


齐泽克： 新马克思主义批判哲学

Slavoj Žižek: Neo-Marxism Critical Philosophy

韩振江◎著

 人民教育出版社

齐泽克： 新马克思主义批判哲学

Slavoj Žižek: Neo-Marxism Critical Philosophy

韩振江◎著



人民出版社

责任编辑:娜拉 刘海静

图书在版编目(CIP)数据

齐泽克:新马克思主义批判哲学/韩振江 著. —北京:人民出版社,2014.11
ISBN 978-7-01-014084-1

I. ①齐… II. ①韩… III. ①齐泽克,S.-哲学思想-研究②新马克思主义-研究 IV. ①B555.4②D089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 241047 号



齐泽克:新马克思主义批判哲学

QIZEKE XIN MAKESIZHUYI PIPAN ZHEXUE

韩振江 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京汇林印务有限公司印刷 新华书店经销

2014 年 11 月第 1 版 2014 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:18.75

字数:278 千字

ISBN 978-7-01-014084-1 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

目 录

导 论 马克思主义批判哲学的新发展	1
第一章 资本主义批判理论	16
第一节 商品拜物教批判	16
一、商品拜物教的概念及其内涵	17
二、形式的秘密	24
三、商品形式的抽象性	29
四、幻象与征兆:商品拜物教中的意识形态	35
五、拜物教的历史性	42
第二节 资本批判	48
一、欲望对象与欲望对象—成因	49
二、恋物癖与资本主义	56
三、忧郁症与共产主义	61
第二章 现代伦理学批判理论	64
第一节 “启蒙辩证法”:萨德与康德伦理学	66
一、知识体系:从启蒙理性到工具理性	68
二、情感的泯灭:康德伦理学的革命	72
三、美德是罪恶:作为康德信徒的萨德	74
四、欲望与爱情:施虐狂的逻辑	79

第二节 康德与萨德之一:欲望、律法与伦理	82
一、“康德是萨德的真理”	82
二、欲望与律法	85
第三节 康德与萨德之二:大他者与伦理主体	92
一、律令发出者:大他者	93
二、尊敬与亵渎	96
三、形式与内容:伦理主体的构成	99
四、萨德的虐待狂主体	101
第三章 主体批判理论	106
第一节 精神分析学对主体的批判	108
一、主体的确立	108
二、精神分析学对主体的批判	115
第二节 拉康精神分析学的主体理论	125
一、镜像阶段的想象主体	125
二、欲望主体	127
三、被阉割的主体	129
四、主体与对象 a	131
第三节 符号界与主体	133
一、想象界的主体:认同他者	134
二、能指主体	139
三、交互被动性主体	145
第四节 实在界与主体	152
一、实在界	154
二、实在界主体	159
第四章 意识形态批判理论	163
第一节 意识形态理论的突破	164
第二节 生命政治对意识形态的抵抗	170

一、克瑞翁:意识形态秩序的建构	170
二、安提戈涅:赤裸生命的政治反抗	176
第五章 崇高美学批判理论	182
第一节 崇高美与现代性	184
一、朗吉努斯《论崇高》与古典主义	185
二、伯克崇高论与浪漫主义现代性的勃兴	192
三、康德崇高论与主体性	199
四、黑格尔论崇高与无限性	202
第二节 崇高的性质:想象力与理性的矛盾	206
一、数学的崇高与力学的崇高	206
二、齐泽克对康德崇高论的批判	211
第三节 崇高的对象:原质及其呈现	219
一、康德的理性理念就是原质	220
二、原质及其呈现方式	225
三、崇高对象:“呈现原质失败的向下综合”	228
第四节 崇高与怪诞	232
一、怪诞的本体论	234
二、怪诞的性质	237
三、怪诞的形象	240
第六章 艺术批判理论	242
第一节 “三界”与艺术论	243
第二节 幻象与符号界的艺术	251
一、现实感的形成——“无中生有”的艺术	252
二、符号认同的完成与不完成	256
三、幻象过度的艺术	262
第三节 原质与实在界的艺术	269
一、实在界的应答艺术	270

导论 马克思主义批判哲学的新发展

马克思在《共产党宣言》中说：“资产阶级除非对生产工具，从而对生产关系，从而对全部社会关系不断地进行革命，否则就不能生存下去。”^①这一论断不仅已被自由竞争资本主义的发展所证实，而且也持续地被 19 世纪之后到当代的资本主义所证实。马克思的论述换句话说就是，每个时代的不同的资本主义，都会在生产力发展到某种程度的时候，改变自己的生产工具、生产关系和社会关系以适应新的生产力，并且，这种生产关系的变革在某种程度上也是被迫发生的，其主要是经济危机对某一时代资本主义内在矛盾的暴露程度所致。

《共产党宣言》发表的时代虽已久远，但其基本原理完全正确，因为资本主义的本质特性到目前为止并未发生变化，也就是说，资本主义还是资本主义。但是，资本主义社会的发展并非一帆风顺，而是呈现为繁荣—衰落—危机—复兴的循环。正是在这种曲折的资本主义发展史中，每当它的内部矛盾与外部环境冲突激烈，经济衰退，危机频发的时候，马克思主义哲学及其批判传统就开始兴起，并为资本主义诊脉。事实上，马克思主义哲学也多次促生了资本主义的革命性变革。

^① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，人民出版社 2009 年版，第 34 页。

一、齐泽克对批判哲学的继承

对于自由竞争的资本主义,马克思和恩格斯通过《政治经济学批判》、《1844年经济学哲学手稿》、《资本论》等一系列论著,从现代性的角度予以全面批判,分析了资本主义的商品、劳动、异化等固有问题,揭示了资本主义的内在矛盾、阶级斗争以及无产阶级的解放途径。其后,20世纪资本主义的经济危机和两次世界大战,彻底暴露了西方现代性的内在矛盾。西方马克思主义者继承了马克思和恩格斯对资本主义的批判立场,并从政治和经济批判转向意识形态和文化批判。其中,德国的“法兰克福学派”在与当代哲学思想的辩驳和对话中形成了自己的“批判理论”,开启了文化批判理论的新阶段。在西方文明“没落”时,他们展开了包括现代性批判、理性主义批判、意识形态批判、大众文化批判等在内的对资本主义的全面批判和反思。从卢森堡、卢卡奇、葛兰西等开启的西方马克思主义,到后来的法兰克福学派、阿尔都塞学派、英国伯明翰学派等,及至后马克思主义,已经形成了一个完整的西方马克思主义批判哲学的知识传统。

在全球化资本主义阶段美国霸权主义横行、资本主义新经济危机爆发、美国大众文化泛滥入侵等这样新的历史条件下,应该如何认识当代资本主义的新特点、新矛盾以及新的意识形态?这对于当代西方以及中国的左翼知识分子来说,无疑是一个亟待思考的新问题。2008年至今,欧美发达资本主义国家再次爆发经济危机,新一代马克思主义批判哲学家也再次浮出历史的地表。早在20世纪80年代末就以“后马克思主义”而闻名的拉克劳(Ernest Laclau)和墨菲(Chantal Mouffe),更是在吸收阿尔都塞、拉康等后结构主义哲学养分与葛兰西的文化领导权思想之后,从意识形态、激进民主政治的视角重新审视了当代资本主义的特点,并谋求民主政治在新的历史条件下的开展。“后马克思主义”无疑是提前介入这一思考领域的左翼理论流派。拉克劳与墨菲激发了左翼知识分子在新的历史时期对马克思的再阅读、再讨论的热忱。面对资本主义层出不穷的新的政治经济问题,新一代马克思主义者从多个角度予以了理论观照和分析。

作为当代西方新马克思主义代表的斯拉沃热·齐泽克,早在20世纪

90年代就在研读马克思《资本论》的基础上对全球化的社会、资本、商品、文化展开了意识形态批判,其后又不断与各种马克思主义理论进行激烈的辩论、对话,逐渐继承并发展了法兰克福学派批判理论,形成了一整套独具特色的新马克思主义批判哲学。齐泽克以对全球化资本主义的全面批判的激进姿态而获得了西方思想界的广泛关注。他的思想不同于拉克劳和墨菲的后马克思主义,首先,在学源上他受益于拉康精神分析学和马克思主义传统,其次,他对资本主义的分析还是在马克思主义,特别是西方马克思主义的批判谱系中,直接继承了马克思、霍克海默、阿多诺、本雅明的批判思路。总的来讲,齐泽克实质上是针对全球化资本主义、新自由主义的政治和经济扩张、资本价值普世化、经济消费主义、后现代主义艺术泛滥等资本主义的新特征,试图在马克思和拉康的双重理论依据下,通过重新释读康德、黑格尔等德国哲学的革命性、否定性的一面,来反思现代性和资本主义本身,并以这种反思和批判为基础,思考和探索在当前形势下社会主义的因素在哪里,以及如何谋求反抗资本主义、追求社会主义解放的新方案。

二、现代性批判

现代性是西方学术界兴起的一个总括文艺复兴以来资本主义全面特征的核心概念,它包含了哲学维度的现代性、经济学和社会学维度的现代性以及文化、美学和艺术维度的现代性。在马克思主义哲学传统中,马克思是最早对现代性作出反思的哲学家,他从经济学的角度赞叹了资本主义现代性带来的巨大进步和生产力的发展,同时也对这种变化带来的人的异化表达了极大的否定。延续着马克思对商品拜物教、资本拜物教等人类异化现象的揭示,卢卡奇在《历史与阶级意识》中指出,商品拜物教等人的物化现象是现代资本主义的特有问题,物化的意识会再生产出资本主义的人与人的意识,进一步限制无产阶级的阶级意识的觉醒。霍克海默与阿多诺则从批判社会的维度出发认为,资本主义的启蒙现代性已经悲哀地背离了启蒙的原意,启蒙自身变成了理性万能的神话,以康德为代表的启蒙伦理学也走向了萨德这样的极权主义式的淫秽之中,以开启民智、传承文化为主旨的美学和高雅艺术也已经堕落后为机械复制的大众文化。他们在《批判理论》、《启

蒙辩证法》、《否定辩证法》中系统地批判了资本主义现代性的哲学、社会、伦理和文化,为齐泽克的当代资本主义现代性批判提供了哲学基础和理论范式。法兰克福学派的另一位批判理论家马尔库塞则以精神分析学的“爱欲”与马克思主义的“人的解放”的理论联姻为出发点,在《单向度的人》、《爱欲与文明》等作品中,深度地概括了资本主义社会已经把现代性发展成为一个由科技和权力所控制的网络社会,失去了人之为人的活力和本性。

作为西方马克思主义者的新一代传人,齐泽克深谙马克思对资本主义现代性的批判。他在研读《资本论》的基础上,与马克思对话,挖掘出了当代资本主义的商品拜物教的新特征,思考了资本与资本主义、共产主义的辩证关系。同时,他继承和发展了以霍克海默和阿多诺为代表的法兰克福学派的伦理学批判传统,针对《启蒙辩证法》的伦理思想与霍克海默等进行了隔空辩难,指明了康德伦理学在现代政治学中的革命性和复杂性。此外,他作为拉康的再传弟子,主张把拉康归入后结构主义领域,定位于理性主义的谱系中,指出“拉康理论也许是启蒙运动中最激进的当代版”。进而,他以拉康的“实在界”思想为武器,对启蒙现代性的“理性”、“启蒙”、“主体”等核心范畴进行了激进的批判。

首先,面对当代资本主义的全球市场和消费主义,齐泽克重新挖掘了马克思和卢卡奇的“商品拜物教”批判思想,认为当代资本主义最为严重的问题依然是商品拜物教,并且还具有了新的形式。他在《幻想的瘟疫》(*The Plague of Fantasies*)第三章“拜物教及其变迁”中指出,商品拜物教是资本主义社会对货币之神的崇拜,这不是历史倒退到原始宗教的阶段,而是如马克思所说,资本主义社会的物与物的关系掩盖了人与人之间的关系。第一,马克思对商品的分析与弗洛伊德对梦的分析一样,商品与梦具有同构性。它们的秘密不在于对其内容的追寻,而在于其存在的形式自身。商品的秘密不在于商品所包含的使用价值,而在于其自身与其他商品进行交换的形式。第二,这种商品交换形式的背后隐藏着抽象的人与人的关系。换言之,正是抽象的人与人所组成的社会符号关系网才保证了商品及货币的有效性。人类社会在某种程度上依存于抽象的符号系统,也就是拉康所说的符号界。第三,马克思对商品拜物教的分析,不仅暗示了意识形态是由参与者对其行

为本身的非知构成的,也就是说商品交换的抽象性恰好精确地定义了意识形态的含义即“对社会存在的非知”;而且在商品拜物教中“马克思发明了征兆(symptom)”,即意识形态的突破和颠覆也蕴藏在马克思对商品拜物教的分析逻辑之中。齐泽克认为,马克思说明了意识形态就在于人们对于自身的不知道或者无意识之中,但是如果人们意识到了自己的历史地位和所受的阶级压迫的话,那么他们就要认同边缘的、底层的、被压迫的人群,也就是拉康所谓的“认同病症”,那么他们就能够颠覆这种意识形态,开辟人类自身解放的途径。第四,齐泽克还分析了马克思关于商品拜物教的四个历史阶段,他指出,马克思在对拜物教关系的历史分析中隐含着历史的目的论内容,即共产主义思想。那么,为何马克思在拜物教关系中迫不及待地提出共产主义设想呢?齐泽克认为,资本主义社会隐蔽的人与人之间的奴役与被奴役、压迫与被压迫的关系深深地刺激着马克思要改变这种资本主义的非人状况。他认为,马克思至此发现了拜物教的真理:随着资产阶级社会的确立,统治与奴役的关系被压抑了,从表面上看我们都是自由的、平等的主体,人与人的关系已经摆脱了一切拜物教的形式;然而实际上,被压抑的真理是,在自由平等的物的交换关系背后隐藏的是人与人的统治与奴役关系的持续,不过是以社会征兆的形式出现的,即个人间的社会关系被伪装在了物与物的社会关系的外衣之下。

其次,齐泽克对现代性的理性概念进行了彻底批判,他深入到康德、黑格尔、谢林、费希特等德国理性主义哲学谱系内部进行了系统反思。齐泽克认为,自笛卡尔到黑格尔的现代性哲学,其实质都是对于主体本性中的自然的过量、过度的一种彻底否定或者严重的压抑,这才导致了理性的诞生。齐泽克的这种理性来自于对否定性的压抑思想,无疑来自于弗洛伊德精神分析学的启发。弗洛伊德和拉康都认为,文明就是对作为生物体的人的原始死亡冲动或死亡驱力的规训化、合理化。

齐泽克认为,启蒙的理性之光得以显现,在于压抑、排除和控制了存在中的过量,即德国古典哲学中的否定性。否定性是存在的根本和理性无法消除的背景。从康德到黑格尔哲学中的否定性,与弗洛伊德的死亡本能、拉康的“实在界”是一致的,都暴露了一种存在中的根本性的过量。翻检这一

否定性,才能够反思理性本身,因为理性不仅是自由运用自己的理智,更重要的在于意识到自己理智的界限。在德国唯心主义与弗洛伊德主义两大流派的理论对话中,齐泽克所关注的中心是存在法则中的某种缺失(failure)和过量(excess)。在德国唯心主义中存在着某种具有彻底否定性的东西,康德把这种疯狂称作“魔鬼的罪恶”,谢林用“自我的黑夜”来形容,而黑格尔则称之为“世界的黑夜”。他们论述的重点是“否定性是存在的根本和理性无法消除的背景”。在齐泽克看来,这种彻底的否定性与拉康的实在界之原质(Thing)是相互沟通的,可以说在祛除笛卡尔的自明的、统一的“我思”主体上是一致的。

齐泽克说:“从康德到黑格尔,他们所说的在哲学观点上自我相关的否定性,与弗洛伊德的死亡本能概念是一致的,这是我的基本观点。……我个人认为死亡本能是对这种过量否定性的最好概括。”^①简言之,他要通过德国观念论中的否定性为拉康的实在界找到哲学的本体论源头和哲学的合法性,并以此抵抗和祛除笛卡尔的现代主体的自傲和自负的维度。齐泽克的基本观点是:理性存在着结构性的过量,正是疯狂的、过量的一面存在,才需要理性的符号化、驯服化建构,以此才有了主体和社会的秩序。过量不是外在于理性的,而是理性结构性的内在矛盾,是符号化的先验排除。他认为,康德较早地描述了这种理性的过剩,但是,却没有在他的哲学中予以足够的重视。康德的想象力观念忽略了想象力中的否定性力量,他迷恋于把直观中的分散杂多进行想象力的综合,而删除了想象力中的把整体分散化、解构化的分解活动倾向。齐泽克认为,先验想象力综合代表了人类心智中抽象出事物概念进行把握的知觉,而它的杂多、分散的一面则破坏着人类的综合能力,后者是先于前者的,属于前存在层面的实在界。先验综合的同一性,就在于对先验想象力中分散、不平衡、杂多的一种原初压抑,并因此会产生出某些不能被整除的余数。

齐泽克说:“这种前综合的‘杂多’就是黑格尔所描述的‘世界的黑夜’,

^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年版,第64—65页。

也就是主体的深渊般的、‘狂放不羁’的自由,这种自由能够粗暴地将现实炸碎成分散漂浮的支离破碎。其实,这东西就是最纯粹的、最粗暴的想象力,也就是否定性的、分裂性的想象力。”^①在黑格尔哲学中,理性和矛盾冲突的观念之间存在着紧张的对立,这种紧张不是理性在对抗一些原始的、非理性的侵略,而是理性自身所固有的,因此,理性在与过量的暴力斗争,其实是在与理性自身的过量而斗争。齐泽克认为,内在于理性本身的过量没有对抗自身之外的东西,而是在对抗理性本质上的疯狂性,这种疯狂性在精神分析学中就是死亡本能。

最后,齐泽克对现代性的主体观念作了系统的批判。精神分析学自诞生之日起就对现代性中的主体构成了尖锐的挑战。笛卡尔提出的主体性概念,经过康德、黑格尔成为西方现代性哲学的核心概念。弗洛伊德提出了无意识主体,拉康提出了分裂的欲望主体,齐泽克进而根据拉康的“实在界”概念提出,主体不是主体化的位置,而是遭遇实在界虚无时的一种觉悟,是直面实在界的尝试。其后,齐泽克逐个地批判了哈贝马斯、福柯、阿尔都塞等人的主体概念,重新赋予主体革命性的意义。

三、现代伦理学批判

霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》是对启蒙的理性、道德、文化、权力的系统而彻底的反思,从而成为继马克思之后对资本主义社会系统批判的一部巨作。正因为对资本主义现代性的彻底批判,这本书被称为“西方马克思主义的圣经”。霍克海默与阿多诺在“附论2:朱莉埃特或启蒙与道德”中针对的主要是为现代资产阶级伦理学奠定基础的康德。在他们看来,康德代表了启蒙现代性的伦理学,因此,如果发现了康德伦理学的内在悖论及其与法西斯极权主义的内在联系,就可以彻底地反思启蒙现代性的道德维度对西方灾难与没落的责任了。

霍克海默与阿多诺发现启蒙哲学家康德的伦理学中存在着极权主义的

^① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第47页。

因子,这些因子虽然被康德公开否认,但却被法国色情作家萨德所泄露。康德的伦理学之所以是西方现代的一次伦理学革命,主要在于它剔除了伦理学中的同情、怜悯、自爱和幸福等因素,一切人类人性的情感都被称之为“病态”动机,唯有敬重道德的感情才被认可。霍克海默认为,康德的启蒙理性压抑了人的情感,使科学理性变成了算计人的利益和快感的统计工具,而萨德把人的爱情变成了欲望,把身心融合的性爱变成了虐待狂的性倒错,其中的根源都在于不把人看作人,而看作了物,使启蒙现代性变成了权力压迫和科学杀戮的工具。齐泽克参照了拉康对“康德与萨德”的解读,在拉康看来,一方面,霍克海默的确看到了启蒙现代性所导致的极权主义的逻辑,在这个角度上看“萨德是康德的真理”;但是另一方面,霍克海默忽略了康德伦理学的复杂性,即一个没有道德内容的空伦理形式,可以填充恶的内容,如萨德、尼采和纳粹主义,也可以填充善的内容,从而成为革命的因素。

齐泽克顺着拉康的思路认为,在康德与萨德的关系中,萨德不是康德的真理,而康德是萨德的真理,因此精神分析哲学和马克思主义批判哲学应该关注康德伦理学在当代的价值。他认为,康德伦理学是处于欲望、主体、大他者之间的一种伦理学的革命。换言之,康德的绝对命令不考虑任何属于人自身的人性的要求和目的,这就说明了他的伦理学不再是现实社会中追求快感的快乐—幸福伦理学,而是一种类似于弗洛伊德和拉康的死亡驱力的、逃脱欲望循环的驱力伦理学,这一伦理学会导致安提戈涅式的歌斯底里的革命行动。

康德伦理学也是当代西方思想界反思极权主义、反犹主义的焦点。著名的政治哲学家汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)根据康德的“根本恶”指出,纳粹的极权主义是一种从极权主义制度衍生出的清除多余人的彻底的恶,这是毋庸置疑、也无法解释的最大的最根本的恶自身。但是后来,阿伦特在观看了耶路撒冷法庭对纳粹盖世太保艾希曼的审讯之后,转变了思路。她认为,纳粹的恶魔其实是一群慎小事微的遵守命令而行动的平庸的人,极权主义也来自于艾希曼这样的“平庸的恶”。齐泽克根据自己对康德哲学的理解指出,极权主义的恶不是康德的根本恶,而是康德所不敢承认的“恶魔之恶”。恶魔之恶是具有善的动机却导致恶果的恶,因为这种恶与善具有

同样的结构,以致无法分清善与恶,因此康德在恶魔之恶面前撤退了。极权主义就是一种恶魔之恶,他们有维护和献身于纳粹意识形态的核心伦理,即为了伟大的纳粹德国。这样也揭示了为何那么多的德国人都认同了纳粹意识形态的根源。因此,齐泽克指出,阿伦特的平庸之恶无法真正令人信服,一方面,艾希曼“表演”自己的遵守义务、听从命令、庸俗平凡的特征,其目的就是迷惑人们关注极权主义意识形态的核心并对自己的罪行进行开脱;另一方面,艾希曼在对犹太人进行屠杀的时候,他自己产生了由权力的虐杀所带来的快感。在齐泽克看来,纳粹的极权主义是由虐待狂的快感经济学所维系的。总的来说,齐泽克认为,康德并没有让纳粹去虐待和杀戮犹太人,他不应该对此负责;同时,康德伦理学如果从正面来理解的话,就意味着让人严格地遵守人类的善良的意志及其伦理规范。

四、意识形态批判

意识形态理论及其批判传统是西方马克思主义最为重要的一个批判维度。马克思在《德意志意识形态》中改造了特拉西(Destutt de Tracy)的意识形态概念,认为意识形态是阶级压迫和控制的工具之一,是虚假的意识。卢卡奇则在阶级解放的层面认为,无产阶级关于自身的阶级意识的觉醒会产生真正的无产阶级革命,从而开启了西方马克思主义的意识形态批判传统。葛兰西在《狱中札记》中,集中探讨了意识形态所体现的文化领导权与有机知识分子、革命斗争的途径之间的复杂联系。他认为,一个阶级取得的统治权,不仅在于国家机器的暴力支持,更重要的是该阶级在意识形态方面对于民众的有效性。换言之,葛兰西认为,一个政权外围的暴力阵地容易被清除,但是意识形态的文化领导权则根植于民众的认同和心理之中,需要无产阶级政党及其有机知识分子与资产阶级政权展开逐一争夺的阵地战才能解决。什么时候,无产阶级取得了文化的领导权,距离革命的真正成功就不远了。

法国结构主义马克思主义哲学家阿尔都塞在意识形态理论上取得了突破性的创新。他认为,一个政权要想有效地统治,必须要进行生产关系的再生产,而这一再生产的关键就是对认同统治阶级意识形态的主体的再生产。

压迫性社会的复制,就在于诸如学校、家庭、教会、工厂等意识形态国家机器将普通个体召唤为意识形态主体的有效实践。阿尔都塞根据拉康前期关于主体自我形成的镜像阶段理论,提出了意识形态对主体的传唤模式,他认为,大他者作为超我的代表,对个体进行传唤总会塑造出意识形态体认的主体。

作为拉康与阿尔都塞的再传弟子,齐泽克认为,全球化资本主义不同于19世纪的经典资本主义,它的政治模式、经济基础、意识形态和文化形态都发生了根本的变化。于是,他在理论上融合马克思和拉康,提出了一套新的意识形态理论,并在此基础上对资本主义作了经济批判、后意识形态批判、文化批判和后现代政治批判,最后提出以创伤性的“行动”筹划社会主义方案。

齐泽克对西方思想家及西方马克思主义者关于意识形态的理论进行了全面的总结和梳理。他在《图绘意识形态》(*Mapping Ideology*)一书中提出,意识形态分为三种:自在的意识形态、自为的意识形态和自在自为的意识形态。自在的意识形态是作为一种思想或信仰存在的观念体系,它为了掩盖压迫而让人们相信它的真理性和合法性。齐泽克认为,这一意识形态体现为马克思、米歇尔·佩肖、哈贝马斯和拉克劳等人的意识形态理论。自为的意识形态,指以物质形式、实践形式存在的意识形态机构、仪式和行为等,主要体现为阿尔都塞的“意识形态国家机器”理论。“自在自为的意识形态”就是齐泽克自己的意识形态理论,主要是认为,意识形态不仅是作为观念和仪式的行为存在物,更重要的是无意识的一种幻象结构,同时在幻象背后还有其主体认同与快感经济学的复杂关系。

齐泽克以拉康的“实在界”思想为核心阐释了整个拉康哲学,同时他又通过拉康的眼睛去读解、阐释意识形态问题,因此齐泽克意识形态理论创新的一个基本脉络就是沿着拉康精神分析学的逻辑逐次演进。1960年拉康《主体的倾覆与在弗洛伊德无意识中的欲望辩证法》一文与研讨班报告《精神分析的伦理学》的问世,标志着拉康的思想从早期进入晚期。《主体的倾覆与在弗洛伊德无意识中的欲望辩证法》一文成为承前启后的分割点。在这篇论文中,拉康提出了精神分析学的四个依次递进、深化的欲望图表。在

作为完整的、高级的欲望图表中,不仅包含了想象界、符号界和实在界的理论,而且还包含了几乎所有的拉康的核心概念,可以说这一图表是拉康全部理论的凝缩。齐泽克的意识形态理论正是以拉康的“欲望图表”为框架,依次阐释了“能指”、“认同”、“幻象”、“快感”和“驱力”五个核心范畴,全面地展现了拉康的理论体系。齐泽克认为,意识形态是一个互为我、交错介入的拓扑结构,可以分为社会认同缝合主体的话语层,遮蔽社会对抗的幻象层,欲望经济学的快感层,颠覆意识形态的驱力层。不过,意识形态的“层”也可以被理解为“界”,不单是层层递进的,更像是拉康的“三界结”一样的拓扑学“纽结”结构。我们可以把齐泽克意识形态的话语层理解为“想象界”,幻象层理解为“符号界”,快感层与驱力层则明显处于“实在界”之中,如此一来,意识形态就不再是一个凝固的、僵硬的层累结构,而是一个旋转的、相互介入的拓扑空间。总的来说,齐泽克认为,意识形态是无所不在的捕捉主体的幻象。首先,它表现为一种主人能指所勾连的能指网络,通过个体对符号话语的认同来缝合成主体发挥作用;其次,它通过制造一种意识形态的幻象来掩盖政治经济和快感分配的不平等;最后,意识形态的打破还依赖于非预谋的突发的行动。

齐泽克的新意识形态理论为其提供了对当代全球化资本主义和世界政治进行批判的有力武器。他在《幻想的瘟疫》、《伊拉克:借来的壶》(*Iraq: The Borrowed Kettle*)、《快感大转移》(*The Metastases of Enjoyment*)等书中,将矛头直指美国的霸权主义、苏联的斯大林主义、纳粹的极权主义等意识形态。齐泽克指出,美国的反恐主义实质上是一种类似阿甘本所说的例外状态,它把所有的人都化约为一种赤裸的生命存在。斯大林主义和极权主义都是把历史大他者作为自己政权施虐性的合法性说辞,制造了社会动乱的担负者犹太人等想象。齐泽克在2008年之后,更是以犀利的笔锋批判了全球资本主义的各种意识形态的扩张,涉及后政治学、民主政治、民族主义、民粹主义等等,从而成为了一个引起世界关注的政论家。

五、文化批判

在西方马克思主义的发展史中,很多思想家不一定是意志坚强的革命

者,但一定是喜欢文学艺术,并且在包括美学、文学和艺术在内的文化理论方面颇有建树的文艺学家、美学家。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中就提出了“美的规律”的命题,并把文艺看作是一种更高的意识形态。西方马克思主义的先驱卢卡奇更是一个美学家,他早年写了《心灵与形式》、《小说理论》,晚年又写了总结性的美学巨作《审美特性》。法兰克福学派的阿多诺有专门的《文化工业》、《美学理论》、《文学笔记》,他的大众文化批判理论成为西方马克思主义对文艺进行批判的主要理论来源。马尔库塞则认为,美学的解放才是人真正解放的途径,并著有《审美之维》、《爱欲与文明》等书,他的理论也成为1968年“五月风暴”中学生们所信奉的圣经。作为最具艺术气质的思想家的本雅明,大部分时间都在研究美学和艺术,他的巨著《拱廊街计划》、《机械复制时代的艺术》等都深深地影响了当代的艺术走向和艺术批评。当代的西方马克思主义美学家伊格勒顿和詹姆逊更是毕其一生都在研究文化艺术与马克思主义哲学,成为了当代美学大家。由此观之,文化理论及文化批判无疑是西方马克思主义知识谱系中的一个有机的、重要的组成部分。换言之,如果谁没有文化批判理论的话,那么他就不是一个严格意义上的西方马克思主义思想家。

齐泽克自幼喜欢文学艺术,对西方文学的经典著作如数家珍,对电影、电视也极为关注,他曾经说,每看到一部喜欢的电影就想用精神分析学的理论予以分析解读,几乎达到了痴迷的程度。当然,齐泽克也出版了多种文化理论方面的专著,主要包括电影和大众文化方面的《斜目而视:透过通俗文化看拉康》(*Looking Awry*)、《享受你的症候》(*Enjoy Your Symptom*),解读大卫·林奇(David Lynch)的著作《荒谬的崇高艺术》(*The Art of the Ridiculous Sublime*),研读基斯洛夫斯基(Krzysztof Kieslowski)电影的《恐怖的实在界之泪》(*The Fright of Real Tears*)以及歌剧方面的著作《歌剧的第二次死亡》(*Opera's Second Death*)等。可以说,迄今为止齐泽克已经形成了一整套融合拉康精神分析学美学与马克思主义美学的、独具时代特色的文化批判理论。在齐泽克哲学中,文化批判理论占据着极其重要的位置:它既是拉康和马克思艰深哲学的通俗化演绎,又是利用通俗文化、现代艺术和文学拓展新马克思主义文化批判的理论增值空间。他的文化理论围绕着拉康的“三界

结”思想旋转,分别探讨了美学、现代主义与后现代主义艺术、网络时代的想象艺术等命题。

齐泽克在美学上的兴奋点还是聚焦在康德的崇高美学上,他引入了拉康的“原质”(Thing)概念来透视和分析康德崇高美的哲学底蕴、内在矛盾及美学特征等,指出真正的崇高其实是原质占据了崇高的位置而已。齐泽克的“原质”崇高美学无疑是一种与后现代主义美学家利奥塔类似的后现代美学观,是一种颠覆资本主义现代性的美学观念。齐泽克认为,拉康的实在界之原质就是本体论的“空无”,空无是康德先验想象力综合的前提,先验分散的杂多早于想象的理性综合。他指出,康德崇高美学中的关键点在于想象力的失败,也就是说想象力与理性的矛盾是崇高诞生的关节点。而想象力与理性的矛盾从根源上讲,则是康德对于先验想象力综合能力的迷恋,他片面地提升了想象力综合的地位,忽略或者压抑了先验想象力的分散能力。在齐泽克看来,先验想象力的分散能力先于先验想象力的综合能力,前者更具本体性,或者说它是前本体论的。可惜,为了理性的诞生,康德从先验想象力的分散中撤离了,这一点也被海德格尔所觉察,但是齐泽克提出了与之不同的解读路径。进而,齐泽克认为,康德所谓的崇高,其实不过是拉康哲学中的“原质”的重现。康德的崇高是在面临无限的对象时进行理性把握的失败体验,而这一失败体验经过主体的转换反而被体验为理性的自大并由此获得了崇高感。在齐泽克看来,这一与无限对象的遭遇就是与实在界之原质的遭遇。原质挫败了主体的理性,主体反而获得了一种实在界的应答,具有了崇高感。崇高美的体验来自于一种与原质照面的推迟,如果距离原质过近,则崇高就变成了怪诞。

同时,现代艺术理论也是齐泽克思考的重要领域。卡夫卡(Franz Kafka)、乔伊斯(James Joyce)等现代主义作家、蒙克(Edvard Munch)、梵高(Vincent Willem Van Gogh)等现代主义画家以及美国当代的大众文化和通俗小说家斯蒂芬·金(Stephen King)、派翠西娅(Patricia Highsmith)等,都是他欣赏、解读和批评现代艺术的典型案例。齐泽克根据艺术处理现实与原质之间关系的不同方式,区分了现实主义、现代主义和后现代主义:现实主义认为通过现实的描写可以看到并不神秘的原质;现代主义认为艺术是

经验原质的隐喻;后现代主义则直接把日常物品放在原质的位置上。他按照拉康的想象界、符号界与实在界的“三界结”理论,把艺术分成了符号界的幻象艺术、实在界的原质艺术等。齐泽克认为,幻象是人存在于现实世界的支撑和方式。审美幻象抵御和处理实在界虚空的人侵,同时作为幻象的艺术也把人们引入意识形态大他者的迷雾之中不可自拔;作为幻象的艺术既是促使人们对现实认同的吉祥物,又是把人们引入梦境、脱离现实的咒语。齐泽克在对希区柯克(Alfred Hitchcock)电影的分析中指出了幻象结构人们的欲望的重要作用:《迷魂记》(*Vertigo*)中的斯科特只有通过卷曲的头发才能对朱迪产生欲望;《后窗》(*Rear Window*)中的记者杰弗瑞只有透过窗户这一幻象框架才能对自己的女友丽莎产生爱恋。齐泽克又通过分析海史密斯的科幻小说《黑屋》(*The Black House*)阐释了幻象支撑和架构人们的现实的作用。

在网络虚拟时代,齐泽克如同鲍德里亚(Jean Baudrillard)一样探讨了拟像、欲望、性等领域中的现实与真实的关系。他认为,赛博空间(Cyberspace)展示出来的自由,不仅是对人的现实压抑的补充,更重要的是抵达了人类幻象的边界。或者说,网络虚拟的艺术意象是人类无意识中更真实的欲望。简言之,齐泽克的“新马克思主义批判哲学”是他在继承西方马克思主义从哲学、意识形态层面对现代性以及西方资本主义批判的基础上,对全球资本主义语境中美学、文学、电影、艺术、大众文化等诸多审美领域的深入分析,深化和拓展了西方马克思主义的文化批判。

总而言之,齐泽克的批判哲学主要包括以下几个方面:第一,齐泽克推进了马克思主义对西方现代性的反思,发展了当代西方马克思主义。他创造性地连接了马克思的批判思想和拉康的解构传统,对西方现代性中的理性主义传统、笛卡尔式主体、激进民主政治都作了系统的反思和批判。第二,齐泽克继承了马克思的意识形态概念,并在与后马克思主义、激进民主派的论争中提出了新的意识形态理论体系。他用拉康的基本范畴重新阐释和应答了马克思的意识形态诸命题,揭露了全球资本主义的意识形态的诸多幻象和运行策略,并在批判资本主义意识形态的基础上融合了列宁、拉康的激进思想,提出了打破意识形态迷雾的革命性的“行动”思想。第三,齐

泽克沿着法兰克福学派对美学、艺术、大众文化的批判路径,在全球化背景下深入地分析了康德美学、现代主义、后现代主义艺术等资本主义文化现象,再次彰显了新马克思主义理论家的理论实绩。他的文化批判哲学丰富和发展了对现代美学、现代主义文化及艺术的理解,对中国当代文化的发展也具有一定的借鉴意义和应用价值。

新马克思主义批判哲学 第一章

导论 马克思主义批判哲学的新发展 / 15

泽克沿着法兰克福学派对美学、艺术、大众文化的批判路径,在全球化背景下深入地分析了康德美学、现代主义、后现代主义艺术等资本主义文化现象,再次彰显了新马克思主义理论家的理论实绩。他的文化批判哲学丰富和发展了对现代美学、现代主义文化及艺术的理解,对中国当代文化的发展也具有一定的借鉴意义和应用价值。

新马克思主义批判哲学 第一章

导论 马克思主义批判哲学的新发展 / 15

第一章 资本主义批判理论

齐泽克对资本主义的批判,主要吸收了马克思《资本论》中的系列思想,或者说,作为马克思《资本论》的读者,他重新用马克思主义的眼光批判了当代资本主义的商品和资本,并探讨了阶级斗争的新形式。众所周知,《资本论》是马克思倾注毕生精力完成的划时代的政治经济学巨著,是指导全世界工人运动和无产阶级革命的圣经。在马克思之后的时代里,《资本论》一版再版,不仅为领导苏俄共产主义运动的列宁等革命家所推崇,而且也在中国革命知识分子和工人运动中起到了非常重要的指导性作用。法国马克思主义思想家阿尔都塞也正是以读《资本论》而开启了其理论建构和革命实践的历程,他带领同事与学生朗西埃(Jacques Ranciere)、巴里巴尔(Etienne Balibar)、巴迪欧(Alain Badiou)等人一起研读《资本论》,从中发现了真正的马克思主义思想传统。在阿尔都塞的弟子中,雅克-阿兰·米勒(Jacques-Alain Miller)无疑是出类拔萃的一个,不过后来他跟随拉康,并成为拉康的正统传人。但不可否认的是,米勒身上依然有着浓重的阿尔都塞马克思主义的成分,这一点也被他的弟子齐泽克所继承。

第一节 商品拜物教批判

马克思对资本主义政治经济学的研究是从最普遍的经济细胞——商品

开始的,在详细分析了劳动的二重性之后,他提出资本主义社会是一个商品拜物教的社会。商品拜物教从此进入了政治经济学的领域,并成为后世思想家和人文学者使用频率很高的一个重要概念。齐泽克认为:“马克思对商品形式的分析,对一般的社会科学领域都具有相当的影响力。为何它能让一代又一代的哲学家、社会学家和历史学家神魂颠倒?因为它提供了一个基体,该基质能够帮助我们派生出所有其他形式的‘拜物教式的倒置’:它仿佛商品形式的辩证法,展示出一个纯粹的——也可以说,由蒸馏得来的——机制图景,为我们从理论上理解那些第一眼看上去与政治经济毫无瓜葛的现象(法律、宗教等)提供了一把钥匙。”^①作为马克思《资本论》的读者,齐泽克一方面准确地把握了商品拜物教的内涵,以及马克思对商品分析的逻辑;另一方面按照弗洛伊德—拉康精神分析学的理论又对商品拜物教予以重新定位和思考,并与当代资本主义社会的意识形态等领域勾连起来,深化了拜物教问题的研究。^②

一、商品拜物教的概念及其内涵

马克思在《资本论》第一卷第一章第四节“商品的拜物教性质及其秘密”中提出了“商品拜物教”(commodity fetishism, 德文 waren-fetischismus)的概念。^③他在第二章“交换过程”中又明确提出了“货币拜物教”的概念,这样就与后面提出的“资本拜物教”并称为资本主义的三大拜物教。这三个概念有一个共同的词根,即拜物教。因此,拜物教的含义是理解商品拜物教的前提条件。那么拜物教(fetishism)是什么意思呢?通俗地讲,就是对某物的迷信和崇拜。具体来说,对拜物教概念有三种解读途径,一种是文化

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年版,第22页。

② “齐泽克对马克思商品拜物教的研究”的思考和写作得益于中央编译局孔明安研究员的指点,特此感谢。

③ 关于马克思对“商品拜物教”概念的运用情况,中国社会科学院马克思主义研究所的刘召锋博士作了极为详尽的考证和辨析,具体请参见刘召锋:《马克思的商品拜物教概念考辨》,《南京大学学报(哲学社会科学版)》2012年第1期。

人类学的,一种是马克思主义的,一种是精神分析学的。

从拜物教概念的发展来看,它最早是指一种对植物、动物等物神崇拜的原始宗教。英国人类学家弗雷泽(James George Frazer)在《金枝》(*Golden Bough*)中就指出,原始时期人类由于认识不到自然界的规律,普遍认为动物、植物、人等都是有灵魂的,也就是认为万物有灵,即在植物、动物等身上寄寓着谷物神、动物神等。当然这个时期的宗教还不是一神论的高级宗教,而是以巫术为主的自然宗教。原始人普遍崇拜植物、动物等,后来到了文明相对发达的时期,开始崇拜以祭司、部落首领为首的人神。弗雷泽认为,原始人对动物、植物等崇拜的原因在于,他们认为在这些动植物等客体中还存在着生生不灭的精灵。原始人这种对物神进行膜拜的传统在15—16世纪非洲、美洲的野蛮民族的风俗和宗教中得以完整保留。16世纪的航海者从欧洲到达非洲、美洲之后,发现黑人等土著把植物、动物等小型神像或者饰品当作护身符来顶礼膜拜,于是使用“feitico”一词来称呼这种手工制作的护身符。1765年,法国哲学家德·布罗斯(Charles De Brosses)在《论物神崇拜》中明确提出了拜物教的概念,认为拜物教是作为比较宗教学的概念来使用的,它是指与高级的精神宗教相比较而言的偶像崇拜阶段的宗教。齐泽克认为:“德·布罗斯是第一位将这个用语系统化并清楚定位出来的人;在1960年他把恋物主义定义为宗教的第一个与原始的阶段,在这个阶段涉及了对自然之物(石头、兔子……)怀有敬意。”^①这表明拜物教概念正式进入了欧洲的理论话语系统之中。

1842年,马克思阅读了德·布罗斯的《论物神崇拜》一书,并在“波恩笔记”中对拜物教作了详细的摘录。同年,马克思在《〈科隆日报〉第179号社论》中反驳了社论作者所认为的“拜物教是一种让人超脱感性欲望的原始宗教”的观点,他说:“拜物教(fetischismus)远不能使人超脱感性欲望,相反,它倒是‘感性欲望的宗教’”。^②同时,马克思在《关于林木盗窃法的辩

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第150页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第212页。

论》中,也明确地使用了德语 fetischismus 一词。他在这篇文章的末尾写道:“古巴野人认为,黄金是西班牙人崇拜的偶像(fetisch)。他们庆祝黄金节,围绕着黄金歌唱,然后把它扔进大海。如果古巴野人出席莱茵省等级会议的话,难道他们不会认为林木是莱茵省人崇拜的偶像(fetisch)吗?然而,下一次会议将会向他们表明,人们是把动物崇拜同拜物教(fetischismus)联系在一起。那时,为了拯救人,古巴野人将把兔子扔进大海里去。”^①在这两处,马克思所提到的拜物教很明显是在原始宗教的物象崇拜意义上来谈的。拜物作为一种偶像崇拜,它包含了两个层面的内容,一层是作为物的客体,另一层是人们所认为的物背后所包含的真正的神灵或者神力。至少在1842年的时候,马克思所使用的拜物教一词还没有与商品联系起来,依然属于宗教学范畴的概念。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提到了商品拜物教概念,这标志着拜物教概念从宗教走向了商品的世界。他指出:“经济学家们把人们的社会生产关系和受这些关系支配的物所获得的规定性看作物的自然属性,这种粗俗的唯物主义,是一种同样粗俗的唯心主义,甚至是一种拜物教(Fetischismus),它把社会关系作为物的内在规定归之于物,从而使物神秘化。”^②在这里,马克思已经开始把拜物教与商品等经济生活联系在一起了,并且指出了拜物教对物的崇拜与资产阶级经济学家们对商品作为物的自然属性的崇拜之间的同构性。他在《资本论》第一卷第一章第四节“商品的拜物教性质及其秘密”中正式提出了“商品拜物教”的概念。马克思写道:“相反,商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系,是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系,但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此,要找一个比喻,我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里,人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里,人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第290页。

② 《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第85页。

产,就带上拜物教性质,因此拜物教是同商品生产分不开的。”^①

马克思在此详细解释了什么是商品拜物教?劳动产品在人们眼中是普通的东西,毫无神秘之处,但是它一旦成为了商品就具有了神秘的性质,成为了可感觉而又超感觉的物。马克思认为,商品的神秘性质不是来自于商品的使用价值,也即不是来自于商品作为物的属性,而是来自于生产商品的社会生产关系。因此他说:“商品形式的奥秘不过在于:商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质,反映成这些物的天然的社会属性,从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换,劳动产品成了商品,成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。”^②马克思诠释了劳动产品与劳动者、商品与商品交换者、物与物三个层面的关系。劳动产品在劳动者手中时他们完全能够把握其本质,而一旦成为商品,劳动者变成商品交换者,某一商品就成为了劳动者或者商品占有者的价值体现,他们本来应该明白某一种商品的价值大小并不在于交换价值,而在于其含有的使用价值,但是在商品世界中,交换价值的大小则完全代表了商品占有者的私人劳动的价值大小,由此他们被商品交换过程所控制,而不是控制商品交换过程。换言之,劳动产品作为私人劳动的产物,是否对他人来讲具有交换价值,这不是由商品占有者来控制的,相反,这个社会的商品交换过程控制了商品持有者和劳动产品的生产者。他们并不清楚商品一旦进入市场会发生什么,也不清楚为何在换取其他商品的比例上总存在反复的起落,由此便认为商品具有一种神秘感,从而产生了一种恐惧和羡慕的感觉。

马克思认为,无论商品如何变幻莫测,其本身无非是劳动者私人劳动的产物,也就是说,商品所体现的是人类无差别的劳动本身,商品交换所体现的是私人劳动产品的社会性交换,只有劳动产品中凝结了无差别的人类抽象劳动,才能使商品产生价值,从而具有交换价值,否则,单单是商品,而无作为人类生命力体现的劳动在其中,便是真正不可思议的事情。但是,一般

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第89—90页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第89页。

的民众或者劳动者并不清楚商品形式中所蕴含的秘密,而误以为是商品的物质属性影响了其交换的商品种类及换取比例,由此,他们才会像迷信宗教那样迷信商品中有某种令他们恐惧而又崇拜的、可以决定他们命运的东西。

齐泽克认为,从德·布罗斯的宗教学意义上的概念,到经济学和意识形态的概念,马克思采用的是类比方法。马克思认为,宗教有四个特点:人脑的产物、赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的、独立存在的。具体而言,宗教是人们把人类自己的聪明才智赋予了神;神是有生命的,而且还是永存的生命,是超越于人类的;神与神、神与人彼此发生关系,神是统治、控制人类的,人类是被神控制的;神是独立于人而存在的,是不为人而改变的。同样的逻辑,马克思认为商品也具有宗教的特点:商品是人类用劳动的双手创造的,并把自身的本质力量内化在了其中;物品一旦变成商品就具有了独立的生命力,并且好像比人的生命力更强;商品与商品发生关系,形成商品交换关系,这种关系高于人类,并控制着人类的自我价值的体现及相互关系;商品是独立于人的、自由的存在物。由此看来,商品崇拜是一种资本主义经济条件下的宗教,只不过是一种崇拜新物神的宗教。

齐泽克对马克思的商品拜物教的内涵也有自己的理解。他认为,商品拜物教有一个清晰的划分:一个是客体自身,即在外部物质世界的现实中具体是什么东西;另一个是从外部施加给客体的拜物灵光,即附着在该物体上的精神或灵魂向度。这就好像《金枝》中的常绿的槲寄生,一方面是一棵槲寄生的树,另一方面又是森林之王的灵魂所在。齐泽克说,在商品拜物教中,商品也具有这种属性:一方面是某种可以满足人们需求的客体物,比如钻石、LV的提包等;另一方面这些商品又是商品购买者的身份、地位、价值及其社会关系的载体。因此,齐泽克说:“拜恋之物因而同时是自体的虚假表象,以及施加在此自身之上某种外于自身的精神、灵魂面向。”^①

可见,齐泽克对马克思的商品拜物教的解读与一般的马克思主义者略有不同,这种差别主要来自于他的弗洛伊德、拉康精神分析学理论背景以及

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

他对意识形态的解读逻辑。拜物教(fetishism)一词,在宗教学和马克思主义谱系中一般翻译为“拜物教”,而在精神分析学中一般翻译为“恋物癖”,这种翻译的不同不仅体现了文字释义上的差异,而且也体现了不同理论体系中该词的不同内涵。1888年,法国心理学家比奈(Alfred Bine)第一次提出“恋物”(erotic fetishism)的性变态心理学概念。^①在性心理学中,恋物或恋物癖、恋物症是一个意思,指一种通过性对象身体的某个部位(不是性感区域)或者某些物品而获得性刺激,从而达到性满足的不正常的性心理和性行为。

1905年,弗洛伊德发表了《性欲三论》(*Three Essays on Sexuality*),这是一部专门研究儿童性欲和性发展、性倒错与神经症关系的专著。他在这本书中明确提出了性行为的正常与变态的区分,并详细解释了“恋物症”的概念及其发生原因。1933年,英国心理学家霭理士(Havelock Ellis)发表了《性心理学》(*The Psychology of Sex*)一书,用大量材料说明了最富有代表性又最常见的性变异之一的“物恋”(fetish)。按照霭理士的理论,物恋具有如下特点:第一,物恋是某人对身体的各部分或身外不可计数的物品产生性的象征意味,譬如有些女人看到水管、高塔、香蕉等认为是阳具的象征,从而产生性兴奋;第二,物恋就是让一个性象征的物成为满足性欲的对象,而忽略了性恋的对象,也就是霭理士所说的“物离人而独立”,这就是一个明确的性变异行为了;第三,虽然物恋在正常性行为和性心理中都不同程度的存在,但是作为变态心理学的物恋则与幼年时发生的偶然事件、情绪或心理上的震撼密切相关,是一种神经症的症状表现。虽然霭理士在《性心理学》中描述物恋的篇幅较长,但大多属于一般症状式的描述,在理论上并未有所突破。

相比之下,弗洛伊德的《性欲三论》从精神分析学和幼儿性欲的角度来

① 弗洛伊德在《性欲三论》中说,比奈在1888年第一个提出(大量证据也证实),崇拜物的选择通常是童年时期得到了某种强烈的性印象所导致的后果。1933年英国心理学家霭理士发表了《性心理学》一书,他在第四章“性的歧变与性爱的象征”第四节“物恋”中明确指出,“物恋这个名词是1888年法国心理学家皮纳所创用的”。比奈与皮纳是一个人,是该心理学家姓名的不同汉译。

研究恋物现象,不仅在时间上早于霭理士,而且在理论上也更为深刻、更为系统。1927年,弗洛伊德写了论文《恋物癖》(fetishism),专门研究了作为性异常行为的恋物症。

首先,对于作为“恋物”对象的物,弗洛伊德如是说:“用来替代性对象的是通常不适用于作为性目标的身体的某一部分(比如脚或者头发),或是某些与被代替的性对象、特别是其性欲有关系的没有生命的物体(如一个布片或内衣)。我们完全有理由把这些替代品比作野蛮人相信代表着他们神灵的那些神物。”^①由此可以看出,不同于宗教与商品拜物教所崇拜之物的是,性变异的所恋对象也可以是人身体的某些部位,比如脚、头发、手等。当然,如果忽略了作为整体的人,只从某些人体的部位获取性满足的话,那这些无生命的部位也可以称之为“物”。

其次,弗洛伊德还指出,在正常的性活动中也存在某些恋物的行为,但是这些物品只是达到性对象的必要条件。只有当对它们的渴望超越了这一点,实际上取代了性目标,而且这些物品脱离了具体的人,变成唯一的性对象时,这种情形才算是病态的。

再次,弗洛伊德强调了恋物癖形成的原因在于童年时期的性的经验,初次接触崇拜物时带有强烈的性兴奋,之后这种记忆就成为潜在的被遗忘的,直到再一次遭遇同一崇拜物时又被唤醒,但是从初次接触到形成固定的恋物癖症状之间的联系,一般是被人们所遗忘的或者是无意识的,弗洛伊德说:“崇拜物代替性对象是由一种象征性的思维联系所决定的,通常当事人意识不到这种联系,我们也并非总有可能确定地追溯到这些联系的起源。”^②

最后,弗洛伊德认为,物是阳具的替代品,更确切地说是童年时期孩童所相信的母亲拥有阳具的替代物。

总之,由于崇拜物与性满足之间的联系被遗忘了或者难以追溯,而且某些人必须通过恋物而达到性满足,恋物成为了唯一的性行为,于是这种所恋

① [奥]弗洛伊德:《性欲三论》,赵蕾译,国际文化出版公司2001年版,第18页。

② [奥]弗洛伊德:《性欲三论》,赵蕾译,国际文化出版公司2001年版,第20页。

之物对于恋物者或者在外人看来就具有一种不可抗拒的魅力,因此被称为“恋物”。

弗洛伊德的恋物概念与马克思的拜物教概念虽然分别属于不同的领域,具体内涵也完全不同,但是作为同一个词 *fetishism*,其共同之处在于:第一,它们都是来自于原始宗教形式的偶像崇拜的概念;第二,物像与内容的分裂,就是被人认为在物的背后隐藏着某种神秘的东西,这种东西控制着人,而不被人所控制,因此引起人们的迷恋;第三,它们都忽略了物像与内容(神灵、神力、人与人的社会关系、性快感)之间联系的中介,不知其二者的逻辑关系。换言之,对某物的崇拜都处于无意识状态。

二、形式的秘密

弗洛伊德与马克思在世时并没有任何理论上的交集,但是去世之后,他们的理论却成为了西方马克思主义依凭的两大理论源头。法兰克福学派的阿多诺、霍克海默从精神分析学的角度分析了法西斯主义的心理学,为马克思主义的批判性增加了心理学的维度。赖希(Reich Wilhelm),作为马克思主义与弗洛伊德主义的双重弟子,更是努力要把二者融合起来,但是其理论与实践不见容于资本主义社会现实,从而以失败告终。马尔库塞则在深层次上融合了马克思的人的全面解放思想和弗洛伊德的爱欲本能理论,提出了更为根本的非压抑文明的社会理想。具体到齐泽克,既继承了拉康学派的后期思想,同时又秉承了马克思批判资本主义的传统,在二者的融会贯通和相互阐释中增进了对当代资本主义的新认识和批判力度。

当代资本主义社会中的商品拜物教问题远比自由资本主义时期复杂得多。因此,马克思对商品拜物教的研究依然具有较强的社会价值。齐泽克深谙马克思拜物教分析的高明之处,将其与弗洛伊德对梦的解析作了一个对比性的研究和阐释。如此一来,他更为深入地透视了当代商品拜物教的秘密,并发现了拜物教所具有的新的特性。

齐泽克在研究《资本论》的过程中发现了一个问题,即马克思在对商品世界的分析中如何创造出了也同样适用于梦的解析和神经症现象的概念?他指出,这是因为“马克思的阐释程序与弗洛伊德的阐释程序,更确切地

说,马克思对商品的分析与弗洛伊德对梦的解析,二者之间存在着基本的同宗同源关系。在这两种情形下,关键在于避免对假定隐藏在形式后面的‘内容’的完全崇拜性迷恋:通过分析要揭穿的‘秘密’不是被形式(商品的形式、梦的形式)隐藏起来的内容,而是这种形式自身的‘秘密’”^①。换言之,弗洛伊德对梦的分析的关键之处不是探寻梦的文本内部所隐藏的寓意,而是询问为何梦会以这样的形式出现。同样,马克思对商品的分析,也不是着重探寻商品之所以成为商品背后的劳动价值量,而是在不断追问劳动产品为何采用了商品交换的形式。

弗洛伊德在对梦的分析中创造了三个概念:显梦、隐梦和梦念。显梦(梦的显意、梦文本, manifest dream)就是做梦者所诉说出来的梦的内容;隐梦(latent dream)是梦的隐含意义,即通过分析显现为意识的梦的目的;梦念或梦的意义(dream-thought)就是梦的解析的结果,是梦所表达的核心欲望。他用这三组概念概括了释梦的工作:将隐梦转换成显梦的过程是梦的工作;将隐梦转换成可理解的梦的意义就是梦的解析。弗洛伊德的释梦工作与前人“解梦”的不同之处在于:前人是通过分析梦内容中的意象背后的象征含义,来推断梦的寓意,而弗洛伊德则是通过被分析者随意的自由联想所获得的材料来分析梦内容中各种意象的联结形式,从而探究梦形式本身所传达的无意识欲望。

传统的释梦理论也认为梦有一种隐含的意义,做梦是为了替代某种思想过程,只要正确地揭示出这个替代物的内涵就可以发现梦的隐含意思。弗洛伊德总结了传统释梦的两种方法:象征法释梦与译码法释梦。象征法是对梦预测未来的象征性解释,例如,《圣经》中法老做了一个梦“七头瘦牛追逐七头肥牛,并把肥牛吃掉了”,约瑟夫对它的解释是象征了埃及要面临七个荒年,并且要耗尽七个丰年的粮食。译码法是“把梦视为一种密码术,其中每个符号都可按照规定的关键字翻译成已知其意义的另一符号”^②,例

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年版,第15页。

② [奥]弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆2003年版,第93—94页。

如古希腊阿里斯坦德尔为马其顿王亚历山大大帝释梦,亚历山大大帝久攻泰尔城不下,梦见森林神(satyr)在他盾牌上跳舞,阿里斯坦德尔说,其意是“泰尔是属于你的”(tyre is thine)。弗洛伊德认为,这是利用了语言的双关语。此类例子在中国的《周公解梦》中也有很多。这两种释梦的方法,在弗洛伊德看来都是不科学的。因为它们都把梦的欲望看成了梦内容背后的秘密,也就是认为梦的意义隐含在梦内容的背后,而梦内容的意象总被认为具有象征性,挖掘出其象征意义也就是梦的最后含义了。弗洛伊德在《释梦》最后一版的一个注释中,特别提出了区分梦内容与潜在梦思的重要性。他说:“我一度发现,让读者习惯在梦的显在内容与潜在梦思之间作出区分,是格外困难的。……他们试图在其潜在内容中寻找梦的本质,但在这样做的时候,他们忽略了潜在梦思与梦的工作之间的区别。实际上,梦不过是一种特定的思维方式而已,它只有在睡眠的状态和条件下才有可能创造出来。正是梦的工作创造了这种思维形式,只是梦的工作本身才是梦的实质所在——对梦的特殊性质的说明。我这样说的目的是为了纠正梦具有预测性的错误看法。”^①

齐泽克认为,这种象征性释梦法是把梦中的无意识欲望(unconscious desire)等同于“潜在梦思”,即等同于梦的寓意。然而,并不是所有的梦都直接显示其寓意的,弗洛伊德认为那些不连贯的、与前日生活毫无关系的、杂乱的梦是无法运用象征法来进行释读的。潜在梦思,也即梦的隐含寓意不是什么神秘的东西,其中并不存在着无意识的事物。弗洛伊德认为,梦中所压抑的无意识欲望,即梦的意义或最终含义,在白天无法进入意识世界之中,因为这些欲望一般都是涉及性的或者不道德的、甚至被人类社会所不齿的想法或者行为。在意识、前意识与无意识的心理结构中,前意识是介于无意识和意识之间的一个门廊或狭窄通道,负责检查无意识中的想法,只有这个想法伪装成符合意识道德标准的意象时才能通过,也就是成为梦的内容。因此,前意识是白天的生活行为与晚上的梦世界之间的中介,必然会带着很多白天的愿望进入梦境。由此,梦的内容中就有了某些直接与白天行为或

^① [奥]弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆2003年版,第508页。

愿望相互联系的思想残留,称之为潜在梦思。这些潜在梦思是完全正常的思想,可以用日常的、普通的语言句法清晰表达出来,因此齐泽克指出:“潜在梦思与梦的显在内容(即梦文本,或以表面现象呈现出来的梦)之间的关系,就是某些完全正常的前意识思想和把梦转化为‘字谜’的翻译二者之间的关系。”^①无意识欲望进入梦境,必须要经过复杂的梦的工作,只有剥开梦工作的形式秘密才能窥见为何这个梦采取这样的形式,也就是说在该梦的形式联结背后才会出现欲望的秘密。

梦的工作才是梦的真正秘密。弗洛伊德在《释梦》中列出了梦的工作的几种作用:第一,凝缩作用,是把梦的意象相互整合为一;第二,移置作用,是用与我无关的他物或他事来替代或指代自我;第三,象征作用,是把想法用与其性质相同的事物或符号表现出来;第四,润饰作用,是对梦的内容作进一步的删改增减,使得梦境更为离奇和无意义。经过这四道梦的工作的手续之后,无意识的欲望就深深地隐藏在颇为复杂的梦的形式变化之中了。那么,如何在释梦的过程中发现梦的无意识欲望呢?弗洛伊德运用的是被分析者的自由联想,然后按照隐喻关系找出所获自由联想材料与梦内容的意象之间的联结关系(即换喻关系),最后追本溯源才能捕捉到欲望的来源。例如,弗洛伊德对卖肉商人的妻子不想举办晚宴的梦的解释,从表面来看,这个梦的意义非常清楚,就是这个妇人不想办晚宴来满足她的女友吃饭的欲望,梦也是她愿望实现的过程。但是,弗洛伊德通过她的自由联想的分析,认为她的无意识欲望是像女友那样丰满让丈夫来爱自己,因为她的梦采取了凝缩和移置作用,以女友替代了自己,从而来表达欲望。

齐泽克认为,弗洛伊德在对梦的解析中分两步阐述了自己的主张。首先,我们务必不能为表面现象所迷惑,因为从表面上看梦是杂乱无章的、毫无意义的。换言之,我们需要用阐释学的方法并通过一定的解析程序发掘其内在意义和传递的无意识信息。其次,“我们必须剔除对意味内核(kernel of significance)和对梦的‘隐含意义’(hidden meaning)的迷恋。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年版,第17页。

就是说剔除对隐藏在梦的形式后面的内容的迷恋,把我们的注意力集中于形式本身,集中于梦的工作之中,‘潜在梦思’从属于梦的工作。”^①

齐泽克接着指出,马克思在对商品形式的秘密进行分析的时候也同样采取了类似的两个步骤。第一,“商品的神秘性质不是来源于商品的实用价值”。在面对商品的时候,马克思首先让我们剔除对商品表面现象的迷恋,即相信商品的价值取决于纯粹的运气,取决于供求关系的偶然性波动。商品在人们眼中是个神秘的东西,它不受人们主观的控制,反而控制着劳动产品的生产者,因此它成为了物神一样的东西。马克思指出,劳动产品一旦作为商品出现就具有的神秘性质,首先在于它能够进入市场进行交换,而交换得以进行的根本就在于所有商品都是私人劳动产品,即都是一定劳动价值量的体现。“产品交换者实际关心的问题,首先是他用自己的产品能换取多少别人的产品,就是说,产品按什么样的比例交换。当这些比例由于习惯而逐渐达到一定的稳固性时,它们就好像是由劳动产品的本性产生的。……在交换者看来,他们本身的社会运动具有物的运动形式。不是他们控制这一运动,而是他们受这一运动控制。”^②正因为如此,在产品交换者眼中,商品才成了受到他们崇拜的东西。马克思认为,他们没有意识到商品之所以能够交换不是因为商品作为物的属性,而是因为它们包含了无差别的社会劳动。“因此,价值量由劳动时间决定是一个隐藏在商品相对价值的表面运动后面的秘密。这个秘密的发现,消除了劳动产品的价值量纯粹是偶然决定的这种假象,但是决没有消除价值量的决定所采取的物的形式。”^③这里马克思洞察了商品背后所包含的价值量的决定性因素,剔除了人们对商品的物的属性的迷恋,然而私人劳动产品为何必须采取商品交换的形式呢?

第二,“商品形式的奥秘不过在于:商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质,反映成这些物的天然的社

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年版,第20页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第92页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第92—93页。

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”^①。齐泽克指出,马克思的分析中存在“但是”,即仅仅揭示商品的秘密是不够的,古典经济学家已经发现了商品财富的来源即劳动。但是商品依然神秘,因为真正的秘密不在于商品隐含的劳动价值的内容,而在于它的交换形式本身。马克思认为,在原始社会、奴隶社会和封建社会中,社会的劳动关系直接就表现为人与人的关系,比如农奴与封建主的人身依附关系就使得农奴必须为封建主劳动。在劳动中,他们之间的关系始终表现为社会中人与人的关系,而没有采取任何隐蔽的外衣。但是在资本主义社会中则不然,社会劳动被分割成私人劳动,从表面上看人与人之间是平等的、自由的关系,但是私人劳动的产品必须变为商品才能进行交换,才能满足每个人多样化的生存需要。也就是说:“私人劳动在事实上证实为社会总劳动的一部分,只是由于交换才使劳动产品之间、从而使生产者之间发生了关系。因此,在生产者面前,他们的私人劳动的社会关系就表现为现在这个样子,就是说,不是表现为人们在自己劳动中的直接的社会关系,而是表现为人们之间的物的关系和物之间的社会关系。”^②

三、商品形式的抽象性

马克思在《资本论》中说:“他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等,也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点,但是他们这样做了。”^③对于这段话,齐泽克很感兴趣,他认为马克思在此发现了商品拜物教之所以可能还在于商品形式所具有的一种无意识的抽象性。齐泽克结合法兰克福学派哲学家佐恩·雷特(Alfred Sohn-Rethel)的研究阐释了马克思的商品拜物教思想。雷特说:“对商品所作的形式分析,不仅扼住了政治经济学批判的咽喉,而且对于解释抽象的、概念化的四位模式的形成,以及解释与此类思维模式共生的脑、体劳动

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第89页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第90页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第91页。

之间的区分,都是至关重要的。”^①齐泽克由此总结了存在于商品交换形式中的三种抽象:第一,商品作为劳动产品得以交换的基础即劳动价值的抽象;第二,作为商品交换的通用形式的货币,是一种依凭于社会符号体系的抽象;第三,商品交换行为本身是以人们无意识的抽象行为为前提的。

齐泽克认为,“商品交换包含了双重的抽象:其一是来自商品的可变品性的抽象,它发生在商品交换的行为中;其二是来自商品具体的、经验的、感性的、特殊的品性。在交换行为中间,对商品发挥特殊的、具体的、质的决定性作用的因素,不在我们考虑的范围之内;商品被化约为抽象的实体,不论它的特殊本性及其使用价值如何,该实体与它交换的产品具有‘同等价值’”^②。这里说的是商品交换的基础在于人们假定它们具有同等的价值,这种价值也就是马克思所说的人类的抽象劳动。马克思认为,从劳动产品转换为商品的形式,在于人类劳动的等同性取得了劳动产品的等同的价值对象性这种物的形式。换言之,当我们把商品体的使用价值抽取掉的时候,也就是劳动产品的有用性消失时,各种劳动也就不再有什么差别,全都化为相同的人类劳动,即抽象的人类劳动了。当然,这种无差别的人类抽象劳动就是一种人脑的抽象。在齐泽克看来,好像人们的头脑中有一个抽象的体系,可以预测每一种商品所包含的抽象劳动是多少,占有了多少劳动时间,从而决定商品的价值量。他认为,对于商品的劳动量的抽象,就好像是康德的先验主体一样,先验地存在一个范畴的网络,社会早就已经运行于其上。在这个先验的抽象范畴网络中,好像人们买卖的商品是可以忽略各种不同物质属性及其磨损、腐朽的循环,从而获得了一种不朽的躯体。齐泽克说:“‘真正抽象’当然并非作为物质客体的商品的真正(这是就真正的本义而言的)有效的特性:客体—商品并不因为它具有决定其使用价值(它的形式、颜色、味道等等)的一套具体属性而包含价值。正如佐恩·雷特尔所指出的那样,商品的本性是一个假定,它是由有效的交换行为暗示出来的——

^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年版,第22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年版,第23页。

换言之,商品的本质都是它‘好像’具有的性质: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朽的循环之外。”^①

马克思认为,商品形式还是资产阶级生产的最一般和最不发达的形式,它的拜物教性质还比较容易看透,但是一旦采取了货币形式——商品世界的完成形式,就更加掩盖了私人劳动的性质及其社会关系。进而,马克思揭示了从商品拜物教到货币拜物教的变迁的秘密:对于每个商品占有者而言,他人的商品是特殊的等价物,而自己的商品则是一般等价物,因为他必须用自己的商品来换取其他任何商品。但是对于每一个商品占有者都是如此,这样,在交换中就迫切需要找到一个可以代表其他商品价值的一般等价物,即一个特定的商品,这就是货币。随着历史的发展,货币的形式就逐渐固定到某种贵金属,即金银上。“‘金银天然不是货币,但货币天然金银’,这句话已为金银的自然属性适于担任货币的职能而得到证明。”^②商品的价值被金银等货币直接所体现,也就是“一种商品成为货币,似乎不是因为其他商品都通过它来表现自己的价值,相反,似乎是因为这种商品是货币,其他商品才都能通过它来表现自己的价值。中介运动在它本身的结果中消失了,而且没有留下任何痕迹。……这些物,即金和银,一从地底下出来,就是一切人类劳动的直接化身。货币的魔术就是由此而来的。……因此,货币拜物教的谜就是商品拜物教的谜,只不过变得明显了,耀眼了”^③。换言之,货币拜物教不过是让人与人的社会关系采取普遍的商品形式变得更为隐蔽了。

对于货币的拜物教性质,马克思在《1844年经济学哲学手稿》中有段深刻的论述。他说:“货币,因为它具有购买一切东西的特性,因为它具有占有一切对象的特性,所以是最突出的对象。货币的特性的普遍性是货币的

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年版,第24页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第108页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第112—113页。

本质的万能;因此,它被当成万能之物……”^①那么,货币为什么是万能的呢?这是因为货币占有者可以通过货币购买到任何对象,从而拥有该对象的能力,这样自己就是万能的了。用马克思的话来说,凡是我作为人所不能做到的,也就是我个人的一切本质力量所不能做到的,我凭借货币都能做到。因此,“它是人类的外化的能力”^②。在马克思充满理智而悲怆的论述中,我们看到了货币作为一种特殊商品的无上能力。但是,就货币(金银)本身,马克思只是从它们的易于携带、分割等物质特性来说明了它们天然适合作为货币的理由。而齐泽克认为,在货币拜物教中,货币本身也有一种神秘莫测的抽象性质,这使得人们普遍接受了金银(货币)作为其商品交换的一般等价物。

齐泽克指出,货币的物质属性是马克思尚未解决的商品拜物教的一个问题,换言之,即货币的不朽的、崇高的性质从何而来?他认为,在货币的使用中人们也有一种普遍的假定:虽然知道货币如同其他物品一样在使用中会磨损,会随着时间而变;但是在市场的有效性上,人们对待货币就好像它是不变的实体,是永不腐朽和磨损的,时间对它毫无作用,似乎它是由某种特殊材料制成的特殊客体。齐泽克称这种由特殊材料构成的货币为“崇高对象(the sublime object)”,即超越一切具体的物质属性,而仿佛可以在符号秩序和社会体系中永存不朽的客体(对象)。这种崇高对象,就如同萨德笔下的朱斯蒂娜,虽然身体经过鞭打虐待,但是依然美丽如旧;也类似于苏联的共产党员,虽然经历了反动狱警的摧残和折磨,但是依然抱着革命的信念,他们的身体仿佛是由钢铁等特殊材料做成的,可以永不腐朽。齐泽克认为,这种特殊的躯体,仿佛是在肉体的身体之内还有一个我们所看不见的躯体存在,正是这个看不见的躯体内的躯体(body-within-the-body)为我们提供了崇高对象的精确定义。同样,马克思所说的货币也可以被视为崇高客体,虽然从表面上看,货币作为物质属性可以被时间改造、被人们使用所磨损、也可以腐朽,但是它还具有在使用中不可磨损的性质,即人们假定它是

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第242页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第246页。

恒久的、不磨损的,因为它的物质属性能够被躯体之内的另一种躯体所保证。

从拉康的精神分析学来说,崇高对象是占据了原质之位置的一个普通物,而原质则是事物存在的虚无本性,即空无本身。如何理解?拉康认为,崇高对象是介于两次死亡之间的客体。事物的第一次死亡是自然躯体的物质的死亡,这是自然的规律;第二次死亡是符号性的死亡,也就是在社会符号体系中予以注销。譬如,人的葬礼,就是在人的自然死亡之后所举行的第二次死亡(符号死亡)的仪式,也正是符号的死亡才意味着真正死亡的到来,即事物回归于虚空之中。崇高客体在自然中可以死亡,但是在符号系统中却是不死的、永恒的,这就是崇高的不朽性的来源。齐泽克曾经举例子说,封建社会的国王,就其本身来说,只不过是一个惰性的肉身躯体,遵循生老病死的自然规律;但就其是一个亿万臣民承认的国王来讲,他的躯体又是神圣的、不朽的、崇高的。这是因为国王的躯体具有了两重性:一方面是属于自然的肉体;另一方面是在封建制度的符号体系中,他的躯体占据了中央的核心位置,也就是国王这一原质的位置被一个称为国王的人的躯体所占据了。国王之所以是国王,就在于其在符号体系中的位置这个原因,因此究竟刘邦和项羽谁是国王并不重要,重要的是看谁先占据了国王这个位置。换言之,封建制度下的符号体系保证了国王躯体的两重性,支撑了国王躯体的崇高性质。同样道理,齐泽克认为货币也是如此,“这个崇高客体的假想性的存在是如何地依赖符号秩序(symbolic order):不可毁灭的、免于磨损和毁坏的‘躯体之内的躯体’,总是由某种程度的符号权威的保证来支撑的”^①。

雷特尔在《脑力劳动与体力劳动》中总结说:“钱币使其身上印花纹,以便其用作交换的工具,而不是用作使用的客体。它的重量和金属纯度是由发行的权威部门保证的。因此,如果在流通中因为磨损和破裂而失去了分

^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年版,第25页。

量,以旧换新是有保障的。钱币的物理材料仅仅成了发挥社会功能的载体。”^①可见,货币作为交换中的物理躯体,可以被磨损,但是在银行等社会金融体系的保证下,人们可以假定它们是不被磨损的,正是这种抽象行为预知了货币的完整性。因此,货币拜物教者认为货币的神圣性和崇高性来自于金银的自然属性,这是不正确的。货币的崇高性质的真正来源,在于商品交换行为中社会体系所默认的抽象性,也即符号体系的抽象性。

齐泽克认为,在商品交换中,不仅作为价值对象性的商品是抽象的,作为一般商品的等价物的货币是抽象的符号体系所保证的,而且整个商品交换行为本身就是抽象的。

我们一般认为,商品交换的行为是有意识的行为,即每个商品占有者都在换取对自己有使用价值的商品,同时他们也明白换取该商品的比例是多少。也就是说,在交换行为中,每个人都是“实用的唯我主义者”,努力要用自己的商品换取使用价值更高、数量更多的商品,每个人都“殚精竭虑”低价商品卖出高价以获利。但是,在由私人劳动构成的社会总劳动、由个人商品交换行为构成的社会总的市场交换行为中,存在着私人劳动与总劳动、个人商品交换行为与社会总的商品交换行为之间的矛盾。就个人的商品交换而言,是个人有意识而为之,但是他们通常不会顾及整个社会的商品交换活动本身。正是由于每个商品交换者“有意识”的自私行为,才造就了社会整体的商品交换活动的无意识运行。这一点是单个商品交换者所意识不到的,因此整个交换活动实际上是被抽象出来的。正如齐泽克所言:“他们误认了交换的社会综合功能,那就是‘真正抽象’的层面,‘真正抽象’是作为私有财产的社会化形式出现的,而私有财产的社会化正是通过市场的媒介形成的。……这样的误认是交换行为得以完成的必要条件——如果参与者意识到了‘真正抽象’这一维度,‘有效’的交换行为就不再是可能的了。”^②例如中国古典小说《镜花缘》中所记载的君子国的交易,隶卒认为卖货人是

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年版,第25—26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年版,第27页。

货好价低,不涨价不利于社会公正;卖货人则认为自己的货价已含有利润,不能再增,否则就是谋取暴利了,也有违社会公正。隶卒与卖货者都是理智的利他主义者,如此一个要降价以售,一个要抬价以买,反而使商品交换行为不能完成了。

对此,雷特尔说:“谈到交换的抽象性,我们必须小心翼翼,不要把这个术语运用到交换行为者的意识之中。……真正抽象的是交换行为,而只有交换行为才是抽象的。可能有人会说,他们行为的抽象性是参与者们认识不到的,因为他们的意识就是这样运作的。如果他们意识到了抽象的存在,他们的交换行动就会终止,抽象本身也会无从谈起。”^①齐泽克认为,这种交换行为中的误认造成了意识的分裂:一是个人的“实用唯我主义”,即认为他们相互间是在市场上偶然相遇,从而忽略了自身行为的社会综合维度;二是社会抽象的普遍理性,交换行为者正是没有意识到他们的社会普遍性的维度,才使得交换行为得以顺利进行,从而形成社会商品市场和社会再生产运作。因此,商品交换行为本身的抽象性形成的关键之处,在于交换者“对现实的这一非知(non-knowledge)”,即在于对该交换行为本身的无意识。正如齐泽克所言:“交换过程的社会有效性是这样一种现实,它只是在这样的前提下才是可能的:参与其中的个人并没有意识到它的正确逻辑;就是说它是这样的一种现实,它的本体一致性暗示出参与者的某些非知。如果我们‘知道得太多’,洞悉了社会现实的运作机制,这种现实就会自行消解。”^②

四、幻象与征兆:商品拜物教中的意识形态

商品交换行为的抽象性,也就是它的“非知”性质,让齐泽克想到了意识形态的结构。他认为,当代的意识形态已经不单纯是马克思所谓的社会的虚假意识,是现实的幻觉性再现,而是一种社会现实本身。换言之,意识形态就是“这样一种社会现实,正是它的存在暗示出了参与者对其本质的

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年版,第27—28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年版,第28页。

非知。意识形态是一种社会有效性,是意识形态有效性的再生产,它暗示单个人‘对他们的所作所为一无所知’。意识形态性并非是对社会存在的虚假意识,而是这种存在本身,虽然它为‘虚假意识’所支撑”^①。齐泽克认为,马克思对商品拜物教的分析,不仅暗示了意识形态是由参与者对其行为本身的非知构成的,也就是说商品交换的抽象性恰好精确地定义了意识形态的含义即“对社会存在的非知”;而且在商品拜物教中“马克思发明了征兆(symptom)”,即意识形态的突破和颠覆也蕴藏在马克思对商品拜物教的分析逻辑之中。因此,齐泽克说:“于是,我们终于到达了征兆这一维度,因为它的一个可能的定义也将是‘其一致性暗示了对主体的非知的一种构成’:主体可以享受他的征兆,只要它的逻辑逃避于它——它在阐释上的成功之日,恰恰是它的解体之时。”^②

马克思在“商品拜物教”中,不仅发现了意识形态的定义——社会幻象,而且也发明了颠覆意识形态的途径——征兆。齐泽克认为这才是马克思对商品拜物教分析的最大贡献。他说:“意识形态最为基本的定义或许是出自马克思《资本论》的那个著名句子:‘他们虽然对此一无所知,却在勤勉为之’。”^③马克思在《资本论》中的原意是,商品持有者虽然不知道商品乃是自己私人劳动价值的凝结,由于人与人的抽象劳动价值相等,才导致商品可以交换,但他们还是无意识地进行着商品的交换。也就是说,商品占有者不知道交换得以实现的原理,但这并不妨碍他们进行交换的行为本身,而且正是因为他们不知道交换的价值相等的道理,所以才会积极地进行商品交换。进而,齐泽克综合马克思对商品拜物教的论述指出,这句话的实际意

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年版,第28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年版,第28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年版,第39页。“他们虽然对此一无所知,却在勤勉为之”这句话出自《资本论》第一章“商品的拜物教性质及其秘密”,中文版的翻译是“他们没有意识到这一点,但是他们这样做了。”参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第91页。

