿成了新的后现代艺术,崇高的情感和深沉的思想被平淡、平面、搞笑的情绪所取代。一切都随着商品拜物教成为艺术的流动的能指,这就是詹姆逊眼中的后现代主义特征。

詹姆逊的后现代主义断裂论影响深远,他对后现代主义的种种描述和分析也成为学界的共识。尽管齐泽克也同意詹姆逊的后现代主义的断裂

论,甚至其理论的基础也是后结构主义的语言学理论,但是齐泽克以拉康后期的实在界思想为基础对现代主义和后现代主义做了耳目一新的分析。齐泽克指出,现代主义与后现代主义在哲学上的断裂带来了它们在艺术上的截然不同的内涵和性质。因此,詹姆逊的断裂论是建立在资本主义政治经济的历史分期上的,而齐泽克则是建立在何为真正的后现代主义哲学的辨析之上的。

谈到什么是后现代主义,齐泽克首先反驳了哈贝马斯的观点。齐泽克认为,尽管哈贝马斯尖锐地批判了后现代主义,试图重塑现代性和现代主义的谱系,但是这并不妨碍哈贝马斯本人是一个不自知的“后现代主义者”。齐泽克为何如此评价哈贝马斯呢?这还要从哈贝马斯对现代性、现代主义和后现代主义的基本观点说起。哈贝马斯是当代西方马克思主义哲学家,法兰克福学派第二代的代表。他在《现代性:一个未完成的方案》中认为,后现代性对现代性进行了彻底的颠覆性批判,但是这并不意味着现代性已经终结,虽然现代性与启蒙时期的先哲们的设计已经偏离,但是通过对现代性进行反思,对后现代主义进行批判,可以更好地找出现代性的偏颇和失误,重新续写启蒙现代性的历史。

在哈贝马斯看来,现代性与现代主义,后现代性与后现代主义是几乎可以互换的概念。现代(*gegenwart*),首先是一个变化、创新的时间概念,起源于黑格尔的《精神现象学》。黑格尔敏感地觉察到了18世纪末、19世纪初是一个连结过去与将来的过渡时期,他说:“我们不难看到,我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活和观念世界决裂,正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。”<sup>①</sup>哈贝马斯指出,这就是哲学家对现代概念的最初理解,但是作为与启蒙运动一道产生的现代性(*modernity*)概念则到19世纪中期才以其审美意义出现,其代表就是法国象征主义诗人波德莱尔及其先锋艺术。波德莱尔声称“现代性就是过渡、短暂、偶然,这是艺术的一半,另一半是永恒和不变”<sup>②</sup>。同时,哈

① [德]黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1997年版,第6—7页。

② [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2011年版,第10页。



贝马斯在《现代性的哲学话语》中也谈到了现代性起源于浪漫主义和先锋艺术,只不过他在该著作中着重探讨的是哲学上如何理解现代性以及如何批判后现代主义,而较少谈论艺术和美学上的现代性问题。换言之,在哈贝马斯的思想中,现代性几乎可以与现代主义进行概念的互换,没有再做细致的区分,而后现代性则几乎等同于后现代主义。当然他的后现代主义概念不同于詹姆逊从文化和艺术角度去论述的审美的后现代主义,而是指自尼采以来的对现代性进行反思和批判的现代哲学家,包括尼采、席勒、马克思、海德格尔、德里达、福柯等等。

1979年,利奥塔(Jean-Francois Lyotard)发表了《后现代状况——一份知识报告》,后现代主义(postmodernism)开始大肆扩散,并深入人心。哈贝马斯说,“新结构主义理性批判的挑战构成了我力图逐步建构现代性哲学话语的视角”,<sup>①</sup>这就是他写作《现代性的哲学话语》的缘由。他认为,黑格尔是第一个阐发现代性精神的哲学家,现代性就是黑格尔的主体性,而贯穿主体性的历史事件是宗教改革、启蒙运动和法国大革命。换言之,现代性只有一种就是启蒙现代性。从尼采对以主体性为核心的理性的激进批判开始,现代性就成为了诸多哲学流派的攻击对象。在哈贝马斯看来,“尼采消除了以主体为中心并退化为工具理性的理性批判当中所具有的辩证法芒刺,并完全像青年黑格尔派对待理性升华一样对待理性:理性不是别的,就是权力,是十分隐蔽的权力意志。”<sup>②</sup>

尼采之后,海德格尔、霍克海默、阿多诺、巴特耶、拉康、福柯、德里达等都针对以主体性为原则的理性进行了彻底的批判。“他们强调认为,这种理性只是揭示和破坏了一切压迫、剥削、屈尊和异化的表面形式,目的是要在同一地方建立起无懈可击的合理性统治。主体性被提升为错误的绝对者,由于主体性统治秩序把意识和解放的手段转换成为对象化和控制的工具。因此,在这种十分隐蔽的统治形式中,主体性获得了超常的免疫力。”<sup>③</sup>

① [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2011年版,第1页。

② [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2011年版,第65页。

③ [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2011年版,第64页。

他们从不同的理论视域出发纷纷揭露启蒙现代性的弊端。霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中指出启蒙现代性演变成了对人的非人性的统治技术,启蒙解蔽人的理性的同时又遮蔽了人的理性,启蒙理性变成了极端的工具理性,启蒙失败了。哈贝马斯认为,他们加入了尼采等“悲观”作家的行列,失去了改革启蒙现代性的勇气。福柯和巴特耶则从现代性社会的权力物理学和力比多经济学角度揭示了微观权力对主体的宰制和塑造,主体不单没有自由,反而失去了身体和精神的自由,成为现代性社会权力的受害者。德里达更是从解构主义角度彻底颠覆了现代性的理性基础,指出一切社会结构无不是理性权力的播撒。

在当代哲学对启蒙现代性,抑或现代主义的批判中,齐泽克与哈贝马斯有着相似的感受和表述。齐泽克在《神经质主体》中说,为了围剿笛卡尔的主体的幽灵,一切学术流派都联合起来了。后现代解构主义者认为,笛卡尔的主体是一种话语的虚构,一种去中心的文本机制所产生的效应;马克思主义者认为,主体是虚幻的,是社会阶级建构的结果。不过,哈贝马斯认为自己是在拯救现代性的危机,他试图还原启蒙的本义,批判启蒙现代性演变成工具理性,同时指出主体性不仅要有自我意识的觉醒和作为主体的同一性,更重要的是要有社会的交往理性,即主体视他人为主体,建立和谐的沟通对话机制。主体间性代替主体性成为新的启蒙现代性原则,这就是哈贝马斯对现代性重构的思路。可是,齐泽克并没有把哈贝马斯看成是一个现代性的守夜人,而是一个另类的掘墓者。他认为,哈贝马斯这种坚持要把笛卡尔的独白式主体转变为话语沟通的交互式主体的努力,恰好证明他从内在瓦解了主体性的概念,是一个不自知的“后现代主义者”。齐泽克指出:“为了证明哈贝马斯是后现代主义者,我们将质疑哈贝马斯所谓的现代主义与后现代主义的截然对立。”<sup>①</sup>

