

《当代学术棱镜译丛》

总摇摇序

摇摇自晚清曾文正创制造局 ,开译介西学著作风气以来 ,西学翻译蔚为大观。百多年前 ,梁启超奋力呼吁 :“ 国家欲自强 ,以多译西书为本 ;学子欲自立 ,以多读西书为功。”时至今日 ,此种激进吁求已不再迫切 ,但他所言西学著述“ 今之所译 ,直九牛之一毛耳 ” ,却仍是事实。世纪之交 ,面对现代化的宏业 ,有选择地译介国外学术著作 ,更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识 ,我们隆重推出“ 当代学术棱镜译丛 ” ,在林林总总的国外学术书中遴选有价值篇什翻译出版。

王国维直言 :“ 中西二学 ,盛则俱盛 ,衰则俱衰 ,风气既开 ,互相推助。”所言极是 ! 今日之中国已迥异于一个世纪以前 ,文化间交往日趋频繁 ,“ 风气既开 ” 无须赘言 ,中外学术“ 互相推助 ” 更是不争的事实。当今世界 ,知识更新愈加迅猛 ,文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动 ,构成了这个时代的文化动脉。一方面 ,经济的全球化加速了文化上的交往互动 ;另一方面 ,文化的民族自觉日益高涨。于是 ,学术的本土化迫在眉睫。虽说“ 学问之事 ,本无中西”。(王国维)但“ 我们 ” 与“ 他者 ” 的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本土化决非闭关自守 ,不但知己 ,亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语,意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》,意在透过所选篇什,折射出国外知识界的历史面貌和当代进展,并反映出选编者的理解和匠心,进而实现“他山之石可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心:其一,选目集中在国外学术界新近的发展,尽力揭橥域外学术 1980 年代以来的最新趋向和热点问题;其二,不忘拾遗补缺,将一些重要的尚未译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一件崇高而又艰苦的事业,我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业,使之为中国现代化和学术本土化作出贡献。

丛书编委会

1984 年秋于南京大学

目 录

《当代学术棱镜译丛》总序

导言 意识形态的幽灵

斯拉沃热·齐泽克_____1

第一章 瓶子中的信息

泰奥德·宰·阿多尔诺_____32

第二章 阿多尔诺、后结构主义和同一性的批判

彼特·杜司_____43

第三章 工具理性之批判

塞拉·本哈比布_____63

第四章 “我”之功能形成的镜子—阶段

雅各·拉康_____90

第五章 意识形态与意识形态国家机器（一项研究的笔记）

路易·阿尔都塞_____97

第六章 意识形态的（错误）识别机制

米歇尔·佩肖_____134

第七章 意识形态理论中的决定性与非决定性

尼古拉·阿波尔科隆彼 斯蒂芬·希尔 布利安·杂·特纳_____144

第八章 有关主体性的一些新问题

戈兰·特尔波恩_____158

第九章 西方马克思主义中的意识形态及其兴衰

特瑞·伊格尔顿_____170

第十章 女性主义、意识形态和解构主义 :一个实用主义的观点

理查德·罗尔蒂_____216

第十一章 意识形态、政治、霸权 :从葛兰西到拉克罗和穆夫

米开尔·白瑞特_____224

第十二章 信念与普通生活 :一次访谈录

皮埃尔·希尔迪厄与特瑞·伊格尔顿_____253

第十三章 后现代主义与市场

弗雷德里克·詹明信_____265

第十四章 马克思怎样发明了症候？

斯拉沃热·齐泽克_____282

选文来源_____317

索引_____318

意识形态的幽灵

斯拉沃热·齐泽克

（一）当今的意识形态批判？

简单回顾一下历史想象的视野多么变化无常，我们发现自己马上就进入了 1
本题，不得不接受意识形态这一概念冷酷无情的针对性。直到一二十年前，虽然每一个人当时都忙于构想生产和贸易不同的社会组织形式（作为自由资本主义替代物的法西斯主义或共产主义），但制度的生产本能（人与自然及其资源的生产—开发关系）还被认为是一个定数，而在当今，虽然大众的想象力受到有关即将到来的“自然之崩溃”、地球上生命灭绝的种种幻影的迫害——想象“世界末日”看来比对生产方式进行极小的变革还要容易些，但是，正如弗雷德里克·詹明信（~~云里雾里~~）极具洞察力论及的那样，再也没有人严肃认真考虑可能用什么来取代资本主义了，就好像即使在全球性生态灾难的境况下，自由资本主义也仍然是一个注定存在下去的“实在”。……因此，人们可以明确断定作为生成母体（~~早期启蒙思想~~）的意识形态的存在，规范着有形与无形、可能与不可能之间的关系，以及这种关系中的种种变化。

