

阿尔都塞论艺术与意识形态的关系*

[澳大利亚] 波琳·琼森** 著

高 琼*** 译

【内容摘要】

在《马克思主义美学》一书中，波琳·琼森认为，马克思主义美学理论的主流确实存在共同的问题式：它们都试图确定艺术作品解放冲力的基础。马克思主义美学理论的核心理论问题要求形成关于意识形态改变过程的民主阐释。对阿尔都塞来说，马克思主义意识形态理论说明了适合于维持特定生产关系的意识模式是如何产生的。阿尔都塞的马克思主义认为，知识的基础不在于社会生活的动态，而只在于科学理论的相对自主性。琼森提出，阿尔都塞的问题式与确定日常生活意识改变的基础的意图是不相容的。在研究了阿尔都塞意识形态理论关于意识形态斗争的理解后，她转向了对阿尔都塞的艺术与意识形态关系的理论的考察。琼森强调，阿尔都塞关于艺术的文章所探讨的是个人意识如何改变的问题，而不是追问适当意识是如何产生的。在她看来，阿尔都塞意识

形态理论的理论基础恰恰使他无法为这个核心问题提供充分解答。

【关键词】

马克思主义美学；阿尔都塞；艺术的意识形态

考察路易·阿尔都塞（Louis Althusser）的意识形态理论对本书论题而言至关重要，原因有二：首先，阿尔都塞的理论为许多美学研究提供了基础。阿尔都塞本人写过三篇关于艺术的短文，后来的皮埃尔·马歇雷（Pierre Macherey）和特里·伊格尔顿（Terry

* 本文受中国文学艺术基金会、中国文学艺术发展专项基金资助。

本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“马克思主义美学话语体系的历史演变和范式转换研究”（22JZD005）阶段性成果。

** 波琳·琼森（Pauline Johnson），澳大利亚麦考瑞大学（Macquarie University），社会科学系（Macquarie School of Social Sciences）副教授。

*** 高琼，浙江大学传媒与国际文化学院博士研究生，研究方向：马克思主义美学、文学理论、审美人类学。

Eagleton) 在其美学理论中都运用了阿尔都塞的意识形态理论。其次,阿尔都塞的意识形态理论为本研究提供了尤为引人关注的问题式。就他们所提出的艺术如何改变接受者的意识这一问题而言,美学理论需要提供一种关于意识解放的日常思维之基础的解释,而阿尔都塞的意识形态理论则试图说明适合维护现有社会关系的意识是如何产生的。

我认为,阿尔都塞的问题式与确证日常生活中意识改变的基础这一企图并不相容。在考察了他的意识形态理论对意识形态斗争的解释后,我转向了对阿尔都塞理论中艺术与意识形态关系问题的思考。这些有关艺术的论文并没有追问适当意识是如何产生的,而是讨论个人意识是如何改变的。然而,我认为阿尔都塞意识形态理论的理论基础阻碍了他对这个新问题的充分回答。

阿尔都塞关于意识形态的文章在一定限度内构成了一种同质的理论。阿尔都塞的《意识形态与意识形态国家机器》(1969)一文补充并重新表述了其早期《马克思主义与人道主义》(1963)一文中的核心论点,但并没有反驳它。不过,这两篇论文所试图解决的理论和政治问题存在重大差异。

一、《马克思主义与人道主义》中的意识形态

在《马克思主义与人道主义》中,阿尔都塞提出了他对意识形态的理解,这也是他在马克思主义的理论特征这场当代论辩中所作出的重要贡献。他强调,人道主义对去斯大林化的回应是不充分的。这篇文章首先试图揭示作为意识形态理论的人道主义的有限和描述性的本质,随之确立了这种意识形态所发挥的实践性和社会性的功能。

阿尔都塞反对将马克思对人类本质的理解视为本体论范畴的这种关于马克思明确观点的人道主义解释。他认为,在“早期”人道主义阶段,马克思赞同康德的观点,将人类的本质属性描绘为自由与理性。^①然而,值得注意的是,这种对马克思主义人类本质的特征描述并非对马克思人道主义的成熟阐释。正如我们

^① L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 224. 中译本参见[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2017年,第218页。

