

# 意识形态论:从特拉西到齐泽克

邱晓林

(四川大学 文学与新闻学院, 四川 成都 610064)

**[摘要]** 马克思革命性地改造了特拉西所创立的意识形态学说, 由此奠定意识形态批判的基本框架。其后, 从列宁到当代伊格尔顿等人的学说在意识形态主体的归属问题上, 从葛兰西到齐泽克等人的学说在意识形态合理化的问题上, 则进一步发展、深化乃至突破了这一基本框架, 是当今显学文化研究的不可或缺的理论资源。

**[关键词]** 意识形态; 主体; 合理化; 文化研究

**[中图分类号]** B022 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1003-5281(2006)04-0059-07

特拉西的观念学强调感觉在知识构成上的重要作用, 认为人的观念、思想不过是经过细心加工的感觉, 是神经系统的一种活动而已; 由此, 其观念学反对从天赋观念和内在原则出发阐述知识的构成, 不满于后者在知识论上的神秘性。这种认识论哲学意义上的观念学, 应置入到以培根和洛克为代表的英国经验派哲学<sup>①</sup>, 以及从蒙田到霍尔巴赫的法国启蒙思想的传统中予以理解。但更值得关注的是, 特拉西的观念学有其实践上的重要意义。伊格尔顿(Terry Eagleton)认为: “它是在精神层面上进行的资产阶级革命; 它立志从平地重建精神, 解剖我们接收和组合感觉材料的方式, 以使我们介入这一重建过程并使它朝着我们希望的政治目标前进。”故它是“启蒙运动的遗产”, “属于十八世纪启蒙运动的一个伟大梦想”<sup>[1](P80 P78)</sup>。但也正是在这个意义上, 作为观念学的意识形态本身就具有我们现在意义上的意识形态性, 其中的含义在于, 处于大革命之后恐怖年代的特拉西相信, 只有理性而不是暴力才能解决社会重建问题。可以看出, 此种信念陶醉于纯粹的理性神话, 然而不可否认, 它从

属于那个时代特有的唯物主义探询倾向的一部分, 但令人不解的是, 它何以在后来竟被视为在现实世界没有根基的抽象和幻想呢? 在这个含义的转折中, 拿破仑扮演了关键的角色。由于观念学过分强调感觉在检验知识方面的作用, 这不仅威胁到了宗教学说, 而且威胁到了世俗权威, 所以从 1803 年起, 起初还支持这个学说的拿破仑便转而反对它, 制止了这一运动, 并可笑地把 1812 年对俄战争的失败归咎于观念学的影响, 把特拉西及其同仁斥之为“空想家”。在《德意志意识形态》中, 马克思和恩格斯对青年黑格尔派的批判与拿破仑对观念学家的指责如出一辙, 虽然在出发点上有根本不同。因为与特拉西的观念学类似, 青年黑格尔派也把观念和思想视为人们的真正枷锁, 认为只要同意识的幻想进行斗争就行了, 如此一来, 他们只是用新的词句来反对现存世界的词句, 而不是反对现存世界本身, 故马恩称其为意识形态。如果说马恩的意识形态观对后来的意识形态理论产生了革命性的影响, 其关键并不在于对特拉西式的空想学说的批判, 而在于他们透视到, 意识形态真正的本质在于

**[收稿日期]** 2006-03-02

**[作者简介]** 邱晓林, 男, 四川大学文学与新闻学院讲师, 文学博士。

<sup>①</sup> 关于观念学与英国经验派哲学的关系, 参见黑格尔《哲学史讲演录》(第四卷)(贺麟、王太庆译), 北京商务印书馆 1997 年版, 第 151、214~215 页。

其实践功能,即在整個社会生活中完成一种特殊的欺骗性或神秘化功能。在这个意义上,即便是“空想”或“幻想”的意识形态也和现实之间仍然紧紧地联系在一起,即在马恩看来,意识形态是对意识和现实的根本颠倒,其目的在于掩盖现实中的冲突和矛盾,而其动力则来自于对特定阶级的利益的维护。他们在《德意志意识形态》中写道:“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说,一个阶级是社会上占统治地位的物质力量,同时也是社会上占统治地位的精神力量。”<sup>[2] (P52)</sup>这段话实际上预示了一个新的意识形态概念,即就统治阶级而言的“阶级意识”。

