
Zizek's Ontology
——A Transcendental Materialist
Theory of Subjectivity

齐泽克的本体论
一种先验唯物主义式的主体性理论

Adrian Johnston 著

拉黑字幕组中文翻译

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。
3. 翻译有问题的地方可以向拉黑字幕组账号后台私信反馈



SLAGEL

目录

序言：重塑日常生活的精神病理学	- 1 -
引言：先验的内在发生学	- 12 -
第一章 开端是空无的：精神分析元心理学 和现代哲学遗产（康德-齐泽克）	- 18 -
第一节 首先是失败：否定性与主体	- 18 -
第二节 比唯心主义本身更唯心主义：精神生活的外在物质内核	- 28 -
第三节 我或他或它，原质...死了：死亡和理性的安乐死	- 43 -
第四节 避免空洞（the Void）：基本幻象的时空循环	- 60 -
第五节 反对具身化：“比物质主体更多”的物质基础	- 80 -
第二章 走向自由：被划杠的实在（谢林-齐泽克）	- 116 -
第六节 无根的逻各斯：从先验到元先验	- 116 -
第七节 与自己作对的实体：驱力的恼人漩涡	- 134 -
第八节 时间中的行动：时间性和原初决断-分离——自由的深渊	- 156 -
第九节 自由的恐怖：永远缺失的自然使命	- 171 -
第十节 时间化的永恒：历史性的非历史性原动力	- 191 -
第三章 实质的表象和表象的实质，原物和它的阴影（黑格尔-齐泽克）	- 200 -
第十一节 超验的内在性：从康德到黑格尔	- 200 -
第十二节 实体作为主体:存在的自我分裂	- 231 -
第十三节 世界之夜：自然与文化之间消失的中介	- 285 -
第十四节 精神是根骨头：认同的内爆	- 342 -
第十五节 时间视差:时间性与主体性结构——拉康的四种话语	- 381 -
结语：不能承受的自由之轻	- 436 -

序言：重塑日常生活的精神病理学

阿兰·巴迪欧于 1997 年创作的一本讨论德勒兹的短篇书(《德勒兹：存在的喧嚣》)，是斯拉沃热·齐泽克近来热衷引用的书目之一。巴迪欧在书中提出，德勒兹著作给读者的典型初次印象倾向于强化一种错误解读，让人误以为他的哲学是在赞扬异质性杂多的蓬勃生机、歌颂“游牧的根状茎(nomadic rhizomes)”向四面八方混乱生长的疯狂舞蹈，其中既没有能给其哲学计划定型的既定轨迹，又没有能指导其描述性研究目标的明确方向。德勒兹总是被描述成一个在欲望方面的理论安那其份子、一个精神分裂的惹事鬼，不停扰动着政治经济学和爱欲经济学中运作的组织性的结构。简而言之，大部分德勒兹的思想是透过其与菲利克斯·加塔利(Félix Guattari)共同撰写的《反俄狄浦斯》这一透镜阐释的。巴迪欧坚称，德勒兹的作品里有种凸出的不一致性：一方面是华丽繁杂的巴洛克式的表面风格，使人以为这是一种爆炸性的碎片化的哲学；另一方面则是潜藏的基本内涵，是它一次又一次地重复着的根本论题。在“根状茎式的(rhizomatic)”散文耀眼夺目的外表下，德勒兹单调而不厌其烦地反复强调着同一个要点：所有事物都存在于单独的一个本体论层面上，所有事物都位于单独的一个“内在性平面”上：因此，想要设置相互分离的存在等级制(tiers of existence)(比如柏拉图对可见

世界与可认知世界的区分与康德的本体-现象的对立)的倾向必须被抵制。表象的差异掩饰了存在的同一：“我们引入‘繁荣的杂多’这个概念,实际上是想说完全相反的意思——即背后的无处不在的同一性”(Žižek 2002c, 73)。因此巴迪欧说,德勒兹哲学里狂乱增长的“多”,终究还是揭示了其绝对内在的本体论中包容万象的“一”。

我们也应用类似的方式审视齐泽克自己的著作。齐泽克狂热地收集大量文化例子,并且以刺激大众想象的扭曲的角落和缝隙闻名,于是读者不免把他误解成反系统性的思想家(指致力于将哲学思考与当代世俗文化的杂乱领域结合为共生体,意图用这种辩证的污染来破坏哲学思考中虚张声势的纯度的人)。面对他那些关于晚期资本主义社会中艺术、文学、影视和日常生活的有如“烟火表演”一般的旁白注解,读者容易如同俗语中撞上了车头远光灯的鹿一般,陷入一种眼花缭乱、头晕目眩、过度刺激导致的茫然不解的状态。鉴于他的修辞风格和他方法论中的诸多特征,齐泽克的作品恐怕也会像时下的大众媒体那样,创造出同样的一批倒霉听众(他们依赖于快速、妙语连珠的声音片段来吸引注意力),亦即是一群极其容易分心的消费者。不过,一旦我们记住这一点,即巴迪欧关于德勒兹的警示(不要被风格的发散所蒙蔽,从而错失了内容的同一)对齐泽克同样适用,就不至于那么容易地掉到坑里了。比如,当齐泽克说他要把大众文化当成

工具性质的车马，用来载着晚期现代哲学（重）出茅庐时，他的态度相当严肃；那些杂七杂八例子的“多”，最终是服务于其哲学计划的“一”——通过弗洛伊德-拉康精神分析元心理学的中介，去“重新实现”（齐泽克本人的说法）康德和德国观念论的思想。康德-谢林-黑格尔组成的链条，由拉康本人作为其特异的缝合点（*point de capiton*）扭结在一起¹，架构起了使整栋齐泽克理论大厦结合为一体的钢筋骨架。

不过，齐泽克似乎是有意无意地邀请读者用至少两种方式解读他的文本，这点他和德勒兹（还有德里达）颇为相似。一方面，他宣称自己是在批判种种后现代思潮，呼吁对精神分析有所了解的人回归现代哲学。而另一方面，他在一大堆话题之间精神分裂似的跳来跳去，把各个学科领域和各个概念分析的层面都倒腾个遍，与康德、黑格尔那种搭建体系的精细路子又似乎大相径庭。也许，假想中的齐泽克读者形象——从审美上偏好异质性而非同质性（故而喜爱齐泽克作品中后一种特征）的文化研究读者，面对齐泽克从理论之外寻求参考的做法会忍不住发问：既然他时不时说那些文化的东西只是噱头、与哲学的上层建筑相比不过是玻璃上的窗花，那么本末既已分明，他为何还要在那些东西上大费笔墨？而当齐泽克对自己作品中的这种维度不以为意，当他用高端的理论当幌子，在美国流行文化愚蠢下流的脏泥巴里打滚，左

¹ 应该指的是三个圈组成的波罗米结。

一个荤段子右一个黄笑话，扮演一副抵制不住诱惑的堕落哲学家模样时，我们是否可以怀疑他有些不真诚呢？

“文化研究者齐泽克”算是个滑稽画像，源自对齐泽克著作走马观花的解读——出于这样那样的原因，有些读者只顾着在铺天盖地的例子里看个乐呵（然而他提出那些例子正是为了撑起他讲的概念）。甚至有人说齐泽克自己根本没有中心论点，只是扯出一大堆引用和跨界理论活动来掩盖中心论点的缺失。然而，我们难道不应该把齐泽克的巨量例子解读为其统一的中心论点的有力确证、且正是为了论证中心论点才调动起来的吗？换句话说，为什么要与标准的“科学”视角（弗洛伊德派精神分析完全拥抱的视角）背道而驰，不把繁多的社会文化实例看作有代表意义的例证，反而去认为它们折损（而不是增益）了其同一、可信的概念架构？弗洛伊德收集的经验性例子多如牛毛——《梦的解析》《日常生活的精神病理学》《笑话及其与无意识的关系》，其余不多枚举；这些泛滥的数据将其精神分析的中心论点深深烙进读者脑海，而弗洛伊德（尤其是拉康喜欢的那个弗洛伊德）相信这些例子是其元心理学框架的顶梁柱，且除了支撑整个体系，也再无其他目的。

另外，文化研究人士怀疑齐泽克不只把文化客体看成暗示性的实例、哲学概念和精神分析概念（也就是说，认为他是想把理论铺到不相干的外部领域去，以此把理论崩解掉），

然而他们在这种误解的基础上提出疑问的同时，却显露出（如果说这种“兼容后现代人文学科主流的齐泽克主义”真的有推崇者的话）他们未能忠实于后现代人文学科的最核心、最正确的洞见，违背了他们后结构主义和解构主义师傅们的主张。德里达决定性地拆毁了传统的解经学实践（*exegesis praxis*）模式背后的根基性假设，而把阅读文本的技巧本身看作哲学历史进程的动力源；这是他对哲学方法论的最大贡献之一。德里达提出了一个又一个论据证明了为什么援引作者权威来支持某种指称的意图（*intention-to-signify*“作者想要表达的东西”）是华而不实且是最非法的操作；这样的做法依赖于使用方便的神话以补偿那不可弥补的缺失，即在文本背后或超出文本的有意义的在场的缺失。而福柯的“作者之死”也是异曲同工。然而有些人由此便以无可辩驳的急性子得出结论，认为一旦为文本终极意义背书的意向代理（作者）死去，无穷无尽的解读游戏随即就如野草般四处疯长。弗洛伊德在《图腾与禁忌》中关于原始部落的神话提醒我们不要将立即将这一强迫选择中的元素当作理所当然的：在消灭了原父之后，兄弟们组成的帮派并没有百无禁忌地庆祝一场酒神节式的乱交，而是立即推行了法律以自我约束不去享受他们新得到的力比多自由。（在这与之相似的是令人憎恶的德里达式/福柯式作者作为意义的主人所起的作用；原父（*Urvater*）阻止了女人的自由流通，就像作者阻止了意义的自由流通一样）

与弗洛伊德的洞见相似，拉康借用陀思妥耶夫斯基的话，深刻地说出“上帝若死，则无可为”。旧权威的崩解并不会自动引出安那其的绽放。

这个解构主义的武断结论背后隐藏着一个虚假的两难困境：要么是援引作者的目的性，给文本/著作指定个物化的、先验的意义 (signification)，要么是禁止求助于虚构的作者目的性，把文本/著作引爆成杂多的不受控制的意义 (signification)。德里达本人的例子可以显而易见地证明这个两难困境的虚假性。尽管他的文本有时过度华丽又拐弯抹角、尽管他坚称自己不是系统的哲学家，德里达的作品难道不是表现出惊人的一致性吗？他的作品难道不是一种为了达成他的反康德式批判计划，勾画出哲学成为一种自给自足的闭合体系而达到沾沾自喜的快感之“不可能性之条件”的持续的追求吗？德里达常常把他的论断自反地应用在自己身上（从而使得这些论断愈发有力，成为不容忍任何例外的绝对的普遍论断），但怪诞的是，他拒不承认自己有一套系统/方法，并且对于自己的坚决拒认，他并不把“悬置作者权威”的态度自反地应用在自己身上（或更具体地，举一个臭名昭著的例子来说，德里达有个采访被收入《海德格尔之争》(The Heidegger Controversy)，题为“哲学家的地狱”；而他要求这本选集的编辑删掉那段摘录，选集的后续版本不要再包含他的访谈，否则就走司法程序)。如果我们把德里达对自己一致、

系统的野心矢口否认的态度放在括号内（也就是忠诚地遵循德里达式阐释程序），那么将作者的指称的意图（**authorial intention-to-signify**）与尚未被消灭的文本解耦导致的结果，反倒与解构主义者们通常想的截然相反（这印证了齐泽克的观点，即系统的臣民过于直接地遵守规则会导致系统被推翻，因为系统暗地里依赖其臣民悄悄遵循一套随之而来的非官方的潜规则，藉此与官方规则保持最小距离）。悬置作者权威（至少通过德里达的例子来看）非但没有敞开解读空间、允许大量迥异的碎片化的意义混乱杂多地存在，反而使得一个单义程度惊人的结构浮出水面。与此类似，关于“作者之死”将必然带来所谓的百花齐放的这一假设的问题在于其将任意的偶然性当作是理所当然的，其预设了被解构的文本正好是那种明显包含了对系统性的欲求的，声称要掌握与控制它自身的含义的文本（比如像西方形而上学的经典大作那样）。换句话说，解构主义认为的“独立于作者目的性阅读文本造成的‘安那其’式结果”，是只有目标文本经过人为筛选限制的情况下才可能证实的假说——样本作品必须看上去抵制多角度解读，从而挑战解构主义者去做颠覆的解读。德里达解构明面上的种种宣称遮掩着不成文的潜规则；从齐泽克主义视角看，这种潜规则禁止解构本来就试图自我解构的文本，或者说本来就“多义”的文本。对于哲学的经典大作来说，废除作者形象能否导向四方云扰的意义增生是个开放问题。但这

个问题域里蹦出更紧迫的问题，关乎德里达本人：假如剥除作者的目的性权威后，文本（起码从表面上看）是非系统/反系统的呢？此时如果把作者的目的放在括号内，浮现在眼前的难道不是严格、一致的概念机制吗？这样一来，不就产生了解构过程的反向吗？

齐泽克就是一个完美的例子。乍一看，他的大部分文本都是对各种流行文化现象的杂乱无序、高度活跃的沉思。但是我们应该留有怀疑——他的反思或许并不只是一些被硬套在冰冷、死板的理论中的、多余、可丢弃的例子。需要在进一步讨论之前说明的是，显然解构和精神分析都会让保持这样怀疑显得徒劳无用。根据解经学(exegesis)的解构公理，严格地说，齐泽克在这些例子中的潜在作者意图(无论是清晰明确的，还是潜在含蓄的)都是无关紧要的，应该被永久搁置。而根据精神分析的解释原则，即使我们能以某种方式明确地证明齐泽克正有意通过某种隐秘的方式，赋予那些鲜活的文化例子比平时展现出来的还要多的重要性，我们也无法证明那些文化例子在实际中有像齐泽克眼里的那么重要。总之，作者不是“他们文本的主人”（因此，任何对一个被称为“斯拉沃热·齐泽克”的主体的潜在目的的猜测在这里都是不恰当的）。然而，这个困难之结²是很容易劈开的——此类争论都

² 俗语 cut the knots 引用戈耳狄俄斯之结(Gordian Knot)的典故，根据传说，这个结在绳结外面没有绳头。亚历山大大帝来到弗里吉亚见到这个绳结之后，拿出剑将其劈为两半，解开了这个问题。

是些无关紧要的、分散注意力的把戏——（当我们从他们身上移开视线时，）齐泽克思想中理论与文化之间的关系便可以更好地展现在透彻领悟的光辉之下。

在作为《快感大转移》附录的自我采访中，齐泽克将自己在流行文化的污浊中的穿行过程描述为将理论概念翻译成一种“愚蠢”的媒介中的大白话，这种劳动使人们更加坚实地掌握那些通常带有一种难以捉摸的抽象性的真理（像黑格尔和拉康这样的思想家的理论通常被认为非常复杂，其复杂程度甚至导致这些理论的“花期”都非常短暂；这些理论似乎不能运用于平庸生活中的琐碎——这样的印象已被齐泽克无数令人敬畏的分析成就永远地摧毁了）。正如他承认的那样，“只有我可以成功地将拉康的概念用长存于流行文化中的低智（时刻）来表达的时候，我才确信我掌握他们了”（齐泽克 1994b, 175）。普遍存在于理论和文化之间的一种和谐关系构成了齐泽克方法论的基础。于此，我们应该记住齐泽克公开承认的对黑格尔式“与否定共存”的理论倾向。谈及时代精神有效的（极具感染力的？涌动的？）生命力（在《精神现象学》中出现“与否定共存”一词的同一段），黑格尔宣称“精神的生命力……只有在彻底的解体中，才能赢得自身的真理、发现自己”（黑格尔 1977c, 19[§32]）。同样地，齐泽克式理论体系的生命也只有在被完全解体成似乎完全互不搭边的大众文化例子大杂烩时，才能赢得自身的真理、发现自己作为「体系」

的存在。亦或，用巴迪欧解读德勒兹的语言来说，齐泽克式课题中的“一”是一个囊括性的层位/框架，在这个框架中，他那些形式多样的文化例子的“多”被尽可能地解释殆尽，从而为「理论」的真值做出了贡献。这种“与流行文化共存”，正如描述的那样，可以说在当代社会政治背景的肥沃土壤上，重塑了弗洛伊德于世纪之交提出的“日常生活的精神病理学”(一种不能仅凭 1901 年的“日常生活”来确保其准确性的“精神病理学”——精神分析的见解必须借助当下社会的既定条件不断检验自己)。

在拉康 1974 年电视采访的发布版本的序言中，拉康宣称“审问我的人是知道如何读懂我的”。他也在其他地方称赞雅克-阿兰·米勒是“至少一个 (at-least-one) 读懂我的人” (拉康 1990c, 135)。同样，“至少一个读懂齐泽克的人”也需要知道何时何地与此诱人的、几乎霸道的占据主导地位的知识体系保持适当的批判距离。因此，在本书接下来的内容中，齐泽克的作品将被无耻地、毫无保留地使用--正如齐泽克有时咬定的那样：“朋友就是要被无情地利用的!”--这将作为启动可以称之为超验唯物主义的主体性理论 (阐明为现代哲学和弗洛伊德-拉康精神分析的精心计算过的交织) 的初步阐述 (草图或纲要) 的平台。对齐泽克语库的经验文化层面的不断地纠缠是对这个语库本身最深刻的不公正暴力。事实上，对齐泽克唯一的真正忠诚 (用巴迪欧的说法) 是带有表面上

背叛性的不忠的：无视他大杂烩式的例子中令人胃口大开的花絮，拒绝被他眼花缭乱的文化揭露所诱惑——一心一意地追求他的哲学轨迹³。这条轨迹像一条不断的、一分为二的斜线贯穿他的全部著作（即拉康对康德-谢林-黑格尔这链条的追溯性重建）。在此所提供的是一种德勒兹式的对作者的“鸡奸”，试图产生新奇、畸形的后代。在齐泽克热情洋溢的与知识分子的对抗精神中，他经常要求：“必须要见血！”这项事业相信，以适当的黑格尔辩证法的方式，真理将从谬误中出现。对齐泽克哲学的关键特征进行批判的过程是解放这种哲学本身的全部理论潜力的关键，也就是将齐泽克（有时与他一起，有时与他对立）提升到其概念的哲学尊严的关键。

³ 作者在这理所当然的忽视了 political 的位面。

引言：先验的内在发生学

齐泽克的最惊人的主张就是他提出了“笛卡尔的主体概念,即‘我思’(尤其是被康德/谢林和黑格尔激进化了的的我思)”虽然被主流的学术意见所厌弃,但它绝不是无用而过时的。然而,我们必须承认,在过去一个世纪中的人文学科上的研究,以及自然科学和社会科学的研究都成功地挑战并反对了哲学理论中的这一免于物质中介的,存在于另一位面的主体的存在。现代主体的批判者和齐泽克这样呼唤着这种主体性的回归二者之间有折中的可能性吗?

有效的让步确实是可能的,但是有两个前提(这些前提主要来自于精神分析的研究发现)。第一,主体的出现在现代晚期(尤其是先验)哲学中是和身体有关的——也就是说,所谓“非物质的”(或是“多于物质的”)主体性是从物质基础上内在的升起的。第二,这种物质基础的身体从一开始就充满了各种对立/冲突和张力——也就是说,人类的身体并不是内在和谐的,而是它本身的设定就是无法运作的。可以说,身体的物理组成就意味着人类自然就是倾向于强调后天绝对大于先天的。这种自然把自己给“短路”了,而在这种短路中,催生了“去自然化”的过程。婴儿的漫长的不成熟的无助阶段,以及他的力比多经济学和它的认知记忆系统运作的方式,将这种身体的存在去物质化了,变成了主体性的一种散

乱的形式（这些主体的位置，在某种意义上，是被一种尝试逃脱或驯服那些混乱的身体性所固化的身体-实在性的防御机制）。

简短地说，在这一项目中所要支持和保卫的一个基本论点，是一个让先验唯物主义的主体性的理论得以被阐释的论点，即在一个松散的主体和一个稳固的自我之间的抉择是个已然的僵局。“我思”式的主体在本体论发生学上是从原本物质的条件中出现的，并以此作为其内在的根据，尽管这种主体一旦生成，就再也无法被化约为它的物质来源。于是，这一项目对于理论人文学的总体贡献就在于，它努力为一方面的过量的对于单个人类的身体性的构成的研究，包括认知科学，脑神经科学和现象学理论；和另一方面的身份的，坚持于一种多于物质的位面的理论（这些理论来自一些哲学和精神分析传统）这两者之间的有效合作打开空间。重新思考人类身体的自然性和突然出现的本体的时间-发生学模型（这一模型描绘了从此以后都是多于物质的主体性的内在的，物质的发生学）的组合有潜力从根本上改变今天正在进行的关于躯体与心理之间关系的讨论。

这本书将带着精神分析去重走从康德，到谢林，再到黑格尔的这条路，这一次重走将转向一种先验唯物主义的主体性理论。在追求这一新的主体性理论的途中，这本书的三个部分将分别大篇幅地细谈齐泽克对于康德，谢林和黑格尔的

拉康式的理论解读；齐泽克将用一种拉康式的视角指导我们重返现代晚期的德国哲学。于是，这本书的第一部分将专注于康德（以及稍微提到一些费希特，也就是康德的观念论的直接继承者）。更确切地说，这一部分将重新阐释本体的场域和现象的场域中的主体的分裂，这一论题在康德的批判-先验框架中是举足轻重的。这种重新阐释将强调化身（embodiment）和道德（mortality）这两个互相连接的因素在主体的分裂中的重要的运作方式（这基本被康德所无视了），哲学因素将这一主体呈现为康德哲学中所说的“可朽的，自我部分不透明的”。第一部分的结论提出，通过对立和对抗物质的同化而被设定出来的主体性的形式（也就是“我思”主体这种形式的主体性）是从被人类所拥有的特定的物质身体中升起的。也就是说，多于物质的主体，在某种意义上，是一种在本体论发生学上是反应-生成的，是以身体的物质性作为条件的（尤其当以精神分析的视角观察这种物质性时）。

这本书的第二部分会紧接着第一部分，不仅是历史性地（也就是从康德到费希特到谢林），也是概念性地。第一部分论证了康德式的观念论哲学中的先验主体并不是总是已经建立在一个给定的在场的结构上的，而是从不同的机制和程序的整体化中逐渐形成的。因此，第二部分会通过讨论谢林对于后康德的哲学的反思，努力描绘出先验的，我思式的主体的本体论发生学机制的可能条件（也就是规定好先验主体

性的元先验的层级)。最终的本体论状态的自我矛盾,自我割裂的物质——(在拉康的术语中)的“被划杠的实在”的本体论是通过齐泽克式的结合德国观念论和精神分析的分析而被阐释的——被认定为是从物质性的内部平台中生成出来的先验主体性的必要的先决条件。进一步说,这一部分内容将谢林的哲学和弗洛伊德-拉康的精神分析的元心理学结合起来,从而重新思考了哲学中的“自主性”和“时间性”这两个命题/主题(后者在第三部分的后半段进行了进一步的讨论)。精神分析中自由的位置——分析时常被(并错误地)看作是命定论的话语,它所说的叙事中,个人都被降格成只是无意识的影响的提线木偶——这一看法在这里被激进地重新看待了。试图逃离无意识的压抑的面纱不仅掩藏了潜藏的决定性力量的非自治性,也同时掩盖了人们防御性地模糊了的真正的自由,出人意料的是,这种自由是人们所害怕,让人们不安的。

这本书的第三部分到达这一哲学项目的高潮。得益于拉康的优秀解读者们(首要是齐泽克),黑格尔的思想被广泛地看作是现代晚期德国哲学中对精神分析最重要也是最与其相适应的。第三部分开头就展示了,如果不去把握黑格尔哲学是如何从康德和他的后辈们(特别是费希特和谢林)的哲学中生长出来的,以及黑格尔的哲学和这些人的哲学的位置关系,那我们就不能以一种正确的方式来读懂黑格尔以

及他的哲学和精神分析的元心理学的联系：黑格尔-拉康传统中的很多研究都忽视了对要完整地思考黑格尔在他的哲学史纪元中的地位。这种历史上的考察会把我们引向一种一丝不苟的对于受黑格尔所启发的新的主体理论的论述，这种理论考虑到了，整合并固化了在前两个部分中我们与康德和谢林的对话中所得到的要素（康德所描述和谢林所触及到的主体的形成的发生学维度比在黑格尔中得到了更详实的论证——先验唯物主义也可以被描述成一种发生学的先验主义）。在这里，主体被描述成一系列不同的时间性形式的生成过程中产生的一种副产品——更确切地说，是根本上彼此都无法适应的时间性的结构。只有在那些不和谐的矛盾在不同调的时间轨迹上变得可听见时，完全的/完整的主体性才能短暂地存在。

这本书的结语完成了这一简介的第二段和第三段中所许下的承诺：通过让欧陆哲学和弗洛伊德-拉康的精神分析的结合体和安戈洛-美洲哲学的心灵和认知神经科学之间产生对话，这一结语想要展示先验唯物主义对于主体性的描述的解释力和理论优雅性。它强调了这一新的范式的两个最重要的优势：这种主体性的描述实现了一种对主体与其身体的关系的非还原性解释；并确认了主体的自主性，尽管这种自主性会向生物的，历史的和社会-精神的变数相关的个人境况让步。这本书的结尾鸣谢了自己的那些对于齐泽克思想中的先

验唯物主义的主体性的深刻的借鉴，这一思想系统形成了我们的理论成立的可能性的最重要的条件。

第一章

开端是空无的：

精神分析元心理学

和现代哲学遗产

(康德 – 齐泽克)

第一节

首先是失败：否定性与主体

今天致力于持续阐释康德哲学及其德国观念论变体的思想家们倾向于将自己视为主体性概念的忠实守护者，以抵御后现代对任何主体概念的野蛮攻击。某种与 19 世纪德国和战后法国之间的虚构边界密切相关的对抗性的分离，似乎刺穿了一个被松散地冠以“欧陆哲学”标签下的智性领域的巨大部分。那些受康德及其直接继承者影响的人经常指责解构主义者和他们的同好提倡一种不连贯的且虚无主义的相对主义——对此，唯一真正的补救措施是回到现代主体及其伴随的一套启蒙原则。在欧陆传统中，这些学者们首选的哲学方法是沉浸在仔细的文本/历史注解中，从而刻意避免陷入过度使用黑话和“时髦废话 (*très chic*)”的诱惑。另一方面，当代欧陆理论中各种“后”运动 (“*post*” movements) 的代表

指责了这些传统主义者（从准法西斯主义、逻各斯心主义的“极权主义”到菲勒斯中心主义的“殖民主义”中的一切）的英雄们。尽管对当前理论界的这种描述是高度选择性的，也是一种严重的过度简化——此外，这些不同的哲学立场的倡导者之间的相互误解当然也是很普遍的——但是，出于历史动机而重拾现代主体性与最近对这种同一类主体的一系列怀疑及批评之间的紧张关系仍然是当前思想氛围的一个明显特征。

曼弗雷德·弗兰克对雅克·拉康的批判正是这种冲突的一个完美例子。在《什么是新结构主义？》一书中，弗兰克对从胡塞尔到德里达的二十世纪欧陆哲学的发展进行了一次全面的勘察。他观察到，这一时期的一个显著特征是出现了一些分析模式，表面上免除了主体性作为解释参考的中心理论点。这一趋势最明显的例子显然是克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）风格的古典结构主义，一种被保罗·利科恰当地描述为“没有先验主体的康德主义”的思想体系（列维-斯特劳斯本人也赞同这种描述）。正统结构主义取代了将某些主观因素作为构成经验现实本身的必要可能性条件的观念论，认为一个由表征、实践和制度组成的跨个体、社会——符号矩阵完全决定了个体的认知和身份。在拉康语境下，这意味着主体只不过是“大他者”的傀儡，只是象征秩序的奴隶；用黑格尔的话说，主体性被有效地遮蔽，被还原为纯粹

客体（和客体化）的绝对精神（*Geist*）的附带表象的残余。

按照弗兰克的说法，拉康是一个“新结构主义者”，也就是说，是列维-斯特劳斯遗产的继承者（最近，朱迪斯-巴特勒也禁不住诱惑，以这种方式解读拉康）从弗兰克的观点来看，拉康主义的象征界“我（*je*）（注：*je* 是法语[我]的主格）”（即作为能指和无意识主体的主体）和想象界的“自我（*moi*）（注：*moi* 即法语「我」的宾格）”（即与限定的主观意识相联系的反射的、镜中的自我）之间的区别，就像其他许多受结构主义启发的理论策略一样，是对德国观念论自我反思性（*self-reflective*）的“我（*I*）”的概念的不充分、不满意的替代。弗兰克的立场建立在这样的假设上：反身性（*reflexivity*）是主体性的一个基本特征，此外，反身性是一个只属于主体的属性——如果它不是自我反身/反思的，那么它就不是一个主体，反之亦然。因此，弗兰克将拉康的“我（*je*）”解释为仅仅是功能的排列组合，构成了个人所处的跨主体的符号——语言网络的一部分。鉴于经典拉康理论中无意识的结构、象征性地位（“无意识是像语言一样被结构起来的”，“欲望是他者的欲望”等等），对弗兰克来说，“无意识的主体”这个短语是一个矛盾的说法。一个跨主体秩序的特征本身也只能是跨主体的，而不是真正的主体性。拉康提到的“自我 *moi*（*ego*）”，这一镜像阶段的产物，是一个涉及反射效果的心理时刻或过程，在弗兰克看来，是否是一个更令人满意的关于主体性的

说明呢？

弗兰克认为，拉康派的自我理论使困扰拉康关于主体性的整个论述的循环性凸显了出来，同时也阻碍了结构主义或后结构主义概念几乎任何可能的变体，即主体是一个完全由差异网络组成的非反思的结构系统的副产品或副作用（这是整个战后法国思想的主旨）。根据弗兰克的解释，对镜像阶段的描述是为了试图解释“自身（self）”的出现，即“我（I）”的诞生。在由镜子的反射面介导的镜面识别的瞬间，婴儿突然获得了它的“自我（*moi*）”，作为持久的、有意识的自我认同的基础（当然，我们应该注意到，拉康对这个想法附加了一系列的限制条件，例如，规定这种“识别（*recognition*）”根本就是一种“误认”[*méconnaissance*]）。对弗兰克来说，拉康不得不偷偷摸摸地预先假定他试图解释的那个东西的存在——也就是说，一个自身（self）不可能凭空出现。弗兰克的论点是，除非个人已经事先熟悉了作为一个自身的他或她，否则拉康的镜子神话中的“识别的时刻”不可能发生。为什么镜子里反射出来的身体形象会让孩子觉得是一种特殊的東西，与他或她的视野里的其他物体相比是不同的？在缺乏对“我性（*me-ness*）”的先前感知的情况下，一个特定的经验片段如何能被抓住作为“我（*me*）”的代表？弗兰克认为，拉康根本忽视了这种与“象征的我（*the Symbolic je*）”和“想象的自我（*the Imaginary moi*）”相关的循环性：

“大他者 (*grand Autre*)”的领域..... 拉康在没有解释更没有证明在这个表述中使用反身代词的合理性的情况下,把“存在 (Being)”的神秘模式归结为“自存在 (*s'être*)”。要么真正的主体是绝对非反身性的,在这种情况下,我们不可能看到一个人如何把它说成似乎完全是一个主体,要么在“自存在 (*s'être*)”这个表述中它实际上被赋予了一种对自身具有问题意识的亲近,对此拉康只字未提。(Frank 1989, 309-10)

在阐述这一哲学困境对拉康理论的影响时,弗兰克断然指出:

所有从元素之间的任何关系中导出意识的尝试,不管它是如何构成的,在哲学上都是不可能的,因为它们总是已经预设了意识.....人们不可能首先想要摧毁意识,只是为了以后重新引入它。拆除意识可以导致许多事情,但它不能产生意识,就像没有东西可以从无中产生一样。然而,如果以一种循环的方式,人们已经预设了意识,那么谈论这种现象的派生就变得毫无意义。(Frank 1989, 313-14)

弗兰克试图迫使人们在以下两种情况中做出选择:一方面是一种主体理论,其中意识和反身性自我意识都是原始现

象，不可能有任何形式的派生；另一方面是全面否认这种主体性的存在。要么不存在从全无自我的状态中发生性(*genetic*)地出现自我的状态，要么根本就没有自我。在上演了这种非此即彼的局面之后，弗兰克通过指出后一种立场的解释缺陷（在他看来，对反思性主体性的赤裸裸的拒绝根本就与认知生活中许多可观察到的事实背道而驰），主张前一种立场的可取性（基本上是 19 世纪早期德国观念论者的观念论）。拉康派的“第三条道路”，涉及对弗洛伊德式的精神分析元心理学的哲学激进化（而且，与弗兰克的强行选择相反，可以说是在谢林与康德的接触这种不太可能的来源中延续了一条思想路线以袒露其自身），这一举动被弗兰克排除在外且认为是无效的：主体性的发生学理论是站不住脚的。这里的一个明显的争论点是，主体性是否应该完全与意识活动相等同起来的问题。

在齐泽克的论文《笛卡尔式主体与笛卡尔式剧场》的一个注脚中，齐泽克直接回应了弗兰克对拉康在其镜像阶段概念中所谓已被利用的循环性的批判。他坚持认为，这种批判唯一合理的方式就是在完全无视拉康在 *moi* 和 *je* 之间的区别的前提下：

当... 曼弗雷德·弗兰克.....反对拉康的观点，认为我们不能把主体建立在对其镜像的认同上（弗兰克认为，这种说法

“物化”了主体，把他降格为镜像认同的对象，从而完全忽略了主体性的适当维度)，我们只能盯着这种论证思路：仿佛拉康的主要观点不是自我（moi）（它被拉康明确地规定为一个基于镜像认同的对象）与能指的主体（subject）之间的区别。（Zizek 1998c, 271）

对弗兰克的这一斥责关系到齐泽克的一般哲学活动的一些最基本的特征。从一个真正的拉康主义的视角来看，所有（自我）认知的实例，任何和每一个积极的认同时刻，都是自我层面的误认。换句话说，每当我们处理各种决定性的经验现象内容并将其作为个性（selfhood）或身份（identity）的象征时，我们会参与到自我（ego）的组织中（由于拉康在“the moi”和“the je-sujet [我-主体]”之间提出了分裂，因此它不是主体）。在《对哲学系学生关于精神分析对象的回应》中，拉康告诫他的听众要警惕“将主体还原为自我的危险”（Lacan 1990b, 109）。在同一篇文章中，拉康澄清说，主体不能被还原成的自我（ego）是“一个想象的认同，或者更确切地说，是一个由这种认同组成的包裹着的系列（enveloping series）”（Lacan 1990b, 110）。“包裹着的系列”唤起了我们熟悉的洋葱隐喻形象：自我（ego）就像一个洋葱，通过一系列连续的、沉淀的层来形成其形状。但是，如果一个人继续一层一层地剥开，会发生什么？最终，人们并没有到达洋葱核

心的某个坚硬中心，而是什么都没有。去除最后的面纱，就等于消灭了对象本身。对弗兰克来说，就主体性而言，情况并非如此——一种原始的自我认知，一种不可消解的且直接自我认知，是一个不可分割的内核，存在于不停切换的意识和被中介的同一性的假象背后。相反，对齐泽克来说，真正的主体正是这个无本身，这一虚无、不在场或在自我的内在世界面貌被剥去后剩下的“空点”。

弗兰克的立场直接意味着，在最开始，自身性(selfhood)的失败(作为身份或自我认识[self-acquaintance]的不在场)是不可能的。它绝对必须从一开始就存在，因为它不能合法地在随后的发展过程中得到。通过对拉康思想的独特的哲学重塑，齐泽克提出了一个截然相反的论点，作为他自己理论体系的公理之一：就主体性而言，开端即是失败。正如 Mladen Dolar 聪明地表述那样，“主体正是主体化的失败”(Dolar 1993,77-78)。作为一种动态的否定性，“主体(sujet)”与自身性的标准视觉及其语言中介相分离，且相对于某种充分和令人满意的反思性的等价物，其永远无法实现一种完美的自我性(ipseity)。鉴于拉康的主体性概念，任何形式的自我认识都会使主体与自身疏离，使这种空虚与自我(ego)及其具身化身的充实相脱轨。由于拉康和齐泽克都将充满哲学意义的术语“自身(self)”与精神分析所谓的自我(ego)相联系起来，自身和主体被解释为两个对立的极点。齐泽克宣称，

拉康式的矩阵\$（对于“被划杠的”或分裂的主体）标志着这种原初的失败，这种对自身性寻求的“注定失败”。归根结底，主体性本身就是现象的、经验地构成的自我与准自然的、不可代表的存在之匮乏（*manque-à-être*）之间的永久张力，与此相关的每一个规定的身份——结构都是一种防御性的、幻想性的反应：“分裂的主体.....永远不能完全‘成为他自己’，他永远不能完全实现他自己（Zizek 1992a, 181）。在其他地方，齐泽克对事态做了如下澄清：“主体(subject)与失败(failure)之间的密切联系，并不在于‘外部’的物质社会习俗和/或实践永远无法触及主体最深处的内核，无法充分地表现它...但相反地，‘主体’本身只不过是符号化的失败，是它自己的符号表征的失败”（Zizek 2000b, 119-20），齐泽克版本的主体性本身（作为\$的永久裂隙，自我认同的原初缺失、失败或不在场）和“主体化（subjectification）”（作为将\$“缝合”到一系列特权对象内容[对象 a]的固有的徒劳和无休止的重复努力）之间的区别，是一个基本论点的表达，可以说，平静、自满地关闭无玷污的自我意识的障碍（“喉咙里的骨头”）是首要的。在一个自相矛盾的逻辑中，阻碍产生了在其关系中是阻碍的东西（that in relation to which it is an impediment）。

使得这超越德国古典观念论对抗后结构主义精神分析的议题的事实是，齐泽克在纠缠于主体同时作为自我本身性（egoistic ipseity）的原因和障碍的一般想法时，在历史性解

释的策略方面做了一个有趣的举动。他声称，在弗洛伊德和拉康之前，康德和德国观念论者（从对笛卡尔的某种调整出发）是第一批提出主体性作为被分裂成不相容的组成部分、作为断裂和自我异化这一主题的思想家。因此，齐泽克对某些假设提出了质疑，这些假设为“回归现代性”的典型号召提供了依据，例如曼弗雷德·弗兰克对“新结构主义”的虚空打靶。齐泽克在这里有效地扭转了局面，表明拉康将对观念论的哲学遗产的暗示带到了他们的逻辑结论中，从而暗指，自视为康德和德国观念论哲学的保护者确实可能误解了他们喜好的权威人物，以至于使他们自身无法认识到并释放他们自己传统中的爆炸性潜力。

第二节

比唯心主义本身更唯心主义：精神生活的外在物质内核

也许齐泽克基本的理论立场的最突出特点，一个使与其他绝大多数当代理论家不同的特点，是他坚信那些所谓过时的和不时髦的老式思想值得保留。事实上，齐泽克甚至认为，植根于现代哲学的各种思想方法（先验主义、德国唯心主义、辩证唯物主义等）仍然包含有价值的、合法的见解，值得在当下加以挽救。而且像笛卡尔、康德、谢林和黑格尔这样的思想家在当前的背景下，比那些倾向于把自己作为表面上的后现代分析家的人更有意义。现代性的哲学革命是随着笛卡尔的“我思”（Cartesian cogito）的发现而开始的，根据齐泽克的说法，它比最近大量的取代、消解或解构主体性的努力更能够衡量人类的生存现状。

齐泽克工作的一个标志是他对我思（cogito）的复兴。他在 1999 年出版的《敏感的主体》一书开篇就宣称（转述了《共产党宣言》的著名开篇）：“一个幽灵正在困扰着西方学术界.....笛卡尔主体的幽灵。...笛卡尔主体的幽灵。所有的学术力量都结成了一个神圣的联盟来驱除这个幽灵”（Zizek 1999b, 1）。同样地，在 1998 年的《我思与无意识》论文集的导言中，齐泽克称赞拉康回到并纠正了首先由笛卡尔提出、后来由康德和德国唯心主义传统激化的主体性概念。针对当

今学术界各派的主流倾向，齐泽克采用了笛卡尔的现代主体，以打击所有将主体性还原为源于其处境的、内在世界的存在（即作为内在的性、种族、文化等的主体）的特殊历史属性的总和的企图。事实上，齐泽克现在的一个经典之举是强调后现代身份理论核心的一个悖论：人们越是坚持把主体性作为一个分散的、不断变化的、不稳定的身份结构，人们就越是面临着假设一个普遍的、空洞的、无内容的框架的必要性，一个形式上的空洞，作为“认同的疯狂舞蹈”发生的背景。奇怪的是，后现代为现代哲学的笛卡尔式的主体而进行的辩论，只是成功地进一步突出了这种主体性的轮廓。

然而，人们不应该被愚弄——严格来说，笛卡尔本人并不是齐泽克的拉康启发下的将现代主体重新纳入当代辩论的真正出发点。在他的《第一哲学沉思录》中，笛卡尔在确立了我思的无可争议的存在之后，提到了一个仍然挥之不去的不确定性：“但我还没有充分理解我是什么——我，现在必然存在”（笛卡尔 1993，18）。在这个时候，笛卡尔已经证明了这样一个事实：作为思想者的“我”在每一次思想发生时都必然存在（包括“我不存在”的想法）。然而，这个“我”的性质，它的积极特征，还没有被确定。笛卡尔接着规定，我思绝不能等同于它通过自己的思维活动所认知的任何内容。“因为如果我‘想象’我是什么东西，那我确实是在模拟，因为想象只是对一个有形事物的形状或形象的思考”（笛卡尔 1993，20）。

换句话说，思维活动作为一个动词或过程，不能通过心理表征，想象地被捕捉或封装在由这一活动产生的任何内容层面的思想产物（即想象的或感知的现象）中。

康德在此处的批判中，比笛卡尔本人更笛卡尔：通过非法的假设，得到笛卡尔的作为物质化的实体（**reified substance**）思维实体（**res cogitans**）的标准概念。他发展了笛卡尔所禁止的，在作为所有认知状态的积极可能性条件的**我思**（即康德的先验主体或拉康的 **sujet**）和作为一组被识别为“人格”或“灵魂”的标志的观念、图像、标记和符号的**自我**（即康德的经验性的、心理学的自我或拉康的 **moi**）之间等价、模棱两可的全部内涵。齐泽克对这种解释更进一步，他指出：“笛卡尔式主体.....被康德带到了它的概念中”（齐泽克 1998a, 3）。而根据齐泽克自己对主体概念从笛卡尔到黑格尔的历史发展的叙述，黑格尔所采取的步骤只是将康德对主体性的认识论描述本体化。也就是说，主体从字面上看就是“是(is)”（这个谓词）在它的存在中（而不是作为有限的、限定的思想和自我意识的缺陷），除了**否定性之虚无**（**the void of negativity**）之外别无其他，这个否定性之虚无永远不可还原于任何一个确定的、现象的实在物的实例。因此，在这种解读中，黑格尔“比康德本人更像康德”，从而使康德成为两个基本人物（笛卡尔和黑格尔）之间的“消失的中介”（用齐泽克从弗雷德里克·詹明信那里借用的语言来说），促进了齐泽克在构建主体

性理论中对现代哲学的拉康式挪用。黑格尔越来越愤怒，正是因为康德已经走到那一步，在思辨原则（*speculative principle*）之内，但却从根本上错误地认识了他自己达到的真正维度，并支持最糟糕的形而上学偏见（Zizek 1994b, 187）。

齐泽克的计划显然可以被描述为，在很大程度上，是为了将拉康提升到哲学传统的高度上。此外，尽管在这个传统中明显倾向于将黑格尔作为拉康的特定的对话者，但齐泽克坚定地坚持认为，“这样的哲学本身始于康德，始于他的先验性转向”，“只有从康德开辟的立场来‘不合时宜地’阅读，才能正确理解以前的整个哲学”（齐泽克 2001c, 160）。康德在哲学史上的关键地位是齐泽克作品的一个核心原则。他不仅断言自康德以来的所有哲学都必须在批判-先验转向的阴影下进行，而且在康德的“哥白尼革命”出现之前，各种哲学的先前序列并没有成为“哲学”本身。更具体地说，齐泽克在他的作品中的不同地方明确承认，康德，是主体作为分裂或分割的概念的真正创始人，而不是笛卡尔。这个概念后来由拉康通过他的“被划杠的主体 *S*”带来了成果。他显然是想把康德的本体（*noumenal*）主体性与现象主体性的区别（即作为不可知的病态内核的“我”和作为相对于一系列表象及其质量的自身显现的“我”之间的区别）和拉康的主体（*sujet*）与自我（*moi*）的区别联系起来。此外，在许多地方，齐泽克认为拉康非常康德主义：与他同时代的理论家相比，拉康追求的是

一个涉及“纯粹欲望批判”的先验性项目；康德和拉康的主体都是“空无”，不能坍缩回确定的经验现象性内容中，充实这个作为畸形的、无面的空无主体\$；拉康的言说(enunciation)的主体和陈述(utterance)的主体之间的区别最终是康德式的区别；拉康的无意识主体无非是康德所指定的内省反思在建立任何一种稳定的、定性的自我同一性方面的必然失败。...诸如此类。同样，在总结他自己关于主体性的哲学理论的议程时，齐泽克很清楚他要重拾康德的遗产的意图：

我的工作依赖于完全接受从康德到黑格尔的伟大的德国观念论者所阐述的现代主体性的概念：对我来说，这个传统构成了我们哲学经验的不可超越的地平线，而我整个工作的核心是努力把拉康作为一个特殊的思想工具来重新实现德国观念论。(Zizek 1999c, ix)

当然，这并不是说通过拉康的精神分析学和元心理学对晚期现代德国哲学进行的“重新实现”使前者在通过后者的镜头后处于一种纯粹的、没有改变的状态（后者也是如此，没有改变）。如同任何理论上复杂而有价值的看似不同的取向的组合，齐泽克对康德同拉康的对比的安排是一次改变了双方的相遇。尽管大量强调了康德和拉康之间许多惊人的相似之处，齐泽克还是小心翼翼地评估了区分这两位思想家的重

要差异。例如,康德的先验唯心主义关注的是“主观上的客观”(即通过认识论主体的综合活动所构成的外部现实的客观性),而拉康的精神分析关注则需要解决这一类别的反向关联,即“客观上的主观”(即无意识的核心形式,特别是幻想,“在主体中比主体本身更重要”,这与拉康的“外在”(extimate)概念一致,即居住在心理本身的“内部空间”的亲密而陌生的结构)。

齐泽克认为康德有两个重要的理论贡献:其一,正如已经指出的,康德是第一个将主体描绘成不可还原的分裂,被其结构中的构成性的、不可解决的对立所分割的人;其二,康德将有限性的概念作为哲学思想的绝对基础,将其置于他对“我”的所有不同层面的叙述中心。齐泽克对康德的异端、精神分析式的重读——没有人能够合理地争辩说齐泽克只是一个披着拉康主义外衣的康德主义者——是基于他在康德的先验性装置及其对主体性的描述中分离出不同的有限性感觉的方式。康德思想中最为人熟知的有限性类型是认识论上的那种(主要在《纯粹理性批判》中阐明):由于“可能经验的局限性”,所有可获得的知识必然是不可救药的不完整的,因为假定的本体充实领域超出了现象意识(phenomenal awareness)和意识认知(conscious cognizance)的范围,所以它永远从主体的反思把握中脱离。康德的先验-认识论(transcendental-epistemological)的有限性相当于在哲学上接

受知识注定是（用拉康的说法）“非全”的，是匮乏的和不完全的（或者像拉康所说的，符号秩序的大他者总是被划杠的）。齐泽克把康德的主体性描绘成在其认识论方面，无休止地追逐一个完全完整的知识体系（康德声称这种徒劳的探索是由“理性的利益（the interest of reason）”毫不妥协地支配的），而这个知识体系无休止地躲避着主体，总是作为一个不可触及的但却诱人的消失点而停留在它的范围之外。（此外，以这种方式，康德的第一篇批判的主体在其知识组合活动中受到严格拉康意义上的“欲望”动力的制约）。由此，齐泽克滑向了这样的断言，即，就康德的主体性而言，“看起来是我们把握现实的能力的认识论限制（我们永远从我们有限的时间立场来感知现实）是现实本身的积极本体论条件”（齐泽克 1999b, 158）。在齐泽克的解释中，康德的有限主体的主题并不仅仅局限于被剥夺了任何本体论重量的认识论的非实体的、短暂的领域，他认为，“康德哲学革命的核心”在于“将有限性设想为本体论上的构成”（Zizek, 2002a, 217）。此外，在同一文本中，齐泽克承认他的黑格尔版本是一个黑格尔式的“绝对认识”（absolute knowing）——当“绝对认识”被错误地称为“绝对知识”（absolute knowledge）时，这是对黑格尔的粗暴私用的一个标志——它只不过是康德对现实本身的基本不完整性的洞察力的本体化。一般来说，齐泽克的黑格尔是一种本体论化的康德，这种本体论化主要涉及接受有限不完全性的“非

全”，而不仅仅是一种认识论的限制。齐泽克的主体，即主体是本体论大厦基础上的一个“裂缝”(这一见解首先由笛卡尔瞥见，并由黑格尔毫无保留地肯定)，确实来自康德的先验转向。因此，从这个角度来看，康德的批判哲学可以说包含了一种本体论的有限性，以及一种认识论的意义。

然而，对于这些断言，正统的康德学派无疑会竖起眉毛。就康德哲学而言，我们怎么能断言，在认识论的先验有限性和本体论的物质有限性之间存在着联系呢？康德批判姿态的全部要点不就是将认识论与本体论分开，否认前者在后者层面上的任何假设权力（即禁止将假设作为调节性/理性观念的非法构成性运用）吗？更具体地说，康德对笛卡尔的“我思”的激进化，即康德在坚持“我”的思维活动不得被实质化为任何种类的“实体”时，对笛卡尔的思维实体进行了去本体化，这不正是齐泽克想要的相反方向吗？这些问题，以及它们所要求的答案，揭示了在迅速扩大的齐泽克语料库中激活并将看似不相关的轨迹联系在一起的基本哲学议程。齐泽克的作品执着地追求着关于主体性的先验唯物主义（transcendental materialist）理论的圣杯。尽管有时被指责为单调重复，尽管内容有表面上的变化——例如，Terry Eagleton 说，“他的兴趣近乎滑稽的多样性掩盖了强迫性的重复”（Eagleton 2001, 40），“他的作品的水银泻地般的闪光与它暗淡而机械重复的写作内容不一致。”（Eagleton 2001, 49）——这种对先验唯物

主义主体性理论的追求呈现出一种变化和发展的态势（从早期著作中的先验主义倾向到最近文本中倡导的辩证唯物主义立场，包括中间的许多变化和过渡性发展）。因此，以齐泽克的康德-拉康混合体为出发点，发现并界定主体性的认识论和本体论层面之间的和谐（*rapport*）（或也许是不和谐），在根据其可能的（自我）知识的限制而定义的有限主体和根据（其）物质存在对其施加的限制而定义的同一体之间，将代表在制定这种先验唯物主义的道路上迈出决定性的一步。

齐泽克与后康德派人物的许多交往都体现了这种特殊的哲学野心。例如，人们甚至可以说，他专门写给谢林的文章《不可分割的剩余》（1996 年）和《自由的深渊》（1997 年），在他早期宣称拉康应该被理解为先验哲学家和他最近拒绝这一早期立场而选择更多历史主义和唯物主义的分析模式之间起到了中介作用。（谢林作品的一个核心特征是他为调和先验主义和唯物主义而进行的斗争。）齐泽克多次提到费希特的原初冲动（*Anstoss*）概念（这一词在《自由的深渊》中翻译为“悸动”），这个术语英文通常被翻译成为“检查”（*check*），既包含了“障碍”的含义，也有“冲动”、“刺激”的意思。在 1996 年的一次采访中，当被问及是否会在当时刚刚出版的谢林研究之后出版一本关于费希特的书时，他回答说：“也许吧。”尽管他还没有写出这样的文本，但就他自己的理论项目而言，齐泽克对费希特简短的、顺便的援引是有启示

的。

在康德之后的哲学环境中反复出现的一句话来自于雅各比的名言，其大意是：如果不假定物自体的存在，就不能进入第一批判的包围圈，但通过对物自体的同一预设，人们总是已经违反了康德哲学的严格认识论界限/限制。所以费希特在他的先验哲学的发展中抛弃了物自体，而倾向于一种极端形式的唯心主义，其中一切都建立在一个“绝对的我”的活动上。费希特似乎可以被理解为提出了一个更为温和的主张，即主观性的“我”与客观/外部现实的“非我”之间的基本区别，完全是由主体“假设”自己的“行为”(Tathandlung)所确立的，从而揭示了“非我”是依赖于“我”的。不仅如此，按照康德的说法，主体通过成为认知现实本身的不可避免的可能性条件来塑造所有的现实，而且，按照费希特的说法，作为知识的代理人的“我”与作为这个代理人所知道的现实的变化性之间的区别完全是随着这个代理人本身的出现而建立的。(黑格尔后来坚持思想与其对象之间的区别是思想本身的内在区别，从而抓住了费希特立场的本质。)

尽管费希特坚持一种强有力的唯心主义，其中“我”是现实本身的基础，但他还是希望避免陷入一种站不住脚的唯一论——指控他是一个死硬的唯我论者是相当诱人的——而原初冲动则是在不完全消除主体性与“他物”之间的紧张关系的情况下推进激进的唯心主义的尝试的具体化。作为先验唯

心主义者的“我”在其各种活动(包括理论和实践)的过程中,遇到了阻碍其认识论和意志努力的障碍。“我”无限地努力宣称自己是绝对的,但它不断地遇到挫败这种野心的障碍,把它扔回自己的有限性和局限性上。如果没有“我”的活动,这样的检查点(**checks**)就不会如此出现。原初冲动虽然与主体相对立,但在费希特看来,其严格的否定意义上,仍然受制于活跃的“我”,没有它就不能说有任何独特的存在。然而,虽然原初冲动只有通过主观意识形态(**subjective ideality**)的中介才能被遇到,并在概念上/辩证地被把握,但它通过对唯心主体(**ideal subject**)把自己当作“全”(All)的多种努力的否定和抵制,标志着先验唯心主义式的主体性的唯我论的自我封闭与完全非主体性的实在相碰撞的那些点。因此,费希特能够同时提出两个看似相互矛盾的论点:一方面,唯心主义主体性的自在“我”被断言为任何可行的哲学体系的第一原则,即不证自明的(**axiomatic**)零点(这就是费希特的唯心主义);另一方面,尽管这个“我”制约着一切“非我”(而且这个“非我”,作为“非我”,是在“我”的存在中并通过“我”的存在而产生的),但原初冲动对主体性的否定变化(**negative alterity**)表明,有一个神秘的 X 存在于主体之外(这可能就是所谓的费希特的“唯物主义”)。齐泽克对这种奇怪的立场并列作如下表达:

原初冲动的悖论在于，它同时是“纯主观的”，又不是由我的活动产生的。如果原初冲动不是“纯粹主观的”，如果它已经是非我，是客观性的一部分，我们会回到“教条主义”，也就是说，原初冲动实际上不过是康德的物自体(Ding an sich)的一个阴暗的剩余部分，因此将见证费希特的无足轻重（对费希特的常见责难）。如果原初冲动仅仅是主观的，它将呈现出主体与自身的空洞游戏，而我们将永远无法达到客观现实的水平；也就是说，费希特实际上是一个唯我论者（对其哲学的另一个常见的责难）。(Zizek 1997a, 45)

在他的第一本英文书《意识形态的崇高客体》(The Sublime Object of Ideology)(1989)中，齐泽克对拉康的“实在”(Real)进行了区分，这种区分完美地反映了原初冲动概念中所涉及的唯我论式的唯心主义和教条主义式的唯物主义/实在论之间的张力：作为“构成”的实在（即，实在是作为内部产生的幻象，在象征中并由象征产生）与作为“预设”的实在（即，实在是完全外部性的，作为一个（逻辑上）在前的场与象征有关）。后来，在《延迟的否定》(1993)中，他说：“拉康的实在概念有某种基本的模糊性：实在指的是一个实质性的硬核，它先于并抵制符号化，同时，它指涉的是剩余，剩余由符号化本身假设或产生的” (Zizek 1993, 36)。由于他粗略地谴责费希特不过是最糟糕的唯我论唯心主义者（如伯

克利), 拉康在他自己围绕“实在”的探索中没有利用费希特哲学的资源。

费希特式的唯物主义——齐泽克暗示, 这样的东西确实存在——相对于激进的先验唯心主义内部的僵局而制定了自己。在这种情况下, 唯物主义在哲学上是站得住脚的, 它只是作为唯心主义的幽灵反面, 伴随着唯心主义不可逾越的不完整所投下的阴影。在拉康的术语中, 象征 (作为不完整“被划杠的大他者”) 同时也是主体进入实在的可能性条件和不可能性条件。除非通过象征表征 (Symbolic representation) 的中介和它的障碍, 作为实在-预设之物 (Real-as-presupposed) 不能被把握或抓住, 据此, 象征的污点总是已经把实在-预设之物转化为实在-设定之物 (Real-as-posed)。象征在允许进入实在的过程中不可避免地给实在着色, 使得几乎不可能将“预设”部分与“设定”部分分离。因此, 齐泽克将费希特的原初冲动与拉康的对象 *a* 相提并论, 因为后者代表了实在处于想象和象征所维持的表征矩阵中的内在位置 (但又无休止地避开)。此外, 正如齐泽克所坚持的, 象征在某种程度上是对实在的回应 (response) 或反应 (reaction), 是对实在中某种基本对立的尝试性解决或回答。尽管象征产生于实在, 但对实在的接触却永远被它从自身产生的东西所阻碍 (齐泽克在解释实在与象征之间的这种关系时, 再次严重依赖后来的谢林, 特别是 1809 年的《论人类自由的本质》和 1811-15 年的《世

界时代》手稿)。

齐泽克所强调的康德先验性主体 (*transcendental subject*) 的特征, 在费希特的体系中也是可以看出来。康德-费希特主体唯一绝对的是努力成为绝对。这个主体唯一的无限是对无限的无休止的追求 (被理性的利益[康德]推动着走向虚幻的认识论的完满, 或者被原初冲动的催化性抑制 (*catalytic inhibition*) [费希特]强迫性地驱动着)。没有这种先验主体性的中介, 任何东西都不能在智力上或经验上被遇到; 然而, 与此同时, 承认这种主体性是有限的, 受限的, 是“非全” (*not all*) 的。无中介的东西总是以中介的方式被认识。也就是说, 主体在其内部并通过其自身来面对非主体性, 在其内部作为一种完全陌生的限制的晦涩但强大的感觉, 而这种限制对于反思性自我意识的透明度来说是不可还原的。齐泽克观察到, 拉康的外部性概念, 作为一种外密性 (*intimate externality*)

(即位于在主体性封闭的内部中的非主体性外部), 完美地捕捉到了这种情况。“原初冲动不是来自外部, 它是‘内在的外部’ (*stricto sensu extimate*): 在主体的内核中是一个不可同化的外来体” (Zizek 1997a, 45)。齐泽克对唯物主义的一个特殊定义 (是其他几个定义中的一个) 带来了一个有点反直觉的结果, 即就唯心主义的“我”与它自己内部遇到的检查之间充满冲突的关系而言, 费希特与我们熟悉的表面相反, 是一个真正的唯物主义者: “真正的唯物主义并不包括将内在的

心理经验还原为‘外部现实’中发生的过程的效果的简单操作。此外，我们应该做的是在‘精神生活’本身的核心分离出一个‘物质’创伤性的内核/剩余物” (Zizek 2000b, 118)。鉴于齐泽克将康德和德国观念论与弗洛伊德——拉康精神分析相结合，他心目中的“物质性”具体是什么，构成了主体性的内在核心？无论是康德的先验主体还是拉康的能指主体，存在于看似非物质的主体结构中的“坚硬内核”的性质是什么？齐泽克是否像费希特一样，满足于让这个概念处于一种相当抽象的状态，作为一个完全不确定的、神秘的“我不知道 (je ne sais quoi)”却又拒绝任何形式的概念具体化？回答这些问题的最好办法是回到齐泽克对康德的拉康式的挪用。

第三节

我或他或它，原质...死了：死亡和理性的安乐死

早在《意识形态的崇高客体》中，齐泽克就采用了精神分析的精神病理学语言，来“诊断”康德式批判-先验框架的缺陷。他多次提到，康德思想的表现特征和强迫性神经症所显示的样态是完全相同的：“在康德的‘强迫性’经济中，关键的正是对真理的创伤性遭遇的回避.....它宣布了一种欲望：要不惜一切代价，躲避与至高真理的相遇” (Zizek 1989, 190)。在其他地方，他说：“康德，像一个强迫性神经病人一样.....建立了可能经验的条件网络，以确保不会真的与实在/原质相遇。此后，主体将要有效遇到的一切，都已经是被温和化-驯化的现实表象” (Zizek 1996b, 75)。但是，这个可怕的“真理”是什么？这个真理太可怕了，吓得康德都要设计一个超级复杂的哲学体系，把这个体系当作一种缜密的防御机制，来避开与它的对抗。康德穷智竭虑来避免的“创伤性遭遇”是什么？按照齐泽克的说法，本体与现象的区别“掩盖了一种预感：也许原质本身，就只是一种匮乏，一个空洞的地方” (Zizek 1989, 193)。按照同样的思路，齐泽克谈到了“怪兽似的本体性原质 (the monstrous noumenal Thing)”，它是一个深渊，一个真空，威胁着要吞噬一切无法与之拉开距离的主体。

事实上，这种描述性的语言，经常被用在关于“作为否定

性的主体性”的主题上。齐泽克把笛卡尔的“我思”描绘成一个“怪物”，而且他多次引用年轻的黑格尔关于主体的可怕形象，认为它是一个黑暗和不祥的夜晚，在这个夜晚中，身体以一种可怕的、被屠宰的分裂状态出现。此外，应该注意到，在《精神现象学》序言中（齐泽克从中摘录了“与否定的东西为伍”这段话），黑格尔把这种否定性与死亡、“破坏”和“彻底的肢解”联系起来。这种黑格尔式的否定性的意味，是否可以阐明齐泽克对笛卡尔-康德主体（以及拉康式的\$）的奇怪和令人困惑的描述——即：作为一种可怕的畸形的、幽灵般的“来自深渊的生物”，作为一种创伤性的缺乏或可怕的空虚，“来自内部空间的东西”？康德所绕开的空虚，为什么变得令人不安？是不是因为，这个空虚的属性，就是藏在哲学-认识论抽象化的掩盖层背后——康德没有说，不可想象的“主体本身”，比不可言说的、不可知的本体要来的更明白——的本体论有限性的象征或化身（特别是与个体的身体状况密不可分的死亡）？这种认识论和本体论的有限性之间的隐秘联系，是不是在表明这种（被齐泽克通过精神分析鉴定出来的）康德之“强迫性神经症”避免空虚时的绝望？这种可怕的虚无，是否与湮灭的缺失有某种联系？谈到黑格尔的“世界之夜”，齐泽克声称，死亡本身就代表着这种“自我抽离，主体性的绝对收缩，切断了自己与现实的联系”（Zizek 1999b, 154）。如果相反的情况（也）是真的呢？如果笛卡尔-康德-黑格尔的主体性之

否定性（作为畸形的 *cogito*、骇人的空虚之原质、夜间肢解的可怕深渊）是一种症状性的“作为理想化的理想状态”，而这种理想状态来自于一个偶然的但先验的物质基础并受其制约（在精神分析中，被称为暴力的“反应-形成”），那会怎样？“作为否定性的主体”是不是对其肉体的**根据**（Grund）的回应？是不是对一个原始、混乱、不和谐的实在的回应，然后从自身中产生了独属于它的否定？齐泽克在这里选择的看似莫名其妙的形容词，是否指向一条隐蔽的脐带，将现代主体的（伪）非物质性，拴在一个通过有力的否定/拒绝而变得模糊的黑暗基地上？

在试图回答这些紧迫的问题之前，应该先提出一些有关意见。在弗洛伊德至关重要的形而上学论文《论自恋:导论》(1914)中，他区分了“自我-性欲”(即出于自恋而投入的性欲)和“客体-性欲”(即出于他人地投如的性欲)，这两种形式的性欲灌注，是在零和平衡中相互关联的。根据弗洛伊德的理论，有一个潜在的障碍，它阻碍了从自我-力比多到客体-力比多的运动，阻碍了从自恋到他恋的力比多投入。神经症患者不愿意把一部分自我-力比多拱手让给一个外在的爱对象，而精神病患者早已把他们所有的力比多从外部世界的现实中抽离出来，存于体内——这个障碍与人类的具体身体状况直接相关。(齐泽克同样将性倒错，即避免以生殖为导向的异性生殖器性交，描述为对“人类有限性的实在”的防御，就像死

亡和性行为这对组合那样。) 更具体地说, 在恋他的性关系中, 个体反对的是对 TA 有限性的模糊暗示, 对肉身自身条件中固有的死亡的模糊暗示。正如拉康所言, “性与死亡、性与个体死亡之间的联系是根本的”(5X7150)。个体对那个东西的反抗, 也被简化为仅仅是“链条中的一环”。拉康所说的“那个东西”, 是弗洛伊德(跟随奥古斯特·魏斯曼)所说的“(可能)不死物质的必死载体”(SE 14:78)。(当代生物学继续支持这种性与死亡之间的联系断言——不是随着生命的出现而同时出现, 而是直到有性繁殖的进化出现才出现必有一死的个体有机体。

拉康通过他在拉梅拉神话中对性欲的描写 (齐泽克多次引用这一神话), 进一步推进了弗洛伊德的这一思路。性欲被描绘成一个可怕的怪物--寄生虫, 它咄咄逼人地把自己移植到个人的存在上, 并把他或她推向死亡。在引用拉梅拉神话的同一期研讨班上 (第 11 期研讨班), 拉康还勾勒了关于两个交叉的缺乏的逻辑: 一个实在的缺乏 (由性繁殖这一事实引入) 和一个象征的缺乏 (由主体的异化引入, 主体是通过自己在符号化的大他者的污点中的中介地位被异化的)。实在的匮乏无非是个人对不死的“丧失”, 因为人类的性的-物质的本质, 就是一个受制于生成和腐败循环的生命体。但是, 人从未拥有过其“丧失”的“不死”。“不死”只会出现在初级自恋和/或无意识的幻想中。在某种程度上, 象征之匮乏, 是对

这种更基本的实在之匮乏的防御性替代。精神分析的精神病理学，不仅在与这两种缺乏作痛苦的斗争，而且“正是这种双重缺乏，决定了现实和象征--想象之间永远存在的差距，因此也决定了主体的构成”（Verhaeghe 2000,147）。对肉体条件这一基本特征的神经质反叛的一个可能的表现是，当神经质面对所有肉体的东西时，都有一种强烈的厌恶感。当神经症面对明确的吸引力时，面对触手可及但转瞬即逝的美丽的一切时，都会短暂的唤起对于死亡之残酷的不可避免性（弗洛伊德在他 1916 年的短文《论短暂》中评论了这种态度）。

齐泽克反复表达的这种恶心感，怎能不让人震惊？他承认，“我一直对巨蟒乐队感到深深的同情，它的过度幽默，也预示着一种对生活的深刻厌恶的潜在立场”（Zizek, 1999c, viii）。在一个又一个的文本中，齐泽克一次又一次地找到了机会，去细想这些根深蒂固的强烈反感情绪。这些感受在他的作品中维持着一种无所不在的美学：实在（齐泽克十分关注的拉康语境）与一团淫秽的、令人心悸的粘土的关联。在平静、平庸的现实表象背后（如同那层理想化的、平滑的虚幻-象征的涂层，附着在令人不安的物质之上），隐藏着作为“腐烂的肉体”的，作为“生活中令人厌恶的物质”，和“丑陋的**原乐**”的“实在之恐怖”。只有当主体与这个肉乎乎的实在建立了“适当的距离”，一个“不认同”的时候，人类的存在才是可以容忍的。身体与其保持一定距离，对于主体性维持其本身来

说是必要的。通过“黑格尔/莫比乌斯式”的反转，过度的追求（性）快感，一定会走向痛苦的厌恶。当过度接近对象的时候，快感会变得极度不快。对象只在安全距离内，才能维持被欲望。

齐泽克认为，康德在某种意义上，是一个强迫性神经症。他强迫性地阻止与“**Ding 本身**”的对抗，与“**Thing/原质**”的对抗，而“**Thing/原质**”很可能与主体自身死亡密切相关，是其本体论有限性的具体表现。如果齐泽克是正确的，那么人们就很容易做出这样的陈词滥调：“只有同类才能互知”。在许多情况下，齐泽克本人，也会表现出他在别人身上诊断的出来“病态”。他会有效地映射出在任何材料中所发现的明确和隐含的概念结构。在目前所考虑的案例中，齐泽克可以在康德超级抽象和华丽的哲学机器的最表面的组织中，发现“迷恋”动态的痕迹（这种动态如此之小，以至于几乎无法察觉，但一旦人们以适当的方式对其“斜目而视”，就会显得很大）。齐泽克的这种能力，也许与他自己的理论产物中，对迷恋倾向的关注有关。然而，这种解读齐泽克与康德（以及一般意义上的主体性的现代哲学视野）的策略，有可能会迅速堕落为庸俗的心理传记式的猜测：比如说，变成一个粗暴的针对人的论题，说，齐泽克之所以拥抱这种特定的“死亡主体之否定性”的概念，是因为他被强迫性神经症面对肉体之有限性的困难所驱使……这里没有涉及这种情况。

在齐泽克的修辞中，对必死的“肉身之实在”的病态迷恋的强调，表明的不仅仅是一种个人的、特异性的固着。这个主题在非个人的、哲学的层面上，也具有直接的启示意义。齐泽克经常提到的情感一系（他将其归咎于康德等人），包括厌恶、恐怖和反感，是主体性本身有效存在的一个指标。拉康在第十期研讨班（1962-63）上，关于焦虑的核心主张之一是：“焦虑并非没有对象”——这与标准的弗洛伊德式/海德格尔式的对于恐惧和焦虑之间的区分相反。海氏缺乏一个明确的指称依附点，而弗氏则与某种确定的内容直接相关。一个类似的关于主体性的主张更进一步：这种可怕的反感，并不是没有它的主体的。主体在本体上是怎么出现的，是怎么塑造自己的呢？精神分析认为，是通过某种激进的、原始的否定拒绝的姿态（这个姿态有三个版本：弗洛伊德作为原始的拒绝-否定(Verwerfung or Verneinung)的原初/首要要压抑；拉康的象征性阉割的“切割”；或朱莉娅·克里斯蒂娃的贱斥）。如果精神分析是对的话，那么对必死身体的肉体/物质基础的反感，从本质上表明：存在一种主体性形式，它抗拒着塌回其物质基础中的。

但康德是如何符合这一切的呢？在《从实用主义角度看人类学》中，康德在开篇“论认知能力”一节中指出，认知主体不能主动取消或否定其自身作为主体的存在。换句话说，像“我不是”或“我不存在”这样的陈述，是明显的矛盾（在这

里，康德只是阐述了笛卡尔的核心见解的进一步结果，即作为“思考事物 (*res cogitans*) ”的“我”在从事怀疑活动的时候，没有能力使自己的存在受到怀疑)。而康德在讨论死亡的话题时，提到了这种不可能性（这种讨论，后来得到了弗洛伊德和海德格尔的回应）。他把“生命”确定为经验本身的必要前提——这一指示对于批判-先验框架来说，不无内在的颠覆性意义——他解释说：

没有人能够体验他自己的死亡（因为体验需要生命）；他只能在别人身上观察它。死亡是否痛苦，不能从咽喉的嘎嘎声或临终者的抽搐来判断，这似乎只是生命力的机械反应，也许，这是一种从所有痛苦中逐渐释放出来的温和感觉。无论是最不幸的人，或最聪明的人，他们对于死亡的自然恐惧，也不是对死亡这一过程的恐惧，而是……对已死（即作为死者）的恐惧。死亡的受害者期望在自己死后，会产生这种对已死的恐惧。因为他把自己的尸体当成自己，尽管尸体已经不再是自己了。他认为尸体躺在一个凄凉的坟墓里，或其他地方。这种欺骗是无法消除的，因为这种欺骗是这种“自己和自己说话”的思维本质所固有的。“我不是了”这个想法根本不可能存在；因为，如果“我不是了”，那么“我”就不会想到“我不是了”。我确实可以说，“我不舒服”，等等，并否定关于我自己的类似谓词（正如所有动词所发生的那样）；但在以第一

人称说话时，否定主体本身（从而摧毁它本身）就是一个矛盾了。（Kant, 1978, 55-56）

众所周知，对康德来说，“**经验**”这个词有一个精确的专用含义，这个含义早在三大批判前的《人类学》（特别是在第一本书中的“论感性与理解的对比”的部分）中就已经在运行了。经验由两个“根”组成，即被动的、接受性的感知能力（即“直觉”）和主动的、组织性的构思能力（即“理解”）。因此，我们可以更加具体的阐明对于“立即体验到自己的死亡”的不可能性。在前文中，康德断言，否定第一人称思考者的存在的思想“根本不可能存在”。康德在这里有些粗糙。这么说吧，尽管一个说话者可以宣称“我不是了”——这可以被表达为一个明确的判断，一个话语陈述——但这种宣称，不可能具有丝毫的经验意义。因为，没有任何感性的直觉，可以为宣称者提供这个想法的具体的、感知的关联物。简而言之，就知觉经验而言，没有任何东西，会使认知主体相信“它自己不存在”的可能性；使认知主体相信，通过“存在于世界”的湮灭性取消，来消除“它自己的自我存在”这一似乎不可磨灭的污点。因此，我们可以得出结论，主体性在直觉层面上，被迫（无意识地）断言：“我是不死的”（或“我不是会死的”）。正如弗洛伊德所说，“在无意识中，我们每个人都相信自己是不死的”（SE14:289）。同样，齐泽克提到了年轻的谢林的“关于教条

主义和批评的哲学信札”（1795），其中谢林强调了主体的定在（Dasein）的不可还原性，禁止它与自己的不存在发生直接关系。“我们永远无法摆脱我们的自我”。（Schelling 1980,181-82）

然而，当然，人类个体都非常清醒地意识到，他们自己是会死的，他们随时可能死亡，死亡是一种不可避免的必然性。考虑到“弗洛伊德有一个概念：无意识不知道死亡。那么，说到底，‘意识’会不会就是对于人的有限性和死亡的认识呢？”齐泽克问道（Zizek, 2000c, 256）。如果以直觉为根基的经验，不能为“我”之不存在的可能性，提供任何可信的证据——尽管康德一系的直觉，通常被看作一种主要的意识功能，但就必死的有限性而言，其含义仍然低于明确的认知主体化的门槛——主体就只能接受一种“被压抑的智性接受”，处于“我清楚地知道我必死，但还是……”的地位中。弗洛伊德和拉康都直接提到了这种现象，并顺带提到了基本的、刻板的教科书上的三段论。“所有的人都是必死的。苏格拉底是一个人。因此，苏格拉底是必死的”。说起这个逻辑的主要/普遍前提，弗洛伊德观察到，“没有人真正掌握它”（SE17:242）。拉康也多次提到了这个逻辑。齐泽克同样断言，对于“最臭名昭著的普遍判断：‘所有人都是必死的’”，精神分析有一个重要的限定条件可以补充：

在其隐含的力比多-符号经济学中，这样的判断总是将我——也就是说，作为发音主体的说话者的绝对单一性——排除在外。从观察者的安全距离来看，很容易确定，“每个人”都是必死的；然而，这句话本身就涉及到其发音主体的例外——正如拉康所说，在无意识中，没有人真正相信他会死；这种知识被否定了，我们正在处理一种恋物癖的分裂：“我很清楚我会死，但是……” (Zizek 1994b, 164)

从拉康的角度来看，“所有人都会死”的普遍主张，类似于为男性--菲勒斯的性化做基础的命题，即“所有男性主体都是‘被阉割的’。”对拉康来说，正如弗洛伊德在《图腾与禁忌》中的原始部落神话中所阐明的一样，男性主体的性化地位，是由支配“菲勒斯原乐”的普遍“阉割法则” ($\forall x \phi x$)；与阉割法则的假定例外（即未被阉割的“原父”）所构造的。有趣的是，弗洛伊德在《抑制、症状和焦虑》中认为，由于死亡无法获得经验上的指称，那么说到头，对死亡的恐惧在本体上是来自对阉割的恐惧。对男性来说，阉割和死亡在心理上紧密地纠缠在一起。与在有限的时空场中**幻想**的缺位相关的是，拉康经常将死亡认定为实在的东西：死亡是“典型的不可名状的”；面对性繁殖和个人死亡的有限性时，符号秩序的符号无话可说，默默地让主体对这些最紧迫的问题一无所知；虽然语言可以提及它，但死亡在本质上仍然是不可表述和不可知

的;死亡是一种不可想象的不可能...等等。像弗洛伊德一样,拉康认为,阉割中的阳具是一种替代性的替身,代替了人们无法从经验上了解的死亡。

那么,这两个普遍性的相似性(“所有的人都会死”和“所有的人都会被阉割”)体现在什么地方?对于被困在第一人称意识的主体来说(拉康还提到了对意识认知监狱的困境),“所有的人都会死”是一个普遍性($\forall x\phi x$),并有一个相关的例外($\exists x\neg\phi x$),这个内部的排斥刺破了包容一切的“所有”。普遍性中的这个洞就是“我”,它构成性地不能将自己直接归入“绝对的主人(*le maître absolu*)”这一强制性法律的管辖之下(但可以间接归入)。正如拉康在 *L'Étourdit* 中所说,主体的存在本身,主体那不可消除的定在(*Dasein*),是对有关人类死亡的普遍性命题的“否定”,它的普遍性在一个例外情况下被暂停,是一种无限推迟的可能性,完全缺乏现实性的说服力。在现实中,所有的主体都被“象征性地阉割了”,都无法获得神圣律令之外,那神话般的“绝对享受”。然而,在幻想中,总是存在着“那个人”,他是这个规则的例外,他享受着与“实在原质”的无拘无束的直接关系,享受着充分的、未经加工的原乐。同样,在现实中,所有个体的人类都是必死的生物,每个人都注定要在一个不确定的未来死去,然而,在幻想中,在一个根本不知道否定和时间的无意识中(因此也对死亡无知),总是存在着不死的“那个人”,神奇地免于生成和腐败的

循环。符号秩序的大他者矩阵，在“性化”的生物之间，产生并维持了一种永久不融洽，而且——拉康本人暗示了这种联系——语言的否定性（例如，语言通过将来时化身为非存在的能力）同时也将**言说的存在**(*parlêtre*)引入了自己的死亡。

拉康指出，个人该如何把握“自己的死亡”这一直观上无法证实的事实？唯一手段，是通过象征秩序的符号的间接中介。用康德的话说，一个人最属于自己的生命有限性，是一个纯粹理性的调节性观念，这一观念缺乏构成性意义。在齐泽克多次引用的“性与理性的安乐死”一文中，琼·柯普伊克提出了这样的论点：康德在其批判性著作中所描述的各种二律背反，描述了拉康后来在其第二十期研讨班中所描述的“性化的对立结构”。尽管在康德的批评著作中，没有明确提到性特征或性别认同等问题，但柯普伊克认为，康德以一种潜移默化的方式，对“性的逻辑”、性存在的僵局进行了开创性的探索。特别是《纯粹理性批判》中，康德的四个纯粹理性二律背反中的第一个。难道这里就不能对个人的本体物质有限性这一主题，进行同样的探索吗？柯普伊克的文章难道不应该由一篇适当的“死亡和理性的安乐死”来做补充吗？

在纯粹理性的第一个二律背反中（作为困扰“宇宙学理念”的矛盾），理性根据知性的因果概念，假定宇宙（作为康德称之为“世界”的现实的“一切”）有一个确定的时空起源点（比如，亚里士多德式的“原动机”，或现代天体物理学的“大爆

炸”)。尽管有限的认识论主体不可能体验这种起源——“纯粹的直觉形式”限制了主体对所有现象的认知,因为所有现象都被嵌在一个开放的时空连续体中——但理性还是自信地提出了“世界在时间上有一个开始,而且在空间上也是有限的”这一论点。直觉与理性相反,被迫提出相反的观点:“世界没有开始,在空间上也有限制;它在时间和空间上都是无限的。”为什么?在康德看来,时间和空间作为直觉的纯粹形式,是任何和每一种可能的经验发生的可能性条件。因此,人们不能用直觉去意会时空宇宙的起源极限点,因为这种假设的经验,将要用直觉去意会一个“先于”现实(在时间之外)或“外于”现实(即在空间之外)的状态,而现实是以时间和空间为中介的(这也适用于所谓的“大灾难结局使宇宙死亡”这一概念)。在康德看来,这种直觉是不可能的,因为“先验美学”的结论是:时间和空间是任何直觉经验发生的必要可能性条件。然而,理性在将知性概念强迫性地延伸到可能经验之外的过程中,却强加了这样一种信念,即:宇宙必须起源于一个原始的 **Ur-Cause** 的时刻。在从因果关系的顺序链中推断时,理性确信,现实的宇宙必须是有限的,尽管直觉从不允许主体将这种有限性把握成一种实际的或潜在的经验。如果用“我”来代替“世界”,那么从精神分析的角度来看,我们甚至都可以说,康德的第一个二律背反,在解决主观有限性的问题时,至少有一个方面会包含着防御性的投射。康德早在

《人类学》中，就承认，生命是一个偶然的、先验的经验可能性条件。难道出生不是唯心主义的主体性世界的具体起源，而死亡则是其最后的、结论性的时刻吗？正如安德烈-格林优雅地表达的那样，“世界、生命、人的起源，来自于一个更加隐匿的个人化的谜团，即提问者本身的起源”（Green 2000a, 58）。

标准的康德二律背反里面，会死的人包含两个截然相反的判断。“我的活生生的存在是有限的”（“我出生在可测定时间的某一点上，我将在未来某个不确定但不可避免的时间死去--简而言之，我的活生生的存在有一个时间上的开始，而且持续时间有限。”）和“我的活生生的存在是无限的”（“我不能跳出我自己第一人称的经验位置，因此我不可能不存在--简而言之，我的活生生的存在既没有一个时间上的开始，也没有持续时间的限制”）。当然，后一种判断在理智、理性的思考中显得很荒谬。然而，鉴于康德、弗洛伊德和拉康等人所阐述的有限性的地位，由于理性和直觉在能力之间存在差距，这种对立的僵局必须发挥作用。上述只是“第三人称宇宙学上的二律背反”在逻辑上的延伸，可以称之为第一人称的“心理学上的二律背反”。两者之间没有严格的种类差异；同样的裂缝贯穿“我”和一个（非）整体的宇宙。有限的局限性和无限的无限性之间的二律背反，在宏观世界和微观世界中都有所反映。