已经看到的，卢卡奇认为，马克思的人类本质理论并不表示任何“自然”属性。在他看来，马克思对人类本质的理解指的是物种的历史演变和发展过程，“活着、行动着的人……是一种‘历史动物’”。^①

阿尔都塞认为，马克思在后期著作中摒弃了早期人道主义观点中的“唯心主义”，并建立了基于全新概念的历史理论。在他看来，马克思主义“给了我们链条的两端”：“一方面，生产方式（经济因素）归根到底是决定性因素；另一方面，上层建筑及其特殊效能具有相对独立性。”^②他认为，借助将社会整体建立一个结构化的总体，马克思打破了历史是朝着真正人类本质之实现的进步运动这一观念。阿尔都塞指出，科学的马克思主义认为，历史是一个“无主体的进程”。

具体而言，苏共二十大后发展起来的个人的社会主义人道主义是以非科学的口号“一切为了人”^③作为基础的。作为一种意识形态理论，社会主义人道主义只能记录和描述从“个人崇拜”中产生的背叛个人自由和个人尊严原则的行为。相比之下，科学马克思主义（它认为相对自主的状况与经济决定因素之间存在复杂的结构化关系）为苏联社会中斯大林主义“上层建筑扭曲”的出现提供了客观解释。科学的马克思主义解释了“在上层建筑受到错误影响的时期，社会主义经济基础如何能够在不遭受本质损害的情况下得到发展”。^④

在阿尔都塞笔下，社会主义人道主义是关于苏联历史的意识形态视角：

一方面它确指一系列存在着的现实，另一方面它不同于科学的概念，因而不提供认识这些现实的手段。它用一种特殊的（即意识形态的）方式确指一些存在，但不说明这些存在的本质。^⑤

① G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen (The Specificity of the Aesthetic)*, Neuweid am Rhein: Luchterland, 1963, p. 596.

② L. Althusser, “Contradiction and Overdetermination”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 111. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2017 年，第 101 页。

③ L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 221. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2017 年，第 215 页。

④ L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 240. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2017 年，第 238 页。

⑤ L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 223. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2017 年，第 218 页。

对于阿尔都塞来说,这种描述性意识形态理论是按照一定的实践和社会利益来运作的。《马克思主义与人道主义》一文已经包含了阿尔都塞在后期《读〈资本论〉》中所提出的认识论体系的萌芽。正如我们已经看到的,阿尔都塞的认识论认为,意识形态理论以证明形式指涉外部现实,因此,它与一定的实践—社会利益之间存在着封闭的承认关系。

我们暂且不去研究一门科学同它自己的[意识形态的]过去有什么关系的问题,我们要指出,作为表象体系的意识形态之所以不同于科学,是因为在意识形态中,实践的和社会的职能压倒理论的职能(或认识的职能)。^①

阿尔都塞认为,意识形态的一般功能在于使人们适应自己的现实生存条件。意识形态并不仅仅是对现实的扭曲表达;相反,通过灌输一系列倾向和态度,它使人们接受并适应支配着他们生活的现实条件。现实是由想象或生活中的关系“多元决定”的。^②阿尔都塞将自由主义意识形态的个人自由描述为将无产阶级“套上马具”的“欺骗”手段,而且将其描述为资产阶级的体验以及证成自身阶级地位的手段。^③

意识形态不止是可以由日常经验来检验的被有意识地持有的观念体系。它本身就是鲜活的。从这个角度来说,意识形态是“深层次的无意识”。

因为意识形态所反映的不是人类同自己生存条件的关系,而是他们体验这种关系的方式;这就是说,既存在真实的关系,又存在“体验的”和“想象的”关系。^④

① L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 231. 中译本参见[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2017年,第228页。

② L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 234. 中译本参见[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2017年,第230页。

③ L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 235. 中译本参见[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2017年,第231—232页。

④ L. Althusser, “Marxism and Humanism”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 233. 中译本参见[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2017年,第230页。

阿尔都塞认为，由于意识形态使人们适应其现实生存条件的要求，因而意识形态存在于所有社会中。苏联就是以个人的社会主义人道主义意识形态来“延续”自身历史的。通过这种意识形态，苏联社会既接受了无产阶级专政的结束，又拒绝了“个人崇拜”时期所采取的扭曲形式。^①在资本主义社会中，人们对现实生存条件的适应意味着产生一种适合维护统治阶级的意识。

