拉康研讨班 · 第七期

精神分析的伦理学

L'éthique de la psychanalyse

1959—1960

雅克 · 拉康 著
拉康中文开放翻译计划 译

中文阅读版
2026-10-30

版本说明

本册收录第七期研讨班《精神分析的伦理学》（L'éthique de la psychanalyse，1959—1960）共27课的现有中文译文，依据拉康中文开放翻译计划本地源文件整理。版本日期：2026-10-30。

保留正文、正文图示和段下注释；移除建言、独立阅读笔记及其入口。相关知识卡链接保留在对应段落下，联网后可打开在线卡片。电子书正文、图示与公式可离线阅读。

译文覆盖已完成，翻译校订与注释仍在进行。本册为版本快照；后续修订以项目在线版为准。

作者：Jacques Lacan（雅克·拉康）
中文译文及编辑：拉康中文开放翻译计划贡献者
在线阅读：KotobaRin 言林
项目来源：Lacan Chinese Translation Project

文本来源与对照版本

项目整理和翻译的研讨班原始文本主要来自 Staferla。翻译校订与注释以法语文本见证为主，并按册次和疑难段落参照下列主要版本：

- **法语底本**：Staferla：L'éthique de la psychanalyse；本项目整理、分段与法中对齐所用的主要法语原始文本
- **英语书目参照**：Cormac Gallagher, The Ethics of Psychoanalysis；Lacan in Ireland 研讨班英译页面；本次用于核对册次、课年和英文题名；未据此逐段改写

这些版本用于核对疑难句、术语、引文和异文，不取代法语底本；并非每一册或每一段都使用全部版本，具体取舍以段下注释为准。

联系与交流

预约精神分析工作可以添加 分析师工作微信：Yanlin_Char

翻译项目交流qq群：700300644

分析师bilibili账号 言林_Char

项目贡献者创作的中文译文、译注等采用 CC BY 4.0。法文原始材料与第三方图像不因收录而自动纳入此授权。范围以项目 NOTICE 为准。本册仅作内容筛选、链接转换和排版，未改写译文。

目录

第1课 · 1959年11月18日 6
第2课 · 1959年11月25日 34
第3课 · 1959年12月2日 60
第4课 · 1959年12月9日 87
第5课 · 1959年12月16日 110
第6课 · 1959年12月23日 133
第7课 · 1960年1月13日 154
第8课 · 1960年1月20日 176
第9课 · 1960年1月27日 198
第10课 · 1960年2月3日 218
第11课 · 1960年2月10日 240
第12课 · 1960年3月2日 271
第13课 · 1960年3月9日 295
第14课 · 1960年3月16日 315
第15课 · 1960年3月23日 334
第16课 · 1960年3月30日 352
第17课 · 1960年4月27日 373
第18课 · 1960年5月4日 398
第19课 · 1960年5月11日 418
第20课 · 1960年5月18日 437

第21课 · 1960年5月25日 456
第22课 · 1960年6月1日 476
第23课 · 1960年6月8日 499
第24课 · 1960年6月15日 526
第25课 · 1960年6月22日 547
第26课 · 1960年6月29日 564
第27课 · 1960年7月6日 579

第1课 · 1959年11月18日

今年，我宣布把研讨班的题目定为《精神分析的伦理学》。我想，选择这个题目本身不会令人意外，尽管对某些人来说，我究竟要在这个题目之下讲些什么，仍是个悬而未决的问题。我是在一阵犹豫、甚至有些畏惧之后，才决定着手讲述今天要对你们说的这些内容，也就是我打算纳入这个题目之下的东西。

我之所以作出这个决定，是因为说实在的，它正承接着我们去年所做的工作——即使我们未必能说，那项工作已经充分完成。尽管如此，我们总得继续往前走。我相信，归在“精神分析的伦理学”这个名称之下的东西，比任何其他领域都更能让我们检验我在教学中所使用的那些范畴。我认为，这些范畴是最合适的工具，能够突显弗洛伊德的工作——首先是由此产生的精神分析经验——在一个既极其普遍又极其特殊的问题上给我们带来了什么新东西。

相关知识卡 弗洛伊德

我说它是新的，是因为我相信，精神分析经验鲜明地标示着人的某个历史时刻，也就是我们生活其中的这个时刻。我们浸没在一项集体事业、一个历史时刻之中，却并不总能辨明它意味着什么，甚至远远不能。

另一方面，这又是我们日常工作中的特殊经验：我们必须怎样回应我教你们表述为病人之索求的东西，而我们的回应又赋予这一索求以确切的意义。对于这种回应，我们必须保持最严格的纪律，才不至于让这一索求归根到底深属无意识的意义受到篡改。

我说“精神分析的伦理学”，选择的并不是一个随意的词；我原本也可以说“道德”。至于为什么选择“伦理学”，你们之后会看到，这不是因为我偏爱一个更罕见、更学究气的用语。我们不妨先注意一点：正是这一点使这个题目格外容易入手，甚至颇具诱惑力。我想，没有谁不曾动过念头，要来谈一谈精神分析的伦理学。

我们无法否认，自己正浸在严格意义上的道德问题之中；“罪责的宇宙”也不是我创造的说法。我们的经验把我们带入了这个宇宙的深处，超过在我们之前的一切探索。我们的同事在这个说法上加了一个形容词：他称之为“罪责的病态宇宙”[注1]。

> [注1] A. 埃斯纳尔：《罪责的病态宇宙》（L'univers morbide de la faute），巴黎：法国大学出版社，1949年。

毫无疑问，我们最直接地正是从这种病态面向切入罪责。然而说到底，这一面向无法同罪责宇宙本身分开。罪责与病态之间的联系，给我们时代的全部道德思考都盖上了印记。以至于——我有时在这里顺带提过——即便在宗教界，也能看到一种颇为奇特的情形：面对我们的经验所展示的东西，那些从事道德思考的人仿佛被某种眩晕攫住了。他们有时竟屈从于一种近乎过度、甚至显得可笑的乐观主义诱惑，以为病态的减轻或许预示着“罪责”一词也会随之消散。

事实上，我们所面对的，正是不折不扣的罪责之诱惑。我们谈到“惩罚需要”时，所指的就是位于这种需要之途上的某种东西。

为了得到借一次过错所寻求的惩罚，我们只会被进一步引向某种更幽暗、召唤着这一惩罚的罪责。这究竟是什么罪责？它当然不同于病人为求受罚或自我惩罚而犯下的那项过错。这一罪责到底是什么？

- 它是否就是弗洛伊德著作开端所指的那项罪责：弑父——弗洛伊德将这个宏大神话置于全部文化发展的起源？
- 抑或是他在著作末期最终以一个术语提出的、更幽暗也更原初的罪责：简言之，就是死亡本能，因为人在自身最深处锚定于它那令人畏惧的辩证法之中？

在弗洛伊德那里，一场我们日后必须重新梳理并准确衡量其影响的思考及其推进，正绷紧在这两端之间。

其实，无论在实践领域还是理论领域，使我们在自身经验与弗洛伊德教学中突显伦理维度的，并不止这些。正如有人恰当地指出的，伦理并非全都只同义务感有关。道德经验本身包含一种具有裁断作用的参照，它使人同自己的行动形成某种关系；这种关系并不只是对一条已被表述出来的律法的关系，还包含一个方向、一种趋向，简言之，包含他所召唤的某种“善”，并由此产生一种行为理想。所有这些也严格构成了伦理维度。

这还在严格意义上的命令之外，在那种据说能够以义务感的形式呈现的东西之外。当然，在某种关于道德经验的思考中——我这里特指弗雷德里克·罗[注2]的思考；在这次探究中，我们需要把它当作一个参

照点——义务感被放到了次要位置。我认为，要为我们的经验定位，就有必要把它同我们时代那些试图推进道德思想的人的思考相比较。

> [注2] 弗雷德里克·罗：《道德经验》（L'expérience morale），巴黎：费利克斯·阿尔康出版社，1903年；或法国大学出版社1951年第5版。

对于这种把义务感退居次位的做法，我们当然不愿轻易跟随。因为分析所指出的，恰恰是在严格意义的义务感之外，罪疚感的重要性，甚至可以说它的无所不在。伦理思考内部的某些倾向，固然试图回避道德经验这副——就直说吧——令人不快的面孔；我们却不会设法缓和它、磨钝它或减弱它，因为日常经验一再迫使我们回到这里。

不过，另一方面，分析又是最能使欲望本身的生产性功能得以恢复的经验。甚至可以说，弗洛伊德关于道德维度之发生所作的全部理论表述，其根源不在别处，就在欲望本身。正是从欲望的能量之中，才分化出那个在其理论建构的最后阶段以“审查”出现的功能和审级。

于是，一个圆环闭合起来了。它是我们经验的特征强加给我们、并由这一特征推导出来的。就经验的表象和既定材料而言，我们仿佛面对着欲望的自然主义解放。这曾经可以表现为某种哲学的目标，也就是紧接在另一种哲学之前的那一种；我们将看到，后者同弗洛伊德思想的最终成果关系最近，并经由十九世纪传给了我们。至于它是哪一种，我们之后再说。

再往前，在十八世纪，我们看到了一次欲望的自然主义解放的尝试[注]。这是一种实践性的思考，可以把它刻画为“快乐之人”的思考。欲望的自然主义解放失败了。社会批判的理论与工作，以及那种力图把义务还原为社会秩序中若干具体功能的经验筛检，越是让我们期待道

德经验的强制性、阻碍性，简言之，其冲突性质能够被相对化，事实上我们就越看到这种经验在严格意义上的病理性影响不断增长。

> [注]　　这里的“尝试”不是某一次具体实验，而是十八世纪自由思想与放荡思想（pensée　libertine）试图以“自然”为依据解放欲望的思想、文学及生活实践。指代依据在下文：s7-01-0019 明说“自由思想”的批判经验，s7-01-0023 则列举萨德侯爵、米拉波、狄德罗。结合本段，可将其思路概括为：把欲望和快乐看作自然倾向，把限制它们的道德义务放回社会秩序中考察，从而削弱禁令的绝对权威，使人不再仅因追求快乐而负罪。“自然主义”在此不是文学流派名称，“快乐之人”也不是某个特定人物，而是这一解放理想中的主体形象。拉康所说的“失败”，不是说这些批判毫无作用，而是说它们并未使人摆脱律法与义务的重压；尤其在他随后讨论的爱欲文学中，越轨仍带有向上帝挑战、要求上帝作答的性质，于是又保留了作为最终裁判者的大他者的位置。因此，不能把这里的“尝试”笼统等同于整个启蒙运动，也不能把取消外在禁令直接等同于消除罪疚。参见本课　s7-01-0018—0023；另可对照1959年11月18日法文讲课转录。

欲望的自然主义解放在事实上、在历史上都失败了，因为经历了所谓自由思想的伟大批判实验之后，我们面对的人并不比从前少受律法与义务的重压。说实在的，即便只是回顾性地提到这场“快乐之人”的实验，我们也将看到……

——而分析在认识倒错经验、确定其位置方面带来的东西，

将把我们引向这一考察——

……我们很快便会看到，在这套“快乐之人”的道德理论中，一切注定它失败的因素其实都清晰可见。

因为，尽管它以自然主义解放为理想，我们只须读一读其中的主要作者——也就是那些在表达这一点时最明显走向放荡、甚至走向爱欲的人——便会发现，在“快乐之人”的经验里，有某种挑战的意味，有一

种向某个东西提出的神判[注]。那个东西仍是“快乐之人”这套论述的最终项；它虽被削弱，却始终固定不移，无非就是“神圣者”。

> [注] “神判”（ordalie，又称神明裁判）指以危险试验的结果判定有罪或无罪，并把这一结果归于神意的裁断方式；欧洲中世纪的实例包括热铁、沸水或浸水试验。因此它不是泛指神的惩罚，也不只是普通意义的磨难。拉康在这里借用这一制度作比喻，下一段（s7-01-0023）随即说明：萨德等作者所展示的极端反常，把被视为自然作者的上帝置于必须作答的位置。但这种挑战仍是在某个大他者面前提出的，接受试验的人最终又遇到作为裁判者的大他者。　向神挑战并不自动取消神所占据的裁判位置；这正是拉康说明“欲望的自然主义解放”何以未能摆脱律法与义务的一条线索，并非说这些作者真的实行了中世纪神判。历史词义参见《法兰西学院词典》第九版“ordalie”（法文）；另见神判：危险试验与神意裁决。

相关知识卡 神判（ordalie）：危险试验与神意裁决

上帝作为自然的作者，被要求对萨德侯爵、米拉波、狄德罗等人让我们经验到、或向我们展示其存在的那些最极端的反常作出交代。挑战、传唤、神判这些词本身，显然不容许出现历史上实际发生的结局以外的其他出路。接受神判的人，最终会重新找到神判的前提，也就是神判在其面前进行的那个大他者：归根到底，神判的裁判者。正是这一点赋予了这类文学独特的声调；其中向我们呈现了一种或许从未再现、无可比拟的爱欲维度。

相关知识卡 神判（ordalie）：危险试验与神意裁决

分析在多大程度上仍同某种经验保持亲缘、谱系乃至根源上的联系，这一点必须在我们的探究过程中交由我们自己判断。这里触及了分析中一条很少有人探察的方向。就分析发展的总体趋向而言，情形仿佛是：弗洛伊德经验用一次探测、一道闪光，照见了欲望的起源以及欲望在其幼儿形式中的多形倒错性质；然而此后却出现了一种运动、一股总体倾向，试图削弱欲望这些悖谬的起源，证明它们最终汇聚于和

谐。总体说来，这正是分析思考演进的特征，也让我们有理由追问：分析在理论上的进展，是否最终正趋向一种比以往任何道德主义都更具包容性的“道德主义”，以某种平息罪疚为目标？

我们的实践经验当然让我们知道，这项事业会遭遇什么困难、阻碍乃至反作用：可以说，它试图驯化倒错享乐，一方面通过证明这种享乐的普遍性，另一方面通过说明它的功能来达到这一点。用“部分”来修饰“倒错驱力”，在这里无疑显示出了它的全部分量。

我们已经知道，去年曾围绕“部分驱力”这个术语打转。我们的部分思考，涉及分析怎样深化了欲望的功能；简言之，涉及那种如此显著的多样性究竟有何深层目的。正是这种多样性，使分析得以探究并列出人类倾向的目录，也使这项工作具有价值。这里已有某种东西促使我们提出一个问题：只有把我们对欲望终点的看法如今抵达的位置，同亚里士多德在谈论伦理学时所阐明的位置作比较，我们或许才能真正看清这个问题的轮廓并衡量已经走过的路。亚里士多德的著作将在我们的思考中占据重要位置。

欲望在如此精心构成的亚里士多德伦理学中占据什么位置？这套伦理学在《尼各马可伦理学》[注3]中得到了最为完备的表达。亚里士多德的著作中还有另外两处对它的阐述；从中可以看出，他竟把欲望的整个领域明明确确地排除在道德领域之外。

> [注3]　亚里士多德：《尼各马可伦理学》，巴黎：加尼耶- 弗拉马里翁出版社，1965年；或经典加尼耶出版社1940年版（附希腊原文）。

围绕某一类欲望——等我们回到这里时，你们会看到，它覆盖着一个非常宽广、辽阔的领域——根本不存在伦理问题。他所谈到的这类欲望……

……涉及的恰恰是欲望中那些被我们的经验推到最前景的项，也就是在我们看来构成性欲望总体的一个极其广大的领域……

……却被亚里士多德径直归入畸怪的或兽性的反常。

相关知识卡 亚里士多德的兽性状态

严格说来，他用的正是“兽性”[注]一词。对这些东西，他并不提出问题。他所提出的问题——稍后我会向你们点明其锋芒与要旨——全都位于别处。在这一层面发生的事情，一旦发生，就不再属于道德评价的秩序。这一点意义重大。

> [注] “兽性”的法文是 bestialité，对应亚里士多德的 θηριότης（thēriotēs）。《尼各马可伦理学》VII.1（1145a15—35）把它同“恶德”（kakia）、“不能自制”（akrasia）并列：恶德涉及败坏的选择与品格，不能自制涉及明知较好的判断却受激情支配；兽性则标出超出通常人类恶德尺度的状态，并非单指“兽交”，也不能直接等同于精神分析的“倒错”。VII.5—6 将兽性与某些病态欲望区别于严格意义的不能自制，却仍对其作出负面评价。因此，拉康这里说“不再属于道德评价的秩序”，宜结合前后段理解为突出亚里士多德通常伦理分析的边界，而非断言原典完全不讨论或不评价这些现象，更非把全部性欲都排除在伦理之外。其着眼点在于：古典分类置于边缘的欲望，恰成为分析经验的中心材料。参见《尼各马可伦理学》第七卷（英文原典译本；尤见1148b15—1149a24、1149b23—1150a8）及亚里士多德的兽性状态。

相关知识卡 亚里士多德的兽性状态

另一方面，如果我们看到，亚里士多德的整套道德学说在道德理论中至今仍未失去现实性，那么我们的经验包含多大程度的颠覆，恰好就

可以从这一点衡量。对我们而言，这类表述只能显得惊人、原始、悖谬，甚至根本无法理解；这段距离值得仔细衡量。不过，这并不是我今天早晨想沿途标出的重点；我想展示的是我们的纲领。[注]

> [注] 原文末句 Mais ceci n'est point ponctuant en route ce que je désire vous montrer ce matin, notre programme 句法疑有转录或标点讹误。译文按其上下文理解为：以上比较用于标明问题的距离，但尚不是本次导论要提出的纲领本身。

总之，我们正围绕这样一个问题：分析能够怎样表述道德的起源。我们也许需要衡量，它的贡献是否只在于构造一套比自称由启示而来的神话更可信、更世俗的神话学，也就是那套在《图腾与禁忌》中重建的神话：原初弑父的经验，以及由此产生、与之相连的一切。欲望能量的这种转化，使我们能够设想压制如何发生：罪责在这里并不只是凭其形式特征强加给我们的东西，还是某种值得我们称庆的东西，因为它带有"有福之罪"（felix culpa）的性质[注]，同一种更高复杂性的产生相联系；正是借助这种复杂性，文明本身的全部维度才得以形成。

> [注] Felix culpa 是基督教传统用语，字面为"有福的罪过"，指一项罪过因促成更高的救赎或善果而反倒被称为有福。拉康在这里借它说明罪责与文明复杂性的生成关系。

那么，一切是否只归结为超我的发生？在弗洛伊德著作的发展中，这一发生的轮廓不断被展开、完善、深化并变得更为复杂。我们将会看到，超我的发生不只是心理发生和社会发生；如果仅仅停留在集体需要的层次，就根本无法表述它。这里有某种东西强行出现，我们必须把它的审级同单纯的社会必需性区分开来。严格说来，这就是我试图让你们在"同能指的关系"和"话语的律法"这一层次上辨认其维度的东西。如果我们想严谨、准确地定位自身经验，就必须保持这一维度的自主性。

在这里，文化与社会之间的这一区分，或许会被看作某种新提法，甚至偏离了分析经验的某类教学。不过，强调这一审级、指出必须在此着重的人远不止我一个。我希望能让你们在弗洛伊德本人那里切实看到，这一区分、这一维度是怎样被标出的。

为了立刻把我们的切入点摆到你们面前，我要指出一本将用来处理这个问题的著作：弗洛伊德1929年写成的《文明及其不满》。那是在他建构第二地形学之后，也是在他把死亡本能这个尽管极成问题的概念推到前景之后。你们会在书中看到，他以一些摄人心魄的表述告诉我们，文明进程中发生的事情……

——这个说法非常值得注意，我会让你们衡量它在原文中的分量及影响——

……他说，相对于人而言……

——这里说的是处在文明某个转折点上的人；

弗洛伊德本人及其思考就位于这一转折点上，而我们要衡量的正是这一文明转折中的“不满”——

……“这一切发生在远高于他之处”。

我们还会回到这句话的含义。我一直试图向你们说明，弗洛伊德在人的 λόγος（logos）关系领域造成了怎样一种独特的翻转和转换；在我看来，这句话已经足以照亮这一点。它意义重大，所以我现在就先把它指出来。说到底，我请你们去读，或者重读《文明及其不满》。在弗洛伊德的著作中，它绝不只是一些随笔札记：仿佛人们出于几分宽容，允许一个临床工作者、一个学者——哪怕是弗洛伊德这样杰出的

学者——偶尔涉足哲学思考，却未必像对待一位自称属于哲学家行列的人那样，赋予这种思考全部技术分量。[注]

> [注] Staferla 逐字稿在“不赋予全部技术分量”前保留 peut-être（“或许”）；米勒编定本的 Dennis Porter 英译（第 6—7 页）则作 without our giving it all the technical importance，不保留这一犹疑情态。正文依 Staferla 保留“未必”，并把旧译“不肯”改为不含主观拒绝的表述。

这种看法在分析界流传甚广，我请你们彻底摒弃它。《文明及其不满》是理解弗洛伊德思想、总括其经验的一部首要而根本的著作。我们必须赋予它应有的重要性和分量：对于分析经验中彼此不同的若干要点，以及我们面对人时应采取的位置，它既提供照明、加重重音，也消除歧义。因为在最日常的经验中，我们始终面对的，正是人以及人的索求。

正如我告诉过你们的，道德经验并不局限于每一项个人经验中不得不承受的那部分牺牲，也不只同缓慢认识某项功能有关——弗洛伊德以“超我”一词界定并使之独立的功能——不只在于探察它的悖论，探察我所谓道德审级在根部呈现出的那副“淫秽而凶猛的面孔”。分析所涉及的道德经验，还可以归结为一条独特的命令，也就是我们不妨称作“弗洛伊德式苦修”的要求：“Wo Es war, soll Ich werden”，即“凡它曾在之处，我应当到那里去”[注]。弗洛伊德在《精神分析新论》这第二组讲座中抵达了这一表述。它的根源来自一项完全配得上“道德经验”之名的经验，而这项经验恰恰位于病人进入精神分析之初。

> [注] 德文中的 Es 与 Ich 既是代词，又对应弗洛伊德第二地形学中的“本我”与“自我”。译文保留拉康在本段随后对“我”之到来的强调，不把句子简化为一般意义的“以自我取代本我”。

相关知识卡 Wo Es war，soll Ich werden 的译法与伦理读法

因为，这个必须在“那曾在那里”之处到来的“我”（Je），这个分析教我们衡量的东西，其根已经存在于那个追问自己想要什么的“我”（Je）之中。这个“我”（Il）[注]并非只是被询问。随着他在经验中前行，他自己也提出这个问题；而且，他正是在病态经验向他提出的那些往往古怪、悖谬而残酷的命令面前提出它：他究竟要不要服从这项义务？这项义务在他自身之中却被感到是陌生的，是在义务之上的第二层义务。

> [注] 此处须区分人称形式与所指。法文先后三次出现 ce « Je »（这个“我”）：第一处提出必须到来的“我”，第二处在插入语后复提它，第三处说这个“我”追问自己想要什么；现译未重复写出第二处复提，而将其接入“其根……”的表述。这些 Je 是被引出来、作名词性用法的“我”，并非拉康以第一人称讲自己的经历。
>
> 随后的 Il n’est pas seulement interrogé，按人称直译是“他并非只是被询问”；Il 回指前述 Je，也就是正在分析经验中追问自身欲望的主体。译文以“这个‘我’”显化这一回指，再以“他”继续叙述。因此，“我”（Il）的括号只是标明该处实际使用的法语词，不能理解为 Il 的词义就是“我”；Il 的大写也只是因为它位于句首。后文的 il、lui、lui-même 及相应的 son，仍围绕同一主体展开，并未突然换成另一个人；本段没有 moi，也不能仅凭这次人称转换便断言这里发生了 Je 向 moi 的理论转换。
>
> 在 cette question il se la pose（这个问题，他向自己提出）中，se 指向他自己，la 回指“这个问题”。原句强调的不只是“他成为被询问的对象”，还有“他自己也发问”；被动句并未明说是谁在询问，不宜径直补成分析家或超我。至于开头 c’était 中的 c’，是 ce 的省音形式，在这里承接上一段 Wo Es war 的“它 / 那”，并不是另一个以第三人称出现的人。结合下一段对超我命令的说明，这一段的重心是：同一个主体如何面对自己身上却被感为陌生的义务，并追问是否服从，而不是简单划分成一个“我”和另一个“他”。参见本段法语原文及相邻0043、0045段；代词回指的一般语法参见法国数字大学《正确选择代词复指》（法文）。

相关知识卡 Wo Es war，soll Ich werden 的译法与伦理读法

他要不要服从这项悖谬而病态、半属无意识的超我命令？随着分析发现的推进，这条命令的审级越来越清楚地显现出来，他也看到自己早已踏上了它所规定的道路。这些都是我们经验的既定材料。

那么，可以这样说，他真正的“义务”难道不正是反抗这条命令吗？这也是分析开始之前便已存在的材料。只要看看强迫症者的经验一开始是怎样组织起来的，就会知道，围绕“义务”一词的这个谜，在他前来分析寻求帮助之前，早已一向向他提出。

真正的问题是：对于这样一个问题，我们在此给出什么回应？强迫症者的冲突固然最鲜明地展示了它，它却仍具有普遍意义——也正因为如此，才会有各种伦理学，才会有伦理反思。换句话说，我们从发生和起源等不同角度照亮了“义务”，但忙于为义务辩护的绝不只是哲学家的思想。义务以直接的义务感出现；人们不仅要为它的某条命令辩护，还要为它那强加于人的形式本身辩护。这个问题位于一种同样普遍的追问中心。

- 那么，作为分析家，我们在这里只是接纳求告者、为他提供庇护之所的人吗？
- 我们是否仅仅——尽管这已经很多——需要回应某种索求：至少不要在毫不理解的情况下受苦，并寄望于理解不仅能使主体、病人摆脱无知，也能使他摆脱痛苦本身？
- 分析的种种理想在这里自然而然地取得位置，难道不是显而易见的吗？

这样的理想并不匮乏，反而大量滋生。衡量、辨认、定位并组织它们，将是我们工作的一部分。让我先举出其中三个理想，也就是某种

道德思考所谓的三种价值。我们把它们提供给病人，并围绕它们评估病人的进展，把他们走过的轨迹变成一条道路。首先是人类之爱的理想。

我们赋予某种圆满之爱以怎样的作用，无须我再强调。你们应该已经学会辨认这个说法，而且不只是在这里，因为事实上没有哪位分析作者不援引它。你们也看到，我在这里常常针对所谓欲望“生殖器化”的原初表述：它们近似而含混，缺乏清楚的重音，还沾染着某种乐观主义的道德说教。换句话说，我所针对的是“生殖器之爱”的理想。

据说，单凭这种爱便能塑造出令人满意的客体关系。若想以喜剧的方式加重这套意识形态的声调，我会称它为“医生式的爱”；或者说，这是一套“爱的卫生学”，而分析抱负的领域似乎恰好就止于此处。这个问题我们不会无止境地展开，因为自研讨班开设以来，我其实一直把它摆在你们面前，供你们思考。

不过，我们或许可以把问题说得更尖锐一些：面对我们全部经验所显示的汇聚性质，分析思考仿佛在逃避、躲闪。这种汇聚无法否认；但分析家似乎也在这里遇到了一条界限，一个他很难越过的点。

例如，若说围绕所谓“一夫一妻结合”的道德经验问题已经全部解决，我认为这种表述极其冒失、过度，也并不恰当。

为什么……

……在一个分析已将其置于伦理经验中心的领域里——分析在这里带来了一种独特的声调，显然不同于以往道德家和哲学家调用爱的方式；这牵涉人际关系的某种经济学——

……为什么造成如此重大视角转变的分析，没有把事情进一步推进……

……朝着真正的爱欲学研究推进？这当然值得我们思考。

谈到我所谓分析之爱欲学的局限或“不存在”，还用得着我说明吗？我自以为已经列入下届大会日程的“女性的性欲”这个题目，正是分析发展中最明显的征候之一，显出了我所说的那种理论建构上的欠缺。

我们只须回想一下琼斯记录的一则转述。话虽出自一个在我们看来并没有什么特殊资格的人，但她至少被认为准确传达了自己从弗洛伊德口中听到的内容——当然，这仍须保留一切审慎。琼斯在某处说，他从这个人[注4]那里得知，弗洛伊德有一天曾这样说：

> [注4] 此人是玛丽·波拿巴。〔译者补充〕玛丽·波拿巴（Marie Bonaparte，1882—1962）是法国精神分析家、弗洛伊德著作的法语译者。她自1925年起接受弗洛伊德的分析，1926年参与创立巴黎精神分析学会，并于1938年协助弗洛伊德离开纳粹控制下的奥地利。本段所引“女人想要什么”经由她向琼斯转述，再由拉康援引；拉康在此明确保留审慎，不能把这条转述链等同于弗洛伊德亲笔文本或现场逐字记录。人物资料与来源见玛丽·波拿巴；引语出处辨析见弗洛伊德“女人想要什么”一语的出处。

相关知识卡 **弗洛伊德“女人想要什么”一语的出处 · 玛丽·波拿巴**

“经过大约三十年的经验与思考，仍有一个问题是我无法回答的：‘Was will das Weib?’——女人想要什么？”

相关知识卡 **弗洛伊德“女人想要什么”一语的出处**

更确切地说，是“她欲望什么？”因为在德语里，这句话中的 will 也可以具有“欲望”的意思。对此，我们比从前前进了很多吗？我会找机会

向你们说明，围绕这样一个根本不是由分析首创的问题，分析研究的所谓进展实际上留下了怎样一种空洞。

可以说，分析、尤其是弗洛伊德的思想，同某个以格外强烈的方式提出这一问题的时代相连。弗洛伊德思想成熟于十九世纪末的“易卜生语境”，这一点不能忽略。从女性索求的角度看待性欲问题，本来已经清楚地摆在那里；颇为奇怪的是，分析经验反而压低、缓和并回避了它的多个区域。

第二个在分析经验中同样十分醒目的理想，我称之为“真实性的理想”。我想无须多作强调：如果分析是一门“揭去面具的技术”，它显然预设了这样的视角和理想。但事情其实还不止于此。

“真实性”向我们呈现时，不只是一条道路、一个阶段或衡量进步的阶梯；它还实实在在成了某种成品的规范，成了仍值得欲求的东西——也就是一种价值、一项理想。我们甚至会据此制定极其细密的临床标准。

我会向你们展示一个例子：海伦娜·多伊奇[注]曾对某一类性格和人格作出非常精细的临床观察。不能说这种人适应不良，也不能说他们缺少社会关系所要求的任何规范；可是他们的全部态度和行为，在谁的辨认中呢？在他者、别人的辨认中，被感到带有一种她用英语称为“As if”、用德语称为“Als ob”的腔调。在这里我们切实接触到一个既不容易界定、也只能从道德经验的角度界定的层次。它贯穿并引导着我们

的全部经验，构成经验所要求的标准；我们也应当看看并衡量，自己究竟在多大程度上符合它。

> [注] 海伦娜·多伊奇（Helene Deutsch，1884—1982；法文常写作 Hélène Deutsch）是早期精神分析家，曾接受弗洛伊德的分析，1918年加入维也纳精神分析学会，1935年移居美国，著有《女性心理学》（The Psychology of Women）。此处涉及她提出的“仿佛人格”（英语 as-if personality，德语 Als ob）：当事人可以显得适应良好、待人得体甚至热情，却在情感联系上缺少深度；在她的解释中，这种适应依靠对周围人的模仿与认同，不能简单理解为有意欺骗或道德上的“虚伪”。她1934年已就此作报告，1942年又在《某些情感障碍形式及其与精神分裂症的关系》中展开讨论；论文题名不意味着可将这种描述直接等同于精神分裂症诊断。 拉康借此追问：既然社会适应可以良好，分析家为何仍以“真实性”或“充分的在场”衡量其不足？这是对临床价值标准的伦理追问，而不只是要求患者“变得真实”。

相关知识卡 海伦娜·多伊奇与仿佛人格

我要说的正是这一点：某种和谐、充实，也就是那种充分的在场——作为临床工作者，我们如此精细地衡量它的亏欠——我们的技术，我所谓揭去面具的技术，是否只走到取得这种在场所需路程的一半便停住了？是否还存在某种“德性科学”、“实践理性”或“常识感”？我们在这片领域的缺席究竟意味着什么，值得追问。事实上，不能说我们曾在任何德性的领域直接介入。正如我说过的，我们只是清理出道路，然后期待所谓德性自行开花。

同样，近来我们又塑造了第三个理想。我不十分确定它是否属于分析经验的原创维度，那就是“不依赖的理想”，更准确地说，是一种针对依赖的预防。在这个层次上，我们认定成年主体应当达到的可欲状态，同我们获准采取干预、帮助他抵达那里的方式之间，难道也不存在一条极其微妙的界线吗？

相关知识卡 Orthopédie：矫形术的词源与拉康的教育隐喻

只须想起弗洛伊德立场对于严格意义上一切教育所持的那些根本的、构成性的保留即可。当然，我们——尤其是儿童精神分析家——时时不得不越入这片领域，并在我曾依据词源意义称作“矫形术”[注]的维度中工作。

> [注]“矫形术”原文为 orthopédie。法国医生尼古拉・安德里（Nicolas Andry）在1741年出版的《矫形术，或预防和矫正儿童身体畸形的技艺》中使用这一新词，并在序言第一节明确说明：它由希腊语 orthos（直、端正）与 paidion（儿童）组成，意在命名预防和矫正儿童身体畸形的方法。须区分两种词源说明：《法兰西学院词典》第九版把后半部分联系到 paideia（儿童的教育），而安德里本人的造词说明写的是 paidion，不宜混为同一原话。结合本段的“教育”“儿童精神分析家”及前段对干预界限的追问，可将这里的比喻理解为把儿童“扶正”、塑造成预期样态的矫正性教育；这不是在谈骨科治疗，也不是把精神分析的目的规定为使人合乎规范。

相关知识卡 Orthopédie：矫形术的词源与拉康的教育隐喻

不过，无论从我们采用的手段，还是从我们推到前景的理论机制看，都有一点十分醒目，而这恰恰涉及一种“伦理学”。分析有其伦理学。它抹去、遮蔽、撤回乃至缺席了一个维度；只须说出这个词，便能看清它怎样使我们同此前一切伦理论述分离开来。这个词就是习惯——好习惯或坏习惯。

相关知识卡 ἔθος与ἦθος：习惯、品格与精神分析伦理

我们很少参照习惯，因为分析的层次和表述使用的是完全不同的术语：创伤以及创伤的持续。我们固然已经学会把创伤、印象和印记细分开来；但无意识的本质仍被写在另一个层次上，不同于亚里士多德在《伦理学》中借一组双关加以强调的层次：ἔθος（éthos）与 ἦθος

（êthos）。前者 ἔθος 是“习惯”，后者 ἦθος 则关乎“品格 / 伦理”；伦理学恰好可以放在这两个词之间来把握。

相关知识卡 ἔθος与ἦθος：习惯、品格与精神分析伦理

这里有一些极其细微的差别，我们还会回来讨论，而它们可以围绕“品格”一词来组织。亚里士多德的伦理学是一门关于品格的科学：它研究品格的形成以及习惯的动力学。其实不只是一种习惯的动力学，还包括以习惯为目标的行动，一种训练和教育。我们至少应当花一点时间浏览这部典范之作，这样才能衡量我们的思考方式同它有何差别；在这个领域，它无疑代表着伦理反思最卓越的形式之一。

相关知识卡 ἔθος与ἦθος：习惯、品格与精神分析伦理

为了点明今天这些前提把我们带向哪里，我要说：尽管我今天早晨展开了如此丰富的材料和视野，下次仍将从一个彻底激进的位置出发。要辨明弗洛伊德伦理立场的原创性，就必须突出道德问题本身发生的一次滑移和态度转变。你们将会看到，在亚里士多德那里，问题是某种“善”、某种“至善”的问题。我们还要衡量，为什么亚里士多德坚持强调快乐问题，以及快乐在伦理学一贯以来的精神经济中发挥的功能。

我们尤其无法回避这一点，因为你们知道，快乐正是弗洛伊德关于 Ψ 与 Φ 两个系统[注]、即他所谓初级过程与次级过程这两个精神审级的理论参照点。

> [注] Ψ（psi，常写作 ψ）与 Φ（phi，常写作 φ）是弗洛伊德1895年《科学心理学纲要》中的系统符号。Ψ 承担记忆及心理活动：其接触屏障对兴奋的通过构成阻力，兴奋所造成的通路易化差异使记忆成为可能。Φ 则是接收外部刺激的知觉传导系统：兴奋能够通过，而不留下同样的持久改变。这是早期神经元模型中的区分，此处 Φ 不是阳具符号。尤其要注意，两种系统不能与初级、次级过程一一对应：《纲要》第一部分第15节专门讨论“Ψ 中的初级和次级过程”。初级过程中

> 的愿望投注可使满足对象以幻觉方式重现；次级过程则借自我的抑制调节这一活动，使现实线索能够发挥判断作用。参见弗洛伊德《科学心理学纲要》

在这两种理论建构中，快乐承担的真是同一个功能、同一种作用吗？你们会看到，如果不察觉两者之间发生了什么，就几乎不可能辨明差别、回答这个问题。尽管这里的位置和职责似乎都没有要求我这样做，我们仍免不了要对一段历史进程作某种考察。

我惯常使用的术语在这里就派上了用场。你们知道，其中最先提出的象征界、想象界和实在界，几乎始终是引导我们工作的坐标。我们现在要准确衡量若干范畴的性质，而这三个层次恰好让我们能够为它们设定参照。它们是什么范畴？从前我谈论象征界、想象界及其相互作用时，你们当中一定不止一人问过：那么，实在界到底是什么？

有一种粗略看法会认为，伦理学的任何探索都应当指向理想的、即便不是非现实的领域。颇为奇怪的是，你们反而会看到：伦理问题的展开，同我们对实在界概念的深化彼此关联；反过来说，只要弗洛伊德的立场确实使我们向前一步，伦理问题就会被定向并表述为人如何相对于实在界确定自身位置的问题。

要理解这一点，就必须看看两者之间发生了什么。十九世纪初发生的，是我们将称为功利主义“转换”或翻转的东西。在那以前，有一个无疑受历史条件严格制约、却可以明确标出的时刻：它表现为“主人”的位置和功能彻底衰落。你们会看到，主人的位置支配着亚里士多德的全部思考，并使这种思考能够延续多个时代。

到黑格尔那里，主人位置贬值到了极点：黑格尔把主人变成了历史演进中的“大傻瓜”，乃至“戴绿帽的冤大头”，而把劳动之进步的全部德性

放到失败者、也就是奴隶一边。在主人观念发生这一根本改变时，原先那个充分存在的主人——亚里士多德时代的主人——同黑格尔的虚构完全不同。黑格尔式位置不过是它的反面、底片，是它消失的标志。就在抵达这一终点前不久，随着人与人之间关系的一场革命，一种所谓"功利主义"的思想兴起并取得成功。这场功利主义的变革，远不是人们想象的那种平庸说教。

事情不只是突然开始盘算市场上共有多少财物可供分配，以及怎样分配才最好。这里包含一整套思考。说实在的，我应当感谢今天也在场的雅各布森先生：他向我指出边沁一部在其思想的经典概述中一向受到忽视的著作[注]，使我从中找到了这套思考的机制，那枚小小的栓扣……

[注] 边沁较为人熟知的《道德与立法原理导论》（An Introduction to the Principles of Morals and Legislation，1780年印行，1789年首次公开出版），以快乐、痛苦及行为对相关个人和共同体幸福的影响阐述功利原则，并讨论立法与刑罚。但拉康在这里着重引入的不是一套单纯的利益计算，而是边沁对语言如何构成伦理和法律概念的分析。本段没有直接说出书名；结合0082—0088段及本期第十九课0081段明确提及的《虚构理论》，可参照 C. K. 奥格登1932年辑编的《边沁的虚构理论》（Bentham's Theory of Fictions，本项目简称《虚构理论》）。它不是边沁生前以此题名完成的专著，而是从其本体论、语言、逻辑和法学著述中选辑的文本。

这里的 fictitious entities（虚构实体）不是小说人物或幻觉，而是义务、权利、关系等借语言被当作"某种东西"来谈论的对象。边沁用 paraphrasis（释述），把含有这类抽象名称的命题改述为能够说明其经验根据的命题。一个便于理解的原典例子见《导论》第一章第IV—V节：共同体被称为"虚构的团体"，其利益须落实到组成它的个人的利益；这不是说共同体毫无效力，而是不把它设想成成员之外另一个有自身感受的人。同时，不能把必要的虚构实体，同边沁所批判的法律拟制或虚假断言一概混同。

拉康借此转向自己的问题：0085段把虚构同"真理的结构"相联，0088—0089段进一步把人的快乐同象征界、符号和痕迹的返回相联。因此，此处不是在宣布"真

> 理都是骗局”，也不是把分析的目标规定为功利最大化；从边沁的语言分析到无意识与象征界，是拉康的理论推进。

相关知识卡 边沁《虚构理论》：奥格登编本与拉康的虚构结构

——杰里米・边沁这个人物，远不应承受某类哲学批评在谈到

他对伦理进步史所起作用时施加给他的轻蔑乃至嘲笑——

……我们将会看到，边沁的工作围绕一种严格意义上的语言学—哲学批判展开。若不从这里入手，就不可能准确衡量这场革命中“实在”一词的重音；在边沁那里，同它相对的是英语词 fictitious。

相关知识卡 边沁《虚构理论》：奥格登编本与拉康的虚构结构

Fictitious 并不意指虚幻，本身也不意指骗人。这个词绝不能像下面这样翻译……

相关知识卡 边沁《虚构理论》：奥格登编本与拉康的虚构结构

——边沁思想在欧洲大陆的成功主要由艾蒂安・迪蒙促成，

他以某种方式通俗化了边沁的学说，而他恰恰这样翻译了这个词——

……fictitious[注] 的确意指“虚构的”，但必须按照我已经向你们表述过的意义来理解：“一切真理都具有虚构的结构。”边沁正是在语言同实在界之关系的这场辩证法中，着手为某种“实在的善”定位，也就是为

这里的快乐定位。我们会看到，他对快乐的表述与亚里士多德赋予快乐的功能截然不同。

> [注] Fictitious 本是英语词，拉康在这段法语讲述中保留边沁的用语，再用法语 fictif（阴性 fictive，名词为 fiction）加以解释。法语 fictif 通常指仅在假定中存在或具有某种性质的，可译“假定的、虚构的”，并不必然含有蓄意骗人的意思。

相关知识卡 边沁《虚构理论》：奥格登编本与拉康的虚构结构

可以说，正是在强调虚构与现实这组对立的内部，弗洛伊德经验完成了它的摆动。弗洛伊德经验相对于“虚构之物”与实在的对立取得自身位置，但它要向我们表明：

- 一旦这道区分、分离和裂分形成，事物所在的位置根本不是我们原先预料的地方；
- 快乐的特征——那种束缚着人的维度——整个都处在虚构一边。因为虚构之物在本质上并不是骗人的东西，严格说来，它就是我们所谓的象征界。

相关知识卡 边沁《虚构理论》：奥格登编本与拉康的虚构结构

无意识是依照象征界而结构化的；快乐原则让人寻求的，是某个符号的返回；人在自己的行为中受到某种东西引导，却全然不自知，而那种近乎协音的效果正使他感到快乐；人所寻找并重新发现的是自己的痕迹，哪怕为此丢失了真正的踪迹。[注] 必须充分衡量这些命题在弗洛伊德思想中的分量，才能进一步理解现实的功能和作用。

> [注] 本句法文转录在 qu’il n’y ait de distraction… que ce soit elle… 一带衔接含混。译文依据下文 sa trace aux dépens de la piste 的对照，保留“符号性痕迹的重复使人偏离现实踪迹”这一最低限度的句义，不把具体指代补写成定论。

相关知识卡 边沁《虚构理论》：奥格登编本与拉康的虚构结构

弗洛伊德同亚里士多德一样，当然不怀疑人所寻求的、作为其目的的东西就是“幸福”。有意思的是，在几乎所有语言里，“幸福”都以“相遇”的词语出现，即 τύχη（tuché）。这里仿佛有一位施恩的神明。

法语 bonheur 中的 heur 也同 augurum、吉兆以及一次好相遇有关，因为 augurum 在这里带有客观意义。德语 Glück 让人联想到 gelück，其中同样有相遇的重合。英语 happiness 毕竟含着 happen，也就是发生、碰上；只不过这里似乎无须再加一个表示事情恰好幸运的前缀。当然，这些词未必彼此同义[注]。我无须提醒你们那个从德国移居美国的人的笑话，有人问他：

- “Are you happy?”（你快乐吗？）
- “Oh yes! I am very happy! I am really, I am very happy!”（啊，是的！我非常快乐！真的，我非常快乐！）
- “Aber nicht glücklich!”（但并不幸福！）

[注] 这里需区分词源事实、现代词义和拉康借词语展开的联想：

① **bonheur、heur 与 augurum**。法语 bonheur 意为“幸福”，由 bon（好）与 heur 构成，保留“好运、好际遇”的词源背景；heur 的古法语形式有 eür、eur 等，曾表示命运、际遇，来自拉丁语 augurium（预兆，尤指吉兆）。它不是 heure（小时、时刻）；二者虽曾在拼写上相互影响，词源却不同。本段法文底本两次写作 augurum，而词源资料给出的是 augurium，此处可能存在转录拼写问题，正文暂保留底本形式。“客观意义”结合上下文可理解为着眼于发生在一个人身上的有利际遇，而不只是他内心的愉悦感；这属于语境解释，不是 augurium 的另一项词典释义。参见法兰西学术院〈Heure et malheur〉（法文）。

② **Glück、gelück 与 glücklich**。德语 Glück 既可指“好运、幸运的巧合”，也可指“幸福、内心满足”；glücklich 是相应的形容词，可表示“幸运的、幸福的”。底本的 gelück 可同中古高地德语 gelücke 对照，后者有“命运、偶然”等义；《杜登》仍将更早来源列为未明。因此，拉康所说“相遇的重合”宜视为围绕偶然际遇的联

想，不能当作这个词的严格拆词释义，也不宜把 ge- 解释成表示“好”的前缀。参见《杜登》Glück词条（德文）。

③ **happiness、happy、happen 与 hap**。 Happiness 是“幸福、快乐”的名词，由 happy 加表示状态或性质的后缀 -ness 构成；happy 早期有“幸运的、受好运眷顾的”之义，来自 hap（机会、运气、际遇）。Happen 意为“发生、碰巧发生”，同属 hap 这一词族。因此，正文“含着 happen”应理解为拉康把两者的词源与声音关系并置，而不是说 happiness 直接由 happen 派生。这里没有法语 bon-heur 那样独立表示“好”的前置成分，但“发生”本身并不保证事情是好事。参见 Etymonline的happiness、happy与happen词条（英文）。

④ **笑话及其论证作用**。 Aber nicht glücklich! 字面是“但是并不幸福 / 快乐！”；aber 是“但是”，nicht 是否定词。笑话让人物先用英语肯定、再用母语否定看似相同的状态，显示一句“我很幸福”未必说尽主体的处境。它不能证明英语 happy 只指浅层快乐、德语 glücklich 才指真正幸福。结合0090与0095段，拉康借这些词把幸福牵回好运和相遇，随后转向弗洛伊德的判断：人的幸福并没有得到世界秩序的预先保证。

在弗洛伊德看来，幸福同样是任何探索——无论多么伦理性的探索——都必须向我们提出的目标。但真正划出分界的，是《文明及其不满》里一句没有得到足够重视的话。人们一看见某人似乎越出了自己的专业技术领域，便不再听他说话；而弗洛伊德恰恰告诉我们：无论大宇宙还是小宇宙，都绝没有为这种幸福作好任何安排。

这是一个全新的要点。亚里士多德关于快乐的全部思考则认为，快乐至少包含某种无可争议的东西。我们必须承认，它处在人之实现的引导极点；因为照亚里士多德的说法，人若有什么神圣之处，就在于他归属于自然。你们应当衡量，这种自然观同我们的自然观有多么不同：它反过来把一切兽性欲望排除在人之真正实现之外。

在两者之间，视角已经发生了彻底翻转。那么，对弗洛伊德来说，问题会是什么？一切趋向现实的东西，似乎都要求某种“调和”、某种声调的降低……

……也就是严格意义上的快乐能量的降低。这一点极其重要。当然，你们身处自己的时代，或许觉得它颇为平常。我听人转述过一种说法：拉康教的无非就是“国王一丝不挂”。至少别人是这样告诉我的。也许这句话说的是我本人。不过，我们还是采用较好的解释，假定它概括的是我的教学。

当然，我教这件事时的幽默或许比那位批评者所想的更多；这里无须揣测他的最终意图。我的方式其实并不完全像那个据说揭穿了普遍幻象的孩子，倒更像阿尔封斯·阿莱[注]：他把路人聚拢过来，用洪亮的嗓门警告大家：“啊！丑闻！快看那个女人，她在裙子底下一丝不挂！”

> [注] 阿尔封斯·阿莱（Alphonse Allais，1854—1905）是法国作家、记者和幽默家，曾任《黑猫》（Le Chat noir）杂志主编，以双关语与荒诞幽默见长。这里的笑话把“衣服下面是裸体”这一人人知道的事实说成惊天丑闻，并不像《皇帝的新衣》那样揭穿根本不存在的衣服。 下一段关于舞女被剥皮的故事，可对应阿莱收入 Rose et Vert-Pomme（1894）的《一个百无聊赖的拉贾》（Un rajah qui s’embête，篇名暂译）：舞女已经脱尽衣物，拉贾仍命令“再来”，仆人便剥去她的皮。

相关知识卡 阿尔封斯·阿莱

说实在的，我甚至没有这样说。因为国王之所以裸体，恰恰是因为他穿着若干件衣服。这些衣服无疑是虚构的，却又是他的裸体绝对不可缺少的条件。相对于它们，他的裸体本身甚至永远不够赤裸——阿尔

封斯·阿莱的另一个妙极了的故事正说明了这一点。毕竟，还可以把国王或舞女的皮也剥掉。

相关知识卡 阿尔封斯·阿莱

这种完全封闭的性质真正把我们带回的，是欲望的虚构如何组织起来的问题。正是在欲望的虚构中，我去年给你们的那些幻想公式才开始发挥作用，取得它们的分量。

我们必须在这里重新讨论这些公式。“欲望是大他者的欲望”这个命题，也正是在这里显出全部分量。今天我也将在这里结束，先读一段《梦的解析》中的注释；这段话本身又取自《精神分析引论》：

弗洛伊德写道：“第二个因素——在引导我们时远为重要，也远为深刻——却完全受到外行忽略，它是这样的：愿望得到满足固然应当带来快乐，但还可以进一步提出一个问题。”我想，若在这里听出一种拉康式的提问重音，并不算牵强：这个问题自然要向怀有愿望的人提出。做梦者很清楚，他同自己的愿望并没有简单而单义的关系。他排斥它，审查它，并不想要它。我们在这里重新发现欲望的根本维度：欲望总是第二层的欲望，是对欲望的欲望。说实在的，我们可以期待弗洛伊德的分析为批判研究最终在最近这些年抵达的东西稍加整理，也就是……

……那套著名、甚至过于著名的“价值理论”。

其中一位理论家说：“一件事物的价值就是它的可欲性。”请留心：问题在于它是否值得被欲求，欲求它这件事本身是否可欲。我们由此进入了一份目录；许多时候，它几乎像一只旧衣柜、一间旧衣铺，塞满

了各式各样的裁断。这些裁断历来以自身的差异乃至混乱支配着人的种种抱负，今天依然如此。

由想象关系本身构成的结构，以及自恋的人以双重身进入虚构辩证法这一事实，或许最终会在我们今年关于分析伦理学的探究中获得它的定论和归宿。到最后，你们将看到一个问题逐渐显现：受虐性在本能经济中具有怎样的根本性质？

至于我们在爱欲演变中占据什么位置，以及是否可能带来一种不再针对某个人、而是针对“文明”及其“不满”的治疗，这个问题无疑必须保持开放。

我们或许不得不放弃在伦理领域作出任何真正创新的念头。甚至可以说，我们经历了这一切理论进展，却还没能发明一种新的倒错，这个事实已经露出某种迹象。不过，要是我们至少真正抵达了现存倒错问题的核心，那仍会是一个可靠的标志。最终，从一个尚可达到的落点来说，今年我希望以受虐性的经济作用得到深化这一点作为结论。

第2课 · 1959年11月25日

我试着把这些年来——天哪，也确实有些年头了——我的思考所酿成的蜜带给你们。不过，随着时间过去，这段年岁同你们自己花在这里的时间相比，也不再显得那么不成比例。如果这种交流有时颇为困难，不妨想想蜂蜜的经验：蜂蜜不是很硬，就是很稀。

- 太硬了，就不好切开，因为它没有天然的裂分线；
- 太稀了，我想你们都有过躺在床上吃早餐蜂蜜的经验：没一会儿，到处都是。

于是就有了罐子的问题！“蜂蜜罐的问题”让我想起从前曾专门谈过的“芥末罐”，两者的意义完全相同。我们已经不再以为，供我们采蜜的那些六角形同世界的结构具有天然关系。因此你们将会看到，我们提出的归根到底始终是同一个问题：言说究竟能抵达多远。

更具体地说，我们还要认识到，自身实践中的道德问题、伦理问题，同我们一段时间以来已经隐约看见的某种东西紧密相连：一切心理学都给我们留下深深的不满足，甚至包括借助分析而建立起来的心理学。或许，这是因为心理学只是我们试图深入自身行动问题时戴上的一张面具，有时甚至是这项尝试的托辞；而自身行动恰恰是一切伦理反思的实质和根基。

换句话说，问题在于：我们是否真正在伦理学之外迈出了不止一小步？我们的心理学会不会也像其他心理学一样，只是伦理反思和伦理探究的一条路径，只是在为这样一个最终问题寻找指引和道路：在我

们身处的位置上，鉴于我们作为人的条件，应当怎样做，才能正当地行动？

我们的日常行动表明，自己离这个问题并不很远；这一提醒似乎很难反驳。当然，我们引入、呈现和论证自身行动的方式有所不同。甚至可以说，它一开始表现为一种索求、一声紧急呼救，带有服务的意义；同伦理论述相比，这使我们显得更贴近地面。

不过，这丝毫没有改变一个事实：归根到底，几乎处处都能在它的完整位置上重新发现伦理问题。自古以来，它一直构成那些思考道德、撰写著作并试图阐述各种伦理学之人的宗旨和题旨。

上次，我向你们勾勒了今年打算走过的路线……

这条路线从承认道德命令无所不在、渗透我们的全部经验开始，

一直走到另一个极端：颇为悖谬的是，我们最终还能从中获得第二层的快乐，

也就是道德受虐性。

……我在途中已经向你们指出某种东西。我相信，正是它将构成我所要打开的视角中出人意料、独创而悖谬的部分。这个视角参照我用来帮助你们在经验中定向的几个基本范畴，即象征界、想象界和实在界。

我曾指出，我的论点颇为悖谬……

当然，眼下它只能以含混的方式出现，你们不必为此惊讶，

因为只有随着我们的论述展开，它才会取得自身的分量。

……我的论点是：道德律、道德命令、道德审级的在场，以及这个审级强加给我们的方式，正是实在界在我们的活动中——只要这种活动由象征界所结构——使自身在场的途径；在这里呈现的是实在界本身，是实在界的重量。

这个论点既可能显得不言自明，也可能显得悖谬。若说“道德律反对快乐”，我们很容易明白其中的意思；但用“实在界”谈道德律，似乎又会动摇一个通常归入“理想”名下的术语所具有的价值。眼下我并不打算把这个论点的锋刃磨得更亮，因为这个取向的全部重量和意义，都取决于我们怎样在这里提出的范畴秩序中理解“实在界”。我再说一遍，我始终从分析家的实践出发提出这些范畴。你们将会看到，“实在界”的意义并不能立即掌握，尽管你们有些人大概已经在追问我最终会赋予它什么含义。

你们当然应当已经想到，“实在界”一词的意义必定同贯穿弗洛伊德全部思想的运动有关。他从现实原则与快乐原则最初的对立出发，经过一连串摇摆、振荡和参照点的细微变动，最终在其学说的定型阶段，于“超越快乐原则”之处提出某种东西。它同最初那组对立究竟是什么关系，值得追问。

因为，在快乐原则之外向我们显露的，是一张不透明而幽暗的面孔。对某些人来说，它似乎不仅同生物学家的全部思考相悖，甚至同任何严格意义上的科学思考相悖。它的名字就是死亡本能。

这个最终项究竟是什么……

这是一种超出一切律法的律法，只能被设想为某种终极结构，

仿佛一切可能抵达的现实的消失点。

……如果它不是某种揭露和重新发现，又会是什么？它恰好位于快乐原则与现实原则那组配对的另一端。在那组配对中，现实原则仿佛只是快乐原则的依赖项、延伸和应用；然而，正因为现实原则在弗洛伊德的视角中取得了这种从属而被削弱的位置，某种“在它之外”的东西才重新出现，并在最广的意义上支配着我们同世界的全部关系。

在这一过程和推进中，最先留存下来、保持不变并进入我们视野的，无疑是弗洛伊德以“现实”一词提出的东西具有怎样的疑难性质：

- 它是日常、直接的社会现实吗？
- 是对既定范畴和通行习俗的顺从吗？
- 还是别的某种东西？若是如此，它又是什么？
- 是科学已经发现的现实，还是尚未发现的现实？
- 是精神现实吗？

说到底，这个“现实”是什么？作为分析家，我们当然正走在寻找它的路上。这条路把我们带往远离任何总体范畴所能概括的地方，带入一个确切领域：精神现实。它向我们呈现出的疑难性质，达到了此前从未有过的程度。

如果道德律必须被置于这一参照中，那么你们已经看出，我首先要做的，是探测“现实”这个词在分析发明者的思想中发挥了什么功能，继

而考察它在我们这些沿着他开辟的道路、投身其领域的人那里发挥的功能。

在另一端，我现在也先标出一点……

这样你们就不会忘记，也不会以为我沿这条路前进，

只是为了探测和对象化道德经验中以各种形式出现的命令审级，

或只是为它寻找某种参照。

……在另一端，道德行动本身也以一种引出问题的方式向我们出现：分析或许为它作了准备，最终却把我们留在它的门口。

道德行动进入实在界；只有在我们的行动给实在界带来新东西、在其中留下轨迹，并以此确认我们在场之点时，才能设想它。问题是：分析怎样使我们胜任这一行动——如果它真的能使我们胜任；分析为什么把我们带到开工的现场，却又停在这道门槛前？

我希望阐述的内容还将围绕另一端展开。由此，这个问题也会进一步说明我上次所谓我们论述的界限，以及我们自称有能力阐述一套伦理学时的界限。分析的伦理界限，同它作为一种实践的界限重合：这种实践只是一项道德行动的前奏，而我们正是通过所谓道德行动进入实在界。

在我们之前分析过一套伦理学的人当中，举亚里士多德为例，他无疑是最具典范性也最可靠的一位。我已经说过，读他的作品令人着迷。我再怎么建议你们亲自试一试，也不为过；我保证，你们一刻也不会觉得无聊。不妨读《尼各马可伦理学》。专家们似乎认为，它是最有

把握归于亚里士多德的伦理论著，也是最易读的一部。当然，它的表述、迂回以及议题次序仍会带来一些困难。

遇到太晦涩或复杂的段落，可以先跳过去；也可以找一本注释较好的版本，在必要时查阅理解这些问题所需的亚里士多德逻辑。不过，不必非得逐段弄懂一切才肯继续。先试着从头到尾读完，你们一定会有所收获。

至少有一点会清楚显现出来，而且在某种程度上，它同其他一切伦理学共有：作为伦理学，它趋向参照一种秩序。这种秩序首先以科学，即 ἐπιστήμη（epistēmē）的形式出现。这里假定，主体自身可以建立某种东西，也就是“关于应当做什么的科学”。问题由此产生：这种严格的伦理秩序界定了某种品格 ἦθος（êthos）的规范，也界定了主体此刻被考察的严格伦理状态；这一秩序虽是被提出、被发现的，却并未受到质疑。

一方面，怎样才能使主体获得同这种秩序的适合关系，进入并服从它？

- 首先要建立 ἔθος（éthos），即亚里士多德用来区分生物与无生命、惰性之物的东西。正如他指出的：无论把一块石头向空中抛多少

次，它也不会养成沿这条轨迹运动的习惯；人却会养成习惯，这就是 ἔθος。

相关知识卡 ἔθος与ἦθος：习惯、品格与精神分析伦理

- 接着，要使这个 ἔθος 符合 ἦθος，符合界定品格的东西。后者涉及它同某种秩序或某种“善”的一致性；按照亚里士多德的逻辑视角，这些东西最终必须汇聚到最后一项：

相关知识卡 ἔθος与ἦθος：习惯、品格与精神分析伦理

- 汇聚为一种“至善”，它是插入点、系结点和会聚点。在这里，这种特殊秩序被统一到一种更普遍的知识中，伦理学也通向政治学；

- 越过政治学，它又通向对宇宙秩序的模仿。大宇宙与小宇宙的对应，被假定为亚里士多德全部沉思的原则。这里所要求的，是一种朝向某物的定向和归整；人们并不怀疑，实在之中存在着这一秩序的道路。

亚里士多德伦理学不断重新提出的问题是：一个拥有这种科学的人会怎样？亚里士多德面前的听众——学生、弟子——既然在听他讲，就被认为已经参与到这门科学的论述之中；这些话正是对他们说的。伦理问题一经提出，论述便已被引入其中：这里所说的是 ὀρθὸς λόγος（orthos logos），即正当言说、合乎规范的言说。

问题于是变成……

——这无疑又把问题带回苏格拉底[注1]留下它的地方，

并带回一种乐观主义；它的过度之处不能不令苏格拉底最直接的继承者惊讶——

> [注1] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》第七卷第二章第1节，让·瓦尔坎译、序及注，巴黎：加尼耶出版社，1940年（附希腊原文）；或弗拉马里翁出版社 GF 丛书，1965年。

……如果行动规则就在这个 ὀρθὸς λόγος 中，如果只有符合正当言说的行动才可能是“好的行动”，那么，亚里士多德所谓“不能自制”为什么仍会存在？主体的倾向为什么会走向别处？这件事本身又该怎样解释？

这种解释的必要和要求，在自以为懂得更多的我们看来或许颇为表浅，却构成了亚里士多德《伦理学》思考的主要内容。稍后谈到弗洛伊德在同一领域的思考时，我会再回到这里。

对亚里士多德来说，这个问题无疑受某种人的理想所限定；我已经顺带简要指出，那就是主人的理想。他要阐明的，是 ἀχολασία（原文如此；通行拼法为 ἀκολασία，akolasia）[注]、即“不节制”，同他所谓某种失效之间有何关系。后者表现为听众的根本德性出现了欠缺，而他的听众正是主人。上次我已说过，这里指的是古代主人，不完全是黑格尔辩证法为了设立轴心和转折点而描绘的那头英雄蛮兽。我不打算在这里详述古代主人的类型。你们只须知道，理解这个类型既能使我们恰当评价亚里士多德伦理学带来的东西，也会使评价呈现双重方向。

> [注] 原文法语用 intempérance，并印作 ἀχολασία；古希腊语通行拼法 ἀκολασία 通常指“不节制、放纵”。本段随后还涉及“明知而不能自制”的问题，译文不把这些相邻但并非完全同义的伦理分类合并成一个术语。

一方面，它当然限制了这种伦理学，并用我们今天的话说，使它历史化。不过，若以为这个观察只能得出这一项结论，就错了。它以一种

会引出许多问题的方式使其历史化：在亚里士多德的视角中，古代主人究竟是什么？他无疑是一种功能、一种在场、一种人的条件；他同奴隶的联系，远没有黑格尔的视角所说、所暗示的那样紧密而决定性。这里提出的，正是黑格尔视角中仍未解决的问题：一个由主人组成的社会。

另一方面，还有不少值得注意的地方，同样限制着亚里士多德伦理学的适用范围。这个主人如同亚里士多德世界——由 νοῦς（nous，理智）支配的世界——中心的神；他的理想似乎是尽可能从劳动这场游戏中抽身，让管家管理奴隶，自己则朝向沉思的理想。若没有这个理想，《伦理学》便无法取得恰当的视角。

由此可见，亚里士多德伦理学的视角包含着多大程度的理想化。它被如此明确地限定于一种社会类型，甚至可以说，限定于一种享有闲暇的特权范型；σχολαστικός（scholastikos）这个词本身就唤起了这种闲暇。正因为如此，更令人惊讶的是，在这种特殊条件下形成的论述，至今仍有如此丰富的回声和启发。只要重新组合、转置，它提供的图式并非不可使用；我们仍会在那些老皮囊里找到它们，并把自己的新蜜装进去。

到了我们现在要借弗洛伊德经验提出公理、建立第一项关系的层面，这些图式已经不再以完全可以辨认的形态出现。乍看之下，可以说，这个视角也是我们的。对道路和真理的探寻并未从我们的经验中消失。我们在分析中寻找的，若不是一种解放人的真理，又会是什么？

不过，这里要格外小心，不能轻信词语和标签。我们寻找的真理，就其存在、就我们在具体经验中追寻它的方式而言，绝不是一条更高律

法的真理，也不是某种真理之律。如果它是一种解放人的真理，我们便要到主体藏匿最深之处寻找它；它是一种更为特殊的真理。

虽然我们在每个人那里发现的表述形式总是新鲜的，却也能在别人那里重新找到同一种形式；但对于每个人，它仍以最切身的特殊性呈现，带有一种不可抗拒的 Wunsch（愿望）的性质，任何外部标准都无法同它抗衡并评判它。当我们使它实际起作用以后，最多只能赋予它这样的性质：这才是那个真正的 Wunsch，它原本处在一项迷失方向、偏离常态的行为之根。

我们遇见它时，它具有不可还原的性质，是一种最终的变更。这种变更不接受快乐或痛苦之最终经验以外的任何规范；它从那项经验中迸发，并从那里开始，以不可还原的形式保存于主体深处。这个发现绝不以普遍律法的样貌出现，反而是最特殊的律法——即使每个人都具有这种特殊性，因而这件事本身是普遍的。我们正是在一种被称为退行、幼儿和非现实的状态中遇见它：思想被交给欲望，人把欲望当成现实。

这无疑构成了我们经验的文本。但可以说，这就是我们的全部发现吗？我们的全部道德是否就是揭开这种欲望思想，发现这种思想的真理？我们是否期待，仅凭真理被揭示出来，便能扫清场地，让另一种思想取得位置？

从某个角度说，确实如此，也确实这么简单。可是反过来，一旦这样表述，一切又都被遮蔽了。假如分析经验的收益和新意仅止于这种思想，它就没有超出一种早在精神分析以前便已诞生、而且在历史上可

以明确断代的观念：“儿童是成人之父。”弗洛伊德本人怀着敬意引用了这句话；它出自英国浪漫派诗人华兹华斯。

我们在这里读到它并非偶然。十九世纪初，工业革命率先在其影响最深入的英国启动了某种全新的东西，令人震动，甚至让人窒息。英国浪漫主义也在此时显出自己的特殊面貌：它重视童年记忆、童年世界以及儿童的理想和愿望。当时的诗人不仅从中获得灵感，还把它们当作主要题材加以开发。

这一点使他们同此前的诗人截然不同，尤其不同于十七世纪及十八世纪初那种令人赞叹、却不知为何被称作“玄学派”的诗歌。

以童年为参照，相信成人内部有一个儿童，相信某种东西要求人成为儿童以外的人、而儿童本身的要求又在他体内不断发声——在心理学的层面，这套观念可以确定其历史位置。同一时代的一位人物、生活在十九世纪上半叶的早期维多利亚人、历史学家麦考莱曾指出：在他的时代，如果无法指控一个人不诚实或彻底愚蠢，人们还有一件趁手的武器，就是指责他没有成长为一个完全成熟的心灵，仍保留着幼儿心态的特征。

这种论点具有明确的历史日期；在此之前的历史中，找不到任何同类见证。它标出并构成了历史演变的一道断裂。在帕斯卡的时代，谈到童年，是为了说儿童还不是人；谈到成人思想时，则绝不会在其中寻找幼儿思想的痕迹。

可以说，当时的问题并不以这种方式提出。我们不断这样提问，或许确实有其动机，也得到经验、材料、我们同神经症者关系的文本，以

及这项经验对于个体发生的参照所支持；但从另一个角度看，这种提问方式也遮住了它背后的东西。

因为，即便上述说法完全正确，无意识中的思想同那种不知为何被我们称作成人思想的东西之间，仍存在另一种位置和张力。我们不断证明、看见并亲手触及的，反倒是成人思想比那套著名的“儿童思想”更显衰退。我们用儿童思想衡量成人，不是把它当作反衬，而是当作一个参照点、一个透视点；成人的未完成之处乃至退化之处，仿佛都在那里汇聚并抵达终点。我们使用这个参照时，始终带着某种矛盾。

来这里之前，我还在琼斯的书中读到一声感叹，赞颂社会压力的崇高德性；仿佛没有它，我们的同时代人、我们的“人类弟兄”就会显得虚荣、自私、卑劣、贫瘠，等等。读者不免想在页边写一句：“可他们现在不正是这样吗？”而我们谈论成人时，究竟参照了什么？成人的范型在哪里？

这促使我们重新追问弗洛伊德思想真正坚硬的锋刃。弗洛伊德的工作无疑最终产生了全部这些经验和材料，后来又被整理成理想发展的术语；但在其原则和起点上——终于把它直呼其名——初级过程与次级过程、快乐原则与现实原则的对立，却在完全不同的参照系统和秩序中找到自己的术语、张力与根本对立。发展和发生只能为它提供一种并不稳定的支撑。虽然我在这里只能匆匆点到，但我想，你们已经充分感到、至少预感到这一点。

在自我分析期间，弗洛伊德曾写过一封短信，即第73号信〔现编为第144封，1897年10月31日，法国大学出版社2006年版，第349页〕：

> “Meine Analyse geht weiter. 我的分析还在继续，它仍是我主要的兴趣。一切都还晦暗，甚至连问题本身也不清楚，不过这让人感到一种安适。就好像只须把手伸进储藏室，等到需要时把所需的东西取出来。”

“最令人不快的，”他说，“是那些心境（Stimmungen）。”

〔“Meine Analyse geht weiter, bleibt mein Hauptinteresse, alles noch dunkel, selbst die Probleme, aber ein behagliches Gefühl dabei, man brauchte nur in seine Vorratstäume zu greifen, um seinerzeit herauszuhohlen, was man braucht. Das Unangenehmste sind die Stimmungen, die einem die Wirklichkeit oft ganz verdecken.”——“我的分析继续进行，仍是我的主要兴趣。一切依旧晦暗，连问题本身也是如此，但我对此有一种安适感，仿佛到时候只需伸手到自己的储藏室里，就能取出所需之物。最令人不快的是那些心境，它们常常把现实完全遮蔽。”〕

也就是种种“状态”——这个词在德语中有特殊的回响，我们在这里取它最宽泛的意义——各种心境。严格说来，这是一些感受和情感状态；依其本性，它们遮盖、隐藏什么？隐藏 die Wirklichkeit，即现实。弗洛伊德正是通过追问这种 Wirklichkeit、这种现实，来审视以 Stimmung 形式向他出现的东西。

就其本性而言，心境（Stimmung）向他显露出自我分析中需要寻找和追问的东西。他觉得，自己仿佛在一间暗室、那间储藏室里拥有全部所需之物；它们一直储存在那里等待着他，但其现实（Wirklichkeit）从根本上对他隐而不见。他的这些心境并不能引导他抵达那里。“最令

人不快的是这些心境”这句话的意思正在于此：它们妨碍他接近所寻找的现实。弗洛伊德经验最初正是作为一条寻找内在某处之现实的道路被提出的；由此，我们才能理解并感到它的起点何以独特。

他紧接着又写道：

> “就连性兴奋，对我这样的人来说，在这条路上也派不上用场。即便在这件事上，我也不靠它辨认终极现实究竟在哪里。我仍然兴致很好。要等到结果出现，我们还得再耐心片刻。”〔“Auch die sexuelle Erregung ist für eine wie ich nicht mehr zu brauchen. Ich bin aber noch immer freudig dabei.

An Resultaten ist jetzt gerade wieder Stille eingetreten.”〕

我顺便提醒你们，埃里希·弗洛姆最近出了一本小书，名叫《西格蒙德·弗洛伊德的使命》[注2]。我实在无法推荐你们阅读：这本书格外不协调，几乎居心叵测，近于诽谤。它以影射式的问题追问弗洛伊德人格的特殊性和特殊特征；这些问题当然并非毫无趣味，但方向显然总在贬低、减损弗洛伊德。书中说，在我们这里所说的现实探寻中，弗洛伊德和“其他人”一样，也无法从“他的性背景”（his sexual background）找到可靠指引。作者把刚才那句话从文本中抽出来，竟让我们得出结论：弗洛伊德四十岁时已经阳痿。

> [注2] 埃里希·弗洛姆：《西格蒙德·弗洛伊德的使命》（Sigmund Freud's Mission），Complexe 出版社，1975年。

现在，我们可以追问并阐明弗洛伊德在1895年提出的东西。机缘使我们得到了他关于精神结构之基本构想的文本，即那份《纲要》。他原本打算给它取名《供神经学家使用的心理学》，却从未发表；草稿一

直附在弗利斯书信中，后来这些收藏被寻回，我们才有了今天的文本。

因此，我们从这里出发，不仅正当，而且别无选择。我们要追问，在弗洛伊德思考——此处所考察的正是其根本思考——中，现实原则同快乐原则的对立及其主题意味着什么；它是否同弗洛伊德思想的发展、并同我们经验的方向存在根本差别。若要找到这里所要求的那道更深的锋刃，或许正应从这里入手。

快乐原则与现实原则的这组对立，贯穿弗洛伊德全部著作并被反复表述：

- 1895年的《纲要》；1900年《梦的解析》第七章首次公开重新表述所谓初级过程和次级过程：前者受快乐原则支配，后者受现实原则支配；

- 接着是1911年的论文；去年我曾从中摘出并大加讨论“死去的父亲之梦”，即“他并不知道”。论文题为 Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens，即《关于精神活动两项原则的表述》；其中 psychischen Geschehens，拉康说也可以译作“精神结构”；

- 再后来，是我们已答应在最后讨论的《文明及其不满》，其中仍有同样的参照。不过，若不从这个起点出发，把它包含和构成的东西完整地呈现出来，就无法理解这项参照。

在弗洛伊德以前，已经有人把快乐当作引导功能。我说过，亚里士多德不仅不能不谈快乐，还必须把它带到伦理取向的中心。幸福若不带

着快乐这朵花，又会是什么？《尼各马可伦理学》有相当篇幅用来重新确定快乐的真正功能。颇为有趣的是，亚里士多德并不把快乐只当作一种被动状态；它是一种活动，好比青年活动中绽放出来的花，是活动放出的光辉。同时，它又标志着一项行动的盛放；严格说来，这就是 ἐνέργεια（ energeia），亚里士多德用这个词表述真正的实践，因为这种实践自身便含有自己的目的。

正如我上次指出的，历代以来，快乐还有过许多其他变调：它曾被看作征象、烙印、收益，或精神体验的实体。现在来看看，在最终向我们提出问题的弗洛伊德那里，它在快乐原则中同什么相联系。首先不能不令我们惊讶的是：快乐原则归根到底是一项惰性原则。它以某种自动机制调节一切汇聚于并产生于某个过程的东西；在最初的表述中，弗洛伊德倾向于把这个过程说成一个预先形成的装置、也就是神经元装置的结果。

这一原则的运作被严格限制在神经元装置之内，用来调节该装置受到作用后保留下来的通道开辟。关键是一种根本的释放倾向所产生的一切结果，是一种只受 Bahnung（通道开辟）调节的活动；一定数量的兴奋注定沿它流走。这就是快乐原则的效力最初向我们显现的视角。只须指出一点：在弗洛伊德留下的文字中，这项特殊的假设性表述独一无二。别忘了，他后来厌弃并拒绝了它，不愿将它发表。

弗洛伊德写下它，确实是为了满足自己面对自己时保持内在一致的要求；至少表面看来，它却完全不具有临床效果的特征或参照，而后者无疑才是他所承受要求的全部重量。不过，在这里他是在同自己或同弗利斯交谈；在当时，这两件事几乎是一回事。他试图给自己构造一

幅可信而一致的图景，提出一项工作假设，以回应某种在文本中被遮住、被回避的具体经验问题。

正因如此，更应当看到：为了说明《纲要》所指向的东西，也就是他所谓精神的正常运作，弗洛伊德恰恰从装置中最不趋向适合与平衡的材料出发。这个系统若顺着自身倾向发展，根本上会走向诱饵……

走向错误；整个有机体仿佛并不是为了满足需要，

而是为了幻觉出需要已经得到满足。

……因此，必须用另一个装置同它对抗。我没有刻意夸大：弗洛伊德本人明确认为，必须区分这些装置，尽管他承认在解剖学载体中看不到这种区分的任何痕迹。

必须假定另一个装置介入并施行一项现实原则、一个现实审级。它主要表现为纠正原则，是一次对秩序的召回。现实原则，也就是神经元装置的运作最终能够产生效力所依赖的全部东西，其对抗程度远远超过简单的控制。这里涉及矫正；从根本上说，它的每一种运作方式都只是谨慎的绕行、修补和抑制。现实原则正是以这种方式施行和运作的。

这项抑制原则前来纠正、补偿，并根本对抗精神装置看似固有的倾向。从来没有人，也从来没有任何重建人类行动的体系，在基础处、在一个原则上应当适于生存的有机体正常面对世界的方式中，引入过如此根本的冲突。也没有任何体系在预设和解释中，把这种有机体推向如此彻底的不适合：两套系统从一开始就被分开，仿佛其中一套的存在就是为了对抗另一套根本的不适合。

整份文本都这样表述，近乎一场打赌。ϕ 系统与 ψ 系统的对立凭什么成立？若不是神经症经验中那些无法驾驭的量，还有什么能最大程度地证明它？弗洛伊德正是在自身经验中面对这些量，整个体系的要求也由此产生。

是什么赋予“量”本身被推到前景以分量和正当性？我们在这里最直接地感到，它绝不只是想不想符合亥姆霍兹或布吕克的机械论理想。

对弗洛伊德来说，它对应着最直接的切身经验：在症状层面，有些东西以不可逆的性质抵抗他，他感受到的正是这种惰性的重量。这是他首次向黑暗中的 Wirklichkeit 深入之处；他围绕这种现实提出问题。整座理论建筑的机制、轮廓和作用都在这里。文本固然枯燥，我仍请你们重读。不要像出版它的注释者、评论者和旁批者那样，只问它更接近纯心理学还是生理学，或把它归到赫尔巴特、费希纳等人的名下。要看到，在这份冷峻、抽象、经院式而复杂的文本背后，可以感到一项经验；就其根底和性质而言，那是一项道德秩序的经验。

既然人们喜欢在这里研究思想史，仿佛用“影响”来解释弗洛伊德、指出他的某个表述同早先思想家在另一语境中的说法多么相似，本身就有根本意义，那么我为什么不能也试一次？有些时候，弗洛伊德正是在说明这项返回活动、抑制活动怎样进行：支撑次级过程的装置如何绕过那些灾难性的失控，避免快乐装置因早一步或晚一步被放任自行运作而必然造成的灾难。

如果装置放行得太早，运动就会启动；而运动既然只由一项 Wunschgedanke（愿望思想）触发，必然造成痛苦，最终产生不快。反过来，如果它介入得太晚，也就是说，装置没有给出那一点点具有试

验性质的释放，没有借此在行动中启动一个适当的解决办法，就会出现退行性释放，也就是幻觉；幻觉同样是不快的来源。

支撑现实原则的装置以这种方式运作，难道不格外接近亚里士多德在某处提出的问题吗：一个明知正道的人怎么还会不能自制？亚里士多德给出了几种回答。我先略过最初那些严格涉及三段论和辩证因素的回答；在这里，它们离我们的兴趣相当远。

不过，他也曾尝试给出一种并非辩证的、可以说更具物理性质的回答。但他仍以某种关于可欲之物的三段论提出它，也就是对一项普遍命题的把握。《伦理学》第七卷第三章恰好谈到快乐，我认为整章都值得一读。普遍命题“凡是甜的，都应当尝一尝”[注3]在场时，还会有一个特殊而具体的小前提：“这个是甜的。”

> [注3] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》第七卷第三章第10节。

错误行动的原则，就在于对这个小前提的特殊判断出了错。为什么？错在哪里？恰恰在于，普遍命题在底层唤起了欲望……

“凡是甜的，都应当尝一尝”会使人对眼前的“甜”——那种所谓的“甜”——作出错误判断……

……行动便朝它猛冲过去。

弗洛伊德曾在1887年听过布伦塔诺关于亚里士多德的课程；我们难免会想，他在这里重新遇见了某种东西。不过，这只是形式上的重新遇见，重音已经完全改变：他把一个严格的伦理问题重新表述在假设性机械论的视角中；而这套机械论同当时构想出的其他体系一样，并不是心理学。

不要自欺：直到今天，在心理学中还没有什么比弗洛伊德的《纲要》更好。人们为说明心理运作而提出的种种构想，只要声称神经装置能够解释我们具体称作心理行动领域的东西，就仍具有同样异想天开的假设性质。

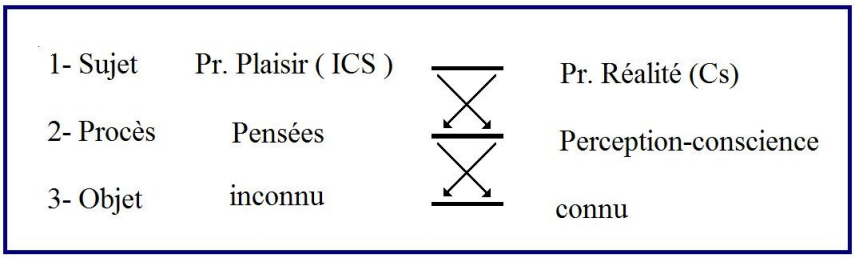
弗洛伊德所做的，是重新拿起逻辑和三段论的表述。历来的伦理学家一直在同一领域使用这些表述，但弗洛伊德赋予它们全然不同的含义。若这样思考，便能读出其真正内容。我教你们的是：对我们来说，ὀρθός λὀγος（orthos logos）恰恰不是普遍命题。我们的正当言说，是我教你们用来表述无意识中发生之事的方式，是在快乐原则层面进行的论述。现实原则必须相对于这个“ὀρθός”……

——这里要给它加上带反讽意味的引号——来引导主体，使他抵达一种可能的行动。因此，在弗洛伊德的视角中，现实原则从根本上以一种岌岌可危的方式施行。

此前从未有哪种哲学在这个方向上走得如此远。这并不是说弗洛伊德像唯心主义者那样质疑现实本身。面对弗洛伊德，哲学传统中的唯心主义者根本不值一提，因为他们并没有认真否认那套著名的现实，只是把它驯服了。他们告诉我们，现实由我们来衡量，不必再到更远处寻找。所谓唯心主义立场，是一个安逸的位置；弗洛伊德的立场则完全不同，而且任何头脑清醒的人都会同意：现实岌岌可危。正因为通往现实的道路如此不稳，指路的命令才会如此专横。

情感若被当作通向实在界的向导，就会骗人。弗洛伊德全部自我分析研究背后的直觉，正是这样理解人所必须接近的实在界。这个过程最初只能经由原初防御进行。他接近实在界时的深刻歧义，首先以防御

的术语写下；在严格意义的压抑条件形成以前，防御便已经存在。为了凸显我所谓弗洛伊德思想中“同实在界之关系的悖论”，我想在黑板上画出这张图。



你们长久以来一直听这两个术语，仿佛一切都理所当然。大体说来，你们当然知道一边是无意识，另一边是意识；我至少已经给出了这套装置的对立在认识层面显现时的两个极点。不过，请你们在这里多停留片刻，跟上我接下来要指出的几个要点。

首先，我们会把知觉装置本身同什么联系起来？当然是现实。然而，如果沿着弗洛伊德的假设前进，他带来的新发现至少允许我们实际提出什么？

弗洛伊德带来的新意正在于：快乐原则首先支配的，恰恰是知觉。他在《梦的解析》第七章说，初级过程趋向建立一种“知觉同一性”。这种知觉究竟是实在的还是幻觉的，并不重要；同一性总会趋向形成。若它未能幸运地同实在重合，就会成为幻觉。初级过程一旦占了上风，危险全在这里。

另一方面，次级过程趋向什么？答案也在《梦的解析》第七章，不过《纲要》已经表述过：它趋向弗洛伊德所谓“思想同一性”。这是什么意思？

这意味着，精神装置的全部内部运作——下次我们会回头讨论怎样把它图式化——以摸索和纠错试验的方式进行。主体受到沿既已开辟的通道（Bahnungen）发生的释放引导，经历一连串试探和绕行，逐渐形成联通，穿过对周围系统的检验，并检验当时在经验中出现的各种对象。作为这些对象的背景，某套 Wunsch（愿望）或 Erwartung（期待）的系统已经竖立起来；它所指向的是作为“预期快乐”的快乐。这套系统趋向在自己的领域中自主实现，原则上无须等待任何外来事物便可出现，因而会径直走向一种同现实所要求的启动方式最为相反的实现。[注]

> [注] 原文这一长句在 à l’anastomose 以后层层嵌套，末尾 ce qui tend à se déclencher 的指代也不明确。译文只保留可以由上下文确认的对照：愿望—期待系统倾向自主实现，次级过程则通过试探、绕行和现实检验纠正这项倾向。

初看起来，思想既处在现实原则这一边，似乎就应当同它列在一栏。然而并非如此，因为弗洛伊德告诉我们，这个过程本身、依其性质是无意识的。来自外部世界的知觉材料能够抵达主体；与此不同，在那些试验和尝试中，精神活动通过逐步逼近而开辟通道，使主体有可能达到适合，但这些通道本身没有一条能够被知觉。

一切思想依其本性都沿无意识的道路进行。支配它的无疑不是快乐原则；然而它所在的领域，乍看仍是那个无意识领域，也就是我们原本预期受快乐原则支配的领域。对于内部过程——思想过程也在其中——发生的事情，弗洛伊德说，主体的意识只能接收到快乐或痛苦的

信号。同其他一切无意识过程一样，除了这些信号，没有别的东西能抵达意识。那么，我们怎样对思想过程有所把握？

弗洛伊德在这里同样给出了充分明确的回答：只有在词语出现时，我们才能把握它。通常的解释总是带着一种省事的倾向，不由自主地沾染平行论，于是人们会说："弗洛伊德当然是在告诉我们，词语标志着内容进入前意识。"可究竟是什么进入了前意识？是作为无意识活动的那些运动。

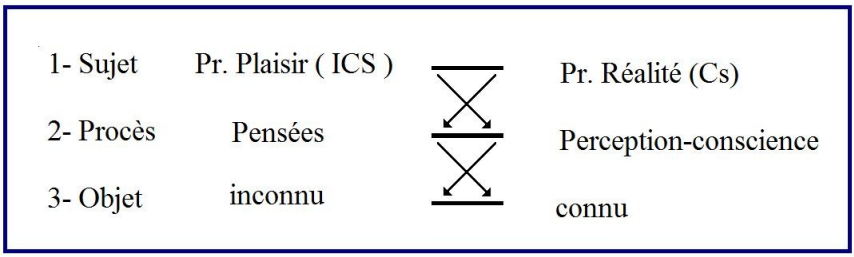
弗洛伊德说，思想过程只有通过词语才能为我们所知。无意识中能够被认识的部分，是依靠词语来到我们这里的。《纲要》对此有极其准确有力的表述。例如，如果没有词语，我们对"令人不快的对象"本身只能有一种最含混的观念；这个对象根本无法从语境中分离出来，只会成为语境里一个未被说出的点，牵动全部周边情境一同出现。

弗洛伊德说，对象本身只有在痛苦使主体发出叫喊时，才在意识层面显出标记。"敌对对象"（feindliche Objekt）本身的存在，就是主体的叫喊。《纲要》已经这样表述了叫喊，并说明它既是一项释放过程，也是一座桥；在这座桥上，主体的意识能够捉住正在发生之事的某种东西。

主体的意识在叫喊的释放层面捉住某种东西，才可能辨认出"敌对对象"的体验。若没有叫喊为意识提供信号，赋予它分量、在场和结构，这项体验便会像其他体验一样保持幽暗和无意识。这个机制还会进一步发展：对人类主体来说，最重要的对象是会说话的对象；主体因而能够在别人的言说中，看见那些实际居于自身无意识中的过程显露出来。

无意识之所以向我们显露，是因为我们最终只能从它被解释、从其中发生的事情被表述为词语来把握它。由此，我们有权认识到——弗洛伊德此后的发现又进一步证明了这一点——无意识本身最终没有别的结构，它就是一种语言结构。

原子论式理论的价值正在这里。它们同自己声称要说明的东西毫无关系，根本不能覆盖所谓神经元装置的一组原子、神经网络中据称能够逐一分离的元素。反过来，整套关于邻接和连续关系的理论，却极好地说明了能指结构本身，因为任何语言操作都牵涉这种结构。那么，这张表向我们展示了什么？



也就是说，现实原则与快乐原则各自的作用彼此发生了双重交叉。现实原则支配思想层面发生的事情，但只有当思想中的某种东西返回，并在人际经验中被表述为词语时，作为思想原则的现实原则才能进入主体的认识，进入意识。

反过来，无意识之所以成立，是因为其中发生的事情由逻辑元素和逻辑组合构成，属于 λόγος（logos）的秩序，并以某种 ὀρθός λόγος（orthos logos）的形式组织起来。可以说，这是一个藏在场所中心的 λόγος；对主体而言，由吸引、必然性以及快乐的惰性所推动的跨越和转移就发生在那里。一个符号可以取代另一个符号而取得同样价值；

或者，依附于最初经验的情感负荷会转移到后来符号上。由此可见，三个层面上的必要关系分别组织成三种秩序：

- 〔1〕经验的实体，也可以说经验的主体；它对应现实原则与快乐原则的对立；
- 〔2〕经验的过程；它对应思想与知觉的对立。但在这里，我们看到精神经验的过程又分为：
- 〔2a〕同幻觉活动、快乐原则相连的知觉。弗洛伊德称之为精神现实；换句话说，这是作为虚构过程的精神现实；
- 〔2b〕另一项则是思想过程。倾向性活动，即欲求过程，正是通过它得到实际实现。欲求过程是一种寻找和辨认的过程；正如弗洛伊德后来说明的，它要重新找到对象，并在某处实际展开。这是精神现实的另一面；它同样是无意识的，是一项欲求过程。
- 〔3〕最后，在对象化或对象的层面，我们有已知和未知。正因为已知之物只能在词语中被认识，未知之物才表现为具有语言结构。

这使我们能够在主体层面重新提问。“虚构—欲求”和“可知—不可知”的对立，分别划分了过程〔2：虚构—欲求〕与对象〔3：可知—不可知〕层面发生的事情。同样，在主体层面，我们必须追问：从现实这一边看，两个原则之间最终由什么构成了我们能够把握的一面？我的提议是：在快乐原则层面向主体呈现为实体的，是主体的“善”，因为快乐支配着主体的活动。支撑它的是“善”以及善的观念。正因如此，历代伦理学家都不得不试图把“快乐”与“善”这两个根本上如此对立的词等同起来。

那么，在对面、在主体运作的现实基底层面，我们是否可以暂且放上一个问号？弗洛伊德通过现实原则与快乐原则的对立，带来了一幅怎样的新图景？

它无疑是一幅成问题的图景。弗洛伊德从未想过把对现实的适合等同于任何一种“善”。他在《文明及其不满》中告诉我们：“文明、文化确实向主体要求得太多。”如果真有一种东西可以称为“他的善和幸福”，那么无论从小宇宙——也就是主体自身——还是大宇宙，都不应期待得到它。今天，我就以这个问号结束。

第3课 · 1959年12月2日

勒费弗-蓬塔利斯

正如你们听到的，今年沿着自己的道路前进时，我遇到了弗洛伊德著作中的若干要点。特别是上次，你们看到我不得不专门求助于一份位置颇为奇特的文本：《纲要》。它附在弗利斯书信之后，并不属于“全集”。

这批材料最初以德文出版。你们知道，我们可以有所保留：它不是一部完整著作。尽管如此，这些材料极为珍贵，尤其是附录中的几项工作；《纲要》在其中占有突出位置，换句话说，就是那份《心理学纲要》。

它清楚地显露出弗洛伊德思考的一种基础和底层。它同弗洛伊德后来依据经验给出的全部表述之间，有一些特征和预示，显出明显的亲缘关系；这些都使文本格外珍贵。

上次我对它的说明，我想已经相当充分地阐明了它从哪个角度进入今年的题旨。我的看法不同于通行意见：快乐原则与现实原则、初级过程与次级过程的对立，与其说属于心理学，不如说属于严格意义上的伦理经验。

我的意思是，弗洛伊德已经察觉到人类行动本身展开的特有维度。《纲要》明言采用一种机械论式还原的理想；在我看来，这个表象只是对另一项经验的补偿和对应。弗洛伊德在发现神经症事实时，一开

始就从伦理维度把握这项经验：冲突位于前景，而这种冲突从一开始就是——不妨直说——一种总体上属于道德秩序的冲突。

说到底，这当然算不上全新：所有伦理学的制造者都面对过同一个问题。但正因如此，书写历史、书写道德的谱系才有意思。这里不是尼采意义上的“道德谱系”，而是各种伦理学的更替，也就是关于道德经验的理论反思如何相继出现。由此首先可以看见，那些自开端便被提出、而且相当恒定地保持下来的问题，具有怎样的中心意义。

- 为什么伦理学家总要回到这个谜：快乐同所谓最终之善究竟是什么关系？后者为人的行动定向并加以引导，只要这种行动是道德行动。

- 为什么人们总要回到快乐这个主题？

- 为什么有一种内在要求，使伦理学家无法不去设想并化解围绕这个词出现的对立？一方面，快乐在许多情况下似乎同道德努力本身相反；另一方面，它又必须成为最终参照，那个为全部人类行动定向的“善”到最后必须还原到它。

这是解决问题时出现的一类结，其中的一例，并非唯一的一例。我们在伦理问题周围重新遇到这些结时，首先应当从中得到启发。它让我们看到，冲突问题在每一套理论建构内部都以怎样的恒定性被提出。

由此可以说，在伦理问题上，弗洛伊德只是其中一个环节、一位继承者。但我们正可在这里提出一个重要命题。如果弗洛伊德确实带来了某种分量无可比拟的东西，在一个人们尚未意识到的层面上改变了伦

理立场的问题，那是什么？正是他把这个问题阐明得比任何人都更深。

因此，我曾提到今年需要采用的一些参照。我们必须有所选择，不会把每一位谈过道德的作者都推到前景。我谈亚里士多德，是因为严格围绕伦理问题得到真正系统表述的第一部著作，我认为就是《尼各马可伦理学》。你们知道，在它前后、乃至亚里士多德自己的著作中，还有许多其他文本；但正是这本书把快乐问题推到前景。

我们也不会在这里逐一调用爱比克泰德和塞涅卡。我已经给了你们几个路标。我们必须讨论功利主义理论，因为它标示着通向弗洛伊德的转折。至于我们评论某些著作的用意，我今天会借用弗洛伊德在《纲要》中的一个词来表达。至少在我看来，它非常接近语言过程；这些年来，我一直教你们把语言过程放在初级过程运作的前景。这个词就是通道开辟（Bahnung）。

可以说，弗洛伊德的话语在伦理问题的表述中开辟了一条道路。他的根本功绩正在于这种表述本身；它使我们真正看见道德问题的要害，并走得比以往任何人都更远。我相信，今年的推进将受到这一点引导：力量就在“现实”一词周围，在这个总被我们漫不经心使用的词能够具有的真正意义中。只有从这一意义出发，才能衡量弗洛伊德这套构想的力量，也才能理解他的名字为何在我们的分析活动中持续存在。

《纲要》之所以至今仍能激起我们强烈的阅读兴趣，显然不只是因为它给一套想象出来的生理学贡献了小小一章。人们一定会告诉你们，这份文本很难；但它同样迷人。

法文读起来不如德文。我甚至要说，法译本格外生硬，处处丢失了原文的精确、重音和震颤。简言之，我不得不在这里让那些不懂德语的人感到遗憾。德文原文明亮而纯净，初稿的鲜活触感仍清楚可辨，实在令人惊异。

法译本的轮廓抹去了这一切，把文本弄得灰暗，自然更不利于阅读。你们还是应当努力读一遍；这样便会看到，我说它远不只是一套假设结构，绝非虚言。

这是弗洛伊德第一次同病人现实本身的 pathos 搏斗。大约四十岁时，他发现了这个维度本身，发现了其中意义深厚的生命。因此，我并非出于一种空洞的文本考据才这样做……不过，为什么又不能考据呢？

你们很清楚，我有时会同弗洛伊德的文本保持自由和距离。可是，例如我若教给你们一个关于能指在主体的无意识链中占据优先地位的学说，那终究是因为我在突出并加重我们经验中的某些特征。

在昨晚的发言中，列昂诺夫把这种经验称为“内容的经验”，并同“概念的脚手架”相对。他的划分表达了某种东西，尽管我并不完全赞同。我今年向你们提出的工作，不只是为了忠于弗洛伊德的文本、为它作经文式注解，仿佛那里有一项不可更改（ne varietur）的真理，可以充当

范型、河床和衣装，再被我们套到全部经验之上。我这样做，是因为我相信，通过追索弗洛伊德概念展开的谱系……

- 从《纲要》开始；
- 再经过《梦的解析》第七章——这是他首次发表初级过程与次级过程的对立，以及他对意识、前意识和无意识之间关系的构想；
- 然后是把“自恋引入”这套经济学；
- 再到所谓第二地形学，突出自我、超我与外部世界各自及彼此的功能。它完整表达了一些东西，而我们已经惊讶地在《纲要》中看到这些东西在弗洛伊德思想里的痕迹和萌芽；
- 此后还有一些阶段，始终围绕“人的现实如何构成”这个主题展开；例如1925年关于 Verneinung（否定）的论文，我们还要重读；
- 还有《文明及其不满》。它讨论人在世界中的位置，以及弗洛伊德所谓“文明”之物向人索求的意义。德文原词是 Kultur；我们或许要在这里更准确地界定它在弗洛伊德笔下的范围。弗洛伊德从不以中性、平常的方式接受概念；一个概念对他始终具有真正被承担起来的分量。

今年之所以紧贴所谓“弗洛伊德的形而上学”之演变，是因为我们有望从中找到一套理论工作的轨迹，而这套工作反映着一种伦理思想。我们或许很难意识到它位于自身经验的中心，但正是它把分析共同体所代表的整个世界维系在一起。这个共同体有时显得四散零落，因为每个人只从一个侧面重新拾起那项根本直觉。

我们一再回到弗洛伊德，是因为他从一项经验出发。也可以把这项中心直觉译作他的初始直觉，即弗洛伊德思想中的伦理直觉。我相信，要做到下面这些事情……

- 理解我们的全部经验；
- 使这项经验保持活力；
- 不在其中迷失；
- 不让它退化；

……突出这项伦理直觉不可缺少。这就是我今年着手讨论这个题目的原因。

上次，我很高兴得到了一种回声、一份回应。你们当中有两个人[注1]为了别的目的——编订词汇，也许还有个人兴趣——正在重读《纲要》。课后他们来告诉我，正因为当时恰好投入《纲要》，我对它的说明令他们颇为满意，也让他们觉得自己从重读中获得的兴趣多少得到了印证。

> [注1] 让·拉普朗什与让-贝特朗·勒费弗-蓬塔利斯。

我立刻想起一件一直令我不安的事：这是一场“研讨班”，不应当只靠“研讨班”这个能指来维持名副其实的权利。于是，我请他们中的一位来谈一谈。两人目前都格外熟悉《纲要》。正如瓦拉布雷加刚才所说，要想切实谈论这份文本，确实必须让它鲜活地留在记忆和经验里。真有那么严格吗？我也不知道。读久了总会掌握，也会发现它并没有那么复杂。

现在，我请让-贝特朗·勒费弗-蓬塔利斯上来，谈谈我的讲法给了他哪些思考。上次，我把本研讨班眼下的讨论带回弗洛伊德的《纲要》；今天你们将听到勒费弗-蓬塔利斯讨论这份文本。

〔拉康在黑板上写：Not des Lebens（生命的紧迫要求）〕

让-贝特朗·勒费弗-蓬塔利斯的发言

先澄清一个小误会：我根本不是《纲要》专家，也没有“重读”它；我还在第一次阅读。拉康博士请我回到他上周研讨班的几个要点，尤其是同现实之关系的问题。在弗洛伊德这份早期文本中，这一关系被他描述得疑难重重，甚至公然悖谬。

先简单说几句《纲要》。这个标题来自编者，因为手稿本来没有标题。如今，人们倾向于把它当成一份纯学院式练习，一个短暂的中转站，属于上世纪一场从未完全消散的巨大幻觉：通过系统地、有时明显勉强地调用物理学的概念和术语，试图把科学秩序和科学规律强加给生物学；在无法真正提出证明之处，便营造一种严谨感。科学主义试图以过度补救实际的不足。

令人惊讶的是，那些以准确理解本文为职责的人——《纲要》的编者——最终也采取了这种看法。他们只在其中看到，我引用：“一项连贯的尝试，试图把精神装置的运作还原为神经元系统，并用量的变化来构想全部过程。”在编者看来，这份文本不过较为成功或不成功地综合了两个东西：一是布吕克传给弗洛伊德的研究纲领；二是当时正在形成的神经元学说，它把神经元看作神经系统的功能单位，由彼此分立、同相邻细胞不连续的细胞组成。

我觉得——拉康博士显然也有同感——这种看法固然符合文本的显在内容，却会把《纲要》变成一件只剩考古价值的东西。它至多只能引起精神分析理想史研究者的兴趣，人们也只会从中找出若干后来以更可接受的形式得到坚持和发展的观念预兆。

编者写给文本的注释经常泄露出这种观点。甚至琼斯也是如此。他虽然强调《纲要》的重要性，在《传记》第一卷几乎用整整一章评论它，却又反过来削弱文本的意义，最终只把它看作弗洛伊德早期兴趣的残余。你们知道，弗洛伊德早年致力于对神经系统作显微研究。

琼斯把《纲要》描写成最后一次绝望努力，试图重新攀附在“没有风险”的脑解剖学研究上。“没有风险”这个说法令人浮想联翩。再走一步，人们几乎会把《纲要》说成弗洛伊德的一项防御，仿佛它会使他在分析阶段对某种东西进行压制。如此一来，同在1895年思考并写下“谈心理现象应使用心理学术语”的布洛伊尔，反倒成了勇敢、无畏而崇高的人。

例如，布洛伊尔说：“用神经元代替表象，只是一场彻头彻尾的化装舞会，因为事实上，我们内心一直在悄悄用后者替换前者。”然而，尽管琼斯作过相反断言，弗洛伊德并未参与《癔症研究》中“理论考察”一章的写作。弗洛伊德本人有一项明确见证：“这一章同我毫无关系。”

所以在某种意义上，弗洛伊德宁可采用布洛伊尔所谴责的“化装舞会”。这值得追问，尤其别忘了，《癔症研究》至少在出版日期上同《纲要》完全同时：都是1895年。这意味着，弗洛伊德的治疗经验和思考已经使他发现了自由联想规则、转移、阻抗、回忆、疏泄及其界限，也发现了沉默、被拒绝的言说和对已说之言作解释的力量；在理

论上，他已经发现情动与表象的关系、症状的象征作用、压抑和审查——阅读弗洛伊德时，人们总忍不住这样列举。

《纲要》的读者却会注意到：弗洛伊德在这份著名的文本中同自己、或同朋友弗利斯交谈时，根本没有谈这些东西。只要翻开书，第一眼便会看到这个悖论。我在这里提到《癔症研究》，主要是为了反驳一种论点：不能把《纲要》扔进弗洛伊德学说的史前时期。

弗洛伊德当时已经完全投入自己的发现，掌握着建构精神分析理论的全部要素——可惜我没有时间比较《纲要》同时期布吕克的观点与这份文本。他在我们熟知的热烈和兴奋中写出这份极难、完全以演绎展开的作品；其中对经验的参照极其克制，而且常常完全没有参照。在研究内容以前，几乎就值得先研究其结构。

也就是说，先看看这份文本本身是怎样做成的。我们同弗洛伊德一样，很难为它定位。它没有标题，并非偶然。

因此，绝不能把它简单归入同时代的心理—生理学理论谱系，从而磨钝它的意义。例如，弗洛伊德的老师恩茨纳（原文如此）在1894年发表过自己的《纲要》。

当时飘浮着一整套观念，如同今天的精神分析一样，谁都能从中各取所需。何况在弗洛伊德开始写《纲要》以前的弗利斯书信中，根本看不到对恩茨纳这类作者的援引。弗洛伊德没有理由把他们藏起来；相反，他当时正处在自己研究的最前沿。他以一个普通孩子的形象打开这项研究：孩子新鲜地来到世上，并受到热烈迎接。

在诞生以前，它已在 Ψ、ϕ、ω 这些概念中得到昵称；随后又被急切地写下来。弗洛伊德同弗利斯会面归来，立刻用铅笔开写，两周内完成，把未完稿寄给弗利斯，此后从未索回。由此也可看出，弗洛伊德对自己的作品很少有自恋式反应。

《纲要》的位置非常前沿，绝非倒退；这在一定程度上解释了弗洛伊德对文本所作的评价，而他的语气似乎有别于平常。他觉得自己造出了一部机器："一切各就其位，齿轮彼此咬合，令人觉得自己真正置身于一部很快就会自行运转的机器中。"几天后，他却写道："这在我看来像是某种错乱。"

这两项自白只是许多类似说法中挑出的两例，我不认为它们真正矛盾。它们更像同一目标的正反两幅图像。弗洛伊德在这里建构的是一个符合原初词义的模型，而不是今天所谓象征、概念系统，甚至脱离经验的远距离参照。如果可以大胆一点，我会说《纲要》就是弗洛伊德自己的图。我们当然应当追问它的用法和价值，这也会使事情稍微清楚一些。

这项工作的写作有一个直接诱因。只要浏览较早的书信和手稿，就不难看见它。弗洛伊德常把短小手稿、早期方案寄给弗利斯；这些材料几乎只讨论现实神经症和焦虑神经症。就在同一个1895年，弗洛伊德还为后一主题发表了两篇论文。

他一再坚持——此后也从未在这一点上退让——必须把焦虑神经症同神经衰弱和癔症分开。这类神经症中，冲突并未通过中介而得到现实

化，存在的是一种张力的直接现实性。在当时，他认为自己知道神经症形成的三种机制：

- 情动的转换：转换性癔症；
- 移置：强迫性神经症；
- 情动的转化。

当时最主要的问题，正是最后这项机制，即情动转化：性张力如何能够转化为焦虑？它为什么会引起焦虑？

几乎可以确定，这些问题构成了写作《纲要》的直接动机；当然，这并不意味着它们穷尽了文本的意义。在更早的一份手稿中，弗洛伊德已经开始回答这个问题，并使用一些将在1895年《纲要》中充分展开的概念和区分。简要说来：兴奋可以来自外部。外源兴奋造成张力，在这种情况下并没有问题；惰性过程能够普遍而顺畅地运作。刺激没有特定性质，反应也无须特定，只须释放张力即可。问题从内源兴奋开始，也就是饥饿、口渴和性冲动。此时事情更复杂，因为只有弗洛伊德所谓“特定反应”才有用。

也就是说，一种给定的兴奋需要一种给定的回应，不能再是任何一种释放。如果特定反应出现，张力便依照下面的图式消失和增长：身体张力达到某个阈值，继而转化为他所谓“精神力比多”，再同能够触发精神反应的表象群发生联结。

但若特定反应没有发生，究竟出了什么事？这里没有完成那项加工，也没有同表象群形成联结。换成我们或许更容易理解的语言：这里没有中介。这就是现实神经症中焦虑显现的原则。

由此产生几个问题：

- 转化所需的中介怎样形成？
- 它发生在什么场所，由什么载体支撑？

我认为，正是这类问题在当时引导并推动着弗洛伊德的研究。

我说这些，主要是为了表明：弗洛伊德在建构这套模型时，绝不是在重新加工一幅连他本人当时都已认为过时的图式。甚至可以说，其根本贡献从未过时；全部论点和基本区分都已经在那里。

琼斯对本文的评价有些摇摆——不过，我们大家也必然如此。他列出了这些区分和论点。我不准备全部读给你们，只举出一个大概：

- 惰性原则与恒定原则；
- 初级过程与次级过程；
- 前意识与无意识；
- 实现愿望的推动力；
- 愿望的幻觉实现与现实实现；
- 自我的抑制功能，等等。

可以说，一切都在里面。

把这份目录同我刚才根据《癔症研究》列出的目录相比较，也很有意思：这正是弗洛伊德研究的两个面向。刚才这份目录足以表明，1895年以后并不存在一个从所谓神经生理学时期转向更心理学时期的拐弯。一切都在那里。我们真正面对的是弗洛伊德著作中一切不可还原、不可穷尽之物的核心，有时也是我们对分析经验的认识之核心，因为我们没有办法把二者区分开来。因此，如果我们确实不想无休止地使用那些“分析概念”——这里的引号可以带几分反讽、不敬，也可以只是把判断推迟一周、不断延期——就必须追问这份文本，直截了当地问：今天我们怎样看它？

我完全没有能力回答这样直率的问题。最多只能依据拉康博士上次的讲述，以及初读《纲要》时令我惊讶的地方，提供几个可能有助于回答的要素。我们先问：现实在弗洛伊德的这项最初建构中起什么作用？必须承认，我们将会遇到一连串在我看来极其惊人的断言。它的公设是什么？有机体的一切不幸都从内部刺激开始，也就是从需要、从生命开始。

一旦简单的反射行为图式不再适用——即外部刺激—反应的回路——惰性原则就遭到扰乱。其实，说“反应”已经过头，因为这个词多少总暗示着适应；在弗洛伊德的图式中，只有兴奋通过一个中继点、一个纯为传递而存在的通道。我想，这里参照的是电现象。一旦越出这个图式，情况便彻底改变。弗洛伊德写道：

“有机体无法利用自己接收的兴奋量。为了逃避这些兴奋，在生命要求的压力下，神经元系统被迫建立兴奋量的储备。”

问题是：受到什么逼迫？几乎无须强调这套推理有多奇怪。它唤起某种目的论，而这尤其难以理解，因为有机体在原则上似乎根本不是为生命而存在。生命在这里像一个入侵者，向有机体提出问题，而有机体的装备和装配中没有任何回应手段。

在弗洛伊德的构想中，根本没有任何预成结构的轮廓，能够向有机体指出应走的道路；可是，建立次级功能的又正是这个有机体。在我看来，这是一种如此严重的生物学异端，只能参照严格意义上的分析经验领域来理解。拉康博士刚才预告的正是这一点。

总之，我们离动物行为学如此遥远，只能求助于伦理维度——如果我没有理解错的话。显然，弗洛伊德贯穿本文提出的问题是："它怎么运作？""这个东西怎样工作？"也就是他愿意称作"精神装置的虚构"的东西。他最初的思想同一切发生学视角及其预设的本能成熟相距尽可能远。这大致就是他的基本公设。