齐泽克认为,康德发现了主体结构中的分裂。这个分裂,是主体性的现象和名词维度之间的分裂。也就是说,以经验的方式(即通过概念和时空的中介)向自身显现的主体;和“在自身中”存在的主体之间的分裂。主体本身使得经验成为可能,而主体本身不能作为一个离散的经验性、表征性元素,而落在由其所开辟和维持的领域框架内(笛卡尔在他的第二沉思中,已经把握住这一点了)。因此,康德很有名地提及过这个“‘我’或‘他’‘它’(事物)的思考”(Kant 1965,385 [A 346/B 404])。这个本体性的主体就与物自体一样,是一个永久笼罩的谜团。第一批判(尤其是“纯粹理性辩证法”)的整个主旨,就是:建立认识论上的根基,以禁止任何哲学对本体维度进行提及,因为这个本体维度,处在可能经验的熟悉限度之外。康德从二律背反中得出的结论是:正题与反题之间在理性上的不可调和,意味着,在不可解决的争议之下,表面的外部参照物(例如,宇宙的[非]整全)不能成为合法的哲学探索对象。康德假设,因为纯粹的、未被中介的、非意识形态的存在结构是自洽的,所以那些“真正的物自体”必须是没有矛盾的。由于,给“(有限或无限的)宇宙”这样的观念赋予其本体论地位,会产生不可分割的矛盾,这些观念就没有了任何构成性的价值;它们被降格为一个单纯的辅助-调节作用,它们为理性服务,以实现统一、连贯的认识论系统。因此,在康德看来,宏大的,整全的宇宙,必须永远不可触及。这又

成为了与人类认知的必然有限性有关的另一个空洞。

如上所述,“心理学上的二律背反”在微观层面上也带来了类似的后果。在现象上、内省上,主体无法认识自己是一个“有思想的东西”。除此之外,主体也无法在反思上把自己认识为一个有限的存在。主体最自身的本体论有限性,是产生于作为时间性和肉体性的野蛮实在的——在拉康理论中,可以将时间本身(在其不断的否定中)看成是属于实在的维度(见第 15 节)。主体只会在一个矛盾的僵局中,才会遇到它最自身的本体论有限性。因此,这种有限性也必须被视为一种本体的特征,一种“这个终有一死的我或他或它(原质(原物) **the thing**)”的特征。主体天生的被排除在任何形式的现象学自我认识之外。在这种认识中,它将知道,自己在本体论-物质的意义上是有限的。那个康德竭力避免的空虚,无非是主体本身的缺失,是对不可逾越的“超验幻象”的否定(“我从表面上看,是不死的!”)。

第四节

避免空洞 (the Void)：基本幻象的时空循环

根据齐泽克对康德和拉康的异端并置，精神分析的幻想概念与主体性的分裂直接相关，这个分裂一方面是（无意识的）言说的本体性主体，另一方面是（作为确定的能指-谓词的）陈述的现象性主体。尽管如拉康所言，实在界的主体（即，它本身 *An sich Es*）永远无法被内省的自我意识所把握，但反思活动对“抓住自己的尾巴”的反复尝试产生了一个副产品，即对这种不可化约的自我不透明性（*self-opacity*）作出回应的幻想：

如果.....人们牢记这样一个事实，即根据拉康，自我是一个对象，一个实质性的“*res*”，人们可以很容易地理解康德的先验性转向的最终意义：它使主体非实体化（在笛卡尔那里，它仍然是“思维实体（*res cogitans*）”，即一个实质性的“现实的碎片”）——而正是这种非实体化打开了空的空间（“空白表面”），幻想被投射到那里，怪物出现。用康德的话来说：由于物本身的不可触及性，（构成的、现象的）现实中总会有一个缺口，现实永远不是“全部”，它的圆圈永远不会闭合，而这个不可触及的事物的空洞被幻象所填补，通过幻象，穿梭现象的物进入了现象在场的舞台——简言之，在康德的转

向之前，舞台的背景中不可能有黑色的大块。(Zizek 1992a, 136)

在其他地方，齐泽克指出了这一点的后果，认为所有被中介的身份，所有附加在主体性原始否定的原初虚无上的能指-谓词，都是“补充”，旨在“填补这一空洞”：

拉康在这里的观点是，一个无法逾越的鸿沟将我在“实在界中”的身份与产生我的社会身份的象征性委任永远分开：原始的本体论事实是虚空，是深渊；由于这一点，我是无法接近作为实在实体的我自己的，或者引用康德在《纯粹理性批判》中的独特表述，由于这一点，我永远无法知道作为“思维着的我或他或它（物）[Ich, oderEr, oderEs（das Ding），welches denkt]”的我是什么的。我所获得的每一个象征性身份最终都不过是一个补充性的特征，其功能是填补这一空洞。这种主观性的纯粹空洞，这种“先验统觉”的空洞形式，必须与笛卡尔的“我思”（Cartesian Cogito）区分开来，后者仍然是“思维实体”（res cogitans），是实质性现实的一小块，被奇迹般地普遍怀疑的破坏力中拯救出来：只有在康德那里，“我思（I think）”的空洞形式与思维物质、“那思维着的东西”之间才有了区分。(Zizek 1994b, 144)

因此，主体为回应自我身份的问题（“我是谁或我是什么？”）而向自己提出的全部意义和形象都属于先验幻象（transcendental illusion）的范畴。也就是说，力图封住现实裂缝的这些幻想性产物都是假象。然而，它们是根植于主体性内部分裂的、结构性的动力的必然结果：“主体是这样一种显现：在之前，作为主体，它什么都不是；但它一出现，便凝结成一个能指”（SXI199）。

进而，齐泽克在《敏感的主体》中挑衅性地提出，康德那里的主体性所谓的不可触及的维度，即假定的自身（an sich）内核（为现象性-反身性中介所禁止触及），并不是本体性的实在，而是精神分析所称的“基本幻想”。换句话说，康德所试图避免的“物”的可怕深渊，正是主体作为主体之存在的幻想性核心，是其身份结构的隐秘核心。此外，在分析性元心理学中，基本幻想与心理的有限条件直接相关。是故，齐泽克随后在《敏感的主体》中关于康德式主体的有限性与可朽（mortal）生命之间的联系影射，绝非是一个粗心的推论。

什么是基本幻想？也许对其本质最好的定义可以在1964年的文章《幻想和性的起源 Fantasy and the Origins of Sexuality》中找到，这篇文章是由拉康的两个最杰出的学生让·拉普朗什和让·贝特朗·庞塔利斯写的。在这篇文章中，拉普朗什和庞塔利斯认为，所有心理幻想的可预见的最终消失点是“主体自身的起源”之谜。换句话说，基本幻想，除了在

不同个体的特定幻想中可以找到的重复性主题之外——弗洛伊德的倾向是在他的被分析者的幻想中寻找普遍内容（即原始场景、阉割、诱惑等）——共享一个最小限度的共同的结构性和功能性标准。这些幻想无一例外地试图通过个人神话的虚构来回答对起源的问题：“我”从哪里来？为什么“我”会在这里，为了欲望什么？性行为的基本原因或目的是什么？对起源的迷恋是基本幻想的决定性特征。这些令人不安、焦灼的谜题只能出现在一个本质上有限的存在身上，出现在一个出生于（或如海德格尔所说的，“被抛入”）非自己所创造的世界的可朽生物身上。而幻想是这些绝对处于中心位置的起源问题的唯一可能的答案，因为有限的主体性本质上无法以通常的方式建构关于其可朽的有限性的知识：“幻想诞生于知识缺失的地方”（Green 2000a, 59）。正如康德所表达的，先验幻象在那里诞生，因为那里遇到了知识结构中必要的不完整性这一裂缝。

同样，阿伦卡·祖潘西奇（Alenka Zupancic）为康德的先验幻象提供了一个严格的定义，明确地将它与任何一种偶然的、经验性的扭曲（即对现实中“外面”的一些物体的伪造性描述）区分开来。而不是对一个潜在的底层基础的错误描述：

“先验幻象”是指那些出现在本无一物的地方的东西。它不是对某物的幻觉，也不是对实在物体的虚假或扭曲的表现。

在这种错觉的背后并没有真正的物体；只有无 (nothing)，对象的缺失。幻象是由“有”在“无”的位置上构成的，它包含了一个由简单事实构成的欺诈，即它是...，它看起来...。

(Zupancic 2002 b, 69)

或者如她类似的措辞，“这种幻象是代替对象缺乏的对象” (Zupancic 2000, 66; Zupancic 2002a, 68-69)。在精神上的二律背反(见第 3 节)中，填补正题与反题之间断裂空洞的幻象正是这种意义上的先验幻象：主体的有限性不可避免地带来的虚无（即主体性本身的缺失）注定被作为先验幻象的幻想所遮蔽，从字面上看，就是有东西出现在“无”的地方。幻想凝视的顽固持存，主体作为旁观者见证他或她的有限性的舞台场景的顽固持存，本身就是幻象本身：“先验幻象与‘图像’的内容无关，而与它的实存本身有关，它在存在的层面上诈骗” (Zupancic 2000, 67)。在较早的一篇文章中，祖潘西奇清楚地将这种康德式的幻象概念与基本幻想的主体-凝视耦合在一起：“凝视相对于意识的在先性被视为可以通过它们相互承认的场景——在现在或未来，凝视与意识成功相遇的假设点——而被悬置并与这种意识同步。显然，‘原初幻想’总是对起源的幻想” (Zupancic 1996, 47-48)。她继续说，“因为这里的关键正是他们的主体化，他们作为纯粹主体的出现。可以说，观察者是被化约为一个纯粹的对象/见证主体自身产生的

(不可能的) 纯粹凝视” (Zupancic 1996,48)。

齐泽克和祖潘西奇所确定的幻想性幻觉，在很大程度上依赖于对必然性和偶然性范畴的操纵。关于死亡，正如弗洛伊德所指出的，典型的对特定死因的迷恋——那些目睹他人离去的人（这是间接认识死亡现象的唯一途径）倾向固着于导致死亡的意外的、环境性的因素上——有助于转移对死亡的最终必然性的关注。简言之，在面对死亡时，心理防御机制试图把一个必然性当作偶然性来对待。但关于出生，情况正好相反：一个偶然性被当作必然性来对待。一旦被抛入这个特定的人类生活条件及其伴随的主体性形式，这个特定的“抛”的偶然发生，对被抛的人来说，便成为一个神秘的起源，这一起源只能通过他们自身作为主体的不可超越之在场的必然性而与之相关，即，通过一个不可磨灭的“我”。巴塔耶 (Georges Bataille) 雄辩地描述了附着在“我”的存在上的偶然性的感觉。

如果我设想我来到这个世界，与一个男人和一个女人的出生相联系，甚至在他们结合的那一刻.....一个单一的机会决定了我这个自我的可能性：最后，这个唯一的存在的疯狂的不可能性变得很明显，没有他，对我来说，什么都不会存在。如果在以我为终点的连续性中存在最小差异：与其说我渴望成为我，不如说对我来说只有虚无，好像我已经死了。

(Bataille 1988, 69)

巴塔耶继续说。“我所来自的这个无限的不可能性，就在我下面，如一无洞” (Bataille 1988, 69)。这种“不可能性”是与性的再生产联系在一起的。而且，让·克劳德·米尔纳 (Jean-Claude Milner) 评说道，性确实为那些实存与之交织的存在者打开了一个无限偶然性的崇高平面。然而，正如祖潘西奇所规定的，主体与其自身那偶然但有先验因果根据的独一无二幻想性关系部分地排除了这个不可能的起源点本身的偶然性。也就是说，幻想的必要形式与物化的幻想本身的视像现实中所描述的偶然内容是不一致的。

在一篇标题为“作为吸血鬼理论家的康德”的短文中，齐泽克将某些批判-认识论的区别精准地应用于这种生与死的问题。他倡导**无限判断**和**否定判断**之间的区别。前一种类型的判断只是否认将一个谓词归于一个主词（通过拒绝用有限数量的确定谓词来代替被悬置的谓词，使主词的性质无限/不确定地敞开），而后一种类型的判断则是积极地将一个谓词（尽管是一个消极的谓词）归于一个主词。换句话说，无限判断指出“S 不是 P”，而否定判断指出“S 是 not-P”（或“S 是非 P”）。从康德的角度来看，关键区别在于，否定判断假设作出判断的认识论者是基于对主词的某种直接和即时的熟悉，这种熟悉使得他能够自信地、积极地断言这个主词确实

拥有归于它的谓词。无限判断则避免了这种假设，从而避免了对待考察的主词实际拥有的属性的评估。按照齐泽克的说法，这与可朽性的话题高度相关：

这里存在着...“不是可朽的 not mortal”和“是非可朽的 not-mortal”之间的区别；我们在第一种情况下所拥有的的是一个简单的否定，而在第二种情况下，一个否定性谓词被确定了。本体的唯一“合法”定义是，它“不是我们感性直观的对象”，也就是说，一个完全否定的定义，把它排除在现象域之外；这个判断是“无限的”，因为它无关乎任何在现象域之外的无限空间里，本体位于何处的结论。康德所说的“先验幻象”，最终在于把无限判断（误）解为否定判断。(Zizek 1994a, 27)

正如齐泽克在这篇文章中提醒读者的那样，康德本人在《第一批判》(《纯粹理性批判》)中讨论他的判断表的部分，选择使用主词“灵魂”和谓语“可朽”来说明无限判断和否定判断之间的这种区别。像拉康一样，康德强调了一个“在两种死亡之间 (entre-deux-morts)”的“不死”领域。“康德无疑是第一个在他的先验幻象概念中隐含地勾勒出幽灵的结构必然性理论的哲学家。‘幽灵’（一般的‘不死’实体）是为了填补必然性和不可能性之间的差距，这一差距是人类境况的基本，而被构建的”(Zizek 2000c, 235)。就像精神上的二律背反一样，

在试图将自己设想为可朽或不朽的时候，主体反而遇到了一个不确定的空隙，在两个不可调和的对立立场之间的空隙。简而言之，本体论-物质有限性的必然性在一个层面上是认识论上有限主体的不可能；在这种必然性和它的不可能之间的鸿沟里，幽灵泛滥，不死的幽灵，作为先验幻象，不可控制地繁殖。齐泽克所说的幻象是掩盖空洞的结果，通过想象“有意识地认识到自己的缺席就等于肯定自己的永恒存在”在现象上的不可能性。在拉康的幻想公式 ($\$ \diamond a$) 中，“不是可朽”的 $\$$ 被误导性地等同于不朽的实体化的 a ，即“非可朽”（即作为凝视的主体在关于其自身的出生和/或死亡的幻想中不可避免的在场）。事实上，关于 $\$$ 和 a 之间的关系，齐泽克对拉康的客体小 a 的几个定义之一是，它是幽灵般的‘我 (I) 的东西’，填补了划斜杠主体的空洞框架。斯图尔特·施耐德曼 (Stuart Schneiderman) 对这里涉及的错误做了一个简洁的解释。“不朽 (Immortal) 仅仅意味着不是可朽的，而‘不是可朽的’也并不总是意味着永生或永世。‘不是可朽的’也是死者的一个特征。只有活着的人才是可朽的” (Schneiderman 1983, 76)。

拉康对可朽的有限性这一主题的零散评论提到了这种先验幻象在结构上被决定的必然性，在此，无限判断被当作否定判断。在第三期研讨班上，他顺便指出，“死亡问题和出生问题恰好是两个在符号中没有解决办法的终极问题，这就

是赋予神经症患者的存在价值” (SIII190)。在同一期研讨班上,为了解释精神病的起源,他提出了**除权** (foreclosure) 的概念 (即一种对压抑的“超越”——能指仅仅是从无意识中消失,而不是被禁止进入意识当中)。就精神病而言,因其是由除权 (更确切地说,是由“父之名”的根本缺失) 所造成的,那在象征界中失落的东西又于实在中回归 (对精神病患者来说,通常是以妄想和幻觉的形式)。拉康强调了那调控主体对其最本己的可朽的有限性的理解这一象征秩序中的漏洞;没有哪个能指对与个人的出生和死亡有关的询问作出回应。那么,这种在象征界上的特定缺失是否是不死幽灵出现的催化剂,作为幻想性的“于实在中回归”?

几年后,在第六期研讨班上,拉康简要地提到了他所说的**反除权** (inverse foreclosure) 的概念 (在研讨班文本中没有进一步提到这个概念)。“人类可能经验的一个不可忍受的层面不是自己的死亡经验,没人有过这种经验,而是另一个人的死亡经验” (Lacan 1977, 37)。拉康继续说:

由这种缺损导致的、唤起主体的哀悼的缺口、洞口在哪里?它是实在中的一个洞,通过它,主体进入了一种关系,这种关系与我在早期研讨班上以除权的名义所阐述的关系相反。就像为象征界所拒绝注册之物重新出现在实在中一样,同样地,实在中因丧失而产生的洞也使能指开始运动。这个

洞为失落能指的投射提供了场所。(Lacan 1977,37-38)

拉康接着将文化群体的哀悼仪式描述为象征界大他者制造有意义的内容的方式，其目的是为了堵住因死亡而打开的“实在中的洞”。就反除权而言，那在实在界中失落的东西又于象征界回归。很久以后，在第二十二期研讨班上，拉康宣称，“就与被设想为与现象相对立的本体而言，不出现.....洞的隐喻是完全不可能的”(SXXII 3/18/75)。然后拉康立即断言，“本体不是别的，就是洞”(SXXII3/18/75)。因此，特别是考虑到之前齐泽克对困扰康德-拉康主体性的精神性二律背反作出的启发性阐述，我们可以说，在第三和第六期研讨班（即作为死亡的洞）以及第二十二期研讨班（即《作为本体的洞》）中，都关乎到同一个洞的议题。在这种情况下，凡人的有限性之谜，作为主体性本身的不可知的实在的一部分，就像一个深渊的漩涡，产生了大量的意指，以弥补和掩盖永恒的、不可补救的、没有任何明确意指的情况（类似于弗洛伊德的梦的例子，其中阉割，作为菲勒斯的缺席，被掩盖在其反面，即繁荣、大量的菲勒斯符号）。在其他地方，在第十三期研讨班上，拉康甚至声称，主体本身最终和本质上是一个“实在界中的洞”。

齐泽克认为，与无意识不同，意识的一个显著特征是对死亡事实的意识。然而，尽管无意识确实对死亡一无所知（因

为它对时间和否定的无知)，但这种被除权的有限性并非没受影响。例如，死亡不能在这个术语的标准意义上被压抑。由于压抑涉及到将观念表象（弗洛伊德意义上的表象 *Vorstellung*）排除在意识认知的范围之外，一个人自己的死亡，并不是受制于那适于对付表象的防御机制的“某物”，死亡被绝对地排除在活着个体的个体发生史之外，完全缺乏任何相关的精神铭刻。正如拉康所描述的那样，这个没有任何实存的洞，在某种程度上是被除权的，而不是被压抑的。但是，任何被拖入与这个洞相关联的事物（例如，性行为或创伤性经验）都会屈服于压抑这样的变故。对有限性的压抑是通过代理发生的。出生和死亡，作为可朽性的象征，如拉康所声称，“在能指中没有解决方案”，表明了可以被称为“基本的除权”的东西。而根据拉康的标准定义，除权一般指的是精神病发病机制中的一个因素，它与个体的个人病史中的意外事件和偶发事件有关，对于本体论-物质有限性来说，足够的表征中介在任何和每一个无意识中都是内在缺失/缺乏的。因此，这种有限性将从根本上被排除，成为任何和每一个心灵的必要的缺席点。这种构成性空洞的症状（或者，在更强烈的拉康式的说法，圣状）之一，即分裂的康德式主体所避免的空洞，就是基本幻想。

奥托·兰克 (Otto Rank) 对理解死亡在心理生活中的地位的重要贡献在目前的背景下相当有用。由于弗洛伊德对他

1924 年出版的《出生的创伤》一书进行了尖锐的批评，兰克被迫陷入了相对来说默默无闻的境地。他的建议之一是，俄狄浦斯情结应该被看作是弗洛伊德在自我-力比多和客体-力比多之间发现的潜在张力的症状。这种情结以孩子篡夺父亲形象地位的幻想为中心，从而确保与母亲形象的情感融合。兰克将此解释为表达个体对获得不可能的“自因”（*causa sui*）地位的欲望（Norman O. Brown 和 Ernest Becker 对“自因”的幻想、即俄狄浦斯家庭戏剧，与个人向死亡的斗争之间的联系进行了卓有成效的阐释）。也就是说，通过取代父亲成为起源，孩子在与母亲的结合中，试图当自己的父亲，成为他/她自己的起源。（这也有助于解释俄狄浦斯情结在两性方面的不对称性——女孩和男孩一样致力于“自己的事业”，因此也同样对与母亲的结合感兴趣。）兰克指出，《圣经》中夏娃从亚当的肋骨中被创造出来的神话表达了同样的主题：人类没有接受作为被造物的有限条件（“由女人所生”），而是颠覆了事物的自然秩序。更具体地说，女人——母亲（夏娃）并没有生出自我（亚当）；相反，自我被描绘成女人-母亲的起源。兰克不仅深刻地认识到俄狄浦斯情结涉及有关凡人的有限性和性的问题，而且他还发现了一种回溯性的时间性来构建俄狄浦斯的幻想，这种时间性是齐泽克非常重视的。

齐泽克反复回到基本幻想的话题。他主要纠缠于这种幻想所表现出来的奇怪的时间性。典型的基本幻想所展示的场

景中，幻想中的个体（表面上）不在幻想的场景中。当然，“起源幻想”的缩影（正如拉普朗什、庞塔利斯和格林等人所讨论的那样）是个体对他或她自己的受孕（conception）和出生的想象：

精神分析的幻想概念的基本悖论在于一种时间循环——“起源幻想”总是对起源的幻想，也就是说，幻想场景的基本框架是让主体以一种纯粹的凝视呈现在自己的孕育面前，或者更准确地说，呈现在自己的孕育行为之中。拉康的幻想公式（ $\$ \diamond a$ ）指示出主体和客体作为这种不可能的凝视的矛盾结合：幻想的“对象”不是幻想场景本身，它的内容（例如父母的交媾），而是见证这一切的不可能的凝视。（Zizek 2002a, 197）

齐泽克补充说：“幻想的基本时间悖论恰恰在于这种‘无意义’的时间短路，据此，主体作为纯粹的凝视，可以说是先于自己，并见证了自己的起源”（Zizek 2002a, 197）。后来，他把“幻想的基本矩阵”描述为“在他自己立场的行为中存在的纯粹凝视”（Zizek 1994b, 120）。然后，这个“基本矩阵”被确定为对“大他者欲望之谜”的回答（例如，对“对于我的父母、对于他们的欲望，我是什么？”）。

在幻想地见证受孕这一必然的神话时刻时，个体掩盖了

他/她的不存在，回溯性地将他/她自己（作为作为凝视的主体）插入这个位于本体发生经验的叙事架构中的缺口、这个凭空创造的点。齐泽克以相同的方式对待有限性的另一极，即死亡：

当一个人沉浸在对自己死亡的幻想中时，他总是想象自己奇迹般地活了下来，并以一种纯粹的凝视的姿态出现在自己的葬礼上，观察自己已经离开的宇宙，享受想象中亲属的悲惨反应，等等。因此，我们又处于幻想的基本时间循环中。(Zizek 1996b, 22)

齐泽克认为，“看到自己在看”的幻想-现象，将一个人的主体性还原为这种去实体化的“纯粹凝视”，是死亡的表征性替身。苏格拉底在《斐多篇》的对白中坚持认为，死亡不过是虚无的、不可毁灭的灵魂最终与身体的可腐烂物质完全分离的时刻（当然，假设这个灵魂过着哲学的生活，通过生活在“尽可能接近死亡的状态”而无视肉体的要求）。用齐泽克的话来说，死亡，只要它形成了（无意识的）幻想的对象，就不过是目光与身体的完全分离。更进一步，齐泽克精确地指出这个关口，在此，凝视和身体被分割，作为了“我思”本身的典型表现：

我思指定了这一点，在这里，“我”失去了它在象征网络中的支撑……因此，在一个远非隐喻的意义上，不复存在。而关键的一点是，这个纯粹的我思完全对应于幻想-凝视：在其中，我发现自己沦为一个不存在的凝视，也就是说，在失去我所有的有效谓词之后，我只不过是一个自相矛盾地有权观察我不存在的世界的凝视（比如说，父母交媾的幻想，我沦为一个观察在我实际存在之前的自身孕育的凝视，或者见证我自己葬礼的幻想）。(Zizek 1993, 64)

正如齐泽克随后所论证的，“界定幻想结构的时间循环”是这样一种现象：“在他的存在之前，主体奇迹般地呈现为观察他自身之不存在的纯粹凝视”（齐泽克 1996b, 19）。这种“纯粹的凝视”在那些基本幻想中是不可化约的在场，它掩盖了延伸至出生和死亡之外（作为有限存在的两端）的空洞，因此要被等同于我思（一种主体性的观念，在齐泽克的叙述中，被康德“提升到它的概念（Notion）”）。而笛卡尔为了实现这种分离，创造了一个恶意的欺骗性的神灵，来把身体的存在置于根本性的怀疑之中（从而把无可辩驳的“我”降低为精神“凝视”的活动），而齐泽克巧妙地证明了这种极端的假设/虚构装置并不需要对“思维实体的凝视”和“广延实体那惰性的、内在世界的存在”的区分。精神分析所揭示的基本幻想，在其中，尽管观众-主体在幻想所框定的现实中被认为

是缺席的，但它仍然持存着，直接描绘了这个“我思”，这个去实体化的，脱离了任何和每一个确定的、实质性的属性或化身的，但似乎不可消除的在场。

这是否也意味着这种主体性是幻想性的？这是否意味着我思在严格的分析意义上是一种症状性的东西，即一种本质上是防御性的装置，它的出现是由潜在的冲突或对立引起的？齐泽克的某些言论暗示了对这些问题的肯定性回答：

引起缝合的差距归根到底是本体论的，是贯穿现实本身的裂缝：现实的“整全”不能被感知/接受为现实，所以我们为“正常”地将自己置于现实中而必须付出的代价是，某些东西应该被排除在现实之外：这个原初压抑的空隙必须由幽灵般的幻想来填补，即“缝合”。(Zizek 2001b, 71)

现在已经很清楚了，这个裂缝，这个萦绕在明显的、具体的现实领域中的必要的不完全闭合，对齐泽克来说，无非是主体本身。此外，使这种主体性变得有限的，不仅是其局限性的认识论层面——按照康德的说法，它的经验性现实总是不完整的，而这种不完整被纯粹理性的调节性观念虚幻地掩盖了——同时，也是由于它最本己的本体论-物质条件（这种条件与它的认识论局限性直接相关）。认识论有限性的一个方面，作为以出生和死亡为标志的超越所有可能经验的不

可知限度，反映了本体论-物质的有限性本身。这正是海德格尔在《存在与时间》第二部分第一节（此在之可能的整体存在和向死亡存在-Dasein's Possibility of Being-a-Whole, and Being-Towards-Death）中所说的，他认为此在之所以不可能自反性地将自己把握为一个完整和自足的对象（即，作为一个整全），并不是因为“我们认识能力的任何缺陷”，相反，这种认识论上的僵局是死亡这一基本事实的附带表现；在死亡中，作为此在成为一个整体的不断过渡的时刻，这种存在失去了它这一特定存在（Sein）的“所在”（Da），失去了在它完全耗尽的在场中把握自身的可能性。齐泽克对幻想和有限性之间关系的描述又进一步补充了两个弗洛伊德-拉康式观点：首先，现实结构中的这些差距/空洞类似于黑洞，具有强大的吸引力；其次，我思似的主体的纯粹凝视正是被卷入这些漩涡的东西，有效地起到了堵住它们的作用，从而建立了现实那不可超越的、不受干扰的充实感（这种充实感，是弗洛伊德在《文明及其不满》的第一章中，在讨论“海洋感”作为一个人无法“跌出这个世界”的感觉时，所剥离出来的）。如果这种幻想框架崩溃——根据齐泽克的阐述，这儿有对拉康所称的由“穿越幻想”导致的“主体性匮乏”的理解，即作为凝视的主体性突然无法充分地封住现实中因它的有限性而产生的裂缝——主体就要面对“生命-实体的原始实在”：“当中介我们进入生命的幻想瓦解时，生命就变得令人厌恶，这样我们

就直接面对实在” (Zizek 2001b, 169)。正如弗洛伊德和拉康自己所指出的，当主体的存在被染上死亡的痕迹时，神经症的反应是惊恐地从这种“生命-实体”中退缩，从这种实在中逃离，进入一种主体性，而这种主体性的地位是由这种逃离本身的轨迹塑造的。

因此，我思同时具有两种防御功能：它拉开了与性的距离（就像笛卡尔臭名昭著的“我”与其身体的分离）以及与死亡的距离（对现代主体而言，严格来说，其自身的不存在因被当作不可思的不可能性而被排除了）。这并不是说，按照今天占主导地位的反笛卡尔主义，这种主体性并不真正存在，或它是对更深层次的心身合一的一种站不住脚的否定。确切地说，这里的基本观点是，主体性在其有效实存中，是人类境况最深刻的症状（出类拔萃的圣状），一种强烈的、由物质条件（corporeal condition）引发并将其自身至于物质条件的对立面的反应形态。按照这些思路，如席尔瓦娜·达尔托（Silvana Dalto）在关于现代主体性的物质涌现（the material emergence of modern subjectivity）的精神分析解释中所指出的，“没有作为先验的我思，而是一种内在的我思，完全牵连在它为了排除而产生的身体中”（Dalto 2002, 223）。而祖潘西奇的“幻象的实在”主题在当前的语境下尤其合适：从某种严格的唯物主义观点来看，主体短暂的否定性很可能被视为与实质性基础的可靠基地相关的虚幻的附带现象。然而，这种

幻象本身，一旦从实在中产生，就变成了某种有效的东西，就像“质子假象”（*proton pseudos*）（某一个“谎言”最终变成了一个相当有形的、自我实现的预言）将其表面上短暂的存在刻在实在的这一基石上，并在其中产生扰动。在这种情况下，“思维实体”（*res cogitans*）和“广延实体”（*res extensa*）之间臭名昭著的分裂，来自于先前某种分裂的症状。它是处于（力比多的）存在本身的物质基础中分裂的症状、一个潜在的对立的不和谐的症状。

第五节

反对具身化：“比物质主体更多”的物质基础

根据弗洛伊德的观点,神经症的一个特征是对性生活的问题化,这是由其与人的有限性之联系所引发的。他还提到,在“鼠人”的病史过程中,强迫性神经症 (obessional neurotics) 患者尤其倾向于抓住一些话题,使他们能够沉溺于他们最喜欢的精神情感状态,即怀疑的不确定性 (这种不确定性支撑着无休止的思考活动——如果“我思故我在”,那么“如果我不思,则我不在”)。弗洛伊德列出的这些主题中的两个是“生命的长度”和“生命与死亡”。同样,强迫性神经症和死亡之间的深刻关系的迹象散见于拉康和后拉康的精神分析文献。这里的标准解释是,强迫症患者通过重复性仪式的僵硬性 (rigidity of repetitive ritual), 试图以把 Ta 自己变成一具活着的尸体这一奇怪的策略来无限期地延缓死亡。赛基·勒克莱尔 (Serge Leclaire) 启发性地谈到了在“生成的冻结” (freezing of becoming) 里终结的“时间空间化”。安德烈·格林 (André Green) 则扩大了这一概念的范围,将一般的症状性重复 (在忧郁症和强迫性神经症中) 描述为与死亡有关。沿着这一思路,齐泽克发现在僵化的自我尸体化的强迫性策略中存在着一个悖论: 避免死亡的努力本身导致了一种去生命力的扼杀 (devitalizing mortification)。事实上,关于神经症的这一特定维

度 (齐泽克声称他在康德那里发现了这一病理结构), 齐泽克断言, 黑格尔式的辩证性摇摆 (*oscillation*), 一种对立的不稳定的两极反转, 发生在生命和死亡这两个词之间。

拉康在第八期关于移情的研讨班中, 进一步阐述了他的两个死亡之间的领域的概念。这个概念是在第七期研讨班结尾, 在阅读索福克勒斯的《安提戈涅》时首次提出的。他进一步说明了这两种死亡的区别: 简单地说, “第一种死亡”是纯粹的身体死亡, 即有机体内生命功能的停止。相比之下, “第二种死亡”基本上是与想象界和象征界相联系的, 更多的是与在想象和能指领域中主体异化的湮灭性但又永恒化的影响有关:

这个边界.....第二次死亡 (的边界)我们可以用它最一般的表述来定义它, 即人渴望在那里自我消灭, 以便以存在的名义下把自己铭刻进那里。隐藏的矛盾.....是人渴望在永恒化自己的过程中毁灭自己。(5WZ/122)

这个死亡的第二维度的“隐藏的矛盾”是, 被划杠的主体, 作为一个不可表征的否定性的有限力量, 可以说, 只能 (*exclusively*) 通过把它的 (非) 存在输出到外部表征的中介领域来毁灭其自身, 以此来实现它虚幻的永恒化。拉康把这种动态的象征轴心 (*the Symbolic axis of this dynamic*) 称为

“肉体化” (corpsification), 即大他者的能指对活人的“尸化” (cadaverizing) 作用, 从而使之成为一个“parlêtre (言说的存在)”。在拉康那里, 阐明的主体 (即\$的不可测量的虚空) 只有通过对陈述 (utterance) 的主体的异化性沉思 (alienating meditation) 的扼杀 (mortification) 才能确保其对有限性的幻想性超越。在这第二死亡中, 处于危险之中的并非个人的生物性身体, 而是作为意指 (signification) 的主体, 这是通过形象 (image) 和能指的迂回网络来实现的。在这里, 正如拉康和齐泽克所观察到的, 死亡和不死相互交叉。这种对立面的辩证汇合的悖论对于构建主体的超验唯物主义理论至关重要, 这种理论部分地来自于这对非正常组合的努力, 即在齐泽克的帮助下, 将康德和拉康结合起来。

这种在死亡和不死之间的摇摆表现在想象界和象征界这两个方面, 即自我和主体。关于这种辩证法的前一个方面, 如在镜像阶段所展示的, 齐泽克指出:

在想象的层面上, 拉康——众所周知——将自我的出现定位在与外部的、异化的镜像的急剧认同的姿态上, 它提供了理想化的自我统一, 而不是儿童的实际无助和缺乏协调。这里要强调的特点是, 我们正在处理一种“时间的冻结”: 生命的流动被暂停, 动态生活过程的实在被一个“死的”固定的形象所取代——拉康本人使用了电影放映的比喻, 并将自我

比作观众在卷轴被卡住时看到的固定形象。(Zizek 1997c, 94)

多尔 (Dolar) 对拉康的自我 (ego) 进行了类似的分析:

影子和镜像是身体的明显类似物, 是它的非物质的替身, 因此是代表灵魂的最佳手段。它们因其非物质性而在身体上存活——反射构成了我们的基本自我。形象比它的主人更基本, 它构成了他的实质, 他的基本存在, 他的“灵魂”, 它是他最有价值的部分, 它使他成为一个人。它是他不死的部分, 是他对死亡的保护。(Dolar 1996,137)

拉康在宣称关于构成自我的发生内核的意象格式塔 (imago-gestalt) 时, 强调了 (在其他“自我 (moi)”的特征中) 它的时间性 (或更确切地说, 反时间性)。特别是, 拉康强调了这样一个事实, 即这种反射的形象 (image) 支持一种“永久性”的感觉, 使想象界中的“我 (me)”有一种稳定的、持久的自我同一感 (因此有了多尔对灵魂和自我形象之间的联系有敏锐的观察)。拉康在形象中看到了对时间本身的永恒运动的抵抗。“在形象中存在着超越运动的东西, 超越生命的易变性, 在这个意义上, 形象在生命体中生存”(SVIII 413)。或者, 正如穆斯塔法·萨福安 (Moustapha Safouan) 所说的那样: “身体形象使主体永恒化, 而将主体与这个形象联系在一

起的爱.....在本质上是对永恒的爱，对其自身的永恒性的爱” (Safouan 1983, 60)。这个意象作为一个认同的锚，一个恒定的参考点；婴儿的不稳定的、不断变化的“活过的身体” (lived body)，陷于其原始的、肉体的无助 (Hilflosigkeit) 的焦虑状态，被这个身体的平静的表面图像所驯服与驯化。正如拉康所说，自我总是一个理想的自我，也就是说，自我与其说是反映了一个当下的、已经实现的心理现实，不如说是对一个永远的、对具身的物质性的沉重负担之超越的持续期待。简而言之，这种对内在的“生命的流动”的想象性冻结，建立了一种持久的永恒感，一种跨时空的自我 (self)。(理查德·布斯比 [Richard Boothby] 等人将“想象界”描述为与某种停滞的“惯性”有关。) 因此，通过在镜像阶段遇到的图像，一种(伪)不死化 (immortalization) 产生了。

然而拉康也认为，镜像阶段是个人认识到自己的死亡的必要条件。在《关于任何可能的精神病治疗之前的一个问题》中，他解释说：

事实上，正是通过这种早熟在想象中打开的缺口，以及在此中镜像阶段效果的扩散，人类动物才有能力想象自己的死亡——这并不意味着他没有与象征（秩序）的共生关系就可以这样做，而是说，如果没有使他与自己的形象异化的缺口，这种与象征（秩序）的共生关系，即把自己视为向死的

主体 (subject to death), 就不可能发生。(Lacan 2006j, 461)

拉康在这里的推理是非常直接的, 可以分解成一个简单的三段论。首先, 一个人最自己 (ownmost)⁴ 的死亡是不可想象的 (也就是说, 个人不能对他或她的不存在有任何直接的经验上的认识)。第二, 死亡能够被想象, 或者完全以第二手的方式体验 (即, 通过作为旁观者见证他人的死亡)。因此, 一旦一个人成为, 就像, 自己的他者 (other-to-oneself) ——镜像阶段导致个体的“异化”, 通过被反射的形象的外部领域对个性 (selfhood) 的中介——一个人就能够把自己作为一个对象-景观 (object-spectacle) 来理解。就像基本幻想一样, 个人现在可以通过扮演为那无法被抹除的存在的证明性凝视 (ineffaceably existent witness-gaze) 的一部分——例如对他或她自己的葬礼的凝视, 把自己想象成不存在的 (在镜像阶段, 静态的、客体化的身体形象和与此有关但又超越这种客体化的难以捉摸的凝视之间已经产生了分裂)。因此, “想象界”中自我认同的时刻, 虽然树立了一个看似不死的自我 (self) 形象, 然而间接地, 也涉及到将这个活生生的生命引向其自身不可避免的最终解体。在第二期研讨班中, 拉康对这一悖论进行了评论: “在存在 (者) 对其纯粹和简单形象的认同生效的范围内, 也没有任何变化的空间, 也就是说, 死亡”

⁴ 译者注: 海德格尔术语, 在此是强调自己的死亡是完全自己的, 是非关系性的。

(SII238)。但是，拉康继续指出，这样的存在，由于其想象性异化，“既是死的，又是不能死的，是不死的。”

然而，这种对“想象界中的自我 (moi)”，其意象格式塔的不死而又使其死亡化 (mortifying) 的投注很快就被发现是有问题的。意象是实际的受时间摧残的肉体的反映，因此，它终究会显现出其对于真正永恒性的缺乏。在 1949 年版本的镜像阶段文章中（现存版本发表于《文集》），拉康预示了想象界的自我和象征界的主体之间的区别。（从本体论的角度来看，前者先于后者——语言之“我 (I)”被覆盖在想象之“我 (me)”之上——尽管拉康后来进行了修改并使这有点简单的发展性图示更加复杂。）此后，在 1955 年，他从时间性角度阐明了促使“想象”到“象征”认同之转变的动力：

人的认知只能在可被命名 (nomination) 的范围内维持。正是通过命名，人类使客体以某种一致性存在。如果客体与主体只有一种自恋关系，它们只会在瞬间 (in a momentary fashion) 被感知。这个词，命名的词 (the word which names)，是同一 (identical) 的。这个词并不是针对客体的空间独特性（它总是随时准备在与主体的认同中消失），而是针对客体的时间维度。这个客体，在某一瞬间构成了人类主体的假相 (semblance)，是他自己的翻版，尽管如此，随着时间的推移，仍然具有某种永久性的表象 (appearance)。然而，这种

表象并不是无限期地持续下去，因为所有的客体都是可消亡的。这种持续一定时间的表象严格来说只能通过名称的中介来识别。名称就是客体的时间。(The name is the time of the object.) (SII 169)

在《精神现象学》中，辩证的球恰好在“感性经验”的直接性被放逐到概念表达的中介领域时开始滚动，这段话有了黑格尔的意味绝非偶然。在研讨班开始之前，在1953年题为“象征、想象与实在 (Le symbolique, l'imaginaire et le réel)”的演讲中，拉康对知觉对象（包括作为意象 [imago] 的自我 [ego]，作为“人类主体的拟象”）、名称（作为能指、符号、文字等）和时间性之间的关系做了类似的评论。在这样做的时候，他引用了黑格尔（同样，科耶夫的一句话，“词是对物的谋杀”，也是为了唤起这种相同的默契）。此外，在这个早期的演讲中，拉康明确地将可不断重复的象征-能指（即象征界中的“我” [je] 的基础）的永久性与死亡以及一般的时间联系起来：

客体的象征正是“在那里的客体”。当它不再“在那里”时，它是在其时间中化身 (incarnation) 的客体，与自身分离，通过“在那里”本身 (via the “there” itself)，它总是可以某种方式出现在你面前，总是“在那里”，任你处置。我们在这里重新

发现了象征 (the symbol) 与人类的每一事物 (everything that is human) 都被象征性 (symbolically) 地保存了这一事实之间的关系。它越是属于人类, 就越是能从自然过程的转变和分解中保存下来。人使一切作为为人而存在的东西, 首先是他自己, 在某种持久性中继续存在。(Lacan 2005b, 42)

显然, 人类通过在象征界中注册, 从而与自然界取得了一定程度的分离, 因为自然界是感官可以接触到的不稳定和短暂的物质性。换句话说, 在“对物的谋杀”(用科耶夫的话说) 中, 作为象征-能指的语词建立了一个可被言说者所指出的超感性的对象指称物 (object-referent), 而不管所讨论的实体是否在“此时此地”的经验中感性存在 (当然, 所有这一切也都在第一期研讨班)。这个永恒的层面, 基于繁衍和腐朽的自然循环的冲突之上, 即人类作为人类本身居住的领域。更重要的是, 在第七期研讨班中, “第二次死亡”被定义为“自然界转化的循环被消灭的那一刻”。因此, 只要人类在这种死亡状态中“外—实存 (ex-sist)”, 在一种介于永生的永恒和尸体化的异化之间的假死状态中, 他们就是完全的人类。

拉康在他 1953 年的演讲中, 甚至援引对死者的纪念, 作为人类与象征秩序的能指 (包括他或她的专有名称) 的一般关系的恰当表征。他继续说道:

我们找到了一个例子。如果我想从象征问题的另一边来研究它，而不是从文字、语言或小种子 (the little seed,) 开始，我就会从一个酋长或其他什么人的坟墓顶上的坟堆开始。这正是人类的特质：用能构成一个坟墓的东西来包围一具尸体，以保持“这一直存在 (this endured)”的事实。土堆或任何其他埋葬地点的标记，完全配得上“象征”这个名字。这是一种人性化的东西。我把我试图用于展示现象学的一切都称为“象征”。(拉康 2005 b 42-43)

在某种程度上，埋葬标记是能指的理想隐喻，它同时使主体不死并使其尸化，通过将其本质的同一性浓缩成一个完全不同的“物质”记录，将主体性置于短暂的、有形的存在的物质流动之外（即，进入一个象征秩序的元素，既先于个体的存在，又在他或她消失后继续存在）。而想象界中的自我 (moi) 本身，至少在一开始，就暴露在时间的否定中，依赖于对“破碎的身体” (corps morcelé) 的反思，将这个形象纳入“能指的污秽 (defiles of the signifier)”（即自我=我 [moi as je] 的象征编码），使得“我 (I)”（无论是作为埃米尔-本维尼斯特 [Emile Benveniste] 的接合词 [shifter] 还是索尔-克里普克 [Saul Kripke] 的固定指称词 [rigid designator] ——（见第 14 节）都在一定程度上超越了被感知的身体而抵达了一种持久性。然而，这种持久性是有代价的：“拉康的被划杠的

主体书写主体，但只是在它已经死了的时候” (Miller 2001b, 24)。

在这种被能指赋予的异化的扼杀中，象征的主体在被它的名字“谋杀”的同时，又通过同样的命名过程被赋予了超越死亡的生命。这个主体因此被铭刻在跨个体符号秩序的记录中。此外，关于能指与主观性相关的这个方面，在象征界与实在中的语域开始重叠。弗洛伊德，他以对生物学模型的偏爱，描绘了自我力比多和客体力比多之间的紧张关系，这种紧张关系具体地产生于性繁殖的残酷的物理事实：个体反抗被简化为“仅仅是链条中的一环”，即沦为看似不死的遗传物质的人形容器。心理主体对“自私的基因”（正如理查德·道金斯对这些生物复制因子的描述）感到不安。如果，正如拉康挑衅地顺便指出的那样，DNA 链被当作能指，那么它们就是实在中的能指（或者也许是严格拉康意义上的“字母(letters)”，在它们纯粹的、无意义的物质性中作为能指）。然而，在恰当的象征异化过程中，不正是有某种类似的东西在起作用吗？因此，因此-异化（**thus-alienated**）的主体，不是被自私基因的指令所支配，而是成为象征界中能指的玩物（类似于道金斯的另一个概念，“模因”）——显然，这个主题在拉康的整个文集中都很重要。因此，主体受到双重臣民化（**doubly subjected**），一边面对实在界中能指的剥削（将他或她置于有限的生命中），另一边面对象征界中能指的尸体化（通过非常

奇怪的消灭中介以赢得“不死”）。

齐泽克对这些反思做了进一步的扭转。他把象征性异化描述为“活的时候死着（dead while alive）”。他认为，与此相对应的反面是“死的时候活着（alive while dead）”：

对于一个人来说，“活的时候死着”就是被“已死”的象征秩序所殖民；“死的时候活着”就是把身体交给逃脱了象征殖民的生命-实体（Life-Substance）的剩余（薄片”lamella”）。因此，我们在这里处理的是.....“已死”的抑制身体的象征秩序和非象征性的关于原乐的生命-实体之间的分裂。（Zizek 1997c, 89）

他继续说：

弗洛伊德和拉康的这两个概念在我们的日常或标准科学话语中并非如此：在精神分析中，它们都指定了一个适当的怪物般的维度。生命是“薄片（lamella）”的可怕悸动，是超越普通死亡的非主体性（“无头”[acephalous]）的“不死”驱力；死亡是象征秩序本身，是作为寄生物，殖民于生命体之中的这一结构。因此，生命与死亡之间的基本对立被寄生性的符号机器（语言作为一个已死的实体，“表现得好像它拥有自己的生命”）和它的对立面——“活死人”（在象征界之外的

实在中持续存在着的畸形的生命物质)所补充。(Zizek 1997c, 89)

这两个怪胎,“活的时候死着”和“死的时候活着”,都是齐泽克借用恐怖小说体裁命名的“活死人”的化身——即既不是生物学上的死亡,也并非自然意义上的活着,主体被搁浅于两次死亡之间的真空地带 (no-man's-land)。在一个对人必死性一无所知的心理经济中,这两极(套用拉普朗什的话,“拉康精神分析中的生与死”)都代表着“不死在精神分析中出现的方式”。个人体验到驱力的具身领域,在“薄片”(lamella)的神话中具象化为不死的原乐之过剩,是一种可怕的、令人厌恶的东西,是需要不惜代价避免的威胁。这个受拉康启发的齐泽克主题是弗洛伊德论点的延伸,即驱力被视为“内在的侵略者 (internal aggressors)”,是危险和潜在的压倒性力量,其强迫性的冲动必须不断地被压制和抵御,以使现状不发生改变。特别是对于“仍然被困在他的运动无能和对护理的依赖中”的婴儿,这些从其躁动和激动的身体中发出的强大的力比多冲动特别令人不安。而且,正如拉康所指出的,对意象的欢欣鼓舞的拥抱,建立“moi (自我)”并为“je (我)”的出现铺平道路,是由驯服和应付这个怪物般的、令人心悸的“破碎的身体”(corps morcelé)的绝望斗争所制约的结果。迫使主体在图像和文字中“选择”去异化性的肉体化 (corpification)

的本体发生学的催化剂（The ontogenetic catalyst），在身体本身的层面上被发现了。

那么这和先验唯物主义的主体性理论有什么关系呢？齐泽克一方面对生与死的本质进行思考，另一方面，他对作为否定性的现代主体的多方面讨论，这两者之间是否存在联系？在许多方面，精神分析和现象学占据了重叠的解释领域。在此关头，人们可能会留下一种误导的印象，即先前拉康-齐泽克关于有限性的反思，与存在主义现象学的描述，例如，向死的存在（being-towards-death），是相当一致的。然而，尽管有许多表面上的相似之处，精神分析学和现象学在主体性及其物质条件的本体论有限性之间的（非）融洽关系的理论化问题上却存在根本的分歧。正如齐泽克所观察到的，从当代的角度来看，拉康思想最可耻的特征之一，是他不断地求助于笛卡尔式的“我思（cogito）”。

现象学，特别是受梅洛-庞蒂启发的具身理论，其热情地参与当今无休止地重复对笛卡尔思想的埋葬。像其他反笛卡尔的人一样，具身理论家通常倾向于用更加亚里士多德式的身心共生融合来取代思维实体和物质性实体之间的二分，但此种观点涉及到所谓的“有生命的身体”的灵魂。在假定已经摧毁了非实体的超验主体之后，这个“I（我）”自命不凡地假装其不可化约为它的肉体基础，他们欣喜若狂地庆祝灵魂与它的适当实体的幸福共处。在笛卡尔的坟墓上跳舞是这个理

论圈子的一个强制性公共仪式。但这种做法有可能将众所周知的“婴儿和洗澡水”一起倒掉。根据齐泽克式的解读（一种由后来的谢林所塑造的解读），笛卡尔和康德所提出的主体性的关键维度，与其说是对主体的贬低，不如说是涉及到主体的内部分裂、充满张力的结构。通过过度强调“自我”和“物体（stuff）”的幸福结合而完全摒弃笛卡尔-康德的“我思（cogito）”，有可能导致一种无冲突的主体性模式。具身理论有可能毫无道理地淡化身体成为一个负担问题的各种方式，即被“我（I）”暴力地剥夺认同（dis-identified）的东西。在精神分析中，身体经常呈现为一个令人不安的麻烦来源，要通过否定和拒绝来回避。此外，特别是对拉康理论来说，“具身的主体性”这个概念本身就是一个矛盾的说法。

拉康直到 1960 年代中期才开始在笛卡尔的我思(cogito)和弗洛伊德的无意识主体之间划出明确的等价。而乍一看，早期的拉康似乎是倾向于反笛卡尔立场的。他关于镜像阶段的文章开头一段的结语宣布了对“直接向我思（Cogito）提问的所有哲学”的分析性反对。镜像阶段不是证明了所谓的主观能动性的中心，即作为直接生活的自我意识的自我，实际上是一个惰性的客体，一个停滞的、对象化的身体的表象吗？拉康在这里不是完成了传统主体的精神分析的去主体化吗？更为复杂的是，1949 年左右宣布的这一反对意见如何与拉康 1946 年在《关于精神因果关系的陈述》中呼吁的“回到笛卡

尔”相协调？然而，这并不是因为他认为不存在这样的主观性。相反，拉康认为主体是一个效果、产品或结果，而不是一个零水平的起点。

在最近的两篇关于身体在拉康思想中的地位的文章中，雅克-阿兰·米勒（对齐泽克最有影响力的拉康诠释者）澄清了现象学的有生命的身体（**the lived body**）和精神分析中有问题的身体（**the corps at issue**）之间的关键差异。早在 1893 年他对器质性和心身性运动瘫痪之区别的研究中，弗洛伊德就区分了实际的生理躯体本身和视觉想象的躯体形象（后者支配着癔症转化症状 [**hysterical conversion symptoms**] 的解剖分布）。同样，想象界中意象的出现标志着一种逐渐异化过程的开始。有机体和它的形象之间出现了一个裂缝，这个裂缝随后成为符号秩序能指的铭刻的场所：“镜像阶段包含了生物有机体和视觉身体之间的一个本质的差异，一个可以称之为缺口的差异，拉康通过展示主体在它的有机感知和它的形式整体的知觉之间被分割”（Miller 2001b, 35）。米勒继续说道：“似乎这个视觉上的整体，被它的有机体与此在（**the being there**）的关系所动摇（**staggered**），（因此）不再是一个重要的图像，而是一个已经被预期的尸体”（米勒 2001b, 35）。这种“预期的”尸体化只不过是进入了第二次死亡的领域，在象征秩序中并以象征秩序的形式维持着。

虽然生理/有机的身体和视觉化/想象的身体之间的区别

对于现象学的具身理论来说远非反对，拉康对这种区分的处理涉及的不仅仅是一个简单的论点，即具身的经验是由图像中介的。在第八期研讨班接近尾声时，拉康试图纠正他认为在镜像阶段的原始表述中潜藏的一系列站不住脚的建议，这些建议导致了较多误解。与其说是一个线性的发展序列，从一个意象性 (imagistic) 的、心理内部的想象界，其将自身封闭到一个超越了新生儿的唯我主义自恋的社会语言学的象征界，不如说“想象界”的识别时刻本身，就是象征秩序的事先干预的超定 (overdetermined) 的副产品，更确切地说，是来自于家庭大他者 (的事先干预)。拉康观察到，孩子通常会认同自己在镜子里的映像 (reflection)，这正是因为受到父母的提示 (在许多情况下，母亲把孩子抱到镜子前，用手势和语言来鼓励认同的过程)。事实上，那些被认为是最基本的、类似格式塔的镜面“自我 (moi)”的图像，并不是纯粹的想象 (Imaginary)，它们构成了自我 (ego) 的古老基础。这些图像是由大他者所决定的；他们沉浸在一个意义和意指 (significations) 的宇宙中，在事先存的 (pre-existent) 符号秩序中循环。作为身体图像的自我 (ego) 不仅仅是能指对身体未来殖民的预期场所。相反，这个场所是由象征性的大他者的侵入所打开的空间。从一开始，现象性图像 (image) 就不是简单的图像——有生命的身体，一旦从物理有机体中分离出来，就总是已经陷入结构化的能指链中。事实证明，这

些能指对身体和身体图像之间的分离时刻负有责任，它们作为催化剂引发了一种异化的蜕变。正如拉康在第八期研讨班的闭幕式上所坚持的那样，意象性自我的基本支撑是“一元特质”（unary trait）（拉康将弗洛伊德的 *ein einziger Zug* 译为“*le trait unaire*”），即一个可重复的符号（Symbolic）标记。因此，符号界既是想象界的起源，也是想象界的最终目的，是镜像“自我（moi）”与语言学的“我（je）”之等同出现的原因，其最终源于能指的编码效应。

米勒卓有成效地运用了拉康在“作为（being）”和“拥有（having）”之间的区分（最初是针对阳具作用而发展的），以解释拉康为什么继续坚持糟糕且过时的我思（cogito）。身体在图像和文字中的反思性外化将它变成了被占有的东西：

“拥有一个身体”的意义在于它与“成为一个身体”的区别。我们可以在动物身上证明存在和身体的识别是合理的，但在人身上则不然，因为无论他的肉体状况如何，他也因能指而成为一个主体，也就是说，他被变成了存在之匮乏（lack-in-being）。这种作为能指效果的存在之匮乏把存在和身体分割开来，将身体还原到拥有它的地位。（Miller 2001b, 21）

或者像米勒在其他地方所说的那样：

主体，从它成为能指的主体的那一刻起，就不能仅把自己识别为其身体，而正是从这里开始，它对它的身体图像的感情就开始了。这个物种所特有的巨大的自恋性的夸夸其谈，正是从这种缺乏对身体的主观认同而产生的……拉康不断地批判、暗示或解释梅洛-庞蒂的现象学，他试图恢复人与他的世界的共同自然性 (co-naturalness)，他以肉体存在为中心，通过一个身体研究在世存在。这种存在在海德格尔的“此在 (Dasein)”哲学中也很明显，它被它所规避的东西所取代。正如拉康所言，对梅洛-庞蒂来说，其预设是在某处有一个统一的地方，它是存在和身体的认同，其结果是主体的消解……精神分析在存在与身体之间这种认同的缺乏下，坚持主体是拥有身体的，开辟了它的空间。(Miller 2001a, 16)

臣服于能指的主体(这种臣服的道路是由想象界中的“误认 [méconnaissance] ”铺就的)，是不能和谐地、毫无问题地与它的身体合一的，是不能让它的存在保持与这个肉体存在之融合的。事实上，弗洛伊德首先被引导到他对无意识的发现，通过癔症的转换症状作为实例，如拉康所说，“思想是和灵魂处在不和谐中的”(拉康 1990a, 6) ——也就是说，无意识的思想作为概念表征的网络，在肉体的层次上引起令人不安的、痛苦的困难的出现，一个灵魂般的功能/有机统一的肉体被这些思想的症状所破坏。根据拉康的“没有能指，就没有

主体 (sujet)”，能指产生了主体性。此外，鉴于拉康倾向于认可一种“本体二元论”，在这种二元论中，象征秩序和有机身体被置于不同的领域中，他对笛卡尔感到更大的亲切感，而不是那些寻求将主体坍塌 (collapse) 回一个具身状态 (像某些存在主义现象学家)。在拉康的理论中，一个与身体“重新结合”的主体不再是一个主体。

然而，拉康对笛卡尔远非不加批判。拉康对笛卡尔我思 (cogito) 的重塑 (recasting)，就像之前由康德实现的那样，引入了一些重大的修改 (齐泽克和斯洛文尼亚学派在对这种重塑的界定上走得最远)。更重要的是，对这些修改的正确理解表明，拉康制定了一种立场，允许合理地拒绝一个支配当代许多讨论的错误的两难境地：一方面是粗暴的心身二元论 (归因于笛卡尔)，另一方面是将主体性还原为肉身性实体 (无论这种实体是自然科学的“有机体”还是现象学的“有生命的身体”)。

在第十五期研讨班上，拉康将笛卡尔对身体的意义的剥夺 (the Cartesian eclipse of the body) 描述为弗洛伊德意义上的弃绝 (Verwerfung)：“对思维之外的身体的拒绝是笛卡尔的伟大弃绝 (Verwerfung)。它与它的效果相吻合，它重新出现在实在中，也就是说，在不可能中” (SXV1/10/68)。拉康在这里暗指他自己的除权概念是显而易见的：至少在笛卡尔那里，身体被排除在思想领域之外 (对拉康来说，“思想”是一

个象征（界的）范畴，与能指密切相关）。然而，这种排斥从来都不是完全的，因为被排斥的元素，正如拉康的除权公式中所显示的一样，总是回归/再次出现。在最近的辩论中，笛卡儿扮演了一个替罪羊的角色，其中的不少关键点也许就在于另一个错误的两难境地：要么（据称，在笛卡儿的二元论中）心灵和身体是完全不相关的，要么心灵和身体是积极相关的（即和谐的、一体化的、融合的等等）。拉康理论所探讨的是这里缺失的第三种选择，即心灵和身体可以说是消极相关的（**negatively related**）——显然，对立的不和谐也是一种关联的形式。精神分析提出了一个谢林式（**Schellingian**）模型，在这个模型中，尽管主体性通过一个内在的生成过程得以从肉体中产生，但它随后却将自己定位在与这一原初物质性根据（**Grund**）的对立面。通过一系列创始性的拒斥和否认（或者用克里斯蒂娃的术语，贱斥 [**abject**]），弗洛伊德-拉康精神分析元心理学的本体论上的“我思”在它表面上的主权否定性（**ostensibly sovereign negativity**）中得以确立其自身。在肉体实在性（**corporeality**）和认知之间的否定关系中，后者通过从前者中分裂出来而存在，而前者则在这种分裂姿态的事实之后作为一个对象或问题进入完整的主体视野。身体参与了主体的诞生，之后主体无休止地挣扎着割断这条将他/她（无论是多么微弱地）束缚在其具体起源的物质基础上的脐带。

拉康，特别是在第十一期研讨班上，发展了一个非常适合描述身体和主体之间（非）融洽关系的因果关系概念：即作为“不期而遇（**tuché**）”的原因。在第十期研讨班上，拉康提到精神分析意义上的因果关系是先于现象学所研究的现象（即康德所说的“经验对象”）的，这就预示了1964年对“不期而遇-自动性（**tuché-automaton**）”这对组合的讨论。想象-符号的现实（**Imaginary-Symbolic**），作为被结构的、有秩序的空间，在这个空间里，现象学对象（包括基于身体图像的格式塔的镜像自我 [**moi-self's ego**]）呈现为受某些类似法则的规律性所支配，由那些作为起源性和基础性的、本身不能出现在这个相同框架内的原因来启动的。拉康把这些必然被除权的原因置于实在界层面，因为它们具有不可触及的、黯淡的本质。事物的自动运行（即自动性的效果）是由创始时刻的暴力“创伤”（即“不期而遇 [**Tuché**]”的原因）激发出来的。然而，此后，“不期而遇（**Tuché**）”不能够（重新）出现在由它所创造的自动性随后塑造的领域内。一旦位于“想象-符号”（**Imaginary-Symbolic**）现实的领域内，主体就注定要把自己的肉体原因作为一个“注定失败（**lost cause**）”，作为一个结构上被排斥的起源来联系。（正如拉康在第十一期研讨班上所说的那样，这种与因果-身体实在 [**the causal-bodily Real**] 的直接的、无中介关系的丧失的一个表现是，潜在的身体冲动对于精神分析的主体来说，只有在它们总是已经被溶解在

意识形态表征 [Vorstellungen] 的“想象-符号”中介矩阵中的情况下,才有可能获得。)此外,我们如何才能避免得出这样的结论,即主体自身的有限性就是此种实在,是一个产生僵局和矛盾的“偶定 (tychic)”点⁵? 正如齐泽克、拉普朗什等人所声称的那样,所有的幻想从根本上说都是围绕着由有限性之谜在心理上所造成的中心空洞所组织的。一个人的出生是拉康式的“注定失败 (lost cause)”,就像一个人的死亡是一个无法想象的结局。主体现实的结构 (fabric) 中的这两个洞被无意识的幻想形式所填补和覆盖,而“我思-主体” (cogito-subject) 的凝视本身正是缝合生命之有限性 (vital mortality) 为生命经验之表皮 (the skin of lived experience) 所带来的创伤的东西。

在考察“不期而遇 (tuché)”与“自动性 (automaton)”的二分与可能的拉康式的对具身的理解之间关系的过程中,保罗·沃黑赫 (Paul Verhaegh) 得到了一些与齐泽克的一些观察相呼应的观察结果。齐泽克如此频繁谈到的恐怖 (horror) (尤其是与康德的“强迫性神经症”有关),在沃黑赫看来,是一种强烈的抵抗,反对被简化为“肉体的实在 (the real of the flesh)”的“去人格化”:

实在的身体只在例外的情况下显示自己。例如,当去人

⁵ 译者注:此词来源于皮尔士。Tychism 是一种非决定论。

格化发生时，这总是相当于某种去象征化。在这种情况下，身体的一部分变得无法辨认，因为能指已经从它那里撤出了。因此，主体面对的是实在的肉体，某些令人焦虑和诡异（uncanny）的东西。同样的过程可以在癔症的排斥反应中被承认：如果身体（我自己的或别人的）失去它的爱欲投注（erotic investment）（用弗洛伊德的话说）或它的能指（用拉康的术语），那么癔症的主体将以厌恶的反应来面对肉体实在的出现。（Verhaeghe 2001 b, 69）

也许古斯塔夫-库尔贝（Gustave Courbet）的《世界的起源》（the Origin of the World）是这种焦虑效应最好的艺术实例之一，这是拉康所拥有的一幅画，它生动地描绘了阴道。它传达的信息很简单：“这就是你从中无中生有而来的肉体！这是一个又黑又湿的洞，越过这个洞你就什么都不是！”当评论弗洛伊德著名的艾玛的梦（Irma dream）时，拉康描述那个女人的梦中景象是张开的、受伤的喉咙，作为一种对“世界的起源”的轻微扭曲的描绘，正如库尔贝的作品所唤起的想法和感觉：

这里有一个可怕的发现，即人们从未见过的肉体，事物的本源……在神秘的核心，一切都从肉体中散发出来，肉体是痛苦的，是无形的，因为它的形式是引起焦虑的东西，焦

虑的幽灵，对焦虑的认同，其最终揭示是你是这个——你是这个，离你如此之远，这是终极的无形（formless）。（SII 154-155）

主体在面对任何威胁剥夺其看似超然的、非物质的地位的事物时的焦虑，通过将其还原为其动物性的肉体条件，而并非一个神秘的、无法解释的现象。只有一种主体性的形式，即将自己构成为与自己的有限性本质上不相容的主体性，才会体验到被重新投入其肉体的实体性的前景，即那必死的存在的不可避免的封闭的基础中去，成为一种无论如何都要避免的可怕的危险。

同样地，生与死之间对立的最终辩证汇合点恰恰位于齐泽克所描述的“死的时候活着”的状态层面。齐泽克将这一概念与生命的所有原始的、脉动的且令人厌恶的短暂的生命力联系在一起。过度的、压倒性的、无情的对原乐的推动，以及驱力对自我平衡（**homeostatic balance**）及和谐福祉（**harmonious well-being**）的粗暴漠视，引起了受制于爱欲经济的这些不可避免的要求的人的焦虑。对精神分析来说，驱力（**Trieb**）的喧嚣，作为一种怪物般的原乐的命令——在他后来的研讨班上，拉康提到了原乐（**Jouissance**）的超我维度——是生命存在本身的不驯服的本质的同义词。从一开始，活着的人类生物，最初被搁置在一个长期的前成熟的无助状

态中，受驱力的支配显得十分脆弱。在《抑制、症状和焦虑》中，弗洛伊德推测，原初压抑（用拉康的术语说，是一种激进的除权），并不是来自于以超我形式编码的一套内在的社会文化规范，而可能与“最早的焦虑爆发”有关，这种爆发“是非常强烈的”，“发生在超我被辨别之前”（SE20: 94）。弗洛伊德继续假设，“极有可能的是，原初压抑的直接诱因是一些量化的因素，如过度的兴奋和对刺激的保护屏障的突破”（SE20: 94）。几年前，在《超越快乐原则》中，弗洛伊德指出，这个“抵抗刺激的保护屏障”作为一个双向的表面实体（a two-sided surface entity），是双重暴露的，既要面对内部力量，也要面对外部力量。此外，虽然有机体可以将自己从其外部世界（Umwelt）的兴奋和/或痛苦的来源中移除，但它却无法逃离那些来自内部世界（Innenwelt）的来源（因此投射作为一种心理防御机制的突出作用），因此，不断发展的肉体性驱力的本我-身体（id-body）正是落在原初压抑的阴影之下，从而变得不可逆转地黯然失色。根据精神分析的说法（这种说法与本体论的观点密不可分），以暴力除权/贱斥这种爱欲性存在的基础的姿态是任何主体性出现的前提条件。如果在这种原初的否定行为之后，这种被放逐的实在的碎片有可能回到主体的想象-象征现实的被驯服的框架内，其所导致的不变的情感影响是焦虑、厌恶、恐惧等等。但是，正如齐泽克自己一再坚持的那样，为什么这种过度活力的维度会激起如此

压倒性的恶心？是什么让身体上的“主体消失（*aphanasis*）”成为如此可怕的前景，又是什么让它与死亡联系在一起？

爱欲经济的驱力，代表着生命的需求，也是死亡的化身。无助的新生儿无法照顾自己，如果基本的身体需求得不到满足，就会面临死亡的危险。贪婪的驱力及其伴随的压力，就像弗洛伊德的死亡驱力（*Todestrieb*）中唤起的死亡维度，殴打这个孩子的身体，不知疲倦地不惜一切代价地渴望解脱和满足。从一开始，身体就是一个痛苦的来源（因此，让主体与他或她的身体过度接近的经历会产生一种与这种痛苦的驱力-身体相关的警报）。后来，在生殖器性行为出现之后，这些肉体的冲动明确地指向了个人的解体，作为他们的最终终点。通过对某些认知发展成就的观察，爱欲性身体被回溯性地识别出来，通过一个“拥有”（而不是“作为”）这个身体的主体的回顾，就被认为是被鄙视的死亡的必然性而言的罪魁祸首。虽然由生命体预先注定的死亡不能屈服于压抑的变迁——压抑作用于观念表象，而一个人自己的死亡是不可表征的——被不死的驱力所抓住的想象-象征对象确实可以被一种主体性的形式所防御，这种主体性的完整性基于它对肉体实在性（*corporeality*）的排斥，不收它的拥有性的身体存在（*its keeping bodily being*）的影响。被剥夺权利的身体的具象/意指的中介者，一个同时具身性地体现生命和死亡的身体（或者，如齐泽克所言，一个活死人），是一个替代的替身，

承受着主体与它自己的外密性、力比多-肉体性实在（它的肉体实在 [its corpo-Real]）的斗争的冲击——因此性的主体突出在被压抑的无意识内容的层面上。

如前所述，齐泽克认为康德在笛卡尔的基础上发现了分裂的主体。由于主体性结构内部固有的分裂，一个内省的、反思的自我认识，一个反身的把握自身的本体论本质，是不可能的。康德式本体主体（the Kantian noumenal subject）的物自体（The an sich being），只能在现象性经验的范围内，作为一种缺席、匮乏或虚空（void），作为一种始终处于回撤状态（always-withdrawn）的实体出现。齐泽克认为，第一部《批判》（即纯粹理性批判）的主要成就之一是对主体性与否定性之间关系的深刻见解的发展。然而，与批判哲学的静态模型不同，精神分析的发生学维度包含这一断言，即康德所描绘的先验（transcendent (al)）主体的内在性（immanendy）是从本体论领域中产生的，与本体论领域相反，它随后以一种对立的方式区分自己。正如齐泽克所言，康德在本体和现象界之间的区别是现象界本身内部的区别。齐泽克的先验唯物主义只不过是试图叙述先验的内在起源的动力（这种叙述迫使他除了求助于康德之外，还求助于谢林和黑格尔）。实在从自身产生出与自身的破裂（The Real generates ruptures with itself out of itself）。总之，先验唯物主义设立，一个自我分裂的物质根据（Grund）内部产生（随后）超越它的东西。在这

种内在生成的决裂之后 (this immanently produced break), 就没有退路了——这 (回到) 起源的“单向道”阻碍了任何形式的最终辩证的重聚 (reunion), 解决 (resolution), 或因此自我破碎的实在 (the thus-self-shattered Real) 的和解 (reconciliation) 的到来。

齐泽克学派对康德的分裂主体的研究的一个关键特征是在康德命名为“我或他或它”的虚空 (void) 边缘追寻更为精确和具体的轮廓, 即空洞的, 非实体性的“主体 = x”这种现实结构上的裂缝, 本质上与主体的本体论有限性的实在有关。精神上的二律背反困扰着认识论上的有限主体, 这是一种有问题的 (problematic) 与它的本体论的物质有限性的除权基础的 (非) -关系 ([non-] rapport) 的症状性表现, 与无法想象的虚无之间的关系, 它从虚无中出现, 并注定要回到虚无中去。简而言之, 直接的经验上的自我认识, 即认识到自己是有限的, 正是永远被划杠 (barred) 的。也就是说, 主体本身 (the subject-in-itself) 的永远难以捉摸的 X 只是第一人称意识的现象性主体, 作为缺席, 是出生之前不存在的和/或死亡后消失的。从齐泽克的观点来看, 康德的“强迫性神经症”旨在避免的虚空 (void) 是“我 (I)”的不存在, 这是由其完全有限的地位所暗示的。然而, 这难道不是停留在康德对主体性的完全且彻底的去本体论化的视域内吗? 在这里, 在有限存在中的主体与作为知道或不知道这种有限性的主体之

间，不存在着一种尖锐的分离吗？同样，即使考虑到齐泽克对康德的修改，在当前讨论的语境中，是否有可能说，在先验唯物主义中，认识论的先验有限性和本体论的物质有限性彼此保持着某种形式的联系？通过对巴迪欧术语的故意曲解——巴迪欧指责康德和有限主体的整个主题（包括必死之人的“走向死亡”的主题），并且拒绝在主体和虚空（void）的概念之间模棱两可——使得齐泽克在康德那里发现的这两种有限性之间的奇怪联系得以进一步阐明。

康德本体主体的（预设的）存在，只能在现象性（自我）经验的框架内，作为一种虚空（void）出现。而这种虚空标志着主体自身的本体论物质有限性（不）出现（[dis] appears）的点，被在不寻常的基本幻想的短暂性中不可磨灭地呈现的纯粹凝视所掩盖。根据巴迪欧的说法，“存在之存在”（Vetre en tant qu'etre）就像康德的“物自体”（Ding an sich）一样，是经验和它所许可的知识形式所无法企及的（尽管这种与康德的相似只是表面的）。在巴迪欧的术语中，纯粹的、不一致的作为存在的多样性，不能作为一种情况和/或这种情况的元结构状态的呈现或表征。在一种情况内的表现需要一种一致性，这种一致性通过“为一计数（counting-for-one）”（compter pour-un）的综合而可能得以实现。如果要把这种一致性重新译回我们熟悉的康德的说法，那么，在不一致性（存在之所为存在 [l'être en tant qu'être] 的缺一的 [oneless] 无

止尽的无限) 和一致性 (被计数的、被构成的实体的一化的 [one-ified] 范围) 之间的巴迪欧式划分大致上分别对应于本体性和现象性之间的区别。因此, 本体论的领域出现在认识论的领域, 至少部分地, 作为一种虚空 (void) (因此巴迪欧断言空集的标记是“存在的适当名称”)。

然而, 巴迪欧坚持认为, 任何情况都与回撤的、不一致的存在有关。事实上, 他断言, 在任何给定的表象情境中始终存在的虚空及其表征状态, 正是将认识论上可接近的一致性层面与内部被排除在其中的不一致性缝合在一起的东西: “在每一情境的核心, 作为其存在的基础, 有一个‘坐落于此 (situated)’的空洞 (void), 围绕着这个问题情境的被充足组织的 (或稳定的多众)” (Badiou 2001,68)。或者, 就像他在其他地方说的那样, “空洞 (void)是将任何话语与存在缝合的数学主题, 通过它存在得以维系”(巴迪欧 2006,116)。存在之存在 (Being qua being), 尽管拒绝通过一致性来呈现结构计数的一化 (one-ification) 的情境整合, 尽管如此, 把自己为“呈现”为 (至少是潜在地) 一个可描述的空洞 (void), 能够位于一个情境的场地内: “我将这种缝合它的存在的情境称为虚空。此外, 我声明, 每一个结构化的呈现都呈现不出‘它的’空洞 (void), 在这个非——一 (non-one) 的模式中, 它仅仅是计数的减法面 (the subtractive face of the count)” (Badiou 2005a, 55)。因此, 坐落于此 (situated) 的空洞 (void)

并不仅仅是呈现和表征力量方面的消极的、毫无价值的不足或失败的症状。更确切地说，这个空洞在一个情境中标记了一个坐标，在这个情境中，那个情境保留着与它除权的本体论下面的联系或者，用拉康的话说，那些已经建立的想象-象征现实的秩序被打破，成为不一致的信号点的地方，在那里，这个现实被不可能的实在的入侵所破坏；现实仍然通过其自身内部的裂隙和不一致性与实在联系。

以类似的方式，能指的主体，从它的身体存在中分离出来，只是作为干扰这个主体循环的所指结构的东西（即驱力的原乐），或作为一个不可表征的缺席的虚空（即作为出生的起源和死亡的终结），与这个肉体-实在(**corpo-Real**)相遭遇。然而，尤其是就后者而言，这种主体性认识论维度内部的失败，以及这种否定性的限制所产生的影响，恰恰是一种与本体论维度不可分割的纽带的不祥的沉默在场的信号：人类肉体的原始物质性被剥夺了它的反思中介和幻想的修饰。先验唯物主义的主体是先验哲学的认识论上的有限主体，无形地锚定在（并且，是在一种经常创伤性的、“偶定的”(**tychic**)方式中，不断地受到）其本体论-物质有限性的遮蔽基础上。基本幻想急于填补的空洞，划定了那些准-非物质性的主体性不可避免地受到短暂却又至关重要的身体(**the transient vital body**)从未完全成功超越的“不期而遇(**tuché**)”，消失的原因(**the vanishing cause**)的影响。从这个意义上说，齐泽克

关于主体及其必然的自我认识的匮乏之间的关系

的克制 (refrain), 便有了更确切的意义: 主体性, 与我思 (cogito) 主体的纯粹凝视相联系, 与齐泽克所知的, 由基本幻想明显地表现出来的, 与主体性对于自身有限存在的无知, 是同延的 (coextensive)。

康德在《实践理性批判》中描述, 如果主体能够克服自身的分裂, 通过弥合本体性和现象性之间的鸿沟, 使本体在现象性的框架内以赤裸裸的、未经中介的存在出现, 将会发生什么。换句话说, 如果自在主体的本质可以直接接近反思的、经验的自我意识, 那会是什么样子? 康德描述这种假设情景的段落 (在《纯粹实践理性的辩证法》的结论附近) 是齐泽克经常提到的段落。康德想象“上帝和永恒将以其可怕的威严不断地出现在我们的眼前……人的行为…会变成纯粹的机制, 在那里, 就像在木偶戏中一样, 万物都能顺利地做出动作, 但人的形象中却已不再有任何生命了。”(康德 1993a, 154)。康德的言论在当代引起了强烈的共鸣。在这个时代, 科学的人性观似乎比以往任何时候都更有可能让主体坍缩到身体里, 把人类变成物质世界中这种过度决定的机制, 只做基因进化的傀儡师所要求的动作。

在《延迟的否定 (Tarrying with the Negative)》中, 齐泽克在评论康德《第二批判》中的这段话时, 借机强调了这样一个论点: “自我意识……只有在其自身不可能的背景下才是

可能的”，“我保留了我的自发自主的能力，恰恰也只有在我不能作为一个东西被自己所接触的时候”(齐泽克,1993,15)。多尔在这个问题上提供了类似的注释。“对康德来说，启蒙的主体是一个分裂的主体，只有当它接受这种分裂时，才能保持自由。永久的分裂是自由的场所，而非障碍”(Dolar 1994b, 17)。随后，在《敏感的主体》中，这个同样的康德式主体，即主体性和无知之间的密切联系得到了稍微不同的处理。齐泽克 1993 年和 1999 年在这个问题上的言论之间的差异，揭示了他自己从康德到后康德观念论的内部转变。根据齐泽克的观点，康德式的想象场景即主体通过把自身 (itself) 作为“物 (das Ding)”来面对，默许了“实在”是完全同质的和内部一致的这种有问题的假设。齐泽克通过对谢林和黑格尔的精神分析-心理学的挪用来推进一个论题，他认为“有效解释(自我)意识的地位的唯一方法是断言‘现实’本身的本体论不完整性”(齐泽克 1999b, 60)。

如果物质性实在，在和谐的自我整合中完全与自身合一，作为一个自然-宇宙的自动性 (a natural-cosmic automaton)，秘密地控制着存在的一切，那么除了一个令人窒息的本体论的封闭以外，没有任何类似于主体性的东西。最庸俗的决定论的确是正确的。然而，在他最近的著作中，齐泽克并不愿意仅仅保持一种准康德的方式，故意培养对人类物质存在的本质的无知，例如，任意禁止某些类型的科学探究，并称其

为拯救人类自由的方式（正如他所观察到的，这沦为一种荒谬的策略，即所谓通过限制自由来拯救自由）。他声称康德走得不够远，仍然满足于假设他所隔离的不一致性和二律背反被限制在心灵相对于物质的、主体相对于身体的去本体论的封闭之中。相比之下，精神分析的元心理学将不一致的异质性定位在肉体条件本身。对弗洛伊德来说，爱欲经济的基础被不相容的倾向和心理功能的物理预定水平所固有的差异所困扰（例如，一方面是感知-意识系统与它所产生的精神痕迹之间不和谐的分离，另一方面是躯体循环通过知觉-记忆媒介力求表达的）。而且，正如拉康同样断言的那样，人的身体是一个破碎的身体（*corps morcele*），一个不协调的、充满张力的负担，它推动着受干扰的儿童进入主体性的形式，与这组不稳定的肉体性力量保持着任何可能的距离。因此，德国观念论和精神分析所指向的，正如齐泽克所发展的，是对康德巧妙地揭示（但仍未解决）的问题的一个更激进的解决方案：“自然”（尤其是人性）的物质实在并不是顺利地整合以及没有内部冲突的，而是被内在的对立从内部撕裂了的。

这种绝对公理性的弗洛伊德-拉康概念，即（人的）本质从一开始就是一个异质的、未整合的领域，而不是一个有机统一的元素和功能的集合（据称这种有机的统一性仅仅由于外部入侵对其内部运作的影响而被打破），应该被看作是对拉康的“被划杠的”大他者（即，符号秩序在其自身的组织

结构中永久地包含着矛盾、僵局、不完整和匮乏等等)。更具体地说,拉康的实在(Real),在前面的分析的范围内,是一个被划杠的实在——不仅象征的秩序,而且存在的实体本身也是不一致的,而且常常是对立的。此外,上述的主体性理论(通过对肉体性、时间性和表征中介之间的关系的集中考察),认为主体是通过一种超越物质的内在的物质起源而形成的,这就要求设立这种被划杠的实在,即规定个人的实在-存在(stipulating that the Real-being of the individual)(或者说,肉体-实在[the corpo-Real])的本体论结构是这样的:维持空间,即位于嵌入这种“自然”物质性的冲突的断层线上的空间,从这些空间中出现了随后与这种存在水平(this level of being)决裂(break)的东西。通过拉康-齐泽克的视角,我们可以看到,(先验的)主体性的存在形式挣扎着具身化。而矛盾的是,这是由同样的具身化条件所产生的,但仍然不可还原回它。

第二章

走向自由：被划杠的实在

(谢林－齐泽克)

第六节

无根的逻各斯：从先验到元先验

虽然德国观念论哲学家弗里德里希·谢林总是在他的同辈黑格尔面前相形见绌，但他在齐泽克的理论矩阵的结构中绝对是不可或缺的一环。在齐泽克 1996 年的著作《不可分割的剩余》和他 1997 年的论文《自由的深渊》中，齐泽克不仅通过点明谢林的哲学中的创新性和它与现代论域的相关性来重燃了对于谢林的研究兴趣，展示出了谢林的思想是如何英勇地直面了唯心先验主义和唯物主义史观之间的复杂冲突，而且他将对谢林的讨论作为一个关键的观念结点，一个既划分了也合并了齐泽克的现有的哲学旅途中看似泾渭分明的两个论域的重要的转折点。“早期齐泽克”（代表作品包括《意识形态的崇高客体》(1989) 和《延迟的否定》(1993)）的潜在的哲学导向有时似乎像是康德主义的。甚至齐泽克的黑格尔主义在这一时期和现在也都像是本体论化了的康德主义，而黑格尔仅仅被他描述成一个“激进化”了的康德。在

