



什么是性？

阿伦卡·祖潘契奇
Alenka Zupančič

短路系列
Short Circuits series

Table of Contents

| | |
|------|-----|
| 项目介绍 | 1.1 |
| 序言 | 1.2 |

译文

| | |
|---------------------------------|-------|
| 导言 | 2.1 |
| 第一章·这里变得很奇怪... | 2.2 |
| 有人说过性吗？ | 2.2.1 |
| 成年人是从哪里来的？ | 2.2.2 |
| 基督教与多形态倒错性 | 2.2.3 |
| 第二章·.....甚至还有陌生人 | 2.3 |
| 关系的困境 | 2.3.1 |
| 反性爱 | 2.3.2 |
| “市场中看不见的手活儿” | 2.3.3 |
| 第三章·重要的矛盾 | 2.4 |
| 性还是性别？ | 2.4.1 |
| 性别划分，一个本体论问题 | 2.4.2 |
| Je te m'athème ... moi non plus | 2.4.3 |
| 第四章·面不向对象的本体论 | 2.5 |
| 精神分析中的现实主义 | 2.5.1 |
| 人类、动物 | 2.5.2 |
| 死亡驱力I：弗洛伊德 | 2.5.3 |
| 体验之外的创伤 | 2.5.4 |
| 死亡驱力II：拉康和德勒兹 | 2.5.5 |
| 存在、事件及其后果：拉康和巴迪欧 | 2.5.6 |
| 总结：从亚当的肚脐到梦想的肚脐 | 2.6 |
| 原文注释 | 2.7 |
| 翻译词汇表 | 2.8 |

有人说过性吗？

什么是性？

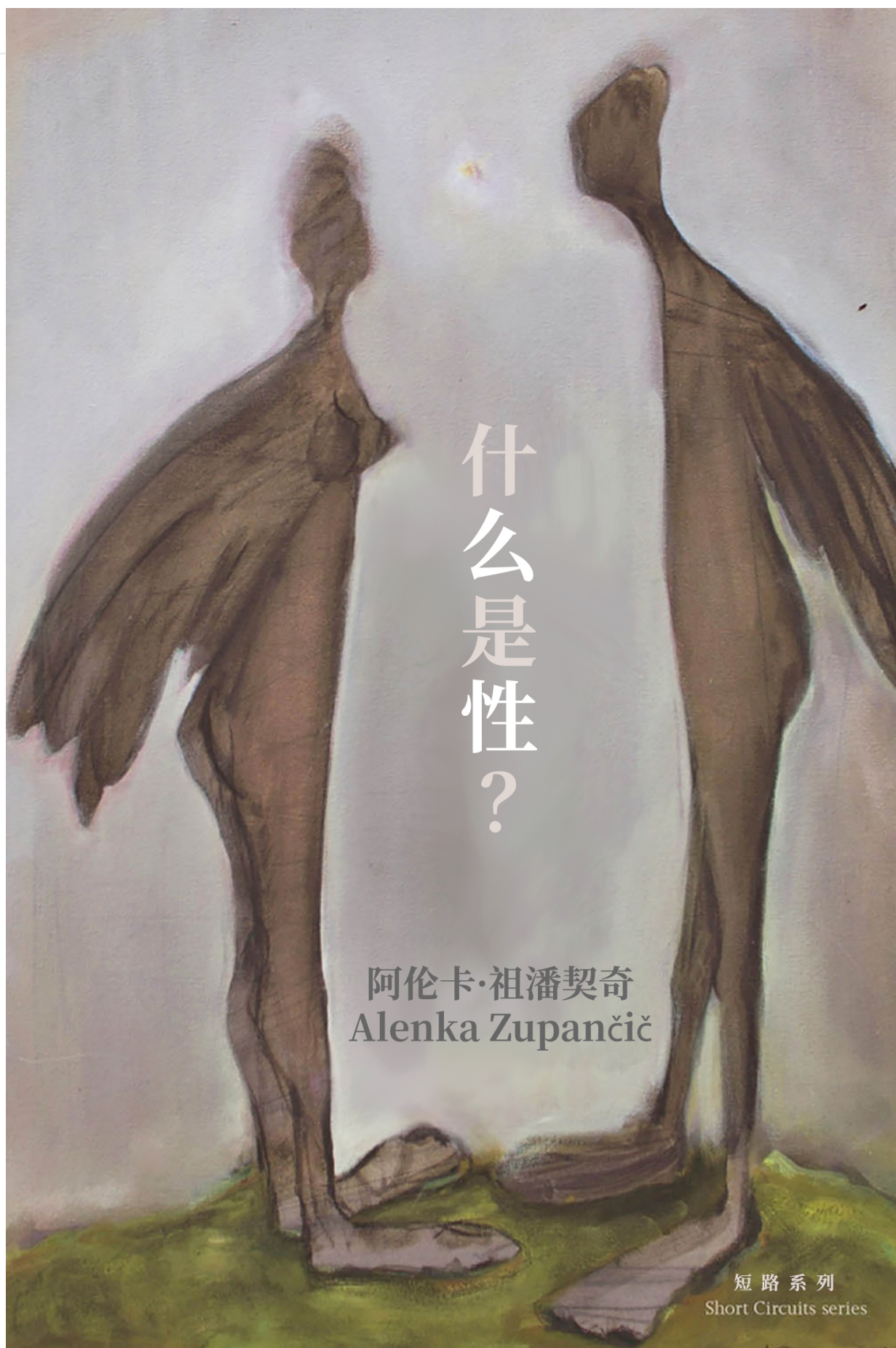
开始阅读：【[在线版](#)】【[下载版](#)】

0x00 如何阅读

- 【PC/手机】用户均可从这个链接[直接阅读](#)
- 【手机】用户若加载时间过长，也可以阅读纯文字版：
 - (1) [注册](#) 一个 Github 账号
 - (2) 点击此项目仓库([wis-web](#))右上角的 **Star** 和 **Fork** 按钮
 - (3) 从 Google/App Store 搜索并安装 APP 【Github】并登录
 - (4) 在【仓库】中找到 [wis-web](#)，点击打开
 - (5) 点击【浏览代码】可打开仓库文件，在路径 `gitbook/markdown/zh` 下即为各个章节的内容
- 希望热心的读者能积极参与纠错、反馈阅读中遇到的各种问题，电报群：[未竟共同体](#)

有人说过性吗？

0x10 内容预览



什么是性？

阿伦卡·祖潘契奇
Alenka Zupančič

短路系列
Short Circuits series

0x20 项目简介

这是《什么是性？》WEB版的汉化项目，也是[re0-web](#)的一个fork。目前每个章节的完整汉化流程包括：

1. 翻译（英 -> 中）
2. 润色（使得上下文表达语句意思更贴近中文环境）
3. 校对（专有名词修正、所有章节一致化）
4. 编排（文档格式）

这是一个知识开源计划的试水项目。翻译环节用的是[电子书翻译器 \(ETCP\)](#)的DeepL引擎+自定义词汇表、润色环节用的是ChatGPT、校对需要每个读者参与纠错和反馈（欢迎提issue/开discussion讨论译法）、优化排版和修复注释链接（欢迎直接pr）。

校对参与者可以参考双语版（提示：由于DeepL是AI引擎所以每次机翻结果会略有不同，请以网页版为准）

更多翻译详情请见[译者注释](#)

看中译本还不如直接看机翻的呢，高手都是读机翻的。

——张正午

为了提供高质量的机翻文本作为开源翻译的基底，本项目参考了拉黑字幕组译作中的用语习惯，制作出上千行的自定义词汇表以确保专业术语的翻译准确性，而非[沉浸式翻译](#)那种无脑机翻。在对比过谷歌翻译、DeepL和GPT-3.5 Turbo之后，最终选择用DeepL翻译基础文本、用ChatGPT手动进行特定句子润色的方式生成了可读性较高的翻译结果。

两种模式的根本不同点在于他们对软件排错有着完全对立的认识。我从Linux的经验出发，证实了这样一个命题：“只要眼睛多，bug容易捉。”

——Eric S.Raymond 《大教堂与集市》

在未来，绝大多数商业公司/出版社所采用的“大教堂”模式将被开源世界采用的“集市”模式所取代。这个变革不应局限于软件行业，也应燎原于文化行业。让书友们像程序员给软件源代码排错那样，来校对自由开源的电子书吧！

0x30 相关资源

- 李新雨 / 大菠萝的凝视
 - 《拉康精神分析介绍性辞典》
 - 跨拉康圈 (Trans-lacanian) 译文集
- 精神分析行知学派 (SAVOIR-Y-FAIRE)
 - 《精神分析行知学派拉康精神分析词汇翻译对照表》
 - 拉康教学与译文集
- 拉黑字幕组 / 张正午
 - 《弗洛伊德的技术性著作》
 - 《弗洛伊德理论与精神分析技术中的自我》
 - 《圣状》
 - 《Encore》
 - 《精神病》
 - 《拉康论爱》
 - 《拉康研讨班III视频导读文字总结版》
 - 《齐泽克的本体论》
 - 《齐泽克：超越福柯》
- 《齐泽克精神分析学文论》(赵淳)

有人说过性吗？

- 《弗洛伊德文集》(车文博)
- 《雅克·拉康：阅读你的症状》(吴琼)
- 《永夜微光：拉冈与未竟之精神分析革命》(沈志中)
- 孙周兴 / 同济
 - 《贺麟全集(黑格尔著作集)》
 - 《海德格尔文集》
 - 《路标》
 - 《面向思的事情》
 - 《海德格尔导论》
- 《导读齐泽克》(白轻)
- 季广茂
 - 《斜目而视》
- 《意识形态的崇高客体》
- 《当下的哲学》(蓝江 吴冠军)
- 《两希文明哲学经典译丛》(包利民)
- 《索福克勒斯悲剧集》(罗念生)
- 《未明子(刘司墨)哲学观点记录》(arbel000)
- 《从特里格拉夫到列宁格勒》(Zveza zvezd)
- [Re0：从零开始的异世界生活（WEB版）](#)
- [电子书翻译器 \(ETCP\)](#)
- [翻译的现代性：译者任务、机械复制时代与文本星丛 S2EP24 - 例外状态 State of Exception](#)
- [Vol 27 “翻译”作为一种女性主义实践 - 歧义 Disagreement](#)

0x40 许可证和版权

代码基于GNU通用许可协议第三版发布：[GPLv3](#)

这是自由软件：你可以自由地修改和重新发布它。在法律允许的范围内，**不提供任何保证**。

翻译内容遵循知识共享许可协议 (保持署名—非商用—相同方式共享)：[CC BY-NC-SA 4.0](#)

允许修改和无通知转载，请附上本仓库链接及本声明，**禁止商用**。

0xF0 致开发者

此项目是利用 [Honkit](#) 搭建的，同时兼容在 [Github Pages](#) 和 [本地（线下）](#) 运行。

关于 [本地](#) 环境的搭建可见 [honkit-docker-support](#) 的说明

丛书前言

当网络连接出现故障时，就会发生短路--当然，是从网络顺利运行的角度来看的故障。因此，短路的冲击难道不是进行关键读数的最佳隐喻 (metaphor)方法之一吗？最有效的批判程序之一不就是跨越通常不会触及的电线：从一个 "次要的"作者、文本或概念装置（这里的 "次要"应从德勒兹的意义上理解：不是 "质量较差"，而是被边缘化，被霸权意识形态所否定，或涉及一个 "较低级"、不那么有尊严的话题）的视角，以短路的方式来解读一个重要的经典（文本、作者、概念）吗？如果对次要参照物的选择得当，这样的程序就能带来完全打破和破坏我们通常看法的见解。这就是马克思等人对哲学和宗教所做的事情（通过政治经济学的视角，也就是经济学的视角，使哲学推测短路）；这就是弗洛伊德和尼采对道德所做的事情（通过无意识 力比多经济学的视角，使最高的道德观念短路）。这种解读所实现的不是简单的 "去升华化"，不是将高级的思想内容还原为低级的经济或力比多原因；相反，这种方法的目的在于去中心解释文本的内在去中心，它揭示了它的 "非思想"，它被否定的预设 (presupposition)和后果。

而这正是《短路》一而再、再而三想要做的。这套丛书的基本前提是，拉康式 精神分析是这种方法的一个得天独厚的工具，其目的是照亮一个标准文本或意识形态的形成，使之可以一种全新的方式阅读--拉康式介入哲学、宗教、艺术（从视觉艺术到电影、音乐和文学）、意识形态和政治的悠久历史证明了这一前提的正确性。因此，这不是一套关于精神分析的新丛书，而是一套"弗洛伊德式领域中的联系"--对艺术、哲学、神学和意识形态的简短拉康式干预。

"短路"意在恢复一种阅读实践，即用自己隐藏的预设 (presupposition)s来面对经典文本、作者或概念，从而揭示其被否定的真理。将出版的文本的基本标准就是它们能实现这样的理论短路。读完这套丛书中的一本书，读者不应该只是学到了一些新知识：而是要让他或她意识到他或她一直都知道的东西的另一面--令人不安的一面。

斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek)

| 章节 | 翻译进度 | 润色进度 | 粗校进度 | 精校进度 |
|--------------------|------|------|------|------|
| 导言 | 全部 | 无 | 全部 | 无 |
| 第一章 · 这里变得很奇怪... | 全部 | 无 | 全部 | 无 |
| 第二章 ·甚至还有陌生人 | 全部 | 无 | 全部 | 无 |
| 第三章 · 重要的矛盾 | 全部 | 无 | 全部 | 无 |
| 第四章 · 面不向对象的本体论 | 全部 | 无 | 全部 | 无 |
| 总结：从亚当的肚脐到梦想的肚脐 | 全部 | 无 | 全部 | 无 |

导言

"现在，我不是在做爱，我是在和你说话。好吧我可以拥有完全相同的 满足 就像我在做爱一样"。这就是 拉康 想出的例子，用来说明 升华 是 满足 的 驱力，而没有 压抑 (repression)。我们通常倾向于把升华中的术语看作是满足的替代品：我不去 "做爱"，而是去说话（写作、绘画、祈祷.....）--这样我就得到了另一种满足来替代 "缺失" 的满足。升华是用 满足 代替缺失的性 满足。然而，拉康式 精神分析 所表达的观点却更加自相矛盾：活动不同，但 满足 却完全相同。换句话说，问题的关键不在于用 "性起源" 来解释 满足。问题的关键在于，说话中的 满足 本身就是 "性"。而这恰恰迫使我们以一种激进的方式打开性的本质和地位的问题。马克思曾写过一句名言："人体解剖学包含着猿猴解剖学的钥匙"（也许恰恰相反）。同样，我们应该坚持认为，谈话中的 满足 包含了性 满足 的一把钥匙（而不是相反），或者干脆就是性及其内在矛盾的一把钥匙。因此，一个简单（但也是最难）的问题成为了本书的导向：性是什么？我建议探讨性问题的方式是，将其视为精神分析的一个恰当的哲学问题--从本体论、逻辑和主体理论开始，与这个术语产生共鸣的一切。

精神分析（在其弗洛伊德-拉康式脉络中）一直是一个非常强大的概念发明，在哲学中有着直接而重要的共鸣。哲学与 精神分析 的相遇已成为当代哲学中最富有成效的建设场所之一。它对古典哲学家和古典哲学概念（如主体、对象、真理、表象、实在）进行了一些令人印象深刻的新解读和原初解读，为当代哲学开辟了一条真正的新脉络。当哲学本身正准备放弃一些古典概念，将其视为属于自己的形而上学的过去，并急于摆脱这种过去的时候，拉康出现了，并给我们上了宝贵的一课：有问题的并不是这些概念本身，有问题的（在某些做哲学的方式中）是拒认 (disavowal) 或抹消 (effacement) 它们都意味着内在的矛盾（或对立），并且是其中的一部分。正因如此，放弃这些概念，我们就等于放弃了战场，而不是赢得任何重要的战役。同样，精神分析（也是在临床环境中）通过坚持和使用哲学概念，并在哲学辩论中发挥作用，也获得了巨大的收益，尽管这种方式并不对称。因为通过这种方式，它仍然参与到一般的知识领域、斗争和对立中，而不是将自己封闭在一个安全的、专业的知识和实践领域中。这正是拉康不断指出的鸿沟，也是他与“我”国际精神分析的协会争吵（即被开除）的核心所在：精神分析作为一种公认的治疗实践，适当地局限于或分配给它的领域/仇敌，与那些似乎是拉康的知识（和实践）的奢侈行为之间的鸿沟，而这些奢侈行为，从字面上看，到处都是（哲学、科学、文学.....）。正是在这里，而不仅仅是在不同精神分析的取向的争斗中，拉康产生了实在分歧。除了著名的短会之外，“知识化”是一个关键词，也是对他的“教学”（教学本身是在精神分析的实践之外进行的，具有普遍的目的性）的主要侮辱--这种侮辱的对象是分析家们，而拉康毫不犹豫地回敬了他们，称他们为“无意识的矫形外科医生”和“资产阶级梦想的保证人”。所谓的“知识分子化”并不只是因为拉康的人格（他自己的智慧、博学、野心），而是因为他认识到了弗洛伊德的发现的核心，造成了它的主要丑闻。“无意识认为”，拉康 喜欢这样表述这一发现的要点。巧妙的梦想、口误、笑话以及许多（其他）高度灵性的形式和创造，都是无意识工作的表现。... 无意识 没有什么简单的非理性。拉康还喜欢指出，弗洛伊德式性概念（与无意识有关）引发的最大丑闻不是它所谓的肮脏，而是“它是如此的‘知性’”。正是在这方面，它显示出自己是所有那些阴谋毁灭社会的恐怖分子当之无愧的傀儡”（拉康 2006b, 435）。在这个确切的意义上，说满足谈话（或任何一种智力活动）是“性”的，并不仅仅是对智力活动的贬低，它至少同样是把性提升为一种令人惊讶的智力活动...

因此，拉康在精神分析中最重要的分歧和斗争的位置是毋庸置疑的：“我想对那些正在听我讲话的人说，他们怎样才能认出坏精神分析家们：他们用一个词来贬低所有在真实维度上促进弗洛伊德式体验的技术和理论研究。这个词就是‘知识化’.....”（拉康 2006b, 435）。然而，如果说精神分析与哲学之间的相遇已被证明是双方最有启发性、最富有成果的建构场所，那么在这两个领域，回避这个场所似乎最近越来越成为一种主题（或时尚）。哲学家们重新发现了纯粹哲学，尤其是本体论；尽管他们致力于创造新的本体论，但他们对那些充其量看起来像与特定治疗实践相对应的区域理论的东西兴趣不大。（拉康式）另一方面，精神分析家们正忙于重新发现其概念的“实验”（临床）核心，他们有时喜欢把它说成是他们的圣杯--他们和其他人都无法触及的终极真实。在这方面，本书在方法论和意识形态上都与“我们所处的时代”背道而驰，拒绝放弃建筑工地，转而追求更精致的“概念产品”、“服务”或“独特体验”。接下来的文字源于双重信念：首先，在 精神分析 中，性首先是一个概念，它构成了 现实 的持久矛盾。其次，这种矛盾不能被限定或简化到次要层面（作为已经确立的实体/存在之间的矛盾），而是作为一种矛盾卷入了这些实体的结构本身，卷入了它们的存在本身。在这个确切的意义上，性具有本体论相关性：不是作为终极现实，而是作为现实的内在扭曲或绊脚石。因此，“拉康 与 哲学”的问题在这里被提出来，并在赌注似乎最大的地方得到解决。即使是对 拉康 及其概念最友好的哲学诠释，通常也会忽略“性”这个问题；而 本体论 则是 拉康 认为与 主人 的话语相关的东西，利用了

有人说过性吗？

maître（主人）与 m'être（来自 being、être）之间的同义关系。本体论表示“听命于某人”、“听命于某人”（拉康 1999, 31）。然而，或者更确切地说：正因为如此，似乎有必要提出“性与本体论”的问题。我认为，哲学与精神分析相遇的命运正是在这里被决定和演绎的。

正如路易·阿尔都塞在《论马克思与弗洛伊德》一文中所论述的，马克思主义与精神分析的一个共同点是，它们都处于它们所理论化的冲突之中；它们本身就是它们所承认的冲突与对立的现实的一部分。在这种情况下，科学的客体性标准就不是所谓的中立，因为中立只不过是既定对立或真正的剥削点的虚假化（因而也是永久化）。在任何社会冲突中，“中立”的立场总是而且必然是统治阶级的立场：它之所以看似“中立”，是因为它取得了占统治地位的意识形态的地位，这一点总是让我们觉得不言自明。因此，在这种情况下，客体性的标准不是中立性，而是理论在情境中占据一个单一的、特定的观点的能力。在这个意义上，客体性在这里与“片面”或“党派”的能力本身相关联。正如阿尔都塞所言：在处理冲突性的现实（马克思主义和精神分析都是这种情况）时，人们不可能处处看到一切（on ne peut pas tout voir de partout）；有些立场消解了这种冲突，有些立场则揭示了这种冲突。因此，人们只有在这种冲突中占据某些位置，而不是其他位置，才能发现这种冲突性现实的本质（阿尔都塞 1993, 229）。本书旨在表明和论证的是，性，或性方面的，正是精神分析中的一种“立场”或观点。不是因为它（“肮脏的”或有争议的）内容，而是因为它迫使我们去看、去思考、去参与的独特的矛盾形式。

虽然从本书的篇幅上可能看不出这一点，但它是多年来构思工作的成果。这项工作并不是线性的，而是从不同的角度和视角对最棘手的问题进行探讨，然后再返回来，最后再删掉很多东西--也就是文字。不可避免的是，在这些年里，本书的几个部分已经作为正在进行的研究的介绍出现。然而，为了避免在这方面出现任何误解 (misunderstanding) 问题，我不仅要强调这不是一本论文集（这是显而易见的），而且还要强调已经出版的部分所构成的材料，在本书中根本无法被视为相同的材料。这不仅是因为这些材料在关键的概念点和关头经过了重大调整和修改，而且还因为只有在这部作品中，这些材料才成为了它的本来面目，即成为发展一部长篇核心论著的一部分。

最近，洛伦佐·切萨 (Lorenzo Chiesa) 的著作《非二 (The Not-Two)》和亚伦·舒斯特 (Aaron Schuster) 的著作《快乐的麻烦》也在这套丛书中出版了--这两本书的主题与我的主题有不止一个方面的交集。如果说这些杰出的作品在我的讨论中并不占重要地位，原因很简单：多年来，我们一直在各自的“平行宇宙”中研究这些课题，彼此友好合作，但又各自追求着自己的“痴迷”和进入这些课题的途径。我认为最好在这里保持我们“平行宇宙”的独立性--这一决定不应该误认 (mistaken) 因为缺乏对这些重要著作的认可。

第一章 · 这里变得很奇怪...

- [导言](#)
- [有人说过性吗？](#)
- [成年人是从哪里来的？](#)
- [基督教与多形态倒错性](#)

有人说过性吗？

在约翰·休斯顿（John Huston）的电影弗洛伊德：《秘密的激情》（The Secret Passion, 1962）中，有一个非常震撼人心的场景：弗洛伊德向一大群受过教育的人介绍他的幼儿性欲理论。弗洛伊德简短的陈述遭到了强烈而响亮的反对，几乎每句话都被怒吼打断；几个人离开礼堂以示抗议，并向弗洛伊德旁边的地板吐口水。主席为了恢复秩序，大声喊道“先生们，我们不是在开政治会议！”

这句话非常耐人寻味，为我们指明了正确的方向：政治与（弗洛伊德式性理论）之间存在着一种奇怪的、令人惊讶的巧合--我们将在下文的一些章节中再次讨论这种巧合。但是，让我们先来看看弗洛伊德式性（尤其是幼儿性欲（infantile sexuality））概念所激起的愤怒。从今天的角度来看，我们很容易忽略这里发生的事情，并简单地将这种激烈反应归咎于弗洛伊德时代的维多利亚道德观。我们倾向于认为，从那时起，我们已经学会了宽容，学会了公开谈论性；我们知道“性没什么可羞耻的”，它甚至有益于我们的（精神和身体）健康。我们还认为，弗洛伊德关于“性心理”在我们成长过程中的决定性作用的发现，已经在很大程度上整合融入了精神分析的一脉相承的治疗实践中，尽管形式有些淡化。因此，当我们得知事实远非如此时，可能会大吃一惊。2009年，奥夫拉·沙勒夫（Ofra Shalev）和哈诺克·耶路莎米（Hanoch Yerushalmi）发表了一项令人吃惊的研究，内容涉及当代从事精神分析的心理咨询师的心理治疗的性行为状况。这项研究的结果促使 Kaveh Zamanian 发表了一篇文章，对这项研究的一些结果进行了总结：

关于第一个主题，在沙勒夫和耶路莎米的研究中，治疗师们倾向于认为性是对亲密关系和自我认同等更深层、更困难问题的一种防御。.....事实上，性问题被认为是帮助病人适应环境和整体功能这一目标的障碍。第三个因素是对亲密关系和性行为的界限模糊和完全混淆。.....他们关注的是性接触，而不是性心理方面的发展。令人惊讶的是，有两名治疗师表示，“性问题应该由性学家而不是心理治疗师来处理”。值得注意的是，研究中的大多数治疗师并没有将性与亲密关系分开，甚至混淆了爱与性。例如，一位治疗师总结说，他的病人“很少谈论性问题”，他们对恋爱关系的讨论“从来都没有[有]性的含义”。第四个也是最后一个因素，也是最让我头疼的一个因素，就是治疗师们出于不适而回避性问题的倾向。研究中的几位治疗师将讨论性问题视为“一种针对他们的敌意”，甚至觉得“受到了病人的虐待”。同样令人震惊的是，一位治疗师这样描述她的一位病人：“他好像在想，这就是治疗，所以我可以无所不谈”。（扎马尼安，2011年，38页）

考虑到弗洛伊德的表述是精神分析的治疗中涉及的唯一规则或必要条件，即我们想到的任何事情，无论它在我们看来多么不重要或不恰当，都可以说是绝对的，这最后一句实际上听起来像是一个极好的精神分析的笑话...

如果这就是“精神分析的心理咨询”的现状，那么我们就不会对有关性的一般心境，特别是幼儿性欲（infantile sexuality），没有什么不同感到惊讶了。这与媒体的公然曝光和对性的大量使用绝不矛盾。这并不矛盾，因为这里涉及的是对性概念的系统性还原--将其还原为构成“性交”的（不同的）“性实践”，并被强制性的性暗示所包围，也就是被大量的性含义所包围。这显然就是沙勒夫和耶路莎米的研究中涉及的治疗师对性的理解：把性看成是一个人做或不做的下流事情，最终可以用这些事情来骚扰自己的治疗师。如果我们这样理解，我们确实可以同意“性是对更深层、更棘手问题的一种防御”这一说法。在弗洛伊德看来，性活动因其自身固有的僵局和困难而倍受关注，因此需要进行认真的本体论探究。在弗洛伊德式关于性的讨论中，令人不安的并不仅仅是性本身--这种对精神分析的“沉迷于肮脏的事情”感到愤慨的抵制从来都不是最强烈的，而且很快就被进步的道德自由主义边缘化了。更令人不安的是，论题性本身总是充满问题和（本体论不确定）。对于维多利亚时代的人大喊“性是肮脏的”，弗洛伊德他们的回答并不是“不，它不肮脏，它是自然的”，而是“性是什么？”“你说的性是什么？”

当然，精神分析确实是从变化（vicissitudes）人出发的，它把研究的重点放在人身上。然而，它之所以没有成为一种“心理学化”的人类利益哲学，恰恰在于它发现并坚持将性方面的作为一个彻底迷失方向的因素，一个不断质疑我们对被称为“人”的实体的所有表象的因素。这就是为什么认为在弗洛伊德式理论中，性方面的（在构成性偏离的部分驱力的意义上）是被称为“人”的动物的终极地平线，是不可化约的（irreducible）理论中精神分析的人性的一种锚点，也是一个大错误；相反，它是非人的操作者，是非人化的操作者。

顺便说一句，这恰恰为基础可能的主体理论（如发展拉康）扫清了障碍，在主体中，主体不仅仅是个体或“人”的另一个名称。此外，正是作为非人的运算符的性方面的在精神分析中开启了普遍性的视角，而它常常被指责由于坚持性方面的（包括性差异）而缺失了这一视角。因此，弗洛伊德所说的性方面的并不是这个术语的任何公认意义上的

有人说过性吗？

使我们成为人的东西，而是使我们成为主体的东西，或许更确切地说，它与主体的出现是共在的。而性的这一“非人”方面正是拉康以各种不同方式强调的，包括他著名的“薄膜 (lamella)”的发明。

因此，当代心理治疗对性的看法可以描述如下。第一步，我们完全背离了弗洛伊德式性的概念，将其简化为对与某些实践相关的经验特征的描述。然后，在第二步中，人们（不屑一顾地）发现，性正是第一步中被简化为的东西：即一种被高估的表象。例如，当人们假设精神分析声称我们所有的（神经症）问题都来自糟糕或不充分的性生活时，就再也没有余地——什么？精神分析，准确地说。这也许就是弗洛伊德在他的文章《野精神分析 (Wild Psychoanalysis)》中提出的令人惊讶的观点；而这也正是两种看似相反的治疗观点（声称性是解决一切问题的答案的观点和认为性被高估的观点）的共同点：在这两种观点中，都没有为精神分析留下空间。精神分析没有任何余地，因为精神分析认为，在缺位所有外在障碍中，完全的性满足是不可能的，这是无意识性本身的构成和组成部分。

同样，对于精神分析来说，（几乎）一切都具有性意义，而理解这种意义是心理康复的关键。要想知道这种观点是如何偏离了重点，我们只需要牢记弗洛伊德是如何将其性方面的理论引向构成性问题的。他不是仅仅通过发现和破译性方面的症状和无意识不同形式“背后”的性方面的意义而得出这一理论的；恰恰相反，他是通过绊倒性意义最终揭示的“治疗失败”而得出这一理论的。性意义被揭示了，通向性意义的联系被建立和重建了；但问题/症状依然存在。

这就为另一种假说打开了空间：无意识如此慷慨地产生的性意义，仿佛在这里掩盖了现实在性爱中起作用的一个更基本的否定性、它的效力来自于这样一个事实，即它本身就是满足的一种手段——满足通过意义，满足在性意义的生产中，以及（作为其反面）在性方面的意义生产中。虽然这听起来有些自相矛盾，但原初的精神分析任务之一就是缓慢而彻底地使满足的路径失效，使其失去作用。让性成为绝对的、本质上无意义的东西，而不是人类制造的一切意义的终极地平线。这就是说：在实在的维度上恢复性。

然而，如果我们接受扎马尼安的论题观点，即当代心理治疗实践的关键在于对弗洛伊德式性理论中所涉及的某种东西的“防御”，那么这种东西究竟是什么呢？有一点是肯定的：我们必须抵制诱惑，不要把对性的防御当作是不言自明的；能够解释这种防御的不是“性”；相反，正是这种防御能够揭示性的本质中某些固有的问题——这种问题反复地、仿佛不可避免地把我们推向深刻的形而上学问题的轨道。

成年人是从哪里来的？

有一种解释--我们姑且称之为“渐进式 精神分析的 解释”--将性生活中的不适感追溯到婴儿期和成年期性生活之间的不可化约的 (irreducible) 接近性或连续性，而不是它们之间的差异。 幼儿性欲 (infantile sexuality) 弗洛伊德 所发现的 幼儿性欲 (infantile sexuality) 的矛盾地位可以概括为两点。首先，它存在，儿童是性的存在；其次，它存在于缺位生物和象征实存框架之中。它既存在于缺位自然参数中，也存在于实存文化参数中。从生物学角度讲，性器官没有达到其功能；从象征理论上讲，儿童没有办法正确理解和理解发生在他们身上的（性方面的）事情。我们可以理解，这种没有任何象征链条依附的、未定义的、自由浮动的区域，在自在 (in itself) 以及成人的想象中，可以发挥特别敏感的作用。但还有一个更重要的原因。如果 幼儿性欲 (infantile sexuality) 构成了这样一个危险而敏感的“区域”，那就不仅仅是因为它与成人性欲的差异和对比，而是恰恰相反：因为它们的接近。如果说幼儿性欲 (infantile sexuality) 既不属于生物学范畴，也不属于象征（“文化”）范畴，那么弗洛伊德式理论的下一个、或许也是最大的丑闻就在于，它认为，总的来说，当我们成年后，这种状态并没有多大改变。性器官的“成熟”极大地阻碍了这些器官作为性欲的唯一场所发挥作用，也没有为清楚地理解和认识我们的性欲奠定坚实的基础。

让-拉普兰奇 (Jean Laplanche) 在揭示 性方面的 的这种冲突和二元性方面可能走得最远，他提出了 驱力 性 (他称之为 le sexual) 与本能性 (le sexuel) 之间的区别。简言之：“性”本质上与不同的部分驱力及其满足有关；它不是与生俱来的，不是对象为基础的，也不是生殖性的。它指的是自我性欲、多样态、倒错的、不受性别限制的、无拘无束的性行为。另一方面，本能性爱是以荷尔蒙为基础的，或多或少是预先设定好的。这种性欲是在青春前期，即 驱力 或 幼儿性欲 (infantile sexuality) 之后出现的。因此

在性方面，人类是主体最大的悖论：通过驱力获得的东西先于与生俱来的和本能的东西，以至于在它出现的时候，适应性的本能性欲发现它的位置已经被婴儿期的驱力占据，已经并始终存在于无意识中。(拉普兰奇，2002 年，第 49 页)

按照同样的思路，根据弗洛伊德的《性学三论》，我们可以用下面的叙述来概括这些问题：所谓“生殖器性组织”远非原初。它涉及原初异质的、分散的、总是已经复合的性驱力的统一，由不同的部分驱力组成，如看、触摸、吮吮等等。这种统一有两大特点：首先，它总是一种被迫的、人为的统一（不能简单地将其视为生殖成熟的自然目的论结果）。其次，它从未真正完全实现或完成，也就是说，它从未将 性方面的 驱力 转变为一个有机的统一性，其所有组成部分最终都服务于同一个目的。因此，“正常的”、“健康的”人类性行为是原初 去自然化 驱力（去自然化是指偏离自我保护的“自然”目的和/或不受另一种补充满足影响的纯粹需要一个的逻辑）的一种自相矛盾的、人为的自然化。我们甚至可以说，人类的性行为之所以是“性”的（而不仅仅是“生殖”的），正是因为将所有的驱力都绑定在一个单一的目的上这一利害攸关的统一从未真正起作用，而是允许不同的部分驱力继续其循环往复、自我延续的活动。

然而，这种叙述可能在两点上略有不妥。首先，它是如何从原初、自由和混乱的多重性驱力推进到（总是）被迫的性统一的；其次，（与拉普兰和他的“性”概念非常一致的）它将性的正确（或“人类的”）性简单地置于驱力和他们的满足（相对于本能/生殖性）的一边。这并不是说这样做就是错的；相反，事情要稍微复杂一些，这种说法缺少了一些关键的东西。这个东西恰恰涉及享乐所涉及的驱力（剩余 快乐或“另一个满足”，它往往在生命满足的需要过程中产生）与性的相遇点。正是在这一点上，对 幼儿性欲 (infantile sexuality) 概念最强烈的抵制正在起作用：例如，是什么使儿童吮吮拇指（或任何其他快乐寻求性的活动）成为性活动？难道仅仅是因为我们可以从成人的性行为中推断出这种回溯性地性，而在成人的性行为中，剩余 满足所携带的驱力这些剩余 满足起着明显而重要的作用吗？这似乎就是我在上文所说的“渐进式 精神分析的 解释”的答案：如果我们观察成人的性行为，就会发现其中的许多要素（即寻找 满足 的许多方式）也是儿童“实践”的东西，这显然表明 实存 了某种连续性。

这种关于性及其发展的线性叙述的一个主要缺点是，它完全忽略了精神分析的核心概念，即无意识。换言之，它不是快乐 或 满足，而是 性方面的（内容或活动），而不是与之内在在、构成地联系在一起。因此，拉普兰对这一理论的调整具有重要价值，可简述如下：(Infantile) 享乐 之所以是性的，是因为它从一开始就受到了污染，因为儿童的世界不断受到“神秘的 能指”的侵扰，即受到成人的 无意识和带有性色彩的信息的侵扰。更关键的一点是，这些“信息”不仅对儿童来说是神秘的，对发出这些信息的成人来说也是神秘的，这也许就是著名的黑格尔式“埃及人的秘密是埃及人自己的秘密”这句话的最基本的例子。因此，儿童体验的快乐性化首先是与成人的无意识相遇；不是与额外的（“成人的”）剩余知识（儿童无法理解，因而是“神秘的”）相遇，而是与负相遇，与某种最初在大他者 (the Other) 中缺失

有人说过性吗？

的东西相遇。为了快乐而寻求快乐的婴幼儿活动是 "性" 的，因为它们与能指纠缠在一起，而能指默认地涉及并支持大他者 (the Other) 的无意识。重复一遍：使 享乐 与 驱力 发生性关系的是它与 无意识 的关系（在它本身 本体论 否定性 中），而不是，例如，它与狭义的性（与性器官和性交有关）的纠缠和污染。

因此，无意识作为大他者 (the Other) 的无意识进入了我们的视野；它不是从我们压抑的第一件事开始的，它（对我们来说）是从压抑 (repression) 作为与话语性本身相关的能指形式开始的。（在我们的论证中，我们将进一步把它与 "减一" 的概念联系起来，后者在拉康的以后的工作中起着至关重要的作用）。无意识 从外部向我们走来。这也构成了对拉康式的弗洛伊德式 (hypo) 论题的原初 压抑 (repression) 的强烈（基础）解读，作为压抑 (repression) 一切适当的压抑 (repression) 和条件。在他对 无意识 和 压抑 (repression) 的概念化中，弗洛伊德 被引向了 假说，根据这一概念，我们通常所说的 压抑 (repression) 实际上已经是一种 "后压力" (Nachdrängen)。实际的 压抑 (repression) 或 压抑 (repression) 本体已经以 压抑 (repression) 为基础；压抑 (repression) 构成性地加倍（弗洛伊德 2001a, 148, 180）。此外，弗洛伊德 强调，把压抑 (repression) 的讨论仅仅集中于 "从意识的方向对要被压抑的东西所起的排斥作用；同样重要的是，被原初压抑的东西对它可以建立联系的一切东西所起的吸引作用"（同上，148）。早在 研讨班 XI 拉康 中，弗洛伊德式 假说 就将这一 弗洛伊德式 假说 激进化，将其直接与 能指 结构和 "第一 能指的必然堕落" 联系起来（拉康 1987, 251）。这一 "坠落" 与 主体 的构成不谋而合："主体 是围绕着 Urverdrängung 构成的"。换言之，Urverdrängung 并非 压抑 (repression) "执行" 的主体，而是与 主体 的出现相吻合的。在这里，拉康已经简短地引入了一个将在他后来的研讨班中变得更加突出的主题，将这个例子与康德式的 "负量" 概念联系起来，指出 "负一 (-1) 不是零"（同上，252）。

正是从这个角度出发，我们应该理解本书的一个重点：与性有关的东西是构成性的无意识。也就是说：无意识 即使是在它第一次出现的时候，而不仅仅是由于后来的 压抑 (repression)。关于性，有一种东西只有在被压抑时才会出现，有一种东西只有在 现实 中以 压抑 (repression) 的形式出现（而不是作为一种首先存在然后被压抑的东西）。正是这种东西（而不是某个 肯定性特征）使性成为这个词强烈意义上的 "性"。这就是说，无意识与性之间的关系不是某种内容与它的容器之间的关系；性与无意识的存在本身有关，在它的本体论不确定性中。

在我们更详细地研究这个问题之前，我们将简要地停下来思考与性有关的另一个有问题的概念：多重性的 "颠覆性" "混乱驱力与 "规范性" 之间过于简单的对立。毫无疑问，许多暴力总是以所谓规范的名义实施的，但问题是，是什么将这种规范与这种暴力联系在一起：仅仅是对驱力的 "未驯化 (untamed)" 的多重性的恐惧，还是别的什么？

基督教与多形态倒错性

根据人们的普遍看法，文化（社会、道德、宗教）规范性提倡所谓的自然性行为（异性性交），倾向于禁止或压制驱力性行为，这种性行为被视为倒错的、非社会性的，在自身之外没有任何目的，因此摆脱了个人和社会的控制手段。.....但事实真的如此吗？除了非常肤浅的层面之外，这种看法难道不可能是大错特错的吗？基督教通常被视为禁止驱力性行为、只提倡“有目的的”生殖结合这种态度的典范。然而，只要稍微转换一下视角（而且是在正确的一端），就会得到一幅截然不同的画面，就像拉康在下面这段话中所做的那样：

基督，即使从死里复活，也是以他的身体为价值的，他的身体是与他同在的方式吞并 (incorporation)-口腔驱力-基督的妻子，也就是所谓的教会，用它来满足自己，对交媾没有任何期待。

在基督教影响之后的一切中，尤其是在π艺术中.....一切都是身体的展示，唤起原乐--你可以相信一个刚从意大利教堂狂欢回来的人的证词，但没有交媾。如果没有交媾，那就不是意外。它在那里就像在人类的现实中一样格格不入，然而它却为人类的现实提供了幻想的寄托。(拉康 1999, 113)

这段令人惊叹而又掷地有声的文字有何意义？另一方面，“交媾”似乎有某种深刻的破坏性。对于它所提出的那种（社会）纽带，基督教并不需要交媾，它的功能是多余的元素，是（理想的）被需要的之上的东西，因而是令人不安的。这就是为什么即使是“最纯粹的”生殖性交媾也与罪孽有关。或者说，正如圣奥古斯丁所指出的那样：对它的惩罚，以及它的延续--它是原初造物的后续附加物。换句话说，在圣奥古斯丁的论述中，性本身就有问题，足以被视为一种惩罚、一种诅咒。

事实上，“自然的（生殖的）性交”在宗教想象中被完全禁止的，而同样的想象并没有从诸如形象被封为圣人的圣人吃另一个人的排泄物中消失--这种行为通常被编入倒错者的顶峰。如果我们看一看基督教殉难的著名故事（和图片），它们令人惊讶地充满了严格意义上的弗洛伊德式局部对象：一个真正的形象与不同局部驱力有关的对象的宝库。圣阿加莎被割下的乳房和圣露西被挖出的眼睛是最著名的两个形象，不同的艺术家描绘了数百次。这里仅举两个例子。



洛伦佐·里皮（1638/1644 年）创作的《圣阿加莎》；维基共享资源。



圣露西，多梅尼科·贝卡夫米（1521 年）作；维基共享资源。

从这个角度看，基督教的确可以说是围绕着 "部分驱力及其所带来的激情或满足在基督教的许多方面都大量存在，并构成其原乐身体的重要部分" 这一官方想象而展开的。在这个确切的意义上，我们甚至可以说，在其力比多方面，基督教大量依赖于属于 "幼儿性欲 (infantile sexuality)" (弗洛伊德定义为多样态性倒错 (polymorphous perversity)) 的东西，即属于满足和部分对象衍生的纽带，但不包括性结合。纯粹的享乐，"为了享乐而享乐"，在这里并不完全是被禁止的；被禁止或被压制的是它与性的联系。

换句话说，对于基督教来说，不承认这些 多样态 倒错的 满足 驱力 为性的 多样态 倒错的 满足 驱力 显然是最重要的，但同时又不禁止它们本身。但这究竟为什么呢？为什么不是像人们经常错误地认为的那样，只是为了打击所有的享乐，而是为了尽可能干净利落地把享乐从性中分离出来；也就是说，拒绝在性术语中构想享乐？这就好像社会对 "自然性" (交配) 施加的强大压力，是为了掩盖自然性本身的深渊否定性，而不是为了阻止所谓的破坏性的部分驱力。

换句话说，这种质疑与其说把我们带入了性的文化层面，不如说带入了性的“自然”层面。就好像这个“自然”的方面实际上是最有问题的，最不确定的。在这一点上，自然本身似乎有什么地方出了大问题。问题并不在于自然“总是--已经是文化的”，而在于自然首先缺少某种东西才能成为自然（我们的他者（Other））。文化并不是一种中介、分裂、变性的自然性的东西（比如说，据说存在于动物身上的自然性）；它产生于自然中某种东西（作为性自然）缺乏的地方。

一种说法是，不存在性本能，也就是说，不存在能够可靠地指导性行为的性知识（“法则”）。然而，这种说法本身可以有两种理解。根据通常的观点，这种性本能（作为可靠的自动驾驶）的缺乏被认为是人类特有的东西，是由人类的体质（以及由此产生的文化）引起的。根据这一推理，我们通常会说，自然界（动物）有性本能，而人类没有性本能（因此，人类是自然界的例外）。因此，在最根本的层面上，人类被视为偏离了自然，尤其是偏离了动物。在人类身上发生了一些特殊的事情，使其从自然中衰退，并使自然法则在人类领地上的运作方式复杂化。我们将在第四章更详细地讨论人类与动物的差异，因此，让我们在此简要地勾勒出另一种可能的视角：不是将人类视为自然的例外，而是将人类视为自然的某一点，在这一点上，人类对“知识”（性法则）的缺乏获得了一种独特的认识论形式。从这个角度看，人性不是自然的例外，不是自然的偏离，而是自然自身固有否定性的具体表述点。自然中存在着知识（实在之知（knowledge in the real），拉康称之为知识），但这种知识在性化这一点上是缺乏的，这包括有性别的动物。

那么，人类动物与其他（性）动物之间的区别是什么？这种区别不是基于人类对自然的例外，而是基于性自然本身的某种僵局的另一种表述？我们的答案是：人的性欲是与性方面的关系相关的不可能性（本体论否定性）作为这种不可能性出现的点，在现实中“注册”为其一部分。它在弗洛伊德发现的单数形式中登记为无意识的单数形式。

如果我们从性化（自然界不知道如何在性方面的意义上存在，我们与其他有性动物都有这个问题）这一点出发，那么人类动物的区别就在于它知道（它不知道）。然而，这里的关键并不仅仅在于人类意识到了，意识到了自然界中这种性知识的匮乏；相反，正确的说法应该是，不知道的方式：一种简单的方式，一种实际上涉及一种独特的知识的方式，即无意识。动物不知道（它们不知道）。并非完全开玩笑，我们可以说，性对于动物来说不是问题，因为它们不知道它实际上是有问题的，它们是“无意识的”（这并不等于说我们没有意识到它）。无意识（就其形式本身而言）是某一本体论否定性的现实在此现实自身中的“积极”记录方式，它的记录方式并不依赖于知道与不知道、意识到或意识不到某物之间的简单对立。原因在于，问题的关键所在恰恰不是“某物（something）”（某种事物，某种我们可以意识到或意识不到的事实），而是否定性，它本身只有通过自身的否定才能被感知。无意识某事“并不仅仅意味着一个人不知道它；相反，它意味着一种自相矛盾的双重性，其本身是双重的或分裂的：它涉及不知道我们知道（.....我们不知道）。这是无意识的最佳定义之一（齐泽克 2008, 457）。正如拉康所说，无意识知识是一种不知道自己的知识。

弗洛伊德式无意识这一奇异而革命性的概念，因此并不仅仅是相对于“知”的“不知”。它涉及的是一种作为“知”的形式的独特的“不知”。有一种特殊的知识，它只存在于无意识的形式之中，作为无意识的形式，它的作品和形式。我不是在谈论某种先验的直觉--后者很可能存在，但它与无意识及其结构毫无关系。无意识是实存的本体论否定性与性（“没有性关系”）有关的形式。由于它与知识的单一模式/分裂（“我不知道我知道”）相联系，这种形式实际上是认识论的。

现在，让我们把这一点与我们先前的调查联系起来：它能告诉我们基督教传统中（纯粹生殖联姻）规范的功能是什么？这一规范究竟禁止或掩盖了什么？它似乎恰恰涉及本体论性化的否定性和性本身。在强加（纯粹生殖性联姻的）规范时，人们试图隐藏或压制的不是简单的其他东西（例如，倒错的放荡，或纯粹的自我延续享乐），而是不存在的东西（缺失的东西）。换句话说：被禁止的不是性方面的符号（或其形象），而是对这种符号的非实存的（无意识）认识。性被以各种方式管制，不是因为它的放荡，而是因为它意味着（和“传播”）对这种本体论否定性的知识。

《圣经》中最典型的故事将性和知识与原初罪的场景密不可分地联系在一起，这个故事的的方向是正确的。亚当和夏娃吃了知识树上的果子，究竟知道了什么？在《圣经》中，这一点并不清楚。不过，可以肯定的是，“善恶”（rov wa-ra）--在“善恶树”的表述中--并不是指对善恶的认识和区分（这已经是一种非常有倾向性的解读了），而实际上是一个固定的表述，表示“一切”（就像我们说“这个和那个”一样）。因此，《圣经》只告诉我们，当亚当和夏娃吃了知识树上的果子后，知识就传授给了他们。如果我们大胆地对这句话进行拉康式解读，我们还可以补充一句：不是关于这个或那个特定事物的知识，而是知识本身的（能指）结构。而与（能指）知识本身的结构“相伴的是无意识的空白：后者正是知识与信息或数据的区别所在。换句话说，传给他们的正是作为知识构成要素的“Urverdrängung”的缺

有人说过性吗？

口。这就是为什么他们一旦吃了知识之树的果实，直接就会产生一种影响，即他们发现自己赤裸的身体是可耻的。这种羞耻是正确的本体论：它出现在缺乏能指（-1）的地方，因为能指缺乏内置于知识的结构中：它出现是因为那里没有出现能指...