思在于马克思说明了货币的拜物教性质。货币实际上是社会关系网络的化身、凝缩和物化,是商品的一般等价物,并且,货币是被整个社会符号体系所保证和支撑的,否则金融市场就会崩溃。但是对于个人而言,作为商品的一般等价物的货币,以及其背后的抽象符号体系所代表的社会总的商品交换,并未被认识或意识到,他们只知道,货币就是财富的直接化身,就是他们自身财富的象征。正因为如此,商人们才会不惜一切代价大量地挣钱,从而积累资本、榨取剩余价值再积累金钱。货币成了他们的唯一目的,由此导致了对货币的无限崇拜。

然而,齐泽克认为,人们不仅在意识中充满了对货币的崇拜,而且在商品的实际交换行为中不自觉地无限崇拜货币。如果仅仅对马克思的“公式”作出“拜物教是一种迷惑人们的虚假意识”的理解的话,就遗漏了马克思的重点,即意识形态幻象的强大功能。就货币而言,人们知道它自身什么都不是,也没有任何魔力可言,不过是一种没有任何使用价值的重金属或者印有花纹和图像的纸张而已。然而,货币并不仅仅是一个简单的商品流通符号而已,它体现了人与人的交换关系。正如马克思所言:“彼此独立的私人劳动的独特的社会性质在于它们作为人类劳动而彼此相等,并且采取劳动产品的价值性质的形式——商品生产这种特殊生产形式才具有的这种特点,对受商品生产关系束缚的人们来说,无论在上述发现以前或以后,都是永远不变的,正像空气形态在科学把空气分解为各种元素之后,仍然作为一种物理的物态继续存在一样。”^①

商品拜物教不仅存在于意识之中,也存在于社会行为之中,马克思对此有着深刻的预见,即并不是意识到了就可以改变。因此,齐泽克指出,人们虽然知道货币背后没有什么,也不神秘,但问题是,在人们的行为之中,货币就是直接的财富体现,就是金刚不坏之身,就是幸福的来源、才能的体现和爱的实现。正如马克思所指出的那样:“货币的力量多大,我的力量就多大。货币的特性就是我的——货币占有者的——特性和本质力量。”^②齐泽

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第91—92页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第244页。

克进而指出：“他们在实践上而非理论上，是拜物教徒。他们所‘不知道的’、所误认的是下列事实：在其社会现实性，在其社会活动——商品交换的行为中，他们为拜物教的幻觉所支配。”^①

在齐泽克看来，马克思对拜物教的分析启发了对意识形态幻象的定义。他认为，马克思的公式提出了一个关键问题：“意识形态幻象的位置究竟在哪里？在知(knowing)中，在为(doing)中，还是在现实自身之中？初看起来，好像意识形态幻觉处于‘知’中，……但是对于马克思的公式作这样的解读，就遗漏了幻觉、错误和扭曲，而这些已经运作于社会现实之中，运作于个人正在做什么而不仅是他们觉得或知道他们在做什么的层面上。”^②因此，应该对马克思的公式稍作改动。齐泽克的看法是，意识形态的幻觉并不出现在知的方面，而是出现在现实中、人们的行为之中，因为人们不知道社会现实本身就是由幻觉和商品拜物教式的倒置所引导的。人们以往认为意识形态就是一种掩盖现实状况的欺骗，是一种统治阶级所强加的虚假意识。好比是我不喜欢吃桔子，可是统治者不停地在我耳边说“桔子好吃，很营养”等，于是随着我逐渐接受这一观念，也就接受了桔子。然而，在齐泽克看来，意识形态虽然有虚假成分，也有掩盖真理和事实的功能，但其真正的运作在于它是一种对现实的非知，或者说是一种无意识的前理解。因此，即便我们明白了某种意识形态的幻象是错误的，也无法在现实中改变某种行为本身。齐泽克指出，在商品拜物教中，商品交换者所忽略的是，关于商品和货币的幻觉正在建构着他们的现实和他们真实的社会行为。正如他所说：“这样的幻觉正在建构我们与现实之间的真实、有效的关系。而这一被忽略了的无意识幻觉，可能正是被人称为意识形态幻象(ideological fantasy)的事物。”^③

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年版，第43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年版，第43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年版，第45页。

总之,齐泽克认为,意识形态不是掩盖事物的真实状态的幻觉,而是建构我们的社会现实的无意识幻象。因此,幻象(fantasy)是齐泽克意识形态概念的关键所在,它是支撑主体生活、抵御实在界入侵、建构符号界、推动欲望循环的无意识的意象。从内涵上讲,幻象是形象、观念、叙事和快感的结合物。概言之,在拉康精神分析学中,幻象是人存在于现实世界的支撑和方式,意识形态幻象则是存在于人头脑中的无意识图景和先验架构。因此,幻象是介于实在界与符号界之间的中介,只有这个中介建立起来之后,人才会有现实感,现实世界才是可被感知和认识的。同样,意识形态幻象就是某个社会得以确立其统一性、一致性和完整性的无意识图景。就个人而言,例如某个女孩明知某男是个黑社会流氓,但还是无法克制地爱上了他。这就是因为她迷恋于某种无法意识到的图景,正是这种图景深深地推动她去产生了爱的欲望。这种图景就是幻象,而幻象不是处在意识中,而是无意识地处于行为之中。就社会而言,例如在美国存在的严重的种族歧视,人们都明白对黑人歧视是不对的,是在政治上犯错误,但某些人还是无法克制对黑人的厌恶,认为黑人肮脏、懒惰,总之与白人不一样。这种对黑人的无意识的“别样”感受和形象定位,就构成了种族歧视意识形态的幻象核心,这就是真正的意识形态。^①

齐泽克认为,意识形态幻象是人存在的一个支撑点,只要人还是社会动物就无时无刻不存在于意识形态之中,那么意识形态的枷锁我们果真就无法打破了吗?其实,马克思在商品拜物教的分析中已经预示了意识形态解放的途径,即拉康和齐泽克所说的“马克思发明了征兆”,征兆即是打破意识形态的途径。那么,如何界定马克思的征兆概念呢?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(species)颠覆其种(genus),也就是揭示出某些裂缝、非对称和失衡来颠覆资产阶级“权利与义务”的普遍性的假象。征兆为何具有颠覆性?齐泽克指出:“病症是一个元素——虽然普遍原则在病症这个元素里头的无以实现看似依于偶发状况

^① 对于幻象及意识形态幻象的详细论述,参见韩振江:《齐泽克意识形态理论研究》第五章“幻象的瘟疫”,人民出版社2009年版。

而定,然而,病症这一元素必须保持成一个例外,亦即保持成是普遍原则的悬止点:假如普遍原则也施用于这一点上,那么这个普遍性的体系将进行解体。”^①从这段理论描述中,我们可知征兆是一个从普遍性逻辑推不出的例外,即符号秩序中的一个干扰性因素和污渍,因此被符号秩序视为不一致性而遭到排除,但是却在一定情况下用特殊性的逻辑颠覆了普遍性的秩序。征兆的逻辑其实就是拉康的“非一全”逻辑,即秩序中必有例外,例外颠覆全部。

齐泽克说,征兆的程序暗含了一个排除的逻辑,换言之,每一种意识形态的普适性都是虚假的,因为它必然包含一种特殊情形,而该情形将打破这一意识形态的普遍的统一并暴露其虚假性。这正是马克思对意识形态批判的方式,在这一同宗同构的意义上,齐泽克说是马克思发现了征兆。他进而指出,发现征兆就在于找到被社会所排除出去的例外,普遍性的逻辑正是在例外上遭遇到了其自身的分裂、悖论与虚假性。齐泽克认为,资本主义意识形态中的自由、人权、平等等普遍性概念,通过征兆阅读的逻辑都可以看到其虚假性,即属的逻辑颠覆了其种的逻辑。换言之,普遍性如果在某一个种上依然按其逻辑展开的话,就正好颠覆了其自身的定义和合法性。以自由为例,它是一个包含了结社自由、言论自由、婚姻自由、商业自由、政治自由、学术自由等一系列次属自由的普适性概念。然而,如果借助自由的普遍性的逻辑,那么一种特殊的自由——工人在市场上出售其劳动力的自由将颠覆这一普遍概念。工人正是通过在市场上自由出售其劳动力而失去了自由,这一自由出售行为正好是资本主义奴役的形式,因此,工人的“自由”就成了资本主义自由普遍性的对立面,揭示了其虚假性。在马克思看来,等价交换也是如此。等价交换是指在市场上交换双方的商品价值量相等。而工人这种可以用劳动来创造剩余价值的特殊商品,在市场上与资本家交换到的只不过是作为劳动力自身价值的价值量,而不是创造剩余价值的价值量,因此,等价交换的普适性逻辑在工人这一特殊商品上就颠覆了其自身。马

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第194页。

克思指出,剩余价值观念的核心在于,即使得到了“充分的报酬”,工人还是被剥削的,因为剥削并不对应于正义的等价交换,它是等价交换的内部例外。齐泽克说:“在此处,马克思实际上宣告了拉康对普遍性的看法:普遍性必有其例外。因此,阐释病症的基本前提是,所有意识形态普遍性都必然带来一种特殊的‘外密性’(extimate)元素,这种元素——恰恰因为是普遍性所标明的过程中的内在、必然产物——同时也削弱了普遍性的基础:病症就是一个颠覆普遍性的例子。”^①总而言之,意识形态是把某种特殊内容给霸权化了,因而包含了一系列的排除,而意识形态批判或者意识形态的征兆阅读就是按照普遍性的逻辑揭示出存在于个别特殊中的虚假性。

齐泽克认为,要完成对某种意识形态秩序的革命,就必须认同征兆。他说:“这种认同病症(identify with the symptom)的程序正好(但也必要)对立于标准的意识形态批判,即在某种抽象普遍概念背后辨认出某个特殊内容,亦即将中立的普遍性斥责为虚假(人权中的所谓‘人’,其实是白种、有私产、男人……);(而认同病症是)我们标举并认同具体真实秩序中的内在例外/排除之处,亦即那厌恶抛弃之物,并将之视为真正普遍性的唯一所在。”^②如果把一个国家的人民分为“正式”的公民和暂时的移民,那么,毫无疑问这种划分偏袒了正式公民,而且把移民从公共空间中排除出去了;而从理论和实践上更进一步颠覆这一意识形态的方法,就是把普遍性与排除在外的例外等同起来,也就是认同征兆,说出“我们全都是移民”。由此可见,认同征兆就是例外体现了普遍性。特殊内容或例外,比如犹太人、黑人单亲妈妈、酷儿、农民工、移民等,不是某一秩序中的特定内容或者个别个体,而是在整个秩序中流离失所的,没有符号位置的,因而是失序和脱序的;认同征兆就是认同例外的内在合理性,在政治和意识形态领域中把它标举为真正的普遍性。

无产阶级之所以代表全人类,不是因为它是最低层的、被剥削程度最深

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第251—252页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第317页。

的阶级,而是因为它体现了资本主义社会的根本矛盾和失序,因此,无产阶级是资本主义的征兆。认同征兆就是全世界无产阶级联合起来,把人类的解放事业进行到底。齐泽克说,真正的普遍主义者绝不鼓吹包容差异、鼓吹无所不包的统一性,而是会投入热情的斗争之中,为了标举真理而奋斗。他指出,这样把特殊性标举为普遍性的理论、政治、宗教事例不胜枚举:从无条件的基督教普遍主义到马克思关于阶级斗争的学说,从号召法国人民反抗到底的戴高乐到与各种非无产阶级政治思潮作斗争发动“十月革命”的列宁等等都无一例外。正如台湾学者万毓泽所说:“‘认同病症’意味着认知并接受一切现存秩序所必然带有的‘过剩’,也因此认同病症代表着将病症提升至普遍的层次,喊出‘我们都是犹太人’‘我们都是船民’等,并彻底颠覆那建构完全的、不存在任何过剩元素的社会的确存在的幻见。至此,‘亲历幻象’与‘认同病症’可谓一体两面,共同支撑起齐泽克的拉康式意识形态批判。”^①

五、拜物教的历史性

马克思在《资本论》中说,资本主义生产关系的拜物教化是整个社会发展的完成形态,正如人体解剖是猴体解剖的钥匙一样,研究资本主义的商品关系是研究人类经济关系发展的钥匙。他在商品拜物教一节中,从历史发展的角度阐述了资本主义商品拜物教所包含的历史意义,而齐泽克对于这一拜物教的历史又进行了新的解读,从而为我们认识当代资本主义的商品拜物教提供了新的视野。

马克思列举出了四种不同的社会关系下的拜物教形式,也就是四种不同的经济关系与社会关系的联结状态。商品拜物教的核心,是在资本主义社会中人与人的关系采取了物与物的关系,即物之间的关系掩盖了真实的人之间的社会生产关系。换言之,商品拜物教“只是人们自己的一定的社

^① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓泽译,桂冠图书股份有限公司2004年版,序言第15—16页。

会关系,但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式”^①。齐泽克认为,在这四种社会生产关系背后隐藏的是人与人关系的拜物教式的倒置和变异,因此,厘清不同社会形态下人的关系与物的关系之间的关系,才能够真正洞察马克思对资本主义社会的批判力度,以及马克思对社会主义的乌托邦式追求。

马克思把资本主义的商品拜物教与原始的家庭生活组织、奴役与支配社会框架下的封建生产组织、鲁滨逊式的荒岛上的单独生产,以及未来的共产主义式生产等其他四种社会生产关系进行了比较。他认为,鲁滨逊式的生活方式只是人类劳动的不同方式而已,是缩小了的原始家庭的生产方式。在原始的家庭生产中,家庭内各个成员根据体力、年龄、性别和技能而进行自然的分工,他们生产的产品只用来满足家庭的不同需要,而不进行商品的交换,也就是说他们的产品就直接是满足他们生存的物品。封建社会中,人与人的关系是人身依附关系:农奴与领主,陪臣与诸侯,俗人与牧师。人身依附关系构成封建社会制度的基础,物质生产关系也直接就体现了封建的人身依附关系。农奴与封建主的关系直接体现为农奴为地主劳动,劳动及其产品直接属于地主。马克思说:“人们在劳动中的社会关系始终表现为他们本身之间的个人的关系,而没有披上物之间即劳动产品之间的社会关系的外衣。”^②

资本主义社会则不同,人与人之间不再是人身依附关系,人们之间看起来都是自由人,并且是相互平等的。然而,由于商品生产的发展,人们的私人劳动产品之间不能直接满足对方的多样性需要,只能通过市场上的商品交易来解决。因而,商品及其所代表的货币就成为了人与人关系的代表,换言之,物的价值成了人的价值的体现,劳动产品作为商品对他人具有有用性,也即我作为人对他人具有有用性,商品的价值越大,则我的价值越大,货币也越多,我的能力也越大。如此,物与物的关系就掩盖了人与人之间实际的劳动和生产关系。市场上的波动、商品交换的比例完全不以人们的意志

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第90页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第95页。

为转移,反而控制了人。因此人们开始对商品、货币和资本进行物神崇拜了。

根据马克思的设想,共产主义社会是一个自由人的联合体,用公共生产资料进行生产,人们能够控制生产过程本身,他们的产品构成社会总产品的一部分。这些产品一部分作为生产资料进行再生产,另一部分成为满足人们的生活资料,为联合体所有成员消费。社会上不同的生产部门生产的产品进行社会性的交换,交换什么以及如何交换都可以进行社会制度性的分配。劳动者的劳动时间也可以被计划,一方面根据社会需求量分配劳动时间,另一方面根据劳动时间分配生活资料。总之,劳动、生产、消费都按计划进行,如此则“人们同他们的劳动和劳动产品的社会关系,无论在生产上还是在分配上,都是简单明了的”,于是人与人的关系又直接是人与人的劳动关系了。

针对马克思关于四个历史阶段生产与人的关系的论述,齐泽克指出:第一,马克思显露了他的拜物教批判的共产主义目的论;第二,马克思揭露了人与物的关系实质上是拜物教形式的颠倒;第三,资本主义拜物教关系的实质是人对人的奴役;第四,当代拜物教形式已经脱离了物的形式,具有了幽灵性质。

齐泽克认为,马克思对拜物教形式的四个社会历史阶段的描述,隐含着一种共产主义的目的论。他说:“在共时比较的表象下,存在着一条清晰的目的论的进化线,从前历史的家庭生产,经过直接人与人之间奴役与支配的奴隶与封建关系,再经过资本主义的商品恋物,到未来共产主义式社会性的透明。马克思指出,在前资本主义的生产模式中,社会的生产关系在某种意义上比资本主义的生产关系更透明,因为前者不是被置换到物与物的关系上,而是被经验为人与人之间的直接关系(主人与奴仆之间的支配关系);而在资本主义中,人与人的关系被经验为自由和平等的,也就是,支配本身被置换到了物与物的关系之上。”^①的确,正如齐泽克所分析的那样,马克思

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第152页。

在分析的逻辑中,有这样一个排列:前资本主义生产关系(原始社会和封建社会)是透明的,生产关系直接体现为人与人的关系;资本主义社会生产关系是不透明的,人与人的关系被物与物的关系所遮蔽;后资本主义生产关系(共产主义)是透明的,生产关系也直接体现为人与人的社会关系。这样比较之下,共产主义的生产关系就比资本主义生产关系更透明,因此也更先进。马克思也的确认为,原始社会虽然生产力低下,物质生产与自然的关系狭隘,但是却直接体现了人与人之间的关系及其生产透明性,因而非常令人羡慕。因此,马克思说:“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态,作为自由联合的人的产物,处于人的有意识有计划的控制之下的时候,它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。”^①

马克思为何会强烈地要求社会生产关系具有透明性呢?换言之,在商品拜物教的背后究竟隐藏了什么使得马克思难以忍受的东西,而要求用共产主义的生产关系来代替资本主义的生产关系呢?齐泽克认为是压迫和奴役关系,即封建社会与资本主义社会拜物教中的奴役和压迫关系使得马克思非变革社会制度不可。这要详细分析封建制度下和资本主义制度下“商品拜物教”关系的具体倒置情况才能理解。齐泽克指出:“为了恰当地分辨前资本主义支配的社会与后资本主义(共产主义)社会,我们必须引入一个更进一步的辨别,那就是一个独立于‘人’与‘物’之间的对立之外的一个明确的‘恋物’概念:它只指出一个状态,在此状态下‘结构’、网络的效果被误认为个别实体的直接特性:在商品恋物的案例中,一个明确的商品作为‘一般等值’的事实,被误认为是它直接的伪自然特性;它被误认为与人际间的关系一样,在这关系里头,(用马克思自己举的例子来说),把一个人唤作国王陛下的臣民主体们并没有发觉到,唯有他们把他当作国王陛下对待的时候,他才是国王,若非如此则不然。”^②

这是齐泽克对拜物教贯穿始终的一个观点,即把马克思所说的“拜物

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第97页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第152页。

教是人与人的关系采用了物与物的关系”理解为物与物的关系实则上来自于人与人的社会关系网络和社会体系。也就是说,人们不仅把人的关系误认为物的关系,而且物的关系也体现了人的关系。他认为,马克思参照了黑格尔的“反射决定(reflexive determination)概念,即“在商品拜物教里,以及在被恋物化的相互主体关系里,明明就仅只是一物或一个人的‘反折决定’,却被误认为是其‘自然’特性”^①。

马克思对商品的分析本来就是在“关系”的维度中展开的,也就是从主体间性的角度来分析的,只不过他那时还没有“主体间性”,或者“交互主体性”的哲学概念。马克思在“交换过程”一节中探讨货币这种特殊的商品成为一般商品的等价物时指出,商品A只有求助于商品B,才能表现自己的价值,因此商品B就成了它的等价物。在价值关系中,商品B的自然属性也就可以代表商品A的价值形式。也就是说,商品B的物体成了反映商品A价值的镜子。马克思在此还加了一个注释:“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,也不能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做做人,只是由于他把名叫保罗的人看做是和自己相同的。因此,对于彼得来说,这整个保罗就以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。”^②

齐泽克认为,这段论述基本上就是拉康镜像阶段理论的翻版,或者说,马克思也预见了拉康的镜像阶段理论。在拉康的镜像阶段中,人出生之后身体还没有统一性,心灵还没有建立起来,婴幼儿精神还无法自立。不过在幼儿的6—18个月阶段,他会对着镜子微笑或者会看见其他儿童哭的时候哭、笑的时候笑,这说明幼儿在心理中认同某个与他相似的形象,这个形象被拉康称之为“小他者”(the other)。当幼儿对小他者产生误认的时候,也就是把他人的形象当作是自己,那么就产生了自我。因此自我的产生并非来源于我自身,如同马克思所说的我就是我的哲学并不能成立。实际上,作

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第153页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第67页。

为主体的自我竟然是来自于他者,是对他者误认的结果。

齐泽克认为,马克思的商品与拉康的主体有着同宗同源的关系:只有商品 A 与商品 B 相关,商品 B 才成为商品 A 的等价物,商品 B 后来发展为货币。从表面上看,货币好像天然就是商品 A 的自然等价物。但是实质上,商品 B 成为商品 A 的一般等价物,是由于相互关系决定的,正是由于商品 A 把商品 B 视为等价物,后者才成为货币,而不是商品 B 凭借其天然属性成为一般等价物的。这是一个商品交换历史的发展过程。在此,马克思把商品与作为一般等价物的货币之间的关系比喻为臣民与国王的的关系。马克思说:“这种反思决定是十分奇特的。例如,这个人所以是国王,只因为其他人作为臣民与他发生关系。反过来,他们所以认为自己是臣民,是因为他是国王。”^①商品与货币的关系就如同臣民与国王的的关系,臣民把国王看作国王,他这个人才是国王,反过来自己才是臣民。同样道理,商品把货币看成一般等价物,货币才是货币,而商品才是被代表的商品。但是从拜物教的角度来看,就应该是这样的,国王之所以是国王,只是因为他天然就是国王,他处于他与臣民的关系之外;货币所以是货币,只是因为它(金银)天然就是货币,它处于与商品的关系之外。这样就把商品关系拜物教化了。

从主体间性的角度来理解,齐泽克发现拜物教关系存在于人与人、物与物的关系的颠倒之中。他认为,在资本主义社会中,人与人之间的关系并没有“拜物教化”。这是因为在资本主义社会中,人与人之间的关系是自由人与自由人之间的关系,他们恰如其分地追求自我利益。这种唯我主义者的相互关系,是自由人之间的平等的契约关系,而不是奴役与统治关系。两个自由的人在市场上偶然相遇,他们的行为取决于自我利益,已经摆脱了封建社会中人与人的臣民与主人的崇拜关系。因此,在封建社会关系中,人与人之间的关系才是拜物教化的,即主人与奴隶之间的以崇拜为形式的奴役与统治关系。齐泽克认为,在封建社会中,商品交换没有发展为市场交换,商品拜物教还没有成熟,占统治地位的反而是人与人的拜物教关系。这种关系就是黑格尔的主人与奴隶的关系:主人不惜以命相拼来奴役奴隶,奴隶为

^① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷,人民出版社 2009 年版,第 72 页。

主人劳作,供养主人。而在资本主义社会中,表面上看来没有了主人,大家人人平等,但实际上是主人与奴隶的关系发生了“位移”,即被物与物之间的关系所替代。正如齐泽克所言:“从表面上看,主人在资本主义社会中的退却,仅仅是一次位移:随着‘人与人之间关系’的非拜物教化的退却,‘物与物之间关系’中的拜物教——商品拜物教开始登场,后者是对前者的补偿。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。至关重要的社会关系,即生产关系,不再直接以统治和奴役(如主人与其奴隶等)的人际关系的形式表现出来;他们进行了自我伪装,用马克思的精确概括说,就是‘伪装于物与物之间、劳动产品与劳动产品之间的社会关系的外形之下’。”^①

齐泽克认为,马克思至此发现了拜物教的真理:随着资产阶级社会的确立,统治与奴役的关系被压抑了,从表面上看人人都是自由的、平等的主体,人与人的关系已经摆脱了一切拜物教的形式;然而实际上,被压抑的真理是,在自由平等的物的交换关系背后体现的是人对人的统治与奴役关系的持续,不过是以社会征兆的形式出现的,即个人间的社会关系被伪装在了物与物的社会关系的外衣之下。

第二节 资本批判

齐泽克对马克思主义最终的共产主义理想的反思不同于拉克劳等后马克思主义者,他另辟蹊径通过拉康的“作为对象 a 的剩余快感”、“欲望客体一成因”等精神分析学概念重新审视了资本主义社会生产力与生产关系的矛盾,并试图在一定程度上揭示共产主义的虚幻性质。具体说来,他找到了拉康的“对象 a 作为剩余快感”与马克思的“资本作为剩余价值”之间的同构关系,并以此揭示了共产主义社会的乌托邦性质。

^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 年版,第 35—36 页。

一、欲望对象与欲望对象—成因

欲望(desire)是拉康精神分析哲学的关键词之一。拉康的欲望超越了弗洛伊德时期的无意识愿望和本能层次,增补了语言学“能指链”和黑格尔“主奴辩证法”的内容,因而,欲望成为了与主体性密切相关的概念。同时,从本质上来说,拉康的欲望是属于主体间性的范畴,讨论了在欲望层面上主体间的复杂的交流和对话。

如果要从拉康的角度来阐释马克思的剩余价值的性质,那么首先需要理解拉康的欲望的悖论,也就是齐泽克所说的区分欲望的对象(object of desire)与欲望的对象—成因(object-cause of desire)。他指出,欲望的客体就是被欲望的对象,如果用爱情来作个比喻的话,那就是我想要的那个人;欲望的对象—成因则是——是什么使我想要得到那个人,这二者是完全不同的。欲望的对象—成因就是对象a,即欲望得以成立的动因,同时也是主体间性建构的动因。欲望得以保持,也就意味着主体间是对话的、交往流动的,或者说保持了一种主体间的换喻关系。

怎样理解拉康的欲望辩证法呢?拉康的欲望不同于生物性的“需要”和以语言形式出现的“要求”,它是一种无意识的能指换喻。换言之,欲望就是对欲望本身的欲望,是永无止境地对无(缺失)的追求。拉康的欲望概念吸收了法国哲学家科耶夫(Alexandre Kojève)阐释的黑格尔“主奴辩证法”的观点,并予以了深化。科耶夫从黑格尔“自我意识就是欲望”的观点出发,认为人分为动物之人与人性之人。动物之人就是如同动物一样以否定或消灭其欲望对象而建构欲望,产生的只是作为自我意识的前提条件的自我感觉而已;人性之人则不同,其针对的不是对象性客体,而是与“我”一样的另一个自我,即他人产生欲望。科耶夫说:“人的欲望必须针对另一个欲望。……正是在‘他的’欲望中,通过‘他的’欲望,更确切地说,作为‘他的’欲望,人才成为人,并且——向自己和他人——显现为一个自我,本质上不同于和完全对立于非我的自我。人的自我是一种欲望——或欲望的自我。”^①

^① [法]科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社2005年版,第4页。

科耶夫强调,只有在人类社会中才会存在人的欲望,它与“承认”紧密联系在一起,当至少两个欲望相对抗之时,就必然涉及承认,人的存在才是社会性的。在欲望的斗争中,其中一个甘愿冒着生命的危险而迫使另一个承认自己的欲望的普遍性价值,另一个因为吝啬于生命而放弃自己的欲望,这就是主人与奴隶的产生。不管对于主人,还是奴隶来说,作为自我意识都以他人的承认为最终目的。科耶夫认为,当拿破仑用铁与血把《人权宣言》传遍世界的时候,人类的历史就终结了,因为它宣布人人生而平等,享有同样的天赋人权,这样一个我承认他人、他人承认我的大同世界即将来临,也就不再有为争取“承认”而展开的欲望的殊死搏斗了。

拉康基本上继承了科耶夫的欲望辩证法,提出“人的欲望就是他者的欲望”的核心论点。从主体间性的角度来看,这一论断包含了下面几层意思。

欲望是对他人欲望对象的欲望。科耶夫曾经说,人的欲望对象本质上是别人所欲望的对象。拉康在镜像阶段及以后发展了这一观点,认为幼儿的欲望首先就是针对同龄人或自己的兄弟姐妹的欲望对象而产生的。我们可以看到,孩童争夺玩具的时候,如果其他孩童不玩某玩具,他/她也没有兴趣,一旦其他小孩在玩,他/她就马上争吵着要玩。人类的成人社会亦然如此,只有当某事物或者对象成为他人的欲望对象之时,我才会对它产生欲望,比如恋爱中的妒忌等。

欲望就是成为他人欲望对象的欲望。科耶夫说:“只有人不再欲望他人的身体,而是欲望他人的欲望……也就是说,只有当他想要被欲望或者被爱,或毋宁说,想要其人的价值被‘承认’时,欲望才成为人的欲望。”^①人作为自我意识就必须得到他人的自我意识的承认,才能成为自在而自为的自我意识,人在本体上需要确证自我的存在,其方式之一就是他人的承认。在精神分析学中,从俄狄浦斯阶段开始到进入符号界,人的基本欲望就是成为他人的欲望对象,即成为他人的阳具(菲勒斯),比如幼儿为了成为母亲的菲勒斯而进行各种努力,在爱情中用各种方法让自己变得“可爱”,从而成

① [法]科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社2005年版,第6页。

为被爱的对象等等。可见,成为别人的欲望对象是我们的根本欲望。

欲望是对(大)他者欲望的回应。在符号界的层面上,欲望不限于某个主体,大他者也是主体。欲望本身表现出一种间性品质:满足或者否定某个主体的欲望成为我的欲望。第一层意思,作为符号界的大他者向主体发出质询,其实就是给了主体某个符号委任和位置,而作为个体的主体则反问“在他者之中,我是什么?我在间性的网络中充当了什么角色?为什么我是你说的那个?”这种对大他者的提问,即主体的“是与否”的幻象就成为回应符号界质询的一种欲望方式。第二层意思,主体存在于与他人之主体的间性之中,换言之,只有以他人的欲望为前提,我才能理解自己扮演的符号角色,才能产生出我的欲望。比如,孩子的欲望是成为父母对话和交流之中介的欲望,只有孩子在父母的欲望中出现,孩子才拥有欲望,或者说,孩子欲望的是父母欲望他/她的欲望。反之亦然,一个主体的欲望也可以是另一欲望不实现的欲望,比如拉康对“鱼子酱”梦的欲望分析,妇女的欲望就是她的好友的欲望不要实现的欲望。通过这两个例子可以看出,欲望本身就具有间性的品质,如果没有了主体间性,那么也就没有了欲望本身。

欲望是对实在界之缺失的欲望,是对对象 a 的欲望。欲望不是要求的满足,而是对原初快感的剩余物(对象 a)的欲望。当然,对象 a 并不是欲望的直接对象,而是欲望对象之所以被欲望的原因。不过,对象 a 在实质上是自身和所掩饰的缺失与虚空的结合,因此欲望所追求的是已经失落的、并不存在的、代表无的剩余。欲望永远在别处存在,主体的欲望总是从一个要求到另一个要求,从一个能指到另一个能指。每个能指都转喻式地与主体之“存在的欠缺”有本质联系,如海德格尔所说的人是其所不是者。这就是拉康所说的“症状是个隐喻,正如欲望是个转喻”的含义。

既然欲望构成的动因是对象 a,那么知晓了对象 a 是什么以及其与剩余快感的关系,也就能够洞察欲望运作的关键了。对象 a 在拉康哲学中是一个最重要、最扑朔迷离并被不断阐释、广泛应用的概念。拉康说,他最大的理论成就就是发现了对象 a,他甚至称“精神分析学为发现和研究对象 a 的科学”。拉康首次使用“对象 a”一词,是在 1960 年完成的论文《关于丹尼尔·拉格希的报告“精神分析和人格结构”的考察》中。该词最初被表述为

想象性对象小 a,即小他者,但是随着拉康理论的逐渐发展,它的含义就远离了小他者。拉康在《精神分析的四个基本概念》(*Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*)中提到,对象 a 是某种快感剩余物,是需要进入符号象征域之后留下的痕迹和残余。这与前面对欲望产生的分析相一致,对象 a 是需求客体除去要求所产生的“除不尽的余数”,是原初快感的剩余物,是一些前俄狄浦斯阶段的痕迹。理查德·布斯柏(Richard Boothby)说:“对象 a 最具挑战性的是其界限性,一方面对象 a 奇怪地悬挂在主体与他人之间,既属于二者中任意一方,又不属于二者中任意一方。另一方面,它全面参与了拉康想象界、符号界和实在界三个基本范畴,但是又不专属任何一方。”^①这充分说明了拉康这一概念的悖论性、含混性和广泛性,同时也说明这是一个很难清晰表述的概念。

拉康精神分析学的很多概念都必须追溯到幼儿时期的心理经验,正如弗洛伊德所说,心理器官最早期的常态活动是幼儿的心理以及游戏。拉康认为,对象 a 从一开始就与幼儿的自我身份认同有关,即对对于他者我是什么,我是谁等存在问题的追问。幻象是对存在问题的回答,而对象 a 则是幼儿回溯性认同和寻找能够提供身份定位的东西,它们是幼儿与母亲的关系中被赋予特殊意义的东西——乳房、粪便、男根,加上拉康增加的外貌(声音)和凝视。齐泽克称这些代理了母亲关系的剩余物为“肛门能指”。在前镜像阶段,幼儿与母亲是一体化的,身体与器官是一个分不清彼此的整体。作为礼物交换的身体以及残余在符号化之后,依然有些不可能符号化的东西,那是在语言的缝隙中漏掉的部分快感剩余物。

从幼儿符号化来看,主体的被阉割与对象 a 的出现实质上是一个双重的过程,是一枚硬币的两面。词语谋杀了物,即缠线板游戏的符号能指化,一面是用符号替代母体和自身的身体,另一方面也造就了阉割后的快感剩余物,即符号化过程中不能被符号化的实在界的部分客体。幼儿以阉割之身、迷茫之灵去求身份存在问题的开口,最终还是要在对剩余客体——母体

^① 转引自马元龙:《雅克·拉康:语言维度中的精神分析》,东方出版社 2006 年版,第 187 页。

的快感残留物的认同中找到解脱。但,这一解脱是随着能指的漂流而与人疏离的,存在于欲望的间性之中。用齐泽克的话来说,对象 a 就是幼儿为免除与母体分离之痛苦而献出的一磅肉,此后为了找回这一磅肉就形成了幻象。

那么,从“三界结”的拓扑学角度来看,对象 a 又有什么内涵和定位呢?齐泽克指出,对象 a 不属于任何一个界域,而是三界共在的、共同作用的“虚空的实物”。首先,对象 a 结构欲望。对象 a 是由它自身和它自身的对立面和/或掩饰来组成的。它近似于一个纯粹的短缺和虚空,欲望围绕着它来旋转和运作,它是欲望的对象—成因,同时它也可以是欲望的直接对象,比如恋物癖就是在想象中直接把对象 a 当作欲望的对象来获取快感,而忽略了欲望对象的存在。其次,对象 a 是实在界快感的剩余。它是实在界的回溯性在场,代表着母体的愉悦和快感的残留碎片;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被符号化的东西;它不是一个实际的物品,只有这一物品在想象中与身份焦虑联系起来才成为对象 a。拉康的一段话充分说明了对象 a 的性质:“对象 a 是这样的一种事物:为了构成他自己,主体必须将他自己与这个事物分开,就像与一个器官分开一样。它是一个表示欠缺的符号,也即一个表示阳具的符号,但不是阳具(菲勒斯)本身,而是因为它是欠缺的。”^①最后,对象 a 还是架构主体的主体中的客体。它在主体之内,但不是主体自身,而是主体之中的部分客体,它支撑着主体成为主体。反过来说,主体是围绕着对象 a 这一不可能的空白建构起来的。因此,幻象($\$ \diamond a$)是被阉割的主体与对象 a 成功架构主体之现实的方式。

那么,欲望的维持是如何实现的呢?齐泽克认为,正是欲望对象与欲望对象—成因之间的分裂才保持了主体的欲望。幻象($\$ \diamond a$)在欲望中是什么呢?齐泽克强调了幻象的悖论性与主体间性。幻象是一个帷幕,是对“你到底想怎么样”这一他者疑问的回答,借它的框架既可以结构和调整主体之欲望,同时又能阻止主体过于接近欲望的深渊——实在界之原质。齐泽克根据对象 a 的功能构架并拓展了幻象的定义,他认为幻象是结构主体

^① Jacques Lacan, *Ecrits: A selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W. W. Norton & Company, 1977, p. 103.

欲望的方式,是构建主体的现实感的图式,是遮蔽现实社会对抗的意识形态叙事,简言之,即幻象结构欲望,幻象结构现实,幻象遮蔽社会的非一致性。齐泽克多次重申了幻象的基本含义,即它不是欲望的满足图景,而是一种现实。在三界结中,幻象处于符号界与实在界之间,是间隔符号界与实在界的一道屏幕。幻象作为屏幕,一方面架构了主体的符号界现实,另一方面又避免让主体直面实在界,因为屏幕既是对实在界提问的回答,同时也是阻止实在界入侵的一种方式。在幻象结构欲望方面,其主体间性表现为“幻象让我们欲望某人或某物,同样也让他欲望我们”。幻象,就好像在乡村放电影的银幕,从正面看是一幕幕悲欢离合的活剧,展示了人的种种欲望,然而一旦跨过那块白布,走到它的反面,就会发现“什么都没有”,不过是一张白布而已。幻象就是欲望与实在界的间隔,齐泽克说:“将幻象的悖论加深到极致,将其变成了一个重言句,欲望本身就是对欲望的抵制:通过幻象建构起来的欲望就是对他者的欲望,对纯粹形式表现出来的死亡驱力的防御。”^①

幻象是上演欲望的框架。它不是象征着实现了欲望的一个想象出来的场景,不是欲望在幻想的场景中得到满足;而是为主体提供了一个欲望的坐标和框架,据此主体才能够欲望某物。换言之,幻象是教导我们如何去欲望,它是产生和调整欲望的屏幕。欲望在幻象的框架和屏幕上上演,或者可以这样说,外部世界的某物只有透过幻象的窗口才能成为主体欲求的对象。齐泽克指出,幻象是处于“形式的符号结构”与“现实世界中的实证对象”之间的中介,其功能类似于康德的先验图式,它提供了一种图式,据此图式,某些现实世界中的实证对象能够执行欲望对象的功能,填补由形式的符号结构所打开的空无之地。

齐泽克说:“幻象的意思不是当我欲望草莓蛋糕,但却无法在现实世界中得到时,我幻想嘴里吃着它;而是,问题在于我如何知道一开始的时候,我就欲望草莓蛋糕?这正是幻象要告诉我们的。”^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年版,第166页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第12页。

这里涉及了幻象与对象 a、实在界的本体关系,即主体拥抱对象 a 就形成幻象,幻象据此拥有欲望和现实。齐泽克以性行为中的幻象为例来说明其内涵。拉康说过,在性行为中“性关系并不存在(there is no sex relationship)”,也就是说没有任何规则或者定律能够保证伴侣之间性关系的正常和谐一致。弗洛伊德也曾说过,在人类的性行为中根本就没有所谓的“正常”模式,拉康则干脆断言,性没有普遍的公式。这一颠覆性的革命思想,揭示的是性之实在界,即没有性关系存在。如此一来,每个主体都必须研制和创新出他/她自己的性的幻象——一套针对性关系的“私房”配方。对于男人而言,他爱慕哪个女人,原因只在于她适合了他的性的私房配方而已,这就是对象 a。哪个女人拥有他的对象 a(声音、容貌、形象……),他就欲望那个女人($\$ \diamond a$)从而产生幻象。齐泽克说,弗洛伊德理论中关于幻象的重点是,不管是男是女,每一个主体都有掌握和调节自己欲望的系数:一个雕塑般没有阴毛的女人是罗斯金的系数。

幻象阻止主体接近欲望之实在界。主体透过幻象,所凝视的实证客体变成了欲望对象;不过,引发主体欲望的还有一个必要条件,就是要与欲望对象保持距离,一旦主体僭越了这一距离,欲望对象就从“崇高客体”的圣坛上跌落到实在界的尘埃之中,变成一堆肮脏的、肉体的物质,欲望也就不复存在了。齐泽克说:“在典雅的骑士爱情中,从适当的距离看过去,贵妇人是何等美丽,但是一旦伺候她的诗人或骑士靠近她,此时先前魅惑人的美丽外表顿时露出腐朽的肉身——好比大卫·林奇(David Lynch)的电影里,当摄影机太接近被摄物时,该物一转而成生活中令人作呕的物质。分隔美丽与丑陋的缺口,因而就是分隔现实与实在界的缺口:主体需要最低限度的理想化来组构现实世界,以便能够抵挡实在界的恐怖。”^①

在齐泽克看来,典雅的骑士爱情其实是对实在界创伤的一种防御。^②他说“欲望是对欲望的防御”,欲望一旦满足就变成了空无,主体就不再拥

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司 2004 年版,第 100 页。

② 这部分内容参见[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平等译,江苏人民出版社 2004 年版,第四节“典雅爱情,或作为大写之物的妇女”。

有欲望本身。要保持欲望对象的性质,就要与其保持距离,因为欲望就是欲望对象满足的延宕。齐泽克通过爱情对象的选择来说明这一问题。从精神分析学的角度来说,每个男人选择情人的时候都是在寻找母亲的替代品,当某个女人的某特征(对象 a)令一个男人想起他的母亲,他就会坠入她的情网。但是,拉康也强调了它的负面维度,即一旦过于接近母性原质(Mother-Thing)之客体出现在幻象框架之中,欲望就会在乱伦的恐惧症中被窒息。例如,俄狄浦斯娶了他的母亲,一旦发现这一真相,只能走向疯狂。在这里,我们遇到了幻象中介欲望的悖论性:幻象中的对象 a,促使主体去寻找母性的替代物,建构欲望框架;但是,同时它又阻止主体过于接近实在界的原质,致使主体与之保持一定的距离。

二、恋物癖与资本主义

拉康的欲望辩证法是其精神分析学非常重要的组成部分,齐泽克作为他的再传弟子,也极为重视欲望理论。他不仅在其著作中详细阐释了拉康的欲望概念,而且还把拉康的欲望理论与马克思的资本理论联系在一起,并指出拉康的对象 a、剩余快感与马克思的剩余价值概念有着同宗同源的关系。齐泽克认为,“马克思主义没有成功地顾及剩余对象(surplus-object),即躲避符号化的实在界的残余,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,拉康的剩余快感的概念是以马克思的剩余价值概念为模型创造出来的”^①。他的意思是说,拉康的对象 a 概念和剩余快感的概念都是受到了马克思剩余价值概念的启发而创造出来的,但是反过来,马克思似乎忽略了拉康的欲望辩证法,没能克服剩余快感概念带来的悖论。正因为如此,齐泽克认为马克思对资本的分析本身存在着问题,而作为一个马克思主义者应该辩证地、客观地理解和评价马克思《资本论》中资本主义社会的资本问题,即生产力与生产关系的辩证法。

通过齐泽克对拉康“欲望辩证法”的阐释,我们知道欲望得以形成的原

^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 年版,第 71 页。

因就在于对象 a,即包含主体剩余快感的碎片和残余,只有主体有了对对象 a 的追求,才会有主体之欲望。当然,欲望的形成还要靠幻象的结构,即一个欲望动因的图景。那么,欲望要想正常运行,其先决条件是欲望对象与欲望对象一成因必须分裂,换言之,欲望不能通过获得对象 a 来满足自身的目的,如果那样的话就会失去欲望本身。也就是说,欲望必须要与欲望的对象一成因(对象 a)保持一定距离,如此欲望才能延续。或者还可以说,欲望就是对欲望对象实现的延宕。齐泽克通过欲望的辩证法,分析了两种神经症:忧郁症与恋物癖。他用恋物癖的欲望结构分析了资本主义的生产模式。

齐泽克认为,主体失去欲望对象本身,而仅仅追求欲望对象一成因即对象 a,这就是恋物癖(拜物教)的逻辑。在精神分析学中,恋物癖的定义是:“用来代替性对象的是通常不适于作为性目标的身体的某一部分(比如脚或者头发),或者是某些与被代替的性对象、特别是其性欲有关系的没有生命的物体(如一个布片或内衣)。我们完全有理由把这些替代品比作野蛮人相信代表着他们神灵的那些神物。”^①弗洛伊德指出,一般人对某些物品都有一定程度的依恋,并且这些物品会成为激发性欲的刺激物,但是人们不会因此而失去其性的目标,而一旦这些物品成为某些人性满足的唯一对象时,那么就可以说这已经成为性本能的变异行为“恋物癖”神经症了。齐泽克认为,那些被依恋的物品就是欲望对象的成因,即对象 a。例如,弗洛伊德在《恋物癖》一文中所举出的那个男孩所恋的异性“鼻子上的亮光”,还有歌德《浮士德》中少女“胸前的罗帕、双膝接触过的吊袜带”等,都可以成为激发欲望的部分对象。拉康精神分析学认为,对象 a 既是欲望的成因和动力,同时也可以成为欲望的直接对象。这来自于幼儿时期快感剩余依附于部分对象上,而这种部分对象逐渐替代了正常的对象,比如恋物癖就是用女性的内衣、饰品、衣袜、鞋子等替代了女性身体而成为欲望的直接对象。

恋物癖的核心在于,忽略了欲望对象而只关注于欲望对象的成因,即对象 a。对于对象 a 的追求成为恋物癖者整个性活动的唯一目标。齐泽克举例说,正如希区柯克的《迷魂记》中的斯科特一样,玛德琳的卷曲的金发就

① [奥]弗洛伊德:《性欲三论》,赵蕾译,国际文化出版公司 2001 年版,第 18 页。

是他欲望的对象 a,他直接把欲望的对象—原因转化成了欲望对象,因此他所欲望的只是那一缕迷人的卷发,而不会关系到玛德琳或者茱蒂本身。齐泽克说:“这个卷发是对象 a,它浓缩了不可能的致命之物,作为其替身并因此使我们能够继续保持与它的不可忍受的关系而不至于被淹没。”^①他总结了恋物癖与正常性行为之间的欲望辩证法:“这就是‘正常的’性压抑与拜物教之间的区别:在正常性行为中,我们认为作为欲望原因的细节特征仅仅是阻挠我们直接接近物(Thing,或翻译为原质)的次要障碍——也就是我们忽视了它的关键作用;而在拜物教中,我们只是将欲望原因直接转化为我们的欲望对象:《迷魂记》中拜物教者并不会关心玛德琳,而只是将他的欲望直接集中在那缕头发上;拜物教追求者会直接与女伴周旋而全然忘记了他所追求的女子本身,那个他努力的真正目标。”^②因此,齐泽克认为,欲望的对象与其原因之间总是存在着差距,唯有这一差距、鸿沟的存在才能保持欲望的运动。

在此基础上,齐泽克提出了一个惊人的观点:资本主义社会的生产是恋物癖。他综合了拉康关于剩余快感与马克思关于剩余价值的论述,认为只有从作为对象 a 的剩余快感的角度来理解和分析马克思的剩余价值理论与资本主义的基本矛盾,才能回答一系列后社会主义时代的意识形态问题。换言之,齐泽克认为剩余价值就是剩余快感,他试图用拉康的对象 a 阐释马克思关于资本主义基本矛盾问题的分析。他说:“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的对象 a 的存在,这一证据是由马克思用过的一个重要的公式提供的,马克思在《资本论》第三卷中以之阐明资本主义在逻辑—历史方面存在的限制:‘资本的限制就是资本本身,即资本主义生产方式’。”^③

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社 2004 年版,第 17 页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社 2004 年版,第 17 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 年版,第 71 页。

确切地说,齐泽克认为资本的增殖依赖于榨取更多的剩余价值,因此,剩余价值是资本主义生产力发展的动力,是资本主义社会经济发展和交换的中介物,而剩余快感是主体欲望的客体动因,是主体与大他者间的交换之物,由此他认为剩余价值和剩余快感是同宗同构的关系。一方面,马克思承认资本主义之对象 a,即剩余价值,发动了巨大的生产力,“一切等级的和固定的东西都烟消云散了,……资产阶级奔走于全球各地。它必须到处落户,到处开发,到处建立联系。资产阶级,由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为世界性的了”^①。正是因为资产阶级对剩余价值的追求,才有了资本主义的全球化生产。另一方面,马克思又认为资本本身就是对资本的限制,正是资本主义对剩余价值的疯狂追求才导致了社会化大生产的崩溃。生产关系无法满足生产力的发展,最终成为了生产力发展的桎梏,进而导致了从根本上变革生产关系的共产主义的到来。对于马克思的这两个论断,现实已经作出了回答:苏东社会主义制度的消亡和欧美全球化资本主义时代的来临。

对此,齐泽克坚持认为,作为忠实的马克思主义者应该承认马克思的成就和错误:马克思通过指出作为对象—成因的对象 a 化为直接的欲望对象,精辟地分析了资本主义社会的商品拜物教,阐释了资本主义发展的原因;同时,他却忽略了失去对象 a(即剩余价值)的“共产主义忧郁症”,失去欲望对象—成因(即剩余价值)而单纯想拥有高度发达生产力的共产主义反而会发生某种程度的发展停顿。

根据马克思的论述,资本主义的生产力与生产关系是一对不可克服的矛盾,随着生产力的不断发展,资本主义生产关系越来越成为一种束缚和障碍,当达到某一程度时就会爆发社会主义革命,一种集体主义的生产关系将再次解放生产力,从而使生产力与生产关系重新实现平衡。齐泽克把这一生产力与生产关系循环运动的观点称之为对马克思资本公式的“进化论解读”。他从欲望就是保持欲望的对象—成因与欲望对象之间的差距和鸿沟的观点来读解资本主义生产力与生产关系的矛盾。齐泽克说:“问题的关

^① 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第34—35页。

键不在于在资本主义发展的某一时刻,生产关系的框架开始限制生产力的进一步发展;而在于正是这一内在限制、这一内部矛盾驱使资本主义进行永恒的发展。”^①

齐泽克认为,应该从另一角度去理解马克思《共产党宣言》中的这句话,即“资产阶级除非对生产工具,从而对生产关系,从而对全部社会关系不断地进行革命,否则就不能生存下去。反之,原封不动地保持旧的生产方式,却是过去的一切工业阶级生存的首要条件”^②。他指出,资本主义的生产关系看似是资本本身的束缚和障碍,但实际上却是资本主义发展的前提条件,因此必须从一开始就改造着、变革着生产关系,才能产生和发展资本主义生产。换句话说,生产关系的矛盾不仅在封建时代是资本发展的内在限制,而且在资本主义时代也是资本发展的内在限制,这种限制和束缚是内在于资本主义的。资本主义生产力的发展必须依赖于不断变革生产关系,先前是封建主义的生产关系,后来是资本主义的生产关系。

依据齐泽克的看法,生产力与生产关系的不一致性或者矛盾性内在于资本的概念之中,因此,如果剔除了生产关系的障碍即剩余价值(类似于拉康的对象 a),那么资本主义的生产力也就停顿了。早期英国资本主义为了适应纺织工业的发展,通过“圈地运动”主动改造农民,变革了旧的生产关系,推动了生产力的大发展。当 20 世纪 30 年代资本主义经济危机出现之后,资本主义继续通过改造生产关系、创造生产条件而再次促进了生产力的突飞猛进式发展,其措施就是采用了国家干预的凯恩斯主义。齐泽克认为,资本主义要想化解自身的矛盾就必须不断地改造和变革生产关系,以适应生产力的发展。马克思敏锐地感觉到了资本主义生产力是由它自己内在的障碍物或对立物所推动的,但是他的根本错误在于推导出了一个崭新的、更高级的共产主义社会秩序。马克思设想,共产主义社会能够完全有效地释放在资本主义制度中受束缚的生产力,因为生产已经社会化、集体化和计划

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 年版,第 73 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 2 卷,人民出版社 2009 年版,第 34 页。

化了。

因此,齐泽克认为,资本主义生产关系对生产力的限制,不仅可以看做是社会主义革命的动因,也可以看做是资本主义发展的基本动力。他说:“在此我们发现了资本主义特有的悖论,它的最后凭藉:资本主义能够借助其强力资源,改变其限制和无能为力的状态:它越是‘腐败’,其内在矛盾越是趋于恶化,它就越要进行内部革命,以求得生存。”^①齐泽克认为,正是资本就是资本自身的限制这一悖论给拉康的剩余快感下了定义:“它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,那我们就会失去快感,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,就必死无疑。因此,在剩余价值与剩余快感之间存在着同宗同源关系: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

三、忧郁症与共产主义

齐泽克指出,马克思对资本主义生产关系与共产主义生产关系的分析中存在一个进化论的线性结构。马克思的共产主义生产的观点是基于对资本主义对剩余价值疯狂追求的改革而设计的,但是他却犯了一个错误,即无法看到其自身的语境,以及共产主义本身也是资本主义意识形态的产物。齐泽克认为,弗洛伊德—拉康的欲望辩证法中有一种神经症,叫做忧郁症,它与共产主义生产及东欧等后社会主义社会生产有着同宗同源的关系。在忧郁症与后社会主义生产的类比中,我们可以更清楚地洞察马克思共产主义设计的乌托邦性质。齐泽克反复地强调,作为一个真正的马克思主义者,应该勇敢地承认马克思的失误,并以此为起点才能更好地展开对社会主义的建设。

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年版,第73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年版,第73—74页。

首先,什么是忧郁症?齐泽克认为,欲望要得以形成和正常运作,就必须使欲望对象与欲望对象一成因之间存在裂缝,不过这个分裂属于无意识层面,人们在意识层面往往会把分裂误认为“障碍”。例如在爱情中,一个人往往会发现对方存在一个微小的瑕疵让人心烦,但它却不是真实的障碍,而是引发这个人爱上对方的欲望原因。欲望的对象一成因(对象 a)往往是一种打破心理平衡的“瑕疵”,并以障碍的面目出现,但是如果剔除了这一障碍或者瑕疵的话,那么也就不再想要这一对象,因为主体已经失去了欲望本身。齐泽克指出,忧郁症就是主体拥有欲望的对象,但却失去了欲望本身,换言之,即丢失了使主体想要那个欲望对象的欲望。对象 a 是欲望的对象一成因,失去这一动力原因,客体就成为了静止的、失去了交换价值,也就无法在社会快感经济中流通。例如萨德作品中的施虐狂,本来可以安全、正常地得到爱上自己的女子的爱和快感,但是没有了欲望对象一成因的他,即使拥有对象也无济于事,必须给自己施加障碍才能得到快感,即拒绝女人温柔的情感而予以虐待。

其次,共产主义与忧郁症有何关系?齐泽克说:“现在回到马克思——如果他的错误也是假定欲望的对象(无限扩张的生产力)即使在被剥夺了推动它的原因(剩余价值)之后仍然保留下来,那会怎样想?”^①他认为,苏联或者东欧的社会主义经济实践表明,这一变革都未达到理想的、解放和发展生产力的目的。因为马克思没有认识到作为生产力配置的生产关系的“不可能性的条件”,与作为欲望对象一成因的对象 a 一样也是资本主义生产力发展的可能性条件。此生产关系看似生产力发展的障碍和阻力,恰好证明它就是资本主义发展的对象 a 即剩余价值,如果完全剔除了这一障碍,得到了资本主义生产力(欲望对象)反而失去了生产的动力(社会主义计划经济导致生产积极性下降),齐泽克称之为共产主义忧郁症。在此,齐泽克通过只有保持欲望对象与欲望对象一成因(对象 a)之间的差距或鸿沟,欲望的流通才能得以保持这一观点,解释了资本主义生产在新的历史条件下

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社 2004 年版,第 18 页。

得以发展的原因。

齐泽克进而认为,马克思关于共产主义的设想在一定程度上是一个不可能的幻象。他说:“马克思的共产主义,这种在资本框架之外完全解放生产力的社会是资本主义本身内在的一个幻象,在纯粹意义上是资本主义的内在超越,严格说来是一种意识形态幻象;既想进一步推动由资本主义形成的生产力,同时又要摆脱障碍和对抗性,正如‘实存的社会主义’的可悲经历所展示的,种种阻力和对抗性是生产力永久自我增长的社会之唯一可能的实际物质存在的框架。”^①

共产主义本身就是资本主义的内在幻象,是马克思为了解决他所描绘的资本主义的基本对抗性而设立的幻象性场景。资本主义与共产主义不是两个完全不同的“工具理性”的历史现实和种类,工具理性自身就是资本主义的,根植于资本主义之中。“实存的社会主义”的实践,被齐泽克称之为一种“保存蛋糕又吃掉蛋糕”的两全其美的意识形态尝试,是一种试图摆脱资本主义束缚却要保留其关键成分即生产力的意识形态尝试。

尽管共产主义是资本主义制度内在的超越和意识形态幻象,但齐泽克认为,这并不是要人们完全放弃共产主义理想,而是要实事求是地看到这一规划的乌托邦性质。因为只要资本主义制度存在,它的基本矛盾和对抗性就无法取消,马克思的政治经济学洞察和批判就不能被西方马克思主义者的工具理性批判所代替。在齐泽克看来,当代思想界的任务之一是,如何重复马克思主义的政治经济学批判,而又不以共产主义的乌托邦意识形态观点作为其内在标准。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版,第14—15页。

第二章 现代伦理学批判理论

齐泽克对现代伦理学的批判围绕着一个核心人物,那就是作为启蒙理性和启蒙伦理学奠基人的康德。康德的伦理学被认为是伦理学史上的哥白尼式的革命。他在《纯粹理性批判》中确立了人作为主体的先验认识能力,即通过人的先验统觉、自我意识从而达到知性与理性,人成为了一个独立自主的主体。由此,康德确立了人是自主的、不经他人引导的启蒙理性主体。进而,康德在《实践理性批判》中确认了何为人的自由,换言之,人在意志中如何取得自由,即人的主体自身与社会秩序之间如何获得一种内在的一致性。他认为,人的自由不是随意地干什么都行,这其实恰恰是动物性的不自由,而人的自由则是人遵循社会秩序的自律,也即遵循道德的绝对命令。康德把人视为自主的理性主体与自由的伦理主体的统一,而这样的主体正是启蒙的结果。

法兰克福学派的第一代哲学家霍克海默与阿多诺在经历了法西斯主义的暴行和蹂躏之后,开始反思纳粹极权主义与启蒙运动之间到底有什么样的联系,这就是他们的名著《启蒙辩证法》的写作目的。霍克海默和阿多诺认为,启蒙的逻辑发展到现代资本主义社会之后,已经成了新的倒退和迷信,两次世界大战和法西斯极权主义的崛起已经证明了启蒙自身的毁灭。他们在《启蒙辩证法》的“附论 1: 奥德修斯或神话与启蒙”中指出,启蒙理性已经演变成工具理性,启蒙的祛魅性质去除了宗教迷信,却造就了新的启

蒙的神话；他们在《启蒙辩证法》的“附论 2：朱莉埃特或启蒙与道德”中，集中探讨了作为启蒙道德与伦理学典型代表的康德伦理学是如何与臭名昭著的萨德的色情文学，以及尼采的意志哲学和法西斯的极权主义之间具有内在联系的。“文化工业：作为大众欺骗的启蒙”则阐明了启蒙意识形态在电影、电视等新媒体中的倒退，指出文化已经成为意识形态控制的计算器了。“反犹主义要素”则指出启蒙的文明已经在法西斯主义中倒退到了野蛮状态。总的来说，霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》是对启蒙的理性、道德、文化、权力的系统而彻底的反思，从而成为了马克思之后对资本主义社会系统批判的一部巨作，被称为是西方马克思主义的圣经。

霍克海默与阿多诺在“附论 2：朱莉埃特或启蒙与道德”中针对的主要是为现代资产阶级伦理学奠定了基础的康德。在他们看来，康德伦理学是启蒙以来现代性伦理学的集中体现，因此，只要发现康德伦理学的内在悖论及其与法西斯极权主义的内在联系，就可以彻底地反思启蒙现代性的道德维度对西方灾难与没落的责任所在了。当代美国伦理学家阿拉斯代尔·麦金太尔(A. MacIntyre)在《伦理学简史》中说：“伦理学时尚的诸个伟大的分界点，康德代表其中之一。……但在开始时，我们必须指出一个有关康德的一直公认的观点：在某种意义上，康德是启蒙运动的典型的和最杰出的代表。之所以说典型的代表，是因为他相信无所畏惧的推理力量和社会制度变革的效果（当所有国家都成为共和国时，就不会再有战争）；之所以说是最杰出的代表，是因为他的思想解决了启蒙运动中反复出现的一些问题，或以更富有成效的形式重新表述了他们。”^①如此看来，霍克海默他们找准了启蒙伦理学反思的切入点：康德与萨德。

众所周知，萨德是法国启蒙运动时期的一个古老的贵族，也是迄今为止最为淫荡的、思想最具爆炸性、争议最大的另类思想家和色情作家。萨德与康德，一个是淫荡不堪、思想叛逆、行为变态的作家，一个是思想博大精深、为人严谨刻板的思想家，如何能够联系在一起呢？霍克海默与阿多诺认为，

^① [美]阿拉斯代尔·麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，商务印书馆 2010 年版，第 190 页。

“萨德是康德的真理”，也就是说，他们从康德的《实践理性批判》中推理出了启蒙运动的另一面（黑色的叛逆的），即萨德的逻辑，并认为从萨德、尼采到极权主义有着一脉相承的伦理逻辑。齐泽克说，大概在《启蒙辩证法》发表15年之后，拉康在《精神分析的伦理学》研讨班报告（1958—1959年），以及随后的《康德与萨德》（*Kant with Sade*）（1963年）一文中，从精神分析学的视域接着探讨了康德与萨德之间的哲学联系。拉康的观点与霍克海默、阿多诺的分析结果相反，他认为“康德是萨德的真理”，也就是说，启蒙的反面结果不在萨德处，而在刻板的康德哲学那里，从而更彻底地揭露了启蒙道德的悖论。

作为拉康的再传弟子，齐泽克曾经跟随着老师雅克—阿兰·米勒逐字逐句地研读拉康的文集和研讨班报告，他也对萨德与康德，这两个他最感兴趣的人物，作了集中批判和反思。齐泽克在《康德与萨德》（*Kant with Sade*）、《无意识的律法：朝向一种超越善的伦理学》等文章中，沿着法兰克福学派对启蒙现代性的道德批判，揭示了启蒙以来资产阶级主体的伦理困境。进而，他以拉康哲学为根基，反思了康德伦理学中的至善与根本恶，并在批判汉娜·阿伦特思想的基础上，找出了康德伦理学与法西斯“反犹太主义”之间的必然联系，最后提出了基于拉康精神分析伦理学的超越善与恶的、执着于行动的“实在界”伦理学。^①

第一节 “启蒙辩证法”：萨德与康德伦理学

齐泽克在《康德与萨德》一文中追溯了最先关注康德与萨德之间的秘密联系的哲学家：霍克海默与阿多诺。他指出，在《启蒙辩证法》声名卓著的“附论2：朱莉埃特或启蒙与道德”中，霍克海默与阿多诺的基本观点是，萨德侯爵的作品展现了“不是由另一种能动力量引导的理性”，能动力量是指已经从尚未成熟的状态解放出来的资产阶级主体。但是，把康德与萨德

^① 关于康德与萨德关系的进一步研究，参见中山大学哲学系曾志浩博士的毕业论文《康德与萨德：启蒙道德的再反思》。

放在一起,好像是把截然不同的两极融合在一起,从而断言崇高、无私的伦理态度与无限沉溺于暴力的享乐好像是一回事。齐泽克进一步指出,霍克海默与阿多诺的任务在于探讨康德的形式主义伦理学与无情的奥斯维辛(Auschwitz)杀人机器之间是否存在必然的联系,集中营和大屠杀是否就是启蒙主义所坚信的自治理性的必然产物。

尽管史料证明拉康在写作《康德与萨德》的时候的确没有看到过霍克海默与阿多诺的《启蒙辩证法》,但是齐泽克在解读拉康的《康德与萨德》时却对这部西方马克思主义的圣经作了深入的研究。他指出,霍克海默和阿多诺在“附论2”中的论点如同海涅一样,认为康德的《实践理性批判》是从《纯粹理性批判》的反形而上学的激进姿态中撤退了。康德的道德哲学为启蒙运动之后资产阶级的冷静、客观的市场关系和工具操控的功利主义提供了怜悯道德和博爱主义的补充。而资产阶级思想家尼采、萨德等人已经完全接受了启蒙理性变为工具理性、人变成物这一启蒙的结果,所以“在阿多诺与霍克海默看来,萨德所采取的立场是现代主体性所具有的真正伦理内涵,或者说得更绝一些,是整个启蒙运动过程真正的伦理内涵——这可以从启蒙运动最初的神话起源算起。萨德不过是在事后将其表述了出来,并抛弃了感伤的糖衣而已。因此康德是功亏一篑,半途而废了。……虐待狂式的性倒错者把性伴侣化约为纯粹的客体,化约为满足自己无限快乐的工具,这本身就是康德伦理命令——尊重别人并允许他们拥有最低限度的尊严——的隐含真理”^①。换言之,齐泽克认为,霍克海默和阿多诺的基本观点可以用一句话来概括,即“萨德是康德伦理学的真理”^②。

那么,霍克海默与阿多诺是如何从康德推论出萨德的真理,并且把康德与极权主义的暴力联系起来呢?我们在《启蒙辩证法》中看到了如下人物的出场:康德,启蒙理性的代表,其《实践理性批判》论述了启蒙意义上的道德;尼采,提出意志哲学即超人哲学,提出价值重估,认为尤其要打倒基督

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第2—3页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第5页。

教的价值观,才能树立超人哲学;萨德,一个色情狂,也是思想家、艺术家,是启蒙的另类的儿子,其思想是康德思想的反面,由于太忠于康德使得“太善”变成“太恶”。最后推导的目的则是探讨德国法西斯极权主义产生的根源。

一、知识体系:从启蒙理性到工具理性

康德说,启蒙就是人类脱离自己所处的不成熟的状态。不成熟的状态就是没有能力去运用自己的不经他人引导的知性,即没有他人指导,主体就不能去运用自己的理性。这种蒙昧状态就是指人们需要有外在的权威去指导自己做事情。启蒙就是要把这种权威抛弃掉,即不需要有人去指导,人类也可以自行运用自己的理性。启蒙就是知性,即不经他人引导的知性就是理性引导的知性。

那么,知性是什么?康德在《纯粹理性批判》中用三分之二的篇幅来进行解释,简单来说,知性就是从感性杂多中提炼,运用想象力整合,最后给予概念概括,也就是把杂乱无章的现象统摄起来,形成固定的感知及对事物进行初步判断的先天能力。在知性的形成过程中,首先需要把感性杂多从现象中提炼出来,现象是杂乱无章的,要用直觉把感性杂多提炼出来。其次要用想象力对表象进行综合。为什么要提到想象力呢?人的知性需要想象力吗?人的知性非要想象力不可。因为想象力是使不在眼前的事物在眼前出现,即再现想象力,这是想象力的最基本的功能。康德说,人们只有把不在眼前的东西重新复现出来,才能进行想象力的综合,才能形成统一的印象。最后就是运用逻辑和概念对事物进行综合。这三种能力综合到一起,才形成意识。意识发展为自我意识,自我意识是由先验统觉来完成的。先验统觉就是人类对事物统一把握的一种生而有之的能力。先验统觉要求主体要对杂乱的東西作一个规整、一个统一、一个规划,也就是霍克海默所说的“它把‘一种集体的同一性作为知性作用的目标’”^①。

^① [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社2003年版,第90页。

理性把一种集体的统一性作为知性的最后目标,而这种统一性就是体系。简单说,理性的目的就是知性,知性的作用就是统一性,统一性就是建立一种体系。知性的功能就在于把杂乱无序的表象予以归类和整理,进行统一化。霍克海默和阿多诺所说的“统一性就存在于一致性之中”,明确指出了知性的作用在于对社会上各种事物进行分类和管理。再比如,整个社会可以分成教育系统、金融系统、军事系统、政治系统等等,这就是对社会的一种知性的认识。再比如,文学史就是把某个时间段内的杂乱的作家、作品、文学现象进行归类、一致化的知识体系。在对整个世界进行归类化、一致化的过程中,理性就是指导其工作的指针。因此,霍克海默指出:“这种同一性即是体系。理性的指令就是一种概念等级结构的指针。……知识的‘体系化过程就是按照一种原理建立起来的连贯性’。从启蒙的意义上理解,思想就是统一科学秩序的创造物,是从原理中派生出来的实际知识。”^①

“理性的指令就是一种概念等级结构的指针”^②,不管是康德,还是莱布尼茨和笛卡尔,对这一点都表示赞同,即理性是由一种系统组成的。自启蒙运动以来,最完整的体系就是科学知识体系。知识体系不完全是自然真理的表述,或者如黑格尔所说它是与事实相符合的真理。他们认为,知识体系只是一个框架,事实在这个体系中要预先被阐明,同时也必须对体系作出确证。启蒙思想体系成为既可以把握事实,如把握自然,把握社会,把握杂多的感受,又可以帮助个体有效支配自然的知识形式。我们可以通过福柯的《规训与惩罚》、《疯癫与文明》所讲的社会权力秩序的建构来进行理解。福柯认为,人类社会被分为多种职业,政治家、士兵、知识分子等,全部归类了。但有一种人是没有职业的,即乞丐。有人说乞丐以行乞为职业,但是在整个社会中却没有其位置。任何人一旦落入乞丐的状态,便是游离于整个社会秩序之外了。人类社会迄今为止,特别是启蒙运动以来,所有东西必须要被归纳到一个体系中去。所有事物必须要被分门别类才能识别。不仅用

① [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社 2003 年版,第 90 页。

② [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社 2003 年版,第 90 页。

这种体系去认识人类本身,也用这种体系去认识和改造自然。

康德认为,人类要认识世界,头脑中必然先天存在一种体系,而人们只不过是把世界上的东西纳入到这个体系中,才能依次认识这个社会。齐泽克把康德的这种先验自我认识世界的模式,称之为“主观之客观”。霍克海默等也认为,理性即建立科学的逻辑体系,只有有了理性的逻辑体系和知识体系,才能够去认识社会,才能去改造和支配自然,所以并不是如同唯物主义那样,先从经验出发,去认识一个东西,然后去作用于它。譬如,福柯在《临床医学的诞生》(*The Birth of the Clinic*)中曾经说过一个对精神病进行水疗的案例。在17、18世纪医学相对发达的法国,医生把精神病人放到水缸里或者水车上,然后反复冲洗或浸泡,因为当时的医学认为,精神病人脑子里有一种黏膜,如果用水把这种黏膜泡化了或者泡掉了,精神病就好了。现在医学证明,精神病人脑子里根本就没有什么黏膜之类的东西。但是在17、18世纪的医学中水疗却是真理,所有的医生都是这样治疗精神病人的。什么是主观,什么是客观,什么是科学,什么是真理呢?一切都是相对的。总的来说,霍克海默和阿多诺认为,启蒙运动以来,理性就是知性,知性就是要建立一种知识体系,知识体系就是认识世界的一种框架,所有事物必须要被纳入到这个体系中来。这样一来,便造成了讲究普遍性、逻辑性与知识性,忽视特殊性的情况,科学本身也就变成了一种工具。这样就从启蒙理性变成了工具理性。

工具理性发展到极致,便是视人为物,人不是人,而被看作一种物,一种工具。当启蒙发展为工具理性的时候,人被所谓的知识和科学所异化也是一种必然。因此霍克海默和阿多诺写道:“理性只允许对社会职业加以分类。每个人都是他所成为的角色,都是职业群体和国家群体中有用的、成功的或失败的一员。他也成了地理学、心理学和社会学类型的特定代表。……一般意义上的科学与自然和人类的关系,就像特殊意义上的保险公司与活命和死亡的关系一样。究竟谁死了并不重要,重要的是意外事故和公司责任之间的关系。……科学本身丧失了自知之明,而只是一种工具。”^①例如今天的管理

^① [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社2003年版,第93页。

学,几乎都是把人看作物,而没有把人看作如马克思所说的,站在地球上的、用嘴呼吸空气的活生生的人的肉体和生命。现代的心理和社会学也是把人看作被管理和被统计的物。当工具理性发展到极致的时候,极权主义就把它付诸实践,并以科学有效的逻辑来建构社会。霍克海默说:“法西斯主义,……它用铁的纪律把它的臣民从道德感情的困境中解救出来,而不再需要维护任何律令。法西斯主义拒绝一切绝对命令,因而与纯粹理性更加一致,它把人当作物,当作行为方式的集合。”^①他看到了完美的启蒙理论在资本主义社会中的变质:理性变成工具,启蒙变成管理,人变成了物。

霍克海默和阿多诺指出,这种理性的科学的精神泯灭了人性,剔除了情感,把康德意义上独立的自我演变成了统治者。他们说:“但是,极权制度却任凭计算原则畅行无阻,并且唯科学是从。它的准则就是粗暴残酷的劳动效率。从康德的《纯粹理性批判》到尼采的《道德的谱系》,都以大写之笔将其载入了历史史册。但是唯有一个人对上述问题作过极为详尽的阐述。萨德(Marquis de Sade)在他的作品中就描述了‘不经他人引导的知性’:这就是,摆脱了监护的资产阶级主体。”^②在这里,他们说明了极权主义迫不及待地实践了启蒙带来的计算法则和劳动效果,即有计划地灭绝人类自身。理性受到最原始的自然利益的支配,全部生活无不充满合目的性特质。对于统治者而言,人都是物质,就像大自然是社会的物质一样,任凭他们掠夺、奴役和压制,直到完全毁灭。这就是资本主义启蒙运动中的主体成长史,资产者自我不断膨胀,最终变成卡特尔巨头,他们的科学变成奴役大众社会再生产的工具。沿着这个逻辑,我们不难理解法西斯的所作所为。在纳粹眼中,犹太人就是物质,他们运用毒气将犹太人成批地杀死,之后将死人的骨头、头发、牙齿都拔下来,再提炼出其他有用的东西,这是废物的有效利用。在法西斯的眼里,集中营是一种管理科学。更为重要的是,理性演变成了一种无目的的合目的性,它操控一切目的。在这种工具理性和统治逻辑下,人

① [德]马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社2003年版,第95页。

② [德]马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社2003年版,第95页。

变成了被奴役的对象,极权国家操纵着臣民。

二、情感的泯灭:康德伦理学的革命

齐泽克认为,康德的道德准则是“你必须,因为你应该”,这是一种绝对的道德命令。康德的道德律令来源于个体理性与社会理性之间的伦理冲突,或者说个体理性和社会共同体理性之间的矛盾。康德所谓的理性就是自己认识自己,不依赖于外在权威,并且不受他人支配。那么,个人理性的自由是不是就意味着自己想干什么就干什么呢?非也。理性的自由恰好意味着理性的限制。因为我们共同生活在其中的社会共同体要求社会有一个一致的准则,在社会共同体的一致性中才能保证每个主体的自由。如果每个主体都要求不受限制的自由,那么就是对社会共同体的理性的破坏。因此,康德认为道德理性的基础不是个人自由的绝对化,而是个人自由必须服从社会共同体的理性。自由不再是想做什么就做什么,而是每个主体必须内在的改变自由的定义,即个人自由必须内在的符合社会共同体的利益和准则。

这就是康德所谓的实践理性的原理,即主体的道德实践必然要成为对所有主体都有效的意志,也就是说个人的道德原则具有客观普遍性。康德认为,道德的实践法则只来源于一种善的意志,而“将欲求能力的一个客体(质料)预设为意志的规定根据的一切实践原则,全都是经验性的,并且不能充当任何实践法则”^①。同样,自爱或自身幸福的原则也不能充当实践法则,因为“自爱的原则虽然可以包含有熟巧(即为意图找到手段)的普遍规则,但这样它们就只是一些理论性的原则(例如那想要吃面包的人就必须想出一副磨子来)。不过,基于这些原则的实践规范却永远不能是普遍的,因为欲求能力的规定根据是建立在愉快和不愉快的情感上的,这种情感永远也不能被看作是普遍地指向同一些对象的”^②。康德批判了以对象的质料为实践原则的伦理学,包括蒙田(Michel de Montaigne)的教育、曼德维尔(Bernard Mandeville)的公民宪法、伊壁鸠鲁(Epicurus)的自然情感、哈奇逊

① [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第24页。

② [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第31—32页。

(Francis Hutcheson)的道德情感、沃尔夫(Christian Wolff)和斯多亚派(Stoicism)的完善以及克卢修斯(Clusius)的上帝意志等等幸福论的伦理学。他认为,自身幸福的原则如果被当作伦理道德的起点,那么就会与以唯一意志为起点和原则的德行原则相互矛盾,因为幸福伦理学是以自身情感为基础的,是为了获得一种快感。意志的道德动机只能是道德律本身,道德律要排除一切情感,所以道德动机在情感方面是否定的,因为它导致痛苦。换言之,康德的伦理学就是一种为了义务而义务的绝对命令。正如阿拉斯代尔·麦金太尔所说:“康德从这样一个初始的断言开始:除了善良的意志之外,没有任何东西是无条件的善的。健康、财产、理智,仅仅在得到妥善利用时才是善的。但是善良意志本身就是善良的。……善良意志的唯一动机在于善良意志本身的职责而去尽其职责。”^①

康德的道德律令与中国古代孟子所论“不忍人之心”有异曲同工之妙。孟子说:“所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入於井,皆有怵惕恻隐之心——非所以内交於孺子之父母也,非所以要誉於乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也……”^②孟子如同康德一样,在这里强调了善良的动机是伦理道德的唯一动机,除此之外任何东西都是外在于人的。

孟子所说“孺子坠入井中”,人要去救他。第一,不是因为他是你亲戚的孩子,这就是康德所说的质料,拯救与此无关。第二,不是说救了这个小孩有奖金,即没有实际的利益。第三,也不是为了道德的赞誉,等等。换言之,假如只有你和这个小孩,救与不救都没有旁人看得到,一不管对象是谁,二没有实际的利益,三没有良心上的快乐,四没有人知晓,没有荣誉感,孟子说必须救,这就是人之为本性。只要有良知的人都会救,良知良能就是本性。良知良能与人的本性没法推究和追问。康德认为,因为作为有道德的人应该去救小孩,所以你必须救。应该救是一种善的意志力,就是人身上

① [美]阿拉斯代尔·麦金太尔:《伦理学简史》,龚群译,商务印书馆2010年版,第255页。

② 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局2003年版,第79—80页。

天然的善的动机和意志力。为了行善而行善,行善既是出发点,也是归宿点。这就是纯粹的善良的意志让我们去行善。

另外,康德伦理学与以前的幸福主义伦理学的不同之处还在于道德是一种绝对命令。这个道德律令就是你必须,因为你应该,应该是没有内容,是一种纯粹形式。康德的伦理学剔除了一切内容的诱惑,是纯形式的。阿拉斯代尔·麦金太尔指出,康德的绝对命令不同于假言命令,假言命令是有条件的,而绝对命令是无条件的,它的形式仅仅是“你应当如此这般做”。他说,如果换成我们熟悉的日常道德语言,那就是“你应当做这件事情,为什么?没有任何理由,你就是应当”^①。麦金太尔也探究了康德绝对命令的思想基础,即康德把绝对的爱与病态的爱对立起来了。康德认为,道德律要剔除一切情感因素的干扰,他称之为病态的动机。但是绝对命令的道德主体也能产生一种积极的肯定的情感,那就是对道德律自身的“敬重的情感”,这是根植于理性的情感。由此,麦金太尔指出:“康德把所谓的‘病理的爱’(不是病态的或不自然的爱,而是自然的爱,自发产生的爱)与‘能被命令的爱’作了对照,这种爱所服从的是绝对命令,并且康德把它等同于耶稣所命令的对我们邻人的爱。”^②

至此我们弄清楚了康德伦理学革命的含义:第一,个体自由和理性服从于社会共同体的理性和自由,因此实践理性(道德)的法则是“要这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则”,也就是意志自律;第二,道德是理性的道德,不是非理性的情感的道德,剔除情感因素的幸福主义伦理道德都受到了批判;第三,道德律令不是假言命令,而是直言命令,是没有内容的纯粹形式。

三、美德是罪恶:作为康德信徒的萨德

在康德看来,一种理性的道德,即实践理性,其行为就应该是排除情感

① [美]阿拉斯代尔·麦金太尔:《伦理学简史》,龚群译,商务印书馆2010年版,第257页。

② [美]阿拉斯代尔·麦金太尔:《伦理学简史》,龚群译,商务印书馆2010年版,第195页。

和偏好的。他称这种情感和偏好为病态的动机,是真正道德行为的干扰因素。同时,康德的道德律令是一个空洞的形式,可以填充他认为善的内容,也可以填充恶的内容,如法西斯主义,因为这同样是道德的。