从统治阶级意识的角度去看待意识形态,进而批判它的虚假性,它对现实关系的扭曲和遮蔽,的确是马克思早期意识形态批判的主要着眼点,也是对后来的意识形态批判产生了最大影响的一个思路。但要特别注意到,马克思进行意识形态批判的总体背景是社会存在决定社会意识这个根本命题,因而,当他把某种意识形式称做意识形态的时候,就不仅是对它的具体内涵进行否定或肯定,而且还要在一个总体性的联系中对它进行阐释。在1859年的《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思写道:“随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。”<sup>[3] (PP82~83)</sup>马克思在这段话中提出了一个科学性的描述意义上的意识形态概念,并且,他早期在否定意义上使用的意识形态概念实际上也可以整合到这个概念中来。这个理论界定的意义是极其重大的,可以说,马克思之后一切富有活力的意识形态批判在某种意义上都处于这个界定的笼罩之下。当然,马克思之后的意识形态理论家,尤其是西方马克思主义者对这个基本框架还有发展、深化乃至突破,而其中有两个问题是最为关键的:其一,意识形态主体的归属;其二,意识形态的合理化。可以说,对于意识形态取向的文化研究来说,这也是最为重要的两个问题。这两个问题互有关联,但为方便计,以下我们分别以这两个问题为线索,对20世纪西方主要的意识形态理论作一个简略的考察,并在这个过程中尽量体现出这些理论与文化研究的关系。

谈意识形态,自然要弄清楚究竟是谁的意识形态。似乎没有哪个意识形态理论家,会否认意识形态总是带有某种普遍性的思想,尽管对这个普遍性的范围,各理论家的认识会有所不同。进行意识形态方面的研究和批判,在这个反本质主义倾向显得有些过激的时代,首先确立这一点是至关重要的。因为,如果我们否认存在具有某种普遍性的思想,只承认个体纯然独特的存在,那么不管是研究对象,还是研究者自身,都成了莱布尼茨哲学中的“没有窗户”的单子(monad),相互之间没有理解和沟通的可能性,而意识形态研究也就无从谈起。所以,实际上从马克思以降,几乎所有意识形态理论家,都把意识形态和纯粹个人心理的东西区分开来。对这个问题,吕西安·戈德曼(Lucien Goldmann)的论述堪称精到。他认为,意识形态的主体是一种超个人主体,并强调:“即使现实的社会结构趋于通过物化现象掩盖‘我们’,把‘我们’变成彼此不同并且互相隔绝的个体的总和,但是行动的主体仍是一个群体,是‘我们’。”<sup>[4] (P19)</sup>这一论述不仅从知识论上,而且还从价值论上对意识形态主体的超个人性作了界定。

在确立了意识形态主体的超个人性之后,还需把这个超个人性落到实处。这就涉及三个核心范畴,即阶级、种族和性别。左派,尤其是传统左派,主要强调阶级这个范畴,即使在当代左派理论中,后两个范畴也尚未稳固其地位,而就阶级主体与意识形态的关系而言,在理论上也有一个发展的过程。如前所述,在《德意志意识形态》中,马恩指出,统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想,并进一步认为,那些没有精神生产资料的人的思想,一般是受统治阶级支配的。这个论断似乎让人觉得,只有统治阶级才有意识形态。但马克思在《序言》中的论述暗含着这样的观点,即不只有统治阶级,而是任何阶级或集团都有他们的意识形态。一般认为,是列宁充分发展了马克思的这个观点,从而彻底把意识形态改造成了一个价值中立的描述性术语。正如J拉雷所指出:“对于列宁来说,意识形态成了关系到不同阶级的利益的政治意识,他特别把探讨的重点放在资产阶级的意识形态和社会主义的意识形态的对立上。因此,在列宁那里,意识形态涵义的变化过程达到了顶点。意识形