在《圣经》中，知识与性之间的这种重要联系并不仅仅局限于原初罪的场景，而是有着进一步的、反复的坚持。因此有了“圣经意义上的知识”这个成语。圣经》提及性交的这种特殊方式（“了解对方”）显然与我们在《圣经》中发现的其他最常见的委婉性交方式不同：“进入”、“躺在一起”和“进入”。这些只是描述性的委婉语。另一方面，在知识被用来指代性交的方式中，我们难道不能认识到能指性方面的关系陷入自身本体论空虚的痕迹，而这种痕迹只是作为一种特殊的（否定的）认识论分数而存在吗？也就是说：也就是说：“在《圣经》的意义上认识他人”是在大他者（the Other）知识缺乏的地方。而从宗教的角度来看，大他者（the Other）中知识的缺失（能指中性方面的关系的缺失）并非小事。因此，我们感到羞耻。看到赤裸的身体之所以“可耻”，不是因为这些身体本身，而是因为这些赤裸的身体未能传达的东西，即性方面的关系。

如果我们在想象的层面上考虑性行为，就会发现类似的表象情况：我们在表象的性行为中看到的只是身体享乐与其他身体的部分发生关系。用拉康的话说：

正如康德式所强调的那样，萨德只能享乐大他者（the Other）身体的一部分，原因很简单，我们从未见过一个身体完全包裹住大他者（the Other）的身体，将其包围并吞噬。这就是为什么我们必须把自己限制在仅仅给它一点挤压，就像这样，用前臂或其他任何东西--哎唷！（拉康 1999, 23）

规范（对性的规范性规定）正是在表象的这一缺失点上出现的。更确切地说，规范可以被视为取代了“人们从未见过的”形象，即身体完全包裹着大他者（the Other）的身体。这形象，就其不可能性而言，是它的另一面，是规范的幻想基础；是它帮助维持了规范，以及我们对规范的共谋。它是由规范的强加所支撑的幻想，并反过来支撑着规范：性方面的关系的幻想。

然而，在这个关头需要指出的另一个关键点是，非关系并不是简单的缺位关系，它本身就是一个真实的、甚至是实在的关系。这意味着什么呢？我们决不能把失误关系的实存设想为一种幻想，而精神分析会请我们摆脱这种幻想，转而接受局部的驱力和转瞬即逝的快乐（这里和那里的“挤压”）的现实作为终极的原始现实、这又回到了似乎是完整的驱力的肯定性（在其非常局部的特征中）与在性（作为关系）中起作用的否定性之间的错误对立。精神分析告诉我们的并不是，由于这种非关系，我们只能触及到局部的、转瞬即逝的快乐和满足（在这里和那里“挤压”）。这种说法更为有力：这些部分快乐和满足就是全部。性关系并不只是我们对不存在的东西的幻想，但出于某种原因，我们希望它存在（我们为什么如此渴望它的存在，在这种论证中并不清楚）。如果我们可以通过在这里和那里“挤压”，通过享乐对方身体的某些部分（或者我们自己的身体）来获得实际的满足关系，那么像非实存性方面的关系这样的东西为什么会“无法忍受”呢？性关系的缺失是真实的，因为作为缺失或否定性，它内在于存在的事物之中，以一种重要的方式决定着它的逻辑和结构。它们并不是独立于否定性而存在的，这样我们就可以在没有更好办法的情况下求助于它们。它们本质上是由“缺乏更好的东西”构成的：它们是缺乏更好的东西（缺乏性实体或能指）在现实中存在的方式。简单地说，这并不是说，我们一方面有肯定性的驱力和它们的满足的纯粹的肯定性，另一方面又有这种（灾难性的）想法，即我们需要有别的或更多的东西，即让它们形成或代表一种关系。既然这没有发生，我们就会感到难过，并竖起对关系的幻想。对关系的幻想（和要求）来自驱力的结构本身（内部）。现在，让我们更仔细地看看这意味着什么。

有人说过性吗？

第二章 ·甚至还有陌生人

- 关系的困境
- 反性爱
- “市场中看不见的手活儿”

关系的困境

让我们回到约翰·休斯顿的电影弗洛伊德：《秘密的激情》。主席试图在弗洛伊德关于幼儿性欲 (infantile sexuality) 的演讲所激起的激情愤怒中恢复秩序时说的一句话（“先生们，我们不是在开政治会议！”），确实为我们指出了一个最有趣的方向，那就是政治与（弗洛伊德式）性理论之间惊人的巧合。好像每当人们重新讨论性问题时，就会决定一些政治性的问题。对于精神分析的运动本身的政治，以及它在运动内部产生的断裂，这当然是真实的。但从更具体的意义上讲，政治指的是围绕某些基本的社会对立所能阐明的东西，这可能也是正确的。

今天，在谈论精神分析和政治时，人们通常会采取两种态度中的一种。第一种是撇开性，把它放在一边，去追求其他的概念，比如（被划杠的 (barred)）他者 (Other)、剩余享乐、拉康式的四种话语 (the four discourses) 理论、拉康式对意识形态批判的贡献。……所有这些当然都是至关重要的，但它们不能被从性方面的问题中排除，否则就会失去一些核心的东西，即在概念上阐明一个否定性在它们的核心中起作用，支撑着它们，并将它们彼此联系起来。还有第二种态度，它与我们这个时代流行的（西方）意识形态相一致，将道德自由主义（任何事情都可以做，只要不涉及滥用，就应该被容忍）与政治保守主义（维持现状，其中每一种狂热的政治参与都被定义为“病态的”，不适合“正常的”、“非神经症”的人类）结合在一起。这两种态度有一个对称（尽管不完全相同）的错误。哲学上和政治上更激进的拉康解读将性行为视为仅具有次要性、传闻性或“区域性”相关性的东西。而自由主义的精神分析的解读则将政治视为必然是病态的东西（对其中的不可能性视而不见）。第一种解读的错误不在于它误解了性的相关性，而在于它将其视为某种东西（某种仅仅是存在的东西，可以被认为具有或轻或重的重要性）。同样，失误第二种解读的错误不在于它没有看到本质上不同的政治是可能存在的，而在于它把政治当作某种东西，当作具有某些特征的完全成熟的实体。换言之，它没有看到政治的定义是不可能的政治（关系）。性与政治的关系在于，它们不是简单的本体论范畴，而是本质上隐含、依赖和运用某种不属于存在秩序的东西，拉康将其称为实在。实在界恰恰不是存在，而是其固有的僵局。

拉康式的性方面的概念并不是迄今为止对某种现实（被称为性欲）的最佳描述；它所做的是发展出一种独特的思维模式，将一种基本的非关系性视为支配不同种类的联系（包括社会联系，或“话语”）的条件。因为这正是拉康式性概念的主要内容。它将存在的基本僵局在其结构化（作为存在）中的作用方式概念化了。然而，必须强调的是：我们坚持认为拉康式性方面的概念并不只是关于任何一种性内容（或性实践），这绝不是为了“净化”它，试图产生某种类似于它的纯粹形式或纯粹（哲学）理念的东西，从而使它在哲学上更容易被接受。问题的关键在于，在所有性内容和性实践之外，性方面的并不是一种纯粹的形式，而是指这种形式的缺位，它是性方面的空间的曲线和定义。换句话说，这是一个“缺位”或否定性，对围绕它构建的领域具有重要影响。我们如何理解这一点呢？

性的悖论性地位与独角兽的地位恰恰相反：它并不是关于一个在经验中无处可寻的实体，尽管我们清楚地知道如果在经验中找到了它会是什么样子；相反，性的地位恰恰相反：从经验上看，性的存在是毫无疑问的（而且我们能够很好地识别、“辨认”它）；用柏拉图的术语说法，似乎缺少的是观念性，即性的本质：当我们说“这就是性”的时候，我们到底能识别出什么？柏拉图甚至说，即使是最低级的东西，比如泥巴和污垢，也有其相应的理念（理想的本质），那么性呢？性是否存在一种理念，一种纯粹的形式？答案似乎是否定的。这并不是因为性在存在之链中的位置比泥或土还要“低”，而是另有原因。把性说成是低级的、“肮脏的”，这已经是一种回应，一种“解决”其更根本的丑闻的办法，即我们甚至不知道它是什么。我已经坚持了这一点：对性的尴尬和遮掩，以及对性的控制和规范，不应该被视为自明的，即被“传统”文化对性的禁止所解释，而应该反过来解释：这种禁止应该被本体论涉及性方面的作为性的失误所解释。造成性尴尬的原因并不是简单地存在于其中、展示于其中的东西，恰恰相反，是一种不存在的东西--如果它存在的话，它将决定性究竟是什么，并命名性的“性”是什么。性无处不在，但我们似乎并不知道它到底是什么。我们或许可以这样说：在人类领域生活中，当我们遇到某件事情，却完全不知道它是什么的时候，我们可以非常肯定地说，它“与性有关”。这个公式并非讽刺。Il n'y a de sexe que de ce qui cloche：只有不起作用的东西才有性。

在这个确切的意义上，文化不仅仅是面具/性方面的面纱，它是面具，或者说，是性方面的中“不是”的东西的替身。也正是在这种确切（间接）的意义上，文化、文明--正如经典的弗洛伊德式立场所言--是性驱力的，是“有动机的”。它不是被驱使性方面的“是”的东西，而是由“不是”的东西促成的。

性方面的中的“非”就是关系：不存在性关系。这一著名的拉康式论断常常被人草率地理解为一种学识渊博、听起来很高明的表述，而人们、诗歌、文学、电影一直都知道并以不同的方式不断重复着这种表述：“（持久的）真爱是不可能的”、“爱情多半是不幸福的”、“男人来自火星，女人来自金星”、“恋爱是行不通的”、“只有一系列（错过的）相

有人说过性吗？

遇"、"只有原子化的粒子"。.....很容易就能看出，这种理解在哪些方面走得太快，推翻、掩盖了实在 拉康的 公式所表达的意思。它所做的就是直接将非关(系)本体化。于是我们惊呼："但是，当然不存在性关系！这就解释了一切——（尤其是我们爱情生活的历史）"。基本的本体论范畴，"作为存在的存在"，就是非关系，而这就是我们之所以身处其中的原因！

这样，非关系就（错误地）被理解为终极真理，即现实的终极代码或公式。诚然，这种真理并不令人愉快，但事实就是如此，至少我们可以理解事情为什么会是这样。例如，与道格拉斯-亚当斯（Douglas Adams）的著名小说《银河系漫游指南》（The Hitchhiker's Guide to the Galaxy）中的超级电脑所产生的公式相比，这似乎很有道理。在对"生命的意义是什么？"这个问题进行了几千几万年的处理之后，电脑终于得出了答案，那就是：42：42.与此相比，拉康的公式简直是充满了意义，或者更准确地说，是充满了让我们的苦难变得有意义的能力。

在这种"理解"中，我们由此得出结论：非关系是所有具体关系中的怪异和困难的原因。更确切地说：本体论明确提出的非关系在这个视角中被视为形成任何"成功的"具体的经验关系的障碍。拉康的观点然而，自相矛盾的是，情况几乎恰恰相反：只有关系的不实存才为我们所知的关系和纽带开辟了空间。用拉康的自己的话来说："缺位当然，关系的缺位并不阻止纽带（la liaison），远非如此--它决定了纽带的条件"（拉康 2011, 19）。非关系给出了束缚我们的东西，决定了它的条件，也就是说，它不是一个简单的、无动于衷的缺位，而是一个弯曲的、决定了它的出现结构的缺位。非关系不是关系的对立面，而是可能的、存在的关系的内在（非）逻辑（一种基本的"对立"）。

这代表了一种新的、原初话语空间的概念模型，它产生于其自身本体论链现实中的一个缺失环节，并围绕这个环节。在其构成否定性的偏向下，这一结构总是多于或少于它的本体，也就是说，多于或少于其要素的总和。此外，这些（能指）元素之间的因果联系是由在这个否定性的位置上出现的、与能指秩序（signifying order）既异质又不可分割的东西决定的：享乐的不可能的实体，在（部分的）对象 a 的术语中被拉康概念化了。对象 a 不是性对象。相反，它是一种性。它是客观非关系的对应物（我们可以说它是非关系作为对象）。然而，它也是在所有纽带的形成过程中，在（话语）存在之存在的结构中起作用的东西。有鉴于此，我们可以说，从这种拉康式概念化中产生的是一种"对象异化的本体论"，这不仅仅是一种双关语，一种文字游戏。如果有一个从精神分析的（拉康式）理论出发的本体论，这只能是一个被他称之为对象的"迷失方向"的本体论。

因此，弗洛伊德-拉康式性概念最有价值的地方还是在于，它引入了一个概念模型，将非关系视为决定不同类型纽带（包括社会纽带（或话语））的条件。

正是在这个意义上，我们可以重申"性方面的是政治的"这句著名的口号，并赋予它新的、更激进的含义。所谓"性是政治的"，并不是指性是一种领域存在，政治斗争也在其中进行，而是指只有在基础上述"对象异化的本体论"的本体论基础上，才能思考真正的解放政治、本体论它追寻的不仅仅是存在之存在，而是从内部困扰存在、形成存在的裂痕（实在，对立）。

在下文中，我将通过一个例子来说明这一点，这将有助于我们更深入地探讨和阐明这些主张的利害关系。这个例子是俄罗斯马克思主义作家安德烈-普拉东诺夫（Andrei Platonov）在《反性爱》一文中上演的性与政治的奇妙相遇。

反性爱

最近，安德烈·普拉东诺夫（Andrei Platonov）的《反性爱》英文版（重新）出版，亚伦·舒斯特（Aaron Schuster）在序言中提出了以下看法：

如果说二十世纪创造一个崭新的社会关系和一个新人的革命计划的一部分是解放性欲，那么这一愿望则带有根本的模糊性：是要解放性欲，将其从道德偏见和法律禁令中解放出来，让驱力得到更开放、更流畅的表达，还是要将人类从性欲中解放出来，最终摆脱其模糊的依赖性和专制的束缚？革命会带来比多能量的进发，还是将其视为建设新世界这一艰巨任务的危险干扰，要求对其进行压制？总之，性究竟是解放的对象动力，还是解放的障碍？（Schuster 2013, 42）

舒斯特非常正确地指出，这可能是一个误认（mistaken）替代方案，因为它忽略了精神分析的关于性--以及我们可以补充说，关于解放--的一些至关重要的东西。术语解放通常被认为是从非关系（社会）非关系中解脱出来，或接近理想（the Ideal）关系，即使它是无法实现的，而拉康则向我们展示了一个非常不同的视角。相反，废除非关系（并以关系取而代之）的目标是所有社会压抑（repression）的交易标志。性差异和对妇女的压迫就是很好的例子。最具压迫性的社会总是那些公理化地宣称（强制）实存性方面的关系的社会：“和谐”关系的前提是（这种关系所涉及的）本质和与之相关的角色的确切定义。如果要有一种关系，女人需要就应该是这样那样的。一个不知道自己位置的女人是对这种关系形象的威胁（例如，作为两个元素相辅相成的整体，或作为任何其他种类的“宇宙秩序”）。对此，精神分析并没有回应说女人实际上是这些压迫性秩序所塑造的女人之外的东西，而是提出了一种截然不同的、更为有力的主张：女人（Woman）并不存在。（我们稍后将在讨论性方面的差异或鸿沟时再讨论这个问题）。

如果我们回顾一下政治压迫（和阶级压迫）的历史，我们也会发现，“和谐”制度或社会有机体的强制理念总是伴随着最残酷的排斥和压迫形式。然而，（拉康式）问题的关键并不只是这样：“让我们承认不可能（非关系），与其试图强迫它，不如忍受它”。这的确是当代“世俗”社会秩序和统治形式的官方意识形态，它抛弃了（和谐的）总体性思想，而倾向于不可总体化的多重性奇点构成“民主”网络的思想。从这个意义上说，非关系甚至似乎是“资本主义民主国家”的主流意识形态。我们都被视为（或多或少珍贵的）奇点、“基本粒子”，试图在一个复杂的、不可总体化的社会网络中发出自己的声音。没有预先确定的（社会）关系，一切都是可以协商的，取决于我们自己和具体情况。然而，这与拉康的非关系主张的目的大相径庭。也就是说：（被承认的）缺位关系并没有给我们留下（社会）存在的纯粹多元中立性。这种对非关系的承认并没有真正承认它。（拉康式）非关系的意思恰恰是，（社会）存在并不存在中立性。在最根本的层面上，（社会）存在已经是有偏见的。非关系不是简单的缺位关系，而是指话语空间的构成性弯曲或偏向--后者被关系中缺失的元素所“偏向”。从这个意义上说，把民主设想为一个基本中立的社会存在的各要素之间或多或少的成功谈判，就忽视了--实际上是压制了--这种在社会秩序的核心运作的结果性否定性。事实上，这只是关系叙事的另一种形式，如果我们想一想中性奇点的非总体性本体论的政治和经济多重性是如何通常伴随着某种自我调节的理念，这一点就会变得非常清楚。“市场看不见的手”就是这方面的典型例子。

对于拉康来说，非关系是先验的，确切地说，它与每一个经验关系一起出现，作为其结构所固有的，而不是作为其他者。选择从来都不是关系与非关系之间的选择，而是在非关系所弯曲的话语空间中正在形成的不同种类的关系（纽带）之间的选择。非关系并不意味着特定元素之间不存在（固定的、预定的）关系，而是指这些元素本身的一种衰减、一种扭曲：这些元素“本身”已经打上了非关系的烙印（这个烙印就是附着在它们身上的剩余享乐）。承认非关系并不意味着接受“不可能”（作为不可能做到的事），而是看到它如何附着于一切可能的事物，如何形成它们，它在每一个具体的案例中延续着什么样的对抗，以及如何延续。这种承认非但不会关闭，反而会打开政治发明和干预的空间。

但是，让我们回到“反性爱”上来，看看它如何帮助我们看到并确定问题的核心。那么，这个文本是什么呢？为了对其进行总结，我将再次借鉴舒斯特的表述：

1926年，俄国马克思主义作家安德烈·普拉东诺夫（Andrei Platonov）创作了反性爱，这是一部杰出的作品，与他的许多其他著作一样，在他有生之年仍未出版。作品是一本虚构的小册子，由伯克曼、夏洛伊父子有限公司发行，由普拉东诺夫“翻译”自法文，宣传一种电磁仪器，承诺以高效、卫生的方式缓解性冲动。该装置有男用和女用两种型号，有一个特殊的快乐持续时间调节器，可以安装给个人或集体使用。这本小册子据说是该公司在世界许多其他地方取得成功后进军苏联市场的产物。这本小册子包括一份声明，吹捧“反性（Anti-Sexus）”的优点和该公司“废除性方面的人类野蛮”的使命，随后是一些杰出人物的推荐信，从亨利·福特、奥斯瓦尔德·斯宾格勒到甘地和墨索里尼。反性爱告诉我们，它有许多好处和用途：它是战时维持士兵士气、提高工厂工人效率、驯服殖民地中躁动不安的当地人的完美工具。此外，它还能促进真正的友谊和人与人之间的相互理解，将性愚蠢从社会等式中剔除。译者“在序言中谴责了这本小册子的玩世不恭和庸俗，同时也赞扬了这本小册子在写作方面的优点。他解释说，他之所以决定发表这篇文章，是为了公开揭露资产阶级的道德沦丧。任何布尔什维克人读到这本资本主义驱力书都不会不发出爽朗的笑声。反性爱因此将自己宣传为最可靠的“反性”煽动性宣传”。（舒斯特，2013年，第42-45页）

在这场辩论中，普拉东诺夫以一种多层次、多元素的方式，将文学小说的文本作为广告小册子的译本呈现出来，并配以知名人士（是的，他们都是男性）的评论和所谓“译者”的批判性介绍，我们将不去探讨普拉东诺夫在这场辩论中的立场问题（非常有趣）。我们将简单地从文本的表面价值入手，首先对据称是小册子中宣传和讨论的装置（称为反性（Anti-Sexus））的预设（presuppositions）和悖论进行质询。

这些都是预设（presupposition）s 的反性（Anti-Sexus）装置：性是有问题的，因为它涉及大他者（the Other），众所周知，她完全不可预测、不可靠（有自己的意愿、任性、不情愿……）或根本不可得。另一方面，与此同时，我们与他人关系也变得复杂而充满冲突，因为有关性的期望和要求总是在空气中弥漫，使事情变得复杂：性阻碍了美好的社会关系。这就是反性（Anti-Sexus）装置大概要解决的双重窘境，它声称能够将享乐的性内容从所有其他快乐和它所出现的关系中分离出来，提炼出性的纯粹本质（然后以适当的剂量施用）。通过这种方式，反性（Anti-Sexus）提供了一个“无他者”的享乐（享乐无大他者（the Other）），同时使我们有可能以一种真正有意义的方式与他人建立关系：建立真正的、持久的纽带（纯粹的灵性友谊）。

很明显，这里涉及到两个操作，或者说两个目的：一方面，目的是从大他者（the Other）中提取性；另一方面，目的是使大他者（the Other）免于性。这样，我们就得到了两个独立的实体：作为第一个操作的结果，我们得到了一个无性的他者（Other）（现在我们可以友好地、没有问题地与之交往）；作为第二个操作的结果，我们得到了一个纯粹的实体性，我们可以随时享乐直接与之交往。

反性爱据说可以达到这两个目的：

我们被要求解决性与灵魂这一全球性的人类问题。我们的公司已将性的感觉从一种粗暴的冲动转变为一种崇高的机制，我们赋予了世界道德行为。我们从人际关系中剔除了性元素，为纯洁的灵性友谊扫清了障碍。尽管如此，考虑到两性接触必然伴随着高价值的瞬间快乐，我们还是赋予了我们的乐器以至少三倍的快乐，与一位被严格隔离十年后刚刚获释的囚犯所使用的最可爱的女性相比。（Platonov 2013, 50）

尽管我们可能会在这里发笑，但这涉及到一个在有关人类可能的（和彻底的）解放的现代辩论中不断提出的问题：全球人类解放的关键障碍是人性（“人性”）本身。人类解放实际上就是从人性中解放出来。人性是社会解放计划中的薄弱环节。在这一思路中，我们通常会得到一种更难和更软的解决两难问题的模式：要么建立一个新人，要么“疏导”人性的干扰因素，以一种不干扰建立和维护社会关系的方式来“满足”它。

反性（Anti-Sexus）的命题是将破坏性元素渠道化。但问题就在于：这个“破坏性元素”真的可以在术语中被视为一个元素吗，也就是说，可以在术语中被视为一个可以定义、限定、隔离的东西吗？答案似乎是否定的，这一点在反性（Anti-Sexus）直接的基本操作分为两种不同操作的方式中体现得淋漓尽致：提取，从大他者（the Other）中移除性；豁免，从性中移除大他者（the Other）。前者的操作方法没有过多描述；而后的操作方法基本上是由设备提供的。它使大他者（the Other）免于快乐发生性行为，而它的想法似乎是，这也自动完成了另一项任务：它从大他者（the Other）中提取、去除性，或者产生一个无性的他者（Other），准备与我建立灵性联系。由于性方面的需要的大他者（the Other）总是得到完美的满足，她或他就成了无性（性不是人与人之间关系的参与者）。当然，这至少可以说是一种奇怪的预设（presupposition）。大他者（The Other）如果他或她大部分时间都“被手淫”，那么他或她就是无性的。

在这里，我们来到了“数学型 (matheme)”的反性 (Anti-Sexus)装置，我建议将其表述如下：“为了将驱力正确地概念化为一种摆脱了主动/被动对立的东西，拉康提出了一个公式，在被动的核心引入某种主动的东西，反之亦然。以 视界驱力 为例，他用“使自己被看见” (making oneself seen) 这一表述，拆解了看似 反转 (s) 之间的 反转--套用 拉康在概念化 驱力.看见与被看见时使用的语法形式。在这个意义上，反性 (Anti-Sexus)及其公式 (“使自己手淫”)可以说提供了非实存“性驱力”的公式。我们看到它的任务实际上是双重的、扭曲的：为了从 大他者 (the Other) 中移除 享乐，人们必须从 享乐 中移除 大他者 (the Other)。这实际上表明，享乐 和 大他者 (the Other) 的结构类似于 俄罗斯套娃：享乐 “在” 大他者 (the Other) 中，但当我们 “在”享乐 中查看时，“在”大他者 (the Other) 中也有 大他者 (the Other)，以此类推。... 享乐 (Enjoyment) 在 大他者 (the Other) 中，而 大他者 (the Other) 在 享乐 中。-这也许是对非关系 结构的最简洁表述，即 非关系 位于 主体 和 大他者 (the Other) 之间。如果说 享乐 扰乱了这种关系，那么它并不是简单地来到它们之间（从而将它们分开），而是通过牵连，将它们一个置于另一个之中。

让我们花点时间，仔细研究一下 构造 的正反两面。

一方面，我们所拥有的是：所有的享乐都已经预设了大他者 (the Other)，无论我们是否在 “真正的他人”（另一个人）的帮助下 “得到了它”。这是 拉康 的最根本的一点。即使是最孤独的享乐，也是以大他者 (the Other)的结构为前提的。这也是为什么我们越是试图摆脱大他者 (the Other)，变得完全自我依赖，我们就越是会在我们最亲密的享乐的核心处发现某种根本异质的东西（“他者”）。没有享乐就没有大他者 (the Other)，因为所有的享乐都起源于大他者 (the Other)（作为能指的所在地）。我们的最内层 享乐 只能出现在“外密 (extimate)”处。（这并不等于说，享乐 是 中介 由 大他者 (the Other) 构成的，或者说，我们“需要” 大他者 (the Other) 是为了享乐。）对于把握来说，最重要的是，能指和享乐之间的根本异质性、不可通约性和对立性，并不是因为它们的起源不同（例如，一个来自身体，另一个来自象征秩序），恰恰相反，是因为它们起源于同一个地方。大他者 (The Other) 既是 能指 的位置，也是 享乐 的位置（我的，以及大他者 (the Other) 的 享乐）。

另一方面（正如我们在第一章中所看到的），例如，我们在最无性的灵性（基督教）爱情的核心中发现的是部分对象及其享乐的扩散。在这种话语中被禁止的不是纯粹的享乐，“为了享乐而享乐”；被禁止或压制的是享乐与性之间的联系。

但这究竟是什么呢？因为这一联系揭示了每一种关系的核心 非关系。与所有宗教一样，基督教预设并强制推行 “关系”。我们在这里发现的 “非性的性享乐”的观念实际上与反性 (Anti-Sexus)装置中的观念是一样的。关系存在的被需要的是 “无性的性”，或 “无他人的他者 (Other)”（一个他者 (an Other)无他者性 (otherness)）。

这就是我们试图提出的双重悖论：如果我们将大他者 (the Other) 从 享乐 中移除，我们就会发现 大他者 (the Other) 正是最自闭、最自慰的 享乐 的核心。另一方面：如果我们将 享乐 从 大他者 (the Other) 中移除，我们会发现 享乐 处于与 大他者 (the Other) 的（最灵性）联系的核心。大他者 (The Other) 和 享乐 “外密 (extimately)” 相关。这就是为什么为了从 大他者 (the Other) 中移除 享乐，还需要 直接 第二种操作：从 享乐 中移除 大他者 (the Other)。这两个 “元素”相互暗示，每个 “元素”本身都 “包含”着另一个 “元素”，这就是将看似对称（或关系）的东西扭曲成类似埃舍尔画的一些不可能的 对象 的方式的原因。

“市场中看不见的‘手活儿’”

拉康的观点是，由于它与话语秩序合二为一，非关系在所有形式的社会纽带中都起作用；它并不局限于“爱的领域”。（后者的独特之处在于，在它的领域中，“停止不被书写”的关系时有发生。）他进一步指出，权力的社会关系--统治、剥削、歧视--首先是对非关系的剥削形式。

这是一个微妙的问题，因为它似乎与前面提出的观点相矛盾：即最专制的社会秩序是那些旨在将社会从非关系中解放出来的社会秩序，也就是说，是以“关系”的名义建立起来的社会秩序。然而，这与利用非关系并不一定是矛盾的。也许，我们甚至可以在这里找到一种很好的方法，来区分作为解放项目的废除非关系与我们可以称之为“关系的叙事”的东西，后者实际上是为非关系的最恶毒的（社会和经济）剥削服务的。事实上，废除非关系一直是二十世纪真正的革命计划所理解的通向彻底解放之路的方式。这种政治的灾难性结果是废除非关系的意愿的诚实性所固有的。建立新秩序（和新人类）的工作方式是揭露非关系，并试图用一切可能的手段将其从社会等式中挤出。在逻辑上，这与我们所说的剥削和隔离人们的做法大相径庭，前者将特定形式的社会对立（非关系）视为终极关系，声称可以保护我们免受非关系的彻底混沌之害。这样，社会不公就直接转化为更高的正义。在这里起作用的并不是疯狂地试图废除作为基本非关系的否定性，而是在否定非关系的同时将其作为社会权力的通用（和生产）点。这是精神分析真正的政治教训：权力--尤其是现代形式的权力--的运作方式是，首先挪用象征秩序的基本否定性，即其构成性非关系，同时将其构建为更高关系的叙事。这就是统治关系的构成、实施和延续。而实际的、具体的剥削正是基于这种占有、这种“消极的私有化”，并通过这种占有、这种“消极的私有化”而成为可能（和推波助澜）。借用布莱希特的著名例子，这就是抢劫银行（普通盗窃）与建立银行（双重盗窃，侵占了生产及其剥削的杠杆）的区别所在。

现在这一点在资本主义的例子中表现得最为明显，资本主义一开始就提出了两个革命性的观点：“经济关系并不存在”和“非关系可能非常有利可图”。第一个观点源于十八世纪以亚当·斯密为首的经济学家，他们对以往的“重商主义”学说提出了质疑，认为世界财富的数量是不变的，一个国家只有牺牲另一个国家的利益才能增加自己的财富。这是一种“封闭的”整体形象，其中的关系确保了（财富）差异的可见性：如果你想要更多，你就必须从某个地方获取，因此其他人必须失去。这种关系是（弱者对强者的）从属关系，但它仍然是一种关系。新经济思想破坏了这种（基于整体的）关系，同时又推崇新发现的非关系生产力。世界财富也可以“自行”增长，“我”工业革命和新的劳动组织是这种增长的原初源泉和载体。我故意用最粗略、最简单的术语方式来表述，以便揭示这一转变最突出的结构特征。资本主义的根本“发现”是什么？非关系是有利可图的，是增长和利润的最终来源。随之而来的想法是，既然如此，每个人都沒有理由不从中获利。这就是新的、更高的“关系”的由来，也是现代资本主义的基础神话，即“看不见的市场之手”。

亚当·斯密的“资本”思想一开始就把社会非关系作为一种基本状态，也是从另一个层面出发的：作为社会秩序的要素，个人是被驱使利己主义的驱力，追求的是自我利益。但是，在这些纯粹利己主义的追求中，却生长出一个具有最佳普遍福利和正义的社会。一个人正是通过无情地追求自身利益来促进整个社会的利益，而且比直接去促进社会利益要有效得多。正如斯密在《国富论》中的一句名言所说的那样“我们不是从屠夫、酿酒师或面包师的仁慈中得到晚餐，而是从他们对自身利益的考虑中得到晚餐。我们对他们说的不是他们的人性，而是他们的自爱；我们对他们说的不是我们自己的需要，而是他们的好处”（斯密，2005，30）。

在我们之前的讨论中，这个想法的有趣之处在于它如何朝着正确的方向迈出了第一步，然后又止步不前。用我们之前使用的术语来表述，这个想法就是，我们发现最自私的个体享乐的核心其实是大他者(the Other)（追求普遍福利）。所缺少的是下一步：同时，我们在这个他者(Other)的核心中发现的是一种最“自慰”的自我享乐。亚当·斯密的错误并不在于他看到了大他者(the Other)的维度可能在最自私的个人利益追求中起作用--总而言之，这种论题并不是简单的错误：我们从来不会只做我们认为我们在做的和我们打算做的事情（这甚至是黑格尔和拉康的基本教训）。他的错误在于，他没有将这一逻辑贯彻到底：他没有看到大他者(the Other)及其“看不见的手”在哪里以及如何也不只是做它们认为它们在做的事情。.....这一点在每次经济危机中都会变得显而易见，而在上一次危机中则变得无比清晰：如果任由市场（大他者(the Other)）自己发展，它必然会发现“孤独的享乐”。在对普拉东诺夫的“反性(Anti-Sexus)”的评论中，舒斯特使用了这样的表述：“我在此借用这一说法，因为几乎找不到更好的方式来表达我试图阐明的东西。市场这只看不见的手，本应照顾到普遍的福利和公正，但它也总是，而且已经是市场这只看不见的手，将大部分财富置于普通人无法触及的地方。

有人说过性吗？

亚当·斯密的思想的确可以用这些术语来表述：让非关系我们为每个人的利益而工作。我们很难否认，自十八世纪以来，我们所认为的财富在绝对（而不仅仅是相对）术语上有所增加。或者，正如我们经常听到的那样，每个人，即使是最贫穷的人，都比两个世纪前生活得更好了。

为什么非关系具有如此高的生产力和利润率？马克思对此看得一清二楚：为了使非关系在经济上具有生产性和盈利性，它必须内置于生产方式本身。当劳动力作为另一种待售商品出现在市场上时，他将这一点准确地定位在“结构”上。这就是他所分析的“货币向资本的转化”的关键点。简单地说：制造产品的东西（即劳动能力）也作为产品之一出现在市场上，对象供出售。这种自相矛盾的加倍对应于结构性的否定性点及其作为市场“神奇”生产力所在地的占有。货币所有者在市场上发现了一种商品，它的使用价值具有作为价值源泉的特殊属性，而它的实际消费则是价值的创造。这就是为什么说资本家“拥有”的“更多”是从工人那里“偷走”的东西过于简单的原因。这种说法的前提仍然是旧的、“封闭的”、以关系为基础的经济。……资本所利用的是社会秩序的否定性点（“熵”），而工人恰恰处于这个点上。资本家与其说是在“偷窃”工人，不如说是在雇用工人，使系统的否定性/熵为资本家服务。或者换句话说“他们让自己富裕起来”。

那么，这就是马克思所认识到的资本主义非关系的具体结构点，是其生产和剥削类型的条件。作为商品的劳动能力标志着这一体系的构成否定性、差距的点：一物直接落入另一物（使用价值变成价值源泉）的点。劳动是其他产品中的一种产品，但它又与其他产品不完全一样：在其他产品具有使用价值（因而具有实体价值）的地方，这种特殊的商品“飞跃”或“跃入”价值源泉。这种商品的使用价值是（其他）商品的价值来源。它本身没有“实体”。这也可以用公式来表示：“工人并不存在”。存在--而且必须存在--的是其作品被买卖的人。正因为如此，马克思认为，至关重要的是，劳动者不能出卖自己（他的人），“把自己从自由人变成奴隶，从商品所有者变成商品。他必须始终把自己的劳动能力当作自己的财产、自己的商品”（马克思，1990年，271页）。这也表明，人文主义者通常抱怨在资本主义中“我们都只是商品”，但这并没有说明问题：如果我们真的只是商品，资本主义就不会起作用；我们需要是自由人，把我们的劳动能力作为我们的财产、我们的商品来出售。

马克思的无产阶级概念恰恰可以被看作是提出了这样一个事实：在资本主义中，工人是不存在的（存在的工人实际上就是奴隶）。这就是为什么无产阶级不是简单的社会阶级之一，而是指名道姓地指出了资本主义中的点，即被资本主义混淆和剥削的非关系点。无产阶级不是所有工人的总和，它是一个概念，它命名了这个制度的症结所在，即它的被否定和被剥削的否定性。而马克思的这一普遍思想在今天已经没有任何意义。

最后，我们可以回到“看不见的手”、它的另一面以及对它的批判：声称它不存在，并试图用一只更好的、真正有效的“看不见的手”取而代之，这就足够了吗？事实上，这正是我们今天在左翼（例如托马斯·皮凯蒂的著作）看到的理论问题：站在分配一边出牌是否站得住脚？换句话说，我们是否有办法让基于非关系的利润真正为所有人带来利润（消除其“擅管”的一面）？我们能否在保持非关系有利可图的一面的同时，对其不利的一面加以控制（通过不同的社会矫正措施和有关财富分配的规定）？

有人说过性吗？

第三章 · 重要的矛盾

- 性还是性别？
- 性别划分，一个本体论问题
- Je te m'athème ... moi non plus

性还是性别？

让我们回顾一下迄今为止提出的一些重要观点，这将为我们进一步的讨论指明方向。精神分析的创立姿态之一是通过将性作为一个道德问题与认识论困难联系起来，并具有内在的 本体论 相关性，从而缩短对性的讨论。事实上，什么是性？性远非将人类束缚于其动物或自然遗产，而是存在的一个有问题的领域，它似乎使我们脱节，迷失方向，让我们沉迷于人类社会特有的事物（政治、艺术、科学、爱情、宗教）。……）。在他的早期作品中，弗洛伊德仍然玩弄着将性作为隐藏动机的简单想法：被压抑的性重新出现，成为各种高度灵性人类创造以及恐怖背后的驱动力。后来，他从不同的角度提出了这一点，并通过拉康和他的“回归弗洛伊德”进一步强化：如果性与无意识和压抑 (repression) 的机制如此密切相关，其原因不在于它的道德争议，而在于其悖论性的本体论地位，表现为一个认识论问题，或者说是一个认识论极限。围绕性的道德问题（性的隐藏和羞耻、压迫、法典化和监管、惩罚以及性的解放、揭示、展示和无休止的讨论）起源于性作为一个本体论问题。性是研究和探索的范式，并不是说要简化为最终情态，而是相反，因为它残酷地向我们介绍了最终情态的缺乏。正是这种缺乏最终情态成为思想的场所，包括最思辨性 (speculative)（形而上学）的思想。精神分析 中对 性差异 的讨论以其最古老的传统，听起来或读起来常常像“高等数学”：公式、逻辑悖论、复杂的公式和反直觉的命题，这并非巧合。有关性的论文实际上是精神分析的理论中最思辨性 (speculative)（或“哲学”）的部分。从将性视为道德问题到关注其有问题的本体论和认识论地位的转变，将性（尤其是性差异）视为一个直接政治问题，这也并非巧合。不是文化问题，不是身份问题，而是政治问题。不是“人权”问题，而是政治权利问题。从本质上讲，女权主义一直是一场政治运动。这正是当代意识形态试图让我们忘记的东西（或者让我们忽视它，正是因为它是政治性的）。我们得到的是“癡症的”、“狂热”、“男性”、“狂野”、“意识形态”的女性参政论者，而不是“冷静”、“沉着”的女性。自己作为具有特定品质和身份的人，并尝试民主地肯定它；女性会首先说：“我不是女权主义者，我只是……”真正的女权主义取决于将 性差异 视为一个政治问题，从而将其置于社会对抗和解放斗争的背景下。女权主义并不是从试图肯定其他女性身份（及其权利）开始的，而是从这样一个事实开始的：大约一半的人类，被称为“女性”，在政治意义上是非实存。正是这种非实存，这种政治隐形性，实际上起到了政治空间同质性的作用，女权主义转变为一种分裂，一种涉及所有人（因此具有政治维度）的分裂，一种分裂。在这种情况下，至关重要的是，这个姿态的利害关系不是对某些独立存在的本体论鸿沟（“男人”和“女人”之间）的政治肯定，而是首先构成性差异 作为差异或鸿沟。它迫使我们将其视为一个分裂，即同一个世界的分裂。男性和女性世界（域、领域：例如公共/私有）之间的传统分裂实际上并不将 性差异 视为差异，而是将其视为归属问题到两个独立的世界，它们与中立的鸟瞰描述“不同”，但在更高的宇宙秩序的层次结构中作为组成部分共存，其中的 整全性 和 统一性 不存在方式受到这种“差异”的威胁。这些部分“知道自己的位置”。而女权主义（作为一场政治运动）对这个基于大规模镇压、从属和排斥的世界提出了质疑，并打破了这个统一性世界。再次强调：这种排斥并不是对女性身份的排斥；相反，女性身份的神话正是使这种排斥成为可能并维持这种排斥的原因。“女性身份”的主题在前政治层面、在属于两个不同世界的层面上维持着差异和排斥。从这个意义上说，（解放）政治始于“身份的丧失”，这并没有什么可悲的丧失。传统价值观的传播者通常通过唤起女性的（特定）身份来宣传对女性的政治排斥。他们相信女人 (Woman) 存在，并且他们需要她存在。对此的正确回应是用不同的内容填充“女人 (Woman)”并将她宣传为大他者 (the Other) 声音，异性的声音，也需要被听到和肯定吗？不：“女性问题”的政治爆炸性并不在于女性的任何特殊性或积极特征，而在于它能够将分裂的问题和差异铭刻在世界上，而世界的同质性是基于排斥的。这种排斥——这一点绝对至关重要——不仅仅是排斥另一方或一半，而是首先排斥（“压抑 (repression)”）分裂（社会对抗）本身；这是消除社会对立。它的再现（以女权主义斗争的形式）是纯粹状态下的社会分裂的表象，这就是它的政治性和政治爆炸性的原因。

性差异 是一种奇异的差异，因为它一开始并不是不同身份之间的差异，而是一种本体论 不可能性（隐含在性中的），它只是打开了社会的空间（在那里也产生了身份）。本体论否定性性差异 概念所涉及的这种本体论决定性否定性，正是丧失用“性别差异”概念取代这一概念的原因。正如琼·科普耶茨有力地指出的：

精神分析的 性差异 这个类别从这一时期（20 世纪 80 年代中期）起就被认为是可疑的，并在很大程度上被抛弃，取而代之的是被阉割的性别类别。是的，阉割。我坚持这么说，是因为当性差异这个词被性别取代后，性差异的性别就被剔除了。性别理论完成了一项重大壮举：它把性别从性中去掉了。简而言之，性不再是主体探究的本体论对象，而是恢复了它在普通用语中的原貌：某种模糊的区别，但基本上是一种次要特征（当应用于主体时），一种添加到其他人身上的修饰词，或者（当应用于一种行为时）某种有点顽皮的东西。(Copjec 2012, 31)

有人说过性吗？

如果我们想避免这一举动，关键的问题就来了：坚持将性（和性差异）作为主体本体论探究的本体论内容，这究竟意味着什么？

甚至建议把性差异作为一个本体论问题来讨论，都可能引起--不无道理地--强烈的不情愿，对象认为这种讨论不会取得任何新的成果。传统的本体论和传统的宇宙论对性差异有着强烈的依赖性，将其作为自己的基础或结构原则。阴-阳、水-火、土-日、物质-形式、主动-被动--这种（往往是明确的性对立）对立被用作这些本体论和/或宇宙论的组织原则，以及以它们为基础的科学--例如天文学--的组织原则。因此，拉康可以说，“原始科学是一种性的科学”：“原始科学是一种性爱技巧”在历史上的某个时刻，一般与伽利略科学革命及其后果相关联，科学和哲学都打破了这一传统。如果说现代科学和现代哲学的特征是什么，有一种最简单、最一般的说法，那就是术语的“去性化”，即或多或少以明确的形式放弃性差异作为现实的组织原则，意味着或用来提供其一致性和可理解性。

女性主义和性别研究发现性差异的这些本体论存在很大问题的原因是显而易见的。在本体论层面上，性差异强化了本质主义--它变成了男性性和女性性本质的组合游戏。这样，用当代性别研究的术语来说，规范的社会生产及其随后的描述找到了一个现成的本体论分裂，随时可以将“男性性”和“女性性”直接本质化。因此，传统的本体论始终也是生产“男性”和“女性”本质的机器，或者更确切地说，是使这些本质立足于存在的机器。

当现代科学与这一本体论决裂时，它也在很大程度上与本体论决裂了。（现代）科学不是本体论；它既不假装提出本体论主张，也不从科学批判的角度承认自己在提出主张。

也许更令人吃惊的是，现代哲学也大多不仅与传统本体论决裂，而且与本体论决裂。然而，事实是，本体论争论在退出哲学（理论）舞台的前台相当长一段时间之后--也许更重要的是，没有吸引大众的兴趣--现在正随着“新本体论”的爆发而大规模“回归”这一舞台。可以肯定的是，这些新本体论多种多样，有时甚至是“喧宾夺主”。伊曼努尔·康德是与这种断裂联系最紧密的名称：伊曼努尔·康德是与这种断裂联系最紧密的名称：如果人们对事物本身不可能有任何知识，那么经典的“存在之存在”（being qua being）问题似乎就失去了基础。但可以肯定地说，对他们来说，性差异（无论以何种形式）在他们的本体论思考中都不扮演任何角色。

既然我们正在争论精神分析和性差异，那么在讨论本体论的性差异维度时牵涉到弗洛伊德和拉康，看起来可能是怪事中的怪事。因为它似乎不仅违背了精神分析的捍卫者数十年来为表明精神分析与任何一种性本质论的不相容而付出的无数杰出努力；而且也与弗洛伊德和拉康关于本体论的想法和说法背道而驰。鉴于现实的去性化是随着上述伽利略科学革命而发生的，精神分析（至少在其弗洛伊德-拉康式脉络中）远未对此表示哀叹。它对西方文明的诊断并不是“性方面的遗忘”，它也不认为自己会让性方面的宇宙色彩再次聚焦，就像重新赋予它魅力（性）一样。相反，它认为自己（及其“对象”）与去性化之举是严格共存的。

[精神分析]的出发点与科学本身的出发点相同。主体将自身体验为欲望的核心缺失。.....它没有什么可遗忘的 [这无疑是指海德格尔的“遗忘存在”，因为它并不意味着承认任何它声称对之起作用的实体，即使是性的实体。（拉康 1987, 266）

然而，我提出这一点，并不是为了论证精神分析事实上远不如通常所假定的那样以性方面的为中心，也不是为了推广精神分析的“文化化版本”。相反，性方面的中的精神分析是一种与意义组合游戏截然不同的东西--它恰恰是一种扰乱这种游戏并使之无法进行的东西。人们需要所要看到的和把握所要开始的，是实在分歧在这里的运行。精神分析既与现实的这种去性化共存，在与本体论和作为性技术或性组合的科学决裂的意义上，又在涉及作为性方面的的不可化约的 (irreducible) 实在（而非实体）时绝对不妥协。这并不矛盾，正如与之相反的荣格“修正主义”立场也并不矛盾一样，它阐明了性方面的的全面文化化（将其转录为文化原型），同时也保持了本体论组合性原则（阴阳两个基本原则）。精神分析的教训和当务之急不是“让我们把所有的注意力都放在作为我们终极视界的性方面的（意义）上”；相反，它是把性和性方面的（事实上，性和性方面的一直被意义和解释所充斥）还原到本体论不一致性的地步，而不可化约的 (irreducible) 就是这样的地步。

拉康的强调精神分析不是新的本体论（例如性本体论），因此我们不会对此提出异议。但我们也不会采取这样的立场，即精神分析与本体论没有任何关系（也不会有任何关系）。这其中的利害关系要大得多，而精神分析的与哲学（如本体论）的关系也要有趣和复杂得多。也许最好的说法是，“精神分析不是本体论”中隐含的他们的非关系性，是最亲密的那种。我希望这一说法能在下文自圆其说。

简单地强调性别完全是一种社会或文化建构，其中一个概念上的死结在于，它仍然是自然/文化的二分法。朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）清楚地看到了这一点，因此她的项目将这一理论与表演性理论联系起来，从而激进化了这一理论。在巴特勒的论述中，表演性指的是创造行为，可以说是创造行为所表达的本质。这里没有什么先在 (preexists)：

不同象征的话语社会象征实践及其对立创造了它们所规范的“本质”或现象。这种创造所需的时间和重复的动力开启了唯一的自由空间（可能改变或影响这一过程）。这种表演性概念与经典语言概念的不同之处恰恰在于时间元素：这并不是说，表演性的姿态现实直接创造了一个新的现实，也就是说，在被表演的过程中（比如表演性的话语“我宣布本次会议开始”）；相反，它指的是一个过程，在这个过程中，社会象征构造通过重复和再重复，变成了自然--“唯一的自然”，正如俗话说的那样。所谓自然，就是话语的沉淀，在这种观点中，自然与文化的辩证关系变成了文化的内部辩证关系。文化既生产又调节（所谓的）“自然”。我们所面对的不再是两种术语：社会象征活动，以及作为其表演对象的某种事物；相反，我们所面对的是一种类似于太一（the One）（话语）的内部辩证法的东西，它不仅模拟事物，而且创造它所模拟的事物，这就开辟了某种深度的领域。因此，表演性是一种本体论话语的本体论，对事物的逻各斯与存在负责。

在很大程度上，拉康式精神分析似乎与这一论述相容，而且它经常被这样表述。能指和大他者（the Other）领域的首要地位，语言作为现实和无意识（包括欲望的辩证法）的构成、象征及其辩证法的创造论方面（包括象征因果性、象征效率、能指的物质性等概念）.....尽管有所有这些（无可争议的）主张，但拉康的立场与上述不可化约的（irreducibly）的表演性本体论是不同的。究竟有什么不同？拉康在谈论性时所坚持的实在的地位是什么？