这种母体可以轻易地在“旧”与“新”的辩证法中发现，例如：当一个宣称全新维度与时代的事件被（错误）理解为历史的延续或回归时，或者正相反，当一个完全按照现存秩序的逻辑而铭记的事件被（错误）认为是一场根本性的决裂时。当然，后者的极端例证是由那些马克思主义的批评者们提供的，他们将我们当下的资本主义社会（错误）认为是一种不再受到马克思曾经描述过的资本主义动力支配的新的社会形态。不过，为了避免这种陈腐的例证，让我们转向 2
有关性的领域。当今最常见的一个陈词滥调，就是所谓“虚拟的”或者“电脑化

的”性欲带来了与过去的根本决裂,因为在这样的性欲中,与一个“真实他者”实际的性接触正在自淫之快乐的进攻下节节败退,而自淫的惟一支持就是一个虚拟的他者—受话器—性欲、色情描写,直至电脑化了的“虚拟的性欲”……对这个问题的拉康式回答是,首先我们得乘着虚拟的性欲尚未到来就揭穿据称可能的“真实性欲”的神话;拉康“不存在性关系”命题的确切意义就是,“真实”性行为(有血有肉的性伙伴的行为)的结构已经具有与生俱来的虚幻性——他者的“真实”身体只是作为我们虚幻投射的一种支持。换言之,在“虚拟的性”中,一只手套刺激我们在屏幕上所见到的各种刺激物,如此等等,这样的性并不是对真实性欲的一种畸形的扭曲,它只不过是將真实性欲内在的虚幻结构变得明晰了。

西方自由主义知识分子对东欧现实的社会主义解体过程中出现的新国家做出的反应,提供了一个相反方向误解的例证:他们(错误)认为这些国家的出现是对19世纪民族国家传统的回归,然而我们实际上所遭遇的正好是其反面,即建立在抽象公民概念基础上的传统民族国家的衰落,这种公民观念等同于宪法的法律秩序。为了描绘这种新型事物的特性,埃蒂安纳·巴利巴尔(Étienne Balibar)最近前不久提到了马克思的那一句老话:“欧洲已不存在一个本来意义的国家。综上所述,寄生于社会生活世界(Lebenswelt)的有势力者旧的幽灵被渐渐从两个方面削弱了。一方面,存在着各种新生的种族共同体——尽管其中有些在形式上构成主权国家,但是它们已经不再是严格的欧洲现代意义上的国家,因为它们没有割开国家与种族共同体之间的脐带。(俄国的情形可以在此作为例证。在这个国家里,地方性的秘密政党已经起到了一种与权力结构相平行的作用。)另一方面,存在着多重的跨国环节,从跨国资本到秘密政党卡特尔和国家间政治共同体(欧盟)。

国家主权的局限性有两个方面的理由,其中任何一个都有足够的强制力为这种限制辩护:生态灾难和核威胁的跨国性特征。这种从两个方面对国家权威的削弱在下面的事实中得到了反映:当今基本的政治对立存在于普遍主义者的“世界主义的”自由民主——代表从上面破坏国家的力量——和新生的“有机论的”民粹主义的社群主义(代表从下面破坏国家的力量)之间,而且,正如巴利巴尔又一次指出的那样¹,这样的对立不仅不会被看作是外在的敌对,也不会被看作是两极的补充关系,在这种关系中某一极可以(在这么一种意义上,即:当我们的普遍特征太多时,一点点种族根源给人归属感,从而可以起到稳定形

势的作用)平衡其对立面的过度的力量,但在真正黑格尔哲学意义上,对立物的每一极都内在于它的对立面中,以至于当我们试图把握这个对立面自身时,我们发现已经将其置于对方之中。

鉴于对立的两极这种固有特性,人们应该避开自由-民主的陷阱,因为它只专注于正在俄罗斯和一些前共产主义国家发生的事实与可能发生的更为可怕的事实:“欧亚主义”(Евразизм)这一新的霸权意识形态,鼓吹将共同体与国家之间的有机联系作为消弭“犹太式的”市场原则和社会原子论有害影响的解毒剂,将正统的国家帝国主义作为治疗西方个人主义的良方,等等。为了有效地与这些新式的机体论的民粹主义进行斗争,人们必须在某种程度上将批评性的凝视转向自身,使自由-民主的普遍主义自身接受批判性的审查(泽穆林)——为机体论的民粹主义开辟天地,正是这种普遍主义的弱点或“谬误”。