换一个层面来看，悖论仍然相同。因为初级功能……

……随着装置变得复杂，也就是唤起更多附加系统——起点处什么也没有给定，这些系统只作为一系列假设出现；在弗洛伊德的视角中，装置为了使自身能够运作而逐渐产生这些系统——

……初级功能却始终占据优势。

最能说明这一点的，或许是弗洛伊德所谓"满足经验"，即Befriedigungserlebnis。这个概念应当受到高度重视。在《梦的解析》末尾，弗洛伊德再度提到它，并加上引号，仿佛它已经为人熟知，属于他自己的思想体系。这项满足经验是完全原初的经验，虽然真实发生

过，却近乎具有神话价值。当儿童完全依赖外部帮助、承受内部需要造成的张力时，他经历了它。

相关知识卡 弗洛伊德《纲要》中的满足经验与身旁之人

这项经验因此建立在人的原初无助之上。有机体无法引发消除张力所需的特定反应；这项行动必须求助于外部援助。例如，儿童用哭声提醒某个人，由对方提供食物——顺便说，这也说明弗洛伊德为何如此重视这种交流手段。不过，经验不只产生眼前结果，还会带来你们知道的后果：一方面，曾经带来满足的对象图像被强烈投注；另一方面，促成最终释放的反射运动也被投注。因此，当张力状态再次出现时，这项运动和欲求对象的图像会同时被重新激活，形成某种近似知觉的东西，也就是幻觉。

相关知识卡 Hilflosigkeit：原初无助与绝对无所依凭

如果这时出现某种启动反射行动的冲动，就会遭遇失望：现实对象并不在那里。这项经验对弗洛伊德来说似乎始终具有原型功能，因为主体总在力图复制它，欲望也从中得到自己的范型和原则。初级过程通过知觉同一性力图立刻复制它；次级过程则经由思想同一性间接复制它。

相关知识卡 弗洛伊德《纲要》中的满足经验与身旁之人

我认为，弗洛伊德在《否定》一文中指的正是这项经验。他要突出原初满足绝对不可还原的性质，以及它对后来寻找一切对象始终具有的决定性功能：人之所以检验现实，只是因为那些曾经带来实际满足的对象已经丧失。这段话常被引用，却相当费解；它所参照的就是原初满足经验——一项真实发生、亲身经历，却在后续发展中发挥神话功能的经验。

所以，原初真正起作用的只有一个原则，即快乐原则；这一点非常醒目。弗洛伊德从不把现实原则说成快乐原则的补充，只谈“现实指标”。这一点很重要，因为它明确标示快乐原则的优先地位；即便神经元之间的通道开辟使兴奋量得以保留并建立起次级系统 Ψ，这些通道仍为初级功能服务，快乐原则的优先地位从未受到触动。

这些通道丝毫不能让装置超越初级功能，甚至还助长幻觉诱饵。这意味着，由 Ψ 系统完成的过滤仍没有生物学价值。实际满足不断重复，满足经验的亲历不断重复，塑造出人的欲望，并把它引向幻觉。换句话说，为了说得更清楚：欲望无视自身获得实际满足的原则。依其法则，只要它是欲望，就不会在幻觉满足与现实满足之间作任何区分。这里出现了享乐主义最后一种近乎幽默的变体：如果有机体确实只能追求自身的善，那么在弗洛伊德的视角中，这项善完全可能同自身毁灭混为一体。初级过程仍绝对占优。

最近有人让我想起一个故事：“蝎子与青蛙的对话”。蝎子请青蛙把它驮过河，青蛙回答：

- “别想了，我要是让你趴在背上，你会蜇我。”
- 蝎子回答：“我又不疯；蜇了你，我自己也会淹死。”
- 青蛙想，现实指标起作用了，于是说：“好吧。”它们开始过河；到了河中央，蝎子却蜇了青蛙。
- 青蛙说：“什么？这是怎么回事？”
- “唉，”蝎子说，“我当然知道，可我控制不住自己。”

我们都对这个故事烂熟于心。正因为知道它，才认为分析不应当扮演好人或坏人，也就是不应当充当青蛙。可见，现实指标的功能极其有限；拉康博士称它为对秩序的召回，是一次极其脆弱的返回。现实指标被呈现给欲望，但欲望在自身运动中不会遇到它；欲望只遇到张力的平息，它自己的全部领域都受快乐原则支配。因此，并不是快乐原则像人们常写的那样服从现实原则——这里其实只是现实指标；反过来，是现实指标被呈现给欲望。

呈现现实指标的审级怎样运作？这里的细节很复杂，我无法展开。概括地说，Ψ 系统中形成了一个阻碍兴奋量通过的审级，它后来成为自我。这个审级有三项功能。

- 首先，它代表并协调 Ψ 的全部投注，也就是那些被保留下来的兴奋量。

- 其次，它发挥抑制作用，防止兴奋量按照支配它的惰性原则，沿阻力最小的路线流走。它借助侧向投注避开这条坏坡，也就是兴奋量的自然斜坡：面对内部张力，立刻趋向平息。

- 最后是第三项功能；这里还有一个在我看来很重要的细微区别。人们常说，自我代表现实指标。这不对：它使用现实指标，却不提供现实指标。

它又怎么可能提供呢？Ψ 系统只负责过滤，尽可能维持内稳态和恒定；可是，它的线路全部接在欲望上，欲望才是它最终的参照。它并没有接在外部现实上；再说一次，它不赋予外部现实任何生物学的功能价值。因此，弗洛伊德不得不在 Ψ 系统之外设定第三套系统：知觉

系统　ω。它提供现实指标，尽可能保持中性，尽可能不受任何能量移置影响，因而趋向逃离能量论的考量。

所以，这套奇特建构的悖论之一——如果我没记错，许多年前的一次研讨班曾把它提炼出来——是：最终获得更强自主性的并非自我、即 Ψ　系统，而是意识。意识被设定为绝对必要，负责反映此前一直被置于括号中的外部世界。这里不是把外部世界当作刺激来源，而是说，作为外部之物，它具有某种提供性质指标的客观结构。性质系统就位于 ω 系统。

可是又出现了新的困难：知觉本身并不能掌握次级过程。现实指标若要作为标准运作，从而切实区分知觉与表象，就必须满足某些条件。初读时，人们可能看不出“指标”与“标准”的差别；二者并不相同。在我看来，本文的整套现实理论恰恰围绕这一区别运作。它不是原则，而是指标；指标还必须被采用为标准。指标完全可能已经呈现，却没有作为标准运作，也就是不具有操作价值，不能区分——这是主要难题——知觉与记忆表象。

因此，要让指标成为标准并具有操作价值，必须先满足一些条件：Ψ 系统必须已经能够调节，必须已经发挥过滤作用；简言之，抑制必须已经生效。弗洛伊德明确写道：“由自我产生的这项抑制，使一种标准得以形成，从而能够区分知觉与记忆。”

但如果 Ψ 的调节和抑制未能起作用[注]，也就是说，如果欲求对象得到充分投注，足以呈现幻觉形式，因而完全受初级过程支配，那么现

实指标即使出现，也只会发挥如同外部知觉确实存在时的作用。换句话说，它不会作为标准运作，人仍无法逃离幻觉诱饵。

> [注] 原文此处作 si le Ψ, cette régulation, cette inhibition, ‘a pas pu jouer，疑在 n’a pas pu jouer 处发生脱字。译文依否定句及下文条件关系处理。

由此可以看见，几乎难以想象另一套建构，会把通往实在界的过程设置得如此疑难。弗洛伊德有时极其谨慎地提到生物经验：经验应当教会有机体，在现实指标出现以前不要启动释放；大体说来，也不要过度投注满足记忆，否则便会走向幻觉。但我觉得，这些参照根本没有进入他的理论建构，只是后来添在旁边。

以上是我对拉康博士所说“同实在界的关系”所作的补充。这里没有任何东西能够反驳他展开的概念，反而似乎进一步加强了它们。不过，我必须承认——现在进入最后一组评论——我没有完全理解，您想从《纲要》的一段话中引出什么，来证明无意识只有语言结构这一观点，如果我没有误解的话。您当时没有引用原文，但又暗示我，您指的大概是下面这一段：

“我们自己的叫喊赋予对象以特征；否则，由于痛苦，我们便无法对它获得任何性质上清楚的观念。”

我的问题是：“弗洛伊德此刻的明确意图是什么？”他要突出自己所谓词语联想对认识被知觉对象的价值。他以对象是一个人为例，大意是说，对象知觉包含两类东西。一类是新东西，也就是无法同原初满足和不快经验中的知觉相比较的东西；正是这个不可比较的要素，把对象奠定为非主体之物，使它具有恒定结构，保持为一个连贯整体。

另一方面，人类对象的早期知觉还包含能够被理解、认出、判断和辨认的部分，而这依赖主体自身的经验。这部分知觉“可以借助记忆活动得到理解，也就是被归到主体自己的身体向自身传达的一则消息上”。弗洛伊德把同对象之关系的这个维度同词语表达联系起来。换句话说，词语的中介——顺便指出，它晚于自身身体的中介，晚于把知觉归给主体身体向自身发出的消息——开启了我们同对象的关系，无疑使我们得以把握对象，却只是一层次级中介。无论作为载体，还是作为带有某种性质的东西，对象在这里都不是由语言界定的；从根本上说，同对象的关系并不在词语符号的领域。一边是纯粹性质的对象，另一边是带有正号或负号、好或坏标记的对象；语言只提供中介。

因此，如果我没有读错，我个人更想把这段话同一篇较晚的文本联系起来。那当然不是弗洛伊德最“拉康式”的文章，却不能因此忽略它。我指1915年《无意识》一文的最后一节。弗洛伊德沿用一个很早便已形成的区分——我想可追溯到他的失语症研究——即词表象与物表象的区分，并极其明确地告诉我们：第一，无意识表象只有物表象；第二，压抑拒绝给予被排斥表象的，是把它翻译成继续同对象相连的词语。压抑就是“不翻译”。在我看来，这已经非常接近无意识概念给弗洛伊德带来的根本困难；这项困难在他思想的每一个决定性阶段都会重现。

让我解释一下。弗洛伊德很早便明确形成了这样的观念：表象会经历一系列记录，符号的铭写则形成分层的先后次序。这个观念在《癔症研究》中由他亲笔撰写的最后一章《心理治疗》中表达得非常清楚。

谈到阻抗时，他使用了档案的比喻；在您引用的第52封信中也能见到它。但我们可以追问——这里提出的问题已经超出对上次研讨班的评

论——不同场所中一系列记录的构想，会不会同“无意识完全由压抑构成”的构想彼此共存、范围重合。我的意思是：癔症研究使弗洛伊德发现压抑以后，他立刻提出了现实神经症这个问题和谜；恰恰在现实神经症中，符号中介是缺失的。这一点不能不令人注意。

顺便说，《纲要》第四章原本据编者说要专论压抑，弗洛伊德却没有写，尽管他同一时期还说，自己的全部理论都汇聚到压抑的临床领域。仿佛他恰恰未能解决这个难题：一方面有压抑，另一方面又有现实神经症。如果我的假设正确，这份文本的直接诱因既然是现实神经症问题，那么，它最终是否可能给出一种兼顾两者的压抑问题解法？

后来，弗洛伊德作出了第二次大规模的元心理学尝试——如果把《梦的解析》算作第一次，那么第二次就是从自恋问题开始、后来汇为《元心理学》的系列论文。在这次尝试中，他显得很难说明情动受到压抑。他起初只谈表象的压抑，随后突然引入情动，追问情动是否真能受到压抑，最后在《无意识》中承认：

“表面看来，人们或许会以为，意识表象与无意识表象是两份不同的记录。”

他在这里反驳自己先前的论点，即同一内容在地形上分别记录。只要稍作思考便会看到，对病人作出的说明同被压抑的记忆、听说某件事同亲身经历某件事，在心理性质上完全不同。我们不应抓住一个段落，简单断言弗洛伊德以前错了；虽然他自己有时也会说：“直到现在我都没有理解。”这表明，两种看法之间存在辩证关系。在我看来，这个悖论后来又出现在《超越快乐原则》开篇的创伤重复悖论中。创伤

固然能够在事后取得象征价值，但在最初被经历时，恰恰逃离了一切象征化。

所以我认为，这里为弗洛伊德提供了一项见证：确实存在某种不可还原为压抑的别的东西，甚至不能还原为原初压抑、即本原压抑。尽管在我刚才引用的《无意识》时期，他已经建立了本原压抑理论；我认为，这套理论从1911年的施雷伯个案开始萌发。我在这里看到同一种二元论留下的多道痕迹，尽管它们显现在不同层次，也具有完全不同的临床经验语境。

还可以比我刚才所做的更准确地在弗洛伊德思想的各个阶段找到迹象，表明他未能克服这一点。也许可以依照拉康博士的邀请来克服它——如果我理解正确——即在某种广义地形学中呈现主体：与其说主体承载能指，不如说主体被能指承载，彻头彻尾暴露于能指的法则之下。只有到那时，才可能从字面上理解无意识，即使不能从字面上理解弗洛伊德。

拉康

感谢你今天所做的工作。也许这会使我们今年建立一种新的节奏：它固然能给我一些接续和停顿，但我相信还有更重要的用途。你格外优雅地呈现了一个问题的锋刃。若陷入细节，只会有迷失其中的危险；不过我得承认，这些细节实在诱人。

有几个时刻，我自己都遗憾你没有详细讨论通道开辟（Bahnung）的位置和满足经验（Befriedigungserlebnis），也没有提醒我们 ϕ、Ψ、ω 三套系统预设了怎样的拓扑学。这样做或许确能把事情说明得更清楚，

但显然会耗掉整整一学期，甚至一年；光是纠正英译本给《纲要》某些原初直觉造成的全部扭曲，就需要这么久。

眼前正好有个例子。通道开辟（Bahnung）在英语中被译成 facilitation（易化），两者的指向显然正好相反。Bahnung 唤起一条连续道路的形成，在这里也就是一条链。我甚至认为，应当把它同能指链联系起来：弗洛伊德说，随着 Ψ 装置演变，单纯的量被“量加 Bahnung”取代，也就是被量的结构性联结取代。英译 facilitation 完全漏掉了这一点。法译本又根据英译本译成，于是英文文本的错误被成倍放大。

有些地方，德文《纲要》中的原句十分简单，译文却完全无法理解。尽管如此，我认为你已经突出了我们接下来谈话所要走向的要点：重新回到现实原则与快乐原则的关系。你清楚展示了其中的悖论，指出快乐原则根本无法被写入一种依其本性可以用生物关系来设想的参照中。

不过，天哪，只要看到下面一点，这并不十分神秘：这种状况的支点在于，主体的满足及其满足经验完全悬系于他者。你没有在这里明确说到的，是弗洛伊德文中一个非常漂亮的词：Nebenmensch（身旁之人）。以后我会引用几段原文，说明正是以这个 Nebenmensch 作为说话主体为中介，一切同思想过程有关的东西才得以在主体的主体性中形成。

相关知识卡 **弗洛伊德《纲要》中的满足经验与身旁之人**

关于思想过程，请你们回到我上次列出的双栏图表，其中有一次双重交叉。它极其重要，将一直服务于我们的讲述。它使我们看到，必须在一种关系中，把快乐的功能同现实的功能越来越紧密地联系起来。

如果分开看待二者，就会落入你今天也许稍稍过度强调的悖论：仿佛现实最终没有任何可信理由让人听见自己，更没有理由最终取得优势。可经验表明，现实对人类过于充沛；至少在可预见的时期内，人类并没有走向灭绝。

恰恰从一个完全相反的视角看，在人类经济中，快乐只能在同“那个点”的某种关系中被设想和表述；这个点无疑始终空缺、令人费解，却同人的现实具有某种关系。正因如此，我们才逐渐更紧密地把握这项直觉，把握现实实际运作的方式，并使它贯穿弗洛伊德思想的全部发展。

别忘了——译文恰恰漏掉了这一点——弗洛伊德在说明 Ψ 系统为何必须保留某一水平的量 $Q\acute{n}$ 时，实际上追问的是：怎样证明这个调节一切的量必须在 Ψ 系统中维持在这样的水平？$Q\acute{n}$ 到最后都发挥根本作用，不会被降到完全释放的零点；若降到零点，整个精神装置便会抵达最终静止，而这当然不是快乐原则运作中可以合理设想的目标或终点。

你对 Ψ 系统与 ϕ 系统的关系也许讲得稍快了一些。说一套系统涉及外源兴奋、另一套涉及内源兴奋，还远没有说完，事情并不完全如此。Ψ 系统有一个重要部分，其形成恰恰同下面的转换有关：来自外部世界的原始而单纯的 $Q\acute{n}$ 量，被转化成同 Ψ 系统特有的量完全不可比的另一种量。Ψ 系统以某种方式组织外部系统传来的东西。弗洛伊德说得非常清楚，或许也沿着费希纳理论工作的方向：单纯的量转化成复杂化。他甚至使用拉丁词 complicationes。

于是大致可以画出下面的图式：一边是某个 ϕ 系统，另一边的 Ψ 系统则构成一张极其复杂的网络，能够收缩，也能够 Aufbau，也就是扩展。这首先表明，在这项理论工作的时刻，两套系统之间已经存在一次跨越。

弗洛伊德的小图式甚至直接标出了这一点。他在那里说明，从 ϕ 系统来到这里的东西，根据不同情况会形成什么关系或终端。某种量来到这里，一旦越过特定界限，就会变成一种已彻底改变其数量结构的东西。弗洛伊德把结构、Aufbau 的概念明确列为根本概念。

他区分出 Ψ 装置的两项功能：

- 在其 Aufbau、结构建造中保留兴奋量；
- 在其 Abfuhr、释放中实际运作。

这是两件不同的事：一边是结构，另一边是释放功能。

也就是说，到这一层面，功能发生了深刻分裂，不再只是装置的回路和流动。必须看到，弗洛伊德首先把这套装置说成生物内部一件被隔离出来的东西：他研究的是神经装置本身，并没有面对整个有机体。

这一点极为重要。对我们而言，它的转译十分清楚：这套装置不只是一项假设。弗洛伊德本人曾说，如果偏爱建构假设，就必须以某种方式对待建构的任意性，即 Willkürlichkeit der Konstruktion。

显然，这套装置本质上是主体性的一种拓扑学。它在有机体表面上建立和建构，却根本是一套拓扑学。Ψ 系统中有一个重要部分，弗洛伊

德把它同所谓核心部分、Spinalneuronen（脊髓神经元）区分开来；后者向内源兴奋开放，而这一边不存在转换兴奋量的装置。

为了简化路径和问题——这是完全正当的考虑——你没有提到文本中的许多丰富内容。不过，作为我下次继续讲述的接续，仍有必要提一下。例如 Schlüsselneuronen（钥匙神经元）：它们同 Ψ 中转向内源兴奋、接收其兴奋量的部分发生特定关系，是 Ψ 系统内部一种特殊的回应和释放方式。悖谬的是，这种释放的唯一功能却是进一步增加负荷。弗洛伊德还称它们——我认为并非口误——motorische Neuronen（运动神经元）。Ψ 系统内部发生的兴奋会借此引发一连串确实来自内部的运动，进一步增加张力。因此，它们位于现实神经症问题的根部；这个问题受到的忽视已经太多，而对我们又具有极大意义。不过，先把它放在一旁。

重要的是，这里发生的一切都有同一个悖论：在通道开辟（Bahnung）的结构性联结原则支配之处，也正发生着全部幻觉知觉和虚假现实；人的有机体仿佛命定要走向后者。可同一个场所里，又在无意识中形成了受现实引导和支配的过程，因为主体必须在这些过程中重新找到通往满足的道路。这里的满足不能同快乐原则混为一谈；这在文本第三部分末尾以一种十分奇特的方式显露出来。

这份文本如此丰富，你不可能带我们走完全程、作出完整分析。弗洛伊德勾勒精神装置可能具有的正常运作时，谈到的是行动，不是 spezifische Reaktion（特定反应）中的 Reaktion，而是 Aktion，即同满足相应的行动。Spezifische Aktion（特定行动）背后藏着一个大谜，因为它只能同重新找到的对象相应。你恰好在应当提到的地方谈了这个对象；它是弗洛伊德重复原则的根基，我们还会回来讨论。特定行动

始终缺少某种东西。第三部分末尾谈的，是运动反应发生时的情形：那才是一项反应，是纯粹动作，是行动的释放。

这里有一大段话，我想以后会逐点重新讨论。它对一项深植于人类经验的事实作出了最鲜活的评论：人对愿望的表述，同其欲望走向实现时实际发生的事情之间，总有一段距离。

弗洛伊德以怎样的重音、依据什么原则说明这一点，值得注意。这里出现的主题也不能不让我们想到后来才会浮现的某个概念：实际发生的东西始终远离满足，不会带有特定行动所寻求的性质。他在“单调的性质”一词上结束——我想这是论文最后一个词。与主体在寻找中追求的一切相比，在运动释放的问题和领域中实际发生的一切，都具有这种被削减的性质。

这里不能不由最深层的道德经验作出裁断。今天我先指出这一点，并以此结束。我要引导你们思考的联系不止是一种类比，它真正触及一个也许迄今从未如此表述的深度：一边是对某种古老性质的追寻——可以说，它近乎退行，无疑指向一种无法界定的快乐；这种追寻推动着全部无意识倾向。另一边则是：从圆满的意义、严格的道德意义上说，任何现实结果都不可能真正令人满足。

第4课 · 1959年12月9日

今天，我试着同你们谈谈“原物”，即 das Ding。弗洛伊德所说现实原则与快乐原则的对立，其真正意义仍有一些歧义和不足；今年我正沿着这条线索引导你们，好让你们理解它对我们作为一种伦理学的实践有多么重要。问题最终落到能指秩序，甚至语言学秩序中的某种东西，也就是一个具体、实定而特殊的能指。

德语用两个词说“物”：das Ding 与 die Sache。二者之间有一种细微而不易突显的对立，我看不出法语中有什么词能够对应。如果这些评论足以引起某些人的兴趣，促使他们提出解决办法，我会非常感谢。法语只有 la Chose 这一个词；它源自拉丁语 causa，词源上的法律参照使它指向那个包裹并命名具体事物的东西。

相关知识卡 to pragma、die Sache 与 das Ding

别怀疑，“原物”在德语最初的意义中同样被说成一项法律程序、审议或争论。更细致的词源研究可以证明：das Ding 与其说指司法程序本身，不如说指使程序得以进行的集会，即 Vollversammlung（全体集会）。但不要以为这种提升……

——这符合弗洛伊德不断提醒我们的做法：通过语言研究和深挖，

重新找到传统及历代积累经验的痕迹；语言是传递那种

在精神现实中留下印记的理论成果最可靠的载体——

……不要因此以为，这类词源洞见和探测就是我们最偏爱的指引，远非如此。

辨认能指在共时层面上的用法，对我们珍贵得多；我们更看重 Ding 与 Sache 在日常语言中怎样使用。若查词源词典，我们当然也会发现，Sache 起初同样是一项法律程序：它是被置于法律争议中的事情，也就是人际争论和冲突在我们的词汇中进入象征秩序的方式。尽管如此，两个词绝不等同。

例如，上次勒费弗-蓬塔利斯先生发言时，你们或许注意到，他引用了几个德语词——他不懂德语，能这样做值得称许。在一个关键处，他突出这些词并提出问题，可以说是用来反驳我的学说。他特别提到《无意识》（Unbewußte）中的一段话，那里“事物表象”Sachvorstellungen 始终同“词表象”Wortvorstellungen 对立。

今天我不打算详细回应这段引文。我的课程促使你们当中一些人阅读弗洛伊德；这段话至少在他们心中构成一个问号，似乎反对我对能指结构的强调——我认为能指的结构赋予无意识以真正结构。它看上去确实指向相反方向：事物表象（Sachvorstellung）属于无意识，词表象（Wortvorstellung）则属于前意识。

不过，在你们当中，未必多数人都会直接查阅弗洛伊德原文，核对我在评论中提出的内容。那些停在这段话上的人，我请他们先一口气连续读完紧接《无意识》以前的《压抑》（Die Verdrängung），再读《无意识》本身，直到这段话为止。也请其他人注意，这段话明确回应弗洛伊德面对精神分裂症态度时产生的问题，也就是词语之间的亲缘关系在所谓“精神分裂症者的世界”中取得极其明显的优先地位。

在这个确切位置以前，全部论述在我看来只能指向一个结论：Verdrängung，也就是压抑，作用的对象是能指；压抑的根本位置围绕主体同能指的关系组织起来。只有从这里出发，我们才能以分析的、严格的、也就是所谓“操作性”的意义使用“无意识”和“意识”这些词。

随后，弗洛伊德看到，精神分裂症者的特殊位置使我们比在其他任何神经症形式中都更尖锐地面对表象问题。以后沿着原文前进时，我们也许还会回来讨论。弗洛伊德本人强调，他表面上以词表象（Wortvorstellung）与事物表象（Sachvorstellung）的对立给出解答时，仍留下一项困难和死路，并亲自把它表述出来。在我看来，答案很简单：由于当时的语言学状况，他无法把一个区分说出来——不是说他不理解；相反，他理解得极好——这个区分就是：

- 语言运作作为功能；当它在前意识中得到表述并发挥根本作用时，正是这一层面；

- 语言功能作为结构；无意识中起作用的要素正是依照语言结构得到组织。

协调、通道开辟（Bahnungen）和支配其经济的成链，便在这些要素之间建立起来。不过，这个绕道已经太长。今天我只想强调一点：弗洛伊德说的是事物表象（Sachvorstellung），不是原物表象（Dingvorstellung）。

这些事物表象（Sachvorstellungen）同词表象（Wortvorstellung）相连，并不是无关紧要的。这向我们表明一个确定的关系：只有把“事物的谷粒”从“词语的麦秸”[注1]中分离以后，我们才会把词语看成麦秸；

而最初承载谷粒的，恰恰就是这层麦秸。我的意思其实再明显不过——这里不准备展开一套认识论——那就是：

> [注1] 参见托马斯・阿奎那的说法 sicut palea（“如同麦秸”），以及《文字域》中讨论乔伊斯《芬尼根守灵夜》时所引“a letter, a litter”（一封信 / 一堆废纸）的双关。

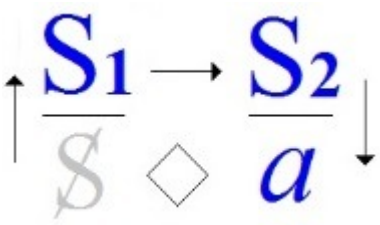
- 人类世界中的事情，属于一个由词语结构起来的宇宙；
- 语言居于支配地位；
- 象征过程支配一切。

我们努力在动物世界与人类世界的边界上探测一种只能令我们惊讶的现象：象征过程本身在动物世界中几乎不起作用。与此同时，我们也看到，单凭智力、灵活度或装置复杂度的差别，绝不足以说明这道分界。

人被卷入象征过程的方式，是任何动物都无法同样进入的；这个事实不能用心理学术语解决。它要求我们首先对“象征过程”的含义形成完整、严格而集中的认识。

所以可以说，Sache 是这样一种“事情”：它近乎是工业的产物，是受语言引导和支配的人类行动的产物。各种“事情”都位于表面，始终可以被说明，无论它们起初怎样隐含在人类行动的发生中。〔作为语言操作 $S_1 \rightarrow S_2$ 的产物而落下的 a，属于 die Sache；das Ding 则是不可能抵达的原物，除非通过幻想的“模式” $\$ \diamond a$。它处于总会重复的人类行动之原则：

相关知识卡 to pragma、die Sache 与 das Ding



〕

我们确实处在一项活动的成果之中。只要这项活动作为一切人类行动底层隐含的东西存在，它就属于前意识秩序；只要投入足够注意、加以留心，我们的兴趣便能使它进入意识。词语在被表述出来时同事情彼此说明；因为一项受语言、乃至受命令 $S_1 \rightarrow S_2$ 支配的行动，已经把这个对象分离出来并使它诞生。Sache 与 Wort 联系得如此紧密，仿佛一对伴侣。Das Ding、原物也同样如此；我们所寻找的坐标和重量正在那里。

今天，我想向你们展示原物、das Ding 怎样存在于生活中。弗洛伊德从思想开端便让现实原则进入运作，并一直把它推演到思想的最终阶段。我会说明，怎样在《纲要》的某段话中找到 das Ding 最初的标记；而在他关于现实原则的全部思想演变末端，在《否定》（die Verneinung）中，你们还会重新发现它处在根本位置。

原物位于另一处，不在那种可以反思并说明的关系之中；在后一关系中，人追问自己的词语如何指向其实由词语创造的事情。原物中还有别的东西，那里藏着真正的秘密。弗洛伊德的现实原则有一个秘密；勒费弗-蓬塔利斯上次已经向你们展示了它的悖论。

因为，正如勒费弗-蓬塔利斯准确强调的，弗洛伊德谈论现实原则，某种意义上正是为了向我们表明，它总是受挫，只能在边缘上发挥作用，只能借某种压力生效。如果事情没有走得远得多，我们或许会把这种压力称作——人们为了强调次级过程的作用，常常很不准确地说——“生命的各种需要”。可德文原文是“生命的紧迫要求”（Not des Lebens, die Not des Lebens），力量要强得多。这里是“需要”而非各种需要，也是压力和紧迫性。Not 的状态就是生命的紧急状态。

请注意，我上次在勒费弗-蓬塔利斯发言时写到黑板上的“生命的紧迫要求”（Not des Lebens），介入次级过程的层面；而且，它比我们二人曾强调的矫正活动更深入地介入。它要确定 $Q\acute{\eta}$ 的水平，也就是有机体所承载、保存和维持的能量数量；这个量必须足以作出保存生命所需的回应。务必注意，正是在次级过程层面，这种必需的确定才发挥作用。

现在重新考察现实原则。它以自身的影响和必需性被调用，从而把我们引向我所谓它的秘密。一旦试图阐明现实原则，并让它依赖弗洛伊德思想似乎要求它归属的物理世界，最醒目的便是：现实原则本身在这里发挥着把主体同现实隔离开的功能。

我们在这里遇到的，无非是生物学所教给我们的东西：一种内稳过程、一种同现实的隔离，支配着生物的结构。弗洛伊德谈现实原则的运作时，只告诉了我们这些吗？表面上是的。

他向我们表明，关于现实，无论量的要素还是质的要素，都没有进入次级过程的“领域”——他自己使用的正是 Reich（领域）一词。前几天

我告诉过你们，外部的量最终面对的，是弗洛伊德所谓 ϕ 系统的装置……

……也就是神经元整体中直接朝向外部的部分。大体说来，是皮肤、肌腱乃至肌肉和骨骼层面的神经末梢，以及深部感觉；这里说的就是这些……

……一切设置都使这个量 Q 相对于 $Q\acute{n}$ 被清楚阻断和截停。$Q\acute{n}$ 是另一种量，它所确定的水平把 ϕ 装置同神经元整体区分开来。因为《纲要》是一套神经元装置理论；单从理论位置看，有机体同外部世界一样，都留在这套装置之外。

至于质，原文确实告诉我们，外部世界并没有失去一切性质；但正如感觉器官理论所示，这些性质以不连续的方式，沿一条两端都被截去的量表铭写下来。它随所涉及的不同感觉领域而缩短。可以不断观察到，感觉装置不仅像前面在一般 ϕ 装置中看到的那样，充当灭火器和减震器，还充当筛网——弗洛伊德正是这样说的。接下来的问题便是：我们可以赋予这些知觉什么价值？

弗洛伊德没有进一步尝试给出生理学式解答，例如皮埃隆先生在《感觉，生命的向导》中所作的那种解答。他没有继续追问，能够引起视觉、听觉等知觉的领域为何以这种而非另一种方式得到选择。这里只出现一个观念：外部世界受到深刻的主体化。有某种东西在挑选、筛滤，使人至少在自然、自发状态下只能以经过深度选择的形式感知现实。他面对的是现实的选段。

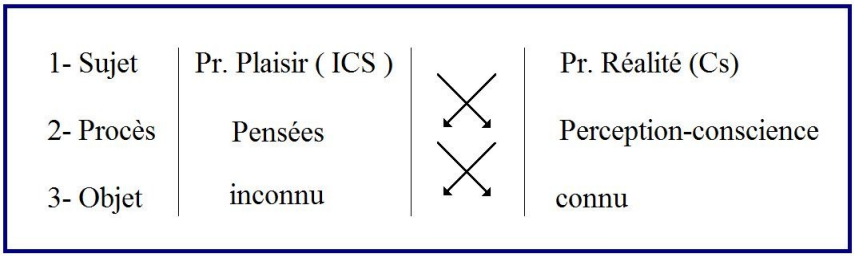
事实上，在弗洛伊德向我们展示的经济中，这些性质只介入一种局部功能。它们并不是向我们提供更深信息、仿佛触及某种本质的“质”，

而是符号。弗洛伊德只把它们当作 Qualitätszeichen（性质符号）引入。但符号功能并不真正作用于性质本身；性质仍然不透明而费解。

符号的功能，是通知并警告我们：有某种东西确实同外部世界有关，向意识发出信号，表明它正在面对外部世界。它怎样、在哪一方面面对这个外部世界？意识必须自己设法处理这个问题。自从有人开始思考并尝试提出认识论，它便一直在处理。弗洛伊德没有再深入，只说问题无疑极其复杂；我们甚至远远无法勾勒，有机因素怎样决定了知觉的精确性、各种规定及其特殊发生。

然而，弗洛伊德谈现实原则时，说的真是这些吗？某类行为主义理论家的说法常让人感到，现实无非是有机体同世界碰撞时遭遇的东西：它固然能在世界中找到食物、同化某些成分，可这个世界原则上是偶然、混沌而由一连串“遭遇”构成的。现实原则就只是这个意思吗？

弗洛伊德谈现实原则时，阐明的真的只有这些吗？今天，我把这个问题连同原物概念摆在你们面前。进入正题以前，请再看看两周前我给你们的双栏小表包含什么。



表中一栏是 Lustprinzip（快乐原则），另一栏是 Realitätsprinzip（现实原则）。我们的出发点是：无意识本身的运作在快乐原则这一边；而

在另一边，现实原则支配着某种属于意识或前意识的东西。无论如何，后者以经过反思、可以表述并能从前意识进入意识的言说秩序呈现。

我曾提醒你们：思想过程虽然受现实原则支配，弗洛伊德却强调，它们本身无法接近，是无意识的。只有当它们能够被说成词语，也就是通过反思性的说明被带到现实原则和意识所及之处时，才会进入意识。意识始终醒着，以注意投注关注可能发生的事，从而相对于现实世界为自己定向。

可以说，主体只有在自己的言语中，才极其不稳地把握那些计谋：思想里的观念怎样得到安排、怎样彼此接续。这些观念往往以费解的方式向他浮现；而把它们说出并加以表述的必要，又在观念之间引入一种往往非常人为的秩序。弗洛伊德喜欢强调：我们总能找到理由，解释某种倾向和心境为何在自己身上接连出现；可是，没有任何东西能够证实，我们的解释真给出了它们相继浮现的实际机制。分析带给我们经验的，恰恰是这一点。

我们不但有足够多的理由，甚至有过剩的理由，让自己相信内在精神形式的接续具有某种理性。然而我们知道，在多少情况中——其实是大多数情况——真正的联结要到完全不同的地方才能把握。

所以，通往现实的道路固然在思想过程中行进，“生命的紧迫要求”（Not des Lebens）又把装置的投注维持在某个水平，但思想过程本身仍位于无意识领域。我们只能借一种人为手段接近它。弗洛伊德甚至指出，只有当这些关系被说出来……

……只有出现 Bewegung，即言语的运动，换句话说，只有我们听见自己说话时，思想才变得可接近。他说，一切运动中都有某种东西。这里使用的德语词，我认为并不寻常；他并非无缘无故这样写，而是要突出自己坚持的这个概念有多么奇异……

……只有当 Bewegung 向这里由 ω 代表的系统发出信号——稍后你们会明白为何如此——某些东西才能从运动中被认识，因为运动看上去是可感觉的。ϕ 装置层面的回路首先力图把张力维持在最低水平，通过运动、Abfuhr（释放）排出兴奋；一旦这个释放过程牵涉到某种东西，它便严格进入快乐原则的符号之下。主体作为有意识的主体，只在运动具有某种向心成分时才能把握它；姑且说，是在出现运动感和努力感时。

如果运动中没有另一类具有不同结构性质的运动，也就是得到表述的言语运动，那么这种把握至多只是含混的知觉，只能在世界中区分弗洛伊德所谓两种单调性质：静止与运动、能够移动与无法移动。围绕得到表述的言语运动，还有某种东西仍带着运动的单调、苍白和无色；但正是借它，一切思想过程——那些从一个 Vorstellung（表象）到另一个表象的细小试探，人的世界正围绕它们组织起来——才得以进入意识。

感觉—运动回路中的某种东西，以特定方式在 Ψ 系统的某个层面牵动它，使其中发生之事能够在事后以 Wortvorstellung、即词表象的形式被知觉和感到。于是，意识系统、ω 系统能够记录内在精神现实中发生的一点东西。我们也由此隐约看到弗洛伊德多次谨慎、有时含混地提到的“内在精神知觉”。现在再强调一下 ϕ 系统中发生的事情。

从《纲要》开始，弗洛伊德就单独划出一套 Ich（自我）系统。随着理论发展，我们还会看到这个 Ich 后来经历的变形和转换。它一开始便带有弗洛伊德后来重新赋予它的全部歧义：Ich 在很大程度上是无意识的。

这里的 Ich 得到严格界定。弗洛伊德谈 die Einführung des Ichs（自我的引入）时，指的是一个受到均匀投注的系统，具有某种 Gleichbesetzung。他没有写出 Gleichbesetzung 这个词，但我用“均等、均匀的投注”来概括，完全顺着他的表述。

在 ϕ 系统中——原文此处如此标记[注]——有某种东西构成为 Ich。这套 Ich 是“一组受到恒定投注的神经元，因此对应次级功能所需的储备载体”（eine Gruppe von Neuronen, die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erforderten Vorratsträger entspricht）。其中 Vorrat（储备）一词受到特别重复。Ich 维持这项投注，并由此发挥调节功能。

> [注] 本段原文作“dans le système φ”，但所引“恒定投注的神经元群”和随后 Ich 的调节功能在《纲要》中属于 Ψ 系统。译文保留原文符号，并明确标出这一上下文冲突，不擅自无声改写。

我这里说的是功能。如果存在无意识，那么这里作为功能的 Ich 便是无意识的；我们面对它时，它受 Besetzung（投注）、即这种 Gleichbesetzung 调节。这使我们能够确定我一直强调的交叉具有什么价值；在弗洛伊德思想的后续发展中，我们还会看到这种交叉始终保持二重性。

负责知觉和记录、后来称作 Wahrnehmungsbewußtsein（知觉—意识）的系统，并不位于这个自我的层面；自我均等、均匀并尽可能恒定地

维持着调节思想运作的投注。意识在别处。弗洛伊德必须发明并铸造出一套意识装置。他一方面说它居于两套系统之间——原文此处列作 ω 与 ϕ[注]；另一方面，文本的一切又迫使我们不要把它简单放在这里的边界上。因为 ϕ 系统以某种方式直接穿透——无疑要经过一套装置——并分枝进入 Ψ 系统，只把自己带来的部分兴奋量留在那里。

> [注] 本段同时把意识称作后来由弗洛伊德铸造的装置，并列出“ω 与 ϕ”两套系统，符号关系同前后文的 ϕ—Ψ—ω 三分存在转录冲突。译文保留原文所列符号，不据理论背景静默改字。

ω 系统在另一处运作，位置更为孤立，也比其他任何装置都更难定位。弗洛伊德说，它的能量“绝不取自外部的量”；至多只能设想，它“占有外部量的周期”（sich die Periode aneignen），也就是记录其周期。

我刚才谈感觉装置的选择时，指的就是这一点。感觉装置在这里发挥引导作用；Qualitätszeichen（性质符号）也提供帮助，使注意可以不断从回路中某个被选中的点出发，形成一次次彼此有别的试探。相对于快乐原则自动趋向完成的过程，这会使装置逐步作出更好的逼近。

然而，弗洛伊德一开始阐明这个系统的功能，某种东西便格外醒目。Wahrnehmung（知觉）与 Bewußtsein（意识）形成一对，仿佛彼此融合；符号 “W-Bw” 表达的正是这组结合。只要试着观察它在弗洛伊德最初把握精神系统的层面上怎样实际运作，问题就出现了。

一切都表明，这里……

……请你们为此回到第52封信。勒费弗-蓬塔利斯上次指出，我一再并且始终高度重视这封信；弗洛伊德在给弗利斯的私密通信中，开始提出应当怎样设想无意识本身的运作……

……弗洛伊德的全部记忆理论，严格围绕 Niederschriften、即一系列“铭写”的接续运转。对他而言，这套系统的根本要求，就是整理他看到确实在记忆痕迹中运作的东西，把不同领域组织进一套连贯的精神装置构想。

我们在第52封信中看见什么？Wahrnehmung，也就是外部世界原始的印象，处在最初、原始的层面，却位于一切能够被记下的经验之外；换句话说，它并未真正铭写在任何地方。值得注意的是，弗洛伊德从思想开端便用 Niederschrift、“铭写”来表达后者：这不只是 Prägung、压印或印象，而是某种构成符号、属于书写秩序的东西。

不是我替他挑选了这个词。第一道 Niederschrift 发生在某个时期、某个年龄；他最初对主体的估计把它放在四岁以前，具体年龄并不重要。这处于“a”层面。此后直到八岁，还有“b”层面；它是另一道更有组织的 Niederschrift，依照严格意义上的概念性记忆得到组织，在我们看来更明确地构成无意识。

此时他是否弄错并不重要；后来我们看到，无意识及其思想组织可以追溯到早得多的时期。重要的是：接下来是 Vorbewußtsein（前意识）的层面，对应后来的一个阶段；再接着是 Bewußtsein（意识）的层面，它不再标示一个时间，而是一个终项。

换句话说：

- 从世界被赋予能指结构，一直发展到能够形成一句言说，全部理论加工都发生在其中；
- 从最古老的无意识一直延伸到主体能够说出结构化言语，整条链可以说都发生在 Wahrnehmung 与 Bewußtsein 之间，像法语所说“夹在皮与肉之间”；
- 因此，弗洛伊德关心的进程位于某个地方；从主体拓扑学看，并不需要把这个地方本质地等同于一件神经元装置。

既然弗洛伊德这样描绘，发生在 Wahrnehmung 与 Bewußtsein 之间的事情就必然涉及无意识；这一次，不仅是作为功能的无意识，还是他用来同功能对立的 Aufbau、即建构或结构。

只有当能指结构插在知觉与意识之间时，无意识才介入，快乐原则才介入。此时，它不再是 Gleichbesetzung，不再是维持某种投注的功能，而是涉及通道开辟（Bahnungen）。积累经验的结构就躺在那里，铭写并保留下来。

在 Ich、即作为功能的无意识层面，某种东西受到调节，趋向排除外部世界，把外部扣留在外。反过来，在 Übung（操演）层面得到施行的，是 Abfuhr、释放。我们由此重新遇见所谓“装置总体经济”的同一交叉：结构调节释放；功能则抑制释放，维持储备，也就是弗洛伊德所谓 Vorrat。这个词正是他用来称呼自己无意识的储藏室 Vorratskammer 的词。

他也用同一个词称呼我刚才谈的 Ich：Vorratsträger，即兴奋量和能量的储备载体；它构成精神装置的核心和中心。在此基础上，主体对现实本身的最初把握开始运作。

这里毫无歧义地介入了一种现实。上次我曾强调它的重要性；勒费弗-蓬塔利斯或许稍稍遮蔽、甚至忘记了它。它以 Nebenmensch（身旁之人）的形式同主体发生最切身的关系。这个表述格外有力，同时说出了毗邻与相似、分离与同一。主体正是在这里走向那项根本经验。经过什么过程？这里本该读完整段落，不过我只选最重要的顶点：

“于是，身旁之人（Nebenmensch）复合体分成两个部分。其中一部分以恒定的结构强加于人，并作为原物（Ding）聚合在一起。”[注]

> [注] Staferla 逐字稿此处误多一个否定词，作 ce n’est pas le complexe du Nebenmensch qui se sépare en deux parties。米勒编定本的 Porter 英译（第 51 页）明确作肯定式 the complex of the Nebenmensch is separated into two parts；弗洛伊德《科学心理学纲要》的德文原句同样是 Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in zwei Bestandteile...。正文据后两项校勘证据保留肯定式。

相关知识卡 Extimité：外密性与原物的位置 ・ to pragma、die Sache 与 das Ding ・ 弗洛伊德《纲要》中的满足经验与身旁之人

你们手中那份很糟糕的法译本把这一点完全丢掉了，译成：“某种东西作为一个连贯整体而保留下来。”这里根本不是在暗示一个“连贯整体”，不是把动词转成名词。恰恰相反，在身旁之人（Nebenmensch）经验的两个部分、两个项中，原物（Ding）正是主体最初隔离出来的那个要素；就其本性而言，它是陌异的，fremde。

相关知识卡 Extimité：外密性与原物的位置 ・ to pragma、die Sache 与 das Ding ・ 弗洛伊德《纲要》中的满足经验与身旁之人

它由此同对象复合体的第二部分区分开来。弗洛伊德告诉我们，在判断的入口处，这一层面存在一道划分、一项差异：对象的一切性质都可以被表述为属性和谓词；这一部分进入 Ψ 系统的投注，构成原始的 Vorstellungen（表象）。主体最初的入口便围绕它们展开；此后的全部命运，都依 Lust 与 Unlust、快乐与不快的法则得到调节。

原物则完全不同。这里给出的是严格意义上的现实经验的原初划分；我们还会在《否定》中重新见到它。请你们查阅那篇原文：它以同样的分量和功能出现，是主体内部的某种东西最初被带到第一个外部。弗洛伊德说，这个外部同主体后来必须在其中辨认 Qualitätszeichen（性质符号）的现实毫无关系；那些符号只向主体表明，他是否走在寻找满足的正确道路上。这里的东西在寻找的检验开始以前，已经以某种方式设定了终项、目标和方向。上次勒费弗-蓬塔利斯说，这段表述在他看来——至少当时看来——颇为费解，指的就是这一点。

弗洛伊德说下面这句话时，向我们指出的正是这一点：

“现实检验最初、最近的目的，并不是在现实知觉中找到一个同主体此刻表象相应的对象，而是重新找到它，证明它仍然存在于现实中。”

这个原物（Ding）是 fremde、陌异的，有时甚至具有敌意；无论如何，它是第一个外部。主体全部行程都围绕它定向。这个行程每时每刻无疑都在检验和参照，可它参照什么？参照主体的欲望世界。主体检验某种东西毕竟确实在那里，多少能够派上用场。可用来做什么？只用来给愿望和期待的世界提供参照；这个世界朝向那些有时可以帮助主体抵达原物的东西。

当这个对象在那里、当一切条件都已满足时——说到底，你们很清楚……

——当然，要寻找的东西不可能被重新找到，

因为对象依其本性就是作为已经丧失的对象存在——

……它永远不会被重新找到；在那里只有某种东西暂且等待着更好的、或等待着更坏的，总之处在等待之中。

弗洛伊德世界、也就是我们经验世界的体系是：要重新找到的对象，是作为主体绝对大他者的原物（das Ding）。至多只能以遗憾的形式重新找到这种状态。人找回的不是原物本身，而是它的快乐坐标：愿求并期待它的状态。主体会依照快乐原则，在这里寻找一项最适张力；低于这个水平，当然不再有知觉，也不再有努力。若没有某种东西把原物幻觉出来并充当参照系统，任何知觉世界都无法以人的方式、以有效的方式得到组织和建立。知觉世界同这项根本幻觉彼此相关、依赖并以它为参照；没有这项幻觉，便不会有可供调动的注意。

我们由此抵达弗洛伊德一再谈到的 spezifische Aktion（特定行动），我想在这里把它说明清楚。Befriedigungserlebnis（满足经验）也有一层歧义。人所寻找的，确实是快乐原则围绕其运作的那个对象；这项运作构成一切实践经验所参照的质料、经纬和支撑。那么，弗洛伊德怎样设想这项经验、这项特定行动？

要准确感受它的分量，必须读弗洛伊德同弗利斯的通信，尤其仍是第52封信。可见，这封信还没有穷尽自己的秘密。他告诉我们：“癔症发作并不是释放。”它不是释放。总想把量的作用推到情动功能前景的

人，应当注意这一点。必须说，没有哪个领域比癔症更能表明：在精神事件的接续中，这类事实只是相关的偶然条件。

它绝不是释放，sondern eine Aktion，“而是一项行动”。这项行动具有一切行动的内在性质：它是获得快乐的手段，即 Mittel zur Reproduktion von Lust。弗洛伊德所谓“行动”由此得到说明：一切行动的原初特征，就是作为 Mittel zur Reproduktion，即再生产的手段。

“Das ist er, der hysterische Anfall wenigstens in der Wurzel”：癔症发作至少在根部就是如此。除此之外，“sonst motiviert er sich vor dem Vorbewussten mit allerlet Gründen”：它还可以由前意识层面的各种理由提供动机。然而，它的本质是什么？弗洛伊德紧接着便给出答案，同时说明了行动作为 Mittel zur Reproduktion 意味着什么。

癔症中的关键是哭泣发作。一切都经过计算和调节，瞄准 den Anderen、大他者；首先是弗洛伊德所谓那个史前的、不可忘却的大他者，后来再也没有人能够抵达他。这里的表述使我们第一次大致看见神经症中的相关项和调节项，也使我们能够从特定方向理解神经症。

如果指向满足经验的特定行动，目的在于复制一种状态，重新找到作为原物（das Ding）的对象，那么许多神经症行为、许多癔症者的举止都能得到理解。癔症者的行为试图重建一种以对象为中心的状态；而这个作为原物的对象，正如弗洛伊德在某处所写，是厌恶的中心和支撑。

原初对象作为不满足的对象，安排并组织着癔症者特有的 Erlebnis（体验）。在强迫性神经症中则有另一种情况。弗洛伊德最先看见了这项差别、区分和对立，没有理由放弃它：组织根本经验、快乐经验的原

物，恰恰带来过多快乐。弗洛伊德准确把握了这一点，这也是他对强迫性神经症最初的洞见。

如果沿着强迫症者行为的各种路径和细流观察，看它指示、意指什么，看主体自身以什么面貌出现，就会发现一切始终被调节来回避某种东西。主体往往相当清楚地看见，那正是自己欲望的目标和终点。他回避它，动机极为根本：快乐原则的运作方式，恰恰就是避开这种过量、这种快乐之过多。

为了讲快一点……

——也像弗洛伊德最初洞见严格意义上的伦理现实怎样

在他面对的主体中运作时那样迅速——

……别忘了，我曾给你们一项参照，讨论弗洛伊德最先区分的三大范畴——癔症、强迫性神经症和偏执狂——中主体的位置。我现在没有把出处带在手边，下次会很容易地补给你们。

在偏执狂中，弗洛伊德颇为奇特地提出一个词，我请你们思考它最初迸发时的力量：Versagen des Glaubens，信念的失效。主体首先必须参照的那个陌异者，偏执狂并不相信。这里调用“相信”一词，其重音在我看来并没有初看时那么心理学化。我的意思是，人同现实最深的关系模式以“信仰”来表述；弗洛伊德把偏执狂最根本的态度标示为这项关系受到牵连。在这里，你们很容易看到，它怎样同另一视角中迎面而来的那声呼喊连接起来。

我已经指出，偏执狂的机制根本上是拒绝象征秩序中的某个支点。或许在接下来的讨论中，我们会看到，主体同原物的关系正围绕这项特

殊支点分成两个侧面。如果原物原初就是我们所谓“所指之外”，主体便相对于这个“所指之外”建立一种充满 pathos 的关系，并借此保持距离。主体就在这项关系模式中构成自己；它是一种先于一切压抑的原初情动，而《纲要》的全部最初表述都围绕它展开。

别忘了，在这一阶段，压抑对弗洛伊德仍是一个问题。后来他关于压抑所说的一切之所以极其精细，无非出自一种需要和必然：必须理解压抑相对于其他一切防御形式究竟有什么特殊之处；否则，这些后续论述根本无法得到理解和设想。

主体最初的定向、选择和立足点，正是相对于原初的原物建立的；有时我们称它为 Neurosenwahl，神经症选择。这个最初版本从此调节快乐原则的全部功能。接下来要看到的是，同一个位置还会组织起某种既相反、又是反面、同时又与它相同的东西。它最终取代原物这项沉默的现实，成为发号施令的现实。康德比任何人都更敏锐地看见了原物的功能，尽管他只通过科学哲学的道路和尝试来接近它；这项现实最终就在他的哲学中露出锋芒。

也就是说，最终可以设想，原物的规定必须这样呈现……

- 作为纯粹的能指经纬；
- 作为普遍准则；
- 作为同个人关系剥离得最干净的东西；

……原物（das Ding）的规定必须以这样的方式呈现。我们必须同康德一道，把这里看作一项行动的瞄准点、目标和汇聚点；我们会把这项

行动称为道德行动。随后还会看到，它怎样悖谬地把自身呈现为某种Gut、某种“善”的规则。

不过今天，我只想强调：原物只在它“化为词”（fait mot）时才向我们显现——这是仿照法语“击中靶心”（faire mouche）造出的说法。在人类主体最初的现实经验中，陌异者和敌对者怎样出现？我已经强调，弗洛伊德文本把这种出现方式写成叫喊。可以说，我们并不需要这声叫喊。这里我想借助一个在法语中铭写得比德语更清楚的东西；每种语言都有自己的长处。

德语 das Wort 既是“词”，也是“言说”。别忘了，法语 mot（词）则有特殊的重量和意义。拉封丹在某处写道：“没有回应，一个词也没有……”[注2] Mot 所指的恰恰是保持沉默，是什么词也没有说出。

> [注2] 拉封丹：《寓言》第八卷第17篇《驴与狗》（L’âne et le chien），第19行：“Point de réponse, mot : le roussin d’Arcadie”（没有回应，一个词也没有：阿卡迪亚的劣马沉默不语）。另参 motus，法语中意为“一声不响”。

有人或许会援引弗洛伊德，把我们这里谈的“事情”置于能指世界之上；而我告诉你们，所谓初级过程在人身上运作的真正机制正是能指世界。但这些事情之所以是事情，是因为它们沉默。沉默的事情，同那些同词语毫无关系的事情，并不是一回事。

我只请你们想起一个形象，我想每个人都对他记忆犹新：马克思四兄弟中那个可怕的哑巴哈波。有哪个形象比哈波·马克思更能提出一种紧迫、在场、攫人、令人倾覆和作呕的问题，更能把面前发生的一切投入深渊和虚无？他脸上挂着一抹微笑，人们不知道那究竟是极端邪恶的笑，还是彻底痴傻的笑。单凭这个哑巴，就足以撑起质疑和彻底

毁灭的气氛；这种气氛构成那场连续不断的笑话游戏、那出惊人闹剧的经纬，并赋予整场表演以价值。

不过，还要再说一个词。这个词将要涌现。今天我谈了作为原物（Ding）的他者，最后想回到更贴近我们经验的地方：法语为呼唤人名保留了几种特殊的独立形式。在某个慌乱、困苦或惊讶的时刻，“你”这个词从我们的声音里发出、得到表述并涌到唇边，它究竟意味着什么，向我们呈现什么？我不急着把这个时刻称为死亡，但其中无疑有一位对我们享有特殊地位的他人正在场；我们最重要的忧虑围着他旋转，而他也令我们为难。

这个“你”是一种虔敬的“你”，一切珍爱需要的其他表现有时都会在它面前绊倒。我不认为它很简单；它本身也在试图驯服那个大他者，那个史前而不可忘却的大他者。后者可能突然使我们措手不及，仅凭现身便把我们从高处抛下。“你”包含着某种不明的防御。可以说，在“你”被说出的那一刻，我今天以原物呈现给你们的东西，全部而且只在这个涌现的“你”中栖身。

为了不以如此乐观的东西收尾，我要把原物与词的用法、意义、重量和同一性，同词的另一种特殊独立用法并列起来。我把刚才的“你”称为“驯服之你”；它什么也没有驯服，只是一场徒劳的召唤和系结。当一道命令从装置彼岸传来——那里挤满了同我们一道面对原物的东西——另一个词也可能从我们嘴里冒出。

当某件事被归到我们头上、算作我们的责任或账目时，我们回答：“我？”这个孤零零的“我”是什么？不正是一个排除的“我”、拒绝的

“我”，一个“我可不干”的“我”吗？所以，从它涌现、从它起源之时起……

- 自我也在一项反向运动中把自己排出；
- 自我是防御；它首先是拒绝并告发的自我，远非发出宣告的自我。这个“我”在孤立地涌现时，或许应被看作自我原初的衰落……

……这个“我”就在此得到表述。

下次我们还会谈它，并进一步考察公理和道德怎样作为满足经验向我们呈现。

第5课 · 1959年12月16日

弗洛伊德在某处指出，精神分析在一些人眼中或许令人不安，仿佛它过度扩张了本能的统治；但它同样提升了道德审级的重要性和在场。这是不言自明的事实，我们每天的临床经验自然提供了更可靠的保证。分析界以外的人或许仍没有充分衡量：罪疚感这个审级在主体毫不知情时运作，具有何等过度的力量。

这种无意识罪疚感、这些以如此沉重的面貌出现的东西，正是我认为今年必须紧密考察的对象。我想用一种方式把它阐明，好让弗洛伊德经验在伦理领域造成的思想革命显出自身的原创性。

上次，我试着说明《纲要》在弗洛伊德心理学中的意义和重要性。弗洛伊德曾围绕这份早期文本组织自己对神经症经验的最初直觉。我也试着向你们表明，我们必须赋予一个在弗洛伊德文字转折处遇见的东西以怎样的枢纽功能。这个转折不可错过，尤其因为我已经说明：直到思想末期，弗洛伊德总以各种形式重新走到这里，而根本要点正是原物（das Ding）。

要理解弗洛伊德在1925年那篇资源丰富、同样也充满问题的《否定》中所说的一切，原物都绝不可少。在精神活动组织世界的起点——逻辑上、同时也是时间上的起点——原物作为陌异的一项显现并被隔离出来；Vorstellung（表象）的全部运动都将围绕它旋转。

弗洛伊德向我们表明，Vorstellung 的运动主要受一个称为快乐原则的调节原则引导和支配。这个原则同一套装置、即神经元装置的运作相

连。人的适应性进展极为特殊，因为象征过程同它不可分割地交织在一起；整个进展都围绕这里转动。

我已经告诉你们，我们还会在一条必须视为根本的表述中重新找到同一个原物；它被放在《否定》的中心，几乎成为文本的谜点。原物必须同 wiederzufinden、即重新找到的趋向等同起来。对弗洛伊德而言，人的主体正是由此朝对象定向。请注意，弗洛伊德甚至没有告诉我们这是哪个对象。我们确实可以在这里赋予文本批评以分量；它对能指的执着有时看上去像塔木德式研读。

弗洛伊德从未明确表述这里的对象，这一点要看清。既然关键在于重新找到它，我们便称它为丧失的对象；但说到底，这个对象从未丧失，尽管要做的根本事情正是重新找到它。主体朝对象定向时，Vorstellungen 的经纬受到调节。表象依照记忆组织、记忆复合体以及 Bahnung 的法则彼此组织、相互召唤。Bahnung 可以译作“通道开辟”，更有力地说，也可称为“连缀成链”；神经元装置或许以物质形式让我们瞥见了这种运作。

通道开辟（Bahnung）的运作本身受快乐原则的法则调节；这项法则迫使它绕行，同终点保持距离。因为快乐原则支配的是寻找。词源在这里很有意思：即便法语用 rechercher 取代了古老的 quérir，“寻找”中仍有 circa，即绕行。快乐原则的功能，就是阻止兴奋量从一个表象（Vorstellung）直接转移到另一个表象，使它始终停留在外围，同自己围绕其旋转的东西保持距离。那个有待重新找到的对象赋予运动以不可见的法则，却并不直接规定、建立或固定它的路径；不过，路径的返回无疑由它塑形。

这种返回始终被维持在远处，因为同一法则使它最终只能沿途遇见若干满足“生命的紧迫要求”（Not des Lebens）的东西。这些满足无疑同对象关系相连，并受其极化；但在每一刻，它们都会依照快乐原则自身的法则塑造、调节并支撑主体的步骤。外部世界带来的刺激和兴奋，使 Q 成为临近而具有威胁的量；与它性质不同的某种 $Q\acute{\eta}$ 则形成一个不得越过的水平，否则便会出现某种东西，为快乐原则设下界限。

这个界限不同于 Lust-Unlust、快乐—不快的两极；后两者只是同一种调节、即快乐原则得以表达的两种形式。

无论来自内部还是外部，当兴奋量超过某个限度，这个时刻便到来了。弗洛伊德近乎用一种可以照字面理解的隐喻来表述它：传导道路的宽度、有机体自身能够承受的直径，规定着兴奋量的进入。越过界限以后，量便转化为复杂化。

强烈的精神冲动增加并越过某个水平时，并不会因此更有能力走得更远、更直接地抵达目标和终点；相反，它变得复杂、四处散开，弥漫于精神有机体中。随着神经元有机体被照亮的区域不断扩张，它会依照联想通道开辟的法则，在远处此地或彼地点燃各种表象星丛、Vorstellungen 星丛。无意识的观念、Gedanken 之间的联想，就由这些星丛按照快乐原则的法则加以调节。

这个界限有一个名字。它不同于弗洛伊德所说的 Lust-Unlust 两极，代表兴奋量的侵入：在某些条件下，任何机制都无法实行通常在 Ψ 系统

功能介入以前便会发生的调节，即依快乐原则法则，通过回避、逃离和运动来调节兴奋量的侵入。最终，运动性受到委派……

- 它负责使有机体把可承受的张力维持在某个内稳水平以下；
- 人的有机体所建立的关系由 Ψ 系统赋予结构。神经系统从根本上被设想为自主调节的中心或场所。

必须把这个自主调节中心看作同一般内稳态相隔离、相区分的系统，尽管这种隔离可能同生命本身形成不协调；一般内稳态例如会调动全部体液平衡。体液平衡确实会介入，但它本身被当作一组来自内部的刺激。弗洛伊德正是这样说的：相对于神经有机体，有一些刺激来自内部；他把它们同外部刺激比较。我想让我们在痛苦的界限上停留片刻。

我曾经说过，弗洛伊德在某处写 motorisch（运动的），而不是 secretorisch（分泌的）细胞、细胞核或器官。整理《弗利斯书信》的评论者把这当作普通笔误；我却不确定它真是笔误。

弗洛伊德告诉我们，在大多数情况下，痛苦反应之所以出现，是因为运动反应、逃离反应不可能实行或遭到阻断；刺激和兴奋来自内部时，尤其如此。

在我看来，这个所谓笔误只是向我们指出：在某个层次上，痛苦同运动反应之间存在根本同源性。还有一件事，希望你们不会觉得荒谬；它很早就令我注意到：在脊髓结构中，痛觉神经元和轴突所处的水平和位置，同另一些节段中主要同紧张性运动相连的神经元和轴突相同。

所以，不能简单把痛苦归进感觉反应的层次。生理研究的影响和疼痛外科已经表明，这里并不是可以被看成感觉反应某种性质的简单现象。痛苦具有一种复杂性质，可以说介于传入与传出之间。某些切断术产生了令人惊讶的结果：在某些内脏疾病、尤其癌症中，患者仍保留痛苦观念，却同时消除或解除某种使痛苦严格成为不可忍受之物的主体性质。这些结果提示了痛苦的中间性质。

这些仍属于现代生理探索，我们还不能完整阐明。我只请你们从中看到一种提示：或许应当把痛苦设想为存在秩序中的一个领域；当存在者不再有可能移动时，这个领域恰在边界上敞开。

诗人的某种洞见是否也向我们打开了这里？达芙妮受到无法再逃离的压力，变成一棵树；这个神话是否暗示，不能移动的生物以自身形式呈现出一种“石化的痛苦”？而我们怎样对待石头呢？我们不再让它滚动，把它竖起，使它成为一种静止之物，也就是建筑。建筑本身对我们而言，会不会正使痛苦在场？

还有某种东西朝这个方向发展。建筑史在某个时刻抵达巴洛克；同一个历史时刻也正是我们稍后将回到的时期。当时，人们试图让建筑本身努力趋向快乐，赋予它某种解放，使它真正燃烧起来。这在全部建造史中显得如此悖谬。

这种趋向快乐的努力产生了什么？用我们这里虽属隐喻、却伸得很远的语言说，就是所谓“扭曲的形式”。请原谅我这段离题。正如预告过的，它已经提前把锋芒指向稍后要重新讨论的东西：我所谓“快乐之人的时代”，也就是十八世纪，以及它引入爱欲研究的特殊风格。

现在回到 Vorstellungen。让我们试着理解并当场捕捉它们的运作，从而看清弗洛伊德心理学的关键。对象具有想象性构成，是一种想象要素；它近乎可以称作“显象的实体”，是生命诱饵的材料。它从根本上是一种可能令人失望的显现；若容许我说德语，可以称作 Erscheinung〔原文如此〕，即显象赖以支撑之物，同时也是随处可见的普通显现：

- 它铸造这个 Vor、这个第三项；
- 它是从原物中被推出、被生产出来的东西；
- 这项根本上经过分解的东西，就是 Vorstellung。

从亚里士多德开始，西方哲学始终围绕它旋转。在亚里士多德那里，这恰恰从 φαντασία（phantasia）[注1]开始。

> [注1] 希腊语 phantasia；拉丁语 imago, imaginatio；德语 Phantasie, Einbildungskraft；英语 imagination, fancy。这些词覆盖形象、想象、表象能力等彼此相邻而不完全重合的范围。

弗洛伊德从根本层面把握 Vorstellung，也就是从认识论哲学引入它时所具有的形式来把握；但他又把它从传统中拔出，单独考察其功能。这一点很不寻常。他把一种性质推到极端，而哲学家从未甘心把 Vorstellung 还原到这里：它是空洞的躯壳、幽灵，是人与世界之关系中苍白的梦魇，是耗竭的享乐。在全部哲学追问中，这其实构成了它的根本性质。那么，弗洛伊德把 Vorstellungen 的领域、秩序和引力放在哪里？

正如上次所说，准确阅读弗洛伊德，就必须把它们放在知觉与意识之间，像我说的“夹在皮与肉之间”。“W”是 Wahrnehmung，即知觉，在这里属于现实原则；另一端是 Bewußtsein，即意识。在知觉与意识之间插入的，正是快乐原则层面上运作的东西：思想过程。快乐原则借它们调节 Vorstellungen 的投注，以及……

- 无意识组织自身的结构；
- 无意识机制的底层在其中凝聚成絮状的结构；
- 表象由此结成团块；它同能指具有相同结构——这是我坚持的根本要点。

这里不只涉及 Vorstellung，还涉及弗洛伊德后来在《无意识》中写出的 Vorstellungsrepräsentanz（表象代表）。它使 Vorstellung 成为联想要素和组合要素，把一个已经依能指自身之可能性组织起来的表象世界交给我们。无意识层面的组织已经遵循一些法则；弗洛伊德清楚说过，它们未必是矛盾律或语法规则，却已经是：

- 凝缩的法则；
- 移置的法则，也就是我向你们所说的隐喻法则；
- 转喻的法则。

在知觉与意识之间进行的这些思想过程，弗洛伊德说，若不能通过一种言说、通过能在 Vorbewußtsein（前意识）中说明和表述的东西被带到意识面前，对意识就永远什么也不是；那么，在这里出现下面的情况又有什么可奇怪？弗洛伊德没有留下任何疑问：这里涉及词语。当

然，我们还必须把这些词表象（Wortvorstellungen）放到自己正在阐述的体系中定位。

弗洛伊德告诉我们，词表象当然不同于那些表象（Vorstellungen）；我们刚才追踪的，是后者在无意识机制中发生叠置、隐喻和转喻的过程。二者完全不同。词表象建立了一种言说，对思想过程作出表述。

换句话说，如果我们不在某种程度上——请允许我用这个说法来加重意思——从事心理学，就不会知道，而且事实上也完全不知道自己的思想过程。我们谈论内在发生的事，使用一些既不可避免、又严格说来卑微、空洞而徒劳的术语。我们不得不把意志说成一种有别于理解力的能力，仿佛理解力也是一项独立能力。正是从这一刻起，我们才拥有前意识，才有能力把自身内部的行程说成一套言说：在不同处境中，我们怎样表述、辩护并合理化自己的欲望进程。

这里确实涉及一种言说。弗洛伊德强调并明确说：我们对此终究一无所知；来到 Bewußtsein（意识）的，只是对这套言说的 Wahrnehmung（知觉），没有别的。这就是他的确切思想。因此，他倾向于把西尔贝勒所谓"功能现象"贬为毫无价值的表层表象。他说：在梦的某个阶段，确实会有一些东西以形象方式表现精神运作，例如把精神的不同层次画成鹅棋游戏。西尔贝勒正是以这个例子出名。

弗洛伊德怎样回答？这只是一颗偏爱形而上学——也就是偏爱心理学——的心灵所制造的梦。它把言说迫使我们作出的区分表现出来并加以夸大；这些区分只标示我们内在经验的某种节奏，却漏掉了更深层的结构和引力。后者建立在 Vorstellungen 层面。另一方面，弗洛伊德明确指出，这些表象的引力、交换方式、经济及其变调，遵循的正是

一些法则；只要沿着我的教学走，你们便会认出，那就是能指链运作最根本的法则。

我说明白了吗？我想，在这个根本要点上，很难说得更清楚、更有力了。我们现在必须区分两样东西：一是话语的实际表述，二是诸表象（Vorstellungen）作为表象代表（Vorstellungsrepräsentanz）而形成的引力，也就是这些无意识表述的引力。我们要看到：

- 在某些情况下，我们所谓事物表象（Sachvorstellungen）同文字游戏、同词表象（Wortvorstellungen）形成两极对立；但在这一层面，它仍离不开词表象；

- 而原物（Ding、la Chose）的功能则不同。它是一种原初功能，处在无意识表象（Vorstellungen）的引力最初建立的层面。

上一次时间不够，我没能从日常语言的用法出发，通过具体例子让你们感受到 Ding 与 Sache 在语言上的差别。显然，这两个词并不能在所有场合随意替换。即使在某些场合两者都可以用，德语中选择其中一个，也一定会使话语带上不同的侧重。

我只请懂德语的人查一查词典里的例句。你们会看到，什么时候用 Ding，什么时候用 Sache：谈到宗教事务时，人们会说 Sache；但又会说信仰并不是 Jedermanding，不是人人之事。埃克哈特大师谈灵魂时则可以用 Ding——天知道，在他那里，灵魂是一件 Großding，是一件最伟大的“原物”——他肯定不会用 Sache。

如果还想让你们更切实地感到这一差别，同时看到能指在德语和法语中的分布方式有着怎样的整体差异，我会举出上次已经到了嘴边却又

咽下去的一句话。毕竟，我不是在德语环境中长大的，所以这段时间还特地让几位以德语为母语的人听过。那句话是：Die Sache ist das Wort des Dinges. 这句话说得通；译成法语就是："Die Sache，事情，ist das Wort des Dinges，是原物的词。"

正是在我们进入话语时，das Ding、原物才分解为一系列 effets。我说 effets，也取这个词"财物、家当"的意思，就像可以说 meine Sache——我的全部家当。[注]

> [注] 法语 effets 既可指"效果"，也可指"财物"；saint-frusquin 是口语，意为"全部家当"。拉康借这组双关说明原物进入话语后化作可列举、可占有的事物与效果。

但 das Ding、原物完全是另一回事。现在我们必须回到它。你们大概不会惊讶：在 Vorstellungen（表象）的层面，我不会说原物什么也不是，而会说：

- 从字面上说，它并不存在；
- 它以缺席之物、陌异之物的身份区别出来；
- 凡是围绕它被表述为好或坏的东西，都会相对于同一个原物来规定并分裂主体；这种分裂不可遏止，也无可挽回。

不存在什么"好客体"和"坏客体"。有好，有坏，还有原物。好与坏已经被你们纳入 Vorstellung（表象）的秩序。它们是一些指标：按照快乐原则，这些指标已经在引导主体面对那种永远只能是表象的东西；主体寻找的是某种被选定的状态、愿望的状态，等待着某个始终同原物保持一定距离的东西，尽管这种寻找仍受位于彼岸的原物调节。

所以，在我们前几天标作 φ 系统各阶段的层面上，可以看到：

- 这里是 Wahrnehmungszeichen〔知觉符号〕；
- 这里是 Vorbewußtsein〔前意识〕；
- 而这里是词表象（Wortvorstellungen）。词表象把思想过程层面发生的事情反映为话语；思想过程本身则受 Unbewusst（无意识）的法则，也就是快乐原则调节。

这里，词表象作为话语的反映，同另一边依照言语经济组织起来的表象代表（Vorstellungsrepräsentanzen）相对。弗洛伊德在《纲要》中也把后者称为"概念记忆"；这只是对同一概念的第一次逼近。

请注意，我们在 φ 系统层面看到的——也就是进入 Ψ 系统、进入 Bahnung（通道开辟）及表象组织的广大领域之前发生的——是有机体受神经装置调节时作出的典型反应：省略。事物被 vermeidet，被避开了：

- 在 Vorstellungsrepräsentanzen（表象代表）的层面，这里是 Verdrängung（压抑）的特选场所；
- 而这里是否定（Verneinung）的场所。

我在这里停一下，说明一个仍让你们一些人感到困难的要点。先来看否定（Verneinung）。正如弗洛伊德指出的，它是话语层面一种极其特殊的标记方式，用来标记在别处、确切说在无意识中遭到 verdrängt、遭到压抑的东西。在已经说出、已经陈述的言说中，在 Lautwerden〔发出声音〕的话语中，那些藏在无意识里的、verborgen〔隐匿的〕

东西就这样得到定位。被 verneint、被否定的东西，以一种悖论的形式自行供认：对主体而言，它既被呈现出来，又遭到否认。

其实还应当扩展对否定（Verneinung）的研究。正如我已经在你们面前开始做的那样，要把它延伸到否定小词，并追问关键是否就在这个小词里。这个小小的 ne，我循着皮雄的线索向你们说明过，在法语中有一种极其细微的分化用法：所谓“不一致的 ne”（ne discordantiel）。它处在言说行为与所说内容之间，所以会以一种颇为悖谬的方式出现在主体陈述自身恐惧的句子里。按逻辑看，主体似乎应该说：Je crains qu’il vienne〔我怕他来〕——这确实是他想说的；但法语实际说的是：Je crains qu’il ne vienne。[注]

> [注] 后一句中的 ne 并不把“他来”变成否定命题。它标出言说主体同所说内容之间的不一致；现代法语语法通常称之为 ne explétif，拉康沿皮雄称之为 ne discordantiel。

相关知识卡 法语 ne explétif 与皮雄的 ne discordantiel

这样说出的 ne，其位置就在我教你们用图式加以区分的两个层面之间漂移。其中一个层面是主体的言说行为：主体说，“我害怕某件事；我一旦把它说出来，便让它在我的存在中出现，同时也让‘愿他来’这个愿望在其存在中出现。”

这个小小的 ne 就在这里介入。它把两者区分开来，显示出言说行为与所说内容之间的不一致，也由此显出这个小词真正的功能。否定词只有在我真正开口说话时才能出现、才能见诸天日；如果我处在无意识层面，是“被说着”的，它便不会出现。

弗洛伊德所说的大概正是这个意思。他说无意识层面没有否定，我认为应当这样理解；因为紧接着，他当然又让我们看到，那里确实有否

定。也就是说，在无意识中，有种种以隐喻方式表现否定的办法；梦也能以种种方式表现否定，唯独不会用这个小小的 ne，因为 ne 属于话语。

这些具体例子开始向我们显出一个区别。我正在一个精确的拓扑点上为你们划出它：话语（discours）的功能与言语（parole）的功能并不相同。

因此，否定（Verneinung）远不只是某物以“不”的形式出现这一简单悖论；它不是随便哪一种“不”。当然，那里有整个“未说”（non-dit）与“被禁止 / 在其间说”（inter-dit）的世界，因为受到压抑、构成无意识的东西，基本上正是以这种形式出现。但可以说，这种否定只是我所谓“间说”（entre-dit）最明确的尖端，就像法语说 entrevue〔会面〕一样。[注]

> [注] 拉康把 non-dit、inter-dit 与自己构造的 entre-dit 并置。interdit 通常意为“被禁止的”，拆开后又可读作“在……之间说出的”；译文保留这层构词游戏。

如果稍稍考察日常情感表达，还会发现一句“我不说”能够说出多少东西。又或者，像拉辛笔下那句：“不，我一点也不恨您。”你们不妨把它想成一盘鹅棋：从某个角度看，否定（Verneinung）是压抑（Verdrängung）的倒置形式，但二者围绕“供认”这一功能有着不同的组织。对仍觉得这里困难的人，我只指出另一组对应：一边是在无意识层面得到充分表述的 Verurteilung〔判决〕，另一边则是弗洛伊德在《第52封信》中划出的层面——否定最初的能指意义，即拒斥（Verwerfung）。

你们当中有一位——拉普朗什——在他关于荷尔德林的论文里追问这种拒斥（Verwerfung）究竟是什么；我希望有一天能在这里讨论那篇论文。他问我：这涉及的是偏执狂中所说的 Nom-de-Père（父名），还是 Nom-du-Père（父之名）？[注]

> [注] 原文在此先写 Nom-de-Père，随后写 Nom-du-Père。译文分别作“父名”和“父之名”，保留讲稿提出的形式差别，不把两者静默统一。

如果问题在这里，那么真正让我们面对它的缺席、面对它遭到实际拒绝的病理案例并不多。倘若说的是父之名，我们难道不会立刻陷入一连串困难吗？无论作为父之名的那个东西在经验中出现还是缺席，总有某种所指同它相连；某个东西总曾以某种资格、某种程度，为主体占据这个位置。这种能指实体本身的概念，自然会让任何头脑清楚的人感到棘手。

但不要忘记：我们面对的是第一个能指系统，是 Wahrnehmungszeichen、知觉符号层面的系统。它呈现为能指系统的原初共时性。事情始于 Gleichzeitigkeit（同时性）：只有多个能指能同时向主体呈现，一切才开始。正是在这个层面，Fort〔不在〕同 Da〔在那里〕彼此关联；Fort 还只能在交替中表达。换句话说，有某种东西只能从一种根本的共时性出发表达出来。也正由此开始形成一种组织；现在看来，仅凭 Fort 与 Da 的简单游戏，还不足以构成它。

我已经在你们面前提出过这个问题：要让能指的领域、秩序和界域开始运转并组织起来，一组可以设想的“能指电池”最少需要几个元素？〔参见《〈失窃的信〉研讨班》中 α、β、γ、δ 的排列，《文集》第11页〕

这里有一个原则：没有三就不可能有二；我甚至认为，它一定还包含四，包含四分结构，即海德格尔在某处所谓的 Geviert〔四方〕。有一个项使词语系统及其基础彼此保持某种距离，处在某种关系维度中。正因为这个项可能遭到拒绝，才会有所缺失；真正的替补和能指化努力于是绝望地趋向这个缺失。我们将看到，精神病患者的全部心理活动都从这里展开。

我这里只作提示，并让你们期待以后或许能再回到这里。拉普朗什在荷尔德林这个案例中，对一种诗性经验作了出色阐释：它把问题展开、揭露出来，使之格外清晰可感。这里涉及一个位置的功能——某种东西在这个位置容纳词语；“容纳”也是“拦住”的意思。原初的表述和距离由此才变得可设想、可成立，并引入一种共时性；此后，有关的辩证法才得以层层展开。这是根本的辩证法，在其中，大他者能够作为“大他者的大他者”出现。

这个“大他者的大他者”只凭其位置而存在。即便我们在实在中哪里都找不到它，它仍能取得自己的位置；即便在实在中找到某物来占据这个位置，该物也只因占据它才具有价值，除此之外不能提供任何保证——它唯一的保证，就是充当这个位置。

这样，另一种拓扑便得到定位：它由同实在的关系建立。现在，我们可以界定、表述同实在的关系，并看清所谓现实原则究竟意味着什么。

我们也可以看到，弗洛伊德以“超我”、Über-Ich 这个词表述的全部功能，如何同现实原则相连。你们得承认：如果这个词只是在换一种方

式称呼人们一向所谓“道德良心”之类的东西，那未免只是个拙劣的文字游戏。

弗洛伊德带来的是一种真正新的表述。他向我们揭示，在人的构成中，有某种东西压在所有这些形式之上——天哪，压得何其沉重——任何一种形式都不可忽略，哪怕最简单的形式，也就是所谓诫命，甚至可以说，《十诫》。

我不会退缩——我已经开了这个头——而会在这一层面追问一件事。我们原以为自己或多或少已经把《十诫》研究透了；但显然，它们即使不在我们身上，至少也仍在种种事情中以异常旺盛的方式运作。也许我们应当重新审视弗洛伊德在这里所作的表述。

我要这样来讲；仿佛一切评论从一开始就只为了让我们忘记这一点。不要忘了，弗洛伊德为道德奠基时带来的是：

- 有人会说，是一项发现；
- 另一些人会说，是一种断言；
- 我则认为，是对一项发现的断言：

……即根本法则……

原初法则，一种使文化得以开始的法则；文化由此同自然相对。

可以说，在弗洛伊德那里，二者从根本上被清楚区分，而且是以现代意义上的方式被区分；

我指的是今天列维-斯特劳斯能够表述的那种意义。

……根本法则，就是禁止乱伦的法则。

精神分析此后的一切发展——我先点明这一点——都在以越来越重的分量证实这件事，却越来越少明确强调它。我是说，围绕孩子与母亲的心理互动发展出来的一切，被人用所谓挫折、满足、依赖以及诸如此类的范畴表述得如此糟糕；说到底，那些理论只是在大规模展开母性原物的根本性质，也就是母亲占据 la Chose、das Ding 这一位置时所具有的根本性质。

人人都知道，与此相应的是乱伦欲望。这是弗洛伊德的伟大发现，是他带来的新东西。人们尽可以告诉我们，柏拉图曾在某处偶然提到它，狄德罗也曾在《拉摩的侄儿》或《布干维尔航行补遗》中说过；这对我无关紧要。重要的是，历史上有一个人在某个时刻站出来说："这才是根本欲望。"

换句话说，我们必须牢牢抓住这一点：弗洛伊德一方面在乱伦禁令中指出根本法则、原初法则的原则；一切文化发展都围绕它展开，不过是它的后果与枝杈。另一方面，他又把这项禁令同最根本的欲望视为同一件事。

这一点总会以某种方式遭到回避。即使克洛德·列维-斯特劳斯在其巨著《亲属关系的基本结构》中，仿佛证实了法则本身的原初性质……

也就是说，能指及其组合机制通过婚姻的择偶规则进入人的自然；交换组织调节这些规则，列维-斯特劳斯称之为"基本结构"。在这种结构中，配偶选择受到正面的、优先性的指示，也就是说，亲姻关系中被引入了一种秩序；归根结底，它在遗传维度旁边产生了一个新维度。

……即使列维-斯特劳斯这样做，并围绕乱伦问题作了长篇讨论，试图说明为何乱伦必须受到禁止，他最终仍只说明了父亲为什么不娶女儿：可以说，因为女儿必须用于交换。

可是，儿子为什么不与母亲发生性关系？这里仍有某种东西被遮蔽着。当然，列维-斯特劳斯已经驳倒了那些所谓生物效应的论据——据说血缘过近的交配会带来可怕后果。他证明，即便出现这些后果，它们也会在短期内被排除。人们担心近亲繁殖会使隐性性状重新显现，从而引入退化因素和危险因素；可一切证据反倒说明，各种驯化实践通常正利用这种内婚来改良品种，无论植物还是动物。法则在文化秩序中发生作用，其结果无疑始终是排除这一根本乱伦，即儿子与母亲的乱伦；弗洛伊德把重音放在这一中心点上。

即便如此，我们仍可以说，周边的一切都得到了解释，唯独这个中心点没有。细读列维-斯特劳斯的文本便会清楚看到：它仍是最谜一般、最不可化约的点。这里有某种东西处在自然与文化之间；无论站在哪一边，都无法为它找到充分理由。

我也要请你们在这里停一下。乱伦法则中出现的东西，从根本上说，位于同 das Ding、同原物的无意识关系层面。可以说，对母亲的欲望不可能得到满足……

因为这种满足将是整个索求世界的终结、尽头与废除；

而恰恰是这个索求世界，以最深刻的方式构造着人的无意识本身。

……快乐原则的功能，正是让人始终寻找那个本应重新找到却永远无法抵达的东西。所谓禁止乱伦的法则，其根本、其动力、其关系就在这里。

不过，这种形而上学层面的考察，只有在我们能够借道德法则加以证实时，才值得保留——前提是我们的方向没有错。道德法则会在实际话语中得到表述，进入人的知识层面；也就是进入我所谓前意识或意识的话语，成为实际法则，成为我刚才谈到的著名《十诫》。

这些诫命真是十条吗？说不定还真是。

我回到原始文献，试着重新数了一遍。我拿来自己那本西尔韦斯特·德·萨西译本；在法国，这是最接近那种曾对其他民族的思想和历史产生决定性影响的译本了。圣西里尔开启斯拉夫文化时所依凭的是《圣经》；英语世界也有钦定版，可以说，不把它背得滚瓜烂熟，便完全被排除在文化之外。

我们法国没有这样的东西。但我仍建议你们查阅这部十七世纪译本，尽管它有许多不当和不准确之处；它至少有一个特点：它确实是人们读过的版本，其中的问题也曾被他们当真。一代代牧师为了解释经文中某项当时有效或曾经有效的禁令，写作、争论。我于是查到了《十诫》的文本：以色列人离开埃及后第三个月的第三天，在西奈山的密云、闪电，以及禁止民众靠近的命令之中，上帝在摩西面前宣告了它。

我得说，总有一天，我很愿意把发言权交给一位比我更有资格的人，请他处理——也就是分析——《十诫》这些精确的能指表述历经时代

而发生的种种变形：从希伯来文本一路追到教理问答里那些半行小诗嗡嗡作响的套话。这会很有意思。

我想说的是：《十诫》虽然全是否定式，并且以禁令面貌出现——人们总提醒我们，道德不只有消极面，也有积极面——我却不准备在它的禁止性质上停留太久。我已经提示过另一种可能：《十诫》也许只是言语的诫命。我的意思是，它们明确说出了言语得以存在的必要条件——我说的是言语，不是话语。此前我只是略作提示，当时还不能再往前走。

现在我重新沿这条沟槽往下走。我在这里停下来问你们：无论历经怎样的风浪，《十诫》差不多始终构成了全体文明人类——甚至可以说几乎全体人类——共同接受的诫命。至于所谓未开化的人，我们也只能通过若干书写图符来认识，姑且只谈文明人吧。在这《十诫》之中，没有一处说人不得同自己的母亲发生性关系。

我不认为"孝敬母亲"这条诫命在这个方向上给出了哪怕最微小的暗示，无论积极还是消极——难道它是《马里于斯与奥利芙》的笑话里所谓"好好招待她"吗？[注] 下一次，我们能不能尝试把《十诫》解释为非常接近无意识压抑中实际运作之物的东西？

> [注] Marius et Olive 是法国通俗笑话中的人物；faire une bonne manière à quelqu'un 通常指对某人殷勤相待。拉康在这里把"孝敬母亲"的说法故意拉向暧昧的口语意味。

《十诫》要在这个词最深的意义上，使主体同一切乱伦实现保持距离。只有在一个条件下，我们才能这样解释它们：同时看清乱伦禁令并不是别的，正是言语得以存续的条件。

换句话说，我认为，这会让我们重新追问《十诫》的意义：它们以最深刻的方式同某种东西相连；正是后者调节、支配着主体同原物的距离：

- 因为这种距离恰恰是言语的条件；
- 因为一旦这种距离消失，言语也就废除或抹去了自身；
- 因为《十诫》是言语本身得以存续的条件。

我才刚刚抵达这片岸边。但请大家现在就不要停留在这样一种观念上：仿佛《十诫》像人们乐意说的那样，是一切社会生活的条件。事实上，换个角度看，只要把它们逐条念出来，我们怎么会看不出：它们恰恰像一份清单、一整章目录，列出的正是我们时时刻刻进行的种种交易？

可以说，它们就是我们的行动之所以成为人的行动的法则和维度。换句话说，我们一直在违反《十诫》；正因为如此，我甚至要说，社会才有可能。

我不必走到伯纳德·德·曼德维尔那种悖论的极端。他在《蜜蜂的寓言》中说，私人恶行造就公共繁荣。这里谈的不是这个。我们要看到：《十诫》以其前意识的内在性质存在于那里，是因为它们回应着某种东西。

好，下一次我就从这里接着讲。不过，在回到这里之前，我还要绕一段路，再次援引一个根本参照，也就是我第一次在你们面前谈论“实

在”时所依据的参照。我曾告诉你们：实在总在同一个位置被重新找到。

你们会在科学史和思想史中看到这一点。这段绕行必不可少，因为它将把我们带到所谓道德的革命性大危机：原则必须在其应当受到质疑之处受到质疑，也就是在命令本身的层面。这是同时属于康德和萨德的顶点、事物的 culmen〔巅峰〕。下一次我们会看到这是什么意思：一方面，道德成为普遍准则纯粹而简单的应用；另一方面，它成为纯粹而简单的客体。必须理解这一点，才能看清弗洛伊德跨出了哪一步。

相关知识卡 拉康《康德同萨德》

今天我只想在结尾指出：我的一位诗人朋友曾在某处写道：

“只要我们还没有摆脱某种超越之善的观念——仿佛它能够向人规定义务——恶的问题就仍值得提出。在此之前，对‘恶’的高扬表象将始终保有它最大的革命价值。”[注2]

> [注2] 安德烈·布勒东：《星辰城堡》（Le château étoilé），载《弥诺陶洛斯》杂志第8期，1936年，第25—39页。

可以说，弗洛伊德在快乐原则层面迈出的那一步就在这里：他让我们看到，并不存在至善；所谓至善就是原物，就是母亲，就是乱伦的客体；它是一种被禁止的善，除此之外别无其他善。

这便是弗洛伊德那里被颠倒过来的道德法则基础。问题在于理解：这条道德法则明明仍完好无损，仍具有十足的肯定性，究竟从何而来。

套用一句因电影而出名的话[注3]，我们宁愿“把头撞向墙壁”，也无法把它推翻。

> [注3] 法国电影《吕布拉斯》（Ruy Blas），皮埃尔·比永导演，1948年。

这意味着什么？我请你们沿这个方向思考：人们一直在那个无法重新找到的客体的位置上寻找某物，而在现实中总能重新找到的，恰恰就是这个客体。在快乐原则层面那个不可能重新找到的客体的位置上，人们找到了某种仅仅不断被重新找到的东西；但它以现代物理学世界那种完全封闭、完全盲目、彻底成谜的形式呈现。

你们会看到，十八世纪末，确切说在法国大革命的层面上，道德危机正是围绕这一点实际展开的。

第6课 · 1959年12月23日

- 。
- 。

让我们请一位头脑简单的人进来，让他坐在第一排，再问他拉康说的是什么意思。这位头脑简单的人站起来，走到黑板前，解释道：

“今年开课以来，拉康一直这样谈论原物（das Ding）：可以说，他把它放在一个主体世界的中心。多年来，他一直依照弗洛伊德为我们描绘这个世界的经济。主体世界的特点在于：对人而言，能指早已在无意识层面登基；它把自己的坐标同人作为自然生命有机体运作时所获得的定向可能混合在一起。”

把它这样写在黑板上——让原物位于中心，让由能指关系组织的无意识主体世界环绕四周——已经足以让你们看到拓扑表象的困难。位于中心的原物，恰恰是以遭到排除的意义处在中心；换言之，它实际上会被设定为外在之物。这个原物，这个不可能遗忘的史前大他者，弗洛伊德断言必须首先把它设定为某种 entfremdet〔异化、陌异〕之物：它对我陌生，却又处在我的自我核心。在无意识层面，只有一个表象代表着它。别把这当作简单的同义反复，因为被代表者与表象是两回事。

表象代表（Vorstellungsrepräsentanz）这个词指的正是这一点：在无意识中，它以符号的身份“代表”表象——表象则是一种把握功能。一切

表象都通过它得到表现，因为每个表象都会唤起原物随身带来的“善”。可是，这个善已经是一种隐喻、一个属性。

凡是以“善”来限定表象的东西，都被卷入一种我们可以称作“折射”的过程：无意识通道的结构强迫它进入一套分解系统。在能指系统中，主体借以同地平线上呈现为自身之善的东西发生关系的诸元素，不断繁衍、复杂化。所谓主体的善，归根到底已被指出是一种能指组合的意指结果；这套组合在无意识层面受到召唤。主体丝毫不能掌握那些方向与投注，而正是它们在深处调节他的行为。

这里我要用一个康德术语。还清楚记得《实践理性批判》公式的人自然明白；不太记得、甚至尚未领略过这本非凡著作的人，我劝你们补一补记忆或学养。要是没有这本书作为参照，我们就不可能在这次研讨班中共同推进精神分析伦理学所提出的问题。我从不止一个角度称它“非凡”。这里只需强调一点，也许足以勾起你们翻阅它的兴趣：它甚至从幽默的角度看也十分非凡。

思想始终停留在最极端的概念必然性尖端，会产生一种充盈、满足，同时又令人眩晕的效果。你们偶尔读到某个转折处，免不了会感到一道喜剧性的深渊忽然裂开。我看不出有什么理由拒绝推开那扇门。马上我们就会看到，自己可以从哪个方向进入。

所以，我要明确借用康德的 Wohl 来指称这里谈到的“善”。这个 Wohl 是主体的一种安适：主体以原物为参照，把它维持在自己的地平线上；快乐原则在主体身上的功能正是这种维持。这里说的是快乐，因为它颁布了消解张力的法则。按照弗洛伊德自己的说法，这种张力同

我们所谓“成功的诱饵”相连；或者说得更好，同某些“符号”相连，而现实会兑现或拒绝兑现这些符号。

相关知识卡 康德道德律的自律性

“符号”这个词几乎让人想到可兑现的代用货币。我很早以前就在最初几篇论说之一《论心理因果性》中引过一句话[注1]，该文某段以此开头：“对于我们这双为兑换商的符号而造的眼睛，它们更加不可接近。”沿着“兑换商的符号”这个意象继续下去：无意识结构的底层早已有这样的东西。它受 Lust 与 Unlust〔快乐与不快〕的法则调节，受不可摧毁、贪求重复——贪求符号之重复——的 Wunsch（愿望）支配。主体在快乐原则层面调节自己同原物的原初距离，而原物是一切 Wohl 的源头。不过，它的核心已经出现了某种东西；沿用康德参照，我们可以说，精神分析实践者确实把它的终点称作 Das Gute des Objekts，即“好客体”。

> [注1] 拉康：《论心理因果性》，《文集》第193页：“对于我们这双为兑换商的符号而造的眼睛，它们比沙漠猎人善于辨认的不可察痕迹——岩石上羚羊的足印——更加不可接近；终有一天，意象的面貌将显露出来。”

在快乐原则的 Wohl 之外，那个 Gute 已经在地平线上显出轮廓：它就是原物。它在无意识层面引入某种东西，迫使我们换一种方式重提问题。我可以说，我们必须在所谓“实践理性批判”的层面，重新提出康德关于 causa noumenon〔本体原因〕的问题。在无意识经验中，原物呈现为那个早已制定法则的东西。

相关知识卡 康德道德律的自律性

不过，必须给“法则”一词加上它在初级社会最粗暴的游戏中具有的重音；瓦扬的一部近作正唤起这种情形[注2]。这是一种任性、专断、同

时又像神谕的法则，是一套符号的法则。主体面对它得不到任何保证；再用一个康德术语来说，他没有任何 Sicherung〔保障〕。因此，在无意识层面，这个 Gute 从根本上也是“坏客体”；克莱因的理论至今仍在谈论它。

> [注2] 罗歇·瓦扬：《奇怪的游戏》（Drôle de jeu），1945年获联合文学奖；Phébus 出版社2009年版。

还必须补充：在这个层面，原物从来没有被明确区分为坏的。主体连坏客体都无法靠近，因为他对好客体也早已保持距离。他承受不了原物所能带来的至极之善，更不用说在坏的一边给自己定位。他可以呻吟、爆发、诅咒，却不明白。这里没有任何东西得到表述，甚至没有隐喻。人们会说，他制造症状；而症状从根源上首先是防御症状。在这个层面，我们应当怎样理解防御？有机地理解！自我通过自残来防御，仿佛螃蟹丢下自己的一条腿。

但人不同于自残的动物，他以另一种方式防御。顺便提醒一句，这里也显出我上次所说运动性与疼痛之间的联系。区别由人的无意识中那套能指结构引入。人的这种防御、这种自残，会通过一种有名字的东西完成：它不再只是替代、移置、隐喻以及一切围绕好客体组织其引力的机制；严格说来，它叫作“关于恶的谎言”。主体在无意识层面说谎，而这个谎言正是他在这里说出真理的方式。无意识的 ὀρθός λόγος（orthos logos，正当言说）在这个层面被表述为——弗洛伊德在《纲要》中明确写道——προτον ψευδος（proton pseudos），癔症的第一个谎言。

这几次谈《纲要》时，我是否还需要提醒你们弗洛伊德举过的病例？他在别处没有再谈这位女病人，我记得她叫艾玛——纯属巧合，同

《癔症研究》中的艾玛毫无关系。这个女人害怕独自走进商店，因为她担心别人嘲笑自己的衣服。起初，一切都同第一段记忆相连：她十二岁时走进一家商店，店员似乎嘲笑了她的衣服；其中一人吸引了她，以一种连她自己也觉得异样的方式撩动了刚进入青春期的她。

再往后，我们才找到具有因果作用的记忆：一次恶意侵犯发生在一家小店里，侵犯者是一个 Greißler，一个老头子。英语译本翻得尤其随便；法译又根据英译，把 Greißler 同英译一样译成“小店老板”。其实，那是一个上了年纪的男人。他非常粗暴、直接地从裙子底下掐了她身体某处。被唤起的正是这段记忆，而在后一段记忆中感受到的性吸引，则与它彼此呼应。

症状中残留的一切都系在衣服上，系在对衣服的嘲弄上。这里有某种既有所暗示、又晦暗不明的东西：真理的指向被一层遮盖标示出来，被“衣服”这个说谎的 Vorstellung（表象）遮住；可第一次遭遇真正涉及的根本不是衣服。原初发生的那件事当时根本无法被把握，只能事后借助这一说谎的转化——πρoτον ψευδος（proton pseudos，“第一个谎言”）——才得到把握。它向我们显示：主体同作为恶的原物的关系从此留下永久印记，然而主体除了借症状之外，无法说出、无法表述它是恶的。

无意识经验把这些东西加到我们的前提和问题上，也迫使我们带着它们重新提出伦理学问题。这个问题历经时代以不同方式被提出，例如在康德伦理学中传给了我们；至少在我们的思考中，即便未必在经验中，康德仍代表问题被推进到的那个位置。

伦理原则沿着一条道路得到表述……

- 它们在意识中在场；
- 它们强加自身，随时准备从前意识中浮现；
- 它们是道德经验中的诫命；

……这条道路同弗洛伊德引入的第二项原则关系最为密切；后者是快乐原则的辩证对应项。

现实原则并不像人们起初以为的那样，只是快乐原则后续展开的一种应用。两者真正是彼此的两极对应项；缺少其中任何一个，另一个也就失去意义。于是，我们再次被带到同一个问题前；既然是再次回来，就得把现实原则挖得更深。此前谈到偏执狂经验时，我已经在地平线上提示过一种表述方式。

我说过，现实原则并不只是《纲要》中所呈现的那种抽样：它发生在 ω 系统，有时也说发生在 Wahrnehmungsbewußtsein〔知觉—意识〕系统。主体通过该系统从现实中取样，获得现实当前在场的符号，从而校正 Vorstellung 的诱骗性涌现是否适当；后者由快乐原则层面的重复引起。现实原则还在这之外。

现实之所以向人提出，并引起他的兴趣，是因为它具有结构。它在人的经验中呈现为——我分析施雷伯庭长时已经这样说过——“总是回到同一个位置的东西”。群星在这个典范主体的妄想系统中所起的作用，像罗盘一样为我们指出人同实在关系的北极星。科学史的研究也使这种关系显得可信，却又极其奇特、充满悖论：牧羊人和地中海水手观

察星辰，观察那个似乎同人类经验最无关的对象如何回到同一个位置；星辰告诉农夫何时播种，昴星团也曾在地中海航海路线中发挥重大作用。

星辰总是回到同一个位置。这个观察绵延数个时代，最终形成了我们今天称作物理学成果、称作科学的现实结构。富有成效的法则从天空降到大地：从逍遥学派物理学一直到伽利略。伽利略物理学又在大地上重新找到天上的法则；人们再从大地回到天空，向我们表明：

- 星辰完全不是人们起初以为的那样；
- 它们并非不可毁坏；
- 它们服从同地上世界一样的法则。

还不止如此。库萨的尼古拉令人赞叹，他最早提出星辰并非不可毁坏，由此迈出了科学史上的决定性一步；而我们甚至知道，星辰可能不在同一个位置。最初那项要求推动我们在历史中贯穿实在的结构，形成了这门极其有效、同时又极其令人失望的科学。原物向我们提出最初要求：寻找重复之物、返回之物、保证自己总会回到同一位置之物。它把我们推到如今这个极端：我们可以质疑所有位置；我们已经学会如此惊人地扰动现实，可这个现实中再也没有任何东西回应那种寻找与召唤，不再给我们返回的保障。

然而，历代形成的所谓伦理学，仍系在对“总是回到同一位置之物”的寻找上。伦理学不只是说存在义务，存在某种把人捆在一起、规定秩序、构成社会法则的纽带；它也不只是我们常在这里称作“亲属关系基本结构”的东西，或财产关系与“财物”交换的秩序。

当然，这正是“人”——如果还可以这样说的话[注3]——必须服从的东西。把它说成一种“善”纯属神话，因为两者其实是同一件事：人之所以在无意识中服从无意识法则，也正是他在所谓“原始”社会——也就是一切社会的基础层面——把自己变成交换的符号、交换的元素和客体的原因。某种新的、超自然的结构秩序跨越世代支配着他，使他成为规范交换中的客体。克洛德·列维-斯特劳斯对“基本结构”的研究表明，这种交换在相对无意识的状态下仍具有确凿性质。

> [注3] 原注提示参见克洛德·列维-斯特劳斯《亲属关系的基本结构》；该书尤其讨论女人的交换，因此拉康对“人”一词作了保留。

伦理学从这之外开始。它始于主体开始追问：自己在社会结构中无意识寻找的那个“善”究竟是什么。主体一旦提出这个问题，就会发现，向他呈现为法则的东西同欲望结构本身有着深刻联系。他未必立刻发现弗洛伊德探索最终揭示、并命名为“乱伦欲望”的欲望；但首先会发现，构造自己行为的一切始终把欲望客体维持在某种距离上。那又不完全是距离，而是一种称作邻近性的亲密距离。该客体并不等同于主体，却从字面上同他相邻；弗洛伊德在原物基础处谈到的Nebenmensch（身旁之人），也正是在这个意义上成为他的邻人。

伦理诫命的顶端最终竟以“爱你的邻人如同爱自己”这种形式得到表述——对一些人的感受来说，这有时何其奇怪、何其令人震骇——那是因为法则、人类主体同自身的关系，要求他在面对自己的欲望时把自己变成自己的邻人。

道德法则同实在本身这一目标相连，因为实在可能为原物提供保证。在这组关系中，我要提出所谓“伦理危机”的顶点。一开始我就说过，

这场危机同康德伦理学《实践理性批判》问世的时刻相连。当时，物理学开启了一种令人迷失方向的效应……

那时，牛顿物理学已经抵达独立于 das Ding、独立于人的 das Ding 的地步。

……牛顿物理学迫使康德彻底修订纯粹理性的功能。正是系于这项源自科学的质疑，一种前所未见其严峻棱角的道德向我们提出。它明确地摆脱了同一切客体的关系：从情感对象，一直到康德原文所谓 pathologisches Objekt，即“病理性客体”——在这里不过是任何激情的客体。

相关知识卡 康德道德律的自律性

任何 Wohl、任何好处——无论是我们的还是邻人的——都不得作为道德行动的目的。道德行动唯一可能的定义，就是康德那句著名公式：“行动时，要使你行动的准则能够被当作普遍准则。”所以，行动之所以是道德的，唯一动机必须是：所选准则因其具有 allgemein〔普遍的〕性质而被选择。

相关知识卡 康德道德律的自律性

我得说，把 allgemein 译作“普遍的”会引出一个小问题。你们知道，这个词更接近“共同的”，而不是“普遍的”。况且，康德还会把“一般”同“普遍”对立起来，并用拉丁语形式重述这一对立。这表明，这里仍保留着某种未定性。

“Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”——“这样行动：使你意志的准则在任何时候都能同时成为一项适用于所有人的立法原则。”

你们知道，这是康德伦理学的核心公式。他把它一路推到最极端的后果，探究到底。它排除同一切“善”的关系，其激进程度甚至达到这一悖论：归根到底，gute Willen〔善良意志〕被绝对设定为排除任何产生“善”、产生任何善行的行动。

当代主体要真正成其为当代主体，一个有幸或不幸生在这个时代的人，连这部文本带来的训练都不能不知道。我当然说得有些磕磕绊绊。人什么都可以不要；如今，左邻右舍即使未必是我们的“邻人”，至少在体积上挤得够紧，足以防止我们跌倒。但一个人不可能不经历阅读这部文本的考验；只有这样，才能看清它把我们逼到的极端、近乎疯狂的位置。而科学在历史中的在场、存在与坚持，正是这股逼迫力量。

当然，这种道德公理从未有人能够以任何方式付诸实践或应用——康德本人一刻也不怀疑这一点。但我们仍应看到，事情如今已经走到哪一步。我们同现实的关系又架起一座大桥；就连《纯粹理性批判》中的“先验感性论”，也至少在当代理论物理学开始显露的这套书写游戏层面受到了质疑。到了今天的科学位置，对康德命令作一次翻新、更新，可以这样表述：

“只以这样一种方式行动：使你的行动能够——借用电子学和自动化语言来说——被编程。”

我想你们已经感觉到，这又让我们向前一步，更加彻底地摆脱了同所谓至善的一切关系。务必听清：康德要求我们考察支配行动的准则时，明确提出，要暂时把它看成我们受召生活于其中的某种自然法则。

在他看来，这套装置会让我们满怀恐惧地拒绝某些准则，尽管我们的倾向很乐意把我们引向它们。他举了一些例子。具体看看这些例子很有意思；康德认为它们不证自明，可至少对分析家而言，它们仍值得思考。也许我们会来做这件事。

但请注意，他说的是某种“自然”的法则，而不是“社会”的法则。这里确实涉及我所说的现实参照。要是他谈的是社会，显然就完全不同了：社会不仅依靠一些根本经不起普遍应用检验的法则活得很好；更有甚者，正如我上次已经指出的，社会严格说来还凭借对这些准则的违反而繁荣，过得相当自在。

因此，康德让人在心中参照一种理想自然。它受一个理想客体的法则支配；这个客体是我们追问自身行为准则时构造出来的。你们会看到，这会产生惊人的后果。不过，为了在我们前进的路上造成必要的震动，让大家睁开眼睛，我这里只指出一件事：《实践理性批判》出版于1788年，距《纯粹理性批判》初版七年；六年之后，即热月政变后不久的1795年，另一部作品问世，名叫《闺房哲学》。

我想大家都知道，《闺房哲学》出自萨德侯爵。他因不止一个原因而出名。起初，他因丑闻声名狼藉；随之而来的又是种种巨大不幸，甚至可以说，他遭受了滥用权力——据说他被囚禁了大约二十五年。对一个据我们所知并未犯下重大罪行的人来说，这实在很久。今天，某些意识形态又把他抬到一个位置；这种抬举至少有些混乱，甚至过头。

诚然，萨德侯爵的作品在一些人看来也许开启了某些“消遣”，但严格说来，它并不怎么令人愉快。某些人最欣赏的段落，在另一些人看来

也许恰恰最乏味；可是，谁也不能说它缺少一贯性。说到底，他用来为一种反道德立场辩护的，恰恰就是康德的标准。

在《闺房哲学》中，他以最严密的一贯性坚持自己的悖论。

书中收录了一篇短文。考虑到在场听众的耳朵，这是我唯一明确推荐大家阅读的部分，题为《法国人，要成为共和派，再努一把！》。

在这篇呼吁之后……

——设想它像当时革命巴黎各种小报掀起的骚动一样得到响应——

……萨德侯爵极其一贯地建议我们，把过去一直被视为可行而连贯的道德生活之最低条件的反面，真正当作行为的普遍准则。这部作品的前提，是既有权威已经崩溃，真正的共和国即将来临。说实话，他的论证相当有力。《闺房哲学》首先赞美的正是诽谤，这并非偶然。

他告诉我们，诽谤绝不会有害；因为即便它给邻人安上一件比其实际行为恶劣得多的事，至少也有功劳：它提醒我们随时提防此人的图谋。他就这样逐项推进，把道德法则的一切根本命令统统颠倒过来，没有漏掉任何一项：乱伦、通奸、盗窃，以及你们还能加上的一切。只需把《十诫》所有法则倒转过来，就会得到一套连贯论述；它最终依凭的原则可以这样表述：我们可以把一项权利当作自己行动的法则和普遍准则——有权享用任何他人，把他当作我们快乐的工具。

相关知识卡 拉康《康德同萨德》

萨德相当严密地论证说，只要这条法则成为普遍法则，也就是普遍化，例如它允许 libertins〔放荡者〕不加区别地随意支配所有女人，不

问她们是否同意，那么反过来，它也会把女人从一个有活力的文明社会在夫妻、婚姻及其他关系中强加给她们的一切义务中解放出来。这样一种社会并非不可设想：它把萨德在欲望地平线上以想象方式提出的所有闸门彻底打开，要求每个人把贪欲推向极端并加以实现。如果人人都获得同样的开放，我们就会看到自然社会是什么样。至于我们的反感，完全可以合理地归入康德本人主张从道德法则标准中排除的东西，也就是情感因素。

如果康德要从道德中清除一切情感因素，不承认我们的感受可以充当任何有效向导，那么在极端处，萨德式世界就可以被设想为一种激进伦理学所支配世界的可能实现。即使它是这个世界的反面与漫画，它仍是1788年正式写下的康德伦理学的一种可能实现。

相关知识卡 拉康《康德同萨德》

相信我，在一大片可称作 libertine〔放荡文学〕的作品中，那些尝试建立道德表述的文字处处回响着康德。它们属于“快乐之人”的文学；你们可以在米拉波的《帷幕掀开》中读到。这也是一种漫画式、悖论式的变体，处理的是从费讷隆以来长期困扰旧制度的主题：女孩教育。《帷幕掀开》把它一路推到了最具喜剧性、最悖谬的后果。

好，我们在这里触到一点：伦理学试图通过参照现实原则，为自己寻找正当性、根基和支撑，却在这里遇到自己的绊脚石、自己的失败。也就是说，一种名为伦理学的思想表述在这里暴露出无解之境。

