

SELF OTHER

SELF AND OTHER:
ON THE ŽIŽEK'S IDEOLOGY FROM
THE VIEW OF SUBJECTIVITY

“自我”与“他者”

齐泽克的
意识形态主体性维度研究

袁小云 著

SELF AND OTHER:
ON THE ŽIŽEK'S IDEOLOGY FROM
THE VIEW OF SUBJECTIVITY



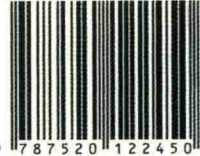
齐泽克从主体性的维度论证了意识形态问题，试图以拉康的无意识主体重构笛卡尔以来的理性主体。本书指出，齐泽克主体性的意识形态理论，实质上，就是以拉康的精神分析学嫁接马克思的意识形态理论，以拉康的无意识主体缝合马克思的拜物教理论，这种结合彰显出意识形态的主体间性、幽灵化和不可能性的理论特征。但是，这种缝合显然不可能完美无瑕。在理论上，齐泽克的意识形态理论陷入了后结构主义的窠臼中；在实践上，滑入了后马克思主义的泥沼之中。以历史唯物主义的视野，批判性地考察齐泽克的意识形态理论，为我国的社会主义意识形态建设提供启思。



出版社官方微信

www.ssap.com.cn

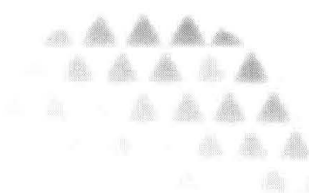
ISBN 978-7-5201-2245-0



9 787520 122450 >

定价: 59.00 元

袁小云 著



“自我”与“他者”

齐泽克的
意识形态主体性维度研究



SELF AND OTHER:
ON THE ŽIŽEK'S IDEOLOGY FROM
THE VIEW OF SUBJECTIVITY

图书在版编目(CIP)数据

“自我”与“他者”：齐泽克的意识形态主体性维度研究 / 袁小云著. -- 北京：社会科学文献出版社，2018.3

ISBN 978 - 7 - 5201 - 2245 - 0

I. ①自… II. ①袁… III. ①斯拉沃热·齐泽克 - 意识形态 - 研究 IV. ①B555.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 029301 号

“自我”与“他者”：齐泽克的意识形态主体性维度研究

著 者 / 袁小云

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 王 绯

责任编辑 / 黄金平

出 版 / 社会科学文献出版社·社会政法分社 (010) 59367156

地址：北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编：100029

网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 北京季蜂印刷有限公司

规 格 / 开 本：787mm × 1092mm 1/16

印 张：12.25 字 数：200 千字

版 次 / 2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5201 - 2245 - 0

定 价 / 59.00 元

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心 (010 - 59367028) 联系

福建省社科规划基础研究后期资助项目
(FJ2017JHQZ004)

福建省高等学校思想政治教育中青年杰出人才
支持计划

序

来自斯洛文尼亚的马克思主义理论家齐泽克被伊格尔顿称为欧洲近十年最为重要的思想家之一。他将拉康精神分析与黑格尔辩证法和马克思主义哲学熔于一炉，足见其思想的庞杂性。袁小云博士在博士学位论文的研究主题上毅然选择了齐泽克的意识形态理论，并在工作和学业双重压力下较高质量地完成了学位论文。经过几年的沉淀，终成书稿。在出版之际，嘱托我写几句话，作为指导老师，当属责无旁贷。

小云博士在书中围绕齐泽克的意识形态主体性维度，阐述了几个方面的问题。一是主体的现代性消解，指出齐泽克的意识形态建构的面庞；二是论述了笛卡尔以来的主体性建构之路，尤其是福柯的净个人主体、哈贝马斯的交往主体、阿尔都塞的伪主体和拉康的幻想主体，从而推论齐泽克的犬儒主义意识形态境遇下的分裂主体建构方案；三是从幻象中的崇高客体阐述主体性的构境，指出齐泽克通过穿越幻象和质询真实来重构主体；四是论证了齐泽克的意识形态的主体面向是商品拜物教的双重拒认，主体只是在剩余快感中遭遇主体的不可能性；五是指出齐泽克的意识形态理论特质，幽灵化的意识形态开创了新的哲学领域；六是清晰地梳理了齐泽克意识形态理论困境和现实启思，明确指出齐泽克的后马克思主义革命宿命和后结构主义的理论圆圈。

关于意识形态理论和主体性关系问题一直都是理论界关注的问题。我认为袁小云博士的《“自我”与“他者”：齐泽克的意识形态主体性维度研究》具有几个方面的意义。

首先，研究齐泽克的意识形态幻象的主体的建构过程，以及主体“真实缺失”的情形又迫使意识形态幻象情不自禁地对其进行理想的缝合等思想，以及研究齐泽克的意识形态与主体性的关系，可以深化马克思的商品拜物教理论，更深入地揭露“主体”迷恋商品拜物的背后折射的“无主体性”，从而进一步批判和反思意识形态幻象中的主体真实性，这对于深化齐泽克的意识形态理论和马克思的商品拜物教理论都有重要的理论意义。

其次，齐泽克诉诸拉康的无意识主体和意识形态幻象客体，这种只批判无建构的幻象，虽然只是乌托邦式的，但有助于我们在新时代背景下重新审视社会的意识形态化问题及当今资本主义社会的走向问题，为构建一种文明和谐的社会理想环境，最终实现人与社会的协调性发展有重要的实践意义。

最后，在齐泽克看来，意识形态就像幽灵一样，无所不在，无时不有，主体性只能在意识形态中才能建构起来，这种思维对于当下我国社会主义意识形态的吸引力和凝聚力以及对社会主义意识形态的认同问题都具有现实启思的价值。

目前，小云仍在从事齐泽克相关研究的博士后研究工作，对于一个求学者来说，只是求知的开始，今天的问题就是明天的历程的起点。希望他再接再厉，在学术事业和工作道路上更上一层楼。

寥以数语，是为序！

张禹东

2017年11月25日

目录

Contents

导 言	1
第一节 研究的意义	2
第二节 研究动态	6
第三节 研究方法的基本思路	15
 第一章 主体：难以摆脱的缠绕	19
第一节 主体：哲学中一个游荡的幽灵	20
第二节 现代性与主体的焦虑	23
第三节 重塑主体性：齐泽克的面向	26
 第二章 主体性的论证模式	31
第一节 净个人主体性：福柯的解构主义论证	32
第二节 交往主体性：哈贝马斯的交往行动理论论证	40
第三节 伪主体性：阿尔都塞的结构主义论证	47
第四节 幻想主体性：拉康的精神分析学论证	51
 第三章 崇高客体：意识形态幻象的主体建构	59
第一节 齐泽克对意识形态的重构	59
第二节 主体的空无：意识形态与现实分裂	82
第三节 主体的内化机制：意识形态的认同与移情	89
第四节 意识形态的主体建构：穿越意识形态幻象	99

第四章 剩余快感：对主体不可能性的意识形态祛蔽	107
第一节 从剩余价值到剩余快感	107
第二节 从虚假观念到主体不可能的祛蔽	113
第三节 从无物的拜物到无主体的迷恋	121
第五章 齐泽克的意识形态理论特征	128
第一节 意识形态的主体性	128
第二节 意识形态的幽灵化形式	131
第三节 意识形态的不可能性立场	135
第六章 困境解构：齐泽克的意识形态理论缺失	139
第一节 齐泽克意识形态的理论涵摄	140
第二节 理论的窠臼：后结构主义的路向	144
第三节 实践的迷失：后马克思主义的宿命	148
第七章 现实反思：意识形态终结论的终结	154
第一节 “意识形态终结论”的逻辑谱系	154
第二节 “意识形态终结论”的幻象	159
第三节 穿越“意识形态终结论”幻象，再塑社会主义 意识形态	161
参考文献	170
后 记	185

导 言

斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Zizek）作为西方非主流的当红思想家，凭借《意识形态的崇高客体》横空出世。在这本书中，齐泽克有效地缝合了马克思的拜物教理论、阿尔都塞的质询思想和拉康的分裂主体观念，锐利地洞见了拉克劳和墨菲的“社会对抗性理论”。齐泽克能够在西方思想界产生重要影响，是思想界的另类。他的思想充满着灵动和跳跃，这从他的著作中不难发现。一方面，他嫁接他人的话语，折射他的思想火花。如在《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》中借用海德格尔解读康德的先验论思想，在《意识形态的崇高客体》嫁接弗洛伊德恋物癖与马克思拜物教理论，在《延迟的否定：康德、黑格尔与意识形态批判》中将“我思”与德国古典哲学缝合，在《斜目而视：通过通俗文化看拉康》中透过通俗文化解析拉康理论，等等。这一切话语都离不开拉康话语的缠绕。正是在拉康的语言情景中，融各派思想于一体，尽显思想的灵动性。另一方面，齐泽克关注社会对抗，但不专注某一问题，而是在看似不相关的问题之间跳跃导出惊人的真知灼见。如在《伊拉克：借来的壶》《欢迎来到实在界这个大荒漠》等文本中，他运用黑色电影、黄色笑话、各种政治事件和宗教等大众文化透视当前社会蕴含的哲学主题，从而呈现自己对哲学的理解和把握。

因此，在齐泽克随性且狂傲不羁的话语述说中阅读他，总是让人筋疲力尽。但是，面对当前犬儒主义意识形态盛行的时代，齐泽克坚持不妥协的理论立场，探寻了一种新的意识形态批判路向，为后现代性主体的生存

状况开出一剂药方，具有相当的现实意义。为此，我们有必要对齐泽克的主体思想进行一次艰难的探险。

第一节 研究的意义

意识形态理论，作为西方思想上内涵含混、内容丰富的范畴之一，一直都是西方马克思主义研究的重要课题，直到今天，依然是不可回避的论题。意识形态概念最初由法国哲学家德斯图·德·特拉西创造。自此，意识形态就没有淡出理论家的视线，并且对它众说纷纭、莫衷一是，它的内涵也不断地变化和丰富，几乎每个意识形态理论家对意识形态的理解都不相同，达到了人言人殊的程度。

展开意识形态理论的历史逻辑，我们不难发现意识形态具有动态发展的理论特质。一般认为，意识形态理论发轫于两端：一种观点认为，意识形态理论来源于法国的理性主义，其后被英国的经验主义修订，该理论运用自然科学方法论认识世界，并对社会真理作妄想式的阐释，在阐释世界的过程中，该理论强调社会意见的一致性；另一种观点认为，意识形态理论发轫于以黑格尔、马克思为代表的认识论，其后经曼海姆下溯至哈贝马斯。该理论强调创造真理而非经验观察。关于意识形态，诸多学者如特拉西、马克思、韦伯、曼海姆、法兰克福学派代表以及后马克思主义者等，都对此做出过重要贡献。但是，齐泽克认为，不论是哪一端的意识形态阐释在当今已经不合时宜了。今天的意识形态早已不是传统意义上的意识形态了，如果我们依然停留在这个层面理解意识形态，那么我们的意识形态批判就走向了死胡同。由此，齐泽克认为意识形态批判不能仍然在认识论的意义上展开，而应该从本体论的层面展开。尤其是从主体的维度，对意识形态理论进行深入的研究和分析。可以这样说，齐泽克运用精神分析学解读意识形态，为意识形态理论研究开辟了新的场域，也为当前意识形态理论批判注入了新的活力。作为当前意识形态理论研究的学术前沿，我们有必要关注这一理论动向。

斯拉沃热·齐泽克，1949年出生于斯洛文尼亚的卢布尔雅那。早期接触的是正统的马克思主义，后转向海德格尔哲学。在1982~1983年和

1985~1986年，在法国巴黎第八大学师从拉康的女婿——雅克·阿兰·米勒，学习研究拉康的精神分析学。从此，齐泽克致力于用拉康精神分析学去“接管”意识形态问题，成为当代著名的拉康派哲学家。他的主要代表作有《意识形态的崇高客体》《因为他们不知道他们所做的——政治因素的享乐》《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》《幻象的瘟疫》《易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗？》《快感大转移——妇女和因果性六论》《延迟的否定：康德、黑格尔与意识形态批判》等近40多种以及大量的论文。他善于用拉康的精神分析学解释意识形态理论，同时，善于用通俗易懂的文化理论来解释拉康的理论。应该说，他是当今学术界炙手可热的人物。伊格尔顿曾这样称赞道：“齐泽克是近几十年来欧洲最令人敬畏和最富有才华的精神分析（实际上是大众文化）理论的解释者。”^① 作为当代著名的拉康哲学家，齐泽克在学术上和政治上，都是活跃的人士。他不仅是西方学术界的“黑马”，也是当下中国学术界很受追捧的人物，尤其是齐泽克的意识形态理论是理论界关注的重点。

选择齐泽克的意识形态理论作为本研究的课题，主要有以下几方面的理论价值和现实价值。

首先，齐泽克的意识形态理论嫁接了拉康无意识主体的理论与马克思的商品拜物教理论。从主体性的角度开展了对现代意识形态的批判，指向了当代的资本主义社会。随着工业和科技的发展，资本主义社会不断地修复和发展，依然表现出强大的生命力。针对这种现象，西方马克思主义者审视当前的文化生态和政治生态，从意识形态理论的不同视域，对资本主义意识形态理论展开了各种批判，从而，丰富和发展了马克思主义意识形态的概念和内涵。卢卡奇的“物化理论”、葛兰西的“文化领导权”、福柯的“权力微观话语”、阿尔都塞的“意识形态国家机器”、拉克劳和墨菲的“激进民主理论”，以及齐泽克的“意识形态幻象”，在批判现实社会的同时发展了马克思主义的意识形态理论。当然，意识形态理论的嬗变与他们的时代背景密切相关，不可能脱离他们研究视域的现实的政治和经济境遇。齐泽克也是如此。他将意识形态意指为现实生活的不可摒弃的幻象，

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，封底。

直接针对当下资本主义社会的犬儒主义意识形态，这在当今“意识形态终结”甚嚣尘上之时，为意识形态研究注入了一股新鲜的理论力量，为后意识形态时期的研究开出了新的理论视野。他把意识形态概念概括为：“‘意识形态’可以指称任何事物，从曲解对社会现实依赖性沉思的态度到行动取向的一整套信念，从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介，到使得主导政治权力合法化的错误观念，几乎无所不包。”^① 齐泽克认为，与其作为静态分析意识形态，不如将意识形态看成一个动态的历史逻辑演变过程，从历时性研究变为共时性研究，意识形态将焕发出新的生命力。齐泽克认为意识形态分为“自在的”意识形态、“自为的”意识形态和“自在自为的”意识形态。他从主体的视角分析人们当下是否处于超意识形态之中，如何摆脱这种意识形态构建主体的幻象，这不仅丰富了主体性理论的研究，也发展了意识形态理论。这成为西方学者关注齐泽克的一大原因，也是本研究要深入的课题。研究齐泽克从主体性论证意识形态理论，有利于我们把握当代国外马克思主义思潮的发展动态，加强与西方马克思主义的对话，进一步拓展当代中国的马克思主义研究的空间。

其次，意识形态理论虽然是一个传统话语，但一直是学术关注的热点和焦点，马克思与马克思主义传统，都从没有放弃这个话题。它的核心问题是意识形态与社会存在、社会生活的关系问题。齐泽克仍然在努力地研究这个问题。但是，齐泽克已经不再停留在意识形态经典概念上了，而是将精力放在主体和主体间性。齐泽克诉诸拉康的无意识主体和意识形态幻象客体，以拉康的精神分析理论解读意识形态概念。研究齐泽克意识形态理论，有利于深化和拓展马克思主义理论研究。

再次，还有一个重要的原因是我国学术界对齐泽克研究目前大多还停留在文本介绍和文本理论诠释的范式，造成了齐泽克的理论研究深度不够。研究齐泽克意识形态理论的主体性，可以深化对齐泽克意识形态理论的理解，并加深对齐泽克及后马克思主义思潮的研究。

最后，选择齐泽克意识形态理论研究，还有一个原因就是现实意义的回答。任何理论研究都应指向现实话题，否则就失去了话语权力。在十九

① [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，第3页。

大报告中，习近平总书记再次强调：“意识形态决定文化前进方向和发展道路。必须推进马克思主义中国化时代化大众化，建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态，使全体人民在理想信念、价值理念、道德观念上紧紧团结在一起。”实际上，党的十八大以来，以习近平为核心的党中央高度重视党的意识形态工作。2013年、2014年、2015年、2016年，中共中央办公厅就意识形态形势和进一步加强全党的意识形态工作发文，要求各级党委把意识形态工作摆到更加突出的位置，要求主要负责同志主动站到工作第一线，形成齐抓共管的新格局，牢牢把握意识形态工作的领导权、主动权。习近平总书记也指出：“意识形态工作是党的一项极端重要的工作”^①，“能否做好意识形态工作，事关党的前途命运，事关国家长治久安，事关民族凝聚力和向心力”^②，“必须把意识形态工作的领导权、管理权、话语权牢牢掌握在手中，任何时候都不能旁落，否则就要犯无可挽回的历史性错误”^③，“宣传思想工作就是要巩固马克思主义在意识形态领域的指导地位，巩固全党全国人民团结奋斗的共同思想基础。”^④可见，从社会层面和国家意识形态安全建设的层面深化意识形态研究也是一个紧迫的问题。

齐泽克从主体性对意识形态论证，是对“实在界”的应答，也是对现实生活的诠释。在齐泽克看来，意识形态在现实生活中不可能消失，当人们走出一种意识形态时，又滑入另一种意识形态。因此，对于当代的资本主义的批判，就应从现实生活中找出它们所遮蔽的意识形态，找出这些意识形态的潜藏的真实话语，使得主体能够穿越意识形态的幻象。然而，勃兴于20世纪的“意识形态终结论”持续至今，其历史已演进了百年，形成一股强大的社会思潮，仍然有挥之不去的阴影。他们以不同的话语进行反马克思主义、反科学主义和反理性主义的逻辑演绎，谱写了他们的“意识形态终结”的幻想。置身于当前的意识形态环境中的人们，不断抛出意识形态终结的话语，掀起了一波又一波“意识形态终结论”思潮。在“意识形态终结论”甚嚣尘上之时，齐泽克摒弃传统知性层面的意识形态批

① 《习近平：胸怀大局把握大势着眼大事 努力把宣传思想工作做得更好》，中国共产党新闻网，<http://cpc.people.com.cn/n/2013/0821/c64094-22636876.html>。

② 《习近平总书记系列重要讲话读本》，学习出版社、人民出版社，2014，第105页。

③ 《习近平关于全面深化改革论述摘编》，中央文献出版社，2014，第86页。

④ 《习近平：胸怀大局把握大势着眼大事 努力把宣传思想工作做得更好》，中国共产党新闻网，<http://cpc.people.com.cn/n/2013/0821/c64094-22636876.html>。

判，扛起意识形态批判的大旗，并豪迈地宣告意识形态不可能终结，而是像幽灵般地存在于我们生活的每个角落，当我们以为走出某种意识形态时，却又滑入另一种意识形态。那么，分析这种幽灵般的意识形态成了当下研究齐泽克的一个重要话题。齐泽克认为只有对这种幽灵化的意识形态的批判，才能彻底揭露资本主义意识形态的真实面具。同样，齐泽克的这种意识形态理论对我国的意识形态建设也提供了理论资源和现实反思。改革开放近40年来，我国经济发展举世瞩目，增强了人们思想活动的差异性、多变性、独立性和选择性，人们的思想方式、价值观念日益多元化。但随之而来的快节奏的生活，急剧变化的场景，使得中国的价值取向多元化。与此同时，随着利益格局和阶层结构的日益分化，不同阶层、不同群体之间的利益性矛盾日益增多，甚至一些价值性矛盾也开始出现，我国的意识形态认同随之出现弱化、淡化的趋势。可见，经济的发展、生活水平的提高并不意味着国家意识形态安全、社会主义主流意识形态深入人心。事实上，淡化意识形态思潮困扰我国多年，社会主义意识形态的建设受到严重挑战。齐泽克看到了“意识形态不仅仅是社会意识，还是社会存在”。这种从本体论意义上的意识形态思想为我们今天建设社会主义意识形态提供了十分重要的借鉴意义。以往的意识形态建设仅仅停留在“经济基础决定论”层面上，显然，在今天已经日渐式微。只有回归生活世界，准备把握意识形态的存在方式，才能不断增强社会主义意识形态的凝聚力和吸引力。所以，对齐泽克意识形态理论的批判反思，有助于我们在新时代背景下重新审视社会主义的意识形态问题，尤其是社会主义意识形态的认同问题。有助于为加强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，为我国构建一种文明和谐的社会环境找到更为合适的现实出路。

第二节 研究动态

一 国外研究情况

作为西方非主流学者，齐泽克能成为当今西方学术界的追捧人物，实属不易，其学术影响广泛也罕见。从国外对齐泽克的研究现状看，西方研

究齐泽克比较早，肇始于20世纪90年代。迄今为止，研究已经比较深入，内容也比较丰富。主要围绕齐泽克与拉康的精神分析理论的关系、齐泽克对通俗文化的解释、齐泽克与批判理论之间关系的研究以及齐泽克与话语理论的分析等几个方面，这些研究为我们研究齐泽克提供了十分重要的理论资源。

关于齐泽克与拉康的精神分析理论之间的关系。主要著作有《齐泽克读本》《齐泽克：一个批判性的介绍》。在这两部著作中，主要是关注拉康的精神分析理论。其中《齐泽克读本》将焦点放置于拉康的“实在界”（Real，又译为真实域）概念，并将“实在界”引入意识形态理论，同时也贯穿了齐泽克的主要理论视域。在《齐泽克：一个批判性的介绍》中，作者认为齐泽克的著作的核心就是拉康的精神分析理论，齐泽克从政治学、哲学和文化等不同角度，对拉康的精神分析理论进行阐释。该书的作者萨拉·卡伊认为齐泽克的哲学论点是：拉康思想是对启蒙运动的继承，但又代表了一个根本性的变化。齐泽克认为，拉康既延续了欧洲先验形而上学的轨迹又使之更加激进化，它是对始于抵抗生命本质的真实的理解方面所做的探索，为康德、黑格尔坚决调整方向起到了至关重要的作用。另外，法比奥·维吉（Fabio Vighi）和海科·菲尔德纳（Heiko Feldner）在他们的著作《齐泽克：超越福柯》和论文《精神分析与意识形态：巴赫金、拉康和齐泽克》^①（“Psychoanalysis and Ideology: Bakhtin, Lacan, and Zizek”）中都是从精神分析理论，探讨了齐泽克的意识形态理论。

关于齐泽克对通俗文化的解释的研究。这项研究比较丰富，成果也颇多。比如托尼·米耶尔斯的《斯拉沃热·齐泽克》、汤姆·柯亨的《意识形态与碑铭：本雅明、德曼和巴赫金之后的“文化研究”》等。在这些研究成果中，作者大多围绕齐泽克对日常生活和通俗文化研究展开话题。托尼·米耶尔斯勾勒了齐泽克思想的基本架构。而汤姆·柯亨则考察了齐泽克对“美国式”电影文本的研究，诠释了齐泽克如何利用通俗的电影文本对文化批判进行拉康式解读，尤其是齐泽克最擅长对希区柯克的电影的解读。所以，他认为，“齐泽克用美国电影和通俗文化图绘出了一个通俗的拉康，此外，作为‘后现代主义’的理论家，他还呈现了美国式问题现象

^① <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/index>, International Journal of Zizek Studies, 2010 (1).

的某些东西。”^①

关于齐泽克与批判理论之间关系的研究。主要是米歇尔·彼德斯等在其所编写的《批判理论的未来》一书，其中，彼特·麦克拉伦的《齐泽克的裸体政治学：选择不可能——一个次要的细节》探讨了齐泽克与马克思主义理论之间关系的问题。作者发现齐泽克所用的“意识形态”“资本主义”“阶级斗争”等概念都来自马克思。他嫁接了马克思的批判精神，所以，作者在书中认为齐泽克的政治计划就是“反资本主义的”。特别是所谓的全球化，就是资本主义的资本逻辑的欺骗的普遍化，在齐泽克看来，这个巨大的资本主义逻辑已经创造了针对全球化经济可能蔓延的背景。同时，作者也发现齐泽克认为阶级斗争仅仅处在一系列社会对抗当中，并且构成这些系列中的一部分，于是就变成了不可能消失的社会生活的一部分。该书还关注了齐泽克最重要的理论——意识形态理论，文本准确地把握了他的无意识理论，意识形态与无意识有关，这已经割断了与马克思主义的联系。另外，马修·夏普的《齐泽克：实在界之冰山一角》同样研究了齐泽克的批判理论。作者将齐泽克界定为一位“批判理论家”，分析了齐泽克与西方马克思主义的关系。书中还深入思考了齐泽克对通俗文化的相关问题。

有关齐泽克与话语理论的分析。雅可布·托芬的《新话语理论：拉克劳、墨菲与齐泽克》是最具有代表性的副本材料。作者认为齐泽克的理论语境都应置于“后现代”的话语背景中，这样才能理解齐泽克对社会、文化与政治理论的理解。尤其是“不可能性”的这种话语理论得到了拉克劳、墨菲与齐泽克的发展，这显然是后现代的语境（张一兵教授在他的著作中也肯定了这一点）。它把我们的注意力吸引到与后现代性、与我们理解政治与社会之间关系的方式有关的关系中。

总之，从国外学术界的情况看，对齐泽克各知识领域的研究已经有较多的成果，国外学者对齐泽克的意识形态理论的研究也呈现多维度，从精神分析学维度、主体性维度、政治学维度、文化社会等不同领域解读评析

^① 万书辉：《文化文本的互文性书写：齐泽克对拉克劳理论的解释》，巴蜀书社，2007，第34页。

其意识形态思想，为我们深化齐泽克的思想研究提供了丰富的副本材料。但是，对齐泽克各知识领域之间的内在联系研究不够。

二 国内研究情况

齐泽克被引入中国以来，我国文学界、文艺界和哲学界非常关注这位学术明星，做了不少的探索和研究。根据所掌握的文献，近年来，国内关于齐泽克的研究主要聚焦在意识形态理论、文艺批判理论的相关研究，由于研究的领域所限，本书就齐泽克的意识形态理论的相关研究成果做一个粗浅的归纳。

（一）关于意识形态概念

齐泽克认为意识形态是建构社会现实的无意识幻象。他对意识形态所具有的文化符号秩序的意义的解释，认为意识形态不仅是一种“社会意识”，还是一种“社会存在”，这为我们重新思考马克思主义意识形态理论拓宽了视野，开辟了新的理论视角。围绕这一独特的叙述，我国学者展开了热烈的争论。

张一兵教授从文本学意义上做了开创性解读，全面而又深刻地诠释了齐泽克的意识形态理论。他精确地阐释了“社会症候”（symptom，或翻译为征兆）这一概念。社会症候是普适性意识形态的崩溃点或内包性漏洞，依拉康—齐泽克的逻辑，这种内里败坏的社会症候正是构成社会现实的根本性条件。在区分了人的依赖性社会中的完全拜物教之后，指出布尔乔亚社会那种物的依赖性中非完全的拜物教才是社会症候的真正“浮现点”。^① 苏平富教授认为齐泽克是“后马克思主义”的主将。他认为齐泽克主要从生存论、主体建构意义上对意识形态进行拉康式解读，致力于回答意识形态是如何形成和发挥作用的，揭示意识形态和人的生存及社会现实的关系。区别于传统马克思主义从知识论角度阐述意识形态，从而揭示齐泽克认为意识形态是人和社会寻找自我身份的根据，意识形态的真正秘密

^① 张一兵：《社会症候与非完全拜物教——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《理论探讨》2004年第5期，第23～26页。

在于它既确立了个人和社会的身份，但又造成其分裂即“他者的短缺”或“真实的缺失”。揭示了主体分裂和成长的过程就是意识形态存在和发挥作用的过程，“他者的短缺”或“真实的缺失”表明意识形态的漏洞，意识形态幻象又力图通过信仰和服从“填补”和“修饰”这一漏洞。^① 韩振江教授以拉康的欲望图表为逻辑结构，依次阐释了“能指”、“认同”、“幻象”、“快感”和“驱力”五个核心范畴，全面地阐述了齐泽克意识形态理论体系，清晰地梳理了齐泽克思想的内在逻辑。^② 王茜博士认为齐泽克运用拉康的精神分析理论进行意识形态批判，从对个体获得自我身份的生命历程的分析入手，揭示了意识形态幻象背后掩藏着的“真实的短缺”，分析了意识形态的运作机制、形式化本质，并分析了其作为一种避免直面虚无、平息心理焦虑的策略，以及人类社会对它的依赖性。指明“并非一无所知，依然勤勉为之”正是后现代社会最强有力的意识形态。齐泽克的意识形态理论也反映了后现代社会知识话语与价值判断分离、削平价值深度的状况。^③ 莫雷博士认为齐泽克着重展开了对商品拜物教的征兆性解读，阐释了意识形态幻象对现实的建构与缝合，揭示了这种意识形态幻象对主体的欲望和快感的操纵与控制。意识形态批判就是要穿越这一意识形态幻象，认识到意识形态幻象背后一无所有的事实。因此，幻象是齐泽克意识形态理论的核心，我们可以把他的意识形态理论概括为穿越意识形态的幻象。^④ 孔明安教授指出齐泽克的意识形态是建立在崇高对象的基础上，崇高既不是美的，也不是善的，而是被提升到了原质的层面上的。作为崇高客体的意识形态，是一种无意识的自发形式，不是虚假的幻觉，而是社会现实本身。^⑤ 唐正东教授也从犬儒主义意识形态深入分析了齐泽克的意识形态理论实质。

① 苏平富：《意识形态的秘密：“他者的短缺”或“真实的缺失”——齐泽克意识形态理论初探》，《哲学研究》2006年第8期，第66~70页。

② 韩振江：《齐泽克意识形态研究》，人民出版社，2009，第11页。

③ 王茜：《齐泽克〈意识形态的崇高客体〉的意义》，《社会科学战线》2004年第1期，第238~242页。

④ 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态研究》，《理论探讨》2008年第3期，第55~58页。

⑤ 孔明安：《深化精神分析维度中的意识形态研究》，《世界哲学》2011年第5期，第71~76页。

（二）关于齐泽克与马克思意识形态异质问题

齐泽克非常认同马克思对资本主义的征兆性批判，但他反对马克思将意识形态界定为“虚假意识”，而是认为意识形态不仅仅是社会意识，还是社会存在。针对齐泽克独辟蹊径的解读方式，我国学者也积极探讨齐泽克与马克思的异质问题。张秀琴教授认为，齐泽克的后现代意识形态理论与马克思的意识形态理论之间，既存在相同点，也存在不同点。首先，在意识形态的本体论维度，齐泽克和马克思都为其意识形态理论论述设定了一个不可避免的二元对立的假说，即意识形态（虚假）与现实（真实）之间的二元对立关系。但不同的是，齐泽克的意识形态理论更偏重于从现实的意识形态属性出发来揭示实在的幻象属性，而马克思则更加偏重于从批判意识的虚假属性出发来凸显实践的首要性。其次，在意识形态的方法论维度，马克思强调的是具有实践唯物主义精神的实践批判和改造的维度，而齐泽克则强调的是具有伦理和审美色彩的“穿越”策略。^① 刘世衡博士认为，齐泽克与马克思意识形态观的异同主要表现在马克思的意识形态概念具有认识论与存在论的双重维度，而齐泽克对马克思意识形态概念的解读偏执于“商品拜物教”；马克思认为并不是所有的观念都是意识形态，而齐泽克却认为意识形态的幽灵无所不在；实践是马克思意识形态批判的基本维度，而齐泽克则强调意识形态彻底批判的不可能性。^② 夏莹教授认为，齐泽克的拜物教理论是马克思的商品拜物教与拉康的欲望理论结合的产物，它是齐泽克进行意识形态批判的切入点。但是齐泽克把拜物教肢解为人与人和物与物的拜物教，使得拜物教作为一种信仰的“被客观化”，现实存在的物替代了人成为拜物教的主体，从而使拜物教成为无主体的信仰。这种解释只是犬儒主义意识形态理论的观点。^③ 卢永欣、王迅两位学者围绕意识形态的界定，从意识形态是不是虚假概念、意识形态是社会存在抑或社会意识及意识形态的最终归宿等异同进行了全面分析。

① 张秀琴：《虚假意识与幻像现实：马克思与齐泽克意识形态理论比较》，《辽宁大学学报》（哲学社会科学版）2007年第7期，第14~19页。

② 刘世衡：《齐泽克与马克思意识形态观的比较研究》，《理论导刊》2010年第1期，第37~39页。

③ 夏莹：《无“物”的拜物，无“主体”的迷恋——齐泽克对马克思商品拜物教理论的拉康化解读》，《学术月刊》2007年第11期，第53~58页。

（三）关于齐泽克意识形态主体性视野

意识形态与主体建构的关系一直以来都是意识形态理论的重要内容。齐泽克认为主体是在社会生活中不断分裂，变成“空心人”，只有通过一个个的幻象客体来填补空白。莫雷博士认为，齐泽克基本上是沿着阿尔都塞的路子往下走的，但又与他的观点不尽相同。齐泽克认为主体是通过话语机制得以建构的，是渗透到社会生活各个角度的意识形态幻象的建构物。主体本身只是一个空位，一无所有。意识形态就是为了弥补主体“真实的缺失”，避免人们直面创伤性的实在界所引发的焦虑和痛苦。意识形态通过为主体提供一个幻象客体来填充这一空白，并通过移情等机制使主体认同这一意识形态幻象，将其内化为主体自己的内心体验。主体在意识形态幻象的建构下获得了形式上的统一性，心甘情愿地服从意识形态的统治。由此，在齐泽克看来，主体也没有人道主义所说的内在的本质和内在的尊严，它就是纯粹的空无，是通过意识形态幻象建构起来的。所以，齐泽克的意识形态理论是对主体性观念进行的意识形态批判。^①莫秀凤则认为齐泽克视野中的主体，总是在某种文化形式的扭曲中形成的，即主体就是被文化符号秩序所建构的产物。换言之，主体就是被某种文化系统所压抑、所曲解的主体，主体身份的获取就是以丧失“实在界”（也称“真实界”）的原初真实状态为前提。或者说，主体本身就是实在界被扭曲的产物。齐泽克把这种丧失“原初真实状态”的情形称为“真实的缺失”或“他者的短缺”，也称“主体的空无”。因此，他指出，主体的建构过程同时就是“真实自我”缺失的过程。而主体这种“真实缺失”的情形又迫使意识形态幻象情不自禁地对其进行某种理想建构。最终，对主体的建构导致了其“分裂”与“同一”的两面性：一方面，主体与自身的分裂，即主体丧失了“原初”自我的本真状态；另一方面，主体与客体实现了同一，即主体成为被意识形态所询唤的“社会人”。在齐泽克看来，建构理想化主体需要充分发挥意识形态幻象的功能，但在意识形态幻象功能充分发挥的情况下，建构理想化主体又会出现两种不同的结局：一方面，是主体与自

^① 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009。

身的分裂；另一方面，是主体与客体的同一。那么，如何去解决这一“分裂”与“同一”的矛盾？这就是齐泽克引入拉康的另外一个主体——无意识主体以及意识形态幻象客体的缘由。^① 张剑研究员从比较视野分析了齐泽克意识主体，指出拉康派精神分析意义上的伦理主体，成为我们思考超越当代无所不包、彻底的物化境况的一个突破口。^② 但是，这种主体的“行动”只能算是一种激进的超越“行动”，无法解决当前犬儒意识形态局面。邓远萍教授指出，在齐泽克的幻象意识形态视域中，主体经历了从“分裂”到“缝合”的转变过程。幻象意识形态通过主人能指的回溯性效果，在符号界的场域中，实现了对主体的“崇高缝合”，这其实是主体走向主体化的过程。

（四）关于齐泽克的资本主义批判理论

自张剑的《齐泽克的生态危机思想解读》发表以来，我国学者逐渐关注齐泽克的资本主义批判理论。在该文中，张剑教授将齐泽克关于自然、生态问题的根源呈现出来，揭示齐泽克批判资本主义的靶向。于琦的《论齐泽克反抵抗政治的理论取向》《齐泽克论暴力》等指出了齐泽克重建批判性政治的理论视野和齐泽克如何解决资本主义系统暴力的路向问题。孔明安教授从齐泽克关于商品拜物教的论述分析其资本主义批判理论，韩振江博士在《齐泽克：新马克思主义批判哲学》的一些章节中阐释了齐泽克的资本主义批判理论。另外，唐正东、马元龙、吴冠军等学者的学术论文论述了齐泽克的资本主义批判理论。除此以外，还有一些涉及齐泽克的批判理论的研究生学位论文。博士学位论文有刘昕婷博士的《作为政治批评的缝合式批评——齐泽克研究》，这些也丰富了齐泽克的批判理论研究，在这些论文中涉及齐泽克的资本主义生态思想、阶级斗争思想等资本主义批判理论。

从国内对齐泽克的研究现状看，目前国内对齐泽克的研究已逐渐进入深层次探讨，但仍需要深化对齐泽克的理论研究。不过，这些研究总体上为研究齐泽克提供了不可或缺的资源，但也存在不足。就所涉及的问题而

① 莫秀凤：《齐泽克意识形态理论研究》，硕士学位论文，广西师范大学，2007。

② 张剑：《齐泽克：驱力主体及其论争——从正义主体说开去》，《马克思主义与现实》2015年第2期，第131~139页。



言，主要集中在意识形态、精神分析、文艺学、政治学、哲学等专门领域，对于这些内容在齐泽克整个写作中的具体作用及其相关性论述还不够。对齐泽克的意识形态理论主要是集中在《意识形态的崇高客体》的重要概念的诠释，如意识形态、征兆、幻象、崇高客体。对齐泽克的意识形态理论的评价也各执一词，褒贬不一。概而言之，齐泽克意识形态理论的研究存在以下几种路径。一是文本解读的路径。这种路径主张通过对齐泽克文本的解读，诠释齐泽克的意识形态理论。张一兵教授通过文本的深度耕犁，为我们研究齐泽克的理论提供了丰富的副本材料。万书辉博士和韩振江博士的专著也具有开创性的解读。笔者认为这种研究态度是研究齐泽克所必须具备的，同时它也是深入研究齐泽克意识形态理论的基础，通过文本的解读，才能深入大师的思想精髓。二是诠释学的路径。这种路径着眼于齐泽克意识形态理论的具体内容，把齐泽克意识形态理论分为各个部分进行详细的研究，如意识形态概念、特征，主体性，齐泽克与马克思、阿尔都塞的比较，意识形态的政治性等。其优点在于对思想点进行细致深入的解读，但在一定程度上忽视了对齐泽克理论总体的把握。三是理论定性的路径。以对齐泽克意识形态理论的定性为指向，重点研究了齐泽克意识形态理论的思想渊源，与精神分析的关系以及与马克思的关系等，寻找齐泽克意识形态理论走向何方。理论的定性问题只有厘清齐泽克意识形态理论的内在逻辑，才有可能对齐泽克理论进行性质界定。齐泽克从黑格尔那里吸收了辩证的思维方法，从拉康那里吸收了结构主义精神分析学的概念框架和基本术语，从马克思那里为自己的思想注入了灵感，继承了马克思的批判精神，展开了意识形态批判。需要更为深入地对齐泽克的理论逻辑进行研究，才能更为准确地把握齐泽克的理论，因此，对于齐泽克的思想与黑格尔、拉康和马克思之间的关系仍需要深化。

此外，我们还应从社会心理学和文化心理学等角度来理解意识形态，重新思考意识形态与社会存在的关系，对意识形态的功能、意识形态与主体的关系等方面进行研究。在“意识形态终结论”甚嚣尘上之时，齐泽克扛起意识形态批判的大旗。他认为意识形态已经如幽灵般渗透到社会的每个角落，于是，不再只停留在“知”的层面，而应该是“行”的层面，才能对意识形态进行有效的批判。齐泽克将拉康的“无意识”理论与意识形态理论缝合起来，开创了从社会心理学和文化心理学的维度研究意识形态

的新场域，丰富了意识形态理论内涵，使意识形态理论实现了生活化，开辟了对当前资本主义社会意识形态的生活化批判，也为马克思主义意识形态批判理论注入新的能量，但是，对于齐泽克的意识形态理论价值旨趣没有深入追问。实际上，齐泽克意味深长地讨论意识形态幽灵化，其根本意图在于揭示现代化社会主体的缺失，对作为主体的人的生存状态的忧思。因此，深化对齐泽克的意识形态的主体性的研究，有助于我们在新时代背景下重新审视社会的意识形态化问题及当今资本主义社会的走向问题，尤其是从意识形态终结论诘难中反思作为思想体系的意识形态如何在现代化社会建设中再塑，对于社会主义意识形态的认同、吸引力和凝聚力的再塑，从而构建一种文明和谐的社会理想环境，最终实现人与社会的协调性发展，是十分必要且紧迫的问题。梳理和研究齐泽克主体性视域中的意识形态批判理论，对我们反思人类自身的生存困境有所启发，对我们建构一种文明、和谐的社会秩序也有所启迪。

第三节 研究方法及基本思路

一 研究方法

首先，作为文本研究，摆在我们面前的最为重要的方法就是文本诠释。意识形态是当今思想史上内容最为庞杂、性质最为诡异的概念，要把握意识形态概念本身就是个难点，而且，齐泽克的话语晦涩、行文随意，从不会按照始、论、证、辩、结的“法定”学术程序写作，还穿插着许多通俗案例，对齐泽克的理论进行系统化的归纳则变得异常困难，尤其是把握齐泽克以及齐泽克的意识形态理论并非一件易事。因此，尊重齐泽克的文本是研究齐泽克理论的基石，只有将文本如实布展开来，才能准确地把握齐泽克的意识形态理论。本书将从齐泽克的文本出发，认真地从齐泽克的主体性视角全面地展开对意识形态理论的诠释，为呈现齐泽克的意识形态理论的真实面貌，尽笔者绵薄之力。

其次，坚持历史与逻辑统一的方法。对于意识形态的理论和概念，200多年来，已经形成诸多理解。对于意识形态概念的研究，本书从马克

思与非马克思的两种传统加以梳理。从这两种范式中可折射出齐泽克的意识形态理论的范式。本书将从主体性的视角，秉承历史逻辑演绎过程，逐一展开对福柯、哈贝马斯、阿尔都塞和拉康对主体性的分析，从而映射齐泽克对主体性的意识形态论证。

再次，运用历史唯物主义分析，剖析齐泽克对主体与意识形态关系问题的论述的理论立场，探讨齐泽克论述主体性的意识形态的真实意图，在发掘他的理论和实践价值的同时，揭露他的理论的偏差，为我国意识形态建设进行理论和实践的探讨。

最后，立足作为思想体系的意识形态的范式审视齐泽克的从存在论意义上考察意识形态这个复杂多变的概念，不再停留在齐泽克幽灵化的存在论意义层面上，而是进一步从思想体系这一层面思考“意识形态终结论”，由此得出，“终结论”是终结马克思主义意识形态，作为思想体系的意识形态只是终结不适宜时代发展的意识形态。

二 研究的思路

对于意识形态理论来说，不论是西方学者，还是国内学者，都从不同的角度进行了卓有成效的探讨。但对齐泽克这样思想庞杂的思想家，他的意识形态理论缝合了拉康的精神分析学、黑格尔的辩证法和马克思的批判理论，可以研究的视点很多，国内研究还处于刚起步阶段。大多数学者围绕齐泽克的意识形态理论展开，而且基本上把他当作拉康精神分析学继承人而展开的，我们只能从中选取其中一个维度展开探究。也就是说，我们需要从齐泽克的文本中选定合适的主题，作为我们的研究主题。前面，我们在研究综述中归纳了当前几个研究视角，它们都为齐泽克的理论研究和实践做出了应有的贡献。但是，从中也发现，对于齐泽克的主体性的意识形态论证尚有诸多不足。打开齐泽克的思想库，主体性概念随处可见，可见，主体性应是齐泽克意识形态理论演绎的重要范畴。

众所周知，齐泽克的理论来源是黑格尔哲学、马克思的意识形态批判理论和拉康的精神分析学。齐泽克认为，不论是康德的“先验转向”，还是拉康的“实在界”和马克思的“意识形态批判”，这里最为核心的问题就是主体性问题，即笛卡尔以来的主体性，就像幽灵一样，一直萦绕在西

方哲学中，但是结构主义却试图解构这个主体，这是非常危险和错误的尝试，齐泽克认为当下就是要重建笛卡尔的主体性。

他本人曾在不同的文本中多次论证过主体问题。如在《齐泽克读本》一书的“序言”中，齐泽克就自己的著述方向作出了回答，他说：“今日理论中最司空见惯的事情之一是先验主体性的过时。因此，如果要重新肯定主体这个概念，就得把他从标准的笛卡尔‘我思’的关系中移开。”^①由此推知，齐泽克并不认同现代哲学将一个自主的实体看作主体和主体性，也不苟同主体如同沙滩上画了一个经不起冲刷的人的面庞。因此，他说：“著名的后现代主体‘移置’倒不如说是对忍受现代主体的真正创伤性内核这种不敏感的展示。”^②在《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》中，齐泽克也强调主体性的重要性。该书导论的标题就是“一个幽灵在西方学术界游荡”，这个幽灵，齐泽克认为就是“笛卡尔的主体的幽灵”。不论是现代蒙昧主义者，还是后现代的结构主义者，乃至哈贝马斯式的交往理论家以及海德格尔式的存在之思的辩护者等，都在笛卡尔的主体性理论中，由此，齐泽克认为，“笛卡尔的主体性作为一种有力的和仍然活跃的理智传统继续得到所有学术力量的承认。”^③他接着又说：“面对整个世界（的反对），笛卡尔的主体性的坚决支持者应当表明他们的观点，他们的目标，他们的倾向，并使笛卡尔的主体性的幽灵这一刚刚出现的传说与笛卡尔的主体性本身的哲学家宣言相遭遇，现在正是这样做的时候。”^④所以，齐泽克在《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》中力图重新肯定笛卡尔的主体，从德国唯心主义传统、后阿尔都塞的政治哲学、主体向多样的主体立场和主体化的概然性转换的结构主义者三个领域聚焦于主体性问题。除此之外，齐泽克在其他著作中也经常谈到“主体性”问题。在《因为他们不知道他们所做的——政治因素的享乐》中，就多次出现主体性问题。如第一章

① Elizabeth Wright and Edmond Wright, *The Zizek Reader*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999, p. viii. 转引自万书辉《文化文本的互文性书写：齐泽克对拉康理论的解释》，巴蜀书社，2007，第81页。

② 转引自万书辉《文化文本的互文性书写：齐泽克对拉康理论的解释》，巴蜀书社，2007，第82页。

③ 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微等译，江苏人民出版社，2005，第2页。

④ 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微等译，江苏人民出版社，2005，第2页。

的其中几个问题就涉及主体问题：“作为另一能指主体的能指”“被主体化的结构”“主体的隐喻”等。可以说，主体性问题是齐泽克理论探讨的一个至关重要的话题，也是他的意识形态理论的基础。

尤其是在《意识形态的崇高客体》《图绘意识形态》《幻想的瘟疫》等著作中，齐泽克用看似零散的结构，逻辑严整地论述了主体性的意识形态。在《意识形态的崇高客体》中，齐泽克不断地提及黑格尔，通过对黑格尔的辩证法、精神等概念的自我诠释，在书中最后阐释黑格尔的“实体即主体”的理论。实际上，在该书第三部分讲“主体”，齐泽克无非就是想告诉我们要用黑格尔的理论作为拉康主体理论的一个佐证。由此，可以推知，齐泽克在《意识形态的崇高客体》中的真正主题是主体理论，他的真实意图就是主体在意识形态之中如何建构和完善。因此，本书试图从这一维度，深入研究齐泽克是如何对主体性的意识形态论证和演绎的，并力图从齐泽克的主体性意识形态理论中找到现实启示。

基于上，本书的研究思路主要围绕齐泽克对意识形态的主体性论证。从齐泽克认为的当代主体理论中两种传统主体观入手，围绕福柯的净个人主体、哈贝马斯的交往主体、阿尔都塞的伪主体以及拉康的幻想主体逐一披露，从而推导出齐泽克坚守的崇高客体的论证模式，接着全面诠释齐泽克的崇高客体，揭露主体是如何逐步陷入崇高客体的支配中，分析主体是如何分裂和阉割的，最后沦落为能指的主体，只有通过崇高客体才能不断填补其空位。于是，在填补空无的同时，只能通过心理的认同和移情的方式转移主体的注意，由此，主体试图重新获得自我，只能通过穿越崇高客体的幻象。然而，主体的分裂和阉割总是有剩余。继续分析主体阉割之后的剩余快感问题，它是如何对主体不可能性的意识形态祛蔽的。这种剩余快感无非是对无主体的迷恋，是不可能祛蔽的。对于这种从主体性论证意识形态，其理论特质是如何呢？同时，我们从主体间性、幽灵化和不可能性分析齐泽克的意识形态的理论特征，从而进一步分析齐泽克的主体意识形态论证的真实欲望。当然，这种意识形态的论证不可能完美无瑕，为此，我们进一步探究齐泽克的意识形态论证的内在困境，以历史唯物主义的视野，站在马克思主义理论立场批判性地分析齐泽克的意识形态理论，揭示齐泽克的意识形态理论的理论上的失误和实践上的迷失，为我国社会主义意识形态建设提供借鉴。