哈贝马斯认为,现代主义(启蒙现代性)的特征是以理性的普遍性否定传统的权威性,确立主体性的原则,启蒙辩证法是其批判的方式;消除强制

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《斜目而视:通过通俗文化看拉康》,季广茂译,浙江大学出版社2011年版,第243页。

权力对人的桎梏,人们相互承认和理解,构成理想的公共生活。从尼采到福柯、德里达等后结构主义、解构主义等后现代主义则是解构和颠覆普遍的理性,理性是虚假不实的,其背后掩盖的是压制性的权力关系,现代主义所谓的真理不过是一系列话语修辞的结果。因此,在哈贝马斯看来,现代主义与后现代主义是截然不同的,也是相互对立的。

但是,齐泽克质疑这种表面的对立,他认为哈贝马斯所谓的现代主义与后现代主义的对立只不过是现代主义(现代性)自诞生之日起,其本身就存在的内在张力。18—19世纪,法国启蒙哲学和德国古典哲学以理性质疑传统的宗教权威,批判和揭露封建意识形态背后的权力构成,彰显了人作为主体的自由,这一现代性的批判和揭露传统被称之为“启蒙”。那么,后现代主义同样批判和揭露了普遍的理性意识形态的虚妄性,主体和理性不过是资本主义社会权力的话语建构而已。“对普遍范畴和普遍价值(universal categories and values)的系统揭露,对理性的普遍性(universality of reason)的质疑,不正是典型的现代主义手法?理论现代主义(theoretical modernism)的这一精华部分,对隐藏在(意识形态的、道德的、自我的)‘虚假意识’背后的‘实际内容’(effective contents)的揭露,难道没有被马克思—尼采—弗洛伊德组成的三巨头所例证吗?这个颇具讽刺意味的自残姿势[理性借此姿势在自身之内发现了自己一直都在奋力反抗的压抑(repression)和支配(domination)],这个从尼采到阿多诺再到霍克海默的《启蒙辩证法》一直都在摆的姿势,不正是现代主义的至高无上的行动?”<sup>①</sup>

齐泽克的意思是,正如康德所谓启蒙就是不依赖于任何权威而自我可以运用自己的理性的能力,现代主义批判封建意识形态,揭露宗教迷信对人的压抑,揭示封建虚假意识背后的统治真相。同样的逻辑,后现代主义只不过延续了现代主义的批判和揭露的传统,不过针对的对象不再是封建主义,而是现代主义和启蒙传统了。换言之,后现代主义不仅不是现代主义的对立面,而且依然是现代主义的当代激进版本。齐泽克强调,“因此说,现代

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《斜目而视:通过通俗文化看拉康》,季广茂译,浙江大学出版社2011年版,第244页。



主义与后现代主义的分界线不在这里。具有讽刺意味的是,由于哈贝马斯的理论具有某种至关重要的特质,他本人就属于后现代主义阵营:法兰克福学派的第一代与第二代的断裂,即阿多诺、霍克海默、马尔库塞(为一方)与哈贝马斯(为另一方)的断裂,与现代主义与后现代主义的断裂完全同步。”<sup>①</sup>

同时,哈贝马斯认为,后结构主义或解构主义是彻底颠覆现代主义的哲学思潮。齐泽克认为这种说法是不妥当的,德国学界称福柯、德里达、德勒兹等法国哲学为后结构主义、解构主义,但是在法国学术界内部没有这一称谓。解构主义等不承认居于中心的权威的存在,揭示话语建构的真相,与现代主义的批判传统是一致的。既然现代主义与后现代主义的真正断裂不在于解构主义,那么在哪里呢?齐泽克认为,真正标志着后现代主义开始的是拉康的哲学。在齐泽克看来,拉康的哲学核心就是实在界之原质,即虚空的不可能性,它揭露了符号和话语的虚无性,同时也是话语等符号世界的创造者。换言之,彻底颠覆现代主义话语的是拉康实在界的虚无性。那么,拉康的实在界思想为作为艺术的现代主义与后现代主义提供了什么样的真知灼见呢?

## 二、后现代主义艺术

詹姆逊在“能指、所指与参符”的语言学框架中思考了现代主义与后现代主义在艺术特质上的区别。他指出,现实主义是一套符号系统(即能指与所指的结合)指称外在的现实世界(参符),让人们感到这种文学话语具有某种真实性,其公式表述为“能指/所指=参符”;现代主义则是在能指网络中去象征某种失去的东西(即所指),也就是说,现代主义打破了现实的语言逻辑,营造了陌生化的言语系统来象征、暗示人内心独特的感受,其公式表述为“能指/所指”;后现代主义则抛弃了参符和所指,只剩下了流动的能指,这种能指也只能与其他能指随意连结起来构成形象,其公式表述为

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《斜目而视:通过通俗文化看拉康》,季广茂译,浙江大学出版社2011年版,第245页。

“能指/能指”。他认为,作为晚期资本主义文化逻辑的后现代主义,其工业化、商品化、消费化、日常化的特征十分明显,也就是说,物成为后现代主义的主要特征。后现代主义到处充斥着各种现代工厂产生的商品、废品和垃圾,这些日常用品不再承载任何沉重的意义,而是直接展示为艺术品。“周遭环顾,尽是电视剧集的情态,《读者文摘》的景物,而商品广告、汽车旅店、子夜影院,还有好莱坞的B级影片,再加上每家机场书店都必备的平装本惊险刺激、风流浪漫、名人传奇、离奇凶杀以及科幻诡怪的所谓‘副文学’产品,联手构成了后现代社会的文化世界。……事实上,‘现代’的后来者在他们的创作过程中,早就把生活中无数卑微的细碎一一混进他们切身所处的文化经验里,使那破碎的生活片段成为后现代文化的基本材料,成为后现代经验不可分割的部分。”<sup>①</sup>

关于詹姆逊所讲的工业社会的物品渗透入了文学艺术之中,日常生活已经“审美”化了的文化现象,齐泽克也深表赞同。他认为,在后现代社会中,一方面是市场经济与文化之间发生了短路,市场日益文化化,文化日益商品化,这导致了现代主义文化逻辑的衰落;另一方面是日常物品日益直接成为艺术品,大理石的雕塑直接换成了涂满金色的真人,没有加框的绘画直接拍摄了死掉的母牛及其排泄物等,这导致了崇高的神圣美学空间与垃圾的粪便空间直接同一。市场与文化的短路、崇高的艺术空间与垃圾的商品空间直接同一,就是齐泽克对后现代主义特征的初步判断。

那么,为何崇高的艺术空间会与垃圾的物品空间重合呢?齐泽克认为,艺术的根本定义就是精神分析学的“升华”,即“升华的基本母体、中心的空无这一母体(matrix)被排除在日常经济循环之外的物的空白(‘神圣’)位置,然后它被一个实证对象所填补,这个对象因此被‘提升到物的高度’(拉康对升华的定义)——似乎正在愈益处于威胁之下;受威胁的正是虚空位置与填补其间的(实证)因素之间的差距”<sup>②</sup>。也就是说,齐泽克所谓的艺

