拉康研讨班 · 第八期

移情

Le transfert

1960—1961

雅克 · 拉康 著
拉康中文开放翻译计划 译

中文阅读版
2026-09-06

版本说明

本册收录第八期研讨班《移情》（Le transfert，1960—1961）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：2026-09-06。

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：

- **法语校勘参照**：Jacques Lacan, Le Séminaire, livre VIII : Le transfert (1960—1961)；Jacques-Alain Miller 编定，Éditions du Seuil，2001
- **英语**：Cormac Gallagher, The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII: Transference；据未编辑法语打字稿翻译，Lacan in Ireland
- **西班牙语**：Ricardo E. Rodríguez Ponte, Seminario VIII: La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas — Versión Crítica；文本编定、翻译与注释，布宜诺斯艾利斯弗洛伊德学派（EFBA）内部流通；链接为批校本序言与版本说明

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 · 1960年11月16日 6
第2课 · 1960年11月23日 29
第3课 · 1960年11月30日 56
第4课 · 1960年12月7日 79
第5课 · 1960年12月14日 107
第6课 · 1960年12月21日 130
第7课 · 1961年1月11日 166
第8课 · 1961年1月18日 196
第9课 · 1961年1月25日 220
第10课 · 1961年2月1日 239
第11课 · 1961年2月8日 263
第12课 · 1961年3月1日 291
第13课 · 1961年3月8日 314
第14课 · 1961年3月15日 340
第15课 · 1961年3月22日 361
第16课 · 1961年4月12日 378
第17课 · 1961年4月19日 400
第18课 · 1961年4月26日 427
第19课 · 1961年5月3日 447
第20课 · 1961年5月10日 468

第21课 492
第22课 516
第23课 536
第24课 556
第25课 581
第26课 599
第27课 619

第1课 · 1960年11月16日

我已经宣布，今年要讨论**转移（transfert）**及其主体间的不对等性（disparité subjective）。这个用语并非轻易选定。它所强调的，首先是某种比主体之间简单的非对称性（dissymétrie）更进一步的东西。可以说，标题本身从一开始便反对这样一种想法：主体间性（l'intersubjectivité）足以单独提供这一现象得以铭刻其中的框架。

有些词在不同语言里用起来方便与否，并不相同。我试图寻找的，正是"不齐""不成对"（impair）、odd、oddity[注1] 这一组词的某种对等说法，也就是转移的主体不齐性（imparité subjective），以及转移本质上所包含的"不成对"之物。除了"不齐性"（imparité）这个在法语中并不常用的词以外，没有别的词可以指称它。

> [注1] 参见《失窃的信》，载《文集》（Écrits），第 47 页。

我的标题还说："在其**所谓的**情境中。"这指向近些年来精神分析中的一种努力：试图围绕"情境"这一概念，组织分析治疗中发生的事情。"**所谓的**"一词也表明，我坚决反对这种做法，至少要对它有所纠正。

我不认为人们可以直截了当地说，分析中存在着一个情境。即便这算得上一个情境，我们也同样可以说：它不是一种情境，或者说，它是一种虚假情境。
凡是以技术面貌出现的东西，都必须联系这些原则来定位，也就是联系对原则的探求；而前面指出的那些差异，已经把这种探求唤了出来。

归根到底，它必须被写入一种恰当的拓扑学，对真正涉及之事作出纠正；我们每天在理论上使用**转移**概念时，通常已经暗含了这一问题。换言之，必须把它重新联系到一种经验上；而这种经验，只要我们曾以某种身份从事过分析，就再熟悉不过了。

请注意，我花了很长时间才来到我们经验的这一核心。这个研讨班，我已经在这里带着你们中的一些人进行了数年；根据人们从哪一年算起，我是在第八年或第十年才着手探讨**转移**。我想你们会看到，这么久才谈到它，并非没有理由。那么，就让我们从开端开始吧……每个人都说我喜欢援引下面这句格言的某种变体：

——“太初有言（Verbe）”，[《约翰福音》]，

——另一个人说，“太初有为（Tat / action）”[注2]，[“太初有行动”：歌德，《浮士德》，第一部，第三场]，

——而对于第三个人而言：“起初——也就是说在人类世界的开端——起初是实践（praxis）”[马克思：《关于费尔巴哈的提纲》]。

这就是三个表面上互不相容的陈述

> [注2] 弗洛伊德在《图腾与禁忌》结尾再次引用了这句话。

相关知识卡 Logos、Verbum 与“道”

事实上，从我们据以作出判断的位置，也就是从分析经验出发，重要的绝不是这些话的陈述（énoncé）价值，而是——如果可以这样说——它们的言说（énonciation）价值，或者说宣告（annonce）价值。我的意思是，它们都让一切创造所特有的“无中生有”（ex nihilo）显现出来，并揭示了这种无中生有与言语唤起之间的紧密联系。在这个层面上，所有这些说法显然都归入了第一句：“太初有言（Verbe）。”

我之所以提到这些，是为了把我现在要说的同它们区分开来，并标出我的出发点：从这里去面对那个更为晦暗的术语，面对我们经验的核心，也就是**转移（transfert）**。　我打算从这里出发，我愿意从这里出发，今天就试着从这里出发——哪怕带着开头所必需的一切笨拙。我所围绕的是："在开端处"无疑还有另一重含义：

让我们回想一下：在分析经验的开端处，曾是爱（l'amour）。

这个开端不同于言说（énonciation）的那种对自身的透明性，正是这种透明性赋予了刚才那些公式以意义。在这里，这是一个厚重、混乱的开端。这是一个并非属于创造（création），而是属于形成（formation）的开端——我稍后会谈到这一点——它处在这样一个历史时刻：在此诞生了那个**已经是精神分析**的事物，而安娜·O（Anna O.）在《癔症研究》（Studien über Hysterie）的开篇观察中，亲自将其命名为"谈话疗法"（talking cure），或者"扫烟囱"（chimney sweeping）。

但在谈到这一点之前，为了那些去年不在场的人，我想先回顾几个术语。我们对我所谓"精神分析的伦理学"（l'Éthique de la psychanalyse）的探索，正是围绕它们展开的。去年我试图向你们说明的是——仍借用刚才的"创造"（création）一词——
人之为人的 ἦθος [êthos] 具有一种创造论结构；存留在它核心的"无中生有"（ex nihilo），用弗洛伊德的说法，构成了我们存在的核心（le noyau de notre être），即 Kern unseres Wesen。

相关知识卡　弗洛伊德的"我们存在的核心"

我曾试图说明，这个 ἦθος [êthos] 如何包裹着“无中生有”（ex nihilo）而形成，后者仿佛存留在一个不可穿透的虚空（vide）中。为了接近它，标出它不可穿透的性质，我首先展开了一项批判——你们还记得——明确拒绝一种东西。请允许我称之为柏拉图的迷狂（Schwärmerei）；至少听过我讲课的人会原谅我这样说。对不熟悉这个词的人来说，Schwärmerei 在德语中指白日梦（rêverie），也指趋向某种热忱的幻想（fantasme），尤其指走向迷信和狂热主义（fanatisme）的倾向。简言之，历史给它添上了一层针对宗教取向的批判意味。在康德的文本中，Schwärmerei 一词显然带有这种色彩。

我所谓的柏拉图的 Schwärmerei，就是把“至善”（souverain bien）的理念投射到了我所说的不可穿透的虚空（vide impénétrable）之上。 让我说，这仅仅是为了指明那条走过的道路，毫无疑问，带着或多或少的成功，出于一种形式上的意图（intention formelle），我曾试图去追寻这条道路。 我曾试图去追寻这样一种结果，也就是拒绝那占据我们存在中心的柏拉图式“至善”（souverain bien）理念所带来的结果。

毫无疑问，为了以批判的眼光回到我们的经验，我一部分是从相对于柏拉图的“亚里士多德式转向”出发的；在伦理层面上，柏拉图对我们来说无疑已经过时。
但走到我们现在这一步——需要展示自柏拉图以来各种伦理观念的历史命运——亚里士多德的参照，即《尼各马可伦理学》（l’Éthique à Nicomaque），无疑不可或缺。

我曾指出，只要循着它在伦理反思的建构中迈出的决定性一步，就很难不看到：它虽保留了“至善”（souverain bien）这一观念，却深刻改变了它的意义。 它通过一种反向的反思运动，让至善落实于对星辰的沉

思，落实于现存世界最外层的天球；这个天球是绝对的、非被创造的（incréée）、不腐不朽的（incorruptible）。

恰恰因为对我们来说，它[天球]已经彻底消散在星系的尘光之中——那是我们宇宙学探究的终点——所以我们才能把亚里士多德的参照当作一个批判基点，审视古代传统中的“至善”（souverain bien）究竟是什么。

我们由这一步引至墙下，这堵墙——自从一种伦理反思试图阐发自身以来，始终是同一堵墙。 问题在于，我们是否要承担伦理反思、伦理思想始终无法摆脱的东西，也就是说：“善”与快乐，只能从那里出发才成立。

我们还得追问，“Whol tat”的原则，也就是正当行动（bien agir）的原则，究竟是什么。由此可以说，它也许不只是“b.a.”，即一桩善举（bonne action），哪怕这桩善举被提升到康德式普遍准则的高度。 如果我们必须认真对待弗洛伊德对这些所谓道德满足之谬妄的揭露——就其中掩藏着一种攻击性[注3]而言，这种攻击性完成了这样一种壮举：从行使它的人那里窃取了其享乐（jouissance），同时又无休止地将其恶果转嫁给他的社会伙伴——那么，这些冗长的“条件状语”所指明的，确切地说，就等同于弗洛伊德著作中的《文明的缺憾》。

> [注3] 参见 1959—1960 年研讨班《精神分析的伦理学》，1960 年 3 月 23 日课：“人试图以邻人为代价来满足自己的攻击需要：无偿剥削他的劳动力，未经他同意便在性方面利用他，占有他的财物，羞辱他，使他受苦，折磨他，并杀死他。”（弗洛伊德：《文明及其缺憾》）德文出处为《文化中的不适》（Das Unbehagen in der Kultur）第五节：“为了安全而限制性欲与攻击性”。

那么，我们必须自问，怎样才能诚实地同欲望打交道，也就是说，如何在行动中保存欲望。欲望在行动中通常遭遇的与其说是实现，不如说是塌陷；即便在最好的情况下，行动向欲望展示的也不过是它的功业、它的英雄史诗。我们如何保存欲望，维持欲望与行动之间一种可以说是简单而健全的关系？在弗洛伊德经验的意义上，“健全”是什么意思，不妨直说：就是尽可能摆脱这种感染。在我们看来——而且不只是在我们看来，自古以来，凡向伦理反思睁开的眼睛莫不如此——这种感染正是一切社会建制之下蠕动不已的底层。

这当然预设：精神分析在其操作手册之中，也并不尊重我将称之为这层“角膜白斑”、这重新发明出来的“白内障”、这道德性的创口、这种由所谓社会学视角的某种实践所构成的盲目失明的形式。我对此不再赘述。

甚至，为了回想最近的某次遭遇在我眼前所现形的东西——即那种妄图将诸如无意识这般的经验，还原为对两个、三个乃至四个所谓社会学模型的参照的研究所导致的既徒劳又可耻的结局——我的恼怒（我必须说，这恼怒曾是极大的）已经平息，但我会将这类操练的作者们，留给那些乐意收留他们的“蠢驴之桥”。

相关知识卡　“无意识具有语言一样的结构”的适用范围

同样很清楚的是，当以这些说辞谈论社会学时，我并没有指涉列维-斯特劳斯（LÉVI-STRAUSS）之反思所处的那种沉思——去查阅他在法兰西公学院的就职演讲吧——就其明确地（在关于诸社会方面）参照了一种关于社会实践的伦理沉思而言。在此，双重的参照——一方面参照某种或多或少被神话般地定位于新石器时代的文化规范，另一方面

参照卢梭（ROUSSEAU）的政治沉思——已经具有足够的指示性。但由它去吧，这与我们无关。

我只想提醒你们：沿着萨德那种野蛮反思所构成的纯粹伦理参照，沿着萨德主义享乐那条冒犯性的道路，我曾向你们展示一条可能通往纯粹悲剧边界的入口，弗洛伊德式的 oberland（高地）就坐落在那里。也正是在你们中一些人称为“两次死亡之间”（l'entre-deux-morts）的场域内——这个词极其准确，因为在那个场域里，索福克勒斯所勾勒的独特宇宙中发生的一切，不只《俄狄浦斯王》的遭遇，都明确地形成了自身的结构——我们找到了这一现象。我想可以说，我们由此在伦理传统中，在对“善”的动机与各种诱因（motifs et motivations）的反思中，引入了一个定位标记（repérage）。

这一标定，就我确切地将其指认为“美”（就美起装饰作用而言）的标定来说，具有如下功能（fonction）：在通往那终极原物、致命原物的入口之前，即在通往那个点——弗洛伊德的沉思正是在那里以死驱力（pulsion de mort）为术语作出了其最后的招认——之前，构成最后一道屏障。

请原谅我自认为必须勾勒——虽是以一种简略的方式，但仍构成了一个长长的迂回——这份对我们去年所说内容的简短摘要。这个迂回是必要的，为的是在我们接下来将要探讨的内容的源头处提醒大家，关于美之功能（fonction），我们当时所停驻的那个术语…… 因为我想，对于你们中的大多数人，我无需再去唤起"美的事物"（beau）与“美的性质”(beauté)这一术语在我所称的柏拉图式的狂热（Schwärmerei）之拐点上到底构成了什么……
我请你们暂且作为一种假设，将其（柏拉图式的狂热）视为在即使不

是心理学的、至少也是个体的冒险层面上所引发的效应，将其视为一种我们完全可以称之为不朽的哀悼的效应。
——既然它正是此后我们传统中关于不朽理念所结构起来（s'est articulé）的一切的真正源头——是对那个化身于支撑其疑问的赌局（gageure）之人的不朽哀悼，这个问题，说到底是一切说话者的问题，而他，正是那个人，按照我们的公式："以一种倒置的形式"，从他自己的精灵（démon）那里接收了这一问题。我说的人正是：苏格拉底。
这样一来，苏格拉底就被置于思想史上最长的一场转移的起点；这么说，才显出这一表述的全部分量。

我现在就告诉你们，也想让你们感受到这一点：今年我们关于转移所要谈的一切，背后都有苏格拉底的秘密。这个秘密，苏格拉底已经招认了。但一个秘密并不因为被说出来，就不再是秘密。苏格拉底自称一无所知，只知道辨认爱是什么；而且他告诉我们——这里我转向柏拉图的证言，具体说是《吕西斯篇》——无论在哪里遇见他们，他都能准确辨认谁是爱者，谁是被爱者。我想是在第 204c 节。苏格拉底这样谈及爱，出处不止一处。

"哦，希罗倪穆之子希波塔勒斯！"我接着说道，"这一点你就不必再说了：无论你是否爱着某人。我很清楚，你不仅在爱，而且在这爱里已经走得很远了。至于我，若你愿意，我在别的方面也许并无多大用处，[204c] 也并不高明；不过，有一件事大概是神所赐给我的，那就是：我能够很快辨认出，谁在爱，谁是被爱的那一个。"

而现在，我们在此被带回了我们的起点，就我今天意欲强调它而言。

遮掩着这场“开端事故”的帷幕始终半掀着，无论这层遮掩显得多么矜持，又或多么不得体，有一点依然十分明显：正是这场事故使杰出的布洛伊尔转身离去，没有把“谈话疗法”那最初的、已然极具轰动性的经验继续推进到底；而这场“事故”就是一段爱情故事。这段爱情故事并不只发生在病人一方，同样毫无疑问。

仅仅以我们这套极其克制的术语的形式——正如琼斯先生在弗洛伊德传记第一卷的某页上所做的那样——去说布洛伊尔确乎必定成了琼斯所谓的、我们称之为某种稍显显著的“反转移”（contre-transfert）的受害者，这是不够的。 事情再清楚不过：布洛伊尔爱上了他的女病人。最明显的证据，就是这类情形下十足资产阶级式的结局：他重返由此复燃的夫妻热忱，紧急前往威尼斯旅行；琼斯还告诉我们，这次旅行甚至给家里添了一个小女儿。说到她，琼斯颇为悲伤地指出，许多年后，她的结局同纳粹入侵维也纳的灾难性交织在了一起（se confondre avec）。

对于这类意外，没有必要讥讽。当然，它们或许带有某种典型性：所谓“资产阶级的”爱情关系有一种特殊风格，需要从内心的疏忽中被唤醒；而这种疏忽，又恰好同资产阶级义务所体现的自我牺牲（abnégation）十分协调。不过，重要的不在这里。

可是，他究竟是否抗拒过，这都无关紧要！在这一时刻，我们倒更应当为之祝福的，是那场提前十多年便已注定的分裂…… 因为事情发生在 1882 年，而要直到整整十年之后，再加上五年，弗洛伊德的经验才会通向那部与布洛伊尔合写的《癔症研究》…… ……我们所要祝福的，乃是布洛伊尔与弗洛伊德之间的分裂。

因为关键都在这里：小小的 Érôs——它的狡黠先击中了第一个人：布洛伊尔；就在他最猝然、最措手不及的惊愕之中，它迫使他逃走——而这小小的 Érôs，却在第二个人那里遇到了它的主人：弗洛伊德。 这是为什么？我甚至可以说——请容我暂且玩笑一下——这是因为，对弗洛伊德来说，退路已经被切断了；这是同一语境中的一个因素：在那样一种语境里，有一种毫不让步的爱情——自从我们读到他与其未婚妻的通信之后，这一点我们已经知道——而他正是这种爱情的狂热信徒。

弗洛伊德所遇到的那些理想女人，对他的回应，总是带着一种刺猬式的身体方式。“Sie sträuben”（她们竖起刺来）——正如弗洛伊德在“伊尔玛之梦”中所写的；在那个梦里，对他自己妻子的暗示既不显明，也没有被招认——“她们总是逆着毛的（à rebrousse-poil）”[注4]。 无论如何，她表现为弗洛伊德向我们展现其渴望（soif）的那一恒久意图（dessein permanent）中的一个要素，即“教授夫人”（Frau Professor）本人；她有时也是令琼斯（Jones）惊叹的对象，然而，如果我的消息来源可靠的话，琼斯其实很清楚“服服帖帖（filer doux）”究竟意味着什么。

> [注4] 弗洛伊德：《梦的解析》，1895 年 7 月 23—24 日的梦：“Dabei zeigt sie etwas Sträuben wie die Frauen, die ein künstliches Gebiß tragen.”（“她表现出某种抗拒，就像佩戴假牙的女人一样。”）Sträuben：使毛竖起；抗拒。

这倒会和苏格拉底形成一个奇特的共同分母；你们知道，他在家里同样也得应付一个并不好相与的悍妇〔Xanthippe〕。若要把两者之间的差别说得可感一些，那差别大概就在于那只“摆排场的水獭”——阿里斯托芬曾给我们勾勒出它的轮廓，一种带着 lysistratesque 气味的黄鼠狼式轮廓[注5]； 我们必须从阿里斯托芬的台词里感到它那咬噬的力

量。无非是气味不同罢了。关于这个话题，说到这里也就够了。 尽管如此，我还是要说：我认为这里充其量只是一种偶然的参照；总之，就婚姻生活而言，这一条件对于你们的良好操守——诸位尽可放心——绝非必不可少。我们还得往更深处去寻找这里所涉及的那个谜团。

> [注5] “黄鼠狼”（belette）是阿里斯托芬多部作品中的常见指涉，包括《和平》《蛙》《马蜂》《妇女大会》《阿卡奈人》《云》等；它可以指“姑娘们”，进而指“性”。《阿卡奈人》中有：“谁若亲吻你，并在天亮时把你弄得像黄鼠狼一样发臭，他便有福了。”《吕西斯特拉忒》中，阿里斯托芬为妇女设想了一条有效的口号：“要制止战争，就拒绝你们的丈夫。”

与布洛伊尔不同——无论其原因究竟为何——弗洛伊德采取了这样一种路径：它使他成为了这位令人敬畏的小神明[厄洛斯]的主人。他像苏格拉底一样，选择去侍奉他，以便使用他。对我们而言，所有的难题恰恰将从这里开始。 确实有必要强调对厄洛斯的这种“使用”。使用他又是为了什么？正是在这里，我有必要提醒你们去年论述中的那些参照点：使用他，是为了服务于“善”。我们知道，Érôs 的领域远远超出这种“善”所能覆盖的任何范围；至少我们已经把这一点当作前提。

你们看，转移为我们提出的难题在此仅仅是刚刚开始。况且，有一件事始终被呈现到你们的意识中——这是关于分析、关于转移的日常用语与共同话语

——**你们绝不应以任何方式，无论是预设的还是永久的，将你们行动之终点（fin）的首要项定为你们病人的“善”（le « bien »），不论那是不是所谓的善，而恰恰应当是他的厄洛斯（erôs）。**

我认为我不应忘记在此再一次提醒：是什么在“棘手与暧昧”之处，将苏格拉底的创举与弗洛伊德的开端结合在一起，通过将他们的结局拉近到这些术语的双重性（duplicité）中，并在那里以一种浓缩的方式表

达出大致如下的意思：苏格拉底选择“侍奉厄洛斯以便使用他”，或者说在侍奉中去使用他。

这把他引向了极远之处——请注意这一点——引向了一个人们竭力去掩饰的“极远之处”，其掩饰的方式，便是将我刚才所称的“社会感染那涌动着的基底（le fond grouillant de l’infection sociale）”仅仅当作一个纯粹而简单的“事故/意外（accident）”。
但是，若相信他并不十分清楚地知道：他自己的确是在逆着他所置身其中的整个社会秩序而行——这岂不正是对他不公，岂不正是没有还他以应得的公道吗？ 而他正是在这一社会秩序的内部，安置着自己的日常实践，铭刻着这种真正疯狂、惊世骇俗的行为；后来，他弟子们的虔敬无论赋予这种行为多大功绩，尤其是在着力凸显苏格拉底行为中的英雄面相时，也并不能改变这一点。

很明显，他们除了记录下那构成主要特征的东西之外别无他法，并且柏拉图本人用一个在那些曾接近苏格拉底问题的人中依然著名的词来定性了它，那就是他的【无处安置】ἀτοπία [atopia]…… ……在城邦的秩序中，凡未经检验的信念，都不可能成为有益的信念。 ……而在一切保障城邦均衡的事物之中，苏格拉底不仅没有他的位置，而且他根本无处存在。

相关知识卡 Atopia：苏格拉底的不可定位性与欲望的位置

那么，如果一种如此强有力的行动，以其难以归类（inclassable）的特征——强有力到它至今仍在向我们震颤——发生了，这又有什么好惊讶的呢？
它最终导致了这场死刑，也就是说，以最明确的方式落到现实的死亡之中（mort réelle），这又有什么好惊讶的呢？

——作为一场在预先选定的时刻、经由所有人的同意且为了所有人的善（le bien de tous）而被施加的死刑，并且毕竟，自那以后的数个世纪里，人们从未能裁决（trancher）这项制裁究竟是正义还是非正义。

至于苏格拉底的命运——一种在我看来，将其视为必然的、没有任何言过其实之处的命运，而不是某种非同寻常的离奇的例外——它走向了何方？
另一方面，弗洛伊德呢：难道不正是顺着他那条道路的严密性（rigueur），他才发现了死驱力吗？也就是说，发现了某种同样极为骇人的（scandaleux）事物，只不过毫无疑问，它对个体而言代价较小（moins coûteux）？这果真是一个真正的差异吗？

相关知识卡 弗洛伊德的死亡驱力与 Thanatos 称谓

苏格拉底——正如形式逻辑几个世纪以来在其坚持中并非毫无道理地一再重复的那样——苏格拉底是终有一死的（mortel），因此他注定有一天会死去。弗洛伊德安然地死于他的床榻之上，这并非我们在此所关心的重点。我已尽力向你们展示了，在此处所勾勒的东西与萨德式的渴求（aspiration sadianiste）之间，存在一条汇合线。

这里所区分出来的，是这样一种永恒死亡的观念——死亡，就其使存在本身成为它的迂回而言；至于这究竟是意义还是非意义，我们并不能知道——同时也区分出另一种死亡，即身体的死亡。 第二种死亡，属于那些毫不妥协地追随 erôs 的人；这个 erôs，正是身体借以彼此结合之处：在柏拉图那里，是结合于一个单一的灵魂；在弗洛伊德那里，则全然没有灵魂；但无论如何，总之都是在一个单一的 Érôs 之中，就其以结合的方式把它们联结起来而言。

当然，你们此刻可以打断我。我这是要把你们带到哪里去？这个Érôs，当然，你们会同意我的说法，它在这两种情形里确实是同一个，尽管它令我们难以忍受。 ——可是，这两种死亡，你又何必把它们重新给我们搬回来？那条去年的船？ ——你们还在想着它吗？你这是要让我们渡过什么？渡过那条把它们分开的河吗？ ——我们究竟是在死亡驱力之中，还是在辩证法之中？

我回答你们：是的！是的，这两者都将我们引向了震惊。因为当然，我完全愿意承认我偏离了方向（m'égare），承认我毕竟没有必要把你们带向那些终极的绝境（impasses dernières），承认我将让你们感到震惊——如果你们还没有感到震惊的话——即便不是对苏格拉底，至少也会对处于起点（point de départ）的弗洛伊德感到震惊。

因为即使是这些绝境，也会有人向你们证明，只要你们恰好愿意对任何事都不感到震惊，它们解决起来便是简单的。
你们只需将某个像说句"你好"一样简单、像岩石般清晰的东西作为出发点即可：例如，主体间性（l'intersubjectivité）。
我主体间性你，你主体间性我，我们互相揪着小胡子，谁先笑谁就挨一记耳光，而且是罪有应得！因为，正如人们所说，谁看不出弗洛伊德没有认清：在恒常的施虐-受虐关系中根本没有别的东西？自恋解释了一切。
于是人们对我说："您以前难道不也差点这么说吗？"

必须说，在那个时候，我已经对他的创伤的功能（fonction），对自恋（narcissisme），感到抗拒了，但这又有什么关系！人们也会对我说，我那不合时宜的苏格拉底，本也应该回到这主体间性

（intersubjectivité）上来的。因为归根结底，苏格拉底只犯了一个错：
——那就是违背了我们本应始终与之步调一致的进程，没有回归大众法则，而谁都知道，在正义的领域里，哪怕只是动一根小手指也必须等待这一法则，因为大众明天必然会抵达那里[广场的灾难]。

事情就是这样：惊异被处理掉，转记到过错的账上；错误永远不过是司法错误，当然也不排除个人动机。至于我为什么总想在这里再添上一笔——这当然同我喜欢把话说得漂亮有关，而我们也就此重新落回地面——那是我的倒错倾向；所以，我的诡辩或许是多余的。那么，我们重新从 A 开始。我会脚踏实地，重新借助低调陈述（litote）的力量来瞄准，以免让你们感到哪怕一点惊奇。

难道是主体间性——也就是对分析的相遇而言最为异质的东西——恰恰指出我们正躲避它，并确信必须避开它吗?
主体间性一出现，弗洛伊德的经验便会僵死；唯有在主体间性缺席时，这一经验才会开花结果。 “医生”与“病人”——正如人们替我们所说的那样：这种被人大加嘲弄的著名关系——他们将要争先恐后地互相主体间化吗?
也许吧！但我们可以说，在这种意义上，双方心里都不太踏实：
——“他对我说这个，是为了他自己的宽慰，还是为了讨好我？”其中一个想。
——“他想忽悠（rouler）我吗？”，另一个想。

“牧羊人-牧羊女”的关系本身，如果是这样展开的，那也就展开得很糟糕。如果它停留在那里，就注定会毫无结果。
正因如此，这两种关系——“医生-病人”、“牧羊人-牧羊女”——必须不

惜一切代价，有别于外交谈判与伏击圈套。
人们所称的“扑克”，这种扑克的理论——恕我冒犯亨利·列斐伏尔（Henri LEFEBVRE）先生[注6]——并不像他最近断言的那样，要到冯·诺伊曼（Von NEUMANN）先生[注7]的著作中去寻找，这使得——鉴于我的善意！——我只能从中推断出一件事：关于冯·诺伊曼的理论，他所知道的仅仅是埃尔曼（HERMANN）出版社目录里的那个书名。

> [注6] 亨利·列斐伏尔：《日常生活批判》，拉尔什出版社，1947 年。

> [注7] 约翰·冯·诺伊曼、奥斯卡·摩根斯坦：《博弈论与经济行为》，图卢兹社会科学大学，1977 年。

诚然，亨利·列斐伏尔（Henri LEFEBVRE）先生此举同时也将我们深陷其中的哲学讨论本身，置于了扑克游戏的同一层面上。显然，如果这并非他的权利，那么毕竟，我也只能将他这份功劳的回报留给他自己。

为了回到我们“主体间结对”的想法，作为分析家，我的首要关切将是**不让自己陷入这样一种境地**：即让我的病人甚至不得不向我分享这类反思。而要让他免于此境，最简单的做法恰恰是避免任何会招致宽慰之嫌的态度，更不用说是诱惑了。
甚至我会绝对避免它，如果它碰巧就这么从我这里流露出来，并且如果我看到他作出了这种反思，在最极端的情况下，我也只能在这样一种限度内去进行处理，即我强调：**我假定他是在他自己不知情的情况下这么做的**。
我还要采取防范措施以避免任何误解，也就是说，避免显得像是在把一种无论多么缺乏算计的狡黠归咎于他。

因此，这甚至不是说在分析中，主体间性仅在一种将其带向二阶的运动中被重新拾起，仿佛分析家就在期待被分析者作茧自缚，以便他自己——分析家——去翻转他。

这种主体间性确切地说是被悬置了，或者更好说是被无限期地推迟（sine die）了，以便让另一种抓手显现出来，这种抓手的特征恰恰在于，它本质上正是转移。病人自己知道这一点，他呼唤它，他想要在别处被惊奇。

您会说这是主体间性的另一个面向，甚至——奇怪的是——在"是我自己在这里开辟了道路"这一事实上也是如此。但是，无论人们把这种首创性放在哪里，把它归咎于我，在那里，只能是一种曲解。事实上，如果我没有在桥牌玩家的位置中形式化了分析位置里所涉及的主体他异性，人们就绝不可能假装看到我迈出了与某种虚假胆识图式相汇合的一步，这种图式是某位里克曼（RICKMAN）[注8]某天以"双体心理学"（two-body psychology）之名所主张的。

> [注8] 约翰·里克曼：《精神分析论文选》（Selected Contributions to Psycho-Analysis），霍加斯出版社，1957 年。

相关知识卡 **里克曼与"两人心理学"**

分析思想靠这种两栖状态维生，诸如此类的理论总会取得一些成功。要成功，只需两个条件。第一，人们得相信它们来自体面的科学活动领域，于是精神分析便能从那里分得一点光彩，让它那本就容易褪色的时髦重新亮起来。这里正是如此：战后不久，里克曼因为曾置身俄国革命的洪流而带着一层有利的光环，人们以为这足以让他在"心理间性"方面经验十足。

这种成功的第二个原因，是它丝毫没有扰乱分析的常规。于是，人们又替那些把我们带回车库的心智道岔（aiguillages mentaux）铺好了一

条轨道。 但至少，“two-body psychology”（双体心理学）这个称呼本来无论如何也是可以有一种意义的：它本可以把我们惊醒——请注意，这恰恰就是在他使用这个公式时被彻底删抹掉的那一点意义——它本应唤起这样一个问题：在那所谓的分析情境中，身体的吸引究竟可能在其中起什么作用。

奇怪的是，我们竟然必须经由苏格拉底的参照，才能看出它的分量。在苏格拉底那里——我是说在人们让他说话的地方[注9]——对“身体之美”的参照始终存在。可以说，它驱动着这一追问运动；而请注意，我们甚至还没有进入这个运动，还不知道爱者与被爱者的功能如何分配。

> [注9] 即柏拉图的“对话”中。

再说——至少在那里——事物还算是被直呼其名；而围绕着它们，我们也还能作出一些有用的评论。 倘若确实，在那激活这一开端的、充满激情而又辩证的追问之中，有某种东西同身体有关，那么就必须承认：在分析中，这一点是借由若干特征被凸显出来的，而这些特征之所以具有强调的分量，正是由于它们所产生的作用尤其是否定性的。至于分析家们自己——我希望这里谁也不要觉得是在说自己——并不凭借身体上的讨喜而获得推荐，这一点，恰恰在苏格拉底的丑那里获得了它最高贵的先例；同时，苏格拉底的丑也提醒我们：这对于爱根本构不成障碍。

不过仍须强调一点：精神分析家的体貌典型——至少大众想象中的样子——是迟钝的厚重加上狭隘的粗野，整个威望问题也随之而来。可以说，电影银幕是这里最敏锐的显影剂。
仅仅为了拿希区柯克（HITCHCOCK）[注10]最新的一部电影来为我们

所用，请看看那个谜团解开者是以何种形式出现的吧，那个为了在所有求助手段耗尽之际作出不容上诉的决断而出现在那里的人，坦白说，他带有着我们将称之为一个被污名化为“不可触碰者”的元素的所有印记！

[注10] 希区柯克：《惊魂记》（Psychose），1960 年。

况且，既然涉及分析情境，我们在此触及了这一惯例的一个基本元素，而为了让它被打破——让我们继续使用同一个参照点：电影——且是以一种不致令人反感的方式，那么那个扮演分析家角色的人就必须……就拿《夏日惊魂》（Soudain l’été dernier）[注11]来说吧，我们在其中看到一个治疗者的形象，他将“仁爱”（charitas）推至极限，以至于一个不幸的女人一把把嘴唇贴到他唇上，他还高贵地回了她这一吻；他是个美男子，在那种情况下，他绝对必须是个美男子。诚然，他同时也是个神经外科医生，于是人们很快就把他打发回他的开颅钻那里去了。

[注11] 《夏日惊魂》（Soudain l’été dernier）：约瑟夫·L·曼凯维奇执导的美国电影，1959 年，改编自田纳西·威廉斯的小说。

这并非一种可能持续的情境。总而言之，分析是唯一一种魅力（charme）在其中会成为障碍的实践：它会打破魔力（charme）。那么，有谁曾听说过什么有魅力的分析家呢？这些绝非完全无用的评论。它们在此可能看似是为了逗乐我们。但重要的是，它们应在其所属的阶段被唤起。

无论如何，值得注意的是，在对病人的“引导”中，医学检查似乎要求的这种身体接触，通常会依照规则被舍弃。这一点值得留意。仅仅说“这是为了避免过度的转移效应”，并不足够。

那么，为什么这些效应在这一层面上会显得更为过度呢？当然，这也并非源于某种过时的假正经——就像我们在乡村地区、在伊斯兰的内闺，或者在那个不可思议的葡萄牙所看到的残存痕迹一样，在那儿，医生只能隔着衣服为美丽的异乡女郎听诊。我们（在精神分析中）甚至比这走得更远，以至于一次听诊，无论在治疗之初或治疗过程中显得多么必要，在其中都构成了一种对规则的破坏。

让我们换个角度来看待这些事情。也许可以说，没有什么比某些精神分析家所擅长的、对身体瞬间状态的这种解读更不具有情欲的意味了。因为，可以说这种解读的所有特征，都是将这些身体状态转译为能指的术语。
这种解读所适应的距离焦点，同样要求分析家投入兴趣。我们不要过早断定这一切的意义。可以说，对身体的中立化——它毕竟看似是文明的首要目的——在这里显得更为迫切；而如此多的预防措施，也以放弃这种中立化的可能性为前提。对此我并不确定，我在这里仅仅提出“身体是什么”这个问题。眼下先停留在这条评论上。

无论如何，如果不从一开始就承认，精神分析在起步阶段就要求在集体关系层面上具备高度的力比多升华，那将是对事态的误判。分析关系中那种极度的得体——可以说这是以最平常的方式被维持着的——让人想到：如果精神分析治疗的两位当事人被规律地关在一个免受任何窥探的封闭空间内，却极少导致一方对另一方的任何身体强迫，那是因为这种幽闭在其他任何职业中都会引发的诱惑，在这里比在其他地方要小。目前我们暂且就说到这里。

精神分析的小室，即使再舒适温馨，随你怎样想象，也不折不扣是一张爱之床。我相信，原因在于：尽管人们竭力把它归入“情境”这个共

同分母，并赋予这个熟悉词汇所有可能的回响，来到这里仍不构成一种“情境”。正如我刚才所说，这是最虚假的情境。

> 【注】cellule analytique：直译为“分析的细胞”或“分析的小室/单间”。在法语中，“cellule”既有生物学“细胞”之意，也有修道院或监狱中“小室”之意。考虑到前文提到的幽闭空间（confinement），这里指代精神分析诊室。

为了理解这一点，下次我们将考察一个参照：在社会语境中，爱本身处在什么位置。我们越能贴近并把握弗洛伊德不止一次触及的东西，也就是爱在社会中的位置——一个不稳固的、受到威胁的，或者说得更明白些，隐秘的位置——就越能估量：为什么，又如何，在精神分析室这个最受保护的位置中，爱的位置反而变得更加悖谬。

我在这里武断地中止这一过程。你们只需看出，我打算从哪个方向探讨这个问题。我要同一种传统决裂：它把分析关系深处可能涉及的东西抽象化、中立化，抽空其全部意义。我要从我所设想的极端情形出发：**同另一个人独处，为了教给他什么？**教给他所匮乏的东西！倘若我们想到，依转移的本性，他将作为爱者来认识“他所匮乏的东西”，这个情形就更加令人生畏了。

如果我在这里是“为了他的善”，那绝不是托马斯主义传统所阐明的那种安稳意义：“爱即愿某人得善”（amare est velle bonum alicui）。因为这个“善”，如果你们去年愿意跟随我的思路，已经是一个大有问题、并且被超越了的词。归根到底，我在这里不是为了他的善，而是为了让他去爱。这是否意味着我必须教他去爱？有一种必然性似乎很难排除：

——去爱与爱是什么，两者不能混为一谈；

——对于去爱，对于知道去爱是怎么回事，我至少必须像苏格拉底那

样，能够作证说自己略知一二。
然而，翻开精神分析文献，这恰恰是谈论得最少的事情。爱同恨原初而矛盾地结合在一起，却仿佛仍是一个不言自明的词。

今天我这些带点玩笑意味的标注，你们不要从中看出别的什么，只把它当作某种用来搔动你们耳朵的东西就够了。然而，关于爱，自有一条漫长的传统一直在谈论它；而这条传统到了最后，竟归结在安德斯·尼格伦（Anders NYGREN）[注12]那部庞大的思辨臆构中：在他的论述里，爱被激烈地劈分为两个术语——érôs 与 agapè——而这两者竟被置于一种不可思议的对立之中。

> [注12] 安德斯·尼格伦：《厄洛斯与阿伽佩》（Erôs et Agapé），巴黎，奥比耶·蒙泰涅出版社，2 卷，1992 年。

相关知识卡 尼格伦的 Eros 与 Agape

但在它背后，几个世纪以来，人们一直在讨论、争辩爱。这难道不又是一件令人惊讶的事吗？我们这些使用这个词、整天把它挂在嘴边的精神分析家，面对这份传统，竟显得格外贫乏：不仅从未试图——哪怕只是局部地——补充几个世纪以来围绕这个词展开的探讨（我还不说修正它），甚至提不出一种不至于辱没这份传统的说法。

这里面难道没有什么令人惊讶的东西吗？为了把这一点向你们显示出来，让你们切身感到它，我把我下一次研讨班的对象定为：重新唤起这个术语——一个真正具有纪念碑意义的术语；相对于贯穿我们这整个传统而言，它又是原创性的——而这个关于爱的结构的主题，就是《会饮篇》。

如果有人感觉自己被充分地涉及到了，并愿意就《会饮篇》与我展开对话，我只会在其中看到益处。诚然，重读这篇充满谜团的不朽文本，其中一切的安排都是为了同时展现两件事：

* 如果可以这样说的话，那种渗透我们每一根神经、存在于我们所有经验之中的宗教式苦思冥想的厚重体量，在多大程度上要归功于这份非凡的遗嘱：柏拉图的狂热（Schwärmerei）；

* 以及我们能在其中发现什么，并从中推导出怎样的基本标识（而且我将向你们证明：甚至在这场争论的历史中）即——关于在第一个分析转移中究竟发生了什么。

相关知识卡 柏拉图

我想，等我们经受这场考验，你们就不会再怀疑，我们能在其中找到一切可能的钥匙。

诚然，在任何出版的报告中，我都不会轻易让这些词句如此显眼。我也不希望这些公式的回声，跑到别处去滋养那些习以为常的滑稽闹剧（arlequinades）。

我希望今年我们能弄清楚：我们究竟处在谁与谁之间。

第2课 · 1960年11月23日

今天，我们要开始考察《会饮篇》。至少，这是我上次向你们许下的承诺。上次那些话到了你们那里，似乎命运各不相同。品鉴者们正在品鉴，心里琢磨：今年会是个好年份吗？我只希望，大家不要过分纠结于我用来照亮道路的某些笔触中可能出现的粗略与不够精确之处。

上一次，我试图向你们展示这个舞台的支架；我们关于转移所要说的，将在这个舞台上展开。可以肯定，对身体的指涉，尤其是对美如何作用于身体的指涉，绝非只是借转移问题抖机灵。

有人偶尔反驳我说，在电影中——我曾用电影来说明人们怎样想象精神分析家的相貌——分析家有时也是个美男子，并不只限于我指出的那个例外。
应当看到，这恰恰发生在电影把分析当作喜剧情节的借口时。总之，你们会看到，我上次援引的那些主要参照，都将在我们今天要走的路上显出其理由。

要讲清《会饮篇》并不容易。我们所处的位置给我们的讲述方式带来了限制，而且不要忘记，我们的特殊对象始终是分析经验。若按部就班地评注这篇非凡文本，我们或许会绕上一个大圈，随后便没有足够时间处理这个领域的其他部分。我们之所以选择《会饮篇》，正因为它在我们看来是这项研究一个格外有启发性的导言。

因此，我们将不得不采取一种显然不同于——姑且说——学院式《会饮篇》评注的方式。

另一方面，我当然不得不假设你们中至少有一部分人并未真正入门柏拉图式的辩证法。我并不是说在这方面我自认为已经武装到了牙齿（绝对精通）。尽管如此，我还是有足够的经验和想法，相信自己可以允许自己将《会饮篇》独立出来，将聚光灯集中于其上，同时尊重其整体背景。

我也请有能力的人在适当时候检验我的读法，提醒我：这种照明角度的任意性本来不可避免，但它是否因此显得生硬，或者使文本偏离了中心。
另一方面，我并不排斥——甚至认为很有必要——在接近《会饮篇》这样的文本时，凸显出某种难以名状的粗粝与新鲜。因此，请原谅我先以一种略显悖论、或在你们看来像是悖论的形式，把它呈现出来。

在我看来，任何第一次读《会饮篇》的人，只要没有被它出自一份受人敬重的传统这一事实遮住眼睛，就免不了目瞪口呆。我还要说，如果他稍有历史想象力，一定会问：这样的东西，怎么会经过一代代我愿意称为老学究（grimauds）、修士，以及那些看起来根本不像是来替我们传递这类东西的人之手，保存到今天？至少它的结尾部分不能不让我们震惊。为什么不直说呢？它更接近今天所谓的“特殊文学”，一种可能招来警察搜查的文学。

说实话，只要你们真的会读书……我之所以觉得可以谈得更有兴致，是因为我相信——这种事并不多见——你们当中的不少人，在听了我上次的预告后，已经购买了这部著作，因此想必已经读进去了……你们必然会被这段对话的至少是第二部分——即阿尔西比亚德（ALCIBIADE）与苏格拉底（SOCRATE）之间的谈话——所发生的事情所震撼。

会饮（banquet）本身有它的边界。稍后我们会看到，这是一场有规则的仪式，一种礼俗、精英之间的私密竞赛，也是一种社交游戏（jeu de société）。这种社交游戏，即 Συμπόσιον［会饮］，并非柏拉图对话录随手借用的托词；它对应着真实的风俗习惯，规则会随希腊各地以及我们所谓的文化水平而变化。这里定下的规矩［194d］[注1]也并不例外：每个人都要拿出自己的一小份贡献（écot），围绕一个主题发表合乎规范的演说。尽管如此，还是发生了意料之外的事。可以说，失序出现了。

> [注1] 插在方括号中的数字，如［194d］，指《会饮篇》的亨利 · 埃斯蒂安版页码。

相关知识卡 斯特凡努斯页码

在会饮开始时甚至定下了规矩，即大家不要喝得太多 。毫无疑问，借口是这里的多数人因为前一天喝得有点多，已经感到剧烈的头痛。我们也由此意识到，当晚组成的这些共饮者精英团体所具有的严肃性质的重要性 。

但这并不妨碍在某一时刻——那时一切还远未结束——宾客之一阿里斯托芬（ARISTOPHANE）提出意见，要修正议程，或者要求作出解释。就在这时，一群喝得烂醉的人闯了进来，也就是阿尔西比亚德（ALCIBIADE）和他的同伴。

阿尔西比亚德（ALCIBIADE）——更像是处于一种“飘飘然”的状态——夺过了主持人的位置，开始发表一番言论；我正要向你们指出这些话不折不扣的丑闻性质。
显然，这假定我们对阿尔西比亚德是谁、苏格拉底是谁已经有了一定

的了解，而这会将我们引向很远。尽管如此，我仍希望你们能意识到阿尔西比亚德究竟是一个什么样的人物 。

就这样，为了日常参考，请阅读《名士传》[注2]中普鲁塔克对其人的记述，借此来衡量这个人物的分量。我很清楚，在此处你们仍需做一番努力。普鲁塔克在一种我称之为“亚历山大里亚式氛围”中描述了这段生平，也就是说，那是历史的一个古怪时刻，在那里，所有人似乎都进入了一种阴影的状态。我所说的是来自那一时代的道德语调，它参与了某种从阴影中浮现，某种如《奥德赛》中所说的“死灵召唤”（νέκυια/nékuia）[注3]。

> [注2]　普鲁塔克：《阿尔西比亚德》，载于《希腊罗马名士传》，巴黎，佳文出版社（Les Belles Lettres），第 111 页，1964 年。

> [注3]　Nekuía：死灵召唤（招魂术），即通过召唤死者来预知未来；这是《奥德赛》第十一卷的标题。

普鲁塔克对那些人的塑造，以及他们为随后的整个道德主义传统所提供的模范与范式，都带有某种让我们联想到“僵尸”的存在：很难让真实的血液在其中再次流动 。

可是，请根据普鲁塔克为我们勾勒出的那段非凡历程，试着想象一下这个男人究竟可能是什么样的人，这样一个男人就在苏格拉底面前……——苏格拉底在别处声称，自己曾是阿尔西比亚德的 πρῶτος ἐραστής［第一爱者］[注4]……——这个阿尔西比亚德，在另一方面，又是一位亚历山大大帝的先驱型人物，他的政治冒险无疑全都打上了挑战、超凡绝技以及一种既无法给自己定位、又无法在任何地方停下来的无能为力的标记。他所到之处无不扭转局势，在他游历的每个角

落将胜利从一个阵营转手给另一个阵营，但他又到处被追捕、被流放，而且——必须直言——这是由于他的累累恶行。

> [注4] 柏拉图：《阿尔西比亚德篇》（103a）。

看来，雅典之所以输掉伯罗奔尼撒战争，正是因为它觉得有必要在战事正酣时召回阿尔西比亚德，要他为一桩扑朔迷离的旧案作出交代，也就是所谓“赫尔墨斯神像毁坏案”。时至今日，这件事在我们看来既不可思议又荒诞，但它在当时无疑带有亵渎性质，严格说来，是对神明的侮辱。

相关知识卡 《会饮》的落幕后悲剧：公元前416年宴会、秘仪案与苏格拉底之死 ・ 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

我们也同样不能绝对地认为阿尔西比亚德及其同伴的名声已然清白 。我的意思是，雅典人民要求他为此做出交代，这无疑并非毫无缘由。在这种通过类比让人联想到某种“黑色弥撒”的实践中，我们不能不看到，像阿尔西比亚德这样的人物，是在何种针对城邦法律的反叛与颠覆的背景之下浮现的 。

一种断裂、一种对形式与传统、对法律、无疑甚至是对宗教本身之蔑视的背景。这正是一个人物身后所拖曳着的令人不安的东西。 他在所到之处也同样拖曳着一种极度奇异的诱惑力。而在雅典人民的这项诉求［召回受审］之后，他简直就是径直投向了敌人，投向了斯巴达——此外，斯巴达之所以成为雅典的死敌，他［阿尔西比亚德］也并非全然无关，因为此前他已竭尽所能，归根到底，就是为了使那些和解谈判归于失败。

相关知识卡 《会饮》的落幕后悲剧：公元前416年宴会、秘仪案与苏格拉底之死 ・ 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

瞧，他投奔了斯巴达，紧接着就发现没别的事比给王后留下一个孩子更妙、更能不辱没他的名声了，而且这事儿搞得众所周知 。 凑巧的是，大家都很清楚阿吉斯（AGIS）王已经有十个月没和他的妻子同床了，理由我就不向各位细说了。她生下了一个孩子，而阿尔西比亚德竟然也会这样说道：“此外，我这样做并非为了享乐，而是因为我觉得，为自己的后裔确保一座王位、让斯巴达王位因有我血统的人而增光，才配得上我。”[注5] 我们可以理解，这类事情固然能吸引一阵子眼球，却极难获得宽恕 。当然，你们也知道，阿尔西比亚德在送出这份“厚礼”并为战事的指挥贡献了一些天才主意之后，又会把自己的驻地迁往别处。

[注5] 参见普鲁塔克《名人传 · 阿尔西比亚德》，23（79）；同上，24（6）。

他也没错过在第三个阵营中故技重施，即在波斯人的阵营里，在那个代表波斯国王在小亚细亚权力的阵营中——也就是说，在那位据普鲁塔克所言并不怎么喜欢希腊人的提萨斐尼那里[注6]。 严格来说，提萨斐尼甚至憎恨希腊人，但他却被阿尔西比亚德所诱惑（séduit） 。正是在那儿，阿尔西比亚德开始致力于挽回雅典的命运 。

[注6] 同上，24（6）。

他通过这样一些条件来做到这一点，当然，这段历史同样非常令人惊讶，因为他似乎真的置身于某种双重间谍网络之中，置身于一种永久的背叛中：他给雅典人提供的所有警告，都会立即通过一个回路报告给斯巴达人和波斯人自己；而波斯人自己又把这件事告知那位——明确说来，就是雅典舰队中那位递送了情报的人——以致他反过来同时发现自己也知道了、也被通知了：上层方面完全知道他已经背叛了。这些人物各自尽其所能。

确定的是，在这一切政治斡旋之中，阿尔西比亚德重振了雅典的运势 。随之而来的，尽管我们无法完全确定其细节——正如古代历史学家所记载的那样——但如果阿尔西比亚德带着我们可以称之为异乎寻常的凯旋标志回到雅典，也并不令人惊讶。而这种凯旋——尽管雅典人民感到喜悦——将成为舆论反转的开始 。我们面对的是这样一个人，他无时无刻不在激起所谓的舆论 。

他的死也极其奇异（étrange），至于谁该负责，至今迷雾重重。可以确定的是，他经历了一连串命运的沉浮与翻转，每一次都比上一次更令人惊讶；无论陷入怎样的困境，他似乎从未真正被击倒。最终，一股汇聚而成的巨大仇恨还是要置他于死地。人们使用的办法，正如传说和神话中对付蝎子的办法：先用火围住它，等它试图逃脱，再从远处用标枪和箭把它射杀。

这就是阿尔西比亚德不同寻常的一生。我已经让你们看到他的力量，以及他异常活跃而卓越的洞察力；但最醒目的特征，仍是关于他美貌的传说为这一切添上的光晕。阿尔西比亚德自幼便有一种早熟的美——我们知道，这同当时希腊盛行的爱少年之风密切相关。 这种美貌保持了很久，使他年岁渐长之后，仍是一个外形与非凡才智同样迷人的人。这就是阿尔西比亚德。

我们看到他来到一场竞赛中。到场的总之都是些博学而严肃的人，尽管希腊式爱情构成了一层持久的情欲底色——稍后我们会着重谈到，关于爱的演说正从这层底色上浮现。阿尔西比亚德来到众人面前，讲起一件大致可以这样概括的事：年轻时，也就是苏格拉底爱他的那段

时间，他曾徒劳地使尽办法，想让苏格拉底亲吻他/同他上床（baiser）[注]。

> [注] Baiser 既可指“亲吻”，在现代口语中也可直指性行为。结合下文身体上的直接引诱与接近，这里更偏向“同他上床”，但原词的双义不宜抹去。

这被详尽地展开，伴随着种种细节，且总而言之，用语极其露骨。毫无疑问，他[阿尔西比亚德]使苏格拉底失去了控制，显露出慌乱（trouble），在身体上的直接邀约与接近面前让步。 而这就是被公开讲述的内容，无疑是出自一个醉汉之口，但柏拉图并不轻慢，反而把它们完整地、充分地为我们记录下来。

我不知道自己是否说清楚了。请设想有这样一本书出版——不是今天立刻出版，因为柏拉图的著作是在所叙场景发生约五十年后问世的。假设过上一段时间，为了把事情说得委婉一点，有个人物，比如肯尼迪先生——一个同时还是詹姆斯·迪恩的肯尼迪——在一本写给精英看的书中，讲述自己大学时代怎样用尽办法，想让某个有点像教授的人同他做爱。至于这个人物是谁，就留给你们自己挑选。

不必非得在教师队伍中寻找这个人物，因为苏格拉底并不完全是一位教师。尽管如此，他终究还是其中一员，只是有点儿特别 。你们设想一下，如果某人既像马西尼翁（M. MASSIGNON）先生那样，同时又是亨利·米勒（Henry Miller）。这会产生某种效果 。这会给出版这部著作的让-雅克·博韦尔（Jean-Jacques PAUVERT）带来一些麻烦 。

相关知识卡 让-雅克·波韦尔与萨德出版史

当我们发觉这部令人惊叹的著作历经数个世纪，经由那些我们从不同意义上不得不称为程度不一的“无知修士兄弟”（Frères ignorantins）[注7]的人之手传承至今时，我在此需要指出这一点：正因如此，我们毫无

疑问地拥有了它的完整文本。
嗯，这正是我翻阅亨利 · 埃斯蒂安（Henri ESTIENNE）为我们编定的那部附有拉丁语译文的精彩版本时，不无某种赞赏地想到的 。而且，这一版本具有相当的定本性质；它本身已经是一部十分完备的校勘本，以至于直到今天，各种学术版、校勘版仍沿用它的页码标注。

> [注7] “无知修士兄弟”（Frères ignorantins）是圣若望 · 德 · 迪厄会（ordre de Saint-Jean-de-Dieu）的修士；他们出于谦卑而采用这一称呼。

对于那些初来乍到的人，请知晓，你们所见的诸如[272a]之类标注了参考页码的小记号，仅仅是亨利 · 埃斯蒂安（Henri ESTIENNE，1578年版）的页码标注 。亨利 · 埃斯蒂安当然不是一名“无知修士兄弟”（ignorantin），但人们很难相信，一个能够——而且他不只是做了这件事——全身心投入到编纂如此宏伟巨著的人，竟然会拥有一种足以完全领悟这篇文本内容的“生命视野”，我的意思是，鉴于这显而易见是一篇关于爱的文本 。

在同一时代——即亨利 · 埃斯蒂安（Henri ESTIENNE）的时代——还有其他人也对爱感兴趣，我可以如实告诉你们：去年，当我长篇大论地向你们谈论围绕着对女性之爱（l’amour de la femme）的升华（sublimation）时，我在无形中牵着的那只手，并不是柏拉图的手，也不是某位博学之士的手，而是玛格丽特 · 德 · 纳瓦尔（Marguerite DE NAVARRE）的手 。

我曾提及此事而未加深究 。你们应当知道，对于像她的《七日谈》（Heptaméron）[注8]这样一种会饮（Symposion / Συμπόσιον）而言，她精心排除了那些在那个时代——通过翻新内容——从图书馆里钻出来的“黑指甲”类的人物 。她只想要骑士、领主，以及那些在谈论爱时，

谈论的是他们曾有时间去亲身经历（vivre）之物的人物。
同样，在所有关于《会饮篇》的评注中，我们所渴望的，恰恰是这种往往显得匮乏的维度 。无论如何 。在那些从不怀疑其理解——正如雅斯贝尔斯（JASPERS）所言——已达及感性具体与可理解之界限的人看来，阿尔西比亚德与苏格拉底的故事向来难以吞咽。对此，我只想以此为证：

> [注8] 玛格丽特 · 德 · 纳瓦尔：《七日谈》（Heptaméron），M. François 编，巴黎，1960 年。

[1] 就是路易 · 勒鲁瓦（Louis LE ROY，1559年），即路德维库斯 · 雷尤斯（Ludovicus REJUS），他是这些刚从东方涌向西方文化的文本的首位法语译者，他简简单单地就在那里停住了：在阿尔西比亚德登场的那一刻 。他在那之后就没再翻译了 。在他看来，在阿尔西比亚德进入之前，人们已经发表了足够漂亮的演说 。顺便提一下，事实也确实如此 。阿尔西比亚德对他来说似乎是某种额外添加的东西，是伪作（apocryphe），而且并非只有他一个人表现出这种态度 。细节我就略过不表了 。

[2] 但有一天，拉辛（RACINE）从一位女士[注9]那里收到了一份手稿，这位女士曾致力于《会饮篇》的翻译，希望他能审阅这份稿件 。拉辛作为一个感性（sensible）的人，认为它是不可翻译的（intraduisible），不仅是阿尔西比亚德的故事，而是整部《会饮篇》。我们拥有他的笔记，证明他曾非常仔细地审阅过寄给他的这份手稿——但至于重做，因为这涉及的无异于推倒重来——翻译希腊语需要像拉辛这样的人，但他拒绝了 。这对他来说太不合胃口了（Très peu pour lui）……

> [注9] 丰特夫罗修道院院长罗什舒阿尔-莫尔特马尔夫人。

[3] 第三个例证。我有幸在很久以前，于某个角落里拾得一份布罗夏尔（BROCHARD）关于柏拉图的一门课程的手写笔记。 这非常引人注目，这些笔记记录得极为出色，字迹精美绝伦 。关于爱的理论，布罗夏尔自然引用了所有恰当的内容：如《吕西斯篇》（Lysis）、《斐德罗篇》（Phèdre）以及《会饮篇》（Banquet）。
尤其是《会饮篇》。然而，当讲到阿尔西比亚德（ALCIBIADE）的那件事时，出现了一个非常巧妙的替代游戏：他挂挡转向，将事情引向了《斐德罗篇》，由后者在此刻接替 。至于阿尔西比亚德的故事，他并不承揽 。
这种保留毕竟更值得我们尊敬 。我的意思是，这至少说明人们感觉到此处存在着某些成问题的东西 。比起看到它被那些屡见不鲜的奇异假设所解决，我们更喜欢这种方式 。

其中最漂亮的一个（假说），我打赌你们绝对猜不到，莱昂·罗班（Léon ROBIN）先生竟然也赞同它——这真叫人惊讶——那就是：柏拉图在这里是想为他的老师讨回公道。 学者们发现，在苏格拉底死后几年，一个名叫波吕克拉底（POLYCRATE）的人发表了一篇小册子 。你们知道，苏格拉底死于各种指控，而这些指控是由三个人提出的，其中一人名叫阿尼图斯（ANYTUS）。 某位波吕克拉底实际上借阿尼图斯之口重新抛出了这些东西，那是一份公诉书，其核心内容在于指控苏格拉底正是我刚才对你们提到的那个事实的负责人，即所谓的丑闻、腐败的流毒：他一辈子都让阿尔西比亚德（ALCIBIADE）尾随其后，并伴随着这个年轻人所引发的一连串动乱，甚至可以说是灾难 。