第一章 主体：难以摆脱的缠绕

众所周知，西方哲学无疑是以启蒙运动作为分水岭的，启蒙之前，上帝是至高无上的，所有人都必须服从上帝。启蒙的现代主义推翻了基督教的上帝，把人构造为至高无上的主体。在启蒙哲学家那里，从笛卡尔到康德，都视主体自我为思维的前提。在他们看来，主体自我没有一个生成和发展的过程，是一个不能追问其根由的绝对实体，其结果是，一方面使主体自我永无可能走出自身以达外部事物和“他人”，从而无法摆脱不可知论和唯我论的结局；另一方面也使原本能动自由的主体性成为一套固定不变的先验框架。由此，主体从神圣世界解放出来，逐渐在尘世的世俗世界占据位置，主体始终在哲学中扮演着举足轻重的角色。尤其是笛卡尔的理性主体，成为现代哲学中一个永不消退的游荡的幽灵。笛卡尔将主体非物质化，将主体简化为分裂主体，到了20世纪之后，主体却不断地遭到毁灭性打击，将人简化为宇宙世界的一粒尘埃。正因如此，尼采说“上帝死了”，福柯甚至喊出“人也死了”。沿着这样一种传统，以“新上帝”身份所出现的现代理性便消融于多元的微观主体的繁花之中。马克思将主体从现实生活中解救出来，避免了主体被虚幻化、机械化和物质化的境遇。循着马克思的足迹，西方马克思主义者从阶级意识、文化领导权、意识形态等进行不同的话语演绎，从纯粹的“心灵实体”到“虚幻的实体”，再到“普遍理性主体”，最后到“具体理性主体”，主体经历了时代转换和现实关切。今天，作为当红思想家，齐泽克当然不会放过这一焦点话题。

第一节 主体：哲学中一个游荡的幽灵

主体是人之为人的—种特殊身份，是人类意识觉醒与形成的重要标志。自从哲学诞生以来，主体便成为哲学发展历程中的主题。从古希腊时期主体的萌芽到笛卡尔的“我思”的转化，后经康德先验论的诠释和现象学、结构语言学、精神分析学等不断演化和发展，主体成为哲学中不可回避的话题。

在古希腊时期，人们主要信仰自然主义，就是把自己作为客观世界的一部分来理解。自然哲学认为世界的本源不能是种种神话创世说，而应该是一些物质性的元素。如泰勒斯认为世界的始基是水，阿那克西曼德认为世界是气，赫拉克利特认为世界是火，等等，这些哲学只是用自然本身来解释世界，主体也只是蕴含在自然世界。与此同时，另一种思想倾向的哲学学派则认为万物的本源不是物质性的元素，而是一些抽象原则。如毕达哥拉斯的“数”，巴门尼德的“存在”，苏格拉底的“概念”，以及柏拉图的“理念”，等等，已经呈现人性化的特点，也露出思维主体的能动性和抽象性的端倪。德尔菲神庙的箴言“认识你自己”，普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”都突出一个命题——人啊！认识你自己，这些都是主体哲学的萌芽。尤其是苏格拉底的“人学”转向，把个体从偶然性上升到必然性，以此建立真正的主体。总的来说，自然哲学家基于自然主义哲学对世界进行追问，强调人的重要性，由此主体成为思想史中重要的话题。但是，真正把主体作为哲学的问题研究还是近代理性主义。

随着近代工业的发展，近代科学技术创造了巨大的生产力，社会生产关系发生深刻的变革，同时，也带来人与自然的张力愈来愈紧张。哲学研究从“世界是什么”的本体论转向“如何知道世界是什么”的认识论，即给我们带来新的问题——“认识何以可能”和“如何可能”。莎士比亚和笛卡尔是近代主体哲学的先驱。莎士比亚凭借每个人心中的哈姆雷特重申“人是万物的尺度”，笛卡尔以“我思故我在”唤醒主体。“自从笛卡尔以来，人们开始把主体自我从盲目和混沌中分离出来，把它与对象区别开



来，把自我主体作为哲学的研究对象和哲学的第一原则。”^①毫无疑问，笛卡尔的“我思故我在”使主体哲学得到彰显。这一思想确立了主体的独立性、至上性。自此以后，主体毋庸置疑地成为支配者，在主体与客体之间确立了主次地位，人类中心主义的思维愈加牢固。于是，人类不再畏惧自然，也不再欣赏自然，而是与自然划界，把自然当成人类的手段，宰制自然，视自然为人类所用。可是，人终究是大自然的范畴。单向度的互动只是人类自我的幻想，宰制自然并不意味着自然愿意忍受。人类历史进程中屡次重大自然灾害都在警示我们人类，即使人类通过技术手段获得一次次规制自然的胜利，也难保不会被下一次不可知的代价所消解。人类是认识自然还是驾驭自然呢？思想家们需要首先弄明白一个基本问题——“人是什么？”

在西方哲学史上，主体性问题一开始并没有成为一个焦点问题。“直到康德以前，人们一直讳言自我主体性，因为自我主体性往往与主观心理（经验自我）的个别性、易逝性和任意性相牵连，把知识、价值及意义的最终基础落实到主体自我之上，往往容易混同于落实在主观心理上。把各个方面都是相对的个人心理作为确定性的基础所引起的悖论是促成康德先验转向和胡塞尔反心理主义以及现代哲学语言转向的理论动因。”^②毋庸讳言，康德经过三大批判，确立了“人为自然立法、人为自己立法、做自己主人”的哲学思想，较之笛卡尔，与物质实体对立的精神实体更为系统和科学。在康德的认识系统中，先验主体走到一个相当艰深的程度，以至于在这条道路上再往前走一步都变得异常艰难。在康德的认识系统中，他试图寻找主客体的统一性，依靠先验统觉统摄人的认知，确保理性立场上理性与科学知识的确定性。在康德看来，人是目的。个人不是实现社会的工具，神圣的个人不允许他人的侵犯。人自身的存在与发展，就是人最高的目的。因此，人只有具有理性，才能把自己和他人当作目的。正如康德所说：“不论是谁在任何时候都不应把自己和他人仅仅当作工具，而应该永远看作自身就是目的。”^③由此可见，康德满足于从理性的绝对命令出发，把人视为既是手段又是目的。可是，在现实生活中，人互为手段是一种生

① 高秉江：《胡塞尔与西方主体主义哲学》，武汉大学出版社，1988，第7页。

② 高秉江：《胡塞尔与西方主体主义哲学》，武汉大学出版社，1988，第25页。

③ [德]康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，1986，第86页。

活常态，尤其在现代社会，资本逻辑中每个人将他人视为自己的“手段”。于是，“人是目的”在现实生活中成为一个幻念。

康德通过主体的功能化消解了笛卡尔的“我思”实体，为先验主体开拓了广阔的空间。可是，康德的先验主体在现实生活中缺乏可操作性。难怪法国哲学家萨特的一个学生在面对“在家照顾母亲还是赶赴前线与德国侵略者战斗”的问题时变得异常纠结。在胡塞尔看来，康德的主体缺乏现象学还原，依然未摆脱人本主义的窠臼，只是有限的主体。后来，黑格尔把绝对精神视为无限主体。从此，主体变成无所不包的大全，主体也到了无法回望的境地。

笛卡尔的理性主体规制了主体的无限性，康德的“物自体”限定了主体确定性，黑格尔的“绝对精神主体”被推高至无所不包的大全。胡塞尔认为这都导致主体脱离了生活世界。胡塞尔通过现象学的悬置，修正了先验主体，用交往理性取代主体中心理性，使先验主体回归生活世界，主体间性成为哲学研究的必然趋势。主体间性就是寻求不同主体的认知结构的基础性论域。胡塞尔指出：“现存生活世界的存有意义是主体的构造，是经验的、前科学的生活的成果。世界的意义和世界存有的认定是在这种生活中自我形成的。每一时期的世界都被每一时期的经验者实际地认定。”^①可见，主体对主体的构造是一种交互活动，由此，主体性的确立就是主体间的共同体的确立。胡塞尔的主体间性给自笛卡尔以来的主体性哲学带来了革命性的转向。传统的单子式的主体在现实生活世界不可能存在，只有交互式的主体间性。无疑，胡塞尔重建主体性拯救了主体的纯粹理性的幻想，但是伴随着现代技术理性进一步异化人类，主体悄然间地走向了黄昏。在后现代主义看来，主体性日渐式微，主体呈现多维度的特性，以至于福柯喊出“人也死了”。海德格尔以“此在”代替主体，福柯则通过“对象化模式”将主体解构为知识主体、权利主体和伦理主体，德里达提出“人的终结”，拒斥主体主义的人本主义，提出人的自律性、社会性和历史性。在结构主义的解构之旅后，主体成了一个不明的人，漂泊在现实世界。

19 世纪人们相信上帝死了，20 世纪人们嗅到了人死的气味。那么 21

① [德] 胡塞尔：《胡塞尔选集》（下），倪梁康译，三联书店，1997，第 1048 页。



世纪呢？人是不是已经涅槃寂静了，是不是脱胎换骨了，是不是无所顾忌了？“没有，人仍然处于一种为自己所困、为自然所累的苦境之中，质言之，还处于对自己的认识中。”^① 随着两次世界大战的爆发，战争带给人类的巨大创伤使人们对于理性的统一性神话不得不质疑。曾经那个完满的理性怎么在现实生活中变得如此疯狂？世界秩序怎么变得如此狂魔乱舞？曾经的纳粹主义、今天的霸权主义、帝国主义等，都将那个理性主体从天堂下降到人间。

这一转向带来哲学话语的转换，尤其是现代性转向之后，主体不断被解构，主体性不断分裂，从而导演了哲学史上一幕幕主体批判大戏。正如齐泽克所说：“……笛卡尔主体的幽灵。所有的学术力量都参加了旨在驱除这个幽灵的神圣同盟……还有哪一种学术倾向不被对手谴责为还没有完全摒弃笛卡尔的遗产？又有谁没有把笛卡尔的主体性这一侮辱性的责骂回敬给他的更为‘激进’的批评者，就如同回敬给他的‘保守’的对手？”^② 由此可见，主体就像幽灵一样游荡在西方哲学史中，从经典主体哲学到现代哲学的反主体哲学，主体始终是其关注的焦点。主体“作为一种有力的和仍然活跃的理智传统继续得到所有学术力量的承认”^③。

第二节 现代性与主体的焦虑

现代性是指从文艺复兴以来，以启蒙精神和人文主义精神构建的社会状态，从而冲破了传统社会的樊篱，构建了市场化经济和工业化生产的市民社会，由此引发了一系列关于人的生活与价值的反思。因此，人们一般将 18 世纪以来确立的人的理性与主体性重构的启蒙运动作为现代性开端。可见，现代性与人的自由、理性以及主体性密不可分。但是，在当代社会存在不可争辩的事实，在现代性的理性精神和自由精神的鼓噪下，主体性

① 李骏、范文芹：《主体的历程——兼论主体的伦理意义》，《北京化工大学学报》（社会科学版）2007 年第 2 期，第 5 页。

② 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微译，江苏人民出版社，2005，第 2 页。

③ 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微译，江苏人民出版社，2005，第 2 页。

过分张扬、工具理性被极端运用，人有着前所未有的信心。考察一下现代社会的进程，我们不难发现，现代性的理想并没有真正沿着人的构想进化，相反，人的价值与自由成为一个不断追寻的问题。对于“人是什么”“人应该怎么样活着”“人能做什么”等一些原问题，似乎无法找到解决的答案。在现代社会中，主体已经变得犹如“空心人”。主体被异化，单向度的人不断被分裂，人类中心主义被边缘化，在社会中出现令人不安的背离与可怕的自然灾难，这些现代性的困境令主体变得焦虑。

现代性滥觞于17世纪的欧洲，伴随着文艺复兴、宗教改革、资产阶级革命等社会变革和思维变革，传统的温情脉脉的封建社会逐渐向现代开放社会迈进。在这些重大社会事件的推动下，宗教神圣性的祛魅以及主体性的确立，同时也带来了城市化的进程、人口的迁徙以及社会制度的理性化改造。尤其是18世纪的工业革命打破了传统农业社会的静谧，工具理性在机器大生产的推动下粉墨登场，带来的是城市的喧嚣、机器的轰鸣、高耸的烟囱，还有忙碌在流水线上的工人。后来，随着19世纪交通技术的发展，空间愈来愈被时间消除。产业工人获得更为广阔的空间，时间感得到极大的压缩。在人类获得前所未有的物质满足的同时，人类也逐渐感受到技术理性带来的前所未有的压力。每个人必须拥有较高水平的技能，才能适应工业技术的每一次变革。只有不断提升自己，才能不被机器排挤。由此，在这样的大变革中，人感到一种失落感和不确定性。看似富足舒适的现代社会隐藏着极大的社会风险。正如乌尔西里·贝克在《从工业社会到风险社会》中说道：“风险至少是伴随着工业社会的产生而产生的，甚至有可能早在人类社会自身刚刚诞生时就已经出现了。所有的有主体意识的生命都能够意识到死亡的危险。人类历史上各个时期的各种社会形态从一定意义上说都是一种风险社会。”^① 因此，风险和危机在现代化社会将永恒伴随着人类社会的发展进程。吉登斯也曾说道：“不管我们喜欢与否，有一些风险是我们大家都必须面对的，诸如生态灾变、核战争等等。”^② 可见，风险是人类走向现代化所遭遇的重大问题。尤其是网络时代以及今天自媒体时代，信息化和网络化带来的社会变革更是令人应接不暇。各种社

① [德] 乌尔西里·贝克：《从工业社会到风险社会》（上篇），王武龙译，《马克思主义与现实》2003年第3期，第26页。

② [英] 安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，译林出版社，2000，第29页。



会意识文化的交流交锋，对原有的社会文化体系造成了巨大的冲击，人的精神世界受到物质的诱惑而发生重大转变，甚至出现社会价值扭曲、道德失范的社会问题。面对传统文明与现代性之间的价值冲突，人的异化也是现代性危机的重要一维。人是有机自然和无机自然的复合体，在物质活动中，人类以实践为中心，在精神活动中，人类以实现自我为中心。当尼采高呼“上帝死了”“重估一切价值”之时，人类又滑入了现代性的“铁笼”。在资本化、机器化和单一化的社会发展制造的价值迷雾中前行的人类变得异常焦虑。

启蒙主体将人从上帝的奴役和自然的宰制中解放出来，从而确立了人为自然立法的理念，这是理性主体的最为重要的价值。然而，在启蒙主体性奠定现代性的同时，也诱发了主体的内在矛盾。理性主体既创造了自我的价值和意义，又造成了自我与他人、他物的对峙。人与人、人与社会、人与自然变成了手段，人的精神和生命的价值消失在冰冷的理性和法权社会中。

现代哲学从不同的角度强调主体，但是又在否定传统哲学的客观世界的界定。人本主义以人的表象、意志等非理性的方法研究人的存在问题，如叔本华、尼采、克尔凯郭尔等。他们主张世界只是作为主体而存在，客体只能作为主体的来源才有其价值，客体围绕主体的变化而变化。如叔本华的“世界是我的表象”“世界作为意志”以及尼采的“强权意志”等。科学主义认为世界既非由物质构成，也非由纯精神构成，是物理、生理和心理要素的复合体。实用主义以“效用”来说明世界，分析哲学以逻辑分析方法研究哲学等，这些哲学要么注重个体研究，要么注重主体在认识中的作用。随着现代主义的到来，主体性的关注也成为哲学的日常话题。可以说，主体性从自觉走向了“自圣”，这也造成了现代主义的主体神话。尤其是20世纪资本主义的快速发展，技术理性的极度膨胀，技术几乎遍及所有领域，也给人类带来前所未有的灾难。两次世界大战就是最好的例证。面对这些危机，胡塞尔通过回到事物本身的方法去洞察事物本质。萨特将人的存在与虚无联系在一起，强调虚无就是人的自由，并沿着这种自由形成自己的本质，并为自己的选择负责。法兰克福学派从异化理论探讨如何恢复真正的人。可见，拯救主体性的危机成为现代哲学不可推卸的责任。我们从这些哲学思想恢复主体性的努力中可以看出，现代性一方面强



调主体，一方面又在消亡主体。总是在矛盾中前行，由此造成一个巨大的困境，即主体性与现代性的张力。具体而言，首先，现代性造成了人与自然的分裂。在理性主义和人类中心主义的张扬下，人与自然变成了纯粹的改造与被改造、利用与被利用的关系。人类从“自然之子”走向了“自然的主人”。一切以人为尺度，为人的利益服务。人类不断向自然索取，从而造成自然生态环境的严重破坏。曾经人类诗意的栖居之所变得满目疮痍。人类把自己的存在视为至高无上，认为自己的一切行为都是理所当然的，可以在自觉或者不自觉中破坏其他的自然存在物。其次，人与人的关系在物化的条件下也变为客体。“他者”成为“自我”的对象，每个人都把单个的“自我”视为社会现实生活世界的中心和目的，他人变成了自我的附属品，成为“我”的手段。在资本逻辑的推动下，一切都成为“我”的“他者”。人也变成了商品，自我和他者都消解在资本架构中，消失在自我的物欲膨胀中。迷失的“自我”独断专行，似乎回到原始丛林狼的生存法则。于是，也结出了恶果。如政治危机、生态危机以及战争等。最后，人日益单向度化。在工具理性的支配下，理性主义倡导的自由与解放背离了人文主义精神，它在彰显人的自由和解放的同时也束缚人的自由和消解人类的解放。物质至上的技术理性将人变成了物、工具和机器，使人丧失了人生活的价值和人生的意义，把人带向了浮萍模样的无根之人。于是，在科技异化之下，人变成了千人一面的“单向度人”。

总之，现代性主张理性主义，在释放了人的自由的同时，过分彰显人的主体性造成了人的价值丧失在抽象的理性主体中。尤其在资本主义社会里，绝对理性统治和压制人们，劳动工人丧失了自身的主体性，成为资本的支配对象。

第三节 重塑主体性：齐泽克的面向

哈贝马斯认为黑格尔是对现代性进行哲学反思的肇始者。黑格尔首先把“现代”从时代观念转化为哲学概念，并指出主体性就是现代的原则。黑格尔这样叙述道：“说到底，现代世界的原则就是主体性的自由，也就



是说，精神总体性中关键的方方面面都应得到充分的发挥。”^① 因此，在人类生活的方方面面，主体性的结构性存在就是基本原则。可是，主体的“自我意识”必须得到“自我确证”才能巩固自己的地位。在自我确证的过程中，人的自我分裂也就开始了。根据主体性的原则，黑格尔发现了现代性所蕴含的危机。自我分裂导致了“自然与精神、感性与知性、知性与理性、理论理性与实践理性、判断力与想象力、自我与非我、有限与无限、知识与信仰等在哲学上的对峙”^②。于是主体性原则就成为现代哲学的原则，成为寻求确证的保证和症结之所在。我们所研究的齐泽克的主体思想正是这一经典主体性批判理论的反题。

齐泽克重塑主体性是从海德格尔拒斥笛卡尔的“主体二元论”入手的。齐泽克指出，海德格尔对主体性的形而上学的“解构”恰恰将主体滑入康德式“想象力的深渊”。一方面，意识形态陷阱——纳粹主义俘获海德格尔；另一方面，海德格尔保持着同纳粹主义意识形态的内在距离。然而，海德格尔没有认识到“把对一种运动的直接的意识形态的合法性与它的‘内在伟大’分开的鸿沟是构成性的，是它的‘运转’的必不可少的条件，这种期待本身就是极度形而上学”^③。因此，海德格尔式的主体性重演并不是一种“自由选择”，而是“自由地承担”一个人被强加的命运的选择。基于此，齐泽克认为拉康的分裂主体正是解救当下对抗性主体的良方。他说：“拉康的‘强迫选择’观念不就是说明这种悖论的一种方式吗？”^④ 主体通过强迫选择，从自由地选择不可避免者的行为中脱颖而出。也就是说，只有以我作出恰当的选择为条件，我才具有一种“自由”的选择。

齐泽克的“主体”重构逻辑是一种“分裂”逻辑。这种“分裂”逻辑不是弗洛伊德意义层面的“主体与自我分裂”，而是拉康精神分析学的“自我与世界的双重分裂”。围绕这种“主体”，齐泽克将意识形态与精神分析学嫁接缝合，使主体在意识形态的面庞里呈现出来。这也是齐泽克迫

① [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2011，第20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，第26页。

③ [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微译，江苏人民出版社，2005，第10页。

④ [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微译，江苏人民出版社，2005，第16页。



求意识形态面向的主体性的真实意图所在。正如齐泽克的研究专家瑞克斯·巴特勒所说的那样，“正是围绕这种‘主体’——作为裂口的主体和作为引入某种裂口的主体——我们才发现齐泽克的原创性。”^① 齐泽克融合马克思的商品（拜物教）思想、阿尔都塞的质询思想和拉康的分裂主体观念以期阐明社会征兆——意识形态的崇高客体。正是齐泽克将分裂主体与看似风马牛不相干的马克思的商品拜物教嫁接缝合，重塑了当代主体性，使主体在意识形态中呈现为“自发——自在——自在自为”状态。

齐泽克认为意识形态基本上符合“黑格尔式的自在——自为——自在自为的组合”^②，即意识形态是从“自在”到“自为”，最终达至“自在自为”。因此，人们在现实生活中，总是在意识形态和非意识形态的反复颠倒，无法逃避自在的、自为的和自在自为的意识形态的缠绕。齐泽克认为，在当今资本逻辑架构的社会里，商品拜物教正是我们的自在自为的意识形态。商品拜物教是齐泽克意识形态理论的原初点，但又不仅仅停留于此。那么，齐泽克如何将商品拜物教转化为自在自为的意识形态的呢？

齐泽克认为，马克思对商品形式的分析不是一个纯粹的经济学问题，而应该散发更多迷人的力量。因为在齐泽克看来，马克思对商品的分析与弗洛伊德对梦的解析有着同宗同源的关系。一般来说，人们对弗洛伊德的梦沿着“显在内容——隐蔽内核——潜在梦思”的逻辑解读。齐泽克认为，这是对弗洛伊德梦的解释的误解。因为我们面临两个问题，即为什么潜在梦思呈现这样一种形式？为什么它转成了梦的形式？对马克思的商品形式的分析，在齐泽克看来，似乎也存在类似的误读。齐泽克说：“真正的问题不是向商品的‘隐蔽内核’进行层层渗透——研究生产它时消耗了多少劳动数量，并进而判定它的价值；真正的问题是，为什么劳动采取了商品价值的形式，为什么在其产品中它只能以商品形式强化其社会品格？”^③ 由此可知，齐泽克要求我们不能只看到商品将人与人的关系转为物

① [美] 瑞克斯·巴特勒：《齐泽克宝典》，胡大平译，江苏人民出版社，2007，第23～24页。

② [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，第9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，2002，第16页。



与物的关系，而应该更为深刻地发现物与物的关系再次被抽象化为物自身的社会属性。正是这种物自身的社会属性将人罗织在一张巨大的“社会关系网络”的幻象中，人们陷入商品形式无意识的图景。人们在商品交换的世界里，不会在意商品本身，也不会在意商品交换过程中的社会关系，他们只会在意商品的实效性。“在交换行为中，人们买卖商品，好像商品并不从属于物理性和物质性的交换；好像它被排除在了诞生与腐坏的循环之外；尽管在其‘意识’的层面上，他们‘很清楚’情形并非如此。”^①可见，主体在商品拜物教诸如此类的自在自为的意识形态幻象中享受着他的征兆。“我很清楚，但是我依然我行我素”^②。

齐泽克假借马克思对商品拜物教的分析，指出主体在犬儒主义意识形态的支配下，马克思发现的资本主义征兆——资本将人与人的关系异化为物与物的关系——实质上是人的行为、信仰被物所替代，不是主体去信仰，而是物代替人去信仰。这种结构性的代替使主体的信仰、情感和思想等内在性东西都变成了外在性的物。主体被限定在物的结构之中，然而主体却浑然不知。由此，主体罗织在物的结构性幻象中，而且主体还沉迷于这种幻象中。“在这样一个替换中，存在符号秩序的基本、内构性的特征：一个能指实际上是一种客体—事物（object-thing），它将我替换，替我行动。”^③正如现代情景剧（《家有儿女》《武林外传》等）中的各种独白和配音、西藏佛教的转经筒等，其能指（笑声、罐装念经）将我（主体）替换，替我（主体）表达各种情绪，以及思想、行为等。它并非仅仅是一种工具或手段，因为在为主体完成他的行动意义层面来说，它从内部去中心化了主体。齐泽克认为，在资本主义社会的资本逻辑架构下，人们实际上已经洞察到资本支配自己的这种物的关系替代人的关系问题，“他们对自己的所作所为一清二楚，但他们依然坦然为之。”^④可见，这样一种犬儒主

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，2002，第24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，2002，第45页。

③ [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《幻想的瘟疫》，胡雨潭、叶肖译，江苏人民出版社，2006，第135页。

④ [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，2002，第40页。

义意识形态为我们留下了意识形态幻象尚未触及的社会基本层面，正是在这种社会基本层面上，意识形态建构着社会现实自身。主体在犬儒主义意识形态之下反复中颠倒，于是，人们只能在意识形态的幻象中建构不断分裂的主体，填补主体的“空无”。

第二章 主体性的 论证模式

何种主体性才是齐泽克需要的呢？他在《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》的导论中明确地表达了他要恢复笛卡尔的主体，因为笛卡尔的主体性作为一种有力且仍然活跃的理智传统，依然是思想史中的幽灵。果真如此吗？我们需要对当代学术视野中的主体加以考察，才会知道齐泽克的真实的话语。在当代西方思想中，几乎所有的学术力量都参加了旨在驱除这个幽灵的神圣同盟。如后结构主义者、哈贝马斯式的交往理论家、生态主义和女权主义等。但是齐泽克却要与他们不共戴天，试图重新肯定笛卡尔的主体。传统的消解或解构主体的理论无法真正解决问题。因为深陷当下生活中无所不在的意识形态幻象中，如何将意识形态的主体性得以彰显，消解客体才是关键。齐泽克是怎么开始他的主体性意识形态的建构的呢？当然，他首先是直接指向了当今仍然处于学术话语中心的福柯、阿尔都塞和哈贝马斯的主体理论，由此，引出他的皮影戏的真正主角——拉康的主体。齐泽克在《意识形态的崇高客体》的引论中，一开始就用皮影戏的方式，告诉大家哈贝马斯的理论中隐喻了一个巨大的谜案，即阿尔都塞与拉康的对立被哈贝马斯和福柯之间的对立所替代，主要原因是他们不同的主体观念遮蔽了一个弥天大案。

第一节 净个人主体性：福柯的解构主义论证

尼采向世人宣布“上帝死了”，向传统理性宣战，对传统价值进行颠覆，这开启了主体解构之旅。福柯承继尼采的批判性思维，向现代的人类投出一颗重磅炸弹，他说“人也死了”，使人从主体的盲目崇拜中重新转回自我。福柯认为，现代哲学陷入了“人类学沉睡”^①。这主要是现代哲学沉迷于主体，从而，导致现代哲学陷入了主体哲学的泥沼之中。福柯认为他有当仁不让的使命，他负有把现代哲学从主体哲学中拯救出来的责任。他宣告“人也死了”实质上是对主体和主体哲学进行解构，试图将现代哲学从“人类学沉睡”中唤醒。主体性问题，伴随着福柯的整个学术生活，福柯一直都在努力地进行对主体哲学的解构。从《疯癫与文明》《词与物》《知识考古学》《规训与惩罚》《主体解释学》和《性经验史》等著作中可见一斑。他的主体解构之旅是从知识话语、权力和伦理道德三个方面展开的。福柯在1983年的加州大学伯克利分校的座谈会上也表达了这样的看法，他说：“（1）我们与真理的关系，换言之，我们是怎样被构成知识的主体的？（2）我们与权力场的关系，换言之，我们是怎样被构成为运用和屈从权力关系的主体的？（3）我们与道德的关系，换言之，我们是怎样被构成为我们自己行为的道德主体的？”^②

一 话语主体的解构

考古学是后结构主义的话语理论。福柯的考古学作为一种话语理论，显然拥有自己独特的理解方式和陈述话语，以及自己独特的话语范式和方法。福柯主要是通过对话语的结构、功能以及话语与知识、话语与权力的相互关系展开他的解构之旅。福柯认为，在当今的话语系统中，不是主体在说话，而是话在注解主体；也不是人创造了我们的知识，相反是我们的

① 福柯说的“人类学”是指现代哲学的特殊结构，这种哲学以主体为中心和基础并局限于人或主体的有限性之上。

② [法] 福柯：《主体解释学》（第一版），余碧平译，上海人民出版社，2005，第3页。



知识造就了我们。这使传统的主体理论发生了颠覆性变革。在传统的主体理论中，人居于主导地位，人是话语的主体，更是知识的创造者。与之相反，福柯认为是话语建构了主体。在福柯看来，在话语与主体的关系中，是话语形成知识并由此认识了自身，也由此一直追问“谁在说话”“在哪里说话”和“以什么身份说话”的话语问题，正是福柯通过这种话语分析的考古学方法，为福柯提供了解构主体的基础。

那么，什么是知识考古学呢？福柯这样陈述道：“考古学所要确定的不是思维、描述、形象、主题，萦绕在话语中的暗藏或明露的东西，而是话语本身，即服从于某些规律的实践。它探讨话语，但不是把它们看作为资料，看作为它的符号，看作为那些本该是透明的成分，但却总要穿过这种成分的讨厌的不透明性才能最终在这种被保留下来的不透明性中找到本质的深度；考古学在话语本身的体积中针对作为建树的话语。它不是一门阐述性学科，因为它不寻找隐藏得更巧妙的‘另一种话语’。它拒不承认自己是‘寓意的’。”^①由此可知，福柯的知识考古学其实就是一种话语分析方法。

福柯的话语分析理论是从“陈述”的分析开始的。“陈述”是福柯发明的最为晦涩的概念，福柯不是用肯定的方式来界定“陈述”，而是用否定的方式来界定。他不说陈述是什么，而说陈述不是什么。福柯认为“陈述”不是话语的基本单位，也不是命题，比如：“‘地球是圆的’或者‘物种在进化’这样的命题，在哥白尼之前和之后、达尔文之前和之后，构成不相同的陈述。”^②同样，“陈述”不是句子，不能由语法规则来决定。相同的句子不一定有完全相同的陈述。不同的人说出的陈述各不相同。如一幅画、一个公式等，虽不是句子，但却是陈述。此外，“陈述”也不是言语行为。一个言语行为往往需要很多个陈述才能完成，需要很多的句子才能将言语行为“陈述”出来。总之，“陈述本身不是一个单位，而是一种功能”^③。正如福柯自己所说：“陈述不是一个结构（就是说一个在可变

① [法] 福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，三联书店，2003，第152页。

② 刘永谋：《福柯的主体解构之旅——从知识考古学到“人之死”》，江苏人民出版社，2009，第57页。

③ 刘永谋：《福柯的主体解构之旅——从知识考古学到“人之死”》，江苏人民出版社，2009，第58页。

的成分之间允许无数具体模式存在的关系总体)，它是一种从属于符号的功能，从而在它的基础上，我们能够通过分析或者直觉，决定陈述是否‘产生意义’或者不产生意义，它们根据什么规律相互连续或者相互并列；它们是何物的符号？以及它们的表述（口头的或者书写的）实现的是何种行为类型。”^①可见，在福柯看来，符号之所以成为符号，根源就在于话语的陈述。它甚至不是对某些相似性要素的命名，在陈述的名义下，找不到某类似性要素的聚合。无论句子还是命题，马上可以让人想到一些具有共同形态的类型物。这样，陈述仅仅是充当工具的功能，“陈述的界限可能就是符号存在的界限。”^②在福柯这里，陈述总是“指向它所在的空间内的其他对象，它没有一个原初式的起源主体，不受制于一个‘我思’”^③。在此，福柯无非是想对待陈述不要像对待句子和命题那样，不要从逻辑上，也不要从语法上分析陈述。他苦心孤诣地设计陈述理论，但福柯的真实意图是什么呢？当我们认真考证福柯的理论时，我们不难发现福柯苦心设计的陈述理论只为他的考古学的话语分析服务。

福柯认为，话语不能仅仅理解为简单的“说”，还应看到它是一种事件。他在《言与文（Ⅲ）》中写道：“必须把话语看作是一系列的事件”^④。正如刘永谋博士说的，“福柯所说的‘事件’就是说出或写出‘言语’或‘言谈’的事件，它是在特定的环境中、由一个或几个特定的人、就一个或几个特定的问题，为特定的目的，采取特定的形式、手段和策略而向特定的对象做出的行动。”^⑤由此可见，福柯的“话语”是特殊的实践，是一种动态的结构。知识考古学的任务就是要描述“话语事件”，它的主旨是反连续性、反主体性。福柯认为传统的历史学始终把历史表象为连续性、平滑性的，尽力掩盖历史中的不连续性。在福柯看来，历史连续性并不意味着历史的本真状况，而是主体——人的建构结果，因此，历史分析的方法需要依赖不连续性。不连续性不是缺陷，而是一种有益的因素。由此，

① [法] 福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，三联书店，2003，第93～94页。

② [法] 福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，三联书店，2003，第94页。

③ 汪民安：《福柯的界线》，南京大学出版社，2008，第115页。

④ 转引自刘永谋《福柯的主体解构之旅——从知识考古学到“人之死”》，江苏人民出版社，2009，第68页。

⑤ 刘永谋：《福柯的主体解构之旅——从知识考古学到“人之死”》，江苏人民出版社，2009，第68页。



福柯颠覆了传统意义上的历史，他认为历史是人创造的观念和历史就是人的历史——历史事件是人的事件、历史意识就是人的意识、历史记载就是人的记载。对历史的连续性批判最终指向了对主体性的批判。同样，对于现代哲学的认识论来讲，福柯以无主体认识论全面颠覆了传统的认识论。一直以来，认识论一直坚持主-客二分的立场，尤其是在笛卡尔确立了主-客二分的认识结构后，就基本上确立了认识是主体对客体的认识，由此，主体也就决定了知识的本性。而福柯并不这么认为。他说道：“我使用知识这个词以便同认知加以区别。对于知识，我把焦点集中在认识主体遭受到他自己所认知到的某种变化过程……正是通过这种过程，才有可能同时改变主体和建构客体……使用‘考古学’这个观念，正是为了重新把握一种认知的建构，也就是在其历史的根源中，在使这种认识成为可能的知识运动过程中，重新把握一个固定的主体和一个对象领域之间的关系。”^①由此可知，主体通过认知，才使自己的活动变成了自主性活动，在认知过程中，主体和客体都显得是被动的。主体是被动改变，客体也是在被动中建构起来。从而，知识不是主体认知的产物，而是历史实践的过程。

所以，话语构建的主体并不是连续的、永恒不变的，话语使主体丧失其传统意义上的特质。在此，主体不过是由话语所决定的一个位置，知识形成独立于主体之外，不受制于人，也不受制于人的意志。

二 权力主体的解构

刘北成认为：“从考古学到谱系学并不是根本性转向，而是一种修正和深化。”^②这告诉我们，福柯从知识考古学转向谱系学，其认识论基础是一致的。坚持反主体的立场，继续解构主体，所不同的是谱系学提出全新的微观权力反主体的分析方法。福柯一改以往的宏大研究，而是从微观入手，构建一种微观型权力观。

福柯认为传统的权力分析方法都是一种法律-压抑分析。这种方法最

① 刘永谋：《福柯的主体解构之旅——从知识考古学到“人之死”》，江苏人民出版社，2009，第82页。

② 刘北成：《福柯思想肖像》，上海人民出版社，2001，第242页。



为明显的特点就是权力在法律之中，也就是说，权力总是围绕着法律与暴力、意志与自由、合法与非法诸如此类的问题。福柯认为这种权力分析法已经过时了，显然不适合当今的权力分析。因为现代权力不仅是思想的东西，也不仅仅存在于国家机构中，而是隐藏得很深，不是随随便便就暴露出来。于是，福柯说，权力分析要“调查权力关系中隐藏最深的是什么；把它们定位在经济基础之中；不仅追踪以政府形式出现的权力，还要追踪以亚政府形式或超政府形式出现的权力；在物欲性的活动中发现它们的踪迹”^①。可见，福柯试图寻找一种新的权力分析方法，即微观权力分析。福柯反叛传统的研究对象，将微观权力分析对象指向了精神病人、罪犯、同性恋者等，于是，研究的场所也就转向医院、监狱等特殊场所。

对于权力分析，福柯在《性经验史》中这样表述道：“我认为，我们必须首先把权力理解为多种多样的力量关系，它们内在于它们运作的领域之中，构成了它们的组织。它们之间永不停止的相互斗争和冲撞改变了它们、增强了它们、颠覆了它们。这些力量关系相互扶持，形成锁链或系统，或者相反，形成了相互隔离的差距和矛盾。它们还具有发挥影响的策略的一般描述或制度结晶。权力可能的条件就是使得权力的运作及其无远弗届的影响易于理解的观点，它还允许把权力的机制当作理解社会领域的格式。”^②由此可知，首先，权力是异质的，不是同质的，是多形态的。在以往的权力分析中，似乎都把权力当成同质的，只考虑一种形态的权力，即将权力认为是一个阶级对另一个阶级的统治。实质上，这种权力分析是假设了一方丧失了权力，而另一方掌握权力这种权力。在当今的社会，这种权力的丧失主要体现在政治领域，那么，国家的权力就是现代权力问题的聚焦点。福柯显然不同意这种同质性、单一性的权力观念。他认为权力应该有不同形态，使用不同的技术手段。尤其是在当下的社会中，权力已经渗透到社会各个领域，并且运用了丰富多样的策略来操作运行。其次，福柯认为权力不是所有物，而是作为关系出现的策略。福柯指出，自霍布斯以来，权力理论的症结就是将权力看作一种所有物。福柯认为，权力既不是财产，也不是媒介，而首先是策略。前面我们说过权力具有多种

① [法] 福柯：《权力的眼睛——福柯访谈录》，严锋译，上海人民出版社，1997，第96页。

② [法] 福柯：《性经验史》，余碧平译，上海人民出版社，2005，第67页。



形态，其根本原因就在于权力运用了各种各样的策略。对于权力谱系学的分析，福柯贯彻了尼采有关“效果史”的论述，注重把握权力运行的效果，而不是权力运行过程的起因。在权力的分析中，策略是一个中心概念，与这一概念一同使用的还有技术、战术这样一些军事术语。福柯之所以偏爱军事的术语，就在于这些概念强调了权力运作的实际过程。最后，权力首先是生产性的实践，而不仅仅是压制性的外在控制。传统的权力分析总是强调权力消极否定的一面，将权力视为某种障碍。不过，通过对监狱以及性问题的分析，福柯发现权力首先应该被看作是一种生产性的网络。在福柯看来，生产性网络的权力会永无止境地创造出社会成员之间的联系，在各个社会组织之间构建互相作用线。福柯对权力的积极性的强调，并不是说权力是好的，而是让人们注意权力并不仅是被动的禁令，而更多是产生许多效果的机制或技术。

福柯权力分析的一个重点，是从细节分析入手，从各种细微的实践着手分析权力。这主要有三个方面的含义。首先，福柯强调的是，对权力的分析应特别注意权力的微观物理机制，他认为权力应该在各个不同的局部领域之间变换，要有不断变换的形态，而且能渗透到社会的整个肌体。即福柯所谓的毛细形式的权力。其次，福柯认为传统的权力分析，尤其是君主时代的权力运行方式，与现代社会的权力运行方式是截然不同的，后者主要是借助于对各种细枝末节的管理来实现的。最后，福柯的“微观权力”概念与他的“生命权力”一起将权力的分析与身体紧密地结合在一起。在福柯的理论中，“身体—权力—知识”构成三位一体的分析格局，动摇了传统权力分析中暗含的“身心二元论”和超验主体的观念，这是福柯对权力主体解构的意图。

三 伦理主体的解构

相对于福柯的知识话语主体和权力主体而言，伦理道德主体则是从外部转向了人的内在，让个体通过内部道德约束完成主体解构过程。在福柯晚期思想里，他对伦理的关注成为他的思想的重要组成部分。福柯指出，“‘道德’一词在古希腊有这么几重含义：一是通过不同的规范机制的中介而被给予个人的一套价值和行为准则，即‘道德法规’；二是把道德理解

成与道德规则和价值相关的个体的实际行为；三是正当‘行事’的方式，也就是说人必须根据法规的各种规范要素把自己塑造成行为的道德主体。”^① 换言之，道德就是一种准则、规则，对个体具有规范和惩治功能，因此，传统的批判模式是和道德概念联系在一起的，批判往往依据一种特定的道德准则，这种准则最终就是要清除所有人内心的“阴暗区域”，让大家生活在一个透明的世界中。换言之，道德对于自我，是一种道德内化，主体不断地通过道德内化为一个道德主体，通过自我认识、分析和反思，从而改造自我。

福柯指出，在古希腊人那里，道德的问题并不像今天一样，是和一套禁令体系直接联系在一起的。他指出，传统的道德对于每个人来说，都必须接受和服从道德模式。而福柯对此是坚决反对的，因为在福柯看来，陈旧的道德限制人的思维，奴役人的精神。但是，从古希腊进入希腊化时代开始，这种生活技术逐渐变成一种自我技术，逐渐开始关注如何找到一些对所有人都普遍有效的行为方式。最终伴随基督教的发展，出现了新的道德体系，道德准则代替了自我伦理，即主体化的道德。正如刘永谋博士所指出的那样，“主体化是资本主义道德的最大秘密，它以自我塑造的面貌出现，使现代个体把主体化理解成‘自我教育’，自觉自愿地按照主体标准改造自己，成为资本主义道德所要求的标准现代人。”^② 可见，在当今，现代人被知识-权力彻底奴役了，却浑然不知，甚至沾沾自喜。面对这个被知识-权力奴役的个体，福柯从局部斗争和生存美学中寻找个体解放的出路。

福柯认为，在当下的知识-权力控制下，仅仅依靠传统的整体反抗，人们无法摆脱权力对他们的束缚，只有通过局部斗争，人们才能摆脱权力的枷锁。在福柯看来，所谓局部斗争，其实就是直接斗争，其斗争的对象就是当下的知识-权力，其斗争的形式就是反抗知识-权力对人的控制。福柯认为，局部斗争在现实中可以表现为各种形式。如：“‘妇女、犯人、新兵、病人和同性恋者’争取解放的运动、工人自治、环境保护运动和女权运动”^③。个体都在同控制和规训的权力展开局部斗争。尤其是特殊性的

① [法] 福柯：《性经验史》，余碧平译，上海人民出版社，2005，第141页。

② 刘永谋：《福柯的主体解构之旅——从知识考古学到“人之死”》，江苏人民出版社，2009，第172页。

③ 杜小真编选《福柯集》，上海远东出版社，2003，第467页。



知识分子，更是担当了局部斗争的重要角色。福柯认为，传统的知识分子只是充当了“预言家”的角色，自以为是地把自己当作普遍性的知识分子，自认为掌握了普遍的真理，于是，在他们看来，人们只有按照他们的教导，才能在权力运行中获得自我的解放。实际上，这种教导式的生活束缚了人们的生活，而且，当今的规训是技术化的，没有专业知识是很难掌握其运作的机制和秘密的。于是，福柯认为，现代知识分子要担当这份责任。他说：“知识分子同权力作斗争，是为了使权力在最不明显和最隐蔽之处凸显出来并且使用”^①。也即是说，特殊知识分子只有进行局部斗争，才能揭露知识—权力的真相。

当然，局部斗争也是困难的，所以还需要现代生存美学的解放之路。福柯认为，每个个体都有自己的生活的风格，生活类似于艺术品，没有完全一致的风格，每个个体也是一样，只有有了自己的生活风格，才是真实的。每个个体只有以这种思想来指导自己的生活，才有属于自己的精彩。在福柯看来，只有通过自我的技术，摆脱整齐划一的伦理道德的束缚，解放自我，才能达到现代生存美学的解放之路。有鉴于此，针对现代道德对现代人的严厉束缚，福柯提出生存美学策略，试图为现时代的实践危机找到一条新的道路。在福柯看来，现代生存美学就是要使伦理回到个体和自我的关系上来。他说：“如果你所说的伦理指的是那种指导我们行为的规范，那么《性史》当然没有提供伦理标准。但是你如果指的是在个体行为中人与自我的关系，那我要说《性史》是具有伦理的成分的，至少是提出了性行为的伦理。”^②由此可知，福柯的生存美学不是建构一种新的道德规范，而是强调个人的选择，给人们提供一种新的思维。福柯的生存美学使我们发现了主体被解构的根源，让我们能从某些固定的观念中解放出来。

总之，福柯认为，不存在实在的、一致的和普遍的主体，主体仅仅是现代西方文化的观念。因此，福柯认为，主体只不过是人自己建构起来的，只是精神范畴的概念。正如福柯说的：“我相信不存在独立自主、无处不在的普遍形式的主体。我对那样一种主体观持怀疑甚至敌对的态度。正相反，我认为主体是在被奴役和支配中建立起来的；或者，像古代那样

① 杜小真编选《福柯集》，上海远东出版社，2003，第206页。

② [法]福柯：《权力的眼睛——福柯访谈录》，严锋译，上海人民出版社，1997，第13页。

的情形，通过解放和自由的实践，当然这是建立在一系列的特定文化氛围中的规则、样式和虚构的基础上。”^①由此可见，福柯认为，主体不过是西方文化建构出来的。人不是能动创造者，只是被各种文化密码所建构的虚幻外形。于是，福柯宣称：“人是像海市蜃楼一样可以消失的东西”，甚至“人将被抹去，如同大海边沙地上的一张脸”^②。这种否定人的主体性、将人虚无化的主张，实际上是福柯批判传统人文主义，超越传统的从“人摆脱神”而陷入的“人为世界做主”的自我中心的另一个极端。齐泽克说，福柯的另类反叛无疑导致了伦理学美学化：“每个主体都必须抛开任何普遍法则的支撑，建立他自己的自制模型（subject of transcendental reflection）；他必须平息自身内部各种力量的对抗——就是说，创造自身，把自己当成主体生产出来，寻找他自己特定的生存艺术。那些执着于确立其特定的主体性模式（mode of subjectivity）的边缘时尚人之所以着迷于福柯，原因也在这里。”^③由此可知，福柯的主体是通过自我意象的复位而控制“愉快的享用”的方式，可以平息各种力量之间的对抗，实现自我调停。从而“大写的主体和作者死亡了，他循着尼采的手法，在大写的上帝死后，彻底杀死了大写的人”^④。由此，福柯的干干净净的纯主体在反抗西方文明中悄然布展出来。但是，齐泽克认为福柯的这种主体观念融入了人道主义—精英主义的传统中。在这种主体中只是一种对普遍主义伦理学的拒斥，因为所谓的普遍主义无非就是理性主义的类主体，福柯的主体仍然还在这个类主体的窠臼中。

第二节 交往主体性：哈贝马斯的 交往行动理论论证

哈贝马斯认为，福柯对主体的解构，使得人文科学摆脱了主体在自我

① [法] 福柯：《权力的眼睛——福柯访谈录》，严锋译，上海人民出版社，1997，第19页。

② [法] 福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001，第506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，2002，第2页。

④ 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第338页。



表现时的困境，却陷入自我物化的科学主义泥沼中。因此，哈贝马斯寻求走出主体哲学的另一条路径，即与福柯的类主体相反的个人主体。这种主体是主体间的，总是处于交往关系之中，只有主体，没有客体，只有通过交往的方式建立一种主体间性。在哈贝马斯那里，“我们拥有永不中断的交往伦理学和普遍的、透明的交互主体性的理想，当然，这个背后的主体概念是古老的先验反思主体的语言哲学的翻版。”^① 因此，在哈贝马斯看来，一切问题的解决都必须在主体间性，离开了主体间性，就无法替规则的合法性和正当性辩护，也不可能知道主体是否遵守规则。哈贝马斯写道：“一旦主体性被设想为一个人自己的表象的内在空间，一个当表象客体的主体折返——就像在一面镜子中那样——到它的表象活动上来的时候所揭示出来的空间，任何主观的东西就都将只能以自我观察或反思之对象的形式而被接近——而主体本身则只能被当作一个在这种凝视之下被‘客观化’的‘宾我’。但是，这个‘宾我’一旦抛开这种具有物化作用的凝视，一旦主体不是以一个观察者的身份，而是以一个说话者的身份出现，并且从一个听话者的社会视角出发与他在对话中面对，它就学会把自己看成、理解成另一个自我的他我（alter ego）……”^② 由此可见，哈贝马斯改变了“主我”和“宾我”折返认知的意义，从而，否定了个人本能，作为人的“主体性”，其实就是社会化的产物，是人在社会化过程中不断形成的。也就是说，在这一过程中，人的社会化和个性是并行不悖的。于是，哈贝马斯强调：“‘自我’是在与‘他人’的相互联系中凸现出来的，这个词的核心意义是其主体间性，即与他人的社会关联。惟有在这种关联中，单独的人才能成为与众不同的个体而存在。离开了社会群体，所谓的自我和主体都无从谈起。”^③ 可见，作为社会性的本质体现的主体和主体性不可脱离社会性而存在，这种突出社会性的交往主体似乎走向了透明的交往行为中。主体只有走向交往范式，主体才不至于陷入福柯的在无意识层面上的摇摆。

① Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989, p. xxiv.

② Jürgen Habermas, *Postmeta Physical Thinking: Philosophical Essays*, translated by William Mark Hohengarten, Polity Press, 1992, pp. 171 – 172.