他 2004 年对吉尔·德勒兹的《无身体的器官》的研究中，齐泽克再次断言道，“那样的哲学是康德主义的”，而且“康德(和他的“先验”这一概念)才是真正的哲学开始的地方”(齐泽克，2004c，44-45)。

然而，“晚期齐泽克”(尤其是在《敏感的主体》(1999)中和在《与齐泽克对话》(2004)中所收录的一系列对谈中)却时常对康德模棱两可，体现在他对先验主义感到的不安(这种不安尤其来自于将拉康看作一个先验主义思想家的解读，而他自己也对这种解读负有责任)。在他最新的作品中(本书于 2008 年出版)，几乎肯定是因为害怕此作品有鼓励且正当化悲观的静谧主义的风险，齐泽克反复地犹豫，不敢认可在康德和后康德的带有弗洛伊德-拉康的精神分析的原心理学的德国观念论的交互中所产生的对主体性理论的先验化。

(至少从一些被具体的社会政治影响的角度来说，坚持认为主体建立的根据是历史偶然的，往往是一种更安全的想法，因为这种视角似乎对于保证对现有秩序的激进变革的可能性是必要的。)从齐泽克的角度来说，谢林是以一种消失的中介者的方式运作的——这是齐泽克在描述谢林时所用的原话。尤其是后者处于“绝对观念论和后观念论史观”之间，处于“早期齐泽克和晚期齐泽克之间”，从而代表了齐泽克的两个阶段的作品之间的争议的和解的潜在的可能性。更精确地说，齐泽克是通过用拉康的方式来挪用谢林，从而接近了先

验主义和唯物主义的有效融合，从而到达了一个精致的主体理论（但同时保持了这哲学的两级之间的张力）。

早在 1988 年出版的《最崇高的癔症》中，齐泽克就已经将谢林的哲学的某些方面称为“康德的激进化”（虽然谢林对康德的激进化和黑格尔的不同）。在齐泽克更晚期的作品中，他指出谢林在后康德时代最关键的理论贡献就是它提出并回答了康德的批判体系中的完整的先验主体性的底层结构到底是如何的（虽然他也指出谢林对于这一谜题的解答仍然是不尽如人意的）。康德的先验体系将主体看作是嵌于经验性的现实，即被客体所组成的世界中的，而且它总是-已然（always-already）存在并运作着，而谢林在寻求解释这样一个主体性的出现，寻求这个能动功能的起源。也就是说，谢林尤其在 1809 年的作品之后，开始尝试描绘出（先验）主体的（本体论发生学的）前历史/原历史（这是一个被康德所无视了的任务，虽然康德在前批判的，《从实用主义角度看人类学》和《纯粹理性批判》当中的研究和联系揭示了康德是意识到了这一问题的）。齐泽克将谢林和康德的遗产之间的这一联系称作是“唯物主义的真正的发生学的问题域和先验发生学之间的对立。”或者，用德勒兹的话说，叫“唯物主义从卢克莱修到谢林的《世界时代》到马克思的‘商品拜物教’的概念，到德勒兹的《意义的逻辑》一以贯之的问题在于...映像自身的发生学：身体的现实是如何从自身当中诞生出虚幻的

表象的,非物质的感觉事件是如何诞生的?”(齐泽克,1997a, 58)。而安德鲁·鲍维精准地观察到,谢林指出了“康德的体系中的根本的问题:如何解释先验主体性本身是如何发生的?”(鲍维,1993, 34)。

笼统地说,谢林寻求描绘出“多于物质”的主体性(即精神的先验性或先验的观念性)是如何从实体性的物质基础中诞生出来的(也就是“生产性”的自然[“productive”nature]的真实根据[Grund])。然而,虽然谢林坚持声称主体是从实体中诞生的,在这起源性诞生的运动之后,他却又坚持说这样产生的主体此后就永远无法被降格到它(现在被排除在外的)所来源的物质性。这样一种对于先验主体性(也就是形成后就能作为经验现实的一系列二阶[发生学]可能性条件而运作主体性)的一阶发生学可能性条件的源头的探索同时就是在探索主体的元先验情形,也就是说,探索康德所描绘的批判体系中的静态的可能性条件中的发生学条件。但在我们开始讨论处于齐泽克的理论体系最中心的齐泽克对于谢林的研究之前,我们还需要进一步讨论一下谢林和康德的关系。

在年轻的谢林 1797 年写就的《对于<知识学>中观念论的阐释》中,他提出了困扰了他整个哲学生涯的那个问题:“那么,到底什么才是我们的表象之下的最终的真实呢?”(谢林,1994b, 69)。在形成这一问题域之后,谢林将“真实”(the real)与“现实”(die Wirklichkeit)进行了对比,并表明,后

者是主体所被给定的经验（也就是康德意义上的现实，经验性客体的领域），而前者指的是更加根本的东西，一个实实在在的，坚实的本体论根据，而这种根据是抗拒被任何主体在纯粹观念上把握到的，因为主体自我限缩在作为经验的现实之中（拉康也以一种极其相似的方式将“实在”与现实区别开来，虽然谢林在拉康的 27 年的研讨班生涯当中从没有被提及过）。即使是在谢林的如此早期的探索之中，他已经展示出了一被他的观念论家前辈们所严令禁止的哲学野心。他坚持道，既然要提出“在主体的表象当中到底什么是‘真的’”这一问题，就必须要向“真实”迈出步伐（zum Realm）。也就是说，要进行斗争，从有限的，受限的意识的闭环中向外迈出一步。这就等于重新提出了那个批判哲学的精神所禁止的问题：经验对象的本体论地位到底是什么？通过谢林所指定的主体的“对真实的感受性”，物自体（作为本体性的[noumenal]实在）是如何被注册为现实的一部分（即作为现象性的经验对象）的？

谢林的遣词造句（上文引用过的）在 1979 年这样的初步阶段就已经暗示了他最终在“后观念论”的作品中所给出的答案。他谈论着主体的经验中“原有的”某个东西。谢林没有把事物和客体之间的联系设定为两个外部实体（不然就会彼此对立），而是偏离了标准的康德概念，即物自体是一个超越性的外部性，超越或隐藏在经验对象的背后。他暗示，自在（an

sich) 的实在、本体论层面本身是内在地嵌入在主体的经验领域的现实中的（就像齐泽克说的那样，谢林意义上的实在是现实的一种混淆的最初/原初的“薄弱点”，它不断在这脆弱的、受限的经验场域中“持存” (insist)。这实在是一种原物质性，它不断威胁着要割裂单调的现实的场域——现实的“存在”是与实在的“持存”相对立的)。在提出探索“我们的表象中所原有的现实”的紧迫性的几段之前，谢林将他的注意力转到了康德：

康德从直观出发，将其作为我们认知的第一要素。这不久便引向了这一结论：直观是最低级的感知，但同时人类精神中是最高级的，是一切深远的认知的有效性和真实性的根据。进一步说，康德说在直观之前我们必须先有我们的感性中的激情 (Sinnlichkeit)，虽然他将感性到底是如何产生的这一问题完全忽略掉了。这里，他故意丢弃了一个最后会变成最终的、最高级的理性问题的东西（谢林, 1994b, 70）。

几乎可以肯定的是，谢林在此处暗示的是纯粹理性批判的 B145，这烦言碎辞的章节（从第 21 节到“先验演绎”的 B 版）。在这里，康德妥协说“可被直观的杂多”必须在知性的综合判断之前被给出（虽然康德在第一部批判中坚持说知性是比较任何的具体的直观事例都“更早”或“更先”的）。谢林正确地观

察到，康德自己从未给出这一问题的任何解法。

对谢林来说，康德将形式、概念性的知性置于实在的、可感知的实在的经验直觉之前，这颠倒了后者对于前者的优先地位。并且，他坚称康德在经验的发生学上的失败（例如，通过对“实在”是如何影响主体，从而产生真相中的已知客体的讨论）威胁着先验哲学的基本地位：“谢林的关键的一步就是阐明了理性的系统最终无法完全解释自己的存在这一事实”（鲍维, 1993, 162）。换句话说，如果康德将给定的经验看作是理所当然、无法解释的一个“事实”，那么他的整个系统都似乎建立在一个未被解释的经验偶然性上；康德式的理性逻各斯也就因而可能被看作是一个不透明的，不理性的无根之木。因为这一机器缺少一个明确的对于经验的发生学机制的论述（这包括了主体和客体），那么康德的批判体系就称不上是它自封的“哲学的最终根基”这一称号。在对康德的现代哲学史的讲座的一个脚注中，谢林写了这样一段话：

如果问题在于哲学本身和作为整体是先验的还是后验的科学，那么康德.....并没有真正下定决心。例如，如果他认为哲学包含在他所建立的《纯粹理性批判》中，那么很明显，他只是从观察和经验中获得这一批判的内容，并相应地宣布哲学本身最后是一种经验的科学。康德对于经验主义的斗争仅仅局限为对洛克和休谟的反驳，从而指出了经验表象的感

知的先决条件——但是他自己也只是到达了这一他自己都基本上无法解释的观点，或者他的解释就只是笨拙地将自己的这一论断建立于经验之上，也就是对于这些观念能被观察到的笼统性和必然性（谢林, 1994a, 104）。

众所周知，康德展示了为什么我们不能做一个自洽的经验主义者，从而驳倒了休谟：即使我们成功地证明所有的知识都是从“印象”中来的，我们也仍然没有解决我们如何可以感受到印象这一问题，而且这些印象的不变的形式特征也必须用一种非经验的方式被把握。谢林以一种类似的方式尝试驳倒康德：他提出，作为先验科学的哲学实践者，要想成为一个一致的先验哲学家，就必须超越康德的先验观念论框架，也就是要把握它的首要的发生学根据（也就是感受、自然，等等）。不然，就像谢林对批判哲学的这一说法一样：“这一系统不需要任何反驳。只要它被提出来，就立即自己推翻了自己”（谢林, 1988, 26）。谢林指责康德主义的点在于，康德主义缺少这么一个作为存在的基础，到最后，它和自己想要反对的休谟认识论就殊途同归了。

不过，谢林完全不是在否定康德对于认识论和主体性的见解的有效性。但是，谢林坚持说，康德的体系需要被建立于一个更加坚固的基础上，这一基础应该对经验的场域的诞生之前的根据条件有更精确的哲学描述，而康德的分析背离

了这些根据条件。(例如,在1800年左右,谢林将他的《自然哲学》作为他次要的认识论探索的本体论根据)。事实上,洛夫-佩特·霍斯特曼观察到了,对康德的批判体系的不完整性的对抗是支撑着年轻的谢林进入他的哲学生涯的首要动力之一:“毫无疑问,他进入哲学的最基本的动力就根植于他醉心于对于康德的哲学理论的不足的讨论以及超越这些不足的可能性。”(霍斯特曼,2000,129)。谢林在《一种自然哲学的理念》(1797/1803)中对康德的说法是这样的:“对于事物到底是如何和被表象出来的这一问题,只有无尽的沉默”(谢林,1988,26)。谢林被这种沉默所激起的任务就是论述出一个发生学的先验主义,在这体系中,他需要将先验,以及它所带有的经验的方式的逐渐出现把握成一个可解释的,内在于一个一元论的本体论场域中的过程。(这同时也可以被看作是齐泽克的任务,他将德国观念论和精神分析结合在一起,来尝试阐释一个关于主体的先验的唯物主义理论,从而,用谢林的语言来说,主体性的看似先验的观念性是在场域内产生出来的存在的网中产生的,而这个网是在“实在”这一不一致的、不稳定的[原]物质的根据上产生的)。在海德格尔1936年关于谢林的讲座中,他同样提到了这一问题,他声称:“作为批判的批评自身就是不严谨的”(海德格尔,1985,41)。谢林将自己看作是纠正这一短处的思想家。

不过,虽然激发了谢林的生涯的动力根本上是来自于康

德，这两者之间还是存在着非常重要的，不容忽视的区别。在《不可分割的剩余》中，齐泽克指出了谢林和康德之间泾渭分明的界限：

在这里，谢林正是康德的对立面：理性在一开始是“狂喜”的，在其自身之外；它从不在自身中开始：它的活动从不在自身内部被发现，但永远是被某种激发了思想的碰撞所引发的——这个碰撞，这种实在的相遇区分了实际经验与仅仅是经验的可能性。另一面，康德继续在相反的方向上行进：他设立了可能的经验的条件网，来确证对于实在的实际经验，与原质的相遇都是永远不会发生的，所以所有能够被主体遇到的东西都早已在表象的现实温和化-驯化了（齐泽克，1996b, 74-75）。

对于康德来说，理性在广泛、非技术化的观念逻各斯内才是最终建基现实的根据。他的哥白尼式的革命的基本内容就是要将经验化的真实重新置于认知的智性活动上，而不是在认识论的主体性边界之外的任何一种本体论大厦上。而谢林则坚持这一革命自身必须要被推翻掉，这并不是说要简单地回到前康德的哲学形式中去。他声称，康德的结论必须要被一种被康德自己所拒斥为非法 (*illegitimate*) 的东西所补充。理性并不是经验的根据，而是自己的封闭的限制与外界的交

互之中的寄生性的存在。而齐泽克强调，这一处于理性之后的古老（archaic）根据，这一给出理性却又被其排除在外的根据，只能被构想一个前符号性驱力相互冲突的漩涡深渊。也就是说，齐泽克并没有专注于谢林对于恼人的康德问题域中的本体与现象对象之间的（非）和睦，反而他将注意力集中到了更深层次的难题，即根据谢林，本体与现象之间的分裂从一开始是如何产生的（这样一个分裂假设了一个主体与被预设的，无法把握的，自在的实在分离开来的起源）。

进一步说，齐泽克对于康德-谢林-黑格尔这一三元组的论断让人更能感受到谢林的位置的独特性。思想（也就是观念）和存在（也就是实在）并不是南辕北辙的或是相互排斥的（这是标准的刻板印象中的康德主义），也不是完完全全一致的（这是对黑格尔辩证法的结论的普遍误解）。在谢林对发生学的讨论中，他断定观念-思想（**I**）是从实在-存在（**R**）中来的。但是，在晚期谢林的文字中（尤其是在1809年《对人类自由本质的哲学探究》中因果关系的模型和1813-1815年的《世界时代》的手稿中），虽然**I**是从**R**中来的，而且认识论主体的经验性现实的观念中介在其自身的核心中隐藏着一个原始的实在核心（经验的存在同时把两个层次反映为了的**I/R**），但很明显这一内核还是丢失了，不再能够直接被主体所把握（在谢林的1809年的注释的风格里，经验现实是**I/R**，虽然是从**R**这一根据（Grund）之上生成的，但它无法

被降格为 **R**——也就是说, $I/R \neq R$)。与康德不同的是, 实在并不是在观念之外的。自在的本体论是内在于主体的, 也就是主体的未经形式、理念所中介的粗野的、原始的中介。相应地, 与黑格尔的简化版本不同, 理念从来没有成功地内在化或者在概念上消化实在 (存在在很大程度上仍然是一个无法解释的思维的根据, 这一根据无法被任何理性系统所把握, 虽然理性是依附于这一根据的)。在这点上, 齐泽克求助于晚期谢林作品中的这一区分: “根据”和“存在”。后者在现有的讨论中指代的是一个已经被构建好的主体所被给定的对外界的经验 (即, “经验”是谢林与康德分道扬镳的一个点, 谢林指责康德在第一部**批判**中将“经验”当作是理所当然的); 而前者是更加原初的, 古老的, 经验存在的源头 (在齐泽克的写作中, 这就包含了“驱力的循环运动”)。

虽然齐泽克确保在细节上点出康德和谢林的区别, 但他进而对谢林点出了一个更大的叙事: 谢林在他对于批判哲学的批判中仍然对于康德保持了一种倒错的忠诚 (或者说, 谢林逼着康德哲学去面对它自己所否认的后果和暗示)。根据 (**grund**) 并不是在瞬息万变的经验表面 (**façade**) 背后的一个坚实的本体论物质 (它一直以来都被如此形容), 它事实上是“前本体论的”: “迷惑之处在于, ‘根据’在本体论上是未完成的, 是‘少于’存在的, 但正因如此, 它才从内部腐蚀了存在的本体论大厦的一致性”(齐泽克, 1996b, 62; 齐泽克, 1997a,

7)。在《自由的深渊》中，齐泽克声称：“根据自身在本体论上是受限的，受阻的，它的地位在一个很激进的意义上是前本体论的——它“是” (is) 以其自身撤消的方式被划杠 (sous rature) 的” (齐泽克, 1997a, 6)。而在《幻想的瘟疫》中，他又把理解为前本体论（而不是本体论本身）的谢林的实在这一论述用来指出，谢林完成了康德的“现实在本体论上的不完整性”这一观点：

德国观念论精确地描绘出了这个前本体论位面的轮廓，它在现实的本体论结构之前，却又无法被其把握（这与一般的德国观念论者的“泛逻各斯主义”的立场是相对的，他们将一切现实都还原为自我中介的产物），康德是第一个发现现实本体论大厦里的这一断裂的人。如果（我们所经验为的）“客观现实”并不被所予为“（存在）在那里”的，等待着被主体所感知到的，而是一个人工制造的，由主体的活跃参与所创造的产物——也就是通过先验统觉来创造的产物——那么早晚都会出现的一个问题就是，那个先于先验地结构起来的现实而存在的那个诡异的 X 是什么？当然，谢林在他的“存在的根据”这一概念中对这个 X 做了最明晰的阐释...前本体论的实在永远是难以捉摸的理性的根据，这一根据不能被“就这样”所把握，它只有在自己的撤销中才能被瞥见（齐泽克, 1997c, 208）。

根据这种解读，谢林在这一点上是认同康德的：把例如“存在”这样的概念归属于现实之下的本体根据是错误的，因为这就把一个已被构成的经验边界之中才被制造出来的概念应用于相同经验领域的前经验基础（简而言之，这是一个范畴上的错误）。像康德一样，谢林也拒绝用漫无边际的（discursive）概念来对实在进行分析和形容。然而，与康德不同的是，谢林拒绝断定经验的本源的问题（例如事物到底是如何影响感官接收，以至于让自己成为一个客体的这一谜团）的探寻从而就是没有意义的或不值得问的。（齐泽克也指出，即使在康德的批判之后，对于经验的根据的“大问题”早晚都会再浮现出来——B145 就证明了康德自己也意识到了这一顽固的问题依然存在，虽然他渴望能结束掉这一团乱麻）。

进一步说，我们应该注意到在这一段文字所引用的冗长的引言的先前的一段文字中，也让我们得以看到齐泽克在谢林中所看到的对康德的令人称奇的激进化到底是什么（这一激进化为建构出一个先验唯物主义的主体的可能性来说是至关重要的）。齐泽克暗示道，康德和谢林（虽然前者将自己限制在了认识论的探索中，而忽视了自己的发现和洞见中真正的关键所在）都发现了这样一个事实：存在本身是千疮百孔的，布满了对立和张力，处处都是裂缝、撕裂和空隙（它

并不是一个同一的、和谐的整体，不是一个一致透明的本体论平面)。我们所说的实在的“被划杠”对于齐泽克的哲学体系来说绝对是至关重要的，齐泽克的哲学的中心就是要树立并保卫一个坚实的主体理论，虽然滚滚而来的、强大的后现代思想正在肆意攻击着“主体性”这一概念本身。

在《无身体的器官》中对康德的讨论中，齐泽克坚称，只有当被理解为作为最终根据的本体论注册物（**grounding ontological register**）的存在本身在本质上是不完整的和内部不一致的，（以自治的主体性的形式而存在的）自由才有可能。

（而且，在《不可分割的剩余》的第一章的最开头几页，他便声称“谢林首先应该是一个关于自由的哲学家”[齐泽克，1996b，15]，这一声明为后来齐泽克对谢林思想的重新阐述和挪用埋下了深重的伏笔）。他接着大胆地断言道，“要么主体性是个幻觉，要么现实的自在（不只是在认识论上）就是非全的”（齐泽克，2004c，115）。如果存在本身是完全一致整全的，如果物质的自然是一个完美地运行着的机器，其中的每一个零件和部件都有机地同调运行，形成了一个单一的，巨大的，不被打断的“一-全”的整体，那么除此之外就没有空间了，没有一个余地可以使得能够（至少偶尔）可以超越或者打破这个令人窒息的本体论闭合的东西生成出来。存在本身一定是从一开始，从最原始的时候就是不平衡的，从而才能让作为（跨）本体论的剩余的主体变得有效。谢林自己简

明扼要地指出过,“如果原初的自然自我和谐的话,它就会保持这种状态。他永远都会是‘一’,且永远不会分为‘二’”(谢林,2000,12)。在存在自身失灵的时刻(例如,通俗地说,当“事物的运行”崩溃了的时候)便显现出了主体性诞生的可能性,而这种主体性无法被降格为基础的物质运作中的循环中的一环(在其中一切都是一致,互相整全的了)。在《自由的深渊》中,齐泽克迈出了这样一步:他把谢林-拉康式的主体围绕着这一本体论大厦中的内在的不一致性定义起来:“主体点明了物质‘不完美性’,点明了本有的,自我拒斥,自我排挤的裂隙,这永远地使实体无法完全实现自己,无法成为‘完全的自己’”(齐泽克,1997a,7)。

那么,齐泽克是如何解读谢林“根据(*Grund*)”这个概念的呢?他所坚称的这一概念的“前本体论”状态又是什么意思呢?齐泽克在对于谢林的解析中对于根据(*ground*)一词的稍微变化(*shifting*)的用法有可能会造成某些误解。他主要依赖于谢林的《世界时代》的三份手稿,而在这些手稿中,“根据”(*Grund*)似乎有着两种不同的意思。(并且,我们需要注意谢林的写作中的宗教哲学的倾向(它明确的把神作为主题重点)被齐泽克的精神分析式的解读看作是寓言性/隐喻的,作为一种主体性的本体论发生学的宇宙宏大叙事:“谢林的《世界时代》应该以一种严格的弗洛伊德意义上的元心理学的方式阅读”[齐泽克,1996b,9]。))齐泽克时常将谢林的“根

据”形容为一大团原始的、互相碰撞的驱力的乱麻，是一种暴力的，胡乱旋转碰撞着的古老的，不被驯服的激情。相似的，他也时常将这一概念联系于某种原始的、无形式的原物质，这种原物质是基于现实的清晰轮廓之下的无形的物质性（即，与一种实在联系在一起）。齐泽克在这里说的是“前本体论的原现实，未形成的可怕物质的实在”。

然而，难道这种原初的实体性不就刚好是最好的本体论，而不是什么“前本体论”吗？这种被划杠的，充满激情的驱力互相争斗的实在，难道不是被建立在这一混乱的基础上的先验主体所中介出的精致、虚拟的表象之下最坚实的、触手可及的基础（也就是物质-实在）吗？也许这可以被齐泽克有时所使用的另外一个根据（Grund）的意指所解释：也就是作为“自由的深渊”的，先于驱力（Trieb）的漩涡而存在的根据，也就是在这“未形成的可怕物质存在”之前或之下的“无-性”（nothing-ness）/“否定性”（这种深渊似乎是对“前本体论”这一概念的合理指代）。那么，至少如果我们要追求准确度的话，根据（Grund）和原初根据（Urgrund）之间必须要划清界限——前者指的是驱力的转动运动，而后者指的是或许在这些驱力之前或者之下的“无”的状态。实际上，在他 1809 年写就的《对人类自由本质的哲学探究》中，谢林提到了“在全部基础和全部存在之前的存在”是一种“原初根据”（primal ground），它将这一概念和“无根性”（the“groundless”）这一概

念结合起来。但是，根据（Grund）和原初根据（Urgrund）之间的关系尚未被阐述（对这一概念的阐释需要对谢林的时间性、自治性和行动这些概念进行探索）。

在这一个扭结点上，逻各斯，作为先验主体的脱离肉体的观念和它从观念上中介的现实，因为两个原因变得“无根”了：第一，理性观念的位面是从非理性的实在中升起的，并坐落于之上的（也就是说，理性并不能稳固自身[**self-grounding**]，而是暗中依靠在它所拒认[**disavowed**]的、厌弃的他者上的）；第二，无理性的实在自身也不是一个终极的基础，而是一个悬在某种虚空之上的任意的偶然（也就是说，真正的开端“是”一种深渊般的一切基础的缺席，任何坚实的立得住的根据[**grounding ground**]的匮乏）。虽然这种前本体论的无根性总是已经过去了，但可以说，根据（Grund）和原初根据（Urgrund）都是时间之前的时间（在这时间的经验现实中，无法直接以其未经中介的形式进入）的方面——虽然它还是会时不时地，例外地从普通的存在当中浮现。最重要的是，人类的自由（不是那些仅仅盲目的，被驱动的原乐的刺激）的最重要的化身或现身就是谢林的“实在的回归”。

第七节

与自己作对的实体：驱力的恼人漩涡

在齐泽克讨论过笛卡尔的“我思”，康德的本体性的“物自体”和黑格尔的“世界之夜”之后（这些都被看作是令人胆寒的怪物，见第三章），他一以贯之地将谢林的根据（Ground）描述成可怕而恼人的：“虚无缥缈的图像与惰性、沉重的实在的原初事实之间的分裂也就是存在（虚无缥缈的形式）和它的无法把握的根据之间的分裂，根据这一事实，谢林指出，现实的终极基础是可怕的”（齐泽克，1997a，23-24）。在这里，齐泽克指的是谢林的《世界时代》中的这一章节中的言论：“但如果他们能够穿越外在的表象，他们便会看见，一切生命和存在的首要物质恰恰是最可怕的”（谢林，2000，104）。虽然像笛卡尔和康德这些人没能描绘出这些齐泽克所运用的阴影和色调之中最核心的那些概念，但谢林显然在他晚期的写作中做到了这一点。相似地，在《易碎的绝对》中，齐泽克对于谢林的探讨指向了“真相最终的可怖性”，而这一真相依附于“一个前本体论的，淫荡的，怪异的场景”。这些形容更多地是指向谢林的根据（Ground）而不是原初根据（Urgrund）。被经验的现实和其虚无缥缈的结构所中介的观念之下的物质基础是可怕的、无形的，是某种令人作呕的血淋淋的糟粕（齐泽克将这种基础称为“实在的血肉纵深”）。

我们已经讨论过(见第三章),齐泽克在描述某些现代哲学概念的时候之所以诡异地选择了“可怕”、“怪异”等等形容词,或许是因为其中体现出来的现实的可朽性,也就是“所有的血肉的”腐朽的宿命(也就是说,身体-实在是增长着的本我——也就是驱力的化身,而所有的驱力在某种程度上都是死亡驱力)。按照这样的说法,谢林在他的小说《克拉拉》的文本中提到了“自然的可怖”,他声称“在自然之中有些无名而可怕的东西”(谢林,2002,21)。他接着开始讨论自然的昙花一现是一种“丑陋的”必然性。在《世界时代》中,他坚称,直观认为“平静的”现实表象的面纱之下有着一种“内在生命”,它本身就能激起“恐惧”。这一晚期谢林的写作中被齐泽克的阐释计划所偏爱的主题(尤其是《论人类自由的本质》、斯图加特研讨班、《克拉拉》的文本、和《世界时代》的手稿)对于一个建立在元心理学上的先验唯物主义的主体理论来说是很重要的,因为它暗中推进了对于这一理论的两个至关重要的公理:首先,这一主体的底层的本体论发生学是由某种实在的物质性构成的,更确切地说,这一底层从一开始就是内在矛盾的、自我不一致的力比多经济学(也就是说,谢林-齐泽克意义上的“驱力的漩涡”的不稳定性就来自于物质与其自身的矛盾)。第二,主体的发生学是建立在这最初样态的恼人的不足上的——最原初的,失效的力比多经济中充满令人焦虑的对立——这呼唤着驯服和驯化这一身体-实在的

努力, 这种努力最终形成, 并且定义了主体性的基本轮廓(也就是拥有被体现出的现实中的一部分先验性的主体位置)。齐泽克将《世界时代》的手稿视作是从谢林的半宗教式的对上帝创造世界的描述中, 提取出一个哲学-元心理学的主体性理论的关键所在。

在谢林 1809 年的《论人类自由的本质》中许多的片段预示了接下来的《世界时代》中的宗教哲学叙事, 例如, 谢林在此处声称:

在永久的自我揭示的行为之后, 我们现在所见到的世界只是规则、秩序和形式; 而在其之下横亘着一片无序, 呼之欲出, 秩序和形式绝不可能是原初的, 但最开始的无序似乎被变为了秩序。这就是事物的现实之下无法被理解的基础, 是一种无法消解的剩余, 即使最伟大的努力也无法将它从深渊中拉出来而被理性所把握。从这种无理性之中, 理性才真正地被催生出来。如果没有这种原先的晦暗, 便不会有现实被创造出来, 黑暗是它必然的遗产 (谢林, 1936, 34)。

这一闭塞的、坚固的弱点, 这一神秘的基础, 就藏身于平静的、光滑的、被理性所支配的形式结构的表象之下 (也就是从这同一个基础上生成的表面, 但一旦这一表面浮现出来, 表面和深层之间, 理念和实在之间就产生了旷日持久的

张力)。对于人类的存在而言,谢林似乎在预设一种逆向的熵增原理:首先有混沌,而所有的被建立起来的秩序都必然后于这一混沌,它们产生于这一混沌,所以把它排除在外(因为这样的排除,这无序的根据就变成了“不可分割的剩余”,也就是说,齐泽克的“不可分割的剩余”也就是“从有机的整体之中突出出来的东西,这种剩余无法被社会-历史的整全性所内化/融合”)。谢林继续说道:

所有的出生都是从暗中出生到光里,种子必须被埋进土里,死在黑暗中,更可爱的光的生物才能够生长,将自己实现在阳光下。人是在母亲的子宫里形成的;只有从无理性的黑暗之中(从感觉、欲望中,才能产生知性的崇高母亲)才能生长出明晰的思想。我们必须将原初的欲望想象成这样——它望向理性,虽然还没有认识到理性,就好像我们苦苦欲望着未知的、无名的优越一样。这种原初的欲望在期望中的运动像是涨潮的,波涛汹涌的大海,就好像是柏拉图的“物质”,在某些黑暗、不确定的法则之后,自己便再也没有能力生产出任何可以持存的事物(谢林,1936,35)。

至少从1809年开始(可能更早),谢林一致地声明,实在是必然存在于观念之前的,也就是说,神秘、阴影中的(原)物质的悸动是先于那些后来的光亮的、转瞬即逝的,魂灵一般

的花朵的，并且为其提供了条件，但这些存在的位面仍然要根植于这深重、沉重的土壤的。然而，他在描述这一基本动态时附加了一条关键的警告，即“依附性并不决定依附者的本质，它只是说明，不管依附者是什么，它只能是被依附者的一个效果；它并不是在论断依附者存在或是不存在”（谢林，1936，18）。换句话说，承认观念是在（本体论上）被实在所设定的，这并不一种还原主义的说法，并不是说观念就只是实在的附属现象（也就是说，观念的准-非物质性在最终的分析中，是可以还原到实在的物质性的）。在这里，依照辩证法思想的普遍性原则，观念的果可以超越它们实在的因。这一原则也在拉康在第十一期研讨班中的命运-重复的因果性模型中有所体现（见第五章）。这就给出了这样一种可能性：物质的实在这一根据能够从内部中产生“去物质化”的过程，最终造成某种“多于物质”的主体性的涌现，这种主体相对在它自己在被创造的过程中分裂出来的根据而言，有着某种程度的自治性。谢林自己强调了这种反柏拉图主义的激进的应运而生的动态：柏拉图的动态是自上而下的，从一个静态的，早已存在的“理念”的高度下降到普通的，低等的物质现实里来的，而谢林反对这种创造性、生成性的动态，而是提出了一种从肮脏，模糊的深渊中上升的动态。

进一步说，谢林在以上引言中对于“原初的欲望”这一概念的呼唤指向了他后来的作品中对于齐泽克来说至关重要

的一个位面：他提出这些力量，也就是驱力、欲望、激情等等的行为对于现实的被生成是至关重要的（这种提法对于所有精神分析式的对于人类现状的解释都是至关重要的）。在1810年的斯图加特研讨班中，谢林声称“欲望”（Begierde）是精神观念的最初的显现：

被我们称为精神的东西是靠自己而存在的，是自我添柴的烈火。然而，因为当某物存在（existing）时，它是和存在本身（Being）相对的，那么精神也就不过是对这样的存在本身的一种瘾，就好像火焰对物质上瘾一样。精神的最基本的形式就是一种瘾，一种转瞬即逝的欲望。如果我们想要把握精神的这一最深刻的根源，我们就必须完全把握到欲望的本质（谢林，1994c，230）。

他接下来又用相似的方式描述了欲望，将它形容为“永不言败的争取”和“永远不被满足的强迫”（这就让我们不得不想到拉康对于欲望的论述，他认为欲望是在一次又一次无限的不被满足中被维持的，任何可被提供的满足感都不可能完全停止这种力比多的纷扰）。这种欲望的、激情的精神（Geist）同时在“维持自身”，同时又“对物质成瘾”——也就是说，观念的精神性虽然最早从欲望中产生，但它又同时是独立的，不用依附于任何实在的物质性（或者，像谢林在《世界时代》

中说的的那样，觊觎（**coveting**）是卡在无和有之间的一种非有[**non-being**]，但它又不只是无；也就是说，拉康的理论和谢林的哲学是有共鸣的，因为拉康的欲望是对不在场、匮乏、否定性、非有[**non-being**]、无的一种“想要成为”[**manque-à-être or want-to-be**])。这难道不是一种不可弥合的矛盾吗？

一旦我们理解了谢林哲学中的互相矛盾的对立/张力总是已经从内部扰乱着存在，我们就能够理解这一恼人的悖论（在拉康的术语中，有着超越存在自身的东西）。他不知疲倦地重复了一遍又一遍，自然存在者的实在的内部存在着（某种“外密性”的）精神否定性的观念，这种观念必须破除并超越这种根据。世界之中蕴含着某种与之陌生的东西——更准确地说，感官中蕴含着精神。谢林在这里对于欲望的处理超越了他一贯的看法：将先验的内在发生学用各种形式和模式之中描绘出来。他声称：“自然是从内而外地解放自己的”（谢林，2000，58）。欲望是精神位面的初始体现，这意味着自然存在者对于实在的这种热情的欲望（而不是它与早就存在的外在的能动性力量的碰撞）从内部产生了外部性所需要的动能。“作为比‘存在’更多的存在”是要打破谢林所描述的那种没有生产性的扩张和收缩的循环中的本体论的闭合。离开驱动力漩涡的牢笼的“逃逸速度”背后的动能是来自于这一牢笼的桎梏中。《世界时代》的手稿对于这一问题有很明确的讨论。原初的生命被某种要离开这种不自主的运动和死亡的焦虑

所困扰，被某种“强迫”或者“欲望”所困扰，要寻求在驱力的循环运动中找到自由（这种循环运动中，这种原地打转，就被称作“第一本性”[first nature]）。进一步说，这种原初的状态的本质的一部分就包括某种不平衡和矛盾：

最开始的存在就是矛盾本身，而且，反过来说，最初的真实只能在矛盾中才得以持存。所有的生命都必须先通过矛盾之火的试炼。矛盾是一种动力机制，而生命中最核心的东西...如果真的是同一的，而一切都是平和的话，那么可以推断，一切都不会想要扰乱自己，而一切也就会归于无力（谢林，2000，90）。

谢林补充道：

物质似乎是被一种自我割裂的愤怒所预设的，它碎成了一堆单独的，互相不依靠的中心...一切生成出来的东西都只能以一种不完全的状态被生成出来。就好像焦虑是一切有生命的生物的基本感官，所有的生物也只能在暴力的斗争之中被产生出来（谢林，2000，91）。

“矛盾之火”作为一种内在物质性的“自我割裂”的“不满”，它催化/激发了一种“更高”层次的存在出现，并朝着这样一种

在这个激荡的、沸腾的装满驱力物质的坩埚之上的“更高”层次的存在而努力。如果谢林所说的“欲望”指的是在物质的实在中的基本本能，那么，为什么欲望这一观念的精神性的基础依附于同时独立于存在的实在的物质性，这一问题的答案就变得很明晰的：存在产生了某种非存在的欲望，虽然这种欲望来自于存在，但它却追求着对其而言的相对自治。

不过，齐泽克对于谢林的拉康式阅读是反对将欲望和驱力直接等同起来的。（虽然我们也要注意，不能把这些后来的元心理学的概念区分回溯性地放进谢林的哲学里面——我们确实很难知道谢林在他的写作中或者在 1809 年之后的时段中到底是否能够区别欲望、驱力、强迫、激情、渴求等等这些词汇之间的明显区别）。在齐泽克关于谢林的 1997 年的论文《自由的深渊》的结尾，齐泽克谈论了拉康的欲望和驱力之间的对立：欲望是“历史的，主体化的，而驱力是重复的，非主体化的。”然而，例如在谢林的小说《克拉拉》的文本中，他提出的观点是“欲望和激情在我们内部的位置或许是属于我们自己的，但它不是我们自身”（谢林，2002，54）；也就是说，谢林的欲望和拉康-齐泽克的驱力一样，是一种外密性的外在大体。这就暗示着谢林并没有明确地区分开拉康意义上的欲望和驱力这两个概念——当然，除非我们非要区分开“欲望和激情的位置”（将“位置”自身就看作是外密性的驱力-原质）以及“欲望和激情”（也就是欲望和激情可以被视作是

这一外密性的实体的主体化版本，和驱力是不同的)。然而，挽回齐泽克在他对谢林的讨论中提出的驱力和欲望的对立的这一说法的最有效的途径还是要去研究后者的身体-灵魂-精神的三元组，以及与之相关的“精神的身体性”(geistige Körperlichkeit)。

在斯图加特研讨班中，谢林短暂的提到了被他称作“恶魔般”的东西，将它定义为“精神的身体性和身体的精神性”。但在小说《克拉拉》中，他却给出了最坚实的对于精神的身体性的论述。在这里，谢林对身体(即有机存在的物质实在)，精神(即主体的脑中非物质的观念)和灵魂(即在这两者之间将个人的两面连接在一起的某物)做出了区分——一个“完整的人”应该是这三者的结合/事实上，谢林对于身体/精神和灵魂的关系的描述和晚期拉康所迷恋的结构如出一辙，尤其是波罗米结(将实在，象征和想象接合起来)。谢林意义上的“完整的人”就可以被看作是这样一个结，它的三个环(即身体，精神和灵魂)被扭结在一起，如果其中一环断裂了或是消失了，那么整个结就会散开，不再存在(也就是说，只有这些互相依赖的环节组合起来是，人才是“完整的人”)谢林将这种波罗米式的互相依赖叫做“生命回环 living rotation”

(在《世界时代》中，他同样设定了一种身体的实在和精神的观念之间的“循环”的运作模式)。他接下来声称，身体和精神在本质上都是二元的，它们各自又分裂成一个身体的(实

在的) 位面和一个精神的 (观念的) 位面。身体包括了一个身体性的身体 (BB) 和一个精神性的身体 (SB), 而精神包含了一个身体性的精神 (BS) 和一个精神性的精神 (SS)。我们也许可以认为谢林意义上的灵魂是 SB 和 BS 之间的某种重叠的交集, 也就是精神性的身体和/或身体性的精神 (谢林在 1802 年的两段文字中有一个和这种灵魂类似的, 更早的版本: 在《布鲁诺》对话集和他在大学研究的演讲里面出现过)。而且, 在一个 (本体论) 发生学的角度来讲, 我们可以说作为精神性的身体的精神性的身体性 (即在自然的物质性中超越了这种物质性的欲望) 引发了/激发了身体的精神性 (bodily spirit) 这一身体的精神性 (corporeal spirituality) (即已经超出了自然的物质性的欲望)。

齐泽克断言, 谢林的这一推理线路的最关键的终点就是“没有精神世界就没有精神”, 如果没有淫荡的, 幽灵般的, 死气沉沉的“精神的身体性”, 便没有纯粹的逻各斯的精神性。

(齐泽克, 1996b, 3-4)。那么, 预设“精神的身体性”这一悖论的存在的理论上的必要性将唯物主义和唯心主义之间的最简单的哲学区分给复杂化了 (而且, 如果我们反思早期谢林对系统性的自然哲学体系的建立的努力, 他在 1830 年代的现代哲学的讲座中已经提到过要把他的哲学融入过时的唯心和唯物的对立中有多么困难)。只要谢林坚持说身体本身的内在就有一个超越了纯粹物理存在的某物, 那么他的“物”

（即精神的身体性）就不能被看作是还原主义的机械唯物主义；进一步说，只要他同时坚称精神无法脱离一个诡异的半物质性的中介（即身体的精神性）而存在，那么谢林的主体性就与现代哲学上的更古早的唯心主义不同。虽然伪-非物质性的主体的观念并不是物质的，有机物质的附带剩余，但它依赖着一个外部的中介矩阵而存在，也就是一个转瞬即逝的“物质”支撑着它特殊的（非）存在。简而言之，非物质的主体其实也没有那么非物质。那么，齐泽克就将谢林作为了接下来的唯物主义对唯心主义的批判的先驱。

所以，这一对于谢林的“灵魂”的探索，即一种精神的身体性和/或身体的精神性，是被“如何在齐泽克的拉康式的对驱力和欲望的区分中找到谢林的位置”这一问题驱动的，齐泽克是如何把“精神的身体性”用拉康的语言复述出来的？他断言：“从拉康的角度来看，要把这种‘精神的身体性’看作是物质化的原乐其实很简单，也就是变成了血肉的原乐”（齐泽克，1997a，47；齐泽克，2001b，102）。他接下来提出：

如果没有幻想的空间，就不会有符号秩序；如果没有伪物质的，“虚拟”的幻想的幽灵能出现的他者场景，就没有逻各斯的观念秩序；或者，就如谢林所说，如果没有多种精神，就没有精神；如果没有淫荡的，转瞬即逝的，幻想的精神的身体性（不死人，幽灵，吸血鬼...），就没有纯净的，精神的

观念宇宙。于是，在“观念伪物质的、幻想的基础是不可避免的”这种说法中，掩藏着一个对于真正的（辩证）唯物主义的关键的洞见（齐泽克，1997a，60-61）。

精神分析的元心理学在哲学上最具有颠覆性的一个特征同时也暗示了现代思想仍然也在上下求索，这一特征就是它独特地将内部世界（例如主体的脑中的理念世界，充满了内心活动和不实在的表征内容）和外部世界（首先是构成了一切的“原初物质”，它反对却又补充了非物质的头脑和它的表征）的区分削弱了。可以说，拉康的观点是能指是拥有自己的身体的，它有着自己本身的身体性（虽然它的被表征的物质性无法被降格到“思维实体”和“广延实体”这一标准对立的任何一级上）：“语言不是非物质的，它是一种隐含的身体，但确实是身体”（拉康，2006f，248），或者，晚期拉康也提到过这一重要的论点：“在某种意义上，存在一种结构的物质...这并不是一种隐喻”（SXIV2/1/67）。有几次，拉康努力地去强调这种特殊的对“物质”这个词的使用方式并不只是隐喻性的。

在他每年一次的研讨班开始的第一年，拉康在谈到弗洛伊德的《梦的解析》的时候，断言这一精神分析的基础性的著作的“唯一目的”就是要通过梦的作用方式来指明物质的能指中所叠加着的意指（SI244）。在他的研讨班中，拉康把

语言形容成是“物质的某物”。在第三期研讨班中，拉康断言“能指应该被看做是语言的物质”（SIII 32）。在其他地方，例如在《治疗的方向和它的力量的原则》中，拉康在解释分析阐释的实践中的“无意识是像语言一样被结构的”这一原则的时候，又使用了“物质”一词：“阐释是...建基于...无意识的激进的语言结构之上的，而物质在无意识中根据某种法则来运作”（拉康，2006k，496）。在拉康初出茅庐的这段时间中（也就是 1950 年代，在 1960 左右的表面的唯物主义转向之前），拉康说得足够明白了，作为一个精神分析师，他更关注于物质性，而不是意指。他之后将这一立场总结为：

如果你翻开一本弗洛伊德的书，尤其是那些专门写的关于无意识的书，那你绝对会——这不是一种可能而是一种必然——翻到一页不仅仅是词语的问题的内容——当然，书中永远都有词语，被印出来的词语——但是这些词语成为了通向把握无意识必须经由的客体。这并不是词语的意思，而是血肉的词语，物质的词语（拉康，1970，187）。

在他的晚期作品中，拉康继续坚持，语言并不是明确地非物质的，并不是观念上的透明的轻浮性。能指的确是一种特殊的物质，是物质存在的附身形式。

在《克拉拉》中，谢林惊人地预示了拉康的力量，他说

“甚至语言都有着某种精神的本质和某种身体的方面”(谢林, 2002, 72)。类似的, 拉康意义上的能指在拉康的生涯中也有许多用法和示例, 对那些卷入在唯心主义和唯物主义的哲学冲突中的人来说, 是一种悖论的汇合点或者并列点。拉康的能指只是精神分析师们要求的, 观念化成了“观念的物质性”的东西, 就是精神生活的“玩意”, 是非主体性思考的“玩意儿”, 在精神 (psyche) 的场域之中作为一种异质性的存在。在雅克·德里达众所周知的《真理的供应商》中, 他声称拉康所谓的物质性遮掩的就是本质上的“能指的观念性”——拉康在这里被指责用一种欺骗的手段将他的唯心主义“洗礼”成了唯物主义的一种形式——这也就忽视了拉康的能指是观念的物质性的一部分这一奇怪的地位, 它在一个庸常的意义上既不完全是观念的, 也不完全是物质的。作为一个热切地反对观念和物质之间的二元对立的人, 德里达在对拉康的攻击中却讽刺地引用了最标准的观念和物质的对立: 既然拉康的关于《被窃的信》的研讨班将作为信件而存在的能指看作是“不可分割的”, 而且既然物理的物质(德里达称为“实证的物质性”)能够(在现象学层面)无限地分解, 德里达总结道: “这种从空穴来风的不可分割性推理而来的物质性, 其实对应着一种观念化”(德里达, 1987, 464)。构成观念痕迹的, 声音的或者是画面的物质必须要和其他的物质有一模一样的特征吗? (例如, “不可分割性”这一特征?) 德里达是否可以强制设

定一个经验的物质性（即一种幼稚的，将物质视作是简单的物理物体，把客体视作是在“外部的”世界中的解读）和观念性之间的二选一？而且更有趣的是，这里含沙射影但却没有提到的“非经验的物质性”的本质到底是什么呢？

让我们回到我们的讨论的主线上来，齐泽克的论点似乎来自于谢林的精神的身体性这一概念预示了拉康的能指的物质性这一概念（齐泽克在上文中提到的“物质化了的原乐”，就是拉康意义上的谢林的“精神的物质性”的同义词，它不过只是一封信，也就是说，“原乐-意义”（Joui-sens）作为原乐在能指中并通过能指的结构性结晶还原成无意义的、身体性的物质性），和谢林的精神中存在精神性的精神（SS）和身体性的精神（BS）这一观点一致的是，拉康将语言（在更广泛的符号结构中被理解的语言）视作意指（转瞬即逝的，语言的轻浮的一面[SS]）和物质（语言的不透明的，沉重的一面[BS]）之间的分裂。并且，和谢林一样，拉康也激烈地坚称“没有后者就没有前者”（用齐泽克的说法，“没有多种精神，便没有精神”）——也就是说，如果我们不通过黑暗的，沉重的（干扰的）作为无意义的物质的语言的中介，我们便无法直接简单地获取语言的透明的明晰性。（精神分析揭示出，这种物质性时常脱离纯粹的有意识的观念的意图来指涉，转而生产出除了言说的过程中所运用的能指的物质精神所意图的意思之外的一些无用的多余/剩余）。而且，根据拉康对于

主体性和能指的中介的连接,谢林-拉康意义上的主体的否定性/非存在确实是建基在一系列特殊的身体的精神性上的——这种作为主体的精神不可以脱离能指的精神而存在(虽然拉康肯定会反对将主体性和这种身体的精神性直接等同起来作为它的[非]存在的基础)。从齐泽克所解读的谢林来看,恼人的、充满矛盾的驱力的漩涡(即一种精神的身体性)生产出了某种暴力的混乱,这造成了存在和非存在之间,实体与主体之间的分裂——恒存在精神的身体性的场域之中的欲望就是这种大出血之后所留下的东西,这同时连接了也撕裂了精神的非存在和身体的存在之间的联系(这与拉康所论述的等式也非常相似,即**欲望**是从**需求**之中减去**需要**之后的剩余 $\text{demand}-\text{need}=\text{desire}$)。

这样我们就搭好了舞台,我们可以有效地来讨论谢林的《世界时代》和齐泽克对它的运用了(精确地说,是“驱力”这一论题)。我们已经看过,齐泽克将这些文字看作是物理的主体性的本体论发生过程的故事,是有意识的存在从非意识的根据之中生成的神话,只是用一种神学的方式被讲了出来。谢林自己给出了一个解释,来解释自己为什么自己在早期作品中感觉必须要使用似乎比现代晚期哲学的话语中更晦涩难懂的寓言和隐喻。《世界时代》的手稿的三个草稿代表着一个没有完成的项目,这一项目的目标是处理过去,现在和未来这三个时间上的维度。但这一项目现存的三个版本都只是

在谈论过去而已。谢林在这里所说的“过去”是指外部的过去，也就是在（线性）时间的现在的过去的一个时间点（是一列现在-点在时间上构建起来的连续）：“原初的矛盾状态，即那些强迫和渴求的生命和野火，是被预设在过去的。但是因为神是从永恒中来的，所以它不可能变为存在，那么那个原初的状态就被设定成了一种永恒的去，是一种一开始并不是过去的过去，而是从原初的开端和所有的永恒的一开始就已经是过去了”（谢林，2000，38-39）。

然而，我们的哲学家除了去观念化这种永恒的去之外没有任何选择，这是一种与现在有着激进的差别的过去，但又处于现在的时代的限制和桎梏之中：“如果在这种表征中，一切都是无法辨明的，那么也许会有人认为我们这里所讨论的状态是一种过去的状态，是与现在的状态不同的，我们没有选择而放置为反思的基础的存在。过去状态是不能从现在的状态所把握的，恰恰相反，过去的状态才是现在状态的基础”（谢林，2000，100）。这里有一个认识论的问题和关于拉康的问题很相似：到底是什么推动着拉康去将他的“实在”这一场域描述成“不可能的”？（想象的和象征的现实是基于对实在的排除/剔除的，所以要从现实的框架里面去直接把握和描述实在是是不可能的——只有当实在已经“过去了”的时候，现实和主体性才会出现）。进一步说，齐泽克认为谢林的这种永恒的去其实不过指的就是驱力的漩涡：“驱力的旋转运

动本身就是过去式的：它从来都不是现在的，而从来都是过去的，从时间的开端就已经是过去了”(齐泽克, 1997a, 30)。谢林的“原初的驱力的对抗”是“无时间的过去”的一部分。根据齐泽克对于驱动力和欲望的对比，他将驱动力理解成一种内在的，无时间的和反时间的存在，因为它的运作方式是一种“回环运动”，一种“重复的循环”(虽然这种将驱动力视作无时间的观点也有不少很严重的问题)。

在谢林的斯图加特研讨班中，《世界时代》中的一些大纲就已经初见雏形了。在那里，他明确地表示，一方面，个体主体性的发生动力学，和另一方面的上帝从自己满载驱动力的泥沼之中脱离而对于外在的自然世界的创造之间存在着一个绝对的平行关系。对于单独的主体和神圣的造物主来说，一种“进入到意识中”是来自于某种先前的“前意识状态 (Bewusstlosigkeit)” (或者也可以译为“非意识”) 的，而这种前意识是没有任何“区分和分裂的意识的 (Scheidung und Unterscheidung)” (谢林, 1997c, 206)。进一步说，在同样的一段文字中，谢林坚称，意识本身需要分裂，争议，矛盾，对立，等等——简而言之，需要“区分和分裂”。对于一个精神分析师来说，这听起来完全就是弗洛伊德的自我的本体论发生学的直接回响 (尤其是铺垫了他在 1920 年的转向的第二种拓扑学结构和元心理学的论文)：一个有独立意识的自我从先前的无差别的混沌之中升起来。这样一个结构起来的

物理机器是在明确的分割线上建立起来的，但这些分割线在个人的本体论发生学的生命历史之中的最早的阶段应该是不在场的。

在《世界时代》中，谢林的哲学叙事指向了一个原初的态势（即斯图加特研讨班中提到的“前意识的状态”），这种状态具有一种不具有生产性的冲动，一种在扩张和收缩的两极力量之间反复的往返震荡（齐泽克将其解读为神秘的驱力的重复的/循环的运动）。他甚至暗示这一充满了力量对抗的状态表明了自己也被困于这种恶性循环当中。那么到底是什么最终打破了这一僵局呢？如果这种扩张和收缩之间冲动或往复运动是在一张完美的平衡状态之中相互平衡的话，那么这种原初的状态就会永远持续下去。然而，谢林指出，有某种恼人的不平衡性，某种令人不安的张力扰乱了驱力的循环运动，这一不平衡性的接入导致了这种原初状况割裂了自己，从而产生了这样某种他者：“只有矛盾...驱动了，或者说逼迫了行动的发生。所以，如果没有矛盾，就不会有运动，不会有生命，不会有进步。只会有永恒的停滞，只有一切力量的死亡般的沉睡”（谢林，2000，12）。他继续说道：

从同一性到矛盾性的转折是无法被理解的，如果某物本身就是同一的，整全的，完美的，那它为什么会被吸引，被迷惑，或是被引诱去从这种平和的状态中走出来呢？另一方

面，从矛盾性到同一性的转折是自然的，因为矛盾对一切来说都是无法忍受的，那么一切处于矛盾中的事物都不会屈服，直到它获得某种同一性来调和矛盾或是克服矛盾（谢林，2000，12）。

所以我们要发问：这种本应该一直在永恒在过去中，在时间之前的时间中永远存续的非意识状态真的是某种哲学理论上的回溯性建构的虚构吗？这种实在，或是循环运动的驱力，这种扩张和收缩之间的拉扯，真的是一个附着于现有现实的存在的虚假的观念吗？（它难道不是真的是一种作为一切存在的先决条件的本体论的根据吗）？我们之所以要问这些问题，是因为谢林自己似乎在这里也提出了，这种原初的，激进的相对立的态势之间的平衡状态从来都没有存在过，甚至在永恒在过去中也不存在（齐泽克自己也承认了这一点）。如果从一开始，这一点平衡状态就从来没有存在过，那么，严格来说，这种能够离开并丢弃这种原初的起点的沿着轨迹的运动就从来没有一个开端。谢林明确地坚称，在一开始的时候，就存在“矛盾”（即对立、不平衡、冲突、张力，等等）。

所以，驱力的根据（Grund）就不是一种坚实的、整全的、同一的、和谐一致的自然能量和冲动的本体论基础，也不是某种同质的、沉重的身体性的自我整合，而是破碎的，受惊

的，互相矛盾的元素互相作用，这没有完整对称的计量，比例或比值。如果我们要把握（假设的）从根据的实在（过去）向存在的现实（当下）的转向，这种过去就必须（在拉克的话中）被假设作为一种被划杠的实在（即永远与自己脱节的实在）。我们必须这样假设，正如它所是：根据并没有成功地成为根据，根据（Grund）是一种非根据（Ungrund），是一种深渊般的无根性。

第八节

时间中的行动：时间性和原初决断 – 分离——自由的深渊

在《世界时代》的叙事中，由于其令人不满的不稳定性和激起欲望的矛盾性，作为非根据的不平衡之根据 (**the unbalanced Grund as Ungrund**)促使某种否定姿态突然发生(根据的内在不一致是造成这一姿态发生的重要原因——根据之根基中的裂缝是敞开的、空洞的，因此，除了根据自身的驱力，从内部或者外部，另外一些别的什么东西会从这一裂缝中迸发)。那么，这种(通过内在否定)退出作为“被禁止的实在界 (**the barred Real**)”的不一致的根据，在谢林那里就是真正的开端时刻(而非作为外在过去的驱力之循环，后者曾被视为某种永恒开端)。根据谢林所言，任何运动的开端都基于对某个点的否定，而这个点正是通过这一否定而成为出发点的(例如，只有当出发点被克服或超越时，它才成为开端)。在结合了神学和精神分析的术语中，上帝必须“贱斥”其前意识、准物质性的方面，才能使自己成为一个充分完成的主体；事实上，只有通过“贱斥”这一驱逐性的行为，一种暴力性的、与驱力保持距离的行为，上帝才能成为自身。弗洛伊德在其1925年的论文“否定 (**die Verneinung**)”的总结段落中也提出过一些基本的区分，例如内部和外部、自我与他者，是由否定的机制产生的(这一观点最早的个体发生学版本是诸如“抛

弃”“强制性拒绝”或“远离”不愉快的事物的活动)。

从拉康主义的视角看，谢林神学的一个显著特征，是他在“是(being)”和“有(having)”间做了明显区分(见第5节)。在声明非存在(non-being)并非纯粹的无(nothingness)后(例如，某些否定性也可以享有一种本体论位置)，谢林旋即说，“在任何事物中，现实的存在(actual Being)并不是它所拥有的实存(因为存在于每一事物中的东西不能...永远与已存在之物保持同一)”。因此，那些“有”实存的东西也不就是它的存在本身了；那些拥有实存的东西，并非存在(as other than being)，而是一种非存在/否定性(就像拉康认为，被画杠的主体“有”身体，但是，正如它缺少存在(a lack of being)，它无法被化约为它的肉身)。谢林将存在和驱力结合，主张驱力并不“拥有”实存——它们只是存在着。驱力由存在(作为根据的实在界)转变为拥有实存(通过否定本体意义的根据)，这一转变是由谢林所说的“分离”(Scheidung)造成的。

在齐泽克的阐释中，产生于驱力的混沌状态的断裂具有重要地位。最早在《最崇高的癔症》中，齐泽克就注意到这一关键时刻。他强调，谢林的决断-分离(Entscheidung-Scheidung)，就像拉康的实在界，是一种在既定的现实领域(与根据相对的领域)内从未发生过的事件，但是，这个事件又必须被预设为已经发生过、总是已经“过去”，以此来说明“现在”的情况。正如让·玛利·维塞(Jean-Marie Vaysse)考

察谢林作为精神分析先驱者的作用时所说的,“史前是起源的降临,这种起源从未在现实发生,但有主宰命运的力量,从未显现在意识中,但控制着意识”。历史性与当前的现实共存(相对于永恒的作为过去的实在界),这种创始性干预(Entscheidung,决断行为)是在“历史之外”的。齐泽克在《除不尽的剩余》(此书主题就是谢林)的第一章就开端问题进行了讨论(这一讨论早在“《自由的深渊》”中就逐字出现):

“那么,对谢林的讨论应该由何开始呢?也许最正确的方式就是,就是聚焦于开端本身的问题(problem of Beginning itself),这个德意志唯心主义中的重要问题...最能解释谢林唯物论贡献的一点在于,我在此直白地说,是真正的开端并非位于开始处(the true Beginning is not at the beginning):有些东西是先于开端本身的——一种恶性循环的旋转运动被开端打破,被一种先决行为打破,就像切断戈尔狄俄斯之结(Gordian knot)一样。这种一切开始的开始,一切开始之母--kat'exohen,根据圣约翰的说法,也就是新约中所说的‘在开始处是词语(Logos, Word)’ :在语言之前什么都没有,只存在一种神圣永恒的虚无。但根据谢林,这种‘永恒’并非什么无法形容的杂多——很多事情在其中发生。在词语之前是由盲目驱力构成的一个混沌-精神病式宇宙,是它们的旋转运动,是它们的无差别搏动,而开端则在语言出现时出现,它“压抑”

了驱力的闭合循环，将它们打入无尽的过去。简单地说，处于本有的开端的是一种决断、一种决断行为，通过区分过去与现在，解决了先前驱力的循环运动的不可承受的张力：真正的开端是从‘封闭’的循环运动到‘开放’的过程，从驱力到欲望——或者用拉康的话说，从实在界到象征界。”

在《最崇高的癔症》和一些晚期文章中，齐泽克将决断-分离与向符号结构的中介作用的转变（进入能指世界）联系起来。他 1988 年对谢林的解读则将这一行为与拉康的“主人能指 (S_1)”概念相比较：分离-决断 (Ent-scheidung) 是一个完全偶然的、无根据的姿态，将一个任意的符号提升到基础的地位（作为一个无法解释的“真实”[verite]），从而导致了后续一系列衍生的子结构得以构建 (S_2 是一条能指链，即“知识”，建立在 S_1 的基础上)。在《世界时代》中，谢林确实提到了“词语”的安抚作用。而且，正如我们看到的，齐泽克对谢林哲学这一方面的拉康式润色强调了从实在界的驱力到象征界的欲望。但更重要的是，他整合了哲学和精神分析的资源，以拉康主义的视角对谢林进行了重新思考，思考时间性和自主性之间的关系。（自由的主题将在第 9 节得到论述）

在《斯图加特私人讲授录》中，谢林明确表示，不要把决断设想为一个在前后相继的线性时间之流的某一点发生的行动。他坚持认为，这一介入行动本身是非时间性的：“这

种自我差异化的行动是时间性的吗？它是在无限或者确定的时间的背景中发生的吗？对此的回答是：这两种情况都不是真实的 (true)。它与时间无关，根据定义它是永恒性的。”而且，谢林继续说道，“世界……的确有一个开端……但他在时间中并没有一个开端；所有时间都内在于世界中，没有时间是在它之外的。”决断的一个关键效应就是产生顺时的时间性，开启时间的线性运动。这种分离-决断不在世界（因而也不在时间）中，但它却创造了世界（时间）。尽管驱力的循环运动被看作是原初的或初始的状态（当然这不是那种曾经是“现在”而现在是“过去”的意义上的原初），但却不能把它误解为“真正的开端”本身。只有通过决断之行动否定/废除这种驱力的漩涡，真正的开端才是有可能的，这意味着，一种变化和流动的而非循环往复的时间运动，离开其此后被超越的过去的原点而开始了。如同拉康的实在界之起因 (tuché，即不期而遇) 或德里达对法律机器之根基的描述，谢林与作为实在界的根据的分离行动，本身并不能被包含在存在着的、会产生结果的现实之内（在这里，我们遇到了这样一种逻辑，一种特定类型的起因并不能被其产生的后果所掩盖——占主导地位的后果结构性地无法与其“消失的起因”相协调）。时间从分离-决断产生，但此分离-决断不能被包含在它所产生的时间框架中。

齐泽克强调根据-存在之间的区别是谢林晚期后观念论

哲学（或者，更准确地说，哲学观点）的核心论点。然而，这一区别使得一个更为基础的二分成为必须，也就是封闭的永恒（永远过去的自我重复的驱力之循环——实在界）和开放的时间性（历史性的时间——存在性的现实）。他解释道：

“谢林的‘唯物主义’……囊括在他一贯的主张中，即人们应该预设一个永远过去的时刻，即上帝本身处于物质的对抗性的摆布之下，而不保证 A：光代表的精神性原则会战胜 B：根据所代表的模糊性（the obscure principle of Ground）。由于上帝之外没有任何东西，这个‘疯狂的上帝’——收缩性的物质的对抗性旋转运动——必须从自身中分裂出一个圣子，也就是用来解决这种无法忍受的紧张关系的词语（Word）。驱力的无差别搏动因此被稳定的差异网络所取代，该网络维持着差异化实体的自我同一：在最基本的层面上，词语是差异的中介。我们在这里遭遇的也许是谢林整个哲学大厦的基本概念对立：驱力非时间性的‘封闭’循环和时间的‘开放’的线性运动之间的对立。上帝通过‘原初压抑’的行为，将驱力的循环投入永恒过去，从而‘创造了时间’，也就是打开了过去与现在之间的差异，这是他作为自由主体的第一个行为：在完成这一行为时，他中止了自由的无主体性深渊和陷入恶性的驱力循环的不自由的主体。”（齐泽克 1997a, 30-31）

在这里，一个核心概念是弗洛伊德的“原初压抑”（在几页后，齐泽克对弗洛伊德的这一概念作了清晰的声明）。正如弗洛伊德所定义的，一旦驱力首次附着在驱力表征（**drive-representative**）上时，在一个观念化的记忆痕迹（**ideational-mnemic traces**）中构成了一个独特的客体，被铭刻在力比多经济学的一个特定单元上之后，原初压抑（一个推测性的概念，不能直接观察或通过分析恢复）就会发生。在对这一带有性欲色彩的表象进行防御性的污名化之后，这个原初客体的固化就创造了，在某种意义上说，一个心灵的黑洞，一个具有强大吸引力的点，在此之后，一切都被拖入这个压抑的轨道中。用更直接的话说，弗洛伊德认为，驱力的原始客体表征经历了原初压抑，而在此之后的所有其他压抑（即二次压抑）是其他心理表象元素与先前被压抑的大量材料（而这些材料则是被原初压抑催化的）进入联想关联的结果。值得注意的是，齐泽克对这一弗洛伊德概念的援引是对弗洛伊德在这一主题上的常见误读。根据弗洛伊德，原初压抑发生在驱力表征已经在心灵的爱欲经济学中建立之后（用谢林的话说，发生在词语（**Logos** 或 **Word**）已经被引入驱力的循环之后）。然而，齐泽克把这种表征中介引入驱力之循环过程本身说成是原初压抑的时刻（而不是像弗洛伊德的元心理学体系一样，这个时刻是原初压抑的先决条件——也许这一时刻，即被齐泽克错误地认为是原初压抑的时刻，可以被概念化为

一种拉康式的基本除权 (foreclosure) [见第四章])。在齐泽克看来, 谢林对弗洛伊德理论的重要贡献不在于澄清原初压抑的性质, 而在于揭示了主体的无意识层面和决断、行为之间的关系。

偶尔, 弗洛伊德会提到他称为“神经症选择”的东西, 而这一命名往往是令人困惑的。就是说一个人“选择”了他或她的精神病理学结构, 尤其是这样一种基于无意识公理的精神模型, 即它超越了意识的掌控 (因此, 它可能超出了任何有能力做出选择的决策机构的界限), 过度决定了 (这个人的) 精神状态。这话是什么意思? 至少按照精神分析的说法, 精神疾病难道不是发生在个体身上, 而不是个体通过某种奇怪的决策过程来选择的吗? 在某些方面, 拉康的“无意识主体”也表现出类似的令人困惑的奇怪之处: 难道无意识从根本上说不是主体性的, 而是某种超越主体掌控范围的 (东西)? 通过对谢林的解读, 齐泽克提供了一种对无意识的描述, 解决了这个看似是弗洛伊德-拉康式的悖论, 而这一解决则取决于一个对“无意识行动”类别的假设 (这也被一些人看作是用一种悖论代替了另一种悖论)。在上面的那段话中, 齐泽克把主体化 (即成为一个主体, 一个主体从力比多经济中显现出来, 成为一种分裂的、对自我的对抗, 一种被禁止的实在界) 与原初压抑联系起来, 将其看作对驱力之循环运动的扬弃。对谢林哲学和弗洛伊德-拉康的元心理学来说, 在压抑出现前

(压抑本身需要通过一个先在的象征系统的初步建立为中介), 意识和无意识之间还没有任何区别; 这两种心理状态本身都还不存在。通过某种“切割”(谢林的行动-决断, 拉康的“符号性阉割”), 无意识和主体这两个层面同时被创造出来。表征性中介的出现允许主体性(作为被划杠主体的言说的存在) 作为脱离和超越混乱的直接性驱力的东西出现, 而后者直接性相应的则必须成为永久压抑的东西(即无意识)。齐泽克对谢林理论的精神分析融合似乎提出, 无意识和主体是同时出现的, 他们的存在有着相同的本体论起源。因此, 拉康的“无意识主体”也许被解释为标志主体化进程是被无意识创生进程所制约的。换句话说, 没有无意识的产生, 就没有主体(和主体化)。至少对传统版本的现代哲学主体来说, 这个观点是相当颠覆性的: 我思主体的清晰透明只是硬币的一面, 而硬币的另一面, 其必要的反面, 则是一种不透明的不可穿透性——两者互为必须。

在《世界时代》(the ages of the world) 中, 谢林描述了一种无法被意识到的行动。更具体地说, 他指出, 一个人“决定”他或她的本性的神话时刻(这和弗洛伊德的观点惊人地相似, 即一个人“选择”了他的神经症), 正是这样的行为:

“人类有一个规律: 通过一个先行于全部个别行为的原初行动, 一个人真正成为他自己; 而这一原初行动在这之后立

刻湮没到无意识的暗夜之中。因此，这个原初行动成为一个永远无法升华的开端，一个无法抵达的现实之根……这一使所有行动得以可能的决断，并不会出现在意识里。”(Schelling 2000, 85)

这个谢林式主体涉及到一个决定性的根据行为（随后又被排除在外），打开了意识体验的空间，从他最早的文本开始，这一直是齐泽克所着迷的理论对象。他所做的注释，在永恒过去、作为分离-决断的原初压抑和自主性主体的产生之间建立了明确的联系。“每个人的基本特征——善或恶——都是一个原始的、永恒的、永远过去的、先验的、超验的选择的结果——也就是说，这个选择总是已经做出了，尽管它从未在时间的、日常的现实中发生过。”(齐泽克 1989, 168)齐泽克的这番话提出了两个重要问题。首先，驱力及其旋转运动是永恒过去的时间单元（temporal epoch）中独特的、排他的内容吗（正如齐泽克在其它地方反复这样声称的）？还是说，这个永恒过去也包含着与这些驱力分裂的决断-分离（如齐泽克在此处的主张）？第二，尽管这种“选择”就与被构建的现实的关系（对立于其实在界根据）而言，可能是先验的或超越的，这个分离-决断行为本身发生的（元超越的）可能性条件是什么？或言，是什么使得决断-超越得以发生？明显的，这两个问题互相关联（见第九章）。此外，接下来回答这些问题

的尝试，也在一定程度上揭示了齐泽克在哲学上对谢林的解释和运用的优势和局限。

后来，在 2001 年的两篇文章中（《论信仰》和《真实的眼泪》），齐泽克指出，“在德国古典观念论的顶点，谢林提出了原初决断-分离的概念，主体通过这种无意识的时间性行为选择他或她的永恒特性，之后，在他或她的有意识的时间性生活中，这种特性则被体验为一种不可阻挡的必然性，就像‘他/她就是这样的人’。”（齐泽克 2001c, 147; 齐泽克 2001b, 151）再一次，简短的一段话中蕴含了一个复杂的结。最紧迫的问题是这里的主体地位问题。主体性是这种“无意识的时间性行动”的结果，还是相反，主体性能够自主选择这一行动？齐泽克是否严格区分了主体和主体的“特征(Character)”（这也许延续了拉康的主体(sujet)和自我(moi)的区分）？如果不是这样，那主体性怎么可能既是由决断-分离行为产生的，又同时决定这一行为？主体如何能够使自己诞生？简单地将这一恶的循环概括为“时间循环”的凭空自动产生并不能解决这个问题。它只是提供了一个似是而非的伪解决方案，将问题重新命名，但没有解决它。

那么，为什么谢林的分离-决断行动，通过弗洛伊德“神经症选择”或拉康的行动的视角来看，必须是无意识的？为什么分离-决断不能被带回主体的意识之前？黑格尔的超过其原因的后果，作为康德的超过（或退回）其后果的原因，在

这里起到了一个补充性的作用。创造意识的先验行动不能被（重新）引入由它所产生的经验领域的现实中。换句话说，正如康德所坚持的那样，经验的可能性条件本身不能被直接体验到，因为它们作为先验促成的机制总是已经在任何和每一个可能的经验之上。（谢林的版本是，坚持认为发现[线性]时间的“时刻”本身不能被认为是在时间中发生的；或者，正如弗洛伊德同样说明的那样，原初压抑没有留下任何痕迹，但可能可以通过反射性反思来寻找离散的记忆事件。同样，在康德宏观宇宙学的二律背反的微观版本中（即灵魂的二律背反，见第三章）也禁止主体的先验根据被完全主体化。在他对巴迪欧《伦理学》的评论的开头就显示了一个类似的逻辑。伊格尔顿(Eagleton)评论说，“如果一个转变足够根深蒂固，它也可能改变我们对其识别的准则，因此它对我们来说是无法理解的。但如果它是可理解的，那可能是因为这一转变仍不够激进”(伊格尔顿 2003, 246)。也许谢林-齐泽克的行动-决断正是伊格尔顿所提到的第一种转变，它是如此激进，以至于任何对其识别的准则都不再可能——因为这些准则（以及任何表述和识别）都依赖于它。

在一些特定的地方，齐泽克也用谢林的理论来阐明，无意识并不能被视为是纯粹的驱力漩涡（用正统的弗洛伊德术语则是，无意识不能简单地说成是本我）。相反的，那些在被构建的主体中仍然保持无意识的部分，首先就是那分离

性的、破坏性的决断-分离姿态，这种决断-分离在创造了主体的同时，也抛弃了驱力。主体性最原始的东西，也是对其来说最陌生和不可接近的东西：

“这个开启时间维度的原初‘压抑’本身是‘永恒’的，非时间性的，与人们选择其永恒特征的原初决断有着严格的相似。也就是说，谢林声称人的意识产生于原初行为，该行为将现在-现实的意识与无意识的幽灵般的阴暗领域分开，我们必须问一个看似天真但关键的问题：这里的无意识到底是什么？谢林的答案是明确的：“无意识”首先不是被逐入永恒的过去的驱力之循环运动；毋宁说，“无意识”是把驱力逐入过去的决断-分离行为本身。换言之，人之内部真正无意识的东西，不是与意识直接对立的模糊的、混乱的、“非理性的”驱力的漩涡，而正是意识的奠基姿势（founding gesture），即决断行动，通过它我“选择了我自己”，这意味着，我将驱力之杂多融进了我的自我之统一性中。“无意识”不是意识自我的创造性的“综合”活动所使用的惰性驱力这类被动原料，正相反，在其最根本的维度上，“无意识”恰恰是我的自我设定这一最高行为。”（齐泽克 1996b, 33-34）

在此基础上，必须总结的是，从齐泽克的角度说，谢林的永恒过去的时间范畴同时包含了驱力漩涡和决断-分离（也

就是说，同时包含了驱力和压抑)。无意识并非“主要”(primarily)是具有充分驱力的本我身体，尽管后者也是前者的一部分。也许，齐泽克在这里引入的限定词(指“主要”)，可以被理解为是一串隐含的论证的标志：在分离-决断行动将主体从根据的实在界分离，从而产生主体之前，并没有意识和无意识的分别(两者都并不像之后那样存在)。由于无意识和意识一样，由分离-决断创造，而后者又被瞬间吸收为自身干预的其中一个产物的一部分(也就是说，行动-决定创造了无意识，而前者又被后者吞噬，被自身的后代吞噬)。就像谢林自己所说的：“人必须首先发展和成长，甚至要达到自由；甚至自由在这个世界上从必然性的晦暗中升起，在它最后出现时才迸发出来，作为不可解释的、神圣的，作为永恒的闪光，劈开这个世界的黑暗，但也立即被它自己的效果所吞噬”(谢林 2002, 28)。就其本身而言，在主体出现前的(假设的)存在中，驱力既非意识的，也非无意识的，因为这两个分裂的心理状态还没有从一个古老的、无差别的基础中凝结出来。因此，就无意识而言，决断-分离的原初压抑是“主要的”，而作为无意识的驱力是“次要的”，因为它们的无意识状态只是在这个行为-决定发生之后才被赋予的。

这种对无意识的重塑使齐泽克主张，隐藏在压抑面纱后面的无意识，不应该(仅仅)被理解为损害或阻碍个体作为自由人的自主能力的过度决定性力量和因素的集合(这是

对精神分析中无意识概念的一种粗略但常见的描述)。毋宁说，压抑常常掩盖了相反的情况，即齐泽克所说的谢林式的“自由的深渊”，一种被各种心理层面所掩盖的根本的不确定性和无根据性，这种掩盖试图避免这种空虚。面对无意识时，与其说是意识到自己是一个在个体-历史之线的末端跳舞的木偶，被一个力比多木偶操纵师所牢牢掌握，倒不如说是面对着一个深渊般的自主性，一个无名的无根据性，其充当着一个人的主观存在的外在内核。套用弗洛伊德的话（“正常人不仅比他相信的更不道德，也比他认为的道德多得多”[SE 19:52]），我们可以说，正常人不仅比他相信的更不自由，也比他认为的更自由。

第九节

自由的恐怖：永远缺失的自然使命

人们可能会认为，人类的自由作为一种在自然界其他地方看不到的明显的自主性，是人所珍视之物，是人性的独特象征，是构成尊严和价值感的核心，是近乎神圣的天赋秉性。谢林在康德之后的创新之一，正是他对自由的这种固有印象的颠覆。在康德的实践哲学中，人的自主性作为一种被赋予理性的人的先天属性，其地位是有些含糊的。尽管这种自主性值得尊敬，但至少从现象学的角度看，被赋予这种自主性的人往往会体验到一种痛苦的负担，一种令人内疚的声音，命令人们顺从，要求人们牺牲对舒适快乐的追求。谢林的观点则更进一步：人类自由的真实程度是，遭遇它很有可能会引起惶然和恐惧。在《克拉拉的对话录》中，克拉拉自己说，“自由的图景——不是通常所说的自由，而是真正的自由——对人来说是无法忍受的，尽管人们不断谈论它，每时每刻都在赞美它”。(Schelling 2002, 28)《世界时代》手稿呼应了克拉拉的言论：“绝大多数的人对自由的深渊感到恐惧……他们看到自由的一闪，就急忙转身离去，就好像这雷电的闪光会让人遍体鳞伤；他们对自由感到失望，对他们来说，自由来自一个不可描述的、永恒自由的、没有任何根据的地方。”(Schelling 2000, 78) 正如齐泽克所说，“在德国观念论

中，康德和谢林，尤其是谢林，认为对一个人来说最可怕的事就是自由意志的深渊：当某个人只是简单地出于自由意志而行动。而接受这件事是十分创伤的”。(Zizek and Daly 2004, 166) 在一些别的地方，齐泽克将谢林式的自由描述成一种令人不安的“深渊”的“爆裂”，是古老的原初根据[Urgrund]在经验现实的有限视域中的暴力、侵入性的回归。

从精神分析的角度说，这表明了“自由的深渊”并非只是在结构上与意识不相容的“无意识”。齐泽克强调，谢林式的决断[EntScheidungis]行为是无根的或自我根据的，是一种完全偶然的姿态，其上或下都没有任何预先确立的东西。（前面对通过决断行为完成所导致的原初压抑的分析，表明一种内在的、必要的障碍阻止了意识反思把握到它自身的原始出发点。）这种自由的幽灵被隔绝在意识之外——像一道令人不安的、颠覆性的“闪电”，偶尔会闯入将其排除在外的意识的领域——这种隔绝更多是出于防御机制，而不是由于结构性原因。换句话说，自主性是被压抑的（因此是无意识的）不仅仅是因为产生意识的无根的原初行为本身无法成为意识，也因为这种自主性的被压抑/无意识令人不安，甚至有时让人恐惧（或者如齐泽克所说，是“创伤”的）。在他以谢林为中心的《不可分割的剩余》和《自由的深渊》发表后的几篇文章中，齐泽克越来越强调这种深渊般的自由（“意志的这个可怕深渊”）和它的防御性的封闭。

在《最崇高的癔症》中，齐泽克就已经提出了一些谢林有关自由的恐惧本质的话题。在这部早期作品中，他指出谢林对恶的沉思导向了对人类自主性的这一特殊的奇特描述。在《实践理性批判》和《道德形而上学》中，康德冒险而含蓄地断言，行使自由的结果必然是选择善，选择在伦理上或道德上正确的东西（尽管他的《单纯理性限度内的宗教》与其著名的“根本恶”的说法有细微的差别）。如果一个主体选择了恶，他这样做并不是作为一个理性-本体的主体性的一部分去使用他的先验自由，而是由于异质的非理性力量（例如本能、激情等）凌驾在他的主体之上。简而言之，一个人不能自由地选择恶，因为这样的“选择”是由一个人放弃自己作为能够进行“选择”的自主的主体的地位而引起的。（关于康德的这个难题，亨利艾莉森（Henty Allison）试图通过他的“纳入论”[incorporation thesis]来规避。他认为主体通过放弃其主体权力而行使自由，因此，一个人确实可以通过自愿取消他的自由，而用他的“病态倾向”来自由选择恶）。谢林 1809 年的《自由论》则倾向于解决康德实践哲学中的明显缺陷。

谢林声称，人类的自主性有亦正亦邪的自由，也就是个体既包含了先验的魔鬼倾向，也有先验的天使倾向。鉴于谢林式的自由在本质上是无根的，没有超越性的律法、实践理性的准则为其作保障（如拉康所说，“没有大他者的大他者”，或者，“大他者不存在”）。自由“善”的一面（被康德探究的一

面) 经常是痛苦之源, 它迫使个体在道德律令的名义下做着并不快乐的事。而自由“恶”的一面也令人痛苦, 尽管是出于不同的原因。谢林对于这一问题的解法表明, 如果人们真正停下来思考他们能做什么, 由于位于他们存在的无根核心之处的自由深渊的虚无, 他们会意识到他们有能力做出最可怕的暴行: “如果人的腐朽性如同动物一样那还好; 但不幸的是, 人只能处于动物之上或之下。”(Schelling 1936, 49)。自主性一方面是令人困扰的, 因为被赋予自主性的人不一定会做出“恰当的”、尊重他人的行为 (甚至对自己也不会——我们必须记得, 齐泽克反复将自主的主体和弗洛伊德-拉康式的死亡驱力联系在一起; 死亡驱力包含了受虐狂式的自我毁灭, 即人类偏离自然的或理性自我利益为参照的能力)。

在 2000 年的《易碎的绝对》(The Fragile Absolute) 中, 齐泽克对他自己先前对谢林的“根据”[Grund] 概念的解释做出了一些含蓄的修正 (正如他后来将拉康视为一个准康德式先验思想家的批判一样, 这种对谢林观点的转变也涉及齐泽克对其自己早期诠释学立场的反思)。整个关于驱力漩涡的专题似乎意味着, 作为实在的根据之可怕、恐怖的性质, 和它是一团令人厌恶的悸动、生肉、无形的滚动物质有关 (或者, 至少, 被充分构建的主体只能以这种惊恐的形式遭遇实在)。正如我们所见, 齐泽克广泛地讨论了这种意象 (不仅是在讨论谢林时)。但是, 在《易碎的绝对》一书中, 他朝着一个不