相关知识卡 《会饮》的落幕后悲剧：公元前416年宴会、秘仪案与苏格拉底之死

必须承认，那种认为柏拉图通过让我们看到这样一场具有公共忏悔性质的现场演说，从而为苏格拉底的品行、乃至其影响力洗清罪名的想法，简直是“熊砸下的石头”（le pavé de l'ours，意指好心帮倒忙而造成致命后果）。人们实在该问问那些提出此类假设的人究竟在做什么样的美梦。

苏格拉底拒绝了阿尔西比亚德的勾引，光凭这一点就能证明《会饮篇》的这段文字是为了在公众舆论中提升他使命的意义，这种观点在我看来，不能不令我感到目瞪口呆 。无论如何，情况必然是：

- 要么我们面对的是一连串柏拉图几乎未曾告知我们的理由；
- 要么这段文字确实有其功能； 我指的是这个人物的突然闯入，通过他，人们确实可以将苏格拉底这个人物——尽管其背景无疑更为深远——联结起来，而且他与苏格拉底的联系最为不可分割；这个有血有肉的人物的现身，与此处所涉及的核心问题有着最密切的关系：即关于爱（l'amour）的问题 。

那么，为了看清事实究竟如何，也正是因为事实之所在，恰恰是《会饮篇》中所涉及的一切事物围绕其旋转的支点，在这个点周围，将要得到最深刻阐明的不太像是关于爱的本质问题，而是这里让我们感兴趣的问题，即它与转移的关系 。正是因为这个缘故，我才将问题落在这一项关联之上，即在传达给我们的《会饮篇》（Συμπόσιον）中所发表的那些言说（discours）文本，与阿尔西比亚德的闯入之间的关联 。

这里我首先得给你们勾勒一点东西，关于这些言说的意义，首先是那份被转述给我们的文本，那段叙述。归根到底，这究竟是一种什么样的文本？柏拉图到底在向我们讲述什么？首先，这本身就可以成为一

个问题。
它是一种虚构吗，一种编造吗？显然，柏拉图的许多对话篇都属于这种情形：它们是服从某些法则而构成的作品。天知道，关于这一点，本来有许多话可说：为什么会有这种体裁，为什么会有这种对话的法则？
我们总得把一些东西暂时搁下。我这里只向你们指出：关于这一点，有整整一大片东西需要了解。
不过，这里终究又带有另一种性质；而且，这种性质，其实与某些对话篇向我们呈现出来的方式，也并非全无关系。

为了说清我的意思：如果我们像接下来那样看待《会饮篇》，把它当作某种精神分析分谈记录——因为这里确实有几分像——那么，随着会饮（Συμπόσιον）中各位参与者的发言依次推进，每一道“闪光”（flashes）都被后来的一道重新照亮；到了结尾，**某种粗粝、甚至令人尴尬的事实真正传达到我们面前**：生命闯了进来，阿尔西比亚德现身了。

而这正是要由我们来理解的，在阿尔西比亚德的这段话语中究竟有着什么样的意义。那么，如果这就是问题的所在，根据柏拉图，我们对此拥有的便是这类话语记录。既然那时没有录音机，我们将称其为一种“脑内记录”。“脑内记录”是一项极其古老的实践，我甚至要说，在书写尚未承担起它在当今文化中所具有的那种作为支配性因素的功能之前，那些参与严肃事务的人们长达数世纪之久的倾听方式就是由这种做法所支撑的。

既然事情可以写下来，我们需要记住的东西便装在我所谓“几公斤的语言”里，也就是一摞摞书、一堆堆纸。但在纸张稀缺、书籍更难制作和

传播的时代，拥有良好记忆极其重要。可以说，人们必须让听到的一切活在保存它的记忆中。这不仅见于《会饮篇》的开头；在我们知道的所有传统中，都能看到同样的见证： 科学与智慧的口语传播在其中是绝对本质的。顺带一提，也正因如此，我们至今仍能对这些事物有所知晓；正是在书写尚不存在的限度内，口头传统起到了支撑的功能。

而柏拉图在其呈现《会饮篇》文本的方式——即文本到达我们手中的方式——中所指涉的，也正是这一点 。他借一个名为阿波罗多洛斯的人之口来叙述。我们知道这个人物的存在。他在历史上确有其人——而柏拉图让其说话的这位阿波罗多洛斯（因为阿波罗多洛斯确实在发言）——据推测，如果以《会饮篇》在大约公元前370年左右成书来测算，他出现的时间大约是在成书前的三十多年。正是根据柏拉图的说法，在苏格拉底去世（公元前399年）之前，阿波罗多洛斯收集了这份从阿里斯托德谟（ARISTODÈME）那里得到的报告，而报告所记录的内容，又发生在阿波罗多洛斯收到它的15年之前，因为我们有理由知道，那场所谓的《会饮》（Συμπόσιον）是在公元前416年举行的，阿里斯托德谟出席了那场会饮[注10]。

> [注10] 拉康提出的《会饮篇》出版日期与莱昂 · 罗班（Léon Robin）在版本说明中讨论的日期不同（第 VIII 页及后续谈写作日期；第 XIX 页及后续谈历史问题）。柏拉图笔下的阿波罗多洛斯在叙述中多次使用“ephè”（“他说”或“他说道”），使人始终意识到，他所报告的内容来自阿里斯托德谟的见证。拉康似乎把阿波罗多洛斯收集阿里斯托德谟的叙述，以及他向自己的朋友转述此事（间接见证），放在了同一时间点。时间线为：公元前 416 年，会饮发生；公元前 400 年，阿里斯托德谟叙述、阿波罗多洛斯转述；约公元前 370 年，《会饮篇》出版。

相关知识卡 《会饮》的落幕后悲剧：公元前416年宴会、秘仪案与苏格拉底之死

因此，是在十六年之后，有人从记忆里逐字提取出当时的言说。至少可以说，柏拉图动用了一切必要手法，让我们相信这种做法在当时的文化阶段十分常见，而且一直有人这样做，也就是我所谓的“脑内记录”。他还特意指出［178a］，阿里斯托德谟“并没有保留完整的记忆”，有些录带已经损坏，某些地方可能有所缺失。这些说明当然不能彻底解决历史真实性的问题，却相当可信。如果这是谎言，那也是一个美丽的谎言（“si non è vero, è bello”）。

另一方面，这显然是一部爱之作；而我们或许将看到这样一个想法逐渐浮现：“只有说谎者才能体面地回应爱。”即便如此，《会饮篇》也无疑回应了某种东西：苏格拉底的行动对爱有一种特别的指向，这一点倒是毫无歧义地流传了下来。正因如此，《会饮篇》才是一份如此重要的见证。我们知道，苏格拉底亲口作证，声称自己真正懂得的只有这一件事。《泰阿格斯篇》固然不是柏拉图的对话，但终究是一篇对话，是由了解苏格拉底及其遗绪的人写成的。那里的苏格拉底明确说，自己归根到底只懂一丁点知识，即 τῶν ἐρωτικῶν [tôn erôtikôn]，爱的事情；在《会饮篇》的某处，他又用几乎完全相同的话重复了一遍[注11]。

> [注11]《泰阿格斯篇》（128b）：“除了一丁点知识，即爱的事情之外，我什么都不知道……”《会饮篇》（177d）：“至于我，我自称除了与爱有关的事情外，别无所知。”

因此，《会饮篇》的议题(sujet)就是这个，正是由斐德罗提出并推进的。斐德罗也为另一部对话录命名；去年谈到“美”时，我曾援引那篇对话，其中同样涉及爱——在柏拉图思想中，两者彼此相连。斐德罗被称作 πατὴρ τοῦ λόγου [patèr tou logou]，也就是议题(sujet)之父；

关于在《会饮篇》中将要涉及的内容，其主题便是这个：归根结底，“懂得爱的知识，这究竟有什么用？”

而我们知道，苏格拉底声称自己除了这一点之外，他在别的任何事情上都一无所知。当你们回到文本时，便能体会到这句话的分量：你会发现苏格拉底几乎没有以自己的名义（en son nom）说任何话，这使得这一观察变得更加引人注目。

至于这个“几乎没有说什么”（presque　rien），如果今天有时间我会告诉你们，它非常重要 。

我想，我们恰好来到可以谈这个“几乎没有”（presque　rien）【注】的时刻；它无疑是根本性的。整场戏真正围绕这个“几乎没有”旋转：人们终于开始真正谈论这个议题(sujet)，而这原本就是可以预料的。

> 【注】在哲学层面，presque rien 带有本体论意味。

我们不妨立刻说明，归根结底，在那种对事物的把握高度进行调节与调适的过程中，你们最终会看到，苏格拉底相对于其他人的言论，并没有把这个高度定得那么高；这更多地在于对事物取景构图（设定框架边界），去“调节光线”，以便让我们恰恰能看到这个处于中等的高度。

如果苏格拉底告诉了我们什么，那无疑便是：爱并非神圣之物。他并没有把它放得很高，但这就是他所爱的，他甚至只爱这个。话虽如此，他发言的时机也同样值得强调，那恰恰是在阿伽通之后。

我只能随着讲述让这些人物逐个登场，不能一开始就把他们全都带进来：斐德罗、鲍萨尼亚斯，还有阿里斯托德谟——我得说，他是以“牙签”（cure-dent）[注12]的身份来的；他碰到了苏格拉底，苏格拉底便把

他带了进去。还有厄律克西马柯，对你们大多数人来说算是同行，因为他是医生。再有阿伽通，他是主人。

[注12] 原文注释猜测，此处或许应理解为“蹭饭者”（pique-assiette）。

苏格拉底带上了阿里斯托德谟，但他抵达得很晚，因为他在半路上发生了一场我们可以称之为“发作”（crise）的情况 。苏格拉底的这些“发作”表现为突然停住脚步，站在某个角落里，直挺挺地单脚而立。他停在了一户邻居家里，尽管他在那里并无要事可办；他就这样直愣愣地立在门厅里，在那雨伞架和衣帽架之间，人们再也没法让他醒过神来 。

必须在这些事物周围营造出那么一点点氛围 。这些绝非如你们在中学里所见到的那些无聊故事。总有一天，我想给你们做一场演讲，在其中我恰恰会从《斐德罗篇》或者阿里斯托芬的某部剧作中选取例子，关于某种绝对本质的东西，若没有它，终究无法理解在古代向我们提供的一切中，我所谓的“希腊那被照亮的圆圈”是如何定位的 。

我们一直生活在灯光之中，夜色仿佛被一条霓虹溪流托着。但请想象一下，直到一个并不遥远、根本无须追溯到柏拉图的时代，黑夜仍真正是黑夜。
当人们在《斐德罗篇》的开头前来敲门，为了唤醒苏格拉底，因为必须在黎明前的一点儿时间起身——我希望这是在《斐德罗篇》里，但没关系，这是在柏拉图某篇对话录的开头[注13]——这简直是一件麻烦事 。他起身，然后他真的处在黑暗之中，也就是说，如果他走上三步，就会撞翻东西。

[注13] 参见 1960 年 11 月 30 日的下一次讲课；拉康届时会纠正这一引证：“是《普罗泰戈拉篇》，而非《斐德罗篇》。”

在我也曾提到的阿里斯托芬某部剧作[注14]的开头，当人们身处黑暗时，那是真正身处黑暗之中，在这种情况下，人们甚至无法认出那个摸你手的人 。再举一个玛格丽特·德·纳瓦尔（Marguerite de NAVARRE）时代的例子，《七日谈》中的故事就充满了此类情节 。

> [注14] 阿里斯托芬：《妇女大会》。

它们的可能性建立在这样一个事实上：在那个时代，当人们夜里溜进一位女士的床上时，只要闭紧嘴巴，让对方把自己误认作她的丈夫，或者她的情人，这就被视为最可能不过的事情之一。看来，这种事还是相当常见地在发生。这完全改变了人与人之间关系的维度 。显而易见，我将在另一种完全不同的意义上称之为“灯光的普及【注】”的东西改变了许多事情 。对于我们而言，黑夜不再是一种具有稠厚实体的现实（réalité consistante），无法再从长柄勺中倾泻而出，形成一层浓黑的厚度，这一事实剥夺了我们的某些东西，许多东西 。

相关知识卡 **启蒙与光的隐喻**

说这一切，是为了回到我们的议题(sujet)，回到我们必须抵达的那个点：弄清我们所处的这个“被照亮的圆圈”意味着什么，以及在希腊谈论爱时究竟谈的是什么。

一旦谈论到它，那么——正如拉·帕利斯先生会说的那样——涉及的就是希腊式的爱 。希腊式的爱——你们必须适应这个想法——就是“对美少年的爱”，然后破折号，别无其他。

显而易见，当人们谈论爱时，谈论的绝非其他任何事物 。我们为将它安置妥当所做的一切努力都注定失败 。我的意思是，为了试图准确看清它究竟是什么，我们不得不以某种方式搬动家具，重建某些视角，

让自己处于某种或多或少倾斜的位置，并说：“显然，当然，肯定不只是那样……”。

事实依然是，在爱的层面上，当年谈的就只有这个[指前文的美少年之爱]。不过，如果我们这样说，你们会反驳我：“少年之爱当时受到普遍接受；我们有些同时代人早就在遗憾了：要是能早生几个世纪该多好！……”

并非如此！即便当我们这么说时，事实依然是：
——在希腊很大一部分地区，这件事（少年之爱）很不受待见；
——而在希腊的另一个完全不同的部分——鲍萨尼亚斯在《会饮篇》中强调了这一点——它又是非常被看好的。

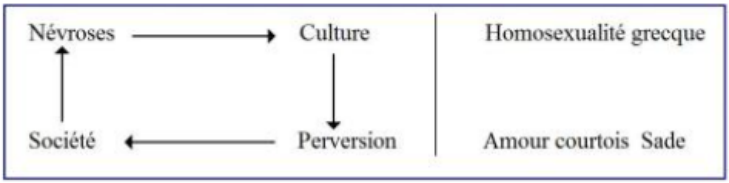
既然那是希腊“极权主义”的部分——那些属于“极权主义者”的波奥提亚人和斯巴达人——在那里，凡是不被禁止的皆是义务——（少年之爱）不仅非常被看好，而且是“服役命令”。当时根本不存在逃避它的问题 。而鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）说道：
——“还有一些人要做得更好。在我们雅典人这里，这件事是受赞许的，不过总归还是被禁止的；而自然地，这增强了该事物的身价”。

这便是鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）大概告诉我们的。当然，所有这一切在底层并没有教给我们太多东西，除非在唯一的一个条件下，它才变得更为可信（vraisemblable）：那就是我们大概理解了这对应着什么。为了对此有个概念，必须参照我去年关于“宫廷之恋”（amour courtois）所说的话 。这当然不是同一回事，但在社会中它占据着一个类似的功能（fonction） 。

我是说，这显然属于升华（sublimation）的秩序与功能，其含义在于我去年曾试图在你们脑中对关于升华功能的真实情况所做的轻微修正；这么说吧，这里涉及的绝对不是我们可以将其归为某种集体退行之列的东西。

我的意思是，精神分析学说向我们指出的、作为社会纽带本身之支撑的，即男人之间的那种手足情谊，同性恋将其附着于纽带的这种中性化之上。但这并非这里所讨论的事情　　。这不关乎这种社会纽带的瓦解，也不关乎向某种先天形式的回归，这显然是另一回事。　这是一种文化事实，而且同样清楚的是，正是在希腊主人阶层中——在某一特定阶级的人群中，在文化统治与建构的层面上——这种爱被付诸实践 。它显然是人际关系组织推演的巨大中心。

我以另一种形式提醒你们，我在前一期研讨班末尾已经指出过的一件事，即倒错（perversion）与文化（culture）之关系的图示，就文化与社会相区分而言。



如果说社会的审查效应导致了一种名为神经症的解体现象，那么正是在加工（élaboration）、建构以及“升华”（sublimation）——让我们用这个词——的相反意义上，当倒错作为文化的产物时，它是可以被构想的 。 而且如果你愿意，圆环就此闭合：倒错提供了作用于社会的元

素，而神经症则促进了新的文化元素的创造。这并不妨碍——无论它如何升华——希腊式的爱依然是一种倒错。 在此，任何文化主义的观点都毫无立足之地。不能因为这是一种被接受、被认可、甚至被庆祝的倒错，就对我们说它不是倒错 。同性恋在当时依然是它本来的样子：一种倒错 。

相关知识卡 让-雅克·波韦尔与萨德出版史

为了把事情敷衍过去，人们想对我们说什么呢？——难道是说，如果我们如今治疗同性恋，是因为在我们的时代，同性恋完全是另一回事，它不再流行了，而相反，在希腊人时代，它发挥了其文化功能，并因此值得我们给予一切敬意——这实在是在回避那严格上来说真正的问题。 我们所面对的当代同性恋与希腊式的倒错之间唯一的区别——天哪——我认为除了在对象的质量（Qualité）中，几乎找不到其他的。
在这里，中学生们满脸痤疮，并且被他们接受的教育弄成了白痴 。

在希腊人那里，这些条件更利于让他们本人成为致敬的对象，而不必被迫去侧旁的角落、去阴沟里搜寻对象，这就是全部的区别所在。但结构本身毫无区别。
当然，考虑到我们赋予了希腊讯息以崇高卓越的尊严，这一点必然会引起公愤 。

于是，为了这种用途，人们用一些漂亮话来包装自己，即人们对我们说：
——“尽管如此，千万不要因此就以为女性没有得到过恰如其分的崇奉”。

正如苏格拉底，别忘了，恰恰是在《会饮篇》中——我已经告诉过你们的——他极少以自己的名义说话，可他说的话却多得惊人，只不过他让一位女性代他发言：狄奥提玛。
——“难道你们不从中看到一种见证，即哪怕是在苏格拉底口中，至高无上的礼赞终究是归于女性的？”

这至少是那些“好心人”（bonnes âmes）在谈到这个转折点时，从不忘向我们标榜的东西。他们还补充道：“要知道，他偶尔也会去拜访拉伊斯（LAÏS）、阿斯帕齐娅（ASPASIE）
——尽是些从史学家的八卦中搜罗来的东西！——或者是阿尔西比亚德的情妇赛奥多塔（THEODOTA）”。 至于赞西佩（XANTHIPPE）——就是前几天我跟你们说起的那位著名的赞西佩——她在他死的那一天是在场的，你们知道；甚至还说，她当时哭喊得震天价响。

唯有一个不幸——无论如何这在《斐多篇》（Phédon）中得到了证实——苏格拉底要求赶紧把她安顿好，让她尽快出去，好让我们能清静地谈话，毕竟我们只剩下几个小时了。若不是这样，关于女性尊严的功能本可以得到保全。
实际上，我并不怀疑女性在古希腊社会中的重要性，我甚至还要多说一句——你们随后会看到其影响，这是一件非常严肃的事情。那就是：她们拥有我所称之为的她们的“真实位置”（vraie place）。她们不仅拥有自己的真实位置，而且这意味着她们在爱欲关系中拥有绝对显著的分量；关于这一点，我们有各种各样的见证。

相关知识卡 苏格拉底临终与赞西佩

事实证明——始终前提是得会读书：读古代作者的作品时不能戴着“筛网眼镜”——事实证明，她们在爱中扮演着对我们而言被遮蔽但却极其

显著的角色，那是属于她们的角色：简单来说，就是主动的角色（le rôle actif）。
也就是说，古代女性与现代女性的区别在于，她要求得到她应得的那份，她在主动“出击”男人。
我相信，这是你们在许多案例中都能真切触及到的。无论如何，当你们在这个问题上觉醒到这种视角时，你们会注意到许多在古代历史中原本显得极其古怪的事情。

无论如何，阿里斯托芬（ARISTOPHANE）——他曾是一位极其出色的歌舞杂耍剧场导演——并未向我们隐瞒他那个时代女性的行为方式。关于女性的“进取”（entreprises，如果我可以这么说的话），从来没有任何描述比他的作品更具特征、更加露骨。而恰恰正因如此，所谓的“博学之爱”（l'amour savant）才转而在别处寻求庇护。 无论如何，我们在这里握有问题的钥匙之一，而这把钥匙并不足以让精神分析师感到太惊讶。

这一切或许显得像一个极长的迂回，只是为了说明：我们的工作，是分析一篇探究何谓“精通爱”的文本。我们当然从自己已经知道的事实入手：这里的爱属于希腊式爱情的时代；可以说，它是一种“学校之爱”，也就是对“学子们”（écoliers）的爱。

那么，这是出于简化、示例以及模型等技术性原因，它允许我们看到一种在“与女性的爱”中因过于复杂而始终被略去的关节。 正因如此，这种“学校之爱”很适合为我们所用；就我们的对象而言，它完全可以成为我们所有人的“爱的学校”。当然，这不意味着它应当重演。我坚持避免一切误解，因为很快就会有人说，我成了“柏拉图式恋爱”的鼓吹者。

有许多理由说明它（希腊式的爱）不能再作为“爱的学校”。如果我告诉你们是哪些理由，那又会变成“对着帷幕乱剑刺去”【注】——而人们并不能控制帷幕后隐藏着什么，相信我：我通常会避开这种做法。有一个理由说明，没有任何理由要去重新开始；甚至说明**重新开始是不可能的**；而其中一个理由如果我把它推到你们面前，或许会令你们吃惊，那就是：对于我们而言，在我们所处的这个点上——即便你们还没察觉到，但只要你们稍微思考一下就会察觉——爱及爱的现象、爱的文化、爱的维度，在一段时间以来已经与“美”脱钩了。 这或许会让你们惊讶，但事实就是如此。请从两方面去验证：一方面看艺术中的美学作品，另一方面再看看爱；你们会发现，这是真的。

> 【注】这是《哈姆雷特》第三幕第四场的引用。哈姆雷特以为克劳狄斯躲在帷幕后，便隔着帘子一剑刺死，结果杀死的却是波洛尼乌斯。

无论如何，这使事情变得困难。正因如此，我才绕了这么大的弯，让你们逐渐适应这里涉及的问题：重新回到美的功能，回到美的**“悲剧性功能”**；去年我提出的正是美的这一维度。也正是它，赋予了柏拉图即将告诉我们的爱以真正的意义。

另一方面，显而易见的是，如今的爱不再同悲剧的层面相契合，也不在我稍后要谈的另一个层面；它所契合的，是《会饮篇》中阿伽通的演说称为“波吕许谟尼亚”（POLYMNIE）的层面。

它发生在抒情的层面，属于艺术创作的秩序；虚构在这里被当作本质，并得到最鲜活的物质化，也就是我们所谓的电影。柏拉图若看到这项发明，一定会心满意足。 柏拉图在其世界观门槛处放置的东西，以“洞穴隐喻”表达出来；在艺术中，再没有比电影更好的说明。我们每天都能看到：银幕上跳动的光线，把我们所有的情感显现为影子。

正是在这个维度中，在当今的艺术里，最显赫地存在着对爱的辩护与阐发。

正因如此，我曾对你们说过一件事；它将成为我们接下来推进的中心。因为我当时只是顺带提及，它不免激起你们的迟疑：爱是一种喜剧性的情感。　　即便如此，要回到那个能让这句话显出分量的恰当焦点，仍需一番努力。我过去谈爱时提出过两点，现在重新说一遍。

第一点是：爱是一种喜剧性的情感；而你们将会看到，在我们的探究之中，什么会把这一点说明出来。就此而言，我们将把这个圆圈闭合起来；它将使我们能够把那真正关键的东西重新带回来：喜剧的真正本性。　它是如此本质且不可或缺，以至于这就是为何在《会饮篇》中存在着这么一个长久以来评论家们从未能成功解释的现象，即：阿里斯托芬的在场。从历史角度来看，他是苏格拉底的死敌。然而，他就在那里。

我想说的第二点——而你们将会看到：我们会在每一个时刻重新遇到它，它会充当我们的指引——就是：**“爱，就是把自己没有的东西给予出去。”**这一点，你们同样也会看到，它将出现在我们评论中必然会遇到的某个根本关节点之上。

无论如何，为了进入这个议题(sujet)，进入这种拆解——借此，苏格拉底关于希腊之爱的言说将给我们带来启发——
不妨这样说：希腊之爱使我们能够在爱的关系中把双方提炼到中性的层面，我是说，提炼到一种自然以阳性语法形式表达的纯粹关系。这样，我们才能首先把爱中发生的事衔接（articuler）在这一对关系上：爱者（ἐραστής / erastès）与被爱者（ἐρώμενος / erômenos）。

下一次，我将向你们展示：《会饮篇》围绕爱者（ἐραστής / erastès）与被爱者（ἐρώμενος / erômenos）这两个功能展开了怎样的过程，使我们能够以精神分析经验所能达到的全部严谨性，分别为两者的内涵定位。 换句话说，我们将看到它在那里的清晰衔接。在那个时代，严格意义上的精神分析经验尚且缺失，无意识在相对于主体的自身功能中无疑是最不为人所察觉的维度；因此，尽管带有这些局限性，你们仍将看到，某种东西正以最清晰的方式被衔接起来，它与我们经验的最顶峰相遇。这也是这些年来我试图在你们面前展开的两个主题： 第一年：《对象关系》（La relation d'objet，研讨班四） 随后的那一年：《欲望及其解释》（Le Désir et son interprétation，研讨班六）[注15]

> [注15] 这是拉康的口误：1956—1957 年的《对象关系》与 1958—1959 年的《欲望及其解释》并不相邻；两者之间是 1957—1958 年的《无意识的形成》。

你们将看到，在那些恰恰是我们所达成的公式中，它们将清晰地显现出来： 爱者（ἐραστής）：作为欲望的主体，并且考虑到"欲望"一词对我们而言所具有的全部分量； 被爱者（ἐρώμενος）：即被爱的人，作为在这对关系中唯一"拥有"某种东西的人。

问题在于要弄清："他所拥有的"——因为是"被爱者"拥有它——是否与另一方（即欲望的主体）所"匮乏的"（manque）东西存在某种关系，我甚至要说：是否存在任何一种关系。
你们知道，"欲望"同"欲望在其面前固定下来的对象"之间是什么关系，这个问题已经把我们带到"欲望乃是对别的东西的欲望"（le désir en

tant que désir d'autre chose）这一概念。我们是沿着分析语言对主体之效应的道路抵达那里的。

相关知识卡 欲望的转喻性

苏格拉底的爱之辩证法完全借助辩证法而形成，也就是检验质询本身所具有的强制效应；若它不把我们带回同一个十字路口，那才奇怪。你们会看到，它不只把我们带回那个路口，还让我们走得更远，捕捉那个转折、翻转的时刻：欲望同作为"不相称者"的对象结合，必然由此生出一种名为"爱"的意义（signification）。

如果不把握这种联结——即它在象征界、想象界与实在界中所包含的各种条件——就不可能把握这里所谈的究竟是什么。即：在那种因其"自动性"（automatisme）而显得如此奇特的、被称为"转移"（transfert）的效应中，去衡量、去比较，在转移与爱之间，各自应被归于何种比例、何种剂量的幻觉（illusion）或真理（vérité）。

在这一点上，我今天带你们进入的道路与探究，将证明对我们具有开端性的意义。

第3课 · 1960年11月30日

上次我们停在爱者 [ἐραστής, erastès] 与被爱者 [ἐρώμενος, erômenos] 的位置上。《会饮篇》的辩证法将使我们能够把这一区分引入我所谓的爱情问题，把它当作爱的基础、转折点和本质关节。爱情问题之所以令我们感兴趣，是因为它使我们能够理解转移中发生了什么；我甚至要说，在某种程度上，是理解借由转移而发生的事。

对今年才加入研讨班的人来说，这个迂回或许太长了。为了说明为什么要绕这么大的弯，我会试着让你们看到这项研究的意义，以及你们应当立刻把握的深远影响。

在我看来，精神分析家无论处在训练的哪个阶段，总有一个问题会以其本来面目向他呈现；　它会在不止一个转折点抓住他，揪住他的大衣衣角。　　最简单的不就是这个问题吗？到了一定年纪，它似乎很难回避；对你们来说，它本身就应当已经极其鲜明地包含了爱情问题的要害。

在那个转折点，你们难道从未突然想到：你们给予最亲近之人的东西，不但少了某种成分，而且正是这个缺失，使你们无可挽回地错过了他们？错过在哪里？作为分析家，你们会理解，恰恰面对这些亲近的人，我们只是在围着幻想（fantasme）打转，多少想从他们身上获得幻想的满足；而幻想以自身的形象和色彩，多少取代了他们。

某次意外或许会突然把你唤回这个存在（être）；死亡正是那种能从最远处让我们听到回响的意外。然而，这个真正的存在一经召唤，便已

经远去，永远失落了。
但你沿着欲望的道路试图触及的，恰恰也是它，只不过那是你自己的存在。作为分析家，你们很清楚，在某种程度上，正因为没能欲求它，你们也多少错过了它。至少在这里，你被放上自己过失（faute）的天平，而你的失败（échec）恰好衡量着它。

而这些你们曾如此糟糕地对待过的他者，难道是因为你们只是把他们——如人们所说的那样——当成了你们的对象吗?
但愿你们真曾那样对待他们：把他们当作对象来对待，去掂量其重量，品尝其滋味，体察其质地；那样的话，你们今天就不会如此被他们的记忆所困扰，你们本来会对他们作出公正之举，向他们致敬，给予他们爱；你们至少会像爱你们自己那样爱他们——只是有一点保留：你们爱得并不好；
但我们所分到的，甚至还不是那些“未被好好爱过的人”的命运。照人们的说法，你们大概把他们主体化了，仿佛这就是他们应得的全部尊重：尊重其尊严，尊重我们的同类。

我担心，“我们的同类”这个词的中性用法，与爱情问题真正涉及的东西相去甚远。面对这些同类，你们的尊重走得太快：很快就滑成了对相似者 [ressemblant] 的尊重，把他们打发回各自顽固的怪想、执拗的见解和天生的愚笨。总之，“让他们管好自己的事吧！”——随他们去吧！

我认为，正是在这里，扎根着那种以他人自由为名的退缩；这种退缩常常支配你们的行为。人们称之为“漠不关心的自由”，但这与其说是他们的自由，不如说是你们自己的自由。

问题正是在这里向分析家提出：我们同病人的存在究竟是什么关系？我们很清楚，分析所涉及的正是这一点：

- 我们通往这一存在的路径，究竟是否是爱的路径？
- 我们的这种通往，与我们对于以下这一点之所知是否有某种关联：也就是，当我们就爱的本性而安置我们自己时，我们究竟立于何处？

这一点——你们将会看到——会把我们引向相当远的地方，确切地说，引向这样一个问题：在《会饮》中，阿尔西比亚德把苏格拉底比作某些小物件时，究竟涉及什么；这些小物件，看来在当时确实存在，类似于“俄罗斯套娃”之类的东西，即那些彼此嵌套、一个套着一个的器物。
据说当时有一些形象，其外部呈现为萨堤尔或西勒诺斯[注1]，而在其内部，我们并不太清楚是什么，但无疑是一些珍贵之物。

> [注1] 此类形象是半神西勒诺斯或酒神巴克斯的同伴，外表为长着毛茸茸耳朵、马蹄和马尾的神奇生物。
> 【注】巴克斯:罗马神话中的酒神，对应希腊神话的狄俄尼索斯。

相关知识卡 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

分析家身上应当有、可能有、被假定存在的那个“某物”究竟是什么？我们的问题确实正朝这里走去，但要到最后才会谈到。

分析家与被分析者之间的关系，通过转移这一奇特现象显现出来。我试图尽可能贴近地探讨它，不回避它那些人人熟知、却又总被不同程度地抽象化、卸去自身分量的形式。我相信，最好的起点莫过于追问：**这一现象竭力模仿、甚至混同于什么？**答案是爱。

你们知道，弗洛伊德在这方面有一篇名文[注2]，收入通常所谓的《技术著作》。它触及的正是这里的问题：爱的难题始终悬在某种内在的不和谐、某种难以言明的二重性上。我们需要贴近考察这份歧义，或许由此可以照亮那“另一种东西”，也就是其中发生的替代。参加过一段时间研讨班的人应当知道，分析行动中发生的归根到底正是这种替代。我可以把它概括如下。

[注2] 弗洛伊德：《对转移之爱的观察》（Observations sur l’amour de transfert），载《精神分析技术》，巴黎，法国大学出版社（P.U.F.），1953年；另参见《研讨班一》。

来找我们的人，首先基于这样一个假定：他不知道自己患有什么，或者拥有什么。无意识的全部意涵，那种根本的“他不知道”，已经在这里了。正是这一点架起一座桥，把我们的新科学同“认识你自己”的整套传统连接起来。[注3]当然，两者之间有一个根本差异：这一“他不知道”的重音已经被彻底移位。关于这一点，我想自己讲得够多了，这里只需顺便指出。

[注3] 这是刻写在德尔斐的箴言；苏格拉底曾面对阿尔西比亚德加以阐释（柏拉图《阿尔西比亚德篇》，巴黎，佳文出版社，第 1 卷，1959 年，124b）：“所以，我亲爱的阿尔西比亚德，请听从我的劝告，服从写在德尔斐神庙门上的箴言：γνῶθι σαυτόν，认识你自己。因为你要对付的敌人，正如我向你描绘的那样，而不是你想象的那样。要战胜他们，需要用心与才智；如果你放弃这一点，也就必须放弃在希腊人和其他民族中获得荣耀——而你对荣耀的热爱，似乎比任何人对任何事物的热爱都更加炽烈。”

“他不知道自己有着（或患有）什么”，那么，这究竟是什么？是他内在真正拥有的东西吗？是他要求成为的那个存在吗？这不再只是依照传统教育学的手段去塑造、教育、引出、培养他，也不只是让他置身于某种具有根本启示力的权威之下——这些辩证法从苏格拉底开创哲

学的步伐中衍生出来。在分析中，我们要把来寻找分析家的人引向的，难道正是这一点吗？

只要读过弗洛伊德，你们无论如何都应当了解某种东西；至少乍看之下，它构成一个悖论：分析的终点、目的与完成，究竟以什么面貌呈现在我们面前？弗洛伊德告诉我们的无非是，走完这条道路的人，最后发现的本质上不是别的，正是一个缺失（manque）。无论你们称它为"阉割"还是"阴茎嫉妒" [Penisneid]，这些都是符号，是隐喻。但如果分析最终撞上的确实就是这个，难道这里不已经有了某种二重性（duplicité）吗？

简言之，在提醒你们注意这种歧义性、这种介于这个原则性的开端与出发点，以及这个终点之间的双重辖域时——它的首要层面可能显得必然如此令人失望——整个一种发展便被铭写了。严格来说，这种发展，就是对于完全处于其文本之中的那个东西的揭示，这个东西被称为无意识大他者。很好。尤其是这一点，对于任何初次听到它的人来说——我想在这里没有谁是这种情况——它只能作为一种谜团来被听取。

我并不是以那样的名义向你们呈现它，而是以这样一种名义：在各种术语的汇聚之中，我们的行动正作为这样的东西被铭刻其间。
这同样也是为了立刻阐明我可以称之为——如果你们愿意的话，我可以这样称呼——那个总体蓝图：我们的行进将在其中展开；
因为归根结底，这不过就是要立刻把握，并在其中看到——天呐——这一展开及其诸项术语与爱的那一根本初始情境之间，究竟具有何种相似关系。

这种情境，尽管归根结底是不言而喻的，但据我所知，从未以任何术语在出发点被如此定位、如此安置，就像我马上提议向你们衔接的这些术语，即我们出发时的这两个术语：－爱者 [ἐραστής, erastès]，或者也可说是处于爱之状态的人 [ἐρών, erôn]，正在爱的人－被爱者 [ἐρώμενος, erômenos]，即那个被爱的人。

难道从一开始，一切不是已经各就其位了吗？没必要玩捉迷藏的游戏，难道我们不能在这场集会[《会饮》]中立刻看出，对于所有质询过爱者的人、所有接近爱者的人来说，界定"爱者"[ἐραστής, erastès]的，根本上不正是他所缺失的东西吗？而且我们立刻就能补充说，他并不知道自己缺失的是什么，这里的重音落在一种特别意义上的"无-知"〔l'in-science〕上，这正是无意识的那个重音。

另一方面，被爱者 [ἐρώμενος, erômenos]，即被爱的对象，难道他不始终被定位为那个不知道自己拥有什么、不知道自己拥有什么隐藏之物、不知道是什么构成了他的吸引力的人吗？ 因为这个"他所拥有的"，在爱情关系中，难道不正是被召唤去不仅是显露自身：去生成（devenir）、去存在（être）、去现身化（présentifier）那直到那时还仅只是"可能"的东西吗？
简言之，无论带不带有分析式的重音：他同样也"不知道"。 并且问题还在别处：他不知道自己拥有什么。

请注意，在构成爱者与被爱者各自本质的这两个词之间，并没有任何重合。一方所缺失的，并不是另一方身上隐藏的那个"他所拥有的"。这正是爱情的全部问题。人们知不知道这一点并不重要：在爱的每一步，在撕裂和不和谐中，都会碰到它。任何人都无须为此就爱展开"辩

证讨论”[διαλεκτικεύεσθαι]；只要身处其中、只要去爱，就会被卷入这道裂口（béance）与不和之中。

这就说尽了吗？这就够了吗？在这里我不能再多说。讲到这一步已经不少了，我甘愿冒险承受你们眼下的不解。但我不会在这里信口开河，所以不妨直说：事情还要更深一层。
我们可以用我们所使用的术语，给出那种关于能指-所指关系中意义创造的分析早已指出的东西[注4]。我们将在后续看到其中的真理，也会看到应当如何运用它。

> [注4] 尤其参见《文字在无意识中的作用》（“Instance de la Lettre”），载《文集》（Écrits），巴黎，瑟伊出版社，1966 年，第 515 页。

这种分析已经指出问题所在：爱作为能指——对我们而言，它是且只是一个能指——正是一个隐喻。既然我们已经学会把隐喻理解为替换，便从这里进入了晦暗之处。眼下我只请你们先承认它，把它握在手里；我此刻提出的就是这样一个公式：一个代数公式。

正是在这一生成的功能（fonction）中，爱者［ἐραστής，erastès］——即作为缺失主体的爱者——来到被爱者［ἐρώμενος，erômenos］的位置，取代后者作为对象、被爱对象的功能，爱的意义（signification）才由此产生。
我们或许要花一些时间来阐明这个公式（formule），在接下来的这一年里，我们有时间这样做 。至少我不会忘记从一开始就给你们提供这个坐标，它并非为了当成谜语，至少是作为一个基准点，以便在我展开论述时避免某些歧义 。

而现在，让我们进入这场《会饮篇》（Banquet），在某种程度上，上次我已经为你们铺设了背景，介绍了其中的人物——这些人物，就其对于他们向我们呈现之问题的简化而言，绝非原始。可以说，他们是极其复杂的人物！
因此，我会用几句话概括上次花时间谈到的要点，重新勾勒出它的意趣；我认为，必须让其中的挑衅意味显现出来。

有件事毕竟还是挺幽默的：在经过了二十四个世纪的宗教沉思之后，这二十四个世纪以来，没有任何一段关于爱的思考…无论它是发生在放荡者还是教士那里——**没有任何一段关于爱的思考，是不曾参照这一开创性文本的**。

归根到底，从外部看，一个毫无准备便闯进这篇文本的人，仍会觉得这不过是人们所谓的“狂欢派对”[注5]。我们毕竟得说清楚：在那个刚从雅典郊外自家小院里出来的农夫看来，这就是一群“老妖孽”的聚会。苏格拉底五十三岁，阿尔西比亚德——据说仍然英俊——三十六岁，主人阿伽通则三十岁。他刚刚赢得悲剧竞赛，正因如此，我们才能准确确定《会饮篇》的时间。

> [注5] 医院实习医生们吵闹的聚会。

显然，我们不应停留在这些表象之上。事情总是在沙龙之中发生，也就是说，在那样一种地方：人们在外表上并没有什么特别引人注目之处——最精妙的言辞却是在公爵夫人们那里被说出的。
当然，这些话语永远地失传了，但并非对所有人而言都如此，至少对于那些说出它们的人来说并非如此。而在这里，我们有幸知道，这些人物在那一晚彼此之间所交换的一切。

关于这出《会饮》，人们已经谈论了很多。无需多言，那些以哲学家、语言学家、希腊语专家为业的人们，已经用放大镜对其进行了审视，而我也并未穷尽他们全部的评论。
但这些评论也不是无穷无尽的，因为它总是绕着一个点打转。即便它并非无穷无尽，我也不可能把这些围绕某一行或某一句展开的细碎争论的总和向你们一一复述：
首先，并不能说这类争论的性质不会让我们漏掉某些重要的东西；其次，对于我这个既非哲学家、亦非语言学家、更非希腊语专家的人来说，代入这种角色、披上这层皮来给你们上一堂关于《会饮篇》的课，也是不合宜的。

我仅仅能指望的，不过是先让你们对我请求你们相信的事有一个初步的把握：即我并非在初次阅读之下就那样信赖它，请信任我。
至少请你们给予我这样的信任：认为这并非是我第一次进入这个文本，更不是为了这次研讨班才第一次进入。
并请同样在那点上信任我，即相信我确实费了一些功夫来刷新我关于那些致力于此文本的研究著作的记忆，甚至去了解那些我直到目前可能忽略了的部分。

这也是为了为我这一种做法作出解释——而且我仍然认为这是一种更好的方式，即从结尾入手来展开问题；也就是说，由于我正传授给你们的这种方法本身，你们必须对这一部分持某种保留态度，即：我从中理解到了什么。
正是在这里，我承担着最大的风险。请你们承认，我是在替你们承担这些风险。　愿这只作为一种引导：引向批评——这种批评，与其说是针对我将要告诉你们我在其中所理解到的内容，不如说是针对文本本身；也就是说，针对那一点——无论如何，在此之后将会向你们显现

的——作为那种“勾住”我理解的东西。
无论理解或真或假——那些东西让理解得以通顺，并使之成为必然。并且作为文本，作为能指，那便是即便对你们而言，即便你们有不同的理解，也依然是无法绕过的。

因此，我就略过开头的几页——这些页在柏拉图的对话中总是存在的。而这一篇对话并不像其他那些对话那样，不过，它仍然呈现出这样一种情境：
一种被构造出来、旨在制造我所称之为“真实性幻象”的情境——这些回溯，这些对传递链条的指认，那个人复述另一个人对他说过的话。这始终是柏拉图的方式：在开端处制造某种深度，这种深度无疑服务于他将要说出的东西所产生的回响。

我也会略过上次提到的规章，也就是会饮的法则。我已经指出过，这些法则并不只是地方性的即兴安排，而是联系着一个原型：Συμπόσιον [symposion]（会饮）本身就有自己的法则。当然，各地的规矩并不完全相同，雅典与克里特便有所区别。这里略过这些参照。

我们现在来到仪式的完成阶段。这里出现了一种总得命名的东西，而这个名称——顺便指出——颇有争议：“对‘大写的爱’的颂辞”（éloge de l’Amour）。它究竟是 ἐνκώμιον [enkômion：颂歌] [177ac]，还是 ἐπαίνεσις [épaïnesis][注6]？这些问题虽有趣，毕竟次要，这里略过。今天我只想标出我所谓的“进程”：一系列演说依次展开，先是斐德罗（PHÈDRE），随后是鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS），等等。

[注6] 拉康会在下一次课中纠正 épaïnesis（ἐπαίνεσις），并说自己造了一个新词。事实上，这个词确实存在，只是不常用；《会饮篇》中受到讨论的是 épainos。在《会饮篇》中，épainos 与 enkômion（ἐνκώμιον）有时混用，但依惯例，后者似

> 乎专用于这里这种情形，即向神祇致敬的行为（177c 末尾），并且在此占主导。鲍萨尼亚斯提出了关于这一区别的讨论。

相关知识卡 Epainos 与 Enkomion

斐德罗也是个相当奇特的人物，本来应当勾勒一下他的性格，不过这并不十分重要。今天你们只需知道一点：奇特的是，正是他提出这个议题(sujet)[177d]，成为 πατὴρ τοῦ λόγου [patèr tou logou]，即议题(sujet)之父。

这很奇特，因为我们从别处也略微认识他，也就是《斐德罗篇》的开头：他是一个古怪的疑病症者。我现在先告诉你们，也许以后会有用。

趁我想起来，也立刻向你们道歉。我不知道上次为什么谈到了夜晚。后来我才记起，以夜晚开篇的不是《斐德罗篇》，而是《普罗泰戈拉篇》。更正完这一点，我们继续。

斐德罗、鲍萨尼亚斯、厄律克西马柯——在厄律克西马柯之前，本应轮到阿里斯托芬，但他打起嗝来，于是让另一位先讲，自己随后再说。这段故事始终留下一个老问题：喜剧诗人阿里斯托芬怎么会同苏格拉底坐在一席？众所周知，他不只批评苏格拉底，还在喜剧中嘲弄、丑化甚至诽谤他；历史学家通常也认为，他在某种程度上要为苏格拉底被判死刑的悲剧结局负责。

我曾对你们说过，这一点无疑暗示着某种深层的理由；对此，我并不比他人提供更终极的答案，不过，也许我们将尝试首先在其中点亮一丝微光。

相关知识卡 《会饮》的落幕后悲剧：公元前416年宴会、秘仪案与苏格拉底之死

接着是阿伽通，阿伽通之后是苏格拉底。这些构成了严格意义上的会饮，直到那个关键时刻为止。上次我已经指出，阿尔西比亚德的闯入必须被看作本质性的；它颠覆了会饮的一切规则，哪怕只因为一点：他醉醺醺地出现，宣称自己根本就是醉着的，并以醉汉的身份在醉态中说话。

假设你们认为，这篇对话录、这部《会饮篇》的意趣，就是揭示严格意义上谈论爱有多困难，即很难说出某种站得住脚的话。如果只到这里，我们就不过处在一片众声嘈杂之中。但柏拉图向我们展示的——至少我这样主张并不算特别大胆——是这份困难勾勒出的轮廓。他以一种从未被揭露、从未被带到明处的方式，指出那里有一种根本性的拓扑结构，妨碍我们对爱提出站得住脚的说法。

我在这儿对你们所说的并不是什么很新鲜的东西。没有人会想到去反驳它。我是说，对于所有那些研究这个打上引号的“对话录”的人来说（因为它几乎不配这个称谓，既然它不过是一连串的颂词，是一连串为了礼赞爱而唱的小曲儿、祝酒歌，正因为这些人比其他人更聪明、更老练一点——况且有人告诉我们，这是一个并不常被选中的主题，这在乍看之下可能令人惊讶——这些小曲儿展现出了它们的全部意蕴。

有人告诉我们，每个人都按照自己的调门、自己的音色来转译爱。我们却不大清楚，为什么偏由斐德罗从宗教、神话甚至民族志的角度引入这个议题(sujet)。事实上，他的说法确有根据。斐德罗告诉我们，爱是 μέγας θεὸς [megas theos]，即一位伟大的神，由此引入爱 [178a]。他还援引两位神学家：赫西俄德和巴门尼德；两人以不同方式谈论诸神的谱系，这终究很重要。我们不必只因为斐德罗引用了一行诗，就觉得

非得去查赫西俄德的《神谱》和巴门尼德的诗。但我仍要说，两三年前，也许四年前，当代出现了一部关于这个问题的重要著作：让 · 博夫雷（Jean Beaufret）[注7] 对巴门尼德诗作的研究，非常值得一读。

> [注7] 让 · 博夫雷（Jean Baufret）：《巴门尼德：诗篇》（Parménide, Le Poème），法国大学出版社（P.U.F.），1955 年版（2006 年再版）。

话虽如此，先把它放在一边，看看斐德罗的演说里究竟有什么。首先是对诸神的参照。为什么是复数的“诸神”？我只想指出一点。我不知道“诸神”，尤其古代诸神，对你们有什么意义；但这篇对话谈得够多了，因此我应当把它当作你们向我提出的问题来回应。这样做颇有用，甚至有其必要。

相关知识卡 《巴门尼德篇》开场的论证归属

归根到底，你们怎么看待“诸神”？它们相对于象征界（Symbolique）、想象界（Imaginaire）与实在界（Réel）处在什么位置？这绝不是一个空洞的问题，完全不是。贯穿始终的问题，将是要知道：大写的爱究竟是不是一个神；而至少，我们在最后将取得这样一个进展：可以确定它并不是。当然，我不会就此给你们上一堂关于神圣的课程；我只是简单地，在这个问题上勾勒出几条命题。

只要诸神在我们的领域中存在，也就是在我们用来推进经验的领域中存在，只要这三个范畴对我们还有用，诸神就无疑属于实在界（Réel）：诸神是实在界的一种显现方式。

——正因如此，一切哲学进展都凭自身的必然性趋于消除诸神。
——也正因如此，正如黑格尔准确指出的，基督教启示同样走在消除诸神的道路上；在这个维度上，它沿着从多神论通向无神论的道路，

走得稍远、稍深了一些。
——相对于一种把神理解为启示顶点（summum）、神威（numen）、光辉与显现的神性观念——这是一种根本而实在的东西——基督教无疑走在一条逐渐缩减、最终废除这位启示之神的道路上。因为教义倾向于把神移置到圣言（Verbe）、移置到 λόγος [logos] 本身。换言之，它走在一条同哲学家平行的道路上；我刚才已经说过，哲学家的宿命就是否定诸神。

因此，人此前在实在界中遭遇这些启示；在那里，显现出来的东西本身就是实在的。如今，他却不再把同一启示安置在实在界，而是到逻格斯（logos）中、到能指衔接（articulation signifiante）的层面去寻找它。

任何倾向于在柏拉图哲学路径的起点处将其自身链接为科学的探究，都告诉我们——不论孰是孰非，我指的是不论处于真或不真之中——这正是苏格拉底当年之所为。 苏格拉底要求，对于那些我们与其保持着被称为[doxa，意见] 的天真关系的事物——天哪，为什么不呢？——这种关系有时也在真理之中，我们不应以此为足，而是要询问“为什么”，要我们仅对那种他称之为 ἐπιστήμη [épistèmè，科学] 的受保障的真理感到满足，也就是说，这种真理能说明其缘由。

柏拉图告诉我们，这正是苏格拉底之“哲学活动”φιλοσόφειν [philosophein] 的使命所在。我曾向你们谈到过我所称的柏拉图的“迷狂”（Schwärmerei）。我们必须相信，在这一事业中，最终仍有某种东西处于失败之中，以至于尽管在这样一种方法的论证中所展现出的严谨与才华…… 在柏拉图那里有如此之多的东西，随后为所有的“秘教”

（mystagogies）所利用：我首先指的是灵知主义（gnose），以及，且让我们说，在基督教内部始终保持其灵知主义色彩的东西…… 但有一点依然很清楚，他所喜爱的是科学（science）。既然他从一开始就将这条道路走到底，我们又怎能怪罪他呢？

无论如何，为了引入“大写的爱”的问题，斐德罗的演说参照了这样一种观念：即爱是一位伟大的神，几乎是诸神中最古老的一位；赫西俄德说，它是在混沌之后立刻诞生的；也就是那尊神秘女神，即帕门尼德话语中的那位原初女神——最先想到的存在。

在这里，我们不可能不去提及在柏拉图那个时代，在那个层面上——我们不可能不去尝试确定这些术语在柏拉图时代可能具有的所有含义（尽管这项任务可能无法完成）。因为归根结底，请务必尝试从这样一个想法出发：当人们最初说出这些话时——而在柏拉图时代，我们正处于那个时刻——这一切绝不可能带有那种“愚蠢的田园牧歌”的气息，就像例如在17世纪那样。在17世纪，当人们谈论ÉROS时，每个人都在玩这一套（修辞）游戏：这一切都被置入在一种完全不同的语境中，即一种宫廷文化、一种充满了《阿斯翠》（L'Astrée）的回响以及随之而来的一切的语境中，也就是说，那是一些无关痛痒的词。而在这里（柏拉图时代），词语具有其全部的重要性，这场讨论确实是神学性的。

正是为了让你们理解这种重要性，我发现没有比这更好的建议了：为了真正掌握它，去翻翻普罗提诺（PLOTIN）的《九章集》第二卷，看看他是如何谈论那些处于大致相同层面的事物的。那同样关乎Éros，甚至仅仅关乎它。

只要你们读过一点关于“三位一体”的神学文本，就不可能不注意到：普罗提诺的这篇论述只需——我想——改动三个词，便是一篇三位一体论，而这已是三世纪末。我的意思是，宙斯（ZEUS）、阿佛洛狄忒与厄洛斯（ÉROS），正对应圣父、圣子与圣灵。我这样说，只是为了让你们设想斐德罗以这种方式谈 Éros 时究竟在说什么：对他而言，谈爱归根到底就是谈神学。注意到这一点非常重要，因为他的演说正以这样的引入开始；直到今天，对许多人来说——例如在基督教传统中——谈爱仍是在谈神学。

更有趣的是，我们看到这段演说并未止步于此，而是转向了对其论点的说明。而这种说明方式同样非常有趣，因为我们将被告知这种神圣之爱，将被告知它的效应。 我强调一下，这些效应在它们的层面上，通过其所揭示的尊严而显得卓越。这种尊严与一个主题相伴，而这个主题自那以后在修辞学的发展中已变得有些陈旧，即：爱是一条纽带，任何人类的努力在它面前都会撞得粉碎。

一支由“被爱者”与“爱者”组成的军队——此处隐含的经典例证便是著名的底比斯军团——将是一支无敌的军队。对于爱者而言的所爱者，正如对于所爱者而言的爱者，都极易代表最高的道德权威，那是人们在其面前绝不退让、绝不愿蒙羞的权威。这最终导向了最极端的情况，即将爱视为“终极牺牲”的准则。看到这里出现的“阿尔刻提斯”的形象并非没有意义，尤其是在欧里庇得斯的文献参照中，这再次说明了我去年带给你们的、被界定为“悲剧地带”[179b]，即严格意义上的“两死之间”（l'entre-deux-morts）的区域。

阿尔刻提斯（ALCESTE），在国王阿德墨托斯（ADMÈTE）的所有亲属中——那个幸福的人，死亡却突然向他招手——阿尔刻提斯作为爱的化身，是唯一的一个——既不是那位阿德墨托斯年迈的父母（尽管按常理他们剩下的寿命已所剩无几），也不是朋友，不是孩子，不是任何人——阿尔刻提斯是唯一一个替代（se substitue）他去满足死亡之要求的人。 在一场本质上讨论男性之爱的演说中，这一点在我们看来非同寻常，值得我们铭记。因此，阿尔刻提斯被提议作为榜样。这使得接下来的内容具有了深度：继阿尔刻提斯之后，还有两个例子，根据演讲者的说法，这两个人同样也踏入了那个“两死之间”的领域：

- 俄耳甫斯（ORPHÉE）：他成功下到了地府寻找他的妻子欧律狄刻，但如你们所知，他却空手而归，因为他犯了一个错误：在允许的时间之前就回头看了。这一神话题材在希腊以外的其他文明传说中也屡见不鲜，其中日本的一个传说非常著名（伊邪那岐与伊邪那美）。我们在这里感兴趣的是斐德罗对此所做的评述。
- 第三个例子是阿喀琉斯（ACHILLE）。

今天我几乎无法比“向你们展示对比这三位英雄所产生的结果”做得更远了，这已经是让你们走上正轨的第一步。首先是他对俄耳甫斯（ORPHÉE）的评论。令我们感兴趣的是斐德罗所说的内容，而不是

他是否深入了事物的本质，也不是他的说法是否合理——我们不能走得那么远；对我们而言重要的是他说了什么，恰恰是斐德罗言说中的怪异性应当留住我们的注意力。

首先，他告诉我们关于阿埃格尔之子俄耳甫斯的事：诸神一点也不喜欢他的所作所为 [179d]。而他给出这一评价的理由，某种程度上就在于他对诸神为俄耳甫斯所做之事的阐释中[注8]。有人告诉我们，诸神对于像俄耳甫斯这样的人——他归根结底是一个不怎么样的人，一个软弱之徒——我们不知道为什么斐德罗如此厌恶他，也不知道柏拉图为何如此——诸神并没有向他展示一个真实的女人，而是一个 φάσμα [phasma：影子、幻影]。我认为，这充分呼应了我刚才在关于“与他者的关系”的论述中所引入的内容：**我们幻想（fantasmes）所覆盖的爱的对象，与爱所追问的东西**——即他者的存在（être de l’autre）——之间究竟有何不同；爱要问的是，它能否触及这个存在。

[注8] “让他的死亡来自女人”：俄耳甫斯被酒神女信徒（巴克科斯女祭者）撕裂而死。 。俄耳甫斯，善于用声音吸引他人。 这与阿尔西比亚德描述苏格拉底的内容可以作为对照。 参考 s8-11-0020、s8-11-0021。
按照俄耳甫斯在神话中的隐喻，这人是不怎么样。 他自己进入冥界，用自己的琴声打动冥王和冥后，并且有机会把自己的妻子从冥界带回来，并最后归因为一种戏剧性的悲剧。 这一则神话其实有非常丰富的可阐释性，不过就当前的话题上我们可以提出的问题是：
如果他想和妻子在一起，那么留在冥界即可。
所谓的“殉情”，“心中”，拉康一会就提到阿喀琉斯，他以“不死”或近乎不可战胜的英雄形象闻名，但斐德罗强调的恰恰是：他知道自己若为帕特罗克洛斯复仇，就将走向死亡，却仍然选择追随对方而死。也就是说，阿喀琉斯完成了俄耳甫斯没有完成的动作：他没有试图把所爱者从死亡中带回来，而是在死亡中追随所爱者。
并且在阿喀琉斯这里我们可以清晰的看到关于爱的位置的转移过程：
阿喀琉斯，一位不可战胜的英雄，卓越的可以享受他人的爱慕的人，自己主动的走向死亡。

> 死亡这里本身即可看作一种隐喻——也就是一种最绝对的无知的领域。
> 阿喀琉斯知道等待自己的将是死亡，并且他跟随这种“知”，走向“无知”。

相关知识卡 **俄耳甫斯下冥界与酒神女之死**

根据斐德罗的说法，我们在这里看到阿尔刻提斯究竟在何种意义上真正地在死亡中替代了阿德墨托斯。

你们会在文本中找到这个术语，没人能说是我杜撰的：为……而死[ὑπὲρ ἀποθανεῖν]。在这里，我刚才向你们提到的“替代-隐喻”在字面意义上实现了——阿尔刻提斯真实地站在了阿德墨托斯的位置上[注9]……为了她的丈夫而死……[...ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν...]，我想正看着文本的里科先生能够找到它。它就在 180a 处[注10]。这个术语被陈述出来，是为了标示出一种区别：俄耳甫斯在某种程度上已经退出了这场关于“爱之功勋”的角逐，剩下的竞争是在阿尔刻提斯与阿喀琉斯之间。

而阿喀琉斯，他是另一回事！他是 ἐπαποθανεῖν [epapothanein]：“那位将随我而死的人”[注11]。他是在死亡中追随帕特罗克洛斯（Patroclus）。

> [注9] 关于阿尔刻提斯，参见 179c 之前：“...ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν...” 其中 ὑπὲρ 与 ἀποθανεῖν 两词之间隔着 τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς。

> [注10] τιμωρήσας οὐ μόνον ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν⋯

> [注11] ἐπαποθανεῖν（epapothanein）意为“紧接着死去”；前缀 epi- 表示接续与累加。另参见拉康在 1956 年 6 月 13 日课中对“你是将跟随我的那个人”的评论。

理解这一对于古人来说意味着什么的、关于我们可以称之为“阿喀琉斯之举”的阐释，这件事本来值得作许多评注，因为说到底，这终究没有阿尔刻提斯的例子那么清晰。 我们不得不求助于荷马的文本，从中可以得出结论：总而言之，**阿喀琉斯本是有选择的**。他的母亲西蒂斯（Thetis）告诉他： “如果你不杀死赫克托耳——这里仅仅涉及为了替

帕特罗克洛斯复仇而杀死赫克托耳——你就能安安稳稳地回到家乡，拥有一段幸福且悠闲的晚年；但如果你杀死了赫克托耳，你的命运便注定了，等待你的将是死亡。”