① [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店2003年版,第424—425页。

② [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第24页。

术就是艺术对象与“艺术之为艺术”本质特征之间的差距。艺术的本质特征,或者让艺术之所以为艺术的东西,齐泽克称之为“原质”。艺术之原质,即是拉康神秘的实在界之物,是空白的、不可能的和虚无的。既然艺术之物是虚无的、不存在的,那么显现艺术之物的位置就成为物存在的例证,因此艺术对象与原质空无的位置之间的张力就体现了不同艺术的类别。

齐泽克根据拉康的物(原质)的理论,改变了詹姆逊的作为后现代主义特征之一的物品的概念。齐泽克认为,传统的艺术是用完美的对象来填补崇高的物的空间或者位置,这就是现实主义艺术;现代主义艺术则不知道是否存在真正的物,而不断地尝试用各种对象来确定是否存在物,反而彰显了物的位置的存在,也就是说现代主义的核心是一个可怕的虚空、空无,为了表征该虚空,只好先确认它的位置所在。或者用符号学的视角来看,传统的现实主义艺术就是用完美的能指去指代所指(原质),例如贵妇就被安娜·卡列尼娜所指代,父亲就被高老头所表征,野心家就被于连所表现;现代主义则用不停地移动的能指去寻找所指的位置,例如,人生的意义作为所指不能被发现,而代表人生意义的人则可以是贝克特的“戈多”,而戈多是不在场的永远被等待的所指位置,即物的位置。后现代主义则相对更为简单了,就是现实的真实物品直接占据了物的位置,即垃圾和商品直接成为神圣的崇高的“物”,充满光环的“圣物”变成了我们的日用品和垃圾。因此,齐泽克说:“现代主义艺术的断裂最简洁的定义也许是,通过它,(艺术)对象与它所占据的位置之间的紧张状态会被反思性地加以重视:一件物体之所以成为艺术品不只是由于其直接的物质特性,而且是由于其所占据的位置,(神圣)物的空无位置。……另一方面可以把一件平凡的日常生活用品(一辆自行车)展示为一件艺术品,似乎是要证明艺术的构成不是以艺术品的质量为转移,而只是以这件物品所占据的位置为转移,所以任何物品,即使是狗屎,如果它被发现自己处于适当的地点位置,那它就可以‘成为’一件艺术品。”<sup>①</sup>因此,齐泽克说,我们在著名的后现代主义画家安迪·沃霍尔的

<sup>①</sup> [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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第29页。



作品中,发现占据着艺术品的崇高位置的平凡之物品不过是一排可口可乐的瓶子。简言之,齐泽克对后现代主义的定义是普通的日常物品发现自己占据了神圣的崇高的艺术之物的位置,即日常物品直接填补了神圣之物的位置。

齐泽克通过电影艺术的变化深刻地论述了现代主义与后现代主义的本质区别。意大利电影导演安东尼奥尼(Michelangelo Antonioni)的《放大》(*Blow Up*),被齐泽克誉为“最后一部伟大的现代主义电影”。影片讲述了摄影师托马斯在公园拍照的时候,无意中拍摄了一组情侣的照片。当他回去冲洗照片,发现其中有一个可疑的黑点,放大后疑似一具尸体。晚上托马斯跑到公园里,果然找到了一具尸体。第二天他返回现场,却发现尸体已经不翼而飞。在这个谋杀案中,照片上的女人就成了破案的关键,于是托马斯开始了他的业余侦探之旅,最后扑朔迷离的复杂情况把他搞糊涂了,侦破陷入了困境。电影的最后一幕是托马斯走在网球场边,一群嬉皮士青年在进行着一场没有网球的虚拟网球赛。他们假装把虚拟的网球击出了边线,滚到了托马斯的脚下,他犹豫了一下,假装把球捡起来扔给了他们。他接受了虚拟的网球游戏。

齐泽克强调,该电影作为现代主义的代表之作,结尾的场景是画龙点睛之笔。这个结尾是一个隐喻:即使没有球,比赛也会进行;即使没有尸体,调查也不会停止;即使没有客体,生活依然如是。因此,齐泽克指出,现代主义就是其核心永远是缺席的不在场的,这个核心就是原质,就是生活的虚无性,而一切事物都围绕着这个缺席的上帝来旋转。换言之,各种能指都尝试指称缺席的所指,但是无法发现该能指是否合适,是否能再现所指。这种暗示或者隐喻的手法就是现代主义电影所特有的表现形式。后现代主义则与之完全相反,它不去展示某种缺席核心,而是直接用日常的、甚至是令人恶心的日常物品填充那个虚无的核心位置。

现代主义是暗示和隐喻,而后现代主义则是直接展示。这种本质特征的不同也表现在电影的不同恐怖效果上。齐泽克指出,希区柯克的电影对于恐怖效果营造的不同方法就体现了现代主义与后现代主义的不同。希区柯克的早期电影把恐怖之物置于电影镜头之外,只是显示其效果。人们不

会直接看到客体,而是看到恐怖之物的影子或者观看者的恐怖表情。例如,《迷魂记》中母亲的影子和声音足以构成恐怖的效果。暗示,这一电影手法在20世纪40年代恐怖电影中被广泛应用,比如像吸血鬼、嗜血怪兽、僵尸等恐怖怪物不会直接显身,而是通过阴影、声音等来暗示,使得可怕之物更为恐惧。但是,希区柯克后期却颠覆了这一现代主义电影的恐怖手法。在电影《救生艇》(*Lifeboat*)中,一群盟军幸存者的小船上救起一个德军潜艇兵,他没有像以往一样去表现盟军人员的惊叫,而是镜头一直盯着德国海员:面部从微笑、疑惑到惊恐的变化。这个普通之人、普通的客体突然占据了原质的位置,从而变成了魔鬼的化身。

齐泽克认为,后现代主义手法比现代主义手法更具有颠覆性,因为“现代主义的教益在于,即使没有原质,即使机器围绕着空洞性(*emptiness*)旋转,那个结构,那个主体间机器(*intersubjective machine*)也会照常运行。颇具颠覆性的后现代主义则把原质视为具体化、物质化的空洞性,并把它展现出来。……骇人的客体本是日常的客体,只是因为意外地填充了大对体(符号秩序)中的洞穴,它才成了骇人的客体。现代主义文本的最初形态是贝克特(*Samuel Beckett*)的《等待戈多》(*Waiting for Godot*)”<sup>①</sup>。齐泽克认为,作为现代主义经典的《等待戈多》在舞台上发生了些琐碎的事情,那就是等待戈多的到来。至于戈多是谁,为什么来,来了能干什么,我们一无所知,但是只知道戈多来了会发生些什么东西。不过,直到戏剧结束,戈多也不会到来,因为戈多只是实在界之空无的别名,是缺席的原质。齐泽克假设,如果该剧做一番“后现代主义”的改造,那就应该是戈多真的到来了,不过他没有任何特异之处,是跟我们一样的普通人过着空虚无聊的生活,享受着愚不可及的快乐。《等待戈多》的现代主义版在于隐匿这个原质,没有戈多这个终极意义的象征物人们依然要生活,而后现代主义版则在于直接展示占据了原质位置的普通人或物品,只不过他自己不知道他就是戈多。