在阶级社会中，意识形态是统治阶级根据自身的利益调整人类对其生存条件的关系所必需的接力棒和跑道。在无阶级社会中，意识形态是所有人根据自己的利益体验人类对其生存条件的依赖关系所必需的接力棒和跑道。^②

在《意识形态理论：阿尔都塞的政治》（*On the Theory of Ideology: The Politics of Althusser*）中，雅克·朗西埃（Jacques Rancière）指出，《马克思主义与人道主义》的具体理论和政治问题导致了一种回避阶级斗争的意识形态理论。阿尔都塞对意识形态的分析旨在确立意识形态在社会主义社会中所发挥的实际作用。正如朗西埃所言，他的意识形态理论基于一种“声称超越了阶级”的政治学。^③

阿尔都塞关于意识形态所发挥的一般性功能的构想，排除了在日常生活中寻求意识改变的实践基础的可能。在资本主义社会中，意识形态使人们适应现实的和剥削性的生存条件。在无产阶级社会中，意识形态使人们适应非剥削性的现实生存条件。对阿尔都塞而言，意识形态只是对现实的再现，因此，意识解放只能以科学理论为基础而存在于直接经验之外。朗西埃对此评论道：

意识形态中的阶级斗争——一开始就被遗忘了——以一种虚幻的、拜物教的形式重新出现，成为了意识形态（统治阶级的武器）与科学（被统治

① L. Althusser, "Marxism and Humanism", in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 238-9. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2017年，第237页。

② L. Althusser, "Marxism and Humanism", in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 236. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2017年，第233页。

③ J. Rancière, "On the Theory of Ideology: The Politics of Althusser", *Radical Philosophy*, no. 7, Spring 1974, p. 4.

阶级的武器)之间的阶级斗争。^①

朗西埃点明了阿尔都塞对意识形态斗争的拜物教式阐释所具有的非民主特征,这尤其体现于1968年五月风暴之后他对科学/意识形态的区分性使用。在大学语境中,阿尔都塞的马克思主义试图将学生要求改变教学关系的激进主义扭曲为一个关于知识内容的问题。根据朗西埃的说法,激进的科学/意识形态区分被用来“将大学的警察角色从教师的权威转变为知识的权威”。^②他提出,阿尔都塞的科学/意识形态区分也被用来强化群众和党派知识分子之间的政治等级制度。知识分子作为科学知识拥有者的地位确保了自身的政治权威。朗西埃将阿尔都塞的科学/意识形态区分产生的政治影响总结如下:

马克思主义关于科学的论述最终解体为对学术知识和中央委员会权威的双重辩护。“科学”成为意识形态反革命的口号。^③

二、《意识形态与意识形态国家机器》中的意识形态

自《意识形态与意识形态国家机器》一文发展起来的意识形态理论,其立足点与《马克思主义与人道主义》所探讨的政治问题截然不同。尽管阿尔都塞本人从未如此明示过,但他的亲密同事马歇雷曾评论说,《意识形态与意识形态国家机器》一文旨在回应1968年五月事件所提出的关键问题,即革命斗争中特定意识形态形式的作用问题。^④

(一) 意识形态国家机器

《意识形态与意识形态国家机器》这篇文章提出了以下问题:“生产关系的

① J. Ranciere, “On the Theory of Ideology: The Politics of Althusser”, *Radical Philosophy*, no. 7, Spring 1974, p. 4.

② J. Ranciere, “On the Theory of Ideology: The Politics of Althusser”, *Radical Philosophy*, no. 7, Spring 1974, p. 14.

③ J. Ranciere, “On the Theory of Ideology: The Politics of Althusser”, *Radical Philosophy*, no. 7, Spring 1974, p. 4.

④ 源自与马歇雷的访谈,详见: *Red Letters*, no. 5, Communist Party Literature Journal, London, p. 5.