阿喀琉斯对此是如此深信不疑，以至于我们有另一个段落，他在那里对自己进行了一番旁白式的反思：“我本可以安稳地回去。”紧接着这终究是不可想象的，于是他说，因为这样或那样的原因。这一选择本身，就被认为与阿尔刻提斯的牺牲具有同样的决定性意义：对命运[moïra] 的选择，对命运的选择，与那种“存在与存在之间的替代”具有同等的价值。 真的没有必要再加上——我不知道为什么马里奥·默尼耶会在我们讨论的这一页加注说——随后阿喀琉斯似乎是在帕特罗克洛斯的坟墓上自尽的。

这些日子我花了很多心思在阿喀琉斯的死上，因为这件事一直困扰着我。在关于阿喀琉斯的传说中，我找不到任何一处文献参照能允许我们像这样去建构这件事。我看到了阿喀琉斯的许多种死法，而从希腊爱国主义的角度来看，这些死法赋予了他一些奇怪的举动——既然他被认为是为了对特洛伊女人波吕克塞娜（POLYXÈNE）的爱而背叛了希腊人的事业。若果真如此，这多少会削弱斐德罗这段演说的分量。

但为了停留在斐德罗，让我们紧扣斐德罗的演说，重要的是这一点：斐德罗针对帕特罗克洛斯与阿喀琉斯在他们爱欲纽带中的互惠功能，进行了详尽的阐述。他纠正了我们的一项误解，即：绝不要想象帕特罗克洛斯——如人们通常所认为的那样——是那个‘被爱者’。”

按照斐德罗的说法，仔细考察人物特征便会看出：被爱者只能是阿喀琉斯，因为他年轻得多，而且还没有胡须。

我把这一点写出来，因为这个问题不断回来：究竟应当在什么时候去爱他们——是在长须之前，还是在长须之后。人们谈来谈去只谈这个；这套关于胡须的问题，到处都能遇到。
我们可以感谢罗马人，是他们使我们摆脱了这套问题。这一定有其理由。总之，阿喀琉斯没有胡须。
因此，无论如何，他就是被爱者。不过，帕特罗克洛斯看来要年长大约十岁。通过对文本的考察，可以看出，他才是爱者。我们关心的重点不在这里。

这仅仅是第一处标记（pointage），是显现出与我曾指定的‘目标点’（即我们将要前进的方向）有关联的首个模式：无论如何，神灵认为最崇高、最奇妙的一点，是当被爱者归根结底表现得像人们原本期待爱者会表现的那样。在这一点上，他严格地将阿尔刻提斯的例子与阿喀琉斯的例子对立起来。这意味着什么？因为这就是文本！如果这件事不重要，我们看不出斐德罗为什么要花整整两页篇幅来大做文章。你们以为我在探索‘柔情地图’，但那不是我，那是柏拉图，而且这一切都被建构（articulé）得非常好。

无论如何，我们都必须从中推导出必然的结果，即——既然他（斐德罗）明确地将阿喀琉斯与阿尔刻提斯相对立，并且在诸神衡量爱的奖赏时，让天平向阿喀琉斯倾斜——这意味着什么。这也就意味着，阿尔刻提斯当时处于‘爱者’（erastès）的位置。阿尔刻提斯，这个女性，当时处于‘爱者’的位置，即‘爱者’的位置；而正因为阿喀琉斯当时处于‘被爱者’（aimé）的位置，他的牺牲——这一点是被明确表达出来的——才显得远为更加令人赞叹。

“换句话说，这位疑病者斐德罗的这一整套神学论述，最终向我们展示并指明了：这一点正是——我刚才称之为‘爱的意义’的东西——所导向的终点。”

这是因为，他（爱神）最令人震撼、最引人注目、受到诸神认可并加冕的显现，是在‘福者之域’中给了阿喀琉斯一个极其特殊的地位。众所周知，那是一座至今仍存在于多瑙河河口的岛屿，只不过现在人们在那儿塞进了一个收容所或者专门关押罪犯之类的玩意儿。
这份奖赏归于阿喀琉斯，且极其精确地归功于这一点：即一个‘被爱者’表现得像是一个‘爱者’那样的行动。

今天我无法再进一步展开我的论述了。我想以一些具有启发性的内容来结束，这或许能让我们由此引入一些实践性的问题。那就是：归根结底，在这一对爱欲伴侣（couple érotique）中，如果我们可以说存在一种‘自然位置’的话，那么主动性是位于‘爱者’那一侧的。

如果你们愿意瞥见这一点，这对我们将充满后果：通过考虑到阿尔刻提斯（ALCESTE）与阿德墨托斯（ADMÈTE）这对伴侣，并且借助我们在分析中对于‘女性作为女性所能体验到的自身匮乏’的发现，这一点变得尤其易于被你们领会。 我们完全看不出为什么在某个层面上，我们不认为：在异性恋伴侣中，匮乏（但姑且我们会这么说）是存在于女性一侧的，但与此同时，主动性（l’activité）也同样存在于这一侧。

无论如何，他，斐德罗，对此毫不怀疑。而在另一侧，在被爱者这一边，在 ἐρώμενος [erômenos] 这一边——或者，请用中性形式来说，在 ἐρώμενον [erômenon]这一侧。

因为，既然我们如此‘爱着’，人们所‘徘徊/追求’（ère）的，我们在《会饮篇》这整出戏里所爱的，究竟是什么？

这是一件总是被提及的事——而且非常频繁地以中性形式出现——即：τα παιδικά [ta paidika]。人们用中性形式称呼它为“孩子的事物，作为对象的孩子”。这确实就是它的指称所在，在此我们看到，一种中性功能与这种“被爱者”（erômenos）或“被爱之物”（erômenon）的功能——即那被爱之物、被爱之对象的功能——联系在了一起：那就是，“强”（le terme fort）这个术语是位于它那一侧的。

随后你们会看到这一点，当我们必须阐述是什么使得问题（如果可以这么说的话）处于一个更高、更复杂的层面时，即当涉及到异性恋之爱时——这种在当前层面表现得如此清晰的、“主动”（l’actif）与“强”（le fort）之间的脱钩（dissociation），将对我们有所帮助。

无论如何，在阿喀琉斯与帕特罗克洛斯的例子如此明显地说明了这一点时，将其指出是很重要的。有一种幻象认为“强”会与“主动”混为一谈。（人们会认为）阿喀琉斯因为显然比帕特罗克洛斯更强，所以他不可能是“被爱者”。这一点——正是在文本的这个角落被揭露出来的——正是我们在此顺便要记住的教诲。

演讲到此，斐德罗将发言权交给了鲍萨尼亚斯。

第4课 · 1960年12月7日

“欲望加倍即是爱，而爱若加倍便成狂。”[注1]

> [注1] 这则题辞写在本次课开始时的黑板上，可译为：“一个加倍的欲望就是爱，而爱一旦加倍，就成为谵妄。”

今天我会试着推进对《会饮篇》的分析；这是今年我选择用来引你们进入转移问题的道路。请回想一下，上次讲到斐德罗（Phèdre）演说结尾的什么地方。

我不想让你们一步一步走过接踵而来的每篇演说：鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）、厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）、阿里斯托芬（ARISTOPHANE）、阿伽通（AGATHON）……
阿伽通是这场会饮的主人，其见证者是阿里斯托德谟（ARISTODÈME）。而那位通过向我们复述他从阿里斯托德谟那里收集到的内容来发言的人，则是阿波罗多洛斯（APOLLODORE）。因此，从头到尾都是阿波罗多洛斯在说话，重复着阿里斯托德谟说过的话。
……在阿伽通之后是苏格拉底——你们将看到，关于他所知道的爱，他采取了多么独特的路径来表达——你们也知道，最后一个情节是阿尔西比亚德（ALCIBIADE）的入场：
这番公开告白近乎失态（quasi-indécence），令人惊愕；它出现在对话结尾，至今仍是所有评注者面前的一道谜。

后面还有一些内容，我们也会讲到。我不想让你们不得不一篇演说接一篇演说地逐步走完，以免到头来迷失或厌倦，丢掉我们的目标，忘记我们正走向的那个点意味着什么。

正因如此，上一次我用关于对象（objet）的这些话语开启了我的论述，关于对象的这个存在（être）——我们始终可以对自己说（无论理由是否充分，但始终有着某种名义）：我们错失了它——我的意思是——我们辜负了它（de lui avoir fait défaut）。

我们本应趁还来得及去触及他者的存在（être de l'autre）。我会回到这个问题，说明它同这里所谓"主体间性"的两个参照项有什么关系。这里的重音落在一点：面对这个他者，**我们必须承认其中有一个同我们一样的主体**；于是，这个"我"、这个方向，便被说成是"抵达他者存在"的本质……

在另一个方向上，即当我试图阐明欲望在对他者的把握中所扮演的角色、功能时，我想要表达的是：在这种对他者的把握中——如同它在"爱者（ἐραστής）- 被爱者（ἐρώμενος）"这一配对中所产生的那样——正是这一配对，组织了从柏拉图直至基督教冥想的关于爱的全部思考。

这种欲望中的"他者的存在"——我想我已经充分指出过了——**绝非一个主体**。被爱者（ἐρώμενος），我会说是"被爱之物"（ἐρώμενον）[注2]，同样也是中性复数的"τα païdika"（τα παιδικά）：可以翻译为"被爱的孩子之物"。

严格来说，这个在欲望中被瞄准的他者——我用了“被瞄准”一词——是作为被爱的对象。这意味着什么？

> [注2] Erômenon：动词 eraô（爱）的中性过去分词。
> 希腊语从阳性单数（ἐρώμενος，指“被爱的人”）到中性单数（ἐρώμενον，指“被爱之物”）以及中性复数（τα παιδικά）的语法切换
> “绝非一个主体”,这意味着欲望不承认他者作为主体的言说或自主权

对于那个已经离得太远、以至于我们再也无法弥补亏欠的人，我们可以说，自己在他身上错过的，正是他作为对象的特质。我的意思是，在爱为我们打开通向他者的道路时，本质上发动这一运动的，是对被爱对象的欲望。若要打个比方，这种欲望就像一只向前伸出的手：去够熟透的果实，把盛放的玫瑰牵近，去拨旺骤然燃起的柴火。
请为了我接下来要说的话好好听我说。我在这张将止步于此的意象画面中所做的是：在你们面前勾勒所谓的“一个神话”，你们将在该意象后续的奇迹般特征中清楚地看到这一点。

上次我告诉你们，我们出发点上的那些神——斐德罗首先说，大写的爱是一位伟大的神[178a]——是实在界（Réel）的一种显现。从这种显现向某种象征秩序（ordre symbolique）的任何过渡，都会使我们远离实在的启示。

斐德罗告诉我们，大写的爱（l’Amour）是巴门尼德（PARMÉNIDE）笔下的女神所构想出的第一位神祇——关于巴门尼德，我在这里不能停下来细谈，而让 · 博夫雷在他关于巴门尼德的书中，把这位女神认同为真理——我相信，相较于把她认同为任何其他功能，这样做更为恰当——即真理，以其根本结构而言的真理。

请就此参看我在《弗洛伊德之物》（La Chose freudienne）中对它的谈论方式：对真理的发明、真理的最初想象——便是爱；
爱在此处也同样被呈现为“无父无母”[178b]。大写的爱没有谱系。然而，这里已经参照了赫西俄德最具有神话色彩的形式。在诸神的呈现中，某种东西被组织起来，它就是一种谱系：一个“亲属关系系统”、一套神谱学、一种象征性。

在我向你们提到过的，这条从神谱学走向无神论的中途点上，这作为中途点的基督教的神，请从其内部组织的角度来审视他，这个“三而一（trine）”的神，这个“一而三”的神，他还能是什么，若非亲属关系本身最根本的接合——存在于其最不可还原地、最神秘地具有象征性的部分之中，这种最隐秘的，且正如弗洛伊德所言，最不自然、最纯粹具有象征性的关系：即父与子的关系。而第三个项，则以爱的名义存留于此。

我们正从那里出发，从作为神的“大写的爱”出发，也就是从在实在中启示、显现自身的爱出发；因此，我们只能以神话的方式谈论它。也正因如此，我完全有资格在你们面前确立这个端点（terme）、这个方向：我试图把你们引向爱者（ἐραστής）替代被爱者（ἐρώμενος）的隐喻公式。正是这个隐喻产生了爱的意义（signification）。

为了引入这一点，让它在你们面前具有可见的形态，我有权补全这个形象，使它真正成为一个神话。
而这只伸出的手，伸向果实，伸向玫瑰，伸向骤然燃烧的柴火，我首先有权告诉你们，它那去触达、去吸引、去拨旺的姿势，是与果实的成熟、花朵的娇艳、柴火的火光紧密相连的；
但是，当在这去触达、去吸引、去拨旺的运动中，手朝向对象伸得足

够远之时，如果从果实、从花朵、从柴火之中，伸出了一只手来迎向你的那只手，并且在那个时刻，恰恰是你的手定格（se figе）在了果实那封闭的圆满之中、花朵那绽放的圆满之中，定格在了一只燃烧之手的爆发之中，那么在那里所发生的，便是爱！

确切地说，我们甚至不应停在这里，而应当说：那就是迎面而来的爱（l'amour en face）。我的意思是，起初作为被爱者、作为被爱对象的是你，而你突然变成爱者，变成那个欲望着的人；这时，这份爱就是你的。
请看我试图通过这个神话去强调什么：一切神话都关联着实在之中的不可解释之物，无论什么东西去回应了欲望，这始终都是不可解释的。这里所涉及的结构，并不是这种对称与这种返回。

同样，这种对称性也并不构成真正的对称，因为当手伸出时，它是朝向一个对象（objet）的。至于从另一边出现的手，它是奇迹，但我们在这里不是为了组织奇迹，我们在这里是为了完全相反的事情：**为了去知道**。
而这里需要强调的，不是"从这头到那头"所发生的事情，而是就在"那里"所发生的事情，也就是说，是**爱者**对**被爱者**或**被爱之物**的替代。

换言之——我强调这一点——我认为，有些人以为我在上一次所阐明的内容中存在某种游移：一方面是爱者对被爱者的替代，即爱者取代被爱者的隐喻性替代，并且他们想在某种程度上，在那个众神赐予冠冕[179d]的最高例证中看到某种矛盾——面对这个例证，众神自己也感到震惊，这里使用的词是 ἀγασθέντες [agasthentes][注3]，即作为**被爱者**的阿喀琉斯死去了，ἐπαποθανεῖν [epapothanein]——我们将看看这意味

着什么，姑且为了保持一种不确切的说法：为帕特罗克洛斯（PATROCLE）而死。

> [注3] Agasthentes 是描述阿尔刻提斯之举时使用的词，见 179d；描述阿喀琉斯时则是 hyper agasthentes，见 180a：他们更加赞叹。

阿喀琉斯正是在这一点上超越了阿尔刻提斯：后者是为了她所爱的丈夫，代替他而把自己献给死亡 [179b]：...ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν...[huper tou autès andros apothanein]。
斐德罗就此所使用的词语是：代死/为……而死 ὑπεραποθανεῖν[huperapothanein]。
它与 追随而死/随之赴死 ἐπαποθανεῖν [epapothanein] [180a] 相对；
代死/为……而死，在文本前面斐德罗那里 [179b]，意思是：她代替自己的丈夫而死；随之赴死，则是另一回事。

帕特罗克洛斯（PATROCLE）死了。阿尔刻提斯（ALCESTE）与她那被死神索求的丈夫交换了位置，她跨越了刚才提到的这个“在此者”和另一个〔彼岸〕之间的空间。她已经实施了某种操作，这无疑是为了从众神那里夺取那份面对此等极端之举而卸下防备的见证，这也将使她能够在人类面前获得那份独一无二的奖赏：从死者的“彼岸”归来。

但还有更强有力的！这正是斐德罗所阐明的。阿喀琉斯（ACHILLE）接受了他那悲剧性的命运，他那致命的命运——如果他去为帕特罗克洛斯复仇，那份被预许给他的必然死亡——而非回到故土，与父同在，回到自己的田野之中，这（比阿尔刻提斯）更为强有力。然而，帕特罗克洛斯并不是他的被爱者。他（阿喀琉斯）才是那个被爱者。

无论对错——这对我们无关紧要——斐德罗（PHÈDRE）阐明，在这一对关系中，阿喀琉斯是被爱者，他只能拥有这个位置，并且正是由于这个位置，他的行动，总而言之即是去接受他那如其所写的命运——如果他没有从中删去些什么，如果他把自己置于——不是代替——而是追随帕特罗克洛斯（PATROCLE）的位置上，如果他把帕特罗克洛斯的命运变成了他自己必须回应、必须面对的债务（dette）——正是由于这一切，在众神眼中，一种最必然、最伟大的钦佩便不可阻挡地产生了，在爱的显现的秩序中所达到的层级——斐德罗告诉我们——是更高的，并且正因如此，阿喀琉斯受到了众神更多的尊崇。

既然是由他们（众神）评判了某些事——顺便说一句，他们与这些事的关系仅仅是一种钦佩的关系，一种惊异的关系，我的意思是，他们被人类在爱的显现中带给他们的价值景象所超越了——在某种程度上，众神，这些不动情且永生者，并不注定要理解在凡人层面上所发生的一切。
他们仿佛从外部衡量着某种类似距离的东西，衡量着在爱的显现中所发生的某种奇迹。

因此，在斐德罗文本所要说出的东西中，在“追随而死”（ἐπαποθανεῖν）之中，确实强调了这样一个事实：作为被爱者（ἐρώμενος）的阿喀琉斯（ACHILLE）转化成了爱者（ἐραστής）。
文本说出并肯定了这一点：阿尔刻提斯（ALCESTE）是作为爱者（ἐραστής）为其丈夫而牺牲的。相比于阿喀琉斯层面所产生的角色转变——即他从被爱者（ἐρώμενος）转化为爱者（ἐραστής）——前者的举动（阿尔刻提斯的牺牲）体现出爱的激进、全面且耀眼的显现的程度较低。

因此，在这“处于被爱者（ἐρώμενον）之上的爱者（ἐραστής）”关系中，涉及的并不是这样一种形象——如果我可以说的话——是一种幽默的形象——其原型由爱者处于被爱者之上、父亲处于母亲之上所给出，正如雅克 · 普雷维尔（Jacques PRÉVERT）在某处所说的那样。

而这无疑也启发了马里奥 · 梅尼耶（Mario MEUNIER）那类我曾向你们谈及的古怪错误，他声称阿喀琉斯（ACHILLE）在帕特罗克洛斯（PATROCLE）的坟墓上自杀[注4]。

并不是作为被爱者的阿喀琉斯在某处替代了帕特罗克洛斯，问题不在这里，因为帕特罗克洛斯已经处于任何触及、任何抵达的范围之外；而是阿喀琉斯——他这个被爱者——转化成了爱者。这便是那件本身即是严格意义上的奇迹般的事件。正是通过这一点，爱的现象被引入到了《会饮篇》的辩证法之中。

> [注4] 参见梅尼耶，第 26 页注 1：“参见《伊利亚特》，IX，410；XVIII，94 及以下；XIX，417；XXII，359 及以下。《苏格拉底的申辩》28g。阿喀琉斯在帕特罗克洛斯的遗体上自杀了。”马里奥 · 梅尼耶：《柏拉图，会饮篇或论爱》，全译本，巴黎，1914 年。
> 梅尼耶在其《会饮篇》译本评注中误称阿喀琉斯在坟墓上自杀。在荷马史诗中，阿喀琉斯是重返战场求死而非自杀。拉康这里强调的是位置的变动。

紧接着，我们进入鲍萨尼亚斯的演说。“鲍萨尼亚斯的演说”，我们必须对其进行断句/结构化分析。

由于时间关系，正如我告诉过你们的，我们无法逐行分析其细节。关于鲍萨尼亚斯的演辞——你们大致都读过《会饮篇》，所以我可以直说——它是通过对两种阶序的爱之区分而引入的 [180c-d]：

大写的爱——他说——并非唯一的，而为了知道我们应当赞美（louer）哪一种……

这里在“颂词”（ἐγκώμιον [enkômion]）与“赞美”（ἔπαινος [épaïnos]）之间

存在微细差别——我不知道上次为什么我用了“ἐπαίνεσις [epainesis]”这个词并与“ἐπαινεῖν [epainein]”（赞美）联系在一起——对爱的赞美，这就是“ἔπαινος [épaïnos]”的意思[注5]，对“大写的爱”的赞美必须基于“大写的爱并非唯一”这一前提。他根据其起源做出了这一区分。……他说，没有大写的爱就没有阿佛洛狄忒（APHRODITE），而阿佛洛狄忒有两位。

> [注5] 这正是鲍萨尼亚斯的论点本身（参见 1960 年 11 月 30 日的课程）。enkômion 往往是无差别地赞颂一个人的生平，而 épaïnos 则是一种带有评判标准、基于特定美德的“称赞”。

相关知识卡 Epainos 与 Enkomion

两位阿佛洛狄忒（APHRODITE）之间的本质区别在于此：
——其中一位毫不沾染女性的成分，她没有母亲，她诞生于天雨投射到大地上[注6]——这是由乌拉诺斯的阉割所产生的。正是源于克罗诺斯对乌拉诺斯这场原初的阉割，正是从中诞生了天上的维纳斯，她完全不带有两性的双重性。
——另一位阿佛洛狄忒，不久之后诞生于宙斯与身为提坦神族的狄俄涅（DIONÉ，原文括注“Diane”）的结合。关于这位统治现世的宙斯之降临的全部历史，都与他同提坦神族（他们是他的敌人）的关系交织在一起——关于这点我建议你们去参考赫西俄德（HÉSIODE）。
狄俄涅是一位女提坦神 [181c]。我不在此赘述。这位阿佛洛狄忒诞生于男人和女人 ἄρρενος [arrenos][注7]。她不叫天上的阿佛洛狄忒，而是凡俗的（Pandémienne）阿佛洛狄忒。

> [注6] 阿佛洛狄忒诞生于海上的泡沫。
> [注7] καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος [kai thèleos kai arrenos]：一部分为雌性（thèleos），一

> 部分为雄性（arrenos）。
> 乌拉诺斯被阉割后，其生殖器落入海中，泡沫中生出阿佛洛狄忒。

相关知识卡 鲍萨尼亚与两位阿佛洛狄忒 · 克洛诺斯的双重位置：阉割乌拉诺斯与被宙斯阉割

贬低与蔑视的语调在鲍萨尼亚斯的演说中被明确地表达了出来：这就是凡俗的维纳斯。
她完完全全属于平民大众：她属于那些将所有爱欲混为一谈的人，属于那些在低于他们自身的层级上寻找爱欲的人，属于那些未能将爱变成一种高阶的统御元素的人，而这种高阶的统御正是天上的维纳斯、天上的阿佛洛狄忒所带来的。

鲍萨尼亚斯的演说正是围绕这一主题展开的。与斐德罗的演说——那是一篇神话学家的演辞，是一篇关于神话的演辞——相反，鲍萨尼亚斯的演说，我们或许可以说——我们并没有任何牵强附会——是一篇社会学家的演说，（不过）这也许有些夸张了，我们姑且说它是一篇社会观察家的演说。

表面上看，一切都将建立在希腊世界对于这种“高级的爱”的不同立场之上，这种爱发生于那些既是最强壮的、也是最具精神性（头脑）的人之间，发生于那些最精力充沛的人之间，发生于那些同样也是“高贵者/善者”（ἀγαθοὶ [agathoi] [181e]）[注8]、那些懂得思考的人之间，也就是说，发生于那些因其能力而被置于同一层级的人之间：男人们之间。

> [注8] Agathoi：正派人、善人；而阿伽通，鲍萨尼亚斯所爱的人，承载着“善”本身的名字。

鲍萨尼亚斯告诉我们，各地的习俗差异巨大：在爱奥尼亚或波斯人那里——通过他我们得到了关于此的见证——这种爱会遭到谴责；而在

其他地方，比如在厄利斯或拉刻代蒙人（Lacédémoniens，即斯巴达人）那里，这种爱则不仅被认同，而且如果被爱者拒绝将他的恩宠（χαρίζεσθαι [karizesthai][注9]）赐予他的爱者[182b]，这甚至会被视为是一件非常恶劣的事；
最后是在雅典人那里，在鲍萨尼亚斯看来，雅典人的做法似乎是这一仪式的高级的理解，或者可以说，是对爱的关系进行社会形式化的高级把握。

> [注9] χαρίζεσθαι [karizesthai]：给予恩惠。

如果我们顺着鲍萨尼亚斯的说法，我们会看到，如果说他赞同雅典人在此（爱的关系中）施加障碍、形式与禁令——至少他是以一种或多或少被理想化的形式向我们呈现这一点的——那是出于某种目的，为了某种特定的目标：这是有意为之的，为了让这种爱在某种持续时间内，甚至更进一步，在一种被形式化表达出来的、堪比婚姻结合的持续时间里，显现自身、证明自身，确立自身。

这也是出于这样一个目的，即在爱的竞争之后所做出的选择——在某处谈及这种爱时，他使用了“赛会裁判”（ἀγωνοθετῶν [agônothetôn]）一词[184a]——主持着这场斗争，主持着爱的追求者们之间的角逐，以此来考验那些处于爱者位置上的人。

整整一页里，这种歧义都以一种特殊方式维持着：这种德性，这种“选择者”的功能，究竟安置在哪里？
因为，同样地，被爱者——即便他愿意如此，他也不过比一个孩子稍大一点，已经能够具有某种辨别力——终究仍是两人之中知道得最少的那一个，是最没有能力去评判这种我们可以称之为两人间“有益关系”的德性的那一个；所谓“有益关系”的德性，被留给一种暧昧的考

验，一种在他们两人之间进行的考验。
与此同时，这种德性，这种作为选择者的功能，也同样被安置在爱者那里，也就是说，被安置在他的选择所指向的方式之中，依据的是他将在被爱者那里寻找什么；而他将在被爱者那里寻找的，是某种要给予被爱者的东西。

两者的结合，它们在他某处称为“话语的相遇点”[184e] 上的相遇，而重合将在那里发生。
问题是什么？这涉及一种交换，正如罗班在比代文库版的文本 [184d] 中所翻译的那样，这种交换将使得“前者”——他因此能够做出一份以智力及整个功德领域为对象的贡献——与“后者”——他需要在教育及一般的知识方面有所斩获——在这里相遇。
用他的话来说，这是为了结成伴侣，并形成一种正如你们所见的、总而言之处于最高层级的联合：

相关知识卡 鲍萨尼亚与两位阿佛洛狄忒

καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι [184d-e]
（前者能对智慧及其他德行做出贡献，而后者则需要去获得教育及其他学识）

相关知识卡 鲍萨尼亚与两位阿佛洛狄忒

正是在占有 κτάομαι [ktaomai][注10] 的层面上，在一种获取：κτῆσις [ktèsis] 的层面上，在一种收益、一种获得、一种对某物的占有的层面上，这对伴侣的各项条件之间将发生相遇；这种相遇将永远地阐明这

种所谓的“高级之爱”，这种爱即使在我们更换了其中的伴侣之后也依然会存留，在随后的几个世纪里，它将被称为“柏拉图式的爱”。

> [注10] Κτάομαι, ktaomai：获得，赢得，占有。由这个动词形成了两个名词：ktèma，财物，财产；ktèsis，获得，占有。

相关知识卡 鲍萨尼亚与两位阿佛洛狄忒

然而，读这篇演说时，很难感觉不到、很难看不出来——这整套心理学属于什么范畴。整篇演说——你们若重读一遍——都围绕估价、寻找价值展开，我甚至要说，围绕那些已经标价的价值展开。
问题确确实实在于安放自己的精神投资基金。鲍萨尼亚斯要求对“大写的爱”的展开、对被爱者的追求施加严格规则；这些规则之所以有理由，是为了避免把 πολλὴ σπουδὴ [pollè spoudè] [181e]，也就是过多心血——正是我刚才所说的投资——浪费在不值得的小年轻身上。

正因如此，人们要求先等等，等他们更成熟一些，好知道自己面对的究竟是什么。再往下，他还说，把混乱带进这套以功德为前提的求爱秩序的人，都是野蛮人。通往被爱者的道路，应当受到同我们保护自由女性时相同的禁令、法律和限制。因为自由女性使两个主人家族结合起来，她们自身代表着姓氏、身价、家业、嫁妆——用今天的话说，随你怎么称呼。她们因此受这套秩序保护。同样的保护，也应当禁止不配的人接近欲望的对象。

你们在这篇文本中越是深入，就越会看到某种东西被确立下来，正如我在上一次的讲辞中向你们指出的，严格来说，这正是“富人的心理学”。富人早在资产阶级出现之前就已存在。甚至在更为原始的农业经济中，富人就已经存在了。
自时间伊始，他便存在并显现出来，哪怕仅仅是通过那些我们已看到

其首要特征的事物，即通过节庆场合中周期性显现出来的奢侈耗费；而这种奢侈性耗费正是构成了原始社会中富人首要义务的东西。奇怪的是，随着社会的演进，这种义务似乎如果说没有退居次要地位的话，至少也转入了隐蔽的状态。

但是，富人的心理学完全建立在这一点之上：对他自身而言，在与他者的关系中，关键在于价值，在于那些可以根据公开的比较模式、尺度进行评估的东西，在那些于公开竞争——严格来说，即是对财物占有的竞争[183e]——中相互比较的东西；这里的关键在于对被爱者的占有，因为这是一支“优良资产”——原文用的词是：χρηστοῦ [chrèstoï]——并且为了让这资产升值，一生的时间都不够用[注11]。

> [注11] Chrèstoï：可以被使用的，质量良好的。在 183e 处可以看到：“爱这个灵魂的人，因为它是 chrèstoï，便会终身在其爱中保持恒定。”

因此，鲍萨尼亚斯在这场《会饮》的几年之后——我们通过阿里斯托芬的喜剧知晓这一点——将确切地与阿伽通（AGATHON）一起远走他乡，阿伽通在这里是众所周知的他的心上人，尽管他长出我所谓的“下巴上的胡子”已经有很长一段时间了，这个说法在这里具有全部的重要性。

阿伽通（AGATHON）30岁，并且刚刚在悲剧比赛中赢得了大奖。几年后，鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）将从雅典人的视野中消失，去往被阿里斯托芬（ARISTOPHANE）称作“福祉者之域”的地方。这是一个偏僻的地方，不仅是在乡间，更是在一个遥远的国度。这并非塔希提，而是马其顿。只要他的安全能得到保障，他就会一直留在那里。鲍萨尼亚斯在爱情方面的理想是——如果我可以这样说的话——受到

庇护的资本化，是将依理属于他的东西锁入保险箱，因为这（被视作）是他在自身有能力实现增值的事物中所懂得去辨识出的东西。

我并不是说，正如我们从柏拉图的话语中所瞥见的那样，这个人物没有在另一种类型的人身上留下遗存，我将向你们简要指出这另一种类型的人，因为他总而言之处于这条链条的末端；这是我曾遇到过的一个人——并非在分析中遇到的，否则我就不会向你们谈论他了——我与他的交往足够深，以至于他向我敞开了那个被他用作心灵的东西。这个人物确实很有名，并且以一种敏锐的感受力而闻名：他深刻感受到正是由于占据了富人的位置，在爱情中恰恰会被强加那些限制。那是一个极其富有的人。如果我可以这样表达的话，这绝非一个隐喻，他拥有装满钻石的保险箱，因为人们永远不知道会发生什么，那是在战后不久，整个地球都可能燃烧殆尽。这不算什么。

他构想的方式，因为他是一个富有的加尔文教徒——我向在座可能属于这一宗教的人致歉；我并不认为制造富人是加尔文宗的特权，但在这里给出这一指示并非没有重要性。
因为，说实话，毕竟可以注意到，加尔文宗曾产生这样一种效果：它使如下说法显现为道德指导的要素之一，即“上帝在这尘世上用财富填满他所爱之人”——也许在别处也如此，但在尘世便已如此——对律法与诫命的遵守，其果实就是尘世的成功；而这在各种事业中，也并非没有丰产性[注12]。

> [注12] 参见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，弗拉马里翁出版社，2000 年。

无论如何，这位我们谈论的加尔文教徒，确切地将他从这尘世开始为未来世界所将要获取的功德秩序，都放在会计账簿一页的记录中来处

理：某日买入，此物。
在那里也同样，他的所有行动都被导向这样一个方向，即为彼岸获取一个装得满满当当的保险箱。在做这个离题论述时，我不想显得像是在讲述一个过于轻易的寓言，但是，尽管如此，若不通过描绘他（后来的）婚姻命运之状况来补全这幅图景，是不可能的。

有一天，他在公共道路上用他那辆大汽车的保险杠撞到了某个人。然而，他开车向来是极其谨慎的。那个被撞的人抖了抖身子。她很漂亮，是个门房的女儿；做门房的女儿完全不妨碍她漂亮。她冷淡地接受了他的道歉，更冷淡地接受了他的赔偿提议，又以更甚的冷淡回应了他共进晚餐的提议。

简言之，对他来说，接近这个奇迹般邂逅的对象越来越困难，这个对象在他心里的分量也越来越重。他告诉自己，这是真正的价值。于是，这一切把他带向婚姻。这里涉及的，正是鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）的演说向我们展示的同一个议题(sujet)。为了说明爱在何种程度上是一种价值 [182e]——你们自己判断——他告诉我们[183a]：

“对于大写的爱，我们宽恕一切。如果某个人为了获得一个位子、一项公职，或任何其他社会利益，而做出了哪怕最轻微的我们在涉及爱者与被爱者之间关系时所容许的出格行为时，他都会落得名誉扫地[注13]。
他将犯下可被称为道德卑劣的 ἀνελευθερίας [aneleutherias] 罪过，因为[183b] 这正是谄媚 κολακείας [kolakeias] 的含义。他会去谄媚——这对于一个主人来说是不体面的——以获得他想要的东西。”

正是凭借某种超出了警戒线之物的尺度，我们才能够评判爱情究竟是什么。

> [注13] “蒙受羞辱”这一观念在罗班译文中并不存在，而是在这里由拉康引入，用来评论道德卑下与谄媚；它强化了这样一种对比：一边是可能招致公众责难的行为，另一边则是恋人们那些被良好看待的离奇举动，这些举动在 183a、b、c…… 中得到展开。Aneleutherias：不配于自由人的情感；卑下，粗鄙。

涉及的正是同一个参照界域，正是它导致了我那位积累财产与功德的加尔文教徒，确实在一段时间里拥有了一位可爱的妻子，理所当然地，用珠宝将她挂满，而这些珠宝每天晚上都会从她的身体上解下，以便被重新放回保险箱，并最终达到这样一个结果：有一天，她与一位每月赚五万法郎的工程师私奔了。关于这个话题，我不想显得像是在夸大其词。

毕竟，人们竟把鲍萨尼亚斯的这番演说呈现为古代爱情中某种崇高道德追求的范例；然而，我还不必读到演说结尾，就能看出它揭示了所有道德中的一道裂隙：这种道德无论如何都只依附于所谓价值的外在标记。
因为他的演说最终必然要说：如果所有人都承认这些漂亮规则具有首要的、支配性的地位，并且价值只授予功德，那么将会发生什么呢？

“在这种情况下，即使一个人彻底看错了，也毫无耻辱可言……事实上，假设一个人为了财富，[185a] 将自己的恩惠给予了一位被自己视为富有的爱者；结果自己完全看错了，因为这位爱者原来很穷，因而没有得到金钱上的好处……依照普遍看法，这个人显露出了自己的本来面目：为了金钱上的好处，他什么事都肯做，听任何人使唤，而这并不是一件美好的事。
让我们将同一个推理贯彻到底。假设一个人因为相信一位爱者有德，

并希望借由他的友谊完善自身，而将自己的恩惠给予了他；结果自己看错了，这位爱者显露出 κακοῦ [kakou] [185b]，也就是根本上恶劣而邪僻、毫无功德、不具德性，那么受这样的骗却仍然是美好的。”

人们通常在这里看到某种东西，奇怪的是，人们想要从中找到、认出康德所称的“正当意图”在历史上的首次显现。
在我看来，这确实是卷入了一种奇特的错误之中。这个奇特的错误毋宁说是没有看到这一点：我们凭经验知道，所有这种关于教育性爱情、在同性爱情甚至另一种爱情问题上出现的教化之爱的伦理，而经验向我们表明：其中存在某种最终会露出马脚的诱饵。

相关知识卡 康德道德律的自律性

既然我们谈的是希腊之爱，假如你们曾遇到这样的情况：一名同性恋者由他的保护人带到你们面前——后者当然总是出于最好的意图——那么我很怀疑，你们是否见过这种多少有些热切的保护，对那个被推到你们面前、成为这种爱之对象的人的成长产生过什么特别明显的效果；而这种爱原本把自己说成“为了善”、为了获得“最大的善”。

这正是我能向你们断言，这绝非柏拉图之意见的原因。因为鲍萨尼亚斯的话语才刚刚——我必须说，相当仓促地 [185bc] ——在某种大致如下的说法上作结：
“所有其他人都是乌拉尼亚式的（Ouraniens），而那些‘不属于此列’的人，唉，我的上帝，让他们去求助于潘德摩斯式的维纳斯吧，这个大荡妇，求助于那个同样‘不属于此列’的她。如果他们想要的话，让他们去他妈的吧（Qu’ils aillent se faire foutre）！

他说，我就以此来结束我关于“大写的爱”的讲辞。对于平民——换言之对于凡俗之爱——我们对此没有什么要多说的了”[注14]。

> [注14] 这种爱属于天上的维纳斯；它本身也是天上的，因为它迫使爱者 [185c] 与被爱者照看他们自身，并努力使彼此变得有德性。所有其他的爱都属于凡俗的维纳斯。

然而，如果柏拉图同意，如果涉及的确实就是这回事，你们认为我们会看到紧接着发生的事情吗?
紧接着，阿波罗多洛斯（APOLLODORE）接过话头并对我们说：
- “Παυσανίου δὲ παυσαμένου...” [Pausaniou dé pausamenou...] [185c]
- “而当鲍萨尼亚斯停止之后……”

鲍萨尼亚斯做了停顿，这句话在法语中很难翻译，并且有一条小注说：“没有任何法语表达能够对应，然而音节在数量上的对称是重要的，这里大概率有一个暗指，请看注疏。”[注15]。这些我就略过了……
这并非莱昂 · 罗班先生最先在此处感到蹊跷。早在亨利 · 艾蒂安的版本中，页边就有一个批注。所有人都在这个
“Παυσανίου δὲ παυσαμένου...” [Pausaniou dé pausamenou...]
上感到了蹊跷，因为人们从中看到了一种意图。我想我将向你们展示，人们并未完全看清那是哪种意图，因为说实话，就在玩了这个文字游戏之后，文本紧接着向我们强调这正是一个文字游戏，因为文本在括号里对我们说：“如你们所见，我从大师们那里学到了这样说话：

- ‘διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὑτωσὶ οἱ σοφοί’ [didaskousi gar me isa legein outôsi oi sophoi]”

• “因为智者们教导我要像这样对称(双关)地说话。”

> [注15] 罗班这条注释见第 23 页注 1；其措辞在这里并未被拉康严格转述。
> “鲍萨尼亚斯”这个名字和“停”这个词出自同一词根。这部分商务印书馆的版本没有翻译出来。引用一下人民出版社王晓朝的版本 185c：
> 鲍萨尼亚斯停了下来——你明白这是语言学家常用的双关语把戏——下一个轮到阿里斯托芬。

“大师们教会了我以此种同构（isologie）的方式说话”，我们就说是“文字游戏”吧，但这并非文字游戏，同构确实是一门技术。
我在此略过人们为了寻找是哪位大师而可能耗费的所有才智：是普罗狄科（PRODICUS）吗，不是普罗狄科吗？难道不更应该是伊索克拉底（ISOCRATE）吗，因为，在伊索克拉底的名字里也有“iso”，并且对伊索克拉底进行同构（iso-logier）将是极其“iso”（对等）的。这把我们引向了种种问题！你们无从知晓这催生了怎样的研究！
伊索克拉底和柏拉图是不是朋友？有人责备我不总是引明资料来源，从今天起，我决定这样做：这里的来源是乌尔里希 · 冯 · 维拉莫维茨-默伦多夫（Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF）。我把名字告诉你们，是因为他是一位非凡人物。如果你们偶然见到他的书，又会读德语，就把它们买下来——他有一本论西蒙尼德（SIMONIDE）的书，我很想得到。他生活在本世纪初，是当时的一位德国博学家，也是一位重要人物；他关于柏拉图的研究极富启发性。我在“Pausaniou... pausamenou”这个问题上并不是要非难他；他并未特别纠缠于这点细小的玩笑。

我想对你们说的是这一点：在这里，我不认为需要作一种特别迂远的指涉，把它联系到**伊索克拉底（ISOCRATE）**在例如论证某种政治体系之功德时运用**“同构（isologie）”**的方式。

你们在莱昂·罗班（Léon ROBIN）翻译并评论的这本《会饮篇》前言中所能找到的所有展开论述，在我看来确实是某种有趣的东西，但与这个问题毫无关系，原因如下。毫无疑问，关于鲍萨尼亚斯话语的射程，我的确信早已形成，我甚至在上次已经将其全盘托出，我说过，鲍萨尼亚斯的话语确实是福音书之诅咒的写照：真正值得的东西，永远拒绝给予富人[注16]。

> [注16] 参见 Mario Binasco：《关于圣人主题的小变奏》，载于《L'en-je lacanien》，2005 年第 2 期，第 5 号。

尽管如此，碰巧我认为在那里找到了一份确证，我将其提交给你们评判。上个星期天——我继续引用我的资料来源——我和某个人在一起，如果我还没有向你们说过他早已在我自身的形塑中所占据的重要性，我会感到恼火的，这个人就是科耶夫。
我想某些人无论如何都知道，正是多亏了科耶夫，我才得以被迎入黑格尔——我和科耶夫在一起，理所当然地——既然我总是惦记着你们——我和他谈论了柏拉图。

我在科耶夫对我说的话中发现——他现在做着完全不同于哲学的事情，因为他是一位显赫的人物，但他仍然时不时地写上两百页关于柏拉图的东西，这些手稿会在各种不同的地方游荡——他最近向我分享了他在柏拉图那里的一些发现，但关于《会饮篇》，他什么也没能告诉我，因为他还没有重读它。这并不属于他近期话语的经济学的一部分。

因此，我多少有些白费了功夫，尽管我在柏拉图话语的另外一些点上，深受他对我所言之事的鼓舞，具体而言即在这一点上：非常确定的是——这也是完全显而易见的——即柏拉图本质上既向我们隐藏他

的思想，也向我们揭示他的思想；并且，正是凭借每个人之能力的尺度，也就是说，直至某种极其确定的、“不可逾越的”限度，我们才能够瞥见它。

因此，如果我没有给你们柏拉图（PLATON）的最后定论，你们不应该怪我，因为关于这最后的定论，柏拉图已经下定决心，绝不把它告诉我们。
在此时，也许我跟你们讲述的关于柏拉图的一切，会让你们去翻开比如《斐多篇》（Phédon），极其重要的是，你们要有这样一个观念：也许《斐多篇》的目的/对象（objet），尽管表面上看如此，并不完全是为了论证灵魂的不朽。我甚至会说，它的结局/目的（fin）非常明显是恰恰相反的。但我们先把这个放在一边。
在离开科耶夫时，我于是对他说，关于这部《会饮篇》，我们终究没怎么谈论；而由于科耶夫是一个非常非常有身份的人，也就是说，一个“势利者（snob）”，他回答我：
“无论如何，如果您不知道为什么阿里斯托芬（ARISTOPHANE）会打嗝（le hoquet），您就永远无法解释《会饮篇》！”

我早就跟你们说过这非常重要。因为很显然这非常重要！如果没有一个理由，他怎么会打嗝呢？关于“他为什么打嗝”，我对此一无所知，但无论如何，受到这个小小的冲动（impulse）的鼓舞，我对自己说——此外还带着一种极大的倦怠——我能想到的最让人厌烦的事情，莫过于再次去翻找那些关于打嗝、关于打喷嚏的种种推测，（去翻找）这在古代可能具有怎样的价值，甚至具有怎样的身心（psychosomatique）思辨的价值。

极其漫不经心地，我重新翻开我的书，看着文本中“Pausaniou... pausamenou...”的那个地方，因为紧接着涉及的便是阿里斯托芬（轮到他发言），而我察觉到了这一点，即在整整十六行 [185c-d-e] 的篇幅中，谈论的仅仅是如何止住这个打嗝：“当这个打嗝止住时……”，“它会止住吗，它不会止住吗？”，“如果它没止住，你们就采取诸如此类的法子，最后它会止住的……”。

以至于这些词项：παῦσαί [3] [pausai]，παύσωμαι [4] [pausômai]，παύσῃ [5] [pausè]，παύεσθαι [6] [pauesthai]，如果我们再加上：Παυσανίου [1]... παυσαμένου [2] [pausaniou... pausamenou][注17]，便在这些行中给出了παῦσ [paus] 的 7 次重复；也就是说，在这些永恒重复的 παῦσ... [paus...] 之间，平均间隔为两行又七分之一[注18]。

> [注17] 所有这些都是动词 pauesthai 的各种形式：停止、使之停止、使平静、平息。我们还应补充一点，根据巴伊词典，形容词 Pausanias 的意思是“平息痛苦的人”。然而，Pausanias 或许更应该意为“平息烦闷或悲伤的人”，而不是“平息痛苦的人”。关于鲍萨尼亚斯名字的文字游戏由此变得更为有趣。
> [注18] 计算如下：16 行（在拉康使用的版本中），“paus...”出现了 7 次；排除第一行（因为计算的是间隔），可得 15/7 = 2 + 1/7 行，即每次出现“paus...”之间的平均间隔。
> 也就是说παῦσ [paus] 反复出现，把鲍萨尼亚斯的名字、演说的停止、阿里斯托芬的打嗝、止嗝的尝试全部联结到同一个链条中。

[Παυσανίου [1] δὲ παυσαμένου [2] - διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὑτωσὶ οἱ σοφοί - ἔφη ὁ Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη λέγειν,
τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινα ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπό τινος ἄλλου λύγγα ἐπιπεπτωκυῖαν καὶ οὐχ οἷόν τε εἶναι λέγειν, [185d] ἀλλ’
εἰπεῖν αὐτόν - ἐν
τῇ κάτω γὰρ αὐτοῦ τὸν ἰατρὸν Ἐρυξίμαχον κατακεῖσθαι - ὦ Ἐρυξίμαχε, δίκαιος

εἶ ἢ παῦσαί [3] με τῆς λυγγὸς ἢ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἕως ἂν ἐγὼ παύσωμαι [4]. καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον εἰπεῖν “ἀλλὰ ποιήσω ἀμφότερα ταῦτα · ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῷ μέρει, σὺ δ᾽ ἐπειδὰν παύσῃ [5], ἐν τῷ ἐμῷ. Ἐν ᾧ δ᾽ ἂν ἐγὼ λέγω, ἐὰν μέν σοι ἐθέλῃ ἀπνευστὶ ἔχοντι πολὺν χρόνον παύεσθαι [6] ἡ λύγξ · εἰ δὲ μή, ὕδατι [185e] ἀνακογχυλίασον. Εἰ δ᾽ ἄρα πάνυ ἰσχυρά ἐστιν, ἀναλαβών τι τοιοῦτον οἵῳ κινήσαις ἂν τὴν ῥῖνα, πτάρε · καὶ ἐὰν τοῦτο ποιήσῃς ἅπαξ ἢ δίς, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρά ἐστι, παύσεται [7]. »]

【注】上面是研讨班文本引用的会饮篇文本。这里原封不同的引用过来。下面依然引用的是王晓朝版译文。

鲍萨尼亚斯停了下来——你明白这是语言学家常用的双关语把戏——下一个轮到阿里斯托芬。所以阿里斯托德谟本来应该接着转述阿里斯托芬的讲话，但不知是因为吃的太饱，还是因为别的缘故，他碰巧正在打嗝，不能长篇发言。所以他对坐在下一位的医生厄律克西马柯说，请你帮个忙，要么设法止住我的嗝，要么你先说，我等到不打嗝了再说。

厄律克西马柯说，两个忙我都可以帮。我先发言，等你好了你再讲。现在你最好屏住呼吸，这样就可以止住打嗝；如果不行，你就在嘴里含一小口水；再不行，你就找样东西戳一下鼻孔，打个喷嚏，这样几次，无论怎么顽固的打嗝都会停止。

下面是直接翻译研讨班引用的原文

鲍萨尼亚斯 [1] 停下来之后 [2]——因为智者们教导我要像这样双关（对称）地说话——阿里斯托德谟说，本该轮到阿里斯托芬发言，但他碰巧因为吃得太饱或是别的原因，突然打起了嗝，无法开口，[185d] 而是说道——因为医生厄律克西马柯正躺在他下首的位子上——‘哎，厄律克西马柯，你要么有义务帮我止住 [3] 这嗝，要么就替我发言，直到我停下来 [4]。’厄律克西马柯说：‘那好，这两件事我都做；我先替你发言，等你停下来 [5] 后，你再替我发言。在我发言的时候，如果你屏住呼吸憋很长时间，看这嗝愿不愿意停止 [6]；如果不愿意，你就用水 [185e] 漱漱口。如果嗝实在太厉害，你就找点什么东西刺激一下鼻子，打个喷嚏；如果你这样打上一两次喷嚏，哪怕嗝再厉害，它也会停下来的 [7]。’

如果您再加上这一点，即“这会起作用，或者这不起作用”，并且归根结底“我会照你说的去做”，也就是说，ποιήσω [poièsô][注19] 这个词也被加入其中，并以近乎同等的执拗被重复着，这就将我们所谈论的那些同音谐音（homophonies），乃至同构（isologies）的间距，减少到了一行半 [平均出现率]。

> [注19] ποιήσω [poièsô] 源自 poiein：做、创造、生产、行动、起效、作诗、促成、产生（被重复了三次）。

无论如何，极其难以让人不去看清的是，如果阿里斯托芬打嗝了，那是因为在鲍萨尼亚斯的整个发言期间，他都笑得前仰后合（s’est tordu de rigolade），而柏拉图也同样如此！

换言之，如果柏拉图对我们说了类似“Pausaniou… pausamenou”这样的话，就相当于说：“托托尝试了所有（Toto à tout tenté）”，随后他又在十六行的篇幅里向我们重复“尝试的（tentant）”和“去尝试（tenter）”这样的词，这终究应该让我们竖起耳朵，因为在柏拉图的任何文本中，都不存在另一个如此赤裸裸地类似于《韦尔莫年鉴》（almanach VERMOT）中某个段子的例子。

当然了，这也是形造了我青年时代的作家之一。甚至正是在那里，我第一次读到了一篇名为“西奥多找火柴（Théodore cherche des allumettes）”的柏拉图式对话，由库特林（COURTELINE）所作，这真是一段绝妙的佳作（un morceau de roi）【注】！

> 【注】韦尔莫年鉴 这是一份由约瑟夫 · 韦尔莫特于1886年创办的传统法国年刊。本书专为每日阅读而设计，建议每天阅读一页。内容涵盖实用信息、笑话、插图和轶事，以其独特的红色封面、幽默风格和文化趣闻而闻名
>
> 【注】法国幽默作家乔治 · 库特林（Georges Courteline），擅长描写日常生活的荒诞与官僚主义的滑稽。
>
> 【注】“un morceau de roi”字面意为“国王的一块肉/国王的专享”，引申为“极品、绝妙的佳作”。

因此，我想已经充分说明：对柏拉图本人来说——这里正是他借阿波罗多洛斯之名在说话——鲍萨尼亚斯的演说确实是可笑的。

好吧，时间已经很晚，今天我就不分析接下来厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）的发言了。他代替本该在那时发言的阿里斯托芬（ARISTOPHANE）开讲。下一次我们会看看，医生厄律克西马柯的演说，对爱的本性而言究竟意味着什么。

我们也将看到——因为我认为这重要得多——阿里斯托芬的角色，并且我们将看到，在他的发言中，阿里斯托芬将带领我们迈出一步，这是对我们而言第一步真正具有启发性的进展，即使对古人而言并非如此，因为对他们来说，阿里斯托芬的话语始终像一场巨大的闹剧般令人费解。

这里涉及“剖分（diœcisme）”，也就是他所说的 διῳκίσθημεν [dioekisthèmen] [193a]；涉及一分为二（séparé en deux），涉及这种分裂（Spaltung / splitting）。它虽不等同于我在图式（graphe）上向你们展开的分裂，却绝不会让你们觉得毫无关联。

相关知识卡 Spaltung：自我裂分、对象裂分与主体分裂

在阿里斯托芬的演说之后，我将去考察阿伽通的发言。我现在想要的是——为了让你们在等待下一次课程时知道你们要走向哪里——如果你们更仔细地察看这篇文本，无论如何有一件事是确定的，并且在此我不需要用博学的准备工作来赋予它更多价值：无论你们在分析的哪一个时刻切入这篇文本，你们都会看到，当苏格拉底以他自己的名义发言时，他所清晰表达（articule）的事情有且只有一件，首要的一点即，阿伽通的话语，这位悲剧诗人的话语，一文不值。

人们说：正是为了顾及阿伽通的面子，他（苏格拉底）才——如果我可以这样说的话——让狄奥提玛（DIOTIME）来替代自己，他才借狄奥提玛之口向我们给出他关于爱的理论。我完全看不出，一个刚刚被处决的人的敏感自尊还有什么可被顾及的。而这正是他在阿伽通身上所做的事情。

从现在起，哪怕只是为了在必要时反驳我，我也请求你们标举出这里真正涉及的东西，即：在阿伽通依次把关于"大写的爱"的所有漂亮话都说尽之后，苏格拉底将要清晰表达（articuler）的东西——那不仅仅是指"大写的爱"的所有善/财富（biens），人们能从"大写的爱"中获取的所有利益（profit），更是指，可以说，它的所有美德（vertus），它的所有美（beautés），没有任何东西会因为过于美好而不被归结为"大写的爱"之效应的产物——苏格拉底仅仅用一招，便从根本上瓦解了这一切，将事物拉回到它们的根源上，即：爱，是对什么的爱？

从爱，我们过渡到了欲望；而欲望的特征在于，既然 Ἔρως ἐρᾷ [Éros era]，既然爱欲有所欲求 [200a]【注】，那么这里所涉及的东西，也就是它被认为随身携带的美本身，恰恰是它所匮乏的：ἐνδεὴς [endès]，即"匮乏的"；ἔνδεια [endeia]，即"匮乏"。在这两个词中，爱欲本身就等同于匮乏。

> 【注】苏格拉底说，那么现在请你记住，所谓爱就是对某事物的爱。再请回答，爱神对他爱的对象有欲求，还是没有欲求？ ——当然有欲求。 《会饮篇》[200a] 王晓朝版

而苏格拉底以其个人名义在《会饮篇》的这篇话语中所作出的全部贡献即在于：从那里起，某种东西即将开启，而这个东西远远不会抵达某种你们可以握在手中的东西。这怎么可能是可设想的呢？

相反，我们会一直逐渐沉入黑暗，重新遇见那越来越深广的古老黑夜。《会饮篇》中关于爱的思想，一切真正可说的都从那里开始。

第5课 · 1960年12月14日

为了看清我们卷入的这项工作的性质，也为了让你们忍受其中可能令人厌烦的迂回——毕竟你们不是来听一篇希腊文本的评注——我先说明：我并不打算面面俱到。大部分工作已经由我替你们做了，也就是在你们不在场时，代你们做了。我能提供的最好帮助，归根到底，是促使你们重读这篇文本。你们若依我的建议去读，或许多少会戴上我的眼镜；但这无疑比根本不读好得多。何况，主导整项工作的目标始终不能忘记：我们注定要抵达某个地方，找到对出发时那个问题的回应。

这个问题很简单，就是转移的问题；我要从已经阐明的术语出发。人们去找一个人，也就是精神分析家，向他求取一门关于自己最内在之物的知识；通常，人们正是抱着这种心态接近他。那最内在的东西本应是分析家从一开始最为陌生、也最应当与他无关的东西——我们在分析开端就会遇到这一点——可人们偏偏假定，分析家拥有关于它的知识。

这就是我们以主体的术语提出的处境；它存在于那位作为请求者走上前来之人的姿态中。　目前，我们甚至不必牵涉这种“处境”在客观上包含和支撑的一切，也不必立刻引入那份被交给这门知识的东西的特殊性，即无意识本身。不管主体是否甘愿，他对此都毫无概念。

如果只从主观方面这样界定，这个情境怎么会产生一种初步看来类似于爱的东西？而我们恰恰可以用这一点来界定转移。　更准确、更深入地说，转移把爱本身置于问题之中；对分析反思而言，它追问得如此

彻底，以至于引入了一个本质维度，也就是我们所谓爱的矛盾情感。直说吧，相对于某种特定哲学传统，这是一个全新的概念；我们在这里直探那份传统的源头，并非徒劳。

爱与恨的这种紧密并置，正是我们在这份传统开端处没有看到的。既然总得选择一个起点，我们便从苏格拉底开始，尽管今天会看到，在这个起点之前还有别的东西。 当然，如果隧道另一端没有以某种方式被打通，我们也不会如此大胆地推进这个问题。我们正在走向同某物相遇。我们已经相当严肃地把握住一种拓扑学：在分析中，主体必定会找到某物，替代他原本寻找的东西。因为我们知道：**如果他出发去寻找自己拥有却不认识的东西，他找到的恰恰会是自己所缺失的东西**。

正是因为我们在先前的历程中阐明并提出了这一点，我们才敢于提出我最初表述的那一个问题，即作为转移之涌现的可能性在其中得以表述的那个问题。

因此我们很清楚，他在分析中所找到的东西，恰恰是作为他所缺失的东西而被勾连出来的，即他的欲望，并且欲望因而在此词的任何意义上都不是一种善/财产（bien），也绝非——极其准确地说——是在κτήσις [ktèsis]（“财宝”）的意义上，即无论以何种名义他所能拥有的某种东西。

就在转移之爱绽放的这个时刻——一个同时由**时序与拓扑**界定的时刻——我们必须读出一种**位置的反转**。严格说来，这种反转把对某种“善”的探求变成了欲望的现实化（réalisation）。 你们听得很清楚：这种说法假定，欲望的现实化恰恰不是对某个对象的占有，而是欲望本身涌现到现实中。

正是因为在我看来……而且并非出于一次偶然的相遇，而是从某种程度上说，当我在寻找，为了仿佛从我记忆场域的核心出发，在由某种经验所造就的指南针的指引下，去何处寻找那个在我所学之物中我所能保留的、被道出(articuler)之物的仿佛中心之点时……在我看来，《会饮篇》，无论它离我们有多么遥远，正是这个问题之意义以最为震颤的方式在其中激荡的场所。

严格说来，这个问题的意义恰恰在作品结束的时刻激荡起来，也就是阿尔西比亚德出现的时刻。我们可以在“奇怪”一词的一切意义上形容他的到来：从作品构造看，柏拉图让他打断了程序预先安排好的一系列有序演说；
真正的狂欢闯入，会饮的秩序骤然倾覆。从文本本身看，阿尔西比亚德的演说是一番不知所措的自白。他说的确实是自己的痛苦，是内在的撕裂；苏格拉底的态度使他直到今天——几乎如同当时——仍旧受伤，被一道说不清的奇怪伤口咬噬着。

那么，为什么要有这种公开坦白？为什么在这种公开坦白中，会有苏格拉底的这种“解释”，它向他显示：这种坦白有一个完全直接的目的，即把他同阿伽通分开，并立刻成为某种回归秩序的契机？

自从我向你们提到这篇文本，凡是回去读过的人，无不被整个奇特场景同我们可能在转移中经历的各种情境、各个瞬间位置之间的共鸣所震动。 当然，这还只是印象；这里必定有某种与转移相关的东西。只有通过更严密、更细致的分析，我们才能看清这个情境揭示了什么。无论如何，它显然不能被归结为阿拉贡（Aragon）在《巴黎的农民》