你们知道，康德伦理学除了那套思想体操之外，没有产生其他后续；我已经指出，这种练习对每个思考者都有根本的塑形作用。萨德伦理学当然也没有产生任何社会后续。

请听清：法国人到底有没有为成为共和派真正作出努力，我不知道；但他们同世界其他民族一样，甚至同那些后来进行过更雄心勃勃、更激进、更大胆革命的民族一样，仍让《十诫》的宗教基础丝毫未变。不但如此，他们还把它推向越来越鲜明的清教徒式重音。结果，一个社会主义大国的领导人出访同时代的另一文明时，竟会因美国这个高贵国家的舞蹈演员在太平洋岸边把腿抬得太高而感到震惊。

显然，我们在这里面对着一个问题，确切说就是同原物的关系。我认为，两项特征已经充分突出这种关系。其中一项由康德在《实践理性批判》第三章——讨论纯粹实践理性的动机——中这样表述：他毕竟承认，纯粹道德法则有一个情感对应项。请特别留意，在这一部分第二段中，这个对应项不是别的，正是疼痛。

既然道德法则的指引和动机已经排除一切情感标准，我来读一段尤其值得注意的话：

> “因此，我们能够先天地看到：道德法则作为意志的规定根据，正因为它损害我们的一切倾向，必定产生一种可以称为疼痛的感受。这是第一个、也许是唯一一个例子：我们可以借助先天概念，规定一项由纯粹实践理性产生的认识同快乐或痛苦之感的关系。”

康德同萨德意见一致。因为要绝对抵达原物，把欲望的所有闸门打开，萨德让我们在地平线上看到什么？归根到底，就是疼痛。

相关知识卡 拉康《康德同萨德》

既是他人的疼痛，也是主体自己的疼痛；在某些时候，两者不过是同一件事。快乐的这一极端在于强行打开通往原物的道路，而我们无法

承受它。正因如此，萨德小说构造中的可笑面貌和——用个俗词——狂热面貌才如此刺眼。我们不断从中感到，活的构造本身有一种不适。我们的神经症患者为何如此难以承认某些幻想，也出于同一原因：在达到某种程度、某条界限之后，幻想经不起言语的揭露。

我们于是又回到道德法则，因为它由若干诫命承载，并在这些诫命中获得化身。我说过，应当重新逐条考察它们。上次我已经指出，这项研究值得去做。我很愿意请你们当中一位代表某种道德神学传统或实践——无论具体属于哪一种——来参加。许多问题都绝非无关紧要。

前几天我谈过诫命的数目。它们在文本中以将来时传给我们：“你将不杀人”“你将不说谎”；这种形式值得停留。说实话，我很愿意请一位熟悉希伯来语的人帮忙，回答若干问题。《申命记》和《民数记》中出现《十诫》的最初表述时，希伯来原文用的也是将来时吗？还是某种意愿式？这绝不是无关紧要的。

今天我只想讨论这些命令相对于我们通常所谓法则结构所具有的特殊地位。

在开端汇集起来的……

——其实这个开端并没有消失在多么遥远的过去——

……是一个把自己标举为选民的民族。它汇集起这些诫命；我说过，单是这一点就足以让我们停留一阵。今天我想考察其中两条；至于那位以“我是……”宣告自身者颁布诫命所提出的巨大问题，暂且放在一边。

不要像有人做过的那样，把原文硬拉向希腊形而上学，译成“存在者”，甚至“我所是的那一位”；原话是：“我是我所是。I am that I am。”

希伯来学者说，英语译法无疑最接近这节经文的表述所具有的意思。

也许我错了；我不懂希伯来语，所以只能期待别人补充资料。不过，我相信最权威的意见在这一点上毫不含糊。

因此，那位以“我是”宣告自身者，首先向一个小小民族宣告：正是他把这个民族从埃及的苦难中解救出来。随后，他开始宣布：“在我面前，你不可敬拜别的神。”

“在我面前”是什么意思，我暂且不下定论。经文本身留下这样一种可能：在上帝面容之外，也就是在 כנען〔迦南〕之外，即使对忠实的犹太人而言，敬拜其他神也并非不可设想。《撒母耳记下》的一段经文借大卫之口显露了这一点。

不过，第二条诫命……

它明确排除一切图像本身，不仅排除一切崇拜，

还排除对“天上、地上和深渊中”一切存在之物的再现。

……在我看来，这是另一个值得停留的点。它构成了引入和前提，把一件事显示给我们：这里要谈的东西，同整个人类情感有着极其特殊的关系。

归根到底，这里排除了想象界的功能。在我看来——我想你们也会这样看——这正是同象征界本身发生关系的原则；“象征界”取我们在这里所说的意义。说到底，言语的主要条件也正在此。

安息日休息的问题暂且不谈，不过以后也许还会回来。这条非凡的命令使我们今天仍能看到：即便在一个主人当道的国家，每七天也有一天无所事事。幽默谚语说，这一天让普通人只能在爱情与最阴沉的无聊之间二选一。这样的暂停、这样的空白，无疑把一个洞的标记带进了人的生活；它标示着某种彼岸，关系到一切功利法则，却暂时把功利法则悬置并驳回。

这同我们正在循迹追踪的问题似乎关系最为密切。杀人禁令也先放一边；以后讨论行动及其报偿各自的范围时，我们会回到那里。我现在要谈禁止说谎，因为你们会看到，它同最初向我们呈现的人的根本关系汇合：人受到快乐原则的支配，因而同原物发生关系；我们每天在无意识中面对的，正是一种说谎的关系。

“你不可说谎”这条诫命让我们最切实地感到：欲望最具结构作用的功能，同法则有着内在联系。事实上，“你不可说谎”就其意图而言悬置在那里，正是为了让我们感到法则真正的功能。要说明这一点，最好把它同一个诡辩放在一起。它所体现的机巧同严格意义上的犹太式、塔木德式讨论最为相反：那就是所谓埃庇米尼得斯悖论——“所有人都是说谎者。”

诡辩者会依照我给你们的无意识表述回答：“我说这句话时，究竟说了什么？不正是说我自己也在说谎吗？这样一来，我不仅无法对真理的

真正功能提出任何有效主张，甚至连谎言本身的意义也说不清。”作为否定性戒律，“你不可说谎”的功能，是从所说内容中抽掉言说主体。

请想起图式：正因为我在说谎、在压抑，因为开口的是作为说谎者的我，我才能说“你不可说谎”。作为法则的“你不可说谎”本身，已经包含把谎言当作最根本欲望的可能。我要给你们一个在我看来同样有效的证明，就是蒲鲁东那句名言：“财产就是盗窃。”

还有一个最明显的证明：每当人们以某种总带几分走钢丝式、神话式的方式，提出在审讯被告时使用测谎仪，律师便立刻发出仿佛被剥皮般的尖叫。我们是否应由此断定，尊重人格就是尊重说谎的权利？这当然是个问题；回答“对，肯定如此”并不算回答。事情没那么简单。

主体的言语问题一旦可能被化约为某种普遍客体化的应用，人们便会反抗、起义。主体说谎时，并不知道自己的言语在说什么；另一方面，谎言又推进了某种真理。正是在法则同它所制约的欲望之间这种二律背反的关系中，有一种最重要、最初始、最原初的动力。它使这条诫命在《十诫》中成为我们所谓“人的处境”——只要它值得尊重——的基石之一。

时间不早了，我要往前跳一段，终于来到今天的核心，也就是我们思考欲望与法则关系时的尖端。那条著名诫命这样说，人们听见它总会发笑，可认真想下去，很快就笑不出来了：

> “不可贪恋你邻人的房屋，不可贪恋你邻人的妻子、他的仆人、
>
> 他的婢女、他的牛、他的驴，以及属于你邻人的任何东西。”

把妻子放在房屋和驴子之间，确实让不止一个人想到，这里表现的是所谓原始社会的要求："不就是贝都因人嘛，Bicots、Ratons……"[注]我却不这样认为。我的意思是：这条法则直到今天仍活在那些每天违反它的人心里——至少在涉及邻人妻子的地方当然如此——所以它必定同我们这里的对象、同原物有所关联。

> [注] Bicots 与 Ratons 是当时法国针对阿拉伯人和北非人的侮辱性称呼。译文保留原词并标明语境，不把讲稿中的殖民时代贬称转写成中性族称。

因为这里涉及的不是随便哪一种财物，也不是构成交换法则、以一种颇为可笑的合法性和社会 Sicherung〔保障〕来包裹人类本能冲动的东西。这些对象之所以有价值，是因为它们无一不同人得以安顿其中的 der Trug〔欺骗〕有着最紧密的关系。原物不是他的善，而是他得以安顿的那个善。

我还要补充：这里涉及法则，涉及最原初意义上的言语法则。原物在开端已经在那里；它是最先从人开始命名和表述的一切事物中分离出来的东西。正因为原物是言语法则本身的对应项，这里所说的贪恋才不是指向我随便想要的任何东西，而是指向"我邻人的原物"。

这条诫命维持着由言语本身奠定的原物距离，因而具有自己的分量和价值。但我们走到哪里了？我们该怎么说？法则就是原物吗？绝不是！可是，我只有通过法则才认识原物。事实上，要不是法则说"你不可贪恋它"，我根本不会想到贪恋它。然而，原物借诫命提供的机会，在我身上生出种种贪欲；因为没有法则，原物就是死的。

从前没有法则时，我是活的；可是诫命一来，原物便燃烧起来，再度来临，而我却遭逢死亡。那本该引向生命的诫命，反而把我引向死

亡；原物借诫命提供的机会诱惑了我，又通过诫命使我生出死之欲望。

我想，刚才那一小段已经让你们——至少让其中一些人——怀疑说话的不再是我。确实，我只作了一个很小的改动：把“罪”换成“原物”。这是圣保罗论述法则与罪之关系的话，出自《罗马书》第七章第七节；请大家回去查阅。不管某些圈子怎么想，以为圣典作者不值得读，那就错了。

说实话，我每次沉浸其中都只得到回报。尤其是我给你们布置的这篇假期读物，足以陪伴大家好一阵。我们确实被带到了这里：没有比圣保罗这段话更准确的方式来界定原物与法则的关系。下一次我们就从这里接着讲。围绕这些根本术语，我们可以追问：弗洛伊德的发现、精神分析伦理学，是否让我们始终悬置在欲望与法则的辩证关系之中：

- 我们的欲望只有在同法则发生关系时才燃烧起来，而法则又使它成为死之欲望；

- 没有法则，罪——ἁμαρτία（amartia），这个希腊词意为缺失和未能参与原物——便不会只因原物而具有那种夸张的、漫无尺度的罪性。

我们必须考察：人类历经时代，能够在 νοῦς（nous，理智）中形成什么，以越犯这条法则；又有怎样的越犯能使我们同欲望建立一种跨越禁止纽带的关系，在道德之上引入一门爱欲学。

我想，这个问题不该让你们惊讶。毕竟，一切宗教、一切神秘主义，以及康德带着几分轻蔑称作 Religionsschwärmereien 的东西，都曾准确地做过同一件事。这个德语词很难翻译；姑且叫“宗教狂想”吧。

它们不正是要在法则之外的某处，重新找到同原物的关系吗？当然还有别的道路。既然谈到爱欲学，我们也得讨论历代形成的各种爱情规则。弗洛伊德在某处说过，他本可以把自己的学说说成根本上关乎一门爱欲学；但他没有这样做，因为那等于在词语上让步，而在词语上让步的人，也会在事情上让步。他说：“我谈的是性。”

确实如此。弗洛伊德把男人与女人的朴素关系放在伦理学追问的最前面。奇怪的是，事情却仍停在原地。今天，原物的问题仍悬在保罗所谓 dam〔损失、定罪〕这个观念周围，悬在我们欲望中心某种敞开、欠缺、裂开的东西周围。请允许我借一个双关标记弗洛伊德开启的问题：我们能拿这个 dam 做什么，才能把它变成 La Dame〔贵妇〕、变成 Notre Dame〔圣母〕的问题？

别嘲笑我这样摆弄词语，因为语言早已先我一步这样做了。考察法语 danger〔危险〕的词源，你们会看到，它恰恰建立在同一种歧义上。Danger 起初来自 domniarum，即支配；后来 dam 又逐渐沾染了它，于是，当我们落入他人权下时，确实就处在巨大危险之中。

那么，明年我们将尝试进入这些无疑危险的地带。

第7课 · 1960年1月13日

假期这段沉思的时间里，我觉得有必要到英国和法国文学宝库的某个区域游历一番。Quaerens, non quem devorem, 而是 quod doceam vobis——我寻找的不是“可以吞吃谁”，而是该教给你们“什么”、又该“怎样”教。我们正以“精神分析的伦理学”这个题目驶向一个问题。你们已经感觉到，它必定会把我们带到一个棘手之处：不仅涉及弗洛伊德的学说，也涉及我们作为分析家的责任。

这个问题还没有在地平线上冒头——天哪，原因很简单：今年到现在为止，我甚至一直回避这个词。它就是弗洛伊德所谓 Sublimierung（升华）。对分析理论家而言，升华极其棘手；我稍后引用的文字会让你们看到证据，可它又无比关键。弗洛伊德像开路者一样探究伦理情感的根源：它以禁令形式强加自身，成为我们内部的道德良心；升华正是这项探索的另一面。

它的另一面，被带进“世俗”——我是用“世俗”来指分析领域之外——时，常常很不恰当地、在稍微敏感的耳朵听来甚至相当滑稽地变成所谓“价值哲学”。

我们同弗洛伊德一起，掌握了伦理反思的源头和实际影响，因此有条件在这个领域提出一种全新的批判。但面对称作“价值阶梯”的道德与精神提升之正面道路，我们是否也处在同样有利的位置？问题显然更游移、更微妙。然而，我们不能只顾治疗行动最迫切的事务，便对它置之不理。

弗洛伊德在《性学三论》某处谈到个人力比多历险的影响时，使用了两个彼此关联的词：

- Fixierbarkeit，也就是我们所谓“固着”；我们总拿它来解释说到底无法解释的东西；
- 另一个是 Haftbarkeit，人们勉强译成“持续、执持”。但它在德语中的回响很特别，更接近“责任”和“承担”。

这里说的正是我们的故事，是分析家群体的故事。我们也被卷进一场历险，它有自己的意义、偶然性与阶段。弗洛伊德并非一蹴而就地走完那条道路，再把路标留给我们。我们也可能因为他的种种绕行，被挂在其思想发展的某一点上，没有充分意识到，这个点同人类历史的一切结果一样，具有偶然性质。因此，试试一种方法吧。即使这不是我们的专属方法，你们至少应当熟悉这种动作：我常常先退两步，再进三步，希望最终向前一步。

先退一步：回想一下，精神分析在伦理秩序中乍看会是什么。它似乎可以是——天哪，某种海妖歌声也会让这层误解延续下去——用简单的话说，一种对“自然道德”的寻找。

精神分析确实……

——就其行动和学说的整整一个侧面而言，它如此呈现自身——

……是一种东西，它……

试图替我们简化一些问题和困窘；这些问题说到底来自外部，属于误认，甚至误会。

……它试图把我们带回这样一个层面：仿佛本能成熟中的某种东西，会引向一种同世界相适应的规范平衡。人们偶尔会以“生殖器关系”的名义宣讲这套福音；你们知道，我在这里不止一次提到它，而且绝不只是有所保留，我甚至相当怀疑。

当然，许多事情立刻出来反驳这种看法，表明分析并没有如此简单地把我们引进一种我称作“田园诗”的维度。这个词绝不只是为了增添画面感。我们当然还得认真讨论它。

“田园诗”维度从未在文明中缺席，也总会在文明陷入不满时作为一条退路出现。我这样命名，是因为历经时代，它确实曾以这种面目、这个主题公开出现。

今天，它的面目也许更隐蔽、更严厉，或者说更学究气。例如，长期占据我们注意力的“无产阶级意识永不犯错”，尽管这些年已经同我们拉开一些距离；又例如我刚才提到的那个略带神话色彩的观念：在某种语境下，人们曾把希望寄托在弗洛伊德革命上。可是，它仍属于同一个维度；你们会看到，这是个相当严肃的维度。

也许我们需要重新发现它，发现它的意义。即使在那种古老的历史形式里，所谓田园诗维度也指向某种回归，或把某种希望寄托于自然。不要以为祖先眼中的自然比今天呈现给我们的更简单。我们也许应当重新探索这个维度，考察祖先的 ingenium〔才智〕已经在这条路上创造、发明过什么，看看它能否教给我们一些尚待澄清和探究的东西。

不过，只要环顾弗洛伊德的思考，立刻就会看到某种抵抗。这恰恰是今年我同你们一起切入分析伦理学问题的起点。弗洛伊德让我们首先衡量到的阻力、悖论和实践上的无解，并不来自人如何同一种得到改

善的自然结合，也不来自所谓自然改善。它一开始就带着一种特殊的恶意和不良影响——“恶”这个词在这里正取这层意思。

弗洛伊德在其著作中越来越清楚地提炼这一点，在《文明及其不满》中把它表述到极致；研究忧郁症机制时也是如此。他告诉我们，道德良心越精细，对我们的要求反而越高；我们实际越少冒犯它，它越残酷；我们在行动中越克制，它越会深入冲动与欲望最私密的地方追捕我们，也越吹毛求疵。

简言之，道德良心仿佛永不熄灭，带着悖谬的残酷。它在个人身上像一种寄生物，靠人们给予它的满足获得滋养。伦理迫害个人的程度，与其说同他的过错成正比，不如说同他的苦难成正比。这就是道德良心以所谓自发形式运作时的悖论。

这里必须换个说法；如果继续说“考察在自然状态下运作的道德良心”，我们会迷失方向。让我们改看“自然”一词遮蔽的另一面，把它称作分析对“野生伦理”的探索和批判：伦理没有经过培育，独自运作，尤其显现在我们的分析对象身上，因为我们正沿着 pathos（πάθος）和病理的层面前进。[注1]

> [注1] 原注说明，pathos（πάθος）在修辞学中指用以打动听众的手段，同 ethos（ἦθος，原注按拜占庭读音写作 ithos）相对；后者指演说者应给听众留下的道德印象。

分析正是在这里带来光亮。走到最后，我们总会在人性深处重新找到一种“自我仇恨”。从米南德到泰伦提乌斯，古代“新喜剧”的喜剧性已经把它提炼出来；泰伦提乌斯有一出小喜剧名叫《自罚者》[注2]。我不特别建议你们去读，因为如此漂亮的标题之后，正文只会让人失望：

同各处一样，那里首先是具体讽刺，是性格刻画，是给荒唐之处别上一枚标签。

> [注2]　参见泰伦提乌斯《自罚者》（Heautontimorumenos，亦译《自己的刽子手》），Flammarion GF，1993年。

但别忘了：在给荒唐之处贴标签、在喜剧看似轻盈的功能背后，单凭能指游戏，我们便会触到某种东西。至少就标题而言，“自罚者”这个公式仅凭能指表述的力量，就超出了一幅偶然的描画和描述，揭开底层，并借无意义让我们重新发现弗洛伊德在“无意义”的运作中揭示的东西。

浮现出来的是底层，是无意识运作之外隐约显出的东西。弗洛伊德的探索邀请并促使我们在这里认出：揭下面具的是 Trieb（驱力），而不是本能。驱力离原物（das Ding）的领域并不远；今年，我请你们把问题的提出方式重新集中到那里。弗洛伊德在一整套经验中探索并发现诸驱力（Triebe），而这套经验建立在对能指游戏及其替代机制的信任上。因此，我们绝不能把驱力领域同一种对人与自然环境之亲缘关系的重新分类混为一谈，无论这种分类自称多么新颖。

Triebe 应当尽可能贴近其歧义来翻译。英语以 drive 翻译德语 Trieb；我愿把它译作“漂移”。这种“漂移”推动了快乐原则的全部游戏和行动，

又把我们引向那个神话性的点。人们曾用“客体关系”对它作过或多或少成功的表述，但我们必须重新仔细收紧：

- 这一说法的意义，并对它加以批判；还要考察这些术语的使用本身怎样造成了混乱；
- 那些由比能指歧义严重得多的含混造成的混乱；
- 分析中围绕“客体”和“客体关系”概念引入的意指含混。

我们正在接近弗洛伊德对驱力本性最深刻的论述。他尤其认为，驱力能以不止一种方式为主体提供满足，因此明确留下了一扇门、一片场域、一条道路和一条轨迹：升华。到目前为止，升华在分析思想中几乎仍是保留地；只有最勇敢的人敢去触碰，而且他们无不显出弗洛伊德公式留下的不满与渴求。

这里要参照弗洛伊德不同阶段的一些文本。从《性学三论》到《精神分析引论》，再到《文明及其不满》，直至晚年的《摩西与一神教》，弗洛伊德不断促使我们思考升华。更准确地说，他每次尝试界定这个领域，都向我们提出种种困难；今天，我们正该在这些困难前停下来。

升华问题既然是在驱力领域提出的，我们先看《精神分析引论》中的一段文字，即德文 Vorlesungen，《弗洛伊德全集》第十一卷第357—358页。

“因此，我们必须考虑到，确切说来，性驱力冲动（Triebregungen）具有非同寻常的可塑性。可以说，它们能够彼此替代；一种能够承担其

他驱力的强度。某一种的满足遭现实拒绝时，另一种的满足可以提供完全补偿。它们彼此之间像一张网络，像灌满液体的连通管……”〔《精神分析引论》，Payot 1965，PBP，第325页。〕

〔Sodann müssen wir in Betracht ziehen, daß gerade die sexuellen Triebregungen außerordentlich plastisch sind, wenn ich so sagen darf. Sie können die eine für die andere eintreten, eine kann die Intensität der anderen auf sich nehmen; wenn die Befriedigung der einen durch die Realität versagt ist, kann die Befriedigung einer anderen volle Entschädigung bieten. Sie verhalten sich zueinander wie ein Netz von kommunizierenden, mit Flüssigkeit gefüllten Kanälen...〕

这里准确出现的隐喻，无疑构成超现实主义作品《连通器》的来源。

“即使它们已经归入 Genitalprimat〔生殖器首位〕的支配和统辖之下，仍以这种方式彼此关联；把后者统合起来绝非易事，也不应当把它设想成容易统合为单一的 Vorstellung〔表象〕。”〔...und dies trotz ihrer Unterwerfung unter den Genitalprimat, was gar nicht so bequem in einer Vorstellung zu vereinen ist.〕

弗洛伊德在这段话——类似段落还有很多——中警告我们：即使驱力的整个 Netz〔网、网络〕已经置于生殖器首位（Genitalprimat）之下，就连后者本身也不应被看作一种便于设想的统一表象，仿佛它解决了全部矛盾。

我们太清楚了：这丝毫没有消除本能经济的连通性，也没有消除弗洛伊德所谓的流动性和可塑性。我多年来一直在这里告诉你们，人的力比多结构有一个根本特征：它注定属于符号，注定在符号游戏中滑

动。唯一普遍且支配性的“首位”，就是它受符号世界的结构所统辖。用皮尔士的话说，符号就是对某人而言代替某物的东西。

弗洛伊德从一开始就在这个意义上表述问题，我们必须牢牢抓住。紧接着的段落说得更清楚：他讨论了 Verschiebbarkeit（可移置性）的种种可能，以及接受 Surrogate〔替代物〕的自然准备；这番长篇论述最后澄清了生殖器力比多本身的 Partiallust〔部分快乐〕。

简言之，刚开始处理 Sublimierung（升华）问题时，首先必须表述本能本身的可塑性。随后也许还要补充：对个体而言，并非一切升华都可能。在其根本机制中，出于某些尚待澄清的原因，个体无论受内部禀赋还是外部作用影响，都会面对界限，面对某种不能升华的东西。力比多要求一定剂量、一定比例的直接满足；得不到它，便会造成损害和严重紊乱。

我们的出发点，是力比多同 Netz〔网络〕、Flüssigkeit〔流动性〕以及符号本身的 Verschiebbarkeit〔可移置性〕之间的联系。每当我们仔细阅读弗洛伊德，总会重新被带回这里。那么，它把我们带到了什么地方？

继续向前之前，还要确立一个必要的关键衔接点。弗洛伊德学说中的力比多关系具有种种悖论性质和所谓“前生殖器”的古老性质，归根到底具有永恒的多形性。这也是弗洛伊德发现和维度的原创之处：口腔期、肛门期和生殖器期的不同驱力模式，各自伴随一套意象微观世界。可是，这个非典型的微观世界同宏观世界毫无关系，只会在幻想中生成世界。荣格——点出他的名字——试图把弗洛伊德的弟子引向相反道路；1910年前后弗洛伊德团体正是在这里发生分岔。

这一点很重要，尤其在当今世界更是如此。即便人们过去曾让它们住在星空之下，如今也绝不能再到那里寻找阳具，或我姑且称作“肛门之环”的东西。它们已被彻底驱逐出去，这是关键。

很长时间里，即便在人的科学思想中，这些意象仍能栖居于宇宙论投射。世界曾有一条轴；思想也曾长期沉浸在这样的想象中：我们的意象同周遭世界有某种深层关系。人们似乎没有意识到，弗洛伊德探索的重要性就在于把整个世界重新收回我们内部……

要把握这件事的重要性，请允许我提醒你们：

在现代人得到根本解放之前不久的思想中，这个世界还占据着重要位置。

……弗洛伊德的重要性，就在于最终把它放回适当位置：我们的身体，而不是别处。长期以来，它以某种形式居住在神学思想中。尽管弗洛伊德毫不犹豫地点过它的名字，我们如今却从来不再提起；神学思想曾称它为“此世的王”，也就是 Diabolus〔魔鬼〕。象征的（symbolique）在这里由魔鬼的（diabolique）补足。

神学布道曾以种种形式有力地表述魔鬼。你们不妨读读路德，不只读《席间谈》，也读他的《布道集》，看看意象的力量能在某个领域伸展到什么程度。这些意象不过是我们最熟悉的东西；每天的分析经验已为它们投注了一种科学确认的性质。

路德是一位影响极其强大的先知，他更新了基督教教义的基础。他谈论我们被遗弃、谈论我们堕入一个被抛弃的世界时，所用的正是这些意象。我得说，那些词最终比现代现象学用逃离、离开母亲乳房等相

对温柔的形式所能说的一切，都更具分析意味。“这是怎样的疏忽，竟让她的乳汁干涸？”[注3]

> [注3] 原注参见保罗·瓦莱里的诗《诗》（Poésie），收入《魅力集》（Charmes）。

路德直截了当地说：“你们是从魔鬼肛门落入世界的废物。”这恰好是一套根本上属于消化和排泄的功能图式。一种思想把人同世间一切可能的善相隔绝的处境推到最终后果，便构造出这个图式。路德把我们带到这里。不要以为这些话没有影响当时人的思想和生活方式；我们现代人在世界中的整套安置，正是从某场危机中产生，而这里表述的就是那场危机的关键转折。

弗洛伊德仿佛为此盖上最后的印章：他一劳永逸地把这些世界意象、这些对于世界而言虚假的原型，放回它们应在之处——我们的身体。

这件事仍然极其重要，因为经验向我们证明，我们现在得在这个世界实际所在之处面对它。难道一切都理所当然吗？那些性感带、那些根本固着点，对我们来说真是一个简单、明媚、向田园诗式乐观主义敞开的前景吗？

在弗洛伊德思想得到进一步阐明之前，我们可以在一定程度上把性感带视为特定的、类属的东西。但它们本身向我们呈现的，难道不是最

严酷的奴役，而绝不是什么通向解放的坦途吗？这些性感带归根到底只限于：

- 一些特选的点；
- 一些裂隙点；
- 身体表面数量有限的开口；
- 厄洛斯必须从中汲取泉源的那些点。

要看出弗洛伊德在这里引入了什么根本而新颖的东西，只需参照诗歌吟唱为思想打开的可能。例如，跟随沃尔特·惠特曼去设想：一个人能够从自己的身体期待什么？那是一场皮肤同世界接触的梦，是对一个开放、颤动世界的希望，是身体同世界完整而全面的接触。在诗人为我们显出的某种生活风格的维度和道路尽头，我们仿佛会找到一种和谐的启示：

- 它当然具有完全不同的性质；
- 它会彻底改变我们同世界的接触；
- 它仿佛会终结某些极其特殊却又过于普遍、过于无处不在、压得我们喘不过气的东西——例如某种原初诅咒不断渗入生活的在场。

这里已经出现了某种东西。在我们所谓驱力源头的层面，弗洛伊德似乎标出了一个嵌入点、界限点和不可化约之点。随后的经验在力比多古老形式的残余中遇到的，也正是这种不可化约性质——歧义又一次在这里出现。

一方面，人们告诉我们，这些形式不能获得 Befriedigung〔满足〕。儿童最古老的愿求构成出发点和核心；无论何种生殖器首位都无法把它完全消解，人再怎样通过纯粹的 Verschiebung〔移置〕成为一个完整的人形、甚至同另一半融合为雌雄同体，也无法解决它。力比多的这些原始古老形式总会留下梦。这是经验和弗洛伊德话语始终表述、强调的第一点。另一方面，弗洛伊德又告诉我们：在另一端、在目标层面，可作替代的开放性乍看几乎没有边界。

我在这里说 Ziel〔目标〕，是为了避开 Objekt〔客体〕；然而，弗洛伊德一旦区分升华，总会不断写到“客体”。他无论怎样处理，在描述本能的升华形式时仍会参照客体。我马上会读几段话，让你们看到困难在哪里，它的动力是什么。

问题当然涉及客体。可是，这个层面的“客体”是什么意思？先看弗洛伊德在学说最初的重音方式、在第一拓扑中怎样表述升华，尤其是《性学三论》。那里认为，升华的特征是客体发生变化，而力比多……

不是通过被压抑者直接或间接的返回，

也不是以症状方式，而是以直接带来满足的方式……

……性力比多从某些客体中找到满足。

他首先以最朴素、最笼统的方式作出什么区分？说实话，这个唯一的初步区分打开了一整片无穷困惑的领域：那些客体受到社会重视，因为：

- 群体能够认可它们；
- 它们是具有公共效用的客体。

升华的可能性就这样得到界定。因此，我们仿佛能够牢牢抓住一条链的两端：

- 一方面，尽管满足是借替代物、借原文所谓 Surrogat 获得的，但满足仍然可能；
- 另一方面，这些客体必须取得集体性的社会价值。

说到底，我们落进一种陷阱。思想当然很想顺着省力的倾向一头扎进去，找到一个轻易的对立和轻易的调和：例如个人同集体的简单对立。仿佛集体能在个人必须另换一套装备、换肩扛枪之处找到满足，这件事毫无问题；而另一方面，仿佛这里谈到的个人满足又会自行发生。可最初明明已经有人告诉我们：力比多满足的领域何其成问题；在一切驱力的地平线上，可塑性及其界限始终是根本难题。

所以，弗洛伊德远不可能停留在这个公式上。

《性学三论》把升华最明显的社会效果同 Reaktionsbildung（反向形成）联系起来，足以表明他没有止步于此。当时，弗洛伊德尚未提出后来补充的拓扑，问题还不能得到更有力的表述；可是，他已经引入了反向形成：某种性格特征或后天形成的社会调节，远不是本能满足

的延伸和直线发展，而必须建立一套与肛门驱力相对抗的防御系统。换言之，在本能升华的构造中，矛盾、对立和二律背反从一开始就是根本的。弗洛伊德把矛盾和二律背反的问题引进了自己的公式。

同本能倾向相反的构造，无论如何都不能同时化约为直接满足，也不能化约为一种驱力自身得到饱和、只不过无法得到集体认可的东西。说实话，弗洛伊德在升华领域提出的问题，直到第二拓扑才完全显现，也就是《论自恋：一篇导论》（Zur Einführung des Narzissmus）问世之时。我们的朋友让·拉普朗什为学会翻译过它，大家很容易读到；德文见《弗洛伊德全集》第十卷第161—162页。那里有如下表述：

“现在需要探究的，是这种理想形成同升华之间的关系。升华是一个涉及客体力比多的过程。”

Ichlibido〔自我力比多〕同 Objektlibido〔客体力比多〕的对立，直到这篇《导论》才开始在分析层面得到明确表述。《论自恋》不仅导入自恋，也导入第二拓扑；它提供了这样一项补充：人在满足方面那种根本冲突的处境，借此才第一次被弗洛伊德明确揭示出来。正因如此，必须从原物开始：人若要沿自己的快乐之路前进，就得从字面上“绕着它走”。

人们花了很久才认出、重新找到这一点，才看清弗洛伊德说的正是我上次告诉你们的东西：同圣保罗说的一模一样！也就是说：

- 在快乐的道路上支配我们的，并不是什么至善；
- 超过某条界限以后，面对原物所包藏的东西，我们处在完全莫测的境地；
- 没有任何伦理规则在我们的快乐与它的实在法则之间充当中介。

圣保罗背后还有基督的教导。最后一个逾越节前不久，有人来问他一个问题；他回答时提到《十诫》中一条我上次谈过的诫命。来人问……

——这个故事有两个版本，《马太福音》是一种，《马可福音》和《路加福音》是另一种——

……《马太福音》的说法最清楚，来人问：

“我们应当做什么善事，才能进入永生？”

希腊原文中，他回答：

“你为什么来同我谈善？谁知道什么是善？只有他，那位在彼岸者，我们的父，知道何为善。他已经告诉你：做这个，做那个，不要越界。简简单单遵守他的诫命就够了。”

再往后，便是“爱你的邻人如同爱自己”这句话。它理所当然、而且极其恰当地……

——因为无论什么东西进入考察，弗洛伊德从不退缩——

……成为《文明及其不满》的止步点，也仿佛成为弗洛伊德自身追问的必然性最终把他带到的理想终点。

但根本之处仍在基督的回答。这里我再怎么劝你们也不为过：如果能够，就去听出其中的东西。除了受过训练的耳朵，其他耳朵早已封闭太久，完全听不见它。我的意思是，如果真有人“有耳却不听”，福音就是一个例子。

试着读一读那位据说从未笑过之人的话；这件事本身确实相当醒目。请按那些话本来的样子去读，你们不时会被一种无可超越的幽默击中，例如“不义管家”的比喻。[注4]

> [注4] 参见《路加福音》16:1—18。

只要去过教堂，人们早已习惯让这些话从头顶滚过去。可是，没人会惊讶：“纯洁者中的纯洁者”“人子”竟告诉我们，灵魂得救最好的办法，说到底就是在受托管理的账目上动手脚；因为这样即便赚不到功德，至少也能得到“光明之子”的几分感激。

从一种同质、整齐而平板的道德看，这里显然有些矛盾。不过，也许我们可以拿另一句话来互相参照，更别说还有许多同类例子。那句更厉害的笑话是：“凯撒的归凯撒”——好，现在你们自己想办法吧。这些对话处处带着这种悖论风格，有时任由自己进入逃逸、断裂以及无意义的裂口。谈话者总能在这些暗藏机关的对话转折处，高明地从别人设下的陷阱中滑出去。

总的来说，回到眼前的问题：哲学思想讨论伦理学时，始终在寻找作为“善”本身的东西；它是一切道德哲学家的点金石。可是，弗洛伊德思想把这种“善”从快乐概念的起点就排除在外。快乐原则是最根本倾向——驱力秩序——的法则；拒斥“善”正写在其中。

正如我说过的，这一点还能以千百种方式辨认、互证，尤其同弗洛伊德关于父亲的核心追问完全一致。要理解他关于父亲的立场意味着什么，必须找到路德思想得到表述的地方。我刚才提过路德：当时，埃拉斯谟斯在他鼻子底下不断刺激、搔痒，终于把他激怒了。埃拉斯谟斯……

——天知道，他拖延了多少年才肯动笔——

……终于发表《论自由意志》，提醒人们：无论怎样……

——从基督的话，到圣保罗、奥古斯丁以及教父传统，

整个基督教权威似乎都站在他背后——

……这位名叫路德、来自维滕贝格的狂怒疯子说得多么激烈，人们仍必须认为行动、善行多少还有些分量；说到底，哲学家关于至善的传统也不能全都扔进荨麻丛。

路德此前谈到埃拉斯谟斯本人时一直相当克制，私下虽不免带几分讥讽；这时，他发表了《论意志的束缚》[注5]……

> [注5]　德西德里乌斯·埃拉斯谟斯：《论自由意志》；马丁·路德：《论意志的束缚》，Gallimard，Folio，2001年。

……着重说明人在同自身命运核心发生关系时，处在一种根本恶劣的关系中。这个核心就是 Ding，就是我前几天指出的 causa〔原因〕；它类似于——其实根本就是——康德在《实践理性批判》地平线上指出的东西，但又同它相对。如果允许我发明一个希腊味并不准确的词，它就是 causa pathomenon，即人最根本激情的原因。

……路德在这个层面重新表述问题，写道：

“上帝对人的永恒仇恨，不仅针对人的缺陷和自由意志所做的行动；这种仇恨甚至在世界被创造以前就已存在。”

你们看，我建议偶尔读读宗教作者，是有理由的。我指的是优秀作者，不是写甜腻文章的那一类。不过，就连后者有时也很有收获：圣方济各·沙雷氏谈婚姻，我保证绝不逊于范德费尔德那本《完美婚姻》。

但在我看来，路德更富有成果。世界创造以前就已存在的这种仇恨，同以下两项关系严格对应；我想你们不会看不出来：

- 一方面，是法则本身的某种风格、观念与影响；
- 另一方面，是把原物视为根本问题的某种观念——说到底，也就是恶的问题。

……弗洛伊德从一开始面对的恰恰就是这个问题。他对父亲的追问，让他把父亲呈现为原始部落中的暴君；原初罪行正是针对这个人，然而也正因如此，法则领域的全部秩序、实质与基础才被引入。

十六世纪初的这个敏感点、这个断裂点上，思想发生了一次转向；它的强烈波动一直清楚延续到十七世纪中叶乃至末期。某种思想转向与弗洛伊德的追问之间，存在不可缺少的谱系、结构，甚至可以说文化上的父系关系。若不承认这一点，就会彻底误认弗洛伊德的追问究竟针对哪一种问题。

我刚才作了一个二十五分钟的插话，因为这一切只是要告诉你们：还没等我们转过身、认出问题所在，弗洛伊德就在1914年后不久通过《论自恋》引进某种东西，又把这个问题变没了。怎样变没？他表述了一些当然不可或缺的东西，可我们必须看清它们嵌入的是怎样的语境：确切说，是同客体的关系问题。必须以弗洛伊德的方式阅读这个问题，看它怎样实际出现：这是一种自恋关系、一种想象关系。

在这个层面，客体被引入，是因为它始终能同主体对自身形象的爱互换。弗洛伊德在《论自恋》第一次表述中引入 Ichlibido（自我力比多）和 Objektlibido（客体力比多），同时围绕 Ich-Ideal（自我理想）、Ideal-Ich（理想自我）、自我的幻象以及某种理想的形成来组织问题。这个理想逐渐取得自己的领域，变得更可取，至少在主体内部为一种主体此后将服从的东西赋予形式。

认同问题同这种心理上的双重化相连；从此，主体依赖于自己被理想化、被强行塑造的形象。弗洛伊德后来始终如此重视这个形象。客体概念正是在这种关系、也就是幻象关系中被引入的。

所以，这个客体不同于倾向地平线上所瞄准的客体。由自恋关系构造的客体同原物之间有一道差异；对我们来说，升华问题恰恰位于这道差异展开的领域和斜坡上。

弗洛伊德在《性学三论》的一则短注里，曾以随笔特有的方式闪出一道亮光。第48页写道：

> “古人——指基督教以前的古人——的爱情生活同我们的爱情生活之间，最使我们注意的区别在于：
>
> 古人把重音放在倾向本身，而我们则把重音放在倾向的客体上。”

古人以节庆围绕倾向，也愿意借倾向向一个价值较低、价值普通的客体致敬。我们则贬低倾向表现本身的价值，要求客体用自身占优势的特征为它提供支撑。

我把这称作一次过度的游历，也就向你们提出问题：事情真是如此吗？弗洛伊德用了很长篇幅谈爱情生活的某些贬抑。这些贬抑是以什么为名？以一个无可争议的理想为名：

> “在这些笔记中，我只需举出英国作家高尔斯华绥的一篇作品；今天，他的价值举世公认。我以前很喜欢一篇名叫《苹果树》的短篇。它写出，在今天的文明生活中，两个人之间朴素而自然的爱情、那声田园回响，已经没有位置。”

就是这样！一切仿佛自然而然、顺流而下地说了出来。弗洛伊德凭什么知道，我们把重音放在客体上，古人却放在倾向上？你们也许会说，古代悲剧没有我们古典悲剧那种理想性的抬高。可是，弗洛伊德几乎没有说明理由；我甚至不敢说这不需要作许多讨论。要比较我们的悲剧和爱情理想同古人的差异，必须参照历史作品，必须定位一个特定时刻。下一次我们会谈，因为我们就要从这里进入。

这里确实涉及厄洛斯在历史中的一次结构化和改变。因此，说正是我们发明了宫廷爱情、发明了对女人的抬高，并说弗洛伊德所谈的某种基督教式爱情标出了一个时代，确实极其重要。我正要把你们带到这片领域。

不过，我也会说明：古代作者那里——有意思的是，拉丁作者比希腊作者更明显——已经有一些、也许有全部后来构成客体崇拜的元素。它们以某种理想化参照出现，对一种关系的形成起过决定作用；这种形成不得不称作升华。

弗洛伊德在这里说得匆忙，也可能恰好说反了。他所谈的其实是一种贬抑观念；细看之下，它针对的也许与其说是“爱情生活”，不如说是一根失落的“弦”，是围绕客体的摆动和危机。

在一种文化性的客体丧失中重新找回倾向，这样的问题是否位于那场孕育出弗洛伊德主义的精神危机中心？这是我们必须提出的问题。

换句话说，认为古人比我们更接近倾向的怀旧，就像一切黄金时代和黄金国之梦，也许只意味着：我们已经不知道自己该怎样对待客体，所以不得不回到倾向层面重新提出问题。

客体确实同想象性的、尤其是文化性的建构不可分。我们开始在升华层面瞥见客体：并不是集体只把它承认为有用物；集体还从中找到一个方向和松弛场域，借此可以在原物的问题上自欺，以想象构造去殖民原物的领域。

集体升华、社会认可的升华正朝这个方向运作。不过，社会在道德家、艺术家以及其他人——工匠、裁缝、帽匠——提供的幻象中找到

幸福，并接受他们创造的一系列想象形式；升华并不简单等同于这种接受。

我们不能只从社会对这些形式感到满足、给它们盖章认可这一点，寻找升华的动力。动力在于一种想象功能的关系，尤其是幻想的符号化可以帮助我们把握的那种功能：$\$ \diamond a$，即主体欲望赖以支撑的形式。

在社会中、在历史规定的具体形式里，幻想的想象元素 (a) 被放到原物的位置上，前来覆盖它，并在这个点上欺骗主体。我们必须在这里提出升华问题。所以下一次，我会稍微谈谈中世纪的宫廷爱情，尤其是 Minnesang〔德语恋歌〕。

也因此，今年我要以一种周年纪念的方式把你们再带回戏剧：去年我谈过哈姆雷特，今年会谈伊丽莎白时代戏剧。我会让你们看到，它标志着欧洲乃至文明化爱欲的一处转折；正是在那里，发生了这种转向、这种排除，以及弗洛伊德短注所说的理想化客体的提升。

弗洛伊德把我们留在一个重新裂开的难题前：这个原物，正是宗教家和神秘主义者所谓的 das Ding，可我们已经无法再让父亲为它提供任何保证。

第8课 · 1960年1月20日

- 。

我认为有必要让今年的讨论围绕一个枢纽旋转；这个枢纽显然就是原物（das Ding）。它当然不是没有问题。面对我向你们提出的东西，那些会思考、也理应保持批判精神的人，自然可能怀疑：它在弗洛伊德那里究竟是否合法。

我完全承担提出原物的责任。只有随着它被证明为推进论述所必需，你们才能衡量、把握它的确切范围；也只有在它的功能与实际运用中，才能判断它是否站得住脚。但我仍要再谈一次，因为有人可能会说或认为，我只是从弗洛伊德文本的一个小细节里捞出了它——我确实是在《纲要》中把它钓出来的。

可经验首先告诉我们：在弗洛伊德这样的文本中，没有什么是陈旧失效的；没有哪句话只是从别处借来，以学究式鹦鹉学舌的方式混进文本，而没有打上那种强大表述必然性的印记。正是这种必然性区分了弗洛伊德的话语，也让我们必须注意那些仍然敞开、仍然裂开的点。这些点同样包含一种必然；我想，自己已经不止一次让你们感受到它。随着我们继续前进，你们会认出：按照我试图呈现的位置和范围，原物对弗洛伊德思想完全不可或缺。

这个“被排除的内部”，用《纲要》原话来说，就是在内部遭到排除。它在当时、确切说就在那个时刻，同实在自我（Real-Ich）一起得到表述；后者指精神组织的最终实在，被当作一种假设，因为快乐自我

（Lust-Ich）必然以它为预设。精神组织的最初轮廓在快乐自我中显现，也就是这个 ψ 有机体……

后文表明，它受 Vorstellungsrepräsentanzen（表象代表）的功能支配；也就是说，支配它的不只是表象，而是表象的代表。

……这恰好对应并勾勒出弗洛伊德以前全部所谓“心理学”知识所走的道路。心理学知识最初在原子论中成形，而这里正是那套原子论的真理。

这种观念的元素性——一切都从人出发，在人以前就已开始，并受某种根本必然性支配——构成了心理学知识的起点。我们前几天看到，心理学一直努力从中挣脱。但如果不走弗洛伊德的道路，它便只能靠误认自己内部、也就是自身对象中的一种凝絮作用，来反抗原子论。这种作用迫使心理学的材料——精神——服从思想赖以搭建的纹理。换言之，就是话语的纹理和能指链；我在这里教你们实际运用它，逻辑也在这张经纬上建立。逻辑还带来一种额外而根本的东西：否定、splitting、Spaltung（分裂）、划分和撕裂；主体的混入把这些东西带进纹理。

心理学受这种“原子”条件约束，不得不处理表象代表（Vorstellungsrepräsentanzen）；精神材料正是在这些表象代表中凝结成形。心理学越想摆脱它，迄今的尝试反而越显笨拙。

只需提醒你们，心理学在诉诸情感性时何其混乱。那是最含混的界域和范畴；即使这种参照出现在分析内部，也总把我们带到某种死路，让我们感到研究无法沿着这条线真正前进。

这里当然不是要否认情感的重要性，而是不要把它们同我们在实在自我（Real-Ich）中寻找的核心和实质混为一谈。这个东西位于能指表述之外，而我们这些分析言语的艺匠仍试图操作它。

弗洛伊德也偶尔触及情感心理学，而且每次都极富提示。他最终总在强调情感的约定性与人为性：情感不是能指，而是可以归结为“信号”。这也赋予它可移置的范围。它当然还有经济性质，包含若干必然性，例如某种不可化约性。

不过，问题不在底层。分析研究常常从根本上到经济、甚至动力的本质中寻找地平线与极限，但情感并没有给出最后那个词。真正给出方向的，是某种更不透明、更幽暗的东西；分析元心理学最后形成的所有概念，都由它得到规定。也就是那些能量概念，以及今天用来组织它们的、奇特地带有质性的范畴。

这里只需指出，近来的元心理学道路如何使用“性能源”或“去性化的力比多”。这严格说来是在诉诸一种越来越难由任何经验支撑的质性概念，当然更谈不上由所谓情感经验来支撑。

也许有一天，我们会一起建立一门情感心理学。现在，我只是想顺便强调，迄今在这个方向上、尤其在分析内部所做的工作并不充分；同时给你们几道思考题，例如，人们曾怎样谈论愤怒这种情感。

这些只是我布置的旁侧小问题、小练习。但我邀请你们采用的一些精确范畴，也许能解释：为什么在心理学和伦理学史上，愤怒如此受人关注，分析却几乎不关心它。

例如，笛卡尔谈愤怒时有一套足以令人满意的表述。我这里只提示一条可能说出些东西的线索，你们可以准确检验这个工作假设是否合适：愤怒是一种激情，但它并不只是通过以下东西显现：

- 某种器质或生理对应项；
- 某种或多或少高张、甚至高扬的感受；
- 愤怒也许还需要主体作出某种反应；
- 其中始终有一个根本因素：人们原本期待象征秩序同实在的回应彼此对应，却遭遇失望与失败。

换句话说，愤怒从根本上同佩吉在一个幽默场合说过的公式相连；我想借用它："小销子插不进小孔的时候，愤怒就来了。"

想想这句话，看看是否有用。它有种种可能的应用，甚至也许能把愤怒看作某种初步迹象：少数动物物种表现出类似愤怒的东西，这可能说明它们开始以象征方式组织世界。毕竟，从动物界整体看，愤怒显著地缺席，这一点很让人吃惊。

弗洛伊德思想明确走向一个方向：始终把情感列入"信号"一栏。到其思想表述的末期，他甚至把焦虑本身归入信号，这已足以给我们提示。所以，我们要到快乐自我的组织之外去寻找。就现象性质而言，快乐自我完全同表象代表（Vorstellungsrepräsentanzen）系统——也就是精神中的能指元素——受到多少投注相连。至少在操作上，这套系统恰好使我们能够界定原物的领域；我们要在伦理学地带前进，因而需要这个操作性界定。

弗洛伊德思想从治疗起点一路推进，而我主张，这能让我们界定主体的领域：主体不只是主体间性的主体，不只是服从能指中介的主体；在这个主体背后还有某种东西。

我们被抛进……

我所谓“das Ding 的领域”。它远在情感性那片游移、混乱、坐标不清的地带之外；情感性之所以如此，是因为其界域尚未得到充分组织。

……我们被抛向某种更根本的东西。今年前几次讨论中，我已经试图为你们指出它。它不是叔本华意义上单纯的 Wille（意志）[注1]；叔本华把意志同表象对立，并把它当作生命本质的支撑。

> [注1] 参见阿图尔·叔本华《作为意志和表象的世界》（Die Welt als Wille und Vorstellung）。

那里同时有善的意志和恶的意志，即 volens nolens〔愿与不愿〕；在爱与恨的层面把握所谓矛盾情感，远没有抓准它的真义。弗洛伊德在善的意志与恶的意志的层面——甚至在负性治疗反应偏爱恶的意志的层面——于思想末期重新找到原物的领域，并为我们指向《超越快乐原则》的平面。

原物的领域最终作为一个伦理悖论被重新找到。弗洛伊德在那里指出，生命中有某种东西能够偏爱死亡。他由此比任何人都更接近恶的问题，更确切地说，更接近以恶本身为目标的谋划。

我们一开始看到的这个东西，能否被留在某个角落，当作偶然甚至已经过时的细节放过去？弗洛伊德的全部思想都表明，情况远非如此。他最后指出，这个领域真正使快乐原则的领域极化、得到组织并围绕

它旋转；在此意义上，快乐原则的领域正是《超越快乐原则》所揭示的领域，因为快乐、生命倾向以及生命具有组织、统一和爱欲性质的倾向，都不足以安排它；不能把生命有机体本身、生命的必然与需要，简单当作精神发展的中心。

同一切思想过程一样，“操作性”这个词在这里自有价值。即便我们使用原物这个概念，它仍未被完全澄清。但你们也应当感到，给它贴上“操作性”标签会留下一种颇具幽默意味的不满。毕竟，我们试图沿这个方向指出的，恰恰是每个人、所有人以最不具“操作性”的方式面对的东西。

我不想放任自己把问题戏剧化。要是以为这种处境只属于我们的时代，那就错了。每个时代都认为，自己已经到达同某种终极之物、世界彼岸之物对峙的最尖锐点，世界从它那里感到威胁，也受到它的威胁。

不过，世界和社会的喧嚣毕竟把某种不可思议的武器、某种绝对武器躁动的阴影送到我们面前；它最终真要在我们眼前被操弄了〔法国于1960年2月13日进行首次核试验〕，而且以一种真正配得上缪斯的方式。先别以为世界末日就在明天；早在莱布尼茨时代，人们已经可能以没这么精确的形式相信末日将至。

但还是请想象，那件悬在我们头顶的武器从太空深处向我们俯冲：一颗携带武器的卫星，其破坏力比现有武器再强十万倍；而现有武器本就比此前的武器强几十万倍。这不是我编造的；每天都有人在我们眼前挥舞一种甚至能质疑地球本身能否继续承载人类的武器。

知识进步也许让这件事比以往人类想象中任何时候都更为临场，尽管人类想象从未停止摆弄它。只需设身处地面对这个时刻：一个人或一群人能够使整个人类的存在问题悬于一线。那时，你们会在自身内部看到，原物落在了主体一边。

你们会祈求知识主体——正是它生出了那件作为绝对武器的“另一物”——停下来衡量处境，让真正的原物在那个时刻位于他自身之内。换句话说，不要让他抱着“要么炸个痛快，要么弄清为什么不炸”的念头，干脆把另一物放出去。

这段小插话只是“操作性”一词触发的。即使不借助如此戏剧性的——既然事物已经如此精确地物质化，我们甚至不敢再说“末世论的”——景象，现在也该回到真正层面：回到我们实际面对原物的地方，考察它的本质；或者更准确地说，考察我们在伦理领域怎样面对它。

这不仅涉及如何接近它，也涉及它的效果，涉及它如何在人的行为核心在场。人勉强活在欲望森林中，也活在欲望同某种现实达成的妥协中；现实绝没有人们想象得那么混乱。它有自己的法则与要求，尤其是所谓“社会要求”。弗洛伊德不能不极其认真地看待这些要求，但必须立即指出，他从一个特殊角度切入，从而超越社会与个人的简单二律背反——仿佛个人一开始就只是潜在的失序场所。

弗洛伊德面对的患病个人，揭示了社会失序之外的另一个维度。说得更合乎我们时代一些，就是国家失序之外的维度；今天不可能抽象地谈论社会。历史上不可能，哲学上也不可能，因为有位名叫黑格尔的先生已经展示了其中完整的一贯性：《精神现象学》的全部进程，同一种必然性紧密相连；这种必然性让一整套合法性、一整部《法哲

学》显得完全连贯——它从国家出发，包围人的全部存在，甚至把一夫一妻的伴侣关系纳入其中，而且正以这组关系为出发点。

我在这里讲《精神分析的伦理学》，显然不可能同时再讲一部黑格尔伦理学。我只想标出：两者并不相同。某种关于个人同城邦、同国家之关系的现象学，在终点处显出一道分歧。柏拉图坚持把灵魂的失序同国家中的同一维度联系起来，认为前者是在精神尺度上复制城邦的失序。

弗洛伊德所面对的患病个人，向我们揭示的是国家失序、等级

紊乱之外的另一个维度。所谓"患病个人"——我指神经症患者和精神病患者——直接面对"生命的力量"，因为这些力量一方面通向死亡的力量；他也直接面对从善恶知识中产生的各种力量。

这样，我们又同原物待在一起，不得不想办法应付它。我说的其实一点也不该让你们惊讶，只想请大家看清已经发生了什么：分析家深深受原物领域支配，它是经验内在的必然。分析理论如今的发展受到分析共同体中所谓"克莱因学派"的支配；我们究竟看到了怎样的演变？

最醒目的是：分析共同体的其他部分无论同它保持距离、有所保留，甚至表示轻蔑，克莱因学派仍然一直使分析思想的全部发展极化，并为其规定方向——直到我们这个团体在这里作出的努力。

依照我正在提出的视角，这只说明一件事。请用这把钥匙重新审视克莱因的全部表述：它把母亲的神话身体放在原物的中心位置。最原初的攻击性和越犯倾向、原始攻击以及反转回自身的攻击，都是参照并指向这个身体而显现。

现在，我们要进入弗洛伊德经济中升华概念的领域……

克莱因学派本身，也就是梅兰妮·克莱因，

还有在这一点上完全追随她的埃拉·夏普……

……最近，一位美国作者从升华作为美术创造原则的层面写过一篇文章……

——他其实根本不是克莱因派：李先生；我以后会回到他的《自由艺术中的创造理论》——

……他先以详略不一的方式审查、批判弗洛伊德的公式，又考察克莱因学派试图赋予升华完整意义的努力，最终把升华理解为一种本质上具有复原作用的功能：它总或多或少是一种象征性修补，试图修复母亲身体这一领域和根本意象所遭受的想象性损伤。

我们以后会回来讨论这一点，现在先请你们记住。如果这些文本尚未进入你们的视野，我会带来给大家。把升华归结为主体修补“母亲身体受损”这一幻想的努力，已经向我们表明：这肯定不是升华问题的最佳解答，也不是拓扑和元心理学问题本身的最佳解答。

主体依恋最根本、最古老的客体时，同某种原初之物发生关系。至少在我们目前走到的位置上，这能让你们认为：我以操作方式界定的原物领域，为这些关系提供了框架和说明，也让人理解一种分析神话——克莱因神话本身——为何必然出现，又在何种条件下开花。

把这个神话定位之后，我们也许能恢复一种比克莱因范畴必然导出的功能更宽广的功能，尤其在升华问题上更是如此。以后我会拿出原

文，说明或多或少受克莱因功能影响、或多或少归附它的临床家，最终怎样理解和使用升华概念。

我先点明结论，以后应该有时间论证：他们抵达的，是一种相当狭窄、甚至颇为幼稚的“艺术治疗”观念。我指借助种种或多或少能同艺术挂钩的活动来治疗，即那些归入“美术”名下的体操、舞蹈及其他练习。据说，它们能为主体提供满足，帮助解决其问题，甚至改善平衡。这些结果被写进一系列观察；如果观察做得好，自有扩展认识的价值。

我会带你们读这些材料，尤其请大家同我一起停在埃拉·夏普的两篇文章上。我绝不轻视它们：《升华与妄想的若干方面》，以及《纯艺术与纯科学升华背后相似而分歧的无意识决定因素》[注2]。阅读它们当然不会徒劳；不过我认为，它们会印证：沿这条方向和视角，升华问题遭到怎样的缩减，也会印证我所谓那些结果的某种幼稚性质。

> [注2] Ella Freeman Sharpe，1935年：《纯艺术与纯科学升华背后相似而分歧的无意识决定因素》，International Journal of Psychoanalysis，第16卷，第186—202页；《升华与妄想的若干方面》法译见 Ella Sharpe lue par Lacan，Hermann，2007年，第117页。

你们会看到，这种做法把一种有效功能和活动赋予艺术符号，却往往把一些或多或少短暂爆发的元素、案例中很可疑的所谓天赋，也算作艺术活动。它还彻底搁置了艺术生产中始终应当强调的一点：作品会进入社会评价。不能把这项评价括起来，因为令人意外的是，弗洛伊德恰恰提升了它；艺术生产得到更多社会承认，并在某种“社会进步”中发挥根本作用。弗洛伊德对进步的理解远非单线发展的；这里涉及某种被社会承认的提升。眼下我先不再推进。

只需指出，弗洛伊德对这一点的表述似乎完全处在元心理学界域之外。借此我们也能看到：若不考虑一切艺术生产、尤其美术生产都带着历史日期，就不可能正确评价艺术中的升华。毕加索时代不可能像委拉斯开兹时代那样绘画，1930年也不可能像司汤达时代那样写小说。这是绝对根本的因素；眼下不必把它归入集体、个人或其他范畴，姑且放进文化范畴。我们正在追问的，正是它同社会的关系，也就是社会从中得到什么满足。

升华创造了若干形式，艺术并非唯一一种，其他形式也需要定位；升华问题正位于这里。不过，艺术——尤其有一门同伦理领域非常接近的艺术，即文学艺术——是我们必须进入的场域，稍后你们会看到。

可是，我们还是稍稍偏离了根本问题，也就是伦理问题。必须依照伦理问题判断升华：升华创造价值——创造什么价值？无论如何，创造的是社会承认的价值。现在，我要把讨论重新集中到伦理层面。正如我已经指出的，最好还是参照这个领域中曾提出一种枢纽性表达的视角，尽管它充满悖论：康德视角。

面对我刚才所谓的原物——我们希望它在“好的一边”压得住分量——另一边则是我前几天讲过的康德义务公式，也是另一种压上分量的方式。康德用来界定义务的，只有普遍适用的行为法则，换言之，是理性的分量。引人注意的当然是：理性怎样才能产生分量？阅读作者原文总有好处。前几天，我指出康德文本地平线上出现 Schmerz、疼痛本身，作为伦理行动的对应项；后来发现，就连你们当中一些曾经相当熟悉这些文本的人也没有注意到。

翻开《实践理性批判》，你们会看到：为了让我们相信理性的分量实际发生作用，康德举了一个清新得近乎壮丽的例子。他为我们编了一个双重寓言，让人感受纯粹伦理原则的分量。这个寓言要说明，义务本身可能压倒一切，也就是压倒一切被看作生命所欲求之物的善。证明的机关在于比较两种处境。康德说：

“设想为遏止一个好色之徒的放纵，安排如下情形：一个房间里有位女士，他此刻的欲望正指向她；人们允许他自由进入房间，满足自己的欲望或需要，但出口处立着一座绞架，他出来就会被吊死。”

这还不算什么，也不是康德道德性的基础。你们马上会看到证明的机关在哪里。在康德看来，绞架肯定足以形成抑制，毫无疑问：一个家伙若知道完事后就要上绞架，绝不会进去性交。

第二种情形同样有悲剧结局：一个暴君让某人在绞架和恩宠之间选择，得到恩宠的条件是作伪证陷害自己的朋友。康德在这里正确地指出，可以设想一个人会把自己的生命同是否作伪证放到天平两边——尤其当伪证会给被指控者带来致命后果时。于是，证明的力量被交给了现实，确切说，交给主体的实际行为。康德请我们在实际中察看我所谓“理性的分量”怎样发生作用；在这里，他把它同“义务的分量”等同起来。

不过，沿着这条路走下去，他似乎漏掉一件事：在某些条件下，第一个例子中的主体并非不可能——我不是说真把自己献给酷刑，因为寓言从未推进到那一步——至少设想把自己献出去。

也就是说，无论我们这位柯尼斯堡哲学家看来多么不证自明……

——必须承认，他是个讨人喜欢的人物；我并不是说他格局狭小，

或缺少激情能力——

……他似乎完全没有考虑另一个问题：如果出现足够程度的、弗洛伊德所谓 Überschätzung〔对客体的过度评价〕——我现在就把它称作“客体的升华”——如果爱欲激情的客体取得某种意义……

——我正要从这个方向引入一种辩证法，教你们定位升华实际上是什么——

……如果女性客体在某些条件下得到升华，换言之，爱情得到一种能够标明历史日期的抬高……

——弗洛伊德在我前几天提过的短注中甚至给出线索：“现代人把力比多的重音更多放在客体上，而不是倾向上……”——

……这便提出一个巨大问题；如果你们愿意，我正要把大家带进去。

我说过，我们得花几次课讨论某种东西；前几天谈《哈姆雷特》时，我已经提过它的一贯形式：日耳曼宫廷之爱（Minne）的历史，也就是关于爱情应当是什么的一套理论和实践。何必拒绝？我们花了那么多时间作民族志探索，当然也可以关心这种宫廷之爱。尤其我告诉你们：若不考虑这些历史前因，我们根本无法理解自己内部同客体关系的某些痕迹。

所以，在某些升华条件下，一个人可能……

——故事文学即使不是严格的历史，至少也在幻想层面表现了某种东西；况且，历史中不可能完全收集不到同类社会新闻——

……同一个女人发生性关系，同时很清楚自己走出门就会被绞死或以其他方式干掉；这并非不可能。

这显然稍稍改变了康德例子的条件，至少改变了它的证明价值。当然，这仍可归入激情过度，会向我们提出另一些问题。不过，这个人也可能冷静设想同一种出门后的结局，只因他想得到把那位女士切成碎块的快乐。

后一种情况同样可以设想，而且犯罪学档案提供的实例更多、更容易找到。我把这两种越犯形式并置，是为了指出……

它们都越过快乐原则面对现实原则时通常规定的界限。第一种是客体的过度升华；第二种是人们通常所谓的倒错——为了把那位女士切成碎块的快乐，这个人接受出门后的致命结局。

……这已经使我们能把升华同倒错放到一起，因为两者都是欲望的某种关系，都以问号形式吸引我们注意。

问题在于：面对现实原则，这是否能让我们找到另一种、或同一种道德的另一项标准？这项道德让主体在对原物——即其欲望的场所，无论欲望倒错还是得到升华——作伪证时有所迟疑。换言之，是一种朝向原物层面的道德界域。

我们似乎只是穿着木底大鞋，沿分析家的常识小径向前；不过，分析家的常识同一般常识也并非完全无关。原物层面的东西一旦被揭示，

就显出它是诸驱力的场所。弗洛伊德学说揭示的诸驱力（Triebe）作为涌现之物，同任何温和术语都毫无关系；后者把人规规矩矩地安置在同同类的关系中，再放进一种和谐构造，让人从伴侣一直到国家，都能找到社会等级的不同层次。

我们必须回到弗洛伊德试图给出的升华公式。弗洛伊德把升华同 Triebe（驱力）本身联系起来[注]；这也正是分析家及其弟子在理论化时遇到全部困难的原因。

> [注] Staferla 逐字稿在 Triebe 后另有 aux instincts comme tels；米勒编定本的 Porter 英译（第 111 页）这里只呈现 Triebe，作 He attaches sublimation to the Triebe as such，下一段又明确指出把 Triebe 译作 instincts 并不恰当。正文据此将该处理解为对 Triebe 的释说，而非并列出另一个“本能”概念。

问题是……

——今天请允许我不读那些会让你们疲惫的弗洛伊德段落。等到你们看清在某个方向作出判断有多重要，需要确认我们是否真正遵循弗洛伊德的表述时，我自然会读。可如果不先说明自己的目标、也就是想把你们带到哪里，我恐怕无法让在座这么多人保持兴趣——

……按照弗洛伊德最明确的说法，升华涉及诸驱力的某种满足形式。

Triebe　常被不恰当地译为“本能”，必须严格译作“驱力”或“漂移”[注]。这意味着 Trieb 偏离弗洛伊德所谓 Ziel，即它的目标。升华从根本上有别于那种替代经济：遭压抑的驱力通常在后者中获得满足。症状是位于 Trieb 尽头、构成驱力目标的东西通过能指替代而返回。

> [注] dérive 不只是“漂移”这一备选译法，还提前呼应下一句“偏离目标”（détourné de son Ziel）。米勒本英译把这组对举呈为 drives (pulsions)—or drifts (dérives)；

> 中文无法同时保留 drive / dérive 的声音回响和“驱力 / 偏航”的词义关联，故正文并列两种译法，并在此补出关系。

正是在这里，能指的概念与功能取得全部分量和范围：否则便无法区分两件事，一是弗洛伊德所谓被压抑者的返回，二是驱力另一种可能的满足方式。悖论在于，驱力能够在其目标之外达到目标，而且并不依靠症状妥协中的能指替代。后者才构成所谓“症状性妥协”的多重决定结构、含混性和根本双重因果。

这个概念至今仍不断给分析家和理论家制造困难。改变目标究竟是什么意思？它可能是什么？因为这里谈的是目标，严格说来并非客体，尽管——正如我上次强调、今天也只能先作提示的——客体很快就会进入问题。别忘了，弗洛伊德很早便提醒我们：目标概念同客体概念绝不能混为一谈。

有一段尤其重要的文字——适当时候我会读，现在也许可以先给出出处——弗洛伊德在那里……

——如果我没记错，就是在《论自恋：一篇导论》中——

……强调了升华同理想化之间，客体功能的差别。理想化具有完全不同的功能，因为它引入主体对某个客体的认同。

升华完全是另一回事。分析家最终提出的问题并没有变化。懂德语的人可以读一篇短文……

文章很有时代印记，写于1930年；作者是理查德·施特尔巴，题为《升华理论的问题》，

刊于《国际精神分析杂志》第十六卷。

……它很好地概括了当时的困难。此前已有伯恩费尔德一篇奠基性文章，随后还有格洛弗1931年在《国际精神分析杂志》发表的文章——我说"随后"，其实应当说"此前"；几篇文章差不多同时问世，出版时间使格洛弗写作时无从得知另外那篇。格洛弗的文章题为《升华、替代与社会焦虑》。[注3]

> [注3] S. Bernfeld：《为升华理论而作》，Imago，第17卷，1931年；R. Sterba：《升华理论的问题》（Zur Problematik der Sublimierungslehre），Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse，第16卷，第3/4期，1930年；E. Glover：Sublimation, Substitution and Social Anxiety, International Journal of Psycho-Analysis，1931年，第263—297页。

格洛弗的英文文章会给大家造成更多困难：篇幅极长，又极难跟上，因为它简直拿着升华这把标尺走遍当时已知的一切分析概念，试图检查升华能在理论的哪一个层面同它们吻合。

结果很惊人：它从头到尾俯瞰并重述了整套分析理论。无论如何，它极其清楚地表明，在实践中运用升华概念何其困难；否则便会陷入大量矛盾，而这篇文章恰好让矛盾的滋生一览无余。

至于我们，我想立即指出自己将从哪个方向设定升华，至少让我们随后能够检验它怎样运作、具有什么价值。

Trieb 的这种满足充满悖论，因为正如我明确说过，它似乎发生在自身目标以外。我们是否要像施特尔巴那样，满足于说目标确实变了：过去是性的，现在不再是性的？弗洛伊德的确这样表述；于是只需得出结论：性力比多已经去性化。好，令爱为何哑了也就解释完了。

另一套界域是克莱因的：它严格说来把升华当作一种替代需要的想象性解决，是对母亲身体进行修复。这个公式在我看来包含某种真理，

却只是局部真理。难道我们能满足于它，或满足于“去性化的力比多能量”这一说法吗？只要不满足于纯粹口头、在特定界域中空无意义的公式，人们至少会进一步追问升华究竟涉及什么。

你们现在应当已经预感到，我要把论述引向哪里。升华为 Trieb 提供一种不同于其目标的满足；这个目标最终总被界定为自然目标。正因为如此，升华实际上揭示了 Trieb 自身的本性：它并不纯粹是本能。

换言之，驱力同原物本身发生关系，也就是同区别于客体的原物发生关系。我们因此要区分客体。做到这一点并不困难，因为弗洛伊德关于客体的自恋基础、关于客体嵌入想象界的整套理论，都能为我们指路：

- 客体规定人在自身敞开之处、在自己的世界中受到吸引的方向和点；
- 人对客体感兴趣，是因为它或多或少是自己的形象和反映。

这个客体并非原物，并非位于力比多经济核心的原物。我给你们的升华最一般公式是：升华把一个客体提升到原物的尊严。我也不打算回避“提升”这个词可能激起的双关回响。

相关知识卡 拉康论宫廷之恋与升华

你们应该立即感觉到，这个公式对我在论述地平线上提到、下次就会进入的问题意味着什么：女性客体的升华。整套宫廷之爱（Minne），也就是宫廷爱情理论，曾起过决定作用。今天，它在社会学后果中当然几乎完全消退，却仍在一种根本不必冠以“集体”之名的无意识里留

下痕迹。这是一种传统无意识，由整部文学和我们生活其中的意象传递，塑造着我们同女人的关系。

我要让你们看到，这些规则当时以完全自觉而精确的方式建立；我甚至会证明，它们是有意为之……

它根本不是“民间灵魂”的创造，不是古斯塔夫·科昂所谓

“中世纪黄金时代伟大的灵魂”所创造。

……恰恰是一个文人圈子有意表述了那些规则、操守和道德法典，从而实现客体的移置与提升。它的性质十分荒谬——一位研究中世纪日耳曼文学的德国作家用过“荒谬的宫廷之爱”（Minne）这个说法——我会详细展示这套法典的荒谬特征。它在某个社会中心设立、构成一项特殊功能，而其对象分明仍是自然客体。别以为那个时代的人做爱比我们少。

客体在这里被提升到原物的尊严；在弗洛伊德拓扑中，原物并不在诸Ziele〔目标〕的网络中滑动，而是被这张网络围定。某个时代提升的新客体得到原物的功能，由此才能解释一个社会学上坦率说相当悖谬的现象——研究者历来都这样看：各种符号、仪式、主题交换功能，尤其文学主题，突然被整体提升，并实际构成这种人际关系的实体与影响。各地、各时代称它为宫廷爱情、宫廷之爱（Minne），还有别的名称；我们当然不可能穷尽。

相关知识卡 拉康论宫廷之恋与升华

只需知道，在我们的历史周期中，十七世纪初男女“矫饰派”的发展轨迹与圈子是它最后一次显现。但这仍不是问题的终点。不能只说“人们

这样做了，事情就是如此”，便认为一切都解决了、客体便能担任这个角色；单凭这句话，也找不到这段历史插曲的钥匙。

我最终想从多个角度说明：这段遥远处境的细节更容易把握，因而有助于理解今天的其他主题。例如，在升华层面，也就是面对一种名为艺术、受到赞赏的集体构造时，我们如何处理同原物的关系。

这个定义没有穷尽问题，也没有结束讨论。首先，我还得坚持、确认并用实例说明它；随后还要让你们看到：客体要这样变得可用，最终必须在客体同欲望的关系层面发生某种事情。我们关心的自然正是这一点。

若不借助去年关于欲望及其运作的讨论，就完全无法正确表述它。今天结束前，我只举一个例子。它充满悖论、规模又小，却足以说明升华。既然今天停留在客体与原物层面，我想让你们看看：社会据说会尊重、评价并认可的某种特殊功能中，一个客体是怎样被发明出来的。

你们暂时甚至看不出原因会从哪里冒头。我从一段个人记忆中取这个小例子；可以立刻把它放入“收藏心理学”。最近，有人出版了一本讨论收藏家和拍卖的书，假定收藏家都会因此致富。他曾长期央求我提供一些关于收藏意义的想法。我小心地没有答应，因为首先得告诉他，先来听我的研讨班五六年。

收藏心理学当然大有可说。我自己也算有点收藏家；如果有人以为我在模仿弗洛伊德，就让他这样想吧。我相信自己的理由完全不同。我在安娜·弗洛伊德的书架上见过弗洛伊德收藏的残余；在我看来，与其说他对所谓客体有高明鉴赏力，不如说艺术同埃及文明在能指层面

的共存对他产生了某种迷恋。所谓客体、收藏的基础，必须同我们在分析中使用的客体严格区分；分析中的客体是一个想象固着点，以某种界域为驱力提供满足。

收藏品完全是另一回事。我想用一个收藏被缩减到最简形式的例子来说明。人们总以为收藏由多样物品汇集而成，其实根本不一定。我想起这样一段往事：在贝当时代，我们的国家经历“劳动—家庭—祖国”以及勒紧腰带的漫长苦修期。我去圣保罗-德旺斯拜访朋友雅克·普雷维尔，看见了一组火柴盒收藏。不知为什么，这段记忆又浮上心头。那个时代很容易负担这样的收藏；甚至可以说，人们也许只剩这种东西可收藏了。

那些火柴盒全都一样，排列方式却赏心悦目：每只盒子的内屉稍稍推出，便同下一只互相穿套，形成一条首尾连贯的长带。它沿壁炉架延伸，爬上墙面，越过挂画线，再顺着一扇门垂下来。我不是说它真能无限延伸，但从装饰角度看，实在令人满足。不过，我不认为装饰性是这项收藏最惊人之处的核心，也不是收藏者从中获得特殊满足的主要原因。

这批空火柴盒——“空”绝对关键——汇集在一起造成的震动、新意与效果，是使一件我们也许太少停下来考察的事显现：火柴盒根本不只是一个客体。以这种 Erscheinung〔显现〕形式被摆出来，并以声势浩大的复数形式出现时，它可以成为一件原物。换言之，它靠自身站立。火柴盒不只是具有某种用途的东西，甚至也不是柏拉图意义上的一个类型、一个抽象火柴盒。

单独一个火柴盒就是一件原物，有自身存在的一贯性。这里被瞄准的正是火柴盒的物性：完全无偿、不断增殖、多余、近乎荒谬。在那个荒谬时刻，这种把握为收藏者提供的理由，显然不在火柴盒作为火柴盒有多重要，而在一件火柴盒中持续存在的原物；无论发生什么、怎样处理，都不能从随便哪个客体中同样找到它。

仔细想想，火柴盒以一种流浪形式呈现了对我们极其重要、偶尔甚至能取得道德意义的东西：抽屉。火柴盒当然完全配得上在需要时履行这种功能。

不止如此，这个抽屉已经获得解放，不再嵌在五斗柜宽大的腹部中；它因此显出一种交媾能力。普雷维尔的构图画出的意象，正是要让我们的眼睛切实感到这种能力。

这个小寓言让客体之外的原物显现，显然向你们展示了升华的一种形式——至少是最无害的一种。

也许，你们至少能以一种起初未必预料到的形式，隐约看到社会怎样从中得到满足。若这确实是一种满足，至少在这里，它不向任何人索取任何东西。

第9课 · 1960年1月27日

- 。
- 。
- 。

我们现在讨论升华，我让原物在其定义中承担一种功能。继续这个话题之前，先讲一件有趣的事。

上次同你们分别后，就在当天下午，我又被一种顾虑缠上：每次讨论问题，我都会懊恼没有穷尽书目。于是，我去找升华研究中引用过的一篇文章；我已经给过你们线索，不过文章相当难找。

格洛弗的文章引用了梅兰妮·克莱因收入《精神分析文集》的一篇论文。其实，文集中有两篇相关论文。

第一篇是1923年的《儿童分析》。它对升华有一些非常重要的讨论，可以帮助我们理解某些功能的继发性抑制。在克莱因看来，儿童的这些功能承担升华作用，因而得到足够的力比多投注；正因为它们是升华，后来也可能受到抑制。这已经表明问题何其重要。不过，我暂时不在这里停留，因为现在要让你们悬在升华概念本身上。说实话，之后的一切混乱，都来自问题的位置和视野不够充分。

第二篇题为《艺术作品和创造冲动所反映的儿童焦虑处境》；原文用的是 impulse，即“创造冲动”。我一直因没有读过它而感到不安。文章

很短，但不得不说，正如有时会发生的那样，它给了我一种“戒指正合手指”的满足。

我先介绍文章第一部分，它基本上由以下内容构成……

我很高兴认出了作品，因为克莱因是通过德译和英译来谈它，

起初并不一目了然。

……那是拉威尔根据科莱特的主题和脚本创作的音乐作品，法语名叫《孩子与魔法》。

梅兰妮·克莱因惊叹，这部艺术作品竟如此贴合一连串围绕母亲身体的儿童幻想，贴合原始攻击性及儿童由此感到的反击。

她以相当长、也相当愉快的篇幅说明：作品创作者、尤其作曲家的想象，怎样同某种东西完美契合。上次我确实说过，儿童分析识别并凸显的克莱因式幻想，把我们带向一个原初的、仿佛处于精神建构中心的领域。尽管这种组织、协调以及同创造可能和艺术作品中轻易显露的结构形式之间的汇合，当然还不能说令人满意，但看到它们已经相当醒目。

文章第二部分更值得注意，而且很有趣；你们马上会明白原因。这次，克莱因参照分析家卡琳·米夏埃利斯一篇题为《空白空间》的文章，转述如下病例。我会缩短一些；如果你们读英文，仍很容易体会案例的辛辣之处。整个案例只用四页概述，却着实醒目。

这是一例边缘病例。临床描述不足以让我们作出可靠诊断，例如无法确定究竟属于忧郁性抑郁还是别的类型。患者名叫露丝·克亚尔，文

中称她为“画家”。她一辈子从没画过画，而奇迹恰好就在这里。我们进入了精神分析奇迹的领域；更准确地说，是分析有时带着几分天真在某些案例中凸显的奇迹。文中极其简略地勾勒了她的一生。抑郁危机的体验中心始终有一件东西：她抱怨自己内部有个“空白空间”，怎么也填不满。生平曲折暂且略去。无论如何，在分析家的帮助下，她结了婚；婚后最初一段时间，天哪，情况相当不错。

但没过多久，忧郁发作又回来了。奇迹也在此发生；文章以某些精神分析研究特有的满足口吻加以转述。她丈夫的一位兄弟是画家。原因没有交代清楚，但这对新婚夫妇的家中到处挂着他的画，墙面几乎完全被覆盖，尤其有一个房间。

后来，丈夫的兄弟卖出一幅作品——文中说他颇有才华，不过我们无法核实——便把画取走。墙上于是留下一个空白。正当患者的忧郁性抑郁危机重新出现，这片空白开始发挥极化和促发作用。她以如下方式走出来：某天，她决定 to daub a little，在墙上“随便涂一点”，把那片该死的空白填上。空白对她取得了结晶点般的价值；要是临床描述更好，我们当然很想知道它在这个病例中到底承担什么功能。

一切从那片空白出发。为了填满它，她模仿丈夫的兄弟，试着画出一幅尽可能接近其他作品的画。据说，她还到颜料店买来同他调色板完全一样的颜色，热火朝天地干起来；这种劲头更像某种偏向抑郁方向的相位运动。最后，一幅作品出现了。最有趣的是，作品拿给丈夫的兄弟看时，她面对行家的裁决，心脏因焦虑而狂跳；对方几乎生起气来，说：

“你休想让我相信这是你画的。真是该死的谎话。这幅画出自一位艺术家，不仅经验丰富，简直是老手。你那套故事见鬼去吧。画家到底是谁？我非知道不可。”

谁也说服不了他。他继续赌咒：

“要真是你画的，”他对露丝说，“那我也能去皇家礼拜堂指挥一部贝多芬交响曲，哪怕一个音符都不认识。”

这段转述对传闻似乎毫无批判，难免让我们对这种技法奇迹有所保留。至少，一些最初步的问题仍应得到回答；我们很想弄清楚。不过，对眼下讨论并不重要。

对梅兰妮·克莱因来说，这个案例显然证实了一套在这里得到典范说明的结构。你们也不会看不出，它同我用拓扑图式为你们展示的中心平面何其吻合；我们正是在这个平面上提出所谓原物的问题。

我说过，克莱因学说把“母亲的身体”放在这里。上次也指出，在克莱因看来，一切升华的阶段都证实这一点——甚至包括这场近乎奇迹的升华：一位新手仿佛突然受到启示，掌握了最老练的绘画技法。为了填补空白空间，她先后画出的题材，也替克莱因免除了惊讶：

- 首先是一名裸体黑人女性；
- 接着是一名极其年迈的女人。据说，她显出岁月的全部重负、幻灭，以及暮年无可慰藉的听天由命；
- 最后达到高潮的是一幅极其明亮的形象，仿佛重生：她母亲最光彩年华的形象重见天日。

于是——证毕——在梅兰妮·克莱因看来，整个现象似乎已经得到充分说明。我所谓有趣，当然是指这里呈现的升华现象拓扑。你们也应感觉到：至于升华本身的可能性，这套解释仍让我们意犹未尽。

所以，我要说明升华必须具备哪些坐标，我们才能在升华界域中认出并描述某个现象。首先，正如这个例子所示，升华本质上同原物处于某种关系，而原物在主体的现实构成中居于中心。上次，我借收藏心理学中的一个小例子说明起点，试图让你们理解：升华中首先发生的是……

我用火柴盒举例。你们若指望这个例子本身就是问题的核心，能够穷尽主题，那就错了；

不过你们会看到，它确实能把我们带得相当远。

……归根到底，是一个客体向一件原物的“转化”。

火柴盒突然被赋予此前没有的尊严，正是这里发生的事。当然，它只成为“一件原物”，并不因此就是“原物本身”。如果原物没有从根本上被遮蔽，我们也不会处在这种关系模式中；这种模式迫使我们——其实也迫使整个精神——必须围住它、甚至绕过它，才能对它有所把握。

你们会看到，原物显露时，总显露在我今天要把你们引向的领域；这些领域不是别的，正是家居领域，而它们正因此得到这样的界定。原物始终以被遮蔽的统一体呈现。可在我们的拓扑中，应当怎样先把它界定得更精确？

今天先这样说：如果原物在弗洛伊德依据快乐原则主题教给我们的精神构成中占据这个位置，那么它就是实在中……

这里的实在尚不需要受到限制，指的是实在总体；

既包括主体的实在，也包括主体作为外部之物面对的实在。

……原初实在中承受能指作用的东西。因为：

- 主体在 Ψ 系统、即精神系统中建立的最初关系，以能指元素凝絮、结晶；这个系统又服从稳态和快乐原则的法则；
- 我们通过考察和操作患者所认识的精神装置，受到这套能指组织支配；
- 正因为如此，我们才能以完全否定的方式说：一边是能指网络、表象代表网络中的组织，另一边是实在中那个空间和中心位置的形成——原物的领域最初正以这个位置呈现——二者之间什么也没有。

弗洛伊德在别处说，某种东西必须回应“找到”本身，必须成为那个 wiedergefunden〔被重新找到的〕客体；它的位置正应当落在这个领域。对弗洛伊德而言，这就是客体发挥定向功能时的根本定义。

他以我已经指出的悖论方式强调：文本从未说这个客体真正丧失过。客体按其本性就是被重新找到的客体。所谓它曾经“丧失”，只是事后产生的后果。我们重新找到它时，并不知道：它正是从这次重新找到中才成为丧失之物。这里又出现那套根本结构，使我们能够表述：有关的原物，其结构向“另一物”对自身的代表作用敞开。还记得我们此前谈无聊和祈祷时所谓“另一物”：另一物本质上就是原物。这是第二项特征：原物受到遮蔽，又在重新找到客体时，按其本性由“另一物”代表。

你们不会看不出，毕加索那句名言“我不寻找，我找到”，让“找到”取得了对“被寻找者”的优先地位。这也是行吟诗人与北方行吟诗人的trobar，是一切修辞中的“找到”。当然，被找到的东西也曾受寻找，不过是在能指的道路上被寻找。这种寻找仿佛是一种反精神的寻找；凭其位置和功能，它本身就在快乐原则之外。

依照快乐原则的法则，能指的通行把均衡、稳态以及自我系统均匀投注的倾向投向这个彼岸，却又注定使人错过它。快乐原则的功能，就是把主体从一个能指带向另一个能指，不断添上维持最低张力所需的能指；这项张力调节精神装置的全部运作。

我们于是来到人同能指的关系。由此可以迈出下一步：人同能指的关系——也就是人作为能指操作者的关系——怎样把他带向……

——因为似乎只有快乐原则在统治，而你们知道，其法则本身被表述为一项诱骗法则——

……〔这种同能指的关系怎样〕通过一整套巨大话语调节人对自身的思量……

这套话语当然不只是人所说出的东西，也包括他的全部行动；

这些行动受一种寻找支配，推动他在符号中重新找到事物。

……人同能指的关系，怎样让他同一个代表原物的客体发生关系？

于是出现一个问题：人塑造能指时，究竟在做什么？谈到能指，困难恰恰在于不要一头扎进“人是其载体的工匠”这一事实。多年来，我一

直训练你们首先坚持一个概念：使某物成为能指的，是对立结构；它一旦出现，便深刻改变人的世界。

不过，这些能指作为个别物仍由人塑造；甚至可以说，人用手塑造它们，可能比用灵魂更多。我们正是在这里同一种语言用法会合；至少谈到艺术升华时，语言从不犹豫地使用“创造”一词。创造概念包含对造物与创造者的认识，现在必须把它提升、带进讨论，因为它不仅位于升华主题的中心，也位于最广义的伦理学中心，位于把弗洛伊德问题引进伦理学的难题中心。

我提出：一个客体能够承担一种功能，使它作为被创造的客体，不再绕开作为能指的原物，而能够代表它。这是什么意思？我们将……

——依照代代相传的寓言；没有什么禁止我们使用它——

……回到一种也许最原始的灵魂功能：陶工的艺术功能。

上次我谈火柴盒，自有理由；你们会看到，我们还会重新找到它。火柴盒也许比陶罐展示得更多，能让辩证法走得更远，但陶罐更简单。它肯定早于火柴盒，而且仿佛自古就在；它也许是人类制造活动最原初的元素。它当然是一件工具、一件东西、一件器具，使我们能够毫不含糊地断言人的在场。我们应当停在它面前。

陶罐自古就在，人们也长期用它以寓言、类比和隐喻方式说明创造的奥秘。它仍能帮上忙。要确认它恰当，并让你们感到原物是什么，只需看看海德格尔。这位最晚来到创造问题思考中的人，在收录我要谈

的文章的文集中讨论 das Ding 时，恰恰围绕一个陶罐展开全部辩证法。

相关知识卡 陶罐、空与从无中创造

你们知道，海德格尔的辩证法是存在的辩证法。他谈原物（das Ding）的功能，涉及存在在当下的显露，涉及他所谓形而上学终结；我不准备进入这个视角。只想告诉你们：人人都很容易查到《演讲与论文集》中的《物》。你们会看到，海德格尔让陶罐在一种根本的人类过程中发挥作用，并让天与地的力量围绕它汇合。

今天，我们只抓住一个最基本的东西：陶罐的器具用途不同于其能指功能。如果它确实是能指，是人的双手塑造的第一个能指，那么按其能指本质，它同一切能指一样，除了能指本身之外什么也不意指；换言之，它没有任何特定所指。

相关知识卡 陶罐、空与从无中创造

海德格尔把它放在天地本质的中心：献酒仪式发挥作用，陶罐又有双重朝向——向上承接，也从大地提取、抬升某物。这正是陶罐的功能。我们应当停一下，立刻看到：其能指功能中的这种“没有特定之物”，恰恰以具身形式构成陶罐本身。陶罐创造的是空，并由此引入“装满”的观念和视角。空与满经由陶罐、在陶罐内部被带进一个自身根本不知道二者为何物的世界。正是从这个被塑造的能指出发，陶罐、空与满才以相同意义进入世界，不多也不少。

相关知识卡 陶罐、空与从无中创造

所谓具体维度与所谓比喻维度之间的对立虚假而虚构，这里恰好能让我们触摸到它。陶罐之所以能装满，是因为它在本质上首先是空的；言语和话语也恰好在同一意义上能够是充实的或空洞的。

多年前在鲁瓦约蒙的一次会议上，我们已经接近这一点。当时我强调：在实际生活中，芥末罐的本质，是作为一只空芥末罐向我们呈现。那时，这句话也许像一种 concetto〔巧思〕或俏皮话；沿着我们现在的视角继续走，你们会看到它的落点与解释。

无论如何，你们应当让想象与幻想在这些点上尽可能走远。法国人最熟悉、也最体面的芥末罐之一，印着 Bornibus 这个名字；我不反对你们把它认作某种神名，因为正是 Bornibus 把芥末罐装满。我们也恰好能在这里“划定边界”（borner）。[注]

> [注] Bornibus 是法国芥末品牌；拉康借其词首同法语 borner“划界、限定”作文字游戏。

芥末罐和陶罐的例子，让我们能够引入原物问题的中心，而这个问题也正是伦理学的中心：如果一个有理性的力量、如果上帝创造了世界，为什么无论我们做什么，又无论我们不做什么，世界都运转得如此糟糕？整个问题正围绕这里旋转。

陶工用材料制罐，用或粗或细、或精炼或未经精炼的泥土。宗教布道者总在这一刻让我们停下，听见“陶罐在陶工手下呻吟”。布道者有时让它开口，而且说得极其动人：陶罐呻吟着询问创造者，为什么这样粗暴、或反过来这样温柔地对待自己。

可是，在我引用的创造论神话例子中，有一件事被遮住了；尤其是那些使用陶罐例子的人遮住了它。我说过，这些作者总处在宗教与神秘

主义的边界上，当然并非没有理由。创造行动的意象中，这个寓言极为根本，却没有凸显问题的一面：陶罐无疑由材料制成，没有东西从无中造出。

整个古代哲学都围绕这里表述。思考亚里士多德哲学时，绝不能忘记：质料永恒存在，没有东西从无中造出；正因如此，我们今天很难真正思考它。这种哲学始终胶着于一幅封闭的世界图景。亚里士多德的心智如此强大——整个人类思想史上，也许很难想象更有力量的心智——仍无法走出天球表面对其目光造成的封闭；他的整个世界，包括人与人关系、语言的世界，都被装进一种永恒而根本有限的自然。

但是，请从我一开始提出的视角来看这个简单的陶罐：它是为代表实在中心之空的存在而造的客体，而这个实在中心就叫原物。这个空一旦进入表象，便作为 nihil、作为无呈现。所以，陶工同我正在交谈的你们一样，虽然亲手围绕空塑造陶罐，却也像神话创造者一样 ex nihilo〔从无中〕创造它：从洞出发创造。

相关知识卡 陶罐、空与从无中创造

人人都知道这一点，也都会拿通心粉开玩笑，说它是外面围着东西的一个洞；大炮也是如此。笑并没有改变事情的本质：塑造能指同在实在中引入一道裂口、一个洞完全是一回事。人的行动——理性的、持续的行动——从起源以来一直在扩大这个洞。

它最终甚至走到这样一步：我很惊讶，当代人居然还会对此有丝毫怀疑。记得有一晚，我在一位王室银行家的后代家中吃饭；一百多年前，海涅在巴黎受到的正是这家人的款待。我告诉主人，现代科学——指从伽利略开始的科学——只有从《圣经》和犹太思想中才能发

展、才能被设想，并且理应感到自己同它们更加接近；现代科学绝不可能从古代哲学和亚里士多德视角中产生。这让他大吃一惊；我让他一直惊讶到今天，恐怕他还没缓过来。

因为现代科学的全部进展和过程，都来自象征把握的效力。伽利略以后，这种把握不断扩张领域，烧尽周围一切把它限制在直观材料上的参照，让能指充分发挥作用。它最终形成一门有效科学；今天，这门科学有一点不能不令人震动：其法则越来越连贯，然而没有任何一个特定存在之物具有充分理由。换言之，天穹已经不存在；天体整体是最好的坐标，它们确实在那里，却按其本性同样完全可以不在那里。

用存在主义的话说，它们从根本上带有事实性，在现实中彻底是偶然的。能量与质料之间已经建立等价；在它勾勒的极限处，我们也不应忽视这种可能：终有一日，某种东西会使整个显象纹理从我们引入的裂口处撕开并消散。问题正是如此。

陶罐这个被塑造的能指一经引入，从无中创造（ex nihilo）的概念便完整出现。从无中创造同准确而实际地定位原物本身，范围完全相同。不要忘了，历经时代——尤其离我们最近、塑造了我们的时代——道德问题的全部表述与平衡都放在这里。

相关知识卡 陶罐、空与从无中创造

《圣经》有一段洋溢乐观喜悦的文字说：主依次完成著名的六日创造，最后端详整体，见一切都好。陶工做完陶罐也可以这样说：“不错，很好，立得住。”换句话说，从作品一边看，总是美的。但人人都知道，罐里能倒出什么、又能放进什么。清楚的是：从人类世界中事物的一般运作以及作品产生的一切来看，这份乐观没有丝毫根据。

作品会带来福，也会带来祸。至少在西方，围绕这件事结晶了一场长达许多世纪的良心危机。它在某个时期达到顶峰；我此前援引路德那段特别经典的话时，已经谈过。你们知道，路德长期折磨着基督徒的良心。

因此，我曾表述说：不能把任何东西、任何功德记在任何作品的账上。这当然不是无效的异端立场；它背后自有深刻理由。

围绕恶的问题，所谓各教派洪流自觉或不自觉地分开。要理解这套分化，我认为，我们从陶罐例子中已经表述出的简单三分法非常好。人焦虑地寻找恶的源头时，面前只有三种选择；没有别的。但我们仍得把三种都说出来。

第一种选择是作品，也就是放弃行动的立场。你们知道，许多并非我们的智慧传统都站在这里：一切作为本身都有害，只产生它自身已经包含的后果，消极面同积极面一样多。例如，道家明确表述过这种立场，甚至几乎只允许以勺子形式使用陶罐；把一把勺子引入世界，已经成为整股辩证矛盾洪流的源头。

第二种选择是质料。你们大概听过一些所谓“卡塔尔派”的理论——至于为什么这样叫，并不十分清楚。我不准备在这里讲一堂卡塔尔主义课，只给大家指一个地方，至少能找到不错的书目；对这类问题比较听不进去的人，也许会由此发生兴趣。

我想大家都听过这本书。它不是这个主题最好的著作，甚至谈不上十分深刻，但非常有趣：德尼·德·鲁日蒙的《爱情与西方》。我把修订版完整重读了一遍；第二次读，它没有像预想中那么令我反感，甚至可以说颇得我心。无论如何，你们会在那里看到相当清楚的材料。

作者以自己的特殊观点，组织了种种资料，让我们得以设想所谓卡塔尔意识形态与神学，在西方人思想演变中造成了怎样的深层危机——这里讨论的正是西方人。

不过，作者也表明，这些事物的根源大概位于人们惯称“西方”的边界地带。我一点也不看重这个词，把它当作思想枢纽就更错了。无论如何，在欧洲共同生活的某个转折处，人们提出：创造本身究竟哪里出了问题？今天我们很难确切知道那些人到底相信什么，也就是名为“卡塔尔异端”的宗教和神秘运动在全部深层影响中实际代表了什么。

甚至可以说，这是历史上唯一一次：世俗权力竟如此有效，几乎抹掉了整个过程的一切痕迹。神圣罗马天主教会完成了这项壮举。今天，我们只能在角落里找到一些文献，几乎没有哪份令人满意；就连宗教裁判所的审判记录也蒸发了，只剩各处零星的旁证。

例如，一位多明我会神父告诉我们，无论如何，卡塔尔派都是非常善良的人，生活方式从根本上属于基督教，道德尤其纯洁。我当然相信他们的道德纯洁得非同寻常，因为其根本原则就是：必须彻底避免任何可能以任何方式促进这个可憎、在本质上邪恶的世界延续下去的行为。

所以，“完人”的实践主要是追求在最彻底的超脱中抵达死亡。死亡对他们而言，是重新融入光明世界、纯洁而光明的灵魂世界的信号；那里是真实世界，属于最初那位善的创造者。恶的创造者、德谬哥介入，玷污了整个创造，把可怕的因素带进来：生殖，也包括腐败，也就是转化。

在亚里士多德关于一种质料转化并生成另一种质料的视角中，恶就位于质料的这种永续。你们看，解决办法很简单；即使未必达到理想的严密程度，它也自有一贯性。

关于这场运动，我们掌握的少数可靠文献之一……

——我再说一次，由于多种原因，我们不知道卡塔尔学说的根本内容是什么；

宗教裁判所记录被变没，肯定不是唯一原因——

……是一部晚期著作，因此毕竟要有所保留。1939年，人们发现并以《两种原则之书》为名出版它。在勒内·内利编得很漂亮的《卡塔尔文集》中很容易找到。第二种选择把恶放在质料中。还剩一个开放的可能；要理解道德思想围绕恶的问题发生的历史，它无疑是绝对不可缺少的枢纽：恶还可能在别处，不只在作品中，也不只在那可憎的质料中……

禁欲的全部努力于是转身避开质料，却并不进入一个所谓神秘世界；

在我们看来，这个世界同样可以是神话的，甚至虚幻的。

……恶还可能在原物中。

恶可能在原物中：

- 因为原物不是引导作品的能指；
- 也不是作品的质料；
- 它把人维持在创造神话的中心，而整个问题都悬系于此。

无论你们做什么，即使根本不把创造者当回事，丝毫不信他，也仍然以创造论语言思考和质疑恶。必须看清，原物为这个问题构成怎样的场所：它通过界定人而得到界定，尽管“人”本身恰恰逃脱我们的把握。在这里，我们所谓“人”只能用我刚才界定原物的方式来界定：实在中承受能指作用的东西。

请仔细看：弗洛伊德思想让我们追问快乐原则运作的核心，也就是快乐原则彼岸，以及我前几天所谓根本的善的或恶的意志。当然，这里有种种陷阱和迷惑等待思想：人究竟从根本上是善还是恶？仿佛界定“人”有那么简单。

但请注意，问题不在那里，而在整体。说到底，人塑造能指并把它带入世界；问题是，他按照原物的形象塑造能指时究竟做了什么——而原物的特征，恰好在于我们不可能想象它。

问题就在这里，升华问题也在这里。因此，为了带你们继续前进，我从此前所谓宫廷之爱（Minne）的故事开始。选择这个词，是因为它极具示范性，在日耳曼语言中毫无含混：宫廷之爱（Minne）同爱（Liebe）确实不同；法语却用同一个 amour〔爱〕来称呼二者。如果

你们愿意真正读一读我刚才提到的著作，它会替大家理清问题，让你们看到这里涉及什么。

那位作者的问题，是考察以下两者可能具有怎样的联系：

- 一种如此深刻、隐秘的异端，从十世纪末开始支配欧洲；我们甚至不知道它是否更早已经出现；
- 另一种极其奇特的现象出现了：一整套道德、一套伦理学和一种生活风格得到表述、奠基并付诸实践，它叫作“宫廷爱情”。

我毫不夸张地告诉你们：所有历史材料都已搜集，人们也用社会、政治和经济资料解释上层建筑的种种方法加以研究；可历史学家总体上最终一致选择认输——完全猜不出答案。

没有一种解释完全令人满意。在一个绝不温柔、也绝不文明的时代——请相信我——竟突然风行这样一种奇特潮流。当时，人们刚刚走出早期封建时期；从实际生活看，那不过是强盗习俗在大片地理区域占统治地位的时代。刚走出那里，一套男女关系规则便被制定出来，呈现出令人震惊的全部悖论特征。

时间已经不早，今天连开头也来不及讲。不过，请先知道下次讨论的整体方向：我要向你们展示……

请相信，这不是我的私人创见。我不会凭自己微薄的调查能力，

在现有资料之外向这个问题强加什么。

……女性客体究竟涉及什么——这个问题既含混又神秘。

宫廷爱情的骑士或信奉者面对“贵妇”，会赞颂、服务、服从，并作出种种刻板的情感举止。这个客体最终形成一种观念，让一位作者说：他们仿佛全在赞美同一个人。这当然足以让我们追问。写下这句话的罗曼语文学家是里尔大学文学院教授安德烈·莫雷；奥比耶出版社还出版过他编得很好的《德语恋歌选集》。[注1]　这种创造依赖一个客体；但那些确实卷入其中的血肉人物，究竟发挥什么作用，我们仍在追问。

> [注1] André Moret：《德语恋歌选集》（Anthologie du Minnesang），Aubier Montaigne，1992年。

传播这套新行为和存在风格的中心人物与贵妇，全都可以叫出名字。我们对这场几乎可以称作社会流行病的第一批明星非常熟悉，就像熟悉萨特先生和波伏瓦女士一样。阿基坦的埃莉诺不是神话人物，她的女儿香槟伯爵夫人也不是。

下次我会尽量让你们切实感到这些事情。但关键是，一些令历史学家困惑的谜题，对我们来说如何能够得到解决……

——我特指自己向你们阐述的学说，也就是分析学说——

……它们能够依据、也只能依据分析学说得到解决，因为这套学说把整个现象说明为最纯粹意义上的一项升华作品。

你们会在细节中看到，人们如何使一个客体——这里称为贵妇——取得代表原物的价值。接下来，在二月中旬我离开以前，我们还要画出余下的道路：这种构造留下了什么后遗痕迹？我们必须以分析结构的形式理解它们；直到今天，女性客体关系仍带着这种成问题的性质。

今天分别前，我也想为二月的间歇之后指出整体目标：让你们适当衡量弗洛伊德新发现包含什么。关键坐标不是放弃创造观念，因为创造观念绝对根本，同你们的思想具有共同实体。你们无法用创造论以外的语言思考，任何人都不能。你们以为最熟悉的思想模型——进化论——对你们和所有当代人而言，其实是一种防御，是对宗教理想的固守；它恰恰妨碍你们看到周围世界正在发生什么。不过，人人无论是否知道，都被创造概念攫住；这不等于创造者本身在你们那里拥有一个清楚的位置。

上帝显然已经死了，问题正是如此。你们会看到，弗洛伊德从头到尾都用自己的神话表述这一点。既然上帝从“父亲死了”这一事实中产生，那无疑意味着我们已经发现上帝死了——弗洛伊德正因如此才在这里苦苦思索。但既然这套秩序供奉的是起源处的死父，那么上帝也一向早已死去。

所以，弗洛伊德那里的创造者问题，要求我们追问：今天仍在这个秩序中运作的东西——也就是科学——发生了什么，又应悬系在哪里。正由此，我们提出今年研究最终要抵达的问题：今天，原物问题以怎样的方式向我们提出？

弗洛伊德通过倾向心理学替我们切入这一点。作为 Trieb 的倾向绝不能局限为一种心理学概念；它是绝对根本的本体论概念，回应着一种意识把握。我们不必把这种把握彻底定位，因为自己正生活在其中。无论我们怎样生活，我在你们面前作这些表述，正是想让大家意识到它。



第10课 · 1960年2月3日

通盘考虑之后，我觉得自己今天早上没有达到那种兴奋状态；按我自己的标准，只有达到它，才足以像往常那样给你们开研讨班。尤其在我们走到的这个点上，我希望能够向你们提出完全精确的公式。

所以，请允许我把它推迟到下次。接下来离开十五天，这个间断当然来得不是时候。我本来希望先讲完上次宣布的典范形式：宫廷爱情的功能，是一种非常接近艺术的升华范式。说到底，我们关于它的文献证据主要来自艺术；但它仍值得研究，因为直到今天，我们仍能感到它在伦理上的回响。

宫廷爱情这种形式几乎已经死亡；除了强烈的考古兴趣，我们只剩艺术留下的文献见证。可是，两性关系中至今仍能感到它的伦理回响，这一点完全确定，也显而易见；我还会以可见、可感的方式向你们展示。这个例子的重要性就在于：一种看似局限于美学问题的现象，竟产生如此久远的影响；而这些影响恰好让我们切实感到，分析把升华的什么东西推到了前台。我们会设法表述这一点。为了说明问题怎样在历史和方法上被提出，我希望自己处在最佳状态。

这里，我们又有条件澄清历史学家、罗曼语文学家、语文学家以及相关专家公开承认的困难。他们一致承认：宫廷爱情作为历史现象出现，至今无法被化约为任何已经确定的条件。

这种承认十分普遍，甚至近乎一致。这里有一个悖论现象。人们每次面对这类现象，总会转而寻找“影响”，可这往往只是把问题往后推：

问题仿佛来自发生在“隔壁”的某种东西传播过来；但仍需知道，它在“隔壁”是怎样发生的。恰恰在本例中，这一点始终逃脱把握；诉诸影响也远没有澄清问题。我们会从核心切入，看看弗洛伊德理论能够带来什么光亮。所以，我不只把它当作例子，也把它当作一种方法。

这个高度局部化的切入点，并不表示升华的一切都必须沿这条路线考虑，仿佛升华严格局限于男女关系、伴侣关系。我不打算把升华问题缩减到这里，甚至也不准备把中心完全放在这里。但这个例子对于得出一般公式十分关键；弗洛伊德已经给出开端，我们知道应当到哪里去读，并不是四处搜寻某个细节。

我有时会突出弗洛伊德的一句话、一个孤立公式，甚至近乎一句格言；我很清楚，自己是在设法让这句格言发生作用。比如“人的欲望是大他者的欲望”，严格说来就是格言式公式。弗洛伊德没有刻意去寻找它，但偶尔也会无意间这样做。

我曾带给你们一个很短的公式，把癔症、强迫性神经症和偏执狂各自的机制，分别同升华的三个领域——艺术、宗教和科学——联系起来；弗洛伊德在另一处也把偏执狂同科学话语放在一起。这个公式将充分显示其一般性。最后，我们会以它来设定升华的功能，而我正试图借原物这一参照加以组织。上次用陶罐举例时，原物已经出现在最基本的例子中，几乎像用黑板和粉笔作的一次古典哲学演示。

那个图式让你们把握原物的位置：人仿佛在实在与能指之间发挥媒介作用。人所创造、属于升华界域的一切形式，都围绕原物展开。原物总以某种方式由一道空来代表，因为它不能由别的东西代表——更准确地说，它只能由“另一物”代表。但在一切升华形式中，空都具有决

定作用。现在，我先指出艺术、宗教和科学话语处理这道空的三种不同模式。

可以说，从某种意义上，一切艺术……

无论这个公式多么一般，我都不认为它空洞无用；

它能为那些想澄清艺术问题的人指路。

……归根到底，都以围绕这道空的某种组织方式为特征。我想，我能用多种非常切实的方式向你们说明。

至于宗教——我们共同走完、探索这条道路之后，我未必会把最后结论停在这个公式上——若把弗洛伊德式分析的重音推到极致，可以说，宗教包含避开这道空的全部方式。弗洛伊德突出过宗教行为的强迫性特征，因此可以这样说。当然，宗教行为整体中的一整套仪式部分属于这个框架，但我们不能完全满足于此；“尊重”这道空，也许是走得更远的说法。无论如何，空仍在中心；正因如此，这里涉及升华。

第三项是科学话语。在我们的传统中，它源自智慧话语和哲学话语。这里有一个弗洛伊德术语取得完整价值：他谈偏执狂同精神现实的关系时使用 Unglauben〔不信〕；我在最近一次研讨班顺便强调过。Unglauben 不是对 Glauben〔信〕之现象学的简单否定；弗洛伊德也没有以一种包罗而确定的方式专门回到这个概念。

不过，它贯穿弗洛伊德全部著作。《纲要》中已经能看到他赋予这项功能何等重要的位置。信的现象学到最后仍是他的执念；《摩西与一神教》整部作品都在解释信的根本现象。

对我们来说，还有一种更深、在动力上更具意义的东西：不信现象。它并没有取消信的维度；不信是人同自身世界、同他赖以存在的真理发生关系的一种特殊模式。

千万不要依靠粗略对立，以为历史经历过某些轰动转折：仿佛从神权时代进入所谓人文主义形式、进入个人与现实的所谓"解放形式"以后，世界观就发生了决定性变化。这里完全不涉及我想传给你们的某种 Weltanschauung〔世界观〕。我只充当指路人和书目向导，帮助你们在最严肃的研究中找到坐标；这些研究来自各自专业中具有一定思考能力的人。

为了重新校准问题，我建议大家参考历史学家吕西安·费弗尔。他有一部很容易找到的著作《十六世纪的不信问题》[注1]，能够显示：健全运用历史方法，会怎样让我们比通常更细致地提出信仰问题上思想演变方式的问题。

> [注1] 吕西安·费弗尔：《十六世纪的不信问题》，Albin Michel，2003年；《〈七日谈〉周围：神圣之爱，世俗之爱》，Gallimard，1971年。

如果有时间，也想读一些总体颇为愉快的文字，可以再读同一作者的《〈七日谈〉周围》。它像一艘系在大船旁的小艇，紧跟第一部书；虽是附属小书，却绝不是什么次要论文。



书中讨论的是纳瓦拉的玛格丽特——希望你们没人把她同玛戈王后混淆，这种事有时真会发生。她不只是放荡文学作家，也写过神秘主义论著；这当然不会让历史学家惊讶。费弗尔研究这个问题，试图从时代语境和作者心理背景出发，说明那部名为《七日谈》的故事集究竟意味着什么。[注2]

[注2] 纳瓦拉的玛格丽特：《七日谈》，Flammarion，GF，1999年。

这也让我们能够以一种不加审查的眼光阅读《七日谈》——谈不上眼睛更明亮，只是不删去字面上确实存在的东西。每个据说真实、而且大部分很可能确实真实的故事之后，人物都会作一番评论。对话者以道德反思、甚至明确的宗教反思来讨论故事；人们通常把这部分删去，因为一开始就认定它只是浇汁。可千万别弄错：一道菜里，浇汁永远是关键。吕西安·费弗尔教我们怎样读《七日谈》；说实话，如果我们本来会读，也就不需要他了。

不信问题在我们视角中承担什么功能，由此得到说明：这里有一种话语位置，能同我们所界定的原物发生非常精确的关系，因为原物受到严格意义上的拒斥（Verwerfung）。所以：