再生产是如何被保障的?”阿尔都塞的第一个描述性回答是,“在很大程度上,它是由法律政治的和意识形态的上层建筑来获得保障的。”^①阿尔都塞区分了镇压性国家机器(RSAs)和意识形态国家机器(ISAs)所使用的机制。镇压性国家机器主要通过镇压发挥作用,如警察和军队。意识形态国家机器则主要通过生产适当的意识形式来运作,如教会和家庭。在每一种生产方式中,最适合于再生产既定生产关系的意识形态国家机器都占据着主导地位。在资本主义社会中,封建教会/家庭组合的主导地位已经被学校/家庭的组合所替代。

阿尔都塞宣称,意识形态国家机器的再生产作用这个概念必然将阶级斗争置于研究中心。“采用这种再生产的观点,因此归根到底也就是采用阶级斗争的观点。”^②他认为,体系赋予意识形态上层建筑再生产作用的发现表明,统治阶级的经济与政治统治并不是自动维持的。在面对被剥削阶级的抵制和反抗时,它必须不断得到更新和再生。然而,阿尔都塞需要说明,意识形态实践的再生产作用如何使得既定生产关系的更新变得不那么自动。既然上层建筑具有产生适当意识的作用,那么抵抗性的意识又是从何处产生的呢?

阿尔都塞认为,意识形态国家机器“可能不仅是利益斗争之所,也是阶级斗争之域”。工人阶级可以“利用它们(意识形态国家机器)的矛盾”或者“在斗争中占领其中的战斗阵地”来实现抵抗。^③这一命题并没有正确回答抵抗意识出现的条件问题。赋予意识形态国家机器的功能意味着它们内部关系最终解体为一系列无矛盾的差异。意识形态国家机器维持着统治阶级的统治地位;这一作用(由于不均衡发展 and 意识形态国家机器之间的具体操作差异)以多种方式进行。

阿尔都塞关于意识形态实践的再生产作用的观念,与本质和表象之间的表达性关系的概念是不相容的。然而,在确定意识形态阶级斗争的基础时,阿尔都塞

① L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 148. 中译本参见[法]阿图塞(阿尔都塞):《列宁和哲学》,杜章智译,台北:远流出版社,1990年,第168页。

② L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 184. 中译本参见[法]阿图塞(阿尔都塞):《列宁和哲学》,杜章智译,台北:远流出版社,1990年,第202页。

③ L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 147. 中译本参见[法]阿图塞(阿尔都塞):《列宁和哲学》,杜章智译,台北:远流出版社,1990年,第167页。

最终被迫诉诸一种经典的关系观。在文本脚注中，阿尔都塞向我们提到马克思对“经济生产条件的物质转换”和“人们意识到这种冲突并与之斗争的意识形态形式”之间的区分。^① 阿尔都塞继续说：“因此，阶级斗争在意识形态形式中得到表达和行使，也在意识形态国家机器的意识形态形式中得到了表达和行使”。^② 这最终只是一个姿态性声明：它不能与阿尔都塞关于意识形态上层建筑再生产作用的观念相调和。

（二）一般意识形态

对阿尔都塞而言，一般意识形态（ideology in general）没有历史。它具有跨历史地实现生产关系再生产的功能，不论是剥削性的还是非剥削性的生产关系。他将一般意识形态与特殊意识形态区分开来。相较于一般意识形态，特殊意识形态（宗教的、伦理的、法律的、政治的）总是相对自主的，它们有着自己的特殊历史，并始终表达着一种阶级立场。^③

阿尔都塞对意识形态的分析总体上有三个基本命题。第一，“意识形态是个体与其真实生存境况之间的想象性关系的再现”。^④ 这一命题只是对《马克思主义与人道主义》一文观点的重述。他认为，意识形态不是对现实的扭曲表达。意识形态概念再现了人们经验（体验）自身与现实生存条件之间关系的方式。第二，意识形态并不只是一系列神秘化的观念或信仰，而是在不同国家机器所产生的社会实践和仪式（生活的具体实践）中具有“物质性”的存在。第三，意识形态“询唤个体为主体”。^⑤ 在意识形态实践中，个体将自身视为以自我为中心

① Marx, “Preface” to *A Contribution to the Critique of Political Economy* as quoted by Althusser, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, note 11, p. 147. 中译本参见 [法] 阿图塞（阿尔都塞）：《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，第167页。