齐泽克认为,文学上的现代主义与后现代主义的断裂在于对卡夫卡及

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《斜目而视:通过通俗文化看拉康》,季广茂译,浙江大学出版社2011年版,第250页。

其作品的解读。卡夫卡作为一个现代主义的文学开创者,他获得了世界性的声誉,同时无数的思想家、美学家和艺术家费尽心血研究他的作品。一般来讲,学界认为卡夫卡是一位开创现代主义文学思潮的大作家。不过,齐泽克却认为卡夫卡是一位标准的后现代主义文学家。他认为,现代主义与后现代主义的区别不是一个单纯的时间先后的问题,而是要看作家作品的内涵和本质的不同。例如,詹姆斯·乔伊斯(James Joyce)是一位描写征兆的现代主义作家,他的文本像迷宫一样充满了可阐释性,就如同一个交叉小径的花园,理解它需要智慧和时间。而卡夫卡则是描写幻象的后现代主义者,他的文本描写了惰性的、淫荡的在场,他遏制了人们对它的阐释。如此说来,后现代主义反而逻辑上先于现代主义了。

现代主义的看法是卡夫卡在寻找这一原质,但是原质存在与否不知道。例如,《法律门前》中的“我”一直就无法进入法律之门,《城堡》的土地测量员毕其一生也无法走进城堡。因此,在缺席的空无核心不断变成各种小说中的能动力量的前提下,人们对卡夫卡的现代主义解读分成了两种。第一种是神学式的解读,认为卡夫卡小说中的城堡、法律、法庭等神秘莫测的、不可接近的、超经验的特性,就是不在场的上帝的特征。他们把卡夫卡的世界理解为被上帝所抛弃的、令人苦恼的世界。第二种是精神分析式的解读,认为卡夫卡的小说充满了欲望的辩证法,城堡、法庭、父亲等象征着权力机构组成的超我,把超验的空洞理解为某种幻觉。不过,齐泽克认为这两种解读虽然相互对立,但是却共同忽略了一个至关重要的地方:卡夫卡小说中的缺席核心(或核心空无)并不总是不在场,而是该空位总被某种惰性的、淫荡的、令人恶心的在场(presence)所填补。

齐泽克很重视卡夫卡的主题及其表现形式,并在这种表现中发现了他作为后现代艺术家的根本特质。齐泽克关注的焦点依然是现代主义阐释所集中的缺席核心及其呈现方式。他认为,人们对卡夫卡的现代主义解读重点,无疑是集中在其作品中呈现出来的不可控制的、超验的、不在场的力量上(比如城堡和法庭),而这种不在场的核心缺席却撬动了情节和人物的行动。齐泽克指出:“从现代主义的视角看,卡夫卡的秘密在于,官僚政治机器的中心,只存在着空洞(emptiness)和空无(nothing):官僚政治是‘自动运



转’的疯狂机器,如同在《放大》中那样,即使没有尸体—客体,游戏照样能够进行下去。”<sup>①</sup>例如,当K好不容易走进了法庭,他努力用清晰、逻辑的语言陈述自己的案子的时候,却发现法庭处于一种淫荡混乱的快感之中。一个女人淫荡的笑容打断了他的陈述,法庭上的人哄堂大笑,而K则陷入不解的状态。齐泽克分析这一场景说,一般的现代主义批评认为法庭象征了某种缺席的东西,但在他看来,法庭这一严肃的原质就是淫荡的权力快感。或者说,法庭和法律的神圣空间已经被女人、物品、法官等日常之物和快感所占据。走不进的重重城堡,其实并不是象征着权力和官僚机构的神圣处所,而需要颠倒过来理解:城堡就是重重叠叠的房子,不让一般人进去,其实里面充满了腐朽和污秽。

换言之,法庭、城堡、法律等占据了缺席的核心位置,这一核心就是实在界的原质,就是神秘而崇高的物。这些崇高的原质并没有像乔伊斯的作品那样展现为难以理解的神秘之物,而是被普通的日常之物所充斥。在齐泽克看来,之所以说卡夫卡是一位后现代主义艺术家,主要在于他处理文学与现实的关系上采取了直接同一的方式。也就是说,日常之物直接替代了神秘的物本体(原质),这就是后现代主义的定义。

---

<sup>①</sup> [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《斜目而视:通过通俗文化看拉康》,季广茂译,浙江大学出版社2011年版,第252页。

## 结 语

齐泽克是当代西方思想界和左翼阵营中的著名哲学家,特别是近年来他越来越接近当代欧美政治,对当下发生的诸多政治经济事件都有独特的看法,并以独特的方式介入这些事件之中。他的社会名气越大,越是有很多人质疑他的思想深度,有人说他是一位善于表演的学术“明星”,靠高超的演技博得媒体和大众的眼球。不可否认,齐泽克的确会利用电视、电影、网络等现代媒体来宣传自己的思想观点,也会通过当代大众文化等事例来阐释自己的深奥理论,但究其根本,齐泽克还是一名学理根植于德国哲学、逻辑发轫于拉康哲学、旨归落脚于马克思主义哲学的哲学家。或者我们可以说,他不是那种板着面孔说话的哲学家,而是有点玩世不恭的可爱的哲学家。

剔除齐泽克思想中一再重复的观点和阐释拉康的理论,齐泽克的思想地图变得扑朔迷离了。不同学者为我们呈现了齐泽克哲学的不同侧面。笔者认为,齐泽克的思想底色是虚无主义的,这种虚无主义来自于拉康精神分析哲学的彻底的后现代性质;同时,他为拉康的后现代主义思想找到了一个坚实的根基,这就是康德、谢林、黑格尔等德国哲学中的否定性思想;在康德和拉康的“双重否定”中,他在现实层面上继承和发展了马克思主义。就齐泽克与马克思主义的关系来看,最为突出的有两点:其一,他继承了马克思主义对资本主义的全面批判和彻底否定,当然这种批判性主要来自于马克

思本人和西方马克思主义；其二，他发展了马克思对人类解放和革命的激进传统，不过这种革命不再是无产阶级的系统的革命，而是偶然的突然爆发的事件。简单地说，齐泽克的思想就是德国古典哲学的否定性+精神分析哲学的虚无主体+西方马克思主义的彻底批判性=激进左翼的暴力革命。