拉康并不只是必须考虑到精神分析的概念的另一个“重要”部分（如力比多、驱力、性方面的化的身体），并为其留出空间，将其定义为“真实的”，而不是属于象征。这种说法及其暗示的视角非常容易引起误解。问题还在于：以能指秩序（signifying order）为出发点，拉康将其视为根本分裂的所在地。能指秩序（signifying order）创造了自己的空间和填充其中的生命（大致相当于上文所述的表演性空间），但同时又有别的东西加入其中。可以说，这种东西寄生于表演性生产力；它不是由能指姿态产生的，而是与能指姿态共同产生的，是在能指姿态之上产生的。它既不是一个象征实体，也不是由象征构成的实体；相反，它是象征的附属品。此外，它也不是一种存在：它只能作为象征场中的一种（破坏性）效应、它的干扰、它的偏向而被辨认出来。换句话说，能指的出现并不能还原为象征，也不能被象征所穷尽。能指不仅产生了一个新的、象征现实（包括它自身的物质性、因果性和规律）；它还“产生”了拉康称之为实在的维度，它与象征现实自身的结构不可能性/矛盾点相关。正是这一点给象征蒙上了不可救药的污点，玷污了它所谓的纯粹性，并导致象征的纯粹差分游戏始终是一场装满骰子的游戏。正是这个空间或维度支撑着上述“生命”现象（力比多或原乐、驱力、性方面的化的身体）与象征的脱节。

所以：能指所产生的东西，除了作为它的场所产生的东西之外，还以某种方式磁化了这个场。这就是为什么象征场或大他者（the Other）的场从来都不是中性的（或由纯粹的差异性构成的），而是冲突的、不对称的、“非全部”的，充满了根本的对抗性。换句话说，话语场的对立性并不是因为这个场总是由多种要素或多种倍数“组成”，它们之间相互竞争，并不恰当统一的；它指的是这些不同倍数存在的空间本身。正如在马克思看来，“阶级对立”不仅仅是不同阶级之间的冲突，而是阶级社会的构成原则一样，对立本身也从来不是简单地存在于冲突双方之间；它是这种冲突以及冲突中所涉及的各种要素的结构原则。

然而，这就给要求带来了进一步的规范，使其变得稍微复杂一些。因为我们可以问：但是，能指是如何“产生”它作为其（适当的能指）字段所产生的东西之外的东西的呢？为什么会出现这种情况？答案（我们又回到了我已经介绍过的一个关键点）是：因为能指结构与间隙是共存的。

话语的起点是这里存在着一个缺口。.....但是，毕竟没有什么能阻止我们说，正是因为话语开始，才产生了空白。这完全是一个对结果漠不关心的问题。可以肯定的是，话语是隐含在间隙中的。（拉康 2006b, 107）

这种话语性和间隙的含义是一个关键点，或者至少是我将在论证中视为关键的一点。拉康的我们已经熟悉的写作是这样的：S(A) 指的是大他者（the Other）中的构成性缺失。我想强调的是这个概念所包含的类似虚拟减法或“减法”的维度。这种强调使我们不仅可以说能指秩序（signifying order）是不一致的、不完整的，而且，用一种更强烈、更自相矛盾的措辞来说，能指秩序（signifying order）出现时已经缺少了一个能指、可以说，能指的出现是“内置”了一个能指（一个能指，如果它存在的话，它就是“二元能指”）。在这个确切的意义上，能指秩序（signifying order）可以说不是从“一”开始（也不是从多重性开始），而是从“减一”开始--我们稍后会更详细地讨论这个关键点。正是在这个缺口或否定性的位置上出现了剩余享乐，它沾染了能指结构：与能指结构有关的异质元素，但又不可化约的（irreducible）于它。

我们还可以说能指秩序（signifying order）的出现直接与一个能指的不出现在相吻合，而这个事实（这个原初负一（minus one）在能指系统的一个特定特征/干扰--享乐中留下了痕迹。因此，与其说能指“产生”了这个剩余，不如说这个剩余是（二元）能指的缺失存在于话语结构之中并以某些可确定的方式标记它的方式。能指以某种方式与能指的缺失相关，它通过与其他能指的某组（或链）粘连来标记（从而有效地“曲线化”）能指。享乐与能指秩序

(signifying order) 关联（或链接）的方式是通过这个顺序中缺失的东西；它不是直接与之关联，而是通过其构成 否定性（负一（minus one））。这个否定性是实在（缺失的）能指与享乐交界处的实在；而这个构造在精神分析中的概念名称就是性（或性方面的）。性欲与 能指 间隙对 剩余享乐 其余部分（包括当然并非独立于 能指 网格的身体性感区）的影响是共存的，而 剩余享乐 正是在 剩余享乐 间隙处出现的。

性并不是某种超越 象征 而存在的存在；它的“存在”仅仅是 象征 空间的矛盾，这个空间的出现是因为构成性缺失的能指，以及在其位置上出现的东西（享乐）。

因此，说性方面的能指缺失是错误的；性方面的不是某种缺乏能指的外在的对象；相反，它是能指缺失的直接后果（“延伸”），即能指秩序 (signifying order) 出现的缺口。这就是为什么性既不是 能指秩序 (signifying order) 之外的东西（这一秩序将努力完全表现它，但却失败了），也没有 能指。说白了，人类性行为就是缺失的 能指 的占位符。它是一团糟，但这一团糟实际上弥补了性方面的关系的不可能（有待书写）。我认为，这是我们需要所反转常有的认识的一个关键反转：我们的性行为的混乱并不是没有性关系的后果或结果，我们的性行为之所以混乱，并不是因为它没有一个明确的能指规则；它只是从这种缺失中、在这种缺失的地方出现的，并试图处理这种缺失。性并不是因为其“组织”深处的缺口而受到蹂躏或干扰，相反，它是对这一缺口的混乱缝合。拉康在研讨班ou pire中的一句不经意的话其实也是这么说的，但这绝对是至关重要的：被称为性化公式的四个公式，是他试图“固定那弥补[*supplée à*]我所谓的不可能写出性方面的关系的东西”（拉康 2011, 138）。换句话说，性之所以混乱，是因为它出现在 能指 一致性或逻辑的崩溃点（其不可能点），而不是因为它 原本是不合逻辑和混乱：它的混乱是在这种逻辑的僵局点上试图发明一种逻辑的结果。它的“非理性”是其建立性“合理性”努力的顶峰。至少，拉康是这样设想性化的公式的：它们（重新）把性和“性关系”问题说成是一个逻辑问题（能指逻辑的问题），而性和“性关系”正是从这个逻辑问题中产生的。

如果我们现在再回过头来看这一切对本体论的一般意义，更具体地说，对当代性别研究的表演性本体论的意义，我们必须从以下关键意义出发：拉康 被引导在“存在”与 实在 之间建立差异。实在界不是存在，也不是 实体，而是它的僵局，是它的不可能点。它与存在密不可分，却又不是存在。可以说，对于精神分析来说，不存在独立于语言的存在（或话语）--这就是为什么它似乎常常与当代形式的唯名论相容。所有存在都是 象征；它是 大他者 (the Other) 中的存在。但有一个关键的补充，可以表述如下：只有在 象征 中才有存在--除了 实在 之外。有“实在，但这个实在不是存在。然而，它并不只是存在的外部；它不是存在之外的东西，它是存在空间的绊脚石。它只是作为（象征）存在的内在矛盾而存在。当 精神分析 将性与 实在 联系在一起时，这一点（而非其他）就成了关键。正如琼·科普耶克（Joan Copjec）在她关于这些问题的开创性著作中所言：

当我们谈到语言在性方面的失败时，我们说的不是它没有达到一种前概念对象，而是它陷入了与自身的矛盾之中。性与这种失败、这种不可避免的矛盾不谋而合。因此，性是完成意义的不可能性，而不是（如巴特勒的历史主义/解构主义论点所认为的）不完整、不稳定的意义。或者说，问题的关键在于性是语言结构的不完整性，而不是性本身的不完整性。（Copjec 1994, 206）

把 实在 设想为存在的内在不可能性/矛盾性之点，这就是为什么 拉康 认为 实在 是每一个 本体论 的咽喉上的骨头：为了谈论“存在之存在”，我们必须存在中截断某种不是存在的东西。这就是说，实在是传统的本体论为了能够谈论“存在之存在”而不得不切断的东西。存在“存在之存在”并不是某种基本的给定，而已经是一个结果，它以另一个前一步为前提。而这一步不在于根除或压制某个矛盾的肯定性，而在于根除一个具体的、真实的否定性（矛盾本身）。在这里，得到丧失的是存在中不如存在的东西--而这个东西恰恰就是虽然包含在存在之中却阻止它完全构成为存在的东西。

回到我们之前的讨论，当我们从“性”转向“性别”时，这个实在（作为存在的裂缝）的概念正是丧失的翻译。这看似矛盾，但在某种程度上，形-物、阴-阳、主动-被动.....等差异与“性别”差异同属本体论。即使这种本体论放弃了互补性原则而接受了性别多重性原则，这也丝毫不影响被称为性别的实体的本体论地位。它们被说成是或存在着，而且是强调地存在着。（这个“强调”似乎会随着数量的增加而增加：人们在断言两个性别的 实存 时通常会很胆怯，但当数量增加时，这种胆怯就会消失，它们的 实存 就会被坚定地断言）。如果 性差异 在 术语 的性别中被考虑，它就会--至少在原则上--与其完全本体化的机制相一致。它们可以说是纯粹的“象征 实体”，但就其本质而言，它们并不被认为是

有问题的。

这又回到了前面的观点，我们现在可以补充一点：本体论的去性化（即本体论不再被设想为“男性”和“女性”两个原则的组合），恰恰与性方面的作为实在/破坏性的存在点出现相吻合。这就是为什么如果“从性中去除性”，就会去除使性差异所涉及的问题暴露出来的东西。我们并没有去掉问题，而是去掉了看到问题的手段，以及看到问题运作方式

有人说过性吗？
的手段。

性别划分，一个本体论问题

到目前为止，我们主要还是在讨论性欲问题的特殊本体论状态。但性差异究竟是如何进入这场辩论的呢？性差异与“性”之间到底是什么关系？是偶然还是必然？哪个在先？性是因性差异的存在而发生的吗？弗洛伊德的回答毫不含糊，也许令人吃惊：“性驱力首先独立于它的对象；它的起源也不可能是由于它的对象的吸引力”（弗洛伊德 1977a, 83）。正因如此，“从精神分析的角度来看，男人对女人的排他性性趣也是一个需要需要阐明的问題，而不是一个基于最终具有化学性质的吸引力的不证自明的事实”（同上，57）。此外，他还坚持认为，在青春期前的原初非实存阶段不存在任何两性（或两性）萌芽。让我们直接从这段有争议的文字开始：

然而，自体性欲的性欲区的活动在两性之间是相同的，由于这种一致性，两性之间就不可能出现青春期之后出现的那种区别。……事实上，如果我们能够赋予“男性”和“女性”这两个概念以更明确的内涵，我们甚至可以说，力比多无论发生在男人身上还是女人身上，也无论其对象是男人还是女人，都必然具有男性的性质。

换句话说，在力比多的层面上，并不存在两种性别。如果我们能够说出“男性”和“女性”到底是什么，我们就会把它描述为“男性”——但我们恰恰不能这样说，正如弗洛伊德在引文所附的脚注中进一步强调的那样。

那么，我们在这里讨论的究竟是什么，弗洛伊德在这段话中究竟在说什么？对于自发的“自由主义”对性差异的理解，他的表述尤其有趣，指出了矛盾情感对性别位置的必然矛盾情感。根据这种理解，男性气质和女性气质只是理想（理想的性别），在现实中无处存在（没有一个人是百分之百的男性或女性）；男人和女人只是作为这两种理想状态（或“原则”——生物学或其他）的不同部分的混合物而存在。用尼采的说法就是：“没有男人和女人，只有男人和女人：没有男人和女人，只有不同程度、不同色调的男性性和女性性。…

然而，弗洛伊德在上面这段话中所说的，是与这种“人无完人”的智慧截然不同的东西；是更有趣、更反直觉的东西。问题的关键并不在于，如果存在纯粹的男性气质和纯粹的女性气质，我们所面对的就是一个理想的、清晰的案例或性差异模型。弗洛伊德的观点包含了一个更加自相矛盾的主张：如果纯粹的男性气质和纯粹的女性气质存在（如果我们能够说出它们是什么的话），它们——或者说，它们的性——就会是同一的（“男性”）。但由于它们并不存在，所以就有了性差异。换句话说，性差异的产生不是因为存在两种性别或两种性（至少在原则上），而是因为不存在“第二性”这一事实，以及在“缺失的性”这一点上出现的“性物 (sexual thing)”（多样态的倒错的自体性欲）的神秘冷漠。此外，如果“第二性”缺失，这并不意味着我们只有“第一性”（男性性），因为一种性根本不等于“性”：如果只有一种性，它就不是任何有意义的“性”。…

用一个公式来表达一分为二的东西正是非实存中的一个（也就是说，如果它存在的话，就是大他者 (the Other) 中的一个）。

弗洛伊德关于性与性差异的悖论性主张在拉康那里得到了非常精细的概念处理，将性问题及其分裂置于精神分析的“本体论”的核心——只要后者包含了其自身的不可能性这一点。性与性差异绝对地、不可化约的 (irreducibly) 与能指秩序 (signifying order) 联系在一起，但这并不意味着性差异是象征的建构。性是真实的，因为它标志着不可化约的 (irreducible) 能指秩序 (signifying order) 的限制（矛盾）（而不是超越或超出这一秩序的东西）。然而，拉康的早期作品与晚期作品在构思上有一个重要的区别。

拉康的早期的工作是借助他的能指秩序 (signifying order) 理论和他（或者说，科耶夫）对黑格尔式辩证法的解读，从概念上强化他认为是弗洛伊德的立场。他的《阳具的意义 (The Signification of the Phallus)》（1958）一文可以说是对这一早期立场最简洁的表述。能指的存在诱发了人类动物的不可救丧失性：一旦在能指（作为“要求”）中被阐明，需要就不可逆转地异化了。

因此，让我们来看看这种[能指]存在的影响。首先，它们包括人的需要由于他说话而产生的偏差：在他的需要一个re 屈从于要求的范围内，它们以异化的形式回到他那里。……在需要中被异化的东西构成了一种原始的压抑 (repression) [Urverdrängung]，因为从假设的角度看，它无法在要求中被阐明；然而，它出现在一个分支中，在人身上呈现为欲望 (das Begheren)。从分析经验中产生的现象学无疑是一种能够证明欲望的自相矛盾、离经叛道、飘忽不定、离心 (eccentric)，甚至是可耻的性质的现象学，这种性质使需要与需要区别开来。（拉康 2006c, 579）

有人说过性吗？

这的确是拉康的早期立场的基本轮廓：能指的存在在人的复合体--如果我可以这样说的话--非能指 (nonsignifying) 的一面引起了 "纯粹丧失"。这种近乎 "物理的" 丧失打开了意指 (significations) ("意义效果") 和欲望辩证法的空间。而 阳具 (phallus) 在这个时候被 拉康 著名地定义为指定这些 "作为整体的意义效果" (同上)。

后来 (尤其是在 20 世纪 70 年代初)，拉康几乎颠倒了这一观点，他引入了 (或者说形式化了，因为他早先已经引入了) 能指秩序 (signifying order) 本身的进一步复杂化：它与能指负或缺乏严格地共存。现在，"纯粹丧失" 出现在能指的一侧，而能指不再有另一侧 (纯粹有机需要，它将在这一侧进行就职操作)，也不再与另一侧 (纯粹有机需要) 有关；它有的只是一个反面 (l'envers)。拉康毫不犹豫地把这个负称为 (太一 (the One) 的能指秩序 (signifying order) 的) 基础。

换言之，诱发整个人类 "辩证法" 及其矛盾的不再仅仅是能指的存在，而是处于这种存在的核心的缺位，即与能指秩序 (signifying order) 一起出现的、内在于能指秩序 (signifying order) 的缺口。这就打破了 "能指的出现" 这一术语的自证性，而我们在拉康式的视角中已经习惯了这一术语：我们已经习惯于谈论自然被 "能指的出现" 以某种方式打断、打乱。但这究竟是什么意思呢？它和 "言语的出现" 是一个意思吗？特别是在拉康的晚期作品的语境中，我们似乎还可以把事情放在一个不同的 "神话" 视角中--神话的程度是，任何关于 "开始" 的叙述都无法避免构建一个最适合实在实际观察的神话。在这个另类视角中，人类的 (历史) 故事开始并非始于能指的出现，而是始于一个能指的 "失踪"。我们确实可以说，自然界已经充满了能指 (同时又对它们漠不关心)；而在某个时刻，一个能指 "掉了出来"，失踪了。只有这样，严格意义上的 "能指的逻辑" 才得以诞生 (能指开始 "奔跑"，并跨越这一鸿沟相互关联)。在这个意义上，从这个角度看，言语本身已经是对缺失的能指的回应，而能指并不在 (那里)。言语不是简单地 "由能指构成"，能指不是言语的 (充分) 条件，我们所知的言语的条件是 "一个能指也没有"。人类是被消失的一个能指从冷漠中唤醒并被迫说话的 (以及享乐，因为享乐出现在这个缺陷 (deficit) 的位置上)。这种时间性的表述方式 ("失踪") 表达了能指结构的出现，而不是简单地没有一个能指，而是有一个能指--因为这个 "空洞" 具有后果，并决定了围绕它的结构。

不久前，我曾试图借助一个笑话来阐述这一具体结构，这个笑话后来经常被 (我和其他人) 使用。不过，我还是要在 这里 重复一遍，因为很难找到一个更好的例子来说明其中的利害关系：

一个人走进餐厅对服务员说 "请给我一杯不加奶油的咖啡" 服务员回答说 "对不起，先生，我们没有奶油了。能不能不加牛奶？"

侍者的回答在 否定性 的维度中引入了一个额外的、自相矛盾的幽灵实体。预设 (presupposition) 他的回答是，"没有" 某些东西实际上意味着 "缺少某些东西"，或者说有而无某些东西。能指秩序 (signifying order) 少了一个能指 正是在这个意义上出现的：不是简单地没有一个，而是有而无一个。

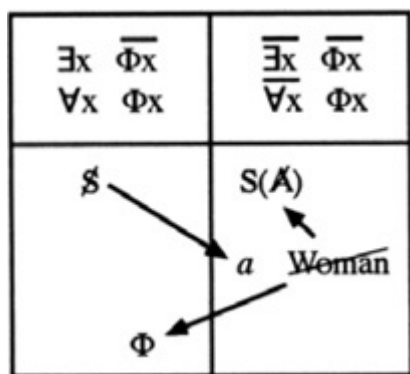
有两点需要补充。首先，拉康 (他不再提及黑格尔) 的这部晚期作品在许多方面实际上可能比他经常提及黑格尔的早期作品更接近黑格尔。我还想说的是，后一个视角似乎离弗洛伊德和他对这些问题的阐述更远，但实际上更接近弗洛伊德。在《性理论三论》中，弗洛伊德将偏异 (deviations) 来自需要一个本能--构成人类的偏差--的作用原因置于躯体功能的满足过程中所产生的剩余 兴奋/满足中。例如，"口腔 快乐" 作为满足需要食物的满足的副产品而产生，它开始作为驱力的自主对象发挥作用；它远离它的第一个对象，并允许自己被带入一系列替代对象。一个需要一个的所有满足原则上都允许另一个满足的发生，而后者在追求和复制自身的过程中趋于独立和自我延续。没有任何自然 需要 可以是绝对纯粹的，也就是说，没有这种从内部分裂它的 剩余 元素。也就是说，对于弗洛伊德来说，"人类的偏差" 始于剩余 (享乐)。在他的早期作品中，拉康对弗洛伊德试图用一种从有机需要开始的线性因果关系来解释这种偏差持怀疑态度，如我们所见，他用丧失取代了弗洛伊德式 剩余：偏离从 "纯粹的丧失" 开始，由身体部分 (作为需要的满足的位置) 上的能指引起。需要 的某些东西是不可救药的丧失 (不能用要求来表述)，而拉康 则进一步将其与原初 压抑 (repression) 的概念/时刻联系起来。原初丧失 满足 的这一原初 原初 丧失 位然后作为其超越条件：绝对的欲望的成因，重新出现在能指 系统 (以及充斥其中的众生) 之中。在他的晚期著作中，拉康把负 (the minus) (或丧失) 置于能指秩序 (signifying order) 本身 (它在有一个能指--没有一个能指的情况下出现) 的一边，实际上更接近于弗洛伊德，只要考虑到我在前面坚持的另外一点：剩余享乐 本身正是在 能指 缺陷 (deficit) 或洞的位置上出现的。这一拓扑补充 (相对于 弗洛伊德 而言) 使得 弗洛伊德式 的观察结果与 拉康的 的后期工作相当吻合。也就是说拉康的 步并不仅仅在于用 "能指 的出现" 的理论来补充 弗洛伊德 的理论；相反，它在于用缺乏一个能指作为剩余享乐的另一面 (l'envers) 的理论 (或思辨性 (speculative) 假说) 来补充能指，而剩余享乐的另一面 (l'envers) 与我们所有满足的需要有关。为了理解这个剩余享乐 (及其逻辑)，我们需要理解它出现在能指 "空洞" 或负的位置。还需要指出的一点是，这也影响到原初 压抑 (repression) (在拉康中) 的概念：原初 压抑 (repression) 现在被设想为属于能指结构本身；它与原初缺失的能指 "合二为一"，或者说与有-无结构同义。

有人说过性吗？

在这里，我们要谈谈对我们的讨论最为重要的一点--性差异，或分裂，也源于这个本体论缺陷 (deficit)。如何理解这一点呢？关于性差异有两种占主导地位的精神分析的概念。一种是在基础本身中重新引入性别的二元性（这应该是荣格学派关于阴阳两个互补原则的观点）；另一种是从多重性弗洛伊德所强调的纯粹多重性开始的。根据这种解读，弗洛伊德分析为多样态完全倒错的幼儿性欲 (infantile sexuality) 男孩和女孩共有的是一个异质的多重性，随后通过荷尔蒙和文化的“注射”和要求，围绕着两种不同的立场组织起来。文化提供了“男性性”和“女性性”的规范框架和认同参数，据说在其中起着特别重要的决定作用。人们通常会小心翼翼地补充说，原初多重性及其矛盾永远不会被我们假设的性别位置完全解决，满足的多元来源永远不会被生殖器性组织完全吸收。...

然而，拉康的在其晚期作品中就性分裂问题进行概念化的结果实际上是另一种东西，它在某种程度上重申并在概念上强化了弗洛伊德对主体的评论中所隐含的悖论公式。正如我在前面所说的那样一分为二的东西正是“一”的非实存（也就是说，“一”的大他者 (the Other)，如果它存在的话，它就是他者 (Other)）。一分为二的正是“缺乏的一”，负 (the minus)，有与无。这就是我们如何解读拉康的“性化的公式”：作为能指秩序 (signifying order) 的构成性负被刻入这个秩序本身并被处理的两种方式。标记象征秩序的构成式负的运算符被拉康写成 Φx (“阳具函数”或“阉割的函数”--它们是同义词)。在这个意义上，我们可以说，阉割是主体化 (subjectivizing) 开创性负的重申。下一步，我们将进入拉康的革命思想性差异的核心：阉割（或“阳具功能”）是一种普遍的功能，是主体性本身的特权（不论性别），但它的运作却没有任何性别中立的东西；它总是涉及遵循这个或那个（性别的）立场的逻辑，而不是作为一个中立的基础，或作为零阶次 (zero level) 的主体性而存在。零阶次 (zero level) 的“主体性”已经涉及一个“决定”，即“减一”的这种或那种形式。换句话说，虽然阉割的运算符是主体性的特权，但没有主体性不会以这种或那种方式处理它，“阉割”也不存在于它的处理方式之外。也就是说：在性方面的分裂之外或之下（或仅仅在没有主体性之外）存在着没有主体性。性差异不是主体性的次要区分，也不是简单的文化建构，因为能指建构性的手段已经被逻辑“视差”所偏置，而本体论缺陷 (deficit) 的能指秩序 (signifying order) 被铭刻在（或作用于）这同一秩序中。正如盖伊-勒高菲 (Guy Le Gaufey) 以极大的持存性 (persistence) 坚持认为，拉康的性化公式并不是他试图“找到区分男人和女人的相关特征” (Le Gaufey 2006, 86)。或者，用另一种意味深长的表述，“或许，将一种（性别）与另一种（性别）区分开来的差异既不属于一种，也不属于另一种” (同上, 11)。这就是琼-科普耶克在讨论性化的公式与康德式二律背反理性的关系时的深刻直觉：差异或矛盾并不存在于双方或立场之间。相反，这两种立场是构造能指秩序 (signifying order) 本身的差异或矛盾的平行构造，它们在逻辑上以不同的方式（各自以自己的方式再现基本矛盾）衰退。

将这两个构造置于 (非) 关系中的原因是它们具有相同的功能（拉康使阳具 (phallus) 成为 Φx 的能指），但与此同时，这一事实又阻止了它们之间的任何对称性或互补性。从差异特征（基于存在/缺位的对立：有些人有，有些人没有）到差异本身。对言语生命而言）造成所有差异的是“阉割”。阳具 (phallus) 并不构成这种差异，但却象征着这种差异，对两性都是如此（而且无论一个人是同性恋还是异性恋）。性差异是配置上的差异，是所有差异的关键：负 (the minus) 由阳具函数标记为阉割的函数。(下图转载自拉康 2006c)。



男性（左侧）假设存在没有被阉割的“一”（并且有触及到完整的享乐：原初父亲 (Father)，女人 (Woman)）： $\exists x \Phi x$ 。对这个“一”的排除，即把它作为例外，或把它排除在外，是这边出现的主体挪用、框定负 (the minus) 参与能指秩序 (signifying order) 的方式。例外（一个非阉割的一）作为构成性的，即作为否定的参照点，或作为允许其他一切被构成为如此的，即作为其他一切或作为一个整体出现的限度：所有的 x 都是 Φx ，所有的 x 都是主体阉割的功能 ($\forall x \Phi x$)。这里的例外就体现在“所有”作为“所有”（作为一个确定的整体）的出现上：我们必须这样来解读方案左上角的两个公式。下面这个笑话很好地概括了其中的逻辑：“这里没有食人族，我们昨天吃掉了最后一个”：“我们所有人”成为“文明人”（非食人族）的条件就是使我们成为“所有人”的豁免行为。这也是弗洛伊德神话中的关键所在，

即杀死原初父亲 (Father) (作为所有女人的占有者)，然后每个人都放弃对原初父亲 (Father) 所代表的 "无限享乐" 的要求。太一 (the One) 的例外 ("杀戮") 框定了所有人共同的放弃。这基本上意味着：每个人都必须放弃他们从未拥有过的东西，也就是 原初父亲 (Father) 神话人物所代表的东西。原初父亲 (Father) 之所以是神话，正是因为它是放弃这一概念的必然预设 (presupposition) (和追溯形象)。每个人都必须放弃自己从未拥有过的东西，然而放弃的形式却是必不可少的。这或许也是阉割的最佳定义：放弃从未拥有过的东西，也就是说，将能指秩序 (signifying order) 中的 "减一" 转化为我们所放弃的东西；将我们从未拥有过的东西转化为丧失。在这种 "框架" 中，否定性，即否定量 (negative quantity) 秩序中的 "能指"，获得了能指的形式，获得了能指的特权；能指的缺失获得了能指，这个能指被称为阳具 (Phallus)。这样，我们就看到了 性化 公式左侧的下半部分。我们在这里看到的恰恰是，人假定了阉割，依靠它的能指 (Φ 或主人-能指，S1-拉康明确地建立了这种联系) 作为这个主观立场的支持，即作为 "男性" 主体化 (subjectivation) 的支持。

这种通过主人-能指来 "假定" 它，即通过给能指框架以大他者 (the Other) 中的欠缺来 "假定" 它，等同于通过压抑它来假定它。人们将自己的信念交托于 能指 之手，但却不想知道在这个交换 (即 "阉割") 中发生了什么。因此，主体依赖于能指对阉割的支持，并以小 Φ 的名义建立了与大他者 (the Other) 的关系 (我们可以说：他不需要知道关于阉割的任何事情，因为能指替他 "知道" 了)， a 在公式的右边。这意味着什么？神话中的 "例外者" (太一 (the One))，可以说，它通过被 "切出"，提供了能指开场白负的框架) 也构成了框架或 "幻想之窗"，正如拉康所说的那样，通过它，他者可以作为理想者出现 (作为欲望的对象成因 (object-cause of desire))。换句话说：为能指的缺失提供能指框架的 "形式" 结构，与主体发生这种 "交换" 的特定环境相结合，决定了大他者 (the Other) 在什么具体条件下 (也只有在这种具体条件下) 才显得可取。因此，拉康的说人 "除了对象刻在另一面栏上的一个人之外，从不与任何东西以伴侣的方式打交道。除非他的性伴侣是他的 欲望 原因，否则他就无法达到他的性伴侣，他的性伴侣就是 大他者 (the Other)" (拉康 1999, 80)。借用 齐泽克 的一个例子，我们可以在希区柯克电影《后窗》中找到一个很好的例证。詹姆斯·斯图尔特 (James Stewart) 的整条腿都打上了石膏，无法动弹，他只能通过观察住在对面大楼里的人打发时间。一位年轻的护士每天早上来探望他，他的未婚妻 (格蕾丝·凯利) 每天晚上来探望他。格蕾丝·凯利美丽、富有，为斯图尔特疯狂。但他似乎很少注意到她，当然也不急着娶她。因此，他们的关系并不融洽，濒临分手的边缘。但当他们注意到斯图尔特家对面的一栋公寓里发生了奇怪的事情时，情况开始发生了变化--住在那里的男人好像刚刚杀死了自己的妻子。这对年轻夫妇开始一起玩侦探游戏，当凯利进入被调查的公寓并出现在窗口时，他们的关系发生了决定性的变化。假定的凶手外出了，她正在寻找犯罪线索。斯图尔特从自己的窗口观察着这一切：他看着凯利在公寓里搜寻，并对住在公寓里的男人的意外归来感到惊讶。这短短的片段改变了一切：斯图尔特就像第一次见到格蕾丝·凯利一样，她吸引了他的全部注意力，他完全被她迷住了，再也无法将视线从她身上移开。他们之间没有一句交流，我们--作为观众--可以看到这一切：现在他非常欲望她。她真的进入了他的 "幻想之窗"，开始成为他的 对象 欲望。...

现在，让我们来看看 性化 公式的另一边，女性 (右边)。在这里，与 能指秩序 (signifying order) (构成其实数) 一起出现的 负一 (minus one) 配置不同：阉割作为 负 (the minus) 的 能指 算子，对于 女性 主体 来说，并不依赖于非阉割的他者 (Other) 的排除 (例外)。我们先否定一个可能的例外， $\exists x \Phi x$ ：没有不属于阳具函数 (即阉割函数) 的 x 。阉割不允许任何例外。而恰恰是这一点，使得任何普遍性的陈述都成为不可能，正如我们在 "女性" 公式的第二行中所读到的：并非所有的 x 都是 Φx 。我们不能说 "所有" 女人，或者干脆说女人。为什么在 女性 这一边排除了例外的可能性？这意味着什么？它是以下两种主张的合乎逻辑的书写。首先，女人是 "大他者 (the Other)"，在最根本的意义上，在性方面的关系中" (拉康 1999, 81)。其次，"没有他者 (Other) 的大他者 (the Other)"。如果女人是男人的大他者 (the Other)，男人就不是女人的大他者 (the Other)。没有 他者 (Other) 的大他者 (the Other)--大他者 (the Other) 包含在大他者 (the Other) 中 (如 大他者 (the Other) 性)。这就是以下自相矛盾的表述所表达的意思："作为大他者 (the Other).....，女人是与 他者 (Other) 有关系的东西" (同上)。换句话说，与大他者 (the Other) 的关系可以说包含在大他者 (the Other) 中；它是 大他者 (the Other) 的 "一部分"。男人可以把 大他者 (the Other) 视为规则的例外，视为他与女人交往所依据的规则，而女人却不能把 大他者 (the Other) 视为她的规则的例外，而是视为规则的一部分，被包含在规则之中。这在很大程度上影响了这一规则的性质，使其成为 "非全部"。非实存的大他者 (the Other) 本身就铭刻在大他者 (the Other) 中。而这正是 无意识 概念的意义所在：非实存的大他者 (the Other) 本身嵌入大他者 (the Other) 的点。而且，正如无意识的概念所暗示的，这不是一个自我反思的透明点，而是一个构成知识的能指缺口。这进一步意味着，臭名昭著的拉康式 "被划杠的 (barred) 他者 (Other)" 并不只是一个不一致的、缺乏他者 (Other) 的大他者 (the Other)，而是不一致性的不一致性铭刻在其中的、本身就具有标记性的不一致性：拉康把它写成 $S(\bar{A})$ ，能指的大他者 (the Other) 写成被划杠的 (barred)。但这个 能指 又是什么呢？在这里，拉康有了一个最令人吃惊的联系："我所说的 $S(\bar{A})$ 指的不是别的，而是女人的原乐" (拉康 1999, 84)。因此，能指是一个非常奇特的问题。为了解理解这里的关键所在，我们可以直接将其与上文提出的以下关键主张联系起来：能指秩序 (signifying order)

的出现直接和一个能指的不出现相吻合，在这一差距的地方出现了享乐，作为与能指结构有关的异质元素，但不可化约的 (irreducible) 又是它的异质元素。从这个确切的意义上说，享乐在本质上属于无意识（以及它的“间隙”）：不是作为被压抑的，而是作为缺失的实体的能指的实体，作为缺失的，它赋予无意识以形式。这也解释了拉康的（在研讨班 XX 中，他讨论了性化的公式）对知识及其“限度”问题的强调：对于这个非阳具享乐的另一个世界，人们能知道并说出什么吗？答案是否定的：人们不能对这个享乐说什么，这个另一个享乐不能成为知识的对象，因为它是不存在的知识的占位符。这个享乐出现在知识缺乏的地方，它的出现是因为那里没有任何知识。从这个确切的意义上说，女人的原乐是知识匮乏（在大他者 (the Other) 中）的能指。它标志着大他者 (the Other) 不知道的那一点。如果有“性关系”这种东西，这就相当于大他者 (the Other) 中其能指（知识）的实存，但由于不存在性关系，所以就有了另一个享乐。这意味着，臭名昭著的“女性原乐”并不是性方面的关系的障碍，而是其非实存的症状（或标记）。因此，难怪在历史进程中会出现屈从于如此激烈的驱魔形式。

因此，这个 $S(A)$ ，即作为“作为被划杠的 (barred) 的他者”的原乐的能指的他者的能指，不能与阉割 (Φ ，或阳具功能) 的能指混为一谈，女人也与之有关系：“女人与 $S(A)$ 有关系，在这方面，她已经是双重的，她不是整体的，因为她也可以与 Φ 发生关系”（拉康 1999, 81）。与 Φ 的关系--也就是说，与能指的关系--是实存赖以成立的关系（对任何说话的存在者而言），而与 $S(A)$ 的关系则使我们走上了“外在存在”的道路。但是，问题的关键并不在于女人只是部分地属于阳具功能，她在其中并不是“完整的”，她的一部分仍然在外面。不，“她完全在那里”（同上，74）。但是，在性方面的关系中，大他者 (the Other) 的位置还附着另外一些东西 (en plus)，而这种补充--与 $S(A)$ 的关系--不仅使她非整体化，而且使她与 Φ 的关系与男人不同。

我们或许可以这样说：存在大他者 (the Other) 性方面的在性方面的关系中，女人（为了她的存在）不能依赖于构成性的例外，而是依赖于构成性的欺骗。这至少是琼·里维埃 (Joan Riviere) 在《女人味 作为乔装 (Masquerade)》一文中提出的非凡观点，她认为女性性本质上是一种乔装 (masquerade)，是对女性性的穿戴。需要不用说，这一点深受拉康的赞赏。里维埃分两步走。她从一个案例入手，研究了一位在当时被认为是知识分子的“男性”职业（涉及公开演讲和写作）中取得巨大成功的女性，尤其是在一次成功的公开表演之后，她往往会过度表现出女性性，即强迫性的调情和娇媚。对这一特殊案例的分析，以及里维埃的叙述，揭示了以下内容：

[她的强迫性窥视和媚态]是一种无意识尝试，目的是为了抵御在她的智力表演之后，她所预料的来自父亲的报复所带来的焦虑。自在 (in itself) 她成功地在公众面前展示了她的智力水平，所指同时也展示了她在阉割了父亲的阴茎睾丸之后拥有了父亲的阴茎睾丸。展示一结束，她就被父亲将要实施的可怕报复吓住了。

为了消除这种焦虑，她与人调笑，并展示自己的女性性，“伪装”成一个被阉割的女人，[这样]男人就不会在她身上发现赃物”（同上，306）。当然，这并不是说，虽然她“伪装”成被阉割的女人，但实际上真理她并没有被阉割。在她的伪装背后，并不是一个完全未被阉割的主体性，而是一种全面的焦虑，我稍后会对此进行评论。

可以说，里维埃对这一案例的论述往往被解读为对精神分析的理论及其“现成”概念的过度简化应用，而非分析本身。然而，对我们的论点至关重要是她的一步，这一步为这篇文章带来了（当之无愧的）声誉，在这一步中，她得出了一个更普遍的结论，但不一定与这位女性的历史和心理有关：女性性（或女人味）本身只不过是穿戴成女性性作为面具（也就是说，穿戴成阉割作为面具）的这种易感性。与女性性作为乔装 (masquerade) 相对，不存在“真女性性”：

读者现在可能会问，我是如何定义女人味的，或者在真正的女人味和“乔装 (masquerade)”之间的界限在哪里。然而，我的暗示并不是说有这样的区别；无论是彻底的还是表面的区别。它们是一回事。(Riviere 1929, 306)

一个人只有在不是“本质上如此”的情况下才能成为一个女人--在最真实的情况下，女性性就是乔装 (masquerade)。在这个确切的意义上，说女性性没有本质也许还不够；我们可以更进一步说，女性性的本质就是假装是女人。

如果一个人把阉割作为面具携带，那么他就是一个女人。阉割不是被压抑的（或者说它是被压抑的，但压抑的程度比男性要小），也不是被假定为经验的东西。这一强调至关重要，因为这并不是要揭示、披露或“接受”任何经验事实--例如，“她没有”；也不是她公开揭示自己“被阉割”：阉割只能是制定出来的，实在的阉割并不是可以被暴露或被看成的东西。没有人拥有它（即缺失的能指），男人也不比女人多；他们都拥有的是通过处理其标记（阳具功能作为阉割的功能）来处理这个本体论负的方法。如果把它用作面具定义了女性的位置，这并不妨碍男人也把它用作面具：这就是为什么炫耀性的展示（男人一丝不苟地穿上“男性”的衣服，或例如穿上象征的权势服饰）总是会产生似乎女性的奇特效果。阳具功能“并不是男性：我们所认为的“男性性”和“女性性”是它的不同使用方式。“把它放在“表明女性性。但是，“把它放在什么上面？

有人说过性吗？

这个问题让我们回到里维埃在她的分析中所强调的焦虑，我认为，这种焦虑超越了她所强调的（父亲）报复的恐惧，加入了可以被视为更普遍的“女性焦虑”：与女性性有关的焦虑，本质上是一种乔装 (masquerade)。里维埃本人也隐晦地指出了这一路径：她在描述她所分析的女人在每次（公开）取得成就后都要“伪装成被阉割者”的恐惧时，不断重复着同样的隐喻 (metaphor)：“脏物”或“脏物”的隐喻 (metaphor)。里维埃写道，她展示女性性，“就像小偷翻出口袋，要求被搜查，以证明他没有脏物一样”。在这一点上，我想对里维埃的分析做如下补充：这里的利害关系不仅仅是因偷窃父亲的财产而受到惩罚的恐惧，更根本的是对自己一无所有的焦虑：如果她的智力表现归因于偷窃的财产，那么“她”是谁、是什么、在哪里？换句话说，实在这里最令人不安的问题是：“如果我什么都不是呢？如果“我”什么都不是，如果这一切中都没有“我”呢？这种本体论焦虑并不止于“我是那个名字吗？”，而是围绕着“我到底存在吗？”在这一点上，我所拥有的只是一种伪装，面具。主体铰接在这个面具上，而不是相反。在面具之下，只有纯粹的本体论焦虑。

根据拉康，这种激进的本体论焦虑是主体性本身的特权；正是在这个意义上，女性的立场最接近于纯粹状态下的主体性。成为男人意味着向另一个方向迈进--依靠阳具 (phallus)作为他的能指支撑（如拉康所说，作为“支撑他的东西”）--他相信他是（存在），这就是为什么“男性焦虑”通常止于阉割焦虑。人是主体相信自己是人的人。男性气质是一个信念问题（以压抑 (repression)的阉割为基础，并由阉割的压抑 (repression)支撑）。

当然，认为自己是男人并不排除对自己到底有多像男人的痛苦焦虑；相反，只有那些从根本上认为自己是男人的人才会有这种担心或焦虑。.....顺便说一句，这也揭示了为什么经常会出现这样的情况：关于对于那些在“男性”职业中表现出色的女性，人们会问她们是否“真的是女性”。如果得出结论说她们不是真正的女人，而是“男人”（“男人味”或同性恋），这似乎会让人释然--释然什么？从焦虑（恐惧）中解脱出来，因为在这些成就的背后，并没有实质性的主体性，而且，这可能是事物的普遍状态，男性性只是实质性主体性的拟像。当男人感到受到这些女人的威胁时，并不只是因为她们对他们来说代表着“阉割的威胁”；相反，她们的存在让男人更难维持压抑 (repression)的阉割，削弱了焦虑的防御墙。这也就解释了为什么人们对这些女性的反应往往是暴力的、充满感情的。

那么，从本体论问题的角度来看，这就是性分裂的表述方式：男性性是信仰问题，女性性是伪装问题。我们可以（希望）从这一表述中看到，精神分析的对性差异的理解在何种意义上不是为了找到一个区分男人和女人的相关特征；而是为了在这一秩序本身中对能指秩序 (signifying order)的构成性负的视差铭刻。这很可能就是为什么拉康实际上从未使用性差异这个术语，而是说到性“分裂”。这也是为什么，对他来说，语言不是主体之间中性的交流媒介，而是通过将主体卷入其固有的对立性、自身固有的矛盾性和不可能性而产生主体。主体不是由语言“建构”出来的；它们是作为对语言固有的局限性以及在这一局限性上出现的意想不到的附加物的回应而产生的。

《无意识中字符的动因或自弗洛伊德以来的理性 (The Instance of the Letter in the Unconscious)》在1957年发表的《《无意识中字符的动因或自弗洛伊德以来的理性 (The Instance of the Letter in the Unconscious)》》一文中批评了通常与结构语言学相关的逻辑，尤其是著名的索绪尔算法 (S/s-能指 over 所指)。结构语言学的核心主题是强调纯粹的差别性（正如索绪尔在《普通语言学教程》中的著名论述：在语言中只有差别而没有正术语，能指“有意义”或产生意义，只是作为地方、二元对立等差别网络的一部分。），以及强调符号的任意性：能指链 (signifying chain) 与所指严格分离，这正是索绪尔算法中的横杠所表示的。拉康认为，这种算法可以支持幻像，即能指具有代表所指的功能，它必须在某个意指 (signification)的术语中证明其实存的合理性。为了说明这种错误的概念，拉康首先再现了他所谓的“错误的说明”（转引自 拉康 2006c）：

TREE



有人说过性吗？

能指 "树" 的作用（尽管是任意的）是代表某个意指 (signification)。这就是 拉康 所驳斥的错误概念。另一方面，他也清楚地意识到，仅仅断言算法的两个层次之间没有任何联系，仅仅从算法 S/s 中减去其上下术语的并行性概念是不够的，因为这样 "它仍然是一个完全神秘的标志。当然，事实并非如此"（拉康 2007, 416）。

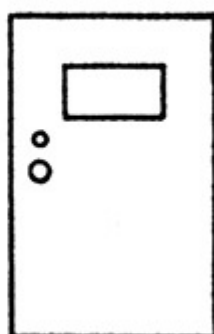
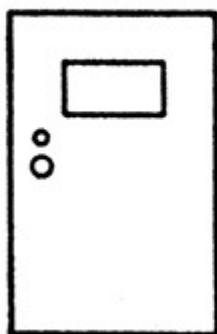
对于 拉康 来说，这两个层次之间是有联系的，但这种联系不是表象的联系，也不是意指 (signification) 的联系。那么，它是什么呢？如何思考它，而不退回到（前索绪尔）把语言视为对象的名称集合的立场？拉康的答案是："能指事实上进入了所指--也就是说，以这样一种形式进入了所指--既然它不是非物质的，那么就提出了它在现实中的位置问题"（拉康 2007, 417）。这就是我们要寻找的联系：能指"进入所指"，而它们之间的横杠并没有完全阻止这一点。但我们如何理解这一点呢？我认为，如上所述，理解术语中 "有-无" 的奇异联系是非常合理的。能指并不代表所指，也不是简单的 "一个完全神秘的标志"--它与所指（如 二元 能指）是有无关系。这两个层面之间由横杠所化的象征关系的缺失本身就是能指（以及能指秩序 (signifying order)）所固有的。它不应被简单地视为 能指 没有能力找到、达到（并与之相关）它的所指，而应被视为语言固有的 负 和 矛盾。这是象征秩序固有的回旋/循环，是我们说出的每一个词所暗示和重复的（相同的）负。将一个能指与另一个能指链 (signifying chain)（构成能指链 (signifying chain)）联系/关联起来的，恰恰是否定性的有与无：这是能指秩序 (signifying order) 固有的间隙，在这里，拉康位于主体（的无意识）。当然，它的美妙之处在于，这种 "有" 与 "无" 在能指的 "无" 中就已经存在："有" 与 "无"--"无" 就是 "有" 与 "无"。因此，我们可以说，拉康将分隔能指与所指 (S/s) 的小节移置到了能指本身的音域所固有的小节中。"一个能指代表另一个能指的主体"，这是他的公式，它使这种结合 否定性 变得明确。也正因为如此，对于 拉康 而言，能指的理论 与 无意识的理论是不可分割的--"有-无"（或干脆说有-无）也可以被视为 无意识的公式（字母）；不是任何 无意识 内容的公式，而是 无意识的形式（拓扑、结构）的公式。能指和无意识（或无意识的主体）是不可分割的概念；能指秩序 (signifying order)（有一个能指出现，没有一个能指出现）和无意识的构成（循环）是一回事。

在索绪尔看来，语言是一个纯粹的差异系统。意义是通过 能指 与其他 能指 的差异关系产生的（"树"之所以是树，是因为它不是 "汽车"、"灌木"、"火车" 等等）。因此，在语言中，一切都是以关系为基础的。拉康的观点然而，超越索绪尔和经典结构主义方法的是，他所承认的这种纯粹的关系差别性只能基于非关系，或者，如果有人愿意的话，基于一种不同的差别。为了让关系差别性存在并发挥作用，（二元关系的）差别性必须缺失。这就造成了一切差异（差异的可能性只有在这种根本差异的基础上才能出现）。这是拉康的关键性的补充，它使他能够在结构主义攻击这一概念的最高点上重新提出主体（的无意识）这一概念。

而且，正如我迄今为止一直在论证的那样，实在的性分裂正是与 "缺失的那个" 这一点相关联的。我进一步认为，这就是为什么拉康把下面这幅也是相当著名的图画（转自拉康 1999）作为他对能指功能的一般理解的一个关键例子：

GENTLEMEN

LADIES



这就是他用来替代 "错误插图"（涉及树的插图）的图画（插图）。这里有什么？在同一事物--一扇门--的上面（重复）写着两个不同的名字。换句话说，我们有差别性（两个不同的 能指），但它们所指称的 实在 事物并无不同。然而，它们并不是一个现实，而是作为分裂的现实。拉康 很快又补充说，他的观点并不仅仅是要以低沉的打击来压制唯名论者 (nominalist) 的争论，"而是要表明 能指 事实上是如何进入 所指的"（拉康 2007, 417）。

这个例子毫无中立可言，相反，它带有很大的偏见。因为它不能脱离拉康的持续强调性差异如何是一种奇异的差异，而不遵循能指对立和差异的基本二元逻辑。因此，我们似乎面临着一个明显的矛盾：拉康怎么能用一个根据他自己的理论不属于能指通常的运作规则的例子来展示能指的运作呢？答案是，拉康在这里--在他与结构语言学的争论中--所

追求的不仅仅是能指的功能的例子，而且是这种功能的预设 (presupposition)的例子：预设 (presupposition)s 被语言学所遗漏，而 精神分析 则使其成为焦点。

换句话说，“男女厕所”这个例子与其说是能指逻辑的一个例子，不如说是“说明”能指逻辑核心的构成性差距与矛盾的一个例子；它不是众多可能例子中的一个，而是一个在某种意义上隐含在任何其他分解为预设 (presupposition)的例子中的例子。因此，拉康在他的能指理论的这一关键点上所使用的例子绝非偶然，这一点在他接着用“真理的生活经验”，即下面的故事来取代他所说的这个“臆造的例子”（上述图式）时就变得非常清楚了：

