

# 齐泽克

## 超越福柯

Fabio Vighi and Heiko Feldner 著  
拉黑字幕组翻译

## 声明

1. 本翻译作品为非盈利翻译，仅供学习、观赏，严禁用于任何目的的商业用途！
2. 译者们都不是专业翻译工作者，时间仓促，水平有限，必然存在翻译质量问题，如有错误，请多见谅。



**SLAQUEL**

# 目录

<u>序言</u>	4
<u>第一部分：话语分析或意识形态批判？</u>	8
<u>1. 为什么是话语？</u>	10
<u>2. 福柯的批判历史主义</u>	16
<u>3. 建构的无意识：探寻矩阵</u>	24
<u>4. 悬置本体论问题</u>	32
<u>5. 矩阵重载：齐泽克的意识形态批判</u>	37
<u>6. 定位对抗：阶级斗争的回归</u>	55
<u>7. 超越反资本主义和民主自由</u>	70
<u>第二部分：论权力以及如何享受它</u>	91
<u>8. 哪里有权力……</u>	92
<u>9. ……哪里就有反抗</u>	107
<u>10. 缺失的主体</u>	121
<u>11. 解放之痛：齐泽克论超我、受虐狂和演化的乌托邦</u>	134
<u>12. 列宁主义者的行动</u>	150
<u>13. 商品拜物教：从欲望到驱力</u>	161
<u>附录：齐泽克在欧洲内外</u>	178
<u>第三部分：实在大转移</u>	206
<u>14. 齐泽克对阵巴迪欧：超越“事件”的“实在”</u>	208
<u>15. “性关系不存在”：性的形式僵局</u>	231
<u>16. 客体 a，或男性的诡计</u>	238
<u>17. 女性的“非-全”和被动侵略性的悖论</u>	243
<u>18. 零阶层的女性性：作为象征性失败的实在</u>	257
<u>19. 爱的神迹与基督教的实在</u>	267
<u>结语：在墨西哥的马拉多纳</u>	282

## 序言

斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Zizek) 与米歇尔·福柯 (Michel Foucault) 深刻影响了当代批判理论，当属过去半个世纪最令人瞩目的知识分子。本书便将两者的思想结合在一起。

今天的人文社科研讨，几乎没有可以绕开福柯的。事实上，福柯对于话语、知识和权力的思考在某种程度上已经成为一种常识。就普及效果而言，可以与闻名遐迩的马克思主义和精神分析用语相媲美。如果说福柯是在 1966 年，因畅销书《事物的秩序》<sup>1</sup>而名声大噪，到达了学术明星的位置，那么如今的齐泽克可以说也已获此殊荣。自 1989 年《意识形态的崇高客体》的出版以来，齐泽克吸引了越来越多的来自不同学科的读者。尽管还没人把他称为“操蛋圣人”(Halperin, 1995,6)，但他的工作确实生产了颇具吸引力的二手文献集。这些集子的规模还在快速扩大<sup>2</sup>。对另一些人来说，他是欧洲

---

<sup>1</sup> 中文译作《词与物》

<sup>2</sup> 在最近的文献中，见 R.Butler 和 Stephens(2006)，论齐泽克的政治学;Resch (2005)， Pfaller(2005)和 Robert Porter (2006, 52-85)，论齐泽克的意识形态理论;R. Butler(2005)，论行动的概念。在对齐泽克工作的广泛评估中，见 Boucher, Glynnos 和 Sharpe(2005)，以及 Vighi 和 Feldner(2007)。关于最近对福柯的介绍，见 Ofarrell(2005)和 Sarasin (2005);关于关键主题的批判性概述，见 Gutting (2005b);关于晚期福柯的讲座与主体转向中，见 Gros(2006)和 Paras(2006)；论

数十年来所出现的“精神分析学，甚至是整个文化理论，最强大的杰出领袖”，(Eagleton, 2005, 200)。其他人在他身上看到了“一个容易激动的斯洛文尼亚哲学家”(Boynton, 1998)，一个更喜欢“享受他的症状而不是质疑它”的哲学家(Resch, 2001, 18)。

本书不试图在两位学者之间进行折中调和。我们完全赞同伊格尔顿对齐泽克的评价，写这本书的原因之一也正是为了说明此评价的来由。从对福柯话语分析范式的批判性评价开始，我们将探讨齐泽克把拉康精神分析、黑格尔哲学和马克思主义政治学融于一炉所形成的理论范围与政治结果。比较（福柯和齐泽克）这两位思想家，我们可以看到他们的共同点以及各自理论中不可调和的差异。我们认为，福柯的批判，通过把现实揭露为是偶然的、话语所塑造的虚构景象，只是以不同的方式将世界解构。然而，问题在于识别出寓于话语结构中的、貌似仅仅只是杂乱无章的真实，并去改变它。

本书也不是关于齐泽克对福柯观点的分析，虽然我们会把这一点考虑进去，但核心在于探讨齐泽克针对福柯并以其

---

福柯与历史理性，见 Flynn(2005a)。关于当前的争论，见《福柯研究》杂志([www.foucault-studies.com](http://www.foucault-studies.com)) 和《国际杂志关于齐泽克的研究》(<http://ics.leeds.ac.uk/zizek/home.cfm>)。到我们写完这本书，Jodi Dean 的《齐泽克的政治学》已经出版，它揭示了齐泽克政治思想的底层系统。(Dean, 2006)。

为前提背景的作品。虽然齐泽克和福柯的作品都已被仔细地从不同角度审视，但尚没有研究将前者的精神分析理论与后者的后结构主义理论对应起来。有两个很好的理由去通过福柯来研究齐泽克。首先，福柯式的作品是对齐泽克政治哲学（在许多方面可称“后-后结构主义”理论）的研究最具启发性的参考之一。其二，福柯的作品满足了左派批评家的广泛需求。他们需要一种令人信服的理论，来解释历史上可悲却不可避免的单极世界的终结。福柯式的狂热代表了一簇政治星丛的症候和一类知识分子的观点。可这恰是齐泽克自苏共垮台以来的主要批评对象；这些人为齐泽克在激进政治领域恢复批判理论的努力提供了衬托。我们关注如下三个问题：福柯和齐泽克的理论对今天的解放政治有什么影响？它们如何影响我们体验社会现实的方式？它们在多大程度上帮助我们想象、解释和影响政治变革？

本书分为三部分。第一部分展现了齐泽克的意识形态批判观点与福柯话语理论的碰撞。我们会仔细探讨齐泽克的战斗口号“所有国家的话语分析师，共迎实在！”是如何为意识形态批判这一日渐式微的范式注入新生命的，并讨论这对我们理解历史变化有什么深刻影响。在第二部分通过将福柯对权力和抵抗的描述与齐泽克政治行动的概念相比较，我们会继续这种探讨。我们追求齐泽克的尝试，去设想一种打破权力体制的恶性循环的政治性介入。在那种恶性循环中，权力

通过不断产生与抹除自身内部潜在的具有变革性力量的剩余来维持自身的再生产。第二部分的理论分析作为齐泽克对欧洲未来的简要论述的补充。第三部分通过探讨齐泽克对拉康“实在界”概念的挪用，来扩展我们的论点，即突破把现实揭露为偶然的、话语所塑造的虚构景象的看法是必要的。拉康的“实在界”抗拒我们的象征表现，但它的缺席却会使这些表现失衡。最后，我们将对马拉多纳的“上帝之手”和齐泽克思想普遍的适用性进行一些及时的反思。

本书献给学生、教师、艺术社科领域的同行学者们、以及对学院派之外的批判理论感兴趣的一众读者。如果它对研究齐泽克和福柯的专家也有帮助，则称得上是意外之喜了。

## 第一部分

### 话语分析或意识形态批判？

如果说福柯多维度的著作在人文社会科学领域的景观中留下了不可磨灭的印记，那么其中他最鼓舞人心的概念贡献之一是“话语分析”。在他于 1984 年去世仅六年后，人类学家 Lila Abu-Lughod 和 Catherine Lutz 观察到，“‘话语’已经成为……在英美学者词汇中最流行的……术语之一”(Abu-Lughod 和 Lutz, 1990, 9)。17 年过去了，福柯式的话语分析在几乎所有批判性探究领域都如鱼得水。其存在之普遍，让人不由得相信，它们可以为“声名狼藉的马克思主义意识形态批判范式”提供了令人信服的替代方案。在这点上，齐泽克明确表示不认同。

齐泽克将左翼对福柯的惯常批判烈度提升到新的高度。福柯在他口中是“一位倒错 (perverse) 的哲学家”并且“顶破头也就是个反辩证法家”。福柯“喜欢将自己展示为一个超然的实证主义者”并且他缺乏“对主体的适当概念”(Zizek, 2000a, 174, 251, 253, 257)。齐泽克认为，“福柯理论的致命弱

点”是他“放弃了意识形态的问题”(Zizek, 1994b, 13)。雪上加霜的是，现在流行的对意识形态批判的否定，已经助长了一种“化对抗为差异”的态度，并颂扬了“不同身份之间相互承认的横向逻辑”，而没有适当关注现有的权力关系和充满对抗性的“阶级斗争逻辑”(Zizek, 2004b, 第 20 页)。面对以“身份政治”和“一些全球化理论”为名的社会关系去政治化的压倒性趋势，齐泽克强调，“保持对意识形态的批判”十分重要(Zizek, 1994b, 17)。但是，齐泽克式的意识形态批判的复兴，是否可以超越“旧瓶装新酒”的窘境？

以下七章将对此有所说明。首先，福柯提出了“话语概念”和“历史主义话语分析”。我们会仔细考察这些术语，大概理解福柯作品的内在特征(第 1-2 章)。其次，我们将考察福柯理论化的失败，即他未能将社会符号结构的生成原理理论化，所产生的影响(第 3-4 章)。然后探讨齐泽克如何试图将“阶级对抗的真实(the Real)”概念化，把它当作“(资本主义)意识形态幻想”的“被拒认(disavowed)的核心”，而这恰恰是齐泽克所想要达成的探讨。(第 5-6 章)。最后，齐泽克批判福柯，其有用性究竟如何？我们将通过考察齐泽克的意识形态批判模式的政治性(第 7 章)来考虑这一问题。

## 1. 为什么是话语？

当前的“福柯狂热”是如何产生的？这个问题值得回顾。Paul Rabinow 和 Nikolas Rose 唤起了这段福柯对知识分子们产生强烈影响的生动记忆：

“福柯以全新的方式，为我们整整一代思想家‘活灵活现地点明’了我们经验的各个方面。在面对“控制犯罪、治疗精神疾病、大众教育”的时候，“监狱、学校、庇护所”仿佛也不是最明显的回应了……“作为有体验的人类，我们的心灵和欲望是我们存在的核心”，我们曾坚信这一信念，但是，现在我们发现：这一基本信念并不构成我们对解放要求的根据与合法性，而成为了更深刻的主体化的支点（Rabinow and Rose, 2003, viii.）。”

毫无疑问，理论家尤为迷恋福柯。毕竟，他具有思辨性的说服力并非主要来自于经验结果，而是来自于他切近与发展其主题的特殊方式。福柯重新安排了传统的论证路线，并将研究的死胡同变成了有趣的问题。从《疯癫与文明》到《自我关怀》（The Care of the Self）无不如是。以下《性史》第一卷的节选完美地说明了这种态度：

“我的目的是研究一个社会的案例。这个社会一个多世纪以来，一直在大声谴责自己的虚伪，它冗长地谈论自己的沉默，煞费苦心地详细讲述它没有说的事情，谴责它所行使

的权力，并承诺将自己从使其运作的法律中解放出来（Foucault, 1990, 8）。”

福柯对有条不紊地追求常识的背离，再激进不过了：

“那么，中心问题……是……这一事实：我们要发现谁在说话，他们说话的立场和观点，以促使人们谈论性的制度，同时该制度也会进一步存留和传播所说的内容（Foucault, 1990, 11）。”

一些关于“维多利亚时代的性压抑”的文章中经常被引用。这些“热门文章”中所提到的方法论，早已适应了各个广泛的领域，得到很好的应用。福柯的批判的战略目标，不仅仅是靠着福柯式话语分析所打乱的常识经验主义（commonsensical empiricism）和辉格进步主义（Whiggish progressivism）话语；也不仅是对科学史本身的现象学解释，和揭示文本的真实意义的解释学计划。福柯的批评首先针对马克思主义，并且越来越多地针对精神分析，因为这两者（1）支持还原论和司法权力概念（经济主义，压抑）；（2）似乎坚持人文主义的戒律，不同意福柯的预言，即现代主体（“人”）“很快就会被抹去，就像在海边的沙滩上画的一张脸”（Foucault, 1970, 387）；（3）似乎将权力效应与真理的扭曲等同起来（虚假意识和特权范式）。“话语”这一术语意味着（并

最为有效地)作为一种概念上的障碍 (conceptual roadblock) 和分析性的触媒 (analytical catalyst)。在 1980 年代的两种批判理论的关键概念即意识形态和文化的演变过程中，这两者被“话语”这一术语模糊地取代了，其反映了对智性政治的需求 (intellectual political needs) 早已超越了学术界的含混妥协。但是，话语的概念提供了什么并将其转化为一种“主人能指 (master signifier)”，并同时抬高了福柯式话语分析使之成为一个占有特权地位的范式？从 1960 年代后期开始，出现了一系列的状况，使“话语”比“意识形态”和“文化”更具有竞争优势。接下来的几个方面将尤其与我们的这一追问相关：

首先，“阿尔都塞式马克思主义”和“结构主义人类学”在 1960 年代和 1970 年代都极具影响力。他们被理解为采用普遍主义、历时主义和非历史主义的意识形态和文化概念。相比之下，福柯的话语分析——“谱系学为骨架，知识考古学为方法” (Foucault, 2003a, 53) ——提供了专门的历史主义框架，将认知实践 (epistemic practices) 和权力技术 (technologies of power) 概念化为附着于历史之上的 (historically situated) 和偶然的。随着后现代相对主义的兴起，福柯的历史主义似乎更适合分析知识主张和权力关系的构成，以及它们如何随时间变化。

第二，文化这一概念，传统上与思想 (idea)、意义

(meaning) 和象征结构 (symbolic structure) 的领域相关联并与物质社会现实拉开距离。相比之下，话语这一概念提供了一种切近文化方法，主要关注象征实践 (symbolic practices) 的具体物质性，因此超越了唯心主义者的怀疑。事实证明，这对被马克思主义思想启发，但对辩证唯物主义的二元正统观念缺乏热忱的知识分子具有吸引力。

第三，虽然一般意义上的文化概念强调了意识、意义和价值，但福柯的话语分析承诺，他会“揭示一种建构知识的无意识：这是一个逃避意识层面的……但又是……话语的一部分”，即一种隐含的“知识层”，其实质上限制了在给定领域和时期内可能的思考内容。换句话说，它承诺，他会揭示“思想、理性和知识系统”的“历史先验”，以及它们的“沉默基础”或无意识的可能性条件 (Foucault, 1970, xi, xvii, xxii; 2000g, 261f.)。我们将在第 3 章中回到这一点。

第四，阿尔都塞的“意识形态理论”引起了极大的兴趣，因为它不以思想或信仰体系的内容为中心，而是以代表和解释物质环境的无意识范畴为中心。然而，阿尔都塞试图将（马克思主义）科学从意识形态的指控中解放出来的努力，远没有那么令人信服。相比之下，福柯的话语理论是围绕“微观权力 (microphysics of power)”及其伴随的话语实践而构建的，其似乎提供了对科学理性进行彻底批判所需要的理论武器。“意识形态并不排斥科学性”，福柯在《知识考古学》

中指出，不能简单地反对科学话语。它的作用“不会随着严谨性的增加和错误的消散而减弱”（Foucault, 2002a, 205）。随后，福柯将自己与意识形态这个概念本身保持距离，“这个概念必须要谨慎使用”，因为它“总是与其他应该算作真理的东西在本质上对立”。正如他的名言所说，后者“不在权力外或缺乏权力”。所有思想的形式都不可避免地陷入权力和知识的相互作用中，以及由它维持的真理制度（Foucault, 2002c, 119 and 131；另见 1991, 26-8）。

**第五，意识形态的概念，还与马克思主义的基础和上层建筑理论联系在一起。**这种社会学模式经过一个世纪的打击，即使在马克思主义者中间，也被认为已经过时了。福柯拒绝意识形态的概念，不仅因为它伪装成真理的对立面，而且还因为它“相对于作为其基础设施、作为其物质、经济决定因素的东西处于次要地位”（Foucault, 2002c, 119）。相比之下，福柯式的话语分析范式和话语的横向概念，似乎为意识形态批判提供了一种有说服力的替代方案，同时保留其许多具有分析价值的功能。福柯的所有主要作品，都将疾病、疯狂、性等术语进行去自然化，指明了通过完全不同的思路来切近这些主题新的可能。他在《知识考古学》（Foucault, 2002a, 34-43）中介绍的话语结构概念（discursive formations），甚至可以作为分析意识形态的潜在框架，避免基础-上层建筑模型的粗略决定论含义。然而，福柯的谱系学著作提供了最引人注目

的例子：他通过话语分析，绕过意识形态问题。该策略在某些程度上，实现了传统意识形态批判的重要功能。在《规训与惩罚》和《性史》第一卷中，通过强调历史过程的偶然性，福柯揭露了特定的历史性权力（historically specific modes of power）的永恒化和主观化（subjectivation）是站不住脚的，并暗示提出了潜在但尚未实现的“历史替代问题”（另见 Foucault, 2003a, 53f.）。

第六，意识形态的概念似乎与马克思主义的阶级斗争概念有着千丝万缕的联系，而话语除了可以反映阶级斗争之外，甚至可以更充分地反映性别和种族的冲突。这些冲突，是女权主义、殖民、文化研究等快速发展领域的头等大事。

第七，随着地缘政治马克思主义在 1989 年的崩溃，西方左翼批评家在文化和政治分析上，从“意识形态”的框架中大规模撤离。许多文化和政治理论家已经转向葛兰西的霸权概念，甚至如同酷儿理论一般，更多地转向福柯。令人惊讶的是，学术界对福柯方法的接受度在 1990 年代激增，甚至更多受传统约束的经验主义学科，例如历史学，都将福柯式策略作为常态而对此保持开放。正如 Michael S. Roth 所说，“理论战争已经结束”，“詹金斯（Jenkins）的《重构历史》（Refiguring History）成为了英国著名跨国出版社 Routledge 的经典著作，海登·怀特是必读的”（Roth, 2004, 378）。更进一步来说，一种福柯产业（Foucault industry）终于被确立

下来了。

在上面列举的所有方面中，最重要的将“话语”提升为特权范式的例子，就是福柯的历史主义：福柯在历史主义上毫不妥协，这也成为他的话语分析的标志。毕竟，正是这种历史主义立场为福柯赢得了所谓的“后结构主义”这一不请自来的称号。

## 2. 福柯的批判历史主义

然而，福柯的“历史主义”特质很难被认为是理所当然的。哈贝马斯所拒斥为“当下主义，相对主义和规范隐秘（crypto-normative）的伪科学”（Habermas, 1985, 324）却被 Paul Veyne 誉为历史书写的“哥白尼式的颠覆”和革命（Veyne, 1997, 150; 2003）。德勒兹赞扬福柯是一种“本身是崭新的，复兴历史的，恰当的哲学式的审问”的先驱者（Deleuze, 1999, 42）。Oswyn Murray 将他视作“最伟大的现代哲学历史学家”（Murray, 1992, viii），Mitchell Dean 又将其看作“许多人文和社会科学学者的试金石”（Dean, 1994, 2）。诚然，对今天越来越多的历史学家而言，福柯代表了“以历史写作作为批判，开创对未来想象的新途径”（Scott, 2006）。在近年来对福柯最细致的一则研究中，Ulrich Brieler 将福柯工作中“无情的历史

性”认为是对当代历史思想中表面的客观性和五花八门的合理化的克服的最激进的尝试。Briellerr 认为，通过在没有超验确定性的情况下实践历史，福柯将传统历史主义立场的局限性延伸到了极点，这使他成为一个“卓越的历史学家”(Brieler, 1998, 4f., 627)。相比之下，Paul Hamilton 则持怀疑态度。他认为，福柯对历史的参与非但没有实现与传统的彻底决裂，而且反而成为“他总是尝试脱离的[解释学]历史主义的又一变种”(Hamilton, 2003, 124)。作为历史实践者，福柯的发挥度通常更差。屡见不鲜的是，他的历史探索往往被斥为“自觉不透明的烟火”(Scull, 1981, 5), “简单化和过于笼统”(Porter, Roy, 2003, 93)，因而用途有限<sup>3</sup>。然而，最终是由 Hans-Ulrich Wehler 给出了福柯的“破产证明”(Testimonium paupertatis, 拉丁短语)。Wehler 笔下的福柯是一个“一个智识上不诚实的、经验上绝对不可靠的、规范隐秘的、为后现代性服务的“玩蛇人 (snake charmer)”(Wehler, 1998, 91)，正如我们一开始提到的哈贝马斯对福柯“激进的历史主义”(Habermas, 1985, 324)的攻击<sup>4</sup>。如果说福柯的写作从一开始就使他的读者群两极分化，那么他的历史主义者立场也不例外。但当我们称福柯为“历史主义者”时，我们所指的究竟是什么？

如果不深入到“什么是历史主义”那没完没了的争论中，

---

<sup>3</sup> 一些引用……

<sup>4</sup> 关于哈贝马斯和福柯的争辩的引用……

这个词可以归结为赞同以下一个或多个主张的立场<sup>5</sup>。第一，认为社会世界中没有任何东西是永恒不变的：一切都有历史，都会发生变化，包括我们的制度和实践，以及我们的审美偏好和道德准则。第二，坚信历史发展是人类存在的最基本方面，以及随之而来的信念，即对一个特定现象的演变的研究是充分理解其性质和特征的关键。第三，认为历史演变受类似于法律的模式所支配，而发现这种模式可以科学地预测未来的发展，这种假设被波普尔（1957）批判过。第四，认为人类实践、制度和信仰是历史性的，并由其特定的背景所定义的，从而必须从产生它们的偶然因素的角度来进行解释。那么，福柯的立场又在哪里呢？

虽然通常很难在智识上定位福柯，因为他对自己工作的立场一直保持着臭名昭著的隐秘性，但如果我们要一个关于福柯历史主义的简要说明，我们很快就能找到我们要找的东西。福柯在 1971 年发表的《尼采·谱系学·历史》一文，与之前和之后的其他文本相比，明确而毫不妥协地阐述了他的相对主义的历史概念，即将历史作为研究和认识论实践的对象。这方面的精髓体现在以下关于谱系或 "有效" 历史的段落中：

我们相信感情是不可改变的，但每一种感情，尤其是最

---

<sup>5</sup> 关于“historicism”的引用……

崇高和最无私的感情，都有一个历史。我们相信本能生活的沉闷不变，并认为它在现在继续不加区分地发挥着它的力量，就像它在过去一样。但历史知识很容易瓦解这种一致性……我们相信，无论如何，身体服从于生理学的唯一法则，并且它可以逃避历史的影响，但这也是错误的。身体是由许多不同的制度所塑造的；它被工作、休息和假期的节奏所打碎；通过饮食习惯或道德法则，它被食物或价值观所毒害。

(Foucault, 2003c, 360)

福柯在这段话的结尾强调：

有效的 "历史" 与历史学家的历史不同处在于，在其之中没有什么是恒常的。人身上没有任何东西--甚至他的身体--是足够稳定到可以作为认识自我，或理解其他人的基础的 (Foucault, 2003c, 360)"

换言之，通过拒绝 "绝对的确定性"，尼采谓之 *wirkliche Geschichte* (即适当的和有效的历史学) 意义上的有效历史承诺避免落入 "传统历史对形而上学的依赖" 这一陷阱。谱系式史学成为有效的史学，因为“它将一切被认为是人类不朽的东西重新引入到生成 (becoming) 的论域。” (2003c, 360f.) 然而，福柯远非一个进化论式的历史主义者。恰恰相反，他

## 的谱系式历史学——

并不假装回到过去，以恢复一种不间断的，其运作超越了虚无之弥散的连续性；它的任务不是证明：过去建构存在于当下，它不断秘密地赋予当下生命力，并把一个预定的形式强加给其所有变化。谱系学既和一个物种的进化不同，又不对一个民族的命运进行描绘。(Foucault, 2003c, 355)

那么，福柯首先在“历史主义”一词的第一个意义上是历史主义者：一切都只有一个历史，而且恰恰在这一点上是历史性的。但与进化论式史学对“将过去溯源为一种耐心而连续的发展”这一偏好不同的是，福柯的谱系史学是为了“拔除历史的传统基础”，并“无情地打断其伪装的连续性”(2003c, 360)。这与他在1960年代发展的考古历史学的概念相一致。在《临床医学的诞生》(The Birth of the Clinic)、《事物的秩序》(The Order of Things)以及更系统的《知识考古学》(The Archaeology of Knowledge)中，福柯热衷于证明历史最显著的连续性是由其根本的不连续性所构成的<sup>6</sup>。在他的谱系史学概念的“准备阶段”中（这一阶段旨在探索权力在不同话语体系中的非连续的重新部署），福柯在1970年的一篇评论文章里将自己与德勒兹的对尼采“永恒回归(Eternal

<sup>6</sup> 尽管福柯本人不承认这种普遍印象：其历史理论建基在非连续性的概念上。关于话语分析，考古学，历史，可以参考 Foucault, M. (1994a) 'Dialogue sur la pouvoir', ['Dialogue on Power' 1978]……

Return)”概念的解读并列，并强调永恒地复现的是差异（而“类似的、相似的和相同的”则不会返回）：“存在是一种摆脱了圆的曲率的回归”；它作为一次又一次生成新事物的力的“差异的复现”。在同一篇文章中，福柯将他的历史概念中被强调的相对主义放在了一个令人难忘的公式中：“当下是一次掷骰子…… 在同一次投掷中，骰子和规则都被抛出”(2000c, 360 and 366)。

这意味着，针对“整个历史传统”，它试图将事件的单一性消解为“一种神学运动或自然进程”般的理想的连续性(Foucault, 2000c, 360 and 366)。

在历史上运作的力量并不服从命运或调节的机制，而是服从战斗的运气。它们并不体现出原始意图的连续形式，它们的注意力不在结论上，因为它们总是通过事件单一的随机性显现。(2003c, 361)

换句话说，福柯不仅对历史主义第二种意义上所固有的进步式进化主义表示了极大的保留，他还拒绝（历史主义）第三种意义上的目的论和终结论。谱系化的历史并不假定“当下建立在深刻的意图和不变的必然性之上”，而是“在没有一个地标或参照点时，确认我们在无数失落的事件中的存

在”（2003c, 361）。它的使命是向我们展示，接续的历史格局是作为历史的偶然转折结果而出现的，而非因为不可避免的趋势。

当然，和在上文提到的第四个含义中紧密相关的方面，福柯也是一个历史主义者。对福柯来说，人类的实践、制度和信仰必须在其独特的历史背景下进行探索，同时并不能强加不合时宜的认识和评价范畴。正如德勒兹所指出的，“福柯从历史中获取的，是每个时代特有的可见和可表达的特征的确定，这超越了任何行为、思想状态或一套观念，因为它（历史）使这些事情成为可能”；任何新的知识体系--在福柯看来，它“是由每个……历史形成所特有的可见的和可表达的组合所定义的”--产生它自己的、特定的对象，而不是发展出对先前对象更完备的知识（Deleuze, 1999, 42, 44）。无论是关于理性和疯狂、医学凝视、人文科学的形成、监狱的诞生还是关于性行为的历史，他所有的主要著作都展现了我们关于自我、身体和社会关系的最坚定的信念是如何嵌入到话语表述的偶然的历史系统中的。

然而，福柯的历史主义角度仍然很独特。他不仅拒绝了经典的兰克式历史主义（Rankean historism）的主旨，拒绝以其自身的（有意识的）条件来看待过去<sup>7</sup>，而且更重要的是，他的谱系历史学是彻底的当下主义（presentistic）。它的任务

---

<sup>7</sup> 相反，通过以无意识的条件看待过去（这是过去自身不知道的），他取代了传统史学中意识主体的首要地位。

是对“当下的历史”进行书写，尽管不是在“就当下而言看过去的历史”的意义上 (Foucault, 1991, 31)，而是作为一种历史学实践，它以当下的一个特定问题为出发点，探索现在在不同的学科和环境中可以认识到的，过往权力的强度。最终推动福柯的历史主义计划的，既不是 a. 渴望把故事讲清楚，告诉我们它到底是怎样的（虽然福柯身上显然有一种实证主义的倾向），也不是 b. 发展一般历史方法论的野心（尽管这在福柯的著作中也明显存在）。而是 c. 颠覆历史叙事的努力，这种历史叙事组织了我们如何经验当下的现实（就这种努力来说，适当的融合(a)和(b)被证明非常有效）。然而，为了通过对过去的成功叙述来揭露知识社会化的机制，理解西方的历史是如何与真理产生的方式交织在一起就尤为重要了。福柯在 1977 年与 Bernard-Henri Levy 的访谈中认为，西方的历史不能与产生真理的历史以及曾经被视为真理的话语的内在力量相分离 (Foucault, 1988, 112)。针对权力、自由和知识的根深蒂固的概念，我们必须证明“真理在本质上不是自由的，也不受制于错误，但它的生产却充斥着权力关系” (Foucault, 1990, 60)。那么，在福柯的历史主义的核心之处，我们发现了一种“真理的政治史”（同上），在这里，考古学方法和谱系设计结合起来，形成了一种尼采式的意识形态批判的变体

<sup>8</sup>。

---

<sup>8</sup> 关于齐泽克和福柯对于意识形态分析目的的补充阅读：Danaher, G. (2002) 'Foucault, Ideology and Social Contract in Australian History'

福柯并没有采取超历史的立场来使自己免于这种真理的历史（的讨论）。恰恰相反，他的当下主义是与一种彻底的视角主义结合在一起的。在他的谱系式历史学中，这种观点明确地延伸到他自己的阐释位置<sup>9</sup>。正如尼采所言（2000, pt. 3, sec. 25），针对那些“不遗余力地抹去其作品中，显示其立足于特定时间和地点的因素”的“历史中的好色太监”，福柯关于真理的政治历史的历史主义计划意在成为一个“其位置的垂直投影”，这最终将允许知识“在认知行为中创造它自己的谱系”（Foucault, 2003c, 362f.）<sup>10</sup>。那么，福柯“错”在哪里？

### 3. 建构的无意识：探寻矩阵

在一次自我访谈中，齐泽克曾提出这样一个问题：“以福柯的历史主义前提来看”，批评自己的作品作为“一种历史性特定的、有限的符号化逻辑”的永恒性是不合理的。齐泽克通过在“历史性本身”和历史主义之间划清界限，拒绝了对非历史性的职责。他认为历史性本身是建立在与真实的辩证的关系之上的，“实在”（the Real）是一个非历史的创伤内核，在所有历史时期中都是一样的，尽管“不是作为一个潜在的

---

<sup>9</sup> 可以肯定的是，“视角主义”在他早期的著作中并非没有痕迹。例如，在《事物的秩序》中，它体现在福柯关于不同知识型的概念中。但在《事物的秩序》和《知识的考古学》中，它并没有与福柯1970年代作品中的典型政治激情结合在一起。

<sup>10</sup> 关于福柯历史主义框架在今天（2007年左右）的有效应用……

本质，而是作为一块石头，它绊倒了所有试图将其整合到符号秩序中的尝试。”“实在”，在其非历史中，将构成为历史性的符号秩序，设定“一个又一个新的符号化”（齐泽克，1994a,199）在这种情况下，齐泽克提出了一个简洁的定义：

“历史主义”，他建议“历史性减去‘实在’的非历史性内核”，后者是“历史主义的盲点”（齐泽克，2001a,81）。福柯是否“忽视”了“实在”的维度？一点也不。相反，福柯很清楚地意识到，“话语的中间，有一个本质的空虚：它的基础的必然消失。”（福柯，1970,16）；“一种空虚，一个沉默的时刻，一个没有答案的问题……一种世界被迫自我质疑的不和解的裂痕”（福柯，1965288）。我们如何解释如此明显的差异？

首先，齐泽克和福柯之间的关系并不像现阶段看起来那么直接了当。正如齐泽克对历史主义“盲点”的暗示所表明的那样，没有任何对立的对称性可以被巧妙的描述出来。福柯做到了，而不是简单地忽略“实在”所标明的维度。一方面是具有实证主义倾向的细致的当代历史学家，另一方面是具有唯名论偏见的权利/知识理论家，在这两者之间潜藏着另一位福柯，他坚持存在的概念，即“存在但却隐藏着”，它“存在于一个事物的无声的坚固中”，就像“一个封闭在自身内部的文本”；他探索了语言所表达的虚空，一个“根据定义，人类的任何理论知识都无法达到”的区域，一个“表征仍停留在表面”的区域；对于人类科学走向无意识的同时“背靠无

意识，以意识被分析的速度等待它揭开自己的面纱”，他一点也不感到惊讶，将其视为“弗洛伊德式的神话”，因为“对于一种位于可表征性内的知识，所有这些框架和定义都是在外部的，再视的可能性无非是神话。”（福柯，1970年，347f;1963年，207f.）。这“第三个”福柯，可以说，是齐泽克的近亲。

Charles Shepherdson 以无与伦比的技巧描绘了福柯的这一面 (Shepherdson, 2000, 153-86) Joan Copjec 甚至暗示存在另一个“Lacanian 福柯”，他非常清楚“没有谓词存在”，但在《规训和惩罚》以及《性史》(Copjec, 1994, 2-4) 中却拒绝了这一见解。可以肯定的是，福柯没有接受“实在 (the Real)”的概念。然而，他发展了平行的概念，它们争夺着相同的认识论领域。那么，关键的问题是，福柯是如何、从什么角度以及为了什么目的，将“实在”这一概念所标示的维度伦理化的？正如我们将要看到的，福柯对“实在”所标示的概念空间的理论化并没有超越他历史决定论的立场分析框架，而是暴露了其精确的局限性。也许在这一点上，我们可以挑战以下假设：福柯的历史主义的独特性一方面取决于他的“建构无意识”，这一反弗洛伊德的概念，另一方面取决于他对自我消极性概念的尼采式拒绝。福柯历史主义的说服力和批判性弱点都源于他断然拒绝黑格尔——拉康的假设，即存在的实证化只有通过否定的辩证逻辑才能实现。我们想用福柯的杰作《事物的秩序》中的一个例子来简要说明这一点。

在 Beatrice Han 的开创性著作《Foucault's Critical project》中，她（2000）根据福柯对知识可能性条件的康德式问题的长期关注，解释了福柯的哲学之旅，并认为这是一系列对先验的历史化的连续追求。事实上，福柯的目的是揭示一个特定的话语层，它将准确地识别这些条件，同时一方面避免非历史的、以主题为中心的方法，另一方面避免还原论的观点。福柯用“历史的先验”这一术语来表示这个层次的自相矛盾的，其完美的表达了他对先验历史化的努力。

我们想强调贯穿福柯整个作品的另一个相关主题。这个主题是他对“建构无意识”的追求，这个概念很好的捕捉了他与弗洛伊德、拉康精神分析传统的爱恨关系，虽然“历史先验”（historical a priori）暗示了他对先验历史化的努力推进和其内在张力，“建构无意识”的概念阐明了他实现这一目标的方式。尽管福柯在《事物的秩序》的前言中仅使用了这个词一次，但对“建构无意识”的追求可以被视为他整个作品的象征。这将为我们提供一些关于福柯和齐泽克之间关系的重要线索。

从结构主义的角度来看，《事物的秩序》中从想象转移到了象征，让人们注意到话语中的非主观性象征维度，它逃避了主体想象中的自我理解，它只是一种效果。但除此之外，福柯还揭示了话语“未经思考”的一个特定维度，一个介于（a）“科学理论和哲学解释”的自反性知识和（b）“文化的

基本秩序代码——控制其语言、感知图示和交流”之间的“中间区域”。福柯将这“中间区域”称作“知识的建构无意识”，将其定义为“一个逃避科学家意识的层次，同时也是科学话语的一部分”（福柯，1970，xi）。这是一个临时表达的，同时作为使用其他术语的替代，例如“考古水平（archaeological level）”、“历史先验”和“知识型”，在《知识考古学》中，它被更具体的术语所取代，比如“archive(档案)”和他后来的著作所采用的“部署(dispositif)”和“真理政权(regime of truth)”等概念，这些概念都指代了与福柯式分析的完全相同独特水平（福柯，1970，xi,xx xxii;2002a,145-48;1990,7, and 2002c,131f.）。但这又是什么水平？

当福柯按照《事物的秩序》提到他想要揭示的“一种建构的无意识的知识”时，他一方面将其与“科学意识”，另一方面与“科学的无意识”区分开来。福柯将它与科学的无意识区分开来，因为后者“总是科学的消极面——抗拒、偏离或干扰科学的一面”。福柯抛弃了弗洛伊德精神分析的消极无意识，因为他的考古学事业是理性的建构无意识，其构成了特定时期和领域的“知识的建构基础”（福柯，1970，xi,xxi）。换言之，以 Bachelaed 的非弗洛伊德式地对理性的“精神分析”理念（Gutting，1989,17）为蓝本，福柯对于建构无意识的话语分析概念不是一种在理性历史中的“被审查的篇章（censored chapter）”，也不是基于压抑概念的任何想象延伸。

当挖掘精神分析批判的宝库时——毕竟，拉康精神分析在《事物的秩序》上是一门反科学（见福柯，1979,373-86）——福柯从弗洛伊德的“消极”含义中清除了无意识。在这里，拉康的近义性（proximity）既引人注目，又具有欺骗性。当然，福柯的“建构无意识”是一种“未知”的符号知识；然而，同时，作为一个历史的先验，它必须被视为一个“纯粹的经验数字”，指定一套历史性的话语规则，定义一个人必须“满足的条件，不是使（一个人的）话语总体上连贯和真实”，而是在它被书写和接受时赋予它价值和实际应用”（福柯，2002a，144，and1970，xiv）。建构无意识的真正亲属关系不是拉康——当然不是拉康晚期——而是德勒兹的先验主义。

在 1976 年德勒兹和瓜塔利的《反俄狄浦斯》序言中，福柯发现了一个令人难忘的公式，他拒绝了弗洛伊德——拉康消极无意识的传统。

从旧的消极范畴（法律、限制、阉割、缺乏、缺陷）中撤回对其的拥护，西方思想就是这样长期以来被视为一种权利形式和接近现实的途径。更倾向于建构的、多元的事物，喜欢差异胜过一致、喜欢流动胜过统一、喜欢变动不居胜过系统。相信有生产力的不是久坐不动的而是游牧的（福柯，2002d,109）

这必须将福柯对黑格尔辩证法的彻底厌恶联系在一起。他对黑格尔最严厉的攻击之一可以在另一篇关于德勒兹的

文章中找到。在德勒兹 1970 年发表的评论文章《差异与重复》(Difference et Répétition) 和《意义的逻辑》(Logique du Sens) 中，福柯宣称“现在必须从黑格尔那里解放出来——从谓词的对立中解放出来，从矛盾与否定中解放出来，从所有的辩证法中解放出来。”对福柯而言，辩证法等同于“预先准备好答案的伪造”(福柯, 2000c, 358f). 它的原罪在于它假装要解放差异，而事实并非如此。福柯认为，恰恰相反，辩证法并没有解放分歧，而是保证它们总能被重新捕获。为了让差异占有一席之地，有必要通过对立来划分“相同”，通过不存在来限制其无限的同一性，通过否定来转化其不确定的建构性。考虑到相同的优先权，差异只能通过这些媒介产生……同一事物的辩证法的主权在于允许差异存在，但始终处于否定的规定之下，作为非存在的实例。它们似乎是对另一个成功颠覆，但矛盾暗中帮助了身份的救赎(福柯, 2000c, 358; our italics)。

为了消除差异，需要的是“没有矛盾的思想，没有辩证法，没有协商”；也就是说，“肯定思维”接受分歧，“其工具是分离”。因此，我们需要的是不受“相同约束”的“多重思考”。即“攻击无法解决的问题”(福柯, 2000c, 358f.)

绝不是一个仍然不完整、模糊的想法的图像，它将永远高举着答案，问题在于对观念本身，或者更准确的说，观念只以问题的形式存在……在这个问题中，问题不断地搅动着。

这个问题的答案是什么？这个问题是如何被解决的？通过替换问题。这个问题……违背了黑格尔的否定，因为他是一个多样化的肯定；自它存在以后，它不再是存在和非存在的主观矛盾。我们必须有问题地思考，而不是辩证地提问和回答（福柯，2000c，359；our italics）。

正如 Copjec 所表明的那样，这具有重大意义。福柯对消极的、压抑的、抵制的和令人不安的话语过剩的驳斥，不仅仅是将“实在”从话语分析的雷达上移除，福柯解散了在其影响领域从未出现过的原因的概念，这一事实产生了重要的影响，尤其是他对权力的分析。虽然在《事物的秩序》中仍然可以回避如何解释历史变化的问题——福柯承认，目前他无法提供令人满意的解释（福柯，1970,xiii）——但不久之后在他 20 世纪 70 年代的谱系学研究中，这已不再是一个选项，而他的谱系学研究中明确克服了这些缺陷并解释权力和知识制度的（转换）形式。然而，在努力终结历史元叙事的过程中，福柯最终放弃了任何基于原则的解释，这些原则将超过受审查的政权。他转而支持绝对的内在性原则，即在其影响范围内的内在建构原因的概念。他“忽略”的是话语空间和填补它的建构内容之间的差距，这是他与从牛顿到卢曼的超物理唯物主义传统共同的弱点。福柯未能区分某一特定形态的建构性和其生成原则的消极性，而这种生成原则并未出现在该形态的要素中，这使得社会现实具有“真实性

(realtight)”; 它混淆了欲望的问题——它在文化陈述中表现出消极的一面——并使历史变化最终变得难以解释 (see Copjec,1994,1-14)。

这就是为什么齐泽克将历史主义定义为亏损的事业是正确的：历史主义=历史性—“实在”。福柯首先是一位历史决定论者，因为他屈服于减少社会的诱惑“与其固有的权力和知识关系网络相联系”，“拒绝相信压迫，并自豪地宣称自己在欲望上是文盲” (Copjec,1994,6 and 14)。换言之，福柯首先是一位历史决定论者，因为他没有考虑一个内在例外的概念，暗示一个社会——象征政权 (socio-symbolic regime) 的不可分辨的起源 (消失的中介) 和可能的超越 (行动的真实性)，而这个政治的构成“黑洞”(判断核心) 正是如此。因此，他仍然对整个享乐经济视而不见，而这正是齐泽克对意识形态理解的核心。但在谈齐泽克之前，我们想先谈谈福柯理论的另一方面。

#### 4. 悬置本体论问题

毫无疑问，福柯式的历史主义取得了巨大的成就。它彻底地将根深蒂固的社会观念去自然化和去实体化。它通过

揭示其内在的话语物质性，使得科学思想去理想化。它把那些被认为没有历史的概念历史化，例如客体性和真理。它还将通常那些被认为普遍有效的特定文化和特定领域的经验相关联。简而言之，福柯主义以令人信服的方式，而且是以与马克思主义和精神分析截然不同的方式表明——“理性有它的理性，理性对此一无所知。”(Ré e, 2004, 27)1

然而，它实现了这一点的代价是本体论问题。福柯本人更喜欢探索可能性的历史条件，在这可能性的基础上，我们做出对行动和信念的道德以及真理的判断；而不是评估行动和信念实际上是道德的还是真实的。同样地，正如德勒兹所说的那样，福柯的理论不鼓励我们问“什么是权力，它从何而来？”，而是鼓励我们问“它是如何实践的？”，这暗指福柯的实用主义倾向（德勒兹, 1999, 60）。但是，幼稚和本质主义问题可能还会出现，如“是什么？”，它们依然是不可或缺的。

齐泽克对“直接本体论问题的文化研究禁令”经常批评历史主义的态度。举个例子：他认为，电影理论家“不再问诸如‘电影感知的本质是什么？’之类的基本问题，他们只是倾向于将这些问题简化为对条件的历史主义反思，这种条件中的某些概念是特定权力关系的结果”。通过延展，历史主义立场抛弃了既定理论的“内在的‘真实价值’”问题：

当一个典型的文化研究理论家在处理哲学或精神分析的大厦时，他的分析专注于发掘其隐藏的父权制、欧洲中心主义、身份主义等“偏见”，甚至都不问……这样的问题：好，但宇宙的结构是什么？人类的精神是怎么“真正地”运作？(in Butler et al., 2000, 230f. and 233)

“福柯效应”的另一个例子是历史认识论者拒绝解决存在与合法性的问题。例如，在一篇关于“透视客观性”有益的指导性文章中，Lorraine Daston 对这种方法的描述如下：

就客观性一直是最近科学的研究的主题而言，讨论者关注的是存在与合法性问题，而不是历史问题。不管是客观性是否存在的问题……，还是好事坏事……的问题，我都不会关心 (Daston, 1992, 598)。

与文化研究的情况一样，不言而喻，这里的目的不能是质疑历史认识论的巨大智力成果（例如，参见 Daston, 2000 和 Daston 和 Park 1998）。福柯提供的方法相对于非历史的、本质主义的或道德化的观点，其独特优势显而易见。然而，本体论问题的历史主义悬置具有一系列有问题的影响。

最重要的一点是，我们对于如何摆脱自我封闭的话语、权力和反权力的封闭领域一无所知，这一领域被福柯本人描

绘得如此引人注目。可以肯定的是，福柯批判进化史学及其“旧的连续性观念”，它否认了“人类历史……暴力革命的可能性”，其政治目的是提供理论工具，使我们能够“真正掌握事件的不连续性和社会的转变”。历史思想的基本范畴不再是时间和过去，而是变化和事件（福柯, 2000e, 431, 423）。但在福柯的领域中没有裂缝，没有新的、可以进入的额外话语漏洞。在缺失实在的剩余维度下，如果我们不想成为特权观点理论的意识形态诱惑的牺牲品，我们所能做的就是描述话语和权力知识的运作，并为我们所面临的只是一个历史上的偶然环境而感到鼓舞，这种环境可能已然、或因此完全不同。

历史的作用是表明存在的东西并非总是如此。也就是说，在我们看来最明显的事物总是在一段不稳定和脆弱的历史过程中，在相遇和机会的汇合中形成的……；即使这些东西已经被制造出来，它们也可以被取消，只要我们知道它们是如何被制造出来的。（Foucault, 2000e, 428）

齐泽克呢？齐泽克没有将“实在”从自己的雷达中移除，从而像 Joan Copjec 一样将社会构建为“实在紧密”，而是将社会现实概念化为裂隙和自我外在的，他的赌注是现实本身总是已然基于某种排斥或不一致的现实，正如我们所知，它“不是全部”。正是在这里，在社会大厦的这些隔阂和缝隙

中，齐泽克认为批判性思维有其应有的位置。

对于历史主义者来说，一切都是历史的，而对于齐泽克来说，没有什么是非历史的，尽管——或者更确切地说，因为——历史“不是全部”。齐泽克认为，历史主义的作用是对历史性的驯化，因为它没有考虑到历史再现的“实在”之维。它缺乏真正的历史维度，因为它忽略了历史变革的创伤性、不可象征化的内核。相比之下，历史性的概念被锚定在“实在界”(the Real)中，因为它站在象征秩序的时间序列之外：

“实在界”不是由历史时间定义的，而是由其构成性例外定义的。齐泽克认为这是“实在界”的内在矛盾，它“一次又一次地推动历史的运动，将其推向新的历史化/象征化的运动”。虽然历史主义温和化这种矛盾，但历史性的概念完全承认其破坏性的潜力。最终，齐泽克声称，“替换无休止的公众演说的历史主义话题正是非历史性的意识形态封闭的形式”，因此是与现状勾结的最糟糕形式(in Butler et al., 2000, 232)。更重要的是，齐泽克坚持认为“实在界”本身可以被“触摸”，并且“正如拉康所说，真正的行为正是改变“实在界”本身的东西”(in Beaumont and Jenkins, 2000, 7)。套用马克思的话，从福柯到齐泽克的一步可以概括为：后结构主义批评只是通过将现实揭露为偶然的话语性虚构，以不同的方式解构了世界。然而，关键是要识别那些似乎纯粹的话语性虚构的“实在界”，并改变它。

## 5. 矩阵重载:齐泽克的意识形态批判

齐泽克写的关于意识形态的文章里面，“意识形态的幽灵”一文大概是最融贯的一篇了。在该文中，他将问题项定义为：“有个生成性的矩阵，在调节“可见”和“不可见”、“可想象的”和“不可想象”之间的关系”。通过这个定义，我们可以看到，齐泽克是怎么通过精神分析的范式，来把意识形态概念化的：意识形态是一个完全分裂的领域。换一种说法，意识形态是一种难以捉摸的知识，他分裂了，一方面分裂成他自己的外在表现（由理性建构的、语言上明晰的一套观念），另一方面分裂成他诡秘的“表象之外的表象”（一种不可想的、不可被表征的、不可被中介的、被禁止的享乐内核）。齐泽克声称，意识形态调节着上述两种秩序之间的辩证关系（用拉康的术语来说，就是象征秩序和实在秩序之间的关系）。通过这个声称，齐泽克颠覆了“我们所知的”批判理论的界限：他开始拿“隐晦的享乐领域”作为意识形态批判分析的对象。在此之前，享乐领域都被视为非意识形态领域。然而，享乐不仅仅是快感，享乐还代表了一种过剩的、令

人从骨子里不安的爱欲维度。拉康精神分析把这个维度叫做原乐。

齐泽克向“意识形态享乐”的转向，看似充满矛盾。但是，就批判理论来说，这一转向无疑是齐泽克最原创的、最饱满的贡献。自他 1989 年开山之作《意识形态的崇高客体》以来，“意识形态享乐”一直是他的写作招牌。我们看看齐泽克老生常谈的论点：各种版本的极权主义制度，其实都隐隐依赖于一种“恋物癖式的否认”。齐泽克在他的早期作品中，会研究纳粹-法西斯主义和共产主义的意识形态功效问题。他常常援引 Octave Mannoni（法国精神分析家）关于信仰的矛盾本质的定式：Je Sais bien, mais quand-même…（我非常清楚，但是……）。齐泽克发现了一个规律：在极权社会中，意识形态的效力通常体现为主体们的犬儒态度：他们清楚地知道官方的意识形态路线（“犹太人对所有的罪恶负责”。“共产党代表人民”）是虚假的，然而大家仍然信仰它。帕斯卡尔和阿尔都塞告诉我们，“信仰”与“理性、知识”的关系不大，“信仰”与“习惯和无意义的享乐”（齐泽克角度：无意识/创伤的享乐）的关系很紧密。