② L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 147. 中译本参见 [法] 阿图塞（阿尔都塞）：《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，第167页。

③ L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 159. 中译本参见 [法] 阿图塞（阿尔都塞）：《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，第177—178页。

④ L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 162. 中译本参见 [法] 阿图塞（阿尔都塞）：《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，第181页。

⑤ L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 173. 中译本参见 [法] 阿图塞（阿尔都塞）：《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，191页。

的、有意志的主体。这种心理上的认同同时也是概念上的误认。“有意志的主体”是意识形态机制的效果。

阿尔都塞认为，意识形态“具有把具体的个人‘建构’为主体的功能”。^①《意识形态与意识形态国家机器》一文的核心论点在于，意识形态向个体灌输必要的态度和信仰，他/她“承认”（recognise）这些态度或信仰属于他/她自身。他使用基督教意识形态运作的讨论来说明他对意识形态构成主体性的解释。他指出，基督教诫命是针对特定个体的。因此，具体个体被“致敬”为独特的、自由的主体，“以便他自由地服从大主体（Subject）的诫命”。^②

关于意识形态国家机器的论文重申了意识形态的无意识特征，这一概念最初在《马克思主义与人道主义》中被提出。意识形态不止是被有意识地持有的系列观念和信仰。孩童生来便处于一种既定的意识形态实践模式中：他/她“总是已经”是一个主体。^③此即意识形态的认知封闭性：由意识形态构成的主体无法意识到其神秘化的特征。阿尔都塞认为，“一定要走到意识形态外头，即在科学知识里头，才能够说：我是处在意识形态中（极其特别的情况）或我曾处在意识形态中（一般的情况）”。^④

阿尔都塞对于主体性构成的论述分析了个体“自由地”采取一种与维持既定生产关系相适应的意识的手段。这属于功能主义的问题。它产生了一种社会构成的静态模型，其中各种元素都由它们所扮演的角色来定义。由于阿尔都塞认为意识形态具有构成主体性的功能（这是它的定义），其体系在逻辑上就排除了关于意识解放的直接经验基础的说明。

格雷戈尔（Gregor McLennan）等人在以下方面评估了《意识形态与意识形态

① L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 171. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞): 《列宁和哲学》, 杜章智译, 台北: 远流出版社, 1990 年, 第 189 页。

② L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 182. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞): 《列宁和哲学》, 杜章智译, 台北: 远流出版社, 1990 年, 第 199 页。

③ L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 176. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞): 《列宁和哲学》, 杜章智译, 台北: 远流出版社, 1990 年, 第 193 页。

④ L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 175. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞): 《列宁和哲学》, 杜章智译, 台北: 远流出版社, 1990 年, 第 192—193 页。

态国家机器》一文的成就：“在我们看来，即使这篇论文的功能主义并不完全正确，它似乎依然提供了一个关于系统如何良好运作的模型。”^① 这一论点无法挽救阿尔都塞的意识形态理论。这是一个自相矛盾的立场：论文涉及的功能主义是不充分的，这正是因为它拒绝就系统不良运作之可能性的问题给出解释。由于阿尔都塞的意识形态理论将意识形态实践界定为其再生产功能，因而意识形态领域内部斗争的可能性便无法得到支持。

然而，麦克伦南等人提出的术语对他们来说似乎是评价这篇论文成功与否的适当术语，这点很有启发性。他们的评价术语突显了阿尔都塞论文中所隐含的政治权重。有趣的是，鉴于他试图关注革命实践中意识形态斗争的重要性这一政治问题，这篇论文所提出的理论问题排除了对日常生活中意识改变之基础的分析。阿尔都塞对1968年五月事件的回应并没有为我们提供一个对意识形态实例作为阶级斗争之域的分析，而是留下了意识形态实践自动再生产生产关系的概念。在《意识形态与意识形态国家机器》一文中，意识形态斗争仍旧未能成为被剥削者和被压迫者的实践活动问题。在阿尔都塞的体系中，“意识形态斗争”具有唯心主义和精英主义的特点。它只表现为科学理论对意识形态概念的质疑。