一列火车抵达车站。一个小男孩和一个小女孩是兄妹俩，他们对面坐着一个车厢，车厢紧靠着外窗，可以看到火车停靠时车站站台上的建筑。“看，”哥哥说，“我们在女厕所！”“弱智 (Imbecile)！”妹妹回答道，“难道你没看到 我们在男厕所吗？”

他还为这个故事配上了非常精确、优美的评注：

要想弄清 能指 和 所指 在这里各自的位置，并且不知道 能指 从哪个辐射中心将其光线反射到不完整的 意指 (signification) 的黑暗中，那就只能是半瞎了。

因为，能指“不和”只是一种动物性的不和，它注定会被自然的迷雾所遗忘，会被意识形态战争的无穷力量所吞噬，而意识形态战争对家庭是无情的，对神灵是一种折磨。对于这些孩子来说，“绅士”和“淑女”将从此成为两个家园，他们各自的灵魂将乘着不同的翅膀飞向这两个家园，而对于这两个家园，他们更不可能达成一致，因为事实上，他们是同一个家园，谁也无法在不减损对方荣耀的情况下，为对方无与伦比的优秀品质让步。（拉康 2007, 417）

这段话极有价值，因为我们可以清楚地看到，对于拉康来说，两个话题（能指的逻辑话题和分裂的性话题）是如何重合的；他把它们视为不可分割的。这并不是因为能指已经预设了性差异，或将其建构为性差异，而是因为性差异（以及所有关于性、欲望、爱的臆造的辩证法）是能指秩序 (signifying order)的结果--不仅仅是能指秩序 (signifying order)的结果，而是能指秩序 (signifying order)中缺乏某种东西（同时，剩余享乐中也有某种过分的的东西）的结果。作为同一个 能指 构造 中的两个视角，（不完全是）两个个性化的 主体 标志着一种根本的差异，或者说差异本身。这种差异是没有根据的：它不是从两个不同的根据中产生的，而两个不同的根据可以让它作为两个“家园”之间的差异（然后可以签署协议，建立“关系”）。他们的家园是同一的：然而，这种同一性和同一性是纯粹差异的同一性和同一性。

因此，拉康的例子不只是能指运作的一个例子，而且首先是其负面本体论 预设 (presupposition)的一个例子；它是将语言的维度钉在无意识的缝隙上的一个例子，钉在他所说的“激进的异质性.....人的内部的缝隙”（拉康 2007, 436）上的一个例子。因此，这种异质性不是 男女厕所 之间的异质性，而是作为差异系统的语言与在这一系统的构成性 负 的位置上出现的、破坏其纯粹差异性的类似 对象 的 剩余 (a) 之间的异质性。性差异是这种“破坏”的构造（逻辑）中的差异。这是 精神分析 与结构语言学的另一点区别。如果我们考虑一下 精神分析 主要涉及的言语现象，那么所有意义的产生根本就不是根据纯粹的差别性法则，而是遵循 弗洛伊德 指出的另外两种机制：声韵相似或同音异义词，以及存在于说话者记忆中的联想。口误、笑话、梦境--在所有这些（以及其他）中，我们发现一些非常类似于积极实体的东西，词语的功能与对象奇异地相似。拉康 认为这弗洛伊德式 点至关重要。

符号从来不是纯粹的能指。它们从内部充满了意想不到的剩余因素，而这些因素往往会破坏其纯粹差别性的逻辑。一方面--拉康在其理论中包含的结构主义的一面--它们与所指是分离的，在这个意义上，从能指到其意义之间没有内在的联系。然而，如果仅仅如此，能指场就会是一个连贯的系统，正如结构主义的格言所说，是一个没有主体的结构。拉康赞同这种观点，因为它令人信服地摒弃了“心理主体”的概念，摒弃了意向主体性为其目的而使用语言、掌握言语领域或成为其原因和源泉的概念。然而，他更进一步。如果我们关注能指链 (signifying chain)，恰恰是在它的独立性和自主性中，我们必然会注意到，它不断地从自在 (in itself)一起产生出相当意想不到的意义效果，严格地说，这种意义是一种从内部玷污了能指的剩余意义。这就是主体（无意识）的所在。而正是通过这个 剩余 意义（与 剩余 享乐结合在一起），能指 才成为 不可化约的 (irreducibly)，并与它们所指涉的 现实 内在结合在一起；正是以这种方式，它们“进入了 所指”。因此，我们可以补充我们的论题，根据它，“进入所指”可以被理解为术语的有与无，它标志着缺位在能指存在的核心：以剩余意义/享乐的这一维度或元素作为否定性有-无中隐含的另一面 (l'envers) 来补充它。能指 进入所指（如拉康所补充的，以一种“并非非物质的”形式），从而在现实中占有一席之地，以这种剩余的形式创造了能指关系，同时也使之复杂化，扭曲并“驱动”着它们的逻辑。

有人说过性吗？

负一/加享乐 (Minus one/plus enjoyment)--这就是主体的无意识居住的必然扭曲的结构拓扑。这个 主体 从来就不是中性的；它是有性别的，因为 \uparrow (生) 只不过是 能指负 和 剩余享乐 的一个构型：一个无法逃脱矛盾的构型，后者是不存在的那个构型（大他者 (the Other)）的逻辑结果。

Je te m'athème ... moi non plus

阿兰·巴迪欧 (Alain Badiou) 和芭芭拉·卡辛 (Barbara Cassin) 长期以来一直对诡辩在哲学中的作用持有耐人寻味的异议。简单地说巴迪欧从诡辩者的形象中看到了反哲学者从这个形象中看到了哲学的不可化约的 (irreducible) 不可或缺的核心：一种如果不失去哲学本身就无法从哲学中消除的东西。诡辩是真正的卓越哲学，它诱使哲学家抛弃对真理的概念和追求，转而拥抱一种在语言和感性表面滑行的游戏性，揭露和享乐其矛盾和悖论。换言之，诡辩家是致命的替身，是真正哲学家的另一个自我；他是大他者 (the Other) 哲学--尽管哲学确实可以从他那里学到一些东西--最终不得不抛弃的。另一方面，芭芭拉·卡辛 (Barbara Cassin) 对诡辩术和诡辩家形象的论述最有说服力。

这场论战恰恰在拉康 (晚期作品) 前后达到顶峰并结晶化，这肯定不是巧合，我们在其中发现 "诡辩" (文字游戏、多义词 (equivocation)、新名词.....) 和形式严谨 (公式、数学型 (mathemes)、拓扑学) 的趣味同时激增。2010 年，巴迪欧和卡辛出版了一本名为《没有性关系》(Il n'y a pas de rapport sexuel) 的短书，书中收录了他们各自对 1972 年拉康的那篇臭名昭著的难懂文字 "L'Étourdit" 的评论。很明显，之所以选择这个标题 ("没有性关系")，不仅仅是因为他们都在讨论 拉康式 这一主张以及他的 性化 公式中的利害关系，还因为他们认为，他们的讨论本身就是对这一主张的分期，是其哲学和体现的表演。在两人共同署名的本书序言中，我们读到：

这两种研究，或阅读，或断裂，由一个女人和一个男人 (这句话很重要) 所做，围绕着知识，由她从知识与语言问题的密切关系的角度来思考，而由他从哲学假装能够对真理说什么的角度来思考。正因为如此，对于拉康的 "L'Étourdit"，对于性化的现代理论，对于语言的悖论和无意识的悖论，哲学家至少可以说，接下来的是柏拉图的男性性与诡辩的女性性之间的新的对抗，或新的分割 [partage]。(巴迪欧 and Cassin 2010, 9)

嗯 ...

在阅读这两篇文章时，我们确实直接被两位作者的基本视角和概念赌注上的分歧所震惊。芭芭拉·卡辛将拉康的重点放在多义性的阅读上，并在《L'Étourdit》一文中最直接地表达了这一观点："解释--如果它不是指令性的，就必须是模棱两可的或多义的--在这里是为了让空洞感到厌烦" (拉康 1973, 48)。或者，引用同一说法的一个稍为宽泛的版本：

精神分析的干预决不应该是理论性的、建议性的，也就是说强制性的。它必须是多义的。分析解释不是为了让
人理解它，而是为了掀起波澜..... (拉康 1976, 32)

巴迪欧则以拉康的另一个著名说法为出发点："形式化是我们的目标，我们的理想" (拉康 1999, 119)。在这里，强调的重点截然不同：我们处于形式化、公式、数学型 (mathemes)、结以及其他拓扑模型的领域，而所有这一切 (包括 "通行证" 的临床实践) 都是建立在整体传递、无休止的传递这一理念之上的。根据巴迪欧，这意味着一种绝对的单义性。在数学型 (matheme) 的层面上，不存在多义性--数学型 (matheme) 只是它是什么。

多年前，当 巴迪欧 首次提出他的爱情理论，并在其中充分运用数学形式化时，一位记者认为他的方法与丰富的爱情生活体验相比具有可怕的还原性。为了嘲笑巴迪欧，他想出了一个精彩的公式，深受巴迪欧的赞赏。他说，当 巴迪欧 与一个女人做爱时，他可能不会对她说：也许，要总结 巴迪欧 和卡辛之间关于 多义性 与形式化 (术语 of 性差异) 问题的争论，一个有趣的方式就是转述那首著名的歌曲，说这是他们的 Je t'aime，而是：Je te m'athème. Je te m'athème ... moi non plus。

然而，从 拉康式 的角度来看，这种关于 性差异 的观点--即 "柏拉图的 男性性 与诡辩的 女性性 之间" 或 单义性 与 多义性 之间的分野--真的可以持续吗？

需要更不用说，卡辛和巴迪欧的解读都是基于拉康中的适当段落，似乎它们以这种方式证明了不一致性的拉康的思想，或者至少证明了他明显地分为两种相反的倾向：一种是近乎无言的形式化模式，另一种是大量使用双关语、玩弄文字的多言模式，还有一种是听起来神秘莫测的迷宫般路径。的确，在 拉康 中，我们发现了这两种倾向。

然而，在拉康的理论的语境中，多义性与形式化 (单义性) 之间的这种对立或差异实际上可能是一种误导，或者根本就是错误的。它基于两种哲学取向之间的对立和分歧，由巴迪欧在术语中定义为追求真理 (和形式化) 与 "语言学转向"。然而，关键是要看到，从精神分析的理论与实践引申出来的语言概念本身并非 "语言学转向" 所隐含的概念，

有人说过性吗？

它不仅不允许这种对立，反而使这种对立难以为继。这至少是我在下文中要论证的问题，我仅以巴迪欧和卡辛关于拉康的文本的评论为起点，而不对他们复杂的、在许多方面最具启发性的论点进行介绍和公正的评价。指导我们的问题仅仅是：多义性和形式化在拉康中是如何配置的，真理在这个构造中的位置是什么？

让我们首先简要地回到引文中，拉康拒绝对解释的命令性质，而赞成多义性。精神分析的干预和解释不应该是“理论性的”、“暗示性的”、“指令性的”、“命令性的”--这实际上意味着什么呢？首先要强调的是，这里所涉及的并不是精神分析的某种反理论取向，正如分析家们有时喜欢从这种说法中理解的那样--拉康在这里所批判的并不是精神分析的理论，而是那种在错误的点上或以错误的方式使理论发挥作用的实践。让我们听听拉康本人的说法，他这次非常清楚地阐明了利害关系所在：

如果说精神分析有什么主要法则的话，那就是我们不应该喋喋不休，即使是以分析范畴的名义也不行。不野分析 (wild analysis)：我们不应该使用只对分析家有意义的词语。我从我的分析者们那里学到了一切；正是从他们那里，我了解到精神分析是怎么回事。我从他们那里借用我的干预，而不是从我的教学中借用--除非我知道他们确切地知道某事的含义。我用“能指”这个词代替了“词”这个词；这意味着它可以有多义性种可能的含义。如果你能很好地选择你的词语--那些会萦绕在分析者中的词语--你就会找到当选的能指，也就是那个能起作用的词语。(拉康 1976, 34)

拉康说“我从我的分析者们那里学到了一切”，“我从他们那里借用了我的干预”，这并非出于（虚假或真诚的）谦虚。相反，这是一种程序，一种经过深思熟虑的方法，它实际上让人想起黑格尔在《精神现象学》序言中对那种只关注目的和结果、只关注对事物的区分和判断的（哲学）着手方式的警告。黑格尔说，这种活动不是卷入事物，而是始终--已经超越了事物；这种认识不是耽于事物、专注于事物，而是在本质上仍然专注于自身（黑格尔 1977, 3）。在这些方法问题上，“实践分析家”拉康与“哲学家思辨性 (speculative)”黑格尔的接近，足以防止在术语理论与实践、哲学与反哲学、单一与普遍的问题上得出任何草率的结论。

精神分析家专家不是用她的专业知识来治疗病人，她会把专业知识应用于特定具体病例的症状。如果我们想改变事物（在无意识结构中）中的某些东西，我们就必须让它说话，因为只有它才能想出、产生最终“起作用”、移动事物的词语。但是，一个人--这里是分析家--当然应该能够识别“正确的词语”。这不仅是一种实践（临床）立场，也是一种理论立场。

回到我们的中心问题：对于多义的作品中同样明确提出的形式化理想，这种对拉康的强调意味着什么？

答案可能因其简单性而令人惊讶：多义性本身就可以直接作为一个公式，这一点在“Je te m'athème”的例子中已经很清楚，例如，在笑话中多义的打油诗也是如此。就笑话而言，利用多义性，并在其帮助下引入另一种意义，并不会产生意义相对化的结果；相反，这样做的目的是让我们得到一个非常精确、孤立的观点。让我在这里重复一下我在喜剧书中用过的一个笑话。它之所以值得重复，不仅是因为它完美地诠释了这一点，还因为我们可以对它进行重新组合，并将其作为分析干预的一个可能的例子。

一个男人结束了一天疲惫的工作回到家，坐在电视机前的沙发上，对妻子说：“在开始前给我来杯啤酒”。

妻子叹了口气，给他拿了一瓶啤酒。15分钟后，他说：“在开始前再给我一杯啤酒。”她一脸不高兴，但还是又拿了一瓶啤酒，摔在他旁边。他喝完那瓶啤酒，几分钟后说：“快，再给我一瓶啤酒，随时都要开始了。”妻子勃然大怒。

她冲他大喊：“你今晚就打算做这些吗？喝啤酒，坐在电视机前？你就是个又懒又醉的肥猪，而且……”

男人叹了口气，说：“开始了……”

最后的点睛之笔是多义的，但它所传递的观点却不是多义的。这种多义的点睛之笔并没有开启多重性各种可能的意义；相反，它唤起并使用这种多重性来有效地锁定并传递一个奇特的要点（或僵局）；并以一种最经济的方式来传递它--不是通过全面详尽地描述它，而是通过直接命名它：也就是说，准确地说，使它的功能有点像一个公式。当然，这种“公式”只有在人们会说“由它构成”的语言时才能“普遍传播”。与数学公式不同，它们依赖于活的语言，依赖于人们说这些语言。但是，这与其说是一种限制，不如说恰恰是这种限制使得这些多义性有可能作为公式发挥作用，而且是在法庭上发挥作用：“掀起波澜”，“使空洞感到厌烦”--对它们所形式化的现实产生影响。

有人说过性吗？

什么是 "带来" 分析的症状？它总是对某些矛盾或僵局的 主观 解决方案。这种解决方案通常会让人的生活变得非常复杂，伴随着一定程度的痛苦。然而，这毕竟是一种解决办法，它涉及到严肃的 主观 投注问题。分析的工作在于把症状所 "解决" 的矛盾逼出来，把症状与它所解决的单一矛盾联系起来。精神分析 并没有解决矛盾；相反，它解决了矛盾的解（由症状给出）。空洞 在症状建立了一个由 意指 (signification)s 组成的密集网的地方，它钻了空洞 的孔。主体 需要 把自己 "重建" 为这一矛盾的一部分，正如它直接暗示的那样。（可以肯定的是，这并不意味着我们在这里是站在特殊/个体的层面上，而不是一般或群体的层面上。影响个体的矛盾本质上是社会性的--他人、我们与他人的关系，以及社会关系更普遍的关系，都已隐含其中。）

右边（多义的）的词 "让空洞感到厌烦"，因为它重复/命名了以症状的方式将不同意义维系（"粘合"）在一起的享乐。它引出了这些不同意义的共同、重复和混淆的 否定性（矛盾），并通过破坏/消解 享乐（剩余 激奋）来做到这一点，而否定性或矛盾（并将这些不同的意义联系在一起）的地方出现了否定性（剩余 激奋）。正确的词语不是因为它的含义而正确，而是因为它的作用而正确。

因此，术语与多义性之间的关系（或对立）也许并不是这里的关键所在。正如拉康本人所言，单义性是动物语言象征的一个特征。

在[语言]的交流符号中出现的一切（parest）总是梦境、过失或玩笑。这与动物语言中的许多想象或证实毫无关系。那里的真实与单义的交流并不遥远，动物在给我们提供模式的同时，也会让我们成为它们的海豚：代码的功能在其中发挥着作用。...更有甚者，一些重要的行为方式在各方面都与我们的行为方式相似（在迁徙的飞行顺序中，一个主人能指的等级为对象，而象征的等级为象征、展示 (parade) 象征主义通常作为淫欲或战斗、劳动的信号、领土的标志），除了这些象征从未是多义的。（拉康 1973, 47）

另一方面，只要形式化不与象征和它们似乎在动物之间起作用的代码相混淆，等价性就是形式化的内在条件。在精神分析中，形式化并不是这个或那个内容、这个或那个意义（作为 "正确的意义"）的形式化--它是僵局/"空洞"的形式化，而这些意义正是通过这种僵局/"空洞"（也只有通过这种僵局/"空洞"）结合在一起而存在于特定的构造中。自由联想会产生成堆的关联意义。而正确的词语正是这种关联的扭曲逻辑的关键所在。我们如何知道我们拥有正确的钥匙呢？因为它起作用了--它朝着解除联想的方向起作用了。精神分析 中的钥匙不仅仅是一个诠释学钥匙，尽管诠释学也很重要。

正如斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek) 在谈到弗洛伊德式梦的理论和他的论题 "梦只不过是思维的一种特殊形式"（弗洛伊德 1988, 650）时所说的那样：

首先，我们必须打破表象这种观点，根据这种观点，梦只不过是简单而无意义的混乱，一种由生理过程引起的失调，因此与意指 (signification) 毫无关系。换句话说，我们必须朝着诠释学的方向迈出关键的一步，将梦视为一种有意义的现象，视为一种传递被压抑的信息的东西，而这种信息必须通过解释性程序才能被发现。

那么，我们就必须摆脱对意指 (signification) 这一内核的迷恋，摆脱对梦的 "隐含意义" 的迷恋，也就是说，摆脱对隐藏在梦的形式背后的内容的迷恋，而将我们的注意力集中到这一形式本身，集中到 "潜在的梦想" 所服从的的工作上。（齐泽克 1989, 14）

无意识 欲望 并不是隐藏信息的内容，而是潜意识在梦中得到的形式的主动设计者。

这就是为什么 精神分析 中的关键字不是通向隐藏意义的关键字，而是 "打开" 这一形式本身的关键字（使关联起来的东西构成隐藏意义）。这就是 "正确的词语" 的作用。

实际上，我们可以把 "开始了....." 这个笑话改编成一种可能的精神分析的干预措施。一位病人反复向他的分析家医生抱怨，当他下班回家时，他只想躺在沙发上，喝着啤酒，看着他最喜欢的电视节目。他一再坚持说，他非常喜欢在节目开始前喝几杯啤酒，因此他有一个习惯，就是要求妻子在节目开始前给他拿一两杯啤酒。然而，当他抱怨时，他的妻子不可避免地爆发了，开始大声辱骂他。这种介入的意义不仅在于丈夫重复 "开始之前" 这句话背后隐藏的真正含义是指频繁的家庭争吵，还在于将焦点转移到形式本身：这整场戏（与妻子一起表演的整场戏）是他最喜欢的表演。提出这一点不仅仅是为了让丈夫明白他真正在说什么，也是为了破坏他在这一家庭争吵场景中投入的症状享乐及其预期。在这个确切的意义上，我们可以说，症状的形式（无意识的具体作品）被这一干预 "解锁" 了。

因此，精神分析的 键恰恰可以被描述为符合 "真理紧紧抓住实在" 这一点，套用《电视》中拉康的措辞："我总是说真理。而不是 完整的真理，因为没有办法说全。说出一切在实质上是是不可能的：言语无法表达。然而，正是通过这种不可能性，真理才得以坚持实在"（拉康 1990, 3）。而 "真理紧紧抓住实在" 的这一点，正是形式化所涉及的一点。

有人说过性吗？

形式化不是关于实在的真理，而是关于言说（作为维持真理的维度）与实在的纠缠点。

在这里，我们来到了 拉康 与 巴迪欧 之间差异的核心，正如 巴迪欧 所认为的那样：使 拉康 成为反哲学家（或诡辩家）的是他的主张，即我们不能说话，而且 实在 不允许 元语言。然而，根据迄今为止的论述，我们已经可以看出拉康与维特根斯坦版本的这一主张之间的关键区别。我们不能谈论实在，因为言说是关于实在的（而且没有关于真理的实在），离它太近了，因为它永远不能完全摆脱实在，而是紧紧抓住它。这就是为什么，我们在维特根斯坦（“人不能言说，就必须沉默”——他的《逻辑哲学论》(Tractatus) Logico-Philosophicus 中的名句）中发现的不是禁令不可能的禁令，而是在拉康中发现了它的双重反转：继续下去，谈论任何事情，如果运气好，再加上分析家的帮助，你迟早会遇到实在，并把它形式化（写出来）。实在界不是什么领域或实体，它是语言固有的矛盾，可以说是舌头的扭曲。正因为如此，才会有真理，同时也才不可能说尽。

.....人们需要接受我们把真理作为一个基本立场来谈论，尽管我们并不完全了解它，因为我是用这样一个事实来定义它的：它只能说一半。（拉康 2011, 173）

这是1972年的一段话，证明了真理在“晚期”拉康中也仍然是一个中心范畴。而且，正如我所指出的，真理正是通过这种不可能全部说出来的情况，才坚持了实在。悖论是这种不可能性的另一个指标；它表明，语言无法与实在（它应该是关于实在的）截然分开。而真理的位置正是语言“滑落”、“陷入”它试图表达的实在的地方。不仅仅是这个实在只能作为话语的界限而被“感觉”（体验或“蒙蔽”）——它有可能被形式化。这就是 拉康式 数学型 (mathemes) 的意义所在。数学型 (matheme) 不只是某个现实的形式化；相反，正如 拉康 自己所说，它是形式化的僵局的局形式化。

因此，必须指出的是，对 拉康 来说，有趣的不仅仅是形式化本身。有趣的是它所产生的僵局（悖论）——作为其自身的不可能性点，而这些不可能性点本身是可以被“形式化”的。这正是为什么逻辑（尤其是现代数理逻辑）对他来说是如此重要的参照：因为它使这种双重行动成为可能。

这种对逻辑的审视，并不只是对理解 实在 时为言说设置了限制的逻辑的质询。在接近 实在 的这一努力的结构中，在对这一结构的处理中，后者显示了 实在 中决定了言说的东西。（拉康 2011, 20）

要更准确地说：试图表述 实在 的结构在其基础上是由它试图表述的 实在 所决定的。然而，正是这种决断，非但没有预先抹煞所有通过结构来探讨 实在 的方法，反而恰恰使它们变得可信。正是这种决断最终能够为精神分析的对现实主义的主张提供依据（或证明）。现实主义的这一基础只能从结构自身的某种折叠，以及从这一折叠的单一视角（“看错”）来实现。精神分析 就是引入了这种奇异视角。

逻辑学从一开始就是通过阐述悖论而向前发展的。拉康在“L'étourdit”一文中提醒我们这一点：“我只想说，在苏格拉底之前，在我们的传统之外的其他地方，逻辑学的发展从来都是以悖论为内核的”（拉康 1973, 49）。然而，他并不认为这些悖论是理性主义努力的极限，是实在如何不可及的于话语的证明，或者是真理概念的无用性和任意性的证明；恰恰相反，他把它们视为能够为理性提供基础的东西，是证明不可化约的 (irreducible) 话语与实在之间联系的东西，也是唯一打开真理作为基本立场的空间的东西。

精神分析也不是简单地“支持”通过解决这些悖论而取得的科学进步，而是通过对这些悖论提出一种独特的视角来伴随它们；它把使这些进步成为必要的东西形式化，它把形式化的障碍形式化。这就是为什么“分析的话语不是科学的话语，它是科学提供材料的话语，而这是相当不同的东西”（拉康 2011, 141）。

拉康式形式化的概念并非简单的科学形式化，它的特殊性也应该针对人们有时听到的对他的方法的批评而指出：如果形式化实际上写出了一些无法以任何其他方式（更好地）表达的东西，那么，对这些公式和方案的最终解释是否完全是误导呢？如果公式所“说”的东西可以不经丧失口头表达，可以用简单的散文来解释，那为什么还要用公式呢？然而，如果不可能做到这一点，那么从概念上讲，所有将公式“翻译”成散文的做法都会带来不可逆转的丧失。

就像 多义性 与形式化之间的关系一样，答案是我们不应将公式与口头化对立起来。拉康诉诸公式并不是为了避免日常言说的歧义，也不是为了确保它们只有一种可能的意义，而是将公式视为与言说的逻辑（和辩证）本身相关，因为言说本来就与产生它的否定性密不可分。这就是为什么我们可以从形式的言语化和言语的僵局的形式化中获得同样多（甚至更多）的收获。流传着这样一个传奇故事：拉康在他最后研讨班的日子里，几乎不再说话，而是打了几个著名的结，然后直接扔给观众。这确实传达出形象一位智者对言语失去信心，而选择了一种“更高级”、更可靠的交流方式。或者，正如让-克洛德-米尔纳（Jean-Claude Milner）所建议的那样，它传达的形象是一个依靠拓扑学来摧毁语言的人。然而，这两种形象都与以下同样属于拉康的晚期作品（1975 年）的明确陈述有某种程度的冲突：“我使用绳结并不是因为它们是非语言的。相反，我试图将它们语言化”（拉康 1976, 35）。诚然，这种语言化本身可以被视为

对语言的破坏，或者是破坏语言的一种手段，或者是通向一种根本不同的语言的途径。拉康的 向乔伊斯致敬的晚期作品可以被视为朝这个方向发展。然而，我和我的许多朋友（从巴迪欧开始）一样，坚信贝克特是一位比乔伊斯更有说服力，可能也更拉康式的作家。通过阅读贝克特，我们可以比阅读乔伊斯更好地理解“将心结语言化”的含义。我们也可以更好地理解语言中的“钻洞 (boring holes)”与多义性的关系。姆拉登·多拉尔 (Mladen Dolar) 在评论贝克特决定用法语而非母语写作时写道：

得到启示后的第一个决定是开始用法语写作，从而摆脱“盎格鲁-爱尔兰式的奔放和自动主义”，但这涉及到更多的问题：摆脱母语的触角，因为母语似乎是自我表达的天然家园，是一个人的文化遗产，是自发性和家庭性的领地。母语不是盟友，而是敌人。但这只是引出了更广泛的说法：语言不是盟友，而是敌人。用一种自己并不熟悉的语言进行写作，只是一个人在一种语言中从不熟悉这一事实的结果，因此母语，以及最终的语言本身，只是文学应该做的事情的避难所。正如他在给阿克塞尔·考恩 (Axel Kaun) 的信中所说的那样，“在语言上打洞”是他的名言。

正如我们所看到的，“在语言中钻孔”这一贝克特式的表述确实与拉康的晚期作品产生了强烈的共鸣。这也与多义性的问题直接相关：多拉尔还让我们想起贝克特曾说过的一个绝妙的双关语：En français on est si mal armé（“法语中的武装是如此糟糕”）：作为一名外语使用者，我们的法语能力是如此之差，但即使是最简单的表达方式背后也潜藏着马拉美。

这的确是 多义性 可以作为公式的一个完美例子。它甚至可以被视作 多义性 与形式化密不可分的公式。这个贝克特式的双关语也正是 拉康 所使用或实践的那种。因为双关语有双关语和双关语之分，“使用”双关语的方式也有不同。拉康倾向于把双关语当作“公式”来使用，他和贝克特在双关语的使用上其实有一种非常有趣的接近性。

早些时候，我曾提出 精神分析 并没有解决矛盾，而是解决了矛盾（症状）。现在我们要问的是，这是否只是 精神分析 的一种实际底线？也就是说：是否存在着一种根本性的（结构性的）不可能性或矛盾不可化约的 (irreducible)，而我们所能做的就是将其限定或承认并接受它，以防止它暗中滋养我们的病态幻想？这的确是某种（“自由主义”）理解 精神分析 的底线。然而，我认为我们不应赞同这种观点，而应坚持认为，不，这不是底线。恰恰相反：不是接受矛盾，而是在矛盾中找到自己的位置。这就是“真理的立场”的含义。（我们不要忘记，在分析中，形式化与我们立场的转变有关--否则它就不起作用，就不是拉康所说的“正确的形式化”）。然而，这种视角的转换并不是发生在从表面走向基础（作为基础的矛盾）的运动中。相反，基础是作为表面本身的分裂而出现（发生）的。也就是说：基本矛盾似乎是它所涉及的 术语 所固有的。例如，这正是 拉康式 性化的公式迫使我们思考的：不是“相反”性别之间的矛盾，而是两者内在的矛盾，从内部“禁止”两者。

当我谈到“根本矛盾”时，我指的并不是埋藏在事物根基深处并影响着事物的矛盾。矛盾的“根本性”在于它是持久的、重复的--但总是在具体情境中、在事物的表面和当下。我们正是通过在这些具体情境中与它打交道，来处理“基本矛盾”的。

矛盾并不是我们必须接受和“凑合”的东西；它可以成为并被“利用”为从这一矛盾所支配的逻辑中解放出来的源泉。这就是分析的理想结果：矛盾不是简单地消失，而是它在话语我们的现实结构中的运作方式发生了根本性的变化。而这一切的发生，都是由于我们充分、积极地参与到矛盾之中，在矛盾中占据一席之地。

第四章・面不向对象的本体论

- 精神分析中的现实主义
- 人类、动物
- 死亡驱力I：弗洛伊德
- 体验之外的创伤
- 死亡驱力II：拉康和德勒兹
- 存在、事件及其后果：拉康和巴迪欧

精神分析中的现实主义

最近的许多哲学讨论都以这样或那样的方式打上了现实主义问题重新启动的相当引人注目的烙印，这是由甘丹·梅亚苏 (Quentin Meillassoux) 的著作《Après la finitude》(2006年) 所引发的，随后是一场更广泛的、尽管不那么单一的“思辨性 (speculative) 现实主义”运动。我们正在见证 现实主义 问题的强势复兴，对后者及其对手（以“关联主义”取代传统的唯名论）都有了新的概念或定义。“现实主义本体论”的出现速度之快令人目不暇接，考虑到实在的概念是拉康式理论的核心概念之一，我们可以把现实主义的加速发展作为一个契机，提出拉康式 精神分析 的概念领域在这场争论中是否受到关注以及如何受到关注的问题。

作为对这一讨论的参数的快速概映射念，让我非常简要地回顾一下梅亚苏的基本论点。它包括说明后笛卡尔哲学（从康德开始）是如何拒绝或取消我们在思维相关性之外有任何触及存在的可能性的。我们不仅从来没有脱离对象自在 (in itself) 与主体的关系而处理过对象自在 (in itself)，而且也没有任何主体不是始终--已经处于与对象的关系之中。因此，这种关系先于任何 对象 或 主体；这种关系先于它所关联的 术语，并成为哲学研究的主要 对象。所有当代（后笛卡尔）哲学都是相关哲学的变体。正如 梅亚苏 所说：

一般而言，现代哲学家的“两步法”就是相信关系高于相关术语；相信互惠关系的构成力。共同”（共同给予、共同关系、共同起源、共同存在等）是主导现代哲学的语法微粒，是其名副其实的“化学式”。因此，我们可以说，在康德之前，哲学的主要问题之一是思考实体，而自康德以来，哲学的主要问题就在于试图思考相关性。在超验主义出现之前，使对立的哲学家们产生最决定性分歧的问题之一是：“谁把握实体的真正本质？思维观念者、个体、原子、上帝？哪个上帝？但是，自从康德以来，要发现使对立的哲学家产生分歧的原因，就不再是要问谁具有把握实体性的真正本质，而是要问谁具有把握相关性的真正本质：是主体-对象相关性的思想者，还是能动-非能动的相关性，抑或是语言-参照的相关性？(梅亚苏 2008, 5-6)

根据梅亚苏，它们给相关论者提出了一个简单但仍然无法解决的问题：我们如何把握理解明确涉及世界表现形式的科学陈述的意义，这种表现形式被假定为早于思想的出现，甚至早于生命的出现--也就是说，早于人类与世界的各种形式的关系？从相关论者的观点来看，严格地说，这些说法毫无意义。

梅亚苏一书的一大优点在于，它（重新）提出的问题与其说是哲学与科学之间的关系，不如说是它们是否在谈论同一个世界。阿兰·巴迪欧 (Alain Badiou) 最近在政治方面也提出了--或者说，回答了--一个类似的问题：“世界只有一个”。然而，这个问题也与认识论或科学与本体论的关系问题相关。事实上，一段时间以来，科学与哲学似乎一直在平行的世界中发展：在一个世界中，我们有可能谈论实在自在 (in itself)，而不考虑它与主体的关系；而在另一个世界中，这种话语是毫无意义的。那么，如果我们把“世界只有一个”这一公理应用于这种情况，会得到什么结果呢？话语没有走哲学这边更常见的路，批评科学缺乏对自身话语的反思，而是走了另一条路：某些科学论述逃脱了哲学的“感性视野”，这表明哲学出了问题。它表明，为了确保自己作为一种话语实践的生存（也可以说：为了确保形而上学以其他方式的延续），哲学牺牲了太多，即实在在其绝对意义上。

然而，我们或许应该强调，这条不太常见的道路正在成为当代哲学的一种趋势，梅亚苏与几位作者分享了这一趋势，而这些作者在术语理论上是截然不同的。让我们以凯瑟琳·马勒布 (Catherine Malabou) 和她的哲学唯物主义为例，在她写梅亚苏这本书的时候，梅亚苏从相反的方向，通过自然的辩证性，走上了同样的道路（缩小这种差距），尽管他并没有走完全程。他的现实主义本体论区分了原初和存在的次要特质，并没有宣称存在本身就是数学的；它宣称存在是绝对的，它独立于与主体的任何关系，尽管只是在可以用数学表述的部分。因此，梅亚苏保留了（存在与其数学化之间的）某种间隙或跳跃，而没有涉及它。某些特质对数学化的易感性，是它们的绝对性（它们是强意义上的实在）的保证。梅亚苏的现实主义不是普遍性的现实主义，但是——并且——自相矛盾的——现实主义的普遍，旨在以认知科学为基础发展一种新的主体性理论。在她与弗洛伊德式和拉康式 精神分析 的论战中，她反对“力比多 无意识”，因为它总是--已经在话语上中介--把“脑无意识”（大脑的自动情感）作为真正的、唯物主义的无意识（马勒布 2007）。然而，如果马勒布的唯物主义朝着“辩证的自然化”的方向发展，或者更确切地说，如果它代表了一种试图通过找到主体的有机原因来缩小有机物与主体之间的差距的尝试，主体是普遍性的相关物，他也称之为所指：

一般来说，语句是理想的，因为它们现实与意指 (signification) 是一体的。但是，它们的参照物并不一定是理想的（垫子上的猫是真实的，尽管“猫在垫子上”这个陈述是理想的）。在这个特殊的例子中，有必要明确指出：关于日期、体积等陈述的参照物存在于 45.6 亿年前，正如这些陈述所描述的那样--但不是这些陈述本身，它们与我们是同时代的。（梅亚苏 2008, 12）

绝对的标准无非是它与数学的相关性，这似乎是无法回避的事实。这并不是说这意味着某种必然主观或主观ly 中介的东西，但它肯定意味着某种辩证的东西。在此，我们要谈谈梅亚苏的概念化的核心问题，这同时也是它们最有趣的地方。我强调这一点，是相对于他的方法的另一个维度而言的，这个维度被我们的时代精神所热情拥抱，尽管它没有什么哲学（或科学）价值，而是基于自由联想，用弗洛伊德式的话说，与当前“文明中的不满”的一些或多或少模糊的感受有关。让我们把它称为心理层面，用下面的叙述来概括：自笛卡尔以来，我们有了丧失伟大的外部，绝对的外部，实在而成为我们自己的主观或辩证的牢笼的囚徒。我们所面对的唯一外部是由我们自己或不同的话语实践所假定或构成的外部。在这种囚禁中，我们越来越感到不适，越来越感到幽闭恐惧症，我们不断地沉迷于自己，永远无法走出自己所建构的外部内部。这里还有一种对政治的不满：一种令人沮丧的无能为力的感觉，一种无法真正改变任何事情的感觉，一种无法承受近期和近期历史上大大小小的失望的感觉。因此，一个承诺再次闯入伟大的外部世界，恢复实在其绝对维度，并本体论将彻底变革的可能性置于基础之上的项目，具有某种额外的救赎魅力。

然而，我们应该坚持认为，梅亚苏的关键之处完全不在这一叙事中，它在他身上（也许并非完全没有他的共谋）发现了某种幻想的支撑，即“伟大的外部”的幻想，它将拯救我们--最终从什么中拯救我们？从外部的那一点点恼人的东西中，它此时此刻就在起作用，持续不断地唠叨着，阻止任何一种“话语的牢笼”安全地自我封闭。换言之，说“伟大的外部”是一个幻想，并不意味着它是对一个并不真正存在的实在的幻想；相反，它意味着它是一个严格精神分析的意义上的幻想：一个掩盖了这样一个事实的屏风：话语性的现实本身就是泄露的、矛盾的，并与作为其实在的不可化约的 (irreducible) 另一面的实在纠缠在一起。这就是说：伟大的“外部”是一种幻想，它掩盖了实在本来就在这里的事实。

然而，梅亚苏的项目的哲学核心并不在于将实在与话语对立起来，并梦想着超越话语的突破；相反，他的项目的核心在于它们的共同衔接，这将摆脱超越性构成的逻辑，从而摆脱它们的共同依赖。这种联合衔接依赖于两个基本主张：论题（如上所述）关于原初质的可能数学化的主张，以及论题关于或然物的绝对必然性的主张。需要更不用说，这两个论题都是哲学性的，旨在为现代科学似乎只是简单地预设的东西奠定基础：即，准确地说，辩证与实在的共同衔接。由此看来，它们试图调整科学的天真现实主义，代之以一种反思性的、以哲学为基础的“思辨性 (speculative)”现实主义。

然而，第一个真正有趣的问题在这里已经显而易见：科学运作所预设的现实主义的地位究竟是什么？它是否只是一种天真的现实主义形式，一种直截了当的信念，即它所描述的自然绝对是，是“在那里”独立于我们而存在的？梅亚苏预设 (presupposition) 他的开场白预设 (presupposition) 似乎确实是科学以正确的方式运作，但却缺乏自己的本体论理论来对应其实践。考虑到他的项目框架，梅亚苏实际上很少花时间来讨论现代科学、其基本的或开创性的姿态、其预设 (presupposition) 和后果--也就是说，讨论科学究竟在做什么--是相当令人吃惊的。与此相反，我们可以说，拉康对现代科学及其开创性姿态（在某种程度上，这一理论是更广泛的结构主义科学理论的一部分）有一套异常完备的理论，他将自己的精神分析的话语理论置于与之相关的理论之中。而这正是一个需要起点。精神分析的话语与科学之间的关系是拉康整个作品中的一个关键问题，尽管这个问题绝不简单。一方面，它预设了它们的绝对亲缘性和共时性（无数明确的陈述，如“主体的无意识是现代科学的主体”、“精神分析只有在开创现代科学的同一断裂之后才有可能”……）。另一方面，以真理概念为最显著标志的精神分析与科学之间也存在着同样显著的差异与不和谐，这涉及到它们各自“对象”的差异。简言之：精神分析与科学的共同点无非是绝对维度上的实在，但它们追求这个实在的方式不同。

什么是拉康式科学理论？在类似辩论的背景下，借鉴让-克洛德·米尔纳 (Jean-Claude Milner) 的研究成果，洛伦佐·切萨 (Lorenzo Chiesa) 最近重新提出了这个问题，并赋予其充分的意义。根据这一理论，伽利略主义用现代自然概念取代了古代自然概念，根据现代自然概念，自然不过是科学的经验对象。这一变化的形式前提在于科学的完全数学化。换句话说，在伽利略之后，“除了科学的数学公式正确运作所必需的东西之外，自然界没有任何其他可感实体性”（米尔纳，2008 年，287-288 页）。说得更清楚一点：伽利略科学的革命在于把它的对象（“自然”）作为它自己的客观关联物来生产。在拉康的著作中，我们可以看到一系列非常有力的论述，例如“能量不是实体……，它是物理学家在计算中必须找到的一个数字常数，这样才能工作”（拉康 1990, 18）。科学谈论这个或那个自然规律，谈论宇宙，并不意味着它保持了伟大之外的视角（因为它不是以任何方式论述构成的），恰恰相反。现代科学在产生其对象时就开始了。这不是在康德式现象的超验构成的意义上理解的，而是在稍有不同、更强烈的意义上理解的。现代科

学从字面上创造了一种新的实在：并不是说科学的对象公式是“中介”的；相反，它与这些公式没有区别，它不存在于这些公式之外，然而它是实在的。它在 实在 中具有真实的后果或结果。更确切地说：随着伽利略科学革命（科学的完全数学化）而出现的新实在，是一个在话语（科学）实在中具有后果的实在--这一点是决定性的。例如，登陆月球。因为这种话语在实在中产生后果的事实，对广义的自然并不成立，它只对作为物理学的自然或物理自然成立。但当然总是有的，拉康说，

实在主义论证。我们无法抗拒这样的想法：无论我们在不在，自然都一直在那里，我们和我们的科学，就好像科学确实是我们的，而我们并不是由科学决定的。当然，我不会对此提出异议。自然就在那里。但它与物理学的区别在于，物理学值得说点什么，话语在物理学中有后果，而每个人都知道，话语在自然界中没有任何后果，这就是为什么我们往往如此热爱自然界。成为自然哲学家从来都不被视为唯物主义的证明，也不被视为科学素质的证明。（拉康 2006a, 33）

在这段密集而决定性的引文中，有三点至关重要。（1）从实在的辩证研究到实在的重点转移，其基础不是物质的首要性，也不是作为第一原理的物质，而是冲突或矛盾、分裂以及在其中产生的“实在的视差”的概念。换句话说，唯物主义的基本公理不是“物质是一切”或“物质是原初”，而是与切割的首要性有关。当然，这对与这种唯物主义有关的那种现实主义也不是没有后果的。话语在实在中的后果；与此相关的（2）新出现的现实的定义；以及（3）唯物主义的问题。让我们首先简要地停留在第三点上，我们已经在“脑无意识”的问题上顺带提到了这一点。这关系到唯物主义可能定义的一个关键维度，我们可以把它表述如下：唯物主义不受任何物质的保证。将物质作为一切由此产生的终极实体（在这一概念视角中，物质往往被高度灵性化），并不是导致真正唯物主义的参照。真正的唯物主义，正如拉康在另一个重要段落中尖锐直接地指出的那样，只能是辩证唯物主义。

这就引出了上面引文中的第(1)和第(2)点，我们可以把它们放在一起来看，因为它们指的是这种新的、“辩证唯物主义的”现实主义的两个方面。拉康所确立的自然界与物理学之间的区别，并不遵循区分作为不可及的物自体 (thing in itself) 的自然界与作为超越结构的自然界的物理学的逻辑，可及的我们的知识。论题论题则不同，在某种程度上更为激进。现代科学--它毕竟是一个可历史分配的事件--创造了一个新的实在空间，或实在作为（“自然”）空间的一个新维度。物理学并没有“覆盖”自然（或在象征名义上重新复制自然），而是被添加到自然中，而自然则继续留在它一直在的地方。“物理学并不是像上帝的仁慈一样，延伸到所有自然界”（拉康 2006a, 34）。大自然不是作为坚不可摧的真实自在 (in itself)，而是作为想象界，我们可以看到它、喜欢它、爱它，但同时它又有些无关紧要。有一个有趣的故事，说的是他的几个朋友如何把黑格尔拉到阿尔卑斯山，让他认识并欣赏那里的迷人美景。据说，黑格尔对他所看到的崇高奇景只说了一句话：“这就是阿尔卑斯山：Es ist so (就是如此；仅此而已)。拉康会非常欣赏这句话的。Es ist so (就是如此；仅此而已)；关于这些美丽的山峰，没有什么可说的了。这并不是因为我们无法真正了解它们，而是因为没有什么可了解的。（如果我们说我们看到的石头是这个年代或那个年代的，我们说的是另一个现实--其中存在话语的后果）。

拉康的 这种区别的定义确实是极其简洁和精确的。问题的关键并不在于作为科学的对象（即作为物理学）的自然只是话语的效果、它的结果--在这个意义上，物理学实际上并不处理实在，而只是处理它自己的构造。问题在于，科学的话语创造、开辟了一个空间，在这个空间里，话语产生了（真实的）后果。而这远远不是一回事。我们面对的是一种从内部将世界一分为二的东西。

科学的话语创造、开辟了一个空间，在这个空间里，话语产生了（真实的）后果，这一事实也意味着，科学能够产生一些东西，这些东西不仅成为现实的一部分，而且能够改变现实。“科学话语能够带来登月，在这里，思想成为真实爆发的见证，而数学除了使用一种语言形式之外，没有使用任何仪器”（拉康 1990, 36）。拉康对此，拉康补充说，上述实在的爆发是在“哲学家并不关心它的情况下”发生的。也许我们可以从这句话中看到对现代（大陆）哲学某一方面的质疑，现代（大陆）哲学往往恰恰在实在这一点上忽略了科学的一个关键维度，并不断将其归结为“工具理性”、“技术主义”等逻辑。我们还可以从中看到当代哲学与“大学话语”耦合的暗示，而大学话语的最低定义恰恰是：话语不产生任何后果的社会联系。

回到这个离题的起点：关于科学中的现实主义问题，拉康的诊断可以总结如下：尽管天真的现实主义可能确实构成了许多科学家的自发意识形态，但它与科学话语的构成、其效率及其运作方式完全无关。正如我们已经看到的，这意味着：现代科学并不是依靠天真现实主义的预设 (presupposition)，即天真地假定其所指“在自然中”的实存，而是把它还原为一个字母，从而得出其所指的绝对性，而只有它才打开了（科学的）话语后果的实在空间。而且，“还原”一词不应理解为将丰富的感性特质还原到绝对的最低限度，然而，在这个最低限度中，我们将处理的是同一实体的延续；它应理解为切割和替代。问题的关键也不在于经典的表征逻辑：字母并不表征感性本质的某个方面，而是从字面

有人说过性吗？

上将其取代。它取代的是属于 话语（属于 假相）的东西，但正是因为它属于 话语，所以它可以朝着 实在 的方向被表述。这又回到了前面提出的观点：“除了 实在 之外，不值得谈论任何东西，而 话语 本身在其中具有后果”（拉康 2006a, 31）。这并不是说 实在 只是 话语 的结果。在这里，辩证性与 实在 之间的联系（毕竟，这也是 梅亚苏 在与当代蒙昧主义的论战中所要解决的问题）找到了比简单地说明所指（“自然 对象”）在而且仅仅在其可数学化的方面是绝对的更坚实的基础。梅亚苏（这是他论证的一个弱点）并没有把科学的数学化看作是在现实上的一个切口，（仅仅）产生了实在的维度，而是看作是一个连续体的最远点，是科学家谈论现实的方式的不断锐化的最远点；而实在指的是事物的纯粹形式化/可形式化的部分，最终留在这种锐化的科学话语形式的网中。让我们回顾一下“关于日期、体积等陈述的参照物存在于 45.6 亿年前，正如这些陈述所描述的那样--但不是这些陈述本身，它们与我们是同时代的”。科学公式的理想特性在此时此地，将原本是绝对事物（也就是说，在45亿年前，独立于这张网而存在的事物）的一个片段揽入网中。或者，换一种说法：实在 是指实体中没有从可数学化的科学之网中溜走，但仍被网住的那部分。拉康的 隐喻 (metaphor)，以及他的整个观点，在这方面是完全不同的：实在 不是由数字（或字母）的一致性来保证，而是由“不可能”，即它们的一致性的极限来保证。如果在 话语 之外不值得谈论 实在（或自然），原因在于我们必然停留在 假相 的层面上，这意味着我们可以随心所欲地说话。实在界则表明，并非一切皆有可能。在此，我们要谈谈 拉康式 实在的另一个关键部分，它将后果的 现实主义 与不可能的模态结合在一起。这两个部分合在一起可以表述如下：如果某物不可能成为任何事物（也就是说，如果它在其自身的一个部分中是不可能的），那么它就有后果。