同的方向前进：

“我们在这里面对的是‘消隐的中介’的逻辑：一旦‘非理性’的驱力漩涡和逻格斯[Logos]世界之间的差异出现，那么作为原初姿态的差异化就会遁入无形。谢林最重要的贡献并不仅仅是简单地将具有本体论结构的逻格斯世界建立在实在的恐怖漩涡之上；如果我们仔细地阅读他，就会发现在他的工作中有一种征兆，即这种可怖的、前本体论实在的漩涡本身是一种幻想的叙事（或是只能通过这种幻想的伪装才能向我们呈现），是为了将我们的注意力从真正创伤的切口——也就是决断行为的深渊——中转移。在今天，这个教训比以往任何时候都更有意义：当我们面对那隐藏在井然有序的表象下的恐怖图景时，我们不应忘记，正是这恐怖的图景本身是一个终极的诱饵，是一个让我们忘记真正恐怖之所在的陷阱。”(Zizek 2000f, 73)

什么是“真正的恐怖”？齐泽克用一个反问句回答：“如果这是谢林给我们最终的教训又如何呢：终极根据之恐怖，这个有着上百条手臂的怪物，这个威胁要吞噬一切的漩涡，本身是一个诱饵，一种抵抗纯粹行为之深渊的防御？”(Zizek 2000f, 78) 从根本上讲，实在真正的恐怖之处，不是说在想象-象征的光滑表面之下有一个繁荣的、脉动的物质性；相反，

这种对身体性深度的恐惧实际上是一种肤浅的，是一种误导的、防御性的注意力转移，目的是逃避真正可怖的“自由的深渊”，（非）人类的自主性的无面虚空，是（如 Vaysse 所说）人类自由的非人部分（它类似于笛卡尔-康德-黑格尔式主体，这个作为收缩性黑洞的“世界之夜”——见第 1、13 节）。

这种从根据（旋转运动的驱力，肉体性的本我）到原初根据（自由的深渊，终极的、无根的虚无，万物从中诞生）的强调对应着齐泽克最近著作中的一个更重要的转变，这个转变包括了对实在界的重新评估。沿着这条路径，在《木偶与侏儒》(The Puppet and the Dwarf, 2003)中，他问道，“原质 [the Thing] 作为终极创伤性的、不可忍受的东西，我们无法直接面对，因为它的直接存在太过刺眼：如果这种虚妄的日常生活是遮盖这恐怖的、无法忍受的原质的想法是错的呢？如果这个用来遮掩实在的终极面纱才是藏身于面纱之后的可怕原质呢？”(Zizek 2003b, 67)一方面，早期齐泽克对谢林的解释集中在物质的实在（即作为驱力漩涡的根据）；另一方面，晚期齐泽克则注重那种可以被称为“非物质”的实在（如作为自由深渊的原初根据）。我们应该如何处理这种明显的解释重心的转变？

很多之前的分析都隐秘但确信地建立如下论断：根据 (Grund) 和原初根据 (Urgrund) 间的对立，驱力漩涡和自由深渊的对立，是一种虚假的二分。驱力所处的场域本身就是支撑

人类自主性的场域。驱力是自由，或者至少，是成熟的自主性能够出现的偶然物质条件。用谢林的说法，根据就是原初根据；根据如果是自我对抗的、不稳定地进行自我分裂的，那么也无法承担作为根据的能力。根据并不是什么被根据的或可根据的[grounded or grounding]（海德格尔宣称，从谢林的立场来看，“人性是以自由为基础的”[Heidegger 1985, 9]，现在则需要被解释为，人类最具区别性的本质是，人类缺乏一种作为根据的本质或自然性质）。在将这一论断和谢林本人重新联系起来之前，回顾一下近期关于齐泽克新的研究轨迹的一些评论会让我们有所收获。在他与 Glyn Dyan 的访谈中，以及在以德勒兹为中心的研究中，齐泽克提供了其研究轨迹的缩略图。在两份文本中，他有些自相矛盾地声称，真正的唯物主义（相对于将某些领域退让交给唯心体系解释的唯物主义，或是伪装成唯物主义的唯心主义）需要将自身建立在“物质的消失”这一概念上。（人们在此可能会想起量子力学的例子。在量子力学中，物质现实的终极成分是想象的、瞬时性的伪实体，没有密度、重量，这些实体只能通过纯粹的、“非物质的”数学公式来描述性地捕捉；可以这么说，在量子力学中，物质的实体性是去实体化的——见 13 节）在提到康德时，他宣称“唯一一致的唯物主义立场是——在康德的意义上——世界并不作为一个自我封闭的整体而存在”。（Zizek and Daly 2004, 97）在齐泽克看来，一个真正的唯物主

义范式必须建立在这样一个不言而喻的论点之上：物质性的存在本身（无论是身体，自然，世界等）都是内在不一致的，都被对抗、裂缝、间隙和张力所击穿。对于一个（齐泽克式的）唯物主义者来说，本体论大厦必须包含裂缝。换句话说，实在的物质性并非同质的、和谐的、自我统一的，实在是被划杠的。为何如此重要？为什么如齐泽克所说，这个论点它对于推进关于主体的唯物主义理论至关重要，而这种理论又不容易重新陷入唯心主义中？

简而言之，如果一个人坚持作为实在的物质存在是不被划杠的（即身体、自然和世界是有机的一致的实体，它们的组成元素是和谐一致地运作的），那他必然走向如下两种情况：要么否认主体性的存在（至少，将它当成物理现实的副现象[epiphenomenal]残余而加以否定），要么退回实在 vs 理念二分的庸俗唯物主义版本。鉴于庸俗唯物主义本体论上僵死的封闭性，它的物质性不可能产生作为非副现象的主体性。因此，如果一个人希望断言关于物质实在的首要性的唯物主义论点，同时假设存在一种非副现象的主体性，那么他又会走向如下两种情况：要么立刻背叛了唯物主义，支持唯心主义倾向，即存在一个“高于”物质存在的一个完全独立的场域；要么，他要努力寻找一种方法界定这一“比物质更多的主体”的物质起源。齐泽克通过对比巴迪欧的想法，解释齐泽克版本的唯物主义。巴迪欧坚持要严格区分本体论维度的存在和

非/跨本体论维度的事件[event] (主体被建构的维度), 而齐泽克则在寻找一种理论, 并用巴迪欧式的术语来展示, 事件是如何从存在中出现的 (即打破和超越存在之物是如何从存在中生成的)。他说, 这是“最终极的唯物主义者的问题.....存在如何迸发成为事件?换句话说, 存在的秩序是如何被结构, 以使得事件成为可能?”(Zizek and Daly 2004, 137) 再换个说法, 对于先验主体 (即一种“一旦产生就会对它所中介的现实形貌发挥决定性作用”的主体性) 来说, 元先验[meta-transcendental]条件是什么 (在这里, 存在的特殊结构使一些存在以外之物的出现成为可能)? 齐泽克的答案是清晰而明确的: 存在的物质实在必须是“非全”的, 也就是说, 它必须包含自身的分裂, 在这些分裂中, 这种相同的物质的自我分裂得以可能。这种分裂是产生主体的一个重要因素。

齐泽克目前在认知科学领域的涉猎, 也是出于他在谢林启发下对唯物主义重新评估所引发的一系列担忧 (也见第 13 节)。他坚持认为有必要结合认知主义, 强调哲学形式的精神分析应对这种相互竞争的解釋范式所带来的挑战的紧迫性。他希望这种结合会出现什么? 齐泽克松散地采用认知科学通常喜欢的生物学话语, 表明他对发展人类自反思性的意识感兴趣, 并认为它是自然界进化的一个缺陷的“副产品”、“生物学编织的一个障碍”。正如他在后几页阐述的那样, “自然界中出现了可怕的错误: 自然孕育了非自然的怪胎.....这是

我最基础的模型。正是这个原始的维度，这个先验条件，使我感兴趣。”(Zizek and Daly 2004, 65)因此，“先验条件”（在这里是一种偶然的先验的物质性）使“非自然的怪胎”（即齐泽克的拉康式现代哲学的主体）的产生得以可能，这是“生物学编织的一个障碍”（即自然结构其自身断裂的不一致性，作为存在的物质性的“非全”）。

在提到对认知主义的某些特征进行哲学-精神分析式挪用可能涉及的问题之后（“在认知主义中，我们遇到了一种功能失调的悖论：人类的意识和心灵预设了某种非经济学姿态，这是一种失败。所以你会看到某种基本的故障，这种故障不能用认知主义的进化论来解释。”[Zizek and Daly 2004, 61]），齐泽克在该文章的同一页宣布，他的理论最终是建立在德国观念论式的主体和弗洛伊德-拉康死亡驱力的等价关系上（也见第 13 节）。在这篇文章中，是从存在的秩序之缺口中（也就是主体性产生的超先验条件）发现死亡驱力，还是从主体本身（即这个缺口的产物）中发现死亡驱力，齐泽克在二者间而摇摆不定。无论如何，在这一点上，我们可以清楚地看到为什么谢林对齐泽克的理论矩阵来说如此重要，以至于齐泽克宣称这是“我整个思想的最痴迷”的“基础论题”：对谢林来说（至少是晚期谢林，齐泽克眼中的 1809 年后的谢林），主体性的理想形象产生于一个断裂的、冲突的存在的实在，是一种克服、超越这种受折磨的、蠕动的被驱力困扰之物的

手段。齐泽克将“作为自然‘失控’和脱轨点的唯物主义式主体”概念归功于谢林。

从一开始齐泽克就反复强调，实在界表现出某种黑格尔式的特性。在其中，人们会发现某些对立面的统一。例如，齐泽克宣称，拉康的实在既是物质性、身体存在的肯定性充盈，也是缺位的、逃避具身化和否认表象的否定性虚无；它既溢出于象征界，又从象征界中撤回，它同时是过剩和匮乏。这一观点似乎也能用于谢林式的实在——更具体地说，将原初根据这一现实的（前）本体论根据，同时作为驱力漩涡的“充盈”或“过剩”和自由之深渊的“空虚”或“匮乏”，这两个维度在根据中作为原初根据被结合在一起。然而，有证据表明，齐泽克在对谢林的解读中，对根据和原初根据保持着非辩证的区分：

“谢林不得不冒险地对作为原初自由的绝对者，对它的原初根据进行推测。他的基本问题是人类的自由及其可能性：如果没有那个位于实在的漩涡前的原初自由的深渊，就无法解释人类自由是如何从自然的必然性中涌现的。自然必然性的链条可以被扯断，自由之光可以冲破自然驱力的恶性循环，照亮晦暗的存在之基，这一切的前提是：自然必然性本身不是原始的事实，而是原初自由的深渊收缩的结果，一种想要‘无’的意志的结果——这就是说，只有这种原初自由通过自

身的收缩，通过陷入它自己强加的锁链的恶性循环中，才得以在人身上把这些枷锁粉碎，重新获得它自己。换句话说，只有当人不再是世界的副现象，而是‘存在于中心’，一个原初自由之深渊打破了被创造的世界的存在，人类的自由才是实际存在的，而不仅仅只是我们对那个统治着我们的必然性产生的无知幻象。”(Zizek 1996b, 53-54)

这段文字之后，齐泽克继续指出，“在谢林那，先于物质时间性发展的不是永恒的理念秩序之类的，而是自由的纯粹的虚无、深渊（原初根据）”(Zizek 1996b, 72)。为什么要区分这两个层面？如果，物质性不是一个从无（原初根据）到有（根据）时间性序列——这个序列本身是很有问题的，因为在永恒过去的神话般的谢林时代中，线性时间序列不应该存在——而是这个虚无（即自由的深渊）嵌入存在的物质性中，存在本就包含着断裂和不一致性？

一种对海德格尔 1936 年关于谢林 1809 年《自由论》的研讨班的解释，也就是关于谢林“自然的精神化”的解释，遵循如下的思路：“自然”作为物质存在的本体论根据，并不是与作为非物质自主性的前或超本体论的无根据的“精神”的相对立；更确切地说，“自然的精神化”意味着自主性的无根据内在于物质存在的根据中。翻译成精神分析术语——齐泽克将谢林看作一位元心理学的思想家(meta- psychological

thinker)——力比多经济学（作为成熟的主体性出现的本体论发生学的根基）与个体的精神存在相关联。同时，这个根基在一开始就充满对抗和张力的——矛盾存在于每个驱力内、所有驱力间、不同驱力间以及驱力和它们周围世界 (Umwelt) 之间。齐泽克对谢林的精神分析式挪用导向了这一论断：个体存在的力比多根据内在不一致性，是产生一系列与该根据关联、而又与之区分的主体的条件。此外，这种涌现的主体性拥有一定程度的自由，因为驱力操控的本性也留下了某种自然程序的缺失，即一种围绕一套因果关联程序，对此不懈追求的确任务的缺失。这可以被描述为一种天性的“匮乏”。这种缺失的自然使命(mandate)，它的原初匮乏与人类矛盾的力比多存在相关联，它是“非自然”的自由主体得以出现的(前提)条件。就临床而言，精神分析倾向于将矛盾和剥夺个体自主权的精神病理学困难联系起来（比如，心理内部冲突促成的压抑导致的神经症的僵化）。但是，正如弗洛伊德-拉康的元心理学对有关人类自由的哲学产生的广泛影响，矛盾是一把双刃剑，因为它也是这种自由得以可能的基本条件。

在对巴迪欧作品的深入研究中，彼得·哈尔沃德将康德和巴迪欧有关主体性的自主性的理论进行对比。康德的先验自由概念使得自主的主体性应当是持续的、潜在的常数（即使在不受它干预的情况下，也会表现出它的存在），而巴迪欧的自主的主体性则是“事件性的”（即，被事件制约的、偶然的），

是“例外的”和“罕见的”。正如 Sylvain Lazarus 所阐述的这种事件性主体的概念，“主体并不是持续的。它突然出现，然后又停止存在”。(Lazarus 1996, 59)换句话说，在这里，主体的自由并不是不变的本体基石的一部分，而是一种短暂的出现，转瞬即逝。在某种意义上说，这里提出的是一种短暂的超越，一种与事物的自然与文化运作的瞬间决裂（有一次，巴迪欧在将事件描述为对现实既定制度的破坏，“事件世界逻辑的去规定化”时，暗示性地提到一种“先验的功能障碍”）。用拉康的说法，人们可以说，自主的主体性的自由是在那些实在或象征被（时间性）划杠的节点处得以出现的——更具体地说，在这种语境下，当力比多经济或大他者变得内在不一致，不能再稳定地指定一种需要遵守的话语时；当驱力和周围世界由于其自身或内部性冲突的干扰而没有明确的权威指导行动时，自主的主体性的自由得以出现。（在此应当注意，根据此处讨论提出的解释，我们应当质疑哈尔沃德对巴迪欧直截了当的反对，反对巴迪欧在存在和事件之间的总体二分、作为非主体性的驱力和有望主体化的事件性真理场域的二分）。正如谢林在他的《斯图加特私人讲授录》中提出的，只要人们站在自然（实在界）和上帝（象征界）间的“中立点”时，也就是保持部分地不被这两种秩序所规定时，他们就是自由的。

用一个拉康式例子说，索福克勒斯的《安提戈涅》很好

解释这一点。安提戈涅被迫获得自由，因为她正面临着周围的象征秩序（即大他者）的僵局。安提戈涅在两种对立的义务中陷入两难（一边是埋葬死者：家族-宗教的责任；一边是遵守国家法律：公民-政治义务），无法立刻找到一种可以调和两者（这两者由于异常的环境而变得两难）的第三种原则。安提戈涅通过对这一断裂的事件（他哥哥的死和克瑞翁的命令）的回应，实现了自己的主体化，做出了一个果断的决定。而这一决定的后果则是她不得不承担的，这个后果远远超出了“快乐原则”（康德的病理化倾向，或弗洛伊德的力比多满足）。大他者的各种禁令间可能且确实出现了矛盾，它并不总是以一个声音说话。大他者的僵局质询了安提戈涅（或是，安提戈涅允许自己以某种方式被大他者质询），将一个单纯的人类个体转变成一个非人类的主体。更准确地说，我们可以将此看作阿尔都塞版本“质询”的倒转。对阿尔都塞来说，“质询”指“意识形态国家机器”（拉康象征界大他者的一面）将自身复刻在个体上，从而使个体屈从——主体性（*subjectivity*）在此意味着屈从（*subjection*），而非自主性——肯定性的、功能性的层面。而在安提戈涅的案例中，这种“质询”则是以倒转的形式进行的：有时由于各种原因，大他者/象征秩序（大他者/秩序必须是结构性不完整和不一致的，即“被划杠的”）的否定性、失能的一面“呼唤”个体，迫使其（暂时）成为一个自主的主体，摆脱日常个体自动机舒适的无意

识习惯，并陷入自由的深渊，而缺乏没有问题的、理所应当的社会规范律令保障的坚实基础。（在《尼格马可伦理学》中，亚里士多德已经发现了结构性崩溃和自主性虚无之间的这种密切联系，他规定反思性的深思熟虑只会在这样的情况才会出现：当可预测、但未被主题化的，与作为第二自然的熟悉的习惯和自然的正常环境相关联的循环破裂，不再如往常一样运作时）当还未被其中的障碍所阻碍时，象征秩序形成了一种隐秘的背景，一种第二自然，悄悄而高效地统治着个体在社会和语言中介的现实生活之流；它悄然引导着认知和行为方式。但是，由于其程序中的漏洞（即存在象征秩序结构中的不一致性）所导致的短暂的失能，被划杠的大他者内在的不一致性在被危机或是不可预见的事件所激活时，短暂的超越性也得以暂时敞开，与大他者规定的纽带做出短暂的决裂：

“实在界的划杠并非预示着任何形式的封闭，这种封闭限制了主体的干预范围；实在界的划杠是拉康式的断言：可怖的主体之终极且激进的自由，这种自由是被大他者的不一致和匮乏支撑的……‘做决定的时刻就是疯狂的时刻’准确地描述了，没有大他者作为终极保障，为主体的决定做本体论上的遮羞布。”（Zizek 2000c, 258）

安提戈涅的例子突出了象征界的划杠和自主的主体性间的联系。然而，大他者中的这些裂缝和缺口作为象征界的划杠，只有在预先的组成被划杠了的实体那里才能成为行使超验自由的开口。也就是说，缺乏同质性、统一性的实体，其目的只有在大他者的规定功能发生动摇时才会被激活（比如当明确的社会规范性使命不再受用时，一个自然的后撤姿态能使得个体行动具有某种默认方向）。这里被需要的是划杠的实在界：“人性”（human nature），作为一种具有不一致性、被矛盾所充满的肉体性实在界，一个内在缺乏平衡的连贯性和协调性的力比多经济体。这种转瞬即逝的自由的超越性只有当实在界的裂缝和象征界的裂缝重叠时才能被激发。这种对立的易爆组合点燃了凡俗个体中的例外，让他们的主体性爆发。

在更进一步前，另一个精神分析与康德的关键差异值得注意。康德的实践哲学认为，自主性是理性个体在其不可剥夺的本体层面上拥有的一种属性或财产，而这里给出的精神分析则将自主性视为一种与本体的失败相联系的非实质性现象。换句话说，自由并不是从一种与生俱来的、与个体建构联系的特殊能力中诞生的；相反，自主性是组成个体的各种能力缺失和不完全协调的结果。这代表了一种对人类自由的否定性解释，即自由是基于某些属性的缺失而不是存在（相比之下，康德可以说是在追求一种肯定性解释，在这

种解释中，主体自主性作为一种本体性的能力，被添加到本来被超定的现象个体中)。他律的缺失使得自主性的剩余成为可能。自由产生于决定论失能。

通过一个惊人的逆转，我们得到与将精神分析视为决定论的庸俗观点相反的结论：驱力的概念必须被重新理解为一个有望产生人类实质性自由的概念。与其说弗洛伊德的驱力是从（物理或心理的）自然中解放出来的最后一道精神分析的障碍，不如说它本身就是一种可能性，它使自己呈现为一种超验的自由。驱力是人性失去效力后的本能，这注定了自然的去自然化。正如琼·柯普伊克所说，“驱力的概念……并不意味着凌驾自然之上，而是重新定义自然……人们必须要问的问题是：驱力是如何将人类塑造为，既拥有自由，又是自然的一部分？”(Copjec 2004, 180)

在关于谢林的研讨班里，海德格尔讨论了谢林式的对“系统”（更具体地说，自然是一个现象表象和实体间必然关系的详尽的理论模型）和自由（一个无法还原为自然规定的必然性的因果链的无规定主体）传统二分的消解。在谢林眼中，克服这两个领域间的概念对立是哲学面临的最紧迫和最重要的任务。他关于将自由“自然化”并相应地“解放”自然的言论，暗示着哲学的基础（超越实践哲学）正处在危险中。按照这一思路，海德格尔指出，谢林对自由的重新评估所产生的后果，远不止是把它看成伦理哲学的简单组成部分，或是

看作人类的一个简单的经验特征。基本的本体论问题取决于德国观念论对一个总是已经“精神化”的自然根基的看法，一切从这个根基上涌现出来，包括自主的主体性。毫无疑问，海德格尔在谢林身上看到了他的“此在”[Dasein]概念的先驱，此在宣称人类的本质存在一个开放的、具有时间性结构的可能性的“澄明”[clearing]中。可以说，在海德格尔的人的概念中，主体的属性并不包括时间性和可能性，而是，主体性是在存在和时间的场域内发生的一种剩余的、特殊的决定。同样，海德格尔声称，谢林对人类自由的自然化意味着主体本身是一个无条件的原初根据，是深渊的敞开。在这一敞开中，经验性的人性建构和限制自己。阿甘本（Giorgio Agamben）对从谢林到海德格尔的这条思路表达了赞同，他评论道：“人没有本质或特殊的使命，就此而言，人是构成性的非人；人可以接受所有的性质和所有的面孔。”(Agamben 2004, 30), “人文主义对人的发现，就是发现人缺乏他自己。”(Agamben 2004, 30)

弗洛伊德-拉康的精神分析，尽管从中得出的结论很平常，但它必须在谢林的脉络中正确地定位。弗洛伊德通过他的基本概念驱力，具体化了谢林关于天性自由的猜测。在 1905 年的《性学三论》中，弗洛伊德第一次完整地构建了他的驱力理论。该书的关键论点是，人类并不具有一种被预先就被构建的本能，这种本能总是与固有类型的自然客体相关联（这

是精神分析理论大厦的绝对核心)。“松开存在于我们思想中的本能和客体间的纽带”，弗洛伊德通过坚持这样一种需求，以一种决绝的姿态对人类本质的标准概念问题化了。对精神分析来说，人类本质上是非自然的。

个体能够超越物质规定性而达到一种自由的理想，正是因为他们的驱力在结构上脱离了对自然客体在内在世界中的锚定（并且这种对客体关联的“松动”只是驱力在产生自主的主体性方面的最基本特征——如前所述，基于力比多经济学之上的多重矛盾也是这里的重要因素）。这种对驱力之原初根据的概念化（由精神分析式的元心理学所归纳）并没有阻碍人类自由理论的发展，反而使对自主主体性的解释成为可能，这种解释承认主体性涌现的遗传性本质与潜在的他律的物质性起源的关联。精神分析使谢林晦涩的神学思考在理论上取得了充分的成果，从对上帝和根据的抽象的、诗意的推测，到对实在和理念间充满张力而又互相渗透的丰富阐述，这些都在有血有肉的人类生活中得以体现。

第十节

时间化的永恒：历史性的非历史性原动力

按照齐泽克的说法，谢林的原初根据（Urgrund）是自由的深渊，它存在于非时间性的过去的最底部，即时间之前的时间。这种古老的自主性在现实框架内（作为时间化的现在）的重新出现，是在时间性内对永恒的冲击：“自由是超时空的，是时间中的永恒闪光（Zizek 1997a, 33）”。就其本身而言，这种深渊的自主性不被一个被构建的主体所占有，不是一个中介-实体的属性和能力。正如海德格尔在讨论谢林时所说：“在这里，自由不是人的属性，而是相反，人是自由的属性”（Heidegger 1985, 9）。以海德格尔式的话说，对原初根据的本体论澄清，作为一个无根据的根据，是此在（Dasein）在其中成形的包络空间。这一种被对抗性困扰的基础空间从自身中产生了主体性。

齐泽克继续区分这种自由（即作为匿名深渊的无主体性的原初根据）和更熟悉的那种自由（即作为人类主体性的属性的自由）——决断-分裂（Ent-Scheidung）的介入对于从前者到后者的过程是必要的。尽管决断-分裂是一个偶然的、无偿的行动，但它仍然作为可能性的条件，作为一个必然预设的、总是已经发生了的事件，对自由主体的积极存在起着作用。简而言之，它作为一个非必要的事件，是自主的主体性

的必要条件。齐泽克解释说：

只就这一主体完成了自我区分——通过自我区分，他提出作为奠基于同时又不同于他的的收缩实体的自己：一个自由的主体不得不有一个不是他自己的根据——的行为而言，自由能成为一个主体的谓词；它首先不得不吸收这一根据，继而通过打开时间的原始决断行为，占有一个朝向它的自由距离（Zizek 1997a, 33）。

就其本身而言，自由的非主体性深渊并不是人的自主性本身，也就是说，自由是由自主主体来行使的。充满冲突的驱力（Trieb）漩涡是主体的自主性的基础，但只有在一个主体通过“决分离”（cision）的时刻被构成之后，从这个漩涡中的分离才会生效。作为原初根据之根据（Grund）的不平衡的不连贯性允许这种断裂从自身作为一种内在的自我分裂发生。齐泽克接着建立了与历史性专题的联系：

与谢林概述绝对者彻底历史化的后果的惯常做法相反，谢林最大的成就是限制了历史的领域，在历史（道—逻各斯的领域）和非历史（驱力的旋转运动）之间划出一条分离线。谢林对今天关于历史主义辩论的意义就在于此：他的原初的分离-决断（Ent-Scheidung）行动的概念，旨在打通前

历史的实在界的惯性与历史性领域、多重和变化的叙事之间的隔阂；因此，这一行为是一种准超验的非历史性的可能性条件，同时也是历史化之不可能性的条件。每一个“历史化”，每一个符号化，都必须“重新演现”（reenact）这个缺口，这个从实在界到历史的通道。（Zizek 1997a, 37）

当实在界被一种“准超验”的姿态所打破时——这是一种注定的遭遇（act-as-tuché）——历史就开始了，它本身不能被吸收到它所推动的历史动态中。按照相关的思路，这里划定的结构与齐泽克在为笛卡尔式的主体性所延续的有效性进行辩护时所阐述的结构非常相似：在不可历史化的、类似于我思主体的空洞空间中展开了多重的、不断变化的身份-位置的历史化（见第二章）。简而言之，这种时间化的内容预设了一个非时间化的形式。（齐泽克接着再次援引弗洛伊德的话，将“史前的实在界和历史性的领域”之间的这种区别与原初压抑和次级压抑之间的区别相比较——特定的历史化压抑内容的变迁是由通过原初和次级压抑之间的互动而构成的无意识的非历史性形式所塑造的。）此外，在上面的引文中，他强调，历史性是由一些本身不能被历史化的东西促成的。

在不同的背景下，齐泽克对“历史主义”和“历史性”进行了区分。事实上，他甚至断言，极端形式的历史主义与表象相反，且与非历史的形式密不可分、不可避免地联系在一起：

康德的形式和激进的历史主义并不是真正的对立面，而是同一个硬币的两面，每一个历史主义的版本都依赖于一个最小的“非历史的形式框架”，它定义了一个地形，在这个地形上发生着开放的、无休止的偶然性的包容/排斥、替代、重新谈判、位移等等的游戏。真正关于激进的历史偶然性的论断必须包括历史变化领域本身与其创伤性的“非历史性内核条件（不）可能性”之间的辩证张力。在这里，我们揭示了历史性本身和历史主义之间的区别：历史主义处理的是在同一基本的（不）可能性领域内的无休止的替换游戏，而历史性本身涉及这一（不）可能性的不同主体性的结构原则。（Zizek 2000b,111-12）。

在齐泽克看来，激进的历史主义只是弄巧成拙。历史主义，作为一个哲学-理论范式，必须将自己假定为一个非历史不变性（从而在它内部产生一个棘手的矛盾，且它不能用其自己的资源来解决）或将自己视为另一种依情况而变的有限结构（在这种情况下，它不能激烈地在理论层面上反对非历史的理论，因为历史主义自反性的自动历史化将阻止它假设一个能够与其他在表面上的、将自己设立在一个跨历史概念地带（trans-historical conceptual terrain）的普遍范式们抗争的普遍范式之位置）。齐泽克认为历史主义倾向于屈服于命运，

并在它对抗非历史先验形式主义（ahistorical transcendental formalism）的尝试中，它最终成为它所对抗的东西（它将任何现象中意外事件提升为可能性的不可超越之条件）。与历史主义相比，齐泽克式的历史性需要拒绝激进的历史主义和非历史的先验形式主义之间的对立，并将此确定为一个错误的困境。作为一个替代性的第三选择，历史性断言对历史性的非历史性动力是存在的，而且，非历史性的（作为实在界）影响和被历史性（作为想象-象征的现实）处理的方式本身就是一种随着时间推移而经历变化和转变的关系。历史的运动，作为一个不断变化的特殊性的流动，是被一些不能被降格为同一变化的特定时刻的事物驱动着的。简洁地说，齐泽克断言，实在界，具体理解为象征界作为大他者不可消解的内在不一致性，便是驱动因素。历史领域仍然是历史的（即，永远在不断变化），正是因为它从来没有到达一个最后的、令人满意的终结点，即到达一个能够忍受之后没有改变的和谐的状态（即，黑格尔式的“历史的终结”）的时刻。象征秩序不断地经历一系列历史上的改变和重组，因为它在内部被一种内在的否定性所沾染，一种可以承载依赖于特在历史语境中被铭刻的特定历史构造的多样化身之否定性，但这（否定性）永远不能通过从象征秩序获得的一个完美协调的、有机的自我整合方式被消除（或降格为一个历史性的意外事件）。

这与谢林和自由的话题有何关系？在齐泽克的阅读中，

谢林式的自主性，体现在一个主体的行为中，是在对当下存在的界限内原初的、永远曾经的原初根据（Un/Urgrund）之复兴。换句话说，一个自主的行为包含自由的深渊短暂的、突然的回归，即，那古老之空无在现在现世的重新涌现。实在界（The Real）和历史之间的区别（历史主义消极地忽视了实在界，而历史性则试图思考实在界和历史之间的联系）和在前面提到的谢林的现世的过去和现在的对比相似（即，从广义上来说，永恒过去是实在的，且当下按照时间排序的线性时间性对应着历史）。正如我们所见，齐泽克将谢林式的自由描述为（非历史性的）永恒在（历史性的）时间中介中的短暂表现。一种真正的自由行动的、前所未有的新奇性打断了历史时间性的线性流动，并引入一些不能用历史术语来检算、且被作为从过去产生的新东西：“新事物出现的时刻正是时间中永恒的时刻”（Zizek 2004c, 11）。在某种程度上，行为中有一些永恒的东西（或者，就此而言，巴迪欧的事件 [Events]），它们与周围的历史-时间环境脱节。他们在那里没有预先安排好的地方。此外，从谢林式的角度来看，这些无条件的行为是来自这个时代之外的事物对时代的入侵（即历史运动中史前自由深渊的回归）。

在其 1991 年出版的书《因为他们并不知道他们所做的》中，齐泽克把自主性看作是我们在当下从未真正拥有和行使过的东西。与一般看法相反，自由总是通过对先前的历史场

域的回望而追溯性地瞥见的，在这样的历史场域中，不确定性和开放性的点只有通过存在于个人他或她的生活经验中那些过去从未被注意到的事实所揭露：

自由的行为……从来没有完全“现存”，主体从来没有完全意识到他们“现在”所做的是一个新的象征秩序的基础——它只是后来注意到他们做过的事情真正的维度。关于行动中（in actu）的历史是如何被体验为自由的领域，而回溯起来我们能够感知到它的因果决定——这种常见的智慧因此是愚蠢的，且应该被颠覆：当我们陷入事件的流动中，我们“自动地”行动，就好像没有其它选择，并且不可能完成其他事情一样；而回溯的视阈展示了事件也许会发生根本性的急转——我们所认为的必然性事件其实只是我们一项自主的决定（free decision of ours）……我们从来不是正在自由的，只是事后我们才会发现我们是如何曾经自由的。（Zizek 2002a, 222）

有人可能会反对在这里的草率概括。虽然有足够的例子证实了齐泽克在这篇文章中提出的公认智慧的颠覆，但不也有很多其他关于主体相信自己在此时此地是正在自由行动例子吗？事实上，有四种基本排列是可能的：主体体验到自己在当下是自由的，且在回溯中是自由的；主体体验到自己在当下是被注定的，且在回溯中也是被注定的；主体体验

到自己在当下是自由的，但是在回溯中是被注定的；主体体验到自己在当下被注定的，但是在回溯中是自由的。在他随后的作品中（受早期对谢林的解读影响），齐泽克似乎放弃了这一观点：自由只存在于回溯行动（事后）（*Après-coup*）中，并且当它被一个主动干预历史变迁的主体刻意部署时，已经太晚了（这种退缩与他的社会政治关注有很大关系）。用谢林的语言来说，尽管自由的深渊总在过去时，在当下的瞬间，这个空无通过人类意识自主权的回归有时可以而且确实会发生，无论多么短暂。

谢林-齐泽克式的主体，自由地栖息于先验和历史的交集。更准确地说，根据这个说法，自主的主观性一方面作用于原初根据（作为无名的自由深渊），另一方面作用于自然或历史的决定（作为现实的存在）。自由的有效运用相当于在经验-物质的历史范围内，将无面自主性的非历史空无（这里作用为一种超验的实在）的本土化碑刻。在《无身体的器官》一书中，齐泽克观察到“康德式的先验不可还原地根植于经验性/时间性/有限性——当它发生在时间性的有限维度里的时候，它就是跨经验的了”（Zizek 2004c, 44）

同样，谢林-齐泽克式的主观自主性的实在通过例外行为将它自身表现出来，该行为不能解释性地求助于先前确定的历史依据来解释。这样的实在是非历史性的原初根据（作为自由主体的终极先验可能性条件）出现在历史的时间性框架

内的方式。谢林坚持认为，“所有的存在都必须是有条件的，以便它可以是真实的存在，也就是个人的存在。”（Schelling 1936, 79）。同样地，自主性必须有条件——非个人深渊的无根性必须在一个确定的历史的-社会性-时间性地点中以主体的形式将自己化身——以便使它可以成为实际（化）的自主性。如果没有永远在曾经的原初根据，主观性就永远不会有机会存在。而若没有情境化的主观性的具体存在，这片毫无根据的土壤所包含的深渊般的自由将是一片虚无，一种无实质的、没有实在性的潜在性。在被划杠的实在（the barred Real）中的间隙（以及那些象征界中划杠的大他者）和裂缝的虚无性，仅仅是通过主体的反射性姿态，将给予其生命的否定性付诸实施，且利用建立在存有及其象征的结构中的这种不确定性，从而获得对这些相同结构的超越，无论这超越是多么迅速和短暂。虽然根据线性时间的时间性标准来测量时，这往往会惊人地短暂，但这些瞬逝超越的时刻是时间静止的点，永恒地闪烁点缀着历史的运动。

第三章

实质的表象和表象的实质，原物和它的阴影

(黑格尔 – 齐泽克)

第十一节

超验的内在性：从康德到黑格尔

在 2003 年 9 月进行的一次采访结束时，齐泽克宣称“最终，如果我要只选择一位思想家，那就是黑格尔。他是我的最佳人选” (Zizek 2003a)。在其他地方，他承认“即使我有时试图批评黑格尔，我仍然是黑格尔主义者” (Zizek and Daly 2004, 63)。散布在齐泽克著作文献中的对黑格尔的引用与对拉康的引用一样多。如前所述，齐泽克一再坚持认为，他研究的核心在于重新部署德国唯心主义的主体性理论，该理论透过弗洛伊德-拉康的精神分析元心理学的镜头进行了修正。然而，对他作品的大多数现存评论要么忽略了晚期现代哲学在其中的基础作用——在阿斯特拉·泰勒关于他的纪录片 (《齐泽克!》) 中，齐泽克抱怨道，“那部分信息没有被传达”，因为他的听众更喜欢主要关注他作品的文化和政治维度——要么就是，如果谈到齐泽克作品的哲学部分，黑格尔几乎总是诠释学关注的中心。也就是说，无论出于何种原因，康

德和谢林这两个黑格尔同时代的主要对话者以及齐泽克本人丰富的理论灵感来源，往往相对沉默地被忽略了。

要充分理解齐泽克与黑格尔的关系(以及因此而产生的齐泽克的理论),若是没有对齐泽克文本中出现的三个混合实体之间的多重三元关系的彻底描述:康德-齐泽克,谢林-齐泽克,和黑格尔-齐泽克(拉康作为浮动的第四项,在这三者之间循环),那将是完全不可能的。事实上,就在 2003 年同一次采访中,齐泽克宣称他对黑格尔的忠诚是其努力的绝对核心时,他还提出了另外值得强调的三点:

如果你拿着枪问我,就像好莱坞制片人一样,他们蠢到连读书都不会,然后说“给我说重点(give me the punchline)”然后要求“三句话。你到底想做什么?”我会说,去他的意识形态,去他的电影分析。真正让我感兴趣的是以下几点:如果你看一看精神分析理论的核心,即使弗洛伊德也不知道,它正确地解读了死亡驱力——这种超越快乐原则、自我破坏等的想法——正确解读这一点的唯一方法是在主体性概念的背景下解读它,这一主体性在德国观念论中是自相关联的否定性。也就是说,我从字面上理解拉康的观点,精神分析的主体当然是笛卡尔的我思主体,正如康德、谢林和黑格尔重新解读的那样。我在这里很守旧。我仍然认为,从根本上来说,根本恶的问题及其相关——是哲学的,其余的都是脚注。

(Zizek 2003a)

在简要总结了他对连接起康德、谢林和黑格尔的概念运动的解释之后（并指出“黑格尔不知道他在做什么。你必须解释他”），齐泽克继续说道：

我想做的事，是德勒兹忘记对黑格尔做的事，用拉康来后入黑格尔...于是你得到了可怕的黑格尔。这是一个技术性很强、谦虚的计划，但我相信它。其他一切都可以商量。我不在乎他们。你可以从我这里拿走电影，你可以拿走一切。你不能从我这里拿走这个...我真正感兴趣的是哲学，对我来说，精神分析最终是一种再现实化的工具；为了在今天的时代实现德国观念论的遗产。(Zizek 2003a)

首先，齐泽克明确地认为，与精神分析作为更新的德国观念论的手段相比，他对自己语料库的文化和政治特征不太感兴趣。第二，从这些评论中(就像从许多其他类似的评论中一样)，很明显，齐泽克把黑格尔当作涉及康德和谢林的一个序列的一部分，这个序列通过拉康对最初由笛卡尔所描绘的对主体性的描述的分析性挪用而联系在一起。第三，这一点，正如我们将看到的，是与前一点相联系的，齐泽克指出，他的哲学计划取决于成功地将德国观念论主体与精神分析的

死亡驱力等同起来。

在许多场合，齐泽克表示，他对用拉康“后入”黑格尔以产生“怪物黑格尔”的兴趣，是因为他渴望证明在德国观念论主体与弗洛伊德-拉康的死亡驱力之间的等价性（这种等价性的意义和利害关系在这里要到很久以后才会清楚，见第 13 节）。除了扮演这个角色之外，黑格尔还被认为是非常重要的，因为他可以用一种方式勾勒出一条轨迹，其中概念上的必然性源于物质偶然性（反之则不然）。根据黑格尔哲学的卡通版本，黑格尔的精神 *Geist* 的看不见的手作为一个隐藏的主人牵动着历史这一傀儡的线，齐泽克反驳说，支配性精神结构的出现是一种事后 (*après-coup*) 效果，从一系列偶然事件中回溯性地产生的图像。换言之，正如弗洛伊德的“*Wo Es war, soll Ich werden*”（在它所在的地方，我必在那里生成——这是我的责任）以及拉康的控制论式的形式模型，即随机决定的优缺点 (*pluses and minuses*) 链条的展开（来自第二期研讨班和《一封失窃的信》研讨班），一系列看似无关的偶然事件在内部，以自下而上方式从自身产生出一种观点，而根据这种观点，这些偶然事件不再能够以偶然性的形式出现。偶然性和必然性的对立统一：对于作为主体审视其过去的时间背景的任何给定的当下，这个当下本身就是偶然的，因为它是过去偶然性的条件的结果（即，事情本来可能是另一种情况，结果可能是不同的），尽管同时，这个当下的过去的条件化偶

然事件序列，对于这个特定的当下成为它之所是，是必然的（也就是说，这个特定的当下别无选择，只能把自己的过去想象为与自身相关的必要的，并将自己视为结构化动态中的一个确定时刻）。

齐泽克强调黑格尔思想中偶然性的中心地位，认为黑格尔关于偶然性和必然性之间关系的基本立场可以表述为一个论点，根据这个论点，历史必然性本身（体现在 *Geist* 的隐喻中）基于一系列完全不确定的偶然性（作为变化的环境和事件，最初没有任何深层的、潜在的、受规则约束的秩序，对应于某种先前存在的精神实体）：“必然性和偶然性的辩证法的极致在于必然性本身的偶然性”（齐泽克 1994b, 36）。正如他后来总结的那样，“黑格尔所谓的‘设置预设’（*positing the presuppositions*）的终极谜团是偶然性如何回溯性地‘扬弃’自身成为必然性的谜团……简言之，是秩序如何从混乱中浮现出来的谜团”（齐泽克 2000c, 227）。这并不是说，作为这一秩序的历时实现，在仅仅是虚幻的混乱（即历史时间经验的偶然性）之前，有一个永恒的共时秩序（即精神性概念的必然性）。相反，混沌是第一位的，它的排序是一个事后的过程，往往掩盖了这种混沌的首要地位。齐泽克甚至断言黑格尔是卓越的偶然性哲学家。正是在这一点上，“齐泽克式的黑格尔”是谁的问题变得至关重要。

如前所述，黑格尔通常被描绘为，一位“绝对知识”的哲

学家，一位将人类历史的偶然变迁视为必然概念运动的附带表现的思想家（即，经验可及的现实相当于一组非时间-非物质结构的时间-物质展开）。这些描绘尤其出现于战后法国各种思潮中，这些思潮构成了齐泽克写作所依据的理论背景的一个组成部分。与此相关的是，黑格尔常常被康德主义者嗤之以鼻，因为他们认为黑格尔忽视了任何所谓的“可能经验的极限”，无耻地沉溺于倒退，回归到最糟糕的教条主义类型的前批判思辨形而上学。齐泽克所做的无非是将这幅被广泛接受的黑格尔漫画颠倒过来。

评估黑格尔在齐泽克哲学中的地位的最佳出发点是黑格尔与康德的关系问题（至少在齐泽克看来）。齐泽克的“怪兽”，即他的非正统黑格尔，是实现康德“哥白尼革命”之批判的先验转向的人物（正如齐泽克在一次讨论中所说，黑格尔实现了“比康德更康德的东西”，黑格尔是“自为”，而康德是“自在”，也就是说，在康德思想中充分实现了新生但尚未实现的潜力）。因此，黑格尔绝不是全知全能的哲学自我意识的拉拉队队长，即一个完整而详尽的百科全书式知识，在其的牢牢掌握之中，任何东西都无法逃脱。

众所周知，康德的《纯粹理性批判》旨在于其他事物中，揭示哲学中各种（伪）问题的徒劳、无意义的顽固性，这些问题是由于一种假设，即可以对客观现实做出决定性的断言，客观现实存在于一个独立于主体对该现实的反思的状态中。

康德论证了这些棘手的问题是如何自发产生于心灵的各种能力（即直觉、知性和理性）之间的相互作用。康德还论证，一旦哲学家同意在哲学化过程中保持在先验唯心主义框架所定义的可能经验的范围内，这些问题就不再是真正的问题。

（类似地，齐泽克指出，标准的黑格尔式程序，一种得益于康德批判策略的程序，与其说是通过直接回应哲学问题所提出的问题来解决它，不如说是通过改变视角来解决哲学问题，使问题被取代，有时甚至在新的视角下重新出现为自己的解决方案；也就是说，康德和黑格尔通常用简单地从奇怪的角度看待这些谜团，来解答特定性的理论谜团。）因此，齐泽克经常观察到，有限性的论题位于康德理论体系的中心。换言之，康德提出先验唯心主义的主体性被困在一个现实中（即受主体有限经验范围限定的世界），由于这种主体性的有限性，这个现实充满了困境和僵局，知识总是并且必然是“并非-全部”的。

康德的第一批判《纯粹理性批判》试图将自己局限于对具体认识论的阐述。关于超越主观可及经验边界的自在之物的本体领域，不能说任何具体的东西，这一规定可以被解释为对发展详细本体论的形而上学尝试的禁止。先验唯心主义的有限主体只知道直观和知性结合在一起的物体；直接进入这些作为事物存在的对象是不可能的，并且试图强行进入使主体性重新回到自身，而背负着一系列无法解决的矛盾（如

“纯粹理性的辩证法”所示)。康德在划分认识论和本体论之间的界限，并主张区分客体-现象和本体的自在之物时，认为矛盾只存在于主观认识的范围内，他觉得这是理所当然的。根据这一预设，只有思考才能包含矛盾和对立；实体性存在必须与自身内在同一，没有矛盾。与黑格尔的观点不同，齐泽克认为，康德关于实在之存在的无矛盾性质的假设只是一篇教条信仰的文章。他经常描述黑格尔采取了将康德的认识论转变为本体论的微小但极为重要的步骤。(事实上，黑格尔的辩证法既是一种认识论，也是一种本体论，即一种流动的、动态的知识过程，在其运行中[更重要的是，在其故障中]，同时揭示了存在本身的结构。)通过这个动作，存在成为不完整和不一致的东西，一个被分裂和断裂穿透的领域。(正如所见，齐泽克与晚期谢林的接触也旨在勾勒出这种存在的真实本体论愿景的轮廓，因为它涉及固有的僵局和缺口；齐泽克指出，只有这样，才有可能发展出一种关于主体的唯物主义理论，通过解释主体与存在的实体之间的密切关系，有效地弥合先验唯心主义和辩证唯物主义之间的鸿沟，同时又不将这种主体性降低到一种可忽略的附带现象的状态——见第2节)

齐泽克以各种方式呈现了从康德认识论到黑格尔本体论的转变，并从中提取了几个不同的结果。《敏感的主体》包含了其中最清晰的例子之一，在此他以总体的方式概述从康德到黑格尔转变的基本含义：

黑格尔所做的一切，在某种程度上，就是对康德关于实在的先验构成的箴言（我们的知识的可能性条件，同时就是我们的知识之对象的可能性条件）的否定式补充——我们的知识的有限性，同时正是我们的知识之对象的有限性（知识不能把握存在的整体，不可抗拒地陷入矛盾和不一致的方式）。也就是说，我们关于现实的知识中的鸿沟和虚空，同时就是“实在”本体论体系本身之中的鸿沟和虚空。（齐泽克 1999b, 55）

几页后，他将这一姿态描述为“黑格尔的惊人成就”：

黑格尔远没有从康德的批判退回到表达宇宙的理性结构的前批判形而上学，他完全接受（而且从中加以引申）康德的宇宙论二律背反的结果——不存在“宇宙”，作为本体论上充分建构的确定的总体的“宇宙”这一概念是不一致的。（齐泽克 1999b, 60）

有趣的是，齐泽克选择用斜体表示“存在”（*is*）（而不是“无”），当他宣称，随着黑格尔对康德的本体论化（具体而言，将康德的“纯粹理性辩证法”中描述的理性矛盾投射到存在本身），“不存在宇宙（论）”（*there is no cosmos*）绝非偶然，

因为齐泽克的本体论（如康德、谢林、黑格尔和拉康所阐述的那样）将存在的实在描绘成一个充满张力和分裂的毫无根据的基础。存在恰恰“是”（is）这宇宙，是这种内在一致、统一的一-全（One-All）的不稳定的缺席。

黑格尔臭名昭著的“绝对知识”（das absolute Wissen）在齐泽克看来，无非是接受了下面两者的不可化约的不完整性：人类对世界的主观知性（根据康德的认识论），和存在及其本身的现实。齐泽克将“绝对知识”描述为一种“彻底丧失”的经历，而不是一种醉人的、进入全知的提升。事实上，就其在1807年《精神现象学》中的意义而言，“das absolute Wissen”或许可以翻译为“绝对认识”，辩证法的这一结束时刻可以说包含了对无休止的辩证运动的洞察，而不是在某一点上把一套稳定的知识体系一劳永逸地巩固起来（在《现象学》的最后一部分中，黑格尔正是用这些术语描述了精神到达绝对认识的阶段——参见第15节）。齐泽克陈述到：

黑格尔很清楚，对理性整体化(rational totalization)的每一次尝试最终都是失败的，而且这个失败就是“辩证进程”中的推动力；他把“赌注”下在了另外的一个层面上——也就是说，它关注的是“一致的整体化”：这就使得在这个系列失败的整体化中“生成一个系统”成为可能，用一种理性的方式将它们连结起来，洞悉调节过程的奇怪“逻辑”，而这个过程

是通过一个整体化本身的分崩离析从而引起另一个整体化的过程。若不是主体在限定绝对性，以此达到主体和客体长期期望的主客体共时发生时产生了一系列失败尝试的呈现，那《精神现象学》最终会是什么呢？这就是为什么其最终结果(“绝对知识”)没有产生一个最终发现的融合体，而是产生了一种反思的倒置：它使主体面临这样的事实——**真正的绝对者只不过是其以前试图构想绝对者失败尝试的逻辑配置而已——也就是说，是主体面临真理本身与走向真理的路径相吻合的曲折经历。**(Zizek 2002a, 99-100)

在齐泽克版本的黑格尔看来，康德并没有将哥白尼革命进行到底。因此，康德未能阐明他自己的突破所带来的最深远的后果。齐泽克声称，如果说有什么区别的话，康德是那个仍然执着于前批判形而上学的人，而不是黑格尔。康德沿着本体领域（即事物本身的本体论真实）和现象领域（即主观表象剧场的去本体论化封闭）之间的分裂断层线，将本体论与认识论分开，坚持这样的假设，在主体被囚禁的经验现实的矛盾重重的界限之外，还存在着一个无法逾越的底层，即不受这些矛盾的干扰：

换言之，我们未能把握到绝对者，正是因为我们继续预设：在我们有限的反思推理的场域之上，存在一种可能被理

解的绝对者——我们只有承认外在的反思是内在于绝对本身，才能克服外在反思的限定。这就是黑格尔对康德的主要批评：康德不是不能克服知性的外在反思，而是他仍然认为存在某些不能为我们理解的“超越”(Beyond)。康德不能理解的是他的《纯粹理性批判》作为未来形而上学的批评性的“导论”，已经是唯一可能的形而上学。(齐泽克 1999b, 84-85)

根据齐泽克的黑格尔主义，绝对者是绝对有限的。到达绝对的制高点相当于认识到在其他地方也并不存在平滑无缝的超验，不存在结构中的障碍和撕裂被神奇地修补的经验现实。换言之，一旦激进外部的幽灵被驱除，现象领域本身就成为绝对的，因为没有任何其他东西反对这个领域作为更大的限定（例如本体性的“超越”）。

在上面引用的文章中，齐泽克使用了“知性”一词。康德和黑格尔对于知性（Verstand）和理性（Vernunft）之间的区别都有各自的版本。粗略地说，知性负责将概念网格叠加在感官体验的流动上。它组织直观现象的时间流，通过按照其范畴和对立划出的分界线来划分这种流。在这个意义上（黑格尔明确指出的意义），知性可以说是对现象直观的流动的、肉身的表面施加了一定程度的暴力，留下了一种令人不安的感觉，即直觉和知性之间、感官-知觉（sensory-perceptual）经验和概念-观念（conceptual-ideational）编纂之间还有一个

鸿沟需要弥合。理性试图通过超越知性来弥合这一差距，通过反思知性的概念和区别的不足和缺陷（通常通过展示：知性的范畴划分的方式，与经验的细微灰度相比显得过于非黑即白，或者知性的对立如何容易被问题化、逆转或解构）。

然而，黑格尔强调的是，让理性对知性图式的限定进行批判性反思，以促使人们放弃这些图式，希望绕过这种观念的干扰，从而直接把握经验，因为经验的结果失去导致任何有意义的经验现实。像康德一样，他也有《纯粹理性批判》。黑格尔坚持认为，概念抽象的暴力，其表面上对现实的残酷尸化和解剖，是一个现实的不可分割和不可避免的方面，这个现实总是通过精神-概念 (**spiritual-notional**) 的中介而饱和。此外，齐泽克认为，黑格尔版本的知性 **Verstand** 和理性 **Vernunft** 之间的区别的最终结果是摧毁了通过生活经验所揭示的非结构化的、充盈的存在。知性必须接受“损失之损失”，承认所谓的损失（即无结构化的、至关重要的充盈）从一开始就不存在，因此，无法通过理性作为表面上更高的力量来恢复。简单地说，有限主体面临着一个被迫的选择，要么是有缺陷的、部分地进入由知性提供的现象的存在，要么是无可接近的无结果的 (**sterile**) 死胡同。如果一个人拒绝用“总是不充分”的概念对立来粗暴地、不完美地切割现实，那么就根本没有现实(至少对认知主体来说):“如果你拿走扭曲的视角，你就失去了事物本身”(齐泽克和戴利 2004, 96)。正如齐

泽克所解释的那样，黑格尔的理性就是知性一旦它放弃了自己超越的幻想（一种超越知性运作内部限定的理性力量），并接受了自己的绝对地位，因为它没有优越的、近乎神圣的大他者来补偿它的有限性。

然而，即使这种超越康德批判先验系统的同质的、无冲突的本体形象是一种幻象，但它仍然是一种持久和普遍的幻象（按康德的说法，这甚至可能是一种必要的幻象）。那么，黑格尔（或齐泽克）如何解释康德以本体与现象二分的形式给予精确哲学表达的这个概念的出现和持续呢？回答这个问题需要重新审视黑格尔对康德区分自在之物和作为表象的对象的批判。掌握这些批评中的利害关系，对于思考齐泽克的全部作品中拉康的实在界之演变也是必不可少的。

德国观念论的所有主要代表人物（费希特、谢林和黑格尔）都有一个共同点，即拒绝接受他们所理解的康德对本体之物（原质）和现象对象之间区别的表述，尤其是因为康德的《纯粹理性批判》顽固地拒绝解释事物本身如何产生作为表象的对象（对康德来说，这样的“解释”必然会违反严格的禁令，即将知性的概念，如因果性，应用于[可能的]经验中直观之外的任何事物）。在 1794 年的《知识学》一书中，费希特坚持认为，自在之物并不像《纯粹理性批判》中那样，是一个完全无条件的、自我存在的实体，与主观认知结构无关，是一种与心灵完全分离的不可接近的物质。费希特的论点是，

至少，要使这个自在之物成为一个与主体完全相对立的 X，主体本身必须首先实存。“我”的设定创造了“我”和“非我”之间的基本区别(在康德的体系中，后者是事物本身的本体场域——当然，在这里值得记住的是，一个本体维度存在于康德的“我”的核心内)。因此，自在之物并不是不受心灵制约的，而是与主体性密切相关的动态和过程的一种有条件的副产物。如果不出意外，根据费希特的说法，自在之物是主体的极端被动性 (passivity) 体验的指标 (index)，是遇到对其理念的/观念的活动的顽固抵抗的点位 (而这种抵抗的定位要求先验存在一个能动的主体性，该主体性的行动被卡住了——因此在费希特的观念论中，对“我”的定位具有优先性)。因此，费希特得出结论，自在之物是思想的产物，而不是像康德那样，是与主观认知完全不同的存在。没有思考的主体，就没有自在之物。简单地说，在费希特的观念论中，自我与非自我的区别是自我本身内部的区别。

谢林同样将自在之物描绘成意识活动的产物，作为思维主体运作特征的内在结果。谈到主体与本体的关系，早期谢林在其 1800 年的《先验观念论体系》中解释道：

在我看来，自在之物是通过一种留下产物的行动产生的，而不是通过自在之物借以产生出来的那种行动产生的。因此自我原初不知道这一对立物是自己的产物，而且，自我

只要被自我意识为自己划定的这种虚幻境地困住，就不能不停留在这种无知状态；只有突破这一境地的哲学家才能摆脱那种幻象。（谢林，1978，68）

谢林在这里所说的错觉是康德的概念，即自在之物是非时间的存在，预先存在，又站在自我封闭的主体性的范围之外，独立于“我”，不受“我”的影响。相反，自在之物是通过自我的活动而产生的，尽管后者常常无法在这个由此构成的概念物上发现它的痕迹。很久以后(但仍以类似的方式)，在 19 世纪 30 年代的现代哲学讲座中，谢林迅速列举了对康德“自在之物”的三个相互关联的批评：第一，自在之物只有通过被思维才能成为一物(也就是说，就它是一物而言，它是一思想的物)；第二，鉴于自在之物是一种抽象概念，它是通过把对象作为现象的一切规定性和特质剥离出来而达到的，因此自在之物什么都不是(即是一种空洞的抽象，由于主观认识的抽象活动而被掏空了)；第三，自在之物包含了一个不可解决的矛盾，因为物之为物至少部分地依赖于“我”，以便被设定/构成为事物，因此这些自在之物不是纯粹的“自身”。(也就是说，关于自在之物，作为一个物，它不是自在的，因为如果是自在的，它就不是一个物。)

黑格尔对康德主义事物本身的反对是德国唯心主义者对这一概念的最著名的批评，尤其是在今天，无论是否合理，

黑格尔都高耸于其他后康德唯心主义者之上。然而，在 1812 年的《逻辑学》中，黑格尔没有指名道姓，却把对康德先验唯心主义的本体概念中所包含的空虚的觉察归功于其他唯心主义者（想必是费希特和谢林等思想家）。与他们一样，他也始终坚持认为自在之物是一个剩余下来的“肿块”（lump），它从一种消除现象的现象特征的智力过程中遗留下来。这个东西被描绘成一个纯粹的思想对象（思想之物[*thought-thing*]），一个虚构的理念最终只不过是“一个无形的抽象，一个空虚的超越。”在其著作的早期，齐泽克评论了黑格尔的将自在之物重新塑造为“纯粹的思想之物[*Gedankending*]”。这一断言在随后展开齐泽克的哲学计划中很重要，因为它清楚地暗示了不一致和不完整的现象首先出现，可以说，主体的（无意识的）劳动，即在经验的现象的领域中挖空本体的洞，是在一个非全的世界的初始给定之后遵循的活动：“限定先于超越：所有‘实际的实存’都是现象的领域及其限定”（Zizek 1993, 37）。

在他 1801 年的著作《费希特哲学体系与谢林哲学体系之间的区别》中，仍在早期谢林的同一哲学影响下写作的黑格尔声称，康德的批判哲学根本不能将一切都归结为仅仅是意识的表象，因为“表象”和“意识”的概念本身都不可避免地需要设置与它们相反的事物（例如在有意识的头脑之前出现的本体论“是什么”）。换句话说，正如黑格尔后来在与谢林决

裂很久之后所说的那样，为了认识到可能经验的限定之为限定，一个人必须已经通过对由这些相同界限分开和划分的彼岸的必要理解而超越了这些限定（如与现象经验的内在局限有关的限定）：

没有人知道，甚至感觉，某物是一种限定或缺陷，除非他同时超越它……稍加考虑就可能表明，称一个事物为有限或限定的，暗示了无限和不被限定的存在，而只有当无限在意识的这一边时，我们才能认识有限。（黑格尔 1975，91-92 [§60]）

这条关于康德限制形象的自相矛盾、自我颠覆的论据在黑格尔的文本中经常重复出现：“关于限制的形式……非常强调思想的限制，原因等等，并且断言限制不能被超越。做出这样的断言就是没有意识到某物被确定为限制这一事实本身就意味着限制已经被超越”（黑格尔 1969，134），并且“因为任何限制或缺乏只有通过整体和完整的观念被认识”（黑格尔 1990，65 [§34]）黑格尔在其 1802 年的《信仰与知识》中争辩说，康德本人已经超越了可能经验的批判极限，因为第一批判认为自在之物是“可思考的”（尽管不是“可知的”，能够被经验的）。本体（Noumena）以某种方式可以被认知，因此并不完全是“自在”的。

《精神现象学》进一步指出黑格尔反对自在之物的批判路线，特别是在其讨论“颠倒的世界”和与“表象之表象”相关的立场时(在题为“力与知性”的部分:现象与超感性世界”)。在这里没有时间对黑格尔文本的复杂性进行充分的解释,可以说黑格尔在 1807 年关于康德本体之物的基本论点是,这被认为是超感性的一个自在之物,不是一个孤立的、独立的层面、不受主体及其认知活动限制的存在,而是意识自身的认识论姿态的副产物,也就是将现象(phenomena)视为表象(appearances)。而且,正如黑格尔正确地坚持的那样,表象的概念自动暗示了一种隐蔽的存在,潜伏在可接触的外表背后的某种东西(正如他在另一篇文章中阐明的那样,“只有当自然的本质被确定为内部时,人们才知道外壳”[黑格尔 1990, 93 (§89)]。有趣的是,这也暗示了对知觉(perception)和统觉(apperception)(即感知和感知一个人正在感知)之间时间顺序层次的标准理解的逆转。通常认为,知觉在发展过程中先于统觉,个体从直接的感知表象开始,然后,通过高阶自我反思,感知到他正在感知(因此,他的感知对他来说就是表象)。而黑格尔关于表象逻辑的注解表明,统觉是第一位的。换言之,主体性开始于自反性地将自己统觉作为感知(即,作为通过感知界面与对象相关的主体),因此,在这样做之后,现象似乎是作为表象的感知(即,现象被转化为掩盖内在本体论深度的面具,而不仅仅是对存在的赤裸裸的揭

示)。简而言之，(作为知觉的) 知觉是统觉的产物，反之则不然。正如齐泽克最近提出的这一思路所言，“事物并不是只是显现，它们还假装在显现.....一旦事物（开始）显现，它们不仅可以显现为它们不是的样子，制造幻觉；它们还可以假装只是显现，掩盖了它们正是它们显现出来的样子的事实”（齐泽克 2006，29-30）。黑格尔是这样阐述的：

然而，内在世界，或超越的超感性之物，已经成为存在 (being)，它来自于对它中介的表象世界；换句话说，表象就是它的本质，并且实际上，也是它的填充内容。超感性之物是被假定为真相层面上的感性与被感知物；但是感性与被感知物的真相就是表象。因此超感性之物就是表象之表象 (appearance qua appearance)（黑格尔 1977c，89[§147]）

黑格尔将超感性之物（包括康德关于自在之物的本体场域的概念）认定为“表象之表象”。这意味着，对于黑格尔来说，超感性之物是把现象视为表象的结果，即主体选择将现象视为肤浅的经验表面，掩盖了一个更深的、隐藏的、仍然无法接近的真实。不同于本体独立地先于对现象客体的有限知识 (康德谴责意识)，黑格尔认为这些自在的实体显然是发生的结果，仅仅是通过它们被认识的主体设定而产生的。本质上，主体将自己对现象的行动/态度实体化，从而产生“超感性的超越之物”的幻觉。

在《逻辑学》中，黑格尔观察到康德通过定义这个实体

而使自在之物本身变得不可知。通过从经验对象中剥离每一个确定的特征——对象通过它们出现的方式，通过它们特定的可识别特征而被认识——康德产生了一种空洞，一种抽象的虚无，对它无话可说或知之甚少：

事物被称为“自在” (in themselves)，因为它们是从所有“为他者存在” (being-for-other) 中抽象出来的，简而言之，因为它们被认为没有任何规定，被设想为无。在这种意义之下，当然不能知道什么是自在之物。因为“是什么”的问题要求列举其规定性；由于被要求举出规定的事物就是自在之物，这意味着，没有规定性之物是什么，这一问题的回答会被不假思索地视为不可能，或者只能给出荒谬的回答。(黑格尔 1969, 121)

然而，在《小逻辑》中，黑格尔采取了不同的批判方法，他对“自在之物是什么？”这一问题提出了质疑。它不是无法回答，而是一个很容易回答的问题：

自在之物(这里所谓“物”也包含精神和上帝在内)表示一种抽象的对象，我们从这一对象抽出它对意识的一切联系、一切感觉印象，以及一切特定的思想，就得到自在之物的概念。很容易看出，这里所剩余的只是一个极端抽象，完全空虚的东西，只可以认作否定了表象、感觉、特定思维等等的另一世界。而且同样可以简单地看到，这剩余的渣滓或僵尸

(caput mortum), 仍不过只是思维的产物, 只是空无的自我或不断趋向纯粹抽象思维的产物。这个空无自我把它自己本身的空无的同一性当作对象, 因而形成自在之物的观念。这种抽象的同一性作为对象所具有的否定规定性, 也已由康德列在他的范畴表之中, 这种否定的规定性正如那空无的同一性, 都是大家所熟知的。当我们常常不断地听说自在之物不可知时, 我们不禁感到惊讶。其实, 再也没有比自在之物更容易知道的东西。(黑格尔 1975, 72 [§44])

根据黑格尔的说法, 自在之物是完全可知的, 因为这个“事物”不是居住在一个陌生的“另一个世界”(即, 位于可能经验范围之外的本体的超感性的别处)中的完全被减去的他异性, 而是主体本身, “我”的设定活动。主体性在表象的幕后发现的不是真实事物的硬核, 而是它自己超越当前现象的直接性的姿态: “超越现象的面纱……意识只找到它自己放在那里的东西”(Zizek 2004d, 260)。在这表象之幕的背后没有任何东西。

正如齐泽克喜欢强调的那样, 这个“无”就是主体, 因为它永无止境、永不满足的否定性, 它对所有呈现和表象的不可还原性和超越性: “黑格尔通过将自在之物的虚无(它的不可接近性)等同于定义主体的否定性来激进化康德”。(Zizek 1992a, 137)。或者, 正如他在《意识形态的崇高客体》中所

说的那样（与参考黑格尔的超感性作为表象之表象不同）：

称之为表象，这暗示我们，表象之后还有某物，某物通过表象显现出来；表象隐藏了真相，并以同样的姿态提供了不祥之兆；它同时既隐藏又揭示了表象幕后的本质。但在现象性表象之后，究竟隐藏着什么？隐藏的正是下列事实：根本没有可藏之物。被掩藏的是下列事实——掩藏这个行为本身什么也没有掩藏。（齐泽克 1989，193）

齐泽克继续说道：

“揭露幻象”（unmask the illusion）并不意味着“在它后面没有什么东西可看”：我们必定能够看到的，正是这种一无所有。超出了现象，就只剩下了这种一无所有了，而这种一无所有就是主体。要把“表象”视为“纯粹表象”，主体必须超出表象，“穿越”表象，但在超出表象、“穿越”表象之后，他在那里找到的，只是他自己的行为，即超出、穿越这种行为。（齐泽克 1989，195）

在这两个引用的段落中的第一个，听起来齐泽克似乎在使用黑格尔来强调拉康的思想路线。例如，在第十一期研讨班上，拉康讲述了两个艺术家（宙克西斯 Zeuxis 和巴哈修斯

Parrhasios) 竞争画出最令人信服的错视画的故事。宙克西斯画了一幅画，葡萄被描绘得如此逼真，以至于鸟儿从天上飞下来啄食它们。宙克西斯对自己的艺术成就感到满意，然后转向巴哈修斯，让他拉下巴哈修斯画的幕布——他没有意识到这幕布本身就是巴哈修斯的错视画，这是一幅栩栩如生的布面画。就像黑格尔的表象之表象一样，巴哈修斯绘画的表面不是通过在其背后隐藏其他东西来欺骗，而是通过产生一种错觉，即它背后有一个隐藏的深度等待被揭示。齐泽克在谈到拉康对 *das Ding* (原质) 和 *objet petit a* (对象 a) 的区分时声称，对象 a 正是以这种方式欺骗：“作为假象的 a 以拉康的方式设了个骗局：这并不是因为对象 a 以欺骗的方式来替代了实在，而是因为它所再现的正是隐藏其后的实在实体所产生的作用，它如同隐藏其后的实在的一个影子。”

(Zizek 1993, 36-37)。或者，更广泛地说，在他 1988 年的作品《最崇高的癡症》(*Le plus sublime des hystériques*) 中提出，“我们……被似乎掩盖事物的事物所推进，这表明自在之物是隐藏的，是围绕某种缺乏而构成的” (齐泽克 2005c, 39)。(就拉康的欺骗眼睛的例子而言，似乎阻碍视觉接触到所谓底层绘画对象的覆盖物已经是绘画对象本身了。)

然而，在上面引述的《意识形态的崇高客体》的两段中的第二段中，齐泽克又迈出了一步，他认为这是黑格尔主义的精髓：他断言这个无-物 (no-thing) 不是无 (nothing) ——

也就是说，这个内在地位于现象的现象世界中的空无是主体性本身，在它永不停息的否定性中。对齐泽克来说，从康德到黑格尔的转变是从认识论的虚无到本体论的虚无，从主体无法接近的超越的自在之物到主体本身，主体作为一个永远无法被还原为现象的事物，它仍然注定要在现象中流转（即拉康的被划杠的主体\$）。黑格尔在提出超越现象和超越现象的活动之间的这种等价性时（这种活动仍然是表象世界的内在活动，它不断超越），黑格尔声称，自在之物确实是主体性，因为主体性是一个 **x**，完全不由任何特定的经验内容来确定，与经验对象脱节的东西。因此，这种主体性本身就是自由（这对于齐泽克在德国唯心主义、马克思主义意识形态理论和无意识的精神分析概念的交叉点重新思考自治[autonomy]概念的项目也至关重要）。

黑格尔对康德的自在之物的反思使他得出结论，被认为隐藏在现象背后的作为本体的超感性世界是一种由假想的虚假本质组成的幽灵般的、虚拟的幻想结构。这并不是说自在之物是真正的、坚实的本质，它无形地为非本质的对象即现象的短暂、脆弱的外表奠定了基础。相反，黑格尔一再断言，出现是本质的本质。更准确地说，一旦人们完全接受了康德的哥白尼式革命的本体论后果——这里的世界是绝对的，因为没有外在，没有在它之外的超感性世界——表象就是本质，因为除了表象之外没有本质（除了主体自身的活动

超出此时此地的给定性) 在《小逻辑》中, 黑格尔坚持“我们直接认识的事物并不只是就我们来说是现象, 而且就其本身而言, 也只是现象。”(黑格尔 1975, 73 [§45])。类似地, 在他的哲学体系的大纲中, 他提出“本质.....不在表象之后或在表象之上, 而是因为它是实存的本质, 所以存在就是表象”(黑格尔 1990, 89 [§81])。

齐泽克准确地描述了黑格尔对康德本质 vs 现象(如自在之物 vs 客体、本体 vs 现象) 等级制的辩证颠覆, 将其描述为假定的主语和谓语位置的倒置。黑格尔在《逻辑学》中题为“事物及其特性”的一节中指出, 这里所谓的主语(即本体自在之物) 实际上只是一个谓词, 一个先前被假定为这个自在之物的附属的谓词(即现象的对象作为表象[object-as-appearance])。这就是说, 事物之所以是其所是(即, 一个确定的“这个”, 一个特殊性的存在/实体), 这要归功于它作为其表面属性的个体化属性。因此, 这些属性即是本质。而表面上作为这些属性之根据的不可见的超感性根据, 实际上只是感性的附带现象的属性; 并不是事物成为主语, 其属性成为谓词, 而是反过来。藏在后记的脚注中, 齐泽克为此提供了一个重要的澄清条件: 黑格尔并不是说有某种内在的必然性驱使本质表现为表象——请注意, 以这种方式措辞会偷偷地重新引入可疑的概念, 即存在先于现象的本质——而不是说“本质不过是本质的表象”(essence is *nothing but the*

appearance of essence) (齐泽克 2000h, 181), 即本质作为本体是现象产生的虚幻形象。

在《视差之见》中, 齐泽克进一步阐明了黑格尔的表象与本质的辩证法:

我们应该时刻牢记, 在黑格尔的表象与本质辩证法中, 表象是不对称的包涵术语: 本质与表象之间的区别是内在于表象的, 而不是内在于本质的。当黑格尔说本质必须显现, 显现多深本质就有多深时, 这并不意味着本质是一种自我中介的力量, 它在显现中外化自身, 然后“扬弃”它的他者性, 并将其设定为自身的运动时刻。相反, “本质显现”意味着, 对于对立的本质/表象而言, 直接的“现实”站在表象的一边: 表象与现实之间的鸿沟意味着现实本身 (“就在那里”直接给予我们的) 似乎是内在本质的一种表达, 我们不再以“片面价值”来看待现实, 我们怀疑在现实中存在“超出眼睛的东西”, 也就是说, 一种本质似乎存在于现实中的某个地方, 作为其隐藏的核心。这种表象意义的辩证转变是至关重要的: 首先, 直接的现实被简化为内在本质的“纯粹表象”; 然后, 这个本质本身被假定为某种在现实中作为其隐藏核心的幽灵出现的东西。(齐泽克 2006, 106)

齐泽克在这里坚持要颠倒另一种流行的关于黑格尔的

解释性说法。正如他颠覆了黑格尔思想中偶然性和必然性之间的感知的等级制（正如所解释的，齐泽克非常规地认为偶然性在黑格尔哲学中占上风），他也颠倒了这样一种肤浅的观点，这种观点认为，对于黑格尔来说，经验的表象是潜在概念本质的附带现象般的残留物。

然而，在继续之前，一个先前提出的问题仍有待回答：是什么促使超感性的“另一个世界”（作为自在之物的本体场域）出现在现象平面之外？康德已经暗示了这个问题的答案：纯粹理性在其雄心勃勃地努力克服有限的、“非-全”的本质时，在试图超越自己的有限性时，使得形而上学诉诸于被揭露的经验表面（由直观和知性之间的相互作用构成）之上、之下或之后的终极实在。黑格尔说过类似的话：“在康德哲学中广为人知的自在之物，在它的起源中表现出来，即作为对自我的抽象反思，它坚持排斥作为它们空洞基础的各种不同规定”（黑格尔 1990, 87 [§75]）。这些“不同规定”，作为一个千变万化的杂多，促使并激发了对超验的 X 的“执着”(clinging)，这一超验的 X 作为驯服这一野蛮生长的混乱的手段。换言之（或许有点过于简单），表象世界向主体呈现了炫目多彩的现象，呈现了令人迷失方向、不断变化的经验碎片。面对这种明显的无序，主体性通过调用一个潜在的非现象基础（即超感性的世界）为其奠定根据，从而赋予其一定程度的凝聚力稳定性。齐泽克认为，这种假定的本质证明了现象界表象

的零碎和不稳定性质。因此，他将“本质”定义为表象的“自我裂缝”/“自我破裂”。换言之，“现象之间的多重视角不一致不是超验事物影响的结果，相反，这个物只是在现象之间不一致性的本体论”（Zizek 2003b, 66）。

齐泽克多次指出，对黑格尔而言，限定先于超越，超越是由与充满对抗和僵局的表象世界的对抗而引发的。1994年的一篇文章包含这样一个命题：“自在之物是现象本身的限定”（Zizek 1999f, 278）。自在之物是这样一个事实的化身/代表，即现象的表象不能结合在一起形成一个统一的整体，一个有机的宇宙，一个与自身同一的存在。康德的本体场域中的超感性世界是一场斗争的征兆；更具体地说，这是主体试图调和和不和谐现象内在的嘈杂失败的结果。最近，《无身体的器官》总结如下：

对于黑格尔而言，现象与它的超验根据之间的鸿沟是次要效应，是现象本身之中的绝对内在的鸿沟的次要效应。“超越”是对现象的内在性的断裂的、破碎的、不连贯的这一事实的一种幻象性反射。以有点简单化的方式来说，不是现象是破碎的，我们拥有多重的片面的观点，因为超越之物不在我们的把握之中；相反，这个物的幽灵却是现象的不连贯性的“具体化”效果……内在性产生了超越性的幽灵，因为它在其本身中已经是不一致的了。（齐泽克 2004c, 60-61）

几页后，齐泽克补充说：“内在性和超越性之间的张力……就内在性本身的裂隙而言是次要的：‘超越’是一种透视幻象，我们（错误地）感知内在性本身的缺口/不一致”（Zizek 2004c, 65）。所以现象现实的内在性并不是因为一个超验本体存在的撤退而是“非全”的；恰恰相反，一个超验的本体之所以被设定，正是因为现象实在的内在性的“非全”。在齐泽克看来，他自己的哲学唯物主义的一个核心组成部分是对唯心主义的“超越优先于内在”的颠倒。他坚持认为现象的内在性是零级的出发点，从这里产生（幻想式的）本体的超越（人们甚至可以在这里发现轻微的海德格尔式的转折——特别是对主体“被抛”[Geworfenheit]到世界的肯定，它在现象领域的不可逾越的沉浸）。对齐泽克来说，从康德到黑格尔的转变相当于“从内在与超越之间的张力转变为内在本身的最小差异/裂隙”。

从齐泽克的观点来看，现象内在性的存在由于内在性本身的一种不足或缺乏而分裂为自身和本体超越（的表象/幻觉）。换句话说，齐泽克对黑格尔的一些思考似乎表明，表象（即现象的内在性）促使主体性反思对本质的定位（即本体的超越），因为前者本质上是不完整的，渴望一种稳定的和谐，而他们却被构成性地剥夺了这种和谐（这一运动类似于谢林在《世界时代》手稿中讲述的关于上帝自我超越自己驱动的

存在[his own drive-ridden being]的神学故事)。在这个层面上，主体反思，并非（与康德的先验唯心主义一样）是对作为自在之物的和谐整体性的外部强加破坏，而是一个完全嵌入其所反映的本体论层面的反思性过程，使这个层面具有某种内聚一致性。（齐泽克多次提到，对事物的主体的反思是这些相同事物本质的一部分，而不是外在于它们。）可以说，根据齐泽克的黑格尔-拉康式本体论，通过存在的某个特定时刻，更准确地说，通过作为内在断裂的主体，通过作为“在存在中又超出存在本身”（**in being more than being itself**）的一个奇点的主体，存在完成了力所能及的永远不完整的整体的一部分。

第十二节

实体作为主体:存在的自我分裂

拉康在 1974 年的电视采访中,将作为 (“想象—象征”) (Imaginary-Symbolic) 现实比作“一个实在界的鬼脸” (a grimace of the real)。齐泽克反转了这一描述称:实在是现实的鬼脸。他的意思是拉康 1974 年的公式仍然过于康德主义:它暗示了存在一个无法到达的维度 (即本体性的实在界),只有通过表象 (例如,现象化的“想象—象征”现实) 的扭曲中介,才能逐渐接近这个维度。从一开始,齐泽克的工作就注重于解释德国观念论哲学与拉康理论的关系。特别是,他对拉康的实在界的阐释与他对前面提到的贯穿康德、费希特、谢林和黑格尔哲学之争论的诠释密不可分。在过去的几年里,齐泽克在讲述他的理论发展过程时所提及的自我批评故事中就声称,其早期文本如《意识形态的崇高客体》过于紧密地将拉康的实在界与具有问题性的康德的物自体 (thing-in-itself) 相联系。他将关于实在界的思想变化描述为他自己以上述方式从康德到黑格尔路径的跨越 (尽管如此,正如已经讨论过的那样,齐泽克往往更像个谢林主义者而不是黑格尔主义者;此外,正如将要被讨论的那样,有些令人惊讶的是,齐泽克对实在的微妙描述使他接近于费希特)。因此,例如,在他的《欢迎来到实在界这个大荒漠!》(2002)和《木偶

与侏儒》(2003)中,他呼吁放弃位于现实的“想象—象征”边界之外的一个实质性过度(a substantial excess)的实在界概念。然而,通过以康德和后康德德国观念论的方式相继阐明拉康派精神分析理论各方面的重要性,齐泽克设法使细心的读者萌生严肃认真的怀疑,即他对于实在界(the Real)的各种规范是否是根本上一致的,如果是这样的话,依据他(齐泽克)对他自己从康德式的到黑格尔式的实在界(Real)的理论“进展”的自反性叙述,这是否与他有意地认为它们之所是的方式相一致。许多问题都是他在某种程度上杂乱无章地混用与合并了对实在界(the Real)的静态与遗传分析(static versus genetic analyses)所导致的结果(即,与位于“想象—象征”现实(Imaginary-Symbolic reality)中的总是已经被建构的主体有关的实在界 VS 和主体和现实形成起源有关的实在界)。

可以说,对于实在界的本体论(the ontology of the Real),齐泽克从他最早的一些文本开始就一直在康德和黑格尔的立场之间摇摆不定。现在应该非常清楚了,他倾向于使拉康对实在和现实的区别——后者是基于“想象”和“象征”建构的——与康德式的对“本体”和“现象”的二分相一致(他也只有在揭示拉康思想中的黑格尔辩证法精妙之处的过程中破坏这种一致性)。在这里,康德版本的实在界意味着预设了某种实质性的物自体(thing-in-itself)的实存,它享有着完全独立于“想象—象征”现实及其表象/表征(re/presentations)世界的

本体论地位。相对而言，黑格尔版的实在界则坚决主张这个反抗表征和逃避符号化的 X 总是在“想象—象征”现实的框架内被假定的。这就是关于观念论哲学的根本问题——相对于现实而言，实在界是先验的还是现实内在固有的？尽管齐泽克在回答这个基本问题时通常听起来相当果断——在过去的几年里，他开始坚持实在界对于现实的内在性——但在他对晚期现代哲学与拉康三界理论之间关系的各种阐述的细节中暴露出了某种迟疑，这种迟疑值得被强调、主题化和保留下来（而不是迅速地将其解决，以支撑康德式或黑格尔式对实在的描述）。齐泽克的实在界的本体论既不是康德式的，也非黑格尔式的，尽管受到这两位思想家的显著影响（据观察，它更接近于费希特和谢林，这两位介于康德和黑格尔之间的中间人物）。

从他的第一批出版物开始，齐泽克就以黑格尔为参照，将拉康式的实在界描述为表现了一种对立的辩证一致（*a dialectical coincidence of opposites*），是一系列相互排斥的维度的凝结集合点（应该注意的是，齐泽克从其早期康德式实在界的版本发展至后来的黑格尔式实在界的版本的说法是不准确且具有误导性的）。沿着这些思路，齐泽克区分了（康德式的）被预设的实在界（*Real-as-presupposed/ présumé*）和（黑格尔式的）被造成的实在界（*Real-as-posed/ posé*），一方面，被预设的实在界是在“想象—象征”现实到来之前的一