齐泽克也曾多次说过，同样的“极权主义否认”的原则，也存在于西方“自由社会”。我们被鼓励，要与任何

形式的传统意识形态和信仰保持距离，这种拉开距离反过来表明：我们已经被卷入体系的意识形态循环之中了。齐泽克认为，我们越是为自己是“自由世界中的自由思想者”而自豪，我们就越是盲目地臣服于超我的无情律令（享受吧！）之下，这一律令将我们与市场逻辑深深捆绑。正如黑格尔的“美丽心灵”所揭示的，对纯洁的展示，实际上是在度量不洁；而对无辜的展示，则是在度量邪恶。从这个角度看，今天被吹上天了的“自由意志”，发挥了“超级意识形态”的作用：它恰好将主体捆绑在它所要逃避的决定论宇宙中。然而，齐泽克并不否认自由意志的存在。他是通过德国观念论（尤其谢林）为前提来理解“自由意志”的。在哲学上，有很多关于“德国观念论中没有自由意志的位置，因为世界是按照我们最终无法触及的规律运作”的陈词滥调。齐泽克争辩到，德国观念论者们所构建的主体观念，可以很明确的通达到自由意志。但是，我们需要将“自由”看成一次创伤性遭遇：我们创伤性地遭遇一种“深渊”式的选择，而这种选择在社会象征秩序中没有任何保障。齐泽克认为，自由意志意味着一种与世界脱节的可怕悖论，一种与激进否定性（这种激进否定性最终定义了主体的状态）的“精神病式对抗”的恐怖。

说回意识形态。齐泽克经常借鉴黑格尔的辩证法，来讲使得“意识形态质询”起作用的“基本诱惑”。他认为，意识形态“栖息于内在必然性的外部化”(Zizek, 1994b, 4)。我们可以通过对当代政治的参考，来理解这种狡猾的“外化运动”的意义。2005年，意大利总理西尔维奥-贝卢斯科尼(Silvio Berlusconi)坚持认为，之前意大利不断加深的经济危机的原因应归咎于“国际形势”（从9/11到引入欧元的影响，等等）。我们可以说，这是最典型的意识形态发言。他想要将当代资本主义的“内部普遍蔓延的矛盾”，转移到“外部和偶然的事件”（或一系列的事件）上。从齐泽克的黑格尔主义视角来看，“我们被意识形态奴役的形式，恰恰就是与（我们所经历为的）意识形态的“拉开距离””

齐泽克最喜欢的例子是“罐头笑声”——在20世纪50年代初，查尔斯-R-道格拉斯(Charles R. Douglass)提出了“罐头笑声”的概念。他为一种机器申请了专利：这个机器可以制造现场观众的反应，为电视节目提供声音效果。我们在电视上得到的人工笑声，正是我们最亲密、最自发的感觉（这种感觉通常与享乐有关）的外化。罐头笑声有什么效果呢？这种“别人代替我笑——或者我通过另一个人笑——的想法”，再现了意识形态质询的基本逻辑：通过将我自己与我最内在的享乐（笑声、信念等）拉开距离，我

就进一步陷入了意识形态的困境。罐头笑声揭示了意识形态所依赖的形式的置换机制：当我们开始把信仰置换到“另外某个人/某个事物”上的时候，我们才真正被意识形态所控制：例如，在一个特定的社会象征秩序中，我们觉得，别人才是陷入意识形态的循环中的可怜白痴，别人才是“理应去相信的主体”（这傻逼他真信了意识形态那套鬼话），而不是我们自己——或者，更激进的是，仅仅只有大他者才会相信意识形态的那套话。许多保守派批评，罐头笑声会让我们变得麻木。但是，罐头笑声最终的意识形态效果并非如此。恰恰相反，罐头笑声“剥夺了我们的被动性，剥夺了我们真实的被动体验，从而让我们为无意识的狂热活动——为无休止的工作——做好准备”。

对齐泽克来说，意识形态的核心形式特征，是拉开的“距离”。通常认为，齐泽克的思路是对“直接质询”的一种辩护。“距离”使我们看不到一个事实：在意识形态中，信仰不一定是对某一特定事物的观念认同，而是一种反身性机制。它预设并强化我们对“我们所不相信/相信”的选择。简而言之：我们相信大他者相信（而我们不信），并以此巩固了意识形态机器。关键是，信仰是“视差之见”的一种效果：信仰分裂为“有意识的信仰”（“有意识的信仰”是我们认为我们所相信的）和“被拒认的信仰”（“被拒认的信仰”可以维持“有意识的信

仰”）。对齐泽克来说，重要的是“被拒认的信仰”（“信仰之前的信仰”），这种信仰与“大他者存在的信仰”基本吻合。因此，批判理论的真正问题，是：如何定位并摆脱这种“被拒认的信仰”。

齐泽克明白：一方面，在我们所处的后现代，意识形态的地位是建立在我们信仰的偏移之上（自由多元文化主义）。另一方面，意识形态的地位也与直接的信仰形式（原教旨的民粹主义）明显有关。这两种认同模式的区别在于，犬儒的自由派多元文化主义者嘲笑“直接知识”（注，例如男女性别）的概念。而原教旨主义者则“直截了当地”承认它。这两种模态，是一枚硬币的两面，他们的共同特点是：它们忽略了“那个’荒谬’的决定行为，这种荒谬的决定行为，使每一个真实的信仰不能在’理性’的链条和肯定性的知识中找到根据”（见 Zizek, 2006a, 348）。换句话说，被这两种后现代的对于信仰的意见所排除的，正是“第三项（注：拉丁文短语 *the tertium datur*）”：没有任何大他者的支撑的深渊式选择。

当齐泽克不得不指明我们与这个“奠定信仰的、深渊般的选择”的关系时，问题不可避免地出现了。在处理这个问题之前，值得一提的是：在多元文化的自由主义和原教旨主义的民粹主义之间，齐泽克（有争议地）认为，后

者具有更高的对革命干预的潜力。他在这里提到的关键悖论是，如果我们从马克思主义关于“阶级斗争高于所有其他形式的对抗”的公理出发，“是民粹的原教旨主义保留了这种对抗的逻辑。而自由主义左派则遵循承认差异，把对立’化解’为共存的差异”。(Zizek, 2006a, 362) 换句话说，齐泽克对老的马克思主义的口号——“法西斯主义的每一次崛起都是革命失败的标志”——持非常严肃的态度：他对历史的理解，与瓦尔特-本雅明是一致的。他认为，一个特定的历史失败（乃至灾难）表明了一个既定的社会政治构架根据的“开放性”。从这个角度看，自由主义左派的“承认差异”意识形态，实质上帮忙掩盖了“象征性秩序”与它的“最根基的不一致性”。这使齐泽克得出结论，我们应该“敢于在自由多元主义的敌方大本营寻找盟友：今日对抗全球资本主义的’关键抵抗阵地’，往往深深打上了宗教原教旨主义的烙印”(Zizek, 2006a, 365)。当我们面对这种具有潜在争议性的声明时，首先，要将其完全纳入到齐泽克分析的理论框架。它的意思不是说，我们应该简单地支持原教旨主义，反对自由多元文化主义；我们需要承认，原教旨主义让我们更清楚地看到今天全球意识形态事业背后的关键对立。在这里，自由主义和原教旨主义成为同一硬币的两面。

我们回到信仰的概念，齐泽克经常重复说，对意识形态机器的完全认同，至少真的可以干扰其运作。这一逻辑在《幻想的瘟疫》中表现得非常清楚。在该书中，齐泽克考虑了三部关于军事生活的电影：《MASH》、《军官与绅士》和《全金属外壳》。与标准的解释相反，齐泽克认为，如果我们通过讽刺（MASH）或诉诸情感（军官与绅士）的方式来挑战军事生活的逻辑，那么实际上，我们最终只会使军事生活的压力合法化。因为，他们对以下事实视而不见：“要么我们没有完全认同于意识形态；要么我们相信在（意识形态）之下还有一个丰富的人。恰恰在这个时刻，意识形态的认同才对我们产生了真正的束缚。”

(Zizek, 1997, 21) 另一方面，库布里克的《全金属外壳》没有简单的“人性化”，或者嘲弄军事机器。在影片的第一部分，我们看到：无脑的军事演习，伴随着淫荡的享乐（严格的纪律+羞辱的仪式）。在第二部分中，我们了解到关于“保持讽刺性距离”态度的真相：在整部影片中，有一个看上去足够有人情味，足够有智慧的士兵。他看似和军队生活保持距离，但是他最终却射杀了受伤的越共女孩。他的射杀，不知不觉地展示了军事意识形态在他身上的完全成功。齐泽克经常对弗朗西斯-福特-科波拉的《现代启示录》进行类似的解读。在电影中，库尔茨（马龙-白兰度）是一个完美的士兵，通过对军事系统的过度认同，他

变成了必须被消除的剩余之物：“《现代启示录》视野的终极之处在于：权力会生产出它自己的剩余。他必须要像对抗它的敌人一样，来消灭这个剩余（威拉德杀死库尔茨的任务，在官方记录中是不存在的——‘它从未发生过’——正如向威拉德汇报的将军所指出的那样）”  
(Zizek, 2006a, 370)。

在提出他的批判模型的同时，齐泽克对批判理论的两大标准做出了重大改变：传统的意识形态批判（直到哈贝马斯）和话语分析。在齐泽克看来，传统的意识形态批判的问题在于，它是在错误的认知上发展起来的。传统的意识形态批判认为，意识形态是对“真正的”（或“更真的”）现实的扭曲表述——正如我们看到，福柯完全认同这一批评。然而，齐泽克的拉康式洞察使我们超出了这个出发点。对拉康主义来说，“幻觉和现实”的经典对立已经无可救药的过时了。拉康认为，“现实”自称“超越了意识形态扭曲”，他是更深层次的。从“终极构造”的维度来看，作为“实在”的现实，比一个具有意识形态约束力的表征系统更加虚构。换句话说，处于意识形态/象征性幻觉的烟幕之外的，是实在的粘性“材料”。它通过将自己设立为一种可用的隐秘/淫荡的享乐模式，来让我们与明确的意识形态文本绑定。更确切地说：虽然传统的意识形态批判正确地旨在解释给定意识形态结构的不一致性，但

它采取的方式是无效的、最终无能为力的。因为，它不仅没有承认“现实”的根本性虚幻状态，而且它还忽视了：意识形态的强制力，来自于意识形态与作为被否定的享乐模式的“实在”（Real）之间的双重联系。

我们在这里应该明确一个不同的观点：“享乐”不一定是淫秽的，就像“性化”不一定有少儿不宜的涵义。换句话说，意识形态和非法享乐之间的辩证联系，可以从两个方向发挥作用。以极权主义制度为例：虽然在某些情况下，纳粹主义和斯大林主义的“外在内容”明确带有淫荡的色彩，但是，还有一个隐藏联系：这个隐藏联系可以有效询问个人，操纵着一个（看上去是）跨意识形态的享乐内核。（注：例如纳粹对于“高贵的雅利安人祖先精神”的崇拜）这个隐藏联系，可以很容易地被各种“无辜的”情绪所填满：比如，“团结”，甚至是“理想化的正义”。这里，对形式的提及至关重要：齐泽克思想中，比起享受的实际内容，更重要的是关于意识形态形成的形式机制。虽然享乐的现实模态可能会因为历史背景而不同，但在，当提及“外部的、跨意识形态的享乐核心”的时候，享乐的模态是相同的。在此可以得出结论：意识形态在其跨意识形态的核心中真正实现了其意义。

例如，在齐泽克看来，传统意识形态批判法西斯主义的时，经常会犯一个错误：将法西斯的“非理性”狂妄视为“非意识形态”的。齐泽克觉得恰恰相反：法西斯主义作为一种意识形态结构，它要确保它的一致性的话，它就始终需要（隐秘地）依赖一种享乐内核。人们通常将这个享乐内核视为一种更本真的现实关联方式。齐泽克在此想说：

意识形态既不是作为明确的教条，对人性、社会、宇宙的明确信念，也不是作为物质实存（机构，仪式，和赋予它们实质的实践），而是一个难以捉摸的网络，这个网络里面有隐蔽的、准“自发的”预设和态度。对于“非意识形态”（经济、法律、政治、性……）的实践再生产来说，这些预设和态度是不可缺失的。意识形态对现实的干预在于，它依赖于那些模糊的，“事先构造了我们对现实的感知”的预设。（Zizek, 1994b, 15）

我们反复提及的关键点在于，这些预设牢牢地锚定于原乐——按照齐泽克的说法，我们将继续把它翻译为享乐。“法西斯主义并不依赖明确的理性建构”这一事实，可以作为法西斯意识形态力量的最有力证明。

齐泽克对当代批判理论中第二个标准的方法：“话语分析”。通过齐泽克对话语分析的理解，哈贝马斯的“意识形态启蒙批判”被倒置了。它的焦点被转移到话语的侵入性存在上：意识形态不是为了某些病态的利益（争权夺利），才来去虚构化现实的。相反，我们这样假设：就算有某个“尚未被话语玷污过的现实”，我们也没进入它，概念化地把握它。齐泽克认为：意识形态这个词变得多余了。使批判分析成立的是，每个我们所承认的意识形态立场，“总是一一已经”被一个复杂的错综复杂的话语装置网络所寄生了。话语装置网络的功能，是提前构建我们的观点，悄悄地赋予它一种必要性的外表。与传统的意识形态批判一样，齐泽克适当地承认了话语分析的诊断价值。话语分析强调，每一种意识形态立场，都是话语过程的复杂互动的结果。和齐泽克定期聊天的 Ernesto Laclau 埃内斯托-拉克劳的观点，是一个完美的例子：拉克劳认为，意识形态的面纱掩盖了对霸权空间的无情争夺，并通过占有系列话语来阐明自己。拉克劳的理论，代表当今意识形态批判性话语分析的最耐人寻味的应用之一。

然而，齐泽克对“话语”的主要考量与经典的福柯式概念有关：即，话语对霸权空间的争斗是一种自发的事件。也就是说，话语霸权斗争这个事件，和意识形态的自上而下施压逻辑完全无关。正如福柯本人反复声称的那

样，权力首先并最主要地在微观权力的层面上运行，多种话语机制自下而上地构建自身。齐泽克对他所谓的“福柯式可疑的复杂性修辞”不以为然，以至于他最终将其视为“一个显然的补丁，因为我们永远无法以这种方式达到权力——将微观过程与权力的幽灵分开的深渊仍然无法跨越。”（Zizek, 1994b, 13）

齐泽克认为，福柯式话语分析里面，对微观程序的强调很可疑。此外，在第三、四节中，我们明确看到，话语有责任消除任何激进外部性的概念化。在话语分析中，人们总是从这样的预设开始：不可能“在意识形态和现实之间划出一条明确的分界线”，这又让人们反推出结论：唯一的非意识形态立场，是放弃意识形态之外的现实概念——我们所面对的一切，仅是象征性的虚构，是话语宇宙的多元性，而非“现实”。在齐泽克看来，这只不过是一个“狡猾的‘后现代’解决方案”（Zizek, 1994b, 17），这个策略事实上促进了意识形态的传播。因此，他的批评的关键是外部性问题：意识形态批判传统认为，你想在意识形态之外，建立一个概念上可行的空间，是自欺欺人的。但是，只否定外部性也是有缺陷的，因为它阻碍了对激进政治事业的诉求。齐泽克开发了第三种模型，对传统批判理论（意识形态扭曲了“真正的‘现实’”）和话语分析（意识形态只是一个包罗万象的话语实践）进行了超越。第三

种模型认为：在意识形态之外的场是可能的，但“它不能被任何建构确定的现实所占据”（Zizek, 1994b, 17）。位于意识形态之外的东西，永远无法作为一种理性的范式被收回。而正是因为这个原因（因为它与非话语的核心相关），它是最纯粹的意识形态。同样，我们应该在这里坚持一个基本观点，在接下来的章节中，这一点将被全面阐述。齐泽克不将意识形态的剩余视为一种元叙事，或一种跨时代的不变特征（正如他的许多批评者，包括朱迪斯·巴特勒经常抱怨的那样）。他在反对传统历史主义时强调：所有历史/社会的具体化，都是对相同的形式的僵局/不可能的回答。但它通过不同的内容显现，也因而需要以不同的策略干预。如果每个社会都是通过“对某种多余元素的秘密指涉”来维持的，那么这种“多余元素”是由历史决定的，并且必然调动了根本性的异质逻辑。

正如之前所铺垫的，齐泽克经常参考“超我和其对享乐的隐秘禁令”，来描述阿尔都塞意识形态质询的逻辑：超我的监督角色，取决于它阴暗的分身——某个隐秘的，被禁止的、非法的享乐剩余。换句话说，每一项禁令都是通过对原乐秘密地投入来维持的。事实证明，这种立场对于彻底重构主体性的政治范围至关重要，因为它产生了这样一种论点：主体的全部意识形态潜力，都是在原乐（毫无意义的、无条件的享乐禁令）中矛盾地实现的。因此，

由于意识形态质询“只有在它不被公开承认的情况下才是有效的”（Zizek, 2000a, 266），破坏其控制力的最好办法，是承担其被压抑的力比多内核：如果意识形态通过“代理”（其剩余的、被拒认的内核）发挥作用，那么主体挑战意识形态无处不在的控制力的唯一机会，是通过对这个爆炸性内核的认同。这一考虑将我们直接引入“行动”这一关键概念，并随之带入对能动性问题的思考；这两个问题都将在第二部分中得到充分的展开。

回到齐泽克版的意识形态批判，我们可以认为，意识形态的非话语性剩余在效果上与主体性的非话语性剩余相吻合，因为这两者的补充都体现了“实在”的实质。通常理解的意识形态和主体性概念正是围绕“实在”的实质而建构的。（这一点，刚巧可以被看作是齐泽克批判模型中拉康和黑格尔的结合点：拉康的‘实在’概念与黑格尔‘实体是主体’的关键论点的重合）。如果要真正理解意识形态的运作，我们需要触碰到它的隐秘中心。我们所面临的第一个问题是：如何定位这个中心。由于我们总是——已经被意识形态质询、所控制、所塑造，这项任务显然非常繁重。齐泽克所寄希望的是，意识形态的核心可以被主体性来通达。我们冒着风险，把“在我们之内但又多出我的”（我们无意识欲望的力比多内容）这一假设推到顶峰，这个过程是超脱（extraneation）的。齐泽克对主体内在

颠覆性潜力的一种阐述方式是：坚持拉康的“穿越幻想”伦理律令——这一立场允许我们深入研究“意识形态和幻想本身之间的关联”这一关键问题。

在齐泽克经常使用的一系列术语中，幻想——幽灵组合最有效地将“意识形态令人不安的享乐功能”主题化。当他把幻想定义为“意识形态的外部剩余”时（Zizek, 1997, 3-44），他指的不是具有安抚作用的象征性幻想，而是拉康式的基本幻想。这是一个综合之前（pre-synthetic）的情景：这个情景的创伤性内容道说出，实在是作为根本性的被压抑的冲突（Zizek, 2000a, 265 – 69）。正如预期的那样，齐泽克对“享乐”一词的使用需要与拉康的“原乐”相联系。因为只有在这样的框架内，它才可以被概念化为意识形态的内核。最纯粹的意识形态，是一个被原初压抑/除权的实质所组成的创伤性内核。恰恰因为这个内核是不可被还原的“他者”，它才能在象征性（语言，理性）的诱惑中，为显在的意识形态建构开辟空间。所以，当齐泽克声称，“为了让幻想在意识形态上生效，幻想必须被拒认”时，他所指的是幻想的实在——一种逃避具象化的“幻想化力比多内核”。幻想一方面，作为保护性（意识形态）屏幕；另一方面，作为破坏性（隐含的意识形态）核心。它们之间的界限非常窄。但如果我们要掌握齐泽克对意识形态和享乐的联系，把握这条线则是至关重要的。为了强

调同等于 (consubstantial) 幻想的破碎性维度，齐泽克最近发展了“想象的实在(imaginary Real)”这一概念。“想象的实在”比“象征的实在(symbolic Real)”（匿名的条例，如科学公式）和“真实的实在 (real Real)”（吞没一切的创伤性深渊）更优先。“想象的实在”的主要特点是，它保留了“真实的实在”的创伤性，但又与“象征的实在”彻底内在的脆弱性相结合：用齐泽克的话说，它“不是实在的幻觉，而是在幻觉本身中的实在……这种难以捉摸的特征毫无实体性，但它使你感到厌烦” (Zizek and Daly, 2004, 68 – 9)。

另一方面，“幽灵”这个概念，它占据了“两种幻想之间的空间”。在提到它时，齐泽克的主要目的，是把德里达版本的“幽灵”概念激进化，把它变成作为伦理他者的幽灵，变成一个“不可能实现的本体论式完满”的承诺的化身。从齐泽克精神分析的角度来看，这个幽灵所代表的，远非最终的伦理视野。幽灵应该被理解成一个次要的，多少有些“温文尔雅”的实在的凝固 (gentrified concretion of the Real)。因此，幽灵的伦理意义，并不在于它试图无限逼近一个不可能的本质——本体论式完满，而在于表明，这种不可能的本质，是和一种绝对的消极性、一种致燃的自由(incendiary freedom) 相吻合的。幽灵的在场，正是为了延缓其创伤性的显现。关键在于，“幽灵本

身已经从恐惧中出现了。幽灵已经从我们对更可怕的东西的逃避中出现，这东西正是自由”。(Zizek, 1994b, 27)

最终，为了理解齐泽克的意识形态批判方法，我们需要认识到其拉康的基础，因为意识形态范式的象征清晰性，被取决于虚无的痕迹处，这个痕迹，既是意识形态的外部（它不能被语言合理化和收编），也是意识形态的内部（意识形态的一致性取决于其核心的虚无）。因此，这个痕迹产生了不可思议的外密性（构成性例外）（Ex-timacy）效果（拉康的新词，表示任意给定的意指系统中，一种既是内部又是外部的矛盾）。外密性意味着，意识形态核心难以捉摸的剩余，可以被感知为有意义和无意义。这个剩余既可以是我们世界中的一个有意义的象征特征，也可以是一个我们无法辨认的外在形式。然而，关键的一点是，这两个维度是重叠的，是不可分割的，它们不能被当作独立的单位来体验。在最深处，使得实在成立的，正是它在象征意义层面上令人不安的模糊性：尽管它从象征化出现，但它只不过是对“我们未能完全象征化世界的失败”的度量。从而，它同时仍然是根本的他者。在伦理的方面，这指向了齐泽克的又一论点：主体面对意识形态压抑的困境时，能得到的唯一真正的自由行动，在于对意识形态本身的难以捉摸的/过剩的差距的过度认同——充分采信意识形态的创伤内核。齐泽克复述拉康，真正的伦理

立场，必须要通过创伤地、死硬地坚信“意识形态的爆炸性内核”，才能实现。只有当（明确的意识形态）幻想被穿越之后，在幽灵被纳入它所产生的不一致之后，才能面对这个内核。

正如我们将在下一章所显示的，这里所肯定的既不是非理性主义的“崇高主体的神秘主义”，也不是“拉康式的存在主义英雄主义”（Resch, 2001, 6, 18）。相反，通过指出充足理由律被悬置的时刻，在当今日益饱和的、自我封闭的、不可逾越的意识形态构架中，齐泽克的自由概念旨 在其中重新纳入一种政治上可行的对冲突的理解。

## 6. 定位对抗：阶级斗争的回归

2005 年 4 月 21 日，德国周刊《时代周报》以这样的标题来刺激读者：“阶级斗争的回归？”，并用一整个版面专门讨论“德国人是否生活在阶级社会？”两个月前的 2 月 3 日，英国《卫报》揭示了“第三条道路最肮脏的秘密：部长们试图掩盖他们对强迫劳动的依赖”。指控是基于“对移民劳动力的剥削正是我们竞争力的核心”；如果“我们自己人口的社会正义实际上是依靠下层国外移民所创造的财富”，报道总

结说，“那么新工党所谓第三条道路的全部叙述即基于全球竞争的经济增长可以与解决贫困、不平等相结合，将站不住脚。

世界各地的其他大报中都有类似报道。这些报道的共同点是，它们对被认为是不可容忍的异常情况感到愤慨。报道告诉我们，阶级对立不是现代社会的基本原则，而是过去发展中需要克服的历史残余，或者需要解决的反复出现的异常现象。如此设想，阶级冲突可以而且应该避免：总是有合理的方式来协商利益、意见或信仰的差异，这样可以保持社会平衡，而且不会危及内部和平。——还有没有比这更明显的意识形态幻想案例了？

但具体来说，什么是意识形态幻想？它究竟是如何运作的？卡特里娜飓风（2005年夏季）对新奥尔良产生了剧烈影响，齐泽克对此后发生的事件进行评论，旨在揭示意识形态幻想的运作方式（参见齐泽克，2005b）。他首先分析了媒体是如何报道此次悲惨的自然灾害及其后果。他说，我们都记得电视和报纸是如何以一种似乎合理的愤慨语气进行报道的，报道说在被淹没的新奥尔良市发生了据称由黑人团伙实施的强奸和抢劫事件。然而，后来的调查表明，在绝大多数情况下，这些“暴力狂欢”并没有发生：未经证实的谣言被媒体简单地作为事实进行报道（飓风过后确实发生了一些抢劫，但从未像媒体所说的那样恐怖）。没人管的贫穷黑人无法

生存的现实，就好像经过好莱坞编剧的想象一样，变成了对黑人暴力爆发的无端恐惧：游客在街道上被抢劫和杀害，社会陷入无政府状态，路易斯安娜超级巨蛋体育馆被黑帮团伙控制，强奸妇女和儿童。所要指出的第一点就是，这些报道是具有精准政治效果的话语：引起恐惧。第二点，也是齐泽克提出的最有趣的一点，却将整个讨论推向一个不同的层面。仅仅指责媒体夸大证据，在民众中制造大规模恐慌，从而帮助新保守主义和民粹主义右翼的事业，这样就够了吗？齐泽克认为，即使所有的报道都被证明是真实的，那些流传的故事仍然是种族主义的，因为编写这些故事的内在动机不是事实证据，而恰恰是源于意识形态幻想的种族主义偏见：用心险恶地一定要将社会对立转移到种族问题上，从而满足人们所压抑的情节想象，即黑人确实是无法以文明方式行事的暴力野蛮人。以类似的方式，齐泽克认为，即使 20 世纪 30 年代初期德国的一些富有的犹太人真的剥削了德国工人，勾引了他们的女儿并控制了大众媒体，纳粹的反犹太主义仍显然是一种“不正确”的病态意识形态。

因此，我们在这里清楚地说明了意识形态幻想的作用：不是从某个悲剧事件中制造出虚假的冲突，而是用冲突的虚假来源代替真正来源。归根结底，根据齐泽克的说法，卡特里娜飓风之后所发生的事件被压抑的真相就是阶级斗争，坦率地说也就是这样的事实，新奥尔良（以及大多数美国城市）

的富裕人口和贫困人口之间的巨大鸿沟，被掩盖为由种族幻想所引发的完全非政治化的对抗。因此，齐泽克的意识形态批判让这些伴随明确信息而产生的淫荡幻想出现了问题，因为就是在这样的幻想中信息暗暗地得到了确证。这一幽灵（种族主义幻想）掩盖了真正重要的东西（根本的、“原始的被压抑的”阶级划分幻想）。

齐泽克对“保持意识形态批判活力”其重要性的不懈坚持，使得他所认为的解构主义批判所谓的“终极意识形态运作”暴露无遗，即“将某事提升为不可能，作为推迟或避免遇到它的手段”(Zizek and Daly, 2004, 70)。他声称，这无异于占据了强迫性神经症的位置，因为这种形式的神经症结构意味着我们活动的真正目的，无论是精神的还是身体的，都是为了避免与我们欲望潜在的破坏性内核发生冲突。在这里值得回顾的是，齐泽克重复拉康，认为正常主体和神经症主体之间没有实质性区别，因为正常性本身只不过是对整体性的一种理想的想象，它只能在严格意义上的、我们面对享乐的“实在”时的精神病领域中实现(正常的真相就是精神病)。其含义是，在社会象征(意识形态)领域内，所有主体都是不同程度的神经症患者——所不同的不仅是神经症的强度，而且还有它的实际构造，因为神经症将自身具体化为强迫性神经症或癔症。然而，齐泽克的赌注是，这不是全部真相。这个图景中缺失的恰恰是——尽管神经症很正常——对于

如下的分析，即，与“实在”的神经症式相遇是如何确实发生的，并且在某种程度上一直在发生，否则我们将无法维持我们正常/神经症的身份与“实在”本身相对安全的距离。因此，齐泽克所唤起的是“象征”与“实在”的辩证同质性，我们将在第三部分讨论这一点。

然而，从这个角度，我们已经可以看到，齐泽克没有将社会现实作为一个自我封闭和完全内在的领域进行话语构建，而是将其概念化为本质上千疮百孔的，总是已经渗透着极端不一致性的症状。他援引的拉康式主体正是社会大厦中这些裂缝的名称。为了清楚说明这一点，我们需要回顾一下主体化过程——正如齐泽克援引拉康描述的那样——正是对我们在外部现实中体验到的不可思议的他者性的回答，即它完全是主体间事件。更准确地说，可以说使我们成为主体的是欲望的循环，与欲望相伴的是不可分割、互相关联的幻想。准确来说是怎样呢？就是拉康在这个问题上最喜欢的妙语，也经常被齐泽克引用，即“欲望永远是他者的欲望”。为了解开这个神秘语句的含义，我们应该回到关于幻想的意识形态角色这个问题：启动我们欲望的始终是我们对他者欲望的极度不确定，从而使我们能够构建那些历史上被中介的幻想，进而构成了我们所认为的自我、独特身份。换句话说，主体在一个棘手问题的背景下构建自我，这个问题不断地（秘密地）破坏主体与外部现实的关系，外部现实包括主体

所有的“他者”。这个问题就是拉康著名的“Che vuoi?”（“你想要什么？”），这告诉我们，对欲望来说至关重要的不是我的幻想（“我想要什么？”），而是他者的幻想（“他/她想从我这里得到什么？”）。例如，正是这种幻想的主体间模式决定了孩子对母亲爱抚的反应，这是他遇到的第一个他者（在所谓的“镜像阶段”，通常会出现一个充满困惑的时刻，随后是想象性的识别，孩子第一次能够说“这就是我！”）。类似地，就像弗洛伊德的小女儿偏爱草莓蛋糕的著名案例一样，我们可以声称我们的活动是我们欲望的直接发泄，只有当我们承认我们的欲望通常被认为是对他人令人不安的凝视的回应，这是一种充满原乐的凝视：在弗洛伊德女儿的案例中，“关键点在于，当小女孩狼吞虎咽地吃草莓蛋糕时，她注意到父母对她全身心享用蛋糕这一景象深感满足”（Zizek, 1997, 9）。

因此，归根结底，如果作为欲望和幻想的主体，是一种回应他者欲望的（绝望的）策略而出现，这意味着如果我们剥离欲望的保护功能，我们得到的正是我们试图避免的东西：标志着主体性本身状态的根本不一致性。也就是说：如果主体化过程指定了我们通过他者认识自己的空间，那么这样的主体就是迫使我们通过社会象征网络构建自己身份的不可象征化的断裂。它既是所有形式的主体化的驱动力，又是所有形式的主体化的限制，因此与“实在”相关。

因此，正如已经指出的那样，对齐泽克而言，批判理论的合理空间正是“由社会大厦中的‘病态’移位所打开的这些缺口和间隙所构成”（Zizek and Daly, 2004, 53）。意识形态移位的最基本和最根本的例子莫过于阶级对立，以及其不可分割的关联物——商品：

资本主义的阶级结构和商品结构不仅仅是一种局限于特定经济“领域”的现象，而是超定了的社会整体的结构性原则，从政治到艺术、到宗教（Zizek in Butler et al., 2000, 96）。

这一论断的主要后果之一包含在齐泽克对后现代“身份政治”的攻击中：他认为，当阶级斗争关键的结构功能被忽略时，按照温迪·布朗的见解（见 Brown, 1995），一系列不同的社会差异标志（性别、种族等）突然被允许有过重的分量，承担着“烈度未被承认的阶级斗争的剩余投入”（Zizek in Butler et al., 2000, 97）。

齐泽克以其对多元文化主义的坚定批判立场而闻名。然而，这样一来，这样的说法不可避免地会导致危险的误解，因此需要超越其粗略的含义来进一步阐明。首先，我们必须强调，齐泽克并不反对作为规范性措施的多元文化主义原则；他反对的是——可称之为——“多元文化主义意识形态”，

因为这种文化意识形态在当今西方自由民主秩序中发挥着主导作用。齐泽克攻击的主线很容易概括：多元文化主义实际上代表了西方（首先是美国）中上层阶级资本主义意识形态的文化支柱，因此，它不应该被提升到我们政治参与的最终范围。从本质上讲，对他来说，今天的多元文化主义是一种要挟。由于接受了这种要挟，并对涉及性、性别、种族、文化包容等的问题过度重视（正如文化研究的学术界其侥幸所反映的那样），左派实际上忽视了斗争的真正利害所在。多元文化主义实质上意味着对当前全球资本主义框架及其政治补充（自由民主）成为我们社会多样性无以复加的首要地位的认可。针对这种辩辞，齐泽克声称人们应该通过扰乱其政治正确的口号来打破多元文化主义的禁忌，即使这可能会带来种族主义或沙文主义的指控。

但齐泽克的分析还有进一步的转折。就其发挥适当意识形态作用而言，多元文化主义立场也必然依赖于其自身不被承认的幻想。齐泽克总是不厌其烦地重复道，多元文化主义远远没有获得普遍有效性，而是一个分裂的领域，其中，毫不隐瞒的信息恰恰是由极端淫荡幻想的秘密内核所支撑。例如，当我们这些开明的西方多元文化主义者捍卫对种族和性别的宽容话语时，我们无法避免同时产生秘密的淫秽幻想，这些幻想暗暗地与毫不隐瞒的信息相矛盾。根据齐泽克的说法，在一些关键的情况下，这种不被承认的享乐的核心以其

矛盾和令人不安的性质出现。他个人经历的一个例子可能有助于澄清这个问题：

淫荡有一个维度总是让我感到震惊，那就是在力比多经济的层面上，人们竟可以以某种方式宣扬宽容和反种族主义，但在这种方式下，他们在另一个层面上仍然是种族主义者。我甚至有这方面的个人经历。当西方国家的人声称对巴尔干的种族清洗、不可容忍和暴力等感到震惊时，很明显，通常他们的否定本身就是为了给他们带来某种种族主义的快感。有时这甚至会公开爆发。例如，当我，作为一个相对低级趣味的人，说了一些被认为是不可接受的笑话或粗俗的话时，令人难以置信的是，那些假装极端宽容和多元文化主义者的人往往会按照如下的话语来回应——“也许这发生在你们原始的巴尔干地区，但是，对不起，在这里我们是宽容的”。正是他们用这种方式识别我这一行为产生了一种特定的淫秽享乐（Zizek and Daly, 2004, 130）。

关于我们这个宽容的时代，齐泽克的精神分析批判所针对的正是这种不被承认的享受的核心，远远超出了对多元文化主义话语如何融入晚期资本主义逻辑的分析。问题在于，即使我们建立了多元文化主义和资本主义之间的联系，我们仍然不知道如何走出这个恶性循环。只有坚持如下这一点才

能更富有成效：为何今天对于宽容的讲述在更深的力比多层面上总是伴随着被压抑的享乐这个从根本上来说不宽容的内核。实际上，今天的多元文化主义依赖于以下矛盾：“我们是宽容的，但如果你不像我们一样宽容（如果你不接受我们话语的规范结构），你就是一只原始的猿猴，不配生活在我们的世界里。”应该强调的是，伴随着这句话第二部分的、通常不被承认的力比多投入。

西方多元文化主义者在他或她对宽容的纲领性（但根本上是虚伪的）坚持中，有效地调动了一个隐含种族主义幻想的屏幕，这个论点使我们回到了幽灵的意识形态功能。这实际上是经典的精神分析主题“压抑的回归”的一个变种：在其不妥协的主张中，直白的信息产生了一个幽灵般的额外附加，它隐隐地违反了禁令，并必然会以暴力的方式回归。然而，并不是说我们应该简单地说出我们想说的话，而不管我们的话语中是否有潜在的种族主义或其他冒犯性内容；当然，更不是说我们不应该解决种族主义这种社会罪恶。齐泽克所表明的是，多元文化主义意识形态永远无法消除种族主义的瘟疫，因为它本身在另一个层面上仍然是种族主义的一即幽灵性的层面。换句话说：假如多元文化主义的真正目的并不是摆脱种族主义，而是将其重新视为社会罪恶的最终呈现，因此将永远不会被彻底根除，那结果会怎样？例如，假如越来越充满西方集体想象的反种族主义运动实际上是

为了将种族主义威胁作为一个可怕但从根本上无法消除的污点、作为标志着我们政治视野形而上封闭的病态“幽灵”特征再生产出来，那结果会怎么样？诸如“种族主义是愚蠢的”或“让我们团结起来反对种族主义”这样的非政治化信息本身的剩余，实际上与它所宣称的目标背道而驰：它只是告诉我们，由于这个世界上有很多白痴，种族主义将永远是一个问题。齐泽克正是在这个意识形态层面上进行干预的。他对多元文化主义话语虚假的解放性诱惑提出批判，因为他认为这完全是一种意识形态干预：

多元文化主义是一种种族主义，它清空了自己立场的所有建构内容（多元文化主义者不是直接的种族主义者；他或她并不反对他者文化的特殊价值）；但他或她却保留了具有优越感的普遍性空位这一立场，站在这一立场上，他或她就能恰当地欣赏（或贬低）其他特殊文化——多元文化主义者对他者独特性的尊重正是其显示自己优越性的形式（Zizek, 2000a, 216）。

齐泽克从这个分析中得出的结论是：

今天强加于人的多元文化主义问题（不同文化生活、文化世界的混合共存）恰恰是它对立面的表现形式，是资本主

义霸占全球世界体系的表现形式：它见证了当今世界空前的同质化。……所以我们正在为少数民族、男女同性恋者、不同生活方式等的权利进行政治正确战斗，而资本主义却在胜利进军——今天的批判理论，在“文化研究”的幌子下，通过意识形态上的建构努力使其重要地位不被察觉，正在为资本主义的无限制发展提供最终服务（Zizek, 2000a, 218）。

简而言之，作为意识形态的多元文化主义掩盖了左派应该占据的唯一真正的进步立场：阶级的政治化。对阶级的谈及使我们能够掌握意识形态的根本辩证本质，因为明确的被相互冲突的话语霸占的意识形态领域（例如，今天的自由民主共识）总是-已经被阶级斗争的棘手“实在”所支撑，因此，从政治角度来看，这正是意识形态的内核，即最纯粹的意识形态。在齐泽克的论述中，不可忽视的是，意识形态作为一种辩证手段发挥作用，其积极的、历史上可改变的和可描述的内容（法西斯主义、社会主义、自由主义等，即多元的意识形态）总是锚定在一些不被承认的创伤性内核中，这个内核是一种不可象征的、最终超越历史的关于对抗的概念，拉康派精神分析将其定义为“原乐的实在”，即非话语性享乐。严格来说，阶级斗争是政治性原乐，因此它一直是“不可能的”，这意味着——针对幽灵性的“替代性不可能性”——它只能作为暴力的爆燃而出现，是“实在”的引燃性的实现。

尽管齐泽克特别强调阶级，并坚信反资本主义斗争仍应在任何左派行动中发挥核心作用，但他很谨慎，避免盲目崇拜工人阶级。当他提到阶级时，他不一定是指无产阶级，因为他知道这个词在今天的社会政治格局中已经发生了根本性转变。

语言层面比看起来更加模糊、本质上更加重要：如果一方面“无产阶级”已经过时，另一方面齐泽克恳求我们不要屈服于对立面，也就是典型的对后现代的崇拜，即这样的概念，在身份不断改变的全球化世界中，工人阶级正在迅速从视线中消失。后现代意识形态强迫我们接受齐泽克所说的“投资组合式主体性”(portfolio subjectivity) (Zizek and Daly, 2004, 148)，在这种情况下，对工作、薪水和身份的极度不安全感被当作一种新的令人兴奋的自由形式来兜售，相反的是，它默默地使当代资本主义的剥削性合法化——当然，最终的要点是，意识到后现代意识形态对我们的欺骗并不必然导致我们与其脱离关系，因为将我们与意识形态禁令联系在一起的只不过是“盲目的享乐”。因此，齐泽克坚定地主张反资本主义阶级斗争的中心地位。然而，尽管他认为继续使用旧的无产阶级概念是不合时宜的，但他也认为，虽然客观上很难用术语定义当今的斗争，这不应阻止人们努力为争取团结的、有凝聚力的全球化反资本主义运动而奋斗，其共同目标将优先于众多抵抗地点所表达的单一要求。

然而，在这里，我们需要补充一个关键的澄清，这个澄清实际上应该被视为齐泽克对阶级斗争和政治活动理解的不同于他人的要素。在他所有频繁熟练使用的马克思隐喻中，也许最有力的一个洞见是“唯一能摧毁资本主义的东西是资本本身。它必须从内部爆破”(Zizek and Daly, 2004, 152)。这意味着阶级斗争的政治价值需要重新定位，这与他对意识形态批判的概念化相吻合：根据他的观点，阶级斗争与其说是工人阶级在解放斗争中的激进政治参与，不如说是所有社会政治构造“难以解决的”不被承认的源头。在今天的全球资本主义世界里，阶级斗争相当于资本主义自身的自我毁灭动力中所包含的爆炸性潜力，在齐泽克看来，通过生物遗传学和数字化等不同领域的新发展，这正变得越来越不言而喻。关于这些发展，齐泽克从根本上质疑资本遏制其自身过剩的能力：经济的数字化是否已经产生了一个复杂的虚拟化系统——例如，特别是体现在股票交易振荡越来越不可控——其非理性的本质有失控的危险？难道私有财产的概念不正在被今天所有权的虚拟化组织的复杂性逐渐淘汰吗？难道生物遗传学的进步没有对人类基因的专利权和所有权提出严重的、潜在的爆炸性问题吗？归根结底，齐泽克对阶级斗争的论及是基于并针对资本主义的内部构成性不平衡。这意味着人们已经意识到，被排斥者和弱势群体的斗争（和/或代表他们的斗争）应该与充分利用主导意识形态所展现的内爆倾

向的愿景相吻合。

如果我们从拉康的角度来看这个论点，很明显，它再次涉及到“象征”和“实在”的同质性：如果一方面现代社会的存在只是因为阶级斗争的“实在”一直不被承认，那么另一方面，一个特定的社会组织形式只能表现为自身无法完全成为自身，即因为其中存在重要的（以及不被承认的）阶级斗争。正是如此，作为一种失败或扭曲，社会（“象征”）与阶级斗争（“实在”）的引力是同质的。另外也可以这么说，相对于“象征”而言，“实在”是“内在的外在”（外密），这意味着“正是因为这种内在性……是有可能通过‘象征’来触摸‘实在’”的（Zizek in Butler et al., 2000, 121）。重申一下中心论点，如果社会最终与意识形态布尔乔亚化的姿态相吻合，即“实在”深不可测的否定性被彻底否定——也就是被赋予建构的、经验性的存在——那么激进的意识形态批判所面临的挑战：

不是认识到现实背后的虚构——即，你把某些东西当作现实来经历，然后通过解构性批判，你揭开了它仅仅是象征性虚构的面具——而是在看似仅仅是象征性虚构的东西中认识到“实在”（Zizek and Daly, 2004, 102）。

那么，齐泽克对意识形态批判的核心，就是要我们穿越

意识形态幻想，并面对构造我们欲望的“实在”。

## 7. 超越反资本主义和自由民主

我们在上一章结束时断言，在齐泽克对意识形态的批判的核心处，是要我们消除意识形态的幻想，并面对建构了欲望的“实在”。但是，鉴于目前的政治格局，这样一种干预究竟如何发生？在本章中，我们试图挖掘出齐泽克文本中的干预主义内核，而这一内核到目前为止在很大程度上被忽略了，我们试图回答也许是关于齐泽克模式的最紧迫的问题。

仅仅是齐泽克反复使用的“暴力”和“普遍性”这样的术语，就足以解释他在当今左派中立场的模糊性，在《偶然性、霸权和普遍性》中与朱迪斯-巴特勒和埃内斯托-拉克劳的激烈对抗就是最好的例证。特别是自1990年代末以来，齐泽克逐渐与当代左派理论的官方立场保持距离，无论是温和的还是激进的版本。一方面，他坚持认为那些努力实现“有人性的资本主义”的温和派（从第三条道路的左派到多元文化主义和身份政治的支持者）参与了一场空洞的战斗，这只会加强资本的全球控制。另一方面，他声称，那些哀叹全球资本主义的胜利是当今最大邪恶的激进分子，一般来说，他们的思维过于拘谨，以至于无法投入他们的思维到将过度的革命干

预合法化的项目中 ("剥夺革命的这种过度的虔诚愿望，只是希望有一个不需革命的革命"，齐泽克, 2002a, 261)。

在这个框架内，绝对明确的是，齐泽克对能动性的理论化不能与他对晚期资本主义的批判分开。在这个意义上，人们可以争辩说，他提出的解决方案与它所干预的情况一样极端。齐泽克的反资本主义的独创性源于他对政治斗争的理解："政治就其概念而言，是棘手的对抗性斗争的领域" (齐泽克, 2002a, 268)。这意味着政治干预总是并且根据其定义 "扰动" 合法的对抗领域 (例如，今天自由民主国家的政党对抗的议会逻辑) 和从这个角度看被认为是不合法的东西 (例如，极左和极右的立场) 之间的分界线。这种观点显然否定了自由主义的政治概念，作为一个中立的、包罗万象的领域；相反，它借鉴了精神分析的洞见，即社会政治领域的出现，就它的象征性秩序而言，取决于一种排他行为。

一旦政治领域被定义为被其固有的排他性逻辑所对抗，齐泽克就可以专注于他对今天的格局的左派批评了。齐泽克的主要论点是围绕着马克思的一个经典见解，齐泽克哀叹说，这个见解被当代左派政治理论家（主要是拉克劳、巴迪欧、朗西埃和巴里巴尔）<sup>1</sup> 和当今文化研究的支持者所忽视。<sup>2</sup> 齐泽克努力要纳入“能动性”的真正进步概念的，是“马克思关于政治斗争是如何成为奇观的关键见解，为了破译马克思的见解必须指涉经济领域”。那么，问题是，在今天的左派参

与的范围内，“根本没有马克思的‘政治经济学批判’的空间：马克思的《资本论》中的商品和资本世界的结构不只是一个有限的经验空间，而是一种社会超验的先验，是产生社会和政治关系整体的矩阵”(Zizek, 2002a, 271)。从这个角度看，行为本身与对资本本身的干预相吻合，这是一种拒认(disavowed)的背景，没有这种背景，我们的象征性存在在今天就不可能被构想出来：“要实现一个风险性长期决策来自所有相关者的公开辩论的社会，唯一有效的方法是对资本的自由进行某种根本性的限制，使生产过程服从于社会控制——经济的根本性再政治化”(Zizek, 2000a, 351-2)。

从齐泽克的角度来看，马克思主义和精神分析结合起来，形成了政治行动的一个相当严格的定义：“因为去政治化的经济是后现代政治拒认的‘基本幻想’——一个正确的政治行动必然意味着经济的再政治化：在一个特定的情况下，一个姿态只有在扰动（‘穿越’）其基本幻想时才算作行动”(齐泽克, 2000a, 355)。在精神分析的术语中，对基本幻想的穿越(扰动)就是“精神分析治疗的最终目的”(Zizek, 2000a, 266)，因为它相当于把主体的一致性最终所依赖的原始依恋带了出来。正如我们将在第二部分进一步发展的那样，这个拒认的原始依恋(过度)“无异于最原始的‘受虐狂’场景，在这个场景中，主体‘使/看到自己受苦’，也就是说，忍受存在的痛苦，从而为他的存在提供最低限度的支持”(Zizek,

2000a, 265)。在这种情况下，一个拉康式的对行动的政治化<sup>3</sup>意味着在今天的社会结构中起作用的最终的强烈依恋的解体：资本本身。齐泽克的观点是，在某种程度上，政治应该接受治疗，因为今天的权力是由资本的幻想性核心来维持的，它是有效运行我们生活的被拒认的内核。通过将资本置于严格的社会控制之下，经济的再政治化必然会带来一种激进的、痛苦的（受虐狂）行动，从我们自己的最终幻想中脱离出来。

然而，齐泽克对经济再政治化的呼吁并不等同于对经济至上的老马克思主义的精神分析解读。在他的《门前的革命》中，他完善了自己的立场，指出政治（自由民主）和经济（晚期资本主义）这两个领域是不可分割地交织在一起的。它们的不可分割性最终意味着，如果没有政治干预，就不可能认可反资本主义（不可能有旨在破坏经济基础的斗争），而政治干预会使自由民主的概念出现问题，因为“自由民主先验地……没有资本主义私有财产就无法生存”（Zizek, 2002a, 273）。

简而言之，齐泽克断言，今天的议会民主只不过是晚期资本主义的政治形式：攻击一个（资本主义）而不同时干预另一个（自由民主），只是一种藐视能动性概念的巧妙方式。同样，在这里我们应该记住，仅仅是对“意识形态过程”的描述性说明，齐泽克对意识形态的批判远远没有完成，更多地是将我们引向一个本质上存在问题的能动性理论，旨在质疑界定我们主体性的符号框架。他强调说，

意识形态批判的视角迫使我们将维特根斯坦的“对于人不能说的东西，就应该沉默”倒置为“对于人不应该说的东西，就不能保持沉默”。如果你想谈论一个社会体系，你就不能对其过度地被压抑保持沉默。问题的关键不在于说出全部的真相，而恰恰是在（官方）整体中加入不安的补充，谴责其虚伪性。正如麦克斯·霍克海默（Max Horkheimer）在 30 年代所说的那样：“如果你不想谈论资本主义，那么你应该对法西斯主义保持沉默”。法西斯主义是资本主义固有的“症状”（被压抑者的回归），是其“真理”的关键，而不仅仅是其“正常”逻辑的外部偶然偏差。而今天的情况也是如此：那些不想让自由民主……接受批判性分析的人，应该对新右派的暴力和不容忍保持沉默（Zizek, 2002a, 168）。

在追问对自由民主的有效批判需要什么时，齐泽克指出，反资本主义这个词在今天的激进左翼（包括新社会运动）的话语中已经成为一个难以捉摸的误称，原因是，它充其量只是代表了“抵抗的场所”（齐泽克，2002a, 297）的出现，它缺乏真实的政治煽动性，最终为激进左翼自豪的自我边缘化服务。这种逻辑是“事先包括了它自己的失败，把它的全面成功视为它的最终失败，坚持把它的边缘性作为它的真实性

的最终标志” (Zizek, 2000a, 233), 这样就证实了福柯式的箴言：权力和抵抗秘密地相互依赖。有鉴于此，齐泽克认为，左派对当代资本主义冲击的唯一政治上可行的反应是由其两个制度化的立场所代表。一方面是“第三条道路”左派的“机会实用主义”，有效地试图通过满足资本的要求来驾驭资本的全球利益，另一方面是社会民主主义的“有原则的机