假相--就其本身而言，只涉及字母--的衔接，我指的是代数学 (algebra)ic衔接--及其效果，这是我们用来指定什么是真实的唯一工具。在这个假相中，在这个被阐明的假相中，在这个科学的话语中，什么是真实的，什么是使/构成空洞[fait trou]的。科学话语的进步甚至无需担心它是否是假相。关键在于，它的网络、它的网、它的晶格（我们称之为“晶格”）让正确的孔出现在正确的地方。它没有其他参照物，只有它的推理所得出的不可能。这个不可能就是实在。在物理学中，我们只是通过论证工具来达到实在的目的，只要后者在其严密性中遇到了其一致性的极限。

但我们感兴趣的是真理的领域。（拉康 2006b, 28）

在讨论真理的最后一个问题及其对精神分析与科学之间关系的影响之前，让我们回到我们思考的起点。如果不接受梅亚苏 最初的问题所提出的挑战，就不应该结束我们的讨论。这就是：拉康式 现实主义 结果的拉康式 现实主义 现实主义 与不可能相结合，对所谓祖先的陈述的地位意味着什么？地球是在 45 亿年前形成的“这句话在我们之外是否有任何意义；也就是说：它是否指的是一个具体的 对象，而这个 对象 在 45 亿年前确实存在（尽管是根据我们的计算方法和放射性测年法）？

为什么不大胆地给出一个答案呢？为了提出这个问题，我将借鉴一个非常迷人的故事，这个故事正是围绕化石展开的，如果从其思辨性 (speculative) 维度来看，它可以给原生化石的概念带来一个非常引人入胜的拉康式转折。在他的书梅亚苏中，梅亚苏确实在某些地方暗示了这个故事--但这仍然是一个完全粗略的暗示，只是作为一种修辞论证，用来嘲讽相关论似乎与之相容的荒谬，而它恰恰错过了这个故事的思辨性 (speculative) 潜力。

斯蒂芬·杰伊·古尔德 (Stephen Jay Gould) 在他的一篇题为《亚当的肚脐》(“Adam's Navel”) 的精彩文章中，提请我们注意英国著名博物学家菲利普·亨利·高斯 (Philip Henry Gosse) 提出的一个非常惊人、“荒谬”但又极其优雅的理论 (古尔德, 1985 年)。高斯是达尔文的同时代人，他于 1857 年，即达尔文的《物种起源》出版前两年，发表了我们感兴趣的作品 (《脐带》)。他是一位热情洋溢的博物学家，他最热衷的事情之一就是化石，他对化石的研究和描述尤为投入。当时，新生的地质学已经收集到地球非常古老的证据，这与《创世纪》中记载的地球年龄 (6000 年) 截然相反。而这正是高斯面临的主要困境--他不仅是一位敬业的自然科学家，还是一位虔诚的教徒。因此，他的理论核心是试图解决“无中生有”(根据《圣经》，这是相对较新的创世) 与实在 实存年代更为久远的化石之间的矛盾。他提出了一个相当巧妙的理论，根据这个理论，上帝的确是在大约 6000 年前创造了地球，但他创造地球并不只是为了将来，为了未来，他还回溯性地“为了过去”--在创造地球的那一刻，他也把化石放在了地球上。我们不应错过这种自我否定姿态的美：上帝在创造世界时，抹去了自己创造的痕迹，因此也抹去了自己实存的痕迹，从而有利于科学探索。神学界甚至比科学界更强烈地反对这一理论，这可能并非巧合。查尔斯·金斯利 (Charles Kingsley) 牧师是《水宝宝》(The Water-Babies) 一书的作者，也是高斯的朋友。金斯利拒绝了这一请求，并给高斯写了一封信：

要我告诉你吗？这样最好。你的书是第一本让我产生怀疑的书，我担心它会让数百人产生怀疑。你的书倾向于证明这一点--如果我们接受绝对创造的事实，上帝就成了Deus quidam deceptor[“有时是骗子的上帝”]。我指的不仅仅是那些假装是死去动物的骨头的化石，而是你在露兜树树干上新造的伤疤，你新造的亚当的肚脐，你让上帝说了谎。在这里反抗的不是我的理性，而是我的良心。.....我不能.....相信上帝为全人类在岩石上写下了一个巨大而多余的谎言。(引自哈丁，1982 年)

事实上，人们一致认为，上帝不可能“在岩石上写下一个巨大而多余的谎言”。古尔德认为，现代美国创世论者也大多强烈反对这一理论，认为它“将可疑的道德品质归咎于上帝”。

高斯的理论对我们讨论的意义，首先在于指出简单的线性时间理论在实在问题上的不足。此外，围绕着高斯的故事的怪异性的外衣不应蒙蔽我们的眼睛，从结构上讲，他的困境正是梅亚苏的困境。我们只需把上帝的创造换成人类的创造（作为主观明确地/辩证地构成的自然），我们就会得到一个奇怪的相似问题：科学是否只研究我们自己构成的、假定的（作为外部的）东西，或者这种外部性是否独立于我们，是否早在我们之前就已经存在了？拉康式 答案是：它是独立的，但它只有在被话语“创造”的那一刻才成为独立的。这就是说：随着纯粹的能指的出现--无中生有 (ex nihilo)，为什么不呢？随着纯粹的能指的出现，随着现实的出现（其中话语具有后果），我们得到了一个独立于我们自身的物理现实。（当然，这种独立性也是在“我们之前”的时间里获得的。古化石的现实或祖先陈述的对象与与我们同时代的现实对象并无不同--这是因为前者和后者都不是我们思维的相关物，而是对象我们思维的相关物、这是因为，前者和后者都不是我们思维的相关物，而是作为同质连续体的现实出现断裂的客观相关物（这正是现代科学的断裂，也是能指作为同质连续体出现的断裂）。这就是为什么拉康的理论确实是“辩证唯物主义的”：这种断裂除了意味着思辨性 (speculative) 绝对与成为的同一之外，别无其他。它们不是对立的，而是需要应该被放在一起思考的。事物可以（在时间中）成为绝对的（即永恒的）。绝对同时既是必然的，又是偶然的：没有断裂/切割，就没有绝对，在断裂/切割中，绝对被构成成为绝对（也就是说，作为“必然的必然”--这种加倍正是话语产生后果的空间），然而这种断裂本身又是偶然的。

梅亚苏的姿态则是把偶然性绝对化为唯一的必然性。这样，他最终认同了构成性例外的逻辑，这种逻辑将某些“一切”总体化了：一切是偶然的，除了这个偶然性的必然性之外，一切都是偶然的。与这种构成例外的逻辑不同，拉康的公理可以写成“必然的不是全部”。它并没有把偶然性绝对化，而是暗示矛盾是绝对必然性的真理要点：绝对性同时既是必然的，又是偶然的。

最后，我们要谈谈精神分析与科学之间存在的区别，拉康一直把它与真理问题联系在一起，我们从他1965年发表的著名论文《科学与真理》中可以读到这一点：

事实上，如果仔细观察，科学是没有记忆的。科学一旦形成，就会忘记它产生的迂回曲折的道路；换句话说，它忘记了真理认真工作的精神分析维度。(拉康 2006c, 738)

正如他进一步指出的那样，这不仅仅是指过去的结构、意外，甚至是为巨大的科学突破（解决“危机”）铺平道路的错误，而是指每一次危机所带来的主观代价 (le drame subjectif)（拉康提到了J.R. Mayer和康托尔）。然而，主体这里的主体不仅仅是提出这个或那个新想法的人，而是在界定科学进步的不连续性中出现的東西。如果科学没有记忆，那么它也就没有记忆，没有记忆就不会产生其阐述的客观地位。再次重申，这并不是说科学的真理必然是主观（或者说，这并不是说科学的论述无论由谁、为什么或如何阐述都是成立的）：这种“主观通行费”并不是什么--如果它没有被遗忘--会以任何方式改变或影响论述的客观地位的东西。从（记忆中）掉出来的只是：在每一个重大科学突破的核心，都有一个根本的不连续性，它确立了其对象的绝对（“永恒”或永恒的）地位；而主体就是这个不连续性的名称。正如拉康在同一篇文章中所说的，“主体在内部被排除在它的对象之外”（拉康 2006c, 731）。这正是主体承载着真理的维度，而精神分析“将其投入工作”。

如果我们稍稍转换一下画面，高斯的故事就能很好地捕捉到这一点：科学是上帝，他在创造现实时，不能不抹消自己创造的痕迹，是“没有记忆”的上帝。这就是“主体的无意识是主体现代科学”的含义。写在岩石上的并不是一个巨大的谎言；科学创造了它的对象并不意味着这个对象在这个创造之前就不存在，因此“祖先的陈述”或“原石化石”根本毫无意义；它意味着“原石化石”的实存的绝对性正是绝对偶然性的形式。精神分析声称，（能指）创造的现实带有一个意想不到的附加物：无意识。无意识是或然的实存的证明；它是我们没有记忆的东西继续作为真理起作用的地方。这真理首先证明的是所有“有意义的”或被说成是“真正的”或“虚假的”的东西都是通过这个切口被创造出来的。举例来说--如果我们跳回到科学，这也就意味着，再多的“大脑可塑性”也无法抹平或避开能指所涉及的切口，无法产生关于这种“可塑性”的貌似合理的科学理论。它无法摆脱这种割裂，否则就会失去自己的真实，而直接陷入另一种世

有人说过性吗？

界观或 "世界观"。因为，作为科学的一个有意义的参照物，大脑并不是我们脑袋里的那块肉，而是一个对象科学仪器对它产生影响（以及在它里面产生影响）的东西。这正是 "脑科学 "常常容易忘记的，也是主体的无意识提醒我们注意的。

人类、动物

现在，让我们把目光转向“人类动物”这一哲学范畴，继续我们的探究，并对其所蕴含的映射差异进行追问。从哲学上讲，“人的动物”这个问题一直是建立在双重差异的基础上的。首先是我们作为人类（无论是理性、语言还是使用工具……）应该具有的差异性。从第一层意义上讲，这种差异可以被视为一种动物物种区别于其他动物物种的其他差异。从这个角度看，人类在动物王国中占有一席之地（经过适当区分的）；我们可以把人类和其他动物一起放在进化树上，尽管它们都有各自的特点。这是第一级差异，我们可以称之为包容性差异，因为它在差异（动物）结构中为我们分配了自己的适当位置。我们是一种被称为“人类”（或人类动物）的特殊动物。

棘手（和有争议）的问题仅从这里开始，可以表述如下：人类差异是一种不同的差异吗？这就是“人类例外”的问题，它通常是以自我指涉（自我差异）的方式提出的，而非简单的差异术语。我们是否也是另一种动物之外的东西，这个问题似乎总是在调动我们与动物之间的分野，而且是作为动物的我们与作为其他东西的我们之间的分野：作为“人类动物”的我们（比方说，作为在基本“动物”需要层面上运作的我们）与作为更多的东西或其他东西的我们之间的分野。这就是说：作为人，我们与作为“完整生命”的动物并无不同；我们一部分是动物，一部分是非常不同的东西，甚至是完全不同的东西。身体/精神差异是这种构造的原型，也是其俗化版本。在这个构造中，第二个术语的区别和优越性通常体现在它能够忽略、甚至积极反对第一个术语，因为第一个术语将我们与动物性联系在一起。

在这一总体框架内，似乎有两种主要的方式来理解人类的“动物性”。第一种，动物（如“人的动物”）被塑造造成桀骜不驯的过剩形象。这种观念首先植根于基督教想象的一个特定方面，它同时发明了过度的自主性，并将其视为罪恶，可以说是将其“外包”给了我们（动物）中的他人。这与动物的行为方式并无多大关系；在这里，“行为像动物”可以指人类的任何一种“弱点”，即无法控制、驯服或压制过剩的行为。这是一种无拘无束、过度形象的享乐。

与桀骜不驯的过度形象直接相对的，是缺乏任何（真正的）过度的动物形象。我想说的是，这主要是现代人的动物形象：一个封闭于自身的有机（和/或象征）系统，完全“合法”，除了作为“自然因果性”的延伸之外，无法做更多事情，不被某种过度的躁动所驰骋，濒临死亡（海德格尔），原乐（拉康），基于过失（巴迪欧）的真理能力。...

我首先想到的现代人物当然是康德。他在其实践哲学中所说的“病态的”、非伦理的行为只是“人类动物”的行为。它们并不意味着什么惊人的、过分的或“兽性”的罪行；它们的基本“罪行”在于，它们除了符合（自然因果关系，即“人类动物”的）规律之外，什么也没做。例如--这是众所周知的：如果我们做了一件正确的事，但却是出于恐惧，包括对上帝的恐惧，那么我们的行为就是人类动物的行为，而不是伦理主体的行为。要符合伦理主体，仅仅遵守道德律是不够的--被需要的额外的、过分的“仅仅因为律法”才是康德，只有它才表明，除了自然因果关系之外，确实还有其他东西在起作用。换句话说，适当的人，“人的人”，是站在过度一边的，包括道德律本身的过度，中断了自然因果关系。

尼采提出了另一种观点，至少在某种程度上接近于弗洛伊德和拉康似乎提出的观点，这也许并不奇怪：即“人类动物”的问题在于它并不“完全”是它应该是的样子。换句话说，人类的问题不在于他们一半是动物，一半是其他东西，而在于他们一半是动物，完全是动物。不仅除了动物的部分什么都没有，甚至这部分也不是“完整的”，而是缺少了一些东西。差异（人类的所有“上层建筑”）就是在这种缺失的基础上产生的。它的产生是一种伪装，是这种缺失的外衣，是这种不能完全成为动物的缺失的外衣。

让我们来看看《盖伊科学》中题为“道德如何几乎是可有可无的”一段中的几句话：

赤身裸体的人通常是可耻的。.....假设由于某个魔术师的恶意，餐桌上最开朗的一群人突然看到自己被脱光了衣服；我相信.....他们的开班会消失，最强烈的食欲也会被打击--看来我们欧洲人根本无法免除人们称之为衣服的乔装 (masquerade) 东西。

现在考虑一下“有道德的人”是如何装扮的，他如何被掩盖在道德公式和体面概念的背后的--我们的行为是如何被责任、美德、集体感、荣誉感、自我牺牲等概念善意地掩盖起来的--这一切的原因难道不应该是同样美好的吗？我并不是说这一切都是为了掩盖人类的恶意和恶行--我们心中的野兽；相反，我的想法是，正是作为驯服的动物，我们才是可耻的，才需要进行道德伪装。.....欧洲人之所以用道德来伪装自己，是因为他已经变成了一个生病的、病态的、残缺不全的动物.....；因为他几乎是一个堕胎，几乎是半成品[etwas Halbes]，虚弱，笨拙。(尼采，1974年，第259页)

有人说过性吗？

尼采谈到人成为这样的人，而且是在某个地理位置（欧洲）成为这样的人，这似乎暗示着--在某个地方，而不是在这里，在某个时候，而不是现在--存在着一种真正的、“完整的”（人类）动物。.....我并不赞同这种观点，我只是想保留“人”作为一种“未完成”的动物（etwas Halbes）的强大形象。而文化与道德，正是发生在或植根于这一点本体论作为动物的不完整性，而不是为了“驯服”或隐藏我们心中的野性动物而存在的东西。这并不是说形象人一半是动物，一半是别的什么，而是说人作为一种存在，其动物性的部分缺少了某些东西，而“人性”则作为掩饰这种缺失、这种缺失部分的衣服（伪装）而出现。形象有意思的是，它并没有简单地暗示一种（庸俗的）进化论的观念，即人的本质是proslon论题，是对缺失/弱点的补充，是对缺失/弱点的弥补，就像假腿代替缺失的有机腿一样。而形象则暗示着不同的东西：遮蔽、装扮缺失的部分，也就是说：在这一空白（围绕着非实存动物）之上和周围发明/制造“人性”，而不是消除或填补（就像人造肢体或器官那样）。一个半动物被打扮起来（它与衣服之间没有直接的连续性，只有不可化约的（irreducible）间隙），现在这件衣服本身成为（进一步）发展、发明人性和最终过度的场所。

（拉康式）精神分析给这场关于人类动物的辩论带来的东西与尼采的暗示有共通之处：在人身上不存在被理解为完全运作和自我维持的动物实体的“人类动物”。没有一种动物，零阶次（zero level）人类（“人类动物”），如果任由其自身发展，就会以一种自动驾驶生存或自我保护的方式发挥作用。人类动物是一种半成品动物，也就是说，是一种没有发挥其应有作用/功能的动物。加法（人类比动物更多的东西）取代了减法（人类比动物更少的东西）。

在其最一般的层面上，精神分析的（有别于本能的）驱力理论恰恰是偏异（deviations）在这个假定的零阶次（zero level）有机功能、需要及其满足中已经起作用的偏异（deviations）的概念化。正如我在前面几章中所强调的（并在其他地方作了更详细的阐述），驱力（及其对象）的概念并不只是一个偏离自然需要的概念，而是对人类需要一个的本质投射出新的、令人惊讶的光辉的东西：在人类中，一个需要一个的任何满足原则上都允许另一个满足的发生，而这个满足倾向于在追求和繁衍自身的过程中变得独立和自我延续。没有一种自然需要是绝对纯粹的，也就是说，没有这种从内部分裂它的剩余元素。驱力（Drive）既不能完全脱离生物、有机需要一个和功能（因为它起源于它们的领域之中，它一开始就栖息于它们之中），也不能简单地还原为它们。

这种驱力的独立生命及其自身的自主逻辑，进一步与不同的事物、观念、对象相结合，这种超越需要的满足，或者说超越快乐快乐，就是拉康所说的享乐（原乐）。正是在这里，他找到了“动物”与“人”的区别。例如，他说：“如果动物经常进食，显然是因为它不知道享乐饥饿”（拉康 2011, 54）。

这也是拉康与海德格尔和他的Sein-zum-Tode（存在-走向死亡）的关系中提出的观点，对他来说，这定义了人类的差异。这可以说是对当代一场重要哲学辩论的适当拉康式介入。在海德格尔的“面向死亡的存在”中，死亡的地位如何？如果说死亡在本质上并非微不足道，原因很简单，我们对死亡的认识和关系/态度决定了一切，并开启了形而上学的维度。简单地说：因为死亡，我们如何做人、如何生活、做什么都很重要。齐泽克正确地指出，在这种情况下，如果把当代哲学中的“面向死亡的存在”以及更广义的人类有限性主题简单地解读为一种病态的痴迷，即什么使人等同于动物，从而沦为单纯的动物；把它解读为对形而上学维度的视而不见，而形而上学维度最终使人以一种特殊的人类方式获得“不朽”。这种解读忽略了海德格尔关于对康德的批判性断裂所提出的一个关键点：人类最终能够参与的特定“不朽”的空间，正是由人与其有限性和死亡可能性的独特关系所开启的。因此，（关于“有限性”与走向死亡的存在这一主题的）关键并不在于它否定了具体的人类的“不朽”模式；相反，它提醒我们，这种“不朽”恰恰是建立在人类有限性的具体模式之上的（齐泽克 1999, 163）。

就这个问题而言，拉康毫无疑问属于海德格尔提出的后康德式视角。这一转变（以及海德格尔的一个非常重要的区别）发生在另一点上，最简单的表述方式或许如下：在海德格尔那里，死亡所占据的结构性位置（作为人的有限性的模式，它具体地奠基基于人的不朽），随着拉康实在的享乐、原乐而变成了享乐、原乐。拉康的观点在这里是极其精确的，同时也是意义深远的：不仅仅是我们对（可能的）死亡的态度打开了具体的人的维度的空间（例如，行动的可能性并不能还原为积极秩序或存在的因果性，不能还原为快乐的这样或那样的计算）；相反，正是我们位于享乐的（未寻求的）部分之中这一事实，使得对死亡的不同态度成为可能。死亡既自在（Death as such, in itself），还不涉及与自身的“戏剧性”关系的可能性；只有当原乐介入时，这种关系才变得“戏剧性”：

生与死的对话.....只有在享乐介入生死平衡的那一刻才变得戏剧化。重要的一点，也就是.....一个会说话的存在出现的一点，就是这种与自己身体的[dérangé]紊乱关系，这种关系被称为原乐。（拉康 2011, 43）

拉康的观点这里可以概括为：生与死之间的关系确实是微不足道的，或者说，如果它不是总是--已经被打断，从内部变得复杂的话，它确实是微不足道的。在最基本的层面上，原乐，享乐作为“与一个人的身体的紊乱关系”，指的是这样一个事实：享乐，通过污染，用享乐调味，满足所有身体的基本需要、在直接性（immediacy）（假定的）满足生活

有人说过性吗？

和满足一个人的需要一个需要一个关键缝隙中，引入了一个“蜕变”（décalage），由于这个“蜕变”，事情的发展可能与假定的正常或自然的发展不同。（回想一下“如果动物经常进食，那显然是因为它不知道享乐饥饿”）。原乐（Jouissance）正是它打破了动物生活的（假定）循环，唤醒了我们的形而上学。...

因此，这里的重点并不只是人类的享乐可以强于“自然”的需要一个和对自我保护的追求；重点是享乐从根本上改变了自然的需要的本质，从内部分裂了它。我们面对的不再是某个基本（自然）核心的形象和对它的偏离--偏离（deviations）（及其能指支持）是人的本性。这就是对经典的身体/精神之分的破坏--不是简单地否认精神的实存存在，也不是暗示精神可以（以线性方式）从身体中推导出来，而是暗示精神可以从身体中某种不完全存在的東西中推导出来。

在这一概念中--与拉康的早期作品中的视角不同--以这种方式“偷渡”的原乐并不引人注目，它并不是指任何一种浮夸的越轨行为。正是为了强调这最后一点，拉康创造了剩余享乐（plus-de-jour）这一概念：

这就是为什么我把出现在这里的東西描述为“剩余 原乐”，而不是强迫任何東西或犯下任何过错。我请求你们为这些无稽之谈咬舌自尽。如果分析能说明什麼的话.....它所说明的，恰恰是我们从未越轨这一事实。偷偷摸摸不是越轨看到一扇半开的门并不等于要穿过它.....这里没有僭越，而是一种侵入，一种落入领域的東西，与原乐--一种剩余并无二致。（拉康 2007, 19-20）

然而，即使是在這個「溫和」的版本中，享乐也不是作為封閉的有限性，不可改變地將我們鎖定在「人類動物」的記錄中--在此，拉康式的觀點與巴迪歐不同，在這方面，巴迪歐談到「我們的肉體暴露於享乐、痛苦與死亡」（巴迪歐 2009, 1）。更确切地说，正是作为某种意外“落入”（我们身体的）领域的東西，享乐才扰乱了这种动物，唤醒了不同的现实，唤醒了形而上学（或政治），使它做出各种奇怪的、“人类的”或非人类的事情。下面是拉康的另一段话，正是这样说的：

事实上，沉睡意味着什麼？它意味着暂停我的四边形中的假相、真理、享乐和剩余享乐。这就是睡眠的目的，任何见过动物睡觉的人都会明白这一点--关键在于中止身体与自身（即 享乐（le jouir））关系中的模糊性。.....当我们熟睡时，身体会把自己包裹起来，卷成一个球。睡眠就是不被打扰。而享乐是打扰。人通常会被打扰，但当人睡着时，就可以希望不被打扰。这就是为什么从这里开始，其他一切都消失了。不再有假相的问题，也不再有真理的问题，也不再有余剩享乐的问题--因为所有这些相关的，都是一回事。然而，正如 弗洛伊德所告诉我们的那样，能指 在我们睡觉时也在工作。（拉康 2011, 217）

当然，在这里，通过最后一句话，我们提出了一个恰当的弗洛伊德式梦的问题，以及享乐的能指工作偷渡到梦中，最终扰乱我们的能指问题--即使我们已经熟睡，卷成一团，从梦中唤醒我们。这里的边缘正是哈姆雷特著名的独白中所涉及的“摩擦”：

死亡，沉睡--

没有更多--用睡眠来说我们结束了

心痛和无数自然冲击

虔诚的愿望死去，沉睡--

睡觉--有可能做梦：啊，这就是问题所在，

因为在死亡的沉睡中，会有怎样的梦境出现

当我们离开人世时

必须引起我们的警觉。尊重

这让漫长的人生充满了灾难。

构成问题、让我们抽搐和犹豫不决的，不是（想到）死亡，而是（想到）那种東西--就像它在生命的睡梦中困扰着我们一样--可能会在我们死亡的睡梦中困扰着我们。让我们害怕的是，即使在死亡的睡梦中，也会有東西来打扰我们，缠绕着我们，不让我们（不）存在。.....正是在这个意义上，“死亡驱力”（在精神分析中，它是这个维度的概念名称）与其说是一种以死亡为目的的的東西，不如说是对死亡本身假定的平衡的一种奇怪的偏离。这正是“或”一词的意义所在，如果说生命是来自死亡的衰减，那它只是一种简单的衰减；更有后果的衰减则是来自衰减的衰减，它产生了

有人说过性吗？

第三个过程：生命来自生命的衰减并不简单地产生死亡，而是“死亡驱力”作为一种不死 (undead)同时困扰着生命与死亡的东西。如果没有另一个迂回出现在这个迂回之中，没有另一个衰落扰乱生命本身的沉睡，那么生命的确只是死亡的一个奇特的延伸，是它自己奇特的迂回：不死 (undead)，由齐泽克使用，在谈论驱力的概念时如此恰当。我们也可以说，就其本身而言，生与死只是同一循环的一部分：作为生命生命还不是死亡的衰落，也不是死亡的对立面；相反，它是死亡以其他方式的延续：原乐或驱力。

然而，所有这些重要的强调仍然带有一定的问题或模糊性。因为，在把驱力（及其构成性偏离）假定为构成人类例外的东西时，我们似乎也失去了驱力概念中的某些本质的东西。为了更好地界定这个问题，我们可以借鉴弗洛伊德式 Trieb 的第一批译文，它们本来就存在很大的问题：英语中的“本能 (instinct)”，法语中的“本能 (instinct)”，后来被“驱力”和“pulsion”取代。尽管这些早期的译文存在问题，但它们表明了一个真正的问题。拉康意识到这一点也就不足为奇了。

请注意“Trieb”一词在精神分析的愚蠢中的模糊性。……它在分析话语中的作用值得我们急于把它翻译成“本能”。但是，这些失误毕竟不是无缘无故发生的。尽管长期以来我一直在强调这种翻译的反常性，但我们还是有权利从中获益。（拉康 2007, 16）

我们可以说，这些早期的（“错误的”）翻译并不只是或仅仅是误解 (misunderstanding) 弗洛伊德的结果，而且也是真正困难的结果。在丧失和“驱力”这两个译本中，似乎确实存在着某种不可救药的丧失。毫无疑问，弗洛伊德发现并命名为 Trieb 的东西并不是我们通常所说的“动物本能”意义上的“本能 (instinct)”——是一种与生俱来的旨在自我保护的生存主义自动驾驶。指出这一区别非常重要。然而，另一方面，如果我们简单地说驱力是一种完全不同的东西，与“自然”或“动物”毫无关系，并因此将其作为“人类例外”的（精神分析的）载体，那么我们也可能失去重点。因为这样做会走得太远，跳过最困难、最关键的一点。这一点是什么呢？那就是，Trieb（或原乐）恰恰是非此即彼的，既不是（动物），也不仅仅是（人类）。

驱力的拓扑结构实际上可以从两个方面来理解。它可以被理解为假设，最近让我们注意到，拉康的早期和晚期作品在“动物性”问题上发生了重大转变。在人类那里，偏离有机需要（引导动物）的是原初，而正是这种偏离作为原初构成了人类的差异、例外。这就是标准的解读。然而，还有另一种可能的解读，它进一步推进并激进了这一立场。另一种解读认为，作为驱力的存在者，人既不是（有机的）自然的一部分，也不是自然的例外（或介于两者之间的东西），而是自然自身固有的不可能性、僵局被表述为自然的一个点。从这个角度看，人与动物之间的差异变得极为奇特：“人类的差异”（或独一性 (singularity)）证明了它他者 (Other)（动物）不存在的事实（它本身就是不一致的，不可化约的 (irreducible) 纯粹是一种自动驾驶生存的力量）。洛伦佐·切萨 (Lorenzo Chiesa) 研讨班 I 拉康毫不犹豫地把它定义为钥匙与钥匙孔的有效对应，从而恰恰暗示了“动物”的存在。另一方面，研讨班 XIX 警告我们，我们作为生物学上的例外而偏离的完全双向单向生殖互补性的“假定动物模式”——“交配的动物形象[在我们看来]似乎是性方面的关系中利害关系的充分模式”、它本身不过是“灵魂幻想”[fantasme animique]的副作用，我们通过这种幻想“观察”动物（拉康 2011, 96-98）。

然而，这是否意味着人类与动物（性）之间的区别就这么消失了呢？不一定。我们仍然可以认为，原乐命名了某种特别属于人类的东西。然而，这种特别的人类事物更像是在动物生活中起作用的一般不一致性的单一化。它是这个不一致性的单子（在数学意义上）。我们可以说：动物的性行为是简单的不一致性（这也是它与人类性行为的共同点），而原乐则类似于一个集合，其中包含作为其唯一元素的不一致性。换句话说，我们与动物的区别在于，我们把很可能具有的共同点否定性挑出来了。这就是区别所在。而这种区分是通过能指及其逻辑实现的。从这个角度来看，人类并不是动物的例外，也不是简单的动物；相反，人类是对动物作为一致实体这一概念的问号。从字面上看，人类就是“动物”不存在的活生生的证据。

但是，我们可以更进一步，将这些主张激进化，将其扩展到“自然”或物质现实本身，并提出，对自然规律的偏离（或对规范的偏离）并不与人类共存（源于人类），而是构成了现实和规范本身，与齐泽克所说的“本体论的现实的完全不本体论构成”同义。会说话的存在既不是（有机的）自然的一部分，也不是它的例外（也不是介于两者之间的东西），而是它的实在（它自身的不可能点、僵局）。言说的存在者是实在 实存 一个本体论僵局。因此，问题的关键不在于人与自然及其规律的区别；人不是一个例外（构成自然的其余部分的整体），而是自然（仅仅）通过包含自身的不可能性而存在的点。

从这里也可以看出，“自然准则”（例如，没有问题的本能、需要一个及其满足的同一性，以及更广义的生物、化学、物理定律）对于自然界的“不完整本体论构成”来说是次要的。然而，这并不意味着规范或法则并不真正存在，它们只是人类驯化和思考混沌、不完整的原本是自然的方式。不完整的本体论构成并不等同于混乱。我想表达的观点有

有人说过性吗？

所不同：自然自在 (in itself)不是混乱的，它是 "有规律的"（科学意义上的），然而这种 "规律性"只不过是它自身内在的对立、矛盾或 "不完整性"的结构。这正是它的形式。在这个意义上，自然法则正是通过自然的 非实存 而存在的："自然并不存在"（即：自然作为一个有意义的整体并不存在）。自然的规律性（包括生物规律）并不是不一致的自然的他者，严格地说，它与非实存自然是一体的。

因此，驱力概念的引入导致了一些相当大胆的猜测，而精神分析的驱力概念（尤其是 "死亡驱力"概念）可以说是影响最为深远的哲学命运，这当然绝非巧合--不仅在拉康式哲学家中如此，对德勒兹这样的人来说也是如此。正是有了驱力的概念，性才深入到本体论的诘问中，并致力于对其进行重大的重塑。当弗洛伊德在他的《超越快乐原则》一文中首次提出死亡驱力的概念时，他就已经开始涉足那些大多被认为是天马行空、极具争议性的猜测：正因为如此，这些猜测才值得我们密切关注和思考。

死亡驱力I：弗洛伊德

在拉康式哲学家中，死亡驱力的概念扮演着非常重要和持久的角色，通常出现在各种概念论证的关键点上。尽管对这一概念的所指和名称做了许多澄清（和举例说明），但围绕着这一概念仍有许多困惑。这种混淆很可能主要是因为，就精神分析而言这个概念现在和将来都是一个建筑工地。并不是说其他的弗洛伊德式概念都是完全确立和固定的，不可能有进一步的概念生命，但死亡驱力似乎特别缺乏某种初始的或根本的锚定。原因非常简单：弗洛伊德在“超越快乐原则”中首次以死亡驱力（Todestrieb）一词引入的东西，并不完全是“我们”（我把自己算作经常使用这一概念的拉康派人之一）所说的东西。

举例来说，这里首先是弗洛伊德推测他将称之为驱力的死亡的可能起源：

在一种我们无法理解其本质的力量的作用下，无生命的物质在某一时刻被唤起了生命的属性。……在迄今为止还没有生命的物质实体中产生的张力努力抵消自己。就这样，第一本能（Trieb）产生了：回到无生命状态的本能。（弗洛伊德 2001b, 39）

这种“本能”，或者说驱力，为了恢复所谓的原初平衡、无张力的状态，他将称之为死亡驱力。这里是齐泽克关于死亡的驱力：

死亡驱力恰恰意味着，生物机体最根本的倾向是保持紧张状态，避免在获得完全平衡状态时最终“放松”。与“超越快乐原则”一样，“死亡驱力”正是生物体坚持无休止地重复紧张状态的表现。（齐泽克 2004, 24）

然而，至关重要的是，我们必须坚持认为，这并不仅仅是“误解（misunderstanding）”（往好的方面说）或“蓄意捏造”（往坏的方面说），而是实际上存在着一个从前者通向后者的精神分析的（弗洛伊德式）逻辑。在本章中，我打算勾勒出这一逻辑，并通过细读超越快乐原则的某些部分来实现这一目的，弗洛伊德是超越快乐原则最引人入胜、最复杂的散文之一（他写于1920年）。这篇文章绝不是“线性的”，可以说涉及弗洛伊德立场的几次重大转变。我们将从中间部分开始，弗洛伊德在这里大胆地进行了一些最令人震惊的思辨性（speculative）反思，通过这些反思，他提出了死亡驱力的概念。这几页值得认真思考，不仅因为它们首次引入了这一概念，还因为它们完成了我们对生命（以及生命论）的自发理解的引人入胜的“解构”，使生命概念失去了任何本体论一致性或基础。从这里开始，我将指出并追踪弗洛伊德文章中的几处转变和矛盾，以便提出一种不同的驱力死亡概念的建构，但这种建构在文章的不同点上，特别是在他不断回到立场和怀疑的转变中，是隐含的。我将论证，真正的精神分析的死亡驱力概念其实与弗洛伊德大多认为与他的死亡驱力概念相对立的现象有关，即性（“性驱力”、“正是在性基础上，我们找到了从弗洛伊德的原初过渡到拉康式的死亡驱力概念的逻辑的关键。”

因此，让我们从中世纪开始，来看看“超越快乐原则”中这段冗长而耐人寻味的文字：

如果我们把“一切有生命的东西都会由于内部原因而死亡--再次成为无机物”看作是真理毫无例外的，那么我们就不得不说，“一切生命的目的都是死亡”，而且往后看，“无生命的东西存在于有生命的东西之前”。

在一种我们无法理解其本质的力量的作用下，无生命的物质在某一时刻被唤起了生命的属性。……在迄今为止还没有生命的物质实体中产生的张力努力抵消自己。就这样，第一个本能产生了：回到无生命状态的本能。在当时，一个有生命的实体死亡还是一件很容易的事；它的生命过程可能只是短暂的，其方向是由年轻生命的化学结构决定的。也许在很长一段时间里，生命实体都是这样不断地被创造出来，并轻易地死去，直到决定性的外部影响以这样一种方式改变了实体，迫使仍然存活的原初偏离它的原初生命轨迹越来越远，并在到达它的死亡目标之前进行越来越复杂的旅行。这些迂回曲折的死亡之路，在保守本能的忠实守护下，为我们展现了今天的生命现象。（弗洛伊德 2001b, 39）

弗洛伊德这里说的是什么？从结果的角度来看（一切有生命的东西最终都会死亡，而死亡是有内在原因的），死亡似乎是生命最根本的目的。弗洛伊德暗示了死亡原初的驱力特征（作为生命本身所固有的驱力），并将保守的本能定义为强化迂回这一根本驱力的力量。因此，“生命本能”（或自我保护的本能）就不是一种生命的肯定（和自发）力量，而是生命的原初驱力（即死亡驱力）的次要形式。这是对构成我们自发感知的东西的一个相当惊人的反转：从这个弗洛伊德式角度看，在生命的肯定和保护中没有任何原初或自发的东西。生命本能是自动的（在自动驾驶上），但它们并不本体论上是原初（因为弗洛伊德在这里，实际上存在着一种本体论首要性，相当字面意义上的

有人说过性吗？

"走向死亡")。生命本能是"知识"(诀窍)的一种形式，它是保持这种从生命中隐含的基本否定性驱力迂回所必需的，这就是所谓的死亡(驱力)。死亡驱力指的是生命本身的一种基本或本体论疲劳。它是各种丰富多彩的生命形式的稳定暗流。它不是这些形式的对立面，而是存在于所有这些形式之中。

尽管这些猜测听起来很奇怪，但我们不应过早地否定它们。他所说的基本上是这样的：生命是偶然的，在任何地方都没有想要生存的(神秘的)意志：我们所看到的"生命力"是在被称为生命的偶然事件的重复过程中构成的本能。它们"知道"如何保存(维护)这种重复的路径，但它们并不想要什么，也不以什么为目标。

因此，弗洛伊德在这里所说的实际上与生命本能和死亡本能之间斗争的修辞(他在某些地方也使用过)大相径庭。后一种修辞表明，存在着两种独立的力量("生的意志"和"死的意志")，就像两原则种相互斗争的力量。然而，如果我们仔细研究一下弗洛伊德在上面这段话中的意思，就会发现这毫无意义。这里不存在挣扎：生命是一条通向死亡的迂回路线，而保守的本能则是这条路线的铺垫，它们与这条路线融为一体，不分彼此。它们并不"想要"什么，也不与死亡"抗争"，它们只是在做自己的工作，让这条通往无生命的特殊迂回路线变得可行。严格来说，它们的工作是维持这条道路，而不仅仅是"维持生命"。弗洛伊德在这一点上说得非常清楚：

从这个角度来看，自我保护本能、自我主张本能和掌握本能的理论重要性就大大降低了。它们是本能的组成部分，其功能是确保有机体沿着自己的道路走向死亡，并抵御除有机体本身固有的本能之外的任何可能的回归无机实存的途径。(弗洛伊德 2001b, 39)

根据这一观点，自我保护的本能并不会--甚至暂时不会--改变生命的基本目标(死亡)，它们只是在其中引入了一种时间性。而这种时间性的模式本质上就是重复。保守的本能会重复后天/既定的生活轨迹，除非它们被迫(由于外部原因)改变这些轨迹；在这种情况下，它们就会倾向于重复这些改变了的轨迹，这就是我们错误地认为的本能推动变化、发展和新形式的产生(弗洛伊德 2001b, 37)。没有任何东西在推动这种变化--没有驱力任何东西在推动这种变化。

那么，如果我们接受并遵循这些弗洛伊德式反思，并阐明其含义，生命又是什么呢？生命没有自己的基础或来源。它是发生在无生命之物身上的东西，是发生在无生命之物身上的意外(可能是由于它自身固有的矛盾或不一致性)。它不是简单的它者。它是无生命体的中断、扰乱，是无生命体中出现的缺口；或者，从另一个切实的思辨性(speculative)角度来看：生命赋予无生命体的内在缺口一种奇异的、独立的形式，由于这种内在缺口，无生命体并不简单地与自身重合。

为了与伟大的唯物主义者保持一致，也为了驳斥现实的人类中心主义(或"关联主义")观点，人们喜欢说，无生命之物对生命漠不关心，它在生命出现之前早已存在，并将在生命灭绝之后长期存在。然而，上述考虑让我们更进一步。与其说(无生命的)宇宙根本不在乎我们的死活(从宇宙的角度来看，我们的实存完全无足轻重)，不如说我们被邀请去考虑一种让我们更不例外的可能性：我们只是倒错者，奇怪的快乐，无生命本身的快乐。这并不是指我们构成了宇宙这个伟大整体或圆圈中不可分割的和谐部分(由此产生了"海洋感(oceanic feeling)"，弗洛伊德也曾讨论过)，而是指我们构成了宇宙的抽搐和狰狞。

生命不过是无生命体的一场梦。更确切地说，它是无生命体的噩梦(噩梦般的骚动)，因为无生命体只想独处。在这个意义上，我们可以说，死亡驱力与其说是驱力，不如说是本体论疲劳，是生命的一种基本影响--并不是说它一定会被体验、"感觉"为疲劳；它是作为生命的一种"客观影响"而存在的。...

到目前为止，我们一直在讨论弗洛伊德在文章中间或多或少写的内容。现在让我们回到文章的开头，弗洛伊德在这里(重新)确认了他对他所命名的"快乐原则"的原初特性的信念：

在精神分析理论中，我们毫不犹豫地假设，心理事件的发展过程是由快乐原则自动调节的。我们认为，也就是说，这些事件的发展过程总是由一种令人不快的紧张情绪推动的，它的发展方向是，其最终结果与紧张情绪的降低相吻合，也就是说，与不快乐的回避或快乐的产生相吻合。.....我们决定把快乐和不快乐与激奋的数量联系起来，这种数量存在于心灵中，但没有以任何方式被"束缚"；并以这样一种方式把它们联系起来，即不快乐与激奋的数量的增加相对应，而快乐与快乐的数量的减少相对应。(弗洛伊德 2001b, 7-8)

从这段话中我们可以清楚地看到，快乐原则的"弗洛伊德"并不是指任何享乐主义的快乐、积极地寻求满足和满足的追寻和努力，而基本上是指寻求解脱(从紧张和激奋中解脱)，"降低紧张"，试图达到一种平衡状态。如果我们现在将弗洛伊德文章的这些开头句子与我们之前的讨论联系起来，就会清楚地看到，具有同态复仇倾向的"快乐原则"实际上是一种在这个确切的意义上，虽然听起来有些自相矛盾，但弗洛伊德首次提出的死亡驱力实际上只是"快乐原则"的另

一个名称。而当他继续描述“现实原则”（与保存生命有关）如何迫使我们从作为根本的快乐原则中做出例外时，弗洛伊德使用了与他后来在讨论生命与死亡驱力的关系时所使用的完全相同的形象迂回：在弗洛伊德后来的推测中出现的“精神等价物”，即所有生命都有回归无生命的基本倾向，从而减少生命的出现（在无生命物质中）引起的紧张。

在自我保护本能的影响下，快乐原则被现实原则所取代。后一种原则并没有放弃最终获得快乐的意图，但它仍然要求并使满足推迟，放弃获得满足的若干可能性，暂时容忍不快乐作为通向快乐的漫长间接道路上的第一步。（弗洛伊德 2001b, 10）

这正是我们在上文讨论过的：生命是对无生命的一种形而上学的快乐（稳态）的干扰和暂时推迟。生命/现实原则是对死亡以及其中隐含的快乐原则的推迟。快乐原则与死亡驱力同义，尽管有迂回和暂时的推迟，死亡仍然是生命的根本目标/原则。... 两者之间，快乐原则与死亡驱力（回归无生命的倾向）之间，可以直接地、逐点地映射联系起来，因为死亡存在于所有生命之中。正如自我保护的本能并非死亡驱力的对立面，而只是其固有的迂回，现实原则也并非与快乐原则相对立，而是作为其迂回的延长而发挥作用。严格说来，这里并不存在“超越快乐原则”。因此，与我们倾向于期待的相反，与“超越快乐原则”中发生的事情相对应的并不是弗洛伊德（原初）的死亡概念驱力，因而也不是导致弗洛伊德首先写这篇文章的原因（即人们坚持并重复一些明显不愉快的经历的现象）。

现在，“性驱力”（有别于自我保护的本能）是唯一的驱力，它似乎突破了由快乐原则主导的生死循环及其回归无生命的根本目的。它们在（至少在某种程度上）兴奋和紧张中茁壮成长，从生物学角度看，它们与生命的“无尽”延续有关，并由其“紧张”所维持。此外，无论是生殖（两个不同细胞的结合）、爱情（各种形式），还是所有伟大的升华（如艺术），它们都会不遗余力地拥抱某种改变、差异、大他者（the Other）（或至少是另一种气味）。快乐（Pleasure）（在弗洛伊德式意义上），另一方面，需要没有他者（Other）；大他者（the Other）（如他者（Other））对它来说相当令人不安。... 性驱力与快乐原则并无太大的抵触，因为它们似乎首先中止了快乐原则，使快乐原则作为一项原则失效。它们似乎是反疲劳的，有自己的驱动力和逻辑。重要的是，我们要记住，这不是简单的生命驱动力，而是生命中发生的某种奇异的事情。因此，将“性驱力”和“生命驱力”简单等同起来会产生误导，因为前者指的是生命中比（仅仅是）生命更多（或更少）的东西。

在弗洛伊德的这部分文字中，他（在探讨了假说生命的唯一驱力是死亡驱力之后）确立了他自己所说的二元论观点，将生命或性爱欲（Eros）与劳作（Todestriebe）明确对立起来（这种对立可以快速概括为爱欲（Eros）与死欲（Thanatos）之间的对立）。死亡之旅与我们迄今为止一直在讨论的问题相对应（将疲劳作为生命的根本和客观影响），而性之旅则与这一目的和逻辑相分裂，并朝着不同的方向发展；它们不仅仅是死亡的推迟，是生命通向死亡的道路上的迂回：它们是制造/引进实际差异、产生“新”东西的迂回；它们甚至建立了“潜在的不朽”（物种的不朽，以单个有机体的死亡为代价）。

然而，这种二元论观点也证明是站不住脚的，破坏它或使它复杂化的是，简单地说，性不能归入“生命本能”的概念。如果性与“生命本能”相对应，那么就不会有精神分析，因为它的主要发现之一恰恰是没有基本原则（或律令）来指导人类的性行为。... 弗洛伊德的根本举措则是去实体化性欲：性方面的不是一个可以适当描述和限定的原则，它本身就不可能被限定或界定。它既不能与生物的、有机的需要一个和功能完全分离（因为它起源于它们的领域，它一开始就栖息于它们之中），也不能简单地还原为它们。性并不是人类生活的一个独立原则或领域，这就是为什么它可以栖息于人类生活的所有领域。归根结底，它不过是“生命”的内在矛盾，而“生命”反过来又失去了其不证自明的特性。“性”旨在延续生命，而旨在使生命回归无生命的东西，与驱力（Trieb）本体的概念完全不对应，后者是一个更有趣、更复杂的概念，涉及分裂、重复、剩余满足和持续的压力。在弗洛伊德此时对荣格的简短提及中，他似乎被提醒了以下事实：驱力的二元论（“生驱力”和“死驱力”）实际上是另一面将力比多设想为一种“中性的”、去性化的实体。他说，荣格“做出了一个草率的判断，用力比多这个词来泛指‘本能/驱力力量’（Trieb技巧）”。

文章在这一点上提到荣格，似乎是在提醒弗洛伊德这一点，实际上也为他的论点吹进了一股不同的新风。现在我们朝着假说只有性驱力（或所有驱力都是性的）的方向前进。从精神分析的发现中，没有任何东西说明弗洛伊德，除了力比多之外，还有任何驱力，而力比多都是性的。弗洛伊德现在倾向于“一元论”，但不是荣格的那种（即实体-力比多的一元论）；他倾向于我称之为对立、矛盾或分裂的一元论（独一性（singularity））。他承认这种对立和分裂是性驱力本身的基础，而不是“他的”死亡驱力的驱力，正如我们所看到的，后者是相当单一的。例如，爱-对象本身可以分为爱与恨，或者，正如拉康凄美地表述的那样：“我爱你，但是，正因我难以言喻地（inexplicably）爱上超乎于你的某物——对象a——我残毁（mutilate）了你。”（拉康 1987, 263）。弗洛伊德现在重申了他的信念，即科学在这

有人说过性吗？

里所能告诉我们的一切，就相当于只有性驱力这一事实。更确切地说，只有性驱力才有可能促使我们去其他地方，而不是回到早期（平衡）阶段。这一点可以进一步聚焦为，只有性驱力“驱力”我们在任何有意义的意义上（不同于“无生命的磁性”，后者似乎属于疲劳的方式，而不属于驱力本体--Trieb）。

弗洛伊德在文章的最后部分重申了他关于论题性方面的力比多“本质”的核心观点，从而与假说驱力“只有性驱力”的观点相契合。从死亡驱力（qua 快乐原则）的一元论到爱欲（Eros）和死欲（Thanatos）（即性驱力和死亡驱力）的二元论，再从二元论到性驱力的一元论。

在什么意义上，我们可以说这现在意味着一种“一元论”，而不是实体的“一元论”，而是一种分裂或阻碍实体成为一体的障碍？首先，性驱力不再被简单地视为生命驱力，因为它们重复或再现了生与死之间的分裂；性驱力的死亡是生命所固有的，它制约着生命的延续（简言之，生命所固有的否定性[这个“减号”]成了精神生命的根本所在--只要后者与无意识共存）。

弗洛伊德在细胞层面上，死亡的重复和在参与有性生殖的个体层面上，在有性生活中，弗洛伊德都指出了这一点。

拉康解释如下：

我们知道，就大多数生物而言，性分裂是确保物种生存的因素。……我们可以说，物种是以个体的形式存在的。然而，马作为一个物种的生存也有其意义--每匹马都是短暂的，都会死去。所以，你看，性与死亡、性与个体的死亡之间的联系是根本性的。（拉康 1987, 150）