康德排除了人的情感和偏好等病态动机,同样,萨德也要求在犯罪行为中剔除情感和偏好。朱莉埃特极力鼓吹这种自我律令,说杀人犯一定要拿出镇定自若的表情,要心平气和,泰然自若,麻木不仁,如果不能肯定你完全不受良心的谴责的话,那你对一言一行、一举一动的控制都达不到效果。她已经把懊悔等情感都排除掉了。当一个人在作恶的时候也像康德的绝对命令一样,因为要作恶,所以要作恶,不考虑内容与对象,不考虑自己的情感,因此康德与萨德都认为——严格的形式上的冷漠是道德的必要前提。康德更甚,他的道德冷漠与对感官刺激的无动于衷,是区分开来的。他认为,热情冲动是不良的,做好事的时候有做好事的热情是不对的。做好事的热情是不良的动机,冷静和果断才是道德的真正力量。同样,朱莉埃特的朋友克莱维尔(Clairwil)也认为善良是一种罪恶,他说:“我的灵魂坚韧不屈,可令我兴奋的已不再是情感,而是对幸福的无动于衷,在那里我才能感到无比的喜悦。”^①因为没有情感而感到无比的喜悦,这是科学的冷静。就像《贞洁的厄运》中侯爵说的,去折磨一个处女,就像科学家用手术刀解剖一具尸体一样,这才是快乐。这实际上不是快乐,而是一种科学和态度,与自然情感相去甚远。

同时,萨德以科学否定宗教,认为基督教是弱者的宗教,同情是一种罪恶。也就是说,朱莉埃特的第二步骤就是科学和宗教的对立,相信科学,反对宗教,启蒙就是基督教的敌人。正如尼采所言,难道还有比上帝更可笑的吗?没有什么比基督教更现实的表现了,上帝等于无限、等于有限、等于死亡,滑稽极了。在朱莉埃特或尼采看来,基督教是同情弱者的宗教,要普遍的爱和平等,实际上强者不需要上帝的爱。在耶稣和圣保罗时期,基督教是穷人的宗教,后来基督教的上层作用于罗马帝国的上层,才把基督教变为

① [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社 2003 年版,第 105 页。

种统治者的宗教。因为他们想把这种宗教变成一种普世的宗教。尼采或朱莉埃特就认为,必须铲除贫弱和失败,这是博爱主义的前提。比一切罪恶更有害的就是对所有失败和软弱的同情之举。这就是基督教,因为基督教是同情一切软弱和失败的。

这其实偷换了命题,如果说同情是弱者的逻辑,那什么应该是强者的逻辑?压迫和掠夺。朱莉埃特和尼采说,要危险地生活,因为那体现了勇气、精神和活力,体现了强者的本能,所以要毫不畏惧地做一切。世界上有统治和被统治的阶级和民族,要做哪种人?尼采和朱莉埃特连同萨德的逻辑就是要做一个强者。强力、美貌、高大、雄辩,无论如何权威都集中在权威者的手中,这才是真正的美德。这种强者逻辑体现在文学形象上就是巴尔扎克名著《高老头》里面的伏脱冷。伏脱冷说:“你知道巴黎的人怎么打天下的?不是靠天才的光芒,就是靠腐蚀的本领。在这个人堆里,不像炮弹一般轰进去,就得像瘟疫一般钻进去。清白老实一无用处。在天才的威力之下,大家会屈服;先是恨他,毁谤他,因为他一口独吞,不肯分肥;可是他要坚持的话,大家便屈服了;总而言之,没法把你埋在土里的时候,就向你磕头。”^①“一个纨绔子弟引诱未成年的孩子一夜之间丢了一半家产,凭什么只判两个月徒刑?一个可怜的穷鬼在加重刑罚的情节中偷了一千法郎,凭什么就判终身苦役?这是你们的法律。没有一条不荒谬。戴了黄手套说漂亮话的人物,杀人不见血,永远躲在背后。普通的杀人犯却在黑夜里用铁棍撬门进去,那明明是犯了加重刑罚的条款了。我现在向你提议的,跟你将来所要做的,差别只在于见血不见血。”^②这就是活脱脱的资产阶级强者和野心家的典型。伏脱冷在哲学上的代表就是尼采的权力意志和萨德的哲学。

那么,美德是罪恶的逻辑是如何被颠倒的?朱莉埃特说,这是为美德付出的代价,想要美德就必须要被摧残。美德是一种罪恶,同情是一种罪行,强权和压迫就是一种美德。这种逻辑背后的哲学根基在于自然这个概念。尼采和萨德把世界分成两半:一半是强者,一半是弱者,弱者应该被吃,强者

① [法]巴尔扎克:《高老头》,傅雷译,安徽文艺出版社1998年版,第107页。

② [法]巴尔扎克:《高老头》,傅雷译,安徽文艺出版社1998年版,第113页。

应该统治弱者,弱肉强食,这是达尔文进化论的“丛林原则”。无论尼采,还是萨德,他们哲学的依据都在于自然的观念。他们认为,大自然是有生有灭的。一个强大的生命必然要统治和吞噬掉一个弱小的生命;而弱小的生命如果不服从的话,那就是有罪。这就像美国白人之于黑奴,西方之于中国,英国的殖民者之于殖民地的人,男人之于女人,都是这样的强者逻辑。所以尼采说:“一旦知性作为自我持存的重要尺度认识到了生存的法则,那么这一知性就是强者的知性。”^①理性就变成了资产阶级的理性和统治的理性。尼采认为弱者逃避自然的法则就是有罪,强者就应该不顾一切地去掠夺和压迫他们,这种行为是世界上最为自然的事情。他和萨德都认为,人类应该顺自然而动,而不是逆自然而行。霍克海默和阿多诺进一步说,从历史上来看,懦弱、怜悯并不完全被当作一种罪恶,其有理性与历史上的发展逻辑。但是,萨德和尼采认为,一旦陷入怜悯就会远离美德,一旦同情就会成为真正的罪恶。

在萨德看来,怜悯是一种罪恶,这其中是否有理性主义发展的脉络呢?首先看古希腊,在《荷马史诗》中,当阿喀琉斯看到战友普特洛克勒斯被杀死的时候,抱着他的尸体嚎啕大哭,整夜没有睡觉;特洛伊的英雄赫克托耳要与阿喀琉斯决一死战的时候,清晨他别离妻子同样也是感到一种悲凉和懦弱。赫克托耳是特洛伊最伟大的英雄,阿喀琉斯是希腊联军里像战神一样的英雄,但是他们也具有人类的怜悯、同情和懦弱的情感。换言之,在荷马的时代,英雄也是可以怜悯和懦弱的,这是人的本性。但是,柏拉图对战士的论述就不一样。在《理想国》中,柏拉图说,正义就是各安其位、各司其职,战士就应该打仗、应该勇敢,两军相逢勇者胜。既然战士要勇敢,就应该排除那些情感和懦弱的东西。因此,柏拉图说,我们这个国度不欢迎诗人的存在,因为诗人鼓动人的情欲,来使英雄的理想降低,让英雄的勇敢的品行变成了一种懦弱和怜悯,有害于正义。在此,情感与理性的关系发生了变化。亚里士多德在《诗学》中指出,悲剧有宣泄和净化的效果,是因为扫除

^① [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社 2003 年版,第 108 页。

了怜悯等情感之后,战士可以更好地走向战场,更好地作为一个理性的人而存在。人们不应该把这些东西带进战场和生活中,而应该在剧院中把它们宣泄掉,进而得以进化和升华,因此亚里士多德也认为恐惧、怜悯等并不是人类美好的情感。

康德在《判断力批判》“论崇高”的部分中阐述了什么是力学的崇高(他认为崇高有两种,一种是数学的崇高,一种是力学的崇高),即我体验到了一种强大的力量,这种力量让我在山崩海裂的时刻也毫不畏惧。例如,我们一般会认为,一个勇敢的士兵是让人尊敬的,尊敬与崇高一般联系在一起,而康德认为坐在帐篷里面指挥全军的统帅更让人尊敬,他可以说是崇高的象征。因为在血与火的厮杀中他可以镇定自若,像艺术家弹钢琴一样在弹着整个战场的钢琴,而没有了怜悯、懦弱和同情等情感,这是非常让人尊敬的,这就是崇高美。到了尼采,就更直接了。尼采认为,同情是恐惧和不幸产生的软弱,人们应该克服和压抑这种人性的软弱,而女人则是爆发无限同情的源泉。康德这样认为:“同情是‘软心肠’,但它并不具有‘德性的高尚’。”^①

霍克海默与阿多诺认为,既然善良和仁慈变成了罪恶,那么统治和压迫就变成了美德。究竟什么样的统治和压迫变成了美德呢?那就是“技术下的享乐”,即为了享乐而享乐,为了好玩而好玩。不管是康德还是尼采、萨德,他们都认为享受不是自然情感下的享乐,而是一个理性支配下的形式化的过程。霍克海默是这样说的——理性的形式化过程,也仅仅是机械化生产方式的智力表达,手段成了拜物教,并且融入了快乐。就像启蒙用旧的统治方式来装扮自己的目的,从而在理性论证中幻想一样。把它总结成一句话,就是——犯罪的技术就是如何高明地犯罪,犯罪的目的就是为了犯罪,不是为了别的。犯罪的最高水平就是为犯罪而犯罪,为了提高自己的犯罪技术。这是康德、萨德通过工具理性所推断出来的一种东西。萨德认为,在技术指导下的犯罪就获得了一种快乐和享受。为什么压迫损害他人是一种

^① [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社 2003 年版,第 110 页。

快乐呢？霍克海默指出，从历史的角度来讲，快乐就是对统治秩序、社会秩序、道德秩序和自然秩序的颠覆。正如巴赫金所论，在中世纪和文艺复兴时期，狂欢节就是一种打破和颠覆日常统治秩序的快感大爆发，不过随着资本主义现代性的日益巩固和资产阶级严肃的统治秩序的建立，狂欢节被弱化了，变成了一种上层社会的小型聚会和戏剧表演。这样一来，统治阶级想获得快乐就必须对秩序进行一种颠倒。

四、欲望与爱情：施虐狂的逻辑

萨德分裂了资产阶级的欲望和爱情，并把两者对立起来。在他的著作中，朱莉埃特试图通过拒绝充满忠诚的资产阶级爱情来赢得自己的享乐，而那种爱情则是古代延续下来的最美好的情感形式。萨德认为，人们在爱情中对所爱的人充满着崇拜和迷信，而这正是爱情的畸形所在——爱情也是盲目崇拜的宗教迷信。他指出，要想获得快乐，就必须把灵魂和肉体、精神和身体分开。

在这种对立中，爱情和宗教是否有关系呢？柏拉图说，爱情就是一种向往美的密教。巴迪欧说，爱情是非理性的，爱就是两个人偶然相遇的事件。某种程度上，爱情可以等同于神话，既然如此，欲望必然要颠覆爱情，就像科学必然反对宗教一样。因此朱莉埃特说，在爱情中人们总是对被爱的那个人充满了一种崇拜。恰如柏拉图在《会饮篇》里说的，我们敬所爱的人，就像敬神一样。爱一个人，先爱他的形体，进而爱他的精神，进而爱所有像你所爱的具有美的精神的人，再进而爱一切事物，最后达到善本身。敬神的终极目的就是和他结合，享受爱和欲相结合的快乐。欧洲人把爱情发展到极致的时候，就是中世纪的骑士爱情。例如，堂吉河德的意中人阿尔希尼娅实际上与阿尔希尼娅本人相去甚远：阿尔希尼娅本人身体强壮，胸口还有毛，与堂吉河德所讲的“天仙一样”相去甚远。因此，萨德认为，性欲和温情的分离是抽象的，因为如果相爱了，就会阻碍你去认识你所爱的人的真正形象，你爱的只是他在你眼中的一种形象而已，而非本人，这是一种迷信和宗教。所以要剔除这种迷信和宗教，认识到他本身就是一个赤裸裸的身体和赤裸裸的性。继续推论就是——爱情没有生理，生理只有颠倒。这样，萨德

抛弃了传统的爱情观,他把精神和肉体、灵魂和欲望、性欲和爱情分裂开了。当爱情剔除了温情的成分,就剩下了欲和性。

霍克海默和阿多诺说:“相对于某些性欲非自然的、非物质的、充满幻觉的缺陷,浪荡子们极力夸耀性器官和性倒错,并把自己的这种行为说成是正常现象。它不仅贬低和驱除了乌托邦式的绚烂爱情,也贬低和驱除了它的生理;它不仅贬低和驱除了极乐世界的幸福,也贬低和驱除了尘世瞬间的幸福。”^①萨德认为,爱情纯粹是一种宗教和迷恋,亦即柏拉图所讲的“迷狂”。真正的爱情应该把这些剔除掉,而且爱情也没有生理。真正的爱情也没有生理的快乐。因为萨德本身就是个性变态,爱情里也没有正常的生理的快乐,只有变态和颠倒。只有颠倒,才有快乐。在精神分析学和性心理学上说,颠倒的性行为就是“性倒错”,包括施虐狂、受虐狂、窥阴癖、异装癖等等。其中施虐狂就是以萨德的名字来命名的,即 Sadism。弗洛伊德认为,正常的性快乐和变态的性快乐的区分在于,正常的人是以异性为自己的性对象,通过性行为来达到快感,即便在正常的性行为里也有一种微小的虐待成分,称之为“前戏”。正常做爱前会撕咬、掐对方或者说粗俗的话,弗洛伊德认为这只不过是正常性爱的推助器而已。但是,虐待狂不以和对方做爱来获得快乐,只是通过虐待的过程来获取快乐。就如同恋物癖一样,只是把对方身体接触过的物品作为满足自己性欲的唯一的途径,已经不能正常地做爱了。性变态者不能进行性行为,只能以这样一种行为来获得性快感。在此,虐待狂有一种从正常到变态的逻辑。

萨德最后颠覆的是男人与女人的关系。他并没有把女人看作像男人一样的被启蒙之光照耀的人,而是把女人贬低为一种物,一种他者。在他看来,女人的历史就是被男人统治的历史。就像《圣经》中所说的“女人是男人的一根肋骨”,同样,在中世纪的基督教世界里,女人是没有性欲的,女人的性是为了生育,为了给上帝增加子民。福柯在《性经验史》中指出,在中世纪,女人如果在性生活中感受到了快乐的话,那么这是一种罪恶。故而,

^① [德] 马克思·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社 2003 年版,第 118 页。

启蒙是男人的启蒙,不是女性的启蒙。作为统治者的男人否认了女人作为个人的权利,即否定了女人应具有的和男人一样的权利。个体在社会中是群体的一个样本,是性别的代表。女人在男人的逻辑里总是被看成一种自然的象征,在观念上总是无休止地处于社会的最底层,无休止地处于被奴役的状态。所以,萨德的理论就是——恨女人吧!你会获得最大的快乐。也就是尼采的——到女人那里去吧!带着你的鞭子。二者逻辑是相同的。虐待狂就像猫玩弄老鼠一样,目的不是在于最后把它吃掉,而是在于玩弄的过程。并且这种过程是经过科学计算的。故而 SM 有着严格的程序。虐待的过程中若女人有快感,是受虐狂,则虐待狂就没有快感。如朱莉埃特,越是眼泪汪汪,懦弱可怜,施虐狂就越有快感越起劲。

这样看来,启蒙的逻辑就是启蒙等于理性,理性等于科学,科学等于欲望,欲望等于男人,这样就会排斥另外一组,即非理性等于神话,神话等于宗教,宗教等于爱情,爱情等于女人。这就是康德到尼采,尼采到萨德,萨德到朱莉埃特,进而到集权主义的逻辑。

总之,霍克海默与阿多诺在《启蒙辩证法》的“附论 2:朱莉埃特或启蒙与道德”中从道德维度上探究了启蒙思想家康德的实践理性与极权主义的权力施虐之间的逻辑联系。他们认为,启蒙所解放的理性、自由的主体在其自身的逻辑中隐含了极权主义的萌芽。资本主义社会演变的历史就是启蒙理性演变成视人为物的工具理性的历史,在其中,启蒙与神话对立,理性与非理性(情感)对立,科学与宗教对立,欲望与爱情对立,男人与女人对立。他们认为,在从启蒙理性到极权主义的历程中,康德的伦理学成了转折点。康德的伦理学颠覆了以善为目的的“幸福”伦理学,转向了冷酷的恶的伦理学,即萨德的伦理学。萨德是康德伦理学的真理,这是霍克海默与阿多诺对启蒙伦理学反思的结果。康德之前的伦理学都是关于善的伦理学,即目的是幸福,以善为内容;而康德的伦理学把道德转化为一种单纯的形式,与道德主体的感情体验或者幸福无关。这种无内容的纯粹道德形式,也就是康德所谓的道德命令,它为萨德的哲学和伦理学提供了展演的基础。而萨德则是启蒙另类的儿子,他代表了被启蒙运动所唤醒的资本主义权力社会和极权主义的恶魔,这些恶魔导致了两次世界大战。

第二节 康德与萨德之一:欲望、律法与伦理

齐泽克作为西方马克思主义思想家,对霍克海默和阿多诺的著作比较熟悉,也作过深入的研究,尽管有时候他并不想爽快地承认这一点。但在批判理论上,他很明显是继承了马克思对资本主义社会的资本批判、社会批判和意识形态批判,同时也传承了霍克海默和阿多诺等开创的德国法兰克福学派的批判理论,其中阿多诺、本雅明、马尔库塞的思想对齐泽克都影响至深。换言之,齐泽克的批判理论是通过拉康的眼睛去诠释西方马克思主义的批判理论,同时与之展开当代的对话。

一、“康德是萨德的真理”

齐泽克在继承霍克海默与阿多诺伦理思想的基础上,与拉康伦理学思想对话,深化了对以康德为代表的资产阶级伦理学的批判。1947年,霍克海默与阿多诺发表的《启蒙辩证法》中“康德与萨德”的著名论断成为了激活西方思想界的一个热点问题。精神分析哲学家拉康也把康德与萨德并联起来,并在精神分析伦理学的维度上进行思考。齐泽克说:“大约15年之后,拉康(当时他对阿多诺和霍克海默的观点一无所知)也提出了同样的看法——萨德即康德的真理。他先是在以《精神分析之伦理》为题的研讨班(1958—1959)中,随后在《著作集》中的《康德与萨德》(1963)中提出这一观点的。”^①1982年至1985年,齐泽克跟随拉康的正统传人、也就是拉康的女婿雅克—阿兰·米勒,在法国巴黎第八大学做访问学者,认真地研读了拉康的作品。他在2005年回忆说:“所以我必须公开说,我理解的拉康也就是米勒的拉康。在米勒之前,我还没有真正地理解拉康。那时候米勒还举办公共研讨班,……整个学期我们就逐字逐句地研究《康德即萨德》,然后接

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第1—2页。

着研究‘主体的倾覆与欲望的辩证法’等等。”^①

由此我们可以看出,在康德与萨德这个命题上,最早发现其中联系的是霍克海默和阿多诺,他正如齐泽克所说的那样,把两个截然不同的两极融为一体,断言了崇高、无私的康德的伦理态度与无限地沉溺于暴力的萨德的享乐不谋而合。也就是说,霍克海默和阿多诺在康德刻板的、严酷的伦理学中看到了萨德淫荡的笑容,即齐泽克总结的“萨德是康德的真理”。齐泽克对霍克海默和阿多诺的“康德与萨德”的思想进行了评述,认为他们抓住了两个要点。

第一,康德的实践哲学是从激进中的退缩,也就是说“康德的《实践理性批判》实现了从《纯粹理性批判》的撤退,它失去了《纯粹理性批判》独特的反形而上学、摧枯拉朽的冲击力”^②。在霍克海默和阿多诺看来,康德的道德哲学为冷酷的市场关系和工具操作的功利主义的资产阶级社会提供了博爱主义的补充。然而,尼采、萨德等真正的资产阶级道德家早已经先于康德抛弃了道德的糖衣,完全接受了资本主义工具理性的结果。因此,齐泽克指出:“所以,一言以蔽之,在阿/霍看来,萨德所采取的立场是现代主体性所具有的真正伦理内涵,或者说得更绝一些,是整个启蒙过程真正的伦理内涵——这可以从启蒙运动最初的神话起源算起。萨德不过是事后将其表述了出来,并抛弃了感伤的糖衣而已。”^③换言之,萨德是启蒙运动和工具理性的真正领悟者和执行者,这就是以冷漠的态度、科学的程序去统治和折磨他人以获取自我的最大快乐。然而康德还没有达到这样的残酷的程度,齐泽克认为,尽管康德的伦理学废除了对理性的依赖,废除了前现代伦理学的情感因素,但是他依然想依靠拯救义务来拯救伦理学。总而言之,“萨德宣布了下列时刻的到来——随着资产阶级启蒙运动的形成,快乐本身丧失了它

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年版,第35页。

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

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第3页。

神圣/犯罪的特性,而被化约成了合理的工具行为”^①。

第二,康德伦理学排除了病态的情感因素,成为“为义务而义务”的态度,这与萨德的工具理性的冷漠如出一辙,都是启蒙的结果。齐泽克认为,萨德笔下的人物不是为了身体或者心灵的快乐而行动,而是理性算计下的逻辑行为。霍克海默指出,萨德的人物剔除了爱情的精神维度,与纯粹的肉欲也格格不入,他们是把强烈的情感—肉体的快乐经验转化为了冷酷无情、麻木不仁的机械操练。在此,萨德与康德会师了。“康德不是同样蔑视由感伤的怜悯或者任何其他病态的满足感所支撑的虚假道德吗?康德不是同样鼓吹说,冷酷以及为了履行义务而履行义务的态度,是唯一正确的伦理态度吗?”^②也就是说,康德与萨德的冷酷伦理态度才导致了奥斯维辛冷酷的杀人逻辑和第二次世界大战的冰冷战争。

但是,“康德与萨德”这个命题在拉康精神分析学中完全转变了研究的思路 and 方向,并且也得出了更为惊人的结论。齐泽克说:“拉康的看法与此截然相反:康德不是隐含的萨德派(sadist),萨德却是隐藏的康德派(kantian)。我们应该牢记的是,拉康关注的焦点永远是康德而不是萨德,他感兴趣的是康德伦理革命的最终结局和一直被否认的前提。”^③齐泽克在研读拉康思想的过程中,自己也写了一篇思考“康德与萨德”的同名论文,他在这篇文章中先是梳理了霍克海默《启蒙辩证法》的逻辑,然后根据拉康的思想进一步探究了康德伦理学的绝对命令(义务)与欲望之间的辩证关系、康德道德律令的叙述者与萨德的大他者的同一性、康德与萨德对大他者的不同处理模式等等,深化了霍克海默与阿多诺、拉康等对康德伦理学的批判。

从精神分析学的角度来看,把康德与萨德摆放在一起,一般人就以为萨德暴露了康德伦理学的“淫荡内核”,通常会认为,康德所谓的道德律令其

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第3页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第4页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第5页。

实就是超我的能动力量,它疯狂地虐待主体,迫使主体无能为力。“主体无力满足其残酷无情的需要,就像人们常常提及的那位老师一样,他用无法完成的使命折磨学生,并暗暗品尝着学生的不幸。”^①这就是说,一个对待学生严酷的老师,口头上说是为了学生好而履行自己作为老师不得不尽的义务,但实际上却体验了虐待学生而产生的快感。齐泽克认为,从一般的精神分析学的角度去看康德与萨德的关系,就会产生这种观点,如同霍克海默与阿多诺一样认为萨德才是康德的真理,他透露了隐藏在康德伦理学内部的淫荡快感。但是,齐泽克指出,拉康的精神分析学解读却不是这样的,拉康的关注点始终在于康德,而不是萨德。也就是说,在康德与萨德的关系中,康德是萨德的真理。拉康要表明的是康德伦理学的内在矛盾,即萨德的欲望与康德的义务如何合二为一,也就是欲望与律法的关系问题。

齐泽克说:“拉康没有提出妇孺皆知的‘化约主义’观点——每个伦理行为,无论表现得如何纯洁无瑕和毫无功利之心,也是以某些‘病态’动机为根基的……。与此相反,拉康的兴趣点在于做出悖论性的倒置,通过此一倒置,欲望自身(即按照自己的欲望行事,而不必犹豫不决)不再基于任何‘病态的’兴趣或动机,而是以满足康德式伦理行为为标准。因此,‘满足自己的欲望’与‘履行自己的义务’重合在一起。”^②在此,齐泽克指出,拉康说康德是萨德的真理,也就是意味着萨德那些变态的虐待狂人物和淫荡的性行为不是一种天然的激情的快乐,也不是如霍克海默和阿多诺所说的工具理性的机械操作的快乐,而是一种严格意义上的康德式的伦理行为。

二、欲望与律法

康德伦理学的重点在于为了义务而义务,也就是“你必须这么做,因为你应该这么做”。这种纯粹的道德律令不包含任何属于“人性”的成分,例如幸福、快乐、怜悯、同情等等。这些情感因素在康德看来,都是干扰人的伦

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第5页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第5—6页。

理行为或实践理性的病态动机,必须予以剔除。康德伦理学的前提在于把人预设为一个自由的意志体。换言之,世界上的生物只有人为了某个更为高尚的目的可以牺牲自己的生命。每个生命体都是以生存和生殖为第一需要的,唯独人类可以为了共同体的价值而牺牲自我的生命。譬如辛亥革命中的林觉民、方声洞,中共早期的领导人瞿秋白、方志敏,等等,他们明知要牺牲生命和幸福,但还依然去完成某件事。如果人不是自由的意志,那么我们就无法解释这些超越生命目的的行为。对于康德来说,道德不是依赖于外在质料(即对象)和内部需要(道德感、功利性)的假言命令,否则就会出现道德相对主义;它是人类理性主体的自觉、自发行为,也就是实践理性的自律,一种内化为人的良知的自主意志。也就是说,纯粹理性是道德与自由的统一,是“你应该”与“你能够”的统一。

换言之,康德认为道德也体现着人之为人的自由,这种自由是一种先验的自由,或者说是一种将意识到的社会规范内化为自我约束的自律。概言之,“自由是道德法则的存在条件。不过,康德所理解的自由不是人可以凭自己的好恶任意行动的自由,而是一种超越于经验现象之外的先验的自由,它实际指的是理性主体的一种自律,一种道德法则内化为良知后的自主意志”^①。也就是说,社会的法则和规范应该自然地成为人遵守的内心规范,社会法则与人的内在道德法则在人的自主意志、自由意志中合二为一了,这就是康德的实践理性,它体现了人的自由与社会共同体的自由的统一。为了说明人在社会法则面前的道德选择的必然性,康德举了一个浪荡子的例子。

“假如某人说,当他欲求的对象和机遇就在眼前时,他的欲望是不可抵御的。那么可以问他,如果在他遇到机会的那所房子面前竖起了一座绞刑架,在他满足了性欲之后将立即被绞死,这时他能否控制自己的情欲。我们不需要太长时间就能猜到他会说什么。”^②在这则例子中,康德以为只要在

^① 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第722页。

^② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第6页。

严厉的社会禁止之下,人的性欲是可以克制的,换言之,人会克制自己的欲望以遵守社会禁制和社会法则。对于康德所举的例子,齐泽克说:“拉康在此提出了反命题——我们确实要好好猜猜他会说什么:比如我们遇到了某个主体,他只想彻底享受一个情欲之夜,即使某种形式的绞架威胁着他的性命也在所不惜。”^①拉康从精神分析学的角度作了反向的解读,他认为欲望的产生正是因为有了社会法律和社会禁制,欲望与法律是一对互生关系的范畴。对这个例子,拉康的结论与康德相反:浪荡子们为了满足淫欲,必须去违法。或者说,因为有了法的禁制,才创造了欲望。拉康说:“在第一种情形中,快感和痛苦都被装在同一个袋子里任由取舍,因为你在规避风险的同时也放弃了原乐。”^②

精神分析学认为,满足欲望的快乐分为两种。第一种是获得快感的快乐,它是建立在现实原则之上的,例如饥食渴饮、男女性欲等需要的满足所带来的快乐。像康德所说的在死亡的威胁下人们会放弃淫欲而选择保命,这就是建立在现实原则基础上的快乐。第二种是拉康所谓的“原乐”(Jouissance),也就是弗洛伊德后期基于死亡本能而提出来的“超越快乐原则”。弗洛伊德认为,人类有很多行为不一定是为了获取快乐而做的,譬如无限地怀念抛弃自己的女人,一再地重复某个错误直至丧命等等。这类朝向于生物体死亡的冲动,弗洛伊德称之为死亡本能,或者死亡驱力。这种活动不是为了快乐,而是为了痛苦,即在“强迫重复”的原则下有机体要恢复到无机的寂静的状态。那么这种痛苦的感受是否也是一种快乐呢?弗洛伊德认为,快乐与痛苦都是一种神经过量的兴奋,而很明显痛苦是一种更为持久和强烈的神经兴奋。也就是说,朝向死亡的活动所导致的痛苦是一种比快乐更为强烈的本质快乐,因此齐泽克称之为“原质—快感”(Thing-Jouissance)。

在拉康看来,原乐是一种比快乐更强烈的痛苦的快感,它不是遵循现实

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第6页。

② 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第723页。

满足的快乐原则,而是遵循超越快乐原则的强迫重复原则、导向痛苦和死亡的、根植于人类存在本体的驱动快感。如果说弗洛伊德的快感是在现实层面对法律和社会规范遵守下的欲望满足;那么拉康的原乐就是在死亡本能的驱动下,在对社会法律和社会规范的僭越中得以实现的。因此,康德所谈到的死亡威胁下放弃淫欲的例子不过是弗洛伊德意义上的放弃快感,属于现实原则;而拉康所讲的追求淫欲而不惜丧生的行为,则应该在欲望与法的辩证关系中解读。弗洛伊德在《图腾与禁忌》、《摩西与一神教》等作品中就探讨了法律与欲望的关系问题。他认为,原始民族的父亲是一个享受所有女人的暴君,儿子们为了解放母亲、争取自己的性权利而共谋杀死了父亲,但是在弑父之后却被沉重的罪恶感笼罩,于是就建立了社会禁忌:禁止乱伦和禁止族内婚。拉康认为,谋杀父亲的戏剧不仅不能打开通向父亲在场时所禁止的原乐的道路,事实上反而会强化那一禁止,因此法律的威严对于欲望的挟制更为严酷了。不过,逆转地看这个问题就会发现,正是因为有了乱伦禁忌和法律的存在,所以才有了违反禁制的快感。拉康说:“我们接受这样一个表述:没有僭越,就无法通向原乐。并且返回圣保罗那里,那恰恰是律法的功能。”^①正如拉康引用《圣经》中圣保罗的话来解释律法与欲望之间的关系:“律法是罪么?断乎不是。只是非因律法,我就不知何为罪。非因律法说,‘不可贪心’,我就不知何为贪心。”^②

在齐泽克看来,那些为了一夜淫乐而不惜牺牲的人,正是抛弃弗洛伊德的现实原则,而希望娱乐至死的典型人物。他们所追求的不是现实的快乐,而是朝向死亡的原乐。明知道犯法必然致死,但是还不惜冒险而为之,这种“不明智”的行为不是现实的理性行为,而是一种康德意义上的伦理学行为。齐泽克指出,在电影《卡萨诺瓦》(Casanova)中,登徒子卡萨诺瓦最大的乐趣就是冒着危险勾引妇女,最后他与意中人喜结连理,在新婚之时他觉得那种违法带来的刺激和淫乐顿然消失。换言之,没有了法的禁制,也失去了犯法所带来的原乐。于是他匍匐在高楼顶上爬进新娘的房间,以此来把

① 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第706页。

② 《圣经》的《新约·罗马书》第七章第七节,见<http://bible.kuanye.net/hhh/>。

性欲与危险融为一体。莫扎特《唐璜》中的主人公唐璜也是一个好色的淫荡之徒,但是他的淫荡行为不是为了现实的快乐,而是为了死亡的原乐。他在面对司令官的雕像发出的邀请和让他悔过的机会时,断然拒绝悔过,而欣然参加司令官的宴会最后走向地狱。在这种行为中,他非常清楚面前就是绞刑架,但是也只有绞刑架的存在,才能使他保持旺盛的性欲望和对原乐的期待。因此,齐泽克认为,唐璜和卡萨诺瓦的行为都是一种康德意义上的伦理行为,因为他们拒绝任何人性化、情感化的解读,而展示了一种纯粹的为了刺激而刺激的义务态度。

以犯罪增殖快感,把淫邪变为义务,这不正是萨德及其小说中人物的行为逻辑吗?萨德在《卧房里的哲学》(*Philosophy in the Bedroom*)中说:“残酷绝不是一种恶德,它是大自然灌注在我们所有人心中的第一种情绪。……别人的痛苦会造成一种令我们快乐的感觉。如果一个人的一种感觉(痛苦),能够使我们有另一种感觉(快乐),那么我们为何应该温和地对待这个人呢?……喜欢你自已,爱你自己,无论是以谁为牺牲代价。”^①在《贞洁的厄运》中,萨德的代言人,奸淫泰瑞丝的圣弗洛朗明确地说:“对于某些心灵而言,情欲确实是可以从罪行里面产生的!叫我怎么说呢?确实,只有罪行才唤醒情欲,决定情欲,世上还没有哪样的情欲,不是罪行燃起的,不是罪行促进的。……既然作恶的需要是我们随心所欲的首要动力,促使我们犯罪的动机越罪恶,我们就越激起更大的欲望。”^②在霍克海默看来,萨德把他人变成自己享乐的利己主义的工具,因此他体现了康德以来工具理性对人的统治。但是,在齐泽克看来,更为重要的是,萨德把享乐看成一种义务,一种追求死亡及其原乐的意志。这种不惜牺牲而追求冷漠享乐的恶的意志,与康德那种不惜一切、必须履行的善的意志,在本质上都是冷酷无情的、必须绝对服从的,因此都是一种伦理学行为。齐泽克说:“如果性欲的满足涉及即使最基本的‘自我主义’利益的中止,如果这种满足显然‘超越了快乐原

① [法]萨德:《卧房里的哲学》,陈苍多译,新雨出版社2004年版,第88—89页。

② [法]萨德:《贞洁的厄运》,胡随译,吉林出版集团、时代文艺出版社2011年版,第223—224页。

则’,那么尽管所有的表象都是相反的,我们也是在面对一个伦理行为,因为他的‘情欲’严格说来是伦理性的。拉康更进一步的看法是,‘伦理激情(性欲)’的这一含而不露的萨德之维,并不是由我们的古怪阐释对康德所作的歪曲,而是康德理论大厦中所固有的。”^①

齐泽克认为,康德实践理性与萨德伦理激情的理论共通之处,除了二者都是剔除情感因素的为了义务而义务的纯粹形式的伦理行为外,还有如下两点。第一,萨德和康德都是把他人化约为一个部分客体来达到自己的行为目的。萨德的虐待狂等性倒错者,他们的主要特征就在于不以与异性的性交来获取快感,而是以虐待对方的身体来获取快感。在性心理学上,虐待狂就是把性对象化约为了部分性的客体。齐泽克说,也有证据证明,康德也如同萨德一样,视性对象为部分客体,其理论透视了工具理性的结果。“康德给婚姻所下的臭名昭著的定义——两个成年异性签署的彼此使用对方性器官的合约——不正是彻头彻尾的萨德式的吗?它把大对体(the other)、主体的性伴侣化约成局部客体,化约成供人享乐的肉体器官,从而对作为人格整体的他或她全然视而不见。”^②第二,康德与萨德对痛苦的看法一致,即痛苦对于快乐具有优先性。齐泽克指出,尽管康德认为在病态的感伤与纯粹形式的道德律令之间存在着矛盾,但他承认当面临羞辱的时候,人们会感受到一种超验的感伤,即被羞辱的痛苦。这说明康德把痛苦视为唯一超验的感伤,并赋予痛苦超越快乐的优先权。这一点与萨德极为相似,“萨德把痛苦视为获取性快感的特殊方式(当然,在萨德看来,痛苦之所以被赋予先于快乐的特权,是因为它持续的时间更久——快乐是转瞬即逝的,而痛苦则是绵绵无期的)”^③。

总而言之,齐泽克从精神分析学的角度来看萨德和康德的关系,他不同

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第7页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第7页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第7页。

意霍克海默和阿多诺所分析的康德实践理性中隐含着萨德的工具理性和冷漠的形式快感,而是逆转了他们的思考路向——从萨德看康德的伦理学。他认为,萨德的性欲望不是现实层面的快乐原则,而是一种超越了快乐原则的、朝向死亡的强迫重复原则。这种忽略具体现实条件、不惜牺牲性命而换取淫乐的快乐,实质上是拉康意义上的原乐,是被死亡驱力所驱动的。当萨德的淫荡行为超越了现实和自身身体限制而导向永恒的维度时,就如同康德的道德律令一样,是不考虑任何现实客观因素和主体内在因素的、为义务而义务的伦理行为。这种伦理行为与康德的实践理性有异曲同工之妙,二者都是把人视为局部客体,同时赋予痛苦超过快乐的优先权。不过,康德不同于萨德的地方在于,他认为外部的社会法律和规范可以约束人们的欲望,人们在威胁生命的法律面前会主动放弃自己的淫乐。但是在拉康精神分析学看来,恰恰相反,只有法的禁制才会产生罪的过度快感。而这一点被萨德用文学的语言表达得淋漓尽致。如此在齐泽克看来,萨德哲学和文学的意义在于说明了欲望、律法与伦理之间的联系,当法律成为人类禁制的时候,同时也为欲望的诞生开辟了空间;一旦主体甘愿冒着生命危险而满足欲望的时候,那么就变成了一种康德式的伦理学行为。

正如拉康所说:“萨德用来证明其反道德的立场的东西恰恰是康德式的准则,他的追求极度快感的意志实际上就是一种追求原乐的意志,他的毁灭原则实际就是一种原乐原则。”^①因此我们可以看到萨德与康德的如下联系:康德的伦理学革命是剔除一切情感因素,并把感伤、同情等视为病态的动机,而萨德在追求淫乐中也是排除同情、怜悯等情感因素的,他把情感视为追求快乐的障碍,换言之,康德的伦理行为是冷漠的、非人性的,同样萨德的淫乐行为也是冰冷的、非情感、非人性的,二者都是一种实践理性的行为,只不过康德的动力是善的意志,而萨德的动力是恶的意志。此外,康德的伦理行为是超越于一般以自身幸福和爱为前提的伦理学的,他的革命性就体现在排除了道德对象和主体的主观因素,成了为了义务而义务的绝对命令。这种绝对律令使得康德的伦理学从追求自身快乐的功利主义伦理学中超越

^① 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第730页。

出来,而变成了追求原乐的驱力伦理学。萨德及其文学人物的淫乐行为也超越了一般基于现实利益的快乐原则,从而成为一种为了追求淫乐而淫乐的、不惜冒死而行的追求原乐的伦理学行为。因此我们说,齐泽克之所以要在霍克海默和拉康的基础上重读康德与萨德,是因为通过萨德发现了康德的真理,即对西方近代以来的伦理学的革命,而令康德始料不及的革命后果是出现了淫荡的萨德。换言之,“如果说康德的伦理学代表着对传统伦理学的快感原则的一种倾覆,那么萨德就代表了随这一倾覆而来的后果。康德在确立道德律令的自主性和专横性的时候,虽然从前门把现象界的对象驱逐出了伦理的领域,但又从后门引入了一个淫秽的他者,那个引发主体纯粹的痛苦的良知的声音,在这个意义上说,康德的伦理主体天然地隐含了一种倒错的维度,萨德就是站在这个维度上把康德的‘你应该’的律令发挥到了极致,萨德的原乐意志所追求的正是一种倒错的原乐,一种彻底无视对象的痛苦的原乐,一种与康德的冷漠的伦理激情相互映照的残酷的原乐。”^①

第三节 康德与萨德之二:大他者与伦理主体

对于萨德与康德的联系,霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中指出,萨德是康德的真理,换句话说,他们在庄严肃穆的康德伦理学背后发现其中包藏着一个把他人化约为享乐客体的淫荡的萨德。齐泽克认为,作为对西方启蒙现代性进行反思的马克思主义思想家,霍克海默和阿多诺怀着对现代性的大屠杀后果的极度痛恨,在哲学上把纳粹主义和极权主义的起源追溯到康德的《实践理性批判》,认为康德哲学之所以包含后来极权主义的萌芽,是因为它与萨德哲学一样有着冷酷的工具理性的逻辑,工具理性及其技术程序就是极权主义冷酷无情的哲学根基。齐泽克总结了霍克海默和阿多诺对于康德与萨德的基本看法——萨德是康德淫秽的真理。但是,拉康在《精神分析的伦理学》和《康德与萨德》中提出了与霍克海默等截然相反的思路和结论。齐泽克作为拉康的再传弟子,曾经在雅克—阿兰·米勒的带

^① 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第730—731页。

领下逐字逐句地研读过拉康关于“康德与萨德”的文本,并且他在自己写的《康德与萨德》一文中更进一步地探讨了康德作为萨德真理的问题。在拉康对康德与萨德关系的解读基础上,齐泽克提出了与霍克海默和阿多诺完全不同的解读路径,即在大他者与伦理主体的关系中探讨康德伦理学的当代价值和意义。

一、律令发出者:大他者

在齐泽克看来,霍克海默与阿多诺的解读重点在于挖掘康德道德律令的逻辑结构与萨德淫乐哲学的逻辑结构,并找出二者的共同性质。不过他们忽略了这两种道德律令的发出者是谁。换言之,他们只注重了康德与萨德伦理学的内容和形式结构,忽略了道德律令的发出者,即大他者的问题。齐泽克认为,康德与萨德有着很大的不同,或者说康德是萨德的真理,而萨德不能解释和继承康德。他们两个人伦理学上的本质差异在于作为伦理主体的构成及其对待大他者的态度的不同上。齐泽克认为,康德在《实践理性批判》中指出人们在面临被羞辱的痛苦时感到一种超验的感伤,这种感伤主要是因为人之为人的自豪感受到了伤害。正是通过主体在伦理体验中感受的痛苦,主体之痛苦感受与主体接受的道德律令之间的矛盾,拉康引入了陈述主体与被陈述主体之间的区别。

陈述主体(subject of the enunciation),是指发出某个陈述的主体,也就是陈述的发出者和能动者;被陈述主体(subject of the enunciated statement),是主体在陈述文本中所表现出来的角色或者形象(即符号身份)。拉康的被陈述主体指的是一个文本中的符号形象或者符号身份,而陈述主体则是一个文本的叙述者。它们的关系就像叙事学中人物与叙述者的区分一样:人物是叙事文本中情节的发出者和角色,叙述者则是整个叙事活动的发出者,前者是文本内容中的符号形象,后者是文本叙述动作的发出者。齐泽克认为,康德的道德律令并未指出它的发出者是谁?霍克海默和阿多诺论述了萨德的淫荡行为与康德的高尚律令都是冷漠无情的工具理性的命令,但是未涉及他们律令的发出者,也就是律令的陈述主体是谁的问题。康德的无条件道德律令的执行人就是其伦理的主体,它的逻辑是一个

直言判断,即你能够,因为你必须。换句话说,康德的绝对命令是以自身为目的的循环论证,可以说他的律令来自于乌有之乡,是一个无头的道德律令。直言律令是以人类主体自身的善的意志为出发点的,同时也归结为完成善的目的,至于中间的具体过程则是忽略不计的。齐泽克认为,康德的绝对命令显然有其发出者,即它的叙述者不过是隐匿的而已,这个隐匿者就是萨德文学中施虐的主体。

齐泽克说:“通过提及萨德,拉康把康德中的缺席解读为对看不见的道德律令阐述者(陈述主体)的重显和‘压抑’;正是萨德在‘萨德式’刽子手一拷打者的形象中,使其重见天日。这位刽子手就是道德律令的阐述者(陈述主体),就是把自己的快乐建立在我们(道德主体)的痛苦和羞辱上的能动者。”^①他在此指出了萨德的施虐狂的主体就是康德的道德律令的发出者,也就是说康德的绝对命令来自于一个控制和压抑伦理主体自我享乐的大他者。通过研读萨德《卧房里的哲学》及《贞洁的厄运》等著作,我们会发现萨德文学中的主人公也不是一个独自享受淫荡快乐、并受人类动物性激情控制的主体,这一点是已经被霍克海默和阿多诺证明了的。萨德的人物如同康德的伦理主体一样,都是排除了同情、怜悯、感伤、甚至爱情之类情感的冷漠的人物,他们对待他人都是用一副冰冷的面孔和科学的态度。换言之,康德的主体是为了义务而履行义务的道德行为者,萨德的主体则是为了享乐而享乐的伦理行动者。正如齐泽克所说,康德的“履行你的义务”与萨德“尽情享用别人的身体”重合了,不同之处在于康德的主体与萨德的主体对待支配他们行为的大他者的态度。

支配这些“不自由”的伦理主体的行为的是大他者。大他者(Other)是拉康精神分析学的一个核心概念,指的是高于、支配和决定主体的那些符号体系和象征形象,譬如社会规则、法律、政府、君主、父亲、上帝等等。大他者代表一种与主体相对的他性,即拉康的符号界。埃文斯指出:“大他者指示了一种根本的他在性,一种超越了想象界的幻想他者的他性,因为它无法通

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第9页。

过认同而被同化。拉康把这一根本的他在性等同于语言和法则,因为大他者被铭刻在象征秩序中。实际上,就大他者被每个主体所分享而言,它就是象征界。因而,大他者既是另一个主体,也是象征秩序。”^①由此可知,康德看似无头的绝对命令的发出者不应该是人类个体,就现实来看,人的道德法则也应该来自于社会意识形态或者社会的法则。更何况康德的道德律令本来就是为了统一人的自由与社会规范的利益,因此他的伦理命令显然来自于一个高于个体的大主体,即超越个人情感和利益的大他者,一个纯洁而高尚的上帝。在必须执行命令的道德主体看来,这一律令无疑具有一种非比寻常的强制性,不仅在于其悬置了主体的功利主义,而且还带有无条件的压迫性和控制性。在精神分析学中,能够对主体实行这一控制力的就是超我。换言之,康德的律令是超我律令,是以法律的形式陈述出来的来自大他者的律令。同时,康德把这种大他者的律令内化为了人类主体的良心,把他律的律令改造成了自律的绝对命令。但是,我们从道德律令的强制中依然可以听出那个不容置疑的、无理性的绝对他者的声音。而萨德要做的工作是把康德的绝对律令“执行你的义务”置换成“享受你的身体”,也就是把康德的善良意志偷换成恶的意志,把康德的高尚严肃的上帝换成一个淫荡的大他者上帝。

萨德的刽子手—虐待狂在淫邪的大他者支配下,把康德的义务变成了享有他人身体的义务,使康德的空洞的伦理结构有了具体内容。如果对于康德来说,人必须履行自己的义务,那么对于萨德来说,就是按此逻辑人必须享用他人的身体来满足自己的快乐,人生天地间唯有此一项义务,其他都不存在。拉康说:“我已经向你们表明,人们如何可以轻易地以萨德式的原乐的幻象来代替康德的‘你必须’,这种原乐的幻象被提升到了律令的高度——当然,它是一种纯粹的、近乎荒谬的幻象,但它并不排除有可能被提升为一种普遍的法则。”^②萨德用淫秽的上帝替换了康德的高尚的上帝,虽

① 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第498页。

② 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第731页。

然是同一个大他者,但是萨德伦理学与康德伦理学的本质不同就在于他们对待大他者——上帝的态度不同。

二、尊敬与亵渎

齐泽克指出,康德道德律令的发出者是匿名的大他者,萨德淫荡行为的发出者也是大他者,不过一个是善的大他者,一个是邪恶的大他者。他们的统一之处在于:“在萨德那里,占据了无条件指令之位置的因素,主体必须绝对遵守的格言,不再是康德的普遍的伦理命令——‘履行你的义务’,而是其最彻底的对立物——最大极限地追寻能给你带来快乐、病态、偶然的奇想,残忍地把你所有的同侪化约为供你享乐的工具”^①;不同之处在于:“萨德们从康德式的尊敬(kantian respect)走向了亵渎(blasphemy),即从尊敬大他者——同侪、尊敬他的自由和自主、总是把他视为另一个自在之目的,走向了把所有大他者都毫不例外地化约成可以残忍盘剥的纯粹可有可无的工具”^②。在此,齐泽克认为,康德的道德律令体现了伦理主体对大他者(大主体)以及他人主体性的自由的尊敬,而萨德则意味着把康德对大他者的尊敬变成了亵渎,即对大他者的主体实行了阉割。

齐泽克认为,尊敬与阉割的概念联系在一起,主体尊敬另一主体意味着人们与他者主体保持一定的距离,不去过于接近他,就是不去暴露他者之主体内在的虚空或者基本的匮乏。然而,萨德不同,他过于接近了大他者,揭露了大他者身后的淫荡一面,也就公然地把大他者的内部匮乏揭露出来了,即对他者的主体予以阉割。康德与萨德在面对大他者之主体的时候,一个是尊敬而保持距离,予以每个主体先验的自主、自由和自尊,不去暴露主体内在的空无和匮乏;而另一个则是用淫荡的行为去接近大他者,视他人为快感实现的工具,揭示了他者之主体的匮乏和空无。“尊敬意味着彼此之间保持适当的距离,我们没有太多地靠近别人。就是说没有靠别人太近,更没

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第9页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第9页。

有卸下自己的伪装(正是这一伪装掩藏/掩盖了基础性匮乏),使此一匮乏清晰地重显出来。”^①齐泽克认为康德的伦理学中隐含了拉康式的对他者的尊敬:把人的符号身份与现实形象区分开来,不去揭露人符号身份背后的现实身份的无能和匮乏。

齐泽克说,尊敬父亲不是意味着接受父亲的权威,而是不要过分地激怒父亲而迫使其证明其权威,因为一旦如此我们就会清楚地看到大他者的苍白和虚弱,父亲背后并没有所谓的阳具,也即没有权威,不过是一个冒牌货,他在用其所谓的权威掩盖他的基本缺失(即人之为人的意义空无以及权威的虚空性)。拉康继承了康德—黑格尔的尊严观,其尊严观在罪与罚上表现得最为典型。当代很多法学家声称,死刑对于罪犯来讲是不人道的、不人性的,应该废除死刑,因为人是理性的人,思想受到惩戒而意识到犯罪就可以了,身体不必领取死亡罚单。齐泽克则认为,这种思想恰恰是对犯罪分子的尊严的亵渎。这是因为在康德和黑格尔等理性主义哲学家看来,人是生而自由的,社会及法律天然地把人视为自由、自主和有理性的主体,也就是自己为自己的行为负责者。如果说自由和自觉是一个有理性者的本质的话,那么处死一个杀人犯就意味着尊重了他的自主选择,因为他的犯罪就是在找死,而社会以死报之,这就是康德的尊严观。齐泽克说:“黑格尔声称,杀人犯作为理性、自由的存在,是完全有能力控制其行为的,他渴望得到惩罚:我们惩罚他,不过是实现了他真实、理性的意愿而已。”^②在这里,齐泽克指出尊严观中出现了主体的分裂:主体划分为两个身份,一个是符号的理性的存在物,他是服从普遍法则的自然、自由的生命体;另一个是现实中的惰性的身体存在,丑陋的杀人犯。拉康式的尊重他人,就是尊敬他人之主体性,就意味着坚持主体的符号身份和符号的理想性,彻底粉碎作为惰性的身体存在的现实人。通过拉康倒过来读康德,我们就会明白康德伦理学的意义就在于设定了人的先验自由,人可以为自己的行为负责,人不仅具有能够

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第11页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第12页。

认识世界的先验的纯粹理性,而且人作为主体还会主动地选择为自己的行为负责,为了履行义务而选择高尚的行为。

萨德恰好相反,他用淫秽的行为把他者之主体的空无公开展现出来,揭示了大他者的苍白无能。他无视他者的主体性,把康德的义务观具体为一种义务,即享用他人身体的义务,为了享乐而享乐的义务。萨德在享用他人身体上的冷酷无情与康德执行道德律令时的冷漠无情如出一辙,具有同构性。他们都是剔除了人之为人的感情内容,即同情、怜悯、爱、幸福等。在这种无情的亵渎中,康德与萨德有共同的理论根源:自然观。大写的自然就是萨德冷酷而淫邪的伦理行为的发出者,即大他者。《贞洁的厄运》中的勃瑞萨克伯爵淫荡不堪,还要劝说泰瑞丝帮助他谋害自己的婊娘,他在劝诱的说辞中表露了萨德的自然观。萨德认为,世界上的万事万物是遵循大自然规律运行的,是一种客观的意志。自然就是生生灭灭的相互毁灭的事物链条,生不足喜,死不足哀,因为都是自然的一部分。毁灭是大自然的规律,抵抗被强者毁灭就是罪恶,顺应被毁灭的命运就是美德,因此谋杀只是毁灭的一种形式。勃瑞萨克伯爵说:“(大自然)必须保持平衡,而平衡之保持只能通过罪恶,所以罪恶是服务于大自然的,假如罪恶是为大自然服务的,假如大自然要求罪恶,……罪恶又怎能触犯大自然。”^①齐泽克指出:“(萨德的)大自然不再是‘超越善恶’的万物的日常运行,它成了大写的自然(Nature),它已经被主体化了,变成了这样一个犯罪、残忍的实体——它命令我们作恶多端,并从破坏、牺牲每种形式的道德、怜悯中寻求快乐。”^②

齐泽克认为,萨德的人格化、主体化的大自然,也就是虐待狂的大他者形象。这一大他者在本质上不过是康德大写的理性精神和伦理目标的另类翻版。也就是说,康德的大他者与萨德的大他者应该是一个上帝,不过这一大他者上帝是一个双面的亚努斯神,康德为了确认人的自由和主体而尊敬大他者,萨德为了享用他人的身体而亵渎地对待大他者。

① [法]萨德:《贞洁的厄运》,胡随译,吉林出版集团、时代文艺出版社2011年版,第100页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第14页。

三、形式与内容:伦理主体的构成

在齐泽克看来,康德的伦理主体是一个无条件的空的结构,萨德不过是在这个空白的结构中填充了淫荡的具体内容。他坚持认为,萨德不是康德的全部真理,而是对康德道德律令之金科玉律的反常实现,也就是说,萨德让我们看到了违背康德伦理学法则的时候会发生哪些匪夷所思的事情。他说:“‘萨德即拉康的真理’就意味着,康德的伦理学实际上预示了极权主义潜力;不过,只要我们把康德伦理学理解为禁令——禁止主体占据派生大他者快感的客体—工具的位置(即号召他全盘承担履行其义务的职责),那么,康德就是地地道道的反极权主义的。”^①齐泽克指出,康德伦理学的革命性并不必然导致极权主义,其本身的结构是一个伦理原则,填充善的内容就结出善果,填充恶的内容就结出恶果。这一看法也许只有深入到康德的伦理主体的构成中,才能辩白康德伦理主体与萨德施虐主体之间的本质区别。

齐泽克认为,我们不应该把康德的伦理主体看作是一个普遍性法则对现实中各种现象的统一,而应该视为普遍秩序与特定傲慢之间的悖论。普遍秩序就是康德道德的普遍性法则,特定傲慢就是个体持存的自爱、幸福等“病态动机”。如果一个伦理行为要以自爱和个体的幸福为目的和标准,那么就只能是道德的个人准则,而无法上升为人人遵循的普遍性的道德法则。在个人自由准则与社会普遍性法则的矛盾中,康德选择了牺牲个人准则及随之而来的感性情感、同情等,并将其贬斥为“病态动机”。在康德看来,主体的这些傲慢的病态动机和自爱等情感是一种影响普遍性的“盈余”或累赘,“它是病态、卑鄙的偏见的代名词,它既是对普遍秩序的背叛,同时也维护了普遍秩序”^②。康德对之进行了排除和清理,这样一来,为义务而义务的道德律令,与道德普遍性合二为一了。但是,康德的绝对道德律是一个直言判断,是循环论证的逻辑,是空洞的无条件的道德形式。正如李泽厚先生

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第16页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第9页。

所指出的那样,康德的道德律令美则美矣,但是失去了现实中的人性以及实现的可能性。如果真有完全遵守康德道德律令的人,那么我们只能说他是冷冰冰的上帝,可敬而不可亲。

那么,在现实操作层面或者伦理实践中,康德的伦理主体如何生成呢?空白的主体结构如何具有了实体的内容?对此,齐泽克指出:“拉康提到了康德的哲学,认为它是有关‘超越善’(beyond the Good)这一义务的精神分析之伦理学的重要先驱。根据标准的准黑格尔式的批判,康德有关范畴命令的普遍主义伦理学根本没有顾及具体的历史情境,而人却生活在具体的历史情境中,历史情境决定了善的内容。”^①由此,齐泽克认为,黑格尔式的对康德的批判恰好提供了走出无条件道德律令之空洞的路径,即真正逃避康德道德形式主义的是历史上的特定的、具体的伦理生命实体。具体来说,康德的伦理主体实质上就是由道德普遍性的无条件结构与具体主体的傲慢之间的张力和矛盾所构成的。主体之病态动机既抵触了道德的普遍性法则,同时也在实践层面成就了普遍性本身。“康德伦理学的独特力量,就在于它形式上的不确定性:道德律令并没有告诉我我的义务究竟是什么,它只是告诉我说,我应该履行自己的义务,也就是说,无法在道德律令中抽绎出具体的规范,以供我在具体情形中信守。这意味着,主体必须负责把道德律令的特定指令‘翻译’成一系列的具体义务。”^②由于道德的绝对命令是一个无条件、无内容的纯粹形式,那么每个主体就需要用具体的、偶然的义务填充这一形式,人才成为真正的康德式伦理主体。伦理主体的构成并不是把道德的普遍范畴用于具体对象,或者把具体的个体置于普遍的决定之下,而是特定的主体发现了康德的普遍的必然的义务维度,然后把自己的具体、偶然的的行为提升到伦理本质、伦理法则的高度。这样一来,每个具体的伦理义务都变成了康德式的普遍性义务,空白的主体结构便有了具体的实体性内容。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第17页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第17页。

因此齐泽克说：“康德超验立法的核心悖论在于，主体不是绝对这个永恒、奠基性的现实原则，而是有限、易逝的实体，因此它提供了最终的现实视野……主体同时也是傲慢，是脱节的盈余，是这样的悖论点——它延伸出来并为普遍性奠基。”^①在这里齐泽克的意思是，主体的傲慢、病态的个体经验性伦理义务本来是康德无条件道德律令的障碍，被康德从伦理学的前门赶走了，现在由于其主体之结构的空白，又在现实伦理实践中从后门挤进来了。也就是说，个体把主体的具体、偶然的伦理行为提升到普遍、必然的义务高度，这样造就的康德式主体就具有了崇高的尊严。齐泽克认为，某些为艺术而献身的艺术家就是这样的崇高对象：音乐天才杰奎琳·杜普蕾(Jacqueline du pre)，四岁看到别人演奏大提琴就宣布这将是她一生想做的事情。可以说，演奏大提琴这一偶然的经验性的因素，或者如康德所言的“病态的动机”就被杜普蕾提升到了无条件的道德要求的高度，从而造成了个人生活的悲惨命运和音乐史上不朽的传奇。

四、萨德的虐待狂主体

杰奎琳·杜普蕾用自我的为音乐献身的义务填充了康德式的无条件伦理结构的空白，并因此她具有了伦理的崇高感。那么，淫荡的萨德呢？他的主体构成与康德有何关系呢？概言之，萨德的伦理主体是用淫乐的义务填充了康德无条件律令的空白，同时他用褻渎的态度对待大他者，其目的是截流和派生出大他者快感，主体自我充当大他者之快感的客体—工具。这样的主体，被拉康和齐泽克称之为虐待狂主体。齐泽克指出：“萨德们从康德式的尊敬走向褻渎，此举确实与下列事实密切一致：萨德笔下的刽子手把道德指令这个‘阐述主体’（在康德那里是看不见的）的具体特征呈现了出来。因此，萨德所完成的恰恰是这样的运作——割裂了下列两个因素之间的连结（在康德眼中，这两个因素是同义、重叠的）：一是断言存在着无条件的伦理命令，一是认定这个断言具有道德的普遍性。萨德保持了无条件指令的

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，中央编译出版社2004年版，第9—10页。

结构,把极端病态的怪癖填充为它的内容。”^①

或者我们可以说,萨德的淫荡的伦理主体是康德严酷的伦理命令的反面实现。霍克海默和阿多诺也是在这个角度上去评价“萨德是康德的真理”的。在他们看来,康德的罪过是他的伦理形式主义暗示了全部暂时的病态的内容的彻底工具化,即每一个人,每个邻居都被化约为潜在的为人所操控的客体,主体从他人身上获取了快感。这里涉及了萨德之主体与大他者之主体的关系。萨德的主体之所以获得淫邪的快乐,乃是因为他们像康德那样以工具理性的态度来对待他人、冷漠地享用他人的身体。萨德式的人物是一个冷漠的为了享乐而享乐的主体,他们去虐待身边的他人,把他人视为客体去榨取快感。《贞洁的厄运》中修道院执事克雷芒就曾说:“自私自利的施淫者相信,只有获得完整的乐趣,才能够乐不可支,因而他在主宰中总是强迫供他淫乐的对象承受最大的痛苦,深信自己获取的快感将随着他给予对方的印象之强烈程度而增长。”“他再也不畏惧把一切归之于己,把周围的一切据为己有,无论自己的享受要别人付出多大的代价,他也要毫不思虑、毫不悔恨地予以满足。”^②正如霍克海默所认为的,萨德的主体就是把他人给客体化了、工具化了。

然而,拉康和齐泽克的观点与霍克海默正好相反。齐泽克指出:“在拉康看来,正是虐待狂式的性倒错者本人占据了那个客体的位置。他假想存在着大他者之快感的纯粹的客体—工具,用别人,用他的受害者,取代、构成了主体性之分割。……虐待狂式的性倒错者是主动的,目的在于派生出大他者之快感。”^③这段话揭示了萨德式的主体与大他者之间的关系,也揭示了施虐狂主体的构成。霍克海默认为,萨德式的施虐者是一个能动的主体,他为了自身的淫乐而客体化其他主体。但是齐泽克认为,施虐者并不是一

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第9页。

② [法]萨德:《贞洁的厄运》,胡随译,吉林出版集团、时代文艺出版社2011年版,第183页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第15页。

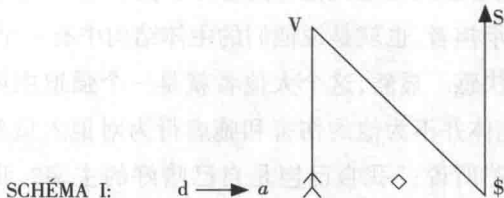
个能动的主体,他自己反而是大他者的客体工具。第一,虐待狂并不认为自己是施虐行为的承担者,也就是说他们的主体结构中有一个幻象,即大他者拥有无限的淫秽快感。显然,这个大他者就是一个强迫主体进行享乐的淫荡的上帝,因此主体并不为他的伤害和施虐行为对他人负责。正如萨德小说中的淫僧克雷芒所说:“我自己岂是自己嗜好的主宰?我们岂能不顺从受之于大自然的冲动的魔力,就像橡树虽然高傲,也不得不在动摇它的狂风暴雨中折腰?……因为我们坚信,情欲产生的一切麻烦,无非是我们作为其不自觉的工具的大自然的意图。”^①克雷芒所说的大自然,就是萨德的大他者上帝的代名词。他承认自己的情欲,但认为这些变态的情欲来自于大他者的要求,因此施虐者不必为这些损害他人的行为负责。齐泽克指出,萨德的虐待狂的主体就是极权主义的主体,他们打击和损害人类,好想并不是为了自己的利益,而是为了大他者(理想的德国、打击共产主义的敌人、保卫祖国等)的利益而作了大他者的工具。例如斯大林式的政治家,他热爱人类,但依然执行恐怖的清洗政策,他很不愿意这样做,但是这是他的义务,为了人类的进步不得不消灭敌人。齐泽克说:“我们在此遇到的恰恰是性倒错的态度——占据了大他者意志的纯粹的工具的位置;这不是我的责任,真正做这些事情的人并不是我,我只是更高级的历史必然性的工具而已。”^②他认为,这才是真正的虐待狂主体:一面对他人施淫威,一面告诉自己不必为此担负责任。

第二,虐待狂的主体的快感来自于大他者,他作为大他者快感实现的工具,派生出了次生快感。拉康在《康德与萨德》中用图示(见下页)解释了萨德式主体的幻象结构。

拉康的解释:d是欲望,a是对象a,也就是引起欲望的对象—成因;V代表意志;S是主体,\$是分裂的主体。◇表示“拥有”。拉康指出,虐待狂主体的欲望图示与一般主体的欲望图示不同,一般主体的欲望构成为

① [法]萨德:《贞洁的厄运》,胡随译,吉林出版集团、时代文艺出版社2011年版,第182页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第17页。



“ $\$ \diamond a$ ”,即被分裂之主体拥抱对象 a ;但是,萨德式虐待狂主体的欲望是反过来的,也就是倒错的,公式为“ $a \diamond \$$ ”,即作为大他者原乐的起因的对象 a 拥抱了分裂的主体。具体来说,虐待狂之主体的欲望是由颠倒的幻象所支撑的。正如拉康所说,欲望始终是他者的欲望,也就是大他者的欲望。虐待狂之主体在其幻象中以为大他者拥有无限的快感,享乐的意志不是自己发出的,而是大他者发出的。而主体自身只能充当大他者淫荡的原乐意志的实现工具,即把自己当作大他者快感实现的手段和工具。“他通过无条件地实施他者的律令而把他者的原乐意志置于康德意义上的‘敬重’的位置,以此来换取自己稍纵即逝的快感享受,让自己成为原始的快感主体。”^①同时,这个主体必须把享乐的对象置于受害者的地位,通过毁灭这个受害者来建构属于虐待狂的对象 a ,即快感的剩余。拉康说:“如果我们解释说这个通过异化被重新建构起来的主体只能以成为原乐的工具为代价,那么显然,在这个意志的位置上遭遇到的正是康德的意志,这个意志只能说是一个原乐意志。”^②显然,拉康所谓的原乐意志,在萨德的哲学和文学中就是那个无处不在的“大自然”,他以颠倒的形式暴露了大自然、上帝等大他者的本来面目,从而揭露了康德的大他者的虚伪性和残暴性。按照霍克海默的观点来看,既然康德与萨德敬奉的是同一个上帝,那么该上帝就只能有一种风格,即恶,只不过萨德承认这一点,而康德否认这一点。通过这个逻辑,齐泽克就发现康德的儿子的确就是萨德,而且导致了后来的极权主义的盛行。因此,他说:“只要‘极权主义’政体的力比多结构是虐待狂式的性倒错的

① 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第736页。

② 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第736页。

(极权主义主体占据了派生大他者快感的客体—工具这一位置),‘萨德是康德的真理’就意味着,康德的伦理学实际上预示了极权主义潜力。)①

然而,齐泽克紧接着说:“不过,只要我们把康德的伦理学理解为禁令——禁止主体占据派生大他者快感的客体—工具的位置(即号召他全盘承担履行其义务的职责),那么,康德就是地地道道的反极权主义的。”②在此他提出了康德伦理学不应该为萨德的淫乐和极权主义的施虐买单,并指出康德的主体是真正冷漠的主体,而萨德的主体是伪装成冷漠的,实质上他借助了大他者的快感来实现主体的快感。坚持逃避欲望的循环和陷阱,就是康德伦理学的原则,而这一条也正是拉康的精神分析伦理学的要旨。因此齐泽克认为,康德的伦理学并不是像霍克海默说的那样为极权主义和萨德开辟了淫秽之路,而是拉康以驱力为中心的精神分析伦理学的先驱。

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第16页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第16页。

第三章 主体批判理论

两次世界大战让西方世界陷入了痛苦和迷茫之中,各种社会思潮泛起,怀疑论和末世论被人民所信奉。一切都是偶然的,没有什么确定的规律,人必须在这个无可适从的荒谬世界中重新考量自我的价值。主体该如何选择?这是一代人的迷茫,也是西方哲学中主体覆灭后的迷茫和调整,这导致了新的哲学革命时代的来临。

一是弗洛伊德,他认为意识是没有任何作用的,人的世界是无意识的本能,颠覆了主体以及意识的哲学。这被称为“哥白尼式的革命”。弗洛伊德之前的哲学和心理学都属于意识心理学,认为意识可以代表人类的心智和灵魂,感性冲动必然受到理性的控制和主导,人因此也在心理学层面上成为“自明”的主体。可是,弗洛伊德在神经症、梦、口误等人类的心理病症中发现了一个深层黑洞,这就是无意识的存在。在梦里或神经症中,人的理性和社会的仁义廉耻根本不起作用,无意识中本我的本能冲动左右了人们对事物的判断及行为,而理性不过是为本我冲动的结果作一个清晰的注脚和逻辑的解释。弗洛伊德又把人格分成了本我、自我和超我三个部分,而人类能意识到的不过是沟通本能与社会规范自我而已。由此,弗洛伊德指出了人类理性和意识的可笑处境,在强大的本我和无意识面前,主体的完整性和自明性已经受到了致命的伤害。

二是霍克海默与阿多诺,他们宣称“启蒙破产了”,因为启蒙本来意味

着自由,但是自由的过程却是独裁和新的迷信。西方人自文艺复兴开始,就在呼唤人性的人的出现,不惜牺牲神性而尊崇人性;到启蒙主义时代,人的理性高涨成了新的神性,即一切事物都得在理性面前为自己的存在或不存在而辩护。理性成了新的宗教。理性,在现代性社会中就体现为新的技术力量 and 格式化的科层社会。先哲们认为,通过血与火的革命能够迎来一个光明的理性的理想世界,这表现为英国走向君主立宪、法国革命与反革命的反复之后的共和制、美国的独立战争和建国,仿佛理性、民主这些光明的神终于落户人间。然而,历史是无情的,不以人的意志为转移,就如同黑格尔所预料的那样,一个刚刚推翻了专制的奴隶,不久即成为新的主人,新的专制者。这个专制者就是现代性的霸权社会,把黑格尔的哲学推向极致,就导致了世界大战的爆发。

在第二次世界大战中,德国的纳粹建立了无数折磨、杀戮犹太人的集中营。他们是真正的康德、黑格尔、歌德、巴赫和贝多芬的信徒,用康德那自虐式的道德去虐杀数以万计的无辜人民,用黑格尔式的主体性去否定和占有整个世界。文艺复兴以来,科技的现代性变成了精密的杀人技术;理性变成了以他人为工具的理性,一个民主、平等、自由的乌托邦变成了科技、意识形态霸权统治下的后工业社会,主体性哲学确立的主体变成了泯灭人性的恶魔,不管侵略的一方,还是反侵略的一方,谁没有体验杀戮的快感呢。由此,霍克海默和阿多诺宣称,社会被技术的理性也就是工具理性所统治,启蒙变成了迷信,故而启蒙破产了。在第二次世界大战之后,斯宾格勒悲观地宣布“西方文明没落了”。

1968年五月风暴之后,现代性哲学进入了后现代性哲学阶段。这个时期,人们开始理性地反思主体怎么了?他们发现主体处于一种可悲的地位,主体从来不是主体,从来是被他人或者他者所控制和建构的,也就是说,主体是被建构的、被架空的主体。这些哲学家主要是后结构主义和后现代主义思想家们,他们冷静地思考了现代性与主体的关系。古典的哲学家认为,现代性在某种程度上就是主体性,而现代的后结构主义者认为,现代性在很大程度上是对主体的架空和建构。福柯认为,主体是被权力和话语建构起来的;阿尔都塞认为,主体是意识形态中的被建构的应答者;拉康则宣布,无

意识的他者支配着空虚的主体;德里达干脆宣称,就没有所谓的主体,主体不过是词语的碎片而已。齐泽克就是在这一后现代主义哲学对主体进行解构和围歼的情况下对主体概念进行了重新思考和探索。

第一节 精神分析学对主体的批判

主体是齐泽克新马克思主义批判哲学的关键词之一。一方面他继承了弗洛伊德精神分析学话语谱系对主体的批判和反思,另一方面他也继承和发展了马克思主义哲学对于主体的批判。齐泽克在精神分析与马克思主义两个传统的交汇中,通过对拉康精神分析哲学的深入理解,重新阐释了现代哲学的主体性问题,并且提出了独具特色的主体性理论。

一、主体的确立

齐泽克所批判的主体,主要是笛卡尔以来的理性主体,也就是西方哲学中那种自明的、意识的、理性的自我意识的主体。在西方哲学史上,一般认为现代主体的开端是以笛卡尔的“我思故我在”为标志的。笛卡尔怀疑一切感性世界以及作为物质存在的人身体,然而唯一不能怀疑的是我思本身,因为我在思考这一直观现象就是知识的开端,是一切现实的前提条件,否则我本身就不存在了。笛卡尔的“我思”被认为是一次哥白尼式的革命:形而上学实现了从实体向主体的转移。“他在近代哲学中第一个将几何学方法引入哲学,把‘我思故我在’作为形而上学的第一原理,以主体性原则为近代哲学奠定了基础,确定了方向,因而他的理论学说堪称哲学的革命。”^①“我思故我在”这一命题有如下几方面内涵。首先,“我”不是指有血有肉的身体,而是指思维、思想和意识。笛卡尔的怀疑论把基督教及以前的形而上学的一切概念都放在了重新考量的天平上,他不仅否认观念和概念的存在合理性,而且也怀疑人存在其中的客观世界的合理性。因此在他看来,身体也是值得怀疑的东西,物质世界没有什么东西能靠得住。其次,“思”指的

^① 张志伟主编:《西方哲学史》,中国人民大学出版社2012年版,第264页。

是思维、思想等意识活动。笛卡尔说：“思想(cogitatio)是什么？所谓思想就是在我们身上发生而为我们所直接意识到的一切，因此不只是理解、意欲、想象，就是知觉无疑。”^①最后，“故我在”是基于我思想这一事实的确定存在，那么我才知道我自己的存在属实。他在我思与我在之间找到了一种必然的联系，而这一联系才是人类自身存在的阿基米德点。笛卡尔在《哲学原理》中对“我思故我在”的命题予以了解释：“我们在怀疑时，不能怀疑自己的存在，而且在我们依次推论时，这就是我们所得到的第一种知识。……我思故我在的这种知识，乃是一个有条有理进行推理的人所体会到的首先的、最确定的知识。”^②

“我思故我在”的命题正如冯俊所评价的那样：“我在思想，所以我就存在；我思想多久就存在多久；如果完全停止了思想，我也就完全停止了存在。思想与存在之间是直接同一的，没有任何差别，存在就是思想的存在，没有‘我思’就谈不上‘我在’。‘我在’就是一个思想的东西存在。从我思想就可以得出我存在。”^③人们要认识世界，首先必须确定认识世界的自我是否存在，而自我是以我思想、我意识为确定知识的。因此，笛卡尔实际上为近代哲学确立了一个纯精神的、意识存在的主体，并以此抵制和否定了其他实体的地位。我思，是一个理性的主体，也就是说自明的自我意识成为了哲学思考的起点。

笛卡尔的我思扭转了哲学思考的方向，从此哲学进入了主体性哲学的阶段，一切现代哲学的问题无不与“我思”扯上了关系。在康德看来，笛卡尔的主体还是一个经验的我思，即从经验出发的自我意识，不能成为稳固的哲学基础。进而，康德区分了经验的我思与先验的我思，先验的我思就是他在《纯粹理性批判》中提出的人所具有的先验统觉。众所周知，康德接受了经验主义的观点，认为一切知识都必须以感性经验为基础，因而他首先以“先验感性论”考察了人类认识世界的先决条件：时间与空间的先天直观形

① [法]笛卡尔：《哲学原理》，关文运译，商务印书馆1960年版，第8页。

② [法]笛卡尔：《哲学原理》，关文运译，商务印书馆1960年版，第7—8页。

③ 冯俊：《开启理性之门：笛卡尔哲学研究》，中国人民大学出版社2005年版，第50页。

式。空间是人类外感官的一切现象的形式,即对外界事物直观的可能的主观感性条件。时间是所有现象的先天形式条件,是人类内部感官的形式。换言之,“时间和空间是一切感性直观的两个结合在一起的纯形式,它们由此而使先天综合命题成为可能”^①。在时间和空间的先天形式下,先天综合判断如何可能的问题才能够提出。康德认为,我们的知识来自于内心的两个基本能力:第一是接受表象的能力,即感性;第二是通过概念的自发性来认识对象的能力,即知性。也就是说让人们在接受了感性刺激之后保留了对事物的感知,进而对这种感知进行思维的能力就是知性。知性就是一种判断能力,它的规律就是超越了形式逻辑的先验逻辑。知性是凭借概念对表象进行综合的思维能力,是把各种不同的表象在一个共同表象之下加以整理的行动的统一性。面对世界中表象的杂多,“我们思维的自发性要求的是先将这杂多以某种方式贯通、接受和结合起来,以便从中构成知识。这一行动我叫做综合”^②。康德认为,一般的综合不过是想象力的结果,而纯粹的综合则是以先天的综合统一性为基础的综合,是概念的综合。

要想获得一切对象的知识,必须首先有纯粹直观的杂多,进而通过想象力对这种杂多加以综合,最后以概念进行综合统一。因此,康德指出:“赋予一个判断中的各种不同表象以统一性的那同一个机能,也赋予一个直观中各种不同表象的单纯综合以统一性,这种统一性用普遍的方式来表达,就叫做纯粹知性概念。所以同一个知性,正是通过同一些行动,在概念中曾借助于一般直观中杂多的综合统一,而把一种先验的内容带进它的表象之中,因此这些表象称之为纯粹知性概念。”^③由此可见,知性是一种先天存在于人本身的利用概念进行抽象的能力。康德在亚里士多德的基础上总结出了知性综合事物的形式:量、质、关系和模态等十二对范畴。为什么人会有认识事物的范畴呢?康德认为这是由于直觉地综合事物的杂多必然存在于同一个主体中,这个综合行为是一种不属于感性的自发性行动,即纯粹统觉。

① [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第40页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第69页。

③ [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第71页。

康德认为,综合行为有两个层次:初步层次是感性对直观杂多的综合,从属于时间和空间的形式;高级层次是一切直观杂多都从属于统觉的本源—综合的统一条件之下。初步层次上针对的是表象与表象之间的关系,高级层次上则是表象要在一个意识中联结起来,也就是说,如果没有“我思”这一统觉行动,没有自我意识把诸多表象总括起来的话,就难以形成思维和知识。康德说:“知性一般说就是认识的能力。认识就在于被给予的表象与一个客体的确定关系。……表象的一切结合都要求在这些表象中的意识的统一。于是意识的统一就是唯一决定诸表象对一个对象的关系,因而决定这些表象的客观有效性并使得它们成为知识的东西,乃至于此之上建立了知性的可能性。……所以意识的综合统一是一切知识的一个客观条件。”^①在这里,康德强调了知性作为认识能力,其目的是确定表象与某一个对象的关系,而这一综合行动不仅是表象的联结,而且还是思维的意识活动。知性对被给予的表象的杂多进行统一从属于自我意识的必然统一性,而这一统一性则是通过范畴实现的。简单地理解,先验的自我意识就是“任何两个概念、两个表象要形成一个判断都必须要有这样一个能动的作用在里面起一种联结作用。这种联结就表明了自我意识能动的综合,把两个东西拉到一起,用一个是(sein)把它结合在一起,这个是就表明了主体的能动性”^②。

人的先验统觉通过十二对范畴发挥作用,其中的关键点是范畴是知性概念与表象之间的中介。也就是说,范畴是人认识世界、形成知识的思维形式,那么如何用这种概念形式去判断表象呢?康德在此提出了图型说。图型类似于柏拉图的理式,是先天地抽象的形象图示,它介于感性与智性之间。康德认为,图型就其本身而言,任何时候都是想象力的产物,但不是具体的感性形象,而是抽离出感性形象的、表达概念内涵的形式图示。“想象力为一个概念取得它的形象的某种普遍的处理方式的表象,我把它叫作这

① [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第92页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第31—32页。