（Le paysan de Paris）中所谓对“精神分析（la sychanalysse）”【注】的预知。

> 【注】la sychanalysse:精神分析的标准拼写是 la psychanalyse。拉康这里引用了阿拉贡《巴黎的农民》中的戏谑、变形或讽刺性写法。

不如说更像是一次相遇：某种轮廓的显现，这些轮廓对我们而言必然具有揭示意义。 我相信——这并不仅仅是因为某种跳跃前的退缩（正如弗洛伊德所说，那必须是狮子般的一跃，也就是说，唯一的一跃）——我之所以迟迟不向你们展示它，是因为：为了充分理解阿尔西比亚德与苏格拉底这一幕场景的出现究竟意味着什么，我们必须透彻地理解这部作品，即《会饮篇》的总体意图。

这就是我们要推进的地方。地基的建立是必不可少的。如果我们不知道柏拉图引入阿尔西比亚德（ALCIBIADE）那一幕是为了说明什么，就不可能准确地定位它的分量（portée），原因如下： 我们今天来到了医生厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）演说的开头——让我们先屏住呼吸…… 他是个医生，这终归应该引起我们的兴趣。这是否意味着厄律克西马柯的演说应当引导我们去做某种“医学史”研究？很显然，我甚至无法给这种研究勾勒出一个轮廓。理由有很多：首先，这种迂回（détour）不是我们的任务，而且这种迂回终究会显得相当过分；其次，因为我真的不认为这行得通。 我不认为厄律克西马柯是被具体特指的，也不认为柏拉图在引入这个人物时想到的是某个特定的医生。

尽管如此，他所展现的立场中仍有一些根本性的特征是需要被揭示出来的，这些特征未必是历史性的特征——除非是根据某种非常普遍的分界线而言——但它们或许会在不经意间让我们反思，医学究竟是什么。 我们已经注意到，在苏格拉底那里，医学是一个频繁出现的、几

乎是弥散性的参照点。苏格拉底非常频繁地，每当他想要将对话者引回到他所引导的对话平面上，引导其觉察到一种严谨的推演步骤时，就会求助于某种技术专家的技艺。

我的意思是：如果在某个问题上你想知道真相，你会向谁求教？而在这些人当中，医生绝未被排除在外，甚至受到了特殊的尊崇。 在苏格拉底的眼中的医生所处的位置绝非属于某种低等的秩序。然而，显而易见的是，他那套推演步骤的准则，无论如何都远不能被还原为我们所谓的“精神卫生（hygiène mentale）”。这里所涉及的这位医生，**完全是以医生的身份在说话**，甚至立刻就把他的医学推崇为所有技艺中最伟大的一种：医学是“伟大的技艺（grand Art）”[186b]。

就在他开始演说之后——我在这里将只简短指出一下，这证实了我上次告诉你们的关于鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）演说的情况——在厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）开始其演说时 [185e-186a]，他明确地表述了这一点：“既然鲍萨尼亚斯在 ὁρμήσας [hormesas]，即在一个‘漂亮的开端’——这不是个好的翻译——在体面地为演说的主题给出了‘冲动’（impulsion）之后，却没有同样辉煌地、以一种恰当的方式结束……”

这是一种委婉的说法（litote），很明显对所有人而言——而且我认为在这里有必要强调一下，这一点是如何作为**显而易见**之理被卷入其中的。我们必须承认，我们的耳朵并不完全适应这种说法：我们并不觉得鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）的这篇演说摔得有多么惨，因为我们已经太习惯于听到关于爱的这类蠢话了； 非常奇怪的是，在厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）看来，他演说中的这一特征竟然真真切切地诉求于所有人的共识：就好像总而言之，鲍萨尼亚斯的演说——对所有人而言——确实显得极其“拉胯”（vasouillard），就好像关于“鲍(萨尼亚

斯)-止-嗝”（pausamenou）的那些粗俗笑话（正如我上次强调过的那样），对古希腊读者来说都是不言自明的一样。

我认为参考我们对这“音调（ton）”问题所能瞥见的内容是相当本质的——归根结底，“精神之耳”总是紧紧抓住它，即便它并不公开地将其视为一项标准；而在柏拉图的文本中，这语气又如此频繁地作为某种苏格拉底随时都会参考的东西被援引。
有多少次，在他开始演说之前，或者在别人的演说中插入一段插话时，他会明确且正式地祈求诸神，好让这语气得以持续、维持并和谐相调。你们将会看到，这与我们今天的主题非常接近。

在进入厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）的演说之前，我想先做一些评注。这些评注即便会让我们退回到最为初始的真理，却也绝不是轻易就能得出的。让我们观察一下关于厄律克西马柯演说的这一点——我将顺带向你们证明，医学向来相信自己是科学的——厄律克西马柯发表了一些参照了…… ……既然总之，正像我刚才所说，我是“在你们的位置上（代替你们）”，在这些日子里尝试理清医学史的这一小章，为了做到这一点，我不得不走出《会饮篇》，并参照柏拉图文本的各个要点。 ……有一系列你们听说过的流派，即便在你们的医学教育中这一章是多么被忽视。最著名的，无人不知的那一个，就是希波克拉底学派：“科斯学派”（l’école de Cos），它与邻近的“尼多斯学派”（l’école de Cnide）相对立。

你们知道，在尼多斯学派之前，曾有一个西西里学派——它比前者更早，其代表人物是阿尔克迈翁（ALCMEON）及阿尔克迈翁派，克罗托内（Crotone）则是该学派的中心[注1]。必须知道的是，我们无法将这一学派的思辨与当时、当地正兴盛的一个科学学派分离开来，即毕

达哥拉斯派（Pythagoriciens）。 你们看这把我们引向何处：我们必须在这一场合对毕达哥拉斯主义的角色和功能进行推演，而且正如众所周知的那样，这对于理解柏拉图的思想至关重要。

> [注1] 科斯的希波克拉底（公元前 460—380 年）以经验和观察为出发点，并因此与邻近的尼多斯学派形成对立；后者深受生理学家理论的影响，倾向于在人（微观宇宙）身上重新发现自然（宏观宇宙）的神圣原则。参见《苏格拉底之前的希腊思想家》，让·瓦尔金（Jean Voilquin）译，巴黎，加尼耶-弗拉马里翁出版社，1964 年。

眼看我们又要卷入一个会让人真正迷路的迂回。因此，我宁可只从中揭示几个主题，而且是严格关乎我们议题(sujet)的主题。 也就是说，就《会饮篇》这个插曲、这篇演说，以及整部作品作为问题域（problématique）的意义而言，我们究竟正朝哪里推进。

我们——我认为——对厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）这个人物本身，或者对那些可能教导过其他一些人物的导师们，所知甚少。 但我们对那些在柏拉图的话语（对话录）中出场、并通过阿尔克迈翁派直接与这个医学流派相连的人物，在他们与毕达哥拉斯派相连的意义上，却有所了解。我们知道，西米亚斯（SIMMIAS）和克贝斯（CÉBÈS）——也就是在《斐多篇》（Phédon）中与苏格拉底对话的那些人——是菲洛劳斯（PHILOLAOS）的弟子，而菲洛劳斯正是早期毕达哥拉斯学派的大师之一。

如果你们参考《斐多篇》，你们会看到西米亚斯（SIMMIAS）和克贝斯（CÉBÈS）针对苏格拉底最初的提议所给出的回应——具体来说，是关于什么应当确保灵魂的长存不朽：这些回应准确地指涉了那些我在这里将要谈论的相同术语，即那些在厄律克西马柯

（ÉRYXIMAQUE）演说中被悬为问题的术语 [187a]，而其中首要的便是“ἁρμονίαν [harmonia]”，即和谐、协调的概念。

因此，医学，你们在这里注意到了，始终自认为是科学的。也正是在这一点上，它始终显示出自己的弱点。 出于其位置的一种内在必然性，医学始终参照某种科学，也就是它那个时代的科学，无论这种科学是好的还是坏的。至于它是好是坏，从医学的观点来看，又如何知道呢？

相关知识卡 厄律克西马科斯的医学与宇宙和谐 · 正常与病理不是自明尺度

对于我们而言，我们觉得我们的科学、我们的物理学，总被认为是一种“好的科学”，而好几个世纪以来，我们拥有的物理学却非常糟糕。这一点实际上是完全确定的。 而不确定的则是，医学应当如何利用这门科学，也就是说，医学该如何、通过什么样的切入点、从哪个头绪入手去掌握它——只要对医学而言，某些事情尚未被阐明。正如你们将看到的，这绝非小事，因为这涉及的是“健康（santé）”这一观念。

极其确切地说：健康究竟是什么？你们如果认为，即使对于在所有其他医学面前自诩为科学的现代医学而言，这件事是完全确定的，那你们就大错特错了。 时不时地，会有人把“正常与病理（du normal et du pathologique）”这一概念作为论文题目布置给某个学生。这通常是那些受过哲学训练的人给他们出的题目，而在这方面，我们有康吉莱姆（CANGUILHEM）先生的一部卓越著作[注2]。显然，这部著作在纯粹的医学界里的影响力是非常有限的。

> [注2] 乔治 · 康吉莱姆：《正常与病理》，巴黎，法国大学出版社，1966 年。

相关知识卡 厄律克西马科斯的医学与宇宙和谐 · 正常与病理不是自明尺度

然而，无论如何**总有一件事**——且不去试图在一种苏格拉底式确定性的层面上对“健康本身（la santé en soi）”进行思辨，就足以显示出“健康”这个观念是何等地成问题——特别是对我们精神科医生和精神分析家而言：**这件事正是我们用来抵达“健康”状态而使用的那些手段本身**。 这些手段向我们表明（用最普遍的术语来说），无论这种被认为是“健康”之形态的所谓“完美形态（heureuse forme）”其本质为何，在这种完美形态的内部，我们都被迫去假定一些悖论状态（états paradoxaux）——这还是最保守的说法——而正是对这些矛盾状态在我们的治疗中的操纵，才促成了向某种平衡的回归，且这种平衡在总体上、就其本身而言，**依然是相当缺乏批判的**。

这就是我们在作为其本身的医学立场的那些最难以被证明的公设（postulats）层面上所发现的东西。这恰恰是厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）的演说中以**和谐**“ἁρμονίαν [harmonia]”为名将要被推崇的东西。 我们不知道这里涉及的究竟是哪种**和谐**，但由于这个概念对于任何作为其本身的医学立场而言都是极其基础的，所以我们所必须去寻找的，仅仅是“契合/协调（accord）”。

因此，就这种“契合（accord）”观念的本质（essence）与实体（substance）究竟为何而言，相较于厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）所处的立场，我们并没有取得太多的进展；也就是说，这涉及某种借自直觉领域的东西，只不过在那里，它更接近自身的源头。当我们在此明确地觉察到它（这种契合）与音乐领域相关时，它在历史上便显得更为明确、更为可感（sensible）——只要在这里，音乐领域正是毕达哥拉斯主义的模型与形态。

同样地，任何以某种方式与这种音调的协调（accord des tons）相关的事物——无论其性质多么微妙，也无论它是否就是我刚才提到的那种话语的音调（ton du discours）——都把我们带回到了同一种评判（appréciation）上，这正是我刚才顺便提到“耳朵（oreille）”绝非毫无缘由的原因——带回到了对“协和（consonance）”的同一种鉴赏上，而这种协和对于“和谐（harmonie）”这一概念而言是至关重要的。

相关知识卡 厄律克西马科斯的医学与宇宙和谐

这便是它所引入的东西，只要你们稍微深入这篇演说的文本，你们就会看到它——毕竟，我免去了你们逐行阅读的无聊，因为在如此庞大的听众面前，这从来都不太可能——你们将在其中看到“契合/协调（accord）”这一观念的本质特征，从而理解这里的“医学立场”究竟意味着什么，以及它是如何被引入的。 并且你们会看到，这里所勾连出来（s'articule）的一切，都取决于一个我们既无法穷尽、也绝对无法重建的支撑，即那些可以被假定为预先就已经存在那里、存在于听众脑海中的诸种讨论的主题。

不要忘记，我们正处在一个异常活跃、极具创造力的历史高点：公元前六世纪与五世纪的希腊世界正值黄金时代，精神创造力极其充沛（surabondante）。 有许多优秀的著作你们可以去参考。对于那些阅读英文的人来说，有一部大部头著作，那是只有英国出版商才有闲情逸致（se donner le luxe / 奢侈地）出版的巨著。它带有一种哲学遗嘱（testament philosophique）的意味，因为这是伯特兰 · 罗素（Bertrand RUSSELL）在耄耋之年交付给我们的[注3]。

[注3] 伯特兰 · 罗素：《西方思想的冒险》，阿歇特出版社，巴黎，1961 年。

这本书非常适合作为新年的读物，因为——我向你们保证，你们只需去读一读就知道了！——在它宽阔的页边距里点缀着极妙的彩色插图，这些插图极其简单，简直是在迎合孩子般的想象力；然而总而言之，其中包含了**所有你需要知道的知识**，从我今天提到的那个多产的时期（即前苏格拉底时代）一直到我们这个时代：也就是英国的实证主义，任何一个真正重要的人物都没有被遗漏。
如果对你们来说，目的仅仅是为了在城里的晚宴上（与人闲聊时）立于不败之地，那么当你们读完这本书后，你们将真的无所不知，当然，除了那些唯一重要的东西，也就是那些我们不知道的东西。 但我还是建议你们去读一读。毕竟，对你们以及对任何人来说，它都能填补你们在专业训练中几乎必然留下的相当庞大数量的空白（lacunes）。

因此，当我们踏上理解厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）究竟意欲何为的这条道路时，让我们试着对其中所显现出的线索稍作梳理。 他那个时代的人总是面临着同一个问题，那也正是我们（如今）所面临的问题。唯一的区别或许在于，他们没有像我们这样，拥有如此海量且琐碎的事实来装点他们的话语——顺便说一句，我在此提出的这个假设本身就是源于诱饵与幻象的——他们反而更加直奔那个本质的二律背反，这与我刚才开始在你们面前提出的那个二律背反是完全相同的，即：
无论如何，对于任何一种“契合/协调（accord）”，我们都绝不能仅仅停留在它的“表面价值”上来把握它。

就在大家要继续以漂亮话语谈爱的时候，身体突然插进来。打嗝是一种不合拍、不协调、失控的身体事件。于是“话语的和谐”被身体症状打断。

他既治打嗝，也试图在理论上“恢复和谐”：把爱理解为一种普遍的调和原则，身体、音乐、季节、宇宙都可以用 accord/harmonie 来解释。

经验告诉我们，某种东西隐藏（recelé）在“契合/协调（accord）”的核心；整个问题是，这种契合的“潜藏层（sous-jacence）【注】”应当具备什么。　　我的意思是，我们必须从一个不能仅凭经验裁决（tranchable）的角度来看；这个角度总包含某种“思维先验（a　priori mental）”，离开这种先验，问题便无法提出。

> 【注】sous-jacence 指“底层性、下伏结构、潜在基础”。

在这契合（accord）的核心之中，我们究竟是必须要求“相似者（semblable）”，还是能够满足于“不相似者（dissemblable）”？　一切契合是否都预设了某种“契合的原则”，抑或契合能够从不契合的、冲突的事物中产生出来？
不要以为这种问题是随着弗洛伊德（FREUD）才首次出现的。证据就是：厄律克西马柯的演讲带到我们面前的第一件东西，正是这个问题。

这种“契合（accordé）”与“不契合（désaccordé）”的观念——对我们而言，不妨直言：即异常（anomalie）相对于正常（normale）的功能——首当其冲地出现在他的演说中（186b，大约在第九行）：　“事实上，相异者欲望并爱慕相异的事物。文本继续写道——有健康状态的爱是一回事，有病态的爱则是另一回事。因此，就像鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）刚才所说的，把[186c]恩惠施予那些有德性的男人是美的，而为了那些放荡无度（déréglés）的男人去这样做则是丑的……”

我们于是被带到一个物理学问题上：这种德性与这种失调究竟意味着什么；而我们马上就遇到一个公式，我把它保留下来，我也只能把它钉在页边标出。
这并不是说它为我们提供了什么了不起的东西，但对我们分析家而言，它无论如何都应该成为我们顺便关注的对象，在这里会有某种“沙沙的低语（bruissement）”[186c] 让我们驻足。
他告诉我们：“医学是关于身体之爱欲的科学”。 ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν. [épistémè tôn tou sômatos erôtikôn].

在我看来，没有比这更好的对精神分析的定义了。而他又补充说：“至于充盈与空虚……” πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν…… [pros plèsmonèn kai kenôsin]……

这是对文本的粗暴翻译。这里的确涉及对“满/充盈（plein）”与“空/空虚（vide）”这两个术语的召唤，我们将看到，在这物理学与医疗操作之结合点上所涉及之事的“精神位置（position mentale）”中，在拓扑学（topologie）中，这两个术语究竟扮演着怎样的角色。 我可以告诉你们，这并非唯一召唤了这“满”与“空”的文本。

我会说，这些术语的作用，正是我们在研究苏格拉底式话语的过程中所应提炼并加以强调的基本直观之一。 而凡是着手从事这项事业的人，并不需要走得很远，就能为此找到又一个参照。

在《会饮篇》的开头，当苏格拉底——我已经跟你们说过了——在“邻居家的门廊”里耽搁时，我们可以设想他当时正摆出“裸体修士（gymnosophiste / 古印度苦行僧）”【注】的姿势：像一只鹳鸟一样单腿站立，一动不动，直到他为某个我叫不上名堂的问题找到了答案；

当他在所有人都在等他之后，终于来到阿伽通（AGATHON）家时：“好吧！你找到你的玩意儿（truc）了，到我身边来，”阿伽通对他说[175d]。【注】

> 【注】Gymnosophiste　裸体修士是古印度哲学家，他们奉行禁欲主义，甚至认为食物和衣服有损思想的纯洁。他们在古希腊文献中被多次提及。　一些资料称，莱库古、毕达哥拉斯和德谟克利特等著名人物可能曾与他们会面。　【注】　拉康这人在这以一种非常戏谑的方式转述，继续引用一下王晓朝版的175d：阿伽通独自坐在长桌那端。看到苏格拉底进来，他就叫道，到这边来，苏格拉底，坐在我边上，好让我分享你在隔壁门廊下的发现。你肯定掌握了这个伟大的思想，否则你会仍然站在那里。

对此，苏格拉底发表了一番简短的演说，说道：“也许是，也许不是，但你所期望的是，我此刻感到自身所充盈的东西，将会流进你的空虚之中，就像使用一根羊毛引线时，液体在两个连通器之间流过那样。”

看来，这种有趣的物理操作当时颇为常见，尽管原因不明；对所有人来说，它大概都能形成鲜明的意象（faisait image）。 这种从一个容器流向另一个容器、从满流向空的内容传导，是支配这些哲学交流中某种“根本贪欲”的基本意象之一。要理解眼前这篇演说的意义，必须记住这一点。

稍后，把音乐当作“契合原则”的参照——它为随后将作为存在者之间爱之功能的本质提出的东西奠基——会在下一页，即第 187 段，把我们带到厄律克西马柯演说中一个格外鲜明的选择。正如我刚才所说，在“什么可以被设想为契合原则”这个问题上，这一选择极其根本（primordial）：相似者还是相异者，秩序还是冲突。

因为在这里我们顺便看到，当涉及定义这种和谐时，厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）注意到，在一位大约一个世纪前的作者——以弗所的赫拉克利特（HÉRACLITE d'Éphèse）——的笔下，我们确实遇到了一个悖论（paradoxe）：赫拉克利特明确地将"对立面的冲突（l'opposition des contraires）"作为构成一切统一体（unité）的原则[注4]。"统一体——厄律克西马柯对我们说——在与自身的对立中构成了自身，就像弓与拉琴的和谐一样。"[187a]。

> [注4] 赫拉克利特，残篇 51：“καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ τως· οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης”。 人们不知道（ξυνιᾶσιν）不（οὐ）如何（ὅκως）那变化着的东西（διαφερόμενον）同自身（ἑωυτῷ）相一致（ὁμολογέει）。存在一种相反张力的和谐（ἁρμονίη）（παλίντροπος），正如（ὅκωσπερ）弓（τόξου）与竖琴（λύρης）的和谐。（伯内特本，雷蒙译）。 参见http://philoctetes.free.fr/heraclite.htm

这句"弓与里拉琴的和谐（ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης）"极其著名，哪怕仅仅是因为它在这里顺便被引用过，而且它也在许多其他作者那里被引用。它是通过德国学者为我们收集的关于前苏格拉底思想的那些零散残篇，才流传到我们手中的。
在赫拉克利特留给我们的那些残篇中，这一条确实占据着主导地位。我的意思是，在我刚才推荐你们阅读的伯特兰 · 罗素的那本书中，你们确实会看到里面画着弓及其弓弦，甚至同时画着振动的图示；箭矢的运动正是从这种振动发出的。[第 60 页]

令人惊奇的是厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）面对赫拉克利特这句话时显出的偏见。匆匆一瞥，很难看清缘由；他对此颇有微词。
这里似乎有一些要求，其来源很难探明。我们正处在一个汇合点：不知道其中有多少来自偏见和先验，多少是某个理论体系在特定时代为

保持连贯而作出的选择，又有多少来自心理倾向。说实话，面对这些幽灵般遥远的历史人物，我们根本无力把它们区分开来。

我们必须满足于注意到，确实——这是我们在柏拉图式话语的许多其他地方都能发现其回声的某件事——对于将任何对立面的结合引向某种似乎在任何方面都无法与之同化之物的诞生（即“契合 [l'accord]”现象的创造）这一想法，显现出了一种不知由何而来的排斥/厌恶（aversion）——哪怕我们在某种意义上将这种结合置于实在（le réel）之中。
某种肯定并确立自身的东西，被感觉到、并被如此这般地赞同的东西：和谐，契合。似乎甚至在其原则上，比例的观念必须被维持——当涉及为了维持和谐的观念时，用医学术语来说就是饮食调理（diète）或剂量（dosage），以及它所包含的一切测量与比例；
但是，赫拉克利特那种将冲突本身视为创造者的图景，对于某些头脑或某些学派来说——我们且把这件事悬置起来——是绝不可能被支持的。

这里存在一种偏见。对我们来说，物理学的各种模型早已让我们看到对立、反差和冲突的生产力（fécondité），也让我们知道现象同其冲突性原则之间并无绝对矛盾。
整个物理学强烈偏向波（onde）的意象，而不像现代心理学那样偏向形式（forme）、格式塔（Gestalt）或良好形式（bonne forme）[注]。
因此，无论在这一段还是柏拉图的许多其他段落中，看到一种相反观念受到支持，我们都不免惊讶：似乎有某种说不清的死结与困难，迫

使人作出选择，必定站到“契合只能来自契合、和谐只能同和谐结合”这一根本立场上。

> [注] 格式塔与斯宾诺莎的“广延”。“格式塔”（德语 Gestalt，意为形态、构形）在这里主要指格式塔心理学的知觉组织原则。知觉并非把孤立的感觉逐项相加，而会把材料组织成图形—背景中的整体，并倾向于闭合、对称、连续、简洁而稳定的“良好形式”。因此，拉康所谓现代心理学偏向格式塔，是说它容易从一个已经成形、自洽的整体来理解秩序与和谐。

相关知识卡 《斐多》的灵魂和谐论证 · 格式塔心理学的“良好形式”与拉康的批评

我曾对你们说过，这并非唯一的段落。如果你去参考另一篇对话录——我必须说，为了奠定我们理解《会饮篇》的根基，去阅读这篇对话录是极其重要的，那就是《斐多篇》（Phédon）——你会看到，与西米亚斯（SIMMIAS）和克贝斯（CÉBÈS）的整个讨论都建立在此基础之上；正如我前几天对你们说的，苏格拉底为灵魂不朽所作的全部辩护，都在那里以最明显的方式，以一种诡辩（sophisme）的形式呈现出来。

严格来说，这种诡辩正是这一点，它无非也就是我刚才围绕着厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）的演说进行评论时所围绕的核心，即：**把灵魂视为和谐（harmonie）的这个观念本身，也并未排斥在其内部包含着它自身断裂（rupture）的可能性**。

因为当西米亚斯（SIMMIAS）和克贝斯（CÉBÈS）一样，提出反对意见，认为这个灵魂——其本性是恒定的，其本性是持久与延续的——很可能会随着那些肉体元素的分崩离析而同时消散（正是这些肉体元素的结合构成了和谐）；此时苏格拉底并没有给出别的回答，他只是说：灵魂所参与的那种“和谐”的理念，其本身是不可穿透的；在面对任何可能质疑其恒定性之物的逼近时，它都会躲避，都会逃离。

任何现存事物参与柏拉图理念那种无形本质的想法，都彻底暴露了它的虚构与其诱饵/幻象（leurre）的本质；而且在《斐多篇》中表现得如此明显，以至于我们真的不可能不对自己说：我们没有任何理由去认为，柏拉图本人对这个幻象的察觉会比我们少。
我们竟有一种难以想象的、骇人听闻的狂妄，自以为比那位发展出柏拉图著作的人物还要聪明，这真有点令人震惊！

这正是为什么，当我们在鲍萨尼亚斯（PAUSANIAS）的演说之后，看到厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）的演说展开时——他唱起了他的小曲儿——这并没有立刻产生什么明显的后果；
但我们依然有权自问，柏拉图让这一系列的登场演说以这样的顺序相继出现，究竟意味着什么，毕竟我们至少已经察觉到，**紧接在前面的鲍萨尼亚斯的演说是荒谬可笑的**。

毕竟，要把握《会饮篇》的总体特征和整体音调，我们完全有理由自问：这里涉及的，严格说来，难道不正同喜剧本身相呼应吗？一谈到爱，柏拉图显然走上了喜剧的道路。 随后的一切都将证实这一点，而我也有我的理由在此时——也就是在这位伟大的喜剧作家、伟大的喜剧人阿里斯托芬即将登场之际——开始断言这一点；一直以来，人们都在绞尽脑汁地想弄明白，柏拉图为什么要把他带到《会饮篇》里来。

这实在令人骇异（Scandaleux），因为正如你们所知，这位伟大的喜剧作家正是导致苏格拉底之死的责任人之一。 如果说《斐多篇》（le Phédon）——即苏格拉底之死的那场戏剧——以你们所熟悉的那种悲剧基调所赋予它的高贵特征呈现在我们面前（顺便说一句，事情并非那么简单，那里同样也有一些喜剧元素，但很明显，悲剧占据了主导

地位并在我们面前上演）；那么《会饮篇》从此时此刻起就已经在教导我们：
在这整篇话语中，没有任何一点——甚至直到苏格拉底那极其简短的演说，只要他是在以自己的名义发言——**不是带着对其喜剧性的怀疑而被摆在我们面前的**。

我甚至要在这里说，为了不遗漏任何东西，并且为了指名道姓地回应我的一位听众——他的出席令我深感荣幸，我曾就这个主题与他有过简短的交流[保罗·利科 / Paul Ricœur]——我会明确指出，甚至是一开始斐德罗（PHÈDRE）的演说——（利科）曾以为我把斐德罗的演说当真了（以其表面价值接受了/à la valeur faciale），这与我对鲍萨尼亚斯演说的态度截然相反，他这样认为并非没有理由、没有动机、没有正当性——我会说，这依然毫不违背我在此所确切断言的方向： 那就是，斐德罗的这篇演说，通过在爱的主题上诉诸神明的评判，同样具有讽刺的价值。

因为诸神——恰恰——对爱一无所知（完全无法理解爱）。“一种神圣的愚蠢”这种表述，在我看来应该更广泛地流传。在爱的领域里，那些恰好被我们作为倾诉对象的存在者，他们的行为经常暗示了这种愚蠢。 就爱所涉及的事物而言，让诸神在证人席上作证，在我看来，无论如何都与柏拉图话语的后续部分**毫不违和/并非异质的（n'est pas hétérogène）**。

我们现在来到阿里斯托芬（ARISTOPHANE）演说的边缘，但还不准备进入。我只请你们自行读完厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）演说余下的部分。 对于莱昂·罗班（Léon ROBIN）先生来说，考虑到厄律克西马柯为我们带来的关于对爱进行物理学和医疗操控的内容，他竟然

还会重新采用乌拉尼亚之爱（amour uranien / 属天之爱）和潘德摩斯之爱（amour pandémique / 世俗之爱）的对立主题，这是一个谜（énigme）。他不太明白是什么证明了这样做的合理性。 说实话，我认为，对于这个版本的编者的这种惊讶，我们唯有同样报以惊讶，这才是唯一合适的态度。因为在厄律克西马柯自己的演说中，这件事已经被澄清了，它证实了我试图为你们定位它的整个视角。

厄律克西马柯谈到爱的效应 [188a-b] 时之所以援引天文学，正因为在他看来，为人类健康的良好秩序而需要达成的和谐，同支配四季更迭的和谐完全是一回事。相反，他说，如果爱中包含的激烈越界/僭妄 ὕβρις [hubris]，也就是某种过剩，在四季中占了上风，灾难、混乱和损害便会开始。 当然，“瘟疫”被列入其中，但与之一并被列入的还有：“霜冻、冰雹、小麦黑穗病”以及一系列其他事物。这正是为了把我们重新带回这个语境中：在此语境下，我依然认为，我在你们面前所推进的、作为我们为了确立一种有效的精神分析话语而被迫去参照的那些根本的、激进的范畴，即：想象界、象征界和实在界，在这里是可用的。

人们谈论所谓“原始思维（pensée primitive）”，并对一个博罗罗人（BORORO）将自己认同为一只金刚鹦鹉（ara）感到惊讶[注5]。 难道你们不觉得，这根本不是什么原始思维的问题，而是思维在面对它所要处理的事物时——对所有人，对你们和我来说都是如此——所采取的一种“原始立场（position primitive）”吗？
当我们看到，人类在拷问自身时——不是拷问自己的位置，而是拷问自己的身份（identité）——他必须去进行自我定位（se repérer），这种定位并非仅仅在他身体这个有限的围栏内部进行，而是在他所面对的那个完整而粗粝的实在之中进行； 我们谁也逃不过这条法则。科学

的进步恰恰在于为实在划出界线，而我们总得在这个点上给自己定位。

> [注5] 参见《文集》，第 117 页（Van den Steinen，1894）。一个博罗罗人认同于一只金刚鹦鹉（或 arara），这一点也曾被涂尔干与莫斯（1903）、列维-布吕尔（1911）、列维-斯特劳斯（1955）、维果茨基（1962）、恩斯特·卡西尔（1972）等人评注过……

在厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）的时代，由于对“活体组织（tissu vivant）”本身缺乏哪怕是最起码的认知，医生根本不可能将——比方说体液（humeurs）——看作是异质于世间自然植被赖以繁衍的湿气的东西。 一种失序，不仅会在人身上引发某种由于无节制、由于激烈冲动而来的过度，也会引发此处所列举的四季的紊乱。

中国传统向我们展现，在一年之初，皇帝——这位能够亲手履行决定整个中央帝国平衡的重大仪式的人——会犁下最初的几道犁沟，这几道沟壑的方向与笔直程度，正是为了确保在一年中的这个时期，大自然的平衡。

如果我敢这么说的话，这种位置可以说完全是“自然的”。也就是厄律克西马柯（ÉRYXIMAQUE）在这里所依附的立场，直说出来，也就是“人即小宇宙（l’homme microcosme）”这一观念所依附的立场。

这究竟是什么意思呢？这并不是说人本身是大自然的一个缩影、一个反映或一个意象（image），而是说他们（人与自然）完完全全是同一回事；也就是说，人们无法设想，除了用宇宙组成部分的秩序与和谐之外，还能用其他什么东西来构成人。

今天我只想向你们展示这样一个立场，并给你们留下这样一个问题：尽管我们自以为已经把生物学的意义限制在了一定范围内，但这种立

场难道没有在我们的思维预设（présupposés mentaux）中保留下某些痕迹吗？

诚然，去侦测这些痕迹并没有那么有趣；问题仅仅在于我们要看清我们把自己置于何处：在哪个地带，在哪个更根本的层面上，我们分析家将自己置于何处——当我们为了理解我们自身，而抛出/挥舞（agitons）诸如"死本能（l'instinct de mort）"这样的概念时；严格来说——正如弗洛伊德也并未忽视/误解这一点——这是一个恩培多克勒式（empédocléenne）的概念[注]。 而这，正是阿里斯托芬（ARISTOPHANE）的演说即将要涉及的东西。

> [注] 这里的"恩培多克勒式概念"，主要是在说：**弗洛伊德的"死本能/死驱力"仍带有一种古代宇宙论式的二元结构。**
> 恩培多克勒是古希腊哲学家。他的世界观里，宇宙不是单靠一种原则运转，而是由两种相反力量支配：**- 爱 / 友爱（philia / philotès）**：使事物聚合、混合、统一；**- 争斗 / 敌对（neikos）**：使事物分裂、分离、解体。

相关知识卡 **恩培多克勒的爱与争斗**

下次我会向你们展示，这个被公然安排成"小丑出场（entrée de clown）"的绝妙"噱头（gag）"——小丑翻着跟头闯进雅典喜剧的舞台——明确指向一种关于人的宇宙论观念；
我会给出证据。
由此，我会指出一个令人惊讶、赫然敞开的裂口，它关系到柏拉图可能怎样理解爱——我甚至敢说到这一步！仅仅接近爱的问题，就足以嘲弄那种不朽的、物质的、超本质的、纯理念的、分有性的、永恒而非被造的秩序；
或许颇具反讽意味的是，柏拉图的全部作品向我们揭示的，正是这种秩序。

第6课 · 1960年12月21日

恰逢今日冬至，我希望我们的论述也经过它的“冬至点”。我的意思是，沿着自身轨道运行时，它在你们看来似乎正日益远离“转移”这个议题(sujet)。

所以，请各位放心！今日我们正抵达这道椭圆的最底端。我相信，从我们瞥见——如果这被证明是行之有效的话——能从《会饮篇》中学到某些东西的那一刻起，就有必要将对文本中那些看似与我们要说的内容没有直接关系的显要部分的分析，推进到我们今日准备推进到的那个点上。

不过，这又有什么关系！我们已经置身这项工作之中。一旦沿某条话语之路起步，并想把它引向终点，我们感受到的恰恰是一种非物理的必然性。 这里，我们跟随柏拉图在《会饮篇》中的话语。它周围承载着全部意义的分量，像一件乐器，甚至像一只“八音盒”，负载着数世纪以来激起的一切意义。
我们的一项努力，就是尽可能贴近这份话语的意义。我相信，为了理解并评判柏拉图的文本，我们不能不唤起它所处的“话语语境”，这里说的是具体而普遍的话语。

在此我还要再次声明，请务必听清我的意思：严格来讲，**这绝非是要将它重新置于历史之中！**

你们很清楚，那根本不是我们的注释方法；而且，正是为了它能使我们听见什么，我们才会去探究一种话语——哪怕这种话语是在一个极

为遥远的时代被发表的，在那个时代，我们如今所要听见的东西还根本不曾显露。

但是，关于《会饮篇》，我们不可能不指涉某种东西，即话语与历史的关系，换言之：问题不在于话语如何位于历史之中，而是历史本身如何产生于**话语进入实在的某种特定模式**。

同样地，我必须在此提醒各位，在我们所处的《会饮篇》这一时刻，即在关于宇宙的具体话语诞生后的第二个世纪，我的意思是，我们绝不能忘记公元前六世纪的那场哲学繁盛，它是如此奇特，且因那一时期在其他文明中回响的、或是以其他模式呈现的某种“地球合唱”而显得如此独一无二，尽管它们之间并无表面上的关联。但让我们暂且把这一点搁置一旁。

相关知识卡 苏格拉底与分析家话语的回溯性比较

这不是公元前六世纪那些哲学家的历史，从泰勒斯到毕达哥拉斯抑或赫拉克利特，以及众多我甚至无法勾勒其轮廓的哲学家。我想让你们感受到的是，在这条西方传统之中——即我曾推荐你们阅读的罗素之书所指涉的那一传统——这是第一次，这种话语在其中得以形成，并且明确地以宇宙为目标；
这也是第一次，它旨在使宇宙变得具有话语性。也就是说，在科学作为智慧迈出这第一步的起点上，宇宙显现为一个话语的宇宙。

而且从某种意义上说，除了话语的宇宙，永远不会有别的宇宙。我们在那个时代发现的一切，直至对各种元素[土、水、气、火]的定义，无论它们是四个还是更多[参见：《失窃的信》]：$\alpha, \beta, \gamma, \delta$，都带着同一种要求和公设的印记：宇宙必须被交付给能指的秩序。

毫无疑问，当然，这绝不是要在宇宙中寻找话语的元素，而是寻找以话语的方式自行排列的元素。并且，在那个时代，在这场浩大的探问运动的信徒与发明者之间所链接起来的所有步骤，都清楚地表明：如果对这些正在被铸造的宇宙中的某一个，人们无法依照话语法则作出连贯论述，那么这便构成根本性的反驳。

相关知识卡 拉康文本中的三类符号游戏

回想一下辩证法家芝诺（ZÉNON）的操作方式，当他为了替其导师巴门尼德（PARMÉNIDE）辩护时，他提出那些势必会让对手陷入无路可走的困境的诡辩式论点。
因此，在《会饮篇》这场柏拉图式话语的背景中，乃至在他的其他著作中，我们看到一种天真而宏伟的尝试，一种盘踞在最早那批所谓“自然学家”心中的希望：

在话语的担保下——话语归根到底是他们全部的经验装置——找到对实在的最终把握。

如果我避开了它，请你们原谅。这绝非是一篇我能在你们面前支撑起的关于古希腊哲学的话语。为了解释一个特殊的文本，我向你们提出一个最小的主题框架，这是你们为了准确地评判这个文本所必需在脑海中持有的。 正是如此，我必须提醒你们，这个实在，这种对实在的把控，在那个时代绝不能被构想为某个主体（哪怕是普遍主体）的相关物，而是应当被构想为我要从柏拉图的《第七封信》[324a-352a]中借用的那个术语，在那里，在一个简短的岔开的话题中，说出了辩证法的全部操作所寻求的东西：这完完全全就是去年在关于《伦理学》的探讨中我必须提及的、被我称作“原物”[注1]的同一事物，在这里是 το πρᾶγμα [to pragma]，请确切地在这个意义上听清它，即它并非 die

Sache[注2]：一件事务，如果你愿意，不妨听清它是那件大事务，是终极的现实，是甚至连与之对峙、对之进行讨论的思想也要依赖于它的现实，如果我可以这样说的话，这思想也仅仅是践行它的方式之一。这就是 το πρᾶγμα [to pragma]，“原物”，即根本的 πρᾶξις [praxis][注3]。

> [注1] 参见《文集》，第 656 页注 1；另见第 408 页：“原物”自行言说……
> [注2] 参见 1959 年 12 月 9 日的研讨班，在那里拉康将 die Sache 与 das Ding 对立起来。
> [注3] 源自 prassô（走遍、做），to pragma（中性）即“事情”，以及 praxis（阴性）即实践它的行动。

相关知识卡 to pragma、die Sache 与 das Ding

请务必明白，θεωρια [theôria] 一词诞生于同一时代。它无论显得多么偏向沉思，也不只是沉思；它从中脱胎的 πρᾶξις [praxis]，即俄耳甫斯教实践（pratique orphique），已经充分证明了这一点[注4]。它不像我们今天使用“理论”（théorie）一词时所暗示的那样，是对 πρᾶξις 的抽象或一般参照，更不是某种可供应用的模型。它出现时就是 πρᾶξις 本身：θεωρια 本身就是对 το πρᾶγμα [to pragma]——那件大事、原物——之力量的施行。

> [注4] 在诸神秘仪式的祈祷、俄耳甫斯崇拜的净化技术与哲学性的沉思之间，在起源处，并无任何对立。柯斯勒引用了对 theôria 的一个定义：“一种炽烈的宗教沉思状态，在其中，观看者与受难之神相认同，随其死亡而死，并随其新生而复活。”阿瑟·柯斯勒，《梦游者》，Calmann-Lévy，1960年，第31页。

> 【注】奥尔菲斯教(pratique orphique) 古希腊的一种神秘宗教体系，以密教仪式、灵魂净化和对彼岸的追寻为特征。

这个时代的诸位大师中，我只选一位：恩培多克勒（EMPÉDOCLE），因为他是弗洛伊德思辨的庇护者之一。恩培多克勒无疑存在于自己的传奇形象中，而这也正是真正要紧之处：留给我

们的恰恰是这个形象——恩培多克勒是个全能者。　他作为“元素的主人”走上前来，能够让死者复生，他是魔术师、“皇家秘密的君主”，就在这同一片土地上，后来那些江湖骗子们也将以相似的姿态现身。人们向他祈求奇迹，他便制造奇迹。

如同俄狄浦斯（ŒDIPE）一样，他并未死去：他在火山之火与缺口之中，重返世界的中心。

你们将会看到，所有这一切仍然与柏拉图（PLATON）非常接近，而且，我们极为自然地借用了 το πρᾶγμα [to pragma] 的参照（这是一个在更加理性主义的时代，从他那里提取出来的参照），这也绝非偶然。但是苏格拉底（SOCRATE）呢？如果说整个历史传统在声称他以此为背景带来了某种原创之物、某种断裂、某种对立时竟然弄错了，那倒会相当奇怪。　苏格拉底对此给出了解释——只要我们能够信任柏拉图，在他向我们呈现苏格拉底之处，尤其是在一种更明显地以苏格拉底为对象的历史见证的语境中——那是一种退缩、疲惫与厌恶的运动，这是相对于我刚才向你们刻画的那些最初的尝试所显现出的矛盾而言的。

正是从苏格拉底（SOCRATE）那里，产生了这一全新的、核心的观念：

必须首先担保知识（savoir），进而向所有人展示他们一无所知的这条道路，其本身就是一条启示性的道路，一条启示出某种德性的道路，这种德性在其特许的成功中，也并不总是成功的。

而苏格拉底本人称之为 ἐπιστήμη [épistèmè]（科学）的东西，总而言之他所发现的、他所揭示出来的、他所剥离出来的东西，正是话语

（discours）孕育了真理的维度。
话语以一种“内在于其自身行动的确定性”为自身提供担保；在它力所能及之处，确保了作为真理本身的真理——它无非就是这种话语实践。

当苏格拉底（SOCRATE）说，反驳其对话者的正是真理，而非他自己时[注5]，他展示了某种东西，其中最坚固的部分便是它对某种原始组合（combinatoire）的参照，这种组合在我们的话语基础中始终是同一的。
由此产生的结果，例如，便是父亲不是母亲，并且，正是以同样的理由，且仅仅以这个理由，人们可以宣称有死者必须与不朽者区分开来。
总而言之，苏格拉底将话语的全部野心都遣回到了纯粹话语的领域。

> [注5] 参见《弗洛伊德之物》（La chose freudienne），《著作集》第409页：“我，真理，我说话。”

苏格拉底并不像人们相信、也不像人们常说的那样，特别把人带回人自身，更不是把万物带回人。提出“人是万物的尺度”这句口号的是普罗泰戈拉（PROTAGORAS）；苏格拉底把真理带回了话语。

可以说，他是那个“超级智者（supersophiste）”。他的神秘也正在这里：如果他只是超级智者，就不会比智者派（sophistes）孕育出更多东西，只会像他们一样留下可疑的名声。

恰恰是某种有别于**时间性主体**的东西，曾经激发了他的行动。

而在这里，我们就来到 ἀτοπία [atopia]【注】，来到苏格拉底那种不可定位的一面；当我们在其中嗅到某种可以照亮那种要求于我们［分析

家］的 ἀτοπία [atopia] 的东西时，这恰恰就是我们感兴趣的问题。正是从这一 ἀτοπία [atopia]，从他存在的这一“无处”出发，他无疑激发了——因为历史向我们证实了这一点——一系列探究；这些探究的命运以极其暧昧的方式，同一整部可以被分割开的历史联系在一起：意识的历史，以及按照现代术语所说的：宗教史、道德史、政治史，当然在极限处，还有较少程度上的艺术史。

> 【注】ἀτοπία [atopia] | 无位 / 无处 / 无法定位

相关知识卡 Atopia：苏格拉底的不可定位性与欲望的位置

我且说，整条这般暧昧的、弥散的且活生生的路线，为了指认它，我只需用那个被最近的蠢货重新提出的问题向你们指出它：“为什么要哲学家？”[注6]——若非我们确实感觉到，这一谱系，实际上与一团被传递的火焰紧密相连，而这火焰本身，对它所照亮的一切，哪怕是它自诩致力于处理的“善”、“美”、“真”、“同一”，皆是全然陌生的。

> [注6] 让-弗朗索瓦·勒维尔：《为什么要哲学家？》，巴黎：朱利亚尔出版社，1957年。

如果我们从近处的历史见证、也从久远而至今仍在场的效应去阅读苏格拉底的后裔谱系，确实可能想到一个公式：“一种无对象的倒错”（une sorte de perversion sans objet）。

说实话，当人们努力调焦、靠近、想象并确定这个人物实际上可能是什么样子时，相信我，非常累人。这种疲劳，没有什么比某个星期日晚上浮现在我脑中的一句话表达得更好：“这个苏格拉底要我的命！”

相关知识卡 苏格拉底与分析家话语的回溯性比较

奇怪的是，第二天早晨我醒来时，却感到精神焕发。

尽管如此，为了试着说清此事，我们似乎只能从一个起点出发：照字面接受苏格拉底身边人在他临死前夕为我们证实的话。苏格拉底说过：**我们不可能惧怕一种自己一无所知的死亡**。[注]

> [注] nous ne saurions rien craindre d'une mort dont nous ne savons rien。句法上有两个 savoir。
> ne saurions rien craindre：不能知道有什么可怕 / 不会知道该怕什么。
> dont nous ne savons rien：我们对其一无所知。

他补充道，具体而言，我们并不知道这究竟是不是一件好事[注7]。

显然，当我们读到这里时……我们太习惯于在经典文本中只读到那些“金玉良言”，以至于我们对它不再加以注意。
但是，当我们将此置于苏格拉底最后日子的语境中——在最后几位忠实信徒的环绕下，他向他们投去了这最后的“微微自下而上的目光”，柏拉图在文献中如拍照般记录下了这一幕（他当时并不在场！），并将其称为“这公牛般的目光”[注8]——来引起共鸣时，这就变得令人震惊了。

还有他在审判中的整个态度……如果《苏格拉底的申辩》准确地重现了他在法官面前所说的话，那么听了他的辩护，我们便很难认为他不是刻意地求死。无论如何，他明确地，并且就其本身而言，拒斥了该情境下的一切悲情，从而激怒了那些早就习惯于被告们仪式性的、经典哀求的法官们。

> [注7] 《苏格拉底的申辩》，29a：“畏惧死亡，无非就是……实际上显得好像知道自己所不知道的事情。因为关于死亡，无人拥有知识，甚至不知道它对人类而言究竟是不是最大的善”。 [注8] 《斐多篇》：117b。

因此，我在这里初步瞄准的，是死亡欲望的谜样本质；这种欲望无疑可以被看作暧昧的。归根到底，这是一个花了七十年才使这种欲望得到满足的人；

当然，这一欲望不能按自杀倾向来理解，也不能按失败倾向来理解，更不能按任何道德受虐或其他受虐来理解。

但是，很难不表述出同如下情形相连的最低限度的悲剧性：一个人被维持在一片无人区中，被滞留在一种可以说是无缘无故的“两次死亡之间”。

苏格拉底，你们知道的，当尼采发现他时，这冲昏了尼采的头脑：《悲剧的诞生》，以及尼采随后所有的著作，皆脱胎于此。

我跟你们谈论他时的这般语气，想必标明了某种个人的急躁不耐烦。但我们无论如何也不能不看到，无可争辩的是——尼采在这里指出了关键，只需随手翻开一篇柏拉图的对话录便足矣——每当苏格拉底触及悲剧这一主题时，他那深深的无能便是一种确凿有形之物。
读读《高尔吉亚篇》吧。悲剧在那里一闪而过，在三行字中被处决，混迹于谄媚之术当中，不过是另一种修辞罢了，再无更多可言[注9]。

> [注9]《高尔吉亚篇》：502bcd。

没有任何悲剧性，没有任何“悲剧感”——如我们如今所表达的那样——在支撑着苏格拉底的这种 ἀτοπία [atopia]。只有一个“精灵”，即 δαίμων [daimôn]——我们不要忘记这一点，因为他不断地向我们谈起它

——似乎在使他产生幻觉，以便让他能够在这个空间里幸存下来；它警告他可能会掉进去的那些坑洞：“不要做那个……”

相关知识卡 Atopia：苏格拉底的不可定位性与欲望的位置 · 苏格拉底的 daimonion 与德尔斐使命

然后，此外，还有一则来自神的讯息——他本人向我们见证了这则讯息在可以称作一种使命的东西中所具有的功能——德尔斐之神：阿波罗。他（苏格拉底）的一个门徒曾有一个念头，必须说，这念头相当荒唐：去向这位神求问。于是神回答说：
“有一些智慧者。其中有一个还不差：那就是欧里庇得斯；但智慧者中的智慧者，精中之精，神圣者，那就是苏格拉底。”

而且从那天起，苏格拉底说：
“我必须去实现神的神谕，我并不知道我是最智慧的，但既然他这么说了，我就必须是”。

正是确切地用这些措辞，苏格拉底向我们呈现了那个可以称之为他“走向公共生活”的转折。

相关知识卡 苏格拉底的 daimonion 与德尔斐使命

总之，他是一个自以为奉神命行事的疯子，是喋喋不休的社会里的弥赛亚。

除了这句话本身，没有别的东西能担保大他者（大写 A，l’Autre avec le grand A）的话语；除了这份从某个角度看可能完全虚无的命运，也没有别的悲剧源泉。这一切最终使他把我那天谈到的地盘——重新征

服实在的地盘，哲学亦即科学征服的地盘——在很大程度上重新交还给诸神。

这并不是为了制造悖论，正如某些人向我私下吐露的那样：
“当您质问：‘诸神是什么？’的时候，您倒是很享受让我们大吃一惊的乐趣。”

相关知识卡 苏格拉底与分析家话语的回溯性比较

那么，我曾对你们说，诸神是属实在界的！所有人都以为我会说：属象征界的。完全不是！

“您开了一个漂亮的玩笑，您说：这是属实在界的。”

好吧，完全不是这么回事！

请相信我，这并不是我发明出来的。很明显，对于苏格拉底而言，诸神只是属实在界的。

而这个实在，即便给它留出应有的一份，对苏格拉底本人的行动原则也完全不算什么；他的目标只有真理。
偶尔服从诸神，他便同他们两清了，只要这种服从由他自己界定。这究竟是真正服从诸神，还是反讽地敷衍[注]那些也有自身必然性的存在者？
事实上，我们看不出还有哪种必然性，可以凌驾于真理、也就是科学自身展开的内在必然性之上。
如此严苛的话语，可能会因其所施展的诱惑而令我们感到大吃一惊。

无论如何，这种诱惑在这样或那样的对话录的转折处都向我们得到了印证。

> [注] 法文中 être quitte avec（与……两清/互不相欠）与后面的 s'acquitter（履行义务/偿清债务/敷衍了事）共用同一个词根

我们知道，苏格拉底的话语即便由孩子或女人复述，也会施展一种令人震颤的魅力。
正可以说："苏格拉底如是说"（Ainsi parlait Socrate）。柏拉图的文本不断告诉我们，其中传出一种力量，"把接近他的人托举起来"。仅仅听到他言语的沙沙声，或者照某些人的说法，"同他接触"，便有这种力量。

还要注意，他没有门徒，只有一些熟人、看客，以及被他迷得神魂颠倒、被某种说不清的秘密击中的人，还有普罗旺斯故事里所谓的"小泥像 / 小圣人"（santons）[注]；此外，别人的门徒也会跑来敲他的门。柏拉图不属于这其中的任何一类，他是个迟到者，太年轻了，以至于只能看到这个现象的尾声。他也不在最后时刻在场的那些亲近者之列，（必须极其迅速地顺带提一句）这恰恰是那如连珠炮般的强迫症式证词的根本原因，每当他想要谈论他那位古怪的英雄时，他都会紧紧攀附于这些证词：
"某某人从当时在场的某某人那里收集到了这些，源自某次拜访，在其中他们进行了某场辩论。"
"脑子里的录音，这里我拿到的是第一版，在那里是第二版。"

> [注] Santons（普罗旺斯语中的"小圣人"）普罗旺斯风格圣诞节耶稣诞生场景中使用的传统小型手绘陶土人偶这些圣像既代表圣人，也代表面包师、牧羊人和渔民等当地村民。它们起源于18世纪的法国，由马赛和普罗旺斯地区艾克斯等地的工匠（"圣像匠"santonniers）手工制作。

柏拉图是一位极其特殊的见证者。人们可以说“他在说谎”，另一方面也可以说“即使他在说谎，他也是道出真理的”，因为，在追问苏格拉底时，开辟道路的，是他自己的问题，是柏拉图的问题。

柏拉图完全是另一回事。他不是个“赤脚汉”，不是个流浪者。没有任何神明向他说话，也未曾召唤过他，而且说实话，我相信对他而言，诸神算不上什么。

相关知识卡 柏拉图

柏拉图是个主人，一个真正的主人；他见证了城邦在民主狂飙席卷下走向解体的时代，而这只是各大帝国汇流时代的序曲。
他是某种更为滑稽的萨德。人们甚至无法——当然，谁也无法——人们从来无法想象未来所保留的那些权力会是什么性质：世界部族的大杂耍艺人，亚历山大、塞琉古、托勒密，这一切严格说来还仍然是不可思议的。
至于神秘主义军人，当时人们还根本想象不到这种人！

相关知识卡 Politeia 的题名与政治解释边界 ・ 拉康对柏拉图与萨德的并置

柏拉图在地平线上看到的是一座共同体式城邦；在他眼里，如同在我们眼里，这都极其令人反感。他在一部小册子里许诺的是一座秩序井然的种马场。
这部小册子一直是一些人的噩梦：他们始终无法接受城邦秩序同自己对善的感受之间日益加深的**断裂与不可调和**。
换言之，这被称为《理想国》，而所有人都把它当真了：人们以为这真的是柏拉图所想要的！

相关知识卡 Politeia 的题名与政治解释边界 ・ 拉康对柏拉图与萨德的并置

让我们跳过其他几个误解和另外几处神话般的臆想。
倘若我告诉你们，亚特兰蒂斯的神话[注]在我看来倒更像是柏拉图政治梦想破灭的回声——这并非与学园的冒险毫无关联——也许你们会觉得我的这个悖论还需要更多的材料来充实，这也是为什么我就此跳过不谈。

> [注] 亚特兰蒂斯神话（见《蒂迈欧篇》与《克里提亚篇》）

无论如何，他想要的终究是原物（la Chose），即 το πρᾶγμα [to pragma]。他在文学层面接过了前一世纪术士们的接力棒。 学园（L'Académie）是一座"保留城邦"，是"最优秀者的避难所"。正是在这项事业的背景下——它的地平线无疑延伸得很远——我们才知道他在西西里之旅中梦想什么。奇怪的是，在同一片土地上，他的冒险多少呼应着阿尔西比亚德的梦想；后者明确梦想建立一座以西西里为中心的地中海帝国。柏拉图的梦想则带着更高程度的升华，像一座他自认为可以主持的乌托邦。

相关知识卡 柏拉图三赴叙拉古

同阿尔西比亚德的高度相比，这一切显然缩减到一个较低层面，至多抵达一种男性优雅的顶峰。 不过，若看不见这种"形而上学的纨绔主义（dandysme métaphysique）"[注]所能具有的影响力，也是在贬低它。我认为，从所谓纨绔主义的角度读柏拉图文本是有道理的：
这些文字是写给外人的。我甚至要说，他把或好或坏的细碎肉屑扔给我们这些狗；那是某种常常近乎地狱般的幽默留下的残渣。可事实是，人们用另一种方式听懂了它。

> [注] dandysme（纨绔主义）原指19世纪波德莱尔等人推崇的一种极其讲究外表优雅、内心冷酷并对世俗保持傲慢距离的姿态。 他们可以是白手起家、无论在个

> 人生活还是社会风范上都出身名门的人，他们不顾中产阶级的出身和背景，竞相模仿贵族的生活方式。

问题在于，基督教的欲望同这些冒险几乎毫无关系；
它的骨架和本质在于肉身复活——必须读读圣奥古斯丁，才知道这一点占据什么位置。**这样的基督教欲望竟在柏拉图那里认出了自己**；
可在柏拉图那里，肉身必须消解于超尘世的美，被还原为一种稍后要谈的、极度去肉身化的形式。这清楚表明，**我们正处在一场彻底的误解中**。

但这恰恰将我们带回到转移的问题上，带回到在另一个语境中对此种话语进行如此重拾的谵妄特征上；严格来说，这一语境对该话语是自相矛盾的。
这里面还能有什么呢，无非是柏拉图式的幻想——我们将尽可能近地去靠近它：不要以为这仅仅是些泛泛而谈——它已经作为一种转移现象肯定了自身。

基督徒的神被还原为圣子的象征，并曾作为爱的标志为他们献出生命。他们怎么会任由自己被空虚——还记得我刚才用的词——被一种思辨的空虚所迷惑？而把这份空虚当作饲料投给他们的，正是最无私的人：苏格拉底。
难道我们不应当在这里认出，这两种主题之间唯一可触及的交汇点所产生的效应，即**作为崇拜对象而呈现**的“圣言 / Verbe”？

这就是为什么，面对基督教神秘主义——在那里，即便依照基督教传统自己的说法，爱也结出了相当非凡的果实与疯狂——我们必须勾勒：爱在围绕苏格拉底这个他者发生的转移中，究竟具有什么意义。

苏格拉底本人仅仅是一个自称懂得爱的人，但他留下的却只是那最简单不过的自然证据，即他的弟子们常常取笑他时不时地在一个美少年面前神魂颠倒，并且正如色诺芬向我们证明的那样，有一天——这算不上什么出格之举！——他的肩膀碰到了年轻的克里托布鲁斯裸露的肩膀。

色诺芬向我们讲述了其结果：这给他留下了一阵肌肉酸痛，仅此而已。但也绝不比这更少[注10]：在一个如此饱经风霜的犬儒主义者那里，这并非无足轻重！

> [注10] 色诺芬，《会饮篇》，F. Ollier 译，巴黎，Les belles lettres 出版社，2002年。色诺芬：《会饮篇》，Pierre Chambry 译
> 这里指的是色诺芬撰写的《会饮篇》区别于柏拉图的《会饮篇》

相关知识卡 色诺芬与柏拉图的两部《会饮》

因为苏格拉底身上早已有了犬儒主义者的全部形象。无论如何，这证明了欲望的某种暴烈；但也必须承认，它让爱停留在一个多少转瞬即逝的位置。
由此我们可以理解并定位：对柏拉图而言，这些爱情故事无非是滑稽事。与 το πρᾶγμα [to pragma]，即原物，最终结合的方式，绝不能沿着基督教意义上的爱之倾泻去寻找。

我们不应到别处去寻找这一事实的原因：在《会饮篇》中，唯一恰如其分地谈论爱的人，是一个“丑角”——你们将会看到我用这个词意指什么——因为对柏拉图而言，阿里斯托芬无非就是这样：一个喜剧诗人对他来说就是一个“丑角”。
而且我们看得很清楚，这位先生——相信我，他与大众保持着极大的距离——这个男人，这个淫秽的阿里斯托芬，我无需提醒你们，只需打开他随便哪一部喜剧，你们就能找到些什么。

你们能在舞台上看到的最起码的事情，比如欧里庇得斯的那个亲戚，他将要男扮女装，从而让自己面对俄耳甫斯的命运，也就是说，在这个伪装下替欧里庇得斯被女人们的集会撕成碎片……在舞台上，我们被安排观看烧掉屁股毛的场面，因为女人们——就像今天的东方一样——是要脱毛的。而其他的所有细节我就不提了[注11]。

> [注11] 这讲的是《地母节妇女》，在其中，欧里庇得斯的那个亲戚自告奋勇去完成一项危险的任务，即代替拒绝了此事的阿伽通，在女人大会上为欧里庇得斯辩护。

相关知识卡 阿里斯托芬《地母节妇女》中的阿伽通

我只能告诉你们，它超过今天伦敦音乐厅舞台上的一切；这可不是玩笑！

不过是言辞更漂亮些，却并不因此更高雅。“张开的屁股”（cul béant）这个说法连续十句台词反复出现，用来指称一群人；若用今天的语言来说，正可以从这群人里挑出最适合扮演各种进步角色的候选者，而阿里斯托芬针对的尤其就是他们。