然而,有关意识形态概念之现实性这些相同的例证,还清楚地说明了人们今天为何要急匆匆放弃意识形态的概念:对意识形态的批判难道不涉及到在某种程度上免除混乱的社会生活一种特权吗?这种特权地位使得某位行动主体意识到对社会的可见性与不可见性起规范作用的隐藏的机制本身。难道宣称我们可以接近这个部分不是意识形态最明显的案例吗?所以,联系当今认识论的反思状态,意识形态的概念难道不是自我挫败的吗?因此,我们为什么一定要死抱着这么一个具有显然已经过时的认识论含义(思想与现实的“表征”关系,等等)的观念不放呢?难道其本身全然晦涩难懂、含混不清的特性还不是放弃它的充分理由吗?“意识形态”可以指称任何事物,从曲解对社会现实依赖性沉思的态度到行动取向的一整套信念,从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介,到使得主导政治权力合法化的错误观念,几乎无所不包。意识形态正巧在我们试图摆脱它的时候突然冒出来,而在人们认定它会存在的地方反倒不会出现。

4

当某种程序被指责为是“地地道道的意识形态”的时候,人们可以确信,它的倒置同样是意识形态的。比如,在通常被认为“与意识形态有关的”程序中肯定包括这两种受历史局限的条件的恒久化(永恒化);在一种偶然事件中发现某种更高的必然性的行为(从确立男性在“万物之根本”中的主导地位到将艾滋病解释为对现代人罪孽深重生活的惩罚,或者,在一种更为秘密的层面上,当我们遭遇我们的“真爱”时,就好像这是我们整个一生都在等待的东西,就好像我们过去的生活一直以某种神秘的方式走向这种遭遇一般……);现

实世界毫无疑问的偶然性因此而“内化了”，象征化了，被赋予了大写的意义。然而，无视必然性、将它误解为微不足道的偶然性（从精神分析治疗法直到经济学领域，在前者，受分析者对抗的一种主要形式是坚持说他症候性的失语只不过是无关宏旨的失效，而在后者，这个地地道道的意识形态程序将会把危机降低为一种外在的、根本性的偶然事件，结果没能注意到导致危机的制度所固有的逻辑）的反向程序，难道不也是意识形态吗？在这种精确的意义上，意识形态正好是将外在偶然性内化的对立面：它居于对某一内在必然性的结果的外化之中，而这里对意识形态进行批评的任务，恰恰就是在看似只不过是偶然性的事物当中发现其潜在的必然性。

西方媒体报道波黑战争的方式为我们提供了最近一个类似的倒置的例证。最先引人注目的东西就是它与1991年对海湾战争的报道之间的反差，在那时的报道中我们看到了标准的意识形态的人格化：

媒体不仅没有提供关于伊拉克的社会、政治、或宗教倾向以及敌对情绪方面的信息，而是最终将冲突限定为与萨达姆·侯赛因的一场争吵，这是个邪恶之化身，将自己排斥在文明的国际社会之外的罪犯。真实的目的甚至超出了摧毁伊拉克的军事力量，而被陈述为具有精神意义的，成了将要“丢面子”的萨达姆的耻辱。然而，在对波黑战争的报道中，虽然有一些将塞尔维亚总统米洛舍维奇恶魔化的孤立的例证，占主导地位的态度却反映了一种准人道主义观察者的倾向。各家媒体都争先恐后地为我们提供有关冲突的种族及宗教背景方面的教训：数百年的创伤正在重演，结果，为了弄明白冲突的根源，人们了解的不仅仅是南斯拉夫的历史，还要了解中世纪以来巴尔干国家的全部历史……因此，在波黑冲突中，简单地支持哪一方是不可能的，人们只能耐心地试图把握这相异于我们文明的价值体系的、野蛮场面的背景……可是这种相反的程序却包含着一种意识形态意义上的骗人把戏，比对萨达姆·侯赛因的恶魔化更为狡猾。²

确切地说，这种意识形态意义上的骗人把戏是由什么构成的呢？用多少有些粗俗的话说，形象地再现“情况的复杂性”的作用是我们免去采取行动的责任。一个远处观望者的轻松的态度，对巴尔干国家间的宗教、种族斗争据说是错综