- 在艺术中，有一种 Verdrängung（压抑），即对原物的压抑；
- 在宗教中，也许可以说有一种 Verschiebung（移置）；
- 在科学话语中，严格说来则涉及拒斥（Verwerfung）；科学话语拒绝原物的视角和在场。

科学话语以“绝对知识”为视角，为我们勾勒一种理想；它虽然不提原物，却仍以某种方式设定原物。人人都知道，这个视角最终自行显露，并在历史中显明为一次失败。

科学话语可以被勾勒为受这种拒斥决定。按照我给你们的公式，“在象征界中遭拒斥的，会在实在界中重新出现”。大概正因如此，科学最终通向一种视角：物理学走到尽头时，又勾勒、显现出某种同原物一样成谜的东西。因此，我把宫廷爱情这个明显的艺术升华范式留到下次再讲。

我们仍能找到它活着的影响。等我结束这次离开，我们会沿后续形式继续追踪，抽取一些样本：原初能指构造在宫廷爱情现象中具有决定作用；它留下了哪些痕迹和无可争议的效果？我们会尝试在事实上认出一些东西；若不回到这个起源，便无法解释。

这些至少能在你们面前勾勒几项坐标，让大家知道讨论将怎样推进。顺便作个边注：今年我把原物概念作为一项新建构带给你们；要是以为它过去几年从未内在于我们的讨论，那就错了。

有些人偶尔会追问我所谓"风格"的某些性质。请注意，例如，我曾把自己一篇文章命名为《弗洛伊德之物》[注3]；大家最好回去读读。这个标题当时让人吃惊，因为一旦有人从哲学上评论我的意图，便会把它归入一度颇为时髦的事业：所谓"反对物化"。

> [注3] 拉康：《弗洛伊德之物》，《文集》，Seuil，1966年，第401—436页。

说实话，我从未说过这种话。当然，人总能把种种意图缠绕在一套话语周围。但我显然是有意这样命名。只要重读文本，你们就会发现，我从根本上谈的正是这个原物；文章当时造成无可否认的不适，源头也在这里——我在几个地方让原物本身开口说话。

现在，我希望这次聚会能为那些从远近各处赶来的人多发挥一点作用。研讨班走到这里，我觉得、甚至认为很可能，你们当中有人想提问题或给我一些回答，也就是告诉我：论述中的某一点对你们意味着什么。

我知道，要打破一场聚会的沉默，站起来开口摇铃，并不容易。所以，也可以给我递书面问题。唯一的不便是，我可以随心所欲地读它；但这也许能给我们机会，为某个术语把话说清楚。

同时，我们来做一件意料之外、但看来不错的事。你们一部分人昨天参加了“科学会议”，我不知道最后怎样结束。我自己充分回应了几位报告人——我对他们极有好感，也表明自己对其工作很感兴趣——随后不得不离开。他们今天也在场。我想请斯米尔诺夫解释一下：你给我们讲《不与是》，为什么把“是”完全装进了口袋？

维克多·斯米尔诺夫

书名叫《不与是》，其实不该这样叫。文中对“是”的表述贫乏到根本不值得讲，对他的论旨没有任何帮助。我不知道他为什么会被带着写出一本名叫《不与是》的书，明明对“是”完全无话可说。他勉强寻找“是”的动力，说：“因为存在一个‘不’的运动模式。”他从驱力时刻情感重新发动的过程中寻找，却在我看来非常人为地把它分离出来。

我没谈它，是因为觉得毫无用处，而且还大大削弱了他其他论述的价值。我一点也不觉得您对斯皮茨很温和，甚至认为您相当严厉。毕竟，他也许有自己的视角。谈到“是”时，他非常困窘：起初一切似乎都是动作；甚至 rooting affect〔寻乳情感〕也是一种趋近和寻找“是”的动作，一种被他赋予“原初之是”意义的驱力；“不”则在后来才出现。

拉康

对不熟悉这部文本的人，我先说明。斯皮茨这本书延续了一系列以直接观察新生儿为基础的研究，确切说是观察 infans，一直到分节言语本身即将出现的界限。他声称，可以把“不”的模式转写为一种动作和语义形式，并在若干表现中重新找到它，首先是 rooting……

Rooting 指婴儿靠近乳房时头部来回摆动的动作，很难翻译，也很难找到对应词。

原文还把它同 snout〔口鼻、吻部〕并置，足以说明这里指的是什么。

……这个动作被唤起时，携带着完整的潜在意指可能。

昨天，斯米尔诺夫着力向我们说明：斯皮茨不得不把其他地方的功能塞进来，尤其是成人说“不”所伴随的挫折。由此出现的东西，原初时远没有自身意义。略去头部侧摆的其他形式，说到底，这里遭到控诉的本是趋近、等待满足的动作。

你为什么没有突出一点？我绝没有严厉对待斯皮茨，我恰恰在替他辩护。他有一项强有力的表述——我不说他一定正确，但确实很有冲击力、轮廓鲜明——甚至把这个现象看作创伤性神经症中发生的事情。他说，这是灾难性反应涌现前的最后一段记忆。我让你为我们回忆斯皮茨的其他研究，例如他虚构的 Primal cavity〔原初腔体〕；不过，他至少还参照了梦的屏幕。

你——也许是拉普朗什——还问过斯皮茨心中的观念；它确实完全没有得到澄清。我的意思是，他没有表述这样一种可能：在某种危急处境中，主体会动用较早阶段的反应模式。我觉得这个观念非常有成果，始终应当强调。

斯皮茨没有用这种一般方式表述，反而似乎把它缩减为创伤性神经症那样被动的机制。这样一来，必然要假定此前发生过某种喂养挫折。令人惊讶的是，他在一个孤立病例中认为：乳房遭到拒绝、撤回以

前，紧邻的反应正是 rooting；这段记忆作为痕迹留存。斯皮茨就是这样表述的。

维克多·斯米尔诺夫

谈“不”时，他还经过另一个环节。他说，单凭 rooting 不足以解释“不”，所以引入一个中间阶段。再晚一些，大约六个月断奶时，某种东西以创伤方式定位。模式重新出现时，已经负载一种返回、转开的情感；动作即使不是自愿的，也带有意向。另一方面，他没有谈退行。

拉康

创伤性神经症机制的明确特征是：在其基本序列中，链条最后一段鲜活记忆留存下来。依你看，斯皮茨在辩证法的哪一刻动用这个机制？这里明明正谈到“不”。

让·拉普朗什

如果没记错，他不是用它说明“不”的获得，而是“是”、即点头动作的获得。他举出点头的两个先驱：一是吮乳实际进行时，头部那种前后运动；二是乳头撤走以后。大约三个月时，他也观察到头部前后运动。这里讨论的是“是”的获得。为了说明从第一种动作过渡到第二种，他才诉诸返回机制，诉诸紧邻挫折以前的意象。

谈“不”时，他完全没有诉诸退行。退行只用来说明病理性的头部侧摆和否定性头部动作。“不”的动作重新采用 rooting，只是动用一种已经

存在的机制；婴儿认同母亲的“不”，使这个模式重新出现、再度激活，但这不是退行。

泽维尔·奥杜阿尔

原物（das Ding）的本性是遭到遗忘；同时，它既是遗忘因素，也是柏拉图意义上的回忆因素。您是否认为，这里借助了某种物化，把一切中介和文化中那个“要么……要么……”的纯粹起源物化了？

我的问题是：那么，为什么不直接谈一切中介形式，谈您此前似乎一直在意识经验和生成中找到的那些形式？换言之，为什么今年把原物（das Ding）当作某物来谈，而此前又始终把它说成一切分析经验不可避免、必不可少的因素？

今年，您让原物取得特殊地位，并直接谈论它；可过去您谈“另一物”时，实际上也只在谈它。我根本的问题是：第一，为什么谈 das Ding，而不简单谈中介？或者，为什么不谈它在我们的经验中接受的一切中介形式，反而谈 das Ding？这就是物化问题。

我们能否以一种不那么简单的方式批评您：您把一切经验的动力物化了；它既是一切回忆的因素，又是不可言说之物？

拉康

先简短回答；我后面所说的一切都只是这份回答的展开。你一向特别注意对分析经验的“黑格尔式重新解释”，所以更需要看清这一点。现在，我们开始从伦理学角度处理弗洛伊德经验，也就是从它最终的根

本维度处理。分析引导我们采取治疗行动；无论愿不愿意，这种行动都包含在伦理界域和术语中。无论愿不愿意！

我的意思是，我们越不愿承认，后果反而越明显。经验表明，有些分析自称带有格外科学的印章，却最终形成规范性观念。我有时很喜欢提醒你们：圣马太诅咒那些捆起更沉重的担子、压到别人肩上的人。这类分析强化了情感规范范畴，甚至会造成令人担忧的后果。

所以，最好清楚意识到，我们正在探索这种伦理范围。重音显然仍落在倾向中某种不可化约的东西上：它出现在中介的地平线上，却无法被物化纳入。

不过，你的问题恰好指向一点：我们为什么要围住这幅空的意象、围住那个自己绕着行走的东西？回答是：我要有意凸显一个过去论述中从未缺席的概念。回看我就这个主题发表的文本，不会有任何含混；更不能把某个冒失者在《现代》杂志上强加给我的那种激进黑格尔主义算到我头上。

我想，你很清楚这里说的是什么。我在你们面前展开的全部欲望辩证法，恰恰同它明确分开；那个冒失者写下这句话时，这套辩证法刚开始展开。今年我正更鲜明地定位这一区别，而升华的效果尤其标出了它不可避免的性质。

提问者

您给出的升华公式是“把客体提升到原物的尊严”。我们也可以追问原物是什么，因为客体不是原物。那次课还谈到原子弹、灾难以及实在的威胁。看来原物一开始并不存在，因为升华会把我们引向它。我个

人想知道，您的论述是否反而撇开了您目前正在给我们的象征界与实在界之关系。

至于原物，您展开的例子是陶罐以及其中的空。

我的问题是：有关的 das Ding、原物，真是一件“物”吗？它起初并不存在，因为升华会把我们引向它。起初的这件东西，在何种程度上恰恰是原物的空、原物的缺席或“非原物”？也就是陶罐中的空——您说，它要求被填满。

我想问，这件东西是否根本不是一件东西，反而是“非原物”；通过升华，我们才会把它看作一件东西。更进一步：这是否构成一个根本纽结，堪称最纯粹的象征界？原物之空不仅是一个概念，而且比能指同原物之关系的象征概念更为根本。

我还想到其他公式。您评论莎士比亚文本时，刚说过“实在中的洞”。从某些时刻起，空总是满的，实在中却有洞。“实在中的洞”正是象征概念。象征界同现实的关系，恰恰显在我们能够看到实在中有洞之处。我想知道，“非原物”或原初原物的这道空，在何种程度上正严格界定了拒绝或拒斥。

我也想问：我们是否正在这个层面上，得以用更普遍、更恰当的方式把握象征界同实在界的关系，并把原物同非原物的关系理解为精神中的原初关系？

拉康

整个方向并没有错。你一直很好地跟住我所说的东西。需要认出、听清的是：只要我们遵循全部分析经验，也知道如何评价，它就向分析家提供了某种东西。你说，升华的努力最终倾向于实现或拯救原物；这既是真的，也不是真的。

我的意思是，其中有一种幻觉。科学和宗教都不能拯救原物，也不能把它交给我们。不过，围住原物的圈、把我们同它隔开的魔法圈，恰恰由我们同能指的关系设定。

我已经说过，原物是实在中承受这层根本而初始关系作用的东西；人受它牵引走上能指的道路，因为他服从弗洛伊德所谓快乐原则。我希望你们现在已经清楚：快乐原则不是别的，正是能指的支配——这才是它在弗洛伊德那里实际运作和组织起来的方式。

升华事业的各种形式并非纯粹无意义，恰恰因为这里涉及能指作用于精神实在的效果：人用问题中真正起作用的东西来回应。我原本想在今天课末给你们看一件艺术史上的客体；要理解它，需要长篇评论，而不是长篇描述。

人们竟能构造这种客体，并从中获得快乐；要理解这一点，仍须绕一些路。我先描述它。这是一件所谓变形透视客体。我想许多人知道什么是变形透视：人们建构某种东西，通过特定的光学转换，让乍看甚至无法辨认的形式聚合成一幅图像，变得可读、令经验满足。快乐正在于看到图像从最初不可解读的形式中涌现。

这种东西在艺术史中极为常见。只需去卢浮宫看看霍尔拜因的《大使们》。两位大使同你我一样形体端正，但他们脚边的地面上有一道拉长的形状，近似摊开的煎蛋，模样十分神秘。

如果不知道观看方法，就不会发现：站到特定角度后，画面本身会沿透视消失点缩扁，而那些形状却聚拢起来。我不完全记得所有图形，但其中有一个骷髅，还有几个 Vanitas〔虚空静物〕的经典标志。



这出现在一幅十分出色的委托画中；英国大使们大概对霍尔拜因的作品非常满意，画面底部的东西想必也让他们觉得很有趣。

请记住，这个现象带着明确的时代日期。十六、十七世纪，它变得引人关注，甚至达到尖锐而迷人的程度。笛卡尔时代有一座依耶稣会命令建造的小教堂——我不知道现在是否还在——其中整面墙长达十八米，画着圣徒生平或耶稣诞生场景。站在大厅中任何位置，图像都完全不可读；只有从通向现场的一条特定走廊进入，边走边看，极度分散的线条才会在短短一瞬间聚拢，形成完整场景。

我原想带来的变形透视物件小得多，属于此前提到的那位收藏者。它是一根抛光圆柱，看上去像镜子，也确实发挥镜子功能。圆柱周围铺一片围嘴状的平面，上面同样画着无法理解的线条。站到特定角度，圆柱镜中便会出现图像：那是一幅极美的耶稣受难变形图，仿照鲁本斯画作，从围绕圆柱的线条中浮现。

我说过，这种客体要被造出来、取得必然意义，需要一整套先行演变。它背后有整个建筑史和绘画史，也有两者的结合及其相互影响。简要地说，原始建筑可以界定为围绕一道空组织起来的东西；这是一切建筑的真正意义。原始建筑形式——例如威尼斯圣马可大教堂——给我们的真实印象正是如此。

后来，出于完全经济性的原因，人们满足于制作建筑图像，仿佛学会在建筑墙壁上绘制建筑。绘画起初也围绕一道空组织。为了用绘画这种标记较弱的手段重新找到建筑的神圣空，人们试图让它越来越像建筑；透视法由此被发现。

下一阶段既悖谬又好笑，表明人如何被自己打的结勒住。绘画一旦发现透视法，人们反过来开始建造服从绘画透视的建筑。帕拉第奥的艺术尤其清楚地显出这一点。

只要去看维琴察的帕拉第奥剧院；那是同类作品中的小杰作。



无论如何，这门艺术很有启发，也具有示范性。新古典主义建筑服从透视法则，拿它们做游戏，并把它们变成自身规则；也就是说，它把自己装进绘画为重新找到原始建筑之空而发明的东西。

从此，人被一个结套住，仿佛越来越失去那道空的意义。我认为，巴洛克回到种种形式游戏，正是要恢复艺术寻找的真正意义。艺术家运用一系列技法——变形透视就是其中之一——借已发现的线条性质，让某种东西在一个人们不知该把头转向哪里的地方重新涌现；严格说来，它“无处可在”。〔参见 ἀτοπία，atopia〕



在幻觉领域，鲁本斯画作取代原先图像，从变形透视的圆柱镜中涌现；它很好地展示了这里的问题。





这是一种通过类比和变形重新找到、重新标示问题的方式：我们在幻觉中寻找的，是幻觉以某种方式超越并摧毁自身，因为它显出自己只作为能指而存在。由此，语言界域重新取得首位；在那里，无论如

何，我们处理的确实只有能指。也因此，在艺术秩序中，诗歌重新取得首位。

所以，为处理艺术同升华的关系，我将从宫廷爱情出发。这些文本以极具示范性的形式显出它的“约定”面：同一切直观、实体和切身体验相比，语言始终参与某种人为构造。宫廷爱情的领域尤其醒目，因为那个时代人们做爱做得相当频繁而猛烈；既不遮掩，也不拐弯抹角。

同一主题的两种形式并存，是这套模式最醒目、最具示范性的地方。所以，你们说这里涉及原物和非原物；如果坚持这样说，原物当然同时也是非原物。说实话，当时这个“非”肯定还没有以能指方式个别化。

这恰好是弗洛伊德关于 Todestrieb（死亡驱力）的思想向我们提出的困难。如果存在死亡驱力，而弗洛伊德同时又说无意识中没有否定，困难正是在这里。我们不准备就此建立哲学。前几天我节制地使用一个概念，是为了不显得推卸责任：谈原物时，我确实是在谈“某种东西”。但这仍是操作性的，因为它在我们的思考和概念化的某个逻辑阶段、在我们必须做的事情中占据一个位置。

问题例如在于：昨晚谈完斯皮茨研究时，我曾揭示并批评一种做法——用 ego 之类的词真正替换弗洛伊德的全部古典拓扑。说到底，它正是这个意思。像斯皮茨这样深受分析思想滋养的人，竟以这种方式组织精神构成的术语。

人很难从中认出分析经验出发时那项根本而关键的功能；它既造成冲击，又立即引起回响和伴随物。不要忘记，人们马上以 das Es 这个词

回应弗洛伊德。如今，Es 的首要地位已经被彻底遗忘；即使在第二拓扑文本的呈现方式中，它的意义也远未得到足够强调。

为了重新唤起这项直觉、这份经验把握的原初性质，今年我在伦理层面把一个参照领域称作“原物”。

让·拉普朗什

我想问快乐原则同能指游戏的关系。

拉康

快乐原则同能指游戏的关系，可以这样说：快乐原则从根本上在所谓投注、Besetzung 的秩序中运作；这些 Bahnungen〔通道开辟〕促进这种运作……

……这种运作又由弗洛伊德所谓 Vorstellungen（表象）促进。不仅如此，很早——甚至早于《无意识》一文——他已经使用 Vorstellungsrepräsentanzen（表象代表）一词。

问题涉及需要状态。每当需要状态被激起，快乐原则就会倾向于重新投注某种东西——姑且加上引号，因为这个元心理学层面谈的不是临床——即对曾经带来满足的幻觉进行“幻觉性再投注”。这构成快乐原则弥散的主干。快乐原则倾向于重新投注表象，赋予 Vorstellungen 一种带来满足的形式。弗洛伊德所谓现实原则的介入可以非常激进，但永远只是第二阶段。

任何现实适应都只能通过一种品尝和取样现象完成：主体仿佛用舌头检验，确保自己不是在做梦。这里绝对构成弗洛伊德思想的新东西。在人们仍愿意看清这套表述何其悖谬、何其挑衅时，谁也没有误认它；弗洛伊德竟敢把精神装置的运作建立在此前无人敢表述的东西上。

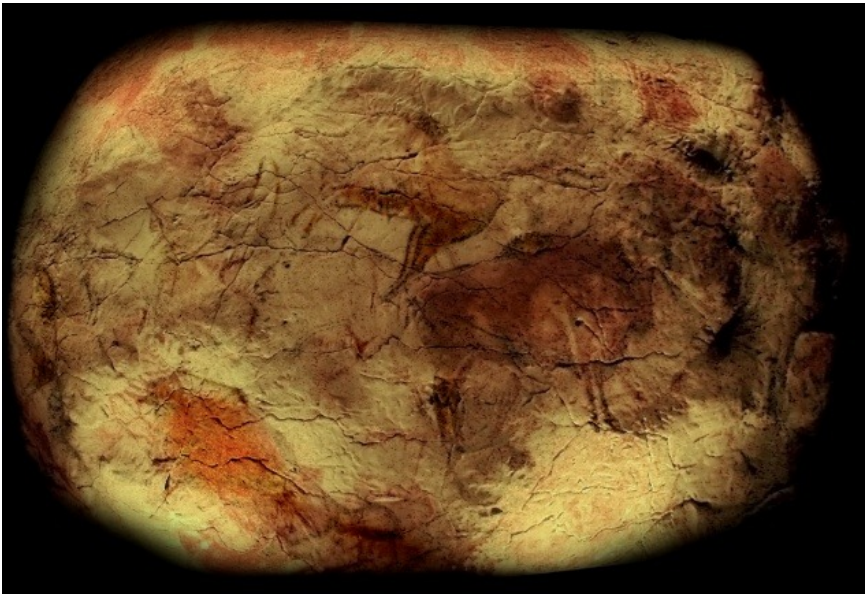
他从癔症替代的底层经验到某种不可化约之物，并据此描述精神装置：贫乏无助的人受需要折磨时，首先能做的，是以幻觉满足需要；然后只能再去检验。幸运的是，他同时多少作出了合适动作，让自己靠近幻觉同近似实在重合的区域。

若要尊重基础文本，弗洛伊德语言中的整套经验辩证法，正从这种贫乏处境出发。我谈快乐原则同能指的关系时，说的就是这一点；因为 Vorstellungen 从起源处已经具有能指结构的性质。

第11课 · 1960年2月10日

为什么把这件变形透视物放在这里？当然是为了说明我的思想。上次，我极其简略地概括了艺术——按今天通常所谓“美术”的意义——可能具有的意义或目的。

分析领域中，关心这个问题的不只我一个人。我提过埃拉·夏普同样讨论升华的文章。你们可以查阅；她从阿尔塔米拉洞窟的岩壁开始，这是人们发现的第一座有装饰洞窟。





如果从我们所谓中心场所、亲密的外在性，即作为原物的“外密性”（extimité）出发，也许能澄清一点：那些研究史前艺术的人至今仍面对的问题，甚至谜团。

相关知识卡 Extimité：外密性与原物的位置

谜团正是图像的地点：为什么偏偏选择地下洞穴？在那里作画极其困难，工作时照明也很困难；而要在岩壁上创造如此惊人的图像，似乎还需要某种观看距离。按我们设想的原始照明条件，前去观看也绝不容易。

所以可以说，从一开始，人们就在洞穴周围、在洞壁上投下这些“试作”；这个词同时取主体和客体两层意义。它们是原始艺术最初的产品，对艺术家而言无疑也是一次试炼，使某种创造可能显露出来。你们知道，这些图像常彼此叠盖；仿佛这里是一处圣地，每位能够参与

练习的艺术家和主体，都会在前人作品之上重新绘制、投射自己此刻必须显现的东西。

客体意义上，它们同样是一系列“试样”，始终围绕某些主题。这些主题不能不抓住我们，因为它们既同一种最切近的世界关系深深相连……

——我指这些主要由猎人构成的人群怎样维持生存——

……又同生存中显现为神圣彼岸的东西相连；我们正试图以最一般的方式，用“原物”固定它。

可以说，是从原物角度观看原初生存。这里有一条线，一直通向另一端那种离我们近得多的练习。这件变形透视物大概制于十七世纪初；我说过，当时这类练习对建构性思想、对艺术家的思想具有何等吸引力。我也曾极其简要地说明它的生成过程。

起点是洞穴和洞壁；在墙上作画，是为了固定洞穴中不可见的居住者。

- 随后形成一条链：神庙围绕空而组织，并相对于这道空存在；空恰恰标示原物的位置；
- 接着，就在这道空的墙面上，绘画逐渐学会掌握空，甚至逼近到极点，把自己投入空间幻觉的固定。贯穿整个绘画史，空间幻觉逐渐被引入；我们可以围绕对这种幻觉的掌握来组织绘画史。

我说得很快。这只是一张速写式图表；你们以后读到这个主题的材料时，应当拿它去检验。

严格意义上的透视几何法则，到十五世纪末和十六世纪初才得到系统确立。在此之前，绘画已经有一个阶段，使用种种人为技法来构造空间。例如，六、七世纪圣母大殿墙面上的双带布局，就是处理某些立体视觉的方式。暂且不谈。关键是，人最终走到了幻觉。

这里始终是整个艺术史的敏感点、创伤点、疼痛点和翻转点；我们自己也卷在其中。空间幻觉不同于创造空，而十六世纪末、十七世纪初出现的变形透视，代表的正是这道差异。

上次我又谈耶稣会，其实是口误。查过尤尔吉斯·巴尔特鲁沙伊蒂斯那本出色的《变形透视》——奥利维耶·佩兰出版社——以后，我确认罗马和巴黎的例子都属于谦卑修会。也不知道为什么，我还把霍尔拜因的《大使们》投射到卢浮宫；它其实在国家美术馆。

书中对《大使们》作了完整研究，可以把我上次所说的东西化成图像。作者非常精细地说明：那件奇怪客体、那个骷髅，只有当观看者从特设的门离开房间，并在远离画作时最后一次回头，才会显出阴森的真相。

所以，我说，对变形透视的兴趣标志着一个转折：艺术家彻底翻转空间幻觉的用法，努力让它重新服务于原初目的——使这种幻觉成为隐蔽现实的载体。艺术的目的始终以某种方式围住原物。由此，我们也许能更接近艺术目的至今未解决的问题。我们仍像柏拉图那样问：艺术的目的是模仿，还是不模仿？

它是在模仿自己所“再现”的东西吗？〔符号，还是能指？〕

问题一旦这样提出，我们就已经落网，无法摆脱具象艺术与所谓抽象艺术之间的死路。我们至少能明显感到哲学家立场中的荒谬，而柏拉图的立场毫不留情：他把艺术降到人类作品的最低一级。因为对他来说，一切存在之物……

- 只在同实在的理念发生关系时才存在；
- 本身已经只是对一个“超出实在者”、一个超现实者的模仿。

他告诉我们，如果艺术再来模仿，那就是“影子的影子”，是对模仿的模仿。因此，艺术作品、画笔之作何其虚妄。

可是，从相反方向看，也正说明我们不应落进这张网。艺术作品当然模仿它所再现的客体，但其目的恰恰不是再现这些客体。作品给出客体的仿制时，把客体变成了另一种东西；它们只是假装模仿客体。客体由此被置入同原物的某种关系，既围住原物，又使原物在场，同时使其缺席。

其实人人都知道这一点。绘画再一次以惊人方式转向自身时，塞尚开始画苹果；他画苹果，显然是在做完全不同于模仿苹果的事情，尽管他最后这种模仿方式最为惊人，也最朝向一种让客体在场的技法。作为仿制物的客体越在场，就越会为我们打开一个维度：幻觉以自身破裂为例，瞄准另一种东西。

塞尚画苹果的方法有时显出一种奥秘；人人知道，它具有前所未有的价值。塞尚这样画，是因为他同实在有某种关系。艺术由此更新了让客体涌现的方式；这种方式是新的，带有涤净性质，重新赋予客体尊严。可以说，想象性的嵌入由此跳起新的舞步。艺术史在这个确切时

刻选择了某些想象嵌入；正如人们已经指出的，它们不能同此前艺术家为实现艺术目的所形成的积累分开，而是以另一种方式选择、重新采用其中的东西。

这里大有可说，尤其应极其谨慎地使用“历史性”概念。“艺术史”这个词充满诱骗。可以说，每当这种操作方式涌现，它都会一劳永逸地翻转幻觉操作，使之回到原初目的：投射一种不同于所再现客体的现实；客体的这种处理方式朝向的正是那个现实。

我们会看到，“艺术史”依其自身必然性反倒只有下层结构。艺术家甚至同自身显现时代的历史始终处在矛盾关系中。艺术总是逆着统治性的规范和图式——例如政治图式，甚至思想图式——重新施展自己的奇迹。

所以，我们才会站在这件东西面前。考虑到它需要的精细操作，这种游戏作为练习也许确实显得相当空泛。

可是，它怎会不触动、甚至打动我们？图像在针筒般的装置中升起又降下。请允许我借一个意象：它像一件抽血器，抽取圣杯之血——只要你们记得，圣杯之血恰恰是圣杯中缺少的东西。

我在论述走到这里时带来它，是因为无论这种趋势的出现多么局部，它在艺术史中肯定自有功能。这里只取它的隐喻用途：

- 我今天要说明，一种升华形式怎样在诗歌史的某一时刻被创造出来。它对我们具有典范意义，因为弗洛伊德思想重新放到精神经济中心、重新引起我们关注的，正是厄洛斯和爱欲。

- 你们几乎可以围绕这件变形透视物表述、构造它。我为精神分析伦理学画出的图景，完全立足于一点；以后会走到那里，现在只作初步提示：弗洛伊德在俄狄浦斯神话终点遇到了一项受禁止的参照。令人惊讶的是，神经症患者的经验竟让他立即跃到一项诗性艺术创造——俄狄浦斯戏剧——的平面，而它在文化史中带着明确日期。

等我们读《摩西与一神教》、接近我请大家在这段间歇阅读的《文明及其不满》时，你们会看到：弗洛伊德同犹太—希腊经验的材料几乎没有距离。我指的正是构成我们文化最现代切身经验的材料。

弗洛伊德无法不把摩西的行动、把所谓“道德起源”思考到底；这一点理应使我们震动。

等你们读到《摩西与一神教》这部惊人的著作，会看到其文本怎样呈现……

我多年来一直向你们指出的根本参照：

父之名及其能指功能。

……然而，谈到摩西和一神教时，弗洛伊德又禁不住在文本中显出这个参照的双重性。

我的意思是，他在文本中正式把父权这种结构性依靠作为升华引入。同一文本把杀父的原初创伤留在地平线上，却又毫不顾忌矛盾地强调：父权在某个历史日期才出现；其背景是一个可感、可见的认识——生育孩子的是母亲。

弗洛伊德告诉我们，断言父亲……

就是人永远无法确定的那一个；

承认他的作用，需要完整的精神建构和思考。

……把父亲功能作为原初功能引入，本身就是一种升华。弗洛伊德立即提出问题：这种跳跃和进步应当怎样理解？要引入父亲功能，某种从外部确立其权威、功能和现实的东西似乎必须已经显现。

也就是说，弗洛伊德自己在这里强调了一条死路：升华确实存在，但若不诉诸他反复回到的神话，便无法从历史上说明它。可神话的功能也在这时变得完全潜隐：这个神话无非铭刻在我们时代最切实的精神现实中——“上帝之死”。

杀父神话以最直接的方式代表上帝之死；正因如此，弗洛伊德才把它作为现代神话引入，而且它具有神话本身的一切性质。

这个神话当然同任何神话一样，什么也不解释。我曾在各种场合借列维-斯特劳斯及滋养其理论的材料说明：神话及其功能，是一种能指组织、一份草图，用来支撑某些精神关系中的二律背反。它所在的层面并不只是个人的气质或焦虑，也不能由任何假定“集体本身”的构造穷尽；它具有自己的完整维度。

我们假定这里既涉及个人，也涉及集体；在事情发生的层面，二者并不互相对立。问题在于主体必须承受能指作用；正是在这种能指的激情中，临界点涌现，而焦虑有时只是一种偶发的信号情感。

我们因此被带进弗洛伊德提出道德来源问题的核心。他为这个问题加上了无可估量的限定，称作“文明及其不满”：某种失调使超我这项精神功能仿佛从自身内部不断加重，像是保障其恰当作用的刹车断裂了。

即使在这种失调内部，问题仍然是：怎样以及在何种程度上，精神生活深处的诸倾向能够找到它们恰当的升华？但首先，升华何以可能？

在我们现有的时间里，我无法带你们逐一穿过那些几乎无法克服、近乎荒谬的困难——每当作者们试图赋予“升华”一词某种意义时，都会撞上这些困难。不过，有一件事我很希望你们当中有人哪天去做：到法国国家图书馆查阅伯恩费尔德（Bernfeld）的一篇文章[注1]，它刊载于《意象》（Imago）第八卷，题为《升华札记》（Bemerkungen zur Sublimierung）。如果有人能在这里作个摘要，只需二十分钟。

> [注1] S. Bernfeld：《论升华理论》（Zur Sublimierungs Theorie），《意象》XVII，1931，第399—410页；《升华札记》（Bemerkungen über Sublimierung），《意象》VIII，1922，第3册，第333—345页。

伯恩费尔德是第二代分析家中一位思路格外严谨的人；然而，他关于升华的论述最终显出的那些薄弱之处，恰好很能给我们启发。首先，弗洛伊德谈到升华的运作时，总说它们在伦理、文化和社会层面受到肯定，这使他深感为难。这样一种外在于精神的标准当然令人困窘；它具有超精神学性质，确实值得被突出、被审视，直截了当地说，值

得批判。我们会看到，它并不像初看时那样难以处理。但它的确是问题之一。

另一方面，“趋向”（Strebung）、倾向或驱力（Trieb）的目标转移（Zielablenkung）这一面，与此事又发生在客体里比多（Objektlibido）的领域之中，二者之间的矛盾同样给他造成了种种问题。他以极其笨拙的方式解决这些问题，而这种笨拙正是迄今分析界关于升华的一切论述的特征。他说——此时是《意象》第八卷，约在1923至1924年——倾向中能够被用于自我目的（Ichziele）的那一部分，就是我们应当界定为升华的东西。

接着，他举出的例子，其天真程度在我看来一目了然。他谈到小罗伯特·瓦尔特（Robert Walter）：像许多孩子一样，这个孩子在青春期到来以前就开始练习写诗。那么伯恩费尔德对此怎么说呢？他说，“成为诗人”是一个自我目的（Ichziel）。正因为这个目的很早就在孩子身上固定下来，我们才可以据此评判后来的整个进程：到了青春期，里比多经济发生临床上可察觉的动荡——尽管在他展示的个案中还颇为含混——并逐渐整合进这个自我目的；起初彼此分得很开的两部分，例如小诗人的活动和他的幻想，也逐渐整合起来。因此，他要我们假定，这个孩子给自己定下“成为诗人”的目标，具有原初、原始的性质。

同一类论证也见于他给出的其他例子。这些例子同样很有启发性，其中涉及否定（Verneinungen）在儿童群体之间自发出现时所发挥的功能。他当时主持一份研究青年问题的刊物，因而对这个问题很感兴趣。

要紧的是这一点；关于这个题目的一切表述，甚至弗洛伊德本人的表述中，也都可以找到它。弗洛伊德指出，艺术家在升华层面完成运作之后，会成为这项运作的受益者：他的作品随后得到承认，于是他以名声、荣誉乃至金钱的形式，收获那些幻想性的满足；而这些满足原本就在那项倾向的根部，如今这项倾向便在升华之中、经由升华而获得满足。

这一切都很好，唯一的条件是：我们把“诗人的功能已经在外部确立”当作既成之事。一个小孩子能够把成为诗人当作自我的目标，这似乎不言自明，尤其是伯恩费尔德所谓的“杰出人物”。

诚然，他立刻插入一句，说自己使用“杰出人物”（hervorragender Mensch）这个词时，想尽可能剥除其中一切价值含义。可一旦引入“杰出”这个观念，这大概就是最奇怪的说法了。总之，在某些建构的起点，“杰出人格”这个维度无法消除；我们在《摩西与一神教》中也看到，它不仅没有被弗洛伊德排除，反而被置于最前景。

这里原初要做的，是在一种已经结构化的社会共识中，描述并定位诗性功能之类的功能何以可能。真正需要说明的是这一点，而不只是个人在其中取得、检验和运用的次级收益。

那么，在我们感兴趣的某段历史时期里，我们看到了什么？宫廷爱情的理想以最直接的方式介入；对某个圈子而言——不论我们认为这个圈子多么有限——它成为一套道德的原则，成为一整套行为尺度、忠诚理想、礼法、服务和典范举止的原则。这一切围绕着什么旋转？围绕着一种爱欲学。这种爱欲学之所以更令人惊异，是因为它在某个确

切时期突然出现：很可能在十一世纪中叶，甚至十一世纪初，延续整个十二世纪，在德国更一直延续到十三世纪初。

我这里确切指的是歌者们的那种游戏……

在欧洲的某个时代，他们在南方被称为“游吟诗人”（troubadours），在法国北部被称为“行吟诗人”（trouvères），在日耳曼地区则被称为“恋歌诗人”（Minnesänger）。英格兰以及西班牙的某些地区等外围地域，只是后来才受到波及。

……这些游戏同一种极为精确的诗歌技术和行当相连，在那个时期兴起，随后却逐渐隐没；即使后来的世纪还保留着对它或清晰或模糊的记忆，也是如此。

从十二世纪初到十三世纪前三分之一，出现了一个高峰期；宫廷爱情诗人所特有的这套技术在其中扮演某种角色、发挥某种功能。就我们目前所处的位置而言，还无法充分衡量这项功能的范围和影响。我们知道的是，某些“圈子”……

顾名思义，就宫廷爱情而言，它们是“宫廷”的圈子，是贵族圈子，

在社会中占据某种高位

……无疑以最明显、最确切的方式受到它的影响，并且参与其中。我的意思是，人们甚至提出过这样的问题：所谓“爱情法庭”是否真的存在过。

当然，诺斯特达姆的让（Jean de Nostre-Dame）〔口误：诺斯特达姆的米歇尔，也就是诺查丹玛斯〕在十五世纪初向我们描绘了贵妇们如

何行使裁判权，并列出那些带着朗格多克音韵、光彩夺目的名字；这一切难免令我们感到一阵诡异的战栗。

这种说法受到了批评，而且批评得有道理。司汤达在《论爱情》中忠实复述了它；这部著作在这个题目上确实出色，当时它同浪漫主义者对宫廷诗歌重新发现、重新兴起的兴趣非常接近。这种诗歌那时被称作“普罗旺斯诗歌”，尽管它其实更多属于图卢兹，乃至利穆赞。诺斯特达姆的让所唤起的那些爱情决疑法庭是否存在并实际运作，始终可疑，也一直有争论。不过，相关裁决的确流传下来。

我们还留有一些文本，尤其是……

雷努阿尔（Raynouard）于1817年发现并出版的文本。

……它们见于一部关于游吟诗人诗歌的综合著作，即安德烈·勒·沙普兰（André le Chapelain）的作品，简称《论爱的艺术》（De arte amandi）。这个标题的构造同奥维德的同名论著完全一致，而后者始终由教士们传抄流布。在这部十四世纪手稿中——雷努阿尔从法国国家图书馆发掘出来的手稿——我们看到了确由一些贵妇作出的裁决文本；这些贵妇在历史上完全可考，其中就有阿基坦的埃莉诺（Aliénor d’Aquitaine），她先后……

而这个“先后”，意味着她本人深深卷入随之而来的那场戏剧

……嫁给“年轻的”路易七世，又嫁给亨利·金雀花；后者在她与之成婚时还是诺曼底公爵，后来成为英格兰国王，并由此对法兰西疆域提出了后来种种领土要求。此外还有她的女儿——这位女儿嫁给了香槟伯爵亨利一世〔即香槟的玛丽〕。





还有其他一些贵妇，也都能在历史上查明身份。依照这份手稿的说法，她们全都以某种方式参与过爱情决疑法庭。它们显然以一套明确的坐标为前提，因为在现存文本、现存宫廷爱情诗中，我们就能看到这些完全定型的坐标。

这里所用的并不是含混的字眼，而是极其精确的术语；它们带有一种有待追求的理想含义，规定着典型化的行为方式。我当然想择机给你们举出其中几个典型词语。我们既可以从南方地区取例，也可以从日耳曼地区取例；差别只在能指一面：前者使用奥克语，后者使用日耳曼语，因为这是一种以俗语发展起来的诗歌。撇开能指的差异，术语之间的交叉对应、系统化和相互关系都是相同的。

这里谈的是同一个体系；这个体系围绕不同主题组织起来。第一个主题，例如，就是哀悼，甚至是一直持续到死亡的哀悼。正如十九世纪初一位在德国揭示宫廷爱情特征的学者所说，它从一开始就是一套“不幸爱情的经院学”。

另有一些术语，界定着所谓“贵妇的价值”在何种范围内取得，也就是这种奇异仪式的双方按照哪些规范来调节彼此交换：报偿、宽宥、恩典、gnade〔恩宠〕和幸福。

这里要紧的只是标出这件事的规模。如果你们感兴趣，可以深入考察其极其精细的组织；就复杂程度而言，它完全可以同“柔情乡地图”（Carte du Tendre）相比。后者也许更容易让你们形成印象，尽管它传到我们这里时已经淡薄得多：在历史的另一个时刻，“才女们”（les Précieuses）重新把某种交谈的社交艺术推到前台。宫廷爱情的出现更令人惊讶，因为当时的历史坐标显示，远非有什么事物与所谓女性的提升乃至解放相呼应。

这里只需讲一则发生在宫廷爱情鼎盛时期的故事，便足以让你们明白当时的情形。科曼日伯爵夫人是蒙彼利埃的纪尧姆某人的女儿，因此是蒙彼利埃伯国的当然继承人。阿拉贡国王佩德罗一心想在比利牛斯

山以北立足，野心勃勃；尽管当时北方向南方的第一次历史性推进构成了障碍——也就是阿尔比十字军，以及西蒙·德·蒙福尔对图卢兹诸伯爵取得的胜利——他仍然只因这个女人将在父亲去世后继承蒙彼利埃伯国，便执意要得到她。

她本人似乎一点也不愿卷入这些多少有些卑劣的阴谋。一切迹象都表明，她性情极为内敛，甚至接近宗教意义上的某种圣洁。她最后确实在罗马去世，并享有圣洁之名。政治交易以及同样强大的领主佩德罗的压力，迫使她离开丈夫。教皇出面干预，强令丈夫重新接纳她；但父亲一死，再没有什么能够维系局面，一切都按照最有权势的领主的意志发展。

她果真被丈夫遗弃——这个丈夫此前已经历过不少事情，也见识过不少事情。她嫁给了那位阿拉贡的佩德罗，而他对她只有虐待，以至于她不得不逃走。她最终在罗马、在教皇保护下度过余生；在这种场合，教皇恰好成了受迫害的无辜者唯一的保护人。这段故事的样式，只是要向你们展示封建社会中女性的实际位置。

严格说来，她就是所谓基本结构——即“亲属关系的基本结构”——所显示的那种东西：社会交换功能的一个相关项，若干财物和权力符号的载体。

她确实不过如此。除了诉诸一个专属领域——宗教法——没有任何东西能阻止她从根本上被等同于一种纯粹的社会功能；在其中，她作为人的存在以及她本人的自由都没有位置。

正是在这种背景下，宫廷爱情诗人那项十分奇特的功能开始运作。我们务必要了解这种诗人的社会处境。他的位置确实可以略微照亮一个

基本观念：弗洛伊德的思想为某种方式画出的图式，而艺术家在其中以某种形式延宕着这项功能。[注]

> [注] 本段原文末句"le graphisme que l'idéologie freudienne peut donner d'une mode dont l'artiste se trouve sous une certaine forme retarder la fonction"句法有明显的转写残缺；译文保留其可辨认的关系，不擅自补定缺文。

弗洛伊德说，那些是权力的满足。因此，在恋歌诗人（Minnesänger）的整体中看到以下情形，就更加值得注意……

我想，所谓《马内塞抄本》（Codex Manesse）里共有126位恋歌诗人。十九世纪初，这部抄本藏在巴黎法国国家图书馆；海因里希·海涅曾到它面前致敬，仿佛它就是日耳曼诗歌的起源。1888年，不知经过什么谈判——但无疑极其正当地——抄本归还给了德国人，如今收藏在海德堡

……其中很大一部分人的身份不低于皇帝、国王，乃至亲王。

第一位游吟诗人名叫普瓦捷的纪尧姆（Guillaume de Poitiers），是第七代普瓦捷伯爵、第九代阿基坦公爵。在投身这些诗歌活动以前，他似乎是……

而严格说来，他在宫廷诗歌史上占据着开创性的位置

……一个极其可怕的强盗，正如当时每一位像样的大领主——天哪——都可能成为的那种强盗。我的意思是，在许多我不详述的历史场合中，我们看到他依照最不义的勒索准则行事，以此换取别人期待他提供的服务。

但从某个时候起，他成了这种奇异爱情的诗人。关于这套堪称完整“爱情仪式”的主题分析，我只能请你们去读相关著作。我想让你们听明白的是我现在要说的：我们这些分析家应当怎样定位它。

顺便向你们推荐几本书：

- 皮埃尔·贝尔佩龙（Pierre Belperron）的《爱的欢乐》（La Joie d’amour）[注2]，由普隆出版社出版。这本书处理困难时总能巧妙绕开，读来略让人泄气；但它资料和引文丰富，价值也正在这里。

> [注2] Pierre Belperron：《爱的欢乐》（La Joie d’Amour），Plon，1948。

- 另一个范围内还有一本值得读的书，因为它与其说讨论宫廷爱情，不如说讨论它的整个历史谱系：本雅明·佩雷（Benjamin Péret）那本很漂亮的选集[注3]。尽管他始终没有真正说清楚自己谈的是什么，仍把书题作《崇高爱情选集》（Anthologie de l’amour sublime）。

> [注3] Benjamin Péret：《崇高爱情选集》（Anthologie de l’amour sublime），Albin Michel，1988年再版。

- 勒内·内利（René Nelli）的《爱情与心灵神话》（L’Amour et les mythes du cœur）[注4]，由阿歇特出版社出版。我对它唯一的责

备，是某种偏爱生殖谱系的道德主义；书中同样可以找到大量事实材料。

[注4] René Nelli：《爱情与心灵神话》（L'Amour et les mythes du cœur），Hachette，1975。

- 最后一本，我曾对你们中一位提到过：亨利·科尔班（Henry Corbin）的《创造性想象》（L'Imagination créatrice）[注5]，由弗拉马里翁出版社收入"智人"丛书出版。它会把你们带到远远超出我今天最后要说明的这个有限领域之处。

[注5] Henri Corbin：《伊本·阿拉比苏菲主义中的创造性想象》（L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî），Aubier，1993年再版。

因此，这场反叛所涉及的就是诗，而且只是诗。一种有明确年代的诗，有完全可辨认的主题；由于时间不够，我不在这里展开。稍后我们还会在一些例子中重新遇到它们，到时我会向你们具体指出，应当在哪里找到它们的起源——我愿称之为"约定俗成的起源"。这种研究的意义，正是让我们看到这些主题究竟怎样出自约定。

在这一点上，我要说，所有历史学家的意见都一致：宫廷爱情归根结底是一种诗歌练习，是用若干理想化主题进行游戏的方式；在它实际运作的时代，这些主题可以说根本没有任何真实、具体的对应物。尽管如此，这些理想——首当其冲便是"贵妇"本身的理想，连同其中所包含、而我马上会讲到的一切——在后来的时代再次出现，直至今天仍具体影响着现代人的情感组织，并在其中继续推进自己的历程。我们必须承认，那的确是一段历程，也就是起源于对能指本身某种系统而有意的运用。

的确，人们曾竭力证明，宫廷爱情这些形式的构造和组织，同某种来自宗教、例如神秘主义的直觉具有亲缘关系；仿佛在它所瞄准的中心、在宫廷爱情所推崇的那个原物之中，存在着某种东西。经验已经表明，这些尝试注定失败。主体同其所爱客体之间的这种关系经济，在某些外来的神秘体验中确实显出一些表面上的亲缘关系，例如……

有人已经指出过这一点，所以我才请你们读亨利·科尔班的书

……甚至印度和西藏的体验。大家都知道，德尼·德·鲁日蒙（Denis de Rougemont）对此大加援引。

然而，一旦试图把这些类比同伊比利亚半岛某些诗人——例如穆斯林诗人——联系起来，就会遇到巨大的困难，甚至批判意义上的不可能；理由可以简单到只是年代不合。阿拉伯诗歌中相关的东西，晚于普瓦捷的纪尧姆诗歌中的东西。

反过来，最清楚地呈现在我们面前的是：从结构上看，那个时代一种严格说来属于诗性创造的活动，后来对风俗本身发挥了决定性的影响。我的意思是，这种影响是后继性的：当初那些主导语已经被遗忘之后，它才在历史后果中显现。我们只有依照结构坐标，才能判断这种升华创造的功能。

这里的客体，确切说是女性客体。我已经告诉过你们，它一开始便从一扇极其特殊的门进入：剥夺、不可企及。这位“贵妇”正是诗人献身的对象，而无论那个承担这一功能的人处于何种社会地位……

他们有时出身平民，甚至原是出生地某位领主的仆从、侍从。例如，贝尔纳·德·旺塔杜尔（Bernard de Ventadour）就是旺塔杜尔城堡一名仆人的儿子；而城堡主人埃布勒·德·旺塔杜尔本人也是游吟诗人

……无论以某种调式歌唱爱情的人处于何种位置，客体的不可企及性从一开始就被立为原则。我的意思是，若不预设一道屏障、某种把贵妇隔离并环绕起来的东西，就不可能在她的诗性位置上歌唱她。

另一方面，这个客体也称作“Domnei”……

很值得注意的是，在写给她的诗中，用来呼告她的词常常被阳性化。有时人们称她“mi Dom”，也就是“我的领主”

……因此，所有认真阅读宫廷诗歌的人都会发现，这位贵妇呈现出一些非人格化的特征。正如我刚才所说，甚至有作者因此指出，所有这些诗写的都是同一个人。

她的身体有时被形容为“g'ra delgat e gen”；也就是说，从外形上看，丰腴在当时也属于性吸引力的一部分，而“e gen”意为优雅。你们不要因此受骗，因为人们总是这样称呼她。总之，这个作为女性客体的客体，在这片诗歌场域中，严格说来被抽空了一切实在的实体。

也正因如此，后来的某位玄学诗人——例如但丁——才很容易把一个我们确知实际存在过的人，也就是小小的贝雅特丽齐……

我们知道，但丁在她九岁时爱上她；从《新生》到《神曲》，

她始终处在他的歌咏中心

……等同于哲学，乃至最终等同于神圣科学；而且这个人越被置于严格说来属于寓意的位置，他对她的呼告就越接近感官语言。换句话说，恰在人被转化为一种象征功能之时，人们才最会用最赤裸的爱情言辞谈论她。

我们在这里看到以纯粹状态运作的东西，我认为正属于升华中倾向目标所占据的那个位置：在这个中心点，人所要求的——他所能做的也只有要求——严格说来，就是被剥夺某种实在的东西。

因此，有某种东西把这个中心、这个位置表达出来。你们当中有人同我交谈时，把它称作……

我觉得这个说法颇为漂亮，并不明确拒绝它，尽管你们马上会看到，

它的魅力来自一种近乎组织学的参照

……“空泡”。他谈到我试图借原物（das Ding）向你们展示的东西时，就用了这个名称。

问题确实属于这个层次。假如你们愿意，我们可以任由自己在一个原初细胞上作一种颇为冒险的遐想——某些当代思辨便是如此：它们在谈论有机结构内部有机传递的东西时，使用“沟通”一词。

那么，如果你们愿意承认，在一个单细胞生物中，某种由这一或那一伪足功能的传递所表现的东西，可以组织成一个沟通系统——不过，此时或许根本不可能谈“沟通”；恰恰要说明为什么在并不存在沟通本身的场合还能谈沟通——假如这个沟通围绕“空泡”作图式化组织，并以空泡本身的功能为目标，我们便能在表象中把问题图式化出来。为什么？

让我们重新脚踏实地，按照事物实际呈现的方式来讲："空泡"真正为我们创生的地方，是能指系统的中心。因为，这种最终要求——被剥夺某种实在之物——从本质上同原初符号化连在一起；而后者整个都包含在"爱的赠礼"的意义之中。

由此说来，我不可能不注意到宫廷爱情术语中的"domnei"一词，它还衍生出动词"domnoyer"。后者并不意为"把自己交出去"，而是侍奉贵妇、调情嬉戏，带有爱抚、嬉戏之意；在宫廷爱情的词汇中，它严格说来呈现的是怎样一种关系？

"Domnei"虽然在能指上同"赠礼"（don）隐约回响，却与这个词毫无关系。它从根本上指向"Domnα"，即贵妇，也就是在此占据支配地位的人。想到"给予"（donner）一词周围、宫廷爱情之中存在的所有准则和大量隐喻，这或许颇为有趣，也值得从历史上考察。假如"给予"能够从任何方向被安置在双方中一方相对于另一方的位置上，它的起源或许正是我在这里所称的能指沾染——发生在"domnei"这个词以及"domnoyer"的用法周围。

相关知识卡 拉康论宫廷之恋与升华

宫廷诗歌的创造所力图做的，是把某个东西放置在原物的位置上……

在那个时代，我们可以找回其历史坐标；面对某些根本要求，

格外严酷的现实条件恰好显出某种不协调、某种"文明中的不满"，

而艺术自有的升华方式也在其中运作

……它向我们提出这个客体；为了以一个相应的形象说明我的思想，我愿称之为一个令人发狂的客体、一个非人的伴侣。

事实上，她的一切特征都属于这种方式。严格说来，贵妇从不因这一或那一真实而具体的德性——智慧、审慎，甚至见识——受到称许。即使有人称她明智，也只是因为她分有某种非物质的智慧；她与其说实际行使这种智慧，不如说代表它。反过来，她的根本特征，是她对侍奉者提出考验时，其要求能够任性到极点；她本质上就是后来这种思想在幼稚回声中所谓的“残酷”，用后世的话说，酷似“希尔卡尼亚的母虎”。

事实上，只要读那个时代的作者，例如克雷蒂安·德·特鲁瓦的传奇故事，就能看到宫廷爱情这一对双方之间的任性被推到了何等极端。总之，我刚才强调了宫廷构造的人工性；在向你们展示这些人工构造何其持久之前——它们远没有简化男性观念同侍奉女性观念之间的关系，反而使之复杂得多——我还想说：眼前这个东西，也就是变形透视图，还将帮助我们以某种方式感知并澄清此前在视野中略显模糊的东西，即严格说来的自恋功能。

你们知道，我认为有必要引入镜子的功能，把它作为想象结构的建构因素和典范；这项功能正是在自恋关系中得到界定。人们当然已经揭示宫廷爱情的自恋性质，也就是它所隐含、并且在其思想中明确追求的理想化抬升。这里我要说，今天提交给你们考察的变形透视图所呈现的那个小图像，正是要让我们看见：这里涉及的是哪一种镜子功能。

这是一面镜子；主体理想只偶然投射到它的彼端。这面镜子有时可以牵涉自恋机制，尤其牵涉我们随后还会遇到的破坏性维度，也就是攻击性维度。但它还承担另一项作用：它恰好充当界限。它是不可跨越

之物，参与的只是组织客体的不可企及性——但参与其中的并不只有它。

还有一整套这样的母题，我在这里只能简短指出。它们构成宫廷爱情本身的前提和有机材料。例如：客体不仅不可企及，而且同渴望抵达它的人之间隔着形形色色的敌对、有害力量；优美的普罗旺斯语在种种称呼中，把这些力量称作“lauzengiers”。他们既是嫉妒者，也是诽谤者。这个主题以各种表达形式反复出现。

相关知识卡 宫廷之恋、浪漫爱情与弗洛伊德的性对象高估 · 拉康论宫廷之恋与升华

另一个重要母题，我们可以称作“秘密”。它至关重要，也包含若干误认，其中之一便是：除非借助一种称作“隐名”（Senhal）的中介，人们绝不说出客体的名字。阿拉伯诗歌在同类主题中也有这种做法；同一仪式及其奇异之处，总会令观察者惊讶。这种隐名的形式有时格外意味深长。尤其是那位不同凡响的普瓦捷的纪尧姆，他在诗中一度把自己叹息的对象称作“Bon Vezi”，即“好邻人”。

相关知识卡 宫廷之恋、浪漫爱情与弗洛伊德的性对象高估 · 拉康论宫廷之恋与升华

历史学家于是陷入种种猜测，最终只在其中找到某位贵妇的代称：她的领地毗邻普瓦捷的纪尧姆，据知在他的一生中扮演过重要角色，而且似乎颇为豪放。

不过对我们而言，比“好邻人”指的是纪尧姆偶尔调情的那位贵妇更重要的，是另一重关系：在心理发生中，原物最初奠基的开创性时刻，弗洛伊德把原物（das Ding）同“身旁之人”（Nebenmensch）——或者说宫廷之爱（Minne）——拉近。这里已经关系到“邻人”本身后来所占

的位置；在一项严格说来属于基督教的发展中，邻人将被推向神化的位置。

总之，我今天想让你们感受到的是：能指本身的一种人工而精巧的组织，在某个时刻固定了某种苦修的方向，并赋予“绕行”以新的意义。我们需要依照精神经济来理解这种绕行的行为，而不能把这个意义绝对化。精神中的绕行并非永远只为了调节一条通路，使快乐原则领域内组织起来的东西得以抵达现实结构向它提出的东西。[注]

> [注] 本段原文“qui donne un nouveau sens et qui nous empêche d’ériger ce sens”衔接含混；译文依据上下文译出其对单一解释的限制，不据猜测改动原文。

还有一些绕行和障碍，其组织功能恰恰是让“空泡”这个领域本身显现出来。也就是说，应当被投射出来的是欲望的某种越界。正是在这里，我们看到我所谓爱欲的伦理功能严格显现。弗洛伊德主义不断暗示爱欲在伦理中的这种驱动性丰饶，却终究没有把它本身表述出来。

然而，在那些精确的技术中，确有某种东西……

因为这些技术向我们透露得相当深入：这种爱欲的灵感，

有时会在严格属于性秩序的事实中怎样实际发生

……严格说来，它是一种克制的技术、悬置的技术，即“中断之爱”（amor interruptus）。

相关知识卡 拉康论宫廷之恋与升华

宫廷爱情本身所规定的各个阶段……

先于那个被极为神秘地称作“恩许之赠”（le don de merci）的东西——因为我们终究不知道它究竟是什么

……其排列方式大致对应弗洛伊德在《性学三论》中归入前快感的一切。然而，从快乐原则来看，前快感（Vorlust）效应的悖论恰恰在于：它们逆着快乐原则的运动和方向而持续存在。

相关知识卡 宫廷之恋、浪漫爱情与弗洛伊德的性对象高估 · 拉康论宫廷之恋与升华

正因为“欲望的快乐”——严格说来也就是体验不快的快乐——得到维持，我们才能谈论性爱行为各预备状态的性价值。

宫廷爱情的爱欲技术向我们标出了先于那场融合的各个阶段；我们永远无法知道，这场融合严格说来是神秘合一，还是从远处承认大他者。因为在许多情形中，对宫廷爱情的恋人而言，似乎只需一次致意（salut）就构成最高赠礼：那确实只是大他者本身在场的符号，仅此而已。围绕此事，人们作过极其深远的推测，甚至把这次致意等同于卡塔里派“慰藉礼”（consolamentum）中调节最高启蒙等级之间关系的那种致意。在到达这个终点以前，各阶段经过了细致的表达和区分：

- 从“看见”〔1〕开始，
- 经过“交谈”〔2〕，
- 再到“触碰”〔3〕；它一方面可同所谓“侍奉”〔3a〕相认，另一方面又落实为“亲吻”〔3b〕，也就是“吻礼”（osculum），这是紧接在下一阶段以前的最后一步：
- “恩许的结合”〔4〕。

当然，这一切呈现给我们时，都带着高度谜样的性质。为了阐明它，人们甚至把它同印度或西藏某些非常精确的爱欲技术相提并论；后者似乎经过极其精密的编码，代表一种苦修，其目的就是追求主体从这种快乐训练中可能产生的某种切身经验。我认为，只有通过外推，我们才会假定游吟诗人实际践行过任何类似的东西。说实话，我本人一点也不相信。

相反，我认为诗歌的这种影响是决定性的；为此，我们不必假设来自不同文化区域的某种实践同另一种实践之间具有那么大的同一性。

在各种研究都未能通过“影响”来说明女性客体的这种特殊理想化建制如何在我们的文化中发生之后，我们最应记住、也最令人震动的一点是：宫廷爱情范围内使用的某些最禁欲、最奇异、最悖论性的文本，最终或许竟取自一本纵欲者的书——奥维德的《爱的艺术》。

奥维德用光彩夺目的诗句写了一本纵欲者的小手册，教人到罗马哪些地方去邂逅最漂亮的姑娘。他用三卷诗展开这个主题，结尾直接唤起一场只能称作“翻云覆雨”的场面。

在其中，我们会遇到“arte regendus amor”这样的格言——爱情应由技艺来治理。大约十个世纪过去，一群诗人竟借这些魔法般的词句，开始在一场真正的艺术召唤中逐字践行它。另一个地方还写着“militae species amor est”——爱情是一种服兵役；对奥维德而言，这只是说罗马的贵妇们不那么好对付。可到了骑士制度的语域，这些词却回响为一支武装队伍，承担保护妇女与儿童的职责；换句话说，它们进入了《堂吉诃德》勾勒得如此漂亮的那种视野。

你们很容易明白我为什么如此重视这些东西：至少作为类比，它们无可争议，也有文献为证。在教士圈子里，奥维德的《爱的艺术》（Ars amandi）确实从未被遗忘；因此，有些人才最终为宫廷爱情提出一种教士谱系。我们还知道，克雷蒂安·德·特鲁瓦曾翻译此书。正是通过这种重新取用，我们可以看见能指本身的功能在这里意味着什么。我甚至想把自己的论点推到最远：宫廷爱情的创造，大致就像那个幻想——你们刚才看到它从前述"注射器"内部浮现出来。

不过，这丝毫不妨碍它成为某种完全根本、绝对关键的东西。正因如此，安德烈·布勒东今天仍能依照自己的关切来歌颂《疯爱》，也就是把它同他所谓"客观偶然"联系起来。

这真是一种奇特的能指构形。试想一两个世纪之后，有人脱离语境重读这些文字；他会怎样理解"客观偶然"呢？它指的是这样一些事件：它们发生时意义格外充盈，却恰好出现在一个我们抓不住任何合理或因果图式的位置；没有任何东西能够以任何方式说明它们为何在实在中涌现。换句话说，布勒东也是在原物的位置上，让《疯爱》从这里浮现。

好了，今天就讲到这里，三周后再见。结束以前，我想用今天早上突然想到的一样东西收尾。它像是从记忆中回返的一缕回声，出自另一位超现实主义诗人保罗·艾吕雅；他的歌恰好发声于那条边界、那道界限之上，而我正试图通过自己的话语让我们定位并感受到它。

这里是四行诗：

在这破败的天空上，在这些淡水的玻璃上，
哪一张脸将会到来，回响的贝壳，

宣告爱之夜已经触到白昼，
张开的嘴连着闭合的嘴。

注释

第12课 · 1960年3月2日

考夫曼

拉康

不要忘记，我今年已经下定决心，要让这个研讨班真正成为一场“研讨”；何况我们这里不止一个人能够极为有效地参与其中。例如，我可以称作我们的朋友的皮埃尔·考夫曼（Pierre Kaufmann），他是索邦大学助教，很久以来一直极其投入地关注……

……这个研讨班里发生的一切。

你们中也许有一些人读过他每周四在《战斗报》（Combat）发表的哲学专栏。他不止一次详细报道这里发生的事情；仅就鲁瓦约蒙会议而言，他便作过一篇相当全面的报道。

他还在许多其他场合回顾过我们这里的教学。最近又有一篇文章提及我们的教学；有些作者只看到其中一部分或一篇文章，就责备我们的教学有所欠缺，考夫曼先生十分好心，在自己的专栏中向他们说明了这项教学此后实际展开到哪里。这些澄清格外有用。

例如，《需要与语言》（Besoin et langage）一文就针对亨利·列斐伏尔的一些说法发挥了很有用的作用。说到这里，前些天我们一起谈到伯恩费尔德那篇短文，我在两次研讨以前曾提起它。考夫曼先生愿意研究这篇文章，我想他会从中提出一些细节，甚至一些问题。

后来，这场对话的范围扩大了。我想，他本人也被带到远远超出这篇短文边界的地方；不久前，他交给我一些材料，我觉得颇有启发，也很有前景，于是鼓励他按照自己方便且乐意的程度充分展开，把这篇文章引起的思考以及由此引出的延伸呈现给我们。

我要特别指出一点：考夫曼先生在文章中多次作出一些很有意思的提示——同他自己就相关材料的来源所作的深入研究相比，我只能称之为提示；那是他投身心理学领域时所处理的材料。

不得不说，在法国和英国，我们对一整套极其丰富的德国传统都颇为无知。完全无法设想弗洛伊德谨慎地把自己同这套传统隔绝开来；相反，一切都显示，他的阅读细致、广泛，直截了当地说，浩瀚无比。

在许多方面，我们都可以从这些材料中学到很多；其中有些东西甚至考夫曼先生也尚未完全发掘或出版。我想，今天你们就能对它有所了解。

现在我把话交给他，并感谢他为我们所作的准备。

皮埃尔·考夫曼

我想汇报的伯恩费尔德文章发表于1922年的《意象》。〔S. Bernfeld：《关于“升华”的札记》（Bemerkungen über „Sublimierung“），Imago，1922，VIII，第3册，第333页〕这篇文章首先呈现为一组历史性考察。伯恩费尔德在其中是弗洛伊德的读者和评论者。他列举了弗洛伊德若干论及升华的文本；在第二部分，又把当时所能了解的这些观点用于社会创造的例子。

遗憾的是，我没能找到那部收录青少年诗歌原始观察的著作。伯恩费尔德给出的摘要，至少足以让我们确定他的理论思路。最后，他又在一些关于升华的看法中重新处理这些例子；这些看法无法被称作——他本人也拒绝称作——系统性的，却仍为我们提供某种方向，而伯恩费尔德本人也赋予自己的文章一种历史意义。

只要回到出版年代，这种历史意义就更加突出。文章发表于1922年，恰好处在弗洛伊德建构自我理想学说以前。尤其有意思的是，伯恩费尔德的分析所着重考察的，正是自我理想在升华中的作用。因此可以说，这篇文章真正有趣之处，与其说是它的正面贡献，不如说是它相对于我们今天从整体上认识的弗洛伊德学说所呈现的偏斜。它之所以有意思，正在于它处在弗洛伊德主义自身的演进之中。

但它还有另一层意义；为此，我们必须把它放回一段甚至早于弗洛伊德主义出现的历史。伯恩费尔德一开始谈到升华时说，这个概念由精神分析创制，再由精神分析传入心理学，特别是儿童心理学；因为伯恩费尔德本人正处在这两个领域之间。

然而，若参照《性学三论》，弗洛伊德本人恰好反驳了伯恩费尔德关于升华概念起源的断言，因为他明确说，这个概念是从社会学借来的。他说，社会学家似乎一致认为，那些创造了所有被称为升华的过程的力量，是最重要的因素之一。我们很愿意补充，同一过程也在个体发展中发挥作用。弗洛伊德同其评论者之间的这一点小分歧，由此把我们带向一个根本性的方法问题：我们将如何解释精神分析，也就是像弗洛伊德这里所说的，怎样定位精神分析同社会学的关系。

正是从这句话出发，我开始追查弗洛伊德所指的社会学家可能是谁。对此我没有任何线索；我猜想，应该能找到相关文献。因此，我多少是偶然地读到这一位或那一位作者，最后遇到三个名字：耶林（Ihering）、菲尔坎特（Vierkandt），以及齐美尔（Simmel）。

第一条通向耶林的线索，来自霍夫灵（Höffling）《以经验为基础的心理学》中的一条注释。霍夫灵正是在讨论驱力与文明的关系时，提到耶林的贡献，并引用他的著作《作为目的手段的法》。我之所以采用霍夫灵的引文，是因为——理由稍后再讲——在追索弗洛伊德主义遥远的理论起源时，他似乎是一个很好的中继点。

第二条线索指向菲尔坎特，我只是在同一位作者的《社会学辞典》中找到它。最后一条指向齐美尔，事实证明也最有意思；我之所以找到他，是因为他有一部著作题为《货币哲学》（Philosophie des Geldes）。我曾想，是否恰好能在书中发现一些对弗洛伊德肛欲升华论的有趣预见。耶林和菲尔坎特提供的东西很少，只有几个方向。齐美尔却通过这部书显得像弗洛伊德升华学说的一位先驱；至少可以说，他能帮助我们定位应当怎样解释这套学说。

前两位作者我只简短谈谈。先说耶林。

他的书很难读到，我只能在法国国家图书馆找到，其中有两类考察。第一类涉及如何超越驱力（Triebe），看起来相对平常。但值得注意的是，耶林试图弄清两个并不直接相互派生的秩序怎样协调起来；换句话说，他谈到驱力秩序同文明秩序的协作。更确切地说，他把所谓的社会驱力分成两组：一方面是报偿和强制，另一方面则是义务感和爱。

因此，值得留意的是，他探究这两组原则之间怎样发生协作。但耶林那里还有一个更具启发性的方面：他让语言在伦理中发挥根本作用。在这部书第二卷第九章《论伦理》中，他谈到语言在伦理事务中的权威。以下是他的说法：

“人类经验仿佛有一部分沉积在语言中；主体对自身实际动机的感受，常常会在意识中同沉积于语言的社会意义相互对照。语言的用法包含这份宝藏——也就是人类积累的经验——随时都可以用来检验，并从语言一侧加强这种感受。语言的这种用法是一项科学必须尊重的事实。”

因此，他分析伦理的方法，就是试图通过伦理术语抵达伦理本身的实质。沿着这一思路，他为今天社会学家所谓的“规制”提出一种一般理论，尤其涉及礼俗以及社会对礼俗、礼貌的控制。他还特别提到法国国家图书馆收藏的莫尔旺·德·贝勒加德神父（abbé Morvan de Bellegarde）的著作《论社交中何以悦人或令人不悦》（Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde）。这些书似乎很值得期待。

关于菲尔坎特，我只说几句。他同样探究驱力秩序与文化秩序之间的协调——粗略地说，这种协调就是升华的对象。现在直接来看齐美尔的《货币哲学》。该书出版于1900年，分为两部分：分析部分和综合部分。分析部分包含三章：《货币的价值》《货币的实体价值》和《目的序列中的货币》。

在第三章中，他同时并且相互关联地引入序列观念和目的性观念。第二部分有一章讨论个人自由以及能够充当货币等价物的个人价值。下

一章涉及生活风格；在这一章以及前面各章中，已经萌发了弗洛伊德后来就肛欲性格提出的问题。总的来说，这本书之所以值得我们关注，是因为齐美尔明确把货币的意义问题，同需要的满足、同原物的距离——其含义同这里的讨论十分接近——最后同升华联系起来。

因为，第24页在谈艺术时就提到“升华”一词。齐美尔在这里从客体被置于远处的角度谈升华。我从第16页起，摘取他第一章中的这些提示。他说，尽管驱力通常要求一个客体才能获得满足，但在许多情形中，驱力只朝满足本身前进，以至于客体的本性完全无关紧要。他以女性客体为例——根本没有任何选择——随后展示意识怎样反过来力求规定这个满足客体。

他说，原初时我们有的是一种“被驱动”（getrieben werden），也就是仿佛从背后被推动；随着客体逐渐得到规定，我们反而面对一个目标终点（terminus ad quem）。满足会越来越多地朝一个“terminus ad plus”去寻求。于是，一个获得内在意义的客体开始出现；在齐美尔的思想中，价值恰好依附于这项意义。

顺便可以指出，齐美尔在这里引入的观念，在许多方面令人想到弗洛伊德的自恋概念。他说，随着意识的需要不断专门化和精细化，有一定数量的力量从唯我论式需要中撤回；换言之，这里出现了类似于从自恋力比多向客体力比多过渡的东西。

为了描述这一过渡，齐美尔恰好引入了距离概念。原物正是在远处给出的东西。他说：“凡人认识到物本身深刻而固有的意义之处，距离便在那里。”他在随后几页又补充说，这种独立于自我、同自我保持距离

的客体构成，相应地减弱、削弱了欲望的情感。借客体的这种远距化，主体与客体之间将发生分离。他用以下方式呈现这一点：

“我们把主体与满足客体发生统一的行动称作主体性行动。而在现实中——这里出现三个词：Hindernis、Versagung和Verschiebung，即障碍、拒绝和延期——主体与客体之间的分裂正是通过它们产生的。”

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

这里将在主体与客体之间发生一道切分。他又说：“……通过同一种抑制和远距化过程，我们会看到自我固有的意义和客体固有的意义同时出现。”

正是在这种语境中，他引入升华这个词和这个观念。有意思的是，升华观念恰好同距离观念联系在一起。他把我们只有原物的具体感受的情形，同发生抽象与升华的情形对立起来。他在这里引入“远距化”一词，用来指客体被置于远处，以及自我同这个遥远客体——尤其是艺术中的客体——所处的关系。

仅仅这段文字便表明，追问“升华”一词本身的来源，以及伯恩费尔德据以安置自己解释的语境，颇有价值。我刚才说，伯恩费尔德首先想作为弗洛伊德的读者出现在我们面前，也就是引用弗洛伊德的若干文本；但他没有从这些文本中摘录的内容，至少同他实际引用的一样有意思。因为，他删去的恰好都是齐美尔曾考虑过的文化层面。

总的来说，伯恩费尔德对这些文本的系统整理并没有提出特别原创的东西。下面是他声称依据弗洛伊德给出的升华定义。首先，他说，由于驱力目标在外部或内部遭到拒绝，升华便成为性驱力必须承受的一

种命运。为此，他援引《列奥纳多·达·芬奇》《性学三论》、论肛欲的文章以及《论自恋：一篇导论》。

其次，他说，这项特殊命运发生在涉及客体力比多之处。它意味着驱力转移到另一个目标上，远离性满足；重点在于它偏离了性。他随后援引《群体心理学……》中的一段文字。

这里有个小问题我还未能解决，但我认为不能搁置不管。伯恩费尔德引用的文本，不同于我手中《意象》版所载的文本；差异恰好落在一个对于解释升华概念本身颇为重要的点上。依照伯恩费尔德的引文，他采用的似乎是1918年版《短篇著作集》。原文如下：

“因此，性驱力目标的偏斜界定了升华……”

接着，他引用弗洛伊德说：

“deren Abteilung vom Idealich ausgeht”〔它的分出源自理想自我〕。

他说，这种升华出自——这里使用的词很强：ausgeht，即源头在——理想自我。随后又说：

“……它的完成、实现完全不依赖于这样一种激发、这样一种刺激。”

但《意象》文本给出的是“angeregt macht”〔使之受到激发〕。也就是说，依照我们现在看到的文本，它不再说升华起源于理想自我，不再说升华从理想自我发出，而只是说升华可以受到激发、受到刺激。这里可以提出两种假设：要么伯恩费尔德读错了文本，要么文本后来被修改过。

拉康

这种事可能发生，因为我在自己的笔记里也正是这样写的。

皮埃尔·考夫曼

这个问题对于整体解释尤其重要，因为伯恩费尔德对升华的全部解释，恰恰建立在两方面可能达成的协调上：一方面是解除压制的客体力比多，另一方面是自我的目的。他突出自己所谓的自我目的，也就是自我在升华中所占的份额。

现在来看伯恩费尔德给出的例子。第一个例子是一位青少年的诗歌创作，伯恩费尔德考察了他13岁至19岁之间的情况。观察的大致轮廓如下。

这个年轻人13岁开始押韵写诗。伯恩费尔德始终把它们称为诗，但特意说明，只有到了诗歌发展的第三阶段，才能真正谈论艺术。少年起初写的是歌谣，素材通常取自学校教学。14岁半时，他写出第一首源于个人生活的抒情诗；从15岁半到19岁，他大量写作小说、戏剧、诗歌和自传性叙事，素材完全来自自己的生活。

总体解释是：14岁半以前，阉割情结支配着局面；14岁半时发生青春期体验，并出现一次以母亲意象为参照的客体选择尝试。

伯恩费尔德说，15岁时，由于俄狄浦斯情结在退行中重新激活，感性成分受到压抑；这一现象在16至17岁之间达到顶点。

在此基础上，伯恩费尔德追问：诗人用什么能量写作？首先，从13岁到14岁半，他说能量来源是自我驱力（Ichtrieb）与自我力比多

（Ichlibido）。少年在理想自我中承接这些位置：“我想成为一个了不起的人，将来还要成为一名诗人。”

因此，从一开始，重点便落在理想自我上。伯恩费尔德的整个分析在于说明：客体力比多起初受到压制，随后解除压制；第三阶段中，它一部分再次遭到压抑，另一部分则被置于理想自我以及他所谓自我目的的支配下。

在第一阶段，一方面，这个理想得到承接；另一方面，也发生了压抑。伯恩费尔德称之为“对性客体的压抑”，也就是母亲与姐妹。此外，少年同手淫展开斗争，并由此产生幻想。伯恩费尔德说，这一阶段的幻想同诗歌毫无联系；少年押韵只为练习，也为了看看自己能做什么。遭到压抑的客体力比多目的在这个阶段回流到白日梦中，而不进入诗歌。

第二阶段从14岁半持续到15岁半，他十分轻松地写作抒情诗。此时，性驱力强行进入意识，并开始聚集在一个客体上。

他爱上一个名叫梅利塔（Melitta）的女孩。他对梅利塔的爱服从自我目的，并仿照斯特拉斯堡时期的青年歌德，把自己肯定为一股天才力量。不过，这个阶段的白日梦动力并未改变。它们得到客体力比多的运用，内容也染上梅利塔的色彩，却仍不比此前更服从自我目的；同梦一样，它们的功能完全由无意识决定。

在这个阶段，源于他对梅利塔之爱的感情构成诗歌的来源。伯恩费尔德还说，要具体说明客体力比多在这项诗歌活动绽放中的作用，篇幅会太长。他明确指出，在这个阶段完全谈不上客体力比多目标的偏斜。

不过，他说，这位作者会关心自己的诗，例如加以修改；但这只是自我驱力和客体力比多活动的表现。后者尚未放弃“成为诗人”这个目标，只是把新出现的性驱力产物并入自身，却没有参与产物的生成。因此，这只是自我驱力与客体力比多对感情自发产物的一次兼并。

伯恩费尔德说，到了第三阶段，我们才可以把产物界定为真正的艺术。首先，关键在于指向梅利塔的客体力比多消耗着能量。接下来可以看到，这股客体力比多怎样分流：其中相当大的一部分先遭压抑，回流到俄狄浦斯情结，并使白日梦过度强化。

拉康

这些Versagungen，这种拒绝，被视为一种内在而自发的涌现；这时外部完全没有介入。只是他同那个梅利塔的关系发生了转折。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

皮埃尔·考夫曼

是的。他在最初的分析里谈到内在或外在的Versagung。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

拉康

但在这里所谈的临界个案中，他的意思很清楚：罪疚之所以在这份少年之爱中出现，正是俄狄浦斯情结抵抗的结果——这显然就是他的想法。他让罪疚在整个文学创作的转折中发挥最直接的作用。

皮埃尔·考夫曼

他着重谈到少年同梅利塔的关系。他说，有一部分仍未受抑制并继续指向梅利塔；她在少年眼中并未被遗忘，却已经不可企及（unerreichbar）。自我这边则在力比多部分得到极大增强：成为诗人的目的，以及对最初那个“诗人兼苦行者、超人、道德家等等”的自我进行新的、强有力的力比多投注。从指向梅利塔的客体力比多中发展出各种感情。罗伯特的诗彻底改变，规模扩大，并开始使用源于白日梦的意象。

另一方面，情感体验也在诗中得到加工。这里，“加工”（Bearbeitung）一词及其意义将变得关键。伯恩费尔德这样说：

> “我在自己的研究中，把这个阶段界定为自觉的艺术家阶段，
>
> 因为在这一时期，相当可观的一部分能量被用于对感情作艺术加工。”

这里，他有时把心境（Stimmung）同白日梦对立起来。他写的是“der Stimmung”；除非他的意思是说，能量被用于加工感情，尤其加工白日梦。

拉康——首先就是指白日梦。

皮埃尔·考夫曼

因此，一种服务于自我目的的三级加工发生了。借助这种加工，做白日梦的人变成诗人。这里的三级加工，应当参照弗洛伊德谈幻想时所谓的次级加工来理解。

那么，支撑这种加工的是什么能量？伯恩费尔德说，毫无疑问，是不再受压抑的客体力比多；它从梅利塔这个客体上转开，偏折向自己的诗作。他说，少年爱上了自己的小说，正是要突出这种移置的实现。总之，只有当幻想由自我加工并且符合理想自我的目的，同时借助不再受压抑的客体力比多能量时，这项活动才真正取得“艺术”的资格。

拉康

换句话说，我想，你的报告显出的正是伯恩费尔德理论在这里的晦暗之处，或者说，是他试图把自己的研究用于这个特定个案时的晦暗。由此产生一个颇为含混、也构成问题的结果：归根结底，只有当客体力比多的能量转移到自我目的（Ichziele）上时，才能谈升华。自我目的预先存在；只有在青春期阶段重新激活、重新显露的能量发生转移时，才能谈升华。

正是这部分能量从快乐目的转移到“符合自我的”（Ichgerechte）目的。只有这时才可以谈升华。另一方面也很清楚：尽管弗洛伊德仍区分压抑（Verdrängung）与升华（Sublimierung），升华本身却只有在压抑出现之际才变得可把握。你所谓的三级加工，就是伯恩费尔德在个案中区分的第三个阶段。正因为这份对梅利塔的少年之爱受到压抑过程的影响，其中保留下来、没有完全落入压抑作用的东西才转到另一个层面，即升华层面。我想，我们在这一点上完全一致。

因此，尽管他维持升华与压抑之间的区分，两个过程仍存在某种同步性。依照伯恩费尔德的说法——我要强调，这绝不是我本人想突出之处——他仍然只有在升华同时具有一个即时、共时的压抑相关项时，才能把握升华。

皮埃尔·考夫曼

归根结底有两个时刻：第二阶段中发生压抑；第三阶段中，一部分被压抑，另一部分得到升华。不过，我没有特别注意他在这一阶段给二者建立的关系，因为他最终为升华所下的定义，着重强调了这一点：升华同反向形成的差别，正在于升华中的力比多解除了压抑。

文章开头，他还引用弗洛伊德，说《性学三论》的文本存在某种歧义。不过，他又说，升华同反向形成的差异仍很明确：升华中的力比多没有受到压抑。

拉康

实际上，在《性学三论》中，反向形成与升华之间的关系极其含混。问题正是从《弗洛伊德全集》第78—79页的这段文字开始的。

这里的表述给评论者造成了很多困难：依照其中某些段落，人们不知道弗洛伊德是把升华当作反应、反向形成的一种特殊形式，还是反过来，应当把反向形成放进一个范围更大的形式，而升华在其中具有更广的作用域。

我认为，唯一值得记住、也十分重要的，是第79页注释底部的一小句话。伯恩费尔德在文章中说得很准确：这项区分没有在别处得到细致说明，人们也从未真正进入或展开它。这句话为关于反向形成与升华的整段文字作了结论：

“还可能通过其他而且更简单的机制发生升华。”

总而言之，这种分析方式试图拆解少年诗歌活动中的能量来源经济，却显然留下一个未解之谜。它悬系在一项明显的剩余上；伯恩费尔德本人在第340页这样表述：

“Die Energie, mit der die tertidre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrängte Objektlibido.”〔完成三级加工所使用的能量，无疑是未受压抑的客体力比多。〕

问题就在这里：如果我们承认升华现象严格依赖力比多目的（Libidoziele）、自我目的（Ichziele）与快乐目的（Lustziele）之间的这项区分，伯恩费尔德的文本便含有一片模糊地带。

假如我们让问题围绕能量从一个领域转账到另一个领域来回摆动——斯特尔巴（Sterba）那篇早一年发表的文章也在这里绊住——那么，青春期某一类目的发生深刻动荡之际，正是他在这名少年的诗歌创作中抓住的关键转折。因此，他不得不把这种少年时代对诗歌的召唤明确归入自我目的。

换句话说，问题大致按以下方式解决：“成为诗人”是自我目的；这个目的很早就在少年身上通过一些活动表现出来。但在伯恩费尔德看来，这些活动只是学校所教内容的一种反映，可以说弥散而非个人化。因此，他给这个时期的一切创作都标上某种贬值、价值较低的记号。

在他看来——也许判断得有道理，但我们手头没有作品可供核验——只有从某个时刻开始，当这个人在自己的创作中感到更具戏剧性地投入其中时，作品才变得有意思。

我在这里尽量朝最有利于作者的方向强调，也就是按照他那套协调的临床发展来讲。

不过，我仍认为这个孩子的活动……

它像许多其他孩子的活动一样转瞬即逝……多少孩子在潜伏期都会偶尔写诗？弗洛伊德就很有条件在自己的一个孩子身上观察到这一点

……表明这个时期仍存在一个问题。把话说得更突出一些，它不同于文化传播或模仿的问题；升华问题必须在很早的阶段就提出来。

我的意思是，只要不把自己局限于个体发展的领域，我们就必须问：为什么会有诗人？为什么诗性投入能够很早便向一个年幼的人提出？仅仅考察这里展示的发生学发展，以及性以显明方式进入以后出现的新特征，并不能解决这个问题。

如果看不到性从一开始就在幼儿那里，甚至更早——我是指潜伏期以前的阶段——那就完全背离了弗洛伊德全部追求与发现。人们之所以如此强调升华的前生殖器来源，正是为此。

因此，升华究竟是什么，这个问题出现得远远早于力比多目的和自我目的之间的分裂变得清晰、显明并可在意识层面把握的时刻。

请允许我强调一点。我同你们讨论时使用“原物”这个词，也就是我在这里所谓的das Ding，是为了最终给升华作出符合这个问题层面所涉对象的表述。如果原物是一个决定性位置，升华的定义必须围绕它组织，那么这个位置在“我”诞生以前便已经在那里，更不用说早于自我目的（Ichziele）、“我”的目的出现。

同样的意见也适用于你刚才所作的比较——你把我对原物意象的用法同齐美尔的用法联系起来；我稍后还会回到这一点。齐美尔有一样东西令我感兴趣：他不仅提出远距化，而且提出一个无法抵达的客体。但那仍然是一个客体。

而在原物中无法抵达的，恰恰是原物本身，并不是我所作表述中的某个客体；这同齐美尔的提示有根本差异。可以肯定的是，这完全符合其间出现的那个构成弗洛伊德无意识本身的根本差异。齐美尔能够接近你通过某种对肛欲性质的把握而捕捉到的东西——如果我理解得不错，你并没有在文本中发现肛欲风格。然而，正因为缺少我们据以表述弗洛伊德无意识的这项根本区别，他无法把那样东西充分说出来。

皮埃尔·考夫曼

伯恩费尔德最后把升华定义为解除压制的力比多同自我目的之间的协调。可以指出，他认为这个定义有一项好处：它把一切诉诸社会评价的做法都排除在升华定义以外。

这其实是贯穿全文的方法特征。文章一开始，他就说，一旦把价值观念引入升华分析，只会把问题弄乱。例如，他明确说，在艺术作品和邮票收藏之间，分析层面不应作出区别；他建议通过一种逐步特定化的方式来处理。也就是说，先以最一般的形式把握升华概念，选取尽可能多样的例子，然后再逐渐把概念范围缩小到某种特定的升华。

拉康

不只是在艺术品收藏与邮票收藏之间；还包括艺术收藏同某个孩子或患者收藏肮脏纸片之间。

皮埃尔·考夫曼

他在结尾界定升华时重新谈到这一点：升华是未受压抑的客体力比多发生目标改变，并趋向实现一个大多预先存在的目标，即自我目的。他说，凭借这种表述，便能避开社会评价的困难。

拉康——他不愿引入精神发展标准以外的标准。

皮埃尔·考夫曼

我觉得，尽管齐美尔确实没有谈精神分析或无意识，他的视角同伯恩费尔德之间仍有某些亲缘。在社会评价这个问题上，齐美尔的立场以及他对远距化概念的运用，似乎让我们能够把“评价”同“社会”拆开。也就是说，对齐美尔而言，只要发生远距化，便出现价值。

伯恩费尔德想避免的是诉诸一种具有社会性质的价值、一种社会价值维度。不过，我们可以在两个层面把握这个现象：

- 一方面，把置于远处看成一种赋值，但这种赋值并不表现为社会化；
- 另一方面，则是伯恩费尔德恰恰不愿考虑的社会化。

我认为，他所形成的自我目的概念反而把问题弄混了，因为他描述升华时完全没有参照现实原则，也没有参照弗洛伊德在《精神活动的两条原则》中对现实原则的分析。诚然，弗洛伊德在那里或许没有说出“升华”一词，但所谈的恰恰就是升华。

那篇文章同《精神分析引论》的相关文字完全平行，不过《两条原则》对两个原则的说明密集得多，也精确得多。弗洛伊德在那里说，艺术在某种意义上是向现实（Realität）回返，但它回返的是一种新型现实，即Wirklichkeit。他于是以十分令人满意的方式提出升华问题：升华确实回到现实，却不是回到人们以为的那种现实。

弗洛伊德大致告诉我们，那是一项缺失的现实，而不是充盈的现实。他说，升华之所以回到现实，是因为把人们聚集起来的，并不像一元论者所想的那样，是各种正面利益的重合；反而是彼此承认各自的缺失，承认彼此在否定性、在缺失中的亲缘和共同性。

他人也经历同一种拒绝（Versagung）——这一观念完全没有被伯恩费尔德重新采用。那段文字没有得到引用。弗洛伊德在那里确实没有说Sublimierung，但所谈的就是升华。因此可以追问：伯恩费尔德的分析所缺少的，是否恰好就是这个维度？

拉康

不过，还有那群孩子的整个故事。你能替我们概括一下吗？能否概括文章的结尾，也就是伯恩费尔德如何借那次奇特的青少年群体实验来表述升华，以及他怎样试图定位升华在其中的作用？

皮埃尔·考夫曼

那是一群来自犹太聚居区的14岁孩子，他们成立了一个校园社团。伯恩费尔德把这个团体的生活区分为四个阶段。前三个阶段有一个共同特征：充满远离现实的白日梦，例如制定章程、创制秘密语言等等。

到了第四阶段，我们看到的反而是现实活动，尤其是抵制一名同伴，或对某位老师表示声援。伯恩费尔德在这里分析了这种发展同某些暴露活动之间的关系；孩子们正是在这个阶段从事这些暴露活动。

他反复强调，这些暴露活动同社会目的相一致，也就是同每个孩子的目的相一致，只要这些目的开始同社团目的重合。他说，暴露活动中有一面符合自我、符合自我目的，另有一部分——生殖器兴奋——同这些目的无关。因此，暴露引起的生殖器效应遭到压抑；相应地，一部分力比多也受到压抑，其余力比多则去强化自我目的。

换句话说，他在两种分裂之间建立平行关系：一是暴露活动中力比多内部发生的分裂；二是诗人面对梅利塔时发生的事情——一部分力比多遭压抑，另一部分强化自我目的。他说，我们在这里看到一种服务于自我力比多的升华。

拉康

他的原话是：

“这里发生了自我与客体力比多之间的青春期冲突。对阴茎大小的确认……”

因为在他看来，这正是这种相互暴露最重要的意义因素

> “……肯定了自我目的，因为自我以自恋方式把自己展示成最漂亮、最强壮、最魁梧的一个。
>
> 但还有另一部分违背自我，因为它导致生殖器兴奋。”

他由此明确指出，这种仪式可以说发生在秘传团体内部，在社团历史中构成决定性的转折。严格说来，他让第四阶段从这里开始获得自己的特征；正是在第四阶段，他们的集体活动真正进入升华。

不得不说，这一点值得突出，因为它所提出的问题终究十分棘手。尤其还应补充：在这个决定性时刻，社团里那些自认为最强壮、最大胆的人，不只相互暴露，还进行集体手淫。

皮埃尔·考夫曼

他还说，我们无法判定这种提升究竟使领袖受益，还是使社团受益。也就是说，他一方面肯定存在某种升华，另一方面却说不清升华落在哪里，又产生了什么效果。

这两个例子——他没有明言比较，但文本中可以看出来——使他能够比较两类升华：一方面是艺术升华以及他所谓的社会升华；另一方面是日常生活中可以观察到的短暂升华，例如人在工作或忧伤时发生的升华。

他的分析从这种短暂升华出发，最后可以说又回到它；他区分两种作为极限情形的可能性。这两种可能恰好构成他升华概念的两个极点。归根结底有两种情形：

- 要么驱力无法获得满足，于是寻找能够取得满足的路径；
- 要么自我过于虚弱，便召来额外能量助阵，也就是客体力比多。

不同的升华形式分布在这两个极限之间；伯恩费尔德对艺术升华和社会升华的分析，也被他安置在二者之间。总之，一切都发生在预先存

在的自我目的同力比多驱力的命运之间，取决于后者能否同自我目的相适应。

归根结底，伯恩费尔德的运气不好。他恰好在弗洛伊德尚未来得及向他说明理想自我的性质、尤其是必须考虑同他人的关系以前，用理想自我来讨论升华。

拉康

你太乐观了。因为后来写作的人似乎也没有从理想自我中得到更多收获。只要读读后来的文章，直至最近的《升华札记》，以及刊于《精神分析研究》（Psychoanalytic Studies）卷册的《中和与升华》，就会发现其中根本没有尝试表述升华同理想自我的关系。我们的确仍停在这里。现在，我们要自己试着往前走。

非常感谢你今天为我们所做的一切。只请允许我再引一句话，为今天取得的东西标定位置；严格说来，伯恩费尔德理论正是在这里构成的：

“驱力激动整体中那些处在压抑作用和压力下的成分，可以得到升华。因此，这些成分的特性，使某种自我功能能够通过压抑倾向而得到支撑——是某种功能，而不是自我本身——也就是通过压抑眼下受到威胁的自我倾向而得到支撑。”[注]

> [注] 原文引语后半句句法重复且指代含混；译文保留“功能 / 自我”之别，不据推测重构伯恩费尔德原文。

这就是他坚持的定义，其中包含你刚才强调的两个极端：

- 要么是自我具有特殊力量——这一点已经显露得很清楚，伯恩费尔德本人甚至明确谈到它。他把那些很早就具有格外高远自我倾向的人称作一种贵族、一群精英。即使他在括号里再三说明自己不赋予它任何价值重音，也很难真的一点重音都不加；

- 要么某些自我倾向遭受威胁，于是向驱力倾向提供的资源求助，只要后者能够逃过回返。

伯恩费尔德的概念就停在这里。我想，大家都能清楚感到：我今年向你们展示的东西，可以安置在所谓弗洛伊德伦理学与弗洛伊德美学之间。

弗洛伊德伦理学之所以在这里，是因为它向我们展示：伦理功能的一个阶段……

令人惊讶的是，人们不再强调这一点；与此同时，精神分析圈里却到处弥漫着

琼斯始终挂在嘴边的那种道德迁就

……在某种意义上，正是伦理学使那本来就不可企及的原物对我们保持不可企及的途径。今天，我试图沿着弗洛伊德美学的道路向你们说明另一面。这里的“美学”取最宽泛的意义，即严格分析能指的全部经济；弗洛伊德美学把原物向我们显现为不可企及。

这正是问题一开始就必须摆明的关键，才能试着表述其后果。理想化问题尤其位于这些后果之中。上次，你们已经看到它围绕宫廷道德的升华初步显现。那是什么？

是理想类型的涌现！

这里可以引入一个词，它将在后续论述中发挥全部分量：某种“高尚品格”（honnêteté）的风格。因为在伦理秩序中，我们区分三个层面……

古人的全部沉思中已经可以感到这三个层面；

《论义务》（De officiis）中有一段话讨论它们，我以后会交给你们

……伦理问题的三个层面是：

- 至善（summum bonum）。问题在于，这项至善是否应依“高尚”（honestas）来表述，也就是表述为“高尚之人”（honnête homme）：一种特定的组织、一种特定的生活风格，其位置恰好由那项最初升华决定；

- 另一方面是功用（utilitas），也就是后来被表述为功利主义基础和根基的东西。我今年正是由此开始提出伦理问题，后面还会被带回这里。

我们将说明功利主义的真正实质是什么。你们会看到，有些视野现在已经可以从这里说出来。

第13课 · 1960年3月9日

于贝尔

拉康

今天我给你们带来一样可以视作奇闻，甚至小消遣的东西。不过我认为，恰恰是这类异例，也许只有我们分析家才有条件给它定位。

上次皮埃尔·考夫曼好心为我们讲解伯恩费尔德的文章及其思想先例以后，我便预告了今天的内容；他的报告最终告诉我们，问题在于建立升华与理想化之间的联系。在离开我围绕原物所勾勒的升华图式以前——原物这个观念出于最充分的理由，或许仍显得谜样而遮蔽——我要给你们补上一条近似注释的材料，谈谈原物以及我所谓升华的悖论。

升华的确"并非无知民众所想的那样"[注1]。你们马上会看到，它不一定总朝崇高的方向运作。同样，你们也不应认为客体改变会使性客体本身消失；远非如此。性客体完全可能在升华中以得到格外强调的方式显露出来。

> [注1] 参见伏尔泰《俄狄浦斯》第四幕第一场："我们的祭司并非无知民众所想的那样；正是我们的轻信构成了他们全部的学问。"

最赤裸的性游戏也可以成为诗歌的对象，而其中启动的仍是升华目标。总之，我想，在我谈过宫廷爱情之后——不知道你们沿着我指出的方向作了多少延伸阅读——让精神分析家了解宫廷爱情档案中的某

些材料、了解那些连专家本人也确实不知如何处置的游吟诗歌，并非毫无用处。

这些诗令他们手足无措，简直像让鱼去对付一只苹果。在整个宫廷诗歌史中，再找不到第二首这样的诗；它是一项孤例（hapax），却恰好出现在最精微、最讲究的游吟诗人之一阿尔诺·达尼埃尔（Arnaut Daniel）的作品里。他尤其以异常丰富的形式创造闻名，其中就有“六节诗”（sestina）。我无法在这里展开，但你们至少应当知道这个名字。

这位阿尔诺·达尼埃尔写过一首诗，内容是恋人与贵妇之间诸种侍奉关系中最离奇的一例——我上次谈这个题目时讲过这类关系。整首诗写一桩宫廷道德决疑中的个案，似乎当时真被当作问题并诉诸裁决。惊骇的研究者把它称作一首越出色情文学边界、径直抵达秽物书写的诗。

个案如下：诗中称作埃娜夫人（Dame或Domna Ena）的一位贵妇，向自己的骑士下达命令。这个命令同时是一项考验，要用来衡量他的爱、忠诚和委身的尊严。她要他接受的考验，按原文说，就是“把她的号角含到嘴里”。从这首奇诗的文本可以看出，这句话一点也不含糊。

我不再让你们久等，马上念给你们听。我想，你们中无人听得懂已经失落的奥克语，尽管它自有风格与价值。这首诗每节九行，同节同韵，每节换韵。

“既然雷蒙大人……”

你们马上会看到，这里说的是参与此事的其他人，也就是阿尔诺·达尼埃尔以外的诗人。“雷蒙大人”指雷蒙·德·迪尔蒙（Raymond de Durmont）。

“……替艾玛夫人及她的命令辩护，那么我宁可先衰老白头，也不肯答应这种请求，因为它可能带来如此巨大的不便。要把这支号角含到嘴里，他得有一只鸟喙，好把管里的颗粒叼出来。即便如此，他出来时也很可能已经瞎了，因为它层层褶皱中冒出的烟太浓。”

我想，这支号角究竟是什么，已经开始显形了。

“他确实需要一只鸟喙，而且这只喙必须又长又尖……”

说到这里，我们不妨想想不久前某位著名画家画展上那些同样十分离奇的形象……

“……因为这支号角粗糙、丑陋又长满毛，里面的沼泽深不见底。凡把嘴凑上管口的人，再也不配成为宠儿。还会有许多别的考验，既更美，也更值得去做。再说，如果贝尔纳大人……”

这里的贝尔纳就是那位情人。

“……躲开了这项考验，凭基督起誓，他因恐惧惊骇而退却，一刻也不能算作懦夫。因为，倘若那股水流涌出来，准会把他的脸颊彻底烫伤；一位女人绝不该……贝尔纳，我不同意雷蒙·迪尔福尔的说法，说你在这件事上做错了；因为假如你真去吹号……无论谁劝阻过你，都要为此赞美上帝，是他让你逃过一劫。是的，他逃过了一场大灾，否则他的儿子和所有那些……以后都会因此受人指责。他宁可流亡，

也不该在脊背与阴阜之间的漏斗里吹响它；锈色的秽物正从那里接连流出。他再怎样防备，也免不了被它尿湿口鼻和眉毛。”

诗以四行“寄辞”收尾：

“夫人，贝尔纳千万别打算去吹那支号角……”

Corner〔吹号〕、cornard〔戴角者、被戴绿帽者〕和corne〔角〕在这里充满歧义，因为这个词既指角，也指号角，还指管道。

“……除非带上一根硕大的dousil……”

这是当地词，大致指一种工具

“……用它堵住阴阜处的洞口，这样他才能安然吹号。”

这份相当非凡的文献，为我们打开一道奇特视野，使人看到升华想象何其深刻地暧昧。请注意，它的价值首先来自这一点：我们并未保存下行吟诗人和游吟诗人的全部诗作。这首诗当然有其文学价值，只是翻译无法显出；它不仅没有失传，而且阿尔诺·达尼埃尔有些诗只见于两三部手稿，这一首却见于二十部手稿。

显然，当时有人收集并传播这些诗。这里既有历史情势的作用，也有文本本身所包含的东西——我们另有其他文本，不过就不拿来烦你们了：另外两位游吟诗人特吕马莱克（Trumalec）和雷蒙·德·迪尔蒙，在这场可疑争论中持相反立场。我们仿佛突然看见，被意义遮蔽的东西猛然翻转，又以一种奇特的回敬呈现：理想化的女人突然把某样东西粗暴地放到了原物的位置上；而这个原物原先由精致能指精心构筑、细密加工……

天知道，阿尔诺·达尼埃尔把爱情契约推向了多么极致的精微；

他甚至把欲望推到极点：欲望自身仿佛作为祭品献出，在某种自我消除中倒转。可正是同一个人，多少有些勉强地写下这首诗；既然他如此用心地把诗才献给这个题目，它必然从某一点触动了他

……于是我们面对这样的事情：这位同时处在大他者位置与客体位置上的贵妇，突然以赤裸的方式摆出一道原物之空；原物褪去遮蔽，显出就是她自己的“原物”——处在她自身核心、残酷空洞中的那个东西。这个原物……

你们中有人已经在它同升华的关系中，看见或预感到它的功能、方向与视野

……这个原物在这里仿佛以格外强烈、执拗而残酷的力量揭开了面纱。

只要读到朗戈斯《田园牧歌》中诗笛的起源，就很难看不到这里的回声，也很难认为这桩异例毫无先例：潘追逐躲避他的水泽女神绪任克斯，后者消失在芦苇丛中；潘盛怒之下割倒芦苇。朗戈斯说，长短不齐的排箫由此产生；这位精妙的诗人还说，潘借它表示自己的爱无与伦比。

传说与神话告诉了我们什么？绪任克斯确实被变成潘笛的管子。我刚才介绍的那首怪诗，能够进入一种嘲弄语域；而这仍处在同一个结构、同一种关系、同一幅图式中：欲望最终得以升华的东西及其通道，都围绕这道中心之空排列并表达出来。

为使档案完整、也为了帮助定位这段奇特文学材料，我还应补充一点：即使不是游吟诗歌专家，也可能在某处记得阿尔诺·达尼埃尔——但丁把他安置在《炼狱篇》第十四歌的鸡奸者行列中。[注2]

[注2] 拉康口误；实际是第二十六歌。参见Mayette Viltard：《从火雨到新爱，拉康的喜剧》（De la pluie de feu au nouvel amour, la comédie de Lacan），载《L'Unebévue》第21期"火雨中的精神分析家"，第173页。

关于这首诗的具体发生，我未能进一步追索。现在我把话交给于贝尔夫人，她要讲一篇精神分析文献极其频繁援引的文章。施佩贝尔（Sperber）的文本表面上讨论语言起源，却触及许多同我们这里为升华所作表述相邻的问题，特别是琼斯《象征主义理论》一文中的问题。我本人曾评论过这篇文章，从读者的反应看，那篇评论并不容易理解。

我在那篇短文中提到过施佩贝尔，文章刊于我专门讨论琼斯象征主义理论的那期杂志[注3]。琼斯确实在提出一个问题时明确援引了他。问题是："如果——琼斯说——施佩贝尔的理论成立，也就是我们应当把某些原初劳动、尤其农业劳动和人同土地的关系，直接视为性行为的等价物，那么，在这项原初关系的意义中生成并留下痕迹的某一特征，能否归到象征化过程名下？"

[注3] 《纪念欧内斯特·琼斯：论象征主义理论》，载《精神分析》（La Psychanalyse）第5期，PUF，1960；另见《文集》第697页。

琼斯说不能。换句话说，依照他对象征功能的理解——我不在这里展开，因为那不是我们的题目——这里完全不涉及某种象征性转换，也不能把它列为升华效应。

可以说，这里的升华效应必须按照它自身的自由与真实性来把握。农夫同土地的交媾，应当在两项严格等价的意义上来理解；它不是我们所谓的象征化，而是严格等同于一次象征性交媾。只要读琼斯的文本，就会读到这一点，值得停下来细看。

我在文章中由此推导出一些后果，之后还会回到它们。不过，要使施佩贝尔的文本显出真正价值，必须直接读它；它刊于《意象》创刊号，也许比其他各期更难找到。于贝尔夫人愿意研究原文，今天将向你们介绍其内容。

于贝尔夫人报告

文章题为《性因素对语言起源与发展的影响》。

〔《Über de Einfluß sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache》〕

“在着手讨论语言发生问题以前，必须先界定‘语言’一词的含义。这里只研究分节语言的发生，完全不讨论各种不同的语言。对语言心理学家而言，语言概念不仅指发出声音，也指把某项精神内容从一个人传递给另一个人。换句话说，只有存在沟通意图时，才谈得上语言。

“因此，例如一声疼痛的叫喊本身不是言语；但如果它被组织起来用以求救，就可能成为言语。我们的问题是：一个尚无言语却拥有发声器官的人，必须具备哪些先决条件，才会产生同另一个人沟通的意图？

“他当然是观察到：自己无意间发出的声音能够影响另一个人的行动。沟通的发明以及由此产生的言语，必须以以下条件为前提：个人A反复

用声音宣泄情感；另一个人B总是以A能够看见的方式对这些声音作出反应；A认出自己的叫声同B的反应之间的关系。只有经过这些预备阶段，A才可能产生用声音同B沟通的意图；也就是说，当他想要B作出反应时，便能有意叫喊。从这时起，A拥有的不再只是嗓音，还有语言。

“能够导致这种发展的情境，似乎受到以下条件限制：

- “第一，至少有两个人参与情境。
- “第二，至少一个人A处于某种情感状态，并因此叫喊。
- “第三，必须有某些力量介入，迫使个人B有规律地作出反应。
- “第四，B的反应必须是A想要的，否则A就没有理由用叫喊引起B的反应。
- “第五，情境必须频繁发生并保持相同。
- “第六，情境必须简单。

“最后两个条件来自人的低下智力；在这个发展阶段，人同动物几乎没有区别。一个简单情境必须频繁重复，A才可能理解自己的叫声同反应之间的因果关系。只要考察以往用来说明言语起源的那些情境，就很容易发现，它们并不满足这些条件。人们很容易想象两个原始猎人突然受到猛兽袭击：其中A大叫一声，发现第二个人听见叫声便会逃跑；后来遇到类似情形，他有意叫喊，提醒同伴注意危险。这样，他便拥有一声警报，也就是一个语言元素。

“前两个条件得到满足：有两个人在场，并出现一种情感——这里是恐惧。第三项规律性似乎也成立，因为即使叫声本身没有使B逃跑，他也会看到敌手，表面上仍像是在回应A的叫声。不过，第四项条件令人怀疑：B的反应必须是A想要的。把今天的利他情感投射进原始人的心灵，并不明智。第五项——情境的频率——可以接受，但最后一项简单性并不成立。因此在我们看来，呼叫说毫无可信度。A的主要注意力被危险情境占据，不大可能认出叫声与反应之间的因果关系，无论这关系真实与否。

“事实上，只有两种情境完全满足所需条件：

- “第一种是饥饿的婴儿。他无意地啼哭，从母亲那里得到食物；后来重建其中的因果关系，学会呼唤母亲。

- “第二种是性关系：雄性的兴奋通过声音宣泄，雌性听见声音后靠近。

“因此，言语的诞生可以归结为其中一种情境，或两种兼有。儿童同母亲的关系无疑解释了个体语言的起源。但在我看来，不能认为人类语言由此起源。除了最初的反射性声音，儿童并不创造自己的语言，而是从成人那里接受语言。各种迹象似乎都表明，性是语言最重要的根。我们已经试图定位人类言语从何时开始发展。现在要问：是否存在一些道路，从这个起点通向我们依亲身经验所知的语言生活阶段？换句话说，应如何解释语言后来能够指称同性毫无关系，或只有极远关系的事物？

“我认为，我关于语言源于性呼声的假设，能够说明为何人会努力把语言扩展到越来越多、不断更新的活动上。[注]

> [注] 原文此处作“corps sexuels”（性身体），同上下文的“叫声 / 声音”不合；译文据论证脉络作“性呼声”，并保留这项文本异读。

“到目前为止，我们尚未真正触及语言起源问题，只是圈定了问题的意义。多数作者主要关心的是：人怎样开始把一组声音同一个确切表象联系起来？换句话说，他们怎样创造词汇？科学文献没有足够清楚地区分这两个问题。我假设性兴奋很可能是最早言语表现的主要来源；这或许能够指引我们理解词汇问题。此外，科学家承认，一个群体的每一文化层次都在其语言中具有精确相关项，也就是说，语言发展亦步亦趋地跟随文化发展。这同样适用于语言起源。

“因此很清楚，在家庭形成以前，求偶叫声不可能得到发展；只有同其他个人共同生活，才能创造这种沟通手段。出于同样的理由，必须承认，工具发明这项文化进步——它确实标志着人与动物的彻底分离——对语言发展发挥了决定性影响。

“我将试着证明一种可能性：借助工具进行的活动由于受到性投注，伴随着类似求偶叫声的表现。这里所谓性投注，是指原始人的幻想活动在人的性器官与工具劳动之间建立某种类比，并把工具劳动视作性行为的形象。

“在这种场合，会出现类似性行为中的情感并造成紧张。这种紧张要求像性紧张一样得到宣泄，也同样导致发声。对于所有劳动种类，不可能提供同样确定的证据；有时只能满足于一定的盖然性。

“我先从一组最能证明自己假设的活动说起，即农业劳动。在农耕民族的想象中，土地生长植物，同人的生殖、出生和成长之间存在紧密平行关系。语言以两个领域共用的无数意象和表达为证。人的生殖通过种子完成，种子把生命的胚芽放入母亲的子宫；孩子则是人的枝条。

“另一方面，我们会说大地的腹腔。这里要紧的是：原始表象把犁等同于阳具，把土地等同于受孕的女人，并把犁地理解为性行为。所有让犁充当丰产象征的迷信习俗都可作为例证。埃斯库罗斯有一段话说，俄狄浦斯的罪在于，他播种了本应对自己神圣不可侵犯的母亲田地。另一本书展示了希腊花瓶上的装饰物，它同时代表犁和阳具；这证明它不只是一件象征性器物，而是相当写实的表象。

“不认识犁、只用一根棍子掘土寻找根茎的民族，也有类似的象征体系。加工谷物的两种主要方法同样受到性投注：臼代表女性性器官，杵代表阴茎。在英语中，to meel、to grind同时意为性交与研磨。拉丁语中表示杵的词，也见于低地德语和丹麦语〔原文此处括注‘德语词’〕。

“用钝器切割的活动似乎也受到类似的性倾向投注。许多词同时具有‘用钝器笨拙切割’和‘性交’两种意义。例如，叙利亚语和施瓦本方言中的相关词意为笨拙切割；德语Vikel意为性交；巴伐利亚方言Vekal意为用不锋利的刀切割。德语Vekel或阿尔萨斯方言Vegel意为性交；阿尔萨斯方言Kise既指性交，也指钝刀；施瓦本方言fich既指用钝刀切割，也指性交，等等。

“这套象征关系很容易理解：切割工具是男性生殖器，被加工的客体以及这项活动挖出的凹处代表女性性器官。钻孔活动显出更惊人的类

比；一种特殊取火方式提供了非常漂亮的例子。两块木头中，一块以旋转运动钻入另一块。一项伴随圣火制作的古老印度习俗，把这种活动同性交的类比表现得十分清楚：‘看，这旋转的木头，这位生殖者；请准备并带来女王，我们要让火旋转起来。依照古老习俗，火栖身木头之中，如同果实受到孕妇身体保护。每天，献祭者都重新歌颂……你们这些懂得技艺的人，让它进入那躺卧者。她立刻受孕，生下了用红色尖端使她受精的那一个；它沿轨迹闪耀，火从珍贵木材中诞生。’

“我的说明或许很不完整，但仍显示这项假设具有一定可信度。由于性投注，这些主要劳动会在原始人身上引起兴奋，或至少引起精神紧张，并以声音表达；正如原初性兴奋会引起叫喊。人们重现那些经常伴随劳动的声音，便能把劳动表象传达给别人，也就是创造一个指称这项劳动的词。

“假设第一种劳动方法的发现产生了一组声音，足以为这项劳动命名，那么怎样解释：在发明新的劳动方法时，人们没有继续采用同一组声音，反而为每项新发现创造一个新词根？例如，犁地造成的性紧张若以某组声音宣泄，就很难理解，为何另一种劳动方法引起同一种紧张时会造成另一组声音。

“我认为这不难解决。发明第一件工具的同时，人创造了一个词；它也同时受到投注，因而保留‘性交’与‘完成某项劳动’的双重意义。但新一代远在性驱力苏醒以前便学会这个词；它的性意义逐渐淡去，更多取得一种比喻义。

“新劳动方法的发明者则处在完全不同的情形。我有理由认为——稍后再谈——新方法只有在性紧张的影响下才可能发明；这里确实涉及新

事物的吸引力。发明者实践自己刚刚创造的劳动方法时，处于一种紧张状态，促使他发出类似感叹词的叫声。显而易见，如果这声叫喊采用不同于祖先所发明词语的另一组声音，人便会逐渐创造一系列词语，指称那些原初具有亲缘关系的活动。它们在声学价值上彼此不同，却因为保留同一种特殊价值而全部相同：都另有“性交”这一层意义。

“语言发明同工具发明之间的紧密关系，在我看来比用恐惧或惊讶说明最早言语更有说服力。以原始人的心智水平，只有极其频繁、可以说近乎无穷的重复，才能让他在记忆中固定并重现最初的叫声。若从伴随劳动的声音中推导言语起源，前述条件就得到满足。直至今天仍伴随共同劳动的歌声，似乎同一切劳动所受的原初快乐投注保持直接关系。我认为，把语言词根的起源归到群体共同进行的劳动并没有错。这也说明了这些做法为何能够巩固并延续，因为整群人会同时学会它们。

“有些读者无疑怀疑我们的假设：新劳动方法只有在性紧张压力下才会发明。但几乎所有劳动方法都受到性投注，并使人可能、甚至促使人把它们同性活动相比；我很难承认这纯属偶然。唯一的解释是，人的性幻想已经以决定性方式参与这些方法的创造。人不再像动物一样具有发情期以后，常常无法随时得到一个雌性，于是不得不寻找另一种宣泄途径来施展力量；他自然更喜欢同性交有某种相似、能够充当替代物的活动。

“读者已经发现，我碰到一个争论很多的题目。最近，西格蒙德·弗洛伊德及其学生强调，文明成就同这类未获满足的性驱力之间关系密切。我们这里只需确认，性驱力在人类精神生活中发挥极其重要的作

用；越接近人类文明起源，这项作用越大。因此，研究语言起源时也必须给这些驱力安排位置。多数读者也许不肯相信这样一个骇人的说法：至少大多数声音原初只表示同一件事——性交。一方面，我们过度受制于现代礼仪，不可能毫不窘迫地说出受到性投注的词；另一方面，一个概念竟能分化成现代语言所拥有的无数意义，这也显得难以置信。不过，两项反对意见都很容易克服。”

现在我跳过一段。施佩贝尔在那里说明语言如何从这些词根发展到句子，又如何分化出范畴、词、名词等等；我觉得它同前面的论证关系不大。接下来进入文章第二部分，其中有大量词源材料。

“我的语言起源理论有一个优点：可以接受实际检验。我违背现代人的感受，断言一种语言的一切意义都派生自‘性交’这项主要意义，因而必须证明，指称性事物的词确实具有极强的意义发展能力。这些词的意义转移在历史上可以得到证明，而转移有多丰富，便决定我的假设有多可靠。

“我将选取若干性词语，考察它们的扩展能力。由于条件所限，只能讨论日耳曼语言；但如果我的想法成立，那么在任何语言中都应找到同样情形。例子有时来自现代方言，因为这些特殊词常常不见于书面语。我不否认这种做法会造成错误，但希望主要结论不受此类错误影响。先来看Geaille一词。在古德语中，它既有〔……〕的意义，也指性交；后来的意义发展从‘性交’义开始。早在现代低地德语的初期，它便取得拉丁语vexare，即‘虐待’的意义。另一位早期作者说得无疑有理：‘虐待’这项一般意义，来自‘以强奸方式虐待’这项更特殊的意义。因此，gheare的‘虐待’义在相当早的时期已经得到证明。

“‘让魔鬼揍你’这句话原先大概十分强烈，却因使用过度而失去本义；经由‘折磨、打扰’，又产生今天仍见于一种瑞士方言的较弱意义‘惹恼’。‘惹恼’继而变成‘戏弄’，再变成‘欺骗’。另一条意义发展路线同样从‘虐待’出发，经过‘猛烈摔到地上、打碎’；‘扔’从及物用法转成不及物用法以后，又成为‘跌落’。

“还有一些更粗俗的词，例如意为‘别烦我’的〔……〕，后来取得gayen的意义，并进一步变成‘溜走、滚开’。这也说明为什么gayer会成为表示‘奔跑、行走’的粗俗说法。最后还有‘吹嘘、摆架子’这层意义，可能来自用言语惹恼、戏弄。这个动词的过去分词还经历了独立的意义发展。

“在瑞士，〔……〕意为坏、恼怒、没教养、爱抱怨。gayen的复合词又走上其他路径，例如〔……〕意为推倒、对话，kamengaye意为搏斗，另一个〔……〕则意为考试不及格。

“必须承认，这种意义发展之丰富已经无可挑剔。这个例子不是孤立现象；相反，可以说所有表示性交的动词都倾向于以类似方式扩展意义。在一个爱尔兰词中，我们发现几乎完全对应的情况：brouiller，更早作brouillen，派生自意为未婚妻的brouit；但它原初并不指未婚妻，而指年轻女人，正如英语bright，或瑞典语brut、bruden；brouiden意为娶一个少女，也就是性交。它同graen一样，后来发展出惹恼、烦扰、殴打、击打、投掷、跌落、逃跑和行走等意义。”

接着，他从一首1640年的古荷兰语诗中举出很漂亮的例子，其中还有许多其他意义；但我荷兰语不够好，无法翻译。

“第三个动词也经历了相同发展，即cerden，方言作cerda，意为〔……〕。我们看到同样的意义：惹恼、推、扔、跌落、逃跑、察觉某事。爱尔兰语中还有cerda、carda，意为打磨、清洁、熨烫。指称女性性器官的名词，也经常同表示性交或鞭打的动词并列。例如，威斯特法伦方言中‘性交’作kitchen或kouetchen；旁边还有一些相应名词。

“还需仔细考察几个指称女阴的词怎样发展意义。我的主要例子是日耳曼语fout，各地都用它指性器官或臀部。名词fout的意义发展相对有限；它在广大地区取得‘女人’义，有时不带任何贬义，但多数时候成为粗话，例如瑞典语fond意为妓女、女性化而怯懦的男人。另一项意义扩展是‘洞、缝隙’：例如阿尔萨斯方言〔……〕意为树木的伤口，瑞典语〔……〕指两条裤腿之间用来系吊带的开口，荷兰语foot则意为精神、生命力。

“因此，施瓦本方言fouat意为嘲笑某人，威斯特法伦方言fouten意为欺骗，阿尔萨斯方言futelen意为弄错，并不令人惊讶。瑞典语fouten意为工作，弗里斯兰语fouden意为敷衍了事，阿尔萨斯方言foudehen意为马虎工作。由fout派生的形容词也很普遍，例如fonti意为懒惰。德语还有forge foutel，意为女阴；而在德国南部，它旁边又出现‘嘴脸、嘴’的意义。它原先是一句辱骂，如今已经大为弱化。Vorge通常用作辱语，或指轻浮女子，也可表示体毛。fout的类比还延伸到动词派生词，例如瑞士方言fudeselen意为暴怒、放荡行事，阿尔萨斯方言Fudeselen意为滚开。

“我不再列举更多例子。有意思的是，在日耳曼语言中，表示性交与女阴的词，其意义展开采取了极其多样的形式，却呈现出某种图式：女阴变成女人、雌性动物，继而是阴毛、体毛、乔装且常常戴面具的

人；又变成其他身体部位，如嘴、母亲的乳房、臀部；另一方面还变成袋子、篮子、容器，甚至糕点。

“我们恰好看到，同一图式也出现在较新的一类词中。表示性交的动词则先变成虐待、殴打、惹恼、戏弄、欺骗、投掷和跌落；继而变成溜走、滚开、奔跑和行走；又变成糟糕地工作、笨拙切割、变钝、动作不稳、说话不清，最后是口吃。在另一条序列中，它又产生繁殖、生长、发生和经过等意义。”

他从这幅图式中得出以下结论：

“我们已经看到，那些声音曾经伴随劳动。如果某个词根全部或部分呈现这套意义系统，就必须把性意义看作起点，至少看作发展中的分岔点。曾经经过性意义的词数量如此庞大，以至于词源学家必须始终把这个视角放在心上；考察的语言时代越古老，越应如此。他还说，求偶叫声代表语言最古老的表现。

“指称不同活动的词根之所以诞生，可以用各种劳动方法的性投注来解释。我们必须假定有一个词根时期，当时词根主要具有动词性质。日耳曼语语言史能够证明，性概念在意义发展中发挥重要作用；这使‘所有词根原初都同性概念有关’的假设显得可信。”

阿尔诺·达尼埃尔

Pus Raimons e Truc Malecx
chapten n’Enan e sos decx,
e ieu serai vielhs e senecx
ans que m’acort in aital precx

don puesca venir tan grans pecx:
al cornar l'agra mestiers becx
ab que traisses del corn lo grecx;
e pueis pogra leu venir secx
que'l fums es fortz qu'ieis d'inz des plecx.