更何况，正如我已经说过的，这个人物还在诋毁苏格拉底一事中扮演过你们所熟知的角色。

柏拉图偏偏选中这样一个货色，让他说出关于爱最好的话；这总该让我们多少开动一下脑筋！

为了让大家明白我所说的“恰恰借他的口，柏拉图说出了关于爱最好的话”，我马上举例。

就连我眼前这个版本的编者莱昂·罗班（Léon ROBIN）先生——一位下判断如此拘谨、持重而审慎的大学学者——也不能不被打动，甚至流下眼泪[注12]。

天哪，阿里斯托芬是第一个像我们这样谈爱的人；他说出了一些会扼

住你们喉咙的话。具体如下。

首先是这个相当绝妙的评论——可以说，这不是我们对一个丑角所期待的，但恰恰因此它才出自丑角之口——正是他做出了这个评论：“没有人——他说道——会相信这是 ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία” [hè tôn aphrodisiôn sunousia] [192c]。人们将其翻译为“爱的享乐的共同体”(la communauté de la jouissance amoureuse)……我得说这个翻译在我看来糟透了，况且我相信莱昂·罗班先生为“七星文库”（La Pléiade）做的另一个译本要好得多。

> [注12] 见导言 LIX 页及以下：“柏拉图在他身上感受到这种非凡的天赋，而他自己也拥有这种天赋：把表达上的嬉戏与思想的严肃结合起来，把最细腻或最动人的诗意——当然不是像他那样同滑稽的才气结合——同最深刻的思辨结合起来。”等等。

因此，当爱少年者抑或任何其他的人，恰好遇到他自己的那一半时，他们就会奇迹般地被友爱、亲密与爱欲（eros）击中，可以说，他们甚至连片刻都不愿与彼此分离。

正是这些人，他们终其一生都与彼此相伴，却甚至说不出他们究竟想从对方那里得到什么。因为没有人会相信，这仅仅是为了 ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία ，（阿佛洛狄忒的结合/性的交媾），仿佛这就是他们如此无比热切地享受与彼此同在的原因；相反，显然他们每个人的灵魂都在欲求某种别的东西，那是它无法言说的，它只能对所欲求之物加以占卜，并以隐语来表达。[注]

> [注] 这一段引用了会饮篇[192c][192d]部分。上面译文部分是直接对照研讨班文本的翻译。下面依然是引用一下王晓朝的翻译版本：
> 因此，当爱恋男童的人，或有这种爱情的人，幸运地碰上了他的另一半，他们双方怎么不会陶醉在爱慕、友谊、爱情之中呢？对他们来说，哪怕是因为片刻分离而看不到对方都是无法忍受的。尽管很难说他们想从对方那里得到什么好处，但这样的结合推动着他们终生生活在一起，在他们的友谊中，那些存粹的性快乐实

> 在无法与他们从相互陪伴中获得的巨大快乐相比。他们的灵魂实际上都在寻求某种别的东西，这种东西他们叫不出名字来，只能用隐晦的话语和预言式的谜语道出。

因为这确实是在说：最终而言，同床共处的快感[注13]，并不是他们每一个人都以之为目标；也不是为了这个目标，他们每个人才乐于同另一个人共同生活，并且处在一种如此满溢着关切的心思之中……[192c]

> [注13] Hè tôn aphrodisiôn sunousia 在《七星文库》版中被译为：“感性享乐的分享”。 柏拉图，《全集》，第1卷，莱昂 · 罗班新译并注，巴黎，NRF，1950年，第720页。

在希腊语中 οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς [outôs epi megalès spoudès]（如此无比热切地），去年你们在亚里士多德对悲剧的定义中，找到的正是这同一个 σπουδῆς [spoudès]。当然，σπουδῆς [spoudès] 意味着关切、用心、热切，它也意味着严肃：“总而言之，这些相爱的人，带着一种滑稽的严肃神情。”让我们跳过这一心理学的注脚，从而依然去展示、去指明，神秘之处究竟在哪。以下便是阿里斯托芬对我们所说的 [192d]：

“他们的灵魂显然更想要某种完全不同的东西；这东西，它无力表达。然而它猜测着它，并以谜语的方式提出它。甚至可以设想，当他们躺在同一张床上时，赫淮斯托斯（也就是伏尔甘，那个拿着铁砧和锤子的人物）带着他的工具站到他们面前，并接着这样说……‘这难道不正是你们所渴望的吗：尽可能彼此成为同一者，以至于无论白天还是黑夜，你们都不再彼此离弃？如果你们真正渴望的是这个，我很可以 [192e] 把你们熔在一起，用我锻炉的气息把你们重新合并，使你们虽然现在是两个，却成为一个；并且在你们生命持续期间，你们两人共同生活，仿佛只构成一个；而在你们死后，在那边，在哈得斯那里，你们也不再是两个，而是一个，由共同的死亡把你们两人一同攫住……

那么！看看这是否就是你们所向往的……’听到这些话，我们很清楚，他们中没有一个人会说不，显然也没有人会希望别的东西；相反，他们每个人都会认为，他刚才十分简单地听到了一直以来归根结底所贪求之物被表述出来：通过同所爱者的重聚，通过同所爱者的熔合，他们两个存在终于只构成一个存在！”

这就是柏拉图借阿里斯托芬之口说出的话，而阿里斯托芬所说的不止这些。他还讲了一些引人发笑的事；他自己也预告过，它们必然游走在可笑（risible）与荒谬（ridicule）之间。两者的区别恰好在于：笑声要么落在喜剧所指向的对象上，要么落回喜剧演员自己身上。

但是，阿里斯托芬到底在拿什么引人发笑呢？因为很明显，他引发了笑声，并且跨越了荒谬的那道门槛（barre）。
柏拉图打算让他来使我们嘲笑爱吗？很明显，这本身就已经向你们证明了相反的情况。我们甚至可以说，在这些话语中，没有任何地方、任何时刻，能把爱看得如此严肃，乃至如此悲剧。
我们恰好处于我们将之归结于这种爱的层面上——我们这些现代人——**在宫廷之恋的升华之后，以及在可能被我称作对这种升华的浪漫主义误读之后，也就是在主体的自恋性高估之后，对那个被假设在所爱对象中的主体的自恋性高估。**
因为，这正是相较于我去年教给你们的关于宫廷之恋的升华而言的浪漫主义误读。

相关知识卡 宫廷之恋、浪漫爱情与弗洛伊德的性对象高估 · 拉康的“浪漫主义误读”与爱的自恋性高估 · 拉康论宫廷之恋与升华

谢天谢地，在柏拉图的时代，我们还没有到那一步（注：指前文提到的浪漫主义自恋），除了那个奇怪的阿里斯托芬算是个例外，但他是

个滑稽小丑；
我们倒更像是在对某种想象的生物进行可以说是动物学式的观察，这种观察的价值就在于，这些生物唤起了现实存在者身上确乎可以被当作嘲弄对象的东西。
因为，在这些像煮熟的蛋一样被切成两半的生物 [190e] 身上，情况正是如此：如同我们在沙底能发现的那些奇异生物之一 [191d]，在那里被提及的欧鲽、鳎鱼、黄盖鲽，它们看起来似乎应有尽有：两只眼睛，所有的成对器官，但它们却被压扁了，以至于看起来就像是一个完整生物的一半。

相关知识卡 深海鲛鳚鱼的性寄生

很明显，在这些因如此的对半分裂而诞生的生物们出生后的最初行为中，阿里斯托芬首先向我们展示的，也是那个突然以一种在我们看来如此“浪漫”的光芒出现的事物的基础，正是这种恐慌般的宿命；
它将驱使这些生物中的每一个首先且首要地去寻找自己的另一半，并且在那里，带着一种可以说是走投无路的固执与它紧紧相拥，最终由于无力真正重新结合而使他们不可避免地在彼此身旁日渐消瘦。
这就是他在其冗长的长篇大论中向我们描绘的东西，它给出了所有的细节，极具画面感，自然也被投射到了神话的层面上，但这正是作为雕塑家的这位诗人，借以铸造出他关于恋爱关系的意象的路径。

但是，难道我们所应当假定的、我们亲手触及的、此处引人发笑的东西，就存在于此吗？很显然不是！
这一点被插入到某种东西之中；它不可抗拒地使我们想起，即使在今天，我们仍可能在马戏场的地毯上看到的场景：假如小丑们像有时那样入场，两人一组，彼此拥抱，或以某种方式相互挂连，肚子贴着肚

子地配成一对；然后，在四条手臂、四条腿和两颗头的大旋转中，翻滚着绕场一圈或数圈。

就其本身而言，这正是某种我们看到能与这类合唱队的制造模式完美契合的东西，在另一种体裁中，正是这种歌队造就了《黄蜂》、《鸟》、抑或是《云》；对于这些戏剧，我们永远也无法知晓，当年它们究竟是在何种帷幕(遮蔽物)之下出现在古希腊舞台上的。

但是，这里涉及的究竟是哪一种滑稽呢？仅仅是这个形象凭其自身就足够令人愉快的特质吗？
正是在这里，我将展开一点论述，如果这使得我们不得不绕一个相当长的弯路，还请你们原谅，因为这是至关重要的。

如果你们读这篇文本，就会看到它对这种生物的球形特征强调到了何种程度，甚至令莱昂 · 罗班先生也感到震惊。老样子，并非只有我懂得怎样读文本。这个球形、这个圆形、这个 σφαῖρα [sphaira] 被如此执拗地反复提及[注14]，很难视而不见。文本告诉我们：

> [注14] 在这里，被反复强调的并不是 σφαῖρα sphaira，球、球体、天体这个词，而是 κύκλῳ kuklo，即圆、圆形物体、球体、眼球、车轮等，189e，190a

“肋侧，背部，πλευρὰς κύκλῳ ἔχον [pleuras kuklô echon]，这一切都以一种相当圆浑的方式连续起来。”[189e]

［其次，每一个人的整个形相都是圆滚滚的，背部和两胁围成一圈；他有四只手，腿的数目同手一样；在一个圆形的颈项上有两张脸，[190a] 彼此全然相似；两张脸朝着相反的方向安置着，头却只有一个，长在这两张脸之上；耳朵有四只，生殖器有两副，其他一切也都可以照此类推。

他也像现在这样直立行走，想往哪一边就往哪一边去；而每当他猛然要快速奔跑时，就像那些翻筋斗的人，把腿向上绕转着、翻成一圈那样，他们那时便凭借八个肢体支撑自己，飞快地滚转而行。］

而且我们必须这样来看待它，正如我刚才对你们说过的那样，就像两个相互连接且依然是扁平的车轮，而在这里它却是圆的。

这让莱昂 · 罗班（Léon ROBIN）先生感到很懊恼，他更改了一个从未有人更改过的逗号，并说道：“我之所以这样做，是因为我不想让人们过分强调球体，切口才是更重要的。”[注15]

而我也绝不会在你们面前贬低这一切口的重要性，我们稍后就会重新回到这一点。

> [注15] 莱昂. 罗班在第30—31页第2注中，通过恢复传统标点来为自己的标点处理作出辩护。在他为“七星文库”所作的新译本中，他再次采用传统标点；这一传统标点把“圆形”归属于“浑然一体”的形态，但他在注释中标明了自己的犹疑：“……实际上有两个观念主导着这个段落：其一是，这些人应当是球形的，正如那些星辰——他们的父母——是球形的一样；其二是他们必定是浑然一体的，因为他们稍后将被切开。人们不禁会犹豫，在阿里斯托芬讲到此处的这个时候，这两个观念中究竟哪一个在他的思想里占主导地位”。

但是，终究很难不看到我们正面对着某种非常奇特的事物，而我马上就要告诉你们它的名目，它的谜底：那就是，这里所涉及的嘲弄，被置于这种滑稽形态之下的东西，恰恰就是球体。
自然，这并不能让你们发笑，因为“球体”对你们来说无关痛痒！
只不过你们要明白，在过去几个世纪里，情况并非如此。

至于你们，你们仅仅是在被称为“好形式”的这种“心理惯性”事实的形态下才认识它。
一些人——埃伦费尔斯先生（M. EHRENFELS）及其他人——已经察觉到，形式存在着某种趋向于完美的倾向，一种在游移不定的状态中趋于回归球体的倾向，总而言之，正是这一点让视神经感到愉悦。

相关知识卡 格式塔心理学的“良好形式”与拉康的批评 · 沙漠蝗的相多型性

这当然，自然是极其有趣的，并且仅仅只是引出了问题，因为我顺便向你们指出，这些我们如此欢快地踏步其上的格式塔（Gestalt）观念，仅仅只是重新抛出了知觉的问题。
因为，如果存在如此“良好”的形式，那就是说，知觉就必定在于把它们朝着那些“不良”的形式加以校正，而这些“不良”的形式才是真实的形

式。
但是在这个场合，让我们暂且放下这种“好形式”的辩证法。
这种“形式”的意义，完全不同于这种对象化；后者的旨趣有限，而且完全属于**心理学（psychologique）**层面。

相关知识卡 格式塔心理学的“良好形式”与拉康的批评 ・ 沙漠蝗的相多型性

在柏拉图的时代和层面上，而且不仅在柏拉图的层面上，甚至在他之前很久，这种形式，正如恩培多克勒（EMPÉDOCLE）还曾说过的σφαῖρος [sphairos]（球体），因为时间关系，我不便向你们朗读他的诗句：
“ἀλλ᾽ ὅ γε πάντοθεν ἴσος ἐὼν καὶ πάμπαν ἀπείρων Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονιη περιηγὲὶ χαίρων”
“但是他，处处与自身相等且没有任何界限，有着纯圆轮廓的球体（Sphairos），在围绕着他的孤独中欢欣雀跃。”
作为阳性名词的 Σφαῖρος [sphairos]，即：一个存在者，它从所有方面来看都与自身相似，从所有方面来看都没有界限。

“拥有着炮弹（boulet）形式的Sphairos（球体），这个Sphairos在它王者般的孤独中统御着，盈满了它自身的满足，它自身的自足。”[注16]

[注16] 让・博拉克（Jean Bollack）译，95 (B 28)

这个 σφαῖρος [sphairos]（球体）萦绕着古代思想。它是，在恩培多克勒（EMPÉDOCLE）的世界中心，他自己在其形而上学中所称的 φιλίη [Philiè] 或 φιλότης [philotès]，即“大写的爱（l’Amour）”的聚集阶段所采取的形式。
这种 φιλότης [philotès]——他在别处称之为：Σχεδύνη [schedunè]——是

聚集的、凝聚的、同化的、黏合的“大写的爱”——确切地说：被黏合的（agglutiné）——这是 κρῆσις [krèsis]（混合），这是爱的 κρῆσις [krèsis][注17]。

> [注17] 恩培多克勒：《起源》，巴黎，伽利玛出版社，“Tel”丛书，1992年。
> Philiè，在亚里士多德那里将成为 Philia：401(B 19)，402(B 19)；schedunèn Philotèta：403(B 18)（schedunè 是恩培多克勒式术语），让·博拉克译为“联结之爱”
> krèsis (63. 23 1. 130(A 43)) 或 krasis 意为混合，即像水和酒那样组合成一个整体的事物的混合，以对应于 mixis，即像种子那样可以保持彼此分离的事物的混合。让·博拉克将 peri mixeos kai kraseôs.，130(A 43) 译为“关于混合与交融（du mélange et de la fusion）”。

相关知识卡 恩培多克勒的爱与争斗

十分奇异的是，我们看到在弗洛伊德（FREUD）笔下重新浮现了这样一种观念：将爱纯粹且简单地视作一种统一的力量（puissance unifiante），并且如果可以说的话，有着无尽的吸引力，以此来将它与塔纳托斯（THANATOS）相对立，然而与之相关联地，我们却拥有一种——而且你们能清楚地感觉到：以一种不协调的方式（d’une façon discordante）——在“爱恨交织”中如此不同且如此更富有成效的概念。这个球体（sphère），我们到处都能找到它。我前几天跟你们谈到过菲洛劳斯（PHILOLAOS）：他在一个地球处于偏心（excentrique）位置的世界中心，承认了同一个球体。早在毕达哥拉斯（PYTHAGORE）时代，人们便已长久地怀疑地球是偏心的，但占据中心的并不是太阳，而是一个球形的中心火，对于它，我们，地球上有人居住的这一面，总是背对着的。

我们相对于这团火，就像月亮相对于我们的地球，这就是为什么我们感觉不到它的原因。而且似乎正是为了让我们终究不至于被这中心的辐射所烧毁，这位名叫菲洛劳斯的人才发明了——这个让古代人、让

亚里士多德（ARISTOTE）本人都已绞尽脑汁的奇思怪论（élucubration）——ἀντίχθων [anti-chtôn] 反地球（l'anti-terre）。

相关知识卡 弗洛伊德的死亡驱力与 Thanatos 称谓

除此以外，这个严格不可见的天体的发明，究竟可能有什么必要性？这个天体据称潜藏着一切与地球那些力量相反的力量，同时又似乎扮演着防火墙的角色；这就是某种，正如人们所说，“需要加以分析”的东西。

但这一切只是为了把你们引入一个我极为重视的维度，也就是人们所谓的“天文学革命”，甚至“哥白尼革命”。

为了在这一点上把话挑明（直译：把 i 上的点点出来），我已经向你们指出：最重要的并不是据说由所谓“科佩尔尼克教士”[哥白尼][注18]推翻的地心说。正是在这一点上，把它称作“哥白尼革命”相当错误，也相当空洞。

> [注18] 这种拼写法被柯斯勒（《梦游者》）所采用，每当他赋予尼古拉 · 科佩尔尼克（Nicolas Koppernigk）教士头衔时皆是如此。

相关知识卡 “哥白尼式革命”的天文学边界

因为，如果在他的著作《天体运行论》[注19]中，他向我们展示了一幅类似于我们的太阳系图景，也就是六年级教科书上的那一幅，在其中人们看到太阳位于中央，所有的星体都在轨道上围绕着它旋转，那么必须说，这根本不是什么新图式，这是因为在哥白尼（COPERNIC）那个时代人人都知道——这并不是由我们所发现的——在古代，曾有一个叫赫拉克利德（HÉRACLIDE）的人，然后是萨摩斯的阿里斯塔克

斯（ARISTARQUE），后者确实以一种完全有据可查的方式，做出过相同的图式。

> [注19] 托伦的尼古拉·哥白尼：《天体运行论》（1543），《论天球的运行》，Blanchart，1987。

唯一本可以使哥白尼（COPERNIC）成为有别于某种历史幻想之物的事情——因为他过去确实不外乎如此——便是，如果他的体系不是更接近我们关于实在的太阳系所拥有的形象，而是更加为真。
而更加为真，这意味着比托勒密（PTOLÉMÉE）的体系摆脱了更多与星体的现代象征化毫无关系的想象性元素。然而，事实全然不是这回事。他的体系同样塞满了本轮（épicycles）。
而那些本轮，究竟是什么呢？它是某种被发明出来的东西，而且说到底，没人能相信本轮的实在性！

相关知识卡 “哥白尼式革命”的天文学边界

不要以为他们蠢到认为自己会看到，就像你们打开手表时看到的那样：一系列小齿轮。
但是，曾有这样一种观念：人们所能想象的唯一可构想的完美运动就是圆周运动。人们在天空中看到的一切都要命地难以解释，因为正如你们所知，这些小小的游星相互之间进行着各种不规则的诡计，而问题就在于要解释这些“之”字形轨迹。
只有当它们回路中的每一个元素，都能被还原为圆周运动时，人们才会感到满意。

奇异之处在于，人们并没有更好地做到这一点，因为凭借不断地将旋转运动叠加于旋转运动之上，人们原则上会认为可以说明一切。
实际上，这确确实实是不可能的，原因在于，随着人们对它们观察得

越好，人们就越会发觉有更多的事情需要解释，哪怕只是当望远镜出现时，它们在大小上的变化[椭圆轨道]。
但这又有什么关系呢！哥白尼（COPERNIC）的体系同托勒密（PTOLÉMÉE）的体系一样，充斥着这种阻碍它、使它变得沉重的想象性赘生物。

你们在这个假期应该去阅读的，并且你们将会看到这是可能的，还能给你们带来乐趣，那就是去了解开普勒（KÉPLER）是如何首次把握住某物的，而人们对这某物的把握，正是现代物理学诞生之日的真正所在。
他从我将要向你们谈及的柏拉图（PLATON）的那同一篇《蒂迈欧篇》中的元素出发达到了这一点，也就是一种纯粹想象的（imaginaire）观念——带着这个术语在我与你们所使用的词汇中具有的重音——即宇宙完全受制于被如此链接（articulée）的球体的属性：作为一种在其自身中携带着自足（suffisance）之美德的形式，这些美德使得它能够在本质上将同一位置的永恒性与永恒的运动在它自身中结合起来。

正是围绕着这类此外还十分精妙的思辨，他才达到了这一点，因为令我们惊愕的是，他把那五个——如你们所知，只有五个——可内接于球体的完美多面体引入了其中[注]。
从这种已然被三十次移置、却在文艺复兴的转折点以及柏拉图手稿重返西方传统的进程中重见天日的古老柏拉图式思辨出发，它简直冲昏了这个人物的头脑，相信我，在农民起义继而是三十年战争的背景下，他的个人生活是某种极其坎坷（gratiné）的事情，并且你们将会看到，我将给你们提供去查阅它的途径：也就是这位开普勒（KEPLER），在追寻这些天体和谐的过程中，凭借着某种惊人的坚

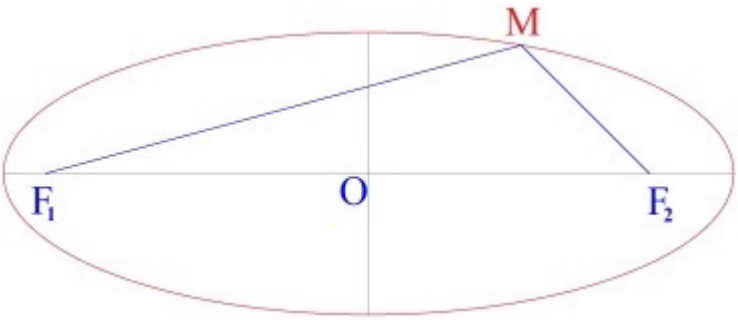
韧——人们在这里真正看到了无意识构形的捉迷藏游戏——成功地首次把握住了某物，而人们对这某物的把握，正是现代物理科学诞生之日的真正所在。

> [注] 这里有一个原文附带的链接，柏拉图立体（Platonic Solid）是欧几里得几何中仅有的五种凸正多面体，各面由全等的正多边形组成，且每个顶点相交的面数相同。这五种唯美的几何形状因古希腊哲学家柏拉图而在《蒂迈欧篇》中闻名，它们分别是：正四面体、立方体、正八面体、正十二面体和正二十面体。四种元素同四种正多面体对应：土对应立方体，气对应正八面体，水对应正二十面体，火对应正四面体；第五种正十二面体则同“整体/宇宙”相关，因为它最像球体。

相关知识卡 柏拉图立体与《蒂迈欧》的元素对应

在寻找“一种和谐比例”时，他达到了这样一种关系：行星在其轨道上的速度，同由连接行星与太阳的那条线所覆盖的表面面积之间的关系。
也就是说，他同时察觉到，行星轨道是椭圆。

相关知识卡 “哥白尼式革命”的天文学边界



并且相信我——因为人们到处都在谈论它——柯斯勒（KOESTLER）写了一本非常优美的书，名叫《梦游者》（Les Somnambules），该书由约翰斯·霍普金斯大学出版社以《The Sleepwalkers》为题出版，最

近刚刚被翻译过来。
我还曾怀疑，阿瑟 · 柯斯勒究竟能把这个题目写成什么样；毕竟，人们并不总把他看作灵感最可靠的作者。但我向你们保证，这是他最好的一本书！非同凡响，精彩极了！

你们甚至不需要懂得初等数学，便能通过哥白尼[1473-1543]、开普勒[1571-1630]与伽利略[1564-1642]的传记理解一切，尽管在伽利略那边带有几分偏见——必须得说伽利略是个共产主义者，他自己也承认这一点。
说这一切都是为了告诉你们，不管是不是共产主义者，千真万确的一点是，伽利略从未对开普勒所发现的东西给予过哪怕一丁点的关注。

尽管伽利略是如此天才，在他发明了人们真正可以称之为现代动力学的东西——即发现了物体下落的精确法则，这是关键性的一步——并且理所当然地，尽管正是由于地心说这件事才让他遭遇了所有的那些麻烦，但不可否认的是，伽利略在那里，**依然同其他人一样落后，一样反动（réactionnaire），一样固守着完美圆周运动**——因此对于天体来说是唯一可能的（运动）——的观念。
总而言之，伽利略甚至都还没有跨越我们所谓的哥白尼革命，而我们知道这场革命并非出自哥白尼。 因此你们便可以看到，在完美圆周运动这样坚固的偏见面前，真理要为自己开辟出道路需要花费多少时间。

相关知识卡 “哥白尼式革命”的天文学边界

关于这一点，我可以给你们讲上几个小时，因为实际去思考为什么会是这样，仍然是非常有趣的，也就是说：圆周运动究竟具有哪些属性，以及为什么希腊人会把它当作界限的象征，即作为对立于无定

（ἀπείρων [apeirôn]）的限定（πεῖραρ [peirar]）[注20]。奇怪的是，恰恰因为它也是最容易陷入无定（ἀπείρων [apeirôn]）的事物之一，正因如此，我才应该在你们面前稍稍演示一下，将这个球体放大、缩小、还原为一个点，使其无限化。此外，你们也知道，它曾作为这著名的无限性的通行象征。

这里有许多可说之处。为什么这种形状会具有特权化的属性呢？当然，这会让我们陷入关于直觉在数学建构中的价值与功能的核心问题之中。

> [注20] Peirar：界限、终点、端点，（复数）诸界限；apeirôn：无终点的、无限的、广大无边的。

我只想告诉你们，在这些替球体解除魔力的练习出现之前，它之所以能继续迷住那些上当者（dupes），是因为——可以这样说——精神的“爱”（φιλία [philia]）也紧紧黏在它上面，而且黏得一塌糊涂，像一种奇怪的胶。就柏拉图而言，我正要把你们带到《蒂迈欧篇》关于球体的长篇论述。柏拉图在那里巨细无遗地描绘球体，奇妙地如同交替诗节，呼应着阿里斯托芬在《会饮篇》中对那些球形生物的描述。

阿里斯托芬告诉我们，它们有腿，有伸出来、打着转的小小肢体。但是存在着这样一种关联，即另一方面在《蒂迈欧篇》中，柏拉图带着一种在几何学推演上极其引人注目的强调，感到有必要顺便向我们指出的是：这个球体在它的内部拥有它所需要的一切：它是圆的，它是饱满的，它是满足的，它爱它自己，并且最重要的是，它不需要眼睛也不需要耳朵，因为根据定义，它是所有可能存活之物的包裹层。

但正因如此，它是最卓越的“有生命者”。而什么是“有生命者”，这一切对我们来说是绝对有必要去了解的，以便为我们提供生物学得以在其

中发展的精神维度。

将球体形式的理念视为在本质上构成了“有生命者”的东西，是我们必须在一种极其严格的想象性拼读（épellement imaginaire）中去把握的。

因此，它既没有眼睛，也没有耳朵，它没有脚，没有手臂，人们只给它保留了一种运动，完美的运动，即它围绕自身的运动。有六种运动：向上、向下、向左、向右、向前和向后[注21]。

> [注21] 《蒂迈欧篇》33b, c, d；34a, b。

把这些文本放在一起比较，会得到一个结果：柏拉图通过双重动作，让在他看来唯一配得上谈爱的人物进行滑稽表演；他似乎借阿里斯托芬的演说取乐，把自己关于世界与世界灵魂的构想演成一出喜剧。阿里斯托芬的演说，是对柏拉图式 Σφαῖρος [sphairos] 的嘲弄，也是对柏拉图在《蒂迈欧篇》中明确表述的他自己的球体的嘲弄。

时间限制了我，当然，关于这方面还有很多其他的话要说。关于天文学的指涉是确凿无疑的（这一点），我无论如何都要给你们提供——因为你们可能会觉得我是在自娱自乐 [sic] ——它的证据。阿里斯托芬说，他所设想的这三种类型的球体 [190a]：全男性的、全女性的、既男又女的——尽管如此，他们各自都有一对生殖器——也就是他所称的阴阳人 [190b]，都是有起源的，而且这些起源是星体性的：其中一些——男性——来自太阳，另一些——全女性的——来自地球，而阴阳人则来自月亮。因此，正如阿里斯托芬告诉我们的那样，这便印证了那些有通奸倾向的人的月亮起源——因为这无非就是拥有一个复合的起源[注22]。

> [注22] 因为月亮本身也兼具另外两个天体——太阳与地球的成分，见《会饮篇》190b。

难道在这里，在这一关系中，就没有什么东西——而且我相信是以一种足够清晰的方式——指明了：这种由这种球体形态的对比所阐明的迷恋，把球体当作一种甚至不容触碰、甚至不容质疑的形态。
它让人类的心智数个世纪以来一直陷入这样一种错误之中：即人们拒绝去思考，在没有任何外力作用、没有任何外部冲动的情况下，物体要么处于静止状态，要么处于匀速直线运动状态。处于静止状态的物体被假定为除了静止之外，只能进行圆周运动。
整个"动力学"都被这一点阻断了。

难道我们没有看到——在这种由某位我们也可称之为诗人的某人：柏拉图，其笔下向我们提供的这番附带的例证中——这些形态到底是怎么回事：在这些形态中，没有任何东西突出来，没有任何东西能被挂住，我们看到的无非是，毫无疑问，某种将其基础建立在**想象结构**之中的东西——而且我刚才对你们说过，我们可以对其进行评论——但是，对它的这种依附，就其是情感性的而言，是系于什么的呢？——系于什么？——无非是系于对阉割的拒斥（Verwerfung）。

这确实是如此真实，以至于我们在阿里斯托芬的演讲内部也同样看到了它。因为，这些像半截梨子一样被一分为二的生命体 [191ab]，它们将，在一段时间内——顺带一提，（时间长短）并未向我们明确，因为这是一个**神话的时间**——去死于旨在重新结合的徒劳拥抱之中，并且注定要在土地里进行徒劳的繁衍努力 [191c]。我也向你们略过所有这套关于土地之繁衍、关于诞生于土地的生命体的神话学（叙事），那会把我们带得太远。

这个问题将如何解决？阿里斯托芬在这里对我们说话，完全就像小汉斯一样：人们将把他们长在错误位置的生殖器拧下来——因为，显

然，那是当他们还是圆形时它所在的位置，**在外面**——然后人们将把它们重新拧在他们的肚子上，完全就像你们所知晓的那个梦里的水龙头一样，来自我所提及的那份观察（病历）。

爱情平息的可能性 [191cd] 被指向——这在柏拉图的笔下是独特且令人惊叹的——某种毫无疑问与一项操作相关的，或者说至少是一项关于生殖器的操作。 无论我们是否将其置于阉割情结的范畴之下，很清楚的是，这里文本的迂回所强调的，是生殖器向（身体）前面的转移。这并不只是意味着它们来到那里作为交媾的可能性，作为与所爱对象的结合，而是字面上它们与它（所爱对象）一同到来：生殖器向前面的转移[注23]，是伴随着被爱对象一起发生的，在这种近乎叠印、几乎是叠加的关系中。

> [注23] 在 191bc 处可见：“eis to prosthen”，在前面，向前方。

这是唯一一个点，在这里，某种东西泄露出来，或者说转译出来……怎么能不感到震惊呢，在柏拉图这样的人物身上——很明显，关于悲剧，他给我们提供了无数的证据，表明他的理解并没有比苏格拉底走得更远——怎么能不对这个事实感到震惊呢：就在这里，第一次，也是唯一一次，他让生殖器官本身进入一篇演说之中，而这篇演说关涉的还是一桩严肃的事情，即爱。

这印证了我曾对你们说过的喜剧动因本质的东西，它在最深处始终是这种对阳具的参照指涉。 如果是阿里斯托芬说了这话，那绝非偶然：**只有阿里斯托芬能谈论这个** 。 而柏拉图并没有察觉到，在让他谈论这个的时候，他（柏拉图）**让**他谈论了那些恰好在此为我们带来翻转、带来枢纽、带来那个将使后续整个话语转向另一边的某个东西。

下一次，我们将从这一点重新接上这些东西。

第7课 · 1961年1月11日

在让你们进入转移之爱这个巨大谜题之前，先做一个短暂的停顿。一个停顿——我有时标出一个停顿自有我的理由——这实际上是为了让我们听懂彼此，为了不迷失我们的方向。

因此，从今年开始，我就觉得有必要提醒你们：我教给你们的内容，无非是让你们注意到，弗洛伊德的学说把**欲望卷入一种辩证法**。这里必须停一下，标出我们已经踏上的岔路。我曾说过，欲望不是实证主义意义上的生命机能。欲望之所以卷入辩证法，是因为它被悬置——我已经说过，以何种形式？**以转喻的形式**——悬置在一条能指链上。能指链本身构成主体，使主体不同于只能在**此时此地**（hic et nunc）被把握的个体性；不要忘记，界定个体性的正是这个**此时此地**。

相关知识卡 自我心理学与适应概念

让我们再深入一点：所谓个体化，因而所谓个体性的本能，会是什么？如果个体化要求每个个体像心理学所说的那样，通过经验或教育重新征服**整个实在结构**，那可绝非小事。 而且，除非假定个体已经通过适应、通过**适应性积累**为此作好准备，否则根本无法设想这一点。这样一来，就认识而言，人类个体便成了思想演化终点上绽放的意识之花。你们知道，我对此深表怀疑。

相关知识卡 自我心理学与适应概念

毕竟，这并不是说我认为那是一个没有成果、也没有出路的方向；而只是说，进化的观念在思想上使我们习惯于各种各样的省略，而这些省略无论如何都极大地损害了我们的反思，并且我要说——尤其对我

们分析家而言——也损害了我们的伦理学。 无论如何，重新追究这些省略，揭示整个进化论所留下的裂口——进化论总是倾向于把它们遮盖起来，使我们的经验更容易被设想——并重新打开这些裂口，在我看来至关重要。如果进化是真的，那么至少有一点可以肯定：借用伏尔泰谈论别的事时的说法，它并非那么自然。

无论如何，谈到欲望，至关重要的是回到经验为我们提供的条件。我们的经验颠覆了整个“给定”问题：主体在意识之外、在意识无法触及之处，保存着一条衔接起来的链。这是一项要求，而不是推力、不适、印记，也不是任何可以归入原始倾向的东西。 相反，那里刻着一道痕迹，可以说，由一笔线条圈出，孤立并提升到我们所谓“表意文字”的力量。必须强调“表意文字”一词：它绝不是指向某件孤立事物的标记，而始终联系着一个表意文字在同一行上与其他表意文字的连接；后者同样被一种使其成为能指的功能圈定。

这项要求在主体中构成一种被永恒化的索求。它虽处于潜在状态，主体却无法触及；它像一项章程、一份任务说明书。它不是刻在唱片、磁带或底片上的语音调制，而是永久登记在案。是的，这是一种记录，但要把重音放在登记/注册（registre）上，带有归档（classement au dossier）的意味；也是一种记忆，但要按电子机器中“记忆”的意义来理解。

好吧，弗洛伊德的天才之处就在于他指出了这条链条的支撑，我想我已经向你们充分展示了这一点，并且我还会再次展示它，特别是在一篇文章中，那是我认为必须围绕鲁瓦约蒙会议（Royaumont）[注1]重新写过且即将发表的文章，弗洛伊德在探讨“死驱力”本身之中的本我

（Ça）时便指出了这一支撑，因为他指出了重复的自动性所具有的死亡形态特征。

> [注1] 《〈报告〉说明……》，《著作集》，第647页

死亡——弗洛伊德在这里将它表述为趋向死亡的倾向，表述为一种欲望；在这种欲望中，一个不可思的主体呈现在那个“它在其中言说”的生命体中——恰恰造成了这里所讨论的东西，即人类欲望的偏心位置。 这种位置自始以来就是伦理学的悖论，在我看来，这一悖论在进化论的视角下是完全无法解决的。在人们或许可以称之为它们的“先验的恒存性”的东西中，亦即在对它们而言是根本性的僭越特征中，各种欲望为何不会、又如何不会成为它们所构成之物的结果或源头？ 也就是说，归根结底，在一个被假定为服从于适应之法则的身体里，无论人们以何种方式承认这种适应的效果，这些欲望构成了一种永久的无序？

在这里，正如在物理学史上一样，人们迄今为止所做的仅仅是试图“拯救现象”，而我相信我已经让你们感受到，让你们有机会去补全“拯救显象”这一说法的重音所在——当它涉及托勒密体系的本轮之时[注2]。

> [注2] 虽然拉康同样在本次研讨班稍后的部分给出了他自己对这种“拯救显象”的定义，但应当指出的是，这一表达从一开始就与柯瓦雷在关于日心说的辩论中所称的“心灵通向真理的旅程”（itinerarium mentis in veritatem）联系在一起； 例如，“拯救现象”早已经是托勒密天文学的目标，他曾断言：“天文学的目标是证明所有天体现象皆由匀速圆周运动所产生”（《天文学大成》卷三，第2章，由迪昂引述，第487页，载于柯斯勒：《梦游者》，卡尔曼-莱维出版社，1960年，第70页）。

相关知识卡 “哥白尼式革命”的天文学边界

千万不要去想象，那些数个世纪以来一直教授这个体系的人，伴随着该体系所必需的本轮[注]的激增——从三十个左右到七十五个左右，取决于人们置于其中的精确度要求——是真心地相信这些本轮的！ 他们并不相信天空是像那些小巧的浑天仪一样被构造出来的。再说，你们也能看到它们，他们把它们和他们的本轮一起制造了出来。最近，我在梵蒂冈的一条走廊里，看到了一批精美的这种本轮的收藏，它们调节着火星、金星、水星的运动。 必须要在那个小球周围放上相当数量的本轮，以便让它能与这运动相吻合！从来就没有任何人当真相信过这些本轮。

> [注] 本轮（epicycle，源自古希腊语：ἐπίκυκλος，字面是在圆之上，意思是在另一个圆圈之上运动的圆圈。）是在天文学的喜帕恰斯、托勒密和哥白尼日心说中，用来解释月球、太阳和行星视运动的速度和方向的几何模型。特别是它解释了当时已知的五颗行星的视逆行运动。其次，它也解释了行星与地球视距离上的变化。
> 它最初是由佩尔加的阿波罗尼奥斯在纪元前3世纪末提出的。它由阿波罗尼奥斯和罗德岛的喜帕恰斯在纪元前2世纪发展，并广泛的使用。然后在公元2世纪，被底比斯的托勒密正式收录在《天文学大成》的天文著作中。
> 古希腊的天文计算设备安提基特拉机械，已经运用了本轮（周转圆）的运动。使用四个齿轮计算月球的位置和相位。两个齿轮用来补偿（模拟）月球的偏心运动，使月球的运动非常接近于开普勒第二定律的椭圆轨道，即月球在近地点的移动速度快，在远地点的移动速度慢。
> 本轮周期工作的很好，非常准确，因为正如傅里叶分析后来显示的，具有足够数量的周转圆，任何平滑曲线都可以任意的精度近似。
> 然而，他们不认同日心参考框架下的行星运动基本上是椭圆形的，而这导致发现重力遵循简单的平方反比定律可以更好地解释所有的行星运动。

相关知识卡 “哥白尼式革命”的天文学边界

而“拯救现象”，它的意思仅仅是：根据一种原则性的要求，即这种圆周这一完美形式的成见，来解释我们所看到的东西。
那么，当人们通过需要系统——无论是个体的还是集体的（需要）

——来解释欲望之时，情况几乎是一样的——而且我断言，**在心理学中再也没有人相信它了**，我指的是追溯至整个道德主义传统的心理学——甚至在人们致力于研究本轮的时代，人们也从未相信过本轮。
“拯救现象”，无论是在这种情况下还是在那种情况下，其意味无非是想要把那些在任何常理下都绝无可能塞入其中的东西，还原为假定是完美的、假定在推演基础上是必不可少的形式。

因此，正是围绕这种欲望、对它的解释，并且坦白说，围绕一种理性的伦理学，我试图同你们一起奠定这套基础拓扑学。
去年你们已经看到，“两次死亡之间”的关系在这套拓扑学中显现出来。可以说，它本身并不是什么要把海喝干的大难题；它无非是说，对人而言，同死亡相关的两道边界并不重合。

我的意思是，第一道边界，无论它是同一种根本期限相关联——人们称之为老年、衰老、退化——还是同某个切断生命之线的事故相关联；
第一道边界，也就是生命实际上在那里终结并解开的那一道边界，那么，人的处境就铭写在这一点上：这道边界——这是显然的，而且自始以来就是如此，正因如此，我才说这并非什么要把海喝干的大难题——并不混同于另一道边界；那另一道边界可以用其最一般的公式来界定，即说：人渴望在那里自我湮灭，以便在那里按照存在的项来铭写自身。
如果人渴望——这里显然就是隐藏的矛盾，那一小滴要喝下去的东西——如果人渴望毁灭自身，那恰恰是在这一点上，他使自己获得了永恒。
你们会在这一话语中，也会在其他话语中，到处重新发现这一点被铭写着。在《会饮篇》中，你们会找到它的痕迹。说到底，这个空间，

我去年已经小心地向你们加以说明，给你们指出悲剧所上演的空间在其中铭写的四个角。

我认为，没有哪一部悲剧不会由此变得澄明。可以说，在历史上的17世纪悲剧——例如拉辛（Racine）的悲剧——中，“悲剧空间”的某些东西被从诗人们那里剥夺了；
随便拿他的一部悲剧来看，你们就会看到，**为了能有一种悲剧的假相，就必须在某个方面铭刻下这个介于两次死亡之间的空间**。

《安德洛玛刻》、《伊菲革涅亚》、《巴雅泽》——我还需要提醒你们它们的情节吗？
——如果你们证明在那里留存着某种类似于一出悲剧的东西，那恰恰是因为，无论它们如何被象征化，这两次死亡总是存在于那里。
安德洛玛刻处在赫克托耳的死亡与悬在阿斯提阿那克斯额头上的死亡之间，这当然不过是另一种双重性的标志。说到底，英雄之死总是处在这两个方面之间：
一方面，是迫近其生命的紧急威胁；另一方面，是他为了“传之后世”而直面这一威胁的事实。
这只不过是问题的一种可笑形态。这就是我们总是能在这种死亡性驱力的双重性中重新找到的这两个术语的意义。

是的，但很显然——尽管为了维持悲剧空间的框架，这（种双重性）是必要的——问题在于要知道这个空间是如何被占据的。顺便说一句，我只想做这样一个撕开将我们与直接视觉隔绝开的蜘蛛网的操作，以此来促使你们：无论它们凭借其全部的抒情振动在你们看来保留着多么丰富的诗意共鸣——去参照基督教悲剧的巅峰，参照拉辛的

悲剧，从而让你们发觉——比如拿《伊菲革涅亚》来说：在那里发生的一切都是不可抗拒地滑稽的。你们大可去验证一番：

阿伽门农在其中归根到底从根本上是由他对夫妻场景的恐惧来刻画的：“这就是，这就是我害怕听到的那些喊叫。”[注3]
阿喀琉斯在其中则显得处在一个令人难以置信的肤浅位置上，涉及那里所发生的一切。为什么？

> [注3] 《伊菲革涅亚》，第四幕，第六场，第1318行。

我稍后将试图向你们指明这一点：恰恰是根据他与死亡的关系，正是因为这个传统的关系，他总是被带回、被推至前台引述——由苏格拉底周围最亲近圈子中的一位道德家来引用。

关于阿喀琉斯的这个故事——他毅然选择那将使他成为不朽的死亡，而不选择拒绝战斗所会留给他的生命——在这里被随处重新唤起。

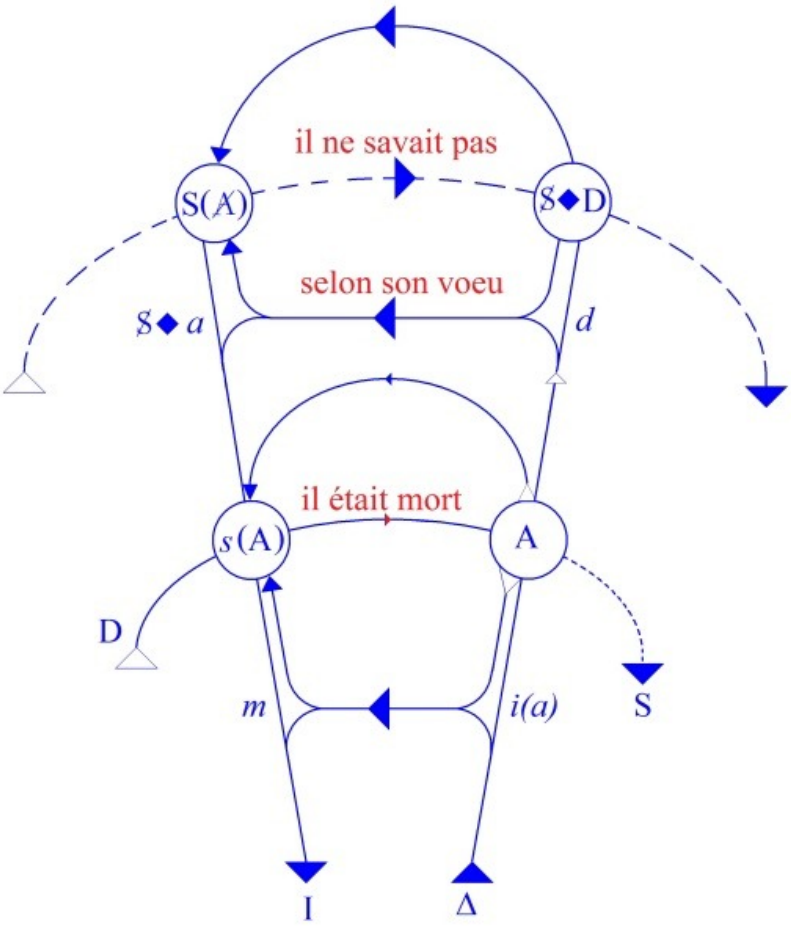
在《苏格拉底申辩》本身中，苏格拉底就提到这一点，用以界定他在审判官面前将要采取的行动。[注4] 而我们甚至会在拉辛悲剧的文本中找到它的回声——我待会儿会向你们引用——在那里，它处在另一种更加重要得多的光照之下。但这属于那些陈词滥调的一部分；几个世纪以来，它们不断回响，不断反弹，并在这种越来越空洞、越来越膨胀的共鸣中不断增大。

> [注4] 《苏格拉底申辩》，28c – d。

那么，当悲剧延续到其界限的领域之外——这些界限曾赋予它在古代共同体的呼吸中的位置——时，悲剧究竟缺失了什么？所有的差异皆取决于某些阴影、晦暗与遮蔽，它们关乎“第二次死亡”的戒律。在拉辛那里，这些戒律不再有任何阴影，原因在于我们已不再处于德尔斐

神谕甚至还能被听见的文本之中。那只不过是残忍、徒劳的矛盾与荒谬。人物们反复评说、对话、独白，是为了诉说归根结底肯定发错了牌。

在古代悲剧中绝非如此。“第二次死亡”的律令，尽管在那里处于这种被遮蔽的形式，却能够在那里被表述，并被接受为属于这种债务——它在没有罪人的情况下不断累积，并卸载于一名牺牲者身上，而这名受害者并不应受此惩罚。



坦白地说，这个“他不知道”（il ne savait pas），即我已在无意识拓扑学的图解顶端，在那条被称为“根本言说”的线上为你们标出的东西，正是早已在古代悲剧中被达到的东西； 如果“预示”（préfiguré）这个词用在古代悲剧中不算是时代错乱的话，我会说，它就是被预示的东西。 它是相对于弗洛伊德而言被预示的，弗洛伊德立即认出它与他刚

刚在无意识中发现的存在理由（raison d'être）相关联。他在《俄狄浦斯》悲剧中认出了他的发现与他的领域，既不是因为俄狄浦斯“杀死了他的父亲”，更不是因为他渴望“与他的母亲上床”。

一个十分有趣的神话学家，我是说，他做了一项庞大的收集工作，一个非常有用的大规模神话汇总，这是一部毫无名气却具有良好实用价值的著作，在企鹅出版社（Penguin Books）出版的两本小册子里汇集了全部的古代神话，（这位神话学家）自以为在涉及弗洛伊德那里的俄狄浦斯神话时能够卖弄聪明[注5]。

> [注5] 罗伯特·格雷夫斯：《希腊神话》，法雅尔出版社，第2卷，第3注，第11—12页。

他说：为什么弗洛伊德不去埃及神话里寻找他的神话呢？在那里，河马素来以“同它的母亲睡觉”和“压碎它的父亲”著称。于是他说：“为什么他没有把它叫作河马情结呢？”于是，他自以为在弗洛伊德神话的肚皮上狠狠地刺了一剑。
但这并不是弗洛伊德选择它(俄狄浦斯神话)的原因！除了俄狄浦斯之外，还有许多其他英雄是这种根本性结合的场所。重要的是，而且这也是为什么弗洛伊德在《俄狄浦斯》悲剧中重新找到其根本形象的原因，那就是“他不知道……”他杀死了自己的父亲，并且他正与自己的母亲上床。

因此，这里要重申我们拓扑学的基本术语；继续分析《会饮篇》需要它们。现在恰好轮到悲剧诗人阿伽通（Agathon）发表关于爱的演说，你们由此才能看出其中的要点。

我还得把这次短暂停顿延长一点，好澄清论点。通过《会饮篇》，我正在你们面前逐步推进苏格拉底的谜团；前几天我说过，曾有一刻，我觉得自己要耗死在它上面。
不过，我并不认为它无法定位。恰恰因为我相信我们能够准确把握它的位置，今年的研究才有理由从这里出发。

因此，我在此重申这一点，用我刚刚在你们面前重新加以表述的那些一模一样的、带有注释的术语，我重申它，是为了让你们去将其与柏拉图的文本进行对峙——就这些文本近来已成为我们的一手文献而言，我注意到，我打发你们去做的阅读已不再是徒劳的了。
我将毫不犹豫地告诉你们，你们必须把《会饮篇》的阅读——你们几乎所有人都已经读过它——同《斐多篇》的阅读叠加起来；《斐多》会给你们提供一个很好的例子，使你们看到苏格拉底方法是什么，以及它为什么使我们感兴趣。

因此，我们可以说，苏格拉底的谜团在于确立了某种由他亲自称作“科学”（ἐπιστήμη [épistème]）的设置；必须借助这份一手文献，才能让它的独创性重新闪耀。你们可以在文本中核实这个词当时意味着什么。显然，它同我们今天所理解的科学并没有相同的回响和重音；我们如今以科学之名衔接起来的东西，当时连最微小的开端都还没有。

关于这种科学的确立——确立在什么之中？——在意识之中，在一种位置之中，在一种绝对的尊严之中，或者更确切地说，在一种绝对尊严的位置之中，你们所能给出的最好公式便是：这无非就是我们能够用我们的词汇表达为，将能指本身提升至这一绝对尊严的位置。
苏格拉底所谓的科学，即是这样一种：**根据某种操作，根据某种内在**

一致性，必然地强加于任何对话之上的东西。这种一致性关联于——或者他相信其关联于——对能指唯一的、纯粹且简单的参照。

相关知识卡 拉康文本中的三类符号游戏

在《斐多篇》中，你们会看到，对话者的怀疑与不信把这一点推到了极端。苏格拉底的论证无论多么具有强制力，他们都像任何人一样，无法完全屈从于他关于灵魂不朽的断言。

在最后关头，苏格拉底将要参照的——当然，以一种对所有人，至少对我们而言，越来越缺乏说服力的方式——正是诸如偶与奇这类的属性。正是由于“三”这个数字无论如何都无法接受偶数性的限定这一事实，正是基于诸如此类的尖锐论点，这则论证才得以成立：灵魂，由于它正是生命的原则，同样不能接受可毁灭性的规定[注6]。

你们可以看到，在何种程度上，我所谓的这种特权化的参照，这种被提升为一种崇拜、一种根本仪式的参照——即对能指的参照——它关系到苏格拉底在智者派中间的涌现所带来的那种新的、独创的、切割性的、迷人的、诱惑性的东西。对此，我们有历史见证。

> [注6] 《斐多篇》，103d—106d。

从我们拥有的这份见证中萃取出的第二个要点如下：也就是说，经由苏格拉底，而且经由这一次苏格拉底完全的在场，经由他的命运，经由他的死亡以及他在死前所断言的东西，以下情况便显现出来：这种（能指的）提升是与我曾在一个男人身上向你们展示的那种效果相一致的，即在他身上废除了——似乎是完全废除了——我将用一个克尔凯郭尔式的术语来称呼的东西：恐惧与战栗[注7]

——在什么面前？——恰恰不是在首度死亡面前，而是在第二次死亡面前。对苏格拉底而言，在这点上没有任何犹豫。他向我们断言，这

第二次死亡化身于他的辩证法之中，化身于他将能指的这种一致性提升至绝对力量、提升至“确信的唯一基础”之力量的这一事实上；　而正是在那里，苏格拉底将找到他永恒的生命，对此他没有任何疑虑。我请允许自己，几乎作为旁注地，勾勒出一种类似戏仿的形象——当然，前提是你们赋予它的意义不要超出我将要说的内容——即“科塔尔综合征[注8]”的形象：这个不知疲倦的提问者在我看来似乎没有认出他的嘴是血肉的。而正是在这一点上，这一断言——我们不能说这种确信——才是一致的。

> [注7] S. 克尔凯郭尔：《恐惧与战栗》，巴黎，Aubier et Montaigne，1992年。
> [注8]　科塔尔综合征是一种妄想状态，其疑病性主题结合了关于不朽、受罚入地狱、器官否定的观念（例如，主体认为自己已经没有嘴了），以及身体否定的观念（主体认为自己已经没有身体，或者已经死了）。

相关知识卡　科塔尔综合征

毫无疑问，苏格拉底在这里采取了一种对我们而言极为例外的方式。为了使用我们的语言、让自己说得明白，也为了长话短说，我会称之为属于精神病核心（noyau psychotique）的方式。

他无情地展开那些算不上论证的论证，同时又作出一项肯定力度之强、也许前所未闻的断言：就在自己死去的当天，他告诉门徒，苏格拉底从容离开此生，是为了去往一种更真实、不朽的生命。
在这一刻，**我们几乎面对着一种对我们来说陌异的显现**。
他毫不怀疑自己能加入那些人的行列；不要忘记，对**他而言，不朽者仍真实存在**。不朽者这个概念在他的思想中既无法消除，也无法还原。他那鲜活而亲历的见证之所以具有价值，正取决于古典思想中一项绝对根本的对立：不朽者与必死者的二律背反。请相信我，即使对今天的思想，这一点也**绝非无关根本**。

我概括一下。这位不知疲倦的提问者并不是“健谈者”；他拒斥修辞学、格律学和诗学，削减隐喻。他整个地活在一种游戏中：不是“强迫选牌”，而是“强迫发问”，并在其中看到自己全部的支撑……
他就在你们面前生成、并在其一生的全部时间里展开我所谓的一种巨大的转喻；其结果也同样得到证明——我们是从历史的证明出发的——那就是这样一种欲望：它体现为对不朽的断言，我会说，一种凝固的、悲哀的断言；
瓦莱里[注9]在某处写道：“黑色而戴桂冠的不朽”，也就是这种对无限话语的欲望。

> [注9] 保罗·瓦莱里：《海滨墓园》，伽利玛“诗歌”丛书。
> 瘦弱的不朽，黑色而金色，
> 可怖地戴着桂冠的慰藉者，
> 你把死亡化作母亲的乳房，
> 那美丽的谎言与虔敬的诡计！
> 有谁不知道，又有谁不拒绝它们，
> 这空空的颅骨与这永恒的笑！

因为在彼岸，如果说他确信能加入那些不朽者的行列，那么他也——他说——差不多确信能够在永恒中，与配得上他的对话者们——那些先他而去的人以及所有其他将去加入他的人——继续他那些小小的练习[注10]。
你们得承认，这是一种设想，无论它让那些喜欢寓言或寓言式图景的人感到多么满意，它终究还是一种散发着异乎寻常的妄想（délire）气息的想象。

> [注10] 《苏格拉底申辩》，41a – d。
>
> 倘若把苏格拉底看作一个“以身殉道”的理想主义者，那么他说这话不奇怪。“以身殉道”的意思正是在于这个殉道者要以“第二次死亡”去“证道”。 但拉康这里指出了一条更加诡异的理路：苏格拉底“真的相信”这些。

> “带有妄想的气味”、“科塔尔综合征”、“精神病核心”
> 对于一个妄想者来说是不需要“第二次死亡”和“以身证道”的。 为什么那么肯定这里必然存在“妄想的气息”呢？
> 难道当时的文化不足以支撑苏格拉底“真的相信”呢？
> 当然不足以支撑，因为从没有人从死亡那一端回来告诉过我们什么。
> 并且苏格拉底这么一个自称“什么都不知道”的一位人物，他怎么这么确信关于死亡的问题的呢？关于死亡，这是大家都不知道的问题。

探讨“奇数与偶数”、“公正与不义”、“必死者与不朽者”、“热与冷”，以及“热不可能容纳冷于自身之中而不削弱它，而不退缩到它那保持距离的热之本质中”这一事实——正如在《斐多篇》里向我们长篇累牍地解释的那样，作为“灵魂不朽”[注11]之诸理由的原则——在永恒中探讨这一切，真是一种极其奇特的关于幸福的设想！

> [注11]《斐多篇》，103c、106d。

必须把这些事凸显出来：一个男人就是这样经历灵魂不朽的问题。我还要更进一步。我们至今仍在摆弄、也仍受其累的“灵魂”——我们所拥有的“灵魂”概念和“灵魂”形象，并不是那个在传统遗产的层层浪潮中逐渐酝酿而成的形象；我说的是我们在基督教传统中所面对的“灵魂”——它以苏格拉底**不朽妄想的副产品**作为内部装置、骨架和金属支柱。我们至今仍赖此而活。

而我在此仅仅想向你们展现的，是苏格拉底关于灵魂作为不朽之物的这一断言的凸显度与其能量。为什么？这显然不是为了我们如今通常能够赋予它的那种意涵。因为如果我们参照这种意涵，很显然，在经历了几个世纪的操练——甚至是精神操练！
——之后，这如果我可以这么说的话：人们所谓的“对灵魂不朽之信仰水平”的比率，在我面前的所有这些人当中，我敢说：无论信徒还是非

信徒，都已变得极其调和（受节制），就像人们说音阶是被调律的那样。

关键和趣味不在这里，而在于让你们回到那份能量、肯定和凸显度：在一个特定日期、基于特定基础，一个男人（homme）推动了“灵魂不朽”的断言，并以自己的话语震撼了同时代人。我们因此必须追问一件至关重要的事：为了让这种现象发生，为了让一个男人能够“如是说……”——同查拉图斯特拉相比，他还有一个优势：确实存在过——苏格拉底的欲望究竟必须是什么？

相关知识卡 苏格拉底临终与赞西佩

这就是我认为能够在你们面前指出的关键点，而且由于我已经在你们面前详细地描述了赋予这个问题以意义的拓扑学，我能够更加轻易地指出这一点，并更好地澄清它的意义。如果苏格拉底引入了这一立场——关于这个立场，我毕竟要请你们去翻开任何一个段落，翻开柏拉图的任何一篇直接涉及苏格拉底本人的对话录，以验证其确凿性。