③ 〔德〕哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，郭官义译，社会科学文献出版社，2000，第53页。

一 生活世界与交往行为

哈贝马斯认为，主体走向交往行动中，就是走向生活世界。因为我们作为言语者或听众就事物达成沟通，是因为我们的一切活动都是在生活世界的视域当中。“生活世界既构成了一个语境，又提供了资源。生活世界构成一个视域，同时预先提供了文化自明性，由此，交往参与者在解释过程中可以获得共识的解释模式。”^① 也就是说，交往行为是主体间相互理解和协调一致的行为，交往行为必须是两个或者两个以上的主体之间的行为，而且是在交往主体之间的共识基础上进行的，以语言为媒介在主体间的诚实沟通中而达成共识的行为。由此可知，交往行为只有从主体的生活世界的视野，以生活世界为语境，才能为主体确立有效性的参照点。换言之，交往行为的主体只有在生活世界的视域中才能达成共识，因为“他们本身作为阐释者凭借言语行为而属于生活世界”^②。

哈贝马斯认为，“交往行为”不可能离开“生活世界”，“生活世界”通过“交往行为”得以呈现，两者相互依存，不可分割。“人类之所以能够交往并且发展出以没有制约的论辩来作为协调的准则，主要是每一个人都拥有一组庞大而并不明确的背景资料 and 知识作为人类交往的指引。”^③ 这些所谓背景资料就是哈贝马斯所谓的“生活世界”。在哈贝马斯看来，生活世界不仅代表着规范人类行为的准则，即指向人类的共同的价值理念，还代表着交往主体的价值判断的取向。因此，人们在交往中必须有共同的背景资料。哈贝马斯认为，文化、社会和人格构成了生活世界的三大要素。在文化层面上，人类间的相互交往不只是依赖文化资料和媒介，而在交往的过程里，会同时传递和更新知识。在社会层面上，交往行为不只强调协调不同意见或社会行为，并且促使社会整合和人类的归属感。在人格层面上，交往行为达到社会教化的过程，以及促使个人自我观的建构。可

① [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社，2008，第312页。

② 韩红：《交往的合理化与现代性的重建——哈贝马斯交往行动理论的深层解读》，人民出版社，2005，第152页。

③ 韩红：《交往的合理化与现代性的重建——哈贝马斯交往行动理论的深层解读》，人民出版社，2005，第152页。



以看出,社会层面的符号意义是由生活世界构成的,而且生活世界凭借社会层面的符号意义推动社会的发展。在这三个要素相互联结的复杂关系中,生活世界形成一个复杂的意义关系网,形成“信念储存库”,为交往主体提供可以交往的“信念”。它们通过交往语言这一中介而交融在一起,从而,生活世界不仅具有描述的功能,还具有了对社会的评判意义。在哈贝马斯看来,生活世界不但代表着规范人类沟通的整合准则,而且代表着作为社会参与者的研究者的价值判断的研究之路。所以,生活世界既是交往行为的背景,也是达成共识的信息库。

作为交往行为背景的“生活世界”使交往行为能够达成共识成为可能。“沟通所追求的是共识,共识或通过交往实现,或是在交往行为中共同设定的,总之,共识的基础是相互信服,如此达成的共识才是合理的。”^① 如此,交往行为就从来不可能脱离生活世界孤立地进行交往行为,交往行为本身就是与生活世界关联的,如客观世界、主观世界和社会世界都与主体的交往行为是密不可分的,因此,以生活世界为背景并在生活世界中才有真实的交往行为。正如哈贝马斯说的那样,生活世界是“交往行动者一直已经在其中运动的视域”^②。交往行为是在生活世界的视域中进行的,交往背景是由生活世界的内容规定的,交往的主体总是在生活世界内行动,是不可超越的。所以,哈贝马斯说道:“生活世界似乎是言说者和受听者在其中相遇的先验场所;他们能够在其中交互地提出要求,以致他们的表达与世界(客观世界、社会世界和主观世界)相互协调;他们能够在其中批判和证实这些有效性要求,排除不一致并取得认同。”^③ 也就是说,生活世界作为交往行为的背景,并不是脱离交往行为的凝固物,相反,它对言说者和受听者达成共识并形成沟通起到积极作用。由此可见,生活世界作为交往行为的背景,为其提供了指导作用,主体间才能够相互沟通,相互理解,最终达成共识。

哈贝马斯认为,“生活世界”是交往行为获取信息的源泉。交往背景

① 引自 http://book.ifeng.com/lianzai/detail_2010_04/23/578122_53.shtml, 参见于海《西方社会思想史》(第三版), 复旦大学出版社, 2010。

② [德] 哈贝马斯:《交往行动理论》(第2卷), 洪佩郁等译, 重庆出版社, 1994, 第165页。

③ 韩红:《交往的合理化与现代性的重建——哈贝马斯交往行动理论的深层解读》, 人民出版社, 2005, 第157页。



充其量是生活世界的一部分，生活世界还为交往主体达成共识提供“信息储存库”。哈贝马斯说道：“在情景相关的视角里，生活世界表现为不可动摇的储存库，交往参与者为了合作的解释过程可以利用这些自我理解力和坚定的信念。”^① 因此，生活世界作为某些特定文化的信息库，为主体间的交往行为提供了相互沟通的信息，同时，“生活世界构成为一种类似于伽达默尔的前理解结构的‘视域’，通过这一视域，交往的参与者在解释过程中可以获得一种具有公共性的解释模式。或者说，生活世界构成行动情境的直观性前理解的脉络，同时生活世界给解释过程提供了富源，交往参与者正是借助于解释过程力求满足不时在行动情境中产生的理解需要。”^② 因此，通过生活世界储存的信息，生活世界为交往行动者提供了知识的源泉，交往行动者凭借生活世界的信息，最终达成沟通的共识。交往行动者的文化观念、价值观念、信仰以及语言结构等都是在生活世界的信息库获取的，同时又在生活世界传播、保存和更新。由此可见，哈贝马斯认为，交往行为是生活世界的基础，同时，作为背景的生活世界是交往行为信息来源的源泉，两者相辅相成，相得益彰。

二 交往理性与主体性

理性是哈贝马斯视域中的重要概念。哈贝马斯认为传统的理性批判都存在缺陷，不是消解了主体，就是走向了科技理性。由此，哈贝马斯认为要重建理性，走出主体哲学的另一条路径，即交往理性和以主体为中心的理性。这就必须以语言和生活世界互动的交往来重建理性，从而才能拯救理性。只有弘扬交往理性，才能化解科学技术发展带来的现代社会危机。生活世界和系统世界是哈贝马斯实现交往理性合理化的基础，恢复人的主体性的关键。

哈贝马斯认为，“生活世界是互动参与者的资源，由此，互动参与者提出了能够达成共识的命题。作为这样一种资源，生活世界相当于主体哲

① [德] 哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东等译，译林出版社，2001，第124页。

② 韩红：《交往的合理化与现代性的重建——哈贝马斯交往行动理论的深层解读》，人民出版社，2005，第158页。



学赋予一般意识的综合活动。”^① 哈贝马斯认为生活世界是有结构的，包括文化、社会和个性人格三种结构。人们在生活世界的行为是以相互理解为特征的交往行为，人们在交往中达到相互沟通，促成社会的整合以及人格的完善。可见，生活世界的理性化实质上是社会结构的转变，也就是文化、社会和个性人格三种结构之间的关系及各自领域的变化。文化、社会和个性人格三种结构随着理性交往而独立起来，不再受神秘的世界观所限制。然而，在现代科技社会中，系统世界侵蚀了生活世界，以遵循权力和金钱逻辑为特点的系统世界取代了以互相理解为特点的交往行为，导致了社会整合和人格形成出现问题。于是，工具理性不断侵入价值理性的领域中，同时，随着工具理性的膨胀和生活世界的殖民化，主体也不断异化，主体性也不断丧失。既然主体异化的原因在于工具理性的膨胀和生活世界的殖民化，那么，解决主体性问题的方法就是使交往理性与目的理性达到平衡。首先，建立一个理性化的生活世界。理性化的生活世界，必须形成自我的组织和机构形式，同时，能在公共领域中发挥作用，能够遏制系统世界对生活世界的殖民化，从而使人的主体性得到恢复。其次，人类在建立自我认同时，不再依赖权威崇拜，而是依赖一些因素如交往的预设、论证程序，以及抽象的基本价值理念。在不同的文化领域、不同的社会制度里，人与人之间的交往和理性上的反思日益占据着主要的位置。由此可见，哈贝马斯认为，只有通过交往的合理性才能从目的的合理性的泥沼中爬出来，主体也才能重新获得自我的认同。

我们不难发现，哈贝马斯试图从工具理性向交往理性转变，话语深层中表达的是哲学范式的转变，即哲学由主体哲学转向主体间性哲学。哈贝马斯认为，在现代社会中，主体性的丧失，罪魁祸首就是主体哲学。“人类中心主义的困境不是主体本身造成的，而是意识哲学对主体理解上的‘超验之我’和‘经验之我’的对立造成的。在意识哲学中，当主体被当作认识和行为的始发性源泉时，主体就是自由，当主体作为对象世界的一部分，就成了客体，他受客观世界的因果性制约，他就是不自由。主体与客体、自由与不自由的二元对立必然陷入人类中心主义，这是意识哲学造

^① [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社，2008，第337～338页。



成的，不是主体本身造成的。”^① 因此，哈贝马斯认为，克服人类中心主义必须转变对主体的理解范式，而不是消解主体。康德、黑格尔、福柯、德里达等都只是在主体哲学范式反思，无法解决主体性问题，也无法解决人类主义问题。在哈贝马斯看来，只有通过交往行为的人互为主体，人类中心主义才能达到彻底解决。因为交往行为的主体互为主体，主体之间就变为了相互依存的伙伴关系，而不是竞争对手关系。正如哈贝马斯说的：“一旦通过语言创造的主体间获得优先性，就可以避免这种非此即彼的选择。”^② 由此可知，“在主体间性的相互理解中，主体既不是先验之我，也非经验之我，同时又包含经验和先验的成份。在主体间性交往理论中，没有人类中心主义的藏身之处。”^③ 那么，传统的主体哲学的困窘就迎刃而解了，以往的主体与客体、自由与不自由二元对立的困境也轻而易举地化解了。

哈贝马斯认为，“交往理性的范式不是单个主体与可以反映和掌握的客观世界中的事物的关系，而是主体间性关系，当具有言语和行为能力的主体相互进行沟通时，他们就具备了主体间性关系。交往行为者在主体间性关系中所使用的是一种自然语言媒介，运用的则是传统的文化解释，同时还和客观世界、共同的社会世界以及各自的主观世界建立起联系。”^④ 因此，在交往行为中，交往主体为了达到目的或满足自己的欲望，他们会用语言与别人交往和协调，同时，还会融合生活世界的文化背景、社会境遇等。只有这样主体间的交往才有意义和价值。哈贝马斯认为，一个社会行动是否属于交往行为，主要取决于行为者所协调的方法。如果其所有的方法是在没有内外制约之下达到的相互理解的交往，并由此协调资源的运用，去满足各自的欲望，这就属于“交往行为”。在现实的人际交往里，大多数人是以满足自己的欲望为目的去做协调工作的，这都不是“交往行

① 刘日明：《哈贝马斯的主体性理论及其现实意义》，《上海社会科学院学术季刊》2001年第3期，第120页。

② Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge Press, 1987, p. 297.

③ 刘日明：《哈贝马斯的主体性理论及其现实意义》，《上海社会科学院学术季刊》2001年第3期，第120页。

④ [德] 哈贝马斯：《社会交往行动理论》（第1卷），曹卫东译，上海人民出版社，2004，第375页。



为”。因此，交往行动者只有在生活世界的理性化交往中，形成了主体间认同的价值观念、行为规范，并找到这些文化价值观念的归属感和认同感，加以整合。

由上述可知，哈贝马斯拯救主体性的方法无非就是将主体性转向主体间性。希冀在交往理性和目的理性之间找到平衡点，通过主体间的相互理解，达到沟通的一致性，从而解放主体。所以，齐泽克一针见血地指出，在哈贝马斯那里，“我们具有连续交往的伦理学和普遍、透明的交互主体性共同体的理想，当然，背后的主体概念是陈旧的先验反思主体的语言哲学翻新。”^① 齐泽克认为，在哈贝马斯的交往理论中，他看到了当下的主体间的交往关系的种种障碍，但是，他仍然没有摆脱传统的理性悬设，仍然是以一种悬设的普遍主义的交往主体为依据。也就是说，哈贝马斯的主体充其量来说，无非是“从世俗意识形态污秽关系中解救出来的纯洁交往主体”。然而这个作为哈贝马斯救赎目标的理想交往主体，在齐泽克看来却仍然是传统的“先验反思主体”。在《实在界的面庞——齐泽克自选集》中，齐泽克直接将哈贝马斯的这个交往共同体指认为常识领域中的“大写的他者”。

第三节 伪主体性：阿尔都塞的结构主义论证

齐泽克认为福柯的类主体和哈贝马斯的个人交往主体都是传统人本主义意义上的正反面而已，真正具有突破意义的是阿尔都塞。齐泽克认为，“阿尔都塞的主体理论彻底否定了一切传统的主体之假，他主张历史的‘无主体’状态。”^② 阿尔都塞的主体不再是传统意义上的能动性和创造性的主体，而是作为现实生活当中的承担者和扮演者出场。也就是说，生产关系才是真正意义上的主体，人只是这些职能的承担者，真正的主体不是

① 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第337页。

② 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第339页。



这些空位的占有者和职能的执行者，因此，阿尔都塞认为传统意义上的主体都是伪主体。从《保卫马克思》到《意识形态和意识形态国家机器》，阿尔都塞指出，构成人类状况的特征先是类主体的无化，然后是个人主体的非实在。^① 阿尔都塞所做的这一切都是证明人类的现实状态是一种不在场的境遇。“裂痕、裂缝、误认是人类状态的特征：在这个主体中，意识形态可能终结的理念就是一种特殊的意识形态。”^② 阿尔都塞认为，主体不再是单个个体，也不是个人之间的关系，而是社会关系之间的关系，主体就是意识形态的动物。正如张一兵教授说的：“阿尔都塞那里的各种各样的人类主体都是意识形态的伪相，类主体的异化逻辑是非科学的意识形态，非异化的本真主体不过是一种理想式的价值幻想，同时，任何个人主体也都不过是意识形态质询的结果。”^③

阿尔都塞的核心理论就是意识形态将个人询唤为主体。所有人都不可避免地生活在意识形态之内。他说：“只有在一切意识形态具有把具体的个人构成主体的这一作用（作用规定了意识形态）这个范围内，主体范畴才构成一切意识形态。一切意识形态的作用都存在于这种双重构成的相互作用里，意识形态什么都不是，意识形态只是以生产作用的物质存在方式出现的意识形态的功能而已。”^④ 显然，阿尔都塞直接否定了个人主体的存在，无非就是意识形态的动物，“一切意识形态都是通过主体范畴的作用，把具体的个人呼叫或建构成具体主体的”^⑤。于是，主体在意识形态的质询之下，找到自己的承担者，但是，“这样的询唤过程必然暗含着一定的短路、一种‘我已经在此’的幻觉”^⑥。所以，齐泽克认为，阿尔都塞的主体质询机制，实质上反映出传统主体理论的结构性的机制：“即是什么东

① 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第339页。

② Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989, p. xxiv.

③ 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第340页。

④ 张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态：关于阿尔都塞的一种文本学解读》，中央编译出版社，2003，第179页。

⑤ 张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态：关于阿尔都塞的一种文本学解读》，中央编译出版社，2003，第181页。

⑥ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989, p. xxv.



西把主体效果 (effect of subject) 当成意识形态误认制造出来的。”^① 不过, 阿尔都塞没有广泛涉及伦理学, 可是, 齐泽克依然认为阿尔都塞的主体询唤理论彰显了“一种‘激进伦理学态度’, 也可以称之为‘异化英雄主义 (heroism of alienation)’ 或‘主体性贫困 (subjective destitution)’”^②。齐泽克清醒地认识到, 阿尔都塞的质询主体无非是想彻底摒弃以往的主体和主体性理论, 无意于修复丧失了主体性的主体, 于是, 在阿尔都塞看来, 社会历史就是一个无主体的过程。当然, 齐泽克那么看重阿尔都塞, 不在于他否定了主体, 而在于他宣布了这种意识形态误认的不可能彻底消解和永恒性。

阿尔都塞视域中的“主体”是怎样的图景呢? 从上述可知, 阿尔都塞的主体是伪主体。个体只有通过意识形态询唤为主体, 从我们常见的警察的“喂, 你别动”招呼中就可以想象出来, 把个体准确地“转换”为主体。正如阿尔都塞说的那样: “借助这起码一百八十度的转身, 他变成了一个主体。为什么呢? 因为他认识到那招呼‘确实’对他发出的, ‘被招呼的确实是他 (而不是别人)’”^③。可见, 阿尔都塞认为主体是召唤出来的, 是通过意识形态建构起来的。齐泽克受阿尔都塞的意识形态理论的影响, 认同阿尔都塞的意识形态建构主体的理论。但是, 齐泽克又认为, 阿尔都塞的意识形态国家机器理论仍然停留在帕斯卡尔的层面上。齐泽克在《意识形态的崇高客体》中批判阿尔都塞时, 就说到“在其意识形态国家机器理论中, 阿尔都塞为帕斯卡尔的‘机器’提供了一个精致的当代版”^④。其理论弱点是他或他的学派都无法成功地阐述意识形态国家机器与意识形态质询两者间的联系, 即意识形态国家机器是如何将自身“内在化”的, 如何制造出物质化的意识形态的信仰机制、主体化的意识形态立场的相互关联的机制, 等等。对于这些问题的回答, 意识形态的国家机器只能通过个

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, 2002, 第3页。

② 张一兵:《文本的深度耕犁:后马克思思潮哲学文本解读》(第二卷), 中国人民大学出版社, 2007, 第340页。

③ [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, 第125页。

④ [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, 2002, 第61页。



体体验的方式，在主体的无意识机理中，作为创伤性的、无意义的禁令行使权力而已。因此，阿尔都塞仅仅是谈及意识形态的质询过程，而且通过这一过程，意识形态符号物质化被“内化”于对真理和意义的意识形态体验之中，可是这种“内化”在帕斯卡尔那里从来就没有成功。原因在哪儿？齐泽克认为，“阿尔都塞把拉康的镜像复制只发生于个体早期的主体建构，但在阿尔都塞这里却变成了整个意识形态运作的内部机制，即通过把拉康的镜像与俄狄浦斯阶段置换成意识形态，而且把个人主体视为意识形态的直接复制，阿尔都塞大大简化了拉康”^①。实质上，就拉康的主体理论来说，拉康的理论早期和晚期也有巨大的反差。早期拉康认为主体是完全被阉割的，但是，到了晚期，拉康却否定完全阉割的主体，承认主体在阉割的过程中，总是有除不尽的剩余。“总是存在粘在它身上的创伤性、非理性和无意义的残留、剩余和污点；这剩余虽然远远不能阻碍主体对意识形态命令的完全屈从，却也正是他的条件……这是意识形态所持有的。”^②可是阿尔都塞没有看到拉康晚期的这个残余物的存在，他只是依据拉康早期的理论来思考意识形态概念，而齐泽克挪用了拉康晚期的实在界理论。由此，齐泽克质疑阿尔都塞是否真正继承了拉康。在阿尔都塞的意识形态理论中，个体和社会整体的关系正像拉康早期的镜像理论中的婴儿与镜像的关系，现实中的个体不过是镜像的复制结果而已。虽然“阿尔都塞坚信这种‘意识形态复制的镜像结构同时能保证把个人询唤成主体，主体会臣服于（大写的）主体，主体和（大写的）主体互相承认，主体和主体彼此承认，以及最后是主体承认他自己……’”^③但是，齐泽克却不以为然。他认为，“在阿尔都塞的质询说明中，这一维度被忽略了：在落入认同的陷阱之前，在符号性的认知/误认中，主体（\$）被大他者所捕获，是通过其间的欲望的悖论性的客体-原因（a），通过假定隐藏在大他者之

① 刘世衡：《难以摆脱的幻象缠绕：齐泽克意识形态理论研究》，知识产权出版社，2011，第97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，2002，第62页。

③ 张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态：关于阿尔都塞的一种文本学解读》，中央编译出版社，2003，第179页。



后的这一秘密完成的： $\$ \diamond a$ ——拉康的幻象公式。”^①显然，在齐泽克看来，阿尔都塞的询唤理论是粗糙的，既没有阐释清楚意识形态与询唤之间的关系，也没有正确把握拉康的伪主体理论，还误以为自己的“伪主体”就是拉康语境中的“伪主体”。实际上，主体建构的过程不是一帆风顺的，个体要经过复杂的想象性认同和符号性认同才能转化为主体。阿尔都塞只看到符号性认同层面，而忽略了欲望层面的主体，从而也就遗落了拉康幻象公式中的对象 a 。

第四节 幻想主体性：拉康的精神分析学论证

主体是拉康精神分析理论中的一个重要范畴。拉康的分裂主体并不是弗洛伊德意义上的主体和自我的分裂，而是把主体作为一种消失的短缺中介，分裂的主体是对自我和世界的双重分裂。正如拉康自己所说的：“精神分析不是一种世界观，也不是一种声称提供打开宇宙奥秘之门的钥匙的哲学。它受制于这样一种特定的目标，此目标历史上被界定为是对主体概念的详尽阐发。它以一种新的方式提出这一概念，即把主体引回到他对能指的从属中”^②。同样，我们也可以从弗雷德里克·詹明信的著名长文《拉康的想象界与象征界——主体的位置与精神分析批评的问题》中发现拉康理论的核心。詹明信这样写道：“主体的移置和把无意识重新定义为语言，欲望的地形学和类型学及其具体化——这是‘拉康主义’的梗概。”^③由此可知，人的主体性问题一直是拉康的理论核心问题。拉康的主体理论正是齐泽克意识形态理论延展的源泉，所以，接下来我们需要对拉康的主体理论进行简要的回顾。

众所周知，拉康的主体是被阉割的主体，是分裂的主体，然而，在拉康看来，主体的阉割是不可能彻底的，终究会残留一些未阉割的残余，这

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，2002，第62页。

② 转引自严泽胜《穿越“我思”幻象——拉康主体性理论及其当代效应》，东方出版社，2007，第20页。

③ [美] 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编，陈清侨等译，三联书店，1997，第228～229页。



些残余成为创伤性的原质进入象征界，从而形成能指秩序的空无。拉康把主体从纵向分为前镜像阶段、镜像阶段和俄狄浦斯阶段，与此同时，从横向上把主体的各阶段分为想象界、象征界和实在界。三个阶段是主体存在的不同阶段，既相互独立，又相互影响。在拉康看来，主体从自然状态进入社会的象征秩序中，从此就不断地进行自我分裂和异化的过程。正如福原泰平认为，拉康的征兆概念至少经历了三个不同的发展阶段，即“作为无意识的形成物被分析的、作为可能解读的隐喻的症候，到最后时期，演变成向自身可以自身根据的、作为不可言说的填补的症候”^①。从最初的无意识隐喻发展成为连接想象、象征和实在三界的存在性纽结。

一 想象界：虚假主体

想象界是作用于主体与潜意识之间形成过程的通道，只在于主体对自我确认时，透过他者的镜像反映而形成对自我的想象和认知，从而，在想象界，主体变为虚假和异化。在拉康看来，想象界是人在婴儿阶段还未获得语言能力之前的对自我的认知，因此，产生于镜像阶段。拉康认为，婴儿是被抛入这个世界的，他的出生就意味“早产”，所有的都只能被动地接受。于是，婴儿面临一种自足状态的丧失而带来的不知所措，从而产生“身体破碎”的焦虑。6个月以后至18个月，婴儿会发生一些变化。婴儿通过镜子看到一个完整的自我，并区分了母亲（他者），从而使婴儿摆脱了对自我形象破碎的理解，初步地辨识出“自我”。“婴儿也从一个混沌之物发展为一个心理化的个体：自我”^②。但是，这个时候的自我，只是从镜子里错认了自己的伪自我，所以，镜像阶段的所谓自我整体性认识，只不过是想象性认识罢了，自我的认识也只是虚幻的认识而已。换言之，人开始于误认，把镜像中的虚幻的像误认为自我，镜中的自我形象只不过是婴儿身体的反射形象，它是虚幻的，是伪自我，还不具有真实的意义，因为它仍然是自我的想象，虽然原本破碎的影像的主体被镜中和谐的自我形象所代替，但并未经符号与现实检验，主体只是形象的认同。实际上镜像

① [日] 福原泰平：《拉康》，王小峰、李濯凡译，河北教育出版社，2002，第248页。

② 卢永欣：《齐泽克的意识形态幻象理论》，《吉首大学学报》（社会科学版）2004年第1期，第15页。



中的自我只是“自我理想”，是想象的产物，是在误认的基础上建构起来的，属于想象界。想象界的自我只是一种虚幻的想象关系，“自我”最初是投射到拉康所谓的“符号纸板”上的形象，还有很长的征程在等着他，“镜像阶段就像一出戏剧，它的内部冲动从不完全状态迅速进入到预想的状态，它进入一个空间认同的圈套，为假想的主体而产生一系列幻象”^①。因此，“主体仍然停留于只是一个空壳，一副甲冑，所以它在梦中，在精神病态下的分裂是完全可能的，已经形成的主体可以重新分裂，造成一种变形。”^② 福原泰平形象地比喻道：“镜像阶段中欢喜的瞬间，就像偷吃禁果的亚当和夏娃被逐出伊甸园一样，也是踏上去往失乐园的踏板的一瞬”^③。这就是拉康所说的想象界。因此，拉康断言：“主体借以超越其能力的成熟度的幻象中躯体的完整形式是以格式塔方式获得的。也就是说在一种外在性中获得的。在这种外在性里，形式是用以组成的而不是被组成的，并且形式是在一种凝定主体的立体的塑像和颠倒主体的对称中显示出来的，这与主体感到的自身的紊乱动作完全相反。这个格式塔的完满倾向必得视为与种属有关，虽然它的动力式样目前还不甚明了。这个格式塔通过它体现出来时的两个特征，象征了我在思想上的永恒性，同时也预示了它异化的结局。并且这个形式还孕含着种种转换，这些转换将我与我自己树立的塑像，与支配人的魔影，以及与那个自动机制连接起来，在这种机制中人造的世界行将在某种多义关系中完成。”^④ 由此可见，镜像中的自我就类似于雕像、人体模型等，通过外在化的形式建构而成的，只是意象性的结果。正如张一兵教授说的那样：“当自身与外部现实都还处于无法界划的非统一状态中的婴儿在镜子中看到相对稳定的自己的影像时，意象性地实现了一个自欺性的格式塔转换想象场，这个新的建构物就是他者”^⑤。通过镜像，婴儿首次把昔日支离破碎的片断连缀成一个整体，但镜像中的形象不是简单的映像，它形成了自我。拉康把这个自我称为“理想——我”，这就意味着拉康的“我”不具有真实存在性，因为理想是

① 转引自方汉文《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海三联书店，2000，第188页。

② 方汉文：《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海三联书店，2000，第189页。

③ [日] 福原泰平：《拉康——镜像阶段》，王小峰、李濯凡译，河北教育出版社，2002，第45页。

④ [法] 拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001，第91页。

⑤ 张一兵：《不可能的存在之真——拉康哲学映像》，商务印书馆，2006，第136页。

非真实的，有想象的含义，所以拉康的自我就朝着空无的方向发展。人的自我初涉现实生活就是建立在这样一个虚幻的基础上，在以后的发展中自我也不会有更牢靠更真实的根据。人始终在追寻某种性状、某个形象视为自我。正如詹妮·盖洛普所说：“镜像阶段是一个决定性的时刻。不但自我从这里诞生，‘支离破碎’的身体亦由此产生。这个时刻既是往后事件的根源，也是先前事件的根源。通过预期它产生将来，通过回溯它产生过去。然而，镜像阶段本身也是一个自我误认的时刻，是一个被虚幻的形象所迷困的时刻。因此，将来和过去都植根于一种错觉之中”^①。镜像的自我最终滑入自我异化的深渊，它要与“他人”在辩证关系中认同并客观化，与此同时，它作为主体的地位还不能实现。以后的象征界中，由于语言的原因，这种异化式的自拘之镜将会被文化符号之网所替代，在那里，主体将直接被语言所建构。那么，已经异化了的自我在象征界中将会遭遇什么呢？

二 象征界：无意识主体

拉康在罗马作的题为《言语和语言在精神分析学中的功能和范围》（即《罗马报告》）的著名演讲中，开启了语言与主体关系的研究转向。在想象界，自我的形成意味着他的苦难历程也开启，自我从镜像中获得自己，可是，他人形象对自我来说是不可抗拒的力量。在这种情况下，主体在空虚的语言中永远只是他人的自我，与真正承担他的欲望的深层的主体性是疏离的。因此，只有使主体的空虚语言转向充实的语言，使主体认识到想象界存在的同一性自我不过是“想象的产物”而已，要想主体性得到真实的位置，就必须让主体在充实非言语中使主体的欲望在自我言说。

主体的欲望是以不可复得的缺失为对象，正是缺失的对象 a 导致主体成为永远不能成为一个统一性的存在。在想象界，自我是想象秩序的一部分，自我不过是误认和异化的领域，是主体间性结构被镜像反射掩盖的领域。因此，想象关系是一场基于自恋认同的侵略性而与他者的永

^① 转引自严泽胜《穿越“我思”幻象——拉康主体性理论及其当代效应》，东方出版社，2007，第63~64页。



久战争。^①但是随着主体的不断延伸，自我转向主体，从而主体也从想象界转到象征界。在拉康看来，“象征是语言、社会交换和彻底主体间性的领域，可以说，象征是对话的场所”^②。因此，拉康认为，在镜像阶段，主体只是萌发时期，只有在象征界，才是真正的人口，主体才真正形成。

在象征界，婴儿开始对语言的掌握，逐渐在语言中获得“我”的主体位置，并意识到了自我与他者和外界的差别，他者对于自我来说，就是一个不可抗拒的力量。此前，因为父亲还未介入，婴儿的欲望只是想成为母亲的一切，即婴儿想成为母亲的欲望对象。但是，随着父亲的介入，主体却总是遭遇“父亲的名义”的强行干涉，导致母亲与婴儿分离，使得婴儿放弃“俄狄浦斯情结”，于是，在这象征界的人口，“父亲的名义”通过对它的象征性认同，父亲成为象征性的符号，无论他是否在场，父亲都具有权威性。父亲不再是婴儿的敌对面，而是他学习和模仿的对象。由此可知，婴儿在对父亲的权威认可的同时，获得了主体地位，并进而迈入象征秩序。但是，在婴儿从想象界迈入象征界的过程中，主体不断分裂和异化。因为“主体在进入社会秩序的过程中，是一个被阉割、分裂的过程。当然，这种阉割是象征意义上的‘符号性阉割’，意指社会象征秩序对为己所容的主体欲望的审查、压抑和摒弃”^③。主体在不断分裂和扼杀的过程中残留的残余通过象征性符号呈现出来，而这些残余就是对象a，它构成了主体中的欲望的永久化。因此，拉康认为，人也一样，“象征的辖域不能被看作是由人来构作成的，而应被看作是构成人的”^④。由此可见，在拉康那里，人都是由各种虚假象征性符号不断建构而成的，自从婴儿进入社会秩序中，每时每刻都有一种象征性概念的先在，正是这种先在性象征概念，成为人建构自我的永久欲望，进而成为人不断奋斗的动力。显然，象征性符号构成人，大写的他者映射和确证主体。所以，拉康认为主体的存在是对先行的象征性概念和意义结构的回答。齐泽克同样表达了这样的观点。他说：“主体不是一个问题，而是一个回答，是实在界对大他者、符

① 严泽胜：《穿越“我思”幻象——拉康主体性理论及其当代效应》，东方出版社，2007，第90页。（引文略有改动）

② Gallop Jane, *Reading Lacan*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, p. 59.

③ 卢永欣：《齐泽克的意识形态幻象理论》，《吉首大学学报》（社会科学版）2004年第1期，第16页。

④ [法]拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001，第39~40页。



号秩序所提出的问题的回答。提出问题的不是主体，他不可能回答大他者的问题，而主体正是这种不可能性的空白。”^① 用张一兵教授的话通俗化表达，即“人类主体是一具用符号链（裹尸布）缠绕起来的空心木乃伊”^②。人成为阉割的存在，他已经完全被象征挖空了实体的真实存在，只能通过外在的符号秩序建构，主体只不过是象征性的符号，由众多的能指围建起来的空心人，而非实实在在的存在。

拉康认为，象征界是主体继续消解的过程，于此，人必须追寻新的确认。这个主体的本质，在拉康看来，是被语言询唤成为主体而已。他说：“我在语言中认同自己，但这只是作为客体丧失在语言中后才做得到，在我的历史中所实现的，并不是已逝者的绝对过去态，因为这已不存在了，亦非我现在有过的完成态，而是对于我已要成为的来说可能是先行的将来态。”^③ 由此可知，主体是语言中强制性的未来，每一个“我”都是被语言询唤成为主体的。在拉康看来，婴儿从想象界进入象征界，主体就处于一个先在的语言之网，当“我”进入语言之网中，个人的存在必须通过对自我与他人的认证。可是，一旦“我”在语言的询唤中认同了自己，语言使个人有了符号性的无意识，真我就进一步丧失在语言中。换言之，语言的象征界创造了无意识的语言，语言是先在的，它是从外部进入人的无意识，不断地对主体阉割。所以，“主体只有被符号性阉割，才能被具有‘父亲的名义’和‘法’的性质的象征秩序认可，并作为‘短缺能指’进入象征秩序的能指网中。所以主体生成的过程，是一个不断分裂自己，不断异化的悲惨过程。真我丧失在语言中，主体只不过是象征秩序中的一个会说话的尸位而已”^④。

三 实在界：幻想主体

在拉康看来，象征界是个性的行为，它是在主体的个人历史经验中形

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，2002，第244页。

② 张一兵：《不可能的存在之真——拉康哲学映像》，商务印书馆，2006，第198页。

③ [法] 拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001，第312页。

④ 卢永欣：《齐泽克的意识形态幻象理论》，《吉首大学学报》（社会科学版）2004年第1期，第16页。



成的，所以，对于主体来说，在主体与客体之间就有一道屏障。主体在进入象征界之时，是一个不断分裂、阉割的过程，在这一过程中主体被审查、分裂和倒空。但阉割是不完全的，总会残留残余。也就是说，象征是不完全的，象征永远不可能完全覆盖真实，总有一部分不能成功地处理掉的。这些未完成的“残余”，在拉康看来，作为创伤性原质就构成了实在界。

实在界在拉康的语义中，类似于康德话语中的不可知“物自体”。“‘实在界’总是在其位置上。它总是在那里，总是已在那里了。”^①也就是说，相对于主体而言，实在界总是一种空缺物，但有时在场，因此，拉康称之为一种作为缺场的在场。在场是因为主体的目标在于对真理、知识和意义的追求，这个追求也是永无止境的，同时也是无法完全实现的。因此，这就成为主体的永远的欲望。就如伊格尔顿说的那样，它是一个“永远无法接近的世界”。说不在场是因为实在界的位置在象征界和符号界之间，它的真实位置与理论位置之间存在着差距，实在界于是不可能符号化，甚至主体也对它毫无办法。不会在我们的思维领域中，也无法用任何象征行为来表示它。它是欲望存在物，不受主体的掌握。由此可知，在实在界，主体是象征秩序中的空缺。主体只是作为结构性的空缺来显示自己的存在，主体的本质就是空无（empty）。为此，齐泽克对拉康的主体做了进一步解释。齐泽克认为拉康的主体是一个残缺的主体，是一个被拴住的主体。正如万书辉博士说的：“拉康的主体在原质面前走向衰败——恰恰等于主体的出现，即主体成了实体性内容全被拿走之后剩余的空无。”^②由此，主体必然被倒空，不再是作为一个实体性的人存在，而仅仅是作为外在的非实体性相关物存在。

拉康的实在界理论反对传统的理性主体，试图以无意识主体把主体定位于被象征秩序倒空的短缺能指。为此，要深入了解实在界，有两个关键的问题要阐释清楚：一是现实与自我的关系；二是现实与语言的联系。

在现实与自我的关系问题上，实在界是“自我对于客体世界所投射的

① 黄作：《不思之说——拉康主体理论研究》，人民出版社，2005，第119页。

② 万书辉：《文化文本的互文性书写：齐泽克对拉康理论的解释》，巴蜀书社，2007，第103页。



主体知性感觉，是建立在主体的‘真实性’解上的一种解释”^①，代表了实在界与自我主体之间的关系。主体的认知只是一种虚假的知性，对现实的知性只是片面的、零碎的。所谓的真实性也是无法实现的。正如拉康自己说的那样：“真实性只是一个幻想所支持的观念，毫无疑问，它只能被理解为现实的‘鬼脸’。”^② 由此可知，真实性是与现实无关的，只是自我的话语，是自我零碎的、片断的感觉。

在现实与语言的关系层面是以能指为中心。能指以其公认的意义被操纵。拉康认为，主体总在被阉割了之后畸变为一种不是自己的空无的符号。“主体性在其起源时不是什么与现实的关系，而是能指记号在那里产生的一个句法。”^③ 可见，拉康的意思是，在象征界中，主体被倒空之后，只能寄希望在能指上。“能指的移位决定了主体的行动、主体的命运、主体的拒绝、主体的盲目、主体的成功和主体的结局，而不管他们的才赋，他们的社会成就，他们的性格和性别。人的心里不管愿意不愿意地都跟随着能指的走向，就像是一堆武器装备一样。”^④ 所以，对主体而言，小他者占据了主体的原初位置，自我已经成为一个空无。正是这个小他者体现了主体的“绝对意义”，使主体获得了其独有的“身份”。

对于主体而言，幻象是唯一通向实在界的通道，别无他法。当主体一步步地向他者沦落，主体的欲望经过不断地符号化之后，已经变得面目全非了。只剩下一些残余物即客体 a 作为替代品，但这不是实在界的等价物了。主体 \$ 这时被阉割了，但他的欲望还需要满足，于是客体就成为主体欲望满足的能指，但是客体却永远无法满足主体的欲望。因此，客体就成了主体欲望建构的幻象之实在物。

① 方汉文：《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海三联书店，2000，第238~239页。

② 转引自方汉文《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海三联书店，2000，第239页。

③ [法]拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001，第44页。

④ [法]拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001，第22页。

第三章 崇高客体：意识形态 幻象的主体建构

齐泽克的主体思想正是继承和发展了精神分析学派的分裂主体思想，把拉康的分裂主体思想同黑格尔的唯心辩证法巧妙地联系起来，并嫁接马克思的商品拜物教式主体。主体在拜物教式的全球资本主义秩序迷雾中，虽然经历种种灾难，但是人们仍然沉浸于这种状态。面对这样的拜物教式的自在自为的意识形态格局，齐泽克认为我们只有重新确立“共产主义的预设”，重回马克思的政治经济学批判，以现实生活世界社会化的无意识结构之网将主体凸显出来，解救单向度的人。

第一节 齐泽克对意识形态的重构

正如阿尔都塞所说，“意识形态是一切社会总体的有机组成部分。种种事实表明，没有这些特殊的社会形态，没有意识形态的种种表象体系，人类社会就不能生存下去。”^① 由此可知，意识形态本身就是我们生活中的一部分，而且是必不可少的重要部分。可是，意识形态自从诞生以来，它的内涵就不断变化，而且日趋复杂，以至于今天达到了人言人殊的程度。但不管意识形态这个概念和理论在近 200 年中如何变化，两条主要的路径是不可否认的。一条是马克思及马克思主义传统的路径，另一条是非马克

① [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆，1984，第 201 页。



思主义传统的路径。

一 马克思及马克思主义传统

“意识形态”一词是由法国思想家德斯图·德·特拉西提出来的，他的原义是指“观念学说”或“观念科学”，主要是研究认识论中的基本问题的学科，并没有超出古希腊以来的哲学认识论窠臼。他在《意识形态原理》中，系统地提出了意识形态学说。根据特拉西的说法，思想的产生来自物质的刺激，从而，理念的形成不是精神的过程，而是物理过程。并且特拉西试图将这种“理念的科学”所得到的知识应用于整个人类社会，试图改善人类的生活。于是，特拉西试图将意识形态改造成科学的理念，做成一种观念学。当然，历史的幽默和讽刺在于，这种以反对传统的观念为根本的意识形态概念一开始就滑入了谬误的深渊。或许出于这个缘由，马克思从否定的意义上规定和理解了意识形态概念的内涵，但马克思又有别于拿破仑意义上的虚幻的观念和偏见。马克思意识形态是从特拉西的“观念学”意识形态理论上的伪“真理”意义中超越出来，运用人类社会发展的考证范式，深刻分析德国古典哲学的意识形态观，批判了黑格尔的“精神异化思想”和费尔巴哈的“人的本质异化思想”，开创了马克思主义的历史唯物论。在《德意志意识形态》中，马克思首次指出诸如意识形态之类的观念的生产与物质生产活动以及交往活动是密不可分的。所以，马克思说，“不是意识决定生活，而是生活决定意识。”^①也就是说，只有现实生活才能真正解释各种意识形式的产生和发展。可见，社会物质实践才是决定社会意识形态的根本因素，基于此，马克思展开了他对意识形态理论的论证。他认为意识形态是阶级的产物。在原始的社会，意识形态只是充当人类文化发展的载体，在阶级社会，意识形态就表现无历史性，具有阶级性和虚假性等，而要祛除这种虚假性和阶级性，就只有通过革命批判斗争。因此，批判性是马克思意识形态理论的根本向度。正如爱伦·奥克莱在《马克思批判理论的形成》中指出的：“马克思的意识形态批判就是从

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，2012，第152页。



批判哲学尤其是黑格尔哲学开始的”^①。众所周知，马克思的许多著作都是以批判为主题的，翻开马克思的原著，处处渗透着批判的内容。马克思从哲学、经济学、资本主义社会和总体性进行了意识形态批判理论的全面演绎。马克思改变了意识形态理论的命运，使意识形态概念能在今天成为流传的话语。

随后，恩格斯扛起了意识形态批判大旗。他在阐明唯物主义历史观的时候，多次提到意识形态，并将经济、政治与意识形态联系起来，强调意识形态对经济基础的影响。如：恩格斯在1894年1月25日致瓦·博尔吉乌斯的信中就表达了这层意思。他说：“政治、法、哲学、宗教、文学、艺术等等的发展是以经济发展为基础的。但是，它们又都互相作用并对经济基础发生作用。这并不是说，只有经济状况才是原因，才是积极的，其余一切都不过是消极的结果，而是说，这是在归根到底不断为自己开辟道路的经济必然性的基础上的相互作用。”^② 恩格斯认为意识形态对经济基础也会产生影响，不同的意识形态对经济基础的影响也采用了不同的方式。如恩格斯在1890年10月27日致康·施密特的信中说：“经济关系反映为法的原则，同样必然是一种头足倒置的反映。这种反映是在活动者没有意识到的情况下发生的；法学家以为他是凭着先验的原理来活动的，然而这只不过是经济的反映而已。这样一来，一切都头足倒置了。而这种颠倒——在它没有被认识的时候构成我们称之为意识形态观点的那种东西——又对经济基础发生反作用，并且能在某种限度内改变经济基础，我认为这是不言而喻的。”^③ 这就说明了法这种意识形态对经济基础的反作用是直接的，而像哲学、宗教、艺术等意识形态对经济的反作用就不像法这么直接作用，相对来说，表现更为间接些。如恩格斯在给康·施密特的信中告诉我们：“至于那些更高地悬浮于空中的意识形态的领域，即宗教、哲学等等，……从事这些事情的人们又属于分工的特殊部门，并且认为自己是致力于一个独立领域。只要他们形成社会分工之内的独立集团，他们的产物，包括他们的错误在内，就要反过来影响全部社会发展，甚至影响

① Allen Oakley, *The Making of Marx's Critical Theory: A Bibliographical Analysis*, Routledge Kegan Paul, 1983, p. 2.

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，2012，第649页。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，2012，第611页。



经济发展。”^①当然，恩格斯不仅仅在意识形态与经济基础的关系上推进了马克思的意识形态理论，他还深入批判了黑格尔和费尔巴哈的意识形态理论，突出了意识形态的虚假性。他在1893年7月14日致梅林的信中说：“正是国家制度、法的体系、各个不同领域的意识形态观念的独立历史这种外观，首先迷惑了大多数人。”^②在恩格斯看来，所谓意识形态的独立历史无非就是意识形态家编造出来的“虚假的意识”。由此可见，恩格斯捍卫并发展了马克思的意识形态理论，完整地阐述了马克思主义的整个意识形态学说，全面地论述了意识形态理论的相关问题。

意识形态范畴和话语在西方马克思主义理论视野中也具有重要的地位。西方马克思主义理论的理论家继承了马克思的意识形态批判理论，而且在继承中又有所发挥和发展。不管西方马克思主义是否真正把握了马克思意识形态理论的实质，我们在此都统称为马克思主义的传统。因为他们对20世纪发生的系列社会问题所提出的时代课题的解答，又从不同的理论逻辑对马克思主义意识形态理论进行了不同的补充和发展，从而使意识形态理论呈现多元化特征。就理论的主旨来说，可以将西方马克思主义意识形态理论归纳为阶级批判向度、日常生活批判向度、心理分析学向度和语言批判向度。

阶级批判向度的意识形态理论主要是探索无产阶级革命的出路和前程。主要以卢卡奇、葛兰西和柯尔施等为代表。被誉为西方马克思主义创始人的乔治·卢卡奇（Georg Lukacs）在他的《历史与阶级意识》中就批判了资本主义的意识形态，将意识形态等同于虚假意识。他说：“在过去的阶级斗争中，各种各样的意识形态、宗教、道德和其他形式的虚假意识是决定性的。”^③所以，卢卡奇认为意识形态等同于虚假意识只是适合特定阶级，而不是适用于一切意识形态。卢卡奇沿着这种思路，考察了马克思的“商品拜物教”问题，从而揭示了马克思在意识形态批判的政治经济学批判阶段的辩证法特征，并由此阐明了自己的物化理论。但是，卢卡奇并不满足于将物化概念用来批判政治经济学，而是将其扩展为对整个资本主义社会和文化领域的批判。卢卡奇认为物化是生活在资本主义社会中的每

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，2012，第611~612页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，2012，第643页。

③ Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press, 1971, p. 224.



个人的必然的直接现实。资本主义社会就是一个物化的社会。由物化产生的物化意识自然成为资本主义的主流意识形态，它控制着人们的思想，使其成为物化奴役的对象。因此，无产阶级只有消灭物化的社会与之相适应的物化意识，才能获取无产阶级意识的斗争和争取新社会的斗争的胜利。实质上，卢卡奇给予了意识形态一种不可抗拒的力量，意识形态成了历史发展的动力，但软弱无力地反映现实的意识形态，因为卢卡奇的意识形态理论表露出一一种“救世主”式的思想，这种“救世主”式的思想所引起的必然是社会理想上的乌托邦。^① 安东尼奥·葛兰西（Antonio Gramsci）沿用卢卡奇的意识形态概念思维，继续丰富和发展意识形态理论，拓展了意识形态的批判领域。在意识形态理论上，葛兰西的理论贡献在于他的无产阶级领导权和“阵地战”思想。这一思想是基于俄国十月革命胜利以后，德、奥等国的社会主义革命失败的历史现实，使得葛兰西不得不思考这样的问题：为什么欧洲工业发达国家的革命没有继十月革命后取得成功？葛兰西认为历史集团是经济基础与上层建筑相互作用的结果。葛兰西说：“在俄国，国家就是一切，市民社会是初生的凝结的；在西方，国家和市民社会有一个适当的关系，当国家不稳的时候，市民社会的坚固结构立即就显露出来。国家仅仅是一条外部的壕沟，在它的后面耸立着一个强大的堡垒和土木工程系统。”^② 可见，葛兰西认为任何一个阶级、历史集团抑或特定的社会秩序，不仅需要国家机器的强制性统治，还需要意识形态的非强制性统治。居于统治地位的阶级充分利用在意识形态领域的支配地位来实现对整个社会的统治，并以此巩固自己统治的社会秩序，这就是意识形态的领导权。葛兰西这样说道：“既然领导权的建设构成了新的思想体系的形成，既然这种建设决定了意识的改革和认识方法的改革，那么这种建设也就是一种认识行为、一种哲学行为。”^③ 这种方法无非就是无产阶级用自己的意识形态批判资产阶级的意识形态，并逐步获得意识形态的领导权。所以，葛兰西认为只有获得了意识形态—文化的领导权，才能得到政治上的权力。尽管葛兰西的意识形态理论没有建立一个完整的体系，但他

① 赵剑英、张一兵主编《国外马克思主义的基本问题》，社会科学文献出版社，2006，第154页。

② 转引自俞吾金《意识形态论》（修订版），人民出版社，2009，第258页。

③ [意] 葛兰西：《狱中札记》，葆煦译，人民出版社，1983，第80页。



的意识形态—文化领导权的理论还是对无产阶级革命理论具有重要的作用。而柯尔施认为对于意识形态的理解只有从历史唯物主义的立场，并与革命斗争的实践相结合才有现实意义和理论意义。柯尔施认为社会政治活动对意识形态理论有着重要的影响，意识形态“只是表达了对于所有那些不同时是实践——现实的、世俗的、内在的、人类的和感性的实践——和基本上只理解它自身的哲学观念的思辨活动的（不论是哲学的还是科学的）理论的明确拒斥。理论上的批判和实践上推翻在这里是不可分离的活动，这不是在任何抽象的意义上说的，而是具体地和现实地改变资产阶级社会的具体和现实的世界。这就是马克思和恩格斯的科学社会主义的新唯物主义原则的最精确的表达”^①。由此，要把意识形态活动当作革命实践活动来理解，同样要把革命实践当作意识形态来理解。在柯尔施看来，意识形态不能过于强调批判。因此，意识形态是一个斗争的领域，而不是虚幻的领域。

阶级批判向度的意识形态理论主要是研究社会结构和社会运作等宏观层面，而日常生活批判向度的意识形态理论则注重日常生活的层面，关注不断延展的社会现实。随着社会的发展，人们在追求物质财富的过程中，似乎逐渐丧失了精神家园。“商品逻辑和物化意识以及迅速膨胀的文化工业制造的意识形态的‘社会水泥’，使得‘人都死了’。因为人已经是‘无人性’的人，是‘精神分裂般的自我异化’的‘机器人’”^②。于是，对日常生活向度的意识形态理论批判来说，显得尤为迫切，必须延伸到整个社会生活中。列斐伏尔认为日常生活就是“人们除去全部专门化活动之后剩余的一切”。詹姆逊认为应该把日常生活看成一个独立的研究对象，因此，对于他说来，不仅哲学、宗教、文学、艺术等是意识形态，而且人类社会中的其他许多文化现象都是意识形态。他认为我们的日常生活也会欺骗我们，在日常生活中，我们可能失去真正的自我，此时日常生活也就成了一种意识形态。詹姆逊的意识形态理论自有其洞见，但西方马克思主义的日常生活向度的意识形态理论更为宽广。如法兰克福学派的工业社会意识形态批判理论、科学技术异化批判的意识形态理论等。马尔库塞在

① [德] 卡尔·柯尔施：《马克思主义和哲学》，王南湜、荣新海译，重庆出版社，1989，第52～53页。

② [美] 埃利希·弗洛姆：《健全的社会》，欧阳谦译，中国文联出版公司，1988，第370页。

《单向度的人》中讲到工业的发展，加速人的异化，他说：“人们在他们的商品中认出自己，在汽车、高保真立体音响、错层式豪华住宅以及厨房用具中找到了自己的灵魂”^①。可见，随着科技的进步，人越来越被日常生活中的科技产品支配，人的异化也就进入更为发达的阶段。由此，马尔库塞说：“个体对他的社会的直接认同，并且直接通过它而对整个社会直接认同，这种认同，包含着进一步的异化”^②。人在不断追求物质生活满足的同时，不断地被异化成工具或机器，因此，人的发展变得越来越暗淡。于是，日常生活向度的意识形态批判理论认为，人只有摆脱日常生活的控制，我们才会直面自己的生命。

西方马克思主义对文化工业和当时资本主义社会现实的探讨也不断深化，不断拓展马克思主义意识形态理论，其中向精神分析学转向就是重要的一维。在20世纪，精神分析学理论弥漫着整个西方现代思想历程。对于西方马克思主义来说，他们也跟随着这种时髦，将意识形态理论与精神分析理论结合起来。将马克思与弗洛伊德综合起来考察西方现代社会。如赖希、弗洛姆、马尔库塞以及20世纪60年代的新左派运动、70年代后的后殖民主义及女权主义运动等都对这一理论起到了推动作用。弗洛姆试图揭露合理化与意识形态两者之间的依存关系。因为在他看来，人们将自己的欲望、思想和行为都已经本能化，现实中的真实欲望与虚假的合理化的鸿沟被抹平。弗洛姆说：“潜在的、无意识的欲望是如此巧妙地被一种道德的考虑所合理化，以致这种欲望不仅被掩盖了，而且被人虚构出来的这种合理化所扶植、怂恿。在通常的生活过程中，这种人永远也不会发现他的真实的欲望和合理化的虚构之间的矛盾，因此，他会继续按照自己的欲望行事。”^③正是通过这种合理化，人们才接受了意识形态和观念，因此，合理化也就成了意识形态蔓延的心理动因。

在日常生活中，语言本身具有独立的力量，本来语言是人创造的，但是现实生活中往往却是语言支配人，于是，语言的异化，不再是我们自己

① Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press, 1964, p. 9.

② Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press, 1964, p. 9.

③ 转引自俞吾金《意识形态论》（修订版），人民出版社，2009，第274页。

说话，而是话语在替我们说话。这一理论就是西方马克思主义意识形态理论的另一向度——语言学向度的意识形态理论。从本雅明、马尔库塞到詹姆逊再到哈贝马斯、伊格尔顿，演绎了一部语言学转向的意识形态理论历史剧。杰姆逊说：“传播手段，起码就其今天的存在形式来说，只是为你说话，而你不可能向他们说话或提出不同意见，而且不仅仅语言，甚至通讯网络的结构从根本性质来说就是压制的。”^① 语言是与人类活动相关的，并在社会实践之中发挥某种作用的东西，人的活动本身就是在言语中的游戏，把客观世界理解为主体的工具，在此基础上，哈贝马斯从一般语言学角度，对交往行为进行分析，提出交往行为就是语言行为。哈贝马斯认为意识形态的结构及其背后的东西是由交往的障碍所产生的，这种交往中的障碍限制了人们在语言和非语言表达之间选择的机会。^② 所以，在哈贝马斯看来，对意识形态的批判就变成了对交往理性的批判，也就是对语言行为的批判了。伊格尔顿也将目光投向了意识形态理论，并全面地诠释了意识形态的概念。他认为意识形态是话语和权力的连接，但同时要有一定的话语背景。正如他说的那样：“意识形态不是某种特定语言所固有的特质问题，而是语境的效应问题”^③。由此可见，意识形态总是与其权力语境密不可分，否则其话语权力无从谈起。因此，意识形态实质上就是成了为利益而斗争的话语场。

总之，西方马克思主义丰富和发展了意识形态理论，继承了马克思主义意识形态理论的虚假性判断和批判性精神，同时，将意识形态理论扩展到日常生活、心理和语言等视域，成为马克思主义意识形态理论发展不可或缺的组成部分。

二 非马克思主义传统

在一些关于社会的和政治的意识形态思想体系中，齐泽克的意识形态理论与马克思主义传统相比不是很突出。尽管如此，一些非马克思主义传统思

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，1997，第257页。

② 张秀琴：《马克思意识形态理论的当代阐释》，中国社会科学出版社，2005，第133页。

③ Rerry Eagleton, "Ideology and Scholarship," in *Historical Studies and Literary Criticism*, University of Wisconsin Press, 1985, pp. 114 - 115.



想家对意识形态的理解也是不可忽视的，并且他们对于意识形态理论的发展也有重要的影响。如马克斯·韦伯、迪尔凯姆和卡尔·曼海姆等，就是意识形态理论发展历程不可或缺的力量。同为近代社会学创始人的两大思想家韦伯和迪尔凯姆进行了关于思想的起源和有效性的讨论，这为后来意识形态理论研究做出了重大贡献。后来卡尔·曼海姆提出了一整套全面的意识形态理论，这套理论今天依然是研究意识形态理论不可跨越的理论栅栏。

韦伯很少使用“意识形态”这个词。但他关于官僚主义和合理化的“铁笼”的阐述，不仅对卢卡奇有深刻的影响，而且为意识形态理论提供了丰富的理论资源。他坚持所谓的“价值中立”的研究立场，其实就是一种意识形态。从他的“价值中立”视野来分析社会科学，韦伯认为马克思主义意识形态的潜在破坏力会转向马克思主义自己。他写道：“唯物主义历史观不像计程车一样可以随意出入，因为一旦进入其中，甚至连革命者自己都不能随意离开。”^① 因此，所谓的价值中立，并不是绝对的，关键是要看对谁有效的价值取向。由此可知，这种“价值中立”学说实质上就是一种意识形态。不过，韦伯的“价值中立”学说在一定程度上导致了后来的意识形态终结论的产生。在战后的几十年中，美国的意识形态理论学者就接受了这个思想，并且大张旗鼓地加以渲染。

韦伯对意识形态的研究还似乎是模糊不清的，但迪尔凯姆却是坚定地立足于培根的意识形态传统之中，努力地确立“意识形态作为社会自身集体表象的社会功能，来推翻宗教的虚假观念”^②。在《宗教生活的基本形式》中，迪尔凯姆探索宗教在社会结构中的起源问题，并把宗教阐释为社会整合的一个因素，从而将宗教形式与社会形式等同起来，把宗教看成一个社会事实。虽然没有直接使用“意识形态”这个词来形容宗教，但已经具有了意识形态意义的雏形。这在很大程度上为战后世界的意识形态的社会学奠定了基础。

沿着这条路径，集大成者莫过于卡尔·曼海姆。他在《意识形态与乌托邦》中试图将马克思及其他人的观察方法推而广之，建立一种全面的意

① 转引自〔英〕大卫·麦克里兰《意识形态》，孔兆政、蒋龙翔译，吉林人民出版社，2005，第47页。

② 〔英〕大卫·麦克里兰：《意识形态》，孔兆政、蒋龙翔译，吉林人民出版社，2005，第48页。

意识形态理论，它后来发展成为“知识社会学”，其目标是消融马克思和韦伯两个人的思想，企图把意识形态变为一种超阶级、超政党的形而上学的知识，淡化意识形态的阶级归属。曼海姆把“意识形态”与“乌托邦”区分开来，意识形态和乌托邦都是超越性的信仰系统，不再单纯地依赖于社会语境。大致可以这么认为，“意识形态”是只开花不结果的概念，虽不是虚假的，但只是一整套无法实现的概念而已。“乌托邦”则不同，它是可以变成现实的，“今天之乌托邦完全可以成为明日之现实”。因此，曼海姆告诉我们“那些给概念贴上‘乌托邦’标签的人，都处于‘现存秩序’的‘统治集团’之中；那些给概念贴上了‘意识形态’标签的人，都处于‘与现存秩序相冲突’的‘逐渐上升的团体’之中”^①。曼海姆通过对各种意识形态的含义整理分析后，提出了“个别的意识形态概念”和“总体的意识形态概念”这两种意识形态概念。他说：“‘意识形态’这一术语总的说来有两个截然不同的和可分的含义——特殊含义和总体含义。”^②特殊的意识形态只是表示论敌为了掩盖其利益而具有虚假性和可疑性的观点和陈述的观念，而总体的意识形态是一个时代或一个历史集团为了维护其利益而宣称的总体世界观和观念。因此，曼海姆认为随着意识形态总体概念一般形式的出现，意识形态的一般理论就发展成为知识社会学。于是，个别意识形态概念消融于总体的意识形态概念之中，只有知识社会学才能拯救意识形态。曼海姆从知识社会学的维度承继了马克斯·韦伯、迪尔凯姆等人的“价值中立”思想，将意识形态理论延展到了研究视域，并将意识形态理论发展成为知识社会学。尽管他比较宽泛地使用意识形态概念，但主张消解意识形态的阶级性和价值性，并在《意识形态与乌托邦》的结尾预示“意识形态终结”的争论。这奠定了后来美国意识形态终结论者不断演化并形成了一股强大的社会思潮的基础。他们以不同的话语进行反马克思主义、反科学主义和反理性主义的逻辑演绎，谱写了他们的“意识形态终结”的幻想。因此，韦伯、迪尔凯姆、曼海姆等非马克思主义传统对意识形态的研究和探索，无论是在理论上还是实践中都对20世纪五六十年代兴起的意识形态终结论起了推波助澜的作用。

① 季广茂：《意识形态》，广西师范大学出版社，2005，第42页。

② 〔德〕曼海姆：《意识形态与乌托邦》，黎鸣、李书崇译，商务印书馆，2007，第56页。



三 齐泽克的意识形态界说

由上可知，意识形态具有动态发展的理论特质，一般认为，意识形态理论发轫于两端：一种观点认为，意识形态理论来源于法国的理性主义，其后被英国的经验主义所修正，该理论运用自然科学方法论认识世界，并对社会真理作玄想式阐释，在阐释世界的过程中，该理论强调社会意见的一致性；另一种观点认为，意识形态理论发轫于以黑格尔、马克思为代表的马克思主义认识论，其后经曼海姆下溯至哈贝马斯。该理论强调创造真理而非经验观察。关于意识形态，诸多学者如特拉西、马克思、韦伯、曼海姆、法兰克福学派代表以及后马克思主义者等都对此作出过重要贡献。不论是马克思主义传统还是非马克思主义关于意识形态的理论，在齐泽克看来，都没有脱离特拉西意义上的观念学层面。即使马克思从唯物主义的理论视角，也没有逃离这种意义层面的解释。显然，这种意识形态已经走到一个死胡同了。在齐泽克看来，意识形态理解已从“知”的层面转向了“行”的层面，只有这样，意识形态在今天才有出路。

齐泽克依据黑格尔对宗教划分为“教义、信仰和仪式”三因素逻辑思维，将意识形态划分为自在、自为和自在自为的意识形态三种形态。齐泽克说：“人们因此会受到吸引以这三点为轴心排列众多与意识形态相关的概念：作为观念复合体（理论、信念、信仰和论证过程）的意识形态、客观形式的意识形态，即意识形态的物质性，意识形态国家机器；最后，就是难以捉摸的领域，在社会现实之心脏起作用的‘自发的’意识形态。”^①按照齐泽克在《图绘意识形态》中的逻辑，意识形态“大致上符合黑格尔式的自在——自为——自在自为的组合，意识形态概念的这种逻辑—叙述性重构，将会集中在已经提到的反复出现的非意识形态向意识形态的颠倒上——即反复出现的对走出意识形态的动作又将我们拉进意识形态的方式的突然感悟”^②。换言之，当人们试图从意识形态走向非意识形态，却又

① [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，第9页。

② [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，第9页。



重新陷入意识形态中。不论人们做何种努力，总是在自在的、自为的和自在自为的三种意识形态中兜圈。

（一）“自在的”意识形态

在齐泽克看来，“自在的”意识形态是我们首先要面对的。那么，齐泽克的“自在的”意识形态是怎样的图景呢？齐泽克说：“‘自在的’意识形态是作为一种教条、一个思想、信念、概念等的复合体的内在的意识形态概念，其目的是说服我们相信其‘真理’，而实际上服务于某种秘而不宣的特殊的权力利益。”^①也就是说，“自在的”意识形态就如黑格尔宗教意义上的教义和信仰，作为教条、概念和信念来说服信仰者坚信它的真理性和合法性，以此掩盖它的虚假性和欺骗性，并获得自己的特殊的权力利益。对于这种意识形态，人们总是通过两种方法试图揭露意识形态的某种意图。

齐泽克认为，要解蔽“自在的”意识形态，只有通过对意识形态的症候解读。即“批评的目的是透过官方文本的断裂、空白和差错发现其未明言的偏见，在‘平等和自由’中发现仅属于市场交换合伙人的平等和自由，当然，这样的市场交换给予了生产资料的所有者等等以特权”^②。也就是说，在这种意识形态下，特定利益集团以所谓的普遍利益为幌子，遮蔽话语背后的真实性，那么人们只有通过话语的征兆，才能发现话语之后的真实意图。可见，“自在的”意识形态不可能是中立性价值，必定具有自己的价值取向，即使它标榜所谓的普遍利益，也是服务于某些集团的特殊利益的。因此，齐泽克认为，“自在的”意识形态本身不存在中立的描述文本。利益集团的意识表达与其社会实践中的真实表达的张力彰显其价值取向，如果利益集团的意思与实际的意图之间存在着裂缝，还隐藏着秘而不宣的利益，那就处于意识形态之中。如美国等国家对利比亚、叙利亚等国因人权问题进行所谓的政治干涉和经济制裁的时候，其实就是一种意识形态。或许它们的确存在人权问题，或许它们的干预会给这些国家带来人

① [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，第9页。

② [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，第9页。



权的改善，但这个不是首先要证实的，而是这些西方大国人权干涉的真实动机（经济利益、政治势力等等），如果这一真实的动机没有透明，即便这样的行为合法化，也是一种意识形态了。于是，判断意识形态“不在于正确还是错误，而只要在涉及到社会控制的某种关系时以一种固有的、非透明的方式起作用，我们就正好处于意识形态的天地之中”^①。因此，批判意识形态必须是完全置于真理外表之下的事实，否则就陷入意识形态中。

然而，当今最负盛誉的是话语分析的意识形态批判方法。因为当今的意识形态的表达都是采取某种似乎不言自明的事实来展现，可是事实真的能为自己说话吗？事实上，意识形态“永远是被一个话语策略的网络驱使着说话”^②。哈贝马斯就是如此认为的。他认为科学技术随着社会的发展，俨然成了一种意识形态。人们却对此毫无办法，只能屈从，于是主体性逐渐丧失，并造成人们的交往越来越不合理化。因此，哈贝马斯认为，只有通过主体间诚实的话语交往，才能构筑起合理化的交往理性，彻底改变以往被扭曲的交往行为。然而，齐泽克却不这么认为，他说：“符号性交往的具体的、主体间的空间，永远是由各种（无意识的）不能降格为次要修辞的文本策略构成的。”^③因为话语策略已经改变话语本身所遮蔽的真实内容，任何主体使用的符号和话语都是一种意识形态策略的结果。因此，“哈贝马斯看作是走出意识形态的东西在这里被谴责为最卓越的意识形态”^④。当人们在意识形态的话语体系中，他们始终无法在话语的描述和论辩之间划清界限，每一个描述都已经是某个论辩方案的一个要素。在齐泽克看来，作为教条、思想、信念、概念等复合体的“自在的”意识形态已经与话语策略、权力、利益结合在一起了，每一次的话语策略只不过是想以非意识形态的面庞进行宣传，实质上，使人们陷入另一种意识形态之中。因此，齐泽克说：“所有这些例证的悖论在于，走出我们作为意识形

① [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，第7页。

② [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，第10页。

③ [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，第10页。

④ [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，第10页。



态所经历的一切，正好是我们受控制于它的形式”^①。

（二）“自为的”意识形态

齐泽克认为意识形态就好比黑格尔式宗教，人们已经将意识形态相关概念与宗教三因素进行了众多的排列。“自在的”意识形态作为观念、理念等复合体具有了宗教的教义和信仰的功能，而“自为的”意识形态是他性—外化形式的意识形态，类似于宗教的仪式。那么，什么是“自为的”意识形态呢？齐泽克认为，“自为的”意识形态指的是“在意识形态实践、仪式和机构中意识形态物质存在的、阿尔都塞式意识形态国家机器（ISA）概念所包括的契机”^②。这就是说，“自为的”意识形态犹如宗教那些祷告、洗礼和诵经等仪式及宗教机构一样，是“自在的”意识形态外化为物质的意识形态，意识形态是作为一种物质性存在的。正如阿尔都塞说的：“意识形态永远存在于一种机器及其实践或其实践中，这种存在就是物质的”^③。齐泽克认为，阿尔都塞的国家机器意识形态理论展示了一种意识形态物质实践形式。当然，“某种机器实践中的意识形态的物质存在，与一块铺路石或一支步枪的物质存在不具有相同的形态。”^④可见，阿尔都塞所说的意识形态的物质性，主要是指个体生活在意识形态中，生活在对世界的一种确定表征中，生活在各种想象性的关系中，而这种想象性关系本身就赋予了一种物质的存在。由此，“主体的‘某些观念’存在于其行动中，或者应该存在于其行动中；如果不是这样，意识形态就会向他提供一些与他确实从事过的行为相关的其他观念。”^⑤因此，阿尔都塞说：“对于个体而言，他的信仰的观念之存在是物质的。”^⑥只要主体参与属于意识形态机

① [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，第6页。

② [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，第11页。

③ [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，第120页。

④ [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，第120页。

⑤ [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，第121页。

⑥ [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，第121页。



器的实践行为，都是在这种意识形态机器的物质存在之内实现的，比如教堂的弥撒、葬礼，体育俱乐部里的比赛以及学校的校庆日、政党集会等，对于个体来说，都具有意识形态的功能。

可见，阿尔都塞的国家意识形态已经明显有别于马克思主义理论上的国家意识形态机器。阿尔都塞的意识形态国家机器是相对于个体而言，不同于马克思主义意义上强制手段的政府、警察、法庭、军队、监狱等国家机器，而是指私人范畴的诸如教会、政党、工会、家庭、学校和文化冒险公司等。齐泽克认为，正是阿尔都塞将这些私人性的意识形态机器物质化，使得作为观念的复合体的“自在的”意识形态绕过了话语策略而得以发挥作用，才成为意识形态。阿尔都塞的意识形态概念在法西斯主义中体现得淋漓尽致。“阿多尔诺（Adorno）拒绝将法西斯主义作为一种严格意义上的意识形态，即：作为‘对现存秩序的理性的合法化’”^①。因为阿多尔诺认为现存秩序的理性合理化必然是观念的复合体，而法西斯主义不是一种必须体验为真理的谎言，只是借助于物质化的暴力和空洞的口号，依赖于工具性的政治手段。不过，齐泽克指出阿多尔诺并没有真正认识清楚这一问题。“法西斯主义意识形态既依靠国家的强制性机器，又依赖于意识形态国家机器，即通过一系列仪式和活动（不仅仅是群众集会和游行，而且包括帮助饥饿者的大规模活动，针对工人的有组织的体育和文化活动等物质化的事实）物质化的这个关键事实”^②，法西斯主义意识形态才发挥了其奇特的作用。表面上，似乎摆脱了这种意识形态的缠绕，却浑然不知地滑进了物质化的意识形态之中。也就是说，人们自以为从“自在的”意识形态的图囿中走出，却悄然不知地陷入了“自为的”意识形态泥沼中。齐泽克认为，作为物质化的“自为的”意识形态其实是“绕过”了观念—话语的“自在的”意识形态，实现其作用。

（三）“自在自为的”意识形态

当人们再一次由非意识形态向意识形态颠倒的时候，实际上，我们再

① [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，第12页。

② [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，第13页。

一次陷入到了意识形态之中。他性－外化形式的意识形态已经物质化了，这种外化就像重新返回自身。“所发生的事情是意识形态观念的瓦解、自我限制和自我消散。意识形态不再被认为是保证社会在生产的一种同质的机制，是社会的‘水泥’；因为它变成了维特根斯坦式的含糊连接的和异质的过程的‘家族’，其范围受到严格的地域限制。”^① 从而，我们深陷这个含混不清的领域了，因此，也就向第三次非意识形态向意识形态颠倒，“进入视线的是意识形态现象的第三块大陆：既不是作为详述的信条、明白表述的关于人、社会和宇宙本性之确信的意识形态，也不是以物质形式存在（机构、仪式和给予其实体的实践）的意识形态，而是隐含的、准‘自发的’假定和看法难以捉摸的网络形成‘非意识形态’（经济的、法律的、政治的、性的……）实践的一种不能复归的瞬间再生产”^②。可见，意识形态进入了难以捉摸的领域，更具有隐秘性。与之前的“自在的”和“自为的”意识形态相比，“自在自为的”意识形态更为隐蔽。它披着非意识形态的外衣，在现实生活中，表现为更为精妙的控制。齐泽克将这种意识形态称为“超意识形态”。这种意识形态是对物质化意识形态的否定，也是对观念复合体的意识形态的否定之否定，就像我们前面说的是“返回自身”。在今天，犬儒主义就是这种意识形态。虽然他们清楚意识形态宣扬的与现实有着一定的差距，但是，他们依然坚信意识形态的内容。也就是说，“他们对自己的所作所为一清二楚，但他们依旧坦然为之”^③。虽然他们清楚地看到了意识形态的虚假性，也看到了意识形态暗箱中掩盖的特定的利益，但是他们依然坚信意识形态。这就是当今的犬儒主义意识形态的表现。“马克思主义的‘商品拜物教’概念可以在此作为例证：它指的不是一种（资产阶级的）政治经济理论，而是一系列决定市场交换的‘真实’经济实践结构的假定——在理论上，一个资本家依附于功利主义的唯名论，可是在自己的（市场交换等等）实践中，他却遵循‘神学上的种种

① [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，第13页。

② [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，第14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，2002，第40页。



奇思怪想’，充当一个思辨的唯心主义者……”^① 显而易见，面对这样的犬儒理性，传统的意识形态批判已经无能为力。征兆性阅读已经毫无意义。在意识形态之下的利益已经不是真正要关注的事实，即使路人皆知，也没有人会想揭穿意识形态的外衣。犹如皇帝的新装。皇帝的确没有穿衣服，即便有个小孩揭露了这个事实，可是那些大人们在意了吗？显然不会，他们继续假装认为皇帝是穿着新衣的。事实上，在当今，我们就生活在这样一个“奇观的社会”。在这个社会中，犬儒主义意识形态给我们构造了一个个图景，从而使我们进入了一个绝妙的意识形态之中，造成了主体的现实感和社会一致性的幻象。这种幻象不是在“知”的层面，而是实实在在地呈现在我们的现实生活之中。他们十分清楚事物的真实状况，但他们依然坦然为之，好像一无所知。因此，齐泽克说：“意识形态不是掩饰事物的真实状态的幻觉，而是建构我们的社会现实的幻象。”^② 这主要是因为这种意识形态不在“知”的层面上发挥作用了，而是已经从“行”的层面发挥效用。正如齐泽克说的那样，“这种‘自发性’与有组织的欺骗之间的张力将一种思考距离引入了意识形态概念的核心：意识形态，依照定义，永远是‘意识形态的意识形态’。”^③

齐泽克将意识形态分为三大板块，为我们展现了一幅全新的意识形态图景。可是，齐泽克做这样的区分真实意图是什么呢？从齐泽克对“自发的”意识形态理解来看，他无非想解决两个问题：一是“超意识形态的机制”能否消解意识形态；二是当下人们是否生活在“后意识形态”中。

所谓“超意识形态机制”是指当今的社会，个体的行为不再是他的信仰或信念提供的支撑，而是依赖于经济控制、法律和政府调节等。因此，似乎当下的资本主义社会超意识形态已经造成了意识形态观念的瓦解、自我限制和自我消散。于是，在现今的批判话语和政治话语中，“‘工人’这个术语已经消失了，代之以‘移民（移民工人：法国的阿尔及利亚人，德

① [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，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，2002，第45页。

③ [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，第18页。

国的土耳其人，美国的墨西哥人)’——这样，有关工人被剥削的阶级提问方式被转换为‘对他性不宽容’的文化多元主义提问方式，等等。”^①因此，“意识形态不再被认为是保证社会再生产的一种同质的机制”^②。可是，齐泽克不这么认为，齐泽克说：“首先，经济控制和法律规范的机制永远‘物质化’某些固有意识形态意义的命题和信念。其次，适合当下资本主义‘后意识形态’社会的意识形态的形式在严格意义上仍然是一种意识形态的态度。”^③因此，在齐泽克看来，绝不存在真正意义上的“超意识形态机制”，观念的意识形态通过话语非意识形态化，客观的物质化的“自为的”意识形态日常生活化，而“自在自为的”意识形态在当下成为犬儒化，看似一次次的非意识形态化，实质上，却一次次地滑入意识形态中，所以，根本不可能消弭意识形态。

既然“超意识形态机制”无法消弭意识形态，人们也始终无法逃避意识形态的侵入，那么，是不是就意味着人们生活在“后意识形态”之中呢？齐泽克在论述马克思拜物教理论即将得出结论时，他给我们卖了一个关子。“我们是否应该说我们生活在一个后意识形态社会之中。或许最好我们先试着说明我们所谓的意识形态的含义，然后再回答这些问题。”^④齐泽克在《意识形态的崇高客体》中指出：意识形态最为基本的定义，“或许是出自马克思的《资本论》的那个著名短语：‘他们虽然对之一无所知，却在勤勉为之’”^⑤。然而，意识形态已经转变成这样了。“他们对自己的所作所为一清二楚，但他们依旧坦然为之”^⑥。因此，在齐泽克的眼里，意识形态已经幽灵化了，是一种无所不在的幽灵。齐泽克说：“意识形态可以指称任何事物，从曲解对社会现实依赖性沉思的态度到行动取向的一整套

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，第7页。

② [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，第13页。

③ [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，第14页。

④ [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，2002，第39页。

⑤ [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，2002，第39页。

⑥ [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，2002，第40页。



信念，从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介，到使得主导政治权力合法化的错误观念，几乎无所不包。”^① 意识形态就像个幽灵，出现在我们生活的每个地方，当我们以为摆脱它的时候，它却冒出来了，而当我们认为它存在于我们之中时，它又似乎消失了。于是，“在现在，一切都被意识形态化了，意识形态可以包括歪曲和神秘的东西，可以包括为权力利益服务的政治工具，包括能为人们提供一种价值判断的中性认识标准，一切意识形态的幻想、玩世不恭的讽刺和嘲弄，以及文化传统、语言、市场媒体等等。”^② 由此，意识形态以无所不能的能量，建构着我们的现实生活的空间。于是，齐泽克说：“以为我们生活在一个后意识形态社会，这样的观念有点超前：犬儒主义以其讽刺的超然，为我们留下了意识形态幻象那尚未触及的基本层面，正是在这个层面上，意识形态结构着这社会现实自身。”^③ 也就是说，幽灵化的意识形态仍然还是我们生活中不可避免的，而且我们同时处于自在的、自为的、自在自为的三种意识形态之中，不存在时间的先后顺序，只是存在逻辑先后而已，即试图走出一种意识形态，其实又陷入另一种意识形态。因此，所谓的后意识形态，在齐泽克看来，只不过是个陷阱。我们并不是生活在后意识形态中，而是依然处于自在的、自为的、自在自为的意识形态中。

由此，我们从齐泽克的意识形态三形态区分可以看出，我们无法摆脱意识形态的控制，而且在现实生活中，我们需要寻找意识形态最后的依赖。事实上，“没有幽灵就没有现实，现实的圆周只有通过不可思议的幽灵的补充才能够形成整体。”^④ 因为现实永远不是其自身，它只通过其不完全失败的象征展示自己，幽灵鬼怪就在这永远将现实与真实分离的空虚中出现，由于这个原因，现实具有了虚构的特性，幽灵为逃避现实的东西赋予了实体。实质上，齐泽克从对象 a 的角度，深入到主体内部和主体间关

① [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，第3页。

② 卢永欣：《齐泽克意识形态的三种形态及其幽灵》，《广西大学学报》（哲学社会科学版）2005年第6期，第37~42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，2002，第42页。

④ [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，第19页。



系进行的意识形态批判，这是齐泽克自谓的“意识形态批判的‘补充程序’”之一。于是，作为意识形态“行”层面上的主体就不断在现实与意识形态幻象之间博弈，为了得到主体的主体性完整存在，就只有不断地以意识形态来建构主体，从而填补主体的残缺。

四 崇高客体：齐泽克的意识形态重构

拉康认为主体在想象界是通过镜像的小他者的认同而获得，在象征界是通过符号系统的大他者认同而获得，由此可见，不论是在想象界还是在象征界，主体都是外在于他者，都是一种误认，都是不真实的，是一种“不可能的存在之真”（张一兵语）。齐泽克却将这一不可能之真称为“空无的原质”，以至于颠覆了传统的真实观。

齐泽克认为这个“空无的原质”是实在界在象征界中的裂缝，具有崇高的位置。在当今的社会生活中，意识形态就是“崇高客体”的位置。

“崇高”一词最早可见于古罗马的朗吉纳斯的《论崇高》，他将崇高定义为“伟大心灵的回声”。后来，19世纪浪漫主义学派则把“崇高”界定为一种畏惧感，认为“崇高”的感觉是对神灵或自然中不可解释的现象的一种莫名畏惧感。而在康德那里，崇高感是一种只能间接产生的愉快。康德曾这样给崇高下定义：“它是一个（自然）客体，该客体的再现（representation）决定着我们的的心绪，该心绪把自然提升到超出我们范围之外，视为诸种观念的呈现（presentation）的等价物。^①”可以说，在康德那里，崇高意谓内部世界的、经验的感性客体与内心活动不可分割。正如他在《判断力批判》中说的：“崇高不在于任何自然物中，而只是包含在我们内心里。”^②这就是说，感性的客体与理性的自在之物之间存在难以逾越的鸿沟，任何经验的客体都不可能完全呈现原质。然而，崇高作为客体，则可以使我们能够体验到原质的重现。因为凭借对经验客体再现的失败，我们对原质的真实维度有了预感。既让我们感到愉快又能感到不愉快，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，2002，第277页。

② [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002，第103页。



是一种失败的成功，是一种消极的愉快。在齐泽克看来，这就是崇高的逻辑。正是这种悖论性的崇高逻辑，让我们感觉到意识形态的崇高客体是我们现实生活中不可或缺的。只有通过这种意识形态的填补，我们才能不断建构我们自己。

这种悖论性的崇高逻辑是怎样的图景？齐泽克借用康德的话说，“有关崇高的悖论在于：在现象的、感性的体验客体与自在之物这两者之间的割裂，原则上是难以逾越的。这就是说，任何经验客体，经验客体的任何再现，都无法充分地呈现原质（这个超感觉的理念）；但崇高是一个客体，在那里，我们可以体验到这种不可能性，这种在苦苦地追求原质的再现时遭遇的恒久失败。因为借助于再现的失败，我们对原质的真实维度有了预感。”^①可见，作为崇高的自在之物，我们只有借助于再现的失败才能把握，我们才能感到自在之物的存在。因为在康德看来，崇高是一种通过失败而激起的愉快感。对于崇高客体的认识，黑格尔比康德更为彻底。因为在康德看来，崇高只是在理念世界的纯粹否定性而抵达的，在感性世界之外还有理性世界的物自体。而黑格尔则认为现象界之外根本不存在任何自在之物。黑格尔的立场是：“现象性之外，再现领域之外，没有任何东西。对于激进否定性的体验，对于一切现象对理念的不适当性的体验，对于现象与理念两者之间的严重割裂的体验，已经成为作为‘纯粹的’、激进的否定性的理念本身。康德认为他依然只是在处理原质的否定性呈现，而在此时此刻，我们已经处于自在之物中了——因为自在之物不过是这种激进否定性自身而已。”^②因此，齐泽克认为黑格尔的立场比康德还要具有批判性。因为，在康德那里，崇高感是由观念激起的，而在黑格尔那里，我们处理的是“一小片实在界”。通过黑格尔的演绎，崇高客体的地位几乎被神不知鬼不觉地移花接木了，但其地位依然不可动摇。“崇高不再是（经验的）客体，它通过其不适当性指明了先验的自在之物（理念）之维；而是这样的客体，它占据了位置，取代、填补了作为空隙和作为绝对否定性的纯粹乌有的原质的空位——崇高是这样的客体，其实证性躯体只是乌有

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，2002，第278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，2002，第281页。



的化身。”^①由此可见，崇高客体本身是一个空无，它体现了主体的匮乏，它是大他者在符号秩序中的短缺。之所以是崇高，在于它占据了主体欲望的不可能的位置。进而取代和填补原质的空无，为主体提供欲望满足的某些内容。从而主体就只能是一种结构性的存在，正是这样，主体看到它自己作为一个缺失是由对象a促成的。“作为原因的对象a是一个自在的，它抵制着主体化—象征化，但是又远没有成为‘独立于主体的东西’，它在严格意义上来说是洒向对象的主体的阴影，是主体的一种替身，是一种缺乏自身连续性的纯粹的相似物。”^②主体的存在就寄身于这种崇高客体之中。

齐泽克认为崇高客体的这一特性，在黑格尔的著作中是以所谓的“无限判断”的形式完美体现的。在这些判断中，比如：“精神是块骨头”、“财富即自我”、“国家即君主”、“上帝即基督”等。主语和谓语是极端不相容的，但正是这种不相容性，使得主体得到彰显。因为这些物质客体是不可或缺的，主体欲为能持续存在，就必须通过这些物质客体来建构，尤其是在当今的社会，人越来越被异化，主体性的丧失感越来越严重，于是人更加需要通过崇高客体作为填充者维持着他自己所掩饰的短缺。

在齐泽克看来，意识形态也包含着这样的悖谬结构。齐泽克在《意识形态的崇高客体》中通过货币的特性阐释了意识形态崇高客体的悖论。众所周知，马克思在《资本论》中认为货币作为一般等价物的形式出现在社会商品交换的循环体系中。货币之所以可以充当一般等价物，是因为它本身有价值，但是，随着社会的发展，货币由纸币充当，纸币只是货币的符号而已，但它却拥有“崇高”的通用性，在社会交换结构中占据一个特殊的位置。正是这一特殊的结构位置，赋予了纸币“崇高”的属性。当人们使用货币的时候，他们一清二楚，对于货币本身来说，它没有任何独特的地方。无论货币的材质、形状、图案如何，都不会影响货币的社会功能。正是这种特殊的关系，使得货币不是传统意义上的物质，而是一种由“崇高的物质制成的、是由其他‘不可毁灭和改变的’、能够超越物理客体腐

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，2002，第283页。

② [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004，第37页。



败的形体制成的”^①。尤其是随着电子货币的出现，金钱非物质化后，反而增强了它的把握力，金钱转变成一种看不到的符号，正因如此，它变成无所不能的幽灵框架统治着我们的生活。于是，在市场经济社会中，人们疯狂地追逐金钱。实质上，人们追逐的不是金钱的物质形态，而是指向非物质性的崇高客体。随着这种拜物的幽灵化，物质性不断解体，崇高客体变得更加富有压迫性，更加无孔不入，仿佛主体无法逃避崇高客体的掌握。

一个客体本质上并不存在什么崇高性，但是，被符号秩序赋予一些崇高的话语，就不知不觉地具有了崇高性。因此，客体的崇高性，是由其所在的结构位置所决定的。在现实中，我们往往会遭遇很多的崇高的缝合点，比如学历、文凭、金钱、地位等。这些被符号秩序创造出来的崇高的词语，成为主体追逐的对象，操纵着主体的欲望。因此，它们便成为粉饰和掩盖意识形态的不一致的工具。同时也在一定程度上填补了主体内部的创伤。正如齐泽克所说的，“一个崇高的客体只是一个普通的、日常的客体，它相当偶然地发现自己占据了拉康所谓的原质的位置，即欲望的不可能的实在客体的位置。崇高的客体只是‘被提升到了原质层面的客体’。将崇高授予客体的，是它所处的结构位置，就是这样的事实——它占据了快感的神圣/禁止位置，而不是它固有的质素。”^②可见，客体以其笨重而迷人的呈现所掩藏、隐瞒的，不是某种其他的实证性，而是它自己的位置、空白，是它要以自己的呈现去填充的短缺——大他者中的短缺。正是在这样的掩藏和隐瞒下，主体为了得到大他者的认同，其自身的欲望就会不断地去寻找崇高客体。正因为如此，主体也就不断地依照意识形态为他设定的欲望而前行。因此，齐泽克话语中的“崇高”，其实就是意识形态的陷阱。一方面，崇高客体不断引发主体的欲望，进入符号界后，主体完全被意识形态操控。他们心甘情愿地遵从意识形态的安排，不遗余力地去追寻崇高的客体，从而，也陷入了意识形态的陷阱当中。然而，主体又只能通过对幻象客体的欲求力图超越符号秩序对他的压制，由幻象客体为它重新赋予一致性和完满性。另一方面，主体又永远不可能实现这一点。因

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，2002，第25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，2002，第266页。



为在这个陷阱中，主体又无法逾越，而且幻象客体本身也是一种不可能性，主体只能不断接近实在界的创伤核心，但永远无法到达它。如果我们过于靠近实在界，那么客体的崇高性就会消失，变成日常生活的客体。于是，人们对它只能斜视，任何直视都不可能。“它固守于缝隙之中，居于中庸状态，只能从某一角度去审视，朦朦胧胧地看它一眼。如果我们想在白昼的光线下察看它，它就会变成一个日常客体，就会自行消解，这是因为它本质上什么也不是”^①。因此，作为实在界的客体只是某种限制，我们可以超越它，但我们永远不能追上它。因为主体就处于符号界和实在界之间的缝隙中，只是一个空隙，是符号结构中的空无，主体只不过是他的符号化再现过程的失败点而已。

第二节 主体的空无：意识形态 与现实分裂

齐泽克认为，现实中的主体总是不断被分裂的，只不过是符号秩序的建构物而已。齐泽克把这种丧失原初真实状态的情形称为“主体的空无”。正是因为意识形态与现实之间存在着截然的分裂，才导致了主体的空无。

一 意识形态与现实分裂

齐泽克在《意识形态的崇高客体》开头就引述了拉康这样一句话——“马克思发明了征兆”。在齐泽克的眼里，意识形态无非就是一种被遮蔽起来的社会征兆。所以，当今的意识形态批判主要是指向：“在‘物化’本体论秩序的任何相似物下，发现其否定的政治基础，即它如何取决于一些过剩的‘主体’行为。”^②显然，齐泽克所说的意识形态与症候的连接是拉康式的，这种征兆是通过意识形态对幻象缝合而呈现出来的，并将这种关

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，2002，第232页。

② [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微译，江苏人民出版社，2005，第193页注23。

于征兆的理解牵强附会于马克思。齐泽克说：“马克思发明了征兆（拉康语），依靠的是检测某些裂缝、非对称和‘病理性’失衡，它们予人以资产阶级‘权利和义务’具有普遍性的假象。探测这种失衡，目的并不在于指出这些普遍原则的‘不完美性’，指出它的不充分性将在进一步的发展中被消灭；探测这种失衡，目的在于将之用于创构性时刻。”^①由此可知，齐泽克无非就是想将马克思拉康化。我们顺着齐泽克的逻辑，就会发现齐泽克认为马克思对资本主义的批判就是非本质主义的，这种征兆的存在其实表现自身的不存在。那么，齐泽克视野中的征兆到底是怎么样的？我们将从意识形态分裂的理论视角加以深入阐述。

齐泽克指出：“‘征兆’是一个特定的因素，它颠覆自己的普遍基础，犹如属颠覆其种。在这个意义上，我们可以说，马克思主义‘意识形态批判’的基本程序已经是‘征兆性的’了：它存在于对相异于既定意识形态领域的崩溃点的探测之中，与此同时，对于终止那个领域和获得其成熟的形式，它也是必不可少的。”^②即：“征兆”是存在的，它是一个排他性的逻辑程序，是一种悖论性的存在，是一个崩溃点。比如自由、平等，其实都是虚假的。表面上看，自由是个普遍的法则，但必须通过属的表征才能真正在现实生活中得以存在，如言论自由、意识自由、出版自由、劳动自由、政治自由等，然而就是这些属性的自由颠覆了这一普遍自由。工人的劳动自由实际上是出卖劳动力的自由，最终在现实中失去了自由，遭受资本家的奴役。恰恰是这个悖论性的自由，终结了资本主义的自由，颠覆了全部形式上自由、平等的交换，这种自由、平等幻象背后是实质上不平等，如果我们抽掉这些支撑，资本主义大厦也行将倒塌，也就是资本主义社会的崩溃点，即征兆。

齐泽克认为意识形态与经济现实已经分裂。马克思一针见血地找到了资本主义的这个征兆，马克思从商品拜物、资本拜物和货币拜物，深入透彻地看到了资本主义社会将“人与人的关系”物化为“物与物的关系”，马克思对资本主义这种生产方式的批判，在揭示了资本逻辑的天然性和普

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，2002，第29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，2002，第29页。



适性的同时，也揭露它的欺骗性和虚假性。齐泽克认为这种意识形态实质上是一种被遮蔽起来的社会征兆，所以在今天，意识形态的批判不能只停留在认识论的层面，而应该深入到本体论的层面。因为意识形态已经与现实分裂了，表面上看，主体随着“人与人之间的关系”的非拜物教化的退却，“物与物之间的关系”拜物教地显现出来，使得“拜物教的位置已经从主体间的关系转移到了‘物与物之间’的关系上”^①，从而使资本主义的社会关系不再直接以统治与奴役的关系表现出来，它们已经伪装于“物与物之间的社会关系的外形之下”。

齐泽克也十分赞同马克思的这一理论。他说：“某一商品的价值，不仅会有效地成为多种商品的生产者们之间的社会关系网的徽章，而且还假定了另一物品——商品的准‘自然’财富的形式，即货币：我们说，某一商品的价值就是如此这般的货币数量。”^②但是，齐泽克并不是真的想站在马克思的意思上说话，而是借用马克思思想的空壳，装上拉康的精神分析理论的新酒而已。因为他进一步说道：“商品拜物教的基本特色并不在于以物代人（‘人与人之间的关系假定了物与物之间的关系的形式的’）。相反，在于这样的误认，它关切结构网络与其构成因素之间的关系网络的效果，表现为某一构成因素的直接财富，而且好像这个财富也属于各种因素关系之外的某一因素。”^③齐泽克的意思就是拜物教的本质不是人与人之间的关系被物与物之间的关系所取代这么简单，而是有更为复杂的社会结构性误认关系。而这种误认既在“人与人之间的关系”中，也在“物与物之间的关系”中。也正是这种视而不见的误认构成了意识形态与现实分裂的真正结构。商品拜物教就是社会经济现实分裂的结构。

齐泽克认为商品拜物教的辩证法还能帮助我们把握所谓的“极权主义”这一现象。以商品拜物教这种社会结构分析当前的极权主义、法西斯主义等，实质上就是以商品拜物教的辩证法透视极权主义的意识形态。在前面的齐泽克对意识形态的新的诠释一节中，我们已经知道齐泽克所要说

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，2002，第35～36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，2002，第32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，2002，第32页。



的意识形态不是只停留在“知”的层面，而是更为深入地指出还处于“行”的层面。意识形态已成为生活中不可缺少的部分，当然它必须以一种隐喻的方式存在，隐藏真实的面目，掩藏意识形态与现实分裂这一事实。使得我们生活在一个记号的世界，而且一个记号总是指向其他的记号，根本不存在最终的现实。齐泽克说：“极权主义的源泉是对官方词语的教条主义依恋：缺乏笑声，缺乏讽刺的超然。对于善的过度许诺会转变为最大的恶：任何一种狂热的教条主义，特别是在至善（Supreme Good）名义下表现出来的狂热的教条主义，都是真正的恶。”^① 换言之，如果我们过于迷恋善，并且对于恶的憎恨过于陶醉，那么对于善的迷恋也就可能适得其反，转变成为恶的力量，因此，齐泽克的态度是一种明显的反基础主义态度。对于这种观点会掩饰了基础主义的经验，因而使我们不得不反思对于恶的狂热迷恋会怎么样这个问题，齐泽克认为《唐璜》结尾时的情景略见一斑。唐璜在面对这样两种选择：“如果为自己的罪恶进行忏悔，他就能获得拯救；如果一意孤行，他将永远遭受谴责。”^② 按照基础主义的经验，唐璜只有选择与过去决裂，才能获得救赎。但是唐璜并没有这样做，而是选择固执地坚持自己的罪恶，尽管他知道这样做会永远遭受谴责。荒谬的是结果并不是传统基础主义预想的那样，唐璜获得伦理英雄的身份。因此，政治现实与意识形态总是存在着不可弥合的鸿沟，人们也很乐意地接受这种意识形态，也许人们都无法洞察背后的真实面貌，但是，它又的确存在。齐泽克说：“在当代社会（无论是民主社会还是极权社会）中，可以说，愤世嫉俗的距离、笑声、讽刺是这个游戏的一部分。”^③ 我们不能只是从表面上看待这些意识形态，它只不过是一具过时的活僵尸，一堆历史的残余物而已。就像当下的所谓的民主政治，用过时的、被归于丘吉尔名下的话说：“民主政治在所有可能的制度中是最坏的；惟一存在的问题是，根本没有比它更好的政治制度。这就是说，民主政治也总是要面对各种可能的腐化堕落、迟滞低效；唯一存在的问题是，总是有人企图躲

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，2002，第37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，2002，第38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，2002，第38页。



避这个内在的危险，恢复‘真正’的民主制度，这必然走向民主政治的反面，最终导致民主政治的终结。”^① 显而易见，一意孤行地想揭开意识形态的真实面具，即便人人都知道意识形态虚假无力，然而人们并不会相信幻象的破灭，他们依然会维护着这种意识形态的面具。因此，齐泽克认为不可能铲除这种本体性对抗，消除对抗意味着对人自身的否定，于是，我们在面对社会创伤时，我们会不懈地与之斗争，但它将永远无法彻底解放。由此可知，意识形态自身存在着不可调和的矛盾性，与现实存在着不可弥合的分裂。就像“排犹主义”就是一种社会存在，成为法西斯主义存在的维持现实。犹太人成为实在界和象征界之间裂缝的符号替代者。实在界的空位要在符号界得以呈现，必须要构建一个幻象的架构，“排犹主义”正是将犹太人当作建构这个幻象架构的承担者，作为某种基本阻塞的拜物教的体现而已。实质上，一个犹太人只是被那些“犹太人”能指的所替代了，每个犹太人身上都被安上了诸如贪婪、诡计多端等特征，这不过是主体的欲望而已。齐泽克说：“犹太人显然是一个社会征兆：他们就是一个临界点……”^② 如果我们透过幻象来审视他，犹太人显然是一个现实的人侵者，他毕竟给社会带来了追逐利益、腐化堕落和无序的社会体系，但是，我们若剔除它，它又会变得有序、稳定和一致。不过，意识形态的真正意图却不是想完全消除这种幻象。因此，齐泽克说：“我们必须在归之于‘犹太人’的那些特性中，确认我们社会制度的必然产物；我们必须在归之于‘犹太人’的‘过量’中，确认关于我们自己的真理。”^③ 也就是说，“排犹主义”是当今资本主义社会得以存在而需要建构的幻象，是资本主义社会得以运行的必要条件。

二 主体与自身分裂

齐泽克认为，意识形态是一种“社会存在”，它是构成我们生活不可

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，2002，第7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，2002，第178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，2002，第178页。



或缺的社会现实，然而在意识形态建构社会现实时，不仅造成与社会现实分裂，也导致主体与自身的分裂，造成主体的空无。

在拉康看来，主体在生成过程中，不断被分裂、被阉割，主体也只有不断被分离、被阉割之后，才能进入象征秩序。主体是一个与自我不断异化的过程，是一个与自我不断分裂的过程。齐泽克继承了拉康的“分裂主体”的理论。拉康认为主体正是经历了前镜像阶段、镜像阶段和俄狄浦斯阶段，不断地分裂成想象界的小他者、象征界的大他者和实在界的能指主体。这一形成过程就是一个不断自我分裂和自我异化的过程。正如拉康所说，真我丧失在语言中，主体只不过是象征秩序中的一个会说话的尸位而已。

拉康认为人类婴儿是早产儿，本来在母体里享受着一种自足的状态，自从降生以来，面临着一个完全陌生的世界，尤其失去了原有的自足的状态，从而产生了“身体破碎”的焦虑。那么，面对这种受挫，主体如何才能克服呢？拉康的镜像理论提供了一个有力的诠释，齐泽克沿袭了这个理论。

拉康认为，婴儿在出生后的6个月内，都是被动地接受外界事物，因此，婴儿对于外界的印象也只不过是零碎的或是片断性的感知，并无整体性和统一性的观念。但是，从6个月到18个月时，婴儿会经历一种拉康称之为“镜像时期”的变化，在这个时期，婴儿可以通过镜子认识自身的整体统一性，婴儿常会冲着镜子中的自我的像发笑，这种发笑标志着婴儿从被动接受外界转向主动想象的阶段。然而，镜中形象毕竟只是自我形象的反射，那不过是一个小他者而已，是虚幻的。可见，主体的自我一开始并没有确立，通过镜像阶段，主体的自我有了开端，不过只是想象的认同主体，通过这种误认性的认同建构了一种以自我为中心的想象秩序，拉康将其称为“想象界”。

随着语言的获得，婴儿在语言中获得“我”的主体位置，逐渐认识到“我”与他者的差别，以及会区分外界的差异。懂得用语言表达欲望和情感，也就进入拉康所说的象征界。在这个时期，幼儿一旦从镜像的迷恋中解脱出来，他就会转向他人，首先莫过于他的母亲。母亲作为哺育者，几乎一开始就与婴儿确立了关系。然而，经历了镜像阶段之后，婴儿开始获得自我，于是母婴关系逐渐成为自我与他人的一种想象性关系。刚开始，