既然雷蒙大人同特吕克·马莱克大人一道替埃娜夫人及她的命令辩护，那么我宁可先衰老白头，也不肯答应这种请求，因为它可能带来极大的不体面。要把这支号角含到嘴里，他得有一只鸟喙，好把管里的颗粒叼出来。即便如此，他出来时也很可能已经瞎了，因为它层层褶皱中冒出的烟太浓。

Ben l'agr'ops que fos becutz
e'l becx fos loncx e agutz,
que'l corns es fers, laitz e pelutz
e prions dinz en la palutz,
e anc nul jorn no estai essutz,
per que rellent en sus lo glutz
c'ades per si cor ne redutz:
e no taing que mais sia drutz
cel que sa boc'al corn condutz.

他确实需要一只鸟喙，而且这只喙必须又长又尖；因为这支号角粗糙、丑陋又长满毛，从来没有一天干燥，里面的沼泽深不见底。因此，沥青在上方发酵，不停自行涌出、向外喷溢。凡把嘴凑上管口的人，再也不配成为宠儿。

Pro'i agra d'azaus assais,
de plus bels que valgron mais;
e si en Bernatz s'en estrais,
per Crist, anc no'i fes que savais,
car l'en pres paors et esglais:
que si'l vengues d'amon lo rais,
si l'escaldera'l col e'l cais;
e no's cove que dona bais
aquel que cornes corn putnais.

还会有许多别的考验，既更美，也更值得去做；如果贝尔纳大人躲开了这一项，凭基督起誓，他因恐惧惊骇而退却，一刻也不能算作懦夫。因为，倘若那股水流从上方淋到他身上，准会把他的脖颈和脸颊彻底烫伤；一位贵妇不应再亲吻任何在臭号角里吹过号的人。

Bernatz, ges eu no m'acort
al dig Raimon de Durfort
qe vos anc mais n'aguessetz tort,
que si cornavatz per deport
ben si trobavatz fort contrafort,
e la pudors agra'us tot mort,
que peitz ol no fa fems en ort:
e vos, qui que'us en desconort,
lauzatz en Dieu que'us n'a estort!

贝尔纳，我不同意雷蒙·德·迪尔福尔的说法，不认为你做错了。倘若你为取乐而吹号，就会遇到严酷阻碍；恶臭很快便会杀死你，它比

花园里的粪肥还难闻。无论是谁劝阻了你，都要为此赞美上帝，是他让你逃过一劫。

Ben es estortz de perilh
que retrag for'a son filh
e a totz aicels de Cornilh;
mielz li vengra fos en eisilh
que la cornes el enfonilh
entre l'esquin e'l pencenilh
per on se legon li rovilh;
ja no saubra tant de gandilh
no'l compisses lo groing e'l cilh.

是的，他的确逃过一场大灾，否则他的儿子和所有科尔尼尔人以后都会因此受人指责。他宁可流亡，也不该在脊背与阴阜之间的漏斗里吹响它；锈色的秽物正从那里接连流出。他再怎样设法防备，也免不了被它尿湿口鼻和眉毛。

Bernatz de Cornes no s'estrilh
al corn cornar ses gran dozilh
ab que'l trauc tap el penchenilh:
pueis poira cornar ses perilh.

贝尔纳千万别打算不带一根硕大的dousil便去吹那支号角；他要用它堵住阴阜处的洞口，这样才能安然吹号。

第14课 · 1960年3月16日

上次于贝尔夫人为你们翻译的施佩贝尔文章[注1]，像是挂接在我们升华列车后面的一节车厢；我希望你们知道它。

> [注1] Hans Sperber：《性因素对语言起源与发展的影响》（Über den Einfluß sexueller Momente auf Entstehung unt Entwicklung der Sprache），Imago，1912，第5册，第405页。

我不准备深入批评这篇文章。我希望，你们大多数人在这里听过几年课以后，已经会对它的论证方式感到某种不对劲。文章的目标无疑有意思——否则我们也不会花时间讨论——但它的证明方式恐怕不曾让你们觉得无懈可击。它试图证明，人的各种根本活动在升华形式下具有共同的性起源；所凭借的，是一些据说原本具有性意义的词，后来接连承载一长串意义，逐渐离原义越来越远。在任何有常识的人看来，这种论证路线显然极易反驳。

首先就能感觉到：原本具有性意义的词在意义场中像油渍一样扩散，最后覆盖到极其遥远的意义，并不证明它们由此覆盖了全部意义场。

这也不表示我们使用的整个语言最终都能还原到他给出的那些关键词。况且，他的论证之所以容易突出、摆布这些关键词，是因为他把最可争议的一点也当作已经证明：仿佛在人类语言中，“词根”或“语根”从构成上就同某项意义相连。

在屈折语中突出词根与语根，会引出一系列特殊问题，远不能普遍适用于所有语言。例如，汉语的所有能指元素都是单音节，要在其中突出词根就会极其困难；词根概念变得格外难以捉摸。

事实上，这是一种同语言的意指发展、同语言使用相连的幻觉；凡涉及词根，我们都应高度警惕。当然，你们刚才听到的那些意见并非毫无意思：它们考察据说具有性词根的词怎样在各种语言中使用——不过所举的全是印欧语言。但依照我想自己已经充分训练你们采用的视角，我们必须明确区分能指功能与意义创造；后者一方面通过能指的转喻用法，另一方面通过隐喻用法发生。我要说，问题恰好从这里才开始。

为什么性意义像我刚才所说的那样铺展开来时，会特别选择这些区域、这些通常流经的河道——你们已经看到，那绝不是随便哪种意义？为什么人们为抵达这些意义，恰好启用那些已经在性秩序中使用过的词？

例如，为什么人们恰恰在谈某种软弱无力、受到压制、做得一团糟的行动，谈一次切割、切断或半失败的行动时，重新唤起它据说源自最原始钻孔劳动的起源，并赋予它性操作、阳具穿入的意义？这是一个极有意思的问题。

换句话说，为什么谈一样“干得一团糟”（mal foutu）的东西时，会重新唤起“干”（foutre）这个隐喻？为什么表达各种行动——其中包括躲开、逃走、像文本多次翻译那个德语词时所说的“溜掉”（se tailler）——会浮现女阴的形象？

顺便说一句，“se tailler”用来表示逃走、躲开，确实是个很漂亮的说法。我曾试着查出它的文献出处，也就是这个意义在历史上何时出现，但时间太短，没有查到。我手边的词典和资料都不收这项用法。

诚然，我在巴黎没有研究口语词汇的词典；不过，这仍是个值得追查的问题。若有人能做这项研究就好了。

因此，为什么在生活中，具有某种特定意义、原先又因性关系用法而留下印记的能指，会被用于隐喻？人们怎样按照我界定的隐喻用法，把原本具有性意义的某个俚语词，用在并不属于性的情境中？而这种隐喻用法正是为了造成某种改变。

那么，这篇文章是否只剩下这样一项作用：让我们借一个十分特殊的个案，看见语言用法在正常的历时演变中，怎样以隐喻方式使用性参照，又为什么如此使用？

若把文章的意义缩减到这里，岂不是说它彻底错失了目标？当然不是。假如它只是精神分析思辨又一次误入歧途的例子，我不会让人在这里向你们报告。我认为，它的价值仍由其视野中的一样东西维系：文章没有证明它，却在意图中瞄准它。人的第一批工具关系、第一批技术、农业中的重大行动——剖开大地的腹部——以及我反复强调的制陶，还有其他种种行动，都会如此自然地围绕某样极精确的东西形成隐喻；这与其说是性行为，不如说是女性性器官。

我的意思是，女性性器官，更确切说是开口与空洞的形状，处在所有这些隐喻的中心；这正是文章值得关注、足以集中我们思考之处。文章先提出一项很有意思的设想：性呼唤本身，即伴随性行为的发声，可能触发人类对能指的使用，使人可以用名词指称器官、尤其女性器官，也可以用动词指称性交行为。但从这项假定参照到后文之间，显然存在一道裂口、一次跳跃。

文章的跳跃在于：原初表示性交的词似乎可以近乎无限地扩展，原初表示女阴的词也可进入各种隐喻用法；作者于是拿它架起一座桥，通向另一项假设——人的能指发声之所以取得优势，可能源于某些活动：这些活动伴随着歌唱式呼唤，而这种呼唤被设想成原始人性关系的呼唤，正如某些动物、尤其鸟类的呼唤。这里显然发生了一次跳跃。

因为你们很清楚，伴随活动、多少已经定型的叫声，同能指的使用有何差异：后者从活动中抽出某个分节元素，即行为或器官。即使我们承认人经由这条路线进入能指使用——这种假设并非毫无意义——也显然还没有得到能指结构。所谓"自然的性呼唤"中，没有任何东西预先包含那项构成能指使用结构的对立元素；而我们采用的原初例子"不在—在那里"（fort-da）已经把这项对立充分展开。性呼唤可能对应一项行动的时间调制；行动反复发生，也可能固定发声活动的某些元素。但它仍不能给出哪怕最原始的结构元素。这里有一道裂口。

尽管如此，这篇文章仍从一个侧面帮助我们理解一样十分关键的东西；无论在我们经验的建构中，还是在弗洛伊德学说中，它都举足轻重：通常意义上的性象征作用，怎样从起源处便为能指的隐喻游戏确立极化方向。今天关于文章就说到这里，以后可以再谈。

我曾想，今天该怎样重新接起线索，又该从哪里出发。通过同一些人交谈，我意识到，向你们介绍我在布鲁塞尔作的讲演、谈话或漫谈，也不是没有意义。因为我确有一些东西要传达给你们。它始终处在我话语路线的中心；即使把它带到外面，我也大致只会从自己在这里支撑到的地方重新讲起。

当然，我并不是仅仅给布鲁塞尔的听众多开了一两次研讨；但我在那里试图说出的，仍处在我们这里的论述进展到的位置。因此，我可能会在你们面前太快跨过某个环节，暗中假定你们已经知道我在那里讲过的东西。可这并不确定；面对不同听众时，我或许引入了一些这里尚未说过的元素，最好不要让它们从我们的论述中漏掉。

我这样处理自己要讲的内容，也许让你们觉得太随便，但它值得这样做。我们还有很长的路，而时间不多，我无法停下来操心严格说来属于“教授”的顾虑。那不是我的功能；我在布鲁塞尔已经让他们明白，甚至明确告诉过他们。直说吧，我甚至不喜欢站在听众面前摆出教课姿态，因为精神分析家面对尚未入门的听众说话，总会带上宣传者的意味。我之所以接受在布鲁塞尔天主教大学讲话，依据的是一种在我看来不应放在首位、只能放在第二位的精神：互助。我想以某种方式——也希望自己确实做到了——支持我们在比利时的朋友和同道，让他们的在场与行动得到认可。

因此，我面对的听众很多，而且一切都给我留下极好印象。他们因一所天主教大学的召集而来；仅这一点便足以解释，我为什么在第一讲首先讨论弗洛伊德著作中同父亲的主题、概念和功能有关的东西。正如你们可以预料，我没有对他们闪烁其词，也没有缓和措辞；面对这样的听众，我丝毫没有试图淡化弗洛伊德对宗教的立场。

不过，你们知道我对所谓“宗教真理”领域持什么立场。借这个机会，也许值得明确说一次；尽管我想自己的谈话方式和处理这些真理的方式已经把它表达得相当清楚。

一个人可能出于个人立场，也可能以方法立场、所谓科学立场的名义，把严格的信仰观点暂时搁置一边——有些人本身是信徒，却认为自己在某个领域必须如此。不论哪一种情形，若最终把信仰特有领域内表述的术语与学说排除在辩论、讨论和考察之外，仿佛它们属于只为信徒保留的领域，都会产生某种悖论。

有一天，你们听我借圣保罗《罗马书》中一段话直接展开，谈到“法则造成罪”这个主题。当时我使用了一种其实大可不必的手法：我的论述中“原物”一词尚留空白，我便用它替换圣保罗文本中的“罪”；由此得到一项极其准确而精确的表述，说明我那时想告诉你们的法则与欲望的关系、二者的纽结。这个特例自有其效力，但我仍觉得必须回来说明：它不是偶然借用，也不是通过一种巧妙替换，碰巧得到我当时要向你们提出的东西。

相反，我认为，我们无须以任何形式认同所谓信仰——它可能包含一整套幅度，我也无须在这里进入——才能把宗教经验严格按照它自己的术语所表述的东西纳入分析家的问题。例如自由与恩典的冲突。作为分析家，我们声称要在自己领域的现象中超越某种前心理学概念，要不带成见地面对这些人类现实；因此，我们不仅不能把它们撇下，而且不能不以最精确的方式关心它们。

谈到行动心理学时，“恩典”是一个表述如此清楚、如此精确且无可取代的概念；在别处——我是指学院式古典心理学——找不到任何等价物。因此，不仅宗教学说，就连历史文本、选择的历史，也就是这个范围内出现并留下见证的各种异端，以及曾推动历代具体伦理走向不同方向的激烈冲突，都属于我们的考察范围。而且我要强调，我们必须按照它们自身的语域和表达方式，给予充分关注。

不能因为某些主题只在一群我们称作“相信自己相信”的人那里使用——说到底，我们又知道什么？——就认为这个领域只属于他们。对他们来说，这些不是信念。假定他们确实相信，那么它们就是真理。至于他们相信什么、相信自己相信、究竟相信还是不相信，没有什么比信念更暧昧；只有一点确定：他们相信自己知道。

这同其他知识一样也是知识，因此落入我们从自己的位置出发必须给予一切知识的考察范围。因为作为分析家，我们认为，没有任何知识不是建立在无知的底层之上。正因如此，我们可以承认科学奠基的知识以外还有许多别的知识。

所以我认为，面对那群听众是有必要的。问题不在于我是否让某一双耳朵竖起来——这始终难说，只有未来能证明——而在于那群听众并非假设，他们确实聚集过。由此，我可以在你们这群完全不同的听众面前突出若干特征；它们对你们的分量或许不同于对他们的分量，但你们仍需看见：面对代表公共领域一个重要部分的特定听众，问题可以怎样呈现。

最常见的成见莫过于此：弗洛伊德对宗教经验采取最鲜明的立场；他说，这一秩序中凡属情感领会的东西，对他全无意义，直至真正成为“死文字”。但如果我们对文字所持的是这里这番立场，那么这并没有解决任何问题。文字即使已死，仍可能经过真正的表述；至少在某些场域、某些领域，它恰好以宗教经验表述它的方式得到表达。

换句话说，面对那些应天主教大学之召而来、至少在涉及天父时不能同某种讯息撇清关系的人，我完全可以稳妥地说：就围绕这项讯息所表述的父亲功能而言，就这项功能处在所谓宗教经验的中心而言，弗

洛伊德足以与之抗衡。我本来为讲演拟过这个副标题，不过它多少把人吓住了。

这一点再容易证明不过。只需翻开《摩西与一神教》。弗洛伊德酝酿它大约十年——从《图腾与禁忌》起，他满脑子都是摩西与其先祖宗教的故事——最后在其中表述一神教问题。我们终究得会读书，得看出这部作品谈什么、弗洛伊德要去哪里。他生命终结时几乎正写到这里；若不是还有那篇论自我之分裂（Spaltung）中的“分裂”（Splitting）的文章，甚至可以说，他的笔在《摩西与一神教》结尾从手中落下。

近几周我听到一些传言，似乎有人暗示弗洛伊德晚年的思想创作已经衰退；我的看法恰好相反。在我看来，没有什么比《摩西与一神教》表述得更坚实，也没有什么更符合弗洛伊德此前的全部思想。《摩西与一神教》的问题围绕什么展开？显然，最清楚不过，就是一神教讯息本身。弗洛伊德关心的是它，而且从一开始，他就不认为还需讨论它的价值重音。

我的意思是，对他而言，一神教讯息本身无疑具有一种高于其他一切讯息的价值重音。弗洛伊德是无神论者，这一点并不改变此事。对弗洛伊德这个无神论者而言——我不是说对所有无神论者都如此，那还需考察——从根本上把握一神教讯息的目标，具有决定性价值。

可以说，一条界线由此划过：在它左边，某些东西从此被超越、过时，在这项讯息显现以后再也无法成立；右边则是另一回事。弗洛伊德的表述对此十分清楚。当然，一神教以外并非什么都没有，远非如此。

他作过一些提示，但没有给我们一套神祇理论；不过他说得已经足够多，足以让我们记起通常称作“异教”的氛围。你们知道，“异教”是一个后起称谓，同它后来退隐、缩减到乡间领域有关。然而，在人们尚不这样称呼它、它仍蓬勃展开的年代，神灵之力（numen）可以说步步涌现：路的每个拐角、洞穴、十字路口都有它。Numen编织着人的经验。我们今天仍能瞥见这种承载方式的痕迹；人的存在中还有许多领域保留着它。它同一神教的显现和宣认形成某种对照。我说，神灵性步步涌现；反过来，神灵性的每一步又留下痕迹，产生一座纪念物。

只需一点契机，一座神庙便会升起，一种新崇拜便会建立。神灵性在人类存在中四处滋生、无所不在；如此丰盛，最终势必出现某种驾驭者，不让自己被它淹没。那是一层巨大的包裹，同时又在寓言中发生降格。古老寓言意义如此丰厚，今天仍能抚慰我们；我们很难理解，人们怎么可能一面信仰诸神，一面容纳这样的寓言，因为无论英雄故事、史诗还是民间传说，处处都带着神之激情的某种失序、某种陶醉、甚至某种无政府状态。

《伊利亚特》中诸神的笑声，已经在英雄层面充分说明这一点。奥林匹斯诸神的这番笑声有很多可讲；今天我只停留在异教徒自己能够感受到的那个方面。哲学家的文字留下了痕迹；我们难以理解的，正是这番笑声的反面，或者说诸神历险的可笑性质。

面对这一切，我们有什么？一神教讯息。弗洛伊德正把考察献给它。一神教讯息何以可能，又怎样浮现出来？弗洛伊德的表述方式，对于判断他的进路位于哪个层面至关重要。你们知道，一切都建立在“埃及人摩西”这个概念上。面对你们这样的听众，我想无须再组织一次由某

人分析《摩西与一神教》的研讨。像你们这样百分之八十已经是精神分析家的人，应当把这本书背得滚瓜烂熟。

所以，一切建立在“埃及人摩西”与“米甸人摩西”的区分上。埃及人摩西是伟人、立法者，也是政治家、理性主义者。弗洛伊德声称，可以在最近发现所证实的一个精确历史时刻，即公元前十四世纪阿肯那顿宗教的出现中，找到他的道路。这种宗教提升一个唯一功能、一种能量的一元论；世界的分布可以说由这项能量向外辐射，并以太阳器官为象征。



对弗洛伊德而言，埃及人摩西这个人物越过了第一次尝试留下的人类废墟。那次尝试提出一幅完全科学、理性主义的世界观；它预设的一元论，是实在的一元论，是以太阳为中心的世界实体统一。你们知

道，埃及历史证明了它的失败：阿肯那顿刚一去世，在埃及比别处繁衍得更多的宗教主题便重新蜂拥而起，诸神的万魔殿重新掌舵，把阿肯那顿的全部改革化为乌有。只有一个人守住这项理性主义目标的火炬，就是埃及人摩西。他挑选一小群人，带领他们穿过考验，使他们配得上建立一个以这些原则为根基的共同体。

这就是弗洛伊德的文本。换句话说，摩西想在一个国家里建设社会主义；只不过连国家都没有，只有一小撮人可以动手。这就是弗洛伊德对真正摩西的理解：他本质上是伟人。问题在于，他的讯息直到此刻怎样仍传递给我们。

当然，你们会说：无论如何，摩西多少还是个魔法师。这并不十分重要。摩西如何突然召来成群蝗虫和青蛙，是他自己的事。就我们所关心的宗教立场而言，这不是一个根本问题；暂且撇开魔法的运用。反正埃及人摩西也从未因魔法而在任何人眼中受损。

还有米甸人摩西、叶忒罗的女婿。弗洛伊德告诉我们，这个人物同第一位摩西混在了一起。他也称米甸人摩西为西奈山、何烈山的摩西；问题确实就在这里。正是他从燃烧的荆棘中听到“言语”涌现。依我看，这句话具有决定性，无法从问题中删掉；弗洛伊德却把它略去了。这句根本话语是：“我是”，而不是……

像整个基督教诺斯替主义试图让人理解的那样，从而把我们引进那些没有尽头的存在问题；这或许也曾损害相关释经

……“我是那存在者”，而是“我是我所是”。

也就是说，这是一个从根本上隐匿的上帝。这个隐匿的上帝是嫉妒的上帝；而且，他似乎很难同那位上帝分开：依照《圣经》传统，后者同样身处使他不可接近的火焰环绕中，向聚集在四周、无权靠近或越过某道界线的民众宣告那些著名诫命。

只要这些诫命被证明经受得住一切考验——无论人们是否践行，我们仍能听见它们；我已经向你们强调其不可摧毁的性质——只要这些诫命能够像我试图证明的那样，被证明就是言语本身的法则，一个问题便在这里打开。总之，米甸人摩西向我提出他自己的问题：我很想知道，他在西奈山和何烈山面对的究竟是谁，究竟是什么。

不过，我们无法承受那位说“我是我所是”者面容的光辉，就暂且停在现有位置，只说燃烧的荆棘归根结底是摩西的原物，然后让它待在那里；我们只需推算这些事情的启示产生了什么后果。无论如何，对弗洛伊德而言，后果问题以另一种方式得到解决：埃及人摩西被自己那一小群民众杀害了；他们不像我们的人民那样顺从“一国社会主义”，后来又献身于天知道哪些使人瘫痪的仪轨，并同无数邻人展开一些纷扰活动。

别忘了犹太人的实际历史。只需稍稍重读那些古书，就会发现，在迦南的帝国殖民活动上，他们颇为在行。他们甚至有时温和地劝邻近族群接受割礼，随后趁对方两腿之间因手术而暂时瘫痪，把他们干净利落地消灭。我并不是要对宗教史上一个早已过去的时期提出控诉。尽管如此，弗洛伊德一刻也不怀疑犹太历史的最大意义不在这里——他这点判断很对——而在于它以一种极其特殊的方式承载唯一神的讯息。这便是事情目前的位置。

我们已经把理性主义的摩西同几乎无人谈及的灵感摩西、蒙昧主义的摩西拆开。可是，弗洛伊德考察历史痕迹后发现：只有当这项讯息在黑暗中传递时，才能为理性主义摩西的讯息找到一条有根据的传承道路。弗洛伊德告诉我们，正因为这项讯息在压抑中同伟人之死联系起来，它才得以被运送、保存，并保持我们能在历史中衡量的效力。正因为……

我并不是说弗洛伊德认同基督教传统，但两者近得令人震惊

……这场对伟人的原初谋杀，依照《圣经》所言，在第二场谋杀中重新浮现；后者……

……以某种方式翻译它、把它带到光天化日之下，也就是对基督的谋杀；至此，这项讯息才告完成，而那道秘密诅咒……

……即对伟人的谋杀；它本身之所以具有力量，只因铭刻在、回响于另一场原初谋杀的底层——人类开端处对原始父亲的谋杀。正因为这一切终于见光，那项必须称作“基督教救赎”的东西才得以完成，因为弗洛伊德文本正是如此称呼。只有这一传统把揭示原初罪行、原初法则开端处究竟发生了什么的工作……

……一直推进到底、推进到终点。

在这一切之后，我们怎能不至少注意到，弗洛伊德相对于全部宗教史采取的立场何其独特？宗教史主要致力于提取“宗教性”的公分母。我们把它当作所谓“人”的一个维度、人的宗教脑叶，然后罗列宗教表现的多样性；于是不得不把婆罗洲宗教、儒教、道教与基督教这般不同的宗教都塞进去。

你们知道，这并非没有困难。不过，一旦进入类型划分领域，总能取得某些成果：得到一组形象、一套想象界的分类。而一神教传统的起源恰好由完全相反的东西界定，它已经被纳入作为言语法则的原初诫命："你不可为我制造雕刻的偶像；为了避免冒险制造偶像，你干脆不可制造任何形象。"

我曾同你们谈过原初升华的建筑，因此不妨真正追问："那座被摧毁、没有留下痕迹的圣殿"究竟具有什么特征？要采取怎样的预防措施、怎样特殊的象征体系、怎样非同寻常的安排，才能把所有可能重新浮现在这只容器墙面上的东西压缩到最深的角落？天知道，让动物、植物以及洞穴壁上浮现的一切形态重新出现，是多么容易。如何使这座圣殿只成为核心之物的外壳，即"约柜"的外壳？约柜就是纯粹象征，是立约的象征，是以下言说者同另一方之间的纽结：

"我是我所是；我把这些法则、这些诫命交给你，使万民之中，那拥有睿智、明达法则的民族得到标记。"

为了避开艺术的一切陷阱，这座圣殿必须是什么样子？任何文献、任何感性形象都无法替我们解决这个问题。我把它留在这里，仍然开放。

因此，我们被带到这一点：弗洛伊德在《摩西与一神教》中讨论道德法则——他的确就在谈它——时，把它完全纳入一场历险；他原话说，这场历险只有在历史中、在犹太—基督教脉络中才得到完成和充分展开。谈到其他被他笼统称作东方的宗教，我想他指的是整套范围：佛陀、老子以及许多其他人物。弗洛伊德极其大胆地说——无论

我们觉得这话多么冒险，也只能向他的胆量致意——它们归根结底都只是对伟人的崇拜。

我绝不是在赞同这个说法。弗洛伊德认为，那些宗教只是停在半路，多少流产了；换言之，没有揭示“对伟人的原初谋杀”究竟意味着什么。我想，他对佛陀也持相同看法。当然，在佛陀历次化身的故事里，他总能找到许多东西，合理或不合理地套回自己的图式。他认为，其他宗教正因为没有把这场戏剧的发展一直推到底、推到基督教救赎的终点，才停留在原处。

无须多说，这种十分奇特的基督中心主义出现在弗洛伊德笔下，至少令人惊讶。他几乎毫无察觉地滑进这里，终究必有某种理由。

无论如何，我们由此回到自己的下一段路。要使法则秩序中的某样东西得到传递，它必须经过原初戏剧划出的道路，也就是《图腾与禁忌》所表述的弑父及其后果。你们知道，这场谋杀被放在文化的开端、起源处；构成条件的形象实在难以言说，只能同时称作可怕、受人畏惧而又可疑：原始群体那个半人半兽、全能的人物，被自己的儿子杀死。

此后——这项表述有时没有得到足够重视——建立起一种我们可称为“开创性同意”的东西。它是这项法则建制中的关键时刻，而弗洛伊德的全部技艺，就在于把法则同对父亲的谋杀本身连起来，并把它等同于此时奠定儿子与父亲关系的矛盾情感，也就是行为完成之后爱重新回返。全部谜团恰好在这里；爱的回返最终遮蔽了一个裂口：对父亲的谋杀不仅没有打开通向享乐的道路——父亲在场据说正禁止享乐——反而可以说加强了禁令。

一切都在这里；无论从事实还是解释上说，这就是裂口：障碍以谋杀形式被消灭，享乐仍然遭到禁止。不仅如此，正如我刚才所说，禁令还得到强化。可以说，这道禁止性的裂口由神话支撑、表述并变得可见，同时又被神话深深掩饰。《图腾与禁忌》的重要性正在于它是一个神话；人们已经说过，它也许是现代唯一有能力创造的神话，而发明者正是弗洛伊德。

要紧的是，我们必须抓住这道裂口所包含的东西：凡跨过裂口、从中解脱的东西，都会在“债务总账”中成为一笔债。每一次享乐实践，都会有某样东西记入法则的债务账簿。不仅如此，这套调节中必然有某种悖论或某处失调，因为反方向跨越裂口并不产生等价结果。

弗洛伊德写《文明及其不满》，正是为了告诉我们：凡从享乐转账到禁令的东西，都会使禁令不断强化。任何努力服从道德法则的人，都会看到自己的超我提出越来越细密、越来越残酷、不断加码的要求。

为什么反方向不是如此？事实是，它确实不如此。任何以某种拒绝道德法则的名义，走上毫无节制的享乐道路的人，都会遇到各种障碍。我们的经验每天都以无数形式让我们看到这些障碍何其顽强；而它们的根部也许仍以某样唯一之物为前提。

我们甚至得出这样一个公式：要抵达享乐，越界必不可少。重新回到圣保罗，这恰恰就是法则的用处：朝享乐方向的越界，只有借助相反原则、借助法则的形式才能完成。如果通向享乐的道路自身会逐渐衰减、趋于无法通行，那么禁令反而替它充当全地形车、履带车，把它带出那些环圈；这些环圈总让人原地打转，回到短促而被反复踩踏的满足车辙中。

只要由弗洛伊德的表述引导，我们的经验便把我们带到这里。圣保罗说，罪必须先有法则，才能变得——文本并未说它实际做到，只说它能够瞥见自己变得——极其有罪。这是原文。在这里被紧紧勒住的，是欲望与法则的密切纽结。

由此，弗洛伊德的理想当然是一种温和的高尚品格理想；赋予这个词田园诗般的含义，可以称作“父权式高尚品格”。一家之父的形象尽可泪眼汪汪：狄德罗某些市民戏剧中震颤着一整套人道理想，十八世纪版画也偏爱这样的形象。这种父权式高尚品格，为我们提供一条最有节制的道路，通向得到节制的欲望、正常的欲望。

因此，弗洛伊德借神话向我们提出的东西即便新颖，也必定从某个侧面受到要求。是什么要求它？不难看出：如果法则起源的神话体现为弑父，那么一系列原型便由此产生，依次是图腾动物、某个或强或弱、或多或少嫉妒的上帝，最后是唯一神和天父。弑父神话，正是一个“上帝死了”的时代所拥有的神话。

但上帝之所以对我们已死，是因为他始终早已死去；弗洛伊德告诉我们的正是这一点。他只有在儿子的神话中才曾是“父亲”，也就是在那项命令人爱他这个“父亲”的诫命中；并且在受难戏剧中，死亡之后还有复活，也就是说，那个体现“上帝之死”的人始终还在那里。

他始终在那里，连同那项命令人爱上帝的诫命。你们知道，弗洛伊德正停在它面前；与此同时，他也停在“爱邻人”的诫命面前——《文明及其不满》明确表述了这一点。爱邻人在我们看来难以克服，甚至不可理解。下次我们会试着说明为什么。

今天我只想强调：并不是我创造了“基督教自身包含某种无神论讯息”这个公式或这项看法；你们知道，那是黑格尔的观点，因为基督教完成了诸神的毁灭。

人亲自承担“上帝之死”以后仍然存活；但这样一来，他是否把自己摆到了我们面前？异教传说告诉我们：神庙帷幕撕裂之时，爱琴海上传来一道讯息：“大神潘死了。”我们由此回到大神潘同死亡的关系。

即使弗洛伊德在《文明及其不满》中作道德训诫，停在“爱邻人”的诫命面前，他关于倾向之意义的整个理论仍会把我们带回这个问题的核心。大神潘同死亡的关系，正是他今天这些弟子的全部心理主义遭遇失败之处。所以，我在布鲁塞尔的第二场讲演围绕爱邻人展开。你们看，这又是一个同我的听众相遇的主题。

至于我在那里真正遇到了什么，下次会给你们机会判断。

第15课 · 1960年3月23日

你们知道，上次我怎样把论述接到自己的《致天主教徒的演说》上，同你们重新开始。别以为这是我轻松脱身的办法。我并没有把在布鲁塞尔对他们讲过的话重新端给你们；理由再充分不过：我对你们说的那些话，连一半也不曾对他们说。

因此，上次关于天父之死的表述，今天将把我们带向另一个问题。弗洛伊德在这里毫不含糊、毫不绕弯地置身我们真正经验的中心。这种经验不会逃进“宗教感情”或“人的宗教功能”等笼统概括，而是明确说出它怎样在我们这里现身：以一项诫命现身，即在我们的文明中表述为“爱邻人”的诫命。

弗洛伊德无疑正面迎上了这项诫命。只要认真读《文明及其不满》，你们就会看见：

- 他从这里出发，
- 他始终抵抗它，
- 最后也以它收尾。

他谈的全是这件事，而且说得相当惊人，照理甚至应当使人耳鸣、咬牙切齿。可奇怪的是，一篇文字只要印出来一段时间，似乎就会让那种本就脆弱、名为“意义效力”的眩晕蒸发掉。

所以，今天我要试着重新唤醒这些文字的意义。你们会看到，它将把我带向一些也许颇为强烈的东西；我只能请求语言——弗洛伊德或许会说逻各斯（λὸγος，logos）——赐给我克制的语调。

那么，上帝死了。他既然死了，也就意味着始终早已死去。上次我向你们说明的，正是弗洛伊德学说在这个问题上的实质：《图腾与禁忌》的神话告诉我们，恰恰因为他死了、而且一直早已死去，一项讯息才得以穿越、越过所有让这个上帝显得始终活着、复活并从死亡留下的空洞中涌现的信仰，传递下来。这些信仰让诸神大量滋生；它们彼此毫不矛盾，而弗洛伊德指出，埃及正是它们繁衍的特选之地。

这是一位唯一神的讯息：他既是世界之主，也是温暖生命之光的施予者；他铺展意识的明晰，其属性归根结底属于一种调节实在秩序的思想。这是阿肯那顿的上帝，也是犹太民族所承载的秘密讯息之上帝，因为这个民族在摩西身上重演了古老的弑父。弗洛伊德由此解释，那种稀有、非凡、并非人人能够企及的情感——“对上帝的理智之爱”（amor intellectualis Dei）——指向怎样的上帝。

弗洛伊德谈到过它。他也知道，这种对上帝的爱曾在一些非凡人物的思想中零星得到表述，例如住在荷兰的某位磨镜片者斯宾诺莎，但这并不特别重要。即使amor intellectualis Dei在这人或那人那里出现，并在某些人那里得到成熟表达，同一时代仍然升起凡尔赛的风格、权力与建筑；它证明《但以理书》中那尊泥足巨像即使坍塌过百次，也始终像今天一样站立。

无疑，一门科学在这项脆弱信念上升起；它不断以始终处在我们目标视野中的那句话表达自身：“凡现实的都是理性的，凡理性的都是现实

的。”奇怪的是，即使这门科学可以说运用了这项信念，它在巨像的服务中仍得到很好款待、很好评价。就是我刚才所说的但以理巨像：坍塌百次，始终还在那里。

某个孤独者——无论叫斯宾诺莎还是弗洛伊德——对讯息之神怀有怎样的爱之崇拜，都同信徒的上帝毫不相干。这一点无人怀疑，尤其信徒本人从不怀疑；无论犹太教徒还是基督徒，他们从未错过对此表达远超保留意见的机会，也曾给斯宾诺莎找过一些麻烦。

不过，近来有件事颇为奇怪：自从大家知道上帝已死，所谓信徒便开始利用歧义；他们诉诸辩证法的上帝，试图为自己动摇的崇拜寻找托辞。这是一项历史此前从未向我们展示的悖论：你们知道，阿肯那顿历史中的火炬，如今很容易被阿蒙的信徒拿来充当托辞。我这样说绝不是要贬低信徒之神、犹太—基督教传统之神的历史作用。

阿肯那顿之神的讯息保存在这项传统中，因此，把埃及人摩西同米甸人摩西混在一起也算值得。后者的原物在燃烧的荆棘中说话；请注意，这位发言者并未把自己立为唯一神，却仍宣称自己是一位别具一格的上帝。我曾谈《圣经》诫命，也许当时说得太快：面对这位上帝，其他神都不应纳入考虑。

换句话说——我只讲到今天的论述路线所需之处——严格说来，诫命并不禁止敬奉其他神，只是不可当着以色列之神的面敬奉。这项细微差别对历史学家无疑重要；而我们要表述弗洛伊德的思想与经验，赋予它应有的分量和后果，则可以这样说：这位“症状之神”、既是图腾又是禁忌的上帝，声称自己是神话；这一点值得我们停下来，因为他曾承载真理之神。关于上帝的真理经由他得以显露：上帝确实被人杀

死；此事又在后来重演，从而赎回了原初的弑父。真理由《圣经》所谓“圣言”、同时又所谓“人子”的那一位开辟道路，由此承认父亲的人性。

因此，弗洛伊德既不忽略父之名……

他对此说得非常好。如果有人不把《图腾与禁忌》当作

它实际所是的神话，就会发现《摩西与一神教》对父之名作出一种看似矛盾的表述：在人类历史中，对父亲功能的承认是一项升华。弗洛伊德说，这项升华对于精神性的开启不可或缺；它本身代表一种新事物，是人把握现实的关键一步，是精神性作为抵达现实本身的一个层级、一层台阶

……也远不忽略实在父亲。在他看来，主体的整场历险中即使没有一位如神的父亲，也最好至少有一位“好父亲”。他说得如此动人，我以后会给你们读一段：他以近乎温柔的语调，谈到出于对父亲的爱而形成的男性认同何其精妙，以及它在欲望正常化中的作用。不过必须明白，只有父之名一侧一切就绪，这种效应才会以有利而优越的方式产生；也就是再说一次，只有并不存在的上帝一侧一切就绪。

结果，这位“好父亲”处在异常困难的位置；我甚至会说，他在某种程度上是个跛脚人物。无论从经验、实践还是俄狄浦斯神话中，我们都太清楚这一点；不过俄狄浦斯神话告诉我们，这些理由最好连他本人也不知道。如今他却知道了；正是这种知道，在我所谓“我们时代的伦理”中带来了一些自然而然的后果。共同话语乃至分析话语都能感觉到它们；但仅仅感觉还不够。既然今年选择精神分析伦理学为题，就必须把它们表述出来。

顺便说一句，弗洛伊德本人是第一个彻底去神秘化父亲功能的人，因此不可能完全成为一位好父亲。今天我不展开；这可以成为专门一章，讨论我们从他的传记中感受到的东西。只需把他归到实际所属类别：一位资产阶级，他的仰慕者兼传记作者琼斯称他是一个“过度依恋妻子的人”（uxorious）[注1]。众所周知，这不是父亲的典范。

> [注1] 英语uxorious意为过度依赖或溺爱妻子；uxor在拉丁语中意为妻子。

而在他真正作为父亲之处——我们所有人的父亲、精神分析之父——我们还能说什么？他把精神分析留在了女人，也许还有“愚师”（maîtres-sots）手里。对女人，暂且保留判断；她们是充满承诺的存在，至少因为这些承诺还没有兑现。

至于愚师，则是另一回事。我们正走入伦理这样敏感的材料，而今天的伦理又同所谓意识形态不可分；因此我想在这里明确说几句，谈谈这场伦理转折的“政治意义”。我们要圈定并标出这项转折，因为作为弗洛伊德的继承人，我们对它负有责任。

所以，我刚才说到愚师。这个词可能显得无礼，甚至有些过分。不过我仍想说明，在我看来它究竟指什么。很久以前、我们学会刚成立之初——还记得吗？——有人借柏拉图《美诺篇》谈过“知识分子”。

那时我们发现，“知识分子的位置意味着什么”并非昨天才出现的问题。我想讲一些非常粗线条、非常厚重的话；它们即便略显粗重，我仍认为足以照亮问题。

人们当时已经指出，而且早就指出，有左翼知识分子，也有右翼知识分子。我想给你们几个公式；初听也许过于锋利，却仍能帮助我们照亮道路。

“傻瓜”“痴人”这些词都相当漂亮，我本人颇有偏爱；但它们只能近似表达某样东西。我以后还会回来谈它。就此而言，英语语言和传统，尤其英国文学的建构，似乎给我们提供了一个精确得多的能指。

这项传统从乔叟开始，在伊丽莎白时代戏剧中充分绽放；它让我们围绕“fool”这个词来定位……

Fool确实是天真者、痴人；但有时他被授予、指定并分配“小丑”的功能，

于是一些真理从他口中说出，而且并非只是因为他的身份才受到容忍

……这种“快乐阴影”、这种根本的“愚人性”（foolerie），在我看来正构成左翼知识分子的价值。

与它相对的是……

同一传统为我要界定的另一种东西提供了一个严格同时代而且配对使用的词。

如果时间允许，我会给你们看相关文本；它们很多、很丰富，也毫不含糊

……“knave”这个词。在一个用法层面，它可以译作“仆役”，但其含义走得更远。它也不是“犬儒者”，因为犬儒立场仍含有某种英雄主义。

严格说来，它就是司汤达所谓“十足的无赖”：说到底就是普通人，只不过多少更果决一些。大家都知道，右翼知识分子的某种自我呈现方式、他们意识形态的一部分，恰恰就是把自己摆成实际所是的knave。换句话说，他们不在所谓现实主义的后果面前退缩，必要时干脆承认

自己是“流氓”。若不考虑结果，这种姿态本身没有什么可谈；说到底，单就取乐而言，一个流氓至少不比一个傻瓜差。问题在于，流氓一旦结队，结果必然是集体愚蠢。右翼意识形态在政治上之所以令人绝望，正因为如此。

请注意，我们是在分析知识分子以及作为知识分子组织起来的群体。人们看得不够清楚的是，这里还发生一种奇特的交错：

- “愚人性”，也就是赋予左翼知识分子个人风格的“快乐阴影”一面，
- 完全可能导致群体的knaverie，也就是集体流氓性。

我把这点交给你们思考，也不隐瞒它带有自白性质。认识我的人略知我的阅读，知道哪些周刊散落在书桌上。我承认，最让我享乐的正是集体流氓性的面孔。也就是那种天真的狡黠，甚至从容不迫的厚颜无耻；它让人说出那么多英雄般的真理，却不肯支付代价。因此，第一页宣称厌恶玛门，最后一页却以对同一个玛门温柔的咕噜声收尾。

我想强调的是：弗洛伊德也许不是好父亲，但无论如何，他既非流氓，也非白痴。因此，我们面对他时才会处在一个令人困惑的位置，并且可以说出两句在联系与对立中同样令人困惑的话：他是“人道主义者”。翻阅他的著作，谁能否认？他过去是，今天也仍然是；无论右翼流氓把这个词贬得多么厉害，我们都必须把它考虑进去。

但另一方面，他不是痴人，所以我们也可以说——文本为证——他并非进步主义者。很遗憾，但这是事实：弗洛伊德一点也不进步主义，甚至有些话在这个意义上格外骇人。我不想反复强调，但他对于大众所开启的前景几乎没有表现任何乐观；这样的话出自我们一位向导的

笔下，无疑会令人震动。不过，要知道自己身在何处，就必须明确指出。后面你们会看到，我在这里提出的粗糙意见有什么作用和价值。

我要说的是这一点。我的一位朋友兼患者曾做过一个梦；无疑，研讨班的表述在他身上留下某种饥渴的痕迹。梦中，有人谈到我时喊道："他为什么不把关于真的真说出来？"我引用这句话，因为我确实感觉许多人以梦以外的各种方式表达过同一种不耐烦。

借此我想提醒你们：这个公式在某些点上确实成立。也许我没有说"关于真的真"，但你们有没有注意过，力图"说出关于真的真"——所谓形而上学家主要就忙这个——有时会使"真"本身所剩无几？这正是这种主张的危险之处。现代某些"形而上学论著"躲在"关于真的真"这种文体背后，放过许多实在不该放过的东西；我要说，这很容易让我们滑进某种流氓性、某种形而上学的knaverie。

我只满足于第一步说出一件"真的事"，一步一步往前。说弗洛伊德是人道主义者却非进步主义者时，我说的是一件真的事。下一步，让我们再连上一件真的事。我们的出发点——只要真正跟随弗洛伊德的分析，就必须把它当真——是：人们知道"上帝死了"。

但下一步是：他本人不知道。而且按照假定，他永远不可能知道，因为他始终早已死去。这个公式恰好促使我们追问眼前必须解决的事情意味着什么，这场历险在我们手中留下了什么，又如何改变伦理问题的基础。换句话说，即使我们知道"上帝死了"，享乐仍像我们知道这件事以前一样遭到禁止。弗洛伊德说的正是这一点。

这就是真理——即使不是"关于真的真"，也无疑是关于弗洛伊德所言的真。如果继续跟随弗洛伊德，尤其《文明及其不满》这样的文本，

我们必须表述：享乐是一种恶。弗洛伊德在这里牵着我们的手引路：享乐之所以是恶，是因为它包含邻人之恶。这也许会冒犯、冲撞、惊吓你们，扰乱习惯，让那些“快乐阴影”发出响动，但毫无办法。弗洛伊德就是这样说的。

他是在我们经验的原则处这样说。若读《文明及其不满》，就会看到：随着分析经验推进，某样东西逐渐预告、得到证实、涌现并铺展开来，它名为“超越快乐原则”。这终究有自己的名字和效应；它们不是形而上学命题，不能在“肯定不是”和“也许”之间摇摆。

只需翻开弗洛伊德说到此事的段落。诚然，偏爱“童话”的人听见“人天生具有恶的倾向”便会装聋。我想，无须再往下引；即使继续读逗号后面的“……具有攻击、破坏，因而也具有残酷的倾向”，用这些词评论它反而只会削弱冲击。但还不止如此。法文德诺埃尔版第47页写道：

“人试图以邻人为代价，满足自己的攻击需要……

我们终究得让词语具有意义

……无偿剥削他的劳动，在未经同意时把他当作性工具，占有他的财物，羞辱他，使他受苦，折磨并杀死他。”

> “因此，对人而言，邻人不仅可能成为帮助者和性客体，也构成一种诱惑：诱使人在邻人身上满足自己的攻击性，无偿利用邻人的劳力，未经邻人同意便把邻人当作性工具，占有邻人的财物，羞辱邻人，使邻人受苦，折磨并杀死邻人。”[注]

[注] 此处是前两段法译节选所对应的德文原句；开头还保留了法译节选未呈现的“邻人不仅是可能的帮助者和性客体”。der Nächste 既可指“离自己最近的人”，也

> 指伦理—宗教意义上的“邻人”，本课围绕“爱邻人”的命令正利用这一词义重叠。参见弗洛伊德《文明及其不满》第五章德文原文。

相关知识卡 **弗洛伊德的爱欲统一原则与普遍之爱批判**

如果我没有先告诉你们页码和书名，至少有那么一瞬，我大概能让你们以为这是萨德的文字。我们确实会走到萨德那里；这正是我的目标、下一步以及紧接着的一课，主题将是“对道德问题的萨德式阐明”。

眼下我们仍处在弗洛伊德的层面。值得注意的是，《文明及其不满》要求我们多少严肃一点重新思考恶的问题，并看出在上帝缺席的情况下，问题已经发生根本改变。这里我要提出几项我认为根本的意见。

这个问题自古以来就被道德家回避；说实话，一旦耳朵向经验的术语打开，他们的回避简直令人作呕。不论哪一种传统道德家，都会不可抗拒地落回同一车辙：说服我们快乐是一种善，善的道路由快乐替我们划定、指示。

这个诱饵实在醒目，因为它本身带着悖论外观，显得大胆。人们由此在第二层又上一次当：以为机关只有一层夹底，发现之后便满心欢喜；殊不知发现夹底以后，反而比毫无察觉时被骗得更惨，这可不常见。因为人人都能感觉到哪里不对。

事实如下：只要从一开始、早在《超越快乐原则》的极端表述以前，就把弗洛伊德的快乐原则本身剥开，便会看见它当然具有一个彼岸；也正从这时起，我们可以清楚发现，快乐原则恰好为了让我们留在此岸。弗洛伊德最初把它表述为“不快原则”，或“承受得更少”；从一开始

就很清楚：快乐这项功能、这种“善”的用处，归根结底在于使我们远离自己的享乐。

在临床经验中，还有什么比这更明显？有谁不会以快乐之名，在朝自己的享乐迈出第一个稍具分量的步子时便软下来？这不正是我们每天亲手触到的吗？于是，我们当然明白，快乐主义原则为何支配某种来自哲学传统的道德；而这项传统看似无私的动机，从此不再绝对可靠。我们并不责怪快乐主义传统突出快乐的有益效应，而是责怪它不肯说这种“善”究竟是什么。骗局恰好在这里。这也让我们理解我所谓“弗洛伊德的反应”。

如果读《文明及其不满》，就会发现弗洛伊德确实对“爱邻人”感到骇然。让我们看看他的理由和论证。“邻人”的德语是der Nächste。“Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst.”这就是德语诫命的表述：“你要爱邻人如同爱自己。”

相关知识卡 弗洛伊德的爱欲统一原则与普遍之爱批判

弗洛伊德着重指出这项诫命何其过分；他的论证从几个点出发，但实际上都是同一点。首先，邻人是一个恶的存在；你们已经看到，弗洛伊德笔下把他的根本本性充分展开、揭露出来。但这还不是弗洛伊德表达的全部。

不要因为它以某种斤斤计较的方式表达就发笑。弗洛伊德说：我的爱十分珍贵；我不会因为随便哪个人恰好走近，成为此刻最近的那个人，不论他是谁，就把整份爱连同我自己都交给他。随后，他对什么值得爱提出许多十分正确的看法。其中不只正确，有些话还带着动人的重音。

他坦率、明确地说明，为什么应当爱一个朋友的儿子：如果这个儿子使朋友受苦，或朋友失去这个儿子，朋友的痛苦将令人无法忍受。亚里士多德关于善的整个概念，在这个真正的人身上仍然鲜活。因此他告诉我们，值得同他分享的，正是我们的爱这种善。对此，他说出极其敏锐而明智的话。但他漏掉一点：沿这条道路前进，也许恰恰会错失通向享乐的入口。

归根结底，善的本性是利他的。但弗洛伊德在这里让我们感觉到，这并非爱邻人。他没有充分表述，我们则会在不勉强文本的前提下替他完成，而且只依据这一点：每当他在爱邻人诫命的后果面前惊恐停下，涌现的总是栖居在邻人之中的根本恶意，也就同样是栖居在我自己之中的恶意。因为还有什么比我内心那颗属于自己享乐、而我不敢靠近的核心更贴近我？

因为我一靠近它——《文明及其不满》的意义就在这里——那种深不可测的攻击性便会涌现，我于是向后退缩。弗洛伊德说，我把它转而朝向自己；法则本身即使已经消隐，它仍来到法则的位置，给阻止我的东西加上分量，不让我跨过原物边缘的某道界线。只要问题还属于善，就毫无困难，因为所谓善——我的善与他人的善——由同一种布料制成。圣马丁分出一半斗篷，人们把它说成大事；但归根结底，这只是供应问题。布料天生就是为了流通，既属于别人，也属于我。我们无疑在这里触及一种必须得到满足的原初需要。

乞丐赤身裸体，但在穿衣的需要以外，他也许乞求的是另一件事：让圣马丁杀了他，或吻他。在一次相遇中，回应若不是慈善，而是爱，究竟意味着什么，这是完全不同的问题。功用的本性就在于被使用。假如我能比身边某个人花更少时间和力气完成一件事，我往往会替他

做；结果，我因为自己必须为体内这个“邻人中最近者”做的事而使自己受罚。我使自己受罚，只为给那个要比我多花时间和力气的人保障什么？一种舒适。它的价值全靠我的想象：仿佛我若享有这份舒适、无须做太多工作，就会以最佳方式利用闲暇。但即使我拥有满足自己的一切能力，也完全没有证据表明我懂得怎样善用闲暇；也许我只会感到无聊。

于是，我把这种能力提供给别人，也许只是使他们误入歧途。我依照自己的困难与痛苦，把他们的困难与痛苦想象出来。我缺少的当然不是想象，而是感受，也就是所谓那条艰难道路——爱邻人。

这里还可以看到，同一悖论的陷阱怎样在所谓功利主义话语中重新出现。那些功利主义者——我今年一开始就拿来折磨你们的苦差——完全正确。反对者常对他们提出以下意见；假如没有这项反对，驳倒他们反而容易得多：

“我的善并不等同于他人的善；边沁先生，你那套‘最大多数人的最大幸福’原则，会撞上我的利己要求。”

这并不成立。我的利己主义完全可以从某种利他主义中获得满足，也就是停在功用层面的利他主义；它恰好成为我回避恶之问题的借口——我欲求的恶，以及邻人欲求的恶。我就这样度过一生：把自己的时间兑换进美元区、卢布区或别的货币区，兑换成邻人的时间；我把所有人都维持在自己存在那种“少许现实”的层面。难怪在这种条件下人人生病，文明中充满不满。

经验事实是：我想要他人的善，但它必须以我的善为形象。这算不了多大代价。我想要他人的善，只要它仍然像我的善。还可以进一步说，它很快会降格成：只要那项善依赖于我的努力。

我想，不必请你们到患者经验的远处寻找：当我“想要伴侣的幸福”时，当然牺牲了自己的幸福；但谁能保证，她的幸福没有同样彻底蒸发？也许，爱邻人的意义会在这里替我重新指明真正方向。为此，必须敢于面对：邻人的享乐——有害的享乐、恶意的享乐——才是我的爱所面对的真正问题。

显然，从这里立刻跳到神秘主义者的极端并不困难。遗憾的是，我不得不说，他们最醒目的许多事迹在我看来总带着些许幼稚。问题当然涉及超越快乐原则、那个不可命名的原物之地，以及那里发生的事情。有些图像要求我们评判这类壮举：例如，人们告诉我们，福里尼奥的安琪拉曾津津有味地喝下刚用来洗麻风病人双脚的水。细节我就略去：一片皮卡在她喉咙里等等。又如，真福玛丽·阿拉科克吃下一名病人的排泄物，并同样得到精神涌流的奖赏。

这些事迹无疑富于教化，但我觉得还缺了一点：假如那些排泄物来自一名美丽少女，或者要吃的是你们橄榄球队某个前锋的精液，它们的说服力似乎就会略微动摇。既然没有把问题的完整尺度突出出来，直截了当地说，既然遮蔽了属于爱欲秩序的东西，我认为还需从稍远处着手。

总之，我们已经站到考察某种东西的门口；它曾试图撞开内在地狱的大门，而且比我们实际上配得上的程度更明确地声称自己要这样做。我觉得，这确实是我们的事务。所以，为了逐步向你们展示通向享乐

问题的各种方式，我会同你们一起追随一个名叫萨德的人在这方面所作的表述。

若要讨论虐待狂，如今大概需要两个月。我不会把萨德当作爱欲作家来谈，甚至可以说，他在这方面相当贫乏。通向同女人享乐的道路，未必就是让她承受可怜的朱斯蒂娜所受的一切。不过，就伦理问题的表述而言，我认为萨德无疑说出了最坚实的东西，至少对我们眼下所面对的问题如此。

不过，下次正式进入以前，今天我想让你们感受一个恰好同时代的例子；它同萨德同时并非偶然。这个例子就是我曾提到的康德；我带领你们推进伦理问题时，已经从他那里迈过一步。我们重新采用之前讲过的例子：康德声称借它证明法则本身的价值与分量。法则被他表述为实践理性，以纯粹理性的方式强加自身，超越一切情感感受，或者照他的说法，超越一切“病理性”因素；也就是不含任何牵涉主体的动机。这将是一次批判练习，你们会看到，它把我们重新带回今天问题的中心。

他的例子由两个小故事组成，我提醒你们：

- 有一个人想去找自己非法欲求的女人——值得强调“非法”，因为你们会看到，在看似简单的表面下，每个细节都是陷阱——但他一出来就会被处死；

- 另一个人生活在暴君的宫廷中，面对如下选择：要么作伪证，导致某人丧命；要么拒绝作伪证，自己被处死。

亲爱的康德带着全部天真、带着天真的狡黠告诉我们：任何有常识的人当然都会拒绝；没有人会疯狂到为了同情人共度一夜而接受必然致命的结局，因为这里不是一场搏斗，而是处决、绞刑架。对康德而言，问题已经裁定，毫无悬念。

但在第二个情形中，不论作伪证一边附带多少快乐，不论拒绝作伪证所受的刑罚多么残酷，我们至少能够设想——康德只说到这里——主体会停下来，会出现争论和问题。我们甚至完全可以设想，主体宁可接受死亡，也不愿作伪证。以什么名义？

以这样一件事的名义：主体在这里面对行动规则能否被提升为普遍准则的问题。若侵犯他人的财物，乃至生命与名誉，他就必须停下来想到：这条规则一旦普遍施行，首先用于自己，可能把自己置于最大危险；它的普遍施行也会使整个人类世界陷入失序，直截了当地说，陷入恶。

我们能否在这里停下来批判：这些例子表面上令人折服的全部力量，悖论地建立在一点上——同那位女士共度一夜被呈现为一项快乐，一样同有待承受的刑罚放到天平上、在对立中被同质化的东西。

快乐的各项中有加有减。正因为康德……而且不只康德如此。我还没有引用最糟的例子。《负量论》中有一处，他谈到一位斯巴达母亲得知儿子死于敌手的感受；随后作一番小小数学计算：家族荣耀的快乐，应当减去孩子死亡带来的痛苦。这实在颇为滑稽。这里谈的也是同一类东西。

但请注意：只需在概念上作一次努力，把“同女士共度一夜”不再列入快乐，而是列入享乐，例子就会崩溃；因为享乐本身——这里根本无

须升华——恰恰包含对死亡的接受。换句话说，只要享乐是一种恶，事情就彻底换了面貌，而道德法则在本例中的意义也随之彻底改变。

人人都会发现，假如道德法则在这里能够发挥某种作用，它恰好是为了支撑这种享乐，使我们在这里所谓的罪变成圣保罗所说的“极其有罪”。康德在这个场合全然忽略的正是这一点。

但还不止如此。顺便说一句，另一个例子的条件毕竟同第一个略有不同——不要忽略这些小小的逻辑错误。第一个例子把快乐与刑罚打包呈现，只能整包接受或放弃；于是人不去冒险并放弃享乐。第二个例子中却是快乐或刑罚。

强调这一点绝非小事。这个安排意在对你们造成一种“举轻明重”的效果，却使我们误认问题的真正范围。所谓会三思而行，究竟在考虑什么？是我侵犯作为同类的他人之权利——普遍规则这样说——还是伪证本身？假如我稍微改动例子，不谈伪证，而谈真实证词呢？例如，我被迫揭发邻人、兄弟从事危害国家安全的活动，所面对的良心问题。

这里涌现的问题，足以把我们原先放在普遍规则上的重音移开。而我此刻正在你们面前作证，说善的法则只有在恶之中并通过恶才存在；那么，我应不应当作这份证？这项法则把邻人本身的享乐变成支点，使我的义务意义在作证之际围绕它摆动。我是否应当走向说真的义务，因为它保存着我的享乐的真实位置，即使那个位置仍然空着？

还是应当屈从于那个谎言？它强行用善取代我的享乐原则，命令我交替吹热风与冷风：

- 要么为了保全同类，不敢背叛邻人；
- 要么躲到同类背后，放弃自己的享乐？

第16课 · 1960年3月30日

我已经预告，按照接下来必须展开的内容，今天要谈萨德。由于之后会有一段较长的停顿，我多少有些懊恼地开始这个题目。至少在本课中，我想澄清一种可能出现的潜在误解：仿佛我们研究萨德，只是因为从外部把自己看成开拓者、极限上的战士。

仿佛我们的功能和职业注定把我们带向一个可以如此描述的方向：必须去挠动极端；萨德只在这个意义上才是我们的亲族或先驱；他打开某条死路、偏差或疑难，而我们今年既然选定伦理场域来探索，甚至不妨——为什么不呢？——跟着他走。

我认为，消除这项误解极其重要。它同其他一些误解连在一起，而我今年试图带你们前进时，一直逆着它们航行。萨德并非只在我刚才所说的纯外部意义上值得关注。我甚至要说，今年所探索的领域可能让你们这些如此耐心、忠实的听众感到某种无聊；这种无聊本身也有自己的意义，不应忽视。

我的意思是——当然，我既然在向你们讲话，就会按这种文类的要求努力引起兴趣——把我们连接起来的沟通秩序，并不一定要避开通常教学艺术努力避开的东西。比较两群听众：如果我成功引起布鲁塞尔听众的兴趣，那当然很好；但你们在这里对我的教学所抱的兴趣，绝不是同一种意义。

这甚至触及我们今年选择的题目的本性与位置。假如我暂时站到一个在人情上极其可感、也极其有效的视角——不是年轻分析家的视角，

而是刚开业、开始执业的分析家视角——那么相对于我们试图表述的东西，我完全可能撞上所谓“分析牧歌”的维度。

我这样称呼它，已经给了它一个高贵而永恒的标题。一个不那么悦耳的名称，由我们时代最令人厌恶的作者之一发明，即所谓《智识的舒适》[注1]。人们从“该怎么做？”出发，可能因此对我们把问题放到某个层面而感到不耐烦乃至失望；照说，凭借我们的技术——它的价值和承诺正在这里——许多事情都应当在另一个层面得到解决。当然不可能解决一切！技术让我们警觉某样可能以死路乃至撕裂呈现的东西；即使这项东西必须支配我们的全部行动，也不表示我们应当移开目光。

> [注1] Marcel Aymé：《智识的舒适》（Le Confort intellectuel），Livre de Poche，2002。

一个年轻人刚开始承担分析家功能时，我所谓他的“骨架”将使行动具有脊柱，而不是变成朝千种形式扑去、随时落回自身、缠进某个圈子的运动；近来某些探索正给人这种图景。总之，最好揭露某种职业把握所带来的晕染：这份把握在执业中无疑有用，却可能染成某种情感确信，使正站在人生岔路口的同一批主体，被不知怎样的自负俘获；而那又成为内在失望与秘密要求的源头。

我试图在这里向你们展示精神分析伦理目的的维度；这个视角要向前推进，必须同上述东西斗争。它未必是最终维度，却确实是立即遭遇的维度。到我们目前的位置，我可以用沿途带来的两三个词标出它：我称之为“享乐的悖论”。对我们分析家而言，它把自己的问题带入那场幸福辩证法——谁知道，也许我们曾轻率地闯进去。

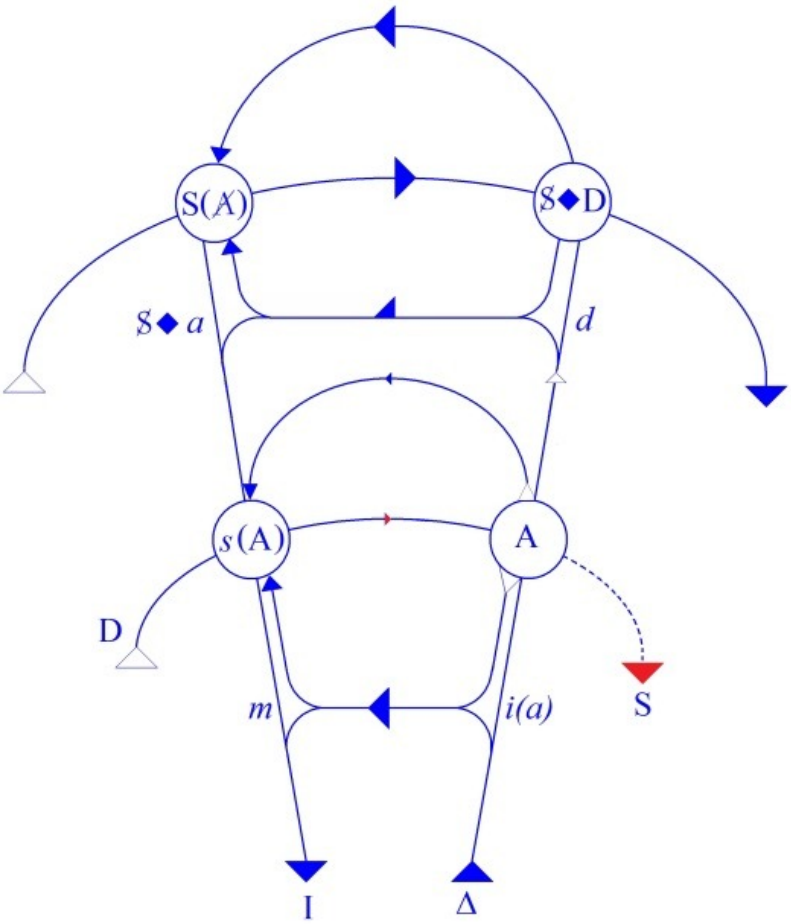
我们已经在不止一个细节中抓住享乐的悖论。我只需一笔带过，便能提醒你们：它正是我们经验中最容易、最常见地涌现的东西。

不过，为了把你们带到那里、运用它并织入我们的经纬，我这次采取了先前指出的道路：从这一“享乐悖论同法则的关系”之谜出发[注]。法则的存在对我们显得如此陌生，这个谜也由此获得全部价值与轮廓。很久以来，我已经教你们把法则看作奠基于大他者；我们必须追随弗洛伊德，不把他当作个人的例外或一种无神论信仰宣言的特殊立场，而是把他看成第一个赋予一项神话以价值和公民权的人。这项神话直接瞄准起源处的死者，为我们时代意识以最广泛、最明确的方式无端表述的东西提供回答。最清醒的人，乃至广大群众，都把它当作一项已实现的事实，名为“上帝之死”。

> [注] 法文代词 son 的前项不是单独的“享乐”，而是上一段反复出现的 le paradoxe de la jouissance（“享乐悖论”）；米勒编定本的 Porter 英译（第 192 页）也作 the enigma of its relation to the Law。正文据此补出被代词承接的完整前项。

这便是我们的出发问题。此前我在欲望图中给你们写作$S(\not A)$的符号，正是在这里展开。你们知道它位于哪里吗？就在图的上半部。[注]

> [注] 本段转写正文作“S(A)”，但相邻欲望图中的A有删除线；译文据图像保留项目统一记法$S(\not A)$。



它是向大他者索求保证时的最终回答：要求大他者保证那项在无意识最深处为我们表述的法则具有意义。大他者一旦不再有缺失，便会失效；这个能指就是大他者之死的能指。正是依据这一位置——它本身悬系在法则的悖论上——我所谓“享乐的悖论”才向我们提出。走到目前这个点，我们正在试着把它表述出来。

请注意，只有基督教通过受难戏剧，把我们所谓“上帝之死”这项真理的本性表现得最充分、最直接；连角斗士血腥搏斗所作的逼近，在它面前也黯然失色。基督教向我们提出一场真正把“上帝之死”体现为肉身的戏剧，正如它自己的说法。基督教还把它同法则所发生的一件事绑在一起：讯息据说没有摧毁法则，却用今后唯一的诫命取而代之；它概括并重新承接法则，同时又将其废除。

我们甚至可以说，这是德国词Aufhebung〔扬弃〕在历史上第一次显出全部分量：它保存自己所摧毁的东西，同时改变层面。这项法则恰好就是“你要爱邻人如同爱自己”。《福音书》确实如此明确表述。我们必须沿着“你要爱邻人如同爱自己”继续前进。

这两个词项〔上帝之死、爱邻人〕在历史上彼此相连。除非把犹太—基督教传统中实际发生的一切都归于构造上的偶然，否则我们无法忽略这项讯息。我知道，信徒的讯息要向我们展示彼岸的复活；但那是一项许诺，而我们恰好必须在这道过渡中开辟道路。

因此，我们应当停在这道关隘、这条窄路。弗洛伊德本人也停在这里；面对“你要爱邻人如同爱自己”，他带着有充分理由的恐惧后退。严格依照他的表述，这项诫命在他看来不合人性；他要提出的全部反对意见都可归结于此。

他以各个层面都最为正当的幸福（εὐδαιμονία，eudaimonia）之名停下[注2]——他给出的所有例子都证明这一点。他衡量出这项诫命所涉及

的东西，并且看到：人类把它立为理想，但从历史景象来看，它得到实现的证据何其贫乏；这个判断再正当不过。

> [注2] 参见亚里士多德《欧德谟伦理学》II，1219a，9："ἦν μὲν γὰρ ἡ εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, τὰ δὲ"，即"我们已经说过，幸福是至善"。

我已经告诉你们，这种恐惧、这位极其可敬的高尚之人弗洛伊德为何停下。弗洛伊德毫不犹豫地指出人心最深处，并使其鲜明凸显为中心恶意。我甚至无须着力强调自己把两条线系在一起的那一点：渴望幸福的人，即"人人"（Jedermann）、一切人，对此作出的拒绝与反叛。

"人追求幸福"仍是真理。对"你要爱邻人如同爱自己"的抵抗，同阻碍人抵达享乐的抵抗，是同一件事。这样说听来又像一个悖论、一句无端断言；但每当我们看见主体在自己的享乐面前退缩时，难道不是最通常都诉诸这一点吗？

我们援引什么？正是享乐所含的无意识攻击性，那个可怕的核心，那股破坏驱力（destrudo）。无论那些分析界的娇小姐怎样摆出小姿态、斤斤计较，我们的经验始终都迫使我们面对它。无论人们是否以某种关于自然的成见认可它，这仍是弗洛伊德全部教导的纤维和经纬。

尤其是这一点：主体把这种攻击性反过来、再反过来朝向自己，于是产生所谓超我的能量。弗洛伊德还特意补上一笔：一旦走上这条路、启动这个过程，似乎真的再无边界；它会对自我产生越来越沉重的攻击效应。

可以说，它在极限处产生这种效应，恰恰因为法则这项中介开始缺失。法则本应来自别处；但就在那个别处，它的对应者、保证者——

上帝本人——也对我们缺席。所以，我说在“你要爱邻人如同爱自己”面前退缩，同享乐面前的屏障是同一件事，并不是什么原创命题。

它们并非两个相反或对立的东西；重音应当放在这里，悖论的一面也在这里重现。不过仍需把它置于中心。二者不相对立。我不敢爱邻人如同爱自己，无疑是因为视野尽头有某种难以忍受的残酷；但沿同一方向，爱邻人也可能成为最残酷的道路。

这就是我在这里向你们提出的悖论锋刃。要显出它的分量，无疑必须像我说的那样一步一步走，把握各种逼近方式，辨认那条内在分裂线怎样向我们预告自身，使我们即使不能知道，也至少能预感沿途会遇到哪些意外。当然，我们早已从经验中认识到越界的享乐；但仅仅把它说出来，远不等于知道它的本性。在这一点上，我们的位置仍很暧昧。

人人都知道，我们已经让倒错重新获得公民权。我们称它“部分驱力”，从而暗含一种观念：它会在总体化中取得协调。与此同时，这也给克拉夫特-埃宾那项探索蒙上某种怀疑；他的巨著《性精神病态》在上世纪某个时刻确实具有革命性。

哈夫洛克·埃利斯的工作也一样。我要在这里一劳永逸地给它几记我认为应得的棍棒：它从一开始便提供某种系统性无能最醒目的例子。我的意思不是方法有所不足，而是所选择的方法本身就是不足的。

这些书展示所谓“科学客观性”，却不过是一堆几乎未经批判的文献。它们活生生地表明，某种愚人性如何同knaverie、根本流氓性结合；上次我曾把这种结合说成某种姑且称为“左翼”的思维方式的特征，但不预先判断它在其他领域还有怎样的溢出和飞地。

总之，若说这些书值得读，唯一理由就是：它们让你们看到，不只成果和结果，连语调都存在差别。一边是某种徒劳的调查方式，另一边是弗洛伊德的思想及其引导的经验重新带回这个领域的东西——很简单，叫作责任。

因此，我们知道越界的享乐。但仍须追问：它究竟由什么构成？

践踏神圣法则——即使主体的意识已经深刻质疑这些法则——难道会不言自明地释放出某种享乐吗？我们确实不断看到主体作出一种十分奇怪的行动：仿佛考验某个无面孔的命运，冒一次风险；只要逃过一劫，此后便似乎得到自身力量的保证。

受到挑战的法则在这里是否充当抵达风险的手段、已经铺好的小径？但如果这条路必不可少，那么风险究竟是什么？享乐要朝什么目标前进，竟必须借越界支撑自己才能抵达？

这些问题暂且保留开放。我重新接着讲。

如果主体在这条路上折返，是什么觊觎着这项转向的进程？让我们沿这条路重新追问。分析给出一个更有根据的回答：在某项诱惑的极端，我们会认同于他者。不是说这些诱惑本身异乎寻常，而是说我们看到它们的后果时抵达了极端。我们在什么面前后退？在我教你们按自己的用法称作“利他主义”的东西面前：我们不敢损害他者的形象，因为我们正是依照这个形象把自己塑造成“自我”。

利他主义的说服力就在这里。某种平等法则——由“公意”观念表述的法则——所具有的同一化力量也在这里。它无疑是尊重某些不知为何

被称作基本权利的共同分母，却同样能够把一切不能整合进自身登记系统的东西，排除在边界乃至保护之外。

上次我把另一股扩张力量表述为功利主义倾向。在这种同质性层面，把功用分配给最大多数人的法则确实自行强制落实，并以一种真正创新的形式出现。还有一种迷人的力量，我们这些分析家把它称作慈善时，已经充分标出其可笑之处；但它也提出一个问题：所谓同情具有怎样的自然基础？感情道德始终试图在这里寻找支点。

这一切都建立在他者作为我们同类的形象之上。我们依照这项相似性，赋予“自我”以及把我们安置在某个语域中的一切以形式，因此同它休戚与共。既然它似乎就是“你要爱邻人如同爱自己”这项法则不言自明的基础，我在这里还能提出什么问题？仿佛根本没有问题。

谈的确实是同一个他者。然而，只需停下来片刻便会看到，这项理想化在实践、个人、内心和社会层面的矛盾都昭然若揭。理想化沿着我刚才所说的方向展开：尊重具有某种类型、路线、渠道以及效应谱系的他者形象。

宗教法则表达的东西本身问题重重，它在历史上也显明这一点：一方面，通过其极端——圣洁——的种种悖论；另一方面，通过它在社会层面的失败。它未能达成任何成就或和解，未能真正让自己许诺的降临在地上到来。再把话说得更明白些，我直接提出一句似乎同这种形象批判最相反、总在多少带着戏谑的满意咕噜声中得到接受的话：“上帝照自己的形象造人。”

宗教传统如此表述，再次显示，它在指出真理时比心理哲学的取向更为狡猾。有些人以为只需回答“人无疑也照自己的形象造了上帝”，便

能摆脱这句话。但我们不妨转向另一条路：这句话同禁止制造上帝形象的诫命，出自同一本圣书、同一股笔势、同一个身体。若这项禁令具有意义，它是什么意思？形象会骗人。为什么？

先取最简单的回答：假如它们是美丽形象——天知道，宗教形象总依照当时通行的美的范式制作——人就看不出它们始终是空的。那么，人作为形象也同样如此：形象留下的空洞，才使人值得关注。

正因为人看不见，正因为形象中有东西看不见；在形象俘获的彼岸，等待发现的上帝之空也许就是人的充盈，但上帝也恰恰把人留在这道空中。而上帝就是人向这道空走去的能力本身。对我们而言，这一切勾勒出一个领域的装置；在其中，对他人的“认识”显出历险的维度，“认识”（reconnaissance）一词的意义也转向勘探中所取的意义，无论我们给它加上怎样的战斗或怀旧重音。

萨德站在这条界线上，并从两个方向教导我们；我想逐一说清：

- 当他设想跨过界线、培养施虐幻想时——这种幻想带着“阴郁的欣悦”展开，我还会回到这个词——他恰恰通过想象展示了界线的想象结构。

- 就他跨过界线而言，他确实跨过了；当然，他并不是在幻想中跨过，这也正使其幻想显得如此冗长乏味。

但在理论中，他越过了界线。他把学说宣之于词语，在作品不同时刻称作“毁灭的享乐”“罪行自身的德性”“为恶而求恶”；最终还奇特地诉诸一些实体。例如《朱丽叶的故事》中的圣丰（Saint-Fond）宣布一种并不那么新、却经过翻新的信仰，把上帝称作“恶意中的至高存在”。

同一部作品还提出所谓“教皇庇护六世的体系”；萨德把教皇引作小说人物，并把问题推得更远，向我们展开一幅自然图景：自然是“以恶行恶”的巨大吸引与排斥系统。

相关知识卡 萨德作品中的“自然”

对人而言，伦理进程就在于把自己同绝对之恶的同化实现到极致；由此，他对自然的追问——自然具有根本恶的性质——将在某种倒置和谐中实现。我这里只是勾勒、概括并指出：这显然不是一种思想寻求悖论公式的各个阶段，而更像思想在一条自行展开死路的路线上撕裂、爆开。

不过，我们能否说，萨德严格地教会我们：既然身处象征游戏的秩序，便可以找到某种开端、道路和尝试，跨越我所谓“界线”，发现这个“邻人空间”本身的法则——我会给你们看相关证据？这个空间在我们面对以下对象时展开：

- 不是那个轻易被我们变成自身倒影的同类；我们势必让他落入界定自我的同一套误认；
- 而严格说来是邻人。正因为他最贴近我们，我们有时必须把他拥入怀中，哪怕只在作爱时；我这里说的不是理想爱情，而是作爱的行动。

我们非常清楚，自我的各种形象会怎样妨碍自己冲进这个空间。

一个人用远比残酷更残酷的话语，教我们怎样走入这个空间；难道我们不能从他那里学到一点关于空间法则的知识吗？正是在这里，同类形象造成的想象俘获法则失灵、诱惑并欺骗我们。你们看见我要把你

们带到哪里。就在我悬置进程的这个精确点上，我并不预先断定他者是什么；我只强调同类的诱饵，因为把同类当作同类时，会产生那些把我界定为“自我”的误认。

我暂且停下来讲一个小寓言、给一幅带着我私人印记的小图像。我以前谈过芥末罐。现在这幅画有三个罐子；你们可以想象一整排芥末罐或果酱罐，放在架子上，多得足够满足你们凝视的胃口。这个例子要你们注意：正因为各个罐子完全相同，它们才彼此不可化约。我的意思是，在这个层面，我们真正撞上了个体化的一项前提。通常问题到此为止：有“这一个”，它不是“那一个”。

如果你们能唤醒稍微敏锐一点的耳朵，我想让你们听见界线另一边的东西：正因为它们相同，才可能严格包裹同一道空。一个罐子放到另一个的位置，当然会把另一个挤走，但空仍是同一道空。你们当然不会以为我没有看到这项小戏法的诡辩性质；不过，同一切诡辩一样，请试着理解它包藏的真理。换句话说，请理解“相同”（même）一词的词源。据说它来自metipse〔我自己〕[注3]；不知道你们是否注意过，这使“我自己”（moi-même）里的“自己”成为一种赘余。

> [注3] 原注援引metipsimus、metipse以及古典拉丁语egomet ipse“我本人”的词源争论，并指出：metipse本身是根据“egomet ipse的使用后来省略ego”这一设想构造出来的；为使它更接近法语même，词源学家又假设一个最高级metipsimus。原注据此质疑官方词源从metipsimus到même的推导。

而“相同”若来自metipsimus——metipse的最高级，即“我自己中最为我自己的”——才完成语音变化。“我自己中最为我自己的”，就是我自身核心里、越过我的东西；只要它停在那些可以贴标签的罐壁处，那内部、那道空究竟属于我还是无人所有，我已经说不清。至少在法语中，正是这个metipsimus被用来指称“相同”这个概念。

这便为我的诡辩提供理由，也提醒我：这个邻人无疑具有弗洛伊德所说的全部恶意，但它同我在自己内部退缩面对的恶意并无二致。爱邻人，确实就是爱他如同“我自己”；但与此同时，也势必朝某种残酷走去。你们会反问：他的残酷，还是我的残酷？

但我刚才的整套说明，恰恰要让你们看见，没有什么表明二者彼此不同。相反，只要跨过那些让我把他者摆到面前当作同类的界线，它们更像是同一种残酷。这里我必须把灯照亮：潘神式的陶醉、神圣狂欢、阿提斯崇拜的自答者、欧里庇得斯悲剧中的酒神女信徒——总之，是退入失落历史的全部酒神主义。十九世纪以来，人们试图越过黑格尔，从克尔凯郭尔到尼采，重新描画、重新定位大神潘这一维度尚向我们开放的遗迹；它在克尔凯郭尔那里带有护教色彩并仿佛注定失败，在尼采那里则既属乌托邦、末世论，也同样实际注定失败。我谈他人与我之间的这种“同一性”时，并不是在谈这些东西。

不是它们，理由正是我在上上次研讨结尾并列唤起的东西：神庙帷幕撕裂之际，大神潘死了。今天不再多说；当然，我并非只想轮到自己来作预言。我先同你们约定：当问题来到“为什么大神潘死了”时，必须说明为什么、以什么方式、在什么时刻——无疑就在传说给我们指出的那个精确时刻。

我想牵着你们的手走向的，是萨德的进路；同时留下一根始终可以循线找回的线头。他让我们看见我所谓“邻人空间”的某片区域怎样进入。借他一部题为《论小说的观念》的著作来仿写，我会称之为“一项技术的观念”：这项技术明确朝向未经升华的性享乐，以及这项观念同有待探索的“抵达邻人”领域之间的关系。这里我们只能暂时停下，先预告：它将向我们显出各种分岔路线，必然使困难观念本身浮现。

由此，我们必须定位文学作品本身的作用范围。这岂不是一条肯定会拖慢我们的弯路？近来有人责怪我太慢。我们能不能比看起来所需更快地走完这道精细步骤？至少应当提醒：萨德作品可以从几个不同侧面把握；哪怕只是为了说明我们选择哪一个，也必须把它们提出来。

首先，这部作品究竟是对自己所言的有意识见证，还是无意识见证？这里说“无意识”，请不要引入分析意义上的无意识。我指的是：萨德这个主体没有充分认出，自己怎样嵌入当时贵族男子所处的条件。他站在大革命门槛上，随后穿过整个恐怖时期，最后据说依第一执政官之命被流放到边缘，关进沙朗东精神病院。事实上，萨德似乎极其清楚自己的作品同“快乐之人”位置的关系；在这种快乐之人的生活内部，快乐之人公开承认自己最终走到怎样的极端，从而作出对自身不利的见证。

相关知识卡 萨德在启蒙思想史中的位置

他满怀喜悦地追述历史上那些极端涌现，已经充分证明这一点：它们承认，一个主人只要不在上帝存在面前低头，历来会走到哪里。我们完全不必遮掩萨德暴行中我所谓现实主义的一面。它们展开得如此绵密、执拗而无度，一目了然；某种挑战姿态反而给文本添上逼真感，也使人有理由怀疑话语带着讽刺。不过，所谈的那些事确实铺陈在苏埃托尼乌斯、卡西乌斯·狄奥等人的书里。再读一读埃斯普里·弗莱希耶的《奥弗涅大审判回忆录》[注4]，就会知道十七世纪初一位大领主可以怎样对待自己的农民。

> [注4] Esprit Fléchier：《弗莱希耶关于奥弗涅大审判的回忆录》（Mémoires de Fléchier sur les grands jours d’Auvergne），1665；Mercure de France，1984。

想象界的迷惑迫使我们的软弱保持克制；但若因此认为，即使不知道自己在做什么，人处在某些位置时也无法跨过这些界线，那就错了。弗洛伊德本人在这里伸手相助；《文明及其不满》最能显示他毫不闪躲、绝无knaverie的特点。他毫不犹豫地说，享乐处于原初状态时带来的满足，同它沿文明规定的迂回乃至升华道路所能带来的满足，完全不可通约。

在另一处，他也不掩饰自己的看法：既定道德禁止的这些享乐，凭借某些人生活的条件，对他们而言完全可及、也被允许；弗洛伊德直接指出，这些人就是所谓“富人”。尽管存在我们知道的阻碍，他们有时无疑仍会从中获益。

为了把问题说准确，我借这里补一条意见；它经常被遗漏或忽视，而且只是仿照弗洛伊德相关旁注所作的一条旁注：在我们所处的时代，富人的享乐安全——请认真想想——因我所谓“劳动的普遍合法化”而大为提高。你们不妨想想旧时所谓“社会战争”是什么；再找找今天还有什么与之对应。对应物无疑还在我们的边境，却不再位于社会内部。

关于萨德作品作为现实见证的价值，先说到这里。接下来是否应考察它的升华价值？弗洛伊德曾以最充分、甚至最生猛、最犬儒的形式有趣地描述升华：性倾向转化为一部作品，人人在其中认出自己的梦想和冲动，于是奖赏艺术家给他们这份满足，让他过上宽裕幸福的生活；艺术家由此真正取得最初那项倾向的满足。如果从这个角度看萨德的作品，那就相当失败。

相关知识卡 萨德的二十世纪接受史

确实相当失败。你们也许知道，也许不知道：可怜的萨德一生有多少时间在监狱或特殊收容机构中度过。不能说他的作品没有成功；至少《新朱斯蒂娜》及其后《朱丽叶的故事》在他生前就大获成功。但那无疑是地下的成功、黑暗的成功、被斥责的成功。对此不再展开；这里只是提一笔，让灯光扫过那些首先值得照亮的侧面。

既然刚才两个侧面终究没有穷尽萨德作品，现在来看它究竟位于何处。有人称它不可超越：它在以词语表达跨越一切人类界线之不可忍受的方向上，达到某种绝对。

我们可以承认，任何时代、任何文学中都没有一部作品如此骇人，也没有别的作品更深地伤害人的感情与思想。如今米勒的故事都能让我们发抖，还有谁敢在放纵上同萨德竞争？确实可以声称，我们手里握着有史以来最骇人的作品。我刚才引用的莫里斯·布朗肖接着问：“这难道不是我们应当关注它的理由吗？”

我们正在做的恰好就是这件事。我建议你们读那本书，其中同时收录莫里斯·布朗肖论洛特雷阿蒙和论萨德的两篇文章[注5]。只要你们肯下功夫，它无论如何都是应当收入我们档案的必要材料之一，可以放到我试图告诉你们的话语意义旁边。不论是我用刚才的话概括，还是布朗肖本人这样表述，这个判断无疑分量极重。事实上，似乎没有任何可以设想的暴行不见于这份目录；它仿佛从挑战人的感受力中汲取材料，产生一种真正令人失神的效果。

> [注5] Maurice Blanchot：《洛特雷阿蒙与萨德》（Lautréamont et Sade），Éditions de Minuit，1949，2006年再版。

相关知识卡 萨德的二十世纪接受史

如果“令人失神”意味着读者把意义线索交还给作者，换句话说失去立足点，那么甚至可以说，这种效果并未借助艺术取得。文本不考虑手段经济，只是堆积细节与事件，表面上又塞入大量论说和辩护。这些论说的矛盾令我们很感兴趣，之后会逐项追踪；眼下只需指出，只有粗鄙头脑才会认为——他们确实这样认为——这些论说只是为了让爱欲趣味更容易下咽。

就连比粗鄙头脑精细得多的人，也把这些被称作“离题”的论说，看作暗示性张力下降之处。这里非常确切地指乔治·巴塔耶：恰恰就在他把作品看作使我们进入存在将自己承担为失调状态的那个层面上，他看到了萨德作品的价值。

然而，把这种作用归给论说和离题仍是错误。这里的无聊是另一回事。无论读者还是作者，它都是存在靠近一个炽热中心，或可以说靠近精神上无法呼吸的绝对零度时作出的回应。

一本书从手中掉下来，无疑证明它写得坏。但这里，文学上的坏也许反而保证了严格说来的“恶劣性”——这个词在十七世纪仍然通行——而它正是我们研究的对象。

由此，萨德进入我所谓实验文学的秩序：艺术作品本身就是一项经验，而且不是任意经验。我要说，这项经验通过自己的进程，把主体本身从我所谓精神—社会的系泊处撕下来。说得具体些，就是从对相关升华的一切精神—社会评价中撕下来。

这类作品最好的例子，我希望你们中至少有人实际“使用”过。这里的“使用”，同问“你是否有吸食鸦片的经验”是同一个意思：我指洛特雷阿

蒙的《马尔多罗之歌》。之所以提它，正因为布朗肖把这两位作者的视角并列起来，完全有道理。

但萨德仍保留对社会的参照，并声称要赋予自己那套荒诞体系以社会价值。因此才会出现那些惊人的自白，看似前后不一；我会向你们展示，它们确实导致一种多重矛盾。不过，把它完全算到“荒诞”账上仍是错误。

近来，“荒诞”是一个略微太方便的范畴。方便到什么程度？你们知道，死者值得尊重；但我们仍不能不指出：某些关于这个主题的结结巴巴，竟得到诺贝尔奖[注6]的殷勤奖赏。这个奇妙的普世奖项所奖励的正是knaverie；历史无疑将证明，它的获奖名册可以怎样被称作我们文化中某种卑贱的污记。

> [注6] 指阿尔贝·加缪，1957年诺贝尔文学奖得主。

萨德以最明确的方式向我们展示两个词项；今天结束前我把它们单独提出，作为后续计划的预告。当人沿着某个方向前进，也就是走向中心之空——直到目前，抵达享乐正以这道空的形式呈现——邻人的身体便会碎裂成片。

相关知识卡 萨德作品中的规则化享乐与身体碎片化

萨德并不知道自己正在这样做。他把享乐法则立为学说，声称它能为某种理想乌托邦社会体系奠基，于是在文本中用斜体写下以下文字。见最近由波韦尔出版社相当整洁地重印的十小卷本《朱丽叶》第77页；我想，这套书现在仍只能暗中购买：

“把你身体中能够满足我片刻的部分借给我；如果你愿意，也请享用我身体中能让你愉悦的部分。”

这条根本法则表达了萨德体系声称可以得到社会接纳的一个时刻。值得注意的是，我们在其中看到——我不说这是人类载体中的第一次显现，但在清楚的表述和言语中——我们这些精神分析家后来停下来称作“部分客体”的东西。

相关知识卡 萨德作品中的规则化享乐与身体碎片化 · 部分对象与对象 a

然而，我们这样表述部分客体概念时，已经暗示这个客体可以说只等着重新进入“完整客体”：

相关知识卡 部分对象与对象 a

- 受到重视的客体，
- 我们爱与温情的客体，
- 总之，把所谓生殖器阶段的一切德性调和于自身的客体。

我认为，应以稍微不同的方式停在问题上，并看出在我们约定为中心的这片场域中，这个客体必然处于某种独立状态；而完整客体、邻人本身则同我们分离，并从中显出轮廓。借威尼斯圣乔治·德利·斯基亚沃尼会馆的卡帕乔画作来形容，它仿佛从尸骸遍地的图景中挺立。



我会重新梳理这些词项所包含的必然性，再向你们指出萨德从一开始就教给我们的另一个形象：在受害者形象中涌现的幻想，我称之为“大他者的不可摧毁性”。

请注意：不论朱斯蒂娜，还是萨德作品确实可以被超越的某类后裔——我是指严格说来属于爱欲乃至色情的后裔——都如此。近来开出的一朵花，必须承认，就是《O的故事》；我想，听众中很大一部分人都知道它。

受害者熬过一切虐待，甚至不失去自己的吸引力与感官诱惑；作者的笔总执拗地回到这一点。此类描写总是如此：“她始终有着世上最美的眼睛，神情最为哀婉动人。”作者反复把人物归进如此定型的栏目，这番执拗本身似乎就构成问题。无论这个形象遭遇什么，哪怕反复磨损，似乎都无法改变其优越面貌。

萨德毕竟具有不同性质，比那些只给我们提供小消遣的人走得更远。在萨德那里，永恒酷刑的观念从地平线上显出轮廓。我会回到这点，并在适当时候读相关段落。

但这位作者身上有一项奇怪的不一致：他坚持认为自己不应留下任何东西，甚至希望墓地位置不再有任何痕迹可供后人辨认，只让灌木丛将其覆盖。这岂不是说，他在幻想中构成了那个最贴近自身、被我们称作邻人或metipsimus之物的内容？

你们看，今天我的论述就在这项细节提示上结束。

某种被称作施虐性的大他者关系，究竟通过哪些深层纽带显出它同强迫症心理学的真正亲缘？强迫症的一切防御都采取一种废铁铠甲、装具与紧身甲的面貌和形式；主体停在其中、卡死其中，以阻止自己抵达弗洛伊德某处所谓“连他本人也不知道的恐怖”。

第17课 · 1960年4月27日

考夫曼

拉康

今天你们不会听到我继续自己的论述，原因纯属个人。这段间歇里，我一直在撰写一篇关于“结构”的文章[注1]，将刊于本刊下一期；它把我带回此前发展的一个阶段，也就打断了我的冲势。

> [注1] Jacques Lacan：《关于达尼埃尔·拉加什报告的评注》（Remarques sur le rapport de Daniel Lagache），载《精神分析》第6期“结构视角”，PUF，1961。

今年，我确实靠某股冲势不断向你们展开思想运动、分析工作与技术中那个更深的维度，我称之为伦理。我重读了上次交给你们的内容；相信我，重读起来并不差。为了重新达到那个层面，我把续篇推迟到下次。

我们眼下走到一道屏障，分析的原物就在屏障彼端；这个原物正是我今年向你们展开的一切的中心。制动发生在这道屏障上，客体的不可企及性也在这里得到组织。我试图提醒你们，我们经验的战场归根结底位于何处：客体作为享乐客体不可企及。这项关键问题既是分析带来的新东西，又早已在伦理场域中触手可及。屏障彼端投射着一切个体升华，仿佛要补偿这项不可企及性；知识体系的升华也在那里，为什么不能包括分析知识本身的升华？

下次我大概会向你们表述这一点：弗洛伊德思想的最后话语——尤其关于死亡驱力——怎样在分析思想场中呈现为一项升华；我认为，它的特征很值得我们停下来考察。

从这个视角出发，我觉得插入一个括号并非无用，而且对你们有必要。它将提供背景，使我们能够说明弗洛伊德晚期死亡驱力理论的意义。依照研讨班的正常精神，我请皮埃尔·考夫曼概括一代优秀分析家中的倡导者与代表——特别是伯恩费尔德及其合作者魏因特贝格——如何思考驱力的一般意义，并试图让它在当时的认识论和科学语境中得到充分展开。[注]

> [注] 本段原文作“WEINTERBERG”，后文相关论文合作者作“FEITELBERG”；译文保留此处转写差异，不擅自统一。

因此，今天呈现给你们的是分析思想史上的一个时刻。你们知道，我多么重视这些思想史时刻；我声称，恰恰在它们的疑难中，常能教你们重新找到我们所行地面的真实棱线。

你们会看到，伯恩费尔德对驱力概念、尤其死亡驱力所作的理论化遇到哪些困难。他试图把它放进同能量学的一般关系；那套能量学无疑已经过时，因为后来又有发展，但正是弗洛伊德本人说话时所处的语境。

在这一点上，考夫曼先生对弗洛伊德借用若干术语时所依托的共同科学概念，作了各种切中要害的观察。如果只把这些术语赤裸地重新拿起，只满足于弗洛伊德一连串陈述，我们很难真正给它们定位。

这些术语当然具有明显的内在一致性，并由此获得作用范围；不过，知道它们借自当时哪些话语，绝非多余。在这一点上，考夫曼先生会重述自己的研究，我认为他格外胜任。

现在把话交给他。

皮埃尔·考夫曼报告

相关论文发表于《意象》第十五、十六卷，即1929年和1930年。

1929年第3—4册，伯恩费尔德与费特尔贝格的文章题为：

《勒沙特列原理与自我保存驱力》（Das Prinzip von Le Chatelier und der Selbsterhaltungstrieb）。〔Imago，1929，第3—4册，第289—298页〕

1930年，同两位作者又发表：

《论精神能量、力比多及其可测量性》（Über psychische Energie, Libido und deren Meßbarkeit）。〔Imago，1930，第1册，第66—118页〕

1932年，同两位作者又有两篇文章；第一篇我略去，题为：

《脑与身体之间的温差》（Über die Temperaturdifferenz zwischen Gehirn und Körper）。

我略过它，因为也许不如其他文章严谨。第二篇则是：

《熵原理与死亡驱力》（Der Entropiesatz und der Todestrieb），后来英译刊于《国际精神分析杂志》。

这些论文构成一个整体〔Energie und Trieb，1930〕。可以说，它们思考驱力（Trieb）概念的两个方面如何关联：一方面是能量方面，另一方面是历史方面。

伯恩费尔德及其合作者其实只讨论驱力概念的能量方面；他们工作的主要意义恰好在这里。可以把它看作一项思想实验：试图看看，一旦把驱力概念的能量方面同历史方面分开，究竟能够走多远。

为了完成这项分离，伯恩费尔德建构一个人格的能量模型，旨在界定勒沙特列原理的某些适用条件；用现代语言说，也就是稳态原则或该原则某些解释的适用条件。

界定这个系统以后，伯恩费尔德围绕驱力概念、尤其死亡驱力作出若干概念建构。更确切地说，他试图借这套系统表明，“死亡驱力”这项表达乃至概念本身都没有根据。他把死亡驱力同破坏驱力分开，并建议只用“涅槃原则”来表达死亡驱力概念所瞄准的全部内容。

因此，弗洛伊德的死亡驱力概念应被抛弃，或者更准确地说，应归还能量学；破坏驱力与性驱力则相反，应由驱力概念特有的历史维度来界定。

伯恩费尔德把驱力概念的能量面与历史面拆开，最终便拒绝死亡驱力概念，代之以纯能量意义。这当然不表示他认为应当忽略驱力概念的历史面；再说一次，他只是考察能量道路能够走多远。在他看来，它足以把死亡驱力概念完全吸收进去。

伯恩费尔德如此提出问题，归根结底把驱力（Trieb）概念据以形成的两个方向裸露出来；因为驱力概念包含：

- 在能量视角中具有意义的元素，
- 以及在历史视角中具有意义的另一些元素。

若采用第一个视角，可以参照《驱力及其命运》（Triebe und Triebschicksale）；我们会看到，驱力概念以热力学自身的语言得到界定。

就是弗洛伊德依次讨论驱力的推力、目的、客体和来源的那一段。

他采用的显然都是传统热力学概念。他说，驱力的"推动"是指那项运动性（motorische）"动量"，即它所代表的"力"的总和，或"工作"要求的度量。

我们尤其有理由按热力学意义理解这段话，因为只要查阅弗洛伊德显然接触过的热力学论著或能量学史，就会发现，Trieb概念本身正以严格的热力学意义出现，而且所用词语同弗洛伊德这里完全相同。

从亥姆霍兹开始，Trieb的这种用法就已成为传统，当时所有德国物理学家都这样使用。尤其是，Trieb被用来翻译英语motivity，正好对应严格意义上的motorisches Moment，即"运动动量"。汤姆孙的热力学中有motivity一词，德语就译作Trieb。因此，弗洛伊德写作时，这是一项传统用法。

关于这一点，我想作个小小建议。我不敢说这是我提出的解释，更像“对解释的一场梦”。问题涉及《纲要》、弗洛伊德第一份Entwurf中N与$Q\eta$这些表达里的神秘字母η。

人们已经为这个字母η提出不同解释。但若有兴趣翻看弗洛伊德接触过的热力学论著，会发现η极为稳定地表示经济比率：$\eta = r/Q$，其中r是系统能够提供的功。因此，$Q\eta$里的Q可看作某种能量容量，η则是经济比率，整个表达表示某种作功能力。完全可以设想，弗洛伊德接触这些符号时，直接采用了$Q\eta$；它也完全符合他的思想。

拉康——编者满足于一种颇为贫乏的解释。

皮埃尔·考夫曼

我认为自己的解释更丰富，但也毫无根据。驱力概念的构成还有另一个维度，即历史维度。可以指出，热力学通过能量转化概念，在物理视角与历史视角之间提供某种过渡。当然，能量转化本身不是历史概念；但能量的这一面让我们看见，对驱力概念作历史解释时，究竟会对应哪些问题。

谈到这些方面，我想指出——这大概已为人所知——弗洛伊德肯定研究过格罗斯关于《人类的游戏》和《动物的游戏》的著作[注2]。《动物的游戏》完整梳理了Trieb概念的历史；书中把它译作本能，但原词确实是Trieb。

> [注2] Karl Groos：《动物的游戏》（Die Spiele der Tiere，Jena，1896；E. L. Baldwin英译The Play of Animals，New York，1898）；《人类的游戏》（Die Spiele der Menschen，Jena，1899；E. L. Baldwin英译The Play of Man，New York，1901）。

格罗斯的历史梳理之所以有意义，是因为它沿着弗洛伊德很可能参照的思想来源，把Trieb概念追溯到十八世纪、启蒙哲学，以及从动物时代向文化时代进步的问题。我们完全可以认为，弗洛伊德建构Trieb概念时参照过《动物的游戏》。

在我看来，重复概念同《人类的游戏》中的某些观念之间，至少具有启发性的亲缘，即使弗洛伊德的思想远远超出格罗斯。因此，这里出现驱力概念的历史面。问题在于，驱力概念沿历史性道路能把我们带到多远。若从热力学概念出发，问题就是：能量转化能够留下什么痕迹？

只要能量不只是可以转化，而且转化的痕迹本身可以留下印记，就存在历史性。历史性可以由此界定；热力学与历史两个维度也可如此连接。

我曾借此提出，齐默（Zimmer）的影响对弗洛伊德思想的建构具有决定性。另一位我在别处提过的作者是保罗〔……〕；他没有特别使用Trieb概念，却无疑为弗洛伊德在概念上建构自己的发现贡献甚多。

所以，伯恩费尔德即将提出的热力学与历史性问题，在弗洛伊德驱力思想的整个建构过程中早有根源。为了介绍伯恩费尔德，我会采用同他论文相反的次序，回到四篇文章中的三篇。

第一篇文章先回顾围绕勒沙特列原理的一些热力学和物理概念[注3]，也就是调节自然系统一般运作的原理。这里可以顺便补一条同伯恩费尔德本身无关的资料：他偶然引用了乔尔松（Chwolson）的物理学教材。作者是圣彼得堡帝国大学正教授，教材在德国颇具权威，也被译成德语；德国作者尤其是科勒经常引用。因此——只作括号说明——