复杂的背景加以形象的再现,在此可以让西方国家推卸对巴尔干国家的责任——那就是,避开这么一个令人痛心的事实:巴尔干战争远远不是什么反常的种族纷争,而是西方没有能够把握南斯拉夫解体后的政治动态,以沉默的方式支持“种族清洗”所产生的直接后果。

在理论领域,我们遭遇到一种相应的颠倒,这关系到用“解构主义的”观点对主体罪行以及个人责任的观念提出质疑。主体在道德上和刑事上完全对自己的行为负责的概念,明确地服务于掩盖各种错综复杂、永远—已经运作的历史—话语假定的意识形态的需要,而这些假定不仅提供了主体行为的语境,而且预先界定了其意义的坐标:只有在对其负责的主体的“罪行”中可以找到在其无效原因的情况下,制度才能行之有效。对法律的左翼批评的一个平庸之处是,个人责任和罪行的归因使我们不能够对讨论中行为的具体状况作深入的调查。只需要回忆一下将某种道德限制归因于非裔美国人(“犯罪癖”,“道德迟钝感”等等)较高犯罪率的道德—多数的做法就足够了,这样的归因预先排除了对非裔美国人具体的意识形态、政治和经济状况作任何分析。

布莱希特(月曜城《三便士的歌剧》)中有句名言:“~~宰割穷人,虐待穷人,这是~~ ~~我们~~ ~~应该~~ ~~做的~~ ~~事~~”(我们应该善良而不是粗鲁,只要条件不是像现在这样)。只要必然会导致这句名言中令人难忘的——同样具有意识形态意义的——讥讽,那么这种“把责任推卸给环境”的逻辑,纵然被推至了极端,难道不是自己把自己打败了吗?换言之,难道我们,这些讲话的主体,不是永远—已经忙碌于陈述预先决定我们活动空间的环境吗?

同样无法判断的含混的一个更为具体的例子,是由对精神分析标准的“进步”批评提供的。这儿的责备是,通过无意识的利比多情节,或者甚至借助直接涉及“死亡驱力”,对痛苦和精神苦难作精神分析式的解释,会使毁灭性的真实原因变得难以觉察。对精神分析的这种批评在复原精神创伤的终极原因是儿童时代实际的性虐待这一观点中得到了终极的理论表述:借助于介绍创伤的虚幻本源的概念,弗洛伊德据说出卖了他自己发现的真理。³我们因此所获得的不是对外在、实际的社会条件——家长式的家庭,它在资本主义再生产整体性中的作用等等——进行的分析,而是关于无法解决的力比多僵局的故事;我们所得到的不是对导致战争的社会条件的分析,而是“死亡驱力”;不是改变社会关系,而是从内在的心理变化和应该让我们有资格接受原原本本的社会现实的“成熟”中寻求解决办法。按照这种观点,为社会变革而做出的努力本身被痛

— 6 —

斥为悬而未决的俄底普斯情节的一种表达……如果反叛者是通过与社会权威“非理性的”对抗表现出他悬而未决的精神紧张,那么这种反叛者的概念难道不是纯而又纯的意识形态吗?然而,正如雅奎琳·罗斯所表明的那样,⁴这样将原因外化进入“社会条件”的做法几乎同样是错误的,只要它能够让主体避免遭遇他或他的真实欲望。用这种外化原因的办法,主体不再沉溺于正在他身上发生的一切;对于创伤,他怀有一种简单的外在关系:造成创伤的事件远远不是搅动他的欲望的未被承认的核心,而是从外部扰乱他的平衡。⁵

所有这些例证的悖论在于,走出(我们作为)意识形态(所经历的一切)正好就是我们受控制于它的形式。前东德的《新闻论坛》(~~晨星报~~)所起的作用为我们提供了拥有意识形态的所有标准特征的非-意识形态的反面例证。一种固有的悲剧性民族维度附属于其命运:它描述了一个点,在这一点上某种意识形态“毫不夸张地看待自身”,而不再行使赋予现存权力关系具有“客观性讽刺意义的”(马克思)合法性的功能。《新闻论坛》是由一群热情的知识分子组成的,他们“严肃地对待社会主义”,为了消灭妥协的制度,用资本主义和“确实存在的社会主义”(《~~晨星报~~》)以外的乌托邦的“第三条道路”取代它,他们准备着冒一切危险。他们真诚地相信并坚持认为,他们不是为了复辟西方资本主义而工作,结果却证明这只不过是一个非实质性的幻想;但是,我们却可以说,这(作为一种完全没有实质意义的幻想)恰恰就是严格意义上的非意识形态性的(原文为德文):它不以某种倒置-意识形态的形式“反映”任何真实的权力关系。