态不再是取消冲突的必然的扭曲,而是成了一个涉及到阶级(包括无产阶级)的政治意识的中性的概念。》<sup>[5] (P 205)</sup>列宁意识形态学说的新颖之处还在于,他认为无产阶级的意识形态不仅是意识形态,而且还是科学,是真理,对此他是这样解释的:“一句话,任何思想体系(即“意识形态”——引者)都是受历史条件制约的,可是,任何科学的思想体系(例如不同于宗教的思想体系)和客观真理、绝对自然符合,这是无条件的。》<sup>[6] (P 135)</sup>很多论者没有意识到,列宁的这个说法其实大有问题,即当列宁把一种符合论的真理观与意识形态所谓的科学性联系起来时,其意识形态论已经逸出了马克思关于意识形态内涵的基本界定,即意识形态始终是基于一种境遇的反应,而非知识论或认识论意义上的思维对于存在的反映。正如柯尔施(Karl Korsch)所说:“列宁总是从一个抽象的认识论的立场上阐述这些关系,他从不在意识的社会—历史形式的同样的平面上来分析知识,从不把它作为一种历史的现象,作为任何既定时代社会经济基础的意识形态方面的‘上层建筑’来加以探讨。》<sup>[7] (P 134)</sup>曼海姆(Karl Mannheim)把意识形态看成是对存在的联系的思想,从而把一切意识形态中立化,其思路也与列宁类似。马克思尝试用意识形态概念摧毁形而上学的权威,但在曼海姆这里恰恰相反,把一切知识形式视为意识形态,并使之形而上学化。

与列宁一样,卢卡契(Georg Lukacs)也是在描述的意义使用意识形态概念的。在《历史与阶级意识》(History and Class Consciousness)中,他既谈资产阶级、小资产阶级的意识形态,也谈无产阶级的意识形态,但他的重点不在于区分这些不同主体的意识形态,而是在总结当时中、西欧革命斗争失败的经验教训的基础上强调,无产阶级必须重视意识形态问题,努力形成自觉的意识形态,否则就不可能在斗争中取得胜利。这里值得注意的是,既然卢卡契认为无产阶级需要形成自觉的意识形态,就说明意识形态有赖于主体本身的能动性,而不是所谓一定社会经济关系的消极的派生物。列宁也认为社会主义意识形态不能自发产生,应灌输到工人阶级中去。柯尔施对庸俗马克思主义的批判也涉及这个问题。在他们身上,可以看到卢森堡所批判的那种无产阶级精英思想,但也反映出非常重要的问题,即阶级意识有时可以通过外部影响而强制形成,故其具体内涵具有很大的流动性。

经典马克思主义者,以及大多数西方马克思主义

义者,几乎都是以本质主义的阶级概念来谈论意识形态主体的,而没有注意到同一阶级的内部其实也充满了差异和矛盾。英国伯明翰当代文化研究中心(CCCS)的研究在这一点上有重大突破。1970年代后期,伯明翰中心相继出版了一系列研究工人阶级文化的著作,这些著作继承了英国早期新左派学者对工人阶级文化的关怀,但在研究方法上显示出重大差别。这一差别在于,早期的马克思主义者假定工人阶级文化具有某种共同的本质,并且致力于发现这一本质,而伯明翰中心的学者却强调工人阶级文化的复杂性和异质性。这种异质性是由工人阶级内部的种族、性别、年龄、地域及劳动分工等复杂因素构成的,因此并不存在具有统一本质的工人阶级文化,也不存在铁板一块的工人阶级意识,存在的只是各种互相竞争的工人阶级亚文化(sub-culture),而每一种亚文化都具有独特的生活方式。近年来,文化研究中大量关于亚文化现象的研究显然是受到了这种研究思路的影响,并且我们看到,在这种亚文化研究的实践中,实现的其实是阶级这一研究视角与其他研究视角的交叉和融合,也正是这种交叉和融合决定了亚文化现象研究的跨学科和多学科性的特征。