伯恩费尔德第一篇文章的内容几乎逐字取自乔尔松[注4]。他本人也确实注明来源；支撑整套构造的，是乔尔松所浓缩的传统思想。

> [注3] 勒沙特列原理由Henry Le Chatelier于1884年提出，适用于平衡的移动而非平衡破裂：当外部变化使处于平衡的物理—化学系统朝新平衡演变时，这项演变会反抗引起它的扰动并缓和其效果。
>
> [注4] O. D. Chwolson：《物理学论》（Traité de Physique），Paris，Hermann，1927。

第一篇文章因此提出“系统”概念以及支配系统运作的勒沙特列原理。伯恩费尔德要考察，这项原理在多大程度上能解释精神现象。

第二篇文章则扩充第一篇中的系统概念。伯恩费尔德提出一个人格模型，用来表现其能量运作，从能量角度界定若干精神分析概念乃至过程。

他会由此说明，能量如何从环境输入人格；又以能量术语界定力比多。这个模型还让“精神熵”概念取得属于人格的意义。换言之，第二篇文章引入的熵无法完全还原为物理表达；熵原理如何应用于精神过程，必须根据“人格系统”内部支配性的条件来理解。

第二篇文章已经表明，理解精神分析现象不能只采用符合勒沙特列原理的表象。这里开启的讨论触及今天的核心争论：早在1930年，伯恩费尔德不仅通过思想实验尝试以稳态解释精神分析现象，而且在实验之后根本拒绝这种解释。

他会说明，即使在能量学中，符合勒沙特列原理的稳态主义，也只能被视为人格某些静止状态下的极限情形；只要人格实际投入其中，就不能作这种还原。第二篇文章还会解释快乐原则，把它同一切稳态型

概念分开。作为人格模型的系统，其一个方面就在于给精神过程确定方向。

尤其从系统概念本身开始，“结构”和“结构化”观念便被引入；伯恩费尔德以一种十分特殊的意义使用它们，明确联系格式塔理论。文章表明，弗洛伊德承自亥姆霍兹而称作“结合能”、能量结合的东西，同格式塔理论所谓结构和结构化之间存在对应关系。

相关知识卡 格式塔心理学的“良好形式”与拉康的批评

换句话说，亥姆霍兹所谓“结合”、弗洛伊德仍称作“结合”的东西，在伯恩费尔德的视角中应当解释为结构化。结合不应被理解为发生在机械论视野可以表象的能量量之间，正如动力现象的机械论理论所做的那样；结合是结构性的，也就是各项负荷之间的关系在某个整体内部得到界定。关键在于，结构化通过我们稍后将明确说明的途径，在这里作为能量过程发挥作用。

第三篇文章在一般概念讨论层面，重新处理前几篇引入的观念；死亡驱力概念以及死亡驱力与破坏驱力的关系正是在这里得到讨论。我冒着讲不完的风险从第三篇开始，因为它提出最一般的视角；要作总体讨论，只需通过它指出作者的方向。

伯恩费尔德的文章发表于1930年；我刚才说，他明确参照科勒的工作。我想他引用的是那本著名的《静止状态与稳态中的物理格式塔》，出版于1920年[注5]。科勒在书中表明，结构概念使人可以把物理概念同构地转置到心理学层面，因为它能够涵盖埃伦贝格1892年文章所引入的格式塔性质。不过，为了理解伯恩费尔德的论文，还需指

出库尔特·勒温在1920至1930年间对结构概念的建构，尤其是1926年围绕心理场发表的一系列文章。

> [注5] W. Köhler：《静止状态与稳态中的物理格式塔》（Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand），Berlin，Braunschweig，1920。

相关知识卡 格式塔心理学的“良好形式”与拉康的批评

所以，勒温在科勒思想路线内扩充了后者。第三，还需指出一种更为弥散的影响：胚胎学。伯恩费尔德参照埃伦贝格1923年的《理论生物学》，遗憾的是，我在巴黎未能找到这本书，只能从伯恩费尔德的引文了解。不过，只需略查当时的理论生物学论著，便能看出埃伦贝格以及伯恩费尔德处在哪条思想路线上。介于哲学秩序与生物学秩序之间的这些观念，显然都由胚胎学、尤其实验胚胎学的进步带来；实验分析揭示了结构化过程的不可逆性。也就是说，从某个时刻起，精神中发生的结构化过程不可逆转。

伯恩费尔德沿着我不了解的埃伦贝格思路认为，可以把生命流动性的不可逆结构化观念转置到心理层面，同样谈论精神流动性的不可逆结构化。

我所谓精神流动性对应自由能，与已经结构化的能量相对。因此，这里从发生生物学和心理物理学意义使用“结构”，不妨碍结构观念还有其他解释，尤其语言学解释。但很清楚，伯恩费尔德让我们看到的思想实验，其意义之一正是开启对结构概念这两种解释的比较。

现在进入给出总体方向的第三篇文章。它考察能量意义上的熵同死亡驱力之间的关系，也就是弗洛伊德意义上的死亡驱力在多大程度上能

够还原为能量学，以及应当如何解释。再说一次，伯恩费尔德在整项研究中只采用能量视角，排除这些概念的历史方面。

但他恰好主张：只要在能量学概念中引入结构，死亡驱力（Todestrieb）概念里就没有什么不能还原为能量现象。换句话说，结构概念让人能够界定自由能与结合能的对立，死亡也就可以被理解为结构化；死亡概念因此完全交给能量学。由此正如我一开始所说，为避免语言误解，不应再谈“死亡驱力”，只应谈“涅槃原则”。

不过，这难道不也意味着，这一现象中仍有某些历史成分，足以使“死亡”概念重新获得意义吗？[注] 伯恩费尔德当然没有声称我们不会死；但我们在历史中死亡，恰恰意味着我们不从能量上死亡，而是因为结构不断积累。

> [注] Staferla 逐字稿把否定放在从句 qu'il n'y aura pas cependant... 中，又接 telles qu'on puisse，逐词照搬容易误成“没有这些历史成分”。结合紧随其后的“我们在历史中死亡”，这里实际是反问：即使把死亡驱力还原到能量学，是否仍须承认一种历史—结构性的死亡。米勒编定本的 Porter 英译（第 204 页）仅以方括号 Mr. Kaufmann's presentation follows 代替考夫曼的报告正文，因此没有收录这句话可供直接校对。

相关知识卡 弗洛伊德的死亡驱力与 Thanatos 称谓 · 涅槃原则、熵与死亡驱力

也就是说，骨化之物取代流动之物；从这个角度，我们从外部死亡。死亡概念中的历史因素，就是作为事件的死亡。反过来，从内部看的死亡只剩结构化，是以结构化术语解释的熵；不应再称作死亡，而应称作服从涅槃原则。

所以，这套构造中有内在死亡，也就是涅槃原则；它完全通过热力学得到解释，其中包含生命流动性的结构化与骨化。系统由此从内部死亡。另一方面，还有历史的一面，即作为事件的死亡。

其中没有任何一样属于驱力。伯恩费尔德极明确地说，非历史之物不能归入驱力；凡有驱力，便有历史性。但生命过程不可逆地结合成惰性结构，这项内在死亡中没有历史性，因此也没有“死亡驱力”。他还在这里简短讨论自杀概念。

不能说人趋向作为事件的死亡。因此，弗洛伊德所理解的死亡观念总体上将被排除在驱力场以外。死亡既被归还能量学，除去驱力性质和历史性质，便要同真正的驱力对立；用伯恩费尔德的话说，真正配得上驱力尊严的，是性驱力和破坏驱力。

后两者具有界定驱力的历史时刻；恰恰由于这些时刻具有特征，我们才可以谈驱力。死亡的历史面却并不界定作为内在死亡、结构化死亡的死亡本身。伯恩费尔德于是分析死亡驱力概念，试图展示它在弗洛伊德思想中的含混地位。归根结底，他对死亡驱力概念的指责是：它什么也没有教给我们。

他认为，驱力概念真正富于启发的一切——尤其让我们能够区分不同类型行为——都同死亡驱力观念无关。其他概念具有启发性，而死亡驱力只在纯理论上有意义。

另一方面，他指出，死亡驱力若按刚才方式理解，就不像弗洛伊德想要的那样包含任何对立；死亡没有反面。他所理解的死亡没有反面。如果有时间，我们还会回来讨论。

现在我读几段自己对伯恩费尔德第三篇文章所作的翻译。首先，他告诉我们，不能只把死亡理解为事件。假定死亡概念与熵概念彼此连带，应当怎样理解死亡？这里谈的是哪一种死亡？

第一种解释把死亡视为事件。作为事件的死亡，是从历史方面把握的死亡；它同生命过程作为稳态过程的定义相联系。既然生命过程是稳态过程，死亡就不可能从内部进入。

系统里当然可能落进一粒沙，但这粒沙来自系统外部。他这样说：

“生理学和生物学如今尚未超出生命过程的能量学；但至少可以确定，生命过程是稳态过程。这类过程的特征在于，系统中支配性的特定条件规定一种循环，使它始终回到初始阶段。只要系统外部的能量输入得到保证，只要系统条件保持不变，系统就会延续；死亡只以意外方式介入。”

接着他引用埃伦贝格，但所引并不是埃伦贝格最后的思想：

“作为事件的死亡，正如埃伦贝格所说，也就是个体死亡这项唯一意外，本来不会发生。”

随后，他以熵的名义说明它；这里牵涉另一篇文章。因此，第一种死亡是作为事件的死亡。

“然而……”内在死亡概念将从这里引入；但再说一次，我们已经不应称它为死亡

“然而，只要抓住与之相应的概念定义，‘一切生命的目标都是死亡’这个命题，就会在能量层面对生命有机体获得十分令人满意的证实。”

换句话说，他确实保留“一切生命的目标都是死亡”，但可以说同时剥除了生命与死亡的历史性质。这句话将取得纯能量意义；依照能量学法则和熵原理，“目标”不再是目标，生命过程的终点具有结合结构。

“埃伦贝格建构了一套基本生命过程的历史生物学。生命通过连续的结构化过程、通过物质增长而维持自身，并以牺牲流动性为代价；从这些增长中再也无法取得功，它们从该过程中分离出来，构成身体。”

这里出现一些胚胎学观点。结构性物质——例如细胞核——决定余下生命进程的速度与强度。归根结底，最初有一片流动性，结构在其中出现；这些结构又反作用于物质的流动性，使速度与强度从此由不断像骨化一样积累的结构调节。

生命就是这种交换、这种物质生产、这种“成为死亡”。我们所谓个体生命，是许多流动的基本生命过程，通过自身产生的结构整合成一个确定统一体。每一个基本生命过程在其独特性中，都导致能量不可逆地结合进结构，通向死亡。再说一次，我先采用第三篇文章，是为了呈现最一般的观念。

但伯恩费尔德的人格概念，恰好要使这种结构化过程成为可能。他把人格设想为两部分的耦合：一方面是作为能量源的基本细胞，另一方面是发挥结构作用的中央装置。人格的运作因此可以确切说明，埃伦贝格的生物学理论在这里规定的原则怎样得到体现：

“个体生命趋向用结构填满自己的生命空间。”

这同勒温的术语有类比，但只是字面上的类比：

“它的强度受到饱和，由其生命空间同可填充能力之间可指定的梯度决定〔……〕在终点以前某个大概不可抵达的位置。”

他在这里依据所谓“内尔茨第三定理”，其内容是：

“有限系统无法达到绝对静止状态。”

因此：

“在终点以前某个大概不可抵达的位置，死亡事件可以使生命—死亡过程进入静止状态。”

所以，我们有一个可以暂称生命—死亡过程的过程，也就是结构化过程。

原则上，这个过程趋向静止状态——同时受到内尔茨第三定理的保留限制。但在结构化达到静止以前，或者用弗洛伊德语言说，在完全结合的状态达到以前，外部事件无疑可能介入系统；死亡事件能够使过程进入静止。不过，仍有一项受热力学支配的内在结构化过程，一种由结构概念补充的热力学。他在这里参照能量理论，以及能量强度因素与广延因素的区分。也就是说，能量强度因素在这里充当结构化因素。

我这样说，是为了强调伯恩费尔德的尝试嵌在极其传统的物理学中。无须考虑能量理论的某些哲学思辨；他只运用当时德国每个物理学学士都会学习的材料。我并不是要贬低这项尝试的意义，而是说明它极其古典；他探究能量解释Trieb能够走多远时，站在古典能量学的语境中。

“弗洛伊德为有机体规定一种趋向稳定状态、抵达持久静止状态的倾向，并把这项倾向的执行者称作死亡驱力；因此，我们完全有理由期待生物学和生理学的进步会提供严格证明：这项倾向代表熵原理在有机系统中的特殊情形。”

所以，我们无疑可以期待把弗洛伊德的死亡驱力解释为熵。但这远非把弗洛伊德的全部解释还原为热力学规定；恰恰相反，把死亡驱力还原为熵，能够划分两个方面：一方面是属于稳态、属于一般自然物理系统的东西；另一方面是伯恩费尔德所谓“真正历史的原则尊严”。

相关知识卡 弗洛伊德的死亡驱力与 Thanatos 称谓 ・ 涅槃原则、熵与死亡驱力

所以，把死亡驱力还原为熵，是为了澄清弗洛伊德主义中哪些东西可以交给能量学，从而反过来突出哪些东西真正属于驱力。当然，伯恩费尔德根本没有考察驱力如何承担历史性。因此，从理论生物学视角理解的死亡驱力，抽掉了自身的历史时刻。

如果谈死亡驱力，这个历史时刻只是砸到我们头上的瓦片。如果谈其他驱力，他也没有界定其历史面；但无论如何，那只是纯外部事件。这项立场因此可以得到科学而非仅仅思辨的辩护。他说，“死亡”与“驱力”两个词都会把系统行为的历史时刻推到前景，很容易造成误解。出于这个理由，弗洛伊德死亡驱力概念的完整含义，最好命名为“涅槃原则”。

概括这篇文章：他告诉我们，可以对死亡驱力作纯物理解释；但这种解释并不会把整个驱力概念一并拖入物理学，尤其不会拖走破坏驱力与性驱力。

相反，他随后几段恰恰要把死亡驱力同这两个概念关联起来。他先用“涅槃原则”之名，把死亡驱力作为热力学概念引入，继而解释快乐原则，使稳定、死亡与快乐原则之间的联系仍保持在弗洛伊德视野内。换言之，快乐原则也会在熵的视角中接受一项热力学解释。

相关知识卡 弗洛伊德的死亡驱力与 Thanatos 称谓 ・ 涅槃原则、熵与死亡驱力

但要进入他对快乐原则的解释，必须引入力比多概念。第二篇更技术化、更深入的文章，正是在同快乐概念的关系中引入力比多；如有必要，我还会回来讨论。它嵌入伯恩费尔德的系统概念。你们看到，他的死亡驱力概念违反弗洛伊德的驱力系统化，因此他直接处理这套系统，并且反对自己所理解的弗洛伊德学说，试图让死亡驱力同破坏驱力脱钩。

再说一次：死亡驱力归还能量学，破坏驱力与性驱力则负载历史性。他这样说：

“不过，弗洛伊德为自己设定的任务，还不能被视为由这些考察完成；因为分析讨论谈到死亡驱力时，并没有沿用弗洛伊德的进路。弗洛伊德建构中的另一整组元素进入构造，首先就是作为事件的死亡。有时可以看到……”

后文并非毫无意思，但归根结底只是括号。他讨论费伦茨关于自杀的文章；这里略过。精神分析描述中的关键困难由破坏驱力构成。

“如果弗洛伊德在《超越快乐原则》中，把思辨生物学的死亡驱力重新置于自我内部，把它当作快乐原则——直到目前我们只谈这一项——那么此后，”他说，“弗洛伊德越来越明确地承认死亡驱力同破坏驱力等同。”

1930年的伯恩费尔德因此正受到《文明及其不满》的冲击，并参照这部作品，把它同《超越快乐原则》对立起来。也就是说，1920年以来弗洛伊德思想发生了演变：弗洛伊德把“破坏驱力”与“死亡驱力”互换使用；问题在于，这项等同从能量与经济视角看是否也成立。后续考察表明，如果死亡驱力只能采取《超越快乐原则》赋予它的意义，即稳定原则的一个特例，那么这种等同便不成立；而弗洛伊德已经把死亡驱力等同于驱力概念本身。

值得注意的是，弗洛伊德视角中的死亡驱力或破坏驱力没有得到理论生物学界定；这正是《文明及其不满》的新意。也就是说，《超越快乐原则》中的概念更属于理论，因而更接近能量建构；《文明及其不满》则朝另一个方向发展，表现为死亡驱力与破坏驱力相等同。

不过，显眼的是，破坏驱力没有从理论生物学得到界定，也不再像《超越快乐原则》那样联系稳定原则，而始终只作为心理动力材料出现，不再属于经济论；它同性驱力对立，而不是联系快乐原则。概括来说：弗洛伊德思想发生演变。《超越快乐原则》中，稳定、快乐原则与死亡驱力彼此连带，概念属于理论和经济秩序；《文明及其不满》中，死亡驱力同破坏驱力同化，变成心理材料。伯恩费尔德攻击的正是这项新命题。

“因此，”他说，“在《文明及其不满》中，我们不得不承认，死亡驱力越是只能被猜作爱欲之下的剩余物，我们就越难把握它；而在它不被同爱欲的混合遮蔽之处，它又从我们面前逃脱。”〔第56页〕

他的批判从这一点出发：死亡驱力其实没有具体意义，只有理论意义；破坏驱力和性驱力则具有具体价值——我这里译“具体”，而不是

“经济”。破坏驱力与性驱力是两种行为方式，应当理解为不同驱力。驱力在这里是朝恢复的推动。

这种同环境的关系观念，标志着格式塔心理学的影响：Trieb概念之所以得到界定，是因为它能够界定同环境相关的行为。随后他参照《超越快乐原则》的定义：

“驱力是朝恢复一个已经失去的满足情境的推动。即使我们不能明确指出与这两种驱力之一相对应的确定满足位置，破坏驱力的总体方向仍是：通过摧毁环境以及向客体封闭，恢复（Wiederstellung）满足情境……”

伯恩费尔德建构的系统让他能够精确表现人格的两种运作方式：力比多水平的降低，可以通过在环境中寻找刺激来实现，也可以通过对环境作自恋式封闭来实现。他从模型中推导出Trieb的两个方向。性驱力的方向，是转向环境、抓取并保存客体，以此抵达满足。因此，向客体封闭与抓取客体是重新找到满足的两种方式。

“爱指第一种驱力，恨指第二种。这两种驱力无疑具有生物学性质，却不像死亡驱力那样属于理论生物学秩序。这两种截然不同的态度，可以在具体事实中表现出来；动物世界乃至原生动物也如此。”

他没有处理问题的历史面；但这种同化表明，他倾向于把人的历史性同原生动物的历史性等同。无论如何，他明确说，破坏驱力和性驱力这两种截然不同的态度同一切Trieb一样，以重新获得失去的满足为特征；它们具有普遍生物学范围，可以扩展到所有动物物种，一直追溯到原生动物。

“研究性驱力与破坏驱力时，我们仍处在性质描述的领域。这些问题属于弗洛伊德的视角。另一方面，假如一般驱力可以被界定为指向满足，而满足实际上也是建立静止或平衡状态，那么人所追求的满足即使会增加系统熵，仍然是一项性质上确定的情境；它在历史中发生，并有非能量条件参与。”

再说一次，他没有界定这些条件。能量理论的量化方面可以得到有意义的考察；性质与历史则属于其他视角。接着，他将从内部攻击死亡驱力概念。

他先表明，界定死亡驱力同界定性驱力和破坏驱力采用不同标准，然后说死亡驱力概念十分混乱。

“如果把弗洛伊德从不同视角、在不同场合依次提出的死亡驱力公式汇集起来——各处都采用同一个‘死亡本能’词语，似乎正提示人这样做——最终会得到一幅矛盾图景，因为弗洛伊德的考察交替属于动力视角和经济视角。破坏驱力以死亡驱力为同义词，以性驱力为搭档；它既是驱力理论中的动力概念，又是包含决定性性质元素的历史概念。它同性驱力一样，可以在自然状态中辨认，却大多同后者缠结着出现。它引发的问题也许比性驱力多，却不具有不同性质。它同性驱力一样，也属于生物学视角。”

他说，死亡驱力概念里什么都有。他接下来说明，在什么条件下能够拆开死亡驱力与破坏驱力；这里的文字略显紧绷。

他的意思如下：我们要考察，死亡驱力同其他驱力是否分别具有清楚观念。他告诉我们，没有任何性质标准能够把死亡驱力同性驱力、破坏驱力区分开来；而破坏驱力与性驱力确实可以通过性质标准区分。

因此，死亡驱力同其他驱力的唯一判别标准，恰好是此前展开的能量界定。破坏驱力只在以物理术语把握时才等同于死亡驱力，或者说，“死亡驱力”这项表达只在指称自然中一切系统的熵趋向时才成立。

归根结底，他说的是：如果破坏驱力是稳定原则的一个特例——这里虽未明言，但参照的是弗洛伊德——那么仅在这个意义上，死亡驱力才可以同其他驱力区分。

于是，伯恩费尔德重新接过这个观念，说：弗洛伊德设定这种区分能够成立的条件，是它同稳定原则相连；我则把这项条件表述为，“死亡”一词指称……

……自然中所有系统的熵趋向。这些系统在已界定的条件下服从熵定律……

……但这会把驱力概念清理出来，因为原有术语遮蔽了真正问题：破坏驱力与性驱力在系统的一般进程中发挥什么功能？

换句话说，一旦把死亡驱力当作一种驱力，就会遮蔽驱力概念所提出的真正问题：各项驱力在人格运作中获得怎样的独特规定。

这项任务已在第二篇文章中启动。接着他说：

“假定这些考察具有真理核心，弗洛伊德的死亡驱力构造无疑会失去那种使它如此迷人、也同样备受争议的哲学美感。弗洛伊德把死亡驱力与爱欲这一对，同破坏驱力与性驱力这对反项并置。但在死亡驱力的生物物理学概念中，爱欲没有位置。能量理论不知道有什么搭档、对

手或敌人反抗熵的法则；除非是那些机械条件，它们有时会延长通向熵的道路，迫使系统绕行。”

因此，这个现象在这里没有辩证面，也没有同大他者的游戏。

“同样，把越来越大量的物质聚合成统一体，也不是物理过程的方向；物理过程反而不仅趋向能量弥散，也趋向物质弥散。‘某些力量同死亡斗争’这个观念在哲学上令人满意，在物理上却几乎没有意义，从能量理论看更毫无意义。死亡驱力作为系统活动方式，身旁没有任何爱欲。爱欲不是系统的一般活动方式，而是有机系统所特有；破坏倾向同样不是系统的物理活动方式，而是有机系统特有的规定。这两种活动方式在最严格的意义上具有彼此有别的驱力尊严，并把有机系统同其他系统区分开来。”

随后他说，无须在这里刻意让自己的命题同荣格分家；他丝毫不趋向任何能量一元论。我只引用结论。由于我没有介绍他如何把勒沙特列原理应用于系统，以区别一般物理系统和有机系统，这项结论的来由看得不太清楚。

“系统的一般活动方式称作勒沙特列原理：一切系统都会抵抗外部世界的影响，由此趋向保存自身。它是更为一般的熵原理的一种特殊表述，只适用于处在稳定平衡中的系统。‘人格系统’无法可靠地只按勒沙特列原理活动，因为只有在特殊极限状态中，它才拥有稳定极限状态……”

因此，这里有三个分析层次：

- 有机系统的一种极限状态，符合勒沙特列原理，也就是可以视作对应某项功能；但他告诉我们，它只代表一种极限情形；
- 另一方面，有些系统受熵支配；不是受勒沙特列原理的有限意义支配，而是更一般地受熵原理支配；
- 最后是属于Trieb与历史性的东西；这将形成能量学的领域。

“‘人格系统’不能只在勒沙特列原理的范围内活动，因为它只有在特殊极限状态中才处于稳定状态。在该状态中，系统的活动方式也只包含最简单的抵抗行为，或同静止概念有关的有害行为。不过，一般而言，它的任务并不只是迟早同环境达成某种能量均衡；它还必须驾驭这个更复杂、同人格结构相连的‘人格系统’。”[注]

> [注] 引文原文“les conduites les plus simples de la résistance ou de la nocivité de la notion de repos”衔接含混；译文保留“抵抗 / 有害性 / 静止”三个可辨认项，不据推测改写。

第二篇文章提出耦合系统假设；由此，把驱力理解为生命系统——渗透式耦合系统——特有活动方式时，真正配得上驱力尊严的是性驱力与破坏驱力。

“死亡驱力若取涅槃原则的意义，同保存驱力、保存本能一样，是自然系统的一般活动方式；在这些历史上确定的机械条件下，它只有通过破坏驱力和性驱力的作用，才能在‘人格系统’中得到保障。”

也就是说，所谓死亡驱力确实是一切自然系统而非仅有机系统的特征，也确实可以在这个意义上获得能量解释；但人格归根结底只有在自身特有、受历史规定的条件下，才能从涅槃原则中取得作用。

尤其因为调节能量运作的内部结构本身受到历史规定；与此同时，也只有破坏驱力和性驱力能够在人格由历史界定的结构框架内，使涅槃的能量原则在人格层面获得力量。

拉康

我要用我能加上的全部重音，向皮埃尔·考夫曼先生表示由衷感谢。他替我们理清并在面前表述了伯恩费尔德三篇关键文章所代表的思想链条。假如有人——我希望人数越少越好——觉得这在我们研究总体计划中是一条弯路，它也绝不是一道无关紧要的前菜。

我的意思是，伯恩费尔德声称，弗洛伊德的死亡驱力什么也没有教给我们现象内部的东西；即使接受这项反对，你们也会看到，死亡驱力至少会向我们揭示弗洛伊德思想本身的位置，即它在哪片空间中运动。总之，这份报告的总体分量已经足以让你们看到，类似分析绝对证明：

- 弗洛伊德思想运动的维度，严格说来就是主体的维度；
- 只有绝对引入主体，熵趋向这项自然现象才能在人格层面得到重新承接，取得一种有方向、对系统有意义的趋向价值；因为整个系统归根结底都在伦理维度中运动。

我们当然完全不该对此惊讶；否则，它便不再是我们经验中的那套方法，也不再是那条治疗乃至苦修道路。

第18课 · 1960年5月4日

今天开始研讨班之前，我想先简要说说自己对昨天学会科学会议上那场发言的看法，也就是指出其中对你们有意义之处。我只想补上一句昨天没机会说的话：总的说来，我们听到的是一场出色的报告。

我只想请你们留意，它在哪个意义上出色。报告人所处的位置，并不要求他在歇斯底里领域掀起革命，也不要求他给我们带来无比丰富乃至原创的经验；他的精神分析生涯才刚刚开始。尽管如此，我仍认为应当指出：你们听到的这场报告非常完整，也许正如有人所说，材料过于丰富；但你们大概能够切实感到，它所提出的内容有着极严密的分节与衔接。

这并不是说其中没有任何需要重新讨论的地方。讨论也许过早中断了；假如我认为应当在中断后强行介入，我肯定会修正某些说法，尤其会指出歇斯底里者同自我理想、理想自我的关系中那些需要辨析的特征。我想，在这一点上，报告人提出的某些说法，或许缘于对这两项功能彼此的作用、对立及串联关系还把握得有些游移；这恰好应当在讨论中澄清。

我希望你们从这样一场报告中看到：它以一些显然极其便于运用的范畴为基础，把相当深入的问题表述得十分精确；这些范畴所引入的清晰度，恰好同我们的经验尺度相称。若干细节无论会引起怎样的争论，你们至少都能看到，理论概念仿佛凭自身的运动活了起来，抵达经验，抵达经验所在的层面。

我们谈歇斯底里者同能指的关系；临床经验中，我们每时每刻都能切实感到这层关系的在场。换言之，摆在你们面前的每一点都向经验的批判敞开；等你们拿到文本——我希望很快就能拿到——这一点会看得更清楚。不过，它不是一堆静止的命题，而像一部运转中的机器，某种东西就在你们面前活动起来。

如果有什么能让我们切实把握我多年来努力向你们推进的一系列理论概念的价值，那就是：概念同我们面对的结构在这里汇流、会合了。这一结构由一个事实界定：主体必须在能指中给自己定位。

我们确实看见“它在说话”（Ça parle）在眼前发生。这个可以说从理论本身浮现出来的“它在说话”，使我们在报告呈现的那些特征中，同最日常的批判性经验汇合。我们看见歇斯底里者在其自身维度中活了起来，而不是被放回某些分布得或多或少不均的“幽暗力量”；何况容纳这些力量的空间本身也并不同质，而所谓“分析”话语通常正是这样说的。它之所以只是号称“分析”，是因为它试图借助各式各样的科学参照使自己异化。那些科学当然值得尊重——各自在自身领域内远不止值得尊重——但理论家常常调用它们，不过是为了暴露自己在本领域内行动时的笨拙。

这既不只是向你们昨天听到的工作致意，也不只是我即将继续的论述之前的一道开胃菜。今年，我凭自己仅有的手段，也就是自己的经验，努力向你们表述并使分析的伦理维度活起来；而我认为，自己做的仍是往年所做的事。那套逐步展开的工作，从最初对言语和语言的参照出发——我略去中间各阶段——去年抵达了这样一项尝试：在我们经验的经济学中，明确欲望的位置和功能；所谓我们的经验，是指受弗洛伊德思想引导的经验。

我要指出，在这番对弗洛伊德思想的评注中，我并不是以教授的方式行事。教授面对历史上曾经有所教诲之人的思想，通常会把它表述得只显出最受限制、最局部的侧面。因此，每当我们回到那些论题、回到原始文本，总会有一种重新透气的感觉。我说的是那些真正值得读的文本，也是我在不同论述中不止一次提到过的文本。

当我说不能超越笛卡尔、康德、马克思、黑格尔以及另一些我在同一句话里列举的人时，意思是：只要他们标出了研究的方向和一种定向，人们就没有超越他们；只要这种定向确实这样构成，也就绝不会轻易被越过。

弗洛伊德同样无法被超越。我们也没有兴趣去计算他的“体积”、替他结算总账。我们使用他，在他所开辟的空间内部移动，借他给出的方向辨路。我在这里交给你们的，是对一项受弗洛伊德引导的经验之意义所作的表述；它绝不是包围、计量或概括弗洛伊德的办法。

不过，这个伦理维度就是我们的经验本身。那些号称客观化的概念，在分析思想各个时期的逐步制作中被交给你们、沉积下来；而它们内含的伦理偏向，不正好为此作证吗？比如你们常听我批评的“奉献性”（oblativité），其中难道没有沉积着一种隐含的伦理观念？

所谓“在分析中重新塑造主体”，有一些未被表述、几乎不被承认的目标。我说“重新塑造”（reformation），是为了暂且不说“改造、改革”（réformation, réforme）以及它在分析中的全部含义；其实，这些含义往往也在“重做主体的自我”这个观念中坦白显露。这里难道没有一种隐含的伦理维度吗？我只想让你们看到：我所呈现的这种伦理并不恰

当，它不符合你们的经验，也不符合这个问题实际展开的维度——弗洛伊德以他为我们开启的意义之本性，把我们引向了这些维度。

今年把你们带入精神分析伦理学的领域之后，我们已经抵达某个点、某条边界、某种限度。我让你们把思想集中并停驻在那里，又借一场对照来说明它：我使康德与萨德彼此衬托。无论这显得多么悖谬，我确实就是这样做的。

我把你们带到一个不妨称作“启示录之点”或揭示之点的位置。这里揭示的是什么？是越界。我指出，越界之点同我们的伦理问题、同我们的追问有一层可感的关系，也就是同欲望本身的意义有关。

往年的工作正是把你们带到这里：在弗洛伊德的经验——也是我们每日的经验——中，欲望的意义必须同“需要”之类的项区分开来，并在特定场域中获得结构。需要不是欲望单纯而直接的根，二者远非一回事。换言之，在分析经验的表述中，我们不能借任何手法把欲望的功能还原为需要的维度，仿佛欲望可以直接从需要中推导、涌现或散发出来。

为了让你们看清我们的研究在什么框架内移动，我要暂时停在一个关键点上，并回到自己先前发言中几乎偶然出现的一段话。我曾在某次论述中作过一番颇为悖谬、甚至异想天开的岔出，把“左翼知识分子”和“右翼知识分子”两种形态彼此对置。我谈论这两个说法，并在某种范围、某个维度中让双方各打五十大板；这或许显得有些轻率，仿佛在政治问题上助长了某种冷漠主义。

简言之，有人可能责备我强调了这样一点——尽管我当时用词很谨慎：弗洛伊德的伦理，我在这里指写作《文明及其不满》时的弗洛伊

德，是人道主义的。这当然并不是说他是反动派；但从另一个明确的方面说，他也不是进步主义者。严格说来，这项判断的恰当性并没有受到否认，可有人仍觉得把它强调出来很危险。我很惊讶，因为这项反对恰恰来自一种有明确政治定向的视角。

对于那些在这个维度上感到惊讶的人，我只想劝他们做一件事。为了检验自己情感的波动，稍微准确地读几篇短而明快的文章从来不是坏事。我带来一本莫利托尔翻译、阿尔弗雷德·科斯特出版社出版的马克思《哲学著作》第一卷。我只建议他们读一读《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，或那本题为《论犹太人问题》的奇特小册子。这样，他们或许能更准确地理解：马克思如果生活在我们的时代，会怎样看待所谓进步主义——也就是某种流传极广的慷慨意识形态风格，不妨直说，它盛行于我们的资产阶级之中。

凡愿意回到这个源头、回到某种诚实而健全的思想尺度的人，都会清楚看到马克思会怎样评价它。因此，我说弗洛伊德不是进步主义者，绝不是说他对——姑且直说——马克思主义的经验不感兴趣。不过，我要把话说得明明白白：我说弗洛伊德不是进步主义者，并没有对他作任何政治归罪。

我的意思是，他并不认同某种可以归为资产阶级偏见的定向类型。话虽如此，弗洛伊德确实不是马克思主义者。我没有强调这一点，因为老实说，我看不出它本身有什么意义或分量。关于弗洛伊德开启的维度对马克思主义者可能有什么意义，我留待以后说明。这个问题一开始也许更难引入，因为迄今为止，马克思主义一方——假如今天还有马克思主义者的话——似乎并没有多少人注意到，弗洛伊德所指出的经验究竟朝哪个方向展开、开启并获得表述。

可以这样说：马克思接续了一条思想路线，它恰好抵达我刚才提到的那部著作，即马克思作过最切中要害评注的《黑格尔法哲学》。其中表述的东西——据我所知，直至另有通知以前，我们仍未走出它——就是国家的基础，尤其资产阶级国家的基础：它为一种建立在需要与理性之上的人类组织规定准则。马克思让我们看见并切实触到，资产阶级国家给出的解决方案何其偏颇、局部而不充分；“需要”与“理性”层面的那种和谐，在资产阶级国家中只是一项抽象、分离的解决方案。

需要与理性只是在“法权上”获得协调。这个前提一旦确立，每个人实际上仍被交给自身特殊需要的利己主义，听任马克思所谓无政府状态与唯物主义摆布。这一根本无政府状态的解决方案，意味着马克思提出并向往另一种状态：人类的解放不再只是——用他的话说——政治上的，而是真实的；人同自身组织之间将不再保持异化关系。历史虽然为马克思所指出的事业、进程与方向打开过种种机会，但你们知道，在这条路上，我们似乎还远未实现“完整的人”。

正是在这条路上——也正是在这个意义上，弗洛伊德没有超越马克思——弗洛伊德向我们揭示了一个可以说由此产生的岔子：古典哲学传统无论把“理性”与“需要”这两项表述得多么深入，它们仍远不足以让我们估量人之实现所涉及的场域。

我们在结构的更深处遇到某种困难，它不外乎欲望的功能。依我在这里向你们表述事情的方式，欲望的功能有一项奇特而悖谬的事实；经验却不允许我们以别的方式记录它：理性、话语本身、能指的分节本身从一开始就在场，是人类经验的结构一旦能够成形，它便从卵中（ab ovo）、从开端起就在场。

就人类经验而言，在任何东西诞生以前，这种能指分节已经以无意识状态存在。它被埋藏、不为人知、不受掌控，连作为其承载者的人也不知道它。人必须面对这样一种已被结构化的情势，随后才在第二个时刻把自己的需要本身纳入、辨认并安置其中。另一方面，人从根本上、原初地被纳入无意识场域，这是由于：

- 这个场域早已按逻辑组织起来；
- 这种分裂（Spaltung）在此后全部发展过程中一直维持；
- 欲望本身必须相对于这项分裂获得表述、定位，并在其功能中被看见；
- 欲望本身呈现出某些棱角和绊脚点，弗洛伊德的经验恰恰由此使人自身整合的计划、目标与方向复杂化。

这里涉及享乐的问题。享乐埋藏于一个中心场域，带着不可接近、幽暗、不透明的特征；总之，这个场域被一道屏障围住，使主体的进入极其困难，甚至根本不可能。因为享乐并非仅仅表现为某项需要的满足，而是表现为驱力的满足；这里的“驱力”，要求我们经过我正在向你们展开的全部复杂工作才能理解。

严格说来的驱力如此复杂，以至于——你们上次已经听到——任何认真靠近它、试图理解弗洛伊德如何表述它的人，都不能把它直接还原成最广义的、能量学意义上的趋向，无论这项趋向本身多么复杂。

驱力包含一个历史维度，而我们必须看清它的真正分量。这个历史趋向由一种标记界定：驱力以某种坚持呈现，因为它同某种“值得记取”之物有关，而后者之所以值得记取，是因为已经被记存下来。

这种追忆与根本历史化的维度，仿佛同所谓“人类心理”中驱力本身的出现及运作等广。在这里，破坏本身也被记录，进入经验的登记簿。我要设法让它在你们面前活起来，并加以说明。为此，我把你们带到萨德的一个场域；不妨称它为萨德的寓言，而不是“神话”，因为后一个词并不完全恰当。

萨德在作品的某个准确位置——依照章节和页码的编排，可以定位于《朱斯蒂娜》续篇《朱丽叶》的第七卷；在你们较容易找到的让-雅克·波维尔版中，则是第四卷第78页——写到所谓教皇庇护六世的“体系”，因为相关理论被归在庇护六世名下。萨德借一名人物之口，使下述观念和理论在我们面前活起来：人通过犯罪本身参与自然的运作；按那位假想对话者朝这个方向作出的论证，人的犯罪是在为自然的新创造腾出必要的空间。

大意如下：自然的纯粹冲力受到自身形式阻塞。动物、植物和矿物三界所显现的种种固定形式，仿佛把自然锁进一个有限循环；而三界彼此的关系中可见混乱、拥挤、冲突和根本失序，这个循环显然又极不完善。因此，可以归于自然这个“心理主体”——这里取“主体”最深层、最隐秘的意义——的最深关切，就是借清空场地重新尝试、以一股新冲力再度出发。

我正在展示的这些说法，显然完全属于文学，没有任何科学根据，带着诗意。不过，即便朗读总会打断持续的注意力，我仍可以让你们看

到：在萨德那片奢靡杂芜的文字中[注1]，不时会迸出某些东西。有人或许把它们当成冗长乏味的岔话，但你们会发现，它们至少相当经得起阅读。

[注1] 原注链接：Œuvres du Marquis de Sade。

“没有破坏，”他说，“土地便没有养料，因而人也不再可能繁衍——假如人在自然的王国中协调得十分完美，事情就会如此。这无疑是致命的真理，因为它以不可见的方式证明：

“我们的社会制度中，恶习和德性根本算不了什么；恶习甚至比德性更必要，因为恶习是创造者，而德性只是被创造出来的。或者，如果你们愿意，也可以说恶习是原因，德性只是结果……过于完美的和谐，弊端甚至会多于失序；假如战争、纷争与犯罪从地球上消失，三界的统治就会变得过于强大，继而摧毁自然的其他一切法则。天体将全部停止，各种影响会因其中一项取得过度统治而悬置；不再有引力，也不再有运动。正是人的犯罪扰乱三界的影响，阻止其中一项取得足以扰乱其他一切影响的优势，由此在宇宙中维持贺拉斯所谓 rerum concordia discors——万物不和的和谐。因此，犯罪在世界上是必要的。

“而最有用的犯罪，无疑是带来最大扰乱的犯罪，例如拒绝繁衍或实行毁灭；其他犯罪都无足轻重。更确切地说，只有这两种配得上犯罪之名：可见，这些犯罪对于诸界的法则，乃至……自然的法则，都是必不可少的。一位古代哲学家称战争为万物之母。

“杀人者的存在也像这种灾祸一样不可或缺：没有他们，宇宙万物都会陷入混乱……”

接下来还有：

> “……这种分解为自然服务，因为自然正以被摧毁的各部分重新组合。因此，人对这种有组织的物质所施加的一切改变，都远比反对自然更能为自然服务。唉，我说什么呢！要真正为自然服务，就需要比我们所能实行的破坏彻底得多……完整得多的破坏。自然要求犯罪具有残酷性与广度；我们的破坏越具有这类性质，它就越喜欢。要把服务做得更周到，我们还必须有能力阻止被埋尸体所引发的再生。谋杀只夺走被害者的第一重生命；要对自然更有用，还得能夺走他的第二重生命，因为自然想要的是彻底归无，而我们无法赋予自己的谋杀以自然所欲求的全部广度。”

我想，你们已经把握了最后这部分、这番最终陈述的关键及其分量。它把我们带到上次讨论死亡驱力时所表述的核心：这里有一道裂口。一边是可以直接称作“涅槃原则”或归无原则的东西；它对应一项根本法则，在能量学中可以被认作某种回返趋向——即便不是回到绝对静止，也至少回到普遍均衡的某种极限状态。另一边则是必须同它区分开来的死亡驱力；弗洛伊德带给我们并在我们面前表述的死亡驱力，恰恰必须置于历史领域。

相关知识卡 弗洛伊德的死亡驱力与 Thanatos 称谓 ・ 涅槃原则、熵与死亡驱力

这一点只能在由能指链界定的层面上获得表述。也就是说，我们可以取得一个相对于自然运作而言属于“秩序”的参照点；从某个彼岸出发，自然本身可以被纳入、把握在一种根本记存之中。于是，一切不仅可以在“变形”的运动中重新开始，而且可以说能够从一项“最初意图”出发重新开始。

我希望你们听清楚：我在这里重提、概括并图式化上次听到的内容。上次对伯恩费尔德与费特尔贝格工作的概述十分完整、十分出色；它向我们展示，要使弗洛伊德向我们表述的东西获得意义，死亡驱力问题必须在哪三个层次上得到表述。第一个层次涉及不包含生命组织的物质系统；乃至生命有机体内部以物质组织形式介入的东西，也属于这个层次。在这里，一种朝不可逆方向运动的趋向开始起作用，能量学严格把它表述为熵。

熵朝终极均衡状态的到来发挥作用。弗洛伊德那里讨论的死亡驱力，可以从这里取得第一种意义。但问题真是这个吗？伯恩费尔德与费特尔贝格的论述，恰好在给弗洛伊德文本增添内容的地方作出了最切要的判断：它把重点放在生命结构本身所引入的差异上。

我要提醒你们，物理系统同能量公式中起作用的维度必须有所区分：在物理系统中，强度维度与广延维度是同质的；生命组织的不同之处，则在于其中总有一个结构要素介入。

你们听到的说明如下：伯恩费尔德指出，生命组织本身的特征是引入一种两极性。为了在最基本的层面说明它，我们可以假定——即使不准确也无关紧要——这两极例如是细胞核与原生质；在高等有机体中，则是神经装置与其余结构。

无论如何，确实有某种东西介入了。它引入这个结构要素——这里的结构取有机体结构的意义，也就是戈尔德斯坦式的意义——从而使能量方程两极的强度因素与广延因素变得异质。这就是生命有机体同无生命系统的区别。强度因素与广延因素之间出现的异质性，不外乎生命结构本身一开始就引入的冲突。

我所探究的场域，以及伯恩费尔德对弗洛伊德死亡驱力所作研究的场域，到这里便止步了。他说："我停在这里。"与此同时，他指出，正因如此，他不会把弗洛伊德所表述的东西严格称为"驱力"。只要一切系统能够被能量方程把握、纳入其中，它们就具有一种回到均衡状态的普遍趋向。

这可以称作"趋向"，却还不能严格称作我们分析家在自身语域中所谓的"驱力"——这样说的，恰恰是一位最正统的弗洛伊德主义者。驱力本身既然是破坏驱力，它会是什么？它必定超出了回返无机状态的趋向；为了说明我的意思，不妨暂且称它为直接的"破坏意志"。

请不要把重音落在"意志"上。无论阅读叔本华曾在弗洛伊德那里激起怎样的回响，这里绝不涉及某种根本的 Wille〔意向、意志〕。我眼下这样称呼它，只是为了让你们感到语域的差异。

破坏意志……

也可以说，是重新起步、另起炉灶的意志，是对别样之物的意志。因为能指的功能可以使一切受到质疑；只有在能指链存在的条件下，自然事件链中一切隐含、内在而现存的东西，才可以被视为服从所谓死亡驱力。

在弗洛伊德思想的这个位置上，死亡驱力必须被表述为破坏驱力，因为它使一切作为现存之物受到质疑；若它确实这样呈现，那么归根结底，它也同样是从无中创造的意志、重新开始的意志。

只要历史链被分离出来、能够被分离出来，只要历史以值得记取之物、以弗洛伊德意义上的被记存之物呈现——也就是某种被记录、悬置并维系于能指存在的东西——这个维度就被引入了。

总之，我引用萨德这段文字，是为了指出一种汇合和说明关系。并不是说弗洛伊德带给我们的概念本身能够以任何方式在科学上得到辩护，而是要让你们切实感到：它同萨德笔下教皇庇护六世的梦或"体系"——随你们怎么称呼——属于同一个秩序。与萨德的情形一样，死亡驱力这个概念是一种创造论式的升华。它联系于一个结构要素：只要我们在世界中面对任何以能指链形式出现的东西，就必须在某个地方——当然是在自然世界之外——设定某种东西，作为这条能指链的彼岸，作为能指链由以安放、奠基并表述自身的"从无中"（ex nihilo）。

相关知识卡 陶罐、空与从无中创造

换言之，我并不是告诉你们，弗洛伊德那里死亡驱力与死亡本能的概念本身毫不可疑。它们十分可疑，甚至几乎同萨德的观念一样可笑。请想一想：人的一切罪行终究如此贫乏、如此可怜，怎么可能无论朝好还是朝坏的方向，参与维持 rerum concordia discors 这样宇宙性的"万物不和的和谐"呢？[注2]

> [注2] 贺拉斯《书信集》第一卷第十二封第19行："Quid velit et possit rerum concordia discors"，意为"这些始终对立又始终结合的事物原则，意味着什么，又能做什么"。此语指由表面上彼此不相容的要素构成的宇宙统一与秩序；尼采《快乐的科学》第一卷第2节也使用了"万物不和的和谐"这一说法。

而且，它有双重可疑之处。归根结底——我们正是这样阅读《超越快乐原则》的——这等于用一个主体替换自然。无论我们怎样构造这个

主体，它的支撑都会是一个知道的主体；在这里就是弗洛伊德，因为发现快乐原则彼岸的人正是弗洛伊德。

然而，弗洛伊德恰恰同自己保持一致。他在我们经验的地平线上指出的，是一个场域的终点；在这个场域中，主体即便继续存在，也无可争议地是“不知道的主体”，处在无知的极限点，甚至绝对无知之点。这正是弗洛伊德研究的全部意义与关键。我也不是说，抵达思辨的这个位置时，事情甚至仍然有意义。我只想指出，弗洛伊德对死亡驱力的表述在哪个视角下值得怀疑，如此而已；我没有更进一步的主张：它既不真，也不假，它是可疑的。

不过，只要弗洛伊德需要它，只要它把弗洛伊德带回某个深渊般、根本而彻底成问题的点，它就足以揭示场域的结构。这个点，我交替称为不可逾越之点和原物之点。弗洛伊德在这里展开了关于死亡本能的升华；这种升华归根结底、从根本上说是一种创造论式的升华。也正是在这里，我不止一次定下基调、向你们发出的那项警告显出要害：要提防所谓进化论的思想语域。需要从两个方面提防它；我接下来要说的话或许显得武断，其实未必如此。

第一，无论进化运动与弗洛伊德思想在历史上多么亲近、多么同时代，进化论的假设与弗洛伊德思想之间仍存在根本矛盾。我眼下努力向你们表述的，正是“从无中创造”之点的必要性：只有从这里，驱力中严格说来属于历史的东西才能涌现、诞生。“太初有言”，意思就是：太初有能指。没有开端处的能指，我们就无法把驱力表述成历史性的；仅此便足以把“从无中”的维度引进分析场域本身的结构。

第二个理由可能显得悖谬，但在我向你们展开的语域中，至少在我看来，它至关重要：只有创造论的视角，才允许一套不断铺展、不断发展的思想，把彻底消除上帝视为可能。说来悖谬，只有在创造论视角中，我们才可能设想消除那个不断复生的创造意图，不再让它由某个“人格”支撑。

在标志着能指链这个独立秩序之区分与发端的绝对开端领域，这种消除是可设想的。进化论思想中则相反：上帝虽然无处可以被点名，却真可谓无所不在。一套进化论若迫使自己从连续过程推导出一路上升、直达意识与思想顶峰的运动，便必然暗含意识和思想从起源处就已经存在。只有采取一种视角，把“值得记取”与“已被记存”区分开来，并把这种区分视为一项独立维度，我们才不会永远暗含那种“存在寓于存在者”的关系；后者正是进化论思想的根底。

换言之，我不是说，把等同于意识的所谓“思想”从物质进化中推导出来是不可能的；难点不在这里。真正难以从物质进化中推导出来的，是制造者（homo faber）本身，是生产本身、生产者本身。生产是一个原初领域，也是从无中创造的领域；它把能指的组织引入自然世界。唯有如此，我们才能真正找到思想——你们看，这丝毫不是在唯心主义意义上说的，而是指思想在世界中的显现与现前。我们只能在能指的间隔中找到它。

由此产生了我称作“原物场域”的观念和视角：

- 在这个场域中，某种东西投射到能指链起源的彼岸；
- 在这个地方，一切可能存在之物都受到质疑；这是存在的处所，也是我们所谓升华之特选场所。弗洛伊德以最强烈的方式，向我们呈现了其中最具分量的例子；
- 人竟然开始追求并殷勤求取这个作品的场所。

正因如此，今年的论述中，我举出的第一个例子取自所谓宫廷之爱的建构。

请承认，把女人这样的造物安置在这个彼岸之点，实在是个不可思议的念头！我这样表述，并不是要对这些特殊存在作任何贬低判断。在座诸位尽可放心：在我们的文化语境中，她们被放在快乐原则彼岸和绝对客体的位置，不会因此遭遇什么危险。让她们回到自己的问题中去吧；那些问题同我们的问题属于同一秩序、同样性质，也一样令人难受。问题不在这里。

把女人置于存在的位置，这个不可思议的念头如果真能出现，显然不是因为她是“女人”，而是因为她是“欲望的客体”。这正是著名的宫廷之爱产生种种悖论的原因。人们费尽心思研究它，却带入一种与这项有明确历史年代的升华毫无关系的爱情要求；于是，他们无法理解，为何现存的一切宫廷之爱见证都带着那种热病般、甚至狂乱的状态，而它又如此明显地同欲望领域等广。这是被活过的欲望，绝不是什么柏拉图式的欲望。

与此同时——这正是所有处理该问题的历史学家，无论诗人还是史家的难题——宫廷诗的作品又极清楚地表明：欲望所指向的存在绝不是别的什么。文本内容不容置疑；用一个同我们话语完全同质的说法，我会称它为“能指的存在”。

宫廷之爱客体的非人性质赫然在目，清楚得不能再清楚。那些诗人有的被爱情的一切征象吞噬，甚至被推向近乎疯狂的行动；可是，这份爱情指向的存在虽然有名字、也活着，却绝不是以其现实性在场，更不是以肉身现实或历史现实在场——历史现实或许还需要另作区分。至少就其理性存在而言，它是能指的存在。

这也正好为我曾向你们朗读的非凡文本定位并赋予意义，即诗人阿尔诺·达尼埃尔那一连串非凡的十行诗节。牧女回应牧人，女人这一次从自己的位置作答；她没有继续游戏，而是在诗人把对能指的召唤推向极端之处，警告他：作为能指，她能够采取什么形式。

她对他说：“我不过是自己泄殖腔里的那个空洞”——我不用别的词了——“朝里面吹一吹看吧，再瞧瞧你的升华还撑不撑得住。”

我想，当时在场的人还记得这篇由历史传统保存下来的惊人文本。这种奇特情形、针对原物场域视角给出的解决方案，并不意味着没有其他方案。另一个方案同样有明确的历史年代；奇怪的是，它同我刚谈到的时代相距并不太远。这个也许稍严肃些的方案，在萨德那里——我还是更喜欢切近、鲜活的参照，而不是遥远的参照——被称作“恶意中的至高存在”。

这个“恶意中的至高存在”并不只是萨德的发明。它背后有一条漫长的历史传统，具体说来……

即使不追溯到摩尼教，也不追溯到历史上那些晦暗程度不一的参照……

……这个参照在宫廷之爱的时代已经出现。我曾顺带提到当时有一群称作卡塔尔派的人。对他们而言，这个世界的“君王”无疑同那个恶意中的绝对存在——即便未必是至高存在——颇为相似。伯墨的上帝之“严酷”（Grimmigkeit），即根本的恶作为最高生命的一个维度，足以证明：并非只有放荡而反宗教的思想才会唤出这个维度。

我顺便说过，卡塔尔派不是诺斯替派，甚至还是好基督徒。一切迹象都表明如此。他们唯一的圣礼称作“慰藉礼”（consolamentum），其实践已经足以证明这一点。他们的救赎观念，归根结底同基督教的根本讯息并无二致：有一句言语能够拯救；而慰藉礼不外乎把这句言语、这句言语的祝福从一个主体传给另一个主体。因此，我们面对的是这样一群人：他们确实毫不含糊地把全部希望寄托在一句言语的到来上；换言之，他们完全认真对待基督教的讯息。

麻烦当然在于：这样一句言语要变得可存续——先不说有效——就必须从话语中剥离出来。可是，没有什么比从话语中剥离言语更难。你们把信仰寄托在一句救赎的言语上，可一旦在这个层面开始行动，全部话语就会追在身后。卡塔尔派不久便以教会权威的形式发现了这一点：教会权威暂时显作“恶言”，让他们明白，即使想做“纯洁者”，也必须把话说清楚。他们正是“纯洁者”。[注3]

[注3]“卡塔尔派”（Cathares）一名经中世纪拉丁语 Cathari，借自希腊语 καθαρός（katharos），“纯洁的”。

一旦开始受到话语的“审问”，即使审问者是教会，谁都知道这种“问题”只有一个终点：你彻底沉默的时刻。我们由此被带到一道界限，带到通往中心的场域，也就是欲望所涉及的地方。我们怎样进一步接近它，怎样询问这个场域？如果不再以或多或少经过升华的方式，向其中投射那些内容、梦和主题，会发生什么？最清醒、最平常、最科学的头脑，乃至维也纳某位小资产者，最终都被带回这些投射。对我们每个人来说，每当欲望的时刻敲响，又会发生什么？

我下次要向你们解释的内容可以概括成一句：我们无法接近……

而且理由再充分不过！如果你们愿意，这就是我下次论述的主题。

……我们无法接近，正是由于“善”的领域赖以取得结构的那些理由。这里说的是最传统意义上的善；整个传统都把它同快乐联系在一起，而且并非没有道理。

人们早已知道，并不是弗洛伊德的出现，才为古代关于善的视角带来根本革命——在那个视角中，善可以沿着快乐的通路被推导出来。我下次会努力向你们说明：弗洛伊德出现时，事情在历史上走到了哪个位置。这也是我不断把你们带回的一个岔路口，即“功用”的岔路口。

这一次，我希望能为你们一劳永逸地衡量：功利主义的伦理维度与语域，在弗洛伊德视角中究竟处于什么位置。弗洛伊德确实能够彻底越过它，也就是看清功利主义参照本身意味着什么：是什么使它从根本上有效，又是什么同时圈定它，让它的限度变得一目了然。总而言之，我将向你们展开的，不只是思想进步的视角，而是历史演变的视角：它如何解除柏拉图和亚里士多德关于“善”、乃至“至善”的神秘化，把善带到“财物”的经济学层面。我们必须在弗洛伊德关于快乐原则与

现实原则的视角中重新把握这一过程，才能从这里严格领会弗洛伊德在伦理领域中引入了怎样的新东西。

我会向你们说明：在那条链之外——即财物的链条与回路所构成的滞留之所之外——仍有一个场域向我们敞开，使我们更接近中心场域。“善”固然瞄准这个中心，却不是把我们同中心隔开的唯一、真正屏障。真正的屏障，是我在以后论述中要谈的东西，现在先向你们预告：我说出它以后，你们多半会觉得十分自然；但它毕竟并非不言自明，因此有必要预告，何况弗洛伊德始终对这个领域保持着极端的保留。很奇怪，他竟没有认出它。

我要设法向你们说明：主体在严格说来不可命名的欲望场域面前停步，这个场域属于根本欲望，也属于绝对破坏——甚至越过腐烂本身的破坏。挡住主体的真正屏障，严格说来就是“审美现象”，即它同美的经验相认同之处。美在光辉中闪耀。人们说美是“真的光辉”；显然，因为真并不好看，美即使不是它的光辉，至少也是它的遮盖。换言之，在把我们同欲望中心场域隔开的尺度上，如果“善”构成第一道拦阻网络，“美”就更为接近，并且极其认真地拦住我们。它拦住我们，也向我们指出：破坏的场域要朝哪个方向才能遇到。

因此，就瞄准道德经验的中心而言，美可以说比善更接近恶；我希望这不会让你们太惊讶。人们早就说过：“最好是好的敌人。”

第19课 · 1960年5月11日

我们仍停在欲望的屏障上。正如上次预告，今天我要谈“善”。善一向必须在这道屏障的某个位置上获得安置；今天要讨论的，正是分析怎样让你们表述这个位置。

所以，我要谈善。也许我会把它谈得“不善”——这不是玩笑——因为我未必能把关于善的一切“好话”都告诉你们。我今天自己的状态未必“够好”，也许不能把它谈得那么“好”，无法达到题目应有的高度。不过，等我把自然观念讲完，你们就会明白，我不会因这种偶然情形停步。如果最后不能令你们完全满意，还请见谅。

归根结底，善的问题同我们的行动再贴近不过。人与人之间的一切交换，尤其像我们这样的介入，通常都置于善的名义和授权之下。这是崇高、乃至升华后的视角。说到升华的功能，上次我借弗洛伊德对死亡驱力的表述举了一个例子。我们或许可以从某个角度把升华界定为柏拉图意义上的“意见”：它被安排得仿佛能够抵达某个科学对象，而那个对象就在某处，科学本身却无法抵达。

任何一种升华，乃至“善”这个普遍者本身，在这段括号中都可以暂且视作一种“造假的科学”。你们的经验及其表述方式无不提示：善这个观念和目的，对你们来说本身就是一个问题。就你们所投入的事业而言，你们究竟追求什么善？

这项问题始终位于前景，是我们每一刻行为的议程：我们同那种行善的欲望、同那种治愈的欲望，实际应当保持怎样的关系？我们知道，在经验最具体之处，它每时每刻都在说话；我们必须把它当作：

- 某种远不会自行给我们指路的东西；
- 某种在许多情形中突如其来、足以把我们引入歧途的东西。

我甚至会说，把我们的欲望悖谬而尖锐地表述为“一种‘不去治愈’的欲望”，其意义不外乎警告我们提防善的庸常道路。那条道路顺势就呈现在眼前，坡面上满是有益的欺骗：想要“主体的好处”。

可这样一来，你们到底想治好主体的什么？毫无疑问，我们的经验、道路与灵感中有一项完全内在、无法割舍的东西：把主体从那些在其欲望道路上牵制他的幻觉中治愈出来。

我们能沿这个方向走多远？这些幻觉即使自身并不含有什么值得尊重之处，也仍得由主体愿意放弃才行。抵抗的界限在这里仅仅是一道个体界限吗？这正是财物相对于欲望处在什么位置的问题。各种诱人的财物无疑向主体招手；你们知道，假如我们任由自己被逼着向他保证这些财物都可获得，那会多么轻率。

然而，在一种文化视角中——我曾称之为我们治疗的“美国道路”——人们确实以取得尘世财物为期待来接近精神分析家，并向他提出要求。我们将会看到，事情远不能如此简单地表述；我不敢说自己会讲得多么斩钉截铁。进入财物的问题以前，我只想先让这项问题显出轮廓：欲望道路上的幻觉，以及打破幻觉是一项知识问题——关于善恶之知的问题，正好可以这样说。

这项知识问题位于我努力向你们展示的中心场域；它在我们的经验中不可还原，也无法消除。它或许正同某项禁令、某种保留相连。此前的探究，尤其去年谈“欲望及其解释”时，我曾向你们指出它的关键特征：未完成过去时的“他不知道”，守住了陈述行为的根本场域，也守住主体同能指分节最深的关系。换言之，主体不是这套分节的施动者，而是其承载者；他甚至无法推算它的后果，却正是在同这套能指分节的关系中，作为它的后果而涌现。

我们也可以回到那项幻想经验。我选择把它呈现在你们面前，是为了说明欲望所涉及的中心场域。不要忘记萨德文本中那些创造幻想的时刻：面对主体，最大的残酷恰好是让他亲眼看见自己的命运怎样被商议，而且他知道这一点。萨德用恶魔般的欢欣写下这一幕，读来几乎令人无法承受。那场针对不幸者的阴谋，就在他们面前公开进行。

幻想在这里的价值，是让主体悬置于最根本的追问上；责任系于一个最终的“他不知道”。这个说法采用未完成过去时，意味着问题一经提出，已经越过主体本人。请回想语言经验揭示的这个法语时态的歧义：当人们说“再过一刻，炸弹就爆炸了”（Un instant plus tard, la bombe éclatait），它可以表达两种相反的意思：

- 炸弹确实爆炸了；
- 或者恰好有某件事介入，使它没有爆炸。

我们由此进入善这个题目。善并不是从昨天才开始拦住我们。某些古人的关切——天知道为什么，在我们看来已经有点过时——却不时对它作出相当有意思的表述。无论这些表述多么奇特，我都不排斥引用，因为一旦放回这里的语境，它们表面的抽象性不会妨碍你们。比

如圣奥古斯丁在《忏悔录》第七卷写下的话，我想它不应当只换来你们宽容的一笑。

> “一切存在之物都是善的，因为它们是上帝的作品。我还明白，一切会败坏的事物都是善的；如果它们是至善，就不会败坏；如果它们并非善，也同样不可能败坏。因为它们若拥有至高的善，就不会腐败；若毫无善处，其中也就没有任何可以受败坏之物。败坏会损害它所败坏的东西，而它只能通过削减善来造成损害。”

论证的关键从这里开始：

> “因此，要么败坏不造成损害——这无法成立——要么一切遭败坏的事物都失去某些善——这无可置疑。假如它们失去了自身全部善处，它们便彻底不再存在。反过来说，假如它们仍然存在，却再也不能败坏，它们反倒比失去全部善处以前更加完善，因为它们将永远处于不可败坏的状态。”

我想，你们已经抓到这项论证的关键，甚至它的反讽；而我们追问的恰好正是这个问题。如果我们无法容忍一切事物的中心被抽走其全部善处，那么，对于余下的东西——它竟然仍是某种东西、某种别的东西——我们还能说什么？这个问题穿越了数个世纪与不同经验，始终回响。

我前几次指出的萨德《朱丽叶传》同一版本中，第四章第29—30页也有同样的问题。不过，它在这里同法的问题一起推进——也正该如此——而且推进得同样奇特，甚至古怪。我要你们把思想停在这份古怪上，因为它正是相关结构本身的古怪。萨德写道：

“暴君从来不会诞生在无政府状态中。你们只会看见他们在法律的庇荫下崛起，并借法律为自己授权。

“因此，法律的统治是邪恶的，低于无政府状态的统治。我这项主张最有力的证明，就是政府想要重建宪制时，不得不把自己投入无政府状态。为了废除旧法，它不得不建立一种没有法律的革命政体。新法律最终从这种政体中诞生；

“可是第二种善必然不如第一种善纯粹，因为它由第一种善派生：必须先实现第一种善——无政府状态——才能达到第二种善——国家宪制。”

这很清楚。我把它作为一个根本例子交给你们。圣奥古斯丁和萨德的关切当然相距极远，可同一论证以各自奇特的形式在两人那里映现。它的重复只说明：这里一定有某种东西，迫使思想沿特定道路发生这类逻辑踉跄。对我们而言，从起点、从最初接触经验开始，善的问题就已经在同法的关系中得到表述。与此同时，再诱人不过的做法，就是用某种天然善的含意来彻底回避善的问题，仿佛在阐明欲望的道路上可以重新找到一种和谐。

可是，我们的日常经验以所谓主体防御的形式向我们揭示：主体向你们提出的那些道路，最初总是把寻求善的途径当作自己的托辞；而全部分析经验却只是在邀请他沿这些道路揭示自身欲望。

正因如此，我们必须仔细察看某种位于起点的东西。它重新向主体表述这个命题，并在一种原始关系中看见善；同哲学家此前向主体表述的一切相比，这层关系发生了改变。

表面上，似乎什么也没有改变，弗洛伊德的锋芒仍始终指向快乐的语域。我全年反复回到并强调这一点：从道德思想诞生之初，从“伦理”一词对某些人开始获得意义之时起，一切关于“人的善”的沉思——也就是人对自身处境的反思和对自身道路的筹算——必然都依照快乐这个指针的方向展开。

从柏拉图、亚里士多德开始，经由斯多葛派、伊壁鸠鲁派，直到基督教思想本身，尤其圣托马斯那里，关于诸善之规定的问题始终沿一条本质上属于快乐主义的道路清楚展开。

再清楚不过的是，这带来了最棘手的困难，也就是经验本身的困难。为了脱身，所有哲学家都不得不作出区别：不是区分真假快乐——这种区别无法成立——而是区分快乐所指示的真假之善。

弗洛伊德表述快乐原则时所下的重音，难道没有带来某种新的、关键的东西吗？它恰好让我们在这一层面首先取得一项收益，一项知识和清晰度的收益；这项收益无疑也同人在其间对该问题取得的进展彼此相关。

仔细观察，我们难道没有在弗洛伊德对快乐原则的表述中看到一种东西，从根本上有别于以往赋予“快乐”一词意义的一切吗？

首先，我要请你们留意这一点。但要适当地说明它，我必须指出：快乐原则的考察同弗洛伊德提出的现实原则不可分离，这是一项真正辩证的构想。

不过，我们终究得从两者之一说起。我只想先请你们注意，弗洛伊德在“快乐原则”中究竟表述了什么。请看它从《科学心理学纲要》开始

形成并获得表述——今年我关于伦理的论述正是从那里出发——一直走到最后一站，即《超越快乐原则》。终点照亮了起点；但在《纲要》中，你们已经可以看见我要让你们暂时停驻的关键点。

表面上看，快乐无疑在满足的前提上得到表述，因为人类主体的心理最终反应将由快乐的功能组织起来。主体受到需要层面的匮乏推动，进入快乐的网罗，直至使一种知觉再现；它同第一次带来满足的知觉完全相同。这里当然也包含对现实原则最简单、最直白的参照：在曾经带来满足的道路上再次找到满足。

可是，请再仔细看看。弗洛伊德说的真的只有这些吗？当然不是！从一开始，你们就看见他所谓力比多投注的经济学。《纲要》的原创之处，在于对种种通道开辟（Bahnung）的组织：它们支配这些投注的分配，使其不越过某个水平；一旦越过，兴奋对主体便不可承受。

正是在引入通道开辟功能及其经济学之处，某种东西开始萌芽；随着弗洛伊德思想——以经验为基础的思想——不断发展，它会取得越来越大的分量。有人曾责备我说，我们能够引导的全部经验、我们行动所在的层面，从历史和伦理的视角看之所以具有典范价值，是因为——据说我曾这样说——我们丝毫不强调习惯；我们同那种依靠训练的改良来塑造人类行为的语域截然相反。

有人正是用“通道开辟”这个概念反驳我。我不接受这项反驳。弗洛伊德所运用的立场和表述中，对通道开辟的诉诸同 ἔθος（éthos）思想、同学习所界定的习惯功能毫不相干。弗洛伊德谈的不是作为创造者的

印痕，而是这些开辟出的通道运作所产生的快乐。弗洛伊德快乐原则的关键——后来会取得完整表述——在这里仍位于主体性层面。

相关知识卡 ἔθος与ἦθος：习惯、品格与精神分析伦理

通道开辟不是机械效果，它被援引为容易运作的快乐，随后又被理解为重复的快乐。正如有人曾表述的，需要的重复在弗洛伊德思想和心理学中，只是某种“重复的需要”出现的契机；更准确地说，是重复驱力出现的契机。

相关知识卡 ἔθος与ἦθος：习惯、品格与精神分析伦理

弗洛伊德思想的关键每时每刻都在我们面前。作为分析家，无论是否来听研讨班，我们都确实在使它起作用：在弗洛伊德那里，记忆本身的功能，以及我们所面对一切现象的根本追忆，严格说来都同它负责保障的满足彼此竞争——至少可以这样说。

记忆具有自身的维度，其分量可能越过满足这个目的。对我们而言，记忆的暴政严格在所谓结构中展开——“结构”一词在我们这里正有这个意义。这是分界点，是新意，也是一个断裂。若想看清弗洛伊德思想与经验为我们理解人类运作本身带来什么新东西，就不可能不强调它。

试图填平这道裂隙的思想当然随时可以援引：自然也呈现循环与回返。今天我不会大喊“疯了！”为了讨论这项反对意见，我只指出几个你们可以据以思考并作答的说法。

自然循环也许内在于一切存在之物；不过，在不同语域和层次上，它的形式极其多样。请你们留意，一旦循环本身由人处理——人只要承载语言就会如此——它便在实在的显现秩序中引入一道断裂。循环会

相对于一对能指被处理。例如在传统思想乃至最初步的象征主义中，它可以按阴阳得到处理：两个能指中的一个随另一个上升而隐没，继而又返回。其实我既不执着于阴，也不执着于阳；只要引入正弦和余弦，也会发生同样的事。

换言之，记忆所产生的结构，不应遮住我们经验中记忆本身的结构：它由能指分节构成。如果忽略这一点，你们便绝不可能维持和区分我们经验表述中的关键语域，也就是追忆本身的自主性、支配性与作用层级。它不在实在层面，而在快乐原则的运作层面。顺便指出，这里引入了何种关系、又引入何种最根本的区别？这绝不是拜占庭式的空谈。

因为我们在这里打开裂口和深渊，反过来才能填补别处显作裂口和深渊的东西；但其中出现了一个观念：我们可以由此看见主体本身诞生在哪里，除此以外，没有什么能说明它的涌现。我说过，物质进化以意识为目的，这个观念纯属神秘主义，既不可把握，严格说来也无法获得历史规定。现象的出现并没有任何同质的秩序，也证明了这一点：无论那些现象被视为意识的预兆、前提、局部或准备阶段，还是被纳入某种自然秩序，意识在当下状态中作为现象所呈现的分布仍完全飘忽，我几乎会说，它四下爆裂。

意识的斑点或触点，在我们投入自身实在的种种不同层面上出现；意识没有任何连续性或同质性。弗洛伊德在不止一处岔路口停在这里，反复强调意识现象无法被功能化的特征。

与此相反，相对于能指链的运作，我们的主体有一个十分稳固、几乎可以定位的位置——我指在历史中的位置。主体本身的出现与功能，

在这里获得一种全新、可以客观定位的公式。要界定一个主体——原初主体、作为主体运作的主体、可以在现象链中被探测的主体——不外乎这样一句：主体本身严格、根本而原初地代表的，就是他能够忘记。

去掉这个“他”：主体从起源处、从其本身来说，实际上就是一个能指的省略，就是链条中跳过的能指。这是第一位置、第一人称。主体的出现本身在这里显现，也让我们切实看到：为何无意识概念在我们的经验中居于中心，以及它如何居于中心。从这里出发，你们将会看到许多事情获得解释，其中就包括历史上可以定位的一种奇特现象——仪式。所谓仪式，指那些所谓原始文明的人认为自己必须借以帮助、陪伴世界上最自然之事的仪式：自然循环的回返。

假如皇帝不在春季某日亲自开犁——你们知道，我说的是中国皇帝——整个季节节律大概就会败坏。假如王室秩序不获维持，海的疆域便会侵占陆地。直至十六世纪初的莎士比亚作品中，我们仍听得到它的回响。

这能意味着什么？不正是主体同种种意指之间的关键关系吗？它在起源处把主体设立为遗忘的负责人。人同太阳再次升起能有什么关系？除非是因为，作为说话之人，他在同能指的直接关系中维持自己，并保持对太阳的关注。借用史密斯，我们不会停在别处，只会停在人相对于自然的最初位置：这正是雄鸡尚特克莱尔相对于自身鸣唱的位置。这个主体由一位小诗人带给我们；如果他没有先诋毁西哈诺·德

·贝热拉克的形象，把这个气象恢宏的人物贬作一则同其身量毫不相称的滑稽臆想，我们或许会更愿意接近他。[注1]

> [注1] 《尚特克莱尔》与《西哈诺·德·贝热拉克》均为埃德蒙·罗斯丹的戏剧。《尚特克莱尔》描写农场动物的日常生活；同名雄鸡掌握一个可怕秘密：只要它啼鸣，太阳就会升起。

我们由此在这些说法和这个层面上提出善的问题。善的问题横跨快乐原则与现实原则。由这种构想出发，我们绝不可能避开冲突；不过，冲突的中心确实已被明显移位。

这里，我们不能不突出弗洛伊德构想本身表述得太少的一点：现实并不只是快乐原则的辩证相关项。更准确地说，它同快乐原则的关系，绝不是许多作者所理解的那种非辩证关系：仿佛现实只负责让我们的脑门撞上快乐原则运作所引入的错误道路。

我们用快乐制作现实。这个观念至关重要，并完整地浓缩在实践（πρᾶξις，praxis）概念中；这个词在历史上取得了双重意义：

- 严格说来的伦理维度，即自足的行动。它不只以一件作品（ἔργον，ergon）为目标，也把自身铭写在实现活动（ἐνέργεια，energeia）之中；
- 另一方面则是制作的维度，也就是我上次谈到的“从无中”生产。两者都被归入“实践”一词，并非毫无缘故。

相关知识卡 陶罐、空与从无中创造

于是，我抵达伦理层面。问题无疑正是在这里提出。我们立刻应当看到，如果像分析作者的理论工作常做的那样，把伦理秩序中的一切都

还原为社会强制，那未免过于粗糙；仿佛对生活在我们这类经验维度中的人来说，社会强制以何种方式形成，本身并不构成问题。

经历如此漫长的时间，这种社会强制为何仍这样运作？它以什么名义运作？凭一种集体倾向吗？既然已经过了这么久，它为什么没能集中到最适合满足个体欲望的道路上？我说的是欲望。

面对一群分析家，我还需要多说什么，才能让人感到欲望的组织同需要的组织相距多远吗？谁知道，也许我真得强调一下。面对一群中学生，我也许反而会得到更多回应；至少他们马上会感觉到，学校秩序可不是为了让他们在最佳条件下打手枪而设立的！〔原文如此〕

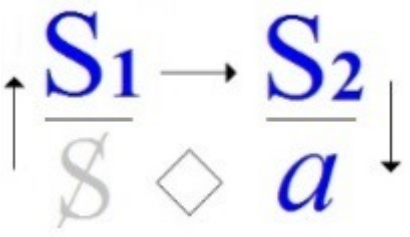
我想，分析家的眼睛至少应当看得见，一种特定梦之场域中贯穿着什么；它严格被称为“乌托邦”的场域——这个名称本身已经很有意义。举傅立叶为例，读他的作品是最令人舒展的阅读经验之一；其中散发的滑稽效果恰好应当教会我们：所谓“社会进步”，同任何以满足欲望为目的的安排相距多远。我甚至不是说要打开所有闸门，而只是说，依照欲望的满足来思考任何一种社会秩序。

眼下的问题，就是这意味着什么，以及我们能否比别人看得更清楚。不过，我们并不是最早踏上这条路的人。听众中有一部分马克思主义者。我想，他们可以在这里想到一种亲密而深刻、贯穿每一行的关系：我正在提出的东西，同马克思关于人同自身生产对象之关系的根本讨论彼此交织。

为了说得又快又有力，这把我们带回我在倒数第二次讲演的一个岔口处留下你们的位置：圣马丁前往卡瓦拉途中，挥剑把裹在身上的大块布料一分为二。让我们在它所在之处，也就是“财物”的层面上把握

它。总之，请问一问这块布料是什么。只要它可以做成衣服，它就有使用价值；在我们以前，已经有人停下来研究这块布。

人同自身生产对象的关系，其最原初的动力并未得到彻底阐明。你们如果以为已经阐明，那就错了；即使马克思在这一点上推进得很远，也仍然如此。



我不打算在这里批判经济结构。不过，我听说了一件很逗的事。这类事我很喜欢，因为它们在一个我们常能切实触及、却总多少受到神秘化的维度上自有意义：据说我上次研讨班提到了萨特最新著作《辩证理性批判》的某一章。

我很喜欢这个说法，因为我马上就会提到这本书；不过，我要涉及的只是上周日第一次读到的三十页。我不知道该怎样谈萨特整部著作，因为自己只读了这三十页；但我必须说，它们相当不错。那里谈的正是人同自身需要对象之间的原初关系。在我看来，萨特想沿这个语域把事情推到最后。如果这确实是他的事业，而且他能穷尽它，这本书无疑会有用处。

他把这项根本关系界定在“稀缺”这个基础上，强调稀缺奠定并规定了人本身的处境，也就是人在同自身需要的关系中成为人的处境。然而，对一种旨在取得完全辩证透明性的思想来说，把稀缺当作终点，

似乎仍十分晦暗。我要试着从另一个视角重新处理问题。无论这块布稀缺与否，我们或许已经向它吹入一口小小的气息；布料由此飘动，使我们可以把它安置得不那么不透明。

分析家同这块布保持了一段距离，试图看它象征什么。他们告诉我们，布料同时展示并遮蔽；衣服的象征主义有效，但我们始终无法知道，人们究竟要用这块“阳具—布料”揭露什么，还是藏掉什么。请衡量所有衣服象征主义论述中的深刻双价性，把它当作一项练习，用来认识分析迄今操作“象征”概念时所陷入的僵局。

如果你们找得到《国际精神分析杂志》第十年第二—三期，请再亲手看看。那是一本为纪念琼斯五十周年而编的厚卷，其中弗吕格尔有篇文章讨论衣服的象征主义。你们会在那里看到近乎漫画式放大的僵局；我在本刊最新一期的一篇文章中，已经通过琼斯对各种象征主义的表述突出这些僵局。[注2]

> [注2] 雅克·拉康：《纪念欧内斯特·琼斯：论象征主义理论》（À la mémoire d'Ernest Jones : sur la théorie du symbolisme），载《精神分析》第5期，PUF，1960；后收入《文集》，第697页。

无论如何，围绕这套象征主义说过的一切蠢话，终究把我们带到某个地方。其背后似乎总藏着某种围绕那根神圣阳具的东西。于是，我们又回到一个本该从一开始就想到的关系：布料同缺少的毛发之间的关系——尽管并非我们全身各处都缺毛！确实有一位分析作者告诉我们：全部布料不过是女性阴毛的外推和延展，而它遮住的正是女人“没有”。

这种意识上的效果和揭示，总带着喜剧色彩。不过，它并非完全疯疯癫癫。我觉得这倒是一则颇漂亮的寓言。也许还可以就裸体的功能补

上一点点现象学：裸体是否是一个纯粹自然的现象？毫无疑问，全部分析思想都在告诉我们，它不是自然现象；裸体之所以显得格外自然、令人振奋，并自身带有意指，恰恰由于它背后还有被它遮住的东西。不过，我们无须作现象学；我更喜欢寓言。

这一次，寓言如下：亚当与夏娃。只需加上一项条件——我提醒你们，能指维度由天父通过一番善意指示引入：

“亚当，给周围的一切命名吧。”

亚当从夏娃那著名的毛发中拔下一根；我们希望这位夏娃配得上这个最初动作所唤起的美。所有事情都围绕这根毛、这根“青蛙毛”展开；我正在努力向你们展示的东西，无疑也以它为轴转动。从那个被指定为你永恒期待的伴侣身上拔下一根毛；第二天，历史转上三圈，她便披着一件貂皮大衣回到你面前！

这就是布料之本性的动力。事情并不是因为人比其他动物少毛。我们得考察的是，在人类历代产业中释放开来的一切；如果语言学家说得不错，产业就位于这套结构内部，而第一个问题——财物的问题——将在结构外部提出。

从起点开始，一切事物都作为能指获得表述，哪怕只是一串毛。这块“织物”（textile）首先是一篇“文本”（texte）。布料在这里。即使我援引最冷静的头脑——马克思——也仍然不可能在起点设定某种生产者合作，除非编造一个心理学寓言。

起点处是生产性的发明：只有人——为什么只有人？——开始编织某种东西。它不同于蚕茧同身体之间的包裹关系，而会像布料一样脱离

身体，在世界中独自奔走、流通。为什么？因为布料是时间价值。正是这一点把它同一切自然生产区分开来。

在动物界的创造中或许能找到近似物，但布料作为制作之物而诞生，向时尚、陈旧和新颖敞开。它是使用价值、时间价值，也是需要的储备；无论当下是否需要，它都在那里。围绕这块布，将组织起竞争与分配的整套辩证法，需要本身也将在其中形成。为了把握这一点，只须把《福音书》的言语放在地平线上同这项功能对照。弥赛亚向人们展示：信赖天父眷顾的人是什么样。

“他们既不纺也不织；他让人仿效百合的衣裳与飞鸟的羽毛。”[注3]

> [注3] 参见《马太福音》6:25—34及《路加福音》12:22—32。

相关知识卡 福音书中的田野百合

言语竟把文本取消了，何其惊人！正如上次指出的，这确实是这句言语的特征：要信它，就必须把它从全部文本中扯出来。

可是，人类的历史仍在文本中继续。在文本中，我们有布料，也有圣马丁的动作。这个动作最初意味着：人本身——因而是有权利、也有形态的人——开始个体化。人们在布料上开洞，让头穿过，再让双臂穿过；他由此开始真正把自己组织成穿衣者，也就是这样一种东西：需要已经满足，背后却仍剩下一个问题——“那里还会有什么？”

也就是说，尽管如此，他还能继续欲望什么？我说“尽管如此”，因为从这个时刻起，人们对此知道得越来越少。我们来到功利主义同有用、功用之功能的岔路口。杰里米·边沁的思想，并不只是认识论工

作的延续；整个思想谱系曾竭力把进步中那种超验、超自然的东西还原为所谓有待阐明的知识。

最近重新受到重视的《虚构理论》表明，边沁是在能指层面处理问题的人。他考察一切制度，尤其制度根本属于言辞、也就是虚构的方面。他并不想把英国判例法提供的那些纷繁、不连贯而彼此矛盾的权利统统化为乌有；恰恰相反，他从这些术语的象征性人为构造出发——它们也同样创造文本——考察其中究竟有什么能够派上用场。也就是成为我刚才谈到的分配对象。

相关知识卡 边沁《虚构理论》：奥格登编本与拉康的虚构结构

善的问题经过漫长的历史发展，最终集中在这样一个观念上：财物是什么，又是怎样被创造、组织起来的。它们并非从所谓预先规定的自然需要出发，而是为分配提供材料；善本身的辩证法正相对于这项分配开始获得表述，从而对人取得实际意义。

人的需要安置在有用之物中，安置在象征部分中；所谓有用，就是从象征文本中分得的、可以派上某种用场的那一份。因此，在这个阶段和层面，边沁当然不认为问题仍然存在。“最大多数人的最大功用”，正是在此组织财物功能问题的法则。

总而言之，在这个层面，我们尚处于主体把头穿进布料开孔以前；布料被制作出来，是为了让尽可能多的主体把头和四肢穿过去。当然，如果事情没有开始以另一种方式运作，这整套话语便毫无意义。正因为在那件无论稀缺与否、终究被生产出来的东西中，在那份无论以何种贫困为相关项的财富中，从一开始就有某种超出使用价值和享乐用途的东西。

显然，善以完全不同的方式获得表述。善不在布料的使用层面，而在于一个主体能够支配它。善的领域就是权力的诞生："我能行善 / 我能支配财物"（Je puis le bien）。支配善或财物的观念至关重要；一旦把它放到前景，人类抵达特定历史阶段后要求支配自身，这项诉求的意义便在历史中全部显露。

负责揭穿它在历史情感中意味着什么的，不是我，而是弗洛伊德：它意味着支配自己的财物。谁都知道，这种支配不会不伴随某种失序，而失序已经充分显出它的真正本性。支配自己的财物，就是有权剥夺他人对它们的享有。我想不必再让你们亲手去摸，历史命运正是围绕这一点展开。

全部问题在于：我们何时可以设想这个过程会结束？善本身的这项功能当然会产生整套辩证法。剥夺他人的权力，将形成一条极强的纽带，小他者也由此涌现。请回想我曾经怎样谈"剥夺"的功能；此后它仍给一些人造成了不少困难。这里请你们切实看到，我没有随意提出任何东西。为了把剥夺同挫折和阉割对置，我曾告诉你们：剥夺本身是在象征界中设立的功能。在这个意义上，并没有什么东西真的被剥掉了什么；但这丝毫不妨碍一个人遭剥夺的财物完全真实。

关键在于，实行剥夺者是一项想象功能。它就是小他者本身、相似者；这层关系一半扎根在自然与镜像阶段中。当事情在象征界层面得到表述时，他便作为剥夺者呈现在我们面前。所谓"保卫我们的财物"不外乎……

——这是一项经验事实，你们在分析中必须始终牢记——

……同禁止我们自己享用那些财物是同一件事、具有同一个维度。

善的维度本身，在我们的欲望道路上竖起一道强大而关键的城墙。我们时时刻刻、始终首先面对的就是它。

我们怎样设想越过这道城墙？

为了理解我们的经验究竟沿哪条道路展开，我们必须怎样把某种善的理想同最彻底的拒斥相认同？

下次我会继续向你们说明。

第20课 · 1960年5月18日

今天早上，我觉得用这个问题开始研讨班并不过分：我们已经越过那条线了吗？问题不是我们在这里做什么，而是我们生活的世界正在发生什么。世界上传出的声音即使低俗而喧嚣，我们也不能因此充耳不闻。

我正在向你们谈欲望的悖论，谈它何以被财物遮蔽；与此同时，你们可以听见外面传来骇人的权力话语。无须追问这些话是真诚还是虚伪，说话者究竟要和平，还是在计算风险。在这样的时刻，如果有一种印象压倒其他一切，那就是某种可以被规定为“善”的东西。

信息会成为召唤和捕获无力大众的工具；当他们滑向屠宰场时，信息像令人昏醉的酒液一样被灌给他们。我们甚至不禁要问：如果不先放开这场巨大声浪的缰绳，人们是否敢于引爆那场浩劫？

还有什么比所谓记者会更令人沮丧？它的回声从人人都有的小机器里反复传来：一遍遍提出愚蠢的问题，领导人故作轻松地作答，招呼大家问些更有意思的问题，偶尔还允许自己抖抖机灵。昨天有个人，我不知道是在巴黎还是布鲁塞尔，向我们说什么“明天会走调”。真逗！

要使耳朵适应这番回响，唯一的问法似乎只能是：“它想要什么？它究竟要走到哪里？”可是，每个人都枕着“这不可能”这个柔软枕头入睡；其实没有什么比它更可能，它甚至是“可能”本身的典范。人瞄准可能领域，就是为了让它成为可能。它之所以可能，是因为“可能”可以回应人的要求，而人并不知道自己的要求使什么东西动了起来。

那条线彼端可怕的未知之物，就是人身上被我们称作无意识的东西，也就是他所遗忘之物的记忆。至于他遗忘了什么，你们可以看出它朝哪个方向延伸：

- 那是人们用尽一切办法不让他想到的东西；
- 是恶臭；
- 是始终像深渊般敞开的败坏；
- 是生命；
- 是腐烂。

近来还有更多，而且对我们极其现实：形式的无政府状态，以及萨德在我前几天引述的文字中谈到的“第二重破坏”。它要求实行一种甚至越过生成—败坏循环的颠覆。第二重破坏瞄准种种形式不断再生的运动；这种可能性突然变得触手可及，染色体无政府状态构成威胁，甚至生命形式的系缆也可能断裂。

那些直到十八世纪仍在谈论“自然”、赋予这个词意义的最后一批人，深受怪物困扰。长着六条腿的小牛和两个头的孩子早已不再受人重视；但如果事情一旦开始，我们如今也许会看见它们成千上万地重新出现！

因此，我们才要在这里发问：善的世界以其结构守卫着一道屏障，屏障彼端有什么？而那个使善的世界转向、旋转、围绕自身运行、以自身为轴转动，等待把我们所有人拖向毁灭的点，又在哪里？

因此，我们的问题自有意义。我认为，提醒你们它何其可怕地切合当下，并非徒劳。

屏障彼端有什么？先不要忘记：我们即使知道有屏障、也有彼端，

对彼端有什么却一无所知。有人从个体心理学、从我们的经验出发，说彼端是恐惧的世界；这是错误的起步。

把我们的生活、甚至崇拜都集中到恐惧这个终极项上，是我们无权犯下的错误。因为我们知道，恐惧及其幽灵的世界已经是一种可以定位、对我们来说已经具有意义的防御；它已经在保护人抵挡彼端某种我们恰恰一无所知的东西。

当这些事情已成为可能，却又被某种思想禁令包裹时，正该请你们留意：这种“可能”同那些荒诞文本既相距甚远，又何其接近。今年我以萨德的文本为轴展开一项论证。如果阅读这些文本、面对其中堆积的恐怖，久而久之——甚至不必说久而久之，只要读起来——只在我们身上产生不信与厌恶……

……而这些意象能够使我们身上那种称作“倒错欲望”的奇特之物振动起来，不过发生在稍纵即逝的一刻、一记短促闪光中……

……那是因为天然爱欲（ἔρως，erōs）的背景进入了阅读。倒错欲望特有的探寻中，一切想象乃至现实关系，归根结底只是在暗示：自然欲望、感官的天然欲望无法沿这个方向走得多远。它最先在这条路上屈服，而且很快就屈服。

由此可以看见：

- 一方面，现代人的思想确实有理由从这里寻找开端、痕迹和起点，寻找一条通往自知、通往欲望奥秘的小径；

- 另一方面，这个开端对科学与文学研究、乃至一位不乏才华的作家在《性爱》《情网》《关系》三部曲中的嬉游所产生的全部迷恋；

……这一切最终却搁浅在一种相当贫瘠的自得其乐中。

我们显然缺少方法的线索，否则不会看到，科学和文学沿这个方向炮制的一切，早已被一个地方小贵族的臆想预先越过，彻底变得陈旧。萨德不过是贵族类型解体的一个社会样本，而当时这些特权即将被彻底废除。

尽管如此，这整套骇人听闻的恐怖臆想，不但感官和人的可能性会在它面前屈服，就连想象力也会屈服；可是，一旦威胁我们的那场巨大而真实的失控爆发，同届时将在集体尺度上实际发生、呈现在我们眼前的事情相比，它们严格说来什么也不是。

萨德描写的无度同这样一场灾难之间，只有一个区别：后者的变形不会掺入任何快乐动机。引发灾难的不是倒错者，而是官僚；甚至无须追问他们怀着善意还是恶意。事情会依命令发动，再依规则、齿轮和服从的层级延续；各种意志被折断、消除，弯向一项在这里失去意义的任务。……这项任务就是吸收一堆深不可测的废料。

不要忘记，这自古就是界定并辨认另一位“温柔梦想家”所谓“星球人化”的一个维度。[注1] 要辨认人的经过、步伐、标记、痕迹与手印，我们

尽可放心：假如发现一座巨大的牡蛎壳堆积[注2]，显然只能说明人曾经来过；我指的是一堆杂乱废物。地质时代同样留下过废物，却让我们辨认出某种秩序。垃圾堆正是人类维度不应遭忽视的一面。

[注1] 参见皮埃尔·泰亚尔·德·夏尔丹：《人的现象》（Le Phénomène humain），Points Seuil，2007。

[注2] 拉康指“贝塚”（Kjökkenmödding）：中石器与新石器时代的居民长期食用软体动物后形成的贝壳堆积，常伴有器物乃至木炭；波罗的海沿岸、苏格兰、法国、葡萄牙、南美等地均有发现。

相关知识卡 Køkkenmødding：贝冢与废物堆

我已经在普遍之善、共同体之善的政治可能地平线上勾勒出这座坟丘。现在回到上次停下的地方，努力理解：寻求善的地平线究竟意味着什么、包含什么，尤其当它已经摆脱那项判断错误的神秘化以后。圣奥古斯丁那段话给出的公式，是用思想程序“从善中减去善”，进而反驳存在中会有任何善以外之物；理由是那项不可还原的剩余既然比此前更完善，就不可能是恶。圣奥古斯丁的推论令我们惊讶。它在历史上出现，究竟意味着什么？我把问题留着。不过，对我们来说，必须把这种思想形式抛在身后。

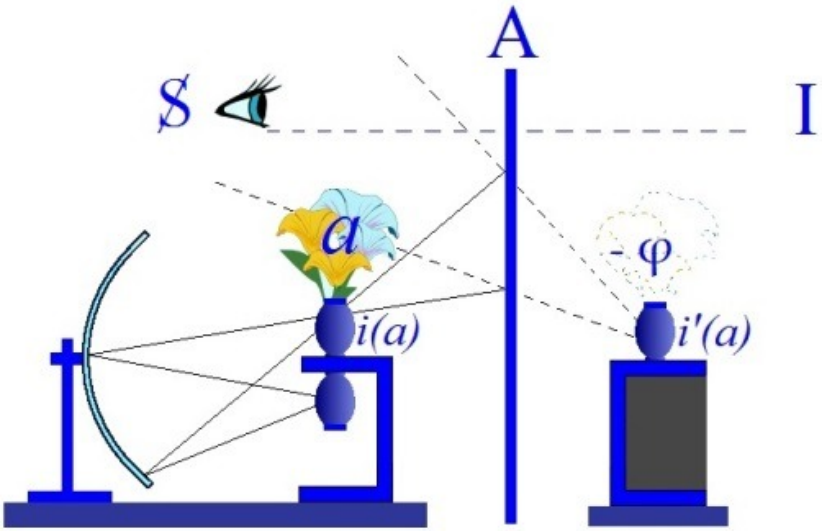
上次那样界定的善，其位置意味着什么？在象征创造中，善被视为一项“开端”（initium）：人类主体同能指交涉的命运由此出发。善中显作分配对象的东西，同时揭示它的真正本性、善的深刻双面性：它并不只是回应某种需要的天然之善，而是可能的权力、满足的能力；因此，它相对于一种权力组织起人同财物之实在的全部关系。我已经告诉你们，这种权力就是他者——想象的他者——剥夺主体财物的权力。

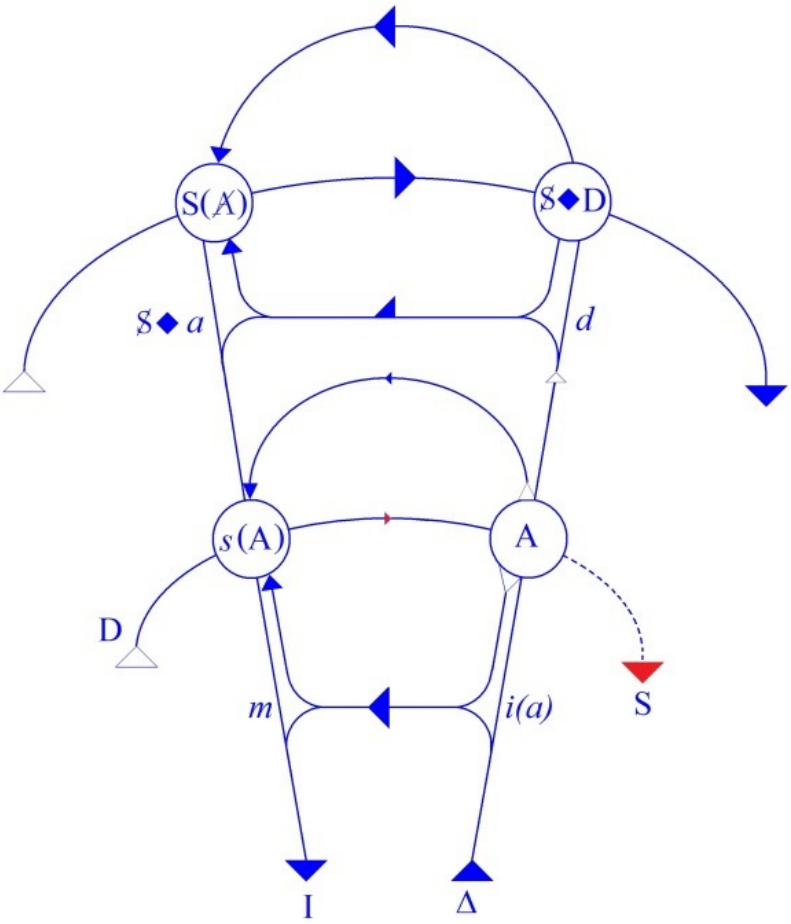
让我们重新采用我在第一年评注弗洛伊德时用来组织论述、后来又放进图式的两个项：理想自我与自我理想。[注3]

> [注3] 指拉康在《关于达尼埃尔・拉加什报告的评注》中再次采用的“光学图式”；他把其中的要素——这里是 I 与 i(a)——放到“欲望图”上定位。

相关知识卡 倒置花束实验与拉康的光学图式

- 一方面，I 指向对全能之能指、即自我理想的认同；
- 另一方面，i(a) 作为他者的意象，是自我的原初形象（Urbild），也是自我据以塑造、安置自身并建立伪掌控功能的原始形式。





在这种情形下，我们将从财物本身的视角，把主体的自我理想 I 界定为“行善的权力”的代表。它本身已经包含眼下在我们面前挖开、开启彼端的全部维度，也就是今天的问题：“由此会产生什么？”“怎样产生？”一旦一切围绕这种行善的权力组织起来，一种完全谜样的东西便

向我们提出，又从我们的行动中不断返回：它仿佛在我们内部日益增长的要求，后果却无人知晓。

至于理想自我 i(a)，它就是我们面前的“想象的他者”，与我不确定上次是否引入的“剥夺者”处于同一层面：这个他者仅凭自身的存在，就代表那个剥夺我们的人。

在财物世界这套结构的两极——I 与 i(a)——分别显出两项东西。一方面，从古典哲学的全部揭示达到某个揭幕时刻开始，也就是黑格尔如人们所说“被重新立到脚上”以后：[注4]

> [注4] 参见马克思《资本论》第一卷第二版跋：“黑格尔使辩证法因神秘主义而变形，但他毕竟第一个全面阐述了辩证法的运动。辩证法在他那里头脚倒置；只需把它重新立到脚上……”

- 从这一刻起，社会战争的底色才被揭示为一条红线，为古典意义上的历史中被照亮的区段赋予意义；

- 另一方面，在另一端，科学思想在问题重重的所谓“人”之领域中的运作，为我们开启一项追问、也容许一线希望：在人们以为不属于历史的社会中，人早在很久以前、在这段历史之外就已经孕育出某种东西；他们看出并设想，它在维持主体间关系时具有救助性而关键的功能。

在我们眼中，这近乎奇迹；它就像一块用来指路的小石子，告诉我们：

- 并非一切都被卷入争夺财物、财物间冲突及其必然灾难的辩证法；
- 我们正在寻找的那个世界留下过痕迹：人们曾明确设想，破坏财物本身可以具有把价值揭示出来的功能。

“夸富宴”（Potlatch）……

……我想，你们至少都有最基本的知识，我无须提醒什么是夸富宴；何况它并非今天的主题，也不属于我需要教授的领域。我只简要指出：这是包含大规模毁坏各种财物的仪式；其中既有消费品，也有表征身份与奢侈的财物。这类仪式存在于一些社会中；对我们来说，它们只是某种人类社会生活方式的残余与遗迹，而我们的扩张正在将这种方式消灭……

……夸富宴向我们作证：面对同财物有关的这份命运，人曾经能够退后一步，取得一种知觉和可能视角；他甚至可以把自身欲望的维持与纪律——欲望是他在命运中必须面对的东西——

……系于一种明确、公开而切实同毁坏财物本身相连的东西，使欲望的纪律依赖这项毁坏。

问题始终围绕集体财产、个人财产，尤其 pro privus——私人所有——旋转；善的经济学之难题、戏剧、反弹与回返也都围绕它展开。一旦拿到这把钥匙，我们当然会看见，这绝不是所谓原始社会的专利。

今天我找不到那张卡片，上面曾准确记录今年让你们停留片刻的那个历史阶段。十二世纪初，在我们已被充分历史化的历史表面，欲望本身的问题开始浮现于欧洲文化。

就在宫廷之爱的时代，我们看见某种完全相似的现象出现在封建仪式中：纳博讷一带某处举行一场类似庆典的男爵集会，大量财物遭到毁坏；不只有宴会中直接消费的东西，还有牲畜和鞍具。仿佛只要欲望问题走到前景，就必然相关地要求这种所谓“声望性破坏”；它们确实正以此种性质显现。

也就是说，这些无偿行动由彼此对峙、互相较量的主体实行；他们代表共同体中显作“被选中者”的人，这也赋予仪式以意义。领主们和在仪式中如此肯定自身的人面对面挑战，争看谁能毁掉更多财物。

这是另一极，也是我们手中唯一的例子，表明人在同自身财物的关系中具有某种掌控、某种意识。在这一秩序中，只有这一个例子显示某种事情：

- 有意识地发生；
- 以受掌控的方式发生；
- 换言之，它不同于你们所有人都曾见证的那些巨大毁灭，因为我们只是年代相差不远的几代人：那些是对财物的耗费，是规模惊人的毁坏。

这些形式在我们看来像无法解释的事故、野蛮的回潮，其实它们同我们话语的推进有着再必然不过的联系。因为一个连黑格尔也未看清的

新问题已经向我们提出。黑格尔在《精神现象学》中花费大量篇幅，试图用话语冲突来表述人类历史的悲剧。在所有悲剧中，他尤其钟爱《安提戈涅》，因为他以为从中最清楚地看见家庭话语与国家话语的对立。我们将会看到，事情对我们远没有这么清楚。

对我们来说，在共同体话语、普遍之善的话语中，我们面对的是科学话语的效果。这里第一次揭示了一项严格属于我们的问题：能指本身的力量在其中显现，这究竟意味着什么？我正在向你们展开的思想秩序，底下正潜伏着这项问题：如果数学的小字母中涌现一套话语，来自能指力量与秩序突然取得的惊人发展，那么：

- 这套话语能够自行维持；
- 它有别于此前一切话语；
- 相对于我们，它以某种方式成为又一层异化。

为什么？因为从数学中产生的话语，依其结构和定义，什么也不忘。它不同于第一重记存的话语；后者在我们深处、不为我们所知地延续，也就是无意识的记忆话语。它的中心缺席，位置和组织由“他不知道”来界定；这个说法正是那项根本省略的标志，主体前来安置其中。

到了某个时刻，人学会在实在与世界中使用、发动并传播这套数学话语；除非什么也不被忘记，它就无法运行。只要一小段能指链开始遵循这个原则运作，事情仿佛便自行继续。我们甚至走到这一步：不得不追问物理学话语——这套由能指全能力量产生的话语——最终会走向自然的整合，还是自然的解体。

这使我们的欲望问题变得格外复杂，尽管这无疑只是它的一个阶段。对说话的这个人而言，人同能指的关系，以及人是否应当毁掉这层关系，正是在这里揭示了人类欲望本身所处位置那种决定性的独特性质。

死亡驱力的意义问题正是在这里绷紧，除此以外别无意义。我想，你们可以从一位弗洛伊德门徒的思考中听出这一点；他十分敏锐、开明、有教养，却并非异乎寻常的天才。问题之所以提出，恰恰是因为这项驱力同历史相连。它是“此时此地”的问题，而不是“直到永恒”（ad aeternum）的问题。欲望的运动正由此越过某种揭幕的界线；弗洛伊德死亡驱力概念的到来，也由此对我们取得意义。

说到这里，我们仍一无所知；只知道问题存在，并以这些说法提出：活着的人同能指本身具有怎样的关系？在能指层面，一切可能的存在者循环——包括生命本身丧失与回返的运动——都可能重新受到质疑。我们分析家所承载的东西，正由此获得同样悲剧性的意义。

事实上，即使这件事已被知道，我们也没有迈出真正的一步；只知道无意识在自身循环中，如今以可以这样定位的形式呈现给我们：它是一个非知识场域。然而，我们每天都必须在这个场域中操作。一旦辨认出它，我们就不能不承认一个连孩童和头脑简单的人都能明白的事实：每个“善意之人”、每个欲望行善的人，处在什么位置。

也就是说：

- 他无疑想要行善；
- 他无疑也正因如此前来找你们；
- 他想让自己好起来，同自身和谐，并使自己符合某些规范。

可是，你们知道，当他不断认识自身无意识时，我们会在这一进程边缘发现什么——其实，为什么不说在眼前展开的整个辩证法地平线上？始终存在一道不可还原的边缘：在追寻并追求自身之善的地平线上，主体被揭露给一个从未彻底解开的奥秘——他的欲望究竟是什么。

当主体援引任何一个他者时，这种参照都颇为可笑。我们毕竟见过一些、甚至许多主体，他们总把他者当作一个生活平衡、至少更幸福的人：他不问自己问题，夜夜安睡。

无须等那位看似如此稳固、坐得如此安稳的他者亲自躺上我们的诊榻，我们也知道这种幻象是什么……

……善的辩证法同某种彼端之物保持这段距离、这层参照；为了说明我的意思，我会称它为“善，勿触”……

……这正是我们经验本身的文本。

我还会更进一步：享乐本身只有他者可以进入；只有在这个语域中，我们才能安置那种奇特而根本的不适。我也许会错，但我认为，只有

德语——连同它为人的裂隙写下的另一些格外奇特的心理细微差别——懂得用 Lebensneid 这个词记下它。[注]

> [注] 原文作 Lebensleid（“生命之苦”），但本段及下文讨论“对他人生命丰盈的嫉妒”，通常对应德语 Lebensneid（“生命嫉妒”）。译文依语境作 Lebensneid，并在此标明与原文拼写的冲突。

这不是普通的嫉妒，而是极其怪异、独特的东西：主体嫉妒他者，因为他者被感知为能够分享某种享乐、某种生命的丰盈；主体却认为，自己哪怕通过最具情感性、最基本而又微不足道的运动，也无法把握这种丰盈。

这难道不很奇特吗？一个存在竟会承认并显明自己在他者那里嫉妒某种东西——甚至由此生出仇恨和毁灭的需要——而他自己根本无法通过任何直觉道路把握它。

可以说，仅仅在近乎概念的层面上把这个人定位成“他者”，就足以引发这种运动与不适。即使不是分析家，大概也不难看见它那些令人不安的波纹怎样穿过主体的肌理。

我们已经走到边界本身，接下来要问：究竟什么能让我们越过它？我说过，这条边界上还有另一个标记、另一个越界点，能够让我们准确定位“超越善原则”的场域中一个要素。

这个要素就是美。

关于美——今天我只想引入它的问题——我认为必须紧贴那些现成而最切近的表述。我们当然可以注意到，弗洛伊德在这里表现得格外谨慎。他告诉我们：

- 分析家对于美中所显现的创造之根底与本性，确实无话可说；
- 在艺术作品本身那种严格说来被编码的价值领域中，我们甚至不是小学生，只是一些能够拾取线索和碎屑的人，当然没有能力表述创造本身所涉及的东西。

不止如此。弗洛伊德谈到这一点时，文本也显得十分薄弱。

只要接近他给升华下的定义——艺术家的创造正涉及升华——事情立刻变得清楚。他严格只向我们展示一种反弹，我会说，是某处在驱力或本能升华层面所发生之事的回流效果：美的创造者取得的结果和作品，返回到哪里？返回财物场域，也就是变成商品。

弗洛伊德这样概括艺术家的生涯，几乎显得滑稽：艺术家把被禁止的欲望塑造成美的形式，于是每个人购买他那件小小艺术产品，以此奖励并认可他的大胆。

这明显是在抄近路绕过整个问题；尤其当弗洛伊德又把文学或任何其他艺术创造的问题推到一旁，称其超出我们经验的能力范围时，更是如此。他完全清楚自己把论述限制在什么边界内。

因此，我们被重新抛回数个世纪以来围绕美说过的种种学究话〔学究式—大学话语〕。尽管它们满是学究气，我们仍不得不高声谈论：人

人都知道，再没有哪个领域比这里更能让真正有话可说的人——美的创造者——有理由对一切学究式表述感到不满。

尽管如此，几乎所有人、尤其最杰出的人都曾表述一种贯穿其间的东西；它甚至也存在于最普通的经验层面：美同欲望具有某种关系。但这层关系十分奇特，因为它含混不定。无论在哪个可以发现它的场域中，美这个项、范畴和语域似乎始终无法从欲望的地平线上消除。

然而，同样清楚的是——从古代思想一直到圣托马斯，人们都这样说，后者还给出十分准确的公式——美会悬置、压低乃至解除欲望的武装：美一旦显现，便震慑并禁止欲望。

这并不意味着美不会在某些时刻同欲望结合。不过，这种结合总以一种谜样而独特的形式出现；我找不到比“凌辱”（outrage）更贴切的词，因为这个词自身携带着越过某条无形界线的结构。

而且，美的本性似乎正在于对“凌辱”无动于衷；这也是它结构中一个极有意义的要素。因此，我会在文本、在分析经验的细节中向你们说明……

……我会给出一些标记，让你们在它经过时保持警觉；我指的是一场分析会谈中，主体向你们讲述某些事情时……

……你们怎样能像盖革计数器一样确定地把它定位出来。主体在联想、在松开而断裂的独白中，会向你们提供审美语域的参照：可能是一段引文，也可能是一段学校记忆。当然，你们并非时时面对创造者，却总会面对同我所谓约定俗成的美之领域发生过某种关系的人。

你们尽可确信，这类参照同某种在当下现前、始终属于破坏驱力语域的东西彼此相关；这些参照越零星、越突兀地割断话语文本，这层相关就越明显。

你们尽可确信：当主体向你们讲述一个梦，其中明显显出对其主体构型某个根本项的所谓“攻击性”思想时，他会根据自己的国籍，突然抛出：

- 一段《圣经》引文；
- 对某位古典或非古典作者的参照；
- 或一段音乐的唤起。

今天先向你们指出这一点，是为了说明我们离经验的终点已经不远。这里涉及美及其同欲望的独特关系。美的功能不同于善：它不会欺骗我们；因为它使我们醒来，或许还使我们的目光适应欲望——而欲望本身又同某种诱饵结构相连。