婴儿为了取悦母亲，还努力地使自身的欲望成为母亲的欲望，原本只有母子的二元关系随着父亲的介入被打破，婴儿为了重新获得自我，不得不接受父亲符号秩序的替代。此时，父亲成为象征性的父亲，无论他是否在场，他都具有父亲的权威。面对父亲剥夺母亲欲望能指，婴儿唯一的办法就是认同父亲。父亲此时既不是现实生活中的权威父亲，也不是现实生活中经常不在家的父亲，父亲只能是“父亲的名字”，只是一种能指，是一种象征符号。通过“父亲之名”这个象征符号确立主体的自身完整性。正如拉康说的：“象征符号以一个如此周全的网络包围了人的一生，在那些‘以骨肉’生育出他的人来到这个世上之前，象征符号早就结合成一体了；在他出生时，它们给他带来星座的禀赋，或者仙女的礼物，或者命运的概略；它们给出话来使他忠诚或叛逆；它们给出行动的法则让他遵循以至他还未到达的将来，以至他的死后；依照象征符号他的终结在最后的审判中获得意义，在那儿语词宽宥或惩治他的存在，除非他达到了为死的存在的主观实现。”^① 由此可知，主体与他所想的或所想要说的总是不一致，象征才使他真正成为主体，可以毫不夸张地说，人的一生就是被象征秩序这张网包围着，我们无法逃脱。人一降生就被家人套上了他们的期待东西（如名字），于是自从他接受这个名字开始，他就变成了一个符号而已，于是，在他不断成长的过程中，不断被别人询唤，以至于他在这种反复的符号秩序建构中追求自己信以为真的真实目标，直到他死去。因此，主体在生成过程中，就是一条不断符号化的不归路，他越是进入到象征秩序中，他就越是被分裂，与自我越远。“他的欲望遭到象征秩序的审查、压抑和摒弃，他的存在不断地被象征秩序所阉割，他的丰富的内容都被倒空了，最终成为一个空位，只能作为‘短缺能指’进入象征秩序的能指网络之中。”^② 也就是说，在象征秩序中，能指的主体只是一个空位而已，象征秩序总是围绕着这一空位不断建构主体，因此，主体本身就是一种不可能性，正如拉康说的那样，“如果我们要作一个抽象，如果我们要削减不同的主体化模型的全部丰富性，削减主体经历其主体位置时所呈现出来的体验的丰富性，那么残存的就只能是一个要用这种丰富性来填补的空位；这一原初的

① [法] 拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001，第290页。

② 莫雷：《穿越意识形态幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009，第75页。



空隙，符号结构的这一短缺，就是主体，就是能指的主体。因此，主体是要与主体化的结果严格对立的事物：主体化所掩饰的事物并非前主体或超主体的书写过程，而是结构中的短缺，这种短缺就是主体。”^① 也就是说，主体被象征秩序所倒空的短缺就是符号秩序中的空位，用拉康的话来说，我们的“主体观念就是‘所指的主体’的观念，他是活跃的行为者，他是某种意味的承载者，他试图在语言中表现自我”，但是，“它总是一次位移、失败——主体无法找到属于‘他自己的’能指，他总是说得太少或太多”^②。一言以蔽之，语言无法完全表达他试图言说的事物，他说出的东西总是不同于他想说的或打算要说的事物。正是这种象征秩序符号化的失败，主体不断地在象征秩序中建构，齐泽克认为主体是象征化失败的产物，但是符号化的过程不可能一干二净，总是有剩余。这种剩余就是齐泽克所说的“创伤性的实在界”。齐泽克说，“实在界”没有任何实证性的存在，它就是失败、短缺、空隙、不可能性。因此，主体不是不在，而是残缺地存在。也就是说，主体只是作为一种残余而活着，人不可能完全复归自我。同时，由于实在界是对象征界的抵抗，因此，主体也不可能回答大他者的问题，主体只是成为这种不可能的空位，但正是这种不可能性成为人的动力。

总之，齐泽克认为主体生成的过程就是一个不断自我异化和自我分裂的过程。在小他者和大他者的作用下，主体的一切丰富的内容都被审查、被抑制、被倒空，主体最终成了一个“空位”，一无所有。

第三节 主体的内化机制：意识形态的 认同与移情

齐泽克认为“主体的空无”只有通过幻象对现实的建构，实质上是与主体密不可分的。他所说的“现实”是与主体不可分割的，而且是主体与主体

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，2002，第239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，2002，第239页。



之间建构的关系，因此，在齐泽克看来，意识形态对现实的建构，实质上也是对主体的建构。那么，现实主体建构是通过什么机制来内化的呢？齐泽克认为意识形态幻象对现实主体的建构是通过认同和移情两种机制完成的。

齐泽克将意识形态分为自在的、自为的和自在自为的三种意识形态形式。不论是作为观念的复合体，抑或作为物质化的意识形态，还是作为无所不在的幽灵化的自在自为的意识形态，都发挥各自的作用，但在齐泽克看来，都是内心的心理活动，都必须内化为主体的内心体验。西方马克思主义对此做了大量的阐释。马尔库塞以“单向度的人”揭示意识形态国家机器如何质询个人为主体，齐泽克则承袭马尔库塞的理论。无意识的个人通过认同社会秩序所建构的理想，进而依靠移情机制，使意识形态成了无所不在的看似是真的“真理”，从而操控主体。

一 认同

齐泽克认为无论哪种意识形态，它都会对现实产生作用，并经其内化为主体的内心体验，从而产生意识形态的认同。事实上，人们对意识形态的认同是通过构造一个不可能的现实主体，构造了一个主体似乎逃离社会异化的幻象，以此获得主体的真实性。但是，主体为了得到这种虚幻的自我满足感，反而愈加陷入异化中。在不同的时期，主体与现实的分裂情形不一样，导致主体的形成也有差别。齐泽克根据主体形成过程的不同阶段，将主体对意识形态的认同分为“想象性认同”“符号性认同”“对象a”三个阶段。

齐泽克依据拉康的欲望理论说明认同问题。在拉康看来，在欲望的基本细胞中，主体不是说话的主体，而是被说话的主体，主体是被分裂的、阉割的。因此，主体只有通过一系列的“想象性认同”才能达到符号性认同的现实主体。何谓“想象性认同”？齐泽克这样表述道：“想象性认同是对这样一种意象的认同，在那里，我们自讨欢心；是对表现‘我们想成为什么’这样一种意向的认同。”^① 由此可知，想象性认同是对这样一种意象

^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，2002，第145页。



的认同，是对表现“我们想成为什么”这样一种意象的认同，在这个意象中，我们自讨欢心。这类似于弗洛伊德的理想自我。因此，齐泽克也称之为“理想自我”阶段。想象性认同是一种本能的认同。因为在想象界，主体不断分裂，逐渐成为空无，只能通过认同大他者的形象而获得主体的实现。由此，主体为了获得自己的同一性，不得不把自己认同于想象性他人。正因如此，齐泽克认为我们占主导地位、自发性的认同观念，是对模范、理想、意象制造者的模仿。比如，通过认同通俗英雄、通俗歌星、电影明星、运动员……的模仿，我们不断地想象成为他们那样的形象，久而久之，这些崇拜的偶像逐渐地成为潜在反映我们欲望的载体。但是，不是任何主体想象性认同的形象都是完美的，某些想象性认同得以进行的基础的特征和品性往往具有隐藏性，可能充满创伤性的。齐泽克以奥地利的总统候选人瓦尔德海姆为例证明了想象性认同具有创伤性。1986年的奥地利总统选举，瓦尔德海姆本应由于卷入战争罪行（瓦尔德海姆曾于1939年加入希特勒的“褐衫军”）而不应该获得总统选举的，但是，结果却正好相反，他成功当选当年奥地利的总统。原因就在于人们被想象性认同误导，即使瓦尔德海姆拒绝面对他的创伤性的过去，对他的二战期间的罪行缄口不言，而且瓦尔德海姆本来就打算向公众证实这个想象性主体。但是，战后奥地利却拒绝“贯穿”其创伤性的纳粹时期。最终，瓦尔德海姆逃避面对他的过去反而成为奥地利公众欲望的想象性主体，成为多数人的认同对象。因此，正是这种回避态度使瓦尔德海姆赢得了选举。齐泽克通过瓦尔德海姆的例子告诉我们：想象性认同的特征往往会通过某种程度的失败、衰弱以“非认同”的方式出现的，这种通过指出失败的“非认同”往往又使我们神不知鬼不觉地强化对其认同。问题的关键在哪里？齐泽克指出：这主要是这种自我认同中的自我不是真实的“我”，而是大他者欲望的“我”，自我的认同于是不能再从想象性认同中找到，必须从更深层次的符号性认同中找寻。因此，这种想象性认同不能处在符号性认同之外来把握，它是由符号性认同所决定的。

按照拉康的逻辑，主体的建构必须经过“自我理想——超我形成——符号性认同——社会主体建构成功即意识形态主体形成”^①。齐泽克也认为

① 韩振江：《齐泽克意识形态理论研究》，人民出版社，2009，第98页。



主体的形成必须经历“符号性认同”，即“自我理想”阶段。齐泽克认为自我理想的符号性认同是意识形态主体形成的重要阶段。因为“符号性认同则是对某一位置的认同，从那里我们被人观察，从那里我们注视自己，以便令我们更可爱一些，更值得去爱”^①。不像理想自我是自己认定的形象，是一种自娱自乐的“扮演”，这种认同的对象多数情况下表现为创伤性和隐含性特征，自我理想（符号性认同）则是一个象征的点，它给你一个位置，为你提供审视的角度。为了更为清楚区分想象性认同与符号性认同之间的差异，齐泽克以卓别林的电影为例证。“卓别林的滑稽表演有一个重要特色，就是对儿童采取邪恶、残酷、羞辱性态度：他们因为失败而被取笑、嘲弄”，对于这个现象，我们不能只看银幕上展现的被取笑和嘲讽的儿童，我们应该从儿童自己的符号性认同的位置去审视。因为儿童通过自己的凝视，对自己的同伴以这种方式审视，他才有这种侮辱和嘲弄的方式。因此，想象性认同处于意象层次，而符号性认同则处于文化符号秩序的层次。理想自我认同的是（大）他者的形象，就犹如我们的姓名一样，名字只是我们的外在形象认同，是想象性认同点。而姓则是来自父亲，是符号性认同点，所以，自我理想认同的则是大他者的面容，我们只有借以进行自我观察和自我判断的代理，不是认同我们怎样在他者之中看待自己，而是认同我们如何被他者看待。作为苏联领袖斯大林在认同上就完全不是停留在实体性描述上，而是一种符号性认同。斯大林在俄语中是“钢铁制成”的意思，意指斯大林具有钢铁般的不屈不挠的性格，暗指斯大林具有超过常人的品格和意志，他已经不再是一个活生生有血有肉的现实的人，而已经被化约为一个社会主义领袖的伟大形象，一种社会主义成功的符号。正如齐泽克说的那样：“真正不屈不挠和钢铁一般的意志的，是历史进步的规律，是资本主义解体及走向社会主义的具有讽刺意味的必然性，正是在这样的名义下，斯大林这一经验性的个人才粉墨登场——他也正是从这一视角，审视自己和判断自己的行为”^②。所以，斯大林就是依据这样的大他者（共产主义）的凝视来塑造自己的理想自我，把一个经

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，2002，第145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，2002，第150页。



验的、肉体的个人变成了革命化身的斯大林。只要主体认同了符号秩序的主人能指，就会消解他原有的想象性认同。于是，在符号性认同的支配下，想象性认同与之构建的意识形态能指机制，凭借双重认同个体被融入既定的社会符号秩序，从而成为具有自主感的主体。但是，由于这种认同是一种悖论性的认同，他是以某种方式假定存在某种位置或者主人能指，以某种“错误的认同，是对他者对我的误解方式的认同”^①，来回应这一召唤或者领取这一委任演变成主体。因此，理想自我 $i(o)$ 总是服从自我理想 $I(O)$ 的，正是符号性认同决定和支配了意象形式，理想自我 $i(o)$ 的符号性称呼总是发挥刚性指示符的功能，再也不是简单的描述了。比如：如果某人的昵称是“疤脸”，这不再是一个简单的描述性的称呼了，它同时还表述了一个标记为“疤脸”的人，即便他已经整形了，疤痕不再存在，他依然被标记为“疤脸”。齐泽克通过“疤脸”这个例子告诉我们，描述性的实证的先验名称已经发挥着“刚性指示符”的功能。因此，“如果我们要解释象征认同，仅仅涉及我在别人看来是什么与我真正是什么之间的对立是不够的：当我在别人看来是什么变得比‘我的社会面具下’的心理现实更加重要时，象征认同就会发生，就会强迫我去做‘从我内心深处来说’永远不可能去做的事情。”^② 由此可知，在符号性认同中，我们是在这样一点上把自己认同于他人——他是无法模仿的，这样的近似性是永远不可能的，总是会被避开的。

通过对“自我理想”的认同，主体在能指中获得位置和凸显，但是它毕竟只是还停留在符号界，只是一种虚假的镜像感觉，主体只是在幻象中感觉到自己的完整性。但是这种认同总是存在剩余，总是保留着一定的缺口和缝隙，不可能完全成功。出现缝隙就暗示出了言语和语言之间存在的缺口总是不可消失，因此，我们在交往行动中，总是尽力表达我们的意思，但是，总是存在某些东西在表达中被遗漏，虽然你在言语上正说着这个，但是你想通过这个告诉我们一些什么呢？显然，齐泽克认为这就是言语与语言、言语的措辞力量与非措辞力量之间的差异所导致的，而这种差

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，第45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，第46页。



异是永恒存在的。齐泽克认为只有通过消弭欲望与要求之间的差异，主体才能回溯到本我。正如齐泽克所说：“在‘为什么你告诉我这个’的位置上，我们要在欲望（desire）与要求（demand）之间的差异中，确定欲望的位置：你要求我做某事，但你真正想让我做什么，你要通过这一要求达到什么目的？要求和欲望之间的裂口，恰恰可以用来判定歇斯底里的主体位置。”^① 因此，齐泽克认为面对大他者提出的“你到底想怎么样？”这一问题，他只能如此回答：“为什么我是我被假定是的事物？为什么我得到了这一委任？为什么我是……[一位老师、主人、国王……乔治·卡普兰]？一言以蔽之，为什么我是你[大他者]说我是的事物？”^② 齐泽克所说的这个“歇斯底里”是拉康意义上的，拉康将歇斯底里概括为某种“为什么我是你所是的事物”，就是说，在我之中，质询我的是那一个大他者，把我当成国王、主人、妻子……而招呼我的剩余客体。齐泽克认为就是这个歇斯底里的问题打开了符号界的这个缝隙和缺口。因此，符号性认同不是认同的最后阶段，我们总能发现大他者的漏洞，发现符号秩序的缺口，由此，主体要获得本我的位置，就必须进入认同的第三阶段。

认同的第三阶段就是对主人能指的认同。主体经过想象界和符号界的不断被分裂，但是对于主人能指结构来说，在符号秩序（对象a）之外总是会存在某些东西。于是主体为了找回本我，只能由能指来填补，最后这些能指的填补造成了虚假的幻象，主体认同的是大他者中“不只是他们自身的东西”，认同的是质询的缺口和裂缝，齐泽克认为在今天就是意识形态奴役着我们。因此，齐泽克认为主体要获得真正的本我是不可能的，但只有通过第三阶段的超越质询的欲望和幻象的层面，穿越意识形态幻象，才能最终进入认同，这就必须引入幻象对象a。对象a代表着主体和符号界中的短缺，它“使作为\$的主体的虚空具体化，也是大他者中间裂隙的虚空具体化”^③。这样一来，主体的中心是短缺的，这一裂缝只是实在界的剩余，它拒绝象征化和符号化，也使得质询成为可能。这个缺口不仅是一

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，2002，第155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，2002，第157页。

③ [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004，第232页。



种经验的过剩，而且是一种内在的缺席和空洞，这正是主人能指的幻觉。以至于大他者的模糊性和不可判定性支配着我们，使得质询的过程越来越隐蔽，但主体又需要这种效果。正如齐泽克在言说意识形态和看上去外在于它的东西之间的关系时说的那样：“意识形态是这样的：这种意识形态影响（一种意识形态能指网络‘控制’我们的那种方式）的最后支架，乃是非感知的、前意识形态的快感内核，在意识形态中，‘一切皆非意识形态（即意识形态的意义）’，但正是这一剩余才是意识形态的最后支架。”^①因此，在质询过程中总是存在裂缝，在言语和阐明之间总是存在差异。“正是这一点看起来为我们打开了它，允许我们补充它，使它成为我们自己的。正是凭借其缺乏和不可知性，它号召我们认识它，取代它，说出它应该说出的东西。”^②但是，正像我们在主人能指中看到的，当质询看上去神秘、荒谬、不完全时，它却能最好地发挥作用，不仅对我们，甚至对大他者也是如此。不论分裂的主体如何努力去认同这个裂缝，在与对象 a 的欲望关系中如何去填补它，主体总是被回溯性地看作是它已经相关的东西，所有的努力都在意识形态之中。正是凭借这种“空无”，它能够阐明的东西都只能以对意识形态的认同的方式来实现，象征之外的主体总是与自身相异的主人能指之间寻找某种默契，因此，我们认同的东西，与其说是言语，倒不如说是解释位置自身。大他者总是与自己分离，我们在被它完成之时，它也被我们完成。齐泽克说：“这种大他者缺失为主体提供——可以这样说——一个呼吸的空间，它使他能在能指中避免总体异化，这不是通过填补主体中的空缺，而是通过允许他认识他自己、他自己的空缺与大他者的空缺。”^③这就是幻想的含糊性，齐泽克认为，我们正是用它来填补质询中的裂缝的，就如崇高的客体填补了主人能指中所空缺的。

人们在现实生活中，就是如此，总是在意识形态的幻象之中。正如“生活只是一场梦”“我们所谓的现实只是一个幻觉”等，这充分说明幻象只是作为现实的支撑物而已，它构建了一个虚假的非认同的空间使得主体获得了有效性。但是，当我们醒来之时，我们都觉得“这不过是一场梦而

① Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989, p. 140.

② [美] 瑞克斯·巴特勒：《齐泽克宝典》，胡大平等译，江苏人民出版社，2007，第 75 页。

③ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989, p. 137.



已”。在这场梦中，我们无限接近幻象的实在界，但我们总是不能完全审视现实的真实状态。主体只能认同这种幻象，不能穿越，否则，我们努力打破了这种梦，到头来只是两手空空。我们用齐泽克常用的例子——排犹主义——进一步阐释。20世纪30年代后期的德国充斥着排犹主义，在这种思想的狂轰滥炸下，犹太人成为阴险狡诈、道德败坏、欺骗贪财的化身。即使每天面对自己友好邻居的犹太人，德国人依然看到他的邻居是多么险恶，他还坚信这个犹太人把自己的本性隐藏在日常表象之下如此之深。由此，我们可以看到，这一意识形态与现实之间的差距最终如何成了对意识形态的有效维护。正如齐泽克所说：“只有当我们在意识形态与现实之间感受不到任何对立时，即，在一种意识形态成功地决定我们在日常生活中以何种方式体验现实时，这种意识形态才会真正地‘掌握我们’。”^①可见，在我们的日常生活中，意识形态总是把我们围在意识形态幻象之城，并内化为主体的个人心理体验和认同。主体所做的任何努力，无不是对意识形态所建构的社会秩序的认同。

二 移情

在现实社会生活中，我们经常看到作为理性的个体经常在虚假的迷雾中津津乐道，这是什么原因？齐泽克认为，当今犬儒主义意识形态支配着主体，主体在情景化的犬儒主义世界中，再次陷入“世界之夜”深渊。于是，在这光怪陆离的意识形态幻象中，主体与现实之间是一种无意识，主体只能通过移情才能形成所谓本真的“自由”。

主体在认同过程中不断被分裂，依靠能指的填补，最终产生了误认和幻觉，正是这种误认和幻觉，意识形态俘获了主体的欲望，并以“无所不知”的真理名义操纵和奴役主体。因此，移情“就是对真理的假定，就是对隐藏在愚蠢创伤性，不一致的法律事实后面的意义的假定”^②。也就是说，移情就是通过给人以真理性的幻觉来操纵人的欲望，比如说法律，人

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，2002，第69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，2002，第53页。



们对法律的权威性认同并不是因为法律具有的真理性，而只是屈从外在的压力而被迫接受。齐泽克说法律的权威性与法律的真理性无关，只是害怕被惩罚而被迫接受法律的真理性。

移情导致了人们认为意识形态中蕴含着真理。通过主人能指的干预，原有的意义被内化为本质呈现在幻觉中，这一秘密就在于“要产生新意义，有必要预先假设它在他者中的存在。这就是假定无所不知的主体的逻辑，拉康将其孤立为移情现象的中轴、铁锚：精神分析者预先被假定知道——知道什么？——知道接受精神分析者的征兆的意义。这种知晓当然只是一个幻觉，但它是一个必不可少的幻觉：最终只有通过这一种知晓的假定，某些真正的知晓才能产生。”^①可见，拉康认为这个无所不知的主体只是一种幻觉而已，它仅仅占据了那个假定无所不知的主体的位置。比如，2011年3月11日，日本发生9级地震，导致核辐射。一水之隔的中国却发生了“抢盐事件”。这主要是因为很多人相信盐能防核辐射，虽然多数人知道盐是专供，但在商场依然看到大量人群在抢购盐。这就是那个无所不知的主体，通过移情的幻觉来干预。其实，所谓无所不知是一无所知，主体只是回溯性地回到了主体原本的征兆而已。

但是，幻觉是不可消除的。我们不能回避它并轻而易举地得到真理，真理只有通过移情所特有的幻觉而构成。正如拉康说的那样，“真理来自误认”。“相约萨迈拉”的故事就充分说明了这个道理。故事是这样的：巴格达的一个商人的仆人去市场上买东西，在去市场的路上，仆人被死神推了一下，双方都感到惊讶，仆人迅速回到家里，并从商人那里借了一匹马，奔向了萨迈拉。但商人觉得很诧异，就去市场问死神。为什么要对他的仆人进行威胁？死神说：“我只是被他吓一跳，他不应该今天在巴格达，而应该在萨迈拉才对，我晚上应该在那里见到他。”可见，移情多余的绕路是必需的，我们“只有通过这一额外的绕路，过去以及事物的客观状态，才会回溯性地变回它过去本来的面目”^②。我们在俄狄浦斯的神话中也

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，2002，第253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，2002，第80页。



可以发现同样的结构。有人预言俄狄浦斯会弑父娶母，于是，为了避免这种悲剧发生，俄狄浦斯的父亲将俄狄浦斯遗弃在森林中。结果20年后，俄狄浦斯与其父相遇而不相识，导致将其父亲杀死，最终导致预言得以实现。齐泽克说：“这正是我们讨论的基本悖论：主体面对的场景是来自他想改变、掺和、介入的过去，他步入过去，干预其场景，这倒不是说‘他无力改变任何事物’——与此截然相反，只能通过他干预来自过去的场景，才会变回它本来的样子：他的干预从一开始就已经被囊括其中了。”^①因此，真理来自误认，但是大他者的虚假性只是对方的幻象。这只不过是“无意识”的诡计，真理只有通过移情的幻觉才能构成。“移情的幻觉忽视的恰恰是事物得以正常运行的条件。移情就是通过给人以真理性的幻觉，并以此来引发和操纵人的欲望。”^②从简·奥斯汀的《傲慢与偏见》中就可以发现这一完美的辩证法。伊丽莎白与达西初次见面就被对方强烈吸引，但由于达西的傲慢与伊丽莎白的偏见，双方都没有立即接受对方。然而就是这种双向的失败，相互的误认，构成了双向的交往运动的结构，每个主体都从对方那里收到了反向的信息，通过一些偶然事件，最终都发现了对方的真实性，于是他们相互接受了对对方。可见，真理的得到是经历迂回的绕路，不可能轻而易举地获得。倘若我们忽略由于误认而造成的令人痛苦的迂回弯路，我们只会失去真理。所以齐泽克说：“我们只有完成这一误认，我们才被允许接受对方的真实本性，同时克服我们自己的弱点——对于达西而言是摆脱虚伪的傲慢，对于伊莉莎白来说，是抛弃自己的偏见。”^③这就是说，在对方的已被觉察的缺点中，每个人都感受到了他/她的主体立场的虚假性，却对此一无所知，对方的缺点仅仅是我们视点的扭曲的客观化。齐泽克还用黑格尔式的笑话来证明了这一点。其中一个著名的笑话就是“波兰人想犹太人询问如何从别人身上榨取每一分钱的奥秘”。犹太人每回答一个问题，都会向波兰人收取一个硬币，最后波兰人的钱都

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，2002，第80~81页。

② 参见莫雷《穿越意识形态幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009，第95~96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，2002，第88页。



被犹太人收取了，波兰人大怒：“你这肮脏的无赖，你真的认为我没有注意到你想干什么？这没有任何秘密可言，你简直要从我身上榨取最后一个硬币！”^①犹太人平和地回答波兰人：“你看，你已经明白了我们这些犹太人如何赚钱的。”由此可知，波兰人正是陷入了移情关系的幻觉中，而犹太人又被假定为“无所不知”的主体，正是主体的无意识欲望成为支配主体的力量，犹太人信守诺言，通过叙述赚钱的奥秘，捕获了波兰人的欲望，当波兰人最终发现犹太人并没有什么秘密之时，他只是摆脱了移情的幻觉，但是他仍然处于幻象之中，这一幻象客体如何使我们的欲望成为物质实体的呢？其根源就在于崇高客体，虽然它只不过是主体短缺的客体化而已，但它掩盖了所占据的位置的空位，所以在主体穿越幻象之前，主体只能通过认同和移情的内化机制，为自己制造某种空幻的客体，以填补这种空无的位置。当主体面对着这样一个谜一般的、难以渗透的大他者时，主体不能把握作为一个封闭整体的社会，加上社会本身也不存在，它已经深深打上了严重短缺的标志。主体也就不可能获得与自身的完全认同，正是因为有了这种不可能性，作为实体的社会，大他者已经成了主体。

第四节 意识形态的主体建构：穿越 意识形态幻象

对齐泽克来说，分裂的主体如何成为主体的呢？齐泽克认为这一过程恰恰是主体通过穿越整个世界的否定面、整个世界的创口，犹如穿越黑格尔的“世界之夜”（世界之夜，就是最终极的否定面，它是自由的本体论条件，也是创造的本体论条件）的疯狂，达成自我认同的过程。同时，在这一过程中，主体面对“世界之夜”，在自由“切割”的同时，一种“他性”也成为结构必然面对的问题。这就是拉康所说的“小他者”（other）和“大他者”（Other）。

拉康认为，主体是一个不断分裂的过程，是一个不断客体化的历程。

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，2002，第89~90页。



其根源就在于崇高客体不断填补主体的空位，导致主体的幻象。齐泽克认为要批判意识形态的崇高客体，只有穿越意识形态的幻象。于是，我们就必须回到马克思的那个公式：“They do not know it, but they doing it.”即“他们虽然对此一无所知，却在勤勉为之”^①。然而，由于崇高客体的影响，“他们很清楚自己的所作所为，但他们依然我行我素。”^②可见，崇高客体总是掩藏了现实的欲望，以至于展现出来的现实从来就不是自身，总是符号化的产物，但是，这种符号化的过程又总是失败的，不可能通达实在界，于是，在象征界和实在界之间总是存在不可弥合的矛盾，幻象就是填充符号化后的空缺，幻象就是填补现实与实在界之间的裂缝。如何才能真正有力地对意识形态进行批判，重构主体性呢？齐泽克认为，首先要穿越幻象，其次是质询现实。

一 穿越幻象

齐泽克认为意识形态幻象就像幽灵一样总是萦绕在我们生活的每个角落。在今天，幻象犹如瘟疫到处蔓延。因为“日益破坏着我们的生活的抽象化行为（以数码化、投机市场关系等等为伪装）与泛滥的伪具体形象之间的对抗”^③总是存在。也就是说，如今的现实生活总是被符号化的行为统治着，并通过这些符号化的行为制造种种假象，导致我们永远都生活在这种幻象中，因此，传统的意识形态批判显然已经没有力量了，从现实中找寻幻象的根源显然是走不通的。齐泽克认为：“今天，批判的程序则似乎越来越多地被迫遵循相反途径，从伪具体的形象向构建着我们的生活经验的抽象（数码、市场）程序推演。”^④也就是说，传统的意识形态批判理论的那种从有效的社会关系中，推导出某种意识形态形式在当今是行不通

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，2002，第42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，2002，第45页。

③ [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，第1页介绍。

④ [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，第1~2页介绍。



的，齐泽克认为的意识形态批判就是从社会现实中发挥作用的意识形态幻象。这个“社会现实”为某些“好像”所支撑，比如好像我们信奉官僚体制的全能，好像总统体现人民的意志，好像政党表达了某个集团的利益等等，一旦主体放弃了这种幻象，就使得由物化信仰建构的意识形态幻象的道德建筑土崩瓦解。但是，幻象已经浸透了现实的生活，成为我们不可能脱离的无意识假定。正是由于幻象以某些既定的方式构造我们的快感，使得我们只能依附于主人，不得不接受支配性的社会关系框架。于是，假如我们要抵制象征秩序的符号性化，就只能通过穿越。穿越幻象就是使人们尽可能地接近幻象。

穿越意识形态幻象对现实的建构是我们穿越幻象的必要前提。我们知道在符号性的认同中，“主体（\$）被大他者所捕获，是通过其间的欲望的悖论性的客体—原因（a），通过假定隐藏在大他者之后的这一秘密完成的： $\$ \diamond a$ ——拉康的幻象公式。”^① 也就是说，主体对欲望的欲望，才导致幻象得以存在。幻象只是一个支撑，不断地为所谓的“现实”赋予一致性。齐泽克这样表述道：“意识形态并非我们用来逃避难以忍受的现实的梦一般的幻觉；就其基本维度而言，它是用来支撑我们的‘现实’的幻象建构：它是一个‘幻觉’，能够为我们构造有效、真实的社会关系，并因而掩藏难以忍受、真实、不可能的内核（是由埃内斯托·拉克劳和尚塔尔·墨菲作为‘对抗’而概念化的：难以符号化的、创伤性的社会分工）。 ”^② 其意思就是，意识形态不是为我们提供逃避现实的借口，相反，意识形态为我们建构现实，而这些建构的社会现实反过来成为我们逃避现实的创伤性的内核。这种幻象掩饰了意识形态与社会现实的不一致性，而且还以一种失败的认同来填补主体。按照黑格尔的能指逻辑，一系列内容的记号（ $M_1 \cdots M_j$ ），我们简约化为 M_k ，那么我们可以表达为如下公式： $(M_1 \cdots M_j) \longrightarrow M_k$ ，如果我们反过来说明这些内容，在其中 $M_1 \cdots M_j$ 说明 M_k ，那么公式就可以表示为 $M_k \longrightarrow (M_1 \cdots M_j)$ ，接着继续省略这个颠倒的内容，则成为如下 $(M_1 \cdots M_j)/M_k$ 。为了解释这种“反思性”，我们以“排

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，2002，第62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，2002，第64页。



犹太主义”为例诠释这个逻辑。首先，将那些表明犹太人真实的特性（贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……）来解释犹太人，即可表示为（贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……）——犹太人，接着，我们颠倒这个秩序，并且欲用这些特性（贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……）来说明犹太人，这就意味着要说明这样一个问题——犹太人意味着什么？由此，我们将这个颠倒的顺序作为反思性的省略，即可表示为（贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……）/犹太人。由此，通过这种能指逻辑，一个犹太人不是因为显示了犹太人某些属性（贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……）而被成为犹太人，而是因为他们作为犹太人而具有了这些属性。正如齐泽克说的那样：“‘犹太人’在此表明了实际属性（贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……）之现象的隐蔽基础。因此发生的是一种‘物质变换’：‘犹太人’开始作为一种隐蔽基础的记号、神秘的‘我不知道什么’而起作用，它说明了犹太人的‘犹太性’。”^①因此，从这个逻辑我们不难发现法西斯主义把犹太人当成社会对抗性的载体，建构了一个社会统一性的幻象而已。从而将社会的腐化、破坏等社会的行为都归于犹太人，让犹太人来承担社会的一切责任。就像当今的美国一样，为了建构一个社会对抗的幻象，就把迅速崛起的中国作为承担者。美国的失业问题、经济萎缩问题等都说是中国造成的，以造成反华的现实。

那么，对这种极权主义和美国的行为的批判必须打破传统的意识形态批判方式，这种社会现实不是因为诸如犹太人之类的意识形态幻象的存在而存在，相反，社会是被其自身就具有的对抗性和不可能性所阻止而存在。因此，犹太人或者中国只不过是一个幻象的载体而已，远非社会对抗的积极原因，而只是某种阻塞的体现，是阻止社会获得其全部统一性以及封闭、同质的整体不可能性的体现。我们只有穿越这种幻象，在既有的意识形态大厦中，检测代表着其自身的非可能性的因素。正如齐泽克认为的这样，“社会并不是因为犹太人的存在，才被阻止获得其全部一致性的；它是被其自身具有的对抗性、阻塞所阻止的，而且它把这一内部否定性‘投向’‘犹太人’的形象。换言之，从符号界中被排除在外的事物，作

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004，第58页。



为对‘犹太人’的偏执狂建构，又回到了实在界之中。”^①实质上，犹太人只不过是社会的征兆而已，他们就是一个临界点，被固有的社会对抗假定为一种实证形式。不过，在我们穿越幻象之后，一切现象都回到原点，其实什么也没有。

既然幻象背后什么都没有，那为什么总是能吸引人不断地去欲望它？齐泽克认为这种“穿越幻象”恰恰就“存在于对幻象客体予以倒置的体验之中：主体必须获得这样的体验——欲望的永远短缺的客体原因，本质上不过是某一短缺的客体化和体现而已”^②。它只是掩饰了它所占据的位置的空位而已，“所存在的不过是这种乌有本身而已，这种‘乌有’就是主体”。所以，主体欲有效地超出表象，就必须穿越这种幻象。穿越之后，只有质询幻象背后的真实，承认实在界的不可能性，才能实现对意识形态真正的批判。

二 质询真实

齐泽克认为意识形态总是和真实存在一定的距离，真实总是不能被任何东西所占据，否则我们又陷入另一种意识形态之中。那么，齐泽克在何种意义上说的真实？又如何去质询真实呢？

齐泽克认为“意识形态的最基本的定义之一就是：它是符号领域，它所包含的填充物填补着某种结构性不可能留下的空白，同时又对这种不可能的存在加以否定”^③。可见，意识形态总是掩饰它所掩盖的不可能性，从而导致与作为不可能的真实相遇时，真实与现实总是表现为对抗的，真实总是阻碍现实符号化，没有任何实证性的东西，因此，要质询真实就是要面对真实的不可能性，揭露其内在的对抗性。正如莫雷博士说的：“质询真实，就是挑战不可能。对这种意识形态的补充物——不可能性进行坚决

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，2002，第178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，2002，第268页。

③ [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，第92页。



的抵抗!”^① 因为实在界总是维持在一个幻想的层面，它使我们相信实在界是不可能的，但不是说无法和它遭遇，而是有可能发生创伤性相遇，可是，我们不能面对它，这主要在于真实“要么是作为不可能却也是不真实的（对于即将到来的灾难的预料，无论我们知道它多么可能，但我们不相信它真会发生，于是就将其作为不可能而予以否弃），要么作为真实的但却不再是不可能的而体验（一旦灾难发生，它就被‘重新正常化’了，被看成是事物正常运转的一部分，看成总是——已经可能的）”^②。就如“伊拉克的大规模杀伤性武器”就是希区柯克式的“麦格芬”（MacGuffin），只不过是美国等西方国家的一个空洞的借口，仅仅用来推动事情的进展，本身却毫无价值。伊拉克有没有大规模杀伤性武器已经不重要，重要的是有萨达姆政权，它才是这个麦格芬的真正意义的承载者。因此，意识形态提供的是现实符号结构，作为逃离实在界的痛苦的一种方法。现实总是实在界的一个虚拟现实，一个永远都不可能超过实在界或取得自我平衡的虚拟。假如没有意识形态的神秘化，现实本身就不可能再生。由于“意识形态的目的是想要创造一个虚幻的、重新进行的和真实界的遭遇，而这种遭遇是把社会的不可能性转换成某个历史性的他者对社会的盗取。例如，纳粹的意识形态，是犹太人破坏了社会和谐，他们要为此负责——因此，通过这种方式，他们就掩盖了社会和谐是永远不会存在的，而且是一个内在不可能性的创伤性事实。把实在界的地位归因于一个特别的他者，整体实现的梦想——通过对他者的消灭、驱除或镇压——因此就得到维持”^③。因此，意识形态就是要把这种内在的不可能性这样的创伤性事实转化为一种外在的社会阻碍，并把它变为永远不可能，由此可知，质询真实，就是要对这种不可能性进行挑战，揭露实在界的内在对抗。

“不可能”这个重要的范畴就成为意识形态批判的关键问题了。齐泽克认为，“不可能不是拉克劳和墨菲所说的中立范畴（他们论述的社会不

① 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009，第113页。

② 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《伊拉克：借来的壶》，涂险峰译，三联书店，2008，第51~52页。

③ 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克、〔英〕格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社，2005，第10页。



可能性的论点)，而是包含着一种基本的敌对边界。……就是把某物提升到不可能，作为一种延迟或避免和它遭遇的手段。”^① 齐泽克用《我最好朋友的婚礼》形象地阐释了这一理论。在卡梅隆·迪亚兹的婚礼上，茱莉亚·罗伯茨（迪亚兹最好的朋友，在影片中，她一直试图使这场婚礼流产，以便赢回那个新郎，她的前任男友）接受了她亲密的同性恋朋友鲁珀特·埃弗雷特的建议，在婚礼现场，当着所有宾客的面，两个人表演一场充满激情的舞蹈，以表达他们才是真正的一对。在这里关键是，与卡梅隆·迪亚兹和新郎这真正的一对相比，茱莉亚·罗伯茨和鲁珀特·埃弗雷特这虚假的一对更具有真实性。虽然他们俩只是进行了一场表演，展示的只是一个虚假的表象，但他们两个所表演的、他们用自己的行动表明的东西是幻象，是不可能的乌托邦之梦，可是，真正的那一对永远不可能达到最终的完美的一对。所以，“所有的经验就是，在幻象和现实之间的对抗中，真实域（笔者注：也有翻译为实在界）处在幻象这一边。”^② 面对这种幻象，我们只有阐释征兆，尽力接近现实，不断质询真实，无限靠近实在界。简而言之，“一个真正的行动并非简单地外在于被它打扰的霸权象征领域：一个行动仅仅对某些象征领域来说是一种行动，作为对它的一种干预。那就是说，一个象征领域总是并且在本质上被定义为‘非中心’的、围绕一个中心的空无/不可能性而被构造的（比如说，一个人的生活叙事是一些拼凑物品，是同某些创伤性达成妥协的不成功的尝试；社会大厦是一种移置/弄乱其本质对抗性的最终失败的尝试）；并且一个行动干扰那些象征秩序，它所干预的这个秩序不是不知从哪儿来，而是正好来自这个固有的不可能性的、绊脚石的立场，这是它的隐藏的、被否认的结构原则。和这种干预构造性空无、失败点真正行动形成对照——即阿兰·布迪厄称之为一个给定丛结的‘征兆扭转’的那种东西——一个非真正的行动通过依靠一个给定丛结（政治领域：种族、真正的宗教、民族……）的实质性完满的点而使自身合法化，它的目标正好是删除那个‘征兆扭转’的最后

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克、[英] 格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社，2005，第11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，第62页。

踪迹，这种扭转打乱了丛结的平衡。”^① 所以，对于幻象，就必须打击征兆，阐释征兆，并穿越幻象，质询真实，只有这样，作为实在界的行动才会在符号秩序中被体验为创伤，而经过反复质询和重建的符号界，最终会开辟新的历程。

① [美] 朱迪斯·巴特勒、[阿根廷] 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——关于左派的当代对话》，胡大平等译，江苏人民出版社，2003，第128页。

第四章 剩余快感：对主体不可能性的意识形态祛蔽

快感（jouissance，英文翻译为 enjoyment）是齐泽克意识形态理论深化的标志。它与快乐（pleasure）不同。快感最初出现在弗洛伊德的精神分析理论中，其所指的是由本能（力比多）带来的心理和生理的满足，后被拉康深化，拉康认为的快感不同于弗洛伊德的具有快乐或欲望双重意义的缺失，而是一种指称了无用之物的原质——Thing。拉康认为快感与主体的存在有关，而且与法则的建立有关，这种快感脱离了愉快满足的感觉层面，而是一个人类存在的本体概念。齐泽克继承了拉康快感本体论的思路，并发展快感理论，结合雅克-阿兰·米勒的解释把快感从本体论层面推演到社会学的层面。他认为快感是一个介于幻象与驱力之间的意识形态因素，发挥着不可替代的作用。我们将深入探讨意识形态如何通过剩余快感对主体不可能性的祛蔽。

第一节 从剩余价值到剩余快感

一 作为对象 a 的剩余快感

什么是剩余快感？按照拉康的理论，剩余快感是对象 a，是需要进入



符号秩序之后留下的残余。齐泽克认为，对象 a 是实在界快感的剩余，它是符号界的能指链中脱落下来的残余，是带着象征意义的不可能被符号化的东西。

首先，“幻想的对象就是著名的对象 a……关于对象 a，我们需要一直记住的第一件事是，作为经常出现的拉康术语的例子，我们与之打交道的是这样一个概念，它由它自身和它自身的对立面和/或掩饰来组成。对象 a 近似于一个纯粹的短缺和虚空，欲望围绕着它运转，它同样也引起欲望，并且取消这个虚空的想象性要素，通过填满它而使它不可见。当然，这个观点是，不存在不被要素填满的短缺：填充维持着它所掩饰的东西。”^① 也就是说，对象 a 是没有任何东西的对象，如齐泽克认为可口可乐就是作为资本主义的对象 a，它就是一种没有任何对象的缺少存在的所有物。可口可乐最初是作为药物推广的，它奇特的口味并不能提供任何特别的满足，它无非是资本主义最终商品，并不能直接给人以愉快和喜爱的感觉，只是它可以填补其他物品（如水、白酒或者啤酒等）的快感。本来主体只是需要满足实质性的需要，但是，当可乐超越了这些实质性的使用价值时，可乐就承担着超出标准满足的纯快感剩余，而且人们在消费中不断追求这种神秘的、难以捉摸的快感。由此可知，水、啤酒和白酒等只是满足我们实质性的需要，可乐却是多余的满足，只是在其他饮料满足了我们的需要之后，我们才需要它作为一种补充物来饮用，然而正是这种剩余的快感，使我们感到对可乐更加渴求。所以，在这种情况下，可乐不是一种普通的商品，只是凭借它的使用价值被转换为纯价值的维度表达，而且这种商品由于其独特的使用价值本身已直接体现了不可言喻的精神剩余的超感觉气氛，它真正的物质特点已成为一件商品的特点。

其次，对象 a 是一个非镜像化的对象。“对象 a 超出任何实际对象的快感剩余与对象之间的等号，也就是说，a 恰恰代表了‘不可能’对象，它使永远不能成为一个实际对象的东西具体化……由此，对象 a 意味着力比多不得不被理解为一个对象，一个‘无实体的器官’，而不是一个自由漂浮的能量的蓄水池。我们在这里涉及的是原因：正是在剩余快感成为对象

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004，第 232 页。



的条件下，欲望（也就是主体）才具有一个原因。”^① 换言之，对象 a 是快感剩余物，是象征秩序符号化留下的残余，是俄狄浦斯阶段的痕迹。在幻象公式 $S \diamond a$ 中，对象 a 只是能指短缺，是空无，但是正是它建构了幻象。它“通过镜像阶段实现对他人的想象性认同，并以此为基础展开了包括符号性认同在内的次级认同，从而主体得以形成。和主体一样，社会也是围绕着核心的短缺建构起来的，这些连续认同的第一层就是幻象，正是在幻象的基础上我们建构了自己的现实”^②。因此，从根本上说，对象 a 才是完成社会建构的动力基础，即便“它空空如也，只代表着一个空位，摸它不着，看它不见，它只是回溯性地产生的，本身缺少实证性内容，但却启动了剧情，故事从它开始，尽管它只是一个假托。……主体和社会也都是围绕着这个核心的‘无’建构起来的，真正对主体、对社会起到支撑作用的，使主体、社会之大厦免于倾覆的是幻象，幻象掩盖了主体和社会的核心短缺，使之不见，并赋予它们以意义，从而使主体和社会得以维持”^③。

最后，对象 a 不同于原始的（大写）物。“（大写）物的状态纯粹是本体水平的，它代表着一个不可还原的本体的过剩，它逃脱了空间，即实体在其中出现的本体论的间空：（大写）物还没有成为一个‘内在于世的’实体而出现于超验的本体论地平线上，就这一点而言，它是一个关于本体的 X 的悖论。相反，a 的状态是纯粹的本体论，即 a 最为幻想的对象是这样一个客体，它是一个空的形式或框架，规定着实际的实体状况。”^④ 也就是说，对象 a 是他者欲望的屏障，主体永远不能摆脱这种对他者欲望的支配，只能穿越这个幻象，然而，一旦真的穿越幻象，主体将一无所有。因为经验性客体通过不断勾起主体的欲望而最终成为其欲望客体，但此客体不能过于接近，如接近创伤性原质客体，它将成为恶心的客体。例如希区柯克导演的电影《眩晕》（又译《迷魂记》《恐高症》）中詹姆斯·斯图尔特饰演的斯科蒂爱上了玛德琳，而玛德琳却羡慕博物馆里的夏洛特的肖像

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004，第 60～61 页。

② 刘玉贤：《对象 a 及其对本质主义的超越》，《哲学动态》2011 年第 1 期，第 27 页。

③ 刘玉贤：《对象 a 及其对本质主义的超越》，《哲学动态》2011 年第 1 期，第 27 页。

④ [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004，第 235～236 页。



(《夏洛特·大卫》肖像图,画于1813年,现收藏于美国的国家艺术馆)。而斯科蒂的一个业余画家朋友为了跟他玩个恶作剧,于是她画了一幅与夏洛特一模一样的肖像:戴着白色饰带,膝盖上放了一束红花等,可是她并没有画夏洛特漂亮的脸蛋,而是画上了她自己的戴着眼镜的面孔。结果可想而知,气急败坏的斯科蒂弃她而去。同样的情况也出现在希区柯克的另一部电影《蝴蝶梦》中,在那里,文德斯夫人(琼·芳登饰演)觉得她丈夫依然爱着他已经死去的妻子丽贝卡,为了讨他欢心,于是穿上丽贝卡在同样场合曾经穿过的一套礼服,出现在一个正式的招待会上,结果同样,文德斯先生极其厌恶地离她而去。之所以斯科蒂和文德斯先生都离开现场,是因为他们欲望的不是原质性客体,当他们过于接近欲望客体的真相时,实在界的原质性客体会让他们觉得恐惧,他们不敢接受而且也不愿意接受这种欲望的真实面目。齐泽克说道:“某些客体(那些过于接近创伤性原质的客体)被明确地排除在幻象框架之外;如果他们很偶然地闯进了幻象空间,结果就会极端混乱和令人厌倦:幻象会失去它诱人的力量,并转换为一个令人恶心的客体。”^①因此,我们需要与原质性客体保持一定距离的屏障,这就是对象a,它促使我们去寻找母性原质,但同时又阻止我们过于接近母性原质。

由此,我们可以清晰地看到,对象a就是阉割的剩余物,是符号阉割之后的剩余,是欲望的客体动因,而不是欲望的对象。

二 从剩余价值到剩余快感:欲望的肇因

众所周知,剩余价值理论揭露了资本主义社会的实质,暴露了资本主义意识形态掩饰的剥削和不平等真实面目。它也是马克思批判资本主义社会的政治经济学批判的理论基石。马克思认为古典经济学看到了劳动力的自由,但劳动力的自由成为劳动的不自由,因为劳动力自由得只剩下劳动力而已,其他一无所有。资本主义社会使得劳动成为资本家无限追求剩余价值的动力。而马克思认为真正的自由劳动是“自由自觉”的劳动,是自

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,2002,第168页。



我意志的支配。而在资本主义社会，这显然是不可能的。在这个物化的社会，人只是机器的一部分而已，从而导致人与劳动以及与其生产的产品异化了，只是成为生产剩余价值链条中的一部分。而剩余价值则成为资本家永远无法满足的欲望。对于此，齐泽克从精神分析学角度阐释了自己的看法。他说：“马克思主义没有成功地顾及剩余客体（surplus-object），即躲避符号化实在界的残余，并与之达成某种妥协——这是一个更加令人吃惊的事实，如果我们还记得，拉康的剩余快感概念是以马克思的剩余价值概念为模型创造出来的。有证据表明，马克思的剩余价值有效地佐证了拉康的作为剩余快感化身的小对形的存在。”^① 由此可知，剩余快感是拉康嫁接马克思的剩余价值概念而构造的，并从精神分析学角度延伸对其的理解。齐泽克认为，“它（剩余快感——笔者注）并非仅仅将自身置于某些‘正常’的基本快感之中的剩余，因为快感同样只呈现在这种剩余之中，因为它是一种构成性的‘多余’。如果我们减去剩余，那么我们会失去快感，这恰如资本主义，它只有对其物质条件不断进行革命，才能死里逃生，如果它‘原地踏步’，如果它获得了内部平衡，那就必死无疑。因此，在剩余价值和剩余快感之间存在着同宗关系：剩余价值是启动资本主义生产过程的肇因，剩余快感是欲望的客体肇因。”^② 在马克思看来，剩余价值是资本主义社会发展的内在动力，正是因为资本家不断追求剩余价值，剩余价值增加了资本积累，使得资本家可以不断扩大再生产，从而推动资本主义社会不断发展壮大。基于此，可以这样说，剩余价值是资本家和资本主义社会发展的欲望，只有这个欲望存在，资本家和资本主义社会才有发展的动力。正是基于这个逻辑，齐泽克认为剩余快感也是个体行为的内在动力，是剩余欲望的客体原因。

个体的剩余欲望是经过符号秩序之后无法符号化的原质东西，是永远不可能被实现的，但是主体又总是欲望能接近它，从而总是引发主体欲望的产生。也就是说，剩余快感总是引发欲望的驱动力。我们前面讲到的齐泽克关于可口可乐的例子就精辟地证明了这一理论。可乐本身没有任何功

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，2002，第71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，2002，第73～74页。