大多数意识形态理论家似乎都潜在地承认,各阶级有各阶级的意识形态,这些不同的意识形态之间泾渭分明,并且成为在意识形态角力场上各自所持的砝码。然而,有一种不同的观点认为:“意识形态并非统治阶级权力的‘工具’,而是整个社会政治环境的效应,是不同阶级和集团不停地商讨关系的一个复杂场合,而不是一种界线分明、能够截然归于这个或那个集团的意识形式。》<sup>[1] (PP 86-87)</sup>巴赫金(Mikhail Bakhtin)在探讨陀思妥耶夫斯基小说的复调特征时,曾以关于人类思想的对话性质的阐述接触过这个问题。詹姆逊(Fredric Jameson)对此作了进一步的论述,他认为,在用阶级话语重写个别的文学或文化制品时,必须从对话的结构上去理解阶级话语,也就是说,不能把阶级话语视为某个阶级的独白,而要看成是某个阶级与其敌对阶级的对话。从这样一个阐释的标准出发,被阐释的个别文本虽然仍旧保有其作为象征性行为的形式结构,但这种象征性行为的价值和性质都已得到了重大的修改和补充,即被解做本质上是敌对阶级间意识形态的论辩和策略的象征性举措。然而,若要对其加以具体的描述,则还需进行一系列的工作。首先,要破除印刷文本的孤立或自治幻觉。但幸存下

来的文化丰碑和杰作只保留着霸权阶级的声音,其中反对的声音已被窒息、边缘化或被滥用,因而需要重建。詹姆斯指出:“这就是所谓通俗文化的重建必须适当发生的那个框架——最明显的从实质上是农民文化碎片的重建:民歌、童话、民众庆典和诸如魔法和巫术等神秘或对立的信仰系统。”<sup>[8] (P.74)</sup>但他认为,以社会学的静态视角是无法发现这些文化的声音的,只有依据其本质上是论战和破坏的策略才可能对这些文化加以终极的重写,才能恢复这些文化在阶级的对话体系内的正当位置。反过来,强调对话也可以使我们对霸权形式本身进行重写或重读,把它解做对表达被统治困境的形式加以利用、同化或改造的过程。这一点,我们从基督教的奴隶宗教被改造成为中世纪占统治地位的意识形态工具、生机勃勃的民间艺术被改造成为高雅的宫廷庆典仪式或是黑人音乐被中产阶级化等类似的现象中可以看得很清楚。

由于马克思主义和新左派的影响,在意识形态取向的文化研究中,阶级问题一直是关注的中心。从20世纪70年代末开始,由于女权主义的兴起,性别的研究视角引起了重视。著名女权主义理论家凯特·米莉特(Kate Millet)在其《性政治》(江苏人民出版社2000年版)(Sexual Politics)中,曾作为一种政治制度的男权制作了系统的研究,对性问题中的政治内涵,即男性的强权和支配作了前所未有的深刻揭示。与她相比,英国伯明翰中心以安吉拉·默克罗比(Angela McRobbie)为代表的几位女性学者与马克思主义保持了更为密切的联系,在她们对英国工人阶级少女的亚文化的研究中,既采取了女性这一新的文化视角,又未放弃传统亚文化研究的阶级视角。80年代以后,由于人类学关于两性关系由文化建构的观点的影响,文化研究中把性别和阶级视角联系起来的情况就越来越少了。

几乎与性别问题受到关注的同时,由于民权运动的兴起,种族的研究视角也引起了重视。除英国伯明翰中心的相关研究以外,一些出身于第三世界或西方国家内部少数民族的学者,如法侖(Franz Fanon)、赛义德(Edward W. Said)等人,对西方殖民主义话语中呈现出来的西方优越于东方的霸权关系,进行了系统而深入的揭露,在资本主义全球化时代的今天产生了极富冲击力的影响。

针对意识形态研究越来越脱离阶级这一视角,伊格尔顿的看法是值得关注的。他指出:“只有在资本主义的人际关系结束的条件下,这类特指的压

迫形式才会最终自动消亡。”而且,他还从自己一直投身于左派政治运动的经历得出教训说:“目前任何形式的试图避开社会主义传统的政治激进主义都是注定要灭亡的。”<sup>[9] (导言, PP.6~7)</sup>这些话听起来发人深省,不过,似乎也可以说,任何形式的政治激进主义的灭亡不一定就是一件坏事。

## 意识形态的合理化问题

在马克思那里,统治阶级的意识形态被认为是以其欺骗性获得成功的。这何以可能呢?在现代理论中,这种欺骗性被阐释为一种合理化的策略,在总体背景不脱离马克思主义的前提下,其论述又主要从批判社会学和精神分析学这两个维度上具体展开。