我要设法把你们引向这里，好让这个位置如其所是地显现。你们已经看见幻想怎样说明它。刚才我说，幻想仿佛一道“善：勿触”；在这里，它则是一道“美：勿触”。幻想可以处在这个谜样场域的结构中。它的第一道边缘是我们已经知道的：它在快乐原则之内阻止我们进入这个场域，那就是疼痛的边缘。

我们必须追问，这个场域由什么构成。弗洛伊德说：死亡驱力，原初受虐。这样是否在问题中跳得太远？守卫边缘的疼痛，就是场域的全

部内容吗？凡是显出自己已经进入、显出这个场域之要求的人，归根结底都是受虐狂吗？我先告诉你们，我不这样认为。

受虐性——一种边缘现象——带着近乎漫画式的特征；十九世纪末的道德研究已经把它揭露得相当清楚。从经济学看，受虐性的疼痛最终像财物一样：人们像分享其他许多东西一样分享疼痛，甚至几乎会围绕它争抢。

这难道不是财物辩证法在惊慌中重新把它收编吗？事实上，受虐者——我指倒错的受虐者——的全部行为，都表明这正是其行为的结构性特征。请读萨赫尔-马索克先生的作品；他仍很有启发性，尽管气度远不及萨德。你们会看到，倒错受虐者的立场最终投射到这样一个地平点：他欲望把自己缩减成财物那样的“无”，缩减成一件作为客体受处置的“东西”，缩减成一个被转交、被分享、被视作财物之“无”的奴隶。

面对富于创造力的同名异义关系，绝不要急着拆散。精神分析把如此广泛的现象都称为“受虐性”，无疑不是毫无缘故。我认为，分析思想标记为受虐性的各个场域，其统一性恰好来自某种始终存在的东西：疼痛都分有财物的性质。

下次，我们将从一份文本开始追问。它并不新鲜；数世纪以来，各种话语早已在它上面磨牙利爪。呈现在我们面前的，是幸福道德得以形成的一种博弈和场域。希腊人的地平线并未对底层结构封闭，这一点我们早已知道；而且，底层结构仍像往常一样，越是鲜明，越会显在表面。

从亚里士多德直到黑格尔，甚至直到歌德，历代最感到棘手的是一出悲剧：黑格尔出于最糟糕的理由，认为它最为完美。这就是《安提戈涅》，以及安提戈涅相对于犯罪之善所处的位置。只有我们这个时代的僵硬变得如此轻率，才会重新扑向这个主题，把光集中在暴君的形象上。

我们将一起重读《安提戈涅》。它会让我们标出——我想也会让你们信服——某种绝对选择中的关键时刻：一项不受任何善推动的选择。为了研究人究竟想要什么、又在防御什么，它会给我们一项关键标记。

第21课 · 1960年5月25日

我说过，今天要谈《安提戈涅》。并不是我们凭一道命令，把《安提戈涅》变成这个题材中的转折点。这个点早已存在于学者的讨论中；即使有人看不见，甚至根本没留意，他们也多少知道它就在某处。

因此，对所有人——不妨说，是经由几乎所有人——《安提戈涅》确实都是我们的题材、即伦理学中的转折点。谁不知道它代表什么？当我们同一条以共同体名义自称正义的法律发生关系，遭各种冲突撕裂时，谁不会唤起安提戈涅？

学者们围绕这个题目带来了什么，我们该怎样看？如果为了自己，也为了听众，重新走过这条路，却常常觉得在如此多偏离正轨的弯路中迷失，又该怎样看？

历代最伟大的笔下围绕这个关键例子写出的意见和思想，确实奇怪。最近，为了不漏掉围绕它已经表述、而我认为重要的东西，我常有这种感觉。每当自己要表述的内容提醒我：这个例子终究最好，我就不愿让你们和我自己失去《安提戈涅》问题漫长历史所能提供的帮助。《安提戈涅》就是悲剧本身。

对我们分析家来说，悲剧位于经验的最前景。弗洛伊德从《俄狄浦斯》——以及你们知道的另一些悲剧——提供的神秘内容中取得参照，是因为那些材料具有不可或缺的价值。即使他没有更明确地把《安提戈涅》放到前面，也不表示我们如今来到我所引向的转弯与岔路脚下时，它不会向我们显出自身意义。对黑格尔来说，它已经具有

这层地位——你们会看到，大概同我们的意义并不一样——即索福克勒斯悲剧中也许应当置于首位的一出。

悲剧联系于我们经验的根，甚至比它同俄狄浦斯情结的联系更深、更原初。不要忘记“净化”（κάθαρσις，catharsis）这个关键而枢纽性的词。你们听来，它无疑或紧或松地联系于“疏泄”（abréaction），也就仿佛已经越过弗洛伊德与布洛伊尔在奠基之作中提出的问题：某种滞留情感的释放——通过行动、甚至运动实行的释放。这个“某种东西”并不容易界定；它仍摆在这里，我们不能说问题已经解决。

假如某种情感或创伤能在主体那里留下悬而未决之物，只要和谐尚未恢复，它就会继续悬置；“不满足”这个观念足以使我们理解吗？请重读布洛伊尔与弗洛伊德最初几页。借我努力从经验中劈开的区别，你们会看见，我们今天已经不可能以此为满足。我们不能不追问这里被接受的“满足”一词，也不能不看见一个问题：弗洛伊德说，行动可以在表述它的言语中“释放”，这究竟意味着什么？

这篇文本的净化即使特别联系于疏泄问题，我们援引它时——因为古代源头已明确出现在背景中——仍总是集中在亚里士多德的公式上，即《诗学》第六章开头对悲剧所下的定义。

他的表述很长，我们以后还会回来。它通过定义悲剧、说明悲剧若要成为悲剧在体裁秩序中必须满足什么条件来展开。我说过，这段很长，之后还得重读；它涉及悲剧的特征、构成，以及它同史诗话语的

区别等。我这里只抄录段落的结尾、最后几个词；亚里士多德在因果表述中格外明确地给出悲剧的最终目的，即它的 τέλος（telos）：[注1]

> [注1] 参见亚里士多德《诗学》第六章第6节；另可参见菲利普·勒马克勒网站注23，以及埃米尔·埃热尔《法国的希腊研究》（L'hellénisme en France）。

相关知识卡 亚里士多德悲剧定义中的 katharsis

> "……δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν。"
>
> "……作为一种手段，通过怜悯和恐惧完成对同类激情的净化。"
>
> 〔埃米尔·吕埃尔译作："悲剧是对一种严肃而完整、具有一定长度的行动之摹仿；它用经过美化的语言来呈现，各构成部分分别存在；它借行动中的人物而非叙述展开，并通过怜悯与恐惧，实行对同类激情的涤除。"〕

这些词看起来简单，历代却激起一股评论洪流，形成如此庞大的文献世界，我甚至无法在这里讲述其历史。关于自己的研究，我向你们带来的始终是经过选择、落在关键点上的材料。这项净化究竟是什么？我们通常把它译成类似"涤除"（purgation）的东西。

对我们、尤其对我们这些医生来说，疏泄背后始终伴随着这个词自求学以来形成的语义回响。在座每个人多少都走过中学课堂，因而拖着"涤除"这个词及其近乎莫里哀式的联想；而这里的莫里哀风格，不过转译了一项极古老的医学概念。用莫里哀的话说，就是排除"致病体液"。[注2]

> [注2] 莫里哀：《布吕斯康比耶的奇想》（Les Fantaisies de Bruscambille，1612）："你们很清楚，或理应清楚……医生想医治一个恶液质身体时，会先涤除致病体液……"

其实，这离这个词自身唤起的东西并不远。为了让你们立刻感到它，我可以援引我们最近的工作以“卡塔尔派”之名带到面前的东西。我大概顺带说过，卡塔尔派是谁？是“纯洁者”。καθαρὸς（catharos）就是“纯洁的”；这个词在原初回响中首先不是启明或释放，而是净化。

在古代语境中，净化一词一方面已见于医学传统。在希波克拉底那里，它有明确的医学意义，同排除、释放及恢复正常或多或少相连；另一方面，在其他语境中，它又联系于净化，尤其仪式净化。这里存在歧义；你们当然猜得到，我们不是最早发现它的人。

相关知识卡 亚里士多德悲剧定义中的 katharsis

举一个名字：十六世纪有位德尼·朗班重新研究亚里士多德，把悲剧的仪式功能置于首位，也就是让净化的礼仪意义占据前景。问题不在于他比别人更正确或更错误，我只是想标出：追问和问题在哪个空间中提出。

不要忘记，我们在《诗学》这段文字中读到的“净化”显得格外孤立。并不是说那里没有评注、发展或处理；但在发现新纸草以前，我们不会知道更多。你们大概知道，《诗学》只有一部分留存；现有内容约为全书一半，而在这一半中，除了这段话，再无别处谈净化。我们知道原来还有更多，因为亚里士多德在经典大版编号的《政治学》第八卷中用若干说法谈净化时，写道：

“这项净化，我已经在《诗学》别处说明。”

可你们翻到《诗学》，只找到这里。既然知道《诗学》并不完整，也就很清楚，显然有内容遗失。《政治学》迪多版第八卷讨论音乐时，

也谈到音乐的净化。命运让那里留下的材料多得多；具体说，我们更加清楚亚里士多德所谓音乐中的平静意味着什么。

他把这种平静格外集中于某类音乐。对它的期待不是某种伦理效果，也不是某种实践效果——我不得不讲快一些——而是“神迷”效果。讨论围绕神迷，也就是为此可以想象的最令人不安的音乐展开。亚里士多德借古代智慧讨论的这种音乐，究竟是好音乐还是坏音乐？

对我们来说，不妨称它为“热爵士”或“摇滚乐”。就是这类音乐仿佛扯出人的内脏，让人从自身出离；问题在于是否应当禁止。处于神迷状态的人经过这种音乐的亢奋、酒神式出离以后，变得更平静。这就是《政治学》第八卷提到净化时的意思。

我要提醒你们，并非所有人都会陷入这些神迷状态。人人多少可能受到感染，但还有另外一些人：

- 有“易受激情者”（παθητικούς，pathētikous）；[注3]

> [注3] 参见让娜·克鲁瓦桑：《亚里士多德与秘仪》（Aristote et les mystères）；亚里士多德《政治学》1342a 5—7、12及1340a。

- 他们同“易入神迷者”（ἐνθουσιαστικάς，enthousiastikas）相对。前者容易受另一些激情攫取，尤其恐惧与怜悯。

某种音乐——可以想见，就是在悲剧中起作用的音乐——同样会给他们带来净化与平静。“净化”正是《诗学》在这个层面为平静使用的词；亚里士多德还加上一句：“通过快乐”——通过快乐而平静。这再次让我们追问：它究竟意味着什么，处于哪个层面，为什么在这里援引快乐，又是哪一种快乐？

我强调这一点，因为我们的拓扑涉及一场在另一个维度展开、甚至威胁快乐的危机之后回到快乐；人们知道，令人神迷的音乐可以把我们推到何种极端。那么，这究竟是哪一种快乐？我们已经把快乐的拓扑界定为：那座装置的此岸所展开之物的法则，而欲望那可怕的吸引中心正从装置彼端召唤我们。这个拓扑或许能让我们比以往更贴近亚里士多德的直觉。

无论如何，在回来表述这个目标、把装置彼端之点视为引力中心以前，我还要为了文献考据横向标出一点：现代文献中有什么为净化一词的通行用法提供了形体和内容，也就是它在我们这里取得的医学义。

我说的不只限于同行的领域。在文学家、批评家以及从文学理论层面表述问题的人那里，亚里士多德净化的医学观念同样得到普遍接受。如果追溯这种净化观取得胜利的阶段，就会来到一个起源点；在此以前，讨论反而极其开放。正如刚才只是略作提示的，净化一词绝非公认地只有医学内涵。这个医学内涵取得胜利和支配，有一个值得在这里记下的来源。

这就是我稍作考据停顿的原因。源头是雅各布·伯奈斯1857年在布雷斯劳一份期刊发表的著作。我完全说不出为什么在布雷斯劳，因为没能搜集到足够的雅各布·伯奈斯传记资料。根据昨天托人从琼斯的书中查到的情况，雅各布·伯奈斯出身于一个杰出的犹太大资产阶级家族——你们大概已经认出，弗洛伊德从这个家族中选了妻子。我的意思是，这个家族至少早在数个世纪以前就已经在德国文化中取得贵族身份。

琼斯提到米夏埃尔·伯奈斯，称他因政治叛教而长期受家人责备；他为了确保事业而改宗，后来在慕尼黑任教授。

至于雅各布·伯奈斯，据替我查资料的人所说，书中只提到他作为拉丁学家和希腊学家也取得了杰出成就——这确实毫无疑问。除此之外，只说他进入大学体制时没有付出同样的代价。

我手中是雅各布·伯奈斯《论亚里士多德戏剧理论的两项贡献》1880年柏林重印本。[注4] 这本书非常出色。阅读一部大学著作，尤其德国大学著作，很少能得到如此满足。它清澈如水晶；人们几乎一致接受净化概念的医学版本，确实可以追溯到这个年代，绝非偶然。

> [注4] 参见让·博拉克：《雅各布·伯奈斯：两个世界之间的人》（Jacob Bernays : Un homme entre deux mondes），Presses universitaires du Septentrion，1998，第47页。

琼斯本人如此博学，却没有进一步突出雅各布·伯奈斯的人格与工作，实在可惜；书中似乎根本没有认真提到他。在这个问题上，很难想象弗洛伊德——他肯定不会对伯奈斯家族的声望毫无感受——从未听到过相关消息。这样一来，他最初使用“净化”一词，或许正可追溯到最好的源头。

指出这些以后，我们回到《安提戈涅》评注的主题，即悲剧的本质。人们告诉我们，悲剧以净化为目的——这个定义距离我们所谓悲剧诞生的时代不足一个世纪，我们很难不予理会——即涤除恐惧与怜悯这两种 πάθηματα（pathēmata）、这两种激情。

我们怎样理解这个公式？这里，我们从自身视角接近问题，即从已经努力表述的东西出发：在“弗洛伊德的原物”的经济学中，欲望本身处于什么位置。

这会让我们在这项历史揭示中再前进一步吗？

我们不能说这个公式不向我们闭合……

……也许因为亚里士多德部分著作遗失，也许因为思想可能性的本性使它必然以闭合的方式呈现……

……两年多来，我们围绕欲望所展开的论述在伦理领域迈出一步。正是这一步让我们得以为理解悲剧的意义增添一个新要素，并经由这条典范道路——当然还存在更直接的道路——接近净化的功能。

在《安提戈涅》中，我们将看到界定欲望的瞄准点。它无疑朝向一个中心意象；这个意象守着某种迄今无法表述的奥秘，因为人们一望向它就会眨眼。可是，它确实处在悲剧中心：安提戈涅本人带着全部迷人光辉的意象。我们很清楚，越过家庭与祖国的对话、越过一切道德说教式展开以后，使我们着迷的正是她：

- 她带着不可承受的光辉；
- 她身上有某种东西抓住我们，同时又在“震慑”的意义上禁止我们；
- 这个意志坚定得可怕的牺牲者意象，最终带着某种令人迷失方向的东西。

我们必须从这股吸引力的方向，寻找悲剧的真正意义、真正奥秘与真正分量，也就是它所包含的震荡、无疑也是激情的一面。不过，这是一种特殊激情，其中正有“δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου”——经由怜悯与恐惧，我们从属于这一秩序的一切中得到涤除和净化。我们从一开始便能辨认这个秩序：严格说来，就是想象界的系列。

假如我们经由众多意象中的一个而被涤除，便必须追问：这个中心意象究竟占据什么位置，以至于其他一切意象仿佛突然消散、展开又折回？难道不是因为安提戈涅及其美的中心意象……

……这不是我的发明；我会向你们指出合唱队歌唱她的段落，也会说明那正是枢纽段落……

……通过悲剧行动的分节向我们照亮了某种东西，使我们明白它为何能驱散其他一切意象？

也就是她所占的位置：处在两个在象征层面彼此区分的场域之间。她无疑从这个位置取得全部光辉；凡真正谈论过美的人，从未能把光辉从美的定义中消除。你们知道，我们正努力界定这个位置；此前几课已经接近过它。最初，我们借萨德主人公设想的“第二死亡”试图把握它：死亡在这里被召唤为自然变形循环本身归无的点。

在这个点上，存在者的虚假隐喻同存在的位置彼此分开。我们会发现，它作为界限的位置在《安提戈涅》全文中得到表述；所有人物口中，尤其提瑞西阿斯的讯息中，都不断出现它的在场和定义。

我们又怎会不在行动本身中看见它？全剧中心、中段，由安提戈涅被判受刑时围绕她展开的哀叹、评说、辩论和呼唤构成。什么刑罚？把

她活着封进坟墓。全剧正中三分之一都在显现、唱出并细述这个位置：一条生命同确定的死亡相混；死亡可以说被提前活过，侵入生命领域，生命也侵入死亡。这个命运的场域本身，在全剧效果中如此突出；令人惊讶的是，黑格尔或歌德这样的辩证论者、甚至如此杰出的美学家，竟不认为应当把它纳入评价。

为了提示这个维度并非《安提戈涅》所独有，我可以请你们从此在各处寻找它的对应项。无须走远，你们就会看到：如此界定的区域在悲剧效果中具有何其特殊的功能。

欲望的光线正是在穿越这个区域、这片中间地带时，同时发生反射和折射，最终产生一种极为奇特、也是最深刻的效果，即所谓美对欲望的效果：欲望仿佛在继续行进之处分裂成两路。我们不能说，对美的把握会彻底熄灭欲望；它仍继续奔行，却在这里比在别处更强烈地感到诱饵。这种感觉由它任凭自己被引入的光辉灿烂区域显现。另一方面，欲望的震荡并未折射，而是反射、被推回；它明知这份震荡更为实在，可那里已经根本没有客体。

美对欲望产生这种熄灭或调节效果，因而具有两面。一面是某些思想家强调的欲望平静——例如我上次引用的圣托马斯；另一面，则是康德在《判断力批判》中强调的一切客体的断裂。

刚才我说到“震荡”（émoi），正好借此停下来指出：法语通行译本用这个词翻译 Triebregung、即“驱力冲动”，实在不合时宜。为什么选得这么糟？为什么不记得 émoi 同“情绪”（émotion）和“感动”（émouvoir）毫无关系？

Émoi 是一个法语词，联系于古老动词 émoyer 或 esmayer，严格意思是使一个人失去——我差点说“失去手段”，要不是这在法语中会成为双关；不过，它涉及的确实是能力，因为 esmayer 可追溯到古哥特语 magnan，即现代德语 mögen。谁都知道，一次 émoi 属于你同自身能力的关系秩序，具体说，它使你失去这些能力。

现在，我们有义务进入《安提戈涅》的文本，寻找道德教训以外的东西。因为我很难……

……不知道为什么，前不久一位对这个题目毫无责任可言的人写道，我无法抵挡黑格尔辩证法的诱惑。我不清楚这项指责当时是否恰当，因为他写这句话时，我才开始用后来持续采用的说法，向你们表述欲望的辩证法；不过，很难说那位作者的嗅觉有多灵……

……无论如何，没有哪个领域比黑格尔的诗学更让我觉得他软弱。尤其是，他围绕《安提戈涅》的一切表述都集中于话语冲突；这些话语无疑押上了最关键的赌注，而且总会走向某种不知所谓的和解。请问，《安提戈涅》结尾究竟有什么和解？更令人惊讶的是，这种和解甚至被称作主体性的。

我在黑格尔关于诗学的文本中读到一项谈论《俄狄浦斯在科洛诺斯》的断言——我们已经在这里讨论过这部索福克勒斯最后的作品。不要忘记，全剧可以归结为：俄狄浦斯从这里向儿子们发出最后诅咒，继而产生全部灾难性的戏剧；我们将随《安提戈涅》进入这些后续，而《俄狄浦斯在科洛诺斯》终结于俄狄浦斯那句堪称最终诅咒的话：

“啊，宁可不要出生……”〔μὴ φῦναι，mē phynai〕

在这样的语域中，怎能谈和解？我并不想用自己的愤慨邀功，何况别人早已看到这一点。尤其歌德似乎多少有所怀疑，埃尔温·罗德在《普绪刻》中也一样。[注5]

> [注5] 埃尔温·罗德：《普绪刻》（Psyché），Bibliothèque des introuvables，1999。

最近，为了寻找一些能够汇集古人灵魂不朽观的材料，我很高兴翻到《普绪刻》这部十分值得推荐、甚至令人赞叹的作品，并在一处看见作者对索福克勒斯《俄狄浦斯在科洛诺斯》的通行解释感到惊讶。让我们稍微洗掉脑中围绕《安提戈涅》的一切嘈杂，仔细看看其中发生什么。《安提戈涅》中首先有什么？首先有安提戈涅。

你们有没有注意到——顺便一提——全剧始终只称她为 ἡ παῖς，意思是“小丫头”？指出这一点，是为了把事情摆正，让你们的瞳孔适应作品的风格。随后还有一项行动；悲剧中的行动问题十分重要。不知道为什么，有个人……

……我不太喜欢他，也许因为人们总拿他的话来堵我的嘴……

……名叫拉布吕耶尔。他说我们来得太晚，世界已经太老，一切都已说过。

我可没发现如此。我认为，悲剧行动还有许多东西可说，问题根本没有解决。就拿刚才得到我赞许的埃尔温·罗德来说，我很惊讶……

……在另一个章节中，他谈得很多，因为书中有大量篇幅讨论索福克勒斯……

……他竟向我们解释悲剧作者同题材之间一种奇特冲突：作品的法则——从这个视角看不清为什么——迫使作者以某项漂亮行动为支撑，最好是一项神话行动。

我猜这是为了让所有人已经进入情境、熟悉故事，再用时代的氛围、性格、人物、问题等一切来突出这项行动。问题据说就出在这里。照此说来，阿努伊先生给我们一位小小的法西斯安提戈涅，倒确实很有道理。

罗德说，诗人同题材的辩论会产生某种行动与思想之间的冲突；他还颇为贴切地——也就是回响我们以前许多人的说法——勾勒出哈姆雷特的形象。挺有意思。

我想，你们很难接受这一点。如果去年我围绕哈姆雷特所作的解释真有些用处，你们就该知道：《哈姆雷特》根本不是思想的力量或无力相对于行动的戏剧。现代时代门槛上的哈姆雷特，为什么会在这里见证未来之人面对行动时某种特殊的虚弱？

我并不如此悲观。还可以说，没有什么迫使我们悲观，除非接受某种衰败陈词。我曾顺带指出，就连弗洛伊德比较哈姆雷特和俄狄浦斯面对欲望时的不同态度，也落进这套陈词。我不认为《哈姆雷特》的戏剧冲突或其欲望的熄灭，存在于行动与思想的分裂中。我曾努力说明，哈姆雷特奇特的冷漠恰恰来自行动本身的动力；我们应当从作品选取的神话中寻找原因，从他同母亲欲望的关系、同父亲关于自身死亡之知识的关系中寻找源头。

再向前一步，我在这里指出我们对《哈姆雷特》的分析同“第二死亡”之点的交叉。去年还无法向你们说明这一点；现在借罗德这段颇不合时宜的思考，我顺便把它点出来。

不要忘记一项可以辨认我所指出拓扑的效果：哈姆雷特准备杀死克劳狄斯时停手，正因为他关切的是我要界定的这个精确之点。他不满足于杀死克劳狄斯，还想让对方在地狱里永受折磨。我们早已把地狱撇到一边，可为什么在分析文本时，会觉得让它发挥作用有损尊严？哈姆雷特即使没有把握、也不比我们更相信地狱，仍以某种方式保留疑问：“睡去，也许做梦……”但他确实停止行动，因为想让克劳狄斯下地狱。

如果不愿紧贴文本，而始终停留在我们看来可以接受的秩序、即偏见秩序中，我们每时每刻都会错过机会，无法在所走小径上标出特有的界限与越界点。

即使我在这里什么也没教给你们，只留下这种毫不留情的能指评注方法，我也希望至少会剩下一点东西；我甚至希望最后只剩这项方法。也就是说，假如我的教导确有教学价值，它不会留下任何可以被加上“主义”后缀的抓手。我先后向你们推进的每个术语，所幸你们的困惑表明，没有一个足以让你们把它视为本质……

……无论象征界、能指还是欲望……

……归根结底，没有一个术语会由于我的缘故，成为谁的思想护符。

悲剧中还有合唱队。合唱队是什么？有人说它就是你们，也有人说不是。我认为问题不在这里，因为它涉及手段，而且是情感手段。我会

说，合唱队就是负责激动的人。因此，在告诉自己净化调动的是你们的情感以前，请三思。最终目的确实涉及你们的情感：它们和许多其他激情都必须借某种技艺平静下来；但这不表示你们的情感以多么直接的方式被调动。它们无疑在那里，你们原则上是一份可用材料；可从另一方面说，也是一份完全无动于衷的材料。

晚上坐在剧院时，你们想着自己的琐事：白天丢掉的钢笔，明天要签的支票。因此，别太高估自己。舞台经过妥善安排，会接管你们的情感；合唱队负责此事。情感评注已经替你们作好，这也是古代悲剧最可能存续的原因。评注恰如其分地有点傻，却也不失坚定，十分人性。于是，你们不必操心。

即使你们毫无感觉，合唱队也会替你们感觉。何况，如果你们本来没有多么心潮澎湃，为什么不能想象：那一点点效果正会因此作用到你们身上？老实说，我不太确定观众真的有多么参与、多么激动；但我确信，他会被安提戈涅的意象迷住。

我说“迷住”，这里的他是观众。不过我仍要问：他在观看什么？安提戈涅呈现什么意象？问题就在这里。不要把同特选意象的关系混同于整场演出。如果不限定“观众”牵涉的场域，这个讨论悲剧效果时常用的词，在我看来很成问题。

就实在中发生的事情而言，他更像听众。我很高兴在这里同亚里士多德一致；对亚里士多德来说，全部戏剧艺术的发展都发生在听觉层面。景观被安排在严格技术的边缘；它当然并非毫无意义，却不是关键。正如措辞之于修辞学一样，景观在这里仅是次要手段。

指出这一点，是为了让现代所谓舞台调度的关切各归其位。舞台调度的优点很多，无论戏剧还是电影，我总能欣赏。但也不要忘记，它之所以显得如此关键，是因为——请允许我说得随便些——我们的第三只眼勃起得不够，于是便用舞台调度稍微给它手淫一下。

我也不是为了在这里沉湎于刚才批评的阴郁快乐，去讲观众的某种衰败。我完全不信这一套。从某个角度看，观众大概始终处在同一水平。“从永恒的观点看”（sub specie aeternitatis），万物价值相同，一切始终都在那里，只是不总处于同一个位置。顺便说，要从《甜蜜的生活》中看出东西，真得是我研讨班的学生，也就是格外清醒才行。

在座相当多的人似乎从这部片子中得到快乐，那阵低语令我惊叹。我愿意相信，这项效果只来自一个幻觉时刻：我的话恰好使某种幻象变得突出，而那是这一连串影像几乎唯一瞄准、却始终没有抵达的东西——我必须说，只有一个时刻例外。

那个时刻似乎发生在清晨。寻欢者经过一夜，在海滩边的松树干之间静止站立，仿佛消失在光的振动中；突然，他们朝不知什么目标迈步。这一幕令许多人如此喜欢，因为他们从中重新找到我著名的“原物”——从海里用网拖出的一团不知什么恶心东西。谢天谢地，那一刻还没看见它；只有寻欢者开始行走。他们几乎始终同样不可见，确实就像在乌切洛画中树木之间移动的雕像。那里确实有一个独一无二的特选时刻。还没有去辨认我研讨班教导的人都该去看。它在影片最末尾；这样一来，如果届时还剩座位，你们就能在恰当时刻坐进去。

我们由此来到《安提戈涅》的位置。安提戈涅已经准备进入行动，我们接下来会跟随她。今天还能多说什么？我有些犹豫。时间晚了。我

想从头到尾处理文本，让你们把握它的动力。下次以前，你们倒可以做一件事：读一遍。我已经敲钟预告要谈《安提戈涅》，但按你们通常的勤奋程度，这大概还不足以让你们哪怕浏览一遍。下次以前读一读，不会毫无意义。读法有上千种。

首先有罗贝尔·皮尼亚尔先生的校勘本。对真正懂希腊语的人，我推荐逐行对照译本；仔细看希腊文本的逐词意思，简直极富启发。下次，我会在这个层面向你们展示：我们的标记怎样由文本中的能指完美表述，无须东找一个、西找一个。假如我只是偶尔抓住一个词，让它回响自己的论述，那确实近乎任意裁决。我会说明，我说的词怎样从头至尾化作一根线，真正构成全剧骨架。因此，如果能细读阿歇特出版社的《安提戈涅》，我想，你们已经能有所收获，并提前看见我将向你们说明的东西。

我还要指出一件事。一天，歌德同爱克曼交谈，漫谈各种事情。几天前，他刚“发明”苏伊士运河和巴拿马运河。读起来相当精彩：1827年，他已经极清楚地看到这两项工具的历史功能。随后有一天，他们读到一本刚出版、如今已被彻底遗忘的书，作者名叫伊里施；书中对《安提戈涅》作了一篇很漂亮的评注，我是通过歌德知道的。它同黑格尔式评注有何区别，我看不出来，只觉得更傻些。不过，其中有些事情很有趣。

那些不时责备黑格尔陈述格外晦涩的人，在这里当然会借歌德的权威大获全胜，确认自己的嘲讽。黑格尔把克瑞翁与安提戈涅对置为法律与话语的两项相反原则，化作某种同结构相连的冲突；歌德确实修正了黑格尔在这里所说的东西。

他充分指出，克瑞翁显然走出了自己的道路。总之，他受欲望推动，试图打破屏障，在获准触及的界限以外继续瞄准敌人波吕涅刻斯。克瑞翁想让他遭受自己无权施加的“第二死亡”；他的全部话语由此展开，他也独自奔向毁灭。歌德即使没有这样准确地说，他的话语也暗含并窥见了这一点。这里不是一种权利同另一种权利对抗，而是一项错误同什么对抗？

同某种别的东西对抗；对我们来说，真正的问题正在于安提戈涅在这里代表什么。

你们会看到，我也会告诉你们：它不只是保卫死者或家庭的神圣权利，也不是人们所设想的安提戈涅的某种圣洁。

安提戈涅受一种激情推动；我们会努力弄清是哪一种。不过，有一件奇怪的事：无论歌德在这里怎样表述，他都说自己被安提戈涅的一段话震动、冒犯了。那发生在……

……我们已经跟随她走过全部苦路，一切都已越过：她被捕、挑战、受判，甚至发出哀叹；她真正走到那座著名坟墓边缘……

……安提戈涅却停下来为自己辩解。

她似乎已经在一种欲望中软弱下来：“我的父亲，你为什么抛弃我？”可是，她重新振作，说：

> “你们要知道，假如被拒绝安葬的是丈夫或孩子，我不会反抗公民的法律。因为，”她说，“在这样的情形中，失去丈夫以后，我还

> 可以再嫁；即使失去一个孩子，我仍可以同丈夫、或同另一个丈夫再生一个。但这个兄弟……”

αὐτάδελφον（autadelphon）——这个希腊词把自己同兄弟系在一起——贯穿全剧。她在第一行对伊斯墨涅说话时，它就已经出现。

> “……这个由同一父亲和同一母亲所生的兄弟；如今父母都藏在哈得斯，再也没有任何兄弟能够重新出生。”

μητρὸς δ᾽ ἐν Ἅιδου καὶ πατρὸς κεκευθότοιν οὐκ ἔστ᾽ ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ。〔911—912〕

走到这里，魏玛的智者觉得事情多少有些可笑。他并非唯一一人；历代读者始终被这番非凡辩解的动力和理由弄得摇摆不定。最明智的话语总得被某种疯狂击中；歌德忍不住说出一个愿望。一个克制而懂得文本价值的人，按理应当避免过早表述，因为这不正会引进全部风险吗？

他说：“我希望将来有位学者能向我们证明，这段是后人插入的。”

当然，只要提出这种愿望，总可以期待它实现。十九世纪至少有四五位学者声称这段无法成立。一项最有力的说法是：希罗多德第三卷似乎有一则相同的故事。

其实，除了都涉及生死、兄弟、父亲、丈夫和孩子，两者关系不大。这一点确实相同，其他却完全不是一回事。那里的女人哀叹之后获准从家族中选一人赦免；整个家族都卷入一项总体判决——波斯宫廷可能这样做——她于是说明自己为什么在丈夫和兄弟之间选择兄弟。

此外，两段文字相似，并不表示后一个必定抄袭前一个。何况，这份抄写为什么要放在这里？换言之，这段绝非伪作：此前引述的两行之所以格外值得注意，正因为索福克勒斯之后约八十年，亚里士多德在《修辞学》第三卷引用了它们。

这两行既然如此惊世骇俗，很难想象生活在索福克勒斯八十年以后的人，会把它当作文学例子引用，而且引用的地方绝非不重要……

……因为那里讨论的是，从修辞学角度应当怎样说明自己的行动；在这项看似相当普通的题目中，可以援引的例子数不胜数……

……亚里士多德偏偏引用了这两行。

这至少会让插入说显得颇为可疑。归根结底，恰恰因为这段带着丑闻性质，它也许值得我们停下来。

我们将会看到——我想你们已经能隐约看出——它之所以在那里，似乎正为了替我们下次要严格界定的安提戈涅之瞄准再添一项支撑。

第22课 · 1960年6月1日

今天，我想试着向你们谈谈《安提戈涅》，也就是索福克勒斯写于公元前441年的剧作，尤其全剧的经济学。我认为，这篇文本从各方面都配得上成为我们的范例。康德说，在美的范畴中，有一种关键的传达既可能、甚至也受到要求；而这项传达正围绕范例运转。只有“范例”——它同“客体”完全不同——能使这个范畴中的传递成为可能。

另一方面，你们知道，我们正从欲望的瞄准出发，重新追问美这个范畴的功能和位置。总之，我们的研究也许会使美的功能中某种新东西显露出来。我们走到了这里，但这只是道路上的一个点。

柏拉图在恰好讨论美的《斐德若》中某处说：“不要惊讶……”

“不要惊讶这条路如此漫长、弯道如此巨大，因为这条弯路必不可少。”〔274a〕

〔Ὥστ᾽ εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσῃς· μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον, οὐχ ὡς σὺ δοκεῖς.〕

今天继续评注《安提戈涅》，因为它以真正令人赞叹的方式说明这个问题。请读文本，你们会看到一种难以想象的高峰，带着近乎使人归无的严密；我认为，索福克勒斯作品中只有最后一部《俄狄浦斯在科洛诺斯》可与之相比，而后者完成于455年。[注]

> [注] 原文称《俄狄浦斯在科洛诺斯》为索福克勒斯“最后一部作品”，同时写“完成于455年”，与本段前述《安提戈涅》公元前441年的日期发生年代冲突；译文照录，不据外部资料改写。

至于我写在黑板上的公元前441年，我要借这个日期把你们拉近文本，使你们领会它非凡的铸印。上次我们说过：

- 有安提戈涅；
- 有某种事情发生；
- 有合唱队。

至于悲剧的本性，我曾带来亚里士多德那句话的结尾。他对悲剧法则和规范的其他说明暂且留在暗处；我们在这里无须讨论文学体裁的分类。那段话最终说，怜悯与恐惧完成净化（κάθαρσις，catharsis），完成那项著名的净化。等我们最终总结要在俄狄浦斯秩序中表述的东西时，会努力看清“对这类激情的净化”究竟意味着什么。

一些作者、尤其歌德，竟想在行动本身中看见恐惧与怜悯的功能。也就是说，行动仿佛给出一种在恐惧与怜悯之间取得的平衡。这肯定不是亚里士多德所说的东西。正如我已经指出，亚里士多德的说法对我们仍像一条封闭道路；命运奇特地使他自己的文本在传递途中残缺、遗失，留给我们的支撑如此稀少。

不过，我马上请你们注意一点：第一眼看去，克瑞翁与安提戈涅这两位主角似乎都不懂恐惧或怜悯。这个观察自有意义。如果怀疑，只说明你们没读《安提戈涅》；我们将一起读，我会让你们切实看到。再看一眼，其实不再是“似乎”，而是“可以肯定”。这也是安提戈涅成为真正英雄的原因之一。至少两位主角之一直到最后都不懂恐惧或怜悯，那就是安提戈涅。克瑞翁最终会让恐惧触动；这即使不是其毁灭的原因，也肯定是毁灭的信号。

现在从开头说起。甚至不能说克瑞翁先开口。索福克勒斯安排全剧先让安提戈涅同伊斯墨涅对话；她从最初几句便申明自己的意图和理由。我们待会再看这番意图的风格。

克瑞翁随后才登场。他甚至并非作为反衬而出现；不过，他对我们的论证不可或缺。只要他在这里说明悲剧伦理——也就是精神分析伦理——的结构，克瑞翁就体现一点：他想要善。归根结底，这正是他的角色。

领袖负责带领共同体，为所有人的善而在场。他错在哪里？亚里士多德用一个被提升为悲剧行动关键的词告诉我们：ἁμαρτία（hamartia）。[注1]

> [注1] ἁμαρτία 是动词 ἁμαρτάνω（hamartanō）的派生词，原义为“未中目标”，引申为错误、过失、罪。

这个词很难翻译。我们译作“错误”，若偶尔朝伦理学方向偏转，又把它解释成“判断错误”。事情或许没那么简单；但亚里士多德确实把这项判断错误置于悲剧动力的核心。

上次我说过，伟大悲剧创作的年代，同哲学思想对它作出解释的年代相隔近一个世纪。正如黑格尔说过的，密涅瓦之鸟只在黄昏起飞。[注

2] 其实，我不太确定。不过，我们可以重提这个常用说法，从而想到两者终究有所分隔：

> [注2] 参见黑格尔《法哲学原理》序言：“密涅瓦的猫头鹰只在黄昏降临时才开始飞翔。”

- 悲剧仪式自身的教诲；
- 以及它后来在伦理秩序中的解释；而伦理在亚里士多德那里是一门幸福科学。

不过，我们至少可以注意到一点；我也很愿意在其他悲剧、尤其索福克勒斯悲剧中寻找它：这里确有 ἁμαρτία，它是真实的，也得到承认。命运重击之下，克瑞翁最终倒下；他自己的话语中便出现 ἁμαρτήματα（hamartēmata）一词〔1261〕。ἁμαρτία 不在真正英雄一边；这项判断错误在克瑞翁一边。

他的判断错误究竟是什么？我认为，我们可以比一切“爱智慧”的哲学思想更贴近它。正是……

……当然，这发生在相应概念出现以前；别忘了年代相当古老：公元前441年，老朋友柏拉图还没为我们锻造“至善”的幻象……

……克瑞翁想把这项善化作没有边界的法律、至高法律，一条溢出并越过特定界限的法律；他甚至没发现自己跨越了那条著名界线。人们

说，安提戈涅捍卫的是 δίκη（dikē）的不成文法，即所谓正义、诸神的言说，便以为已经说得够多；其实几乎什么也没说。[注3]

> [注3] δίκη（dikē）：习俗、方式、秩序、法律、权利；词根可追溯至印欧语 deyḱ-（展示、指出），同拉丁语 dico（说）、decet（合宜）、digitus（用于指示的手指）及英语 teach 同源。

克瑞翁像一个无知者般溢入了另一个场域。他由于 ἁμαρτία——严格说是一项错误，即使不只是一项判断错误，也总是某种错误——越过边界。借我们围绕道德法则本性提出的问题来看，他的语言完全符合康德所谓善的概念（Begriff），也就是实践理性的语言。他下令不准安葬波吕涅刻斯，因为后者不配、背叛并敌对祖国；命令的依据是：保卫祖国和攻击祖国的人不能受到同等尊崇。从康德视角看，这完全可以成为一条具有普遍价值的理性规则。因此，在那条从亚里士多德通向康德、最终近乎把法与理性等同起来的伦理道路出现以前，悲剧景观难道没有预先向我们展示一项根本反对意见吗？善不可能统治一切而不产生过度；悲剧警告我们，后果将是致命的。

那片不可溢入的著名场域究竟是什么？刚才已经说过。人们告诉我们：那里由不成文法、诸神的意志——更准确地说，诸神的 δίκη——统治。可我们如今已经根本不知道诸神是什么。不要忘记，我们受基督教律法统治已有一段时间。要重新发现诸神是什么，我们不得不从事民族志。请读刚才提到的《斐德若》；这篇对话沿“爱之本性”的道

路推进——题目正是如此。可是，用来瞄准爱的词，其轴线也已经被我们改变。那么，这个爱究竟是什么？

- 它是经过基督教历险的摆荡后，我们在这里所谓的崇高之爱吗？你们会看见，它确实非常接近，尽管通过不同道路抵达。
- 它是欲望吗？
- 它是一些人以为我等同于中心场域的东西吗，也就是人身上某种不知所谓的天然恶？
- 它是克瑞翁在某处所谓的无政府状态吗？

无论如何，《斐德若》中有一段不难找到：情人怎样回应、怎样实行爱，取决于他参加过哪一种“秘仪观照”（epopteia）。[注4][注] 这里说的是古代世界中严格意义的入秘仪式：一些非常明确的仪式会引发某种现象。粗略说，正是数世纪以来一直存在、如今只须在地球表面移动到适当纬度便能看到的恍惚或附体现象；某位神性存在会借提供身体协助之人的口显现。

[注4] “秘仪观照者”（épopte）是古希腊用语，意为“观看者”，指抵达厄琉息斯秘仪第三个、也是最后一个等级的人。

[注] 这也牵涉阿尔西比亚德的叛逃。公元前415年西西里远征前，他被控在私人宴饮中仿演、亵渎厄琉息斯秘仪：他自居主持秘仪的祭司，并把同伴称作 mystai（入秘者）和 epoptai（观秘者）。远征已经出发后，雅典召他回国受审；他行至意大利南部的图里伊时逃脱，后来投奔斯巴达。同期发生的“赫尔墨斯神像毁坏案”与秘仪案在雅典人的政治想象中被并作一场反民主阴谋，但两项指控本身并不相同。参见修昔底德《伯罗奔尼撒战争》第六卷第28、60—61节及普鲁塔克《阿尔西比亚德传》第19、22节。

厄琉息斯秘仪的核心神祇是得墨忒耳与其女科瑞（珀耳塞福涅）；它同酒神的联系主要经由伊阿科斯（Iacchus）建立。大秘仪的游行会把手持火炬的伊阿科斯神像从雅典送往厄琉息斯。古代材料有时把伊阿科斯与狄俄尼索斯区分开来，有时又把前者视为狄俄尼索斯在厄琉息斯的名号或形态。索福克勒斯《安提戈涅》第1115—1154行便称狄俄尼索斯为居于“厄琉息斯的得俄（即得墨忒耳）山谷”的多名之神，末尾又以“伊阿科斯”呼唤他；本课稍后所说的“狄俄尼索斯颂”正是这一段。因此，这里更适合说厄琉息斯传统与酒神崇拜在仪式和诗歌中发生了合流，而不能把厄琉息斯秘仪简单视为酒神秘仪。参见保萨尼亚斯《希腊志》1.2.4、索福克勒斯《安提戈涅》1115—1154行；关于伊阿科斯与狄俄尼索斯是否相同的争议，另见桑塔马里亚的考证。

入秘所带来的“福分”尤其涉及如何面对死亡。《荷马体〈致得墨忒耳颂〉》第480—482行说，见过秘仪者有福，未入秘者死后在幽暗之中不能获得同样的命运；西塞罗后来将此概括为：秘仪使人获得“欣然生活的理由”，也能“怀着更好的希望赴死”。因此，若说秘仪使人“不再畏惧生死”，不应理解为它许诺肉身不死，或彻底消除一切恐惧；更准确地说，入秘者相信自己死后会有较好的命运，从而能够安顿此生，并减轻对死亡的恐惧。在本课中，这一层同拉康随后提出的死亡界限和“第二死亡”形成主题上的呼应，但二者不是同一概念。参见《荷马体〈致得墨忒耳颂〉》480—482行及西塞罗《法律篇》2.36。

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

因此，柏拉图说，受过宙斯入秘的人在爱情中的反应不同于受过阿瑞斯入秘的人。[注]把这些名字换成巴西某个省份指称土地之灵、战争之灵或某位至高神性的名称即可。我们不是在卖弄异国情调，但事情确实如此。

[注] 这里的“宙斯入秘”与“阿瑞斯入秘”是拉康对《斐德若》250b—252d的概括，并不是厄琉息斯秘仪内部两种分别献给宙斯和阿瑞斯的仪式。 对话中的苏格拉底先借入秘语言描写灵魂降生以前的经历：灵魂追随宙斯或其他神祇，观看神圣景象，仿佛参加“最幸福的秘仪”。这是柏拉图以秘仪为模型对理念观照所作的哲学表达，不能据此断定历史上的苏格拉底本人参加过厄琉息斯秘仪。到了252c—d，柏拉图原文说的是宙斯的“追随者”（Διὸς ὀπαδός）和阿瑞斯的“侍奉者、随从”（Ἄρεώς θεραπευταί）：前者较能承受爱欲的重负，后者一旦以为自己受到爱人的伤害，便会变得好斗，甚至准备牺牲自己和爱人。因此，“阿瑞斯入秘”表示灵魂

> 曾追随阿瑞斯，并在爱情中模仿战神的性情；它不是一项有史料依据的“阿瑞斯秘仪”。拉康是在延续前文的入秘譬喻。参见柏拉图《斐德若》250b—e及252c—e。

换言之，这种东西如今几乎只能通过外在、科学和客观化的视角向我们开放。对受基督教塑造的基督徒来说，它不再属于问题实际由以提出的文本；大家都知道，我们这些基督徒已经扫清这片场域中的诸神。

精神分析照亮的，正是我们在诸神位置上放了什么。换言之，这片场域仍有哪些界限——它们大概一直都在那里，但如今或许只有这些界限仍存，在这片对基督徒而言已经荒芜的场域中刻出棱线。这就是我在这里大胆提出的问题。为了让一种现象经反射显现，我起初把它称作美的现象；所需的关键界限，正是我已经开始标出并界定为“第二死亡”的界限。

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

我最先从萨德那里向你们提出它：第二死亡要追逐自然本身的形式生成力量，也就是支配败坏与生成交替的原则。

我们在知识中已经不容易思考、承担这项秩序。萨德在这里可作为基督教思想一个时刻的标记；他说，秩序彼端仍有某种东西，一种称作犯罪的越界成为可能。我已向你们说明，这项犯罪的意义只能是一则可笑的幻想。

问题在于思想以这个意义标记为犯罪的东西。若用使它取得分量的词来说，它严格不尊重自然秩序；萨德的思想甚至锻造出一种真正独特、前所未见的过度……

……至少表面看来，他以前很少有人这样说；我是指在得到表述的思想中如此，因为我们并不知道神秘教派很早以前可能表述过什么……

……萨德能够提出并设想：犯罪者一旦承担犯罪，就有能力把自然从自身法则的锁链中释放出来，因为自然自己的法则就是锁链。形式不断复制，使自然和谐却又不可调和的种种可能性在冲突的僵局中窒息；必须排除这一切，迫使自然可以说“从无中”重新开始。这正是犯罪的瞄准。它成为我们探究欲望时如此突出的地平线，并非偶然；弗洛伊德也不得不从一桩原初犯罪出发，尝试重建法律的全部谱系。

我在今年论述最初几步就说过，一种想要严格无神论的思想，必然站在“从无中”（ex nihilo）的边界上。严格的无神论思想只有在创造论视角中才能成立，别无他处。

萨德的根本幻想最能说明萨德式思想确实站在这条界限上。他交给我们的上千幅、令人筋疲力尽的欲望显现意象，不过都在说明同一个幻想：永恒的痛苦。因为萨德情景中施加的痛苦具有一个根本特征：痛苦不能、也不会把受害者带到解体和归无的点。幻想中的受刑客体似乎必须保留一种可能，成为一个不可摧毁的承载者。

这确实是幻想。分析清楚表明，主体从自己身上分离出一个替身，使它不可被归无，好让它承受某种东西；借用审美领域的说法，这里必须称之为“疼痛的游戏”。它恰好同审美现象嬉游的区域相同，是一片自由空间。也正是在这里，存在一种从未受到强调的结合……

……仿佛有某种禁忌或禁令；它同我们熟知的困难相似：病人难以承认严格属于幻想秩序的东西……

……我说的结合，就是“疼痛的游戏”同“美的现象”的结合。我会让你们在萨德文本中看见它；它摊得太开，反而不再被人看到。受害者总带着一切美，甚至带着美的最终花朵——优雅。

怎样解释这种必然性？首先，我们必须看见它始终潜藏、随时可能显现，无论从哪个方向接近现象：

- 从受害者令人动容的展示一侧；
- 或从任何过分展示、制作得过于完美的美一侧。人面对这个意象会怔住，因为美背后勾勒出某种威胁它的东西。但是什么？并不是归无。

我认为这点如此关键，以至于打算让你们重新读康德《判断力批判》中对美之本性极为严密的文字。这里只暂时避开，也就是把它们放进括号。

不过，美所涉及的客体关系，无疑调动了知识中同样的力量；可是康德告诉我们，在美的现象中，这些力量受到了触动，客体却不在其中。你们难道没有切实感到它同萨德幻想本身相似吗？幻想中，客体只作为承受痛苦的能力而在场；而痛苦本身只是一条界限的能指：它被设想成静止，向我们断言，现存之物无法重新进入它由以出来的归无。

基督教正是把这条界限竖立在其他一切神的位置上，化作一个暗中牵引我们欲望全部线索的典范意象——十字架受难。如果我们敢于正视它——我不是说此前没人如此做，既然数世纪以来神秘主义者都沉浸其中，大概可以期待它确实被面对过；只是直接谈论更加困难——我

们便会大胆说，它可以被称作——当然是在这个名称出现以前——“萨德主义的神化”：把这个场域中剩下的一切奉为神圣。那就是存在在痛苦中继续存留的界限，因为它只能依靠一个概念才存留；而这个概念又让其他一切概念停止运作，正是“从无中”。

为了说明刚才的话，只需提醒你们分析家可以切实感到的一点：从纯洁少女的遐想到主妇们的交合，女性欲望所依循的幻想，可能怎样被十字架上的基督这个受到推崇的意象彻底毒害。我还要说得更远吗？要不要说，数世纪以来，基督教世界正围绕这个意象神圣地把人钉上十字架？神圣地！

最近，我们发现管理者都是圣人。事情是否也可以倒过来，说圣人都是管理者？圣人确实管理着欲望的入口，因为基督教对人的这项操作在集体层面延续。已经死在基督徒心中的诸神，又被基督教传教士追逐到世界各处。基督教神性的中心意象吸收人身上欲望的其他一切意象，也带来若干后果。我们在历史中也许已走到这些后果的边缘。用管理者的语言说，这就是我们时代所谓“欠发达国家的文化问题”。我不会在这里承诺接下来会有好或坏的惊喜；正如《安提戈涅》所说，它们来得会足够早。

现在谈安提戈涅。安提戈涅是女主人公，是诸神声音的承载者；据说从希腊文译来，她“生来更适合爱，而不是恨”。总之，如果相信好作者那些如坐浴盆水般寡淡的评论，她实在是个温柔可爱的姑娘。为了引入她，我只想作几点观察。

先直奔目标，告诉你们安提戈涅的戏剧围绕哪个词安置。你们会在文本中发现它重复二十次；如此短的文本里，一个词出现二十次，会发

出四十次那样大的回响，当然也仍可能被读者漏掉。这个词是 ἄτη（Atē）。〔ἄτης、ἄτερ〔4〕、ἄτιμόν〔5〕、ἄταφον〔29〕、ἄτιμα〔78〕、ἄτην〔185〕、ἄτα〔533〕、ἄτερ〔566〕、ἄτας〔583〕、ἄτας〔614〕、ἄταν〔623〕、ἄτας〔625〕、ἄτῃ〔1097〕、ἄτην〔1260〕〕它不可替代，严格指人类生命不能长久越过的界限。合唱队在这里的文本强调并坚持 ἐκτὸς ἄτας〔614、625〕。

相关知识卡 Atē：迷狂、盲目与毁灭

安提戈涅要去的正是这项 ἄτη 彼端；人在那里只能停留极短的时间。这不是一场令人感伤的远征，因为安提戈涅自己已经给出全部证词，说明她走到什么位置。她毫不隐瞒：她再也受不了了！她的生命不值得活。她活在一场无法忍受的戏剧记忆中；这个家系从戏剧中诞生，刚刚又以她两个兄弟的形象彻底毁灭。她住在克瑞翁家中，受他的法律支配；她无法忍受的正是这一点。

你们会说，她无法忍受依赖一个自己憎恶的人。她为什么憎恶他？她有人供养、有房可住；索福克勒斯甚至没有像吉罗杜笔下的厄勒克特拉那样把她嫁出去。别以为那是吉罗杜发明的；欧里庇得斯已经把厄勒克特拉嫁给园丁。可是，她仍不能忍受。这项处境确实发挥作用，而且在文本中以全部分量解释她的决意；从最初同伊斯墨涅的对话起，她便申明这项决意。

安提戈涅同伊斯墨涅的对话，从一开始就格外残酷。伊斯墨涅提醒她：

“听着，我们眼下已经没多少活动余地，就别再加码了。”

她立刻抓住这句话：

“你既然已经这样说，就别再反悔；即使你现在愿意，我也不再要你。”

她立刻用 ἐχθαρεῖ（echtharei）、ἐχθρὰ（echthra）〔93—94〕这些敌意之词，谈自己同姐姐的关系，也谈自己抵达彼端、重新遇见死去兄弟时会有的关系。

后来声称“我生来要分享爱，不是分享恨”的，正是这个一出场就使用敌意之词的人。随后，姐姐即使没有实行被禁止的行动，仍回来愿同她分担命运；安提戈涅再次拒绝，而且以精致到越过一切界限的残酷说：

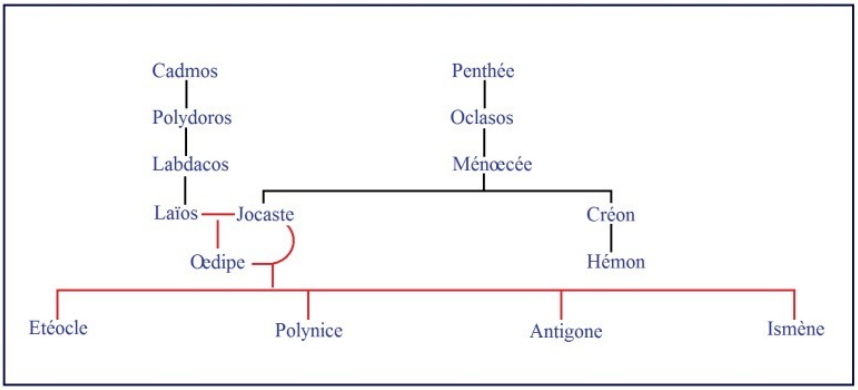
“留在你那么爱戴的克瑞翁身边吧。”

她把轻蔑推到顶点。安提戈涅之谜由此多少显出轮廓：这是一位非人的存在。我们不去把她定位在怪物语域中，因为对我们来说，那又能意味着什么？

这只适合合唱队的视角。故事中，安提戈涅有一句令人屏息的答话，合唱队喊道：她是 ἐμός（emos）——原文用了这个词。人们尽力把它译作“不屈”，但它的字面意思据说是生的、未文明的；用于“食生肉者”时，最贴切的是“生蛮”。这是合唱队的观点；他们一无所解。换言之，人们说，她同父亲一样 ἐμός。对我们而言，问题则在于：安提戈涅走出人类界限意味着什么？她的欲望恰好瞄准 ἄτη 彼端。Atroce（残酷）也使用同一个 atē，问题正在这里。[注]

> [注] 本段希腊文作 ἐμός（“我的”），但随后“生的、未文明的”及“食生肉者”的释义通常对应 ὠμός（ōmos）。译文保留底本拼写，并标出内部冲突。

合唱队在一段以后会指出的介入中，以技术性的坚持反复说这一点。也就是说，人可能接近或不接近 ἄτη；一旦接近，原因就同一个开端、同一条链相连，也就是拉布达科斯家族的灾祸链。



一旦开始接近，事情便像瀑布般环环相扣。文本说，在这条血脉各层面所发生之事的底下，有某种由 μέριμνα（merimna）规定的东西。它几乎同 μνήμη（mnēmē，记忆）是同一个词，却带上“怨恨”的重音。不过，译作“怨恨”很不准确，因为怨恨是心理学概念，μέριμνα 则是处于主体与客体之间的含混词项，严格为我们提供能指分节的词语。拉布达科斯家族的 μέριμνα 把安提戈涅推向 ἄτη 的边界；ἄτη 无疑可以译成“灾祸”。

但它同灾祸毫不相干。它是诸神赋予的意义——她或许会这样说——这些神当然毫不留情；这层意义也使她无怜无惧。在她行动的时刻，这使她向我们显现，并让诗人索福克勒斯写下迷人意象：第一次，她在黑暗中走近兄长尸体，覆上一层薄土。轻尘只须把尸体略微遮住，使其不再暴露在视线中。问题正在于此。腐尸不能摊在世界面前，让

狗与鸟撕下肉块，再带到文本所谓城心的祭坛，在那里同时播撒恐怖与疫病。

安提戈涅已经做过一次这个动作。越过特定界限以后发生的事情，不应被看见。信使前来报告：我们找不到任何痕迹，不知道是谁做的。随后，克瑞翁下令重新拨散尘土；这一次，安提戈涅被当场抓住。

信使回来这样描述经过：他们先清除尸体上的覆土，再站到上风处，因为尸体很臭；至少得避开那具腐尸可怕的臭气。

可是，一阵大风刮起，尘土开始充满空气，文本甚至说，它填满了辽阔的以太。众人各自躲避，用双臂遮住脑袋，在自然仿佛变脸、全面黑暗与浩劫逼近时蜷伏起来；小安提戈涅就在这里显现。她重新来到尸体旁边，发出文本所谓"被夺走幼鸟的母鸟"般的哀鸣。这个意象很奇特，而作者们反复采用它，更显奇特。

我摘出欧里庇得斯《腓尼基妇女》中的四行，那里同样把她比作雏鸟四散、孤独无助的母鸟，发出悲恸叫声。古代诗歌中的鸟之唤起始终象征着什么，这几行直白地向我们展示。不要忘记，在异教神话中，我们离变形思想何其接近；严格说来，这里就是菲勒蒙与鲍西丝的变形。

至少在欧里庇得斯文本中，夜莺毫不含糊地浮现为一种意象；人的存在仿佛在哀鸣层面化入其中。我们眼下所处的界限，正是变形可能性所在的界限。这项可能性数世纪以来仿佛藏在奥维德作品中传递；抵达欧洲感受力的转折——文艺复兴——时，它重新取得全部力量和毒性，继而在莎士比亚戏剧中再度浮现，甚至爆发。

这就是安提戈涅。全剧的上升运动由此会变得可以理解。开头是安提戈涅与伊斯墨涅的对话。我终究得替你们清理这部分，却又无法不顺带提几行。第48、70、73行中，安提戈涅话语显出一种特殊的习语用法：μετα（meta）落在句末、诗行收尾处。μετα　　既是“同”，也是“以后”。

希腊语介词的功能不同于法语，就像英语小品词也承担法语中不存在的作用。严格说来，μετα 恰好瞄准切断。

“可是，他无权同我所关切的东西发生关系。”〔ἀλλ᾽ οὐδὲν αὐτῷ τῶν ἐμῶν μ᾽ εἴργειν μέτα，48〕

她这样回应克瑞翁的敕令，即禁止触碰波吕涅刻斯的尸体。另一个时刻，她对姐姐说：

“就算你现在还想同我一道完成这项神圣差事，我也不会再接受你。”

〔εἰ θέλοις ἔτι πράσσειν, ἐμοῦ γ᾽ ἂν ἡδέως δρῴης μέτα，70〕

这里的“同”落在结尾；她对兄长说时也一样：

“我将躺在这里，作为爱着你的亲友、近乎恋人，同你在一起。”〔φίλη μετ᾽ αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα，73〕

μέτα——“同”——再次倒置于诗行末尾。因为通常 μέτα 同法语的“同”一样，放在词语以前。

这以一种能指方式，向我们意指安提戈涅锐利切入的在场方式。我略去她同伊斯墨涅对话的细节，否则评注会无穷无尽，足够讲上一年。

我很遗憾，无法在研讨班限度内容纳这种风格及其顿挫的非凡内容。先越过去。

安提戈涅同伊斯墨涅对话，向她确认自己的决意；接下来是合唱队。“行动—合唱队”的交替将在全剧出现五次左右。开场已经清楚告诉我们，骰子早已掷下；合唱队紧接着说什么？人们说悲剧是一项行动。但要小心：它是 ἄγειν（agein），还是 πράττειν（prattein）？必须作出选择。能指在世界中引入两个秩序：真理与事件。假如要把它维持在人同真理维度的关系层面，就不能同时用它标点事件。一般而言，悲剧中根本没有任何真正事件；英雄及其周遭之物，都是相对于欲望的瞄准点定位。

所发生的，是英雄在时间中不同在场层次的“坍塌”或“沉降”。其中仍有某种不确定：在悲剧这座纸牌屋般的坍塌中，一样东西可能先于另一样沉降；最终翻转整体时，所得结果当然也会不同。举例来说：克瑞翁吹嘘自己作为负责人绝不让步，可提瑞西阿斯老爹把他狠狠训斥一通后，他开始胆寒。这时，他终于问合唱队：我到底该不该让步？我向你们保证，他使用的词，从我正在展开的视角看，精确得异乎寻常。

ἄτη 在这里又格外适时地出现——为了不耽误你们，我不查原文。很清楚，如果克瑞翁先去坟墓，再去给尸体补办丧葬荣誉——后者终究需要时间——最坏的结果也许可以避免。可他偏偏先处理尸体，大概并非没有理由；他想先对自己的良心“交代过去”。相信我，凡走上补救道路的人，总会毁在这一点上。

这只是一个小例子。戏剧发展中，这项时间性、这些早已备妥的线怎样会合，每一刻都具有决定性；可它并不比刚才所谓前提的“沉降”与“坍塌”更像一项行动。

所以，首先是安提戈涅与伊斯墨涅的对话。接下来是什么？音乐，合唱队。这是一首解放之歌。底比斯已经摆脱那些可以称作蛮族的人。合唱诗的风格甚至奇特地把波吕涅刻斯军队及其阴影表现成一只盘旋于房屋上空的巨鸟。

我们现代战争的意象——某种东西盘旋于上空——早在公元前441年就已经变得可感。不过，第一段音乐入场完成以后——可以感觉到作者在这里有某种反讽——一切结束，也就是一切开始。我们看见什么？

随后，克瑞翁前来作一番长篇自辩。老实说，听他说话的只是一支温顺的合唱队，是唯唯诺诺的一群。克瑞翁同合唱队展开对话。合唱队并未完全放弃自己的想法：克瑞翁的话也许有所过度；可是，它正要表现这份怀疑时——也就是信使赶来讲述经过之际——合唱队便遭到严厉喝斥。我还是先告诉你们为好。

但我们不能这样喝斥他。我要指出，信使这个人物在悲剧中有一种惊人的在场。他扭动舌头和身子登场，说道：

> “一路上我想了多少事情，多少次转身想要拔腿逃跑；正因如此，一条短路变成漫长旅程。”

他是个了不起的说话者，甚至一度这样说：

“我很难过，”他说，“看见你怀着一种意见，以为自己有理由认为那些谎言是真的。”〔ἦ δεινὸν ᾧ δοκῇ γε καὶ ψευδῆ δοκεῖν，323〕

总之，我被怀疑成可疑的人。“δοκῇ……ψευδῆ δοκεῖν”这种风格，在智者派话语本身中自有振动；克瑞翁随即回道：

“你正在拿 δόξα（doxa，意见）耍花样。”〔κόμψευέ νυν τὴν δόξαν，324〕

总之，在整场滑稽戏中，信使还没有抖出包袱、讲出要报告的事，便先围绕全部经过作出种种安全考虑：守卫们陷入恐慌，几乎互相揪打；大家经过商议，抽签选出一个人来承担这趟差事。他终于抖出包袱，却收到克瑞翁的一连串威胁；掌权人物的指控愚蠢得过分，声称若不迅速找出罪犯，所有人都会吃足苦头。信使最后脚底抹油，说：

“我还算全身而退，至少没有立刻被挂到树枝上。短期内你不会再见到我。”

〔ἐὰν δέ τοι ληφθῇ τε καὶ μή, τοῦτο γὰρ τύχη κρινεῖ, οὐκ ἔσθ᾽ ὅπως ὄψει σὺ δεῦρ᾽ ἐλθόντα με· καὶ νῦν γὰρ ἐκτὸς

ἐλπίδος γνώμης τ᾽ ἐμῆς σωθεὶς ὀφείλω τοῖς θεοῖς πολλὴν χάριν，327—331〕

重要的是紧接着爆发的东西：合唱队立刻爆发。经过这场小丑式入场——我认为克瑞翁同信使的对话完全可以这样形容——合唱队唱起什么？这位精明信使极尽机巧，问克瑞翁眼下受冒犯的是哪一部分：你的心，还是你的耳朵？原文就是这样。他把克瑞翁绕得团团转，后者万般无奈，只能应对。信使解释：如果是你的心，冒犯它的是做下这

件事的人；我只冒犯你的耳朵。我们已经抵达残酷的顶峰，却仍在发笑。

紧接着发生什么？一篇人的赞歌。合唱队着手赞颂人，仅此而已。时间已经限制我，不能继续展开；所以下次会从这篇人的赞歌讲起，并向你们说明它的特征。因为要让它显出分量，终究得略微分析文本。

等我们稍微进入细节，它出现在这里的全部意义就会显现。

不过，既然必须紧贴文本，我下次不得不再回来。那篇人的赞歌是一场了不起的笑谈——你们会看见。紧接其后，守卫拖着安提戈涅再度出现，全然不顾时间上的可信性。

守卫喜气洋洋：及时逮住罪犯，终于有机会保住自己，真是难得。如果还想讲完克瑞翁审问这一刻的分量，我无法详细展开；但我要标出合唱队紧接着开始说的话。

合唱队此刻严格向我们唱出 ἄτη 之歌；人同 ἄτη 的关系成为歌唱对象。希望下次也能回来谈它。

克瑞翁的儿子、安提戈涅的未婚夫海蒙抵达以后，发生什么？

父子展开对话……

……它展示了我开始向你们提出的人同自身之善的关系；父子一经对峙，其中就出现某种软化与摆荡……

……这对确定克瑞翁的身量极其重要。我们随后会看见他是什么：刽子手与暴君归根结底总是人类人物；只有殉道者才无怜无惧。可相信

我，殉道者取得胜利之日，正是普天大火之日；全剧恰好要向我们证明这一点。

随着全剧升高，我们看见什么？

- 此刻克瑞翁远没有泄气；他当然任由儿子带着最恶毒的威胁离去。
- 接着又有什么爆发？合唱队。它说什么？

Ἔρως ἀνίκατε μάχαν。〔784〕

我想，即使不懂希腊语的人，也曾在某个时刻听过这三个穿越数世纪、身后带着不同旋律的词。它严格意为："爱欲，战无不胜。"此时，克瑞翁已经规定安提戈涅的刑罚：活着进入坟墓。这绝不是一种令人愉快的设想；我向你们保证，在萨德那里，它排在主人公考验的第七或第八级。

也许需要这个视角，我们才能理解并意识到它的全部分量。恰恰在这一刻、也正依照这个尺度，合唱队的话实际意味着："这件事把我们逼疯了，我们抛下一切，已经失去理智。"面对这个孩子，我们被文本用一个请你们记住其精确性的词所说的东西抓住：

ἐναργὴς βλεφάρων ἵμερος。〔795〕

ἵμερος（himeros）正是《斐德若》中用来严格指称我在这里试图让你们把握的东西：欲望的反光，连诸神也受其束缚。朱庇特曾用这个词指自己同伽倪墨得斯的关系。ἵμερος ἐναργὴς（himeros enargēs）字面就是"变得可见的欲望"。

它显现在安提戈涅漫长赴刑场景即将展开的时刻，并同这一场景彼此相关。安提戈涅留在台上面对合唱队。她的歌中插入了我前几天谈过、受歌德质疑的段落；随后，合唱队重新唱起神话之歌，分三段唤出三种格外悲剧性的命运。它们都被编排在生死界限、仍有生命的尸体之处。

安提戈涅自己唤起尼俄伯的意象：她被岩石紧紧箍住，将永远暴露在雨水和岁月的侵蚀下。全剧的轴正围绕这个极限意象转动。

当她越来越向某种神性谵妄的爆发上升时，盲人提瑞西阿斯登场。他不只预告未来；预言的揭示也参与未来的到来。在同克瑞翁的对话中，他始终压住要说的东西，直到克瑞翁——他的思维把一切都视为政治、也就是利益问题——不谨慎地用足够恶毒的话侮辱他；提瑞西阿斯终于释放预言。受灵感之人所说的话，在一切传统维度中都具有决定性价值；克瑞翁随即失去抵抗，勉强同意撤回命令，而这恰好通向灾难。

倒数第二次合唱队入场，意义鲜明地迸出一篇献给最隐秘、最至高之神的颂歌；音调又升高一层。这是狄俄尼索斯颂。一些作者以为，它再次是一篇解放之歌，只是取另一种意义：大家终于松了口气，事情会得到解决。可凡知道狄俄尼索斯及其狂烈随从代表什么的人都会明白，恰恰因为火场的界限此时已经越过，颂歌才会爆发。接下来只剩最后一场突转：受骗的克瑞翁绝望地敲打一座坟墓的门；门后，安提戈涅已经自缢。海蒙抱着她发出最后哀鸣。请注意，我们无法真正知道里面发生了什么，正如哈姆雷特进入的墓穴中发生了什么也无人知道。

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

安提戈涅已经依克瑞翁命令被封进墙中，走到 ἄτη 的界限。如果海蒙同她一起待在里面，人们完全可以追问，他何时进去。就像众演员从俄狄浦斯消失之处转开脸一样，没有人知道坟墓里发生了什么。无论如何，海蒙出来时已被神性的 μανία（mania，狂乱）攫取。

文本说，他显出一个完全“出离自身”之人的全部征象。他扑向父亲但没刺中，继而自杀。父亲回去时，会发现妻子已经死亡——另一个信使已经先一步到达。文本此时使用最精确的词，恰好提醒我们界限在哪里：被彻底拆散的克瑞翁请求人们把自己带走：“拖着我的脚把我拉走。”

合唱队竟还留有力气作双关，说：“你这样说很对；脚下的价值仍然最好，因为它们最短。”索福克勒斯不是学院里的学究；可惜翻译他的人往往是。无论如何，斗牛在这里结束：人们所谓清理场地，拖走公牛，把你们想到的东西割下来——如果还剩的话。全剧就是这种风格；让它在清脆铃铛声中退场吧。

《安提戈涅》差不多正是这样结束。下次，我会花一点时间标出几个关键点，让你们把我的解释严格系在索福克勒斯自己的措辞上。我希望只用一半时间，随后便能谈康德怎样表述美的位置。到时，你们会看见我在这里描述的东西，同我要证明的东西具有怎样的关系。

第23课 · 1960年6月8日

对于希腊语足以自行阅读文本的人，我曾推荐逐行对照译本，可惜已经找不到。请用加尼耶出版社的译本[注1]，它译得不坏。请看这些诗行：4—7、323—325、332—333、360—375、450—470、559—560、581—584、611—614、620—625、649—650、780—805、839—841、852—862、875、916—924、1259—1260。

> [注1] 《索福克勒斯戏剧集》第一卷，罗贝尔·皮尼亚尔译，Classiques Garnier，1947；附希腊文。

第559—560行对于理解安提戈涅面对生命的立场很重要。

“鼓起勇气，活下去！至于我，我的灵魂早已离去，只再为死者效劳。”

〔θάρσει· σὺ μὲν ζῇς, ἡ δ᾽ ἐμὴ ψυχὴ πάλαι τέθνηκεν, ὥστε τοῖς θανοῦσιν ὠφελεῖν，559—560〕

严格说来，她说自己的灵魂早已死亡，注定前去帮助（ὠφελεῖν，ōphelein）死者。这个词同我们谈奥菲莉娅（Ophélie）时涉及的ὠφελεῖν相同〔参见1958—1959年“欲望”研讨班〕。

第611—614和620—625行涉及合唱队所说的界限；安提戈涅所欲求的东西，归根结底正围绕它展开。

“永不衰老的你，在烈焰奥林匹斯的光辉中永恒统治！

“一条法则确实将永远占上风，正如它在人类中向来如此。”

〔τό τ᾽ ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρὶν ἐπαρκέσει
νόμος ὅδ᾽, οὐδὲν ἕρπει θνατῶν βιότῳ πάμπολύ γ᾽ ἐκτὸς ἄτας，611—614〕

“骗人的希望对凡人有用，却使许多人的欲望落空。

“他们尚未踏上炽热火焰，它已在不知不觉间把他们推向恶。”

〔τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ᾽ ἐσθλὸν τῷδ᾽ ἔμμεν ὅτῳ φρένας
θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν· πράσσει δ᾽ ὀλίγιστον χρόνον ἐκτὸς ἄτας，620—625〕

安提戈涅的命运围绕 ἄτη（Atē）的界限展开。两个段落都以 ἐκτὸς ἄτας（ektos atas）结束；上次我已经指出它的重要性。ἐκτὸς 确实是“在外”，指越过 ἄτη 的界限后发生的事情。比如，前来报告有人冒犯克瑞翁权威的信使或守卫最终说，自己 ἐκτὸς ἐλπίδος〔330〕——“超出一切希望”；他本已不指望获救。

ἐκτὸς ἄτας 在文本中极其清楚地具有越过界限之义。合唱队此时的歌正围绕它展开；他们还说，人朝 πρὸς ἄταν（pros atan）而去，也就是朝 ἄτη 而去。

不同方向在这里彼此冲撞；希腊语整个介词系统在这方面何其鲜活、富于暗示。人把恶当作善；这个说法也必须纳入我们的语域：因为 ἄτη 界限彼端的某种东西已经成为安提戈涅自己的善——不是其他所有人的善——她才朝 πρὸς ἄταν 而去。

为了重新提出问题、整合这些观察，我们必须再次回到悲剧英雄的概念，回到一个朴素、洗净而剥离附会的视角；而且不是随便哪个英

雄，是眼前的安提戈涅。某位索福克勒斯评注者确实注意到一项东西。我很惊讶地发现，卡尔·莱因哈特最近关于索福克勒斯的著作[注2]是唯一看见某项重要事实的作品，尽管我认为他看到的还不完全是问题本身。他以"索福克勒斯式英雄特有的孤独"来强调这一点。

> [注2] 卡尔·莱因哈特：《索福克勒斯》（Sophocle），埃马纽埃尔·马蒂诺译，Éditions de Minuit，1971。

他强调 μονούμενοι（monoumenoi）这个索福克勒斯笔下的漂亮词；还有 φρενὸς οἰοδῶται，即把自己的思想赶到一旁独自放牧的人。但问题肯定不只如此，因为悲剧英雄归根结底总分有这种隔绝。他始终位于界限之外，始终突出向前，因而总有一面被从结构中撕出。

很奇怪，人们没有看见一项清楚而显然的事实。索福克勒斯活了九十年，六十年献给悲剧，据说创作约一百二十部；现存七部是：《埃阿斯》《安提戈涅》《厄勒克特拉》《俄狄浦斯王》《特拉基斯妇女》《菲罗克忒斯》和《俄狄浦斯在科洛诺斯》。

其中一些已经活在你们脑中；不过，你们也许没意识到《埃阿斯》多么奇怪。开场是埃阿斯屠杀希腊人的畜群。雅典娜不怀好意，使他疯狂；他以为自己正在屠杀全体希腊军队，其实杀的是牲畜。醒来以后，他坠入羞耻，独自走到角落，痛苦地自杀。全剧再没有别的内容。我前几天说过，这确实很奇怪：连突转的影子都没有。一切从开头就已给定，各条曲线只能各自设法互相压垮。

《安提戈涅》正是我们的题目，暂且略过。

索福克勒斯的《厄勒克特拉》也颇为奇特。埃斯库罗斯笔下，事情会生出许多后续，有《奠酒人》和《欧墨尼得斯》；阿伽门农之死得到

复仇以后，俄瑞斯忒斯还得同保护母系血缘的复仇女神周旋。索福克勒斯那里完全没有这些。厄勒克特拉严格说来是安提戈涅的一个真正复本——我无法展开太多，但稍后会说明若干方面——因为文本说她“在生命中已经死去”：“我对一切都已死亡。”到了最高时刻，俄瑞斯忒斯准备让埃癸斯托斯跨出最后一步，还对他说：你难道没有发现，自己在同死人般的人说话？你不是在同活人说话。这一笔格外奇特。作品就这样干脆结束，没有丝毫拖尾或赘余，结束得再利落不过。《厄勒克特拉》的结尾正是一场严格意义上的处决。

从我眼下要采用的视角看，暂且搁下《俄狄浦斯王》。我们也不声称建立一般法则；索福克勒斯的大部分作品已经遗失。我只想从现存部分中抽出若干公式的相对分量。

《特拉基斯妇女》写赫拉克勒斯的末日。他确实已经走到功业尽头，而且自己也知道；神谕说他将得到安息，一切已经完成。可惜，在最后一桩功业中，他危险地混入对一名女俘的欲望。妻子出于爱，把那件可爱的长袍送给他；她一直把它留到需要时才使用，确信那是一件应在恰当时刻动用的武器。如今正是时候。她送出长袍，接下来怎样，你们都知道：全剧末尾只剩赫拉克勒斯的呻吟与怒吼，他被燃烧的织物吞噬。

随后有《菲罗克忒忒斯》。菲罗克忒忒斯是遭人遗弃的人物；他的隔绝当然再明显不过。他被留在一座岛上，独自腐烂十年；如今人们又来要求他为共同体效劳。《菲罗克忒忒斯》中发生种种事情；年轻的涅俄普托勒摩斯受命充当诱饵、欺骗他，整场良心戏剧的悲情便在这里展开。

还有《俄狄浦斯在科洛诺斯》。你们是否注意到：如果说我们所谓索福克勒斯作品有什么区分性特征——暂时排除《俄狄浦斯王》——那就是所有英雄都处于“穷途末路”的位置。他们被推向极端；这层关系远不能由相对于邻人的孤独穷尽，而涉及另一种东西。总之，这些人物从一开始就已经位于极限区域，严格处在生死之间。“生死之间”的主题在文本中得到明确表述，何况它在情境中本就极其鲜明。

《俄狄浦斯王》的位置也可以纳入这条总体道路，尽管它相对其他作品有独特、唯一而悖谬的一面：诗人在戏剧开头让俄狄浦斯处于幸福的顶峰。从这个顶峰出发，我们看见这个人物因执着于解开谜题、想要真理，而执意奔向自身毁灭。所有人、尤其伊俄卡斯忒都试图拦住他；她每时每刻都在说，够了，我们知道得已经够多。可是，他想知道，而且最终知道了。我承认，《俄狄浦斯王》并不完全符合索福克勒斯人物的一般公式；后者确实格外带着我起初所谓的穷途末路。

现在回到安提戈涅；她最清楚、最坦白地处在穷途末路。有一天，我在这里向你们展示过一件变形透视作品，是为你们找到的最漂亮一件；它真正堪称“超出一切希望”的范例。你们记得那个圆柱：严格说来，从光学角度很难断言那里有一幅图像——我不进入光学定义——但圆柱每条母线上都会产生一个无限小的图像碎片；由此，我们看见一系列网格和图像在某处叠合，生成眼前之物。







于是，你们在镜面彼端看见一幅十分美丽的《受难》图像；周围却摊着一团稀烂而恶心的东西，正是它最终制造这份奇妙幻象。

安提戈涅也有些类似。问题在于：让安提戈涅这个激情意象涌现的表面究竟是什么？前几天谈她时，我曾唤起“父亲，你为什么抛弃我？”这句话；有一行确实逐字说出它。悲剧向前铺展，就是为了产生这个意象。

我们分析它时，实行的是相反过程：考察这个意象必须怎样构造，才能产生如此效果。那么，就开始吧。首先，是我已经强调的一点：安提戈涅每时每刻都鲜明表现出那种无情、无怜无惧的一面。

合唱队在某处——大概第875行——带着惋惜称她为 αὐτόγνωτος（autognōtos）。这个词必须放在德尔斐神谕 γνῶθι σεαυτόν（gnōthi seauton，“认识你自己”）背后，让它发出回响。这种对自身的完整认

识，意义不容忽略。全剧开头，她把计划告诉伊斯墨涅时，已经表现出我向你们指出的极端冷酷。

“你意识到正在发生什么吗？”

克瑞翁刚颁布所谓 κήρυγμα（kērygma，宣告）；这个词在现代新教神学中、在宗教陈述的维度上作用很大。她采用这样的口吻：

“总之，就是这样：这是他向你和我颁布的东西。”

而且，她用一种鲜活语气补上一句——我说“向我”，她则说：

“我会安葬自己的兄长。”

这是什么意思，又为什么如此，我们会看到。事情确实发展得极快；守卫很快前来报告，兄长已经被安葬。此刻，我要让你们暂时停在一个关键点上；它赋予索福克勒斯作品对我们的分量：

……有人已经这样说过；我大致翻阅历代围绕索福克勒斯写下的众多著作，其中一本的标题似乎就是如此……

……显然就是：“索福克勒斯即人文主义。”

人们觉得他更有人情味，代表一种严格属于人的尺度；一端是埃斯库罗斯对古老理想的某种扎根，另一端则是欧里庇得斯向悲情、感伤、批判、总之智者式诡辩的倾斜——亚里士多德已经这样责备后者。

有一件事令我吃惊。我当然愿意承认索福克勒斯处在这种中间位置，也不妨把他视作人文主义的亲属；但这样一来，“人文主义”一词就会得到新的意义。因为我要说：

- 如果我们如今可以说走到人文主义主题这条矿脉的末端；
- 如果人对我们来说正在分解，那就像光谱分析产生的结果，而我在这里给出的正是一例；
- 如果我们在一条以不同语域表达的接缝中行进，那仍是想象界与象征界之间同一个点；我们在这里追问人同能指的关系，以及它在人身上产生的分裂（splitting）。

克洛德·列维-斯特劳斯试图形式化自然向文化的过渡——更准确说，自然与文化之间的裂隙——寻找的也正是同一件事。

很奇特，人文主义初兴时，那段被我们归入人文主义名下的历史中最令人着迷的意象，也正从这类分析、分析的裂口、边境与“穷途末路”的一面涌现〔参见海德格尔《论人道主义的书信》对索福克勒斯的引用〕。

我认为，第360—375行的这个时刻尤其突出，你们已经拿到其中一大段。它紧接那位信使离场后爆发；我曾展示他的滑稽曲折与扭动，他来报告一则可能让自己付出惨重代价的消息。第323—325行正是前几天谈过的：“看见某人执意相信，实在可怕”〔φεῦ· ἦ δεινὸν ᾧ δοκῇ γε καὶ ψευδῆ δοκεῖν，323〕。相信什么？相信眼下没人有权想象的东西：δοκῇ δοκεῖν 这套“以为自己以为”的游戏。我在这一行强调的正是它。克瑞翁回答：

“你正拿 δόξα（doxa，意见）的事情卖弄聪明。”〔κόμψευέ νυν τὴν δόξαν，324〕

这显然暗指当时围绕某个主题展开的哲学游戏。这场戏之后立刻……

……它颇为滑稽；我们其实并不太关心守卫是否会因带来坏消息而被开膛破肚。所幸，他靠一个漂亮转身全身而退……

……紧接着，合唱队爆发出我前几天所谓“人的赞歌”，开头大致如下：

πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει。〔332—333〕

字面意思是：

“世间有不少可怕而非凡的东西，却没有什么比人更可怕、更非凡。”

随后是一大段。克洛德·列维-斯特劳斯从某个方面受到触动，因为合唱队对人的描述，确实就是同自然对立的文化之定义：

- 人培育言语与崇高的学问；
- 懂得保护居所，使它不受寒冬和暴风骤雨侵袭；
- 懂得不让自己淋湿。

不过，这里发生了某种滑动。我必须说，接下来出现一层无可置疑的反讽，也就是著名的 παντοπόρος, ἄπορος；它的标点曾引起讨论。如今似乎普遍接受这种标点：

Παντοπόρος, ἄπορος ἐπ᾽ οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον。〔358—359〕

我们试着理解它。剧场里，这几句话当然会飞快掠过。

- παντοπόρος（pantoporos）意为“懂得一大堆门道”：人知道的门道可真多；
- ἄπορος（aporos）正相反，指面对某事毫无资源、无计可施——“疑难”（aporie）这个词你们总该熟悉——也就是他彻底栽了。

正如沃州谚语所说：“对人没有什么不可能；做不到的事，他就不做。”就是这种风格。

接下来是：ἐπ᾽ οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον。

- ἔρχεται 意为他行走；
- ἐπ᾽ οὐδὲν 意为他将走到“无”之上；
- τὸ μέλλον 可以毫不费力地译作“未来”，也意为“将要到来之物”；在另一些情形中，μέλλειν 又意为“耽延”。这些都是常用义。可见，从语义上说，τὸ μέλλον 打开一片很难由某个法语词准确框定的场域。

通常，人们会这样摆脱困难：

“他充满办法，因此面对任何可能到来之物都不会无计可施。”

归根结底，这句格言多少带点自鸣得意的庸人腔；这篇文本如此棱角鲜明，很难确定诗人使用它只是为了说这种陈词。

稍后我们还发现另一组词：ὑψίπολις ἄπολις（hypsipolis apolis），即“高居生命或城邦之上”，同时又“处在城邦之外”。我会说明，人们为何把这个人物这样界定；合唱队的话通常被理解为克瑞翁开始偏离道路。

无论如何，παντοπόρος 与 ἄπορος 并列在句首，我很难不把它们拆开。另一方面，“ἄπορος ἐπ᾽ οὐδὲν ἔρχεται”是否真能译成“他在任何东西面前都不缺办法”，是否符合希腊语在这里的精神，我也并无把握。

它不是说“他在任何东西面前都不缺办法”。ἔρχεται 要把 ἐπ᾽ οὐδὲν 一并带走；ἐπ᾽ 紧紧钩在 ἔρχεται 上，而不是钩在 ἄπορος 上。是我们从中看见一个万能人物。字面上，他朝一切可能到来之物中的“无”前进；他始终以自己的样子前进：既 παντοπόρος，老谋深算，又始终栽跟头。他一桩也没漏掉，总能安排得让各种事情砸到自己头上。我认为，这个转折时刻应当以雅克·普雷维尔式的口吻来感受。接下来有一项例证：

“Ἅιδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται。”〔361—362〕

它意为：只有一件事他摆脱不了，就是哈得斯这桩事。说到不死，人终究没能成功。这个事实不言自明；真正重要的是接下来一句：

“νόσων δ᾽ ἀμηχάνων φυγὰς。”〔363〕

说完人终究无法克服死亡以后，文本说，他构想并组合出一项极其惊人的门道。是什么？某种理应令我们感兴趣的东西：

“νόσων δ᾽ ἀμηχάνων φυγὰς”字面意为：“逃离不可能的疾病。”

请试着把它塞进常识，还能说什么？我无法赋予它不同于这里所说的意义。译本通常设法说，人甚至也能处理疾病；可原文根本不是如此。

人没能战胜死亡，却善于找到惊人门道，制造谁也无力应付的疾病。正是他构造并制作了它们。公元前441年的文本竟把这个维度视为人的本质维度，实在惊人。这里表现的不是逃避疾病——放在这个位置上毫无意义；文本还特地说，那是一种 ἀμηχάνων 的疾病，是个厉害东西。你们自己设法应付吧，这就是人发明的。何况，文本再次说他在哈得斯面前没能成功，紧接着便严格进入 μηχανόεν（mēchanoen）、μηχανόν（mēchanon，机巧）的领域。其中有某种 σοφόν（sophon）。

这个层面的 σοφόν 并不简单。请回想我为《精神分析》创刊号亲自翻译的文本中，赫拉克利特那里的 σοφόν 含义；它是“智慧的”，而 ὁμολογεῖν（homologein）则意为“说同一件事”。这个 σοφόν 仍带着原初的新鲜。

μηχανόεν 的机制中有某种 σοφόν。它“ὑπὲρ ἐλπίδ᾽ ἔχων”——“越过一切希望”——并且 ἕρπει（herpei）；这仍是同一个词。正是它引导、指引人时而走向恶，时而走向善。我在刚才提到的文章中把 σοφόν 译作“委任”；这项由善授予人的权力极其含混。

紧接着有：

νόμους παρείρων…… 〔……χθονὸς θεῶν τ᾽ ἔνορκον δίκαν，368〕

全剧归根结底围绕它旋转，因为 παρείρων（pareirōn）无疑意为“歪斜地编织在一起”。

χθονὸς（chthonos）是土地。θεῶν τ᾽ ἔνορκον δίκαν 中的 δίκη（dikē），是法律中被表述、被说出的东西。它就是分析的沉默中我们所谓“说吧”。我们不对人说“讲话”，不说“陈述、叙述”，而说“说吧”；可这恰好是不该做的事。δίκη　　至关重要，具有严格属于陈述行为的维度；ἔνορκον δίκαν 即由诸神誓言确认的 δίκη。

这里有两个彼此充分区分的清楚维度：

- 土地的法律；
- 诸神的命令；

……可是，人可能把二者混合。它们显然不属于同一个秩序，一旦搅混，事情便会出错。甚至已经错得很厉害；合唱队即使摇摆不定，毕竟仍有自己的小小航线，于是说：

“无论如何，我不愿同这种人结伴。”〔μήτ᾽ ἐμοὶ παρέστιος γένοιτο μήτ᾽ ἴσον φρονῶν ὃς τάδ᾽ ἔρδει，374—375〕

沿这个方向前进，严格说就是 τὸ μὴ καλὸν〔370〕——“不美”，而不是通常译作的“不善”，因为其中涉及大胆僭越。合唱队不愿让这个人做自己的 παρέστιος（parestios），即同伴或炉边邻人；不愿同他处在我们谈论的同一个中心点，也不愿与他建立邻人关系，更不愿 ἴσον φρονῶν〔375〕——怀着同样的欲望。合唱队使自己的欲望同他者的欲望分开。我认为，从中听见我曾给出的若干公式，并不是牵强附会。

问题于是变得重要：谁把 νόμους χθονὸς（土地的法律）同诸神的 δίκη 混为一谈？经典解释当然十分清楚：据说是克瑞翁代表国家的法律，

又把它们等同于诸神的敕令。第一眼看来确实如此；但事情未必这般确定，因为 νόμους χθονὸς、冥土层面的法律，显然也正是安提戈涅插手的东西。

她为兄长而行动——我不断强调——兄长已经进入地下世界。她以最彻底属于冥土的血缘纽带为名，反对克瑞翁的 κήρυγμα、他的命令。归根结底，她把诸神的 δίκη 拉到自己一边。无论如何，这里的歧义清楚可辨；接下来会得到更充分的确认。我已经指出，安提戈涅受判后，合唱队的话着重说，她亲自去寻找自己的 ἄτη。

同样，当厄勒克特拉被问：

> “你为什么不断翻动、钻进自己家族的 ἄτη？为什么执意在埃癸斯托斯和母亲面前，一再唤醒那场致命谋杀？难道不是你自己把由此产生的一切恶果招到头上？”

她回答：

“我完全同意，可我无法做别的。”

合唱队关注安提戈涅，正因为她朝 ἄτη 走去，甚至要走到 ἐκτὸς ἄτας、越过 ἄτη 的界限。合唱队的评语是：她的欲望侵犯 ἄτη 的边界。我给你们指出的第614、625行，尤其以 ἐκτὸς ἄτας 结尾的诗行，正说越过 ἄτη 的界限。ἄτη 不是 ἁμαρτία，不是过错、错误，也不是干蠢事，区别十分清楚。最终，克瑞翁抱着某种东西回来；合唱队说，那显然就是他自杀身亡的儿子。合唱队又说：

相关知识卡 Atē：迷狂、盲目与毁灭 · 欲望的结构定义与悲剧经验

“如果可以这样说，他怀里的儿子并非一项外来的灾祸，而是克瑞翁自己犯错的结果——αὐτὸς ἁμαρτών。”〔καὶ μὴν ὅδ’ ἄναξ αὐτὸς ἐφήκει μνῆμ’ ἐπίσημον διὰ χειρὸς ἔχων, εἰ θέμις εἰπεῖν, οὐκ ἀλλοτρίαν ἄτην, ἀλλ’ αὐτὸς ἁμαρτών，1259—1260〕

他自己搞砸了，干了一件蠢事。文本另有材料让我们逐字赋予 ἁμαρτία 这种含义：错误、失误。亚里士多德强调的正是这层意思；但在我看来，他错把它视为导致悲剧英雄毁灭的特征。它只适用于我所谓反英雄或次要英雄，也就是克瑞翁。他确实 ἁμαρτών，犯了错误。欧律狄刻即将自杀时，合唱队也用了 ἁμαρτάνειν 一词：希望她别干蠢事。随后他们因听不见声音而提心吊胆，说：

“听不见声音，这可不是好兆头。”〔οὐκ οἶδ’· ἐμοὶ δ’ οὖν ἥ τ’ ἄγαν σιγὴ βαρὺ δοκεῖ προσεῖναι χἡ μάτην πολλὴ βοή，1251—1252〕

这里使用的正是 ἁμαρτών：希望她别干蠢事。克瑞翁的固执与疯狂命令结出致命果实，就是他仍抱在怀里的死去儿子。他曾 ἁμαρτών，犯下错误；这里不是 ἀλλοτρίαν ἄτην（allotrian atēn，外来的 ἄτη）。如果没有意义，文本为什么提它？这里强调的 ἄτη 属于大他者、属于大他者场域；它不属于克瑞翁，却严格是安提戈涅所处的地方。

于是，我们终究必须抵达安提戈涅：她是什么？

- 按经典解释，她是神圣秩序的仆人，或对生命实体之尊重的仆人吗？

- 她是慈爱的代表，是慈爱本身的意象吗？

也许吧；但这样就必须给“慈爱”一词一种生硬的维度，也必须看到，从安提戈涅的激情走到慈爱的到来，仍有漫长道路。

安提戈涅向我们显现并呈现的方式——我指她面对自己反对的克瑞翁、说明所做之事时——严格断言：“事情就是如此，因为事情就是如此。”

安提戈涅显现为所谓“绝对个体性”的现前。以什么名义？更准确说，它首先依靠什么？这里必须引用文本。她清楚地说：“你制定了法律。”人们在这里又回避意义。她究竟说什么？逐词翻译如下：

“因为，向我宣告这些事情的绝不是宙斯。”〔οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε，450〕

我们当然会理解成——我始终说，要理解就得先不理解——“并不是宙斯给你权利这样说。”可她说的不是这个。她拒绝承认命令自己这样做的是朱庇特，也不是δίκη——冥界诸神的伙伴与协作者。

这很重要，因为问题不在冥界诸神，而在冥界诸神的δίκη。

“我也不是为了δίκη才站在这里。”

她恰好同δίκη划清界限。

> “你不分青红皂白地插手。你也许甚至在躲避 δίκη、把一切混在一起的方式上犯错。可我不同于你；人间这些法律虽然由冥界诸神制定，我却不插手他们的一切。”

ὥρισεν〔452〕、ὥριξω、ὅρος，正是地平线与界限的意象。问题不外乎一条界限的位置；她坚守其上，感到自己不可能受攻击。任何东西都不能让凡人 ὑπερβαίνειν〔449〕——越过那些 νόμιμα（nomima）。

这里不再是法律 νόμους（nomous），而是法律所产生的某种合法性 ἄγραπτα〔454〕；它通常译作“不成文的”，确实也意为诸神的“不成文法”。问题只在一种属于法律秩序、却从未在任何能指链中展开的东西。

它就是这条界限和地平线，由一种结构关系严格规定：它只能从词语的语言出发存在，却显出语言不可逾越的后果。一旦词、语言与能指开始起作用，某种东西便可以被说出：

> “你们尽可说我的兄长是任何东西：罪犯，企图焚毁祖国城墙的人，企图把同胞带去做奴隶的人，把敌军引到城邦疆域周围的人。可他终究是他所是的人，而这里要做的是向他还以葬礼荣誉。无疑，他不享有同另一位兄长一样的权利；你们尽可告诉我，一个是英雄和朋友，另一个是敌人，但我要这样回答……”

她确实这样回答克瑞翁：

> “……冥界大概根本不这样判断；在那里，事情的价值并不相同。至少对我而言——你竟敢向我下这道命令——命令毫无分量，因为我的兄长就是我的兄长，他的价值正在这里。”〔511—525〕

歌德的思想正围绕这个悖论绊倒、摇摆。安提戈涅的论证〔904及以下〕严格如下，也恰好就是我向你们强调的：

> “我的兄长是他所是的人。因为他就是他，而且只有他能够是他，我才走向这条致命界限。如果涉及的是任何另一个同我具有某种人类关系的人，比如丈夫或孩子，他们都可以替代；那是一些关系。但这个兄长——这个 ἀδελφὸς（ adelphos），同我共有从同一母胎出生这一点的人……”

ἀδελφὸς 的结构和词源恰好暗指母胎〔912〕。

“……而且由同一父亲所生……”

这个父亲正是罪犯；合唱队在全剧反复唤起他。安提戈涅眼下承受的不外乎这桩罪行的后果。

“……这个兄长只要是他所是的人，就是唯一的这个东西。只有这一点推动我反对你们的敕令。”

安提戈涅的立场别无所在。她不援引任何其他权利，只援引从语言中涌现的一项东西：一旦能指使存在之物固定成一件定物，它就穿越一切可能的变形之流而不可抹除。

“所是者就是其所是。”安提戈涅不可打破、不可越过的立场，正固定在这一点、这个表面上；其余一切都被她推开。我认为，“穷途末路”从未得到比这里更好的说明。围绕它附加的一切，都只是在漂浮并回避文本提出问题时绝对彻底的性质。它也由此奠定一项总体上可以称作人的特征——文本顺带而克制地唤起它：人发明了葬礼。

对待一个人，不能像对待一条狗那样了结。不能随便丢弃他的遗骸，从而了结一个曾由名字定位之人的存在语域；葬礼行动保存这个语

域。各种东西当然会继续附加：想象界的全部云雾在周围聚集，盘旋于死亡四周的幽灵也释放出种种影响。

可是，恰恰在波吕涅刻斯遭拒绝安葬时，根底才显露出来。因为他被交给狗与鸟，最后以四肢散落的污秽结束地上的显现，冒犯天地；正因此，我们清楚看见安提戈涅的立场代表什么：一条彻底的界限。越过一切内容——无论他做过何种善恶，承受何种处罚——它都从根本上维持他存在的唯一价值。

这项价值在本质上属于语言；语言之外，甚至无法设想它。一个曾经活过的人的存在，如果脱离他承载的善恶、命运、对他人的后果与对自身的情感，不可能这样被单独抽出。让存在纯净、同它经历的全部历史戏剧特征分开，这正是安提戈涅所立足的界限和“从无中”；它不外乎语言在人的生命中设立的同一道切口。语言不断标点、切断生命运动中的一切，因而这道切口每时每刻都在显现。

合唱队还会用 αὐτόνομος（autonomos，自律者）界定并定位安提戈涅，对她说：

“你走向死亡，只服从自己的法律。”〔ἀλλ’ αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ θνητῶν Ἄιδην καταβήσει，822—823〕

此时，事情已经走得足够远，安提戈涅越过受判的界限。她知道自己的刑罚：进入一场结果预先已知的游戏——请原谅我这样说——但克瑞翁确实把它设置成游戏。她被判进入坟墓的密闭房间，在那里接受试验：冥界诸神究竟会不会帮助她。克瑞翁以这种神判方式提出刑罚，对她说：

相关知识卡 神判（ordalie）：危险试验与神意裁决

> “我们倒要看看，你对冥界诸神的忠诚有什么用。死者旁边一向会放一点食物作为祭品；看你靠这些能活多久。”

从这个时刻起，悲剧真正发生光线转换：安提戈涅的 κομμός（kommos），即悲叹与哀歌开始了。一些评注者对此感到震惊，而这既奇特又格外有意义。

她越过了一条界线，进入彼端区域的对称面，也就是生死之间、肉体死亡与存在抹除之间。她尚未死亡，却已经从活人名册中划去。她曾说自己就是如此；很久以前便告诉我们，自己已经属于死者王国。

可这一次，事情在事实中得到确认。她的刑罚就是被封闭并悬置在生死区域；只有从这里开始，她的哀歌、也就是对生命的哀悼才得以展开。

安提戈涅长久哀叹自己将 ἄγαμος〔869〕——未婚——而去；她即使将被封进坟墓，也没有居所，无友人哭泣、无友爱、无婚歌〔ἄκλαυτος, ἄφιλος, ἀνυμέναιος，882〕。分离此时被体验成遗憾，化作对生命中全部被拒绝之物的哀叹。她甚至唤起自己不会拥有婚床、婚姻纽带与子女；这部分在全剧很长〔891—928〕。

竟有作者以人物统一为名，怀疑悲剧这一面的正当性：仿佛“不屈的”、冷漠的安提戈涅不会如此。别忘了，ψυχρὸν〔650〕既指寒冷，也指性冷淡；克瑞翁同儿子对话时就称她为“一件冷冰冰的爱抚客体”，劝儿子不必为失去她而惋惜。

有人拿安提戈涅的性格反驳这段情节，声称它不可信，甚至想免除诗人对这次岔出的责任与作者身份。这是荒谬的误读。对安提戈涅来

说，生命只能从这条已经丧失生命、已经走到彼端的界限上接近、经历和思考；但也只有在那里，她才能看见生命，可以说把它活成“已经失去之物”。安提戈涅的意象也正由此向我们显现。合唱队逐字说，她使合唱队失去理智，使正义之人变得不义，也使合唱队自己越过全部界限，把对城邦敕令的一切尊重都抛进荆棘。

因此，再没有什么比 ἵμερος ἐναργὴς 更动人；合唱队说，这个“从眼睑散发的可见欲望”属于那位令人赞叹的少女〔795及以下〕。美的强烈照明和闪光，恰好同越界时刻、过渡时刻、安提戈涅之 ἄτη 的实现重合。你们知道，我尤其强调这项特征。

它本身把我们引向安提戈涅问题，也使她成为一项范例，让我们确定某些功能和效果：我们同中心场域彼端某种东西的关系具有什么本性，又是什么禁止我们看见其真正本性。某种东西负责使我们目眩，把我们同真正功能分开；正是美那令人动容的一面。一切都围绕它摇摆，批判判断与分析也停步；各种效果与发挥作用的力量最终沉入某种近乎可以称作混淆的东西，甚至一种根本失明。

美的效果、使人失明的效果，只有相对于什么才可考察？彼端仍发生着某种事情。假如这里确实在说明某种死亡本能，安提戈涅也确实早已亲口宣称：“我已经死了，我欲求死亡。”你们会在文本中看见这项表述。

她在这里把自己描写成同无生命之物相认同；弗洛伊德教我们从中辨认死亡本能显现的形式。她认同石化的尼俄伯。正是在这个时刻，合唱队赞颂她：

“你是一位半神。”〔834—838〕

安提戈涅立即回击；她绝不是什么半神：

“这是嘲弄，你们在取笑我。”〔οἴμοι γελῶμαι· τί με, πρὸς θεῶν πατρῴων，839〕

我曾向你们说明，“凌辱”同这个过渡时刻具有关键相关。文本使用它的本来形式，而且恰好按“越界、通过”这个词塑造：凌辱（outrage）就是走到某物之外（outre），越过（outrepasser）自己有权轻忽那场最大灾祸的界限。安提戈涅用 ὑβρίζεις（hybrizeis）反驳合唱队：

“你们已经不知道自己在说什么；我还活生生站在眼前，你们却凌辱我。”〔οὐκ οἰχομέναν ὑβρίζεις, ἀλλ᾽ ἐπίφαντον，840〕

这丝毫没有削弱她的身量。紧接着，她的全部悲叹、κομμός 和漫长哀歌展开；然后，合唱队谜样地援引三个彼此迥异的神话事件：

- 达那厄也曾被关进青铜密室；
- 德律阿斯之子、厄多尼亚国王吕库尔戈斯，疯狂地反对、甚至迫害狄俄尼索斯的女仆，追赶、恐吓乃至伤害她们，还把狄俄尼索斯逼入海中。这是我们最早见到的狄俄尼索斯事件之一；《伊利亚特》第六歌写狄俄尼索斯倒下。后来，他使吕库尔戈斯发狂以作报复。神话版本各异：也许吕库尔戈斯同样遭囚禁，也有说他在疯狂中杀死亲生儿子；狄俄尼索斯使他失明发狂，把儿子当作葡萄藤枝，继

而砍断自己的肢体。无论如何，文本没有这些细节，只说狄俄尼索斯复仇。

- 第三个例子更加晦暗，围绕英雄菲纽斯展开。有关他的传说异常繁茂，彼此矛盾，很难调和。一只杯上的图案十分奇怪：骚扰他的哈耳庇厄同保护他的玻瑞阿斯兄弟——北风玻瑞阿斯的两个儿子——仿佛发生冲突；同这幅场景彼此相关的地平线上，则是狄俄尼索斯与阿里阿德涅的婚礼队伍。



如果这些神话真能解码，我们显然还有许多收获。它们彼此相异，甚至几乎不适合眼前题目；这无疑是悲剧文本交给评注者的一副十字架。我不敢保证解决它们。最近，我正是为了请朋友克洛德·列维-斯特劳斯留意这一段的特殊困难，才让他对《安提戈涅》产生兴趣。

不过，《安提戈涅》结尾仍有一件可以突出的东西。我指安提戈涅处在边境时，合唱队唤出的这些通俗意义上的悲剧和悲剧性事件。它们无不涉及凡人同诸神的关系：

- 达那厄因一位神的爱被投入坟墓；
- 吕库尔戈斯因试图对一位神施暴而受罚；
- 菲纽斯抛弃的妻子克勒俄帕特拉在这里受到关注，也显然由于她属于神性血脉，是玻瑞阿斯的后裔。她被称作 ἅμιππος（hamippos），像马一样迅捷；人们说她在可承受脚步的冰面飞驰，比所有骏马更快——她是一位滑冰者。

《安提戈涅》结尾最醒目的东西，下次还得再谈：安提戈涅遭遇的灾祸，可以说同所有卷入“诸神残酷游戏”的人物一样。她从外部、作为受害者，出现在悲剧变形透视圆柱的中心；可是，她又完全违背自身意愿地成为受害者与燔祭。

安提戈涅以自律者（αὐτόνομος，autonomos）的姿态呈现：人之存在同自身奇迹般承载的东西保持一种纯粹直接的关系，也就是能指切口；这是一种不可逾越的能力，使他无论自身的一切是什么，仍然“是其所是”。周围的一切都可以被援引；合唱队在第五幕便唤起救主神。

因为狄俄尼索斯正是救主神，否则便无法理解他为何出现在这里。

没有什么比安提戈涅的行动和形象更不具狄俄尼索斯性。她把所谓纯粹欲望——纯粹而直接的死亡欲望本身——的实现推到界限，并由此体现它。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

请仔细想一想：如果她的欲望必须是大他者的欲望，并接在母亲的欲望上，那么母亲的欲望——文本有所暗示——正是一切的起源。它具有一项奇特性质：既是全部结构的奠基欲望，也是使这些独一无二的兄弟姐妹——厄忒俄克勒斯、波吕涅刻斯、安提戈涅、伊斯墨涅——来到世上的欲望；可它同时也是犯罪的欲望。在悲剧与人文主义的起源处，我们会重新发现一个不同、奇特地更为彻底的僵局，却又同哈姆雷特的僵局相似。

这项欲望不可能有任何中介；唯一可能充当中介的，是它那彻底破坏性的性质本身。[注]　乱伦结合的后裔分裂为两兄弟，一人代表权力，一人代表犯罪。

> [注] si ce n'est 在这里引出"唯一的例外"，不是补充说这项欲望"只具有"破坏性。米勒编定本的 Porter 英译（第 283 页）也保留这一例外关系：No mediation is possible here except that of this desire with its radically destructive character.