拉康经常回到并重申死亡在性化中的核心暗示；有时是在术语的“死亡”中，有时是在有性生殖所涉及的更正式的“减少”或“损失”的语言中（例如，当他提到两组染色体的结合时）。

有了有性生殖，死亡就成为生命的固有属性；它不只是生命的终结或最终目标（如“回归无生命”），而是生命的固有否定性和内在预设（presupposition）。这正是死亡的另一个（拉康式）概念驱力开始成形的时刻，尽管--正如我们将看到的--这个分裂自在（in itself）还不同于死亡驱力本身。

因此，要理解从弗洛伊德式到拉康式死亡驱力概念的转变，关键在于（弗洛伊德式）性概念（及其与无意识的关系）。弗洛伊德坚持认为，从所有方面来看，只有性驱力（或者说驱力根据定义就是性），而拉康则说“每一个驱力实际上都是一个死亡驱力”（拉康 2006c, 719），在这两者之间，“缺失的一环”就是这个：死亡是潜伏在性驱力之中的东西。死亡并不是它们的目的，而是它们所隐含的、并被它们所重复的一个负面或负。现在，让我们以弗洛伊德的文章为基础，尝试重建拉康式死亡驱力的概念。

我们可以从弗洛伊德所设想的现在出发，而不是把死亡驱力本身设想为回归无生命的无所不在的基本趋势（一种无生命的磁性），我们必须把它设想为起源于在这种“保守的”重复中发生的另一种（种类）重复；设想为在保守的本能（自我保护的本能）中起作用的重复：自我保护的本能重复后天/既定的生活道路（通往死亡的既定迂回路线）。本能重复着通往死亡的迂回路径（这构成了我们所知的生命现象）。重复中的重复：即在这种保守的重复中偶然产生的某些（局部的、可以说是课外的）满足的重复。这与弗洛伊德在《性理论三论》中对性与性驱力的推论非常吻合：作为不同有机功能的运作过程中发生的剩余满足/激奋，满足。（就像在满足需要获取食物的过程中出现的著名的“快乐口腔”）。这种剩余不是紧张和持续压力的外在原因，而是内在原因；矛盾的是，源于这种剩余的驱力并不是为了降低或消除这种紧张/激奋，相反，它是为了一次又一次地重复这种紧张/激奋。此外，这个偶然的“课外”满足并不与任何一种安抚相呼应，因为它不是满足的需要，因此也不是对这个需要所唤醒的紧张的“平息”。这里的动态则截然不同，因为出现的满足并不是先在的（preexisting）需要的答案。在这里，答案在问题之前。满足并没有产生对剩余激奋的绥靖，而是满足（及其重复）实际上产生、生成了更多的激奋。在这个意义上，剩余满足的重复确实违背了快乐原则（作为降低张力的原则），但这并不是因为某种模糊的死亡意愿，而是因为生命本身作为其意外的分支而发生的额外的驱力。

然而--这一点至关重要--我们决不能把这种弗洛伊德式的说法理解为驱力（死亡）的一种线性成因，在这种成因中，驱力只是作为有机需要的满足的直接副产品而发生的。剩余满足本身还不具备驱力的条件。动物在满足它们的需要时经历一些剩余满足并不是不可想象的，然而，要使它作为部分对象（或对象的驱力）发挥作用，这个满足必须：客观具身（对象-表征）的否定性或能指存在的大厦所涉及的缝隙的客观具身（对象-表征）功能。

这毕竟是死亡驱力概念的全部意义所在。这就是拉康所说的“每一个驱力实际上都是一个死亡驱力”的含义：死亡驱力不是（部分的）驱力中的一个，而是指每一个驱力内部的主动分裂或衰退。死亡驱力指向否定性，不同的局部驱力围绕着这个驱力循环，在这个意义上，它们具有共同点。这就是驱力本身所固有的分裂，它与驱力从有机功能中

有人说过性吗？

的分裂并不相同。一方面，驱力参与了各种局部的剩余满足，按照众所周知的列表（口腔、肛门和视界）；但另一方面，驱力作为纯粹破坏性的脉动否定性，赋予了它们奇异的节奏和扭转。例如，在研讨班 XI 中，拉康强调了对象 a 与对象 a 的所有形式之间的区别，对象 a 标志着否定性（损失或缺口）本身，驱力围绕着驱力循环，而对象 a 的所有形式“仅仅是它的表征，它的数字”（拉康 1987, 198）。驱力旨在重复的并不只是（剩余）满足，而是这个否定性 / 中断，它只能通过重复剩余满足来重复。这正是驱力与“单纯的自体性欲的情欲区主义”（拉康 1987, 179）的区别所在。

换句话说，作为对象的驱力的对象 a 总是而且必然是双重的：它是一个剩余满足，作为对虚空（对存在秩序中的空隙）的黏附；也就是说，它是虚空及其“硬壳”--这也是为什么局部的对象作为这个虚空的“表征”而起作用。这就是为什么我们可以说，实在对象的驱力不是简单的剩余满足（享乐或满足作为对象），而是这个否定性“粘”在它上面并被它重复。

换一种说法：我们必须牢记，对于驱力，我们实际上是在处理两个不同的分裂（或“偏差 (deviations)”），而不仅仅是一个。首先是剩余满足有机体需要一个和功能过程中产生的满足所涉及的分裂。有机功能的运作和满足所涉及的重叠产生了一个剩余、一个意想不到的满足，然后又成为另一个重复的驱力，重复中的重复，重复着这个剩余满足。而这个驱力可以变得比有机的需要更强，因为它现在支配着两者。例如，这似乎就是贪食的关键所在：剩余满足-剩余相对于有机的需要--在食用食物的过程中产生的快乐（口腔的快乐等.....）不仅解除了有机功能的控制，而且逆转了这个构造的因果关系。如果说剩余首先是满足食物的有机需要的副产品，那么满足食物的有机需要现在就变成了重复剩余满足的副产品。而这一功能现在却损害了生命（并且不利于降低张力）：不是因为它想毁灭生命，而是因为“它”想享乐。这实际上从一个侧面解释了对象的驱力的起源：有对象--食物，就有作为对象的满足。

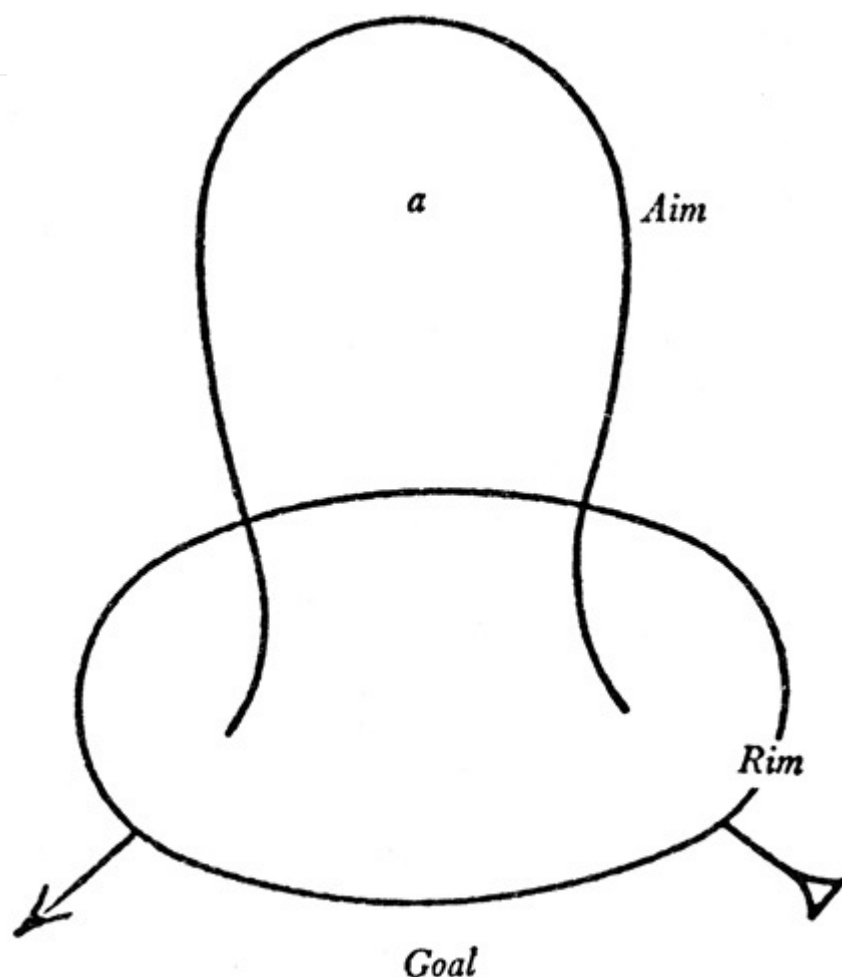
但这并不是故事的全部，也不是唯一的分裂。它解释了剩余满足的起源，但并没有解释为什么这种剩余满足能够产生如此“革命性”的影响，能够等同于事物秩序的完全反转（或至少等同于驱力在有机功能方面的相对自主）。另外，如果把贪食简单地理解为对剩余满足剩余的贪得无厌的追求，那就太简单化了，因为我们还必须问一问，这种追求还喂养了什么（象征）要求。那么：为什么剩余满足能产生这样的效果，以至于完全反转事物的秩序呢？正如所建议的那样，答案是：因为驱力的结构意味着比这个剩余满足更多的东西：一个否定性，它围绕着这个否定性循环，并将驱力的（结构）与原初压抑 (repression) 联系在一起：与一个内在的否定性-否定性传递着“积极的”本体论存在秩序。

因此，我们应该补充 雅克-阿兰·米勒 (Jacques-Alain Miller) 的论题，根据驱力的对象是“满足作为对象”；补充说明，满足成为对象（开始作为驱力中的对象起作用）只是因为它赋予了否定性主体，而不仅仅是为了满足而作为满足。换句话说，如果驱力希望（我们）重复剩余满足，这并不是因为它只想享乐。

驱力不希望（我们）享乐。超我希望（我们）享乐。超我（及其文化）将驱力简化为满足（享乐）的问题，使我们成为它的变化 (vicissitudes) 的人质，并积极阻止触及去否定性它的驱力。换句话说--这一点至关重要--满足（为了满足）不是驱力的目标，而是它的手段。这就是“死亡驱力”令人深感不安的地方：不是它只想享乐，哪怕它杀死我们，而是它只想重复这个否定性，存在秩序中的缺口，哪怕这意味着享乐。享乐 (Enjoyment) 是手段，而“目的”则是在存在之中重复存在之缺失 (lack of being)。...

与此相关的另一个要点涉及剩余满足（或享乐）与性欲之间的关系。性化本身（性繁殖，以及其中隐含的死亡/否定性）还不等同于我们可以称之为性的本体；性的本体涉及进一步的步骤，在这一步骤中，“减”，即否定性涉及性化和性繁殖的否定性，在部分对象中得到了肯定性实存 (positive existence)，因为它涉及驱力的拓扑学。这些局部的对象不仅仅是“作为对象的满足”，它们同时作为该否定性的数字或表征发挥作用。只有通过这种双重运动，我们才能从性化进入性的本体（一种会说话的生命体的性）。

另一种说法是，虽然所有的驱力都是性的，但却没有性的驱力（作为一个整体；性不是一种总体化的功能，它不是使驱力总体化的东西）。没有作为一个整体的“性驱力”，性是由“部分驱力”的联结向前推进的驱力，这些“部分驱力”只有一个共同点，即恰恰是这个“减号”或虚无。正是后者把它们联合在一起--“联合”它们的意义在于，它构成了一个缺口，所有的局部驱力都围绕着这个缺口循环往复，同时又以它们不同的局部对象为目标；正是这个共同的缺口，证明了这些不同的、多样的多样态局部满足被称为性的事实是合理的。局部驱力并不是简单的中性片段多重性（每个驱力都围绕着它的局部对象循环），而是被它们共同的否定性所“偏向”；这个否定性给了它们曲线。这个否定性是每个驱力的“一部分”，也是所有驱力中的一/同 (one/same)。这就是驱力的双循环。（下图转自 1987 年的拉康）。



回到弗洛伊德，回到他在《超越快乐原则》中的一些思考，我们可以得出如下结论。因此，能够最终改变生命回归无生命的根本目标的，正是驱力的死亡，尽管这听起来有些自相矛盾。正是死亡驱力打开了成就的空间（场景），超越了平凡，超越了一切如常。我们已经看到，弗洛伊德是如何把自我保护的本能描述为“本能的组成部分，其功能是确保有机体将沿着自己的道路走向死亡，并抵御除有机体本身所固有的实存之外的任何返回无机实存的可能方式”。现在我们可以说，按照我们对这个术语的理解，死亡驱力恰恰可以被描述为建立（和驱使）除了有机体本身所固有的方式之外的返回无机实存的方式。有机体会死亡，但有些事物（造物）会比有机体更长寿，这不仅仅是意识形态或宗教上的说法。正是在这一点上，我们必须将死亡的概念驱力置于其位置，并坚持放弃驱力的二元性思想：只有死亡驱力。然而，它不能被描述为术语希望（我们）回到无生命状态的破坏性倾向，而恰恰是构成了通向死亡的替代路径（从有机体本身内在的路径）。我们可以说：死亡驱力使我们有可能以不同的方式死去。也许最终这才是最重要的，也是摆脱生命疲惫的关键所在：不是永生的能力，而是以不同方式死去的能力。我们甚至可以套用贝克特的那句名言，将死驱力的座右铭表述如下：再死一次，死得更棒！（Die again, die better!）

体验之外的创伤

在我们迄今为止对弗洛伊德式死亡驱力的讨论中，我们遗漏了“超越快乐原则”的一个关键方面，也就是最初让弗洛伊德走上写本文之路的方面或问题：重复问题，尤其是强迫重复一些特别创伤性事件的重复问题。他写道，我们遇到的人，他们的人际关系都有同样的结果：他写道，我们遇到的人，他们的人际关系都有相同的结果：恩人在一段时间后被他的每一个门徒愤怒地抛弃，无论他们在其他方面有多大的不同；或者，一个人的友谊都以朋友的背叛而告终；或者，一个人在他的一生中一次又一次地把别人提升到一个重要的私人或公共权威的位置上，然后，在一段时间后，他自己推翻了这个权威，并用一个新的权威取而代之；或者，一个情人，他的每一段恋情都经过相同的阶段，达到相同的结果。此外，还有一种以“fort-da”（消失了）之名而声名狼藉的情况--一个小孩在玩一个绑着绳子的木制卷轴，他反复地把卷轴扔到远处，又把它拉回到自己身边。更有趣的是，主体似乎有一种被动的经历，他对这种经历没有任何影响，但在这种经历中，他遇到了同样宿命的重复。有这样一个案例：一位妇女连续嫁给了三任丈夫，每任丈夫都在不久后病倒，临终前都要她照顾。精神分析甚至在梦的层面上，强迫重复也发现了令人惊讶的快乐原则一些特别痛苦的事件，这些梦据说完全受快乐原则支配，并以“愿望实现”为指导。

因此，精神分析所面临的基本问题如下：如果我们像弗洛伊德那样，从原初的快乐原则特征出发，以快乐的最大化（其中快乐被定义为“张力的降低”）或不快乐的最小化为目标，那么强迫重复的现象就与这一框架相矛盾。为什么有人会被迫重复一段明显不愉快的经历呢？

这就是弗洛伊德的解释：我们在重复的源头发现的是创伤事件的压抑（repression）--重复出现在记忆的地方；一个人重复着他无法记住的东西。因此，从根本上说，重复是对一个具体的、原初创伤性事件或体验的重复（以不同的“伪装”）。尽管弗洛伊德保留了这一解释的基本轮廓，但他也看到了这一解释仍有一些问题和疑问没有得到解答，因此他不断地回到这些问题上来。实际上，弗洛伊德在这个问题上的所有有趣而富有成效的解读都强调了另一种转向的必要性，这种转向使上述图式复杂化，并将重复置于一个新的视角中。尽管存在着一些重要的差异，但这些解读在一点上都是一致的，这也是雷·布拉西尔（Ray Brassier）最近在论述否定性与虚无主义时再次提出的：强迫重复所重复的并不是某种创伤性的因而被压抑的经验，而是某种从一开始就不可能作为经验存在的东西。被重复的创伤不在经验的范围之内（相反，它是经验的构成）。这一强调是绝对关键的：创伤是真实的，但不是经验。这就将辩论从通常的框架中转移出来，而通常的框架主要是实在与想象（幻想）的问题（或替代）；即物质现实与精神现实（幻想）之间的区别。

布拉西尔的解读依据正是《超越快乐原则》中弗洛伊德讨论死亡驱力与“回归无机物”的关系的部分。由于弗洛伊德也以现实主义的方式强调无生命的事物先于有生命的事物而存在，因此，无机物作为生命的“初始状态”和“目的”，不能简单地理解为生命发展的内在条件。正如无机物的现实不仅仅是有机物的实存的功能一样，死亡的现实驱力也不仅仅是生命的过去或未来的功能。

因此，被驱使死亡的重复并不重复后者，就好像它是生命或意识所经历的早期事态一样，因为驱力重复的创伤恰恰是无法被生活或意识所领会的。尽管创伤是真实的，但它现实无法被有机体的生命所校准，正如它无法与意识的资源相称一样。它只能被记录为机体的机能失调或意识的中断，而正是这种机能失调和中断在不断重复。因此，正是因为“最初”的创伤性事件只是被记录在无意识中，而不是被体验过，所以人们才不得不（重新）体验它。但它只能作为一种既没有生活过也没有经历过的东西被重新经历，因为创伤标志着生活和经历的湮灭。尽管如此，经验无法抹去自身这一事实指向了现实创伤，它不能被简单地建构为经验的功能。（布拉西尔 2007, 236）

从根本上说，“创伤性经验”恰恰不是一种经验，而是某种东西（否定性或“疤痕”），可以说，它内置于我们经验的条件之中，并构成了我们因此而将某种东西体验为“创伤性”（在这个词的强烈意义上）的条件。创伤的客体性（它独立于我们的“精神生活”）正是我们拥有“精神生活”（并体验到某种“创伤”）的条件。对于马勒布对精神分析的批评（马勒布 2007 年）而言，这是非常重要的一点。马勒布对精神分析的批评是，它无法将创伤设想为真实的，而只能设想为（必然的）心理上的中介。对此最简单的回应是，如果所有创伤都是“心理上的中介”，那正是因为这种中介“来自外部”，即与独立于我们自身的真实相关。中介并不是将我们与实在隔开的屏障，它本身就是这个实在的一部分。我们还可以说中介就是创伤（创伤是真实的）。在心理意义上并非创伤，而只是直接损害我们的大脑或身体的伤口当然是存在的；然而，某个伤口是否也会起到“创伤”（在心理意义上）的作用，这个问题取决于另一个“伤口”，严格地说，这个“伤口”在我们的经验之外（从我们的身体经验开始），因为它与经验的构成是一体的。

回到布拉西尔，他通过引用弗洛伊德文章中的一段话进一步证实了他的解读，在这段话中，弗洛伊德大胆地对有机个体化的起源进行了引人入胜的推测，这也与我们之前对有生命和无生命的讨论有关。这样，它就在有机的内在性和无机的外在性之间形成了一个明确的分离。因此，有机内部和无机外部之间的分离关系是以原始有机体本身的部分死亡为代价实现的。正如 布拉西尔 所说：

因此，个体化的有机生命是以这种原始的死亡为代价赢得的，在这种死亡中，有机体第一次有能力将自身与外部的无机物分离开来。这种死亡催生了有机体的个体化，从而为有机体的系统发育和有性生殖提供了条件。因此，这种死亡不仅先于有机体，而且是有机体能够繁殖和死亡的先决条件。如果说死亡驱力作为强迫重复 是驱动有机生命的起源、原初 动力，这是因为重复的马达--重复的实例--就是有机个体化的原始创伤 (aboriginal trauma) 痕迹。.....死亡驱力是这种分裂的痕迹：这种分裂永远不会被成功地束缚（投入），因为它仍然是使束缚成为可能的不可束缚的多余部分。(布拉西尔 2007, 237-238)

这是至关重要的一点，我们将继续讨论。它在生与死（有机与无机、有生命与无生命）的区分中分离出第三个要素，并将死亡驱力"定位"在这个要素中。有一种死亡是生命的对立面，但也有一种死亡是这种对立的先决条件，并以这种对立为前提。换句话说，死亡 驱力 在与生的关系和与死的关系中都是不相干的。它不是一种回归无生命的模糊意愿，它是一种创伤的痕迹，而这种创伤是无法被体验到的，因为它先于任何体验。它是一个原初丧失（"减号"），恰恰不能被感知（体验）为一个丧失--在这个意义上，这个创伤没有任何 "心理"意义。让我们回想一下，弗洛伊德对原初死亡的驱力"推论"实际上也涉及到类似的构造：从无生命到有生命的过程涉及到一个丧失（平衡状态），然而没有任何东西（任何人）能够把这个丧失体验为一个丧失：当生命来到生活中时，它已经在（无生命的）平衡状态的丧失基础上构成，它从未通过这种丧失而生活。从这个弗洛伊德没有明确说明的角度来看，在驱力的死亡起源处存在着一个丧失，它永远不可能被体验为丧失。.....只有从这个角度来看，说"生命想回到无生命状态"才有意义；因为严格地说，只有（被打断的）无生命状态才可以说是想回到无生命状态（作为它曾经知道的一种状态）。而另一方面，生命却无处可归，确切地说，除了它从未有过的、然而丧失的状态。这就是说：生命无处可归，除非它有了生命的缺失（作为内在的缺失）。

然而，儘管有這個重要的強調，布拉西尔的解讀仍然停留在經典的弗洛伊德式模式，將快乐原则（即降低張力）視為原初原則。在布拉西尔真正的弗洛伊德式解读中，强迫重复是为掌握与激奋相关的（激奋的）无约束的过度而服务的，尽管后者不可能是这样的体验。因此，强迫性重复被解释为一种机制，通过这种机制，"心理努力聚集所需的焦虑，以便成功地束缚（Besetzung）因创伤性突破其防御而释放出来的多余的 激奋。这种结合就是'超越快乐原则'".(布拉西尔 2007, 234)。换句话说：当通常的防御机制（包括压抑 (repression)）--这些机制仍然可以在快乐原则的寄存器内控制过度的兴奋--不再起作用时，焦虑作为最后的手段被引入，以完成这种束缚的工作，在这种情况下，这种束缚发生在"超越快乐原则"。强迫性重复（不愉快的经历）的作用就是引起这种焦虑。尽管焦虑具有不愉快的特征，但它仍然是一种防御（针对更大的不愉快快乐）；而提供这种剧烈防御的重复最终仍然是为了快乐原则即降低紧张--它是快乐原则本身的一种自相矛盾的延伸。那么，死亡驱力也是如此。否则，人们就会需要区分死亡驱力本身与强迫重复这种或那种（经验性的）创伤体验。简言之，我们要需要将驱力死亡与重复明确区分开来。在布拉西尔的作品中，最后一个方向的暗示是，他被引导将重复本身与激奋的过度分离开来，可以说，将它们置于两个对立面：过度（或死亡驱力）是原始创伤 (aboriginal trauma)在任何经验之前的痕迹，而强迫重复经验上的创伤性体验则是唤醒焦虑的手段，以掌握和 "束缚"过度。但这就意味着（死亡）驱力本身与重复并无内在联系。(此外，在这一论述中，原始创伤 (aboriginal trauma)如何成为[激奋的]"未被束缚的过剩"，然后需要又如何被不愉快经验的重复所唤起的焦虑所束缚，这一点并不十分清楚）。

这些考虑和困难可能是一个很好的起点，从这个起点出发，我们可以看看拉康和德勒兹在这些问题上对弗洛伊德的解读之间也许令人惊讶的接近。这种接近走了很长的路，尽管在某些点上他们路径明显分道扬镳：他们围绕着驱力之死的可能的"本体论"问题而分道扬镳。

死亡驱力II：拉康和德勒兹

在这个问题上，拉康与德勒兹所共有的关键性的概念举动，是对论题的强烈反对，根据快乐原则，快乐原则被设想为“降低张力”的原则，构成了一个基本的、原初原则。因此，他们也拒绝了将死亡驱力与同态倾向（“回归无生命”）联系起来的可能性，因而也拒绝了将其主体离子最终情态与作为原初的快乐原则联系起来的可能性。

尽管他大量使用了弗洛伊德式术语“爱欲 (Eros)”（如快乐）和“死欲 (Thanatos)”（如死亡驱力），但德勒兹并没有将它们视为两个相互竞争的原则，而是毫不含糊地肯定了“或”：“爱欲 (Eros) 与死欲 (Thanatos) 的区别在于爱欲 (Eros) 必须被重复，只有通过重复才能生存，而死欲 (Thanatos)（作为超验原则）是赋予爱欲 (Eros) 以重复的原则”（ibid., 18）。换言之，爱欲 (Eros) 只是死欲 (Thanatos) 或驱力的死亡逻辑（显现逻辑）的一部分，并不具有另一个补充性（更不用说原初）原则的地位。死亡驱力是根本的（也是唯一的）原则，它与任何形式的张力降低或“回到涅槃”死亡驱力的首要地位毫无关系：两者根本不在同一层面上。这种对死亡驱力的肯定出自号称“生命主义者”的德勒兹之口，可能会让我们感到惊讶，但这并不含糊。在《差异与重复》（Difference and Repetition）的引言部分，他阐发了死亡驱力的一个最有趣的哲学解释，他明确提出死亡驱力“是超越的原则，而快乐原则只是心理的”（Deleuze 1994, 16）。

虽然他沒有朝向德勒兹所建議的康德式方向（將死亡驱力假設為“超越的”），拉康卻以非常相似的方式反駁驱力的二元性，聲稱“每一個驱力實際上都是一個死亡驱力”（拉康 2006c, 719）。他还在弗洛伊德中反驳了他所认为的亚里士多德形而上学的剩余部分。因此，他蔑视“用原则来支持原初过程的想法，如果快乐是其唯一的主张，那么除了我们像狗皮膏药一样紧紧抓住灵魂之外，什么也证明不了。因为，除了亚里士多德的伦理学之外，弗洛伊德与快乐联系在一起的著名的降低张力还能是什么呢？”（拉康 1990, 19）。

原初原则是“降低张力”的原则，这种观念在拉康和德勒兹看来都是某些哲学形而上学的遗产，其中包括科学的“自发形而上学”，弗洛伊德也不能免俗，尽管他是第一个指出对这种自发形而上学破坏最大的东西的人。正是在这个意义上，拉康的和德勒兹在这一点上对弗洛伊德的“修改”，实际上比简单地接受关于原初低张力倾向的说法，更接近于弗洛伊德本人的精神，更接近于他的重要发现和见解。

那么，德勒兹和拉康所说的死亡驱力（及其首要性）是什么呢？它当然不是某种晦涩的意志或趋向侵袭（aggression）、毁灭、死亡的首要性。德勒兹之所以接受死亡的概念驱力，是因为它与重复有着内在的联系，他在重复中看到的不亚于原初肯定的位置。这就是为什么对他来说，真正的问题是：“死亡的主题似乎汇集了心理生活中最消极的因素，但它怎么会自在 (in itself) 成为最积极的因素，超验地积极，以至于肯定了重复？”（Deleuze 1994, 16）。死亡驱力显然不是关于毁灭与死亡，它是一个复杂的概念，如果一个人想要在术语中提出肯定，而不是尼采所斥责的那些驴子总是对一切说“是”（Yea-Yuh）的肯定，那么他需要就必须思考这个问题。在德勒兹看来，死亡驱力是真正的肯定的特权，只要后者原本是“有选择的”，而不是否定性的简单（和愚蠢）对立面。至于拉康，他在研讨班 XI 的著名段落中引入了“薄膜 (lamella)”的形象，将驱力的死亡与他所谓的“不灭的生命”联系起来（拉康 1987, 198）。他们都暗示的是，死亡驱力不能被认为是术语生与死的简单对立，因为它恰恰是否定这种对立并（重新）配置这种对立的東西。

拉康与德勒兹共享的另一个关键点涉及反复无常的“游荡的过激 (wandering excess)”（无约束的剩余 激奋）与重复之间的关系。他们都坚持认为，（激奋的）过剩并不是独立于（和先于）重复而存在的，而恰恰只是存在于重复之中，并通过重复本身而存在。重复不仅仅是一种旨在唤起焦虑的手段，能够束缚（与原始创伤 (aboriginal trauma) 相关的）未被束缚的过度。自相矛盾的是，它还通过重复“生产”或带来被焦虑“束缚”的过度。激奋的过度只有通过努力束缚它的重复而存在，因此指向重复本身核心的分裂。这可能是他们的重复概念中最困难但也是最重要的方面，因为它与死亡驱力和剩余 激奋有关。

在德勒兹的作品中，这一悖论是由他的复合体本体论所解释的，其中重复本身是双面的。在每一次经验性的、具体的重复中，另一些东西也处于危险之中（并被重复），即差异本身，纯粹的差异。重复不仅重复某物（“对象”），它也重复差异本身。

纯粹的差异重复着每一个单独的差异，只有通过这种作为纯粹差异的重复并与之相关，才存在着我们可以描述为不同、相似或相同的事物。这就是为什么我们不应该仅仅从重复一个相同的构造的狭义上理解重复，而应该把它理解为在丰富多彩的各种差异中同样起作用的东西。问题在于，“某物 (something)”（即纯粹的差异）可以以非常不同的形

有人说过性吗？

式重复，而它并不存在于这些形式之外、独立于这些形式的某个地方。它没有独立的实存，但同时它又不能简单地还原为它所重复的元素。它是它们固有的、构成性的差异。或者，德勒兹的一段更长但却至关重要的论述，也直接将重复与死亡联系起来驱力：

死亡与物质模型无关。相反，死亡本能可以从面具和服装的角度来理解。重复确实是在构成自身时伪装自身的东西，是通过伪装自身来构成自身的东西。它不是在面具之下，而是从一个面具到另一个面具，就像从一个独特的点到另一个独特的点，从一个特权瞬间到另一个特权瞬间，在变化中形成。除了其他面具，面具并不隐藏任何东西。没有重复的第一项。……没有可以从伪装本身抽象或推断出来的赤裸裸的重复。同一事物既在伪装，也在伪装。精神分析的一个决定性时刻发生在弗洛伊德在某些方面放弃了童年真实事件的假说（它本来扮演着最终伪装的术语的角色），以替代沉浸在死亡本能中的幻想的力量，在死亡本能中，一切都被掩盖和伪装。总之，重复的本质是象征；象征或拟像（simulacra）是重复本身的字母。差异是通过伪装和象征秩序的方式包含在重复之中的。（德勒兹，1994年，第17页）

最后一部分是布拉西尔主张的德勒兹版本：没有经验的创伤。被重复的并不是某种创伤性的、因而被压抑的原初经验。德勒兹将这一点推得更远，他拒绝任何导致重复的因果关系，而将重复视为一个绝对的开端。这使他直接推翻了弗洛伊德式的说法，并说：“我们不重复是因为我们重复：“我们不是因为压抑才重复，而是因为重复才压抑。此外--这相当于同一件事--我们不是因为压抑而伪装，我们压抑是因为我们伪装，我们伪装是由于重复的决定中心”（同上，105）。如果有的话，重复（以及它必然引入的过度或剩余对象）是压抑（repression）的原因，而不是相反。

为了解读这些密集的推测，不妨回顾一下我们之前关于死亡驱力的讨论，并记住，我们也是在处理两个分裂或两种差异，它们与对象的驱力的两面有关。

一方面，驱力的对象不同于需要一个的对象，而且涉及另一个剩余满足，遵循着自己的逻辑；另一方面，这个“作为对象的满足”本身已经（或也）是一个替身，是一个不露面的否定性的“形象”或“代表”。这个无脸的否定性不是别的，正是那个永远不可能登记为丧失的“不可能的丧失”，那个不是个人创伤的“原始创伤（aboriginal trauma）”，但它在言说众生时、在“原初压抑（repression）”的概念中，在“原初压抑（repression）”的概念中，在“无意识”的概念中，“丧失”与（原初）缺失的能指、内在的丧失是一体的。

如果我们把这一点与德勒兹联系起来（毫不奇怪，德勒兹强调赞同“原初压抑（repression）”的概念），我们可以说，他的“以每一种差异重复自身的差异”的概念正是指这种驱力的拓扑学。纯粹的差异（作为重复的核心）就是这种否定性，被德勒兹假定为最肯定、最有生产力的“力量”。我们在前面的章节中已经看到，在精神分析中，这个否定性是如何被设想为“统一-ing”独一性（singularity）的：驱力的所谓原初自由的、混乱的、支离破碎的（经验的）多重性已经是某种“统一-ing”否定性的结果--也就是说，是驱力所环绕的、使驱力成为驱力的缝隙的结果。然而，这个基本的否定性是在一个非常具体的意义上的“统一-ing”，这--同样--与德勒兹的“单义性”概念有一些惊人的相似性（resemblance）。

德勒兹有两个重要的概念，他认为这两个概念是这里的根本否定性所在：差异（《差异与重复》中概念化的激进的、个性化的差异）和fêlure“裂缝”，它在《感官的逻辑》中发挥了重要作用。统一否定性术语中“裂缝”的这种统一化否定性的概念化较少为人所知，也较少被讨论，这就更有理由在目前的语境中回顾它。

德勒兹从菲茨杰拉德的小说《裂缝》（法文译为《La fêlure》）中引入了“裂缝”（fêlure）这一概念，并将其作为一个恰当的概念，并在他对左拉的讨论中对其进行了更广泛的阐释。德勒兹以左拉《人的本质》（La Bête humaine）中以下一段非同寻常的文字为出发点：

这个家庭确实不太正常，很多人都有一些缺陷（fêlure）。在某些时候，他能清楚地感觉到这种遗传的污点（fêlure），这并不是说他的健康状况不好，因为只是因为紧张和对自己发病的羞愧，才使他在早期体重下降。但是，他的身体却时常出现不稳定的情况，丧失就像裂缝（cassures）或孔洞一样，他的人格似乎就是从这些裂缝或孔洞中泄露出来的，在一种浓稠的蒸汽中，一切都变形了。

德勒兹首先小心翼翼地强调，裂缝并没有指定病态的祖先元素通过的路线，也没有在身体上打上标记。“遗传不是通过裂缝，而是裂缝本身--遗传不是通过裂缝，而是裂缝（裂缝或洞）。他进一步将这种“宏大的”、“史诗般的”遗传与他所说的“微小的”遗传区分开来，后者也就是我们通常所说的：某种既定事物的传递，作为同一事物的“再现”的传递。虽然它们之间不能相互还原，但却有着非常密切的关系。对这种关系的一种理解方式是（再次沿用左拉的说法）术语裂缝与其周围环境之间的关系。分布在裂缝周围的是左拉所说的气质、本能、大胃口。德勒兹认为，“本能”（及其对象）的概念指的是裂缝的肉体（“经验的”）外观--一种肉体外观，没有这种外观，裂缝就只是“弥散的潜在性”。——

有人说过性吗？

然后，他对这两个层面之间的关系提出了如下表述，这直接呼应了他在“差异与重复”（Difference and Repetition）一文中描述重复（作为纯粹的差异/存在）与它的面具（显现之物）之间的关系的方式，以及拉康的关于驱力拓扑学的大部分讨论：

如果说本能确实是在裂缝的边缘形成并找到了自己的对象，那么裂缝则相反，它沿着自己的轨迹前进，张开自己的网，改变方向，并在每个身体中与为它开辟道路的本能相关联地实现，有时稍稍修补它，有时扩大它。……这两种秩序紧密地结合在一起，就像一个环套在一个更大的环里，但它们从不混淆。

那么，这就是德勒兹就驱力的拓扑所涉及的两个秩序或层次所提出的构造：裂缝作为无面的否定性，在驱力的每一个对象中重复自身，并在这种重复中构成这个对象（作为对象）。裂缝和部分对象是驱力的两个不同但又不可分割的维度。

裂缝代表着死亡，这种空虚就是死亡本能。本能可以大声说话，发出声音，或蜂拥而至，但它们无法掩盖这种更深沉的寂静，也无法隐藏它们从中产生并回归的东西：死亡本能，不仅仅是其他本能中的一种，而是所有本能聚集在一起的裂缝本身。（德勒兹，1990年，326页）

这听起来的确像是直接来自拉康的死亡本能（死亡驱力），它不是驱力中的一种，而是驱力聚集的裂缝。（这就是为什么拉康可以说“每一个驱力实际上都是一个死亡驱力”）。每个部分驱力（或其对象）都是这个裂缝的重复--这个重复反过来又构成了这个对象作为对象的研讨班十一。

在拉康的讨论性与（始终）部分驱力之间的关系时，这也是非常有趣的。从现象学的角度来看，性似乎是由几个不同的部分驱力组成的，它或多或少地为这些部分驱力提供了一个完成的统一。（这基本上就是弗洛伊德的观点）。从拉康式的角度来看--我们在这里显然是在思辨性（speculative）的层面上--我们应该补充的是，我们也可以将性化视为部分驱力之前的性化：不是作为一种原初实体，而恰恰是作为驱力“聚集”在其周围的洞/裂缝（在这个意义上，也就是实在）。我已经指出，拉康是如何强调不存在性（“生殖器”）驱力的：性（作为多样化的性“活动”）出现在其自身根本缺乏的地方。就在这个层面统一驱力而言，性“统一驱力”不是通过将它们结合在一个或多或少连贯的整体（性活动）中，而恰恰是作为它们围绕其循环并不断返回的裂缝。性“指的是不同驱力共享（和重复）的“裂缝”。就在这个层面而言，性确实是死亡驱力的同义词，而不是与之对立的，就像爱欲（Eros）与死欲（Thanatos）对立一样。（规范性--文化规定的规范性--在这一裂缝处介入；它的原初目的不是统一和“驯服”部分原初驱力的原初异质性，而是这也是通常在批评拉康式对性和性差异的态度时所忽略的：拉康式精神分析并没有宣扬（保守的）规范，而是揭露了滋养这种规范并使其持续生效的东西；这种东西并不只是多重性驱力的混乱，而是“系统中的裂缝”。它还认为，如果我们接受了存在丰富多彩的多重性身份的观点，认为形成人类性行为的裂缝可以简单地消失，那就大错特错了。从拉康式的角度来看，“性身份”是术语的一个矛盾。备受诟病的精神分析的“偏爱”二（当它以“不模糊同时利用这一创始裂缝及其‘生产力’”）二“的形式出现时也是如此）并非来自性繁殖的生物学（或解剖学），而是来自这种繁殖在生物学以及文化中缺失的东西。或者换句话说，它来自这样一个事实，即交配完全“与人类现实格格不入，但它却为人类现实的幻想提供了养料”（拉康 1999, 113）。

而且--或许这已不再那么令人惊讶--当德勒兹讨论“裂缝”时，他还将其与性化联系起来：相对于“一些”（体细胞，即构成生物体的生物细胞），他写道，“胚芽就是裂缝--除了裂缝什么都不是”（德勒兹 1990, 322）。“germen”即生殖细胞，参与有性生殖的元素，正是fêlure的实例。

当然，众所周知，在《差异与重复》一书中，德勒兹是如何强调重复的动力并不是不可能（重复）；驱力重复的东西并不是失败、缺乏、不足；在它之外并没有任何东西促使重复；重复本身既是原初“推动者（motivator）”，又是动力。然而，我们不能过于草率地理解德勒兹反对“否定性”和“缺乏”的立场。正如我们在他对死亡驱力的思考（和挪用）中所看到的，事情更加复杂，也更加有趣。问题的关键在于，对他来说，这个单数“否定性”（裂缝、洞）是肯定的原初场所。重复是洞/裂缝自身的重复，而在重复的过程中，它又重复着它周围的、与它相关的事物。或者，换句话说，重复是否定性绝对意义上的：不是否定性与某物的关系，而是原初否定性，否定性它本身就是在那里的东西的产物，是可以区分、比较、说失败等等的东西。我们也可以说，他把这种否定性看作是原初的积极力量--而不是否定性（和差异）的次要概念。而现在，整个问题就变成了如何最终将这种“坏的”否定性与“好的”否定性区分开来。正是在这个问题上，拉康与德勒兹之间的一些更重要的差异开始显现出来。

不过，在探讨最后一点之前，我们已经可以发现这里与拉康的另一个重要区别，即否定性的概念及其在德勒兹那里被“翻译”为最积极的力量。

有人说过性吗？

从拉康式的角度来看，有某种东西“促使”了重复，而这种东西恰恰就是不可能性--尽管这需要在非常精确和具体的意义上加以理解。举例来说，它并不意味着某物“不可能被重复”的独特独一性 (singularity) 性；相反，它意味着被重复之物的非存在 (non-being) 不可能性。它不可能重复，因为它在通常意义上并不存在。这就是拉康式理论的拉康式版本，即被重复的不是原初创伤性体验，不是中断之前发生的任何事情，而是中断本身（他将其与实在联系起来）。这又把我们带回了我在本书中论证发展的一个关键点，以及“未被束缚的剩余”这一恰当的精神分析的（拉康式）概念：即享乐。我已经论证过，享乐出现在非实存（“原初缺失”）能指的位置上，而能指--以其非实存本身--决定了能指链 (signifying chain) 的逻辑，以某种方式“拒绝了它”。而且，它是在享乐黏附于（其他）能指的帮助下拒绝它的。享乐 (Enjoyment) 是（唯一的）“存在”，“实体”是本体论完全不存在的，是缺失的（“原初被压抑的”）能指。而这个享乐就是“粘合剂”，它通过把不同的能指按一定的顺序（它们之间的关联）连接起来，重复着原初否定性。我相信，这也是布拉西尔的洞见所隐含的，根据他的洞见，“不可绑定的多余部分[才]使绑定成为可能”（布拉西尔 2007, 238）。

因此，某些现存的能指联系（症状）或能指复合体（“形式”）不仅是原初否定性重复自身的伪装，它们也是其--或多或少是幻想性的、享乐助长的--与无意识的主体相关的表象。这就是说，对精神分析来说，表象与享乐的联系必须在原初否定性（称之为原初压抑 (repression)）的背景下加以构想、一无 (one-less)、负、裂缝或裂缝）作为与无约束的多余部分（享乐）和能指相关的第三个元素。拉康用他的实在概念强化了 this 裂缝，这个第三元素（并将其与“新的能指”最终可能介入的点联系起来）。

另一方面，德勒兹也是从类似的三方拓扑学出发，他倾向于使其坍塌为“一”的双重运动。裂痕或裂缝本身成为无约束的过度的纯粹运动，以不同的能指面具或“伪装”出现。

因此，对于精神分析来说，在基本的否定性（一个“减法”）与在其位置上出现的过度的剩余 (享乐) 之间存在着差异，并通过将原初否定性与这个否定性按一定顺序出现的能指联系起来、“粘合”起来而重复着原初否定性。然而，在德勒兹看来，过剩/剩余直接是否定性（裂缝、差异）以不同的伪装、不同的能指或象征重复自身的纯粹生产性过剩。原初否定性直接就是“积极的”、“生产性的”运动或力量（“驱力”）。这也是“内在性平面”的基本含义：“同一事物既是伪装的，又是被伪装的”。在这里消失的--重复--恰恰是原初否定性与在其位置上出现并将能指束缚在一定秩序（这必然取决于个别历史的偶然性）中的剩余之间的差异。

在德勒兹所谓的“实现的本体论”中，剩下的只是差异本身（纯粹的差异，而非此与彼之间的差异）。这种差异在其单义性中是纯粹的存在之存在。它等同于纯粹的运动，正如 *fêlure*，“裂缝”，最终与其说是裂缝，不如说是纯粹的运动或力量。对德勒兹而言，这种从拓扑到动态的转变确实是至关重要的：存在与显现的拓扑非共存性，它们的裂痕，被“液化”为存在，作为“差异”的纯粹运动。

通过将存在与显现的差异（非重合）“液化”为存在自身的纯粹差异运动，德勒兹抹去了在这一差异中不断重复自身的实在。这至少是拉康式的立场。通过实在的概念，拉康为裂痕、裂缝提供了概念上的支持，这种裂痕、裂缝隐含在差异的部署中，却又在差异的部署中不可见，并与差异一起重复。他将其从隐形中提取出来，声称精神分析能够赋予其某种最低限度的一致性。

德勒兹将这个实在本体化，使之成为实在存在之存在，而拉康则必须将它们分开。拉康式把存在和实在分开并不意味着存在不是实在--实在恰恰不是一个谓词。拉康的对类似精神分析的本体论的保留是众所周知的。他不想发展自己的本体论。然而，原因也许并不在于他深信本体论是无意义的（在超验转向之后），必然是“形而上学的”；恰恰相反。如果说有一个人始终拒绝将精神分析视为免于本体论审问的话，那就是拉康。相反，他的观点是，本体论（作为“存在之存在的科学”）这个概念本身必须由一个额外的概念（实在）来扩展，这个概念持有并标志着其内在矛盾/不可能性的位置。主体是这种矛盾的结果，而不是存在的分支。有主体是因为有实在。

这就是拉康与德勒兹似乎相去最远的地方：对德勒兹来说，“现实主义”意味着激进的去主体化 (desubjectivation)，而对拉康来说，（主体化 (subjectivation) 的效果）正是不可化约的 (irreducible) 实在的实例（或“证明”）。

在这方面，所谓的“新唯物主义”（其中许多建立在德勒兹主义的基础之上）的主要哲学战线（主战场）通常是沿着主体问题的路线展开的，这绝非巧合。与新唯物主义相关的大多数概念命题既旨在“走出主体”（假定的话语或超验的牢笼），也旨在“走出主体”（新本体论的景观）--或者，至少将其归结为这一景观中一个并不特别重要的局部点。

在这里，我想提出的问题很简单：如果没有主体--也就是说，如果没有一个强有力的主体概念，例如，我们在拉康中发现的概念，还能有严肃的唯物主义吗？顺便提一下，重要的是，尽管新唯物主义通常以反对所谓的“语言学转向”以及所有被冠以“结构主义”和“后结构主义”的东西为出发点，但他们实际上恰恰与它们有着共同的信念，即“主

体"是哲学概念桶里的一个烂苹果。拉康之所以在（后）结构主义的语境中脱颖而出，原因之一正是因为他并不认同这种观点。简单地说：如果语言、话语或结构是一致的本体论范畴，就不会有主体。

但是，为了逐步解决这些问题，让我从一个更简单的问题说起。唯物主义（如现实主义）的定义和形象之一如下：与欺骗性的、毫无根据的理想和理想化相反，唯物主义揭露了粗暴的现实、不加修饰的现实、似乎独立存在的事物的物质真理或基础。让我借用齐泽克的一个例子：马可·奥勒留 (Marcus Aurelius) 的《沉思录》中有如下一段话：

就像看到眼前的烤肉和其他菜肴，突然意识到：这是条死鱼死鸟。死猪或者，这高贵的葡萄酒是葡萄汁，紫色的长袍是用贝类血染成的羊毛。或者是做爱--有东西在你的阴茎上摩擦，短暂的抽搐和一点浑浊的液体。

像这样的感知--抓住事物并穿透它们，让我们看清它们的真面目。这就是我们需要一直要做的事--在我们的生活中，当有事物要求我们的信任时--把它们暴露出来，看看它们是多么无意义，剥去它们身上的传奇硬壳。

因此，唯物主义在这里意味着：现实负 伴随着它并不断将它转化为某种截然不同的东西的幻像。马可·奥勒留 (Marcus Aurelius) 所描述的演习旨在戳破 想象的泡沫，迫使我们面对 现实的本来面目。齐泽克补充了这一策略的另一个例子，它本是为了防范（天主教）男子的肉体之罪：当你被一个妖娆的女性身体诱惑时，想象一下几十年后它的样子，或者更好的是，想象一下现在皮肤下潜藏的东西：生肉和骨头、体液、半消化的食物和排泄物。...