可以由此汲取的理论教训是,意识形态的概念必须脱离“表象主义”的或然性:意识形态与“幻想”毫无联系可言,与其社会内容的错误、扭曲的表征没有任何关系。简而言之,一种政治观点就其客观内容而论可能相当准确(“真实”),可是却是彻底的意识形态的东西;反之亦然,一种政治观点所提供的对社会内容的看法可能被证明完全错了,但是这种看法却根本不具有“意识形态的”意义。就“事实的真实”而论,《新闻论坛》——以共产主义政权的解体为开端发明出某种超出资本主义范畴的新形式的社会空间——的立场毫无疑问是虚幻的。与《新闻论坛》作对的是将它们所有的赌注都押在尽快与西德合并上的势力——也就是想将它们的国家包括进世界资本主义体系的势力;对于这些势力而言,积聚在《新闻论坛》周围的人只不过是一伙英雄式的白日梦者。这种立场被证明是正确的——可是却依然是彻头彻尾的意识形态的。为什么呢?

顺从的采用西德模式隐含着对当下资本主义“社会状况”毫无疑问、无对抗运行的一种意识形态的信赖,然而第一种姿态,尽管就其(“所描述的”)事实的内容而论是虚幻的,却通过其“不体面的”、过度的阐述立场,验证了对附属于当下资本主义的敌意的一种觉悟。这是构想拉康式命题的一种途径,依据其命题,真实具有虚构的结构:在“确实存在的社会主义”过渡到资本主义的那些令人困惑的月份里,一种“第三条道路”的虚构是社会敌意不会被抹去的惟一要点。在这里可以发现对意识形态的“后现代”批评的任务之一:指定一个现存社会秩序中的要素,这种社会秩序——披着“虚构”,也就是,对可能但却失败了的他择历史的“乌托邦式的”叙述的伪装——指向该制度敌对的品格,从而“间离”我们以达到对其已经确立的统一性的不言自明。

(二) 意识形态:对一个概念幽灵似的分析

然而,在所有这些专门的分析中,我们已经实践了对意识形态的批评,尽管我们最初的问题所涉及的是作为这种实践之预设的意识形态概念。到现在为止,我们一直被一种“自发的”先在的理解所引导,虽然这种理解将我们引向了矛盾的结果,但却并未被低估,而是得到了相当详细的解释。例如,我们会以某种方式暗示好像知道什么“不再”是意识形态:只要法兰克福学派还将政治经济的批判作为其基础,它就仍然处在批评意识形态的坐标之中,然而“工具理性”之概念不再属于意识形态批评的范围——“工具理性”指明了一种态度,就社会控制而论,这种态度并不单单是功能性的,而且还充当控制关系的基础。⁶因此,某个意识形态就不必一定是“错误的”:至于其肯定性的内容,它可能是“正确的”,十分准确的,因为真正要紧的不是如此断定的内容,而是这一内容与暗含在其自己的说明过程中主观立场之间联系的方式。这一内容——无论“正确”还是“错误”(如果正确,意识形态的作用就更好)——只要在涉及到社会控制(“权力”,“剥削”)的某种关系时以一种固有、非透明的方式起作用,我们就正好处于意识形态的天地之中:使得控制关系合法化的逻辑真正要行之有效,就必须保持在隐藏状态。换言之,意识形态批评的出发点必须是完全承认它非常可能处在真理外表之下这一事实。比如,当某个西方大国因为某个第三世界国家违反人权而对其实施干涉的时候,可能非常“真实”的是大多数基本

8

人权在该国家没有受到尊重,而且西方的干预将会有效地改善人权记录,可是,只要没有提到干涉的真实动机(经济利益,等等),这样的合法化依然是“与意识形态有关的”。这种“处在真理外表之下”的突出的模式今天是犬儒主义:以一种使人解除警戒心的坦白,人们“承认一切”,对我们权力利益的这种全面的认可不以任何方式阻止我们追求这些利益——犬儒主义的准则不再是经典马克思主义的“他们不了解,但他们在做”,而是“他们非常清楚正在做什么,可是他们在做。”