会主义” (Zizek, 2004a, 71)，鼓励我们坚持 1989 年以前的旧公式，如捍卫福利国家。正如之前所预料的，齐泽克关于左派忠于传统方案的主要观点是，它导致了一个政治死胡同，因为柏林墙的倒塌不仅决定了“真正存在的社会主义”的消亡，而且还决定了社会民主项目的结束。总而言之，鉴于其最激进派的无效和基本自恋的立场，今天的左翼的任务是“彻底重新思考左翼事业，超越‘适应新环境’和坚持旧口号的选项” (Zizek, 2004a, 73)。

自 1999 年齐泽克的开创性著作《敏感的主体》出版以来，他越来越清楚地表明，这种“对左翼事业的重新思考”并不仅仅意味着“质疑资本主义”，同时也意味着“质疑自由民主”，因为按照他的说法，正是对自由民主的提及起到了对激进政治事业的诉求。因此，值得注意的是，齐泽克的策略是双重的：一方面他鼓励我们不要忽视经济的重要层面，另一方面他提醒我们，我们应该以一个明确的政治行动者身份进行政治斗争。其有效地暴露出的是，经济和政治层面是不能分开

的。然而，齐泽克告诉我们，尽管它们是强大的同盟，但它们都需要在不同的调查背景下给予批评性的关注。在这种情况下，通过在一个公开的政治基础上攻击自由民主，他似乎决心给他的精神分析的反资本主义战略（“享受资本作为实在的症状”）赋予一个明确无误的干涉主义边缘（interventionist edge）。

但齐泽克立场的实际前提是什么？由于其所谓的内在开放性，在提醒我们自由民主在今天被誉为“对抗‘极权主义’诱惑的唯一解决方案，以缩小差距，（假装）代表事物本身行事”（Zizek, 2004a, 79），他接着论证，极权主义诱惑不是位于自由民主的对面，而是它（不可避免的）另一面。通过对自由民主的概念进行拉康式的审问，齐泽克谴责了今天的后政治平台（从“第三条道路”到多元文化主义）与“极权主义的过度”之间的严格共谋，他认为后者既是他们所幻想的补充，也是他们“被掩盖的真实面目”（齐泽克，2000a, 205）。民主越是被概念化为一个净化了意识形态分歧的抽象容器，它就越是会通过产生新形式的种族主义、非理性/原教旨主义暴力的爆发而暴露出其被拒认的和创伤性的内核。5 一言以蔽之，

“民主的空地和极权主义的充实话语是严格相关的，是一个硬币的两面：把一个与另一个对立起来，提倡一种避

免这种不愉快的补充的“激进”民主，是毫无意义的。因此，当拉克劳和墨菲抱怨说，只有右派有必要的激情，能够提出一个新的动员想象，而左派只是管理，他们没有看到的是，他们所认为的左派的仅仅是战术上的弱点，这种结构的必要性”（Zizek, 2004a, 112）。

齐泽克的论点是，如果左派继续认可目前的民主界限（与全球资本主义结盟的自由民主），它将面临同样的政治僵局，无休无止：西方左派将一直站在一个系统地不能产生政治激情的分配正义上，而右派将一直动员各种形式的淫荡“享乐”（种族主义、原法西斯主义民族主义等）。这种结构性联系的基本逻辑可以通过观察今天关于欧洲的霸权斗争来理解，在那里，“所有的左派试图为统一欧洲的概念注入政治激情（比如 2003 年夏天的哈贝马斯-德里达倡议）都没有获得动力”（Zizek, 2004a, 112）。

正是在这里，齐泽克对意识形态的批判可以说是穿透了当代左派政治拒认的（实在）内核：要走出“全球化兼特殊主义”的幽闭的恶性循环，唯一的办法就是把重点放在对（资本主义）政治经济的批判上，同时质疑和破坏作为当今主人能指的（自由）民主。齐泽克用粗暴而明确的语言提出了这个挑战：“为什么左派应该总是且无条件地尊重正式民主的‘游戏规则’？”按照类似的思路，他断言，“我们应该冒着

风险，从根本上质疑今天占主导地位的容忍反权威的态度”(Zizek, 2004a, 116-17)，因为作为一项规则，取代合法权威的是任意的权力。那么矛盾的是，有效挑战压迫性权力关系的唯一机会是通过接受权威：“自由集体的模式不是一群放纵自己快乐的自由人，而是一个极有纪律的革命机构”(Zizek, 2004a, 119)。因此可以说，对合法权威概念的捍卫，加上“要敢于的劝告”，即超越自由民主的共识，代表了齐泽克的政治思想的标志。这常常被批评为与齐泽克本人所要谴责的极权主义极端的危险挑逗，也许不是没有道理的（例如，见朱迪斯·巴特勒在 Butler et al., 2000, 268）。然而，在我们下结论之前，值得注意的是，齐泽克绝不是在主张废除民主。从他自己的著作中的以下证据来看，我们是不是可以认为，他的诉求是要超越（而不是落后于）自由民主，走向“直接民主”或“议会民主”的形式？他承认这些民主是优越的。

直接民主不仅在许多地方（如贫民窟）仍然存在，它甚至被“重新发明”，并被“后工业”数字文化的兴起给予新的推动（对计算机黑客的新“部落”社区的描述不是经常唤起议会民主的逻辑吗？）(齐泽克, 2005a, 148)。

他对此有如下说明：

意识到政治是一个复杂的游戏，其中一定程度的制度异化是不可化的，这不应导致我们忽视这样一个事实：仍然有一条分割线，将那些政治“内”和“外”的人分开，后者被排除在政体的空间之外——有公民，也有萦绕着他们的“神圣人”(homo sacer)的幽灵。换句话说，即使是“复杂的”当代社会，也仍然依赖于被纳入和被排斥之间的基本分界。时髦的“众”的概念正是因为它跨越了这一鸿沟而显得不够充分：系统内有众，被排斥者也有众，仅仅把他们包含在同一个概念的范围内，就相当于把饥饿等同于节食减肥的淫荡行为。而那些被排除在外的人并不是简单地处在一个精神病性的构成性例外——他们有（并被迫进入）自己的自我组织，其中的一个名称（和实践）正是“议会民主”(Zizek, 2005a, 148f.)。

这里的关键任务是要理解超越自由民主的诉求和激进政治干预的概念之间的关系，齐泽克通常称之为“行动”：

问题的关键不在于，一旦我们彻底参与到一个政治项目中，我们就准备好为之付出一切，包括我们的生命；而更确切地说，只有这种“不可能”的纯粹付出的姿态才能改变一个历史构架中战略上可能的东西的坐标。这是关键的一点：一个行动既不是对现有秩序的战略干预，也不是对其

“疯狂”的破坏性否定；一个行动是一种“过度”的、重新定义现有秩序的规则和轮廓的跨战略的干涉 (Zizek, 2004a, 81)。

齐泽克式的行动将有可能通过开辟一个乌托邦式的空间，通过解放类似于“永恒之地”（而不单纯的是“抵抗之地”）的领土，来免除对自由民主的强制提及，因为它们将作为“历史进步的本雅明式的另一面，即被征服者的一面”(齐泽克, 2004a, 82-3)。为了说明他的观点，齐泽克列举了一些法律之外的自组织社区的案例，如 19 世纪末巴西的卡努杜斯 (Canudos)，18 世纪末巴拉圭的耶稣会传道村，或更近的在秘鲁“秘鲁共产党”的领土占领 (90 年代)。在《视差之见》中，他带着新的信念回到了这个问题上，建议我们把今天郊区贫民窟的指数式增长解读为“我们时代的关键地缘政治事件”。正是作为资本主义现代化的“症状”，拥有 7000 万人口的拉各斯 (乍得) 等扩大的棚户区告诉我们关于全球资本主义的真相，同时也为我们提供了真正的解放机会。此外，齐泽克认为，贫民窟居民作为资本主义的“活死人”，实际上已经脱离了权力的控制，因此他们与“福柯迪式的纪律微观实践”相矛盾 (齐泽克, 2006a, 268-9)。关于这些被排除在外的场所，齐泽克提出了一系列关键问题，这些问题将他引向我们西方地形学的核心：

在我们的“后现代”时代，是否还有这种社区的空间？他们是否仅限于不发达的郊区（贫民窟和聚集区），还是在“后工业”景观的中心地带也出现了他们的空间？人们是否可以大胆地打赌，资本主义的动态，随着新的古怪的极客社区的兴起，在这里提供了一个新的机会？也许在历史上第一次，另类社区的逻辑可以被嫁接到最新的技术阶段？(Zizek, 2004a, 83)。

在《视差之见》中，他甚至猜想贫民窟居民和今天所谓的“象征阶层”（记者、学者、艺术家等，见 Zizek, 2006a, 269）的进步部分之间的联盟。尽管这类问题具有试探性，他并没有将其与真正可行的政治项目联系起来，但齐泽克还是坚持将行动所带来的创伤性外部性的概念作为一种不可或缺的政治姿态，从中可以出现对自由民主实践的理想替代：

唯一适当的立场是卢卡奇在《历史与阶级意识》中倡导的立场：民主斗争不应该被迷恋；它是斗争的形式之一，它的选择应该由全球对境况的战略评估决定，而不是由它表面上优越的内在价值决定。就像拉康派的分析师一样，一个政治主体必须从事只能由他们自己授权的行为，对于这些行为没有外部的保证 (Zizek, 2004a, 87)。

这就是说，在齐泽克看来，真正的政治行动开辟了一个解放的空间，超越了民主的普遍定义，这种定义将这个概念的意义限制在自由民主的狭窄范围内。他认为，这种解放空间可以通过“选举或公民投票”获得；但“真正的人民意愿行动也可以以暴力革命[或]进步的军事专政的形式发生”（Zizek, 2005a, 149）。更确切地说，他认为：

在每一个真正的行动中都有一些内在的“恐怖”，在其彻底重新定义“游戏规则”的姿态中，包括其行为人的基本自我认同——一个适当的政治行动释放出的否定性力量，粉碎了我们存在的基础。……不，自由民主并不是我们的终极版本；尽管听起来很不安，但斯大林主义政治恐怖的可怕经历不应该导致我们放弃恐怖的原则本身——我们应该更严格地寻找“好的恐怖”（Zizek, 2000a, 377-8）。

齐泽克言辞的挑衅性在此得到了彻底的揭示；然而，应该强调的是这种对恐怖的提及的战略意义。（我们应该记住，1990年，当齐泽克有机会在摇摇欲坠的南斯拉夫联邦中站在恐怖一边时，他选择作为自由民主党的候选人参加竞选，以击败民族主义者和前共产主义者之间的联盟）。需要指出的是，齐泽克调动了他所有的理论和修辞资源，以揭露当代政

治话语的“不可触及”（但也不可避免地“被幻想”）的极限，即自由主义政治的话语平台的“实在”，其中的对立立场只有在不质疑平台本身的情况下才被发挥和容忍。当代政治的“实在”是激进民主政治的倡导者，如拉克劳和墨菲最终都未能扰动的，因为正如齐泽克经常指出的，他们的关键的对立和霸权概念只能被设想为铭刻在为民主这个“未完成的”项目的所做的无休止的斗争中，其最终目的不是产生根本的变化，而是“解决各种局部问题”（Laclau in Butler et al., 2000, 93）。换句话说，对齐泽克来说，拉克劳和墨菲的激进民主项目还不够激进和民主。如果对立主义和霸权斗争对拉克劳和墨菲来说是不可化约的，那么齐泽克认为，这种不可化约性仍然限于自由民主范围内的激烈对抗——而对立主义本身，他告诉我们，应该暴露出这些范围的被拒认的断裂点。在一个特定的符号领域（自由民主）内竞争力量之间的差异，只有在一个更激进的差异被拒认的情况下，才能被理解为政治的最终版本，即这个场域本身和被排除在它之外的东西之间的差异：

后现代政治的旧有叙事是：从阶级本质主义到为身份而斗争的众生相；今天，这一趋势终于被逆转了。第一步已经完成：从众多的认同斗争到反资本主义；摆在面前的是下一步，“列宁主义”，即走向政治上有组织的反资本主义

(Zizek, 2004a, 98)。

齐泽克看来，所有试图避开一个能动性的中介，即通过给革命提供方向、纪律和结构而使其制度化的尝试都注定要失败。因此，齐泽克的意识形态批判的最终的和确定的目标是在已成为当代政治思想中最被排斥的概念之一的挖掘中找到的，即党作为革命变革的催化剂。尽管齐泽克在他最近的书中开始阐述这一论点时有充分理由的谨慎，但他邀请人们思考先锋政党的必要性，是对他“行动”和“道德暴力”的基本抽象和固有问题的坚持的逻辑结果：通过这一政党概念，他最终以具体的政治术语阐明了他认为“干涉实在”所需要的东西。他的论点现在被固定在一个具体的政治参照物上了。

从这个观点出发，齐泽克强调了他认为对激进政治实践的理解的局限性，即在政治上未经中介地沉浸在争取解放的多重斗争中。他认为：

“人们应该有勇气肯定，在今天这样的情况下，真正对革命机会保持开放的唯一方法是放弃对直接行动的肤浅呼吁，这必然使我们参与到使事情改变的活动中，从而使整体保持不变。今天的困境是，如果我们屈服于直接“做事”的冲动（参与反全球主义的斗争，帮助穷人……），我们肯定会

毫无疑问地促成现有秩序的再生产。为真正的、激进的变革打下基础的唯一方法是退出行动的强迫性，“什么都不做”——从而为一种不同的活动开辟空间。”（Zizek, 2004a, 72）。

这个“什么都不做”的最后禁令与他之前提到的政治组织化的建议不是公然矛盾吗？情况有可能是这样的。另一方面，上述短语可能被证明比乍看之下要微妙得多。因为“退出活动”的建议也可以被解读为“实践虚无”的邀请，用齐泽克的话说——鉴于他对夸张的修辞的偏爱——这绝不是无望的虚无主义的秘诀，而是一个替代的社会符号秩序的出现的必要前提。那么，根据齐泽克的说法，“实践虚无”实际上意味着行动，因为这种行动只能被理解为与绝对否定性的实例有关，而绝对否定性总是已经结构了符号网络（在社会和主观层面）：

对拉康来说，否定性，一种抽离的否定姿态，先于任何对事业热情认同的肯定姿态：否定性作为热情认同的（不）可能性的条件——也就是说，它奠定了基础，为它开辟了空间，但同时又被它混淆并破坏了它（Zizek, 2000a, 154）。

正如齐泽克反复强调的那样，对事业（如反资本主义）

满腔热情的认同，只有在它之前有一个关键的（本质上是暴力/创伤的）解除认同的行为时才是有效的，在这个行为中，革命主体将象征性地死亡，即从根本上脱离其社会符号困境（无所不在的自由资本主义的世界）。在当前的政治形势下，这将意味着，首先，彻底认识到这样一个事实，即诸如“资本主义”和“民主”这样的主人能指，正是从它们成功地掩盖了支撑它们阐明其“真理”的无底线的否定性（对抗性）中汲取了它们似乎不可动摇的力量（“资本主义是城里唯一的游戏”；“自由民主是政治实践的非加法极致”）。其次，为了避免歇斯底里地质疑权力的陷阱，这最终维持了自由民主的逻辑，使资本主义及其政治补充成为可能的否定性的基石这件事必须被完全认可（而不仅仅是定位和描述）——根据齐泽克，这就是政治本身发挥作用的地方。

这种对直接干预否定性的认可是否意味着对“恐怖主义诱惑”的屈服或追求？一点也不。齐泽克与年轻的列宁完全一致，他认为暴力派别极端主义是左派的“幼稚病”，明确地将其视为一种“表演”，“作为其反面的指标，作为一种限制，作为一种拒绝真正‘走到最后’的指标”（齐泽克，2002a, 270）。然而，需要强调的一点是，齐泽克并不只是以道德主义的理由拒绝恐怖主义，而是因为它拒绝将其潜在的颠覆性驱力提交给一个政治上的权威机构；相反，这种潜力被彻底浪费在对暴力的鲁莽和滥用上。正如雷克斯·巴特勒所说，

“对齐泽克来说，‘恐怖主义’只是拒绝走所有的（政治）道路：避免党的组织的必要性，这根本不是一种妥协，而是真正的全球革命、任何实际的资本主义替代方案所能采取的唯一形式”（Butler, 2005, 118）。齐泽克的基本赌注是，革命行动必须从一个高度组织化的党内产生，不排除使用“道德暴力”（他不仅反对恐怖暴力，也反对我们时代的无形暴力，在那里，“抽象的人道主义对暴力的拒绝伴随着其淫荡的双重性，无情的杀戮， 2004a, 122）。

革命党的责任——甚至是义务——是使“旧的”机会主义者（惰性的“人群”）转变成一个意识到其历史任务的革命机构（Zizek, 2005a, 151）。

归根结底，齐泽克的意识形态批判的整个大厦可以说是被推向了一个单一的问题：左派是否准备放弃自由民主中的霸权斗争逻辑，并接受这样的观点：要真正替代目前的状态，需要一个高度纪律化的反资本主义政党，即作为革命的必要催化剂的政治先锋派？如果资本主义将首先不得不内爆，正如齐泽克所认为的那样，革命的政治组织将需要作为这种内爆的必要成分，以至于这两者（内爆和革命）可以说是巧合地出现和介入。

\*\*\*\*\*结语\*\*\*\*\*

在对齐泽克的意识形态批判概念的分析中，罗伯特·保罗·瑞希得出的结论是：“如果他不是一个简单的以说真话为幌子的愤世嫉俗者，齐泽克至少选择了享受他的症状而不是质疑它”（Resch, 2001, 18）。我们希望我们的分析能在一定程度上表明这样的评估是多么的错误，原因很简单，齐泽克对意识形态的批判的目的正是鼓励我们享受症状，即认同意识形态困境中被压抑的核心。瑞希忽略了齐泽克的关键维度：即齐泽克将开放性和激进的不确定性置于其精神分析方法的意识形态批判的核心，强调享受作为政治因素的潜在革命性地位，被视为任何激进变革的进步议程的必要条件。从齐泽克式的角度来看，主体对其对特定社会符号秩序的病态依恋的认可，实际上是保持激进变革的可能性的举措，同时建议如何打破福柯的话语分析的历史主义方法的僵局，该方法仍然对享乐主义经济视而不见。换句话说，如果被完全认可，依恋最终会变成不依恋，在意识形态形态的看似牢不可破的一致性中产生一个裂缝，从这个裂缝中，意识形态框架的根本性重构突然出现了可能。

齐泽克对意识形态批判的内在特征和目标进行了突破性的重新构思，开辟了一个空间，在此基础上阐述了一个能建构反对全球资本主义冲击的左派政治愿景。考虑到当代政

治的危在旦夕，以及西方左派划时代的麻痹状态，这不是一个小变化。但是，与其为正在进行的讨论制定一份资产负债表，我们不如以关于齐泽克的政治的三个问题作为结论。

1. 理论和实践之间有区别吗？为了实现一个政治项目的理想，值得付出什么代价？
2. 我们将在多大程度上与列宁一起走向一个“每个人的自由发展是所有人自由发展的条件”的社会（Marx, 1977, 238），即一个旨在实现开放的集体自我管理的全部潜力的社会？面对 20 世纪的经验，我们是否可以预设政治先锋与直接民主或议会民主（councils-democracy）的理想相容？
3. 如果对当代政治经济学的批判是认识自由民主的实在（局限性）的关键，那么，对于一个以议会民主（councils-democracy）方式组织起来的社会的政治局限性，类似的批判会揭示出什么？我们对这种政体的政治经济究竟能说些什么，以及在实践中，它如何能超越国家资本主义（etatist capitalism）复制品？

没有所谓的中立问题。我们提出这些问题的角度，以及我们希望从哪些角度来考虑这些问题，在布莱希特的诗《佛陀对燃烧的房子的比喻》中得到了最好的体现。在这首诗中，佛陀告诉他的弟子们，当他遇到一栋着火的房子时；当屋顶已经被烧毁时，里面的人并没有采取行动，而是不停地问他“外面是什么样子的，是否在下雨/也许风没有吹过，是否有

/另一栋房子给他们，以及更多这样的房子”。鉴于这个寓言所指的他那个时代的法西斯威胁，布莱希特坚决反对“那些/面对资本的轰炸机队的逼近，继续问/我们打算如何做这个，我们如何设想那个/以及革命后他们的储蓄和星期天的裤子会变成什么之类的”（布莱希特，1967，664）的合谋。

## 第二部分

### 论权力以及如何享受它

在遭受齐泽克批评的主要福柯思想中，很少有比福柯的权力和抵抗概念受到更彻底的质疑。以下六节将阐述齐泽克以福柯在《规训与惩罚》和《性史》的第一卷的权力和抵抗理论为对比的政治行为概念。简而言之，我们的论点是：为了实现社会变革，仅仅意识到现有的臣服（subjection）状态是不够的，因为后者本身就是权力机制的一部分。它不可避免地被色情化，并最终由我们从陷入其中获得但被主体否认的（disavowed）快感来维持。通过认真考虑福柯的见解，即知识总是在权力的运作中被隐含的，批判理论需要将永久抵抗的循环运动和政治行为之间的关联和关键区别概念化。根据拉康的精神分析概念，行为是对社会现实的激进干预，同时改变所作出行为的主体的符号位置。齐泽克对社会转型的理论化在很大程度上实现了这一点。然而，它们是否等同于基于集体政治实践的社会变革模式是值得怀疑的。

我们将按以下方式展开论证：第 8 节将仔细研究福柯关于权力和抵抗的说法，然后在第 9 节转向齐泽克对福柯的批判。第 10 节将考虑齐泽克对福柯备受赞誉的晚期作品的批判

的有效性。第 11、12 和 13 节会详细探讨齐泽克是如何构想社会符号权力和机构之间的关系的。

## 8. 哪里有权力……

如果说福柯的历史主义的话语分析是他对人文和社会科学最受欢迎的贡献之一，那么他的权力理论则是其关键所在。如果不注重他在 1970 年代发展的独特的对于权力的概念，即通常被称为 "谱系" 阶段的时期，就无法解释他的话语分析的持久影响。福柯本人反复强调了话语和权力分析之间的联系，强调 "正是在话语中，权力和知识结合在一起" (Foucault, 1990, 100; see also 1994a, 464ff.)。他 1970 年在法兰西公学院的就职演讲可以看作是关于他对知识体系的作品与那些明确致力于分析权力技术之间的桥梁。在演讲中，福柯概述了 "在每个社会中，话语的生产同时被一些程序所控制、选择、组织和重新分配。这些程序的作用是抵挡其权力和危险，以获得对其偶然事件的控制，以逃避其深思熟虑的、可怕的物质性" (福柯, 1981, 52)。对话语的控制和掌握的程序同时也是我们在第三章讨论过的话语的积极无意识的表现，也就是权力的技巧。

与他的话语理论的精神相一致，福柯的权力理论不是在兜售一个纯粹的学术议程。他对权力问题的重新概念化在很大程度上是出于政治考虑，其中努力从 1960 年代的发展以及随之而来的解放和革命话语中吸取一些教训是特别重要的。

“今天，经常让我感到尴尬的……是在过去 15 年左右所做的所有这些工作……对某些人来说只是作为一种归属的标志：站在 “好的一面”，站在疯狂、儿童、犯罪、性的一面。……一个人必须到另一边去——好的那一边——但要努力关闭这些割裂出两边的机制。……真正的工作从这才开始（福柯，1988，120 页）。”

他认为，虽然在一些历史时刻，诉诸二元对立的简化是有效甚至必要的，但在 1970 年代的当代斗争中，这并不是一个可行的策略。因此，现在是时候超越以下的想法：“在权力及其暴力行为和假象下，我们应该能够重新发现事物本身的原始活力：在精神病院的围墙后面，是疯狂的自发性；通过刑事系统，是犯罪的慷慨热潮；在性禁令下，是欲望的新鲜感”（福柯，1988 年，120）。我们需要的是一种对权力问题的激进的新态度，它将抛弃 “某种审美和道德的选择”。根据这种选择，“权力是坏的、丑的、穷的、不育的、单调的和死的”，同时质疑 “权力所行使的东西是正确的、好的和富有的

"这种常见的传说（同上）。从 1970 年代初到他过早去世，福柯（现在明确）的知识野心是将有效反抗的可能性建立在一个理论大厦中，而这个大厦的可理解性和政治效力无论如何都不依赖于一些便利的意识形态性的自我欺骗。在 1970 年代，他认为制定一个适当的权力概念是这个大厦的基石。

福柯在《规训与惩罚》（1975 年）和《性史》（1976 年）第一卷中发展的权力概念是第一次，也是最首要地针对他所称的在马克思主义和精神分析所代表的"法学话语性"

(juridico-discursive) 的权利模型 (Foucault, 1990, 82ff)。福柯认为，在这些模式中，权力主要被概念化为以禁止和压制为中心和运作。权力被解释为一种否定性和限制性的关系--它 "除了说不，什么都不能做"（同上，83）--权力是由维护中央法律的机构来保证的。这些模式的解放主义吸引力来自其固有的承诺，即原则上有可能跳出并克服权力的控制。针对这种法学话语性上的权力概念，福柯要求："我们必须一劳永逸地停止对权力的描述。必须一劳永逸地停止用负面的术语来描述权力的影响：它 "排斥"、它 "压制"、它 "审查"、它 "抽象"、它 "掩盖"，它 "隐藏"（福柯，1991，194）。取而代之的是对现代权力技术的欣赏，它是一种设定性的而不是否定性的力量，是生成性的而不是破坏性的，是产生新的现实，"物体的领域和真理的仪式"（同上）而不是阻碍它们。

由于他的批判，福柯提出了一个理论模型。该模型将

权力去中心化，并拒绝认为权力可以由一个人或一个团体掌握，而其他人则缺乏权力的想法。权力是一种社会力量之间的关系，因此它是脆弱的、不稳定的，而且可以改变及逆转的。换句话说，福柯不再将权力视为一种施加于社会的外部力量，而是将其视为社会关系体系中的内在因素；不是将其作为一个独立的机构强加于社会进程，压制或扭曲它们，而是将其作为一个有效的关系网络渗透到社会体中。

从权力的角度进行的分析，决不能假设国家的主权、法律的形式或一个统治的整体统一性是在一开始就被赋予的。相反，这些只是权力的最终形式。在我看来，权力首先必须被理解为存在于它们所处的领域中的多种力量关系，这些力量关系构成了它们自己的组织，通过无休止的斗争和对抗来改变、加强甚至逆转它们的过程。最后，作为这些力量关系在彼此之间找到的支持；以及作为它们生效的策略，其总体设计或制度成果体现在国家机器、法律的制定和各种社会霸权中（福柯，1990，92-3）。

在《性史》第一卷中，福柯将他的注意力转向了“性征”（sexuality），将其作为现代规范化形式的权力的特权标志。现在，权力的法学话语性（juridico-discursive）模式被批评为“压迫性假设”的概念支柱，而福柯也在开篇“我们”其他维多

利亚人”中愉快地嘲笑了这种假设。然而，这本书不是关于性的，也不应该主要作为对精神分析的“清算之日”来阅读。

可以肯定的是，福柯打算通过将性问题从压抑范式中分离出来，重新定义性征问题。他确实拒绝了压抑假说，认为这是权力与性之间关系的一个有缺陷的模型，但不是因为自维多利亚时代以来就没有对性的压抑。他拒绝的是试图将性历史集中在压抑机制上（见同上，115ff）。压抑的概念本身就带有对积极的、准自然的驱动力的消极障碍的味道。它似乎预设了一种我们已经疏远了几个世纪的人类学规范或自然状态。然而，正如我们在第2章中看到的那样，这种非历史的常态对福柯来说是站不住脚的假设，而且他没有接受自然驱动力的概念，无论是与性或其他方面的关系，这都是一致的。<sup>11</sup>

然而，福柯批评了以下的假设：自17世纪以来，作为资本主义演变的一部分，性征被系统地压制——即在“被压迫”和“被压抑”的意义上以及弗洛伊德意义上的压抑verdrängt——这段批评被嵌入在他的《死亡的权利与凌驾生命权力》的最后一部分所概述的更全面的事业中。这最后一部分是福柯1976年性史项目的主要内容，使它成为现代权力部署的“推测性历史”的鲜明特征。在这次冒险的框架内对压制性假设进行批判的功能是揭露自现代的黎明以来权力

---

<sup>11</sup>. 关于福柯的历史主义对性与死亡驱力的看法，见福柯（1990，156）

所采取的主要形式，这种权力形式无处不在，但又难以捉摸，以至于它一直很大程度上被忽视了。这种标志着西方现代性差异化的范式 (*differentia specifica*) 是“生命权力” (bio-power)。但是这个词究竟是什么意思呢？

福柯对生命权力的描述囊括了一种现代性理论--作为马克思和韦伯的替代方案而提出（见同上，140-3）--其中权力被确定为“凌驾于生命的权力”。福柯认为，在过去的四个世纪里，它以两种相互关联的形式发展：第一，作为“人体的肉体政治学 (anatomo-politics) ”，基于“特征化了规训的权力的程序”；第二，作为“人口的生物政治学 (bio-politics) ”，由“在生命、物种、种族和大规模人口现象的层面上定位和行使的权力程序”来实现（同上，139）。前者以“作为机器的身体”为中心，其目的是训练 (discipline)、优化、利用、操练和服从社会经济控制系统，而后者则以“物种身体” (species body) 为中心，其生物功能（从繁殖和死亡率到寿命和健康问题）是它试图监督和调节的。一方面是“身体的规训”，另一方面是“人口的管理”，两者结合起来形成了“凌驾生命的权力组织围绕展开的两极”（同上）。这种生命权力的两极概念--“肉体 (权利) 和生物 (权利)，个体化和具体化，针对身体的表现，关注生命的过程”（同上）--从而将福柯在《规训与惩罚》中阐述的规训权力的微观物理学纳入一个复杂的权力模型，现在已经延伸到宏观社会学层面。

福柯认为，"以生命为目标"的现代权力技术与传统技术不同，因为"古代夺取生命或允许生存的权利被一种促进生命，或禁止生命，以至于其死亡的权力所取代"（同上，138，152）。国王的形象所象征的传统"主权权力"（sovereign power）最终只能"通过他能够要求的死亡来证明"，而生命权力本质上是"一种管理生命的权力"，旨在产生力量而不是毁灭它们（同上，136）。当死亡的主权权力被"身体的治理和生命的精细管理"所取代时，一个社会将达到"现代性的临界点"，也就是说，此时人--不再是亚里士多德式的"具有政治存在能力的活的动物"--将把"物种的生命...押在它自己的政治策略上"（同上，139f.，143）。福柯认为，"如果没有将身体有控制地插入生产机器，没有将人口现象调整为经济进程，那么资本主义的整个演变将是不可想象的"（同上，141），即没有通过肉体和生物政治学的共同运用，从人口统计和优生学到国家主义种族主义的社会约束过程。

然而，生命权力发展的最重要和最深远的后果是，"正常化社会"在西方的崛起。福柯认为，作为一种以生命为中心的权力技术，生命权力不再需要依靠"将君主的敌人和他的顺从的臣民分开的界线"：生命权力反而"影响了围绕规范的分配"（同上，144）。在18和19世纪的进程中，个人被根据发展性规范进行测量和描述。行政分类系统被制作出来，将变化视为偏离，并使偏离的个人受到纪律处分，对个人作为

权力-知识系统的对象的控制与主体的有效自我审查相平行并得到支持。这些主体通常将被视为正常的东西内化。即使是那些与法律关系最明确的机构，如司法机构、警察和监狱系统的运作，也不能不参照正常化的过程来解释。正如福柯所说：“我的意思不是说法律逐渐消失在背景中，也不是说司法机构正在消亡，而是说法律越来越多地作为一种规范运作。司法机构越来越多地被纳入到一系列的机构（医疗、行政等等）中，这些机构的功能大部分都是监管性的”（同上）。在福柯看来，作为生命权力发展的历史结果，规范化已经成为权力在现代世界中最基本的和无处不在的形式。<sup>12</sup>

正是在这里，在生命权力和正常化的历史背景下，性对福柯来说获得了其作为一个政治问题的意义。在 19 世纪的进程中，纪律权力和人口控制在权力和知识（处置权）的制度形式中走到了一起，“维持人类性征话语的权力-知识-快乐制度”（性征处置权）作为其中之一出现，而且正如福柯所指出的，是“最重要的之一”（同上，11，140）。福柯认为，“性”是“两条轴线的枢纽，整个生活的政治技术就是沿着这条轴线发展的。一方面，它与身体的纪律相联系。另一方面，它被应用于人口的管理。简而言之，‘性是进入身体生命和物种生命

---

<sup>12</sup> . 我们在这里主要借鉴了 McWhorter (2001, 251)。关于规范在主体化过程中的作用，请参阅 Macherey (1992)，以及关于性正常化的政治，请参阅 McWhorter (1999)。

的一种手段" (同上, 145, 146)。不过, 他试图揭示的是什么?

我在寻找在那个时期的社会中, 性征非但没有被压抑, 反而不断被激发的原因。古典时代设计的并在 19 世纪使用的新的权力程序使我们的社会从血腥的象征变成了性爱的分析。显然, 没有什么比此更有利于法律.....象征和主权而不是血; 就像性更有利于规范、知识、生命、意义、纪律和法规一样 (同上, 148)。

精神分析在这里又出场了。尽管《性史》第一卷不应该主要被解读为福柯对精神分析的一种 "末日审判", 但正如前面所指出的, 它肯定是一种彻底的攻击。尽管在《事物的秩序》中有一些尖锐的批评 (见第三章) --精神分析作为三种 "反科学"之一占据了特权地位, 为一种新的思想体系铺平了道路: 这种体系将在未来取代摇摇欲坠的对 "人" 的认识论 (见福柯, 1970 年, 373-86)。但这在 1976 年已经不再是事实。精神分析现在成了福柯批判的优先目标, 因为他把精神分析置于性征异质性 (dispositif) 的核心位置。<sup>13</sup> 精神分析貌似并没承认性的异质性是与生物权利的技术规范性密不可分的。相反, 对福柯来说, 它在历史上代表了 "在法律体系、

---

<sup>13</sup> . 在他看来, 现代性史可以 "作为精神分析的考古学" (Foucault, 1990, 130)

象征性秩序和主权中重新规定 性的主体的理论努力”。然而，在福柯看来，这种在法律方面对性的概念化是植根于前现代时代的，最终是“一个历史的复古版本”。福柯用一个简洁的公式表达了他的反驳：“我们必须在当代权力技术的基础上将性征的实施概念化”(ibid., 149f.)。历史主义和对权力的批判联合了起来，形成了一个令人信服的反驳。展开如下：

人们会说，我是在处理一种不经心而非激进的历史主义；我是在回避在生物学上的既定存在的性功能，以利于那些也许是可变的、但脆弱的、次要的、最终是肤浅的现象；我在谈论性征的时候，好像性不存在一样（同上，150页）。

难道他实际上没有考虑到“性化得以发展的基础”这一因素吗？一方面，在弗洛伊德之前，“人们试图尽可能地使性征局限化”，并且在这个过程中，“退回到生物的最低限度：器官、本能和最终性”，而另一方面，难道他没有采取“一个对称的和相反的立场”，从那里“只剩下无根据的效果，没有根的分支，没有性的性征”？归根结底，这难道不是“再次阉割吗？”（同上，151）。远非如此，福柯反驳道：

本研究的目的实际上是要表明权力的部署是如何与身体直接相关的--与身体、功能、生理过程、感觉和快感相关；

身体远不是必须被抹去的，需要的是通过分析使其可见。在其中，生物和历史并不是相互连续的……而是根据以生命为目标的现代权力技术的发展，以越来越复杂的方式结合在一起（同上，151f）。

他所设想的性征史不会在观念、意义和价值的层面上处理身体的问题。与其说它是一部单纯的精神史，不如说它是“身体的历史”，以及其中最物质的和最鲜活的东西被赋予的方式”（同上，152）。他强调，对性的分析既不能将性的概念生物化，也不能简单地绕过身体的肉体现实层面，他提出了一种对身体和性的描述，这种描述既是反本质主义的，又是对身体的物质性的关注。更重要的是，如果可以证明身体的肉体现实是由文化力量在历史上塑造的，而权力则直接刻在身体上，那么自然身体与其受到文化的形变之间的对立，以及性本身与历史上受制约的性欲之间的对立，就必须受到质疑了。

不过，虽然他的批评者可能会同意他的观点，即“性征相对于权力来说，并不是权力应用的外部领域，相反，它是权力设计的结果和工具”，但他们仍然坚持认为，性是“相对于权力的‘另一个’，它是‘性征分配其影响的中心’”。然而，福柯所不接受的正是“这种性自体（sex in itself）的想法”（同上，152）。“性自体”的概念是福柯对精神分析的批判的核心，

也是对压抑性假设和权力的法学概念的批判。对福柯来说，性不是性征的跨历史的锚点。相反，性征的处置是建立 "性的虚构点"，它是 "由权力组织的性的部署中最推测的、最理想的、最内在的元素，它对身体的控制"，以及它们的多态的快乐 (155f.)。性远不是人类活动的最终参照点和 "普遍的秘密"，它不是某种起源，而是维持人类性征话语的权力-知识-快乐的现代制度的最隐蔽的影响。简而言之，性是一种话语 -- "具有意义价值的效果" (同上， 148)。对福柯来说，在历史上构成性征的话语范围之外，不可能有 "性" 这样的东西。

在这种情况下，有趣的是福柯对性的批判，即把性作为某种需要解放的前剥夺性领域或需要恢复的起源，未能与拉康的精神分析相联系。拉康并不接受 "性" 作为一个前话语实体的想法。然而，与此同时，他质疑性差异 (sexuation) 的概念--福柯完全没有考虑到这一点--可以在话语层面上被把握。在拉康那里，性差异与 "实在" 的概念严格相关，因此不是指某种前象征的现实，而是象征的过程本身：正如齐泽克所说，它出现在 "象征化失败的地方" (齐泽克, 1994a, 160)。然而，作为象征化过程的残余，性差异的实在被排除在符号秩序之外，在这个意义上，它并不存在，而是 "ex-isted" (额外-存在)：在被排除在符号秩序之外的意义上，它作为其 "ex-timate" (外密) 的核心、构成性的例外或 "限制障碍

“(limit-obstacle) (见 esp. 拉康, 1998b)<sup>14</sup> 同样地, 福柯对异化的 本质主义修辞的历史主义反对, 根据这种反对, 我们将从一些原始的、本真的存在中异化出来, 也没有考虑拉康派精神分析。在拉康那里, "异化"指的是主体的一个构成性特征, 指的是居住在主体最内在核心的异质性(alterity), 是一种无法从中逃脱的条件。粗略地说, 作为拉康的主体, 我们并没有从我们的本真存在中被异化--我们一开始就不作为主体存在的而是我们以在符号秩序中的被异化, 作为我们作为主体存在的可能性条件 (见拉康, 1998a, 第 16 章)<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> 齐泽克对性差异的描述及其影响将在第 15-18 章中详细探讨。

<sup>15</sup> 同样, 福柯对权力的法学话语性概念的批判, 认为它是负面-压迫性的, 也"错过了"拉康的观点, 即他对法律和欲望之间关系的概念。虽然福柯坦率地承认, "关于性没有被"压抑"的说法并不完全是新的"--一些精神分析学家早就说过, "我们不应该认为欲望被压抑, 原因很简单, 法律是构成欲望和它所依据的缺乏的东西"--他坚持认为, 权力的司法-话语性概念"同时支配着压抑的主题和作为欲望构成的法律理论"。对福柯来说, 这标志着心理分析话语的僵局。无论"从本能的压抑方面进行分析"还是"从欲望的法则方面进行分析", 它们都"依赖于权力的共同表述, 根据对它的使用以及它在欲望方面被赋予的地位, 导致两种相反的结果:如果权力被看作是对欲望的外部控制, 那么它就会导致"解放"的承诺;如果它是欲望本身的组成部分, 那么它就会导致这样的肯定:你总是--已经被困住了" (Foucault, 1990, 81-91; 引述: 81-3)。相比之下, 齐泽克强调晚期 (即 1960 年后) 拉康如何颠覆了"为整个精神分析历史提供轴心的对立:要么逆来顺受地接受法律/禁令、放弃、"压抑", 作为文明的必要条件;要么努力将欲力从法律的约束中"解放"。有一种法律远非与欲望相对立, 而是欲望本身的法律, 是维持欲望的命令, 它告诉主体不要放弃他或她的欲望--这种法律承认的唯一罪过是对欲望的背叛"--即一种法律责成主体享受"超越快乐原则", 忽略他或她的福祉 (Zizek, 1994a, 173f.; 也见 198f.)。关于拉康对福柯对法律-欲望关系的描述的批判, 见 Copjec (1994, 24 页)。约翰-福雷斯特暗示性地说过, 福柯的批评也错过了晚期弗洛伊德理论的要点, 因为在《抑

福柯对压抑假说的批判在重要方面没有考虑拉康的精神分析的现实可以说并不是巧合，《性史》第一卷中也没有拉康的名字的事实也是。<sup>16</sup>福柯对拉康的不触及表明了他批评的性质和方向：他的批评首先是对性和解放的本质主义解释的历史主义批评。<sup>17</sup>这一点在福柯对对手的选择中进一步得

---

制、症状和焦虑》(1926) 中，弗洛伊德会用防御的概念取代压抑的概念，而且 "精神分析所引用的防御比压抑所包含的简单的否定性缺失要多得多；事实上，它们与福柯希望强调的更广泛、更积极的权力形式相当接近" (Forrester, 1990, 304-5)。我们要感谢 Joel Black (1997, 45f) 的提示。关于福柯和精神分析之间更普遍的关系，见第一章，第 67 页，注 2

<sup>16</sup> 在传记层面上，值得注意的是福柯如何自称是 "拉康派" 的文盲。对于雅克-阿兰-米勒，他宣称 "总有一天你要向我解释拉康" (J.-A. Miller, 1992, 62)。在《性史》第一卷出版之际的一次采访中，米勒引用了拉康的公理，即不存在所谓的性关系，并解释说这 "意味着性行为不是历史性的，因为其他事物都是历史性的，从一开始就是如此"，福柯回答说他 "不知道有这个公理" (Foucault, 1980, 213)。当然，福柯并不是拉康理论的文盲，他对拉康的观察往往是高度赞赏的（见福柯，2006, 30, 187-9, 和同上, 1994b；也见 Macey, 1995, 同上）。然而，在福柯的主要作品中，拉康的名字明显缺席，这一点令人震惊。虽然当福柯在《事物的秩序》中把精神分析提升到反科学的地位时，他想到的显然是拉康的精神分析，但他在这里也没有引用拉康 (Foucault, 1970, 273-85; see also 1990, 81ff.) 米勒认为，"除非在福柯那里认识到.....与拉康并驾齐驱的阐释，否则就没有完全掌握《性史》" (J.-A. Miller 1992, 62)。

<sup>17</sup> 乔尔-惠特本强调，在《性史》第一卷中，福柯已经扭转了他对精神分析的立场。福柯在《词与物》(前文翻译为《事物的秩序》) 中赞扬的精神分析为人文主义和人文学科敲响了丧

到了证实。他的攻击主要是针对威廉-赖希式的弗洛伊德-马克思主义话语。在 1976 年的一次演讲中，他甚至把压抑的假说称为 "赖希的假说" (Foucault, 2003d, 16)。赖希的 "对性压抑的历史政治批判" (Foucault, 1990, 131) 在上个世纪中期煽动了一种在批判理论中将性征置于中心位置的趋势。在 1930 年代，赖希是第一批在精神分析和马克思主义之间建立联系的人，以及他们各自对性和经济压迫的抵制，这个主题在 1960 年代的性解放和革命话语中得到了广泛的表达。如果在历史上和政治上，性自由与资本主义的工作要求和剥削制度是不相容的，因此注定要被禁止和禁忌，那么反对性压抑的斗争不就是反对资本和争取未来解放的政治斗争？福柯对性解放的修辞表示怀疑，他认为性解放是 "性征的宏大部署中的战术转变和逆转" 的表现，而不是 "拆除它的运动的基础" (同上, 6f. 和 131)。<sup>18</sup>

我们决不能认为对性说 "是"，就是对权力说 "不"；相反，

---

钟，"是拉康的结构主义精神分析"，而他现在批评的精神分析是 "人文主义的体现，而这本身必须用考古学的批判将其连根拔起.....以及.....对压抑性假设的所谓 "反驳"" (Whitebook, 2005, 338f. )。

<sup>18</sup> . 关于对福柯的批评，及认为他比他所批评的弗洛伊德左派更加乌托邦，见 Whitebook (2005, 337f.) 和他的文章《Michel Foucault: A Marcusean in Structuralist Clothing", in Thesis Eleven I (November 2002), pp.52-70。

我们沿着性征的一般部署所规定的路线前进。如果我们的目标是--通过对性征的各种机制的战术性逆转--用对身体、快感和知识的要求来对抗权力的控制，在它们的多重性和抵抗的可能性中，我们必须打破性的机构。对性征的部署进行反击的集结点不应该是性欲，而是身体与快感（同上，157）。

19

对福柯来说，这既是一种普遍的政治策略，也是一种个人策略。

## 9. ……哪里就有反抗

也许在这个阶段，我们可以冒险总结一下福柯在《规训与惩罚》和《性史》中提出的权力“战略模式”的关键方面。

---

<sup>19</sup> 福柯最引人注目的例子之一是童年的戏剧，说明他拒绝将“性”作为解放的标志的原因：“有人说，儿童的生活是性化的（sexual）。从奶瓶到青春期，这就是它的全部。在学习阅读的愿望或对连环画的喜爱背后，从最初到最后，一切都是性征”。然而，很明显，福柯继续说，“儿童有各种各样的快乐，对他们来说，‘性’的网格是一个名副其实的监狱”（福柯，1988年，117）。

1、 权力不是一个可以“获得、掠夺或共享的对象，不是一个人可以抓住或允许溜走的对象”——权力是一种关系，从名义上来说，可以理解为“一个社会中复杂战略局势的名称”（Foucault 1990,92and94）。

2、 权力不是从上层建筑的位置向下辐射，而是“来自下层”和多种不同的来源——我们必须设想“没有国王”的权力（同上，,94 and 91）。

3、 权力关系并不处于“相对于其他类型关系的外在地位……而是后者的内在”（同上，94）——就像“贯穿整个社会的网络”（Foucanlt,2002c,119）。

4、 正因为权力无处不在，并在整个社会身体中以毛细血管方式运作，因此必须在微观层面上，在其具体的局部效应中进行探索。正是从这里，权力关系才能受到挑战。

5、 权力的微观实践“不仅仅是在个人、身体、姿态和行为层面上复制法律或政府的一般形式；……既没有类比也没有同源性，而是机制和情态的特殊性”（Foucault,1991,27）。

6、 另一面，如果“通过一系列的顺序（安排下），它最终没有进入一个整体的战略”那么“权力的微观物理学”就无法发挥作用，具体体现在国家机器和

其它机构中。

7、“权力关系既是有意的，也是非主观的”；“没有一种权力是在没有一系列目的和目标的情况下行使的……这一事实并不意味着它是由个人主体选择或决定产生的”；没有“主宰其合理性的总部”（同上，94f）。

8、使人成为主体的权力程序是多方面和复杂的。它们的范围从可能的行动领域的结构和行为的管理，到持续的监视和随后的自我监视，以及通过反复执行话语规范来塑造个人的“结构”（身体属性、能力和功能）。规范化是现代世界中最普遍的权力。

9、现代权力技术是典型的“生命管理”力量（生命权力），其基础是“对身体的管理和对生命的精准管理”--作为他们的特权目标，他们直接与（人类）身体联系在一起，他们“可以实质性地深入身体，而不是依赖主体自身表象的中介”(Foucault 1990,136,139,151.and 2002c,186)。

10、权力关系远非仅仅是否定的，压制他们想要控制的东西，它“无论何时发挥作用，都具有直接的生产作用”。权力“穿越并产生事物……诱导快乐、知识形式，产生话语”（Foucault 1990,94.and 200c,119）。

11、因此，“知识只能存在于权力关系被中止的地

方”的概念应该被放弃。权力不会扭曲知识——知识是权力的一种形式。“没有知识领域的相关构成，就没有权力关系，也没有任何知识不同时预设权力关系”  
(Foucanlt 1991.27) .