种实质性的完满 (a sort of substantial fullness); 例如, 就精神分析所主张的主体形成的个体发生学模型而言, 这种实在是语言习得之前的一种首要的神秘的实存状态 (the mysterious state of existence)。另一方面, 被造成的实在界是一个完全处于“想象—象征”现实的束缚之中的空无 (empty void); 与被预设的实在界相关, 这里的观点是, 任何这样前语言的存在状态都会因进入象征秩序而变得永远不可触及, 此外, 作为不可被现实的表象化领域所同化的实在界只有通过这一领域内部的断裂和僵局才能抵达。此外, 被预设的实在界完全是作为预设而呈现的, 也就是说, 作为一种从“想象—象征”现实的围绕之中被假定出的回溯性构建, 作为一种总是在事实之后 (always-after-the-fact) 演绎覆盖着现实的语词和图像的遗痕的 (the smudging traces of reality's words and images)。被预设的实在界与拉康文本中反复出现的主旨有关, 其唤起了前象征肉体的丰饶 (the plentitude of the pre-Symbolic flesh), 在被大他者的能指殖民和重写之前, 身体野蛮、原始的直觉性。相比之下, 被造成的实在界与一种非实体的、转瞬即逝的虚无相联系, 一种转瞬即逝的不在场 (non-presence) 萦绕着现实的构成领域并使其“非全” (not whole):

实在界是惰性在场、积极性的完满 (the fullness of the inert presence); 实在界中无匮乏——也就是说, 匮乏仅仅是

由象征化引入的；它是一个能指，它把空白 (void)、不在场 (absence) 引入实在界。但是与此同时，实在界本身又是象征秩序中的洞 (hole)、缺口 (gap) 和敞开 (opening) ——它是一种匮乏，象征秩序正是围绕这一匮乏所被结构起来的。作为始点、基础的实在界，是没有匮乏的，积极的完满 (a positive fullness without lack)；相对的，作为象征化的产物和剩余，实在界是由象征结构创造、环绕的空白 (void)、空无 (emptiness)。(齐泽克 1989,170)

在勾勒出这种复杂的对立面的聚合 (convergence of opposites) 之轮廓后，看起来似乎齐泽克赞同其中的一种意思而非另一种。他显然倾向于认为实在界根本上是被造成的，即作为完全内在于现实的表征化结构的空洞（而非是被预设的一种前表征化的先验 (pre-representational transcendence) ——他所理解的对康德式的实在界的描述)：

拉康的全部观点是，实在界只不过是对其铭刻的不可能性：实在界不是一个先验的积极性实存体 (transcendent positive entity)，它就像是固守于超越符号秩序的某个地方，无法触及的硬核，某种康德式的“物自体”——就其本身而言，它什么也不是，只是一个象征结构中空白、空无，标志着某种核心不可能性 (central impossibility)。(齐泽克 1989,173)

在这里，表象 (appearance) 可能是具有欺骗性的。尽管这似乎是对将实在界解读为是完全被造成的这一观点（即，完全是内部于象征秩序的）的认可——这将意味着被预设的实在界完全是幻影般的，只不过是一个由“言说的存在” (parlêtre) 编造的事实之后的虚构 (après-coup fiction) ——齐泽克提到的由大他者的僵局所指向的“某种核心的不可能性”，暗示着确实存在一个不完全内在于“想象—象征”现实的 X。齐泽克禁止将这个 X 设想为类似于康德的物自体 (Ding an sich) 的一种稠密、沉重的在场/实体。然而，考虑到前面对从康德的认识论到黑格尔的本体论的转变的描述，这个“核心的不可能性”不必被认为是纯粹逻辑结构性的（即，被认为是某种全无本体论重量的东西）。对谢林和黑格尔来说，实在界事实上是被禁止的。如上所述，康德认为本体的实在界是一种积极的本体论的丰饶，不受困扰人类理性的对立和矛盾的扰乱，而黑格尔则将康德的二律背反投入到存在自身的秩序中。因此，不可能性不一定是主观认知内部的观念结构，也就是说，仅仅存在于“想象—象征”现实中的结。这些结(也)是存在的本质的一部分。

正如越来越显而易见的那样，对齐泽克来说，现实中那些使现实本身变得不正常 (dysfunctional) 的节点（即被造成的实在/ the Real-as-posed），是现实与自在存在之实在界 (the

Real of being an sich) 所内在的功能失调 (重新) 连接的节点 (即, 实在界是在象征秩序中内在产生的构造之外的东西)。鉴于齐泽克的典型黑格尔主义, 他主张这样的观点: 言说的主体性“触及实在” (speaking subjectivity “touches the Real”) (即, 与在语言-表象的中介 [linguistic-representational mediation] 中构成的对象以外的东西接触) 正是在想象-象征矩阵破坏和颠覆自身的那些地方 (正如拉康所说, 实在界是通过“形式化的僵局”所达到的)。“这并不标志着我们的思想不能把握实在界, 我们概念体系的内在不一致最终证明了我们的思想不仅仅是一种我们玩的逻辑游戏, 而是能够到达实在界本身的, 表达其内在的结构原则。”(齐泽克 1999b, 99)

某些表述清楚地表明, 齐泽克正确地领会了“实在界”的问题性本质, 而不是将其视为一种等待最终的理论解决方案的困惑。“在拉康关于实在界的观念当中, 存在着一种根本的模棱两可性: 实在界标示了一种实体性的坚硬内核, 它先于并拒绝象征化, 但同时, 另一方面, 它又表示了一种剩余 (left-over), 它被象征化自身所设定, 所‘产生’。” (齐泽克 1993, 36) 广义地讲, 人们不必感到被迫在天真的实在论和同样天真的观念论之间做出选择。(在齐泽克受黑格尔影响的诠释中, 可以说, 康德令人遗憾地选择了两者, 同时坚持一种对于无主体的存在 [asubjective being] 的未经中介的基石性的实存 [即天真的实在论], 以及坚持主体对其自身认知的封闭性的

谴责[即天真的观念论]。)然而,尽管在这些例子中,他肯定了实在界的某个方面的实存,而非仅仅是象征(the Symbolic)产生的副产品/剩余(by-product/leftover),齐泽克经常陷入某种(为了寻找更好的表达)对于象征的激进观念论(尤其是在他似乎过分陶醉于黑格尔式的辩证思维的时候)。

在许多情况下,齐泽克使用黑格尔的语言,坚持认为概念(正如象征界)与外在/非概念(extra/non-notional)(正如实在界)之间的划分是概念本身的内部划分。象征和现实之间的边界是位于象征领域之中的边界:“观念与现实之间的每一分张力,每一个概念与这一概念所显现出的不可化约的大他者之间的关系,在感性的、外在概念(extra-notional)的经验中的遭遇已经是一种内在观念(intra-notional)的张力,也就是说,已经包含着对这种‘相异性’(otherness)最低限度的概念的确定性”(齐泽克 1993, 20)。更重要的是,齐泽克有时声称,外在/非概念(extra/non-notional)的实在界的出现,完全是由于概念性的象征其自身发生故障和短路的结果。“实在界是从形式化的僵局中所显现的.....实在界不是一个抵制象征化的外部硬核,而是象征化过程之僵局的产物”(齐泽克 1996b, 110),而“非概念性的现实是当概念性的自我发展陷入不一致,并变得对自己不明晰时所出现的东西”(齐泽克 2003b, 66)。将此与黑格尔联系起来,他说道:

现实的标准概念就是抵制概念把握的硬核；黑格尔所做的仅仅是把这种现实的概念看得更加确切：非概念的现实是当概念的自我发展陷入不一致并且对其自身变得不明晰时所显现的东西。简而言之，界限由外部转至内部：之所以有现实，是因为，概念是不一致的，是与其自身不一致的……简而言之，现象间多种视角的不一致并不是先验之物（the transcendent Thing）影响的结果——相反，事物不过是现象之间不一致的本体论化。（齐泽克 2002a, xxix-xxx）

正如刚见到的那样，在某些情况下，齐泽克指出，实在界并不能彻底化约为象征界的一个中介特征。但在上面引用的那段话中，“现实”作为“硬核”，作为一个外在/非观念的 X，显然被化约到了一种概念性（conceptual/notional）的中介操作所残余的后果的地位。而他对语言性和外在/非语言性之间的区分的援引，确实是朝向象征的观念论的姿态：他声称语言性的象征界和外在/非语言性的实在界之间的区分是语言性的象征界自身的内部区分。因此，在这一点上，显而易见的问题出现了：齐泽克是否只是犯了哲学上的马虎，不小心自相矛盾了，完全没有试图避免对于实在界的不一致的阐述方式？

在 1993 年的一次采访中，齐泽克明确表达了这两个版本的实在界之间的张力。他把这指为一个必须被接受和接纳

的“悖论”：“实在界并不是指象征性之外的某种实体性的、积极的、象征之外的、抵制象征化的实体……拉康所谓的‘实在’并不是象征之外的东西，它只是象征秩序自身内在的不一致性”(齐泽克和萨蕾柯 1996, 41)。他继续讲明：“不过，并非所有事物都是文明的，这就是悖论所在。尽管你无法确定哪一个时刻是纯粹的自然，哪一个时刻未被文明所中介，但尽管如此，你也不能得出结论说一切都是文明。否则你就会陷入‘话语观念论’ (**discursive idealism**) ”(齐泽克和萨蕾柯 1996, 41)。

就在这次采访的同一年，在《延迟的否定》(*Tarrying with the Negative*) 中，他确实接受并坚称这一悖论，通过诉诸自然与文明的对立(在结构上与黑格尔的概念与外在/非概念的对立相同)，他认为尽管自然与文明之间的区分是文明自身内部的区分，但这并不意味着在文明的中介之外不存在着自然这样的东西。换句话说，尽管实在和现实之间的区分是现实自身内部的区分，但这并不意味着在现实的中介之外就不存在着实在界这样的东西——仅仅因为它无法被触及，并不意味着它不存在。但是，齐泽克自己不是屡次冒着在黑格尔化的拉康旗帜下宣扬他在上述引文中被驳斥的那种“话语观念论”的风险吗？我们很容易止步于此，仅是指责齐泽克未能将其对实在界的见解加以整合（同时不允许这样一个低劣的理由，即实在界阻挠了任何以一贯的方式对待它的努力——

这是理论家经常从拉康那借用来以许可纯粹的智性懒惰的借口，将他们那在概念上系统化和逻辑上推论化必然的无能变成一种所谓的精于世故的美德)。然而，从这个十字路口继续向前的更具成效的路径，是研究如何将费希特和谢林（这两个关键人物在时间与哲学上都位于康德和黑格尔之间）引至这些表面上相互矛盾的对于实在界的表述方法上，以揭示出这些矛盾并非乍看之下那样。

如上述所言，齐泽克提出，后康德时期所谓的主要的观念论者费希特应该被解读为某种（原）唯物主义者（或者至少，他不应被理解为贝克莱（George Berkeley）式的唯我论者，即，否认任何不受主观及其伴随的观念性结构的中介所影响的现实——见第二章）。用德国观念论和拉康式的混合术语来说，费希特不必被理解为是在声称，除了在作为言说的存在（*parlêtre*）的“想象—象征”现实的主观观念（the *subjective Ideal*）框架内建构的这个超感知基石的幻影般的幽灵之外，不存在客观的实在界（例如，用齐泽克式的术语，实在界纯粹是由现实所造成且于现实之中的）。相反，正如拉康的情况一样，费希特式的实在界（在原初冲动[Anstoss]）的概念中有所体现）是一种不可能的东西，但对主观观念（the *subjective Ideal*）来说又是不可或缺的。这意味着什么呢？

至少从亚里士多德关于知觉的论述开始，哲学史上的一个持续的概念是，最能说明具有构思和意识的个体与他或她

以外的东西相接触，与一个彻底的“外部—他者性”（Outside-Otherness）相遇的迹象，存在于包含约束、被动和普遍缺乏自由的经验之中。例如，只要知觉者无力随心所欲地改变这些知觉的内容，无法改变仅仅基于一时冲动和幻想而显现出来的东西，那么知觉就显得“真实”（即对无条件的客观现实的反映）。相比之下，只要知觉者具有随意改变这些知觉内容的能力，知觉就又显得“不真实”（即人类想象力的人为捏造）。同样，弗洛伊德声称，年轻的、新生的准主体（subject-to-be）的心理装置被迫承认在其自恋的幻想王国之外存在一个比它更大的现实，完全是通过与它的需求和愿望受挫的时刻相冲突。只有当幻觉性的自体情欲的（auto-erotic）满足和/或想象的对欲望对象的完全掌控不能平息早期力比多经济（libidinal economy）之驱力的喧嚣时，新生的心灵才被迫建构一个外部的异质性（作为物质和社会现实）的概念。从精神分析的角度来说，现实以一记耳光宣告了自己的存在。

在这个一般的脉络中，费希特基本上认为，观念的主体性是通过间接的而非直接的方式与实在界的客体性相遇的。主体只有在那些从其自身以及其无意识行为（spontaneous activity）中突然面临抑制或阻抗（inhibitions or resistances）的地方，也就是在它面对内在于它的运作范围的障碍或阻碍的地方，才会触及实在界。非主体的实在界只在与主观观念的关联中显现其（不）在场——这意味着，作为积极自发的

假定的主体的存在是超越显现的“显现的前提”，是以内在于主观范围的约束/阻碍的形式所呈现的对表象的超越（the **Beyond of appearance**）（即，本体的自在[an sich]维度）。这有助于进一步明晰拉康所坚称的只有通过象征界的僵局实在界才能被触及的意思。这并非是说没有不内在于象征界的实在界。相反，非内在的实在界只能通过象征界所内在的僵局与不一致来抵达。而且，就被预设的实在界（**Real-as-presupposed**）与被造成的实在界（**Real-as-posed**）之间的区别而言，这个简短的费希特式旁白允许在齐泽克关于实在界的描述中对显而易见的矛盾进行巧妙处理，而不失这些同样麻烦的逻辑—概念张力所传达的细微差别。只有在它间接地透过“想象—象征”现实外表中的裂隙闪烁，只有在言说的存在（**parlêtre**）通过这个现实的内在冲突的薄弱之处渐进地接近它，被预设的实在界才实际上“为我们”而存在。（事实上，鉴于齐泽克所赞同的对康德的本体—现象对立的黑格尔式的处理方式，可以说，被预设的实在界的原—现实是作为对现实的内在冲突的回应被主体造成/假定的。）

像费希特一样（但方式不同），早期谢林（而非齐泽克所关注的晚期谢林）允许对齐泽克式对于实在界的本体论的根本体系性构建更加精密的理解。然而，在阅读下面的内容时，我们应该记住，正如黑格尔曾经说过的，谢林是一个负有在公共舞台上开展私人哲学教育罪行的思想家，也就是说，谢

林反复改变他对各种问题的看法，随着每一个新文本的出版，他迅速从一个体系跳到另一个体系。因此，特别是关于他对康德的解读，下面所呈现的谢林的思想路线不一定与在上面引用的他关于康德的物自体的谈论相一致（当然，这里的目的是批判性地分析齐泽克对实在的黑格尔-拉康式处理，而非对于谢林思想的各种表现形式构建一个令人满意的注释性-历史学说明）。

如前所述，在谢林 1797 年关于康德的一些评论中，可以发现谢林对物自体（*das Ding an sich*）重要性的重新评估中的有趣而独特的重点（见第六章）。在“论认知科学中的观念论”（*Treatise Explicatory of the Idealism in the Science of Knowledge*）中，他澄清到，康德的思想不应该被解释为一种严格的观念论，也就是说，不应该被解释为这样一种学说，宣判个体主体在一个被全无真正实存的空洞的、幽灵般表象（*semblances*）所占据的唯我论监狱（*solipsistic prison*）中以其经验性实存度过余生。在关于应该如何理解康德，这一告诫的脚注中，谢林补充道：

康德否认这些表征是事物自身的副本。然而，与此同时，他将现实性归因于这些表征。因此——这是一个必然的结论——任何事物自身之中不可能存在任何东西，而且就我们的表征而言，在它之外也没有什么原初的[“X”]。否则，这两种

主张就无法调和。(谢林 1994b, 75)

谢林将“现实”等同于“实存”(existence), 因此如果认为康德没有陷入公然的矛盾之中, 那么被排除在唯一已知的作为表征经验的现实之外的物自体, 必须被视为不存在。尽管他似乎直接否认任何类似于康德的自在本体(an sich noumenon)的实存, 但在这个阶段, 谢林似乎只是坚持认为“超越”或“外在”于主体的物自体这一概念是站不住脚的。在同一篇文章的较后部分, 由于对物自体(das Ding an sich)的额外评论而产生了复杂化的问题:

康德用他对物自体(things in themselves)的表述来象征这个所有感性的超感知基础——这种表述和所有象征性表述一样, 包含着一种矛盾, 因为它旨在通过有条件的事物[ein Bedingtes]来呈现无条件的[das Unbedingte]。然而, 这种矛盾的(不一致的)表述是我们能够呈现观念的唯一手段。(谢林 1994b, 106)

令人惊讶的是, 困扰着物自体的矛盾, 并非成为了否定批判哲学的致命累赘, 反而是康德思想的一种优点。谢林在这里对康德的立场预示了紧接着的几年里同一性哲学(identity philosophy)的成熟版本, 在这种哲学中, 自然和主

体性的“绝对根据” (absolute ground) 只有通过聚焦于同时分离和统合所有概念性的对立的对抗与矛盾的裂隙来被认知所抵达。这种对绝对的看法被谢林和青年黑格尔在 1800 年后作为哲学的第一原则而共同使用的一句名言所表达:“同一与差异的同一性。” (the identity of identity and difference) 同一性哲学中的“观念”是中介于所有可想到地可能的对立层面之间的东西: 观念与实在、无限与有限、普遍与特殊、灵魂与肉体等等...在 1797 年, 谢林已经引入了观念是作为概念上不可调和的维度之间的中介者的描述, 以与康德物自体表面上的矛盾性相对。

对谢林来说, 这种物自体 (Ding an sich) 导致了理性认知所显示的悖论 (aporias for rational cognition signifies), 这一事实确切表明, 康德的这个“观念”并非一个空洞的、无意义的抽象物, 而是对一个真正的、真实的实在界的一语中的。更确切地说, 鉴于谢林后来断言 (例如在 1802 年的对话录《布鲁诺》中提出), 只有作为概念-认知的对立面之间的“无差异点” (point of indifference) 的观念才是“真正的实在” (really real), 他暗指, 由于物自体势必意味着无条件的 (das Unbedingte) (即, 就其是独立于主体意识表征的本体论材料 [Stoffe] 而言, 作为物的实在根据 [the Real ground] 的无条件) 与有条件的 (ein Bedingtes) (即, 就其是被表述为在主体的表征/呈现 [re/presentation] 能力的界限范围内的一个经验性实

体而言,作为客体的观念实存[the Ideal existence]的条件。)之间的矛盾,康德的表述无意中成功地颠覆了“自在”(in itself) (即无条件的实在)与“为他”(for another) (即有条件的观念)之间的标准对立。因此,根据在费希特、黑格尔、拉康和齐泽克那里已经得出的逻辑,康德的物自体的观点通过在知性和理性(understanding and reason)的中介结构中产生的内在僵局,将视域敞开至至广(the absolute Grand)。由于语言的限制——真理必须被用一种无法将它完全道出的语言来表达,因为正如谢林所发现的,语言从有限的、受限制的知性中借用了它的表达能力——绝对观念(Absolute Idea)的真理只能通过编织在语言的概念结构中的悖论而被非直接地瞥见。一元的“一”只能通过对抗的、矛盾的“二”来获得。

从包括哲学家的思想在内的认识论主体的角度来看,本体的实在和现象的观念必然显现为相分离和不调和的范畴。但对谢林来说,这种分离本身就是一种需要克服的表象,是一种内在视角的扭曲(或者,用康德的话说,是先验幻象),要通过一种认识到这种对立的主观决定性的本质的哲学方式来消解。康德认为,严格来讲,客体只是表象;在随后的德国唯心主义传统(费希特、谢林和黑格尔)中,客体与物(Thing)的二分本身就是由主体产生的基本表象。很快就会发现,齐泽克在他黑格尔哲学的调动中关注的一个令人烦恼的核心问题是,本体的实在和现象的观念之间的分裂是如何出现的

——一个假定为一元论的本体论场域如何在内部将自身分裂成一系列不可相交的“视差”，存在如何自我触发式地(auto-affectively) 将自己折射成一组自相矛盾的、不相容的层级。

回到谢林 1797 年文章中的论证思路中，在排除了意识闭环之外的超感知的本体论领域的概念之后，谢林接下来声称，思维已经预设了一个其所预知的现实。无论其是否承认，认知主体总是假定一个独立于其推论和意志而存在的世界。虽然这听起来与他在同一篇文章中所前述坚持的任何一种极端的观念论的贫乏和空洞相一致，但一方面，明显教条式地断言一种预知的现实的实存；另一方面存在这种说法，如果物自体被假定为一个超感知的实体，存在于主体的经验之后/之外，那么它就无法被有意义地理解，在这之间难道不是存在一种张力么？奇怪的是，对于谢林来说，这两个立场并无不相容之处。他拒绝将物自体作为一个独立的本体论上的 X 的这一说法，因为在他看来，将本体论意义上的物 (the ontological Thing) 从认识论意义上的客体上完全剥离下来，会导致认识论的毁灭，会将认识论带入唯我观念论的死胡同。

(或者，正如黑格尔所指出的那样，康德的这种分离导致了荒谬的结果，即主体拥有对虚无缥缈的实体的“真正”认识；自相矛盾的是，主体同时也具有基于对掩盖了真实存在的更本质领域的肤浅表象的参照的合理理解。相反，谢林提出，哲学应该从一个更坚实的基础出发，接受至少在最初，实体

性的物（Thing）和所显现的客体是一体的。

在证实了预知的现实的存在之后，谢林立即提醒读者，一个长期困扰哲学的谜题是：一个外部实体如何被“内在化地”把握为认知的对象（object of knowledge），物质和意识又是如何交互的。当然，康德的哥白尼式革命的一个决定性姿态是通过倒置其标准形式来规避这个传统问题。与其问主体的内在认知如何与外在实体相一致，不如问外在实体（即物自体们）如何与主体的内在认知相一致（即事物成为经验的对象的可能性状况的总和）。但这一倒置仍然无法摆脱问题（谢林在他 19 世纪 30 年代对康德的讨论中也如是说道）。它只是表明了物（Things）是如何影响主体的感觉，以便将自己注册为经验对象，是知性概念（即因果性）在其固有的适用范围之外，即在已经给定了的现象经验领域的非法延伸。简而言之，康德试图放逐这个问题，禁止任何人提出这个令人头大的问题。

然而，由于康德以这种方式束缚了自己的双手，谢林确信康德的批判体系缺乏对其真正本体论基础的充分解释。此外，他坚持认为，这种缺失是批判哲学的致命缺陷，因为如果康德的体系要真正地与贝克莱式的唯我论相区别，那么他就必须预先假定，那么事物确实以某种方式设法影响感官，从而产生客体的显现。谢林在其 1797 年的“论认知科学中的观念论”中坚称道：

现在的问题是，外在的、与灵魂完全不同的东西，怎么可能以如此直接的方式与我们的内在结合在一起……最关键的莫过于以严谨的方式思考这个问题，并确保这种严谨性不会妥协于我们想要得出某种答案的欲望。(谢林 1994b, 85)

他接着说：

对于回答这个 [问题] 的所有失败尝试都犯了一个共同的错误，即试图从概念上解释事实上先于概念的东西；它们都暴露出精神没有能力超越解析思维 (discursive thinking)，没有能力上升到存在于自身之中的直觉性。(谢林 1994b, 85)

谢林一开始就重申，与康德的批判姿态相反，迫切需要严谨地解决外在与内在之间的关系之谜，用同一哲学的说法就是实在与观念 (之间的关系之谜)。然而，在断定过去对于这个问题回答的失败是源于试图“从概念上解释事实上先于概念的东西”时，他呼应了康德的坚持，即因果关系的概念无法合理地应用于将事物与对象联系起来的推测的密切关系。考虑到上文关于谢林对物自体的批判以及他在这段话中的评论，我们得到了两个核心主张：第一，物自体并不是什么位于自我封闭的意识之外的超感知的 X ；第二，先于认知性

认识的“实在之物” (Real Thing) 超出了主体的概念。因此, 谢林的“物自体”(相对于由形式-概念矩阵所中介的为主体而存在的客体[object-for-the-subject]) 是一种本体论上的超出, 是一种暴力的存在的被给予性, 位于意识经验自身的领域之内 (即, 谢林的物[Thing]在严格的拉康意义上是“外密的”[extimate])。这正是上文提到的令人困惑的“存在于自身之中的直觉性”的意义所在, 也就是说, 固有于主体性的结构中的物 (Things) 的非中介性在场。在对话录《布鲁诺》中, 谢林借对话中的同名人之口, 宣称“感觉是直觉的实在要素” (sensation is the real element of intuition) (谢林 1984,188)。

因此, 谢林对康德式难题 (正如在《纯粹理性批判》B145中所论述的) 的解决方案的一个方面, 是将一种前概念的直觉性 (即“感觉”) 确认为“内在地”存在于主体所能触及的经验领域中。换句话说, 对早期谢林来说, 有一些“在经验中但又多于经验自身”的东西 (in experience more than experience itself) ——在物与客体 (Thing and object) 之间有着一种原初的同一性 (这种同一性存在于位于原始感觉自在[an sich]的层面的实体与表象的直接统一之中), 随着认知主体的逐渐出现, 这种同一性变得不可触及, 认知主体的认识论凝视通过其概念和理念的透镜对经验的折射而瓦解和分裂了这种同一性/统一性。谢林在这里通过颠倒康德对本体的自在 (in-itself) 状态的标准描述, 解决了康德在直觉和知性之间的优

先关系问题：对主体来说，存在“于自身之内” (in itself) 的不是一个超感知的领域，相反，在被概念中介之前，它本身就是直接可感的。谢林坚持认为，“日常意识” (everyday consciousness) 关于认知对象和实在之物 (Real Thing) 不可分割的同一性的假设包含着一个真理的内核，必须对其进行捍卫，以对抗“形式哲学家” (formal philosopher) 对“表象与在于其中的物之间” (between appearances and things in themselves) 关系进行永久性破坏的趋势。他继续提出一个“我们之中纯粹的和经验的原初同一性” (primordial identity of the pure and the empirical in us)，认为“没有实在与观念之间的区分原初地存在于我们之中”(谢林 1994b, 120)。

是什么使谢林这段漫长的迂回与理解齐泽克的（拉康化）黑格尔主义的错综复杂相关？令人惊讶的是，另一个快速的迂回，即短暂地回到弗洛伊德，有助于讲清楚这个特殊的谢林式的对康德式的物 (Thing) 的重塑的结果。众所周知，在他 1900 年的里程碑式作品《梦的解析》中，弗洛伊德提到了在某些梦中遇到的一个点，在这个点上，分析性的解释崩溃了，在那里，破译支撑着显在的梦文本 (the manifest dream-text) 的被遮掩、被掩盖的潜藏梦思 (the latent dream-thoughts) 的工作搁浅了。他把这一点称为梦之“肚脐” (navel)，也就是“通向未知之处” (the spot where it reaches down into the unknown)。现在，人们可能会想把这句话仓促地翻译成拉康

式的实在界的康德化版本的术语，声称这个肚脐是显在梦文本的核心，在那里，做梦的主体碰上了一个无法被呈现或反映的实在界。换句话说，在这种解读中，肚脐标志着一个不可能之物（**impossible Thing**）的不在场，它从心理现实中撤离或退缩到心理现实之后。

然而，弗洛伊德暗示着一些不同的东西。在他介绍和解释了梦之肚脐这一概念之后，他立即指出：“我们被解释所引导的梦思，无法有任何明确的结局；它们必然在各个方向上扩展，进入我们思想世界的复杂网络。”（SE 5:525）。如果人们选择把被解释的梦当作一套（经验）陈述（类似于康德的直觉能力），把对梦的解释当作一套（概念）陈述（类似于康德的理解能力）。那么我们可以说，弗洛伊德是在暗示，以解释-概念的形式出现的表征被梦的过度且充分的披露所阻挠，就像显在的梦文本的经验性过剩一样（而不是因为深层意义的一个关键内核不知何故从可解释的领域中减去自己而阻挠了解释的表征过程）。也就是说，至少在某些情况下，弗洛伊德的梦之肚脐是谢林式的，而不是康德式的“实在之物（**the Real Thing**）”。在这种情况下，我们面对的是弗洛伊德提出的由一个具体的解释性经验法则所勾勒出的结构的精确反面：例如，关于覆盖在美杜莎头上的许多条蛇，弗洛伊德认为，大量阳具符号的繁荣的过剩（即无数条蛇生机勃勃、扭动着身体）掩盖了相反的一面，即作为菲勒斯之缺席的阉割，

在“多”的背后潜伏着“无”的幽灵。相比之下，根据谢林和黑格尔对康德的“物自体”（*Ding an sich*）的重塑，这个“物”是一个表面上的零点（即先验的本体性实在界的空白），它混淆了一种先天的、潜在的众多（即表象存在（*being-as-appearances*）的内在现象水平（*the immanent phenomenal plane*）的狂野、无节制的混乱）--在“无”的表象背后潜伏着“多”的幽灵。

通过用大量的潜在含义压倒正在进行解析的分析师，肚脐作为一个超高密度的意指点（*a point of signifying hyperdensity*），其中凝缩了众多令人眼花缭乱的相互关联的连结（就像紧密包覆在一起的物质构成了黑洞），在分析师的解析的表象化结构中挖出了一块空白（*void*）。分析师不得不遭受众所周知的“富有的贫乏（*poverty of riches*）”，被从梦之肚脐处向四面八方拖曳着的不计其数的暗含的相互联系的脉络所淹没。这个超高密度的凝缩点的“过多”导致了解析的“不足”，因为“过多”的特性使分析师的表征化操作过载（从而短路）。用拉康的说法，如果分析师的梦的解析是一种象征之知的形式（*a form of Symbolic knowledge*）（被标示为数学型 S_2 ），那么弗洛伊德式的肚脐将是一个由“想象-象征”的现实产生的并内在于其中的实在（正如我们讨论的例子，显在的梦文体（*the manifest dream-text*），这个（梦的）文本用过多的激增的 S_S ： S_3 、 S_4 ...淹没了作为〔所谓的〕知识的中介

者的分析师)。或者,另一种情况是,肚脐,就像坡的《失窃的信》中的部长一样,不是通过把它藏在某个黑暗的、不起眼的角落来隐藏 X,而是通过公开展示它,用大量潜在的重要表征来蒙蔽意图解析的探求者的目光。

事实上,以弗洛伊德的梦的肚脐为例,我们可以说,在解析一个涉及肚脐的梦的操作中,以及(更广泛地说)完全构成的主体性的本体论发生过程中,都是从谢林式实在界的难以承受的过剩(作为经验性表征对概念性再现的过度[as the excess of experiential presentation over conceptual representation])到康德式实在界的回撤的不足(作为由经验性表征的混乱过度所促使的经由概念再现的稳定的空白[as the stabilizing voiding via conceptual representation prompted by this disorienting excess of experiential presentation])——而这正是黑格尔,他对康德的“本体的-现象的”的二分(noumenal-phenomenal distinction)的批判性分析(特别是,正如前面所总结的,他对“超感性世界”[supersensible world]和“表象之表象”[appearance qua appearance]的讨论),使这种从谢林式到康德式实在界的过渡的发展变化得到了解释。

再次,齐泽克对实在界的描述反映了黑格尔式的对立面的融合,这很有帮助:实在界既是过度的剩余(如谢林),又是回撤的不足(如康德)。齐泽克说:“康德的物自体的悖论在于,它既是接受能力对智力的超出(我们被动的感性认知

的不可知的外部来源), 又是没有任何感官支撑的未知的 X 纯粹可知的无内容的构造”(齐泽克 2006, 389)。然而, 这里的“悖论”源于这个具有潜在迷惑性的“同时”(at the same time): 尽管实在界在哲学理论的共时的概念领域中同时是一个剩余-过度 (surplus-excess) 和一个不足-空白 (deficit-void), 但在主体性结构展开的不同本体论发生阶段, 原质 (Thing) 的这两面 (作为压倒性的在场与回撤性的不在场) 出现, 而哪一面占主导地位的平衡则根据现实化的背景交替变化。由于对主体构成的黑格尔化的精神分析解释, 实在界的这两面并不等同于简单的头脑混乱的矛盾: 现象的空白是由现象的最初过度性产生的后续结果与反应。超感性世界是为了驯服和驯化感性世界的不稳定性而被制造的。此后, 感性世界总是涉及超感性维度的中介, 这种中介的出现使事情颠倒过来 (如黑格尔的“颠倒的世界”), 使纯粹的感性自在 (an sich) 成为一种“在经验中但又多于经验自身”的不可触及的外密性 (extimacy) (如 1797 年左右早期谢林所言)。

这如何解决似乎困扰着齐泽克以各种方式谈论他的“被预设的实在界”(Real-as-presupposed) 和“被造成的实在界”(Real-as-posed) 之间区别的明显矛盾? 由于缺乏更适当的表述, 也许“被预设的实在界”应该被细分为, “预先的实在界”(Real-as-“pre”) 与“被 [预先] 造成的实在界”(Real-as-(presup)posed)。前者是先于“想象-象征”现实的实在界 (例如,

在获得语言和/或绝对外在于思想主体的存在秩序之前的个体发育期)，而后者（被〔预先〕造成的实在[the Real-as-[presup]posed])则是在“想象-象征”的现实内部基于这一现实本身的矛盾和不一致而造成的同样的实在界（即在主体性的假定活动之前的，不受主体性的假定活动制约的“预先”的实在界[“pre” Real]）。齐泽克所说的“被预设的实在界”，归根结底只是被造成的“预先”实在界（the “pre” Real as posed），即从现实内部对先于现实或在现实之外的任何东西的重构（因此，一个被重构的实在覆盖着“想象-象征”的现实的指纹，即一个被中介的实在界）。“预先的实在界”（Real-as-“pre”）是不可能的——请记住，拉康经常对实在界加以（不可能的）修饰——在强烈的意义上，究其根本而言是对主体来说完全不可触及的东西。在拉康的其他术语中，这种前现实（pre-reality）被进入社会象征现实（socio-symbolic reality）时构建的原初压抑的切割不留踪迹地除权了。

尽管如此，主体性虽然完全陷于“想象-象征”的现实中，但后来通过另一种不可能性，被这已然失去了的“预先的实在界”（Real-as-“pre”）的不可能性所轻触，更具体地说，由于大他者偶尔但不可避免的失灵和短路所导致的无法解决的被除权的实在界间接回归的僵局和悖论。此外，鉴于上文介绍的对谢林的解读，这种被除权的实在界总是准备着回归，因为它是外密性的，作为与现实有关的内在排除（而不是像

传统的康德式先验观念论那样，只是作为先验性超越的外部 [exterior as transcendently beyond])。这个实在界施加了一种持续的压力，这种压力被主体性的结构所遏制，因为它是由运行着的象征秩序所维持的（正如在传统弗洛伊德式的元心理学中，意识的基本目的之一，二级认知过程的选择性关注，并不是为了向世界所敞开、吸收被揭示现实的不可估量的丰富性，而是过滤掉轰击感知-意识系统 (perception-consciousness system) 的接纳面的强烈的“过多”感官-知觉 (sensory-perceptual) 刺激的洪流——从精神分析上来说，意识势必导致缩减，而非通常认为的那样，意味着敞开)。但是，当这种大他者的结构化秩序暂时被打破时，在现实中但又多于现实自身的东西就有机会飞快地闪现，但转瞬即逝。然而，费希特式的告诫，即齐泽克可能会坚持的告诫，只能基于它和现实之间已经建立的张力，这个闪现的实在界才能这样做。正如费希特所言，主体只能将非主体作为一种被主体性感受到的一种阻抗之感来认识——如果没有主体对阻抗的注册，非主体的客体性就（对主体来说）什么都不是。如果没有主观现实与这一现实中的孔洞之间相接的边界（作为实在界之闪现的那些破裂点），实在界将“对我们来说”什么都不是（因此，就所有理论意图和目的而言，根本就什么都没有）。

正如现在显而易见的那样，将费希特、谢林和黑格尔捆绑在一个单一方向（即“德国观念论”）的统一体中的共同主

旨脉络之一，是他们共同坚持康德在本体和现象之间、在物自体（**things-in-themselves**）和作为表象的客体（**objects-as-appearances**）之间的二分法的遗传特性。然而，费希特关注的是，原质（**Thing**）作为一种原初冲动（**Anstoss**），被认为在主体性内部，作为其自在自为活动的内在抵抗障碍——简言之，对费希特思想而言，主体与他者之间的区别是主体本身的内在区别——谢林和黑格尔指出，从康德式批判机器（**the Kantian critical apparatus**）的观点产生的这一系列二分法的对立是与先天的一元论的本体论域有关的效果或结果。在前一章（第十一章）中，对于康德的本体-现象的分裂的谢林-黑格尔式的“遗传化”被些许不准确和误导性地描述为这样一个过程：先验的本体性原质（**the transcendent noumenal Thing**）的统一、潜在的虚无幻象产生于不断增加的的现象层面的零碎的、千变万化的内在性，也就是说，本体产生于现象之中。更准确地说，康德的现象，对黑格尔来说，是指当被揭示的东西的被给予性看似出现之时，当现象被呈现为现象之表象的时候，一些东西（即本体性原质[**the noumenal Thing**]）不知为何地出现（同时，在如此这样之时，这一原质[**Thing**]也似乎隐藏了其真正本体论本质的内核）。因此，尽可能准确地来说，并非本体显现于现象之中。相反，本体和现象都是从其他东西中显现出的，一个就其本质而言既不是严格意义上的本体性的也不是现象性的本体论上的 **X**(未知)。

在《延迟的否定》的一个脚注中，齐泽克似乎以一种与前面所概述的完全相反的方式解释了关于本体 VS 现象 (noumena-versus-phenomena) 的黑格尔的后康德式姿态 (根据这种方式，本体产生于现象)。“真正的属于黑格尔式的问题并不是洞穿了现象表面而达及物自体，而是阐释了在原质 (Things) 中，某种与现象类似的东西能够出现”(齐泽克 1993, 241)。调和这一额外转折/扭转的方式，是通过坚持上述所言中的“物自体” (作为把现象之为“表象之表象”的显现的关联之物) 和“原质” (Things) (作为存在的场域，从中产生了现象性的表象客体[objects-as-appearances]和本体性的物自体[things-in-themselves]之间的二分) 之间的差异。对这种调和的进一步支持可以在大约同时期的文本《享受你的症状》中找到，齐泽克认为黑格尔相对于康德的进展是将本体和现象之间的分裂移置到物自体中。换句话说，这种断裂并非标志着主体与非主体的实在界 (现实) 接触的能力的障碍或限制，而是存在本身的内在断裂 (或者，如黑格尔所说，“物自体本质上具有这种在其自身内部的外在反映” [黑格尔 1969, 490])。

因此，有一个本体论语域，相对于 (借用齐泽克当前作品中的一个突出用词) 其视差折射，享有某种优先权。现在已经到了一个关键点，在这个关键点上，原本会被视为深奥的近乎完全无法理解的东西可以变得完全可以理解。例如，

在《傀儡与侏儒》(The Puppet and the Dwarf) 中, 齐泽克令人费解地宣称:

实在界是...同时是不可能直接接近的原质 (Thing) 和阻止这种直接接近的阻碍; 是逃避我们的把握的原质 (Thing) 和使我们错过这个原质 (Thing) 的失真的屏幕。更确切地说, 实在最终是视角从第一种立场到第二种立场的转变。(齐泽克 2003b, 77)

第一个 (先前所阐明的) 本体论发生上的转变——这不是齐泽克在这里所说的转变——是从谢林式的实在界 (即, 呈现对于表征的过度剩余[the excessive surplus of presentation over representation]) 到康德式的实在界 (即, 未表征的回撤的不足[the withdrawn deficit of the un[re]presentable]) 的转变, 这一转变是由为了使存在的强烈的不断变化稳定下来的斗争促使的 (根据黑格尔对物自体概念之起源的解释)。这第一个转变产生了康德的批判立场, 根据这一立场, 认识论沿着可能经验的边界被严格地与本体论相分离; 原质 (Things) 被划分为它们可知的但被义务论化的 (knowable-yet-deontologized) 现象的显现和它们不可知的但被本体论化的 (unknowable-yet-ontologized) 内在的核心。然而, 在黑格尔哲学中, 还有第二个转变, 即齐泽克在上述引文中所说的转

变：通过本体论化康德的基础性二律背反的区分（从而在某种程度上弥补了认识论和本体论之间的裂隙），黑格尔从康德的先验观念论立场转变为这样一种视角，即把自在存在的实在界看作是内在自我分裂的（internally self-splitting）、自动划分的（auto-dividing）。因此，本体和现象之间的缺口是内在于存在本身的，是本质上被铭刻于本体论的实在界之内的内在特征。或者说，诉诸于谢林理论对此的发展，存在“无法被我们把握”（也就是说，以物自体的无法触及的虚空的方式从认知主体的思维能力中消退），正是通过其大量被揭示的经验性方面的形式中过多显示（superabundant presentation）的“屏幕（screen）”。这里合适的辩证姿态是把实在界的这些侧面结合起来，作为相互依存的正面和反面，也就是说，声称实在界以一种先验的异质性呈现为回撤，尤其是通过超出主体性的能力来消化（通过在想象-符号现实层面的表征）其直接显露的“过多性”（too much-ness）。在刚才引用的那段话之后，齐泽克说：“阻碍我们直接触及原质（Thing）的是原质（Thing）本身”（齐泽克 2003b, 77）。以更具专业精确性的方式重新表述，就被中介的现实的表象矩阵的层面上主体的触及而言，主体无法“触及”实在之物（the Real Thing），因为被揭示的、赤裸裸的“原质本身”（Thing itself）所呈现的潜在的超表征性（hyper-representability）（这种超表征性类似于一种极其强烈的力量激增，从而使现实短路，这种力量正是通

过这种途径流动的)。但仍有这样一个问题：存在是如何以及为什么将自己分裂成这些不同的二分视差的？

齐泽克最近的著作将这一确切问题置于当代理论议题的首位。在《视差之见》(2006)中，他问道：

黑格尔给我们提供的基本教益在于，关键的存有论问题不是有关现实的问题，而是有关表象的问题。要关注的问题不是：“难道我们注定陷于表象的无穷无尽的嬉戏？我们是否能够揭开面纱，直视表象之下的现实？”而是：“在单调、愚蠢的现实中，类似于表象之类的东西是如何显现出来的？”(齐泽克 2006, 29)

(将这一问题)与拉康联系起来,齐泽克阐述道：

关于实在的身份，拉康的思想发生过变化。起初，作为原质(Thing)的实界在，是象征界的“内在的外在性”(internal externality)，即著名的“外密”(ex-timacy)。这时，实在界是难以企及的创伤性内核，符号构型(symbolic formations)绕之旋转，就像苍蝇围绕灯火旋转，如果贴得太近，就会被烧伤。后来，实在界是象征界的绝对的内在性，这时，实在界没有生命，自身没有存有论的一致性(ontological consistency)，它只是象征界内在的不一致性和分裂。但拉康思想的这一变

化没有解决那个关键的唯物主义问题 (materialist question) : 如果实在界自身没有生命, 如果它只是象征界的内在之物, 那么如何设想符号从“前符号性未知因素” (presymbolic X) 中出现—激增? 取代朴素实在论 (naive realism) 的唯一选项真的就是某种“方法论的观念论” (methodological idealism) ? 依据这种理论, “我们语言的极限就是我们世界的极限”。如此一来, 超越了象征界的事物, 是根本难以想象的。(齐泽克 2006, 390)

毫无疑问, 齐泽克不满于停留在这种观念论, 允许重新退回到康德先验观念论过于谨慎的批判认识论的路线上, 并在哲学上接受一种令人满意的立场 (即, 由于象征秩序的语言网络必然中介主观经验的现实, 因此没有任何关于前象征的实在界的东西可以被言说)。几年前, 齐泽克提到巴迪欧对存在和事件的基本区分 (后者指的是更多或不同于存在的事物, 不可化约为给定的本体论秩序), 宣布他的指导课题现在涉及试图得出对于事件的跨本体论层面 (包括主体性, 作为一种突破存在本身超越存在的东西) 是如何从存在的本体论层面显现的唯物主义的解释:

拉康的驱力概念试图解释——而我认为这或许是终极的唯物主义问题——简单来说, 事件是如何从存在法则中出

现的，存在是如何爆发成事件的。尽管巴迪欧会反对我对他的这种含蓄批评，但我认为，他在这个问题上还是陷入了康德式的关于存在（即一种简单的存在法则）和真理事件的神秘时刻的对立当中。而唯物主义的问题是如何看待存在和事件的统一问题，也就是说，存在的法则是怎样建构的，从而能够使事件成为可能呢？(齐泽克和戴利 2004, 137)

简而言之（让我们把对此提到的驱力的作用的研究放到之后再谈），一个关于主体性的唯物主义理论要解决的核心谜团是“存在的本体论材料如何成为主体的跨本体论事件”的谜题。齐泽克想在不诉诸于理性主义—观念论对总是已经确立的位面的分离（如柏拉图的可见领域 VS 可知领域）的坚持的情况下，在基本本体论的层面上解释这种创始动力的可能性条件。在努力构想这种解释时，他在很大程度上有赖于黑格尔。在齐泽克的著作中，最经常反复出现的哲学主题之一（也是一个从未远离康德、谢林和黑格尔的主题）是这样的概念：存在严格来说是“非全”。他反复强调构成本体论基础实体的东西的不完善和不一致的性质。齐泽克描述黑格尔式的绝对（Absolute）（即享有优先于被二分是“二”的一元论的“一”[the monistic One enjoying priority over its dichotomous Twos]）不是一个平静、祥和、普遍的整全（All），安详地与自身合一，而是相反的，是与自身交战，内在地被对立和不

稳定所撕裂。裂隙存在于零根据的本体论语域 (the ground-zero ontological register) 的实在界之中；一条裂缝贯穿了存在。齐泽克将这一裂缝认定为主体：“黑格尔的‘主体’最终不过是一个名称，用以命名实体自身的外部性，用以命名实体与它自身的‘异化’所形成的一种‘断裂’，从而在人们眼中，这种主体自身成为了不可接近的—物化的他者 (the inaccessible reified Otherness)”(齐泽克 1993, 30)。

在《精神现象学》的序言中，黑格尔宣称“一切的关键在于，不仅把真理理解和表述为一个实体，而且同样也理解和表述为一个主体”(黑格尔 1977c, 10 [§17])。在这一宣称之后的段落中，他继续说道“实体作为主体是一个纯粹的简单的否定性，正因如此，实体是一个单纯事物的分裂活动。换言之，实体是一个造成对立的双重化活动，而这个活动重新否定了这个漠不相干的区别，否定了活动造成的对立 [直接的简单性]”(黑格尔 1977c, 10 [§18])。这对齐泽克来说意味着什么？应当再次回顾从康德到黑格尔的转变的重要性，这一转变是通过后者对前者的认识论的本体论激进化而完成的（定期提醒是有帮助的，因为要始终保持黑格尔式哲学思维模式而不倒退到前黑格尔的形而上学观点，不倒退到更接近日常、自发和通俗的现实观点中去是非常困难的）。这一转变所引发的后果之一是，作为外在反映的东西（即主体对实体的凝视）并不仅仅局限于一个分离于被反映的存在现实的认识论领

域。与其说这种反映是外部的，不如说它作为一种内在的转折被铭刻于它所反映的存在现实之中，一种实体对自身的内在折返；主体对实体的凝视是作为非全的实体 (**substance-as-not-all**) 对自身的凝视。根据齐泽克的观点，存在的实体从自身内部产生这种“分裂活动” (**bifurcation**) 和“双重化活动” (**doubling**) (这是黑格尔使用的确切术语) 的事实，证明了栖身于这个相同的存在-实体的核心中的一种不安定性：“主体对难以捉摸的实体的外在凝视，从一开始，就是作为实体本身不一致性的标志而存在于实体之中的。”(齐泽克 2002a, 106)。齐泽克补充说，“这是逃离‘外在反映’ (**external reflection**) 的位置 (把实体视为一种无法达到的物自体的位置) 的东西：它对实体的外在性如何是这实体本身的自我异化；实体外在于自身的方式。”(齐泽克 2002a, 106)。或者，正如他后来在其他地方所说的，“黑格尔的格言‘人们不应该把绝对仅仅设想成实体，而应该也设想成主体’意思是：存在大厦中的裂隙名为‘主体’”(齐泽克 2004c, 45)。

因此，通过对黑格尔的解读，齐泽克声称，主体性是实体内部的一种扰动，是在存在中但又多于存在本身的东西 (诉诸于现在常见的表述方式)。黑格尔-齐泽克式的主体可以被描述为一种实体的“变体” (**transubstantiation**)。然而，在进一步讨论之前，为了避免某些可能的误解，有必要在此进行关键的术语澄清：齐泽克仔细区分了主体 (性)

(subject(ivity)) 和主体化 (subjectification)。对齐泽克来说，主体不是“自身”的“我”；它不是意识或自我意识（他批评拉康错误地将黑格尔的主体性描述为等同于意识的透明性 (conscious transparency)，从而使拉康成为黑格尔的稻草人——更广泛地说，他认为拉康是一个无意识的黑格尔主义者，因为拉康没有意识到他在哪些方面接近于黑格尔)。相反，主体被齐泽克定义为一种纯粹的否定性——他为这种否定性列出的术语包括笛卡尔的我思 (cogito)、康德的主体即物 (subject-as-Thing)、黑格尔的世界之夜 (night of the world)、弗洛伊德-拉康的死亡驱力 (death drive) 和拉康的被划杠的主体 (barred S (\$))，以及其他名称——从存在的实体维度迸发出来，此后，永久抵制任何和所有试图将这种否定式的破裂的空洞吸收回它所打破的本体论层面的肯定的秩序之中的努力。另一方面，主体化被定义为一系列无休止的努力，这些徒劳的尝试在结构上注定最多只能以在现实化的表征/呈现 (re/presentations) 的中产化领域 (gentrified domain) 中重新注册为被划杠的主体 (subject-as-\$) 而取得部分成功 (同样，无论如何，总是被一个无法驳倒的令人不满的失败差额所扰乱)。这使齐泽克的实体即非全 (substance-as-not-all) (即黑格尔式绝对自我分裂的一 [the self-sundering One]，作为裂痕和裂缝的存在，等等) 与主体的等式在直觉上更容易被理解了。主体一词不再与一个自我意识的能动者的心理过程

相联系，甚至不再与通过主体化发生的明确的心理内容的逐渐沉淀相联系，通过这非全存在（not-whole being）的内在不完全性，使得主体一词现在自由地指涉实体本身的本体论实在界中的内在敞开性成为可能。

在《意识形态的崇高客体》的结论附近，齐泽克观察到，实体成为主体需要实体的自我主体化，也就是说，实体反思性地将自身视为惰性表象的给定物。他解释道：

矛盾的是，我们可以说，主体正是实体，因为它将自己体验为实体（作为某种外来的、给定的、外部的、积极的实体，存在于自身中）：“主体”只不过是“实体”与自身之间的这种内在距离的名称，这个空洞的地方的名称，从这个地方，实体可以将自己视为某种“外来的”东西。没有本质的这种自我裂缝，就没有任何地方可以与本质区分开来，在那里，本质可以表现为与自身不同，也就是说，作为“单纯的表象”：本质只能表现为它已然是外部的。（齐泽克 1989，226）

然而，同一个古老的问题仍然顽固地坚持被问和回答：为什么和/或如何促使本体论实体与自身获得一种“内在距离”？可以说，作为栖身于存在星系中的黑洞的被划杠的主体（\$），是什么激发了它的出现？这些疑问探究了主体（以及主体化）从存在的基础中出现的可能性的绝对基本条件。对

这些问题的回答将构成一种元/超-超验主义，它在本体论层面上描述了什么使主体既可能作为\$（内在地产生于实体）出现，也可能是与这个虚空（void）相关的主体化过程。有两个相互关联的原因解释了为什么实体使自身主体化，为什么实体从自身内部分裂，然后开始为治愈这一自我造成的创伤而不懈努力。

这两部分解释的第一步是格林·戴利（Glyn Daly）在《与齐泽克的对话》（Conversations with Zizek）一书中收集的一系列访谈中提出的问题的答案中概述的一步，它将齐泽克带回海德格尔那里。在涉及认知科学主题（与进化心理学有关）的讨论中，齐泽克首先承认，他很想回到早期海德格尔对作为此在的主体性的重写，更具体地说，由于人类的独特性，因为（人类）这种存在本身是一个问题。（根据《存在和时间》，“此在是一个不只是发生在其他实体中的实体。相反，它的本体区别在于，在它的存在中，存在是一个问题”[海德格尔 1962, 32]）。然后，他继续简要地讨论意识的功能，将其描述为自然的物质进化过程中偶然的、无缘无故的“副产品”：

我目前所从事的是一种自相矛盾的想法，从严格的进化观点来看，意识是一种错误——进化的故障或失灵，而从这个错误中，奇迹发生了。也就是说，意识作为一种意想不到的副产品而发展出来，这获得了一种二级生存主义的功能

(a kind of second-degree survivalist function)。基本上，意识并不是能够让我们更好地发挥作用的东西。相反，我越来越相信，意识源于某种严重错误，即使是在最个人的层面上。例如，我们什么时候会意识到某事，完全意识到它？准确地说，只有在某件事不再正常或不再以预期的方式运行的时候。(齐泽克和戴利，2004，59)

这篇论文很快被翻译成拉康式的：

意识最初与这一时刻联系在一起，即“存在某些错误 (something is wrong) ”，或者用拉康的术语来说，是对实在界的一种体验，一种不可能的极限。原始意识是由某种失败和死亡的经历推动的——这是生物编织 (the biological weave) 中的一种障碍。所有关于人类本质、哲学反思、进步等形而上学维度最终都是因为这个基本的创伤裂缝而出现的。(齐泽克和戴利，2004，59)

除了在系统发生水平上这一推理思路有争议的特征之外，(自我) 意识的历史起源可能给人类带来了惊人的进化优势以及上面提到的缺点（就像许多事情一样，它可能是一把双刃剑），通过哲学和精神分析的结合，它触及了对主体形成之构想的个体发生学解释中的关键问题。齐泽克认为，尽管

这种主体化的动力来自于实质的进化力量和压力，但在其产生的事实之后，不能采用认知主义的方法来解释，这种方法完全依赖于一种话语特权，即将由基因决定的生物性的生存要求作为最终决定因素。

齐泽克在这里的沉思与海德格尔著名的“上手的”(zuhanden)和“现成在手的”(vorhanden)间的区分过于明显而不容忽视(尤其是因为齐泽克通过承认他对海德格尔的新兴趣来打开这段对话)。在《存在与时间》中，这一区分提供了一个具体的现象学例证，说明了形而上学和本体论问题是如何在存在中被此在所提出的，此在从而真正成为真实的、名副其实的此在，以至于它被抛入了一个关于它自身存在的存在之间的深渊般的漩涡，用齐泽克的话说，在现存的既定生活世界的背景中，出了问题(something is wrong)，故障干扰了原本平淡的事物的平稳流动。众所周知，海德格尔以人类与工具的关系为例，说明了“现成在手(present-at hand)”和“上手(ready-to-hand)”状态之间的区别。通常情况下，运转着的司空见惯的生活世界背景是，此在为其日常的本体性事务东奔西走，而工具(无论是什么，只要能够或促进背景所决定的任务得以完成)只是“现成在手”，即对此在而言以一种非主题化的方式“在那里”，忽略了它们存在的特殊性(作为对象化实体)，因为它们陷入了目的导向活动的运动中。当这些“上手”的对象由于无法正常工作而突然脱离了其环境背

景时，它们就会变为“现成在手”，因为它们会造成障碍，而不是像通常那样继续运转着，促成任务间的无缝过渡。这种“现成在手”的赤裸裸的客观性（即，事物不再是周遭环境的非阻碍性联系，而是作为一种阻碍性的、突出的在场）因此引发了一系列问题，最终导致了认识论、本体论和形而上学的基础（因此，哲学意识源于日常意识所遭遇的扰乱）。当一个上手状态的设备停止正常工作并因此成为现成在手的存在时，实体本身以及与之相关的被驱使着操劳于任务的生活世界背景，都会从作为周围潜意识环境的非主题化方面（aspects of a non-thematized surrounding subconscious environment）的状态，变为此在的“在世存在”的现象性体验的明确的主题化方面。

然而，另一个完全非海德格尔式的例子不仅与前面的概念产生了共鸣，即物质由于“出了问题”（事故、破裂、失败、故障、错误、断裂、障碍、创伤等）而使得自身主体化，而且还指出了关于为什么会发生这种实体主体化的解释的后半部分。从广义上讲，可以说，自然进化，在产生人类物种自身的过程中，导致了如此复杂的有机生物（的出现），以至于它们在与自然的关系中实现了相对的自主性，将其作为物质基础（这在很大程度上是不自觉地，通过将其自然要素相互对立来实现的）。更具体地说，正是这些发展赋予了人类在为生存而进行的进化斗争中强大的优势（例如超越单纯感觉

的智慧)，特别是当这种复杂的进化发展被浓缩为单一类型的存在的性质时，可能会产生双刃剑效应（即优势能力的短板，旧问题的解决方案与新问题并存）。事实上，在最一般的层面上，显然随着系统复杂性的增加，系统中可能的“bug”或短路的概率和数量都会随之增加（译注：屎山代码）。这既适用于物质系统（如人类本质中被禁止的实在界，见本书第二部分），也适用于符号系统（如从未完全内在一致的符号秩序中的被禁止的大他者）。以美国联邦税法作为符号系统的一个例子，该准则是一套技术性的法律规定，其数量之多，以至于没有一个人，甚至是最有知识的税务专家，能够完全理解整个法律网络以及这些法律如何相互配合。此外，年复一年，国会历届立法会议都在修改法典，增加、减少和修改法律。当然，这意味着在税法中创造越来越多的漏洞已成定局，因为那些修改这一法律体系的人无法事先知道，已经不太能被充分理解的先前的那套现行法律与这些法律的修改（如增加、减少和修改）之间的结构性相互作用会产生什么不可预见的可能性。从事会计和税务咨询的公司通过发现和利用构成美国联邦税法整体的法律体系中的漏洞牟利。类似地，使用这个特别的例子，将拉康的被禁止的大他者看作是一个内部不一致的符号系统，人们可以按照类似的思路来思考自然进化的物质系统：自然进化出的产物越复杂，就越有可能产生某种“漏洞”，从而从内部破坏这个物质系统，内在地打断

了可预测的本体论的实质性运行。(安东尼奥·达马西奥 [Antonio Damasio]) 暗示这种可能性与人脑有关,他认为这种进化的神经“系统是如此复杂和富有层次,以至于它可以在一定程度上自由运作”。)

本体论的实体性运行中的这些漏洞——这些是实在界(如果只是暂时的)被禁止的时刻,当某些功能失调在其中浮现,阻止了物质本性实现内部平衡,作为一个内聚、和谐和整合的一—全 (One-All),作为一种稳定的有机统一体(见第2节)。相反,特别是在人类本质方面,这些(如齐泽克所说)“生物编织中的障碍”允许并促使这种性质的单一元素声称自己是主导性的结构力量,对这场冲突的整个领域施加了一种组织权威,而这些相同的元素则依附于自然的不一致:“黑格尔很清楚,主体性的构成姿态是对先前‘自然’的实体性平衡的一种暴力逆转。主体是预设的实体性总体的某个从属时刻,它回溯性地“提出了自己的预设(即,把自己提升为自身根据的主人)”(齐泽克 1998c, 248)。因此,在某些情况下,这些非自然的“主人元素”从根本上改变了自然领域的本质,从而进行了重组。这同齐泽克与黑格尔的拉康式接触有什么关系?有什么证据可以证明这种所谓的(人类)本质的非自然化是从这个本质本身内在发展出来的?齐泽克认为,对黑格尔来说,主体只不过是实体内部的一种扰动,是存在秩序中令人不安的、破坏性的裂缝或缺口。此外,齐泽克坚

持认为，实体只有在前者是“非全”的、被一系列对抗性分裂从内部撕裂的情况下才是主体：

关键是要阅读黑格尔的“实体即主体”这一命题，并非作为对同一性的直接断言，而是作为“无限判断”的一个例子（也许是这个例子），就像“精神是块头盖骨”（the Spirit is a bone）。关键之处在于，并非大写的实体（所有实体的最终基础，绝对）不是前主观根据，但主体，一个自我差分化的能动者，它假定它的差异性，然后重新修正它，等等：“主体”代表现象化、表象、“幻觉”、分裂、有限性、知性等的非实体性代理，而将实体设想为主体，恰恰意味着分裂、现象化等等，是绝对自身所固有的。不存在“绝对主体（absolute Subject）”——主体“自身”是相对的，陷入自我分裂之中，因此主体是实体内在固有的。（齐泽克 1999b，88-89）

他立即补充道：

与实体和主体的这种思辨同一性相对的，他们的直接同一性的概念因此涉及到主体的加倍，这再次降低了实体性绝对之事故（“载体”）所特有的主观性，即“通过”有限的人类主体（进行）言说的大他者。这也打开了一个虚假的、伪黑格尔式的辩证过程的概念，在这个辩证过程中，它的主体（“宇

宙精神”)设定了它的外部性,将自己与自身异化,以便在更高的层次上重新获得它的完整性:这里起作用的误导性预设是,过程的主体是从一开始就以某种方式被给出的,而不是由实体的分裂过程所产生的。(齐泽克 1999b, 89)

再一次,我们必须记住,随着黑格尔对康德认识论有限性哲学的本体论激进主义,不存在先验的超越的大他者 (Other-Beyond) 这样的“一”。这意味着实体之存在不能作为一个整体与自身相联系,因为实体之存在能够这样做必然需要实体的能力,通过某种元层次的反思,超越并外在于自身,如此作为一个给定的整体来被反思。没有外部的反思点;这种自我对象化总是内在的。因此,齐泽克认为将黑格尔的实体即主体解读为超越有限性限制的绝对主观性是不合法的(尤其是康德强调的限制)。有限的主体是绝对的,并不是因为它神秘地超越了它的限制,以某种方式设法接入了一个空灵的超现实,(在其中)无限和永恒的精神性大他者秘密地策划着经验历史内容的时间之舞。相反,有限的主体是绝对的,因为绝对自身就像主体一样,充满了矛盾与冲突。绝对也不是“非全”,不是内在一致或完全自我封闭的。归根结底,黑格尔-齐泽克式的被划杠的主体是绝对的“非全性”。没有这种“非全性”,就没有任何主体。换句话说,在齐泽克阐述的与基础性的本体论相结合的主体性理论中,存在的不完整性和

不一致性是一切主体得以存在的可能性条件。现在，人类本质的物质基础（具体化于精神分析所设想的力比多经济的运作中）是实体的组成部分。而这个实体的子部门，就像一般的实体一样（根据黑格尔-齐泽克的说法），被沿着其薄弱处（**fault lines**）产生的冲突所贯穿（见第 2 节）。这些裂缝，这些存在于人类本质的无根据的根据中的否定性空间，本质上就是被划杠的主体，其打开并为随后出现的主体化的动态过程（作为试图填补这些裂缝的各种方式）扫清了道路。在许多情况下，齐泽克将黑格尔式的实体解释为一种运动，在这种运动中，众多谓词中的一个谓词突然实现了霸权的结构作用，成为了主词，并从属于其他谓词。因此，这一“谓词成为主词”是一个“具体普遍性”，也就是说，一个构成一组元素的元素，它本身仍然是一个元素，一个锚定在它自己的化身亚种中并直接体现的首要的属。（这种黑格尔式的普遍性概念取决于一种独特的特殊性如何命令其他的特殊性——普遍性并不独立于特殊性的平面之上，而是自身陷入具体的现实化运动之中，这是一种反复出现的齐泽克式评论。）这种具体普遍性的观念（一种与实体成为主体的动态过程相联系的观念）也类似于拉克劳与墨菲的霸权概念，即任何和每一种普遍性都是争取结构主导权斗争的结果/产物，在这种斗争中，各种特殊性相互竞争，以确立自己的“包围”，为所有其他细节的“表达”构建媒介（即普遍性）（尽管就其政治投入而言，

齐泽克在过去几年中已极力远离拉克劳和“激进民主”阵营)。

在《除不尽的剩余》(*The Indivisible Remainder*)一书中,齐泽克引用货币如何从一种特殊商品转变为代表所有其他商品的普遍商品的历史来充当例子,并解释说,“‘成为实体的主体’代表着一种傲慢的姿态,这种姿态意味着,仅仅是实体的偶然事件或谓词,一个它的总体性的从属时刻,将自身设置为新的总体化原则,并将先前的实体从属于自身,将其转变为自己的特定时刻”(齐泽克 1996b, 129)。这已经唤起了一种关于人类最纯粹形式的身心关系的基本、自发的直觉。心灵作为身体的从属特征之一(作为人类身体物质性本质的属性或谓词)产生出来;然而,在人类中,“自然”身体最终服从于超越自然的心灵,被其产物所篡夺(在其发生之后,一个“有”身体而不是一个“是”身体的持续观念实现了一种颠覆性的背叛)。这种身体成为主体的转变伴随着主体化过程,在主体化过程中,某些主要元素参与了(根据拉克劳和墨菲的说法)霸权接合(*hegemonic articulation*)的工作,回溯性地重构了它们产生的作为实体的基础(*the very ground of being-substance*)。这种转变发生在个体发生和系统发育的水平上。

在系统发育水平上,模因理论或许是上述黑格尔-齐泽克从实体到主体再到主体化的运动的最佳例证。由于人类/自然身体性物质基础的漏洞缠身、故障频发的本质,这一存在/自然的特定部分有机会肆无忌惮地胡作非为,傲慢地宣称自己

是（主观）存在的新的主导组织原则——这是因为没有命中注定的和谐的有机秩序，——全（One-All）的自然存在，为每个元素指定适当的位置，从而先发制人地控制住这种可能的失控行为。是什么使模因理论在这里成为富有成效的参考？模因一词的发明者理查德·道金斯（Richard Dawkins）将其定义为一种可传播的模仿（更准确地说，是一种在那些能够共享和使用这些单位的实体之间循环的社会文化、符号语言单位）。与基因一样，模因也是一种复制因子，尽管这种复制因子由与遗传物质不同的“物质”组成。模因理论的倡导者推测，如果构成人类心灵的物质行为与构成人类身体的物质行为大致相似，特别是在通过复制操作的意义上，那么，通过生物过程进化理论发现的算法很可能适用于表面上非生物（即社会、文化、符号和语言）形式的“进化”。（从某种意义上说，这种模因理论是对 20 世纪 50 年代经典结构主义的革新，在这种结构主义中，通过语言研究揭示的结构不能被概括为语言以外的事物的研究，而通过生物研究所揭示的结构则可以成为分析其他现象的新范式模板。）

进化心理学关于模因和基因之间关系的一个观点是，最初，模因是在自然条件下为野蛮生存而进行的体力斗争的一部分。环境对人类有机体的进化压力催化了模因的出现，这是生物决定生存策略的一部分。然而，在其出现之后，一种惯性占据了主导地位：即使在最初的“自然”语境下，被证明

其创造和使用已发生变化或完全消失之后，模因将仍然顽固地存在。简言之，模因源于基因，但随后实现了与遗传因素的“物质性”基础和直接环境影响的独立，(这有点让人想起先验的内在起源的谢林母题)。

这样做的另一个后果是，人们会对史蒂芬·杰·古尔德 (Stephen Jay Gould) 的“扩展适应 (exaptation)”进行精确的互补性反转。众所周知，扩展适应是指一种最初无用的（即从遗传生存的角度看来无用的）突变，后来在生物体适应不断变化的条件的持续斗争中变得可利用。随着环境条件的突然改变，以前的非适应性 (nonadaptive) (尽管不是不适应性 [maladaptive]) 特征在物种的亚种中持续作为无害的、微不足道的扩展适应，对那些拥有这种扩展适应的物种来说，成为了一种适应性优势。相比之下，鉴于上述基因模因关系的模型，人们得出了可能被称为“去适应 (deaptation)”的说法（因为缺乏更好的术语，与古尔德的概念相呼应）：最初的适应性模因策略在后来变得无用，甚至适得其反。（顺便提一句，在精神分析中，最初的适应性防御或反应仅仅因为持续时间太长，远远超过了环境决定的有用性，就变成了一种不适应症 [a maladaptive disorder] 或一系列症状，这是一般神经症的一个基本特征。也许，在进化性的系统发育水平上，模因真的等同于弗洛伊德所指的集体神经症 [collective neuroses]。）然而，这种模因策略奇怪地持续超过了其生存主义效用的时刻

(作为传统，作为遗产，作为教义等等)。在进化方案中，扩展适应代表着从无用到有用的轨迹，而“去适应”（取自某种模因理论）则正好相反：从有用到无用（甚至更糟，有害）。因此，在进化论和认知科学中，人们到达了这样一个点，即这些解释自身的解释框架可能会被打破并承认其无知，这一点需要精神分析元心理学对人类本质的看法（尤其是它的三位一体 [Trieb]概念）的干预作为解释性补充。假设将模因视为真的拥有某种魔力，认为在他们的主观“宿主”中现实化之外仍存在着某种它们自己的神秘的意向性，这是不合法的，并因此会产生一些问题：模因为什么看起来拥有自己的生命，在它们的进化生存价值变得微不足道甚至适得其反地有害（生存）之后，它们还会继续发挥影响吗？如何解释模因材料（所拥有的）这种顽固的惰性，这种取代了生物利益的愚蠢的重复性？

道金斯和苏珊·布莱克莫尔（模因理论的另一位清晰阐述者）都允许这里所指的“去适应”。他们每个人都承认模因过程可以凌驾于遗传程序所支配的利益之上，模因反而可以支配遗传（他们都不接受进化心理学的极端简化主义版本，在进化心理学中模因总是最终由遗传学驱动）。换言之，模因（作为社会符号单位）首先从其系统发育起源来看，是构成进化遗传生存斗争的一部分的特殊片段；然后，模因一旦在这个基础上建立和运行，就会霸占（人类）自然本身的生物

性物质领域，夺取这个领域，并逐渐将其屈服于一套去自然化的结构。模因理论揭示的这一运动难道不是对前面概述的完美有力的说明吗？黑格尔-齐泽克式的构想关于主体如何从实体中产生，自然的实体性存在如何能够并且确实在自然的去自然化的辩证的动态过程中内在分裂的？

根据弗洛伊德-拉康的精神分析，在事物的本体论图示中，人类出生，被抛入这个世界，被困在一种前成熟的长期无助状态中。也就是说，与其他动物相比，人类婴儿花费了相对较长的时间处在一种完全完全依赖他人来满足其基本身体需求的状态下。这种原始无助 (Hilflosigkeit) 的“前成熟 (pre-maturation)”的生理现实，是人类“自然社交”的原因（正如伊丽莎白·格罗兹 [Elizabeth Grosz]所言），也就是说，从生物学角度来说，人类倾向于通过一个并非仅由生物结构所组成的矩阵来组织他们的现实。对弗洛伊德和拉康来说，人类本质天生就倾向于养育优于自然。拉康认为新生儿，由于“仍被困在运动无能和幼稚依赖中”，最初的无助感驱使着他进入了一系列的社会关系（这些社会关系以符号秩序为基础，作为规范、意义、规范、表征和规则的网络，形成主体间的相互作用，即一个包罗万象的系统，新生儿甚至在实际出生之前就被嵌入/铭刻于其中）。人们可以将这种本体论的前成熟的无助（状态）视为一种缺陷或缺失的实例，这种缺陷或缺失是建立在人类本质的实体性本体论基础上的（根据齐泽克关

于作为任何主体[化]可能性的元/超验基础的不完整存在的公理概念)。同样,在事物的系统发育图示中(从模因理论的角度来看),人类物种中的某些缺陷或缺失(即,这类有机体对生存环境挑战的各种能力)刺激了模因的发展,推动人类创造并居住在“模因领域(memosphere)”内(类似于黑格尔的“客观精神”或拉康的象征秩序)。

因此,精神分析的本体论和模因理论对主体形成的系统发育观点都强调了从物质(生理成熟前和/或生存挑战)到主体化(社会心理发展和/或模因领域的构建)的时间轨迹。然而,这难道没有把主体本身排除在画面之外吗?因为它与主体化不同,因为它是对被划杠的主体(\$)的虚空的填补?(用拉康的术语来说,齐泽克提出的主体和主体化之间的区别,分别相当于主体(sujet)和自我(moi[ego])之间的区别。)然而,齐泽克提出的恰当问题是:如果主体(\$)既非实体,也非主体化,而是作为神秘地位于自然与文化之间、有形物质存在与积极的社会象征内容之间的“消隐的中介”,这会发生什么?