那么,我们怎样解释我们这种隐含的先在的理解呢?我们如何从教条(意识形态)转移到真理呢?我们最先想起的办法当然是用黑格尔的历史辩证法将问题换位到其自身的解决办法中去:人们不是直接地评价不同意识形态概念的准确或“真实”,而是应该将这众多的意识形态倾向解读为不同的具体历史条件的指示——即:人们应该把阿尔都塞,用其自我批评的惯用语,所提到的东西看作是“思想的主题性”(一种思想被写进客体的方式;或者,如同德里达可能会说的那样,框架本身作为被框定的内容之组成部分的方式)。

9 例如,当列宁主义-斯大林主义为了指明无产阶级革命行动的“主观”动力而不是资产阶级意识形态压迫下无产阶级意识的“扭曲”,于20世纪20年代末突然采用“无产阶级意识形态”这一术语的时候,这种意识形态概念的转移与对马克思主义自身的重新解释有着密切的联系,那就是将马克思主义理解为一种非党派的“客观科学”,一种其自身不包含无产阶级主观立场的科学:从元语言的不偏不倚的角度看,马克思主义首先肯定了对于共产主义的客观历史倾向,然后,为了引导工人阶级完成其历史使命又详细说明了“无产阶级意识形态”。这种转移的另外一个例证,就是已经提到的西方马克思主义从政治经济批判到工具理性批判的过渡:从卢卡奇(《历史与阶级意识》)和早期的法兰克福学派——他们认为意识形态的扭曲派生于“商品形式”——到不再以具体的社会现实为基础,而是作为一种使我们能够解释控制与剥削的社会现实的人类学的、乃至准先验主义的、原始的常数表达出来的工具理性观念过渡。这种过渡包含在从第一次世界大战之后的世界,这时对资本主义危机产生革命后果的希望依然充满活力,向20世纪30年代末和40年代的双重创伤——资本主义社会“退却”到法西斯主义和共产主义运动“极权主义的”转向⁷——的过渡时期中。

可是,这样一种方法,尽管在其自身的层面上很精确,可以很容易引诱我们落入历史主义相对论(海德格尔对黑格尔的批判)的圈套,它中止了“意识形态”这一术语固有的认知价值,将它变成了只不过是社会条件的表达。有鉴于此,看来最好从一种不同的、同步的方法开始。至于宗教(这在马克思看来,是绝妙的意识形态),黑格尔区分了三个因素:教义、信仰和仪式;人们因此会受到吸引以这三点为轴心排列众多与意识形态相关的概念:作为观念复合体(理论、信念、信仰和论证过程)的意识形态;客观形式的意识形态,即意识形态的物质性;意识形态国家机器;最后,就是最难以捉摸的领域,在社会“现实”之心脏起作用的“自发的”意识形态(意识形态这一术语究竟是否用于指称这个领域很值得怀疑——对于商品拜物教,马克思从来未使用过“意识形态”的术语,在此这倒是可仿效的)⁸。让我们回忆一下自由主义的例证吧:自由主义是一个以仪式和机构(自由报道、选举、市场等等)的形式物化的一种信条(从洛克发展到海耶克),它活跃于作为“自由个体”的主体“自发的”(自我)经历。本文集各篇文章的编排顺序遵循的原则大致上符合黑格尔式的自在-自为-自在自为⁹的三组合。意识形态概念的这种逻辑-叙述性重构,将会集中在已经提到的反复出现的非-意识形态向意识形态的颠倒上——即:反复出现的对走出意识形态的动作又将我们拉进意识形态的方式的突然感悟。

10

一、因此,我们首先拥有“自在的”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症候解读(海德格尔对黑格尔的批判):批评的目的是透过官方文本的断裂、空白和差错发现其未明言的偏见,在“平等与自由”中发现仅属于市场交换合伙人的平等与自由,当然,这样的市场交换给予了生产资料的所有者等等以特权。哈贝马斯(海德格尔)也许是这种传统的最后一位代言人,他用非强制性的、理性论据的标准衡量某种意识形态大厦的扭曲以及(或者)错误,在他看来,一种“调节的理想”内在于这种论证的符号序列中。意识形态是一种系统地扭曲的交往:它是这样一种文本,在秘而不宣的(如控制,等等)社会利益影响下,其“官方的”、公开的意义与其实际意图之间存在着裂隙——也就是说,在这种文本中我们所涉及的是文本直接表述的内容与其实践前提之间的一种未经思考的张力。¹⁰