12、最后：“有权力的地方就有反抗” — “(w)我们永远不会被权力所诱惑：我们总可以在确定的条件下，根据精准的修改它的战略”。然而，“反抗从来都不是处于与权力相关的外部性位置”；相反。它是“作为不可减少的对立面刻在后者中”。因此，反抗并不先于权力，而是依赖于它所反抗的形势，并在这种形势下发展壮大 (Foucault 1990,95f, and 1988,123) 。

最后一点在这里至关重要，克里斯·韦顿(Chris Weedon)对艾拉波(Elabo)进行了评价，他广泛运用了福柯的女权主义理论框架：

在福柯的作品中，话语产生了权力关系中潜在或实际及反抗的主体。在特定的话语中，为个体所构成的主体性的主体地位和模式允许不同程度和类型的顺从和抗拒的能动性…虽然话语和支配话语的权力关系之外没有其他地方，但内部的反抗和改变是可能的 (Weedon,1999,119f)

虽然韦顿代表了对福柯理论为反抗的可能性奠定基础的能力的肯定-批判解释，但其他批评家则更为不屑一顾。对于福柯最猛烈的批评者之一琼·科皮杰 (Joan Copjec)，正是在他关于完全内在性的概念中，正如我们在第三章看到的那样，“不允许提及任何一项原则……他”超越”了他所分析的权力制度，而这正是问题所在。如果社会与福柯倾向的权力关系制度相一致，因此，如果没有任何形式的否定不能被它所质疑的权力制度所吸收，那么如何解释有效的反抗？

(Copjec,1994,6,7,10) 早在 1982 年，休伯特·德雷福斯(Hubert Dreyfus) 和保罗·拉比诺 (Paul Rabinow) 就以一个类似的问题结束了他们对福柯的开创性分析，这个问题的紧迫性在今天丝毫没有减弱：“除了了解社会规训的运作方式并尽可能的阻扰它之外，还有什么办法反抗它吗？”有没有一种方法可以让反抗变得积极，也就是说，走向“身体和快乐的新经济”？(Drefus 和 Rabinow,1982,207)

从对福柯的权力和反抗理论提出的无数指控中，我们想强调以下五个方面。第一类批判是针对福柯将权力概念化的方式，使得人们不可能首先设想出有效的反抗。正如柏格森，狄尔泰和齐美尔曾经将“生命”提升为哲学的基本先验概念一样，他的批评者认为。福柯现在将“权力”提升为一个基本的先验-历史主义概念” (Habermas, 1985,298)。如果权力

被提升为基本的本体论概念，那么所有关于反抗政府的讨论都只不过是种修词罢了。因此，尽管福柯的历史分析“似乎揭示了邪恶”，但福柯对任何“否定或克服这些恶能促进善”的说法都持否定态度的姿态绝非巧合。福柯的理论化虽然常常以充满激情的措辞指向解放政治，但实际上会破坏采取这种立场的任何可能性。更糟糕的是，“他似乎提出了一个问题，即是否有出路？”（同上）。引发这一系列批判的紧迫问题是，如果没有一个适当的作为可能的反抗中心和来源的主体的理论，反抗问题是否可以被概念化？（另见 Honneth,1991, and Walzer 1986）。

第二个反对意见与第一个密切相关。阿兰·米勒指出，福柯将反抗概念化为“与权力”共同构成的“反作用力”，人们将其与“静态阻碍作用而非动态反作用力”的形象联系起来（P.a.Miller,1997,196），鲍德里亚将福柯的权力版本与德勒兹的欲望概念联系起来，福柯的谱系学研究完全缺乏变革潜力：“这只是因为福柯的权力取代了欲望”；就像德勒兹的欲望一样，福柯的力量“一直在那里，清除了所有的消极性，是一个网络，一根根茎，一个发散的、无限的连续性”（Baudrillard,1987,17f）。最终会使福柯理论失效的是，他将巴塔耶的僭越（transgression）概念替换为黑格尔的辩证否定概念：“否定意味着干扰统治着的积极秩序，这种干扰有可能改变这种秩序”，但“僭越”“使它僭越的事物未受影响”，

因此“无法解释历史变化（P.A.Miller,1997,197f）。<sup>20</sup>

在这种情况下，用詹明信的话来说，我们只剩下“一幅完全实证主义的风景，否定性的东西已经蒸发了”（Jameson,1991,323），我们可以找到一条重要的线索：马克思主义对福柯的批判，一方面是针对福柯权力理论的无定形性和反辩证性，另一方面是针对福柯权力理论的沉思性（contemplative）和描述性（descriptive）。福柯的“快乐实证主义”（happy positivism）（Foucault, 1981,59）未能认识到社会对抗的历史作用。没有社会对抗，反抗和激进的政治变革就都无法被把握，更不用说影响了。<sup>21</sup>

第三种反对意见认为福柯的历史主义权力观未能提供任何旨在证明和激励反抗的标准。福柯努力提升到“比他所认为的人类伪科学更严格的客观性”，他无法“解释自己修辞学的规范性基础”（哈贝马斯，1985.344）。正如南希·弗雷泽（Nancy Fraser）所说，福柯的权力理论不仅将现代社会解释为没有救赎的特征，而且更重要的是，她不认同福柯否定现代社会在任何方面存在的可能性。她敏锐的批评很好地总结了福柯规范主义的批评：

---

<sup>20</sup>. 福柯本人对他的分析范围相当坦率：“我不是先知，至多是诊断者”

<sup>21</sup> 关于福柯和马克思主义之间的关系的引用，尤其是对福柯关于权力的无特定形式的概念——“权力无处不在，因而最终又处处不在”——于此而来的对解放可能性的否认的引用。伊格尔顿（英国文学理论家，文学批评家，文化评论家，马克思主义研究者）对福柯的点评的引用。

为什么斗争比屈服更可取？为什么要反抗统治？只有引入某种规范性概念，福柯才能开始回答这个问题。只有引入规范性概念，他才能开始告诉我们现代权力/知识制度有什么问题，以及为什么我们应该反抗它…显然，福柯所需要的，也是迫切需要的，是区分可接受和不可接受的权力形式的规范性标准（Fraser, 1989,29,33）。

第四，弗雷泽对福柯的看法让我们看到了福柯的女权主义批判，这一批判针对了大量不同的问题，从福柯对性别差异问题的忽视，到他没有特别考虑规训技术的性别本质。关于权力和反抗，我们要强调两个立场。第一种观点按照本质主义的马克思主义的思路进行论证，并将女性对父权制度秩序的反抗归结为真实体验的概念，强调如果不假设在她被权力的规训机器塑造之前就存在一个主体个体，就根本不可能解释这种反抗。

如果个人受到权力关系的影响，那么谁是具有反抗能力的行动者？（见 Hartsock,1990）第二种立场由温迪·布朗（Wendy Brown）代表，主张一种超越福柯反抗政治范畴的政治实践。布朗认为，后者本身“没什么特别的地方，没有内在的依恋，也没有特别的愿景”：它“不包含批评、愿景，也不包含有组织的集体努力来指定其中任何一个理由”，因

此，必须以政治实践辅助，使我们能够提供出一种超越仅仅反抗现状的政治愿景（Brown,1995,引文：49）。<sup>22</sup>

最后，第五项指控是针对福柯的权力/知识概念，更具体的说，是针对其被认为是尼采式地将真理还原为权力的东西。这组文章中包含的批评意见来自不同的角度，从坚持真理主张是充分的还是不充分的，这是一个不能与权力可能对知识产生什么影响的问题相混淆的问题域，到对福柯自己真理主张的模糊性的批评：福柯不是在试图告诉我们真理是无法道出的真理，从而批评启蒙运动，同时又暗中依赖它吗？因此，福柯对权力和反抗的描述的充分性和可信度都受到了质疑（参见，Habermas,1985,Taylor,1986 and McCarthy,1991）。

齐泽克接着说道，福柯的对权力反抗的绝对连续性概念，可以看做是一种知识分子行为的性倒错症状。歪曲的越界实践不仅会排除弗洛伊德无意识的政治潜力——这在性倒错的幻想中是无法实现的——而且最重要的是，它们还会掩盖它。因此，齐泽克认为。福柯（如果真有过这么一个倒错的哲学家的话）像所有鼓吹变态的颠覆性潜力的批评家一样，最终否定了弗洛伊德的否定性无意识及其理论政治价值是并不奇怪的：

---

<sup>22</sup> 关于福柯和女性主义的关系的一些引用。尤其是朱迪巴特勒在女性主义理论上的工作，可以说是今天对福柯权力和反抗概念最具影响力的发展

性倒错者，用他对什么能带来快乐的确定性，模糊了缺口，这个“紧迫的问题”，这个绊脚石，“是”无意识的核心。因此，倒错者（pervert's）是最优秀的“天生的违规者”：他揭露、展示、实践维持主导公共话语的神秘幻想（同上，248）。

齐泽克认为，当今“后政治”的主题陷入一个没有“迫切问题”的完美越界的怪圈中，不断的受到“享受吧！”的超我禁令的推动。因此，我们的政治任务是要打破这种“倒错者的虚假”循环，并试图通过灌输“缺乏和质疑的维度”使被困在这个循环中的主体“癔症化”（同上,249-9）。这是齐泽克在《敏感的主体》中批判福柯的权力观念的具体角度和出发点。

然而，齐泽克暗示，当福柯明显的享受着这个过程，他无情地将权力和反抗作为对方的先决条件并相互生成着对方，从而改变其主体时，他所揭示的并非没有其优点。相反，他的理论大厦最薄弱的一点同时也是其基本成就。正如齐泽克的描述所暗示的那样，从《规训与惩罚》和《性史》第一卷中，至少有两个教训值得注意：第一，现代权力技术旨在“控制和规范的对象”已经是它们的效果”，第二，“反抗这些规训措施的主体——当然是试图逃避控制它们的主体——在他的内心深处，已经被它们烙上烙印”（同上，252）。齐泽

克用一个真正的福柯主义的例子来说明这一点，那就是 19 世纪的工人解放运动。工人一心想把自己从资本的束缚中解放出来，在这种情况下难道他不是已经被当代资本主义的规训的工作伦理在“内心深处”烙上了烙印吗？以至于他所追求的一切都是‘将自己确立为一个自律的，为自己工作，自己做主的工人（因此失去了反抗的权利，因为他无法反抗自己……）（同上）

齐泽克对福柯的评价传达了一个明确的信息，即一个人不能走进本质主义的陷阱，试图回到福柯之前的状态。权力和反抗确实陷入了致命的相互拥抱之中。哪里有权力，哪里就有反抗，因为前者“需要一个逃避它的 X”。同样，齐泽克的批判表明，值得思考福柯思想中的反本质主义含义，即没有权力就没有反抗，因为后者“已经形成了被压迫的主体反抗权力的核心”（同上，252-4）。

然而，齐泽克的论点中隐藏的关键问题是，权力和反抗是否只是或完全陷入了致命的相互拥抱之中。如果我们想解释社会规训和从属关系，我们能否完全回避“个体在意识形态上如何主观化他们的困境，他们如何与他们生存条件相关”的问题？生命权力（bio-power）的规训技术真的能“通过渗透个体身体并绕过‘主观主义’层面直接构成个体”？

（同上，253）归根结底，齐泽克的批判归结为一个基本问题：权力的反抗的僵局是我们不可避免的命运吗？他的回答当

然是否定的！我们必须超越福柯，重塑福柯对权力和反抗的观点。

齐泽克认为，首先，没有理由将福柯从他的研究中得出的结论，接受为必然的。根据福柯式的前提，一对权力的反抗是固有的，是权力大厦内在的（从这个意义上说，它是由权力大厦的内在运动产生的），我们不能得出这样的结论：每一个反抗都是预先选定的，包裹在权力与自身的永恒游戏中（同上，256）。

第二步中，齐泽克通过强调福柯叙述中缺失的关键方面来补充这一观察：

关键是，通过扩散和生产出一个反抗的剩余的作用，一个系统的内在冲突，很可能启动一个导致其自身最终崩溃的过程（同上）。

然而，这正是福柯，那个“杰出的反辩证法家”（同上，253）不会接受的冲突对抗概念：

从每一个反抗都是由权力大厦本身产生（“设定”）的事实，从这个反抗对权力的绝对继承，他似乎得出这样的结论；即反抗是预先选择的，它不会真正的破坏系统——他排除了这种可能性，即系统本身，由于它内在的不一致性，可能产

生一种力量，而它不再能够控制这种力量的过剩，从而将削弱它的统一性，它的自我再生产能力。简而言之，福柯没有考虑到一种可能，一种结果会逃脱，超越它的原因，因此，尽管它作为一种对权力的反抗形式出现，并且是绝对内在的，但它仍可以超越并摧毁权力。（同上，256）。

尽管具有讽刺意味的是，福柯的叙事证实了“黑格尔的命题，即自反性地探索超验的自在如何产生难以企及的 X，似乎永远无法得到对它的最终把握”，但它缺乏一种辩证的概念，即一种能够“超越”其原因的结果，以及权力与反抗关系中“恰当的黑格尔式的自我参照转向”，另一方面，齐泽克认为，这就是为什么福柯忽略了权力技术被它们努力控制的东西“污染”的过程（同上，252-4）。

因此，人们禁不住试图推翻福柯的观念，即一个无所不包的权力大厦，总是包含了声称逃避了权力的僭越：如果要付出的代价是权力机制无法控制自己，而必须依赖其核心的淫秽的突起（protuberance）呢？换言之：能有效逃避权力控制的东西与其说是它试图支配的外部本身，不如说是维持其自身运作的淫秽补充（反抗本身是系统的一部分）（同上，256f）。

齐泽克对福柯的判断是明确的：在福柯的权力理论范围内，反抗总是已经事先被加进来的，“个人重新表述和取代他

们所陷入的权力机制”的前景实际上是零（同上。253）。福柯的理论不允许出现“对霸权象征秩序整体的彻底重构”的颠覆行为（同上，262）。相反，反抗权力的循环运动恰恰相当于齐泽克所称的“终极意识形态运动”，即“将某件事提升为不可能，以此为推迟或避免遇到它的手段”（Žižek and Daly,2004,70）。

如果以下这些是真的 (a) 政权自身产生剩余，并可能带来不稳定的后果，但 (b) 资本主义：“有深刻的能力消化自身的剩余和否定性：重新定义（或曲解）社会冲突，并在肯定差异的文化中吸收它们”（Daly,2004,16）；(c) 为了实现政治变革，仅仅了解现有的服从状态是不够的，因为后者本身是权力机制的一部分，而且不可避免的被爱欲化，并最终由我们从中获得的被否认的快乐所维持；那么，需要提出的关键问题是，我们如何能够找到一种政治介入方式，从而打破权力制度通过不断创造和消除自身剩余而自我复制的恶性循环。

然而，为了回答这个问题，人们必须与福柯分道扬镳，转而求助于拉康，齐泽克总结到，因为正是拉康而不是福柯，能帮助我们“通过对行动的实在的介入，将想象的反抗（虚假的僭越，重申了象征秩序的现状，甚至成为了其运作的积极条件）和实际的象征再表述之间的区别概念化”，“穿过‘象征性死亡’的通道”（Žižek, 2000a,262）。

尽管齐泽克将他对福柯关于权力和反抗的描述的批判明确限于《规训和惩罚》以及《性史》的第一卷（见同上，306，注3），但福柯备受赞誉的晚期作品总体上也是如此，他在这些作品中阐释了他全部工作的一个主要问题，即主体问题。在我们继续11、12和13章中齐泽克对政治行为的描述之前，我们先简单的看一下这点。

## 10. 缺失的主体

首先，让我们回顾一下到目前为止的论点。福柯关注的不是作为语言学问题的语言。从一开始，他关注的问题就在于，我们所知道的社会现实是如何在话语中结构的。“我的问题本质上是对我们发现自己困于其中的隐性系统的定义；我想把握的是我们在不知不觉中运用的这个充满限制和排斥的体系；我想让文化无意识显现”(Foucault, 1989, 71)。然而，20世纪60年代末福柯的知识考古学所遇到的困惑是，他将话语形式概念化为自主的、自给自足的系统，不用参考什么

外部系统就可以解释其运作。在这种情况下，主体被认为是话语的效果，只不过是在一个特定的话语体系中产生的主体站位的镜像。20世纪70年代，虽然福柯的整体计划从知识系统的分析转向权力-知识组织的分析，但他早期作品中的这种缺乏能动性的典型做法并没有得到纠正。随着规训的权力“将个人切割成它的尺度”(Gros, 2006, 511)，主体现在是正常化制度的产物，在其中主体（不）显示为“权力-知识组织的异化相关物，个人从中得到并耗尽一个强加的、外部的身份，超越这个身份的唯一救赎是疯狂、犯罪或文学”(同上, 513)。在福柯的旅程即将结束时，他竟然重新发现了一开始时只是作为陪衬的问题，即主体问题，这不无讽刺意味。虽然他为实现自己的预言不懈努力，根据预言就是主体“将被抹去，就像一张画在大海边缘沙子上的脸”(Foucault, 1970, 387)，晚期福柯在努力将其对权力技术的有效抵抗锚定在基于自我技术上的存在伦理中时，再一次被“其形式为一个自由和自主的自我-建构的主体的观念”的先验幽灵所困扰(Han, 2002, 196)。

福柯没有逃脱其中的讽刺意味。在1984年《性史》第二卷的导言中，他阐述了向主体分析的理论转变，他思索道：

一个人努力改变自己看问题的方式，改变自己知识的界限，并试图从那里开辟一条道路，这样的努力具有讽刺意味。

我的努力是否真的带来了不同的思考方式？也许，顶多，我的努力使我能够回顾我已经在思考的东西，使我能够以不同的方式思考，从一个新的有利位置以更清晰的视角看待我所做的事情（福柯，1985，11）。

当两年前 1982 年福柯宣称“我研究的总主题不是权力，而是主体”，甚至争辩说这是“我过去二十年工作的目标”时，许多朋友和批评家都感到惊讶（Foucault, 2002b, 326f）。事后看来，他现在可以把他的历程描绘成围绕探索主体化的不同模式。

我的作品涉及三种将人转化为主体的对象化模式。第一种是试图赋予自己科学地位的探究模式。……在我作品的第二部分，我研究了主体的对象化，我称之为“分化实践”。……最后，我试图研究——这是我目前的工作——一个人把他或她自己变成一个主体的方式。例如，我选择了性这个领域——人如何学会承认自己是“性”的主体（Foucault, 2002b, 326f.; see also 2000a, 452）。

他在 1980-81 年关于《主体性与真相》的演讲，以及 1981-1982 年关于《主体解释学》的演讲，都见证了这样一个事实：晚期的福柯越来越相信在主体化(subjectivation)而不是服从

(subjection)意义上的主体的可能性 (Gros, 2006, 512)。从服从 (通过知识领域和权力策略构建的主体) 到主体化 (主体在自我实践中出现, 即 “自我主体化” [Foucault, 2006, 214]), 是福柯在 70 年代末直到 1984 年去世前一直热衷研究的课题。他的整个后期工作都致力于为他新发现的主体概念寻求一个锚点。毕竟, 从 1976 年《性史》第一卷的出版到 1984 年的第二、第三卷之间有八年的沉寂, 在此期间, 原定的六卷本对性史的探索系列已经变成了一个不同的课题 (Gros, 2006, 508)。

福柯在他 1978 年 1 月开始的关于现代政府性历史的讲座课程中, 彻底重塑了他对权力的概念。他现在关注的是在学校、军队和工场等不同领域 “管理个人的 ‘技术’ ——也就是 ‘指导他们的行为’” (Foucault, 1984, 337f.)。从 18 世纪逐渐形成的自由主义政府形式中, 福柯认为有效的权力是以个人自由为前提的, 而个人自由标志着权力有其内在的限制 (Foucault, 2004, 79 and 1994c, 272f.)。四年后的 1982 年, 他对权力和统治、以及权力关系和暴力关系做了严格区分。

权力关系的定义是, 它是一种不直接和立即作用于他人的行动方式。相反, 它作用于他们的行动: 一个行动作用于一个行动, 作用于可能的或实际的、未来的或现在的行动。暴力的关系作用于身体或事物; 它强迫、弯曲、打破、破坏,

或关闭所有的可能性。暴力的反面只能是被动，如果暴力遇到任何阻力，它没有其他选择，只能试图将其击碎 (Foucault, 2002b, 340)。

虽然暴力可以是权力行使的工具或结果，但它本身并不构成权力关系的性质：

权力关系……只能在两个要素的基础上加以阐述……：“他者”(对其行使权力的一方)作为行动主体被承认并保持到最后；面对权力关系，回应、反应、结果、可能的发明的整个领域都可能被打开。……[权力]在可能性的领域中运作，行动的主体的行为能够在这个领域中铭刻自己。……[这]始终是一种作用于一个或多个行动主体的行动方式，因为主体在行动或能够行动 (同上, 340f.)。

对主体概念的重新评价也就顺理成章了。然而，这并不是 1984 年《性史》的第二、三卷，而是 1981-1982 年关于《主体解释学》的讲座代表了主体回归的故事的最后转折。这些讲座为一个致力于研究自我实践的项目开发了材料(见 Gros, 2006: 507-17)。它的目的是将主体的历史这个事业带入超越性的历史 的范围，通过分离出“自我的技术”，即被理解为：

毫无疑问存在于每个文明中的程式，暗示或规定个人通过自我管理或自我认识的关系、为了一定的目的来确定、维持、改变他们的身份。简而言之，这是一个……通过执行行动来“管理”自己的问题，在这些行动中，人本身就是这些行动的对象，就是这些行动的领域，就是这些行动的工具，就是这些行动的主体（Foucault, 2000b, 87）。

弗雷德里克-格罗斯（Frederic Gros）推测，如果这个研究项目没有被福柯的早逝打断，他会发现这是“他工作的最高成就”（Gros, 2006, 515）。

那么，对于福柯晚期尝试想要弄清楚的，即不再简单地被构成而是通过自我的技术构成自身的主体是如何出现的这一问题，有什么可以批评的？这是一个最终会将“基于自由原则的不服从性和……必不可少的顽固性”具身化的主体，福柯一直将其置于“权力关系的核心”（Foucault, 2002b, 346）。

历史学家 Philipp Sarasin 曾广泛使用福柯的框架（见 Sarasin 2001、2003 和 2004），他对福柯的最后转向作出了有趣的评估。他在分析福柯对俄狄浦斯神话的解读时认为，福柯晚期作品中勾勒出的主体概念预示着一种自我主体化的操作方式，它免除了对象征的任何提及。福柯的前提在历史上是不正确的，在哲学上也是站不住脚的——从来没有一个社会是在不管某种象征性秩序的情况下实施自我技术的，任何

这样的社会也是不可想象的。Sarasin 再次提到拉康，他强调，相反，会说话的动物共同体不得不服从于象征性的法则。另一种选择是精神错乱。虽然福柯对表面上永恒有效的法则、规范和价值的谱系式解构在历史学上被证明是极富成效的，但他对象征性的忽视是有根本性缺陷的。在努力揭示超越法则的主体化的内在形式的可能性时，福柯不仅拒绝了他认为是精神分析意义上的法则概念，而且最终切断了对象征性秩序的任何提及（Sarasin, 2005, 197-207）。

Sarasin 的批评证实了齐泽克在《敏感的主体》中对福柯后期工作的评价。人们如何能够设想一种更积极的主体性模式，其中主体能够采取一种立场使其免受《规训与惩罚》和《性史》第一卷中描述的权力机制的影响？齐泽克暗示，这不正是福柯隐含的问题吗？齐泽克认为，福柯相信他在古代找到了这样一个例外，只要“古代的‘享乐的使用’和‘自我的照顾’的概念”还“不涉及对普遍法则的引用”。然而：

在福柯的最后两本书中使用的古代形象严格意义上是幻象的，是对一种规训的幻想，即使在其最禁欲的版本中，也不需要对无性享乐的象征性律令有所援引在试图打破权力和抵抗的恶性循环时，福柯诉诸于“堕落之前”的状态这个迷思，在这种状态下，规训是自我塑造的，而不是由有罪的普遍道德秩序强加的程式（Zizek, 2000a, 251f.）。

齐泽克总结说，《快感的享用》和《自我的关怀》是对其

早期作品未能充分奠定有效抵抗的基础的默认，但这两本书并没有为这一僵局找出可行的替代方案。相反，“福柯对前基督教古代“自我”的描述，是对他对“堕落”后的权力关系愤世嫉俗的描述的必要且浪漫天真的补充，在这种描述中权力和抵抗相重叠”（同上，252）。

事实上，福柯在其晚期作品中倡导的主体概念是“相当经典的”，正如齐泽克在《意识形态的崇高客体》中所解释的：

“主体是自我中介和协调对立力量的力量，是通过恢复自我形象而掌控“快感的享用”的方式。如果说直到70年代中期，福柯还停留在反人文主义的主体之死的范式中，该范式认为主体是前主体的或非主体的过程的效果，那么晚期福柯的主体概念则重新进入了“人文主义-精英主义”传统：其最接近的实现是文艺复兴时期的观念，即“全面的人格”掌控自己内心的激情，将自己的生活变成一件艺术品”（Zizek 1989, 2）。无论如何，福柯都未能解释主体化之前的主体。

齐泽克针对后结构主义的无主体性所调用的拉康式的分裂的主体概念，在埃内斯托-拉克劳（Ernesto Laclau）（见 in Zizek, 1989, xiv）所说的“实体的本质主义”和“主体的本质主义”之间提供了第三条道路。在齐泽克的拉康式解读中，“主体是……与主体化的效果严格对立的”，因为在通过对身份形式（身份形式由各种话语结构所提供）的认同行为实现主体化之前——即在成为某人之前——主体是缺失的主体：

“主体化所掩盖的不是一个前主体或超主体的过程……而是[象征的]结构中的缺乏”，构成性的空洞就是主体本身——“作为绝对否定的主体”(Zizek 1989, 174f.)。如果后者是“去中心化的”，这并不是因为客观的无意识机制支配着我们的主观经验。相反，主体是去中心化的，因为“我甚至被剥夺了我最亲密的主观经验，……即构成和保证我的存在的核心的基本幻想，因为我永远无法有意识地体验它、假定它”(Zizek 2006c, 53)。主体化的丰富形式最终掩盖的是，分裂的（“去中心化”）主体是其自身生成的矩阵/基质 (matrix)。

福柯在法兰西学院的著名老师和前辈让-海波利特 (Jean Hyppolite) 曾经同情地将《事物的秩序》描述为一本悲剧性的书。人们应该将这一评价延伸到福柯的所有主要作品，直到 1976 年的《性史》第一卷。这些作品是耐人寻味的历史，令人信服地证明了自 16 世纪以来，监狱围墙的系统是如何阴险地侵入了现代社会的每一个角落和缝隙，在这一过程中将个人格式化。然而，它们讲述的故事为了自己的好处来说太有说服力了：监狱系统坚不可摧，建筑没有漏洞，墙壁似乎就是一切。它们是“没有外部的权力”的故事 (Ewald, 1992, 169)。如果这些作品因此是悲剧性的，那么福柯的晚期作品——用一句老生常谈的话来说——则具有闹剧的特征。前者将婴儿和洗澡水一起倒掉，后者则将婴儿放在了浴缸旁边。福柯将自我的实践从它们在其中“说得通”的象征性的秩序

分离开来，并将主体的出现理论化为自我主体化，而不提及某种符号秩序、并且超越法则的尝试，是注定失败的。

如果福柯以他对主体的最后见解开始他的行程，“福柯”这一知识事件很可能不会存在。福柯的研究在其最具争议性的时候特别具有阐释性。这一点在《事物的秩序》、《规训与惩罚》和《性史》第一卷中尤为明显。因此，福柯的作品不应该被解读为在他后期作品中对主体的描述达到高潮的一条知识轨迹。

福柯在其晚期作品中对权力、主体和抵抗的论述，其伦理和政治后果反映在他 1984 年《什么是启蒙》一文中所概述的“我们自己的历史本体论”的哲学精神中：

批评不再是为了寻找具有普遍价值的形式结构，而是作为对事件的历史调查，这些事件引导我们构成自己、承认自己是我们所做、所想、所言的主体。……这种批评不是超验的，……它在设计上是谱系学的，方法是考古学的。……[它]将是谱系式的，因为……它将从使我们成为我们的偶然性中，分离出让我们不再是、不再做或不再想我们所是、所做、所想的可能性 (Foucault, 2003a, 53f. )。

福柯接着阐述了这一点的实际政治意义：

然而，如果我们不满足于对自由的肯定或空想……我们自己的历史本体论必须远离所有声称是全球性的或激进的事业。事实上，我们从经验中知道，声称要摆脱当代现实的体

系，以便产生另一个社会、另一种文化、另一种世界观的整体方案……只是导致了最危险的传统的回归（同上，54）。

可以肯定的是，这对福柯来说不是一个新的立场。这反而证实了他对政治变革的态度，例如他在 1977 年与伯纳德-亨利-莱维的著名访谈中所表达的态度。当被问及“你想要革命吗？除了此时此地，在一个或另一个被压迫的、悲惨的群体（如傻瓜或囚犯）身边进行斗争的简单道德责任之外，你还想要什么吗？”福柯——说到真正存在的斯大林主义的幽灵——对“革命的可取性”作为一种解放斗争提出质疑（Foucault, 1988, 122 页）。他主张成为这样的一个理想的知识分子：他会在当下“定位并标记暴力的弱点、开口、界限”，他不断地在行动但永远不能确定他的最终目的地，因为他太专注于现在，他“有助于提出这样的问题：知道革命是否值得麻烦、值得什么样的麻烦……这被理解为，这个问题只能由那些愿意冒生命危险来实现它的人回答”（同上, 124）。现在，1984 年，虽然基本上确认了他早先的信念，但他却更加直接：

我更喜欢在过去二十年里被证明是可能的非常具体的转变，在一些涉及到我们的存在和思考方式、与权威的关系、两性之间的关系、我们看待精神错乱或疾病的方式的领域里；我甚至更喜欢这些在与历史分析和实践态度的关联中做出的部分转变，而不是在整个二十世纪由最糟糕的政治体系重

复的追求新人类的方案。我将把合乎我们自己的批判本体论的哲学精神描述为我们可能超越的极限的历史-实践检验，从而作为我们自己对自己作为自由人所进行的工作（福柯 2003a, 53f）。

这其中的含义被以截然不同的方式解读。在 James Bernauer 和 Michael Mahon 看来，“他的思想朝着不断扩大的对他者性的拥抱前进，这是任何道德行动共同体的前提”，证明了“对这样一种自由的不耐烦，这种自由不屈服于追求某种救世主式的未来，而是与那些阻碍我们自我创造的，无数可能的越轨行动力量的交战(Bernauer and Mahon, 2005, 164)，Tilman Reitz 对福柯伦理学的新自由主义含义表示担心。南希-弗雷泽认为福柯的作品属于福特主义时代，因此已经成为历史学家的事情（见弗雷泽，2003 年），对此，雷茨提出质疑，他认为，恰恰相反，福柯是一个突出的主题思想家，因为他从左派立场出发，为新自由主义星丛的扩张做出了贡献。福柯对正常化的规训机构的反对与他对碎片化的偏好相结合，形成了一种招牌式的批判，最终，这种批判在对个人差异、多样性和特殊性的肯定中耗尽了自己，而没有对权力和统治的等级关系给予应有的关注（Reitz, 2003）。莱茨是对的：尽管很难说福柯有意与新自由主义政治环境结成联盟，但他的晚期著作在新自由主义愿景凸显的许多学术界领域证明具

有智识上的吸引力。

在与埃内斯托-拉克劳和朱迪思-巴特勒的争论中，齐泽克说：“对我来说，问题在于如何将历史主义本身历史化”。从“本质主义”的马克思主义到后现代的偶然政治（拉克劳所说），或者从性本质主义到偶然的性别形成（巴特勒所说）……都不是一个简单的认识论进步，而是资本主义社会本质在全球的变化的一部分。这并不是说以前人们是“愚蠢的本质主义者”，相信自然化的性，而现在他们知道性别是表演出来的。为了解释从本质主义到偶然性的察觉这一过程，齐泽克呼吁“一种元叙事”，就像“福柯式的占主导的地位的“知识型”的转变的概念”（见巴特勒等人，2000，106）。换句话说，虽然福柯在历史主义的历史化方面走得还不够远（见第1-4章），但他本人在其中发挥了重要作用的思想转变的福柯式分析，将大大有助于实现这一目标。

齐泽克的承认在许多方面与我们的评估相吻合。当福柯的分析迫使我们面对那些“我们发现自己被囚禁在其中的隐性系统”（福柯，1989年，71）时，最能说明问题。他的考古学最有说服力的时候，是它通过揭示知识形成的历史先验，揭示了缺席和在场的相互作用，从认识论的断裂的任何一边揭示了一个运动是如何被掩盖的（见J.-A. Miller, 1992, 60）。福柯这个谱系学家最不可抗拒的时候，是作为一个真相的政治历史学家，他向我们展示了“思考自己的历史的努力能在

多大程度上把思想从它默默的思考对象中解放出来，从而使它能够以不同的方式思考”（福柯，1988，116）。

然而，与此同时，福柯的作品已经代表了一种知识类型，它将社会现实呈现为一个由权力和反权力相互煽动、相互加强、相互抹杀的封闭世界，这种知识类型类似于决定论唯物主义的传统。在这样一个世界里，“存在的伟大链条”中没有断裂，自由是“来自其他地方的消息”（Deary, 2004, 25），范式的改变不是海市蜃楼就是奇迹。那么，我们怎样才能设想一种干预措施，打破权力体制通过不断产生和消除其自身的剩余而自我复制的恶性循环？

## 11. 解放之痛：齐泽克论超我、受虐狂和演化的乌托邦

从我们迄今为止的分析中可以看出，在某一霸权结构中，行动本身（激进的能动性）和表演性质的活动之间的区别，取决于我们将自己定位于话语场中产生过剩的方式。齐泽克

首先以经典的黑格尔-马克思主义辩证法术语(也由法兰克福学派道出)来构想激进能动性，作为一种“解读在实现某些全球普遍项目时出现的令人不安的过度，作为整个项目的真理出现的症状点”(齐泽克，2000a, 347)。然后，至关重要的是，作为对这种“不安的过度”的一种认可(法兰克福学派并不赞同)，意味着主体通过承担构建这种秩序(分离)的深渊式的否定，中止其在社会符号秩序中的沉浸(其异化)。因此，主体真正“认同这种例外”：对齐泽克来说，破坏权力的最佳方式在于过度认同其否定性(构成性例外/剩余)，它玷污(支撑)了其空间。还有待观察的是，这种认同行动实际上(具体地)会带来什么。

让我们回到齐泽克关于福柯和拉康对反抗/越界概念的根本区别的论点，以澄清这个问题。按照齐泽克的说法，自由行动的定性是一种干预，即“我不只是在预先给定的一套坐标中的两个或多个选项之间进行选择，而是选择改变这套坐标本身”(Zizek, 2001c, 121)。

对拉康来说，如果不冒着……暂时“悬置大他者”的风险，不冒着摧毁保证主体身份的社会符号网络的风险，就没有伦理行动本身：只有当主体冒着风险采取不再被大他者“掩盖”的姿态时，才会发生真正的行动(Zizek, 1993, 262-4)。

齐泽克对行动的激进表述所提出的一个最紧迫的问题是，如何设想要象征性的“大他者”（话语场）与行动动员起来的实在之间的关系，只要这种关系是由主体所中介的。这对拉康本人来说显然是至关重要的，他声称实在的行动是一种“对实在进行象征化处理”的方式（Lacan, 1998a, 15）。正如齐泽克一次又一次地提醒我们，拉康的观点是，只有象征化才能保证我们进入实在（反过来说，只有实在才能让我们真正辞别象征性）。符号-实在关系的中心地位表明，不能迅速地把这种行为当作主体沉浸在社会符号秩序中的暴力、精神病性而加以叫停，否则我们就会错过拉康的观点以及齐泽克的论点的独创性。相反，这种行为的内在暴力特征意味着，严格来说，只不过是一种创造性干预的重复，这种干预扰乱了一直存在的东西，即象征网络的核心。重复是齐泽克作品中的一个反复出现的术语，经常与能动性的概念联系在一起（见齐泽克，2001a, 69-110）。从本质上说，它意味着精神上（和隐含的政治上）的努力，通过呈现其根本的僵局，即其深渊的开放性的“丑闻”来重复给定的历史情况。这里的主要参照物自然是瓦尔特-本雅明（Walter Benjamin）的《历史哲学论文集》，其中革命本身被认为是某种干预的重复，这种干预中断了历史进步表面上的线性：“所重复的不是过去‘有效的方式’，而是过去内在的虚拟性，它被过去的现实化所背叛。

" (Zizek, 2004c, 12)。在本雅明那里，革命意味着 "静态干预" 的悖论，即中断历史进程，旨在带来历史本身的非历史性内核。正因为它与革命有关，重复在齐泽克看来也是一个杰出的神学概念，他不仅将其与本雅明的神秘主义谚语联系起来，还与克尔凯郭尔对基督教制度化的丑闻的评价联系起来：对克尔凯郭尔来说，重复基督意味着 "伦理的宗教性中止"，是一种革命行为的丑闻，它记录了对事物正常状态的破坏。因此，该行为代表了黑格尔式的对立面统一的典型案例：它既是能动性/变化的最高体现，也是停滞的另一个名称--在一个持续活动的制度中出现的爆炸性僵局。因此，它认可了整个社会符号网络所围绕的根基性裂缝的存在。这也是为什么与今天的多元文化主义伦理态度形成鲜明对比的是，该行为是主体真正 "接触他人 " 的唯一途径，确切地说，是完全赞同象征领域的运作所依赖的根本性的他者。

也许接近沿着 "主体性、暴力和他者 " 的路线发展的复杂的能动性主体的最好方式，是看齐泽克写作中提供的关于流行文化的许多例子之一。在《门前的革命》中，他专注于大卫·芬奇的电影《搏击俱乐部》(1999 年)，正是为了澄清该行为的意义，即对被否认的、维持符号化的过度行为的认可。这种解读也使我们能够关注齐泽克的主要政治关切，即对晚期资本主义意识形态的批判。影片中的主人公（诺顿）提出的基本问题极其简单，但却绝对紧迫：现代主体如何走出 "

充满失败和空洞的消费文化的徒劳" (Zizek, 2002a, 250) 答案也同样简单，尽管显然是荒谬的：通过殴打你自己。这一策略在影片中最重要的一幕中得到了体现，主人公在与老板争论薪水的时候，决定将老板被压抑的怒火发泄出来，突然在办公室里开始猛烈地殴打自己。齐泽克认为，这种明显的受虐行为代表了 "悬置资本主义主体性的基本抽象性和冷酷性" 的唯一途径，因为

我们不能直接从资本主义主体性转变到革命的主体性：抽象性、对他人的禁锢、对他人痛苦的盲目性，必须首先在一种冒险的姿态中被打破，直接接触到痛苦的他人--这种姿态，因为它打破了我们身份的内核，不能不显得极其暴力 (Zizek, 2002a, 252)。

激进的能动性在这里被表述为与一种明显的受虐式干预有关，"这相当于采取一无所有的无产者的立场"。用齐泽克的拉康术语来说，纯粹主体性的出现与 "激进的自我堕落的经验" 相吻合，在这种情况下，我这个主体被抽空了 "所有实质性的内容，所有可以赋予我一点尊严的象征性支持"。齐泽克认为，之所以要承担这样一个（羞辱性的和潜在的变态的）自我贬低的位置，是因为在这样一个纪律关系中（在 "主人和仆人" 之间），自我殴打在其最深层的结构中只不过

是上演对方的秘密幻想；因此，这种上演允许悬置这种关系的纪律效力，把秘密地巩固它的淫秽的补充物曝光。齐泽克的核心观点是，淫秽的补充最终巩固了仆人的地位：自我殴打所揭示的是“仆人对主人的受虐性性欲依恋”，所以“这种殴打的真正目的是打掉我身上附着在主人身上的东西”（齐泽克，2002a, 252）。

齐泽克的分析强调了一个基本的政治问题：仅仅意识到我们的臣服状态是不足以改变事情的，因为这种臣服--只要它是权力机制的一部分--就不可避免地被“爱欲化”，被我们在陷入其中时发现的不被承认的快乐所维持。

当我们受制于一个权力机制时，这种臣服总是而且根据定义是由一些性欲投资来维持的：这种臣服本身产生了它自己的剩余-享受。这种臣服体现在一个“物质的”身体实践的网络中，因此我们不能通过单纯的智力反思来摆脱我们的臣服--我们的解放必须在某种身体的表演中上演；此外，这种表演必须具有明显的“受虐”性质，它必须上演反击自己的痛苦过程（Zizek, 2002a, 253）。

最终，从“被压迫的受害者”到“革命的积极推动者”，需要一个动作，即主体认可那个不被认可的过度/症状，这个症状将他的身份“固定”在社会符号秩序这一权力机制中：“

对我们主体性的唯一真正意识是对我们从中获得的淫秽的过度快乐（剩余-享受）的意识；这就是为什么解放的第一个姿态不是摆脱这种过度快乐，而是积极承担它”（齐泽克，2002a，254）。

齐泽克对受虐狂的反思是他最经常性的理论论证之一：拉康的超我作为享受的可怕命令的承担者的问题。超我的淫秽呼唤被理解为对法律条文的补充；例如，《十诫》中“不可杀人”的禁令不可避免地伴随着“杀！杀！杀！”的淫秽侵扰性回声。”（Zizek, 2003b, 104）。更确切地说，超我的压力在缺乏实质性内容的“纯粹”禁令的存在中是可以察觉的（“你不得！”），它总是与禁令本身的具体特征融为一体（“你不得杀人！”）。依偎在禁令特定文本中的抽象禁令体现了淫秽的超我呼唤（‘你应当！’），因为它作为一个深不可测的禁令，产生了一种难以忍受的罪恶感，而这种罪恶感是由我们对违反禁令本身的亲密欲望所产生的。这里适当的悖论是，我们越是遵守法律，我们就越是感到内疚，因为人们对法律的遵守是一种迹象，表明在内心深处，我们想要违反法律。换句话说，内疚指的是我们已经妥协了我们想违反法律的愿望，而超我正是以这种内疚为食。

正是对超我压力的这种理解，使得齐泽克说：“精神分析并不是关于禁止你享受的严厉的专制父亲，而是关于禁止你享受的淫秽父亲，从而更有效地使你变得无能或冷酷”（Zizek,

2000a, p. (Zizek, 2000a, p.245) - 重点是，放任的父亲（以及延伸到我们的放任社会）直接实现了超我对享受的召唤，从而完成了对主体的潜在僭越行为的最有效的中和。按照这种思路，齐泽克认为，后现代的享乐主义禁令制度，辅之以对意识形态认同的玩世不恭的距离，与民族主义对民族事物或新右派政治民粹主义的重新出现是严格相关的（见齐泽克，2001b，229-56；1993，202-3；1994a，57）。对寻求快乐的直接投资，在无中介/精神病形式的淫秽“意识形态享受”的暴力爆炸中具有其实在性，如种族主义、新纳粹的暴行等等。因此，晚期的资本主义宇宙可以说完全证明了超我对享受的禁令的无情特性，与我们对法律的标准概念相对应。

拉康的基本论点是，超我在其最基本的层面上是对享受的命令：各种形式的超我命令不过是同一主体的变体：“享受！”。律令和超我之间的对立就在于此：律令是禁止的能动性，它在一个共同的、共享的放弃（“象征性阉割”）的基础上调节享受的分配，而超我则标志着一个点，在这个点上，允许的享受、享受的自由被逆转为享受的义务--我们必须补充，这是阻止享受的最有效方式（Zizek, 2002b, 237）。

齐泽克的大部分早期著作都旨在揭开超我僭越和意识形态形成之间的联系，作为理解我们自由民主国家中民族主

义和种族主义等倒退现象的关键。总而言之，以难以忍受的 "享受"（释放性欲压力）的形式出现的超我僭越行为，应被视为对加强它们所产生的意识形态机器的功能。

因此，"享受！"被正确地视为齐泽克辩证法的关键术语之一。因此，正是这种纯粹正式的、非书面的、内化的、因而更加不可抗拒的享受（即僭越）的禁令，秘密地支撑着律令的空间。重要的是要强调，这样设想，律令从未简单地呈现为一套中立的、理性的禁令；相反，它是作为一种非理性的、不可逾越的、投入性欲的超我命令而出现的，其基础是假设我们总是--已经有罪，因为律令首先是作为一种没有内容的抽象的禁令而出现。律令是基于其形式维度的法律；如果归结为其本质，律令是没有内容的形式，是一个空洞的、隐含的爱欲化的禁令，正如卡夫卡的作品所反映的那样，"坚持而不适当地存在"（Zizek, 2006a, 115）。更确切地说，这里所研究的享受对应于不可象征的、反他律的过度，决定了特定霸权领域的不可能性。

然而，齐泽克并不只是谴责或试图压制超我过度的爆发，以便在系统涌现的不稳定中恢复平衡，他声称需要的是对其症状性的革命潜力的认识。根据瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）之前提到的《历史哲学论文集》的中心主题，他建议，诸如 "反犹太主义大屠杀的愤怒"，直到今天的 "新纳粹暴力的爆发" 等 "症状性" 事件，应被视为 "这些解放性机会

存在的负面证明" (Zizek, 2002a, 256)。最终，按照齐泽克的说法，认可 "淫秽的 "超我过激行为作为摆脱特定意识形态困境的手段的策略，必须与这些过激行为的政治化相吻合，因为它们不是别的，而是错过了革命机会。

当然，齐泽克很清楚，这些政治化的行为是有风险的，正是因为无法保证维持权力的超我淫秽性而真正地变成实在的革命力量。然而，他坚持以革命行为的 "构想乌托邦" (Zizek, 2002a, 261) 的形式为救赎性暴力辩护。

正如德勒兹非常清楚地看到，我们无法事先提供一个毫不含糊的标准，让我们区分 "虚假 "的暴力爆发和实在的革命突破的 "奇迹"。这里的模糊性是不可减少的，因为 "奇迹 "只有通过重复以前的失败才能发生。而这也是为什么暴力是革命的政治行为的必要成分 (Zizek, 2002a, 259)。

我们应该再次强调受虐狂所扮演的战略角色。我们的论点是，齐泽克对受虐狂的辩解有效地针对了律令的结构性失衡，作为一套由超我刺激补充的经验性规定性措施。这一方的论点可以通过质疑众所周知的关于施虐受虐的哲学问题而进一步发展。让我们回到齐泽克的中心问题：**为什么受虐狂是走向解放的第一个必要步骤？**首先，正如我们所看到的，因为受虐姿态的上演是主体切断他或她的力比多投入与服

从律令之间死结的唯一途径。其次，同时也是因为受虐式的爱欲经济使萨德式法律刽子手阴暗的一面备受争论，他是律令的黑暗底层逻辑（超我）的化身。事实究竟如何？

在这里，我们应该回到之前提到的关于律令和超我压力的同质性的论题，也许可以提醒我们自己拉康的关键假设，即律令从根本上说是“享受”。早在1962年，拉康在他的文章《康德与萨德》（见拉康，1989年）中就反对这样一个事实：康德在假定法律的自主和自我决定的特性时，很容易就忘记了将律令的淫秽附加物，即萨德所引入的享受的地下世界（作为统治的实践）纳入画面。因此，从齐泽克的观点来看，我们面临的问题是如何揭露律令的这种淫秽的超我附加物——因为，如果律令享有，这意味着法律从根本上是不平衡的，是由一种丑恶的、非理性的、严格意义上的非法（犯罪）的享有意志所支撑的。套用齐泽克对P.D.詹姆斯的《死亡的滋味》中的一段话的评论（见1994a, 93），我们可以说，迫使法律的刽子手表现出他肮脏享受的底色的是“他杀死受害者的欲望与受害者的死亡驱力相吻合的经验”。

不容忽视的一点是，正如吉尔-德勒兹（Gilles Deleuze）在《冷酷与残忍》（Coldness and Cruelty）一书中所指出的，令虐待狂刽子手极为沮丧的是作为他受害者的受虐狂：一个真正的虐待狂绝不可能容忍一个受虐狂式的受害者（这也意味着：他将被迫行使暴力摧毁他）。这种挫折感的直接原因是，

受虐狂迫使虐待狂承认，他的欲望对象--对方的身体--已经是对方的欲望对象，因此它只能作为一种替代性的享受。因此，施虐者意识到，他已经被彻底物化，被受虐者冷酷地当作工具，在痛苦中产生他自己（受虐者）的快乐。而对这种“与事物错过的相遇”的意识，如果不是文艺复兴的独特特征，又是什么？换句话说，受虐狂让人看到法律（执行者）在多大程度上被与欲望有关的缺乏所奴役；受虐狂的原乐（jouissance）肯定了其与享乐律令的同一，从而揭示了律令本身的自我肯定特性与欲望律令的无根据之间的紧密关联。总而言之：受虐狂展现了法律的阴暗面，展示了后者如何总是被一种虐待狂的、淫秽的享受禁令所补充，这最终揭示了法律的自我毁灭特性以及它的基本不一致性和可改变性。有鉴于此，齐泽克提出颠覆法律/权力运作的方法之一承担，在受虐狂的最高行为中，承担其淫秽原乐的实在（Real），即超我享受的眩晕层面（the vertiginous dimension of superego enjoyment）。正是在这一背景下，齐泽克坚持认为超我的命令“享受！”具有（悖论的）革命性的特点。如果按字面意思理解，超我直接把我们引向实在界（the Real）。正如弗洛伊德认为，梦境、笑话和口误构成了“通往无意识的皇家途径”，我们可以推测，对齐泽克来说，超我代表了“通往实在界的康庄大道”。

我们现在也可以看到，齐泽克是如何扭转康德关于道德法则是衡量主体自由的标准的主张：不是说道德法则的难以忍受的压力与无利害关系和自由相吻合（康德），而是说自由只能被假定为一种难以忍受的（隐含的创伤性）压力，以面对律令的空洞内核。因此，自由和受虐狂之间的大胆等式针对的是法律的同义词基础：真正的丑闻是，正如德勒兹对康德的《实践理性批判》所说的那样，“法律……仅仅凭借其自身的形式而自我立足并有效。……根据定义，法律的对象是不可知的和难以捉摸的”。这样的视角意味着精神分析的意识，即“律令的对象和欲望的对象是同一的，且同样是隐蔽的”（Deleuze, 1991, 82-5）；或者，正如拉康在第十一研讨会的结尾所说的：“道德的法律…仅仅是纯粹状态下的欲望，正是这种欲望在牺牲中达到顶点，严格地说，在人的柔情中牺牲一切爱的对象--我想说，不仅是对病态对象的拒绝，而且是对其牺牲和谋杀。这就是为什么我写了《康德与萨德》（Lacan, 1998, 275-76）。

康德和萨德提供了两个相反的例子，说明如何干预实在。康德的道德法则指定了存在秩序中主观自由的干预：道德行为本质上是自在的，只在自身中得到授权，而不考虑功利性考虑或自然倾向（“我头上的星空和我内心的道德法则”，来自《实践理性批判》）。在萨德那里，自由也被概念化为与因果关系、与自然秩序的断裂，作为一种无条件的禁令，不顾

自然倾向或功利考虑而享受。然而，拉康指出的悖论是，在这两种情况下，无论阐述的要点有多大的不同，我们都有效地与弗洛伊德的快乐原则决裂，也就是说，驱力的介入导致了享乐。

通过把萨德和康德联系起来，拉康强调了绝对律令的非病理学的主旨。萨德的 "无条件享受的禁令" 与康德的 "无条件履行职责的禁令" 是相关的，因为两者最终都是 "纯粹的欲望"-- 它们摆脱了对对象的实际实现的任何功利性关注（换句话说，它们是 "欲望变成动力"）。萨德关于超越任何可能限度地享受他人身体的禁令的真理，可以在康德的道德法则中找到，因为后者预设了法则的积极内容与其（空洞的、令人沮丧的无法实现的）形式之间的断裂：与欲望对象的相遇，无论是身体还是法则，都必然是一种错过的相遇，以至于这种错过的相遇不可避免地爱欲化，即它变成享受的来源（这正是驱力的定义）。因此，"康德与萨德" 所揭示的是，如果发展到 "苦尽甘来"，康德对道德的革命性洞察与萨德的绝对过度概念相融合。拉康声称，道德律令不能作为一种稳定架构，防止我们侵入本体的深渊；恰恰相反，它代表着 "变相" 的实在，一种由创伤性过度支撑的不可抗拒的超越性禁令。而且，齐泽克在这里的立场的独特之处似乎是，律令不一致的丑闻只能从受虐狂相对于萨德式刽子手的角度被充分阐明。

这一立场也可以从罪过的角度进行阐述。如果将法律与其积极内容分开的差距使主体先验地有罪（因为在卡夫卡的小说中，主体永远不知道他在“非理性”律令中的位置），那么，正是主体对这种不可磨灭罪恶的完全承担，才能打破律令及其超我补充的恶性循环。这里重要的是，齐泽克的（基督教）受虐狂的主体，他预示着一种律令之外的享受模式的介入。这种干预的解放潜力在于它悬置了律令的不可承受之重，因为它揭示了（即它通过再现的方式使人看到）这种压力如何总是一种淫秽的享受禁令的效果。当一个主体上演了一个受虐狂的场景，并说‘我是先验的有罪的，因此我想受到惩罚！’，实际上是法律揭示了它的无能和挫折，因为它的普遍主义基础被暴露为只是超我命令的功能（‘享受！’）。如果一个主体不需要律令来惩罚他，因为他可以在律令的范围之外自己动手，那么律令就不可避免地失去了它的强制性，并显示出它缺乏根本的目的性，它是建立在享乐之上的。因此，受虐狂挑出并认同律令本身的性欲（基本上是非理性的和自我毁灭的）内核。