效，只是承担着标准满足之后的剩余的需要，不像啤酒和白酒等能直接满足主体的需要，然而正是这种多余的快感使得人们不断增强对它的渴望，以至于我们喝得越多，我们越是想喝。正是这种快感维持着主体的欲望，正如齐泽克说的，“我们难道不是几乎完全‘喝着打着某物（something）幌子出现的无（nothing）’”^①。可见，我们喝的是虚无本身，是所有物的纯粹外表，那实际上只是空无的一个外壳。诸如无咖啡因的咖啡、脱脂的牛奶之类不都是如此吗？齐泽克认为从可口可乐这个例子中可以澄清“马克思主义的剩余价值概念，作为剩余快感的拉康的对象a的概念以及弗洛伊德在很久以前就认识到的超我概念”。它们之间有着类似的悖论：“你喝的可乐越多，你就越渴；你得到的利润越多，你就越想得到更多；你越顺从超我命令，你就越有罪——在这三种情形中，由于‘你给予越多（你偿还债务越多），所欠就越多’（或者‘你越多地拥有渴望的东西，你越是缺乏，就越是渴望’；或者——如用户至上主义者的见解——‘你买的越多，不得不消耗的就越多’）这个过剩逻辑，平衡交换的逻辑就被打破。”^②因此，齐泽克认为剩余快感就如马克思的剩余价值具有同样的逻辑，是主体欲望的动因。当主体在符号化过程中，离原质性的真实越近时，它反而越是远离你的掌控。假如你越是想得到它，你越是缺乏。正如剩余价值一样，永远不可能得到满足。

齐泽克认为，当今的意识形态也同样具有这种逻辑。通过剩余快感的满足，意识形态得以维持自身形式统一性。通过意识形态构造一个现实的社会领域，以体验到其剩余快感。就如当年康德的伦理学一样，他一再声称其伦理学是作为排除我们道德活动的那些经验性或病态性的客体，然而，放弃本身之后派生出来的剩余快感一直都隐藏在康德之中。我们在此借用齐泽克常举的法西斯主义例子分析，可能更为清楚。“法西斯主义的意识形态是以纯粹的形式命令为基础的：服从，因为你必须服从！换言之，放弃快感，牺牲自己，不要问这样做有什么意义——牺牲的价值就在于这种牺牲毫无意义；对于真正的牺牲而言，牺牲就是牺牲的目的；你必

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，第20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，第21页。



须在牺牲这种行为中而不是在它的工具价值中，发现实证的满足：正是对于快感的弃权、放弃，才能派生出某种剩余快感。”^① 康德的道德形式主义隐藏下不正当的维度，实质上就是法西斯主义意识形态的逻辑。意识形态的最终目的也在于此，它要尽可能地掩饰剩余快感。齐泽克说，“意识形态的真实目标是它所需要的态度，是意识形态形式的一致性，是‘向着一个方向，尽可能地沿着一条直线，不停地走下去’这一事实；意识形态在为这一要求——使我们服从意识形态的形式——作辩护时所给出的实证理由，都仅仅是在隐藏这一事实。换言之，即掩藏意识形态所特有的剩余快感。”^②

总之，剩余价值揭露了工人与其生产的劳动产品相异化的真实面具，也揭露了资本主义社会的“你工作，我付钱”的平等伪装，从而找到推翻资本主义社会的现实道路，那就是消除资本家永远不能满足的欲望对象——剩余价值，实现无产阶级的解放。齐泽克认为剩余快感与剩余价值具有同宗的逻辑关系。剩余快感是主体欲望永远都不能满足的那部分欲望，齐泽克用精神分析的解决方案，告诫主体不能仅仅囿于自我的欲望和剩余快感，而应该穿越幻象。

第二节 从虚假观念到主体不可能的祛蔽

齐泽克认为传统的意识形态只是在知的方面——认识论维度，而今天应在行的方面——本体论的方面探讨才有出路。面对这种无所不包的意识形态，当我们认为走出某种意识形态时，可能又滑入另一种意识形态，我们正好受控制于它的形式。其实，齐泽克说的意识形态就是拉康话语中精神分析式的演绎，分裂主体的不可能性导致意识形态成为主体现实生活中不可或缺的行为需求，即作为主体欲望的崇高客体，支撑意识形态作为虚幻的体系发挥着其对主体的作用。

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，2002，第114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，2002，第115页。



一 主体的在与不在

齐泽克认为主体总是被原初的替换。这种通过“别人替我做”达成的替换的原初版本，难道不正是用能指对主体的替换吗？在这样一个替换中，存在着符号秩序的基本、内构性的特征：一个能指实际上是一种客体-事物（object-thing），它将我替换，替我行动。如现代情景剧中的各种独白和配音（笑声）、西藏的转经筒、哭灵人等，其能指将我（主体）替换，替我表达各种情绪以及思想、行为等。这种西藏转经筒中的“灌装念经”和我们电视中的“灌装笑声”等“为我做它”的事物，实际上是得到了外在物质化的能指，这种作为“大他者”的符号秩序的基本特征在于，它永远并非仅仅是一个工具，或者一种联系的手段，因为在为主体完成他的行动这个意义上，它从内部“去中心化”了主体。在日常生活中，这种替我做、为我做的现象随处可见，如当一个人不小心摔倒了，旁边看着他滑倒的人会替他叫出声“哎哟”等。这样符号秩序对直接生命物质的真实界的原始替换，导致了\$，即“被画斜杠的主体”出现，而正是这些东西破坏了主体同主体自身的自我同一性。因此，在当今的意识形态话语中，主体是无意识主体，仅仅有能指所代表的结构中的鸿沟而已，主体无法达到主体本身。齐泽克说：“作为\$的主体，即自我指涉的否定性的空洞，和原始的去中心化紧密关联：我能够被剥夺甚至我最隐私的精神（思想）内容，大他者（或者拜物）可以替我笑，替我信仰，等等的事实，使我成为\$，即被划斜杠的主体，不具备确定本质内容的纯粹空洞。”^① 这种主体永远只是一种空洞的主体和永远保持“非主体化”，主体难以获取现象之间“不可能”的关系。

因此，齐泽克坚信拉康的分裂的主体是被抹除的能指，是无意识主体。为了更好地理解主体的不可能性，我们结合拉康的欲望图（见图1），分析主体的形成过程。

^① [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，第153页。

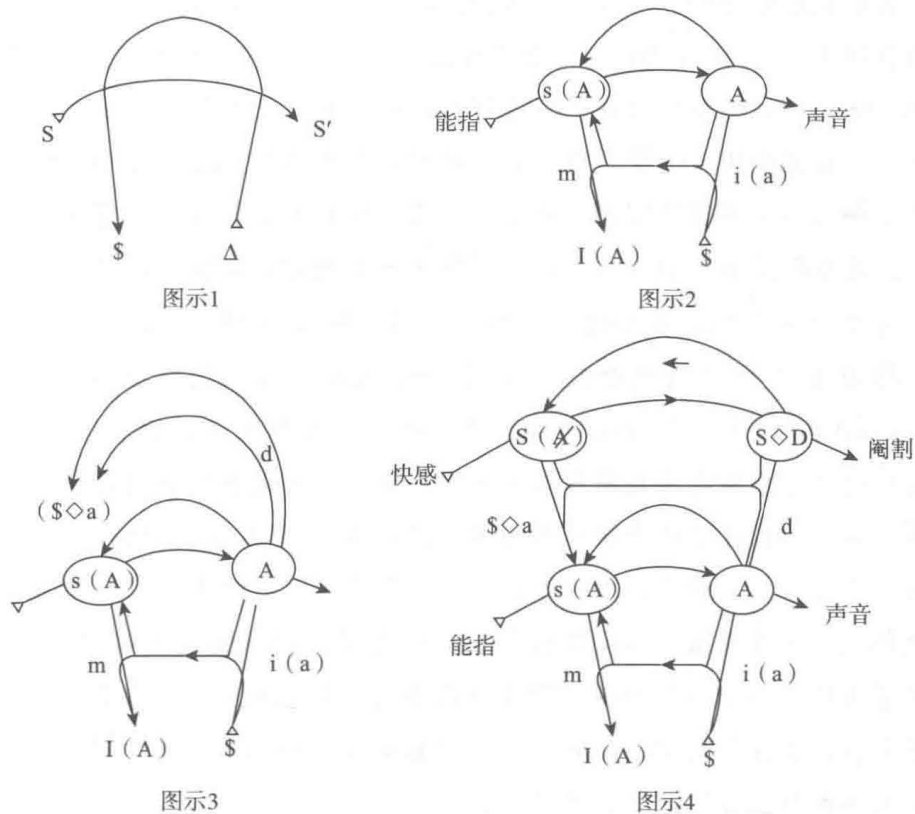


图 1 拉康的欲望图

图示 1 是拉康较低层面的欲望图，齐泽克称之为“欲望的基本细胞”。齐泽克说，这个欲望图是拉康能指和所指之间的基本关系图。索绪尔认为能指与所指的关系就像一张纸的两面，不存在分裂的隔离状态。但是拉康并不这么认为，他认为能指与所指之间没有那么简单和任意，能指和所指是两条相交的线，而不是永远不相交的平行线，只有来自人意图穿刺了能指链的时候才会产生意义。也就是说，主体在出生后，进入象征秩序，不断被语言、形象、动作等构成的能指链所包围，只有通过图示 1 “表示神话的、前符号的意图 (Δ) 缝合了能指链 ($S-S'$)”，由此可知，主体不是生而为之，而是语言的产物，人类创造了语言，而语言又反过来结构着人类个体，将个体转变为主体”^①。换言之，主体不是说话的主体，而是被话所说的主体。

① 刘玉贤：《对象 a 及其对本质主义的超越》，《哲学动态》2011 年第 1 期，第 25 页。



在拉康欲望图中，图示2向我们阐释了一个从想象性认同 $i(a)$ 向符号性认同 $I(A)$ 转化的情况。婴儿在出生很长一段时间都不能认识自己的躯体，无法把握完整的自我，只能把自己当作碎片化的认知。进入镜像阶段之后，镜像的出现为婴儿自己和外界世界的整体印象提供了可能性，但是毕竟婴儿通过镜像认同的自我是一个误认的自我，只是一个理想的自我 (m) ，这就是图示2中 $i(a) \rightarrow m$ 向量所表示的想象性认同。可是这个“自我”根本不是自己，而是他人。当婴儿进入象征秩序之后，认同于符号界，想象性认同也就逐渐发展为符号性认同。即由公式来表示就是： $i(a) \rightarrow (A) \rightarrow S(A) \rightarrow I(A)$ 。其中 $(A) \rightarrow S(A)$ 是指大他者的能指链，“其意思说已经是想象性认同的自我 $i(a)$ 必须经受大他者的召唤在能指链中占据一定的位置才能成为符号性的主体即 $I(A)$ ，至此自我理想才实现。”^① 此时，主体 $\$$ 从左侧移到了右侧，这是一个“逆动的结果”。“根据这一移情性幻觉，主体在每一阶段都会变成‘已经是而且永远是的事物’：回溯性效果被体验为从一开始就已经如此的事物。”^② 由此可见，“主体由于他者的介入，借助于认同而形成的，一方面生成意识形态主体，另一方面通过逆转运动回溯性地产生了 $\$$ 。”^③

拉康欲望图的图示3表示： $\$ \rightarrow i(a) \rightarrow (A) \rightarrow d(\text{Che Vuio?}) \rightarrow (\$ \diamond a)$ 的过程，在 $i(a)$ 镜像自我成长过程中必然存在众多漂浮的能指，即使穿越能指链，仍然有很多能指不能理解，于是，对于大他者的质询，就会产生一些如“为什么是我？”“你到底想怎么样？”“在他者的欲望中我是什么？”等诸多问题。面对大他者的质询，主体回答“你到底想怎么样”主要是通过两种方式：“一种是反抗大他者的质询和召唤，进行歇斯底里式的反抗；另一种是接受了委任符号，面对‘你到底想怎么样’用一个答案来填补它，填补符号秩序的缺口，这就是幻象。”^④ 齐泽克选择的是不在欲望面前让步，不是建构幻象，而是穿越幻象。通过阐释征兆，穿越幻象。

① 韩振江：《齐泽克意识形态研究》，人民出版社，2009，第88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，2002，第144页。

③ 刘玉贤：《对象 a 及其对本质主义的超越》，《哲学动态》2011年第1期，第26页。

④ 韩振江：《齐泽克意识形态研究》，人民出版社，2009，第140页。



图示4是拉康的完整的欲望图表，是高级的图谱。在这个图示中有两个椭圆形的循环。下半部分的椭圆形循环是图示2的所示，我们已经在前面讲过。上半部分的椭圆形，即向量 $(A) \rightarrow d \rightarrow (\$ \diamond D) \rightarrow S(\text{画斜杠的 } A) \rightarrow (\$ \diamond a) \rightarrow S(A)$ 的过程，这是对图示2的深化和延伸，齐泽克称之为快感层面。在这层面，当能指秩序领域、大他者领域被前符号的快感所穿越时，被符号化的主体就会陷入能指网络中，要弥补这种大他者的缺失，填补这个不可能存在的能指，就会产生幻象。从而不得不再经历能指秩序和网络的语言过滤，把快感排泄出体外，但是这种排泄并没有真正完成过。正如齐泽克所说：“它撒落在符号性他者的沙漠的四周，总是存在着快感的剩余物、绿洲，即所谓的‘性虐区’渗透着快感的碎片”^①，正是那些残余与驱力绑在一起，使主体成为歇斯底里的主体——驱力主体，主体最终沦落为空心人。

由上述可知，不论是婴儿在6~18个月大的想象界时期，“真我”被流放为一个他者的镜像，还是在象征界阶段，主体在进入符号秩序后，被阉割和分裂为符号化主体，抑或在实在界中，经历象征化后未被完全覆盖真实的幻想主体，始终是在越来越远离自身。换言之，镜像中的主体从一开始就把自我抛入异化的入口，接着受符号秩序规整的“我”成为符号化的主体，然后在实在界的另一个欲望的无意识主体以口误、梦等溢出展示自己的存在，是作为创伤性的“不可能性”。拉康“主体不可能”的背后是质疑主体之“在”。现实在符号界与实在界之间不可调和的矛盾，导致了主体即便在符号界被阉割的情况下，它仍以对短缺的填补来表征主体存在的可能，可是，最终它在实在界仍是不存在的，尽管它确实以一种无法被语言描述的方式存在，它还是永远被排斥于现实世界之外。

二 主人能指：意识形态的不可能性祛蔽

剩余快感是实在界溢出物或实在界的残留物，它使我们能够“自我解脱”，与社会-符号性秩序保持某种距离。当我们疯狂地沉迷于愚笨的快

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，2002，第172页。

感之时，意识形态也就越想操控我们。所以，齐泽克说：“意识形态通常被视为一套话语，被视为对下列因素的束缚：其意义过度取决于对其所做的特定阐明。我们可以指出拉康对下列方式所做的经典分析：具体意识形态因素以这种方式发挥着‘漂浮能指’的作用，其意义被霸权的纽结实例回溯性地固定下来。”^①由此可见，意识形态的批判仍然作为概念性批判已经不够了，把意识形态经验当作人造品而痛加谴责已经远远不能解决当代意识形态批判的问题。那么，如何才能在后现代意识形态的缠绕下，摆脱意识形态的幻象？齐泽克认为，只有从概念性批判转向主体的不可能披露，“运用拉康的精神分析理论，展开了对意识形态的话语分析，揭示了意识形态通过‘缝合’等机制弥补主体真实身份的缺失，维护自身形式统一性的疯狂心理冲动。”^②对意识形态的剩余快感进行祛蔽，才能真正摆脱意识形态的幻象。

齐泽克认为，意识形态只有对现实的缝合，才能维持意识形态的同一性。尽管缝合总是不可能彻底地实现完满，但是，它毕竟把局部的意义固定下来了。在意识形态的空间里，这种能够固定局部意义的就是“纽结点”（nodal point，拉康称之为缝合点）。那么，这一纽结点是通過什么东西来干预完成的呢？“答案是众多的‘漂浮的能指’，众多的原型意识形态因素，被结构成一个统一的领域……它将它们缝合在一起，阻止它们滑动，把它们的意义固定下来。”^③换言之，意识形态空间就是由“漂浮的能指”构成，意识形态的同一性依赖于这些“漂浮的能指”与其他因素之间的连接，“漂浮的能指”与主人能指之间的纽结，就会形成意识形态性。我们同样以齐泽克列举的生态主义和共产主义为例。关于生态主义，主人能指不同，产生不同的意识形态性。如果认为生态问题只有通过国家干预才能从自然界的大灾难中解脱出来，则可以表现为国家取向的生态主义；如果把当今的生态问题归因于资本主义社会对自然资源残酷掠夺造成的，则表现为社会主义生态主义；还可以是保守的生态主义——主张回到原始

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，第195～196页。

② 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009，第65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，2002，第121～122页。



生态中等。国家干预、资本主义的掠夺等这些“漂浮的能指”与主人能指的缝合，发挥这聚集的功能，意识形态因素的自由漂浮被终止和固定了，成为意义的结构化网络的一部分。所以，齐泽克说：“如果我们‘共产主义’来‘缝合’漂浮的能指，‘阶级斗争’就会把一个精确和固定的意义授予所有其他的因素：如授予民主（所谓的‘真正的民主’，它与作为合法的剥削形式的‘资产阶级形式民主’截然相反）；如授予以女权主义（对于女性的盘剥，是阶级条件下的劳动分工的结果）；如授予生态主义（对自然资源的破坏，是以利润为主导的资本主义生产的逻辑结果）；如授予和平运动（和平的主要危险是冒险主义的帝国主义），等等。”^① 主人能指固定了这些漂浮的能指，使得漂浮能指获得了相对固定的意识形态性，并将它们结构成统一的领域。

对于拉康来说，主体本身的位置——能指的主体——就只是这样一个“虚拟形象”的位置，它只是作为能指的双边关系自我联系中的虚拟点而存在。因此，齐泽克认为主人能指本身没有任何固定的内容，只是一个“刚性指示符”（rigid designator）而已。“‘刚性指示符’通过停止所指的转喻性滑动而集聚成一种意识形态，但它不是意义最密集的集结点，也不是一个保证——保证将自身排除在各种因素的不同的相互作用之外，并成为一个稳定和固定的指涉点。与此相反，它是这样一个因素——在所指领域里代表着能指的代理。本质上，它只是‘纯粹的差异’：其作用纯粹是结构性的；简言之，它就是‘没有所指的能指’。”^② 也就是说，主人能指只是一个空洞的符号，但它却有统摄其他所有能指的权威性。当然，历史现实总是不断被符号化，我们对它的体验也总是要通过中介提供，唯一的方式就是通过能指的代理，由此，意识形态的整个领域的同一性和统一性都被某些“纯粹的”、无意义的“没有所指的能指”支撑着。因此，“意识形态的同一性就是由这种空洞的支配性能指所赋予并通过缝合的反复操作来作保证的”^③。正如齐泽克说的：“在分析一座意识形态大厦时，至关

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，2002，第122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，2002，第137页。

③ 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009，第68页。



重要的一步是探测这一自我指涉、同义反复的执行性操作，它隐藏在能够将之合为一体的因素（如：‘上帝’、‘国家’、‘党’、‘阶级’……）的辉煌灿烂之后。”^① 也就是说，意识形态主人能指为其他能指赋予了意义，其他能指自动地指涉它。齐泽克将这种空洞能指造成的意识形态幻象指认为是“透视错误”的结果，是一种意识形态畸变的结果。当纯粹差异被设想为同一性，能指被免除了关系－差异的相互作用，并保证其同质性时，通过主人能指的纽结，意识形态表象上表征为统一性和同一性。

不过，齐泽克认为，主体没有能够“完全”代表着它的“合适”能指，每一个意指性表征都是一种错误表征，不知不觉中已（always-already）替代、歪曲了主体，为此，表征的运动就不得不向前推进到另一个能指，寻找一个最终的“合适的”能指。但是，关键的问题是，“随着一般形式（由一个能指来代表所有其他能指的主体——笔者注）的出现，被假想为代表‘所有其他主体的’一般等价物的这个能指，并非是最初找到的‘合适的’能指，一个不是错误表述的表述：它不会在同一层面上、同一逻辑空间内，作为其他的能指（从第二个形式中引出的‘其他的任一能指’）代表主体。相反，这个能指是‘反思性的’个体：其中，能指表述的失败和不可能性都被反射进入了表征本身。换句话说，这种矛盾的能指代表着（具体化了）主体意指性表征的不可能性。”^② 用拉康的话来说，主体充当了一个“所缺能指的能指”，充当所缺能指与所缺能指的能指之间反思性颠倒的位置。

总之，齐泽克的“主体不可能”论，期许对主体原质的维护。试图将意识形态从概念性批判的窠臼中挣脱出来，以拉康的“无意识主体”理论，从精神分析理论中开出意识形态批判的新药方。结果，这一理论将主体变成了纯粹的空无，只能被动地存在，同时预设了类似康德的“物自体”的实在界，主体在实在界中不能完全回溯到自我，使主体被符号化“不可能”被放大，以揭示意识形态掩藏真实背后的空洞和短缺。

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，2002，第137～138页。

② [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，第31页。



第三节 从无物的拜物到无主体的迷恋

拜物教理论是马克思晚期思想中的重要向度。齐泽克当然也十分看重马克思的商品拜物教理论。在齐泽克看来，社会征兆概念要从马克思的拜物教理论中寻找理论资源。齐泽克说：“我们必须寻找征兆这一概念的起源，但不能从希波克拉底那里寻找，而要从马克思那里寻找。要在他首先确立的资本主义与某者之间的联系中去寻找。某者为何？美好的往昔时光，即我们所谓的封建时代。要把握从封建主义向资本主义过渡的逻辑，我们必须首先阐明其理论背景，即马克思的商品拜物教这一概念。”^①可见，齐泽克将商品拜物教看成了资本主义社会的征兆。齐泽克认为，马克思的商品拜物教就是其早期使用的意识形态概念，通过征兆性的解读，商品拜物教根源在于结构性误认，而且这种误认是结构性的替换，由此导致当今意识形态下人所遵循的拜物教式幻觉的行为。主体在拜物教中是无物的拜物，在社会生活中，是无主体的迷恋。

一 商品拜物：无物的拜物

“会跳舞的桌子”彰显了马克思商品拜物中的非物质性拜物与物质性拜物的吊诡。马克思指出，商品的神秘性既不是来自商品的价值，更不是来自商品的使用价值，而是在于“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”^②。恰恰是因为人与劳动产品的社会关系向物与物之间的关系转换，使得劳动产品具有某种魔力，进而演变为可感觉但又超感觉的社会物，并带上了拜物教的性质。

齐泽克十分推崇马克思的商品拜物教理论，但是他并不拘泥于马克思

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，2002，第31~32页。

② 《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，2012，第123页。



的视域来看待商品拜物教理论，而是从结构主义和精神分析理论的维度对商品拜物教理论做了全新的解读。齐泽克认为商品拜物教首先正如马克思所说的人们的社会关系表现为物与物的关系的虚幻形式，但是“商品拜物教的基本特色并不在于以物代人这么简单，而是一个更为复杂的结构性误认关系。即各种构成因素之间的关系网络的效果，表现为某一构成因素直接财富，而且好像这个财富也属于各种因素关系之外的某一因素”^①。由此可知，齐泽克认为的商品拜物教是取决于商品与其他要素之间的关系，以及在整个商品结构中偶然的、任意的关系。在商品中，“任何商品都不能把自己当作等价物来同自己发生关系，因而也不能用它自己的自然外形来表现它自己的价值，所以它必须把另一商品当作等价物来同它发生关系，或者使另一商品的自然外形成为它自己的价值形式。”^② 就如马克思常举的例子：商品 A 与商品 B 之间的关系。商品 A 只有通过商品 B 表现自己的价值，换言之，商品 B 的物体成了反映商品 A 的价值的镜子。齐泽克认为这就是对商品结构性的误认，导致了市场经济中的社会关系化约为物的关系，于是，齐泽克进一步说到，这种结构性的误认关系也会发生在人与人的关系中。当然，齐泽克依然假借马克思的名义为他说话。他说马克思曾经在说到商品价值关系时，做了一个相应的注解。马克思的原话是：“在某种意义上，人很像商品。因为人来到世间，既没有带着镜子，也不像费希特派的哲学家那样，说什么我就是我，所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当作人，只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的。因此，对彼得说来，这整个保罗以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。”^③ 齐泽克嫁接拉康的镜像理论，作为等价物的商品 B 与作为人之镜像的保罗具有相似的表象形式，结合镜像理论将这种“人”和“物”的对立的拜物演变成结构性的关系。“在商品拜物教中，某种商品作为‘一般等价物’发挥作用，实际上被误认为商品的直接的伪自然属性，正如向作为国王的某个人致敬的主体并不知道这个人只有在他们将他当成国王时才是国王而非相反一样。（注：马克思在谈到商品等价物的价值关

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，2002，第32页。

② 《马克思恩格斯全集》第四十四卷，人民出版社，2001，第71页。

③ 《马克思恩格斯全集》第四十四卷，人民出版社，2001，第67页下注18。



系时，曾举例了国王与臣民的关系。他说：‘这种反思的规定是十分奇特的。例如，这个人所以是国王，只因为其他人作为臣民同他发生关系。反过来，他们所以认为自己是臣民，是因为他是国王。’)^① 也就是说，在商品拜物中，拜物中的人与人的关系实际上仅仅是一个客体或者人的“反思性决定”的属性被错误理解为它的直接“自然”属性。可见，在商品拜物中，物已经不是最重要的东西了，只是作为一种结构性误认的效果存在就足够了。犹如货币，在当下，货币被人们当成了社会财富的象征。但是，实质上，这只是社会关系网络结构化的效果，人们把货币的价值误认为货币本身的自然属性。因此，人们对商品的崇拜使得社会关系变得更为神秘莫测，于是齐泽克说：“商品拜物教指的不是一种（资产阶级的）政治经济理论，而是一系列决定市场交换的‘真实’经济实践结构的假定——在理论上，一个资本家依附于功利主义的唯名论，可是在自己的（市场交换等等）实践中，他却遵循‘神学上的种种奇思怪想’，充当一个思辨的唯心主义者。”^② 正是从这个意义上理解，齐泽克将拜物教理解为意识形态，因此，拜物教中的“物”存在已经变得不重要了，重要的不是对物的崇拜，而是作为一种政治意识需要而存续。

同时，由于结构性的误认，齐泽克认为拜物教有两种存在模式，而且这两种拜物教形式是互不兼容的。在前资本主义社会，拜物教寄身于“人与人之间的关系”，只是统治和奴役的关系，也即黑格尔意义上的主奴关系。随着“人与人之间的关系”的非拜物教化的退却，“物与物之间的关系”的商品拜物教取而代之，由此，“物与物之间”的关系随之取代了拜物教的主体间的关系。社会的关系不再以统治和奴役的人际关系形式表现出来，而是隐藏在物与物之间。正如马克思所说的那样：“披上物之间即劳动产品之间的社会关系的外衣”^③。因此，齐泽克认为，“随着资本主义社会的确立，统治和奴役的关系被压抑了：我们开始正式地明显关心起自由的主体，他们之间的人际关系已经摆脱一切拜物教形式；被压抑的真

① [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，第121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，第160页。

③ 《马克思恩格斯全集》第四十四卷，人民出版社，2001，第95页。



理——统治和奴役的持续，以征兆的形式浮出水面，这个征兆会颠覆平等、自由等意识形态表象。这一征兆，即关于社会关系之真理的‘浮现点’，恰恰就是‘物与物之间的关系’”^①。可见，齐泽克认为“物与物之间的关系”是“人与人之间的关系”的征兆，物的依赖性中非完全的拜物教才是社会征兆的“浮现点”。也就是说，标准的“物与物之间关系”的商品拜物是“人与人之间关系”的传统的拜物沿袭，只是将拜物替换到客体上而已，但是，在我们的后现代时代，拜物教进入“幽灵化”的时代……拜物的物质化本身已逐渐消失。尤其是随着电子货币的出现，金钱失去了它的物质存在，而是演变成为一种纯粹的虚拟体（如银行卡、非物质的计算机代码等），然而，这个非物质化的虚拟体却更具有控制力，变成无所不能的幽灵，统治着我们的生活。这种“物质化消失”的幽灵拜物教使得拜物不再有“物”。最终，导致拜物教成为“无物”的拜物。

二 拜物的幽灵化：无主体的迷恋

齐泽克认为随着拜物的幽灵化，它所确定的物质性也逐渐解体，它的存在变得无孔不入，主体已经无法逃避它的掌控。是什么原因导致幽灵化的物质客体如此支配主体呢？齐泽克认为，拜物-客体的关键在于，它是在主体自身的匮乏与他的大他者的匮乏交汇点出现的，从而“客体的确定性并不是在匮乏被填满时出现，而是正相反，在两种匮乏相交时出现。拜物同时作为他者的难以抵达的深度的代表和它的反面，即他者本身的匮乏的替代物（母亲的菲勒斯）发挥作用”^②。由此可见，齐泽克将拜物教演变成幽灵化，不仅仅是将拜物变成无“物”拜物，还有他的弦外之意，即拉康的分裂主体理论的出场。齐泽克认为拜物教从“人与人之间的关系”非完全拜物教发展到“物与物之间关系”的商品拜物教，直到幽灵化的拜物教的过程，实际上是主体在拜物过程中结构性误认的结果，以至于主体在崇尚物的过程中不断消解自己，最终导致自我的消失，只剩下大他者的

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，2002，第36页。

② [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，第126页。



建构物而已。正如齐泽克所说：“从一开始，主体就将他的信仰通过纯粹表象置换到大他者之上，因此主体从来不曾‘真正相信它’；从一开始，主体就利用了一些去中心化的他者，将这种信仰转嫁给这些他者。这个‘应当有信仰的主体’（从为了其的缘故，父母假装信仰圣诞老人的小孩，到为了其缘故，共产主义知识分子假装相信社会主义的‘普通劳动大众’）的一切具体版本都是大他者的替代物。”^① 他者的欲望建构的主体只能是一个空心人（张一兵语），因为他者的欲望本质上是一个“无”，然而正是这个“无”却构筑了主体欲望的永恒驱动力。所以，“拜物既是自在的虚假表象，又是对这个自身施加的一些它所陌生的精神维度。”^② 我们不妨用“一位父亲或者母亲可以通过关于他或她心爱的儿女真的在享受某事的意识而得到深切满足感来回答这个问题”。一个爱子心切的父母的确可以通过他者的快感来得到快感。这就是说，他者的欲望成为主体欲望的欲望，主体对这个他者的迷恋，实质上是主体的主观欲望的一种外化，而正是这个欲望的外化，使得在拜物教中，存在着某种对主体的迷恋，于是，人们在社会生活中，总是假装不知商品的内在秘密，遵循着拜物教的颠倒。“在商品拜物中，我们的信仰被放置在他者身上：我想我不相信，但是我通过他者相信。”^③ 也就是说，人的信仰已经被客观的“物”所替代了，并不是物有多大的欺骗性，而是“物”承载着主体的欲望，主体通过这个物的欲望而信仰它。比如灌装笑声、哭灵人和西藏的转经筒等，看似我们在享受着我们的欲望，相反是他者在替你做了这个。就好比我们在看《武林外传》这一类的情景剧时，剧中总是配有笑声，所以，我们在看电视剧时，剧中的笑声总是引诱我们一起笑。齐泽克认为，不是你在笑，而是他者在笑。可见，主体的信仰被他者的信仰所替代，作为自我的主体的中心化已经被消解掉了。于是，“在商品拜物教的语境中，也就是消解了拜物教的主体，即在商品拜物教中不仅不再存在带有神性的物，而且甚至不再

① [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，第129～130页。

② [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，第117页。

③ [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，第142页。



存在真正具有信仰的人。商品拜物教本身最终变成了一个无‘物’的拜物，无‘主体’的迷恋。”^①

马克思的商品拜物教是同商品生产分不开的。在资本主义社会中，劳动者生产了劳动产品，但是这些产品不是为劳动者所有，反而成为自己的异己力量。“劳动为富人生产了奇迹般的东西，但是为工人生产了赤贫。劳动生产了宫殿，但是给工人生产了棚舍。劳动生产了美，但是使工人变成畸形。”^② 也就是说，劳动产品生产出来却成为支配工人的“异己的权力”。马克思将这种把人与人之间的社会关系反映在人之外的物与物之间的关系上的情形称为拜物教。齐泽克将马克思的这种拜物教理论与拉康的精神分析理论结合，对拜物教理论做了一番自己的诠释，其实质是对拜物的主体的消解。正如夏莹博士说的：“无‘物’的拜物只是齐泽克对马克思商品拜物教理论进行改造的一个方面，对于善于运用拉康理论的齐泽克来说，还存在另一个有待拓展的方面，即对拜物的主体——人的消解。”^③ 齐泽克借助拉康，将拜物教延伸至拉康的镜像理论中。产生这种无物的拜物和无主体的迷恋的幽灵化拜物教，是符号界和实在界之间的对立造成的。在符号界，主体总是误将他者当作自我，从而导致客体迷惑了主体，客体替代了主体，结果在实在界，主体出现了互消性的基本母体，如果自我想作为纯粹主体性起作用，主体不得不通过另外一个他者替代自己。所以，在马克思那里物神掩藏的是社会关系网，在齐泽克这里物神掩藏的是他者的短缺，而且符号网络始终围绕着他。因此，齐泽克认为，在今天犬儒主义意识形态的掌控下，拜物教不再是物的关系取代了人的关系，而是相反，是人的关系遮蔽了物的关系。“信仰远非‘隐秘的’、纯粹的精神状态，它总是物化（materialized）在我们有效的社会行为之中。信仰支撑着幻象，而幻象调节着社会现实。”^④ 由此，物质性已经消失的幽灵化拜物教实质上就是信仰的物化，作为信仰的载体他者就必不可少。大他者（或者

① 夏莹：《无“物”的拜物，无“主体”的迷恋——齐泽克对马克思商品拜物教理论的拉康化解读》，《学术月刊》2007年第11期，第57页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，2012，第53页。

③ 夏莹：《无“物”的拜物，无“主体”的迷恋——齐泽克对马克思商品拜物教理论的拉康化解读》，《学术月刊》2007年第11期，第57页。

④ [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，2002，第49页。



拜物)可以替我笑,替我信仰等,使我成为\$,即被画斜杠的主体,不具备确定本质内容的纯粹空洞。于是,“齐泽克通过将拜物教进行结构化和幽灵化的改造,将这个富有神性的‘物’消解了,保留下来的‘物’仅仅是一种物化,人的信仰与迷恋的‘物化’。由此,这个被保留下来的‘物’被齐泽克置换成构建拜物教主体的‘他者’”^①。最终,齐泽克将拜物教变成了一种纯粹“无主体”的迷恋。

^① 夏莹:《无“物”的拜物,无“主体”的迷恋——齐泽克对马克思商品拜物教理论的拉康化解读》,《学术月刊》2007年第11期,第57页。

第五章 齐泽克的意识形态理论特征

意识形态“并非是对社会存在的‘虚假意识’，而是这种存在的本身，虽然它为‘虚假意识’所支撑”^①。由此，在意识形态的归属问题上，齐泽克从精神分析理论出发把它归结为现实的活动，归结社会存在，进而归结为无意识主体的欲望，提出当代社会中“意识形态就是社会存在”。显然，齐泽克的意识形态理论不再是知识论层面的论述，而是本体论意义上的延伸，是嫁接拉康的精神分析理论，运用拉康的主体无意识理论诠释意识形态理论，彰显了意识形态的主体间性、幽灵化的特征，从而意识形态呈现为不可能性的立场，只能借助崇高客体而存在。

第一节 意识形态的主体性

众所周知，齐泽克所说的幻象中的欲望不是主体自己的欲望，而是主体欲望的欲望，即他者的欲望。由此，“幻想（又译为幻象）及幻想的形成是对他者欲望之谜的回应，这个谜确定了主体的原初性、构成性位置。”^② 在这里，幻象告诉我们，我对于他人是什么，而不是直接问我要什

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，2002，第55～56页。

② [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，第9～10页。



么？就像儿童处于复杂的社会关系网中，他不知道他对应于他人而言究竟是什么样的存在，他只是他的爸爸、妈妈、兄弟姐妹之间的客体而已，成为他们欲望的客体罢了。因此，在这里，我们可以清晰地看到：“客体正是那‘在主体之内，超出主体之外’之物，我幻想他者从我这里看到的正是客体。因此，客体不再是我的欲望和他者欲望的中介，他者的欲望本身成为被划斜杠的主体（the barred subject）和真实的主体——迷失的客体——间的中介，也正是他者的欲望为主体提供了最低限度的幻想身份。”^①由此可见，齐泽克的主体性的观点显然不同于哈贝马斯的主体性观点。哈贝马斯认为主-客体关系同真正的主体间性是有区别的，对于后者来说，主体间性不是存在于我的经验之中的任何一个客体，而是对话的对象、交往的对象。在现实世界中，只有与他者交往才形成我的现实世界。也就是说，另一个主体不是发生在主体间的符号交流，而仅仅是处于客体之上。这种主体间性是符号界的主体间性，不是单一的主体，而是符号出现之前主体同他者间的“不可能”关系。那时的他者是真实的他者，是作为原质的他者，尚不是被置于主体间性领域中。“这个他者就是大写的他者，甚至我的谎言也提出这个他者以作为它在其中存在的真理的保证。”^②所以，“一个‘我’对于相互主体的共同尺度的参照，或者说就被当作是他者的他者，即他们相互是他者。也就是说，一个人只能在他人身上认出自己，在此，他者是个象征性语言介体，个人只是通过这个介体才成为人。或者换一句话说，‘人在看自己的时候也是以他者的眼睛来看自己，因为如果没有作为他者的形象，他不能看到自己。’‘这样一个人不知道什么是人。人们互相认出是人。我断言自己是个人，因为怕人家证明我不是人。’这种认出即是主体际性的言说。”^③

齐泽克认为意识形态总是主体间性的。意识形态的研究应该从主体与外在世界的关系向主体之间的关系转移。在传统的意识形态研究中，主要是从主体与外在世界的关系切入，论证主体是否对外在世界认同，以及主体对意识形态的真假认同，等等。而齐泽克对当今的犬儒主义意识形态进

① [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，第11页。

② [法] 拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001，第457页。

③ 张一兵：《拉康：从主体际到大写的他者》，《江苏社会科学》2004年第3期，第2页。



行分析，认为主体已经被意识形态彻底消解了。如当今盛行的消费主义，使得社会生活日益市场化和虚拟化，主体被这些消费产品肢解。从而，当下的意识形态走向了主体间的认同。夏普非常精准地表达了齐泽克的意识形态由自我与世界关系向主体间性位移。夏普认为齐泽克意识形态理论一个重要概念的转化即是从自我认同到关系认同的位移。他说：“没有一个认同不是关系的认同，每一个认同都是通过与他者相差异，或通过对他者那些能保持一致性的他者的参照实现的，至少是把它视为值得追求的调节理想。”^① 因此，在齐泽克看来，不论是信仰还是认同，都是主体之间的关系，而且这种认同必须是关系性的。“它的核心不仅是‘我相信’，更重要的是‘他希望我相信’或‘他认为我相信’”^②。齐泽克的这个主体理论就是挪用了拉康的无意识主体理论。在拉康看来，对于主体，总是处于无意识性的状态，他的欲望总是他者的欲望，从而，欲望总是主体间的欲望。所以，齐泽克认为信仰总是大他者信仰中的信仰。“从一开始，主体就将他的信仰通过纯粹表象置换到大他者之上，因此主体从来不曾‘真正相信它’；从一开始，主体就利用了一些去中心化的他者，将这种信仰转嫁给这些他者。这个‘应当有信仰的主体’（从为了其的缘故，父母假装信仰圣诞老人的小孩，到为了其缘故，共产主义知识分子假装相信社会主义的‘普通劳动大众’）的一切具体版本都是大他者的替代物。”^③ 这种“别人替我做”的信仰，实际上是“对他者信仰的信仰”。他者并非仅仅是一个工具，或者一种联系的手段，而是在替主体完成某些行动。也就是说，当一个人替代我信仰时，我可以通过他而信仰。《家有儿女》《武林外传》的灌装笑声，以及西藏的转经筒等，都表明了主体的信仰可以由别人替他信仰。当今的意识形态也是如此，不是我信仰意识形态，而是大他者替代我信仰，表现出强烈的主体间性。如弗洛伊德的“小女儿想吃草莓蛋糕”的案例，正是说明了这种欲望（意识形态）的主体间性。小女儿在吃草莓蛋糕的时候，父母也感到满足。实际上是小女儿想吃草莓蛋糕的幻象成为父

① 转引自汪衍福《从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究》，《马克思主义与现实》2007年第3期，第30页。

② 汪衍福：《从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究》，《马克思主义与现实》2007年第3期，第30页。

③ [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，第129~130页。



母欲望的客体，从而，小女儿吃草莓蛋糕的满足感会令父母也感到满足。按拉康的说法，这个他者的前身是主体间性。

第二节 意识形态的幽灵化形式

意识形态从特拉西的观念学概念到马克思的虚假否定概念，从西方马克思主义的否定性批判概念到列宁的积极肯定性概念，无不透视着意识形态的复杂性和多样性。然而，齐泽克认为意识形态化身在我们的日常生活中，不再仅仅是政治方案和国家政策方针，而是我们生活中非常琐碎的、细小的个人行为 and 思维观念等，也就是说，意识形态遍布在我们的日常生活之中。可见，齐泽克将意识形态泛化，认为意识形态存在于我们生活中的每个角落，生活中衣食住行的方方面面都可以体现为意识形态。即使是对待身体最隐秘的部位的态度也可以成为意识形态的表达。在当今的时代，意识形态就像幽灵一样飘浮在我们的生活世界。我们生活的社会现实总是在意识形态幻象建构中形成。就如苏联 20 世纪 30 年代的建筑也体现了斯大林的意识形态。为了体现苏联新型的社会主义意识，在多层办公楼的顶部竖立巨大的新人类或新夫妇的塑像。数年之后，以至于楼顶的塑像有压垮办公楼的趋势，到最后办公楼成了那比生活更高大的塑像的底座。实际上，那些物质性的塑像正是当时斯大林式的意识形态的表征。“在那样的意识形态下，真实的、活生生的人变成未来新人这个幽灵的底座，所谓未来世界新人是个意识形态的怪兽，它将真实的活生生的人践踏在自己的脚下。”^① 因此，齐泽克认为这样的外在表征直接将意识形态物质化，它于是成为功利性。也就是说，在日常生活中，越是当人们诉诸简单的功利性时，意识形态发挥的作用也就越大。越是我们认为意识形态不存在于我们身边之时，意识形态恰恰是表现得最强之时。

从前面讲到的齐泽克对意识形态诠释中可知，当今的意识形态已经从

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克：《幻想的瘟疫》，胡雨潭、叶肖译，江苏人民出版社，2006，第 2 页。



观念的复合体进入到了难以捉摸的看似“非意识形态”的意识形态。然而，在此人们可能滑入了意识形态陷阱，因为各种各样的意识形态构成被嫁接到社会现实，就像幽灵一样总是飘荡在我们的周围。正如齐泽克说的那样：“没有幽灵就没有现实，现实的圆周只有通过不可思议的幽灵的补充才能够形成整体。”^① 为什么出现这种情况呢？齐泽克认为社会现实不是感性层面，而是实在界的范畴，是经符号秩序后未能被符号化的那部分剩余，即对象 a。我们知道对象 a 是空无，代表着虚无的某物，本身就是短缺。正如拉康认为：“（我们作为）现实（体验的东西）不是‘事物本身’，它永远已经被象征化，构成和结构——而问题就在于这么一个事实，象征最终永远失败，它永远不能成功地完全‘覆盖’真实，永远包括一部分未处理的、尚未实现的象征债务。”^② 因此，“这种真实（未完全象征化的那部分真实）只有在幽灵鬼怪的伪装下才能回来……现实永远不是其‘自身’，它只有通过其不完全失败的象征展示自己，而幽灵鬼怪恰恰就是在真实与真实分离的空隙中出现”^③，以填补真实的空缺。真实需要获得自身，就需要把某些东西排除在它的外面，现实永远是不完整的。它需要幽灵化的象征性东西填补和掩盖。不过，“幽灵掩盖的东西不是现实而是其‘原始地压抑的’东西，是现实本身建立在其‘压抑’之上的不可描述的未知数”^④。正是现实的自身的缺失，意识形态才如幽灵一样渗透到我们生活的各个方面。

齐泽克认为马克思的拜物教理论也是一样，已经如幽灵般地存在于我们的社会生活中，我们无处可逃。他说：“拜物经历了三种连续的否定，形成了一种黑格尔式的‘否定之否定’。首先是传统的人与人之间的拜物（主人的魅力）；然后是标准的商品拜物（事物之间的关系，而不是人之间的关系，也就是将拜物替换到客体上）；最后，在我们的后现代时代，我

① [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，第19页。

② [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，第19页。

③ [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，第19页。

④ [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，第20页。



们所目睹的是拜物的物质化本身的逐渐消失。”^① 从而导致拜物已经幽灵化了。尤其是随着电子货币的出现，金钱失去了它的物质存在，转变为一种纯粹的虚拟体，如一张银行卡或者是一个非物质的计算机代码就可以获得金钱的一切。然而这个非物质化却更增强了它的把握力，金钱转变为一种看不到的，也正因如此无所不能的幽灵框架，统治着我们的生活。而且随着这种拜物的幽灵化，它的存在变得更加富有压迫性，更加无孔不入，仿佛不存在主体逃避它的掌控的途径。为什么会变得如此这般地步？齐泽克认为这是由于“拜物 - 客体的关键在于，它是在两种匮乏的交界点出现：主体自身的匮乏和他的大他者的匮乏”^②。也就是说，拜物的客体是在符号秩序内部的匮乏时出现，而不是在匮乏被填满之后出现，于是拜物作为他者本身的匮乏的替代物发挥着作用。就像“对于一个原始膜拜者来说，被膜拜的物品（圣石、树或者森林）在其物质存在中，其本身就是‘神圣的’，而不仅仅是另一个精神维度的象征……然而，真正的‘膜拜幻象’难道不在于认为有一种为膜拜的存在所禁锢的（精神的）超越这一思想当中吗？炮制出认为存在着什么超越它的东西，即看不见的精神领域的幻象，这难道不正是膜拜的最大诡计吗？”^③ 由此可知，拜物只不过是一个遮蔽他者无能的经验的屏障，这种无孔不入的幽灵仅仅是迷惑主体的凝视的伪装而已。虽然主体对于这种伪装了如指掌，但是他依然坚守着面具，对于货币的拜物就彰显了一切。

齐泽克认为，这种“幽灵”和现实的关系在意识形态的其他领域也存在。如政治方面，意识形态的面具与现实的差距虽然心知肚明，但是主体依然我行我素。如皇帝的新装、奥地利的总统选举等，无不证实了这种幽灵化的意识形态面具左右着我们的生活。人们都知道皇帝的新装就是无，奥地利的总统候选人瓦尔德海姆是在二战中负战争罪行的人，但是这些却反而成为主体的欲望，明知真相，可是谁又愿意揭露这种真实的现实呢？这难道不正是符号秩序的一种特征吗？当我遇到一个符号权威，我无论真

① [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，第125页。

② [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，第125页。

③ [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，第126页注释1。

相如何都会尊敬地对待他。正如苏联政权，在斯大林统治时期，人们坚定地支持苏联共产党热情地建设社会主义，这只是个表象。这个表象并不是一个简单的主观表象，而是一种客观的表象，可是，在当时谁又会揭露这种表象之后的真实呢？中国 20 世纪 50 年代的“大跃进、浮夸风”时代不也是如此，谁都知道“亩产万斤”是不可能的，可是谁去揭露真相呢？所以，齐泽克认为“这种在幽灵鬼怪的伪装下回来了的真实（仍未被象征化的那部分现实）永远都不是现实自身，幽灵的在场使现实通过不完全失败的象征展示自己，可是这种象征一旦遭遇实在界的硬核，必将破灭”^①。比如资本主义吹嘘的所谓的公平被剩余价值的实质上的不平等揭穿，美国所谓的人权被美国军人对伊拉克、阿富汗的战俘和尸体的侮辱扇了一个大耳光。

当然，齐泽克说的幽灵不是马克思意义上资产阶级害怕的那个“幽灵”，而是拉康意义上的实在界。他只是借用了拉康的语言来表达对意识形态批判的话语。如齐泽克把当代的资本主义比喻为“自我受精”“自生怪物”的幽灵存在，就是用拉康的话语表达了马克思对资本主义的资本关系——这个“普照的光”。齐泽克说：“从幽灵角度看，今天我们处于什么样的境地？当然，震撼我们的第一个矛盾就是这个全球性反思进程，它无情地嘲弄并追逐过去幽灵，它所带来的不仅是自己的直接性而且是它自己的幽灵，它自己的幽灵性。过去 150 年来一直飘荡的最著名的幽灵，不是过去幽灵，而是（革命性）未来的幽灵——当然是从《共产党宣言》的第一句话中产生的幽灵。”^②果真如齐泽克说的这样吗？显然，齐泽克说的这个幽灵不是马克思意义上的。正如张一兵教授说的：“他只是将这个幽灵的隐喻还原到他对当代资本主义的分析上，即是说，布尔乔亚们总通过种种意识形态的抽象性象征来美化资本主义的现实。”^③由此，齐泽克深刻地看到当下的社会正进入一个典型的“后意识形态”务实时代，在现今的批判话语和政治话语中，“‘工人’这个术语已经消失了，代之以‘移民

① [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，第 19 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，第 9 页。

③ 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第 321 页。



(移民工人：法国的阿尔及利亚人，德国的土耳其人，美国的墨西哥人)’——这样，有关工人被剥削的阶级提问方式被转换为‘对他性不宽容’的文化多元主义提问方式，等等。”^①由此可见，当今的意识形态话语伪装为文化的方式，表面上似乎已经终结了。事实上，齐泽克从文化批判的角度，用拉康的话语揭示了意识形态的幽灵化。