这一结论在阿尔都塞对教育意识形态国家机器的分析中得到了比较明显的证明。尽管他请求激进教育家的原谅，但阿尔都塞显然认为他们的所有努力都是徒劳，甚至适得其反。^② 作为一种意识形态国家机器，学校系统具有生产适当主体性的功能，“学校（像教会这样的国家机构或军队这样的其他机器也一样）教‘谋生技能’，不过是以保证对统治意识形态的从属或贯彻它的‘实践’的方式来执行的”。^③ 在阿尔都塞看来，激进教育家试图从内部改变学校系统的计划是不可能的。它在系统之内运作，并且必然会被教育意识形态国家机器的再生产功能所击败。

① G. McLennan, et al., “Althusser’s Theory of Ideology”, *On Ideology*, London: Hutchinson, 1978, pp. 77–106, p. 97.

② L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 157. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞): 《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，第176页。

③ L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 133. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞): 《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，第156页。

三、阿尔都塞论艺术与意识形态的关系

阿尔都塞关于艺术的论文将他的意识形态理论范畴置于一个与《意识形态与意识形态国家机器》完全不同的问题框架之中。在题为《皮科罗剧团，贝尔多拉西和布莱希特（关于一部唯物主义戏剧的笔记）》（1962）的文章中，阿尔都塞提出了艺术作品产生“观众的新意识”的能力问题。^① 这个问题对他的意识形态理论提出了具体的理论要求。为了解释艺术作品启蒙接受者的能力，阿尔都塞需要具体说明日常生活中意识解放的基础。

在关于“贝尔多拉西（Bertolazzi）和布莱希特（Brecht）”的文章中，“唯物主义”戏剧拒绝古典戏剧所强调的启蒙过程概念。^② 在阿尔都塞看来，古典戏剧将启蒙过程的概念建立在构成性主体观念的基础之上，它把启蒙过程描述为个体通过其意识的内部辩证发展而认识现实的过程。然而，阿尔都塞也认为：“能够在其自身矛盾的作用下而达到现实的意识辩证法是不存在的……因为，意识不是通过它的内在发展，而是通过直接发现处于自身之外的它物才达到真实的。”^③ 因为在阿尔都塞的体系中，意识形态实例与现实生存境况之间并不存在有机的、表现性的关系，对现实的认识不能被日常思维所掌握。

阿尔都塞指出，布莱希特使用间离效果（A-effect）是为了打破古典戏剧所使用的启蒙过程的形象。布莱希特认为，启蒙并不来自观众对剧中人物意识的认同，而是来自将他/她从舞台所描绘的意识中解放出来的技巧的使用。例如，布莱希特的《大胆妈妈和她的孩子们》对母亲在真实历史情境中的悲剧性盲目进行了批判。^④ 阿尔都塞认为，间离效果产生的积极评价的态度并不是通过唤醒观

① L. Althusser, “The Piccolo Teatro: Bertolazzi and Brecht (Notes on a Materialist Theatre)”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 151. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞:《保卫马克思》, 顾良译, 北京: 商务印书馆, 2017 年, 第 143 页。

② 阿尔都塞称所有非马克思主义戏剧（除了莎士比亚和莫里哀）为“非唯物主义”（non-materialist）。

③ L. Althusser, “The Piccolo Teatro: Bertolazzi and Brecht (Notes on a Materialist Theatre)”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 143. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞:《保卫马克思》, 顾良译, 北京: 商务印书馆, 2017 年, 第 135 页。

④ L. Althusser, “The Piccolo Teatro: Bertolazzi and Brecht (Notes on a Materialist Theatre)”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 143. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞:《保卫马克思》, 顾良译, 北京: 商务印书馆, 2017 年, 第 134 页。

众意识中已经沉睡的批判倾向而产生的。布莱希特戏剧的结构产生了一种源自意识形态承认机制本身的批判意识。

阿尔都塞在这篇早期论文中对直接意识性质的描述与在后期作品中发展出的意识形态理论颇为相似。他提出,通过意识形态承认机制,个体被建构为一个独特的、自由的主体。然而,《皮科罗剧团,贝尔多拉西和布莱希特》同时引入了一个后来被阿尔都塞所放弃的命题。他说,意识的同一性“既是已经确立的同一性,又是为人们所要求或拒绝的同一性”^①。虽然观众被卷入自我承认的意识形态机制中,但这一过程的结果并不确定。主体似乎不是被固定的,而是对生活的神秘化具有潜在抵抗性。