德勒兹的以下一段话以无可比拟的准确性关注了受虐狂的颠覆性潜力。

我们都知道通过过度的热情来扭曲律令的方法。通过严格执行律令，我们能够证明它的荒谬性，并激起它所要防

止的或要唤起的混乱。……我们的行为就好像法律的最高主权赋予了它享受所有那些它拒绝给我们的快乐；因此，通过最严格地遵守它，通过热心地拥护它，我们就有希望分享它的快乐了。……对受虐狂的幻想或仪式的仔细研究表明，虽然它们使法律的最严格应用发挥作用，但每一种情况下的结果都与可能的预期相反（因此，鞭打远不是惩罚或防止勃起，而是激起并确保它）。这是法律荒谬性的表现（Deleuze, 1991, 88）。

我们需要补充的是，律令的荒诞性不过是它破坏快乐原则领域的过度力量。法律的丑闻性剩余最终是绝对的僭越行为，打破了生命是愚蠢的体内平衡的观念（也就是说，它是最纯粹的驱动力）。

最后，我们可以注意到，齐泽克对受虐狂的洞察在今天似乎更加贴切，因为所谓的“俄狄浦斯的衰退”（decline of Oedipus）。更具象征意义的权力正通过大量的自由化和民主化的实践被分散、稀释和中和，其根本目的是使社会各领域去政治化，以强化资本主义的盈利能力，而对抗权力的唯一方式似乎就是承担其秘密的剩余享受。

## 12. 列宁主义者的行动

我们在对当下阶段批判的询问的遭遇中再一次成为了齐泽克关于能动性理论的‘如鲠在喉’之物。齐泽克对行动的概念使得他的策略对于许多人来说是十分不适的。关于这一概念的实证性维度，首先要关注的一点是颠覆性主体的意识符号活动，经济上知识的重新政治化与爆炸性的、剩余的且不可减少的维度之间的关系，这些都附属于实际中实践介入的行动。我们该如何理解这一关系呢？或者对其进行癔症式的表述，当我们知道我们必须做的事时，什么又是我们不得不做的？显然，齐泽克保持让有意识的活动与行动相互分离，在行动处于‘来自于无的发生(occurs ex nihilo)，不带有任何幻想性的支撑’的范围内（齐泽克，2000a，374），但是活动总是被一个潜在的幻想秘密地承担着(assume)。因此，行动激进地把主体进行划分，这一主体无法‘将其“作为他自身”采纳，并将他自身放置在作为它的发起者(author)-能动的(agent)-我所实现的本真行动总是被一个异物所定义，一个共时性地吸引着/使我着迷又让我厌恶的侵入者，以至于当我太过接近于它，这会导致我性欲的消失(aphanisis,)，自我擦除(selferasure)’。齐泽克式行动的悖论作为能动性的秘密形式，

在这一阶段，变得相当的明显：当我们行动，我们事实上被扮演，我们进入了一种‘未知的领域’，在其中我们的姿态被盲目地扮演，就好像我们被一个看不见的手所指导着：‘因此悖论是，在一个本真的行动当中，最高的自由恰好落在最为被动的地方，伴随着其缩减至一个无生命的盲目地表演着它自身的机器’（齐泽克，2000a, 375）。这一行动，换句话说，并非在主体的层面，而是在客体的层面，在其中这一被讨论的客体正是内在化的过量(internalised excess)，或者是剩余的享乐(surplus-enjoyment)，它总是已然将自身依附于一切主体化的过程中(process of subjectivization)：‘如果存在一个行动的主体，那么他不是主体化的主体(subject of subjectivization)，而是将行动融入普遍的象征融合(symbolic integration)与承认当中，…但是，这不如说，一个离奇的无头的主体穿过作为“比他自身更内在于它”这一行动的发生。（齐泽克，2000a, 347-5）。

换句话说，行动与齐泽克经常提及的‘无实体的主体性(substanceless subjectivity)’：对于行动我们首先需要去除我们主体性的框架(subjective frame)，其来自于它的主观性位置所带来的财富并且涌现为‘纯粹的主体(pure subjects)’。远离对于一个观念化的(idealistic)视角的依赖，这一对无实体的主体性的强调将我们径直带往斗争性的唯物主义的核心：‘唯物主义不是主张惰性物质在它的潮湿和沉重中的聚集——这

种“唯物主义”只能永远给诺斯替式唯灵论的蒙昧主义提供支持。与之相反的是，一个真正的唯物主义会欢快地呈现出“质料的消失”，事实正是只存在空无’(齐泽克, 2004c, 25)。或者，更概括地说，唯物主义意味着：

我们应当明确地主张‘客观的’现实知识是不可能的，因为我们（意识）总已经是其中的一部分，在其中间——将我们从客观的现实知识中分离出来的事物是将我们高度地囊括在它之中的...正确的唯物主义者的立场（这是引发自康德的二律背反的激进的黑格尔的本体论所导致的结果）是不存在一个整全的场域(universe) :作为一个整全，宇宙(世界)是无——所有的事物存在于这个无当中（齐泽克，2002a, 180-1)。

齐泽克基本的唯物主义理论是‘社会不存在’，即没有关于存在(being)的肯定秩序，在这个意义上没有隐藏的根据贯穿于它后得以显现：穿过它只有无物的虚空。恰当的政治观点是重新利用这个空无穿过一个普遍的因(cause)例如，首先最重要的，主体。在这一理论中齐泽克迷人地用生物遗传学(biogenetics)说明原因。我们从生物遗传学计划(biogenetic planning)明确地得到‘自主人格特性的错觉(the illusion of the autonomy of personhood)’潜在的消失可能 (齐泽克, 2004c,

18)。认为人体作为一个技术上可更改的统一体并且自我作为一个非实体的遗传公式(genetic formula)已然意味着再次将主体(伴随着它所蕴藏着的外在现实的观念)

与它的空无/虚拟的内核进行连接。然后，显而易见，生物学家如何将新的生存论(existential)的剧本展开将带领我们回到拉康派精神分析的老剧本当中，通过它对基本性的主体的非实存(non-existence)(或者其虚拟性)的强调。然而注定生成的焦虑(anxiety)，潜在的内嵌在技术性自我操纵(self-manipulation)中的，在齐泽克看来，这是极具革命性的，因为它打开了一个无法预言的无限可能的宇宙：‘谁知道这个“后人类”的宇宙将揭露它自身而成为何种“自在的(in itself)”事物呢？如果不存在一个单一的且简单的答案的话...？如果它确切地只是这个使我们彻底遭遇我们最为激进的有限性的一面的技术前景呢？(齐泽克，2003b, 196)。焦虑症(anxiety)本身，在恰当的拉康的术语解读中(换言之，焦虑症作为我们过度接近欲望的成因所导致的结果)，成为了一个潜在的症状，乃是遭遇了自由的深渊(abyss of freedom)，它将被视为对我们意识的意义和功能极端地重新改造。

这是决定性的自我与空无的方程式，它允许我们捕捉到齐泽克所构想的行动的理论性价值。这一行动仅仅只能针对于作为‘生产力的不在场(generative absence)’的匮乏的概念背景而被构想，作为一个缺失的联系(missing link)其贯穿了

存在的锁链(the chain of being)并拥有一个机会突然地且剧烈地重构它自身。从这一角度来说，先验(transcendence)无非就是一个被十足的构成性的向内的裂隙(gap/rupture)所创造出的错觉 (herein, 向内, 根据齐泽克的说法, 出自黑格尔的学说)。先验的真相是介于内在的认识与表象之间的裂隙，并且它确实是爆炸性地潜在地刻入这个裂隙，这个被行动所动员的裂隙之中。

这一放空的操作(emptying operation)伴随着并使激进的能动性具有能够彻底地被把握的可能，通过对可能成为关键的由齐泽克所展开的精神分析的概念的注视，换句话说弗洛伊德的死亡驱力：‘死亡驱力准确地来说意味着最为激进的关于活着的有机体的倾向是维持一种紧张的状态，用以避免最终的处于获得了完全的动态平衡状态下的“松懈(relaxtion)”。“死亡驱力”作为“超越快乐原则”是这一有机体极端的对于永无休止的紧张状态的重复的坚持’(齐泽克, 2004c, 24)。与死亡和自杀倾向完全无关，事实上，根据齐泽克的说法死亡驱力指向与死亡相反的一面，是对过度的生命本身的坚持，它超越了一切可能的限制，在其有限性中超越了生命本身。死亡驱力是：

和死亡的极端对立——一个属于‘不死的’永恒生命本身，属于可怕的被无尽重复的循环所捕获的命运，这一循环

徘徊在罪恶和痛苦之中。弗洛伊德‘死亡驱力’的悖论因此是与弗洛伊德的名字(Freude, 快乐)的对立，对于出现在精神分析中的不朽，对于一个可怕的生命的过度，对于一个‘不灭’的持续超越(生物的)生死同发生与败坏的循环的促进。精神分析最终的教导是人生永远不会“只是生命”：人类不是仅仅简单地活着，他们被诡异的驱力所控制去享受过量的生活，满怀激情地依附于一个剩余，它突出并脱离普通事物运行的轨道 (齐泽克，2003b, 62)。

驱力如何关联到最基本的和大他者(the big Other)的矛盾之中？与欲望相反，欲望本质上是一个面向缺失的客体的特意的立场，而驱力被它盲目的重复描绘为：主体在对无尽的围绕在一个特定客体的循环中确实地被捕获，最终到达这一程度，这个运动生成一个爆炸性的属于它自身的原乐(jouissance)。在此持续不断的、力比多投注的(libidinally-invested)对于与这一客体错失性的遭遇的重复中，主体如它所曾是，成为了客体，换句话说它在一切他的创伤的空洞和无意义之中遭遇了它自身。

为了直接与第一点相连接，第二点考虑到了已然提及的关于恐怖行动(terror)的问题。在齐泽克对于‘好的恐怖行动’的（臭名昭著的）辩护中，他反复提及，存在‘一些固有的“恐怖主义(terroristic)”在每一个本真的行动中’，在它对“游

戏规则”进行彻底的重新定义这一姿态中，包含了十分基础的对于它的犯罪者身份的自我同一(self-identity)。然而，齐泽克主张坚定地与恐怖主义拉开一段距离。尽管要承认行动总是‘灾难性的（对于现存的散乱的宇宙而言）’，他详细地说明，一个人应当抵抗乐于挑起灾难的诱惑（也就是，从事恐怖主义行动），并且同时抵抗‘与之相对立的不同的将行动从它的“灾难性的”后果中分离出来的各种形态的诱惑’。简单来说，他主张尽管这一事实即‘行动总是伴随着表现出“从坏到更糟”的改变而被定义’（齐泽克，2000a, 377），然而我们不应将其与恐怖主义相联系，对于后者而言要么是通过一个符号性的虚构(a symbolic fiction)而产生的伪激进(pseudo-radical)行动，或者是一种伴随着行动的‘性倒错’式的过度身份化(over-identification)，这相当于‘一种癔症式的表演，这一表演忍受着见证他们的（恐怖分子们的）对于扰乱最为基础性的经济秩序(私有制等)的无力’（齐泽克，200a, 270；或见 380）。

齐泽克反对这些众多令人困惑的激进干涉形式，而支持‘列宁主义者的行动’，这一他定位在介于两场 1917 年的俄罗斯革命之中的行动：一场是在 1917 年二月发生的反对沙俄统治的革命，旨在将社会民主化，另一场则是决定性的十月革命，它用社会主义替代了自由主义的民主制。简而言之，列宁的伟大成就是洞察了革命进程激进化的一次独一无二

的机会：‘在二月，列宁立即察觉到了革命的机遇，这是独一无二的偶然性条件所导致的结果——如果这一时刻没有被捕捉到，那么革命的机会就会被丧失掉，或许要再等上数十年’。尽管在他自己所在的布尔什维克党内广泛存在着怀疑主义和公开的抵抗（甚至已经到了，如他的妻子，娜德斯达·克鲁普斯卡娅所总结的，“他已经疯了”，这一程度）列宁有能力支撑‘行动的深渊’，他认识到革命仅仅只能通过他自身使其合法化，不去考虑机会主义者的算计，并且‘那些等待革命客观条件到来的人将永远等待下去’（齐泽克，2002a，6-9）。在事情发生之前，齐泽克坚持任何革命性的介入都建基在对充足理由律的悬置(suspension)之上：

一个革命的过程不是一个被完善规划的策略性行动，在它之中没有一个进入当下的关于长期结果的完整洗礼。与之完全相反：对一切策略性考量的悬置基于对于更佳美好未来的期望，我们进攻，然后，我们会看到（列宁经常提到拿破仑的这句口号），这一姿态是一切革命性过程的关键部分（齐泽克，2004c，203）。

甚至更加尖锐地：‘真正的革命是“伴随革命的革命”，一个革命，在它自身的进程之中，即将它自身开端的臆想革命化’（齐泽克，2004c，211）。关于列宁，关键议题是，在他

1917 年所写的‘介于两场革命之间’，‘他（列宁）坚持例外（这组非同寻常的条件，正如那些在 1917 年俄罗斯发生的事）提供了一条侵蚀规则本身的路径’（齐泽克，2002a, 10）。齐泽克的敦促要求‘与例外进行同一’，一个作为既定社会象征秩序(socio-symbolic order)的例外，换句话说去承担它的过剩，这正是完美地被列宁的行动所具身化，它将连接起对一个‘症候般的’具体历史情形的革命性潜力的阅读能力，并且这一阅读冒着一个不带对积极结果有所保障的激进介入的危险。暗含在激进的能动性中的暴力不是一个恐怖主义的暴力，这只是简单地破坏法律规则，而是一种介入，它直接‘重新定义什么是合法的规则’：

因此这不是一场非理性姿态意义上的‘深渊般的’，逃避一切理性标准的行动；它可以并且应当被普遍的理性标准所评判，重点只在于它改变了（重新-创造了）一个特有的标准借由这一标准应该被评判——不存在先前既有的普遍的理性标准，即当人们在进行行动时可以‘应用’的标准（齐泽克，2001b, 170）。

这一激进的对于被给定的历史轮廓(historical configuration)的符号坐标(symbolic coordinates)的重新定义确切地贴合了齐泽克式的行动。也就是说：一个真正激进的介

入并不旨在鲁莽地彻底消灭一个被给定的秩序；而是扮演了一个更为成熟老练的对于常规的支撑了这一秩序的原则的转化(transformation)。例如，当我们处理今天的‘野蛮的’资本主义和福利国家资本主义之间的对立时，一个真正的行动将会设法回避这两种极端并且执行‘一个新的关于社会生活的结构上的原则，这将提出一个针对市场和陈腐国家之间的对立的特殊领域’（齐泽克，2004c, 73）。

列宁主义的行动在今天有何重大意义？或者，更重要的，‘重复列宁’这一邀请能对我们今天所处的全球资本主义产生什么影响？齐泽克明确地警告我们避免简单地回到列宁，回到那个‘美好的革命黄金岁月’，因为他十分清醒地知道，这么一个对怀旧的意识形态的重新征用将会完全地与时代错位并且是虚幻的。尽管如此，他坚持道，当下丑闻的情形是，再一次，例外的，并就这点而论，它需要介入。在柏林墙倒下以及共产主义事业的倾颓之后，以及在‘十年间与作为胜利者的资本主义的蜜月期’之后（齐泽克，2002a, 296），已然所浮现出的是自由-民主国家制对于成功应对决定性的世界议题的根本性的无能，例如贫困的扩张，生态学和卫健事业上的危机，跨国集团所扮演的角色和其权力等。根据齐泽克的观点，‘唯一合逻辑的推论是，我们急切需要一个新的政治化的形式，它将直接地使这些批判性议题‘社会化’。因此列宁，‘站在不可抗拒的自由的一侧来中断陈腐的存在着

的（后）意识形态坐标(post-ideological co-ordinates)，中断逐渐衰弱的处于我们生活中的思想禁令(Denkverbot)——它仅仅简单的意味着我们被允许再一次思考’（齐泽克，2002a, 11）。

如果‘思考新的政治化的形式’这一行为的第一批种子可以在一系列的暴露于 1999 年的西雅图的运动中被认识到，那么他主张这些社会运动是（局势）深度萎靡的各种症状，这一萎靡需要被给予一个‘普遍政治的要求’的形式（齐泽克，2002a, 269），其不应是他们被‘（所谓）“反抗”的邪恶循环’所持续捕获，这一反抗是作为巨大标语的“后现代”政治...我们想要的最后一件事是驯服反-全球化成为另一个“反抗的基地”用以对抗资本主义’。最终，齐泽克的将能动性理论化的政治激进姿态，被囊括进他对维护症状的普遍性维度的保卫当中，被排除的部分，和‘这些运动的局限在于他们...缺乏普遍性的维度——也就是说，他们没有与社会的总体相联系起来’（齐泽克，2002a, 297）。齐泽克的悖论在于普遍性仅仅通过由各种具体例外本身推动的政治化而成为‘实际的(actual)’。

重复列宁，意味着要比单纯的重复更为复杂和成熟。它意味着，首先，要接受列宁的时代已经永远地结束了，他所提出的和得出的结论已然严重失败，机会已然被错失；但是，它确实在它根本性的失败中——教授了最为本雅明式的课

程——我们应该有能力识别乌托邦之光的闪烁，这一贯穿了列宁事业的闪光。回到列宁，尤其如果从今天的后现代和后-政治视野中进行沉思，那么回到可能性将其自身打开的领域中就要通过它的行动。将它放入齐泽克式的精神分析用语中，它需要驱力的介入，这一力比多持续增长的(libidinally-sustained)冲动一而再再而三地围绕着对于原质(the Thing)缺失性的遭遇而循环着。

### 13 商品拜物教：从欲望到驱力

齐泽克关于资本主义的沉思通常开始于马克思主义术语中所谓的商品拜物教。比如他提到马克思如何在《资本论》第一卷中暗示了商品最隐秘的核心在于其形式而非其经验内容。因此他声称维持晚期资本主义的逻辑的是商品的“虚拟灵魂”，是某个崇高客体的空虚内核，它负责欲望的无尽循环：

真正的问题不是要穿透商品的“隐秘内核”——用生

产商品所消耗的工作的量来决定其价值——而是解释为什么工作采取了商品价值的形式，为什么它只能在其产品的商品形式中确认自身的社会性质（齐泽克，1989，11）。

以及：

换句话说，古典政治经济学只对商品形式背后隐藏的内容感兴趣，这就是为什么它无法解释真正的秘密，不是形式\*背后\*的秘密而是\*形式本身的秘密\*。尽管其对于“价值量的多少的秘密”的解释颇为正确，商品对于古典政治经济学仍然是一个神秘莫测的东西——这与梦的情况一样：即使在我们解释了其隐藏的含义，即潜在梦思之后，梦仍然是一个神秘的现象；未能被解释的只是它的形式，隐藏的含义用何种手段以这种形式将其自身伪装起来（齐泽克，1989，15）。

齐泽克的赌注是解决商品形式的谜团的途径只能是通过加入拉康的实在，那个允许我们将自己视为一个能够表达出与知识的某种联系的主体的最基础最崇高的抽象。具体来说，他聚焦在马克思关于商品拜物教的最深刻而又最容易在运用中被替换的维度，即概念自身浮现为一个受争议哲学领域所必需的机制。这种分析方法的原创性——同时也是其最为误解的品质——与他面对围绕特定认识域（在这里是晚

期资本主义）的关键预设前提的决心相重合。拉康式精神分析与黑格尔辩证法对齐泽克思想的关键贡献在于以下普遍认识：任何知识或论域都由除权的机制所衔接，而这又成为其基本核心，被其拒认的“真理”。这意味着我们向之干预的现实总是-已经是-我们干预的\*产物\*。在每个特定的有意识的行为之前总有一种形式的（无意识的）决定将惰性的现实转化为主体所“设立”的某物。黑格尔的“设立前提”的概念的关键意义在于这种为我们的干预回溯性设立框架的形式的姿态：

在他的特定的经验性的活动中，主体当然预设了“世界”，这种他在其上进行活动的客观性，作为一种预先给定的东西，作为他的活动的实证性条件；但只有在他提前将他对世界的感知构造为一种打开他干预的空间的条件下，这种实证-经验性的行动才有可能——换而言之，只有在他回溯性地设立他的行为、他的“设立”的前提的时候。这一“行动前的行动”……是一个纯粹形式的“转换”，将现实转化为某种被感知的，被假设为我们行动结果的东西。（齐泽克，1989，218）。

类似的除权机制处于商品拜物教中，据齐泽克所说，拥有维持资本主义的整个逻辑的力量。举个例子，齐泽克“资

本是实在”的受争议的假设的重要性，是基于将资本理解为被除权的坚硬核心作为马克思式商品的化身，即那个早已被马克思自己确认的“充满神学的异想天开的神秘实体”（齐泽克，2003b，145）。齐泽克基于以下证据，即与大多数马克思主义者准备承认的相反，马克思曾短暂地但是更严重地被“交换”这一对象的宗教的/灵气的特征所打击：在几句话中，他搁置了他对于资本的冗长而毫无疑问是意义重大的经验式剖析，而转向有关商品的崇高的、难以捉摸的而且根本上被压抑的维度。

正是这个维度的出现使齐泽克宣称资本是我们这个时代实在：

用社会经济学的术语说，我们倾向于宣称资本本身即是我们的这个时代的实在。……其“实在”正是在决定物质性的社会进程本身的结构的意义上的：整个社会阶层人口的命运，有时是整个国家的命运，能被资本的“唯我论的”投机之舞所决定，它以一种良性的冷漠追求其盈利的目标。……在这里我们遇到了现实与实在的拉康式的区别：“现实”是参与互动与生产活动的实际的人的社会现实，而实在是决定社会现实中发生什么的残暴的“抽象的”幽灵般的资本逻辑（齐泽克，2000a，276）。

齐泽克完全明白资本并不是不可战胜的，因为它通过各种模式的剥削显示它自身的在场。然而，齐泽克声称资本的全球胜利与恢复力（我们接受资本主义作为我们终极的生存论视域）只有通过讨论我们对于严格意义上是\*缺失\*的商品核心的依恋这一棘手问题才能被完全发现。用拉康的术语说，这里建立了大他者与小他者(a)之间的直接联系：\*小他者\*(*objet a*)并不仅仅对应着传统意义上的物神，即一个普通对象暗中被赋予了不成比例的价值，而且还被设置为是与大他者的空虚性严格相关的。这一部分对象，如同齐泽克在《视差之见》中所说的，与大他者以某种脐带相连（见齐泽克，2006a，108），这意味着我们的象征性存在最终自我浮现并物质化于一个偶然的多余的元素，其在存在秩序中没有合适位置(这是黑格尔“精神是头盖骨”这一论点的精神分析版本)。于是商品就成为直接体现象征秩序的不一致性的转喻元素，在这里蕴含着它的“秘密”。

我们可以从另一个角度来看这个形式。在传统的马克思的术语中，齐泽克坚持认为资本主义，远远不是寻求满足人们的需求，而实际上是一种自我推动的“疯狂舞蹈”（红舞鞋），其唯一的目的即是永无止境地生成不断增加的金钱的数量。他补充说，如果这就是资本主义，那么人们应该寻找其不可抗拒的自我生成运动的秘密原因，即维系其象征性效率的关键因素。这里我们可以援引精神分析来论证，为了使

其自身无限地延续下去，资本主义利用了欲望的逻辑，因为它对个人征求不断变化的欲望阵列，并为其提出不断变化的商品阵列。可以说，在资本主义中，欲望的真实面目被暴露：不断推迟欲望的满足的欲望（即欲望着欲望本身）。尽管如此，齐泽克坚信，尽管资本主义显然对欲望进行了寄生性操纵，但它更应该被理解为与驱力的关系：

驱力在一个更基本、更<sup>\*</sup>系统<sup>\*</sup>的层面上内在于资本主义：驱力是推动整个资本主义机器的动力，它以一种非个人的强迫性从事不断扩大的自我再生产的循环运动。……（在这里我们应该记住拉康对驱动力的目的(aim)和目标(goal)的著名区别：虽然目标是驱动力围绕其循环的对象，但它的（真正的）目的是这种循环本身的无限延续）。因此，资本主义驱力不属于特定的个人——相反，那些充当资本直接“代理人”的个人（资本家本身、高层管理者）必须展示资本主义的驱力（齐泽克，2006a，61）。

前面勾勒出的驱力的概念是资本主义剥削生命盈余的最好的缩影（“纯粹生命是资本主义的范畴”，齐泽克，2006a，118），一种怪诞的力比多冲动在商品化身的缺失对象周围不断循环。更准确地说：资本主义的驱力是对某种运动的固着，这种运动的目的是引入一种根本的不平衡，而这种失衡反过来

来又成为该运动永恒化的条件。这种资本主义的驱动力将未能达到其目标的失败转化为成功，这正是那围绕目标的无限循环带来的快感。

在这里，我们应该回到商品<sup>\*</sup>作为<sup>\*</sup>形式的关键作用，因为齐泽克洞察的重要性在于这一观点，即资本的不断自我革新运动由其固有的障碍，即商品的反复无常的核心，所链接起来。这样的提法绝非错位，而是揭示了马克思商品拜物教概念中被部分压抑的症结：无论在物质上和历史上如何起作用，商品<sup>\*</sup>作为<sup>\*</sup>男神（最终推到货币本身，所有商品之母）只不过是作为填充物来替代虚无的痕迹，后者赋予商品本身一种崇高的光环。这解释了齐泽克对《资本论》第一卷题为“商品的拜物教及其秘密”的部分的欣赏，马克思在该部分中写道：“商品第一眼看上去是极其明显、平凡的东西。但对它的分析表明这是一件非常奇怪的东西，充满了形而上学的微妙和神学的怪诞”（马克思，第一卷，1990, 163）。<sup>23</sup>齐泽克对这一段落的解读印证了其公理化的信念“看似象征的虚构中定位实在”：商品不仅仅是社会关系的体现，它实际上代表了一个被赋予了魔法/宗教力量的不可思议的物体——

---

<sup>23</sup> 宗教的维度是很关键的，因为它将我们带回信仰作为淫秽的/错位的力比多投注的概念中：“如果像本雅明所断言的那样，资本主义的核心其实是一种宗教，那么它就是一种关于在股票交易的黑幕中崇拜‘不死’的幽灵般生命的淫秽的宗教”（齐泽克，2006a, 118）。

——人们越否认这个维度，他们就越陷入商品的魔咒。

商品的这种异样的属性规定了我们对资本主义的力比多依恋的天性，关于这一点齐泽克寻找突破点的努力比以往任何时候都更加关键。问题是避免福柯式的“倒错”立场，即声称我们没有可以占据的革命立场，因为资本主义消除了所有对外部性的参考，并迫使我们“甚至是享受我们讨厌的东西”。为了避免这种顺从，齐泽克似乎提出了一种过度认同的伦理学，鼓励我们采取完全沉浸于资本主义所维持的象征秩序的立场，\*包括它与享乐的关键联系\*。事实上，对于齐泽克来说，这就是享乐成为政治因素的方式。

在对齐泽克的反资本主义商标进行全面评价之前，让我们简要总结一下齐泽克关于享乐的关键问题和其与实在的联系。在他的早期作品中，他坚持了“政治享乐”概念的中心地位，特别是通过在享乐、民族主义和种族主义之间建立联系的方式。如此设想，享乐与特定种族的社群组织其生活方式（庆典、仪式等）的方式不谋而合：“一个民族之\*存在\*只有当其特定的\*享乐\*持续地在一系列社会实践中具体化并通过构成这些实践的民族神话传递下去时才成立”（齐泽克，1993，202）。在这里相关的是享乐的非话语性实在与象征界之间的关系：社群通过对本质上是“他者”的享乐形式的秘密依赖而维系在一起，也就是说，是外化的和非概念性的，只能通过秘密的幻想场景来获得。再一次地，人们可以在这

个断言中解读出对普遍性的强烈依赖：严格来说，历史上不断变化的民族观念植根于享乐的实在，它总是-已经与象征妥协，但仍作为“形式上的普遍性”发挥作用，因为每一个象征构造都将其实证的存在归功于其固有的非话语性阻碍。

在此阐明的主要论点是，享乐的实在赋予我们某种特定的身份，但它并不属于我们，我们从未拥有它，因为事实上它是一个充满幻想的空的框架，是从内部塑造我们存在的僵局。以类似的方式，原乐(jouissance)与种族主义息息相关：

“真正困扰我们的‘他者’是他组织他的享乐的特定方式，准确来说是盈余，是关于这种方式之下的‘过剩’：‘他们的’食物的气味，‘他们的’喧闹的歌舞，‘他们的’奇怪的举止，‘他们的’工作态度”（齐泽克，1993，202-3）。从根本上说，齐泽克将种族主义理解为我们利用的一种心理策略，目的是让我们对自己作为主体的不一致性视而不见。通过憎恨他人，我们有效地展示了我们对于无法控制自己的享乐核心的深切挫败感。我们讨厌的是这样一个事实：“我们在我们之中多于我们自己”：\*“对大他者的仇恨就是对我们自己过剩享乐的仇恨”\*（齐泽克，1993，206）。这导致了一个关于欲望的重要结论，它扭转了关于欲望行为中隐含着颠覆性品质的标准智慧（从威廉·赖希到德勒兹和加塔利）。根据齐泽克的说法，欲望“永远不能限制于（或转化回）我们的‘真正利益’：我们欲望的终极主张……是\*违背\*我们

的善”（齐泽克，1993，215）。正如预期的那样，齐泽克对欲望的拉康式洞察是，如果将其推向极端，它只能变成驱力。结果，穿越幻想——用齐泽克的拉康术语来说是最优秀的道德行为——实际上与保持（而不是放弃）一个人的欲望是一样的：它意味着丑闻式的对“原乐”的过度认同。拉康式的座右铭“不要放弃你的欲望”的意思是“穿越幻想，面对爆炸性的享乐的实在”。这解释了为什么在齐泽克看来，刻画出后现代政治正确态度的对过度认同的恐惧是“晚期资本主义意识形态的基本特征：敌人是‘狂热分子’，他们‘过度认同’而不是与主体位置的分散的多重性保持适当的距离”（齐泽克，1993，216）。

关于过度认同，齐泽克充分意识到，在今天的资本主义社会中，维持拉康关于欲望的（本质上是受虐狂的）禁令变得越来越困难，因为他人的在场越来越被视为暴力和危险：他者是吸烟者、缠扰者、性骚扰者、恋童癖者等。将他人视为威胁的后现代主体实际上是一个犬儒的人，他除权了任何身份认同的可能性，越来越退缩到自慰式唯我论的“单调”状态。关键点在于，现代主体的犬儒的距离不可避免地为资本的循环腾出了相当大的空间，因为资本主义意识形态的运作正是要求我们与它无处不在的爆炸性享乐核心保持距离——即我们通过假装不相信来相信。现代享乐主义完全符合资本主义的坐标系主要有两个原因：作为规则，1：它努力达

到快乐原则的平衡（痴迷于健身、健康的生活方式、“玩得开心”等），并且 2：当它确实（不可避免地）作为过度享乐而爆发时，它仍然被困在反社交/手淫的原乐（从极端形式的性享受到各种形式的吸毒成瘾）的层面。正如现代广告告诉我们的那样，资本主义的运作基础在于一边要求我们获得集体享乐而一边不断替换它；通过强迫我们享乐，它确保其自我推动的享乐核心（资本的不断自我革命）保持秘密运作。

我们可以从不同的角度来尝试处理这个问题。众所周知，马克思将资本的主要对抗性定位于使用价值和交换价值之间的差异：后者获得了对前者的完全自主权，将前者视为其可有可无的暂态的体现。根据马克思的说法，经济危机正是由于这个差距而出现的，即当现实赶上货币自我推动的幻想时。而且，今天，虚拟世界和真实世界之间的差距似乎确实在扩大，这体现在提供被剥夺了实质的商品的过程中，例如不含咖啡因的咖啡和不含酒精的啤酒。然而，齐泽克将整个问题的坐标倒转了过来：

如果资本主义的问题不是这种唯我论的疯狂舞蹈，而是恰恰相反：它持续拒认它与“现实”的距离，而把自己呈现为服务于真实人们的真实需求呢？马克思的独创性在于他同时打了两张牌：资本主义危机的根源是使用价值和交换价值之间的差距，\*而且\*资本主义限制了生产力的自由发展

(齐泽克, 2002a, 279)。

顺着这些思路，他声称，我们今天所说的“无摩擦资本主义”的真正可怕之处在于，摩擦(即阶级斗争)持续存在，但不断被拒认，在我们的后工业世界之外重新被定位，远离我们精致的视线。如果一方面(用经典的马克思主义术语)我们的物质现实是由资本的无形循环在其围绕商品的崇高核心的自我推动运动中支配的，另一方面我们的物质现实本身，我们体验它的方式，正变得越来越“幽灵化”——这首先被证实于真实货币地位的逐渐虚拟化(从纸币到电子货币)。

正是在这种日常现实的“恶性转移的幽灵化”中，齐泽克确定了关于面对资本猛攻下现代个人的地位的关键问题。我们的困境是，我们越将自己的位置远离资本主义动荡的“实在享乐”，资本主义就越能顺利地再生产其自身。如果资本的力量在于通过确保我们与它的实在享乐保持距离来实现“它的享乐”，那么完全认同的潜力将是带来“在资本中多于资本本身”的东西，即被拒认的享乐核心体现为商品(只要商品作为这种无法忍受/不可能的力比多依恋的代表)。顺带一提，这就是为什么齐泽克坚持认为，真正认同他者意味着认同他者不知道拥有的东西——也就是说，恰恰是原乐的过度(实在)核心。这也适用于意识形态认同，或者用阿

尔都塞的术语我们称之为质询 (interpellation)：因为意识形态最终极的支撑者是一种荒谬的享乐内核，揭露意识形态未能与自身重合（将自身强加为自我透明、中立和一致的一套想法）的最佳方式是\*完全认同它，包括它隐藏的淫秽享乐的底面\*。既然淫秽享乐不过是意识形态深渊般的不一致性的总体化（积极的一面），那么将这种淫秽享乐带出水面，就等于暴露了意识形态大厦的不一致性。

当然，我们这里再次利用齐泽克理论体系的核心悖论：从给定的社会-象征秩序或意识形态困境中解放出来意味着对它的完全过度认同，因为只有通过复制维持象征依恋的\*整个\*逻辑，我们才能能够揭示被压抑/过剩/症状的元素，这一元素既封闭了象征，又在更深层次上揭示了它的不一致性。因此，在过度认同中，实在的过剩被暴露为与象征的同质。齐泽克坚持过度认同的构成性模糊性：解放只能来自对顺从立场的危险扮演，这看似证实了意识形态质询的基本逻辑。同样，完全接受法律（包括其“肮脏的超我软肋”）成为打破其魔咒的最有效策略。

然而，在这个阶段，我们应该加入一个关键的观察。齐泽克非常清楚，资本主义作为一种意识形态机器的力量和独创性在于，与以前的统治模式相比，它将自己的过剩提升为社会认同的原则：资本主义的常态在于它不断地革新常态，无情地超越自己的极限。这意味着仅仅将过剩\*作为\*外部盈

余的政治化可能不适用于资本主义，因为资本主义的过剩实际上就是其常态。这一观察有效地改变了敌阵内斗争的语境，因为它告诉我们，反对资本主义的主要武器实际上与资本主义的主要力量相重合。然而，根据齐泽克的说法，这种暗示并不意味着批判方法的失败；相反，它要求激进化其应用：

这就是为什么我们应该忠于马克思的基本洞见：资本主义肆无忌惮的扩张不是在外部因素——例如可用的生态资源——中遇到它的限制，而是在其内部：资本主义的限制是绝对内在的——或者，正如马克思他自己说，资本主义的极限是资本本身（齐泽克，2002a, 277）。

齐泽克提出了与这一洞察相关的关键问题：资本主义能够通过幽灵化我们的生活来控制其自身的过剩多久？而且，反过来说，与其试图遏制资本的幽灵及其对我们生活的影响（它的唯我论的“疯狂舞蹈”），我们不应该完全认同于它作为它的症状，即它的真相出现的地方吗？我们不应该充分利用马克思对商品拜物教的洞察力，在敌人的地盘上与敌人对抗，绝对认真地对待它的“形而上学的微妙和神学的怪诞”（它的根本矛盾）吗？并且，最终，这难道不意味着今天占主导地位的反资本主义信仰/依赖于纯粹政治形式的民主化（来自当代左翼哲学家的复合领域，其中包括拉克劳、巴迪

欧、巴利巴尔、朗西埃、哈特和奈格里）没有抓住重点，因为它往往忽略了经济作为关键战场的重要性？

从齐泽克的所有著作中得出的结论是，没有一个普遍的公式或实践可以立即让我们加入爆炸性的资本实在。如果享乐的问题及其政治化确实需要被视为他作品的推动性主体，那么这个主体由某种程度的看似不可磨灭的模棱两可定义，这可以通过其最后参考精神分析的症状概念来概括。在《意识形态的崇高客体》中，他已经明确表明主体“爱他的症状胜于爱他自己”（齐泽克，1989，74），其含义是，即使我们已经意识到我们的一致性是如何完全外化于一个症状（即圣状 *Sinthome*，一种不可象征化的享乐的惰性污点），我们仍未准备好放弃它：“症状是一种像寄生虫一样附着着的元素，并且‘破坏了游戏体验’，但如果我们消灭它，事情会变得更糟糕：我们失去了我们所拥有的一切”（齐泽克，1989，78）。这就是为什么齐泽克不厌其烦地重复今日的关键（也是极其成问题的）道德选择是在坏和更坏之间：我们要么坚持我们的症状（坏），要么我们试图消灭它（更坏）。他终极的伦理-政治命令是，我们需要找到一种方法来带来<sup>\*</sup>最坏的结果<sup>\*</sup>，这是唯一可以将象征/意识形态领域彻底重新象征化的方法。

\* \* \*

齐泽克对社会、主体和人类能动性的辩证理解的无情钻研，推导出他所认为是“终极意识形态操作”的解构主义批评的暴露，即“将某事提升为不可能来作为一种推迟的手段或避免遇到它”（齐泽克和达利，2004，70）。齐泽克没有将社会现实构建为“对实在密闭的”，而是将其概念化为有裂缝的和自我外在的，他的赌注是“现实本身已经基于某种排除或不一致性——现实即是非-全”（齐泽克和达利，2004，102）。他援引的拉康式主体是社会实体中的这种裂缝的名称。它既是所有形式的主体化的驱动力也是限制，因此与实在相关。于是只能因此得出，在齐泽克看来，批判理论的适当空间“正是由社会结构中的‘病态’错位所开辟的这些裂缝和空隙组成的”（齐泽克和达利，2004，53）。真正的智力挑战和手头的任务：“不是识别现实背后的虚构……而是在看似乎是象征性的虚构中认识实在”（齐泽克和达利，2004，102）。

然而，实在并不是某种不变的物自体，“除了用不同的词条来象征化它之外什么都做不了”。它更像是“自由作为对现实纹理的彻底的割裂”，重点是“你\*能够\*干涉实在”。（齐泽克和达利，2004，150, 166）一种行为是~~实在的~~，只要它不是由现有的象征秩序决定的，也不能依赖于它的规范性的支持；它是\*自由\*的，因为作为一种“疯狂”的姿态，它只

能被回溯性地理解；它是<sup>\*</sup>道德<sup>\*</sup>的，因为“你假设没有大他者”（齐泽克和达利，2004，163），它是<sup>\*</sup>革命性<sup>\*</sup>的，因为它是与全球资本主义的生成性矩阵彻底决裂的可能性条件。因此，这种伦理-政治行为是齐泽克关于<sup>\*</sup>绝对自我相关的否定性<sup>\*</sup>的黑格尔式关键母题的第三种表现形式（除了主体和实在之外）。作为解放性的“实在的应答”（齐泽克，2001a, 31），它成为齐泽克理论的基石。

正如伊恩·帕克所指出的那样，齐泽克的政治学的是这样一个事实，即精神分析的行动不足以作为社会转型的模式——如果后者旨在成为一项<sup>\*</sup>集体<sup>\*</sup>解放事业的话。我们认为，他对行动的概念是必不可少的，因为它揭示了后结构主义抵抗理论的关键的不一致性；然而，如果将其视为一种自给自足的社会转型模式，它还是远远不够。事实上，在齐泽克的理论中，集体政治实践如何导致一种“实现开放集体自我管理的全部潜力”的新型社会的问题是无法被框定的。造成这种情况的原因之一是他倾向于将认同/主体化的社会过程概念化为构建自我认同的主要过程的重新表述。这导致了对人类能动性的过度自发主义的认识，并在某些方面对政治实践进行了简化（参见 Parker, 2004, esp. 74-104, 引文: 88）。

然而，令人惊讶的是，彼得·霍尔沃德(Peter Hallward)在他对阿兰·巴迪欧的描述中得出的结论是，齐泽克兜售“一种实际上是静态的或结构性的实在概念”，而不是巴迪欧的

“本质上是干预主义或激进主义的方法”（Hallward, 2003, 150）。齐泽克在《视差之见》中回应了这一批评，在那里他直面布鲁诺·布斯特尔(Bruno Boostel)对死亡驱力概念的巴迪欧式反对意见，认为死亡驱动是干预的体现，这种干预预先贬低了“每一个设立新秩序的工程，对于任何积极的政治事业的忠诚”（齐泽克, 2006a, 64）。正如我们将在下一章中看到的那样，齐泽克的实在并不是象征化的对称的反面，而是与象征融为一体，绝对地内在于“命名现实”的过程。

## 附录：齐泽克在欧洲内外

2005年6月，在法国和荷兰对欧洲宪法表示“不”之后，全球各地的一些主要大报都发表了齐泽克撰写的短文——这些短文的标题往往是不同的，内容也略有变化——这位斯洛文尼亚哲学家对这两次公投结果的合理化辩护，证实了他的欧洲中心主义立场。

我们要提到的文章是《宪法已死。正确的政治万岁》，发表于6月4日的《卫报》(Zizek, 2005c)。在这里，齐泽克认为，像大多数自由派评论员担忧的那样，将公投结果解读为

对欧洲联合对抗美国地缘政治力量优势的打击，是一种普遍的自认高人一等的态度的症状：

“在他们对结果的反应中，他们[政治和媒体精英]把人民当作不理解专家教导的弱智学生”(Zizek, 2005c)。

正如为赞成票进行的积极游说（作为一个知识和专业对抗无知和意识形态的问题）暴露了政治上未能给人民“一个明确的对称选择”的失败，反对的结果证实了一个政治阶层的短视，他们现在可以认为自己完全地脱离了法国人、荷兰人和整个欧洲人的真正希望和愿望。

对齐泽克的实用主义反驳是，“反对”实际上表达的是人民对不利的交易中精心计算和机会主义的拒绝；或者仅仅是对一大堆繁复晦涩的官僚规范和苛责的困惑反应。然而，不应忘记的是，尽管缺乏一个一致的替代性政治愿景来支撑反对运动，但后者还是反映了两种截然不同但同样热情的意识形态依附形式，即激进左派和新民粹主义右派。

换句话说，把“反对”运动作为对一个后政治提议的后政治回答而不予考虑，那就太容易了。齐泽克的分析远远没有把一个不可能的论点强加给一个可以通过参考“客观推理”和明确的经验坐标来解释的现象，他对最近的公投的解读，

解开了一个根深蒂固的谜题，也就是人们常说的——模糊政治选择的无意识原因（unconscious cause of an ambiguous political choice）。

直截了当地说，齐泽克认为“反对”的结果具有与拉康式行动相同的内在政治潜力，因为它们有效地为欧洲的未来开辟了一个根本性的替代愿景的空间——这个愿景要求对欧洲遗产的基础和局限进行彻底的探索。

在我们通过探讨齐泽克的立场的范围、原理和含义来证实我们的观点之前，我们现在要粗略地看一下马克思主义关于欧洲的想法。更具体地说，我们将关注列宁在其 1915 年的文章《论欧洲合众国的口号》中所表达的立场。对这篇文章的背景解读将使我们能够介绍并开始评估齐泽克所认为的政治行动的基本形式维度。

### Lenin’s no! to the United States of Europe

#### 列宁对欧洲合众国的反对

马克思主义关于欧洲问题的思想可以追溯到其最早的文件。事实上，《共产党宣言》的第一句话就将政治信息置于一个历史地理空间中：“一个幽灵，共产主义的幽灵，在欧洲

游荡。”

连同其最后的呼吁（“全世界无产者，联合起来！”），它阐明了马克思主义政治的普遍主义主张，一言以蔽之，它抓住了过去一个半世纪以来马克思主义话语的信条之一，即相信解放所有国家的被剥夺权利者和被剥削者的关键能在欧洲内部找到。

马克思相信（特别是西欧）在经济进步、人类文明和无产阶级解放方面的独特地位，在《资本论》第一卷中得到了最全面的表述。在其中，他把“西欧”称为“政治经济学的家”，同时还假定，“这个现成的资本世界”是理解世界其他地区未来的关键，而世界其他地区迟早会被迫进入同样的发展模式（马克思，1975-2005，第35卷，9，751及以下；另见马克思，1970及以下，第二卷6，634和第二卷7，12以下）。

虽然处于对立状态，但西欧拥有必要的政治经济资源来敲响“资本主义私有财产的丧钟”，并确保最终“剥夺者被剥夺”（马克思，1975-2005，第35卷，749）。

然而，一个截然不同的想法是欧洲合众国（欧洲联邦）的概念，自19世纪下半叶以来，有组织的工人运动将其作为“旧欧洲列强”的侵略性外交政策的替代（马克思，1975-2005，第6卷，481）。

早在 1875 年(普法战争结束和巴黎公社被血腥镇压后仅四年)，弗里德里希-恩格斯就警告过关于欧洲联邦的民族主义和和平主义内涵，同时他坚持工人运动是国际运动的原则。在对德国社会民主工党的(声名狼藉的)著名的 1875 年哥达纲领草案(即《哥达纲领批判》的对象)的严厉批评中，马克思对建立欧洲合众国的想法背后的政治理由提出了反对：

而工人运动的国际主义还剩下什么？渺茫的前景——甚至不是欧洲工人之间为了解放他们而进行的合作——而是未来的“国际人民兄弟会”——关于你们资产阶级和平联盟“欧洲合众国”(马克思，1975-2005，第 45 卷，61)。

40 年后，在第一次世界大战中，罗莎-卢森堡仍在坚定地倡导欧洲和国际主义议程。

像马克思和恩格斯一样，她坚信，结束“我们崇高的欧洲文明”的“野蛮倒退”将成为最终解放人类的革命信号，而这只能来自一个统一的欧洲无产阶级。

在她写于 1915 年初在监狱写的小册子《社会民主主义的危机》(The Junius Pamphlet) 中，她特别强调，欧洲主要资本主义国家的工人正是负有进行社会主义改造的历史使命的人。

只有从欧洲以外的地方……当社会解放革命的时机成熟时信号才会被发出。只有当英国、法国、比利时、德国、俄罗斯、意大利的工人能够共同领导五大洲被剥削和被奴役的军队时，他们才能对资本主义的全球破坏工作进行清算（Luxemburg, 2000, 162）。

欧洲资产阶级社会——“在血泊中挣扎，滴着污秽”——已经“以其真实的、赤裸裸的形式”暴露出来（卢森堡，2000, 66）。

现在，工人需要“从麻痹中醒来，互相伸出兄弟之手”，用“工人们过去的有力战斗口号：全世界无产者，联合起来！”淹没资本主义鬣狗的合唱。（卢森堡，2000年，164）。

对托洛茨基来说，“欧洲”最初也是指帝国主义大国和革命的希望所在。

然而，在20世纪20年代中，随着美国在道威斯计划的实施（Dawes Plan），美国在欧洲的主导地位不断增强，他得出了这样的结论，“美国今天是资本主义世界的基本力量”，其取代了欧洲资本主义，成为世界历史性的力量。

在欧洲和美国中，托洛茨基认为，美国已经成为新的主

要敌人，因为它正在支撑欧洲的（社会民主）改革主义，以防止欧洲革命，因为“欧洲和亚洲的革命将不可避免地在美国开启一个革命时代”。

同时，他争辩说，美国“现在是欧洲革命的最大杠杆”，因为它不会允许资本主义欧洲再次崛起，这反过来将“推动欧洲无产阶级走上革命道路”。

托洛茨基预见到了美国和欧洲之间随之而来的对抗，他认为：

书本和我们自己的经验所教给我们的关于特权阶级争取统治权的斗争，在美国资本试图对革命的欧洲施加的暴力面前，很有可能将显得苍白无力。

然而，为与美国进行对抗而联合欧洲的任务“超出了欧洲资产阶级的力量”；只有取得胜利的无产阶级才能统一欧洲，它将带来“欧洲的社会主义合众国”。

在文章的最后，托洛茨基提出了“苏维埃欧洲合众国”的计划，它将与亚洲一起形成一个“强大的国家集团”，会证明“比美国强大得多”。

最终，“欧洲-亚洲人民联盟”将“从美国资本手中夺取世界经济的控制权，并为整个地球的社会主义人民联盟奠定基础”（托洛茨基，1926）。

安东尼奥-葛兰西与托洛茨基一样，认为欧洲已经失去了历史的重要性（见葛兰西，1975年，第二卷，第24节），他在对美洲主义的分析中明确讨论了欧洲的问题。他认为，一方面，美国主义本身就是欧洲文明的延伸和强化（见葛兰西，1975年，第3卷，第11节）；另一方面，从文明的角度来说，它代表着比欧洲进步了一步，欧洲的特征是没有任何经济功能的寄生阶级仍继续存在（见葛兰西，1975年，第1卷，第61节）。

而列宁则最明确地表达了欧洲（解放性和文明性）“历史使命”这个历史性模糊概念。欧洲工人运动中的很大部分人与自由主义精英都在共享着这一概念。

一方面，列宁相信（西）欧洲仍然是进步的缩影，即使是以对抗的形式；另一方面，他从政治经济分析中得出结论，欧洲帝国主义国家体系已经成为国际反革命的中心参照系和温床，从而成为新兴共产主义运动的反面。

因此，对列宁来说，抽象的“欧洲主义”是一个站不住脚的立场。他不厌其烦地强调，必须把帝国主义-沙文主义和浪漫化的小资产阶级对欧洲的看法与“真正的欧洲、革命传统和广大群众广泛参与阶级斗争的欧洲”的真正欧洲主义区分开来（Lenin, 1960ff, vol. 11, 364, note 1）。

1915年，列宁写了一系列的文章和小册子，在这些文章

和小册子中，他就第二国际的破产和战争条件下进行革命运动的可行性阐述了自己的立场。

然而，从我们的角度来看，他在这个问题上最有说服力的文章是《论欧洲联邦的口号》(Lenin, 1960ff, vol. 21, 339-43)。在不深入研究欧洲左翼内部发展辩论的结果的情况下，我们现在要仔细看看列宁的论点，因为它可以让我们瞥见他在欧洲问题上的政治逻辑。