第十三节

世界之夜：自然与文化之间消失的中介

齐泽克认为，康德不仅是第一个严格意义上的哲学家——回想一下，他（指齐泽克）明确指出，哲学真正始于康德的先验转向（见第二章）——而且，康德还是为“人类自主性奠基的思想家”（*foundational thinker of human autonomy*），而“人类自主性”本身就是哲学的主要关注点之一。然而，齐泽克认为，在凝视自由的深渊之后康德转移了目光，康德瞥见了一种“否定性的断裂”，这种断裂扰乱了假设的“存在一致性”（*consistency of being*）。而康德试图掩盖他瞥见的断裂。在现象和本体的领域里，康德式的主体，总是被呈现为一个完全被决定的、缺乏自主的实体。“现象主体性”，就相当于一个被塞进因果链里的个体，这个因果链，就是毫无自由的自然机制。此外，康德推测，如果能通过反思性自我意识，就能直接通到（他认为不可能通到）“本体主体性”，那么“本体主体性”将表现为一种威严：一个“失去能动”（*bereft of agency*）的可怕“原质”（*Thing*）的“骇人的威严”（*furchtbaren Majestat*——这是《实践理性批判》中的原话）。（原质在这里，作为一个神圣网络中的一个节点，这个网络类似于斯宾诺莎的“上帝-实体”（*Spinoza's God-substance*）之网。）这意味着，主体对其“不可接近的本体本质”（*inaccessible*

noumenal essence) 的无知维持了一种虚幻自由，这种自由在“赤裸裸的”(brute) 本体论层面上并不存在。对于康德来说，现象现实是片面的，不完整的，是由一小块儿一小块儿经验组成的，而这些经验，又都是由构成有限主体的界限约束的。相比之下，“存在”自身的“本体的实在”(noumenal Real)，是完整和完全的，是有内部自我一致性的，它完全可以与自己融为一体。虽然，康德看似将“先验自主性”与“主体-原质”的本体本质联系在一起，但齐泽克坚持认为，康德的自在存在(being-in-itself) 本体论封闭范围内，太令人窒息，根本没有主体性的自由空间：“当我们在想象现实的‘整全’时，意识(和主体性) 就不再有任何位置了。在这种想象下，有两种选择：要么主体性是一种幻觉；要么现实本身（不仅仅在认识论上）就是‘非-全’的(not-All)。”(齐泽克 2006, 168)

齐泽克(书中)的黑格尔选择了后一条道路，选择假设存在的“非全性”(not-all-ness)——因此为事实上自主的“非附带现象”(non-epiphenomenal) 主体性留下了可能性。齐泽克认为，这种黑格尔式的选择是让这种可能性(指主体性)保持开放的唯一途径。并且齐泽克还针对这个话题迈的步子更大。他偶尔声称，主体作为“被划杠的主体”\$(subject-as-\$, 后面简称主体作为\$)的自由将位于本体平面和现象平面之间的“视差分裂”里，主体的自主性在某种程度上是由这些层次之间的分离来维持的。在其他时候，随着一个更明显地

符合他黑格尔主义主旨的转折,他提出“本体的自由只是现象的实在内部的一种决裂”(齐泽克 1999b, 86),而不是说这种自由存在于二阶存在区域里,例如康德的本体域(对于黑格尔-齐泽克来说,“就是这样”,也就是说,除了此时此刻不太和谐的现象现实之外,没有“其他场景”)。从黑格尔-齐泽克的角度来看,康德描绘了一个可怕的、“他律的”(heteronomous)本体实在界图景,一个一切都被决定的实体的存在域,这只不过是一种幻想,是对前批判斯宾诺莎主义的想象的倒退,混淆了实在本身的最终不一致性(因此也遮蔽了主体作为\$)。齐泽克解释说:

黑格尔.....拒斥康德的人的幻想,由于他对于神圣的自在存在的畸形的直接洞见,这种人将转化成没有生命的木偶:这种幻想是没有意义的和前后矛盾的,因为.....它暗暗地重新引入了本体论上充分建构的神圣总体:一个只被理解为实体,而不同时被理解为主体的世界。对黑格尔来说,把人转换成可怕的神圣意志(或任性)的木偶工具的这种可怖的幻想已经标志着从真正的畸形——自由的深渊的畸形,“世界之夜”的畸形——的退却。因此,黑格尔所做的就是通过证明幻想在填补自由的前本体论的深渊中的功能,也就是通过重构主体在其中被插入确定的本体秩序的确定的场景,“穿越”这种幻想。(齐泽克 1999b, 61)

这里用简明的形式，提出的主张是，只有通过给物质存在的实体之实在“划杠”，一个人才能真正（如黑格尔要求的）将实体也视为主体（而不是“非主观”[asubjective]的整体性）。康德对一个隐藏在有限经验之幕后面的，包罗万象的本体论“一体”的幻想想象，设想了一个“没有划杠的”（unbarred）的实在界，即一种不涉及主体的实体。此外，在 1988 年的文本《最崇高的癡症》（*Le plus sublime des hysteriques*）中，齐泽克强调，不是“被划杠”的实在界与主体作为\$的自主性之间的必要联系，而是预设重要性在于“被划杠”的象征界。早期齐泽克将黑格尔描绘成，是他预言了晚期拉康对“大他者不存在”的坚持（“*Le grand Autre n'existepas*”）。他提出了“被划杠”的象征界与自由深渊的关系（即象征秩序中的大他者不完整和不一致）的相同论点，如同他随后提出了“被划杠”的实在界：如果大他者被假定为“没有被划杠”（unbarred），那么除了一个伪自主的退化为剩余的、附带现象幻觉的\$，根本没有空间可以容纳任何东西了。正如谢林（见第 9 节）所述，自由的出现涉及到“被划杠”的实在界和“被划杠”的象征界之间的结合或重叠（亦即，一个人应该将自主性主体与齐泽克关于“被划杠”的象征和“被划杠”的实在的平行讨论相结合）。

康德在其第三本书，前批判《实用观点的人类学》（“论欲望的能力”），一个题为“自由作为激情的倾向”的小节里，

他区分了先天/自然和后天/文化的激情，将为了自由的激情视为前者最有力的例子。对绝对自决的，对一个人的意志作为现实最高法则的无约束主张的欲望，根据康德的说法，它与人性的基础紧密相连（这也是弗洛伊德后来描述为婴儿最初的自恋的一个方面）。在脚注中，康德引用了婴儿的例子：婴儿的哭喊和尖叫，往往是他们隐约感受到的原始自由被障碍阻止时，也就是当他们的异想天开与阻力点碰撞时，他们“愤怒”的表现关于康德的《人类学》中的这个段落，齐泽克提出：

道德法则必然要约束的……主要不是我们对病态对象的执着，而是康德在他的《人类学》定义的“不守规则”，即人类特有的顽固坚持，对不受任何约束束缚的执着（在幼儿身上能辨别得出来），它狂野且自利的自由（wild egotistical freedom），本体自由的直接现象的显现，在动物王国中看不到它（指本体自由），而且它必须被打破和被“绅士化”（温和化）（Gentrification），由教育的压迫来打破它。（齐泽克 1997c, 237）

自主性不是由稳定的、合理的自我所行使的冷静、反思的能力，而是一种暴力的、“不守规矩的”力量，发自我或她的“自然”身体构造的内心搅动着个人。也就是说，自由至少

在最初是一种准病态的冲动，一种驱使的强制。它成为一种合理性的中介力量，仅仅通过被教育实践的强制纪律所驯化。齐泽克将这种未驯服的自主性与另外两个互相关联的概念联系在一起：弗洛伊德-拉康的死亡驱力和主体作为\$（更具体地说，主体作为一个未知 X ，脱离了它周围调停矩阵联合，并且是某种不融入它的背景/环境的东西）。

在《敏感的主体》（*The Ticklish Subject*）一书中，齐泽克假设，主体（因为不适应它的环境）正是通过一种特定的“顽固的依恋”（*stubborn attachment*）才能突现。这是什么意思？简要地重新审视模因的理论域还是有帮助的。在最早提出模因概念的《自私的基因》一书的最后一段，道金斯坚持认为人类自由的独特性。人类和其他生物一样，都只是基因的载体，生物体的存在只是为了更好地复制和传播体内的基因而已。他的大部分文章都致力于研究生物是如何被“自私的”复制因子所支配的，从而沦落到为体内基因得以永久流传而服务的载体（而且，就人类而言，据称模因也能够并且确实发挥这种自私的支配地位）。道金斯甚至试图将明显的利他主义视为自私而非无私，也就是说，将其视为基因永续（或模因永续）的精致而复杂的策略。然而，至少就人类而言，这些复制因子程序并不是绝对决定性的或最终决定性的：

即使我们站在黑暗的一面，并假设个人从根本上是自私的，我们的意识预见——我们在想象中模拟未来的能力——也可以把我们从盲目复制者的最自私的过剩行为中拯救出来……我们有能力反抗我们与生俱来的自私基因，如果有必要，也可以反抗我们被灌输的自私模因。我们甚至可以讨论如何深思熟虑地培养纯粹的、无私的利他主义——这种利他主义在自然界中没有立足之地，是整个世界历史上从未存在过的东西。我们被构建为基因机器，并被培养为模因机器，但我们有能力对抗我们的创造者。地球上只有我们，才能反抗自私复制者的暴政。（道金斯 1976，215）

道金斯的这些结论使一些齐泽克式的思路得以澄清，特别是实体、主体化和主体性之间的联系。如果基因代表实体（作为一种自然的物质性）而模因代表主体化（作为一种文化的物质性），那么，用齐泽克的话来说，基因对某些模因集的“顽固的依恋”（stubborn attachment）会导致主体从实体中出现。这是如何发生的？

在进一步讨论之前，我们首先必须注意，齐泽克提出了主体概念相关的两个分支：首先，主体是一个“不合群者”，不能顺利地整合到其环境包围中、被包含在其环境中（本章将讨论的分支）；第二，主体作为一个空洞的否定性，不可简化为任何试图暂时填补这个空洞的具体内容（下一章将讨

论的分支)——简而言之,“\$作为脱节”对比“\$作为空”(\$-as-out-of-joint versus \$-as-empty)。根据“适得其反”(deaptation)的概念(见第12节),“实体成为主体”的整条轨迹会涉及基因决定的生存策略,这些策略决定了发生在进化竞争的抢夺中对使用的模因工具的发展和依附。但是,正如海德格尔所言,现代人正在成为他工具的工具,作为自己技术的“常设储备”(这是他著名论文《关于技术的问题》中的一个关键论点),基因决定的对模因的依附,可能会篡夺最初决定这种依附的基因的指导性自然权威。(加之,这种“适得其反”的动力学相互关系类似于拉康描述如下两方面的关系,一方面是需要(need),另一方面是要求(demand)与欲望(desire):真实的需要,通过强制表达要求(demand),从而导致对“象征调停”(Symbolic mediation)的接受,这种调停随后开始发挥作用,通过疏离“能指污秽”中的肉体需要,超越并回溯性支配或重组其成因。)在基因-模因的例子中,我们所讨论的是两个复制因子-物质,两个“东西”之间的关系(亦即,自然物质性和文化物质性——前者是实体的东西,后者是主体化的东西)。然而,主体(有别于主体化)是通过(自然)实体和(文化)主体化之间的动态机制(dynamic operative)才在这种从自然到文化的转变里产生的。然而,在齐泽克将主体描述为自然和文化间“无影中介”之前,必须花大力气做进一步的解释:“主体……这种令人不安的剩余……是……文化当

中的“先验条件” (transcendental condition) : 一种功能故障, 而它则扮演了自然和文化之间差别的一种必要的无影中介。”

(齐泽克和戴利 2004, 80) (译者注: 原文为祛除主体也就意味着祛除这种令人不安的过量, 而这仍然是文化当中的先验条件: 一种功能障碍, 而它则扮演了自然和文化之间的一种必要的无影中介) 。

这种自然物质性 (即实体) 依附于文化物质性 (即主体化) 的过程, 有两种方式导致主体作为\$ (既作为“脱节”也作为“空”) 的出现。方法一 (即产生\$ 作为“脱节”的方法) 与实体依附于主体化要素的固着度和硬性 (the fixed and rigid quality) 有关。(方法二, 将在第 14 节中讨论, \$作为“空”的出现是由于能指[signifier]或模因[memes]等等主体化元素的失败, 倾尽全力地质问和捕捉主体的否定性。) 齐泽克将人类这种依附定性为“顽固” (stubborn), 从而暗示了人类生活中古怪持存“非-有利的” (non-advantageous) 或“不利的” (disadvantageous) 模式所证明的神秘惯性 (例如, 尽管在生物体的自然/理性自我利益方面不再具有任何效用, 模因配置 (memetic configuration) 仍然会继续重现, 或者过去了很久之后, 没有危险需要针对了, 童年的自我心理防御机制仍以成人神经症的形式被动员)。一种依恋变得顽固, 尤其是当它面对环境压力做适应性的变化时, 当它的适应不良的后果被简单地忍受或忽视时。因此, 这种“顽固的依恋” (stubborn

attachment) 的“对象”在其“具体语境下的背景” (contextual background) 中脱颖而出, 作为凝固的障碍, 作为阻力点去抵抗随时间变化的“世俗物质流动” (mundane material flow) ; 这种对象成为某物的“化身” (avatar) /“指示符” (index) , 成为一个脱节的 X (\$) 拒绝融入它的周围环境, 成为一种力量能不被完全卷入生命体存在的流变。齐泽克将这中顽固的 X 的持久性与弗洛伊德-拉康派的“死亡驱力” (Todestrieb) 联系起来——死亡驱力是一种存在的实体深处的强制性地重复性力量, 是人性中“自然地”生成的故障。

在主体作为\$和死亡驱力之间建立反直觉的等价关系时, 齐泽克如何理解后者? 是什么证明了这个非常规的等式? 以下便是齐泽克证明 (从自然的内部故障“哪里出了问题”的主题出发) 他用精神分析意义上的死亡驱力对德国观念论者的主体性建立他的认同:

我现在从我的魔术帽子里掏出的兔子 (译者注: 也译作——我现在想说的是), 德国观念论和精神分析当中就有描述这种功能故障的专门词汇: 德国观念论称呼这种现象为自我相关的否定性; 精神分析叫这个死亡驱力。这是我研究的中心问题.....我现在主张的是, 从康德到黑格尔, 他们所说的自我相关的否定性, 在哲学观点上, 和弗洛伊德的死亡驱力概念是一致的——这就是我的基本观点。换句话说, 弗洛

伊德的死亡驱力概念不是一种生理范畴，而有一种哲学的尊严在里面。（齐泽克和戴利 2004，61）

齐泽克接着指出了弗洛伊德“死亡驱力”概念的核心：

弗洛伊德用快乐原则、现实原则等等来解释人类心理的功能时，他越来越意识到人类心理当中存在一种基本的非功能性元素，一种根本的毁灭性和过量的否定性，这些是用上面提到的原则无法解释的。所以，他就提出了死亡驱力这个假设。我个人认为死亡驱力是对这种过量否定性的最好概括。从某种意义上说，我的整个的工作就是：把弗洛伊德的死亡驱力概念和德国观念论中的中心概念，自我相关的否定性进行比较解读。（齐泽克和戴利 2004, 61）

当然，众所周知，弗洛伊德阐述了“死亡驱力”的模糊概念，他这么做也是为了回应某些现象，这些现象站在“快乐原则”的立场是解释不了的（例如，一些“超越快乐原则”的现象，强制性地不断重复痛苦经历，或各种形式的自我毁灭——亦即，说到“现实主义”计算，去计算内稳的（homeostatic）“幸福资产负债表”（balance sheet of well being），这些现象硬和“现实主义”计算联系也搭不上关系。）。考虑到，“快乐原则”与“现实原则”紧密相关——归根结底，“现实原则”是“快乐原

则”被“升华” (sublimated) 了，因为“快乐原则”必得受自然、文化现实的约束。——“快乐原则”命令人们在追求快乐时，必得适应变化中的现实环境，现实环境是已经塞进了心灵的周围环境。然而，精神分析从一开始就表明，人类自出现伊始，就是严重不适应环境的生物。如果没有那么多不同的方式，去维持“顽固的依恋” (stubborn attachment) 于适应不良的症状策略，通过提供给一个人过剩的、病态的多余支持，让他或她与环境不同步而失去平衡，那什么是神经症呢？

晚期弗洛伊德的赌博（齐泽克试图阐明它（指弗洛伊德的赌博）最深远的哲学重要结论），他是想坚持一点，人类具备一种独特的倾向，即抵制语境定义的适应，坚持各种不正常的存在模式，这个倾向根本没法被重新纳入一个解释框架，在这个框架里，所有事情都可以简化为“快乐-现实辩证法” (pleasure- reality dialectic) 及其演变理论。构成人性核心的某些东西（亦即，作为内在“自然”否定性的死亡驱力）从核心内部扰乱了这种本性，导致偏离了应该被先天取向规定了方向的路，走这条路本来可以得到持续的满足。在他 1924 年的论文“受虐狂的经济问题”中，弗洛伊德认识到了令人费解的内在扰动，他认为务必推进这一论题，即心理，尤其在它自己“本体发生学” (ontogenetic) 意义上最早的发展阶段，受到“原初受虐倾向”的困扰；更准确地说，“死亡驱力”的破坏性最初是向内转的（比方说心理“默认设置”有原初受虐倾

向)，而精神结构必须找到方法将这种破坏性转向外部的周遭世界，避免受虐狂式的自我毁灭，目标是维持自身的生存和发展。此外，有一个原因现在应该已经很显而易见，就是为何齐泽克将弗洛伊德-拉康派的“死亡驱力”与主体的自主性联系在一起：由于“死亡驱力”（作为具有破坏力的否定性），人类个体并没有完全被实用-功利幸福经济的暴政所奴役，也没有完全被快乐原则和现实原则双重权威所推动的快乐所奴役。不服从那种用满足感麻醉自己的统治，这是有可能的，具体说是一种能“镇静”人类要丢掉主体性、“催眠”人类要服从的统治。

然而，如果认为齐泽克觉得“死亡驱力”（Todestrieb）这一概念是某种有形的、准本能的能量，与快乐原则的“力比多”（libido）对抗，驱力作为一种交替的力量，一股深刻的逆流（引诱弗洛伊德本人的画面），那就错了。在齐泽克看来，“死亡驱力”指的是“本性”（nature）的功能失调，称不上是那些已知的本性功能外的另一种功能：

精神分析让我们能够掌握的是，死亡驱力是符号秩序的一种内在条件。简单一点说，在最初级的阶段，符号是作为一种二级弥补措施存在的，也就是如果事情严重出错的话，它有修补事情的作用。德国观念论让我如此感兴趣的是那个否定性（死亡驱力），它既不是天生的也不是后天养成的，

是处于两者之间的一个东西。我们不可能直接从天性过渡到后天的文化中。在天性中出了一种严重的错误，从中产生了一个非天性的怪异，我认为，为了对付、驯化这个怪异，我们就需要用符号。还是用弗洛伊德的“在场/离去”（fort/da）为例来说明吧：发生了某种原初创伤（母亲的消失等等），因此，符号化就是我们处理这种创伤的一种生存方式。（齐泽克和戴利 2004, 64-65）

主体作为\$与实在界相一致，而“主体化”（subjectification）与实在相对应（主体化成为想象界和象征界的“语域”[registers]）。齐泽克在此指出，想象界-象征界（Imaginary-Symbolic）主体化（通过对各种图像和文字的“向内投射”（introjection）和“主体认同”（identification）来实现）是一种“自我绅士化”（self-gentrification）的策略，换句话说，个体在他或她的存在核心，生成着对主体性的实在界维度的反身性应对（一个包含“自由的深渊”（abyss of autonomy）和“死亡驱力”[Todestrieb]的终极维度）。这黑暗的、迷失方向的自由没有面孔，没有一张可辨认的人类面孔，是真正的——最纯粹的——主体作为\$，“实在界”（Real）的主体作为\$。建构出来的“想象界-象征界”（Imaginary-Symbolic）“实在-主体化”（reality—subjectification）的自我”，主体化可以被描述为，往主体否定性的虚空上盖一张人脸，以掩盖虚空令人不安的

存在——它是一种遏制和约束手段，这种令人不安的破坏性力量（其手段是强制“动词般的”[verb-like]主体，“不安分的”[restless]主体，无法屈服于“成为实体的客体化”[reifying objectification]的主体，强制它凝固成具有稳定惰性的、“名词般的”[noun-like]主体化形式）。在齐泽克看来，黑格尔的“精神在否定的东西那里停留”（tarrying with the negative）（译者注：齐泽克《延迟的否定》引自黑格尔《精神现象学》中的思想，黑格尔原话是说精神……“停留于否定”）意味着“将积极的存在、本身视为否定性的物质化——用拉康的话来说，就是‘无的转喻’（metonymy of Nothing）”；更具体地说，在这个语境中，主体化“积极的存在”就是主体“物质化”。主体化永远不会完全成功地将主体还原为客体（亦即，\$不是随着主体发展，在前期出现过，后来被主体化动力学相互关系的开始给遮蔽的）。就像弗洛伊德的警告那样，不要把生物发生学意义上的发展设想为一系列阶段，在这些阶段里，后期进步取代或消灭了早期“精神星丛”（psychical constellations）——关于这一警告，弗洛伊德用罗马城的形象来描绘精神，在这个形象中，罗马城所有不同的历史状态都在沉积层中同时保存下来，齐泽克坚持，实在界的主体连续地与主体化现实共存：

这就是我基本的模式。正是这种原始的维度，这种先验的条件让我感兴趣。为什么呢？因为这个维度自始至终一直都存在。说它是原始的，并不是说这是以前发生的，现在我们已经真理的领域之内了。不！事实上这种维度一直都在支持着我们；威胁着要爆炸。（齐泽克和戴利 2004，65）

这里有很多东西需要“拆解”（unpacked）（这种拆解会贯穿许多后面的段落）。齐泽克的先验主义指出了那些条件，使实体的自我分裂成为可能的条件，使“自然存在”（natural being）固有的“自动瓦解”（auto-disruption）成为可能的条件（并且，他认为死亡驱力是这种分裂/瓦解的主要条件）。

乔纳森·里尔（Jonathan Lear）在其 2000 年出版的《幸福、死亡和生命的剩余部分》（Happiness, Death, and Remainder of Life）一书中指出，弗洛伊德错误地从第一地形学转到第二地形学（这一转变包括引入“死亡驱力”的概念），弗洛伊德提出了第二种潜藏的原则，用第二种原则来解释快乐原则的崩溃和短路。里尔的论点是，弗洛伊德没把握住一点，就是快乐原则有缺陷（亦即，快乐原则和它的功能故障），他没接受这一点，他不该给快乐原则（亦即，爱欲）加上另一个原则（亦即，死亡驱力）来解释那些快乐原则证明不了权威性的例子。齐泽克赞同这一论点，并将它与从康德到黑格尔的飞跃相比：不一致的表面下（如康德“现象的现实”或

弗洛伊德作为本能的能量、即弗洛伊德的死亡驱力)并没有统一的深度(如康德的现象性现实或弗洛伊德的功能失调的快乐原则),不一致的表面就是全部。因此,齐泽克的主体(根据等式“\$=死亡驱力”)并不是自然界中某种深刻的第二天性的积极充实,不是存在自身内的一种巨大的能量,而是作为“整全的”(all)——失败的——自然实体(关于这方面,齐泽克将黑格尔的“一”描述为,“一”存在于自我封闭的模式中)。原始的、古老的主体相当于自然物质中各种难以解释的漏洞,这些漏洞阻碍了自然物质实现和谐的内部平衡。

在齐泽克看来,黑格尔的《世界之夜》(the night of the world)(这一说法出现在 1805-1806 年《耶拿现实哲学》(Jenare Real Philosophy)手稿里)是对德国观念论者的一种作为示范的主体比喻,该隐喻是类似死亡驱力的否定性。他经常引用黑格尔的这句话,将其视为笛卡尔发现“我思”(cogito)所带来的,现代主体性概念的激进化巅峰。世界之夜的黑暗,是这样一种虚空,它存在于心里,心是构成人性的物质,它具有匿名的否定性,齐泽克解释这黑暗,本身是自然和文化之间的无影中介,是隐藏的铰链,它能导通从实体到主体(化)的连接。

齐泽克描绘了黑格尔的世界之夜,他把它描绘成类似精神病最极端表现的疯癫时刻,在这一时刻里,灵魂收缩回它自己里面,通过收缩的灵魂完全退出这个世界(类似于谢林

的上帝在世界时代（The Ages of the World）中的情况）。齐泽克对这个黑格尔的图景做过一些最细致的反思，写在《享受你的症状！》（Enjoy Your Symptom!）（一个相对较早的文本）里面。从那本书或其它文本，都看得到他眼中的午夜疯狂，促进了一种转变，驱力的漩涡（亦即，实体里的实在），翻滚着混乱着；完全被建构出来的现实（即想象界-象征界主体化），它有着绅士化象征性网络；这转变就是从漩涡过渡到网络。就像前批判的康德所描述的那样，与生俱来的过剩自由铭刻进主体的构成性基础里（亦即，让规矩的教育去驯服狂野的自主性，以便为理性服务），作为死亡驱力的否定性，黑格尔-拉康派的\$——齐泽克宣称，康德所描述的自由与“作为死亡驱力的主体”（subject-as-Todestrieb）之间是有直接的同一性的——是一个破坏性因素，存在的自然实体里面，象征秩序的能指总试图包含和稳定它。事实上，对于齐泽克来说，那逻各斯的缥缈领域，那大他者的统治领域，证明着否定的虚空是以沉默的方式来现身的，类似于黑洞周围吸积盘的正物质，如何泄露出看不见的点，它们不可想象地致密，它们创造着、形塑着这个物质化的，可被观察到的活动的漩涡。“能指-结构”（signifier-structures）的“精神”（spiritual）维度，给了否定性载体，这精神病性的否定性是世界之夜的否定性。换一种方法，齐泽克让我们进入自然与文化区别的坐标系，这意味着：

人是这样的动物，它的生命是由符号虚构统治的。这就是“延迟的否定”如何发生的，这就是否定性本身如何获得肯定的、确切的存在：那就是一个共同体的实际生活通过对符号虚构的指涉而被结构起来的时候。（齐泽克 1992a, 52-53）

齐泽克继续要把拉康特别版的死亡驱力（并不是他刚刚说到的弗洛伊德版死亡驱力，两者是不同的）和这一点联系起来：一个人可以说，就死对生而言，被生命存在的文化重新改写，改写带来的自然去自然化，死者（即象征秩序）对生者（即有机体）的殖民化，遵照黑格尔和拉康的思想，人类是在一组毫无生气的尸体能指（举个例子，比如作为精神寄生虫的模因）的支配下生活的。个人挣扎于士绅化时，持存于实体中的\$的虚空，黑暗的深渊就是它的虚空，士绅化的过程中人被感染了强毒株，这毒株是像病毒一样传染的能指。

在讨论黑格尔的《世界之夜》的过程中，齐泽克经常使用“把石板擦干净”（wiping the slate clean）的比喻。他是说，死亡驱力的否定性在这疯狂时刻抹去了一切，在这时刻里，通过精神病性的收缩、向心运动，世界撤退出来：

“疯狂”(mad)的本体论的必要性在于不可能穿越陷入其自然的生活世界中的“动物的灵魂”(animal soul), 到达寓于其符号世界中的“正常的”(normal) 主体性这一事实。两者间“无影中介”(vanishing mediator) 正是彻底从向其符号的(再)构造开放的实在激进退却的“疯狂”姿态。(齐泽克 1999 b, 35)

齐泽克强调, 在自然实体和文化主体化之间假设“闪烁着”(flashing) 一个“中介事件”(intermediary event) 的必要性, 并继续说:

因此, 问题的关键在于从“自然”到“文化”的转变不是直接的, 人们无法在一种连续的进化叙事之内说明这种转变: 两者之间必须插入某种东西, 一种“无影中介”, 它既非自然亦非文化, 所有进化叙事都默默地预设了这种“居间者”(In-Between)。.....弗洛伊德叫这种居间者的名字, 当然是, 死亡驱力。(齐泽克 1999b, 36)

齐泽克的黑格尔-拉康学派分析是三元组结构, 该结构连接实体-主体-主体化, 考虑到他的分析三元组的总体架构, 齐泽克的一个观点存在着两个疑问, 他把主体描述成死亡驱力的否定性, 正是它“擦干净石板”, 以便允许随后发生的主体

化过程 (亦即, \$作为位于自然实体和文化主体化之间的那个无影中介)。首先是第一个疑问, 齐泽克式的实在的本体论, 到底是不是说, 石板总已经被擦干净了? 他的基本观点难道不是实体的存在终究不那么实体, 那么石板 (就用他的比喻来说) 不曾是满的, 不确定性的空白的小块儿应该分散在存在平面的表面上呀, 难道不是吗?

可以说, 齐泽克的重要贡献之一, 即对人类自由问题的当代哲学重新审视的贡献是, 他认为自然物质性和文化物质性都不像有时看起来那样, 在功能层面上具有决定性。换言之, 即使是伴随着最强大和最有影响力的形式, 自然和文化都无法胜任做完美无瑕主人操纵傀儡的任务——不断地拉动拴住他治的人类个体的丝线, 确保傀儡每个姿势都按照预设的编舞进行。粗糙的生物决定论和同样粗糙的社会建构主义分享了一个共同幻想 (无论是自然还是文化), 一个真正胜任扮演上帝任务的主人, 一个信仰全能的大他者会安排的、有保证的命数。齐泽克坚持认为, 拉康之后的哲学必须放弃援引任何一个这样的大他者, 无论是否披着自然或文化的伪装——自然和文化系统都要被划杠的 (亦即没有大他者, 无论以任何种形式得以存在)。此外, 通过谈到像死亡驱力一样的\$作为中介者的介入, 它的介入是为了擦干净石板, 齐泽克甘当风险地暗示着, 这个主体是真正的一种力量或实体的自身 (而不是命名给实体因内在故障而自我破坏的概念名

称)。因为存在是“非全的”(not all),石板是已经(部分地)被擦干净的。在完全接受了齐泽克本体论思想最终结果的基础之上,就再也不需要用一個充满活力的能动者的角度去思考,不需要思考这个能动者从别处拿着扫帚进来擦除“实体惰性的在场”(inert presence of substance) (事实上人们必得避免诱惑这样去想)。相反,实体是自我擦除的。

疑问二,黑格尔的“世界之夜”的比喻“擦干净石板”,强调收缩是从世界中退出。这种收缩是一种退出吗?难道不是相反吗,即收缩是过剩投注在世界上那些具体特性和特定元素?这里所提出的,与齐泽克理论观点之黑格尔的午夜疯狂相对立的,是一个序列,在这个序列里,实体发展了(用齐泽克之前引用过的词语)一种“顽固的依恋”(stubborn attachment),发生在主体化的那些确定的操作者身上(例如,对模因的投注是基因促进的事,又比如,创造对各种“表象”[Vorstellungen]的投注则是心理的早期功能的事)。这种依恋是一种凝聚的收缩。后来,通过建立这样一些固定点,张力开始出现在这些固定点与“剩余的语境情况”(remaining contextual run of things)之间;固定关系提炼并包含着一种惰性,这种惰性面对环境压力反抗着,不想为了适应一个临时给出的环境,去让步做适应性的改变。因此,主体在其发端时的表现模式中出现,作为一个与世界的“脱节”(out- of- jointness),作为某种拒绝跟着其余现实“随大流”的东西。这

就是说，\$作为脱节（不同于\$作为空——见第 14 节）是在实体内部的否定性的第一次出现，它是实体否定性，而不是实体本身。这种否定性进入了从“自在”存在（作为一种实体的内在非反射性的断裂）到“自为”存在（作为一种实体的“明确主题化的动力”（**explicitly thematized dynamic**）的过渡轨迹，这种过渡是通过实体对特定主体化操作者的顽固依附（亦即，是通过“自然物质性”[**natural materiality**]把自身收缩，“以过剩投注式的方法”[**through over- investment**]，收缩到“文化物质性”[**cultural materiality**]的特定元素里）。这使得主体作为中介的位置变得复杂：\$不是简单地作为线性时间顺序的中间阶段出现在实体和主体化之间；相反，“自在存在的被划杠主体”（**\$-as-in-itself**）已经现身于实体内部（作为实体“自我破坏的”（**self- disruptiveness**）“死亡的”（**deathly**）否定性），而“自为存在的被划杠主体”（**\$-as -for-itself**）（最初显示为主体化的例外元素，与其它现实脱节）不等到实体完成主体化是不会显形的。

在这个关键时刻想到，道金斯在承认自由有能力挑战那形塑着人类的、自私的复制因子时，他提到了想象力是这个自主性不可或缺的一部分。有趣的是，齐泽克对黑格尔世界之夜的、最持久最近期的讨论集中在德国观念论者关于“先验想象力”（**transcendental imagination**）的概念（作为对经验现实那么多假定事实分解和重组的能力，一种象征化主体性的

能力)。康德的《纯粹理性批判》里（特别是“先验演绎”的A版），想象起到了弥合直观感性与抽象知性之间的鸿沟的作用。也就是说，康德理论的先验想象力负责协调直观和知性这两种能力。主体的这种力量通过将迥然不同的现实碎片拼凑在一起，最后形成一个有凝聚力的、可认知的经验统一体。更具体地说，通过填补经验结构中的空洞（通过在精神上填补被部分经验片段暗示的缺失信息），并且通过保持随着时间推移的经验连续性（使思想的眼睛正当看“当下”[now]的时候，也看得见“过去”[no-longer]和“未来”[not-yet]），想象力将原本无法理解的、一堆完全杂乱无章、破碎无序的杂多整合在一起。想象力有助于将杂多的现象拼在一起，让知识成为可能。想象不存在的心理活动——想象力就是想象不存在的东西——是让存在本身成为合理的那个关键因素。

在齐泽克的书里，他把对黑格尔的世界之夜的论述集中于康德描述的先验想象力综合的对照方面。想象力是有意愿并且有能力去屠杀和解剖现实，将其撕成碎片的：

康德的想象力无声无息地忽略了想象力的关键的“否定性”特征这一事实。因为他被综合、集合直观中给予的分散的杂多的努力迷住了，悄无声息地忽略了后来由黑格尔加以强调的想象力的相反的力量——也就是说，想象力作为“分解活

动”，黑格尔把它当作只有作为某种有机整体的一个组成部分才能有效地存在的独立的实体。这种否定性的力量也包括知性和想象力。（齐泽克 1999b, 29）

分析的能力（即，从字面上将某物切分为它的组成元素）是一种平静、温和版本的冲动，该冲动是原始的、自发的，它暴力地分解存在。继续引用黑格尔的话，对于黑夜般的主体性深渊，他写在了《耶拿实在哲学》和《精神现象学》- 序言中，在提到“延迟的否定”的精神“魔力”的段落。齐泽克开始以“想象力”来认识“世界之夜”，想象力作为驱散的动力学相互关系，打破了综合的统一体：

对于想象力在其否定的、破坏性的、分解性的方面的力量——这种力量把连续性的实在驱散成混乱的许多“局部对象”，它在是实在中的幽灵只有作为一个更大的有机体的组成部分才是有效的——还能有比这更好的描述？说到底，想象力代表我们的心灵割断直感拼拢在一起的东西，不是“抽象出”共同的概念，而是把一种特征从其它特征中“抽象出来”的能力。去“想象”就意味着想象一种没有全体的局部对象，没有形状的颜色，没有身体的形状：“这里是——一个血淋淋的头——那里是另一个白色的幽灵。”这个“世界之夜”因此是最基本和最狂暴的先验想象力——想象力的暴力，消融任何客观

的联系，根植于事物本身的每一种联系的它（指想象力）的“空洞的自由”的无限制的霸权。（齐泽克 1999b, 30）

齐泽克得出的结论是，经过康德想象力的综合，那断裂的、破碎的杂多与其说是纯粹现象的非主体性或前主体性的“给定性”（givenness），不如说是黑格尔的想象力，作为与生俱来的、无法无天的自由，暴力撕裂了现象的“给定性”（givenness）：“这种‘前综合’（pre-synthetic）的‘杂多’（multitude）就是黑格尔所描述的‘世界之夜’，它是主体深渊般的自由的‘无法无天’，它猛烈地将现实爆破成分散漂浮的‘残片’（membra disjecta）”（Zizek 1999b, 33）。翻译成现在熟悉的术语，黑格尔的想象力是主体，也是黑夜的死亡驱力打破存在域（亦即否定性的不安分），而康德的想象力是主体化，也是努力“治愈创伤”。齐泽克引自瓦格纳的《帕西法尔》中的一句话，此刻仿佛在耳边回响：“此伤唯有伤你的圣矛才能医治。”此外，它与黑格尔的“美丽的灵魂”（齐泽克经常引用的另一个黑格尔的概念）在“结构上同源”（structural homology）：就像美丽的灵魂谴责世界的某种紊乱，却不承认紊乱是自己的杰作，想象力（是康德的那边）也在角力着需自己负责的、被自己创造的混乱（是黑格尔的这边）。在想象力的层面上，主体性在与自身斗争，驯服狂野，将无法无天换成了物质秩序。此外，回顾黑格尔重铸的知性与理性

的康德的区分（见第 11 节）：想象力和知性都涉及以主体为中介对现象的肢解，对经验活生生整体的切割。而且，正如所指出的，齐泽克解读黑格尔是在庆祝强大凶恶的暴力，而不是为了努力超越它而进入一个神秘的、平静的天堂，从容地远离生命的内在争端的、包罗万象的、理论上的统一体（换句话说，黑格尔的绝对，并不是一个抽象的、普遍的“一”，超越着或压迫着，具体的、特殊的“多”）。想象力是对现实、非自愿的拆解和重组，一种自动发生的自主活动，从人类的核心里发起的活动（并且这一点与康德的《人类学》对自由的天生的激情有关）。此外还应注意，这些齐泽克的反思与另一个观点产生了轻微的共鸣。这个观点是梅兰妮·克莱因（Melanie Klein）对原初的“偏执状态”（即黑格尔的想象力被看成是被死亡驱力驱动的世界之夜）和其后的“抑郁状态”（即康德的想象力被看成是构建整全的很多对象和被认可的他者）的区别。

齐泽克对德国观念论者的主体式的先验想象力的解释，导向了他使自己的一些最基本的母题彼此间的重新联系产生含义，一些是他的本体论，一些是他的与主体相关的理论。

（另外，他陈述这些含义的方式，可能使我们避免前面提过的那些疑问，那些源于他把\$描述为黑夜的精神病的问题，避免其作为自然与文化之间的无影中介，或其作为擦干净石板的那么一种[否定性]力量带来的疑问。）在那之后，齐泽克明

确否认了世界之夜作为一个简单的空白，一个虚空的深渊的，黑格尔的概念：

康德在他的《纯粹理性批判》中把“先验想象力”的概念解释为所有主体性活动的神秘难解的根源，解释为把先于感觉材料的理性综合这种综合是通过先天范畴实现感觉印象联系起来的一种“自发的”（spontaneous）能力。假如……黑格尔指出的是一种把感觉要素从它们的语境中剥离出来，把直接经验从一个有机整体中分离出来的“前综合的想象力”，把每个有机整体的即刻的经验都切分成部分的一种甚至更为原始的力量呢？因此，把“世界之夜”等同于神秘经验的空虚是太草率了：毋宁说，它指的是它的反面，即原初的“大爆炸”（Big Bang），正是通过这种强烈的自我对比，所谓神秘的空虚的平衡和内在平静被扰乱了，被迫突然脱节了。（齐泽克 1999b, 31）

关于先验想象力，齐泽克描述了黑格尔和康德两种想象力的干预导致的结果，不平衡的现实。黑格尔“分解”（disassembling）的想象力破坏并驱散了一切出现在它之前的被给予的存在，而康德“拼装”（assembling）的想象力在努力将秩序强加于由此引入的混乱之上。康德认为，想象力将决定一个场域的哪些片段享有“不平衡的”特权，它们优先于

其它片段，通过选择现实的“独一无二的”（singular）片段去做它们所属的现实场域里的（用拉克劳[Ernesto Laclau]和墨菲[Chantal Mouffe]的话来说）“霸权话术”（hegemonic articulators）（这也让人想起齐泽克谈到黑格尔的具体普遍性的观点——见第 12 节），现象平面的综合的统一化得以实现。所以，没必要诉诸于无中生有的神话；尽管齐泽克在书里经常暗示不是这样，但是并不是先有了字面意义上某种原始的无，一切都从中出现。而是正相反，缺失一个先验的完满、存在的实体性——“缺位”（absence），因和谐的、整全的“一 - 全”（One-All）而得出的本体论闭合，这个缺位正是齐泽克所说的“自在的主体”（subject-in-itself）。——意味着没有任何东西能做到，抑制向内往被孤立的存在元素的过度收缩，抑制在那些特权大得不成比例、充当主体化操作者的元素上面的过度下注。这里并没有预先设定好的自然平衡能够阻止得了现实里的、由主体与自身冲突引起的不平衡。（举个冲突的例子，这是两方之间的冲突，一方为康德的想象力的主体化的综合，它发动了一场使现象世界稳定下来的战争，对抗另一方黑格尔的想象力的强大破坏力——这场捆绑与解绑间的斗争，是齐泽克对弗洛伊德故事的德国观念论者的演绎，即爱的本能对抗死亡驱力的故事的副本（译者注：即弗洛伊德提出的爱与死的两类本能）。

如果先验想象的自发性是主体性的“零阶次”(zero-level)基本特征之一——想象力是自我分裂的，它同时既有破坏性力量和又有创造性力量——而无主体实体的预先假定的平衡被扰乱，那么想象力就要为扰乱负责。无序从黑格尔的想象力（亦指从主体撕碎经验质感）产生，康德的想象力（作为主体化的能动）向存在（**existence**）入一种不对称性，注入方式是它（指康德的想象力）在对抗无序的战斗中创造出多种具体的普遍性。每种新的有效的综合性的代价是一种不对称的扭曲的引入，扭曲将秩序强加进来，它的方式是选定特殊性元素并提升到结构普遍性的地位（这些被选择的特殊性元素是从其它确定的特殊性集合中抽取出来的，而那些被选择为结构普遍性的特殊性元素也属于那些集合）：“每一种综合的统一性……强加一些‘破坏对称’（**breaches the symmetry**）的‘单一方向’（**unilateral**）时刻作为统一特性（齐泽克 1999b, 33）。基因-模因关系的例子再次帮助这些反思对于我们变得更明白一点。在基因驱动的生存进化竞争中，模因只是可供利用的众多元素之一。然而，对所有在基因实体支配下的其它元素，模因变成享有“内稳的特权”（**hegemonic privilege**）的那一个。基因（亦指自然）产生了模因（亦指文化）——更准确地说，当模因暴走横行并达到与基因的本体论意义上的基础相比不成比例的结构优先级时，自然产生了文化，模

因从它（指基因的本体基础）里面生长出来，模因在自身产生后从它（同上）里面完成重新配置。

在纪录片《齐泽克！》的独白里，齐泽克试图用类似于他在描述黑格尔的“实体成为主体的动力学相互关系”（dynamic of substance becoming subject）时诉诸的术语来概括他的一般哲学观的基本轮廓。他再次屈服于一种倾向的诱惑，它（指他的倾向）诱惑着齐泽克努力唤起这个反复出现的“空”的形象，亦指一个原初的“无”（nothingness），存在从它（指原初的无）向外爆炸：

什么是我的...对宇宙的本能态度？它是非常黑暗的。第一点，第一个观点是一种完全的虚荣心：宇宙基本上什么都没有。我是认真的.....最终无非是一些片段，一些消失中的东西。如果你观察宇宙，你会发现它是一个巨大的空无。但是，物质是如何出现的呢？在这里，我对量子物理学产生了一种本能的亲切感，你知道，那边的想法是，宇宙是一个真空，但却是一种带正电的真空——当真空的平衡被打乱时，特定的事物就会出现。我很喜欢这个本能的想...事实上它不是什么都没有；事物就在那里。意思是，某些事情出了非常恐怖的错误，我们口中的创造是一种宇宙的不平衡，宇宙的灾难，事物的存在因错误而起。

在齐泽克的论文《拉康与量子物理学》里（包含在他1996年关于谢林的著作《不可分割的剩余》（“Indivisible Remainder”）的附录部分），他已经提出了同样的观点：

量子宇宙学及其“真空涨落”概念的本体论含义是，只有在宇宙“脱节”的情况下，才有“事物存在”（something exists）。换句话说，宇宙的存在本身就见证了基本的扰动或失衡：“某物”只能通过一种“破坏的对称性”（broken symmetry）从“无（真空）”（nothing: vacuum）出现。（齐泽克 1996b, 227）

关于一个晚期谢林思想里的观点（正如谢林《世界时代》（“Weltalter”）草稿中的讲述了一般的接神论的故事），齐泽克使用了宏观宇宙的比例做了“巨大比喻”（grand metaphor）来描述微观“本体发生学”（ontogenetic）主体形成的尺度上“发生”（transpire）了什么。可以说，把这个（指齐泽克的描述）拉回现实，人们可以把（齐泽克的）这些评论看作是在本书已经遇到的一系列概念和主题的浓缩。其中两个概念主题线索特别重要：首先，当规则漏洞或短路产生时主体化的过程就被启动了，它（指短路）产生的方式是推动或支持主体化操作者的收缩性投注时，主体内部分裂冲突产生它（指短路）的；第二，这些主体化的操作者，它们的功能——具体的普遍性里，它们（指主体化操作者）引入一种现象领域

不对称的秩序，一种现实的、新的、不平衡的综合。而且，正如齐泽克反复强调的，这种被建立的现实的“新秩序”总是可以被创造它的主体所摧毁，因为“划杠的主体”\$的否定性从未被它所建立的主体化秩序完全地扬弃。（这种否定性，作为一个虚幻潜能的集合，永远准备好通过“行动的事件”（events of acts）去冲破想象界-象征界的重重系统，它“长期缠扰”（haunt）着每一个系统的现实性。） 主体-主体化的辩证法之所以被“创造出来”，是因为在实体层次“发生了可怕的错误”。更重要的是，这种功能障碍之所以发生，是因为实体充斥着可能偏离“正常”（normal）功能的缺口（opening）（也许，缺口作为一种闭合/完美的缺失，它们（指闭合/完美）位于存在的内部核心，这些缺口是齐泽克抓住的“虚空”（void）的主题，而不是指出某种像涅槃一样的宇宙虚无，后面这种说法是相当有问题的）。对齐泽克来说，真正的主体性是一种本不应该存在的灾难性不平衡，一种可怕的本体论变异，它（指变异）是人性内在固有的对立和张力的产物。

为什么齐泽克一直在提虚空的形象？此外，人们应该如何（还有，该以多严肃的态度对待）结合，一方面是他偶尔提到的这些量子物理学研究，另一方面是他综合德国观念论和精神分析的理论阐述，来看他的两方面研究？到目前为止，尚未涵盖足够多解释的基础来对两种\$之间的关联提供详尽的、令人满意的解释（下一章做出这样的解释），“\$作为脱

节”和“\$作为空”之间的联系仍旧高深莫测。而且两者之间确实有联系。一方面，由于实体过度收缩作为主体化的操作者进入具体的普遍性（它体现了顽固性，不适应包围它的环境，它指操作者）而引入的不平衡，另一方面，在实体存在的内部焦躁不安的否定性（亦即“\$自在”[\$-as- in-itself]），作为一个 X 被揭示出来，这个 X 既不能是实体的肯定性，也不能是主体化的肯定性（亦即“\$自为”（\$-as- for-itself），笛卡尔的“我思”（cogito）、康德的“本体主体-原质”（noumenal subject-Thing）、拉康的“阐明的主体”（subject of enunciation））。然而，在展开进一步解释之前，这里的一个源于齐泽克对量子物理学的运用的哲学结论（以及，源于他同样不吝于引用自然科学其他分支的结论，例如认知神经科学和进化论）不容错过。这一点与他作为唯物主义者的基本姿态有关，那么最好也让康德和巴迪欧来加入接下来的讨论。

自牛顿物理学的成就以来，数学成为了“自然的语言”，开始展现出巨大的力量。在此不久后，康德写完了《纯粹理性批判》。然而，康德不可能预见到 20 世纪的量子革命。他的认识论，愈发无法充分地处理、衡量现代科学等领域的不断发展。例如，现在的量子物理学课，教授一上来就会严厉的警告你，应该如何接触材料。教授会要求学生，要严格遵守数学公式的字母，要完全停留在数字、变量和结构关系的层面。教授告诉学生，不要（至少要尽可能地避免）把等式

两边的相关对象可视化出来，想像出来。因为，学生努力在脑海中勾勒出亚原子粒子的图像，但结果却是一个误导性的，完全矛盾的描述：这个物体，可以同时出现在两个地方，这个物体既是波又是粒子，等等。康德会先预设，“可能经验”是有限的。然后，他会坚持，知识只能建基（Grounding）在知识和经验参照物的（实际或潜在的）联系上。量子力学的想象，和康德的观点大相径庭。众所周知，康德在《纯粹理性批判》中，首先从“先验美学”出发，然后是“先验辩证法”。也就是说，康德首先讨论了：合法的知识形式，是如何涉及到感性直观和知性概念之间的关系的。然后，他试图证明，在理性上，使用超越经验界限的理解概念，必然会导致矛盾，导致无法解决的智识僵局。

如果，在当今，一位有哲学倾向的量子物理学家要为《纯粹理性批判》写续集，那这个续集将会是康德的镜像反转。他不会像康德那样，以纯粹理性的辩证法作为结论，而是以感性直观的辩证法作为结论。量子物理学给出的“反康德”结论是：纯粹的数学公式，提供了无中介的途径，让我们接触到事物本身的残酷的物质真实（Real）（用康德的术语来说，理性的数字观念，能把“物自体”直接展现为物质现实的量子“实体”，这个“量子实体”终极而短暂）。然而，如果人类思维想要将这种“数学化的实在”，转化为“感性结构”（用康德的术语来说，感性结构就是宏观感官经验的可想象、可感知的

对象)，都会产生各种站不住脚的二律背反（经验/可感的矛盾，而不是理性的矛盾）。

巴迪欧大胆地将本体论与数学相提并论——对巴迪欧来说，本体论是数学的范畴，而不是（老的意义上的）哲学的范畴。虽然他这么相提并论，不代表他就直接支持“康德的认识论倒置，是被科学启发的”这一假设，但是，他还是会朝这种类似的，正当的方向去发展。巴迪欧哀叹，在当前的智力状况下，数学基本上已被简化为一种“知识”(savoir)形式，一种严格的工具推理方式。但是，古希腊人就会探索存在与数之间的关系（从而表明本体论与数学之间存在着深刻的联系）。而当代的主流观点认为，数学只是一种认识论的工具，一种中介概念的界面。数学的使用价值，主要取决于他是干啥的，取决于其所相对于的特定对象参照物（即，允许计算、测量、预测、统计等工作）。巴迪欧用术语“知识”(savoir)（知识与“真理”[vérité] 相对），来指定概念和经验上给定的实体之间的这种指称关系。在《纯粹理性批判》中，康德的主要关注点，基本上与知识有关（换句话说，他在纯批里的关注点，是认识论上的，而不是本体论上的）。巴迪欧和量子物理学中的某个阵营的共同点是，他们都愿意下决定，在数学上面压赌注：数学不应该被贬低为一个概念叠加的理想主义状态（这个概念叠加，还是在现象经验的基础上构建的）。

数学是“存在可能”的最直接的，最没有中介的揭露（数学是唯一可行的揭露，并且数学可以绕过可感直觉的“干扰”）。

“为什么本体论和数学是等价的？”巴迪欧解释他的理由的时候，引了当代物理学的例子。对巴迪欧来说，作为数学的本体论，它会对（用特定存在者呈现出来的）特殊性漠不关心：“纯粹的呈现本身，会把所有对‘那是……（什么东西）’的指涉给抽象出来——也就是说，作为存在的存在，作为纯粹的多样性的存在——这种纯粹的呈现本身，只能通过数学来思考”（Badiou 1998, 126）。在数字的统治下，呈现出来的“什么”可以是任何东西。因为，数字只有在它们自己本身的存在中，才能抓住存在者的多样性，而不管它们的区别属性、谓词或性质如何。在一次对话中，巴迪欧解释这些观点的时候，他说：“物理学，所谓‘物质的理论’，就是数学的。因为，物理学在呈现出来的时候，他的条分缕析，各个层次是最客观化的。物理学必然通过其数学性，才能抓住作为存在的存在”（Badiou 1998, 127）。然后，巴迪欧规定，尽管如此，必须要识别出他的本体论和数学化的量子物理学之间的区别：巴迪欧的本体论对确定内容的任何方式，都保持绝对而平静地漠不关心（它只处理“纯粹的多重*”本身，它和“它是什么的倍数”的考虑不相关）。数学化的量子物理学，它将自己导向一个特定的（尽管是基本的和终极的）“那个”，

即物质。尽管有这个警告，巴迪欧继续承认，他的数学本体论与现代科学是很接近的：

“物质”这个概念，你越想把他分解成其基本成分，你就越会深陷于一个现实领域，这个现实领域只能用日益复杂的数学运算来命名或识别。“物质”紧接着存在之后，就是“被呈现物”之最普遍的名称……物理学上的物质，可以包住任何特定的被呈现物。——我是一个唯物主义者，我认为任何被呈现物都是物质的。如果我们考虑“物质”一词的内容，那么“物质”就直接出现在“存在”之后。它是普遍性的程度，直接与本体论共同呈现。在某种意义上，当物质越来越接近于理解现实中最小的、最原始的元素时，物理环境的数字化也将会愈演愈烈。（巴迪欧 1998，128）

今天物理学家所说的物质，几乎是一个完全数学化的物质。他们所说的物质，具有至高无上的普遍性。对于存在的实体来说，它具有包涵一切的适用性。这点与数字本身很类似。这个关于物质的新概念（不同于牛顿物理世界中可感知的宏观对象）“紧接着存在”之后，作为“存在”的最普遍的名称，物质可以“直接呈现于本体论”。此外，巴迪欧暗示说，科学家的自发本体论（套用阿尔都塞的话）需要一种存在的去实体化，这类似于他自己对存在之为存在的处理

(Vetre en tant qu'être)。通常情况下，从日常的角度来看，物质的“填充物”的实质性，似乎与非实质的数字的稍纵即逝的状态，形成了鲜明的对比。然而，巴迪欧的上述言论暗示了，在当代物理学中，发生的一种黑格尔式的“对立物的聚合”：越接近物质本身的基本成分，这种物质就越具有数学性质。在其最基本，最还原的形式中，实体似乎变得不存在；物质（matter）似乎变得非物质。这是因为，理论物理学在其（数学）推理过程中，由于其自身的理性工具的发展，被迫将感性的直觉从物质的“实在图景”中割裂出来了。因为科学驱动的感觉衰退，传统的、日常的“实体感”也作为其一部分而消失，只留下数字作为物质最小成分的唯一标记。

齐泽克对量子物理学的实体去实体化、物质去物质化的效果很感兴趣。齐泽克自己的唯物主义，是围绕着康德的谢林-黑格尔本体论组织起来的。他提出了一种宇宙论，在这种宇宙论中，（人类的）根据是不完整和不一致的（例如，一个没有根据的根据[作为 Ungrund 的基础]）。齐泽克希望避免有人把“现实的基本材料”想为成一种紧凑的重量，一种封闭的、饱和的、具体存在的充实。如果实体是闭合的，封闭的结果，那么实体好歹有密度。齐泽克式的实体，它的物质性都已经穿孔儿了。他连密度都被剥夺了：

激进的唯物主义立场断言，“没有整全的世界，整全的世界是虚无”。因此，唯物主义与潮湿、稠密物质的在场无关——它的正确形态，更像是一个星丛，物质在这个星丛里似乎“消失”了，就像超弦或量子振动的纯粹振荡一样……唯物主义并不是在物质的潮湿沉重中，断言惰性物质密度——这样的“唯物主义”总是给诺斯替唯心主义蒙昧主义递刀子。与此相反，真正的唯物主义欣然假定“物质的消失”，即：只有空无。（齐泽克 2004c, 24—25）

当齐泽克谈到虚空时，他想表达的，是一个无实质的虚拟可能性之网（类似于微观量子事件和过程的领域，特别转瞬即逝，虚无飘渺）。如果一个虚拟可能性，被赋予了更大的权重，比其他的虚拟可能性要大，这个网络的对称平衡就被打破了。这个时候，它就会成为一个整全的现实了（即，按照庸俗的哲学，宏观物质概念创造的物质自然）。可能性的虚拟性，因此“倒塌”成了确定性的现实。但是，是什么导致了这个无形的虚拟网络的崩溃呢？有“某些东西”（作为具有物质重量的实体的现实的确定性）从“虚无”（可能性之虚拟性，它作为实体存在之内的非实体，它多于实体存在本身）中掉落了出来，是什么催化了这一掉落的发生？在这里，事物明显地与黑格尔的“实体与主体之间的融洽关系”的主题重新关联起来。

在齐泽克眼中，可以通过黑格尔的方式，来理解著名的海森堡“测不准原理”。齐泽克不以康德的方式来解读这一原理（即，观察者对被观察者产生了不可减少的、不可避免的影响。这个影响建立了一种障碍，一种限制，阻止着观察者直接观察接触到那个未受干扰的“纯粹的物质实在”），而是倾向于运用一种辩证的技巧：这种阻碍着观测者接触原质（Thing）的障碍，就是原质本身（Thing itself）。从这个角度来看，海森堡的“测不准原理”，十分松散地，隐喻地代表了黑格尔-齐泽克式的本体论命题，即：主体与实体不是分离的。相反，主体是实体自己在凝视自己；观察者的眼睛，构成了它所看到的一部分宇宙。从某种意义上说，是宇宙俯视着自己。主体是实体的一部分，它实现了实体的自我客观化，在这种自我客观化中，实体改变了自己。更具体地说，以量子物理学为例，齐泽克认为，主体性对粒子的影响，不是康德式的外部反思。这种影响，既不是脱离了物质，局限在自己的现实中的想象，也不是在实在界中的存在所引入的伪造的扭曲。主体性的反思，不是完全外在于它所观察到的东西。主体的反思直接铭刻在物质自然本身之真实存在（Real being）的本体论结构中。换句话说，主体凝视一个物体时，对物体产生了折射。这个折射，不仅仅是主体性干涉；也是物体自身本质的一个方面。

简要地考察《视差之见》（2006）中包含的一些评论，将有助于理解齐泽克在《不可分割的剩余》（1996 年的书，以文章“拉康的量子物理”结尾）最后段落中得出的结论。这个结论，来自于他对于量子物理的沉思，和德国唯心主义者对于人类自由的概念之间的哲学联系。近十年后，齐泽克再次回顾 1996 年对这一主题的思考，问道：“从实体性的实在，到（不同形式的）事件的转变，难道不是现代科学的定义特征之一吗？”为了回答这个问题，他再次强调，“量子物理学假定，终极现实不是一些原始元素，而是一种‘振动’的弦，终极现实只能被描述为：去实体化过程的实体（entities）”（Zizek 2006, 165）——或者，正如他后来在同一篇文章中重申的那样，“量子物理学的教训”是：“稳固的物质性实在”，并不是自然物质最基本的根据层。齐泽克反复强调，量子物理学指向一种事物，这种事物被剥夺了任何哲学上传统的物质性形象或概念的事物。不久之后，他就这样定义了当代唯心主义和唯物主义之间的区别：

我们应该在这个领域定位今天唯心主义和唯物主义之间的斗争：唯心主义不但假设一个理想的事件，这个理想事件还没法用其物质的（先决）条件来解释。而唯物主义的赌注是：我们可以绕到事件的“背后”，探索事件如何从存在秩序的裂隙中爆发出来。（齐泽克 2006, 166）

在对这两个哲学极端之间的区别进行了简洁的描述之后，齐泽克立即提到了谢林的《世界时代》——这又将当前分析带回到了《不可分割的剩余物：谢林及其相关论文》中“拉康与拉康的量子物理学”的结论。其中，晚期谢林和量子物理学的“相关物质”，通过“作为\$的主体”（后文简称\$）汇合了。在这里，\$就是“实在之存在”（Real being）的内在不一致性的否定性。拿量子物理学的术语打个比方，\$就是不确定的，尚未现实化的虚拟可能性。\$既在完全构成的现实出现之前，又在这个现实出现之后，作为不可消除的剩余可能性而徘徊。这个剩余可能性，会否定这个现实的确定性。

人类自由的出现只能解释这样一个事实：自然本身，并不是一个同质的，“坚硬的”现实——也就是说，在“坚硬的”现实之下，存在着另一个潜在的维度及其波动：似乎随着人类的自由，这个神秘的潜在宇宙重新出现了，摆上台面来了。

（齐泽克 1996b, 230）

我们把德国观念论和拉康理论对照着看，看他们分别怎么解释，主体是如何在本体论层面上形成的。了解了这些理论，我们就能说，主体化是这么一个过程：作为\$的主体（更确切地说，\$作为其自身，但尚未为其自身）的不确定性，被

坍塌成一个确定的结构：坍塌成一组指定的认同坐标（即：一堆作为身份锚点特定的关键图像和词汇，它们通过选定其周围环境的碎片，反射回主体）。在这里，这种主体化的运动，可以被看作类似于量子力学里面的张力：“可能之虚拟”成为了“确定的现实”。现实出现了，“可能之虚拟”被掩盖了，“可能之虚拟”在现实面前显得黯然失色。然而，通过另一个尚未解释的过程（见第 14 节），当“确定之现实”为“重新出现的可能之虚拟”提供了一个合适的机会时，事件发生了。这些事件，就有本事让这些埋藏在“实在的存在”（Real being）（但被“想象-象征现实”的结晶所混淆）之中的可能性复活。这个时刻，\$从“自在”转变为“自为”。对齐泽克来说，主体自由意味着，被压抑的黑格尔式的世界之夜回归了，被现实（和随之而来的“主体化”劳动）所闭合的“实在”，在现实中重新出现了。齐泽克式的自由，是一种匿名的自治，是一种没有面孔的，无形的否定力量。它已经准备好了，只要它愿意，它随时都能够取消任何眼下凝固的，坚硬东西。

在《视差之见》的其他部分，齐泽克将他的批判性注意力转向认知科学和进化心理学。之前，无论是现代哲学还是精神分析，都觉得，生物学文本是完全不相容的。现在，齐泽克以黑格尔-拉康派的方式，对这些生物学文本进行参与，在生物学上开辟了新的理论战线。生物学，而不仅仅是物理学，为齐泽克的主张提供了根基（ground），即：如果物质

存在本身不能简化为一个令人窒息的的本体论闭合（其中的一切都由一组严丝合缝的因素和力量预先决定），那么对于一个非现象性的先验主体性来说，唯物主义理论就是可能的。如果要给辩证唯物主义的基本结构动态找例证，那么人脑可能是天底下最贴切的例子了（凯瑟琳·马拉布[Catherine Malabou]令人信服地、娴熟地证明了这一点）。也就是说，神经元（中央神经系统里的折叠物质的电化学物质）产生了心理（生活现实的经验维度，包括自我和它所意识到的整个现实）。但是，心理维度会回过头来，对神经元基质产生相互影响。简而言之，大脑的物理轮廓，不仅仅塑造了经验——恰恰相反，大脑实际上是由经验的内容塑造的。毋庸置疑，经验在大脑的构成/生成过程中，发挥着核心作用。如果用德国唯心主义者的术语来讨论神经学事实，可能听起来有些原始和不合时宜——但是没关系。以人类中枢神经系统为例：观念从实在（**Real**）中出现，此后观念开始重塑这个实在（**Real**）。正如齐泽克敏锐地观察到的那样，唯心主义和唯物主义的早期粗糙版本，要么淡化，要么忽视了大脑的材料可塑性。他断言，“新的脑科学”是“辩证的”，因为它们突出了“大脑的无限可塑性”：

这种可塑性表现为三种主要模式：发展的可塑性、调节的可塑性、修复的可塑性。我们的大脑，是历史的产物。它

通过人类的实践，与环境相互作用而发展。这种发展，不是由我们的基因预先规定的；基因的作用恰恰相反：它们解释了大脑的结构，而大脑对可塑性开放……庸俗的物质主义和唯心主义联合起来，反对这种可塑性：唯心主义证明，大脑只是物质，是一台驿站一样的机器，必须从外部（而非活动场所）启动；唯物主义则试图维持其机械决定论的现实观。这就解释了一种奇怪的信念，尽管这种信念现在在经验上遭到驳斥，但它仍然存在：与其他器官相比，大脑不会生长和再生；它的细胞只是逐渐消亡。这种观点忽视了这样一个事实：我们的大脑不仅反映世界，它是与世界进行变革性交流的一部分，它“反映”了变革的可能性，它通过可能的“项目”来看待世界。这种变革也是自我变革，这种与外界的交流还会将大脑修改为精神的生物“场所”。（齐泽克 2006，209）

神经系统的生命物质，既是“正在被构成”（它生成了所有的生命体验的精神状态），又是“已被构成了”（这些由此产生的精神状态反身性地改变了同样的生成物质），这两个状态是同时发生的。精神与大脑的关系也是如此（生命体验的精神状态，同样也是：正在被构成，已经构成了）。显然，人类的大脑表明，自然物质不一定是惰性的、僵硬的浓稠物，以完全确定的机械模式运行。这就是为什么，在唯心主义和唯物主义之间陈腐的、标准化的分歧上，两派的支持者往往

忽略了大脑的物质可塑性。这种别有用心的无知，维持了机械论唯物主义者的还原论议程。同时，唯心主义者通过打靶还原论，把唯物主义者设立为自己的对立面，以此维持自己的理论身份。

按照这些思路，丹尼尔·丹尼特正确地坚持了他的版本的“决定论”立场：生理大脑是进化出来的，在人类丰富的天性中，处于绝对核心——丹尼特是这一立场的坚定支持者，他以哲学的方式，解释了精神器官的各种特征，赋予生命科学以巨大的重要性——这并不等于激进的还原论，没有为能动、自我（乃至任何类似自主主体性的东西）留出空间。就人类中枢神经系统而言，决定论并不等于否定自由，不等于否定个体的灵活性和自发性。为什么不等于呢？一种回答的方式（与萨特的观点相呼应）是，人类注定是自由的，注定是自主的（无论他们喜欢与否）。更准确地说，进化使得大脑的折叠物质是可塑的，可以塑造和重塑自身，以响应作为其辩证伙伴的经验世界。神经学家约瑟夫·勒杜（Joseph LeDoux）解释道：

大脑的大多数系统都是可塑性的，也就是说，可以通过经验来修改。这意味着，经验所涉及的突触会随着经验而改变..... 大脑所有系统的可塑性，是与生俱来的决定性特征。这听起来像是先天与后天的矛盾，但并非如此。突触记录信

息和存储信息的先天能力，使系统能够对体验进行编码。如果一个特定的大脑系统的突触不能改变，这个系统就没有能力被经验修改，也不能保持修改后的状态。结果，有机体将无法通过该系统的功能进行学习和记忆。换句话说，所有的学习，都依附于学习能力的运作，而学习能力是已经被基因编程的。学习涉及“先天自然”的“后天培育”。（勒杜 2002，8-9）

与勒杜的观点相呼应，丹尼特同样指出，“哲学家们奇怪地忽略了这一明显而重要的事实：在观察中，某些现象注定就是可改变的、混乱的和不可预测的。这可不是悖论。”（丹尼特 2003，90）。他补充说：“有些事物的本质随着时间的推移而变化，因此，决定论并不意味着其本质是固定的”（丹尼特 2003，91）。人类的精神物质，天生就是可塑的。人类，就是这类“天生可塑的生物”的缩影：“我们的本性不是固定的，因为我们已经进化成一种实体，一种可以为了适应外界，而重塑其本性的实体。”（丹尼特 2003，93）。这些至关重要的见解，是由一位以生物学和神经学为基础的当代认知科学的激烈捍卫者提出的。可以说，他呼吁回归德国唯心主义的概念，将自然作为一种精神物质/可精神化的物质（这一概念，来自于现代哲学传统对机械唯物主义的部分批评）。丹尼特的言论，让人想起谢林的观点：人性的物质根据是无根据的，

是一种确定的不确定性（齐泽克经常用“自由的深渊”一词来引用这一观点）。这么说吧，这种可以重塑自己的能力，一种建立在主体性的物理位置/基础上的能力，其实就是齐泽克对黑格尔式的“作为主体的实体”这一描述的经验例证（即，大脑的原始实体，本身已经包含了一种潜力，这种潜力可以改变主体化的结构。通过这些结构，在“材料”和“超出材料”之间，可以勾勒出一个辩证运动。）

在目前讨论的背景下，齐泽克式的方法，将需要一个额外的转折：一个关于主体性的实体性软肋的转折。人脑不仅被“预先编程”为“可重新编程的”，而且，无论是其自身的物理特征，还是它即将要运行的社会象征程序代码，这两者其数量和复杂性，都不可避免地会产生冲突、僵局和短路。神经元内结构，是一个由数十亿个相互连接的节点组成的庞大网络。这个结构，和一个作为“他者”的矩阵之间，有一个接口。这个矩阵中介着心理体验，是一个由多种语言和表征网络中介的矩阵。神经元内结构和矩阵接口层面的共同之处，其复杂程度难以置信。而且，正如在第 12 节中所断言的那样，无论是物质的还是非物质的复杂系统，他们越复杂，其元素之间产生对抗和矛盾的可能性就越大。

在《自由的进化》一书中，丹尼特结合他对生物决定论的修正，谈到了机会和因果关系。在思考那些“没有原因的事件”时，他想到了抛硬币的情形：

举个常见的例子，投掷一枚普通的硬币，这一事件所产生的结果（比如正面）是完全没有原因的……你想，如果要用抛硬币来产生随机事件，会涉及一个明显的矛盾：当然，抛硬币的结果，是作用在硬币上的所有力的总和所决定的：抛硬币时，导致旋转的速度和方向，空气的密度和湿度，重力的影响，到地面的距离，温度，地球的旋转，到火星和金星的距离，等等。上述都是对的，但这个总数，没有预测模式。抛硬币为什么是随机化的？因为，结果对太多的变量敏感了，根本找不出一个可行的、有限的条件列表，可以被挑出来，作为结果的原因。这样，使得结果变得不可控了。（丹尼特 2003，85）

丹尼特继续说，抛硬币是一种产生随机的，数字化结果的过程。这可不是“吸收宇宙中所有微小的变化”，实际上，抛硬币“放大了这些变化，为了确保：此刻，作用在硬币上的不计其数的合力，将把数字化装置倾斜到“正面、反面”这两种状态之一。然而，这么多合力，却对任何一种状态都不构成显著的必要条件。”这个例子，奇怪地与弗洛伊德的“梦脐”概念相似（如前面第十二章所述）：梦的肚脐会向解释者注入大量的潜在含义，从而导致没有或缺乏有意义的解释。同样的，某一次抛硬币的独特事件，也会阻碍一个单一原因（乃

至有限数量的可列举原因)导致抛硬币的“不是正面就是反面”的结果。因为,这个事件(如同肚脐一样)是一个超密集的超浓缩点。在这种情况下,抛硬币的独特事件,是一个不可估量的因果关联因素的汇聚时刻,凝聚它们的影响,从而产生某一种特定的数字化状态——正面或者反面。简而言之,抛硬币总会产生一个结果,但我们不可能说,在特定的情况下,是什么导致硬币正面或反面出现。过多的原因,迫使解释性叙事出现空白(即缺乏单一原因,乃至有限的原因列表)。

丹尼特讲了几页抛硬币,又引用了康德的认识论主体性的有限性:“每一个有限的信息使用者,都有一个认识论视域。这个视域对它所居住的世界所知甚少,而这种不可避免的无知,保证了它在主观上有一个开放的未来。这种悬置,是每一个视域代理人生存的必要条件”(丹尼特 2003, 91)。重点是,人类自治(至少,人感觉到自由,相信自己生活在一个多种可能性的世界中)的“保证”之一,是:人类不可能采用上帝视角,认为存在是一个全面整合了的整全。认知主体,是一个身处世界中的个体。但是,它自己无法辨别出那个承载无数力量和变量的紧密结合的整体(比如,扔硬币)。这种无法辨别,恰恰为认知主体提供了足够的“呼吸空间”(或者,按照丹尼特早期一本书的标题,“足够的空间”),让它觉得,自己似乎真的可以吸入“自由的,香甜的新鲜空气”,以此来维持生命。

如果丹尼特是康德，那么齐泽克大概就是黑格尔。康德在《实践理性批判》中推测：如果一个有限的人类认识论主体，能够奇迹般地克服其有限性的限制，并直接洞察其真实的本质（对丹尼特来说，是塑造其存在的所有因果影响的总和），这样的知识就会剥夺这个主体的感觉，自由的感觉（对康德来说，如果主体认识到自己是一个本体的事物，它就会变成一个失去自主性的，无生命的傀儡）。丹尼特暗示（尽管他自己都其他地方，警告别人不要这样暗示），从不可能的上帝视角看待事物，确实会揭示：每一个存在和事件，都是宇宙的预定结果，这个宇宙，是一个因果影响的巨大联系。对齐泽克来说，一方面，牢象这种不可能的神圣视角是毫无意义。另一方面，我们还必须避免陷入幻想：“表象只是现实表面上的一层薄纱，在表象底下，有一个和谐的有机统一体，里面的自然齿轮和组件有条不紊的运作，顺利地制造出一个连续的、不间断的存在的物质基础”。在黑格尔眼中，康德教条地假设，现象背后的本体性实在，是没有悖谬和矛盾的。而假想的主体，会隐藏在现象的，经验的“自我”之面具后面。这样的话，这个主体会被淹没在存在的内在性中，因而窒息。在齐泽克的宇宙论里面，压根儿就没有一个大他者，可以对事物的秩序施加无条件的、积极的、决定性的控制。就算有大他者，他也没本事完全胜任这个任务。事实上，齐泽克的“无大他者”式的本体论的“无根据之根据”，可以被描述为“无

法承受的存在之轻”（借用米兰昆德拉的书名）。齐泽克经常引用 G.K.切斯特顿（G.K. Chesterton），在他的著作《正统派》里面，切斯特顿将确定论/机械唯物主义者的因果封闭宇宙视为“一个人可以将头藏在其中的最小洞”——换句话说，一个“固定的、可预测的整全，因果性在其中流淌”的概念，是一个诱人的安慰形象。其中隐藏着一些非常令人不安的东西。

这种“不能承受之轻”（这一描述也适用于谢林式的自由深渊），总是有一种诱惑。它含蓄或明确地假定，存在着一个大他者，运行着一个不可理解的系统，统御着自然、文化、自然-文化。齐泽克对人类自由概念的革命性重铸，来自于他的“穿越幻想”（拉康行话），我们要穿越这一幻想：存在着某种类型的大他者，一个终极主人-保卫者，它有着足够的决定性权威，以协调多重层次的存在的全体的、综合的功能。实在和象征都是被禁止的，因为实在和象征，从来都没有成为过一个没有 Bug 的体系。这个体系里面，一个 Bug 都没有，这样，自然决定论或文化模式决定论，就不会来横加干预了。存在的多重层次，以及它们的位置安排，比大家想象的要更加脆弱，更加不稳定。其实啊，进化论也同样揭示了这种脆弱性和不稳定性——与物理学等其他科学不同，进化论缺乏准确的预测能力，因为在其算法的展开过程中，各种

各样的意外事件扮演着核心角色。这点上，进化论和丹尼特达成共识了。

康德的批判-先验转向，试图摆脱经验主义与理性主义之间的僵局。想当年，这个僵局，不知道困死了多少现代哲学的老前辈。现在，我们同样也面对了一个僵局：我们要在一个虚假的困境里头选边站：一方面，是庸俗的唯物主义（有一个一元论的本体论，这个本体论说，意识、心灵、主体性……这种东西，都仅仅是一个被“机械物质的唯一现实”所带出来的附带现象），另一方面，是庸俗的唯心主义（有一种二元本体论，这个本体论说，相对于机械物质的具体现实之外，非物质存在的位面也享有绝对独立的存在）。齐泽克也试图打破这个僵局。齐泽克试图通过谢林、黑格尔、量子物理学和认知科学等资源，去怀疑“持久的、普遍的、机械论的物质”这一形象概念。在建立“主体的唯物主义”的各种尝试中，齐泽克的卓绝努力俨然已自成一家。更具体地说，这种主体性理论表明，二元唯心主义的视差分裂，是“内在物质性：和“超越的物质性”之间的差异。这种“超越的物质性”，是从（已经正确地重新构想过了的）一元唯物主义的实体中冒出来的。齐泽克的谢林-黑格尔本体论，允许设想一个超验的内在起源。这个内在起源，既可以保留唯心主义的视差分裂，又否定了这一观点：“非物质的理念位面，永远可以超越发生在“物质实在”层面上的事情。”这种先验唯物主义，从作为一

种实在的特定本体论衍生出来，对应着一种超物质的，非附带现象的主体。这种先验唯物主义，需要对“存在实体之性质”这一概念进行重新思考。

齐泽克所提出的，是一种短暂的、偶然的唯物主义。这种唯物主义里面，主体性的自治否定性，能够从“实体的内在不一致性（即作为一个尚未主体化的主体）的自在”状态，转移到“自为”状态。主体的自为状态，和包裹着它的各种中介性矩阵（即作为一个主体化的主体）之间，有明显的对比。只有“实在或象征结构的崩溃”这样事件，才能构成“自在之\$”到“自为之\$”转变的基本可能性条件。事实上，“自在之\$”，指的是一种崩溃：限定于“存在之实体的实在（real）”中的结构性崩溃。而“自为之\$”（将在下一章中看到），指的是一种脱节：试图描绘某个 X 的轮廓，但是这个 X 在“想象-符号”的现实中根本就没有合适的位置时，所感受到的脱节。因此，当现实遭受到某种结构性的崩解的时候，这个无家可归，格格不入的 X，往往会让自己作为一个明确的主体，脱颖而出——用拉康的行话儿说，大他者是个泥足巨人。现在，我们可以看得到它的泥足了。我们发现，大他者是被禁止的，被划了条杠，这个大他者，活脱脱就像是个光屁股皇帝。“自在之\$”是一个消失的中介，是自然进入文化的可能性条件。自然进入文化，在个体遗传学上也留下了原始的符号。这些符号，是对特定主体化操作者的顽固依恋（即，象征秩序的社

会文化环境的碎片)。这些收缩凝结点，创造了具体的普遍性，霸权似的地阐明了嵌入这些点的领域的其他部分，也突出了一种死亡驱力式的抵抗（这种抵抗使“脱节之\$”成为焦点），以顺应事物的流动。

然而，关于主体如何转变的谜团仍然存在。第一，主体存在的初始状态，是“自在”的死亡驱力（Todestrieb）。死亡驱力本身，存在于自然中，而不是自然本身。第二，在主体的早期，它是通过把主体化操作符（脱节之\$）的不适处给固定住，才把自己表现出来的。第三，主体完全的“自为”状态，是一个 X 的虚空。这个 X，在一整个想象-象征的现实所提供的主体化操作符上，都没有找到任何特定的锚定点（例如，“空无之\$”，笛卡尔的我思，康德的“主体-物/原质”[Thing]，谢林的自由的深渊，拉康的“阐释的主体”）。从第二点到第三点的过渡步骤（从“脱节之\$”到“空无之\$”），与拉康式分析的进展是平行的。分析者也是一样的，从一个自己被症状所阻碍的位置（例如，那些卡住惰性的顽固点。这些点被主体的主体化结构的主人能指所锚定了），到达另一个新的状态。这个新的状态里，这些主人能指（连同他们所规定的充满症状的丛书）松开它们迷人的抓力，像剥了皮的洋葱层一样，脱落下来了。为什么会脱落呢？因为，主体已经“穿越幻想”了，分析师已经面对病人的心理-主体存在的最外层核心了。这个核心，超出于主体化认同的能指。这个没有面孔的

X，在想像-象征现实中缺乏一席之地，在从自然（物质）到文化（主体化）的转变之后，这个空白就这样出现了。这片空白，就是作为黑格尔的世界之夜的主体。这片空白，在每个个体的瞳孔中，闪烁着非人的黑暗。它的起源与时间息息相关。

第十四节

精神是根骨头：认同的内爆

尽管齐泽克将虚无般的主体(以一种黑格尔式世界之夜的疯狂从现实中退出的方式)可能带有误导性地描述为一个中介,一个介于自然物质和文化主体化(即是说,依次出现于主体化之前)之间的中介,但齐泽克承认,从本体发生学上讲,主体化是首要的。主体化由对社会象征现实的外部媒介/秩序所呈现的特定属性、特征、特质等等(简而言之,谓词)的认同而产生。只有在接受一系列确定的认同的谓词(或者,用拉康术语说的话,代表主体性的特定能指)之后, $\$$ 才成为它自为的空的否定性。关于拉康式的主体概念,齐泽克评论道:“能指主体是它自身表征失败的回溯性的效果;这就是为何表征的失败才是充分表征它的唯一方式”(齐泽克 1989, 175)。正如他后来阐述的那样:

“矛盾”所指的是在我“因他者”所是——我的符号规定——与我“自身”所是(这一所是是从我与他者关系中抽身出来之后形成的)这两者之间的对立关系。这是一个在主体纯粹的“是其所是”的空洞与在他者的关系中指认主体的特质之间的矛盾,用拉康式术语,即 $\$$ 和 S_1 之间的关系。更确切地说,“矛盾”意味着,它正是在符号性委任,即在 S_1

中，我的“异化”，由此回溯性地从我那残酷的现实中构造出了\$——这个逃避着符号委任掌控的空洞。(齐泽克 1993, 131)

换句话说，\$是实体进入主人能指的中介这一过程的一个回溯性 (*après-coup*) 产物，即， S_1 作为具体普遍性、作为特权节点 (*privileged node*)，构建了社会符号主体化的场域。这些 S_1 是促成霸权的表征单位(能指、模因 *meme* 等等)，决定了个体身份的表述，只要这个身份由具体内容组成，这些具体内容充实了一个可被识别的人类自身（即，如拉康所描述的，客体化的自我[*moi*]）。主人能指是主体化的操作者。在齐泽克对于主体形成的论述中，自我层面 (*ego-level*) 的主体化的认同必定首先经历失败，才能照亮\$的空洞。

在继续目前的思辨探索之前，回到拉康是至关重要的。值得注意的是，拉康关于“单一特征”的概念(*trait unaire*)，这个概念是基于“*ein einziger Zug* (唯一特征)”，即弗洛伊德在 1921 年的研究《群体心理学和自我分析》(*Group Psychology and the Analysis of the Ego*) 中提出的关于认同 (*identification*) 的表述。根据弗洛伊德的观点，构成自我的物质和组织的认同是被对（作为重要力比多客体的）重要他者的特定特征的投注所引导的；那认同个体的心智抓住这些特征/特性，内化或内摄(*introjecting*)那些在观念上(*ideational*)

可拆解的、类似能指 (signifier-like) 的标记 (marks) , 即重要他者之身份的标记, 正是以此这个心智才得以认同自身。因此, 自我, 作为个体心智的“自身” (self) 或“我” (I) , 是由一系列对他者的认同建立起来的。在《自我与本我 (The Ego and the Id) 》 (1923) 中, 弗洛伊德提出著名的论断:

“自我的特性是被遗弃的客体灌注 (object-cathexis) 的沉淀物, 并且……它包含了这些客体选择 (object-choices) 的历史” (SE 19:29) 。用稍微不同的措辞的话: 自我是用从跨个体的主体性关系网络 (matrix) 中借来的细碎之物拼凑起来的。

在第八期研讨班的同一个环节 (雅克阿兰·米勒将该环节命名为“我们的本体认同”) 中, 他强调, 在镜像阶段, 象征性认同催化并影响着想象性认同 (即, 视觉意象 (visual imago) 得到孩童的认同是因为他或她的长辈以言语为中介敦促他们这样做, 而不是想象性认同在发展上早于符号性认同——见第五章), 在这里拉康介绍了单一特性 (the unary trait) 的概念。在前几年的研讨班中, 这一介绍已经被其他概念在预示过了, 比方说, 最显著的是, 在第三次关于精神病的研讨班上谈到的缝合点 (point de capiton)。还有, 在晚年拉康在第二十三次研讨班上回顾精神病这个问题时, 他关于“圣状 (sinthome)” 的概念——圣状作为一种症状, 没有了它, 主体的结构就会解体 (波罗米结就会解开) ——也与这个“单一特征 (le trait unaire)” 概念有某种相似之处。拉康

在他的第八次关于移情的研讨班中，关于认同说了些什么？首先，他观察到关于主体形成的、默认的本体论出发点必须是一种涉及焦虑、渴望和不安的初始状态（正如谢林和黑格尔所见，他们都认为实体之所以成为主体，是因为这个存在的基础被某种原初不满的不安息的否定性从内部激起）：

实际上，如果一个人从原初自恋的概念开始，在力比多投入方面是完美的，如果一个人将原始客体设想为原始地被主体包含在自恋的领域之中，作为一种原始的原乐[jouissance]单子(monad)，对它的识别...婴幼儿[nourrisson]，人们很难看到什么能够导致主体性的出路[sortie subjective]。
(SVIII 410)

将婴儿期的“原始自恋”描绘成一种忘乎所以，完美的幸福状态，在这种状态下，爱欲经济不会受到深处的未满足和固有的不足的干扰（即，将人类存在的起始条件描述为“原始的享乐单子”），这几乎不可能解释为什么个体会努力离开这个古老的伊甸园。是什么可能促使一个心满意足地将自身封闭于自己愚蠢的幸福之内的实体自发地挣扎起来，并将自己从唯我论的、安乐子宫中拉出来呢？为了解释主体性/主体化这一偏移（une sortie subjective），我们有必要假设一个零层级的主体形成状态，在这个状态中弥漫着否定性（特别

是由爱欲经济产生的负面影响)。婴儿那由焦虑引发的无助和卑微的依赖状态使他/她更倾向于屈服于内隐的或/和显性的、来自于他者(加上,大他者)的要求(demand),接受由外来图像和文字中介的异化身份。

正如已经指出的(在第5节),拉康规定,单一特征的一个重要方面,是它作为认同场域的稳定器的角色(单一特征那些与驱力和欲望的力比多动力有关的方面,在这里没有明确讨论)。更具体地说,单一特征是从作为符号秩序的大他者的环境中内化出来的理想,即塑造认同之轮廓的坐标。拉康多次强调,主体的自我理想建基于这样的特征。事实上,拉康将整体之自我视为一个无限后退的理想;在关于镜像阶段的文章中,格式塔意象(imago-gestalt)描绘出一种不可能的、无法实现的整体性,一种平静的、综合的统一体,它永远躲避凝视着这个迷人而诱惑的形象的主体。因此,拉康最后通常会宣称,单一特征(它被早期那些彰显着大他者秩序的重要他者铭刻于个体)支撑了自我的整个大厦。这一主张是与他的坚持相辅相成的,即在神奇的镜像阶段时刻对反射性自我形象的认同(moi-image),是由孩子的父母亲形象的鼓励和认可这样的认同所引发的(这种鼓励和认可涉及的关键能指正是单一特征的实例)。家庭中的大他者,通过赋予新生的将是主体(subject-to-be)象征性资源,成为自身认同的凝聚力与合法且公认的人格的首要担保者。比方说,在第十期

研讨班中，拉康提醒听众们注意他最近就镜像阶段理论的重心转变（最初始于第八期研讨班）（再说一遍，象征界先于想象界到来，并且塑造了想象界的形成，而不是，如拉康就镜子在自我结构中的作用的/原结构主义式思考那样，有时会被错误地解释为，想象之域（**register**）是发展到象征域之前的一个阶段）。后来，在包含这一提醒的同一期研讨班中，拉康宣称：对象征界单一特征（而不是想象界的格式塔意象）的认同是首要的认同（即，架起了身份的骨架），然后镜子为这种身份提供了现象的/经验的内容——此后，这种认同继续依靠大他者来维持“认证”（**authentication**）。他在第十九次研讨会上简洁地总结了这一点：

单一特征是我在镜像阶段的名义下离开的东西的支撑，也就是说，想象的认同.....我所说的、写的、刻在图示中的、有一次在光学模型图解中的一切，在那里，主体被反映在单一特征中，并且只有从那里他才将自己定位为理想自我——所有这些都恰恰坚持了这一事实，即想象的认同是通过一个象征性的标记来运作的。（SXIX5/10/72）

作为“象征标记”的单一特征，是与作为自我认同（**self-identity**）的形象化身的特定图像相关联的现象体验背后的真正潜在机制。如果在想像域内构成的自我的格式塔意象是一

种图画，那么，可以说，构成这图画的透视法则是由象征秩序的装置预先设定好的。

为了更好地具体化拉康的单一特征概念，不妨简要地看看这个概念的两个语言学实例：专有名称(专名) **proper names**（正如索尔·克里普克 (Saul Kripke) 在他的“刚性指称词”的概念中所处理的那样）和人称代词 **personal pronouns**（正如艾弥·本维尼斯特 **Emile Benveniste** 在他的“接合词”概念中所处理的那样）。这两种语言元素都作为主体同一性的象征化身，被认为代表了单一自我的内核。那么，除了拉康提到他们中的每一个（一次提到克里普克，多次提到本维尼斯特）这一历史事实之外，为什么克里普克和本维尼斯特，与理解拉康所说的关于认同是源于主体与作为单一特征的能指之间的关系有某种联系？希望在简明扼要地解释克里普克的刚性指称词和本维尼斯特的接合词的过程中，答案很快就会对任何对拉康的思想稍有熟悉的人变得显而易见。

克里普克反对他所称的弗雷格-罗素命名理论，他断言，专有名称 (**proper names**) 与被命名对象的可描述特征(即它的定性属性)无关。名称既不是给定事物的浓缩描述，也不是该事物所展示的一组属性的占位符。而且，正如他所指出的那样，名称 (**name**) 的功能独立于其命名对象的各种（和可变的）性质。克里普克以城市名称达特茅斯 (**Dartmouth**) 为例说明了这一点（他从约翰·穆勒 **John Stuart Mill** 那里借用

了这个例子)。当这座城市第一次被命名为“达特茅斯”时，人们设想了一个描述性的角色：命名时，这座城市位于达特河的河口。但是，如果达特河的河道发生变化，达特茅斯不再位于河口，会发生什么？“达特茅斯”这个名称是否不再有意义？克里普克的回答是否定的：正是因为专名不是对特定对象的定性性质的描述，所以这些性质的这种变化不能破坏专名作为刚性指称词的命名能力。当一个名称“刚性地”指称时，即当它的指称不再依赖于与其指称/命名的对象的描述性关系时，它就是一个专有名称。

对于克里普克来说，在命名行为之前，没有本质的事物，不存在不可触及的深邃实体性的核心，将可描述属性的集群结合起来。他说：

如果一个性质是一个抽象的对象，那么一组性质就是一个更高抽象程度的对象，而不是一个特定的对象。哲学家们通过一个错误的困境得出了相反的观点：他们问，一簇性质背后是否有对象，还是说这些对象就只是那一簇性质？两个说法都不对。这张桌子是木制的，棕色的，在房间里等等。它具有所有这些属性，并且不是某个在这些属性背后的，无属性的东西；但因此不应将其用其属性的集合或“束”标识，也不应用其基本属性的子集标识它。不要问：我如何在另一个可能的世界中识别这张桌子，除了它的属性？我手里拿着

桌子，我可以指着它，当我问起它是否可能在另一个房间里时，根据定义，我是在谈论它。我不必通过望远镜看到它之后再去看它。如果我在谈论它，我就是在谈论它。（克里普克 1972,52-53）

克里普克在这段话中强调的“它”不仅仅是外部世界中的一个实体。他反复提到桌子是他“谈论”的东西。这是相当重要的。根据克里普克的命名理论，专有名称是刚性指称词，它们在“所有可能的世界”中指称同一事物。例如，可以想象一个尼克松在 1968 年大选中失败的可能世界。“尼克松”这个名字是固定的参照点，允许不同的描述性谓词进行假设性替换。因此，一个对象身份的自我同一性，无论这个“它”是一张桌子还是理查德·尼克松，都是凭借（允许替换其他可替代的明确描述的）名称的刚性而建立起来的：

一个可能的世界不是我们遇到的遥远的国家，也不是通过望远镜观察到的。一般来说，另一个可能的世界太远了。即使我们的旅行速度超过光速，我们也不能达到。一个可能的世界是由我们与之相关的描述性条件给出的……“可能的世界”是被规定的，而不是由大型望远镜发现的。我们没有理由不能规定，在谈论尼克松在某种反事实情况下会发生什么时，我们也是在谈论他会发生什么。（克里普克 1972,44）

在克里普克看来，一个对象的同一性等同于它的“跨世界”自我同一性。但鉴于一个人永远无法真正到达自己以外的世界，这种跨世界的模态同一性本身仅通过其规定手段而存在（即，替换可替代对象描述的认知-语言行为，例如“输掉了 1968 年的选举”代替“赢得 1968 年选举”）。因此任何与物自体相似的事物（即，独立于其描述性特征的对象，或独立于其谓词的主体）——回想康德的第一部批判中是如何坚持本体主体（即，齐泽克关注的不可接近的主体-原质（subject-Thing）的不存在）是一种必然通过现象经验矩阵的自我意识的物自体（Ding an sich）——是刚性指称的效果。

克里普克建议名称在一特定时刻成为刚性指称词，他称之为“固定指称”（fixing a reference）的事件。一开始，名称很可能以描述性方式指代它所命名的事物；回到前面的例子，“达特茅斯”这个名字最初是对这座城市的描述，因为当它被命名为“达特茅斯”的事件第一次发生时，这座城市就在达特河的河口。然而，一旦“达特茅斯”被用作城市的名称（即，一旦指称被固定），这种对命名对象确定的、经验性质的原始依赖就变得无关紧要了。一旦某个指称被确定了下来，达特茅斯城市将永远被刚性指称为“达特茅斯”，无论城市后续的描述性属性发生什么变化（即使河流后来改变路线，“达特茅斯”这个名字仍然是指同一个城市）。而