也就是说，他关于不朽的断言所采取的尖锐而悖论性的立场，以及他所谓科学的观念，建立在什么上？我把它概括为：**在意识中，纯粹而简单地把能指功能提升到绝对价值**。这一切回应着欲望怎样的“无定所”（atopie）？你们知道，就苏格拉底而言，这个词并非我发明。用来指称他的 ἄτοπος [atopos]，就是一个无法分类、无法定位的个案；ἀτοπία：这家伙，哪儿都没法把他塞进去！

相关知识卡 Atopia：苏格拉底的不可定位性与欲望的位置 · 《美诺篇》奴隶童与回忆说

这就是问题的关键，也是苏格拉底同时代人的话语反复喧嚷之处。对我、对我们而言，我在“欲望的无定所”（atopie du désir）上打了一个

问号：它是否在某种程度上与我所谓的位置上的纯粹性/场所的纯粹性重合?
确切地说，它指明了那个中心点：在我们的拓扑学中，这个“两次死亡之间”（l’entre-deux-morts）的空间，就其本身而言，处于一种纯粹且空无的状态，即欲望的所在（la place du désir）；
欲望在那里不再是别的，只剩下“它的所在”，就苏格拉底而言，它已不再是别的，而仅仅是“对话语的欲望”（désir de discours），对那被揭示的、正在揭示的且永远如此的话语的欲望?
由此当然就导致了苏格拉底主体本身的 ἀτοπία [atopia]（无定所），如果说在他之前，还从未有任何一个人占据过如此纯粹的这处“欲望的所在”。

相关知识卡 Atopia：苏格拉底的不可定位性与欲望的位置

我不回答这个问题，只把它提出来，因为它似乎合理，至少为我们提供一个初步基准，用来定位自己的问题。这个问题一经引入，就再也无法剔除；说到底，也不是我引入了它。我们一旦察觉，转移的复杂性绝不能局限于所谓“病人”、也就是被分析者身上发生的事，它便已经出现。

因此，问题出现了：我们必须比以往更深入地阐明“分析家的欲望”应当是什么。
现在仅仅谈论 καθαρσις [catharsis]（净化），或者说，分析家身上大部分无意识的训练性净化（purification didactique），已经不够了，所有这些仍然非常含糊。
我们必须对分析家们给予公正的评价，即一段时间以来他们对此已不感到满足；我们也必须察觉到——不是为了批评他们，而是为了理解我们所面临的究竟是怎样的障碍——我们甚至还没有触及那个最微小

的开端，即我们本可以轻易地、以提问的形式来阐明的东西，这些问题关乎为了使某人能够成为一名分析家，必须在他身上获得/达到些什么：他现在会对自己无意识的辩证法多了解一点点了吗？
归根结底，他究竟确切地了解了些什么？而最重要的是，关于知识的那些效果，他所了解的东西究竟必须走到哪一步？

而我只是向你们提出这个问题：他的幻想还必须剩下什么？你们知道，我是能够走得更远的。
* ……甚至说“他的幻想”，如果确实存在一种根本幻想的话。
* 如果阉割是在分析的最终时刻必须被接受的东西，那么，在分析家的爱欲（Éros）中，阉割留下的伤痕应当起什么作用？

这些问题提出来比解决容易得多，正因如此，我们才不提！
相信我，如果不认为存在某种偏斜、倾斜甚至迂回的方法，能给这些眼下显然无法正面迎击的问题带来一点光亮，我也不会凭空抛出它们，只为撩拨你们的想象。我只能告诉你们，所谓“医患关系”（relation médecin-malade）连同其中的种种预设、偏见，以及像糖浆中群聚、奶酪里生蛆一样的面貌，并不能让我们在这个方向上前进多少。

因此，问题在于：依据那些可由已勾勒的拓扑学标定为“欲望坐标”的参照点，尝试阐明分析家的欲望应当是什么，或者说，它从根本上是什么。
而且，如果说问题在于去定位它，我相信，既不是通过参照治疗者或观察者关于处境的那些表述，也不是通过参照现象学在我们周围所阐发的那类关于情境的任何概念，我们才能够找到我们恰当的参照。

分析家的欲望并非这样一种东西：它可以满足于、足够于一种二元关系的参照。
能够为我们提供其关键的，绝不是那种通过一系列的排除、排斥（而建立的）与其病人的关系。
它涉及某种更为内在于主体自身的东西。并且当然，这也不是为了告诉你们“分析家应该是一个苏格拉底”，或者“一个纯粹的人”，抑或“一个圣人”。毫无疑问，苏格拉底、纯粹之人或圣人这些探索者，能够就所涉及的这一场域给我们提供一些指示。
并且不仅是一些指示，而且确切地说，正是因此，经过反思，我们，我们把全部的科学——我指的是实验科学——都参照于所涉及的这一场域。

不过，正是从他们已经完成的探究出发，我们也许才能以经纬度来界定一组坐标；分析家必须抵达这些坐标，才能占据自己的位置。这个位置要作为空位提供给病人的欲望，好使这一欲望作为大他者的欲望而实现。
正是在这一点上，《会饮篇》令我们感兴趣。正是在于，通过它在关于苏格拉底的那些见证中所占据的这完全特权化的位置，就其理应将苏格拉底与爱的问题在我们面前置于交锋而言，《会饮篇》对我们来说是一篇值得探究的有用文本。

我相信，我已经说得足够多，足以说明我们从《会饮》的评注开始来处理转移问题是有根据的。我也相信，在我们即将进入占据这些著名对话核心或准核心位置的内容——即阿伽通的演讲——的时刻，我回顾这些坐标是必要的。

究竟是阿里斯托芬还是阿伽通占据中心，并不重要。两人合起来无疑处在中心位置；此前一切表面上经过论证的东西，都已被他们置于后景、降低了价值，而随后出场的就是苏格拉底的演说。

关于阿伽通的这篇辞说，也就是这位悲剧诗人的辞说，不仅有大量的博学之物可讲，而且这些内容会把我们带入某些细节，甚至带入一部悲剧史之中。关于这段历史，你们已经看到，我刚才顺便给你们做了一定的勾勒。重要的不是这个。重要的是让你们察觉到阿伽通的辞说在《会饮篇》**整体结构中的位置**。你们已经读过了，在莱昂·罗班（Léon Robin）为吉约姆·布代（Guillaume Budé）文库所作的法文译本中有五六页。

我将从它的高潮切入，你们会明白为什么：我在这里与其说是为了给你们做一番关于《会饮篇》的多多少少有些优雅的评注，不如说是为了把你们引向它能够或应该为我们所用的地方。

相关知识卡 économie psychique：精神经济与文本经济

在作了一篇演说之后，我们最起码可以说，它一直以来都以其非凡的“诡辩术（sophistique）”——在这个词最现代、最普遍、也是最贬义的意义上——令所有的读者感到震惊。

例如，这种我们可以称之为诡辩术的典型代表，就是去说[196b]：

- “大写的爱（l’Amour，即爱神），既不行不义，也不受不义；
- 无论这种不义来自神，还是施加于神；
- 无论来自人，还是施加于人……”

为什么？

“因为并不存在一种暴力会使爱受其所苦，即便爱在某件事情上有所承受，因为”——每个人都知道——“暴力无法把手伸向爱神”——因此——“在他所做的事情以及属于他所为的事情中也同样没有任何暴力，因为正是心甘情愿地”——人们对我们说——“所有人在一切事情上都是自愿听命于爱的……” [196c]。

然而：
“那些心甘情愿与心甘情愿相一致的事物，正是城邦的女王——法律——所宣布为正义的”

寓意是：爱神因此就是那处于城邦法律之根基的事物，诸如此类；由于爱神是所有欲望中最强大的、是不可抗拒的欢愉，他便将被混同于节制，因为，既然节制就是那在法理上规制着各种欲望与欢愉的事物，那么爱神因此就必然要与这种节制的立场混同 [196c]。

显然，有人在寻开心。是谁在寻开心？仅仅是我们这些读者吗？我认为，如果我们相信只有我们自己在寻开心，那完全就大错特错了。
阿伽通在这里所处的姿态绝非次要的，哪怕仅仅是因为——至少在原则上，在字面上，在情境的位置设定中——他是被苏格拉底所爱的人（他是苏格拉底的被爱者）。

我认为，柏拉图——暂且把这归功于他——也在拿一篇我马上要称为“悲剧诗人关于爱的滑稽杂糅式演说”的东西取乐；你们会看到，我还会进一步证明这一点。[注12]
但我相信，而且确信，你们读后也会同样确信：**在这里拿这篇演说取乐的，不只是我们和柏拉图**。若只看见我们两方，就大错特错了。
非常清楚的是，与评论家们所说的恰恰相反，那个正在说话的人，即

阿伽通，绝不可能自己不清楚自己在做什么。事情发展得如此深远，如此猛烈，以至于你们干脆会看到，在这番辞说的顶峰，阿伽通将会对我们说 [197c]："此外，我还要就此按我自己的方式即兴给你们作两句短诗"，然后他便表达道：

« εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην
νηνεμίαν, ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ᾽ ἐνὶ κήδει. »

"在人们之间，是和平；在海上，是平静；是无风，是诸风的安卧，是忧患中的安眠。"

> [注12] 杂糅式演说：一种戏仿文类，由被拉丁化的词语组成，以产生娱乐性或喜剧性效果。↩

"εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις" [eirènèn men en anthrôpois]："人类之间的和平"，莱昂 · 罗班先生这样说道，它的意思是：爱，就是吵闹纷争的终结。

必须说，这是一种奇特构想；在这番田园诗式变调出现以前，人们几乎从未料到这一点。为了把话说透，他又加了一句："πελάγει δὲ γαλήνην" [pelagei de galènèn]。这分明意味着一切都停摆，海面风平浪静。要记住，这对古人意味着："再也没有什么能运转，船只全困在奥里斯（Aulis）。"这种事若发生在公海上，会让人极其懊恼，正如发生在床上（au lit）一样。[注]

> [注] 出处有谐音梗："奥里斯（Aulis）"与"床上（au lit）"。

因此，关于爱，去唤起："πελάγει δὲ γαλήνην" [pelagei de galènèn]（海面风平浪静），非常清楚的是，有人正在稍微寻点开心：爱，就是那个让你们"停摆（抛锚）"的东西，就是那个让你们遭遇"彻底失败（性无

能）”的东西。
而且这还没完。随后他说：“风中已不再有风”……又加码了，爱：也不再有爱了：
“νηνεμίαν ἀνέμων” [nènemian anemôn]

此外，这听起来就像是某种传统中永远滑稽的诗句。这很像保罗-让·图莱（Paul-Jean Toulet）的两句诗：
« Sous le double ornement d’un nom mol ou sonore,
Non,
il n’est rien que Nanine et Nonore ».

“在柔软或响亮之名的双重装饰下，
不，
除了纳妮娜（Nanine）和诺诺尔（Nonore），什么也没有。”

我们正处于这个语言的层面上。而且还有“κοίτην” [koitèn]，它的意思是：上床去，回窝趴着（coucouche panier），床上什么也没有，风中已不再有风，所有的风都睡下了。
然后是“ὕπνον τ’ ἐνὶ κήδει” [hupnon t’eni kèdei]。奇特的是：爱给我们带来“忧虑中的睡眠”，乍一看人们也许会这么翻译。

但是，如果您去看看这个 κήδος [kèdos] 各处用法的含义——这个底蕴总是极为丰富的古希腊词汇将使我们得以奇特地重新评估埃米尔·本韦尼斯特（Émile Benveniste）先生曾在我们的创刊号中就“能指的二重性”[注13]所阐述的内容，毫无疑问，他对我们抱有极大的善意，但也许无论如何，由于未能在某个本质问题上追随弗洛伊德，他还是错失了什么——您就会发觉，κήδος [kèdos] 不仅仅是忧虑，它也是亲属关

系。

“Ὕπνον τ᾽ ἐνὶ κήδει [hupnon t’eni kèdei]”向我们勾勒了这一点；这里的 κήδος [kèdos]，就是列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）在某处所说的“姻亲是一条象腿”[注14]中的姻亲关系；而这 Ὕπνος [hypnos]，即平静的睡眠，τ᾽ ἐνὶ κήδει [t’eni kèdei]，即在与姻亲（belle-famille）的关系中（的睡眠），在我看来，足以配得上为这些诗句加冕；

如果我们还未领会到阿伽通（Agathon）是在嘲讽[注15]，这些诗句毫无疑问就是为了来震醒我们的。

[注13] 埃米尔·本韦尼斯特：《关于语言功能在弗洛伊德发现中的作用的说明》，《精神分析》，第1期，巴黎，PUF，1956年。后收入 E. 本韦尼斯特：《普通语言学问题》，伽利玛出版社，1971年，第七章。 [注14] “姻亲是一条象腿”，见 Claude Lévi-Strauss，《亲属关系的基本结构》，Menton，1967年，第1页；这句 Sironga 谚语似乎指的是姻亲所激起的尊敬，甚至恐惧的情感；这里，姻亲被视为等同于最重要的那一块。 换言之，姻亲关系比经由血缘传承而来的亲属关系更为重要；这正是列维-斯特劳斯在《亲属关系的基本结构》中所支持的论点。 [注15] 悲剧诗人关于爱的“杂糅式”演说，在这里通过拉康对阿伽通两行诗提出的翻译，被特别凸显为滑稽诗。值得参照莱昂·罗班（Léon Robin）为“七星文库”所作的译文：“人类之间的和平，海上的平静； 没有一丝气息，诸风躺下，无忧的睡眠！”拉康则译为：“吵闹纷争的终结，海上一片死寂， 诸风那里不再有风，乖乖回窝，（睡觉）在姻亲家庭中。”

从这一刻起，他索性放开了，告诉我们：爱正是把我们解放出来的东西，它消除了我们彼此陌生的信念[197d]。 “自然地，人一旦被爱占据，就会意识到大家属于同一个家庭；从那时起，人人都感到温暖，仿佛回到自己家中。”诸如此类，连篇累牍。我把细细品味这些话的乐趣留给你们夜间消遣。

无论如何，如果你们同意，爱确实是“和悦心情的缔造者”，它“驱逐了一切坏脾气”，它“是慷慨的”，它“不可能心怀恶意”，那么这里就有一

个我愿与你们长久地停驻其上的列举：那就是，它被称为父亲 [πατήρ]——什么东西的父亲？—— ——Τρυφῆς [Truphès][注] 的父亲、Ἁβρότητος [Habrotos][注] 的父亲，Χλιδῆς [Chlidès][注] 的父亲，Χαρίτων [Chariton][注] 的父亲，Ἱμέρου [Himeron][注] 的父亲，以及 Πόθου [Pothon][注] 的父亲。

> [注] Τρυφῆς [Truphès] | 奢适、柔靡 [注] Ἁβρότητος [Habrotos] | 精致、娇柔 | 柔美、优雅奢华 [注] Χλιδῆς [Chlidès] | 华奢、逸乐 | 奢华、娇纵 [注] Χαρίτων [Chariton] | 各种恩宠 | 美惠、魅力 [注] Ἱμέρου [Himeron] | 欲慕 | 强烈欲望、爱欲冲动 [注] Πόθου [Pothon] | 思恋 | 渴念、对不在场者的欲慕

我们在这里没有足够的时间，逐一对照这些初看可译为“舒适”（Bien-être）、“精致”（Délicatesse）、“慵懒”（Langueur）、“优雅”（Gracieusetés）、“热烈”（Ardeurs）、“激情”（Passion）的词，也没有时间完成另一重工作：把它们同我去年提到的宫廷之恋（amour courtois）中的恩惠与荣誉语域相对照。

那么，你们将很容易看出这其中的距离，并且（也会看出）完全不可能满足于莱昂·罗班（Léon Robin）先生在注释中所作的那种将其与《柔情地图》（Carte du Tendre），或是与 Minne（恋歌传统）[注16] 中骑士的美德相提并论的做法——顺便说一句，他并没有提到 Minne，只谈到了《柔情地图》。

> [注16] Minnesang 是德国的抒情诗传统，它在十二世纪繁盛，并延续到十四世纪。Minne 歌手同法国的游吟诗人传统有许多共同之处。和他们一样，他们主要歌唱宫廷之恋。

相关知识卡 宫廷之恋、浪漫爱情与弗洛伊德的性对象高估

因为，文本在手，我将向你们说明：这些词在大多数作者那里——不只喜剧作者——无不带着极为不悦的含义。例如 Τρυφῆς [Truphès]，绝不能满足于把它译作“安适”（Bien-être）。

例如，在阿里斯托芬（Aristophane）那里，Τρυφῆς [Truphès] 指一个女人、一个妻子带着令人无法忍受的矫矜要求，突然闯入男人生活、破坏其安宁的东西。
被称为 τρυφερός [Truphéros]，或其阴性形式 τρυφερα [Truphéra] 的女人，是一个令人无法忍受的势利小人：她就是那个在丈夫面前片刻不停地炫耀自己等级的优越和家族的品质，诸如此类的人。
在这些术语中，没有哪一个不是被作者们——这次无论是悲剧作者，甚至是像赫西俄德（Hésiode）这样的诗人——通常且在绝大多数情况下，结合、并置于——例如 Χλιδῆς [Chlidès]（慵懒）——对 αὐθαδια [authadia] 的使用，后者这次意味着 ὕβρις [hubris]（越界/僭妄）与自大中最令人无法忍受的形式之一[注17]。

> [注17] αὐθαδία [authadia]：自负的自信，自大，傲慢。Χλιδῆς [Chlidès]：慵懒，娇弱——与 αὐθαδία [authadia] 结合便成了骄傲、高傲、僭妄。

我只想顺便向你们指出这些事情。我们继续 [197d]：“爱对好人无微不至，相反，它绝不会去理会坏人[注18]，在疲惫与焦虑中，在激情的烈火中 ἐν πόθῳ [en pothô] [注19]，以及在表达的游戏中……”

> [注18] 莱昂·罗班（Léon Robin）：“关心善者，漠视恶者。”[注19] 拉康将三次漏掉这个 en pothô [ἐν πόθῳ]：“在激情中”。它在这一序列中的位置：ponô, phobô, pothô, logô。

这些译法属于完全没有任何意义的那一类，因为在希腊文中，你们有：ἐν πόνῳ [en ponô]，ἐν φόβῳ [en phobô]，ἐν λόγῳ [en logô]：

- ἐν πόνῳ [en ponô]，意思是“陷在麻烦里”；
- ἐν φόβῳ [en phobô]，“在恐惧中”；
- ἐν λόγῳ [en logô]，“在话语中”。

“……κυβερνήτης, ἐπιβάτης……” [kubernètès, epibatès] [197e] “……舵手，乘客……”

就是“那个握着舵柄的人”，也是“那个随时准备发号施令的人”。换言之，大家玩得很开心。 πόνῳ [ponô]、φόβῳ [phobô]、λόγῳ [logô] 处于最大的混乱之中。这里所涉及的，始终是产生同样的讽刺效果，乃至迷失方向的效果，这在一位悲剧诗人那里，确实没有别的意义。 只不过是为了强调爱正是那种：不可归类的东西，横亘在所有有意义的情境之中的东西，永远不在其位的东西，始终不合时宜的东西。

无论这一位置在严格的意义上究竟是否站得住脚，这当然都不是该对话中关于爱的那个话语的顶点。 这并非我们在此所探讨的问题。重要的是，恰恰是在这位悲剧诗人的视角下，向我们展现了关于爱的唯一一个公然的、彻头彻尾荒谬可笑的话语。
况且，为了强调我对你们说的话，为了给这种解释的合理性盖棺定论，只要去读一读阿伽通作结时的那段话就足够了：
“愿这篇话语，我的这件作品，成为——他说道——啊，斐德罗，我献

给神明的供品：一个我所能做到的最完美调配的混合物——他更简单地说道：尽我所能地将游戏与严肃相混合[注20]”[197e]。

> [注20] Léon Robin：“在我能力所及范围内尽可能完美地加以调配，某些地方带着幻想，某些地方带着庄重。”

可以说，这篇演说染上了自身内容的色彩：它是一篇逗乐的演说，是逗乐者的演说。
并且，恰恰是作为此种身份的阿伽通——也就是说，不要忘了，**作为那个大家正在庆祝其在悲剧比赛中夺魁的人**：我们正处于他大获成功后的翌日——才有权去谈论爱。

这一点十分确凿，这里没有什么会让人迷失方向。
在任何置于完整古典语境中的悲剧里，爱总以边缘事件出现；可以说，它是拖在后面的角色。
爱远不是领路、跑在最前面的角色，只在后面拖着脚步。借用阿伽通演说的原话，它跟在一个角色身后；阿伽通在 [195d] 颇为奇怪地把爱同它相比，也就是我去年在悲剧中以 Ἄτη [Atè] 的功能提出的那个词。

相关知识卡 Atē：迷狂、盲目与毁灭

Ἄτη [Atè]（阿忒），这灾厄，这件把自己置于十字架上且永远无法被穷尽的东西； “灾祸”，它就潜藏在整个悲剧冒险的背后，并且它——正如诗人告诉我们的，因为这里偶尔援引的是荷马——
“它迈着那因过于娇嫩而无法在地面驻足的脚步，在人们的头顶上奔跑着，唯有在奔跑中移动其自身。[注21]”

> [注21] 《伊利亚特》，第十九卷，第91行：“Ἄτη [Atè]，使所有人迷误者，那个有害者！她有柔嫩的脚，因为她并不触碰地面；她行走在人的头顶上，对人类有害。”

Ἄτη [Atè] 就这样经过，迅捷，冷漠，且永远地打击与支配，统治着并压低着人们的头颅，令他们发狂：这便是 Ἄτη [Atè]。 奇特的是，在这篇演说中，这竟是作为一种指涉来告诉我们，如同 Ἄτη [Atè] 一般，大写的爱（l'Amour）的脚底想必十分娇嫩，以至于他本人也只能在人们的头顶上走动！ 而在此之上，再一次地，为了印证 [195e] 这篇演说的异想天开的特质，人们还开了几句玩笑，说毕竟，头骨，它也许并没有那么柔软！

让我们再一次回到对这篇演说风格的确认上。你们会看到，尤其随着基督教语境的出现，古代根本宿命性中所产生的那个空缺——即致命神谕的封闭与不可理解，以及第二次死亡层面命令的不可言说——已经无法再被维持，因为我们面对的是一位不可能下达荒谬或残酷命令的上帝。 你们会看到，爱正是前来填补这个空缺的。

拉辛的《伊菲革涅亚》以最美的方式体现了这一点。进入基督教语境后，伊菲革涅亚本人已不足以构成悲剧，还得为她配上一个厄里菲勒（直译：用厄里菲勒把她加倍）。这不仅是为了让厄里菲勒代她受祭，更因为厄里菲勒是唯一真正处在爱中的人。

相关知识卡 伊菲革涅亚的不同结局与拉辛改写

她作为爱者，怀着一种被描写为可怕、骇人、糟糕而悲剧性的爱，以便重新赋予悲剧空间以某种深度。我们也清楚看到，之所以必须如此，是因为爱——它在剧中占据了相当篇幅，主要体现在阿喀琉斯身上——每当作为纯然的爱，而不是黑暗之爱、嫉妒之爱显现时，便不可抗拒地具有喜剧性。

相关知识卡 伊菲革涅亚的不同结局与拉辛改写

简言之，我们这就来到了这个十字路口，在这里——正如在《会饮篇》最后的结论中将被提及的那样——为了谈论爱，仅仅身为悲剧诗人是不够的，还必须同时是一位喜剧诗人。

正是在这个精确的点上，苏格拉底接过了阿伽通的演说，而为了领会他是如何接过这篇演说的，我认为有必要以我今天认为应当采取的同样强调的力度，来对其加以阐释，你们在后文中将会看到。

第8课 · 1961年1月18日

至此，我们在《会饮篇》中来到了苏格拉底即将发表 ἔπαινος（赞美）或 ενκωμιον ἐγκώμιον（颂词） 的时刻。我曾顺便对你们说过 [Cf. 07-12-1961]，这两个术语并不完全等同。我不想停下来讨论它们的差别，因为那会把我们带入一场稍显离题的讨论。

相关知识卡 Epainos 与 Enkomion

在对爱的赞颂中，我们听到苏格拉底本人断言——而在柏拉图那里，苏格拉底的话不容质疑——如果他知道什么，如果说他在哪个领域并非无知，那便是爱情之事 [198d]。接下来无论发生什么，我们都不能忘记这一点。

上一次，我想我已经相当有说服力地指出了阿伽通演说中那种异乎寻常的滑稽意味：阿伽通这位悲剧诗人谈起爱来，给人的感觉却像是在插科打诨，整篇演说近乎一篇“杂糅体演说”（discours macaronique）[注]。他的措辞随时都像在暗示，他多少是在“拿人开涮”（charrie）。我还特别指出，无论是内容、论证本身、风格，还是措辞的细部，他一度吟出的那些短诗都带有极强的挑衅意味。

> [注]“杂糅体”（macaronique）原指一种戏仿性文体：把本国语词拉丁化，或故意杂糅不同语言成分，以制造诙谐、滑稽的效果。拉康在此并不是说阿伽通真的混用了拉丁语，而是借用这一文类名称，强调他的演说在论证、风格和措辞上带有刻意的夸张与戏仿意味；结合前后的“插科打诨”（bouffonne）和“拿人开涮”（charrie），这里是说阿伽通清楚自己正在表演一场带有挑衅意味的滑稽颂辞。

《会饮篇》的主题竟在这样一篇演说中达到顶点，着实令人困惑。这一点本身并不新鲜；新鲜的或许是我们赋予它在全篇展开中的功能和

位置，因为阿伽通演说的滑稽意味，历来都令它的读者和评论者踌躇不前。

譬如，本世纪初的德国学者乌尔里希·冯·维拉莫维茨-默伦多夫——不知为何，那天我提到这个名字时竟惹得你们发笑——沿袭了几乎所有前人的看法，认为阿伽通的演说以 **Nichtigkeit**，即空洞无物（nullité）为特征。

这样一来，事情就很奇怪了：柏拉图为何要把这篇演说安排在苏格拉底发言之前，交给紧邻苏格拉底的那位发言者？别忘了，就在这场会饮的此时此刻，阿伽通正是苏格拉底的被爱者。

苏格拉底引出自己发言的方式也有两层。首先，在阿伽通开口之前有一段插曲，苏格拉底本人说了这样一句话 [194a]：“听过刚才这一切之后，如果阿伽通再把他的演说加进来，我还怎么开得了口呢？”

阿伽通也为自己辩解，承认面对这样一群可谓开明而聪慧的听众——ἔμφρονες [emphrones] [194b][注]——发言时，自己有些迟疑、畏惧和怯场。 于是，他与苏格拉底之间出现了一场讨论、一场辩论的雏形。苏格拉底就刚才那番话开始诘问他：阿伽通这位悲剧诗人刚在悲剧舞台上大获全胜，可那是因为台下坐着的是群众；这里的情形却不一样。我们由此踏上了一道颇为险峻的斜坡。苏格拉底开始诘问时，我们还不知道它会把人引向何处。问题大致是：“难道你只会因为自己可能显得不如人而在我们面前脸红？面对其他人、面对喧闹的人群、面对群

众，你提出那些没那么有把握的论点时，反倒会泰然自若吗……”[194c]

> [注] ἔμφρονες [emphrones]可译为“明智的、理智的、有心智的”，也可译为“有见识者”。 这里指有判断力、有思想能力的听众。

然而，天哪，我们并不十分清楚自己正涉入什么：这究竟是一种所谓对话的贵族主义，还是恰恰相反，苏格拉底想要证明——这看来更合乎情理，他的一贯实践也确实如此——即使是奴隶或无知者，只要受到恰当的诘问，也能从自身显露出真理和可靠判断的萌芽。

相关知识卡 《美诺篇》奴隶童与回忆说

不过，在这道斜坡上有人插了进来：斐德罗打断阿伽通，不让苏格拉底就这一点继续把他带下去。他很清楚——文本明明白白地说——苏格拉底最大的乐趣莫过于同自己所爱的人谈话；一旦卷入这种对话，便会没完没了 [194d]。于是阿伽通开始发言，苏格拉底随后则要接过他的话加以反驳。他果真这样做了！

要做到这一点，他可以说占尽了优势。他的方法立刻显出夺目的优越性，轻而易举地让阿伽通演说中的某个东西在辩证法的冲击下迸裂出来。 这一过程只能是一场驳斥；严格说来，是对阿伽通演说的摧毁，借此揭露它的荒谬、它的 Nichtigkeit[注]，即它的空洞无物。 因此，包括我刚才提到的那位在内，评论家们认为苏格拉底也不愿把对话者羞辱得太过分，这便成了解释接下来那番转折的一项机制。

> [注] Nichtigkeit 德语，虚无、空洞、无价值、微不足道

苏格拉底在某个时刻停下来，让另一个人替自己发言；他借助的是一位后来仅以赫赫声名留在历史中的女性——来自曼丁尼亚的异乡人狄奥提玛。

按照这种解释，他让狄奥提玛发言，又把自己摆在她的学生位置上，是为了不在那个刚受自己致命一击的人面前继续充当教师（magister）。他让这个想象人物接替自己，以缓和自己给阿伽通造成的窘迫。

我要反驳的正是这种看法。只要更仔细地考察文本，我认为就不能说它的意义仅止于此。恰恰在人们认为阿伽通承认自己误入歧途的地方，他说道 [201b]：“苏格拉底，恐怕我对刚才所说的那些事情完全一无所知……”

可他留给我们的印象，倒更像是在说：“我们不在同一个层面上。我的说法自有其意义，也自有言外之意；甚至可以说，我是在以谜语的方式讲话。”

不要忘记，ἆινος [ainos] 与 ἀἰνίττομαι [ainittomai][注1] 直接把我们带到“谜语”一词的词源：“我所说的话，是以某种特定的语调说出的。”

> [注1] Ainos：叙事，故事，历史，寓言，劝诫诗，赞美（存在于epainos中，关于……的赞美……）Ainittomai，ainissomai 的阿提卡形式：隐晦地说，暗示，影射，即，以谜语发言。

同样，我们在苏格拉底的答辩中读到一种理解赞颂的特定方式——苏格拉底暂时贬低了它——即把一切能说出的美好事物都堆放、缠绕在受赞颂的对象周围。

可阿伽通所做的果真只是如此吗？相反，正是在这篇演说的过度之中，似乎有某种**只待被听见的东西**。

坦率地说，只要以某种特定的方式——而且我认为是正确的方式——去听阿伽通的回答，我们甚至会觉得：苏格拉底引入自己的批判、辩证法和诘问方式时，反倒落入了迂腐学究的姿态。 阿伽通的回答显然说得隐晦，带着一丝反讽；苏格拉底却穿着大木鞋闯进来，径直改了游戏规则。阿伽通接着说 [201c]：
“Ἐγώ, φάναι, ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν” [ego, phanai, o Socrates, soi ouk an dunaimèn anti-legein]“我不会同你争辩，也不会反驳你。我同意，你就照自己的方式继续吧。”

这里有一个人抽身出来，对另一个人说：“现在让我们换一个层面，换一种凭借言语行事的方式！”但我们不能像评论家们那样——甚至包括我手边这份文本的译者莱昂·罗班（Léon Robin）——把它说成阿伽通不耐烦的迹象[注2]。
坦率地说，如果阿伽通的演说确实属于这场真正悖论式的游戏，属于这种智术绝技，我们就应当认真对待苏格拉底本人 [201c] 对它的评价。用最贴切的法语来说，这篇演说使他震慑（sidère），使他中了“美杜莎的魔法”（méduse）。文本说得很清楚：苏格拉底在高尔吉亚（Gorgias）的名字与蛇发女妖（Gorgone）的形象之间玩了一个文字游戏。
这样一篇演说封死了辩证游戏的入口，使苏格拉底中了美杜莎的魔法；正如他自己所说，它把他变成了石头。

> [注2] 参见第4注，L. Robin，第50页：“阿伽通的坏脾气爆发出来，就像卡利克勒斯的坏脾气一样”，《高尔吉亚》505c。苏格拉底的回答使人想起《斐多》91b、c。

但这种效果绝不可轻视。苏格拉底把问题带到自己的方法层面：他的诘问和提问方式，以及柏拉图呈现给我们的另一种做法，即阐明并划分对象，依照 διαίρεσις [diairesis][注3] 来运作。

经由这种考察，对象以某种特定方式获得定位和阐明；而知识自苏格拉底方法以来的发展，也使我们能够辨认它所属的语域。

> [注3] Diairesis：分配，分有，划分。

不过，阿伽通式演说的效力并未因此消失。它属于另一个语域，却依然具有典范意义。在这一连串爱之颂辞逐步向我们展示某种东西的过程中，它发挥着至关重要的作用。

毫无疑问，这一点意味深长，也颇具教益：围绕爱、从爱出发谱写了一曲喜剧式浪漫曲（直译：喜剧性的罗曼司）的，恰恰是悲剧诗人；而以近乎现代的语调，从激情的意义上谈论爱的，反倒是喜剧诗人阿里斯托芬。这给了我们许多启示，也提出了许多问题。

苏格拉底的介入造成了一次断裂，却并非要贬低或抹去阿伽通刚刚说出的东西。
归根结底，我们真能把苏格拉底的赞叹视为**毫无意义的反话**吗？他确实着重说道 [198b]，那是一篇 καλὸν λόγον [kalon logon]，一篇优美的演说，阿伽通讲得极美。

此前的文本屡次提到滑稽和引人发笑之处。但是，当语域在此转换，苏格拉底把辩证法楔入主题，带来人们所期待的苏格拉底之光时，他似乎并没有告诉我们，这里涉及任何可笑之处。

我们感到的是一种**不协和**，而不是为了彻底抵消阿伽通演说而作的**权衡**。

我们不能不注意到，苏格拉底的演说清楚地展现了他特有的方法，也就是诘问法。因此，请允许我玩一个古希腊语的文字游戏：ἐρώμενος [erômenos]，即被爱者，变成了 ἐρωτώμενος [erôtomenos]，即被诘问者[注4]。凭借这种严格意义上的苏格拉底式诘问，他只引出了一个主题：我从评论之初便多次预告的**匮乏的功能**。

> [注4] erôtomenos 是动词 erotaô（诘问、询问）的过去分词，正如 erômenos 是动词 eraô（爱）的分词。

阿伽通对爱所作的一切具体论断，例如把“美”说成爱的属性，都在苏格拉底的这句诘问面前崩溃了 [199d-e]：
“你所谈论的这个大写的爱，它到底是不是对某物的爱？”

“爱某物并欲望某物，究竟是拥有它还是不拥有它？我们能够欲望我们已经拥有的东西吗？”

我略去这个问题具体展开的细节。苏格拉底凭着一贯的敏锐，将它翻来覆去地追问，把对话者变成一个任他摆布、操纵的人。
苏格拉底式诘问的暧昧正在于此：他始终占据主人的位置，即便我们这些读者在许多地方仿佛看见了可能的逃脱之路。

至于在这种情形下，**必须或能够**严格推导出什么，其实并不重要。对我们而言，重要的是这里见证了苏格拉底式诘问的本质，也呈现出苏格拉底明确要引出的东西。文本告诉我们，对手无法拒绝以下结论。
苏格拉底在 [200e] 说：

“无论是这种情况还是任何其他情况，”他总结道，“对于体验到这种欲望的人来说，欲望的对象是某物，τοῦ μὴ ἑτοίμου [tou mè hetoimou]，某种不受其支配之物；καὶ τοῦ μὴ παρόντος [kai tou mè parontos]，并且是不在场之物；καὶ ὃ μὴ ἔχει [kai ho mè echei]，某种他并不拥有之物；καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς [kai ho mè estin autos]，某种他自身并非如此之物——人们这样翻译——καὶ οὗ ἐνδεὴς ἐστι [kai hou endeès esti]：某种他所欠缺之物。”

“τοιαῦτ᾽ ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν” [toiaut᾽ atta estin ôn hè epithumia te kai ho erôs estin] “欲求和爱所指向的，就是这样一类对象。”

[那么，这个人，以及任何其他一切欲求者，所欲求的，乃是并不现成可得的东西，乃是不在场的东西；也是他并不拥有的东西、他自身并非其所是的东西，以及他有所匮乏的东西。欲求与爱所指向的，就是这样一类对象。（200e）]

这段译文无疑偏弱。ἐπιθυμεῖ [epithumei] 意为“他欲望”；τοῦ μὴ ἑτοίμου [tou mè hetoimou]，严格说来，是“并非现成可得之物”（prêt-à-porter）；τοῦ μὴ παρόντος [tou mè parontos] 是“不在此处之物”；ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς [ho mè echei kai ho mè estin autos] 则是“他不拥有之物、他自身所不是之物、他从根本上有所匮乏之物”。οὗ ἐνδεὴς [hou endeès] 把这种匮乏说到了极致。

[200e，吕克·布里松（Luc Brisson）译本：“在这些条件下，去爱我们尚未配备、也不拥有的东西，难道不就是期盼在未来，这些东西能为我们所保留，并继续对我们在场吗？”]

这正是苏格拉底引入这篇新演说时所阐释的东西。他曾说，这种演说不在文字游戏的层面上运作；若是在那个层面，我们会说主体被攫住、迷惑、凝固、迷住了 [199b]。
苏格拉底之所以有别于智者派，是因为他把话语的推进建立在交换、对话，以及从对话者那里取得的同意之上。他说，自己不追求辞藻优美，**只用人人日常使用的词语来推进**。而这种同意，被呈现为对话者原本便已拥有的知识必然涌现、重新被唤起。
你们知道，这里正是一个关键的分岔点。柏拉图关于灵魂及其本性、实存方式与起源的整套理论，都建立在这一点上。

所有这些知识早已存在于灵魂之中，只要正确提问，就足以将其重新唤起、揭示出来。知识始终都在那里，因此在某种程度上证明了自身的先在性；借此，我们甚至可以设想灵魂分有一种无始的先在性——它不只是不朽的，而且永恒存在。

相关知识卡 《巴门尼德篇》开场的论证归属

正是在这里，灵魂转世、轮回的神话获得了展开的空间。它当然属于神话的层面，异于辩证法，却始终在边缘伴随着柏拉图思想的发展。

但有一件事不能不令我们震动：苏格拉底以自己的名义发言，在把我刚才所谓的概念之楔——即作为爱之关系本质性、构成性因素的匮乏功能——楔入之后，便停住了！
追问他为何以狄奥提玛的权威代替自己，当然问得对；但若说这只是为了照顾阿伽通的自尊，未免把问题解决得太轻易了。

如果事情果真如人们所说，那么柏拉图只须使出一个最简单的柔道或柔术（jiu-jitsu）动作：

“求你了，我甚至不知道我刚才对你说了什么；我的演说在别处。”[注5].

> [注5] 201b，Léon Robin 译文：苏格拉底，很可能……我对我当时所谈论的东西，其实什么也没有理解！

他在 [201b] 的确这样说。可陷入困境的与其说是阿伽通，不如说是苏格拉底本人。
我们无论如何不能假定，柏拉图是想让我们看到一个脚步沉重、卖弄学问的苏格拉底，尤其是在阿伽通那篇无疑轻盈——哪怕只是风格诙谐——的演说之后。
因此，如果苏格拉底在自己的演说中交出话语权，就必定另有原因，而不是他自己无法继续。这个原因立刻便可定位：它出在所讨论的事情、这个“物”——το πρᾶγμα [to pragma]——本身的性质上。

我们可以猜想——而后文将会证实——正因为谈论的是爱，才必须经过这一转折，苏格拉底才会采取这种做法。
请注意他的发问落在哪一点上：他所推动并产生的效力，就是匮乏的功能；同时，他十分明显地回到爱的欲望功能，用 ἐπιθυμία [epithumei]（他欲望）替代 ἐρα [era]（他爱）。

在文本 [199d-e] 中，我们可以看见这一替换发生的时刻：苏格拉底问阿伽通“爱是否是对某物的爱”，接着便把术语换成了“对某物的爱，或者说，对某物的欲望”。

爱显然是在欲望中得到阐明的，但这里并未严格说明二者之间发生了一次替换（substitution）。人们完全可以反驳：
替换并不是苏格拉底式求知方法的固有功能。恰恰因为这一步走得略

快，我们才有理由把它标示出来。。
这并不意味着其中有错，因为贯穿整篇对话的辩证法，的确围绕 l'Erôs（大写的爱，Amour）与 l'erôs（欲望，désir）之间的关系展开。即便如此，我们仍有必要顺带指出这一点。

还要注意，严格意义上的苏格拉底式介入之所以这样被单独凸显，并非没有缘由。苏格拉底恰好推进到这样一点：我上次所谓"他的方法"——让诘问的效力作用于能指的连贯性——清楚地显现出来，甚至体现在他的语流，以及他向阿伽通提出问题的方式中 [199d]：

"εἶναί τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός ?" [einai tinos ho Erôs erôs, è oudenos]

"是或不是：大写的爱究竟是对某物的爱，还是对无物的爱？"

[199d，吕克 · 布里松（Luc Brisson）译文："'大写的爱'的本性是否在于，它是对某人或某物的爱，还是对无人或无物的爱？"]

他随即加以澄清，因为古希腊语属格 τινος [tinos]"对某物"，像法语属格一样具有歧义，可以有两种意思。苏格拉底近乎粗重、漫画式地突出二者的区别：τινος [tinos] 在 [199d] 可以表示"属于某人"，即"是某人的后裔"：

"我问你的不是，"他说，"它是不是关于某位父亲或某位母亲的……".

但它背后潜藏的，正是对话开头所讨论的整套神谱（théogonie）。问题不在于查明爱从何而来、是谁的后裔，也不在于像"我的王国不属于这个世界"这句话那样，追究爱究竟属于哪一位神。

真正的问题是：在诘问能指的层面上，查明爱作为能指，究竟以什么为其相关项（corrélatif）。

正因如此，我认为我们不能忽略这里标出的两点：

- 苏格拉底如何反驳“这个爱是谁的（后代）？”这种问法；
- 他又说，这里所讨论的，与“父之名”（Nom du Père）涉及的是同一件事。

我们在这里再次遇到它，因为遇到的仍是同一个“父”。问题就在于：
当你们说“父”时，这个词意味着什么？这里问的不是现实中的父亲，即不是他实际上有什么子女（enfant）；人们一旦谈到父亲，便必然是在相对于儿子（fils）而言。
按照定义，父作为父，就是儿子的父：
“如果你愿意作出一个好的回答，你无疑会对我说——Léon ROBIN 这样翻译——父亲之所以为父，恰恰是相对于一个儿子，或者一个女儿(fille)而言。”[199d].

严格说来，我们正处在苏格拉底辩证法特有的领域：
诘问能指自身的连贯性。在这里，他既强大又确信。
也正是这一点，使我前面所说的爱（erôs）与欲望（désir）之间那次略显仓促的替换（substitution）成为可能。它仍是一个过程，一次推进；正如苏格拉底所说，这是被他的方法打上烙印的推进。

如果苏格拉底把发言权交给狄奥提玛（Diotime），为何不能是因为：
谈到爱时，单凭苏格拉底式方法已经无法再往前走？

我认为，后面的一切，包括狄奥提玛本人的演说，都会证明这一点。我们又何必惊讶？相较于同时代的智者派，苏格拉底道路的开端（initium）正在于：一种知识——正如苏格拉底在《斐多篇》（Phédon）中所说，是唯一可靠的知识——仅凭话语自身的连贯性便能得到确立。这种话语就是对话，对话围绕对能指法则的必然把握——把这种把握本身视为必然——而推进。

谈到偶数与奇数时——我还需要在这里提醒你们吗？——我想自己已经花了足够多的力气，也让你们练习了足够久，为的是说明：

- 这个领域完全封闭在自身的语域之中，即能指的语域；
- 偶数与奇数不依赖任何其他经验，只依赖能指自身的游戏；
- 只有已经被提升为能指元素、成为**能指链条之颗粒**的东西，才谈得上偶数与奇数，换言之，才可以计数。我们可以数词语或音节；至于事物，也只能从词语和音节已被计数这一点出发去数。

苏格拉底一开口，我们便在这个层面上离开了讨论与争辩的混乱世界，离开了在他之前那些“自然哲学家”的世界，也离开了智者派的世界。

后两者以不同方式、不同名目组织着我们姑且称为“词语魔力”的东西——你们知道，我只是带着充分保留才勉强接受这个说法。

苏格拉底断言了这种内在于能指游戏的知识，他同时断定：这种知识对自身完全透明，而正是这一点构成了它的真理。
然而，我们与苏格拉底的分歧，不正是从这里开始的吗？ 这关键的一步确保了能指法则的自主性。对我们而言，苏格拉底由此开辟了言辞

（verbe）的场域；也正是这个场域，使对整个人类知识的彻底批判成为可能。

然而，如果我关于弗洛伊德革命的讲授是正确的，那么新意恰恰在于：某种东西能够在能指法则中维持自身，不仅不包含知识，反而明确地把知识排除在外。换言之，它将自身构成为无意识；为了作为无意识链条而存续，它在自身层面上要求主体发生蚀隐，并由此构成主体与能指关系中最根本、不可还原的部分。

正因如此，即使我们不是唯一不感到惊讶的人，至少也是最早不再非得对此惊讶的一批人：纯粹的苏格拉底式话语，即 ἐπιστήμη [épistèmè]（确定知识）的话语、对自身透明的知识话语，在面对某个对象时无法越过一定界限。只要弗洛伊德思想确实为这个对象带来了全新的启示，那么这个对象正是爱。

无论如何——不管你们在这里是否跟得上我的思路——《会饮篇》的效力历经时代，仍以一贯的力量维持着，并不断激起诘问与困惑。面对这样一篇对话，我们显然不能满足于那种贫乏的解释：苏格拉底之所以让狄奥提玛（Diotime）发言，仅仅是为了不过分刺伤阿伽通（Agathon）的自尊。

请允许我作一个保留全部讽刺意味的类比：假设我要向你们系统阐述自己的精神分析学说，无论口头还是书面，讲到一个转折点时却把发言权交给弗朗索瓦兹·多尔多（Françoise Dolto）[注]，你们一定会问：“这事有点蹊跷，他为什么要这么做？”
当然，这里有个前提：如果我把发言权交给弗朗索瓦兹·多尔多，绝

不是为了让她胡说八道！那不是我的做法，而且我也很难把蠢话硬塞进她嘴里。

> [注] **弗朗索瓦兹・多尔多**。法国著名的儿童精神分析学家，拉康的盟友。拉康在此用这位在精神分析界享有盛誉（且极具个人特色）的女性分析家，来对应古希腊的女祭司狄奥提玛。

相关知识卡 **弗朗索瓦兹・多尔多与法国儿童精神分析**

你们很快就会看到，这反而让苏格拉底少了许多为难。狄奥提玛（Diotime）的演说处处把我们带到裂口（béances）面前，而我们完全明白，为何承担这些裂口的不是苏格拉底本人。

不仅如此，苏格拉底还用一连串越来越戏谑（amusées）的应答，为这些裂口（béances）打上标点——只须读一读原文，就能明显感觉到这一点。起初他的回应十分恭敬，随后逐渐变成："你真这么认为？"接着又是："好吧，就走到你要把我带去的地方。"到了最后，语气干脆成了："你尽管说吧，姑娘（ma fille）[注]，我听着呢，接着讲！"

> [注] 原文是"Amuse-toi, ma fille, je t'écoute, cause toujours !"。ma fille 字面为"我的姑娘 / 女儿"，此处带有年长者式的熟稔、俯就甚至居高临下的口吻。它与 Amuse-toi（"你就自得其乐吧"）及口语 cause toujours ！连在一起，不是中性的"请继续"，而近于"你尽管说，我姑且听着"，常含调侃、敷衍或不尽信服。

你们必须亲自读一读这篇演说，才能体会这里说的正是这一点。我还要作一项似乎未引起评论家注意的评论：阿里斯托芬谈及"大写的爱"（Amour）时 [193a]，用了一个在法语中直接转写为"dioecisme"（剖分；指拆散聚居）的术语。
它指的正是 Spaltung（分裂）[注]：那个浑圆的原初存在被一分为二，

也就是我先前向你们说明过其意义的、阿里斯托芬笔下那个滑稽球体的分裂。

> [注] Spaltung 德语词 分裂、劈裂 。 在精神分析语境中常指主体或自我的裂分。拉康这里把阿里斯托芬的神话同精神分析的分裂问题连接起来。

相关知识卡 Spaltung：自我裂分、对象裂分与主体分裂

阿里斯托芬之所以称之为“dioecisme”，是因为他把这种分裂比作一项政治实践。在共同体与城邦关系中，它曾是希腊社会全部政治据以运作的机制。具体说来，当人们想彻底消灭一座敌对城邦时——这种事今天仍在发生——便把居民驱散，将他们安置在所谓的“归并营/重新安置营”（camps de regroupement）中。

《会饮篇》问世前不久便发生过这种事，它甚至成为判断该篇成书年代的依据之一。这里似乎存在某种时代错置[注]：柏拉图影射的事件，即斯巴达的一项举措，发生在文本设定的年代之后，也就是发生在那场假定的会饮及其“赞颂爱神”的过程之后。

> [注] 其实直接影射了斯巴达在公元前385年犯下的毁城暴行。由于《会饮篇》设定的晚宴时间是公元前416年，这就构成了一个经典的“年代错位”。历史学家据此推断柏拉图实际写下这篇对话录的时间要晚于公元前385年。
> 公元前385年左右，斯巴达国王阿格西波利斯一世率军围攻阿卡迪亚的曼丁尼亚。曼丁尼亚拒绝拆除城墙后，斯巴达人围城，并筑坝改道/蓄水，使流经城内的河水上涨，浸坏房屋地基和城墙基础，迫使曼丁尼亚投降。
> 随后斯巴达要求曼丁尼亚拆毁城墙，并将这座合并形成的城邦重新拆分为若干村落。 这件事本质上是斯巴达霸权时期对地方城邦共同体的政治性解体，不是单纯军事占领。曼丁尼亚后来在斯巴达霸权衰落后重新合并成城邦；公元前362年的曼丁尼亚战役，则是另一件事。

相关知识卡 曼丁尼亚的政治解体与《会饮》的年代线索

这种“剖分”（dioecisme）对我们极具启发性。我刚才并非无缘无故使用 Spaltung（分裂）一词，它会让人联想到主体的再分裂（refente subjective）。在我正向你们说明的这个时刻，在“爱”的话语中，某种东西逃出了苏格拉底的知识，使他退隐（s’efface）、自行剖分（se dioecise），让一个女人代替自己发言。为什么不能说，那是“他内在的女人”呢？

无论如何，有一点没人否认；维拉莫维茨等人尤其强调，苏格拉底在辩证法层面展开的内容，与他借神话呈现的内容，在性质和语域上存在差异。柏拉图留给我们的全部见证，都贯穿着这种差异。

每当人们抵达 ἐπιστήμη [épistèmè]、即确定知识层面所能达到的某个界限——不只在爱这一领域，其他许多领域也是如此——若还想继续前进，就必须把话语权交给神话；文本对此始终区分得十分清楚。
只要知识仅限于单纯运用能指法则所能触及的范围，那么在缺少高度发达的实验性成果时，它当然会遇到界限。在许多领域，尤其是那些我们如今可以不靠神话继续探索的领域，当时都迫切需要由神话接过话语。

值得注意的恰恰是这种严谨：一旦转入神话层面，柏拉图始终很清楚自己在做什么，或让苏格拉底做什么；我们也清楚自己已经置身神话之中。这里所谓神话，不是日常意义上的 μύθους λέγειν [muthous legein]，即“编故事”。μύθους λέγειν [muthous legein] 指的是通常话语（discours commun），也就是人们通常所说的话，仅此而已[注6]。

> [注6] 在下一次（第九节）中，拉康还提出：muthos，即“一个明确的故事，话语”。

纵观柏拉图的全部著作，无论《斐多篇》《蒂迈欧篇》还是《理想国》，神话总在必要时出现，用来填补辩证法无法确证之处留下的裂口。

由此出发，我们便能更清楚地看见狄奥提玛的演说如何推进。如果我没记错，这里有位听众曾写过一篇题为《孩子的欲望/想要孩子（Un désir d'enfant）》的文章[注7]。全文建立在这个短语的歧义之上：

- 孩子的欲望：孩子自己在欲望；
- 对孩子的欲望：一个人欲望拥有孩子。

这种歧义绝非能指的偶然现象。你们应当已经注意到，苏格拉底对问题的侧面切入（attaque en coin），恰恰围绕它展开。

> [注7] W. 格拉诺夫（W. Granoff）于1955年10月在法国精神分析学会作了一场题为"Desire for children, children's desire"（《一个孩子的欲望》）的报告，其文本刊载于《精神分析》第2期，1956年。

阿伽通（Agathon）归根结底说了什么？他说爱神（Éros）就是对美的爱、对美的欲望；换句话说，仿佛是这位美丽的神在欲望。苏格拉底则反驳道：欲望美，便意味着并不拥有美。

这些语词上的辨析并非空洞、琐碎或混乱的钻牛角尖，否则人们很容易对它们不屑一顾。狄奥提玛的整篇演说恰恰围绕这两个词项展开，这就是证明。

首先，为清楚标明这种连续性，苏格拉底说，狄奥提玛（Diotime）正是在同一个层面上 [201e]，以他先前对付阿伽通的同一套论证，开始了她与他的对话。

这位来自曼丁尼亚（Mantinée）的异乡女子，以女祭司、女术士的形象出现。别忘了，在这场会饮的转折处，文本大量谈到占卜技艺、施术方法，以及如何求得诸神应允，以调动自然力量。她精通巫术、占卜术——用卡巴尼斯伯爵的话说[注8]——以及种种妖术（goétie）[注9]。γοητεία [goèteia] 本就是希腊语，原文用的正是这个词。

> [注8]　人们把占卜区分为两个分支：灵视与占兆，二者都是预知技艺，但手段不同。
> 灵视是自然的、直觉的，是女西比尔和皮提亚们的占卜，是附身。
> Mantique　则是人工的、归纳的、技术性的；在这里可以找到对被割喉动物内脏的检查、占星术、纸牌占卜。
> [注9] Goétie 是一种接近巫术的实践，允许召唤天使或恶魔。

关于她，文本还告诉了我们一件事。令我惊讶的是，读者竟没有就此大做文章：据说她凭借自己的技艺，把雅典的瘟疫推迟了十年 [201d]！必须承认，一个对瘟疫之力如此熟稔的人物将要向你们谈论“爱”，这足以令人深思，也足以帮助我们把握她的形象、姿态与作风。

事情正是在这个层面上被引入，狄奥提玛也从这里接过苏格拉底的话。此时，苏格拉底不是装傻，就是假装连自己的希腊母语也忘了。他问道 [201e]：“那么，如果大写的爱（爱神）不美，它就是丑的了？”这正是沿着“或多或少”“是或否”“在场或缺席”的方法推导出的结果；这种二元划分为**能指法**则所特有。在苏格拉底通常的提问模式中，不美便严格地意味着丑。

女祭司回答他：“我的孩子——我会这么说——别亵渎神明！为什么凡是不美的东西就一定是丑的呢？”[201e]

为说明这一点，她引出了“大写的爱之诞生”的神话，值得我们停下来仔细考察。请注意，这个神话只见于柏拉图的著作。在古典文学关于“大写的爱”之诞生的无数神话叙述中——我费了些力气梳理其中一部分——完全找不到这段故事的痕迹。
可它偏偏成了流传最广的神话之一。由此可见，像柏拉图这样不受传统束缚、属于启蒙时代（Aufklärung）的作家，完全能够亲手锻造一则神话，并让它跨越数个世纪，始终鲜活地发挥神话的作用。毕竟，自柏拉图讲述以来，谁不知道“大写的爱是 Πόρος [Poros]（波罗斯）与 Πενία [Penia]（贫乏）的儿子”呢？

我手边这版译文——之所以采用它，只因它恰好印在希腊原文对页——把 Πόρος [Poros]（波罗斯）译作“权宜之计”（expédient）[203b]。严格说来，这种译法并非毫无道理。
如果“权宜之计”指的是“资源/出路”（ressource），它当然译得通；也可以译作“机智/巧计”（astuce）。因为 Πόρος [Poros] 是 Μήτις [Mètis]（墨提斯）的儿子，而墨提斯与其说代表智慧（sagesse），不如说代表创制与发明（invention）。

相关知识卡 Poros、Penia 与 Metis

与他相对的女性人物，是将要成为大写的爱之母的 Πενία [Penia]，即贫乏，甚至赤贫。文本明确指出，她的特点是清楚地认识自身：她就是 ἀπορία [aporia]，没有出路、没有资源；她对自己的认识，就是自己一点办法也没有！
ἀπορία [aporia] 这个词你们并不陌生，它正是我们谈论哲学进程时所用的词：一道让人无言以对、无路可走的僵局。

相关知识卡 Aporia 的词源与“无路可通”

于是，雌性的 ἀπορία [aporia] 面对雄性的 Πόρος [Poros]，即“权宜之计”，这颇具启发性。
这个神话最精彩的一点在于：要让 ἀπορία [aporia] 与 Πόρος [Poros] 孕育出大写的爱（l’Amour），必须满足一个条件。事情发生时，保持清醒、睁大双眼的是 ἀπορία [aporia]。她来到阿佛洛狄忒（Aphrodite）诞生的庆典，**却像等级森严的时代里任何懂规矩的 ἀπορία [aporia] 那样**，只待在门边的台阶上，并未入内。她当然进不了宴会厅，因为**作为 ἀπορία [aporia]**，她什么也拿不出来。

然而，节庆的妙处恰恰在于，平常秩序会在其中遭到颠覆。Πόρος [Poros] 醉得睡着了，ἀπορία [aporia] 因而得以让自己由他受孕，生下名为“大写的爱”（l’Amour）的后代。因此，爱的受孕之日恰与阿佛洛狄忒的诞辰重合。

文本解释说，正因如此，大写的爱始终同美有某种隐约的关系 [203c]——这也正是狄奥提玛接下来整套论述的主题——因为阿佛洛狄忒（Aphrodite）是一位美丽的女神。

事情说得很清楚：一方面，男性成了可欲的对象；另一方面，女性采取了主动。至少在“大写的爱”诞生的时刻，情形正是如此。

所以，相信我，当我们说“爱就是给出自己所没有的东西”时，绝不是拿我的一句“口头禅”硬套这篇文本。这里显然说的正是此事：可怜的 Πενία [Penia] 依其定义和结构，本来就一无所有；她能给出的，只有构成她自身的欠缺——ἀπορία [aporia]。

“给出自己所没有的东西”这个公式并不是我强加给文本的。只要翻到《会饮篇》202a，你们就会发现，它清楚地写在狄奥提玛开始界定爱

之功能的论述中："ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι"（自己并不掌握，却能给出说明）。

相关知识卡 正确意见介于知识与无知之间

就话语而言，这句话恰好是按照"给出自己所没有的东西"这一公式写成的：没有掌握某种话语、某个有效的解释，却把它给了出来。
在狄奥提玛的论述中，她由此将说明爱究竟属于什么。爱属于某个地带，属于事情/事物 πρᾶγμα [pragma] 或实践 πρᾶξις [praxis] 的某种形式；它与"意见"δόξα [doxa] 处在同一层面，具有相同性质。

也就是说，有些话语、行为和意见——"意见"是我们对 δόξα [doxa] 的译法——本身是真的，主体却无法知道它们为何为真。

划定 δόξα [doxa] 的场域——它可以为真，却不是 ἐπιστήμη [épistèmè]——是柏拉图学说中的一个经典主题。
爱正属于这个场域。它"介于 ἐπιστήμη [épistèmè]（确定知识）与 ἀμαθία [amathia]（无知）之间"，也介于美与真/美与丑（原文：entre le beau et le vrai）之间[注]，既非此也非彼。
这正是为了提醒苏格拉底：他那看似天真的异议——无疑是假装出来的——"如果爱缺乏美，它就是丑的"，并不成立。
在柏拉图的话语中，由意见 δόξα [doxa] 所代表的整个领域都表明：用柏拉图的术语说，爱是 μεταξύ [metaxu]（中间者），处在两端之间。