换句话说，在崇高和可怕的躯体这一对中，唯物主义的视角应该是站在可怕的躯体一边的：清醒的视角揭示了在美丽而具有欺骗性的外表背后，丑陋的物质真实。.....对于 齐泽克 令人信服地瓦解这一视角的方式，我想补充另一条通向同一问题的可能路径：纯粹的 术语 描述（崇高与可怕的）已经指出了这一概念的核心问题。我们可以分两步揭示它。

(1) 现实主义唯物主义的清醒效果，实际上指向现实主义本身的裂缝/缺口。在所有这些构造中，"如其所是"（不加修饰的）现实直接或间接地表现为丑陋、可怕。换句话说：为了让它 "让我们清醒"（把我们从幻像中唤醒），它必须被感知为比它本身更多的东西：它必须被赋予一系列相当主观的情感--反感、厌恶等等。为了达到现实"如其所是"，一个（主观）剩余被需要的（或产生），一个剩余或过度，恰恰不能还原为"现实如其所是"。（腐烂的肉体激起我们的厌恶之情，或至少熄灭我们的欲望 直接，这一事实在[我们的]幻想之窗中并不比作为崇高出现的东西少中介）。

(2) 然而--这就是第二步--这并不是说，与努力于发现事物本身的赤裸裸的物质现实（但从未完全成功）的天真唯物主义相反，我们只是在通过主观为不可及性 (inaccessibility) 的物自体 (thing in itself) 及其必要的中介进行辩护，而主观是 "总是已经" 发生的。相反，问题的关键所在，以及我们可以论证的，是一种不同的唯物主义，它恰恰不是建立在 "赤裸裸的" 现实之间的对立之上、主观 幻像s 与 投注s（现实 如它独立于主体而存在）之间的对立，以及 "永远已经存在的" 主观/主体化的 (subjectivized)（或主体构成的）现实 之间的对立。因为这种对立是错误的，或者说，它不是真正的 "唯物主义"。只有通过这种过度（通过它的扭曲），我们才能得到物自体 (thing in itself)，因为这个物自体 (thing in itself) 已经是矛盾的了。

论题 最简单的形式是，我们应该考虑以下可能性：如果 现实 出现了 "超过" 自身的 不可化约的 (irreducible) 多余部分，那么这种多余部分（或与自身不重合的部分）就不仅仅是或仅仅是 主观 的扭曲，而且还应该被看作是该 现实 自身分裂或矛盾的指示。如何才能令人信服地提出这一主张呢？恰恰是通过论证 主体 的一个特定概念，从将 基础的 讨论从肯定或否定 实存 的现实 独立于 主体 的现实 的问题转移到肯定并结合以下两个命题的不同视角：(1) 确实有一个 现实 独立于 主体 而存在（即独立于 主观 中介 或构成）；(2) 主体（主体性的结构在这个词的强烈意义上，就其过度性而言）恰恰是给我们带来触及到独立于主体的现实的东西。

如果我们简单地删除 主体 及其扭曲/过度，我们可能确实会得到一个 "中性的 现实"；实际上，除了某种形式的中性，我们什么也得不到，这就是问题所在。如果 现实 不是中性的，而是被内在的不可能性和矛盾所撕裂呢？或者，更确切地说，如果中立本身并不 "中立"，而是已经意味着一种主观强加，一种规范性的 "中立化" 呢？在这种情况下，主观的过度性使我们更接近真理，也使我们更有可能参与现实的矛盾。

这就是 现实主义 的问题所在，它与 现实 这样一个 "独立于我们自己" 的概念一起运作。问题更深层、更根本：独立于我们自身的现实只是 "依赖于我们" 作为主体出现（进入视野）--不是在由我们引起或构成的意义上，而是在现实自身固有的否定性/矛盾恰恰以主体的形式作为这个现实的一部分出现的意义上。（除其他外，）主体 是 客观 具身 的 现实的矛盾的 客观 具身。我想，这就是 拉康 的 唯物主义的 要旨：作为主体，我当然是由独立于我而存在的事物决定

有人说过性吗？

的；然而，主观立场，或者说主体化 (subjectivation)，不仅是事物决定我的一种具体而单一的方式，它同时也是决定我的事物本身所涉及的悖论/矛盾的主体化 (subjectivation)（这种悖论/矛盾“自在 (in itself)”只作为这种对象-主体化 (objectivation-subjectivation)，或者说通过主体而对象化 (objectivation)存在）。

这意味着：我们只有坚持客观现实的不可还原性，才能达到主体的某些方面。而不是像我们在某些版本的面向对象的本体论中所发现的唯物主义那样，匆忙地、沉淀地对象化 (objectivation)主体本身，假定主体只是另一个对象--其他对象中的一个对象，有其自身的具体特征。如果主体仅仅是其他对象中的一个对象，那么主体的概念就没有需要（在强烈的哲学和精神分析的意义上）；“人”（或“人类”）一词就足够了。主体命名的对象恰恰不仅仅是对象中的一个对象--这就是问题的关键所在，而这一表述并没有需要激起我们直接自我限制的谦虚，煽动我们在标语上写道：“打倒直接对象对象的特权”：“打倒主体的特权！打倒它的特殊地位！”因为我们这样做--除其他许多事情外--恰恰危及了本体论的政治维度，而正是这一维度激发了这种民主与平等主义的计划。

因此，我提议为之辩护的更强有力的论题如下：主体不仅仅是众多对象中的一个对象，它也是在作为对象的实存的实存中起作用的矛盾、对立的实存形式。它指的是不同的对象出现的现实的僵局/矛盾存在于同一现实中的方式。主体存在于对象之中，但它又作为一个点存在于那里，这个点使触及可能的对象化 (objectivation)的内在对立、其铭刻进入它们的现实之中。在这个确切的意义上，关于“对象民主”（所有的对象都本体论是一样的，都同样值得我们关注）的好听的论题可以被视为实际上（而且相当“主观地”）混淆了现实的“本来面目”：对抗性。主体谦逊地、谦卑地退回到无限的现实中的一个并不特别突出的位置，从而有效地掩盖了它的分裂，使现实成为中立的、没有问题的自在 (in itself)（或者至少在其问题性上是不可触及的）。与此相反，我们可以把主体设想为某种困难（实在的）实存/形式，以及对它的“反应”。这种反应很可能是主观/病态的，但它绝不可能完全还原为其自身的病态；它还携带着实在（可能具有普遍性），而这种实在不是可及的--自在 (in itself)--而是通过主体这个形象以任何方式存在的。这就是为什么，把主体（不）谦虚地假定为宇宙中一个或多或少无关紧要的点，就剥夺了自己从根本上认真思考“不公正”（不对称、矛盾）的可能性，而正是这种“不公正”（不对称、矛盾）使自己一开始就想制定一个平等主义的本体论计划。

（拉康式）主体不仅仅是思维者，它首先也是使某些矛盾可及的成为思维的东西；它是这些矛盾作为“思维的东西”出现的方式。如果没有这种特殊的“思想问题”，就很难谈得上唯物主义。另一种说法是拉康的姿态，这常常被误读为他版本的“关联主义”、拉康的姿态常常被误读为他的“关联主义”版本，而主体（作为主体的无意识）的概念恰恰位于这一关口。

这就是为什么，举例来说--这一点至关重要--如果我们不能在没有矛盾的情况下思考某件事情，我们就不应该从这种不可能性中后退一步（承认并接受它为不可能性，或不可及性 (inaccessibility)对思想而言的不可能性）；相反，我们必须把这种矛盾与不可能性当作是可及的对思想而言的实在。我已经强调过，逻辑悖论、形式化的障碍是思想如何思考实在的；这是拉康的最坚定的信念之一。思考一个悖论或矛盾，并不意味着着迷地盯着它看，就像一种神秘的绝对者 (the Absolute)启示；它的意思正是它所说的--思考它。

因此，这也许是对唯物主义的一个很好的表述：唯物主义是作为对矛盾的思考而推进的思考。而这正是精神分析成为唯物主义理论（和实践）的原因：它从思考问题/困难/矛盾开始，而不是试图独立于主体来思考这样的世界。

在对主体的问题进行了这番探究之后，让我们回到之前的讨论，即拉康与德勒兹在最接近时的区别。关于重复这个核心问题，他们都有一个基本的概念矩阵，根据这个矩阵，重复自身的东西可以用“一-加 (One-plus)”这个术语来表述：某物（某个可辨别的实体）加上投资于剩余和驱力它的驱力。德勒兹直接将“加”与绝对差异的运动相提并论，进而与“存在”的实在相提并论。这就是德勒兹的基本二元性及其（简单的）反转的起源，由重复完成。在图形术语中：一-加 (One-plus)、被驱使“加”的重复，最终必须借助其离心力，在这两个术语（“一”和“加”）之间进行精确的区分；它必须打破它们之间的联系，抛出某种虚构的存在（或某种特殊的差异，因而也是同一性）的太一 (the One)，使存在（或差异）作为纯粹运动的独一性 (singularity)而受益。可以说，重复以这种方式“净化自身”，将自身从沉重的负担中分离出来。例如，德勒兹就是这样解读尼采的永恒回归的：“永恒回归中的轮回既是在差异基础上的重复生产，也是在重复基础上的差异选择”（德勒兹，1994年，42页）。考虑到重复与差异之间的联系，我们可以说，这里的关键是作为差异的内在分化（或“清除”）的重复。这意味着什么？重复的东西来自纯粹的否定性差异，而差异在重复中总是已经是某种东西（也就是说，某种属于类比、相似性、同一性范畴的实体）；同时，这种重复本身就是一种“离心力”，它驱逐了所有那些在同样的重复中被“重化”为某种东西的差异（同上，297）。也就是说，它驱逐了所有属于类比、相似、同一范畴的东西。

因此，重复的离心力在其最激进的形式中不仅在重复的核心中引入了差异，而且“实现”了这种差异--它通过从重复中抽取出重复本身，通过从产生重复的机制中抽取出新的东西而实现了这种差异。用德勒兹的术语说法，这就是概念-项目，后者不亚于实现了的本体论项目：“然而，唯一实现了的本体论--换言之，存在的单义性就是重复”（Deleuze 1994, 303）。差异是唯一的、原初存在，但同时它（仍然）需要要被实现，也就是说，要被重复，从而与构成存在及其思想史的所有形而上学与辩证法的累赘分离开来。这一任务可以通过重复本身的“离心力”来完成，从而在我上文所说的“好”与“坏”否定性之间产生分离。可以说，“好”的胜利--也就是德勒兹的一系列积极谓词（横向的根茎性对纵向的等级性，否定性作为积极的过度对否定性作为缺乏，多重性对一，游牧对静止，不同对相似或相同，特殊对普通.....）的胜利--是铭刻在重复本身的力量之中的。这就是为什么“实现本体论”看起来非常像一个政治项目，或者更确切地说，像一个可以不需要政治的东西，因为它把自己的任务交给了本体论。

几十年前，伴随着政治本身（以及将政治视为有效思想）的衰落，“伦理学”兴起。伦理学的（哲学和社会）成功与其承诺比政治更好地完成政治任务有关。这就是正在兴起的伦理学话语的表现形式：新的伦理学取代旧的政治学。对立、“阶级斗争”、“解放”以及“政治”本身等概念普遍被“宽容”、“承认大他者 (the Other)”以及自我强加的政治正确规则所取代。自上一次经济和政治危机开始以来，即从本世纪初开始，这种“伦理即政治”的局限性日益突出，“政治即政治”的概念开始重新登上舞台。与此同时，我们目睹了所谓的新本体论和新唯物主义（在很大程度上，尽管不完全是受德勒兹的启发）的惊人崛起（现在依然如此），这些新本体论和新唯物主义自相矛盾地提出了与不久前的伦理学非常相似的承诺：能够比政治更好地完成政治任务。本体论一词的大量使用（和流行）就是这方面的征兆。还有许多描述这些新本体的术语，“对象的民主”只是其中之一。

那么，拉康的概念（和“实践”）的机动性有什么不同呢？德勒兹说的是基于重复的差异选择，而拉康说的则是结束重复的新能指的产生。尽管他们都强调了一种“选择”，即一种关于重复/差异本身的核心分离，但关键的分歧在于这种分离发生的方式，以及它所产生的东西（作为其新颖性）的性质。对拉康来说，能够在重复实体（的一-加 (One-plus)）中产生分离的并不是重复本身的离心选择力；这种分离只有通过分析过程中产生的第三项才有可能：S1，一个新的能指（位于分析话语中“生产”的地方）。这个能指是一种新的“一”--不同于（在神经症或日常生活中）被重复的太一 (the One) 的“一”。重复的“一”是 一-加 (One-plus)，是 能指 和 享乐 的复合体。在这里，我们是在 能指链 (signifying chain) 及其固有的周边层面上。能指链 (signifying chain) 这一表述指的是，能指从来都不是孤立的，而是通过构成它的缺失（一无 (the One-less)）与所有其他能指实际连接在一起，并且与那些剩余享乐通过重复实现（“粘合”）了这种连接的能指实际连接在一起。因为，正是这个 剩余 在具体环境中结合、连接着不同的本体（能指）。而分析则导致产生一个不同的、自立的“一”：“一”作为一个单独的“一”。

在主体所产生的S1中，可以说，在理想的分析点上，“一”与太一 (the One) 在重复中的“一”不同，太一 (the One) 是“唯一的一”[Un seul]。它是太一 (the One) 这样的，无论存在着什么差异，在所有存在着的差异中，在所有具有相同价值的差异中，只有一个，那就是差异。（拉康 2011, 165）

这还涉及拉康在同一篇研讨班（.....ou pire）中详细阐述的另一个重要概念；即他所写的 Il y a de l'Un（他进一步缩写为 Y a de l'Un，甚至 Yad'lun）：“有（一些）‘一’”，法语中的分词 de paradoxically 表示“一”的数量不详。拉康这个词的目的是在“一”（可数）的概念中包含通常被排除在外的东西，即“一”产生的纯粹差异。他认为，这种纯粹的差异（或“洞”，trou）是“太一 (the One) 的基础”。这个基础可以被看作是“从缺乏、从有空洞的地方指定的入口之门”。如果你想要一幅图画，我很乐意把这个“亚德伦”的地基表现为口袋。除了口袋，一个口袋与空洞的形象之外，“一”是不可能存在的。没有任何事物不是“一”，不是来自这个口袋，也不是进入这个口袋。直观地说，这就是‘一’的原初基础”（拉康 2011, 147）。

而新的“一”（S 弗洛伊德式/拉康式 无意识的概念因此与“1”的概念直接相关），在其独一性 (singularity) 中，与这个基础性的“洞”密切相关。它的功能是为裂缝提供 能指 支持，这种裂缝隐含在差异（症状）的部署中，却又看不见，并与差异（症状）重复出现。这也是 Y a de l'Un（缩写为 Yad'lun）这一看似抽象的概念与分析实践的关联方式。拉康与同义词“y'a d'inconscient”（“有无意识”）.Yad'lun（以及由它暗示的 实在）表明了这种关系（或许我们应该说这种巧合）。无意识不是存在的领域；无意识之所以“存在”，是因为存在中存在着一条裂缝，从这条裂缝中产生了任何辩证的（本体论）一致性。而一个新的 能指 的产生把我们置于这个“开始”的点上--这不是时间上的开始，而是作为事物正在生成的结构中的一个点的开始。新的 能指 应该命名为产生所有差异的差异。

需要注意的是，在上文引述的拉康中，强调的是生产：问题的关键并不在于在分析过程中发现了缺失的能指--后者恰恰不是可以从无意识中挖出来的东西。因为它根本就不存在（这就是为什么会有 无意识--无意识 是一-无 (one-less) 所暗示的裂缝）。这不是一个被压抑的 能指，而是一个 能指，它的 非存在 (non-being) 是唯一使 压抑 (repression)

有人说过性吗？

成为可能的东西，并且在结构上先于 压抑 (repression)。(这就是 弗洛伊德 引入 假说的 "原始 压抑 (repression)")。新的能指, S1, 并没有取代与能指秩序 (signifying order)一起出现的这个"空洞", 它没有关闭它, 也没有取消它; 相反, 它 (通过产生它的字母) 把它作为一种可以作为解放武器发挥作用的東西。在什么意义上?

简而言之, 分析 话语 的操作就是制作 神经症 的模型。为什么呢? 因为这剥夺了享乐的剂量。这个享乐没有要求任何特权; 对每个人来说, 只有一种方法。所有的重复都会杀死它。只有当它的重复是空洞的[vane], 也就是说, 始终如一时, 它才会存活。而正是模式的引入结束了[achève]这种空洞的重复。实现了的[achevée]重复消解了它, 因为它是一种简化了的重复。(拉康 2011, 151-152)

神经症 的模型成功地重复了它的 享乐, 从而把它扼杀了。然而, 如果这是分析的理想终结, 那么它的开端却在很大程度上依赖于享乐, 依赖于让享乐工作--只有也恰恰是享乐的工作最终产生了 "新的能指"。因为我们必须问: 是什么使神经症的 "模型" 的建构成为可能, 并最终产生了新的能指? 这当然不是分析家的知识、她的专长, 而是必须来自主体自身。事实上, 拉康在这一点上说得最清楚: 新的能指"产生于将主体置于享乐的层面上交谈" (拉康 2011, 165)。当然, 这也是另一种说法, 即它是 "从能指的萌芽开始", 从它的多音节絮语、它的多义性中产生的 (同上, 151)。

因此, 享乐 (Enjoyment)正是能指的生产工具, 最终将其扼杀; 这个能指介入了 (能指) 享乐和后者出现的洞/间隙之间, "发生了"。

那么, 这就是拉康与德勒兹不同的一个重要概念特征: 剩余 ("无规律/无约束的过度", 享乐) 不是自在 (in itself) 实在解放的场景, 而是最终实现这种 "解放" 的生产方式; 最终的构造转变不是在这个剩余的层面上发生的, 而是得益于新生产的能指。正是 能指 的 能指 在 享乐 出现的地方, 以不同的伪装或 能指 的形式重复着这个 "空洞"。这一新的能指 依赖于 主体 的个体和偶然的历史, 但它又不仅仅是这一历史的一部分。它是在分析中对这一历史的重述和重复, 作为一个词产生了作用。起什么作用? 它改变了我们与能指秩序 (signifying order)的关系, 而能指秩序 (signifying order) (在) 形成了我们的存在。早在1957年, 《无意识中字符的动因或自弗洛伊德以来的理性 (The Instance of the Letter in the Unconscious)》在他的散文《无意识中字符的动因或自弗洛伊德以来的理性 (The Instance of the Letter in the Unconscious)》中就写道: "拉康这个标题与我们在这里所要阐释的内容有着强烈的共鸣:

无论如何轻描淡写地触及人与能指的关系--在这种情况下, 通过改变注释的程序--人就会通过改变其存在的锚来改变其历史进程。(拉康 2006c, 438)

那么, 这就是更复杂的图式: 将 主体 放在 享乐 的层面上谈论, 就能够产生新的 能指, 从这个角度来看, 现在就有可能在重复所涉及的一加 (One-plus) 的核心处产生 分离。这个新的 能指 就是事件本身, 它触发了一个新的 主体化 (subjectivation)。

新的能指是通过切断驱力的满足的既定路线来扰乱驱力的算法。它是插入 驱力 及其 "满足" 双面核心的东西。就其本身而言, 驱力是相当不加区分的, 对它在追求其唯一目标的道路上所满足的东西漠不关心, 正如德勒兹所解读的那样, 它只是为了 "回到回路" (拉康 1987, 179), 即重复自身。这就是与驱力相关的重复 (为重复而重复) 的 "肯定" 力量: 不是什么失败的东西, 而是作为驱力的唯一 "驱力" 的重复本身。驱力 总是满足的。然而, 在它的冷漠中, 它也总是支持我们的享乐在压抑 (repression)的标志下可能选择的任何复杂的路径和非凡的对象。它并不关心这种或那种方式。就其本身而言, 驱力并不能对抗压抑 (repression) (回溯性地作用在于重复)。从这个确切的意义上说, 死亡 驱力 既是 压抑 (repression) 的帮凶, 又与 压抑 (repression) 完全无关。这也意味着, 我们不能简单地指望它做出 "正确" 的选择 (这正是尼采/德勒兹观点所暗示的)。我们绝对无法保证, 死亡 驱力 会像德勒兹似乎坚持的那样, 任由它自己驱逐正确 (即错误) 的东西。一个需要别的东西, 或者更多的东西: 只有新的能指 (以及由它引发的新的主体化 (subjectivation)) 才能在驱力的核心处影响和维持分离。不是一种力量 (不管是离心力还是其他力量), 只有字母才能将仅以纠缠形式存在的東西分开, 从而最终改变这种形式本身。

存在、事件及其后果：拉康和巴迪欧

也正是在这一点上，我们可以称之为“拉康式政治”。或者，也许更准确地说，政治的空间就在这里打开。这个空间本质上与无意识的缝隙/裂缝相关--不是一个具体的无意识，而是作为缝隙概念的无意识，话语性的现实在其中出现并挣扎。政治，在这个词的强烈意义上，总是涉及到这种差距的重新激活。显然，至少这就是拉康对精神分析的政治的构想。因为这正是他对精神分析自弗洛伊德以来所采取的转向的争论点：

实际上，我所唤起的无意识的这个层面已经被遗忘了，这一点弗洛伊德已经非常清楚地预见到了。第二代和第三代的分析家们成为了矫形外科的积极实践者，通过将分析理论心理学化，忙于缝合这一缺口，无意识才得以封闭自己，抵御他的信息。(拉康 1987, 23)

但是，在构造分析治疗之外，这又有什么意义呢；也就是说，它有什么更普遍的政治意义呢？有些人认为，“新能指”的概念引出了一种新型（政治）组织的问题，这当然是一条值得探究的道路。需要而且，由于精神分析的社区的组织通常不被认为是拉康的的强项，人们需要可以“超越”拉康去追求它。

在这些问题上，拉康和巴迪欧之间也有一些非常有趣的联系（以及分歧），它们都有自己的政治含义。让我们简要地梳理一下。首先，很明显，拉康式的实在概念与巴迪欧的事件概念有很多共同之处--从它与存在和本体论的关系开始。我们已经强调过，对于拉康来说，把存在的概念与实在的概念分开是多么关键。让我们再复述一遍：拉康把实在看作是存在的内在不可能性/矛盾性之点，这就是为什么他把实在看作是每一个本体论的咽喉上的骨头：为了谈论“存在之存在”，我们必须在存在中截去一些不是存在的东西。也就是说，实在是本体论为了能够谈论“存在之存在”而必须切断的东西。而这几乎正是巴迪欧对事件的定位：本体论“禁止”事件，“[数学/本体论]基础公理通过事件的禁令去限制存在”（巴迪欧 2005, 190）；“事件属于那--什么--不是--存在之存在 (being-qua-being)”（同上，189）。此外，与拉康式真实一样，巴迪欧中的事件也与所发生的事情的纯经验性质无关，而是属于概念建构（同上，178）。然后是“超一”的概念，它在这一建构中是至关重要的，它意味着“通过自身在虚空与自身之间的介入”（同上，182），在概念上将一个事件与它的场所区分开来。这不正是拉康在其独一性 (singularity) 中描述新的“新的能指”--在虚空/洞与在其位置上发生的事情之间介入自身的“唯一”--的特征吗？还有“解释性介入”的重要性，只有它才能“宣布一个事件在一个情境中呈现”（同上，181）。这些相似之处绝非表面现象；有一个坚实（且共同）的逻辑支撑着它们，并将巴迪欧与拉康联系在一起。与此同时，术语也存在着某种类似于“开场白”（inaugural décalage）的东西，即术语的转移，它解释了拉康和巴迪欧之间随后的差异。

简单地说：对巴迪欧来说，事件的禁令是“话语在存在之存在 (being-qua-being) 上的规律的结果”（巴迪欧 2005, 190）。对拉康来说，话语在存在之存在 (being-qua-being) 上的规律本身就是与之发生的不可能性（差距）的结果。可以说，对拉康来说，一切存在都是辨证的，但同时辩证又不是一切。而这正是存在（作为辨证的）与其自身的“不可能性”密不可分的原因。换言之术语，这里所涉及的首先是一种与存在相关的不可能性，而不是（仅仅）与事件相关的不可能性。

拉康的在这里的主张实际上比巴迪欧的主张更有力：它不只是说话语上的存在之存在 (being-qua-being) 必然禁止某种东西；它是说，存在本身与其自身的不可能性是不可分割的，因为在话语之外不存在任何存在，然而话语本身却与一个缺口严格地共存。让我们回顾一下。

话语的起点就在于这里有一个缺口。.....但是，毕竟没有什么能阻止我们说，正是因为话语开始了，才产生了空白。这完全是一个对结果漠不关心的问题。可以肯定的是，话语是隐含在间隙中的。(拉康 2006b, 107)

也就是说，它不是一个“一”的多重性，而是一个始终是多重性的多重性（多重性的多重性.....）的多重性，因此，当它停止的时候，最终的点不可能是“一”，而只能是虚空。辩证法只是作为这个多重性的呈现而出现，涉及“数即一”。对于巴迪欧来说，“数即一”是任何可思维的情境或事物的条件：纯粹的多重是不一致的，是纯粹的“超越自身的多余”，而所有一致的思维都假定了一个结构，一个数即一，从而每一个呈现的或可呈现的多重都是一致的。在这方面，数即一（以及“一”的概念）与纯粹多重性的概念是完全一致的。然而，超出本身的超出，也就是存在之存在作为纯粹多重的超出，也发生在已被数为一的层面上，即发生在呈现的层面上，发生在集合内部，或发生在巴迪欧所谓的“情境”（“情境”是“集合”的另一个词）内部：它发生在给定的多重或集合的部分超出其元素的部分。l'excès errant，即“游荡的过激 (wandering excess)”，是他的本体论关键概念之一，因为他认为“过度的徘徊[错误]是实在存在的巴迪欧”（巴迪欧 1999, 81）。

这就引出了我认为 拉康 和 巴迪欧 之间差异的核心所在，而这恰恰与多余部分或 剩余 的地位有关。

对 巴迪欧 来说，“多”的不可计数的超出自身的部分，从而逃脱了表象，不亚于 实在 的存在，即“存在之存在”。巴迪欧 将“游荡的过激 (wandering excess)”视为与“多”严格共延的；存在之存在 (being-qua-being)是（“多”的）不一致的多重，它本身就是超越自身的纯粹过度。因此，超出部分是 直接 对“多”的蕴含。尽管 巴迪欧 强调这个倍数最终是“虚空”（而不是某些原子元素）的倍数，但这个虚空并不等同于 否定性 这个词的任何强烈含义；它所暗示的只是存在的非实体化。因此，我们有多重性、“多”作为所有缺位的原初 实体中多余的肯定性--在这方面，巴迪欧似乎与德勒兹出奇地接近。拉康则坚持一个不同的主题，可以表述如下：“游荡的过激 (wandering excess)”不是“多”（多重性）的蕴涵，而是一无 (the One-less)的蕴涵，是负一 (minus-one)的蕴涵。难以捉摸的、不可数的、但不可化约的 (irreducible)多余的东西是另一面，不是“一”的另一面，而是作为本体论（任何可数的）“一”的基础的“减一”的另一面。多余存在于负一 (minus one)的结构位置，并在此繁衍为其 不可化约的物质加 (irreducible material plus)。

正因如此，对 拉康 而言，游荡的过激 (wandering excess) 不可能是 实在 的存在，而是它的征兆。实在 的存在与症状不同，症状虽然存在，却缺乏充分的表征，而 实在 的存在则不是存在却不被计算的东西，而是在存在的层面上并不存在，但我们却可以（从症状中）重建、形式化为它的实在的东西。因为拉康，实在的存在只能是存在的构成性僵局的信。在这种情况下，我们也许不应该太快屈服于巴迪欧所举的某些政治上非常重要的例子的解释魅力：例如，无证之人 (sans-papiers)作为游荡的过激 (wandering excess)的当代政治实例。对 巴迪欧 来说，这是一个显然存在但却没有 象征 地位的存在的例子，这就是为什么在国家及其代表模式的层面上，它可以被当作不存在来对待。它是超越自身的国家--多元的无代表（不可数）的多余部分。拉康在这方面与 拉康 的区别当然不在于，对于 无证之人 (sans-papiers) 来说，像 无证之人 (sans-papiers) 这样的东西不算是一个关键问题；它在于这里的问题到底是什么（它在哪里），以及 铰接 在症状与 实在 之间的区别。简而言之：症状是存在的形成，而 实在 则是它的僵局（非存在 (non-being)），这种形成不断重复。实在界 并不呈现/呈现自身，它所做的是，作为存在的固有僵局、“减法”，它支配和指导着存在（再）呈现的过程。在这个意义上，无证之人 (sans-papiers)（作为游荡的过激 (wandering excess)的形象）不是存在的实在，而可以说是存在的实在的“牺牲品”。它们是具身（特定整体的）基本僵局的物质具身症状，这个僵局并不存在于这个具身之外的某个地方，并独立于这个具身，但也不直接与之相同。这就是为什么，如果对于拉康，带有症状的 认同 是可能的，那么就不存在带有 实在 的可能的 认同--严格说来，在那里没有任何东西可以与之认同。这种概念化事物的方式不仅抵制，而且有效地阻断了实在（政治的、艺术的或与爱情相关的）浪漫主义的可能性，而浪漫主义实际上正是巴迪欧所承认的哲学的反哲学的“缝合”的基础，是哲学对其条件之一的自我放弃。崇高 实在 没有什么是美丽的、崇高真实的。实在 没有任何东西被“揭示”出来。实在界 是“系统暴力”的场所，它以“无约束的过度”的形式存在并重复着。对实在概念的强调，以及我们必须将其形式化的要求，并不是拉康的颂扬它的方式，而是定位和提出（话语）结构问题的手段。

在 存在与事件 的结论部分，巴迪欧 提出 拉康 與他自己之間唯一重要的差異，最後是「關乎虛空的定位」（巴迪欧 2005, 432）。他巴迪欧为存在之存在 (being-qua-being)保留了空集 (void-set)的专名，而拉康则为主体保留了专名。这（巴迪欧将其解读为本质上是笛卡尔式的姿态）使主体处于“关于语言的例外依赖”中，而这恰恰是巴迪欧想要避免的。主体 是语言（或 能指）的效果，因而是“在经验的统一网络中可识别的”，与之相反，巴迪欧 想要断言“主体的稀有性，它将其发生悬置于事件、干预和忠实的一般路径之外”（同上，432）。

然而，这真的是 拉康 与 巴迪欧 之间差异的核心所在吗？正如我们前面的讨论所暗示的那样，这种差异并不简单地与一方或另一方选择什么作为虚空的适当名称有关，而是与 否定性 的地位有关：巴迪欧 在存在的层面上对 否定性 没有强烈的概念。另一方面，对 拉康 来说，存在的纯粹过度已经是 负一 (minus-one) 的结果，是与 话语 一起出现的间隙的结果。因此，当拉康说主体是“一种效果，是能指的功能所假定的效果”时，这并不仅仅意味着主体是语言的效果。它意味着，主体 是语言中的那个东西的专名，而那个东西不是，是语言中的空白。主体（无意识的主体）不只是空集 (void-set)的名称，它是与话语有关的缺口的名称，也是由于话语中存在这个缺口而产生的效果的名称。在这个确切的意义上，我们可以说，对 拉康 来说，主体 既是“在经验的统一网络中可以识别的”（也就是说，根据 能指的功能推测，是相当常见的），又是罕见的--也就是说，只是不时出现。精神分析的后来的例子--即主体突然出现的、令人惊讶的、意想不到的现象--从口误、梦境、笑话到令人震惊的爱情邂逅，不一而足。重要的是要看到，这里出现的 主体 不仅仅是语言的效果，而且是语言的瓦解、语言的不连续性的效果。这就是为什么拉康会坚持--这一点至关重要：

沿着话语的分析线索前进，其方向无异于重新断裂 (rebriser)、拐弯、用它自己的凸面--甚至不可能作为力线的凸面--来标记产生断裂 (faillie) 或不连续性的东西。在 语言 (la langue) 中，我们的求助就是打碎它 (la briser)。 (拉康 1999, 44)

因此，巴迪欧与拉康之间的细微（但也是重要的）差别可以表述如下：对巴迪欧而言，纯粹存在是不一致的，但可以说它是完全存在的。后者只涉及或源于它的（再）呈现，并导致事件理论及其本体论不可能性或禁令。另一方面，从拉康的概念化中得出的结论是，两者是相关的：事件之所以可能（能够发生），是因为存在固有的不可能性。

这一差异也解释了为什么巴迪欧从未想到要将他的“游荡的过激 (wandering excess)”概念与精神分析的“无束缚的剩余”概念联系起来，也就是说，享乐总是剩余享乐/激奋。巴迪欧在其他方面是弗洛伊德和拉康的最精辟的读者，但他却在完全非分析或前分析的意义上使用享乐的概念--作为一种个人享乐主义的特异功能，在真理的层面上没有任何可能的影响。也就是说，他把它看作是一种刺激，但同时又完全无关紧要的东西。另一方面，对于拉康来说，享乐是令人厌倦的单调，但绝不是无关紧要的：它恰恰发生在话语缺乏某些东西的地方，并通过重复“凸起”了话语结构。这就是为什么分析家必须允许这个享乐说话，并对其令人厌烦的、重复的、单调的工作有耐心，从一个会话到另一个会话，聆听只有主体讲述者看起来独特、刺激和令人兴奋的故事。然而，分析家必须仔细聆听，因为这种叙述不时在正确的位置--在构建“新能指”的位置--提出一个词。...

这可能会让人感到惊讶，但在上文提出的主张中，拉康实际上重申了他早期的一些主张，比如研讨班 II 中的这一条：“欲望是存在与缺乏的关系。这种匮乏正确地说应该是存在之缺失 (lack of being)。它不是缺少这个或那个，而是缺少存在者，而 (par quoi) 存在者据此而存在”。再往下一点“存在 实存 是作为这种缺乏的确切功能而出现的”（拉康 1988, 223）。存在是从自身的“缺乏存在”中产生出来的，这一观点已经出现。然而，这些都是早期的思考，拉康在他晚期的研讨班中并没有简单地回到这些思考，而是在现在更为复杂、详尽的概念大厦中重申了这些思考。他是这样阐述新的重点的：“我们必须习惯于用‘准存在 (para-being)’ (par-être) --‘旁’的存在，‘在’的存在--来代替会飞的存在”（拉康 1990, 44）。

“会飞的存在”就是拉康过去所说的“转喻 (metonymy) 的存在”--在能指的défilé中滑动、溜走的难以捉摸的存在，一种只以其缺乏的形式存在的存在（这就是欲望的成因）。而“准存在 (para-being)” (par-être) 的概念，则是从另一个角度，即恰恰是从重复的角度来观察存在的转喻 (metonymy) 的结果。

我们可以说，在他的晚期作品中，存在本身对于拉康而言，本质上是对不可能（“间隙”）的（转移）重复，是对非此即彼的重复。存在并不是逃离、躲避把握的能指，而是不断重复存在核心的“不可能”的不连续性（我们或许可以说--回到弗洛伊德和他的隐喻 (metaphor)--存在是对非存在 (non-being) 的迂回重复。（我们或许可以说--回到弗洛伊德和他的隐喻 (metaphor)--存在是非存在 (non-being) 在存在的核心处的迂回重复）。

这就是拉康的所谓的“准-本体论”（有时也被称为“parontology”）的意义所在：存在是其自身的不可能性的附带品（因此被称为“准存在 (para-being)”），而不是（如巴迪欧）事件的不可能性的附带品。也就是说：（通过置换重复）生成存在的不可能性，正是事件中的不可能性（或被事件“调动”起来的不可能性）。或者，换句话说术语，一个事件与存在的不可能性点（它不可能是存在）相关。正是由于这种不可能性，它不断重复着存在是一个可以发生事情的领域；它具有发生事件的可能性。当然，这是与巴迪欧的一个重要区别，对巴迪欧来说，事件对存在的中断来自一个绝对的“别处”。

那么，“事件”的拉康式定义是什么呢？正如他在研讨班 XX 中所说，当“停止不被书写”时，事件就发生了。但如何发生呢？不是把不可能变为可能，而是把必要和不可能进行分解。如果存在的通常过程（重复）实际上是不可能与必然的结合（那么当它停止不被书写时，事件就发生了）。拉康将这一定义引入爱情事件，或者说爱情邂逅事件。后者的结果是，性方面的关系“不再被书写”，存在不再溜走，而是与我所爱的“你”重合。“你就是它！”“你就是我一直缺少的存在！”

然而，在提出这一点之后，拉康以一种相当悲观的方式得出结论：在非关系的（时间性）悬置之外，爱的遭遇在其偶然性中没有办法维持这种悬置，因此它试图强迫其必然性。“所有的爱，只在‘停止不被书写’的基础上存在，倾向于使否定转向‘不停被书写’，不停止，不会停止”（拉康 1999, 145）。那么，这就是从偶然性到必然性的转变，它“构成了爱的命运以及爱的戏剧”。我（不）谦虚地声称，“戏剧”在这里是一个重要的词，爱情的喜剧，或作为喜剧的爱情，需要一种不同的逻辑。但是，如果这确实可行，那么爱情喜剧就比爱情悲剧或爱情戏剧更具要求体裁。（也许政治事件也是如此，即某种革命性的“戏剧趣味”很可能是个问题）。

拉康的上述引文中的悲观结论当然与巴迪欧在这一点上--在“事件之后会发生什么？”这个问题的关键点上--引入的概念不无关系，即忠诚的概念（不仅仅是对我们的爱人，而是对我们的爱情邂逅事件）。忠诚，而不仅仅是事件本身，才是最终能够带来改变的因素。

有人说过性吗？

拉康的在这一点上的保留可以归因于他普遍的“悲观主义”，甚至可以归因于他的政治观点。但是，拉康式理论的实际解放意义绝不受这些政治立场的限制。这就是为什么我想提出以下暗示观点。

如果我们在这里重新引入“新能指”的概念，将其视为在这种情况下能够在爱情邂逅的基础上建立某种东西，同时又不遮蔽（其）存在的偶然性的概念，那又会怎样呢？

爱情（邂逅）并不只是一切都各得其所。邂逅爱情并不只是两种不同病理之间的偶然匹配，也不是两个人幸运地在对方身上邂逅了“适合自己”的东西。恰恰相反，是爱让它发挥作用。爱会对我们产生影响。它使我们的欲望原因屈尊于我们的爱人，或允许我们的原因与我们的爱人相吻合。而这种影响就是惊喜--只有这种惊喜，而不仅仅是我们的迷恋，才是爱情本身的标志。它是主体的标志，是主观爱的形象的标志。它不是简单地说：“你就是它！”，而是说：“你就是它！”：“你就是它，多么令人惊讶！”或者，用一个更简单的公式来描述爱的运作方式：你就是你，多么令人惊讶！

为了更具体地说明这一点，我们不妨做一个简短的离题，看看克莱芒-罗塞（Clément Rosset）在他的著作《激情制度》（Le Régime des passions）中是如何谈论爱情的。罗塞利用法语中“régime”一词的双重含义--“制度（政府）”和“饮食”--对“激情”这一概念进行了批判，他认为激情是对虚幻（去理想化，非实存或不可实现）对象的病态渴望。因此，与“真正的爱”相反，激情之爱总是以它无法真正拥有的对象为目标（并不遗余力地确保它能够真正拥有）；它是一种与虚幻的对象之间的激情关系。（即使背后有一个具体的人，如拉辛的《菲德拉》，这个人也恰恰与真实的人无关）。这是对对象的爱，对这个享乐的接近和享乐是无限延迟的。罗塞认为，这种多情的激情（称之为欲望的激情更为恰当）是爱的反面；它就像一台战争机器，专门用来麻痹和禁止。因此，菲德拉“选择了一个她禁止自己的对象享乐（我甚至可以说她选择他是不享乐他），然后从她的痛苦中汲取受虐的享乐”（Rosset 2001, 16）。因为这就是另一面“激情节食”：它涉及的享乐不是激情的对象，而是激情节食本身。（这就是为什么罗塞拒绝圣西蒙的著名公式“没有激情就没有伟大”，而代之以“没有激情就没有平庸”）。罗塞在贪婪和收藏家的激情中发现了类似的激情结构（即对朦胧和虚幻的对象东西的无法满足的渴望和迷恋）：实在对象 这些激情其实都不算数。守财奴从不享乐在乎他的财宝（或其价值）：“守财奴迷恋的是他让钱在其中游动的不现实光环，而不是钱本身”（同上，17）。罗塞认为，激情的定义与其说是对某种事物的追寻，不如说是对一种对象的追寻，而这种对象是由两个基本条件所决定的：它是模糊的、无法确定的，同时又在任何有用的范围之外（即既遥不可及又毫无用处）。越是如此，其病态的自我延续逻辑就越是充满激情。这正是罗塞将激情的逻辑与他哲学著作的核心主题，即“实在及其双重性”这一主题联系起来的原因。简而言之：激情标志着双重的幻想对实在的感知的控制，标志着对缺位的迷恋，这种迷恋是由一个不能满足（或不再满足）我们的真实的不理想的存在所引起的，也就是说，对虚幻的选择损害了实在。在这里，我们还可以补充一点，“革命激情”实际上往往正是以这种方式发挥作用的：作为对“革命”本身的激情，而不是耐心地建立一个不同世界的激情。

然而，罗塞在他的激情理论中，以及在他关于双重性仅仅是实在的虚幻加倍的理论中，都过快地忽略了一些东西。在实在对象与倒错的享乐（在其延宕中）的对立中，真正的爱并不简单地站在“真正的对象”（与自身完全重合）一边。此外，我们应该坚持认为，任何真正的爱都有一定程度的去理想化或脱离，而这正是与一个具体的、“真正的”人相遇和建立关系的基础。自相矛盾的是，罗塞本人非常敏锐地观察到了这一点，却没有接受这一观察对他的理论产生的直接后果：

真正的爱情要求是被爱者的现实。此外，由于这种巧合，一个被爱的对象 同时也是一个存在的对象，这对于恋人来说是一种取之不尽的主体奇观……：重要的不再是“你在这里”，而是“你就是你”这一事实。（Rosset 2001, 28）

这正是我们在上述讨论中得出的公式。真正的爱必然会对被爱（被欲望的）对象与现存对象的巧合感到惊奇。而这种疑惑正是爱情本身的影响。

在术语罗塞的论证中，这意味着在真实的爱情中也存在着某种令人惊讶的巧合，因此以最小的差异或分裂为前提--这种分裂并不只发生在虚幻的扭曲中（如他所言，实在的重复）。事实上，这里的惊奇不亚于弗洛伊德在《笑话及其与无意识的关系》一书中引用的一个笑话：“他想知道为什么猫的皮肤上会有两个洞，而这两个洞恰恰位于猫的眼睛所在的位置”（弗洛伊德 1976, 97）。

为了使实在情人仅仅是与她自己的重合，正如罗塞自己所坚持的那样，还必须有需要分裂，涉及最小的差异。正是由于这种最小差异，我们才有理由说，不是Je est un autre（兰波），而是tu est toi，“你是你（自己）”，这是真正爱情的条件（和形式）。真正的爱不仅要求被爱者的现实，它也是，而且主要是，恰恰是关于这种同一性与另一面它的非同

有人说过性吗？

一性的重合，由强烈意义上的情爱相遇而显现。分裂与巧合同时出现。或者说：分裂作为巧合出现；严格说来，它们是同一的。

换句话说，我们可以同意罗塞的观点，即“真正的爱”并不是我称之为崇高的爱，在这种爱中，我们让自己完全被被爱者对象的抽象维度所迷惑或“蒙蔽”，以至于我们不再看到或不忍心看到其具体的实存（及其总是有些可笑、平庸的一面）。这种“崇高爱”的确需要并产生一种对他者的彻底不可及性（inaccessibility）（它通常以永恒的预设、一种不可及的对象选择的形式，或者以一种间歇性关系的形式，使我们能够重新引入与不可及的相适应的距离，从而在每次“使用”之后“重新升华”对象）。但是，真正的爱也不是简单地将其对象“如其所是”，在其作为真实存在的同一性和（不间断的）连续性的意义上。只有在我们坠入爱河的那一刻，我们所爱的对象才会与现存的对象“重合”，而这种重合标志着我们（和我们爱人）的现实的连续性的中断。这种自相矛盾的--或者说是滑稽可笑的--巧合正是我们（和我们的爱人）从我们在现实中存在的连续性中被撕裂的原因，而它是通过（重新）把我们安装在那里来实现的，就像第一次安装一样。

马克思兄弟的《歌剧院之夜》中的一段对话最直接地说明了这一点。在和另一个女人坐了好一会儿之后，格劳乔（漂流木）来到克莱普尔夫人的桌前（她一直在等他），随后发生了以下对话：

漂流木（格劳乔）：那个女人？你知道我为什么和她坐在一起吗？

克莱普尔夫人（玛格丽特-杜蒙特）：无

漂流木因为她让我想起了你。

克莱普尔太太真的吗？

漂流木当然这就是我和你坐在一起的原因。因为你让我想起了你。你的眼睛，你的喉咙，你的嘴唇，你的一切都让我想起你，除了你。你怎么解释这个？

漫画主体最适合制作真正的爱情公式。事实上，仔细想想，对于“你为什么爱我？”“你为什么爱我？”“因为你让我想起了你自己”？

现在，我们如何将这一切与我们上面的讨论联系起来呢？理解“新的能指”这一概念的一种方式，恰恰是将其视为一种能指，它能够命名并因此维持最小的差异（偶然性），而我的爱人正是基于这种差异才不断提醒我注意他自己的。换句话说，正是它阻止了拉康所指出的否定的转变，即从“停止不被书写”到“不停被书写”的转变。在这种转变中发生的是，不可能消失了，只是被必然性所取代；但这种不可能的消失并不是它的解决，而是它的压抑（repression）或除权（foreclosure）；因此，正是使它的“事件性”解决成为可能的缺口被关闭了。在爱中，不可能的事情发生了，从那时起，我们必须继续并与已发生的事情合作，而不是假定从现在起，不可能的事情（或应该）简单地被可能的、事实上是必要的事情所取代。

既然我们已经在具体例子的领域里走了很远的路，那么我们可以在这里更进一步，提出一个“新的能指”的具体例子来说明一种多情的情况--但这个例子显然有可能让我们觉得，相对于我们对这种新的崇高可能是什么的能指的期望而言，这个例子是相当平庸的。我们将冒这个险。那么，一个能指能够命名并因此维持最小差异（偶然性）的例子是什么呢？一个能指的例子能阻止“不可能”的差距从场景中消失（并在实在中返回）吗？难道我们不能说，昵称有时在爱情关系中的作用就是一个可能的例子吗？我说的昵称当然不是指一个可以从众多昵称中挑选出来的“可爱的名字”，我指的是一个能够真正命名这段关系中某些东西的名字；一个能够在具体的爱情关系中提供能指爱情对象和对象存在对象的（不）交界处的名字。一个有效的名字，在“事件”的岌岌可危之处产生并维持着建构的空间。这样的（昵称）名字（显然，并不是所有的爱情昵称都是这样起作用的，也可能有昵称之外的其他东西起作用）通常具有喜剧性的闪光点，这种闪光点在一定程度上分散了爱情作为命运的悲怆感。

名字、词语--这些还不够多吗？

我们以性（在其“不可能性”中）为起点，以爱的事件性维度为终点--如果爱没有在某中能指发明中找到盟友，它就不会走得太远。到此为止。当然，我们还可以从这里得出更多的一般性结论，但我只想简短地说一句。我们常常把这个时代的弊端归咎于加速流动的（“只是”）文字、猜测；归咎于缺乏对真实事物、真实生活、真实体验和真实情感的参与。然而，问题或许有所不同：我们没有丧失实在（我们从未“拥有”过），我们正在失去能够产生真正影响的命名能力，因为它“击中”了正确的位置，即必要与实在（不可能）之间的（不）交界处。在繁多的词语和更多的词语中，我们缺乏有效的词语。（不是语言学所说的表演性词语，而是能够影响存在经济的词语，因为它们来自这种经济

有人说过性吗？

的运作)。转向实在(例如,转向"真实经验")是意识形态战争的一部分,它使我们偏离了我们能够触及实在的某些东西的唯一途径,而这恰恰是正确的词语(而不仅仅是更多的词语)。正确的词语并不等同于正确的词语,当然也与某人"正确"(或不正确)无关;它并不仅仅是传达事实真理的词语。这也与"效率"无关。它指的是那些首次命名了我们的现实事物的词语,从而使这一事物成为世界的对象和思想的对象。在现实之前,可以有关于现实的词语和描述,而且总是有的。但是,有一个词以完全不同的方式让我们触及现实。它不是对现实的正确描述,而是引入了一个新的现实。当马克思写到"迄今存在的一切社会的历史都是阶级斗争的历史"时,这并不是比其他描述更准确的社会历史描述。阶级斗争的概念是"新能指"的一个例子,它揭示了迄今为止看不见的社会现实维度,并为我们提供了思考它的工具。它之所以能做到这一点,是因为它指出了社会正义的不可能性与重复这种不可能性的必要性之间的分离点。

总结：从亚当的肚脐到梦想的肚脐

在对精神分析的性概念可能具有的哲学（和政治）意义进行了一番探究之后，让我们以其似乎是最大胆的含义作为结束语。也就是说，性（与无意识相关联）是本体论与认识论之间的短路点：正是由于能指存在结构中缺失（“脱落”）的东西，作为一种知识形式的无意识才与不可能被卷入性、被性“传递”有关。

本体论与认识论维度之间存在奇异短路的理论当然是一种非常强烈的“哲学”主张。然而，弗洛伊德本人在论述性与知识之间的联系时也提出了类似的观点：如果性是驱力知识的驱力来源，那就不仅仅是因为我们对性好奇，也不仅仅是因为我们用对知识的热情升华了性的匮乏。因为所涉及的匮乏并非可能的性匮乏，而是性的核心匮乏，或者更确切地说，它涉及作为存在的结构性不完整性的性。

弗洛伊德的主要理论之一涉及性，认为性是领域追求（欲望）知识的起点。这种对知识的热情的弗洛伊德式谱系原本是复杂而耐人寻味，但其基本轮廓如下：没有原初驱力知识。它浮现于生存困难的时刻：例如，当孩子们对获得兄弟姐妹的事实（或可能性）感到威胁时。在所有关于自己和他人的存在（在那里）的问题中，性很快就成为一个明显的角色。它与“存在”问题（“我们是如何存在的？”）一起登上舞台，并作为否定性，作为所有可能的积极答案中的不尽人意之处登场。因为，尽管性显然参与了存在的成为，但它在对存在（作为存在）的阐释中却没有提供任何依附点，没有锚定点（anchoring point）。此外，对于好奇的婴儿来说，性往往与故事和神话、尴尬和回避联系在一起，有时甚至与厌恶和惩罚联系在一起。

在我们感叹，好吧，这又是关于我们琐碎的家庭小故事和结构之前，关键是要承认，真正的问题在这一点上才开始。并不是说这些“家庭结构”可以解释性问题，而是后者中的某些东西可以解释或指出这些结构的差距。成人）对性行为的尴尬和遮掩不应被视为自明的，即被“传统”文化对性行为的禁止所解释，而应反过来。正如我一直坚持的那样，造成性行为尴尬的原因，并不只是某种存在的、展示在性行为中的东西，恰恰相反，是某种不存在的、属于（或将属于）知识范畴的东西。我们向儿童解释性行为的童话故事，与其说是为了掩盖和歪曲实在主义的解释，不如说是为了掩盖这样一个事实：没有现实的解释，即使是最详尽的科学解释，也缺乏将性方面的解释为性的能指。因此，这种缺失的关键并不是关于性方面的（作为一个完整的实体自在（in itself））的知识的缺失；关键在于（驱力）性与知识是围绕着一个基本的否定性结构的，而这个否定性在无意识这一点上把它们结合在了一起。无意识是性与知识在其否定性中存在内在联系的概念。

因此，我们可以从中得出以下结论：每当涉及到社会、文化或宗教对性的遮蔽时，我们可以肯定的是，这种遮蔽绝不是简单地遮蔽存在的东西（例如，性方面的器官），它还遮蔽（也许主要是）不存在的东西；它还遮蔽某种根本的模糊性，这种模糊性从一开始就属于形而上学的范畴。换句话说：我们越是试图把性方面的视为性（也就是说，我们越是试图不加审查和修饰地只把它视为“它是什么”），我们就越快发现自己处于纯粹而深刻的形而上学元素中。这就是为什么没有一种“中立”的方式来谈论性--即使我们假装什么都不隐瞒，只谈论事实，似乎也会有其他东西被添加进来，或者消失。...