且，当然，对于一个人的专有名称与它所命名的人的关系来说也是如此。

那么人称代词呢？本维尼斯特将他们描述为他所谓的“语言接合词”（linguistic shifters）。与许多其他语言单位不同，此类代词仅在其直接使用的语境之外没有固定所指的范围内执行其功能：

代词与语言所表达的所有其他指称词的区别在于，它们不指代某个概念或个人。没有一个“我”的概念包含了所有说话者嘴里每时每刻都在说出的所有“我”……“我”指的是个人话语的行为，它在其中被发音，并由此指称说话者。这是一个无法识别的术语，除非我们在别处称为话语的实例中，并且它仅具有短暂的指称。（本维尼斯特 1971, 226）

“我”是最空洞的词。它不断地被附加和重新附加到无数的瞬时指称者上，但从未将自己与任何这些短暂的关联物结合起来。一方面，不仅潜在的无限数量的说话者可以将自己定位为这个能指的所指，而且不断变化的说话者个体也重复地用这个代词识别自己。另一方面，每一个将自己置于这个词的庇护之下的特定的言说者(随时间不断变化)，永远不会以客观稳定的所指模式存在，与物质能指“我”的不变性相对应。换句话说，这个意指单元的可重复性——代词“我”

物质上是同一个能指，尽管使用它的言说行为作为完全独特的时间时刻不断转换——创造了统一的幻景和陈述的串联（“我”在其中占重要地位）的连续性。

就言说的存在（the parlêtre）的主体性而言，无论是作为刚性指称词的专有名称，还是作为可重复的接合词的人称代词，都参与了这一幻象的创造。专名的指称功能的刚性产生了这样的印象，存在一些这样命名的 X（即一个主词），它们根本不等于或可还原为其偶然的、可变的性质（即谓词）。此外，作为语言接合词的“我”强化了同样的印象；然而，它之所以这样做，是因为它的指称流动性（即，它能够指代任何第一人称言说者，而不管每个言说者的特定属性和特质，包括“同一”个体言说者随时间变化的属性和特质）。这两种类型的特殊能指（即作为单一特征的名称和代词）构成了跨时间自我同一的身份认同感觉的真正基石（就拉康理论而言，想象自我 moi 的暂时易变的身体形象是由象征的我 je 所支撑的，更具体地说，由单一特征构成了身份认同的变迁）。

因此，将前面的内容翻译回现在熟悉的术语，可以将单一特征描述为主体化的操作者，如同缝合、霸权的主人能指（拉康本人认为一元特征与概念—数学型 S_1 密切相关）。它表现得像一个黑格尔-齐泽克式的具体普遍性，明确地努力（徒劳地）要将零碎的经验元素领域“一化”（one-ify）。这些主体化认同的 S_1 s 确立了某种恒久不变的自我同一性，

即经久不衰之“我性” (enduring ipseity) 的 (虚幻的) 感觉。在关于身份认同的第九次研讨班 (一个专注于主体和能指之间的密切相互关系的研讨班) 中, 拉康延伸了他在上一年研讨班尾声处的思考, 将单一特征的概念与现代哲学的主体性概念联系起来。他将单一特征识别为一个最小的、简单化的“结构特征” **structural trait** (即, 一个标志或标记), 它充当笛卡尔我思作为“消失的主体”的“保证者” (就像刚性指称词和语言接合词那样, 都以各自的方式, 制造了一种误导性的感觉, 即自我身份认同有一种不可言说, 但却存在的跨时间的恒常性)。在 1960 年的著作“主体的颠覆和弗洛伊德无意识中的欲望辩证法” (与第九次研讨会同时期的文本) 中, 拉康提出了同样的论点: “意识是建立在作为单一特征自我理想之上的 (笛卡尔的我思并非没有认识到这一点)” (拉康 2006o, 685)。正如他在之后的第九次研讨会上所断言的那样, 这种最大限度的最小特征 (**trait**), 这种赤裸裸的徽章或标记, 成功地成为一种铭刻/痕迹, 在不依赖于大量具体经验特质 (**features**) 的情况下, 唤起了主体性的在场; 这种特征实现了“所有质的差异的机会.....的极端减少”¹⁷ (因此, 尤其与克里普克将专有名称作为刚性指称词的定义相似)。拉康因此得出结论, “正是从能指的效果中, 主体本身才得以出现” (57X12/6/61)。换句话说, 对单一特征的身份认同产生了类似我思的主体, 而不是这个主体相对于特定的身份认

同（例如单一特征）具有遗传或先验优先权。也就是说，在个人的社会象征环境所呈现的对主体化操作者（特质、标志、标记、特征等）的身份认同的投入之前，不存在永恒的非经验的主体性的先验空洞。

在第九次研讨班上，拉康指出：“主体本身在最终的分析中注定为物 **thing**”，只要他必须通过大他者的峡谷(**defiles**)，从而服从大他者的律令。通过说，由于大他者总是已然起到的积极的中介作用，主体“注定为物 **thing**”，拉康呼应了康德。在承认本体的“我”不可能在孤立的状态中遇到时——人们只能通过直观的内在感觉的扭曲来瞥见它——康德提出，他的“我思”版本与任何被认为存在于可能经验的极限之外的实体一样，都是一种物自体。康德的作为原质的主体 **subject-as-Thing**（即“我或他或它，思考着的物”的 **X**）是一种可能性条件，先于任何和每一个现象的“我”，每一个可用于自我意识的可接近的身份认同形式。

拉康将自己与康德和笛卡尔对立了起来(在某种程度上，笛卡尔的主体性观点可以说预示了康德自己对主体性的描绘)，拉康颠倒了类似于我思的、先验主体性和表面上的所述主体 (**said subject**) 的后验谓词之间的等级制。在拉康的图式中，象征秩序的能指先于言说机制的出现而存在(例如，**\$**作为言说的无内容主体)。这个精神分析的“我思”的虚无，这个永远与大他者不一致的“空位”，是通过确定的身份

(identity) 的谓词的引入(例如, 作为能指的主体化的操作者——更具体地说, 作为单一特征)而“从无到有”产生的。简而言之, 谓词先于主词, 而不是主词先于谓词。齐泽克接受了拉康对现代哲学假设的逆转, (根据现代哲学的假设, 主词先于它的谓词) 并认为这种逆转是黑格尔-拉康式主体性模式的核心论点。

在弗洛伊德和拉康构想的身份讨论中, 巴迪欧在他的《临时性本体论导论》中, 对专有名称相对于主体性的地位作了一些顺便的评论: “在开始, 如果我们坚持一个专有名称是一个字符-能指在主体经济学中的位置, 那么只有一个字符。因此, 专有名称是空的; 它什么也没说” (巴迪欧 2006, 150)。这与克里普克的接近再次引人注目(“专有名称是空的”)。那么齐泽克呢? 这与理解他的黑格尔-拉康主义的主体理论有什么关系? 从齐泽克的观点来看, 主体本身(即空的\$, 自为的否定性)不能直接等同为作为单一特征的能指, 也就是说, 专有名称或人称代词摆脱了被描述的任务(描述具体的, 定性的经验特质作为指称者)所束缚。这些能指对身份结构的影响属于主体化的维度, 而不是主体本身。

然而, 通过拉康对克里普克和本维尼斯特的挪用, 一个明显差异变得显而易见, 一方面, 能指的无内容的不变性(作为刚性指称词或语言接合词的单一特征), 另一方面, 由能指指称的内容的不断变化(作为经验现实的不断变化的表

面)。尽管这种差异是结构性的，但随着时间的推移，它达到了一种明确的主题化——从“自在”到“自为”。当这种结构性的间隙(gap)最终以赤裸裸的否定性暴露出来时，“自为的空洞主体”(the empty-subject-as-for-itself)就诞生了。在齐泽克的术语中，拉康的单一特征，克里普克的刚性指称词，以及本维尼斯特的语言接合词，都将是主体性操作者的例子，即，身份认同的主人能指霸道地阐释人类的实质(即，将秩序强加到原始的康德-黑格尔式的世界之夜的破坏性无序状态上，这种混乱无序是一种由与自己斗争的去综合和再综合的想象力的深渊般的自治性所引入的，而这种想象力正在纠正自己引入的世界的失衡)。与此相反，自为的(\$-as-for-itself)命名了这些稳定的主体化的操作者与生活经验的不稳定流变之间的间隙，这些操作者从未完全成功地稳定过这种流变。此外，尽管在这个关头冒着陈述显而易见之事的风险，但还是必须指出，在实体的不稳定性已经进入主体化的秩序之前，被定义为这个间隙的主体是不可能产生的。参照拉康的镜像阶段，通过对自我 ego (“那不是我！”) 的外部中介的“自我” moi 的不认同，从而揭示一个人的我思般的主体性(即，一个人作为一个匿名的、不露面的无名小卒的地位，作为一个不可还原为任何和所有可能的确定内容的空洞)，需要认同这个反射性的格式塔意象 (“那是我！”) 的先验时刻。

齐泽克式的主体从主体化认同的失败中出现的。齐泽克在《因为他们不知道他们所做的》（可以说是他整个文集中对黑格尔最广泛的一次处理）中，反复提到这一确切的观点。在提到将主词与其谓词分开的时间滞后（time lay）的时间结构之后——这种滞后不可避免地干预任何陈述的历时展开，包括同一陈述（同义反复陈述“A=A”是自我认同的缩影，是事物与自身的同一）——他说：

其中包括……黑格尔的同一性概念：实体（entity）与自身的同一性等于该实体与其“铭写”的空位的重合。当谓词失败时，我们会遇到同一性。同一性是谓词无法捕获的剩余——更准确地说（如果我们想避免对黑格尔的误解，这种精确性是至关重要的），自身同一性恰恰就是谓词的这种不可能性，就是实体与空洞的对立，在这里，我们期待谓词，以及对积极内容的确认……因此，“自我同一性”是绝对（自我指称）否定性的另一个名称，是对所有定义一个人——是什么？——身份的谓词的否定关系。就黑格尔而言，绝对否定性构成主体性的基本特质，我们就可以补充说，“A=A”为我们提供了关于实体和主体同一性的最简短的公式：主体是简化为针对其谓词的纯粹的否定关系之点的实体；就实体而言，它排除了它所有丰富的内容。换言之，它是一种完全“去实

体化”的实体，其全部一致性在于拒绝其谓词。（齐泽克 2002a, 36-37）

鉴于当前批判性分析的关注，这里重要的是齐泽克承认作为自为空性的\$（\$-as-emptiness-for-itself）的空洞，特别是作为自我关联的否定性的主体的空洞（而不是自在的\$作为实体内部的冲突和不一致，的非自我关联的否定性），是主体化操作者最终明显无能的结果，这个主体化操作者无法完全的，一劳永逸的建立一个令人满意的稳定身份，一个不变自我的充分表征（“谓词失败时，我们会遇到同一性”）。或者正如齐泽克随后宣称的那样，“失败的反思行为本身回溯性的构成了逃避它的东西”（齐泽克 2002a, 86）。这一声明出现在讨论过程中，他在讨论过程中挑战了被解构主义攻击的黑格尔的稻草人漫画，即黑格尔哲学作为观念论者“万物理论”的形象，其中异化、偶然性、异质性、单一性和诸如此类的东西自命不凡地被斥为具有欺骗性的表象，其背后隐藏着一个非历史的、永恒的绝对精神的共时概念网络。

齐泽克旨在驳斥这样一种观念，即黑格尔的主体模型是一种自我意识能够实现对自身完美透明，能够反射性地将自身从有限内在的不透明性转变为无限超越的清晰性。他提到了鲁道夫·加舍（Rodolphe Gasche）的德里达式的参与德国观念论对自我意识主体性的描述：如果镜子被认为是自我反

射力量的隐喻，那么加舍的书名（镜子的锡箔 *The Tain of the Mirror*）表明了他对反射表面上那些反射失败的污点的精确定位（即，当主体遇到非主体不透明的异质性、一个锡箔（*tain*）而不是其自身形象时）。齐泽克声称，仅仅这个标题短语（“镜子的锡箔”）就已经暴露了一个基于德里达解读黑格尔的基础误解。他解释道：

黑格尔非常清楚地知道，反射总是失败的，主体总是在镜子中遇到一些黑点，这个黑点不能还给他的镜子-形象——在镜像中他不能“认出自己”。然而，正是在这个“绝对陌生”的点上，主体（能指的主体\$，而不是想象自我，陷于镜像关系中的 *m-i(a)*）被铭刻进画面。因此，镜像的斑点严格来说构成了主体；只有当他正在看的镜像本身是“不完整的”时，主体作为外观的主体才“是”——到目前为止，也就是说，它包含了一个“病态”的污点——主体与这个污点相关。（Zizek 2002 a, 89）

再一次，很明显，从时间-遗传（*temporal-genetic*）结构的层面来看，主体化作为反思认同的镜像时刻（即，通过对外部给定的图像和文字感叹“那是我！”的姿态来构建/构成一个自我）先于主体本身的出现（即，\$作为在身份认同的姿态失败后出现的一个 *X*）。因此，此时的一个关键的问题是：为什么主

体化的认同会失败?换个角度问,为什么每次热情地说“那是我!”之后就一定要随后出现“那不是我!”?在回答这个问题之前,还有一个问题有待回答(在第 13 节中多次提出的问题):主体作为\$如何从自在存在(即,一种无头的 **acephalous**、死亡驱力般的否定性,在实体中又超出实体自身,促使对主体化的操作者进行投入,它们强加秩序于实体自身内在的混乱)变成自为存在(即,一个自相关联的不能还原为自然或文化环境的否定性,一个无家可归的错位者,缺乏一个可描述的积极身份)?换句话说,\$是如何从,首先,它最初的表现是通过对主体化元素(即**\$-as-out-of-joint** 脱节的\$)的不适应、顽固的依恋转变到,它后来的状态,一个匿名的、没有面孔的空洞,无法将自己消解成这些相同的主体化元素(即**\$-as-empty** 空洞的\$)?

黑格尔-齐泽克主体形成的本体发生学路径是这样建构的:自在的\$ (**\$-as-in-itself**) → 脱节的\$的主体化和相关表象化 (**subjectification and the correlative surfacing of \$-as-out-of-joint**) → 空无的自为\$ (**\$-as-for-itself-emptiness**)。第一个过渡(从自在的\$到脱节的\$的主体化和相关表象化)发生在作为主体的实体(在人类本质的存在的意义上,作为一个充满冲突的驱力漩涡,作为一个内部扰动的“非全 (**not all**)”,它本身已经包含了在其自身内部的廓清/开放,这将迸发出的主体形成的后续动力)经历主体化(即,过度地拥抱主体化认同的

操作者，即单一特征作为主人能指，以具体的普遍性的模式组织自我层面的自我感 **selfhood**)，以努力克服自身不稳定的存在状态，从而稳定未经综合的经验场的剧烈流动(作为世界之夜的黑格尔式想象力所穿越的场，是以人类的形式内在于实体之中的无根据的、过度的自由)。这种最初的转变产生了脱节的\$ (**\$-as-out-joint**)，因为通过对 **S₁** 元素的主体化身份认同，一种不适应的惰性会让人感觉到它的在场。齐泽克对死亡驱力 (**Todestrieb**) 进行了相当宽泛的定义：“死亡驱动”是人类本性中任何使以下这些事件成为可能的东西的名称，当人类不仅仅是一个生物有机体时，只要这个存在能够并且确实偏离与其周围环境相关的自我保护适应模式。在齐泽克的词汇中，这一有争议的精神分析术语指定了人性中引起对立的“解体” **dis-integration** (无论是由于这种生命形式难以置信的复杂程度而导致的内在缺乏协调的综合，还是由于心理自发想象活动的破坏性倾向)，促使对主体化特权操作者进行不平衡的过度投入，从而发现霸道的“新秩序”，这个秩序旨在驯服和驯化原始的作为主体的实体的不和谐杂音 (一种与作为人类本性中被禁止的实在的，即谢林的驱力的漩涡(**Trieb**)相类似的原始性)。自在主体(即，原始的作为主体的实体)依附于锚定的单一特征，从而通过对这些特征的认同(“那就是我!”)使自己服从于主体化。这些身份认同主体化的操作者来自周围的象征秩序，个人的社会文化矩阵

的中介。然而，这样的身份标志在它们的目的或用途失效后才会被紧紧抓住(就像去适应化 (deaptation) 的轨迹一样——见第 12 节)。它们甚至可能在不利的后果面前被激烈地坚持，以一种“受虐狂”的方式保留下来，以至于个人为忠诚于他或她的能指宇宙中的这些特殊元素付出了代价。因此，由于上述元素的惰性，一种适应不良的脱节者开始显露自身。

现在，这种被接纳的主体化操作者的日益明显的不足导致了第二次转变(从脱节的\$ (\$-as-out-joint) 到空洞的自为\$ (\$-as-for-itself-empty) ——或者说，从身份认同到由于认同失败而拒绝身份认同)。正是在这一点上，为什么主体化认同失败了的问题变得尤为紧迫。一部分答案在前面已经给出了 (见第 5 节)：在拉康的镜像阶段的例子中(意象 – 格式塔是主体化认同的关键操作者)，反射回主体凝视的影像逐渐证明不能令人满意地作为一个恒定的、持久的“我”或自我的先兆，因为被镜子框定的身体是一块受时间蹂躏的可朽的肉体，一团不断变化的物质，被卷入生成和腐朽的循环中。因此，一种时间上的否定性将起初看似永久的、稳定的表征、充分的自我身份认同转变为相反的东西，即对个人易逝的、无常的存在、他或她短暂的有限性的反射性的一瞥。然而，在象征层面而非想象层面的认同又如何呢？单一特征，那些符号秩序的特殊单位，如专有名称(作为刚性指称词)和人称代词(作为语言接合词)，能幸免于时间的摧残吗？难道个人通

过接受无生命的能指作为她主体性的核心组成部分，而屈从于(正如拉康所描述的)“屈辱性的尸体化”(mortifying cadaverization)保护了她免受时间化的否定性?也许令人惊讶的是，拉康的回答是断然的“不”。

尽管拉康的“单一特征”概念似乎表明，通过认同过程被同化的某些主人能指，随着时间的推移，建立了一个此后稳定不变的身份统一体，但他警告不要出现这种印象。在第九次研讨班上，拉康抗议说，认同单一特征并不导致某种“统一化”，即建立一个综合的“一”。几年后，在第十九次研讨班上，他坚持认为“单一特征与“有太一”无关……凭借单一特征，重复本身被标记。重复找不到任何“整全 All”

(SXIX 5/10/72)。为什么拉康反直觉地反对重复(在这种情况下，那些作为单一特征的能指的可重复性)和任何统一的太一?重复难道不意味着一种不变的连续性，一种静态的同一吗?简言之，拉康理论的一条核心公理是，完美、纯粹的重复(作为对同一事物的重新确立)是不可能的：“从本质上讲，作为象征性同一的重复的重复是不可能的”(拉康 1970, 192)。即使仅在象征域中，在可重复的意指单位(如单一特征)的层面上，随着时间的推移，变化是不可避免的——这是由于能指逻辑固有的结构原因(特别是，如果没有其他情况的话，给定的类能指的标记 [A] 的每个重复实例，都会引入它在历时序列中的出现与该序列中其他地方相同标记的

另一次出现[A1 对 A2]之间的最小差异)。简言之,重复会产生差异。正如产生自我意象的活着的躯体最终化身为(尽管它被视为随时间推移而永恒不变的自我同一性的象征)一个有限存在的短暂的、易逝的本质,完全受时间否定性的支配,同样的,主体化身份认同的象征性操作者的假定常量(supposed constants),也未能完成在时间性中并通过时间性来避免转变的任务。

在一些地方,拉康把能指的逻辑、重复的不可能、作为认同锚定点的单一特质和时间联系在一起。能指与时间维度是不可分割的,因为在拉康的理论中,它们总是位于历时性地展开的由一个以上能指组成的链条之中。就基本的句子句法而言——一个句子是随着时间而链接在一起的能指之链条——作为主词的能指(例如,专有名称或人称代词)在句子展开的后续时刻,有谓词(即其他能指)与之相连。尽管专有名称(如克里普克所述)和人称代词(如本维尼斯特所述)都是空的,与作为经验指称的任何特定特征或特质无关,这些单一特征(S1)不时地与其他指称元素(S2, S3…)反复呈现出一种令人眼花缭乱的、不断变化的差异(和差异决定)关系。尽管表面上与之相反,但能指中介的主体化存在着惊人程度的脆弱、不稳定的波动性。随着时间的推移——重复不能与作为其必要中介的时间性分离——所有能指,包括那些被提升到具体普遍性组织主体化阶段的能指,都不可避免地陷入各种不稳

定的、变革性的历时动态中。

此外，绝不能忘记人性的根据零点（ground zero）（或者说，零度根据（zero ground）），即产生主体形成运动的存在-实体，根据精神分析，是一个断裂的、支离破碎的根据。也就是说，分析思维摒弃了“失乐园”的幻想，即原始、和谐、自然的整体性是作为人类的根据，提出人类之基础是受其力比多经济学的不同组成部分和功能之间的对抗所折磨着。弗洛伊德版本的黑格尔-齐泽克作为主体的实体是这样一种观念，即古老的驱力漩涡是一个汹涌的漩涡，人类的“自然”基础在其中与自身交战。仅由于这个因素，似乎可以推论，被这股汹涌的冲突倾向所支配的各种主体化认同可能会相互不一致，并可能受到毁灭性破坏。因此，随着主体形成的历时-时间运动，多个相互竞争的主体化操作者，争夺自我水平身份领域（即自我的自身或‘我’ the self or “I” of the moi）的霸权表达者位置的操作者，在一个过程中来来去去，进行持续不断的斗争。此外，主体化操作者之间这种不稳定的霸权斗争，有助于揭示任何和每个自我层面星丛的最终偶然性和无常性。因此，这一启示有助于从脱节的主体（到对主体性元素的顽固依附）引导到空洞的主体（到一个虚空，随着所有意识到自我构形的偶然、无常状态，被自身明确地主体化）。此外，由于在主体化自我显示其自身的短暂和脆弱之前，主体化操作者的一系列来来去去（即，作为认同的

主人能指的单一特征) 是必要的, 因此时间又是主体形成这一关键方面不可或缺的成分。

正如已经解释的, 齐泽克与拉康一致, 区分了 *sujet*(即主体作为\$)和 *moi*(即自我)。后者指定了个人的“实体性身份”, 他或她的自我身份感是由对周围经验和社会象征环境的某些部分的认同所决定的, 而前者是一个没有形象、无名的 *X*, 一个由笛卡尔和他的哲学继承者首先瞥见的不可言喻但可感知的深渊。谈到黑格尔的“否定之否定”, 齐泽克将主体定义为, 在失去一个人的实体性身份(即, 一个人的自我的毁灭)的大灾难中幸存下来的东西:

“否定之否定”不是一种存在主义的诡计, 主体借此假装将一切置于危险之中, 而实际上只牺牲了无关紧要的东西; 相反, 它代表了一种可怕的体验, 当我牺牲了我认为“无关紧要”的一切之后, 我突然意识到, 我为了它而牺牲那些“无关紧要”之物的那个最本质的维度已经丢失了。主体确实拯救了他的表面, 他在磨难中幸存下来, 但他必须付出的代价是失去他最实质的, 失去他个性中最宝贵的内核。更准确地说: 在这种“变体 *transubstantiation*”之前, 主体根本就不是主体, 因为“主体”最终是实体的这种“变体”的名字, 它在传播之后“回归自身”, 但不是“相同 *the same*。” (齐泽克 1996b, 126)

他补充道：

因此，我们很容易被黑格尔臭名昭著的立论所误导，他认为精神具有“停留在否定中”的力量，也就是说，精神在自己死后复活：在绝对否定性的考验中，精神在其特定的自我中有效地死亡，完全结束了，因此“复活”的精神并不是先前逝去的精神……当……黑格尔断言，精神有能力“停留在否定中”，有能力忍受否定的力量，这并不意味着在否定的考验中，主体只需咬紧牙关坚持下去——的确，他会失去几根羽毛，但是，神奇的是，一切都会以某种方式变好……黑格尔的全部观点是，主体无法经受住否定性的考验：他实际上失去了他的本质，并进入了他的他者。人们很想在这里唤起改变身份的科幻小说主题，当一个主体在生物学上幸存下来，但却不再是同一个人时——这就是黑格尔的变体，当然，正是这种变体把主体从实体中区分开来：“主体”指的是能够在失去其最实质性的身份后存活下来的X，并以作为“先前自身的空壳”继续生活。

构成“自我”的“物”的解体或湮灭，提供了看到主体的机会，这个“我不知道是什么”（je ne sais quoi）总是与自我本身的任何和所有身份认同的元素不同步（而且，作为空洞

的主体只有在创造和毁灭一个主体化的“我”之后才变得可见)。然而，这里特别有趣的是，齐泽克拒绝将无名的、无脸的主体性的否定性视为不变的先验常量，一个不受经验现象世界的喧嚣嘈杂影响的永恒结构功能（这就是笛卡尔和康德的非经验性主体的特征）。也许黑格尔-齐泽克式的 $\$$ 更像是一个变量而不是一个空无。

沿着前面触及的主题线索，齐泽克对物质的去物质化（特别是，他的去实体化的实体作为新兴的多于物质（**more-than-material**）的主体性的唯物主义理论的基础）与思想史上最古老的哲学主题之一相吻合。在某种程度上，可以说最前沿的当代科学（首先是量子物理学）在某处与柏拉图形而上学的某些概念和主题产生了共鸣。可见领域（作为不断变化的物质实体的有形但非本质领域）和可理解领域（作为永恒不变的非物质思想的无形但本质领域）之间的基本柏拉图式区别，特别是通过著名的“洞穴寓言”所传达的，意味着可理解领域才享受真实存在的分量，而可见领域只不过是可理解领域的苍白、朦胧的反映。这与日常常识大相径庭。从非哲学家的庸俗、日常的角度来看，通过身体的感官知觉能力遇到的物质实体似乎具有最大的现实性。这些是人们可以戳到脚趾的东西，是可以被人们碰到具有稠密、惰性的存在的客体。相比之下（同样从世俗的角度来看），观念似乎是物质实体的暗淡、退化的外表（而不是像柏拉图所说的那样，

反之亦然)；这些抽象的概念范畴没有真正的本体论分量，只是投射到物质存在的坚实基础上的一个稀薄的、短暂的逻辑概念网格上的坐标。所以，已经有了柏拉图的形而上学，物质世界就失去了它表面上看起来的坚固性和实体性。物质存在被证明是一种非物质化的阴影之舞，一种（附带 epi）现象的虚幻游行。

从某种意义上说，柏拉图反直觉地颠倒了本体论权重程度的标准，并将其分配给感知（揭示可见领域）和概念（揭示可理解领域）的原因很简单。柏拉图将数学作为在所有探究领域中生产真实知识的典范学科，他坚持认为，任何真理，只要是真的，就必须是永恒不变的（例如，二加二总是等于四，而三角形总是有三个边的角度加起来为 180 度）。因此，由于向感知显现的可见领域是一种不断变化的流变，其中无物静止——物质存在是赫拉克利特的河流，不能两次踏足——真理，永恒不变的真理，在这个由时间否定性支配的领域的疯狂舞蹈中是找不到的。由于随着时间的推移不断变化，在日常的、非哲学的常识（即，物质作为感知的东西）中看起来最实体性的东西，实际上是最不实体性的。时间性剥夺了物质存在的看似沉重的坚固性。

当然，黑格尔和齐泽克都不是柏拉图那样的唯心主义者或形而上学实在论者。他们拒绝了柏拉图哲学的核心观点，即一个超感性的观念存在的天堂，一个由普遍范畴或集合组

成的超验领域，一个真正独立存在的，与内在的历史-物质现实的喧嚣分离的永恒平面。尽管如此，这里对柏拉图的短暂引用之所以重要没有别的原因，正是因为它指向了两个理论主题之间可能的桥梁：物质的非物质性和时间的否定性。对于齐泽克的先验唯物主义对主体性的描述来说，这种穿孔的（perforated）、偶然的物质性是一个至关重要的概念，这是对先验的内在起源的描述，根据这一描述，主体既从实体中产生，又本体发生学地实现了相对于其实体根据的自主性。推进“实体的非实体性就是时间性”这一论点的举动，有一种奥卡姆剃刀式的吸引力。这一举动使齐泽克的黑格尔主义的各个方面和特征以一种连贯、系统的方式优雅地汇集在一起。然而，在这变得完全明显之前，必须采取一些步骤。

除了“实体即主体”和“世界之夜”，齐泽克反复引用和解释的另一个黑格尔哲学短语是黑格尔的奇怪论断“精神是块骨头”（摘自《精神现象学》“观察的理性”一节）。事实上，这三个短语（“实体即主体”、“世界之夜”和“精神是块骨头”）是齐泽克对黑格尔的反思的缝合节点。关于黑格尔对面相学和颅相学的批判，无论是从其历史意义还是从其与当今关于身心关系的辩论的潜在相关性来看，都有很多可说的。然而，当前语境中，令人感兴趣的是齐泽克对这种听起来很奇怪的“无限判断”（即，一个将两个看似遥远且不相关的概念结合在一起的命题）的挪用和运用。有一次，

齐泽克将黑格尔的“实体即主体”与“精神是块骨头”一起阅读，将两者视为几乎相同的无限判断的例子：

仅仅说实体和主体之间“缺乏同一性”是不够的——如果我们只这样说，我们仍然假定实体和主体是两个（实证的、相同的）存在物，它们之间没有同一性；关键在于，两个时刻中的一个（主体）正是另一个时刻（实体）的非同一性。

“精神是块骨头”意味着骨头本身永远无法与自己完全同一，而“精神”正是阻止骨头完全“成为自己”的“否定性力量”。

(齐泽克 2002a, 119)

在这段话中，齐泽克将黑格尔的颅相学无限判断与存在作为“非全”这一主题与以无根据为根据的唯物主义联系起来。物质（即骨头）不能作为一种不受干扰的本体论统一体来封闭自己；取而代之的是，实体在内部受到内在的自反过程（即精神）的搅动和干扰。然而，通过这种解读，实际上听起来齐泽克似乎颠覆了这种黑格尔式的判断。也就是说，齐泽克独特的受黑格尔启发的自成一格的唯物主义，基于去物质化的物质性，致力于声称“骨头是一种精神”（也就是说，物质，至少是那种能从自身产生主体的物质，从来不是简单的惰性的实体密度，而是在其内部核心被不安的精神的否定性所贯穿的东西）。

正如齐泽克所观察到的，将主体性的灵魂等同于一块完全没有生命的非活性物质，听起来简直荒谬。在最庸俗的唯物主义观点的范围内捕捉不断变化的主体的无形活动难道不是不可能的吗？根据这种观点，主体性的真相是一种潜在的被动惰性？齐泽克对这个问题的回答是，真正的主体本身 (\$) 是主词（即精神）和谓词（即骨头）之间的这种极其不一致：

“精神是块骨头”这个命题在我们心中激起了一种极端的、难以忍受的矛盾情绪；它提供了一种怪诞不和谐的形象，一种极其消极的关系。然而……正是这样，我们产生了它的思辨真理，因为这种否定性，这种难以忍受的不和谐，与主观性本身相吻合，它是使终极——即自我参照——否定性在场和“触手可及”的唯一途径。这种否定性是精神主体性的特征。我们通过失败本身，通过根本的不足，通过谓词相对于主体的绝对失调，成功地传递了主体性的维度。（齐泽克 1989, 207)

正如他在几页后补充的那样，“主体与其自身的不可能性严格相关；它的极限是它的积极条件”（齐泽克 1989, 209）。因此，对于齐泽克来说，主体性并不被认为是与骨头相对的精神，而正是非物质精神和物质骨头之间的对立。黑格尔颇

相学公式的荒谬性成功地突出了试图以一劳永逸的确定性将特定的、确定的谓词附加到主体的精神否定性上的徒劳的荒谬：

我们对黑格尔的“精神是块骨头”的第一反应是“但这是毫无意义的——精神，它的绝对的、自我相关的否定性，与头骨的惰性、这个死物完全相反！”——然而，这种认识到“精神”和“骨头”之间的彻底不协调就是“精神”，它激进的否定性。（齐泽克 2000f, 30）

这个公式的失败充分而令人满意地反映/表征了主体性正是那个同样的失败，这个失败定义了黑格尔-齐泽克式作为空洞的\$的本质(或缺乏本质)。主体通过它自身和它的多重可能的主体化操作者之间不可弥合的鸿沟的暴露而真正的出现——这里的结果是，所有这样的操作者最终都是“骨头”（在拉康的语言中，主体化相当于\$的逐渐的“尸体化”或“编码化”，它的“褪入”（fading）客体化的无生命的、具象化的身份，由类能指的元素组成的骨骼结构所中介）。

齐泽克对黑格尔关于颅相学的讨论的解读再次清楚地表明，自为主体，作为一个明确的、自我联系的否定性，缺乏任何具体的确定性(即作为空洞的\$)，只有在认同的内爆之后才会浮现。在几次试图建立持久形式的“那是我！”认同

的尝试失败后，人们开始意识到，是“那不是我！”的不认同造成了\$的空洞。当然，这很符合黑格尔辩证哲学的基本精神，因为在黑格尔看来，真理不是通过避免错误而达到的，而恰恰是通过错误而达到的；辩证法的真正奥秘在于，这些见解披露他们自身之前，必须先犯下某些错误。在通往哲学反思后续阶段的过程中，没有捷径，没有安全的路径可以让人绕过错误(在这种情况下，绕过错误最终会阻碍向真理方向的进一步前进)。

齐泽克对主体形成的描述也是如此：直到展开一系列试图通过认同性主体化的过程来隐藏这个空洞的尝试失败之后，空洞的\$的纯粹自反性的否定性的空无，才会显现出来。换句话说，像齐泽克有时暗示的那样，类似于我思的主体的无脸的匿名性并不是一种先验的结构性空无，它预先存在于（徒劳地试图填补这个构成现实结构的空洞的）主体化认同序列之中。更确切地说，这个空洞是通过所有主体化操作者日益明显的偶然性逐渐被掏空的。这种偶然性，它仅仅通过各种暂时的霸权主人能指的身份的相互争夺与取代的兴衰而变得明显。简而言之，“身份认同的疯狂舞蹈”越是狂乱，“\$”的无身份的空虚就越明显。套用马克思的话来说，当所有坚实的身份都化为乌有时，缺乏任何坚实身份的主体就开始出现了(因此，现代笛卡尔-康德-黑格尔式的对在一个主体化认同模式越来越具有延展性和可塑性后现代的世界中对

主体的描绘中有了日益增长的时效性，而不是过时的无关紧要。齐泽克强调，随着对社会身份的多种多样的“多元文化”意识的不断强化，作为\$的我思(*cogito -as-\$*)的地位更加突出，这种意识在全球化的先进资本主义世界中日益增强)。

此外，关于主体从主体化的灰烬中诞生这一点，敏锐地将齐泽克与拉克劳和墨菲区分开来。拉克劳和墨菲提出的霸权的“激进民主”模式(归功于克劳德·勒夫特 **Claude Lefort** 的准结构主义，模糊的拉康式的关于民主与非民主的治理安排的区别的分析)涉及到一个空的地方的存在形式，它在结构上预先存在者霸权的表达者-要素 (*articulator-elements*) 的内容，这些要素暂时占据了这个地方。从政治上讲，民主制度的权力中心是该制度的法律和制度结构所界定的界点，而不是君主或独裁者这样的个人；在民主制度中，绝对不能允许权力场所和占据这个场所的人融合在一起，而这个人占据这个场所的时间受限(受任职期限的限制)是维持这种分离不可或缺的手段。在评论“现代民主的特殊性”时，勒夫特指出，“在我们所知道的所有政治制度中，它是唯一一个以展示权力的缺位的方式来代表权力的政权” (勒夫特 1988, 225)。相比之下，霸权逻辑中，形式与内容之间关系的恰当构想的齐泽克版本 (根据他黑格尔式的关于主体与主体化的辩证法理论) 规定了空无的位置 (即，作为自为空洞\$的空无) 只有在这些表达者-要素(即脱轨的\$，作为一系列对主体化操作者

的顽固依恋)为争夺霸权的具体普遍(S_1)的地位而进行的大量破坏性的、暴力的统治战争之后,才会完全有效地存在。简而言之,齐泽克的黑格尔主义中主体作为空无的位置,并不是一个静态的、在霸权斗争之前先验给定的——按照这种思路,齐泽克指责拉克劳是一个隐蔽的康德主义者,因为后者的激进民主模式中的结构形式主义——相反,它是一个遗传结果或产物,作为霸权斗争的后续结果而产生(然而,最近拉克劳和齐泽克之间关于勒夫特、普遍主义、民粹主义的讨论进一步复杂化了这个局面)。

回到这里讨论的指导思路,齐泽克式对黑格尔“精神是块骨头”的解读如何?姆拉顿·多拉尔(Mladen Dolar)在他的文章《精神的颅相学》(*The Phrenology of Spirit*)中,对这种令人费解的颅相学无限判断做出了自己的详细分析。与齐泽克的情况一样,多拉尔的解读最初给人的印象是对黑格尔的某种异端解释。多拉尔坚持认为,在颅相学无限判断中,将“精神”(即主语)与“骨头”(即谓语)分开的,是一个不能辩证扬弃的矛盾鸿沟。像齐泽克一样,他认为这个鸿沟正是主体性本身的真正现实性的指标:

理性的自我意识主体不可能在任何积极的东西中找到它自己,但这偶然的、直接的、由骨头所代表的存在,恰恰证明了这样一个事实:找到它自己的那种不可能性就是主体,

它与那种不可能性是同延的。如果它能把自己具体化为积极的东西，它就不再是一个主体，它就会变成一个没有生命的物（Thing）。如果主体只是这种不能成为任何积极的东西的不可能性，那么颅相学的命题“精神是块骨头”就是这种不可能性的积极证明。（多拉尔 1994a, 69）

从正统诠释学的角度来看，黑格尔的唯心主义以思维与存在是一体的主张为中心（相反地举例，康德的先验观念论认为，认识论主体的认知活动与不可接近的本体领域的本体论内容是分开的）。按照传统的观点，黑格尔所描绘的辩证发展的各个阶段相当于逐步接近这样一个真理：思维与存在，主体与客体，是在一个不可分的结合中不可分割地交织在一起的。最终的扬弃是主观理念和客观现实的区别的辩证消解。然而，多拉尔继续提出黑格尔的主体性概念需要思维与存在对立的辩证扬弃停留在不完整和未完成中。换句话说，只有成功地抵抗了“扬弃”中的吞并的潜在趋势，维持了将否定精神与物质的骨头分开的矛盾分裂，主体才仍然存在。多拉尔认为：

黑格尔式主体只有在“一切实体”都不是主体的情况下才是主体；某一非主体性是主体的“可能性条件”。如果主体能够摆脱它，将它消解在辩证运动中，如果主体能够在

其中认识到自己，或将其合理化，它将不再是主体。无限判断表明了这种不可能性。（多拉尔 1994a, 71-72）

齐泽克回应了这一论点：

因此，我们有了莫比乌斯带的结构：主体与客体是相关的，但是以一种否定的方式，主体与客体永远不能“相遇”；他们在同一个地方，但在莫比乌斯带的两侧。或者用哲学术语来说，主体和客体在黑格尔意义上是完全相同的，即激进对立的思辨重合/同一性：当黑格尔赞扬颅相学的庸俗唯物主义命题“精神是块骨头”的思辨真理时，他的观点并不是说精神实际上可以还原为头骨的形状，而是只有当有一些骨头（一些惰性物质、非精神的残留物/遗留物）抵制其精神的扬弃-占有-中介（sublation-appropriation-mediation）时，才有精神（主体）。（齐泽克 2000f, 28-29）

多拉尔和齐泽克都致力于一种主体性理论，根据这一理论，主体（更具体地说，完全构成的主体是一个自为的空洞）是一个永远被异化的 X，一个无家可归的错位者，天生无法在自然或文化领域内找到一个合适的位置。事实上，这个被划杠的主体 (\$)，以其各种伪装和表现形式，是导致实在界（自在的\$是内在否定性）和象征界（作为自为的\$是无法被

表征的空无，是对大他者在社会文化里中介地位的反抗性削减——自反的否定性的\$在某种意义上与黑格尔关于精神与骨头的等式非常吻合，它对象征秩序来说，就像俗话说的那样，“如鲠在喉”）都被禁止的因素。因此，多拉尔和齐泽克坚持认为，在自然和文化的表面上，总是有一个污点/锡箔，一个不透明的点，干扰了思维与存在、主体与客体之间辩证反思的顺畅的双向流动。没有这种不透明的障碍（即骨头），主体性将完全沉浸在存在的直接性中而失去自己；主体将被一种自封闭的实体（即无主体的实体）的完整性所淹没。扬弃运动的内部限制保留了\$的（非）存在。多拉尔和齐泽克都认为，真正的黑格尔式的姿态浓缩在他的颇相学公式的无限判断中，是主体在世界的碎片中寻找自我的失败到成功的突然转变（也就是说，缺乏适当的具體实体的外部中介的表象，就是主体性最纯粹的表现，因为缺乏这种表象的实例给主体提供了机会，作为一种不能被表象所还原的否定性自反地把握自己。）最终克服主观性精神和客观性的骨头之间的分歧的想法是一个伪黑格尔（而不是真正的黑格尔）的概念。

第十五节

时间视差:时间性与主体性结构——拉康的四种话语

黑格尔的“精神是一根骨头”可以也应该被移植到另一种解释上。颅相学特别关注一种骨骼，即人类头骨。此外，《延迟的否定》中的一个脚注将注意力吸引到《精神现象学》最后一段中的一个短语：“绝对精神的受难/骷髅地 (calvary)”齐泽克注意到，“受难/骷髅地” (Schädelstätte) 的直译是“头骨所在之处” (译注：即各各他[Golgotha],耶路撒冷西北郊的一座小山，传说中耶稣被钉十字架的地方)。根据这一观察，他建议：

“精神是一根骨头(一个头骨)”的无限判断由此获得了某种意想不到的维度:在精神的对过去内化的记忆的凝视中所发现的，是一堆“意识形象”的散落的头骨。根据这个陈旧的黑格尔公式，从通向它的道路中抽象出来的结果是一具尸体。而这一过程不得不再次被颠倒过来：这条“道路”自身总是被散落的头骨截断。(齐泽克 1993, 269)

齐泽克旨在颠倒这样一种观点，在这种观点中，意识从感性确定性到绝对知识的辩证过程之最后时刻，就像黑格尔在《精神现象学》中所描绘的一样，似乎是一个没有生命的、

静态的整体（即，绝对知识是一种已达到的静止状态，一种静止的概念永恒已经踢开了否定性驱动的存在的一次性阶梯，以便平静地与生命内在的时间流动保持距离）。相反，在绝对知识时刻之前的意识形象是僵死的和惰性的，相当于辩证法的不安分主体所采用的许多具体化（但不可避免地被清除）的片面立场。换句话说，齐泽克在这里的观点是，绝对知识不是像骨头或头骨那些冷冰冰的稳定之物。相反，作为纯粹否定性的自相关联的绝对知识，需要洞察到不存在这样的确凿的稳定的立场；通过绝对知识实现的和解相当于接受了一种无法克服的不完整性，一种无法解决的驱动着的冲突，这个冲突域最终无法通过最后一次扬弃而得到平息。因此，辩证过程中先前的形象/时刻将他们自己揭露为是一个试图将这种绝对否定性凝结成无生命、静态的形式的一种不成功的尝试（即，这些先前的形象/时刻，不是绝对知识的最终结局，而是骨头/头骨）。

然而，这个头骨的图像显然让人想起了死亡的主题？鉴于这种想象的召唤，我们可以说，黑格尔对头骨的隐喻是由另一种对立面的辩证趋同形成的：这个惰性的、静态的对象，这个剩余物默默地证明着一个业已死亡的前世，（也）代表了它的对立面，即时间的疯狂、动态行进，有限存在之脆弱的非实体性暴露于与无情的时间之否定性不可分离的死亡之中。头骨是一个无生命、静止的物体，同时体现了主体性

快速消逝的生命（就这个主体本质上是会死的，因为它受制于无休止的时间流逝——用海德格尔的说法，此在是一种“向死而生”）。因此，黑格尔的“精神是一根骨头”的语法无限判断，以高度浓缩的模式，表明了这样一个真理：主体性精神是一种时间化的有死的有限性，它在一系列具象化的形象中异化自身。汇聚在头骨图像的唤起中的对立，既是动态生命的图像，也是静态死亡的图像，是作为时间否定性的绝对精神内在的和构成性的对立。

齐泽克关于实在的本体论和相应的先验唯物主义的主体性理论(至少)涉及三个中心概念:第一，自然作为去物质化的物质的被划杠的“实在”，失去了（如完全一致的“一——全”[One-All]般）沉重的自我封闭性(即，实体已是一个自在的主体，\$作为死亡驱力般[Todestrieb-like]的否定性)；第二，文化作为不一致的大他者的被划杠的象征界(即，象征秩序，主体化身份认同的中介环境，包含不可避免的漏洞和潜在功能失调崩溃的短路点)；第三，一元论的“一”（即，充满冲突的[人]存在的实体）变成了二元论的“二”的运动（即，心灵与身体，先验与经验，本体与现象，本体论与本体，等等），二将一折射成一系列不可通约的视差分裂（即，主体性的否定性脱离并超越其内在的物质本体论根据，将自身确立为自为虚空的二阶自相关联的否定性）。直接将齐泽克关注的主体性的否定性与时间性等同，这种相对简单的理论姿态具有

诱人的吸引力，它将上述概念联系在一起，形成一个优雅的系统统一体，并使先验主义和唯物主义之间的关系这一棘手问题得到有效的重新阐释。接受这个等式，“\$=时间化的否定性”允许我们看到主体是如何内在于实体的，以及为什么任何主体化认同都容易归于失败。也就是说，这个等式阐明了依旧迷雾重重的变体的本体论发生学过程，即从作为死亡驱力的自在的\$（\$-as-in-itself 被解释为人类本性的本体论基础的内在不一致性的名称，即作为主体形成轨迹之出发点的，受冲突困扰的力比多经济学）通过脱节的\$（\$-as-out-of-joint 一种由对特权主体化操作者的不平衡投入和固着而产生的脱节）到自为的\$，作为自我关联的否定性的虚空（\$-as-for-itself 通过连续的主体化认同内爆而打开的深渊般的空性）。

如前所述，柏拉图将有形实体的可见领域等同于随时间不断流变。他认为，物质存在的本质（或者更准确地说，无本质性）是一个通过身体的感官-知觉能力揭示的维度，它只不过是一个被剥夺了真正本体论分量的去物质化、阴影般的伪物的傀儡剧场。这种缺乏真实分量的情况，可以说是由于所有有形实体都受制于时间的蹂躏、逃不开生成和衰朽的循环。柏拉图的可见领域被时间的否定性所穿透。而这个不断波动的不稳定平面是借助一个永恒的、不变的“彼岸世界”的不朽的概念性存在，即柏拉图的理念来维持的。齐泽克的黑格尔式的唯物主义默默地将柏拉图的物质性概念重新部署

为非实体性的——但当然，除了这种重新部署之外，没有认可柏拉图令人反感的唯心主义形而上学实在论（即断言，一个超越的、超感性的非物质领域永远存在于自身之中，在不稳定的物质存在的内在之外）。柏拉图式物质（非）存在的终极非实体性的实体是作为生成的时间（根据持久存在与短暂生成之间的对立），时间否定性是即作为连续不断的变易而流动的。时间是防止可见的领域通过令人满意地实现持久的和谐平衡的完成（这和谐可以以数学型的永恒和不变的真理的形式表达出来），从而使其自我封闭；内在物质存在是自我分裂的，由时间性作为其内在本质（无）而从内部分裂出来。如果一个人选择使用这个柏拉图哲学，并相应地以黑格尔-齐泽克的方式对待这个饱受时间蹂躏的现象漩涡的概念稳定性——任何假定的超感性世界，无论是（举两个明显的例子）柏拉图的原型的可理解领域，还是康德的物自体的本体领域，都是次要的副产品，是对表象无序状态的反抗性回应——那么一个人已经有了从死亡驱力般的（*Todestrieb-like*）自在主体（即，实体作为主体，只要实体在内部通过时间否定性所分裂）过渡到主体化的基本解释了（即，通过综合干预，例如，柏拉图的灵魂获得观念/形式，或通过知性的概念、理性的观念和想象力的活动，碎片化经验场的康德式统一，驯服和驯化这种现象物质性内在的否定性）。

此外，我们还可以勾画出另一条论证路线(这条路线是柏

拉图求助于数学而来的), 来讨论物质性和时间性的最终等价性: 纯数学也许是永恒不变的真理的唯一表现形式, 这一事实暗示了这种等价性。也就是说, 纯数学不指任何确定的、具体的“什么”; 它不受对特定经验-本体实体的指涉的限制 (正如已经看到的, 这也是巴迪欧在证明他将制定基本本体论的责任从哲学转移到数学——更具体地说, 转移到集合论的过程中提出的一点)。只有将自己从与物质存在的每一种关系中剥离出来, 数学真理才会获得一种地位, 使其免受时间不断流逝的波动蹂躏 (作为在所有时间和所有地点都真实的真理)。这直接意味着, 物质性在本质上是时间性的, 因为对物质性的参照或关系禁止了完全永恒的真理的提出。

因此, 某种程度上违反直觉的实体的变为非实体性 (即, 在量子物理学、认知科学以及柏拉图形而上学等其他来源中识别出的齐泽克式物质的去物质化) 再次将自己推到了前台。物质自然界的超活跃漩涡, 就从它无法形成任何持久和永久的东西来看, 就变得几乎是非物质性的了。(最近科学界的讨论表明, 在最宏大的宇宙时间尺度上, 甚至物理学的基本定律, 那些据称享有不变常数地位的物质宇宙的特征, 以前已经改变, 并将再次改变。也许, 从受黑格尔影响的基本本体论的最简单的基本要素来看, 唯一的恒常是缺乏恒常, 唯一的不变是持续的变化, 等等) 由于绝对拒绝与任何时空的“这个”或“那个”的联系, 拒绝与物质自然的超活跃漩涡的联系, 数

学的概念（相对于沉浸在可见领域的流动中的感觉体的不断变化的感知而言），平静地把自己确立为持久和固定的坐标。因此，至少在柏拉图眼里，这些数学“实体”似乎比任何物质都更实体性的，在本体论上更有分量（这种观点要求颠覆某种世俗的观点，根据这种观点，物质存在是一种坚硬、持久的底层，相比之下，数字概念结构是短暂的概念抽象，只不过在人的头脑中是一种无重量的幻影存在，是人工但有用的构造）。因此，在这种背景下，齐泽克对虚无形象的反复援引变得更加容易理解：在最基础的层面上，物质存在的表面坚定性和稳固性掩盖了潜在的、不稳定的非实体性（物质去物质化的非实体性最终是由于时间的否定性的无休止的躁动所造成的）。考虑到时间的维度，我们可以说（按照齐泽克的说法），从一个非常基本的意义上说，整个宇宙真的是一场壮丽的虚空之舞，在其中，残破的、消逝中的事物（所有的东西都是碎片化的、正在消失的）以不可计算的种种速度来来往往。

同样，黑格尔的《逻辑学》的辩证运动也是如此，它从“变易”这个永久变化的存在范畴出发。经过深思熟虑的分析，“有”和“无”这两个范畴被证明是错误的开端。真正的开端本身是作为有和无的对立统一的“变易”。纯粹的有本身是一个空洞的抽象物，没有任何规定性的东西。因此，纯有收敛于无。然而，黑格尔警告说，有和无在这里并不是简单地作为

两个先前的外部范畴而被综合起来，因为这种所谓的外部性被证明是一种错误的、虚构的抽象。同样，有和无在“变易”中以一种冲突的、不和谐的张力（即分离）被聚集在一起（即统一），因此，作为一种悖论性的差异中的统一（unity-in-diversity），它们既不完全相同，也不完全不同。

对黑格尔来说，变易的运动是有与无的不可分割的交织的结果。换句话说，黑格尔的变易同时是有过渡到无，无过渡到有的动态。除其他因素外，这种双向的动态是由时间的否定性所驱动的。时间的不可阻挡的运动是无进入有的过程，它通过否定任何和每一个凝结的存在形态来迫使有进入无。这种时间的否定保证了一切表面上的固体，无论早晚都会消散成空气。然而这种空气从来就不是空的，而是总是被其他部分的、不成功的凝固物重新填满。黑格尔的本体论是这样一种本体论：所有实际存在的事物都是由有与无的对抗所结晶而成的对象化的。任何具有实际本体论地位的事物都处于一种变易的状态，作为有与无辩证振荡的物质化。因此，在这个本体论中，既没有赤裸裸的存在作为惰性的原始物质（即无主体的实体），也没有纯粹的虚无作为完全去物质化的否定性（即无实体的主体）——实体总是包含着主体，反之亦然（因此，黑格尔的本体论在哲学标签的传统意义上，既不是唯心主义，也不是唯物主义）。正如黑格尔重复的那样，所有的实存(existence)都是这些抽象两极的“不纯”混合：“在天堂或尘

世中没有任何事物不包含有与无”(黑格尔 1969,85),相应地,但反过来说,天堂或尘世中没有任何事物单独 (by itself) 有或单独无。再次,他坚持认为“没有什么不是存在与无之间的中间状态”(黑格尔 1969,105)。

我们有必要再次回到齐泽克对有限性概念的强烈坚持,因为它完全是黑格尔思想的核心。如果像黑格尔所断言的那样,一切都浸没在“变易”的奔流之中,那么人们就可以合法地宣称,一切事物都是有限的,因为它在时间中并受时间的限制。然而,这种时间上的有限性同时也是大写的绝对——这是因为黑格尔按照康德的方式将有限性绝对化,他否认有一个无缝一致的“彼岸”(即一个永恒的宇宙大全,无论是作为柏拉图的理念/原型的天堂还是康德的无矛盾的本体性的真实)超越了作为“非全”的存在的内在性(即作为不完整的不一致的存在被对抗的矛盾贯穿)。不稳定的内在性是绝对的,正是因为随着黑格尔本体论对康德认识论的无世界论(acosmism)的激进化,在这种内在性之上和之外没有稳定的超越性。一个最终的自相关联的精神所实现的“绝对知识”的一个基本方面是,这个精神理解到其不受限制地沉浸在时间化的作为变易的存在(being-as-becoming)的流变之中。让-吕克-南希(Jean-Luc Nancy)以一种与当前分析相关的方式,优雅地总结了黑格尔对作为主体的实体(或者可以说,作为精神的物质)的处理的基本要旨。他因此这样澄清道:

感知 (sense) 或真理的纯粹元素——黑格尔从其活动的角度称之为"概念"或"把握",从其表述的角度称之为"理念"——是"精神"的元素,它命名了无限关系自身,即从自我进入一切现实的他者的步骤。这种"精神的生命"不是什么分离的东西;它不是一种漂浮在物质之上和超越物质的精神性。它什么都不是,或者说是简单的抽象,只要它仍然被认为是自在的,似乎在有效的世界之外。它是精神的呼息,但这种呼息不是一种非物质性:相反,它是与物质本身不可分割的物质的不安,就其感觉、被感觉和感觉自身而言,是可感的。它命名了世界的躁动和觉醒,内在性总是已经紧张,在自身内部和外部延伸和膨胀;时间和空间,已经作为每一个位置的前位置 (ex-position)。(Nancy 2002,19)

南希补充说:“精神不是分离的东西,既不是从物质也不是从自然,既不是从身体,也不是从偶然性,也不是从事件——因为它本身就是这种分离。它是作为关系之敞开的分离”(Nancy 2002,19)。实体是主体——鉴于主体并不超越实体,主体同样也是实体(即实体的内在特征)——只要实体是一个被其自身内部的反射性/反思性从内部分裂出来的一元论的“一”(南希非常恰当地描述为“与物质本身密不可分的物质的不安,就其感知、被感知和感知本身而言,是可感的”)。

每个个体的意识实际上都是自然物质宇宙，通过某种比一粒沙粒小得多的东西的眼睛来回望自己；人类的凝视实际上是宇宙在其自身的有限部分中凝视自身。

更重要的是，完全接受黑格尔对康德有限性概念的激进化，需要个人把他/她自己看作是完全内在于物质自然，作为（非）实体性存在。然而，以正确的黑格尔方式这样做并不会导致任何一种标准版本的还原论唯物主义（在这种情况下，接受这种主体对实体的内在性就，意味着承认主体性的附带现象的、虚幻的地位）。换句话说，把自己看作是内在于自然的，并不（仅仅）意味着一个人因此是完全自然的，以一种平庸的、直截了当的方式（例如，像牛顿机械论的物质完全由物理因果律决定）。它（也）意味着，从某种意义上说，自然本身是不自然的，如果人类所体现的反射性和反思性要被纳入自然物质宇宙的一元论（“一”没有一个他者作为它的超越性的彼岸或别处），那么整个自然的范畴（作为物质、实体等等）必须被重新思考。使人自然化所付出的不可避免的哲学代价就是物质存在的相应的去自然化，以便将前一种存在容纳在后者之中。这种内在的自反性/反思性（即，作为主体的实体）正是“在自然之中，又超出自然本身”进行（自相）关联的能力，正是这种能力创造了将“一”从自身划分为“二”（或更多）的多重视差效应。

从亚里士多德到现在，这种嵌入在物质本身的存在中的

自反性反思能力（驱动主体从实体中形成的本体论发生学轨迹的能力）的内在力量之一，是哲学所称的“想象力”（在此回顾齐泽克对康德的综合想象力和黑格尔的破坏性想象力之间的和谐关系的沉思，以及理查德·道金斯将人类非凡的自主性与想象当前之外的时间的能力联系起来，见第 13 节）。在《论灵魂》（*De Anima*）第三卷（特别是第 10 节）中，亚里士多德在描述灵魂的智力官能（人类作为“理性动物”拥有的能力，使其区别于所有其他被赋予灵魂的生物）的能力和特征的过程中，将理智的运作，特别是它的实际功能，即规划未来行动的长期路线的能力，与对当前以外的时代的认识相联系起来。知觉（所有有知觉的生命，包括动物和人类，所拥有的灵魂的感知能力）是紧紧抓住此时此地的直接性，而理智在想象力的帮助和怂恿下，能够设想不存在于直接感知的当下的实体和事件，可以自由地在广阔的可能性范围内，大大超过感知所能获得的实际现在（亚里士多德区分了感官想象力，他宣称动物和人类都拥有这种想象力——这种想象力是对欲望对象的不自觉的精神成像，它被对食物、性和类似事物的欲望所唤醒——以及理性想象力，它是理智的助手，只有被赋予理性的生命才拥有这种想象力）。利用记忆所保留的过去感知痕迹的储备，想象可以自由地将这些痕迹重新组合成新的构型，其中一些指向理智所关注的可能未来。

对亚里士多德来说，灵魂（*psuchê*，弗洛伊德 "psyche"[译

注：弗洛伊德将 *psyche* 分为本我，自我，超我三部分]的词源) 是一套由欲望 (即强烈的欲望 *appetites*) 驱动的动力学。不同的欲望对应于灵魂的不同官能 (亚里士多德列出了五个能力：营养性、繁殖性、感知性、运动性和智力性)。在《论灵魂》第三卷第十章中, 亚里士多德讨论了欲望 (*appetency*) 和理智之间的关系。他区分了实践理智 (即理智的一部分, 涉及到找出最好的方法来满足除理智本身之外的灵魂的其他 4 种官能的欲望) 和思辨理智 (即, 理智的一部分关注的是它自己的自我满足, 即满足自然的好奇心, 即为了理解本身而理解的硬性欲望, 这构成了驱使任何理智生物的欲望的一个基本方面——亚里士多德将这种纯粹的理智欲望称为"理性的愿望"[*rational wish*])。理智的实践性和思辨性部分都可以而且确实与灵魂的其他官能的欲望影响发生冲突。亚里士多德的"理性", 作为理智和 (相对于感官的理性) 想象力的综合工作, 经常发现自己与那些"非理性的"、非理智的欲望在不同的方向上拉扯, 那些欲望吵着要立即得到满足。亚里士多德断言, 理性对时间的认知正是它与嘈杂的暴民般的其他欲望之间产生冲突的原因:“现在, 欲望的产生相互矛盾, 这发生在理性和欲望对立的时候, 在那些对时间有感知的动物身上, 就会出现这种情况” (亚里士多德 1991, 97)。与其他局限于此时此地的有感知能力的存在 (即非人类的动物) 不同的是, 人类由于拥有灵魂的理智和感知官能, 同时生活

在多个时间中。而居住在多重时间之内，会在强烈欲望（appetites）和欲望（desire）的层面上产生冲突，驱动这种时间化的生命存在。

跳到更近的哲学史上，青年谢林和早期的海德格尔都以类似但不同的方式提出了将主体性理论以及基本本体论重新建立在时间观念上。谢林在 1802 年的对话《布鲁诺》中概述的灵魂学说（这一学说与亚里士多德的学说有一些惊人的相似之处）预示了海德格尔对“此在”的分析的基本方面（如《存在与时间》[1927]、《现象学之基本问题》[1928]和《康德与形而上学疑难》[1929]中的概述。像年轻的谢林一样，早期的海德格尔并没有用标准的哲学术语中描绘人类特有的超越性，根据这些标准的哲学术语，这种超越性的维度相当于一个无时间的、冻结的永恒(如柏拉图所说的不朽的灵魂，或康德所说的先验的或本体的“我”);对海德格尔来说，作为此在的主体性（subject-as-Dasein）的超越性维度不是别的，不过是它时间性的“绽出（ecstasis）”，即它对现在的“此 there”(Da)的不断超越，它对当下的持续延伸、超出。此在从不简单地生活在此时此地的直接性之内。它的存在溢出到其他时间之中;更确切地说，它的真正的存在就是这种溢出。此在同时存在于几个不同的时间之域中。此外，海德格尔并不只是通过他对“此在”的分析将人类时间化。在更一般的基本本体论层面上，他甚至断言存在就是时间——哲学的本体论

问题之所以产生,是因为此在是(时间性的)存在,此在自身的存在就是一个问题——至少就时间性(作为使此在的存在成为可能的先验基础)构成了此在构建任何可能的本体论的最终框架/视域而言。在哲学的历史中,与柏拉图传统的各种伪装和实例的说法相反的是,存在不能与时间分离,不能平静地不受时间运动的影响。

雅克-阿兰·米勒(Jacques-Alain Miller)坚持认为,“使哲学话语(更具体地说,最终归功于柏拉图的某种‘传统’哲学)充满活力的是对‘从时间中庇护存在’的关注。正是这种努力催生了神话般的概念,非凡的永恒神话”(Miller 2005,17)。米勒接着宣称,海德格尔开创性的哲学突破在于存在的时间化:

这种在时间之外的庇护当然是至关重要的,因为海德格尔在哲学中引入的精确创新是相反的——提出时间与存在的结合。一直占据主导地位的观念是,存在的东西是在时间之外的,因为时间带来了否定性:它带来消失、磨损、衰朽、死亡和毁灭。弗洛伊德引用了拉罗什福科的一句话:太阳和死亡,都无法直视。有人可能会说,这也适用于时间,也存在(我们发明的)一种恐怖时间(horror temporis),一种对时间的恐惧。(米勒 2005,17)

在海德格尔对此在的分析中,有死性被赋予了如此核心

的作用（在《存在与时间》第 2 章第 1 节中关于向死而在 [being-towards-death] 的著名讨论中），这一事实并非偶然。面对传统的哲学恐怖的时间性，并穿越这种恐怖，以便使存在和人的存在时间化，这就要求赋予有死者的有限性以特权地位，作为主体性的时间化存在中的结构性因素。米勒的言论也表明了精神分析中的时间主题的方向。在谈到“时间的恐怖”（horror of time）时，米勒巧妙地暗示，时间性的某些方面可能最好被置于拉康的实在之域中。

乍看之下，拉康似乎落入了柏格森所谴责的“时间的空间化”（即把时间还原为线条或圆圈上的可量化的点，这是有问题的）的陷阱，他把时间当作一种严格的象征构造。在他 20 世纪 40 年代的早期作品和 70 年代的后期作品中，他把时间性比作空间性-共时性结构（spatio-synchronic），无论这些结构是精心设计的囚徒困境的游戏理论规则（根据 1946 年的文章“逻辑时间和预期确定性的判定：一种新的诡辩”），还是拓扑学的数学可划定的表面（根据 1978-79 年关于“拓扑学与时间”的第 26 次研讨班）。然而，特别是考虑到拉康在他当之无愧的 1964 年第 11 次研讨班上对“创伤”（或更广泛的、具有心理意义的）事件的因果关系（即与实在遭遇 [tuché]）与这些事件的无意识编码的影响（即象征的自动机）的细微反思，必须抛弃将拉康的时间视为完全位于象征之域中的构造的表面印象。时间/时间性的某些基本方面是属于实

在的。

齐泽克最近对他对拉康式实在的描述所做的修订强调，这一领域不应该被设想为类似于康德式的，由实体性的但不可触及的事物本身组成的本体领域。相反，他强调，归根结底，实在不过是经验性现实的不一致性，这种不一致性促使人们在不完全综合的内在现象的背后或之外，假定康德式的超验领域（这种假设通过假设一个实体性的完全的深层存在作为现实之下的真实，给不一致的现实带来一种虚假的一致性）。当众多不相容的观点相互竞争，以获得和阐明一个真正的原质，作为一个不被这种局部观点的游戏所扭曲的客观参照点时，齐泽克式的实在就会浮现出来。当人们意识到，至少在特定类型的给定实例中，不存在这样的客观参照点，不存在支撑片面视角的前/非视角的原质之时，实在的真实本质就被恰当地理解了。这种实在仅仅是通过视角本身的自我破碎，通过现象领域的内部分裂为一系列不可化约的视差来触及的；它是现实中的内在阻塞或障碍的名称，阻碍了这一经验上可到达的内在层面将其多种视角表现结合在一起，形成一个一致、统一的一——全（One-All）。

从古希腊的思想家开始，一直到今天，哲学界为确立“时间”这一事物的“真实”本质所做的努力的历史强烈表明，这一事物是齐泽克式实在的一个实例，是不可逆转的、不可修复的视差分裂。只要我们试图确定单数的时间是什么（即时间

本身)，或者甚至确定它的每一部分作为一个孤立的、独特的范畴（即过去、现在和未来）是什么，我们就会发现，有关的时间"对象"拒绝被确定下来；时间反复分裂为多种看似不可调和的模式/结构。例如，当反思时，作为当下的现在（**present-as-now**）（至少）分裂为一个永恒的完整存在（也就是说，只有当下存在，过去和未来都不具有任何实际的本体论地位）与一个不断消失的虚无（也就是说，当下只不过是过去和未来之间短暂消失的中介）。总的来说，我们可以提出，时间的三个维度中的每一个（即，过去、现在和未来）本身也包含这种三分法：过去由过去-过去（**the past-past**）、现在-过去和未来-过去组成；现在由过去-现在、现在-现在和未来-现在组成；未来则由过去-未来、现在-未来和未来-未来组成，这九个子类别中的每一个都可能在持续考察后进一步增加（它们都可以被理解为指称了几个不同的现象）。齐泽克提出，拉康的“实在”正是以这种方式配置的：“实在”分为“实在-实在”、“象征-实在”和“想象-实在”（正如“象征”和“想象”也都在自身内部折射出三重域[真实、象征和想象]一样），时间本身，作为隐藏在这些时间性的多种表现形式背后并支撑着它们的原质，不可分割的基本的 X ，是不存在的。时间只作为这种不可减少的不同视差平面的分层并置而存在。

此外，关于拉康的三界理论，人们可以认为，不同形式的时间性对应于三界中的每一个。有真实的时间、象征的时

间和想象的时间。有趣的是，在与拉康的这三个语域相对应的每一个时间性中，都出现了类似的视差分裂；在每个时间性中，一方面是永恒的一种重复的惰性或停滞，另一方面是非重复的变易或创生的时间，两者之间存在着一种相悖的划分。不仅如此，如前所述，拉康坚持认为完美的重复是不可能的，因为重复本身无一例外地产生了差异——相对而言，但反过来说，他的一句话“Y a d'l'Un (有这么个‘一’存在)”，表明一个例外的元素（即太一[the One]）在不断流动的时代差异流中反复出现。换句话说，对拉康来说，既不存在没有时间差异的永恒的重复，反之亦然，也不存在没有重复的差异。

这与实在的、象征的和想象的三界理论有什么关系？实在的时间同时是一种循环的（非）时间性，完全不理睬其他的时间性模式，又是纯粹流动的绝对否定性。象征的时间同时是无休止的可重复的能指的不动性，以及不断使这些相同的能指受到持续改变的历时动态。想象的时间同时是自我的形象格式塔的冻结的、准-不朽的图像，以及这些同样的镜像所显示的同样有死的肉体凡胎的可见反映。以任何接近于令人满意的方式来描述和探索这些拉康的时间性，将是一项需要一本冗长的书才能完成的任务。

在这里已经提到了时间的实在的维度的一个方面，即黑格尔的本体论，与齐泽克对主体化（subjectification，即积极

的某人[someone])和主体(subject,即否定性的无人[no one])之间的区分有关:时间的否定性,作为一个运动的无休止的躁动,其效果通过所有事物的短暂性质出现,因为受制于生成和衰朽的循环,拒绝被凝结成确定的表征的稳定形式。特别是,主体化意味着被控制的身份大厦的结晶,这些大厦是由惰性的、无生命的元素(即精神的“骨头”作为单一特征,等等)建造而成的。在它们的静态惰性中,这些主体化的操作者未能反映出虚空般的,作为\$的主体的不断流动的否定性。米勒对拉康时间性的反思在此再次具有价值。提到拉康经常重复的论点,即“能指为另一能指代表主体”,米勒提取了这个紧凑的陈述中包含的含义。

黑格尔定义了时间的基本主体性。虽然空间被客观地使用,但主体性本质上是时间性的。这就是拉康所断言的。这就是我们每天都在处理的事情,只不过我们在说的时候从空间上表示它:"主体在能指之间,它在能指的间隙中"。(米勒2005,38-39)

米勒继续说:

但是,事实上,这里起作用的是能指链的时间顺序。为了简化,我想说:在过去的能指和未来的能指之间,在先前

的能指和之后的能指之间，拉康意义上的被划杠的主体聚集了亚里士多德的所有“当下”之悖论。此外，我们不能比书写\$更好地刻画主体的否定性，并且通过描述它，这个主体，作为一个逃避的、逃逸的存在，正在消失，这实际上是主体的一个完全的时间状态……拉康所说的主体是能指配对的时间化，这导致主体在能指链上的滑动。

接受宣布“能指为另一能指代表主体”的公式如何导致一种主体性理论，在这种理论中，主体是一种彻底的时间化的功能运动，是一种基于时间而不是存在（或者可以说，基于作为时间的存在）的奇怪的、陌生的事件本体论的无实体性的（非）实体（insubstantial [non-]entity）？时间性和能指主体有什么关系？解释本身需要一些时间。

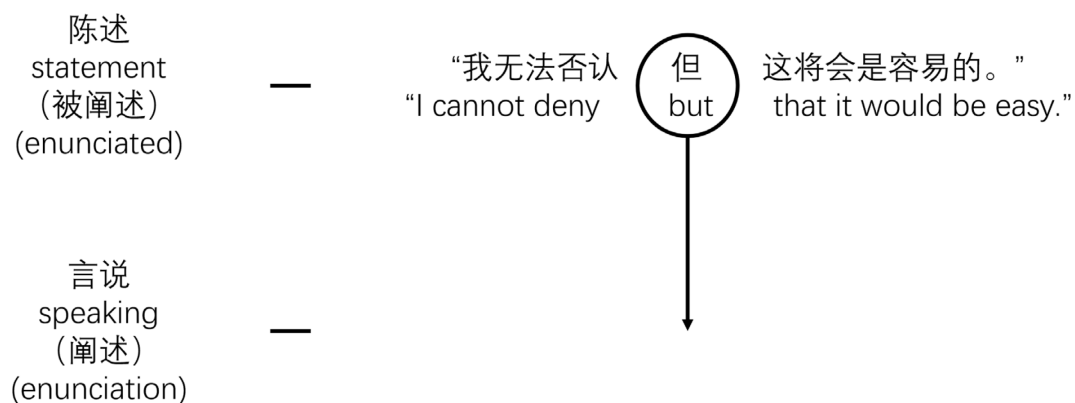
$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$$

两个相互关联的索绪尔结构主义公理为拉康的对能指的定义提供了根据，即能指是为另一个能指代表主体的东西。首先，拉康强调能指同时处于历时动力学和共时结构中；时间和空间的差异对能指的地位至关重要。其次，拉康坚持能指是由两个或多个能指组成的；共时性和历时性的区分都取

决于不止一个元素的存在,最小的能指组合是 S_1 和 S_2 。正如让-克洛德·米尔纳 (Jean-Claude Milner) 解释的那样,拉康的能指总是位于“链”中,即,多个能指单元的共时性串联(每个单元分别决定并被它嵌入的链内的其他单元依次所决定)。同样,在第十六次研讨班上,拉康注意到,拥有一个由两个或两个以上的能指组成的链,是主体产生的必要条件;为了产生 S 的事件,必须有一个从 S_1 到 S_2 的(时间-历时)运动。

保罗-洛朗·阿松 (Paul-Laurent Assoun) 指出了这个公式的第一次出现,“能指为另一能指代表主体”,在拉康 1960 年的选集《主体的颠覆和弗洛伊德的无意识中欲望的辩证法》中。在这篇文章中,拉康问道:“一旦语言的结构在无意识中被认识,我们可以为它设想什么样的主体?”并开始以能指的“我 (I)”作为语言学的接合词(以本尼维斯特[Benveniste]的说法)来阐述他的答案。然而,关于这个“我”-作为-接合词,他很快警告说,“它指称 (designate) 了言说的主体,但并不代表 (signify) 他”(拉康 2006o, 677)。拉康对“指称” (designating) 和“代表” (signifying) 之间的区别有什么想法? 众所周知,在 20 世纪 60 年代初的这段教学时期,拉康对“言说的主体” (subject of enunciation/sujet de l'énonciation) 和“陈述的主体” (subject of the utterance/sujet du énoncé) 进行了区分;前者是像动词一样说话的主体,以历时方式展开能指链,而后者是类似名词的被说出的主体,受被道出的能

指链决定(或者,正如拉康后来在其 1973 年的文章《L'étourdit》[译注: L'étourdit, 为了区别于莫里哀的同名戏剧《冒失鬼》, 拉康给这个词语添加了一个字母“t”]中所说的那样, 这种区别在说“saying”[dire]和话“said”[dit]之间存在差异)。翻译成齐泽克的黑格尔拉康主义的更多哲学语言, 言说的主体性是无头的、无脸的主体, 无法在主体化语词的层面上遇到对自身的满意的表征性反映——这是因为它是时间否定性的非实体性, 是一个空洞的变量, 永远在静态能指的相对不那么流动的象征秩序的异化宇宙中移动。



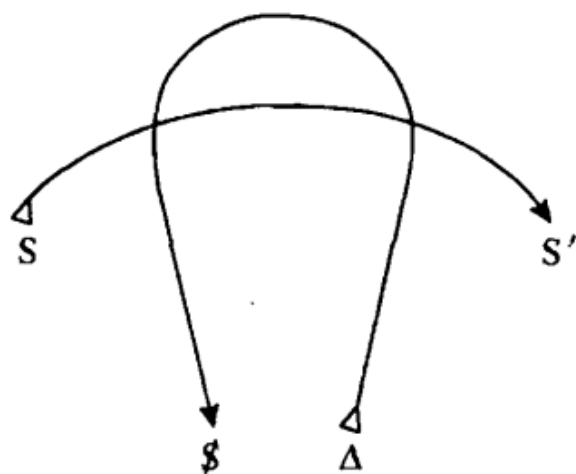
因此, “我”作为语言学的接合词, 第一人称代词, 是属于陈述的主体维度的表意元素, 该维度“指定主体, 只要他目前正在说话”(即, 言说的主体是在当下某一时刻说话的任何人或任何东西)。需要简要指出的是, 作为转移者的“我”可以而且有时确实代表(而不仅仅是指称)言说的主体, 但不

一定在所有使用它的情况下都是如此（有时它只是匿名指称了一个 t 时刻的言语[uttering-at-time t]）。现在，拉康开始澄清言说着的主体被代表而不是被指称与法语语法中的赘词 **ne** (**ne explétif**) 现象之间的区别。他指称，许多语法学家错误地将这种语法手段视为“纯粹的异想天开”，认为这是一种多余的、过度的、无关紧要的语言装饰。相比之下，拉康仔细区分了能指主体的两面（即言说与陈述），坚持认为，在句子中出现一个新的赘词 **ne** 实例标志着一个时刻，在这个时刻，言说的主体通过 **ne** 将自己带入视野，**ne** 作为一个微妙的指示器，表明它根据所言说的意指内容的意义来定位自己的方式。布鲁斯·芬克(Bruce Fink)很有帮助地将法语赘词 **ne** 与英语单词 **but** 的某些用法进行了比较(例如，“我忍不住想.....[I can't help but think that]”或“我不能否认但.....[I cannot deny but that]”)。芬克认为，法语中的 **ne** 和英语中的 **but** 都是对所说句子的有意义的内容表达一种矛盾态度的手段(这种态度表明了言说的主体的立场)，尽管如此，它们都没有破坏或否定句子本身的字面意义，即作为一种言语形式所确立的意义。费利浦·范 豪特 (Philippe Van Haute) 声称，赘词 **ne** 的出现，区分了“非人称” (impersonal) 现象和“人称” (personal) 现象这两者。在“非人称”现象中，即 **ne** 不存在的情况下，言说的主体要代表的意图 (intention-to-signify) 与它自身的位置重合（或陷入/淡入其中）；而在“人

称”现象之中，即 **ne** 存在的情况下，说话（即言说）者与它所说的（即陈述）意义始终保持着一个情感上的被扭曲的距离。能指 **ne** 或 **but** 标志着，在说出的句子中，言说者对他或她说出的东西感到不安。因此，对拉康来说，当言说和陈述之间没有距离时，“我”是“被指称的”（**desingnated**），而当言说和陈述之间确实有差距时，“我”是“被代表的”（**signified**）。

很久以后，在《主体的颠覆》中，拉康介绍了他此后不断重复的关于主体与能指融洽关系的咒语。他说：

我对能指的定义(没有其他定义)如下:能指是为另一个能指代表主体的东西。因此，这个后一个能指就是所有其他能指所它代表主体的能指——这意味着，如果这个能指缺失了，所有其他能指就什么也不代表了。因为某物只能被代表。(拉康 2006o, 693 - 94)



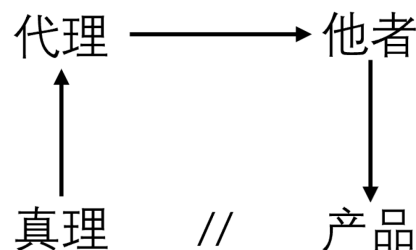
拉康理论认为，最小的能指结构是 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 。此外，这两个能指并不相等。正如拉康后来在第十七次研讨班上所定义的那样， $S1$ 是主人能指（即，能指链的任意起点）， $S2$ 则是代表各种其他能指的数学型（*matheme*），可以说，是充实 $S1$ 的任务。这些 $S2$ 在 $S1$ 提供的（偶然的）锚定的基础上，努力构建内容网络（作为“知识”[*savoir*]）。在上面引用的段落中，“所有其他能指为它代表主体的能指”似乎是主人能指。在这里，我们可以预期，这个主人能指是一个句子的主语，作为一个专有名称或人称代词。然而，关于句子从一个能指（ $S/S1$ ）到另一个能指（ $S'/S2$ ）的从左到右的历时运动，拉康指出，“后一个能指”（ $S'/S2$ ）是以缝合点的模式，将能指链缝合在一起。主人能指（ $S1$ ）仅代表（represents “for” or “to”）其他能指（ $S2s$ ），而这些其他能指才有决定权。这些后面的能指位于标点处，使特定句子结束，决定了启动该话语的初始主语（ $S1$ ）的意义地位（在初始主语读出后迅速产生的决定作用）。一旦作为句子话语的两个或多个能指的链条被“标点”（即，结束），陈述主体就以牺牲言说主体为代价构成（后者往往消失在前者的表象之后——在拉康的第十一次研讨班的语言里，言说者消失在陈述的异化中介之中）。主体性的这个被说出的维度是主体服从于能指，这个维度（借助于拉康 1970 年代的教导中的一个新词，一个维度[说的向度，*dit-mension* 言说的维度]）拉康坚持认为对主

体性本身是构成性的。在齐泽克的说法中，一个陈述的标点闭合带来了一种主体化的效果，通过大量的 S2 充实了 S1：(作为刚性指称词的[原则上]空洞的专有名称或作为语言学接合词的人称代词)，使\$具象化地冻结成意义的凝固惰性。或者，用齐泽克的黑格尔式表达来说，言说主体的“精神”发现自己面对着自身的外在景象的他异性，因为它受制于陈述的“骨头”(通过这种对言说与陈述之间异化间隙的体验，由于这个差距的鲜明对比差异，使人们看到\$的空洞虚无)。

当然，“主人”能指依赖于其所谓的从属的 S2 的原因，在“欲望图”中描述的，正如在“主体的颠覆”中所构建和解释的那样。这个图（译注：见上图）的最小、基本框架是一个“细胞”，由两个相交的轨迹组成：第一，从 S/S1 到 S'/S2 的从左到右的轨迹；第二，是马蹄形的从右到左的轨迹，从 S'/S2 下方开始，首先向上穿过 S'/S2，然后向下穿过 S/S1。第一条轨迹（从 S/S1 到 S'/S2）描绘了一系列能指（比如一个句子）在线性时间内展开时的时序运动。第二个轨迹(对于拉康来说，从 Δ 到\$，或者，正如芬克所说，从作为“失落的存在”的 a 到作为“被异化的意义主体”的\$)映射了一个相反方向的运动，即，能指动态特有的回溯的时间性(即，弗洛伊德的 *Nachträglichkeit* 和拉康的 *après-coup*[回溯性])

这种回溯的时间性是 S1 主人能指总是错误的、失败的

主人的原因。它表面上的能指权威，是一种误导性的错觉。在第十七次研讨班讨论“主人话语”时，拉康从《精神现象学》中引用了黑格尔著名的“主奴”辩证法。众所周知，黑格尔提出，尽管主人拥有社会象征权威和对物质事物的相关垄断占有，但最终还是依赖于奴隶；奴隶比主人更像是一个真正的主体，因为奴隶通过他或她的工作来改造物质世界，使物质世界人化（主人不工作，因此不会通过否定来外化他的主观存在，通过劳动活动，否定世界的客观存在——拉康的黑格尔老师亚历山大·科耶夫[Alexandre Kojève]在《精神现象学》中详细论述了辩证法的这一阶段）。