在批判社会学的意义上,葛兰西(Antonio Gramsci)是较早意识到这个问题的重要人物,他用霸权(hegemony又译领导权)这个概念来说明合理化的秘密。在葛兰西那里,霸权意指统治阶级为获取被统治阶级的认同而采取的形形色色的手段,意识形态即是其中的一个重要组成部分,被他界定为一种“含蓄地表现于艺术、法律、经济活动和个人与集体生活的一切表现之中”的世界观<sup>[10] (P.237)</sup>。意识形态的这个世界观特性意味着正是意识形态创造了主体并促使他们行动。需强调的是,葛兰西认为意识形态不是“任意的意识形态”(arbitrary ideologies),即个人的成见,而是“一定社会团体的共同生活在观念上的表达,即“有组织的意识形态”(organic ideologies);此外,这种意识形态是由知识分子制造并传播的,其载体是葛兰西所谓的“市民社会”(civil society),由政党、工会、教会、学校、学术文化团体和各种新闻媒介构成,它区别于“政治社会”(political society),后者则由军队、法庭、监狱等构成。葛兰西认为,在西方资本主义社会中,其统治主要不是靠政治社会的暴力来维持,而是在相当程度上靠市民社会的舆论,即经广泛宣传而被人民所普遍接受的世界观来维持的。基于此,他提出了新的领导权理论,即意识形态领导权。这一理论的关键在于,通过引入霸权、世界观等范畴,把意识形态和一般文化及日常生活的实践联系起来,这一视角对文化研究的启示意义是不言而喻的。葛兰西之后,法兰克福学派对意识形态合理化问题的探究堪称批判社会学领域至今最为杰出的成就。阿多诺、马尔库塞和哈贝马斯

的相关学说是其中最具有代表性的研究<sup>①</sup>。

法兰克福学派的名声主要来自其对资本主义文化工业 (culture industry) 的批判, 在这个意义上, 阿多诺乃是最为重要的人物。他对大众文化的批判建基于他对启蒙理性的批判之上。在他那里, 启蒙理性意味着以工具化的理性控制 (肉体) 自然, 其结果是理性与感性间的严重分离。阿多诺认为, 这种启蒙精神作为一种意识形态, 对于资本主义的发展来说是必不可少的, 因为劳动和享乐的分离 (相应于理性与感性的分离) 正是资本主义生产得以顺利进行的必要前提。阿多诺把这种劳动和享乐的分离称为职业生命和个人生命的资产阶级式险恶分割, 把这种由启蒙理性所导致的对身体快乐的敌视, 以及为安抚身体要求而产生的幻想式满足视为大众文化的起源, 由此便可以透视到, 大众文化的生产, 即文化工业在资本主义社会的合理化建构中所起到的隐蔽作用。

在科学技术和工业文明高度发达的新的历史时期, 马尔库塞通过批判技术的合理性 (technological rationality) 这一新的意识形态实现形式, 把阿多诺对工具理性的批判扩展到了资本主义的一般生产领域。他认为发达的工业文化是比以前的文化更加意识形态的, 因为意识形态的合理化直接实现于科学技术对生产流程的高度控制, 故技术的合理性已演变为政治的合理性, 其结果是异化、物化的进一步加深, 以及极权主义倾向的进一步加剧。沿着马尔库塞的思路, 结合科学技术的最新发展, 哈贝马斯更为深刻地阐述了晚期资本主义社会中意识形态的新的表现形式和基本特征。他指出, 资本主义社会之前的传统社会, 其政治统治以对世界作神话的、宗教的和形而上学的解释来论证其合理性, 在这样的社会中, 意识形态自上而下地发挥作用; 资本主义社会兴起以后, 这种合理性则是在劳动力和商品的自由交换的基础上自然形成的, 因而与这种新的合理性一起成长的早期资本主义的意识形态也是自下而上发挥作用的。他认为, 在 19 世纪末以前, 科学与技术尚未形成独立的力量, 马克思以政治经济学方式对资产阶级意识形态进行的批判 (以经济基础和上层建筑的划分为前提) 是无可非议的, 但从 19 世纪七八十年代起, 由于资本主义发展的两种倾向, 即国家干预活动的增加, 以及科学技术成为第一生产力, 经济制度与政治制度之间的关系已然改变, 政治不再仅仅是一种上层建筑现象, 而是直接渗透于经济基础之中, 由此, 资产