第三节 意识形态的不可能性立场

齐泽克认为任何意识形态都依赖意识形态的崇高客体。因为崇高客体本身的幻象不是人们认为的欲望产生幻象，而是幻象构成欲望。幻象并不仅仅以虚幻的方式实现欲望，它更像康德的“先验图示”。我们或许认为我们没有认同某种意识形态，但恰恰相反，意识形态认同真正控制了我们，在意识形态的面具之下，我还是个人，可这正是意识形态的具体形式，正是在此时意识形态显示出它的实用效力。因为任何一种意识形态中都包含一些“超意识形态”的核心，任何一种意识形态要具有可操作性，要有效地掌握主体，它就必须学会如何操纵一种“超意识形态”观点，并从中渔利。任何意识形态的面具都只是空洞的姿态。举个极端的例子，在20世纪三四十年代的苏联，不允许批判斯大林，甚至把这条禁令说出来也不行。但是，为了维持一种假象，仿佛人们可以批判斯大林。在这种假象下，苏联存在着毫无批评的现实情况（在当时没有任何反对党，也没有任何反对运动，每次选举，苏联共产党都能得到99.99%的选票），这似乎表明斯大林是最终最好的领导，也是永远正确的领导。很明显，就是要把空洞的姿态当作真的，把被迫的选择当成真正的选择。因为社会系统需要符号秩序的幻象来支持，而这也正是他者的缺失维系着欲望的结果。这个欲望仅仅代表着纯粹的、没有实质内容的他者。如果我们穿越这种幻象，其结果是鸿沟被填平，被迫选择的结构被悬置，也就是说，一旦我们越过欲

^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，第7页。



望，越过支撑欲望的幻象，我们就进入一个陌生的领域。也就是说，意识形态幻象是社会现实的建构不可或缺的，倘若我们穿越意识形态幻象，我们作为幻象的主体不可能回溯到真正的“本我”。

同时，我们通过拉康的欲望图也可以清晰地看到，齐泽克所说的真正的主体是不存在的。它只是符号秩序阉割后的产物，只是发挥这主人能指的功能而已。因此，主体化的不可能是齐泽克主体性理论的重要支柱，并由此延伸到他的政治理论等，正如戴里认为，“不可能性的概念是齐泽克政治观点的根本”^①。正因为如此，齐泽克也把共产主义当作一种拉康式的不可能性的真实来认定，从而认为马克思的人类解放只不过是一种深深无法弥合的原初创伤引导着社会，于是革命不再以彻底解放为目标，现实斗争永远呈现出在抵抗掩护下的妥协。从而，在齐泽克看来，当代资本主义的意识形态已经转换为文化、商品等日常生活化的东西而渗透到我们的社会现实中，资本主义社会成为不可消除的社会形态，马克思的所谓人类解放的“乌托邦式”的革命已经不可能实现。

我们再从意识形态的功能来看，齐泽克的意识形态立场仍然是一种后马克思主义的立场：不可能性。张一兵教授认为，“齐泽克式的后马克思思潮是拒绝马克思的，他们只是将马克思的批判精神当作一种可以继承的脱骨式的遗产，当作不在场的幽灵来对待的。”^② 所以，张一兵教授认为齐泽克的意识形态理论是典型的后马克思思潮的政治立场：不可能性。齐泽克坚持认为自己是马克思主义立场，他说：“我们必须坚持马克思主义的观点，唯一能够毁灭资本主义的东西就是资本本身，它必须从内部爆炸。”^③ 可是真的如齐泽克所说的这样吗？答案是否定的。他在《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》中曾表达这样的意思：资本是我们这个时代的实在界。我们知道，在齐泽克的视域中，实在界是绝对永恒的，是不可能的。但是齐泽克辩解道：“说真实界（又译实在界）是不可能的，并

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克、[英] 格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社，2005，第12页。

② 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第336页。

③ [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克、[英] 格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社，2005，第160页。



不是意味着你对真实界始终都束手无策。”^①果真如此吗？我们来看看齐泽克是怎么论证资本的。

马克思在《资本论》第三卷指出：“资本主义生产的真正限制是资本自身，这就是说：资本及其自行增殖，表现为生产的起点和终点，表现为生产的动机和目的；生产只是为了资本而生产，而不是反过来生产资料只是生产者社会的生活过程不断扩大的手段。以广大生产者群众的被剥夺和贫困化为基础的资本价值的保存和增殖，只能在一定的限制以内运动，这些限制不断与资本为它自身的目的而必须使用的并旨在无限制地增加生产，为生产而生产，无条件地发展劳动社会生产力的生产方法相矛盾。……因此，如果说资本主义生产方式是发展物质生产力并且创造同这种生产力相适应的世界市场的历史手段，那么，这种生产方式同时也是它的这个历史任务和同它相适应的社会生产关系之间的经常的矛盾”。^②对于马克思的这个论断，齐泽克做了拉康式的解读。他认为从生产力与生产关系的辩证关系的范式解读，类似于蛇的隐喻。蛇时时要蜕皮，生产力与生产关系也是这种关系。生产力不断增长，生产关系与生产力之间张力绷得越紧，于是，生产关系就得像蛇一样蜕皮，褪除它绷紧了穿在身上的“社会服装”，以适应新的生产力状况。而齐泽克并不认同这种进化论式的论证模式。他认为生产力与生产关系的辩证关系这一范式是不合时宜的。齐泽克说：“要想揭示对‘资本的限制就是资本本身’这一公式所作的简单进化论解读的非可能性……严格的分析只能导致一个可能的答案：何时都不可能。”^③齐泽克从拉康的视野分析马克思的这一论断。正是生产力与生产关系之间的矛盾，驱使了资本主义永远不断扩大它们的生产，永远不停地发展起生产条件，从而驱使了资本主义不断地自我调整。所以，“资本主义的‘正常’状态就是其自身生存条件的永恒革命化：从资本主义‘腐烂’开始，它就被瘸腿的矛盾、不一致，被追求平衡的内在欲望，打上标记：这正是它不停变化和发展的原因——不停地发展是它反复解决其基本

① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克、[英] 格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社，2005，第158页。

② 《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，2012，第508~509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，2002，第72~73页。



的构成性失衡（矛盾），并与之达成妥协的惟一方式。远远不用收敛，其限制就是其发展的动力。……它越是‘腐败’，其内在矛盾越是趋于恶化，它就越要进行内部的革命，以求得生存。”^①由此可见，齐泽克认为，正是资本主义自身的内在矛盾这一创伤性的真实硬核，使它成为永远不停变革自身生产关系的动力。从而，资本主义能够借助其自身强大的资源，改变其限制和矛盾的现状。由此，齐泽克认为资本主义不可能在其自身的矛盾中消亡。显然，这是与后马克思思潮的思想一致的立场——反对马克思，反对共产主义取代资本主义。这是一种明显后马克思的不可能性政治立场。正如张志丹博士认为的那样，齐泽克的“意识形态功能的发挥是通过‘不可能之可能’的悖谬逻辑进行的”^②。

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，2002，第73页。

② 张志丹：《齐泽克意识形态思想的创新及评析》，《马克思主义研究》2011年第1期，第108页。

第六章 困境解构：齐泽克的意识形态理论缺失

在后马克思主义思潮中，意识形态理论是一个重要的关注点。自阿尔都塞以来，意识形态理论的焦点从阶级分析转向了个体分析，这主要有哈贝马斯的科技意识形态论、鲍德里亚的符号化意识形态论，以及拉克劳和墨菲的公众意识形态论等，齐泽克承续着这些意识形态理论，继续深化对意识形态理论的阐释，并有着自己的独到见解和理论特色。如意识形态的三形态理论、意识形态的剩余快感理论和从文化视角的意识形态批判都拓展了意识形态理论的研究视角，弥补了马克思主义意识形态理论缺乏对个体心理机制研究的缺憾。齐泽克的意识形态理论不仅仅是理论上的启示，也有实践上的启发。他的意识形态的三形态理论对我国建构当代意识形态具有一定的借鉴意义。从文化的意识形态批判视角可以为我们把握当下的资本主义意识形态渗透的动向，警惕西方的意识形态传入，并如何进行我们自己的意识形态传播和教育提供了有益的启思。尽管如此，齐泽克的意识形态理论并不是完美无缺的。他的思想主要是以拉康来嫁接马克思，可是拉康的精神分析学能否与马克思的历史唯物主义融合是个值得商榷的问题。事实上，“精神分析与马克思主义之间‘调情’、‘融合’的一个重大的理论困难在于，两者在根子上是不可调和的”^①。齐泽克将拉康的精神分析与马克思的商品拜物教嫁接在一起，无疑，在理论上，滑入了后结构

① 张志丹：《齐泽克意识形态思想的创新及评析》，《马克思主义研究》2011年第1期，第112页。



主义的窠臼；在实践上，重蹈后马克思主义的覆辙。

第一节 齐泽克意识形态的理论涵摄

齐泽克将意识形态区分为“自在的”意识形态、“自为的”意识形态和“自在自为的”意识形态三种形式，其理论折射出意识形态在当下不仅表现为观念的意识形态和政治的意识形态，还表现为生活世界中的信念、行为等。齐泽克这样说道：“‘意识形态’可以指称任何事物，从曲解对社会现实依赖性沉思的态度到行动取向的一整套信念，从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介，到使得主导政治权力合法化的错误观念，几乎无所不包。”^①可见，意识形态可以泛化现实生活的一切事物，于是，我们无法摆脱意识形态幻象的缠绕。

齐泽克认为我们无法摆脱意识形态的控制，相反，在现实生活中，我们需要依赖意识形态。正如齐泽克说的那样：“没有幽灵就没有现实，现实的圆周只有通过不可思议的幽灵的补充才能够形成整体。”^②因为现实永远不是其自身，它仅通过其不完全失败的象征来展示自己，幽灵化的意识形态就在这永远将现实与真实分离的空虚中出现，由于这个原因，现实具有了虚构的特性，幽灵为逃避现实的东西赋予了实体。于是，作为意识形态“行”层面上的主体就不断在现实与意识形态幻象之间博弈，为了得到主体性的完整存在，就只有不断地以意识形态来建构主体，从而填补主体的残缺。

齐泽克认为，不论是马克思主义传统还是非马克思主义关于意识形态的理论，都没有脱离特拉西意义上的观念学层面。即使马克思从唯物主义的视角，也没有逃离这种意义层面的解释。显然，这种意识形态已经走到一个死胡同了。在齐泽克看来，意识形态理解只有从“知”的层面转向“行”的层面，意识形态在今天才有出路。正是从这一层面的意义来

① [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，第3页。

② [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，第19页。



说，齐泽克认为意识形态是构建现实的幻象，这种幻象不是假象，而是构建现实的一种架构，是遮蔽他者欲望裂缝的一种框架。从而，意识形态不再是传统意义上的概念层面的解读了，而是一种形式层面的，是一种指向现实生活的结构，是现实生活不可或缺的介质，经过意识形态幻象的建构，我们就不由自主地滑入意识形态控制中。因此，齐泽克说，“意识形态的概念必须脱离‘表象主义’的或然性意识形态，与‘幻想’毫无联系可言，与其社会内容的错误、扭曲的表征没有任何关系。简而言之，一种政治观点就其客观内容而论可能相当准确（‘真实’），可是却是彻底的意识形态的东西；反之亦然，一种政治观点所提供的对社会内容的看法可能被证明完全错了，但是这种看法却根本不具有‘意识形态的’意义。”^①由此可见，齐泽克的意识形态理论涵摄就是只要这种内容在涉及社会控制时以一种非透明的方式在起作用，那么它就是一种意识形态。这种意识形态无所不是，无所不在，触及人们生活的方方面面，就像幽灵一般始终缠绕在我们的现实生活中。

在齐泽克看来，今天我们无法摆脱的意识形态，实际上不再是一种虚假观念或对现实遮蔽的假象，而是一种社会存在。因此，对于意识形态的批判不再是一种对现实问题的解蔽，更不是一种意识形态景观的现实还原。因此，齐泽克认为意识形态不是遮蔽现实的面具，也不是扭曲事实真相的幻象，而是现实生活本身，就是一种我们社会生活的本身存在。意识形态在我们的生活中无所不在，而且是一种悖论性存在。“这种存在一旦被误认或被忽视，就可以进行自我复制：在我们‘按它真实的样子’审视它时，这种存在就化为乌有，或者更确切些说，这种存在就会转化为另一种现实。”^②也就是说，只有当人们误认或忽视意识形态的时候，意识形态才真正存在，一旦理解了它，意识形态就会自行消解，而转化为另一种现实而存在。

由此可知，齐泽克的全新意识形态理论是一种结构主义的语境。在齐泽克看来，意识形态不论是理论化的思想体系还是日常生活化的现实活

① [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，第6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，2001，第39页。



动，都已经成为人生存的结构。在当今的意识形态中，人只是一种意识形态的动物而已，只不过是意识形态中的一个短暂的能指符号，无所适从，人成了意识形态的崇高“客体”。在齐泽克看来，传统的意识形态仍旧停留于“知”的领域，事实上，今天的“现代意识形态”已是“行”的领域。因此，齐泽克的意识形态理论真实蕴涵就是“意识形态本身不仅是一种社会意识，更是一种社会存在”。

于是，齐泽克认为意识形态既然无法摆脱，那么，我们就应该重构一幅全新的意识形态图景。可是，齐泽克这样做的真实旨意是什么呢？从齐泽克对“自发——自在——自在自为”的意识形态逻辑演绎来看，他无非是想指向两个现实问题：一是“超意识形态机制”能否消解意识形态；二是当下人们是否生活在“意识形态”中。

齐泽克认为“超意识形态机制”是指当今的社会，个体的行为不再是他的信仰或信念提供的支撑，而是依赖于经济控制、法律和政府调节等。因此，似乎当下的资本主义社会超意识形态已经造成了意识形态观念的瓦解、自我限制和自我消散。正如张一兵教授在解读齐泽克的《意识形态的崇高客体》时说：“传统意识形态批判的猛烈炮火，早已经被犬儒理性的弹性保护带层层阻击下来。经典意识形态批判失效了。于是，我们毫无准备地真实地坠落到一个新的后意识形态世界中。”^① 因此，在现今的批判话语和政治话语中，“意识形态不再被认为是保证社会再生产的一种同质的机制”^②。就像“工人”这个术语早已被移民所替换，资本家被所谓的成功人士所代替。可是，齐泽克不这么认为，齐泽克说：“首先，经济控制和法律规范的机制永远‘物质化’某些固有意识形态意义的命题和信念。其次，适合当下资本主义‘后意识形态’社会的意识形态的形式在严格意义上仍然是一种意识形态的态度。”^③ 因此，在齐泽克看来，绝不存在真正意义上的“超意识形态机制”，观念的意识形态通过话语非意识形态化，客观的物质化的自为的意识形态日常生活化，而自在自为的意识形态在当下

① 张一兵：《肯定的犬儒主义与意识形态幻觉——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《马克思主义与现实》2004年第4期，第94~101页。

② [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，第13页。

③ [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，第140页。



成为犬儒化，看似一次次的非意识形态化，实质上，又一次次地滑入意识形态中，所以，根本不可消弭意识形态。

既然在“超意识形态机制”的控制下，人们无法逃避意识形态的侵入，那么，就意味着人们始终生活在“意识形态”之中。在齐泽克的眼里，意识形态是一种无所不在的幽灵，他说：“‘意识形态’可以指称任何事物，从曲解对社会现实依赖性沉思的态度到行动取向的一整套信念，从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介，到使得主导政治权力合法化的错误观念，几乎无所不包。”^①于是，“在现在，一切都被意识形态化了，意识形态可以包括歪曲和神秘的东西，可以包括为权力利益服务的政治工具，包括能为人们提供一种价值判断的中性认识标准，一切意识形态的幻想、玩世不恭的讽刺和嘲弄，以及文化传统、语言、市场媒体等等。”^②由此可知，齐泽克认为意识形态以无所不能的力量，建构我们的现实生活的幻象空间。齐泽克说：“以为我们生活在一个后意识形态社会，这样的观念有点超前：犬儒主义以其讽刺的超然，为我们留下了意识形态幻象那尚未触及的基本层面，正是在这个层面上，意识形态结构这社会现实自身。”^③换言之，作为幽灵化的“自在自为的”意识形态在我们的现实生活中不可避免。不管我们做何种努力，我们总是处于幽灵般的意识形态中。因此，我们依然处于自在自为的意识形态中。

总之，在西方马克思主义意识形态理论发展史上，卢卡奇、阿尔都塞、哈贝马斯、伊格尔顿等从不同的角度论述过意识形态。齐泽克认为他们一直滞留在社会存在的维度研究意识形态。而齐泽克认为精神分析学能够有效地担当意识形态理论研究的新视域，这种将“意识形态作为人的活动中不可或缺的一部分，渗透到生活的各个角落，意识形态就像幽灵一样飘荡在我们生活世界”的全新视角，为马克思主义意识形态理论发展开拓了新境界。齐泽克从精神分析学的角度论述了意识形态理论，揭示了意识形态操纵和控制人的想象的方式。我们应当深入研究齐泽克的意识形态理

① [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，第3页。

② 卢永欣：《齐泽克意识形态的三种形态及其幽灵》，《广西大学学报》（哲学社会科学版）2005年第6期，第37~42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，2001，第42页。

论，重划社会存在与意识形态二者间的辩证关系、意识形态的吸引力以及意识形态的反作用等问题。当然，意识形态终究是观念层面的范畴，齐泽克不加区分地将意识形态与社会存在画等号，也有悖于马克思主义的历史唯物主义精神，这可能也是导致齐泽克意识形态理论始终无法走入现实生活的原因，也是齐泽克意识形态理论的局限性所在。因此，作为主流意识形态的马克思主义要成为当代中国社会发展的强大杠杆，“应以更丰富的内涵、更具融合力的日常话语和更具创新的文化力创造自身的优势”^①，建设中国的意识形态，进而拓展在世界的发展空间。

第二节 理论的窠臼：后结构主义的路向

后结构主义借用了弗洛伊德有关“无意识”的概念，声称“自我”不可能完全知道它自身的同一性，因为它的“自我”形成绝不是在意识状态下完全产生或加以揭示的。这样，理性与意识对构成人类行动和主体性的事物仅提供了部分解释。主体或同一性就不会在它自身的历史或然性之外形成。在此，后结构主义者对人的主体的批判，并不是抛弃人的能动作用和把人的行为降为可以变换的指代的一种功能，而是试图去探询主体如何建构的问题，更充分地理解主体作为能动性的先决条件建构了本质。后结构主义抛弃了结构主义的简化主义方法论，利用结构主义的基本命题，对符号、知识、主体性等范畴进行阐释，以此来质疑西方传统的思想。如在结构主义看来，意义来自于能指与所指的任意性关系，而在后结构主义看来，所指是找不到的，只有能指在“滑动”。作为当代拉康学派代表的齐泽克就遵从这样的理论思路。以拉康的结构主义精神分析学理论嫁接马克思的商品拜物教理论，通过对能指、意识形态幻象和崇高客体等阐述了意识形态理论，延伸了意识形态理论在主体心理机制方面的研究维度。

从社会心理学和文化学角度研究意识形态，发轫于弗洛伊德，后经弗洛姆、赖希、拉康、阿尔都塞等，精神分析学不断地与意识形态耦合，形

^① 杨文华：《作为意识形态的马克思主义的文化张力》，《北京工业大学学报》（社会科学版）2009年第2期，第26～30页。



成了一系列的理论成果。齐泽克以拉康的精神分析学理论为基础，对传统的主体性和意识形态理论进行质疑，将拉康的理论运用到哲学和政治学领域，用拉康嫁接马克思，对意识形态理论进行了一番心理分析论证。正是在这种结构主义的维度下，齐泽克看到了社会结构的创伤，看到了掩藏在社会现实下面的社会对抗，意识形态就是在这些社会对抗中得以存在，也正是在社会对抗中，意识形态的幻象不断建构主体。其结果导致意识形态的建构力量无所不在，社会秩序对主体进行控制、压抑等，主体变得被动消极。这无疑滑入了后结构主义的窠臼。众所周知，结构主义就是把人当作单纯的消极的主体而存在的，认为人只有在社会结构的关系网络中才能得以存在，从而主张“取消了总体化（自由）向度，从固有的前提出发对待人，得到的只是非历史的结构”^①。齐泽克的意识形态理论无疑就是在后结构主义的框架中演绎的。在齐泽克看来，主体是分裂的主体，无非是意识形态幻象的建构物而已，只有通过无物的崇高客体，通过无主体的他者的欲望来填补分裂的主体，主体才能在社会结构中寻找这个在社会生活中不断分裂的自我。

齐泽克认为，经“人与人之间关系”的非完全拜物教，转化为“物与物之间关系”的商品拜物教，直到当今的完全“非物质化”的幽灵拜物教，意识形态就像幽灵一样无所不在。这主要是因为符号界与实在界之间总是存在不可弥合的裂缝。因为实在界永远拒绝任何符号界的象征化。齐泽克说：“意识形态的最基本定义之一就是：它是符号领域，它所包含的填充物填补着某种结构性不可能留下的空白，同时又对这种不可能的存在加以否认。”^②由此，我们不难看出，意识形态对主体的控制，人在社会生活中主体身份的获得是以丧失自我为代价的。在想象界的小他者和符号界的大他者共同作用下，主体不断被分裂、被倒空而成为一个空心人。主体为了弥补这种“短缺”，只能依靠意识形态的崇高客体来填补其空位。因此，主体与崇高客体没有直接遭遇，是导致客体崇高性的前提，否则，意识形态的崇高性就失去效应。而主体是意识形态幻象建构的产物，意识形态解体就是主体自身解体。显然，齐泽克这种思维就是结构主义，它强调

① 尹树广主编《后结构·生活世界·国家》，黑龙江人民出版社，2001，第37页。

② 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《幻想的瘟疫》，胡雨潭、叶肖译，江苏人民出版社，2006，第92页。



事物的结构，而忽视主体作用的思维。

虽然齐泽克声称自己是马克思主义者，坚持自己是站在马克思的立场，但是，我们都知道，齐泽克的所谓马克思是将马克思主义与拉康精神分析学调和的产物。而且他是以拉康嫁接马克思，倾向于用精神分析理论取代马克思主义的立场方法。这种缝补真的天衣无缝吗？詹明信明确地告诉了我们。他说：“如果我们企图调和马克思主义批评和精神分析批评——诚然它已经以一个问题的形式在主题上结合起来——我们便会遇到这样一个实际上是内在于一切精神分析批评的困境：在置入主体方面的进退两难，用另一种术语，是在社会现象与那种必须被称为私人的而不仅仅是个人的事物之间提供媒介的困难。”^① 也就是说，“精神分析与马克思主义的结合，存在着从私人领域向社会现象或者说公共领域过渡的困难”^②。正如张志丹博士说的：“精神分析与马克思主义之间‘调情’、‘融合’的一个重大的理论困难在于，两者在根子上是不可调和的，如一个认为主观心理是人的深层本质，行动则是幻象，一个认为人的社会历史性是本质，心理本质恰恰由前者决定。然而，问题是，两种在根本上不可调和的理论相交叉，能否激发出启人深思的思想火花和智慧之光？齐泽克已经作出了肯定的回答。从策略上看，齐泽克有些类似于德里达的后现代式的‘解构’，不同的是，他不预设解构的任何不可解构的条件，这样就把‘不可能性’作为激进的目标来解读，这确实激活了西方马克思主义意识形态批判的活力。可是，这些创新的确也带来了新的理论上的风险，总体上看来，这些创新具有‘片面深刻性’”^③。他的意识形态理论无疑也是集中于主体的建构、欲望和幻象等主体的心理体验，不经意地就滑入了结构主义精神分析理论的洞穴中。从而将马克思主义的经典理论拉康化。如我们在前面论述的马克思的“资本的限制即是资本本身，即资本主义生产方式”^④。齐泽克就将这一理论进行了结构主义的论证方式，从而否认了马克

① [美] 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编，陈清侨等译，三联书店，1997，第194～195页。

② 刘世衡：《难以摆脱的幻象缠绕：齐泽克意识形态理论研究》，知识产权出版社，2011，第160页。

③ 张志丹：《齐泽克意识形态思想的创新及评析》，《马克思主义研究》2011年第1期，第112页。

④ 《马克思恩格斯全选》第四十六卷，人民出版社，2003，第278页。



思主义的历史唯物主义视野，甚至认为马克思的共产主义设想也只是一个幻想，以至于认为人的解放是不可能的。

齐泽克在论述主体如何穿越意识形态幻象的问题上，同样选择了后现代结构主义的路线。主体在意识形态幻象面前不是无所作为的，而是不断自我摒弃。“他没有任何固定的目标，也不追求某种特定的价值或某种‘善’，他就是为了行动而行动，他的行为就是要抛弃原有的差别，打破原有的平衡，为打破现存的秩序开辟空间。”^① 因此，这种主体在意识形态幻象中，是一个矛盾结合体，实质上，主体是被意识形态幻象操纵着，使得主体感觉到意识形态之后的真实感，实际上是一无所有。可见，主体的建构完全回归自我是不可能的。自我的解放也是不可能的了，这一点无疑又滑入了结构主义试图消解主体性的深渊之中。

当然，齐泽克并不是完全陷入了结构主义的理论泥沼中。比如对待笛卡尔的主体理论。齐泽克就不像结构主义那样完全否定笛卡尔的主体。他不同意后现代结构主义者对笛卡尔的理性主义的全盘否定。他说：“……笛卡尔的主体的幽灵。所有的学术力量都参加了旨在驱除这个幽灵的神圣同盟：现代蒙昧主义者（他们为了有助于一种新的整体观点，想要废弃‘笛卡尔的范式’）和后现代的结构主义者（对他们来说，笛卡尔的主体是一种不着边际的虚构，是去中心的本文结构的结果）……”^② 所以，齐泽克在《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》中重新肯定笛卡尔的主体。他认为，“对它的拒斥形成了挣扎在当今学术界的所有派别之间的无声的条约：尽管所有这些倾向都正式卷入了一场不共戴天的战斗（哈贝马斯主义者与后现代主义者；认知科学家与现代蒙昧主义者……），但在拒斥笛卡尔的主体这一点上，他们又都联合在一起了。当然，问题的关键并不是以‘我思’这一观念（自明的思想主体）已经支配了现代思想为借口回归我思，而是阐明它的被遗忘的正面，即我思的极端的、未被人承认的内核，它是与透明的自我的平静的形象大相径庭的。”^③ 由此可见，齐泽克

① 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009，第141页。

② 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微等译，江苏人民出版社，2005，第1页。

③ 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇、陈丽微等译，江苏人民出版社，2005，第2页。

不认同结构主义者把笛卡尔的主体当成不着边际的虚构主体，当然也不是要真正回归笛卡尔假设的纯粹理性主体，也不是结构主义的分裂主体，而是符号秩序建构中失败的幻象建构的产物，这种主体只有在不断建构中得以存续。所以，这种主体不是非理性的无意识主体，相反是理性的无意识主体。“齐泽克着力揭示的是主体的内在的狂暴的一面，主体的内在驱力驱使他不断反对自己，不断地进行自我否定。”^①

总之，齐泽克以拉康结构主义精神分析嫁接马克思的商品拜物教，拓展了意识形态理论的研究视野。但是，将意识形态囿于主体的欲望、幻象、快感等个人心理层面，缺乏社会历史的维度，最终只能在后结构主义视域的窠臼中徘徊。

第三节 实践的迷失：后马克思主义的宿命

齐泽克在理论上挪用了拉康的精神分析学，却逃不开结构主义的理论宿命。但是，我们也知道他在努力地借用马克思的理论。我们通过前面几章的论述，可以看出，齐泽克并不是真正的马克思主义者，只不过是坚持马克思的批判精神，以拉康的理论改造马克思的商品拜物教理论，论证当下的意识形态。齐泽克把意识形态当成一种无所不在的“幽灵”，把意识形态界定为一种“社会存在”，借用拉康的“幻象”“征兆”“缝合点”“实在界”等概念，围绕意识形态与现实生活的关系分析意识形态的运作机制，并寻找事物真实状态的意识形态幻象。齐泽克的这一理论留给我们无尽的遐想，但齐泽克的意识形态理论在实践上，又存在其难以弥补的缺憾，在穿越意识形态幻象之后，找不到出路，迷失在后马克思主义的不可可能性的路径中。

齐泽克的意识形态理论强调意识形态不仅仅是社会意识，更是社会存在，是对马克思的商品拜物教进行精神分析注释而实现的，将马克思的理论进行拉康式的解读，将拉康哲学与马克思的批判精神嫁接，开创了意识

^① 莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态研究》，博士学位论文，吉林大学，2009，第141页。



形态理论新视界。可是，精神分析与马克思主义之间的切合点有多少呢？这是值得深入研究的问题。按照精神分析的理论，“本我”总是受制于超我的压制。这种压制使得“本我”在现实生活中不断异化、分裂，自我不断丧失。而“自我”又通过现实幻象不断建构“自我”。由此，“我”只不过是一个残缺的“我”，而不是真正的“我”。实际上是“他者”，但“我”把“他者”当作“自我”。意识形态实际上就是“自我”与“他者”的颠倒。面对这种颠倒的意识形态，以拉克劳和墨菲为代表的后意识形态者主张反抗这种颠倒的意识形态，而齐泽克认为，我们应该满足这种颠倒的意识形态，因为这种意识形态在生活中不可摆脱。面对这种我们无法摆脱的意识形态，对其批判何以可能？齐泽克认为，如果我们仅仅从某种非意识形态或者某种乌托邦的观点来批判意识形态，不仅不能实现对意识形态的批判，反而会落入另一种意识形态。因为“意识形态不是掩饰事物的真实状态的幻觉，而是建构我们的社会现实的幻象”^①。按照齐泽克的理解，今天的意识形态不再是朴素和天真的了，而是一种新模式——犬儒主义，这种犬儒主义理性公式就是“他们很清楚自己的所作所为，但他们依然我行我素”^②。面对这种犬儒主义理性，传统的意识形态批判已经失效了。因为我们再也不能够使意识形态的文本经受症候式的阅读，进而消除意识形态。^③因此，齐泽克认为，意识形态批判不仅仅要揭示意识形态面具背后所掩盖的真实，更为关键的是要挖掘意识形态发挥作用的内在机制。只有揭示出意识形态对人的欲望、快感的控制和操纵，才能真正实现对意识形态的批判。果然如此吗？将意识形态泛化为文化现象，甚至将意识形态完全心理化，将意识形态等同于无意识，这就丧失了意识形态的阶级性、历史性，无疑是将意识形态形而上学。同时，泛化意识形态为社会生活中的一切思想、理论和观念，也导致钝化了意识形态的批判性。

齐泽克认为我们当下既不处在自发的意识形态，也不蛰伏于自在的意识形态，而是囿于自在自为的意识形态之下，即犬儒主义意识形态之下。

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，2002，第45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，2002，第45页。

③ 张一兵：《文本的深度耕犁：马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第387页。



齐泽克将马克思商品拜物教幽灵化而进行意识形态批判，但是，他不认同马克思的“虚假意识”的意识形态概念，相反，他认为意识形态是一种社会的真实存在。因此，他认为意识形态并不是永恒的。在回答格林·戴里的“在何种程度上心理分析为超越意识形态的可能性留出了余地？”问题时，齐泽克明确地表达过这层意思。他说，“我阅读拉康的方式并不是肯定一种永恒的悲观主义——‘我们可以在短暂的一瞬间理解到意识形态是如何运作的，但一些根本的幻觉却刻入了现实的运作中，因此，最终我们不得不再回到幻觉当中。’我认为拉康的最终观点并不是说，我们应该回归到一种必需的幻觉当中，虽然我们可以分析这种幻觉的机制，但我们还被迫生活在这种幻觉之内。我认为这更像是康德的先验观，即主体性概念中有一种刻入的幻觉和误识。我认为这不是拉康的观点。换种说法就是，拉康的观点不是有关意识形态的永恒地位问题。”^①由此，齐泽克认为马克思的意识形态概念仍然只是停留在“虚假意识”范式中，这种“虚假意识”总是标榜着永恒性，而拉康的理论才是冲破这种虚伪永恒性的出路，意识形态理论转向“行”的层面。显然，齐泽克对马克思意识形态理论有很深的“误读”。因为马克思的虚假意识之“虚假”不能仅仅化约为纯粹的认识论意义上的虚假性，它还包括颠倒性、神秘性和伪批判性等。^②而且，马克思用“虚假意识”来检视意识形态概念，是特指以往的意识形态理论，也正是批判以往的意识形态理论，创立了科学的历史观——历史唯物主义，更为重要的是马克思的历史唯物主义不是只停留在对以往意识形态理论的批判和揭露，而是从行动上寻找历史发展的规律，不是只停留于“词句的革命”，也不是仅仅用不同的方式解释世界，而是要改变世界。^③因此，意识形态是认识论和存在论二重意义的结合。只看到意识形态的虚假性而无视其存在的社会根源，抑或只注重意识形态的社会根源，而缺乏对意识形态的虚假性的掌握，都无法完成对意识形态的批判。显然，齐泽克认为意识形态是社会生活每个角落的幽灵，永远无法缝合裂缝，诸如此

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克等：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社，2005，第77页。

② 侯惠勤：《马克思关于意识形态虚假性之判断与当代意识形态之争论》，《河南大学学报》（社会科学版）2001年第2期，第1~6页。

③ 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，2012，第136页。



类的意识形态批判只不过是聊以自慰的“锦囊妙计”罢了。正如张志丹博士说的这样：“他（齐泽克）苦心孤诣地精心铸造的资本意识形态批判的理论大厦，却吊诡性地在资本逻辑收编之下轰然坍塌了，甚或变为从反面对资本进行的某种辩护。最终，走向他自己批判的阳奉阴违、玩世不恭的犬儒主义意识形态的泥沼之中无法自拔，从而走向了乌托邦式的批判。”^①因此，齐泽克虽然力求穿透意识形态的幻象，最终却徒劳无益，依然认可并维护意识形态的幻象。真实的行为动力只存在于欲望、幻象中，知识话语与价值判断相分离所造成的精神危机，也恰恰是后现代社会中意识形态的危机。知识话语失去了价值的导航，就像游子失去了家园，在前进的途中只能平添无尽的乡愁。后现代社会中人们尽管明白意识形态的谎言，明白意识形态谎言造成的危机，却无法放弃对其依赖，徒叹奈何！齐泽克发现了这一危机，但未能找到连接知识批判和价值选择的有效途径，未能找到解决这一危机的办法。

齐泽克的意识形态理论缺乏历史的和社会的分析，他的意识形态批判所采用的策略也是不彻底的。齐泽克从商品拜物教入手展开其意识形态批判，但他毕竟是以拉康的精神分析理论为基础而展开对资本主义的批判，虽然，我们看到齐泽克似乎很重视马克思，但是，在齐泽克视域中，拉康才是他的最终目标，所以，在齐泽克的意识形态理论中虽然是将马克思主义和拉康理论结合的，但是，马克思不是和拉康处于同等的位置上，而是将拉康凌驾于马克思之上。因此，这样的后果直接导致了齐泽克的意识形态批判理论远离了马克思主义的历史唯物主义批判维度。尽管齐泽克批评法兰克福学派没有继续沿着政治经济学批判的路向展开意识形态批判，但是，他自己也没有真正继承马克思对资产阶级政治经济学的批判精神。他只是看到了马克思商品拜物教理论的商品形式的分析，而没有对商品拜物教的内容展开分析，忽视了商品拜物教产生的社会根源。急急忙忙地就将拉康的无意识主体搬进了马克思的商品拜物教理论中，其目的昭然若揭。齐泽克试图从心理分析领域对当代的资本主义意识形态展开批判，并没有对这一现象产生的社会根源进行具体的分析。与马克思在历史唯物主义基

① 张志丹：《齐泽克意识形态思想的创新及评析》，《马克思主义研究》2011年第1期，第114页。



础上所确立的现实的意识形态批判道路相比，齐泽克的意识形态批判所采用的策略只能是“穿越”意义上的心理分析的策略。虽然人们穿越了意识形态幻象，认识到了意识形态的运作机制，可以获得某种对意识形态的清醒认识，但是只要意识形态的机制仍然发挥作用，只要意识形态幻象所赖以产生的社会根源依然存在，只要资本主义社会的现状保持不变，人们也只能是获得短暂的清醒罢了，不久将重新陷于意识形态的统治之下。从这个意义上说，齐泽克的意识形态批判道路是不彻底的，没有为我们提供具体的、现实的道路，不能完全将人们从意识形态的控制下解放出来。因此，齐泽克的意识形态理论的内在的限度是同它的特点紧密结合在一起的。他所采取的精神分析的方法，既给他提供了分析意识形态的无意识的运作机制的有力武器，又使得他的意识形态理论范围比较褊狭。虽然齐泽克的意识形态批判理论对资本主义操纵公众想象的方式进行了揭示，但他只是抽象地继承了马克思对资本主义社会的批判精神，解构和拒斥了马克思的共产主义社会的理想，不再寻求具体的获得解放的道路。

齐泽克主张返回笛卡尔的主体性，他不迷信后马克思主义。但是，他同黑格尔的唯心主义系统联系起来，把精神的力量过于夸大。于是齐泽克并不在政治立场上直接发表意见，只承认理论的正确性。这反映出齐泽克依然在后马克思主义的理论圆圈中。齐泽克所代表的后马克思主义思潮反映了当今西方社会发展的复杂性以及当代马克思主义发展的现状，反映了西方左派知识分子的最新动向。正如张一兵教授说：“他（齐泽克）的理论逻辑是拒绝马克思的，他们只是将马克思的批判精神当作一种可以继承的脱骨式的遗产，当作不在场的幽灵来对待的。”^① 齐泽克的这种理论逻辑正是后马克思主义的逻辑演绎过程。后马克思主义就是把后结构主义及后现代理论信条嫁接到马克思主义的理论上，对马克思主义进行解构之后再建构，但是，又难以回归传统的西方马克思主义的理论立场，因此，齐泽克只不过是后马克思主义者的“游子”。我们应该辩证地对待齐泽克的意识形态理论，既要吸收他的理论的合理成分，又要以历史唯物主义视野批判他的理论的不足，从而深化对马克思主义的意识形态理论的研究。与传

^① 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2007，第336页。



统意识形态相比，齐泽克更关注个体自由的实现。他将人的自由与意识形态幻象联系起来，人的自由就是人的满足感的获得，人的欲望得以满足则源于意识形态幻象遮蔽人的真实欲望，结构大他者的欲望，从而建构人的满足感。但是人在实现自由的过程中，人本身又是意识形态化的，不自由的。齐泽克试图揭示自由的悖论性，打破意识形态统治的虚假面具，同时也将人类自由引向了“不可能”的深渊。^①

^① 张健：《齐泽克的意识形态思想研究》，硕士学位论文，东华大学，2013，第49页。

第七章 现实反思：意识形态 终结论的终结

齐泽克强调意识形态在当今已经幽灵化了，像瘟疫一样，无处不在。作为一种社会存在的意识形态在现实生活中试图消解显然是不可能的，但是，勃兴于 20 世纪的“意识形态终结论”持续至今，其历史已演进了百年，形成一股强大的社会思潮。论者以不同的话语进行反马克思主义、反科学主义和反理性主义的逻辑演绎，谱写了他们的“意识形态终结”的幻象。对此，我们应当对“意识形态终结论”做深刻且全面的分析，从齐泽克的意识形态理论反思当今的意识形态终结问题，才能准确地把握中国特色社会主义的精神坐标，增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力。

第一节 “意识形态终结论”的逻辑谱系

意识形态具有动态发展的理论特质，一般认为，意识形态理论发轫于两端。一种观点认为，意识形态理论来源于法国的理性主义，其后被英国的经验主义所修正，该理论运用自然科学方法论认识世界，并对社会真理作幻想式阐释，在阐释世界的过程中，该理论强调社会意见的一致性。另一种观点认为，意识形态理论发轫于以黑格尔、马克思为代表的马克思主义认识论，其后经曼海姆下溯至哈贝马斯。该理论强调创造真理而非经验观察。关于意识形态，诸多学者如特拉西、马克思、韦伯、曼海姆、法兰克福学派代表以及后马克思主义者等都对此作出过重要贡献。



意识形态概念最初是由法国哲学家特拉西创造的。在《意识形态诸要素》中，他将意识形态意指为观念学说或观念科学，并把它引入西方哲学史，但是，没有引起人们对意识形态的足够关注。意识形态能在今天成为流传的话语，马克思具有不可替代的贡献。马克思在《德意志意识形态》和《〈政治经济学批判〉序言》中都曾论述过意识形态。他指出，社会结构包括社会生产、经济基础、上层建筑和意识形态，可见，意识形态不能停留在观念学的层面，而应放在现实社会生活中。所以，意识形态的斗争不能停留在观念学层面进行斗争，否则走出一种虚假意识的同时又滑入另一种虚假意识，最根本的就是革命实践，只有革命实践才能最终摧毁传统的意识形态的物质基础，从而真正解决意识形态的虚假性。马克思从唯物主义的理论视角，批判了特拉西式观念科学的意识形态观点，指责以往任何意识形态都与唯心主义联系在一起，没有从社会实践来解释意识形态，从而导致意识形态成为否定性概念。马克思当然不想仅仅制造一个特拉西观念科学的更有活力的版本，而是把意识形态与物质实践结合起来，揭露意识形态与社会和经济关系之间的关联性，披露特定阶级利益集团的意识形态话语掩藏在背后的真实面具。即：意识形态本质上是编造幻象，掩盖现实关系的精神力量，是为统治阶级利益自觉或不自觉地用虚假幻象建构起来的观念，并掩盖原本的实质的虚幻表象。一句话，意识形态就是“虚假意识”。在齐泽克看来，这是“作为一种教条、一个思想、信念、概念等复合体的内在意识形态概念，其目的是说服我们相信其‘真理’，而实际上服务于某种秘而不宣的特殊的权力利益”^①。不论是列宁、卢卡奇、葛兰西的阶级批判向度，还是法兰克福学派的日常生活批判维度，抑或阿尔都塞、哈贝马斯的语言向度的意识形态理论，都是从这个意义上探讨意识形态。总之，西方马克思主义丰富和发展了意识形态理论，继承了马克思主义意识形态理论的虚假性判断和批判性精神，同时，将意识形态理论扩展到日常生活、心理和语言等视域，成为马克思主义意识形态理论发展不可或缺的组成部分。

社会学创始人韦伯和迪尔凯姆进行了关于思想的起源探索，并对意识

① [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，第9页。



形态研究做出了重大贡献。作为非马克思主义传统的韦伯，很少提到“意识形态”，但是，他关于官僚主义和合理化的“铁笼”的论述，为意识形态理论提供了丰富的理论资源，在战后，众多的美国意识形态研究者接受了韦伯的思想，并加以大张旗鼓地贯彻。韦伯对意识形态的研究还似乎是模糊不清的，而迪尔凯姆却是坚定地立足于培根的意识形态传统之中，努力地确立“意识形态作为社会自身集体表象的社会功能，来推翻宗教的虚假观念”^①。他拒斥德国历史传统的主观性，为战后世界的意识形态的社会学讨论奠定了基础。沿着这条路径，集大成者莫过于卡尔·曼海姆，他在《意识形态与乌托邦》中试图将马克思及其他人的观察方法推而广之，建立一种全面的意识形态理论，这就是后来的“知识社会学”。曼海姆把“意识形态”与“乌托邦”区分开来，认为“意识形态”是只开花不结果的概念，虽不是虚假的，但却是一整套无法实现的概念而已。“乌托邦”则不同，它是可以变成现实的，“今天之乌托邦完全可以成为明日之现实”。曼海姆将意识形态理论延展了研究视域，将意识形态理论发展成为知识社会学。这使得意识形态概念具有泛化的倾向。同时，曼海姆在《意识形态与乌托邦》中留下了“意识形态终结”的余味。这被后来意识形态终结论者不断演化，形成了一股强大的社会思潮。

20世纪五六十年代，西方对意识形态终结与否展开了一场大辩论，“意识形态终结论”由一种思想演化成颇具声势的社会思潮。最有影响力的是希尔斯的《意识形态的终结》、李普塞特的《政治人：政治的社会基础》和丹尼尔·贝尔的《意识形态终结——五十年代政治观念衰微之考察》等，他们将意识形态终结论推向了一个高峰。雷蒙·阿隆在《知识分子的鸦片》中，再一次提出了意识形态时代是否已经终结的问题，这一问题后来也成为由西方右翼知识分子组成的国际文化自由协会在米兰召开的一次国际会议上的主题。在这次会议上，阿隆、希尔斯、李普塞特、贝尔都认为传统的意识形态已经过时，已经被新的历史事实和社会条件所否定。希尔斯在《意识形态的终结》中认为，西方社会近年来已经达到了一个历史转折点，即意识形态的终结。西方发达国家在解决它们的国内政治问题时，已经不再考虑意识形态的因素，而是采取一种实事求是的态度，

^① [美] 大卫·麦克里兰：《意识形态》，孔兆政等译，吉林人民出版社，2005，第48页。



根据每种需要解决的事情的自身性质来处理它们。也就是说，在当代社会的科学合理性和求实态度面前，意识形态的定向功能已经没有任何意义了。李普塞特在《政治人：政治的社会基础》中认为，二战后西方社会的新变化，使代表不同价值的社会集团在思想上的激烈冲突已经走向衰落，意识形态上的左、右界限已经模糊，“没有哪个社会主义政党想继续把更多的工业国有化。更多的工业化国家的社会主义政党，如斯堪的纳维亚、英国和德国，已经放弃了这个目标。”^① 丹尼尔·贝尔在《意识形态的终结》中认为，由于美国经济、社会、阶级结构的变化，旧的意识形态的力量已经枯竭，失去了它们的影响力与说服力，同时，法西斯主义和斯大林主义这样的极权主义已宣告结束，资本主义和社会主义之间的意识形态已失去意义。“曾经是行动指南的意识形态现在已经逐渐走到了死亡的终点。”^② 贝尔认为由于现代化发展，导致了不同意识形态之间的妥协，也使整个社会更趋向一致。从而，当今世界的资本主义的意识形态和共产主义的意识形态，作为关于未来社会的理想在本质上没有什么不同，作为社会制度也不是对立的。现在，意识形态作为提出和解决问题的手段只是对不发达的社会才有意义，而对现代化工业社会，只能依据“专家治国”、技术“统治”理论的蓝图来进行设计和管理，而不需要什么意识形态。“因此，在西方世界里，在今天的知识分子中间，对如下政治问题形成了一个笼统的共识：接受福利国家，希望分权，混合经济体系和多元政治体系。从这个意义上讲，意识形态的时代也已经走向了终结。”^③

进入 20 世纪 80 年代末 90 年代初，国际环境发生了新的变化，两极格局的终结、东欧剧变和苏联解体，以福山和亨廷顿为代表的人物再一次掀起意识形态终结的论调。福山在继承“意识形态终结论”基本内核的基础上抛出了“历史终结论”。福山在《历史的终结及最后之人》中认为，“自由民主制度作为一个政体在全世界涌现的合法性，它为什么会战胜其他与之相竞争的各种意识形态，如世袭的君主制、法西斯主义以及近代的

① 转引梁建新《国内外关于“意识形态终结”的争论及研究现状述评》，《求索》2007 年第 2 期，第 128～131 页。

② [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察》，张国清译，江苏人民出版社，2001，第 451 页。

③ [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察》，张国清译，江苏人民出版社，2001，第 462 页。



共产主义。”^① 其核心就是认为西方国家实行的自由民主制度会战胜其他与之互相竞争的各种意识形态，因而它是人类意识形态发展的终点和人类最后一种统治形式。不仅如此，他还断定“自由民主制度也许是‘人类意识形态发展的终点’和‘人类最后的一种统治的形式’，并因此构成‘历史的终结’。换句话说，在此之前的种种政体具有严重的缺陷及不合理的特征从而导致其衰落，而自由民主制度却正如人们所证明的那样不存在这种根本性的内在矛盾”^②。由此，福山认为，在 20 世纪的最后 25 年中，自由民主作为唯一的政治憧憬，已遍及于全球的不同地区和不同文化中，甚至臆断北美、西欧和日本的大三角文化将成为世界单一的文化，人类未来面临的挑战仅仅是经济的、技术的、环境的问题，再也没有意识形态的斗争。

东欧剧变和苏联解体使得马克思主义陷入了暂时的失语状态。然而，亨廷顿迫不及待地宣称意识形态的冲突已让位于文明的冲突，并成为未来国家冲突的根源。他乐观地认为自由民主的意识形态已经战胜了其他与之竞争的一切意识形态，人类意识形态的进化也就走向了终点。亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序的重建》在世界范围内引起了很大的反响。他认为，冷战后，文明的冲突将取代意识形态的和其他形式的冲突，成为未来左右全球政治的最主要的冲突。“冷战后的世界是一个包含了七个或八个文明的世界。文化的共性和差异影响了国家的利益、对抗和联合——权力正在从长期以来占支配地位的西方向非西方的各文明转移。全球政治已变成了多极的和多文明的。”^③ 所以，按照亨廷顿的逻辑，未来世界政治的主轴很可能是“西方与非西方”的矛盾，以及非西方文明对西方的强权与价值的回应。非西方国家将联合起来同西方国家竞争，西方及其基督教是伊斯兰教与儒教的共同敌人，伊斯兰国家对抗基督教国家将成为未来世界的主要冲突。但是，在所有社会的发展模式中，历史最终都是以自由民主制度为方向的人类普遍史。

① [美] 弗朗西斯·福山：《历史的终结及最后之人》，黄胜强等译，中国社会科学出版社，2003，第 1 页。

② [美] 弗朗西斯·福山：《历史的终结及最后之人》，黄胜强等译，中国社会科学出版社，2003，第 1 页。

③ [美] 塞缪尔·P. 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪、刘绯等译，新华出版社，1998，第 8~9 页。



第二节 “意识形态终结论”的幻象

从西方“意识形态终结论”的本质来看，“意识形态终结论”并不是真正要终结意识形态，而是幻想走向他们所谓的民主、自由的意识形态。他们“一方面宣告意识形态已经衰微，历史已经终结，乌托邦已经破灭；另一方面，他们又拼命地为自己所推崇的意识形态进行辩护，把历史的终结引向了资本主义，引向了西方式的自由民主制度”^①。所以，他们的“终结”只是某种意识形态和某段历史的终结，甚至直接指向马克思主义，其本意，是想将西方的自由民主作为新的意识形态推崇，并力图把其他纳入西方主导的世界历史。