然而,当今也许最负盛誉的是产生于话语分析的意识形态批评趋向,它使

得这种关系产生了逆转：启蒙传统将其贬抑为“正常”交往之纯粹干扰性的东西，结果却变成了其肯定的条件。符号性交往的具体的、主体间的空间，永远是由各种（无意识的）不能降格为次要修辞的文本策略构成的。我们在此讨论的不是传统的启蒙或哈贝马斯式方法的补充步骤，而是其固有的逆转：哈贝马斯看作是走出意识形态的东西在这里被谴责为最卓越的意识形态。在启蒙传统中，“意识形态”代表由各种“病理学的”利害关系（死亡和自然力的恐惧，权力利益，等等）所引起的、关于实在的模糊的（“虚假的”）实在概念；对于话语分析，进入没有任何话语策略或者权力结合倾向这一概念本身，就是与意识形态有关的。意识形态的“零度层面”存在于将某个话语形态（错误）看作一个额外的一话语的事实。

11

20 世纪 50 年代，罗兰·巴尔特（~~原名亨利·马蒂斯~~）已经在《神话学》（~~原名《神话学》~~）中提出了作为对符号秩序的“自然化”的意识形态观念——即这样一种理解：作为使话语过程的结果具体化为“事物本身”之特性。保罗·德·曼（~~原名亨利·马蒂斯~~）的“对抗（解构主义）理论”的观念走的是同样的路线：“解构”遭遇这样的对抗，因为它通过展示生成意义的话语过程“改变了”已阐明内容的“本性”。正如可以证明的那样，这种方法最精心计划的形式是奥斯瓦尔德·杜克罗（~~原名亨利·马蒂斯~~）的论辩理论¹¹；虽然它没有使用“意识形态”这个术语，其意识形态批评的可能性却是巨大的。杜克罗的基本概念是，人们不可能在语言的描述层面和论辩层面之间划一条清晰的界限：不存在中立的描述性内容，每一个描述（指称）都已经是某个论辩方案的一个要素，描述性谓项自身最终是具体化—自然化的论辩姿态。这种论辩辞锋依赖于修辞学上的惯用语句，依赖于仅仅以自然方式，仅仅在我们运用它们的范围内，以一种自动的、“无意识的”方式运作的“老生常谈”——一个成功的论辩预示着规范其功效的机制的不可见性。

这里还应该提一下迈克尔·佩肖（~~原名亨利·马蒂斯~~）。他向阿尔都塞的质询理论作了严格的语言学转向。他的著作集中讨论了生成意义“根据”的话语机制。这就是说，意识形态的根本策略之一就是参考某种不言自明的事物——“瞧，你自己可以明白是怎么回事儿！”“让事实为自己说话”也许是意识形态的极端陈述——精确地说，其要点是事实从不“为自己说话”，而永远是被一个话语策略的网络“驱使着说话”。只要回忆一下那臭名昭著的反堕胎电影《沉默的抗议》（~~原名亨利·马蒂斯~~）就够了——我们“看见”一个“保护自己”的胎

儿,它哭喊,等等,但是,正是在这个我们看的行动中我们“没有看见”的东西是,我们是在一个话语性预先构筑的空间的背景下“看见”这一切的。话语分析也许最有力地回答了这个问题:当一个种族主义的英国人说“我们的街道上巴基斯坦人太多!”的时候,他如何——从何处——“看见”了这个——即:他的符号空间是如何构成的,以至于他可以将一个巴基斯坦人在大街上溜达的事实看作是一个令人不安的剩余呢?这就是说,在这里人们必须记住拉康“实在中什么也不缺”的箴言:每发现一个不足或者剩余(“不足的这”,“太多余的那”)永远涉及到一个象征性的宇宙。¹²