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

除了安提戈涅，无人承担犯罪及犯罪的有效性。她在两兄弟之间选择纯粹成为犯罪者之存在本身的守护者。如果社会身体愿意宽恕、遗忘，以同样的葬礼荣誉覆盖这一切，事情无疑本可以终止。

正因为共同体拒绝这样做，安提戈涅不得不牺牲自己的存在，以维持作为家族 ἀτη 的那项本质存在。它才是《安提戈涅》全剧围绕旋转的真正动机与轴心；她延续、永恒化并使这项 ἀτη 不朽。

第24课 · 1960年6月15日

考夫曼

拉康

我想标明，这类探究对我具有什么意义。显然，不少人会觉得难以消受。我长期用兔子和礼帽作比喻，批评那种从分析话语中掏出本来不存在之物的做法。现在可以说，我偶尔让你们经受吃生兔子的考验。缓一缓，向蟒蛇学习；先睡一觉，一切都会过去。醒来时，你们会发现自己终究消化了某种东西。

安提戈涅极其重要。我们一起在文本的道路上砸石头，这个过程当然有些生硬、难啃；但也只有这样，她才能进入你们的皮肤。你们会事后发现，安提戈涅的意象即使不为你们所知，也绝对潜藏在那里，具有根本和关键地位；无论愿不愿意，它都是你们道德的一部分。

正因如此，我们必须重新追问它的意义；通常承载这项教诲的，终究是一种稀释后的意义。这里所做的，正是重新解释索福克勒斯讯息的全部意义。即使你们抵抗把文本棱角重新磨利，听过这些内容以后，也不可能感觉不到问题所在。

如果现在重读索福克勒斯，你们会看出这番论述同通行解释相距多远。人们当然可以在个别点上拦住我；我不排除自己偶尔也会误读。但这不应妨碍我们揭示：某种传统把索福克勒斯保存在怎样一种总体无意义中。

我同几位听众讨论时，他们拿自己阅读《俄狄浦斯在科洛诺斯》的记忆反驳我；这些记忆显然受学校解释影响。我于是想起一条脚注。在座有人喜欢脚注，我就读一条。它来自埃尔温·罗德的《普绪刻》，有极佳法译本；你们分析家至少应完整读过一次。这本书教给你们的希腊文明遗产，比任何法语原创著作都更多、更可靠。“世上最有精神的民族”并非样样精通；我们的浪漫主义已经不幸地未能高出某种愚蠢太多，在学术考据上也不享有全部特权。

罗德《普绪刻》第463页有一条关于《俄狄浦斯在科洛诺斯》的脚注，概括全剧所涉及的东西。我已经用同今天论述完全一致的说法谈过这部作品。

> “只须不带成见地读全剧，”他写道，“便会看见这个野蛮、暴怒而无情的老人怎样向儿子发出可怕诅咒，并像渴望复仇的人那样预先享受即将降临故乡的灾祸。他身上丝毫没有传统解释乐于发现的‘上帝的深沉平静’或‘虔诚忏悔者的容光焕发’。诗人从不习惯用软弱乏味的句子遮蔽生活现实；他清楚看见，贫困与灾祸通常不会使人‘焕发容光’，反而压垮并剥去人的高贵。他的俄狄浦斯是虔诚的〔《俄狄浦斯王》开头便如此〕，却在困境中变得野蛮〔ἠγρίωσαι，同菲罗克忒忒斯一样；《菲罗克忒忒斯》1321〕。”

这至少是一位读者的见证。他的著作研究希腊人的灵魂概念史，并没有特别以悲剧问题为定向。

我要向你们说明：苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以及所谓“希腊人”以前，道德留给我们的伦理建构首先在孤独的道路上展示并追问人。它把英雄放进死亡侵入生命的区域；英雄在那里展开自己同真正关系

对象的关系，也就是同我所谓“第二死亡”的关系。这是同存在的关系：它悬置一切变形、生成与败坏循环，乃至承载我们的历史，把我们带到比一切都更彻底、又悬系于语言的层面。

借列维-斯特劳斯先生的话来说——我确信在这里援引他不会错；因为在我的推动下重读《安提戈涅》后，他亲口对我说：

“安提戈涅面对克瑞翁，作为共时性而立，同历时性的关系相对立。”

关于《安提戈涅》的文本，我终究还有许多没讲。今年时间有限，不可能穷尽。问题在我所谓“对安提戈涅的神性使用”末尾清楚提出。这里还可以作许多比较、引许多见证：安提戈涅在墓中自缢，唤起的不只是自杀行为，也联系于各类被吊死的女主人公与少女神话。例如厄里戈涅神话同狄俄尼索斯崇拜的到来有关：父亲从狄俄尼索斯那里得到酒，却因不懂使用而滥饮身亡；女儿随后在父亲墓上自缢。这个神话解释一套仪式：象征化、或多或少简化的少女偶像被悬挂树上。总之，宗教仪式与神话的全部背景重新出现，把舞台呈现的东西收回其宗教和谐。

不过，从索福克勒斯视角看，英雄同这种使用毫无关系。安提戈涅早已选择以死亡为目标；围绕这根茎缠绕的召唤属于另一回事，并未触及这里人的挑战。

今天就说到这里。既然我已经完成要传递的净化（κάθαρσις，catharsis）内容，接下来涉及的是“美的效果”：它产生于英雄同这条由某种 ἄτη 界定的界限之间的关系。

请理解我为何要依研讨班本身的结构把话交出去。我不愿像雅克师傅那样，独自搅动传统建构留给我们的全部异质领域。

当然，这也是给你们每个人的一种方式。你们在思想的某个时刻经常抗拒我要让你们听见的东西，同时又友善地、多少含混地评论所谓我的信息广度或“文化”。我一点也不喜欢。它还有另一面：人们会问，我哪有时间汇集这些。请承认，我在生命中比你们先走了一些。我还没像英国草坪那样被割草机修剪两百年，但也逐渐接近；至少比你们近。我已经有时间把今天谈的事情忘掉好几次。

因此，今天谈美，我想把话交给一位在一个关键分节点上格外胜任的人；这个点对继续我的论述十分重要：康德怎样界定美与崇高。

你们会看到，这种范畴分析方式对于接近我所努力展开的话语拓扑结构极有分量。读过《判断力批判》的人可以借此回顾，没读过的人则可先取得概观；这是一项关键步骤。因此，请考夫曼先生马上发言。

随后，你们会看见怎样使用他今天为大家准备的工作。

皮埃尔·考夫曼报告

接近《判断力批判》显然有许多方式：

- 教条式地接近；
- 从康德主义史出发；
- 或从艺术史出发。

我选择从《维特》出发。书中两个段落似乎确立了一些生存主题，康德正相对于它们安排自己的概念化事业。这两段文字……

……我不知道康德在建构美与崇高概念时是否实际考察过它们……

……透露出康德对这两类审美经验的理解中三个关键点。

歌德的主人公先被美感抓住，再任由它扩张，使自己接触一片洋溢完整神性的自然。当扩张感抵达神化的陶醉顶峰时，死亡焦虑逐渐在维特身上出现。稍后我会读法译本。为什么从歌德出发？因为康德的事业归根结底是为歌德主人公陷入的僵局寻找哲学解决。两段文字会表明，维特自杀源于无力在三者之间取得平衡：生命及美感起初带来的生命感……

- 生命；
- 生命意义的超越性，它在神化的陶醉中抵达顶峰；
- 最后是死亡。

维特无法把经验的三个维度彼此表述；康德则向我们提出美的美学与崇高的美学。

然而，《判断力批判》中最重要的，大概是它在两者之间实现的连接：

- 美的美学；
- 崇高的美学。

换言之，《判断力批判》有一项进展，它使维特的经验获得升华。可以相当准确地说，《判断力批判》就是被升华的《维特》。

我快速朗读两段中的几个片段，标出不同分节。先看第一卷：

> “一种奇妙的宁静占据我整个灵魂，如同我全心享受的这个温柔春晨。我独自一人，欣喜地生活在这片为我这样的灵魂创造的土地……亲爱的，我如此沉浸于这份生存的魅力感，以至于艺术创作都受到妨碍。”〔《维特》，5月10日〕

这是第一个时刻：同自然发生一种可称作本能的接触。不过，我们已经可以注意到，维特说自己的创造能力陷入瘫痪；随着创造要求越来越尖锐，瘫痪也会逐步发展。

随后，我们见证美感的扩张。

> “此刻我连一笔也画不出，却从未像这些时刻一样成为如此伟大的画家。可爱的山谷在身边覆上雾气，只有几道偷越的光线能进入这座圣殿。我躺在溪流飞瀑旁的草地，贴近地面，千百种植物吸引我的注意。当我更贴近内心地感到草茎间微小世界的骚动，感到小虫与飞蠓那无数、深不可测的力量……”

这里，美感无限扩张，随后获得神化：

> “……我感到依自身形象创造我们的全能者在场，感到充满爱之存在的气息；它承载并护佑我们，使我们浮游于永恒欢悦。当暮色仿佛在我眼前降临，天空像恋人的意象悬浮在灵魂中。我痛苦地叹息，想到：啊，如果人能够表达这一切。”

可见，不确定的无限怎样转化为创造的要求：

“啊，如果你能把如此丰盈、温热地活在体内的东西呼到纸上，成为无限上帝的镜子。”

随后突然坠落：

“朋友，我沉没在这些思想中，仿佛被壮丽幻象的力量击倒。”

从同自然景观协调的感觉开始——维特也参与这片景观——我们看到无限膨胀显作创造要求；而无限的展开本身又突然挖开深渊。

可以说，第一个主题对应康德对美感的批判，第二个对应对崇高感的批判。另有一段写于8月18日；我只摘一小段，让你们感到它确实是《维特》的根本主题。

> “何种宿命竟使人的幸福源泉变成苦难源泉？我的心对活生生自然那样充实、温热的感受，曾以无数快感淹没我，把周围世界化作天堂；如今却成为无法忍受的刽子手，一个追逐我的折磨魔鬼。”

随后有一段相似描写。萌发生长的感觉同无限感相应；无限逐渐展开，下一段则说：

> “兄弟，仅仅回忆这些时刻就使我舒畅……尽管随后，我会双倍感到自己坠落处境的焦虑。一道帷幕仿佛在灵魂前升起；我曾观看无限生命的舞台，在眼前化作永远张开的坟墓深渊。”

从这项初步提示出发，我提出以下研究步骤：

- 首先，极概略地勾勒《判断力批判》的概念结构：先是康德分析美的四个环节，再是崇高；
- 接着，为前面的分析补上背景；若有时间，可以参照两组问题。

首先是《判断力批判》同伯克审美生理学的关系。这位英国自由主义者1757年出版《美与崇高的生理学》，是《判断力批判》的来源之一；他正从生理视角分析这些感觉。

第二，可以讨论康德美学同十八世纪历史、尤其符号问题之历史位置的关系。

莱辛与门德尔松逐渐准备出一种审美问题表述，最终让康德关注并追问自身美学的根本问题：符号的先验构成。十八世纪莱辛与门德尔松的美学止于追问符号的意义；康德的关键进展，则是追问审美意义上的符号何以可能。

下面先给出康德美感与崇高感的若干提示，以后仍需重返。先看美感。康德怎样提出美的分析问题？他从审美感受的描述开始，但描述围绕一个关键问题展开：绝对普遍性，即审美快乐的普遍化。

如果把康德的事业同维特的失败相对照，就会看到，康德试图同时使审美快乐与崇高感获得普遍性，以此拯救维特。也就是赋予维特经验一种积极意义；这份意义来自赋予快乐以普遍性。怎会存在可以普遍化的快乐？这就是美的问题。崇高的问题更复杂，因为康德那里美与崇高的根本差异，在于崇高包含冲突。

美的经验是在观看快乐中的某种安息；崇高的经验则是我们的感性同超感性使命之间的撕裂。我们被从感性中拔出，却又抵抗这份拔离；这项冲突构成崇高。维特所见证的正是这项冲突；康德则要保障它的普遍性。冲突构成人的处境与有限性；使这份感觉普遍化，就是崇高。

因此，一方面要使纯粹快乐普遍化，另一方面要使我们依恋自然世界同感受超感性使命之间的冲突普遍化。为提出美的问题，康德参照一般判断分析，采用《纯粹理性批判》中规定判断的四个环节：用技术语言说，即质、量、关系与模态。这里略去术语，直入事情本身。

康德的第一项问题，是审美享受之客体是否存在。换言之，趣味判断以审美快乐为基础时，是否指向一个实存现实？康德答否：趣味判断与审美快乐克服了《纯粹理性批判》在显象与现实之间引入的对立。

审美判断的第一环节说，审美快乐来自我们不在客体的单纯显象以外规定任何超越它的实存现实。因此，这个环节为物与显象、Ding 与 Erscheinung 的对立提供某种解决；审美快乐中，物与显象发生重合。

实存的物仿佛消融在纯粹显象中。康德说，趣味是通过完全无利害的愉悦，判断一个客体或表象方式的能力。“完全无利害”意指，在审美快乐中，我们对物本身的存在不取任何利害关系。这怎样可能？

康德关于无利害愉悦的一段话提示：应当在客体显象中区分两者，一是物本身的在场，二是它怎样在场，即物向我们显现的方式。我们之所以能品尝无利害的审美愉悦，是因为经验重音从在场之物移到它向我们显现的方式。康德说：

“表象之间、乃至印象之间的一切关系都可以是客观的；但快乐与不快乐的感受不规定客体中的任何东西，反而规定主体，依主体怎样感受其生命感觉受表象影响的方式。”

这项经验十分具体。面对眼前这只玻璃水瓶，我可以把它当作实存之物；于是，存在感会分裂为一边的单纯显现和事物外观，另一边的物本身：Erscheinung 彼端有 Ding。

我也可以用另一种方式看待经验；这正是审美态度。它不再把意识状态归于身外的实存之物，只体验自己以何种方式受到影响。

我当然不作类比；但它肯定会在你们心里激起回响。康德对审美愉悦无利害性的分析，在何种程度上帮助我们理解快乐怎样普遍化，成为不只对我、也对所有人有效的快乐？

关键正是必须明确这个“怎样”。我们要规定客体被给予之方式的地位。康德的先验视角认为，客体在先天条件框架内构成。因此，实存客体向我们显现的方式不是经验性的，而是先天的；它不属于经验，而属于知觉本身的主体条件。

也就是说，无利害愉悦成为可能，是因为重音从物的经验移到经验方式；而这种方式依赖非经验的先天、即先验条件，所以这样品尝的快乐也可以普遍化。

这是第一环节。对实存之物不取利害，使我们进入第二环节：普遍性。康德的问题是什么？为何难以理解普遍快乐？因为快乐本身是一种状态，而全部知识都指向客体。

《纯粹理性批判》规定了构成客体的先天条件；但如果知识的普遍性系于客体，就很难理解普遍性怎样系于一种状态。康德在第二环节提出的正是：怎样使审美快乐普遍化？

从第一环节出发：美带来的愉悦无利害，它见证客体被给予的方式。更准确说，康德认为审美快乐来自想象力与知性自由游戏的感受。

《纯粹理性批判》的知识分析表明，一切客体规定都要调动两种能力：感性与知性；想象力则处在二者之间。

所以，这里要研究的不是知性与感性的关系，而是知性与想象力的关系。

- 想象力给我们什么？
- 知性给我们什么？

这里不是创造性想象，而是形成物之意象的能力，不必追问是否有同意象相符的存在。

想象力带来多样性；其中差异来自感性及感性形式，统一性则来自判断之我。康德在古典美学的总体视角中，把美视作多样性的统一；美感、审美快乐则是多样与统一之间自由协调的感受。

因此，客体知识的能力参与审美经验的构成。知识要求双重极性：

- 一边是多样性；
- 另一边是统一性；

……感性与知性、因而想象力与知性彼此分裂。正因有这两极，我们才能品尝两种不同能力自由协调的审美快乐。

而知识中两种能力必然协作的结构，又是普遍知识的框架。康德认为，知识条件的普遍性保障了审美快乐的普遍性。再说一遍。

《纯粹理性批判》表明，构成一个客体——例如眼前这只水瓶——需要两种能力协作。这是规定客体的条件。只有感性与知性协作，才可能有共同客体，才可能有一个对你我都是客观水瓶的水瓶。

换言之，必须由思维之我的统一性联结多样性。审美快乐正发生在这个客观化框架内部。审美快乐不由判断规定感性多样性，也不规定客体；

这等于说，我们没有“美的客体”的概念。但审美快乐的两极，恰好就是知识中协作、并以协作保障知识普遍性的能力；只不过，它们在知识中规定并受规定，在审美中则自由协调。

就知识而言：

- 两种能力协作；
- 判断规定多样性；
- 审美快乐仍使用同样的能力，但判断不再规定客体；
- 只有多样性与统一性的自由协调、即康德所谓自由游戏。审美快乐的普遍性，或者至少在审美快乐形态下使快乐普遍化的可能，建立在知识框架的普遍性上。

换言之，我自身携带客观化功能；因此，审美快乐才可能在知识两项功能构成的两极之间获得普遍性。

再看水瓶。客体知识中有给定的时空多样性，也有判断作出的联结，使我想到“这是一只水瓶”。多样性被归于“水瓶”概念，由此规定客体。

一边是或多或少彼此联系的感性与想象力，另一边是知性；知性规定感性。这个条件使水瓶不只对我、也对所有人成为水瓶，构成客观性。审美快乐发生在此客观化框架内：各种能力仍介入，却只依照彼此协调介入。

如果看的是塞尚画中的水瓶，概念不再规定给定的多样性；一边是涌来的空间印象，另一边是它们在画面统一性中的汇集，两者展开自由游戏。由此得到可以普遍化的快乐。为什么？

因为你我具有相同的客观性构成框架。框架的共同性使一种非客观、纯主体、却插入框架内部的快乐成为可能。这就是普遍性环节。

第三环节在技术上属于“关系”范畴，规定审美判断中应怎样解释合目的性。康德把第二环节概括为：

“美是不凭概念而普遍令人愉悦的东西。”

第三环节关乎客体的目的性。为什么要在分析中引入这个观念……

……我暂且不站在康德自身立场，而从更一般的视角说……

……因为审美目的性问题背后，是美同好或善的关系问题。正如刚才可以追问美同客观性的关系，如果假定美的客体合乎其自然用途，我们就可以说，手段与目的之间的合目的性是审美判断的特征。

康德却说，美和趣味判断的特征是“无目的的合目的性”。借前面客观性的公式即可理解。我们在审美快乐的普遍性中发现客观化的框架；

这里发现的则是目的化的框架。审美判断所体验的，不是一些材料同实际给定目的的关系，而是一种不指向特定目的的合目的关系。

它也可以从知识能力在可普遍化快乐中的自由协调来理解。无目的的合目的性，正是给予多样性的能力同负责联结多种印象的能力之间的协调。为何称为目的性？因为两种能力都无法还原、等同于对方。审美快乐中，我们感到一种先天事实，即康德所谓心境（Stimmung），也就是这种协调状态。

这项协调不对应任何逻辑必然性，却又是某种事实；我们在快乐中体验的正是这种自由协调。康德说，不应把快乐同目的性分开：快乐就是我们倾向维持想象力与知性协调状态这一事实。

康德认为，快乐的突出特征在于推动我们维持当前状态，痛苦则相反。因此，我们努力留在这种状态中，因为它客观上符合经验本身的构成。

第四环节是必然性，也就是快乐感的主体原则。康德追问：趣味判断是否像知识一样具有真正必然性，是否是一项必然判断？他的回答深入美感的内部：趣味判断的普遍性绝不能同知识的普遍性相比；它是一种有根据的可传达性。

在审美快乐中，我们只体验这样一项法权事实：自己的快乐也对所有人有效。但它不可能具有知识式确证必然性，因为这里没有可概念化、由概念规定的客体。获得普遍化的不是对客体的判断；我们的必然感也不同于逻辑必然性，只是感到普遍性必然地获得了根据。

这种区别于知识必然性的必然性，建立在刚才讨论的客观性框架同审美快乐的关系上。普遍性之所以有根据，是因为经验的一般构成条件与插入想象力—知性两极之间的审美快乐，存在先天的先验关系。趣味判断特有的必然性，就奠基在主体性本身的结构中。由此可以标出康德分析在审美上的两项界限。

首先，它是形式美学，是所谓古典美学。康德明确拒绝让感官印象参与审美快乐的形成。其次，趣味判断指向固定形式；作为美的判断，它必须瞄准一个边界分明的显象。从美的经验转入崇高的经验，恰恰因为崇高首先是无形式的经验。

怎样把崇高经验同美的经验连接起来？《判断力批判》有一段表明，康德批判的两个环节实际上必须彼此归结。康德说，在崇高中，想象力以某种方式被剥夺能力；我们必须——这是他的原词——牺牲它。

崇高感牺牲美感中主体性与经验的美好协调。想象力被剥夺能力，我们牺牲这项能力；它由此同一条法则——理性的法则——连接。换言之，在美的审美快乐中，我们体验知性与想象力的和谐，即认识能力之间的愉快协作。

相反，崇高感剥夺想象力同主体性协调的幸福；主体性承认自己无力愉快把握感官印象的多样性。我们同感性发生冲突，并必须牺牲想象

力，放弃它把握感性之物的主张。面对崇高景观，我们受到淹没，不得不承认无能。

可是，崇高感中发生什么？无能感转化为力量感。我们承认经验上的无能、把握能力有限，也承认自己面对外物力量时力量有限。

但康德说，这份无能感唤醒另一种力量感：无限的力量，而理性正是它的能力。康德把崇高感分析为两个领域：数学的，即大小领域；力学的，即因果力量领域。

先看数学意义的大小。面对自然景观时，如果发现没有任何尺度足以规定自然的大小，我们便感到崇高：不断用自己的尺度衡量对象，再把已测之物当成尺度去衡量另一对象，如此延伸。

我们承认这项进程将无限继续，因而被剥夺规定大小的全部能力，感到无能。但康德问，我们为何会有无能感？只有因为知道自己能够无限继续操作。

这种无限持续操作之感，若非来自理性及理性法则，还来自哪里？于是，我们无法衡量、无法量化规定自然，却转化成对理性无限力量的感受，因为理性正是数量操作的源头。

康德无疑想到无穷小计算。文本没有完全说清，但英国批评家休谟谈大小与崇高时，也把同一观念联系于无穷小计算。我们面对无限大与无限小都可能有这类感受；康德的文字也正好覆盖刚才读的歌德文字。

拉康

在自然界的繁茂骚动同一个能指、或尚未完全阐明的能指问题之间，无穷小计算在康德时代仍藏着某种奥秘，后来已彻底消失。你说它潜伏在崇高经验背后，肯定正确。

皮埃尔·考夫曼

这里无疑还应引入空间同一切空间规定之间的区别。康德在《纯粹理性批判》中说明，一切空间规定都是对空间的限制；特殊空间规定会消融在被视为无限的空间中。

至于力学崇高，问题不再是大小规定，而是力量规定。重读康德：

> “高悬而大胆、仿佛威胁人的峭壁，雷电随行的层层乌云，摧毁沿途一切的飓风，狂暴无边的海洋，浩荡江河的高大瀑布——这些事物使我们的抵抗力同其力量相比微不足道。然而，只要身处安全之地，景观越可怕，便越吸引我们；我们很容易称它们崇高，因为它们使我们在自身内部发现一种完全不同的抵抗能力，给予我们勇气，同自然表面的全能较量。”

这种能力就是自由；更准确说，是自律，它的力量高于外在自然。崇高中想象力的运动由理性、即某种法则承载，康德描述的运动正是：外在力量威胁压垮我们，但体验威胁时，它转化为内在法则之感。眼前先是云、火山等特殊事物的力量；

当我们用一条比外在力量更强的法则对抗它时，崇高感便介入。若说这里发生外在力量的某种去人格化与内在化，并不太曲解康德；但对康德而言，我们并未把外力整合进主体，只是在外在力量与内在力量之间发生抗辩。

由此可以理解，康德所谓想象力受剥夺或牺牲意味着什么。我们放弃固定外在给定形式的能力，放弃划定它、以把握占有它的能力；后者原本构成美的快乐。想象力作出牺牲；积极回报则是，我们在承担理性法则时体验自身自由的法则。

这是研究康德概念的第一阶段，当然仍需重返。现在，可以尝试相对于康德较早的文本为这些概念定位。

先看学说的总体精神；它表明把《维特》主题同康德文本联系起来，并非纯属思辨。在1764年的《论美感和崇高感》中，有一个特征鲜明的意象：

“日出不比日落逊色；但前者属于美，后者属于悲剧性与崇高。”

可见，康德从一开始就明确把美与崇高之感，联系于诞生与衰落、诞生与死亡之感。

这段引自康德写在《论美感和崇高感》上的身后笔记。我们可以从这些笔记中取得康德研究背景的线索。

首先是康德为审美快乐的普遍性奠基的计划。他说，各种快乐与不快乐、满足与不满的感受，并不取决于引发它们的事物本性；爱对所有人往往都是谜，同一件事会强烈冒犯一人，却让另一人无动于衷。康德不接受这种差异，正如这条笔记所示：

“我们内部的一切都像河水般流逝；不定的流动使游戏变得不定而虚假。自然中哪里能找到人无法改变的支点，向他指出应当站在哪些河岸？”

康德在思辨中寻找这些河岸，并在他某处所谓“人性的尊严”中寻找。

> “依趣味而言，我是一名研究者。我感到求知的渴望、扩展知识的不安欲望，也感到每次进步带来的满足。曾有一段时间，我以为这就是人类的荣誉，并蔑视一无所知的民众。卢梭使我摆脱幻觉。我学会敬爱人们；如果不努力赋予所有其他人一种价值，即突出人性的权利，我会觉得自己比常人更加无用。”

这个康德公式可以作为他在快乐领域之计划的题辞：严格突出人性在快乐领域中的权利；换言之，如前所见，为快乐的普遍性奠基。

这项统一性研究怎样提出？康德1764年写《论美感和崇高感》时仍直接受卢梭影响，有时仿佛像卢梭那样从自然一侧寻找普遍性。康德的全部进展在于发现，普遍性不能从自然中找到，必须在与自然彻底对立的先天秩序中寻找。不过，从这部早期作品开始，他已经同卢梭分开。他把自然观念同文明状态对立，指出回到自然不是抛弃文明的全部成果，而是相对于自然要求衡量这些成果。

> “我们必须考察文明状态的技艺与优雅怎样产生，又为何在某些地区从不出现，以便区分人为而外在于自然的东西，同自然自身所有的东西。谈野蛮人的幸福，不是要回到森林，只是为了看清人在一面获得时，另一面失去什么；从而在享受和使用社会奢华时，不会让整个存在滞留于由此产生、又同自然及幸福相反的趣味，而能在文明中仍做一个自然人。这正是判断的规范，因为自然从未为公民生活创造人；人的倾向和努力只以简单状态中的生命为目的。”

拉康

这段真应该转给克洛德·列维-斯特劳斯；康德已经在这里为民族志工作者的伦理奠基，格外出色。列维-斯特劳斯在法兰西公学院的就职演说已经被预示；这未必是在把演说提前标年，却以卢梭那里从未如此强调的方式得到明确。

皮埃尔·考夫曼

康德在这里对立自然与文明、也就是今天所谓文化。但值得注意的是，他在《判断力批判》中努力越过文化本身；书中讨论美的社会性利害的段落可以证明。

我们已经看到，美、美感和审美快乐可以普遍传达。但这是否像伯克认为的那样，意味着审美快乐联系于社会性？也就是说，由共同参与审美快乐而成为可能的社会，是否只代表社会性？

康德答否，并由此分析美怎样通过符号传递。对康德来说，必须区分自然、作为事实人性的文明，最后还有同经验本身的构成、同人类经验构成条件之共同性相连的法权人性。我们指出的不安感，在《论美感和崇高感》中发生有趣变化，因为前批判时期的美与崇高概念被应用于女人与男人。

康德认为，女人属于美的范畴，男人属于崇高的范畴；美与女人总有欺骗我们的危险，因为它们是显象。康德谈女人与审美感受的心理学笔记中，显象居于首位。他说，人只迷恋显象，却爱真理；又说，真理与其说是美，不如说是义务。

这篇法式道德心理学文本对美感和崇高感作出最初勾勒；它的对立解释《判断力批判》第一环节中的显象观念。可以说，美对康德而言是

有根据的美丽显象；按《论美感和崇高感》，女人是没有根据的美丽显象，而美是有根据的显象。这个平行十分明确，因为《论美感和崇高感》有整章不断对立女人、男人、美与崇高。

康德又说，男性品质作为男性品质属于真理一侧。引入这项康德背景以后，还应考察康德在十八世纪艺术史中的位置，尤其巴洛克或洛可可向古典主义的演变，以及古典艺术对死亡感的分析。

例如，一边是从庞贝发掘出的维斯塔贞女，也就是温克尔曼或莱辛所谓“从遗忘中诞生的美”；另一边是皮拉内西废墟中具有死亡意味的古代。这会为康德补上背景，使我们能把他的艺术哲学解释成艺术批评。

拉康

你只能为今天交给我们的研究题目打开视野。面对知识背景各异的听众，你让大家感到康德据以既汇集又拆分美之观念的结构。我们本来也可以在背景中放入亚里士多德的快乐观，重读《修辞学》中那段非常漂亮的快乐定义。

无论如何，它会成为我们的枢纽。处理任何传统哲学题材时都应如此：我们将从停下的位置重拾悲剧效果的问题。尽管我们总有相反想法，这个问题仍必须参照亚里士多德，不能满足于任何解释方式下的道德净化观念。

第25课 · 1960年6月22日

有一篇《报告》[注1]将刊在本刊下一期……

> [注1] 雅克·拉康：《治疗的方向及其权力原则》，1958年7月10—13日罗约蒙讨论会开幕报告，载《精神分析》第6期，PUF，1961，第149页；后收入《文集》，第585页。

……那是我两年前在罗约蒙作的报告。正如我解释过的，它有些仓促，是在这里两次研讨班之间写成；我会保留即兴形式，同时尽量补充、修正其中若干内容……

……我在某处说，分析家要维持自身功能，必须付出代价。他用词语、即解释来支付；又以自身支付——分析当前的全部演变可以说都在误认这一点——因为移情实际上剥夺了他对自身的占有。无论他怎样想，也无论怎样惊慌地求助于“反移情”（the counter-transference），都必须经过这里。面对那个与他建立特定承诺的人，在场的不只是他本人。最后，他还必须以对自身行动的判断支付。

这至少是一项最低要求：分析是一项判断。他所做的事情，在其他任何地方本都应该能够判断。事实上——这样说也许显得惊世骇俗——分析家之所以不能判断，大概自有原因：从某个方面说，他清楚知道自己无法知道在精神分析中做了什么。

他的行动有一部分始终向自己遮蔽。这正说明我今年为何要把你们带到这个点。如果我邀请你们沿这个问题前进：弗洛伊德开启的无意识关系所提供的可能，会带来哪些一般伦理后果？显然，是为了让我们更接近自己的伦理。

因此，今年的道路显得迂回。上次带来的康德概念不可能不让你们看见其意义。不过，在请上次发言者补充一些我认为有用的内容以前，临近这条迂回道路的终点，我们最好先重新确定它的意义。

我只重提一些十分简单、用往年术语表述的东西。接下来会把你们更直接地带回分析实践；在目前情形下，若无这些提醒，技术问题终究无法解决。

第一，分析的终点就是人们向我们要求的东西吗？人们向我们要求的，归根结底必须用一个简单词来称呼：幸福。这毫无新意。英语作者用自己的语言写作 happiness；问题正是这项幸福要求。

我刚提到的《报告》，如今准备出版时读来略显格言化；我试着给铰链上点油。文中只是略提一句，没有解释：正如有人曾说，“幸福已经成为政治的一个因素”[注2]，事情不会因此更容易。我没再多说。

> [注2]　圣茹斯特：“幸福已经成为政治的一个因素。”另参见保罗-洛朗·阿苏恩：《从弗洛伊德到拉康：政治之主体》。

相关知识卡　圣鞠斯特、公共幸福与拉康的转述

我想让你们感到它的意义。我曾用一场讲演结束自己在后来分离的某团体中的一个活动时期；题目是《精神分析，辩证法》，最后说：“任何人的满足都不能存在于所有人的满足之外。”

我试图用“辩证法”之名重新集中分析，也就向我们表明目标怎样无限后退。所以，幸福问题今天只能这样表述，并不是分析的错。正因为圣茹斯特说：

“幸福已经成为政治的一个因素。”

相关知识卡 圣鞠斯特、公共幸福与拉康的转述

作为相关后果——事情本身并不新鲜——幸福问题对我们已不可能有亚里士多德式解决：任何人都无法把自己的幸福同所有人的满足隔离开。

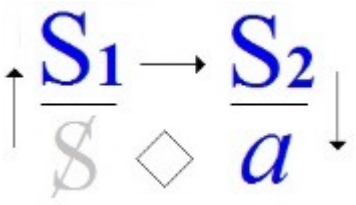
这意味着，幸福进入政治以后，我们关于幸福的一切，眼下都被推到一项必要、先在而原初的阶段：满足全体人的需要。

主人的辩证法……

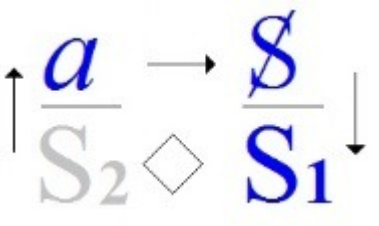
……它让亚里士多德在提供给主人的诸善之间作出选择，并说只有某些善值得献身，即沉思……

……对我们已经贬值。我强调，这是由于历史原因、由于我们所处的历史时刻；它在政治中表达为：

“没有所有人的满足，便不可能有任何人的满足。”



分析就在这种语境中出现——尽管我们无法确知为何偏偏在此出现——分析家则主动接受幸福要求；他确实收到了它。



今年的全部表述，都在尽力挑选几个突出词项，让你们看见从亚里士多德以来走过的距离；我们如今在何其不同的层面把握问题，又离任何幸福学科的表述何其遥远。

亚里士多德那里确有一门幸福学科，他也最配成为范例。他指出一些道路，要把追随者带进去；在人类活动的每个侧面，这些道路都实现德性的功能。德性通过 μεσότης（mesotēs）取得；它远不只是折中，也不只是避免两端过度的程序，而使人合理选择能让自己实现为自身之善的东西。

分析中毫无类似东西。请仔细看：我们声称通过一些在吕克昂来客看来必然奇怪的道路，使主体取得一种位置，事情便会谜样、近乎奇迹般地变好，让他从“正确的一端”拿起。天知道这项主张留下多少晦暗，比如所谓“生殖器客体性”的到来，以及人们何其轻率地补上一句：让我们同现实一致。

唯一暗示柔情可能得到幸福满足的，是升华概念。今天不重提各种公式。先采用弗洛伊德最公开的表述：艺术家及艺术活动格外实现了升华。这意味着什么？

弗洛伊德字面上说，人可以使自己的欲望变得商业化、可以出售，化作书籍、审美活动或艺术生产的各种产品。我认为，这种坦率甚至犬儒的表述极有价值，尽管当然没有穷尽问题：这怎么可能？

另一个公式说，升华是在改变客体时满足趋向，而且没有压抑。定义更深入，却开启更棘手的问题；除非我的教导让你们看出兔子藏在哪里。

如果真有满足，要使一项趋向在改变客体时仍依定义得到满足，它本身就必须已经装着那只要从礼帽中掏出的兔子。

问题不是新客体，而是客体改变本身。正因为趋向早已受到能指分节的深刻标记，它内部才含有使客体改变成为可能的东西。

换言之，在图式中，趋向位于构成它的无意识能指序列之分节层面，由此处在根本异化中；

- 因而，某个共同因素可以反过来联结组成典型序列的各个能指；
- 从一个能指到另一个能指的转喻关系，正是所谓欲望；它既不是新客体，也不是旧客体，而是客体改变本身；
- 升华定义排除了压抑，所以这里的满足，在于以隐含或明确方式从非知识过渡到知识，承认欲望不外乎要求话语的转喻，欲望就是这项改变本身。

请允许我举一个准备讲稿时突然想到的例子。为了说明升华，我要展示从动词过渡到语法所谓补语、语文学语法所谓限定语的过程。选择

趋向阶段演变中最根本的动词：“吃”。“有吃这回事”——许多语言都这样迎面提出动词和行动，随后才规定吃什么。

这也清楚显示主体是次要因素；我们这里甚至没有主体来表达有什么可吃。就说“有吃”。吃什么？书。《启示录》“吃下书卷”的意象意味着什么？某种操作赋予书以摄入身体的价值；在这个强烈意象中，书成为对能指本身的摄入，并成为严格说来启示录式创造的支撑。能指在这里成为上帝，成为摄入本身的客体。

只要我们敢于表述一种不以压抑为代价的满足，就必须把欲望是什么这个主题置于中心、提升到首要地位。我只能提醒你们以往的表述：实现欲望始终必然处在绝对条件的视角中。

要求通过能指得到表述，因而同时处在自身彼端和此岸；它总在要求另一件东西，每次需要得到满足后仍要求另一件东西。已表述的满足铺展、框定在这道裂口与空洞中；欲望则形成并承载这种转喻，也就是要求在其字面表述彼端意味着什么。

因此，实现欲望的问题必然在所谓最后审判的视角中表述，绝非偶然。请问自己，“已经实现欲望”能意味着什么，除非可以说在终点实现它？死亡对生命的侵入，使一切试图讨论实现欲望的问题获得动力。

为了说明这一点，可以说，我们从巴门尼德的绝对主义直接提出欲望问题，因为它取消一切非存在。

“存在者存在，非存在者不存在。凡未出生者皆无；所以一切存在之物只活在存在之缺中。”

弗洛伊德追问生命是否可能像死亡；同死亡的关系是否像弓弦托起弓身那样，支撑生命升起与落下的正弦曲线；生命归根结底是否同死亡有关。弗洛伊德只要认为经验允许提出问题，就足以证明我们的经验确实提出了它。

但我刚才谈的不是这种死亡，而是第二死亡：

- 正如我用萨德文本的具体内容向你们展示，死亡发生以后，它仍可以成为目标；
- 全部人类传统始终把它留在眼前，视作痛苦的终点。

换言之，这个传统也始终想象第二重痛苦：死亡彼端的痛苦，由无法越过第二死亡界限而无限维持。地狱传统因此始终鲜活。萨德仍保留它；一名主人公甚至设法确保受害者受罚，以便在把他送入死亡后，仍让痛苦因永劫而延续。

无论死亡本能这项元心理学想象具有何种分量、它的锻造有无根据，问题一旦向我们提出，就取得这个形式：人——一个活物——怎样能接近并知道死亡时刻？

答案很简单：凭能指的力量，而且是其最彻底的形式。能指表述一条能指链；人由此切实感到，自己可能缺席于“自身所是”的链条。说起来简单极了。然而，如果不承认并突出它，把它当作具有动力价值的非知识之关键分节，也就是不承认无意识的发现最终只意味着这句话：

“……他们不知道自己在做什么。”

这句话虽简单，却必须重提。理论若不把它当作根本原则，参照就会像丛林和暴雨般疯长；用夏朗德的说法，雨“像有人泼下来”。这些参照无不回响着迷失方向的声调。

我大概读得太快，但已经看过贝格勒最新著作的译本。他带来的内容不乏锋芒和趣味，却让人感到一场失控而谵妄的概念爆发。回到我的回答：人这个活物怎样接近自身同死亡的关系？凭能指的力量；而我要说明，这个入口比这项标示性参照更加可感。

最近几次，我正以严格属于审美、也就是可感的形式，让你们认出它：美向我们指出人同自身死亡关系的位置，却只在一阵眩目中指出。上次，我请考夫曼先生重述康德在我们所处的人与幸福关系阶段开端，如何界定美。

我确认过，这些话确实进了你们耳朵；只是有人抱怨，没有一个例子使它活起来。那么，我来给一个。请回想上次表述的美之四个环节；我会逐步展示一个可以说明并接近它的过程。第一步取自我最熟悉的经验。我的经验并不浩瀚，我常这样想；也许我并不总对经验怀有应有的兴趣，事情在我看来也并不总是那么有趣。[注]

> [注] Staferla 的词序使 toujours 同否定结合，宜读作“并不总有应有的兴趣”，不能强化为旧译“从未”；米勒编定本的 Porter 英译（第 296 页）则作 I haven’t had sufficient taste for it，侧重“兴趣不足”。正文保留 Staferla 的“不总”，同时在语义上兼顾米勒本。

不过，总能偶尔找到资源，说明我要带你们进入的“之间”道路。不同于泰斯特先生，即使愚蠢不是我的强项，我也没什么可自豪。下面讲一件小事。

一天，我在伦敦住进一所所谓 home；我受邀到一家传播法国文化的机构，它负责接待我。十月底的伦敦常有明丽天气；我住在偏远而迷人的小街区，一栋带修道院风格、尤其维多利亚式修院风格的小楼。烤面包香和当地惯于食用、却难以下咽的果冻阴影，给房屋定下风格。

我并非独住。陪伴我生活的人有一项特征：对独一性格外敏锐。清晨，她突然说："D教授在这里。"[注3]　那是我的老师之一，曾在东方语言学校教过我。当时时间很早。"你怎么知道？"她回答——D教授同她并不熟——"我看见了他的鞋。"

> [注3] 指保罗·戴密微（1894—1979），曾任东方语言学校教授、高等研究实践学院第四部佛教哲学研究主任及法兰西公学院教授。

这回答使我略感战栗，也有几分怀疑。门口一双厚皮鞋是否足以鲜明体现一个人的独特性，我觉得证据不足；此前也没有任何迹象让我预料D教授会在伦敦。我只把它当作幽默，没有在意。

天色尚早，我没再多想，沿走廊走去。令我惊讶的是，D教授本人穿着晨衣从那里滑出；衣襟缝隙露出一条极具学院气派的长衬裤。他确实正在出门。

这个经验很有启发性；我要借它把你们带到美的概念。大学教师鞋履的一般特性，同D教授此人的绝对特殊性，在这里强烈结合。只有这样的经验才能让我请你们注意：

……现在请想想梵高的旧鞋；他画出的惊人意象使它成为一件美的作品……

……请想象D教授的厚皮鞋，ohne Begriff——不带大学教师概念，也不联系他那迷人的人格；如此，你们才开始看见梵高的厚皮鞋以不可通约的美之品质活起来。它们在那里，仿佛向我们心照不宣地示意，恰好处在上次指出的等距位置：想象力的力量与能指之间。

能指在这里甚至不再指行走、疲倦、激情或人间温暖。它只意指一双被遗弃的厚皮鞋：既是一个在场，也是纯粹缺席；是一件惰性而为所有人制作的物，一件沉默却在说话的物；是一道从有机物功能中浮现的印痕，归根结底，是唤起自然发生开端的一块废料。这使厚皮鞋仿佛成为一对嫩芽的反面和对应物，又神奇地不再是模仿。描绘厚皮鞋的作者一向误认的，正是这件事：厚皮鞋处在某种时间关系中，由此自身成为美的可见显现。

如果这个例子不能说服你们，请另找例子。我要说明，美同所谓"理想美"毫无关系。只有从生命向死亡过渡这一瞬间把握美，才可能重建理想美是什么，也就是所谓美之理想形式、尤其著名的人体形式有时发挥什么功能。

莱辛《拉奥孔》值得阅读，充满各种预感，却从一开始就停在"客体尊严"概念前，仿佛这项尊严终于——谢天谢地——因历史进步而被放弃。其实它一向都被放弃，一切材料都这样显示。阿里斯托芬的文本表明，希腊人的活动不限于制作神像；洋葱画也能高价出售。所以，不是到荷兰画家那里，人们才发现任何客体都能成为那个能指，使称作美的反光、幻象和或多或少不可承受的光辉振动起来。

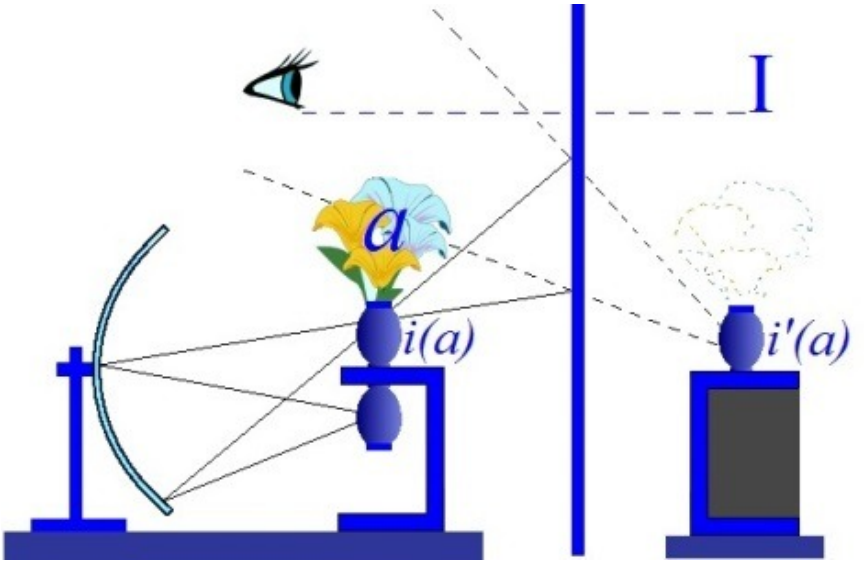
既然提到荷兰人，请再看静物画；它从同刚才厚皮鞋相反的方向，显出同一条越界线开始萌芽：

……正如克洛岱尔研究荷兰绘画时精彩地说明的[注4]……

> [注4] 保罗·克洛岱尔：《眼睛在倾听》（L'œil écoute），Gallimard，Folio，1990。

……静物画既向我们展示，又深深遮住其中解结、展开与分解的威胁；正因此，它把美作为时间关系的功能带到我们面前。

从这个层面说，只能通过向极限过渡，重新找到美的问题怎样使理想问题起作用。身体形式是人类欲望一切可能幻想的包裹；身体外形必然包裹欲望之花能被装进的那个花瓶中的一切，而我们正试着确定瓶壁……



……因为人体曾是——如今已经不是——神性形式，所以到康德时代，它仍能作为理想〔理想自我 i(a)、自我理想 I〕、作为 Erscheinen（显现），即美之可能性的界限，呈现在我们面前。

我们由此必须提出：身体形式、尤其我已经通过自恋功能表述的意象，在人同自身第二死亡的关系中，怎样代表其欲望的能指 ἐναργής（enargēs）。ἵμερος ἐναργής（himeros enargēs）——可见的欲望——就是中心幻象：

- 它既指出欲望作为对无之欲望的位置；
- 指出人同自身存在之缺的关系；
- 又同时指出这个位置和阻止人占据它的东西。

这里可以把问题加倍。如果确实如此：

- 身体形式代表的这个位置、支撑、意象和阴影……
- 是否正是同一个意象，对彼端的另一种东西构成屏障？后者不只涉及第二死亡，不只涉及语言要求人交代自己“不是什么”。

还有力比多。它在短暂时刻把我们带过这场对峙，使我们忘掉它。弗洛伊德第一个如此大胆、有力地表述：人所知道的唯一享乐时刻，同幻想产生在同一个位置；而对我们来说，幻想也正是通往那种一切都被遗忘的享乐时的同一道屏障。

在这里，我想引入一个同美之功能平行的功能；相对于我们将简称为……

……一种我已经多次提到，却从未充分强调、如今认为必须提出的东西……

……不妨一起称它为 Αἰδώς（Aidōs），也就是羞耻。

它守卫着对性结合中心之物的直接把握。忽略这道羞耻屏障，似乎正是各种无解问题的源头，尤其妨碍我们对女性性欲作出明确表述。你们看，这项提示把一个我并非毫无参与的题目，列上我们的研究议程。

今天我只想指出：《安提戈涅》结尾的问题，是某种血腥牺牲意象取代一切，由神秘自杀实现。从某个时刻起，我们不再知道坟墓中发生什么；一切迹象都说明，扑到她身上使自己受伤的人处在 μανία（mania）发作中，走到埃阿斯、赫拉克勒斯同样毁灭的层面。俄狄浦斯结局的意义暂且略过。

这把我们带到一个问题。没有比赫拉克利特的格言更好的参照；我们得以保存它，恰恰因为亚历山大的圣克莱孟把它当作异教暴行的证据而加以攻击〔《劝勉希腊人》34.5〕：

“如果他们不为狄俄尼索斯列队庆祝、吟唱颂歌”——歧义从这里开始——“他们还会做什么？向可耻之物献上最无耻的礼敬。”

这是一种读法。赫拉克利特接着说：

“哈得斯与狄俄尼索斯是同一者，因为人们为两者而疯狂（μαίνονται），举行酒神狂欢。”

〔εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ᾽ ἄν· ὠυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ

Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν〕

无法换一种译法。这里涉及同各种恍惚形式出现相连的队伍，严格说就是酒神游行。于是，赫拉克利特的立场……

……你们知道，它反对一切激进宗教显现……

……引我们把二者认同、结合起来：如果这种狂喜显现最终不指向哈得斯，它便只会成为令人憎恶、厌恶的阳具展示。赫拉克利特远离它；但这种远离既不同于基督教，也不同于理性主义，而属于另一种东西。

不过，也不能确定只有这一种译法，因为显然存在 αἰδοίοισιν、ἀναιδέστατα 与 Ἀίδης 之间的文字游戏。Ἀίδης 也意为“不可见”，αἰδοῖα 则是“羞处”，又可意为“应受尊重和敬畏之物”；“歌唱”的词也在其中。

归根结底，赫拉克利特是说，狄俄尼索斯信徒列队、吟唱颂歌时，看不见、也并不知道自己在赞颂什么。哈得斯与狄俄尼索斯若是同一者，我们也必须提出：

- 阳具幻想同人体意象之美，是否在同一个层面取得合法位置；
- 或二者之间是否有一道不可察觉却不可还原的差别。弗洛伊德的全部事业正绊在这里。他在晚期文章《有终与无终的分析》结尾说，病人的最终愿望撞碎在一种不可还原的乡愁上：他绝不可能是那根阳具；而正因不是，他又只能以女人的阴茎嫉妒（Penisneid）和男人的阉割为条件“拥有”它。

分析家面对向自己要求幸福的人时，必须记住这一点。向他要求幸福，会唤起人类自古以来的至善问题；而分析家知道，这是一项封闭的问题。

人们向他要求的至善，他当然没有；他还知道根本不存在至善。完成一次分析不外乎把握、遇见并撞上那条欲望全部问题由以提出的界限。

分析的新意，是让欲望问题成为通往任何自我实现的中心。主体在这条引力道路上当然会遇见许多善，也会完成自己能做的一切好事；但不要忘记我们每天都清楚说出的事实：他必须不断从自身意志中抽出“虚假之善”，不只耗尽要求的虚妄——这些对我们终究都是退行要求——也耗尽自己赠礼的虚妄。

精神分析让幸福的全部实现围绕生殖器行为旋转；必须由此得出结论。诚然，在这个行为的单一时刻，可以抵达某种东西；凭此，一个存在对另一个存在而言，占据原物那既活又死的位置。在这个行为、也只在这个时刻，他可以用肉身模拟自己在任何地方都不是的那个东西的实现。但这项实现即使具有定向性与中心地位，也不能被看作一个孤立点。

主体在分析中取得的，不只是这个始终开放、甚至可以重复进入的入口；他还在移情中取得某种赋予全部生命形式的东西：自身的法律，主体可以说从中揭开投票结果。这项法律首先总是接受某种 ἄτη：它在主体以前、在前几代就已开始得到表述。它未必抵达安提戈涅之 ἄτη 的悲剧程度，却仍同灾祸同族。

不同于爱的伴侣，分析家能给予的只是世上最美的新娘也不能给出超过自身所拥有的东西；而分析家同被分析者一样，拥有的不外乎自身欲望，只不过那是一项已经得到警示的欲望。这就提出：这种欲望、尤其分析家的欲望，可能是什么？

不过，我们已经能说它不可能是什么：它不能欲求不可能之物。我举一个例子。某位分析家〔布韦〕消失以前，在一篇英文论文中给出自己最严密的定义，谈分析家双人关系中的一项关键功能。我瞄准的正是这层关系；它没有穷尽分析，却确实存在，因为我们回应幸福要求。

他这样界定一段距离、一条裂口：

- 一边是主体表达自身趋向与本能驱力（drives）的方式；
- 另一边是若不介入安排、调节表达的过程，主体本可以采用的表达方式。

听过我的教导以后，我想你们会感到这个公式何其偏离、何其走入死路。

如果趋向确如我所教，是能指标记作用于需要的效果，是需要被能指改造而形成的驱力——破碎又失控——那么，这个距离定义还能意味着什么？

同样，分析家的欲望既已得到警示，就不能同意停在诱饵上。把这段距离缩减至零、把分析功能视作“拉近”——该作者也使用这个词——

会通过摄入幻想发挥作用。这里总是同一幻想：在完全由想象界定向的关系中，摄入并吞食阳具意象。

- 主体不可能由此实现任何别的东西，只会实现某种精神病或倒错，无论多么减弱；
- 或者，这层关系与结合显出分析家对自身欲望本性的误认。

该作者把“拉近”置于分析辩证法中心；它只表达一个处于不充分位置、未被认识的欲望之反光：拉近到同眼前由他照管的人混为一体。

这种愿望无疑带着令人动容的全部特征，其天真甚至近乎可悲。即使只有极浅的分析经验，也很难想象它会被表述成别的东西，而不是一个应当拒绝的僵局。今天重提这些，只是为了让你们理解我们对美、以及我要补充的崇高之本性的研究意味着什么。

我们尚未从康德对崇高的定义及其结合中，抽出全部可以抽取的内容；这里还涉及“崇高”一词的用法……

……它同分析承诺所允许的唯一满足之中心——升华——大概并非偶然，也不只是同名关系……

……正因为尚未完成，我希望下次能富有成果地重返。

第26课 · 1960年6月29日

现在，到了结束这个困难而冒险的题目的时候——今年我选择带着你们在其中走了一遭——我想，再怎样用力向你们说清我原本要带你们迈出的那一步究竟止于何处，也不为过。

明年，我将围绕某个问题继续讲下去。我现在给出的说法未必会成为它的标题，但它的方向是把所谓分析的目的与手段彼此关联起来。至少，我们似乎非得在某件始终受到遮蔽的事情上稍作停留不可，那就是所谓“分析的道德目标”。

既然我们能在分析的进展及其安排中表述并推进一种所谓的心理正常化，其中便包含了某种可称为合理化式道德教化的东西。人们谈论生殖器阶段的完成，谈倾向与客体成熟，从而给出一种同实在的恰当关系；这里当然也包含某种道德意涵。可是，我们行动的理论与实践视野，是否应当归结为“心理和谐化”这幅理想图景所展示的东西？

归根结底，我们是否应当怀着一种希望，以为可以获得全无阴影的幸福，并相信弗洛伊德本人在另一处如此有力地表述的那项二律背反能够被彻底化约？他在《文明及其不满》中说，道德审级在人身上具体铭刻自身的方式——照他的说法，这种方式一点也不理性——就是他所谓的超我；而在其经济学中，人越向它作出牺牲，它反而越苛求。人的道德存在所受到的这种威胁、这种撕裂，难道是分析学说与分析实践可以忘掉的吗？

事实上，这恰恰就是正在发生的事。无论我们以为可以向别人许下什么治疗结局，还是以为可以向自己许下什么，我们都太容易忘记这一点。事情很严重；而我无法向自己掩饰，我们越准备赋予分析完整的效力，它就越严重。我的意思是：我们正面对分析在其教学功能中——严格说来应当称为分析的那种分析——可能抵达的结局。

假如我们把一次充分完成的分析理解为：接受分析的人此后要对分析负起责任，也就是自己成为分析家，那么分析的终点是否应当在理想上、我甚至要说在原则上，落到一种舒适的前景？这种前景正出现在我刚才标出的那类道德化的合理化中，而分析今天太常倾向于以此表达自己。

今年，我们已经表述了要求、需要与欲望的辩证法，而且我相信这完全沿着弗洛伊德经验的正路前进。既然如此，我们这些主张分析的人还能不能把分析的成功归结为某种个人的舒适处境？这种处境当然以正当而有根据的东西为依托；若要让这些词取得全部分量，我们可以把它叫作对若干“善”的服务：个人的财物、家庭的财物、家宅的财物，以及我们知道同样会召唤我们的其他善——工作、职业与城邦之善。甚至这座城邦，在今天还能如此轻易地封闭起来吗？那又有什么关系！

在我们的社会中，实际来求助于我们的人所怀的幸福愿望，显然包含着一种奇迹般的许诺：无论我们怎样整顿他的处境，总还会给某种原创天才的幻景、奔向自由的远游留下位置。说得夸张些：男人占有所有女人，女人得到理想男人。严格想来，向主体担保他能以任何方式在这里找到自己的善，分明近于诈骗。我们没有理由替资产阶级的白日梦作保。面对人的境况，人们有权要求我们更严谨、更坚定一些。

所以我才在上一次提醒你们：

- 对诸善的服务自有其要求；
- 把幸福要求搬到政治层面，会产生相应的后果；
- 我们生活的世界被卷入一场运动，它把对诸善之服务的普遍整序推到最终后果；这意味着一种切除，意味着我们熟知的种种牺牲，也就是在同欲望的关系中形成的一种清教主义风格。它在历史中确立起来，此刻正强加于世界的整整一个区域；那里投身于在普遍层面整顿对诸善的服务。

然而，每个人当下同自身欲望的关系并没有因此解决。问题不在未来世代的幸福，而在他从出生到死亡的短暂时段中，同自己欲望的关系。今年我为你们画出的区域已经表明：欲望的这项功能必须同死亡保持一种根本关系。

因此我要问：分析真正的结束——我是说为成为分析家作准备的那种分析——是否应当在终点让接受分析者面对人的境况这一实在？弗洛伊德谈焦虑时，把它称为焦虑信号得以产生的底层，即 Hilflosigkeit，无助、无依。这个德语词确切表明：人在这个层面上，在同自身的关系中面对自己的死亡——但要按照今年我教你们的方式，把这种死亡一分为二——不再能等待任何人的援助。也就是说，在教学分析的终点，他最终必须抵达并认识一种绝对无所依凭的经验场域和层次；它越过了焦虑尚能提供保护的那层无依，不是 Abwartung（守候），而是 Erwartung（期待）。

相关知识卡 Hilflosigkeit：原初无助与绝对无所依凭

焦虑已经借着让危险显出轮廓而展开。在这最后的无依（Hilflosigkeit）经验层面，甚至连危险都没有。这个区域的界限，我已经说过，最终以这样的方式向人表达：触及他是什么与他不是什么的终点。正因如此，俄狄浦斯神话在这里才取得完整分量。今天，我要再一次带你们穿过这片中间地带，提醒你们不要忽略俄狄浦斯故事中的一段时间：从他失明，到他迎来那场特殊而独一的死亡。索福克勒斯笔下的这场死亡构成一个谜，我已经让你们留意过。

相关知识卡 Hilflosigkeit：原初无助与绝对无所依凭

毕竟别忘了：在某种意义上，俄狄浦斯没有经历俄狄浦斯情结，这一点必须记住。俄狄浦斯究竟是什么？

他惩罚自己所针对的，是一项自己并未犯下的过错。他杀了一个父亲，却不知道那是自己的父亲。不仅如此，按照神话呈现给我们的一个完全可信的讲法，他会在路上遇见父亲，正因为此前听说一件关于自己与父亲的不光彩预言，于是逃离了自以为是亲生父母、实际抚养自己的人；他本想在路上避开罪行，却恰好遇见它。

他同样不知道，自己获得幸福——婚姻的幸福、国王职业的幸福、引领一座幸福城邦的幸福——时，睡在身边的正是母亲。因此我们可以追问，他施加于自己的处置意味着什么。俄狄浦斯这样处置自己，正意味着他放弃了那件曾经俘获自己的东西：他抵达幸福本身，却恰恰因此受了摆布、遭到蒙骗。越过对诸善的服务，甚至越过这些服务的圆满成功，他进入一个区域，要到那里寻找自己的欲望。

请仔细看俄狄浦斯的姿态：到了临死关头，他寸步不让。法语说一个人“腿脚稳健、眼睛明亮”，这句话放在他身上尤其讽刺，因为这个“肿

脚的人”此时双眼已经被刺瞎。然而，这并不妨碍他继续要求一切；别忘了，他要求的是与其身份相称的荣誉。

神话传说的记载让我们瞥见现代民族志同样强调的东西：祭祀以后，人们送给他的是祭牲的大腿而不是肩胛——也可能正好反过来——他便把这项失礼看成不可容忍的侮辱，同已经接过他权力的人、也就是他的儿子们决裂。到最后，他对儿子们发出绝对的诅咒。

我们应当认出并探究这一时刻可能包含什么：

- 俄狄浦斯放弃的是对诸善的服务，但他自身尊严凌驾于那些善之上的优先地位，却丝毫没有放弃；

- 在这种悲剧性的自由中，他要面对的，是那项带他越过界限的欲望此后的命运；在俄狄浦斯身上，这就是求知欲：他已经知道，却还要继续知道下去。

为了让你们听懂，我是否应当再唤起一个也许离我们更近的悲剧形象——李尔王？我不能在这里详谈《李尔王》的意义，只想借它说明我所说的俄狄浦斯之越界究竟是什么。

《李尔王》以滑稽的形式呈现了这次越界。他同样放弃对诸善的服务，放弃王室职责；这个老糊涂相信自己生来就该受人爱戴，于是把诸善的管理交给女儿。不过，别以为他真的放弃了什么。在他看来，自由这才开始：带着五十名骑士纵情宴乐，一路嬉闹到底；他轮流住进两个恶婆娘家里，而他原以为可以把权力重担托付给她们。

现在，他剩下的唯一保障，就是荣誉契约所要求的忠诚。他是自由地交出了保障自己力量的东西。此处非得有莎士比亚那骇人的反讽不可。你们知道，《李尔王》中彼此吞噬的命运繁衍成群，全部内容就在这里：不只李尔本人，剧中所有好人，只要把自身建立在忠诚与荣誉契约上，便全都遭到绝对的不幸判决。我无须多说，重新打开这部戏吧。重要的是：李尔同俄狄浦斯一样向我们表明，凡走进这片区域的人——无论走的是李尔的滑稽道路，还是俄狄浦斯的悲剧道路——都将独自前行，并遭到背叛。

俄狄浦斯最终向我们说出的最后一句话，正是——你们知道——我在你们面前反复说过的 μὴ φῦναι（mē phynai，“宁可不要出生”）；它牵涉对否定的整套解释。我曾试着从法语中向你们显示它的近似物：那个无从安置的小词 ne，即所谓的“赘词性 ne”。它悬在“Je crains qu’il ne vienne”（我怕他会来）这句话里。人们很容易接受这个 ne 根本不在那里；仿佛它只是游荡在害怕与到来之间的一颗虚词，毫无存在理由。但它恰恰就是主体本身，是希腊语 μὴ（mē）在法语中留下的代表、残余，而这个 μὴ 并不就是否定。

相关知识卡 μὴ φῦναι：宁可不要出生与悲剧界限 ・ 法语 ne explétif 与皮雄的 ne discordantiel

我可以随手拿出任何一篇文本，同你们一起重看它的表现：

《安提戈涅》里的守卫说：ἀλλ᾽ ἄσημος οὐργάτης τις ἦν [253] ——“那名行事者没有留下任何踪迹。”

说的正是那个他们还不知道就是安提戈涅的人。

他们接着说 ἀλλ᾽ ἔφευγε μὴ εἰδέναι。原则上，这句话是说要避免别人知道是他；若把 τὸ μὴ εἰδέναι 逐字理解成两重否定，就会译成“他避免别人不知道是他”。意思当然不是这样。μὴ（mē）在这里标记的，恰恰是我已经向你们解释过的言说行为与陈述内容之间的 Spaltung，也就是分裂。μὴ φῦναι（mē phynai）的意思是：“宁可不要出生。”是的，宁可不要出生。

相关知识卡 Spaltung：自我裂分、对象裂分与主体分裂 ・ μὴ φῦναι：宁可不要出生与悲剧界限 ・ 法语 ne explétif 与皮雄的 ne discordantiel

一个彻底完成的人类存在——俄狄浦斯的存在——便应当结束在这项取舍上。他完成得如此彻底，以至死去时并非像所有人那样死于偶然的死亡，而是死于真正的死亡：在那场死亡中，他自行划除了自己的存在。[注]我愿称它为一项自己甘受的诅咒；人的存在真正持续的方式，正在于从世界秩序中撤除自身而持续。这种姿态是美的，正如情诗所说，因为美而两倍地美。俄狄浦斯在这里向我们表明，同欲望关系的内在极限区域在哪里止步、在哪里得到界定。对一切人类经验而言，这个区域最终总被推到死亡彼端；因为普通人据以调整自身行为的大部分事情，无非是做一切必要之事，免得冒险遭遇另一种死亡——直截了当地说，就是一命呜呼。

> [注] 原文此处作 raille lui-même son être（“嘲弄自己的存在”）；结合下文“无形消失”“从世界秩序中撤除自身”，疑有 raye（划除）的转写问题，译文依语境处理并在此保留异文说明。

Primum vivere——首先要活着。存在问题总被推迟到以后；这不意味着它们没有停留在地平线上。我们需要记住这些拓扑学概念，因为若没有它们，就绝不可能理清经验中那些显然根本的关系；即使出自名家之笔，说出来的也只会是兜圈子与混乱。

例如，你们阅读琼斯那篇各方面都相当出色的文章《仇恨、罪疚与恐惧》[注1]时，会看到他怎样展示三者的循环排列——虽说并不是绝对的循环。这篇文章内部还有很多东西……

> [注1] 欧内斯特·琼斯：《恐惧、罪疚与仇恨》（“Fear, guilt and hate”），载International Journal of Psycho-analysis，第10卷，1929年；法译收入 Théorie et pratique de la psychanalyse，Payot，1969年，第278页。原文标题在正文中的词序为“仇恨、罪疚与恐惧”，书目题名则为“恐惧、罪疚与仇恨”。

相关知识卡 moralisches Entgegenkommen：道德迁就与拉康的“道德托辞”

我请你们拿着笔研究它，因为毫无疑问，明年我们还会遇到它

……只要把我们正在努力表述的那些原则放到前景，多少事情便会澄清。现在，让我们在自己所面对的普通人层面重新把握这些原则，看看它们意味着什么。

例如，琼斯同许多人一样，已经感觉到所谓的道德托辞；也许他比别人表达得更好。他称之为 moralisches Entgegenkommen，即对道德要求的迁就。他确实表明，人强加给自己的许多义务，只是一个托辞，用来掩饰倘若不这样要求自己便不得不承担风险的恐惧。毕竟，我们必须直呼其名。即使在它后面蒙上三层分析面纱，意思也不会改变。换句话说，分析所表述的是：归根结底，招致并忍受禁令，总比招致阉割方便。

相关知识卡 moralisches Entgegenkommen：道德迁就与拉康的“道德托辞”

再来，让我们稍微洗一洗自己的脑子。在弗洛伊德那里，说超我产生于俄狄浦斯情结衰退之际，究竟是什么意思？先别急着像人们所说的那样“深入”问题——那常常只是躲开问题的方式。

毫无疑问，人把实施禁令的审级并入自身。这一点也许已经足以引路，因为弗洛伊德在另一篇著名文章《哀悼与忧郁》中还说，哀悼及其工作施加于一个被并入的客体；出于某种原因，人对这个客体并没有那么多好感。他明确说，我们在哀悼中如此看重的那位所爱者，得到的并不全是赞美——哪怕只是因为他离开我们，干了这么一件混账事。

那么，超我的诞生、结构和条件——我是说俄狄浦斯式超我，因为此后人们当然又前进了几步，表明在它以前并不存在超我……

可是在当前情况下，同样也没有人能够说明：既然据说它更早便已诞生，是依梅兰妮·克莱因夫人的说法，作为对施虐驱力的反击，那么为什么它始终还是同一个超我

……所以我们先只管仔细想一想，这个俄狄浦斯式超我究竟可能是什么。

我们若把父亲并入自身，以至对自己如此凶狠，也许正因为像哀悼那样，我们有许多事情要责怪这位父亲。这里可以用上我前几年向你们引入的一项区分：阉割、挫折与剥夺是三件不同的事。

我已经向你们解释过，挫折严格说来是象征母亲所负责的事情；当然，我们不总能把这些表述的全部含义推到尽头。至于弗洛伊德文本中负责阉割的，如果我们要赋予阉割以意义，那就是实在父亲；而在剥夺层面，则是想象父亲。

让我们好好考察这两种父亲在俄狄浦斯情结衰退与超我形成中的各自功能，也许会因此看得清楚些。当我们一面把父亲算作施行阉割者，

一面又把父亲算作超我的来源时，也许便不会觉得自己是在同一张谱上演奏两个声部。简言之，我认为这项区分确实必不可少。

弗洛伊德最初围绕阉割表述的一切，都是在他开始逐字拼出这个现象时提出的。我得说，这实在令人惊异，因为在他以前，人们甚至从未勾勒过它。弗洛伊德告诉我们，实在父亲是施行阉割者。凭什么？

- 凭他作为实在父亲在场，实际同孩子的竞争对象——母亲——“办事”。

- 实在父亲由此被推到“大操家”的位置——经验中是否真是这样另当别论，但在理论中毫无疑问。可别说他是在永恒主面前大显身手；相信我，永恒主甚至不在场替他数次数。

可是，正当俄狄浦斯情结衰退时，这位实在而神话性的父亲，难道不会退隐到孩子在这个年龄——毕竟已经五岁，不算太早——完全可能发现的那位父亲背后吗？那就是想象父亲，也就是那个归根到底把他这个小家伙生得如此糟糕的人。

请看对分析经验的分析怎样磕磕绊绊地拼出这些事情，然后告诉我，细微差别是否就在这里：在这个转折处，经验由小孩子感到的全部剥夺组成；并不只是因为他年幼，而是因为他是人。所谓想象父亲之哀悼——即对一个原本真该像个人物的父亲的哀悼——难道不正围绕这里锻造、酝酿出来吗？

主体的结构中始终有一项根本责怨：怨自己竟被造得这么糟。它会依不同情形，或多或少最终成形。天意之神的意象以这位想象父亲为基

础，而不是实在父亲；超我的功能走到最终、走到它最后的地平线与透视点，就是对上帝的仇恨，就是责怪上帝把事情造得如此糟糕。

我认为，这才表明俄狄浦斯情结表述的真正结构。按这种方式把它分开，你们就会更清楚地看见：各位作者为了说明其中的意外和细节，走过多少弯路、犹疑和摸索。尤其只有拿着这把钥匙，你们才能看出琼斯反复谈论超我的发生以及仇恨、恐惧、罪疚三者的关系时，真正要说什么。

所以，让我们重新整理一下。要是这出戏真能在血淋淋的阉割层面上演，要是可怜的小人儿能像克洛诺斯—乌拉诺斯神话那样，让鲜血漫灌整个世界，倒还谢天谢地。人人都知道，阉割停在地平线上；它当然从未在任何地方实际发生。真正发生的事情，同这样一个事实关系大得多：对于这个器官、这个能指，小男孩是一个颇为可怜的支撑；他首先显得颇为受剥夺。也正是在这里，我们能瞥见他的命运同小女孩的经验共有之处；从这个视角看，小女孩的经验也会得到清楚得多的铭写。

归根结底，关键在于一个转折：主体很简单地发现——人人都知道——自己的父亲是个蠢货，或视情况而定是个小偷，又或只是个可怜虫，通常则是个老朽。弗洛伊德的父亲就是这样一位老朽，无疑很和善、很可亲；但同所有父亲一样，他必然也在不由自主间，把所谓资本主义二律背反的冲撞传递出来：他离开已经无事可做的弗赖贝格，迁居维也纳。

这类事情不会逃过一个孩子的心眼，即使他当时只有三岁。正因为弗洛伊德爱自己的父亲，他才不得不重新赋予父亲一种身量；而为了把

这副身量塑造到底，又让他长成原始群落中那个巨人的尺寸。当然，这并没有解决根本问题。

说到底，正如我已经告诉你们的，俄狄浦斯证明自己是一个完整的人，同时也向我们表明，问题的关键并不在这里。俄狄浦斯之所以没有俄狄浦斯情结，恰恰因为——请留意——他的故事里根本没有父亲。

我的意思是：充当他父亲的是养父。我的朋友们，我们所有人其实都处在同样的位置，因为说到底，Pater is est quem justae nuptiae demonstrant——父亲就是合法婚姻所指认的人，也就是承认我们为子女的人。根本上，我们同俄狄浦斯站在同一点，只是自己不知道。至于俄狄浦斯真正认识的父亲，正如弗洛伊德的神话所指明的，他确切地说只认识已经死去的父亲。

我已向你们指出过上百次，父亲的功能就在这里。因为在我们的表述中，父亲唯一的功能就是成为神话；正如我一直向你们解释的，这始终且仅仅是父之名，也就是弗洛伊德在《图腾与禁忌》中向我们说明的死去的父亲，除此无他。

不过，要把这一点充分展开，人类历险就必须至少在轮廓上被推到尽头：必须探索俄狄浦斯刺瞎双眼以后走入的区域。因此，人总是通过某种有益的越界，才体验到自己的欲望。事实上，正如另一些前人已经表述的，这也是琼斯提出 ἀφάνισις（aphanisis，消隐）时全部要说的东西：它根本上连着一项首要风险，也就是干脆不欲望的风险。

相关知识卡 Aphanisis：琼斯的“欲望消失”与拉康的批评

俄狄浦斯的欲望，就是要知道欲望究竟怎么回事的欲望。我说“人的欲望是大他者的欲望”时，脑中又响起保罗·艾吕雅的一句话，我想他唱的是 dur désir de durer——“持存的艰难欲望”[注2]。这项“持存的艰难欲望”，无非就是欲望着去欲望。

> [注2] 保罗·艾吕雅：《持存的艰难欲望》（Le dur désir de durer），1946年，见Œuvres complètes，第2卷，Gallimard，“七星文库”，第83页。

相关知识卡 Aphanisis：琼斯的“欲望消失”与拉康的批评

所以，对普通人而言，只要俄狄浦斯情结的哀悼处在超我的源头与起点，那么，在实际冒险的死亡之外，那条通向被选择的死亡、被承担的死亡，直到向死而在的双重界限，只会隔着一道面纱呈现。这道面纱恰好就是琼斯所谓的仇恨；正因为如此，可以说，每一位清醒的分析作者都把我们所面对的精神现实的最后项，放在爱与恨的双价性中。

把人留在善之服务中的外部界限，就是 primum vivere——首先活着。正如人们告诉我们的，那确实是恐惧；但你们也看见，它的影响何等表面。普通人的罪疚正施行于两条界限之间的中间区域；这项罪疚反映出他对造物者的仇恨——因为人是创世论者——无论那位造物者是谁，他把人造得如此软弱，造得如此欠缺。

当然，对真正走入这片区域的英雄、对俄狄浦斯来说，这些废话一文不值。俄狄浦斯一直走到 μὴ φῦναι（mē phynai，“宁可不要出生”），走到真正的“向死而在”；他同虚无成婚，把虚无当作愿望的终点，也就是对这句 μὴ φῦναι 的自己甘受的诅咒。这里只有他那真正而不可见的消失。他以放弃诸善与权力的方式进入这片区域；这就是一项并非惩

罚的惩罚。刺瞎双眼的动作把他从世界中撕离；古人知道，唯有逃脱表象的人才能抵达真理。

相关知识卡 μὴ φῦναι：宁可不要出生与悲剧界限

伟大的荷马是盲人，忒瑞西阿斯也是。俄狄浦斯欲望的绝对统治，就在两条界限之间展开。作品一直把他展示到最后，已经充分强调了这一点：他不可化约，要求一切，绝对没有放弃任何东西，也绝对不与任何东西和解。

这套拓扑学在这里是悲剧拓扑学。我还向你们展示了它的反面和滑稽相，因为它是一场幻觉：可怜的李尔什么也没弄懂。他原想以有益的方式、在人人同意之下走进同一片区域，却把海洋与世界都搅得轰鸣；最终显现在我们面前时仍然一无所知，怀里抱着已经死去的爱之客体——而这个客体当然始终遭他误认。[注]

> [注] méconnu par lui 不是“他始终没认出怀里的人是谁”，而是说这个爱之客体一直被他误认、未获承认；米勒编定本的 Porter 英译（第 310 页）也作 misrecognized by him。正文因此保留“误认”这一含义。

相关知识卡 Verkennung 与 Erkennung：误认和认出

这片区域就是由这些界项界定的。它让我们能够划出边界，终于澄清自身理论与经验提出的一系列谜题和问题，尤其是这一点：所谓律法的内化——我们只是这样说说而已——同律法毫无关系。

不过，我们还得说出为什么。超我也许能给道德良心提供支撑，但人人都知道，就其最具强制性的要求而言，超我同道德良心毫无关系。它要求的东西，同我们有权提升为自身行动之普遍规则的东西毫无关系。这是分析真理最起码的入门常识。但仅仅确认这一点还不够，必

须说明理由。我认为，我向你们提出的图式能够做到；只要牢牢把握它，你们就能在这座迷宫中找到不致迷路的机会。

这就是我今天想告诉你们的。下一次，我会围绕某个东西来组织论述；它最终将开启全部论述所指向的道路，也就是更有把握地理解何谓 κάθαρσις（catharsis，净化），并理解人同欲望的这种关系会产生什么后果。

第27课 · 1960年7月6日

我们来到最后一次谈话，要结束我自以为能够在你们面前推进的“精神分析伦理学”。今天，我将提出若干意见：有些用来作结，有些是经验性的提示；同时还会留下一项开放的说明——我们的论述并未封闭，我想你们不会惊讶。总之，要在一个本质上离心的题目上收尾，很难找到合适的中间调。不妨说，今天端给你们的是一份什锦拼盘。

说到底，伦理学——我们总得从定义重新开始——就其为伦理学而言，根本上是对自身行动作出判断；但它之所以具有分量，只因为其中所涉及的行动本身也包含判断。只要人插手判断行动，也就是从事伦理学，总会假定行动含有这项隐在判断。判断出现在这个对象的两边，这一点对结构不可或缺。

如果存在一种精神分析伦理学——问题正在这里——那正是因为分析多少能带给我们某种东西，或至少声称能带来某种东西，充当我们行动的尺度。当然，乍看之下，人可能以为这种行动尺度会要求我们“回归本能”；不过这种时刻早已过去。也许这里那里仍有几个人会为此害怕。

事实上，我甚至在一个哲学学会里听到有人提出这类反对意见；在我看来，它们四十年前就该烟消云散了。其实，大家在这件事上颇为放心。我的意思是，没人再会担心分析最终导致这种道德上的贬降。

但我常常着重向你们指出，实际发生的事情是：分析仿佛把这些本能建造出来，并把它们立为实现道德和谐的自然法则。这样一来，它便

成了一项颇令人不安的托辞，一种道德教化的唬人把戏，一场虚张声势；其中的危险怎样揭示也不为过。这已是老生常谈，我不再停留。

先只说最初一步所能说的。很久以来，人人至少都知道，分析最朴素之处在于：它返回行动的意义。仅此一点，就足以说明我们处在道德维度中。无意识的弗洛伊德假设认为：无论一个人健康还是患病，无论他的行动正常还是病态，造成这项行动的东西都具有一种可以抵达的隐秘意义。

在这个维度中，人立即就能理解 κάθαρσις（catharsis，净化）概念；在这一秩序里，它只意味着净化，也就是澄清沉淀、分离层面。体验层面发生的事情受到一层更深意义的引导，而我们能够抵达这层意义。两层一旦分开，事情理应不再相同。我想这并不是什么新发现。这是最起码的立场；幸而人们对分析的一般理解似乎还没有把它遮蔽得太厉害。它走得并不远，几乎只是汇入任何所谓"内在进步"都可能采取的一种极其一般的形式，实在是古老箴言 γνῶθι σεαυτόν（gnōthi seauton，认识你自己）的胚胎形态，不过当然带着一种特殊重音。

然而，恰好在这里，今年我反复强调的事情已经各就其位：分析经验、至少弗洛伊德思想带来了一项陡然的差异。返回意义以后，深层意义得到释放——也就是单纯被分离，按"澄清沉淀"的意思完成 κάθαρσις——普通人也会问出而我们或直接或间接回答的问题是：这件事做完以后，一切便会自行顺畅起来吗？

再把话说得明明白白：从此剩下的是否只有仁心？这把我们带到最古老的问题。耶稣会士称作孟子的人告诉我们，可以这样判断人的仁心：它起初出于自然，如同一座林木覆盖的山。可是附近居民开始砍

伐树木；夜晚的滋养让新芽重新繁生，清晨又有成群牲畜前来啃食，最终山岭成了一片寸草不生的秃地。可见这个问题并非始于昨日。我提到孟子不是没有缘故，我们还会回到他。

无论如何，经验绝没有向我们担保这种仁心。我们恰恰从人们委婉称作负性治疗反应的东西出发，也就是从我上一次以更具文学普遍性的说法称作自己承担的诅咒之物出发：俄狄浦斯那句 μὴ φῦναι（mē phynai，“宁可不要出生”）中自己甘受的诅咒［索福克勒斯：《俄狄浦斯在科洛诺斯》］。

相关知识卡 μὴ φῦναι：宁可不要出生与悲剧界限

问题当然仍然完整存在，也不是说一切决定都发生在返回意义以后。我邀请你们像走入一项思想实验那样走进某个东西，用伽利略的话说，就是 experimentum mentis……

同你们所以为的恰好相反，他的思想实验远多于实验室实验；

无论如何，没有思想实验，他绝不可能迈出那关键一步

……我在这里提出的这项 experimentum mentis，正沿着分析——也就是我们的经验——所促使我们走的方向。我们不是要把经验还原成公分母与共同尺度，把它塞进既有抽屉，而是要依照它自身的拓扑与结构加以表述。我可以向你们保证，这要求我们进入我已标出位置的那条沟渠，欲望就坐落其中。

因此，今年的论述一路向你们提出的思想实验，就是采用我所谓的“最后审判视角”：分析推动我们重新审视伦理学，而我们把行动同内居于它的欲望之关系，立为这次重审的标尺。为了让你们听懂，我以悲剧

为例、以悲剧为支撑。这项参照无法绕开，已经给我充分保证；最简单的证明就是，弗洛伊德从最初几步起便不得不采用它。

分析的伦理学问题，不是在秩序安排与调度的思辨中提出，也不在我所谓“对诸善的服务”中提出；严格说来，它牵涉一种由所谓“生命的悲剧性经验”表达的维度。行动铭写于悲剧维度，我们也在那里受到召唤，要相对于价值确定自身方位。不过，它同样铭写于喜剧维度。你们知道，当初开始向你们谈无意识的形成物时，我放在地平线上的正是喜剧。

不妨说，在悲剧维度中，行动同内居于其中的欲望之关系，在初步近似的意义上朝着死亡的胜利定位并展开。这是一切悲剧行动的根本特征。我已经教你们修正它：那是“向死而在”的胜利。悲剧性的 μὴ φῦναι（mē phynai，“宁可不要出生”）究竟怎样并不重要；其中的 μὴ、这项否定，同主体本身以能指为支撑而进入，是同一回事。

相关知识卡 μὴ φῦναι：宁可不要出生与悲剧界限

至于喜剧，初步说来，即使谈不上观看的胜利，至少也是一场徒劳而可笑的观看游戏。再仔细看看喜剧吧——直到现在，我只能在你们面前略微触及它——你们会看出，这里涉及的同样是行动同欲望的关系，以及行动在根本上未能抵达欲望。

创造喜剧维度的东西，以一个隐藏能指在中心的在场为标记。我告诉过你们，在古代喜剧中，阳具亲自站在那里。后来人们把它藏起来也无关紧要；我们只须记住：喜剧让我们满足、发笑，使我们在包括无意识在内的完整人性维度中欣赏它的，并不是生命的凯旋，而是生命

［φ］在其中溜入、闪避、逃逸，躲过所有拦在它面前的屏障，尤其躲过最根本的屏障——由能指审级构成的那些屏障。

阳具所表示的同样只是一个能指：它是这场逃逸的能指，是无论发生什么，生命终究还能穿过去这项胜利的能指。即使喜剧英雄绊了一跤，跌进泥潭，瞧吧，这小家伙终究还活着。

这就是这样一个维度……

你们看，它的激情调子恰好同悲剧相反，又同它互为映照；

两者终究并不相斥，悲喜剧确实存在

……人的行动经验就处在其中。

我们比前人更懂得辨认处于这项经验核心的欲望本性，所以伦理学才可能得到重审，伦理判断才可能形成，并让“最后审判”的价值回响出来：“你的行动是否合乎内居于你的欲望？”这不是一个容易承受的问题。我要说，除分析语境——也就是它唯一可能出现的地方——以外，它从未以这种纯粹形式被提出过。

传统同欲望这一极相对立，当然不是整个传统——在人类表述中，没有什么是新的，而一切又都是新的。我想让你们感到的另一极，是我从一部悲剧中取作例子的悲剧英雄之对立面：克瑞翁。即使作为对立面，他在悲剧中仍分有某种英雄性。我曾借着他、围绕他提醒你们，也先作过铺垫：我谈到所谓“对诸善的服务”这一立场。

“对诸善的服务”正是传统伦理学的立场。亚里士多德极其出色地表述了欲望的贬抑、全部谦抑、节制与中道；问题在于，它们以什么为尺度，这项尺度能否在某处得到奠基。

只须作一番条理清楚而细致的考察，就会看到这项尺度始终带有深刻歧义。归根结底，它意图并声称以之为基础的事物秩序，其实就是权力秩序，是一种太过属人的权力。并不因为我们要说它“属人，太过属人”［尼采］，而是因为它的表述还走不了三步，便不得不为自身划出一道围垒，把自己同能指肆虐的场所隔开。[注]在亚里士多德看来，那里是诸神反复无常的地带；在这个层面，神与兽汇合，共同表示不可思想的世界。这里的神当然不是第一推动者，而是神话中的诸神。至于我们，此后已经懂得化约能指的这种肆虐；但即使把几乎全部筹码都押在父之名上，问题也不会因此变得简单。

> [注] 原文在“围垒”后作 qui la serve du lieu，句法与语义均不完整，疑有转写脱漏；译文依上下文所指的分隔功能处理。

所以必须看清：亚里士多德的道德体系——这一点很清楚，值得细读——完全奠基于一种经过安排的理想秩序；它毕竟响应着当时的政治，也就是城邦中事物被组织起来的方式。他的道德是主人的道德，为主人的德性而造，根本上连着权力秩序。权力秩序不应受到蔑视；我在这里不是要向你们鼓吹无政府主义。我们只须知道，就提供给自身探究与反思的场域而言，它的界限在哪里。

就我们正在谈的事情而言，也就是就欲望及其阵势与失措而言，权力的立场……

无论是哪种权力，无论在什么情形、什么历史际遇中，乃至不处在历史际遇中

……始终没有变过。亚历山大抵达波斯波利斯如此，希特勒抵达巴黎亦然。他们总会宣告——前言怎样无所谓——“我来解放你们。”从这件事或那件事中解放，均无所谓。要紧的是：

“继续工作，工作不能停。”

换句话说：

“必须说清楚，这无论如何都不是显露丝毫欲望的机会。”

权力的道德、“对诸善的服务”的道德，本身就是：

“欲望的事以后再说，让它们等着。”

康德的思想在哲学表述中标记着一个关键界项，发挥着划界功能。我们值得相对于它画出分界线，让问题由此得到提出。康德帮了我们一个大忙：他设立一道拓扑边界，把道德现象——也就是道德判断本身所涉及的场域——区分出来，加以净化；这就是 κάθαρσις（catharsis）。

这是一项纯属理想的、极限性的范畴对立；但重要的是，终于有人把它表述出来，清除康德所谓“病理性”即 pathologisch 的全部利益。这个词不是指同精神病理学相连的利益，而只是任何人性的、感性的、生命性的利益。一个场域若要真正取得伦理学价值，我们就不得以任何曲折方式在其中牵涉自身利益。

无论如何，这里迈过了一步。传统道德安顿在“应当尽可能做什么”上；人们至今仍这样说，也确实不得不这样说。但必须揭穿的是：它能够如此定位，枢轴恰恰在于不可能；我们正是在不可能中认出自身欲望的拓扑。康德让我们完成了这次越界。他说：

“道德律令不问事情可能还是不可能。”

义务迫使我们承认实践理性的必要性，而为它作证的，是一个无条件的“你应当”。这对我们很有意思，因为我已经向你们表明：严格应用康德的定义，会在这个场域中留下一片空位；场域正从这片空无取得分量，而我们分析家可以说，这个位置由欲望占据。伦理欲望的心脏与中心，是这种不可通约尺度的问题，是一项把事物倒转过来的翻转：它在中心安置某种出发点，这项东西把自己立为一种无限尺度，它的名字叫欲望。

我已经向你们表明，萨德式幻想多么容易取代康德的“你应当”，把享乐树立为律令。它当然是纯粹的、甚至近乎可笑的幻想，却丝毫不排斥在此建立一条普遍法则的可能；萨德式评注的分量正在这里。不过，让我们停一下，看看始终留在地平线上的东西。如果康德只是为我们标出这个关键点，一切倒也顺利；可我们还看到，实践理性的地平线最终落在哪里：落在“头顶的星空”和“心中的道德法则”引起的敬畏与赞叹上。

我们可以追问，为何敬畏与赞叹暗示一种人格关系。正是在这里，一切既继续存留，又被祛魅；它虽经祛魅，却依然存在。因此，我认为分析经验赋予我们的基础、也就是能指中的主体维度，对眼下这些意见极其关键。请允许我很快举例，说明自己的意思。

康德声称在这里找到灵魂不朽的一项独特新证明：此世没有任何东西能够满足道德行动的要求；正因为灵魂仍未餍足，它必须拥有彼世生命，好让这项尚未完成的协调在某处——无人知道是哪里——得到解决。

这一切究竟是什么意思？“对星空的敬畏与赞叹”也许只是历史中一个脆弱的瞬间。康德时代或许还能维持某种东西；可对我们来说，观看这个广袤宇宙时，难道不更像面对一个巨大的在建工地、各式星云，以及其中一处我们居住的古怪角落吗？人们一向指出，它颇像一只被遗忘在角落里的手表。

除此以外，事情清清楚楚：我们会张望那里是否有人。当然，先得给可能在其中构成“在场”的东西赋予意义；而神性在场唯一能够得到表述的意义，正是我们用来判定主体的标准，也就是能指维度。

哲学家可以思辨一种行动与认识合而为一的存在，宗教传统却不会弄错。严格说来，只有能够在启示中表述出来的东西，才让它有权承认一位或多位神性人格。

只有一件事能让我们认为太空中住着一个超越性人格：信号从天上向我们显现……

这里不是通信理论意义上的信号；那套理论总向我们絮叨，

穿越太空传来的警示射线都可以按符号来解释

……这样，我们才会开始察觉某种东西住在太空里。至于我们凭什么把那些东西当作信号，你们马上会看到，是距离造成的幻景。东西若

就在近处，事情反而一目了然；正因为它来自遥远之地，人们才以为自己从三百光年外的星辰收到了一则信息。

不管它来自哪里，它都不比我们眼前这只瓶子更像一则信息。真正的信息应当是：在相隔亿万里的一次星体爆炸发生时，某处有相应的东西写入“大账簿”；换言之，使已经发生的事情成为一项现实。

你们中有些人最近看过一部电影，我起初不算十分喜欢……

不过时间一久，我修正了印象。里面有些细节不错

……那就是达辛的电影《星期天永不》[注1]。

> [注1] 《星期天永不》（Jamais le dimanche），朱尔斯·达辛执导，1960年5月参加戛纳电影节，梅利娜·梅尔库里获最佳女演员奖。原注另记：马诺斯·哈吉达基斯创作的歌曲《比雷埃夫斯的孩子们》获1961年奥斯卡最佳电影音乐奖。

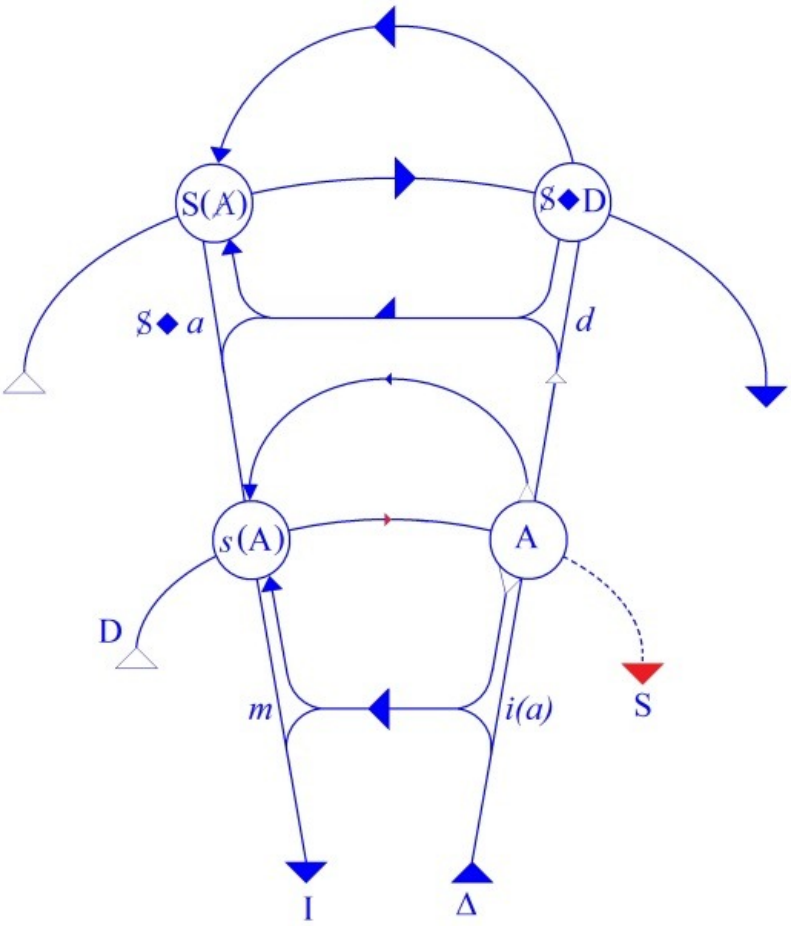
在达辛的电影里，女主人公被塑造成一个同自身直接而原始的情感奇妙相连的人。她待在比雷埃夫斯的一家小酒馆，不时把周围某个人揍上一顿，因为那人没有按她的道德标准对别人好好说话；另一些时候，她兴奋而满足到了极点，就抓起酒杯摔在地上。

每次响起这种碎裂声，我们都会看到所谓计账器、也就是收银机疯狂跳动。我觉得这个细节很美，甚至堪称天才。我们正在处理的结构，正由这台收银机界定。

人的欲望之所以可能，这个场域之所以存在，正在于我们作了一个假定：一切在实在中发生的事情，为了结算，都在某处被记入账目。

康德固然能把道德场域的全部本质化约到其纯粹中心；但仍须在某处留下一个记账的位置——他所谓灵魂不朽的地平线，表达的无非就是这一点。

欲望让我们在尘世吃的苦还不够，竟还得拿出永恒的一部分，清算所有这些账目。当然，这类幻想所投射的，恰恰只是那项结构关系：我曾试图在图示上，用能指线把它写给你们看。



主体相对于能指定位置，并由此得到构成；他内部才产生断裂、分裂与双价性，欲望的张力就处在这个层面。不过，我们还可以看到，刚才提到的电影——我后来才知道，导演本人也在片中演出：达辛扮演那个美国人——提供了一个十分漂亮而奇特的模型。从结构上说，它可以这样表达：站在讽刺位置上、把某个角色交给嘲笑的人，正是扮

演美国人的达辛；然而作为构思影片的制片人，他所处的位置比自己拿来嘲讽的对象——也就是美国人本身——更加美国化。

请听清楚。他在片中着手再教育、甚至拯救一个可爱的妓女；编剧的反讽却让我们看到，他这项虔诚事业的薪水，来自所谓妓院的大老板。恰如其分的是，这个人物的脸并没有什么深层意义……

我们知道这一点；影片偏又让我们看见一副硕大的墨镜，

足以提醒我们不要自以为知道

……理由很简单，他恰恰就是那个从来没有人看见过面孔的人。

当然，姑娘得知宴乐的开销竟由自己的死敌支付时，便把这个美国人的美好灵魂掏得一干二净；他曾怀着最大希望，如今却哑口无言。真正有趣的是：假如这套象征安排带有某种社会批判维度，那就是所谓秩序力量藏在妓院背后，除此无他。

然而，剧本与故事的结尾颇为天真，仿佛只须铲除妓院，就能解决德性同欲望的关系问题。我的意思是，整部影片贯穿着一种真正属于十九世纪末的歧义：它把古代等同于所谓自由欲望的场域，至今仍停在皮埃尔·路易斯那里[注2]；它还相信，这位可爱的雅典妓女之所以能把全部幻景的火光集中在自己身上，是因为她的处境以外还有什么别的原因。

> [注2] 参见皮埃尔·路易斯：《比利蒂斯之歌》（Les Chansons de Bilitis），1894年。

让我们回到主题。总而言之，达辛不该把看见这道可爱身影时的热情流溢，混同于返回亚里士多德式道德——幸而影片没有向我们详授那

套道德。回到我们的道路：只要罪疚占据欲望场域，它的地平线上就有这套锁链、这些永久记账的界限；而这同人们能为它给出什么表述完全无关。世界的一部分已经坚决转向对诸善的服务，并在所谓后革命视角中排斥人同欲望关系的一切问题。

当然，我们唯一能说的是：人们似乎没有意识到，这样表述事情，只是在延续我刚才所谓权力的永恒传统："继续工作；欲望的事以后再说……"不过，那又有什么关系。

这项传统确实提出一个问题。共产主义地平线同克瑞翁、同城邦的地平线没有差别，也不可能有差别；后者依据城邦之善区分朋友与敌人。二者唯一可能的区别，是假定我们必须为之服务的诸善场域有朝一日会囊括整个宇宙——这项假定当然绝非小事。换句话说，只有当地平线上出现普遍国家时，这项操作才能得到辩护。

然而，即使抵达这条界限，原有问题是否解决，仍然无人能够保证。生活在这个视角中的人自己也意识到它：他们要么暗示，国家特有的国家价值——也就是组织与警察——终将消失；要么引入"具体的普遍国家"一词。后者无非是说，事情将在分子层面改变：迄今构成人面对诸善之立场的关系会发生深刻变化，因为直到现在，那里仍不是他的欲望。

不管怎样，这个视角所建议的道路并未在结构上改变任何东西，有一项征象足以表明：即使神性在场依照正统说法已经缺席，账目却绝没有消失。康德那里那项无穷无尽、以至需要灵魂不朽的结算，在这个视角中被"客观罪疚"概念取代；它确实以这个名称得到明确表述，也向我们表明，至少从结构上说，这个场域中的问题一个也没有解决。

围绕欲望中心同对诸善的服务之间的对立，我想自己的论述已经兜完了一圈。现在直取要害吧：把我以实验方式向你们提出的命题写成悖论，看看它们至少在分析家的耳朵里会产生什么。

我提出，至少在分析视角中，人唯一可能为之感到罪疚的事情，就是在自己的欲望上让步。这项命题在某种伦理学中能否接受姑且不论；它的重要之处，是相当准确地表达了我们在经验中的观察：走到最后，主体实际感到罪疚、产生罪疚感时——无论这能否为灵魂导师所接受——起点与根源总在于他曾在自己的欲望上让步。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

再向前一步。主体往往出于正当理由、甚至最正当的理由而在自己的欲望上让步。这也不该让我们惊讶。自从罪疚存在以来，人们早就看出，正当理由、善良意图的问题固然构成了历史经验的某些区域，并在道德神学讨论中被推到前景——例如阿伯拉尔的时代——却没有让人们前进一步。地平线上的问题总以同样形式重现；所以，即使最循规蹈矩的基督徒，也从来不能真正心安。

因为只要必须“为了善”行事——实践中确实如此——人就总得问：为了谁的善？事情由此不再自行顺畅。以善之名、尤其以他人之善为名行事，远不能使我们免于罪疚，更不能使我们免于各种内在灾难，尤其不能免于神经症及其后果。

如果分析具有意义，如果欲望支撑着无意识主题，那么，把我们扎根在某项特殊命运中的那套特有表述——这项命运一再坚持要人偿还欠债——便会折返、回归，把我们带回某条踪迹，带回严格属于我们自己的事情。

对我们每个人来说……

上一次我把英雄同普通人对置，有人感到受了冒犯；

我并没有把二者区分成两种人类

……我们每个人内部都有一条为英雄画出的道路，而他恰恰是以普通人的身份完成它。

上一次我为你们画出的两个场域……

我把内圈称作“向死而在”，把欲望放在中间，把放弃置于外圈的入口处

……这两个场域并不是同仇恨、罪疚与恐惧的三重场域相对立，仿佛后者属于普通人，前者属于英雄。

根本不是这样。这套一般形式由结构在普通人身上、也为普通人画出。英雄恰恰因为能在其中正确辨路，才会穿过普通人深陷而混乱的全部激情；区别只在于，这些激情在他身上是纯粹的，他也完全立足其中。

我想，假期会让你们有时间判断：今年我画出的拓扑——在座有人给它取了一个颇为贴切、又不失幽默的名字，叫作“两次死亡之间的区域”——是否确实有效。

请重新回到它。你们会在索福克勒斯那里再次看见问题所在，也会更清楚地看见克瑞翁与安提戈涅之间那支舞。很明显，英雄身处这片区

域，以自身在场表明某种东西已得到界定和释放，并已把伙伴也拖入其中——《安提戈涅》正是如此。

结尾时，克瑞翁确实说自己从此是“活人中的死人”，因为他在这件事情中实实在在地失去了自己所有的一切。在悲剧行动内部，英雄连自己的对手也一并释放。你们不该把这片场域的探索局限于《安提戈涅》。

读一读《菲罗克忒忒斯》，你们会学到另一些维度：英雄不必英勇，照样可以成为英雄。可怜的菲罗克忒忒斯不过是个倒霉蛋；当初他热血沸腾、满怀激情地奔赴特洛伊海岸，准备为祖国而死，可人们连这个机会也不给他。他身上太臭，所以被扔到一座岛上。

他在那里待了十年，受仇恨煎熬。第一个来找他的人，是个讨人喜欢的年轻人涅俄普托勒摩斯；他像婴儿一样被这小子耍得团团转。到头来，你们知道，他还是会前往特洛伊海岸，因为“机械降神”赫拉克勒斯出现，为他的全部苦难提供解决办法。

“机械降神”并非无足轻重；但很久以来，人人都明白，它构成悲剧的一道界限、一个边框，正如支起布景正面的侧幕，我们无须把它算进戏中。是什么使菲罗克忒忒斯成为英雄？无非是他一直依附并固执地坚持到底，坚持到机械降神这道界限；它像一幅幕布，替他的仇恨收场。这里甚至还揭示了另一件事：他遭到背叛，却也不再受骗。我的意思是，他不仅认清了自己遭到背叛这一事实，而且这场背叛并不能惩罚他。

戏中特意强调了这一点：涅俄普托勒摩斯因背叛英雄而深感悔恨——这表明他有一颗高贵的心——于是前来赔罪，把那张弓还给菲罗克忒

忒斯。弓在悲剧维度中发挥着如此关键的作用，因为严格说来，它仿佛一个主体：人们谈论它，也同它说话、向它发话。这正是英雄的一个维度，而且自有理由。

背叛从根本上刻画了我所谓“在自己的欲望上让步”。请你们观察并逐次记下这个维度：在主体的命运中，让步总会伴随某种背叛。或者主体背叛自己的道路，他自己也能感到；或者更简单地——背叛要产生效力，根本不要求主体背叛自己——某个同他或多或少共同投身一件事情的人辜负了他的期待，没有在约定时刻履行契约。不管契约是什么，不管它带来福祉还是灾祸，怎样脆弱、短视，甚至是反抗或逃亡的契约，都不重要。一旦人容忍背叛，某种事情便围绕它发生。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

一个人即使受到善的观念推动——这里是指在那一刻为了背叛者的善——也可能让步到压低自身诉求，告诉自己：“好吧，既然如此，就放弃我们的方向；我们谁也不比谁更好，至少我肯定好不到哪里去，还是回到寻常道路吧。”你可以确信，所谓在自己的欲望上让步的结构就在这里重新出现。

一旦越过这个界限，也就是我把蔑视他人与蔑视自己连在同一个词项上的地方，便再也无法回头。事情可以补救，却不能撤销。这难道不正是一项经验事实，足以向我们表明：分析能够在伦理方向的场域中提供一只有效的罗盘？

所以，我刚才所说的可以表述为三个命题：

- 人唯一可能为之感到罪疚的事情，就是在自己的欲望上让步。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

- 第二，英雄的定义是：能够遭到背叛却不受其惩罚的人。这并非人人都做得到。普通人与英雄的区别就在这里，因此它比人们所以为的更神秘。普通人几乎总会遭到背叛，而背叛会把他决定性地重新抛回对诸善的服务；但代价是，他再也找不回真正引导自己从事这项服务的东西。

- 第三个命题是：归根结底，诸善当然存在，它们有自己的场域与范围，我们并不是要否认它们。但我要把视角倒转过来，向你们提出：除了可以用来支付抵达欲望之代价的东西以外，再没有别的善；因为我们曾在别处把这项欲望界定为“我们存在的换喻”。它不只是能指链的调制，更是在这条链下方运行的东西；严格说来，那就是我们是什么，也是我们不是什么，是我们的存在与非存在。它在行动中得到意指，在一切意义下方从链条的一个能指移向另一个能指。我上一次用“吃下书卷”的换喻向你们作过说明；也许是灵机一动，我就这样抓住了它。

仔细看便会发现，这是换喻所能推到的最极端之处。它出自圣约翰之手，倒也不令人惊讶——正是他把圣言放在起初。

这毕竟是一个作家的点子——论作家，少有人及得上他。“吃下书卷”把两件东西迎面对接：一件是弗洛伊德不够谨慎地说无法替代、无法移置的饥饿；另一件则根本不是做来让人吃的东西，也就是书。“吃

下书卷”确实让我们亲手摸到：弗洛伊德所说的升华不是改变客体，而是改变目标，究竟是什么意思。只是这一点不会立刻显现。

这里涉及的饥饿、经过升华的饥饿，落在两者之间的空隙中，因为填饱我们肚子的显然不是书。我吃下书卷以后并没有因此变成书，书也没有因此化作肉身。可以说，书“成为我”；然而，这项操作要发生——它每天都在发生——我就必须支付某种东西。弗洛伊德在《文明及其不满》的一个角落里准确掂量了这份差额：任凭你怎样升华，总得拿某种东西来付账。

这个东西叫作享乐；我用“一磅肉”支付这项神秘操作。它就是为满足欲望而付出的客体与善。我想把你们带到这里，是为了稍微照亮一件关键却常被忽略的事情：严格说来，总让我们觉得值得定位的宗教操作，就坐落于此。

为了欲望而牺牲的善——请注意，这同为了善而失去的欲望意思相同——恰恰就是宗教以回收为职能和用途的这“一磅肉”。这是所有宗教共有的唯一特征，而且贯穿宗教的全部范围与整个宗教领域。

我当然不能再展开，只给你们两个简短而鲜明的应用。在宗教仪式中，祭坛上的肉奉献给神；不管是动物牺牲还是其他牺牲，最后把它吃下肚的却是宗教共同体成员，通常干脆就是祭司本人——我的意思是，他大吃大嚼。这是一个典型形式。

圣人层面同样如此。圣人的目标确实是抵达升华的欲望，而为此付账的未必是他自己的欲望，因为圣人为他人而活、为他人付账。他的神圣性有一个确定的核心：他以受苦的形式消耗已经付出的代价。两个最极端的位置都显示同一种回收过程：一端是讽刺宗教蒙蔽时最经典

也最刻薄的笑料——祭司躲在祭坛后面大摆筵席；另一端则是宗教英雄主义的最后边界。

宗教大业正是在这里不同于严格具有伦理性质的 κάθαρσις（catharsis）。后者把表面上彼此如此陌生的希腊悲剧演出与精神分析联在一起。我们在那里找到自己的尺度，并非没有理由。

刚才我说过，κάθαρσις 意味着欲望的净化。只须读一读亚里士多德的句子，事情就很清楚：这项净化只有在某种意义上至少标出越过欲望的界限时，才能发生并完成；这些界限名叫恐惧与怜悯。观众在悲剧情节、在悲剧性的 ἔπος（ epos，叙事）中体验并观看故事展开，看着时间进程呈现在眼前；从此，他无法不知道欲望之极在哪里，也无法不知道抵达那里需要越过全部恐惧与全部怜悯。英雄的声音不在任何东西面前颤抖，尤其不在他人之善面前颤抖。正因为这一点得到展示，主体才比此前多知道一点自身最深处的事情。对一个走进法兰西剧院或雅典剧场的人来说，这项效果能持续多久，就持续多久。

相关知识卡 亚里士多德悲剧定义中的 katharsis

不过，如果亚里士多德的公式有意义，它说的就是这些。人知道沿某个方向前进要付出什么；我的天，如果没有走上去，也知道自己为什么没走。人甚至可以隐约觉察：如果没能同自己的欲望把账彻底算清，是因为自己已经无法做得更好。

我的意思是，这不是一条可以不付任何代价便走上去的道路。于是，我对悲剧及其效果给出了一种近乎朴素的解释。你们也许会以为，观众不再误信走到自身欲望极端的人万事称心；但他同时还从另一项蒙蔽中醒来，而且这一点极其关键：同欲望对立的审慎价值，以及可能

把他留在危险道路以外的有益理由、依恋和康德所谓“病理性”利益，其价值都只是相对的。

我并不乐意把这项解释——不管它的棱角多么鲜明——压低到一个层面，仿佛我认为 κάθαρσις 的关键在于安抚。它未必能安抚每一个人。我只是指出，这是协调两件事情最直接的方式：一件是某些人所谓“悲剧的道德教化面向”；另一件是悲剧的教训在本质上根本不具有通常意义上的道德性。当然，并非全部 κάθαρσις 都能化约成一种如此外在的、我愿称作拓扑演示的东西。

希腊人把某类实践者称作 μαινόμενοι（mainomenoi）：他们在迷狂、宗教经验、激情或其他任何东西中让自己发疯。这里的 κάθαρσις 之价值，显然在于主体以或多或少受到引导、或多或少狂野的方式，进入我们描述的同一片区域；从这片区域返回时，他会有所获得，至于把它叫作附身还是别的，悉听尊便……你们知道，柏拉图谈论净化程序时毫不犹豫地提到附身

……这里会展开一整套层级、一整幅可能性的光谱；当然，即使只为列出目录，我们也需要整整一年。

关键是知道这些事情坐落在哪个场域；它正是我上一次为你们标出边界的场域。最后只说一句。你们或许会问：既然这是我们的场域，而且我们能够探索它，它是否会以某种方式成为一门科学的对象？欲望的科学会不会被收进人们正在替我们准备、而且我保证会打造得“十分讲究”的“人文科学”框架？今年临别以前，我很想干脆对此表明立场。

按照这个框架目前的准备方式，我无法设想它会是什么别的东西，只能是对全部问题——也就是我在这里谈的事情——系统而原则性的误

认。我看不出正在成形、据说将属于人文科学的那些规划还有什么别的功能；它们至多是“对诸善的服务”中一个有利却次要的分支。换言之，是为多少已经摇摇欲坠的权力服务；同时又以同样系统的方式误认全部暴力现象，而世界上的这些现象恰好表明，诸善降临的道路绝非铺在滚轴上一路顺滑。

换句话说，我只想借法国历来少数真正执掌过国家的政治家之一——马萨林——的一句公式提醒你们：“政治归政治，爱情仍是爱情。”那么，作为一门科学，什么可能坐落在我所谓欲望的位置？不必到远处寻找。我认为，目前在科学领域占据欲望位置的，干脆就是通常所谓的科学：你们正看见它兴高采烈地驰骋在各类所谓物理征服的场域中。我认为，在这段历史时期里，人的欲望……

长久受到道德家的探摸、麻醉和催眠，受到教育家的驯化，又受到学院的背叛

……便干脆逃入最微妙也最盲目的激情，并被压抑在其中——正如俄狄浦斯的故事向我们表明——也就是求知激情。它正在开动一列尚未说出最后一句话的火车。

科学史最有趣的特征之一，是科学家、炼金术士羽翼初丰时向权力所作的宣传：“给我们钱吧。你们根本不知道，只要给一点钱，我们能造出多少机器、多少稀奇古怪的玩意来替你们效劳！”权力怎么会放任此事，确实是智慧崩塌的一大问题。事实是，权力放任了此事，科学也拿到经费。结果，这项报复如今落到我们头上。事情很迷人；但不能说，身处科学最前沿的人没有敏锐意识到自己已经被逼到仇恨的墙脚，也不能说他们自己没有被沉重罪疚那最摇摆不定的涌流掀翻。

不过，这无关紧要；事实上，这场历险不会仅仅因为奥本海默先生的悔恨，就在一夜之间停下。未来欲望问题的秘密，仍在这里。普遍组织必须面对一个问题：它要怎样处置这门科学？其中显然有某种本性逃出其掌握的东西继续推进——这是理所当然的。占据欲望位置的这门科学，倘若只能以一个巨大的问号成为“欲望的科学”，恐怕并非没有结构上的理由。

换言之，科学受到某种神秘欲望推动并赋予生命，却当然不知道这项欲望是什么意思，正如无意识中的任何东西都不知道一样。未来会向我们揭示它，也许答案会来自那些蒙上帝恩典、最近才吃下书卷的人。我的意思是，他们不惜以自己的努力、甚至鲜血，参与书写西方科学这部书。可它终究仍是一本可以吃的书。

刚才我谈到孟子。孟子说了那些关于人性之善的话，但若把它们当作乐观主义，便错了。他接着极好地说明：人最为无知的，恰恰是来自天的法则，也就是安提戈涅所服从的同一法则。他给出一项完全严密的论证；时间太晚，我无法在这里讲述。这里所谓天的法则，正是欲望的法则。一个人既已吃下书卷以及书卷承载的神秘，我们确实可以问：他是善的，还是恶的？

这个问题现在看来毫不重要。关键不在于人本来是善是恶，而在于书卷彻底被吃下以后，会产生什么。

[“伦理学”研讨班完]