英国文艺理论家特里·伊格尔顿（Terry Eagleton）就明确地指出：“后现代是一个‘意识形态终结’的世界，也曾被宣布为历史的终结。当然，只有后现代主义理论家们才会这样看。”^②在《后现代主义的幻象》中，伊格尔顿以追问的方式，对意识形态和历史的终结说作了嘲讽：“谁有权威吹哨子叫历史停止——如果历史从来没有过任何内在动力的话，那么它还能够已经完结吗？它是全部结束了，还是只有它的某些部分已经结束？是被压迫人民的解放，还是自然的支配？如果说基础现在已经完结，那么为什么周围还有这么多的基础主义呢？为什么意识形态完结的好消息似乎已经向着柏克利或波洛尼亚渗透，但却没有向着犹他或乌尔斯特渗透呢？”^③这种思维方式下的终结论，实质上就是后现代所谓的“后意识形态”问题。罗蒂、佩里达等人认为，对于后现代而言，意识形态已经不复存在，人们正处于一个后意识形态的时代。罗蒂提出了“大写哲学的终结”“大写真理的终结”，并认为将来人民能够过上一种民主、和平、幸福、宽容的生活，但这种生活没有哲学的基础，它鼓励意识形态的终结。^④

① [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察》，张国清译，江苏人民出版社，2001，第5页。

② [英] 特里·伊格尔顿：《后现代主义的幻象》，华明译，商务印书馆，2000，第98页。

③ [英] 特里·伊格尔顿：《后现代主义的幻象》，华明译，商务印书馆，2000，第25页。

④ [美] 罗蒂：《后哲学文化》，黄勇译，上海译文出版社，1994，第162~193页。



对于这些“后意识形态”论点，许多学者都进行了批评。伊格尔顿在《意识形态》中，对“后现代是一个‘意识形态终结’的世界”的说法进行了嘲讽。他认为就现在来看，“有些意识形态（例如新斯大林主义）可能已经崩溃了，而其他的意识形态（父权制、种族主义、新殖民主义、自由市场经济）仍然像病毒一样纠缠不休。我们必须深思一个异常的反讽，在一个被强力所左右的世界里，有时是致命的意识形态，知识分子竟然决定意识形态的作用已经结束”，而没认识到“‘意识形态终结’本身就是十足的意识形态：它想要我们完全忘掉寻求道德正当性，一门心思地好好享乐”^①。所以对于“后意识形态社会”而言，并不是说意识形态没有了，而是说作为显见的宏大叙事，作为以真理面目出现的力图掩盖社会现实矛盾的意识形态隐去了，隐到现实生活中去了。作为自在自为的意识形态已经渗透到社会肌体的每一个毛孔，以更隐秘、更微观的方式控制着我们。正是在这种意义上，齐泽克把意识形态界定为一种“社会存在”，并说明了意识形态是如何作为一种幻象建构，形成了我们生活的社会现实。

作为思想体系的意识形态从来就不曾终结，每个时代都有自己的意识形态。如果非要说有意识形态终结，那么这个终结只是终结了不适宜时代发展的意识形态。美国学者乔治·洛奇指出：“每一个社会都有一个思想框架或者一种意识形态，用于确定价值观念，并赋予它们的制度以生命力。意识形态是连接价值观与现实生活的桥梁，它把人们对生存、正义、经济（利益大于成本）、实现和自尊这些被普遍接受的价值观带入现实世界……没有意识形态也就没有社会。”^②也就是说，每一个社会都有自己的理念，这种理念可能以普遍利益的名义遮蔽局部利益，发挥着“意识形态”功能。事实证明，历史与意识形态之争并没有因为他们宣告终结而终止。即使是贝尔、福山，面对不断出现新的历史事实，也不得不重新检视自己的终结论。贝尔于1988年重写《意识形态的终结》“跋”时，对意识形态能否终结有了新的担忧。他写道：“一个非同寻常的事实是，正当19世纪旧的意识形态和思想争论已经走向穷途末路的时候，正在崛起的亚非

① [英] 特里·伊格尔顿：《历史中的政治、哲学、爱欲》，马海良译，中国社会科学出版社，1999，第99页。

② 转引自廖胜刚《“意识形态淡化论”应当终结》，《求实》2009年第2期，第76～80页。



国家却正在形成着一些新的意识形态以满足本国人民的需要。”^①他还说道：“与意识形态的终结似乎相矛盾的一个事件是激进主义在 60 时代中期和 70 时代的高涨。其强度，其愤怒，其言语，其对于激进变革的呼吁，所有这一切似乎都预示着意识形态的一个新局面。”^②福山通过分析和阐释“自由、民主”发展到顶峰后的“最后之人”的问题，也表达了对自己历史观念的深远忧虑。

可见，意识形态终结论的目的就是幻想西方自由意识形态是唯一具有合法性的意识形态，这只能是齐泽克话语中的“意识形态梦”，其实质就是指向终结马克思主义和社会主义。恰恰相反，按照历史唯物主义的观点，社会存在决定社会意识，当某种社会意识滞后于社会存在的发展，那么，这种社会意识必然会遭受社会发展的遗弃。今天，资本主义社会已经完全被资本驾驭，随着资本在未来社会的退隐，资本主义意识形态也必将寿终正寝。

第三节 穿越“意识形态终结论”幻象， 再塑社会主义意识形态

毋庸置疑，在中国改革开放和现代化进程中，“意识形态终结论”不但在中国的政治、经济领域产生了严重影响，而且在思想文化领域衍生出种种终结论调。“价值中立论”“意识形态淡化论”以及“历史虚无论”就是“意识形态终结论”在中国的翻版。这对我国社会主义意识形态的凝聚力和吸引力产生了剧烈的冲击。穿越西方“意识形态终结论”的幻象，植根于我国的现实境遇中，建构社会主义核心价值，完善主流意识形态形象和坚持马克思主义的指导地位，加强意识形态宣传和教育，从意识形态的认同、主导地位和日常生活等维度再塑社会主义意识形态，才能从根本上增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力。

① [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察》，张国清译，江苏人民出版社，2001，第 470 页。

② [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察》，张国清译，江苏人民出版社，2001，第 491 页。

一 社会主义意识形态的认同再塑

今天，再塑社会主义意识形态的认同，我们必须植根于中国的现实话语中，建构社会主义核心价值观。我国正处于社会转型的关键时期，西方国家不断以人权、宗教等问题恣意干涉我国，试图以自由主义、消费主义和民主主义等价值观弱化社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，因此，社会主义意识形态的吸引力和凝聚力如何得到体现，社会主义核心价值观的建设是首要任务。社会主义核心价值观从本质上讲，是我国当前整个社会精神文化的思想内核，是社会主义意识形态大厦的基石。因此，以一元核心价值观统摄多元价值观，重塑社会主义意识形态的吸引力和凝聚力。随着改革开放的不断深化，我国经济的多元化也给人们的思想观念带来了巨大的冲击，同时，作为当今世界上最大的社会主义国家，我们必然面临着非马克思主义在意识形态领域的渗透活动。于是，有的人否定马克思主义的指导地位；有的人盲目崇拜西方文化和价值观念，淡化甚至否定马克思主义指导思想等，这些势必危害党和国家事业的发展。社会主义意识形态是对社会主义形态的理性认识和价值认同。它集中反映了我们的价值选择和价值认同，在社会主义意识形态问题上形成了以社会主义核心价值观为内核并向政治、经济、生态环境各层次渗透的价值体系，统率着其他价值观。核心价值观涵盖着社会发展的价值取向，影响人们的思想观念、思维方式和行为规范。社会主义核心价值体系是社会主义制度的内在精神和生命之魂，在所有的价值目标中处于统摄和支配地位。没有社会主义核心价值观的引领和主导，构建和谐社会就会迷失方向。所以，胡锦涛同志在党的十七大报告中强调指出：“社会主义核心价值体系是社会主义意识形态的本质表现。要巩固马克思主义指导地位，坚持不懈地用马克思主义中国化最新成果武装全党、教育人民，用中国特色社会主义共同理想凝聚力量，用以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神鼓舞斗志，用社会主义荣辱观引领风尚，巩固全党全国各族人民团结奋斗的共同思想基础。”这几个方面以其特有的含义和实践要求，在社会主义和谐社会建设中发挥着不可替代的重要作用。在建设社会主义意识形态中，就是要增强社会主义核心价值的吸引力，以社会主义核心价值统领其他多元价



值观，使核心价值成为人们共同的价值观念，最大限度地为广大群众所认同。

二 社会主义意识形态的主导地位再塑

在走向现代化的过程中，个人价值理念和社会意识呈现多元共生的格局是一种历史的必然。但是，每一个时代、每一个社会内部都有一种能为绝大多数成员普遍认同的意识形态和价值观，以实现社会内部的整合，从而保障社会的稳定发展。正如习近平同志所言：“我国是一个有着 13 亿多人口、56 个民族的大国，确立反映全国各族人民共同认同的价值观‘最大公约数’，使全体人民同心同德、团结奋进，关乎国家前途命运，关乎人民幸福安康。”^①人类社会的发展总是在一元与多元的互动、统一中进行的。当下的文化共生实质上是由西方主导的，在全球化的背景下，资本主义的意识形态正在严重侵蚀其他国家的传统理念。以马克思主义为核心的主流意识形态的形成是近代以来社会历史发展的结果，坚守其主导地位是基于对这一历史事实的科学认知，也是为确保中华民族的独特性，实现中国特色的社会主义现代化的现实需求。所以，再塑主流意识形态首先要坚持主流意识形态的主导地位，在一元指导的前提下，允许多元文化的存在与发展。

首先，再塑社会主义意识形态主导地位，要坚持马克思主义在意识形态领域的主动权和话语权。“我们要真正建立独立于西方世界，充分体现中国特色、中国风格、中国气派的哲学社会科学理论体系、话语体系和学术评判标准。”^②在实践中运用马克思主义解读现实问题，不断提升马克思主义对现代化进程中具体实践的理论诠释力，使其拥有引领整合多元存在的其他意识形态的理论基础。在意识形态教育中要加强理论灌输，旗帜鲜明地主张主旋律，坚持指导形式一元化。在全社会范围内形成主流意识形态的文化主导功能，一方面，坚持传统的意识形态的教育灌输方式；另一

^① 习近平：《青年要自觉践行社会主义核心价值观——在北京大学师生座谈会上的讲话》，《人民日报》2014 年 5 月 5 日，第 1 版。

^② 朱继东：《党的思想理论建设与意识形态安全》，《马克思主义研究》2016 年第 2 期，第 110 页。



方面，借助各种大众媒介“注重各类新平台的终端的建设，如通过内容的碎片化和可视化呈现”^①。借助文学、艺术等多种方式，为主流意识形态的传播开辟更为宽广的场域。总之，运用多种方式确保主流意识形态在多元价值中的合理张力，使其有效地抑制不同价值主张之间的关系，统一认知，清除“杂音”，形成有效的社会合力。要坚持理论与实践的结合。新的时代需要新的理论形式，在坚持马克思主义基本原则的前提下，应当立足新的社会问题，反对教条主义和形式主义，在实践中推进主流意识形态的理论创新和形式创新，赋予其更加鲜明的时代特征，促进主流意识形态渗入到个体的社会心理之中，成为社会的精神支柱。

坚持主流意识形态的一元指导，并非简单粗暴地禁止异质意识形态的存在和发展。意识形态多元化具有双重影响，一方面，促进社会的思想解放和进步。多元存在的意识形态可以形成一种宽容的文化环境，为主流意识形态的发展与完善提供必要的理论资源。另一方面，意识形态的多元化，又会动摇与弱化人们对以马克思主义为核心的主流意识形态的坚定和践行，使主流意识形态面临消解的可能。在意识形态的交锋中要严格区分思想问题和政治问题，尊重社会个体在思想认知上的差异，包容多样性。多元化的思想认知也为主流意识形态的理论发展提供新鲜血液，主流意识形态应主动吸纳其他意识形态中蕴含的先进思想、文化以促进自身的完善与发展。同时，以马克思主义为依据揭示异质意识形态的政治内涵和真实意图，发挥主流意识形态的整合功能减少思想矛盾、化解理念冲突。

其次，再塑社会主义意识形态主导地位，要推进主体意识形态的创新发展。意识形态既不是空洞无物的说教，也不是闲来无事的诗词，而是个人进入生活于某个社会中的许可证。^② 因此，个人只有通过教化，认同意识形态，才能认同以这种意识形态为主导的社会认同。然而，在物欲横流、功利主义泛滥的现实生活中，主体可能失落了自我，认为不受任何价值约束，实质上，他正漂浮在某种意识形态中。^③ 正如斯洛文尼亚学者齐泽克认为意识形态本质是社会存在的范畴，作为主体的人就生活在我们创

① 朱霁：《论社会主义核心价值观的对外传播机器实践路径》，《马克思主义研究》2016年第8期，第107页。

② 俞吾金：《意识形态论》，人民出版社，2009，第2页。

③ 俞吾金：《意识形态论》，人民出版社，2009，第3页。



设的意识形态社会环境中。然而，必须看到，在新的历史条件下，社会利益状况发生了前所未有的变化，这一变化势必在意识形态领域中得到反映，作为社会主义主流意识形态应不断创新，与时俱进。立足于新的社会现实，即立足于“社会主义”与“和谐社会”的现实生活，促进人的自由、全面发展。人是现实生活中的人，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。^①由此，社会主义意识形态要体现话语系统大众化特质，要协调各群体的利益，弥合各阶层和群体之间经济、政治差别，维护广大人民群众的根本利益，保证广大人民群众享受改革发展的成果，这样才能增强意识形态的说服力和影响力，才能引领多样化的思想观念和社会思潮，才能在尊重差异中扩大社会认同，在包容多样中增进思想共识，从而牢牢掌握话语权。

马克思主义是我们立党之本，是社会主义核心价值体系的旗帜和灵魂。从当前的国际环境来看，西方敌对势力对社会主义国家的分化仍没有放弃，意识形态的冲突和对抗始终存在。虽然，冷战时期的刀光剑影般的意识形态的显性冲突已经淡化，但是表现为文明的冲突、文化的隐性冲突依然存在。西方大国通过文化的渗透，不断推行其价值标准，诸如消费主义、可口可乐文化、迪士尼文化等，在销售其产品的同时，兜售着他们的价值观，这都会危及我们的社会主义意识形态的主导地位。西方意识形态终结论的主要矛头就是对准以马克思主义为指导的社会主义意识形态，要有效地抵制意识形态终结论思潮，必须坚持和发展马克思主义，在实践中不断创新和发展马克思主义，开拓马克思主义理论新境界。

三 社会主义意识形态的日常生活维度再塑

马克思指出：“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。”^②也就是说，精神不外在现实，而是在时代之中，任何理论都必须回归于对现实世界的观照。主流意识形态同样只有回归生活，扎根社会群体的日常生活，才能

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，2012，第422页。

^② 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，2012，第153页。

内化为个体的信仰，并在实践中发挥引导作用。

首先，主流意识形态生活化的核心是关注社会群体的利益需求。马克思指出，“人们为之奋斗的一切，都同他们的利益有关。”^① 因此，再塑主流意识形态必然要把满足社会利益诉求摆在首位。一方面，要顺应时代发展的客观实际，认可各个利益主体正当利益，在法理上为个体利益的实现创造条件。另一方面，认可现代化进程中出现的阶层分化，从理论上阐明不同利益群体之间的关联性，协调他们之间的利益关系，缓和不同利益群体之间的利益冲突。尤其要引导个体妥善地处理个人利益和集体利益、局部利益和长远利益等之间的关系。

其次，将主流意识形态微化、细化到社会个体的日常生活中。作为观念存在的意识形态是现实生活在理论层面的表达，正如马克思所言：“我们的出发点是从实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态的反射和反响的发展。”^② 所以，主流意识形态要成为社会成员精神生活的主导就必须融入社会生活的一切领域，使其成为社会群体的日常生活。其一，在日常传播中，利用大众传播的发展，借助各种媒介拓展主流意识形态在现代社会中的运作范围，让更多在时空上分散的潜在受众接受主流意识形态的影响。其二，主流意识形态要掌控媒体的话语权和价值取向，通过广泛持久的渗透，实现其对社会的软控制，使得社会群体能够在与媒体的互动过程中形成相对统一的价值认知。这不仅有利于匡正社会现实中的不良风气，也是应对西方思想渗透的有效路径。

最后，主流意识形态的生活化还体现在宣传、教育方式的通俗化。列宁指出：“最高限度的马克思主义 = 最高限度的通俗化。”^③ 理论只有被群众掌握才能发挥出应有的功效。在实现主流意识形态与时俱进的理论创新中，不仅要赋予其符合时代、适合国情的话语表达，而且要运用生活化的载体，拓展主流意识形态教育的方式和渠道，以人民群众喜闻乐见的形式开展宣传、教育。

① 《马克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社，1995，第187页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，2012，第152页。

③ 《列宁全集》第三十六卷，人民出版社，1959，第468页。



四 社会主义意识形态的管理再塑

自媒体的迅速发展，不仅改变了意识形态的传统的传播形式和传播途径，而且也引发了我们生活方式的转型。现代传媒所具有的强大的社会动员力和号召力，已引起人们的极大关注，正日益对现代人的生活产生着越来越深刻的影响。增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，就必须增强传媒运用能力和舆论影响能力。重视发挥传媒的功能，转变传统的宣传方式，转变理论的意识形态宣传为大众化、平民化的社会意识教育，在潜移默化中达到对社会主义意识形态的认知和认同。在自媒体时代，任何理论仍然须回归于对现实世界的观照。具体来说，意识形态管理维度再塑，应该把握“三个地带”。即把握“红色地带”，提振正面声音，掌握意识形态工作的领导权；把握“黑色地带”，积极回应各种社会思潮的诘难，掌握意识形态工作的话语权；把握“灰色地带”，防止中间地带向负面蜕变，巩固意识形态工作的管理权。

一是把握“红色地带”，掌握意识形态工作的领导权。习近平强调：“党的新闻舆论工作是党的一项重要工作……坚持党的领导，坚持正确政治方向，坚持以人民为中心的工作导向，尊重新闻传播规律，创新方法手段，切实提高党的新闻舆论传播力、引导力、影响力、公信力。”^①因此，主流媒体要充分利用移动互联网带来的技术红利抢占思想阵地。精准把握“红色地带”，才能牢牢掌握意识形态的领导权。一方面，要提高主流媒体的质量和水平，增强“红色地带”的影响力和公信力。思想舆论的“红色地带”是指昂扬主旋律、传播正能量的舆论场域。“红色地带”主要是传递党和国家的大政方针，宣扬国家主旋律，也是社会正能量的主要传播介质，及时准确又通俗易懂地传达党和国家的各项政策。各官方微信、微博等新媒介就是舆论的传播“红色地带”。微信、微博等微媒体是当今人们接受信息的主要来源。因此提升主流媒体的影响力和吸引力，关键要掌握当前人民群众的心理特点和接受方式，增强现实针对性和指导性。通过微

^① 习近平：《坚持正确方向创新方法手段 提高新闻舆论传播力引导力》，《人民日报》2016年2月20日，第1版。

信媒介传播党和国家的方针政策，让人们“微”“秒”间就读懂理论。另一方面，要转变主流媒体的传播方式，增强“红色地带”的感染力和吸引力。从我党意识形态工作的经验来看，非常注重用人民群众喜闻乐见的方式，这种方式也成为团结人民群众的有效手段。今天，面临微时代的环境，每个个体都是自媒体。当前，我们的主流媒体的传播也存在不接地气、脱离生活、疏离人民群众、空洞说教等问题。我们必须把握当前人民群众的特点，通过官方微博、微信等新媒介，及时传达党和政府最新的大政方针、时事新闻，用“接地气、有灵气”的话语唱响主旋律，对主流意识形态进行再编码和再表达，使人民群众更好地接受和理解，提升主流意识形态在社会群体中的影响力。

二是把握“黑色地带”，掌握高校意识形态工作的话语权。意识形态领域的阵地不可能出现真空。意识形态领域的斗争，只有主动出击才能更好地占领阵地。主流意识形态的马克思主义不主动占领阵地，那些非马克思主义的社会思潮就会去占领。改革开放以来，国际国内形势复杂多变，各种社会思潮竞相登场，如新自由主义、西方宪政民主、普世价值、历史虚无主义等。这些社会思潮极具迷惑性，容易让人民群众陷入理论的泥沼，对主流意识形态萌发疑惑，从而质疑主流意识形态的权威性，甚至导致理想信念动摇和背弃。因此，必须精准回应各种社会思潮，提高马克思主义的说服力和吸引力，牢牢掌握意识形态工作的话语权。在理论研究上权威发声，揭露社会思潮的真实企图。改革开放至今，社会发展的成绩有目共睹。但是，随着社会不断发展，各种社会矛盾也不断凸显，这也为一些西方学者制造“中国崩溃论”提供了说辞。西方势力正是利用国内一些矛盾制造各种舆论，混淆视听，诱导人民群众对价值错误判断并滑入歧途。为此，我们应该利用学术研究及时厘清各种社会思潮的话语边界和真实意图。同时，从学理上运用马克思主义的方法有力地回击各种社会思潮的理论基点，瓦解其思想的错误逻辑，有理有据地解构各种社会思潮，从理论上说服人民群众。意识形态工作尤其应系统地回答青年人的各种疑惑，准确解答他们关心的社会现实问题，有效地释疑解惑。我们更应该讲透讲好中国化马克思主义，深刻领会习近平总书记系列讲话精神，及时准确有效地掌握习近平总书记的治国理政新理念新思想新战略，进一步提高人民群众的思想政治素养，提高对各种思潮的认知水平和政治智慧。



三是把握“灰色地带”，掌握意识形态工作的管理权。随着网络信息时代的到来，各种新媒介已经成为人民群众日常生活的一部分。众所周知，网络具有开放性和隐蔽性的特征，这给各种社会思潮借助信息平台进行思想渗透留下了空间。各种社会思潮通过具有吸引力的标题、图文和视频等传播碎片化的信息，人民群众容易在“灰色地带”被西方文化诱惑，造成对西方价值观的模糊认识。同时，他们不断对现实困境发出自己的心声和思考。因此，意识形态教育在网络舆论斗争中应摆脱纯粹的主流文化建构，不断开拓新媒体阵地向日常化的大众文化建设延伸，精准把握新媒体的“灰色地带”，掌握意识形态的管理权。一方面，要主动抢占“微”阵地。当下互联网已经成为意识形态斗争的前沿阵地，以“微博”“微信”“微电影”等为代表的“微文化”已成为人民群众生活的组成部分，“微”生活改变了他们的生活方式和价值观念。与传统的舆论传播完全不同，网络平台舆论传播具有传播范围广、速度快、渗透性强的特征。如果社会主义意识形态教育不能有效延伸至此，势必给西方社会思潮留下渗透的空间，进而影响当代大学生的价值理念，造成严重后果。因此，在新媒体时代，意识形态工作不能做“鸵鸟”，必须主动开辟这些新阵地，学会用新媒体了解当前人民群众的舆情民意，掌握民心所向，消解各种负面影响，净化网络空间，汇聚正能量，增强在新媒体下意识形态教育的时效性和指导性，壮大主流意识形态的影响力。另一方面，要主动介入“微”生活。自媒体的兴起，引发了社会方式的巨大变革，快餐文化已成为主基调。我们要利用人民群众易接受的语言表达方式，及时回应和解答他们的各种问题，及时澄清各种社会思潮和模糊认识，使抽象的意识形态教育更加“接地气”。这样，既把国家的方针政策及时有效地传递给人民群众，又把他们的情绪引导至健康理性的轨道上来。通过这些生活化的日常活动进行意识形态教育，不断提高对新媒体规律的把握能力，提升对网络空间舆论的引导能力，使“灰色地带”向“红色地带”转化，巩固意识形态的阵地，牢牢掌握意识形态工作的管理权。

参考文献

一 著作

〔奥〕弗洛伊德：《精神分析导论讲演新篇》，程小平等译，国际文化出版公司，2007。

〔澳大利亚〕安德鲁·文森特：《现代政治意识形态》，袁久红译，江苏人民出版社，2005。

〔德〕格尔达·帕格尔：《拉康》，李朝晖译，中国人民大学出版社，2008。

〔德〕哈贝马斯：《社会交往行动理论》（第1卷），曹卫东译，上海人民出版社，2004。

〔德〕哈贝马斯：《社会交往行动理论》（第1卷），洪佩郁等译，重庆出版社，1994。

〔德〕哈贝马斯：《社会交往行动理论》（第2卷），洪佩郁等译，重庆出版社，1994。

〔德〕哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2008。

〔德〕哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，郭官义译，社会科学文献出版社，2000。

〔德〕哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，李黎、郭官义



译, 学林出版社, 1999。

〔德〕黑格尔:《精神现象学》(上、下), 贺麟译, 商务印书馆, 1979。

〔德〕卡尔·柯尔施:《马克思主义和哲学》, 王南湜、荣新海译, 重庆出版社, 1989。

〔德〕卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》, 黎鸣、李书崇译, 商务印书馆, 2009。

〔德〕康德:《判断力批判》, 邓晓芒译, 人民出版社, 2002。

〔法〕阿尔都塞:《保卫马克思》, 顾良译, 商务印书馆, 1984。

〔法〕阿尔都塞:《读〈资本论〉》, 李其庆、冯文光译, 中央编译出版社, 2008。

〔法〕福柯:《词与物》, 莫伟民译, 上海三联书店, 2001。

〔法〕福柯:《权力的眼睛——福柯访谈录》, 严锋译, 上海人民出版社, 1997。

〔法〕福柯:《性经验史》, 余碧平译, 上海人民出版社, 2005。

〔法〕福柯:《知识考古学》, 谢强、马月译, 三联书店, 2003。

〔法〕福柯:《主体解释学》, 余碧平译, 上海人民出版社, 2005。

〔法〕拉康:《拉康选集》, 褚孝泉译, 上海三联书店, 2001。

〔法〕路易·迪蒙:《论个体主义对现代意识形态的人类学观点》, 谷方译, 上海人民出版社, 2003。

〔美〕丹尼尔·贝尔:《意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察》, 张国清译, 江苏人民出版社, 2001。

〔美〕弗莱德·R. 多迈尔:《主体性的黄昏》, 万俊人等译, 人民出版社, 1992。

〔美〕弗朗西斯·福山:《历史的终结及最后之人》, 黄胜强、许铭原译, 中国社会科学出版社, 2003。

〔美〕弗洛姆:《健全的社会》, 欧阳谦译, 中国文联出版公司, 1988。

〔美〕杰姆逊讲演《后现代主义与文化理论》, 唐小兵译, 北京大学出版社, 1997。

〔美〕雷迅马:《作为意识形态的现代化: 社会科学与美国对第三世界政策》, 牛可译, 中央编译出版社, 2003。

〔美〕理查德·罗蒂:《后哲学文化》, 黄勇译, 上海译文出版社, 1994。



〔美〕利昂·P. 巴拉达特：《意识形态：起源和影响》，张慧芝、张璐璐译，世界图书出版公司北京公司，2009。

〔美〕瑞克斯·巴特勒：《齐泽克宝典》，胡大平等译，江苏人民出版社，2007。

〔美〕塞缪尔·P. 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪、刘绯等译，新华出版社，1998。

〔美〕詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编，陈清侨等译，三联书店，1997。

〔美〕朱迪斯·巴特勒、〔美〕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——关于左派的当代对话》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004。

〔日〕福原泰平：《拉康》，王小峰、李濯凡译，河北教育出版社，2002。

〔瑞士〕皮亚杰：《结构主义》，倪连生、王琳译，商务印书馆，1984。

〔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。

〔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。

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，江苏人民出版社，2004。

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇等译，江苏人民出版社，2005。

〔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。

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《斜目而视：透过通俗文化看拉康》，季广茂译，浙江大学出版社，2011。

〔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。

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《伊拉克：借来的壶》，涂险峰译，三联书店，2008。

〔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。

〔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，2002。

〔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。

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克：《有人说过集权主义吗?》，宋文伟、侯萍译，江苏人民出版社，2005。

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克、〔英〕格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社，2005。

〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克编《不敢问希区柯克的，就问拉康吧》，穆青译，上海人民出版社，2007。

〔苏〕大卫·鲍里索维奇·梁赞诺夫主编《梁赞诺夫版〈德意志意识形态·费尔巴哈〉》，夏凡编译，南京大学出版社，2008。

〔意〕安东尼奥·葛兰西：《狱中札记》，葆煦译，人民出版社，1983。

〔英〕大卫·麦克里兰：《意识形态》，孔兆政、蒋龙翔译，吉林人民出版社，2005。

〔英〕恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲：《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》，尹树广、鉴传今译，黑龙江人民出版社，2003。

〔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。

〔英〕特里·伊格尔顿：《后现代主义的幻象》，华明译，商务印书馆，2000。

〔英〕特里·伊格尔顿：《历史中的政治、哲学、爱欲》，马海良译，中国社会科学出版社，1999。

〔英〕提摩太·贝维斯：《犬儒主义与后现代性》，胡继华译，上海人民出版社，2007。

《马克思恩格斯选集》（第1~4卷），人民出版社，2012。

曹卫东：《曹卫东讲哈贝马斯》，北京大学出版社，2005。

杜小真编选《福柯集》，上海远东出版社，2003。

方汉文：《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海三联书店，2000。



郭湛：《主体性哲学——人的存在及其意义》，中国人民大学出版社，2010。

韩红：《交往的合理化与现代性的重建——哈贝马斯交往行动理论的深层解读》，人民出版社，2005。

韩振江：《齐泽克：新马克思主义批判哲学》，人民出版社，2014。

韩振江：《齐泽克意识形态研究》，人民出版社，2009。

侯惠勤：《马克思的意识形态批判与当代中国》，中国社会科学出版社，2010。

黄作：《不思之说——拉康主体理论研究》，人民出版社，2005。

季广茂：《意识形态》，广西师范大学出版社，2005。

李明：《后马克思主义意识形态理论研究》，人民出版社，2011。

李胜清：《意识形态诗学的主体向度——文艺的实践论研究》，中央编译出版社，2009。

梁建新：《穿越意识形态终结的幻象——西方意识形态终结论思潮评析》，中国社会科学出版社，2008。

刘北成：《福柯思想肖像》，上海人民出版社，2001。

刘金萍：《主体形而上学批判与马克思哲学“主体性”思想》，中国社会科学出版社，2009。

刘世衡：《难以摆脱的幻象缠绕：齐泽克意识形态理论研究》，知识产权出版社，2011。

刘永谋：《福柯的主体解构之旅——从知识考古学到“人之死”》，江苏人民出版社，2009。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000。

孟登迎：《意识形态与主体建构》，中国社会科学出版社，2002。

莫雷：《穿越意识形态的幻象：齐泽克意识形态理论研究》，中国社会科学出版社，2012。

齐泽克等：《图绘意识形态》，方杰译，南京大学出版社，2002。

任平：《走向交往实践的唯物主义——马克思交往实践观的历史视域与当代意义》，人民出版社，2003。

童世骏：《批判与实践——试论哈贝马斯的批判理论》，三联书店，2007。

- 童世骏：《意识形态新论》，上海人民出版社，2006。
- 万书辉：《文化文本的互文性书写：齐泽克对拉康理论的解释》，巴蜀书社，2007。
- 汪民安：《福柯的界线》，南京大学出版社，2008。
- 王晓升：《西方马克思主义意识形态理论》，上海科学技术文献出版社，2009。
- 严泽胜：《穿越“我思”幻象——拉康主体性理论及其当代效应》，东方出版社，2007。
- 姚大志：《现代意识形态理论》，黑龙江人民出版社，1993。
- 叶晓璐：《法兰克福学派的意识形态批判及其存在论视域》，上海人民出版社，2009。
- 衣俊卿、尹树广：《20 世纪的文化批判——西方马克思主义的深层解读》，中央编译出版社，2003。
- 俞吾金：《意识形态论》，人民出版社，2009。
- 张才国：《新自由主义意识形态》，中央编译出版社，2007。
- 张秀琴：《马克思意识形态理论的当代阐释》，中国社会科学出版社，2005。
- 张一兵：《不可能的存在之真——拉康哲学映像》，商务印书馆，2006。
- 张一兵：《神会马克思：马克思哲学原生态的当代阐释》，中国人民大学出版社，2003。
- 张一兵：《文本的深度耕犁：后马克思思潮哲学文本解读》（第2卷），中国人民大学出版社，2007。
- 张一兵：《文本的深度耕犁：西方马克思主义经典文本解读》（第1卷），中国人民大学出版社，2004。
- 张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态：关于阿尔都塞的一种文本学解读》，中央编译出版社，2003。
- 张一兵、胡大平：《西方马克思主义哲学的历史逻辑》，南京大学出版社，2003。
- 张一兵、夏凡：《人的解放》，河南人民出版社，2011。
- 中国社会科学院马克思主义研究院编《马克思 恩格斯 列宁论意识

形态》，人民出版社，2009。

周凡：《后马克思主义：批判与辩护》，中央编译出版社，2007。

二 论文

安替：《凭什么我们看不懂中文的齐泽克》，《商务周刊》2004年第24期。

程党根：《主体之命运：从“我思”主体到“身体”主体》，《南京社会科学》2008年第12期。

邓广：《生活在两个世界里的人——斯洛文尼亚著名学者斯拉沃热·齐泽克》，《中华读书报》2001年7月4日。

范燕宁、赵伟：《从“人之征兆”到“社会征兆”——齐泽克“征兆”理论的社会学意义及其警示》，《社会科学研究》2011年第1期。

戈士国：《拜物教语境中的意识形态概念》，《哲学动态》2008年第4期。

郭或：《论福柯主体之思的阶段性的发展》，《咸宁学院学报》2011年第4期。

哈兹米格·科西彦：《朗西埃、巴迪欧、齐泽克论政治主体的形塑——图绘当今激进左翼政治哲学的主体规划》，《国外理论动态》2016年第3期。

韩振江：《“病症”与意识形态批判》，《河北师范大学学报》（哲学社会科学版）2010年第4期。

韩振江：《“实在界的鬼脸”——图绘齐泽克的拉康主义》，《理论月刊》2007年第12期。

韩振江：《后马克思主义中的齐泽克》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2011年第2期。

韩振江：《论齐泽克的“意识形态三阶段”》，《北方论丛》2009年第4期。

韩振江：《齐泽克：新马克思主义文化批判理论》，《文艺理论与批评》2011年第5期。

韩振江：《齐泽克的意识形态论》，《哲学动态》2010年第1期。

- 韩振江：《齐泽克的意识形态论》，《哲学动态》2010年第1期。
- 韩振江：《齐泽克论暴力与资本主义》，《学习交流》2016年第3期。
- 韩振江：《圣保罗：真理的政治抑或意识形态——齐泽克与巴迪欧的对话》，《马克思主义与现实》2015年第6期。
- 韩柱、高春花：《“回到马克思”与哲学诠释学——社会主义意识形态建设的一个重要理论问题》，《理论与改革》2009年第2期。
- 贺来：《“主体性”观念的反思与意识形态批判》，《马克思主义与现实》2007年第3期。
- 赫尔科默：《后意识形态的意识形态》，《当代世界与社会主义》2001年第3期。
- 胡大平：《他者：意识形态批判理论的一个新的支点？》，《江苏社会科学》2004年第3期。
- 胡大平：《意识形态快感、“滑铁卢”地形与精神分析的伦理-政治学——由齐泽克中国之行说起》，《湖南社会科学》2007年第6期。
- 黄华：《“人之死”何以成为可能——试论福柯的话语/主体理论》，《北京行政学院学报》2009年第5期。
- 季广茂：《寻找崩溃点——齐泽克及其意识形态理论浅说》，《国外理论动态》2003年第2期。
- 贾建新：《试论齐泽克对马克思“资本的限制就是资本本身”观点的理解》，《吉林省教育学院学报》2008年第6期。
- 焦明甲：《试论哈贝马斯社会交往行动理论的得与失》，《社会科学辑刊》2007年第4期。
- 孔明安：《精神分析维度中的实体概念浅析》，《哲学动态》2011年第1期。
- 孔明安：《精神分析维度中的实体和主体——论拉康-齐泽克的“实体即主体”》，《哲学研究》2011年第3期。
- 孔明安：《齐泽克与当代资本主义批判——兼论精神分析视野下的虚拟资本及其功能》，《哲学动态》2014年第11期。
- 孔明安：《齐泽克与当代资本主义批判——兼论精神分析视野下的虚拟资本及其功能》，《哲学动态》2014年第11期。
- 孔明安：《商品拜物教研究的新维度——兼论齐泽克对马克思商品拜



物教的分析》，《马克思主义与现实》2012年第2期。

蒯乐昊：《齐泽克：资本主义并非人类最终答案》，《南方人物周刊》2007年第17期。

蒯乐昊：《我们仍然需要马克思主义——专访齐泽克》，《南方人物周刊》2007年第17期。

李西祥：《意识形态的崇高对象：悖论与颠覆》，《哲学动态》2010年第1期。

李西祥：《作为能指逻辑的黑格尔辩证法——论齐泽克对黑格尔辩证法的拉康化阐释》，《哲学动态》2013年第4期。

李作霖：《福柯的主体阐释学及其对中国现代性问题的启示》，《湖南师范大学社会科学学报》2008年第6期。

连小丽、王小会：《齐泽克论1968年“五月风暴”》，《国外理论动态》2009年第4期。

刘长荣：《齐泽克的意识形态认同理论与主体的自由可能性》，《世界哲学》2011年第6期。

刘海健、范艳萍：《福柯对人类主体化命运的审视与超越》，《河海大学学报》（哲学社会科学版）2009年第4期。

刘日明：《哈贝马斯的主体性理论及其现实意义》，《上海社会科学院学术季刊》2001年第3期。

刘世衡：《黑格尔视域下的意识形态史——齐泽克意识形态三形态理论探微》，《江西行政学院学报》2009年第3期。

刘世衡：《齐泽克与马克思意识形态观的比较研究》，《理论导刊》2010年第1期。

刘鑫：《论福柯美学思想的主体观念》，《延安大学学报》（社会科学版）2011年第6期。

刘永谋：《主体是如何被解构的——重读福柯》，《河北大学学报》2006年第6期。

刘玉贤：《对象a及其对本质主义的超越》，《哲学动态》2011年第1期。

卢永欣：《齐泽克：穿透意识形态幻象》，《长沙电力学院学报》（社会科学版）2003年第3期。



卢永欣：《齐泽克：意识形态的三种形态及其幽灵》，《广西大学学报》2005年第6期。

卢永欣：《齐泽克的意识形态幻象理论》，《吉首大学学报》（社会科学版）2004年第1期。

卢永欣：《齐泽克与马克思主义意识形态观之比较》，《广西大学学报》2006年第2期。

吕彤邻：《齐泽克，拉康，真实与象征秩序》，《国外文学》2007年第4期。

马克思豪森：《论马克思著作中拜物教、异化和意识形态的联系》，郭官义译，《哲学译丛》1988年第4期。

马元龙：《棘手的主体：自主抑或臣服？》，《外国文学》2009年第4期。

马元龙：《淫秽的超我：意识形态再批判》，《马克思主义与现实》2012年第2期。

马元龙：《症状、幻象与意识形态——论齐泽克的意识形态理论》，《哲学动态》2006年第8期。

莫雷：《阿尔都塞和齐泽克意识形态理论之比较》，《晋阳学刊》2009年第1期。

莫雷：《穿越意识形态的幻象——齐泽克意识形态理论研究》，《理论探讨》2008年第3期。

莫雷：《从激进民主到阶级斗争——拉克劳、墨菲与齐泽克的政治策略的差异》，《山东社会科学》2010年第2期。

莫雷：《后马克思主义意识形态理论的特征及困境》，《教学与研究》2013年第3期。

莫雷：《齐泽克意识形态概念的特定内涵》，《重庆社会科学》2008年第3期。

莫雷：《齐泽克意识形态批判理论初探》，《理论界》2008年第3期。

莫雷：《意识形态理论的困境与政治经济学批判的复归》，《社会科学辑刊》2010年第6期。

莫伟民：《主体的真相——福柯与主体哲学》，《中国社会科学》2010年第3期。



莫秀凤：《“犬儒”话语下的主体生成、发展与丧失——齐泽克意识形态理论解读》，《中南大学学报》（社会科学版）2010年第3期。

莫秀凤：《意识形态与现实存在的分裂关系——齐泽克意识形态理论研究》2009年第1期。

齐泽克：《〈帝国〉：21世纪的〈共产党宣言〉？》，《国外理论动态》2004年第8期。

齐泽克：《齐泽克眼中的毛泽东》，《湖南科技大学学报》（社会科学版）2008年第5期。

齐泽克：《意识形态犬儒主义：被假设为相信的主体（摘要）》，《社会科学报》2007年6月28日，第6版。

齐泽克：《资本主义的界限》，《南京大学学报》2007年第5期。

邱晓林：《意识形态论：从特拉西到齐泽克》，《内蒙古社会科学》（汉文版）2006年第4期。

瑞克斯·巴特勒：《如何解读齐泽克？》，《东方早报》2007年6月7日，第10版。

余江涛：《被误用和利用的集权主义概念》，《读书时空》2005年第5期。

盛晓明：《从公共性到主体间性——哈贝马斯的普遍语用学转向》，《浙江学刊》1999年第5期。

宋晓杰：《主体意识的归隐显现与本质寻求——意识形态的质性裂变》，《信阳农业高等专科学校学报》2004年第2期。

苏平富：《“征兆”：意识形态的创伤性内核——齐泽克意识形态理论初论》，《现代哲学》2006年第4期。

苏平富：《齐泽克的意识形态批判理论》，《求索》2006年第8期。

苏平富：《意识形态的秘密：“他者的短缺”或“真实的缺失”——齐泽克意识形态理论初探》，《哲学研究》2006年第8期。

唐正东：《齐泽克的犬儒主义意识形态观批判》，《江西社会科学》2015年第11期。

唐正东：《齐泽克对马克思商品关系理论的误读及其批判——一种基于〈资本论〉的解读》，《学习与探索》2014年第11期。

童世骏：《没有“主体间性”就没有“规则”——论哈贝马斯的规则



观》，《复旦学报》（社会科学版）2002年第5期。

万书辉：《齐泽克：来自斯洛文尼亚的国际学术明星》，《中国图书评论》2006年第1期。

万书辉：《齐泽克文化批判理论的启示》，《时代文学》2006年第4期。

万书辉：《主体疯狂的批判性反思——齐泽克对拉康派精神分析理论的解读》，《贵州社会科学》2007年第4期。

汪行福：《从商品拜物教到犬儒主义——齐泽克意识形态论研究》，《马克思主义与现实》2007年第3期。

王逢振：《齐泽克：批评界的一颗新星》，《外国文学》1999年第3期。

王茜：《齐泽克〈意识形态的崇高客体〉的意义》，《社会科学战线》2004年第1期。

王树人：《关于主体、主体性与主体间性的思考》，《江苏行政学院学报》2002年第2期。

王晓东：《哲学视域中的主体间性问题论析》，《天津社会科学》2001年第5期。

王迅：《齐泽克与马克思主义意识形态批判理论之比较》，《哈尔滨学院学报》2007年第5期。

王漪澜：《齐泽克意识形态理论的三形态及其思想来源》，《创作评谭》2007年第1期。

王永豪：《旷世鬼才齐泽克》，《光明日报》2002年7月25日。

吴大可、周何：《齐泽克论毛泽东在马克思主义发展史上的地位》，《国外理论动态》2007年第9期。

吴冠军：《齐泽克的“坏消息”——政治主体、视差之见和辩证法》，《国外理论动态》2016年第3期。

吴冠军：《一把插向心脏的刀——论意识形态批判之（不）可能》，《开放时代》2006年第2期。

吴学琴：《齐泽克的“后意识形态”概念辨析》，《江淮论坛》2007年第4期。

吴学琴：《析“意识形态直接就是社会存在”——齐泽克的“后意识



形态”理论分析》，《马克思主义研究》2007年第8期。

吴贻玉：《从“沙滩上的脸”到主体的“回归”——论福柯主体场域的变迁》，《科学技术与辩证法》2007年第4期。

夏莹：《试论齐泽克对黑格尔“实体即主体”的拉康化解读——兼议〈意识形态的崇高客体〉的主题》，《马克思主义与现实》2009年第2期。

亚历克斯·柯林尼克斯：《评齐泽克的激进左翼政治理论》，《现代哲学》2008年第2期。

严泽胜：《“独自在理性界限内享乐”的齐泽克——析齐泽克“理性界限”的理论构成》，《南京大学学报》2007年第5期。

严泽胜：《齐泽克：作为幻象的意识形态》，《世界哲学》2011年第6期。

杨大椿：《别一种主体——论福柯晚期思想的旨意》，《浙江社会科学》2002年第3期。

杨生平：《论西方马克思主义意识形态理论的存在论转向——兼论马克思主义意识形态理论》，《贵州社会科学》2011年第1期。

杨生平、刘世衡：《从商品拜物教到意识形态批判——齐泽克意识形态理论评析》，《学习与探索》2010年第2期。

杨生平、刘世衡：《国外学者意识形态理论研究综述》，《贵州大学学报》（社会科学版）2011年第1期。

于琦：《论齐泽克从精神分析到政治哲学的思想进路》，《国外文学》2014年第4期。

俞吾金：《“主体间性”是一个似是而非的概念》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2002年第4期。

俞吾金：《从意识形态的科学性到科学技术的意识形态性》，《马克思主义与现实》2007年第3期。

郁建兴、陈建海：《意识形态理论的当代新发展》，《哲学研究》2007年第10期。

原宗丽：《齐泽克的意识形态理论评析》，《理论探索》2009年第4期。

张剑：《齐泽克、巴迪欧的毛泽东情结》，《马克思主义与现实》2013年第6期。



张剑：《齐泽克的生态危机思想解读》，《哲学动态》2010年第1期。

张曲、王红丽：《权力话语理论与主体性的发挥》，《求索》2010年第6期。

张秀琴：《作为幻象的意识形态：齐泽克意识形态理论研究》，《河南师范大学学报》（哲学社会科学版）2007年第3期。

张一兵：《不可能的存在之真——晚期拉康哲学思想评述》，《学术月刊》2005年第1期。

张一兵：《不可能性：后马克思思潮的政治立场》，《求是学刊》2004年第1期。

张一兵：《从自恋到畸镜之恋——拉康镜像理论解读》，《天津社会科学》2004年第6期。

张一兵：《大写他者的发生学逻辑》，《学海》2004年第4期。

张一兵：《肯定的犬儒主义与意识形态幻觉——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《马克思主义与现实》2004年第4期。

张一兵：《拉康：从主体际到大写的他者》，《江苏社会科学》2004年第3期。

张一兵：《拉康镜像理论的哲学本相》，《福建论坛》（人文社会科学版）2004年第10期。

张一兵：《拉康哲学的问题式》，《哲学研究》2005年第4期。

张一兵：《马克思发明了拉康的“症候”概念——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《哲学研究》2004年第8期。

张一兵：《魔鬼他者：谁让你疯狂？——拉康哲学解读》，《人文杂志》2004年第5期。

张一兵：《齐泽克：拉康对马克思的全面接管》，《江海学刊》2004年第5期。

张一兵：《社会症候与非完全拜物教——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《理论探讨》2004年第5期。

张一兵：《意识形态幻象对伪现实的支撑——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《山东社会科学》2004年第11期。

张志丹：《齐泽克意识形态思想的创新及评析》，《马克思主义研究》2011年第1期。



赵子昂：《从马克思的剩余价值到拉康的剩余快感》，《江苏社会科学》2008年第1期。

周家荣、廉永杰：《主体间性哲学思想的人本特征》，《北方论丛》2007年第6期。

周嘉昕：《界限、对抗、行动：齐泽克对当代资本主义的批判》，《南京大学学报》2007年第5期。

邹放鸣：《齐泽克：意识形态新的理论场域》，《徐州师范大学学报》（哲学社会科学版）2009年第3期。

三 外文参考文献

<http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/index>.

Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor (Phronesis)*, London: Verso, 2002.

Slavoj Žižek, *Interrogating the Real*, London and New York: Continuum Publishing Group, 2006.

Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 1989.

Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso, 2008.

Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 2008.

后 记

被誉为黑格尔式思想家的齐泽克融拉康、黑格尔和马克思为一体，思想庞杂。他行文洒脱，幽默诙谐，让人着迷。他的理论深邃，令人生畏。本书算是几年来我对齐泽克的关注的一个小小总结吧。囿于本人的理论水平，对齐泽克的理解若有误解，还望方家不吝赐教。

经历了工作的喧嚣，回到宁静的校园，我深深体会到了那份思考的惬意。回首三年的求学历程，对那些引导和激励我步入学术殿堂的人，我心中充满了感激。首先要感谢导师张禹东教授，本书是在我的博士学位论文基础上修订成稿的。一直以来，深受张老师的关爱和教诲。他作为老师，指点迷津，让人如沐春风；作为长辈，关怀备至，让人感念至深。

华侨大学具有兼容并包的气质。在美丽的华园，集聚了一批青年才俊。他们思想深邃，观点精辟。感谢吴苑华教授、张世远副教授等老师在论文的写作中给予了许多指导与建议。同时，我还要感谢授业于我的那些老师。他们是哲学与社会发展学院的杨楹教授、黄海德教授、王四达教授、王福民研究员、林壮青教授、许斗斗教授以及周世兴教授。你们为我的学业倾注了大量心血，你们严谨治学的态度令我敬佩。

感谢一直关心与支持我的博士同学们！我们朝夕相处，共同进步，感谢你们给予我的鼓励和帮助。感谢福建工程学院党委书记吴仁华教授一直关怀我的工作和督促书稿进展。

需要特别感谢的是我的家人，他们承担家中各种琐事，使我得以完成论文。感谢我的儿子，他给我们增添了许多幸福的烦恼。感谢父母的养育



之恩，他们为我排忧解难，他们对我无私的爱与照顾是我不断前进的动力。

最后，向为本书提供过无偿资助的香港圆玄学院和汤伟奇博士、“联校论文奖计划”发起人之一的杜祖贻教授表示衷心的感谢。感谢黄金平编辑对本书的编辑、出版倾注的大量心血。

袁小云

2017年11月于福州