《贝尔多拉西和布莱希特》一文指出,唯物主义戏剧的去中心化结构使观众能够意识到自己日常思维的神秘化特征。由于唯物主义戏剧将意识形态的意识与对历史真实进程的客观再现相对立,因而它能够利用承认过程来破坏观众直接意识的虚假性。一旦观众认同主要角色(他/她承认舞台上所描绘的信念和情感是他/她自己的),与此同时,唯物主义戏剧的批判性、检视性的视角便会迫使他/她拒绝这种意识的虚假性。

根据阿尔都塞的说法,作者能够利用意识形态承认的过程:“这种不言而喻的同一性和这种直接的自我承认,它的命运是什么?作者怎样描绘了这一命运?……这种意识形态的自我承认最后的结局是什么?”^②这种开放式概念在后期关于意识形态的文章中消失了。在《马克思主义与人道主义》中,意识形态是深度无意识的。在《意识形态与意识形态国家机器》中,个体“总是已经”被固定在生活的神秘化之中。

在《贝尔多拉西和布莱希特》中,阿尔都塞试图解释艺术如何能够在观众中产生一种新的意识,他尝试从接受者意识中找到抵抗意识形态神秘化的基础。构成性意识的神话并不是自动获得的:它既是一种“被渴望的”或“被拒绝的”

① L. Althusser, “The Piccolo Teatro: Bertolazzi and Brecht (Notes on a Materialist Theatre)”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 149, note 6. 中译本参见[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2017年,第142页,见“注释”。

② L. Althusser, “The Piccolo Teatro: Bertolazzi and Brecht (Notes on a Materialist Theatre)”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 150. 中译本参见[法]路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2017年,第142—143页。

神话，也是一种被实现的神话。然而，阿尔都塞无法解释这种假定的渴望或拒绝的来源。他只能指出，这种动态在表象层面上表达了阶级利益的冲突。用阿尔都塞的话来说：“意识形态本质上始终是个战场，它隐秘地或赤裸裸地反映着人类的政治斗争和社会斗争。”^①这句话不仅与阿尔都塞关于适当主体性的概念不一致，而且作为对抵制意识形态神秘化的基础的解释也并不充分。毕竟，这个命题没有告诉我们政治和社会斗争是如何在意识形态中被表达的，更重要的是，它没有说明我们要如何区分“政治”和“社会”领域与“意识形态”领域之间的区别。

阿尔都塞后期讨论艺术的文章再次试图解释艺术作品在观众之中产生新意识的的能力。《一封论艺术的信——答达斯普尔（一九六六年四月）》（下文简称《信》）和《抽象画画家克勒莫尼尼（一九六六年八月）》两篇文章尤其关注以与其意识形态理论相一致的方式解释艺术作品的启蒙能力。在《信》中，阿尔都塞特别回应了一位批评家的反对意见，即其意识形态实例的再生产功能理论未能赋予艺术作品以解放能力。《信》提出了两个主要论点。首先，阿尔都塞认为“真正的”艺术不应当被归入意识形态，因为它与意识形态实践不同，并不参与适当意识的生产。其次，艺术作品并不像科学理论那样给予我们关于现实的知识。“画社会关系，画特定社会中的生产关系或阶级斗争形式”是不可能的。^②艺术并没有与意识形态决裂，而是“诞生于”并“超脱于”意识形态。艺术使我们能够“看到”作为一种效果的意识形态，但并未提供关于支配这种效果的结构的知识。阿尔都塞认为，艺术的“特殊性”是“使我们看到”（*nous donner a voir*）、“使我们觉察到”并“使我们感觉到”某种暗示着现实的东西。^③

通过对鲜活生活的反映，真正的艺术破坏了关于意识形态的自然化和自我解

① L. Althusser, “The Piccolo Teatro: Bertolazzi and Brecht (Notes on a Materialist Theatre)”, in *For Marx*, trans. B. Brewster, Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 149. 中译本参见 [法] 路易·阿尔都塞:《保卫马克思》, 顾良译, 北京: 商务印书馆, 2017 年, 第 142 页, 见“注释”。