在齐泽克心目中，后现代主义是一种解构的游戏，不过拉康哲学并不是后现代主义，而是德国古典哲学的当代激进版。毋庸置疑，齐泽克的哲学衣钵继承于拉康的精神分析学，但齐泽克没有把精神分析学看成一种治疗技术，而是一种反思西方理性主义哲学的反传统哲学。齐泽克用精神分析学解构了笛卡尔以来的理性和主体的概念。笛卡尔和康德的主体都是自明的理性主体，弗洛伊德和拉康的主体都是无意识的主体。齐泽克以无意识反对意识，以分裂的自我反对理性的自我。他从精神分析维度审视主体概念，主体无疑产生于自我，而自我来自于误认他人。在镜像阶段中，主体就不是统一的逻辑主体，而是分裂的、他性的、矛盾的自我。当自我进入符号世界之后，这个分裂的自我被迫与社会文化秩序认同，被进一步缝合为象征性的符号位置，即拥有了主体的身份。在拉康看来，这种符号性的主体不过是一种幻觉的存在。在实在界突如其来的袭击下，其实主体的统一性脆弱不堪。换言之，主体不过是对实在界侵袭的一种应激反应，一种幻象存在物。这种分裂的、虚幻的主体概念被齐泽克全面继承，并不断地在哲学、文化、艺术等各个层面予以阐释。在为“主体”掘墓的过程中，齐泽克并没有止步于拉康所宣布的“主体死亡了”，而是进一步挖掘了主体概念存在的根基——德国古典哲学。

主体诞生于社会秩序对人类本能的压抑，这是精神分析学的一个基本共识。社会产生于压抑性劳动，文明诞生于本能的压抑。齐泽克沿着精神分析学的逻辑把解构的触角伸到了康德哲学之中。在康德看来，主体就是理性的存在物，理性来自于人对纷繁世界的统一性的把握。这种知性统摄是人类与生俱来的认识能力。这种认识能力在逻辑上是先验综合判断，先验综合判断在想象力的主导下发挥作用。所以，齐泽克认为，康德的先验想象力的综合才是理性主体诞生的真正秘密，而主体的深层问题也恰好在这里。齐泽克指出，康德忽略了想象力的另外一个向度——先验想象力的分



散力,而分散、分裂的想象力先于先验想象力的综合。康德在想象力的分散和分裂力量面前感到了恐惧,这种来自人类天性中的否定力量必定被想象力的综合所“否定”和压抑,人类的先验统觉和先验综合判断才成为可能。齐泽克认为,康德恐惧人类的疯狂否定性,用先验想象力的综合把想象力的分散给排除和压抑了,因此理性和主体就诞生在了想象力之分散和人性之疯狂被否定的基础之上。这种先验想象力的分散,也就是黑格尔所谓“世界的黑夜”,也就是拉康的“虚无主体”。

既然理性和主体都是分散的、分裂的和虚无的,那么世界上的一切都无法持久存在。齐泽克在拉康后现代主义哲学的彻底否定基础上,重新阐发了哲学、历史、意识形态、革命等思想。拉康提出“一切都不存在”,诸如“女性不存在”“性关系不存在”“自然不存在”“社会不存在”等。这种“不存在”并不是指该事物为虚假或者虚幻,而是指没有该概念的本体之物。或者说,事物没有本质,一切皆是回溯性地建构而成的。例如,齐泽克说女人并不存在,不是说女人这种实存不在,而是说现实中只有各种各样的具体的女性,而不存在“女人之为女人”的原初本体,也即没有本质论的“原质—女人”。这样世界上的一切都被齐泽克挖空了,变成了能指的自由连结的游戏。

在彻底否定理性和主体的哲学基础上,齐泽克对资本主义的批判就非常彻底。齐泽克延续了马克思对资本、商品和拜物教的经济学批判,同时他也全面地继承了西方马克思主义特别是霍克海默、阿多诺、阿尔都塞等对资本主义的意识形态批判和文化批判。就其实质而言,资本主义社会的一切灾难就在于资本的贪婪本性。资本把世界上的一切都简化为商品交换关系,同时商品作为社会幻象已经成为人们存在这个世界上的无意识支撑。齐泽克认为,资本主义必然灭亡,资本主义制度不是人类的未来,也不是永久存在的普世价值。在他看来,苏联和东欧的社会主义虽然由于现实的原因已经失败,但是共产主义依然是人类批判和改造世界的优质资源。共产主义的实现形式可以讨论,但共产主义的信念和观念却可以介入现实和烛照未来。齐泽克对资本主义持全面否定的态度,这与当代欧美激进左翼政党的立场是一样的。同时,齐泽克的哲学还继承和发展了西方马克思主义

对资本主义的现代性批判、伦理学批判、意识形态批判及美学和文艺理论批判。齐泽克认为,现代性的弊端不仅在于制度和权力的施虐本性,而且还在于启蒙辩证法本身出了问题。在启蒙现代性之初,萨德们就已经改变了康德伦理学的绝对命令,使之从道德的自律变成了狂妄主体的施虐逻辑。在现代权力的肆意扩张和日常生活化历程中,意识形态已经不单是统治阶级的虚假意识,而成为人类生存在阶级社会中的现实存在方式了。当然,齐泽克对意识形态对个体的召唤和缝制并不完全赞同,他也指出了意识形态质询的失败和抵抗意识形态规训的路径。

在审美意识形态和文学艺术方面,齐泽克也是对西方马克思主义的阿多诺、本雅明、詹姆逊等美学家和文艺学家亦步亦趋,并且在文化批判和美学批判上已经超越了前辈。齐泽克的美学和文艺学思想以康德的拉康化解读为基础,对古今中外的文艺文本作了精神分析和意识形态的批评。他认为,康德的崇高美背后实质是人自身的理性崇高感,用拉康的原质观点来看,康德的崇高就是对原质的一种失败综合。由此齐泽克认为,崇高美就是占据了原质的位置而获得的神秘感受。原质,是齐泽克美学的一个核心概念。围绕着艺术对象与占据原质位置的关系,齐泽克详尽论述了现实主义艺术、现代主义艺术和后现代主义艺术。他认为,现实主义是一个相对完美的对象占据了原质的位置,让人们体验到一种现实真实感;现代主义是不断地用不完美的事物来试错原质的位置,从而确认原质(物)是否还存在,因此现代主义最恰当的艺术形式就是隐喻;而后现代主义则是用庸常的物品直接填充原质的位置,或者认为原质就是日常物品。从拉康的原质来解读和重新梳理崇高美学,这是齐泽克反传统式地对康德哲学的致敬。齐泽克的美学观为我们审视现代艺术和后现代艺术提供了一个可资借鉴的视角。

齐泽克好像一名现代性哲学的勤奋的清洁工,他用拉康哲学这个扫帚彻底打扫了哲学和政治学的场地,为马克思主义的革命腾出了空间。由于齐泽克出生在南斯拉夫,经历了东欧的社会主义及其解体,同时对于后社会主义时代的斯洛文尼亚也深深不满,常年待在“腐朽”的资本主义国家,因此他对苏联模式的社会主义、纳粹的法西斯主义、现代的资本主义统统持激烈的批判立场。但是,他自己曾经说过,他是一名马克思主义

者。这类似于巴迪欧,在这个全球资本主义逻辑繁衍成“普世价值”的时候,齐泽克、巴迪欧等却宣布自己是信奉共产主义信念的马克思主义者。齐泽克不同于诸如卢卡奇、阿尔都塞、阿多诺等西方马克思主义者只进行文化批判和意识形态斗争,他通过细读和阐发列宁、毛泽东和本雅明等人的理论,从这些革命家身上找到了突破资本主义权力制度和现代性怪圈的路子——暴力革命。