阶级的政治统治找到了一种新的确立其合法性的意识形态, 即哈贝马斯所谓的“补偿纲领” (ersatz Programatik), 它是对已经瓦解的自由交换的意识形态的“补偿”和替代, 因为它所依据的“不是市场体制所造成的社会后果, 而是对自由交换的功能失调进行补偿的国家活动的社会后果”<sup>[11] (P.60)</sup>, 具体表现为以合理化为标志的技术与科学所进行的国家干预, 从中便可以看到, 技术与科学也正起着意识形态的作用, 即它不仅作为生产力, 同时也是作为维护资产阶级政治统治的意识形态而出现的。

从 20 世纪 30 年代起, 就一直有一种借助精神分析学补充马克思的意识形态理论, 旨在更为深入地阐释意识形态合理化的企图, 赖希 (Wolfgang Ick) 弗洛姆 (Erich Fromm)、阿尔都塞 (Louis Althusser) 和当代的齐泽克 (Slavoj Žižek) 等人的理论实践是其中较有代表性的研究。

赖希反对庸俗马克思主义的经济决定论, 认为它热衷于讨论危机时期客观的社会经济过程, 但忽略了对群众心理的研究, 从而无法理解大萧条时期群众意识形态非但不向左转反而却向右转的奇特现象。针对这个问题, 他在《法西斯主义群众心理学》 (The Mass Psychology of Fascism) 中, 以自己在弗洛伊德理论基础上创制的“性格结构” (character structure) 学说, 对法西斯主义作了独特的心理学解释。有人把法西斯主义的兴起归因于希特勒对群众的欺骗, 而赖希认为: “这种组织群众的成功应归因于群众, 而不是希特勒。正是人的畏惧自由的权威主义性格结构, 使希特勒的宣传获得了根基。”<sup>[12] (P.35)</sup> 在他看来, 这种性格结构不是人天生固有的, 而是几千年的父权制权威主义文明的反映, 是社会条件逐渐影响的结果, 特别是性压抑的结果。赖希指出, 法西斯主义就是利用性压抑来达到自己的统治目的的, 这当中, 权威主义家庭扮演了帮凶的角色, 因为一方面权威主义家庭是靠性压抑来维系的, 另一方面权威主义家庭又是实行性压抑的最重要的场所。赖希的这些思想曾在 20 世纪 60 年代风靡西方的学生造反运动中, 并产生了巨大影响, 以至于有人奉他为“西方性革命之父”, 即便在当代, 其学说也是解读极权主义政治的不容忽视的理论资源<sup>[13] (第三章)</sup>。

① 此外, 波德里亚 (Jean Baudrillard) 对消费社会的符号政治经济学批判以及布尔迪厄 (Pierre Bourdieu) 的文化社会学批判也可视为对资产阶级意识形态合理化策略的洞见。

在《超越幻想的锁链》(Beyond the Chains of Illusion)中,弗洛姆也试图把马克思和弗洛伊德的理论结合起来,对意识形态问题作出新的阐释。弗洛姆接受了马克思早期的关于意识形态的看法,即意识形态是一种虚假的、掩盖事实的观念,至于人们为什么会接受它,这就涉及“合理化”与意识形态的关系问题。在弗洛姆那里,所谓“合理化”是指,潜在的、无意识的欲望巧妙地被一种道德的考虑所合理化,以至于欲望不仅被掩盖,而且被这种虚构的合理化所扶植、所怂恿。在这个意义上,被合理化了观念就是意识形态。它是借助于以下两个环节而得以实现的:其一是“社会性格”(social character)的形成。“社会性格”指的是同一文化的绝大多数成员所共有的性格结构的核心,由家庭教育形成和发展,是形成一定意识形态的稳定基础;其二是对“社会无意识”(social unconscious)的过滤。“社会无意识”既不同于弗洛伊德的“个人无意识”(personal unconscious),也不同于容格(C. G. Jung)的“集体无意识”(collective unconscious),而是指对于一个社会的绝大多数成员来说相同的压抑领域,它通过“社会过滤器”而形成。所谓“社会过滤器”是指一个社会凭借自己的生活实践和联系方式,凭借感情和知觉的方式所发展出的决定意识形式的一个体系或各种范畴,它又由三个部分组成:语言、逻辑、社会禁忌。总之,“社会过滤器”使某些经验根本不可能进入到意识之中,这些不能上升到意识的经验即为“社会无意识”,而达到意识层面的则为意识形态<sup>[5] (PP. 279-286)</sup>。