最后但不是微不足道的,这里应该提一下厄内斯托·拉克罗(厄内斯托·拉克罗)以及他对法西斯主义和民粹主义开拓性的研究方法,¹³其主要的理论结果是:意义不是某个意识形态本身之要素的固有部分——相反,这些要素充当作“自由漂移的能指”(能指在符号系统中自由漂浮),其意义是由它们霸权的表达方式固定的。比如,生态学永远不是“生态学本身”,它永远被束缚于一个独特的等义系列之中:它可以是保守主义的(倡导回归平衡的田园共同体和传统的生活方式)、国家主义的(只有强有力的国家管理可以将我们从即将发生的灾难中拯救出来)、社会主义的(生态问题的终极原因存在于资本家以盈利为目的对自然资源的开采)、自由资本主义的(人们应该将对环境的损害计算到产品的价格中,因此可以让市场来调节生态平衡)和女性主义的(对自然的开发是从男性支配的态度中产生的)、无政府主义自我管理的(人性只有当它将自己重组进入与自然和谐相处的自助的小区时才能够继续存在下去),等等。当然,重要的是这些束缚中没有任何一个完全是“真实的”,被铭记在生态问题的本质之中的:在挪用生态学方面何种话语将会获得成功,这取决于争夺话语霸权的战斗,其结果不受任何潜在的必然性或者“自然联盟”的保证。如此霸权清晰度概念的另外一个必然结果是:国家主义的、保守主义的、社会主义的等等的生态学题名,并不指称一个补充其首要的“字面”意义的次要内涵:正如德里达(德里达)可能会表述的那样,这种补充会逆向地(重新)界定“字面”同一性的本质特征——比如,保守主义的限制会由其对生态问题本身做出明确的说明(“由于其错误的傲慢态度,人类抛弃他在自然秩序中的根”等等)。

二、下面讨论的是从“自在”到“自为”,到他性-外化形式的意识形态:这样的外化,指的是在意识形态实践、仪式和机构中意识形态物质存在的、阿尔都塞式意识形态国家机器(阿尔都塞)概念所概括的契机。¹⁴例如,宗教信仰不仅仅或甚

13

至首先是一种精神信念,而是作为一种机构及其仪式(祈祷、洗礼、按手礼、忏悔……)存在的教会,它远远不仅是精神信念的一个次要的外化,而是代表着生成它的机制本身。当阿尔都塞模仿巴斯卡尔说:“就如同你相信一般地行动、祈祷、下跪,你就会相信,信心就会自然而然地到来”的时候,他描写了一个逆向“自身诗性的”(拜物教崇拜)基础精巧的反映机制,该基础远远超出了还原论(即对精神信仰依赖于外在行为所做出的肯定。这就是说,阿尔都塞论据的隐含逻辑是:跪下,那么你就会相信你是因为自己的信仰而下跪的——即:你遵循的仪式是你精神信仰的一种表达,简言之,“外在的”仪式在述行性意义上产生了其自身的意识形态基础。¹⁵

我们在此又一次遇到的问题是,我们显然在走出意识形态的那一点上“回归”了意识形态。在这种意义上,阿尔都塞与福柯之间的关系尤其有趣。福柯的与意识形态国家机器相应的概念是在“微观权力”(乌托邦层面)运作的规训过程(当福柯在规训权力理论中),这些过程指明了权力绕过意识形态将自己直接写入身体的那个点——正是由于这个原因,福柯从来没有使用关于这些微观权力机制的“意识形态”这个术语。这种对有疑问的意识形态的放弃,使福柯的理论蒙受一个致命的缺点。福柯从来都不厌其烦地重复权力如何从下面构成其自身,如何不发源于某种独特的最高阶层:这种最高阶层(帝王或者主权的某种其他化身)的外表,显露为多元微观实践和它们复杂的内在关系网络的次要效果。然而,当他被迫展示这种显露的具体机制的时候,福柯采取极端不可信的复杂修辞,引起横向链接的复杂网络,左右、上下……清清楚楚一个东拼西凑的例证,因为人们永远也不能这样到达权力——将微观过程与权力幽灵分开的深渊依然处于未连接状态。阿尔都塞之对于福柯的长处看来是显而易见的:前者是在完全相反的方向上进行的——从一开始,他就将这些微观过程看作是意识形态国家机器的组成部分;这就是说,为了具有可操作性、永远“掌握”个体之目的,作为永远-已经以国家的宏大存在,个体之对于国家权力,或者用阿尔都塞的术语——对质询源于其中的意识形态的大写的他者的过渡关系为先决条件的机制。

这种阿尔都塞式的从“自在”意识形态向其在国家意识形态中物质存在的变化,在法西斯主义的新研究方法中显示出了繁殖力;沃尔夫冈·弗瑞兹·豪(宰制暴君云云)对阿多尔诺(宰制)的批评可以为例。阿多尔诺拒绝将法西斯主义作为一种严格意义上的意识形态,即:作为“对现存秩序的理性的合