齐泽克是主张暴力革命的。他的暴力革命思想,一方面来自于马克思、列宁、毛泽东和本雅明等激进革命的思想传统;另一方面来自于他的好兄弟巴迪欧的真理事件哲学和弗洛伊德、拉康精神分析学的创伤事件思想的融合。换言之,齐泽克以精神分析学的创伤事件与巴迪欧的真理事件融合为基础,在资本主义高唱全球化的“胜利”之际,重述和重塑激进的暴力革命传统。齐泽克的暴力革命并不等同于列宁领导的“十月革命”,也不同于毛泽东等领导的中国革命。这些革命都是有作为无产阶级先锋队的共产党组织与先进工人阶级结合而产生的,是有组织、有纪律、有计划、有步骤的暴力革命。齐泽克所鼓吹的革命虽然是街头暴力的,但他的革命不是有计划的、有组织的。他认为,真正的能够突破民主政治的革命应该是突然爆发的、无计划的、无组织的、歇斯底里的事件。这一事件就连当事人(革命者)可能也不知道何时爆发、以何种形式爆发,正因为其突发性和偶然性,所以才能够打破资本主义意识形态的驯化,成为新的革命事件。齐泽克所推崇的革命暴力正是本雅明的神圣暴力,也即被压迫者的群众的革命,这种革命可以悬置整个统治的秩序,再创造新的世界。

当然,齐泽克的革命事件思想毕竟是反对资本主义制度的、向往美好的共产主义世界,所以他的暴力革命具有无可比拟的彻底性。同时,他以这种彻底性来批评拉克劳的“后马克思主义”的投降,也批评巴迪欧的真理事件有再造一个新平衡的意识形态的危险,也批评朗西埃、巴特勒等激进民主不过是资产阶级民主政治的幻象。然而,齐泽克的暴力革命本身何尝不是一个“阁楼上的革命家”的幻象呢?笔者认为,他的想法很美好,但实现的机会微乎其微,因为他的解放思想充满了革命乌托邦式的幻想。革命,我认为还是毛泽东所说的那样——“革命不是请客吃饭,不是做文章,不是绘画绣



花,不能那样雅致,那样从容不迫,文质彬彬,那样温良恭俭让。革命是暴动,是一个阶级推翻一个阶级的暴烈的行动。”<sup>①</sup>

尽管齐泽克对革命和人类解放具有很多乌托邦式的幻想,但他毕竟属于马克思主义谱系中坚定的革命派。总的来讲,齐泽克坚持反思、批判和否定资本主义,坚持反思现代性哲学的核心观念,坚决与后马克思主义的“修正主义”划清界限,与巴迪欧一起在继承和发展经典马克思主义、西方马克思主义的基础上,积极探索共产主义及其实现形式。所以,齐泽克的激进哲学是西方马克思主义的当代阶段。

---

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第一卷,人民出版社1991年版,第17页。

## 参 考 文 献

### 一、中文著作

《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社2012年版。

《马克思恩格斯文集》第1、2、5、8卷,人民出版社2011年版。

《马克思恩格斯论文学与艺术》,陆梅林辑注,人民文学出版社1982年版。

《列宁专题文集》第1—4卷,人民出版社2009年版。

《毛泽东选集》第一至四卷,人民出版社1991年版。

《毛泽东文集》第一至二卷,人民出版社1993年版。

《毛泽东文集》第三至五卷,人民出版社1996年版。

《毛泽东文集》第六至八卷,人民出版社1999年版。

《毛泽东文艺论集》,中央文献出版社2002年版。

《毛泽东哲学批注集》,中央文献出版社1997年版。

[英]斯图亚特·西姆:《后马克思主义思想史》,吕增奎、陈红译,江苏人民出版社2011年版。

[英]戈兰·瑟伯恩:《从马克思主义到后马克思主义?》,孟建华译,社会科学文献出版社2011年版。

[英]保罗·鲍曼:《后马克思主义与文化研究》,黄晓武译,江苏人民出版社2011年版。

[美]埃伦·梅克辛斯·伍德、约翰·贝拉米·福斯特主编:《保卫历史——马克思主义与后现代主义》,郝名玮译,社会科学文献出版社2009年版。

[英]埃里克·霍布斯鲍姆:《如何改变世界:马克思和马克思主义的传奇》,吕增奎译,中央编译出版社2015年版。

衣俊卿等:《20世纪新马克思主义》(修订版),中央编译出版社2012年版。

- 张一兵主编:《当代国外马克思主义哲学思潮》,江苏人民出版社 2012 年版。
- 何萍:《马克思主义哲学史教程》,人民出版社 2009 年版。
- 陈炳辉等:《后马克思主义的理论》,中国社会科学出版社 2011 年版。
- 周凡、李惠斌主编:《后马克思主义》,中央编译出版社 2007 年版。
- 周凡主编:《后马克思主义:批判与辩护》,中央编译出版社 2007 年版。
- 孔明安等:《当代国外马克思主义新思潮研究》,中央编译出版社 2012 年版。
- [德]爱德华·伯恩斯坦:《伯恩斯坦文选》,殷叙彝编,人民出版社 2008 年版。
- [奥]卡尔·考茨基:《考茨基文选》,王学东编,人民出版社 2008 年版。
- [匈]卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,商务印书馆 1995 年版。
- [意]安东尼奥·葛兰西:《葛兰西文选》,李鹏程编,人民出版社 2008 年版。
- [意]安东尼奥·葛兰西:《狱中札记》,曹雷雨等译,中国社会科学出版社 2000 年版。
- [德]本雅明:《启迪:本雅明文选》,汉娜·阿伦特编,张旭东、王斑译,生活·读书·新知三联书店 2008 年版。
- [德]本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社 1999 年版。
- [德]本雅明:《经验与贫乏》,王炳钧、杨劲译,百花文艺出版社 2000 年版。
- [德]本雅明:《迎向灵光消逝的年代》,徐绮玲、林志明译,广西师范大学出版社 2008 年版。
- [德]本雅明:《作为生产者的作者》,王炳钧、陈永国译,河南大学出版社 2014 年版。
- [法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆 2006 年版。
- [法]路易·阿尔都塞:《哲学与政治》,陈越编,吉林人民出版社 2003 年版。
- [法]路易·阿尔都塞、埃蒂安·巴里巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社 2001 年版。
- [法]路易·阿尔都塞:《黑格尔的幽灵》,唐正东、吴静译,南京大学出版社 2005 年版。
- [法]阿图塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业公司 1990 年版。
- [美]马尔库塞:《审美之维》,李小兵译,广西师范大学出版社 2001 年版。
- [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东等译,生活·读书·新知三联书店 2003 年版。
- [美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论》(精校本),唐小兵译,北京大学出版社 2005 年版。
- [美]杰姆逊:《晚期马克思主义》,李永红译,南京大学出版社 2008 年版。
- [美]詹姆逊:《詹姆逊文集》(第 1—4 卷),王逢振主编,中国人民大学出版社 2005 年版。