个概念的图型。”^①康德举例说,三角形的概念可以有各种具象的三角形,但是现实中没有一个三角形可以被称为三角形的形象,但在我们的知性或统觉中就有个原初的、形象的、共相的三角形,它体现了三角形的概念。或者说,三角形的图型就是三角形概念的图像化。这样说来,不仅抽象概念可以被图示化,而且时间和空间、十二对范畴都可以被图型化,否则就是有了先验逻辑也无法认识世界。

一个可以觉察所有内在感觉和经验意识的自我意识,康德称之为先验统觉。先验统觉可以把杂多的表象统一在一个意识里,形成统一的认识,这一认识又是对对象的统一性的概括。这样一个具有自我意识的主体若想有效地认识世界,就需要概念和范畴的运作。范畴是先验统觉进行综合统一的方式,即对感性杂多进行综合统一的方式。康德的质、量、关系、样态四种范畴和逻辑,既是人类思维的基本形式,理性的基本形式,又是把握客观对象的方式。换言之,它们是思维与对象的统一,认识与科学的统一。在这个意思上,康德表达了理性主体的实体化,即自我意识自身的运行就是对对象的科学认识的过程,也就是占有了对象,使其成为普遍知识和真理。自我意识,也就是先验统觉,一旦认识了客体并获取了客体的普遍性知识,就成为了主体。但是,这一主体只是认识能力的主体,完善的主体是一个复合概念,还包括情感和意志。总而言之,主体即认识能力的主体、情感判断力的主体与意志行动力的主体的统一。在意志方面,康德认为人是伦理道德的人,除此非人。道德,是把外在的社会规范内化为人的一种内心冲动和内在要求。凡事只要力所能及,就务必做。这个最终追求的旨归是自由,一旦一切内心的冲动和要求都符合社会伦理规范的要求,人就为自己也为社会立法了,就达到了自由。这是康德的道德主体。在情感方面,康德一方面重视主体的感受,认为美是人的一种情感判断力,是无功利的快感,同时他也强调美是一种具有主观有效的普遍性的形式,是无目的的合乎目的性的形式。他不仅重视主体维度对美是美感论的继承,而且也继承了美在形式的说法。康德的美学主体性维度还在于他对崇高美的体认上。简言之,康德的三大

^① [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第140页。

批判,在认识论的基础上奠定了人之为主体的崇高性。人,就是理性,即主体。

在康德的批判哲学中,人的理性得到了最完美的表达,它就是人的主体性的体现,因此康德才说“理性为自然立法”。康德的主体(先验的自我意识)摆脱了笛卡尔“我思”主体的经验性和心理性的束缚,成为一切经验自我和理性进行考察的基础。先验自我意识具有一种逻辑上的先验性,它超越了具体经验的局限性,是一切经验自我的理由和理性思考的共同起源。在康德看来,先验自我意识或者先验统觉的普遍性和必然性就是人同此心,心同此理,也是不证自明的真理。不过,康德的主体理论虽然标举了主体的先天认识能力和主观行动的自由能力,但是却忽略了主体的主观性与客体的客观性之间如何沟通的问题,也就是说主体如何成为实体的问题。康德认为,人只能认识客观的世界,不能认识那些自己不知道的对象,这一无法浮现的事物就是物自体。这样一来,他就把人生活在其中的世界划分为互相不交通的现象界与物自体,并且把二者割裂开来。物自体并不是旧形而上学的实体,但是确实是康德哲学中的一个惰性之物,一个精密哲学体系中的盲点和污点(齐泽克精神分析学意义上的斑点),无法解释和说明。由此看来,康德哲学依然没有很好地解决主体与客体、主体与实体、现象与本质的二元对立问题。

在康德之后,费希特和谢林都致力于填平康德哲学中现象与物自体、主体与实体之间的鸿沟,不过他们的努力都不尽如人意,只有到了黑格尔才完美地解决了这一哲学难题,从而把主体性哲学推向了极致。黑格尔在《精神现象学》中提出了主体性的最高原则:实体即主体。他说:“照我看来,——我的这种看法的正确性只能由体系的陈述本身来予以证明)——一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体,而且理解和表述为主体。”^①实体即主体,绝对即精神就是黑格尔主体性哲学最为简洁而准确的表述。实体(substance)不是某一实际存在的物质实体,而是指世界的本源或者绝对理念。黑格尔认为,绝对精神是唯一的实体,是世界

^① [德]黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1987年版,第10页。

的自体,它是自我设定的、自动而非他动的。实体在自我设定、自我运动中征服了客体,并在客体中实现自我,于是实体就成为了主体。绝对精神作为实体,既具有本质性,又具有主动性,是主体与客体、精神与物质、思维与存在的同一。主体在黑格尔这里已经被绝对化了,成为绝对精神的自我实现,同时也成了推动历史前进的精神力量,譬如马背上的拿破仑就被黑格尔认为是世界精神的体现。这样一来,主体不仅能够主宰和控制自我,征服和掠夺大自然等客体,而且还以真理的面目主宰、控制和征服其他人。现代性的自我认识的理性主体,在近现代史中显然变成了以自我为中心的傲慢的人类,第一次世界大战、第二次世界大战的人为灾难,无不与这种以掠夺和征服为己任的主体哲学密切相关。

自尼采之后,对于现代性中主体观念的批判就成为了人文社会科学的主流。胡塞尔比较早地看到了主体之傲慢的弊端,他在后期致力于主体间性的研究,试图从主体与主体的交往中看到纠正主体性弊病的药方。海德格尔在《存在与时间》中接着胡塞尔的命题进一步探索,提出人的存在不是单个的孤立的存在,而是在世界之中存在。“在世界之中”的思想就明确指出了人的存在是与他人的共在,共在是人进入世界的一种基本状态。如此一来,对人的存在的领悟无论如何就不能忽略和他人的交往了。作为海德格尔学生的伽达默尔则从美学、艺术的维度深入地探讨了主体与主体之间具体是如何交往和对话的。伽达默尔在《真理与方法》中指出,人类历史是一个以典籍为载体的理解史,人与人、人与历史、人与社会其实质都是主体与主体之间的理解和阐释的问题,理解达到共鸣就会出现主体的和谐,否则就会出现失误。苏联哲学家、美学家巴赫金也从存在的角度提出了主体之间的对话哲学。他认为,人生在世所必须的生存条件是至少要有两个人存在,因为这是对话的最低条件,对话是人存在的基本前提。他指出,主体的对话还不是要达到某种统一的意见,而是作为主体的个人与另一个作为主体的个人之间的精神和思想的差异性,保持并发展这种差异就是人的自由的实现。哈贝马斯则从启蒙现代性的主体概念入手,一方面批判主体已经堕落为工具理性的傀儡,另一方面对主体性又给予新的希望:发展主体的交往理性,达到社会的和谐统一。他认为,人不仅要把自己视为人,而且也要

把他人视为人,这样交往的理性才能实现。

齐泽克一方面借鉴了前人这些对于主体性哲学的批判和反思,另一方面主要继承和发展了精神分析学,特别是拉康精神分析哲学对主体性的批判,从而对主体的概念作了新的改造。

二、精神分析学对主体的批判

就精神分析学而言,表面上看好像与理性主体的批判并无直接的联系,但是精神分析运动中的诸多内部分裂和理论斗争,其实都与对理性主体的态度有着内在联系。弗洛伊德创立精神分析学之始,就与流行于美国等地区的实验心理学、行为主义心理学有着迥然不同的追求。他宣称,心理学的研究对象依然是人的意识,而精神分析则关注人的无意识,前者研究人在理性条件下的社会行为,而后者则探求无意识的心理过程。在他看来,意识无疑等于理性,意识过程对人的心灵行为起的作用有限,人的绝大多数行为来源于无意识的心理。在此基础上,弗洛伊德才宣称自己发现的无意识等于人的历史上的第三次哥白尼式的革命。他在《精神分析引论》开篇就讲:“精神分析的第一个令人不快的命题是:心理过程主要是无意识的,至于意识的心理过程则仅仅是整个心灵的分离的部分和动作。我们要记得我们从前常以为心理的就是意识的。意识好像正是心理生活的特征,而心理学则被认为是研究意识内容的科学。……然而精神分析却不得不和这个成见相抵触,不得不否认‘心理的即意识的’说法。对于无意识的心理过程的承认,乃是对人类和科学别开生面的一个决定性的步骤。”^①这里他充分说明了精神分析学批判意识心理学也就是批判理性的重要维度。“人的心理过程主要是无意识的”,与“性本能及其压抑是梦和神经症的原因”,“文明就是对爱欲本能的压抑”共同构成了弗洛伊德精神分析哲学的三块基石。在精神分析运动史中,谁否认或者修正了这三个基本观点,谁在弗洛伊德看来就是脱离或者背叛了精神分析的基本精神。

在精神分析运动史上,凡是背离了弗洛伊德的无意识、本我和性本能理

^① [奥]弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书馆2003年版,第8—9页。

论的人都被弗洛伊德看作是背叛了精神分析的本质。从心理学史角度来看,精神分析运动是一个理论发展多有分歧、派系林立纷争的心理学运动。从哲学的角度,特别是从精神分析与理性主体批判的关系来论,真正有着哲学意义的有如下几个学术派别:古典时期的精神分析学,包括弗洛伊德的经典精神分析学、荣格的分析心理学和阿德勒(Alfred Adier)的个体心理学;自我心理学派,主要指安娜·弗洛伊德、哈特曼(Heinz Hartman)和埃里克森(Erik H.Erikson)等弗洛伊德主义的修正主义;社会文化学派,主要指霍妮(Karen Danielsen Horney)、沙利文(Harry Stack Sullivan)等在美国发展的精神分析学派;结构主义精神分析学,主要是拉康学派;马克思主义的精神分析学派,主要指赖希、弗洛姆、马尔库塞等思想家。

(一) 创伤与无意识:经典精神分析学

从精神分析学史来看,弗洛伊德主要的贡献在于发现了无意识,并且指明了人作为看似自明的理性主体,其实并不是由理性逻辑所主宰的。人的很多行为表面上符合现实的理性逻辑,但是弗洛伊德发现在这些逻辑行为背后其实是无逻辑、无理性的,反而是无意识起到了主导性作用。弗洛伊德的发现在达尔文之后进一步打破了人类作为主体的迷误,极大地打击了人的理性。第二次世界大战后,面对毁灭世界和人类文明的大屠杀,弗洛伊德陷入了对人本身的质疑和沉思。人是什么?人类社会怎么了?对这些问题的思考为精神分析学介入社会文化提供了支点。弗洛伊德在“人是无意识、非理性的”基础上,进一步认识到人本身存在着一种自我毁灭的不断“强迫重复”的死亡本能。正是这种死亡本能导致了两次世界大战。因此,在弗洛伊德的理论中,无意识和死亡本能是其哲学的两个支柱。这两个范畴无一不是反思理性主体和批判理性的。

不过,弗洛伊德对理性主体的反思和对资本主义社会文化的批判,很快在他的后继者中引起了反对意见。个体心理学派的阿德勒,曾经被弗洛伊德指定为精神分析的继承人,后来因两个人学术观点的不同而分道扬镳。我们可以试想,如果不是阿德勒的观点对弗洛伊德精神分析学的基本原则有重大偏离或者反驳,弗洛伊德也不会到死都不原谅阿德勒。弗洛伊德认为,个人的成长在于幼年时期所受到的创伤,这种创伤多数是由于对父母的

爱欲需要而遭受的初次打击。幼儿的性创伤像异物一样入侵了儿童的心理世界,围绕着如何认识和控制这个创伤,幼儿才发展了自我和超我,进而操控本我,人格的基本结构由此形成。阿德勒则一方面否定了弗洛伊德关于儿童的性本能理论,另一方面也不承认人格中本我的巨大的决定性作用。他认为,个人的成长在于幼年时期身体各个方面不成熟而导致的自卑感,这种自卑感促使幼儿积极应对社会各方面的刺激,产生一种补偿作用。换言之,用统一的自我来克服自身的自卑感,在相对一致的社会理想的导引下完成自我的社会功能和现实目标。阿德勒的理论直接抛弃了人是无意识的、由本我主导的观点,而在个体与社会的关系上提升了自我的中介作用。在阿德勒之后,人格中自我的作用就成为反对和批判弗洛伊德革命性思想的一个重要理论源头。他实际上是修正了弗洛伊德理论的革命性和批判性的锋芒以适应社会的发展,把精神分析学重新改造成或者发展为温顺的社会心理学。

荣格的分析心理学与弗洛伊德的精神分析学在理论上也有着重大的分歧,但是两个思想家的交恶程度远不如阿德勒与弗洛伊德。假如说阿德勒对于精神分析是一种背叛,而荣格则是一种不被弗洛伊德所理解的发展。弗洛伊德发现,在人类的个体发展中,经常会被梦、神经症等理性无法解释的“失序”状态所控制,在这些病症的背后都隐藏着性的或者欲望的因素。神经症、口误、笔误以及梦就是被压抑的主体之无意识欲望的回归。无意识在主体发展历史中占据了关键的地位。而精神分析的作用就在于,让那些造成神经症的无意识欲望显现出来,让主体自身知晓它。也就是病人通过自由联想展示出无意识欲望的线索,经由精神分析师的选择、解释和整理让病人自己重新组合自己的欲望和改造自己的历史。简单地说,精神分析的过程就是在精神分析师的帮助下使病人自己把无意识的形式变成可意识的内容。可见,无意识在人类主体成长中具有非常关键的作用。

对于无意识在人类主体心理中的巨大作用,弗洛伊德与荣格本身没有任何分歧。但是,弗洛伊德的无意识是属于个体成长史中的个体无意识,而荣格却在前者的基础上发展了一种集体无意识。荣格认为,无意识分为两种类型,一种是属于个体历史中被理性社会所不容的被压抑内容,另一种是

被人类社会所不容的被压抑内容,前者体现为情结的个人无意识,后者体现为原型的集体无意识。荣格在个人无意识中提炼出“情结”这一核心概念,它是指被压抑在无意识内的情感或者情绪的心理聚集物。其实,情结并不是荣格独创的,而是对弗洛伊德无意识中个人遭遇创伤后心理凝集物的一个高度概括。任何一种个人心理经验的创伤总是与难以启齿的欲望、情绪和情感纠集在一起,成为一股强大的神经兴奋流。荣格真正的创见在于把无意识发展为社会—民族文化的一个解码器和阅读器,或者说,认识和理解人类种族文化的一把钥匙就是荣格的原型。荣格认为,集体无意识是人们所意识不到的、种族遗传下来的、植根于每个人心理深处的文化原型。这种无意识是人类的理性思维所排斥和意识所捕捉不到的,它是人类在种族长期演化中普遍存在的保留在神话—文化记忆中的原始意象。经荣格研究,原型有人格面具、阴影、阿尼玛、阿尼姆斯、智慧老人等。与情结相比,这些原型更带有集体性、普遍性、不可知性和强制性,作为人类种族的共同心理模式和心理经验而体现于个人身上。同时,荣格与弗洛伊德一样,也是通过梦的解析来捕捉和分析集体无意识的。毕竟原型还是要通过个人的梦境表现出来,因此分析梦中非个人的象征意象成分,也可以透视集体无意识的真实面目。我们可以看出,荣格分析心理学的集体无意识思想不过是把弗洛伊德个人无意识思想从个人发展为集体、从个人经验发展为社会文化经验而已。如此一来,荣格通过集体无意识实际上就批判了社会文化中的意识性和理性内容,通过个人无意识揭示了人类精神生活的被压抑的内容。换言之,弗洛伊德以个人无意识批判了主体的自明性和理性的傲慢,荣格则以集体无意识和原型批判了社会理性对人类本性中自发性的压抑,其精神分析的结论都是通过梦的解析来释放这种压抑心理,解放人的心灵。

(二)自我与本我:自我心理学

1920年弗洛伊德在《超越快乐原则》一文中提出了死亡本能,1922年在《自我与本我》中把人格的结构分成了本我、自我和超我三个相互依存、相互矛盾的部分。从时间上看,弗洛伊德后期对本我的思考先于对自我的思考,而且他认为自我基本上是沟通本我的本能冲动与超我道德感、社会现实之间的中介环节,是人格中集中处理矛盾和冲突的心理区域。关于本我、

自我和超我的人格结构,其实质思想来自古希腊哲学家柏拉图。柏拉图在论述人的灵魂时,把人性比作一架马车:一匹驯良的好马比喻人的道德,一匹顽劣的坏马比喻人的欲望,驾驭马车的人比喻人的理性。理想的人是用理性控制好道德与欲望的人。弗洛伊德吸收了柏拉图关于人性的三分法。他认为,本我是本能冲动的兴奋能量的储蓄池,超我和自我都要从本我这里吸取能量的支持。本我按照快乐原则行事,不考虑道德感和现实可能性;超我按照道德原则行事,只问应该与否,既不考虑是否满足本能冲动,也不考虑是否满足现实需要。自我则是人的心灵世界与外部现实联系的主要部分,负责在符合超我要求的前提下对本我的本能冲动予以现实的满足。这样自我就成了本能与现实的中介了。与此同时,一旦超我的罪恶感与本我的非正常冲动过于强烈,并与现实发生激烈冲突的时候,就会引发自我的焦虑,克服和处理焦虑,便是自我的一个重要工作即自我防御机制的运作。

不过,由于弗洛伊德饱受两次世界大战的折磨,不仅自己命运多舛,而且看到无辜的人们被无情地屠杀。他曾跟爱因斯坦通信讨论人类屠杀和暴力的问题,交流人性的本源。但是他的结论趋于悲观主义,他把人类的无理性的屠杀归结为人具有死亡本能,不仅迫害他人,也迫害自己。因此,弗洛伊德的后期思想集中在对死亡本能以及压抑爱欲形成文明的探讨上,他对自我及其防御机制给予的理论思考是有限的。尽管如此,这种缺失并没有妨碍精神分析学内部对弗洛伊德自我理论的时代化、社会化和美国化。

对弗洛伊德的修正首先来自于他的女儿安娜·弗洛伊德。虽然安娜同意她父亲关于本我、自我和超我的人格结构划分,但是对于本我与自我在心理中的地位和作用与父亲有较大不同。弗洛伊德一以贯之的核心思想是:伊底的能量标志着有机体生命的真正意图和目的。在他看来,尽管自我很重要,但是其能量依然来自于本我。对此,弗洛伊德说:“本我在哪里,自我就在哪里。”可是,安娜·弗洛伊德却不同意他父亲过于重视本我的力量,而忽略自我的作用。她认为,自我与本我具有同样的本能力量,自我应该限制和调节本我的力量,在精神分析中凸显自我的作用。在此基础上,安娜·弗洛伊德把自我作为精神分析的一个新起点,提出了相对完善的一套自我防御机制,开启了自我心理学。就其理论实质来看,在自我与本我孰重孰轻

的争论中隐蔽的是精神分析的目的和社会意义。对于弗洛伊德而言,精神分析学不仅是一门心理分析和治疗的技术,而且还是思考人类深层心理问题的哲学。他通过心理分析的实践和经验观察,去探索人类为何会自相屠杀、文明社会的根本压抑等问题。因此,他极端重视无意识对理性的批判作用、重视本能(爱欲本能与死亡本能)对社会秩序的冲击力、重视社会对人性的压抑。但是这些对于已经移居美国的心理分析学家来说,过于沉重了,所谓的文明社会对精神分析学及弗洛伊德本人的攻击从来没有停止过。他们指责精神分析学过于主观、不具有客观性和科学性,同时又不能融入社会并有益于社会统一性的建构。在这种背景下,安娜·弗洛伊德对自我研究的出发点,与弗洛伊德大相径庭。她认为,精神分析学自诞生之日起就是在经验基础上的一种以研究无意识为中心的本我心理学。可是一旦把精神分析应用于对精神病或者神经症的治疗,就会暴露出它缺乏科学性和精确性的缺点。因此,安娜·弗洛伊德说:“研究伊底及其活动方式永远不过是达到目的的手段。我们的目的始终如一:即矫正心理异常,使自我恢复其统一性。”^①尽管安娜凸显了自我的重要地位,但是她并没有完全剥离自我与本我的联系。这个工作由后来的哈特曼完成,他建立了自我心理学,使得精神分析学由心理批判理论变成了资本主义主体的心灵矫正术。

1939年哈特曼出版了《自我心理学与适应问题》,标志着精神分析自我心理学的诞生,也标志着把精神分析学发展成为普通心理学的开始。在自我与本我的关系上,哈特曼完全剥离了二者的关系,让自我独立出来。他提出了“无冲突的自我领域”,即自我不再担负调节病态心理冲突的功能,而主要负责人内心与社会相适应的无冲突的部分,例如意识、意向、记忆、思维等传统心理学的对象。对于自我的力量来源,哈特曼认为,自我的能量不是来自于本我,而是来自于一个比本我更为原始和本源的“未分化的基质”。他以未分化的基质概念代替了弗洛伊德的本能概念。基质是一种先天的未分化的生物能,是自我与本我共同的来源,因此自我与本我不分先后,而且

^① 郭本禹等:《潜意识的意义——精神分析心理学》,山东教育出版社2009年版,第154页。

自我比本我更重要。同时,哈特曼认为,自我有自主性。一种为初级自主性,指的是先天独立于本能的冲突的自我过程,比如知觉、学习、记忆等。这些功能从未分化的基质中分化出来以后,就开始了对环境的适应作用。另一种是二级自主性,指的是从本我的冲突中发展出来的,并成为适应健康生活的自我能力,这种技能其实是一种自我对本我的克服和控制能力。当自我从未分化的基质中获取了能量,即人生而获得知觉、学习等自我适应能力,那么相应的,个体为了自身发展而与社会环境的互动就开始了。在哈特曼看来,适应就是自我不断自我改造而与环境互动的进化过程。这个环境不再是弗洛伊德的神经症的病态冲突环境,而是一种新生儿出生就需要融入和处理的正常人的正常环境。为了人与环境的和谐发展,自我必须处理好一系列的问题,其中包括:自我要保持个体与物理环境、社会环境之间的平衡;自我要处理与本我需要之间的平衡;自我还要维系本我与超我之间的平衡;自我抵御本我的入侵;等等。自我在适应环境的过程中,一旦达到了这些和谐状态,那么自我就已经发展了一种个体的综合能力,即不仅能够协调自我、本我和超我的冲突,而且也能够协调个体与外部现实的冲突。这样具有综合能力的自我,就已经成为适应现代社会发展和能够排解现实压力的心理学个体了。

哈特曼的自我心理学,首先以自我排斥了本我所代表的无意识内容,以未分化的基质解构了本能能量,并把它修正为中性化的能量,这样弗洛伊德所赖以自豪的无意识和本我就被抛弃得无影无踪了;其次把自我独立为心理个体,削弱了本我与超我在人心理过程中的地位和重要性,这就等于回避了心理个体与社会现实之间激烈的冲突、压抑与反抗的斗争,换言之,等于以虚假和谐代替了弗洛伊德的革命;最后,哈特曼的自我与环境的互动,其实质不过是对旧心理学比如行为主义、人本主义心理学的一种回归。他的目的也很明确,就是要把精神分析学改造为一种发展心理学。在真正继承弗洛伊德批判和革命精神的思想家看来,自我心理学与其说是一种对弗洛伊德心理分析的修正和发展,还不如说是一种背离弗洛伊德基本精神的倒退。无论是法兰克福学派的马尔库塞、阿多诺,还是法国结构主义学派的拉康、当代激进思想家齐泽克,都持这样的观点。

凸显自我还是本我,以及二者之间的关系如何,这不单是一个精神分析与心理学斗争的焦点,还是主体批判、社会革命与主体统一性的斗争焦点。在弗洛伊德创建精神分析学之初,就有批判和揭露传统心理学之理智和意识自主的初衷。或者说,弗洛伊德的精神分析学是一种以本我为中心的无意识深层心理学,而传统心理学则是以自我为中心的意识心理学。在弗洛伊德看来,本我来自本能能量,等于无意识的巨大潜能,它决定着一个人的心理乃至生命形式。自我等于意识,进而等于社会动物的理性,这是传统心理学的思路。可见精神分析与心理学在创立之初就是针锋相对的。马尔库塞在《爱欲与文明》中揭示了弗洛伊德人格理论的意义,他说:“当心理学撕去了意识形态的面纱而要探索人格的构造时,它就把个体消解了,因为个体自主的人格不过是人类一般压抑的僵硬表现而已。自我意识和理性,依照内部和外部压抑征服并塑造了历史性的世界。它们成为统治的代理人。……这就是弗洛伊德人格理论的破坏意义。……这一揭示突破了现代文化的一道最坚固的意识形态防线:自主个体观。在这一点上,弗洛伊德理论也属于这样一个伟大的批判行列。”^①但是,安娜·弗洛伊德及哈特曼、埃里克森等人的自我心理学派则有意抛弃了弗洛伊德对意识和理性压抑的批判,转而推崇独立的自我功能无疑是为了让精神分析重新心理学化,使精神分析之革命性被社会意识形态所驯化,使被压抑的神经症在精神分析矫正术之后重新回到被压抑的现代理性社会。拉康也在回归弗洛伊德基本批判和革命精神的意义上,反对20世纪50年代处于国际精神分析学主流和权力核心的自我心理学派。他说:“弗洛伊德的经验所确立的主体之功能自一开始就拆穿了借‘心理学’的名声所宣讲的东西——它的准则就是主体的统一性,这也是这种心理学的前提之一。”^②在拉康看来,以美国精神分析协会为首的自我心理学派在政治上无疑是屈从了个人对社会适应的行为模式,从而使早已被内省心理学所抛弃的“无冲突的自我领域”

① [美]赫伯特·马尔库塞:《爱欲与文明:对弗洛伊德思想的哲学探讨》,黄勇、薛民译,上海译文出版社2005年版,第42页。

② 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第172页。

“被兴高采烈地视为浪子们回到了‘普通心理学’的老巢”。

(三)自我与社会:社会文化学派

社会文化学派是指20世纪30、40年代在美国兴起的以霍妮、沙利文、弗洛姆等为代表的精神分析学派。法兰克福学派的阿多诺、马尔库塞等人将其称之为弗洛伊德主义的修正主义思潮。在理论逻辑上,他们继承了自我心理学派的独立自我,并更进一步把自我与社会的关系确定为理论核心。他们认为,人格形成的直接原因不是弗洛伊德所说的性本能和人格的病态冲突,而是源自于社会文化和幼儿成长的环境。

弗洛伊德认为,神经症的形成在于人的意识压抑了不道德的性冲动,这一过程是无意识的。人们恐惧俄狄浦斯情结,惧怕乱伦以及其他非理性的性冲动,因为文明社会不允许这样的事情发生。这在人格中就引发了本我与超我的激烈冲突,自我的力量无法抵御和维系心理的平衡,于是就爆发了神经症。而精神分析对神经症的治疗,即通过自由联想对梦、口误等病症进行剖析发现隐藏在无意识深处的性欲冲动,让病人知晓这个隐蔽欲望,那么病人也就返回正常状态,精神分析就终结了。但是,在霍妮等人看来,弗洛伊德的神经症理论已经过时了。在维多利亚时代的维也纳基督教社会中,性可能是人们压抑自我而得神经症的原因。时过境迁,到了20世纪30年代的美国社会,经济发达、自由竞争、社会危机等造成了人们的各种各样的神经症。在霍妮看来,这些神经症与性关系不大,反而与人所处的经济、文化及社会环境有重要的联系。

霍妮与阿德勒一样,认为儿童的性本能并不是形成神经症人格的最重要因素。她认为,儿童在幼年有一种身心不完善而带来的无能感和不安全感。如果父母对儿童漠不关心或者羞辱,那么他就会有一种基本敌意。基于儿童的弱小又不得不压抑这种基本敌意,久而久之就形成了一种蔓延的孤独感和无力的绝望感,这就是霍妮的基本焦虑概念。为了避免和压抑这种基本焦虑,人就会形成防御焦虑的基本模式,即神经症需要。她在《自我分析》中总结了10种神经症需要,如果人固执于一种或两种神经症需要,而不看现实能否给予满足,那么就成了人际关系紊乱的神经症人格。为什么会形成神经症人格?霍妮认为,其原因正是在于社会文化和人际关系。

她把生活环境分成了两种:一种是文化环境,指人们所共有的社会生活条件;另一种是人际关系,指个体出生后所结成的人际关系。文化环境是个体心理失调的最终根源。人们的基本敌意、基本焦虑等无助感和孤独感在于人们面临的世界是变动不居的、充满了竞争的、生存残酷的等。同时,不同文化间冲突和同一文化内部的矛盾也造成了神经症。在霍妮看来,导致神经症者内心冲突的文化矛盾可以分为三类:第一类是竞争与友爱、个人主义与谦卑精神的矛盾,例如,西方文化一方面强调人与人之间的竞争关系,另一方面又推崇人们之间的互相爱护,二者的矛盾会导致一些具有基本焦虑的人心理遭遇挫折;第二类是人们被鼓动的享受欲望与它实际不能被满足的矛盾;第三类是个人自由与实际的社会束缚之间的矛盾。这些不可调和的社会文化矛盾造成了神经症发生的可能性。

就精神分析的治疗技术而言,社会文化学派的观点大体是,人格的紊乱在于社会文化和人际关系的混乱,治疗需从分析亲子关系、人际关系入手,找到病人属于在何种具体环境下人际关系出现了问题,然后在心理分析师的帮助下建立一个新的和谐人际关系,这样精神分析的目的就达到了。另一位社会文化学派的精神分析家沙利文认为,精神分裂症和神经症的产生,是个体面对自我生活环境的一种反应方式,其关键在于病人的自我系统偏离了正常人格所导致的局限和扭曲。因此,沙利文认为,对于精神病人的治疗实质上就是通过对病人的再教育来协调病人的人际关系,从而帮助他重建健康正常的社会关系。由此观之,精神分析的治疗技术也受到了重大修正:从分析人的梦、口误、自由联想等模式挖掘无意识欲望,改变为分析病人自我与环境、与他人相处的关系模式。这样一来,霍妮、沙利文等就把个体的自我和心理发展放在了人际关系以及社会关系的发展之中了。如此,精神分析学已经失去了其基本的批判精神,而被修正为一种人际关系改良技术了。在美国自我心理学派和社会文化学派大行其道的时候,法国精神分析学异军突起,拉康作为一个声称要回到弗洛伊德时期的精神分析思想家,强烈地批判了自我心理学的倒行逆施。

第二节 拉康精神分析学的主体理论

拉康以批判自我心理学派的立场出现、以追求弗洛伊德的“真理”为目的,融合法国结构主义思想,形成了独具特色的结构主义精神分析学。在拉康看来,弗洛伊德所开创的精神分析学无疑是西方主体性哲学的哥白尼式革命,无意识的发现宣布了笛卡尔式自明主体的虚妄和理性中心主义的自我的膨胀。但是,第二次世界大战之后,安娜·弗洛伊德、埃里克森、哈特曼为了应付资本主义现代社会的心理危机,发展和改造了弗洛伊德关于“自我”的理论,形成了资本主义现代性自我修补术的自我心理学派。拉康把这一学派称之为“弗洛伊德主义的修正主义”,有生之年他一直在与把持国际精神分析协会(IPA)的自我心理学派作斗争,力图返回弗洛伊德的精神分析学,即通过读解弗洛伊德的文本以弘扬他发现人类主体“无意识”的当代意义。拉康认为,精神分析学的历史可分为三个时期:第一时期是弗洛伊德初创的经典精神分析学,奠定了无意识、本我、力比多等在精神分析理论中的地位;第二个时期是美国的自我心理学派,他们以“自我”的同一性来重塑现代性主体,企图恢复被弗洛伊德所颠覆掉的意识心理学的传统;第三个时期就是拉康所开创的结构主义精神分析学,他要恢复被自我心理学派所遮蔽和修正了的弗洛伊德的基本精神和意义,即再次探索无意识的奥秘,揭示主体的基本幻象。

一、镜像阶段的想象主体

拉康对主体的探讨是从幼儿的自我形成开始的,因此人的主体的诞生首先要获得自我的同一性。他的镜像阶段的主体理论主要集中于拉康的《助成“我”的功能形成的镜子阶段》、《精神分析中的侵袭性》、《谈心理因果》等文章中。拉康认为,主体在这个镜像阶段中必须把自己认同为想象性小他者,必须用他人的形象异化自己,将同一性置于身外才能获得自我的形成。

自我如何形成呢?拉康认为,人类的婴儿属于早产,因为还没有形成人类身体的统一性,无法把握自身。在出生后的很长时间内,婴儿也无法完全支配自己的四肢,而是把自己当作碎片或者片断来感知。婴儿的躯体感与

母亲是一体的,无法区分自己的内在世界与母亲为代表的外部世界,这说明婴儿还没有建立起来基本的自我感。但是,婴儿毕竟不同于大猩猩,后者在面对镜中形象的时候,一旦发现镜子后面空空无物,就会转身离开;而婴儿则不同,发现镜中自己或者他人形象则欢欣雀跃、仰倚母怀,兴奋地将镜中影像归属于自己。6—18个月的婴儿对外部世界已经产生了强烈的兴趣,观望镜中形象或者他人形象并且对之产生归属感,这种过程是通过婴儿的格式塔认同建立起来的。

拉康说,称之为镜子阶段的行为的意义在于表现了情感的动力,在这种动力中主体将自己从根本上与自己身体的视觉格式塔认同起来,相对于婴儿身体上的不协调,他人意象或者镜像是一个有益的意象,是一个理想的统一。在这个认同他人意象的时刻,我们会观察到一种婴儿间的经常的情绪反应或叙述:打别人的儿童说自己被打,看见别人跌倒自己却哭。拉康认为,这是婴儿认同于别人之后,他看到他人容貌和表演引发了自己的情感反应。把他人形象误认为自己的形象,进而把自己的形象作为分辨内外的起点,这就形成了自我。

婴儿对他人意象的认同表现了一种象征模式:“我”形成了首要的形式,以后“我”在与他人的认同辩证过程中才得以客观化、充实化,并且以多次认同的形象进入了符号界与其他主体进行主体间的言语交往。拉康进一步说,镜子阶段的功能其实就是意象功能的一个特例,它的作用在于为人类个体建立了躯体与它的感知之间的关系,或者如人们所说,建立了内在世界与外在世界之间的关系。

镜像的出现虽然为婴儿统摄自己的身体和分辨内外世界提供了可能性的途径,但是,婴儿拥抱了他人的形象,把它误认为自己的形象,并把这一形象固定下来,形成了自我。拉康说:“如果我们想要把这个形式归入一个已知的类别,则可将它称之为理想我(Ideal-I)。在这个意义上,它是所有次生认同过程的根源。”^①可是,这个“自我”从根本来说不是自己的,而是他人的,具有强烈的异化性质,是误认造就了自我。这样,在主体的内部就存在

^① [法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,生活·读书·新知三联书店2001年版,第90—91页。

着一种由根本异化所带来的张力:混乱的、不协调的躯体与外在的统一和谐形象之间难免出现裂缝和矛盾,这种格式塔的方式既给予了提前的、早熟的统一形象,但同时也让自我具有了被建构的压迫性、外在性。当自我同一性受到外界相似者的威胁的时候,侵袭性就表现出来了,因为这种相似者的他者形象揭示了外在的形象对内在自我认同的压迫性和矛盾性。也就是说,根据外在性的小他者形象被动建构起来的自我是一个虚妄的主体,它动荡不安、摇摆不定,或者类似于水中的影子,看似同一,实则波动起伏。拉康的自我形成基本上没有进入人类的符号界,也就是没有介入社会层面的符号秩序和律法,基本上属于想象界的事情,因此,齐泽克把这种对小他者形象的认同称之为“想象性认同”。这个认同小他者的形象形成的自我,也就是弗洛伊德的“理想自我”概念,只是在理论的背景上存在差异,从效果上说,拉康的镜像自我可以略等同于弗洛伊德的理想自我。

二、欲望主体

在拉康精神分析学中,主体不仅是有现实感的,而且还是欲望的存在物,因而幻象同样也结构欲望,成为主体欲望的成因。欲望,是拉康精神分析哲学的关键词之一。拉康的欲望超越了弗洛伊德时期的无意识愿望和本能层次,增补了语言学“能指链”和黑格尔“主奴辩证法”的内容,欲望成为与主体性密切相关的概念。同时,从本质上来说,拉康的欲望是属于主体间性的范畴,讨论了在欲望层面上主体间的复杂的交流和对话。拉康的名言“人的欲望是他者的欲望”就说明,在语言层次上,人与人之间的承认是欲望的目的。

拉康对于欲望的精确定义是:欲望不是希望得到心满意足之物,不是要求得到爱,而是第二个因素减去第一个因素所得到的差。齐泽克解释说,欲望是要求中无法化约为需求的东西,从要求中减去需求就得到了欲望。拉康基本上继承了科耶夫的欲望辩证法,提出了“人的欲望就是他者的欲望”的核心论点。从主体间性的角度来看,这一论断包含了下面几层意思。

首先,欲望是对他人欲望对象的欲望。科耶夫曾经说,在本质上,人的欲望对象是别人所欲望的对象。拉康在镜像阶段及以后发展了这一观点,认为幼儿的欲望首先针对的就是同龄人或自己的兄弟姐妹的欲望对象而产

生的。可以看到孩童争夺玩具的时候,如果其他孩童不玩某玩具,他/她也没有兴趣,一旦其他小孩在玩,他/她就马上争吵着要玩,人类成人社会亦然。只有当某事物或者对象成为他人的欲望对象之时,我才会对它产生欲望,比如恋爱中的妒忌等。

其次,欲望就是成为他人欲望对象的欲望。科耶夫说:“只有人不再欲望他人的身体,而是欲望他人的欲望……也就是说,只有当他想要被欲望或者被爱,或毋宁说,想要其人的价值被‘承认’时,欲望才成为人的欲望。”^①人作为自我意识必须得到他人的自我意识的承认,才能成为自在而自为的自我意识,人在本体上需要确证自我的存在,其方式之一就是他人的承认。在精神分析学中,从俄狄浦斯阶段开始到进入符号界,人的基本欲望就是成为他人的欲望对象,即成为他人的阳具(菲勒斯),比如幼儿为了成为母亲的菲勒斯而进行各种努力,在爱情中用各种方法让自己变得“可爱”成为被爱的对象等等。成为别人的欲望对象是我们的根本欲望。

再次,欲望是对(大)他者欲望的回应。在符号界的层面上,欲望不限于某个主体,大他者也是主体。欲望本身表现出一种间性品质:满足或者否定某个主体的欲望成为我的欲望。第一层意思,作为符号界的大他者向主体发出质询,其实就是给了主体某个符号委任和位置,而作为个体的主体则反问:在他者之中,我是什么?我在间性的网络中充当了什么角色?为什么我是你说的那个?这种对大他者的提问,以及主体的“是与否”的幻象,就成为回应符号界质询的一种欲望方式。第二层意思,主体存在于与他人之主体的间性之中,换言之,只有以他人的欲望为前提,我才能理解自己扮演的符号角色,才能产生出我的欲望。比如,孩子的欲望是成为父母对话和交流之中介的欲望,只有孩子在父母的欲望中出现,孩子才拥有欲望,或者说,孩子欲望的是父母欲望他/她的欲望。反之亦然,一个主体的欲望也可以是另一欲望不实现的欲望,比如拉康对“鱼子酱”梦的欲望分析,妇女的欲望就是她的好友的欲望不要实现的欲望。通过这两个例子可以看出,欲望本身就具有间性的品质,如果没有了主体间性,那么也就没有了欲望本身。

^① [法]科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社2005年版,第6页。

最后,欲望是对实在界之缺失的欲望,是对对象 a 的欲望。欲望不是要求的满足,而是对原初快感的剩余物(对象 a)的欲望。当然,对象 a 并不是欲望的直接对象,而是欲望对象之所以被欲望的原因。不过,对象 a 实质上是自身与所掩饰的缺失和虚空的结合,因此欲望所追求的是已经失落的、并不存在的、代表无的剩余。欲望永远在别处存在,主体的欲望总是从一个要求到另一个要求,从一个能指到另一个能指。每个能指都转喻式地与主体之“存在的欠缺”有本质联系,如海德格尔所说人是其所不是者。这就是拉康所说的“症状是个隐喻,正如欲望是个转喻”的含义。

三、被阉割的主体

在拉康的精神分析哲学中,主体 S 是被划去的主体即 $\$$,它表示被语言的符号界阉割的结果。拉康认为,以前的哲学总是认为主体是实体,具有统一性、自明性,弗洛伊德的无意识的发现颠覆了这种笛卡尔式的主体。在精神分析学中,拉康没有用患者或者自我的称呼,而是采用主体这一称谓,因此在拉康的哲学中主体与自我是不同的概念,自我在外延上小于主体,内涵上早于主体诞生;同时主体是分裂的、异化的、被阉割的主体,在这一点上拉康之主体又不同于阿尔都塞的主体之主体化观点。

精神分析学的主体观还得从弗洛伊德对一个经典案例的分析说起。弗洛伊德曾在陪伴一个一岁半的小男孩生活一段时间后,发现这个小孩喜欢玩一种把线板收回来再扔出去的游戏,当他依恋的母亲离开他的时候他就扔出去玩具或者线板,并叫喊着。弗洛伊德后来才明白这种丢失—寻回的“不见了”游戏乃是小孩子重复母亲离开的痛苦而变得主动和坚强起来的精神锻炼。他认为,这种主动去体验痛苦的做法,与心理学的快乐原则相违背,因此这种原因是超越快乐原则,也就是强迫重复原则。“起初,他处于一种被动的地位——他完全被这种体验压倒了,但是通过将这种体验当作一场游戏来重复,尽管这是一种不愉快的体验,他却因此取得了主动的地位。”^①

① [奥]弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,林尘、张唤民、陈伟奇译,上海译文出版社1986年版,第13—14页。

弗洛伊德指出,幼儿的丢失—寻回缠线板的游戏与其母亲的在场与缺席联系在一起。他通过抛扔—收回缠线板,克服了母亲离开的损伤和挫折,把原初损伤的被动体验转换成了主动的补偿。在拉康看来,缠线板游戏的关键在于幼儿牙牙学语的“不见了一在这儿”的能指出现了,这就表明幼儿处于想象界与符号界的接轨之处了。母亲在场—缺席的行为与体验已经在游戏中被噢噢—嗒嗒的符号能指消解了,符号消灭和代替了事物的存在,变成了对事物的谋杀,幼儿基于符号能指的引入控制了被动的体验,但自此自身也被能指所制服。幼儿通过对缠线板的语言能指的控制,成功消解了母亲离开的悲痛和创伤,控制了现实中无能为力的局面,但是与此同时他也被符号能指所控制,能指刻进了主体的躯体之中。正如福原泰平所说:“幼儿叫着‘噢—噢—’的同时抛出缠线板,是抛弃母亲的行为,是消除母亲的欲望,甚至是消除主体自身的本源行为。因此,主体作为内容充实的实体被消除了,取而代之的是主体作为一个缺失者的标记被登记在符号界中。”^①

齐泽克同样也分析了这一经典案例,指出这个游戏展示了符号化过程,主体由此在基本的零层面上进入了语言宇宙。在缠线板游戏中,幼儿借助符号化,焦虑消失了,控制了局面,但是他付出的代价却是“以词代物”,即用意味深长的线轴(能指)代替作为原质的母亲。但是更为重要的是主体在此游戏中被符号化掉了,变成了“\$”。他认为,消失的缠线板并非母亲的替代物,而是主体自身被牺牲掉的一部分,是为进入符号性世界而付出的代价,是主体放弃自己的“一磅肉”。齐泽克说:“真正的牺牲并没有发生在‘外部世界’中,没有发生在符号与客体(代替了母亲的线轴)的关系中,而是发生在这里,发生在我的身上:用来补偿母亲—原质的客体正是我自己的一部分;它真正代表的是我自己的存在的实体完整性的丧失,因为符号化不仅意味着母亲不再是我的直接客体,而且意味着我自己也不再是她的客体。当我开始玩耍 Fort-Da 游戏时,一道不易觉察的鸿沟永远横亘在我这个人的

^① [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年版,第85—86页。

实体性内容与‘自我意识’的空白点之间。就是说,我不再直接等同于我所有的东西(what I am),不再直接等同于我身上的全部特色:我进行自我认同的轴心已经从S(完整的实体性、病态的主体),转移到了\$(被禁止的空洞主体)。”^①

在此,齐泽克强调的是缠线板游戏的符号化不仅是对客体一物的谋杀,更是对幼儿自身前俄狄浦斯阶段的完整性、实体性的谋杀。通过作为语言的能指的介入,主体被剥夺了与母亲一体化的存在状态,取消了主体与母亲客体共存的实体性,即语言能指阉割了主体,代价是主体自身的“一磅肉”。齐泽克接着分析道,只有语言这个肢解工具才能治愈它给实在界造成的创伤,主体丧失了直接现实,以词代物,语言以意义补偿我们,主体成为能指链上的砝码,但是符号永远有空隙和裂缝存在,并且语言难以掩盖主体的快感剩余,这样在语言的口误、笔误、梦和神经症中依然可以看到主体作为欲望的轨迹。

四、主体与对象 a

既然主体在幼儿拥有语言的那一刻成为了被阉割的主体,即分裂的主体,那么对象 a 又是来自哪里?被阉割的主体与对象 a 有什么必然关系呢?拉康在《精神分析的四个基本概念》中提到,对象 a 是某种快感剩余物,是需要进入符号象征域之后留下的痕迹和残余。这与前面对欲望产生的分析相一致,对象 a 是需求客体除去要求所产生的“除不尽的余数”,是原初快感的剩余物,是一些前俄狄浦斯阶段的痕迹。理查德·布斯帕(Richard Boothby)说:“对象 a 最具挑战性的是其界限性,一方面对象 a 奇怪地悬挂在主体与他人之间,既属于二者中任意一方,又不属于二者中任意一方。另一方面,它全面参与了拉康想象界、符号界和实在界三个基本范畴,但是又不专属任何一方。”^②这充分说明了拉康这一概念的悖论性、含混性和广泛

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第33页。

^② 转引自马元龙:《雅克·拉康:语言维度中的精神分析》,东方出版社2006年版,第187页。

性,同时也说明这是一个很难清晰表述的概念。

在前镜像阶段,幼儿与母亲是一体化的,身体与器官是一个分不清彼此的整体。幼儿根本没有意识到自己与母亲是不同的对象,而是认为母亲是自己的一部分,因此乳房首先不是母亲的器官,而是幼儿的器官。但是,面对母亲离开或者母亲不完全凝视自己的时候,幼儿感受到了自己不完全是母亲的欲望对象,或者说自己与母亲是分离的,存在裂缝的。针对这一情况,幼儿产生了焦虑感,即自己到底是谁?

根据拉康的镜像阶段,幼儿此时知道自己不是母亲的阳具,即不是母亲的欲望全部。为了排解这一人类根本的疏离感、分裂感,乳房、粪便、声音等就成了幼儿玩弄在场与缺席游戏的缠线板。乳房可以面对,也可以拒绝(厌食症),粪便可以排泄出去也可以保留,外貌可以显现也可以隐藏(躲猫猫),声音可以不发出也可以很可怕(厉声尖叫),这些因素都涉及在场和缺席,可以称为符号化的能指。幼儿以此来用符号克服与母亲之间的分裂感,同时作为与母亲一体化的幼儿身体以及原初快感也不复存在,进入了符号的漂流之中。部分客体归属于符号界,则意味着幼儿与母体的阉割实现,这些因素都被符号所排斥了,永远都不再完全属于幼儿。对于幼儿来说,乳房、粪便等是自身的一部分,而不是母亲的,一旦失去就会产生极大的焦虑。他们会在想象中把部分客体看作是真实的存在,而不是符号界的交换能指。他们以这种方式来再次谋求其身份的固定性和稳定性。不过,这些因素其实是一种已经进入符号界后留下来的残存碎片,在幻想中幼儿会紧紧抓住它们,因为这可以为孩子在能指无能为力的领域获得某种身份。

语言从本源意义上就不属于我们,与人类的原初快感处于疏离的状态,比如我们对自己的爱人说“我爱你”的时候,有一种异化的不适感,因为语言是他者的私有财产,原本就是一种阉割技术学。面对词语无法指证我们存在、我们是什么的局面,主体便求救于一个企图逃离出疏离语言的对象,即对象 a——它是幼儿成为说话者(他者)的过程中的残留物。因此,拉康指出,一旦确立了($\$ \diamond a$)的基本幻象后,幼儿就在自己的生活中拥有了一种范围或者规则,拉康称之为“绝对意义”。幼儿通过对象 a 找到了自己的身份和存在归属,幻象建立后就仿佛吸引某些特定元素的磁铁一样,建构无

意识的符号认同,因此齐泽克说,真正无意识的认同必须得到幻象的滋养。

从幼儿符号化来看,主体的被阉割与对象 a 的出现实质上是一个双重的过程,是一枚硬币的两面。词语谋杀了物,即缠线板游戏的符号能指化,一方面是用符号替代母体和自身的身体,另一方面也造就了阉割后的快感剩余物,即符号化过程中不能被符号化的实在界的部分客体。幼儿以阉割之身、迷茫之灵去求身份存在问题的开口,最终还是要在对剩余客体——母体的快感残留物的认同中找到解脱。但这一解脱是随着能指的漂流而与人疏离的,存在于欲望的间性之中。用齐泽克的话来说,对象 a 就是幼儿为免除与母体分离之痛苦而献出的一磅肉,此后为了找回这一磅肉就形成了幻象。

对象 a 是主体与母亲一体化的原始快感的剩余之物,这一剩余物盘踞在主体的无意识之中逐渐形成了一个幻象。对象 a 本身是某物与虚空的结合,它开启了主体的欲望之旅。对象 a,是由它自身和它自身的对立面和/或掩饰来组成的。它近似于一个纯粹的短缺和虚空,欲望围绕着它来旋转和运作,它是欲望的对象—成因,同时也可以成为欲望的直接对象。对象 a 是构成幻象的必然成分,而幻象则是欲望形成的根本原因。幻象($\$ \diamond a$)是被阉割的主体与对象 a 成功架构主体之现实的方式。

第三节 符号界与主体

齐泽克的主体性理论是一个系统的整体,也许可以说,从他的第一本英文著作《意识形态的崇高客体》开始,到目前为止,他的学术工作都是围绕着主体而展开的,任何的哲思都离不开主体概念。作为拉康的弟子,齐泽克的主体理论当然继承了拉康的基本观念,不过他在主体理论方面比拉康走得更远。拉康的主体理论是不断发展的,包括想象界的主体、符号界的主体、驱力主体、欲望主体等概念。换言之,我们可能会读出不同的拉康的主体,但是拉康的主体所针对的对象就是笛卡尔式的自明的自我意识和自我心理学派的理智统一的自我。拉康在接受了弗洛伊德的自我与本我的革命性理论之后,接着批判了这种自明的自负的主体,认为主体的意识与无意识

是分裂的,无意识才是真正的主体所在。他引入了索绪尔的语言学,从能指与所指的分离和延移中看到了人作为主体是被语言所决定的。

拉康认为,不是人使用和决定着语言,而是语言决定了人,是语言通过人在言说。在索绪尔看来,能指与所指是声音、形象与概念相互符合的统一体,这就是词语。能指与所指的联系是任意的,换言之,是分离的。而拉康改造了索绪尔的能指与所指的关系,他认为能指自身是变动的、延移的,而所指也是变动的延移的,二者之间没有什么必然的联系,唯一能够固定意义的是出现一个锚定点,这样意义就会出现了。在后结构主义的语言学背景下,拉康认为,主体是语言在自我言说,那么主体就是无意识的语言。换言之,拉康认为,无意识具有语言的结构,就是说人的主体是一种无意识的、漂泊的能指主体。拉康这一阶段的主体理论超越了镜像阶段时期的自我必须通过认同小他者才能形成主体概念的观点。他把主体从想象界带入了符号界,在符号界中,主体就与能指、主人能指、意识形态等密切结合起来了。

齐泽克在前期(指他发表《意识形态的崇高客体》、《因为他们并不知道他们所做的》等著作的20世纪90年代初期)明显接受了拉康的符号界之主体的思想,作为自己思考主体与符号界、主体与意识形态关系的开始。虽然齐泽克在多部著作中都批判了主体化和主体的位置的思想,但是他还是首先把主体放在符号秩序和意识形态的层面来分析。换言之,齐泽克的主体理论与拉康一样,也是流动的、发展的,似乎有多个主体理论,但是其内在本质是不变的,那就是分裂的、空白的、歇斯底里的主体才是当代政治和意识形态中真正革命的主体。

一、想象界的主体:认同他者

关于主体的形成,拉康认为应该追溯到婴儿时代。幼儿出生后自己无法感知自己的身体,他的整个身体处于分裂的、分散的状态,没有统一性。幼儿的身体与母亲的身体是一体的,换言之幼儿根本无法分辨幼儿自身与母体,反而认为母体就是自我,我就是母体,因此当小孩在吮吸奶水和依偎在母亲怀抱的时候,就获得了与在母亲子宫一样的安全和温暖。那么,这种状态下幼儿体验了一种原初的愉悦或者快感,拉康称之为“原乐”。但

是,随着幼儿的成长,与母亲的分离势在必行。被父亲、他人等社会上的事件所迫,幼儿被迫与母亲分离,这就是第一次对幼儿快感的真正阉割,因此幼儿最为痛苦和担心的就是离开自己的母亲。拉康认为,世界是语言构成的,到处存在着流动的话语和符号,那么幼儿在世界中也会遭遇到这些浮动的言语和符号,他会猜度这些语言是什么意思,对于母亲意味着什么。因此,拉康认为,迫使幼儿与母亲分离,即幼儿的原初快感被阉割的工具就是语言符号。幼儿之自我感知到了语言的、能指的力量,就如同弗洛伊德所说的一岁半幼童一样,他对于母亲的离开并不能理智地理解和认识,只能把它视为一种无比的痛苦,但是又要去安抚和合法化这种痛苦,那么就需要语言的力量。他那最早的语言“噢—噢”不仅表达了母亲及其快感离开的痛苦,同时也表达了能指对于这种痛苦的招抚。从这里看来,人类不论是嗷嗷待哺的幼童,还是忙忙碌碌的成人,在内心最深处都无比渴望一种无条件的温情的抚慰,这种抚慰所带来的快乐才能真正渗入和滋润我们的心田。但是,可惜的是人类从出生后不久开始,这种与母亲一体的原乐就被语言所肢解和阉割了,虽然是势在必行的,但这种分离是痛苦的、无奈的。

齐泽克接受了拉康的看法。他认为,人类在遭遇语言符号阉割的时候,也就开始了对于符号界的认同,因为唯有与符号界所代表的父亲、超我、社会及意识形态认同,人类才会离开母亲、摆脱俄狄浦斯情结,从而成为社会所认可的主体。齐泽克同样也分析了这一经典案例,指出这个游戏展示了符号化过程,主体由此在基本的零层面上进入了语言宇宙。在缠线板游戏中,幼儿借助符号化,焦虑消失了,控制了局面,但是他付出的代价却是“以词代物”,即用意味深长的线轴(能指)代替作为原质的母亲。但是更为重要的是主体在此游戏中被符号化掉了,变成了“\$”。他认为,消失的缠线板并非母亲的替代物,而是主体自身被牺牲掉的一部分,是为进入符号性世界而付出的代价,是主体放弃自己的“一磅肉”。齐泽克说:“真正的牺牲并没有发生在‘外部世界’中,没有发生在符号与客体(代替了母亲的线轴)的关系中,而是发生在这里,发生在我的身上:用来补偿母亲—原质的客体正是我自己的一部分;它真正代表的是我自己的存在的实体完整性的丧失,因为符号化不仅意味着母亲不再是我的直接客体,而且意味着我自己也不再是

她的客体。当我开始玩耍 Fort-Da 游戏时,一道不易觉察的鸿沟永远横亘在我这个人的实体性内容与‘自我意识’的空白点之间。就是说,我不再直接等同于我所是的东西(what I am),不再直接等同于我身上的全部特色:我进行自我认同的轴心已经从S(完整的实体性、病态的主体),转移到了\$(被禁止的空洞主体)。”^①

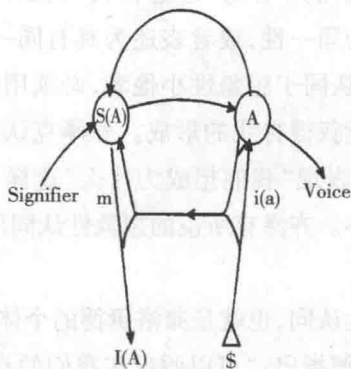
因此,齐泽克对主体的分析是从拉康的欲望图表开始的:带有原初快感的个体经过能指与所指组成的能指链时,被能指所阉割,并由主人能指所缝合,认同符号秩序,个体就变为被阉割的主体。能指链是能指的线性行进与所指的线性行进的连结,也就是整个语言、话语的符号系统。人生来就被命名,被父母和亲属用各种言语称呼,我们已经处于一个流动的能指体系之中。齐泽克认为,当幼儿出现在能指链条中时,他的前主体的与母亲的同一性就被切割了,成为能指链中的能指空位。齐泽克指出:“这个小小说明,已经证明了下列事实:我们这里所处理的是个人通过质询成为主体的过程。在这里,个人是前符号的神话实体,……缝合点是这样一个点,通过它主体被‘缝制’成能指,同时这一点也使个人质询主体,其方式是向其发送某些主人能指(共产主义、上帝、自由、美国)——简言之,在这一点上实现能指链的主体化。”^②简言之,齐泽克在对拉康欲望图表的初级图谱的解读中,指出了个体变成主体的必然性,以及语言符号对于人类原始快感的阉割作用。只有经历了能指的阉割,个体身上残留了一小片快感,这个就是人们以后不断追求构成人类主体性的真正的剩余物——对象 a,齐泽克称之为主体中之客体。个体被语言网络所捕捉,弥散于个体周围的能指不断地游动漂浮,只有一个主人能指才能彻底俘获个体,让个体产生一种符号认同。

当涉及主体认同的时候,齐泽克认为必须结合拉康的形态复杂的欲望图表2(见下页)来理解。

从社会角度来讲,能指链的主体化可以理解为个体被意识形态所缝合

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第33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年版,第140—141页。



拉康的欲望图表 2

成为能指,成为意识形态机器的一个能动元素,而意识形态恰好通过这个能动的“宿主”来运作。在欲望图表 2 中, $I(A)$ 就是我们所要寻求的结果,即经过符号性认同之后的符号界主体, $\$$ 所代表的是被设定的、出世就被阉割的婴儿个体,即被阉割的神话般主体,是人类个体成长史的起点。

齐泽克认为,从 $\$ \rightarrow I(A)$,再从 $I(A) \rightarrow \$$ 的循环过程,说明主体经过一系列的想象认同 $i(a)$ 和符号性的主人能指 $S(A)$ 才达到了符号性认同的社会主体 $I(A)$ 。但是,在符号主体看来,自己是理应如此的,并非经过千辛万苦的磨砺才到达的。从主体的完成性和统一性来看,只有符号界之主体忘却了主体的形成过程,这个认同过程才是成功的。或者说,只有社会主体根本不认为自己处于意识形态之中,那么这样的意识形态(符号界)的缝合功能才是成功的。因此,从完成了的社会主体回溯性地向起始点看,他根本上就是被阉割的主体,所以拉康用 $\$$ 来表示:第一层意思是,主体本来就是虚幻的,根本不存在自明的理性的主体;第二层意思是,从社会性主体完成后回溯来看,就看到了主体之被阉割的状态。

齐泽克把认同过程分为两个阶段:原初阶段的想象性认同与次生阶段的符号性认同。前者指的是连接想象性自我 m 与想象性小他者 $i(a)$ 的横轴即 $i(a) \rightarrow m$ 向量;后者是指 $I(A)$ 代表着符号性认同,代表着主体对他者、符号秩序中的某些能指特征、特性(I)的认同。第一阶段的想象性认

同,也就是弗洛伊德所讲的个体对“理想自我”的认同。人类个体出生以后首先要获得的是自我的同一性,或者表述为具有同一性的自我。主体在镜像阶段中,必须把自己认同于想象性小他者,必须用他人的形象异化自己,将同一性置于身外才能获得自我的形成。齐泽克认为,想象性认同是对这样一种意象(形象),即表现“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。齐泽克所说的想象性认同形成的关键在于以他人形象自居。

第二阶段的符号性认同,也就是弗洛伊德的个体对于“自我理想”(ego-ideal)的认同。弗洛伊德指出:“可以假设在我们的自我中形成了某种这样的能力,使自己从其余的自我中分离出来,并与之发生冲突。我们称之为‘自我理想’——按其功能我们把自我观察、道德良心、梦的稽查以及压抑的主要影响归咎于自我理想。”^①通过弗洛伊德的研究,理想自我与自我理想的差异是显而易见的:理想自我是幼儿以他人形象自居进行认同的最原始感情联系的发生形式,把小他者的自我作为对象来吸收和模仿以填补、丰富幼儿弱小的自我空间,其结果是自我的完善和发展;自我理想是在理想自我初次认同基础上的次发认同,把他者放在自我的位置之上,并且用他者的自我代替自己的自我,他者的自我吞并和霸占了自我的空间,并把社会秩序内化为超我。可以看出,前者是一种有益的补充,后者是一种牵制的吞并。齐泽克进一步认为,幼儿的符号性认同就其实质来说就是主体中超我的形成,反过来说,符号性认同的完成也就意味着社会性的主体建构成功。

总而言之,齐泽克认为,在符号性认同的支配下,想象性认同与之构建了意识形态能指机制,个体凭借双重认同被融入既定的社会—符号秩序中,从而成为具有自主感的主体。当然符号性认同的关键是他/她以某种方式假定存在某种位置或者主人能指,存在某种召唤和“委任”,回应这一召唤或者领取这一委任就演变成了主体。

^① [奥]弗洛伊德:《弗洛伊德文集》第6卷,长春出版社2004年版,第80页。

二、能指主体

我们知道,齐泽克所谓的个体的符号性认同,其关键在于能指链中有一个能够阻止意义滑动的能指,该能指发挥了自我理想的作用。换言之,“自我理想的功用——即象征性认同(symbolic identification)的作用:象征性认同就是认同理想中的(‘虚拟的’)一个点,当主体自己的真实生活变得徒然无效、令人厌恶时,主体从这一点观察自身。”^①也就是说,符号性认同,实质上是个体认同某个象征性的位置,并从这一位置出发去看待和观察我们自己的作为。这一位置是来自父母、老师、领导或者明星、上帝等某个大他者的凝视。弗洛伊德曾经举了他的女儿小安娜吃草莓蛋糕的例子,她生病了,想吃一个草莓蛋糕,于是晚上做梦就实现了这一愿望。弗洛伊德认为,这说明了梦是被压抑的欲望的实现。但是,拉康认为,小安娜做梦吃草莓蛋糕的愿望,恰好说明这不是她自己的欲望,而是父母的欲望。齐泽克指出,小安娜的欲望是成为她父母的欲望对象,也就是说让父母欲望她,让父母关注她,这样一来小安娜之所以享受草莓蛋糕,是因为她父母喜欢看到安娜享受草莓蛋糕。“和吃一块草莓蛋糕的幻见真正有关的是这位小女孩冀欲形成一个身份的企图(一个非常享受父母给的蛋糕的小女孩的身份),而这满足了她的双亲,也让她成为(双亲)的欲望客体……”^②而这个超出了主体的部分,并能够左右主体欲望的就是大他者,即另一个大写的主体。

想象性认同的小他者形象是我们想象中的自我,而鼓励和支撑我们去成为某种形象的大他者,则是符号界中的某个位置。齐泽克在这里指出,主体的构成处于主体的间性反射之中,即处于主体与主体之间。拉康把这种区别称之为言说主体与叙述主体,正如文学中的主人公与叙述者一样。言说的主体是某个文本中想象的自我形象,而叙述主体则是整个讲述故事的人。齐泽克讲了一个灵·拉德拿(Ring Lardner)的短篇小说《谁做的?》中

① [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》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版,第14页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第16页。

的故事来说明主体间性的双重反射。主人公是两对关系很好的夫妇,叙述者为汤姆的新婚妻子,她对汤姆爱恋朋友亚瑟的妻子海伦的往事一无所知,汤姆与海伦曾经相爱,因误解而分手,然后写了很多怀念海伦的诗歌,在一个偶然的机会上,叙述者(新婚妻子)发现了自己丈夫汤姆的“诗情”,于是在聚会时对着亚瑟和海伦朗诵了这些诗,这使她的丈夫目瞪口呆……。叙述者并不知情,但是她最后知道叙述产生了严重的后果。“这就是拉康在断定能指的主体进行的是结构性分裂时所表达的意思:说话主体分裂为她想象经历的无知(叙述者想象着她是与平时一样在光明正大地谈话)与她的言词在这个大他者(the big Other)领域之中所表现出来的分量,即它们如何影响互为主体的人际网络——天真、多嘴之人的‘真理’完全可以成为主体间的横祸。拉康的观点是,这两个层面永远不会完全吻合:将它们分开的空隙(gap)就是结构性的,主体从定义上讲不能控制其话语的后果,因为控制权属于大他者。”^①齐泽克认为,这就是一个主体与主体之间的双重反射的结构,即主体的话语影响他人,而他人根据这一话语又对说话主体产生了反向影响。“双重反射又产生了一个本质上是虚拟符号的点:既不是我立即看到的(‘现实本身’),也不是其他人看到的我的方式(‘真实’的倒像),而是我看别人在看我的方式。”^②齐泽克马上补充说,这处于主体与主体之间的第三个“自我理想”纯粹是虚构的,是拉康所谓的具有交换性质的能指主体。

能指是用来交换的,也就是说在网络符号系统中能指与其他能指进行交互作用才能生成意义。在拉康看来,主体具有无意识的语言结构。换言之,主体被称之为主体的时候,是因为他充当了符号交换体系中的一个能指,即填充了某个能指的位置。因此,齐泽克说:“对拉康来说,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;……要想达到拉康对主体的理解,我

① [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》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版,第16—17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》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版,第17页。

们只需将反射再次反射:主体指明了反射本身又会被反射回‘现实’的虚拟位置。”^①

这一主体间性的虚拟位置,或者能指,就是拉康的缝合点。齐泽克指出:“在符号学过程的层面上,双重反射中出现的自我理想,就等于拉康所称的缝合点(la point de captation)。”^②齐泽克认为,符号界是由漂浮的能指构成的,诸多的能指漂浮在空间中,处于弥散状态。意识形态的天空中就漂浮着民族主义、自由主义、社会主义、共产主义、极权主义、保守主义等能指,同时也充斥着科学、民族、民主、自由等话语,这些都是意识形态的能指而已。但是,这些漂浮的能指需要有一个点来固定下来,这样能指与能指就能够联结在一起,从而形成一个意识形态话语体系。例如,阶级斗争就是这样一个具有交换价值的能指:对于真正的民主而言,它与作为合法剥削形式的资产阶级民主截然不同;对于女权主义而言,对女性的盘剥是阶级条件下劳动分工的结果;对于生态主义而言,对自然资源的破坏和掠夺,是以利润为主导的资本主义生产的必然结果;对于和平运动而言,和平的主要危险是冒险主义的帝国主义;等等。在符号界中,“缝合”发挥着聚集的功能,借助于这一功能,某些能指成为代表其他能指的能指,即主人能指。主人能指缝合了整个意识形态或者符号界,并体现了社会的统一性。

缝合点是什么呢?齐泽克认为,它是一个空的能指,也就是说自身没有所指,其作用纯粹是差异性的、结构性的。换言之,缝合点不是具有所指的具体能指,而是具有结构性功能的、空位的能指——它向所有其他概念“赋予意义”,并因此集聚成(意识形态)意义的领域。我们在德国法西斯主义中也可以找到一个其意识形态的缝合点,那就是犹太人。齐泽克指出,希特勒在《我的奋斗》中指出德国经济危机、民族屈辱、社会解体和道德堕落等问题的答案,就在于其背后有一个巨大的操纵黑手,那就是引发罪恶的犹太人。德国社会的一切问题,通过“犹太阴谋论”得到了解释,忽然间所有分

① [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》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版,第19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》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版,第20页。

裂的、迷惑的问题就迎刃而解了,社会秩序得以恢复,道德得以弘扬,祖国和民族得以复兴。换言之,“犹太人就是希特勒的缝合点;犹太人迷人的形象是纯形式导致的产物”^①。在纳粹意识形态中,犹太人就好比是一个贯穿情节的人物,例如《堂吉诃德》中的堂吉诃德就绝非单纯的角色,更重要的是一个组织人物和情节的组织工具,把各种人物、角色、故事和话语组织起来,成为一个叙事文本。犹太人也是如此,在纳粹的意识形态文本中,犹太人就是一个实体,他能够把散乱的、分裂的德国社会的各种问题串联起来,予以解释。

可以作为缝合点的能指一定是具有交换价值的能指。换言之,即该能指具有社会的意义流通性,可以作为他物或者其他主体的一般等价物出现。马克思在论述货币的时候,指出货币作为一般商品的等价物获得流通性。与货币类似,拉康称主人能指是“代表着另一个能指之主体的能指”。在索绪尔语言学的意义上,能指与所指相对,二者结合起来表示一个符号。拉康改造了索绪尔能指与所指之间的关系:能指 S 指的是由能指所构成的能指链条,所指 s 是能指链运作的意义效果。能指与所指不是固定的、一一对应的意义关系,而是任意连结的差异性关系。能指通过另一个能指来实现其所指功能。能指是相互滑动的、不确定的,它组成的能指链是不断滑行的,当一个能指能够代表其他能指时,就阻止了能指的滑动,即形成了缝合点,该能指就成为主人能指。

拉康—齐泽克的能指主体的关键问题就在于,如何理解拉康所说的“能指是对另一能指表征主体的”。根据吴琼的解读,这句话并不是一个严格的主体的定义,而是一个从能指角度去说明主体的拓扑学表述。拉康在1964年第11期研讨班中说:“如果主体如我所说是由语言和言语决定的,就可以据此认定主体是在他者的场所开始的,因为第一能指就是在那里出现的。那么,什么是能指?……能指是表征(representation)主体的东西。对谁?——不是对另一主体,而是对另一个能指。……只有能指在他者的

^① [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》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版,第23页。

领域中出现时,主体才得以诞生。然而正是由于这一事实,这个主体——在生成主体之前,它什么也不是——被固化成为一个能指。”^①那么,拉康的这段话是什么意思呢?首先,我们应该注意拉康所谓主体不是一个实体,或者根本就不是意识的、理性的主体,而是由言语能指构成的无意识主体。精神分析学认为,主体在根本上就是无意识言语的能指的随意组合,不是主体在言说,而是语言在言说主体。其次,主体就被表述为能指,而语言从诞生的那一刻起,就从来不属于主体,而是属于他者领域。语言对于幼儿主体而言,是一个异己的、阉割快感的符号界。正如拉康所说,当我们对恋人说“我爱你”的时候,心中的所想所感已经被语言所肢解了,因为这组词语境过于复杂,以至于其意义发生滑动而变异了。最后,既然能指是大他者的话语,那么,主体被能指表述,也就意味着主体对某个能指产生了认同,从而完成了主体对另一个主体(大他者)的符号认同。因此,能指不是直接代表了主体,而是代表大他者指代了主体的存在。

他者是能指与能指之间差异性的能指链条,或者说,是意义组合的意识形态。就主体的生成而言,他必须通过对符号界中某个主人能指的认同来完成。主体要想克服俄狄浦斯情结,主要得通过对父亲之名所代表的菲勒斯能指(阳具)的认同,通过认同父亲的律法并在其中获得一个象征性的位置,该主体也就在符号界中注册成功,成为一个主体。“从能指链的方面说,主体生成的过程是某一能指对主体的缝合,缝合意味着能指链的滑动暂时停顿,意味着某一能指对另一能指的替代;换从主体的角度说,某一能指对换主体的缝合同时也是另一个能指在主体这里脱落,这样,主体对某个能指的认同其实也是该能指对主体的切割,是主体与另一个能指的分离……”^②因此,由于主体是能指与能指之间流动替换的效果,能指通过另一能指来表征主体,并不完全和彻底。故而拉康说,主体是被表征的,但也是不能被表征的,因为主体在表征过程中总有某些东西被隐藏。换言之,

① 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第349—350页。

② 吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第351页。

如同吴琼所指出的那样,由于主体被能指表征,也就是能指间的不断替换,而真正的主体是出现在一个能指与另一个能指的间隙,所以主体属于某些能指,又不属于它们。关于这一点齐泽克指出,主体恰好就是能指表征出现的空隙和分裂本身。

那么,在能指表述主体的过程中,一般能指如何充当了主人能指,从而具有了表征主体的作用呢?也就是齐泽克提出的问题:在能指链中,哪一个命名为能指1(主人能指),哪一个为能指2(认识链)?齐泽克的解读从能指概念开始。他认为,拉康的能指差异性不是指能指1与能指2的二分对立,而是指能指1是能指2的不在场。换言之,一个能指是另一个能指的不在场,是位置的虚空。他指出,白天与黑夜并不是对立的,而是黑夜是白天的不在场。拉康用\$来表示“被阻碍的、划掉的”能指,一个能指填充其对立面的不在场,它占据和代表了对立面的位置。“这样我们已经产生了能指公式,所以我们可以理解为甚\$对于拉康而言,同样适用于主体的公式:一个能指(能指—1)代表另一个能指(能指—2)其不在,代表其缺失(\$),即主体。这里的关键问题是,在能指的双边对话中,一个能指永远不是其对立面的直接补充物,但却总是代表(具体化)其可能不在:二者只有通过第三个术语,它们可能不在的虚空,才能形成一种‘有差异性’的关系——认为能指是有差异的,意思是说没有一个能指是不代表主体的。”^①

齐泽克认为,既然每一个能指都能与第一个能指结合,都能代表第一个能指不在的虚空主体,那么,也就是说一开始并不存在主人能指,因为任何能指都能充当主人能指的角色。马克思《资本论》中对于商品价值形式的论述也是如此:首先孤立的商品B表现为商品A的价值表现形式,同时商品A也可以在其他一系列商品C、D、E、F等中找到其等价物。但是,在商品形式中有一种倒置,解决了作为一般商品等价物的问题。换个视角看,也就是商品A可以表征商品B、C、D、E、F……,这样商品A就成了一般价值的等价物。对于能指来讲,也是如此。既然任何能指都能代表其对立面不

^① [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》,郭英剑等译,江苏人民出版社2007年版,第28页。

在的虚空位置,那么,它也能代表其他能指的不在,那么把所有能指的指称主体的功能归之于一个能指,让它代表整体,这样适当的主人能指就诞生了,主体就达到了符号认同。

齐泽克把从一般能指到主人能指诞生的逻辑归纳如下。

- 1.简单形式:一个能指的主体,由另一能指来代表(即一个能指代表另一能指的主体);
- 2.扩张形式:一个能指的主体,可以由其他任何一个能指来代表;
- 3.一般形式:由一个能指来代表所有其他能指的主体;
- 4.金钱形式:(单一)能指的主体由所有其他的能指来代表。

这一逻辑过程的转折点在于,从扩张形式向一般形式的过渡,表面上看来是一个颠倒,但实际上整个表征的逻辑已经转变了。能指表征主体的时候,它并不能完全代表主体,也就是说是一种未完成,甚至于失败的表征。每一个能指都能够表征主体,这无疑是说它们都是一种不尽如人意的表征。最后出现一个可以表征其他能指的能指来代表主体,这个能指其实已经距离主体很远了,它指称了主体不能被表征的最大的不可能性,也就是拉康的指称缺席的能指。因此,齐泽克认为,拉康的能指主体不是一个坚持其背后有实体的主体,而是一个它与其自身的不可能性的一致。换言之,能指主体不过是其表征失败所开辟的虚空。齐泽克也用马克思的金钱逻辑来说明这一主体问题。一般商品等价物可以是交换频率最大、最具使用价值的毛皮和谷物等商品。但是,无论如何用毛皮等去代表其他商品总是存在着不恰当或者误差,那么最后索性颠倒过来了,作为一般商品等价物的货币——金银,反而成为很少或者没有使用价值的东西了。换言之,马克思所谓的“货币天然就是黄金”,不过意味着黄金根本不具备代表其他商品的使用价值,或者说代表了货币自身的不可能性,因此它才天然地成为最佳的货币。这样,某一能指代表了其他能够表述主体的能指,成为主人能指。

三、交互被动性主体

大他者与主体之间的交互作用,也就是哲学界关注的主体间性问题。在这一问题上,齐泽克的视角和观点与哈贝马斯、巴赫金等人完全不同:第一,

拉康的能指主体不同于福柯、阿尔都塞的主体化、主体之位置的主体概念,能指主体是缺席的、虚空的主体;第二,大他者作为主体与主体之间的交流是被动的主体间性;第三,大他者预设了主体的全知全能,因此它预先假定了主体成为理应知道的主体、理应相信的主体、理应享受的主体和理应欲望的主体。

在当代哲学中,齐泽克认为存在着四种主体概念。第一种是哈贝马斯的主体观。他是笛卡尔式的透明的、普遍的、主体间的主体,延续了启蒙现代性中主体的古老传统,是笛卡尔主体的现代交往版本。第二种是福柯的主体观念。他认为每个主体都必须抛弃普遍性的维度,基于自我经验建立主体的模式。福柯的这种自治的、自我生产的主体模式源自于文艺复兴时期关于“通才人格”的理想,这种理想可以控制激情,把自己的生活化为艺术。他认为主体是调停各种力量对抗的机制,可以通过自我设计反抗外部社会规训对主体的压制,进而达到对快乐的享用。第三种是阿尔都塞的主体观。他认为主体与大他者或者意识形态秩序间存在着断裂,主体通过意识形态(大他者)的质询,把自己误认为主体。换言之,个体接受了符号界或意识形态提供的一个社会性的位置,对大他者进行了符号性认同,于是个体成为主体。齐泽克认为,阿尔都塞虽然对以往的主体观有所突破,认识到了主体的分裂性以及与大他者的矛盾性,但是他根本上还是认为主体是存在于符号界秩序中的一个位置,当主体认同了符号位置的时候,前主体的个体就被主体化了。

第四种主体观就是拉康的分裂主体观了。拉康与哈贝马斯、福柯和阿尔都塞的不同之处在于:其他三者都混淆了主体与主体化、主体位置的概念,把主体降低为一种对符号秩序的屈从,“主体总是被(‘书写的’、‘欲望的’……)前主体过程所捕获和穿越,强调的重点在于单个人不同的‘体验’、‘经历’模型——他们将其位置‘体验’、‘经验’为历史进程的‘主体’、‘行动者’、‘行为者’。……有人可能会说,福柯晚年的主要工作就是要详细说明各种不同的知识型,主体就是借着这些不同的知识型,假定其主体位置的”^①。

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年版,第238页。

那么,拉康呢?拉康的主体不同于主体化的主体,而恰恰是抵抗主体化的。拉康的能指主体,并不是指主体在符号界中通过认同获得了一个位置就变成了自主性的主体,而是说主体不是主体位置所带来的丰富性,也不是由此而获得的自我经验或者体验,而是大他者的符号位置与主体自身经验之间的不一致和分裂。换言之,拉康的能指主体并不指向符号的所指,而是体现了符号界之结构中的短缺。齐泽克说:“主体试图在意指再现(signifying representation)中详尽说明自己;再现失败了,我们拥有的不是丰富性而是短缺,由失败开辟的空隙正是能指主体。让我们自相矛盾地说吧,能指的主体是其自身在再现时遭遇失败的回溯性效果;再现时遭遇失败之所以是适当再现它的唯一方式,原因也在这里。”^①齐泽克此处的意思是说能指主体无法与符号界的某一位置完全认同,在认同过程中产生了不和谐、不一致、矛盾冲突,这些大他者与主体之间的分裂才是真正的主体性所在。

从弗洛伊德的理论来看,就容易理解齐泽克所说的主体是个体与符号之间的断裂、空白,是对主人能指认同的不一致了。因为精神分析学从一开始就反对自明的、理性的意识主体,他们认为,意识的主体根本就是启蒙以来理性主义的一个神话。那些看似符合逻辑的、理性的主体,其实决定他们行为、意志和欲望的不是清醒的意识,而是模糊的、好像无意义的无意识。而无意识的发现于那些在常人看来“不正常”的、与日常社会脱序的神经症症状中,例如梦境、笔误口误、各种神经症表现等等。只有通过这些主体与符号界之间的分裂才能知晓真正主体的所在。或者说,拉康与齐泽克的能指主体的理论并没有逃逸出弗洛伊德精神分析学的无意识、分裂的主体的理论传统。正是由于拉康、齐泽克坚持主体是一种与符号界分裂的体验,是一种不可能再现的失败,是主人能指认同中的抗拒,因此他们强烈地反对美国自我心理学派所认为的主体的自我可以通过与符号秩序的某些位置的认同重新塑造新的主体性的看法。

齐泽克认为,能指主体不仅是大他者秩序的分裂、空隙和缺失的代名

^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年版,第239页。

词,而且主体与大他者之间的交往不是一帆风顺的,而是充满了挫折的。按照哈贝马斯、巴赫金等人的主体间性的哲学,主体与另一个主体都是相对独立的,二者地位平等地进行交往和对话。巴赫金就曾经说,人生在世最低限度的存在就是要有两个人同时存在,这样才会有最基础的对话,对话就是人存在的基础。哈贝马斯更是继承了启蒙运动以来的自明的主体性,认为主体应该抛弃把他人视为工具的科学理性,要把他人看作与自己一样的主体,这样主体与主体之间才会出现交往的理性,构建理性、和谐的社会。但是,拉康、齐泽克是在另一种否定性的维度上来探讨主体与主体之间交往对话的,其实弗洛伊德精神分析学从一开始,就在探讨主体与主体之间的交往和对话,只不过这种对话表现为精神分析师与被分析者之间的移情(transference)。因此,齐泽克说:“归根到底,这一秘密是有关移情(transference)的秘密:有必要预先假设它在大他者中的存在。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。”^①那么,在拉康看来,精神分析师如何才能有效避免移情呢?他认为,精神分析师不要接受患者主体的诱惑,不去充当一个无所不知的导师角色,而是沉默以对患者,让患者自己展开无意识的联想,自己揭示自己的主体性。拉康对移情中主体与主体的关系的论述,启发了齐泽克对主体间性关系的思考。

在拉康的思路中,精神分析师对于患者主体而言,实质上就是一个大他者,一个异己的主体;而在二者的关系中,主体对大他者有一种预设,或者对其他主体有一种预设,这种预先假定影响了主体与主体之间的交往。主体的预先假定的逻辑打破了哈贝马斯、巴赫金等人那种透明的、自主的主体与主体之间的互动交往和对话,让主体与主体的交往变成了被动式的交互主体性。齐泽克说:“我们要为流行的‘相互主动性’(interactivity)说法作个补充,为它补上其幽暗如影以及远更为诡异的增补替身,那就是‘相互被动

^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年版,第253页。

性’(interpassivity)的概念。”①“‘交互被动性’其实是‘交互主动性’的另一面。”②拉康的交互被动性不同于哈贝马斯等人的交互主体性或主体间性。交互主体性是主体之间互为主体进行交往对话。而交互被动主体是主体之间被动的相互交往。齐泽克指出,这种交互被动性也不同于黑格尔所说的“理性的狡诈”,后者是通过他者,我自己是主动的,也就是说我可以通过他人而主动:我保持被动,舒服地藏幕后,而他人会为我做一切。无需敲打金属,机器代我工作;无需亲自转动车轮,流水会为我做;人际关系上的借刀杀人等;黑格尔所说的绝对理念无需自己工作,它通过历史中的人物间相互冲突而实现自我。比如,古罗马从共和国向帝国转化的历史必然性就是通过凯撒个人的野心和激情而实现的。这种交互被动性中的主体看似被动,实则通过他人而主动。而齐泽克的交互被动性主体指的是主体看似主动,实则通过他人而被动的状态,即“在相互被动性的情形中,透过他者,我是被动的——也就是,我应允他者(享受欢爽的)被动的面向,但我同时能够保持主动地做我的事(当录放影机被动地为我享乐的同时,我仍能继续在晚上工作;当火山孝女代我而泣时,我能够为逝者的财富做财务规划)”③。

最古老的交互被动性的例子就是古希腊悲剧表演中的歌队。人们在观看希腊悲剧的表演时,感情并没有真正地投入其中,而是歌队代我们发出赞叹、评价、悲伤或者愤怒等。这就仿佛是某个他者可以接管我们最内在的、最自发的情感,并替我们体验它。类似的情况还有民间的被雇佣来的哭丧人,仿佛他们代替我们寄托了对亲人的哀思和悲伤,而我们就可以把时间花在瓜分遗产之类的事情上了。西藏的转经轮也是如此,只要让轮子转动,仿佛就自动代替我祈祷了;强迫刻录电影的录像机在我们没有时间看电视或电影的时候把它们都记录下来,等待有时间再看。可是,我们几乎永远也不会

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第169页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第278页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第174页。

有时间,当电影静静地躺在录像机里的时候,我们也很满足,好像录像机已经代替我们接受存储和观看了电影。

齐泽克说:“我们把最内在的情感和态度移置给某些他人形象,这就是拉康的大他者概念的核心。它不仅可以影响情感,而且也可以影响信仰和知识——他者可以代我知道,代我相信。为了定义主体的知识向另一个主体的这种移置,拉康创造了‘理应知道的主体’(the subject supposed to know)的概念。”^①这个“理应知道的主体”表明大他者或主体都认为对方是应该知道的主体,也就是说预先假定对方知道,是交互被动主体性的基础。弗洛伊德指出,在精神分析的过程中,精神分析师会遇到来自患者的崇拜爱恋或者抵抗厌恶的情感。这种情感实际上是患者在神经症中的对父亲或者其他人的情感转移到分析师身上的结果。他认为,正面的、顺向的移情可以帮助分析师更好地分析患者,反面的移情则会导致患者诋毁分析师,乃至中止分析过程。对于不可避免的移情,精神分析师必须加强自己的权威,通过暗示让病人知晓并克服这种移情,才能达到分析的目的。弗洛伊德本人就在《少女杜拉的故事》中遭遇了杜拉的移情,被分析者杜拉两次中止心理治疗,令弗洛伊德惋惜。不过,拉康认为弗洛伊德对移情的分析有缺陷,移情中精神分析师与被分析者之间是一种主体间性的关系,患者将分析师误认为其心理关系中的一个主体,并产生认同或者抵抗,而精神分析师实际上也默认或者无意识地充当了某个主体,扮演了某个角色,借助于角色的错位展开了患者主体的重构。这种情况下,患者的抗拒或者爱恋无疑把精神分析师当作了一个无所不知的主体,也就是说他们想当然地认为精神分析师是一个无所不知、无所不能的预先假定的主体,而精神分析的失败或者终止都是因为精神分析师自身也有意或者无意充当了那个预先假定的主体。

齐泽克认为,在拉康的“理应知道的主体”基础上,还可以推断出其他三种“理应……”的主体:理应相信的主体、理应享受的主体和理应欲望的主体。

理应相信的主体(the subject supposed to believe),是符号界秩序的构成

^① Slavoj Zizek: *How to Read Lacan*, W.W.Norton & Company, New York London, p.27.