② L. Althusser, “Cremonini, Painter of the Abstract”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, pp. 236–7. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞):《列宁和哲学》, 杜章智译, 台北: 远流出版社, 1990 年, 第 255—256 页。

③ L. Althusser, “A Letter on Art in Reply to Andre Daspre”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 222. 中译本参见 [法] 阿图塞 (阿尔都塞):《列宁和哲学》, 杜章智译, 台北: 远流出版社, 1990 年, 第 242 页。

释的特征的理解。它的启蒙性并非来自它对“整个世界”的建构，而是源自作品内部的裂隙或不在场。艺术作品描绘生活的不完全使我们能够“看到”意识形态实例对外部决定因素的影响。例如，克勒莫尼尼（Cremonini）画的不是完全真实的人脸，而是面孔：

这些面孔被描绘得如此“拙劣”，被勾画得如此粗糙，好像它们不是其姿态的作者，而只是这些姿态的痕迹。它们是以一种不在场的方式出现的：一种纯粹负面的不在场，即它们被拒绝拥有也被它们拒绝拥有的人道主义作用的不在场；还有一种肯定的、决定因素的不在场，即决定着它们，使它们成为现在这种无个体特征的存在物，成为支配它们的这些现实关系的结构作用的这个世界结构的这一种不在场。^①

关于艺术让我们“看到”作为一种效果的意识形态的论点，在分析艺术作品的启蒙能力方面并没有走得很远。阿尔都塞的“我们”只能指科学评论家。只有能够依据支配意识形态实例的真实关系的知识来解释艺术作品的接受者，才能认识到真正艺术作品的非意识形态特征。只有已经受到启蒙的接受者才能够表示，作品内部的缺失揭示了意识形态与自身之外的东西——社会存在的真实境况——有关。从这个观点来看，艺术并没有教给我们任何我们未曾知道的东西。

（特约编辑：李哲罕）

① L. Althusser, “Cremonini, Painter of the Abstract”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971, p. 239. 中译本参见 [法] 阿图塞（阿尔都塞）：《列宁和哲学》，杜章智译，台北：远流出版社，1990年，第257—258页。

Imaginary Relations: Althusser and Materialist Aesthetics

Michael Sprinker

Translated by Min ZHAO Bin ZHOU (Yunnan Minzu University)

Abstract: This essay is the last chapter of Michael Sprinker's book *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. The author suggests a concept of the aesthetic as an empirical rather than a formal moment. The aesthetic as a category within historical materialism is considerably greater than has generally been supposed, extending beyond the relatively confined subject-matter of the fine arts to economic (and other) theory, thus to the very mechanisms of knowledge production itself.

Keywords: Althusser; aesthetics; ideology; materialism

Althusseron the Art-Ideology Relation

Pauline Johnson (Macquarie University)

Translated by Qiong GAO (Zhejiang University)

Abstract: In *Marxist Aesthetics*, Pauline Johnson suggests that the main stream of Marxist theories of aesthetic do share a common problematic: they all attempt to determine the basis of the emancipatory impact of the work of art. The central theoretical problem addressed by Marxist theories of aesthetics necessitates an attempt to formulated a specifically democratic account of the process of ideological change. For Althusser, a Marxist theory of ideology attempts to determine how a mode of consciousness appropriate to the maintenance of given productive relations is produced. Althusser's Marxism maintains that the foundations of knowledge lie not within the dynamics of social life but only in the relative autonomy of scientific theory. Pauline Johnson proposes to show that Althusser's problematic is incompatible with an attempt to identify the basis within everyday life for a changed consciousness. After examining the implications of his theory of ideology for an account of ideological struggle, she turns to a consideration of Althusser's theory of the art/ideology relation. Johnson emphasizes that the essays on art want to know how the individual's consciousness can be changed instead of asking how an appropriate consciousness is produced. She suggests that the theoretical foundations of Althusser's theory of ideology prevent him from providing an adequate answer to the central problem.

Keywords: Marxist aesthetics; Althusser; art-ideology