1915 年 8 月，在第一次世界大战的白热化阶段，列宁就正在进行的关于欧洲合众国问题的辩论的“纯政治性质”在党内进行了争论。针对赞成欧洲联邦的观点，他认为：

如果说以革命推翻欧洲三国最反动的君主制度（以俄国君主制度为首）联系提出的共和制的欧洲联邦这一口号，那么这作为一个政治口号是无懈可击的，但这里还有一个极其重要的问题，就是这一口号的经济内容和经济意义。从帝国主义的经济条件来看，即从“先进的”和“文明的”殖民大国的输出资本和瓜分世界这一点来看，欧洲联邦在资本主义制度下并不是无法实现的，而且将会是反动的。（列宁，1960ff, 第 21 卷, 340)。

然而，让我们回顾一下，就在一年前，即 1914 年 8 月，列宁提出了一系列论点，并立即得到布尔什维克领导层的支

持，其中包括作为革命的社会民主主义在战争期间的目标之一，正是组建欧洲合众国（见列宁，1960ff，第 21 卷，18）。

此外，建立共和制的欧洲合众国的口号长期以来一直是一战前第二国际内部的共识，并得到了第二国际的主要理论家卡尔·考茨基的有力支持，他认为建立一个联邦制的欧洲共同体将有助于实现国际革命。

那么，为什么列宁在 1915 年突然改变了他的想法？

有两个评论澄清了他的立场。正如上面的摘录所示，列宁对统一欧洲的想法的保留意见是植根于一个连贯的政治经济论点。他强调了少数资本主义国家（英国、法国、俄国和德国）之间的任何国际协议的反动性质，这些国家的权力与它们剥削世界上其他地区的大部分人口（它们的殖民地）是严格相关的。他以毫不含糊的措辞表达了这一观点，他说：“资本主义下的欧洲合众国就相当于殖民地分治协议”（Lenin, 1960ff, vol. 21, 341）。

与考茨基相反，列宁坚信，1915 年的欧洲合众国只能代表欧洲资本家的利益，他在 1916 年的小册子《帝国主义是资本主义的最高阶段》中进一步阐述了这一信念。（见列宁，1960ff，第 22 卷，185-304）。

然而，断言列宁在 1915 年发现了 20 世纪初资本主义的殖民主义精神是错误的——这在逻辑上意味着必须在其他地方寻找他改变对欧洲想法的原因。在关于欧洲的文章的结

尾，列宁提醒他的读者注意马克思主义国际主义的基本内容，指出“世界合众国（而非仅仅是欧洲）是我们与社会主义相联系的民族统一和自由的国家形式”。

然而（这也是列宁这篇文章的重点）：

作为一个单独的口号……世界联合国家的口号很难成为一个正确的口号……因为它可能被错误地解释为社会主义在一个国家的胜利是不可能的（列宁，1960ff, 第 21 卷，342）。

这概括地抓住了使列宁写下这篇文章的原因，即在自己的国家进行革命的前景，作为在全球范围内完成的进程的起点（见 Conrad, 2002）。因此，在文章的最后部分，列宁首次提出了“仅在几个甚至一个资本主义国家”就能取得革命胜利的想法（Lenin, 1960ff, vol. 21, 343）。列宁思想的整个政治逻辑在这里得到了鲜明的体现。

列宁并没有从一个远见的但根本上无利害关系的观察者的“远观”(aperspectival)角度来研究欧洲合众国的问题。与此相反，他的主题是为了寻找一个政治上的转折点。

例如，当罗莎-卢森堡无法摆脱这样的认识时，即无论战争的结果如何，欧洲工人阶级都将付出最大的流血和痛苦代价，而列宁则相信并疯狂地寻找战争带来的革命机会。

1914年8月对战争信贷的投票，无疑是欧洲左翼的一个创伤性时刻。那些曾经为之努力并完全相信有组织的工人运动有能力反对战争的人，现在看到德国、法国和英国的主要社会民主党急于保卫自己的祖国。

在这种情况下，欧洲同时革命的国际主义思想变成了齐泽克所说的“交互被动性：做事不是为了实现什么，而是为了防止什么真正发生，防止发生真正改变”的噩梦般的愿景（齐泽克，2002a，170）。

通过在沙皇俄国发动无产阶级革命，列宁试图实现在那种特定情况下似乎不可能实现的目标，从而与所有国家的战争贩子们翻脸。

他的观点是指“整个局势的真相的单一出现”(the singular emergence of the truth of the entire situation) (Zizek, 2002a, 177)，因为他基本上认为，泛欧无产阶级革命的想法只有在欧洲最不被认可的例外情况的斗争中才能存在。

正如齐泽克经常说的，真正的普遍性与特定范式的排斥点相重合。在实践中，需要强调的一点是，列宁对欧洲合众国的“不”是政治战略的结果，它最终导致了俄国十月革命的爆发。

列宁的“不！”无疑是有风险的，这主要是因为社会主义在很长一段时间内可能只在单一国家取得胜利的迹象，而且可能会有许多民族主义（反动）的解释。

然而，情况恰恰相反，许多反动阵营都公开支持建立欧洲合众国的想法。例如，德国的精英们预言他们的国家将在欧洲堡垒内发挥领导作用。

对我们的论点来说，更重要的是，列宁选择的首要抨击对象是社会民主左派及其虚假的国际主义。例如，随着德国社会民主党的日益强大，列宁确信欧洲社会民主党内存在着机会主义和帝国主义倾向（见列宁，1960ff, 第39卷, 113）。

最终，他决定反对统一欧洲的口号，这应该被解读为他试图通过与那些他当时蔑视并称之为考茨基派的左派划清界线来重新获得政治行动力。列宁责骂他们进行齐泽克所说的“终极意识形态操作”，即“将某些东西提升为不可能，以此来推迟或避免遇到它”（Zizek and Daly, 2004, 70）。

因此，应该从列宁身上找回的是他姿态的形式层面。他的对欧洲的“不”应该被解读为捍卫欧洲本身真正的革命潜力的战略的一部分。

## Unravelling Zizek’s Eurocentrism 解开齐泽克的欧洲中心主义

齐泽克从未对他的政治思想作过隐瞒。他不仅经常公开

承认他在思想上和政治上对列宁的同情，而且还声称自己“几乎是毛主义”的拥护者（见齐泽克，2002d；也见齐泽克，2004c，203-13）。

此外，为了重新就斯大林主义的起源和性质进行严肃的政治辩论，他敦促我们“正视斯大林主义意识形态的激进模糊性，即使在其最‘极权主义’的情况下，仍然散发着解放的潜力”（Zizek, 2001b, 131）。在其他地方，他广泛地提到“斯大林主义的内在伟大”（Zizek, 2002a, 191-7），同时也坚定地拒绝其社会政治结果（也见 Zizek, 2006a, 288-95）。

然而，尽管他的观点注入了一种明确无误的愿望，即再解释社会主义方案，从而为社会主义方案重新注入活力，但他对当代欧洲问题的理论范围超出了马克思主义传统的局限。

尽管表面上看起来很简单，但齐泽克的论点是建立在一个复杂的理论大厦上的，正如我们希望本书所澄清的，它结合了马克思的政治经济学、黑格尔哲学和拉康的精神分析。

与他的大部分政治思想一样，齐泽克的“对左派欧洲中心主义的呼吁”（见齐泽克，1999a）的主要目的是为我们提供一个具有挑战性的意识形态批判模式，其基本信息可以总结为以下节录：

意识形态批判的视角迫使我们将维特根斯坦的“对于不

可说的东西，我们应该保持沉默。”反转为“人对不应该说的东西，就不能保持沉默”。如果你想谈论一个社会体系，你就不能对其被压抑的过度保持沉默。问题的关键不在于说出全部的真相，而恰恰是在（官方）整体中加入不安的补充，谴责其虚假性（Zizek, 2002a, 168）。

我们对齐泽克的欧洲中心主义的探索解开了它的关键理论前提，这解释了为什么它为今天的地缘政治辩论的一个节点提供了一个创造性的贡献。

在他的《伊拉克：借来的水壶》中，他就欧洲和美国的关系提出了一系列紧密相关的观点。

只要他的基本前提是坚决反对新自由主义的观点，即欧洲和美国应该参与同样的经济和政治意识形态事业，齐泽克首先考虑 2003 年夏天的哈贝马斯-德里达倡议，该倡议诞生于 9 月 11 日的灰烬中，旨在从左派立场恢复欧洲的理念（见 Borradori, 2003）。

用齐泽克的话说，哈贝马斯和德里达（为了这个场合，他们克服了彼此的怨恨）试图传达这样的信息：“面对新的美利坚帝国的挑战，欧洲应该找到力量重新确认其伦理政治的遗产”（齐泽克，2004a, 32）。

然而，齐泽克问道，这是否是对后 9-11 地缘政治格局所带来的挑战的正确回应？更确切地说，这样的道德禁令实际上是什么？

如果这仅仅是“恳求更多一点‘激进’的民主、人权、宽容、团结、福利国家”，他断言，“这显然是不够的”：

多年来，我一直在为一个新的‘左派欧洲中心主义’辩护。直截了当地说：我们是否想生活在一个只有在美国和新兴的权威资本主义中做选择的世界里？如果答案是否定的，那么真正的选择是欧洲。第三世界无法对美国梦的意识形态产生足够强大的抵抗；在目前的构架中，只有欧洲可以做到这一点（Zizek, 2004a, 32-3）。

我们在这里的赌注是，从他直接而充满激情的推理路线中可以看出，齐泽克认为当代欧洲体现了拉康式行动的潜力，这个精神分析的概念可以被视为他政治干预的最内在的理论参考。

首先，值得重申的是，在拉康那里，行动实现了一种无意识的欲望，主体（用临床术语说，就是被分析者）被责令承担起责任。简单的来说，我们可以考虑一个直接的比较：法律是以意向性的概念为前提的，而精神分析则将其范围扩展到无意向性的行为。

然而，拉康的关键主张是，这种无意的或无意识的维度，对知识来说仍然是完全不可渗透的，它指定的完全是主体的内核，是结构化的核心，这核心的压抑允许我们形成历史上和象征上不同的构建身份。

拉康在其教学生涯的第二部分强调了无意识的中心地位，以及因此将我们与无意识的深处联系起来的行动的中心地位，尽管“无意识”这个词逐渐被“实在界”所取代，这个能指表示了一个由流离失所、不被承认、因而具有内在创伤性的实体所占据的无所不在的维度。

我们把对拉康的实在的复杂案例的详细研究留给本书第三部分。只需回顾一下，对齐泽克来说，激进的社会政治变革只能通过扰乱实在界的严格的非象征化但又是基础性的维度的行动来实现：

正因为实在与象征的这种内在性，所以有可能通过象征界来触摸实在界——这就是拉康的精神分析治疗概念的全部意义；这就是拉康的精神分析行动的概念——作为一种姿态的行动，根据定义，它触摸了一些不可能的实在的维度（见 Butler et al, 2000, 第 121 页）。

然而，在这里，齐泽克的关键主张，即通过触摸实在界，行动将自己设定为旨在“实现不可能”的自我破坏性干预，

而这需要由之前暴露的充分定义其功能的战略逻辑来补充。齐泽克论证的真正对象不是行动本身的自杀性维度，而是对“改变看似可能的坐标”的干预的重新划分；

问题的关键不在于，一旦我们彻底参与到一个政治项目中，我们就准备好为它付出一切，包括我们的生命；而更确切地说，只有这种“不可能”的纯支出姿态 (gesture of pure expenditure) 才能改变一个历史中一系列战略上可能实现的东西的坐标。这是关键的一点：行动既不是对现有秩序的战略干预，也不是其“疯狂的”破坏性否定；行动是一种“过度”的、跨战略的干预，它重新定义现有秩序的规则和轮廓 (Zizek, 2004a, 81)。

人们在这里可以看到，这种行动不能简单地定义为精神病患者向虚空的跳跃，因为如果这是一个必要条件，那肯定不是一个充分条件。

与此不同的是，虽然这种行动保留了自我毁灭性介入形式表象，但它在经验上有可能做到，而在背景下仍然显得不可能做到。

从齐泽克对左派欧洲中心主义的诉求来看，今天将第三世界政治化恰恰是对行动的嘲弄，是一种精神病的、最终无能为力的行动宣泄，因为在在他看来，第三世界已经完全被美

利坚帝国收编和霸占了。

这个论点最终证明的是，这种行动是战略和非战略决定的结合：其关键的自我毁灭的核心必然是围绕一系列同样关键的战术考虑而构建的。

如果齐泽克认为欧洲是替代美国霸权的唯一可行的左派，那么这种选择只能作为一种跨战略的干预来实现：一个能够对抗美国的欧洲在战略上是可能的（它有强大的知识和政治资源来抵制美国的霸权），但它不能不同时作为一个创伤性/不可能的事件出现（今天的欧洲实际上是美国的一个扭曲的形象，完全共享其经济、意识形态等）。

齐泽克对欧洲的看法提供了一个具有理论启发性和政治意义的例子，说明了什么是行动：是一种干预，它实现了一个被否定的可能性，让被认为是不可能的东西确认为是可能的。

根据齐泽克的见解，正因为真正的冲突是在美国和欧洲之间，而不是在美国和圣战之间（因为“圣战和麦当劳世界（资本主义世界）是同一个硬币的两面；圣战已经是麦当劳圣战”），欧洲不应该追随那些准备放弃自由和民主的理想来对抗反民主的原教旨主义的“自由主义战士”，否则“我们可能因为保卫‘欧洲’而失去它”（齐泽克，2004a，33-4）。

问题是，欧洲已经开始采用“发达世界的新种族主义”，“在某种程度上，比以前的形式更残酷”，因为它被“不加掩

饰的经济利己主义所合法化——在那些被纳入（相对）经济繁荣领域的人和那些从其中被排除的人之间进行划分”（齐泽克，2004a，35）。

齐泽克在这里触及了他的政治学的另一个基本主题，即排斥（exclusion）是本真对抗（authentic antagonism）的必要前提的概念。这一点在下面的段落中得到了总结：

因此，左派的政治姿态（与右派的“各得其所”的口号相反）是代表其症状，代表那些虽然是现存普遍秩序所固有的，但在其中没有“适当位置”的部分（例如，非法移民或我们社会中的无家可归者），质疑具体的现存普遍秩序……同时悲哀地宣称（并认同）具体的现行秩序中固有的例外/排斥点，即“下贱者”（abject），是作为真正的普遍性的唯一点（Zizek, 2000a, 224）。

从另一个角度可以说，齐泽克主张将排斥性和普遍性融合在一起，并试图将自己与他所认为的解构主义立场类型的政治僵局保持距离，例如朱迪斯-巴特勒等理论家所接受的政治僵局：

我以一种与巴特勒稍有不同的方式来看待那些注定要在全球秩序领域之外过着幽灵般的生活的人的朦胧存在，他们模糊在背景中，不被提及，淹没在无形的一团“人口”中，甚至没有一个属于他们的适当的特殊位置。我很想说，这种

阴影的实存正是政治普遍性的场所：在政治中，当这种没有适当位置“脱节”的行动者，把自己设立为普遍性的直接体现，反对所有在全球秩序中拥有位置的人时，普遍性就显现了（见 Butler et al, 2000, 313）。

这种将排斥作为正确地政治性层面的症状的辩护，并没有使齐泽克盲目地承认这种政治层面在欧洲经常被否认的各种方式。

然而，这种承认导致他认为，今天，与过去不同的是，我们发现自己处于一种特殊的情况下，政治层面不是简单地被压抑，而是被除权，因为意识形态对立的概念本身已经被开明的技术官僚和自由主义多元文化主义者联合的后政治冒险所取代。

对未来任务的艰巨性的认识使齐泽克得出了他关于欧洲中心主义的第一个结论：

针对这种意识形态终结的政治，人们应该坚持民主政治化的潜力，因为这是从古希腊开始的真正的欧洲遗产。我们是否能够发明一种新的再政治化模式，从而质疑全球资本的无可争议的统治？只有对我们的困境进行这样的再政治化，才能打破自由主义全球化的恶性循环，这循环注定要产生最倒退的原教旨主义仇恨（齐泽克，1999a, 1000）。

如果我们考虑到欧洲的遗产，这种急需的再政治化首先取决于“彻底的自我批评”的姿态：

如果要有效地捍卫欧洲的遗产，那么第一个行动应该是彻底的自我批评。我们认为美国政策和文明中应受谴责和危险的东西是欧洲本身的一部分，是欧洲的可能结果之一——所以我们没有理由去坚持那种自我满足的傲慢（Zizek, 2004a, 35）。

齐泽克转述了马克斯·霍克海默的话，即“那些不想对自由主义进行（批判性）发言的人也应该对法西斯主义保持沉默”，以声称“那些不想对欧洲本身进行批判的人也应该对美国保持沉默”（齐泽克，2004a，35）。

他批评里暗含的对象是那些欧洲国家，它们傲慢地依附于其殖民历史的辉煌，使它们无法阐明与美国全球资本主义根本对立的立场（因为这种立场将意味着对其自身根源的质疑）。

第二个结论，从第一个结论逻辑上来说，齐泽克提供了一个更准确的指示，如果欧洲的目标是重塑自己，它需要解决的问题：“在保卫行为中，我们必须重塑要保卫的东西。我们需要的是对欧洲遗产的基础进行无情的质疑，包括那些圣

牛（不可置疑的东西）——民主和人权”（Zizek, 2004a, 35）。

在这里，齐泽克的欧洲中心主义显然与我们已经定义的超越自由民主的命令不谋而合，目的是“重新发明要捍卫的东西”：最终，也就是民主本身。

对他来说，欧洲代表了唯一可以预见的机会，可以彻底无情地清空一个象征性的参照物，而这个参照物只不过是全球资本主义政治的相互补充

因此，在齐泽克看来，今天欧洲中左派呼吁自由(freedom)和自由的民主(liberal democracy)作为打击资本主义过度行为（包括恐怖主义）的适当方式，将不得不受到挑战，原因很简单，“自由的民主，实际上是最适合资本发展的政治安排”（齐泽克，2002c, 15）。

齐泽克在这里似乎是打错了敌人。然而，他的主张似乎是合理的，因为它明确提到了一个背景，这个背景的特点是马克思主义历史政治方案的普遍和似乎不可逆转的后撤。

他认为，鉴于我们目前的政治困境，那些仍然宣称自己是左派的绝大多数人都陷入了一个僵局：一方面，他们深刻地相信，现有的自由民主资本主义制度已经不可能有真正替代方案，但另一方面，他们又无法放弃对全球变革愿景的热情。

其结果是典型的忧郁症的事实上的犬儒主义，由此，失去目标（真正的政治激情）的忧郁导致我们在批评和排斥全

球资本主义的图景的同时，又完全参与其中的东西（见齐泽克，2001b, 141-3）。

因此，在齐泽克看来，今天的大多数左派最终将他们的政治精力投入到维护“一种抽象和过度僵化的道德化立场”，这实际上与对“以人道面目现人的全球资本主义”的认可相吻合（齐泽克，1999b, 7）。

Tarrying with the no!

停留在“不！”中

回到齐泽克的在投票后的文章中，他调查的主要对象似乎不是这次投票反对背后的直接动机，其中包括那些反映真实政治立场的动机。

他把拉康精神分析和黑格尔辩证法独特地结合起来，并坚决地努力挽救“不了解自己的知识”和“信仰之前的信仰”的悖论，论证中的关键段落是，我们的选择总是标志着一种无意识的欲望的被否认的在场，它不能完全融入我们要求的

明确文本中。

为什么？因为这种欲望的性质是创伤性的，因此它产生了恐惧。但我们可能会问，是谁的恐惧？

“当评论家们将反对意见描述为一种茫然的恐惧信息时，他们错了。我们所处理的真正的恐惧是‘不’在新的欧洲政治精英中所激起的恐惧。这种恐惧正是人们将不再那么容易被他们的‘后政治’愿景所说服”（Zizek, 2005c）。

这里是一个开端，是一个自我封闭的因果决定论宇宙（我们对欧洲的想法）的潜在突破点。齐泽克问道，如果我们的领导人害怕公投最终披露的欧洲内心深处的愿望，而这个愿望正是通过潜藏的否定性去扫除后政治格局下的一系列问题，那会怎么样？

正因为齐泽克的文章的真正目的是“欧洲的无意识”的否定性，他可以提出他的中心主张，即“反对是一种希望的信息和表达……希望政治仍然是活的和可能的，关于新欧洲应当和应该是什么的辩论仍然是开放的”，尽管左派不得不面对“与奇怪的新法西斯主义同伙们”一起对说“不”的事实（齐泽克，2005c）。

在这里，我们对齐泽克思想的理论矩阵有了清晰的认识，这不仅是作为他站在“不”一边的必要前提，更重要的是解

释了他将希望和能动性这两个范畴联系起来的方式。

需要注意的关键点是齐泽克严格论证的黑格尔特征。

“不”是因错误的原因而出现的这一事实不仅告诉我们必须承担风险，而且关键是证实了辩证法的逻辑，根据这一逻辑，真正的改变只有在我们对真正的目标是什么的认识出现偏差时才会出现。

根据齐泽克的解读，黑格尔在《精神现象学》中对颅相学的分析让我们洞察到革命干预的基本条件：在任何特定的情况下，我们达到所宣布的目标的唯一途径是做出看似错误的选择，即明确违背目标的选择（在我们的例子中，是对欧洲宪法的公投反对）。

根据齐泽克的黑格尔社会理论，不可能直接做出正确的选择，直接实现目标。黑格尔所发现的正是“为了达到正确的结果而做出错误选择的这种[谜一般的]必要性”（Zizek, 2003b, 84）。更具体地说，

堕落本身就是它自己的自我扬弃，伤口本身就是它自己的愈合，因此，我们对堕落的看法最终是一种误解，是我们扭曲的视角的结果……我们从堕落中重新站起来，不是通过消除它的影响，而是在堕落本身中认识到被渴望的解放（Zizek, 2003b, 86）。

如果谈到齐泽克的整个理论项目的本质，包括他试图从马克思主义的角度重拾基督教的激进核心（见第三部分），似乎是围绕着压倒性意志来否定性和自由的矛盾巧合。

针对我们这个时代的新康德主义精神，即自由被设想为“为自由而奋斗”，是对不可能的原质（在列维纳斯-德里达的传统中，永远难以捉摸的他者）的本质上地挫折性开放，齐泽克则将这些术语进行激进化。

他把拉康的匮乏理论和黑格尔的辩证法结合起来，证明自由的敞开总是-已经包含在我们的困境中。

更确切地说，他宣称我们努力实现的对象，即他者，并非遥不可及，他者正是主体（无意识）以及我们体验到的社会现实（拉康的实在，黑格尔的绝对否定）的深渊似的内核（abyssal kernel）。

从这个角度来看，“自由是不可能的”的断言（因为它意味着向其实现的无尽进展）变成了“不可能就是自由”，确切地说，只有通过坚持否定者的基础性的、严格意义上的非言说性的（不可能的）力量，我们才会获得自由，并使之成为走向新起点的具体突破。

最终，齐泽克对最近关于欧洲宪法的公投的反应是建立在对否定性的辩证力量的连贯的理论辩护上：

在这种情况下，“不”实际上相当于一个破坏性的挫折（shattering setback），其形式是冒险的参与一个不确定的替代

方案；然而，这种风险的出现为我们提供了足够的证据，表明自由的基本领域已经受到干扰。

因此，在“不”中含有对一个完全不同的欧洲的“是”。

## 第三部分

### 实在大转移

要抵达齐泽克对“实在”的分析，方法之一是跟随他对巴迪欧“真理事件”理论的阅读。第14节展现了尽管两人都发自内心地批判解构主义并且有种哲学愿景去重振“普遍性”这一概念，但当齐泽克坚持拉康的“实在”比“真理事件”更能享有决定性理论和政治优先的地位时，齐泽克便在这一点上与这位法国哲学家分道扬镳了。对齐泽克的黑格尔主义论述至关重要的是，将“实在”理解为一个不能与精神分析的死亡驱力概念相分离的本体论范畴，该范畴因此呈现为在根本上是基于否定性的。在第15、16、17和18节中，齐泽克式的核心问题，即“实在”与社会象征秩序的关系问题，将从“性差异主题”这一位置开始讨论。这是齐泽克最常引用的拉康式论述。通过强调男性性与女性性在爱欲经济中的真正差异，齐泽克旨在将两种极端不相容的方式概念化，在这两种方式中，“实在”与“象征”相联系。男性语境下的象征知识依赖于对某一永远迷失在幻想与原乐中的客体的彻底排斥，但女性作为“非全”的立场则有潜力破坏男性这种排斥的逻辑，通过剥夺“象征”中对不可象征化之物的重要援引，亦即剥夺力比多投注的剩余。换句话说，根据齐泽克，

女人有机会展现“象征”与“实在”的同质性，因为“实在”总是已经包含在每一个象征行为中，是故只能呈现为根本上的不一致。最终，女性性使得如下这一点变得可见，即实在享乐以何种方式需要被重新表述为意识形态本身的基本特征。最后，在第 19 节，我们把焦点转移到齐泽克的唯物主义的对爱(包括基督教的爱)的理解。他将之理解为一种对“实在”的隐性暴力的激情，这使我们认识到“不可能在发生”。

## 14. 齐泽克对阵巴迪欧：超越“事件”的“实在”

齐泽克对拉康的实在 (the Real) 范畴的切实化，首先似乎是对当代哲学处境的一个颇具争议的声明。借用巴迪欧的论证路线，我们可以说，齐泽克反思了当代思想的三个主要方向：阐释学、分析/认识论和后现代/解构主义，因为他们已经走到了“去除对普遍性的讨论”这一步（见巴迪欧,2005,31-3），从而避免能动性 (agency) 的问题。事实上，现代哲学的特点正是让·弗朗索瓦·利奥塔(Jean-Francois Lyotard) 家喻户晓的说法，即“宏大叙事的终结”（其中“叙事”一词的使用意味着根本的范式转变已经发生了），以及随后的从“寻找真理”到“寻找意义”的转变。从这样一个理论角度来看，对真理的讨论被对意义多样性的无可争辩的信念所取代。例如，后结构主义的根本特征就是避免讨论关于同物质、固定参照点和对象的稳定概念的问题。更准确的说，后结构主义通过排除对其隐藏的基本原则（即对本体论的引用），来构建质疑问题并以此定义自己的本体论，这也包括对本体论本身讨论的排除。

通过将拉康的精神分析方法付诸实践，并重新审视主体与本体论之间的关系问题，齐泽克挑战了当代哲学的僵局，即有没有一种方法让我们构想和表达这种关系？我们能否将本体论论域与主体理论结合起来？带着对这些问题

的坚持，齐泽克正在以一种新的方式接近主体的两个主要条件：即身份（identity）和能动性（agency）。正如我们所看到的，能动性（agency）问题本身就是一个完美的例子，如果不存在自主且具有同一性的主体，我们如何建立自主、自我的行动基础？福柯以严密的后结构主义术语阐明了这一僵局，他指出权力与对权力的反抗是不可分割地交织在一起的。如果是这样，主体如何产生自主和独立的反抗？对于福柯来说，正如我们所记录的那样，在权力的多重话语之外没有任何位置，这意味着主体不能有效的把自己定位为一个能从根本上能够对抗权力结构的自由的主体。即使在福柯后来的著作中，他一直致力于设计一个这样的主体，为其指定一种美学式的“自我写就”，但与这种特权形式的能动性（agency）形式的起源及其效力的相关的问题，在很大程度上仍未得到解释。

在《敏感的主体》（1999年首次出版）中，齐泽克似乎沿袭了巴迪欧关于圣保罗（1997年首次以法语出版的《圣保罗：普遍意义上的基础》）这本开创性的著作，以阐释政治和普遍性之间的联系。在《敏感的主体》一书中，他公开支持巴迪欧的“真理事件（truth-event’）”（齐泽克，2000a,161），尽管我们将看到，他并没有放过对这位法国思想家大量的批评。立即吸引齐泽克的是，巴迪欧的“真理事件”这一概念提供了对普遍性问题的直接洞察。正如我

们在本书中所指出的那样，齐泽克在理论和政治术语中的关键出发点是拉康的分裂主体，这个主体被它所受到的激进的异化所定义，这种异化是由无意识欲望的存在所引起的（参见齐泽克，1989,201-30；齐泽克，1993,21-7）。齐泽克的哲学事业的一开始就试图用黑格尔的范式重新表述拉康式的分裂主体的概念，因为黑格尔的辩证法使他能够证实这样一种观点，即主体的自我分裂恰恰是干预外部现实的可能性所在，也就是说，它打开了能动性（agency）和变革的可能性。然而从主体到实体的这（环节的）通道的基本前提是，主体的分裂被视为是普遍的，是一个无论如何都不能排除或忽略的本体论锚点。如果黑格尔提供了最令人信服的主体与实体的同质性的论据，齐泽克最终回到拉康，用一种基本的分裂或对立来定义这种同质性。在他最新的作品中，齐泽克顽固地试图通过对拉康的“实在（the Real）”概念的日益复杂的解释，来阐释这个基础性的普遍，而拉康这个概念本身就是弗洛伊德无意识的复杂关联（sophisticated relative）。

我们需要明确一个关键点，而这点直接指向巴迪欧。齐泽克认为，能动性（agency）的概念并不依赖与主体在某些既定原则相互作用的背景，也不是一种内部透明的理性选择的结果。相反，齐泽克式的主体是通过描述了主体化过程的象征符号链的突然断裂而出现在世界上的。因此，

主体与创伤相关，这种创伤性遭遇确定了主体的幻想性支撑的瓦解，接着，建立了一个新的相互关联的象征链条，从而为构建一个完全不同的主体化过程打开了空间。

这似乎表明了齐泽克的理念非常接近巴迪欧，即通过对创伤性的真理事件的某种忠诚来定义主体，而这一事件中止了主体的象征功能。然而，在这里，我们应该强调这两位思想家之间的第一个显著区别：虽然巴迪欧的重点落在对创伤遭遇的忠诚（*fidelity*）问题上（事件介入后所做的决定），齐泽克主要关注与实际事件的构成性质相关的一系列问题，即与实在（*the Real*）的相遇。如果说对于齐泽克来说，主体本质上是（即是它不可避免的被定义为）与实在（*the Real*）的自我消融的相遇，那么对于巴迪欧来说，这是一种忠诚（*fidelity*），包括它所暗示的行为，以及它如何建设性地发展成为一套社会和政治上具有可行性的行动。换言之，如果通过拉康的视角来解读，巴迪欧的主体已经投射到了被命名为真理事件的实在（*the Real*）所决定的主体化的过程中了。

在《敏感的主体》中，齐泽克通过强调巴迪欧的“事件”与精神分析逻辑中的“压抑”的密切关系来描述巴迪欧的事件理论：

不时地……在完全偶然、不可预测的情况下，属于一

个完全不同的维度的——确切来说是“非存在（non-being）”的事件发生了。让我们以十八世纪末的法国社会为例：社会状态、阶层、经济、政治、意识形态冲突等等，这些都是可以把握的。然而任何知识都无法使我们预测或解释“法国大革命”这一事件。从这个精确的意义上讲，这一事件是从无中出现（ex nihilo）的：如果不能用形势的角度加以解释，这并不意味着它只是一个来自外部或超越的干预，它精确的依附于每一种形势的空缺，依附于其固有的不一致/或剩余。事件是使“官方”情况不得不“压抑”的东西变得显而易见，但它总是局部的——也就是说，真理永远是特定情况下的真理。例如，法国大革命就是这样一个事件，它是人们能够看到旧政权的剩余和不一致，即“谎言”；这是旧政权的真相，这个政权也局部的依附于它的真相（齐泽克，2000a, 130）。

齐泽克对这一理论范式的回应可以总结为以下问题：对于事件，主体是如何表现？对于巴迪欧来说，主体总是-已然（always-already）包含在事件中，只要（1）主体是由其对事件的忠诚（fidelity）来定义的，（2）事件仅为了能识别出其痕迹的参与其中的主体而存在；那么主体就总是-已然（always-already）包含在事件中的。简言之，事件与主体之间的是循环的关系：真理事件（truth-event）不断的以参与

其中的主体性的立场为前提，而主观性的立场只有通过忠诚（fidelity）与事件才得以合法化。例如，在马克思主义传统中，不公平是了解真理的唯一途径（相信历史是阶级斗争的历史意味着只能从片面或扭曲的角度了解历史，而不能从所谓公正客观的错误观点了解历史）。更准确的说，这一事件是一个无形的虚空（在巴迪欧的数学术语中，它是“多余的”），只有当参与其中的主体假设它时，它才变得可见，从而与给定的社会符号对立。假定事件的“从无而来”的决定是一个回溯的决定，因为事件，就像拉康的实在（Real），总在它的位置上，总是附属于它的特定的情形。从这个角度看，齐泽克和巴迪欧都可以被看作是后现代主义的极端的对立面，即反对解构主义者关于无休止地推迟与真理相遇的观念：真理性事件（truth-event）不仅是可能的，而且是绝对内在的，总是-已然（always-already）包括在我们的社会象征视野。

因此，我们从齐泽克对巴迪欧的解读中得出，“事件”可以理解成与“实在”（the Real）的相遇，只有在将其转化为一组新的社会符号参照物的情况下，它才能发挥其潜力。钉死在十字上的事件是参与的信徒团体中实现的；革命剧变是在革命意识中得以实现，等等（参见齐泽克，2000a,140-1）。然而，正如预期的那样，齐泽克在关于否定性的问题上与巴迪欧有分歧，意味巴迪欧坚决否认死亡驱

力在它与拉康精神分析的无意识的关系中的基本角色。齐泽克通过引用拉康的“两个死亡之间的域”概念来确定这个问题（拉康，1992,270-87），即在象征与实在之间，这正是一个人通过认可死亡驱动的地方。齐泽克引用了巴迪欧最喜欢的一段话，通过引入圣保罗来澄清这一点。圣保罗所言的正是对拉康的一种前瞻，法律（律令）和欲望交织在一起，从这种意识中滋养了超我的各种倒错行为。齐泽克认为：

圣保罗的问题因此并不是标准的病态的道德主义的问题（如何压制越界的冲动，如何最终净化自己的罪恶冲动），而是恰恰相反的问题：如何打破这种律令与欲望、禁令与违法乱纪的恶性循环，在这种恶性循环中，我只能以律令的对立面作为病态的死亡驱力来维护我的生活激情……因此，法治的最终结果包含了所有关于超我的众所周知的曲折和悖论：只有当我对它感到愧疚时，我才能享受，这意味着，在自我反思的过程中，我可以从内疚中或得快乐；我能从惩罚自己罪恶的想法中找到乐趣等等。（齐泽克，2000a,149-50）。

齐泽克认为，圣保罗（以及我们将在第19章中看到的，整个基督教）的重要性在于，它允许我们构想出“与

法的宇宙的断裂和它的僭越”（齐泽克，2000a，151）通过死亡驱动，这力量使人“死在律令面前”，从而拥抱基督教的爱。这种断裂，即对法的宇宙的消亡（以及他的反抗），对齐泽克是至关重要的一步——在他看来，巴迪欧基本上忽视了这一步，或者干脆不予解释。福柯本人，从这个角度来看，可以说是误解了精神分析的功能，同时也忽视了基督教的政治潜力：

具有讽刺意味的是，福柯认为精神分析是从基督教的忏悔模式开始的，它与律令和罪行有着不可还原的联系。而至少在巴迪欧的解读中，基督教的创始人圣保罗，恰恰相反：他试图打破律令和欲望之间的病态关系（齐泽克，2000a，152）。

齐泽克认为，福柯在《性史》第二卷和第三卷中对主体性最终概念化，旨在通过模仿古希腊（奥林匹斯）来试图驯化困扰基督教徒的“剩余享受的恼人悖论”（齐泽克，2001a,181,183），设定当下的本体论，从而“脱离基督教的桎梏”。在齐泽克看来，指出了这种令人不安的剩余享受（原乐）的悖论，因为忏悔的行为不可避免的被爱欲化，变成了享受的源泉。

在拉康的概念性框架内，造成了所有主体化过程失败

的否定性维度，是齐泽克的关键维度所在：

拉康的方式与圣保罗或巴迪欧的方式都不同：精神分析不是“精神（心理）合成”；它还没有假设出一种“新的和谐”，一个新的真理事件（truth-event）；它——可以说——只是为一个一个人洗刷了过去，成为白纸一张……，对拉康来说，否定性，一种否定的退缩姿态，先于任何热情地认同某个事业的肯定性姿态……拉康潜在地改变了死亡和复活之间的平衡，以支持死亡……在这里，拉康与圣保罗和巴迪欧分道扬镳……在弗洛伊德之后，人们不能直接相信一个真理事件（每一个这样的事件最终都是一个表面现象，它模糊了一个先前的空缺，弗洛伊德称这一空缺为死亡驱力）；因此，拉康在这一超越了律令的规则的场域的定位上与巴迪欧是截然不同的。（齐泽克，2000a，153-4）。

更确切的说：齐泽克指出。对巴迪欧来说，知识之外的领域或存在秩序，第一个参与积极可问的真理事件（超越知识或存在秩序的场域是一个参与在实存的、可把握的真理中的事件），而对拉康来说，这个域是与薄膜（lamella）、不朽的、不死的、完全的非论证的（strictly non-discursive）力比多在死亡驱动中的作用相一致的。关于

这一禁令/法令的僵局，齐泽克顺势指出，在拉康那里，人们有机会超越他们的病态相互作用：“拉康的观点是，如果一个人充分利用我们作为对话者（“语言的存在”）的存在所开启的潜力，一个人迟早会发现自己在这个可怕的中间状态——这种威胁发生的可能性笼罩着我们每一个人”（齐泽克，2000a,156）。这是一条关键的通道：一个人不能直接进入两个死亡之间的空间，但只在对角线方向，倾斜着进入，因为这是对剩余享受的认可或者是对死亡驱动干预的信号。从这个角度来看，巴迪欧会发现自己与阿尔都塞、福柯、德里达等截然不同的哲学家的共同之处，在这些哲学家有效的否定了主体与它构成性的否定性相遇的可能性。相反，齐泽克认为主体是本体论的虚空，必然会出现一种不稳定和危险的主体化姿态。

因此，齐泽克和巴迪欧之间的区别在主体性与外部现实的关系的概念化方面最为明显。对于齐泽克来说，主体与大他者之间的匮乏，与认识对象的根本的不一致性密切相关；更确切的说，主体在外部现实根本不一致的层面上介入，以赋予它一致性的外表。齐泽克与康德一致的是，他将把现实本身作为一个自主的整体存在的观点拒斥为一种准逻辑主义，与之相反，他认为现实只有通过主体才能实现某种虚构的一致性或本体论的外表，主体以激进的否定姿态“堵住漏洞”（主体化，相当于拉康的象征性阉

割)。这就是为什么，最终，主体所做的这种否认姿态具有明显的政治性：它决定了外部现实的本体论(存在论)生存能力。然而，我们不该忘记的是，主体决定外部世界实存性的主体化行为也填补了主体本身的核心匮乏：通过命名现实，主体同时在其中确立了自己的位置，因为它否认了自身的构成性的空(emptiness)，齐泽克正是将这种空，或者说是空洞(void)作为一种政治武器。关键的论点是，通过填补这一同时立足于主体和外部现实的空洞，主体不可避免的再现了这一空洞的可能性条件，它在象征秩序中重新嵌入了这一空洞。这就是为什么在齐泽克看来，主体性最终由驱力定义的，它永远围绕一个内在僵局做循环运动，一个不可消解的障碍正是主体的本质，齐泽克用下列术语阐明了拉康和巴迪欧之间的区别：

拉康坚持认为(否定的)行动优先于(肯定的)通过一些新的主人能指的介入而建立的“新和谐”的行动；而对巴迪欧来说，否定性的不同方面(道德灾难)被简化为对积极真理事件的“背叛”(或不忠或否认)。巴迪欧和拉康之间的这一差异恰恰与主体的地位有关：巴迪欧的主要观点是避免将主体看成是结构性的空洞——但这种看法已经将主体“本体论化”，尽管是以一种纯粹的消极的方式——也就是说，它将主体转变与结构同质的实体……对于这个

拉康式的本体论化过程，巴迪欧反对它的“稀有性”（rarity），即主体性的局部偶然性和短暂性的出现：当一个真理事件以偶然和不可预测的方式发生时，一个主体通过在事件是真实的情况下辨别其痕迹来对事件加以忠诚……巴迪欧和拉克劳（Laclau）所描述的是主体化的过程——强调参与，对事件保持忠诚……而主体是突破存在的限制，是打开可能的主体化空间的否定姿态（齐泽克，2000a, 159-60）。

这种根据主体与存在的外部秩序的关系对主体的定义是非常精确的，并不是作为死亡驱力的主体打开了领域结构中自由的间隙；相反，它通过一种不基于任何象征意义的剩余姿态构成了域。主体承载着被“死亡驱力”从本体论中脱离的重担，“是构成存在的普遍秩序的偶然的剩余姿态”（齐泽克，2000a, 160）。换言之，每一个秩序都意味着通过死亡驱动的一段路，正是这种否定性奠定了它的基础。对于齐泽克和拉康来说，一切（即字面意义上的一切）都取决于死亡驱力，或者取决于主体/存在的结构性空虚，与填补/升华这一虚空与积极行为之间的最小差异。尽管齐泽克的理论很复杂，但他的努力最终归结于对那些对界限的体验的假设和辩护，在这些体验中，主体突然面临或陷入死亡驱动的否定性，而不管其随后的升华如何。

另一方面，巴迪欧将精神分析局限于法则（守则）与欲望/越界之间的自我封闭的关系，在评估法则与真理事件之间的域时，他拒绝接受这种关系。根据齐泽克的说法，真理事件只能被视为和死亡驱力相关，与最纯粹的否定性相关，因此不应与其士绅化的外表混淆，因为“在真相事件中，死亡驱力的空虚……继续共振”，（齐泽克，2000a,162-3）。因此，从这个角度来看，巴迪欧错就错在他太天真了，这种天真使他把参与真理事件看作是人类不朽的维度，而没有认识到这种不朽是不死的薄膜（lamella）的不朽性（immortality），这是一种限定死亡驱力的对象-力比多（object-libido）。关键是薄膜（lamella）的不朽性只能出现在人类有限的视界内，作为一种形式，它代表了本体论上的空洞（Void），即现实是由有限的先验主体先验地构成这一事实所打开的现实质的空洞，简而言之，与巴迪欧相反的是，我们应该坚持认为，只有对于有限的/终有一死的存在而言，行为（或事件）才会被体验为实在的创伤性入侵，作为一种不能直接命名的东西：这是一个事实，人在死亡（一个注定要灭亡的有限的存在）和参与真理事件的永恒性的能力之间的分裂，只有通过这一事实，我们才明确我们正在处理一个有限的/终有一死的存在（齐泽克，2000a,164）

在齐泽克的推理中，似乎在巴迪欧事件之前还有一个

事件，一个与死亡驱动的否定性相对应的事件。这可以用另一种方式来表达。众所周知，拉康得出了四种话语的理论：主人话语、癔症式话语、大学话语、分析师话语。主人话语通过生产或指向某个锚定点（在无限的能指链中产生固定意义幻觉的锚点）来缝合象征界；癔症式话语无限地质疑主人的话语，这种质疑来自于现实的符号和现实本身之间恒存的差异或距离；从定义上看，大学话语是倒错的，因为它试图将一切简化为知识。最后是分析师的话语：

这种立场，在保持事件和它的象征之间的差距的同时，避免了癔症式的陷阱，从而不陷入永久性失败的恶性循环，它肯定了这种差距是积极的和有生产性的：它断言“实在”是“事件”的“产生者”，这样具有生产性的核心被主体的象征产物反复包围（齐泽克，2000a,165）。

换句话说，拉康的“分析师的欲望”，引入了一种超越法则和超我的禁令的欲望模式，因为它提供了不享乐的可能性，即选择从强制的享乐中离开。这种立场暗示了对欲望本身不一致性的根本洞察：分析师的欲望对应于：意识到欲望在其“整合”功能中是完全多余的。

齐泽克从这种对欲望的激进的理解继续推测，巴迪欧对精神分析的敌意是他隐藏的康德主义的一部分，这更明显的表现在他对存在（知识）的积极秩序和真理事件的秩序的区分上（见齐泽克，2000a，166-7）。尽管巴迪欧明确承诺过一种反对康德的激进左翼的意识形态，但他还是陷入了康德的陷阱，因为他的真理事件（Truth-Event）的核心概念是无止境的试图发现真理事件的痕迹，而这正是康德的伦理禁令。在巴迪欧的著作中，真理不能被理解为整体性的真理，这种假说一经提出就会被立刻拒斥，理由是斯大林主义的灾难性后果，如大清洗等等（见齐泽克，2000a，167）。另一方面，在拉康看来，不可改变的核心（真理）总是-已然（always-already）和我们同在，因为它根植于一种基本幻想，作为激进的能动性的驱动核心。

同样的论点在《论信仰》一书中展开，齐泽克声称，尽管巴迪欧对复兴哲学进行了本真的尝试，但他却错过了黑格尔和尼采共同的正确的哲学见解：“对于一个真正的哲学家来说，一切都总是-已然（always-already）发生了；很难理解的是，这个概念这样不仅不阻止参与性的活动，而且有效地维持了它。”（齐泽克，2001c,125）。齐泽克批评的具体目标是巴迪欧的“边缘反国家主义（marginal anti-Statism）”，即忠诚于真理事件的真实政治应该拒绝参与国家权力，并将自己限缩在无条件的要求平等自由（é

galité) 之内，这使得政治接近于非政治化。

那么，齐泽克是如何理解“事件”的？最多答案是，他认为它是实在（Real），即不可能的实在（Real）本身与象征之间的张力（构成符号基本性质的扭曲），或者，从另一个层面上来说，横亘在历史之间的张力打开了真正的历史性领域。显然，齐泽克欣赏巴迪欧，尤其欣赏他对解构主义的毫不掩饰的批判，以及他对“普遍性”这一概念的哲学辩护和保卫。然而，在“真理性事件”这一关键概念上，他们两人的观点是根本不同的。这种差异似乎很小，但却至关重要，因为它允许我们能够理解齐泽克所说的“象征与实在（Real）的共时性（simultaneity）”是什么意思。

齐泽克在《Revolution at the Gates》（一本列宁思想转型期的书信集。齐泽克写了前言和后记，体量比书信正文还要多）中首次提出这个观点。在这里，巴迪欧被指责过分强调列宁《怎么办？》的重要性。在那里，纯粹的政治维度被提升到马克思的“经济主义”之上，从而与之决裂。继《敏感的主体》（见齐泽克，2000a，171-239）之后，齐泽克继续论证“纯政治（这里由巴迪欧，朗西埃（Rancière）和巴利巴尔（Balibar）为代表）将经济领域缩小为一个规范的范畴，而非本体论范畴，这意味着马克思主义对政治经济学的批判的降级（另加齐泽克，2006a,327-28）。在与巴迪欧的具体联系中，齐泽克发现，他

关于“纯政治”概念是一个完全自治的领域，其基础是存在和事件的错误对立之上的，这恰恰表明巴迪欧仍然被困在一个基本上是唯心主义的视域中（参见齐泽克，2002a, 271-2）。正是这个阶段，齐泽克提出了象征与实在的对应的理论。用巴迪欧的话来说，这意味着存在和事件的同质性：事件总是已然（always-already）包含在存在中，并且通过坚持死亡驱动而出现，死亡驱动被巴迪欧所拒斥的拉康的公理所合法化，即主体从根本上就是空洞的。这也允许我们从主体的角度来看巴迪欧的事件和齐泽克的实在（Real）的区别：在巴迪欧那，事件只是发生，主体被要求表现出对它的忠诚，而在齐泽克那，主体只有通过（无意识的）使它发生，通过认可死亡驱动来干扰它，才能表现出对实在（Real）的忠诚。

齐泽克对巴迪欧的批判在他关于德勒兹的书中最为明确（《无身体的器官》，2004），在这本书中，象征与实在的同时性这一已经在之前的《木偶与侏儒》（2003）中提到过的概念得到了充分的阐述。在《无身体的器官》中，齐泽克坚持认为巴迪欧的错误在于把事件看作是存在的外部，而它应该“位于存在本身固有的秩序的最小的差异中”。巴迪欧将邪恶定义为对无法形容的执着，即“完全命名的幻想（the dream of total Nomination）”，这表明他仍然在康德的规范理念的范围内运作，因为巴迪欧的伦理学变成了“尊

重无法命名、无法把握的真理的伦理”（齐泽克，2004a, 104-5）。正如我们所知，齐泽克反对拉康的任何“超验化”的把握，并且出于同样的原因，他反对巴迪欧将实在超验化的风险：“反对列维纳斯的巴迪欧，以尊重不可知的事物为主题，难道不是危险的、精确的接近列维纳斯尊重他者的概念吗？——这个概念与它的表象相反，在政治层面上完全不起作用。”（齐泽克，2004c, 106）。齐泽克在声称这一点时，用最清晰的措辞提出了他的批评

巴迪欧存在一个康德式的问题，这个问题根植于他的存在与事件的二元论，这种二元论必须被超越。要摆脱这种困境，唯一的方法就是承认不可知的实在不是外在的限制，而是绝对内在的限制……就像拉康的实在（Real），它不是在象征之外的，只有这样才能从内部达成象征的非全（not-all）……一样，不可命名之物已经内在于“名”之中了……这也是唯一一条从康德到黑格尔的正确通道：不是从有限的/不完满到完满/完美的命名（“绝对知识”）的通道，而是将命名的有限性从外部过渡到内部（齐泽克，2004c, 107）。

齐泽克和拉康的实在因此可以通过“缝合”的功能来理解。实在不是相近于海德格尔“离本”（Ab-grund），而是

一种缺席的存在，这种缺席是存在的必要条件。巴迪欧用于形容事件的介入的“位置 (site)”一词，从这个角度上来看是相当准确的。实在是存在一个事件位 (site événementiel)。这并不能保证变革会发生——也不能保证创伤性的遭遇会变成现实。然而，它潜藏着一种不可预测或爆炸性的可能性事件，这种可能性在我们所知的宇宙秩序中没有任何的位置。据巴迪欧说，这很可能是因为是因为没有人认识到它的重要性，所以它发生了，但没有引起任何变化，因为对他来说，政治干预是从最初的将事件命名为一个事件开始的。然而，在齐泽克的作品中，实在 (the Real) 总是发生的，因为它与象征秩序紧密相连，不可分割。正如拉康关于性的经典例子，在接下来的文章中充分展开的那样。实在 (the Real) “不会停止被写就 (does not stop not being written)”，即它被精确的书写为为书写的不可能性——主要的问题是如何让主体面对实在的必然性。

齐泽克关于拉康派的实在的基本观点是，它只能通过象征，通过语言和意义来接近，因为在最终，它确实与语言和意义相遇。更确切的说，我们能认识到的实在 (the Real) 只是一种效果，是某种失败的象征化的结果，是我们沉浸 in 一种扭曲的意义框架中的结果。因此，这种实在 (Real) 并不是我们进入知识之前的前象征性物质；它不是