> [注] 现有法语原文写作"介于美与真之间"，但紧接着讨论的是"不美并不等于丑"，论证要求的对项应是"美与丑"。译文并列保留原文与上下文所要求的读法。

这还不是全部！我们不能满足于如此抽象、甚至只是否定性地定义中间者。就在这里，狄奥提玛引入了精灵性（démonique）的概念

[202e]。

精灵作为不朽者与必死者、神与人之间的中介，必须在此登场，因为它印证了我此前关于诸神的说法：**诸神属于实在界（Réel）的场域**。文本明确告诉我们：这些神确实存在（existent）！他们的存在（existence）在这里从未受到质疑。精灵性、精灵（démon），即 το δαιμόνιον [to daimonion]——除了大写的爱（l'Amour）以外还有许多精灵 ……正是诸神向凡人传递信息的中介——无论"他们"正在睡眠还是清醒。 [203a] [注10]。

> [注10] "也还是通过诸神灵的中介，诸神才同人类交往并交谈，无论是在清醒时，还是在睡眠中。凡精通所有这些事情的人，便是一个神灵性者；而凡在其余事情上、在各种技艺和职业上娴熟的人，只是一个工匠。神灵数量众多，且种类繁多，大写的爱便是其中之一。"

另一件奇怪却似乎没有引起多少注意的事是："无论他们在睡眠还是清醒时"，这里的"他们"究竟指神还是人？

我可以向你们保证，希腊原文确实留有歧义。所有译者都依据常识，把它理解为人；但这里使用与格（datif），句中的 θεοῖς [theios] 也恰好是与格。于是又留下一个小谜团，不过我们不必久留。

我们只须指出：神话把精灵性秩序（l'ordre du démonique）安置在我们的**心理学**所谓泛灵论（animisme）世界的位置上。这也促使我们修正一种过分简单的观念，即认为所谓原始人生活在一个泛灵论世界中。

这里顺带呈现给我们的，正是那个"谜一般的信息"所构成的世界。对我们而言，**这只意味着主体没有在这些信息中认出自己的信息**。

无意识的发现之所以至关重要，就在于它扩展了我们**能够确证为信息的场域**。所谓信息，在这里取其立足于象征界（Symbolique）的严格意义。许多曾被我们当作来自实在界（Réel）的晦涩信息，其实只是我们

自己的信息——这便是我们从诸神世界夺取下来的领域；与此同时，直到目前，仍有一部分尚未被我们夺取。

狄奥提玛（Diotime）的神话接下来正要围绕这一点展开。下次我们将从头到尾继续考察；待全局展开之后，我们就会明白，它为何注定要让《会饮篇》后半部那些赞颂的对象保持晦暗，也为何只有阿尔西比亚德（Alcibiade）入场后发生的事情，才能成为揭示其真理的场域。

阿尔西比亚德的入场绝非额外的拖延，更不是一段已经失效、应当删去的赘余；它至关重要！
因为只有从他入场开始，只有在阿尔西比亚德、阿伽通与苏格拉底三人之间展开的行动中，结构关系才得到有效呈现。也正是在那里，我们将辨认出无意识的发现与精神分析经验——特别是其中的转移经验——终于使我们能够以辩证方式表达的东西。

第9课 · 1961年1月25日

上一次，我们讲到苏格拉底谈论爱时，让狄奥提玛代替自己发言。

我曾用一个醒目的问号，标出这次发生在对话高潮、也就是最引人瞩目之处的惊人替换。

苏格拉底把“匮乏”置入爱的问题核心，由此带来决定性转折：爱只能围绕匮乏来阐明，因为面对自己所欲望的对象，爱所拥有的只有匮乏。他依旧以那种胜券在握、俨然大师的诘问风格完成这一转折，把问题指向能指的连贯性——我已经向你们说明，这正是苏格拉底辩证法的本质。可就在他把 ἐπιστήμη [épistèmè]（科学知识）同其他一切知识区分开来的节点上，他却以暧昧的方式把发言权交给一位代替他的女性，让她以我们严格称作“神话”的形式说话。

我曾借此指出，“神话”一词在古希腊语中并不像在我们的语言中那样含义特定，因为我们已经拉开距离，把神话与科学区别开来。μὐθους λἐγειν [muthous legein] 既可以指讲述一则确切的故事，也可以泛指话语（discours），即人们所说的话。苏格拉底让狄奥提玛发言时，所托付和依凭的正是这种话语。

我还特别强调，这一替换与 dioecisme（剖分；指拆散聚居）有着亲缘关系；阿里斯托芬已经指出，这种分裂的形式与本质处在爱的问题核心。

经由这种奇特的分裂，苏格拉底从某一刻起让一个女人——也许正如我说过的，是“他内在的女人”——开口说话。

你们都明白，这个整体、这些形式的接续、这一系列变换（transformations）——不妨取这个词在组合学（combinatoire）中的含义——共同构成一场几何学证明。

随着对话推进，图形（figures）不断变换；我们正要从这些变换中重新找到结构坐标（repères de structure）。对我们和在此引导我们的柏拉图而言，这些坐标将标定**对话的对象**，也就是爱。

进入狄奥提玛的论述后，我们看到某种东西逐渐展开，它将使我们越滑越远，偏离苏格拉底在辩证法中引入“匮乏”一词时表现出的独创性；而狄奥提玛恰恰要围绕这个词诘问我们。
她接过苏格拉底的话时，从一个问题出发，由此预示了她将把我们引向何处：“爱者匮乏的是什么？”

我们立即被带入关于“诸善”的辩证法 [204c]；关于这一点，请参照去年《精神分析的伦理学》研讨班的论述。

“爱者为什么爱这些善？”[205a]

而她继续说：

“是为了拥有并享用它们（Κτήσει [ktèsei]）。”

而正是在这里，发生了停顿、返回：

“那么，爱的这个维度是否会从所有这些善中出现？”

就在这里，狄奥提玛援引了一个同样值得注意的概念：ποιεσις [poiesis]，即创造本身的原初功能——这是我们曾着重强调过的。她以此为依据 [205b] 说道：

“我们谈论 ποιεσις [poiesis] 时，说的是创造；但你难道没有看到，这个词的实际用法要窄得多吗？[205c] 它只指被称为诗人的那类创造者，以及我们称为诗歌和音乐的特定创造形式。同样，在一切善之中，也有某种东西被特别规定（spécifie）出来，使我们得以谈论爱……” [205d]

她由此引入“对美的爱”这一主题，把“美”规定为一种方向；召唤与吸引力沿着这个方向发挥作用，把主体引向占有、占有的享乐 [206a]，以及作为财产/占有物的 κτήμα [ktèma]。狄奥提玛正是把我们带到这里来定义爱。

随后的论述清楚地表明，此处发生了一次令人惊讶的跳跃：“善”究竟怎样同那个被特别命名并规定为“美”的东西联系起来？

相关知识卡 狄奥提玛的凡人不朽：生成、记忆与在美中生育

在论述的这一转折处，我们必须强调这种惊异。苏格拉底就在这里发出惊叹，表现出我们先前谈论智者派演说时提到的那种震慑（sidération）。他告诉我们，狄奥提玛展现出令人称奇的权威；智者们也正是凭借这种权威施展其迷惑力（fascination）。柏拉图由此提醒我们：在这个层面上，狄奥提玛说话完全像一位智者，带着同样的权威。[206b-208b]

她引入的是这样一点：“美”关涉的并非“拥有”（l’avoir），也不是任何可占有之物，而是“存在”（l’être）；严格说来，是有死者的存在（l’être mortel）。

有死者的特性，在于通过生殖（génération）延续自身。[207d] 生殖与毁灭交替循环，支配着可朽的领域，也标志着它属于较低层次的实在秩序。至少在苏格拉底传统——无论苏格拉底还是柏拉图——展开的整个视野中，秩序正是如此安排。

生殖与腐朽的交替，是人类领域最显著的特征。也正因如此，人类领域要到别处、到更高之处寻找其卓越法则：在那里，生殖和腐朽无法触及本质（essences）；唯有永恒形式以及对这些形式的分有（participation），才能从存在的根基上赋予存在者以存在。

相关知识卡 狄奥提玛的凡人不朽：生成、记忆与在美中生育

因此，狄奥提玛说，“美”归根结底存在于生殖运动之中。凡人借此再生产自身，也唯有借此接近恒久与永恒；这是凡人分有永恒的脆弱方式。严格说来，在这场过渡、这次遥远的分有中，“美”帮助有死者渡过险关。

“美”是一种分娩方式，并非全无痛苦，却把痛苦降到最低；它艰难地引领一切有死者，走向他们渴望的不朽。

狄奥提玛的整篇论述都在阐明美的这一功能。

首先——她正是这样引入美的——美是一种幻象，一片根本性的海市蜃楼；可朽而脆弱的存在者借此得到支撑，维系着同永恒的关系，并追寻这一本质性的目标。

相关知识卡 狄奥提玛的凡人不朽：生成、记忆与在美中生育

当然，这里几乎毫不遮掩地出现了一连串滑移，而每次滑移都是一次偷换。

她还把主体的恒常性纳入同一秩序：在短暂的个体生命中，主体始终认出自己是同一个人；可就肉身现实而言——她特别指出这一点——从头发到骨骼，没有一个部分、一个细节不在持续更新 [207d-e]。

“没有什么永远相同，一切都在流逝，一切都在改变”——赫拉克利特（Héraclite）的话语潜伏于此。可与此同时，某种东西仍认出自己、肯定自己，并宣称自己始终是自己。

狄奥提玛意味深长地指出，这与存在者经由生殖（génération）而更新的过程相似，归根结底具有同一种性质：一个个存在者先后出现，不断复制同一种类型。形态发生（morphogenèse）的奥秘，与维系个体形式恒定性的奥秘，其实是同一个奥秘 [208a-b]。

在这里，死亡问题首次出现，“美的幻景”（mirage du Beau）的功能也得到凸显：它引导主体处理自己同死亡的关系，使主体既与不朽保持距离，又受不朽指引。

我们不能不把它同我去年试图界定和逼近的东西联系起来：美在这种防御效应中作为一道屏障介入，立在我所谓“介于两次死亡之间的空域”（l’entre-deux-morts）这一地带的尽头。

总之，在我们看来——即使就在狄奥提玛的论述中——“美”注定要遮蔽的是：人身上有两种欲望，把他攫入同永恒的关系……

- 一方面伴随着生殖，
- 另一方面伴随着腐朽与毁灭。

作为不可接近之物的死亡欲望，正是美注定要遮蔽的东西。在狄奥提玛演说的开头，这一点清清楚楚。

我们由此再次遇到谈论悲剧时揭示的现象：悲剧既唤起又逼近死亡欲望，而死亡欲望本身隐藏在 Ἄτη [Atè]、即根本灾祸的形象之后；悲剧英雄的命运就围绕这场灾祸旋转。对被召唤参与其中的我们而言，悲剧之美的幻景恰在这一极致时刻出现。

- “欲求美（Désir de Beau）”：我上次说过，狄奥提玛的整篇演说将围绕这个歧义发生滑移。我暂且停在这里，让你们自行追踪它的展开。
- “欲求美（Désir de Beau）”：欲望依附于这片幻景并被它攫住，正与我们所阐明的死亡欲望之隐秘在场相呼应。
- “对美本身的欲望（Désir du Beau）”：它以某种方式倒转了原有功能，使主体在其对象——其中某些对象——所提供的痕迹与召唤中作出选择。

正是在这里，狄奥提玛的话语发生了滑移：原本不是媒介（medium）、而是过渡（transition）和通行方式（mode de passage）的“美”，变成了追寻的目标本身。

可以说，美长久占据向导的位置，最终这个向导本身变成了对象；更准确地说，它取代了原本承载它的那些对象。话语本身清楚地标出了这次转变，而这次转变已经发生了歪曲。

狄奥提玛把功能性的美，把与不朽目标相联系的美，尽可能地推向深处，甚至走到了悖论。她明确唤起我们去年谈过的悲剧现实，说出一句不免引出一丝嘲讽笑意的论断 [208d]：

“你真以为，那些有能力做出最美行动的人——比如阿尔刻提斯（Alceste），我去年讨论悲剧的‘介于两次死亡之间’时曾谈到她——她代替阿德墨托斯（Admète）赴死，不正是为了让人们谈论她，让话语使她永垂不朽吗？”

相关知识卡 狄奥提玛的凡人不朽：生成、记忆与在美中生育

狄奥提玛把话语带到这里，停下来，说道：
“如果你已经能走到这一步，我不知道你是否还能抵达 ἐποπτικά [epoptika] 即直观[注]。”[210a]

> [注] ἐποπτικά [epoptika] 在希腊秘仪语境中有“观看最高奥秘”的含义。
> [210a] 这里参考商务印书馆的翻译是：如果想你提出那种于此有联系的最高深、最神圣的道理来，你是不是也能领会我就不知道了。

她明确唤起秘仪的维度，又在另一个层面上重新展开论述：原本只是过渡的美，如今变成了目的。她在这里发展出一种可称为柏拉图式唐璜主义的主题 [211a-d]，展示新阶段所要攀登的阶梯。作为秘仪引导者，她让各种对象在逐级上升中消解，最终朝向“纯粹的美、美本身、不掺杂质的美”[211e]。

随后，她突然转向一个似乎与生殖主题再无关系的方向：爱从某一个美少年出发，转向所有美少年共有的美，再通向美的本质和永恒之美。

若从最高处看，这就是把握这种现实在世界秩序中的运行；它依托群星固定的天穹运转。我们已经指出，在柏拉图的视野中，知识正是借此接近不朽者的知识。

我想，你们已经充分感受到其中的偷换：最初被界定为存在之路上的额外奖赏的“美”，后来成了朝圣的终点；
起初承载美的对象，则沦为通向“美”的过渡。

用我们自己的术语来说，狄奥提玛对爱的辩证定义，在这里同我们试图界定的欲望之转喻功能相遇了。

这里涉及某种超越一切对象的东西：欲望穿过所有对象，朝向一片无边的视野。

这似乎正是狄奥提玛演说的要义。许多迹象都让人以为，这就是它最终的实质；再往前一步，它也确实就是我们一向习惯在柏拉图学说中归给 ἔρως [erôs] 的视野。

ἐραστής [erastès]、ἔρών [erôn]，即爱者（l’amant），在追寻遥远的 ἐρώμενος [erômenos]（被爱者）时，受到一切 ἐρώμενον [erômenon]、一切可爱和值得爱的事物引导。那个遥远的目标既可以是 ἐρώμενος [erômenos]，也可以是中性的 ἐρώμενον [erômenon]。
问题在于：跨过这道明显的跳跃之后，辩证法开头作为 κτήμα [ktèma]（占有物）、作为占有目标出现的东西，究竟还意味着什么？

这一步足以表明，我们不再把“拥有”（l’avoir）当作目标，而是来到“存在”（l’être）的层面。在这一进程、这场修炼中，主体经历某种转化与生成，最终同最高的可爱之物认同：ἐραστής [erastès] 变成 ἐρώμενος [erômenos]，也就是“爱者变成被爱者”。

主体把目标推得越远，就越有理由在我们所谓的理想自我中爱自己；**他越是欲望，自身就变得越可欲。**
神学阐释也正是在此指出：柏拉图式 ἔρως [erôs] 无法还原为基督教 ἀγάπη [agapè] 的启示。也就是说，在柏拉图式 ἔρως [erôs] 中，爱者或爱所瞄准的只是自身的完善。

然而，我们正在进行的《会饮篇》评注，在我看来恰好能够表明，情况并非如此。只要我们愿意看清两点，就会发现柏拉图没有止步于此：首先，他让狄奥提玛取代苏格拉底发言，这意味着什么；其次，阿尔西比亚德介入之后又发生了什么。

不要忘记，狄奥提玛最初把爱说成不是神，而是精灵；精灵的性质便是处在不朽者与有死者之间 [202e]。为了说明这种中间位置，她把它比作 ἐπιστήμη [épistèmè]——苏格拉底意义上的科学——与 ἀμαθία [amathia]（无知）之间的中介。这个中介在柏拉图话语中称为 δοχα [doxa]，即正确意见[注1]：意见虽为真，主体却无法说明它为何为真。

> [注1] 更准确地说，是 **orthè doxa**（202a），即“正意见”；L. Robin 在这里将其译为“正判断”。 [注]δοχα [doxa] 正确意见，真意见
> [注]ἀμαθία [amathia] 无知、愚昧、不知
> [注]οὔτε ἀμαθία, [oute amathia] 并非无知，不能等同无知。
> [注]“τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον” [to gar tou ontos tugchanon] 偶然遭遇存在之物者

我曾强调其中两个格外醒目的公式 [202e]：

- “ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι” [aneu tou echein logon dounai]，用来刻画 δοχα [doxa]，意思是“给出公式、给出 logos，自己却不掌握它”[注2]。这个公式与我们给爱的定义——“给出自己没有的东

西”——彼此呼应。

- 另一个公式位于它的对面，同样值得强调；可以说，它朝向院子的另一侧，也就是 ἀμαθία [amathia]（无知）的一边：δοχα [doxa] 也不是无知，οὔτε ἀμαθία [oute amathia] [202a]。因为那种偶然触及实在的东西——“τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον” [to gar tou ontos tugchanon]，即“遇到所是之物的东西”——怎么会是彻底的无知呢[注3]?

[注2] **To ortha doxazein kai aneu…**（202a），Léon Robin 译为：作出正当判断，却不能够为之给出辩护。Lacan 译为：给出公式，却并不拥有它。
[注3] DIOTIME 于 202a 这样定义 **doxa**：它是处于知识与无知之间的中介……既非知识（因为一个不能为自身作出辩护的东西，怎么可能是科学呢？），也非无知（因为那种偶然触及 réel 的东西，“to gar tou ontos tugchanon”，怎么会是一种无知呢？）。
通过“ce qui rencontre ce qui est”（遇到所是之物的东西），Lacan 提供了一个比 L. Robin 的译法更为字面的翻译。

这正是我们必须从柏拉图为对话安排的“场景调度”中感受到的东西。苏格拉底自称唯一精通的便是爱情之事；即使开场已经认定他在这方面很在行，他也只能停留在“他不知道”的区域里谈论爱。他即便知道也不亲自说；作为知道的人，他必须让一个言说却不知道的人开口。

这也使我们能够重新理解阿伽通回答中那种不可撼动的意味。他逃脱苏格拉底的辩证法时，只是简单地说：

“就算我不知道自己想说什么吧。”[201b]

这句话恰恰为阿伽通的演说定下重音。我已经从那种格外滑稽的方式展开过这一点：阿伽通演说的意义，也来自它偏偏出自一位悲剧诗人之口。正如我向你们说明过的，悲剧诗人只能以插科打诨的方式谈爱；反过来，喜剧诗人阿里斯托芬却负责凸显那些激情特征，而我们

通常会把它们同悲剧色彩混为一谈。
“他并不知道……”

不要忘记，狄奥提玛讲述的“大写的爱”诞生神话正是在这里获得意义：大写的爱（Amour）诞生于 Ἀπορία [aporia] 与 Πόρος [Poros] [203b-c]。爱是在 Πόρος [Poros] 沉睡时受孕的；这位 Μήτις [Mètis] 之子是“无所不知者”“无所不知且无所不能者”，也是资源与创造力的纯粹化身。

就在他沉睡、什么也不知道的时候，那场孕育大写的爱（Amour）的相遇发生了。女性的 Ἀπορία [aporia] 凭欲望悄悄潜入，促成“大写的爱”的诞生。她在这里就是 ἐραστής [erastès]，即处在真正女性位置上的原初欲望者——我曾多次强调这一点。在“大写的爱”诞生以前，她的本质和本性被非常明确地界定为一种欠缺：**她没有任何 ἐρώμενον [erômenon]（可被爱者）的特质。**
神话中的 Ἀπορία [aporia] 是绝对贫乏（Pauvreté absolue）。诸神在阿佛洛狄忒（Aphrodite）诞辰举行宴会，她却完全不被承认，只能待在门外。作为绝对贫乏，她自身没有任何善（bien）能使她有权坐上存在者（étants）的餐桌。
正是由于这一点，她才处于爱之前。

那个隐喻——我说过，无论它多么隐晦，我们总能从中认出爱——以 ἔρὸν [erôn]、ἐραστής [erastès] 替代 ἐρώμενον [erômenon]。可在这里，这个隐喻从一开始就因缺少 ἐρώμενον [erômenon] 而无法成立[注]。爱诞生以前的步骤、阶段和逻辑时间（temps logique），正是这样得到描述。另一方面，“他不知道”对接下来的步骤又绝对不可或缺。

> [注] 爱者位置取代被爱者的位置的隐喻，在这里一开始就因为缺乏可被爱的而失效。

请允许我说说昨晚浮现在脑中的东西。当时我正试图为你们标出、划分（scander）结构的这个关节性时刻，耳边忽然响起一首杰出诗篇的回声。你们不会惊讶，因为我曾特意选它来论证隐喻的根本性质。尽管我们的附庸风雅会提出种种异议，仅这一首诗便足以使维克多·雨果（Victor Hugo）成为配得上荷马（Homère）的诗人。它就是《沉睡的波阿斯》（Booz endormi）。其中两行我始终萦怀，此刻突然传来回声：

“波阿斯（Booz）不知道有一个女人在那里，路得（Ruth）也全然不知上帝对她有何旨意。”[注4]

> [注4] 维克多·雨果：《历代传说》，“沉睡的波阿斯”。

相关知识卡 路得、波阿斯与雨果的《沉睡的波阿斯》

请重读整首诗，你们会发现，根本性戏剧的一切要素——一切赋予俄狄浦斯永恒意义与分量的要素——无一缺席，甚至包括前几节借波阿斯（Booz）的年龄与鳏居生活所唤起的“介于两次死亡之间的空域”（l’entre-deux-morts）：

“同我共眠的那一位，早已离开我的卧榻，

——噢，主啊！——去了您的卧榻。

而我们仍然彼此交混在一起，

她，半生，而我，半死。”

介于两次死亡之间的空域，同这里作为一切父性传递构成要素而被唤起的悲剧维度之间，关系完整无缺。这首诗因此成了隐喻功能在场的场所，而你们会在其中一再发现这种功能。

甚至诗人的偏差和错位也被推到极致：他强行扭转所用的词，逼迫语言说出非说不可的话："如雅各沉睡，如朱迪斯沉睡。"

相关知识卡 朱迪特斩首赫罗弗尼斯的叙事 · 路得、波阿斯与雨果的《沉睡的波阿斯》

朱迪斯（Judith）从未睡着，睡着的是何乐弗尼（Holopherne）——这无关紧要！尽管事实有误，诗人仍然是对的，因为诗末浮现的，正是结尾那幅惊人意象所表达的东西：

"……而路得（RUTH）暗自寻思，
一动不动，在面纱下半睁着眼，
是哪一位神明，哪位永恒之夏的收割者，
在离去时，漫不经心地掷下了
这把落在星野之中的金镰刀。"

相关知识卡 朱迪特斩首赫罗弗尼斯的叙事 · 路得、波阿斯与雨果的《沉睡的波阿斯》

在构成父性情结的这组完整星丛尽头，人们不可能不联想到那把阉割克洛诺斯（Chronos）的镰刀[注]。

> [注] 在赫西俄德的叙述中，持镰刀阉割父亲乌拉诺斯（Ouranos）的是克洛诺斯（Kronos/Cronus）；宙斯后来推翻克洛诺斯，却没有阉割他。可是波菲利《宁芙洞窟》§16所保存的俄耳甫斯残篇讲述了另一版本：夜神指示宙斯以蜂蜜诱使克洛诺斯醉倒沉睡并将他捆住，随后克洛诺斯"像乌拉诺斯一样"遭到阉割。参见第四课法文 s8-04-0032、赫西俄德《神谱》第 161—182 行与波菲利《宁芙洞窟》§16所引俄耳甫斯残篇。 这个异文使阉割呈现为嵌套的代际结构：乌拉诺斯被

> 儿子克洛诺斯阉割，克洛诺斯又被儿子宙斯阉割；父亲不仅是施行切割者，也会在下一代的行动中成为被切割、被取代者。父性与谱系的传递在这里是父位和王权经由切割、失位与代际替换而传递。
> 宙斯后来又吞下墨提斯，以阻止那个可能取代自己的儿子出生，显示他试图封闭这条“儿子推翻父亲”的继承循环。参见赫西俄德《神谱》第 886—900 行。 相关知识卡：克洛诺斯的双重位置：阉割乌拉诺斯与被宙斯阉割。

相关知识卡 克洛诺斯的双重位置：阉割乌拉诺斯与被宙斯阉割 · 路得、波阿斯与雨果的《沉睡的波阿斯》

请原谅我围绕“**他不知道**……”所作的这番离题。不过，要理解狄奥提玛话语所占据的位置，它在我看来至关重要。苏格拉底唯有表明这一点，才能安顿自己同知识的关系：关于爱，话语只能从“他不知道”的位置出发。在我看来，这正是他此刻选择这种教导方式的功能、机制与诞生之处。

但他同时也证明：仅凭“他不知道”，同样无法把握爱之关系中究竟发生了什么。

相关知识卡 路得、波阿斯与雨果的《沉睡的波阿斯》

接下来发生的，正是阿尔西比亚德的入场。

你们知道，他是在狄奥提玛那奇妙、辉煌、如海洋般浩瀚的论述之后闯进来的；苏格拉底总体上并未显出抗拒。更有意味的是，就在阿里斯托芬终于举起食指，说“总得让我插一句吧”[212c] 之后，阿尔西比亚德来了。

因为狄奥提玛刚刚影射一种理论，而那恰恰是阿里斯托芬自己的理论；**好心的狄奥提玛**却漫不经心地一脚把它踢开 [205d-e]。请注意，这里有一处意味深长的时代错置（anachronisme）：苏格拉底说狄奥提玛

早年便向他讲过这些，可这并不妨碍他让狄奥提玛评论阿里斯托芬刚刚发表的理论。

阿里斯托芬当然有话要说。柏拉图偏偏在这里安排一根竖起的食指，表明有人不高兴了。只要紧扣文本，我们就能考察接下来发生的事是否与这根手指有关。可这根竖起的手指——这已经说明一切——话还没说出口便被打断。被什么打断？被阿尔西比亚德入场打断。

场景在这里骤然切换，我们必须好好布置一下背景：经历那片宏大而迷人的幻景之后，柏拉图忽然把我们重新抛入怎样的世界？
我说"重新抛入"，因为这不是什么超验世界，而就是我们生活的世界——我们毕竟知道爱在这里如何被体验。所有美丽故事，无论多么迷人，只消一阵喧哗、一声喊叫、一个饱嗝，或一个醉汉闯进来，就足以把我们带回这个世界，如同带回实在（réel）。

相关知识卡 《理想国》500b 与《会饮》结尾的狂欢者互文

在这种超越性中，我们已经看见大他者（l'Autre）对小他者（autre）的替代——即爱 l'amour（A）对欲望 désir（a）的替代——如幽灵般运作。现在，我们将看到它获得血肉之躯。正如我教给你们的，爱需要三方，仅有两方并不够；那么，我们马上就会看到这第三方。

阿尔西比亚德入场 [212d-e]。看清他突然现身时的模样，并非没有好处。他显出一张惊人的醉脸，不仅因为已经公开喝得酩酊大醉，也因为头上、身上挂满花环。这些花环显然具有强烈的展示意味：在他那近乎神圣的状态中，它们标示出一位人间领袖的形象。

永远不要忘记，不再戴假发使我们失去了什么！想象一下十七世纪的交谈：那些博学或轻浮的人物每说一个词，都摇晃着狮鬃般的装束，

而那东西同时还是污垢和寄生虫的容器。请从“占卜效果”[注5]的角度，想象一下“伟大世纪”的假发！

> [注5] Mantique：属于占卜术的；关涉占卜之艺的。

我们已经失去的东西，阿尔西比亚德却一样不少。他径直走向醉眼中唯一辨认得出的人——谢天谢地，正是主人阿伽通！[212e-213a]

他躺到阿伽通身边，却不知道自己因此落在什么位置：μεταξύ [metaxu]，即两者之间，恰好夹在苏格拉底与阿伽通中间。这也正是我们讨论推进到的节点，辩论在两种位置之间摇摆：

- 一边是知道的人；正因为知道，他表明自己必须在不知道的位置上言说；
- 另一边是不知道的人；他虽然像八哥（sansonnet）一样说个不停，却依然讲得极为出色 [198b]。正如苏格拉底所强调的：“你说出了极美的东西。”καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον [kalon ⋯ logon]。

阿尔西比亚德就落在这两者之间。等他发现该死的苏格拉底竟然也在那里，不禁猛地向后一跳。[213b]

今天我不把分析追到底，不把阿尔西比亚德登场后这整个场景带来的东西推到尽头，并非出于个人原因。尽管如此，我仍须预告他的在场（présence）首先带来的轮廓：姑且说，是一种要“闹场”（scène）的气氛（直译：一种“场面”的气氛）。当然，我不会刻意强调其中漫画式的一面。

顺便说一句，我曾把《会饮篇》称为一场“老嫂子们”（vieilles tantes）的聚会，因为在座诸位并非个个风华正茂，不过他们也都颇有分量。阿尔西比亚德毕竟是个了不得的人物！苏格拉底请求众人保护自己，免受这个不许他看任何其他人的家伙伤害 [213d]。几个世纪以来，《会饮篇》的注释一直出自体面的讲坛和大学，既有高尚之处，也惯于把普遍的问题说得含混不清；可这不能妨碍我们看出，现场发生的事情严格说来——正如我已经强调的——带有丑闻色彩（scandaleux）。

相关知识卡 《会饮》的落幕后悲剧：公元前416年宴会、秘仪案与苏格拉底之死

爱的维度正在我们眼前显出某种东西，我们必须承认，其中勾勒出爱的一项基本特征：爱在其显现之处——即在实在界中——并不趋向和谐。那个仿佛引领欲望灵魂的队列不断上升的“美”，看来毕竟不是把一切组织为趋同运动的东西。

严格说来，这里引入的正是这个维度。爱的种种形式与显现，并不必然召唤所有人一起来爱我们所爱的东西，也不要求他人在共同攀向“被爱者”（ἐρώμενον [erômenon]）[注6] 时同我们融为一体。
苏格拉底是个极其可爱（aimable）的男人；从开头几句话起，他就被呈现为神圣人物。可眼下最先发生的，却是阿尔西比亚德想把他独占。你们或许会说自己不相信，也会举出种种相反的迹象；但问题不在那里。我们紧跟文本，而文本说的正是这件事。严格说来，这里引入的就是独占的维度。

> [注6] 这正是 DIOTIME 的理论，211c……从一个美的身体过渡到两个，从两个过渡到所有身体，然后从美的身体过渡到美的活动，随后从这些活动过渡到美的科学……直到……那单凭自身而美的东西。

如果“竞争”（concurrence）一词应按我赋予它的意义和功能来理解——在种种互易感觉（transitivismes）的联结中，对象通过在主体之间建立交流而形成——那么这里确实引入了另一种秩序。

在爱的行动核心，出现了一个可说是独特贪欲的对象（objet de convoitise unique）。它之所以成为这样的对象，恰恰因为人们想排除一切竞争，甚至不愿把它展示出来。三年前，我正是以这种方式把它引入自己的论述。为了界定幻想中的“对象(a)” objet (a)，我援引了雷诺阿（Renoir）电影《大幻影》（La Grande Illusion）中的例子：达里奥（Dalio）展示他的小自动装置，操演完这个奇物之后，带着女人般的羞红退到一旁[注7]。

> [注7] 这关涉的不是《大幻影》（La Grande Illusion），而是《游戏规则》（La Règle du Jeu），参见研讨班《欲望及其解释》（Le désir et son interprétation），1958年12月10日。

这场公开告白就在同一维度中展开，带着一种难以名状的窘迫；阿尔西比亚德本人也意识到，自己正在言说中把它公之于众。

毫无疑问，我们置身“酒中真理”……文本也明确说出 In vino veritas[注8]；克尔凯郭尔（Kierkegaard）后来重写自己的宴饮时，也会采用这句话。可是，只有真正越过羞耻的一切界限，才能像阿尔西比亚德那样谈论爱：

把自己与苏格拉底之间发生的事公开展示出来。

> [注8] S. KIERKEGAARD：《In vino veritas》，载《人生道路上的诸阶段》，巴黎，R. Laffont，1993。

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

在这背后，究竟是什么样的对象，把这种动摇引入主体自身？

今天我就停在对象的功能这里；整个文本都恰当地标出了这一功能，下次我将带你们进入其中。关键围绕原文中的一个词：ἄγαλμα [agalma]。从这个词依稀可见的希腊语用法中，我相信自己重新找到了这个对象的历史与功能。文本说，ἄγαλμα [agalma] 正是苏格拉底这个毛茸茸的西勒诺斯（silène）体内隐藏的东西。今天我暂时封存这个词的谜团；下次的论述将围绕它展开。

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

第10课 · 1961年2月1日

上一次，我们的论述行至中途，我把你们留在一个词上，并说要把它的全部谜团保留到这一次。这个词就是 ἄγαλμα [agalma]。
没想到这话竟说得这么准（直译：我没想到自己说得这么好）。对许多人来说，这个谜如此彻底，以至于大家纷纷问："什么？他说了什么？你们知道吗？"
面对这种不安，我家里至少有人答得出来——这证明中等教育在我家多少还有点用——它的意思是："装饰物，饰品"。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a

不过，这只是第一眼的回答，也是人人本应知道的词义：ἄγαλμα [agalma] 来自 ἀγάλλω [agallô]，意为"装点、装饰"，因而初步可以译作"装饰物、饰品"。但"装饰物"并不是一个简单概念，它立刻就能把我们带得很远：人为何装饰自己？又用什么来装饰？显然，如果我们触及的是一个中心点，就必定有许多道路通向它。总之，我特意留下 ἄγαλμα [agalma] 这个词，把它作为今天阐释的枢轴。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a

不要以为我是在追求生僻猎奇。我只是要指出：《会饮篇》这个我们认为极其严谨的文本，把我们引到一个形式上明确标出的关键点。正如我说过的，整个场景在这里彻底翻转。此前是一连串围绕"爱"的赞美游戏；阿尔西比亚德登场后，一切都变了。
证据就在于，他凭着自己的权威夺过主持权，亲自改了游戏规则[213e]。他宣布，从此不再赞美"大写的爱"（l'Amour [l'Autre]），而要

赞美“另一个/小他者”（l’autre）；确切地说，每个人都赞美右边的邻座 [214d]。你们将看到，这对后文意义重大。它已经说明：若要探讨爱，爱就必须在行动中，在一个人与另一个人的关系中显现。

相关知识卡 《理想国》500b 与《会饮》结尾的狂欢者互文

正如我上次提醒你们的，事情一进入这个领域，作为对话总导演的柏拉图便显示出老练手腕。《会饮篇》衍生出一条惊人的思想谱系：上次我提到它在克尔凯郭尔《宴饮》中的倒数第二声回响，而最后一声回响则是安德斯·尼格伦（Anders Nygren）的《爱欲与圣爱》（Erôs et Agapè）。所有这些著作始终依附于《会饮篇》的骨架和结构。这位老练的导演一旦让“另一个”进入游戏，就不会只让一个人登场；还会再来两个。换句话说，参与者至少有三个。

苏格拉底对阿尔西比亚德的回答，并没有放过这一点。阿尔西比亚德刚作出那番异乎寻常的表白、公开忏悔——近乎介于爱情宣言与对苏格拉底的诅咒、诋毁之间 [222c-d]——苏格拉底便回答：

“你不是为了我才说这些，你是为了阿伽通。”

这一切让我们感觉到，话语已经转到另一个层次。此前的二元关系属于这样一种进程：

主体在爱之攀升中，沿着认同之路前行，也沿着狄奥提玛所说的生产之路前行。他得到“美”这一奇迹的帮助，最终把美认同为爱的工作之完成；他在美中找到自己的界限，并同这种完善相认同。

于是，另一种东西进入游戏，取代了先前那种单线关系。

后者(先前那种单线关系)把爱的工作的终点规定为与我去年质疑的“至善”“最高的善”相认同；

现在取而代之的，却是三重结构及其复杂性。它向我们展示并提供一种拓扑学——你们知道，我把分析发现的本质系于此处。

主体同象征界（Symbolique）的关系从中产生，而象征界从根本上不同于想象界（Imaginaire）及其捕获。

- 这就是我们的目标。
- 下一次我们将阐明这一点，以结束关于《会饮篇》的讨论。
- 借助它，我会让你们重新关注以前提出的主体内部拓扑学模型；弗洛伊德的整个第二拓扑学都应由此理解。

今天我们要指出一种抵达这套拓扑学不可或缺的东西。之所以必须抵达那里，恰恰因为我们从“爱”这个主题出发。这里涉及爱的本性，涉及一个位置、一项本质性的阐明，却屡屡被遗忘或省略。分析家已经为它带来一个要素、一枚楔子，使其问题性得以凸显。今天关于ἄγαλμα [agalma] 的论述，就要集中在这一点上。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a

这个概念迄今未得到更充分的阐明，不仅奇怪，甚至近乎一桩丑闻——因为这里涉及的是一个纯属精神分析的概念。我希望稍后能让你们切实感受到它，仿佛亲手触及它。

Ἄγαλμα [agalma]（阿伽尔玛）在文本中这样出现：阿尔西比亚德谈到苏格拉底，说要揭开他的面具。今天我们还不会把这番话的意义追究到底。你们知道，阿尔西比亚德极其详细地讲述了自己与苏格拉底之

间的经历。

他想做什么？可以说，他要**让苏格拉底向自己显露欲望**。他知道苏格拉底欲望他，而他想要一个标志。我们暂且把这一点悬置起来，现在追问原因还为时过早。眼下只看阿尔西比亚德行动的起点；乍看之下，它似乎与此前谈到的事情并无本质区别。

在鲍萨尼亚斯的演说中，问题是人在爱中寻找什么。答案是：每个人都在另一个人身上寻找一种可供善意交换的东西，即对方所含有的ἐρώμενον [erômenon]，也就是可欲之物。眼前似乎仍是同一回事。阿尔西比亚德告诉我们：

“苏格拉底就是这样一个人：他的爱欲倾向总把他引向美少年——这是开场白 [216d]——至少表面看来，他的无知无所不包，什么也不知道，ἀγνοεῖ [agnoei][注]！”

> [注] ἀγνοεῖ（本段写作 ἀγνοεῖ，agnoei）是动词 ἀγνοέω 的直陈式现在时主动语态第三人称单数，意为“他不知道 / 没有认出”。柏拉图《会饮》216d 的原句是 ἀγνοεῖ δὲ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν：“他对一切都不知晓，什么也不知道。”前半句的 πάντα 是 ἀγνοεῖ 的宾语；后半句 οὐδὲν οἶδεν 再以另一个“知道”动词加强这一表述。

阿尔西比亚德在这里引入著名的西勒诺斯（Silène）[注1]比喻，它有双重含义。首先，苏格拉底的外表绝谈不上美；其次，西勒诺斯不只是一种人物形象，也是有日常用途的器物：一种包装、容器或盛放物品的方式。当时的工艺品中一定有这种小型西勒诺斯雕像，可作珠宝盒或礼物外壳。问题的关键正在这里。

这条拓扑学线索至关重要：重要的是盒子里面的东西。Ἄγαλμα

[agalma]　确实可以指装饰或点缀，但在此首先指珍贵物品、珠宝，也就是藏在内部的东西。

> [注1] 西勒诺斯或巴克科斯的伴侣，是一种长着毛耳、马蹄和马尾的神话生物。

相关知识卡　Agalma 的希腊语义与对象 a ・ 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

阿尔西比亚德在这里明确把我们拉出“美”的辩证法。此前，美一直是道路、向导，是通往可欲之物途中实施捕获的方式；如今谈到苏格拉底本人，他要打破我们的错觉。

“你们要知道（Ἴστε ὅτι [iste hoti]），”他说——这是引言 [216d]——“表面上，苏格拉底迷恋美少年；可一个人美不美，对他根本无所谓（μέλει αὐτῷ οὐδέν [melei autô ouden]）。他毫不在意，甚至极度鄙视美（καταφρονεῖ [kataphroneî]），程度超乎你们想象。说实话，他真正追求的是……”

我强调这一点，是因为原文说得十分清楚。这里不只是指财富等外在利益——我们这些自命细腻的人总爱说，自己在他人身上寻找的并非这些——也包括任何其他在众人看来能使人获得 μακαρία [makaria]（幸福、福祉）的优势。
若把它理解为苏格拉底只是在蔑视“庸众之善”，就完全错了。这里被排除的，恰恰是此前一直谈论的一般意义上的“善”。

相关知识卡　阿多尼斯花园：短暂发芽与阿尔西比亚德的教育失败

另一方面，阿尔西比亚德告诉我们：苏格拉底以反讽（εἰρωνευόμενος [eirôneuomenos]）装天真、不断发问、装傻套话，举止如孩童，整天说俏皮话；可千万别被这古怪外表骗了。
但是，关于 Σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ [spoudasantos de autou]——并不像人

们通常翻译的那样是“当他变得严肃时”，而是：

——请你们严肃对待，好好注意，打开这个西勒诺斯盒子吧，在它被半开（ἀνοιχθέντος [anoichthentos]）的时候，我不知道是否有谁曾见过它内部的那些 ἄγαλματα [agalmata]（阿伽尔玛，复数），那些珍宝 [注2]。

> [注2] 在这里——从希腊语文本的角度来看——我们无法看出拉康将分词 [spoudasantos] 和 [anoichthentos] 翻译为祈使句的依据是什么。实际上，它们在文本中似乎与 [eirôneuomenos]（他——苏格拉底——装傻充愣）处于同一脉络。我们大可以做出这样的假设：那个保持严肃并将其打开的人，应该是指句子后半部分接续出现的“某人”。这与在莱昂・罗班（Léon Robin）的译本中读到这种歧义一样牵强：“当他变得严肃时，是否有某人……”。我们推测拉康在此处更改翻译是有原因的：或许是由于苏格拉底对 ἄγαλμα [agalma]（阿伽尔玛）功能的不承认。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a ・ 阿多尼斯花园：短暂发芽与阿尔西比亚德的教育失败

阿尔西比亚德随即表示：他非常怀疑是否曾有人看见这里所说的东西。这不仅是激情的话语，更是激情处在最颤动、近乎仍包裹在起源中的那一点时所说的话。

他还未开始解释，那些即将迸发、非讲不可的事情已经压在话语里。

因此，这确实是激情的语言，也已经显出独一无二的私人关系：

“……从没有人像我那样看见这里面的东西；可我看见了！我发现那些 ἄγαλματα [agalmata] 如此神圣，又是 χρυσᾶ [chrusa] [217a]——这个词很可爱，就是‘金制的’——如此美丽[注3]、非凡、惊人，以至于只剩一件事可做：ἔμβραχυ [embrakhi]，立刻走最短的路，执行苏格拉底的一切命令。”

> [注3] ἄγαλμα 在希腊语中为中性；此处其语法性别随拉康给出的不同译法而变化。

Ποιητέον [poièteon]，应当去做的事，成为义务的事，也就是“凡苏格拉底愿意命令他去做的事”。

逐句阐明这样的文本并非徒劳。我们不能像读《法兰西晚报》（France-Soir）或《国际精神分析期刊》（International Journal of Psychoanalysis）上的文章那样读它。这里发生了一件效果惊人的事：一方面，直到另行说明之前，我们根本不知道这些 ἄγαλματα [agalmata] 究竟是什么；另一方面，它们却突然造成彻底颠覆，使阿尔西比亚德甘愿服从那个拥有它们之人的命令。

你们无论如何都会重新认出我曾指出的、围绕 Che vuoi?（“你要什么？”）而生的魔力。主体拓扑学这把关键的利刃，就从“你想要什么？”开始。换句话说：“有没有一种真正属于你自身意志的欲望？”

“然而，”阿尔西比亚德继续说，“我以为苏格拉底谈到 ὥρᾳ [hôra]、ἐμῇ ὥρᾳ [emè hôra]——通常译作‘我的青春美貌’——时是认真的。”整场诱惑由此开始 [217a]。

不过，我已经说过，今天不会再往下讲。我们要尝试理解，是什么使第一时刻向第二时刻的过渡成为必然；换言之，为什么苏格拉底必须不惜一切代价摘下面具。

相关知识卡 拉康文本中的三类符号游戏

我们只停留在这些 ἄγαλματα [agalmata] 上。请相信，我对 ἄγαλμα [agalma] 的关注并不是从这篇文本才开始的；即使真是如此也没有任何不妥，因为文本本身足以证明这种关注的合理性。不过，我还是把实际经过告诉你们。

严格说来，我已记不清确切日期，但我初次遇见 ἄγαλμα [agalma]，就像一切真正的相遇一样，完全出乎意料。

几年前，欧里庇得斯《赫库柏》中的一句诗让我猛然注意到这个词，你们很容易明白原因。那是在我把**阳具功能**引入这里之前不久；分析经验和弗洛伊德学说已经向我们显示，这一功能从根本上接合着要求与欲望。正是在这个语境中，赫库柏口中的用法击中了我。她说：

“人们要把我带到哪里去，人们要把我流放到哪里去？”

你们知道，《赫库柏》的故事发生在特洛伊陷落之际。她在言语中设想自己可能被流放到许多地方，其中有一处是：
“会是在那个既神圣又充满瘟疫的地方，Δῆλος [Dèlos]（提洛岛）吗？”

你们知道，在提洛岛既不允许分娩，也不允许死去。描述提洛岛时，文本提到一个著名对象——一棵棕榈树——并称它为 ὠδῖνος ἄγαλμα Διὰς [ôdinos agalma dias]。ὠδῖνος [ôdinos] 意为分娩之痛；
这里的 Διὰς [Dias] 指 Λητώ [Léto]（勒托）[注]，说的是她分娩阿波罗。于是，这棵树便是神圣分娩之痛的 ἄγαλμα [agalma]。[注4]

> [注4] 这就是《赫库柏》的这段引文，是合唱队在说话：“……抑或是那劈开波浪的船桨，将把一个注定要过着最悲惨生活的可怜女人，带到那座岛屿，那座见证了棕榈树与月桂树首次从地心长出、并向美丽的勒托伸出它们神圣的枝条，作为一次神圣分娩之装饰的岛屿？”第458行。
> “抑或是去往那些岛屿，由那掠海的船桨将我这可怜的女人送去，在（他人的）屋檐下过着悲惨的生活；在那儿，初生的棕榈与月桂为亲爱的勒托举起了神圣的枝条，作为那神圣者之痛苦的 ἄγαλμα [agalma]。”（“Ἢ νάσων, ἁλιήρει κώπᾳ

> πεμπομέναν τάλαιναν, οἰκτρὰν βιοτὰν ἔχουσαν οἴκοις, ἔνθα πρωτόγονός τε φοῖνιξ δάφνα θ' ἱεροὺς ἀνὲ [460] σχε πτόρθους Λατοῖ φίλᾳ ὠδῖνος ἄγαλμα Δίας. ")

> [注] Λητώ [Léto]（勒托），阿波罗与阿耳忒弥斯之母；她的分娩痛赋予棕榈树 ἄγαλμα [agalma] 的意义。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a

我们再次遇到分娩主题，但它已经大为改观：这根树干、这棵树、这个竖立的神奇之物，作为参照对象跨越时代保存下来。至少对分析家而言，它不能不唤起女性阳具这一主题的整个领域。我们知道，这个幻想就在其地平线上，并把幼儿期对象定位为恋物对象；作为残存下来的恋物，它无法不在我们这里激起同样的回响。

无论如何，ἄγαλμα [agalma] 在这里显然不能译作饰物、点缀，甚至也不能像常见译文那样译作雕像。人们一见 θεῶν ἄγαλματα [theôn agalmata]，往往顺手译成诸神的雕像[注5]，以为这样便足够妥当。

> [注5] Theôn agalmata 是阿尔西比亚德演说中 ἄγαλμα 的首次出现；莱昂 · 罗班在 215b 将其译为"诸神的小雕像"。

你们立刻就会明白，我为何让你们停在这里。这个词隐藏的重音主导着我们接下来必须做的工作，免得滑上那条总会抹平文本真正意义的平庸道路。每当遇到 ἄγαλμα [agalma]，都务必留意：即使它看似指诸神的雕像，仔细观察便会发现，它总在指向别的东西。我们不是在猜谜，我已经把钥匙交给你们：重点始终在对象的"恋物/物神"（fétiche）色彩上。况且，我不是来上人类学或语言学课的，不打算借此展开恋物的功能，也不会讨论那些位于神庙中心——例如阿波罗神庙——的圆石所起的作用[注6]。

> [注6] 似乎这些"圆石"指的是翁法洛斯（omphalos，肚脐），即象征着大地中心的圣石。

你们常常看到神以这种方式得到呈现——这是众所周知的。比如尼日尔河湾某个民族、某个部落的物神，它可能是某种不可名状、没有固定形态的东西；人们把来源各异、或多或少发臭污秽的液体浇在上面，从血到粪便层层积累。这些痕迹表明，那里有某种东西，各种效力都向它聚集。因此，物神本身截然不同于图像或圣像，如果所谓圣像只是某种复制品的话。

相关知识卡 部分对象与对象 a

归根结底，**对象的这种隐秘力量**仍保存在相关用法中。即使对我们而言，“偶像”（idole）或“圣像”（icône）这些词也还带着这种重音。以“偶像”为例，在《波利厄克特》（Polyeucte）中，它意味着：“这东西什么也不是，把它砸碎吧。”可当你说某个男人或女人是“我的偶像”时，意思又是：**你不再只把对方当作其自身的复制品，而是把他或她变成另一种东西——某种能使事情围绕它发生的东西**。

所以，我不是要继续铺陈恋物对象的现象学，而是要说明它在自身位置上发挥的功能。为此，我几乎查遍了现存希腊文学中使用 ἄγαλμα [agalma] 的段落。为了节省时间，我不会逐一朗读。你们只须知道，我正是从它多重展开的词义中提取出一种中心功能；这种功能必须在该词各种用法的交界处辨认。

当然，沿着我给你们的教学路线，我们不会把词源学理解为从词根中寻找意义。

ἄγαλμα [agalma] 的词根，可没那么简单。我想对你们说的是，那些作者们……就他们将它与 ἀγαυός [agauos][注7]，与 ἀγαμαι [agamai] 这个含糊的词（意为：我钦佩、我惊讶，但也同样是我嫉妒、我眼红，它衍生出意为“人们难以忍受”的 ἀγαζω [agazô]，走向意为“感到愤慨”的

ἀγαίομαι [agaiomai]）联系起来而言……这些苦于寻找词根的作者们——我是指那些带有自身意义的词根，这绝对违背了语言学的原则——从中提取出了 γαλ [gal] 或 γελ [gel]，γελάω [gelaô][注8] 的 γελ，以及存在于意为“瞳孔”的 γλήνη [glènè] 与 γαλήνη [galènè] 之中的同一个 γαλ——前几天我顺便给你们引用过它——即那片因为完美合一而闪耀的大海。简而言之，隐藏在词根里的，是一种关于闪耀（éclat）的观念。

同样地，ἀγλαός [aglaos][注9]，阿格莱亚（Aglaé），这位“光辉女神（la Brillante）”也在那里为我们激起一个熟悉的共鸣。

> [注7] 我们在巴伊（Bailly）词典中没有找到 agalos 这个词。我们选择将文本确立为 agauos：1，值得钦佩的；2，光彩夺目的；这是一个在语音上接近于速记员所听到之词的形容词。但是，人们同样也找到了 aganos，从词源学上讲，它可以与 agamai 联系起来。
> [注8] γελάω [gelaô]：1，闪耀；2，发笑。 [注9] ἀγλαός [aglaos]：明亮的，耀眼的，光彩夺目的。

正如你们所见，这并不妨碍我们要说的东西。我只把它当作插话，因为这恰好让我们看见一种观念的歧义：仿佛词源学会把我们引向某个中心意指（signification），而不是引向能指（signifiant）。

因为我们同样可以不关注 γαλ [gal]，而是去关注音素链接的第一部分，即：Αγα [aga]，这恰恰是 ἄγαλμα [agalma]（阿伽尔玛）相较于阿伽通 ἀγατόν [agathon] 让我们感兴趣的地方。

而在这种风格中，你们知道，虽然我并不抗拒阿伽通（Agathon）话语的范围，但我宁愿坦率地走向《克拉底鲁篇》（Cratyle）的伟大狂想。你们将会看到，ἀγατόν [agathon] 的词源是 ἀγαστός [agasthos]（令人赞叹的），所以天知道为什么要到 ἀγαστόν [agasthon] 去寻找，那存在于 θοόν [thoon]（快速的）之中的令人钦佩之物[注10]！

此外，这就是《克拉底鲁篇》中解释一切的方式，其中有一些相当漂亮的东西：在 ἄνθρωπος [anthrôpos] 的词源中，存在着接合的语言[注11]。柏拉图真是一个很不错的人。

[注10] 《克拉底鲁篇》412c 与 422a 及以下；参见附录文献 1，路易·梅里迪耶译，巴黎：美文出版社，1969年。 [注11] 同上，398e、399b-c；这一词源解释不在柏拉图正文中，而是译者路易·梅里迪耶在注 1 中指出 enarthron echein epos，即“拥有有分节的言语”。

坦率说来，我们不应从词源游戏那一边赋予 ἄγαλμα [agalma] 价值。它总与意象（images）有关，但在每一种语境中，它都是非常特殊的意象。

可援引的文献很多，恩培多克勒（Empédocle）、赫拉克利特（Héraclite）和德谟克利特（Démocrite）那里都有。我选择最通俗、最富诗意，也是古人人人能背诵的例子，从《伊利亚特》和《奥德赛》的双语对照本中寻找。《奥德赛》中有两处使用 ἄγαλμα [agalma]。

第一处在第三卷《特勒马科斯纪》（Télémachie）[注12]，写的是为特勒马科斯（Télémaque）的到来举行献祭。求婚者们像往常一样又忙活了一阵[注13]，接着人们向神献上一头 βοός [boos]，通常译作小母牛（génisse）；又特地请来一位名叫拉埃尔刻斯（Laerkès）的金匠——像赫淮斯托斯（Héphaïstos）一样——为牛角制作金饰，也就是 ἄγαλμα [agalma]。

[注12] 《奥德赛》的24卷传统上被划分为三个篇章：

1. 《特勒马科斯纪》（La Télémachie），讲述了特勒马科斯寻找父亲的探索之旅。

2. 在阿尔喀诺俄斯（Alkinoos）宫廷的讲述，其中包含了这位英雄最著名的冒险（卡吕普索、娜乌西卡、食莲者、独眼巨人、埃俄罗斯、喀耳刻、哈迪斯之门、塞壬、卡律布狄斯和斯库拉）。
3. 最后是重返伊萨卡，奥德修斯在那里隐姓埋名地登陆，随后杀死了那些想要在他妻子珀涅罗珀身边取代他位置的求婚者。《奥德赛》以奥德修斯和他的臣民之间的和解而告终，这得益于雅典娜的干预。

> [注13] 求婚者们并不在这个发生于皮洛斯（Pylos）的涅斯托尔（Nestor）家中的场景里。

仪式的具体操作我就略过。无论这是否像一场巫毒式（Vaudou）献祭，重要的是人们对 ἄγαλμα [agalma] 的期待。文本明说，ἄγαλμα [agalma] 参与其中，所指正是牛角上的金饰。牲口作为献给雅典娜（Athéna）的祭品而被宰杀，为的是让女神看见它以后感到 κεχάροιτο [kecharoito]，也就是受到取悦（gratifiée）[注14]。
换句话说，ἄγαλμα [agalma] 清楚地显现为一种诱捕神明的陷阱（piège à dieux）：诸神是实在的存在（êtres réels），某些东西能够吸引他们的目光。

> [注14] In’ ἄγαλμα [agalma] thea kecharoito idousa：为了让这件精美的作品能在女神的眼中获得青睐；第438行，维克多 · 贝拉尔译，《美文出版社》。

这当然不是 ἄγαλμα [agalma] 用法的唯一例子。同一部《奥德赛》第八卷讲到特洛伊陷落，也就是那匹腹中装满敌人与灾祸的巨型木马。特洛伊人把这匹孕育着自身毁灭的木马拖进城内，随后盘算该怎样处置它。

他们犹豫不决；我们必须相信，这种犹豫对他们是致命的，因为当时只有两条路：

- 要么，对于这块空心木头，剖开它的肚子去看看里面有什么，
- 要么，在把它拖到卫城顶端之后，把它留在那里，让它成为——什么呢？——μέγα ἄγαλμα [mega agalma]，巨型的 ἄγαλμα [agalma]，巨型供奉物。

仍是同一个观念：魅力（charme）[注15]。这件摆在那里的东西令特洛伊人为难，就像它也曾令希腊人为难。它是一个异乎寻常的对象（objet insolite），一个著名而非凡的对象，居于一系列至今仍属当代的问题中心；我甚至不必搬出超现实主义的视野。

> [注15] “……而另一些人则（主张）将它作为一件会取悦神明的伟大祭品（μέγα ἄγαλμα [mega agalma]，第509行）保留下来。毕竟，他们注定要以此收场：他们的毁灭已成定局，自他们的城墙把这匹巨大的木马困在其中的那一天起，在那里，阿耳戈斯的所有首领们给特洛伊人带来了谋杀与死亡……”

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a

可以确定的是，对古人而言，ἄγαλμα [agalma] 就是一种可以捕获神明注意力的东西。

我可以向你们提供一千个这样的例子。在赫库柏（Hécube）的故事中——依旧是在欧里庇得斯（Euripide）那里——在另一个地方，人们讲述了将她的女儿波吕克塞娜（Polyxène）献祭给阿喀琉斯（Achille）亡魂的情节。

而且这非常优美，我们在这里得到了一个例外，它是唤起我们心中那些爱欲的幻景的契机：这正是女主人公亲自献出令人赞叹的乳房的时刻，人们告诉我们，它就像 ἄγαλμα [agalma]：ὡς ἀγάλματος [hôs

agalmatos] [注16]。

然而这并不确定，没有任何迹象表明我们必须满足于它在那里所唤起的东西，即古希腊雕塑中乳房器官的完美。我反而认为它所涉及的，考虑到在那个时代**它们并不是博物馆的展品**，反而更是我们在其他各处的该词用法中所看到其指示的那种东西，即当人们说，在圣所、在神庙、在仪式中，人们悬挂着供奉物，ἀνάπτω [anaptô]，即 ἄγαλματα [agalmata] [注17]。

> [注16] ὡς ἀγάλματος [hôs agalmatos]（像阿伽尔玛一样）见于《赫库柏》（Hécube）第561行："……向我们的双眼展露出可与一尊绝美雕像相媲美的胸膛与双乳"
> Κἀπεὶ τόδ' εἰσήκουσε δεσποτῶν ἔπος, λαβοῦσα πέπλους ἐξ ἄκρας ἐπωμίδος ἔρρηξε λαγόνας ἐς μέσας παρ' ὀμφαλόν, [560] μαστούς τ' ἔδειξε στέρνα θ' ὡς ἀγάλματος κάλλιστα, καὶ καθεῖσα πρὸς γαῖαν γόνυ ἔλεξε πάντων τλημονέστατον λόγον.
> [注17] 这个表达出现在《奥德赛》第三卷，第274行：……讲的是埃癸斯托斯（Egisthe）成功诱惑了克吕泰涅斯特拉（Clytemnestre）的故事："……他所渴望的，当时，她也渴望了。他把她带回了家。在神明的神圣祭坛上焚烧了多少双大腿啊！又有多少黄金与织锦被作为供品悬挂起来，(polla d'agalmat' anèpsen) 以庆祝这一他心里从来不曾敢奢望的壮举……"

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a · Ex-voto：器官供物、Agalma 与部分对象 · 部分对象与对象 a

这里所说的魔力价值，更接近我们熟悉的"还愿物"（ex-voto）。对于那些比我们更接近对象分化之起源的人而言，波吕克塞娜（Polyxène）的乳房像还愿物上的乳房一样美；事实上，还愿物的乳房总是完美的，都是车削或模铸出来的。例子还有很多，不过到这里已经足够。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a · Ex-voto：器官供物、Agalma 与部分对象 · 部分对象与对象 a

这里涉及闪耀，也涉及殷勤风雅（galant），因为“galant”源自古法语“gal”，意为光彩（éclat）[注18]。分析家正是以“部分对象”之名发现了这种功能。

部分对象是分析研究最伟大的发现之一；最令人惊讶的是，我们发现了如此卓异的东西，全部努力却总在抹去它的独创性。

> [注18] Galant 是动词 galer（娱乐、过快活生活）的现在分词；布洛赫与瓦尔特堡的《词源词典》并未收入“光彩”这一义项。伏尔泰《哲学词典》则说，该词来自 gal，最初意为“欢乐、喜庆”；《玫瑰传奇》中甚至有 galandé，意为“装饰、点缀”。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a ・ Ex-voto：器官供物、Agalma 与部分对象 ・ 部分对象与对象 a

在波萨尼阿斯（Pausanias，《希腊志》作者）的某处记载中，同样是关于 ἄγαλμα [agalma] 的一种用法，说在某座圣殿里，那些与女巫们相关的供奉物 ἀγαλματα [agalmata]——这些女巫特意待在那里，为了拖延、阻止阿尔克墨涅（Alcmène）的分娩——是 ἀμυδροτερος [amudroteros]，即有那么一点 被抹去了，是模糊不清的（effacés）[注19]。

> [注19] 这里指的是《希腊志》（Description de la Grèce）的作者波萨尼阿斯（Pausanias，约公元后180年）。拉康指出的那段文字见于第九卷，第十一章：“波奥蒂亚”（Béotie）：“人们在同一个地方还能看到一些以浅浮雕表现的女人，她们几乎已经模糊不清（amudrotera èdè ta agalmatai），底比斯人称她们为法尔玛基得斯（Pharmacides，拉康将其译作‘女巫’[sorcières]），并声称她们是被朱诺（赫拉）派来对阿尔克墨涅（Alcmène）的分娩（tais ôdisin）设置障碍的；她们确实阻止了她的生产，直到提瑞西阿斯（Tirésias）的女儿伊斯托里斯（Historis）找到了欺骗她们的方法，她开始发出欢呼声，并且说得恰好能让她们听见，说阿尔克墨涅已经生了，这些女人就这样被误导并离开了，于是阿尔克墨涅生下了孩子。”（M. Clavier 译，A. Bobée 出版，巴黎，1821年。）

正是如此！我们也曾竭尽所能，把部分对象的意义抹去。我们一开始本该停下来思考自己的发现：对象从根本上具有部分性，却是人的欲望的枢轴、中心和钥匙。
可我们偏偏不肯！反倒把它纳入总体化的辩证法，推向唯一配得上我们的东西：扁平对象、圆形对象、总体对象、无手无脚的球形对象、完整的他者，以及那个完美的生殖器对象——众所周知，我们的爱不可抗拒地以它为终点！

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a · Ex-voto：器官供物、Agalma 与部分对象 · 部分对象与对象 a

面对这一切，我们从未对自己说：

- 即使照此看待事物，作为欲望对象的他者（autre）或许也是一组**部分对象**的总和，而这绝不等于一个整体对象；
- 在我们所阐明、所处理的那个被称作“它”的根底，或许正摆放着一座由所有部分对象组成的巨大战利品陈列架。

在我们的“苦行”视野和爱之模型中，我们安置了他者。这一点并非全错，可我们把他者变成一种怪异功能——所谓“奉献性”（l’oblativité）——的目标：**为了他者本身而爱他者**。至少在人们抵达目标、抵达完善、抵达为这一切加冕的生殖阶段（stade génital）以后，据说就是如此！

我们确实由此开启了某种与他者关系的拓扑学。但你们知道，这并非分析家的专利；带有种种**人格主义色彩的当代思辨**都围绕它打转。

可笑的是，这样一来，有些东西被我们彻底搁在一旁——从这种过度简化的视角出发，它也注定会被搁置。预定和谐的观念仿佛已经把问题解决：总之，只要以生殖方式去爱，就能**为了他者本身而爱他者**。

我没有带来《今日精神分析》[注20] 中那段难以置信的文字，它围绕生殖的性格学主题展开。因为我已在别处处理过，你们很快就会看到出版文本。围绕这种终极理想所作的说教有多荒唐，我想你们早已领教，今天不必再停留。

> [注20] 拉康曾在罗亚蒙研讨会（1958年7月10日至13日）的发言中严厉抨击过这部著作，该发言以《治疗的方向及其力量的原则》为题发表于1961年《精神分析》第6卷第169页，并于1966年被收录在《著作集》第605至606页。拉康在其中引用了 M. 布韦（M. Bouvet）的一篇文章：《精神分析临床与对象关系》。在这篇文章中，后者就主体与对象之间关系的风格，发展出了存在着两个群体的观点，即前生殖期的群体与生殖期的群体，该文见于《今日精神分析》（La P.D.A.），巴黎，法国大学出版社（P.U.F），1956年，第52至53页。

相关知识卡 **莫里斯·布韦与分析距离**

如果奉献之爱只是生殖行为的同源物，是它的发展和绽放——换言之，生殖行为本身足以为它定下基调、定下“la”音 [le « la »]、定下节拍——那么歧义依旧存在：面对他者，我们在这种“全然之爱”[tout amour]、一切皆为他者的爱中，究竟把什么奉献给了他？我们追求的是：

- 他的享乐——既然涉及生殖结合，这似乎理所当然；
- 还是他的完善？

谈到奉献性这种高度道德化的观念，我们至少应当指出这些术语的双面性，由此重新唤起古老问题。它们之所以能以如此磨平、简化的形式成立，只因底下潜伏着一种全然现代的对立：

主体与对象。只要作者稍微顾及当代听众的接受方式，便会围绕主体与对象来阐释这个分析主题：我们应把他者当作主体，而不只是自己的对象。

对象在这里被置于快乐、享用[注21]和享乐的价值语境中。若我们只把他者当作对象，据说就会把他作为主体的独特功能贬低成可以随意替代的功能：**一旦他只是一件对象，最终就只是随便哪件对象**，同其他对象一样，可以被抛弃和替换；

简言之，他被彻底贬值。这就是“奉献性”观念背后的主题：人们把奉献性塑造成真正爱情不可缺少的伦理相关项，而这种爱情又被大力标榜为生殖性的。

> [注21] fruition：享用，享乐之行动。

请注意，今天我**与其说是在批评**这种分析蠢话——所以我不必重温原文——不如说是在质疑它赖以成立的基础。在我们的存在—分析词汇中，对被爱者、爱情伴侣来说，被当作主体**似乎**比被当作对象优越。

但我不知道，在人们给“把他者当作对象”附加了如此多贬义之后，是否有人指出过：把他当作主体，也未必更好。

因为，从意向活动（noèse）[注22]来看，如果一个对象等同于另一个对象——前提是我们赋予“对象”一词以其初始含义，即对象是我们能够区分并传达的事物——那么，如果被爱者沦为对象令人悲哀，难道把他视为主体就会更好吗?