可以看到,赖希和弗洛姆都是借助于弗洛伊德心理学对马克思的理论进行改造的,这一情形在阿尔都塞和齐泽克这里发生了变化,因为他们所接受的主要是拉康的结构精神分析学的影响。通过引入拉康的伪主体理论,阿尔都塞对葛兰西关于意识形态塑造主体的学说有了更深入的阐释。他用大写的主体取代了拉康的大写的他者(A),这些大写的主体包括上帝以及种种大写的类本质,即绝对观念、人、总体、主义等,通过被他称为意识形态国家机器(ISA)的一系列中介,在现实中存在的个体不过是这些大写主体的镜像复制,在他看来,这就是意识形态功能运转的秘密。这种拉康色彩的意识形态国家机器理论,在20世纪后半叶的左派激进话语中,以及在文学艺术和电影研究领域都产生了巨大影响,但遭到了当代理论家齐泽克的批判。齐泽克认为,阿尔都塞的意识形态国家机器理论是

帕斯卡尔探讨物化信仰理论的精致的现代版,却未能成功地设想出意识形态国家机器与意识形态质询这二者间的具体联系。在他看来,阿尔都塞误以为通过意识形态的呼唤,意识形态的象征机器就可以直接内化为本己性的认同,而实际情形则要复杂得多。因为拉康所说的镜像复制只发生于个体早期的主体建构,但在这里却变成了整个意识形态运作的内部机制,通过把拉康的能指链的象征界置换成意识形态,且把个人主体视为意识形态的直接复制,阿尔都塞大大地简化了拉康,因为拉康后来放弃了主体存在被完全阉割的主张,承认了从象征界总体性的强暴中逃出的真实界残余(对象a),但阿尔都塞却没有看到这个残余物的存在<sup>[14] (PP. 61-62)</sup>。齐泽克在此用晚年拉康批评阿尔都塞,其用意在于否认意识形态质询对主体的完全同化,但从他对犬儒主义意识形态的批判来看,他在这个问题上似乎也并不那么乐观。

齐泽克的新型意识形态批判建基于他对意识形态三形态的划分上:(1)“作为观念复合体(理论、信念、信仰和论证过程)的意识形态。”“作为一种教条、一个思想、信念、概念等的复合体的内在的意识形态概念,其目的是说服我们相信其‘真理’,而实际上服务于某种神秘而不宣的特殊的权力利益。和这种概念相对应的批评意识形态的模式是征兆解读(symptomatic reading),批评的目的是透过官方文本的断裂、空白和差错发现其未明言的偏见。”<sup>[15] (P. 13)</sup>这大约是指从马恩的《德意志意识形态》开始,直到阿尔都塞前期的意识形态概念。齐泽克认为,哈贝马斯是这种传统的最后一位代言人,因为在他那里,意识形态是一种系统的扭曲的交往,而他总是试图通过纠正这种扭曲,来达到理想化的未受污染的主体际交往。(2)“客观形式的意识形态”。齐泽克将其概括为:“他性—外化形式的意识形态:这样的外化,指的是意识形态实践、仪式和机构中的意识形态物质存在的,阿尔都塞式的意识形态国家机器(ISA)所概括的契机。”<sup>[15] (P. 16)</sup>(3)“自发的”意识形态或所谓“犬儒主义意识形态”。在这种意识形态中,原来那种意识形态的无意识消失了,人们知道自己的所作所为,但仍然在做。齐泽克指出,这种犬儒主义不同于传统的反讽式犬儒主义,即以挖苦和讽刺的方式对官方文化进行大众化的平民式的拒绝,今天的犬儒理性是颠倒的,它不再来自对统治阶级的否定,反倒是统治阶级的意识形态(占统治地位的文化)