[美]詹姆逊:《论现代主义文学》,苏仲乐、陈广兴、王逢振译,中国人民大学出版社2010年版。

[德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2011年版。

[法]阿兰·巴丢:《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,陈永国主编,北京大学出版社2010年版。

[法]阿兰·巴丢:《圣保罗》,董斌孜孜译,漓江出版社2015年版。

[法]阿兰·巴迪欧:《小万神殿》,蓝江译,南京大学出版社2014年版。

[法]阿兰·巴迪欧:《哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版。

[法]阿兰·巴迪欧:《第二哲学宣言》,蓝江译,南京大学出版社2014年版。

[法]阿兰·巴迪欧:《元政治学概述》,蓝江译,复旦大学出版社2015年版。

[法]阿兰·巴迪欧:《世纪》,蓝江译,南京大学出版社2011年版。

[法]阿兰·巴迪欧:《爱的多重奏》,邓刚译,华东师范大学出版社2012年版。

[法]阿兰·巴迪欧:《柏拉图的理想国》,曹丹红、胡蝶译,河南大学出版社2015年版。

[法]雅克·朗西埃:《词语的肉身:书写的政治》,朱康、朱羽、黄锐杰译,西北大学出版社2015年版。

[法]雅克·朗西埃:《歧义:政治与哲学》,刘纪蕙、林淑芬、陈克伦、薛熙平译,西北大学出版社2015年版。

[法]雅克·朗西埃:《文学的政治》,张新木译,南京大学出版社2014年版。

[法]雅克·朗西埃:《哲学家和他的穷人们》,蒋海燕译,南京大学出版社2014年版。

[法]雅克·朗西埃:《图像的命运》,张新木、陆洵译,南京大学出版社2014年版。

[意]吉奥乔·阿甘本:《语言的圣礼》,蓝江译,重庆大学出版社2016年版。

[意]吉奥乔·阿甘本:《潜能》,王立秋、严和来译,漓江出版社2014年版。

[意]吉奥乔·阿甘本:《无目的的手段》,赵文译,河南大学出版社2015年版。

[意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西北大学出版社2015年版。

[意]乔治·阿甘本:《剩余的时间——解读〈罗马书〉》,钱立卿译,吉林出版集团有限责任公司2011年版。

[英]恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义策略》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社2003年版。

[英]恩斯特·拉克劳:《我们时代革命的新反思》,孔明安、刘振怡译,黑龙江人民出版社2006年版。

[美]迈克尔·哈特、[意]安东尼奥·奈格里:《帝国》,杨建国、范一亭译,江苏人民出版社2003年版。

[美]迈克尔·哈特、[意]安东尼奥·奈格里:《大同世界》,王行坤译,中国人民大

学出版社 2015 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《延迟的否定:康德、黑格尔与意识形态批判》,夏莹译,南京大学出版社 2016 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《事件》,王师译,上海文艺出版社 2016 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《享受你的症状——好莱坞内外的拉康》,尉光吉译,南京大学出版社 2014 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《视差之见》,季广茂译,浙江大学出版社 2014 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《自由的深渊》,王俊译,上海译文出版社 2013 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社 2012 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力:六个侧面的反思》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社 2012 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《跨文化齐泽克读本》,徐刚编,上海人民出版社 2011 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《斜目而视:通过通俗文化看拉康》,季广茂译,浙江大学出版社 2011 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《伊拉克:借来的壶》,涂险峰译,生活·读书·新知三联书店 2008 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《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 年版。

[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》,穆青译,上海人民出版社 2007 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎光临真实荒漠》,王文姿译,麦田出版社 2006 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻想的瘟疫》,胡雨谭、叶肖译,江苏人民出版社 2006 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《敏感的主体》,应奇、陈丽微、孟军、李勇译,江苏人民出版社 2006 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《有人说过集权主义吗?》,宋文侯、侯萍译,江苏人民出版社 2005 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《与齐泽克对话》,孙晓坤译,江苏人民出版社 2005 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社

2004年版。

[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》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版。

[斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余平宁、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版。

[斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《偶然性、霸权和普遍性》,胡大平、高信奇、蒋桂琴、童伟译,江苏人民出版社2004年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克等:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2014年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克等:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2002年版。

[法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德文集》(第1—8卷),车文博主编,长春出版社2004年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆2003年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书馆2003年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《性欲三论》,赵蕾、宋景堂译,国际文化出版公司2000年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,林尘、张唤民、陈伟奇译,上海译文出版社1986年版。

[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年版。

[德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2006年版。

[德]康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零译,邓晓芒审校,中国人民大学出版社2005年版。

[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2002年版。

[德]黑格尔:《美学》(第1—4卷),朱光潜译,商务印书馆1979年版。

[德]黑格尔:《精神现象学》(上、下),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1997年版。

张政文:《康德批判哲学的还原与批判》,社会科学文献出版社2005年版。

张政文:《从古典到现代——康德美学研究》,社会科学文献出版社2002年版。

潘卫红:《康德的先验想象力研究》,中国社会科学出版社2007年版。

宫睿:《康德的想象力理论》,中国政法大学出版社2012年版。



孙冠臣:《海德格尔的康德解释研究》,中国社会科学出版社 2008 年版。

张澄清:《西方近代哲学的终结——读黑格尔〈精神现象学〉》,社会科学文献出版社 2005 年版。

汪民安、郭晓彦主编:《生产·生命政治》第七辑,江苏人民出版社 2011 年版。

冯宪光:《“西方马克思主义”美学研究》,重庆出版社 1997 年版。

毕日生:《阿兰·巴丢“非美学”文艺思想研究》,中国社会科学出版社 2014 年版。

艾士薇:《阿兰·巴迪欧的“非美学”思想研究》,武汉大学出版社 2014 年版。

张莉莉:《从结构到历史:阿兰·巴迪欧主体思想研究》,上海人民出版社 2016 年版。

韩振江:《齐泽克意识形态理论研究》,人民出版社 2009 年版。

韩振江:《齐泽克:新马克思主义批判哲学》,人民出版社 2014 年版。

## 二、英文文献

Zizek, Slavoj., *The Idea of Communism 2: The New York Conference*, London: Verso, 2013.

Zizek, Slavoj., *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London: Verso, 2012.

Zizek, Slavoj., *The Year of Dreaming Dangerously*, London: Verso, 2012.

Zizek, Slavoj., *Philosophy in the Present*, New York: Polity Press, 2010.

Zizek, Slavoj., *The Idea of Communism*, London: Verso, 2010.

Zizek, Slavoj., *Living in the End Times*, New York: Verso, 2010.

Zizek, Slavoj., *First as Tragedy, Then as Farce*, New York: Verso, 2009.

Zizek, Slavoj., *Violence: Big Ideas / Small Books*, London: Picador, 2008.

Zizek, Slavoj., *In Defense of Lost Causes*, New York: Verso, 2007.

Zizek, Slavoj., *How to Read Lacan*, New York: W.W.Norton, 2007.

Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, Cambridge: MIT Press, 2006.

Zizek, Slavoj., *Interrogating the Real: Selected Writings*, New York: Continuum, 2005.

Zizek, Slavoj., *Iraq: The Borrowed Kettle*, New York: Verso, 2004.

Zizek, Slavoj., *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, New York, London: Routledge, 2003.

Zizek, Slavoj., *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge: MIT Press, 2002.

Zizek, Slavoj., *Welcome to the Desert of the Real*, London: Verso Press, 2002.

Zizek, Slavoj., *The Frigate of Real Tears, Kieslowski and the Future*. Bloomington Indiana University Press, 2001.

Zizek, Slavoj., *Did Someone Say Totalitarianism?* London, New York: Verso Press, 2001.

Zizek, Slavoj and Butler, Judith, Ernesto Laclau., *Contingency, Hegemony, Universality:*

*Contemporary Dialogues on the Left*, London, New York: Verso Press, 2000.

Zizek, Slavoj., *The Fragile Absolute; or Why the Christian Legacy is Worth Fighting For*, London, New York: Verso Press, 2000.

Zizek, Slavoj., *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London, New York: Verso Press, 1999.

Zizek, Slavoj., *The Plague of Fantasies, or Why the Christian Legacy is Worth Fighting For*, London, New York: Verso Press, 1997.

Zizek, Slavoj., *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, London, New York: Verso Press, 1996.

Zizek, Slavoj., *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, London, New York: Verso Press, 1996.

Zizek, Slavoj., *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press, 1993.

Zizek, Slavoj., *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan In Hollywood and Out*, London, New York: Routledge Press, 1992.

Zizek, Slavoj., *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London: Verso Press, 1992.

Zizek, Slavoj., *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge: MIT Press, 1991.

Zizek, Slavoj., *The Sublime Object of Ideology*, London, New York: Verso Press, 1989.

Lacan, Jacques., *Ecrits: A selection*, trans. by Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, 2002.

Lacan, Jacques., *The Seminar. Book XX. Encore, 1972–1973*, Trans. with Notes by Bruce Fink, New York: Norton, 1998.

Agamben, Giorgio., *Remnants of Auschwitz: The Witness and The Archive*, New York: Zoon Books, 1999.

Agamben, Giorgio., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Agamben, Giorgio., *The Coming Community*, Trans. by Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Agamben, Giorgio., *Potentiality*, ed. & trans. by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1999.

Badiou, Alain., *Being and Event*, trans. by Oliver Feltham, New York: Continuum, 2005.

Badiou, Alain., *Philosophy in the Present*, New York: Polity Press, 2010.

Badiou, Alain., *The Communist Hypothesis*, trans. by David Macey and Steve Corcoran,

New York: Verso, 2010.

Badiou, Alain., *Second Manifesto for Philosophy*, trans. by Louise Burchill, New York: Polity Press, 2011.

Badiou, Alain., *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, trans. by Gregory Elliott, New York: Verso, 2012.

Badiou, Alain., *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trans. by Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Badiou, Alain., *The Century*, trans. by Alberto Toscano, New York: Polity Press, 2007.

### 三、重要论文

[法]路易·阿尔都塞:《论精神分析实践与艺术实践》,吴志峰译,《文艺理论研究》2015年第1期。

[法]路易·阿尔都塞:《论马克思与弗洛伊德(1977)》,赵文译,《当代国外马克思主义评论》第八辑。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《后马克思主义中的精神分析——以阿兰·巴迪欧为例》,白新欢、邱晓丹译,《马克思主义研究》2006年第6期。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《为列宁主义的不宽容辩护》,周嘉昕译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《齐泽克论毛泽东在马克思主义发展史上的地位》,吴大可、周何译,《国外理论动态》2007年第9期。

[法]阿兰·巴迪乌:《哲学与政治》,杜小真译,《国外理论动态》2006年第12期。

[法]阿兰·巴迪乌:《革命与马克思主义——阿兰·巴迪乌访谈》,刘胜坤、薛君彦、贾丽珍编写,《国外理论动态》2008年第11期。

[法]阿兰·巴迪欧:《一分为二》,肖辉、陶长安译,《国外理论动态》2008年第11期。

[意]吉奥乔·阿甘本:《生命政治与主体性——阿甘本访谈》,郑秀才编写,《国外理论动态》2005年第6期。

[美]布鲁诺·波斯特尔斯:《后毛主义:巴迪乌与政治》,陈橙译,《国外理论动态》2009年第6期。

[美]约瑟夫·格里高利·马奥尼:《论齐泽克的革命观》,武锡申译,《马克思主义与现实》2011年第4期。

[美]斯蒂芬·塞维罗:《共产主义的春天到来了吗?——伦敦大学“共产主义观念”国际研讨会综述》,于琦译,《马克思主义与现实》2010年第2期。

[美]詹姆斯·D.英格拉姆:《普遍主义仍然是激进思想吗?——阿兰·巴迪乌的真理政治》,杨红娟编写,《国外理论动态》2008年第8期。

[英]尼克·胡列特:《政治作为思想——阿兰·巴迪乌政治理论的矛盾性》,杨晓



蓉编写,《国外理论动态》2008年第8期。

[英]亚历克斯·柯林尼科斯:《评齐泽克的激进左翼政治理论》,曾志浩译,《现代哲学》2008年第2期。

蓝江:《巴黎公社与共产主义观念——析巴迪欧的解放政治学逻辑》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学版)2011年第3期。

蓝江:《“马克思主义并不存在”——巴迪欧在何种意义上是一个“后马克思主义者”》,《山东社会科学》2010年第2期。



责任编辑:刘海静

责任校对:吴容华

### 图书在版编目(CIP)数据

齐泽克与马克思主义/韩振江 著. —北京:人民出版社,2017.8

ISBN 978-7-01-018105-9

I. ①齐… II. ①韩… III. ①齐泽克-新马克思主义-研究 IV. ①B555.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 210553 号

## 齐泽克与马克思主义

QIZEKE YU MAKESI ZHUYI

韩振江 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2017 年 8 月第 1 版 2017 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:20.25

字数:328 千字

ISBN 978-7-01-018105-9 定价:59.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042







韩振江与斯拉沃热·齐泽克合影

## 作者简介

韩振江，男，河北邯郸人。中国人民大学博士，中共中央编译局博士后，现任大连理工大学人文学部副教授，硕士生导师。曾在人民出版社出版专著《齐泽克意识形态理论研究》（2009）、《齐泽克：新马克思主义批判哲学》（2014）；在《哲学研究》《马克思主义与现实》《哲学动态》《文艺理论与批评》等核心期刊上发表论文30多篇，其中多篇被中国人民大学报刊复印资料全文转载。近年来，曾主持国家、教育部、中央编译局等多项省部级以上社科基金项目，均已完成并结项。

责任编辑：刘海静  
封面设计：汪 阳

# 齐泽克与马克思主义

Slavoj Žižek and Marxism

ISBN 978-7-01-018105-9



9 787010 181059 >

定价：59.00元