性特征,就是主体相信其他主体的确相信某事或者信仰。在符号界中,某种信念或意识形态能够运作起来,主体不一定是直接去信仰或者相信,而是把自己的信念托付或者移置到其他主体身上,只要他者主体相信某种信仰,那么我也相信。例如,在早期的革命斗争中,很多参加革命的工人或者知识分子,他本人一开始未必相信马克思主义,但是受到了那些真诚信仰马克思主义的革命者的感染,从而认真研读马列主义,进而成为革命者。换言之,齐泽克的意思是,为了让某个信念或意识形态运作起来,我们需要一个信念的最终担保人,某个真正的信徒,不一定直接成为某人,而只要假定某个真正的信仰者存在,信仰就会运作起来。这种理应相信的主体在社会层面上也存在很多,例如“非典”期间,商店各种食品短缺就是按照如下“理应相信”的逻辑发生的:我清楚商店里有货物,国家会保证供应,买回去储存也没什么用;但是其他人(他者)会愚蠢地相信商店缺货了,如果那样的话,商店的货品就会被哄抢一空,就真的缺货了。所以尽管我不傻,但是还要去购买商品储存起来,因为我相信他人相信。

理应享受的主体(the subject supposed to enjoy),或者也叫假定无所不享的主体(the subject presumed to enjoy),是主体认为他者拥有快感或者在享受快感。齐泽克指出:“相互被动性因此必须被看作是主体防卫执爽(enjoy)的原始形式:我把执爽展延给大他者,让大他者代表我被动地忍受执爽(大笑、受苦、享受欢爽……)。在这个精确的意义上,应爽主体(the subject supposed to enjoy)的效果——把执爽移转给大他者的手势——或许甚至比‘应知主体’或‘应信主体’的效果更原始、更接近根源。”^①理应享受的主体或者假定享受的主体的角色,在强迫性神经官能症中起到了基础性的作用。强迫症患者的创伤点在于他们假定在他者身上有一种无法忍受的、无止境的、令人恐惧的享受存在,强迫症的表现就是要阻止他者获得或者享受快感。其实,齐泽克指出,在现实中享受的主体不一定是真实存在的,只要假

① 拉康—齐泽克的术语“enjoy”,大陆学界一般翻译成“快感”,而台湾有些学者把该词翻译成了“执爽”,突出其过度的快感之义。参见[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第174—175页。

设其存在就行了。因此,这种理应享受的主体在政治和意识形态领域大量存在。例如,纳粹反犹太主义的主体的幻象就是——在犹太人身上隐藏了某种本来属于社会共同快感的享用,因此德国纳粹党的不断强迫的责任就是阻止和剥夺犹太人的享乐。同样,当代种族主义意识形态发挥作用的基础也是假定存在着某些种族(黑人、犹太人、阿拉伯人、黄种人等)正在偷偷享用属于我们的快感。

理应欲望的主体(the subject supposed to desire),就是主体以为他者知道如何组织自己的欲望,成为一个阳具。齐泽克指出,如果说无所不享的主体在强迫症中扮演着中心的角色,那么理应欲望的主体则是歇斯底里症者的主体之幻象的模式。在弗洛伊德对少女杜拉的经典精神分析案例中,弗洛伊德认为杜拉想替代K夫人成为她父亲的欲望对象,但拉康指出,对于杜拉而言,K夫人不是她的欲望对象,而是一个洞察欲望秘密、掌握欲望秘密的理应欲望的主体。换言之,杜拉认为,K夫人既被自己的丈夫所爱,也被自己的父亲所爱,那么她肯定知道女人如何成为男人爱欲对象的秘密,也就是如何成为阳具。但是,作为歇斯底里症者的杜拉,她的欲望就是过于依赖另一个他者的欲望来产生或组织自己的欲望,这就是拉康的歇斯底里症的定义:主体的欲望是他者的欲望。这一点在拉康对柏拉图《会饮篇》的解读中也可以体现出来:苏格拉底显然是一个知道欲望秘密的人,他在阿尔基比亚德眼中之所以可爱,就是因为他是一个假定欲望的主体,而后者则是一个拼命想知晓和获得欲望秘密的歇斯底里症者。

齐泽克认为,这四种交互被动性的主体对意识形态运作机制的分析很有用,但这四种主体的基础还是理应知道的主体,其他三种都是它衍生出的主体模式。

第四节 实在界与主体

齐泽克不仅继承和发展了拉康精神分析学的分裂的能指主体的观念,而且更重要的是,他在阐发拉康后期“实在界”哲学思想的基础上,通过拉康的眼睛挖掘和重构了德国古典哲学中的主体性概念。在当代哲学领域

中,对于主体这一概念人们已经批判得够多了,可以说在主体间性、他性等哲学概念的攻击下,主体已经不堪一击了。用齐泽克自己的话来说,就是为了围剿笛卡尔主体(Cartesian subject)的幽灵,一切当代的学术势力都联合起来了。在他所描绘的“围追堵截”的地图中,后现代主义首当其冲,揭露了笛卡尔的主体仅仅是一种去中心的文本虚构效应;哈贝马斯派认为,要抛弃笛卡尔的自明的主体,把傲慢的主体发展为主体与主体之间能够对话、协商的交往主体、间性主体;批判的后马克思主义者认为,笛卡尔的主体具有一种虚幻的自由,这种自由根植于阶级的分裂;女性主义则认为,无性别的“我思”实际上是一种男性的父权形象;等等。不过,这种对笛卡尔的主体的攻击恰好证明:第一,笛卡尔的主体仍然是哲学中最有力、最活跃的知识传统;第二,这些理论都没有批判到笛卡尔的主体的根源处,换言之,都是在笼统地批判笛卡尔的主体,而没有挖掘出笛卡尔的主体的被压抑的向度。

当然,齐泽克明确表示,他所谓的笛卡尔之主体不是那种主宰现代性的自明的、自我的、意识的思考主体,而是笛卡尔之主体被人们所遗忘的起源,即“我思”中被遗忘的、被压抑的过剩内核(excessive)。他认为,现代性的主体建构过程就是对德国哲学中否定性的内核的压制,套用黑格尔的话说就是(理性)与否定一起停留。在这里,否定性不是辩证法的否定之否定,而是根植于人类自身本性中的有关存在本体的虚无和空无。人生而为人则必然要处理这种与生俱来的虚无和否定,如何处理则成为哲学的起源和存在的基础。齐泽克认为,很多哲学家对人的规划必然要说明“我思”内在的某种疯狂的剩余,去处理康德的“恶魔之恶”、黑格尔的“世界的黑夜”,正是由于对这些人类不敢直面的剩余的压制才有了理性的萌芽。而齐泽克批判哲学的任务之一,就是利用拉康的彻底的后结构主义思想彻底清理哲学中主体性构成的悖论,换言之,就是恢复被笛卡尔所压抑的我思中的否定和剩余物的哲学地位。因为正是这些否定性的剩余物才是主体的真正所在。

齐泽克对主体概念的彻底批判性也体现在这里,即深挖德国古典哲学中主体的构成结构上的黑暗之处,彰显真正的主体所在。同时,他的主体概念还是从拉康后期的实在界概念出发,通过批判、改造和重构康德、黑格尔及谢林的主体性思想形成的。

一、实在界

实在界(the real)这一概念在拉康、齐泽克的哲学中无比重要,或者说,该术语可以概括齐泽克的全部哲学内核。但是,当人们询问研究拉康、齐泽克的学者们时,他们可能会沉默以对,或者说太复杂了。的确,实在界本来就属于拉康哲学中的本体论概念,它是一种虚无的本体存在。首先,这一概念理解起来很困难,因为它没有明确的对应物,只是一种非存在、不可能性、完全的否定性、纯粹的虚无等;其次,这一概念在拉康哲学中处于不断流动的、进化的状态,内涵时有变化。

拉康在20世纪50年代认为实在界是绝对抵抗符号化的硬核。实在界是总要回复到粗野的前符号性现实的硬物,是无法被符号驯服的。或者说,实在界与符号界处于一种对立状态中,符号界与想象界构成了人的现实世界,实在界则是前符号现实的存在。当符号界一旦接触到了实在界之后,就会崩溃。按照这一实在界的悖论性,齐泽克指出,三界的结构是:实在界是前符号性的现实;然后是作为现实的符号界,它建构了我们的感知;最后是作为镜像游戏的结果的想象界,是一种幻觉性的现实。但是到了20世纪60年代,拉康对实在界的看法又改变了,实在界成为一种幻象性的存在,而不是什么硬核。实在界与符号界不是泾渭分明的对立,而是实在界会介入符号界之中。20世纪70年代,拉康又提出了“创伤就是实在界”的观念,认为实在界是抵抗任何符号化的硬核,不过它是否在现实中真实出现则无关紧要,重要的是它是一系列回溯性的效果。对于拉康实在界概念的不断变化,齐泽克认为只有抓住其本质的悖论性的特质才能理解它。

首先,实在界是一种原初快感。按照精神分析理论来说,婴幼儿在与母体的一体中滞留和体验了原始的快感,这种感觉是未曾分化的原始快感。当婴儿离开母体,幼儿离开母亲,孩童进入符号社会,那么这种快感随即被言语所阉割,散失而去,不复存在。此后,个体在成长过程中如果遇到了能够激发其欲望的对象,那么该对象身上无疑存在着被阉割所剩余的东西,即剩余的快感剩余物——对象a,对象a就成了人的欲望客体的成因。有了对象a,人才有欲望。那么这种原始快感是否真正存在呢?反正我们现

在无法测量到,或许只是哲学—心理学层面的本体论的预设,但是它的确是支撑人的欲望机器的支点。就群体心理学来说,弗洛伊德所谓的弑父就是社会层面的实在界。一群儿子为了获得母亲和姐妹的性爱,而密谋杀死了自己的权威父亲——一个拥有权力、占有所有女人的男人,但是弑父之后并未获得性的解放,反而发现造成了儿子们之间的无序的残酷的竞争,这样他们就共同纪念父亲,重新推举权威,实行乱伦禁忌和族外婚。精神分析学的这种原始社会文明的起源神话,已经被人类学家证明不是真实的存在,但在精神分析学和心理学上,无疑还是正确的,是一种心理真实。那么,弗洛伊德所谓的弑父就成为了一种对不可能的原始快感的禁忌,这种原始快感并不存在,但是正因为有了对它的禁忌,所以快感产生了并生产了新的快感。

从快感的维度来看,实在界与符号界是一种拓扑学关系。“实在界既是坚硬的难以渗透的内核,它抵抗符号化,又是纯粹的空幻性的实体,它本身并不具有本体论的一致性。用克里普克的术语说,实在界是一块坚硬的石头,它绊倒了每一次符号化的企图,实在界是坚硬的内核,它在所有可能的世界(符号宇宙)中都保持不变;但与此同时,其身份是极不稳定的;它作为失败、迷失了的某物固守于阴影中,一旦我们把握了它的实证特性,它就立即进行自我消解。”^①也就是说,对于实在界与符号界之间的关系应该从两点来理解。一方面,实在界是符号界的符号化过程的出发点、根本和基础。实在界在某种意义上先于符号界而存在,实在界之符号化是指语言符号对个体生命之实在界快感的切割、排除和压制。孩提时代的幸福来自于与母体的水乳交融的原初快感,一旦进入语言之中,就像弗洛伊德所说的扔线板游戏,表明了对人之实在界快感的阉割,这就是人之初实在界的符号化的开始。另一方面,实在界又是符号化过程的残余和废品,是逃避符号化过程的剩余物。换言之,实在界在这个意义上又是符号界的产物,这一产物就是作为人类欲望对象—成因的对象 a ——实在界快感的剩余物。人类的欲望循环是围绕着这个对象 a 而启动、展开的,例如齐泽克分析希区柯克的电

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 年版,第 230—231 页。

影《迷魂记》中斯科特对玛德琳的欲望就是在追求玛德琳身上的那个金色卷发,即在快感的对象a的激发下产生的。因此,齐泽克说:“用黑格尔的术语说,实在界既是被符号界预先假定的,又是被符号界提出来的。……快感是符号化正常运作的基础,但它又是被符号化所倒空、肢解和构造,与此同时这一过程还产生出了残渣、残余,它们就是剩余快感。”^①

其次,实在界还是一个虚无与存在的悖论性的本体概念。齐泽克说:“拉康所谓实在界所存在的悖论在于:它是一个实体,尽管它并不存在(这是从在‘真正存在’、在现实中产生这个意义上说的),但是它具有一系列的特性——它具有某种结构上的因果关系,它可以在主体的符号性现实中创造一系列的结果。”^②该处的实体不是指实际的存在物,而是西方哲学中的作为本体的实体概念。“这就是实在客体的精确定义:一个本身并不存在的原因——它只能呈现在一系列的结果之中,但总是以某种扭曲的、位移的方式呈现出来。如果实在界是不可能的,那么,要借助于其结果而去把握的,恰恰就是这种不可能性。”^③通过齐泽克的这两段解读,我们知道实在界不是一个现实的存在,而是一种本体的不存在的实体。他举例子说,在拉康看来,实在界也可以是上帝——上帝虽然很完满,但是并不存在,它是宗教符号界的核心空无。空无不是什么都不存在,不是什么都没有,而是一种否定性,一种不可能性。齐泽克认为,实在界类似于康德的“物”,拉康说:“这个物总是由空所代表,这恰恰是因为它不能为任何别的东西所代表,或者更确切地说,是因为它只能为别的某个东西所代表。”^④换言之,实在界是人存在的无意义的虚空,它在精神分析学中的别名就是死亡本能,或者死亡驱力。一方面个体生命为了生存而激发出爱欲本能以保存和繁衍物种,另一

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年版,第231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年版,第222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年版,第223页。

④ 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第453页。

方面发现有机体为了死亡也可以自我毁灭。这种自我毁灭的、归于无机界的本能,被弗洛伊德命名为以强迫重复为原则的死亡本能。这种死亡驱动力,就是齐泽克所讲的人本身中存在的一种否定性,而这种否定性来自于人自身存在的虚空、空无、无意义的存在本体中。换言之,弗洛伊德和拉康揭示出,人存在的根源不在于生存本能,而在于人的非存在性,即如何应对空无的挑战。空无就是拉康和齐泽克所说的实在界。

从实在界的悖论性来看,实在界与符号界呈现出不同的关系。齐泽克指出,正是因为实在界就是空无本身,所以它不是短缺,而是丰盈性本身。或者说,实在界本身无所谓短缺与否,短缺和匮乏只是由于符号界引入时,才呈现出了符号界的短缺。换言之,实在界是符号界的一个虫洞、空洞、缺口和空隙,而实际上符号界的开端正是围绕着这个空洞而建构的。例如美国的9·11事件,它是突发的恐怖事件,但是带着极强的快感,它作为美国符号界或者意识形态秩序的一个缺口而打破了美国是最安全、最强大的想象;然而事件发生后,各种不同的媒体和话语赶紧对它进行缝合、驯服和解释,最终很快建构了一套当代美国反恐主义的政治话语和意识形态。但是,实在界又是符号化的剩余物,是一种惰性的呈现,或者说实在界本身不过是空隙、短缺、根本否定性的体现而已。“它无法被否定,因为就其实证性而言,它本质上只不过是一个纯粹的否定、空无的体现而已。”^①还以美国的9·11事件为例,美国围绕着这一爆炸性事件建构起了新的政治、经济和社会秩序,也就是说更新了其符号界和意识形态秩序。但是,事与愿违,美国并没有因此获得永久的幸福和安定繁荣,2008年的金融风暴及随之而来的经济危机再次显示了资本主义的脆弱性和不稳定性。换言之,美国资本主义社会就其本身来讲,必须不断地应对来自实在界的干扰——经济危机,这一实在界的否定性无法根本消除,只能不断地应付,用各种符号和话语去驯服它、压制它,但始终无法完全抹去。就这个角度而言,资本主义的根本性的经济和政治危机才是美国的实在界,而9·11事件不过是实在界的一小

^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年版,第232页。

片,而美国就利用这一实在界之剩余物建构了其意识形态,以此来缝补和填充实在界对美国的打击和召唤。

最后,从创伤的角度而言,实在界是一个创伤事件,而符号界则是对此事件的合法化。根据精神分析学理论,幼儿离开母亲本身就是一个创伤事件,针对这一创伤事件幼儿才有了扔线板的游戏,即用语言弱化、驯服伤口,这样才诞生了自我和主体。正如雅克—阿兰·米勒所言:“实在界的地位是肉体偶然性的地位,又是合乎逻辑的一致性的地位。”^①齐泽克的解释是,实在界是一个偶然性的创伤事件,同时它又是符号界建构的起因。就社会而言,某一个稳定的符号界已经存在,意识形态秩序已经建立,比如纳粹统治前的德国、革命前的俄国等。但是,一个偶然性的事件就会成为社会的创伤,譬如法国大革命、十月革命等。面对这种偶然性的事件,现符号界或者意识形态已然失效,无法进行有效阐释。于是,革命之后的社会就从革命的或者保守的角度重新开始理解和解释,这就是新符号界的产生。因此齐泽克指出:“实在界是偶然遭遇所造成的冲击,它瓦解了符号机制的自动循环;实在界是一粒沙,它阻止了它平稳地正常运作;实在界是创伤性遭遇,它毁灭了主体的符号世界的平衡;但是正如我们在有关创伤问题的讨论中所看到的那样,作为整体偶然性的侵入,创伤性事件是无法呈现出其实证性的;它只有在事后才能作为逃避符号化的一个临界点,被合乎逻辑地构建出来。”^②因此,齐泽克总结说,无论从快感、创伤,还是从空无的维度来看,实在界都是一个悖论性的概念,它是一个并不存在,然而却拥有一系列属性的实体。

那么,这个并不存在的实在界如何显现呢?拉康在研讨班报告《再来一次》(*Encore*)中指出,只有通过形式化的僵局,才能把实在界记录下来。齐泽克对此的解读是:实在界是一块石头,每一次形式化的努力总是被它绊倒,不过正是这一失败的行为记录了实在界存在的痕迹。这个逻辑如同康

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年版,第233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年版,第233页。

德对恶的定义,我们不知道恶的存在,但是人有时会感到一种羞愧,这种惭愧就证明有不同于善的一种东西存在,那就是恶。换言之,我们能记录下来的仅仅是遭遇实在界的一次失败,是对实在界的不可能性的一次默写。拉康的全部观点在于:实在界是对其进行记录的不可能性而已,它本质上什么也不是,是某种符号界的结构性空缺。齐泽克指出,对这种实在界的空缺进行记录的就是主体。他说:“实在界……只是一个空隙,是标志着某种核心不可能性的符号结构的空无。正是在这个意义上,我们才能理解为什么拉康用了谜一般的语言,把主体定义为‘对实在界的应答’:借助于主体的符号化失败,我们可以记下、包围主体的空隙位置,因为主体不过是他的符号化再现过程的失败点而已。”^①

二、实在界主体

齐泽克始终认为拉康的分裂主体不同于后结构主义的主体位置(subject-positions)的观念,阿尔都塞和福柯等哲学家虽然认为主体与符号界(即福柯的宰制权力和权力话语,阿尔都塞的意识形态国家机器)存在着巨大的裂痕和矛盾,但主体最终还是简化为某一个主体化的符号位置。拉康的主体是一种指称匮乏和短缺的能指主体,实在界是原初的空无本身,那么主体仅仅是这种空无对他者召唤的结果。换言之,拉康的能指主体不同于后结构主义的所指主体,它不是意义的承载者,也不是行为的主动者,而是符号再现中的一次错误位移,是能指表述实在界的一次失误。

那么,实在界与主体是什么关系呢?齐泽克指出:“主体是对实在界的应答,主体不是一个问题,而是一个回答,是实在界对他者、符号秩序所提出的问题的回答。提出问题的不是主体,他不可能回答他者的问题,而主体正是这种不可能性的空白。”^②齐泽克引用阿隆·博登海默(Aron Bodenheimer)的著作《为什么?论质问的淫秽性》(*Why? On the Obscenity of Qus-*

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年版,第236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年版,第244页。

tioning)与阿尔都塞的意识形态质询来说明主体的结构。

博登海默认为,在我们提出问题的时候,提问的形式本身带有一种淫秽的质询性质,而这一性质与问题的内容无关。例如,一位威严的父亲比如卡夫卡的父亲询问孩子:“你都干了些什么?”“你去哪儿了?”“这个黑色的污点是怎么回事?”……,即便孩子能够据实回答:“我放学了跟同学一起学习”,但是依然在形式上担负一种罪责。这种提问实质上是对被质询者的一种主体性的侵入,公开暴露和脱光被质询者。博登海默的提问与阿尔都塞在《意识形态国家机器》一文中所指出的意识形态对主体的质询具有异曲同工之妙。阿尔都塞的质询神话:当你在大街上行走,突然背后警察说:“说你呢,你!”你会转身应答,那么这就是意识形态对无名主体的质询,应对这种质询就会陷入意识形态秩序的陷阱,从而把自己缝制成为意识形态的主体。齐泽克认为,这种质询并不在于获得某种真实的答案,而是就质询本身暴露了被质询者的主体的无能。反过来也是一样,例如小孩子也质问父亲:“为什么天那么蓝?为什么要下雨?我还不明白为甚?”孩子的问题并非是要获得某种真实的科学的答案,但其不断追问的形式本身却暴露了父亲作为权威的大他者的无能为力和虚空所在。即使我们有确切事实,但是为什么面对质问的时候,我们还会无言以对呢?还会无能为力呢?这是因为提问本身不是针对回答,而是颠覆了我们的符号位置,暴露了我们作为主体的能指与意义的所指不符合。比如,学生一再追问老师某个问题,实质上就颠覆了老师所占据的符号界的知识主体的位置,逼迫出这一能指不能完全与主体的概念相符合。那么主体何所在呢?齐泽克指出,主体就是回答不出问题的不适应和尴尬,因为这种符号位置与所指意义的分裂才暴露出主体的迹象。

齐泽克在《延迟的否定》(*Tarrying with the Negative*)中曾经举了好莱坞电影《银翼杀手》(*Blade Runner*)的例子来说明主体是符号与自身的不一致性。瑞克·戴克(Rick Deckard)是专门清除造反的复制人的秘密警察杀手,他受命去杀死一批复制人,其实他自己就是新的自认为是人类的复制人。在对女复制人瑞秋(Rachael)的人类测试中,瑞秋回忆了温馨的童年,但是戴克告诉她这不过是被植入的人类记忆,她依然是个复制人。这里的

问题是人类与复制人之间的区别是什么呢?复制人可以拥有人类的记忆,并且自认为自己是人类,这不是最完美的意识形态质询成功的主体吗?《银翼杀手》中的主体就是指那些复制人在证明其自身是一个具有确定的、实体的内容时,他才成为了主体,不过这恰好是主体的妄想。换言之,确认自己为符号界的一个位置,并填充这一位置,这样的主体正好就是阿尔都塞式的主体化之主体。但是,齐泽克认为,当得知瑞秋自己不是人类,戴克默默哭泣的时候,戴克才成为了主体,因为他体验到了主体与符号界的不一致或者分裂:即我不能确定我是否是一个机器人还是人类,这种折磨人的不确定和怀疑本身恰好使得我成为一个人,一个主体。拉康的“我思”正好与笛卡尔的“我思”相反,他的意思是我思处我不在,也就是说主体并不是符号秩序中的某个身份和位置,而是抵抗或者分裂了自我与位置,这就是被划杠的主体。换言之,主体出现在其符号位置和象征身份崩溃之时。

博登海默的提问与阿尔都塞的质询都迫使主体质疑自己的符号位置和象征身份,并暴露了主体之自我的无知和被动性。齐泽克说:“问题之所以令人感到羞愧,是因为针对我内心深处的隐私内核,弗洛伊德称之为我们本质之内核(kern unseres wesens),拉康称之为原质。问题针对的是我内部的这个陌生躯体,而这个陌生躯体‘在我之中而非我本身’(in me more than me),它既是极端内在的,同时又已经外化了,拉康为它创造了一个新词称之为‘外密性’(extime)”^①。这里涉及的问题是,主体遭到质疑的时候,即我不是你所说的那个东西,那么我是什么,换言之,在主体内部决定着主体的而又不是主体自身的东西是什么?这就是主体之部分客体,也就是拉康的对象a。关于对象a或者主体中的客体,拉康曾经用柏拉图《会饮篇》中亚尔西巴德爱慕苏格拉底的话语进行辨认:隐藏在苏格拉底这个森林丑怪之王身体内部的是秘密神像、丰富的宝藏(agalma),即主体无法把握的、无法客体化的客体。这一客体,就是处于主体中的实在界的遗留物,即一小片的实在界。对象a是无法被符号化的剩余,体现了恐怖的实在界快感,它在

^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年版,第246页。

引起我们欲望的同时也激发了我们的羞耻感。而提问和质询正是要质询主体之内何为主体的东西,但是主体中没有所谓的主体性,反而具有客体性,因此这样的提问具有淫秽之维度。齐泽克说:“这样的问题具有其淫秽之维,它针对的是外隐内核,针对的是存在于主体之中的某物而非主体之自身,针对的是主体中的客体,而主体中的客体是客体的构成因素。换言之,没有负罪感的主体是根本不存在的,只有主体因为他自身和他内部的客体而感到羞愧,他才会存在。……我们重申:主体是(客体的以及创伤性内核的)实在界对大他者所提问题的回答。”^①

简而言之,大他者向主体提供了一个符号位置,并且向主体提出质询:你是否是这个象征身份?如果主体认同了符号委任的话,那么如阿尔都塞的意识形态质询一样,个体就被符号界成功地建构为主体了。这样的主体并不认为自己是被动的、被建构的,恰好相反,他认为自身是主动的、自由的主体。就好像那些自认为自己是人类的复制人一样,这才是符号界、意识形态秩序建构成功的真正主体化的“主体”。但是,如果大他者的提问让主体感到惭愧、不安甚至抵抗,那么也就是该问题暴露了主体内部的客体,即提出符号身份的那部分是依然留在主体之中的客体,正是这一客体支撑了主体的存在。但是,这个小客体(对象 a)的存在,主体自身并不承认或者没有意识到,这样主体就会陷入符号界的质询与实在界之剩余之间的分裂之中。换言之,符号界的提问是对主体的象征身份的提问,在主体内部实在界以小客体——实在界的一小片剩余来应答,这样符号界与实在界的不一致或者分裂,正好显示了主体的存在。面对淫秽性提问和质询,所体验到的羞愧、不安、紧张,恰好是主体自身。齐泽克指出:“所提问题在被提问者那里使其感到羞愧和有罪的感觉,它分割被提问者,并使其歇斯底里化,而且这一歇斯底里化构成了主体:主体的身份就是歇斯底里性的。”^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 年版,第 246—247 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 年版,第 247 页。

第四章 意识形态批判理论

从卢卡奇、葛兰西到当代的拉克劳、巴迪欧、阿甘本等,大多数西方马克思主义理论家都很关注意识形态问题,并对此进行过各自的思考。不难看出,马克思更多是在否定性意义上看待意识形态的,他甚至认为意识形态就是统治阶级为了掩盖其阶级剥削和压迫而提出的谎言。卢卡奇认为工人只有有了阶级意识,即阶级的意识形态,才能真正走向解放自我之路。葛兰西根据意大利共产党的革命实践提出,意识形态的实质在于争夺社会的文化领导权,这项任务则应由党的“有机知识分子”来完成。阿尔都塞则认为,意识形态不只是一套思想观念,而且有与之相配套的各种物质载体和习俗实践。后者就是他所说的意识形态国家机器,譬如教会、学校、家庭、传媒机构等。在这些机器中所呈现的一套话语与形式混合的仪式质询,将单个的个体召唤并建构成意识形态主体。当代西方后马克思主义者拉克劳则认为,意识形态不过是一个充斥着话语的霸权空间,任何主义或者知识体系都可能充当一种主人能指(master-signifier),即一种意识形态的核心观念。

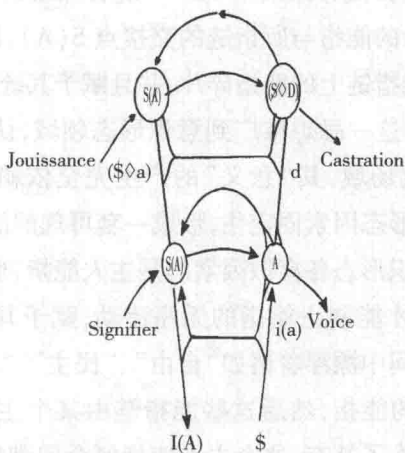
第一节 意识形态理论的突破^①

齐泽克融合了马克思、阿尔都塞、拉克劳和拉康等人的相关思想,形成了独具特色的意识形态理论。他对传统意识形态理论进行了彻底改造,即用拉康的结构主义精神分析学方法重新研究和建构了一套新的精神分析意识形态话语。齐泽克认为意识形态是分层次的结构。处于“表皮”的是作为意识形态形式的话语层(ideological discourse),这一层次的意识形态还在人们的意识中起作用,表现为各种意识、思想和话语的斗争;其背后就是无意识状态作为社会真实存在的意识形态幻象层(ideological fantasy),它遮蔽或改造了真实的社会分裂和对抗;而支撑话语层和幻象层的,则是作为欲望经济学的快感层(enjoyment)。他认为意识形态不过是社会完整性、一致性的表述体系,真正的驱动力和来自“实在界”的行动(act from the real)是可以解构或者颠覆这一意识形态秩序的,但驱动力层依然属于反意识形态的意识形态批判。齐泽克根据拉康的欲望图表4(见下页),把精神分析意识形态分成了四个层次:话语层、幻象层、快感层和驱动力层;此处的“层”也可以理解为“界”,不单是层层递进的,更像齐泽克所说的拉康的“三界结”(想象界、符号界与实在界)一样是一种拓扑学的“纽结”结构。

我们可以把齐泽克所说的意识形态的话语层理解为拉康所说的“想象界”,幻象层理解为“符号界”,快感层与驱动力层则明显处于“实在界”之中。如此一来,意识形态就不再是一个凝固的、僵硬的层累结构,而是一个旋转的、相互介入的纽结结构。齐泽克把驱动力层与“实在界”放在解放意识形态的革命行动的实践层面来展开。

齐泽克意识形态理论中作为意识形态形式的话语层的“缝合”思想,不只借鉴了拉康的概念,还直接借鉴了拉克劳和墨菲(Chantal Mouffe)的“霸

^① 意识形态理论是齐泽克哲学思想中极为重要的部分,目前国内外关于齐泽克意识形态理论研究的著作和论文相对较为集中。2009年,笔者在人民出版社出版《齐泽克意识形态理论研究》一书,按照齐泽克对拉康欲望图表的解读逻辑总结了齐泽克的意识形态理论。为了避免重复,笔者在这本书中只是简略地勾画齐泽克意识形态的概貌。



拉康的欲望图表 4

权接合”理论。拉克劳指出,以齐泽克为代表的斯洛文尼亚拉康学派“坚持不懈地指涉意识形态—政治领域:它对意识形态的运作机制(认同、主人能指[master signifier]的作用、意识形态幻象)所作的描述和理论化,它对‘极权主义’及其不同变体(斯大林主义、法西斯主义)予以限定的企图,以及对东欧社会中激烈的民主斗争的主要特征的概括,都可以证明这一点。拉康的缝合点这一概念被设想为基础意识形态的运作;‘幻象’成了一个想象丰富的电影脚本,它遮蔽了基本的分裂和对抗,而社会领域正是围绕着分裂和对抗构建起来的”^①。与之相应,齐泽克也明确表达了对拉克劳和墨菲的领导权概念所打开的意识形态研究空间的欣赏和借鉴。他写道:“是什么创造并维持了既定的意识形态领域的同一性,使它超越了其实证内容所有可能的变种?《领导权与社会主义策略》一书对于这一至关重要的意识形态理论问题,勾勒出了也许最为明确的答案:众多‘漂浮的能指’,众多原型意识形态因素,被结构成一个统一的领域;这是通过某一‘纽结点’(nodal point)——拉康所谓的缝合点——的干预完成的,它将它们‘缝合’在一起,

^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 年版,第 3 页。

阻止它们滑动,把它们的意义固定下来。”^①缝合点或锚定点,是拉康欲望图谱的第一图表所展示的能指与所指链的交接点 $S(A)$,即有意义的能指,它往往回溯性地固定能指链上的能指碎片,并且赋予其统一的、可以理解的意义。齐泽克把拉康的这一思想推广到意识形态领域,认为意识形态也是众多漂浮的能指的开放场域,其“意义”的产生完全依赖于缝合点的凝聚功能,后者把各种意识形态因素固定住,形成一套可理解的话语体系。在齐泽克看来,能够缝合意识形态各离散因素的是主人能指,也是一个没有具体所指的能指,惟其如此才能制止能指的无序流动,赋予其他能指以意义。例如,在意识形态的空间中漂浮着诸如“自由”、“民主”、“民族”、“国家”、“正义”、“和平”等众多的能指,然后这些能指链由某个主人能指比如共产主义,或者新自由主义作了补充,这个主人能指便会回溯性地决定其自身(共产主义或者新自由主义)的定义和意义。齐泽克指出:“这就是‘缝合点’的基本悖论:‘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……与此相反,它是一个在所指领域里代表着能指的代理因素。本质上,它只是纯粹的差异,其作用是结构性的、执行性的,简言之,它是没有所指的能指。”^②

主人能指缝合了漂浮的能指,回溯性地给予能指链以意义。换言之,某一作为纯粹差异的意识形态能指,也即拉克劳所说的作为“空场的普遍性”,结构了社会漂移的意识形态因素,构建了意识形态的统一性。这个意识形态结构的过程,在齐泽克看来是极其复杂的,其中意识形态秩序要发挥作用必须通过人来实现,也即需要通过主体对意识形态(符号界大他者)的认同来产生效果。一旦某主体站在大他者的凝视位置来看待世界和自己,那么他就被缝合在了意识形态链条之上。这一符号认同过程,在阿尔都塞的理论中就是意识形态国家机器对主体的“质询”作用,应答也即接受某一意识形态符号界的位置。齐泽克并没有在此止步,他引述了拉康的高级欲

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年版,第121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年版,第137页。

望图表,认为主体的认同能够真正实现,在于人们接受了一种意识形态的幻象($\$ \diamond a$),并把它视为唯一真实存在的现实。齐泽克认为,意识形态幻象具有悖论性质,分割着“实在界”与现实,通过压抑“实在界”的幽灵以不同的幻象方式维系、建构着现实感,一旦幻象帷幕落下,则出现精神崩溃,因此意识形态幻象不是一种虚幻的仿真物,而是现实本身,是支撑现实的支点和帷幕。意识形态幻象在意识形态话语与“实在界”之间出现,是意识形态能指秩序的支撑,透过幻象的框架结构了整个社会话语系统;同时,意识形态幻象还是间隔“实在界”的社会非一致性的屏障,阻止“实在界”入侵社会,破坏社会整体性、统一性与和谐性。在齐泽克的词典里,社会幻象也就是意识形态幻象,其作用是遮蔽社会基本对抗的非一致性。

齐泽克还进一步阐释了意识形态幻象的运作规律:意识形态秩序(能指链)围绕非意识形态意义的幻象形成,幻象支撑并与之保持一定距离,如果幻象距离意识形态秩序太近,则破坏了意识形态。因此他强调了幻象维持意识形态表象的重要性。在此基础上齐泽克总结了意识形态的“幻象层/界”的含义:转化社会基本对抗的否定性和遮蔽社会非一致性的初级叙事与站在不可能的叙述者视角的凝视(一种当代资本主义意识形态叙事)。在此,他把一切现实与非现实、虚假与实存的符号—话语都视之为“符号界”,也即意识形态秩序的大他者,人正是由于认同了符号大他者,积极介入了意识形态,才成为了社会主体。这种压抑和社会性幻象的建构可以说是一种让世界具有意义的、建构主体现实感的、主动/被动的必需。意识形态幻象不仅利用拉康符号界的深度拓展透视了意识形态的厚度和广度,同时也表达了齐泽克对于意识形态魅惑性质的无奈。当然,他依然坚持马克思主义对于意识形态的揭露和批判,认为意识形态批判就是要揭穿此种意识形态叙述者的凝视视角,揭示当代资本主义意识形态幻象的虚假性和伪善性。

在齐泽克看来,意识形态仅仅依靠话语和幻象建构人的头脑还不够,还需要有“经济基础”的介入,即快感。快感(jouissance)作为政治因素,也被齐泽克引入了意识形态批判理论之中,形成了其中的“快感层/界”思想。快感是一种介于幻象与驱力之间的意识形态因素,发挥着不可替代的政治

作用。他指出:“只要超我表明快感侵入了意识形态领域,我们也能够说,符号的法则和超我之间的对立指向意识形态的意义与快感之间的张力:符号的法则担保了意义,然而超我提供了快感,这种快感成为意义的不被承认的基础。”^①在齐泽克看来,快感是包括意识形态秩序在内的符号界形成的动因,也是它极力要消解和包容的符号界内的缺失和裂缝,社会随之建构而成。除了有原初快感外,还存在着维系和再生产意识形态形式本身的超我快感和剩余快感。齐泽克指出,分析意识形态的快感层面,才是穿越意识形态幻象迷雾的前提条件。

首先,原质快感是“实在界”之物,它总是爆发在符号界之内的创伤事件,一方面它要刺破任何对于它的解释和建构,另一方面正是由于不断有作为创伤事件的原质快感入侵,作为意识形态的符号界才不断地修改、重构自我秩序和形象,因此原质快感不仅是意识形态的天然破坏,而且还是意识形态秩序的发生动因。其次,原质快感作为符号界形成的动力之源和毁灭之源,只有把不可能性之“实在界”设定为禁地,把创伤之快感的黑洞转化为禁令,律法才得以诞生。律法自身形式的快感,就是拉康所说的超我律令“去爽”,它体现了意识形态本身形式之无条件命令的强制性。为了再生产和维护意识形态秩序,形式本身分裂为意识形态公法与处于被检查/压制的阴暗超我律法,后者对前者起到了结构性的补足和支撑作用。这一区分让我们可以看到当代资本主义犬儒主义意识形态的基本悖论和幻象。最后,作为政治因素的剩余快感,既是一种真实的生理、心理快感,同时又是一种意识形态幻象下的虚拟快感,后者改造和转移了社会基本对抗所存在的快感差距和对立。正如资产阶级否定剩余价值以掩盖对工人阶级的真实剥削一样,资产阶级的意识形态也同样制造和否定剩余快感,用来掩盖真实权力衍生的快感以及这种剩余快感对于权力统治秩序的支持,并且通过意识形态幻象主动改造和歪曲剩余快感的分配和享用情况,制造某些阶级或者集团囤积剩余快感的假象,转移社会矛盾和基本对抗。比如,犹太人、非法移

^① [斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平等译,江苏人民出版社2004年版,第69页。

民就成为意识形态幻象转移剩余快感的例子。剩余快感作为政治因素的原因在于,统治阶级通过榨取剩余快感以维系和润滑权力系统和官僚机制。意识形态大他者享用剩余快感的方式在于制造超出一般快感的剩余,剥夺主体的快感以满足统治系统的快感经济。由此可知,齐泽克所论述的意识形态剩余快感是一种额外的施虐快感,尽管法西斯主义与斯大林主义享受剩余快感的方式不同,但是来源却是异曲同工的。

虽然齐泽克认为意识形态如同人的现实感一样,与主体已经连为一体,但是他仍然坚持经典马克思主义的立场,对意识形态的梦寐予以了彻底的批判和揭露,这就是他所说的“穿越意识形态幻象”。穿越意识形态幻象不是在“知晓”意义上去揭露意识形态的虚假性和压迫性,而是与拉康精神分析的最后一步“认同病症(identify with the symptom)”联系在一起。意识形态秩序要保持自己的一致性、完整性和纯洁性,就必须排除一些“杂质”——把社会的一切不平衡和罪恶集中在一个阶级或者阶层身上,比如,就正常的社会机体来说,犹太人、非法移民、黑人等群体仿佛是一种会传染的病症。在齐泽克看来,病症是一种“颠覆了自己的普遍基础的特殊元素”,就社会层面而言,即是被社会所排除出去的“过剩”。穿越意识形态幻象就是要认同那些被社会视为过剩的“垃圾”或“边缘”的人群,接受这一剩余状态,并把它提高到社会普遍性的层次,呐喊“我们都是无产阶级”,“我们都是犹太人”等。“穿越幻象”与“认同病症”,是齐泽克意识形态批判的一体两面,正是认同了社会的特殊性存在的普遍价值,才能勘破“社会的确存在”的意识形态幻象。至此,齐泽克其实已经远离了拉克劳和墨菲的多元激进民主立场,开始回归马克思阶级斗争的基本逻辑,而且他越来越不满足于意识形态的批评,开始寻找属于革命实践的理论。

众所周知,无论是马克思主义(包括西方马克思主义)意识形态理论还是非马克思主义的意识形态理论,在当代资本主义全球化语境和后现代政治中,其相关的阐释和理论活力都受到了某种程度的挑战。而齐泽克的意识形态理论从拉康精神分析学的深层心理学传统出发,分析和揭示了主体与意识形态在无意识层面的运作机制和发挥作用的方式,因此可以说是对马克思主义以及其他理论传统下的意识形态研究所进行的一种全新的探索

和有益的补充。概而言之,齐泽克的意识形态理论是在意识形态研究受到后结构主义、后现代主义理论的颠覆和冲击之后,对于意识形态问题再思考的重要表现。

第二节 生命政治对意识形态的抵抗

齐泽克的意识形态理论以及左翼政治学思想常常是通过艺术作品、电影等来表述的。他如同法兰克福学派的阿多诺、马尔库塞一样,在政治哲学与文学艺术之间架构了一道桥梁,通过分析他对某些经典文化文本的阐释,我们能够更清晰地管窥他的哲学和政治学思想。古希腊福克勒斯(Sophocles)的悲剧《安提戈涅》(*Antigone*)就为我们提供了一个研读齐泽克左翼政治学思想的范本。黑格尔、海德格尔、拉康、伊格尔顿、巴特勒等思想家,分别从政治学、哲学、伦理学、女性主义等多重视角对《安提戈涅》作了精辟的解读。1960年拉康在第七期研讨班报告《精神分析的伦理学》中对安提戈涅的悲剧性作了精神分析学解读的尝试,他用死亡驱力的理论来解释了安提戈涅之所以要不顾生命危险而埋葬哥哥的原因。齐泽克一方面继承了拉康精神分析的伦理学解读,另一方面也从左翼激进政治的角度重新审视了安提戈涅及其悲剧的政治意义。

一、克瑞翁:意识形态秩序的建构

对于《安提戈涅》来说,阐释角度不同可以得出不同的结论。为了安葬城邦叛徒的哥哥,安提戈涅不惜违犯国王克瑞翁的法令,以身试法不惜牺牲自己的生命,甚至要把哥哥安葬两次。究竟是什么原因让安提戈涅如此义无反顾地坚持“安葬哥哥”的要求呢?为何在克瑞翁赦免她的罪之后,还要自尽身亡呢?在黑格尔看来,《安提戈涅》的悲剧冲突主要在于,代表城邦法律的政治秩序的克瑞翁与代表“神的律法”的家庭伦理价值的安提戈涅之间。从城邦的存在和公民的责任角度来讲,克瑞翁是必要的、正义的,因为一旦抹杀了敌人与朋友、叛徒与英雄的区别,也就危害了城邦的永恒正义,将会置城邦于危机之中。基于正义,克瑞翁赋予城邦守护者特俄克勒斯

(Eteocles)崇高的荣誉,而对于带领其他国家军队攻打自己城邦的叛徒波吕涅克斯(Polynices)则让其暴尸荒野,并下令有谁安葬了叛徒就把谁处死。但是,安提戈涅认为,根据神的律法,凡是死者都要得到尊重,都要入土为安,这条神律高于凡人的法律。她为了尽做妹妹的责任,给哥哥波吕涅克斯举行了葬礼。安提戈涅充满人性的哭诉打动了观众,却打不动克瑞翁的法律秩序以及政治正义,因此她被下令处死。黑格尔认为,悲剧就是各自具有合理性的理念互相尖锐冲突,最后告诉观众真正胜利的是永恒的理性,普遍性的理念在悲剧的冲突中得到了展演。

不过,在拉康看来,安提戈涅并不能代表血缘一家庭价值,因为俄狄浦斯家族本来就是乱伦的结果。俄狄浦斯的弑父娶母颠倒了以血缘为基础的亲属关系。按照人类学的看法,基于血缘的亲属关系构成了家庭的基本秩序,同时也是建立社会秩序的前提条件。安提戈涅作为父母乱伦的结果,她既是俄狄浦斯的女儿,也是他的姐妹,因此安提戈涅无法代表以血缘为中心的家庭伦理秩序。既然她无法代表家庭伦理价值,也就无所谓与克瑞翁所代表的国家一城邦观念相冲突了。那么,安提戈涅的悲剧性在哪里呢?拉康认为,安提戈涅的悲剧在于她认识到了自己是混乱的家庭乱伦的结果,无法忍受在符号社会中无法立足的状况,从而产生了强烈的自杀冲动。这种自杀的倾向就是弗洛伊德所谓的无意识的死亡本能,或拉康所称的“死亡驱力”。安提戈涅在多处表现了她明知死亡却偏要走向死亡的冲动。例如,当克瑞翁宣布埋葬叛徒波吕涅克斯尸体的人死罪之后,安提戈涅认为这一命令就是针对她的,而非自己的妹妹伊斯墨涅。当她被守卫抓住后,面见克瑞翁,她马上承认为哥哥举行葬礼是自己所为,并且实际上还埋葬了两次。拉康认为,埋葬波吕涅克斯不过是安提戈涅寻死的理由或者形式而已。

安提戈涅的“罪”在城邦法律层面上是国王克瑞翁定的,但是在她内心的欲望层面则是自己规定的,但有一个共同之处就是其存在污染了城邦。克瑞翁认为,安提戈涅不遵守城邦的法律,弱女子胆敢以身试法,如果不予以严惩的话,那么城邦的法律和王权的威严就会受到挑衅和践踏。他认为,危害城邦的人是敌人,应该被人们憎恨和鞭挞;爱护城邦的人就是英雄,应该被尊崇;因此俄狄浦斯的两个儿子死后有了两种不同的待遇,一个被风光

大葬,一个被抛尸荒野。他认为,敌人与朋友分明就是城邦的正义。安提戈涅违反法律,埋葬了城邦的敌人两次,当然要处以死刑,好像这看起来公平公正。但是,安提戈涅并没有在城邦法律的层面上与克瑞翁纠缠,而是直接以神的律法来否定克瑞翁的这条世俗的法律。安提戈涅说:“我不认为你的法令有这么大的效力,以致一个凡人就可以践踏不成文的永不失效的天条神律。”^①在安提戈涅所陈述的理由下,克瑞翁也没有在神圣的律法与城邦的法律之间纠缠,而是直接指出所以惩罚安提戈涅的依据:“我要使你懂得,太高傲的性格最容易受压抑,……一枚小小的嚼铁能使烈马驯服,做了别人的奴隶就不能自大自尊。这个女孩刚才违犯公布的法令,已经举止放肆,身后还出言不逊,傲慢无礼。”^②如此一来,克瑞翁要处死安提戈涅的原因似乎不完全出于犯法,更重要的是她挑战了城邦的秩序和国王的权威。

按照齐泽克的意识形态理论,克瑞翁的话语具有明显的施虐性质。他不单纯地是在维护一种政治权力,而是在利用意识形态的话语施暴于民众。后来,克瑞翁的儿子海蒙劝导他行政需要理智的时候,他勃然大怒,说:“正义的公民……对城邦所任命的人必须服从,无论大事小事,也无论他公正不公正。”^③尔后,他们争论的焦点是城邦的法令与民意的关系,这条法令在海蒙看来不具有合法性,因为它没有征得民众的普遍认同,也不符合希腊现实的风俗仪式。但是,克瑞翁认为,所谓法令者就是有权势的人说的话,也即意识形态的秩序化。他说:“我必须按照别人的意思统治国土吗?我看重我的统治权,是犯错误吗?”对此,海蒙回答说:“只属于一个人的城邦不是城邦。你践踏了众神看重的东西,就是不看重你的统治权。”^④至此,我们知道克瑞翁不是在民意赞同的情况下颁布了这条法令,而是为了维护其统

① [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第272页。

② [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第273页。

③ [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第287页。

④ [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第291—292页。

治权威和政权的压迫性。在齐泽克看来,一种政治的意识形态,当它以自身的统治为出发点和归宿点的时候,也就具有了施虐性的意识形态快感。政治一旦不顾及民意,而升腾为一种权力的施虐时,就类似于无所顾忌的权威父亲的超我律令。超我的律令向来不顾及自我在现实中是否能够实现,而是高高在上地一味重复着:“你能够,因为你必须。”齐泽克更进一步指出,这种淫荡的超我并不存在于某种社会病态比如黑社会、性行业等之中,而是直接粘附在社会公共的法律本身的形式中。克瑞翁作为城邦的最高权力者,他不仅对安提戈涅的违法予以“傲慢”的体认,而且也粗暴地认为海蒙对他的劝导属于冒犯父亲和统治者的双重权威。他隐藏在城邦正义和公正律法背后的是迫使人人服从权力的超我淫荡快感。而这种基于超我的快感,被齐泽克称之为意识形态形式自身的快感,它补足和支撑了意识形态的话语。齐泽克指出:“只要超我表明快感侵入了意识形态领域,我们也就敢说,象征的法律与超我之间的对立指向了意识形态的意义与快感之间的张力:符号的法则担保了意义,然而超我则提供了快感,这种快感成为意义的不被承认的基础。”^①也就是说,城邦的正义和法律就是克瑞翁维护其统治的一套话语,一种意识形态的话语。这种符号的法则或者公理为统治者的法令提供了合法性,因此齐泽克称之为担保了意识形态的意义,捕获了人们的认可(悲剧中歌队就代表了被克瑞翁意识形态话语所挟持的民意)。然而,统治的权力不会止步于意识形态的意义,而必须还得有一种不被承认的快感来支持话语,这种超我的施虐快感构成了意识形态秩序的基础。概言之,从齐泽克的精神分析意识形态理论来分析,克瑞翁对安提戈涅的定罪从表面上看是维护城邦正义,实则是为了权力及其快感。因此,在拉康和齐泽克的理论视域下,黑格尔所谓的此剧代表两种普遍性的伦理观念的冲突的论断似乎有些不妥,当然这也是精神分析哲学的一家之言。

安提戈涅的罪是什么?伊格尔顿认为,安提戈涅是忒拜城邦的替罪羊,或者是城邦正常秩序的异端或污秽。齐泽克认为,这一社会的污秽正是作

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平等译,江苏人民出版社2004年版,第69页。

为被排除的残余而存在,惩罚或者清除了这一残余就会恢复或者获得社会秩序的安定和意识形态的一致性。

从克瑞翁对安提戈涅的惩罚中我们可以看出,安提戈涅是被作为一个城邦的污染者或替罪者来看待的。克瑞翁对安提戈涅的惩罚决定有两次:第一次是颁布禁止埋葬的命令,“事情非同小可,谁要是违犯禁令,谁就会在大街上被群众用石块砸死”;第二次,克瑞翁的法令遭到海蒙质询之后,他决定不把安提戈涅直接处死,而是“要把她送到一个没人的去处,把她活活地关在一个石穴里,给她少量食物,使得我们不至于犯罪,使全城邦不至于遭受污染”^①。这次对安提戈涅惩罚形式的变化,其政治意义重大。首先看第一次惩罚形式:在全体人民面前用石块砸死。在古希腊,用石块砸死的人一般来讲是危害城邦、引起公愤的罪犯。在法律层面上,安提戈涅的确有罪,这样就把自己排除在了正常的城邦秩序之外,成为一个犯罪的异类。克瑞翁认为,安提戈涅的行动脱离了大家,她应该觉得羞耻。站在克瑞翁的角度来看,只要清除了像安提戈涅这样知法犯法、桀骜不驯的人之后,城邦的法律才能成为人人遵守的法律,社会才能在他的统治下有效运作。

克瑞翁的法律剥夺了安提戈涅的身份和生命权利,从而把她排除在正常的城邦秩序之外。但是这一排除又不单是在法律层面进行,更重要的是安提戈涅作为一个城邦罪恶的担负者是被献祭的。这一点可以从对安提戈涅惩罚的形式——用石块砸死——中透露出来。人类学家弗雷泽在《金枝》中专门论述了“古希腊的替罪人”,他说:“色雷斯的阿卜德拉城每年大规模地清城一次,并为这个目的专门选出一个市民作替罪羊并让人们用石头砸死,或让他代替所有其他人作出生命奉献。”^②俄狄浦斯就是替罪者,他本身在无知的情况下犯下了弑父娶母的大罪,最后他刺瞎双眼,自我流放。在精神分析学看来,俄狄浦斯就是承担了人类无意识中弑父娶母的原罪,也正是因为俄狄浦斯的乱伦罪及其惩罚的恐惧才奠定了人类社会家庭关系的

① [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第295页。

② [英]弗雷泽:《金枝:巫术与宗教之研究》,徐育新、汪培基、张泽石译,大众文艺出版社2009年版,第520页。

基础。耶稣也是基督教的一个神圣替罪者,他自愿担荷人类一切的罪过,为了人类的福祉被钉死在十字架上,以其自身向上帝献祭。安提戈涅也是如此,她也是忒拜城邦的神圣献祭者,所以她的死亡一半是被克瑞翁所颁布的法律所迫,一半是她自愿担负乱伦之罪和城邦罪过所致。在《安提戈涅》的第四场,士兵押送安提戈涅去石墓时,歌队长说:“孩子啊,你伤心地倒在了它的脚下,不过,你受这苦或许是在赎你父亲的罪过。”安提戈涅听闻回答说:“你触动了我内心最深的痛处,唤醒了我无尽的悲叹,为我父亲,为我们这拉布达科斯家后人的全部厄运。啊,母亲和她的亲生儿子——我的父亲——可怕的结合呀!我是什么样的父母生的,可怜的孩子呀!我就这么受诅咒,尚未结婚便来到他们的新居。我的哥哥呀,你的婚姻也是不幸,你的死还害了我的性命。”^①从这一段台词来看,安提戈涅决意埋葬哥哥,自寻死路的原因有两点:一是为俄狄浦斯家族乱伦的大罪救赎;二是为哥哥们自相残杀给城邦带来战争灾难而赎罪。无论是俄狄浦斯家族的乱伦,还是仇杀,都被希腊文化视为不洁净的污秽。克瑞翁借助法律之名与安提戈涅借助于家庭伦理之名,一个为社会秩序而清洁,一个为救赎俄狄浦斯家族而献身,其共同之处在于为城邦的统一与和谐而献祭。因此这种替罪者本身被正常社会视为一种罪恶,一种污染源,也是社会灾难的承担责任者。但同时,替罪者也被认为是神圣的,是一种对神灵的献祭。弗雷泽认为,这种杀死替罪羊的仪式实质上是古代杀死人神和清除罪过两种风俗的融合。也就是说,延续古代神兽或者神人献祭的风俗而来,因此被杀死的替罪者就具有了神圣与邪恶、高贵与卑下双重的性质。伊格尔顿说:“人们让它(替罪羊)负载着其罪恶,同时既承认又否认他们的过失,猛烈地将它从他们当中扔出去,采取的方式是杀害献身的祭品或者将它们逐出政治疆域。”^②

那么,为何要用替罪者来为社会共同体“献祭”呢?在拉康和齐泽克看来,社会本身不是一个统一体,永恒地具有非一致性和矛盾性。可是人类生

① [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第299页。

② [英]特里·伊格尔顿:《甜蜜的暴力——悲剧的观念》,方杰、方宸译,南京大学出版社2007年版,第293页。

活在社会中,又需要对自身的存在以及社会存在现实作出某种体认,也需要确定自身的现实感,于是就产生了意识形态。社会日常生活必然会面临诸如战争、灾难、瘟疫等巨大的分裂性,拉康称之为来自实在界的暴力,也就是说,这些非常事件会冲击人们存在的意义。那么,面临如此不堪的实在界的冲击,比如美国的9·11事件、二战的犹太集中营等,正常社会秩序和权力要得以运行,就必须找到一个为社会分裂买单的事物,该事物就会成为替罪者。意识形态的功能就是要寻找这个替罪者,把它排除在社会秩序之外,并阐释成意识形态的病症。例如,教会把中世纪的瘟疫归咎于女巫,纳粹政权把20世纪30年代德国的危机和贫穷归因于犹太人等等。克瑞翁对安提戈涅的惩罚并不单是法律层面的处罚,还涉及了正常社会秩序的保持和意识形态合法性的建构。齐泽克认为,克瑞翁并不完全代表城邦的正义,而是代表了城邦—国家意识形态的霸权。这一霸权要变成天经地义的,那就需要有一种社会秩序之外的异己或另类形象来缝合或解释社会矛盾,以巩固政权。这一被社会正常秩序所“排除”者,就有可能成为该社会的意识形态病症。齐泽克说:“病症是一个元素——虽然普遍原则在病症这个元素里头不能实现看似偶然状况,然而,病症这一元素必须保持成一个例外,亦即保持成普遍原则的悬置点。假如普遍原则也适用在这一点上,那么这个普遍性的体系将进行解体。”^①换言之,排除者即例外,与普遍原则或者社会普遍性规则是相互否定的。在齐泽克看来,安提戈涅就是因被排除而成为城邦意识形态的病症,就像犹太人之于纳粹意识形态一样。同时如同犹太人一样,她以自杀形式对强权的意识形态秩序奋起反抗,以特殊的逻辑颠覆了普遍性的霸权。

二、安提戈涅:赤裸生命的政治反抗^②

安提戈涅作为被城邦秩序排除的污点,她代表了俄狄浦斯家族的罪恶

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第194页。

^② 阿甘本生命政治方面的研究,请参看汪民安主编的《生产》第七辑,网络资料集中在豆瓣“阿甘本研究小组”<http://site.douban.com/108217/>。

以及危害克瑞翁霸权统治的反对力量,从而成为一定要被克瑞翁清除的病症或累赘。清除安提戈涅,不仅终结了给城邦带来无尽苦难的俄狄浦斯家族的污染源,而且也保证了政权的合法性和城邦的稳定性。由此,克瑞翁决定处死安提戈涅,但是处死的方式却发生了变化,第一次是用石块砸死,即一般希腊人处理替罪者或献祭者的方法,第二次是把活着的安提戈涅囚禁在石墓中直至死亡。在齐泽克看来,对安提戈涅的第二次惩罚特别具有意识形态和政治的反抗意义。

克瑞翁说:“我要把她送往一个没人的去处,把她活活地关在一个石穴里,给她少量食物,使我们不至于犯罪,使城邦不至于遭受污染。”^①克瑞翁之所以如此处理,是考虑到血缘之间的仇杀会引起神的愤怒,连累城邦安全。俄狄浦斯杀死了他的亲生父亲,所以忒拜城才会出现瘟疫;克瑞翁作为安提戈涅的舅舅与她是有血缘关系的,如果直接杀死她,不仅会受到复仇女神的惩罚,而且也会给城邦带来灾难,因此克瑞翁才要把她关在石头的坟墓中,他说:“我们没有犯罪,手上没有沾上她的血,但又的确,我们剥夺了她在人世居住的权利。”^②安提戈涅这时开始悲泣自己的命运:“你们亲眼看见了,我触犯了什么法律,在没有亲友哭送的情况下被押送去石牢——一种奇异的坟墓。哎呀!多么不幸:我既不栖身人间也不栖身阴间,无论在活人中还是死人中都没有容身之地。”^③这段话说明了安提戈涅接受这种惩罚的状况:她已经被法律和正常社会宣布为死人,但是她的生物生命又还活着,既不属于活着的人,也不属于死亡的人,而是一个活着的死人。拉康指出,人要经历两次死亡,一次是生物性的死亡,一次是葬礼等在符号界中予以注销。但是安提戈涅与众不同,她是符号性死亡先于生物性死亡,这样她就进入了介于两次死亡之间的空间,这是一个浸透崇高美的空间,一个属于死亡

① [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第295页。

② [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第301页。

③ [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第298—299页。

驱力的空间。

对于活死人的政治地位以及政治意义,不同的哲学家赋予了不同的解读。当代女性主义哲学家朱蒂斯·巴特勒(Judith butler)认为,被剥夺了“人世间居住的权利”的安提戈涅,类似于阿甘本的“神圣的人”,是一种赤裸生命(bare life)。阿甘本认为,身体与权利结合才构成了人权,身体只有获得公民权利的时候,人的生命权利才会得到保障。换言之,在身体与权利之间有一个中介就是公民身份,一旦被剥夺了公民身份,身体也就被排除在正常社会关系或者历史处境之外,也就是成了没有任何权利保障的赤裸生命。因此,他认为,人在民族国家中存在两种生命:一种是有公民权利的政治生命,一种是被剥夺的、不被保护的生命。安提戈涅被城邦法律所排除,活着被关在坟墓之中,分明就是一个失去公民权利的赤裸生命,这一点被巴特勒所认同。巴特勒借用了赤裸生命的概念来分析安提戈涅的政治价值。她认为,安提戈涅虽然被排除在正常社会秩序之外,但她正好以此占据了一个边缘界限的位置,为社会边缘人群代言。安提戈涅的边界位置正好为中心与边缘重新厘定界限提供了可能性。对此,齐泽克不同意巴特勒的看法,他认为拉康把安提戈涅视为一种社会的零度位置,也就是说她既不属于活人领域,也不属于死人领域,而是进入了一种歌队所唱的“埃特”(Ate)空间。这一空间就是精神分析学所说的驱力空间,安提戈涅坚持埋葬自己哥哥的要求,从而宣布了克瑞翁的法律和意识形态的无效性。同时,齐泽克还认为,巴特勒把安提戈涅视为社会边缘人群如同性恋等代言人,企图去颠覆主流社会以进入民主社会的想法,是对阿甘本的赤裸生命政治功能的一种激进误读。他认为,赤裸生命的政治意义就在于这种无公民权利的生命普遍化,即当今社会我们都是赤裸生命,从而才会产生社会的革命性变革。

那么,齐泽克是如何看待作为活死人的安提戈涅在政治领域中的革命性作用的?他基于拉康的驱力理论,认为安提戈涅生存的空间正是在歇斯底里患者的执着“要求”与作为意识形态秩序的符号界之间。安提戈涅所发出的歇斯底里式要求,仿佛成了健全的秩序社会的“病毒”,它的逻辑正好颠覆了社会的正常逻辑。在此,齐泽克引入了拉康后期的核心概念——

死亡驱力(death drive)。齐泽克认为,驱力公式($S \diamond D$)是对要求(d)的执着,正是这一无理的要求彻底地颠覆了欲望循环和整个符号秩序,因为它把整个符号界都给悬置了或者加括号了。在安提戈涅身上,齐泽克辨认出了驱力的要求对于意识形态秩序的解构性、颠覆性。安提戈涅获得永恒安宁和救赎的方式,是以歇斯底里式的要求悬置和颠覆整个人世间的符号秩序,即克瑞翁代表的城邦的法律与伦理。齐泽克认为,安提戈涅安葬他的哥哥不单纯是为了让他入土为安,结算清符号的债务,而是源自于主体对于符号秩序的无条件的要求。

安提戈涅在走向坟墓前所唱的一段悲怆的歌词解释了事件的原因:“波吕涅克斯啊,为了埋葬你的尸体,我又受到如此的惩罚。我这样对你尽礼数,在有头脑的人看来是对的。如果是我的一个孩子或者丈夫死了,尸体腐烂了,我或许还不会采取这行动,不顾城邦的反对。我说这话根据什么原则呢?丈夫死了,我可以再嫁一个,孩子死了,我可以和别的男人再生一个,如今父亲和母亲已经去世,永远不能再有一个兄弟生出来了。我就是根据这个原则为你尽礼数的。”^①

由此可知,安提戈涅认为哥哥是唯一的,兄妹的手足之情超越了丈夫和孩子,因为后者是可以替代的,在常人看来这样的话没有道理啊。在古希腊时代,夫妻或者母子之情如果不比手足之情更稳固和强烈,那至少也不次于后者,根本不会如安提戈涅而言是可以替换的。她如此地强调“我的哥哥就是我的哥哥”这一句话,只能用一個理由来解释:安提戈涅是歇斯底里症患者。在齐泽克看来,歇斯底里症者就是把语言中的能指与作为创伤的快感连接起来了,他们的言语和行为不过是一种不具有合理的内容和逻辑的病症,然而却是“有意义”的。弗洛伊德和拉康都是在根据病症表象来分析患者的欲望所在,比如不断招女仆的妇人、《癡症研究》中歇斯底里的女家庭教师等。她们都是坚持一个带有创伤快感的剩余能指即要求,而破坏了自己的现实的、符号秩序的个人生活,呈现了神经症的症状。安提戈涅安葬

① [希腊]索福克勒斯:《安提戈涅》,载《古希腊悲剧喜剧全集》第2卷,译林出版社2007年版,第301—302页。

波吕涅克斯的一个深层原因就是无内容、无逻辑的重言句“我的哥哥就是我的哥哥”，这一“要求”一旦被抽取了欲望的惰性循环，就成了没有“需要”的内容，而成了一种病态的驱力要求。

齐泽克认为，安提戈涅的要求从一开始就是寻死的驱力所支持的。在精神分析学中，驱力（也即死亡本能）是不顾及躯体和现实原则的强迫重复，重复着某一个无法实现的要求，呈现为歇斯底里的症状。一旦某人对符号界秩序（意识形态秩序）的要求成为超越欲望的驱力要求，这种要求就会让符号界显示出自身的漏洞和苍白。例如，齐泽克说一个孩子不顾现实非要某种礼物的话，就会显示出父亲权威的无能。安提戈涅就是这样一个向意识形态秩序发问和要求的病人。齐泽克说：“驱力的要求没有陷入欲望的辩证法中，它抵抗辩证化。……在‘两次死亡’之间的区域出现的幽灵，向我们提出了决不妥协的要求，也正是这个缘故，它们化身为不含欲望的纯粹驱力（pure drive without desire）。让我们从安提戈涅谈起，拉康认为安提戈涅一踏入居于两次死亡（即符号性死亡与生理性死亡）之间的区域，她身上就放射出崇高之美（sublime beauty）。她内心姿态的一大特征，就是坚守某个决不妥协的要求——埋葬她的兄弟不达目的决不罢休。”^①最后，齐泽克指出，如果安提戈涅不暂时悬置那保证主体符号身份的符号秩序，就不会有真正的伦理行动出现。齐泽克说：“……，落入某种死亡，采取冒险行动来博取或追逐死亡。这一答案恰好表明了，拉康将弗洛伊德式的死亡驱力重新概念化为伦理行动的基本形式，而这种行动不能化约为‘语言行动’，因为语言行动的展演性力量乃取决于一套既有的符号规则/规范。”^②总之，齐泽克通过对于安提戈涅式要求的意识形态分析，指出了整个符号秩序被颠覆的唯一可能性，即歇斯底里的真正行动。

对于安提戈涅歇斯底里的要求和决死的行动，伊格尔顿如同齐泽克一样赋予了她革命性的政治意义。伊格尔顿说：“它们漂泊在人的界限之外，

① [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年版，第34—35页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《神经质主体》，万毓译，桂冠图书股份有限公司2004年版，第365页。

进入超越它的某种可怕的死中之生的地狱。这种造物——确切地说就是代表他们的亚伯拉罕们、李尔们、俄狄浦斯们和安提戈涅们——拒绝符号秩序的要求,开创了一种革命伦理学,他们采取的是给予死亡、英勇顽强地参与全然另一种真理秩序的方式,这是一种解释主体之否定性而非使积极的政体合法化的真理。”^①齐泽克也认为,安提戈涅的确是以赤裸生命在反抗强权意识形态,她具有革命性的行动提供了颠覆社会秩序的可能性。这种歇斯底里的要求对于当代西方资本主义世界中沉默的大多数(占领运动中所谓的99%的人民)抵抗资本主义意识形态具有指导性作用。齐泽克明确反对当代多元文化主义、激进民主政治以及各种后现代政治,他认为那种以形式民主反抗资本主义、以边缘抵抗中心的做法,最后都会被资本主义意识形态整合和吸收,从而成为资本主义民主的构成因素。齐泽克认为,当前应该学习安提戈涅,左翼运动应把意识形态病症的特殊逻辑普遍化,喊出“我们都是安提戈涅”,“我们都是赤裸生命”。安提戈涅代表了本雅明的历史视野,左翼应该超越一切资本主义民主的诱惑和意识形态符号秩序的整合,在左翼运动中提出属于自己的不可能性的要求,进而走上街头像占领运动一样行动。也许齐泽克的抵抗有点激进,但他主张要像本雅明《历史哲学论纲》中所说的那样,用行动进行历史的一跃。对于占领运动中的示威者,齐泽克说:“政治的艺术也在于坚持一个特殊的要求,这个要求虽然是彻底‘现实的’,但它却扰乱了霸权意识形态的核心:虽然是明显地可实行的、合法的,但它在实际上却是不可能的(在美国,普遍医保就是这样的一个例子)。在华尔街示威的余波中,我们应该明确地调动人们去做这样的要求——但同样重要的是,它应该从谈判和‘现实’提议的实用主义领域中被减除出来。”^②

① [英]特里·伊格尔顿:《甜蜜的暴力——悲剧的观念》,方杰、方宸译,南京大学出版社2007年版,第294页。

② Slavoj Zizek: “Occupy first, Demands come later”, in *the Guardian*, 2011. 10. 26.