不变的、可怕的、不断逃逸象征的他者；他不是超验的物自体或一个只能作为创伤或狂喜的丰盈来体验的内核。齐泽克毫不犹豫的定义了实在（the Real）的这些特征——必须说，他自己也常常把这些特征被作为反启蒙主义加以戏谑：“实在（the Real）就像可怕的原始深渊，吞噬一切，溶解所有身份……这正是最终的诱惑，正如理查德·科尔尼（Richard Kearney）正确的强调的那样，它很容易被新时代所挪用”。因此，实在（the Real）反而是构成象征化过程的构成性的内在障碍：“那个看不见的障碍，那个扭曲的屏幕，它总是“证伪”我们对外部现实的接触，那个“如鲠在喉”的鲠给每个象征化一个病态的扭曲，也就是说，由于它，**每一种象征化最终都会失败**”（齐泽克，2003b.66-7）。这一实在（Real）也是精神分析话语的真理，因为在精神分析中，当言语被一些无意识的症状形成（在梦境、口误等）打断或干扰时，真理就出现了。与之一贯的是，这就是为什么齐泽克是黑格尔主义者，并且从根本上是反康德主义者的原因：如果康德认为现象之间的张力是由无法到达物自体（本体）所决定的，那么黑格尔完成了从外部性到内部性的过渡，这样一来，“物”就不被认为是现象的外在，而是被认为是现象的矛盾核心，是制约矛盾的间隙（正是这种差距将不一致性定性为不一致性）。

为了澄清和完善他对实在(the Real)的把握，齐泽克声

称，从本质上讲，必须把实在（the Real）定位为形式而不是内容：“这种形式的概念是一个正确的辩证概念：形式不是特定内容的中立框架，而是具体化的基本原则，即一个“奇怪的吸引物”，它会扭曲、偏见、赋予所有元素一种特定的色彩”（齐泽克，2002a，190）。这种观点有着重大的政治冲突。与自由主义多元文化主义对形式的概念相反——他们认为形式是一个中立的框架，要用不同的、可替代的、同样值得尊重的“叙事”来填充。齐泽克辩证的重新阐释了这一概念，这意味着：

形式与“形式主义”无关。与独立于它具体的、偶然的内容的纯粹中立的形式无关；相反，它代表着实在（the Real）的创伤内核，代表着“用有色眼镜看”整个场域内的对立。在这个精确的意义上，阶级斗争是社会的形式：每一种社会现象都是由它超定的（overdetermine），所以它不可能保持中立（齐泽克，2002a,190）。

齐泽克最准确、最有说服力的是，当他将实在（the Real）定义为塑造象征的地心引力时，最终，这一图像是象征的特定的，内部扭曲的外观模式。在这里，我们再一次看到了他的黑格尔/拉康主义思想的核心：实在（the Real）是属于象征的，它完全地、不可避免地卷入其中，因为它

是无形的僵局，它的失位允许意义（不可避免的支离破碎、变形、扭曲的意义）的出现、存在。正如齐泽克所说，“实在（the Real）通过变形进行干预”（齐泽克，2003b,75）也就是说，除了变形（扭曲），没有其他的把握实在的方式。归根结底，实在只能通过象征的各种转换的形式被发现。乔纳森·李尔(Jonathan Lear)的隐喻在这个意义上似乎很有启发性：实在（the Real）相当于黑洞，只能通过“光转向黑洞的方式”来把握（在齐泽克，2003b，73）。然而齐泽克指出，至关重要的是，我们对实在（Real）的认识是内在于这些转向（swerve）当中的：

然而，对拉康来说，（创伤的）实在（the Real）也是一个“变形”（swerve），一个黑洞，只有通过它的影响，通过它“弯曲”心理空间的方式，弯曲心理过程的线的方式，才能被探测到。性（人类这种动物的实在（Real））不也是这样的一个变形吗？在这里，我们应该认可弗洛伊德的基本观点，根据它，性不遵循快乐原则：它的基本模式是出现一种断裂，一些过度原乐的侵入，扰乱了精神机器的“正常”平衡”……拉康派的实在（Real）——“物”，与其说是“弯曲”象征界的惰性存在（在其引入中断），不如说是这些中断的效果（齐泽克，2003b，74）。

最后，齐泽克以一种典型的黑格尔的解释方式融合了超越性和内在性：“因此，实在既是不可能直接被把握的

物，又是阻止这种直接把握的障碍；它同时是我们无法把握的东西和让我们错过这一东西的扭曲的屏障”（齐泽克，2003b，77）。关键在于，我们所感知到的主体与物之间的差距已经是物本身了：黑格尔对康德的关键见解进行了激进化，这是一种最小但根本性的视角转变（视差之见）。

基于这个证据，齐泽克坚持认为，如果从拉康/黑格尔的角度进行分析，对于实在的激情和对表象的激情，在它们最深层的内涵上是同一回事。标准的后现代观点认为，表象比真理更有价值，因为真理并不是实存的，这一观点需要被激进化：的确并非所有事物都是表象的相互作用，因为“实在”恰恰是一个锚定点。但与此同时，“实在”并不是一个更深层的维度，也不是传统意义上的某种真理，而是表象与我们假定存在一个更深层、更真实的实在之间的深渊般的鸿沟。因此实在就类似于黑格尔的“表象之表象”。我们在接触事物或真理时，不能不经过某种视角上的扭曲，因为事物或真理正是这种扭曲的本体论表象：“真理是存在的，一切并不都是相对的——但这个真理就是“视角是扭曲的”这一真理，而不是片面视角下的局部视角所扭曲的真理”（齐泽克，2003b,79）。

## 15. “性关系不存在”：性的形式僵局

在探讨象征与实在的关系时这一在意识形态批判上的核心理论论域时，齐泽克最爱借鉴拉康最受争议的议题之一，也就是性差异。（经常被称作“性化公式 formulas of sexuation”）通常，齐泽克从性差异的实在性出发来证明性别认同本身不可能存在。也就是说，实在的性差异跨越了女性与男性认同的场域。

“性差异是一种冲突的实在而非对立的象征：性差异不是两性基于与另一性的对立关系的肯定性的性别认同（女性是非男性，反之亦然），而是一种共同的缺失。在这种缺失中，女性不完全是女性而男性也不完全是男性-“男性性”与“女性性”的立场仅是应对这种内在障碍与缺失的方式而已。”（齐泽克，2000a，272）

齐泽克对于拉康的性化公式的理解因此强调了女性与男性处于同一结构性的困局之中，而这种困局的展现形式却是极其自相矛盾的。让我们更具体的定义这个观点：男性和女性在性差异的实在性中都是天然分裂和异化的，这种异化贯穿了这两个场域。重要的是，这种实在性差异就是定义性别间关系的冲突本身。这进而阻碍了每一种性别认同的完全

的自我实现。

男性与女性不合不只是因为两者“来自不同的星球”，有不同的精神经济学 (psychic economy) 等等，而是因为二者内在不可分割的冲突关系。也就是说他们来自同一个内部分裂的星球。拉康的思想中，性关系的不可能性是基于这个事实：两性性别认同都被与异性的对立关系从内部所限制，这种对立继而限制了它的自我实现。性关系不存在并不是因为另一个性别离我太远，完全陌生，而是因为它离我太近，像是个来自我无根的性别认同的核心的外来入侵者。因此，两性中的每一个性别都是一种内在的障碍，而这使另一种性别从来都无法独立构成它本身。男性阻碍了女性作为女性的彻底自我觉醒而反之亦然，女性具像化了阻止男性自我实现的障碍。（齐泽克，2000a, 72-3）

故而，性差异的实在是基于这样一个前提被预见的：性伴侣是创伤性的他者，主体在与之交流时都必然陷于一个不可能性的场域，这一不可能性可能被压抑，但无法被消除。性差异转化为了对两性冲突的不经中介的接受：他们可能认为自己已经紧紧抱住了对方，但他们所紧紧抱住的只是一个幻想的，乏善的，且无法匹配的符号化的他者。我们可以看到齐泽克对于性别的拉康式理解与福柯非常不同。一方面，

齐泽克承认性别认识不是源自生物学上的不同，而是一个复杂的，社会符号学斗争的结果，(齐泽克，2000a, 275)，一方面，他声称历史架构的性别认同是一种包含了实在的性差异的原初姿态的产物。这种姿态蕴含了对于性差异，即实在的必然除权。换句话说，齐泽克认为福柯式的由社会建构的性别认同是建立在拉康的性别观点的基础上的。

让我们现在来探索齐泽克如何解读拉康所述的两个场域间的矛盾性。众所周知，在第二十期研讨班上，女性性别认同被定义为一种矛盾的“非全”范式 (pastout)，而男性性别认同则被定义为一种菲勒斯函数的“全”。接下来，我们主要的任务是通过联系齐泽克对拉康意义上的的实在在意识形态中的作用的解读来解释这两种范式的矛盾和分野。

最早在《停留于否定》(Tarrying with the Negative)一书中 (齐泽克，1993, 57-8)，齐泽克声称有一种非常普遍的对拉康性化理论的误读，尤其在女性主义视角中最盛。这其中最常见的谬误是将女性立场理解为一种清晰的例外，或者是一种对于菲勒斯中心主义的反抗。也就是说，既然男性场域是由阳具的功能性决定的，女性就是在见证这样一种立场：这种立场，不管它本身有多模糊，依然蔑视传统规则；尽管没有女性可以完全逃脱阳具的功能，但与此同时，女性身份认同的一部分就是对它的反抗或逃避。

齐泽克认为有一种更加字面且更为激进的阅读拉康的

性化公式的方法。与之前的假说不同，这种看法认为女性并不反抗基于阳具的公共秩序。也就是说，女性完全臣服于这种阳具：正是因为她们的身份认同是基于那种使她们臣服的东西，从而女性可以削弱它的整体化功能。在一个饱受女权主义口诛笔伐的，颇受争议的论点中，齐泽克坚称：在拉康的理论中，要理解女性身份认同中真正颠覆性的维度必须承认女性完全隶属于这个符号学秩序的事实。正如我们将在接下来将看到的，齐泽克最重要的拉康式论点是：女性无一例外全都沉浸在这种符号学秩序中。（齐泽克，1993, 58; 2000b, 145） -没有一个构成性的例外来将公共领域变为一个整全的场域。尽管男性可以通过一种充满爱欲和幻想的例外点来定义并和世界建立关联，但女性有机会和大他者以一种完全不同的方式建立关系。这种方法并不预设任何例外，同时展示了象征与实在的同质性。

然而，我们的探讨有一个必要前提。布鲁斯·芬克（Bruce Fink）在他对于拉康的公式的分析中强调：

拉康对于男女两性的二分并不来自于生物学……从临床心理学角度上来说，许多生物学上的女性都有着男性的心理结构，而许多生物学上的男性却有女性的心理结构。一个分析师在培训中必须打破这一旧习：即认定女性各个都是感情用事，歇斯底里，所以都是有女性的心理结构的。每个人与

能指的关系与体验原乐的方式需要更仔细的研究。不能基于生物学性别来下定论。(Fink 1995, 108)

正如后文所释，Fink认为拉康对性别的讨论是纯粹心理学意义上的 (see also 拉康, 1998b, 80) 而这种观点在齐泽克对于从内容上定义男性与女性的一贯的有意回避中也有体现。齐泽克想要达成的肯定不是性化个体的定义。他想要专注于性别认同本身固有的形式上的僵局：我们所体验的性别正是一种符号性僵局被偶然嫁接到男女生理对立的结果。

(齐泽克, 1994a, 155.) 更具体的说，对齐泽克而言，性差异对于证明符号化的不可能性是很重要的：尽管在男性场域，这种不可能性会被一直压抑，在女性的场域，这种不可能性可以通过与实在的接触而得以实现。

所以，齐泽克关于性差异的隐晦的理论基础是没有一种“性别的本质”的：总体来说，性别只能被形式术语所定义，而不能被基于内容的公式所描述。这也意味着从男性立场到女性立场的转变仅仅是一种形式上的变化，反之亦然。性别是一种“普遍的剩余”(齐泽克, 1994a, 127)，一种象征着结构性的不平衡僵局的“人类作为动物的实在”(齐泽克, 2003b, 74)。故而，所有将性别视作一种充满实质特征的关系的尝试，不管男女，都是谬误的。男性认同重要的是由阳具产生的分裂，而阳具在此处代表一个完全形式上的类

别，是一种对“匮乏”的能指。对于女性身份认同而言，齐泽克认为任何关于女性的肯定性的规定性的女性主义观点可以被同时解读为一种男性父权对于女性的陈词滥调。这意味着任何关于女性性别认同实质的问题都仍是完全模糊的。

一个问题马上就在我脑海浮现：在被男性偏见模糊后，究竟什么才是女性身份认同的本质？问题是，所有对这个问题的回答，从传统意义上的永恒女性到克里斯蒂娃（Kristeva）和伊瑞格瑞（Irigaray），都可以被认为是男性的陈词滥调。比方说，卡罗尔·吉利根（Carol Gilligan）反对传统男性价值观中的自主性，竞争性等等；也反对女性价值观中的亲密性，依存性，关爱，责任，与自我牺牲。这些是真实的女性特征，还是男性的陈词滥调，男权社会强加给她们的特征？这个问题是无法被判定的。因而所以唯一可能的答案是，两者皆然。（齐泽克，1995）。

女性自身与女性在他者（男性和女性自己）眼中的形象依然十分脱节。因此，这种脱节只能通过一种形式的或者拓扑学上的分裂来被言说，因为将两种内容区分开本身就会造成一种规范性的僵局。

这里，我们又回到了起点。从形式上看，女性与男性分裂的方式不同，因为女性代表了建构符号场域的“结”被解散的可能性。如果男性认同的干预方式是将核心外化为剩余的对象（即对象a），在女性认同里，可以说，这种剩余被带

回了它原来所属的地方：即在象征秩序的自我断裂里。齐泽克这样解读拉康“女性不存在”这个饱受争议的理论：那种外部的，给女性主体性以“女性性之谜”，以带来一个虚假的主体同一性的方式在女性认同的思维范式内不存在。所以，所谓神秘，难以捉摸的女性性是一种极具欺骗性的男性策略（在宫廷爱情的传统中极为常见），男性最终通过它试图维护自己的符号学地位。而与男性逻辑相悖的是，女性证明了她们的“被赋予”的本质实际上是一种虚无，这有力地动摇了男性的叙事。

我们讨论这个问题的前提是，只有放弃那些基于男女之间具体而实际的差异的观点（比方说男人来自火星，女人来自金星），我们才能真正把握性差异。这印证了性差异的僵局与男性性和女性性主体尝试接受主体与主体性的鸿沟时的两种相悖的方式相关。比方说，那种虚构的完整自我和它的空虚的框架之间的鸿沟。齐泽克总结了这个拉康精神分析学的最基础的问题（如果这样一个问题存在的话）：

拉康在这里的观点是，一个不可逾越的鸿沟永远将“实在界中”的我与创造我的社会身份认同的符号学秩序分割开来。原初的本体论事实是一种空洞，一个让我无法触及到实在的我的深渊。而我所获得所有的符号学认同只不过是弥补主体性的匮乏的补充工具而已。（齐泽克，1994a, 144）。

在拉康的精神分析中，主体在其根本意义上是一个被回溯性地填充了肯定性内容的空洞，而女性之所以是最卓越的主体，是因为她的特定的性的构成形式表明了她与主体框架的不一致性，与“被称为主体的空洞”，以及与弗洛伊德-拉康传统中的无意识都有着更密切的关系。

## 16. 客体 a，或男性性的诡计

然而，首先要讨论的是男性立场的矛盾性 (paradoxical nature of the masculine position)。正如所预料的那样，男性性的基础有效地建立在一个根本排斥性的例子上，这意味着象征知识的可能性是由一种建基性的矛盾所开辟的：男性性的总体化模式（它对自给自足的、一致的象征性背景的依赖）取决于对一个切口的介入，通过这个切口，场域的一部分被归入只能通过幻想才能进入的非象征性场域。换句话说，与菲勒斯函数(phallic function)相一致的象征性知识场域是建立在其自身的限制之上的--事实是，要这么存在，它必须设立一个特定的边界，在这个界限之外，它就像“词在原乐中卡住了”一样。矛盾的是，恰恰是这种自我施加的限制--连同

它不可避免地引起的越界幻想--赋予了男性经济（Masculine economy）以一致性。因此，象征性知识的男性背景取决于一个失去了原乐的特殊客体。这意味着，我们进入到知识的场域中的那一刻，恰恰发生在把这个客体（客体小 a, *objet petit a*）拱手献祭给他者（Other）之时，而这个他者被我们认为对它（客体 a）拥有充分享乐的权利。

当然，这里我们处理的精神分析核心概念正是“符号性阉割”。只有当男性被拉康所说的符号性阉割所定义时，男性场域（masculine field）才得到总体化。划定男性立场的限度，从而指出其悖论之处的关键形象，就是弗洛伊德（如在《图腾与禁忌》中引入的）的原父。通过对阉割的蔑视，从而直接进行（和所有女性）不受约束的享乐。原父代表了符号性阉割逻辑的例外，它是男性场域的基础。拉康使用了位于性化图的左上角（图 15.1）的 $\exists x \overline{\Phi x}$ 和 $\forall x \Phi x$ 两个公式表达了男性场域的悖论。一方面， $\forall x \Phi x$ 表示所有男性（ $\forall x$ ）都被菲勒斯函数所定义（ $\Phi x$ ）（所有人都服从于菲勒斯秩序），另一方面， $\exists x \overline{\Phi x}$ 表示男性场域同时被一个例外（ $\exists x$ ）所穿越（但存在一个例外），这个例外的作用正是对菲勒斯函数的否定（ $\overline{\Phi x}$ ）。需要补充的是，如果符号性阉割完美地体现了男性的基础性内在矛盾，那么为了通过语言与世界建立联系，每个人类都需要一定程度的阉割。

这里需要说些题外话，特别是关于将拉康作为一个拒绝

普遍性概念的思想家的标准后现代解释。齐泽克坚持认为符号性阉割与获取普遍性的不可能性是不同的，理由是，总会有剩余让圆不能成为方形。反而，符号性阉割告诉我们，获得普遍性是可能的，尽管是以将整个男性场域彻底异化的（沉重的）代价的牺牲而取得的：最终被牺牲的，正是那构成我们称之为“主体”的内核的“客体”。换言之，男性普遍性与被画杠的主体 (\$) 相重合，那些被剥夺了最内在的性化核心的中性的、空洞的、非性化的主体性平面，被转移到了客体 a 之上。我们称之为“男性”的是那些言说的存在，他们通过将自身置于符号性阉割之下，并同时将享乐转移到外部客体之上将象征场域普遍化。关于普遍化模式中的男性的符号性经济（的运作），齐泽克最常用的例子是典雅爱情传统中的淑女，拉康在《精神分析的伦理》中也已充分讨论过（见拉康，1992，139-54）。将淑女定义定位为难以捉摸/不可能的性欲对象所造成的效果是，一个定义了男性的性经济的，去性化的象征场域被开辟了。因而，被崇高化的淑女形象完美体现了菲勒斯函数的悖论：在有效地使男性主体无能为力的同时（因为淑女被认为是不可触及的），它使他能够建立起阳具性场域的权威。

援引阳具（菲勒斯）对我们的分析具有极其重要的意义。当齐泽克提出阳具（菲勒斯，拉康的 $\Phi$ ）是辩证唯物主义的基本范畴这一看似荒谬的主张时（zizek, 1994a, 130），直白地

说，他的目的是证明性与意识形态之间的重合。他实际上是指，对意识形态的出现负责的本质要素（以及随之而来的政治）的基本要素是作为阉割能指的阳具，亦即，那旨在为象征性空间的出现创造结构条件的非物质的、非实体的形式干预。阳具是象征性秩序物质化的切口，同时也是它的极限和可能性的条件。因此，阳具合并了权力和阳痿的概念，而这两者在同等程度上界定了男性性的场域。例如，在关于政治领袖的典型例子中，权力本身（power proper）是通过某种无法定义的边缘的铭刻而构成的，这种铭刻标志着一个矛盾的时刻，政治对话在其中失败了，接着被从领袖人格中散发出的，不可计算的力比多光环之中，那通常被称为“魅力”的东西所取代。这就证明了菲勒斯函数的自我设限是作为自身的成功而起作用的：符号性的一致性是通过一个分裂的铭刻来建立的，通过这个分裂，缺失，这个超越可命名之物的场域，突然获得了一个积极的在场。在意识形态中，在理性的范围之外设定某种不可定义的空间，似乎是加强自己的理性的最好方法。因此，男性性使意识形态象征化的逻辑得以彰显，因为它有效地在“象征”和“现实”之间划出了一条隔离线。当然，问题是，这样的举动相当于一种逃避与实在的创伤性遭遇的策略，或者更确切地说，是为了中和这遭遇的影响。

呈现男性气概运作的最佳方式要提及对符号性阉割。符

号性阉割对男性的影响，从字面上看，就是在可接触和不可接触的女性之间划出一条分界线，这也是其最根本的意指。正如芬克所说，“阉割带来了一种排斥：妈妈和姐妹是不可提及的”（Fink, 1995, 110）。当母亲和姐妹变得根本无法接触，而所有其他女性都变成了客体 **a**，也就是说，她们之所以能够被接触到，只是因为她们不是完全作为女性而存在，而是因为她们被视为拥有那珍贵的激发欲望的客体-成因（object-cause of desire）<sup>24</sup>。然而，把客体 **a** 误认为实在，就等于完全忽略了男性场域得以构建的根本性的位移机制的意义。客体 **a** 恰恰是一种狡计，它使得男性能够普遍化其场域，同时，用“意识形态幻想”的面纱来填充这个场域。<sup>25</sup> 重复拉康著名的定义，**a** 是作为实在被升华至不可能的原物之尊严的经验客体。那么，我们要在哪里寻找男性的实在呢？如果我们参考象征阉割的典型案例，答案只能是一个深深创伤的和非常不切实际的答案：在深深压抑的乱伦幻想中，将原父的形象（拉康的父-原乐）重新带回整个图景中来。这将表明，

---

<sup>24</sup> 拉康声称，这个\$【男人作为被画杠的主体】永远不将外物视为伴侣，而是将其视为刻在杠的另一面的客体 **a** 来打交道。他无法获得他的性伴侣，也就是他者，除非他的伴侣就是他欲望的原因。在这一点上……这只不过是一种幻想。这种幻想，即主体被卷入其中的幻想，即是在弗洛伊德理论中被明确称为“现实原则”的东西的基础。

<sup>25</sup> 见齐泽克《幻想的瘟疫》的第一章，题为“幻想的七个面纱”。不容忽视的是幻想的双重作用：一方面，它针对的是作为他者的客体 **a**，另一方面，它指的是填补了客体 **a** 所开辟的空洞框架的那些意识形态立场的相互作用。

在每个男性的无意识中所隐含的无阉割的创伤性理想（对所有女性无限制的、无问题的享乐的幻想），紧密地伴随着象征阉割的必要干预（见 Fink, 1995, 111）。总而言之，男性场域没有能力去扰动性差异的实在。客体 a 不可或缺的在场是一个十分有力的诡计，通过它，实在始终被排除在外。

## 17. 女性的“非全”和被动侵略性的悖论

在澄清了齐泽克对维持拉康的男性场域的“全”的排斥性逻辑的看法之后，现在让我们来看看他对拉康定义的女性性的有争议的解释。齐泽克经常重复的主要论点是，在女性性中不存在排他性的逻辑。女性性通过完全认同象征律令，破坏了男性性中“规则例外”的逻辑，也就是说，通过废弃象征与实在之间的断裂，从而使象征失去其建基的剩余（*founding excess*）。在女性性的“非全”位置上，根本不存在对阳具性经济的例外，而只有对此的完全认同-女性的任何部

分都无法摆脱菲勒斯函数。

.....总体化是通过其构成性的例外发生的，并且因为在女性的力比多经济 (libidinal economy) 中，没有外部，没有菲勒斯函数的例外，正是由于这个原因，女性比男性更完全地沉浸在象征性秩序中--没有约束，没有例外。(Zizek, 2003b, 68) <sup>26</sup>

这一话题同样可以引用拉康关于**女性的原乐**的状况来阐述，齐泽克在他的工作中也多处提及。根据拉康的性化图式，女性场域的不一致性被女性与两个对象的联系所彰显：阳具能指( $\Phi$ )和  $S(A)$ 。阳具能指指定了女性对男性的具体幻想，而  $S(A)$ 代表的不是别的，正是女性与象征场域那根本上不一致的，满布实在的空隙的，总是被**原乐**穿插的关系。如果在第一种情况下，女性通过她与阳具能指的关系（她对男性具体的幻想）来构建她的身份，组织她的享受，那么在第二种情况下，她实现了“超越阳具”的享受，也就是**女性的原乐**。

女性通过阳具和他者来定义自己，这一事实首先表明了

---

<sup>26</sup> :就纯粹的性快感而言，根据齐泽克的说法，**女性的原乐**是围绕着女性欲望的不一致而阐述的。这意味着，当男性以“阳具性高潮作为最高快感”这一目的论原则为中心时，女性快感“涉及到一个分散的特殊快乐的网络，这些快乐并不是围绕着某些目的论的中心原则组织起来的”

她的分裂的特殊性：“女性与  $S(A)$  有一种关系，并且已经在这一点上，她是双重的，她是不完整的，因为她也能与  $\Phi$  发生关系”（Lacan, 1998b, 81）。恰恰是在她与他者的独特的亲密关系中，女性位置的独特性才得以体现。拉康明确指出“女性[与男性相比]就是那与那个他者有关系的” -- 其中“他者”一词的特点在“没有他者的他者”这一事实中彰显，这等于说大他者（“一切可以在符号的基础上被阐明的东西被铭刻之所在”）之所以是他者性最激进的例子，恰恰是因为它不被任何外部的参照点所维持（Lacan, 1998b, 81）。由于大他者（作为  $S(A)$ ），即就其全部不一致性而言）只对女性可用（在拉康的图式中，大他者被铭刻在女性场域中），这意味着，用拉康的话说，“与菲勒斯函数所指定的原乐相比，她拥有一个附带的原乐”。这样做的一个结果是，由于妇女的附带原乐不能由男性控制，因为它涉及到大他者的不一致性（符号秩序中的实在断裂），“看不到这点将是错误的：与人们所说的相反，是她们[女性]占有男性。”

直截了当地说，女性位置比男性位置的优势在于她可以达到“超越阳具”的原乐。（Lacan, 1998b, 74）：当男性通过其与被排除和幻想的对象  $a$  之关系而被强迫症式的象征认同所困锁时，女性却有机会从这种男性的象征性强迫中解脱出来，并且，关键是，对象征场域实在的不一致性进行“享乐” -- 用

齐泽克最常说的一句口号即，“大他者不存在”<sup>27</sup>。根据定义，男性的享乐就是“白痴的原乐”(Lacan, 1998b, 81)，即永远达不到他者的（根本上自慰式的）阳具性享乐；女性，反而有机会对他者进行享乐。正如拉康所述，与其假装拥有阳具相比（男性位置），女性就是阳具：她充分证明了阳具作为缺失的能指所包含的否定性(Lacan 1977, 321)。从这个角度来看，男性在工具理性场域（工作、责任、权威等）和性（他与女性的关系）两者间被撕扯的陈词滥调反而说中了事实，只要我们注意到前者完全依赖于后者：如果我们去掉对原乐的外部参照，象征秩序就会突然崩溃。

根据齐泽克所说，我们正应当在这个明确的意义上去解读拉康的观点——“女性是男性的一个症状”：女性（或任何占据女性位置的言说者）的功能是作为男性（或任何占据男性位置的人类）必须否认的原乐的症状的容器，如果他要使其象征地位保持一致的话：“‘女性是男性的一个症状’意味着男性本身只是通过女性这个症状而存在；他所有的本体论一致性都依附在他的症状上，从他的症状中被悬置，在他的症状中被‘外化’”(zizek, 2001a, 155)。然而，为了充分理解这种解读，我们需要考虑精神分析症状和医学症状之间

---

<sup>27</sup> 拉康是这样描述超越阳具的女性原乐的：“有一种属于她的原乐，它属于那不存在的‘她’并且不指代任何东西。有一种属于她的原乐，如果不是她经历了它，她自己也许对此一无所知——她自己也只知道这么多”(Lacan, 1998b, 74)。

的区别。用精神分析的术语来说，症状并不仅仅是揭示某种根深蒂固的毛病的迹象，而更确切地说，是一种被拒认的享乐的迹象，如果这个场域要顺畅运作，则必须有一个对这些被压抑的力比多内核的投入的指代（a reference to some kernel of libidinal investment that has to be repressed if the field is to function smoothly）。在晚期拉康的理论中，症状变成了圣状，这个术语意在将精神分析症状的纯粹力比多状态把握为“就无意识规定了他而言，每个主体对无意识享乐的方式”（Lacan, unpublished eminar 1974-5, 18 Feb 1975）。<sup>28</sup> 从而，女性作为男性的症状证实了性关系的不可能性，因为男性只能以“温和化（gentrifying）”对象 a 的方式来面对他的症状。

然而，这样的一种女性性观点，仍然可以被视为标准的女性主义对男性中心主义的批判。齐泽克对这种潜在的僵局

---

<sup>28</sup>从这点来看，拉康在其未发表的研讨会《圣状》（Le sinthome）（1975-76）中用了如此多的篇幅来讨论詹姆斯-乔伊斯就并不奇怪了，他认为，乔伊斯的作品正是对父性隐喻失败的成功回答的完美例子。对在其晚期教学变得越来越喜欢双关语（linguistic puns）的拉康而言，乔伊斯恰恰体现了一个享乐（jouis）的，或者更恰当的说，过分的享乐（il Joyce trop）的作者的位置。拉康对乔伊斯最晦涩的作品，如《尤利西斯》，特别是《芬尼根的觉醒》非常欣赏，因为他认为，这些作品是将享乐的实在纳入语言的象征秩序中，以作为弥补父性功能缺失的策略的尝试。具体而言，拉康认为乔伊斯著名的顿悟是这样一个例子，它说明主体如何在没有幻想、对象 a 和神经性循环的中介下组织它与他者的关系：在晚期乔伊斯中，语言将其纽结与菲勒斯函数相联合，并在关于大他者所有神秘的不一致性中占据了一个彻底“被悬置”的位置。这一立场不正彰显了拉康对于女性原乐超越阳具的定义吗？不论其他，对乔伊斯的这一引用证实了拉康性化公式的非生物学特性。

进行了公开地辩护：

女权主义者通常对拉康所坚持的女性之“非-全”感到厌恶。这是否意味着女性在某种程度上被排除在象征性秩序之外，无法将自己完全融入其中，注定要过一种寄生的生活？而且，这些主张难道不属于最明显的父权制意识形态脉络吗？难道它们没有见证一种对女性不利的隐秘规范吗？男性能从象征中找到他的身份，完全承担起象征秩序，而女性则被谴责为歇斯底里的分裂，戴着面具，不想要她假装想要的东西。我们该如何设想女性对这种象征性认同的抵抗？(Zizek, 1993, 57)。

对于这些问题，齐泽克使用诉诸谬误的方式加以回应：如果每一个男性对女性性的描述都是有偏见的，那么“正确的”女性主义描述是什么？换句话说，我们真的能假设一个预先存在并与男性相对立的“女性实质”吗？正如本节开头所提及的，这种假设恰好忽略了拉康的性化公式的开创性，因为这个公式告诉我们：

女性的被排除在外并不意味着，某些积极（建构）的实体被阻止纳入象征性的秩序中：从“非-全的女性服从于阳具能指”得出“她身上存在着某些不服从的东西”这一结论是

错误的；不存在例外，而“女性”正是使那些存在着的元素成为“非-全”的那个不存在的“无”（Zizek, 1993, 57 – 8）。

坚持女性性的极端不一致性，远没有使我们重新陷入父权统治的陷阱，而是使得齐泽克可以与拉康一起，宣称女性对于男性在本体论上的优先性，因为这种不一致性也是男性位置的根本的被压抑的真相。例如，当齐泽克向我们提及，拉康对弗洛伊德的问题 “Was will das Weib”（“女性想要什么”）的回应是“一个她将能够支配/操纵的主人”，齐泽克实际上宣称了女性对男性的内在优越性：

……这是否意味着女人在结构上、形式上、在她的定义中就是不成熟的，是不成熟的主体？是的，但是这并不简单的意味着，将她与一个“成熟”的，不需要一个主人来告诉他想要什么的，能自我设限的男人对立起来。这个情况实际上是说，相反，女人才是一个真正的主体，一个最基本的主体，而男人则是一个可笑的赝品，一个虚假的伪装者（Zizek, 2006a, 91）。

围绕这一讨论的主要模糊之处可以用以下首要问题来概括：如芬克和拉康的大多数读者所认为的，就其超越言语，并以此拒绝象征化而言，女性原乐（jouissance féminine）是

否属于实在？针对这种说法，齐泽克坚持认为，拉康将女性原乐和言语的原乐等同，而不仅仅将其与超越言语的东西等同。这不仅没有暴露出矛盾，反而表明，从女性的角度来看，在言语之内和言语之外是同一回事，只要我们把语言的功能激进化到超越它的阳具性角色，即，超越通过例外进行象征总体化的男性逻辑。因此，言语的享乐有效地对应于拉康式的 *jouissance de l'Autre*（他者的原乐），而齐泽克正是认为这种享乐模式具有密切的颠覆性，并为其辩护。例如，在《视差之见》中，他甚至认为，言语的女性原乐堪比一种我们当代后意识形态宇宙中的“濒危物种”，因为在这样的宇宙中，“我们所面对的是一个不再被意识形态叙事本身所遮掩的，直接的‘去崇高化’的去享乐的呼唤”（Zizek, 2006a, 188）一般而言，他的论点都伴随着生动的例子：

想象一下（一个真实的临床案例），两个相爱的伴侣通过言语来挑逗彼此，告诉对方他们内心深处的性幻想，以至于他们没有接触就达到了完全的高潮，就像“单纯谈话”的效果一样。这种过剩的亲密性的结果不难猜测：经过这样的暴露，他们将不再能够保持他们的情爱联系——太多东西已经被说出，或者说，被说的话语，即大他者，也被原乐直接淹没，所以两人对彼此的在场感到尴尬，并慢慢疏远，他们开始回避彼此的存在。这不是完全的倒错狂欢，而是真正的剩余：

不是“把你内心的幻想付诸实践，而不仅仅是谈论它们”，而恰恰是谈论它们，允许它们侵入大他者的中介，以至于个人可以“用词语来操”，使得语言和原乐间那基本的构成性障碍被打破。以这个标准来衡量，最极端的“真正的狂欢”只是一个糟糕的替代品。(Zizek, 2006a, 188 – 9).

这个临床案例完美地说明了齐泽克坚持的观点，即拉康的女性原乐 (*jouissance féminine*) 应当被完全定位在象征场域的内部，而非外部<sup>29</sup>。这就是字面意义上的将象征（作为语言的大他者，象征交换的去性化场域）中蕴含的，或者说“分泌出”的实在的维度（原乐的维度）实现的例子。这不是说要跳出象征，以便认同它过剩的东西

---

<sup>29</sup>在《视差之见》中有一个相似的例子：“一个滥交的青少年可能会进行极端的狂欢，包括群交和吸毒，但他无法忍受的是，他的母亲可能也在做类似的事情--他的狂欢依赖于他母亲被预设的纯洁性，作为例外，作为外部保证：我可以做我可以做我喜欢的任何事情，因为我知道我的母亲为我保持着她的纯洁。……” 最困难的不是在狂欢的享乐中违反禁令，而是在不依赖这个预设，即因为有人不会享乐所以我才可以享乐的情况下享乐：直面我自身的享乐，而不是通过他人被预设的纯洁性来中介“ (Zizek, 2006a, 91)。很明显，第二个命题指出了女性位置。

(男性的阳具性原乐)；而是与此完全不同——认同象征界（不排斥任何东西）并引出实在的内核。

基于这种解读，齐泽克认为，拉康的公式远非为一种反女性主义的立场，反而赋予了女性一个革命性的角色，因为正是认同-与-排除(identification-cum-exclusion)姿态的不在场，才有可能威胁并暴露出大他者的不一致性。

然而，从一个稍有偏差的角度来看，这一点获得了不同的共鸣。如果我们在今天考虑女性的立场，正如拉康所预料的，越来越被“原乐的实在对象征的不可能的饱和”(the impossible saturation of the Symbolic by the Real of jouissance) (Zizek, 2006a, 193) 的末日般前景所威胁的这样一个时代，这样的立场难道不是意味着以一种完全不同的方式对象征进行回归？

齐泽克的论点似乎具有一种真正的哲学意义上的模糊性：我们的后意识形态宇宙中的“开放性”要么能把我们引向原始的、无中介的超我实在的永久爆发，要么能把我们引向“伴随着象征的实在”——一个只有在象征本身恢复了其意识形态的尊严之后才能发生的象征的解体。然而，虽然男性位置的超我实在根据定义倾向于“认同规则”——加强作为象征秩序的律法的掌控——而女性的“非-全”通过将男性普遍对原乐的外在指涉转变为只能以象征化形式来显现自身——更确切地说，表现为象征和其断裂之间的最小差异的享乐模

式来消解它（男性普遍性）。当齐泽克声称真正的革命行动意味着对实在的淫荡的地下领域（“Acheronta movebo”）进行干预，从而改变它时（见 Zizek, 2006a, 366），他所指的是女性的非-全，在那里象征界表现为总是-已经被实在界的爆炸性的不一致所浸染。转变实在恰恰意味着从男性的原乐过渡到女性的非-全：巩固了意识形态的淫荡的，外部化的对享乐的指代被重新表述为意识形态本身的基础特征。从另一个角度看：虽然男性场域说明了一个总体和其例外间的张力，女性场域则展示了“一个总体和一个例外直接吻合”是如何运作的：总体总是一些“例外”的总体，这些实体显示出某种例外的特质，使它们有资格属于这个总体。（Zizek, 2000b, 115）。因此，齐泽克在女性性中所描绘的政治潜力成为了一个有力的理论工具，证明了象征和实在的同质性，以及大他者的可变性。

在他最近的书中，齐泽克似乎进一步发展了关于女性非-全和反对全球资本主义斗争相结合的理论。首先，所有试图将资本主义意识形态中的多种缺陷进行定位和政治化的做法，最终都会有效地加强资本主义的控制，因为，正如我们所看到的，资本主义机器的特殊力量在于“它不断的自我革命……对自己极限的不断克服”（Zizek, 2006a, 318）。这表明，我们只需稍稍转换一下视角，就能意识到，“所有的‘抵抗’活动，用不可能的‘颠覆性’的（生态学的，女性主义的，

反种族主义的，反全球化的……）要求轰击当权者的行为，看起来就像是为权力的机器提供材料，使其保持运行的内部过程”（Zizek, 2006a, 334）。从拉康的公式来看，这些要求对应于象征化一个特定的（反资本主义的）场域的“男性”的努力，因此不可避免地要通过与他们看上去在对抗的东西的隐秘联系来维持。正如我们在第六章中所看到的，反种族主义的斗争本质上是由非法的幻想所维持的。与这种态度相反，齐泽克提出了一种新的“消极抵抗的伦理”，其终极功能是逃避“象征化”的冲动，并且，从而根据女性非-全的逻辑迫使主导的象征场域向其不一致（实在）的，被证明象征化是不可能的断裂之处敞开。

今天的威胁不是被动性，而是虚假的主动性，去“变得活跃”，去“参与”，去将正在进行着的虚无（Nothingness）所掩盖的冲动。人们总是在干预，“做些什么”；学术界参与毫无意义的“辩论”，诸如此类，而那真正困难的是退后一步，与所有这些撇清关系。比起沉默，那些当权者甚至常常更喜欢“批判性”的参与，对话—让我们参与到“对话”之中，只是为了确保我们令人不安的被动性被破坏（Zizek, 2006a, 335）。

我们应当把齐泽克对意识形态的人权的拒绝放置于这

一背景下：对人道主义普遍化的问题正在于放弃了那个唯一可以重整象征背景的支点，即那个深渊性的，“非人”的，拒绝象征化的，默默破坏这个系统的剩余视角。对“作为适当的激进政治姿态的消极抵抗态度”的思考，对齐泽克来说，正是“必要的第一步，可以说，它清理了地基，为真正的活动，为将来能够实际改变局面的行动开辟了空间”(Zizek, 2006a, 342)。这一姿态的暴力特征不应被错认；与那些无目的暴力的，代表着无能的被动的非理性爆发 (*passages à l'acte*) 完全相反，齐泽克理论中的不作为指的是一种威胁到现状根基的，暴力的姿态：

我们需要暴力——但是是怎样的暴力？这儿有暴力和暴力：有只是见证行动者的无能的，暴力的 *passages à l'acte* (付诸行动)；有只是为了确保一切都不会改变的暴力——在法西斯式的暴力表演中，总是要发生某些壮观的事情，而这样一来，恰恰没有什么事情会真正发生；还有那真正改变整个格局的暴力行动。为了使最后一种暴力发生，应该以一种在其无动于衷的拒绝之中彻底暴力的姿态，一种纯粹的退出姿态来开辟这个空间，——引用马拉梅<sup>30</sup> (*Mallarmé*) 的

---

<sup>30</sup> 译注：马拉梅：原名艾提安·马拉梅（法语：Étienne Mallarmé），19世纪法国诗人，文学评论家。与阿蒂尔·兰波、保尔·魏尔伦同为早期象征主义诗歌

话- rien n' aura eu lieu que le lieu, 没有什么会在那场合里发生, 除了那个场合本身 (Zizek, 2006a, 381) <sup>31</sup>

当然, 这位置在本体论上是空的, 而女性立场最终依赖于对实在的虚空仅仅是处于非-全模式的象征的觉知。被动抵

---

代表人物。

<sup>31</sup> 这是齐泽克对暴力的最新立场。然而, 就在几年前, 他对暴力行动 (violent passages à l' acte) 的分类似乎还远未那么确定: “然而, .....我想强调的是, 尽管如此, 这两个方面- 暴力行为和行动本身(violent passages à l' acte and act proper)--并不总是能够被清楚地区分。有时, 当你处于某种象征性的意识形态僵局时, 你必须在一个暴力行动中爆发, 然后, 第二次, 这为你开辟了某种解放性的视角, 来进入行动本身。”我认为一个被压迫的民族或个人最初对这种情况的反应只能是通过某种非理性的暴力爆发, 从而让他们对这种压迫产生一个距离。在这个意义上, 我认为我们应该回到弗朗兹-法农的问题上--这个问题现在被大多数后现代理论家所忽视—即在什么程度上某种暴力是必要的。我不是想使街头帮派或针对他人的暴力合法化。我们更需要的是针对自己的某种暴力。为了摆脱意识形态的双重束缚, 你需要一种暴力的爆发。它是一种粉碎性的东西。即使这不是身体上的, 也是极端的象征性暴力, 而我们必须接受它。在这个层面上, 我认为, 为了改变现有的社会, 这 (暴力) 不会在这种自由宽容的条件下实现。它将爆发为一个更令人震惊的经验。我认为, 这就是今天所需要的: 这种觉知, 即真正的改变是痛苦的” (Zizek and Daly, 2004, 120 – 21)。

抗的悖论显然是女性立场的代表：在这种情况下，没有大他者来保证我们象征空间的稳定，只有一系列极其脆弱的症状，直到我们的感官世界发生灾难性的崩溃。我们可以看到，从男性到女性的转变是如何伴随着拉康从症状概念到圣状概念的转变：随着后者的出现，我们无疑进入了第二十次研讨会中所描述的女性宇宙，一个永远被原乐所渗透的宇宙，在那里没有先验的律法能够产生一个最低限度的象征性认同，因为没有外部的症状来锚定意义。那么，在某种程度上，我们又回到了第二部分所讨论的对受虐狂的辩护：我们只能在我们“自我死亡”之后才能完成真正的政治行动；只有以象征性的死亡为基础，我们的活动才能导向政治变革。

## 18. 零阶层的女性性：作为象征性失败的实在

齐泽克重启了七、八十年代特有的关于拉康对女性性欲的理论化的辩论，并以此敦促我们认识到，在女性与主体的本体论空洞(相对男性而言)的特权关系之中，女性性起到了何等重要的作用。为了支撑其观点，他经常引用拉康的“乔装”(masquerade)概念：女性所假扮的肯定性特质的根本的偶然性与公开的人为性，正说明了她接近主体性的零阶层级，

因为在齐泽克看来，女性这种典型的“转换身份”式乔装的结果是基本差距或匮乏的表象，而这正是主体：

“一个女人为了成为一个女人而必须承担的损失不是要放弃男性性，而恰恰(矛盾地)是永远不能完全成为一个女人——‘女性性’是一种乔装，是对未能成为女人的一种补充性的面具(Žižek, 2000a, 272)。”

最重要的是，这表明女性性比男性性更容易被概念化为主体“本身”所是与主体“对于他者”所是二者之间的最小形式差异：后者永远不会与前者重合，因为前者正代表着奠基于主体性的空洞框架的一个参照：

“女人永远无法被抓住，人们永远无法追上她，要么无休止地接近她、要么超越她，是因为‘女人本身’没有指定实质性的内容，而只是一个纯粹的形式割裂，一个总是缺失的极限——这个纯粹的形式割裂就是主体之为\$(撕裂的主体)(Žižek, 1995)。”

我们可以用更直接的拉康术语来说明：女人是以这样一种方式分裂的，她的意识(即把她打扮成她“对于他者”所是的乔装)并不取决于某种排除，而是完全取决于自身——取决

于面具的不一致性/虚伪性。与男人相反，女人显示出一种倾向，她们揭露了在表象的背后，除了表象的实质核心——这一“解锁”表象物质化其本身的空间的缺口——之外，什么都没有。这一倾向在男女与异性建立联系的方式差异中显现出来：男人确信他是因为他真实所是的东西(他积极的性格、他归于自己的“社会使命”)而被爱，而女人，正如拉康所说，希望因为她所不是的东西——她所戴上的偶然的面具——而被爱：

“男人愚蠢地认为，在他的象征性头衔之外、在他自己的深处，有一些本质性的内容、一些隐藏的宝藏，使他值得被爱；而女人知道在面具之下什么都没有——她的策略正是要保持她的自由中的这种‘无’……(Žižek, 1995)。”

乔装的概念与歇斯底里的概念很显然在同一层级上起作用。就像齐泽克在分析奥托·魏宁格的《性与性格》<sup>32</sup>时说

---

<sup>32</sup> 1. Otto Weininger 《性与性格》 奥托·魏宁格，奥地利哲学家。1902年以论文《性与性格：生物学及心理学考察》的第一部份获得了哲学博士学位。在获得学位的同一天也正式皈依基督教。1903年《性与性格》扩充出版，同年，魏宁格举枪自尽。魏宁格及其著作对维特根斯坦产生了深远的影响。魏宁格认为，妇女的自然体现实际上只有两种类型。由于“妇女需要的是性交，而不是爱情”，

明的，上世纪初标志着精神分析冒险开始的对女性歇斯底里的畏惧，基本上与对(本体论)空洞的畏惧相吻合(见 Žižek, 1994a, 137-64)。让男人感到惊恐和沮丧的(这在世纪末男性艺术家的作品中尤其明显，比如爱德华·蒙克、奥古斯特·斯特林堡和弗朗茨·卡夫卡等——但这个名单可能是无穷无尽的！)，与其说是女人本身的模糊性，不如说是在女性性的面具背后找出一个固定主体的困难。“黑色电影”<sup>33</sup>中“蛇蝎美人”(femme fatale)(坏女人)的概念作为中世纪典雅爱情女性的一个现代版本，建立在“女性性以一系列肯定性特征的形式存在”的错误假设之上。“蛇蝎美人”无论多么冷酷残忍、神秘莫测、摆弄人心，她仍然是一个可辨认的实体，从而仍是男人可以欲望的对象。因此，她完完全全属于男性的

---

因此，她看待性交一是作为母亲，即获得孩子的手段，二是作为妓女，即获得快感的手段。魏宁格如此反对女权的观点，其最终结论是什么呢？他到底想达到什么目的呢？他说：“不论某个男子何等卑贱，他总是大大超过最高尚的妇女。而且大到无法比拟的程度。”在他的书中，最后的结论就是，通过对女性的描绘，得出了人类发展的远景凶多吉少，正是有了女人的干扰，人类在慢慢走向自杀，文明的最终结果是毁灭。

<sup>33</sup> 黑色电影（法语：Film noir）是电影界用语，多指好莱坞侦探片，特别是强调善恶划分不明确的道德观与来自于性的动机的题材。黑色主要用来描述该类风格晦暗、悲观且愤世嫉俗的此类型电影，这类电影通常将背景放在犯罪舞弊丛生的底层社会，充斥着被过去羁绊，对未来欠缺安全感正邪角色的无法自拔。

符号经济，其中她/它作为一种妥协的构成、一种权宜的搪塞、一种幻想的投射……一种绝望的策略，男人藉此努力地逃避实在之为主体的空无内核——那最终在女人身上反映出的他自身存在的空无内核。同时也将“蛇蝎美人”作为对父权制的“淫秽”幻想性支撑的一部分而曝光，而这正意味着父权制本身被破坏了。

根据这一论点，齐泽克声称，男性对女性性的定义应被认为是一种父权制诡计，旨在建立和巩固菲勒斯领域。然而，反过来说，这也意味着女权主义所有超越、跳出、对抗菲勒斯的功能以定义“女性话语”的尝试都注定要失败，因为它们最终不可避免地承认“存在例外”的男性逻辑。他认为，更有成效的做法是坚持拉康的洞见，即女人身上发生的是主体的本体论限制而非认识论限制。也就是说：当男人的“超越”被结构为一种看似合理的、逾越性的虚构(*objet a*/对象 a)时，女人的“超越”是“虚构的虚构”(黑格尔的表象之为表象)，即虚构性的纯粹形式本质，它只能被呈现为与(本体论)空洞的联系。而这一空洞正是象征性秩序的核心，是因果关系中的创伤性断裂，“大他者”因此“不存在”。

我们不应该忘记的是，这个对女人来说可以接触到的这一他者的地位，在其最深刻的内涵中，是象征与实在的奇异结合之处。齐泽克用作品中一以贯之的手法，在对性差异的分析中强调了主体-空洞的反人道主义等式以及大他者之为

意识形态幻想的不存在。因此，他把女性性的问题重新带回到这一等式的决断，对于他理论上解释启蒙运动的关键哲学预设中断裂的政治尝试是颇为有效的。

齐泽克以黑格尔和拉康为盟友，他认为“主体不再是与非透明的、不可穿透的原料(Stuff)(自然、传统……)相对立的‘理性之光’；他的内核，那打开了‘逻各斯之光’的空间的姿态，是作为绝对否定性的‘世界之夜’。”（齐泽克, 1994a, 145）因此他特别突出了拉康的实在作为绝对自由的创伤之点，主体在其否定性中与大他者的“不存在”相遇于此。正如之所讨论的，齐泽克在他最近的作品中越来越坚定地倾向于将“实在”概念化为一个与符号秩序完全同质(consubstantial)的维度：

“实在不是象征的外部：实在是象征本身的‘非-全’形态，它缺乏一个外部的极限/维度。正是在这个意义上，象征与实在之间的分离线不仅是最卓越的象征性姿态而且正是象征的基本姿态；进入实在并不需要你放弃语言或把自己扔进混沌的实在之深渊，而是相反地要求你停止影射某种能避开象征的外部参照点 (Žižek, 2003b, 69-70)。”