对犬儒主义的响应：“它承认也重视掩藏在意识形态普遍性下面的特定利益，承认也重视意识形态面具与现实之间的距离，但它总是能找到保留那个面具的理由。”这就是晚期资本主义意识形态的主导形式，即一边对公开的意识形态表现出犬儒式的不信任，一边又毫无节制地沉浸在有关阴谋、威胁等大写他者快感的极端形式的妄想狂幻象之中。齐泽克认为，面对这样的犬儒理性，传统的意识形态批判已经无能为力了，因为我们再也不能够“使意识形态的文本屈从于‘征兆性阅读’，以其空白点（blank spots），以其必须压抑的事物与之对抗，以便进行自我组织，保持其一致性——犬儒理性已经预先考虑到了这个距离”<sup>[14]（P.41）</sup>。这样，随着经典意识形态批判的失效，我们便坠落到一个新的后意识形态的世界中。面对这个困境，齐泽克认为，只有引入“征兆与幻象之间的区分”了。

要理解幻象，就要回到马克思关于意识形态那个最基本的定义：“他们对此一无所知，但他们还是勤勉为之。”齐泽克认为，这里就存在着意识形态的幻象或白日梦，问题在于，这个神秘的幻象到底何在，究竟是在主观的“知”上，还是在行为的“做”中？要回答这个问题，又必须回到马克思关于商品拜物教的阐释，即拜物教是对物化现象的主观误认。但齐泽克认为，如果把拜物教理解为对物化现象的误认，从而拜物教批判就是勘破这种假相，重新抵达社会历史的真相的话，恰恰“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正在做什么的层面上”<sup>[14]（P.43）</sup>。也就是说，他们不是理论上的、而是实践上的拜物教者。这样我们看到，幻觉并不发生在主观的“知”上，而就在人们正在做的事情当中，这一遭到忽视的无意识幻觉就是所谓意识形态的幻象。齐泽克的意识形态幻象概念其实是在指认一种新的社会存在，即现实社会关系已经由幻觉构成，意识形态不再仅仅指以虚假的关系遮蔽真相的观念再现体系，而是直接构成现实，成为现实生活不可或缺的部分，甚至是社会存在的内在本质，或者说，没有意识形态的神秘化，社会现实就无法进行自我复制。齐泽克称此为存在的悖论，即存在只有在它被忽视和误认时才能够再生产自身。但齐泽克的告诫是，不要试图解蔽社会征兆，否则随着悖论的消解，存在也将随

之崩溃。

齐泽克似乎和他的读者开了一个残酷的玩笑，因为他前所未有地把现代社会揭示为一个意识形态幻象的总体，但同时又断言根本就没有走出这个幻象世界的可能。然而换个角度看，解蔽幻象的焦虑似乎也可以得到缓解：一方面，过分执着于幻象与存在的区分，或许只是一种不必要的、显得有些神经质的柏拉图主义式的迷恋而已；另一方面，对意识形态批判作为一种批判范式的合法性界限应当有所反思，这即是说，我们是否可以把一切都还原为意识形态？比如生命、自由和公正，作为一种言说，它们一定可以还原为特定时空的产物和建构，然而，这是否就意味着，它们作为普世价值的内在规定性因此便丧失殆尽？

#### [参考文献]

- [1] 特里·伊格尔顿. 历史中的政治、哲学、爱欲 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999
- [2] 马克思恩格斯全集(第3卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1972
- [3] 马克思恩格斯选集(第2卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1972
- [4] 吕西安·戈德曼. 隐蔽的上帝 [M]. 天津: 百花文艺出版社, 1998
- [5] 俞吾金. 意识形态论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1993
- [6] 列宁选集(第2卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1972
- [7] Karl Korsch. Marxism and Philosophy [M]. New York and London: NLB, 1970
- [8] 弗雷德里克·詹姆逊. 政治无意识 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999
- [9] 特里·伊格尔顿. 美学意识形态 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 1997
- [10] 安东尼奥·葛兰西. 狱中杂记 [J]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000
- [11] 哈贝马斯. 作为“意识形态”的技术与科学 [M]. 上海: 学林出版社, 1999
- [12] 威尔海姆·赖希. 法西斯主义群众心理学 [M]. 重庆: 重庆出版社, 1997
- [13] 道格拉斯·凯尔纳, 斯蒂文·贝斯特. 后现代理论 [M]. 北京: 中央编译出版社, 1999
- [14] 斯拉沃热·齐泽克. 意识形态的崇高客体 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2002
- [15] 斯拉沃热·齐泽克. 图绘意识形态 [M]. 南京: 南京大学出版社, 2002

(责任编辑 哈布尔)