拉康所描画的主人话语中涉及什么？拉康的四种话语（主人、大学、歇斯底里和分析师）中的每一个都体现了一个由四部分组成的骨架结构。结构的上半部分从“代理”（l’agent）的位置从左到右延伸到“他者”（l’autre）的位置，结构的下半部分从“产品”（la production）的位置到“真相”（la vérité）的位置从右到左运行。重要的是，在拉康的话语理论

中，真理位于代理的位置之下——意思是，对拉康来说，在任何话语中，代理的假定的位置是一个“假象”(表面的)，也就是说，一个意志控制的虚幻的表象，覆盖在一个潜在的 X 之上，而 X 作为代理-位置的模糊的真理。在主人话语中，代理是 S_1 ，他者是 S_2 ，产品是 a ，真理是 $\$$ ((即 S_1 ，主人能指作为主体化认同的操作者，是一个虚假的代理，其掌握的假象掩盖了 $\$$ ，也就是说，主体对任何和每一种主体化形式不满意的不认同，主体是不可消除的)。芬克和齐泽克都确定主人话语作为拉康四种话语理论的基本出发点，因为这个“原初话语”代表了拉康式主体的一般状况，在能指中被能指异化。拉康自己谈到主人话语，描绘了公理公式所涉及的东西，根据这个公式，“能指为另一个能指代表主体”(SXVIII 1/13/71)。这一切还能再直接一些吗？

鉴于拉康是一位精神分析学家，至少在一定程度上，是为了实践分析临床医生而进行理论推导的，在这里这个相当抽象的论述中，分析中的存在的情况是一个很好的具体例子，可以从这里开始。有意识地说话的个体想要“掌握”她的讲话，控制话语的流动，以便成功地传达某种意义，就像她在说话时头脑中有意识地试图表达的意义一样。在谈论自己时，通过 S_1s (如专有名称和第一人称代词) 进行语言学标记来自我指涉 (self-reference)，案主表达了话语；她构建了话语链，那些句子序列可以被简化为 $S/S_1 \rightarrow S'/S_2$ 的基本形式。此外，

有意识地努力掌握一个人的话语，按照一个人有意识地表意意图来控制自己的言语，会涉及到语法的句法和言语内容的语义。标点、韵律和话语的时间是语言使用过程中产生意义的重要组成部分。

在分析中，有两个因素干扰了这种保持对语言的有意识掌握的努力——一个不是分析情境特有的，另一个是分析情境特有的。对于所有言说的存在，而不仅仅是案主，语言既是在说他们，也是他们说出的东西。特别是，考虑到能指不可避免的、无法忽视的滑脱，一个人所使用的词语和短语的意义是不可能全部和完整地控制的；由于自然语言的意指资源具有多面性，在人们生产的特定话语中或通过话语产生的意想不到的“剩余”意义总是存在的。在话语的某些点上，当一个人有意识的意指意图和他完全清晰的话语实际上最终所意指的之间出现脱节时，就会发生“口误”。弗洛伊德的解释赌注之一是假设这种分离的实例揭示了被压抑的思想，有意识的意图表示的失败是无意识的想法寻求表达的成功；在拉康的语境里，自我（ego）对言语控制的失误是无意识主体的开口，而无意识主体通常被自我（moi）所遮蔽。这就指向了第二个因素，干扰了保持对语言的有意识掌握的努力的，一个特定于分析的因素。分析师的部分工作，作为一个专心的解释者，适应这无意识的低沉呢喃，是倾听这些可能的失误，这些失误是案主掌握话语（作为话语的掌握）的中断。

通过将案主的注意力吸引到诸如文字游戏和在她的联想话语中潜在的双重含义（即，在意图去意指和实际产生的含义之间表现出无意的、不受控制的差异的实例）等现象上，分析师希望使案主的耳朵与自我的可预测的、精心编写的独白之外的东西相协调。此外，拉康派分析师也追踪，除了言语内容的语义之外，标点、韵律和时间在语法和句法的维度内起作用。这些方面也可以而且应该加以精确的解释。分析行为的介入与案主的 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 链(一种旨在颠覆自我所谓的对言说的支配的行为)有关,应该突出的是主人话语的下半部分,即这个话语的产品(a)和真理(\$)。

在他 1960 年引入能指的定义,即一个能指为另一个能指代表主体,之后的几年里,拉康反复地努力澄清这个公理命题的意义和意涵(澄清的努力主要在第 9 次到第 11 次研讨班中[1961-64],以及在选集的“无意识的位置”中进行[在 1960 年博内瓦尔研讨会[Bonneval colloquium]上口头发表的文本,但在 1964 年被重写,并被收录在 1966 年的《拉康选集》中])。在第九次研讨班中,拉康对比了符号(sign)与能指(signifier):符号为某人或对某人代表某物(即,符号,作为能指与所指的有意义的组合,参与主体间性的话语交流,交流的伙伴互相理解),但能指并不为某人或对某人代表某物。为什么不呢?这种与符号的区分有两个原因:一是,言说主体既不是一个被代表的“某物”(即,言说的主体性是一种短暂的、消失的

非实体性，而不是一种稳定的、具体化的“某物”），也不是（正如这里已经详细解释过的那样）被构成陈述主体的能指所充分表征；第二，一个能指（S1）不足以为其代表主体的他者（在本例中为 S2），并不是“某人”，即作为交流伙伴的另一个人，位于想象域中的拟人化的第二自我[alter ego]（相反，在这种情况下，收件人或接收者是处于象征域中的另一个能指-结构[signifier-structured]的位置，属于大他者的秩序）。

后一点关于能指所涉及的他异性的观点，在一年后的第十次研讨班上，被拉康对符号与能指之间的对比的重新表述所暗示：“符号是为某人代表某物的东西，而能指是为能指-存在（signifier-being）代表一个主体的东西”（SX 77）。那个能指所代表的主体，不是一个普通的人类对话者，而是一个“能指-存在”（être signifiant）。正如他后来所说：

能指的定义是：能指代表主体，不是为了另一个主体而是为了另一个能指。这是能指与符号不同的唯一可能的定义。符号是为某人代表某物，但能指是为另一能指代表主体。（拉康 1970,194）

在第十一次研讨班中，拉康提供了一个例子来具体化他的想法，即想象的他者（即主体间性的“某人”接受自我[作为其传达意义的主人]发出的交流信号）和象征的他者（即，其

他能指[S2]的跨主体的“能指存在”[signifying being]与某些能指[S1]相联系,以产生主体化效果)之间的这种对比。他提到了类似于罗塞塔石碑(译注:制作于公元前 196 年,刻有古埃及国王托勒密五世登基的诏书,石碑上用希腊文字,古埃及文字和当时的通俗文字铭刻了同样的内容)的东西:

现在,什么是能指?我已经把它反复灌输给你足够长的时间了,不必在这里再次表述它。能指是代表主体的能指。为谁?——不是为另一个主体,而是为另一个能指。为了说明这个公理,假设在沙漠中你发现一块覆盖着象形文字的石头。你不会怀疑,在他们身后,有一个写他们的人。但是,相信每个能指都是传达给你的,这是错误的——你无法理解其中任何文字的事实证明了这一点。另一方面,你将它们定义为能指,因为你确信这些能指中的每一个都与其他能指相关。而这正是主体和大他者领域之间关系的问题所在。(SXI 198-99)

这块沙漠石头的能指——遇到这些尚待被解码的象形文字的个人必须将它们作为能指而不是有意义的符号来联系,因为他或她不知道它们的意思——不仅仅针对另一个人(如果是这样的话,那么遇到这块石头的人应该能够掌握其刻痕的意义)。为了成为石头的能指的接受者,个人必须让

他/她自己“臣服”（*subject*，同主体）于象征性的大他者，这些能指在其中占有一席之地；简单地说，他或她需要通过学习失落的密码来破译象形文字，从而转化为一种特定的能指存在（*être signifiant*）。只有置身于这个过去已久的象征秩序的网络中，人们才能获得这些沉默的、石质痕迹的意义。解码者成为另一种类型的能指存在（相对于人类存在而言），并且位于这个异化的大他者的能指星丛中，因此能够与这个奇怪的沙漠客体所显示的能指建立关系。齐泽克提供了这个概念的另一个例证。借用医院的背景，他描述了张贴在病床尽头的医疗图表，其方式与拉康上面引用的用象形文字装饰的石头图像完全类似。这些图表所涉及的医生不仅仅是人类或个人（即想象中的他者），而是作为非个人的医学-科学知识的承载者，一个能指编码的专业知识的跨主体矩阵（即，作为象征性大他者的化身）。

通过拉康在 1960 年代初期对主体与能指之间融洽关系的描述，如此漫长的迂回如何回到了时间这个话题？时间性在这种融洽关系中扮演什么角色？到 1964 年，拉康开始阐明这一点。在第十一次研讨班上，他提到“无意识是……打开和关闭的东西”，他评论道，“主体是这种涌现，在此之前，作为主体，它是虚无，但它几乎没有出现，就凝固成一个能指”（SXI 199）。他把这种同样的开合运动描述为“时间脉动”（*temporal pulsation*），他还把这种脉动描述为无意识的“芝

麻开门”（也就是说，在联想的历时性展开过程中，有特定时刻的机会窗口，即迅速打开和关闭的窗口，用于无意中听到被“我”[moi]的表面言说所扼杀的“主体”[sujet]的潜在的话语）。在《无意识的位置》中，拉康指出：

能指的注册是建立在这样一个事实的基础上，即能指为另一能指代表主体。这就是所有无意识形态的结构：梦、口误和俏皮话。同样的结构解释了主体的原初分裂。在尚未被定位的大他者的位置中产生的能指，从一个还不会说话的存在中产生了一个主体，但以冻结他为代价。“准备说话者”本来是在那里的——在法语中“il y avait”的两种意义上，“准备说话者”在之前的一瞬间（它曾经在那里，但不再是），但也在之后的一瞬间（再过一会儿，它将会在那里，因为它可能已经在那里）——它消失了，不再是任何东西，而只是一个能指。（拉康 2006p, 713）

拉康在这段话中采用了一种几乎令人迷惑的动词时态的操作，暗指 *après-coup*（即，将会是什么）和 *further anterior*（即，本来应是什么）之间复杂的动态互动。这段话可以也应该通过回到前面阐述的拉康理论的一些概念/术语资源来阐释。拉康在这里提到的“准备说话者”可以被视为大致等同于言说的主体，而随后被能指“凝固”或“冻结”的主体条件可

以被视为大致等同于陈述的主体。可以说，陈述的主体涉及两个密不可分的时间轨迹：其一，从 S/S1 到 S'/S2 的线性时间运动；其二，从 S'/S2 到 S/S1 的逆向回溯性的运动。随着第二项运动的完成（即事后将通过后续 S2 建立的意义“勾连”[hooking]到最初的 S1 上），话语立即从正在进行的时间运动的不确定性（作为言说的过程）转到完成的去时间化的静止的确定性（作为的主体化产品被陈述）。用“无意识的位置”中提出的术语来表达，言说的时间运动“本来应是”被以话语的形式调动的能指所实例化；然而，这些能指（正如拉康后来在《广播》[Radiophonie]中的措辞）“僵死化”或“尸体化”了这个作为变易的存在 (being-as-becoming)，把它变成了一具无生命的尸骸。

此外，在上述“无意识的位置”的引语中，拉康认为，在这里有一个可以觉察的错觉。一个完全构成了的言说主体并不预先存在着，随后被构成陈述主体的能指所异化。认为“本来应是”，即有一个确定的意指意图，而随后它被有缺陷地转换为成能指单位，因而被背叛和与原意脱节，这只是一种回溯性的视角错觉(尽管这是一种回溯性现象,不同于塑造陈述主体的能指链内部的回溯性时间)。这个未来的前述[future anterior]（“本来应是”）的言说主体在一个不成形的、不确定的“想说”的背叛/脱节之前实际上并不存在，直到在它和它通过被说的能指的不充分表述之间建立起对比之后，才实现了

自相关联的清晰性。在拉康看来，以一种相对简单的方式表达，个人在未能充分说出“它”是什么之后，才弄清楚他们想要说什么（但他们只能以一种不完整、不全面的方式被“半说”[*midit*]）。也就是说（借助下文将详细解释的几个拉康数学型），被说的能指回溯性地将一个非主体性的 X （即，作为陈述表达之前的预设状态的 Δ/a ）变成了一个主体本身（ $\$$ ），在 Δ/a 和陈述本身之间建立了一个不可缝合的“切割”（陈述本身作为一个结构，被拉康象征化为 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ ）。 $\$$ 是 Δ/a 和 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 之间的间隙，这个间隙在 Δ/a 进入 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 的事实之后而产生，有欺骗性的让人觉得 $\$$ （即完全构成的言说主体的自相关联的否定性，而不是原初/非主体性的 Δ/a ）总是已然从一开始就在那里了，它作为事先的意指意图，没有被实际说出的能指充分地呈现出来。齐泽克关于黑格尔否定概念的一个告诫与此相关。齐泽克评论道：“我们回归的精神，回归自身的精神，不同于先前在异化中迷失的精神”（齐泽克 1996b, 123）然后，他接着比较了黑格尔的否定和拉康的象征性阉割（将后者解读为“ S ”作为前象征性的“驱力的实体”进入大他者的矩阵的通道，这个通道产生的结果是 $\$$ 作为“否定性的空无”——当然，数学型 S 很容易被 Δ/a 取代）⁴⁹。正如黑格尔辩证法的扬弃（*Aufhebung*）保留了先前被破坏的精神（*Geist*）的状态，仅是由于这个精神从根本上转变为了不同于它曾是的东西， Δ/a 的“阉割”路线也是如此， $S/S1 \rightarrow S'/S2$

将这个被否定的 Δ/a 完全地保留为\$。

那一连串拉康数学型呢？如何理解它们？此外，它们如何帮助揭示主体性和时间性之间绝对本质性的融洽关系？言说主体既被呈现为从“主体的颠覆”（1960）的“欲望图”的基本单元格中从 Δ 到\$的向量，也呈现为第十七次研讨班（1969-70）中，主人话语的下半部分（即， a 作为产品以及\$作为真理）。从精神分析元心理学的本体论角度来看，从 Δ 到\$的运动代表着进入语言，个体从不被大他者（ A ）的能指中介的状态（ Δ ）过渡到“象征阉割”后的状态，即服从象征中介（\$）并被其分裂。参照拉康通过需求-要求-欲望三元组对力比多经济的精神分析概念的相关重铸， Δ 是实在的需求（即，搅动生物身体的身体-实在[corporeal]的原因），当它通过对另一个（ $S/S1 \rightarrow S'/S2$ ）的象征性要求的陈述时，产生\$作为欲望的分裂主体（即，需求转化为要求的未满足剩余部分，根据拉康方程，欲望是要求减去需求后的结果）。拉康对此进行了限定，他说： Δ 作为活生生的身体直接性的纯粹非象征状况（即野蛮需求的原始实在）是一个神话（尽管是元心理学的必要虚构），因为，当然，无论是被分析师分析的个体，还是对主体性概念进行理论化的分析理论家，都被想象－象征的现实所笼罩着。拉康还补充说“前语言”（pre-verbal）婴儿被抛入一个语言饱和的社会宇宙，一个甚至在出生前就为他或她准备好了位置的预先存在的世界。在他或她能够在心理

上注册和自我反思地理解其效果之前，象征秩序仍然塑造了人类儿童的存在。语言早已经存在，甚至在习得之前。

从精神分析诊所处理已经发展成熟的成人个体的角度来看，分析师对自我导向的运动(从 S/S_1 到 S'/S_2)的反复解释干扰，逐渐产生了对一个顽固的“某物”(即 a)的意识，它不能顺利地融入意识的言说之流所构建的叙事中，并最终迫使与真理的直面，即不可能消除两者之间的间隙，一者是 $S/S_1 \rightarrow S'/S_2$ ，另一者则是 a 。这个间隙是 $\$$ 作为言说的位置(涉及贫困的“屈从的非主体”[l'assujet]作为 Δ ，屈从于需求的存在，以及欲望着的作为 $\$$ 的主体这两者)和因话语的道出而不可避免的异化结果($S/S_1 \rightarrow S'/S_2$)之间的不一致。换句话说， $\$$ 不仅仅是，如前面所暗示的，活跃的，动态的言说主体，相对于惰性的，静态的被完成了的陈述主体。与此相反， $\$$ 是被指能中介的主体性的这两个方面之间的不同步不协调，结构上的不兼容性。

主人话语

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

歇斯底里话语

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

大学话语

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

分析家话语

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

主人话语的上半部分($S1 \rightarrow S2$)可以被视为陈述的主体,相应的,这个话语的下半部分($\$ // a$)可以被视为言说的主体。构成主体话语的 S_1s 和 S_2s 链形成闭合回路,涉及两个相互关联的时间轨迹:从左到右的线性运动,随后是从右到左的回溯运动(即先后顺序时间和回溯性的时间)。然而, $\$$ 和 a ,言说主体性的两个组成部分/方面,每个都可以被解释为代表另外两种时间模式,这些模式被排除在(但仍然影响) $S1 \rightarrow S2$ 的主动-回溯时间回路之外。正如上文在比较“欲望图”(来自“主体的颠覆”)的基本单元和主人话语(来自第十七次研讨班)时所暗示的那样,四个组成部分 $S, S', \Delta, \$$ (1960) 和 $S1, S2, a, \$$ (1969-70) 分别近似可互换。因此,从某种意义上说, a 可以被解读为代表着作为实在的需求的 Δ ——从理论的角度来说,赋予了时间性特权,就像一个持续存在的时间的湍流,不能用大他者时钟上循环往复的数字标记的规律性来衡量。这个 Δ/a ,作为一个生命存在永远失去了直接性而产生的无休止的变化和转换,不可避免地被纯粹的时间否定性所渗透,作为创造有死者(moral-making)的时间的无情推进,推动它所冲击的个人进入回路,即 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ (因此要受制于按时间顺序和回溯性时间的混合操作)。顺便说一下, Δ/a (与身体有关) 和 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ (与语言有关) 之间的这种对立的一个方面,有某种隐约的柏拉图式的要义:语言与概念透明性的轻盈相关联,而身体则与非概念性不透明的沉重相

关联，与这种庸俗的常识相反，意义是稠密的、坚硬的、具象化的惰性(即所述的能指的去时间化的停滞)，而身体现实(corporeality)是短暂的、消逝着的、非实体性的动态(即，物质生成的时间化起源)。

Δ/a 通过 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 的结果是\$的起源，后者服从于一个断断续续的时间性，一个突然闪现和消失的事件时间。只有在 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 回路未能有效地掩盖其与 Δ/a 的不和谐时，\$才会在罕见的情况下不可预测地出现，突然破坏想象-象征现实的表面。从临床上讲，精神分析致力于“主体性的沉淀”(precipitation of subjectivity)，通过干扰 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 回路掩盖它们自身与作为 Δ/a 和\$的“其它”(something other)两者之间的差异(即言说主体的两面)，催化\$成为自我关联的否定性。沿着这些路线，齐泽克，在他处理拉康的四种话语的理论时，声称歇斯底里者的形象(通过拉康的“歇斯底里话语”描绘的位置，在这个位置中\$是代理， $S1$ 是他者， $S2$ 是产品， a 是真理)是这样一个位置，从这个位置可以感受到 Δ/a 和 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 之间的差异，而这种差异通常被主人话语的骗局所掩盖。主人的形象是“歇斯底里的”，当她失去了使自己等同于她以大他者为根基的，能指中介的自我性的确定性时，当她开始怀疑和质问象征秩序的能指单位是否提供了身份的充分保证之时。同样地，在几个场合，齐泽克断言，以这种方式构想的歇斯底里者的形象，代表主体性本身，代表

主体本身作为自为的\$ (即, X 在象征秩序中缺乏一个位置, 体验到所有代表它的能指是不充分的和有问题的)。他提出, “只要大他者的欲望仍旧是不可穿透的, 只要主体不知道它对大他者来说它是个什么对象, 主体就只能通过它与那个谜 (Che vuoi?) [“你想要什么?”] 的遭遇而‘存在’”(齐泽克 1997a, 79)。由于歇斯底里的主人失去了等同于 $S/S1 \rightarrow S'/S2$, 这基于象征大他者的场域之内的主体化认同的信心, 她变成了 \$——按照拉康的话语理论的术语, 通过面对她与这个大他者的关系 (“Che vuoi?”) 的 (不可解的) 谜团——\$ 从代理的位置上取代了 $S1$ 。因此, 齐泽克总结道, “歇斯底里的主体, 是卓越 (par excellence) 的主体”(齐泽克 2004b, 144)。人们可以说, 主人话语基于认同的姿态 (“那是我!”), 而歇斯底里话语基于一种不认同的姿态 (“那不是我!”)。

再次将这一讨论翻译回黑格尔-齐泽克本体论的说法, 以及由此产生的主体性理论, Δ/a =自在的 $[\$-as-in-itself]$ (即, 渗透自然物质的原始时间否定性), $S/S1 \rightarrow S'/S2$ =主体化 (即, 构建文化主体化的主动-回溯的时间辩证法), 和 $\$$ =自为的 $[\$-as-for-itself]$ (即, 既不是自然主体也不是文化主体的间歇性事件时间性, 作为一种非人的错位)。但是, 按照与齐泽克不同的方向, 从最全面的哲学-理论角度定义的主体性, 应该被重新定义为这三种不可通约的、不同步的时间模式的不完全综合 (less-than-synthesized) 的“非全”的集合。当代音乐的

某些种类,有助于使这一主体的画面更加具体:时间化的主体性就像一个多层音轨的录音,每个音轨都以不同的节奏和速率运行。有时,结果可能是一首悦耳的歌曲,它的和声创造出一种看似综合的声音,成功地让听者忘记,是大量并列的音轨带来了这种悦耳的效果;在其他时候,这些不同的音轨以不同的时间速度运行,导致不和谐的嘈杂,使听众痛苦地意识到碎片化的杂多的参与。

这个主体的形象,在某种程度上,是对海德格尔“此在”(Dasein)分析的一种变革性的精神分析的挪用。海德格尔把“此在”设想为同时栖居在多个时间性之域中(如各种形式的时间的“绽出”)。通过其“外在”的时间内在的超越性(即,它的多种模式,从这个 Da[在此]本身之内过度延伸到它此时此地的 Da 之外),此在总是同时在多重不同的时间中 ex-ists (外—实存)。这里要添加的关键精神分析扭转相当于将冲突主题引入这幅图像中,这是弗洛伊德和拉康思想的中心主题:构成主体性的多种时间模式可以而且确实彼此冲突;它们不会混合在一起,构成一个有机的整体。人们甚至可以认为,这些互相对抗的时间性是力比多经济背后的终极动力,而推动人类的驱动力和欲望是沿着实体的时间(Δ/a)、主体化的时间($S/S1 \rightarrow S'/S2$)和主体时间($\$$)之间的裂缝和断层线(用黑格尔-齐泽克的术语来说)产生的。驱动力和欲望不是简单地从原始本我的身体-现实中涌出的能量配额。相反,它们是不相

容的时间动力反复碰撞所产生的余震。

然而，是否能从这里绕回黑格尔哲学和齐泽克对其的拉康式解读的话题呢？黑格尔自己提供了这样做的方法。齐泽克认为，他可以拉康化黑格尔的原因之一是，黑格尔的逻辑，实际上是一种“能指的逻辑”。黑格尔在他的《逻辑学》第二版序言开头对语言的评论(齐泽克暗指)似乎确实支持这一论点：

思维形式首先表现和记载在人的语言里。人兽之别就在于思想，这句话在今天仍需常常记住。语言渗透了成为人的内在的东西，渗透了成为一般观念的东西，即渗透了人使其成为自己的东西的一切；而人用以造成语言和在语言中所表达的东西，无论较为隐蔽、较为混杂或已经很明显，总包含着一个范畴；逻辑的东西对人是那么自然，或者不如说它就是人的特有本性自身。但是假如人们把一般的自然作为物理的东西，而与精神的东西对立起来，那么人们一定会说，逻辑的东西倒是超自然的，它渗透了人的一切自然行为，如感觉、直观、欲望、需求、冲动等。(黑格尔 1969,31 - 32)

拉康自己都写不出比这更拉康的段落。黑格尔明确地主张，人类与作为属于自然世界的生物，即“野兽”有着深刻的不同。相反，人类是概念-语言的存在(正如拉康所说，人类个

体是一个言说的存在[parlêtre])。换句话说，与动物王国里的其他生物相比，人类的“自然本性”是被彻底去自然化的，因为象征结构的影响无孔不入，“穿透”和“渗透”进身体实存的根本力比多基石(勒杜[LeDoux]从神经科学的角度出发，将语言的习得描述为一场“革命”，而不是“进化”，也就是说，人类与自然的急剧决裂，突然发生在自然本身内部和外部)。黑格尔甚至暗示，人类沉浸在语言中，需要无意识维度的存在：塑造以概念-语言为中介的现实的“范畴”可以被“隐藏”或“与其他形式混杂”，因此，个人往往没有意识到能指无形地塑造了他们自己的存在和他们的世界的结构性作用。

齐泽克在《意识形态的崇高客体》中认为，语言在黑格尔的《精神现象学》(而不仅仅是在他后来的《逻辑学》中)中起着核心作用。他声称：

当然，语言正是《精神现象学》中“意识之旅”的中介，以至于我们可以用一种特定的语言形式来定义这一旅程的每一个阶段，每一个“意识的形象”；甚至在一开始，在“感性确定性”中，辩证运动就因为意识的“想要说的”和意识实际表达的不一致而被激活。(齐泽克 1989, 210)

齐泽克在这里提到了《精神现象学》的开篇“感性确定性：或‘这一个’和意指”。黑格尔在这里描述了作为辩证过程最初

起点的意识状况。在假定的开端，只有“感性确定性”，即未经过滤的生活经验的纯粹直接性；意识与此时此地向它揭示的世界是一体的。黑格尔文本中描述辩证法这一开放阶段的部分的副标题中的“这一个”，总是特定于此时此地，感性确定性在经验上被粘在那里。黑格尔在同一个副标题中提到的“意指”是意识的意图，通过语言手段在此时此地表达或代表“这一个”，以语言的形式传达其经验的内容。一旦意识试图实现这一意图，从而通过语言形式转移经验内容的时候，它“想要说的”（即特定的此时此地）和它实际说的（即普遍的“此时此地”）之间就会出现一个分离的间隙。

时间在这个过程中的介入是至关重要的（事实上，黑格尔在这里使用了“当下”的例子）。作为感性确定性的意识被固定在独一性[singularity]（作为波动的直接经验领域的独特的当下-点[now-points]）上，而这种意识通过象征这个独一性所传达的是完全不同的东西，即与这个独一性的特殊无关的可迭代的符号。语言表达将特殊的直接性引导到普遍的中介之中，例如，将独特的非概念性“当下”（now）脱节到一般概念的“当下”（在拉康的数学型中， Δ/a 脱节到 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ ）。以一种看似简单的方式表述，黑格尔的辩证法始于物和词之间的鸿沟。

与他对黑格尔哲学的一般解释图景相一致，齐泽克谨慎地将辩证法描述为颂扬物和词之间的这种分离，以及这种意

指的与所说的之间的差异。他坚持认为黑格尔对克服或缝合这一间隙不感兴趣。辩证法并没有以一种综合的和解，即“治愈特殊和普遍之间出现的这种分裂的伤口”而达到高潮。恰恰相反，正确构想的辩证法的高潮，是认识到这个伤口既不能也不应该被治愈。更重要的是，黑格尔的“绝对知识”并不是带着一种失败的哀叹，而无可奈何地接受这种不一致性。相反，它热情地拥抱了否定性的力量，这种力量是通过愚蠢而贫瘠的、作为唯我论的感性确定性的意识封闭的内部发生破裂而引入现实的。

齐泽克恰当地主张“将‘物’（thing）与‘词’（words）分开的深渊”，“黑格尔.....把它看作是精神的最高成就，他就在其中看到了精神的‘无限’力量，它能脱离单纯给予的直接性，打破它的有机统一”（齐泽克 1992a, 54）。也就是说，意识最初认为是失败的东西，从《精神现象学》的结论角度来看，是成功的。

考虑到上面奠定的基础，这其中的含义可以很容易地用拉康的精确术语来表述。那些把黑格尔误读为绝对的推崇者的人（即，在绝对之中，差异的否定性最终服从于一个无缝的“一—全”的总体化封闭），他们错误地把黑格尔的哲学当作主人话语的一个版本。正如齐泽克所指出的，这位主人话语的特点是假装在说和话之间建立了完美的对等（例如，否认意指的和所说的之间的任何不匹配）。正如拉康和齐泽克

所解读的，黑格尔是“最崇高的歇斯底里者”。换句话说，黑格尔的哲学论述以\$为中心，这个\$，就是 Δ/a 和 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 之间间隙的完全实现，主体作为动态的、生产性的否定性的运动，由不可缝合的视差分裂从内部破坏意识而成为可能。

然而，齐泽克警告了人们另一种可能的误读，他自己对那种黑格尔哲学的误读（作为主人话语的一个实例）的批判，可能会鼓励另外一种可能的误读。他告诫说，“若是仅仅把黑格尔想象成‘否定性的思想家’/表现出否定性的酒神之舞（狂舞）[bacchanalian dance]的哲学家，它扫除了每一个肯定的-实体性身份，这是不充分的”（齐泽克 2002a，73）。正如拉克强调，在不同的层次上，时间的差异与非时间的重复是不可分割地交织在一起的，同样，在黑格尔的辩证法中，动态的否定的时间和静态的肯定的永恒也完全彼此联系在一起。齐泽克注意到，黑格尔同样关注形式的不可避免的连续，“否定性的疯狂舞蹈”通过这些形式具体化自己，实现一种短暂的综合的稳定性（即，“一”化[one-ifying]的主人能指的连续暂时地“缝合”了波动的、充满矛盾的领域，否定在这领域中循环）。事实上，否定性不安分的运动轨迹，是由其有限的、惰性的凝结物分裂的具体方式所塑造的。从这个角度看，否定是所有意识形象失败的自我稳定的名称，是任何和每一个积极的概念-语言形式的主体化身份认同的内部生成的内爆。当身份认同主体化的失败或内爆本身被直接等同为主体的唯一性

时，当不认同所有肯定身份的否定姿态被认为是唯一真正的身份时，黑格尔-齐泽克式的主体就出现了：“因此，黑格尔一元论中的‘一’，并不是包含所有差异的同一性的‘一’，而是一个矛盾的‘一’，它具有激进的否定性，永远阻碍任何肯定身份的实现”(齐泽克 2002a, 69)。齐泽克在后面又加了一页：“辩证过程的关键‘反转’发生在当我们认识到最初出现的‘不可能性的条件’——作为我们完全身份的障碍，对我们潜能的实现——就是我们本体论一致性可能性的条件”(齐泽克 2002a, 70)。

在这里重复早先提出的观点，失败是第一位的（见第 1 节）。齐泽克受黑格尔影响的主体性理论的关键辩证特征之一是，主体化操作者身份认同的“错误”（即， Δ/a 进入 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ ）对于作为自相相关的否定性（\$）的虚空的主体随后的生产性起源是绝对必要的。如果没有先行的“失足”，即“堕入”中介性词语和图像的污点之中——这种失足/堕入为由此建立的具体主体化认同的崩溃提供了可能性——主体性本身就无法进入全面的实存。

最后，这将讨论返回到康德和黑格尔之间的关系，这是一种多方面的哲学关系，其各种细微差别对于齐泽克作品的持续发展至关重要。尽管在过去的几年里，齐泽克不时批评他最早的作品过于康德，但他最近似乎在呼吁再次回归康德。关于他的“视差”这一新的哲学主题，他似乎扭转了他原先倾

向于黑格尔辩证法而非康德先验主义的趋势：

当面对在康德意义上的二律背反时，人们应该放弃所有将一个方面化约为另一个方面的尝试（或者，甚至，制定一种对立面的“辩证综合”）。恰恰相反，我们应该断言二律背反是不可化约的。（齐泽克 2004d, 256）

尽管他推崇康德，但齐泽克既不认可传统的、正统的康德主义，也并没有否定他自己的黑格尔主义版本。根据齐泽克的主体理论，无论是作为康德的主体-物（subject-Thing）还是黑格尔的世界之夜，类-我思式主体性的空虚，都源于一系列失败的主体化形式。因此，与康德不同的是，齐泽克并没有将这个空洞的 X 简单地描述为先验给定的，作为非历史的、永恒存在的先验结构的一部分，与现实的多个（并且通常是相互冲突的）层次之间的辩证相互作用无关。 $\$$ 是结果-结果而不是开端-起点，是从先前经验/历史的谓词中生成的非经验/非历史的主词。康德在本体和现象之间的二律背反，把主体性的个体分裂成永恒和时间性的维度，康德认为这是一个障碍，阻碍个体反思认识他或她存在的本质性的自在内核（即，自我意识不可避免地要通过现象经验矩阵进行，这阻碍了它反思性地接近作为本体实体的自己）。而且，正如所见，齐泽克认为，黑格尔对此的反应并不是“辩证地综合”这种分

裂，以设定一种完全透明的实现了的自我意识的形式，而是主体性只不过是不同的、不可通约性的层次之间分裂的否定性。换句话说，齐泽克的黑格尔“断言二律背反是不可通约的”。黑格尔-齐泽克式的主体作为内在地循环在现实层面内的纯粹否定性，不过是这个现实层面固有的二律背反的结果。

在某种意义上，黑格尔（以及谢林）所完成的是对康德式主体性的明确时间化，即解释其后的非经验/非历史的超越（性）如何起源于经验/历史的内在性。当然，在齐泽克的黑格尔主义中，我们可能性的某些基本的本体论的可能性条件必须总是已经就位——主要条件是实体即主体的概念，即作为一个不完整和不一致的“非全”的存在（即，自在的主体 [subject-as-in-itself]，即 Δ/a ）——以便有可能出现“自为的主体 (subject-as-for-itself)” (\$) 并实现自相关联的现实性。此外，作为黑格尔者的齐泽克似乎承认，自在的主体不可避免地进入主体化过程（即从 Δ/a 到 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ ）；在这些过程中，通过对当时周围社会文化环境的经验/历史内容的身份认同，创造出了一个虚幻的一致和稳定的自我 (ego)，一个本我 (moi)，而不是主体 (sujet)。自我-层面的身份认同主体化倾向于模糊 Δ/a 和 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 之间不可消除的不协调，创造一种虚假的和谐感，在这种和谐感中，身份的化身(来自大他者的象征空间并由其决定)令人满意地假装扬弃了潜在的激荡和不满，从而促使人们接受这种异化的中介。主体化身份认同的主人

能指欺骗性地使构成本我 (moi) 的“材料”看起来好像是个人本质的自然的、必然的反映。当这种自然必然性的表象被打破时，\$就会出现。

因此，我们可以说，自在的主体 (Δ/a) 以及从实体作为主体到主体化 ($S/S1 \rightarrow S'/S2$) 的过渡，这两者对于齐泽克来说，都是自为主体 (\$) 的潜在起源的可能性条件。但更确切地说，前者(Δ/a)是一种本体论的可能性条件，而后者(即 Δ/a 与 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 之间往往模糊但总是潜在的不和谐)，由于主体化的操作者是特定大他者的具体社会文化背景的要素，是(至少就其内容而言)\$出现历史的可能性条件(\$指称 Δ/a 和 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 之间不可弥合的鸿沟最终被接受和拥抱的时刻，而不是被否认，以支撑这种鸿沟可以被缝合的幻想)。在《不可分割的剩余》中，齐泽克解释了黑格尔如何在一个非常重要的方面处理非历史的普遍性和历史特殊性之间的区别：

黑格尔处理普遍性的方法不同于标准方法：标准方法涉及普遍概念有效范围的历史主义问题（一个概念是真正普遍的，还是其有效性实际上受到特殊性历史时代、社会阶级等等的约束？），然而黑格尔却提出了恰恰相反的问题：究竟在什么样特定历史条件下，会产生一个“中立” (neutral) 的普遍概念？（齐泽克 1996b, 215）

在后来的一篇文章中，齐泽克利用黑格尔关于这个问题的独特性的解释，与康德对先验（作为非历史的普遍维度）和经验（作为历史的特定维度）的严格划分，进行了鲜明的对比：

至关重要的是，要捍卫黑格尔的关键洞见，反对康德对被经验的“病态”条件所扭曲的普遍先验框架的立场……问题是……这个普遍框架本身，是如何通过排斥/压抑的暴力操作出现的？关于霸权的概念，这意味着仅仅坚持空洞的普遍能指和试图填补其空无的特定能指之间的间隙是不够的——再次提出的问题是，通过何种排斥操作，这种空无本身是如何出现的？（齐泽克 2000c, 257-58）

虽然在这两段引用的段落中，齐泽克没有明确提到他的主体理论，但在这一点上，上述言论对该理论的影响应该是显而易见的。在齐泽克的解读中，黑格尔并没有否定康德的观点，存在着主体性的普遍性一面，它不可被还原为文化、历史、政治、社会等等的经验外来物；黑格尔式主体的否定性正是这种不可还原性。相反，康德令黑格尔感到困扰的是，他不可原谅的，没有任何持续的对下述问题的研究，即在什么特定的情况下，主体性的普遍否定性何时、如何、在什么特定的情况下自在自为地被揭示出来——简言之，一个超现

象的主体何时、如何从现象的领域中爆发出来，从而将自己设定为这样。这不是在任何条件和情况之下都会发生。

在《幻想的瘟疫》中，齐泽克明确阐述了黑格尔普遍性概念化的后果，以解释主体性。他说：

引起黑格尔注意的是，实际的普遍性不仅是所有特定情况下共有的抽象内容，而且是破坏每个特殊内容的“否定”力量。主体是一个普遍性存在的事实意味着……我只有通过暴力努力将自己从我处境的特殊性中分离出来，才能成为“普遍的”……因此，主体性和普遍性是严格相关的：只有通过“个人主义”对构成主体特殊背景的具体内容的否定，普遍性的维度才成为“自为的”。（齐泽克 1997c, 222）

也许这里最基本的哲学论点是断言，在每一个个体中确实有一个普遍性的化身，但这一普遍性的维度在个人（作为其主体性身份的构成要素）所依附的任何内容层面上是找不到的。这些与不同的社区和群体密不可分地联系在一起的，作为他们的“特定背景”的身份，并不能让我们接触到一个不可还原为社会历史特殊性的 X。在他们不可避免地不同的主体化形式之上，个人的共同点是不可能（拉康从多个角度理论化了这种不可能性）将他们的整个存在完全彻底地消解到这些主体化形式中；所有个体都是被“异化”的，这与他们受

到外部中介的自我有关，而这种在他们自己的主体性结构内的异化，是“在他们之中又超出他们自身”的外密性 (extimate) 的超-个体性。只有通过否定自我层面主体化身份认同的特定内容来进行不认同的姿态，这种普遍的否定性才能从潜在可能（即，自在的\$）转变为显现的现实（即，自为的\$）：“只有一个自身受到阻碍、错位的实体 (entity)——即缺乏其“适当位置”，即根据定义“脱节”的实体——才能直接涉及到普遍性本身”。（齐泽克 1994b, 146）

在齐泽克看来，黑格尔-拉康对主体性的本质和地位的重新思考所提出的关键问题，是临床精神分析实践和革命政治思想都面临的问题，即：个体如何促使主体从主体化中出现？在什么样的精确（临床或政治）条件下，个人可以不可否认地意识到 Δ/a 和 $S/S1 \rightarrow S'/S2$ 之间的不一致的间隙，一个被要求以不同的方式发挥作用的间隙？或者，回顾一下先前提出的音乐隐喻，以便阐明主体 (\$) 的形象，作为由多个不同速度的时间轨道组成的（不一致），如何让人们不再恍惚于过度综合的塞壬之歌的迷醉声音，摆脱想要消除主体性构成性的不和谐与不一致的幻想，而开始聆听一种新的乐音？

结语：不能承受的自由之轻

根据巴迪欧的说法，哲学总是在条件下思考——也就是说，哲学是一种由事件影响驱动的活动，被迫使沿着某些真理的轨迹前进。在《哲学宣言》中，巴迪欧承认，当代资本主义特定情境下的社会经济过程为他的关于纯粹的“无一之多”（the pure multiple-without-One）的、关于存在之为存在（l'être en tant qu'être）的无限的无限（the infinite infinities）的本体论提供了一个内在的可能性条件（作为“历史中介”）。不停流动的虚拟资本的疯狂的赫拉克利特之流，侵蚀了任何固定和稳定的稳固性，揭示了存在本身的一些基本特征。换句话说，今天晚期资本主义的历史特殊性同时揭示了超出历史的本体论领域（the more-than historical ontological domain）的一个重要方面。巴迪欧解释道：

如果有人认为“虚无主义”意味着去神化（desacralization），那么资本，它在地球上的统治是毋庸置疑的——“技术”和“资本”只是在一个历史序列中配对，而不是在概念中——其（应指资本）无疑是唯一一种虚无主义的力量，人们成功地创造了它，同时也成为了它的猎物。（巴迪欧 1999, 56）

他继续说：

然而，对马克思和对我们来说，去神化和虚无主义一点也不沾边，因为“虚无主义”一定意味着宣称获得存在和真理是不可能的。相反，去神化是揭示这种思维路径的必要条件。显然，这是我们在资本内部唯一可以而且必须欢迎的事情：它暴露了作为展示基础的纯粹的“多”（multiple）；它谴责“太一”的每一个效果都是一种简单的、不稳定的结构；它摒弃了象征表象，在这些表象中，纽带找到了一种存在的假象（a semblance of being）。这种贫困（destitution）在最完全的野蛮中运作，决不能掩盖其恰当的本体论意义。（巴迪欧 1999, 56-57）

正如雷·布拉西耶（Ray Brassier）所描述的那样，全球资本带来了一种“普遍的解除束缚（universal unbinding）”（就像马克思所说的“一切坚固的都烟消云散了”或德勒兹和瓜塔利所说的“解域化”），思想受到刺激，从而将存在之为存在（being qua being）想象成一种无实体性的无一之多（the Oneless multiple）的疯狂舞蹈，而不是作为一种将自身封闭于静止的白痴状态中的密集、沉重的物质性。资本主义导致了一次对“实在”的（非）实体性的彻底的重新考虑。

除了作为对本体论重新思考的推动力之外，资本的动态还为理解和认识主体性本身的骨架结构的内在方面提供了

机会（鉴于巴迪欧将主体性视为源自始终独特的事件及其力量以类似于质询时刻的方式使个人主体化——巴迪欧的主体总是特定事件性断裂的主体，而不是一般单一形式的主体性存在——他不会像这里将要做的那样，选择利用资本主义来识别和勾勒出一个一般的、非特定主体的总体理论的轮廓）。在资本主义及其市场的框架内，多个个体的集合以自下而上的方式（即，通过这些个体之间的水平的、横向的相互作用）产生了一套经济模式，这些模式最终拥有了自己的生命，可以说，这些模式超越了构成总体的个人，并实现了相对的自相关联的自治——因此，马克思指出了资本的“异化”效应，即资本的流动和迁移不再受制于资本生产者的利益。

（用谢林的术语来说，可以将马克思主义异化的这一方面描述为资本的虚拟存在，其源于劳动的物质基础并与之决裂）。再一次，超越者的内在起源的主题在这里重新出现（这个项目的前几个部分已经描述了与谢林、黑格尔和模因理论，以及其他参考点相关的主题）。然而，尽管传统的马克思主义思想坚持在社会经济关系的宏观层面上革命性地扭转这种异化的可能性，但受资本主义启发的对微观层面主体性的解释（这一解释也深深地归功于拉康和齐泽克）需要通过坚持某种不可逆转的异化的存在，来用先验唯物主义补充辩证唯物主义（例如，最显明的，拉康关于在能指内并通过能指的异化中介的主体构成的概念）。

在解释辩证唯物主义和先验唯物主义之间的区别前，重要的是首先提出主体的先验唯物主义理论是问题的一个答案/解决办法。在他 1958 年的《文集》中的《治疗的方向及其力量的原则》一文里，拉康宣称精神分析的对象(“我们特殊的主体问题”)是“反自然(*antiphysis*)”(反自然 *anti-nature*)。若干年后，在第二十四次研讨班的一个会议上，拉康再次提到“反自然”(*contre-nature*)，在那里坚持认为这是一个比“自然”这个术语不精确地所指的概念更容易理解的概念。分析研究的是自然以外的事物，与通常被认为是自然的事物相反或对立的事物。在他教学的这个阶段(1950 年代的准 - 结构主义阶段)，不难猜测拉康的意思。考虑到人类本质，作为精神分析自身所占据的特殊性质，其被非自然的影响 (*non-natural influences*) 击穿，(因此) 分析师被局限于处理去自然化的本质的表现 (*manifestations of a denaturalized nature*)。当然，人类本质为什么(从分析的角度)总是去自然化的原因是，个体从一开始就被淹没在一个图像和能指的世界里。更重要的是，拉康一再强调，大他者，作为一种非自然的象征秩序，先于个体的诞生，在一个遵守规则而非自然法则的体系中预先为他或她准备一个位置。由于这些表象中介及其在主体化过程中的核心作用，拉康式主体作为一种异化于它的身体实在-物质基础的 (非) 存在而存在。

但是是什么让这些想象-象征结构在最初生根发芽的呢？

是什么允许他们殖民于身体，重写个人的存在，从而使他们的本质去自然化？为什么这些结构，通常涉及明显朝着与力比多经济的默认轨迹相反的方向移动的修改，而没有被这种经济以类似于器官移植失败的方式所拒绝？一个直接关系到弗洛伊德-拉康精神分析形而上学的极其重要的哲学理论问题，在这里岌岌可危：主体发生的可能性的条件，一个处于反自然层面上的存在的本体发生学的出现。对于这些问题，人们可能会坚持认为，一如弗洛伊德和拉康的观点，来自一个大他者（无论这个大他者是弗洛伊德的俄狄浦斯的家庭单位，还是拉康的象征秩序）的外部强加，完全负责从自然动物性中形成非自然的主体性，将具有本能和需求的有机存在转化为具有驱力和欲望的言说的存在。根据这种反应，由社会结构性的外部世界（*umwelt*）支配的（符号性）“阉割”是从其他地方降临到个人身上的一种变革性创伤打击。然而在其内在本质上，人类本质必须以这样一种方式进行配置，以接受这一打击及其后果。换言之，它必须具有这种特殊本质的性质（*the nature of this particular nature*），以开放并能够经历涉及主体化过程的去自然化动态过程。一种受精神分析理论影响的主体理论，它未能提供作为主体性产生的前提条件的人类本质的基本描述，（因此）显得没有根据，不能解释其探究对象的一个基本维度。

在 1970 年代后期的研讨班中，一系列有些隐晦的评论

证明拉康意识到需要重新定义自然本身，以便解释为什么人类的本质倾向于被社会象征结构的去自然化中介彻底改变。在第 21 次和第 24 次的研讨班上，拉康都主张自然远不是完全的自然。然而，这不仅仅是对他在 1950 年代早期关于人类去自然本质的言论的轻微改写后的重申。拉康并没有通过援引外部强加的图像和能指的侵入作为主体性所涉及的去自然化的最终原因，以此作为他的断言的基础，而是采取额外的步骤，指出自然本身内的某种东西，使它朝着它自己消失的方向倾斜。在第 23 次研讨班上，拉康假设“自然通过不作为‘一’来区分自己”（“la nature se spécifie de n'être pas un en [SXXIII 12]）。也就是说，自然（至少是人类本质）不应该被设想为一个整体的有机整全，一个根据永恒平衡的和谐法则相互关联的成分的协调领域。

事实上，拉康同时期对不存在的性关系（the rapport sexuel）的沉思与这些对自然本质的更广泛反思直接相关。精神分析的基本教训之一是，性绝不仅仅是性（the sexual is never simply sexual）。因此，融洽的性爱概念与一系列主题和暗示（implications）紧密相连，这些主题和暗示似乎与男性和女性之间的肉体互动相去甚远。正如拉康一再坚持的那样，（不存在的）性关系是和谐与完整的普遍主题的模式，在全球层面上，这些主题为关于现实和物质存在的本质的基本概念化着色。“性关系不存在（Il n'y a pas de rapport sexuel）”意

味着，除此之外，缺少平衡的协调，在人类存在的领域内，自然绝不是一个和谐的整体大全 (whole One-All)。正如拉康在第十七次研讨班中所表达的那样，自然不会“交配”以产生一个虚构的、完美的有着一种圆融的总体性 (a spherical totality) 的统一体。这种断裂的物质存在领域是被的实在界的一个方面 (对应于拉康的被划杠的大他者作为不一致的、矛盾重重的象征秩序)。

这些关于(人类)本质不和谐的“非-全性(not-wholeness)”性质的反思的后果是什么？更具体地说，这个被划杠的实在界与精神分析所提供的主体性理论有什么关系？晚期拉康只给出了一些提示。他曾一度将“自由”(liberté)等同于“性关系的不存在”，由此可以理解为，自治主体所享有的自由之所以可能，是由于缺乏一个完整的有机基础作为这一主体存在的基石。同样，几年后，拉康谈到自然并不完全是自然的，因为它在内部受到“腐朽”(Pourriture)的困扰，被一种衰败或缺陷所困扰，而文化(作为反自然)正是从中冒出(bouillonner)。由此看来，人类本质自然注定要去自然化。换句话说，超出物质 (more-than-material) 的主体性内在地产生于力比多物质性基础 (libidinal-material ground) 的功能失调。

齐泽克创造性地综合了德国观念论和拉康精神分析理论，提出了一个论点，即一个非主体性的、他治的力比多-物质基础 (作为人类本质的被划杠的实在界) 的某些属性，是

主体性自治的自体论发生学可能性的基本条件（作为对这个“自然”基础的超越）。这些性质是作为\$（被划杠的主体）的先验主体出现之事件的元先验条件。一种受德国观念论所影响的关于主体性的精神分析理论能够争辩说，尽管听起来很奇怪，自治性作为一种不能被重新归入产生它的自体论之域的过度或剩余，从他治性（heteronomy）中显现出来。正如拉康在他晚期的研讨班上所指出的，只有当存在是固有地不完整且内在不一致、不对称以及与自身脱节时，自治主体性的自由才得以可能。

为了严格的清晰和准确，必须在这个关键时刻提出要求：一方面是辩证唯物主义，另一方面是在本项目中被称为“先验唯物主义”的东西（如齐泽克对德国唯心主义和拉康精神分析的综合使先验唯物主义的主体性理论成为可能），两者之间有什么区别？在这里引用巴迪欧的话又是有用的。在 1977 年 2 月 7 日的一次研讨班上（载于 1982 年的《主体理论（Théorie du sujet）》一文），巴迪欧提出了一张表格，简明扼要地描述了五种哲学范式的基本区别：主观形而上学的唯心主义、客观形而上学的唯心主义、辩证唯心主义、形而上学的唯物主义和辩证唯物主义。该表的两列运行在这五种范例类型的旁边：一列在“思想”（pensée）的标题下，另一列在“自在存在 being-in-itself”（être-en-soi）的标题下。在第一种类型（即，主观形而上学唯心主义）的一行中，在“思想”标题下画了一个

接近自身的圆圈，并划掉了“自在存在”标题下的区域（表明这种哲学类型代表了贝克莱式唯我论的某些东西）。在第二种哲学类型（即客观的形而上学唯心主义）一行中，在“思想”的标题下画了一个闭合自身的圆圈，但用一个箭头把它与一个（在“自在存在”的标题下的）参照点连接了起来（表明这种哲学类型代表的模型涉及主观认知的心理表征和客观现实的物质实体之间的对应关系）。在第三种类型（即辩证唯心主义）中，一个闭合自身的圆圈从“思想”的一个点出发，经过“自在存在”的领域，又回到它最初的“思想”的出发点（这种哲学类型显然描绘了一种正统的、教科书式的黑格尔主义的概念）。在第四种类型（即形而上学的唯物主义）里，“思想”一栏被划掉了，只剩下“自在存在”一栏的各点之间的关系（这表明这种哲学类型代表着各种严重的还原性的消除性的或机械的唯物主义，在这些唯物主义里，凡是与主体性有关的一切事物的存在，不是被直接否定，就是被当作附带现象 [epiphenomenal] 而不予考虑）。最后，巴迪欧的表格中描述了第五种哲学范式，即辩证唯物主义。它的图式看起来像是一种从“自在存在”的一个点出发的螺旋形，在“自在存在”和“思想”之间来回循环。这就是说（借用古典德国观念论的说法），辩证唯物主义的核心动力是这样一种动力：内在的物质性“实在”的基础导致了超越于物质之上的“理念”的存在（拉康的术语，想象-象征现实）。超越于物质之上的“理念”产生了变革性

的影响,改变了内在的物质性“实在”——因此被改变的“实在”随后继续改变了之前改变它的“理念”,如此循环往复,无穷无尽。简而言之,以这种方式呈现出,辩证唯物主义假设了“思想”(即想象-象征主体)和“自在存在”(即非主体性的实在)之间存在着振荡的相互作用。通过这种假定的相互作用,它断言一个恒定、连续的交互修改过程将不同的秩序/界域 (orders/registers) 联系起来。想象-象征的思想的主体 (subject of pensée) 和自在存在的非主体性的实在,仍然是相互牵制的——主体性在与其本体论的底层关系上从未实现自相关联的自治性。

针对巴迪欧的五种哲学范式,先验唯物主义将是第六种可能的立场。就他的双柱表而言,先验唯物主义将被描绘成一个箭头,从“自在存在”标题下的出发点出发,越入“思想”标题下的区域。但是,这种轨迹并没有循环回到“自在存在”(就像辩证唯物主义那样),而是从内在的物质性“实在”的基础出发,进入超越于物质之上的“理念”的空间,并没有回到它的出发点所在的领域。没有回头路;这一起源过程是一条单向道(例如,在语言习得的_{本体论}发生学事件中——一旦习得,语言通常不能被认为是无法-获得的[un-acquired])。超出物质的主体从它的物质起源中分裂出来所导致的断裂是不可弥补的,其打开了一个不可能闭合的缺口,一个非辩证性 (non-dialecticizable) 的视差分裂。先验唯物主义关于主体的

理论是唯物主义的，因为它断言主观思想的理念 (Ideal) 产生于客观存在的实在，虽然它同时也是先验的，因为它认为这种由此产生的理念主体性从此就在它的物质来源基础上获得了独立，开始作为一组现实形式的可能性条件发挥作用，这些现实形式不可简化为与传统唯物主义相结合的解释性话语。

但是，在进一步说明之前，必须承认，尽管目前的情况与此相反，但辩证唯物主义和先验唯物主义在主体性的性质和形成的理论化方面并不是完全对立的、相互排斥的两种范式 (在其 1975 年的文本《矛盾论》中，巴迪欧将辩证唯物主义定义为一种学说，根据这一学说，尽管公认的事实是，物质在事物的秩序中通常占据主导的结构地位，但存在一种否定性，它可以并且确实与这种结构性的物质性相矛盾。先验唯物主义既肯定了这种超出物质的否定性来自于物质性，也肯定了这种否定性一旦产生，随后至少部分地与物质基础/根据相分离且不可还原)。虽然主观思想的理念和客观存在的实在之间的断裂本身所造成的裂痕无法被任何和解性的扬弃 (reconciling Aufhebung) 所治愈/封闭，但确实有一些超出物质的主体性的方面在物质存在的运动的振荡结构中 (正如辩证唯物主义所言) 与物质存在相互纠缠，此外，主体性将自己从物质存在中减去并在与这一存在的关系中坚持自治性 (正如先验唯物主义所言)。

也许令人惊讶的是，本文概述的先验唯物主义的主体理论可以通过援引英美心灵分析哲学和当代认知科学的相关流派来进一步阐释清楚。唐纳德-戴维森 (Donald Davidson) 在其开创性论文《心理事件》中，主张就臭名昭著的身心问题采取一种他称之为“异常一元论” (anomalous monism) 的立场 (值得注意的是，当代最著名的“神经精神分析”倡导者马克-索姆斯[Mark solms]赞同戴维森的立场，索姆斯 (及其合著者奥利弗-特恩布尔) 在努力将神经科学和元心理学结合起来时将其称为“两面一元论”)。根据戴维森的异常一元论，心灵 (主体) 和身体 (存在) 在本体论意义上没有区别；只有一种实体 (因此称为“一元论”)，而不是笛卡尔所说的“思维物 (res cogitans)”与“广延物 (res extensa)”。但是，戴维森坚持认为，他所预设的一元论化的“一”必然会将自己折射成两个截然不同的认识论层面：一个层面可以用物理术语描述 (即严格使用第三人称语言，而不涉及第一人称内心心理状态的术语)，另一个层面可以用心理术语描述 (即指主观主体的第一人称信仰、欲望、意图等等)。他认为，后一个层次不能被描述性地简化为前一个层次。换句话说，心理的语言不能通过某种难以想象的翻译过程，被物质的语言所取代 (正如消除性的唯物主义幻想和有关身心问题的观点)，所以虽然戴维森承认了唯物主义标准版本的一元论 (即，在基本本体论层面，只有物质，再无其他)，他还是否认这种本体论上的让步

能够也应该迫使人们在认识论层面放弃心身二元论：“异常一元论类似于唯物主义，它声称所有事件都是物理的，但拒绝了通常被认为是唯物主义必不可少的论点，即心理现象可以得到纯粹的物理解释”。(Davidson 1980, 214)

有人可能会说，戴维森以静态分析的方式阐述了异常一元论。更具体地说，他将一元论的“一”折射分裂为二元论的“二”作为准事实性的给定，而没有询问这种分裂是否以及如何可能是遗传的(即，一种产生的突发现象，而不仅仅是给定的)。诚然，发展心理学的某些领域确实支持戴维森关于这一既定事实的沉默假设(例如，保罗-布鲁姆最近出版的《笛卡尔的婴儿》一书的论点是，人类是“天生的笛卡尔主义者”，也就是“天生的二元论者”，他们一出生就被抛入这个世界，天生具有一种自动的、自发的倾向/偏好，将现实世界分为物质性肉体和精神性灵魂)。然而，从精神分析和哲学的角度来看，在戴维森的隐晦提及和布鲁姆的明确主张中仍存在一系列重大问题，即全面的二元论总是已然在此的。此外(不考虑布鲁姆和发展心理学)，戴维森默认地否认了二元论的“二”的任何本体论地位，因为这种分裂被降级为一元论的“一”(欺骗性地)出现的方式；二元论的“二”似乎只是认识论的必要错觉。特别由拉康和齐泽克激发的先验唯物主义的主体性理论，挑战二元论的“二”的静态给定性的假设，认为这个“二”仅只是一个认识论表象，没有本体论地位的权重。

在《涌现的自我 (the emergent self)》中，威廉-哈斯克 (William Hasker) 提出并捍卫了他所谓的“涌现的二元论”的说法。哈斯克的立场既规定了大脑产生心灵（即心灵从大脑中产生），也规定了大脑和心灵之间存在着需要承认的区别（即心灵从大脑中涌现确立了真正的二元性——因此是“涌现的二元论”）。但是，哈斯克补充说，一旦产生，心灵能够而且确实对它所诞生的大脑施加相互的指引和变革性影响：“因此，涌现二元论赋予物质的力量是这样的：当配置适当时，它产生了一个意识场.....而意识场反过来又修改和指导物理大脑的功能” (Hasker 1999,195)。这不仅仅是大脑创造并塑造了心灵；心灵也将自己折叠回大脑上，重塑它自己的物质基础（一种由心灵驱动的对大脑的重塑，我们可以推测，这将相应地改变执行重塑的同一个心灵）。从本质上讲，这相当于一个辩证唯物主义的心灵模式。

沿着与目前讨论相关的路线，在一篇题为“从神经科学到逻辑科学 (Des neurosciences aux logosciences)”的精辟文章中，弗朗索瓦-安塞米特 (François Ansermet) 强调了人类中枢神经系统的神经可塑性这一生物学事实的关键和重要意义（在哈斯克的涌现的二元论模式中，这种可塑性是允许从大脑中涌现的心灵来雕琢这同一个大脑的可塑的身体轮廓的原因）。然而，哈斯克并没有用“心灵 (mind)”来表述，“心灵”一词被哈斯克简单地指示为感知/认知 (awareness/

cognizance) 的意识领域 (the field of consciousness), 安塞米特则认为“心灵”指的是“主体” (这个术语上的差异将不仅如此)。他详细阐述了:

在有机体规律的核心, 似乎为这个主体——更准确地说, 为它的可能性——提供了一个位置。因此, 神经科学不再有能力侵蚀精神分析。可塑性现象需要在神经科学领域内思考主体。如果神经网络的构成中包含修改的可能性; 如果主体.....参与该网络的形成, 参与其实现; 简而言之, 如果一个人承认可塑性的概念, 他就有义务在神经科学领域引入独特性问题, 从而引入多样性问题。(Ansermet 2002, 377)

与哈斯克关于心灵与大脑相互因果关系的论点相呼应, 安塞米特强调“可塑性的事实”, 他提出“人们甚至可以设想一种能够塑造有机体的心理因果关系!” (Ansermet 2002, 377)。安塞米特的立场涉及两个关键主张。首先, 当涉及到构成神经器官的物质时(这物质绝对不会形成一个被因果决定性力量完全彻底地充满的紧密封闭的场), 黑格尔的格言“实体即主体”之所以成立, 正是因为这种特殊的物质的可塑性内在地具有促进和经历现象性和结构性的主体化过程的潜力, 从而创造出超出肉体-实在的主体性形式。(此外, 正如安塞米特敏锐地继续观察到的那样, 考虑到可塑性的大脑是由自然设计

的,在人类“由基因所决定而又并非为基因所决定”的范围内,后天的培养会对其进行重新设计,神经学上根深蒂固的“决定论的预设”保证,在原始的物质层面上,为自治主体腾出空间并敞开——参见第 13 节)。其次,哈斯克和安塞米特都坚持认为,心灵或主体不是附带现象性的,二元论的“二”各部分之间的辩证互动是一个正确的本体论过程,而不仅仅是一种扭曲了潜在的、未受干扰的的一元论的“一”的现存存在 (the subsisting being) 的虚幻的认识论表象。

在转向附带现象论 (epiphenomenalism) 这一紧迫话题之前,必须阐明上述的哈斯克和安塞米特之间术语差异的含义——哈斯克所讲的是“心灵”,而安塞米特谈到的则是“主体”。哈斯克的涌现论似乎是一个模型,在这个模型中,一旦正确的物质身体被创造出来 (即,一个具有位于人类头骨内的那种神经硬件的身体),作为意识场的感知心灵就会自动产生 (从这个意义上说,哈斯克非常接近亚里士多德关于身体-灵魂关系的描述,在《论灵魂》中讲的那样)。也许我们可以称之为非遗传的涌现论,因为,与精神分析所描述的各种心理结构的时间上延伸的本体发生学的涌现形成了一个成熟的主体(一个不简单地等同于作为认识的意识主体性)相比,当适当的身体-实在基础到位时,作为意识领域的感知心灵就会突然出现。这就是为什么安塞米特选择“主体”而不是“心灵”这个词很重要的原因之一:先验唯物主义的主体形成模式中

提出的涌现论，这个模式受到康德和后康德德国观念论的影响，并结合了弗洛伊德-拉康精神分析的元心理学，它是遗传性的，而不是像哈斯克那样是瞬时的（即刻的）——这是因为主体性，与单纯的意识觉知相反，涉及到复杂的形象、话语、认同和反认同的星丛。简言之，随着时间的推移，只有通过想象-象征现实的周围跨个体环境中运作的各种机制的干预，一个身体性的大脑才能成为一个主体（之所在）（跨越意识和无意识界线的主体）。正如齐泽克在《视差之见》中所解释的那样，“仅仅谈论神经元和精神之间的平行关系、精神如何植根于神经元、每个精神过程如何必须有其神经元对应物等等是不够的”（齐泽克 2006，210-11）。相反，他坚持认为“真实的问题，相反，是……精神的出现/爆炸是如何在神经元本身的水平上发生的？”（齐泽克 2006，211）——也就是说，现在熟悉的问题是，一种超出物质的超越性是如何从物质的内在性中产生的。

与认知神经科学的精神分析方法相呼应的是，安德烈-格林(André Green)有理由地警告说，确认在大脑中工作并由大脑支持的意指活动，并不意味着我们就可以说这些意义包含在大脑内部并从大脑本身涌现出来。因此，尽管拉康式的能指主体在大脑表面玩耍——拉康描述语言像蜘蛛一样跨坐在大脑上——这些主体化的能指被一个外部的象征秩序铭刻在神经物质之上(弗洛伊德-拉康描绘了人类主体形成轨迹的

本体发生学起点，作为一个充满焦虑 (anxiety-suffused) 的不成熟的无助状态，加上一个冲突重重的精神装置，解释了为什么潜在地可主体化的 (subjectifiable) 存在确实接受了这些中介性的、结构性的元素的铭文，从外部刻印到他们身上——（见第 14 节）。此外，这些能指享受自己之间结构化互动的动态，动态地服从于逻辑，而不是直接完全地由中枢神经系统的神经元网络控制。如果有的话，特别是考虑到拉康对塑造精神的能指链条的物质性的坚持——这种物质性能指的学说（另见第 7 节）是为什么在拉康的理论中关于能指中介的主体性会反对将心灵/主体与大脑/身体分离开来的间隙仅仅作为一种去本体论化的认识论表象的原因之一——作为概念表征 (Vorstellungen) 的大量能指之间的交互操作，连接并重新连接运行这些操作的神经元网络。

对于哈斯克来说，涌现二元论的心灵并不是附带现象性的，而正是因为辩证唯物主义的双向相互运动，决定了心灵和大脑之间流动的有支配作用的电流：“心灵不仅仅是大脑活动的被动的、附带现象的结果；相反，心灵受其影响的同时积极地影响着大脑”（哈斯克 1999，193）。然而，关于这个项目所建构的先验唯物主义主体理论，这里绝对必须提到另一个反对附带现象论的论点，康德在《道德形而上学的基础》的第三节中提到了这个论点。其中，康德将其思辨/理论哲学（即纯粹理性批判）与实践/道德哲学进行了比较和对比。在

这一背景下，他面临的一个自创问题是，先前确立的本体性和现象性的主体性之间的思辨/理论区别已经规定了现象性的主体性禁止进入前者。更准确地说，由于自我意识总是且必然地通过现象的时空经验的矩阵，主体的本体维度仍然是不可知的自在之物，是反思性的认识所无法触及的 X ，因此无法作为一个通过理论判断(如作为谓语的自治和自由)可以附加特定的规定性谓语的主语。现象主体深陷在“感官世界”中，这是一个完全处于严格的因果法则支配下的无自由的现实。那么，如果自我意识仅限于在现象层面上认识自己，那么它如何确保它在本体层面上是自治/自由的呢？鉴于主体的认识论上可接近的一面位于可感知的他治制度中，那么将自治/自由归于主体的许可是什么？

康德对这些令人不安的问题有几个答案。但是，对于这里正在进行的涉及附带现象论问题的分析，有一个康德式的答案特别令人感兴趣。他认为，(自由就是)只要能够简单地认为自己是自由的——康德认为，鉴于理性对可能性的逻辑和时间模式的不可避免的认识，一个人不能真正避免或否认成为一名自由主体的想法，能够实现事物的各种可能性，而不是它们本来的样子——这就足以使人真正自由：

现在我说，每一个除非在自由的理念下，否则不能以任何方式行动的存在，正是因为这个原因，从实践的角度看是

自由的。这就是说，对于这样一个存在来说，所有与自由不可分割地联系在一起的法则都是有效的，就像这样一个存在的意志可以被宣布为自在的自由一样，因为对于理论哲学来说是有有效的。（康德 1993b, 50）

他在这些重要的评论后面加了一个脚注：

我采用这种方法来假设自由仅仅是理性存在在他们的行动中作为一种理念的前提，这对于我们的目的来说是充分的，这样我就可以避免必须从理论的角度证明自由。因为，即使后一个问题没有得到解决，将约束一个真正自由的存在相同的法则，也同样地对一个只在自身自由的理念下才能行动的存在有效。这样一来，我们就可以减轻压在理论上的负担。（康德 1993b, 50）

当然，在这篇文章的同一部分以及随后的《实践理性批判》中，康德继续“从理论的角度证明自由”，论证确实存在一种属于本体性主体本质的“先验自由”。但是，正如他在上面的段落中指出的那样，这样的证明并不是“减轻”《纯粹理性批判》对分裂主体的描绘所造成的“负担”；他所要求的只是一个自由的理念（作为一个空洞的规范性的理念），仅仅是自由的概念而已。为什么是这样呢？

正如许多唯物主义者所坚持的那样，认为心灵和主体性是一种附带现象性的无效的、由完全物理性的现实所隐藏的残余的幻觉，这就忽略了在真正反思的时刻变得非常明显的东西：即使作为一个自治主体的想法是一种错觉，但它实际上是一种引导着一个人的认知和行为的错觉——从而塑造和重塑一个人的存在（包括一个人的物质构成本身的组成部分）。再次借用阿兰卡-祖潘契奇（Alenka Zupančič）（参见第4节），这相当于承认幻觉中有一些实在（Real）的东西，自由存在的理念是“实在”的，即使它不能被呈现为一个以经验性、现象性现实为基础的知性的概念。简而言之，相信自己是一个自治的主体，如果没有别的，就是一个自我实现的预言，一个虚拟的附带现象，它具有成为现实现象的奇异力量。在这一脉络中，齐泽克提出“主体就是表象本身，进行自我反思；是仅在它向自身显现时才存在的东西”（齐泽克 2006, 206）。（然后，他将这一提议与自由之谜联系起来，提出了“自由的行为如何可能”的问题。）这相当于在问“表象如何发挥其自身的因果关系？[齐泽克 2006, 206]”此外，从康德和拉康的角度来看，这种错觉的“实在”在两种意义上是不可能的：它既不可能作为一个实证的可被证实的片段被证实，也不可能作为一个永远困扰人类自我概念的幽灵被果断地驱除。（而且，康德认为，只要这个观念的幽灵仍然挥之不去——至多，这个幽灵可以被压抑，但不能被摧毁——一个人

无法摆脱先验自由的负担，只要一个幻影般的想法就足以让自治成为现实)。

在他 1946 年的选集“关于精神因果关系的陈述”中，拉康不仅呼吁“回到笛卡尔”（见第 5 节），而且还对与附带现象概念相关的反对唯心主义和唯物主义典型的、粗俗的方式提出了批评。他说：

当然，当我读到“二元论”（我认为仍然是笛卡尔式的）“心灵是一个没有实存的心灵”时，我有点畏缩，正如我所记得的那样，笛卡尔基于思维本身的意识对确定性的第一个判断是对存在的纯粹判断：我思故我在。当我遇到“根据唯物主义，心灵是一种附带现象”这一论断时，我也会感到担忧，我回忆起唯物主义的形式，在这种形式中，物质中内在的心灵是通过物质本身的运动来实现的。（拉康 2006e, 129）

拉康宣称，理念的主体性，如笛卡尔的我思，有着一种确定的存在，而并非不真实的、短暂的空灵。然后，他继续暗示各种唯物主义（而不是观念论），在这些唯物主义中，主体内在地在物质环境中实现自己。

“关于精神因果关系的陈述”的后面，拉康评论说：“如果一个认为自己是国王的人是疯子，那么一个认为自己是国王的国王甚至更加疯狂”（拉康 2006e, 139）。拉康的基本观点是，

无论是一个相信自己是国王的国王还是一个相信自己是国王的疯子，主体在想象－象征现实（即图像和文字的世界）层面上的认同都是虚构的、虚拟的构造，尽管如此，非实体性的理念远不止是作为附带现象的昙花一现，因为这些理念产生的结构性影响，回荡在个人的多层次存在的整体之中。关于主体化认同的这篇论文证明了拉康式的一句话的颠倒，根据这句话，真相具有虚构的结构。虚构具有真相的结构：超出物质的主体性并不是一种虚假的、虚构的附带现象，因为它从字面上(重新)构建了个体的存在。(正如拉康随后在这1946年的文本中所说，有一个“我们生成[becoming]的法则”驱使一个人去“成为[become]你之所是”——这就是说，虚假的虚拟认同通过虚构在它自己的形象中重新制造真实的存在，从而成为真实的现实身份)。拉康继续坚持认为，一种亲密的融洽将疯狂和自由结合在一起：疯狂和自由都是人类的可能性，因为“在他的本质中打开了一个裂缝的永久虚拟性。”由于图象和语言的中介矩阵，精神个体被异化了，他或她脱离了与动物性的、尚处于自然状态的“此为何是（what there is）”的直接性的直接指涉关系。我们可以说，在虚拟与现实之间打开的这条裂隙——镜像阶段是这一裂隙出现的原初场景(同样地，在黑格尔的《精神现象学》中，这始于感性的确定性努力阐明其经验)——将个人的精神从对事物表面的奴性粘附中解放出来。然而，与此同时，这种从直接现实中

解放出来，使主体性本身得以可能的否定性，也使现实的彻底崩溃成为可能，这种崩溃是最极端形式的精神病理学意义上的精神病现象所特有的。

鉴于拉康关于镜像阶段的反思在“关于精神因果关系的陈述”中所起的背景作用，现在很清楚这些关于唯心主义、唯物主义、附带现象论、自由和疯狂的评论是如何结合在一起的：首先，人类有机体的物质构成促使这个存在接受和内化一组外来图像和文字；其次，这些外来的图像和文字从而在人类有机体中打开了现实物质性和虚拟的超出物质性之间差距的否定性；第三，现实与虚拟之间的差距是自由和疯狂的根源。因此，拉康在这里理解自己是在为一个非附带现象的、超出物质的主体的物质起源提出一个模型（类似于我思，但与某种物质性相联系）。在关于“实在的激情”的讨论中，巴迪欧引用拉康镜像阶段的“误认”（*méconnaissance*）概念，提出有一种“误认的力量”（*puissance de la méconnaissance*），此外，“误认的功能使得实在的突然性仅在小说、蒙太奇和面具中起作用”（巴迪欧 2005c，76-77），这一表述清楚地呼应了拉康式的“真相具有虚构的结构”的主题。这种“误认的力量”可以被解释为是什么生成性地产生了一个实在的幻觉，是什么使得支撑主体化过程的涌现的虚拟星丛不仅仅是一个由实体物质性的基础元素投射出的幻想阴影的空剧场。在拉康的理论中，人类有机体被推入（由其“本性”构成的物质催化

剂所包围的) 周遭现实矩阵中, 而构成矩阵的图像和文字开始在它们自己之间建立由自身系统内逻辑所决定的交叉共振模式(这更接近弗朗西斯科-瓦雷拉的涌现属性的概念, 而不是哈斯克的涌现论的多样性)。当一个所谓的“附带现象性”场域的各个方面开始按照这个场本身的内在的特定规律相互作用时, 附带现象就不再是附带现象了。

在这一时刻, 这里所构想的先验唯物主义现在可以被精确地定义为一种辩证唯物主义的动力, 这种动力是在物质与超出物质之间出现了不可辨证的二元论分裂之后开始发挥作用的, 这种分裂抵抗被辩证的扬弃所取消, 这借助异常/两面一元论的不可还原的限制得以很好的表达(然而, 与异常/两面一元论的明显含义相反, 这种分裂并不是附带现象性的, 因为物质和超出物质之间的对立/差异双方都享有一定程度的本体论分量)。至此, 这一先验唯物主义的主体性理论得以勾画。(区别于标准的辩证唯物主义、戴维森的异常一元论和哈斯克的涌现的二元论), 用齐泽克的话说, 局限于处理身体 – 实在 (*corpo-real*) 的实体和想象-象征主体化之间的区别, 而没有触及主体本身(按照齐泽克对主体和主体化的区别——见第 3 节)。在《弗洛伊德无意识中主体的倾覆与欲望的辩证法》中, 拉康令人困惑地宣称:“正是因为欲望被表达出来, 所以它是不可表达的”(拉康 2006o, 681)。同样, 在同时期的 1959-60 年的第七次研讨班上, 他声称“欲望的本质维度”存

在于这样一个事实中：“它始终是二阶欲望，欲望的欲望”(SWII 14)。众所周知，拉康的欲望是通过能指的中介来构建的（即，它是“被表达的”）。欲望在能指之中并借助其被表达出来，这就开启了无限反身性回归的可能性（以“我欲望着欲望我之所欲吗？”[Do I desire to desire what I desire?]的形式作为二阶化的、升阶次的[second-plus-order]欲望）。因此，欲望不是“能被阐明的”，因为它通过能指结构及其动态的历时运动（一种引入反身回归的表达）的表达，消除了任何这样的“责任到此为止”的定局，因此不能以一种明确的、直接的定局来进行表述。在能指所表达的存在中，欲望变成了一种神秘的、难以形容的“我不知道是什么”（je ne sais quoi），一个神秘的 X，无法作为稳定的参照物被固定在与特定的被欲望的对象-内容的关系中。

齐泽克最近在分析自由之本质的背景下对拉康的能指主体进行了一种描绘，与拉康之前对欲望的定义产生了强烈的共鸣。齐泽克说：

我们应该从字面上接受拉康的术语“能指的主体”：当然，没有实体性的所指内容保证“我”的统一性；在这个层面上，主体是多重的、分散的，等等——它的统一性只有通过自我指涉的象征行为才能得到保证，也就是说，“我”是一个纯粹的述行性实体，是那个说“我”者。这就是费希特所探索的主体

“自我设定”的奥秘:当然,当我说“我”时,我并没有创造任何新的内容,我只是指称我自己,那个说出这句话的人。然而,这种自我指称产生(“设定”)一个 X, (这个 X)并非那个讲出它的“真实的”有血有肉的人,而更准确地说,仅仅是自我指涉指称 (self-referential designation) 的纯粹虚无(拉康学派的“言说的主体”):我 (I) 不是我的身体,甚至不是我心灵的内容;更确切地说,“我”就是具有所有这些特征作为其属性的 X。拉康的主体因此是“能指的主体”——这并不是说可以被化约为能指链中的诸多能指之一(“我”也不是能指我[I],因为在这种情况下,当一台计算机或另一台机器书写“我”时也将被视为一个主体),而是在一个更精确的意义上:当我说“我”时,当我把“我自己”指定为“我”时——这种意指行为本身就给被指称的“真实的有血有肉的人”(包括它的精神状态、欲望、态度的内容)加上了一些东西,而主体就是那个 X,它通过自我指涉的指称行为,被加到指称的内容中去了。因此,如果说“我”的统一是“纯粹的虚构”,而其下有着大量不一致的心理过程,这是一种误导:关键在于,这种虚构产生了“对实在的效果”,也就是说,它作为一系列“真实 (real)”行为的必要前提。(齐泽克 2006, 244 - 45)

无论是本维尼斯特 (Benvenistean) 作为第一人称代词“我 (I)”的语言学接合词,还是克里普克 (Kripkean) 作为刚性

指称词的专有名称(见第 14 节), 这些由“有血有肉”的个体所阐明的, 不仅建立了将经验的个人身份 (即主体化类型) 拼接在一起的骨架框架——它们也, 如齐泽克在这里所指出的, 在现实的结构中挖了一个洞, 挖出了一个空间 (an empty space)。与拉康的欲望一样, 主体化的肯定表达同时产生一个不可能表达的否定性, 作为一个 X, 与自然(作为被划杠的“实在”)和文化(作为被划杠的大他者)分开和脱离。更重要的是, 这个匿名的、不露面的错位者(\$)开始在想象-象征的现实中游荡, 弯曲和扭曲其作为一个内部排除元素 (所置身) 的领域。齐泽克在上面直接引用的段落中所描述的过程, 是被划杠的主体 (the subject-as-\$) 从作为主体化的媒介的能指中产生的过程, 它依赖于象征秩序中一致性闭合的缺乏, 也就是说大他者被禁止的事实, 由于它自己的内部成分和它们的法则创造了, 可以说, 一个混乱的、破碎的镜子大厅, 其中反身性回归有可能延伸至无限。在进入象征秩序的意指系列的狭径之前(这个入口创造了主体化和主体), 被划杠的实在(就像充满焦虑和冲突重重的身体-实在)将人类的有机体推进这个被划杠的大他者的怀抱。被划杠的主体是被划杠的实在和被划杠的象征的副产品。

然而, 这与自治的话题有什么关系呢? 在《齐泽克!》电影中, 齐泽克, 在提出了一个长期存在的问题“什么是哲学?” 时宣称, 并不是荒唐地问一些无法回答的关于绝对真理

(Truth)的大写字母 T 的问题,“哲学是一门非常谦虚的学科。哲学提出了一个不同的问题,真正的哲学:哲学家如何处理自由问题?”齐泽克作品中最显着的特点之一是他试图将两种看似不相容的作为主体的意义放在一起思考:一方面,主体作为一种被超定 (**overdetermined**) 的臣服效果(无论是马克思主义所认为的意识形态的愚弄,还是精神分析所认为的无意识的玩物);另一方面,主体作为一种不可预测的自由高潮 (无论是作为康德、谢林和黑格尔所揭示的否定性力量,还是作为拉康的行动和巴迪欧的事件的相关性)。齐泽克式主体的自相矛盾的正反面相当于:个人,通常并未意识到自己的真正主体性,同时比他们(想)相信或知晓的更加他治和自治。

当然,马克思主义意识形态理论、精神分析无意识的概念,以及认知神经科学和进化心理学所揭示的关于人类物质性本质的不断积累的数据,如今似乎都对任何想要捍卫某种自治主体性的理念的人提出了严峻的挑战。根据目前已知的关于在历史、心理和生物层面上起效的确定性影响的情况,是否还有空间留给一个在任何有意义的层面上可以说是自由的主体?齐泽克的工作独特地使我们能够用一个仔细限定的“是”来回答这个问题。

自由是一个短暂的事件,发生在特殊的时刻,当事物的历史、心理和生物运行崩溃时,当自然和文化系统的决定能

力——这些系统实际上从来不是由不变的规定性所组成的无漏洞的网络(即“大他者”),它们常常显得不精确——由于在这些多方面的、非全的系统因其内部和彼此之间产生的僵局和短路而暂时中止时。个人之所以能够利用由此产生的(或许是罕见的)自治的机会,是因为他们的组成充满了冲突(齐泽克将事件的维度描述为从驱力领域之爆发时,正是在暗示这一点)。齐泽克对自治主体性的哲学-精神分析联合性理论的探索,使他对唯物主义的本体论基础进行了深刻的反思——最终使主体自由之事件成为可能的,是物质存在本身已经被不可化约的对立和不一致所穿透的事实。在齐泽克之后,这里存在提出的是对主体性的描述,作为一种暂时性的超越,由一个无大他者的 (Otherless)、被划杠的“实在”的潜在本体论成为可能。这种任何的“一 - 全 (One-All) ”的缺席是一种令人难以置信的轻盈存在,但它的负担可能比整个世界的重量更加难以承受。