第五章 崇高美学批判理论

马泰·卡林内斯库(Matei Calinescu)在《现代性的五副面孔》(*Five Faces of Modernity*)中提出,现代性在19世纪某个发展的时刻分裂成了两种现代性,即经济发展的现代性与反思的审美现代性。审美现代性作为现代性的反叛而出现,提醒和矫正着过度发展的现代性。他说:“可以肯定在十九世纪前半期的某个时刻,在作为西方文明史一个阶段的现代性同作为美学概念的现代性之间发生了无法弥合的分裂。(作为文明史阶段的现代性是科学技术进步、工业革命和资本主义带来的全面经济社会变化的产物)。从此以后,两种现代性之间一直充满不可化解的敌意,但是在它们欲置对方于死地的狂热中,未尝不容许甚至是激发了种种相互影响。”^①卡林内斯库所认为的“文明史的现代性”是相信科学进步改变世界、线性发展的时间观、理性至上和对自我主体完全肯定的现代性观念,而审美现代性则是由浪漫主义、先锋派开端的对19世纪工业革命和社会变革进行批判和反思的激进文化观念。

作为现代性哲学中颇具影响力的思想家,卡林内斯库的确提出了一个非常有价值的命题,那就是现代性与审美现代性的矛盾和张力。他认为二

^① [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,商务印书馆2002年版,第47—48页。

者是对立的关系,并且是充满敌意的相互要置对方于死地的,特别是审美现代性的意义就在于对抗和否定现代性。从19世纪资产阶级工业革命完成之后,经济迅猛发展,社会日益科层化,权力渗透在日常工作和家庭生活之中,这些现象表明现代性的发展并非启蒙运动所许诺的那样是理性和理想的胜利,而是被唤醒的破坏生态环境、人与自然关系、社会和谐、人心灵平静的魔鬼。以波德莱尔(Charles Pierre Baudelaire)、戈蒂耶(Théophile Gautier)等为首的现代主义者,以敏感的心灵体验资本主义现代性的寒意,以梦幻、比喻、象征等形式抵抗现代性的刻板和理性的逻辑,赋予了审美和艺术纠正时代偏颇的重任。相比之下,卡林内斯库的现代性观念仅仅强调了经济社会发展的现代性与批判反思的审美现代性之间的矛盾对立,而忽略了资本主义现代性本身的复杂性、整合性和修复性。换言之,他没有更深刻地揭露审美现代性与现代性之间的联系和相互影响,也没有更好地看到审美现代性如何在观念上支持了现代性的主要概念,它们之间的一致性让审美现代性成为现代性的内在的、有机的组成部分。

审美现代性与现代性的联系应该是它们之间对立的前提。马克思主义认为,事物是普遍联系的,相互联系是相互对立的前提条件。卡林内斯库是从文学和艺术发展史来探讨审美现代性与现代性的关系的。他认为,在19世纪以来的文学艺术中,现代主义、先锋派、颓废艺术、媚俗艺术和后现代主义都是审美现代性的一个个面孔,也是构成批判现代性的思想流派。如果我们从美学史的角度来审视美学范畴变迁与构成现代性的主要观念之间的关系的话,也许可以提供一个现代性与审美现代性具有内在联系的更为贴切的例证。实际上,关于崇高(sublime)这一美学范畴的观念变化与现代性的形成及主体性等概念内涵的变化有着密切的有机联系。透视这一联系将有助于我们更深入地理解现代性的内在构成以及现代性与审美现代性的复杂联系。

作为一个古老的审美范畴,崇高一直是美学研究的重点。在西方文学史上,最早讨论崇高的是古罗马的朗吉努斯(Longinus)。其后,英国美学家伯克对比性地研究了美与崇高,让崇高美彻底从古典主义的审美范式中凸显出来,他的崇高美学成为了18世纪美学的象征。伯克崇高论的影响很快

从英国扩展到了法国、德国等欧洲国家,华兹华斯、雪莱、狄德罗、莱辛等人都受到了他的影响。德国古典哲学家康德在前人研究的基础上,在《判断力批判》中集中论述了崇高美,提升了其哲学内涵,并把崇高与主体性连接起来了。尔后,谢林与黑格尔也分别在《艺术哲学》和《美学》中专门论述了崇高美,不过他们都是在有限与无限这对哲学范畴下来展开的。德国古典哲学是近代以来现代性、主体性得以建立的基础。换言之,正是康德、谢林和黑格尔的哲学开启了现代性的历程。那么,他们的崇高美学与现代性、主体性之间有什么样的联系呢?正如《判断力批判》是康德三大批判的一个有机组成部分一样,崇高也是内在于现代性哲学的有机组成部分。崇高美所体现出来的主体性构成了现代性中的审美现代性。随着现代性的发展,其弊端日益暴露出来,很多后现代主义哲学家都纷纷批判了现代性哲学及其美学。其中,后现代主义的旗手利奥塔(Jean Francois Lyotard),在《非人》(*The Inhuman*)等著作中重新解读了当代的崇高艺术与现代性的联系。他揭示了崇高美对于现代性的反叛和反抗,认为那种揭示人的非人存在、承载存在空白的断裂才是真正让人们痛苦和恐惧的,进而可以引发沉思的崇高,而这种崇高正是后现代主义的表征。

齐泽克作为深谙康德、黑格尔等古典哲学三味的哲学家,从拉康哲学的视域出发重新读解和反思了近代以来的崇高论。他认为,崇高之物就是拉康所说的“物(Thing)”,不过在当代艺术中物已经变成了一个崇高的空位。同时,他还深挖了康德崇高美学的根基——先验想象力,也对黑格尔的无限与有限的辩证论述进行了拉康式的探讨。齐泽克从崇高发生的心理基础、崇高的哲学根源、崇高的内涵、崇高与怪诞(丑怪)、崇高与现代艺术等维度全面地复兴了崇高的当代研究。因此,他的崇高论成为当代哲学家、美学家重新思考崇高美及其当代意义的重要里程碑。

第一节 崇高美与现代性

从美学发展史来看,崇高是一个古老的审美范畴,早在古罗马时期,朗吉努斯就有了专门论述,即《论崇高》。可见,古罗马时代,崇高,特别是文

学艺术中的崇高概念就已被人们广泛关注。但是,从文献考证来看,朗吉努斯的《论崇高》被埋没了一千多年之后,才于1554年被弗朗斯科·罗伯特里在巴塞尔翻译出版,后来法国古典主义的立法者布瓦洛把它翻译成了法文,这样崇高概念才被18世纪的人们所知晓和研究。朗吉努斯生活在古罗马时代,《论崇高》成书晚于贺拉斯(Quintus Horatius Flaccus)的《诗艺》(*Ars poetica*),而且朗吉努斯与贺拉斯一样都是以古希腊、罗马的文学艺术为研究对象的,都是对古典主义艺术实践的理论总结。

一、朗吉努斯《论崇高》与古典主义

朗吉努斯所论的崇高主要是指一种文学(包括演讲、辩论、史诗和戏剧)的雄浑壮丽、慷慨激昂的风格。他认为,古代希腊和罗马的诗人荷马、埃斯库罗斯、索福克勒斯、柏拉图、西塞罗等人的文章都具有共同的美感,那就是崇高的格调。他特别赞叹那些文辞高雅、措词高妙、人格高贵的诗人,称他们为伟大的心灵。朗吉努斯是生活在公元1世纪左右的罗马的希腊人,他与贺拉斯同一时代,受到了希腊文化和艺术的深度滋养。他认为,当今的诗人或者作家生活在一个腐朽而颓废的社会中,崇拜金钱、贪图享受、亵渎神灵,从而失去了写出雄伟风格作品的的能力。而古希腊则是一个充满英雄情结的时代,产生了众多雄才大略的诗人。他认为,柏拉图堂皇尊严,狄摩西尼激情磅礴、粗豪崇高,西塞罗则惊心动魄、如疾雷闪电,荷马生机勃勃、雄奇壮丽。

面对罗马傲慢的堕落和古希腊辉煌的艺术成就,朗吉努斯指出了一条引向崇高境界的道路:“就是摹仿古代伟大散文家和诗人们,并且同他们竞赛。”^①借鉴古人是使得诗人们达到崇高境界的一个途径。为何要借鉴古人呢?他认为,第一,学习古希腊伟大的诗人的崇高精神。荷马,是希腊很多诗人雄伟篇章的共同源泉,希罗多德继承了荷马精神成就了崇高的史学巨作;柏拉图尤为出类拔萃,他从荷马那里汲取了无数资源从而让自己的作品

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第79页。

也庄严肃穆;还有斯提西克洛斯、阿奇罗科斯等诗人无不是从荷马那里学习了其高贵庄严的精神。因此,朗吉努斯说:“许多人是从别人的精神获得灵感的,……所以古代作家的伟大精神中有一绪潜流注入慕古者的心灵中,好像从神圣的口中发出启示,受了这种感召,即令不大能有灵感的人也会因别人的伟大精神而同享得灵感。”^①第二,揣摩并以古希腊的典范作品为楷模。朗吉努斯一直认为,崇高依凭的是天才,不过他并不排除后天的学习和技巧的运用。“虽然这是天生而非学来的能力,我们也要努力陶冶我们的性情,使之达到高远的意境,仿佛使之孕育着高尚的灵感。”^②他提出,当代的诗人要以古希腊的伟大作家为目标,向他们看齐并且在创作中与之竞赛。其实,朗吉努斯所提出的与古人竞赛,其实质就是把古典作品或者作家的标准内化,他甚至要求把柏拉图、狄摩西尼等人当作隐形的读者来进行创作。他说:“当我们苦心经营一篇要求文辞高妙思想雄伟的文章,我们最好在心中提出疑问:‘荷马对这篇文章会说什么话呢,柏拉图和狄摩西尼或者修昔底德写历史著作时,怎样达到崇高的境界?’在竞赛时,此等英才就出现在我们面前,宛若耀眼的明星,使我们的心灵扬举而达到心中凝想的典范。”^③

膜拜和揣摩古希腊的诗人及其典范作品,成为罗马古典主义的重要内容之一。在罗马时代,不仅朗吉努斯认为写作崇高作品须向古人学习,摹仿典范作品,而且贺拉斯也指出诗人们应该“日日夜夜揣摩希腊典籍”,继承希腊神话和史诗的题材。他们认为,希腊人的艺术真实纯朴、典雅高贵,他们的思想深刻、见识超拔,罗马人要想建立属于自己的文化和文学,必须通过学习希腊的典籍和艺术。对希腊艺术的尊崇和学习,也理所当然地成为17世纪新古典主义的文学规范。朗吉努斯认为,真正优秀的作品应该能够经受住时间的考验,被历代读者所推崇的必定是佳作。“真正伟大的作品

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第79页。

② [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第71页。

③ [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第80页。

是百读不厌的,很难甚且不可能抵抗它的魅力,它留给你牢固的、不可磨灭的印象。一般地说,凡是古往今来人人爱读的诗文,你可以认为它是真正美的、真正崇高的。”^①这一点被法国的古典主义立法者布瓦洛所继承。布瓦洛在《对朗吉努斯的感想》中说:“一个作家的古老并不足以保证他的价值,但是一个作家因为他的作品而受到长久的经常的赞赏却是一个颠扑不破的证据,证明那些作品是值得赞赏的。”^②因此,在法国新古典主义者看来,时间是考量一个作品是否是艺术经典的标准。而希腊的作品在他们看来就是在长久的时间考验中依然出类拔萃的作品,赢得了历史的名声而成为不朽的典范。布瓦洛等古典主义者认为,要继承古希腊罗马的经典作品,那么首先就要继承他们的题材、人物和规则。温克尔曼说:“使我们变得伟大、甚至不可企及的唯一途径乃是模仿古代。有人在论及荷马时说,只有学会理解他的人,才能真正移心动情,这句话也适用于古人特别是希腊人的艺术作品。”^③于是,在17世纪法国的舞台上,无论高乃依还是拉辛,他们都借用了荷马、埃斯库罗斯、索福克勒斯等希腊诗人的英雄和题材。同时,布瓦洛还继承了希腊的文艺理论,他在《诗的艺术》中把亚里士多德《诗学》中悲剧的经验变成了古典主义严格而残酷的三一律。

朗吉努斯认为,崇高的风格是一颗伟大心灵的回声。天才可能在别的地方与常人无异,但是崇高却把他们提升到了近乎神的伟大心灵的境界。而崇高的创造却是依赖于天才的。他指出,崇高的风格依赖于五个因素,其中首要的是庄严伟大的思想,其次是慷慨激昂的热情,而“这两个崇高因素主要是依赖于天赋的”。文章的雄伟崇高的风格来自于作家本身,特别是作家的内心和人格。他认为,人生下来就有一种向上发展、向往神圣的天性,正是这种天性让人们不甘于平庸,而努力在人生的竞技场上获得属于神的荣光。朗吉努斯说:“天之生人,不是要我们做卑鄙下流的动物;它带我

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第69—70页。

② 转引自朱光潜:《西方美学史》,人民文学出版社2002年版,第187页。

③ [德]温克尔曼:《希腊人的艺术》,邵大箴译,广西师范大学出版社2001年版,第2页。

们到生活中来,到森罗万象的宇宙中来,仿佛引我们去参加盛会,要我们做造化万物的观光者,做追求荣誉的竞赛者,所以它一开始就在我们的心灵中植下了一种不可抵抗的热情——对一切伟大的、比我们更神圣的事物的渴望。”^①因此,他认为,拥有渴望比我们自身更伟大的心灵才能欣赏非常之事物,也只有这些非常的事物才能引发我们的惊叹。朗吉努斯说:“在本能的指导下,我们绝不会赞叹小小的溪流,哪怕它们是多么清澈而且有用,我们要赞叹尼罗河、多瑙河、莱茵河,甚或海洋。我们自己点燃的燭火虽然永远保持它那明亮的光辉,我们却不会惊叹它甚于惊叹天上的星光,尽管它们常常是黯然无光的,我们也不会认为它比埃特纳火山口更值得赞叹,火山在爆发时从地底抛出巨石和整个山丘,有时候还流下大地所产生的净火的河流。关于这一切,我只需说,有用的和必需的东西在人看来并非难得,唯有非常的事物才往往引起我们惊叹。”^②

朗吉努斯的这段话涉及了后世论崇高中的几个命题。首先是崇高感的产生是主观与客观的统一。朗吉努斯首先说明了崇高并不是人人可得的平凡之物,而是唯有伟大的心灵者才能体验和收获的神灵的馈赠。“首先指出崇高的来源是绝对必要的,我们说,一个真正的演讲家绝不应有卑鄙齷齪的心灵,因为一个终生墨守着狭隘的、奴从的思想和习惯的人,绝不可能说出令人击节称赏和永垂不朽的言词。”^③在这里他指出了崇高与那些追名逐利、卑鄙齷齪的坏人和平庸低俗的小人物是无缘的。一方面,崇高来自于人的内心世界,即在人的主体之内,并非完全是外物所致;另一方面,所谓的崇高者或者伟大心灵并不是指所有的人,而是指古希腊和罗马的英雄、天才的诗人、雄辩的演讲家等,或者说是贵族。这与古典主义对帝王将相和贵族精英的推崇是一脉相连的。在17世纪的舞台上,占据中心地位的是君王和风

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第101页。

② [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第101页。

③ [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第71页。

度翩翩的贵族。其次,朗吉努斯开启了对非常的自然之物的欣赏。小溪流水、花前月下的那种优美,与喷薄的岩浆、奔腾的大海、浩瀚无垠的星空、波涛汹涌的大河所展现的崇高形成了鲜明的对比:一个和谐统一,一个激越突兀。与自然中普通的事物相比较而言,朗吉努斯列举了宇宙星空、海洋、火山爆发、长河等非常事物,只有这些事物才能引发雄伟的心灵震惊,才能产生崇高美。这几种非常之物,在18世纪的伯克、康德以及黑格尔等人的崇高论中成为了论述的主要对象。但是,在朗吉努斯的时代,崇高还不是一个独立的美学范畴,与优美或者雄浑、阳刚没有本质上的差别。而在18世纪新的文学、艺术和建筑纷纷涌现于美的领域的时候,崇高作为一个独特的美学范畴才被伯克提出来。

古典主义文艺思想的核心是理性主义。理性就是人生而有之的判断是否、辨别真伪的能力。布瓦洛说:“愿你的文章但凭着理性获得光芒。”可见,布瓦洛等人把朗吉努斯对人的心灵和人格的推崇变成了对人的理性的推崇,理性代替心灵成为时代美学的标准。就古典主义来讲,无论是古罗马的古典主义,还是17世纪的新古典主义,有一个共同的理念就是理智与情感的平衡关系。朗吉努斯也极为看重文艺创作中情感的或者激情的因素。

对于“无情不能动人”这条基本的文艺创作规律,朗吉努斯有非常独到的体会。诗人表现激情,其作品易出现崇高的风格。朗吉努斯说,萨福描写爱情发狂的诗让人激动不已,原因在于她描写了钟情男女如痴如狂的多重复杂感情,并把它们组合起来了。朗吉努斯特别推崇写作《伊利亚特》的荷马,认为青年时期的荷马精力旺盛、感情充沛,因而诗篇写得惊心动魄;但是《奥德赛》则写得趋于平淡,甚至废话连篇,原因在于荷马已经进入暮年,激情不复了。于是朗吉努斯得出一个关于创作的结论:“我希望你认识,伟大的作家和诗人到了热情衰退之时,也往往沦于着重性格刻画。”^①不过,朗吉努斯并不是一个“激情至上”者,相反他对激情与理性的关系有着深刻而辩证的看法。

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第75页。

在朗吉努斯看来,激情乃是崇高的来源之一,无激情则无崇高的风格。他说:“崇高的风格有五个真正的来源,第一而且是首要的能作庄严伟大的思想……第二是具有慷慨激昂的热情。这两个崇高因素主要是依靠天赋的。”^①他极为推崇激情在创作崇高风格的作品中的作用,甚至用激情是否充沛来评论诗人们的风格和成就。他认为,狄摩西尼雄辩热情,宛如大海激情磅礴;柏拉图稳健,具有富丽堂皇的尊严;西塞罗则内心有一种强烈而持续的火焰,如同野火燎原,横扫一切,文章的力量崇高而激越。不过,尽管他知晓激情对于诗人来讲意味着什么,但依然能够辩证地对待激情本身。

崇高风格的形成依赖于热情,但并不意味着任何热情都是合适的。朗吉努斯认为,凯齐留斯在论述崇高时只字未提热情,这种忽略对于崇高论来讲是大错特错的。但是,热情与崇高并不是一回事,“因为有等热情是卑微的,去崇高甚远,例如,怜悯、烦恼、恐惧。反之,不少崇高的篇章却没有热情”^②。他在这里区分了热情的种类,认为有的激情比如敬重神明、爱国、爱情等是好的激情,有的激情譬如怜悯、恐惧等是卑微的激情,后者无法有助于崇高的形成。因此他“大胆地说,有助于风格之雄浑者,莫过于恰到好处之真情”^③。同时,他认为,激情不宜过度,否则就会走向情感的反面。有的作家故作深沉,想超越崇高,反而陷入了幼稚的境地。这些作家误认为只要“乞灵于酒神杖”,宛如醉汉,尽量发泄情感,就会感动观众。在朗吉努斯看来,这是创作的一个误区:“那是感情用得合时宜,在应该抑制的时候不知抑制。此等感情纯粹是个人的造作,因此使人生厌,在没有动情的观众看来,真是有失观瞻。”^④因此,情感要受制于理性的羁绊。朗吉努斯认为,虽然崇高的作品来自于天才,但是放任激情信马由缰,并不能得到真正的崇

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第70页。

② [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第70页。

③ [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第71页。

④ [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第67页。

高。他说：“试想在情绪高涨之时，人的性情固然往往不知守法，但仍不是天马行空，不可羁縻，可见他们的道理适得其反。……况且，激昂的情绪，若不以理性控制，任其盲目冲动，随波逐流，有若无舵之舟，定必更加危险。因为天才常常需要刺激，也常常需要羁绊。”^①总之，在朗吉努斯看来，崇高风格的形成必定依赖于天才的激情，这是慷慨激昂的洪流之根源。但是，诗人需表现积极的情感，而且不能听之任之，而要表现适宜，用理性来予以控制。

至此，罗马古典主义的情感与理性的关系大致就清楚了：情感为诗歌创作所必需，但是不能放任激情流露，而应该由理性加以羁绊和指导。这种理性高于情感的观念，到了17世纪法国的古典主义时代，被布瓦洛等人发展成了“理性主义”文艺思潮。作为古典主义立法者的布瓦洛宣称：“首须爱理性：愿你的一切文章永远只凭着理性获得价值和光芒。”^②在这种铁律下，古典主义用理性限制，甚至窒息了鲜活的文艺创作，因此古典时代的悲剧被称为“戴着镣铐的舞蹈”。其始作俑者，无疑是贺拉斯和朗吉努斯等罗马古典主义者。

对朗吉努斯论崇高所体现的倾向，有不少学者认为，既然所论者为崇高，必然崇尚情感、重视对读者的效应，从而带有浪漫主义精神，因此，《论崇高》所启发的是一种浪漫主义思潮。我认为，这种说法有点超前了，是受了康德崇高论崇尚天才和激情的影响。就朗吉努斯而言，他对于天才与技巧、理智与情感、贵今与崇古之间的关系，持一种比较辩证的看法。他认为，从本源而论，崇高来自天才，但是天才也需要技巧的磨练；崇高依凭情感而存在，但激情不能任意发泄，需要理性的羁绊；学习古人及其典范作品，并以此来针砭今人，励志于崇高。在这种辩证关系中，技巧与天才并重，激情羁绊于理性，推崇古人典范超过今人创新，难道不是典型的古典主义倾向吗？而且，朗吉努斯所论述的崇高，基本上指的是一种雄浑豪放的文章风格，还不是严格意义上的作为审美范畴的崇高美。

① [古罗马]朗吉努斯：《论崇高》，载章安祺编订：《西方美学经典选译》，缪朗山译，中国人民大学出版社2011年版，第65页。

② [法]布瓦洛：《诗的艺术》，任典译，人民文学出版社2009年版，第5页。

二、伯克崇高论与浪漫主义现代性的勃兴

埃德蒙·伯克(Edmund Burke)是英国保守主义政治家和政治思想家,美学家。他在1757年4月出版了《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》(*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*)一书,该书出版后多次再版,并且其影响从英国的美学、文学艺术界很快就扩展到了欧洲与美洲。

伯克的崇高论不同于古典的崇高观念,他赋予了崇高独具特色的18世纪的内涵,从而成为了一种新美学观念的先驱。伯克的崇高论是从古典主义的藩篱下突围而出的,在反古典主义的审美范式中彰显着浪漫主义审美范式的特点。相对于朗吉努斯而言,伯克的崇高美学具有如下特质。

首先,凸显了崇高美的独立性。朗吉努斯认为崇高是一种文章修辞的风格,是思想的严肃、篇章的结构和修辞的手段共同造就的那种雄浑绮丽、伟岸阔达的文学风格。尽管他也认为,人们在面临自然界中达到人类感官感知极限的非常事物比如大海、星空、河流、峭壁和瀑布等时,也会产生崇高感,但是他的论述重点显然不在于此,而在于希腊史诗、悲剧中雄奇的事件、人物和语言。伯克不同于朗吉努斯把崇高定位为一种建构于修辞的文学风格,而是把崇高与美对立起来,并首次在美学史上把崇高定位成一种相对独立的审美范畴。“我们关于崇高与美的观念经常被混为一谈;这两种观念经常被不加区别地适用于完全不同的,甚至在某些情况下截然相反的对象。即便是朗基努斯(Longinus)在他那本无与伦比的、考察同一主题的著作里,也认为彼此极端不同的事物都可以归入同一个‘崇高’概念之下。”^①显然,伯克不同意把崇高与美的对象混在一起研究。

其次,扩大了崇高美的范围。伯克在朗吉努斯未曾涉足的自然界展开了崇高对象的考察。他认为,在自然界和社会生活中,凡是能引发人类痛苦

^① [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第1版前言第2页。

与恐惧或恐怖的事物都是崇高的来源或者崇高的对象。威胁人类生命的拥有巨大力量的事物,譬如凶残的豺狼虎豹、小而危险的毒蛇、悬崖峭壁、湍急的瀑布、轰鸣的惊雷、庞大的建筑物、浩瀚的海洋、模糊黑暗的事物、光亮和色彩等都是崇高感形成的对象。很明显,伯克所论崇高的对象几乎涉及了围绕着人感情的一切事物,而朗吉努斯则相对集中于文学艺术领域中富有表现力的意象。

再次,对激情的看法与朗吉努斯对立。朗吉努斯和伯克都认为情感是崇高感产生的必不可少的因素,然而对于激发崇高的情感的重要性及其种类的看法就不一样了。朗吉努斯认为,崇高的风格必然来自于具有崇高人格的人,那么人格平庸或者卑下的人无论如何也写不出崇高的文辞。他把人格的伟大与否看成了崇高的必要条件。因此,他指出“首先指出崇高的来源是绝对必要的,我们说,一个真正的演讲家绝不应有卑鄙龌龊的心灵,……雄伟的风格乃是重大的思想之自然结果,崇高的谈吐往往出自胸襟旷达志气远大的人。”^①但是在伯克看来,崇高的产生几乎与人格的伟大与否没有什么直接的关系,而与体验到的恐怖或者痛苦的激情有关。他说:“凡是能够以某种方式激发我们的痛苦和危险观念的东西,也就是说,那些以某种表现令人恐惧的,或者那些与恐怖事物相关的,又或者以类似恐怖的方式发挥作用的事物,都是崇高的来源;换言之,崇高来源于心灵所能感知到的最强烈情感。”^②对于伯克而言,这种最强烈的情感绝对不是柔情或者甜美之情,而是类似于死亡和痛苦的恐惧感。

最后,在对待情感的性质上与朗吉努斯产生了巨大的分歧。朗吉努斯虽然认为情感是崇高的必要因素,但认为不是所有的情感都能产生崇高,因此他把情感分成了两类:一类是积极的慷慨激昂的热情;另一类则是消极的卑微的情感。他认为,激情与崇高不能完全等同,不能说有了激情就等于有了崇高,“因为有等热情是卑微的,去崇高甚远,例如怜悯、烦

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第71页。

② [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第36页。

恼、恐惧”^①。朗吉努斯明确地把“恐惧”列入不能产生崇高的激情之列,这样的看法大概与他把崇高归之于高尚伟大的人格有关,一个心灵伟大的人面临灾难或者危险时,不能表现出惊慌失措的恐惧,或者不能让恐惧占据自己的心灵。这种观点其实还是古希腊对英雄的品行的规定,柏拉图就在《理想国》中明确表示过英雄是不应该等同于普通人的,他们作为城邦的保卫者应该把勇敢视为唯一品格,对于那些在危险面前颤抖不已、痛哭流涕的人,应该清理出战士的行列,同样艺术也不能这样描写战士。可见,朗吉努斯明确地把恐惧祛除出了可以产生崇高的激情之列,实则是延续了柏拉图之“伟大人格”的观念。

伯克一反朗吉努斯对心灵和人格的推崇,认为“静穆的伟大”不及恐惧带来的精神冲击力强。换言之,他认为那些美好的激情在激发崇高感上远不及恐怖、恐惧和痛苦有效果。他说:“毫无疑问,在对身体和心智的影响方面,比之于那些最有见识的声色之徒所能表达的,或者那些最具想象力、具有最健康、最敏锐的感官之人所能感受到的愉悦,我们所承受的痛苦都要胜出许多。……如果说痛苦的作用要比愉悦大得多,那么一般来说,死亡的观念就更甚于痛苦。”^②伯克指出,这些痛苦和恐惧之情实际上来自于人类的一种自我保存的本能目的,这一目的在于维护生命的存在和活力,一旦有威胁生命的事物出现,人类就会产生恐惧和痛苦的激情。而这种基于自保产生的激情要比基于社会交往产生的愉悦感强烈得多,因此伯克说,涉及个体自保的激情主要就是痛苦和危险,它们是所有激情中最有力的。伯克的崇高论受到了18世纪英国经验主义的深刻影响,他从个体的生活经验和审美体验入手,首次揭示了崇高产生的心理学和生理学原因。

关于美和崇高的性质,伯克认为,激情激发崇高和美感,与理性无关。他在严格划分感性与理性领域的基础上,重新审视了优美、崇高与理性、感性的关系。他认为,人们心灵中最原始的感觉就是激情,正是激情才导致了

① [古罗马]朗吉努斯:《论崇高》,载章安祺编订:《西方美学经典选译》,缪朗山译,中国人民大学出版社2011年版,第70页。

② [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第36页。

人自身体验到美和崇高的感觉,而人心中优美和崇高的感受几乎与理性没有任何关系。自然界伟大和崇高的事物促发了人的一种特别的情感状态,即惊惧。伯克说:“在这种状态下,人们心中只剩下他所面对的对象,而不能同时注意到其他的事物,也不能对占据其心神的那个对象进行理性分析。由此,崇高才具有如此巨大的力量,它不但不是通过理性分析产生,恰相反,它通过某种不可抗拒的力量把我们席卷而去,根本来不及进行理性分析。”^①崇高感来自于自然物对人的一种生存威胁,让我们产生生命的恐惧。恐惧作为一种刺激人神经和内心的情感,导致了人的崇高感的形成。因此,伯克对崇高的定义是:“凡是能够以某种方式激发我们的痛苦和危险观念的东西,也就是说,那些以某种表现令人恐惧的,或者那些与恐怖的事物有关的,又或者以类似于恐怖的方式发挥作用的事物,都是崇高的来源;换言之,崇高来源于心灵所能感知到的最强烈的情感。”^②他在这个定义中认为最强烈的情感才是引发崇高的唯一源泉,而最强烈的情感在他看来,无疑是涉及人类生命安全的自保的激情。伯克认为,自保的激情,主要是痛苦或危险、死亡,让人们心中充满了恐惧感,并且自保的激情在人类所有激情中是最有力量的、最强烈的,是理性无法控制和干涉的。这种威胁人类生命安全或者制造痛苦的事物,就是崇高的来源。

进而,伯克探讨了崇高与美产生的途径:具有崇高或美的特质的事物刺激人类的感官感知,使感官产生某种崇高或美的激情,其中联系事物与激情的就是人类的感官,因此,他把感官的生理变化视为崇高与美产生的直接原因。恐惧能够引发不自然的神经紧张和剧烈兴奋,那么凡是能够引发此类神经紧张的事物也就会产生恐惧的激情,当然也就是崇高的直接原因了。伯克认为,崇高感是人体器官的一种神经紧张或兴奋,美感则是神经器官的休息状态。

根据当时生理学和心理学的发展,伯克认为人类在劳动或锻炼的时候,

① [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第50页。

② [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第36页。

身体各个器官处于紧张状态,肌肉和神经都得到了锻炼和发展,维系了机能的正常。劳动对于人来讲,既是生活的必需,也是身体的必需。反之,人类在休息或者无所事事的时候,本质上躯体进入一种松弛状态,各个器官不能发挥其功能,纤维组织会丧失必要的弹性。伯克认为,不仅是人体的粗糙器官需要劳作,而且人类的精致器官,包括五官感觉、神经等,也需要劳作,需要刺激它们保持激活状态。他说:“劳作不仅对于维持身体较为粗糙的器官功能而言是必需的,而且对于那些想象力以及其他精神力量作用于其上或者通过其发挥作用的精致器官,也是同样必要的。……那么,既然适当的锻炼对于身体的比较粗糙的肌肉组织而言是必需的,而且如果缺少这种锻炼,它们就会失去活力、萎靡不振,这一原理也当然适用于前面提到的精致器官;因此要使它们处于良好状态,就必须适当程度地刺激它们、锻炼它们。”^①

那么精致器官所需要的锻炼是什么呢?就是保持这些精神器官的紧张状态,那些可以导致它们兴奋或神经紧张的事物就是恐怖或恐惧之物,也就是崇高的事物。伯克说:“正如一般的劳作作为某种痛苦,是可以锻炼比较粗糙的身体器官一样,特定种类的恐怖也是可以锻炼身体系统的那些精致器官的;……如果痛苦或恐惧得到某种缓和而不至于那么有害,如果一种痛苦尚未达到激烈的程度,而且某种恐怖也不至于危及人的生命,那么由于这些情感从人体中——不管是粗糙的还是精致的器官——清除了某种危险的、讨厌的累赘物质,它们就能激发欣喜之情;不是愉悦,而是某种令人欣喜的恐惧,某种带着害怕的平静;欣喜从属于自保的激情,后者是所有激情中最为强烈的。这一激情的对象就是崇高的事物。……因此某种形式的恐惧或痛苦,一般而言都是崇高的原因。”^②他在此详细解释了崇高作为一种生理反应,从痛苦感转化为快感的过程。人不得不进行的劳动对于人类的器官来说,就是一系列的器官和精神器官的兴奋和紧张,类似的活动会让

① [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第114页。

② [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第114—115页。

人的生命能力得到运作和保存。精致的精神器官的紧张,对于人体来说无疑是痛苦的,但是这种痛苦又不威胁或者损害器官本身,只是为了刺激精神器官更为生机勃勃而已,由此痛苦就转化为一种愉悦了。

伯克的崇高美学对 18 世纪人们的自然欣赏、哥特小说、恐惧美学及绘画艺术等都产生了深远的影响。从伯克的崇高论中,我们可以总结出这样的美学思想:崇高成为了与美并列的独立美学范畴,它的审美对象扩大到了自然物、动植物、意象、艺术等各个领域,为后来的康德论崇高固定了一定的审美对象和审美领域。崇高与美作为审美活动,都与理性无涉,是一种感性、想象力和判断力组成的审美趣味。人们所以会产生崇高感,在于那些巨大的、连续性的、无限的事物刺激了人类的五官感觉,让这些感觉感到痛苦或者恐惧,因此产生了崇高感。人类崇高与美的产生来自于人类的两种本能,即自保的激情与社会交往的激情,激情中的痛苦和恐惧产生了崇高,爱恋产生了优美。

那么,伯克美学观中的什么观念导致了他对特异的、非常事物的喜爱以及对恐惧感、崇高感的推崇呢?伯克认为崇高和美背后的原因是人类的身体器官和心灵器官要保持活力和生命力,那么就必须进行一定程度(适量)的劳作。换言之,精致的人类器官(心灵器官)必须保持刺激状态才能证明一个活着的人的存在,而刺激就来自恐惧和痛苦。在伯克看来,最不值得过的生活就是四肢不勤、肉体和精神松弛、忧郁懒惰的生活。对人体保持刺激,感受痛苦和恐惧等激情生活,给理性划定一定的范围和界限,生活要变化,这些观念已经完全不同于 17 世纪的古典主义对世界的完整性和统一性的看法,也不同于 18 世纪启蒙主义对世界的理性的、科学的看法,而是一种崭新的现代宗教——浪漫主义世界观的先声。伯克的思想在美学上表现为:背弃理性,崇尚激烈的情感,打破美的平衡和统一,标举不协调和动感,想象力丰富,寻找刺激和变化等。这种美学表达在人生观念或者 18 世纪的世界观中就是追求人生的刺激和变化,而变化无疑是后来浪漫主义现代性的一个突出特征。根据马林内斯库所说“Modernity”的一个核心词义就是变化,瞬间的体验,这就是现代性的基本含义。

卡林内斯库认为,在 18 世纪现代性概念的形成中,美的概念成了历史

范畴,浪漫派从经验中重新定义了新的美学观念。古典与浪漫、古典与哥特、古代与现代、素朴与感伤、理性与感性等对立,都体现了一种根本美学观念的变迁。他举出了赫尔德、雨果、司汤达、波德莱尔等人对现代的体认和思考,认为现代性意义上的“现代”观念在从古典主义向浪漫主义的转变中逐渐成形。他说:“新型的美是基于‘独特’,基于‘怪诞’与‘崇高’的结合所提供的各种可能性,基于‘有趣’,基于代替了古典完美理想的其他此类相关范畴。”^①在19世纪的某个时刻,启蒙现代性与审美现代性分裂了,文化现代性对资产阶级作为历史阶段的现代性公开排斥,它充满了否定的精神。我认为,卡林内斯库对现代性的基本论断是正确的,但是他忽略了一个人及其观念在现代性概念形成中的作用,那就是伯克及其恐惧—崇高美学思想。伯克与席勒一样,把感性与理性对立起来;与卢梭一样,把伟大的自然与平庸的日常对立起来;与歌德一样,把崇高与美对立起来,他启发了后来的康德、黑格尔等美学家对崇高美之内涵的思考。换句话说,伯克是现代性概念内涵形成中的一个关键思想家,他在审美现代性中把崇高与美、理性与感性、激情与理智、恐惧与放松对立起来,这些对立体现了现代性的一个基本核心:刺激的生活,变化的生活才是现代的。

伯克说:“如果很多事物出现在我们面前的时候,没有包含有新奇的力量在其内,而我们心中也没有任何好奇的激情,那么生命中所经历的事物除了带给我们厌恶和疲倦之外,什么也不会影响我们。……一定程度的新奇,必然存在于每一影响我们心智的事物之中;而在我们内心之中,激情也必然或多或少伴随着好奇。”^②在这段话中,伯克将平常的疲倦厌恶与恐惧的激情刺激划分了开来,对立了起来。在他看来,日常的事物只能给我们以厌倦,这种粗糙生理器官和精致化心理器官都处于松弛状态的情况容易引起人们懈怠、忧郁和自杀,这无疑与生命力本身是矛盾的。他以为生活必须要有一定程度的刺激变化,这样才会让人类的精致器官变得敏锐、活跃,成为

① [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,周宪、许钧译,商务印书馆2003年版,第44页。

② [英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社2010年版,第29页。

一个活生生的人。这种对生活的厌倦与对恐惧崇高的渴望,在伯克看来是具有时间性的,那就是恐惧—崇高的刺激变化属于新的时代,对生活的变化的厌倦属于古典主义时代。马克思在《共产党宣言》中指出:“生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。”^①也正是这种变化动荡构成了现代性的概念。作为18世纪英国早期工业革命、资产阶级政党政治的观察家以及政治保守主义精神领袖的伯克,在论崇高与美的观念中所体现出来的恐惧、刺激和变化难道不正是马克思所论及的资产阶级现代性的先声吗?

三、康德崇高论与主体性

康德的《判断力批判》是西方美学史上探讨崇高美学的一部力作,正如黄克剑所说:“康德是第一个为审美视野中的崇高判断寻找先验依据的人。”^②这不仅说明了康德论崇高美学的价值所在,同时也说明了康德不同于朗吉努斯和伯克的思考路径。康德试图解决的问题是:崇高感来自何处?为什么只有人才会产生崇高感,而动物没有?

康德论崇高和论优美是完全一致的,崇高依然包括了他对美的分析的四个判断、四种关系,即它是无利害的快感,是不具任何目的性的合目的性,是形式的,是一种直观的不合逻辑的情感判断。同时,康德对崇高也作了一个区分,他把崇高分为两种,即数学的崇高和力学的崇高。那种绝对的大就是数学的崇高。绝对的大就是感觉无限的大,这跟具体的可测量的大是不一样的。能够被算出的珠穆朗玛峰的高度、太平洋的面积、马里亚纳海沟的深度都不能算作是崇高,因为它们都是可计算和可测量的,而康德所说的是不可比较的,是无限的大,超越一切可比较事物的大的东西。他说的这种全然的绝对的大,指的是一种直观的感受,是超越人的思维能力、理性判断尺度的。当我们面对太平洋的时候,只是直观地感受到它的壮阔,如果

^① 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第34页。

^② 黄克剑:《美:眺望虚灵之真际——一种对德国古典美学的读解》,福建教育出版社2004年版,第339页。

此时有人拿来一串数据证明它的面积之大,那就无意义了,因为崇高不是来源于事物的客观属性,而是人的主观感受。康德对于数学的崇高的论述,可以从三点来理解:第一,这不是一个事物的客观属性,不是它大到什么程度我就对它必然产生崇高感,而是不用具体测量一个事物究竟无限大到什么程度;第二,世界上存在无限大的事物,如宇宙、星空、时间;第三,我们感觉到崇高永远不是来自于自然事物,而是来源于人的内心世界和主观感受。因此康德指出,真正的崇高只能在评判者的心情里去寻找,而不是在自然的对象里。这也是和朗吉努斯的“人生来就对比我们伟大和神秘的事物向往”这个命题连在一起的,也是以此为基础得来的。

力学的崇高则是一种无限的、人所不能控制和遏制的力量,叫做强力。这样一种强力胜过本身具有强力的东西对它的抵抗的时候,叫做强制力。能体现这种崇高的有“险峻高悬的、仿佛威胁着人的山崖,天边高高汇聚挟带着闪电雷鸣的云层,火山以其毁灭一切的暴力,飓风连同它所抛下的废墟,无边无际的被激怒的海洋,一条巨大河流的一个高高的瀑布,诸如此类,都使我们与之对抗的能力在和他们的强力相比较时成了毫无意义的渺小”^①。当这种事物的力量对我们来讲是一种巨大的暴力的时候,就算崇高。供我们欣赏的那种不大的瀑布,不是崇高,那种用我们的主观思维无法把握的无边无际的东西被称为绝对的力。当巨大的火山喷发时,人就显得太渺小和软弱无力了,要毁灭一个人就像踩死一只蚂蚁那么简单。倾盆大雨和雷鸣电闪中,假如我们只是旷野中的一只蚂蚁,我们会感受到大自然的暴力是如何的强大。

当我们面对这样的暴力时,是必然会产生一种崇高感么?火山爆发之时,我们就在火山口;雷鸣电闪暴雨倾盆之际,我们就在暴雨中;丛林里饥饿的虎和狼成群,我们就在它们旁边。这时的我们只顾逃命,就没有任何崇高感可言了。这就涉及了康德论崇高的第二个方面,欣赏者和判断者必须站在一个相对安全的位置上。如康德所说:“但只要我们处在一个安全地带,

^① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第100页。

那么这些景象越是可怕,就只会越吸引人;而我们愿意把这些对象称为崇高。”^①可见,必须在相对安全处去静观强力的事物,不能身涉险地,才会产生崇高感。在泰坦尼克号上欣赏大洋,你会感觉到壮阔、美和崇高,但当撞击冰山后,就只剩下生存要紧了。

我们把这些对象称为崇高是因为它们把我们心灵的力量提升到了超出日常中庸、流俗的生活,并让我们心中产生了一种性质完全不同的抵抗能力,使我们有勇气与自然界这种表面上万能的力量相比较量。这虽然是自然界不可测度的能力,但我们这种自身微弱不足的理性能力依然要明知不可为而为之地关照它,由此激发我们人之为人的主体精神,这才会产生崇高感。康德实际上讲了崇高感产生的三步,第一,事物要是无限的大和有无限的力;第二,欣赏者要处于一个安全的地带去关照和判断它;第三,一个懦弱的、满心是私利的小人在伟大的事物面前是没有伟大的崇高感的,因为他没有一颗伟大的心灵。因此,康德所说的崇高感产生的第三点是人至少要有一颗纯洁伟大的心灵,才能去欣赏大自然的美。因为这种大自然的崇高是要引领我们提升而不是下降。

崇高是一切无限大、无限多、有无限力量的事物,面对如此的事物,人的先天认识能力无法继续把握,直观、想象、概念三种综合能力都无能为力。康德之前所说的人的先天先验认识能力、自由意志力在这些事物面前都是失效的。当面对崇高的事物,如雷鸣电闪、星空、无限的时间和宇宙时,人体验到了一种知性的挫败感,体验了人之为人的震惊感、痛苦感和渺小感,是一种巨大的挫伤,一种完全的无能为力,一种恐惧和恐怖,这样一种对自身的否定怎样才能转化为肯定,怎样才能由痛感转化为快感呢?

康德所讲的崇高感是一种特殊的快感,它的转换也是讨论崇高感的一个最根本的问题。崇高感的形成虽然在于人对崇高的无能为力,但我们有一种人之为人的,可以反观这些失败的能力,这就是理性本身的力量,也就是主体性。我们一生中会经历很多失败,比如弗洛伊德所说的小孩通过扔出一收回线球的过程来平复妈妈离开的伤痛,实际上就是为了迫使自己接

^① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第100页。

受这种挫折。人对创伤的一种认识、接受和回应其实更是人的一种理性的体现,不管是从拉康还是弗洛伊德的角度来看,小孩在对创伤作积极回应的时候,就体现了他自我的建立,而自我的建立就是理性的基础,当我们已经是一个主体的人的时候,面临这种巨大的挫折和痛苦感,我们可以处在一个相对安全的角度来反观和关照这种挫折和痛苦,这恰恰也是一种主体的、理性的反思的力量。

康德认为的主体性不在于顺利的主动能力的实现,不是在与事物的和谐相处之中对于事物的把握和规律的掌握,把人的本质力量完全化在对象之中,而是在逆境和挫折中对自身的自我认识、反观、反思以及直面挫折的勇气和能力,能够直面失败并从失败中站起来,这恰恰才是人的主体性。曾国藩是一个“只能将将不能将兵”的统帅,自兴兵与太平天国作战,他每战必败。他曾给皇帝上书言及“屡战屡败”,后经幕僚李元度更改为“屡败屡战”。这一更改就体现出了曾国藩意志力之强,决心之大,坚持之可贵,直到他从失败中战胜自己,走向胜利。当面临对我们的理性进行挑战的每一个挫折时,我们仍然有面对这种挫折的勇气和战胜它的理性能力,这才能真正称之为一个主体,在德国古典哲学里,对主体的定义就是“主动的、自动的”,因此这才真正体现了康德思想的精髓。在面临巨大挫折的时候,人依然可以超越一切外在的限制即无限,和内在的限制即遭受挫折时内心的痛苦,这就是一个大写的人,就是自文艺复兴以来所追求的人的主体。一个大写的人的英雄形象就在康德关于崇高的论述里面站起来了。

四、黑格尔论崇高与无限性

黑格尔是德国哲学的一个集大成者,也建立了一个庞大的美学体系,但是在对崇高的论述上他却不是最高明的,这和他的哲学观念有关。他在《美学》第二章“崇高的象征方式”中首先提出:“崇高一般是一种表达无限的企图,而在现象领域里又找不到一个恰好能表达无限的对象。”^①因为是无限的,所以没有一个能够表现的形式,比如时间、空间和宇宙的无限就无

^① [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第79页。

法用一个事物来进行表现。因此,黑格尔认为这种以内容冲破一切形式的无限的抽象概念就是崇高。

黑格尔说:“意义在崇高里所获得的新的内容就是它和现象界整体相对立,成为本身具有实体性的太一,这个太一本身就是纯思想,也就是只为纯思想而存在。”^①他所说的崇高不是指一个形象或现实事物,而是一个纯粹的概念、抽象的东西,这个东西是一个整体,即绝对精神,而绝对精神是不能用具体形象表现的,因此它就是崇高。在崇高的构成方面,黑格尔认为内容与形式之间存在着严重的对立,也就是“用于表现的形式就被要表现的内容所消灭掉了,内容的表现同时也是对表现的否定,这就是崇高的特征”^②。只有内容而无形式,当内容出现的时候,形式就被消灭掉了。他提到了艺术上的泛神论,像印度、伊斯兰教的诗歌、基督教的神秘主义。他认为,在过去的时候,万物有灵的概念是体现在每个事物之中的,每个事物又是与人相联系的,人只有去体现事物的有灵才能体现自己的有灵,但这只是比较传统的神秘主义,而非崇高。因为泛神论中,这一个事物就是一切,一切也就是这一个事物,特殊和一般是一种比较简单的同一。

黑格尔认为象征也不是崇高的艺术,它只是第二个阶段的艺术。因为象征只是一物似其形象但又超越形象本身蕴含的意义,崇高无限的概念并不能用某一物象征来表现。上帝是无限的、崇高的、全能的,用一幅画是无法表现上帝的,基督教中早就说过上帝是无法被表现的。上帝是一种纯抽象的无限、大全。那么崇高是否就无法被表现了呢?其实是可以的,只不过不是用形象来表现,而是以语言来表现。黑格尔认为“崇高的艺术只有赞颂神,这是唯一神圣的艺术”,只有用语言去赞颂上帝和绝对精神,这种艺术才是崇高。“从地上流出的泉水,流灌山峰之间的河流,山峰上在树枝间栖息和歌唱的空中飞鸟,使人心快乐的酒和神自己栽种的黎巴嫩的香柏,大海和在其中游息的无数生物以及巨鲸——这一切都是神所创造的。”^③而黑

① [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第79页。

② [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第80页。

③ [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第96页。

格尔接着说:“神是宇宙的创造者。这就是崇高本身的最纯粹的表现。……‘上帝说要有光,于是就有了光’,朗吉努斯早已举这句话作为崇高的最突出的例子。”^①天空的云、天上的飞鸟,地下奔跑的走兽,水里的一切生物,包括人在内,万事万物,时间和空间都是我创造的,这个“我”就表现出了一种无限的东西,就是上帝。上帝的形象和崇高不是体现在形象之中,不是体现在一幅画、一个雕塑、一个舞蹈的形象或是动作里,而是体现在语言所带给你的无限的想象空间中,这才是崇高的艺术。

此外,崇高必须和人的形象在一起才能表现出来。黑格尔认为,在崇高的阶段里,人的个体正是在对万物虚无的认识与对神的赞扬中去寻找他自己的光荣满足和安慰。以人的形象和上帝相对比才能表现出崇高。如人是速朽的,上帝是不朽的;人是局限的,上帝是无限的;人是无能的,上帝是万能的。所以只有无限地贬低人的时候,才能无限地彰显上帝的崇高。还要承认万物的虚无,人和万物都是虚无的,上帝才是无限的、万能的,因为上帝主宰了万事万物。黑格尔在这里虽然以上帝作论述,但他指的其实是绝对精神。以语言和艺术的形式体现绝对精神才是崇高的,黑格尔实际上是走入了一个极端,所以他的论述不能真正地体现出崇高是什么。

黑格尔的崇高论是在他的美的概念,即美是理念的感性显现的基础上提出的。美,在他看来就是绝对理念与其表现形式的调和或者和谐,而崇高则是绝对理念或绝对精神与其表现形式的非健全状态或者对立矛盾。从这里可以看出,崇高美在黑格尔美学中并没有被看作一个独立的美学现象,而是作为美学的附庸来论述的。黑格尔把崇高美归之于作为“艺术前的艺术”,即作为古典型艺术准备阶段的象征型艺术。这是因为黑格尔认为一切艺术或者美的内核就在于绝对精神,而这个时期的象征艺术并不能完全地显现绝对精神,因此绝对精神否定了形式本身而自我显现出来,就是崇高。由于黑格尔把绝对精神视为世界的实体,同时也视为主体,只有当绝对精神既是实体,又表述为主体时,才能达到圆满的状态,因此,在黑格尔的崇高论中,人的地位是卑微的,而代表初级的绝对精神的神的地位是崇高

^① [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第93页。

的,这一点与康德的崇高论对人的地位的推崇恰好相反。换言之,黑格尔眼睛盯着的是绝对精神本身,而康德的眼睛仰视的是人本身。“那种由否定森然万象而仰颂唯一尊神的犹太教诗篇之情调才可堪称为‘真正的崇高’。然而,被如此确认的崇高已经不再像康德所标举的崇高那样是对作为‘世界的最后目的’或‘作为本体看的人’的称叹,而是对战栗于神的威仪以致精神重心不能自守的人的贬抑:由于‘涉及人方面的崇高是和人自身有限以及神高不可攀的感觉联系在一起的’,‘因此,人就觉得在神面前,自己毫无价值,他只有在对神的恐惧以及在神的忿怒之下的颤抖中才得到提高’。”^①

齐泽克认为,黑格尔崇高论的价值在于开辟了崇高与无限之间的关系维度。康德的崇高论划分了现象与物自体、感性经验与超验存在之间的鸿沟,换言之,他的崇高所表达的是自在之物是存在的,但是无法用感性的经验和现象界的事物来予以表现,因为二者之间的分裂是难以超越的。用拉康的话来讲,康德的物自体就是“物”(Thing)、就是“原质”、就是实在界本身,这种东西无法表露出来,人们只能遭遇它们从而获得一种挫败的经验,这种被抬高到原质高度的事物就是崇高的对象,这种挫败感就是崇高感。齐泽克说:“任何经验客体,经验客体的任何再现,都无法充分呈现原质(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上有了预感。”^②简单地说,康德的崇高就是人们在原质再现失败时所体验到的焦虑感。

而齐泽克认为,黑格尔则不同于康德把现象界与物自体二分的做法,他直接认为现象界背后一无所有,而不是像一般学界认为的现象界背后是绝对精神。齐泽克指出,黑格尔从未断言存在着理念与现象之间的调停,存在着跨越、消除和抹平理念与现象之间鸿沟的可能性,并且与此相反,“黑格

① 黄克剑:《美:眺望虚灵之真际——一种对德国古典美学的读解》,福建教育出版社 2004 年版,第 360 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 年版,第 277—278 页。

尔对康德的责备(同时也是对犹太宗教的责备)是,正是康德本人,还依然是再现领域里的囚徒。……与此相反,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。……因为自在之物不过是这种激进否定性自身而已。”^①换言之,齐泽克认为,黑格尔之所以比康德走得更远,是因为康德还认为崇高是对理念表现的不完全所致,而黑格尔则认为崇高就是否定性的理念本身,这种理念根本就不可能再现,只能体现为否定性。齐泽克认为黑格尔更接近崇高的真理,是因为他用拉康的眼睛“歪读”了黑格尔而已,或者说不过是黑格尔距离拉康更近了。

第二节 崇高的性质:想象力与理性的矛盾

一、数学的崇高与力学的崇高

康德把崇高分成了两类:数学的崇高与力学的崇高。他在对崇高名称的解说中具体分析了数学的崇高的内涵。他指出:“我们把那绝对地大的东西称之为崇高。但‘是大的’和‘是某种大小’是两个完全不同的概念。同样,单只是说某物是大的,这也完全不同于说某物是绝对地大。后者是超越一切比较之上的大的东西。”^②在这段分析中,康德实质上区分了三种不同的“大”的判断。第一种判断是某物是大的或小的,这是一个知性的概念判断,某一事物无论是小到一滴水,还是大到太阳系,无论是一颗小树苗,还是整个撒哈拉沙漠,具体事物的大小总是可以测量的,只不过是测量的尺度大小不同而已。第二种判断“某物是大的”,这是一个目测式的判断力判断,不是科学的、认知的知性判断,也不是理性判断,而是审美判断。但是说

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年版,第281—282页。

② [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第86页。

某物大小,即使是粗略地估量依然是在与其他事物的比较中产生的量的估算。第三种判断“某物是绝对的大”,这种绝对的大是无法与其他事物比较而言的,也就是康德所说的:“但如果我们不单是把某物称之为大,而且是完全地、绝对地、在一切意图中(超出一切比较)称之为大,也就是称之为崇高。”^①这种绝对的大在自然中是不存在的,因为无论是汪洋大海、浩瀚沙漠,还是太阳系、银河系乃至宇宙,总是可以依靠科学的进步予以准确测量的,在数学上可以得到它们的大小比例,只不过是衡量的工具和尺度不同而已。因此康德所谓的绝对的大,不是指科学中的测绘,不是知性的概念判断,而是审美的直觉估量。在直觉下,在人们的想象力观照下,大海和星空都是无限的,因此康德也说这种绝对的、无限的大不在于事物,而在于我们人的心意中,在于我们的理念中。既然数学的崇高不在于客体,在于主体自身,那么究竟什么是数学的崇高概念内涵呢?

康德认为,人类面对绝对大之物诸如星空、沙漠、大海等景观的时候,想象力要去观照这一事物,会尽可能地像录像机或者照相机一样想要将其整个儿地摄入眼底,也就是康德所说的想象力有一种推至无限的努力。但是,这一想象力背后的动力却是理性的要求,即对事物有一种完全把握的企图,理性要求我们要观照事物的本质或理念。不过,想象力在对绝对大的事物观照时,无法完成这一整个的“拍摄”,因为这物目测是无限的大,想象力的测度赶不上事物的量的变化,于是想象力的整个儿的“拍摄”与理性对该物本质的要求就成了一对不可化解的矛盾。康德认为,正是因为我们的想象力在事物统摄方面的失败,才证明了其背后有一个不可能达到的、超越具体感性和感官能力的理性要求,也才先天地觉察到了理念(物自体)的存在。因此,崇高就是“那种哪怕只能思维地、表明内心有一种超出任何感官尺度的能力的东西”^②。换言之,想象力在观照绝对大的事物时遭遇的失败,以及想象力与理性角力的不适合性就是崇高感。缪朗山对此的解读是:“这就是说,理性要认识无限的整体,但想象只能及于有限的时空,理性要探究

① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第88页。

② [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第89页。

超感觉的彼岸世界,但想象却停留在可感觉的此岸世界;想象无论如何也不能满足理性的要求。想象与理性的失调,有限的感觉与无限的思想之间的矛盾,就使我们彷徨于感性世界与理性世界之间,于是一种不由自主的怆然的严肃感便在我心中浮现,这就是数量的崇高所带来的近乎痛感的快感。”^①他特地举出了唐代大诗人陈子昂的《登幽州台歌》:“前不见古人,后不见来者;念天地之悠悠,独怆然而涕下!”,认为其道出了崇高感的秘密。

对象的杂多—想象力的统摄—知性概念的图型化—理性的“求全”要求,这是康德对夹在知性与理性之间的想象力的思考。在这一过程中,有三个环节或者矛盾。第一环节,想象力的作用。想象力对某物进行测量必然包含两个行为:领会(apprehensio)与统摄(comprehensio)。领会是想象力随着事物的大小进行直觉的图像化,无论某物是有具体大小还是审美的绝对大,领会总会随之达到。但是,统摄却是随着领会的延展而要对某物进行统摄—把握的倾向,不过某物绝对大,这就使得领会未能全部完成,统摄难以进行。康德举例说,比如看金字塔,距之太远则想象力之领会太模糊,难以形成印象;距之太近,则领会从塔底到顶部还没完成,而前面的领会就已经消失了,因此统摄永远也完不成。如此一来,想象力在领会中得以展开,却在理性的要求统摄中失败了。第二环节,想象力对知性概念的图型化。在测度某物大小的时候,想象力给予了知性概念一个数学的图型,合乎了知性的目的性。想象力可以通过直观将现象的杂多统摄进一个数的知性概念,但是无法通过感性把握将其统摄为一个想象力直观的整体。第三环节,理性在想象力对绝对大事物的直观中有一种“求全”的要求,把杂多表述为一个整体。“内心在自己的里面倾听着理性的声音,理性对一切给予的大小、甚至对那些虽然永远也不能被完全领会但仍然(在感性表象中)被评判为整个给予出来的大小,都要求总体性,因而要求统摄进一个直观中,并要求对于一个日益增长的数目系列的所有环节加以表现,甚至无限的东西(空间和流逝的时间)也不排除在这一要求之外,反而不可避免地导致将它(在普

^① 缪朗山:《德国古典美学散论》,载章安祺编订:《缪朗山文集》第9卷,中国人民大学出版社2011年版,第200页。

通理性的判断中)思考为(按其总体性)被整个给予的。”^①但是,对于无限的表象,想象力又无法统摄为一个整体,但这种失败的统摄恰好说明内心中有一种理性要求存在,它超越具体的感性世界,是人本身中的超感官的能力,这就显现了理性自身。

就像雨果所说,世界上最广阔的是海洋,比海洋还要广阔的是天空,比天空更广阔的是人的心灵。在康德看来,美的鉴赏中想象力与知性相互协调,而崇高中想象力与理性的不协调,恰好证明了人类理性的存在,因此真正的崇高者在于人的心中,而不是那些乱七八糟堆在一起的山峦叠嶂。康德指出,那些无限的杂多与人心中的理性比起来,就显得太渺小了。

美是一种单纯的快感,崇高则是一种由痛感转化而来的快感。那么,在崇高中,人面临对象的痛苦感如何转变成了快感呢?康德认为,想象力对杂多进行统摄时无法完成一个整一对象,这表明了想象力的综合与理性理念的不适合性,但这种不适合性恰好证明了理性的目的,因此崇高中想象力的目的无形中符合了理性的目的。“所以对自然中崇高的情感就是对我们自己的使命的敬重,这种敬重我们通过某种偷换而向一个自然客体表示(用对于这个客体的敬重替换了对我们主体中人性理念的敬重),这就仿佛把我们认识能力的理性使命对于感性的最大能力的优越性向我们直接呈现出来了。”^②缪朗山认为,崇高感实则是一种对理性认识能力的崇拜感,而不是对认识对象的崇敬。人类是一种理性的生灵,对我们使命感的崇拜,其实就是一种自我崇拜。这种自我崇拜其实来自于康德所处的18世纪启蒙运动以来对人的理性主体性的崇拜。在崇高的分析中,康德把这种主体性推向了极致,明明是理性的失败,反过来恰好证明了人的理性的伟大,这就是康德的逻辑。因此,康德认为,正如在美的判断中想象力与知性是相互协调的一样,在崇高的判断中想象力与理性虽然是相互冲突的,但这种冲突却产生了内心中诸能力的主观合目的性,即我们知道自己拥有强大的、纯粹的、独立的理性。也就是说,在康德看来,崇高感是主体面临对象时的一种痛感,

① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第93页。

② [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第96页。

同时也是一种主体的快感,这是因为对象的杂多挫败了我们的想象力,使我们感到不快,但是因为这种挫折让我们看到了其背后强大的理性力量,意识到了人类自身理性的独立性而感到敬重,产生了快感。

康德对于力学的崇高的定义为:“强力是一种胜过很大障碍的能力。这同一个强力,当它也胜过那本身具有强力的东西的抵抗时,就叫作强制力。自然界当它在审美判断中被看作强力,而又对我们没有强制力时,就是力学的崇高。”^①在这个定义中,我们发现有三种力量在较量:强力—抵抗力—强制力。强力,是能够克服其他障碍的力量,当强力到达某物时,某物有一种针对强力的抵抗力,如果这种抵抗力失败了,那么这个强力就是强制力。而力学的崇高恰好处于自然界中某物对于人类而言是一种强力,但不是强制力之间,换言之,即人类面对自然中巨大的强力时,产生出一种抵抗力,就是崇高。

对于崇高的客体而言,它是拥有巨大的强力,但是并未对观照者形成摧毁性的强制力;对于主体而言,面对强力自然物时感到恐惧,但又处于安全的位置上去观照它。就如康德所说,我们要抵抗的东西是一种自然的灾难,因此我们感到恐惧,恐惧是崇高产生的必要条件,但是并不因此会被摧毁,而是处于安全的地方,这样才会有崇高的出现。他说:“险峻高悬的、仿佛威胁着人的山崖,天边高高汇聚挟带着闪电雷鸣的云层,火山以及毁灭一切的暴力,飓风连同它所抛下的废墟,无边无际的被激怒的海洋,一条巨大河流的一个高高的瀑布,诸如此类,都使我们与之对抗的能力在和它们的强力比较时成了毫无意义的渺小。但只要我们处于安全地带,那么这些景象越是可怕,就只会越吸引人;而我们愿意把这些对象称之为崇高,因为它们把心灵的力量提高到超出其日常的中庸,并让我们心中一种完全不同性质的抵抗能力显露出来,它使我们有勇气能与自然界的这种表面的万能较量。”^②换言之,当我们面临巨大的强力时,我们心中为了与这种强力相抗衡而被刺激生发出了一种精神的抵抗力。康德认为,这种抵抗力就是来自于

① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第99页。

② [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第100页。

理性的能力,显露出人类之所以为人类而超越动物在内的自然界的一种特异使命感,即人类自身高于一切。在崇高事物的刺激下,产生于人内心的抵抗力,显示了人不仅可以战胜外在的自然力,而且也可以战胜人内在的自然力,比如恐惧等危险或者困难。这种人性的抵抗力就是理性的力量,就是人格的理性。其实,力学的崇高反映的是人本身所存在的道德律,一种可以强制自己放弃财富、地位乃至生命的律令。也可以说,人类坦言,这种摧毁一切的自然力,可以摧毁人的躯体甚至一切物理存在,但是无法摧毁人的高贵的内心,这是一种虽败犹荣的自豪感,一种蔑视强力的自信心,一种精神的胜利法。仿如海明威小说中的“硬汉精神”,你可以打到我,但你无法打败我,打到的是躯体,打不败的是精神。

那么,为何人面临恐怖的危险时无法显示出崇高,而生命暂时不受威胁时却有崇高感呢?康德举例说,比如士兵,不论是野蛮人还是文明人,都会认为一个不惊慌、不畏惧、不逃避危险,同时以周密的深思熟虑干练地行动的人是最被赞赏的对象,也就是崇高的对象。这是因为在战争中士兵能够避开危险而大无畏地勇猛向前。但同时,康德认为一个军事统帅更值得被赞美为崇高,因为他不仅仅像士兵一样勇敢,而且还要在危险中保持精神的高度自由,指挥若定,决胜千里之外,这更显示出在恐惧中理性的自由和伟大。因而康德说:“所以崇高不在任何自然物中,而只是包含在我们内心里,如果我们能够意识到我们对我们心中的自然,并因此也对我们之外的自然(只要它影响到我们)处于优势的话。”^①由此可见,康德的力学的崇高感其实是一种道德的情操,一种优越于人自然条件的道德律令。

二、齐泽克对康德崇高论的批判

齐泽克从拉康的视域出发重新解读了康德对崇高的论述,并且他接着海德格尔对康德想象力与理性之间矛盾的论断作了进一步的批判,以拉康读者的身份揭露了康德崇高美学的内在分裂。

齐泽克从康德先验想象力的退缩开始论述,他认为在《判断力批判》中

^① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第103页。

康德再次贬低了想象力的作用,也就是说,康德在解释崇高的原因时,认为正是想象力在绝对大或者绝对强力的对象面前综合的失败,进而透过失败显现了人类理性观念的尊严才激发或者造就了人的崇高感。齐泽克再次同意海德格尔的看法,认为康德之所以让想象力在崇高论中的综合再次失败,乃是因为要将想象力纳入到理性的观念体系之中。康德宣称,如果没有起码的先验想象力的综合活动,那么就不会有严格意义上的审美活动了,齐泽克总结了康德崇高美的逻辑:表象的杂多——先验想象力的综合——知性概念(与美的想象力协调)——理性的理念和要求(想象力的失败反而契合了理性的理念)——崇高感。那么,康德崇高论中想象力的退却,就意味着他忽略了想象力未能完成统一的综合之前的杂多乃是崇高诞生的背景。也就是说,崇高的经验碰到了作为感性混乱聚集物的边界,康德硬要想象力从这种杂多的深渊中撤出,进入超感性的理性本体层面。因此,齐泽克认为,崇高的想象力的挫败所面对的就是在第一批判中无秩序、无形式的杂多本身,也就是黑格尔所谓的“世界的黑夜”,即否定性本身。

齐泽克认为,康德在第一批判中所作的最大努力,就是极力用想象力的综合行为把人类从原初的杂多或者想象力本身的暴力分散中“打捞”或者拯救出来,因此他面对想象力本身的暴力时撤退了。在第三批判中,康德再一次遭遇了对象的杂多,也即世界的黑夜,与想象力综合的暴力失败,他为了理性的主体再次从人的深渊中撤退了。齐泽克指出,康德的想象力本身的分裂性、分散性是先于想象力的综合能力的,这体现了人类自身的否定性,或者前主体、前本体的疯狂和虚无。

那么,德国古典哲学中的理性如何建构在人的否定性或迷乱的空无之上呢?齐泽克认为黑格尔表述得非常清楚,就是通过语言及其命名的力量,符号秩序、逻辑的世界才能诞生。换言之,理性必须通过压抑和排空疯狂来确立。主体自身不再是理性之光,而是这种不可估量的、绝对的否定性和世界的黑夜。也就是一种根植于人类自身的全然的疯狂,也就是弗洛伊德的死亡本能,要毁灭自身和一切的那种企图。那么,真正的问题是,人类为何具有这种疯狂性还能够生存,并创造出现实世界呢?齐泽克认为,人类所以理性,或者不疯狂,是人类必须经过从疯狂中撤退的中介才能完成从动物灵

魂到人类高贵理性之间的过渡。这种撤退其实就是一种对疯狂的压抑、制服和规训。

康德在他的教育学著作中声称人类需要规训的压力,来驯化人性中对原始自由的狂放不羁的热爱。“藉由规训,人们臣服于律则,并感受到自身的限制。举例来说,孩童先被送往学校,其目标与其说是学习新知,不如说是让他们乖乖坐好,并服从命令……”^①因此,从福柯关于人类身体的微观权力的物理学规训,到阿尔都塞的自由主体与臣服意识形态秩序的质询,都依稀可以看到康德的影子——为了让人类习惯于理性和秩序,必须抵制、控制、压抑和规训人自身的爱好自由的疯狂属性。一部人类的理性史就是人类自由和本性的压抑史和规训史。在《纯粹理性批判》中,康德的理性的综合能力匆忙地从先验想象力的深渊中撤退出来,从而保证了理性的确立。他在《判断力批判》中认为崇高就在于在想象力综合的失败中见出了人类理性的存在及其力量。

齐泽克认为,康德划分的数学崇高与力学崇高恰好是想象力无法完成其综合活动的两种失败模式。他说:“首先以一种内在的方式透过领会与理解之间的不平衡,产生出数学的崇高:综合理解无法赶上被领会的知觉的强度(主体深深为这种被领会的知觉所扰),而正是综合的失败,显露出其暴力的本质。”^②也就是说,在数学的崇高中想象力遭遇了双重的暴力,第一种是无限多的表象杂多迫使想象力进行综合的暴力,第二种是理性迫使想象力将表象杂多统摄为一个整体的暴力。如果从逻辑上来说,那就是表象杂多——想象力领会与统摄——理性的求全要求,想象力的失败是夹在了杂多的暴力与理性的暴力之间的。在数学的崇高中,想象力借助于知性概念可以无限地度量绝对大的事物,换言之,可以领会某物,但是始终无法去统摄某物,因为统摄赶不上领会的速度,就像康德所说的欣赏金字塔时,如果距离金字塔太近,对底层的表象领会将会在眼睛还未达到塔顶的时候就

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第52页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第54页。

消失了,无法形成想象力对金字塔整体的领会,也就无法拥有对金字塔的统摄了。当对象过于大的时候,我们的想象力中统摄跟不上领会,我们会感觉时间不够用。也就是说,数学的崇高是我们没有足够的时间去对绝对的杂多完成统摄活动。齐泽克指出,这种“时间匮乏”并非次要现象,而是数学崇高中想象力暴力的根源。

在齐泽克看来,唯有当时间不够时,我们才会“有时间”存在。时间性本身依靠于领会与统摄之间的张力而显露出来。想象力的统摄行动就是对时间流逝的一种暴力的综合,其中包括统摄施加于领会的暴力与回溯施加于时间流动之上的暴力。从根本上来说,康德的时间已经是被想象力施加暴力而产生的——想象力综合了纯粹的时间流散。如果没有这种对于时间的暴力,则现实无法保持最低限度的存在的连贯性。齐泽克说:“关于崇高便显得复杂了:崇高并非善的符象;因此从某种程度上来说,它与图式比较接近,而它代表了想象力要将理性观念‘图式化’的努力。然而,它却是一个奇怪的案例,因为它代表了图式论的失败,但是它又是一种透过失败来获取成功的图式。由于这种‘失败中的成功’使然,崇高包含了愉悦与痛苦的奇怪混合:它是一种恰恰由痛苦的经验、想象力的痛苦失败、领会与理解之间的鸿沟所提供的愉悦。”^①时间的先验图型把纯粹直观的时间流散整合为一个同质的、线性的连续,其中未来与过去都从属于现在。在图示化的时间中,没有出现任何新的东西,只不过是在想象力综合的帮助下,时间被统摄为一个整体,体验为一个线性的序列。然而崇高的时刻,却标明了无法用时间来解释的现象,因为在对崇高对象杂多的统摄中发生了困难,揭露了时间本身的悖论。换言之,在数学的崇高中,想象力的失败不是显露了理性存在的伟大,而是显露了时间性本身的矛盾,或者说领会与统摄的不协调、想象力与理性的不协调,正是说明了作为人类看待世界的构架本身——时间性出了问题:即康德的时间是一个线性的、单线发展的序列,该时间观是一个现代性的时间观,他忽略了时间的多维性和可回溯性。

^① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第57页。

齐泽克认为,康德的数学崇高中的矛盾揭露了他在《纯粹理性批判》中为理性和形而上学奠基的时间观本身是悖论的,线性序列的现代时间观不过是一种想象力综合的暴力行为,一种对杂多的强制统摄而已。也就是说,康德在第一批判中极力推崇的借助于想象力而运行的时空图型化在《判断力批判》的数学崇高中遭遇了挫折。面临崇高的对象无限杂多的时候,人的本性中的知性力量要去抑制无法把握的自由的深渊,但是却遭受了想象力和时间图型化的失败。这种失败在齐泽克看来是必然的,因为这是康德作为一个现代性哲学家所提出的线性时间观的失败。康德所忽略的是时间未必是线性的,在精神分析学看来时间不是线性的,而是回溯性的循环,过去可以决定现在和未来。在拉康和齐泽克看来,崇高中的想象力的暴力无疑就是理性对于人本身所蕴含的疯狂和自由的压抑。

齐泽克对于康德的力学的崇高也有自己的批判性看法:“以一种外部的方式,通过道德律则的介入,开启了本体的层面:主体所经验到的道德律则,必然是一种暴力的侵犯,扰乱了平顺、自足地运作的主体想象力的自我作用。”^①他认为,力学的崇高产生了力学的二律背反,超越了现象的现实,走向了符号界,让符号界为想象力的失败买单,并为崇高中的挫折提供了外在的道德保证。

康德论美的一个基本规定性就是无目的的合目的性,也就是说,人的行为作为一种自然本性的力量,总具有某种目的性,但是审美判断却无明显的目的性,但是在对美的对象的鉴赏过程中,想象力无形中契合着知性的概念,自由地符合着知性的目的,因此这种不含有道德快感与功利快感的愉悦就契合了人本身自由的目的。齐泽克把康德视美为善的象征、视崇高为道德律令的体现的观点重新放置在拉康精神分析伦理学的背景中来解读,他认为,崇高是美与目的的一种失败的综合,用数学术语来说,即是美的集合与目的的集合否定性的交集,也就是说崇高的对象既不美也不具有目的性。因此崇高是反和谐的混乱,无目的、无形式的深渊。就美而言,康德认为它

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第55页。

是善的象征。那么,崇高呢?齐泽克认为,从拉康的角度来看它是一种根本的恶,一种作为伦理学态度的恶,一种具有强制性的超我力量。他认为,康德的美与拉康精神分析学中的理想自我具有一样的功能,它以形象性认同为主要特征,建构了人类自我形象,对人的创伤发挥着抚慰的功能。在这一意义上,康德的优美的无功利性的快感对社会而言也就成为了一种补充的快感或者给予了社会和谐、一致性某种保证,发挥了其缝合意识形态的功能。在弗洛伊德—拉康精神分析学中,理想自我是人类幼年时期对自己形象进行的第一次认同,往往会认同于身边的同类或者母亲、父亲的他人形象,这一他者形象在幼儿主体的想象中是完美的、具有魅力的和拥有快感的形象。这种理想自我在拉康的“镜像阶段”中,是婴幼儿心灵对他人形象的镜像认同,一旦这一认同成功,那么幼儿自我就建立起了他的第一个自我完善的形象,也就是构建了主体的基础。很显然,理想自我的发现和摹仿完成都是在想象中完成的,也即依赖于想象力与知性概念的结合,也因此就有了优美的特点——完美、和谐与愉悦。同时,齐泽克认为,力学的崇高则不然,它所联系的伦理学概念是超我,那个具有强制性的、外在于主体的道德规范。

如果说优美的伦理学特征与理想自我的认同相互契合的话,那么力学崇高则体现了超我的强制性的逻辑,它悖逆于主体的快乐原则与现实原则,只遵循戕害主体的道德原则。在弗洛伊德—拉康精神分析学中,超我的律令是强横无理的、无视现实原则的,因此超我与自我、本我之间具有某种敌对的矛盾性质,特别是超我与自我之间的对立撕裂了人类主体性本身。齐泽克指出,崇高作为其如康德所言的乱七八糟堆在一起的崇山峻岭、火山爆发、暴雨海啸,它们凭借其无限的力量并不能直接激发起人类的崇高感,也就是说崇高对象不能直接把超我的道德律令象征化。人类在想象中直接把善象征化为美,但是崇高感则恰好是象征化善的失败才引发了超我的维度。在对力学的崇高进行鉴赏判断的时候,主体面临的狂暴大自然的力量没有人作为社会文化的人内心中道德超我的力量大,也就是说,我不仅仅意识到了外在具有超越感官的大自然力量的压力,更感受到了人之为社会人的外在社会道德的巨大压力,而以后者为大的人才具有某种崇高感。对此,康德

曾经明确地说过:自然作为一种强力被判断为崇高,不在于它是恐惧的,对人具有强制力,而在于它这种强力激起了人内心的一种非自然的强制力,这种强制力让我们把财产、健康、生命和大自然看成是渺小的。康德所谓的来自于内心的这种强制力就是一种超我的道德力量。他举例说萨伏依的农夫把登山爱好者称之为傻瓜,而《阿尔卑斯山纪行》的作者索绪尔则具有崇高的心灵,农夫不能欣赏雪山的伟大和崇高,不在于他们所受到的文化教育,而在于他们的心灵。康德说:“对于自然界崇高的判断……,它是在人的本性中、亦即在人们能够凭借健全知性同时向每一个建议且能够向他自己要求的東西中有其根基,也就是说,在趋向于对(实践的)理念的情感即道德情感的素质中有其根基。”^①或者更为明确地说,人心中有了道德感,才会在面对恐惧的自然力量时产生崇高感,也即先有道德律令后有审美判断。正是在这一意义上,齐泽克把康德的道德律令视为外在于主体的具有强制性的超我,正是超我的强制力超过了主体面对自然的强力,因此才产生了崇高感。因此,齐泽克称力学的崇高感是产生在野性的、纷乱的、未经过驯化的狂暴自然与超越任何自然感性的理性观念之间的张力。

康德认为崇高是主体面对恐惧时体验到的挫败感、痛苦感,但这种痛苦感进而被另一种被发现的理性自豪感所代替,也就产生了快感,或者人类主体的自我崇拜感。齐泽克的认识恰好与之相反,他认为崇高感是人类主体面对自然强力时的痛苦,是主体本我无法适应自我的现实判断,自我在现实中不是满足本我的本能需要,而是在现实中大自然的绝对大和无限力挫败了自我的现实原则,因而产生了痛苦。当面临自然的暴虐而痛苦之时,主体的超我却命令自我必须战胜这种外在力量,超我不顾本我的快乐原则和自我的现实原则,使主体在超我的更为暴虐的力量面前获得了一种比痛苦更痛苦的快感。因此,齐泽克认为,崇高感就是一种超越快乐原则的痛苦感,也即拉康所谓的“原乐”。

综上所述,齐泽克认为数学的崇高与力学的崇高,其实在此遭遇了康德哲学中数学的二律背反与力学的二律背反,体现了康德哲学内在的唯物论

^① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第105页。

与唯心论的冲突。唯心论认为,力学的崇高中的二律背反是优先于数学的二律背反的,因为超感性的道德法则超越了或者中止了外界的现象因果关系,康德把主体遭遇的现象与本体、感性与理性的悖论推进了实践理性的层面予以解决。换言之,力学崇高体现的悖论变成了实践理性的行为,彰显了人这一主体的道德法则的力量,从而把审美判断与道德判断联系起来。齐泽克则抓住了康德解决理性与想象力悖论的根本点——道德法则,重新用弗洛伊德—拉康的超我解读了力学崇高的核心即道德理性,读出了康德崇高论中非人性的部分,以及超我暴力对崇高感的戕害。唯物论认为,数学的二律背反优先于力学的二律背反。康德所论数学的崇高中体现的是表象杂多与理性综合的悖论,即现象表象的杂多无法在想象力中形成存在论的整一。齐泽克说:“数学的二律背反的最终结果是一种‘前后不一致全体’,亦即一种缺乏现实的存在论上的前后一致的杂多。”^①换言之,康德哲学的本体论在数学的崇高中遭到了挑战,因为想象力在两种暴力的挑战——表象无限的杂多与理性整一的要求——下瘫痪了,无法形成先验想象力的综合行为,也就无法形成统觉和自我意识。

齐泽克总结说,康德的两种崇高的悖论显示出的逻辑序列如下:数学的崇高逻辑为“前综合的杂多(世界的黑夜)——想象力综合的失败——理性的介入”;力学的崇高逻辑为“大自然狂暴的强制力——实践理性的介入——超我的强制力”。也就是说,康德在数学的崇高中遭遇的失败,即先验想象力的失败,已经证明了具有一个前想象力综合的杂多世界,这一世界就是弗洛伊德的死亡本能、拉康的实在界、黑格尔世界的黑夜,一个无限狂乱的、前本体论的人类必须面对的人性的疯狂,只有压抑这种疯狂和空无才能产生理性,也即产生数学的崇高感;同样,康德在力学的崇高中遭遇的悖论,是主体面临无限自然暴力时的失败,由于实践理性的介入,体现了人自身的道德感、自我崇拜感。但在齐泽克看来,这种自我的道德律令不是来自于人自身,而是来自于外在的超我,即社会意识形态和符号界对主体的强制

^① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第55页。

性命令,康德在此要拯救力学崇高中主体的想象力挫败所借重的道德力量,却把他的哲学引向了拉康的符号界,唯有依赖于符号界的暴力、社会道德秩序的暴力,才能拯救主体在大自然强力威胁下的自尊。

从康德的本意来看,数学崇高感的产生依赖于《纯粹理性批判》中的知性与理性,力学崇高感的产生依赖于《实践理性批判》中的道德法则,这样,作为第三批判的《判断力批判》就联结了前两大批判,共同形成了三大批判的理性体系,彰显了人作为主体的理性尊严。但是,通过齐泽克从拉康视域的解读,我们发现,康德数学崇高中想象力综合中领会与理解的矛盾暴露了先验理性综合之前的一个前本体论的世界,就是拉康的实在界;而他的力学的崇高中大自然暴力与道德法则的强制力的矛盾则暴露了超我律法的暴力本性,他其实从判断力批判走向了拉康的符号界世界,另一个道德暴力的深渊。因此,齐泽克所谓康德从想象力的深渊中撤退是有双重内涵的,第一层是说他的数学的崇高从前本体论的想象力本身的深渊,也即无限空无的深渊中撤退了;第二层是说他的力学的崇高从拉康的符号界暴力深渊中撤退了。正如海德格尔所说,康德的撤退才造就了其理性哲学体系的完成,而齐泽克的发现则批判了其哲学的理性的虚妄性。

第三节 崇高的对象:原质及其呈现

康德认为,崇高与美具有相同的判断力规律,即它们都是主观的反思判断,在性质上是无功利的快感,数量方面是个人判断但具有主观普遍性;关系方面是无目的的合目的性;形式方面是基于人类共通感的必然判断。

不过,康德更强调了美与崇高的不同之处:首先,美是某种知性概念的表现,美的对象形式是有限制的具体的,崇高则是某种理性概念的表现,其形式是无形式、无限制的;其次,就引起人的快感而论,美是无功利的促进人类生命感的、与想象力相游戏的快乐,而崇高则是一种对生命力的挫折和瞬间阻碍以及随之而来的更为强烈的生命力涌现,进而获得的带有痛苦的快感,康德也称之为消极快感,崇高是想象力严肃的工作;最后,美特别是自然美让人感到其形式带有某种合目的性,对象凭借自身就让我们产生愉悦,感

觉在美的对象之外具有某种自然的秩序和目的;但是崇高就其无形式而言,它是违反目的的,是一种对想象力的暴力,但是崇高的目的性不在于对象本身,而在于我们人的心中。

总而言之,美是对象与形式、想象力与知性、和谐与愉悦的协调一致,或者是它们相互符合而促发的审美快感;崇高则是主体在面对无形式的对象时想象力综合的一种失败,无形式的内容对形式的消灭,这种不适合引发人的心灵对理性体认的庄严感。也就是说,美感的产生是由于对象形式符合主体的认识能力,主客体彼此和谐;崇高则是主体与超形式、超感性的恐怖对象不和谐导致人去冥想“更高的合目的性的理念”,因此崇高不在对象的形式,而在主体的心灵之中。对于康德美学中美与崇高的关系,齐泽克认为,二者之间存在着在质量与数量、有形与无形、限制与无限、平静与激越的相互对立。不过,就美与崇高的本质而论,他认为“美是这样的一种感情,当超感觉的理念显现在物质、感性的媒介,显现在和谐的构成中时,它便被激发起来了——这种情感直接来自理念与显现理念的感性材料两者之间的和谐;而崇高这种情感却依附于混沌的、恐怖的无限现象(粗暴的大海、多石的高山)。”^①