毫无疑问，这是由齐泽克对实在的最准确的定义之一，它证实了他的洞见：实在只能以我们象征性存在的根本碎片

化特征所产生的空虚-体验的形式来表达。

这使我们回到了性关系的僵局——即拉康的论点：“两性之间的每一种关系只能在根本的不可能性的背景下发生。”(Žižek, 1994a, 155)。或者更明确地说：

“只要性别的差异仍是一种抗拒象征化的实在，性关系就注定只得是一种不对称的‘非关系’，其中的他者(我们的伴侣)在成为主体之前，首先是一个原质(das Ding)，一个‘非人的伴侣’；性关系因此不能被转换成一种纯粹主体之间的对称关系(Žižek, 1994a, 108-9)。”

需要再次强调的是，“男性的”和“女性的”这两个词并不是指两组肯定性的属性集合(主动对被动，理性对情感，等等)，而是指主体在争取其同一性时的两种不对称、不协调的失败方式。因此，“男性的”和“女性的”不应该被看作是一个整全的两个对立的部分；完全相反，它们表示的是两种完全不相关的达到整全的失败(见Žižek, 1994a, 159-60)。

对两性的这一失败的特殊本质的分析，使我们在象征与实在紧密关系的问题上打下进一步的基础。重述到目前为止的论点：每个象征秩序都会产生一个过剩的、“超额的”元素，它避开了能指系统的逻辑，但恰恰是通过它(在能指系统中的)难以解释性，秘密地支持着能指系统的运作。意义的运作正

是通过一种避开能指系统的/幻想性的障碍，它顾及到某种不被承认的锚定。我们的“有意义”秘密地依赖着一个过剩的元素，一个为让意义浮现需要被压抑的元素；我们通过排除意义中令人不安的一个剩余来坚持意义。那么，我们什么时候能遇到实在？从拉康的性别化公式的(女性)特权的观点来看，恰恰是当我们解除了“有一例外”的男性逻辑，采取了女性的立场，迫使象征完全成为它自己、与它创伤性的构成性僵局重叠的时候。当我们在思想、语言和交流中的象征性存在(existence)延伸进我们存在(being)的无意识构成性内核的时刻，意义会溶解为实在。女性的实在(女人欲望的根本不一致性)就是有着“非-全”伪装的象征。

我们在这里看到的是一个悖论的例子，体现了黑格尔式的普遍性。正如本书第二部分所表明的，齐泽克遵循黑格尔的观点，认为普遍性是一个根本性分裂的领域，它永远试图通过将自己呈现为众多特殊斗争的中立容器来掩盖其基本的分裂。因此，真正普遍的，正是这一将自己呈现为中立普遍性的东西附属的这个“裂缝”。拉康的性别化公式也是如此：尽管男性性代表了作为普遍性的菲勒斯函数，但真正普遍的是结构起这一功能的断裂。男性的“全”实际上只是一种诡计，用以模糊那不可象征化的普遍限制/对立的潜藏的在场，而男性性是通过这一限制/对立才得以浮现并虚伪地声称其普遍的可靠性。最终，人们只有通过女性的“非-全”，才能

证明普遍性的分裂，这种分裂暗地里支撑着男性对（菲勒斯）普遍性的追求。

齐泽克的黑格尔式方法中有一个（与性化公式）相同的机制，这个机制确立了“内在”和“超越”之间的关系。一方面，男性性依赖于这两个术语之间被否认的张力，因为象征性的/菲勒斯的内在性是通过把实在“超越化”的姿态来实现的，将实在认定为根本上外在于任何可能的象征化过程的。另一方面，女性性可能表明被制造成看似超越的差距的东西总是-已经“包含在画面中”，是男性的象征/内在组织的一部分。简言之，女性的角色是深刻地清醒着的：它让我们觉察到，超越作为一种与权力有关的策略，对应着一种将我们束缚在象征领域的视角幻觉，因为任何超越的姿态都只是为了否认最初就铭刻在象征自身上的那个分裂。

从拉康式的观点来看，这种带来象征性秩序的（无疑错误的）“超越”姿态，从其定义上看是男性的。严格来说，它的主要问题是抽象化的问题，因为负责象征化的男性策略将象征场域结构性的、实际的对立置换成为两种主要的次级对立形式。第一种是根本相反的两极之间的对立，这使我们直接进入地缘政治星丛的僵局：“我们”与“他们”（文明与恐怖，宽容与原教旨主义，善与恶，等等）的二元对立，总是一种视角错觉的结果，这一错觉最深层的功能是外在化（从而中立化）“我们”内部分裂的不可承受之重，即“我们从未与我们自

己一致”这一事实。第二种来自男性对超越姿态的依赖，这种姿态将象征场域本身敞开为众多不同行动者/能指之间争夺霸权的场所。

相反于这两种已然温和化 (gentrified) 的对立模式，齐泽克坚持拉康的“一元论”洞见，即只有一个(从根本上分裂的)“太一” (One)，而其对立性的核心，正是其自身与标志着其(在能指系统中)注册位置的起源空洞之间的差异。象征从来都不在它的位置上，因为这个原初的位置是一个永远无法被完全填满的空洞；因此，象征只能作为一种扭曲被给出，这扭曲产生于它本身和总是-已然包含着它的匮乏之间的这不相称的关系之中。要素和它的位置之间的这种最小的差异——那“喉中之骨”，它将象征领域结构为其内部的极限/不一致性——当然就是实在。关键是，意识形态正是依靠这实在的这种模糊性，依靠它调动成“对象小 *a*” (*objet petit a*)，即幻想面向的崇高/淫秽对象。

严格意义上讲，我们是通过向“对象 *a*”——逃避了(能指系统)的剩余，或偷偷给意识形态和其注册位置的空洞场所的差距提供了载体的那个过剩——投注幻想，来实现意识形态的象征化。从男性的角度来看，象征领域通过与“对象 *a*”的秘密的力比多联系而使自己整全化。相反于这一机制，女性性创设了“非-全”的逻辑，据此，与“对象 *a*”的秘密联系被重新表述为定义了象征领域本身的一种根本上很难处

理的关系，因为“对象 *a*”被揭露为一个不一致的对象，它会把空洞带来的创伤简单地伪装起来或温柔化。因此，女性特质有可能揭示出“对象 *a*”与实在之为象征领域的构成性空无内核二者间紧密关系的真相。那么最终，性别差异的实在关联着处理象征化所产生的过剩的男性和女性方式的不相容。男性性将这种过剩转化为“对象 *a*”，而女性性则将其恢复为实在——与每次象征化共生的、爆发性的否定性的核心。

## 19. 爱的神迹与基督教的实在

在本段中，我们将介绍齐泽克对性与爱的区分。简而言之，欲望处于象征的一边，而爱成功扰动了实在。想要理解这个区分，我们首先要看齐泽克对于爱情的评断：一种偶然的主体间事件；其次，我们将这个概念与齐泽克对于基督教的政治评价联系并研究。

齐泽克几乎逐字复读了拉康。两个个体之间的爱归根到底符合一种奇迹般的“移情的”遭遇。在这种基于“我们作为‘欠缺的主体’”（subjects of lack）的移情的遭遇中，我

们交换我们所不拥有的（齐泽克，1994a, 103-4）。<sup>34</sup>让我们来尝试拆解这段话的含义。如我们所见过的，关系总是发生在一个根本的不可能性的背景之下。这种不可能源自于两性与实在（the Real）相联系的不对称状；他们被充分肯定为主体的真正阻碍。这种错位同时表现在两性互相联系的方式。也就是说，因为他们以根本上不对称的方式象征化世界，这种不对称也涌现在他们象征化彼此的方式中。女人尝试（并失败）理解男人的方式与男人尝试（并失败）理解女人的方式是不一致的。换句话说，男人和女人以极度不对等的方式幻想着对方，就如齐泽克以评论一段啤酒电视广告所举的例子：

一个女孩沿着溪边走。她看见了一只青蛙，把它温柔地放在膝盖上，亲吻了它，当然，丑陋的青蛙神奇地变成了一个英俊的年轻男子。但故事至此尚未结束：这个年轻的男子向女孩投去垂涎的目光，把她拉进怀里，吻了她，然后她变成一瓶啤酒。男人洋洋自得地握在手里……于女人而言，她的爱恋（被“吻”所象征）将一只青蛙变成了一个英俊的男子，即完全的菲勒斯在场（拉康的数学型，象征的菲勒斯 $[\Phi]$ ）；于男人而言，女人则沦为一个部分对象，即他欲望的成因（拉康的数学型，对象 $a$ ）。因为这种不对称，“不存在

---

<sup>34</sup> 齐泽克提到的是《拉康研讨班 VIII, 转移》的第 4 章和第 5 章

性关系”：我们看到的要么是一个女人和一只青蛙，要么是一个男人和一瓶啤酒，我们永远看不到漂亮的女孩和英俊的男子的“天作之合”……为什么呢？因为“理想情侣”的幻想支撑就是与其格格不入的形象——抱着一瓶啤酒的一只青蛙(齐泽克，1997，74)。

完全和谐的关系的主要阻碍是，我们通过一个对象与被爱者联系。这个对象既不直接连接到他者，且对于两性不是相同的。男人把女人当作**对象 a**渴望，女人把男人当作象征化菲勒斯函数的能指( $\Phi$ )渴望。值得注意的是，尽管双方不对等，两种欲望都被一种本体论上的缺失所维持。不同的幻想特征填补了这种缺失：女人，作为**对象 a**，掩盖了女性主体空无的内核；男人，作为菲勒斯，相当于一个空洞的、去性化的场域。我们现在能够更好地理解爱的含义，即“交换我们没有的（而且也不需要的）东西”。矛盾之处在于，被爱者的地位被归结于他/她实际上没有的“某物”。考虑到这种僵局，齐泽克认为，只有当作为“欲望的对象”的主体地位被去效力化(de-potentiation)，爱情才能出现。也就是说，当我们放弃作为“欲望的对象”的特权位置，向他者展现出令我们“特别且唯一”的特质其实是在主体的构成中缺失的环节，我们才能成为“值得爱的”人。在此意义上，爱是“实在之回答”(the answer of the Real)——通过承认作为

欲望的对象的地位是实在的(Real), 我们进入一段恋爱关系。所以爱情牵涉到从对象到主体的危险转变：当被爱者自肯定其位置为欲望的对象，她/他在爱人者眼里突然显得缺失那些特质，显得脆弱不堪；这正是爱人者的位置总已经有的特点：

根据拉康的说法，其中爱情最崇高的时刻正在这种位置颠倒中；被爱的对象通过让自己承担爱人的位置，通过将自己的手伸向爱人，以自己的匮乏回应爱人的匮乏/欲望，来尽力将自己从所处位置的僵局中，从满足爱人要求的不可能性中解放出来（齐泽克，2001a, 58）。

推导出来的结论是爱，作为实在之回答，在“非-全”的一侧，因为它只能被一个意识到其根本不一致性的主体所体验：“只有一个欠缺的，敏感的人类才能够爱：所以，爱的终极秘密在于，在某种程度上，不完整高于完整。”（齐泽克，2003b, 115）或者，同样的：“真爱恰恰是为一个不完美的个体放弃永恒的允诺。”（齐泽克，2003b, 13）。在本阶段的讨论中，性与爱的区别应该十分明显：性方面，我们不过是困于在欲望辩证法和象征的幻想中——因为，严格讲，伴侣“支撑起我们在幻想中的放纵”——“只有通过爱，我们才能抵达他者的实在(Real (of the) Other)”（齐泽克，2003b, 116），因为在爱情中，我们必须要有交换我们没有的东西，即

我们只能体验到自己作为欠缺的主体（非-全）。但是，尽管被爱者和爱人者的差异可以通过“实在之回答”消解，需要补充的是“不对称仍然存在”；这就是为什么爱情的地位是奇迹般的事件，它甚至可以让我们忍受性关系的僵局。

在与性和爱的理论化直接相关的语境中，齐泽克的实在之问题(the question of the Real)无一例外回到了宗教，更确切地说，是基督教。齐泽克挥着基督教的大旗——比起其他宗教，基督教本质上是一种更能体现实在(the Real)的伦理政治影响的宗教。在为基督教的辩护中，齐泽克运用了大量的、方方面面的批判——基本借鉴了左翼和马克思主义或者后马克思主义视角(一些例子可参照 Parker, 2004)。我们认为，齐泽克的姿态总是被肤浅地理解。人们经常对他产生误读的地方是他的理论核心；这个论证彻底改变了对基督教最标准的见解。一如齐泽克以往的风格，我们在做一种“症候阅读”(symptomatic reading)

齐泽克充分意识到在现代，宗教不再是一种“社会实体的联合性力量”(齐泽克, 2003b, 5)。他意图复原基督教的颠覆性内核，通过主张“这个内核只能用唯物主义方法获得；反之亦然，想要成为真正的辩证唯物主义者，应当经历基督徒的阶段。”(齐泽克, 2003b, 6)。首要的是信仰的问题。虽然在后启蒙的西方，再也没有人“真的相信”什么，这种与直接信仰的现代犬儒(狗智)距离(就像我们在第一部分看

见过的) 是症状——暗自沉浸, 享乐与认同象征世界表露的价值<sup>35</sup>。通过回避直接信仰——一种只被“原始的他者”实践的老掉牙姿态——我们其实将自己完全交付于资本主义意识形态的无情统治; 当然, 这种统治要求坚定不移的信仰! 为反对现今信仰的拒认和它投机取巧的运作, 齐泽克十分认可用圣保罗以解读基督教关于死亡与复活的叙事。比如说, 这个叙事被作为一道强力的命令(指示主体)经历“象征死亡”以便创造出可以在制度上重构象征空间的条件。这就是为什么齐泽克把圣保罗看作是一个列宁主义者: 对圣保罗重要的是“真正的列宁主义事业……是组织被称为基督教共同体的新党”(齐泽克, 2003b, 9)。齐泽克强调“圣保罗式的斗争性”的意义是因为, 齐泽克利用这种“斗争性”在圣保罗与基督之间建立了牢固的联系。目的是为了说明, 就基督“叙事”中广为流传的“堕落”象征着与抽象否定性的粉碎性遭遇而言——这标志着实在(the Real)的入侵, 进而经由圣保罗促使新象征共同体(圣灵)的诞生——基督教颠覆性的核心就存在于堕落与救赎的结构性同一之中。

换言之, 我们可以说, 齐泽克把基督教叙事融合了拉康

---

<sup>35</sup> 齐泽克经典的案例, “西方佛教”, 一般叫做东方灵性。他说这是一种流行文化现象, 完全组成了晚期资本主义逻辑的一部分, 因为“宣传与疯狂的市场竞争节奏保持内在距离与佛系, 毫无疑问是最有效地完全参与到资本主义动态的方式, 同时保留了 san 值正常的外表——简而言之, 晚期资本主义的范式逻辑”(齐泽克, 2003b, 26)

式的“对症状的认同”。在此，症状显然意指象征化过程中的“排泄物残余”，而后者定义了基督教教义：

基督教的整个神学大厦建基在这个排泄物认同之上——认同受难的基督在两个窃贼之间痛苦地死去的可悲的景象。基督教成为统治意识形态的计策是将这种激进的排泄物认同与对现存阶级社会秩序的完全认可相结合起来（齐泽克，2000a，229）。

所以，基督作为排泄物残余同时是其所属的象征秩序的闭合点和潜在突破点。因此，他代表一种完全模糊的形象。

在《易碎的绝对》一书中，齐泽克重估了这种模糊性。他明确肯定，基督教遗产的核心，严格意义上讲，具有极致的非人道主义斗争态度——以一个激进的、创伤性的“解脱”(uncoupling)姿态开始。根据齐泽克，“解脱”的意思指的是努力从命令我们的特殊象征秩序逻辑中脱离。这种干预的最佳缩影是圣保罗的“圣爱”(agape)。爱的作用体现在对超我压力的悬置，进而导致法律与其僭越之间关系的悬置：

“真正的基督教‘解脱’悬置的与其说是外在的法律，不如说是法律内在幽灵般的淫秽增补。”（齐泽克，2000b，130）换句话说，基督教使男性位置失衡，在其中，例外维持了总体化的场域。齐泽克认为，基督教引入的真正差异是，例外

总已经扎根普遍性中：基督教最基本组成部分铭刻了被例外调和的不一致性。这独特的部分当然是“圣保罗式的圣爱”。在《哥林多前书》中，爱被圣保罗定义为，只有不完满的、意识到知识根本不完全性的人类能抵达的维度：“爱不是全部知识的例外，但恰是使得完全的知识场/整体变得不完全的‘无’。”（齐泽克，2000b，146）。

因此，意料之中，齐泽克坚持认为基督教的爱的维度，以其女性的“非-全”的方式，以及无视男性逻辑特有的复仇/罪过，且将其自身完全置于秩序中，侵蚀并颠覆了既有秩序。这种逻辑最鲜明的例子可能就是基督的名言；《马太福音》中“山上的布道”：“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。”（马太福音 5: 39）如齐泽克所指出的（齐泽克，2000b，125），这里不是一种愚蠢（潜在倒错）的受虐狂，相反，这是一种尝试，企图破除复仇逻辑的恶性循环，同时致使（主体）从社会实体中的“拔除”。其中暗含着，**绝对服从法律相比触犯法律更具有颠覆性**，因为完全遵从法律可以令法律自身的不一致性浮出水面并使人察觉到。从社会政治层面来讲，占据女性位置的基督教的爱向我们说明了什么？用齐泽克的话，“为了将我们从现存社会现实的掌握中有效地解放出来，我们首先应当抛弃将我们束缚在其中的、有越界倾向的幻想补充（齐泽克，2000b，149）。于齐泽克而言，这种抛弃不仅是伦理的，而且是政治的，因为它旨在重塑社会固有

的结构。

在最后的分析中，我们也应根据上述推论解读基督受难的神迹。齐泽克坚称，基督的死亡应该被解读为一种政治事件；通过消除“作为设定根据的例外”的症状，这个事件标志着意义的悬置。所以，严格讲，基督受难是女性事件，在此“牺牲的结构似乎扬弃了它自身，诞生了新的主体；这个主体不再扎根于特定的实体中，挽救了所有的特殊联结（‘圣灵’）。”（齐泽克，2000b, 158）这里牺牲的具体模态是一种“无对象”的牺牲。它是一个空有其表的行动，不与任何（无论多么无意识的）投机取巧的逻辑相关，而它针对的恰恰是象征秩序的不一致性。这就是典型的“女性牺牲”：“男人为物（国家、自由、荣誉）牺牲，而只有女人能为无物（nothing）牺牲。（或者：男人合乎道德，而只有女人才是伦理的）”（齐泽克，2001c, 78）对于女性性和基督教之间的关系，齐泽克相信，在它们最深层的含义中，一种“空洞的牺牲”的革命姿态无疑界定了两者。

正是这种空洞的、不可象征化的姿态设立了与实在（the Real）的连接——一个特定秩序的突破点——因为，“实在”只能被解释成一个难以察觉的、终归虚幻的表象；这种表象褪去了任何象征指涉，是一个转瞬即逝的、毫无实体的假象（Schein）。在第五章提及的实在的三个维度之中，关键的一个是“想象的实在”（imaginary Real），就是齐泽克解读基督

教的方法。他把“想象的实在”与基督的形象——一个沐浴在崇高光芒中被钉在十字架上的悲惨的、低贱的身体——结合在起来。

齐泽克承认，黑格尔对于基督之死的解读深刻地影响了他。在《宗教哲学讲演录》一书中，黑格尔解释了基督教叙事中“通过彻底的自我收缩来实现新生”：“基督的牺牲是一种扬弃（Aufhebung）的姿态，凭此，神似乎‘穿越了祂自己的幻想’（认同它自己的匮乏），所以一个新的主体诞生了，即一个被圣灵紧密联系在一起的新共同体。在齐泽克的解读中，与滋长绝望、狗智主义和妥协相反，认识到“国王是赤裸的”（上帝是一个不可能完成的要求的空乏接收者）可以鞭策现有社会总体现状的重构。请不要忘记，黑格尔将基督归为“神-人”（God-Man），后者的“绝对有限性”反映在他的死亡——作为一个罪人惨死于十字架上——这意味着，“人性在基督身上的极致彰显”。黑格尔从基督之死中解读出来的“神圣有限性”应当被拓展到“对外在事物的争斗姿态”，而其本身不是宗教的赞颂：

基督之死，不仅仅，在直观层面上，象征自然意志被迫放弃它自身；而且，所有自然意志注重的个人得失、利益与目的，所有世界上伟大的、有价值的事物全部都（因基督之死）沉入精神的坟墓。这一革命因素给予了世界一个新的形

态。因为自然意志的屈服，有限者、他异存在或他者性(Other-Being or otherness) 同时都被改变了。(Hegel, 1962, 89)

这段非常重要，因为它指出了激进的转变依赖于“自然意志的屈服”；当这种内在神性“穿越人性的最低点”就是赋予世界“一个崭新的形式”的革命因素。换句话说，“偶然神性”的自身扬弃为它回归到一个新的象征形态奠定了基础条件：

然而，一种进一步的规定现在出现了。上帝已死，上帝死了：这是最令人恐惧的想法。一切永恒，一切真理不复存在，**否定本身就在上帝之中**……但是思的运动并未在此停止，而是开始回返：上帝在这个过程中维持了自身，这一过程不过是死亡的死亡。上帝复活，所以事物被逆转。(Hegel, 1962, 91 our emphasis).

黑格尔把神-人的屈辱之死看作是一种粉碎性的否定性的介入，精神(Spirit)由此开始倒转，开始从“否定”运动到“否定之否定”（就是死亡之死亡）。在齐泽克为基督教遗产的辩护中，他意图维护这种创伤遭遇，毕竟他在其中发现了一种革命的潜力——一种强有力的叙事昭示着“可以抵达实在 (the Real) 的空无”，“不可能可以成为可能”。换言

之，从上帝之子到被圣父抛弃，惨死于十字架上的人类，基督的主体轨迹是死亡驱力的写照。在《木偶与侏儒》(The Puppet and the Dwarf)，齐泽克第二本专注讨论基督教的书的结尾处，他写道：

这本书的目的在于揭示，基督教的核心拥有另一重维度。在基督之死中，伴随着他死去的是隐秘的希望，可以从“父，为何离弃我？”看出来：希望有一个抛弃了我的父亲。“圣灵”是一个失去大他者支撑的共同体……基督教直击在人文主义甚至到斯大林主义中留存的宗教坚固核心，后者信仰作为大他者的历史决定了我们行为的“客观意义”（齐泽克，2003b，171）。

齐泽克对基督教的辩护与他的无神论完全一致，因为这个无神论/辩护的展开以我们没有大他者支撑的生存体验深渊为中心参照。如果将这种（基督教无神论）推向极致的话，会得出“经由基督死在十字架上的形象，上帝自己变成了一个无神论者，体验到自己被天父离弃”（齐泽克，2004c，61）。这一立场是建构在拉康自己的悖论上，即那些通常被视为或自视为无神论者的人（那些人大胆地/勇敢地拒绝考虑体现在宗教信仰中真理的可能性）恰恰与他们所主张的相反，就是说他们是最坚定的信徒（信仰历史、科学、爱情、人类团结

等等)。用典型拉康派的思路，齐泽克扭转了标准马克思宗教观，即“人民的精神鸦片”，且在其中找到了它的症状——一个彻底被异化的、反叛的内核敞开了另一条迥然不同的道路，我们可以称这条路为“通过基督教实践无神论”。<sup>36</sup>从这个角度来看，齐泽克仍然极度反教会，并普遍敌视任何形式的有组织的宗教信仰。他认为基督教是激进的，这种评价与他对列宁做的症候阅读是完全吻合的。两个案例中，自由事关重大，它旨在作为与象征效力的诱惑分离的力量。于齐泽克而言，基督和列宁代表了两个至关重要的例子，他们的干预成功政治化了人类固有的构成性剩余——它特有的“不死”特性，即死亡驱力。

最后，这种创伤性的自由深渊在齐泽克对“基督教之爱”的解读中非常有争议。这一悖论的最佳写照可以参考“背叛”一词的深层含义。在《木偶与侏儒》(The Puppet and the Dwarf) 中，齐泽克认为《新约》中真正的(the Real)英雄是犹大，因为神的安排只能通过犹大执行；他已准备好背叛基督并接受下地狱的惩罚(齐泽克，2003b, 16)。因此，我们被鼓励去做这样的解读：将犹大的背叛和随之而来的接受牺牲解释为爱的至高表达。正是因为通往普遍性的道路(包括它

---

<sup>36</sup> 这也是标准版无神论和齐泽克版无神论之间差别的原因：“‘无神论’(就是说选择不信上帝)是一种很可怜的姿态，那些无神论者渴望一个上帝但找不到祂(或者那些“反抗上帝”的人)。一个真正的无神论者不选择无神论：于他而言，问题本身无关紧要”(齐泽克，2006a, 97)。

根源上的否定性) 必然意味着可怕的背信弃义。更确切地说, "因爱而背叛" 牵扯到一个重要的自反运动: 被爱的对象(基督) 在其经验的角色和它所占据的(空) 位置之间的分裂被察觉到, 它是实在的空无(the Real void) 的化身。

所以, 即便犹大背叛了基督, 他依然对基督所代表的“自由/否定性的实在深渊(the Real abyss)”保持忠诚, 这种自由的深渊为基督的干预添上了浓墨重彩的一笔。这意味着, “基督教的爱是一种暴力的激情, 要在存在秩序中引入一个差异, 一个缺口”, 同时, “暴力已经是爱的选择, 爱把它的对象从它的背景中剥离出来, 把它提升到物(Thing)的地位(齐泽克, 2003b, 33)。同样, 真正的忠诚总是对自由深渊所化身的英雄或被爱之人的忠诚。我们可以根据这个悖论的“残酷”认识到齐泽克对爱激进的理解。

同时, 齐泽克认为, 尽管对自由的实在(the Real of freedom)的忠诚(暗含否定性暴力的铭刻, 使得现存秩序失衡)永远高过我们对一个经验个体的忠诚, 后者尽其全力只能作为一种副作用出现:

真爱的宗旨是这样的: 即使你是我的一切, 没有你我也能活下去, 我已经准备好为了我的使命而放弃你了.... 隐含的悖论是, 恰恰因为是绝对(Absolute), 爱不应该被设定为一个直接的目标--它应是目标的副产品, 作为我们所得到的

不应得的恩典。也许没有比一对革命伴侣的爱更伟大的爱。如果革命需要，两个恋人都随时准备抛弃对方。沿着这些线索，我们应该另寻对基督的牺牲和传达给犹大的信息的非倒错版解读："向我证明我是你的一切，所以为了我们两人的革命使命而背叛我！"（齐泽克, 2003b, 19-20）。

## 结语：在墨西哥的马拉多纳

1986 年墨西哥世界杯足球赛的重头戏无疑是阿根廷和英格兰之间的四分之一决赛，阿根廷队最终以 2 比 1 获胜，然后他们举起了世界上最负盛名的奖杯。

这场特殊的比赛之所以经常被人们当作冠军赛，其原因很简单：迭戈·阿曼多·马拉多纳的两个非凡的进球。他是阿根廷队的队长，并且根据大多数评论家的说法，他是有史以来打出“出色比赛”(beautiful game) 的最佳足球运动员。

现在，马拉多纳在 1986 年墨西哥的进球与充斥在我们书中的理论思考之间有什么关系？一切都有关联。

齐泽克的意识形态批判中最令人兴奋和有价值的教导之一是，我们被鼓励将其理论应用于人类活动的每一个领域，包括那些我们最不期望得到一些哲学乐趣的领域（比如足球场上）。

如果说这种“去挑战的劝勉”在方法上并不完全是原创的（20 世纪 60 年代的符号学已经在这种探究中表现出色），那么在野心上肯定也是如此，因为从齐泽克式的角度来看，人类精神的低级和通常被忽视的行为表现使我们能够洞察到

自古以来所有哲学思考的对象：真理，或者说普遍性。

那么，是什么让马拉多纳的进球如此具有启发性，如此值得理论界称赞，并且最终成为我们分析齐泽克写作的典型例子？

首先，让我们做每个足球评论员应该做的事：检查进球。在下半场开始时，在赛场上出现了臭名昭著的 mano de Dios，即上帝之手。

英格兰防守队员一脚解围，球飞到了空中，马拉多纳疾驰而过，与英格兰门将彼得·希尔顿一起跃向足球；一秒钟后，球缓慢地、讽刺般地进入了球门……

慢动作回放显示了肉眼无法察觉的情况：马拉多纳举起了他的左手，把它放在他的头和球之间，他预判到并躲过了门将的干预。

这段众所周知的比赛的真正不可思议之处在于，马拉多纳的手，齐泽克借用吉尔·德勒兹的表达，被称之为“无身体的器官”，即“从它在身体中的嵌入性中提取出来的纯粹情感的虚拟性”（‘the virtuality of the pure affect extracted from its embeddedness in a body’）（齐泽克，2004c，30）。

齐泽克重新审视德勒兹关于“无身体的器官”的隐喻，目的是激进化拉康的对象 a (objet a) 概念的意义。

走向这种激进化的第一步也是最关键的一步，就是把对象 a 设想为被驱力的享乐所投入，这种享乐把对象变成了一

个去主体化的器官，它像被施了魔法一样“开始说话”，即获得了自己的自主生命（驱力），而不顾中心的身体指令。

齐泽克在这里列举了一系列的例子，从“会说话的阴道”的文学传统（狄德罗 1748 年的小说《八卦珠宝》（Les Bijoux indiscrets）中；在克罗德·米洛（Frederic Lansac）和弗朗西·雷弗瓦（Francis Leroi）的 1975 年的邪典电影《会说话的性》（Le sexe qui parle）；在伊芙·恩斯勒（Eve Ensler）的当代情节剧《阴道独白》中），到格林兄弟的童话《任性的孩子》，再到马克思对开始说话的商品的洞察，以及马戏团的小丑，色情制品以及一系列的好莱坞电影（见齐泽克，2004c，170-6）。

贯穿所有这些例子的拉康式基本主题是，无头的（去主体化的、客观的）驱力高于欲望的辩证法，这种辩证法维持着语言和意义的符号秩序（因此作为一个相互关联的象征参照的限定微系统的足球同样）。

拉康对这种作为器官的驱力严格术语是 lamella(薄膜)，例如，齐泽克提到以下关于卡夫卡的短篇小说《一个家庭主妇的关怀》（1919）的节选，该小说讲述了一个名为奥德拉德克（Odradek）的奇怪生物：

因此，奥德拉德克只是拉康在他的第 11 期研讨会和他的开创性著作《无意识的位置》中发展出来的 lamella (薄膜)，作为器官的力比多，没有身体的非人-人的“不死的”器官，神话般的前主体的“不死的”生命物质。或者说，逃脱了象

征性殖民 (symbolic colonization) 的生命实体的剩余，在普通死亡之后仍然存在的“无头的”驱力的可怕悸动，在父权的范围之外，游牧，没有固定的住所的……生命本身……

对生命的厌恶是对最纯粹的驱力的厌恶 (Zizek, 2006b, 166-7)。

这里要注意的关键点是强调奥德拉德克在人与非人之间的分裂。也许齐泽克思想中最可耻的维度在于它努力恢复非人作为一个伦理和政治范畴。

齐泽克对后现代伦理学核心概念的解读最能体现这一努力：他者。

对他来说，唯一真正的“他者性”——反对今天普遍存在的将他者中产阶级化为不同的叙事（标准的后现代立场）或不可回答的问题，使我的伦理承诺既是不可能又是无限责任的（列维纳斯）的趋势——是“是人类”这一事实本身所固有的令人厌恶的过度，就“对‘人’的每一个规范性的确定只有在一个不可逾越的‘非人’的基础上才是可能的，因为某些东西仍然是不透明的，并且拒绝纳入任何对“人”的叙述性重构中 (Zizek, 2006b, 158)。

真正的他者性对应于不可摧毁的力比多的非人的、“不死的”内核，它栖息在每个人身上，以至于构成了其创伤性

的不承认的实体。难怪马拉多纳的手被每一个自以为是的足球爱好者如此厌恶！

如果我们用齐泽克的话来解读它，我们得到的实际上是享乐的可耻披露。据此，足球突然被剥夺了它的象征性尊严，并揭开了其真实核心的丑闻。

而这与今天流行的“足球幻想”主题完全相反。

在今天的全球资本主义狂潮中，幻想被无情地利用，足球作为一种商品普遍化的载体（从无尽的电子游戏到无处不在的“享受足球”的禁令，作为一种总体化的符号/虚拟经验），马拉多纳的手让我们，至少从理论的角度，驱散了这种幻想的迷雾，并宣称拉康的“基本幻想”的首要地位——一个最不被承认的幻想屏幕，在那里主体将自己暴露在一个无法忍受的羞耻之下。<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> 齐泽克对羞耻感和过度的“无身体的器官”之间的联系最令人信服的解释之一来自他对卓别林的《城市之光》中的一个场景的解读，当时流浪汉误吞了一个哨子，打了个嗝，结果开始发出奇怪而尴尬的声音。

“这一幕难道不是最纯粹的羞耻吗？当我面对我身体中的多余部分时，我感到羞耻。重要的是，在这个场景中，羞耻的来源是声音：从流浪汉的身体里发出的幽灵般的声音，声音是一个自主的“没有身体的器官”，位于他身体的心脏部位，同时无法控制，像一种寄生虫。一个外来的入侵者——简而言之，就是拉康所说的声音对象，*objet petit a*（客体小a）的化身之一，*agalma*（神像）的化

这个关于羞耻的提法特别具有启发性。

马拉多纳立场的力量在于，他没有从享乐的可耻的真实中退回到象征的封闭中。他暴露出来的是没有被阉割的剩余物（他的手），而这正是因为这个剩余没有被“掩盖”，从而引起了后来丑闻。

马拉多纳没有承认这个进球是故意作弊的结果，他打破了齐泽克所说的“道德和牺牲的恶性循环”(Zizek, 2006b, 152)，并给出了拉康式行动的最简洁的定义。

上帝（一个卓越的他者）通过我行动，在几秒钟内，我的这只手变成了上帝的手，一个我的意识不能控制或不能识别的器官。

如果马拉多纳公开修正自己的不当行为，他就会“逃入罪责中”，从而认可一种牺牲的逻辑，堵住象征界的漏洞，加强其结构(texture)（例如，回顾比尔·克林顿在与莫妮卡·莱温斯基发生性关系后的公开忏悔）。

相反，马拉多纳没有选择通过忏悔来掩盖他的“脏”手。他无耻而挑衅地通过质疑上帝来强调其令人尴尬的过度层面（想象一下克林顿也这样做：我插在莱温斯基女士阴道里的这支雪茄实际上是上帝的雪茄……）。

在这种情况下，难做到的不是忏悔，也就是做大他者希

---

身之一，即‘在我之中比我自己更多’的东西”(Zizek, 2006b, 169)。

望你做的事，而恰恰是坚持自己可耻的选择的偶然性，因为这种忠诚不能不带来分裂和冲突。

关于无身体的器官，齐泽克写道：“当一个人向他的邻居暴露他扭曲的肢体时，他的真正目标不是暴露自己，而是暴露邻居：通过让邻居面对他自己对他被迫目睹的景象的模糊的排斥/迷恋，让他感到羞耻”（齐泽克，2006b，171）。

这位阿根廷巨星也是如此：如果他的姿态的最终目的是让我们面对羞耻的模糊性，迫使我们承认真正的着迷只是排斥的反面（反之亦然）呢？

更有见地的是，我们可以说，由于羞耻感必然依赖于他人（最终是大他者）的羞辱性目光，马拉多纳对他的“无身体的器官”的厚颜无耻的忠诚，预示着也许是齐泽克的拉康主义的最关键的政治后果：对大他者的不存在（和变化能力（change ability））的洞察。

因此，马拉多纳赛后声称进球是由上帝之手打进的，这比我们想象的更有道理：“即使有一只手，那也一定是上帝之手。”

这个臭名昭著的声明的严格意义上应该从字面上理解：“虽然很明显是我做的，但有那么一刻别人接管了我的身体机能并通过我行事。”

这种说法难道不完全符合齐泽克对行动的定义，即“在这个过程中，能动者的同一性本身被彻底改变？”（齐泽克，

2001c, 85)

使一个本真的行动合法化的是它能够使能动者本人感到惊讶，他无法将其还原为一个有意识的选择。

这其中的矛盾在于，在行为中，“最高的自由与极致的被动相重合，与沦为盲目执行其动作的无生命的自动机相重合”（Zizek, 2000a, 375）：从这个角度来看，真正的自由并不存在于自由主义的“选择的自由”的概念中，即对所有可能的结果进行积极的评估，而是被一个无法理解的原因“驱使”，在“我们不能做其他事情”的强制和惊愕意识里。

齐泽克认为，最难接受的恰恰是这种激进自由的人性潜力，因为这种真正解放我们的自由，取决于对意识熟悉视域的瞬间（和创伤性的）悬置。

回到马拉多纳。他的进球奇迹恰恰涉及到一种“不死的”驱力的突然激活，这种驱力坚持在我们身上，而不考虑我们有意识的身体功能，这是我们“在我们中比我们自己更多”的决定性证明。我们也能在此发现驱力的解放性维度

下面这段话可以解释为对马拉多纳主张的辩护：

这就是“神性”维度在我们生命中的存在方式，而伦理背叛的不同方式恰恰与背叛行为-事件的不同方式有关：邪恶的真正来源不是一个像神一样行事的有限凡人，而是一个否认神性奇迹发生并将自己降为另一个有限凡人的人（齐泽克，

2000a, 376)。

马拉多纳那只看不见的/虚拟的手代表着外来的“主体中的客体”，它赋予“主体本身的不可能等价物”(Zizek, 2004c, 175)，即最纯粹的主体。

正如我们希望在我们的书中所证明的，齐泽克的哲学是彻底地反生命政治的。

在齐泽克看来，当我们把生命概念化为人类潜能的自我调节部署来享受的时候，我们所错过的是生命的自我定义的过度(拉康的 *jouissance*, 弗洛伊德的“超越快乐原则”(beyond the pleasure principle))。

齐泽克认为，这就是拉康精神分析如何扭转了生命和死亡的标准科学对立。

一方面，当我们被语言和交流的象征秩序所殖民时(即当我们在大他者中追求我们的日常存在时)，我们是死的。

另一方面，只有当我们的存在被驱动力这种“不死的”实体所占据时，我们才算真正地活着，这种令人心悸的、令人作呕的强制力将我们带入“活死人”的领域，威胁着切断我们与象征秩序的重要社会联系。

我们不应忽视这两个维度之间的联系。

齐泽克哲学的一个重要的政治主张是基于他的拉康式的劝教，即“lamella (薄膜)，‘不死的’对象，不是阉割的剩

余。在某种意义上，它是以某种方式逃脱了阉割的一击，但是，从字面上看，它是阉割的产物，它所产生的剩余”。这意味着“看起来是障碍的东西是可能性的积极条件”(Zizek, 2006b, 174 和 176)。

换句话说，难以捉摸的欲望/驱力的对象在主体化的过程中起着关键作用，因为它赋予了在这个过程本身中分泌的令人不安的剩余物以身体，为此，如果主体要实现一定的一致性，它需要被否认。

主体只有通过否认自己的部分对象作为“最个人的”特征，即通过放弃其直接的爱欲化，才能作为一个被赋予了丰富的具体内在特征的个体出现。

同样地，象征秩序不断地参与战斗，以消除其自身的过度，即应受谴责的“无部分的部分”，这将破坏其总体化范围。

38

相比之下，对客体 a (objet a) 的充分的力比多投入有可能带来隐含的创伤性断裂，在那里场域可以被再指称。

在这个确切的意义上，驱力是围绕(固着在)障碍物(objet a) 的无休止的循环，它成为障碍物本身，其过度性使现实失

---

<sup>38</sup> 马拉多纳不正是这个系统（作为资本主义事业的足球）需要（或试图）消除的过度和剩余吗？马拉多纳因可卡因上瘾而被排除在足球之外，难道不是一个说明一个特定的象征系统如何产生剩余，然后不得不摆脱的绝佳例子吗？

去了它的无问题的、平滑的、自发的特征，成为一个弯曲的空间，一个无法识别的扭曲屏幕。（a distorted screen where identification is impossible.）

另一种说法是，马拉多纳的手具有恋物癖的功能，因为恋物癖总是掩盖了象征秩序的不一致性；然而在这种情况下，需要的是理论上从恋物癖到驱力的“飞跃”，即揭开对象的面纱，使其仅仅成为他者中缺失本身的替身。

之前提到的格林兄弟的故事《任性的孩子》与 1986 年的“上帝之手”故事提供了惊人的相似性。

这个孩子不听母亲的话，惹怒了上帝，导致他生病死亡。死去的孩子的尸体被放进坟墓，用土覆盖，但奇怪的是：他的小臂伸出来，似乎是对死亡本身的蔑视。

所有试图埋葬手臂的努力都被证明是徒劳的，因为它不断地冒出来。最后，母亲亲自到坟墓里去，把手臂打下来，直到它完全消失在地下。

齐泽克对这个故事的隐喻意义的评论可以作为对马拉多纳的手的评论：

“这种甚至超越死亡的顽固性，难道不是自由——最基本的死亡驱力？我们不应该谴责它，而应该赞美它作为我们抵抗的最终手段？”（Zizek, 2004c, 176）。

齐泽克的每一本书（尤其是最近的几本书）中都对驱力进行了赞美，并将其作为拉康理论政治化的关键概念。这种信念使他完全拒绝对拉康精神分析理论的任何先验性理解。对齐泽克来说，先验化拉康相当于温和化（gentrifying）了他的理论。

拉康的“真实”与康德的本体的物自体（Noumenal Thing in-itself）并不相似，它是不可能的绝对，由于它的不可能性，开启了意义的可能性，或者说是无尽的、令人沮丧的寻找意义的概念框架工作——作为伦理的必然结果，“对他者性的尊崇”从未像今天这样被吹捧，却同时被虚伪地忽视。

当我们赞同这种先验性的逻辑时，它使我们免于遭遇自由的深渊般的眩晕和随之而来的焦虑（见齐泽克，2006a, 88），因为我们实际上否定了自己的任何可行的“裂缝/开口”，从而重新设立我们的象征体验。

对断裂的除权的结果是接受了欲望/越轨的倒错逻辑，以及伴随着的幻想，即自由的真实可以通过简单地越过一个特定的禁令来获得。

因此，对齐泽克来说，先验性只是一种视角性幻觉的结果，因此本身应该避免。如果有一个可以找到自由的缺口，这个缺口不应该以不可企及的“他者性”概念为前提，因为它实际上指定了“一”和它的空洞基础之间的最小距离，在内在性和使它根本不一致的空洞之间，在马拉多纳和他的

“上帝之手”之间。正是这种最小的差距使驱力得以滋生，并最终与之相一致。

因此，齐泽克的拉康是驱力的拉康，在这里，主体被一种力比多的过度所定义，这种过度直接与“内在性”(immanence)中的差距相联系（与之重叠，激活），与象征秩序的基础性不一致相联系。

正是在这里，拉康理论的黑格尔特征以最清晰的方式揭示了自己。

在齐泽克那里，实体和主体之间的黑格尔式等价关系，相当于拉康式的“大他者不存在”和“驱力的首要性”之间的等价关系。

回到我们的例子，这意味着马拉多纳的“上帝之手”最终揭示了上帝作为一个先验的普遍独立存在是不存在的；它告诉我们，上帝只能作为一个彻底的内在概念被设立，就它与一个令人不安的部分对象相一致，突然成为一个无法忍受的/爆炸性的对抗张力的场所而言。

用有点不恰当的足球术语来说，这种对立出现在英格兰和阿根廷之间关于进球的合法地位的争端中——当然，人们很想把它与当时两国之间关于马岛的争端这一尚未愈合的伤口联系起来。

这种对立是真正不可抹去的：尽管进球成立，最后的结果永远确定了，但马拉多纳的手标志着“比赛的象征性地位

的伦理悬置”，而这才是足球最纯粹的地方。

就像任何其他象征背景（主体性、家庭、性、政治、历史、社会等）一样，足球被其自身的真实的不可能性所穿越，也就是说，套用拉康对主体的调侃，“没有足球的无主性就没有足球”。

而且，驱力的意义（significance）（部分对象在一个相互关联的象征系统中突然获得令人不安的自主权的意义），并非没有创伤性的影响，因为正是它限定了有限的自由空间。

同时，它也揭示了普遍性的真正含义。齐泽克关于普遍性（包括基督教的普遍性）的观点是，它不应该被设想为一个由各种特殊内容填充的中立的涵盖性框架，而应作为斗争的对抗性的坚硬内核，体现了每个总体化功能的局限和被否认的基础。

在基督教方面，这种挣扎的普遍性不能不使我们意识到，基督作为人类的最高点和基督作为严格意义上的非人的过度/畸形的化身这两个方面的奇怪重叠。

这是齐泽克部署的黑格尔式“无限判断”的许多例子之一。正如他在《视差之见》中所说，基督本质上是“diabolos（分离，把一拆成二）”，而不是“symbolos（聚集和统一）”——最终的魔鬼形象，因为他带来了“剑，而不是和平”，扰乱了现有的和谐统一（Zizek, 2006a, 99）。

毫不奇怪，齐泽克最喜欢的基督教语录是《路加福音》

中的以下段落：“如果有人到我这里来，不恨他的父母、妻子和孩子、兄弟和姐妹——甚至恨自己的生命——他就不能做我的门徒”（路加福音 14: 26）。

因此，基督的神性地位与他作为一个单一的普遍性存在的怪异性相重叠，他正是作为被排斥的“无部分的部分”，通过主体性最内在的内核，即人类的非人性核心来说话。他的生存论立场不能不与恶魔和犹大等邪恶人物的生存论立场一致，没有他们，他将永远无法完成爱的工作（例如，见齐泽克，2003b，15-18）。

因此，基督教的爱被定义为不合时宜的好战术语：不是作为一种无条件的、全然宽恕的关怀的包罗万象的立场，而是作为一种对事业的过度的、因而具有深刻分裂性的连结，“一种扰乱整体平衡的有偏见的承诺”（Zizek, 2006a, 103）。

必须强调的是，这是驱力的承诺，也就是说，这种连结只有在变成非连结时才合法化，变成意识到在我们身上有一个“不可分割的剩余”，它不能被驯化、象征、归入我们主观立场的财富中（wealth of our subjective position）。

所有齐泽克式的英雄都是被驱动的。将基督、列宁、圣保罗、安提戈涅、西格内·德·库方丹等不同人物联系在一起的是，在某些时候，就关键事件或选择而言，他们开始“说驱力的语言”，也就是说，他们被无意识的主体所接管。

作为一个坚定的足球爱好者，我们最不能不提到马拉多

纳在 1986 年墨西哥对阵英格兰的比赛中的第二个进球，这通常被人们称为“世纪进球”。

下半场开始 9 分钟，马拉多纳在自己的半场内 10 米处接球，在一个即兴的回旋动作后，开始了他向英格兰球门的奔袭。在路上，他绕过五名英国球员，躲过了一个又一个挑战，同时奇迹般地保持了平衡。最后，他晃过门将，将球射入空门。

如果第一个进球预示着驱力的介入，那么第二个目标则通过重复强调了它。更确切地说，在这十秒钟的六十米中，所确认的是 lamella（薄膜）的坚持，是拒绝驯化的不屈不挠的生命的过度。

与它的标准解释相反，马拉多纳的“世纪进球”不仅仅是一个创造性天才的终极表达，它更恰当地说是一种畸形：它向我们展示了一个被驱力这一外来实体入侵的身体。

在他的传记中，他声称，当他开始跑动时，他的想法是为他的队友豪尔赫·巴尔达诺做准备，因为他的位置更适合得分；然而，当他看到自己被英国球员包围时，他突然觉得自己别无选择，只能一路狂奔，试图靠自己得分（见马拉多纳，2004，128-9）。

这一叙述完美地体现了驱力和自由是如何联系在一起的。

首先，就像开场的进球一样，它告诉我们，驱力是一种

故障，是一种自我破坏性的从完全沉浸在平和象征网络中脱身。主体通过“遵循某种无视适应要求的自动”，打破了存在的决定论/功利主义锁链（Zizek, 2006a, 231）。

正如预期的那样，我们通过驱力来体验自由，这恰恰是一种“没有选择”的情况（矛盾之处在于，当我面对一个特定的困境时，我体验到我的选择自由是一种被迫的选择：“我不能做其他事情”，我才是真正的自由。）

然而，更重要的是，马拉多纳对他的第二个进球的描述可以说是背叛了每一个人类行为的根本性的自我反思维度，因为它揭示了他的非凡壮举是在意识层面上的某种僵局，或阻塞的结果。

正如齐泽克反复声称的那样，（自我）意识始于我意识到我不在控制之中，我在象征网络中的无忧无虑的沉浸突然被某种障碍所扰乱（用精神分析的术语来说，这种障碍当然是“他者的欲望”）。

这里的第一个含义是，当我认可“我思”的僵局，即意识的根本偶然性时，我遇到了我自我的核心。

第二个含义是，“实际上解释（自我）意识地位的唯一方法是断言‘现实’本身在本体论上的不完整性：只有在其核心存在本体论上的差距、裂缝的情况下才有‘现实’，也就是说，有一个创伤性的过度，一个无法融入其中的异物”（齐泽克，2006a，242）。

因此，我们又回到了齐泽克最喜欢的黑格尔格言“实体即主体”，这意味着驱力带来的两种缺乏的重叠。

如果马拉多纳的第二个进球符合驱力的要求，从而打开了自由的空间，它是针对（新时代资本主义的）足球运动员“不思考地踢球”，只是释放了他/她的自然天赋的潜力（回顾众所周知的体育广告的口头禅“Just do it!”）的回应。

驱力是一种对负面事件的力比多式执着，是一种不遵循看似是自由意志的选择（马拉多纳将球传给队友的“自由决定”）的被迫选择。

正如齐泽克所说，“自由的基本行为，自由意志的表现，就是说不，停止执行一个决定……自由不是随心所欲的自由（也就是说，不受任何外部强加的约束，顺从你的本心），而是做你不想做的事，阻止一个动力的‘自发’实现”（齐泽克，2006a，202）。

这意味着自由是回溯性的：自由是“我回溯性地选择/决定哪些原因将决定我”（Zizek, 2006a, 203）。

很明显，这种对自由的理解只能以驱力的首要地位为前提，因为驱力正是无意识/实在否定性的体现。

换句话说，如果没有齐泽克与驱力相关的特定否定性的干预，就不可能有这种回溯性的自我决定（及其所有关键的政治后果）。

那么，从马拉多纳在墨西哥城阿兹特克体育场的两个进

球中可以读出的最终信息是：“虽然我当时没有打算踢进这样的球，但我现在已经选择踢进了这些球。”

用齐泽克的话说，马拉多纳的进球可以说具有革命行动的结构。