早期艺术家在绘制亚当和夏娃时所面临的一个问题生动而直接地说明了这一点，这个问题将这些问题与我们之前对现实主义的讨论联系起来。艺术家们面临的问题如下：他们应该描绘有肚脐还是没有肚脐的第一对夫妇？亚当是用唾液和粘土塑造的，夏娃是用亚当的肋骨塑造的。他们不是女人生的，怎么会有肚脐呢？然而，他们没有肚脐看起来很奇怪：他们是最早的人类，他们应该看起来像（其他）人类。但是，如果作为人类，他们是在上帝的形象肋骨中被创造的，那么上帝也必须有肚脐，这就产生了新的概念难题。.....（这说明了高斯在根据《创世纪》试图调和化石的地质年代与上帝的创造时所面临的困境：他的答案是，当上帝创造亚当时，他也创造了肚脐，也就是说，创造了他的“祖先”.....）所以说，上帝创造亚当时所面临的问题是：“上帝的祖先”是什么？.....）因此，艺术家们面临的问题是非常现实的；他们经常通过延长无花果树叶来回避这个问题，这样不仅可以覆盖性方面的器官，还可以覆盖下腹部。

将无花果叶的范围扩大到不仅仅是隐藏性器官，这不正是我在这里提出的论点的完美诠释吗？也就是说，通过掩盖“性方面的”，人们总是--也许主要是--掩盖了其他一些东西，一些并不存在的东西，而这些东西往往会引发一些深刻的形而上学问题和歧义。毫不奇怪，正是这一点成为关于生育和（我们的）起源的神话和幻想的主要根源。围绕亚当肚脐问题的不同神学理论--例如，“前欠缺论”、“中欠缺论”和“后欠缺论”--构成了引人入胜的解读。

延伸的无花果叶不仅覆盖了性方面的，而且覆盖了肚脐，因为它是“存在”的失效--“存在”的失效卷入了性化（和性繁殖）--所留下的伤疤的当选形象。如果性似乎只存在于本体的（ontic）层面上，而没有适当的本体论尊严，原因并不在于它与本体论层面上的任何东西相对应，而在于它与这个本体论层面内部的一个缺口相对应。

有人说过性吗？

说到 "肚脐"，我们在弗洛伊德（《梦的解析》）中发现了一个著名而又奇怪的说法：der Nabel des Traums，"梦的肚脐"，这当然不是巧合，它不是指我们能够知道什么，而是指在分析解释中可以铺开的知识之网中的一个洞。

即使是最透彻的解释梦境中，也常常会有一个段落是模糊不清的；这是因为我们在解释工作中会意识到，在这一点上，梦的思想纠结在一起，无法解开，而且也不会增加我们对梦境内容的了解。这就是梦的肚脐，是梦向下伸向未知世界的地方。（弗洛伊德 1988, 671）

我建议，我们在解读 "未知" 一词时，不应将其理解为 "我们未知的" 东西，而应更强烈地理解为知识的空白与存在的空白相吻合。我们不知道，因为没有什么可知道的。然而，这个 "无" 是存在所固有的，并构成了它的不可化约的 (irreducible) 裂缝；它作为一种特殊的 ("否定的") 认识论分数而存在，它作为一种特殊的知识形式而存在：无意识。

原文注释

第一章

- 1.见 Shalev 和 Yerushalmi , 2009 年。
- 2.有关这些问题的更多信息, 请参见 Zupančič 2008, 20-23。
- 3.例如, 见 Laplanche 1999, 258。
- 4.在《论婚姻与淫乱》(De nuptiis et concupiscentia) 第 7 章中。
- 5.例如, 见 Alacoque 1995。
- 6.要想真正了解这些令人印象深刻的形象图片集, 只需在因特网上搜索“我”圣阿加莎(和圣露西)图片即可。
- 7.该教义“说的是上帝道成肉身, 并假定肉身所受的激情构成了另一个人的原乐”(拉康 1999, 113)。
- 8.作为性(交配)仪式的一部分, 它们有时会做一些非常“奇怪”的事情, 但它们似乎并不觉得这有什么“奇怪”的, 这似乎丝毫不会困扰它们。
- 9.齐泽克提出了这一点, 建议将“没有性关系”改为“有性非关系”(齐泽克 2012, 796)。

第二章

- 1.有关这些问题的详尽评论, 请参见 多拉尔 2007, 14-38。
- 2.这就是为什么接近性、谈论性的唯一途径是把它当作一个逻辑问题(或 本体论的 问题)。这样, 我们或许有机会获得某种真实。另一方面, 如果我们把它当作一个身体及其感觉的问题来讨论, 我们就必然会陷入想象(或形而上学)。
- 3.另见 斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek) 在 齐泽克 2012, 794-802 中对 非关系 的有力论述。
- 4.在某种程度上, 近代的“后人类”思想也属于这种将解放本质上视为从“人”中解放出来的传统。
- 5.见 拉康 1987, 194-196。
- 6.具体构成否定性”这一表述需要进一步解释。在一般的理论术语中, 我们应该这样说构造: 并不是说有一个基本的非关系和不同关系的多重性, 由前者以否定的方式决定。而是说, 每一种关系也假定了决定它的不可能的具体点。它决定了什么将决定它。在这个意义上, 我们可以说, 所有的社会关系都是非关系作为普遍决断的辩证法的具体化, 在这些具体的(非)关系之外的任何地方都不存在(非)关系。这也意味着, 非关系不是辩证法的终极(本体论)基础, 而是它的表层--它只通过它而存在和表现。换句话说: 并不是说存在着(而且仍然存在着)一个基本的非关系, 而这个基本的非关系永远不会被任何具体的关系所(重新)解决。而是: 每一个具体关系事实上都解决了 非关系, 但它只有通过自身一起假设(“发明”)自身的 否定性、自身的否定条件/不可能性, 才能解决它。非关系不是“坚持”和“保持”的东西, 而是重复的东西--“不停止不被书写”的东西(用拉康的的说法)。它不是抵制一切书写的东西, 也不是任何书写都无法真正书写的东西--它是书写所固有的, 并与书写一起重复。

第三章

- 1.更多信息, 请参见 拉康 1987, 151。

在此, 我不想讨论 康德式 姿态 是否只是关闭了 本体论 后面的门, 还是为一种全新的、完全不同的 本体论 埋下了 基础的伏笔。

- 3.例如, 见 Butler 1990。

有人说过性吗？

4."必须清楚地认识到，'男性'和'女性'这两个概念的含义在普通人看来是如此明确，但在科学中却是最令人困惑的。

5.见 Zupančič 2008, 59-60。

6.当然，这也是 齐泽克 对两者的解读要点之一。例如，参见 齐泽克 2012。

7.更多信息，请参见 多拉尔 2010。

8.Copjec 1994, 齐泽克 2012, Le Gaufey 2006, Chiesa 2016--仅举几例。

9.拉康 坚持认为 女人 (Woman) 是 父亲 (Father) 的名称之一。

10.当然，这也是 恋物癖 中的关键所在。

11.姆拉登·多拉尔 (Mladen Dolar) 对此作了最简洁的概括："性方面的 差异之所以构成二者的问题，正是因为它不能归结为 二元 对立，也不能在 术语 数字二的 二元 术语 中加以说明。它不是 能指 差异，因此它不能定义结构的要素。它不是对立特征的 术语 描述，也不是给定实体 先在的 (preexisting) 差异的关系。.....我们所追求的 "二 "不是二元相等或不同的 "二"，而是 "一 "与大他者 (the Other)"二 "的 "二"。可以说：身体可以计算，性别却不能。性别给身体的计数带来了限制，它将身体从内部割裂开来，而不是将它们归纳到共同的标题之下" (多拉尔 2010, 88)。

拉康在他晚期的 研讨班 中，详细阐发了关系差异与 非关系al 差异这两种差异之间的区别，并将其与集合论联系起来，我将在下文第 4 章中讨论这个问题。

13.姆拉登·多拉尔 (Mladen Dolar) 2010 年，多拉尔 对此进行了详细阐述。

14.从她的巨著《L'effet sophistique》(巴黎：Gallimard 出版社，1995 年)开始。

15.巴迪欧 在《两个人的场景》中讲述了这一轶事 (见 巴迪欧 2003, 43)。

16.见 巴迪欧 和 Cassin 2010, 109。

17.拉康 不断重复他是一个 "现实主义者"，而不是 唯名论者 (nominalist) 或 观念论者。

18.2016 年 2 月在卢布尔雅那发表的演讲中。

19.姆拉登·多拉尔 (Mladen Dolar), "Two Shades of Gray," lecture delivered at the Beckett Conference, Freie Universität Berlin, February 1, 2016.强调是后加的。

第四章

1.这就是为什么斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek)正确地指出，这种唯物主义的代价很可能是物质的重新灵性化 (见齐泽克 2010, 303)，简·贝内特的 "有活力的物质 "概念就是如此。需要不过，我在这里粗略地提到马勒布，并没有对她的论点的整体以及她在提出论点时所提出的一些非常有价值的观点做出公正的评价。

2.见 Chiesa 2010, 159-177。

3."如果说我是什么的话，显然我不是一个唯名论者 (nominalist)。我的意思是，我的出发点并不是说，名字是一个人贴在实在上的东西，就像这样。我们必须做出选择。如果我们是唯名论者 (nominalist)们，我们就必须彻底放弃辩证唯物主义，这样，简而言之，唯名论者 (nominalist)传统--严格说来，它是像我这样的话语可能出现的唯心主义的唯一危险--就很明显地被排除了。这并不是要成为中世纪现实主义意义上的现实主义者，也就是普遍性的现实主义意义上的现实主义者；关键在于要标明这样一个事实：我们的话语，我们的科学话语，发现实在仅仅在于它依赖于假相的功能" (拉康 2006b, 28)。

4.他在这方面的论点是，关联主义哲学正因为声称我们对事物本身一无所知，所以迫使我们承认，即使是最非理性的蒙昧主义胡说八道，谈论事物本身至少也是可能的。

5.Zupančič 2008。

有人说过性吗？

6.事实上，我们在尼采那里也发现了这一观点，他说：“让我们谨防说死亡与生命相对立。生只是死的一种类型，而且是一种非常罕见的类型”（尼采 1974, 168）。我们在弗洛伊德中也发现了类似的观点（但有额外的转折），我们将在结论中再次讨论这一观点。

7.见 Chiesa 2016。

8.2015-2016年，我应邀在琼·科普耶克领导的彭布罗克研究研讨班（布朗大学）就“疲劳”问题发表演讲时，被引导将弗洛伊德式死亡驱力与疲劳联系起来。

9.“迄今为止一直处于无生命状态实体的东西所产生的张力努力将自己抵消掉。就这样，第一种本能产生了：回归无生命状态的本能”。

10.弗洛伊德 2001b, 53.荣格采用了弗洛伊德式的力比多概念，并对其进行了看似微小的修改，赋予其完全不同的含义。在荣格那里，力比多成了“生命能量”的精神表达，而这种能量的起源并不完全是性。从这个角度来看，力比多是精神能量的总称，它只在某些部分具有性。弗洛伊德直接 我们看到，遵循荣格的这一举措将如何导致牺牲“我们迄今为止从精神分析的观察中获得的一切”（弗洛伊德 1977a, 140）。

11.生殖细胞能够独立实存。实存“在有利的条件下，它们开始发育--即重复它们实存所赖以实存的表演；最后，它们实体的一部分再次完成发育，而另一部分则作为新鲜的残留胚芽再次回到发育过程的起点”（弗洛伊德 2001b, 40）。

在这个确切的意义上，拉康将把具有“实在中的知识”的本能认定为正是这些路径的“知识”。

在《自我与本我 (the Id)》一书中，弗洛伊德将超我定义为“纯粹的死亡本能文化”，这是一个著名的定义。

14.在弗洛伊德式儿童诱奸性方面的理论（以及与之相关的可能“创伤”）的背景下，让-拉普兰什令人信服地论证了这种选择是错误的，或者说过于简单。弗洛伊德 拉普兰奇首先假定性方面的成人对儿童的诱惑是真实的，也就是说，它是儿童历史上的一个事实/经验事件，然后被压抑，并可能成为不同症状和神经障碍的基础或原因。后来，他放弃了这一理论，转而采用诱惑幻想理论：一般来说，诱惑并不是发生在经验现实中的事件，而是后来在我们的性意识时期构建的幻想，它只存在于主体的心理现实中。用区分物质现实和精神现实（幻想）的工具来处理性引诱问题，要么会得出一切都属于物质引诱的说法（因为我们究竟该如何区分和界定后者：例如，抚摸婴儿的嘴唇或屁股算不算引诱？），或者得出结论说，诱惑完全是幻想出来的，中介是由“感觉被诱惑”的人的精神现实所决定的。拉普兰对原始唯物主义与心理唯心主义之间冲突的回答是深刻的唯物主义，因为他承认有一个适当的物质原因，但这个原因不能归结为（或推导出）儿童与成人之间互动中经验上发生的事情。换言之，拉普兰奇认为，无意识的后续构成的真正触发因素既不在于原始材料现实，也不在于幻想的理想现实，而是第三种现实的物质性，它横跨其他两个，拉普兰奇称之为谜语信息的物质现实。更多详情，请参阅 Laplanche 1999。

15.同样，我们在拉普兰什的理论中也发现了类似的举动，根据他的理论，“精神现实”不是由我们创造的，而本质上是侵入性的；它从外部来，侵入我们，在那里它已经构成（作为他人的无意识）。见 Laplanche 1999。

16.德勒兹使用了“死亡本能”一词，沿用了当时的法文译名弗洛伊德式 Todestrieb。

因此，德勒兹写道，例如，即使我们面对的是看似相同的重复（例如，强迫症 神经症中的仪式），我们也必须在被重复的元素中，即在相同的重复面具中，认识到更深层次的重复（Deleuze 1994, 17）。

18.而德勒兹实际上将这一反转归因于弗洛伊德，归因于他的假说的“原始压抑 (repression)”。

19.“因为当弗洛伊德在压抑 (repression) 正确地说之外显示出与表象有关的--假定一个原初 压抑 (repression) 首先和最重要地涉及纯粹的呈现或驱力必然的生活方式的必要性时，我们相信他最接近于一个积极的内在重复原则。这个原则后来在他看来是以死亡本能的形式确定下来的，而正是这个原则，远远不是用它来解释的，而是必须用它来解释压抑 (repression) 中表象的阻塞，正确地说”（Deleuze 1994, 18）。

20.转引自 Deleuze 1990, 331。

21.同上，321；着重部分由作者标明。

22.同上，322 页。

23.同上，第 325 页。

有人说过性吗？

24.薄膜 (lamella) (与死亡 驱力有关) 的 "神话", 拉康写道: "它是力比多, 纯粹的生命本能, 也就是说不朽的生命, 或不可抗拒的生命, 没有需要任何器官的生命, 简化的、不可毁灭的生命。它正是由于主体有性繁殖的循环而从生命中减去的東西。而正是这一点, 所有可以列举的对象a (objet a)形式都是表征, 都是等价物。物体a只是它的表征, 它的形象。乳房作为多义的哺乳动物组织所特有的一个元素, 例如胎盘, 当然代表了个体在出生时失去的那部分自身, 它可以用来象征最深刻的丧失 对象。我可以对所有其他对象进行同样的参照" (拉康 1987, 198)。

从这个意义上说, 福柯所说的 "压抑假说"是非常正确的 (他实际上在这里重复了拉康的观点): 在现代社会中, 性并没有受到压抑; 我们一直在目睹--关于性--一种巨大的"话语煽动", 一种 "变态的植入", 一个姿态使性成为焦点和聚光灯下的焦点, 使性无处不在, 使性无时无刻不在说话, 甚至强迫性在说话。福柯的论述中缺少的, 很简单, 就是无意识和弗洛伊德式意义上的"压抑 (repression)"的概念 (Verdrängung), 而这在《性史》的整个第一卷中一次也没有提到。从 拉康式 的角度来看, 性的话语扩散 (及其利用) 之所以成为可能, 完全是因为它与作为性本身的 "创始 否定性"的 无意识 的结构性关系。更详细的讨论, 见 Zupančič 2016。

26.尽管我们需要强调的是, 很多时候, 它们甚至无法与德勒兹哲学的复杂性相提并论。

27.引自 齐泽克 2012, 32。我不会重复 齐泽克 的论点, 因为我不得不同意他的论点, 但我会将这段引文用于我自己的目的。

28.例如, 这就是我们在列维-布莱恩特 (Levi Bryant) 原本非常复杂的著作《对象的民主》(布莱恩特, 2011 年) 中发现的基本举措。

29.在这个意义上, 黑格尔很可能是卓越的哲学唯物主义者。正如姆拉登·多拉尔 (Mladen Dolar)所指出的: 真理直接反对长期的 (亚里士多德的) 传统, 与不矛盾原则保持一致, 黑格尔在他的第一篇 "habilitation theses" (作为他1801年8月博士答辩的基础) 中迈出了截然不同的一步, 他说: "Contradictio est regula veri, non contradictio falsi"--矛盾: "Contradictio est regula veri, non contradictio falsi"--矛盾是真理的规则, 非矛盾是虚假的 (多拉尔 1990, 20)。

30.斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek) 曾多次阐述过这一点。

31.正如拉康在他的研讨班 Les nondupes errent (1974年5月21日) 的演讲中所说的那样。

32.例如, 加布里埃尔·图皮南巴 (Gabriel Tupinambá) 就在一篇文章中提到了这一话题。见 Tupinambá 2015。

33.如果我们有一个五元素的倍数, 那么这些元素的可能组合--也就是说, "部分 "的数量--远远超过元素的数量 (更准确地说, 这个数量相当于 2 到 5 的幂次)。

总结

1.例如, 见 弗洛伊德 1977b。

参考书目

Alacoque, Margaret Mary.1995.圣玛格丽特-玛丽自传》。夏洛特: TAN Books.

阿尔都塞, Louis.1993."Sur Marx et 弗洛伊德."In 《文集 (Écrits)》 sur la psychanalyse.Paris: STOCK/IMEC.

亚里士多德. 1999.The Metaphysics.Harmondsworth, UK: Penguin.

巴迪欧, Alain.1999.Manifesto for Philosophy.Albany: SUNY Press.

巴迪欧, Alain.2003."两个人的场景".拉康式 Ink 21.</p>
</div>
<div data-bbox=

巴迪欧, Alain.2005.存在与事件.London: Continuum.

巴迪欧, Alain.2009.Logics of the Worlds.London: Continuum.

巴迪欧、Alain 和 Barbara Cassin. 2010.Il n'y a pas de rapport sexuel.Paris: Fayard.

有人说过性吗？

布拉西尔, Ray.2007.Nihil Unbound.New York : Palgrave Macmillan.

Bryant, Levi R. 2011.对象的民主》。Ann Arbor : 开放人文出版社。

Butler, Judith.1990.Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity.London : Routledge.

Cassin, Barbara.诡辩效果》。巴黎 : Gallimard.

Chiesa, Lorenzo.2010."Hyperstructuralism's Necessity of Contingency." In S: Journal of Jan van Eyck Circle for 拉康式 Ideology Critique 3.In S: Journal of the Jan van Eyck Circle for 拉康式 Ideology Critique 3.

Chiesa, Lorenzo.2016.非二 : 拉康中的逻辑与上帝。Cambridge, MA : MIT Press.

Copjec, Joan.1994.Read My 欲望 : 拉康 against the Historicists.Cambridge, MA. MIT Press : MIT Press.

Copjec, Joan.2012."性契约"。Angelaki 17 (2).

Deleuze, Gilles.1990.The Logic of Sense.伦敦 : Athlone Press.

Deleuze, Gilles.1994.Difference and Repetition.New York : 哥伦比亚大学出版社。

多拉尔、姆拉登。1990.Fenomenologija duha I.Ljubljana : Društvo za teoretsko psihoanalizo.

多拉尔、姆拉登。2006.A Voice and Nothing More.马萨诸塞州剑桥市 : MIT.Press.

多拉尔、姆拉登。2007."弗洛伊德 与政治"。文本。精神分析、美学、文化批评》(维也纳), 2007 年第 4 期。

多拉尔、姆拉登。2010."一分为二"。Die Figur der Zwei/The Figure of Two.理论研究所杂志, 第 14/15 期。

弗洛伊德, 西格蒙德。1976.笑话及其与无意识的关系》。Pelican 弗洛伊德 Library 6.Harmondsworth, UK: Penguin.

弗洛伊德, Sigmund.1977a.性理论三论》。In On Sexuality.Pelican 弗洛伊德 Library 7.Harmondsworth, UK: Penguin.

弗洛伊德, Sigmund.1977b.论儿童性理论》。In On Sexuality.Pelican 弗洛伊德 Library 7.Harmondsworth, UK: Penguin.

弗洛伊德, 西格蒙德。1988.The Interpretation of Dreams.Harmondsworth, UK: Penguin.

弗洛伊德, Sigmund.2001a."压抑"。见《西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud)心理学全集标准版》。第 14 卷。伦敦 : Vintage Books.

弗洛伊德, Sigmund.2001b.超越快乐原则.In The Standard Edition of the Complete Psychological Works of 西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud). vol. 18.伦敦 : Vintage Books.

弗洛伊德, Sigmund.2001c.野性 "心理分析"。见 西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud) 心理学著作全集标准版第 11 卷。伦敦 : Vintage Books.

Gould, Stephen Jay.1985."亚当的肚脐"收录于《火烈鸟的微笑》: 自然史反思》。英国哈蒙兹沃思 : 企鹅出版社。

Hardin, Garrett.1982.裸体皇帝 : 一个禁忌潜行者的随笔》。Los Altos, CA : William Kaufmann.

黑格尔, G. W. F. 1977.Phenomenology of Spirit.A. V. 米勒.A. V. 米勒.Oxford : 牛津大学出版社。

拉康, Jacques.1973."L'étourdit.Scilicet 4.

拉康, Jacques.1976."北美大学的讲座和访谈"。Scilicet 6-7.

拉康, Jacques.1987.精神分析 的四个基本概念》。Harmondsworth, UK: Penguin.

拉康, Jacques.1988.研讨班 of 雅克·拉康 (Jacques Lacan).第二册 : 弗洛伊德理论中的自我和精神分析的技巧。New York : W. W. Norton.

拉康, Jacques.1990.《电视》 : 精神分析的 Establishment.New York : W. W. Norton.

有人说过性吗？

拉康, Jacques.1999.Encore.研讨班 of 雅克·拉康 (Jacques Lacan), Book XX.New York : W. W. Norton.

拉康, Jacques.2006a.The Seminar, book XVI.D'un 他者 (autre) à l'大他者 (Autre).Paris: Seuil.

拉康, Jacques.2006b.研讨会, 第十八卷。《论一种可能并非属于假象的话语 (D'un discours qui ne serait pas du semblant) 》.Paris: Seuil.

拉康, Jacques.2006c.《文集 (Écrits)》.New York : W. W. Norton.

拉康, Jacques.2007.《精神分析的反面 (The Other Side of Psychoanalysis) 》.New York : W. W. Norton.

拉康, Jacques.2011.Le Séminaire, book XIX.巴黎 : Seuil.

Laplanche, Jean.1999."作为反遗传学的精神分析"。In Between seduction and inspiration.巴黎 : 法国大学出版社。

Laplanche, Jean.2002."元心理学中的性与依恋"。In Infantile Sexuality and Attachment, ed.. Daniel Widlöcher.Daniel Widlöcher.New York:他者 (Other) Press.

Le Gaufey, Guy.Le Pastout de 拉康: Consistence logique, conséquences cliniques.Paris: EPEL.

马勒布, Catherine.2007.Les nouveaux blessés.Paris : Bayard.

Marx, Karl.1990.Capital.Vol.Harmondsworth, UK: Penguin.

梅亚苏, Quentin.2008.After Finitude.伦敦 : Continuum.

米勒, Jacques-Alain.1996."On 性倒错 (Perversion)."In Reading 研讨班 I and II, ed. 布鲁斯·芬克 (Bruce Fink) et al.布鲁斯·芬克 (Bruce Fink) et al. Albany : 纽约州立大学出版社。

米勒, Jacques-Alain.2000."原乐 (Jouissance) 的范式"。拉康式 Ink 17.

Milner, Jean-Claude.Le Périple structural.Lagrasse: Verdier.

尼采, 弗里德里希。1974.The Gay Science.Trans.Walter Kaufmann.New York : Vintage Books.

Platonov, Andrei.2013."反性爱。内阁杂志", 第 51 期。51.

Riviere, Joan.1929."女人味 as 乔装 (Masquerade)."精神分析 10.

Rosset, Clément.2001.Le Régime des passions.Paris: Minuit.

Schuster, Aaron.2013."性与反性 (Anti-Sex)". 内阁杂志, 第 51 期。51.

Schuster, Aaron.2016.快乐的麻烦 : Deleuze and 精神分析.Cambridge, MA : MIT Press.

Shalev, Ofra, and Hanoch Yerushalmi.2009."精神分析的 心理治疗师报告的当代精神分析的 心理治疗中的性现状"。精神分析的《心理学》第26期。

Smith, Adam.2005.国富论》。弗吉尼亚州梅尼克斯维尔 : 电子图书公司。

Tupinambá, Gabriel.2015."Vers un Signifiant Nouveau : 拉康 之后我们的任务"。In Repeating 齐泽克, ed.. Agon Hamza.Agon Hamza.Durham : 杜克大学出版社。

Zamanian, Kaveh.2011."作为防御的依恋理论 : 婴幼儿性行为怎么了?"精神分析的 Psychology 28 (1).

齐泽克、斯拉沃热。1989.意识形态的崇高对象.伦敦 : Verso.

齐泽克、斯拉沃热。1999.主体.伦敦 : Verso.

齐泽克、斯拉沃热。2004.Organs without Bodies.伦敦 : Routledge.

齐泽克、斯拉沃热。2008.In Defense of Lost Causes.伦敦 : Verso.

齐泽克、斯拉沃热。2010.生活在末世》。伦敦 : Verso.

有人说过性吗？

齐泽克、斯拉沃热。2012.Less than Nothing.伦敦：Verso.

Zupančič, 阿伦卡.2008.Why 精神分析: Three Interventions.Uppsala: NSU Press.

Zupančič, 阿伦卡.2016."生物政治学、性与无意识"。段落 29 (1).

词汇表

用于翻译插件，尚未打磨完毕故只部分公开。

更多专有名词解读请直接查阅李新雨的《拉康精神分析介绍性辞典》。

人名专名

Television 《电视》

Seminars 研讨班

seminars 研讨班

seminar 研讨班

Seminar 研讨班

Rapport de Rome 《罗马报告》

Ecrits 《文集 (Ecrits)》

Écrits 《文集 (Écrits)》

ecrits 《文集 (ecrits)》

écrits 《文集 (écrits)》

Sigmund Freud 西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud)

Freudo-Lacanian 弗洛伊德-拉康式

Freudian-Lacanian 弗洛伊德-拉康式

Lacanian-Freudian 拉康-弗洛伊德式

Freudianism 弗洛伊德主义

Freudians 弗洛伊德派

Freudian 弗洛伊德式

Freudo 弗洛伊德

Freud 弗洛伊德

Jacques Lacan 雅克·拉康 (Jacques Lacan)

in Lacanese 用拉康的话说

Lacano-Hegelian 拉康-黑格尔式

lacanese 拉康语

Lacanese 拉康语

un-Lacanian 非拉康式的 (un-Lacanian)

Lacanian terms 拉康术语

Lacanian ethics 拉康式伦理学

有人说过性吗？

Lacanian 拉康派

lacanian 拉康式

Lacanian 拉康式

Lacan's 拉康的

Lacan 拉康

Slavoj Žižek 斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek)

Slavoj Zizek 斯拉沃热·齐泽克

Slavoj 斯拉沃热

Zizekianism 齐泽克主义

Zizekism 齐泽克主义

Zizekians 齐泽克派

Žižekian 齐泽克派

Zizekian 齐泽克派

Zizek 齐泽克

Žižek 齐泽克

Alenka Zupančič 阿伦卡·祖潘契奇 (Alenka Zupančič)

Alenka 阿伦卡

Zupancic 祖潘契奇

Mladen Dolar 姆拉登·多拉尔 (Mladen Dolar)

Mladen 姆拉登

Dolar 多拉尔

Rastko Močnik 拉斯特科·莫奇尼克

Rastko 拉斯特科

Mocnik 莫奇尼克

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

young Hegelians 青年黑格尔派

young Hegelian 青年黑格尔式

old Hegel 老年黑格尔

Hegelian 黑格尔式

Hegelese 黑格尔语

Hegel 黑格尔

Jacques-Alain Miller 雅克-阿兰·米勒 (Jacques-Alain Miller)

Miller 米勒

Michel Foucault 米歇尔·福柯 (Michel Foucault)

有人说过性吗？

Foucault 福柯

foucauldo-lacanisme 福柯-拉康主义 (foucauldo-lacanisme)

Louis Althusser 路易·阿尔都塞

Althusserian 阿尔都塞式

Althusser 阿尔都塞

Jean Baudrillard 让·鲍德里亚 (Jean Baudrillard)

Gilles Deleuze 吉尔·德勒兹 (Gilles Deleuze)

Maurice Merleau-Ponty 莫里斯·梅洛-庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty)

Merleau-Ponty 梅洛庞蒂 (Merleau-Ponty)

Alain Badiou 阿兰·巴迪欧 (Alain Badiou)

Badiou 巴迪欧

Jacques Derrida 雅克·德里达 (Jacques Derrida)

Derrida 德里达

Derridean 德里达式

Darian Leader 达里安·利德 (Darian Leader)

Bruce Fink 布鲁斯·芬克 (Bruce Fink)

Derek Hook 德里克·胡克 (Derek Hook)

Calum Neill 卡卢姆·尼尔 (Calum Neill)

Kojin Karatani 柄谷行人 (Kojin Karatani)

Karatani 柄谷

Giorgio Agamben 乔治·阿甘本 (Giorgio Agamben)

Agamben 阿甘本

Theodor Adorno 西奥多·阿多诺

Adorno 阿多诺

Adornian 阿多诺式

György Lukács 格奥尔格·卢卡奇

Georg Lukács (Georg Lukács) 格奥尔格·卢卡奇

Lukács 卢卡奇

Byung-Chul Han 韩炳哲

D. T. Suzuki 铃木大拙 (D. T. Suzuki)

D.A.F. de Sade 唐·阿·弗·萨德 (D.A.F. de Sade)

Donatien Alphonse François de Sade 唐纳蒂安·阿尔丰斯·弗朗索瓦·德·萨德 (Donatien Alphonse François de Sade)

Marquis de Sade 萨德侯爵 (Marquis de Sade)

Sadean universe 萨德宇宙

有人说过性吗？

Sadean 萨德式

Sade 萨德

Irma 伊玛

Nicolas Malebranche 尼古拉·马勒伯朗士 (Nicolas Malebranche)

Malebranche 马勒伯朗士

Gérard Lebrun 热拉尔·勒布伦

Georg Cantor 格奥尔格·康托尔

Cantorian 康托尔式

Cantor 康托尔

Søren Kierkegaard 索伦·克尔凯郭尔 (Søren Kierkegaard)

Kierkegaardian 克尔凯郭尔式

Kierkegaard 克尔凯郭尔

Baruch Spinoza 巴鲁赫·斯宾诺莎 (Baruch Spinoza)

Spinozan 斯宾诺莎式

Spinoza 斯宾诺莎

Mephistopheles 梅菲斯特 (Mephistopheles)

Immanuel Kant 伊曼努尔·康德

Kantianism 康德主义

Kantian 康德式

Kant 康德

Johann Gottlieb Fichte 约翰·戈特利布·费希特 (Johann Gottlieb Fichte)

Fichtean 费希特式

Fichte's 费西特的

Fichte 费希特

Baron Münchhausen 闵希豪森男爵

Münchhausen 闵希豪森

Henrich 亨里希

Robert Pippin 罗伯特·皮平

Pippin 皮平

Antonio Gramsci 安东尼奥·葛兰西 (Antonio Gramsci)

Gramsci 葛兰西

Gramscian 葛兰西式

Ernesto Laclau 厄尼斯特·拉克劳 (Ernesto Laclau)

Laclau 拉克劳

有人说过性吗？

Friedrich August von Hayek 弗里德里希·冯·哈耶克 (Friedrich von Hayek)

Hayek 哈耶克

Alexandre Kojève 亚历山大·科耶夫

Kojève 科耶夫

Jean Hyppolite 让·伊波利特

Imre Nagy 纳吉·伊姆雷

Claude Lévi-Strauss 克洛德·列维-斯特劳斯 (Claude Lévi-Strauss)

Lévi-Strauss 列维-斯特劳斯

Leo Strauss 列奥·施特劳斯 (Leo Strauss)

Strauss 施特劳斯

Roman Jakobson 罗曼·雅各布森 (Roman Jakobson)

Jakobson 雅各布森

Robert Altman (罗伯特·奥尔特曼) 罗伯特·奥尔特曼

Altman 奥尔特曼

Quentin Meillassoux 甘丹·梅亚苏 (Quentin Meillassoux)

Meillassoux 梅亚苏

Duns Scotus 邓斯·司各脱 (Duns Scotus)

Angelus Silesius 安吉鲁斯·西里修斯 (Angelus Silesius)

Eric Santner 埃里克·桑特 (Eric Santner)

Graham Harman 格雷厄姆·哈曼 (Graham Harman)

Ernst Kantorowicz 恩斯特·坎托罗维奇 (Ernst Kantorowicz)

Thomas Metzinger 汤玛斯·梅辛革 (Thomas Metzinger)

Metzinger 梅辛革

Douglas Hofstadter 侯世达 (Douglas Hofstadter)

Hofstadter 侯世达

Daniel Dennett 丹尼尔·丹尼特 (Daniel Dennett)

Dennett 丹尼特 (Dennett)

Max Scheler 马克斯·舍勒 (Max Scheler)

Scheler 舍勒 (Scheler)

Emily Dickinson 艾米莉·狄金森 (Emily Dickinson)

Tertullian 德尔图良 (Tertullian)

François Balmès 弗朗索瓦·巴尔梅斯 (François Balmès)

Balmès 巴尔梅斯

Parmenides 巴门尼德

有人说过性吗？

Hanif Kureishi 哈尼夫·库里希 (Hanif Kureishi)

Kureishi 库里希

Nation-Thing 国族-原物 (Nation-Thing)

Ray Brassier 雷·布拉西尔 (Ray Brassier)

Brassier 布拉西尔

Jean-Pierre Dupuy 让·皮埃尔·迪皮伊 (Jean-Pierre Dupuy)

Dupuy 迪皮伊

Gorgias 高尔吉亚

Jerry Aline Flieger 杰瑞·阿琳·弗利格 (Jerry Aline Flieger)

Anca Parvulescu 安卡·帕韦莱斯库 (Anca Parvulescu)

Andrew Cutrofello 安德鲁·库特罗费洛 (Andrew Cutrofello)

Aaron Schuster 亚伦·舒斯特 (Aaron Schuster)

Lorenzo Chiesa 洛伦佐·切萨 (Lorenzo Chiesa)

Alexei Monroe 亚历克谢·门罗 (Alexei Monroe)

André Nusselder 安德烈·诺色德 (André Nusselder)

John Milbank 约翰·米尔班克 (John Milbank)

Less Than Nothing 《少于无》

Less than nothing 少于无

The Parallax View 视差之见

Mulholland Drive 《穆赫兰道》

The Truman Show 楚门的世界

Minerva 密涅瓦

Being and Time 《存在与时间》

Maximilien Robespierre 马克西米连·罗伯斯庇尔 (马克西米连·罗伯斯庇尔)

Robespierre 罗伯斯庇尔

Louis Antoine Léon de Saint-Just 路易·安托万·德·圣茹斯特 (Louis Antoine Léon de Saint-Just)

Saint-Just 圣茹斯特

VIRTUE AND TERROR 美德与恐怖

John Howe 约翰·豪

JOHN HOWE 约翰·豪

Zhou Enlai 周恩来

Jacobin Club 雅各宾俱乐部

Jacobins 雅各宾派

Jacobin 雅各宾

有人说过性吗？

Walter Benjamin 瓦尔特·本雅明 (Walter Benjamin)

Benjaminian 本雅明式

Georges Jacques Danton 乔治·雅克·丹东 (Georges Jacques Danton)

Danton 丹东

Yehuda Israely 耶胡达·以色列利 (Yehuda Israely)

Yehuda 耶胡达

YEHUDA 耶胡达

Esther Pelled 艾丝特·佩勒德 (Esther Pelled)

Esther 艾丝特

ESTHER 艾丝特

The Ethics of Lacanian Psychoanalysis 拉康精神分析伦理学

Wüfred Bion 威尔弗莱德·比昂 (Wüfred Bion)

Wilfred 威尔弗莱德

Bion 比昂

Network Theory 网络理论

Melanie Klein's 梅兰妮·克莱茵的

Melanie Klein 梅兰妮·克莱茵 (Melanie Klein)

Kleinian 克莱茵派

Klein's 克莱茵的

Klein 克莱茵

Totem and Taboo 图腾与禁忌

Yeshayahu Leibowitz 耶沙亚胡·莱博维茨

Leibowitz 莱博维茨

DSM

Forum Lacan Tel Aviv 拉康论坛特拉维夫

Karl Marx 卡尔·马克思 (Karl Marx)

Mourning and Melancholia 哀悼与忧郁

The Signification of the Phallus 《阳具的意义 (The Signification of the Phallus) 》

D'un Autre à l'autre 《从一个大他者到小他者 (D'un Autre à l'autre) 》

L'acte psychanalytique 《精神分析的行动 (L'acte psychanalytique) 》

The Other Side of Psychoanalysis 《精神分析的反面 (The Other Side of Psychoanalysis) 》

D'un discours qui ne serait pas du semblant 《论一种可能并非属于假象的话语 (D'un discours qui ne serait pas du semblant) 》

Pierre Bruno 皮埃尔·布鲁诺 (Pierre Bruno)

有人说过性吗？

Bruno 布鲁诺

Minerva 密涅瓦

Mulholland Drive 《穆赫兰道》

Duck Soup 《鸭汤》

Tractatus 《逻辑哲学论》(Tractatus)

Of Grammatology 《论文字学》(Of Grammatology)

Shylockian pound 夏洛克的一磅肉 (Shylockian pound)

The Truman Show 楚门的世界

The Fright of Real Tears 真实眼泪之可怖 (The Fright of Real Tears)

Strong Anthropic Principle 强人择原理 (Strong Anthropic Principle)

Quentin Meillassoux 昆丁·梅亚苏 (Quentin Meillassoux)

Meillassoux 梅亚苏

Catherine Malabou 凯瑟琳·马勒布 (Catherine Malabou)

Malabou 马勒布

Marcus Aurelius 马可·奥勒留 (Marcus Aurelius)

The Instance of the Letter in the Unconscious 《无意识中字符的动因或自弗洛伊德以来的理性 (The Instance of the Letter in the Unconscious) 》

Being and Event 存在与事件

Rimbaud 兰波

Three Essays on the Theory of Sexuality 《性学三论》

Dany Nobus 丹尼·诺布斯 (Dany Nobus)

Nobus 诺布斯

The Law of Desire 欲望的律令

On Lacan's 'Kant with Sade' 论拉康的“康德同萨德”

Kant avec Sade 康德同萨德 (Kant avec Sade)

Stijn Vanheule 斯汀·凡诺尔 (Stijn Vanheule)

L'identification (Identification) 《L'identification (认同)》

L'angoisse (Anxiety) 《L'angoisse (焦虑)》

Justine ou les malheurs de la vertu 《Justine ou les malheurs de la vertu (朱斯蒂娜，或被严惩的美德) 》

Les infortunes de la vertu 《Les infortunes de la vertu (美德的不幸) 》

Juliette ou les prospérités du vice 《Juliette ou les prospérités du vice (朱丽叶，或被重赏的罪孽) 》

La philosophie dans le boudoir 《La philosophie dans le boudoir (闺房哲学) 》

Philosophy in the Bedroom 《闺房哲学》

有人说过性吗？

Les cent vingt journées de Sodome (The Hundred-and-Twenty Days of Sodom) 《Les cent vingt journées de Sodome (索多玛一百二十天)》

Juliette 朱丽叶

Justine 朱斯蒂娜

'Séminaire sur "La lettre volée"' ('Seminar on "The Purloined Letter"') 《Séminaire sur "La lettre volée" ("失窃的信"研讨班)》

'Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir' ('The Youth of Gide, or the Letter and Desire') 《Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir (青年纪德，或文字与欲望)》

Shakespeare's Hamlet 莎士比亚的《哈姆雷特》

Sophocles' Antigone 索福克勒斯的《安提戈涅》

Plato's Symposium 柏拉图的《会饮》

SainteAnne Hospital 圣安娜医院

Hôpital Sainte-Anne 圣安娜医院

'ethics of psychoanalysis' 《精神分析伦理学》

ethics of psychoanalysis 精神分析伦理学

Société française de psychanalyse 法国精神分析学会 (Société française de psychanalyse)

Société psychanalytique de Paris 巴黎精神分析学会 (Société psychanalytique de Paris)

Angelo Hesnard 安杰罗·埃斯纳 (Angelo Hesnard)

Guillaume Apollinaire 纪尧姆·阿波利奈尔 (Guillaume Apollinaire)

Apollinaire 阿波利奈尔

Weltanschauung 世界观 (Weltanschauung)

Kritik der Praktischen Vernunft 《实践理性批判》

Critique of Practical Reason 《实践理性批判》

Kritik der reinen Vernunft 《纯粹理性批判》

Critique of Pure Reason 《纯粹理性批判》

Kritik der Urteilskraft 《判断力批判》

Critique of Judgment 《判断力批判》

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 《道德形而上学基础》

Groundwork of the Metaphysics of Morals 《道德形而上学基础》

the journal Critique 《批判》杂志

Cercle du livre précieux 宝书圈出版社 (Cercle du livre précieux)

Elisabeth Roudinesco 伊丽莎白·鲁迪奈斯库 (Elisabeth Roudinesco)

Roudinesco 鲁迪奈斯库

Frankfurt School 法兰克福学派

Max Horkheimer 马克斯·霍克海默 (Max Horkheimer)

有人说过性吗？

Horkheimer 霍克海默

Jean-Paul Sartre 让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre)

Sartre 萨特

Simone de Beauvoir 西蒙娜·德·波伏娃 (Simone de Beauvoir)

de Beauvoir 德·波伏娃

Beauvoir 波伏娃

Faut-il brûler Sade 《要焚毁萨德吗 (Faut-il brûler Sade) 》

Jean Paulhan 让·包兰 (Jean Paulhan)

Paulhan 包兰

Maurice Blanchot 莫里斯·布朗修 (Maurice Blanchot)

Blanchot 布朗修

Georges Bataille 乔治·巴塔耶 (Georges Bataille)

Bataille 巴塔耶

Pierre Klossowski 皮埃尔·克罗索斯基 (Pierre Klossowski)

Klossowski 克罗索斯基

Folie et déraison 《疯癫与文明 (Folie et déraison) 》

Adolf Eichmann 阿道夫·艾希曼

Eichmann 艾希曼

Kantianism 康德主义 (Kantianism)

Iwan Bloch 伊万·布洛赫

Bloch 布洛赫

Richard von Krafft-Ebing 理查德·克拉夫特-埃宾 (Richard von Krafft-Ebing)

Krafft-Ebing 克拉夫特-埃宾

Maurice Heine 莫里斯·海涅 (Maurice Heine)

Le Marquis de Sade et sa complice ou les revanches de la pudeur 《萨德侯爵及其同谋或复仇者》

freudo-sadism 弗洛伊德-萨德主义 (freudo-sadism)

什么是性

The Puppet and the Dwarf 傀儡与侏儒

Is Oedipus Online? Siting Freud after Freud 俄狄浦斯在线吗？坐在弗洛伊德身后的弗洛伊德

Nietzsche's Philosophy of the Two 尼采的哲学双重性

Laibach 莱巴赫

Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan 主体性与他者性：拉康的哲学阅读

有人说过性吗？

The Odd One In: On Comedy 怪人来了：论喜剧

Lacan at the Scene 拉康在现场

Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology 界面幻想：拉康式塞博格本体论

Laughter: Notes on a Passion 笑声：激情笔记

All for Nothing: Hamlet's Negativity 一无所获：哈姆雷特的否定性

The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic? 基督的畸怪性：悖论还是辩证法？

The Trouble with Pleasure 快乐的麻烦

The Not-Two: Logic and God in Lacan 非二：拉康中的逻辑与上帝

It's Getting Strange in Here ... 这里变得很奇怪...

Did Somebody Say Sex? 有人说过性吗？

Where Do Adults Come From? 成年人是从哪里来的？

Christianity and Polymorphous Perversity 基督教与多形态倒错性

... and Even Stranger out There甚至还有陌生人

The Quandary of the Relation 关系的困境

The Anti-Sexus 反性爱

"The Invisible 'Handjob' of the Market" "市场中看不见的手活儿"

Contradictions that Matter 重要的矛盾

Sex or Gender? 性还是性别？

Sexual Division, a Problem in Ontology 性别划分，一个本体论问题

Je te m'athème ... moi non plus

Object-Disoriented Ontology 面不向对象的本体论

Realism in Psychoanalysis 精神分析中的现实主义

Human, Animal 人类、动物

Death Drive I: Freud 死亡驱力I：弗洛伊德

Trauma outside Experience 体验之外的创伤

Death Drive II: Lacan and Deleuze 死亡驱力II：拉康和德勒兹

Death Drive 死亡驱力

Being, Event, and Its Consequences: Lacan and Badiou 存在、事件及其后果：拉康和巴迪欧

Conclusion: From Adam's Navel to Dream's Navel 总结：从亚当的肚脐到梦想的肚脐

Wild Psychoanalysis 野精神分析 (Wild Psychoanalysis)

wild analysis 野分析 (wild analysis)

the "untamed" multiplicity of the drives 驱力的“未驯化 (untamed) ”的多重性

Anti-Sexus 反性 (Anti-Sexus)

Anti-Sex 反性 (Anti-Sex)

有人说过性吗？

sex(uality) ↑ (生)

plus-de-jouir

the sexual 性方面的

Minus one/plus enjoyment 负一/加享乐 (Minus one/plus enjoyment)

Minus one 负一 (Minus one)

minus one 负一 (minus one)

minus-one 负一 (minus-one)

The minus 负 (The minus)

the minus 负 (the minus)

Minus 负

minus 负

no subjectivity 没有主体性

negative quantity 否定量 (negative quantity)

as object-cause of desire 作为欲望的对象成因 (object-cause of desire)

Lacan's point 拉康的观点

Ladies and Gentlemen 男女厕所

we're at Ladies 我们在女厕所

we're at Gentlemen 我们在男厕所

the Real 实在

Les nouveaux blessés

It is so; it is what it is 就是如此；仅此而已

Death as such, in itself 死亡既自在 (Death as such, in itself)

as far as psychoanalysis is concerned 就精神分析而言

(surplus) satisfaction (剩余) 满足

Die again, die better! 再死一次，死得更棒！(Die again, die better!)

irreducible material plus 不可化约的物质加 (irreducible material plus)