一、康德的理性理念就是原质

齐泽克在这里抓住了康德崇高论的本质所在——有限与无限的辩证法。康德在其著作《判断力批判》中曾揭示了崇高的本质,他说:“我们可以这样来描述崇高:它是一个(自然的)对象,其表象规定着内心去推想自然要作为理念的表现是望尘莫及的。”^②由于这段话极为重要,我们再引用宗白华先生的译文对照:“人们可以这样来描写崇高:它是(自然界的)一对象,它的表象规定着心意,认为自然是不能到达诸观念之表现的。”^③综合两个译本,我们可以总结说,康德所谓崇高也就是说无限大或者无限力的感性

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年版,第276页。

② [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第108页。

③ [德]康德:《判断力批判》,宗白华译,商务印书馆1964年版,第108页。

自然物不能表现作为观念存在的理性内容,换言之,即这种无形式不能表达理念内容,形式与内容是不协调的,任何有限的感性形式都无法再现无限的理性内容。康德自己作了解释,他指出从逻辑上讲理念是不能被表现的,但是我们面对大自然表象的时候会无限地去扩张感官的表象能力(其中包括想象力),那么这时候理性就介入进来了,努力使得外在表象(自然物)与理性相适合。然而,想象力与感性能力无法表现这种理念,这种不适合透露了理性的目的性,即人身上存在某种超感性的理念。

齐泽克分析说,在康德这里,崇高意味着内部世界的、经验的、感性客体与自在之物的关系,也就是说标明了经验的感性客体与超现象的、难以企及的自在之物的关系。换言之,齐泽克在康德的崇高定义中直接体认出了无法表现的理念就是康德哲学中的物自体,并且他进一步把康德的不可表现和接近的物自体与拉康的“原质(Thing)”或物联系起来理解。齐泽克指出,拉康在《精神分析的伦理学》这一研讨班报告中曾说:“崇高客体是‘被抬高到(不可能真实)的原质(物)的层面的客体。有关崇高的悖论在于:在现象、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,任何经验客体的任何再现,都无法充分地呈现原质(这个超感觉的理念)。”^①

在此,我们必须理解拉康的原质概念,方能进一步解读康德崇高定义中物自体的玄机。1895年,弗洛伊德在《科学心理学概要》中谈论心理能量的转移时提到了“物”(Ding)的概念。1960年,拉康在第七期研讨班报告《精神分析的伦理学》中重新阐发了弗洛伊德的这篇文章,他认为物是理解实在界的一个入口,换言之,物是实在界的一个表征。弗洛伊德表示“物”的词语有两个,“Sache”与“Ding”,两词交替使用,意义差不多;拉康的法语为“Das Ding”,英语翻译为“Thing”,在当前汉语学界的翻译中一般把拉康的“Das Ding”翻译为“物”,当然更贴切的翻译应该是“原质”,前者当然是英文的直译,后者则从内涵上将其把握为实在界的一个本体概念,是可望而不

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年版,第277—278页。

可即的自体。按照弗洛伊德的描述,“Das Ding”是一种处于意识表象背后的无意识东西,它存在于语言和意识之外,是不可想象的和难以触及的东西。拉康认为,原质是实在界的一个表达方式,或者是实在界的显现形态之一。

如果要确切地理解原质概念的内涵,我们还必须追溯到弗洛伊德《科学心理学纲要》一文中该术语诞生的语境。弗洛伊德讲述了一个爱玛的病例,她对独自走进商店感到恐惧,因为她回忆在13岁那年走进一家服装店,遭到了两个男店员对她服饰的嘲笑。经过弗洛伊德的分析,爱玛进一步回忆起8岁那年她到一家食品店买糖果被店老板用手隔着衣服抚摸她的生殖器,但当时她并未觉得受到猥亵和侵犯,后来她依然光顾这家食品店。弗洛伊德对爱玛的两个场景进行了建构,8岁的回忆是原初场景,13岁的回忆是次生场景。在次生场景中并没有性的动作和意味,只是延续了原初场景中男人的嘲笑和服饰这两个表象,原初场景中的性猥亵不见了,而爱玛的神经症的创伤的核心就是性的侵犯。在弗洛伊德看来,性猥亵对8岁的爱玛而言,并不直接被她认为是性的侵犯,而是一次性兴奋和性经验的觉醒,只不过她无法抵御这种来自身体内部的兴奋,借助于场景中其他氛围和物象转移了神经兴奋的注意力,正是因为场景(嘲笑与服饰)带有强烈的性兴奋所以它被13岁的爱玛压抑进了无意识中。因此,弗洛伊德认为创伤并不是发生在原始场景中,而是在后来的类似场景再现中回溯性地建构而成的。他认为,创伤的场景中有一个不变的、坚硬的核心X,另外围绕着X有些变化的东西或者物象,这构成了心理知觉。“知觉复合体分为一个持存的、不被理解的部分——‘物’,和一个变化的、可理解的部分——物的属性或运动。……我们称之为物的东西就是从判断中逃脱的残余。”^①换言之,在创伤场景中,存在两个成分,一个是被压抑的核心东西,神秘的不可触及的、本体的X,另一是围绕着X、作为X的属性和表象的物象或场景,也就是说一个是不可见的,一个是可见的部分。拉康认为,物是来自实在界的东西,它

^① 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第447页。

无可名状,只能被具体能指所表征,而它本身是不显现出来的。

那么,这种不能表现的原质到底是什么呢?拉康认为,它就是人类自身中带有巨大的原始快乐(原乐)的东西,是人存在的核心空无。换言之,原质就是被禁止的东西,它是性的原始快感,是乱伦欲望,是被排除的存在物。拉康指出,原质作为一种原始功能,恰好像弗洛伊德所讲的乱伦禁忌和基督教中摩西的《十诫》的建立,这些象征秩序和符号系统的出现就是为了压抑和禁止某些充满淋漓尽致的快感的東西,当然这一充满原乐的东西也不是一个实际的存在物,如果它不被禁止,那就没有快感或者没有原始的强烈快感,正是由于其被禁止,才回溯地带有了原乐性质,成为人们绝对不可碰、不可触及的禁忌。比如,拉康以法律为例,他说,法并不是物本身,如果法律没有禁止,也就没有犯法的快感,正是有了禁止,才有了欲望,可是接近这一违禁欲望的最终结果就是死亡,因此物就是遭遇死亡。也就是说,物或原质是前俄狄浦斯阶段与母亲和谐同乐的原始状态的渴望。它是被禁止的原始的至善。拉康说:“根本不存在至善——所谓善,即是物,是母亲,也是乱伦的对象,是一种被禁止的善,并且根本不存在其他的善。这就是弗洛伊德借以确立道德法则的基础。”^①因此,按照拉康的论述,原质或物是实在界的一种显现,但它并不是实在界本身,它是实在界与符号界交集的表现。

原质具有如下特点。第一,原质可以被符号界表象化、象征化,但它是不可能性本身。物不是什么都不是,什么都不在,而是不在场的存在,是一种更为本质的存在,只不过它自身无法显现自身,必须借助其他符号界表象来显现。换成齐泽克的描述来说,物或原质是实在界的一种,它对于主体来讲是一种不存在的假定,是事后回溯性的结果。“拉康所谓的实在界所存在的悖论在于:它是一个实体,尽管它并不存在(这是在真正存在、在现实中产生这个意义上说的),但是它具有一系列的特性——它具有某种结构上的因果关系,它可以在主体的符号性现实中创造一系列的结果。……这就是实在客体的精确定义:一个本身并不存在的原因——它只能呈现于一

^① 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第451页。

系列的结果之中,但总是以某种扭曲的、位移的方式呈现出来。如果实在界是不可能的,那么,要借助于其结果去把握的恰恰是这种不可能性。”^①第二,原质是空无本身,是一个位置。原质就是实在界在主体身上留下的黑洞,是一种有关存在本体的空无(nothingness)。拉康说:“这个物总是由空所代表,这恰恰是因为它不能为任何别的东西所代表,或者更确切地说,是因为它只能为别的个别东西所代表。”^②对此,吴琼认为,所谓空无,其实就是实在界作为一种不在场的核心,并且也正是这种空或者无,使得“物”成为人类文化创造——艺术、宗教和科学——的原动力,拉康称之为从无中创造。

齐泽克借助于拉康的原质概念重读了康德的崇高论,他指出崇高就是对原质失败的一次再现,而崇高的对象就是被抬高到原质层面的客体。齐泽克认为,康德的崇高所再现的理念就是物自体本身,换言之,理性在康德那里根本上就是一个至善,一个完美的保证主体存在并给予主体意义的终极保证,也就是原质。对于原质来讲,任何感性形式下的事物也无法合适地表现它,因为它本身就什么都不是,而是无本身。但是,不可表象的原质必须被那些无限大或者具有无限力的事物来表现,显然就陷入了一种矛盾所造成的不协调性中,这也就是想象力在综合方面的失败。齐泽克认为,正是表现表象与理念原质的不协调性反而让我们认出了原质的模样。他说:“任何经验客体的任何再现,都无法充分呈现原质(这个超感觉的理念);但是崇高是一个客体,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。”^③在康德看来,崇高恰好是这种想象力的失败被体验为了理性的成功,因此我们可以产生崇高感;不过在齐泽克看来,我们感到

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年版,第222—223页。

② 转引自吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》,中国人民大学出版社2011年版,第453页。

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年版,第278页。

不愉快或者痛苦,是因为崇高的对象不适合表现原质理念(Thing-Idea),但正是通过这种不适合性,崇高对象又为我们提供了快感和愉悦,这是因为它表现或者标明了原质真实的、无可比较的巨大性,它超出了每一次可能出现的现象、感性的体验。

在齐泽克看来,对于康德而言崇高是一个悖论性的客体,“它以否定的方式提供了有关无法再现的事物之维的图景。这是康德系统的独特之处,其独特性就表现在,现象与自在之物之间的分裂和差距,被以否定的方式所消除,因为在其内部,呈现物时的无能为力,恰恰被记录在了现象上,……崇高客体以纯粹的否定方式激起愉悦感,原质之位置正是通过其在再现方面的失败而被指明的”^①。崇高在康德这里是无限的原质理念无法找到合适的形式来表征它,这种错位或者不适合恰好成了原质显现自己的方式,这种方式由痛苦感转为愉悦感就是崇高。

二、原质及其呈现方式

德国古典哲学大家黑格尔在《美学》中接着康德也论述了崇高美,齐泽克认为,黑格尔的崇高思想其实更接近于拉康“崇高是原质的呈现”的观点。黑格尔在论述“象征艺术”一节时,认为崇高是象征艺术的一个阶段。象征艺术,在黑格尔看来,是精神本身得到了它所适合的表现形象,精神内容与现象形式相互契合。要想达到精神及其形式的符合,一个先决条件就是精神实体与外在现象必须分裂开来,然后才有现象对精神的象征。那么,崇高就是“自在自为的东西(绝对精神)初次彻底地从感性现实事物,即经验界的个别外在事物中净化出来,而且和这种现实事物明白地划分开来,这种情况就要到崇高中去找。崇高把绝对提升到一切直接存在的事物之上,因而带来精神的初步的抽象的解放,这种解放至少是精神性的东西的基础,……按其本性,就不能在有限现象中找到真正能表达它的形象”^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年版,第279页。

② [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第78页。

崇高首先是一种精神内容,即绝对精神或实体,这种实体取得了其独立的自为的存在,尚不能在个别的事物中显现出来,而是要抽象地表达。换言之,黑格尔赞成康德所提出的表现形式与理念内容之间的不合适的观点。他特意引用了康德在《判断力批判》中的一段话:“因为真正的崇高不能包含在任何感性的形式中,而只针对理性的理念:这些理念虽然不可能有与之相适合的任何表现,却正是通过这种可以在感性上表现出来的不适合性而被激发起来、并召唤到内心中来的。所以辽阔的、被风暴所激怒的海洋不能称之为崇高,它的景象是令人恐怖的;如果我们的内心要通过这样一个直观而配以某种本身是崇高的情感,我们必须已经用好些理念充满了内心,这时内心被鼓动着离开感性而专注于那些包含有更高的合目的性的理念。”^①在这里,康德的意思是,感性形式不能完全地合适地表达理性理念,这种不合适性恰好彰显了理性的存在,因此对理性的尊崇变成了对自我的崇拜,从而产生了崇高感。对此,黑格尔进一步总结说:“崇高一般是一种表达无限的企图,而在现象领域里又找不到一个恰好能表达无限的对象。”^②这种无限就是内容,就是绝对精神,就是本身具有实体性的纯思想。既然作为一种纯粹的思想,也就必然是抽象的存在,不体现在任何一种外在事物身上,因此这样的表象不是象征。

与康德强调崇高的客体是无限大和具有无限力量的自然界事物不同,黑格尔认为崇高的对象不是具备不完全表现形式的事物,而是无形式。崇高客体的特征就是表现的内容把表现的形式给消灭了,内容的表现同时也是对表现形式的否定,因为崇高的对象不是具体感性事物,而是绝对实体、绝对精神本身。因此在黑格尔看来,神是宇宙的创造者,才是崇高本身最纯粹的表现。“上帝说要有光,于是就有了光”这早已被朗吉努斯认为是崇高的例子,在黑格尔看来,这句话才体现了绝对实体外显的崇高性,因为绝对实体不能用外在的感性事物来表现,只能以其最纯粹的、无形体的、无形式的、精神性的表现形式,那就是语言来自我抽象地言说自身。另外一个

① [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第83—84页。

② [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第79页。

表达崇高对象的形式是人在崇高的神或绝对精神面前毫无价值,个人的渺小反衬了神的伟大或绝对精神的崇高。

在齐泽克看来,黑格尔对崇高客体的论述与康德比较有几个相似之处。首先,与康德一样,黑格尔也坚持任何具体的、感性的现象都不能充分再现超感觉的理念,无论如何崇高对象总是与无限的理念不相合适的。其次,黑格尔也保留了这样的观念:理念是通过纯粹否定性呈现抵达的,现象性对原质的不充分性,是呈现原质的唯一适合的方式。不过,黑格尔与康德的分歧是更根本的,也是非常严重的。康德认为,正是由于表现形式与原质理念的不符合、不恰当,才让我们窥视了理性原质的存在,也正由于理性理念的存在,才让我们从挫败感、不愉快感转化成了自我崇拜的快感。但是黑格尔反对康德把现象界与物自体划分为两个世界,或者把二者对立起来的做法。黑格尔从未认为在理念与现象之间存在着某种可以调和的鸿沟。齐泽克说:“黑格尔对康德的责备(同时也是对犹太宗教的责备)是,正是康德本人还依然是再现领域的囚徒。”^①他的意思是说,康德依然把现象与物自体分裂,还要通过现象去表现物自体,通过不恰当的形式去表现理性的理念内容。而黑格尔则抛弃了这种对立,他并没有对康德增加什么东西,而只是注重了从字面上解读崇高。那么黑格尔的立场是什么呢?齐泽克指出,“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。”^②换句话说,康德认为原质可以被不恰当的形式表现,而黑格尔认为原质不能被形式表现,因为自在之物或原质就是纯粹否定性本身,在崇高中显现出的否定性也只是原质的自我呈现而已。

齐泽克认为,黑格尔所谈论的无限、绝对精神,就是一种绝对的否定性,也是不可能性的原质。康德为原质这一不可能性的否定性提供了一个实证

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年版,第281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年版,第281页。

性的对象,但是他没有考虑到的是崇高恰好是体验虚无的一种方式,或者说是否定性呈现的方式,但同时这种体验本身就意味着虚无,意味着作为一个实证性实体的先验理念和物自体的根本不存在。没有什么东西可以保证世界的存在以及存在的统一性,唯一可给予人类的就是虚无及其体验和应对虚无的方式。而黑格尔没有在绝对否定性之外设定一个现象世界,而是认为在绝对否定性之外没有任何东西,本质不过是表象对于自身的不恰当性而已。如齐泽克所言,这样黑格尔的崇高客体的地位就发生了变化:“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虚无的原质的空位——崇高是这样的客体,其实证性躯体只是空无的化身。”^①由此可以得出齐泽克对崇高客体的定义:它是占据原质空位的实证性对象。

三、崇高对象:“呈现原质失败的向下综合”

山川河流、海洋星空、火山飓风等恐惧之物都是历代美学家所公认的崇高对象。除了无限大和具有无限力的自然界事物,雄浑伟大的人物也被公认为崇高的对象,譬如朗吉努斯就认为《荷马史诗》中海神波塞冬、大英雄埃阿斯以及上帝的形象都是异常高大的崇高对象。康德也认为,正义战争中不畏死亡、冷静理性而奋勇向前的士兵以及在血与火中指挥若定的统帅都是崇高的,因为他们体现了一种最危险境地中的理性和自尊。伯克也认为,“上帝说要有光,于是就有了光”中的上帝是无比崇高的形象。纵观朗吉努斯、伯克、康德对崇高形象的论述,我们会发现他们所谓的崇高人物无一不是高贵的、充满力量的、人格伟大的人。换言之,只有那些真正雄浑豪放、心灵伟大的人才能成为崇高的对象。不过,这一点在黑格尔那里,特别是齐泽克理解下的黑格尔那里发生了本质的改变。齐泽克认为,黑格尔所谓崇高的对象不是那些直接体现心灵伟大的“美”的形象,而是再现原质失

^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年版,第283页。

败的形象,是原质或绝对精神再现过程中的一个剩余物。

与康德的崇高对象具有完美属性的表象不同,齐泽克认为黑格尔的崇高对象恰恰相反,它是一个主体与客体相互矛盾的事物结合在一起的形象。崇高对象不再是体现原质或物自体完满再现的表象,而是一个惰性的、填补原质再现失败的形象。齐泽克进一步指出,康德的崇高对象指的是某些无限的、恐惧的现象或表象,而黑格尔的崇高对象则是指通过自身不恰当性而给予绝对否定性空无以某种残余的物体,换言之,崇高对象就是黑格尔无限判断的形式,它是“一小片的实在界”,是否定性现身于一个可怜的、极端的、肉体的残余之中,即精神是块骨骼、国家即君主、上帝即基督等。“这里隐藏着辩证思辨的最后秘密:没有隐藏在全偶然、经验的现实的辩证的调停—升华之中,没有隐藏在这样的推论之中——从绝对否定性的调停运动推论出全部现实,而隐藏在下列事实中:要想获得其(原质)‘自为的存在’,这样的否定性必须再次现身于某一个可怜的、极端偶然的、肉体的残余之中。”^①

典型的黑格尔崇高对象:精神就是一块头盖骨,上帝就是耶稣等。齐泽克详细辨析了此类无限判断的崇高对象的构成内涵。他指出,在直接的认知层面上,精神与头盖骨、上帝与耶稣这个人,是绝对矛盾的:前者是纯然的实体,是绝对的否定性,是不可能的原质或物,是虚空和无;后者却是一个纯粹物质的、固定的、具体的客体。这种极端不协调的意象把最抽象的精神内容与最具体的物质形式强行放在一起,使我们对它充满了令人难以忍受的矛盾情感。我们每一次去解读它,都会被顽固地拒绝,直接解读则是失败的。“精神是块头盖骨”,它把两个不相容的术语放在一个等式中,一边是主体的否定性的运动,一边是呆板客体的麻木不仁。齐泽克认为,崇高客体就其本质来说就是黑格尔的主体概念。主体,不是对绝对精神或者实体的完美再现,而是否定性呈现的失败的剩余物。在拉康和齐泽克看来,主体不再是理性的自明的主体,也不是那种作为实体的主体,而是体认到空和无

^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 年版,第 283 页。

原质的毁灭性打击之后依然存在的否定剩余物,这才是拉康精神分析与齐泽克哲学中的主体。换言之,主体不过是原质的否定性的空壳。因此,任何完美显现实体的主体都不是真正的主体,而是伪装的、被意识形态化了的主体,只有在呈现绝对空无的原质过程中暴露出来的不恰当和不协调,才让人成为了主体,因为主体就是原质呈现失败的标志。齐泽克指出,黑格尔在《精神现象学》中从面相学向颅相学的转变体现了精神呈现的不完全恰好是主体自身的思想。

面相学是身体的语言,以为主体的自发姿态与面容变化可以直接表现主体的内心世界。也就是说,面容是内心的语言,是一种精神的能指,然而事实证明面相学是失败的,因为每一个能指的再现都背叛了主体。黑格尔由此转向了骨相学,这是绝对精神从表现到呈现的过渡。与作为内心精神的语言表现相反,头盖骨不表现任何内在心理内容,而单纯是否定精神的否定性呈现。也就是说,头盖骨是不可能性的原质呈现的不可能性体现本身,因为在这里精神遇到了它自身绝对的否定物。齐泽克说:“头盖骨因为是这样的客体:它借助于其呈现,填补了空隙,填补了主体的意指再现的不可能性。用拉康的术语说,它是某一个短缺的客体化;它是原质,它占据了一个位置,在那里,正缺少能指;它是一个幻象客体,它填补了他者(能指秩序)中的短缺。惰性十足的颅相学客体(头盖骨)不过是某种失败的实证性形式而已:它体现了,从字面上讲就是赋形于主体的意指再现的最终失败,……因为在拉康理论中,主体不过是其以意指性再现的不可能性而已。”^①这里的意思是说,原质本身就是空无本身,是否定性本身,没有任何现实事物可以表现或者借以呈现否定性本身。

总而言之,作为否定性呈现的崇高客体具有下面几点内涵。第一,不是说缺少呈现原质的事物或者形式,而是说原质本身即是无法呈现的,任何呈现只能带来失败,或者失败的形式。第二,原质本身就是一个空无的位置,一个空位。理论上任何事物都可能占据这个空位,从而变成被人崇拜的神

^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年版,第285—286页。

秘的崇高客体。只不过在朗吉努斯、康德那里,占据原质短缺空位的事物是一个相对完美的事物或者实物,而在黑格尔这里则是一个代表了否定性或者综合否定性失败的否定性的残余物,譬如惰性的头盖骨,被钉死在十字架上的那个叫耶稣的人等。第三,崇高客体与主体在本质上是一致的。在康德那里,只有体验了理性精神的人才是主体,因此在自然界中绝对大或绝对有力的事物激发起人的理性自我崇拜时,人才成为理性的主体,才产生崇高感。而在黑格尔这里,主体不具有任何实体性质,人不再是理性的呈现者,而是空无、原质、绝对否定性的呈现者,因此只有让人体验到了呈现否定性的否定性失败时才有了主体,也才成为崇高对象。

当我们苦苦思考那个头盖骨如何呈现绝对精神时,就陷入了齐泽克的陷阱。他的意思是,头盖骨根本不能表现或者呈现精神这一事实恰好说明了作为否定性的原质不能被完美呈现,主体只能接近这一虚无本身,并受到它的阉割和腐蚀,而正是主体的这一失败才让人成为主体,因为主体就是原质自身的不可能性的失败体现。关于这种崇高客体,齐泽克引用黑格尔另一处关于生殖器的论述,说明了其思辨性的内涵:精神具有无限的崇高性、深刻性,然而躯体却是物质的、无知的,因而精神就其实质来讲是深刻与无知、高级与低级的结合。黑格尔说,这种结合就像人这种最高生物所呈现出来的最高级同时也是最低级的器官——生殖器一样,既是人生命的最高完成器官,也是排泄的小便器官。因此,绝对精神的表现不是完美的形式表达完美的内容,而是形式永远无法有效地表达内容,总会留下某些遗憾和残余,而这种残余物就是现代精神分析的主体。

为何主体总难以完美呈现绝对精神或者绝对实体呢?为何崇高对象会变成像屎尿一样的剩余物呢?在齐泽克看来,绝对精神是原质,而原质则是属于拉康实在界的概念,主体要想呈现或者不得不面对实在界,与实在界的遭遇就是无可避免的,但同时也是不能直接接触的。因为实在界是虚无本身,是否定性本身,人之为人无法直接面对虚无,否则只有自杀了。崇高客体不过是主体面对实在界时的一小片剩余物,就成为了主体在现实中赖以存在的支撑点,使主体感觉到了崇高感。换言之,因为某一形象是主体遭遇实在界后的残留物,它给予了我们体认否定性后还依然存在的感觉。齐泽

克说,康德的崇高是伟大的事物再现伟大的理性或者原质,而在黑格尔这里则是超感性的内容隐藏在最低层的形象之中,因为这一最低形象体现了破碎的实在界的一个碎片。为何非要一个残留的破碎形象来呈现原质呢?齐泽克回答说,这是因为绝对精神的本质或者原质的本质是无法直接呈现的。也就是说,作为虚无本身的实在界无法直接呈现,也无法直接面对,必须经过扭曲变形才能被人们所接触。“严格地说,令人恶心的‘实在界的一小片’在精神层面却富有表现力:精神本质正是通过怪异的表面的变形得以体现的。换言之,重点不仅在于上帝化身为一个衣衫褴褛的可怜人,出现在我们眼前,而且还在于上帝的本性通过一种他与最低级形式的人之间的极端的、荒谬的不和谐表达出来。重点当然是这种极端的、不一致、绝对的分裂就是绝对的否定性的神圣力量。”^①齐泽克坦言,基督教的上帝就是精神与表象世界绝对不和谐的鸿沟本身,崇高是精神从对所有表象的拒斥到对最空洞的表象的接受,这一转变被齐泽克称之为崇高的逻辑。

基督的崇高被齐泽克称为崇高的辩证逻辑:“基督的崇高包含了一个特殊的辩证运动的模式,即‘向下的综合’(downward-synthesis):最后的结论并不是一个胜利的综合,而是一个正与反的共同基础被瓦解的最低点。”^②换成精神分析的话语来理解,即崇高客体的逻辑就是遭遇实在界后,主体所面临的符号界(或象征界)的残余物。

第四节 崇高与怪诞

在现代美学原理中或美学史上,人们一般会认为崇高是与美相并称的一个审美范畴。美学中的美一般是指优美,康德所说的审美判断中的美也是如此。那么,优美、崇高有何区别,又有何种关系呢?优美是一种小巧玲珑的,体现对称、平衡、和谐、统一,给人一种无冲突的美感;崇高则是一种暴力的、冲突的美,是一种由痛感转化为快感的美感。除此之外,审美范畴还

① Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press, 1993, p.50.

② Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press, 1993, p.51.

包括悲,或者悲剧(性),由于社会、个体、共同体之间激烈的冲突所带来的美好事物的覆灭,这样的一种审美感受被称作是悲;还有喜,或者喜剧(性),喜是对某些人或物的弱点的嘲讽,或是体现自身理想的优越感;还有丑也是美学的一个部分,因为正是丑的存在才证明了美的存在;在审美范畴中,一般认为崇高本质上与优美对立,崇高在性质上最接近于悲剧,但在齐泽克看来,崇高在性质上更接近于另一审美范畴:怪诞。

怪诞(grotesque)^①,这是一个在原始社会就存在的更远古、更原始的审美范畴。例如,由人、动物、植物相互纠缠在一起组合成的形象,古希腊神话中的三头狗,埃及的狮身人面像,《封神演义》里面的鸟人雷震子,三头六臂的哪吒,等等。这些怪诞形象在远古的艺术里是普遍存在的,这也是最早的怪诞艺术。怪诞的演变过程是非常复杂的,从远古到古希腊、古罗马、中世纪、文艺复兴、浪漫主义时期,再到现实主义和现代主义时期,都存在怪诞。怪诞的第一个高潮时期是从远古到古希腊、古罗马;第二个是浪漫主义时期,怪诞以丑的形象出现了,比如雨果的作品;第三个是现代主义时期,典型的比如黑色幽默、魔幻现实主义,特别是马尔克斯的《百年孤独》。美学史上有许多美学家曾经论述过怪诞,例如德国美学家凯泽尔、俄国美学家巴赫金等等。在当代美学家中,关注怪诞的理论家依然属于少数,但怪诞作为一种艺术风格和艺术形象早已经在艺术领域或者文学领域中广为人知,并且作为一个艺术传统流传至今。然而,作为一种美学理论或者艺术哲学,当代除了个别美学家外少有人涉及,时至今日,怪诞这一美学范畴还没能进入被公认的美学教材的神圣殿堂。齐泽克就属于少数从哲学和美学高度思考怪诞的美学家之一。

在美学史上,直到19世纪怪诞才成为一个独立的术语和概念,在此之前多以丑陋、丑怪命名。1853年美学家罗森克兰茨(Karl Rosenkranz)的《丑

① 国外关于怪诞美学的研究已经形成了一个体系完备的怪诞美学研究史,但是国内关于怪诞美学的研究才刚刚起步。国内对于怪诞美学的研究始于刘法民教授,尽管他主要是在现代主义怪诞艺术的范围内去探讨怪诞的本质、形象构成、艺术特点等等,但作为国内怪诞美学研究的第一人,其开创之功不可磨灭。具体请参阅刘法民:《怪诞艺术美学》,人民出版社2005年版。

的美学》(*Aesthetic of Ugliness*),就是把丑陋的事物作为研究对象,不过其中很多形象都应该属于后来的怪诞范畴。在这本书中,他指出丑是美的反面,是美的内在可能的错误。雨果在《〈克伦威尔〉序言》中明确地指出,怪诞不是美的附庸,而是独立的美学范畴,因而有其自身的传统和价值。他说:“丑就在美的旁边,畸形靠近着优美,怪诞藏在崇高的背后,美与恶并存,光明与黑暗相共。”^①雨果的这段话具有美学上的革命意义:第一,丑,从优美的领域中独立出来,成为与美并存的一种审美范畴,堂而皇之地登上了历史的舞台,成为一种新浪漫主义诗学;第二,怪诞与崇高相互对立,不再以丑的面目出现而与美对立了;第三,他系统梳理了怪诞风格的艺术史和美学史。1957年,德国美学家凯泽尔出版了《美女与野兽》一书,专门考察了现代主义怪诞艺术与怪诞形象,提出怪诞是现代社会的异化。巴赫金在《拉伯雷研究》中系统梳理了怪诞美学的发展历史,他以文艺复兴时期法国大作家拉伯雷的《巨人传》为代表作品总结了怪诞所具有的狂欢化本质,他称怪诞为“怪诞现实主义”。尽管这些学者都从不同的角度对怪诞美学进行了深入论述,但鲜有从哲学本体论角度去谈论怪诞本质的,齐泽克正致力于此。

一、怪诞的本体论

齐泽克没有直接用怪诞一词,而是用丑陋、丑怪(*the monstrous*)一词,不过后者在齐泽克美学理论中确实是作为美学范畴的怪诞。齐泽克首先试图在美学范畴中定位丑怪或怪诞,以便探索其审美内涵。

一般认为,美与丑是并列的,丑是美的一种失败的形式。也就是说,丑不是指事物是丑陋的,而是指事物违背了美的规则。齐泽克却认为丑与美不能并列,丑怪具有优先于美的本体论的地位。“与标准的唯心论者将丑陋想象为美的欠缺形式、想象为美的扭曲的观点不同,人们应该肯定丑陋的存在论的原始性:在其令人厌恶的存在中,美是对丑陋东西的防卫——或者

^① [法]雨果:《雨果论文学》,柳鸣九译,上海译文出版社2011年版,第30页。译文略有改动,因为在译文中,译者把“*grotesque*”翻译成了“滑稽丑怪”,而目前公认的翻译应该是“怪诞”。

毋宁说是对简单存在的防卫,因为恰如我们将要看到的,丑陋的东西最终是实在界之存在本身的残酷事实。”^①在这里,齐泽克把怪诞与拉康哲学中的实在界、符号界与想象界联系起来予以思考,试图探寻怪诞的哲学本体。

怪诞,来自于康德所谓的先验想象力的前综合领域,即现实的前本体论空间,这是齐泽克从拉康哲学视域对怪诞的哲学定位。康德认为,美的对象自身是无目的的,但是却正合乎了知性的目的,因此美是想象力与知性的契合,使主体获得了一种无利害的愉悦感;崇高是想象力的先验综合难以适应理性的要求,但想象力的失败却反衬了理性理念的存在,因此使主体获得了一种人类自我尊崇的感觉,一种由痛感转化来的快感。齐泽克认为,康德的想象力存在着一个巨大的缺憾,即只是把想象力看作一种先验综合杂多的能力,而忽略了想象力本质上是一种肢解、分散的力量,这种先验的前综合的想象力的暴力就是黑格尔所谓的“世界的黑夜”,也即前知性的空间。怪诞,在齐泽克看来,属于康德哲学中与先验想象力综合相对立的、并且先于前者的先验想象力的分散力,属于前综合的领域。“康德/拉康式的丑怪还包含了另一个面向:一个尚非世俗的面向,也不是存在论的,也不是存在社群命运的历史形貌开展,而是前存在论的‘世界的黑夜’,在其中,部分客体四处游荡,先于一切综合之前,就像波希(Hieronymus Bosch)的画作中所描绘的那样(这是与现代主体性的浮现极为相关的)。”^②换言之,齐泽克认为,康德式的怪诞或丑怪开启了新的第三空间,既不属于现象,也不属于本体,而是在严格意义上属于前本体论的空间。

怪诞在康德哲学中存在于前综合的想象力的空间,那么它在拉康的实在界、符号界与想象界的三界拓扑结构中属于哪个领域呢?齐泽克认为,像舒曼(Schumann)的作品《嘉年华会》(Carnival)所描述的那样——梦幻般的世界,一个真人被面具所代替的世界,这个世界就是怪诞的世界。尽管怪诞带有某种虚构的、甚至是混乱的想象之物的特征,但是它并不属于拉康的幻

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《自由的深渊》,王俊译,上海译文出版社2013年版,第35页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第72页。

象。幻象,在拉康精神分析学中恰好是属于建构现实感的一面,也就是说,幻象恰好不是虚幻的,而是一种像画像一样建构了主体的现实感的框架,当失去幻象的时候,主体也就失去了现实感,就会把现实看作是支离破碎的、不真实的噩梦。怪诞,不属于幻象空间,而属于幻象破灭后的真实现实。齐泽克说:“这种噩梦般的世界并不是‘纯粹的幻象’,恰恰相反,它是在现实被剥夺了幻象支持后,还残留下来的现实。”^①这种噩梦般的“真实”,换种说法,即主体“穿越幻象”后的虚无时刻。

同样,虽然怪诞具有梦幻性质,例如超现实主义作品、文艺复兴时期的作品、现代主义作品等中所表现的那样,但是它也不属于拉康的“想象界”,反而属于前镜像认同阶段。拉康的镜像阶段是主体自我初次对他者进行的形象认同,在此之前,对于婴孩而言,自我是不具有统一性的,躯体是支离破碎的。想象界主要是主体对他者形象进行认同之后,对符号界秩序的一种深层认同。换言之,想象界是主体进入符号界秩序中,建构现实感的基础。那么,这种破坏现实感、肢解主体感受的怪诞(丑怪)当然不属于想象界,而属于想象界与符号界共同要应对的实在界的幽灵。“这个空间是想象的,但还不是想象界,(imaginary,主体对某个固定形象的镜像认同(specular identification)),也就是说,它优先于作为自我形成机制的想象认同。因此康德隐而未见的成就在于主张先验构成的现象现实与先验本体之间有着‘消失的中介’,而不在于主张两者之间有落差:因此在直接的兽性与臣服于律则的人类自由之间,我们必须预设存在着丑怪的、‘乱跑’的前综合想象力,它制造出部分客体的幽灵幻影。”^②齐泽克认为,这种原初的怪诞,是主体性的纯粹空缺,直接面对世界的无意义、虚空和幽灵般的部分客体。这种部分客体就是原质,是死亡驱力开启的空间,一个迷失自我的空间。“被理性观念隐藏起来的丑怪的真实层并不属于本体,而是狂野的前综合想象力的原初空间,也是最纯粹的先验自由/自发性的不可能领域,尚未屈从于

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第74页。

② [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第76页。

任何由自我强加的律则。”^①

二、怪诞的性质

康德等美学家认为,优美是内容与形式的和谐一致,本质与表象完美再现,但是在怪诞中,齐泽克指出,它的内容要超过形式。换言之,怪诞与崇高具有同构性,怪诞在结构上的特点也是其内容与形式的不协调,而且内容压倒形式。丑怪是一个拓扑学概念,它规定其内容超过了表象。齐泽克认为,丑怪的内涵特点是:“丑陋的存在论前提是对象与其占有的空间之间的鸿沟,或者换种不同的方式说,被其表象捕获的对象之外在表面上与其内在(无形式的原料)之间的鸿沟。”^②其意思是怪诞的内容超过了其形式,这一点也正是康德和黑格尔对崇高美学内涵的描述。康德认为,真正的崇高不能容纳在任何感性形式中,因为它所涉及的是无法找到合适形象来表现的理性理念,正是这种不合适才激发了人的崇高感。黑格尔进一步认为,“崇高一般是一种表达无限的企图,而在现象领域里又找不到一个恰好能表达无限的对象”^③。因此,“用来表现的形象就被所表现的内容消灭掉了,内容的表现同时也就是对表现的否定,这就是崇高的特征”^④。

齐泽克认为,在优美中,事物的外在形式封闭住了其内在内容,而在丑陋中,外在形式与内容的均衡受到了威胁,即吞没主体的内在原料的威胁。他认为,这是一种内容或者原质的过剩。优美与丑陋的区分在于现实与实在界的区分,实在界或原质是人类本体中的虚无,是一种会打破现实感的黑洞力量,换言之,即人类的一种本体的过度。人类只有不断地用适当的形式去压制和应对实在界快感的挑战,才会具有现实感,才能生存在社会之中。这一封闭或者规训原质内容的感性形式就是优美。那么,怪诞(丑陋)就是

① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第76页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《自由的深渊》,王俊译,上海译文出版社2013年版,第35页。

③ [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第79页。

④ [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆1996年版,第80页。

实在界在社会生活显现的恐怖剩余物。齐泽克说:“换种方式说,是将丑陋规定为原质的过剩,过剩的原质在表面上刺穿毛孔,从科幻的外星人中看到的邪恶的外星人,或者当然从《外星人》本身看到大卫·林奇的电影,其中(例如在《沙丘》中)在表面之下的原始肉体威胁着出现。……在表面被实际切割时,丑陋的震撼出现了,以至于对没有皮肤之肉的实际深度的洞见,驱散了精神的、非物质的虚假深度。”^①齐泽克的意思是,怪诞是原质的直接呈现以及这种呈现的剩余物,它本身是无形式的,要么是相对的大,要么相对的小,但是这种怪诞的表象都不符合优美的规则。巴赫金在《拉伯雷研究》中也论述了怪诞美学与来自古希腊罗马的古典美学传统的本质区别。优美的美学是讲求对象的统一、整一、对称、封闭,而怪诞美学则追求对象的不一致、冲突、不同质的事物的混合、凸显等。巴赫金就如齐泽克一样,认为古典美学的人体是封闭的、匀称的、不排泄的肉体,譬如维纳斯雕像、大卫像、思想者、拉奥孔像等等,都崇尚静默的伟大、身体线条和肌肉的匀称等,而反对表现出扭曲的、冲突的、凸显的人体像。巴赫金举出一个刻赤出土的怀孕的老妇雕像,他认为这个是典型的怪诞人体像,因为一个衰老的人体中孕育一个年轻的生命,死亡与新生、衰老与年轻被强行糅合在一个肉体中,体现了狂欢的精神。

不过,与巴赫金的怪诞人体学不同,齐泽克认为真正怪诞的人体是对肉令人恶心的展现,不管是放大的还是缩小的,换言之就是没有皮肤的肉体,或者说是肉的现象学直观。在他看来,对于人体而言,真正的实在界就是隐藏在皮肤——肉体的衣服——之下的那些令人恶心的惰性的血肉。皮肤是血肉实在界的符号界,也就是形式化血肉的外在秩序和表象。齐泽克说,当骑士面对典雅的贵妇人的时候,必须保持一定的距离,这样的形式才具有美感;如果骑士距离贵妇人太近的话,那么这个美的形象瞬间就变成了令人恶心的丑怪或怪诞,因为我们会发现在美丽的衣服和细腻的皮肤掩盖下的也是一具皱缩的、流臭汗的、放屁拉屎的生命物质。丑怪,就像斯威夫特《格

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《自由的深渊》,王俊译,上海译文出版社2013年版,第36页。

列佛游记》中格列佛游历大人国时看到一个美女的肉体一样：“我得承认，还从来没有什么东西有这乳房让我这样恶心的，它长得那么怪异……。乳房挺着六英尺高，周长少说也有十六英尺，乳头大概有我半个头那么大。乳房上布满了黑点、丘疹和雀斑，那颜色那样子真是再没有什么东西比它更叫人作呕的了。”^①丑怪就是跨过了一定的产生美的距离，从而距离事物的原质太近了。

齐泽克认为，美国导演大卫·林奇就是当代一位杰出的表现丑陋或者怪诞的艺术家，他善于用细致的扩大的镜头直接呈现事物无形式的原质或原料，以造成一种超现实主义的怪诞感。例如，《沙丘》中畸形的男爵邓肯能，他脸上长满了作呕的瘤子，在这些快感的萌芽中身体的内部突破了它的外表；《蓝丝绒》中美国小镇一个老人在为草坪浇水时心脏病突发，镜头中出现了草坪下面的爬虫、甲虫吃着草、蠕动的生物；因此，齐泽克认为，这些直接展现的肉体并不是美的，而是丑陋的、怪诞的，因为它过于接近了生命的原质——一堆血肉，充满快感的物质。因此，对于怪诞人体学来说，“在符号秩序中，甚至当我们脱光衣服后，我们也不会真的裸体，因为皮肤自身承担着‘肉体之衣’的功能。这种悬置排除了生活—物质的真实界，排除了它的心跳：拉康的真实界的一个定义是去皮肤的身体，是剥掉了皮的、无皮的血红的肉的跳动”^②。

简而言之，怪诞的结构特点与美的内容与形式和谐不同，而与崇高的“对象内容压倒或者超越形式”具有一致性。齐泽克认为，美与怪诞不外乎是现实中主体对于表现对象的原质的距离远近而已。优美，是主体与对象的原质保持一定的距离，不远不近才显得美。怪诞则是超越了形式的界限，突破或者压倒了形式，不过与形成崇高感相反，而是产生了一种接近原质时的恶心、恐怖的丑怪。

① [英]乔纳森·斯威夫特：《格列佛游记》，杨昊成译，译林出版社2008年版，第64页。

② [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移》，胡大平、余宁平、蒋桂琴译，江苏人民出版社2004年版，第148页。

三、怪诞的形象

齐泽克与巴赫金等怪诞美学家一样,也认为怪诞形象是自古代希腊到当代后现代主义的一个形象序列。例如,文艺复兴时期的布鲁盖尔、浪漫主义的戈雅、超现实主义的达利等画家的怪诞画,当代大众文化的活死人、吸血鬼形象,以及大卫·林奇的电影等。在他看来,以上都是典型的怪诞风格的艺术。不过,与巴赫金推崇中世纪文艺复兴时期的那种体现狂欢化、戏谑死亡和严肃、体现民间诙谐世界观精神的怪诞艺术不同,他所推崇的是体现了人类死亡驱力、黑暗地呈现主体空无的现代主义怪诞风格。在对待当代艺术中的怪诞形象上,齐泽克比较接近于沃尔夫冈·凯泽尔,认为怪诞(丑怪)是主体性的一种深渊,是现实中涌动的快感之原质,揭示了人存在的虚无性和惰性。

在齐泽克看来,无身体的器官、部分客体、被撕裂肢解的身体、幽灵、吸血鬼、活死人、怪兽等等形象都属于怪诞形象序列。从后母般自然的狂乱聚集物到康德的恶魔之恶,从黑格尔的世界的黑夜到谢林的疯狂,从弗洛伊德的死亡本能领域到拉康的侵袭性诸形象,从大卫·林奇电影中的幻听声音到快感的肉体等等,都体现了实在界肢解符号界之后的怪诞现实。那么,这些丑怪、怪诞形象有何种特点呢?齐泽克以活死人、不死的幽灵、吸血鬼为例子,通过康德的不定判断进行了思考和论述。

“康德自己藉由区分否定判断与不定判断,开启了 this 个诡异的、前存在论的鬼魅层面,里头尽是‘不死’的幽灵。”^①不死的幽灵,就是从《鬼作秀》的僵尸到施瓦辛格扮演的《终结者》机器战警、吸血鬼、异形等当代艺术中的活死人形象。这些活死人不是活着的人,也不是死了的人,而是活动的死人,是死亡驱力操纵的生命体原质。康德在《纯粹理性批判》中将判断分成了三种:肯定判断、否定判断与不定判断。肯定判断是谓词隶属于主体,例如灵魂是有死的;在否定判断中,谓词被主体所否定,例如灵魂并非是有死

^① [斯洛文尼亚]斯拉维·纪杰克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第72页。

的;在否定判断中,谓词并没有被否定,而是采用了非谓词的形式,例如灵魂是非有死的(The soul is not-mortal)。齐泽克指出,这种非谓词的否定判断形式并不是一种简单的否定形式,而是划分了一个不同于肯定与否定判断的第三空间,一个诡异的、属于实在界的领域。齐泽克指出:“在通俗文化文本中,那些既非生亦非死的怪物,那些活死人——吸血鬼等,被人称为未死者;尽管它们是死物,但也绝对不是我们这样的血肉之躯。……吸血鬼以及其他活死人一般被称为物(Thing),这个事实不得不在十足的康德意义上重显出来:吸血鬼是原质,其言谈举止与我们无异,但它肯定不是我们中的一员。简言之,吸血鬼和活人之间的差异,就是否定判断与肯定判断之间的差异。”^①

齐泽克所谓的丑怪形象无疑是原质在现实中不完全的呈现,是实在界穿透现实符号界之后在想象中的显现。因此,怪诞形象一方面以感性的、残缺的形象,或者部分客体的形象出现,这体现了想象界的特点;但另一方面它也是原质快感的溢出,部分客体都代表了某种不可遏制的、无限渴望的原质快感。就像活死人或者吸血鬼、终结者那样的机器人,其躯体是残缺的,或者是非人的,是没有欲望的,换言之,怪诞人物形象是逃避了人类欲望之循环的,因而完全是死亡驱力的一种体现。《德拉库拉》等电影中吸血鬼对于血液的不竭渴望,《终结者》系列中机器人躯体都残缺了还要追杀人类、活死人对于人类的吞噬,这些都不是欲望,而是驱力的体现,或是纯粹的原质快感的凝聚。

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第59页。

第六章 艺术批判理论

齐泽克是一个资深的艺术爱好者，他从小就喜欢看电影，而希区柯克的电影更是齐泽克的最爱，据他说，《迷魂记》(Vertigo)、《惊魂记》(Psycho)之类经典作品他都是反复观看不下30多遍。^①齐泽克还为希区柯克编写了一本专门著作《不敢问希区柯克的，就问拉康吧》(Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock))，在这部著作中，他用拉康精神分析学理论解读了希区柯克的电影。在电影方面，齐泽克还比较喜欢看好莱坞的电影，像库布里克、大卫·林奇，以及法国的基斯洛夫斯基等大家的作品。在齐泽克的艺术批评中，文学作品也是他关注的重点，例如莎士比亚、奥斯汀、卡夫卡、斯蒂芬·金、派翠西娅等作家的作品，不断地在他的分析中出现。他对科幻小说、科幻电影、黑色电影、黑帮电影、战争文学等等都有异乎寻常的兴趣，并常把这种兴趣转化为精深而复杂的理论分析。齐泽克自称，拉康的理论必须用大众文化的例子来解读之后，他才觉得是真正弄懂了。不过，他的艺术批评和艺术理论也不完全是拉康理论的艺术阐释，而是在拉康与艺术之间建构了一种可对话的桥梁，并在此基础上发展了现代主义艺术理论和马克思主义艺术批评。

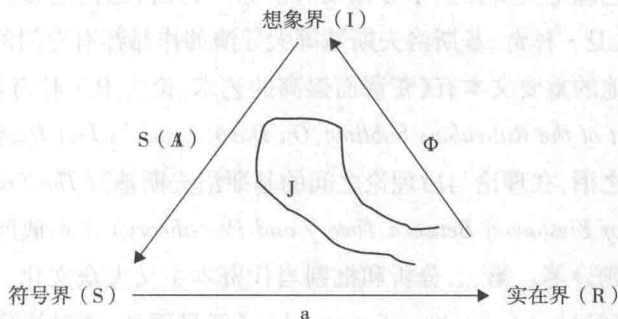
^① 关于齐泽克的艺术经历，可以参看齐泽克、格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，江苏人民出版社2005年版，第23—24页。

齐泽克在文学、电影、绘画等艺术领域中具有极高的鉴赏力和判断力。他像弗洛伊德、拉康一样,热衷于艺术活动。齐泽克的文化批评与文艺理论是把拉康哲学运用在大众文化、电影艺术、西方文学等领域,从而在拉康哲学与通俗文化、西方文学之间建立了一种深层理论对话。他融合了马克思主义和精神分析学传统,提出了一系列颇有开创性的文艺批评的新观点,增补了精神分析马克思主义文艺学(诸如马尔库塞、阿尔都塞等)的“武库”。齐泽克的文艺理论主要在三个方面展开。第一,分析当代电影。齐泽克对希区柯克、大卫·林奇、基斯洛夫斯基等大导演的作品都有专门的学术论著予以分析。他的重要文本有《荒谬而崇高的艺术:论大卫·林奇〈迷失高速路〉》(*The Art of the Ridiculous Sublime, On David Lynch's Lost Highway*)、《惊恐的实在界之泪:在理论与后理论之间的基斯洛夫斯基》(*The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski Between Theory and Post-theory*)、《不敢问希区柯克的,就问拉康吧》等。第二,分析和批判当代资本主义大众文化。齐泽克的《享受你的症候!》(*Enjoy Your Symptom!*)、《斜目而视:透过通俗文化看拉康》(*Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*)等都是分析资本主义大众文化文本的代表作品,在欧美知识界很受欢迎。第三,分析西方文学文本。齐泽克在《意识形态的崇高客体》(*The Sublime Object of Ideology*)、《快感大转移》(*The Metastases Of Enjoyment*)、《歌剧的第二次死亡》(*Opera's Second Death*)等著作中再次解读了《安提戈涅》、《哈姆莱特》、《傲慢与偏见》、《城堡》等经典名著。

第一节 “三界”与艺术论

齐泽克的文艺批评理论主要是围绕着拉康后期的核心思想“实在界”来展开的。想象界、符号界与实在界的拓扑“纽结”成为齐泽克文艺批评理论展开的基本依据,“Thing(实在界之原质)”是艺术得以成立的本原。实在界、符号界、想象界三者之间不是单一的决定与被决定的关系,而是一种相互介入、相互交叉的拓扑空间。也就是说,三界是相互转化的,共同构成了人的存在世界。对于三界的相互关系,以及三界交汇所产生的艺术对象,

齐泽克在《斜目而视:透过通俗文化看拉康》、《幻想的瘟疫》等著作中都涉及了拉康在研讨班报告《再来一次》中所绘制的图示(见下图)。齐泽克根据这一图示提出了在三界交流中产生的艺术对象及其类型。齐泽克根据三界相互介入和转化的拓扑模式,总结了艺术的几种类型:想象界的艺术、符号界的艺术、实在界的艺术、原质的艺术、驱力的艺术等。可见,拉康图示中的重要概念均为齐泽克艺术论的核心术语。



在齐泽克看来,不论是主体还是大他者,都无法直接面对作为创伤的原质快感,因为它是揭示其空洞和虚无性的非存在。既然如此,人们如何处理源源不断的实在界之原质的人侵呢?齐泽克对这一图示所作的解释是:三角形的三个角分别代表了三个根本面向,它们共同组成了人类宇宙体系。实在界是抗拒被符号化的坚硬的、创伤性的存在;符号界是语言、符号结构与能指沟通交换的领域,也是产生意义的意识形态秩序;想象界是捕捉主体之凝视的影像领域,是直接上演快感和欲望的虚拟空间。这三者彼此交通、相互介入,共同构成了人类的现实世界。三角形中间的(J)指的就是原质快感(Thing-jouissance),是个创伤的/剩余的快感深渊,它时时威胁并要吞噬我们的现实,因此主体必须拼命逃避,并与之保持距离,免得被这一快感的漩涡所卷走。三角形的三条边不是意味着一个矢量决定另一个矢量,比如想象界(I)→符号界(S)不能解读为想象界决定符号界,而是想象界之符号化(symbolization of imaginary)。三角形三条边上的客体(符号)指明了驯服化或者正常化三角形中央之恐怖物(Thing)的三种方法,在某种程度上弱化了它的威胁性。S(A)是被划线删掉的大他者的能指,标记出了符号层固

有的不一致性,以及存在着某种抗拒符号化的过程,并且导致符号层内部产生缺口与断裂的快感(物)的事实;a是拉康精神分析里的对象a(object petit a),比如性倒错中的鼻子、脚、头发等等;大写的希腊字母Φ(phi)是充满魅力的形象或影像,它再现不可能的原质(Thing),例如黑色电影中的致命女人形象。^①这三个矢量在整个图示中具有什么样的功能呢?我们必须结合各自在图示中的相互关系来予以说明。

符号界,在齐泽克的新精神分析学文论中,是意识形态与大他者的另一个称谓。大他者与符号界有着同一性,它们在捕获主体的认同和架构现实感方面起到了不可忽视的作用。他认为,作为意识形态形式的文学艺术不仅可以结构、质询、规训个体成为意识形态主体,而且还昭示了以艺术打破意识形态笼罩的解放之路。换言之,艺术作为人类的一种想象力的机制,如同梦一样,不仅有着在幻想中满足欲望的替代功能,而且还有阐释和结构现实的架构功能。齐泽克认为,文艺具有了意识形态的“质询”与主体的“应答”的双重功效,他认为《基督最后的诱惑》、《西北偏北》等电影展示了意识形态对个体的“无头”的质询,把个体视为“应该知晓的主体”而形成了主体;而在卡夫卡的《审判》中,作为司法机构的他者则显示了质询的失效和意识形态的无力。在齐泽克的文论中,作为大他者的意识形态不仅显示了其架构主体的模式,而且还揭示了自我运行的规律:围绕否—非意识形态的核心意象而旋转^②。比如,齐泽克以《全金属外壳》和《好兵帅克》为例探讨了意识形态结构主体的运作方式。^③在他看来,《全金属外壳》中的主人公“小丑”以自身的人道和自由否定了战争的意识形态,但最后他枪杀了越南的女兵,这恰好证明正是他的“反战”姿态让战争意识形态得以运行;同样是战争题材的小说《好兵帅克》则显示了一个一心一意维护战争意识形态

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第264—265页。

② 意识形态的动作一般是以非某种意识形态或者否某种意识形态而进行的,即一种新意识形态的产生必然以否定旧意识形态或者明显不同于旧意识形态的方式来运作。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《幻见的瘟疫》,朱立群译,桂冠图书股份有限公司2004年版,第264—265页。

的好兵帅克如何打破了意识形态的秩序,主要原因在于好兵帅克没有看到意识形态大他者的内在核心的空洞性和虚无性,以为宣传中的意识形态具有一个坚实的核心,并以这个核心的要求去维护意识形态的表象,结果反而在帅克的坚持“要求”下展示了意识形态自身的苍白无力和空无性质。最后,齐泽克还探讨了主体揭发、解构和颠覆意识形态的途径。他重读了古希腊悲剧《安提戈涅》,认为安提戈涅埋葬哥哥的行为是一种主体对意识形态秩序的极度厌恶和歇斯底里式的反抗,正是她不断重复“埋葬兄长”的要求,逃离了意识形态的欲望圈套,以驱力的行动颠覆了大他者的话语秩序。在齐泽克的文艺意识形态批评中,意识形态与主体之间存在着互动的辩证关系,意识形态作为社会的秩序通过质询将个体再造为主体,而主体则要么通过误认而成为大他者中的一个小他者,要么根据驱力的要求去解构大他者,文艺则是处于二者之间的交流空间和对话通道。

幻象在齐泽克的文论中是一个内涵复杂的核心概念。拉康认为,幻象不仅成为镜像阶段的格式塔构建,而且也是欲望交互主体性的枢纽。幼儿身体尚未有统一性,他对于外在于自身的其他孩童形象、母亲形象或者镜中之像都采取了认同,为自己控制躯体和了解外部世界建立了第一道幻象屏幕。齐泽克认为,幻象不是虚假的幻觉和欲望在想象中的满足,而是主体在现实世界和符号世界存在的方式。可以说,幻象是人存在于现实世界的支撑和方式。在想象界中,幻象是实在界的一种直接显现;在符号界中,幻象是结构现实和抚平现实对抗的叙事;从实在界来看,幻象则是欲望的结构原因,是横亘在“现实感”与实在界“原质”之间的屏幕。要言之,幻象是一种存在于人的头脑中的先验的意象,正是这种回答实在界虚无挑衅的意象建构了人类的欲望、社会和现实感。

实在界与幻象是一对既对立又统一的概念。在实在界的存在虚无与日常的现实世界之间,齐泽克引入了作为审美幻象的文学艺术。实在界作为一种刺入现实的“意外而至”的虚无破坏着人的现实感,如何抵御这种非法入侵的空无,就成了艺术的责任。塑造一种可以结构现实的幻象艺术,便是主体处理实在界之原质入侵的最佳方式。我们或许可以把实在界、现实与作为幻象的艺术三者比喻为异物、河蚌和珍珠的关系:一种异物进入河蚌的

体内,河蚌围绕着这一入侵的异物分泌体液形成了珍珠,同样道理,实在界对于日常现实而言是一种本体论上的异己物,刺入生活,主体围绕着实在界的虚无作出各种各样的阐释,这阐释如果用幻想的手法表达出来就是文学艺术。

齐泽克在《斜目而视:透过通俗文化看拉康》中探讨了实在界与幻象艺术的辩证关系:审美幻象抵御和处理实在界虚空的入侵,同时作为幻象的艺术也把人们引入意识形态大他者的迷雾之中不可自拔;作为幻象的艺术既是促使人们对现实认同的吉祥物,又是把人们引入梦境、脱离现实的咒语。齐泽克在希区柯克电影中看出了“幻象结构人们欲望”的重要机制:《迷魂记》中的斯科特只有通过卷曲的头发才能对朱迪产生欲望,《后窗》中的记者杰弗瑞只有透过窗户这一幻象框架才能对自己的女友丽莎产生爱恋。齐泽克认为,幻象还起着支撑和架构人们现实的作用,现实世界中存在着实在界的本体虚无,要想驯服这一虚无,就必须有一个幻象来支撑人的现实感。同时,文学艺术不仅架构现实和社会,而且反过来它也让人们沉溺于“美丽新世界”和存在他者之大他者的妄想症深渊。齐泽克用《楚门的世界》、《黑客帝国》、《第十三层楼》等大众文化文本说明了这一问题:在楚门的桃源岛之外、在尼奥所怀疑的“现实”之外,都存在一个拥有支配力量的大他者,而大他者之大他者的存在的幻象无疑让人们陷入了不可逆转的现实之中——忍受这一现实吧,因为它是不可战胜的大他者。

齐泽克颠倒了现实真实与艺术虚构的关系。他认为,艺术如梦一样,它不单是结构现实的幻象,同时也是展示实在界欲望的空间,各种来自人心的恶物都通过艺术的舞台表演出来。例如,《绿窗艳影》中,教授看到一个美丽的致命女人,为了她杀死了自己的姐姐,醒来却发现这不过是一个梦。齐泽克指出,这不是教授做了一个好色而血腥的噩梦,而是一个在实在界中的杀人犯希望自己在梦境中是一个文质彬彬而无聊的教授。在梦中,人们释放自己的恶物。在精神分析看来,梦境是一个实在界欲望展演的真实空间,而现实则是老老实实生活的梦境。根据这一颠倒的关系,齐泽克指出文学艺术作为幻象不仅有做“美梦”的架构现实的功能,同时也有作为显示实在界欲望的“噩梦”的功能。总而言之,幻象是作为实在界与现实之间的中介

而存在的,在艺术中,它以审美幻象形式抵御实在界而架构人们的欲望空间、支撑人们的现实感,同时也让人们过于依赖现实和沉迷于意识形态的谎言之中。

在齐泽克文论中,“Thing”不是指具体的物,而是拉康精神分析学中的一个最本源的概念,因此译作“原质”。它不同于康德的与现象界割裂开的“物自体”,“原质”是介入和干预现实的。在齐泽克看来,快感与原质是不可分割的,因此他在本体层面上把二者结合起来,称之为“原质—快感”(Thing-jouissance)。原质快感是主体的“所在”,是主体“不可能的”存在(Being-there; Da-sein),是一切历史化进程的非历史化核心,是每种意识形态都依附的处于剩余地位的快感核心。

原质在齐泽克文论中的地位如同哲学,属于艺术中的“幽灵”存在。原质不属于想象界和符号界,甚至比实在界更为悠久,它是作为创伤快感而存在的前本体的幽灵,永远无法被接纳和驯服。那么,如何处理原质就成为了艺术的一个重要问题。齐泽克认为,现代主义艺术与后现代主义艺术的基本区别就在于如何表现原质的入侵。现代主义艺术表现原质的方式是隐喻,比如《等待戈多》中,迟迟不到的戈多不过是一个表征虚无本体的象征物,戈多作为应答原质的意义是永远不会在场的。在现代主义艺术中,原质表现为崇高客体的对象 a。例如,斯皮尔伯格《大白鲨》中的大白鲨首先是它作为生物体的自身,但它又不单是它自身,更多地表现为超出自身的东西 X。客体加 X 就成为了对象 a。如果讨论大白鲨的比喻的本体,那就具有了无穷的解释空间,譬如对大自然过度掠夺的惩罚、人性的贪婪和暴力、象征时代的颓败等等。在齐泽克看来,后现代主义艺术恰好与现代主义艺术相反,它不是用一种替代品去象征原质的空无,而是直接把原质展示给人看。这种展示是把日常生活中的普通用品放在原质的位置上,以此来冲击和破坏人的现实感,直接宣告原质的在场。这类后现代艺术家有卡夫卡、大卫·林奇、马克·罗斯科(Mark Rothko)等。卡夫卡的《审判》(*The Trial*)中占据崇高符号位置的法庭却被那些充满淫荡快感的普通人所占据,直接显示了社会的荒谬;大卫·林奇把皮肤的毛孔、杂草和蚂蚁等惰性的、充满肉体的事物直接摆在了摄影机的凝视之中;马克·罗斯科则在画卷上直接用黑色

和白色两种颜色的位置争夺表现实在界原质对于现实的挤压,当体现实在界的红色或黑色要超出画框界限的时候,画家难以承受实在界的直接冲击自杀了。

齐泽克的图示中还有三个符号,它们分别代表了艺术中的三种艺术对象。首先,不可能性之能指 $S(A)$ 。由于作为创伤的原质快感刺破了大他者的既定秩序及其意义体系,体现了符号界之空洞性,暴露了世界的不可知、不可解、不可为的虚无。符号 $S(A)$ 就是代表了这一符号界的不可能性、黑洞、裂缝的能指,因此它是一个不可能性的能指。 $S(A)$ 产生于想象界之符号化的过程($I \rightarrow S$)中,一方面它具有想象性、虚构性,另一方面又具有符号性、能指性;换言之,它是一个想象出来的虚构能指。由此可知, $S(A)$ 兼有符号界与想象界的两重特性。其一,代理原质快感之不可能性的能指,符号界围绕这一缺失来建构。正如齐泽克所说,符号秩序就是围绕着某种不可能性建构起来的,符号必然性就是通过这全然偶然性的因素产生的。拉康的一个比喻生动地说明了它的作用——仿佛陶匠在中心的空洞周围旋转罐,如同建筑师在空的容积中修筑宫殿一样,与其说是造成遮蔽的假象,不如说是遮蔽内部的空洞。其二,它又是一个特殊的能指,一个不可言说、无法命名的能指。或许正是因为它所代表的不可能性比如存在、原质快感、黑洞、不一致性都无一可用语言来言说,才占据了一个崇高的、空洞的客体位置。达瑞安·里德说:“拉康用 S 加上 A 来表示一个指示某物的完全不可能的能指——指向一种不可能性的标志。”^①对于符号界空洞与实在界快感冲击的表示只能用想象的虚构的能指来回答。拉康欲望图表中处于 $S(A)$ 的是什么呢?他本人的回答是“上帝”。当然这一上帝不是基督教信仰中的上帝,而是一个无法用语言表达的代理了他者中的缺失和快感的上帝,是一种无可理解的他异性。 $S(A)$ 是原质快感冲击后的不一致和快感的想象性能指代理物。

其次, a 就是对象 a ,是被语言符号秩序阉割后的躯体快感滞留的部分客体,比如头发、声音等。齐泽克说:“小他者是短缺,是启动符号性阐释运

^① [英]达瑞安·里德:《拉康》,黄然译,文化艺术出版社2003年版,第116页。

动的实在界之残余,是处于符号秩序中心的空隙,是要加以解释和阐释的神秘的纯粹外表。”^①对象 a 在欲望图表中构成幻象公式($\$ \diamond a$),因此,幻象的功能需要从三个方面来说明。第一,从矢量 $S(A) \rightarrow (\$ \diamond a) \rightarrow S(A)$ 说明,幻象填补大他者秩序中的短缺和社会不一致之处,同时也遮蔽和隐匿了大他者中的快感剩余。正是由于幻象的出现,主体通过幻象的框架和支撑点重新结构了原质冲击下的意义世界和现实。第二,从矢量 $d \rightarrow (\$ \diamond a) \rightarrow S(A)$ 说明,幻象是主体对于符号认同中大他者欲望疑问的回答,基于此,主体与大他者建立了欲望的循环,认同了自己的符号位置,以自身之短缺去填补符号秩序之短缺,大他者把主体纳入了有效的能指链中,使其成了为符号机器运转提供快感的部件。第三,从矢量 $(\$ \diamond D) \rightarrow (\$ \diamond a) \rightarrow d$ 说明,幻象是将驱力(死亡本能)与欲望(d)隔开的屏障。

最后,字母 Φ (phi) 被齐泽克认为是希区柯克电影中的“群鸟”,即实在界母亲快感(原质)的冷漠的、想象性的客体化,是在想象界中体现了实在界之原质快感的意象。从实在界到想象界,或实在界之想象化就是艺术的、虚拟世界的领域。 Φ 代表了艺术世界中直接展现原质快感的艺术形象。齐泽克说,它不是一个在主体间流通的客体,而是一个不可能的快感的沉默体现,简单地说就是想象实在界的快感。齐泽克指出,瑞德利·史考特的电影《异形》(*Alien*)中外星生物异种的卵生洞穴就象征了前符号界原质、活生生的快感实体的状况。异形本身就是令人恶心的恐惧的母性原质的残余,是纯粹的实在界某物,不能融合进符号界中。电影《龙卷风》(*Twister*)中席卷一切的龙卷风的漩涡,很明显也是个代表了原质的恐怖客体 Φ 。这些恐怖之物在艺术领域中可以给人们以直观和欣赏,于是就变成了无害的直接与快感交锋的崇高客体了。

总之,想象界之符号界化,是齐泽克意识形态批评的理论根源和基本逻辑;符号界之实在界化是拉康式现代艺术论的内在逻辑;实在界之凸显,是齐泽克电影理论的哲学基础。

^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 年版,第 252—253 页。

第二节 幻象与符号界的艺术

据齐泽克的理论来看,符号界的艺术就是指艺术表现了人类从原质的冲击下或者实在界的虚无中建构起自我的现实感的过程。换言之,符号界或者幻象的艺术也可以称之为现实的艺术。这一表现现实构成的艺术存在于从想象界到符号界的过程中,也就是想象界之符号界化的过程。在拉康精神分析学中,想象界是自我进行初次形象认同的过程,也是主体对现实的第一次体认,是把纷繁复杂而支离破碎的实用一个形象整合成为可认识的整体的过程。那么,从想象到符号的过程中,主体如何浮现?这需要处理几个方面的关系。

第一,在想象界——符号界——实在界的向量中,首先想象界与符号界必须处理作为实在界之原质的入侵,换言之,想象界必须把实在界的空无力量、原质的创伤性快感的破坏性和毁灭性圆满地予以符号化,把这种人生根本无意义的死亡本能给驯服。想象界要顺利走向符号界,即人的社会性存在以及人的现实感的成立,必须要处理原质的入侵或称之为实在界虚无的毁灭性攻击,这样就需要借助一个东西,就是对象 a,即幻象。对象 a 是在符号界之实在界化的向量上产生的,不要忘记三界结构是一个拓扑空间,是可以回溯性构成的,因此对象 a 恰好回溯性地构成了主体赖以存在的基础或者构成了现实的框架。齐泽克认为,想象界借助于幻象才能抵御实在界入侵或者驯化实在界,从而进入想象性认同与符号性认同中,形成符号界,即拥有人生的意义和现实感。这一过程也即是符号界的建构过程,或者说是意识形态秩序质询而完成主体化的过程。齐泽克把这一过程称之为“无中生有”,相应地,这一想象界之符号界化的艺术,就是表现现实如何成为真实的艺术。

第二,想象界之符号界化的过程,就其正面来讲,是对符号秩序或大他者、意识形态产生一种认同,这种认同的完成也就意味着社会主体的诞生。不过,这一符号性认同过程不是一帆风顺的,而是会出现符号认同的不一致或者破裂,反而让人们认识到大他者的虚妄性和不真实性。在齐泽克的艺

术理论中,这种符号性认同,体现了主体与意识形态的复杂关系:一方面是主体完成了对意识形态的认同,比如《阿甘正传》、《全金属外壳》等主人公被塑造成自觉践行意识形态的主体;另一方面是主体对意识形态秩序的不认同,认识到了大他者的虚构性,例如《好兵帅克》、《安提戈涅》、《被窃的信》等作品的主人公。

第三,在想象界与符号界之间的张力中,主体由于有了幻象空间的支持,因此有了现实感,但是如果主体过于痴迷幻象($S \diamond a$)中的对象 a 的话,那么会造成两种幻象的过度:一种是存在大他者之大他者,对符号界之外符号界的过度幻想,齐泽克以《黑客帝国》、《第十三层楼》等为例解释了这种过度;另一种是存在隐藏原质快感的对象,也就是存在未被阉割的快感对象,齐泽克以《大开眼戒》、《钢琴课》等为例进行了解释。

一、现实感的形成——“无中生有”的艺术

什么是现实?唯物主义认为现实就是真实的、客观的外在世界,但是这个定义对于精神分析学来说,恰好是完全相反的。现实是真实的,还是梦境是真实的?弗洛伊德、拉康的哲学认为梦境是真实的,也就是说,梦中情景不仅仅在做梦者的体验上是真实的,而且更为重要、更为根本的是,梦向主体显现了一种实在界的真实。拉康举了一个孩子被烧着了的梦来说明梦境与现实的关系。一个父亲为早夭的孩子守灵,夜晚在棺材旁边睡着了,做了一个梦。他梦到孩子告诉他“我烧着了”,突然就惊醒了。拉康说,这个父亲之所以惊醒不是因为梦中的险境,而是遭遇了梦所显示的内心的实在界欲望——烧着小孩了。这个梦显示了一个慈爱父亲对孩子的仇恨,这当然是父亲内心深处无意识的欲望,也就是实在界的父亲之爱的黑洞,因此必须马上醒来逃避到现实(这个掩盖实在界的梦)中来,否则直面实在界必然引起主体现实感的崩溃。

齐泽克还举了弗里茨·朗(Fritz Lang)的电影《绿窗艳影》中教授做梦的例子来说明梦之实在界与现实的关系。电影讲述了一个中年教授在俱乐部做的一个梦:他与商店橱窗的性感美女邂逅,在她家中被她的情夫发现,搏斗中他杀死了这个情夫,于是开始匿藏尸体、逃避追捕等等,最后当警察

的朋友告诉教授即将破案的时候,他服毒自杀陷入昏迷状态。此时俱乐部的侍者叫醒了他:“教授,十点半了,该回家了”。他这才发现是做了一个致命诱惑的梦,自己不是杀人犯,还是那个资产阶级的衣冠楚楚的教授,于是高兴地起身回家。他走出俱乐部,又看了那个致命美女的画像一眼,不料真的遇到了一个美女向他借火,他断然拒绝仓皇而逃。从现实层面来看,电影无非在告诉观众克制我们的欲望,那些性感女人是红颜祸水,千万别惹她们;但是在精神分析学的层面,齐泽克却指出教授从梦中醒来,是为了逃避自己的欲望,无法忍受欲望的实在界真实。换言之,教授的梦显示的内容才是男人真实的欲望——不惜杀死其他竞争者,占有性感的女人。只不过,他面对自己的无意识欲望感到了恐惧,于是逃到了现实中以便真正地“做梦”。齐泽克说:“我们不能说我们看到的本质上是一个和蔼、亲切、正派的中产阶级教授,他只是在梦中变成了杀人犯;恰恰相反,我们看到的本质上是一位杀人犯,只是他梦想着在日常生活中成为和蔼、亲切、正派的中产阶级教授。”^①也就是说,在欲望的实在界,他是个杀人犯,在梦一样的现实中他是教授。

如此一来,拉康、齐泽克所谓的现实与梦的关系就颠倒了。现实是不真实的,因为它抵御和伪装了无意识的欲望或者实在界;梦是真实的,因为梦是无意识的显现,具有心理的真实性。艺术也是如此,艺术恰好揭露了主体从无意识的实在界到现实的建构过程,换言之,艺术就是探讨和表现人们如何面对实在界原质的冲击而建构起自己的现实感。从这个角度看,所谓现实的艺术恰好是不现实的、不真实的,而是做梦的艺术。从想象界到符号界的过程,需要幻象的中介作用来完成,幻象就是主体看待世界的框架,是主体能够进行欲望的动因,是现实感存在的关键。

齐泽克认为,幻象不是我们实现欲望的影像和图景,而是我们得以欲望的原因。“正是幻象这一角色,会为主体的欲望提供坐标,为主体的欲望指定客体,锁定主体在幻象中占据的位置。正是通过幻象,主体才被建构成了

^① [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年版,第27页。

欲望的主体,因为通过幻象,我们才学会了如何去欲望。”^①齐泽克的意思是,在主体与现实之间存在着欲望,换言之,也只有当人拥有欲望的时候,人才成为了人,或者说人成了主体。那么,如何拥有欲望呢?因为精神分析学的欲望不同于生理学的需求和心理学的愿望,欲望是人进入社会、主体之间交往的驱动力。要想拥有欲望,那么就需要有幻象。世界本来是一盘散沙,无论是对世界没有统一看法的婴幼儿还是生理上已经成年的人,都需要学会如何去欲望这个世界,如何去认识这个世界。幻象,就是这个架构世界现实感的开始,或者说是让现实现实化的开端。拉康曾经举出一个弗洛伊德小女儿安娜吃草莓蛋糕的例子来说明幻象的重要性。小安娜在梦里梦见自己津津有味地吃弗洛伊德给她买的草莓蛋糕,拉康认为,这不是说明安娜的欲望在于吃蛋糕这个愿望,而在于她享受这个草莓蛋糕是因为她渴望父亲看到她这样。也就是说,小安娜的真正欲望在于父亲对她的欲望,父亲希望看到她享受蛋糕的图景就是小安娜的幻象,正是这个幻象让她对草莓蛋糕有了欲望。因此,我们可以说幻象是欲望的脚本,是欲望的成因。欲望本来是没的,本来是一种实在界的空无,人如何欲望,就要看他自己是否能建构起属于自己的幻象了。齐泽克说,幻象是一个供人投射其欲望的电影屏幕,它的实证性内容的呈现只是为了掩盖或填充那个实在界的空白。

齐泽克分析了海史密斯的短篇小说《黑屋》中幻象如何支撑人的欲望而获得现实感。在美国的一个小镇上,男人们每到傍晚就会聚在酒吧谈论小镇边缘的一个荒凉、危险、神秘的黑屋子。在他们的记忆中,这个屋子往往与冒险、爱情、青春的性爱等联系在一起,他们说黑屋有鬼魂和恐怖的东西,谁要是靠近的话就会丧命。一个年轻的工程师来到小镇的酒吧,听到了这些关于黑屋的神话,于是他宣布将去黑屋一探究竟。第二天工程师拜访了黑屋,除了断壁残垣,什么都没有发生。他回到酒吧得意洋洋地宣布说黑屋子只是一个破败的、污秽的建筑物而已。这时人们惊恐万状,袭击了工程师,最后他被打死了。为什么这些人会在工程师宣布黑屋子只是一栋普通

① [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年版,第9页。

的建筑物时攻击他呢？齐泽克指出，黑屋子在小镇居民心中并不是一个普通的建筑物，而是一个神秘的处所，这一空间在人们心中发挥了幻象的功能，帮助他们建构了自己的现实。黑屋子是一个恐怖的空白，也就是说谁也不知道黑屋子到底是什么，其实它什么都不是，就是空无的原质本身。人们把黑屋子视为禁区，但对于每个人而言，他们的存在都与黑屋子有联系：第一次甜蜜的性爱、人生的冒险、分手等等，这样黑屋子就成为每个人上演自己人生故事的屏幕了，也就是幻象。当工程师宣布黑屋子一无所是的时候，也就是粗暴地剥夺了人们赖以生存的幻象空间，把这一填充意义的空间给抹平了。齐泽克说：“他抹平了现实与幻象空间的鸿沟，因而也取缔了那些男人拥有的空间，而只有借助于那个空间他们才能表述自己的欲望。”^①

欲望依赖于幻象空间，失去了幻象的支撑，也就没有了欲望，人失去了欲望，也就失去了在符号界生存的意义。因此，齐泽克认为，在艺术中现实并不是完全真实的，只有表现了人们赖以生存的欲望及其幻象，人才会在心理上和生存上变得真实。借助于幻象，人们才欲望。在生存意义上，人诞生在一片无意义的废墟之上，要想生存，就必须先找到存在的支撑物，而这一支撑物就是对象 a，也就是幻象中的物。这一物件是残缺的，回溯性构成的，它是实在界—原质的残留。在黑屋子中，男人都在其中经历了某种快感的、同时也是残缺的、不断回溯的事，那么这个物件就成了他们幻象中的对象 a，也就是欲望的对象—成因。现实是荒凉的，要建构现实感，就需要从应对原质的剩余中产生欲望，有了这一幻象中的物件（对象 a），欲望才能振翅高飞，生活才能变成真实的。

齐泽克说：“小客体是空无（nothing）。尽管如此，从某个角度观看，它还是能够以某物的形态表现出来。……小客体即由空无导致的某物，一旦某物（欲望的客体—成因）出现，一旦某物被空无赋予实证的存在形态，为空白赋予实证的存在形态，欲望就振翅高飞了。这某物便是变形的客体，便是纯粹的外在表象。……有人说，无中不能生有，这是妇孺皆知的智慧。颠

① [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 年版，第 14 页。

覆这一智慧的,正是欲望的逻辑。根据欲望的逻辑,在欲望的运作过程中,‘无中可以生有’(something comes from nothing)。欲望的客体一成因是纯粹的外在表象。尽管这样说是对的,还是无法阻止它引发一系列的后果。也正是这些后果,在这支配着我们实实在在的‘物质’生活和行为。”^①齐泽克在此处想要说明的是,我们看似客观现实的东西恰好如梦般迷幻,人们的现实感却是由欲望组成的,欲望却是由更为虚幻的幻象建构起来的,而幻象中的主要因素对象 a 却是人生而对原质快感的应对而产生的残留物,原质是虚空本身,如此一来,人竟然是无中生有的存在着。也就是说,只有艺术才揭示了人无意识中“无中生有”的存在困境。

二、符号认同的完成与未完成

齐泽克认为,从想象界到符号界的过程,不仅是主体建构其欲望的生存之初,而且也是建构主体性,认同社会秩序的过程。在这一过程中,主体会顺向认同某种意识形态秩序,但是也会出现认同的未完成,也就是主体与符号秩序产生分裂和不一致。齐泽克指出,符号性认同是想象性认同的原因和决定因素,任何意象认同都是由符号—凝视的位置来决定的。他区别了想象性认同与符号性认同,对一系列文学电影中的事例作了拉康式的精神分析学剖析。他的结论是:“i(o)总是服从于 I(O)的,正是符号性认同(我们被观察所通过的那一位置)决定和支配了意象、想象形式,在这种意象、想象形式中,我们自讨欢心。”^②而且,主体真正完成符号性认同则意味着取消或者消解了想象性认同的意象。

齐泽克以伍迪·艾伦主演的电影《再弹一遍,萨姆》^③为例,进一步分析

-
- ① [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 年版,第 20 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 年版,第 150—151 页。
 - ③ 《再弹一遍,萨姆》是由赫伯特·罗斯导演,伍迪·艾伦主演的电影。影片模仿了《卡萨布兰卡》,是一部讨论影迷和明星崇拜的作品。该片改编自伍迪·艾伦早期的同名舞台剧,自 1969 年首演以来,该剧上演了 450 多场,十分轰动。

了符号认同的完成就是个体应假定符号位置的召唤演变成了获得自主感的主体。故事描述了一个歇斯底里的知识分子阿伦·费力克斯陷入家庭混乱之中,以及和一个影子人物汉弗莱·鲍嘉进行的对话。主人公最喜欢的影片是《卡萨布兰卡》,极为崇拜该影片的男演员汉弗莱·鲍嘉,并处处模仿他。在电影的终场,阿伦与好朋友的妻子一夜风流之后在机场遭遇了他的朋友,他像《卡萨布兰卡》中最后一幕一样让情人跟着她的丈夫走了。当阿伦的情人说他临别的话“它真美”时,他回答道:“它来自《卡萨布兰卡》,我等了整整一生,就是为了说这句话。”这时,影子人物鲍嘉最后一次出现说,阿伦为了友谊放弃了一个女人,最终有了“格调”,因而不再需要他了。阿伦对于鲍嘉的隐匿说了一句话:“我猜秘密并不在于你,而在于我。”

齐泽克指出,主人公阿伦本来是一个脆弱的、无主见的、无格调的歇斯底里患者,他需要一个理想自我去认同用来组建自己的自我和生活,因此电影中设计了一个影子人物鲍嘉来提供认同点,支持、规范和指导他的生活。但是当阿伦最终成熟和“有了格调”后,他就不再需要一个外在的认同点了,因为他已经实现了自我认同——他“已经变成了自己”,变成了一个自主的人。齐泽克指出,当阿伦成为一个自主的主体时,他从根本上真正地认同了鲍嘉,换言之,他通过对鲍嘉的符号性认同,变成了一个具有“自主感”的主体。此时的阿伦已经抛弃了对鲍嘉的想象性认同,不再把他当作一个模仿的对象处处模仿,因此说“真的,你个子还不算太高,也有点丑”。

符号性认同让阿伦感觉成为了自己,拥有了自主性和自我感,他不再需要鲍嘉的安慰和对他的依附,结束了盲目的崇拜和迷失的认同。但是实际上,真正的认同迷失是对鲍嘉符号性认同的完成,鲍嘉作为主人能指已经完全内化了,阿伦把鲍嘉的原则和凝视当作看待自我的视角了。阿伦通过在现实中扮演《卡萨布兰卡》中的鲍嘉这一角色,通过在主体间性的符号网络中占据一个位置(为了友谊牺牲一个女人……),获得了一种大他者的凝视。个体极力把这一凝视内化为自己的自我理想,并由此“自主”自己的行为,意识到了这种认同行为。在符号层面上认同才是符号界(意识形态)真正的成功,由此消解了想象性认同。确切地说,符号性认同是个体对一个位置的无意识认同,即占据了这一位置的视角,化身于位置本身,变成了能指

链的一环。齐泽克指出,当我们坚持声称自己不完全受到意识形态控制和影响的时候,同时还保存着道德、传统和人性等,这才是意识形态真正的成功。个体一旦真正应符号性能指的召唤产生认同,则通过占据一个可交换的位置而演化为主体,也就是获得了自主感和自主意识,凭借这种自主感,意识形态作为符号秩序才超越了想象界,消解了想象性关系和认同,如此人类就进入了交换的象征秩序之中。

齐泽克在对斯坦利·库布里克的电影《全金属外壳》(*Full Metal Jacket*)^①的分析中指出,傻瓜比尔在军事机器及其淫荡超我指令规训下对于“杀人机器”进行想象性认同,最后终于用装满全金属子弹的M14打死了魔鬼教官,自己也吞枪自尽。人人都看出了傻瓜比尔是一个美国军事意识形态的受害者,这恰好说明电影的意义不在于展示比尔对军事机器的过度认同,因为他是失去了人性和自由的。电影的真正意识形态恰恰是由不时质疑和反叛军事指令和意识形态秩序的“小丑”来体现的。外号“小丑”的士兵是个独立思考和爱好自由的知识分子,他不时挑衅军事意识形态秩序,不随意杀人,但是在他杀死倒在血泊中的越南狙击手少女的时候,他才真正完成了军事意识形态的运作:“我不爱好杀人,但是为了朋友不得不杀死敌人。”小丑在人性的内核下重新阐释了战争中“杀戮”的意识形态,正是非意识形态核心支撑了意识形态的完美运作。小丑的符号性认同,即他可以质疑和反抗那些想象性认同的规则,把他变成了真正的意识形态主体,从而加强了意识形态的想象性认同的强制力量——正是他的所谓“人性关心”和“友谊”促使傻瓜比尔的毁灭。

总而言之,在符号性认同的支配下,想象性认同与之构建了意识形态能指机制,个体凭借双重认同被融入了既定的社会—符号秩序,从而成为具有自主感的主体。当然符号性认同的关键是他/她以某种方式假定存在某种位置或者主人能指,存在某种召唤和“委任”,回应这一召唤或者领取这一

① 《全金属外壳》是1987年由斯坦利·库布里克(Stanley Kubrick)导演,马修·莫迪恩主演的一部战争伦理电影。影片公演之后广受好评,被影评人誉为“有史以来最佳的越战电影”。

委任演变成了主体。阿兰·米勒曾经指出：“拉康知道如何从弗洛伊德的文本中，析取理想自我(被他标记为*i*)与自我理想(被他标记为*I*)之间的差异。在*I*的层面上，你可以不费吹灰之力步入社会。理想的*I*可以以高级和合法的形式建构，使之发挥社会功能和意识形态功能。”^①

作为符号界的大他者向主体发出了要求的质询，然而要求(带有文化符号位置意味)的客体却不一定被主体所接受和理解，因为我不过是一个先天的生理的需求客体，为什么我会是大他者所说的那个符号化的客体呢？我不知道。在意识形态要求与主体自己的需求客体之间出现了差异，那么意识形态的要求中的欲望究竟是什么，我的身上的什么东西吸引了它，让我成为它的欲望对象？这一系列的问题必然引起符号性认同的不一致性与不对称性，由此也就引发了作为大他者的意识形态究竟在我的身体(主体)中寻找的是什么客体的问题，即寻找对象*a*。被划线的主体包容对象*a*，就形成了幻象，这就是意识形态所寻找的我们欠它的东西，因此意识形态不是要我们的身体和主体，而是要在我们主体之中而又非主体的部分客体，即对象*a*。由此可见，对象*a*是主体与大他者的意识形态交互主体性的介质或者交流物，而幻象则是主体看待大他者(社会)实在界的基本对抗的方式。

那么，在意识形态秩序的质询要求与主体的需求客体之间有什么错位或者不对称呢？也就是在欲望层面“你到底想干什么”的大他者问题如何引发我(主体)的回应呢？这一过程即建构我看待世界的方式，构架掩盖现实对抗的意识形态存在方式。齐泽克是通过分析希区柯克的经典之作《西北偏北》(*North by Northwest*)^②来阐释意识形态质询与主体应答的差异的。电影的开始处就点出了大他者的质询要寻找主体的答应，至于找到谁，具有很多的随意性。为了引导俄国特工偏离正确的侦察途径和方向，中央情报局虚构了一个并不存在的特工，名字叫乔治·卡普兰(*George Kaplan*)。一个特工小组负责安排卡普兰先生的旅行路线、预订宾馆，不断地以他的名义

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年版，第154页。

② 希区柯克的经典之作《西北偏北》拍摄于1959年，由加里·格兰特、爱娃·玛丽·森特等主演。

打出电话、浆洗衣服、购买机票等等。所有的一切都是为了让俄国特工相信,真正存在一个对他们造成威胁的卡普兰先生,但是实际上他不过是一个空的名字,一个符号的空位而已。

电影开始的时候,一个叫罗杰·桑希尔(Roger O.Thornhill)的商人走进这家旅馆,跟一群同行谈生意,这个旅馆正是虚构的卡普兰先生所下榻的地方,受到了俄国间谍的秘密监视。这时一位旅馆服务员走进大厅说:“有电话找卡普兰先生,请问卡普兰先生在吗?”恰逢其时,桑希尔站起来作了一个手势,召唤侍者,要给他母亲发一封电报。正在监视这一旅馆的俄国特工错误地把他当作了卡普兰,绑架了他,并在一栋别墅里逼问他的间谍工作。桑希尔感到很迷惑,同时也很气愤,他越是辩解自己不是他们要找的人,他们越是坚信他就是那个神出鬼没的影子特工,因为他为自己辩护的“滴水不漏”。后来,他们问不出任何情况,决定杀人灭口,幸好桑希尔逃脱了。他认为这是一个误会,决定找出来真的卡普兰先生为自己开脱。可是类似俄狄浦斯王的命运降临在他的身上,他愈是追查影子卡普兰的下落,他愈是被俄国特工认定为就是他们要找的人,并加以谋杀。电影的最后,在大他者的一再质询和追问下,他终于被塑造成了“卡普兰”,接受了这一符号委任,完成了特工的任务。但是整个电影的情节都在说明一个道理:意识形态质询与应答的不对称性和主体对符号委任的反抗。

齐泽克说,误认是人生的基本场景,意识形态的符号委任其实也是一种误认,即主体是否成为意识形态要找的人其实是随意的,正如语言符号中能指与所指的关系一样也是随意的。桑希尔的情境完全符合作为语言存在的人类的�基本情形:主体总是被捆绑在一个能指上,能指对外代表着他,而且通过被捆绑、被钉,他被装载了一个符号委任,在主体与意识形态秩序的交互主体性的符号网络中获得了一个位置。但是,齐泽克指出,重点的是意识形态的委任总是任意的,因为它的性质是执行性的、功能性的,位置和委任不是总给予能力相符合的主体。这样主体在被符号委任捆绑之后,就会自动面对一个“你到底想怎么样?”的问号,面对大他者提出的问题。大他者的委任或者要求是不明确的、随意的,这样更具有意识形态的威力。主体面对大他者的提问不知如何回答,因为大他者已经预定了我是一个应该预先

知道的主体,但是实际上我对大他者的安排和意图一无所知,就仿佛桑希尔不知道特工的任务一样。在这种不对称的、大他者对我进行误认的情况下,主体不断地质问自己,把什么提供给大他者以填补他的“你到底要怎么样?”的问号。对于这一问题,主体当然不知道如何回答,因为主体不知道为什么他得到了这一符号委任。主体的回答是歇斯底里的,为什么我是被我假定是的事物?为什么我得到了这一委任?为什么我是一个特工、老师、国王或者警察?一言以蔽之,齐泽克说“为什么我是大他者所说我是的事物?”这种问号打开了在主体之内,而又非主体自身的缺口,即主体自身的缺口抵制质询。希区柯克《西北偏北》中的桑希尔的遭遇表现了面对大他者质询之际,他对被赋予身份的疑问和反抗,经历了一番误认和修正之后,才接受了成为主体的命运——完成了任务,解救了女特工并与之结婚。

卡夫卡《城堡》中 K 的遭遇充分说明了主体面对大他者的质询时总是迷茫的、手足无措的,因为大他者总是假定你是一个预先知道的主体。K 作为土地测量员受到邀请去了城堡,但是无论如何也走不进去城堡,指令来自大他者,然而这是一种含混的模糊的质询。面对这种随意性的质询,K 极力地要用理智的逻辑来明确地回答,可惜每一次都答非所问,因为以城堡为代表的大他者要捕获的不是 K 的理性意义上的思想观念,而是作为欲望和快感交换的无意识主体性,于是 K 越是显示自己的理智和追问,越是一无所获。《审判》中的 K 莫名其妙地被拘捕了,他试图理性地、逻辑地去了解他的案子,但总是莫名其妙地一无所获,因为他面对的律法之门不是为了捕获他的理智,而是为了淫荡的超我快感,以理性的思考面对大他者的含混、悖论性的质询注定一无所获,因为它试图通过“预先假定”的逻辑来塑造填补意识形态缺失的无意识主体。卡夫卡小说中的主人公以清醒的、逻辑的理性来回答大他者的含混质询,其结局必然是要么按照大他者的身份预定接受这一角色,要么像一条狗一样被大他者在荒郊野外荒唐地处决,就像 K 一样。

但丁·罗塞蒂(Dante Gabriel Rossetti)是拉斐尔前派中最特色的画家,他的名画《天使报喜》表达了大他者质询到来的那一刻,玛利亚所产生的歇斯底里反应。天使长加百利正在向玛利亚传达上帝的召唤——孕育和生产上

帝之子。那么作为“万福玛利亚”的少女对于大他者的这一质询做出了什么样的反应呢？他的画里表达了玛利亚的困惑、不解，她脸色苍白、情绪不佳地退向墙角，好像在问：“为什么选中我承担这一愚蠢的使命？为什么是我？这个可怕的幽灵究竟要让我干什么？”在我们面前的不过是一个渴望平凡幸福生活的少女猛然被大他者选中的迷茫、困惑和歇斯底里的反应。马丁·史科西斯的电影《基督最后的诱惑》(The Last Temptation of Christ)^①则沿着这一主题更进了一步，把耶稣基督歇斯底里化了。在这部颇受争议的电影中，耶稣不过是一个为罗马人制造杀害自己同胞的刑具——十字架的木匠，为人懦弱、苟且偷生，是怀着各种欲望的普通人，甚至连普通人都不如。他的生活没有什么目的，但是却发现自己被上帝选中，是上帝的儿子，承担着一个崇高而可怕使命：牺牲自己以拯救全人类。问题是他没有顺利接受大他者的质询和符号任命，他的理想不是拯救人类，而是快快乐乐地活着。他的最后的诱惑其实就是对于符号委任的歇斯底里地抵抗，因为他根本就想不通为什么他是那个人？为什么他不是自己，而是要被大他者所命名和委任的。他努力地去逃避这一使命，在神殿中因为害怕而晕倒导致了罗马卫士对基督徒的残杀，上了十字架还难以忘却人间的烟火和夫妻的生活。如果不是犹大——影片中真正忍辱负重、始终如一的英雄的帮助，他恐怕难以自己上十字架。基督最后的诱惑的意义不在于诱惑本身，而在于诱惑来自于大他者随意的、无理的召唤在主体身上激起的歇斯底里反抗。

三、幻象过度的艺术

幻象是阻止实在界入侵的屏障，也是上演欲望的空间。一方面，幻象介于现实与实在界之间。人们面临实在界的意义质询和原质快感的致命冲击，不得不用某个幻象来支撑自己的生活，产生现实感。就好像《黑屋子》中小镇上的居民，每个人都有自己的幻象空间，但是无一不是与黑屋子相

^① 《基督最后的诱惑》是1988年根据尼科斯·卡赞察斯基的小说《最后的诱惑》改编，由美国导演马丁·史科西斯(Martin Scorsese)拍成的宗教题材的电影。公演之后，遭到了宗教界和广大市民的反，是一部颇受争议的电影。

关,黑屋子就成了他们现实感建立和人生意义设定的支撑点,因此工程师颠覆了黑屋子的真相,小镇居民的幻象被毁灭了,也就是说他们失去了生活的意义。另一方面,幻象又是欲望的中介。幻象中的对象 a 就是形成欲望的对象一成因,而对对象 a 则不过是主体接近原质快感后的残留物件。因此幻象不等同于幻想,幻想是对原质快感的想象,而幻象则是主体曾经体验原质后的回溯性构成物品。由此可见,现实感的建立需要幻象在一定的空间和程度上存在,如果幻象距离原质过近,那么就会取代对象 a,因此会导致幻想的过度,从而破坏了现实感。同样,现实感也需要另一种维系,即需要拥有符号认同之后的大他者来保证意义,一旦对大他者过于接近则会导致大他者秩序的崩溃,但是如果对大他者意义产生怀疑,认为存在支配大他者的大他者的话,那么这种对符号界的过度幻想也会破坏现实感。不过这种认为存在大他者之大他者的幻象也就是妄想狂精神病人的主体构成。

齐泽克认为,现实是由幻象构成的,它充当了防止主体被实在界所直接压垮的一道屏障,因此现实是对实在界的逃避。但是在当代艺术中,我们会经常体验“回归实在界”的疯狂尝试。艺术就如同那个梦见孩子烧起来的父亲一样,他在梦中遭遇了自己的实在界,同样我们也在艺术中遭遇了幻想中的实在界过度。齐泽克指出:“我们在这里面对的是幻象概念的根本的悖论性:虽然幻象是保护我们与实在界相遇的屏障,然而从根本上说,幻象——也即弗洛伊德所谓的基本幻象,它为主体的欲望能力提供了最基本的坐标——无法被去主体化,为了发挥作用,它必须被压抑起来。”^①齐泽克在这里所说的意思是,幻象必须是被压抑的幻想,完全的幻想则属于实在界,是带有超强原质快感的不可能性本身,如果完全实现幻象的话,就会带来灾难性后果。这是因为在精神分析学看来,主体不是完全在心理上实现梦想的意识主体,而是意识到主体是个空虚的、与现实不一致的主体。因此,齐泽克说:“分析家的最终目的就是剥夺主体的根本幻象,这种根本幻象控制了主体的自我经验的世界。只有当主体自我经验其根本幻象的重要

^① Slavoj Zizek, *How to Read Lacan*, New York: W.W. Norton & Company, 2007, p.59.

一面变得无法通达,被原始地压抑起来的时候,弗洛伊德的无意识主体才会出现。”^①换言之,幻象是某种程度的幻想,但不可以完全显现,否则主体就从现实的符号界走向了想象界的原质。

齐泽克通过电影艺术鲜明地表达了幻象与现实、原质的矛盾性。电影《钢琴教师》^②充分证明了幻象的过度就是现实过度的暴力,这种暴力是来自实在界的,换言之是实在界对幻象过度的惩罚。例如,对女性的强暴,就女权主义者来说,无意是一种来自男性权力的外部暴力,对于男性沙文主义者来说,强暴无意正好符合了女性的受虐幻象。齐泽克认为,这两种观点都是错误的,即使有些女人希望被强暴,但是这个事实并没有把强暴合法化,反而会让它变得更为暴力。在《钢琴教师》中,女钢琴师无意充满了被强暴的受虐幻象,她面对钟情于她的少年,发出了类似于机械动作的性爱程序。在她的幻象中,少年是强势的、男性的、暴力的,而她则是柔弱的、被支配的、被动接受的。其实这个电影就是钢琴师的一个受虐幻象,不过电影的末尾少年终于难以忍受这种受虐幻象的过度行为,而真地按照她的幻想强暴了她。这时,她才知道真实的强暴行为并不像幻象中那样刺激和美好,这来自男性的外部暴力打碎了她赖以体认现实的支撑点——一个享受被虐快感的女人,于是她的现实世界崩溃了。齐泽克认为,对于一般女性来讲,强暴仅仅是一个外部暴力,但是对于那些心存幻象的女人来说,强暴就是幻象的直接在场,这不仅是现实的暴力,更是来自颠覆幻象—欲望结构的实在界的暴力。从符号界的角度来讲,主体之幻象完全实现是不可能的,当过于接近幻象核心时,主体就会删除自我的统一性,即主体丧失了他的符号一致性,崩溃了。因此齐泽克说:“我之存在的幻象内核在社会现实当中的被迫实现本身才是最可怕的、最耻辱的暴力,它消除了主体之自我意象或身份的基础。……因此弗洛伊德说‘如果主体强烈渴望的东西在现实中呈现给他

① Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, New York: W.W. Norton & Company, 2007, p.53.

② 《钢琴教师》是2001年迈克尔·哈内克执导的电影,由伊莎贝尔·于佩尔、贝洛特·马吉梅尔等主演。这部电影改编自2004年度诺贝尔文学奖获得者——奥地利著名女作家艾尔弗雷德·耶利内克的代表作品《钢琴教师》,曾获得2001年戛纳影展最佳男主角、最佳女主角、评审会大奖,以及欧洲金像奖最佳女主角。

们,他们依旧会避而远之’。这里的关键在于并不是因为审查制度,而是因为我们幻象的核心是我们无法承受的。”^①用齐泽克的观点来分析《钢琴教师》的话,女教师的被强暴幻象最终导致现实的被强暴,这种看似现实而实则是实在界的暴力打破了女钢琴师作为主体的幻象支撑,她自己的现实世界崩溃了。当她遭到强暴后躺在地板上时,幻象的主体终于被实在界入侵之后的非一致性的、空虚的主体所替代。在传统精神分析学看来,拥有幻象的主体能够进入符号界,成为社会的、意识形态的主体;但是,在齐泽克看来,真正的主体恰好是穿越了幻象的主体,也就是空无的、非一致性的主体。钢琴师在被强暴之后,遭遇了人生存在意义的重新设定,她看到了真正的现实——实在界的入侵。

这种过度的幻象是现实中的一个灾难,因此过度的幻象必须被压抑起来,只有压抑的幻象才能成为欲望的对象成因。库布里克(Stanley Kubrick)的《大开眼戒》^②(*Eyes Wide Shut*)也是一部幻象过度而受到惩罚的艺术作品。只不过这次幻象过度的人是男主角,他幻想有一个上流社会云集的高级场所,夜晚在那里进行淫荡的性乱交聚会,他出现在其中,并受到了其中性感美女的青睐,于是开始了一场缠绵而淫荡的冒险。他的另一个幻象就是自己的端庄的老婆是一个淫荡的致命女人。电影中他这两个幻象交集了,那个性聚会中的性感女郎就是自己的老婆。这个电影不过是实现了男人的幻象,那么结果怎么样?当汤姆·克鲁斯与妮科尔·基德曼在得知对方夜晚的冒险时,他们都面临着幻象的过度,在现实的白昼中战栗,因为实现了的性幻象居然是一个巨大的失去意义的黑洞。要填补这一现实中心的黑洞,就需要歇斯底里的行动——汤姆·克鲁斯问:“我们怎么办?”妮科尔·基德曼回答说:“操!”这一潜台词就是让我们赶快行动吧,否则主体的现实感就要被幻象的过度所淹没了。因此齐泽克说:“付诸行动的本质作为一种虚假的退出,一种避免面对幻象的阴曹地府之恐惧的方式,在这部电

① Slavoj Zizek, *How to Read Lacan*, New York: W.W.Norton & Company, 2007, p.55.

② 《大开眼戒》是大导演库布里克的后期作品,片中汤姆·克鲁斯和妮科尔·基德曼饰演一对夫妻。丈夫威廉姆是一名内科医生,妻子爱丽丝则是一家画廊的经理,然而,颓废、平静的精神生活令他们厌倦;于是,他们开始参加各种上层社会的冒险派对。

影中得到了前所未有的直率的表达。付诸行动远远没有为他们提供一种能够取代空虚幻象的真实生命的肉体满足,相反,它呈现为一种权宜之计,一种在困境中阻止幻象的幽灵地狱的绝望的防御措施。”^①

第二种幻象过度是主体不相信现实是真实的,而幻象存在着支配现实秩序(大他者)的背后的大他者的存在,从而支撑着自我的主体。

当代好莱坞科幻文化和科幻电影的一个鲜明主题就是我们生活在非真实存在的现实中,人类被奴役着,被他者所操纵。其中有代表性的电影有《黑客帝国》^②、《第十三层楼》、《楚门的世界》等,它们有着相似的情节:主人公在庸常的生活中突然发现“现实出了问题”,然后开始奋力探求现实的真相,发现人们生活在一个被机器、电脑、摄影棚或者其他东西所特意制造出来的虚拟现实,而人类真实的生活则是在另一个世界,这个世界需要他们不懈地努力,才能获得解放、自由和幸福。《黑客帝国》中的尼奥在日常生活中是一个刻板的程序工程师,在夜晚则是与另外世界联系的黑客。他突然被电脑(实际上是孟菲斯领导的抵抗军)告知了即将发生的事情,于是一路追踪,直到知道所有的事实都是被孟菲斯预测了的,他终于明白“现实是靠不住的,世界是被制造出来的”。《楚门的世界》中主人公楚门白天是广告公司的职员,生活在一个甜蜜的美国小镇,有美丽的妻子、知心的朋友、好客的邻居,当然还有看他不顺眼的公司老板等等,所有的一切与日常生活中的我们没有任何区别。但是,楚门的现实很快出了问题:从天空掉下一盏拍摄用的照明灯,早晨浴室中传出男人的声音,失踪的父亲突然出现在街头,收音机里传出拍摄的指令声……他渐渐发现他的生活都是被一个大导演安排好的,他生活的小镇是一个超级摄影棚,而他自己则是24小时直播、已经超过20年的电视真人秀节目的主角。当然,楚门发现了现实是虚拟的现实之后,就开始了自己的解放之旅。最后,在全世界粉丝的关注下,他战

① Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, New York: W.W. Norton & Company, 2007, pp. 59-60. (参照了网络上白轻的译文)

② 《黑客帝国》是基努·里维斯的代表作,系列电影都由安迪·沃卓斯基执导,主演还有凯瑞-安·莫斯、劳伦斯·菲什伯恩等。1999年推出第一部之后,又在2003年分别推出了第二、三部。这些电影是科幻电影的代表作,广受影迷和影评家的追捧。

胜了各种艰难险阻,跨出了巨大的球体(摄影棚)。齐泽克认为,我们生活在虚拟现实之中的幻象,在“抵达世界尽头”的概念中表露得最为充分。楚门经过大海的惊涛骇浪(实际上是导演开动巨大机器制造的海浪,为的是阻止楚门抵达小镇世界的尽头,也就是摄影棚的边缘)之后,九死一生,终于走到大海边缘,看到了接近天空的幕布,即画着蓝天、白云的屏幕,他登上楼梯,打开了一扇门——通往“真实”的世界。在《第十三层楼》中,主人公驱车开往荒凉的郊区,看到了没有电和光的漆黑的空洞。这就是抵达了世界的尽头,即电脑程序所制造的虚拟现实的尽头。

电影的主人公们发现自己生活在虚拟现实之中,那么真实的现实或真实的世界在哪里呢?他们在世界的尽头发现了另一真实世界的开端。尼奥所发现的真实世界就是孟菲斯让他吃下药丸后所看到的世界:欢迎来到真实的废墟——地球上人类被毁灭之后的芝加哥废墟。《楚门的世界》中楚门发现真实的生活就是摄影棚之外的世界,那里有他心爱的女人以及无保证的人生意义,或者“导演”所说的“一个恐惧的世界”。《第十三层楼》中主人公发现他们只不过是高级人类利用计算机所设计的游戏程序或者游戏世界而已,真实的世界当然就是高级的人类生活的空间。总而言之,这些科幻电影说明了一个日常幻象:存在控制日常生活世界的另外一个世界,也就是存在支配大他者之大他者。被控制的虚拟现实是一个破碎的、不一致的大他者,也就是出了问题的社会秩序。然后这一大他者的不真实,恰好证明了存在这一完整的外另的大他者。齐泽克说:“何谓黑客帝国?它只是拉康所谓的‘大他者’,只是虚拟的符号性秩序,只是为我们结构现实的网络而已。”^①他者是拉康精神分析学的重要概念,小他者是指镜像阶段中主体形成中的异己的他人形象,大他者是指符号界的象征秩序、意识形态等。大他者是主体存在意义的担保者,是欲望产生的中介。除了社会秩序、社会道德等观念秩序是大他者之外,像上帝、神、理念等概念也属于大他者。不过,大他者在保证主体的存在意义时,同时也对主体具有巨大的支配性、控制

① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第253页,译文略有改动。

力。或者说,大他者就是社会实体的称谓,主体在大他者中无法完全支配自己的行为的结果。

同时,齐泽克还认为,虽然大他者对于主体具有某种意义的担保和压制,但是大他者不是万能的,反而是空虚无力的。大他者秩序并不是完全一致和统一的,而是分裂的和异化的。齐泽克说:“当主体注意到大他者自身是不一致的,是纯粹虚拟性的,是被划了斜线的,是丧失了原质的时候,分裂发生了。幻象努力填补大他者(而非主体)的这种匮乏,即重组大他者的一致性。为了这个缘故,幻象与妄想狂是天然联系在一起的。在其最基本的层面上,妄想狂是对‘大他者之大他者’的信仰,是对另一个大他者的信仰,这个大他者隐藏在外在社会肌质的大他者之后,规划着在我们看来显现为社会生活无法预料结果的事物,因而保证了它的一致性。”^①齐泽克的这段话含义丰富,主要意思是说当主体觉察到本来就不具有本质上的一致性的大他者出现分裂和不一致时,他自身会填补大他者的裂缝,再次重组符号界秩序。或者说,大他者担保了主体存在的意义,主体也为大他者的一致性负责,它会用幻象来填补大他者的匮乏或者核心空洞。这种幻象之一就是存在支配分裂的大他者之大他者。齐泽克指出,这种幻象也就是妄想狂精神病人的幻象:主体在大他者中失去了意义的担保,于是幻想有个大他者为自己的行为负责。比如,以数学家纳什为题材的《美丽心灵》,其中纳什就失去了大他者的秩序感和现实感,直接面对了想象之实在界,在无法承受其不可承受之轻的时候,纳什找到了拯救主体之途径:他被中情局特务机构所追踪,另一个破坏和主宰当下大他者的大他者出现了。如此一来,主体把自己奉献给了大他者,再造了大他者的秩序统一性和一致性。只不过在当代科幻电影中,借助于数字化影像技术,妄想狂的“存在大他者之大他者”的幻象被物化了。《黑客帝国》告诉我们,当计算机技术日益控制人们的生活时,邪恶的程序员能够把我们化约为数字人,剥夺我们的社会实际存在,把人变成非人。齐泽克认为,这种表现现实背后存在着终极现实的妄想狂的

^① [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《实在界的面庞》,季广茂译,中央编译出版社2004年版,第253—254页,译文略有改动。

电影艺术,实际上,都陷入了意识形态的陷阱之中,都遗漏了拉康的实在界。这些电影的错误并不在于揭露虚拟现实的仿真背后存在着实在界,就如同《黑客帝国》中孟菲斯向尼奥展示芝加哥废墟时所说的:“欢迎来到实在界的废墟”;而是它们没有说明实在界并不是虚拟现实背后的某个东西,实在界恰恰是现实不完整或不一致的空白,任何符号界的功能就在于能够成功地掩盖、隐藏这种不一致性。齐泽克指出,符号界掩盖实在界的方式之一就是宣布在不和谐、不一致、不完整的现实背后存在着一种现实,即大他者之大他者的幻象。

电影艺术是典型的幻象艺术,它制造了各种幻象以满足主体对大他者的完满想象。大他者之大他者是主体对符号界进行想象的一个主要幻象。这一幻象之所以能够出现在于符号界对实在界的屏蔽。就社会现实来说,符号界就是社会符号秩序或意识形态,而实在界就是社会存在本身。社会存在本身是什么,谁也说不清楚,或者如同拉康所言“社会并不存在”。也就是说,没有一个完整的、统一的被大家都认可的社会,社会是一个可以填充各种内容和概念的空白。齐泽克指出,社会不仅仅具有物质性内容和各种仪式,就其本质来说,社会是具有创伤性的基本对抗。社会就是不可调和的基本对抗本身,是混乱的、无序的黑洞本身。这有点像存在主义哲学所说的,世界是无意义的,没有什么定义和基本秩序可言,一切社会的统一性和世界的一致性无不是人们想象出来进行自我欺骗的结果,人需要自我欺骗,需要意识形态,否则人会跌入社会黑洞之中,陷入人生无意义的深渊不可自拔。齐泽克认为,社会就是一个被否认的X,是实在界,因此人们必须依赖于自己的幻象建构某种社会秩序和大他者。《黑客帝国》等科幻电影所展示的是大他者之大他者的幻象,但是残酷的现实是并不存在支配和给予我们意义的大他者。换言之,齐泽克所说的“大他者并不存在”。

第三节 原质与实在界的艺术

在拉康哲学中,实在界与符号界、想象界之间的关系不是单向度决定与被决定的关系,而是相互依存、转化和缠绕在一起的拓扑关系。从齐泽克的

图示来看,我们要处理两种关系。第一,实在界与符号界的关系,即实在界突入符号界的现实秩序后发生了什么?主体如何对实在界进行应答?实在界作为原质的空洞,它在现实中显现之后,一方面它破坏了现实秩序,颠覆了主体的意识形态意义,另一方面它作为实在界之符号界残留、作为实在界的一小片,又是建构符号秩序和现实感的基础。第二,实在界与想象界的关系,即在艺术中想象界是如何直接呈现在实在界的?实在界在某种程度上可以被指认为原质快感,因此在想象界中直接显现的实在界就是原质快感的形象化(Φ),比如不可名状的大自然物等。

一、实在界的应答艺术

齐泽克说:“拉康的实在界扮演的角色绝对是模糊不清的:没错,它是创伤性回归(*traumatic return*)的形式爆发的,破坏了我们日常生活的平衡。但与此同时,它还是对我们日常生活的平衡的支撑。”^①在齐泽克看来,实在界无疑是某种原质的东西,它以创伤的形式刺入了现实生活,让人们看到了现实的空无性质,而要想维系现实感的存在,就必须在实在界与符号界之间划定某种界限,人们一旦越过某个界限就会丧失现实感。齐泽克以美国“抽象表现主义”画家马克·罗斯科(Mark Rothko)在最后十年的创作为例说明了分割现实与实在界边界线的消失将会导致“丧失现实”和精神崩溃。他认为,罗斯科的一系列的画作通过色彩变化表达了同一主题:现实与实在界的关系。他总是通过色彩的强烈对比和几何图的对比来表达实在界与现实的分割线的斗争,“现实”的一致性和意义来自把实在界排除在外,把实在界的身份转化成核心匮乏这一行为。罗斯科的一幅画,灰色背景中央画着黑色方块,这种对立就显示了保持常态就必须维系现实与实在界的分界线,阻止黑色区域(实在界)溢出画面,如果黑色占领整个灰色背景,形象与背景之间的差异消失,我们会患上精神病。在罗斯科去世前的画作中,表述了红色与黄色极其激烈的暴力冲突,几周后他自杀于纽约画室,红

^① [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年版,第49页。

色(鲜血)胜利了。

既然实在界突然出现在日常生活之中会导致主体的现实感的丧失,那么人们应该如何应对实在界虚无的召唤呢?齐泽克认为,第一种是实在界淹没现实时,主体对这一实在界的应答是以自身成为阳具来填补实在界的漏洞,这是一种孤独症式的幻象建构。齐泽克是通过对斯皮尔伯格《太阳帝国》的分析来阐明的。故事讲述了一个英国小男孩吉姆跟随父母在中国上海的日军集中营的经历。他在集中营里过着悠闲的“小镇”生活,几乎是田园式的童年体验,这一封闭世界与外部战争、死亡、杀戮的世界相隔绝。吉姆对外部世界的理解是透过父母罗伊斯夫妇的车窗获得的,这一车窗就是吉姆的现实与外在混乱的实在界的分界线。透过分界线——集中营的屏幕吉姆把中国人的灾难和死亡看作与自己无关的电影,从而维系了他现实感的常态。但是齐泽克提出的问题是,一旦拆除了这道屏障,一旦吉姆被抛入外部世界即实在界之中,他如何死里逃生?他如何避免丧失现实,回应实在界挑战呢?吉姆和他的父母一直在一家旅馆中避难,从日本军舰上发射的炮弹击中了这家旅馆,实在界的炮弹入侵了吉姆的现实。面对与实在界的遭遇,他采取了菲勒斯式的符号化姿态,即要用自己成为阳具来弥补实在界与符号界的巨大裂缝,自己要为实在界的入侵全面负责,转化无能为全能以重新建构其幻象。当他在房间里看到日本军舰发出了密集的信号,于是他用袖珍火炬回应之;过了不久,炮弹击中了旅馆。他父亲冲进房间,他确信日本人的进攻是他发出了信号所致,于是绝望地喊道:“我不是那个意思!我只是在开玩笑而已!”同样的情境还发生在英国女士死去的时候,吉姆猛烈摇晃她的尸体,因为她的眼皮无意中跳动了一下,这令吉姆相信他已经使死者复生了。在吉姆面临外部世界的破碎和无意义之实在界的时候,他确信自己要为这一切负责,那就是自己要成为大他者的欲望对象即阳具。虽然日军的炮弹是偶然的,但是吉姆认为这是必然的,这是因为作为一小块实在界的炮弹的偶然存在和出现,却被主体理解成了大他者对“自己成为阳具”这一想法的回应,以此建立起来了主体间的符号交换。齐泽克说:“在《太阳帝国》中,首先是日本战舰的炮击,被吉姆感知为是对他所发信号的一种‘实在界的应答’,随后是那死去的英国女人睁开的眼睛,最后则是

在影片快结束时,广岛原子弹爆炸的闪光。吉姆感到自己被一种特殊的光芒普照着,全身充溢着某种新奇的能量,赐予他的手以独特的治愈力量,于是他试图使他的日本朋友起死回生。”^①成为大他者的菲勒斯,把自己作为实在界的祭品贡献出来,就是建构现实的幻象。这种幻象建构,多出现在英雄或者圣徒的主体之中,比如耶稣、佛陀、孔子等等,他们都意欲成为大他者的欲望对象,为整个实在界的入侵负责,重建符号界秩序,其实这也是一种妄想症表现。

第二种是实在界包含于现实之时,主体认为存在大他者之大他者决定符号界的一切,这是妄想症式的幻象建构。关于这一观点,齐泽克是通过对罗伯特·海因莱因(Robert Heinlein)的科幻小说《乔纳森·霍格的倒霉职业》(*The Unpleasant Profession of Jonathan Hoag*)分析来说明的。霍格一旦进入自己工作的地方就忘记了发生的事情,于是他请了一位叫兰德尔的私人侦探来调查自己的工作状况。兰德尔跟踪他进入他工作的13层时,他消失了,当晚兰德尔被13层的一个委员会传唤审讯后逐渐明白了事情的真相。原来霍格是一位宇宙意识批评家,我们的宇宙不过是若干个被宇宙艺术家创作出来的艺术品之一,他负责伪装成某一宇宙中成员,检测这一艺术品的瑕疵并修补它。霍格发现了地球的瑕疵,并即刻修复它。他告诉兰德尔和他太太在回纽约的路上,千万不要打开车窗。他们碰到了一起交通事故,由于责任感准备告诉路边的巡警,兰德尔让他的妻子打开一点车窗,她照着做了,紧接着,她倒抽一口凉气,险些尖叫出来。兰德尔虽然没有尖叫,但他也很想这样做。在敞开的车窗外,没有阳光,没有警察,也没有小孩——什么都没有,只有一层灰色的、无形的薄雾,如同夹裹着未成形的生命一样缓缓地律动着。透过它,城市的一切他们都看不到了,不是因为这薄雾太浓厚了,而是因为它是——空无的。没有任何声音从中传来;也没有任何活动显露于其中。它渗入了窗棱,开始向车内漂移。兰德尔喊道:“摇上窗户!”她试图这样去做,但她的手却是那样无力;他越过她自己去抓摇柄,

^① Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, MIT Press, 1991, p.30.

猛力地将它摇了回去。阳光明媚的景象又恢复了过来；透过玻璃他们看到了巡警、喧闹的游戏、人行道和远处的城市。^①

齐泽克认为，小说中“灰色的、无形的薄雾”就是形象化的拉康之实在界，不过它出现在现实与实在界分割线的裂缝之中，即切割车内与车外的车窗。一旦降下车窗，我们就只剩下实在界之空无，拉上车窗（幻象）就拥有了阳光明媚的现实；由于车窗的存在，车外的一切才成了一种现实模式，才具有了意义。在这部小说中，审视世界的“车窗”就是神秘的剩余空间 13 层楼，只有以这个空间为幻象空间或者屏障，我们才能把意义赋予实在界的瑕疵，维系现实感。在小说中，我们的宇宙不过是宇宙艺术家的艺术品而已，换言之，大他者之外还有决定其逻辑的大他者，后者是隐蔽的主体，在幕后操纵作为大他者的符号性秩序。13 层楼的额外空间就是大他者之大他者存在的幻象，由于它的存在，世界上的一切“瑕疵”和空洞都具有了意义，都可以得到合理的解释。这一幕后大他者操纵着世界的一切，安排着大他者的一切秩序，它控制着我们的思想甚至爱欲情仇，这一存在“大他者之大他者”的想法本身就是一个妄想症的幻象建构。人们面对一切不合理、无意义的实在界碎片，就会幻想有一个操纵大他者规则的潜规则存在，于是一切都得到了解释。然而，齐泽克坚持认为，大他者之大他者的存在也是一种维系现实感的幻象建构，因为实在界不是隐藏在虚拟现实背后的“真实现实”，而是使得现实不完整、不一致的空白和不可能性，作为意识形态的符号界的功能就是用任何幻象隐藏这种不一致性。

第三种幻象建构是把实在界发出的一小块碎片的偶然来临，当作抵押物，通过误认成为主体间网络交流的前提条件。齐泽克认为，露丝·蓝黛儿的《与陌生人交谈》(*Talking to Strange Men*)等科幻小说展示了拉康主体间性来源于“成功的误认”这一观点。故事缘起于两个主体间网络的偶然相遇：被妻子抛弃、仇恨情敌的年轻人与一群玩特务游戏的小孩。他相当偶然地发现了一个特务集团正在通过编码传递信息，于是把自己加密的信息成

^① Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, MIT Press, 1991, p.14.

功传递了出去,命令特工清除他妻子的情人,结果情敌死了。但是,情敌之死不是特工所为,而是一场纯粹的意外事故。齐泽克分析说:“在他们之间,持续存在着一种相互作用,一种交流,但却又都是被双方错误地认知的。主人公以为他在与一个能执行自己命令的、真正的间谍团伙联系;少年们没有察觉到某个局外人已介入到了他们信息的流转之中(他们将主人公的信息当作了他们自己的一个同伙的信息)。“交流”是达成了,但却是以这样一种参与的一方浑然不觉的方式进行的(那帮少年团队的成员并不知道一个陌生人已经进入到他们信息的流转之中;他们以为自己只是在跟自己人交流,而不是‘与陌生人’),而另一方则完全误解了‘游戏的性质’。交流的两极因此是并不对等的。少年们的‘间谍网’以其无意识、愚笨的自动作用,成为了对大他者、能指机制、密码和编码的世界的具体化,当这一机制由于其盲目的机能而赋形时,另一方(主人公)就将这一偶然事件理解为‘实在界的应答’,理解为对成功交流的确证:他将一个要求抛入到信息流转之中,而这一要求就会有效地得到实现。”^①

齐泽克把少年们交流网络的象征能指流动的符号秩序,一个符码、能指通过实在界的偶然性抛了出来,主体即刻接受并误认了这一能指来自大他者,并反馈信息给大他者,建立起来主体间性的交流。这一误认导致的主体间性实质上是人类主体最基本的处境。误认与大他者成功交流的幻象才维系了社会与主体的和谐。齐泽克说“真理来自于误认”,比如商业交易活动,每个人都是自私牟利的,并且认为自己在交易中赢得了超出预期的利益进而维系了社会层面的经济活动,如果每个人都像《镜花缘》中的人在意识中拼命让利,那么商业活动将无法进行。由此观之,正是误认造就了社会网络的正常交流。误认与大他者的交流也是最常见的一种幻象形式。

二、实在界的呈现艺术

齐泽克说:“拉康所谓的实在界的含糊性,不仅在于它是以创伤性‘回

^① Slavoj Zizek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, MIT Press, 1991, p.31.

归’或者创伤性‘应答’的形式,突然出现在符号秩序中的未经符号化的内核。同时,实在界还包含在符号形式之内:实在界由这种形式直接显现。”^①齐泽克所说的实在界的直接显现就是从实在界到想象界的轴线,即实在界之想象界化,这用字母 Φ 来表示原质快感的形象化。

由于拉康的三界结构是拓扑结构,因此齐泽克认为实在界不仅仅是永远逃避符号化固定的超历史的坚硬内核,而是有三个实在界:想象之实在界、符号之实在界、实在之实在界。齐泽克从《释梦》中弗洛伊德为爱玛打针的梦的解析说起,弗洛伊德认为自己的梦所要表达的是他为没能治好爱玛的病而愧疚。齐泽克指出,梦的第一部分是弗洛伊德与爱玛的照面,他深入地为爱玛检查了喉咙。弗洛伊德在爱玛的喉咙里看到的是以原始的血肉形态呈现的实在界——作为原质本身的生命实体的悸动。梦的第二部分是弗洛伊德与朋友(三个医生)之间的滑稽对话,为治疗的失败找出了不同的借口,这部分梦以一个化学公式(三甲胺)而结束。梦的每一部分都得到了不同的实在界。第一部分检查喉咙所见到的肿瘤,是“薄膜的实在界,是恐怖的、无定形的原质的实在界”。第二部分的化学公式是“科学的实在界,是一个表达自然的自动而无意义运作的公式的实在界”。齐泽克认为,如果我们从想象界角度看(弗洛伊德与爱玛的镜像面对),我们就得到了想象之实在界,一个取消了想象界本身的令人恐怖的原始形象;如果我们从符号界(三个医生之间的讨论交流)开始,我们得到的便是被剥夺了丰富的人性意义的语言,它被转入到了一个无意义的公式的实在界,化约为科学知识或者无意义的公式、定理,这就是符号界之实在界。

作为实在界的显现艺术的,是想象的实在界,同时,作为实在界在想象界中的显现客体的,就是原质快感的形象化,即字母 Φ 。它不同于符号界之实在界的剩余客体——对象 a ,也不同于想象界之符号界化过程中产生的不可能性对象—— $S(A)$,更不同于表示原质快感本身的 J 。齐泽克就拉康在研讨班报告《再来一次》中的图示说明了这四种实在界的客体各自的内

^① [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年版,第67页。

涵和作用。首先,对象 a,是实在界中的黑洞,它启动了符号化的过程。对象 a 是欲望的客体成因,是造成欲望的动力,同时也因为它启动了主体的欲望而成为制造现实感、建构符号秩序的源头。齐泽克认为,对象 a 就是派翠西娅·海史密斯的短篇小说《黑屋》中那个令人恐怖却神秘莫测的黑屋子。在小说中,黑屋子本来只是一个破旧不堪的房子,如同工程师所见到的那样,但是在小镇人的眼中它却被抬高到了不可能接近的位置,成为一个体现着已经失去的原质快感(与情人的幽会、第一次性经验等)的剩余物,也就是对象 a。一旦某物成为对象 a,这种非凡的客体就会成为人们生活的屏幕,让主体把自我的幻象投射到其上,成为上演欲望的途径和空间。也就是说,对象 a 在符号界之实在界化的过程中,作为实在界的剩余物支撑了主体的幻象空间,而幻象才真正地构成了符号界。

其次,“S(A)标明了大他者(符号秩序)中的匮乏,标明了大他者的非一致性,标明了下列事实:(作为封闭的、具有一致性的整体的)他者并不存在。它是一小片实在界,充当着某个能指,标明了符号性世界(如纽扣)的百无聊赖”^①。齐泽克认为,这是一个不同于欲望客体,也不同于驱力客体的第三种客体,即标志着大他者非一致性的可以用于交流的客体。他再次引用了派翠西娅·海史密斯的小说《纽扣》来解释这一实在界的碎片。小说讲述了曼哈顿有一个患有痴呆症的小孩的家庭故事。这家人有一个矮胖的痴呆小孩,只知道吃了吐东西和傻笑,其他什么都不能理解。很久以来,这个爸爸都无法适应这个痴呆孩子的生活,这无疑是无意义的实在界的入侵,是上帝不公或者命运无常的证明。他孩子每天的乱叫和愚蠢举动让他觉得世界没有什么意义可言,只是充满了矛盾和无聊。一天晚上他在偏僻的街道散步,在黑暗的拐角处碰到一个喝醉的男人,于是厮打起来,并一怒之下杀死了醉汉。他在打斗中从醉汉衣服上撕下来一颗纽扣,他没有扔掉,而是作为纪念品保留了下来。齐泽克说:“它就是一小片实在界,既提醒他命运的荒诞,也提醒他下列事实——至少曾经有一次,他以同样毫无意

① [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年版,第233页。

义的行为进行了报复。这粒纽扣赋予他力量,使他在未来保持克制和忍耐。它是某种标志,确保他有能力以怪异的行为应付不幸的日常生活。”^①

纽扣作为暴露符号界不一致性的客体,它不同于架构社会和现实感的对象 a。实在界突入现实后,主体借助某一客体感受到了现实的分裂,这一对象就是 S(A)。这一客体是实在界的一个碎片,确保了我们能够忍受现实的非一致性和荒谬性。但是,它具有一种悖论:作为一小片实在界,它证明了世界的荒谬性和无意义,不过,只要它能被我们所接受,那么同时也就是维系了我们主体自身的非一致性,接受这个分裂的世界。换言之,纽扣就是一个证明了世界荒谬性,然而却不得不接受这荒诞性的客体。例如,《等待戈多》戏剧本身就是一个既证明世界无意义,同时又不得不接受这个洞察的艺术客体。

既然实在界之想象化的客体不同于对象 a 与 S(A),那么它到底是具有何种内涵的艺术客体呢?齐泽克认为,字母 Φ 是原质快感在艺术中借助形象的直接显现。他还是以海史密斯的小说《池塘》(The Pond)来进行说明。故事讲述了一个刚刚离异的女人带着一个年幼的孩子搬进了一所带有池塘的乡下房子。后院里的池塘非常幽深,里面长着某种奇怪的植物。池塘对于她的儿子似乎有着异乎寻常的吸引力,果然有一天她儿子被池塘中植物的根茎缠绕而淹死了。她非常绝望,叫来了花园工人用除草剂清除池塘所有的植物,可是毫无用处,植物反而生长得越来越茂盛了。最后她决定亲自动手剪除这些植物,可她也被缠绕在植物之中不能自拔。她放弃了努力,似乎在植物的缠绕中听到了死去的儿子的召唤。与《池塘》中生机勃勃的茂盛植物相类似的是《神秘的墓地》(The Mysterious Cemetery)中的“肿瘤”形象。故事讲述了在奥地利的某个小镇上,医生们在生命垂危的病人身上做放射性实验,病人死后就被埋葬在医院后院的墓地里。奇怪的事情出现了,墓地开始长出奇异的肿瘤,那是一种红色的海绵体赘疣,而且生长速度非常快。小镇的居民在经历了短暂的恐慌之后,逐渐适应了这些墓地的肿瘤,并

① [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 年版,第 231 页。

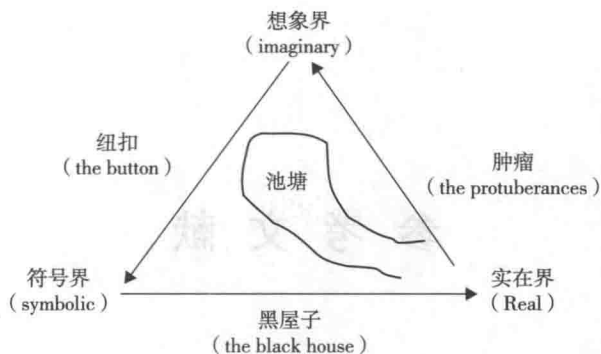
开发成了旅游景点,甚至诗人们也以“快感的萌芽”为题歌咏抒怀。齐泽克分析说,池塘中的不断生长的植物与墓地的肿瘤,都不是对象 a,因为它们不构成主体的幻象框架;也不是《纽扣》中的交流客体,因为它们也没有揭示符号秩序的分裂和不一致性。那么,这些无形状的、充实着内容的形象是什么呢?它们的特征是迫使人们接受的大规模的惰性存在,其黏黏糊糊、令人恶心、生机勃勃。齐泽克认为,这些形象就是弗洛伊德在爱玛的梦中看到的喉咙里肿瘤的形象:原始生命快感的形象化。换言之,“池塘是存在惰性客体的例证,是存在‘快感的化身’的例证,它围绕着驱力运转”。^①

齐泽克的分析如下:“正如雅克—阿兰·米勒已经指出的那样,这个图示中的三个矢量并不暗示因果关系:想象界→符号界并不意味着‘想象界决定符号界’,它只是表明想象界被符号化的过程。对象 a 是‘实在界中的黑洞’,它启动另外符号化的过程。黑屋子就是一个屏幕,可以把我们的幻象叙事投射到它的上面。Φ 即‘实在界的想象化’,它是令人恶心的快感物质化的形象。奥地利墓地长出的肿瘤就是这样的客体。最后,S(A)标明了大他者(符号秩序)中的匮乏,标明了大他者的不一致性,标明了下列事实——(作为封闭的、具有一致性的整体的)‘大他者并不存在’。它是一小片实在界,充当着某个能指,表明符号性世界(如纽扣)的百无聊赖。图示中间的深渊(中间有‘快感’字样的气球),当然就是快感的漩涡了。它威胁着要吞没我们,就像海史密斯小说中的池塘那样:那个漩涡有其致命的吸引力。三角形的三条边上的客体,或许只是与这个创伤性的核心深渊保持相应距离的三种方式而已。我们可以把海史密斯小说中发现的三种客体的名字,插入拉康的这个图示。”^②

由此可见,字母 Φ 就是实在界在想象界中直接呈现出来的形象,也即实在界的艺术化身。在拉康看来,这种黏糊糊的、蠕动的肉的形象无疑就是生命本身的象征。“它是力比多,纯粹的生命本能,也就是说,不死的生命,

① [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 年版,第 230—231 页。

② [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 年版,第 233—234 页。



不受压抑的生命,不需要器官的生命,简单化了的、不可毁灭的生命。”^①齐泽克认为,这种实在界的化身就是拉康所说的薄膜(mantle),一个使力比多具体化的器官,是不可分割、不可毁灭的生命的死亡驱力本身。它顽强地存在,具有一种不朽性。

总的来讲,齐泽克的艺术理论和文化理论几乎是围绕着拉康的实在界、符号界与想象界三者的拓扑关系展开的。当然,这里对齐泽克艺术理论的总结还是不全面的,限于篇幅舍弃了不少方面。譬如,齐泽克对于赛博空间的虚拟现实及其伦理学的思考,从原质及其呈现角度对中世纪骑士文学中典雅爱情的论述,大导演希区柯克、基斯洛夫斯基、库布里克、大卫·林奇的专门论述,关于对现代主义、后现代主义与现实主义的论述,以及关于卡夫卡的研究等等,都等待日后研究和写作了。

① Slavoj Zizek, *How to Read Lacan*, New York: W.W.Norton & Company, 2007, p.60.

参 考 文 献

一、中文著作

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《自由的深渊》,王俊译,上海译文出版社 2013 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎来到实在界这个大荒漠》,季广茂译,译林出版社 2012 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《暴力》,唐健、张嘉荣译,中国法制出版社 2012 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《跨文化齐泽克读本》,徐刚编,上海人民出版社 2011 年版。

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

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《伊拉克:借来的壶》,涂险峰译,生活·读书·新知三联书店 2008 年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐》,郭英剑等译,江苏人民出版社 2007 年版。

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

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《欢迎光临真实荒漠》,王文姿译,麦田出版社 2006 年版。

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

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《敏感的主体》,应奇等译,江苏人民出版社 2006

年版。

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

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

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

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《易碎的绝对》,蒋桂琴、胡大平译,江苏人民出版社2004年版。

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

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《快感大转移》,胡大平、余平宁、蒋桂琴译,江苏人民出版社2004年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《神经质主体》,万毓译,桂冠图书股份有限公司2004年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《偶然性、霸权和普遍性》,胡大平等译,江苏人民出版社2004年版。

[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年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2002年版。

[法]雅克·拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德文集》(1—8卷),车文博主编,长春出版社2004年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆2003年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书馆2003年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《精神分析引论新编》,高觉敷译,商务印书馆2002年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《论文学与艺术》,常宏等译,国际文化出版公司2001年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《日常生活的精神病理学》,彭丽新译,国际文化出版公司2000年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《论文明》,徐洋、何桂全、张敦福译,国际文化出版公司2000年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《性欲三论》,赵蕾、宋景堂译,国际文化出版公司2000

年版。

[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,林尘、张唤民、陈伟奇译,上海译文出版社 1986 年版。

[英]玛尔考姆·波微:《拉康》,牛宏宝、陈喜贵译,昆仑出版社 1999 年版。

[日]福原泰平:《拉康:镜子阶段》,王小峰、李濯凡译,河北教育出版社 2002 年版。

[德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2006 年版。

[德]康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零译,中国人民大学出版社 2005 年版。

[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版。

[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社 2002 年版。

[英]亨利·西季威克:《伦理学史纲》,熊敏译,江苏人民出版社 2008 年版。

[德]黑格尔:《美学》(第 1—4 卷),朱光潜译,商务印书馆 1979 年版。

[德]黑格尔:《精神现象学》(上、下),贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1979 年版。

[法]科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社 2005 年版。

《马克思恩格斯文集》(第 1—10 卷),人民出版社 2009 年版。

[德]马克思:《1844 年经济学哲学手稿》,人民出版社 2000 年版。

[德]马克思:《资本论》(第 1—3 卷),人民出版社 1972 年版。

[德]海德格尔:《海德格尔选集》(上、下),孙周兴选编,上海三联书店 1996 年版。

[德]海德格尔:《康德与形而上学疑难》,王庆节译,上海译文出版社 2011 年版。

[德]马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,人民出版社 2003 年版。

[法]路易·阿尔都塞、埃蒂安·巴里巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社 2001 年版。

[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆 2006 年版。

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

[德]本雅明:《经验与贫乏》,王炳钧、杨劲译,百花文艺出版社 2000 年版。

[德]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,林骧华译,生活·读书·新知三联书店 2008 年版。

[美]赫伯特·马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇、薛民译,上海译文出版社 2005 年版。

[英]特里·伊格尔顿:《甜蜜的暴力——悲剧的观念》,方杰、方宸译,南京大学出版社 2007 年版。

[德]尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社 2002 年版。

[法]米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,生活·读书·新知三联书

店 2003 年版。

[法]米歇尔·福柯:《疯癫与文明》,刘北成、杨远婴译,生活·读书·新知三联书店 2003 年版。

[英]恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社 2003 年版。

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

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

[法]笛卡尔:《哲学原理》,关文运译,商务印书馆 1960 年版。

[英]詹姆斯·乔治·弗雷泽:《金枝》,徐育新、汪培基、张泽石译,大众文艺出版社 2009 年版。

[英]埃德蒙·伯克:《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》,郭飞译,大象出版社 2010 年版。

[法]萨德:《贞洁的厄运》,胡随译,吉林出版集团、时代文艺出版社 2011 年版。

[法]萨德:《伪贞洁的女人》,胡随译,吉林出版集团、时代文艺出版社 2011 年版。

[美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,周宪、许钧译,商务印书馆 2002 年版。

冯俊:《开启理性之门:笛卡尔哲学研究》,中国人民大学出版社 2005 年版。

张志伟主编:《西方哲学史》,中国人民大学出版社 2012 年版。

潘卫红:《康德的先验想象力研究》,中国社会科学出版社 2007 年版。

宫睿:《康德的想象力理论》,中国政法大学出版社 2012 年版。

孙冠臣:《海德格爾的康德解释研究》,中国社会科学出版社 2008 年版。

张澄清:《西方近代哲学的终结——读黑格尔〈精神现象学〉》,社会科学文献出版社 2005 年版。

郭湛:《主体性哲学——人的存在及其意义》,云南人民出版社 2002 年版。

赵海英:《主体性:与历史同行》,首都师范大学出版社 2008 年版。

衣俊卿等:《20 世纪的新马克思主义》,中央编译出版社 2012 年版。

衣俊卿、尹树广等:《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 年版。

周凡:《后马克思主义导论》,中央编译出版社 2010 年版。

周凡、李惠斌主编:《后马克思主义》,中央编译出版社 2007 年版。

冯宪光:《“西方马克思主义”美学研究》,重庆出版社 1997 年版。

吴琼:《雅克·拉康:阅读你的症状》(上、下),中国人民大学出版社 2011 年版。

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

马元龙:《雅克·拉康:语言维度中的精神分析》,东方出版社 2006 年版。

- 严泽胜:《穿越“我思”的幻象》,东方出版社 2007 年版。
- 马元龙:《精神分析:从文学到政治》,人民出版社 2011 年版。
- 王小章、郭本禹:《潜意识的诠释》,中国社会科学出版社 1998 年版。
- 沈德灿:《精神分析心理学》,浙江教育出版社 2005 年版。
- 郭本禹等:《潜意识的意义》(上、下),山东教育出版社 2009 年版。
- 汪民安:《现代性》,南京大学出版社 2012 年版。
- 汪民安、郭晓彦主编:《生产》(第七辑),江苏人民出版社 2011 年版。
- 黄克剑:《美:眺望虚灵之真际》,福建教育出版社 2004 年版。
- 朱光潜:《西方美学史》,人民文学出版社 2002 年版。
- 缪朗山:《缪朗山文集》(1—9 卷),中国人民大学出版社 2011 年版。
- 章安祺、黄克剑、杨慧林:《西方文艺理论史》,中国人民大学出版社 2007 年版。
- 刘法民:《怪诞艺术美学》,人民出版社 2005 年版。
- 韩振江:《齐泽克意识形态理论研究》,人民出版社 2009 年版。
- 高岭:《商品与拜物:审美文化语境中的商品拜物教批判》,北京大学出版社 2010 年版。
- 于琦:《齐泽克:文化批评研究》,中国社会科学出版社 2012 年版。
- 莫雷:《齐泽克意识形态理论研究》,中国社会科学出版社 2012 年版。
- 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 年版。
- 万书辉:《文化文本的互文性书写:齐泽克对拉康文本的解释》,巴蜀书社 2007 年版。

二、英文著作

- Zizek, Slavoj., *The Idea of Communism 2: The New York Conference*, London: Verso, 2013.
- Zizek, Slavoj., *Less Than Nothing: Hegel And The Shadow of Dialectical Materialism*, London: Verso, 2012.
- Zizek, Slavoj., *The Year of Dreaming Dangerously*, London: Verso, 2012.
- Zizek, Slavoj., *Philosophy in The Present*, New York: Polity Press, 2010.
- Zizek, Slavoj., *The Idea of Communism*, London: Verso, 2010.
- Zizek, Slavoj., *Living in The End Times*, New York: Verso, 2010.
- Zizek, Slavoj., *First as Tragedy, Then as Farce*, New York: Verso, 2009.
- Zizek, Slavoj., *Violence: Big Ideas / Small Books*, London: Picador, 2008.
- Zizek, Slavoj., *In Defense of Lost Causes*, New York: Verso, 2007.
- Zizek, Slavoj., *How to Read Lacan*, New York: W.W. Norton, 2007.
- Zizek, Slavoj., *The Parallax View*, Cambridge: MIT Press, 2006.

- Zizek, Slavoj., *Interrogating the Real: Selected Writings*, New York: Continuum, 2005.
- Zizek, Slavoj., *Iraq: The Borrowed Kettle*, New York: Verso, 2004.
- Zizek, Slavoj., *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, New York, London: Routledge, 2003.
- Zizek, Slavoj., *The Puppet And The Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge: MIT Press, 2002.
- Zizek, Slavoj., *Welcome to the Desert of the Real*, London: Verso press, 2002.
- Zizek, Slavoj., *The Fright of Real Tears, Kieslowski and the Future*, Bloomington Indiana University Press, 2001.
- Zizek, Slavoj., *Did Someone Say Totalitarianism?* London, New York: Verso Press, 2001.
- Zizek, Slavoj and Butler, Judith, Ernesto Laclau., *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London, New York: Verso Press, 2000.
- Zizek, Slavoj., *The Fragile Absolute; Or Why The Christian Legacy Is Worth Fighting For*, London, New York: Verso Press, 2000.
- Zizek, Slavoj., *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London, New York: Verso Press, 1999.
- Zizek, Slavoj., *The Plague of Fantasies, Or Why The Christian Legacy Is Worth Fighting For*, London, New York: Verso, 1997.
- Zizek, Slavoj., *The Metastases of Enjoyment: Six Essays On Woman And Causality*, London, New York: Verso Press, 1996.
- Zizek, Slavoj., *The Indivisible Remainder: An Essay On Schelling And Related Matters*, London, New York: Verso Press, 1996.
- Zizek, Slavoj., *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press, 1993.
- Zizek, Slavoj., *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan In Hollywood And Out*, London, New York: Routledge Press, 1992.
- Zizek, Slavoj., *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*, London: Verso Press, 1992.
- Zizek, Slavoj., *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press, 1991.
- Zizek, Slavoj., *The Sublime Object of Ideology*, London, New York: Verso Press, 1989.
- Lacan, Jacques., *Ecrits: A Selection*, trans. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, 2002.
- Lacan, Jacques., *The Seminar. Book XX. Encore, 1972 - 73*, trans. with notes by Bruce Fink, New York: Norton, 1998.

Lacan, Jacques., *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, trans. Russell Grigg, notes by Russell Grigg, London: Routledge, 1993.

Lacan, Jacques., *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*, trans. Dennis Porter, London: Routledge, 1992.

Lacan, Jacques., *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-54*, Trans. with notes by John Forrester, New York: Norton, 1988.

Lacan, Jacques., *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*, trans. Sylvana Tomaselli, notes by Jone Forrester, New York: Norton, 1988.

Lacan, Jacques., *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964*, trans. Alan Sheridan, London: Penguin, 1979.

Lacan, Jacques., *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan, New York: W. W. Norton & Company, 1977.

Evans, Dylan., *An Introduction Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, East Sussex: Brunner-Routledge, 2001.

索 引

- Aristotle 亚里士多德 77, 78, 110, 187
- Alexandre Kejeve 科耶夫 49, 50, 127, 128
- Alfred Adier 阿德勒 116, 117, 123
- Alfred Hitchcock 希区柯克 14, 57, 155, 242, 243, 247, 250, 259, 261, 279
- Alfred Sohn-Rethel 佐恩·雷特儿 29, 30
- A. MacIntyre 阿拉斯代尔·麦金太尔 65, 73, 74
- Anna Freud 安娜·弗洛伊德 116, 119, 120, 122, 125
- Antigone 安提戈涅 8, 170—181, 243, 246, 252
- Aron Bodenheimer 阿隆·博登海默 159
- bare life 赤裸生命 176, 178, 181
- Carl Gustav Jung 荣格 116—118
- Charles De Brosses 德·布罗斯 18, 21
- Charles Pierre Baudelaire 波德莱尔 183, 198
- Commodity Fetishism 商品拜物教 3—5, 16, 17, 19—21, 23, 24, 29, 31, 32, 35—39, 42, 43, 45—48, 59
- Dante Gabriel Roseti 但丁·罗塞蒂 261
- David Lynch 大卫·林奇 12, 55, 238—240, 242, 243, 248, 279
- dream-thought 梦念 25
- Edmund Burk 埃德蒙·伯克 192—196, 198
- Edvard Munch 蒙克 13
- E. Edmund Husserl 胡塞尔 114
- ego-ideal 自我理想 138—141, 257, 259
- enlightening 启蒙 3—5, 7, 8, 64—71, 75, 77, 78, 80—84, 92, 106, 107, 114, 146—148, 183, 197, 198, 209
- Erich Fromm 弗洛姆 116, 123
- Erik H. Erikson 埃里克森 116, 122, 125
- erotic fetishism 恋物 18, 22—24, 44—46, 53, 56—58, 80
- Aeschylus 埃斯库罗斯 185, 187
- facultas imaginandi 想象力 6, 7, 13, 68, 110, 111, 184, 194, 196, 197, 206—216, 218—221, 224, 235, 236, 245
- fantasy 幻象 10, 11, 14, 35, 36, 38, 39, 42, 51—57, 63, 95, 103, 104, 125, 127, 128, 132, 133, 152, 154, 164, 165, 167—

- 169, 230, 236, 246—248, 250—256, 259, 262—269, 271—274, 276, 278
- Franz Kafka 卡夫卡 13, 160, 242, 245, 248, 261, 279
- Friedrich Wilhelm Nietzsche 尼采 8, 65—67, 71, 75—78, 81, 83, 114
- Fritz Lang 弗里茨·朗 252
- Gabriel José de la Concordia García Márquez 马尔克斯 233
- grotesque 怪诞 13, 184, 198, 232—241
- Hannah Arendt 汉娜·阿伦特 8, 66
- Hans-Georg Gadamer 伽达默尔 114
- Harry Stack Sullivan 沙利文 116, 123, 124
- Hegel 黑格尔 3, 5—7, 46, 47, 49, 50, 69, 97, 100, 107, 113, 114, 127, 128, 149, 153, 156, 170, 171, 173, 184, 189, 198, 202—206, 212, 218, 225—232, 235, 237, 240
- Heinz Hartmann 哈特曼 116, 120—122, 125
- Herbert Marcuse 赫伯特·马尔库塞 122
- Homer 荷马 77, 185—187, 189, 228
- Honoré de Balzac 巴尔扎克 76
- ideal-ego 理想自我 127, 138, 216, 257, 259
- identify with the symptom 认同病症 5, 41, 42, 169
- ideological fantasy 意识形态幻象 37—39, 63, 164, 165, 167—169
- imaginary 想象界 11, 14, 52, 94, 127, 130, 131, 133, 134, 154, 164, 235, 236, 241, 243, 244, 246, 248—253, 256, 258, 264, 269, 270, 275, 278, 279
- imagination 想象 11, 13, 52—54, 109, 125, 127, 132, 137—140, 157, 165, 201, 204, 207, 208, 216, 222, 234—236, 241, 246, 249—251, 256—258, 263, 268, 269, 275, 277, 278
- Immanuel Kant 康德 3—9, 13, 15, 30, 54, 64—75, 78, 81—105, 107, 109—113, 153, 156, 159, 184, 189, 191, 197—202, 205—221, 224—229, 231, 232, 235—237, 240, 241, 248
- intellectuality 知性 64, 68—71, 77, 110—112, 118, 201, 206—209, 212, 213, 215—217, 219, 220, 235
- interactivity 交互主动性 149
- interpassivity 交互被动性 145, 149, 152
- Jacqueline du pre 杰奎琳·杜普蕾 101
- Jacques-Alain Miller 雅克—阿兰·米勒 16, 66, 82, 92, 158, 278
- Jacques Lacan 雅克·拉康 52, 86—88, 91, 92, 95, 104, 122, 126, 131, 143, 156, 222—224
- James George Frazer 弗雷泽 18, 174, 175
- James Joyce 乔伊斯 13
- Jean Baudrillard 鲍德里亚 14
- Jean Francois Lyotard 利奥塔 13, 184
- Johann Gottlieb Fichte 费希特 5, 46, 113
- Jouissance 原乐 87—89, 91, 92, 95, 104, 134, 135, 217, 223
- Jürgen Habermas 哈贝马斯 7, 10, 114, 145, 146, 148, 149, 153
- Karen Danielsen Horney 霍妮 116, 123, 124
- la point de caption 缝合点 136, 141, 142, 165, 166
- latent dream 隐梦 25
- Longinus 朗吉努斯 183—194, 199, 200,

- 204, 226, 228, 231
- manifest dream 显梦 25
- Marcus Tullius Cicero 西塞罗 185, 190
- Mark Rothko 马克·罗斯科 248, 270
- Marquis de Sade 萨德 3, 8, 32, 62, 65—68, 71, 74—85, 89—96, 98, 99, 101—105
- Martin Heidegger 海德格尔 13, 51, 114, 129, 170, 211, 212, 219
- master-signifier 主人能指 11, 134, 136—138, 141—145, 147, 163, 165, 166, 257, 258
- Matei Calinescu 马泰·卡林内斯库 182, 198
- Mikhail Bakhtin 巴赫金 79, 114, 145, 148, 233, 234, 238, 240
- M. Max Horkheimer 马克斯·霍克海默 68—71, 75, 77, 78, 80
- modernity 现代性 2—5, 7, 8, 13, 14, 65, 66, 79, 92, 107, 114, 125, 146, 153, 182—184, 192, 197—199, 214, 215
- monstrous 丑怪 161, 184, 233—241
- non-knowledge 非知 5, 35, 36, 38
- object-cause of desire 欲望的对象—成因 49, 53, 57, 59, 62, 103, 133, 255, 263
- object of desire 欲望的对象 49, 50, 53, 58, 62, 127, 154, 265
- object petit a 对象 a 48, 49, 51—53, 55—60, 62, 103, 104, 129, 131—133, 136, 154—156, 161, 162, 245, 248—252, 255, 256, 259, 263, 275—278
- Patricia Highsmith 派翠西娅·海史密斯 276
- Plato 柏拉图 77, 79, 80, 111, 119, 152, 161, 185, 186, 190, 194
- Quintus Horatius Flaccus 贺拉斯 185, 186, 191
- real 实在界 4—7, 10—14, 39, 51—56, 66, 67, 82—87, 90, 94, 96—103, 105, 129, 131, 133, 136, 149, 152—159, 161, 162, 164, 167, 168, 176, 205, 218, 219, 221—224, 229, 231, 232, 235—238, 240, 241, 243, 244, 246—255, 259, 262—265, 267—279
- Reich Wilhelm 赖希 24, 116
- Rene Descartes 笛卡尔 5—7, 14, 69, 108, 109, 113, 125, 129, 133, 146, 153, 161
- Richard Boothby 理查德·布斯柏 52, 131
- Robert Heinlein 罗伯特·海因莱因 272
- Ruth Rendell 露丝·蓝黛儿 273
- Sadism 施虐狂 62, 79—81, 94, 102
- Schelling 谢林 5, 6, 113, 153, 184, 240
- Sigmund Freud 弗洛伊德 4—8, 10, 17, 21—27, 49, 52, 55, 57, 61, 80, 87, 88, 106, 108, 115—125, 127, 129, 130, 133, 135, 138, 139, 147, 148, 150, 152, 155, 157, 161, 171, 179, 180, 201, 202, 212, 216, 218, 221—223, 240, 243, 252, 254, 259, 263, 264, 275, 278
- Sophocles 索福克勒斯 172, 174, 175, 177, 179, 185, 187
- Stanley Kubrick 库布里克 242, 258, 265, 279
- Stephen King 斯蒂芬·金 13, 242
- Steven Allan Spielberg 斯皮尔伯格 248, 271
- subject of the enunciated statement 被陈述主体 93
- subject of the enunciation 陈述主体 93,

- 94
- subject-positions 主体位置 146, 147, 159
- subject 主体 4—11, 13, 14, 30, 36, 39, 41, 42, 45—57, 59, 62, 64, 66—68, 71, 72, 74, 81, 83, 85—87, 90—118, 120, 122, 125—153, 156, 158—163, 166, 167, 169, 179—184, 188, 199, 201, 202, 204, 207, 209, 210, 212—220, 223, 224, 229—232, 235—237, 239, 240, 244—248, 250—254, 256—274, 276—278
- sublime 崇高 12, 13, 17, 25, 27, 28, 30—36, 38, 48, 54—56, 58, 60, 61, 67, 78, 83, 101, 112, 113, 133, 134, 136, 146—148, 155—159, 161, 162, 165, 166, 171, 177, 180, 182—221, 224—235, 237, 239, 243, 248—250, 256, 259, 262
- surplus-object 剩余对象 56
- symbolic 符号界 4, 11, 14, 39, 50—54, 94, 126—135, 137, 139, 141, 143, 146, 147, 150, 151, 154—162, 164, 166—168, 177—180, 215, 218, 219, 223, 232, 235, 236, 238, 240, 241, 243—246, 248—253, 255—257, 259, 263—265, 267—273, 275—279
- symptom 征兆 5, 35, 36, 39—42, 48, 148
- Terry Eagleton 特里·伊格尔顿 175, 181
- Theodor Adorno 西奥多·阿多诺 68—71, 75, 77, 78, 80
- The Other 大他者 8, 10, 11, 14, 51, 59, 84, 92—99, 101—105, 128, 137, 139, 140, 143, 145—148, 150, 151, 159, 160, 162, 166, 167, 169, 244—247, 249—252, 257, 259—263, 266—269, 271—274, 276, 278
- the other 小他者 46, 52, 125, 127, 134, 137—139, 246, 249, 267
- the subject supposed to believe 理应相信的主体 146, 150, 151
- the subject supposed to desire 理应欲望的主体 146, 150, 152
- the subject supposed to enjoy 理应享受的主体 146, 150—152
- the subject supposed to know 理应知道的主体 146, 150, 152
- the sublime object 崇高对象 32, 33, 101, 192, 214, 216, 225, 227—229, 231
- Thing-jouissance 原质快感 168, 241, 244, 248—250, 252, 256, 262, 263, 270, 275—277
- Thing 原质 6, 13, 14, 33, 53, 56, 58, 87, 130, 135, 161, 205, 219—225, 227—232, 236—241, 243—246, 248—251, 253, 255, 256, 263, 264, 268—270, 275, 279
- Théophile Gautier 戈蒂耶 183
- unconscious desire 无意识欲望 25—27, 117, 124, 253
- Vincent Willem van Gogh 梵高 13
- Walter Benjamin 本雅明 3, 12, 82, 181
- William Shakespeare 莎士比亚 242
- Winckelmann 温克尔曼 187
- Wolfgang Amadeus Mozart 莫扎特 89
- Wolfgang Kaiser 沃尔夫冈·凯泽尔 240
- Woody Allen 伍迪·艾伦 256

后 记

“我走过我们人生的一半旅程，却又步入一片幽暗的森林，这是因为我迷失了正确的路径。啊！这森林是多么荒野，多么险恶，多么举步维艰！道出这景象又是多么困难！”这是但丁《神曲·地狱篇》的第一首诗。它道出了我在人生的中午、学术的中途所感受到的迷惑、困顿，以及想突破这种困境的努力。从北京到大连的五年，就像我的同事所说的那样，每天从六点起床到夜幕降临一直在工作，没有节假日和星期天，过着一种“非人”的生活。然而我资质愚钝，研读齐泽克哲学竟然没有什么重要的突破，这本小书也令人汗颜。

对于这本书有几点需要说明。第一，这是教育部人文社科项目的结项成果，也是中央编译局社科基金项目的阶段性成果。由于结项有时间的节点，所以这本著作并没有完成预想中的全部设计。我本意是要研究和总结2005年之前的齐泽克的所有文本，但写作起来还是觉得心有余而力不足，精力和时间都不够用。当然，未写完的部分将来会在国家社科基金项目写作中补全。第二，这是把齐泽克放在马克思主义谱系中研究的成果。我博士毕业论文答辩时，清华大学的罗钢老师问我：“齐泽克与马克思主义有何关系？应该如何马克思主义谱系中观照齐泽克？”这一问题成为我思考和研究齐泽克的一个新起点。一晃五年过去了，这本书就是对罗老师提问的一份不太圆满的答卷。在这里要特别感谢罗老师在学术道路上对我的激

励、帮助和支持。我不知道自己到底在何种程度上弄懂了齐泽克,但我实事求是地在做这件事,不造作、不夸张,也不哗众取宠,只求如实反映他的思考和我的理解。

学术道路是一条漫长而孤独的路,像但丁一样要经过地狱、炼狱和天堂;同样也需要维吉尔和贝阿特丽采的智慧与信仰的指引。首先感谢我的博士导师章安祺先生和师母秦桂英女士,他们像父亲和母亲一样时刻关心着我。每当我懈怠的时候,先生总是叮嘱要做好学问;焦躁的时候,先生抚慰我的心灵;迷茫的时候,先生指引我的方向。我还要感谢大连理工大学文学部的领导,感谢洪晓楠部长一如既往地对学术研究的支持,感谢郑保章院长、张旭泉副院长对我的关心和帮助,还要特别感谢田晓明副部长对我的帮助,在写作过程中遭遇了“被拆迁”,没有了写作的场所,田部长积极帮助协调关系,并且找到了新的写作场所,犹如在寒冬中雪中送炭,令我倍感温暖。感谢人民出版社的刘海静博士,是她的认真劳动和付出才使得此书顺利出版。因此,这部著作的出版,与老师们、领导们、编辑们的支持和关心是分不开的,特此感谢!

2014年1月10日

于大连理工大学

齐泽克： 新马克思主义批判哲学

Slavoj Žižek: Neo-Marxism Critical Philosophy

ISBN 978-7-01-014084-1



9 787010 140841 >

定价：45.00元