> [注22] Noèse：意向性思维活动。（哲学、现象学）

要回答这个问题，只须指出：如果一件对象等同于另一件对象，主体的情形甚至更糟，因为他不只是等同于另一个主体。严格意义上的主体，就是另一个主体！我们能赋予严格主体什么特征？

无非是：他像我们一样，能够 ἔναρθρον ἔχειν ἔπος [enarthron echein epos]，以分节语言表达自己 [注23]；他具有组合能力，也能以自己的组合回应我们的组合。因此，我们可以把他纳入计算，视为另一个像我们一样进行组合的人。

> [注23] 参见《克拉底鲁篇》，398e，399-c，关于“anthrôpos”的词源学。

受过我们在这里创立的方法训练的人，应该不会反驳：这是关于主体唯一健全的定义，至少对我们而言如此。

它使我们能够说明，主体为何必然进入一种由其对语言的臣服所决定的**分裂**（Spaltung）。从这些术语出发，我们会看到一种严格的必然性：主体内部有一部分在**自行言说**（ça parle tout seul），主体却始终悬系于其上。

我们恰恰需要弄清楚——我们怎么会把它忘掉？——在爱情这种选择性、特权性的关系中，下述事实起什么作用：在所有人中，我们唯独与这个主体建立爱情纽带，而他又恰好是我们的欲望对象（objet de notre désir）。

如果我们把这根缆绳、这个转折点、这处爱情关系的重心与系泊点悬置起来，却又不把它区分并凸显出来，那么关于爱情关系，我们就真的什么也说不出来，只能玩一场障眼法（escamotage）。
因此，必须强调欲望的对象相关项（corrélatif objet）作为那个对象的地位。

它不是可等价交换的对象，不是诸善互易（transitivisme）中的对象，也不是贪欲交易中的对象；它是欲望瞄准（visée）的那个“某物”，从所有对象中凸显出来，与其他任何对象都不等价。

精神分析正是为了回应对象的这种功能和重音，才引入**部分对象**（objet partiel）。不仅如此，你们知道，形而上学话语的全部分量、回响和重音，总建立在某种歧义（ambiguïté）上。

换句话说，如果形而上学使用的每个术语都定义严格、意义单一，如果哲学词汇真的取得教授们梦寐以求的胜利，那么形而上学就无须存在了，因为你们将再也无话可说。数学反倒更好：人们可以操作意义单一的符号，正因为它们根本没有意义。

无论如何，只要你们带着几分激情谈论主体与对象的关系，就说明你们在“主体”名下放入了不同于我刚才所说的严格主体的东西；在“对象”名下，也放入了不同于我刚才定义的对象的东西。后者在极限处趋近于无歧义交流中的严格等价物，也就是科学对象的严格等价性（stricte équivalence）。

坦率说，这个对象之所以激起你们的激情，是因为其中藏着欲望对象：ἄγαλμα [agalma]。正是这份重量，使我们有必要追问这个著名对象位于何处、起什么作用，又在主体间性还是主体内性中运作。
作为享有特权的欲望对象，它在每个人身上都抵达某个边界，抵达我教你们视为无意识话语之转喻的极限点。在那里，它承担着我曾试图形式化的角色——下次还会回到这一点——即幻想公式 [$S \diamond a$] 中的角色。

无论分析经验迫使你们怎样称呼它——乳房、阳具或粪便——所说的始终是这个对象，始终是一个**部分对象**。问题的关键就在这里：精神分析作为一种方法和技术，进入了一个遭遗弃、受诋毁、被哲学排除的领域。

哲学之所以排除它，是因为它难以处理，辩证法无法触及；而这个领域就叫欲望。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a ・ Ex-voto：器官供物、Agalma 与部分对象 ・ 部分对象与对象 a

如果我们不知道怎样在严格拓扑学中标定部分对象——这个形态如此有限又转瞬即逝的对象——所指功能的位置；换言之，如果你们看不出我今天以 ἄγαλμα [agalma] 之名引入之物的要义，那么你们就错过了分析经验的核心。

我不相信你们会看不出来。无论人们对此有多少误解，事情本身的力量已经使分析辩证法中最现代的实践与言说，全都围绕这一根本功能运转：克莱因派把对象称为**好对象**或**坏对象**，并把它视为原初给定。

正是在这里，我请求你们让自己的思绪稍作停留。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a ・ Ex-voto：器官供物、Agalma 与部分对象 ・ 部分对象与对象 a

我们调动了种种认同功能：

- **认同**于那个我们在爱的呼唤中向其要求某物的人；
- 如果爱的呼唤遭到拒绝，便认同于我们曾作为爱之对象呼唤的人——从爱向认同的过渡极其敏感；

- 随后是第三类认同——只须读一点弗洛伊德，读读他的《精神分析论集》——某个具有特定特征的对象承担第三方功能，因为它可以成为我们所认同的那个他者的欲望对象。

简言之，我们的主体性完全建构在复数性之中，建构在认同层面的多元结构中；这些层面被称作“自我理想”“理想自我”，也被称作“欲望着的自我”。

但我们终究必须知道，在这一衔接中，部分对象究竟在哪里起作用，又定位在哪里。仅从分析话语目前的发展来看，你们也会注意到：当我们按照克莱因派的方法寻找 ἄγαλμα [agalma]、小 (a)、欲望对象时，它从一开始就已经在那里；任何辩证法展开之前，它便已作为欲望对象存在。

好对象或坏对象的分量，也就是那个中心内核，在任何试图用弗洛伊德术语展开并解释自身的心理学中，都对应着梅兰妮·克莱因置于起源处的“好对象”或“坏对象”；

这个开端甚至先于抑郁位置。

我们的经验中，难道没有某种东西本身就足以指明方向吗？今天我想已经说得够多：无论在分析之内还是之外，我们都能够而且必须区分两种爱的视角。

- 第一种视角以某种方式淹没、转移、遮蔽、省略并升华经验的一切具体内容，也就是那种著名的向“至高善”攀升。令人惊讶的是，我们这些分析家竟还以“奉献性”之名，保留着它那道廉价而模糊的倒影；仿佛一切爱情关系底下，都存在一种“在上帝之中去爱”。

- 另一种视角则追问：是否如经验所证明的，一切都围绕一个享有特权、独一无二的点旋转；而当我们真正爱时，这个点只能在某一个存在身上找到。

可它究竟是什么？ἄγαλμα [agalma] 是分析经验已经教会我们框定和区分的对象。下一次，我们将围绕它，在主体、小他者与大他者的三重拓扑学中重新建立它的作用点，并说明阿尔西比亚德如何像每个人一样，唯有借助大他者、为了大他者，才想让苏格拉底知道自己的爱。

第11课 · 1961年2月8日

因此，苏格拉底那里藏着一些阿伽尔玛，ἄγαλματα [agalmata]；正是它们引发了阿尔西比亚德的爱。现在我们回到阿尔西比亚德登场的那个场景：他在自己的演说中对苏格拉底说话，而苏格拉底也会回应；严格说来，他的回应采取了解释的形式。稍后我们将看到，这个说法需要在何处修正；但从结构上看，苏格拉底的介入乍看确实具有解释的一切特征：“你刚才说出的所有那些如此异乎寻常、巨大、带着无耻意味的话，你刚才在谈到我时所揭露的一切，都是为了阿伽通而说的。”[222c-d]

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代 · 《理想国》500b 与《会饮》结尾的狂欢者互文

要理解从阿尔西比亚德赞颂苏格拉底，到苏格拉底作出解释，再到随后事件之间的场景意义，我们须从稍早处开始，重新梳理细节。 也就是说，要考察阿尔西比亚德入场以后，他同苏格拉底之间发生之事的意义。我已经说过，从这一刻起，规则改变了：人们不再赞颂爱，而要赞颂按座次指定的另一个人，即小他者。 关键恰恰在于，人们要为小他者作 ἐπαίνος [épaïnos]（颂辞）。对话由此发生隐喻性过渡：对小他者的赞颂所取代的，不只是对爱的赞颂，而是爱本身；从阿尔西比亚德入场 [213c] 起，事情便已如此。

苏格拉底转向阿伽通，对他说：

“那个人（阿尔西比亚德）的爱对我来说可不是一件小事——每个人都知道阿尔西比亚德曾是苏格拉底的挚爱——自从我爱上他以来，[注1]

——我们将看到应当赋予这些词何种意义：他曾是他的 ἐραστής [erastès] ——我就再也不被允许把目光投向任何一个美少年，也不能和任何人交谈，否则他就会嫉妒我、眼红我、对我吃醋，做出令人难以置信的过分举动并辱骂我，他简直要用最暴力的方式扑到我身上了！[注2] 所以你当心点，保护我吧——他对阿伽通说——因为对于这个人，他的狂热与爱的狂暴 φιλεραστίαν [philerastian] 正是让我害怕的东西！”

> [注1] 莱昂 · 罗班（Léon Robin）译：事实上，自从我迷恋上（erasthèn）他以来。 [注2] 莱昂 · 罗班（Léon Robin）译：他几乎就要向我拳脚相加地扑过来了！（tô cheile）

随后，阿尔西比亚德与厄律克西马柯展开对话，由此形成新的规则：众人一致同意，依次赞颂自己右边紧邻的人。

我已经说过，接下来要作的 ἔπαινος [épaïnos][注] 具有隐喻和象征功能：它表达在彼此之间、也就是所谈论之人与他人之间，某种发挥爱之隐喻作用的东西。ἐπαινεῖν [epainein] 即赞美，在这里是一种仪式行为，可以译成“说某人的好话” [214d]。
亚里士多德在《修辞学》第一卷第九章区分 ἔπαινος [épaïnos] 与 ενκωμιον [enkômion][注]。尽管这部著作晚于《会饮篇》，不能直接用来规定它，我此前也一直不愿深入这一区别，但事情本身终于迫使我们谈到它。阿伽通引入演说的方式，恰好体现了 ἔπαινος [épaïnos] 的特点：从对象的本性和本质出发，再展开其各种品质；可以说，是在本质中铺陈对象。

> [注] ἔπαινος [épaïnos]，这里译作“颂辞”，通常指赞美、称许。亚里士多德把它界定为彰显某人之德性（ἀρετή）何其卓越的言说：重点在较为稳定的品格状态与选择，回答的是“他是怎样的人、为何值得称许”。它并非不谈行动；行动在这里主要被当作德性和品格的迹象，即由“他怎样做”反推“他是怎样的人”。 [注]

> ἐγκώμιον [enkômion]，这里译作“赞歌”，原指与 κῶμος [kômos] 相关的正式庆颂，后来也指颂扬性的演说。亚里士多德说它以对象的行动和业绩（ἔργα）为中心：讲述、排列并放大“他做了什么”，出身、教育等背景也可作为使这些功业可信的旁证。它也并非不涉及品格，只是品格在这里更多由功业呈现出来。

相关知识卡 Epainos 与 Enkomion

ενκωμιον [enkômion] 则很难翻译；它无疑与 κῶμος [kômos][注3] 有关。若一定要在我们的语言中找个对等词，大概就是“赞歌”。依照亚里士多德，它为对象的行动和功业编织花冠[注4]，因此超出了 ἔπαινος [épaïnos] 以对象本质为目标的范围，相对于后者显得偏离中心（excentrique）。 不过，ἔπαινος [épaïnos] 从一开始就并非毫无歧义。众人刚决定改作 ἔπαινος [épaïnos]，阿尔西比亚德便反驳说，苏格拉底关于他凶猛嫉妒的说法没有半句是真：“恰恰相反！如果我在他面前赞美任何人——不论神还是人——只要是他以外的另一个人（un autre），这个家伙就会扑向我。”他沿用刚才的比喻：“τω χεῖρε [tô kheire]，劈头盖脸地扑过来！”[214d]

> [注3] κῶμος [kômos]：古时酒神节的滑稽游行，后来带有即兴讽刺场景；“喜剧”一词由此派生。 [注4] 参见亚里士多德《修辞学》，F. Dufour 法译本，“Les Belles Lettres”，1967，b 27-35。

相关知识卡 Epainos 与 Enkomion

这里的语调、风格、不适和纠缠都很鲜明。苏格拉底尴尬地回应，近乎惊慌地喝道：“闭嘴！” “闭嘴：你就不能管住自己的舌头吗？”这样的译法相当准确。

“向波塞冬 Poseidôn 起誓——阿尔西比亚德回答道（这绝非无关紧要）——你休想抗议，我禁止你（这么做）！你很清楚，在你面前，我是不会对其他任何人作颂辞的！”

“那么——厄律克西马柯说——去吧，作一篇关于苏格拉底的颂辞吧。”

于是接下来发生的事情便是——对着苏格拉底（事实上：是对着厄律克西马柯）说：“在作他颂辞的同时，我是否应当在你们面前对他施加我曾答应给他的公开惩罚，在作他颂辞的同时，我是否应当揭穿他的真面目？”[214e]

后面的发展也保持这种调子。这篇颂辞可能说得太过分，使被赞颂者沦为笑柄；仿佛这既是情境的必然，也是体裁本身的含义。因此，阿尔西比亚德提出一项“君子协定”（gentleman’s agreement）：“我可以说真话吗？”

苏格拉底没有拒绝：“我请你说出来。”阿尔西比亚德说 [215a]：“如果你认为我的话越过了真相的界限，我允许你说：‘你撒谎！’当然，如果我的叙述偶有偏差、迷失方向，你也不必惊讶……你这样一个人物——这里再次出现 ἀτοπία [atopia][注]，即无法归类的人——实在令人困惑……要把事情一一理清、列举和清点，καταριθμειν [katarithmein]，怎么可能不陷入混乱？”

> [注] ἀτοπία [atopia] 由否定前缀 ἀ- （无、不）与 τόπος [topos]（位置、场所）构成，是形容词 ἄτοπος（不在其位、异乎寻常、无法归类）派生的抽象名词，字面意为“无位性”或“不可定位性”。《会饮篇》215a 原文为 τὴν σὴν ἀτοπίαν，即“你这种不可定位的异样性”。拉康在此以 inclassable（无法归类）和 déroutant（令人

> 迷失方向、困惑）展开它的双重含义：苏格拉底无法被安置进现成类别，因而关于他的叙述本身也难以依次排列。详见 Atopia：苏格拉底的不可定位性与欲望的位置。

相关知识卡 Atopia：苏格拉底的不可定位性与欲望的位置

颂辞由此开始。上一次，我已经指出它的结构与主题。阿尔西比亚德明说自己要进入 γέλως [gelôs]，更确切说是 γελοίος [geloios]，即滑稽可笑的领域；他也确实一开口便进入其中。因为他首先用了一个比喻——请注意，这个比喻会在演说中出现三次，每次都近乎执拗地重复——把苏格拉底比作萨堤尔（satyre）构成的粗糙、荒诞外壳。

必须把外壳打开，才能看到里面那些他第一次称作 ἄγαλματα θεὸν [agalmata théon] 的东西，即诸神的阿伽尔玛 [215b]。随后，他又用我上次提到的词称它们为 ἄγαλματα θεία [agalmata théïa]，神圣的，以及 θαυμαστά [thaumasta]，令人赞叹的。第三次，他在后文使用 ἀρετῆς [aretès]，说 ἄγαλματα ἀρετῆς [agalmata aretès]，即美德的阿伽尔玛，“奇观中的奇观” [216e]。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a ・ 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

这个比喻一经建立，立刻被推得很远：苏格拉底被比作萨堤尔[注]马西亚斯[注]。不顾苏格拉底可能的抗议——“可我毕竟不是吹笛手！”[注5]——阿尔西比亚德仍坚持这个比喻。这里的萨堤尔不再只是盒子的形状或一个略显可笑的物件，而是神话中的马西亚斯；众所周知，他一旦演奏，歌声便散发出不可抗拒的魅力。 这种魅力甚至招致阿波罗的嫉妒。因为胆敢与至高、神圣的音乐较量，马西亚斯被阿波罗活剥了皮。

> [注5] 阿尔西比亚德归给他的抗议，215b：“可是我可不是吹笛手！你会这样说。”参见——据普鲁塔克所说——阿尔西比亚德对笛子所持的看法。 [注] 萨堤尔

> satyre ：酒神随从、半人半兽的林野精怪 [注] 马西亚斯：神话中的萨堤尔或林神，以音乐魅惑力著称。

相关知识卡 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

阿尔西比亚德说，苏格拉底与马西亚斯唯一的区别，就是他不吹笛子：他不靠音乐发生作用，效果却完全属于同一秩序。这里有必要参照柏拉图《斐德罗篇》（Phèdre）谈到的灵感“更高状态”；它们在越过美的界限（franchissement de la beauté）后出现。 越界有多种形式，我不再赘述。其中有些形式使 δεομένους [deomenous]、即蒙诸神启蒙的人 [215c] 显现出来。他们所走的道路包含不同手段，其中之一便是由特定音乐引发沉醉（ivresse），在他们身上造成所谓“附体”（possession）的状态。

相关知识卡 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

阿尔西比亚德说，苏格拉底单凭言语造成的正是这种状态：他的言语没有伴奏、不用乐器，却产生完全相同的效果。

相关知识卡 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

“当我们偶然听到一位演说家——他说——谈论这类主题时，哪怕是一位一流的演说家，这对我们也几乎产生不了什么效果。相反，当我们听到你（说话），或者是别人转述你的话语时，这个转述的人，哪怕他是一个 πάνυ φαῦλος [panu phaulos]，也就是完全无足轻重的人[注6]，无论听众是女人、男人还是青少年，他都会被击中、被扰乱，并且确切地说 κατεχόμεθα [katechometha] 我们被它占据了！”

> [注6] πάνυ φαῦλος [panu phaulos]：莱昂 · 罗班（Léon Robin）译为：“最末流的”（de dernier ordre）。

相关知识卡 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

经验的关键点由此确定：阿尔西比亚德认定苏格拉底身上藏着一件宝物，一个无法界定却无比珍贵的对象。这个对象点燃他的欲望，也使他的决心固定下来。

相关知识卡 西勒诺斯、马西亚斯与苏格拉底的双重比喻

它构成阿尔西比亚德随后一切言辞、决定及对苏格拉底之图谋的原则。我们应当在这里停下来，因为他接下来描述的正是这一点。

他与苏格拉底之间发生了一场非同寻常的经历。作出决定以后，阿尔西比亚德觉得自己多少有些把握：他知道苏格拉底长期关注他的 ὥρα [hora]——尽管这个词难以译尽，总之就是他的性感魅力（sex-appeal）[217a]。他以为，只要苏格拉底表白，自己便能从他那里得到最紧要的东西，也就是他亲自界定的：
他所知道的一切 πάντ᾽ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ᾔδει [pan t᾽akousai hosaper hou tos èdei]。

接下来便是这些举动的叙述。但我们何不先停下来？既然阿尔西比亚德知道苏格拉底欲望自己，为何不能更从容地认定苏格拉底会顺从？这意味着什么？ 阿尔西比亚德已经知道，对苏格拉底来说，自己是被爱者，是 ἐρώμενος [erômenos]；那他为何还需要苏格拉底给出欲望的标志？这个欲望早已得到承认，苏格拉底过去从未隐瞒；它既已被承认、被知道，甚至可说已经公开表白，那么这些诱惑策略又为了什么？ 阿尔西比亚德把策略安排得极其细致、富于技巧，同时又带着无耻和对听众的挑衅。人们清楚感到这是一种越界，因此他用开启“秘仪”的话引入叙述 [218b]：
“你们这些在场的人，把耳朵堵上！”

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

那些无权倾听、更无权复述的人——仆役、未受启蒙者，以及无法以正确方式听取下述言语的人——最好什么也别听。
与阿尔西比亚德这项要求的神秘性相呼应的，正是苏格拉底的举动。苏格拉底一直表现得像阿尔西比亚德的 ἐραστής [erastès]（爱者）；然而在我们看来——从后苏格拉底的视角，或者换一个语域来说——他此刻展示出一种伟大美德，也就是《会饮篇》译者在页边标作“他的节制”（sa tempérance）的东西。

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

可在这一语境中，“节制”并没有被标示为必不可少的因素。也许苏格拉底确实展示了美德，但这同眼前的主题有什么关系？

如果这里展示的是某种关于爱的秘密，我们就必须绕着这个情境和这场游戏仔细考察，把握《会饮篇》此刻在我们面前展开之物的结构。让我们直截了当地说：苏格拉底的所有举动都表明，他拒绝亲自进入爱的游戏；而这一拒绝与开头设定的出发点密切相关——**他知道**。

甚至正如他自己说的，这是“他唯一知道的事”：他知道爱情之事究竟如何。因此我们要说：苏格拉底正因为知道，所以不爱。

也只有凭借这把钥匙，我们才能充分理解苏格拉底迎接阿尔西比亚德时所说的话。在阿尔西比亚德的叙述中，前面有三四幕场景，他的攻势逐步升级，形成上升的节奏；整个情境的双关始终接近严格意义上的 γελοῖος [geloios]，即滑稽可笑。

邀请共进晚餐的段落 [218c] 就是一出喜剧：这位先生让人久等之后，却很早便礼貌告辞；第二次他又来了，却再次溜走。最后，两人在被单下发生一段对话：“苏格拉底，你睡了吗？”“完全没有！”

这些曲折一步步把我们带到特定层面，最终抵达终点。苏格拉底作答时，阿尔西比亚德已经在 [218d] 把话说透，甚至明确告诉他：**“这就是我所欲望的东西；在那些不理解的人面前，我当然会为此羞愧，但我是在向你解释自己想要什么。”**[218e]

苏格拉底回答：

“总之，如果我真像你说的那样拥有这一切，如果我体内真有一种能使你变得更好的力量，那么你倒真不算小傻瓜了（直译：你并非小傻瓜中的末一位）！没错，你一定在我身上瞥见一种不可思议的美，它不同于其他一切美，是另一种性质、另一种东西。发现它以后，你就想同我分享，或者更确切地说，作一笔以美换美的交易。“从苏格拉底式知识对抗幻象的角度说，你想用关于美的意见，去换取真理；也就是用不知道自身根据的 doxa、用美的欺骗来交换真理。我的天，这无非是拿铜换金。不过，”苏格拉底说，“我们应按事情实际说出的方式来看它 [219a]。别再自欺，仔细看清楚，ἄμεινον σκόπει [ameinon skopei]，免得骗了自己：这个‘我’οὐδὲν ὤν [ouden ôn]，严格说来什么都不是。[注7] 思想之眼要等肉眼视力衰退时才渐渐睁开；你当然还没走到那一步。可要注意：你以为看见某物的地方，我其实什么都不是。”

> [注7] 这里补入的“je”（“我”），是放在速记稿中一个空白位置上的。这个“je”曾被这样听出；一些笔记可以作证，因为这些笔记给出该段的版本是：
> “为了使我在这场游戏中不欺骗你……”.
> 我们的选择出发于这样一个假设：拉康在这里是在对 οὐδὲν ὤν [ouden ôn] 作逐词翻译：οὐδὲν [ouden]，中性词：无物，什么也没有。
> ὤν [ôn]，动词“être”（是、存在）的阳性主格现在分词：“我”作为存在者 / “我”既是。L. Robin 的译文：“以免你误解我以及我真实的虚无”，即便按照所咨询专家本人的意见，也同这一提议相距很远。动词 λανθάνω [lanthanô] 与现在分词连用的结构很常见，而动词“是 / 存在”的用法也可以带有“价值”的意义。参见 Mario Meunier 的译文：“为了使你绝不可能误解我所值的那个无。”这个例子曾在 1983

> 年 10 月“论父亲”研讨会中被讨论：见《Littoral》第 13 期《论转录》，第 81-82 页。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a · 阿多尼斯花园：短暂发芽与阿尔西比亚德的教育失败 · 鲍萨尼亚与两位阿佛洛狄忒

如果用我先前关于爱的隐喻的术语来界定，那么苏格拉底此刻所拒绝的是：让阿尔西比亚德看见另一层意义上的东西。苏格拉底早已公开把阿尔西比亚德表现为自己最初的被爱者，几乎每逢阿尔西比亚德出现都如此。可严格说来，只有当苏格拉底承认自己被爱，甚至承认自己在无意识中被爱，爱的隐喻才会发生；他拒绝展现的正是这一点。

苏格拉底正因为知道，才拒绝承认自己曾经是可欲者、值得爱之物，即拒绝承认自己曾以任何正当或可辩护的名义成为 ἐρώμενος [erômenos]。
他之所以不爱，爱的隐喻之所以无法发生，是因为他只能拒绝 ἐραστής [erastès，爱者] 对 ἐρώμενος [erômenos，被爱者] 的替代——也就是拒绝自己在被爱者原先的位置上作为爱者出现。对他而言，自己内部没有任何值得被爱的东西；他的本质就是 οὐδὲν [ouden]，是空（vide）、空洞（creux）。借用后来新柏拉图主义与奥古斯丁传统使用的词说，这就是 κένωσις [kénosis]，它标示苏格拉底的核心位置。

相关知识卡 Kenosis：虚己与自我倾空

这一点如此真切，以至于 κένωσις [kénosis]、空（vide）同满（plein）的对立，从对话开头就已出现。谁是满的？正是阿伽通。
苏格拉底在邻家门廊长久沉思后终于来到宴会，坐在阿伽通身边。他一开口，人们以为他只是在打趣；可一部展开得如此严谨、严厉的对话，真会容纳纯粹填充篇幅（à l’état de remplissage）的东西吗？

他说：“阿伽通，你是满的。人们可以用一根毛线，让液体从满容器流向空容器；同样，我也要让美好的知识把自己充满！”[175d]

相关知识卡 Kenosis：虚己与自我倾空

这当然是反讽，却也确实有所指。我已经多次说过，它表现出苏格拉底立场的构成要素；而阿尔西比亚德也亲口指出：最重要的是，苏格拉底除“爱情之事”外一无所知。这里是 ἀμαθία [amathia]，也是西塞罗稍稍扭曲拉丁语译出的 inscientia。Inscitia 是单纯无知；inscientia 则是一种被构成为自身的非知（non-savoir），是空（vide），是从知识（savoir）中心发出的对空之召唤。

我想你们已经清楚我在说什么：由替代构成的结构，也就是我所谓“爱的隐喻”——ἐραστής [erastès，爱者] 奇迹般出现在原本属于 ἐρώμενος [erômenos，被爱者] 的确切位置——在此恰恰缺失。因此，苏格拉底只能拒绝给出它的拟像。 他在阿尔西比亚德面前占据这样一个位置：不能向对方显示欲望的标志，因为他拒绝承认自己曾以任何方式成为值得阿尔西比亚德欲望的对象，也拒绝成为值得任何人欲望的对象。

相关知识卡 Kenosis：虚己与自我倾空

同样请注意：即使苏格拉底的信息包含某种关于爱的东西，它本身也绝不是从一个爱的中心发出的。

苏格拉底被呈现为一个 ἐραστής [erastès：爱者]，一个欲望者；但没有什么比基督讯息所发出的爱之光辉，更远离苏格拉底的形象。既没有流露，也没有赠予、神秘体验、出神，乃至连简单的命令，都没有从中衍生出来。

没有什么比“你要爱邻如己”更远离苏格拉底的信息了，这则公式在苏格拉底所言说的维度中是异乎寻常地缺席的。

而这正是历来令解经家们感到震惊的东西，他们归根结底在对那严格属于 ἔρως [erôs] 的苦修提出异议时，说道，被命令的东西是：“你要首要地在你的灵魂中爱那对你而言最本质的东西”。

相关知识卡 Kenosis：虚己与自我倾空

当然，这只是一层表象。我的意思是，柏拉图传达的苏格拉底信息并未在此出错，因为你们将看到，它保留了同一结构。正因为结构得到保留，我们才能更准确地窥见基督教命令下隐藏的奥秘。如果可以在爱的种种表现之下提出一套一般理论，那么无论乍看多么令人惊讶，只要掌握钥匙——也就是我所谓“爱的隐喻”——你们就一定能在各处重新找到它。
我已经通过维克多 · 雨果向你们谈到过它。还有讲述路得与波阿斯故事的原书。这个故事之所以以另一种方式打动我们——除非怀有恶意，把它看成一个好色老头与女佣的故事——同样是因为我们在那里假设了这种非知：“波阿斯并不知道有一个女人在那里。”

相关知识卡 路得、波阿斯与雨果的《沉睡的波阿斯》

……并且，在无意识中，路得已经是波阿斯所爱的对象。我们还假定——而且在这里是以一种明文形式假定——：
“而路得并不知道上帝想从她那里要什么。”

……这个第三项，这个大他者的神圣场所，正是在那里，路得之欲望的宿命被铭写；也正是它，赋予了她在波阿斯脚边那场夜间守候以神圣性质。

相关知识卡 路得、波阿斯与雨果的《沉睡的波阿斯》

非知隐藏在先；伴侣双方作为 ἐρώμενος [erômenos，被爱者] 的尊严早已置于其中，成为一种被遮蔽的先在性。正是它构成了爱之意指的全部奥秘，并严格体现在双方欲望展开的方式上。可阿尔西比亚德并不明白！[219a] 听完苏格拉底的话，他说：
“听我说，我已经说了我该说的一切，现在轮到你知道你该做什么了”。

正如人们所说，他让他面对自己的责任。对此，苏格拉底对他说：
“我们会谈论这一切的。明天见，我们关于这方面还有很多话要说！”

总之，苏格拉底把事情放进一场尚待继续的对话，引上自己的道路。也正因如此，在阿尔西比亚德的贪求留下印记的那个点上，苏格拉底让自己缺席。我们难道不能说，这正是对“最好之物”的贪求吗？可它偏偏以对象的术语表达出来。阿尔西比亚德并没有说：“我是以我的善或我的恶的名义才想要这件东西的；这件无与伦比、且存在于你体内的东西：ἄγαλμα [agalma]。”而是说：
“我想要它，因为我想要它，无论这是我的善还是我的恶。”

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a

阿尔西比亚德由此揭示了对象在爱情纽带中的核心功能；也正是在这一点上，苏格拉底拒绝在同一层面回应。凭借拒绝、严厉、克制和“不要碰我”[注8]，他把阿尔西比亚德引向追求自身之善的道路。

> [注8]“不要触碰我”：复活后的耶稣在复活节星期日对抹大拉的马利亚所说的话。

苏格拉底的诫命就是：
“照管你的灵魂，寻求你的完满。”

但“他的善”（son bien）是否仍应保留歧义？毕竟，自柏拉图这篇对话产生回响以来，受到质疑的恰恰是欲望对象与“他的善”是否同一。我们是否应把“他的善”译成苏格拉底所构想的“善”（le bien）？他以此为追随者划出道路，把全新的话语带进世界。
然而，阿尔西比亚德的态度中有某种近乎崇高、无论如何绝对而充满激情的东西，触及完全不同的本质，属于另一则信息。《福音书》说[注]，一个人知道田地里藏着宝藏——文本没有说明宝藏是什么——便能卖掉自己所有的一切，买下那块田地，享用（jouir de）其中的宝藏。

> [注]“田中宝藏”出自《马太福音》13:44：天国好像藏在田里的宝藏；一个人发现它后又把它藏起来，欢喜地变卖自己所有的一切，买下那块田。比喻的明言指向是“天国”，但没有进一步说明宝藏的具体内容；拉康所说的“文本没有说宝藏是什么”，着重的正是这种未被规定的隐藏性。（参见《马太福音》13:44，AELF法文版；内部卡片：《马太福音》的田中宝藏。）

相关知识卡 《马太福音》的田中宝藏 · 宫廷之恋、浪漫爱情与弗洛伊德的性对象高估

这便是苏格拉底与阿尔西比亚德两种位置的分界：阿尔西比亚德是欲望之人。你们或许会问：“那他为什么想被爱？”事实上，他已经被爱，而且自己知道。

爱的奇迹在他身上实现，正在于他变成了欲望者；阿尔西比亚德以爱者身份出现时，“这可不是件小事！”

正因为他是阿尔西比亚德，是欲望不知界限的人，所以他踏入的这个特权领域——对他而言严格说来就是爱的领域——成为这样一个场所：他在其中显出一种极为鲜明的情形，即没有阉割恐惧；换言之，完全没有那种著名的“对女性性的拒斥”（Ablehnung der Weiblichkeit）[注9]。

> [注9] 这一翻译可能是“对女性特质的拒斥（récusation de la féminité）”。Ablehnen（拒绝）。失去支撑、排斥、推开、拒斥（récuser），这最后一个词义在日常语言和法律语言中，有着与在法语中相同的双重用法。可以选择“récuser”，因为它具有强烈的内涵，并且因为它区别于“rejet”（驳回）（用于翻译 Verwerfung）和“refus”（拒绝）（用于翻译 Versagung）。
> 这里的核心在于区分不同的德语否定或拒绝机制。rejet 对应 Verwerfung，refus 对应 Versagung。Verwerfung 最终被固定为“排除/除权”（forclusion），而 Versagung 则被固定为“挫折”（frustration）。此处的 rejet 和 refus 是法语翻译演进过程中的早期或备选用词。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

人人都知道，古代最极端的男子气概，总伴随一种彻底的轻蔑：哪怕被自己的士兵叫作“女人”，也毫不在意这种风险。正如你们知道的，恺撒就有过这种经历。阿尔西比亚德在苏格拉底面前上演了一出女性戏码，可在自己的层面上，他依旧是阿尔西比亚德。

因此，他在颂辞后附加的那幅惊人肖像——旨在补全苏格拉底不受触动的形象——必须得到充分重视。

而不受触动（impassibilité）[注]意味着他甚至无法忍受被置于被动、被爱、即 ἐρώμενος [erômenos]（被爱者）的位置。苏格拉底的态度，或者

说那展现在我们面前的他在战争中的勇气，是由一种对他周围发生的一切——哪怕是最戏剧性的事件——的深深漠然而构成的。

> [注] Impassibilité 借自晚期拉丁语 impassibilitas，后者由 impassibilis（不能感受、不能受苦）派生；impassibilis 由否定前缀 in- （在 p 前同化为 im-）与 passibilis（能够感受、能够受苦）构成，最终追溯到拉丁语 pati（承受、遭受、受苦）。它与 passif（被动的）、passion（原义为“遭受、苦难”）同属一个词族，但并非简单由 passif 派生。该词最初常见于神学语境，指上帝不可能遭受痛苦或外部作用，后来才发展出“不显露情绪、无动于衷”的日常义。（参见 CNRTL：impassibilité、CNRTL：impassible与 CNRTL：passif。） 拉康在这里刻意把词源上的“不可受动”与语法上的 passif、aimé 以及希腊语 ἐρώμενος（被爱者）串联起来：苏格拉底的“不受触动”不仅指他在战争中不受环境影响，也指他拒绝让自己落入被爱、被欲望、被规定为对象的位置。“不受触动”既保留了苏格拉底外在的镇定形象，也显出原词中“不受外部作用”的词源结构；在更技术性的层面，还可理解为“不可受动性”。

因此，一旦跨越了这整个展开过程的尾声——总而言之，将苏格拉底作为无与伦比的存在的论证即在此达到了顶点——以下便是苏格拉底最终对阿尔西比亚德作出的回应：
“在我看来，你完全头脑清醒！”[222c]。

而事实上，阿尔西比亚德正是在一个“我不知道自己在说什么”的庇护之下说话的。苏格拉底——那个知道的人——对他说：
“你给我的印象是：你神志清楚得很！”
“Νὴφειν μοι δοκεῖς [nèphein moi dokeis]。”

也就是说：“尽管处在醉酒[注10]状态，我还是在你身上读到了某种东西。”那是什么呢？是苏格拉底知道它，而不是阿尔西比亚德。苏格拉底指出了 事情的关键所在 ： 他将谈论阿伽通。事实上，在阿尔西比亚德的演讲结尾，阿尔西比亚德转向了阿伽通，对他说：

“你看，别让自己被那个人抓住。你看他竟能这样对待我。别走到他那里去！”[222b]

> [注10] 歧义之语：人们从未见过苏格拉底处于醉酒状态。阿尔西比亚德在此处则是公认的醉汉。莱昂 · 罗班将其译作“在我看来，你完全头脑清醒！”（nephein moi dokeis）的这句话意思是：你给我的感觉像是一个没有喝过酒的人。一种设想的变体译法是：“你大可说自己醉了”

“而且只是顺带地……”苏格拉底说道，因为说实话，苏格拉底的干预将毫无意义，倘若这干预——就我将其称之为解释而言——所针对的并非正是这个“顺带地”　　“……你才在你的演讲结尾给他留了一个位置。”

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

他告诉我们的是，针对阿伽通的意图存在于该演讲的所有迂回婉转之中，他的整个演讲，都是围绕着阿伽通缠绕起来的：“仿佛你的整个演讲——这里应当译作 discours，而不是 langage[注11]——只有一个目的——什么目的？——即陈述我必须爱你且不爱其他任何人，而在阿伽通那一边，阿伽通则必须任由你爱，而不任由其他任何一个人爱！ 而这——他说道——在你的演讲中是完全透明的，κατάδηλον [katadèlon]”。[222d]

> [注11] 莱昂 · 罗班译（注）：“仿佛你的整个语言并没有这个确定的目的，即让我们，阿伽通和我，产生隔阂，借口说我……”。

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

苏格拉底清楚地说道，他是透过表面的话语读出这一点的。 而且非常确切地说，正是这件事，也就是他所称的“你发明的这出戏”，“这个隐喻”，正是在这里，事情是完全透明的：

“« τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν » [to saturikon sou drama touto kai silènikon]”
“这个关于萨堤尔与西勒诺斯的故事”，正是在这里，人们看清了事物的真相。

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

那么，我们确实试着辨认出它的结构。苏格拉底对阿尔西比亚德说：“如果你归根结底想要的是：你，被我所爱；并且阿伽通成为你的对象——因为除此之外，若要给这番话语赋予意义，就只能落入最表层的心理学意义，即在对方那里模糊地唤起某种嫉妒——这件事没门！”[222d]

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

事实上，所涉及的确实就是这个。阿尔西比亚德——苏格拉底承认这一点——向阿伽通显露着他的欲望，并且归根结底向阿伽通要求的，正是阿尔西比亚德最初向苏格拉底本人所要求的东西。 证据就是，如果我们把对话的所有这些部分看作一首漫长的结婚颂歌 [注12]，并且如果这整个辩证法最终导向之处有某种意义，那么这个意义就在最后发生的事情中：苏格拉底对阿伽通作了颂辞。

> [注12] 结婚颂歌：为庆祝新婚夫妇而在婚礼场合创作的诗或歌。

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

苏格拉底赞颂阿伽通，是在回应阿尔西比亚德此刻的要求，而不是过去的要求。赞颂阿伽通，便使阿尔西比亚德得到满足；因为阿尔西比亚德当前这场公开宣告，把两人之间曾经发生、隐藏在羞耻帷幕后面的事情，提升到普遍大他者（l'Autre）的层面。苏格拉底的回答是：

“你可以爱我将要赞美的那个人，因为在赞美他时，我，苏格拉底，将会懂得如何使你作为爱者的形象得以传递；
因为正是借着你作为爱者的形象，你将进入那条由美之道路所划出的、更高认同的路径。”

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

但不要误解：苏格拉底恰恰因为知道，才在这里用一物替代另一物。

阿尔西比亚德欲望的既不是“美”，不是苦修，也不是同神认同，而是那个独一无二的对象，是他以为在苏格拉底身上看到的东西。苏格拉底把他从那里引开，因为知道自己并不拥有那个对象。

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

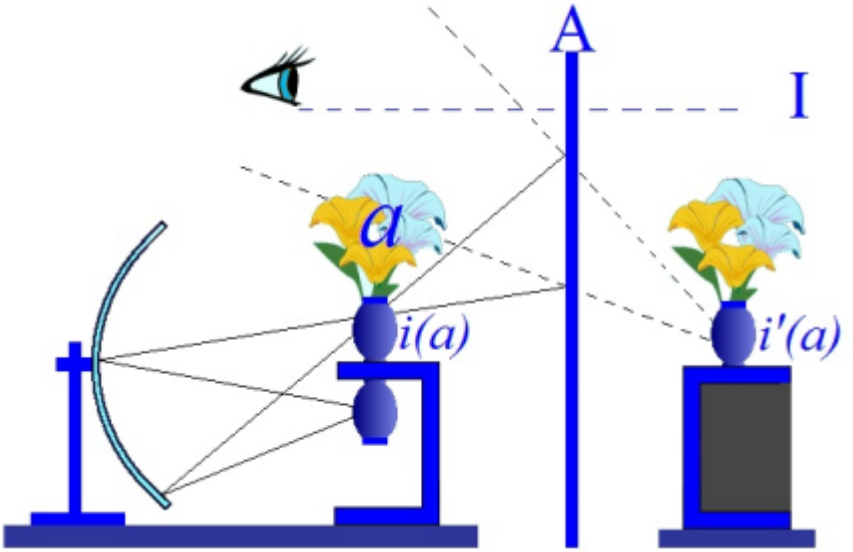
可是，阿尔西比亚德始终欲望同一个东西。他在阿伽通身上寻找的——不要怀疑——正是主体在幻想中自我废除的最高点：阿伽通的 ἄγαλματα [agalmata]。

在这里，苏格拉底用自己的诱饵替换了我所谓的“诸神的诱饵”。他这样做却完全真诚，恰恰因为“他知道什么是爱”；

也恰恰因为他知道，才注定会在这里犯错，也就是未能认出由 ἄγαλμα [agalma] 所构成的瞄准对象的本质功能。

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

昨晚有人谈到模型和理论模型。关于这一点，哪怕只为给思想提供支撑，我们也不能不提自我理想、理想自我与部分对象之间的主体内辩证法。



我提醒你们回想以前讲过的球面镜图式。关键幻想“花瓶的实像”在镜前形成：它从装置中隐蔽地浮现，只要眼睛对准图像所环绕、也就是我们放置花朵的位置调焦，这个幻象图像便能被视觉承载，并被看作真实。

我曾教你们标记三个术语：自我理想 [I(a)]、理想自我 [i(a)]，以及 petit (a)（小 a），即部分对象的 ἄγαλμα [agalma]；它标示支撑点，也标示三者的相互关系。每当某种结构形成，所涉及的正是这三个术语。形成什么？

恰恰是苏格拉底辩证法终点所涉及的东西，也就是使弗洛伊德的表述获得一致性的东西。我当初正为此引入该图式。弗洛伊德把它说成恋

爱状态，即 Verliebtheit（坠入爱河）的本质：对自恋图像之根基的承认，因为自恋图像构成理想自我的实体。三重参照所涉及的，正是主体的想象性体现。

现在，请允许我终于说出真正想说的话：苏格拉底的精灵（démon）就是阿尔西比亚德。狄奥提玛说，爱不是神，而是精灵，是把诸神给凡人的信息传递给凡人的使者；阿尔西比亚德正是如此。这也解释了为什么讨论这篇对话时，我们不能不谈**诸神的本性**。

我要离开你们半个月，并留一项阅读作业：西塞罗的《论神性》（De natura deorum）。很久以前，我读这本书曾在一位著名学究那里惹出不少麻烦；他见我沉迷其中，便对我能否专注本专业作出极坏的预测。你们也读一读《论神性》，就当为自己调准焦距。
书里有许多极其有趣的东西。你们还会发现，西塞罗绝不是人们描绘的那种庸才；罗马人也不只是跟在希腊人后面。他能阐明一些直击人心的东西。

你们还会看到一些趣事。西塞罗时代的人前往雅典，多少是为了寻找苏格拉底时代那些著名“海报偶像”（pin-up）的影子。他们想着：自己会在每个街角都撞见卡尔米德（Charmides）[注]那样的美少年。你们会发现，面对这些卡尔米德造成的轰动，我们的碧姬·芭铎（Brigitte Bardot）[注]也得拿来同他们相比！

甚至连街头小孩（poulbots）都把眼睛瞪得老大！西塞罗的书里还有些颇为滑稽的内容。尤其有一段我无法原样念给你们，大意如下：
“不得不说，那些美少年们，就是哲学家们曾教导我们说去爱他们是一

件大好事的那些人，我们可有的找了！这里或者那里，确实能找到一两个漂亮标致的”。

> [注]‘Charmides’指柏拉图对话中的美少年 Charmide / 卡尔米德。拉康用复数 des Charmides，意思是“像 Charmides 那样的美少年”。 [注] 碧姬·芭铎（Brigitte Bardot）按照豆瓣的简介的说法——欧洲的玛丽莲·梦露。代表作品有《上帝创造女人》以及戈达尔的《蔑视》。

这意味着什么？政治独立的丧失，是否不可避免地造成某种族群衰退？还是仅仅使那道神秘光辉消失——即柏拉图在《斐德罗篇》中谈到的 ἵμερος ἐναρὴς [himeros enargès]，欲望的闪耀[注13]？我们永远不会知道。不过，书中还有许多别的东西可学：诸神究竟位于何处，是一个严肃问题。相信我，这个问题对我们并未失去重要性。

> [注13] Himeros enarges：这一出处在索福克勒《安提戈涅》第 795 行。另参柏拉图《斐德罗篇》251c-d/e 中关于“欲望之闪耀”的说法。

如果我今天所说的话有朝一日能对你们派上用场——当某种确信明显滑动，使你们进退失据（直译：坐在两把椅子之间）时——其中一项作用便是提醒你们：诸神有其实在的存在（l’existence réelle）。
那么，我们何不也停下来考察古代神话中诸神这个令人震惊的对象？不要把他们还原成一堆资料卡片或主题集合，而要问：诸神为何总以你们熟悉的方式行事？偷窃、诈骗、通奸——至于不敬神，那是他们自己的事——几乎成了最典型的行为模式。
换句话说，古代神话的丑闻性质，把何为“神之爱”（amour de dieu）的问题直接现实化了。

我还必须告诉你们，顶峰就在起源处，就在荷马那里。没有什么比这些神更武断、更不讲理、更语无伦次、更荒诞不经！

可你们还是去读读《伊利亚特》吧：诸神始终在场，卷入其间，不断干预人类事务。我们终究不能把这些故事视为荒唐透顶、叫人站着也能睡着的无稽之谈（histoires à dormir debout）。这种视角我们不会采用，任何人都无法真正采用，哪怕最迟钝的奥麦（Homais）也不行。

不，诸神就在那里，确确实实地在那里！他们归根结底只以这种方式向人显现，这究竟意味着什么？看看他们忽然爱上凡间女子时会发生什么：没有任何东西挡得住，直到那个绝望的女人变成月桂树或青蛙。谁也无法阻止他们。

没有什么比神的欲望更远离人在爱面前的颤抖；女神（déesse）的欲望也一样，我看不出为何要把她们排除在外。
直到吉罗杜，安菲特律翁这则惊人神话的维度与回响才重新呈现。这位大诗人不得不让朱庇特身上多少流露出一种近似尊重阿尔克墨涅感情的东西；不过，**这显然是为了让故事对我们显得可信**。对懂得倾听的人来说，这则神话在某种意义上仍是亵渎的顶点；古人却不这样理解，因为故事超越了一切界限：神圣的淫欲伪装成人类的美德。

相关知识卡 **安菲特律翁：朱庇特借丈夫之形**

换句话说，没有什么能阻挡诸神；他们甚至借**最美好的事物**实施欺骗，而这正是关键。最卓越的实在诸神（dieux réels），把不受触动（impassibilité）推到我刚才所说的极点：甚至无法承受任何被动限定。

一旦被爱，就必然进入可欲之物的阶梯。我们都知道，基督教神学家为摆脱这个困境费了多大力气：如果上帝是可欲的，他就会以**不同程度**成为可欲对象，于是出现完整的欲望阶梯。我们在上帝身上欲望的若只是那个可欲之物，那么它便不再是**上帝**。

以至于，正是在人们试图赋予上帝其最绝对的价值的时刻，人们发现自己陷入了一种眩晕之中，为了维护这至高对象（suprême objet）的尊严，人们很难从这种眩晕中走出来。

古代诸神从不拐弯抹角：他们知道，自己只能在人类的“绊脚石/丑闻之石”[注]中显现，在某种违背一切规则之物的 ἄγαλμα [agalma] 中显现。它纯粹展示某种本质，本质本身却完全隐藏，谜团尽数潜伏在背后；诸神那些惊世骇俗的壮举，便由此成为这种本质的精灵式（démonique）化身[注]。

正是在这个意义上，我说阿尔西比亚德是苏格拉底的精灵（démon）。他在不知不觉中，给出了苏格拉底式禁欲所暗含之物的真实形象。他展示出其中包含的爱情辩证法——相信我，它并未缺席——也就是后来在基督教中得到阐明的那一种。

十六世纪的危机正是在这一点上撞破了长期维持的、关于爱之本质的漫长综合——我甚至要说，漫长的歧义。整个中世纪的爱，正是借这套综合在后苏格拉底式视野中展开。
例如，约翰·司各特·爱留根纳的上帝同亚里士多德的上帝并无不同：上帝作为 ἐρώμενον [erômenon]（被爱者/可欲者）来推动世界/死去（原文：meurt comme ἐρώμενον）[注]。两者完全连贯——上帝凭借自身之美使世界运转。

> [注]“绊脚石 / 丑闻之石”（pierre de scandale）沿用教会拉丁语 petra scandali；scandale 经拉丁语 scandalum 来自希腊语 σκάνδαλον，原指陷阱、绊脚之物，后引申为使人跌倒、失足或冒犯之物。详见 Skandalon：绊脚石、陷阱与丑闻。
> [注] 这里的 démon 追溯到古希腊语 δαίμων，不是现代意义上的邪恶“恶魔”。在荷马文本中，δαίμων 与 θεός（神）可以重叠；《会饮篇》202e 又把 δαίμων 明确放在神与凡人之间。拉康说阿尔西比亚德是苏格拉底的“精灵”，重心不在守护或作恶，而在于他以自己并不知道的方式，使苏格拉底式禁欲中隐含的爱欲结构显出

> 形象。详见 Daimon 与 Theos：神性力量、中介与诸神。
> [注] 现有法语原文写作 meurt（死去），但下句明确说上帝以自身之美“使世界运转”，按论证应为 meut（推动）。译文并列保留原文与上下文所要求的读法。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a · Daimon 与 Theos：神性力量、中介与诸神 · Skandalon：绊脚石、陷阱与丑闻 · 亚里士多德的被爱者与路德的创造之爱

这一视角同人们拿来与之对立的视角，距离何其遥远！然而二者并非真正对立——这正是我试图阐明的。人们把后一种视角理解为前者的反面，即 ἀγάπη [agapè]（神爱）：它明确教导，上帝爱作为罪人的我们，连同我们的恶与善一起爱。
这就是爱情情感史上那场翻转的意义。奇怪的是，恰在柏拉图的信息以原本面貌重新显现之时，直接指向罪人的神圣 ἀγάπη [agapè] 也成为路德宗立场的中心与核心。

相关知识卡 Agape：希腊语义与基督教神爱 · 亚里士多德的被爱者与路德的创造之爱 · 尼格伦的 Eros 与 Agape

但不要以为，这种变化只属于某种异端或天主教世界内部的局部反叛。只要粗略看一眼反宗教改革以后涌现的所谓“巴洛克艺术”[注]，就会发现：它恰恰凸显并确立图像自身的力量，尤其让这种力量在图像的诱惑性中彰显出来。

> [注] 反宗教改革并不等于一种单一的“巴洛克风格”，巴洛克艺术也不能全部由宗教改革解释。不过，特利腾大公会议重新确认圣像在教导、纪念与敬礼中的作用，十七世纪天主教艺术又广泛发展出更具戏剧性、感官性和说服力的视觉语言。拉康把这段复杂历史压缩为“图像诱惑力”的确立，是为自己的爱欲与客体论服务的理论性读取，不应直接当作完整的艺术史定义。详见 巴洛克、身体视看与《Encore》的享乐论。

相关知识卡 巴洛克、身体视看与《Encore》的享乐论

经历那场漫长的误解之后——它使人们在神性内部建立三位一体的关系：从认识者到被认识者，再通过认识让被认识者回归认识者[注14]——我们在这里开始接近自己的启示。事情沿着如下路径运动：

- 从无意识走向主体，而主体是在其依赖性中构成的；
- 并回溯至那个我们在这里称之为 ἄγαλμα [agalma] 的核心对象。
  这就是调节阿尔西比亚德与苏格拉底之舞的结构。阿尔西比亚德展示爱的在场，却只在这个意义上展示：作为知道者的苏格拉底仍可能受骗，也只有受骗才会参与其中。诱饵是相互的。若苏格拉底确实受到诱惑，这对他同样真实；阿尔西比亚德被诱饵捕获，也同样真实。
  但谁才是最真正的受诱者？不正是那个坚定跟随、绝不让自己漂移的人吗？他循着一种我称为骇人之爱的东西所划出的路径前进。

[注14] 圣奥古斯丁：《论三位一体》（De Trinitate），第八至第十一卷，以及艾蒂安·吉尔松（Étienne Gilson）：《圣奥古斯丁思想导论》（Introduction à l'étude de Saint Augustin），巴黎，Vrin出版社，1987年。

不要认为被置于这篇话语之源头的那位，即阿佛洛狄忒，是一位微笑的女神。一位前苏格拉底哲学家，我想应该是德谟克利特，说她在最初完全是独自在那里的，甚至正是关于这一点，ἄγαλμα [agalma] [注15] 这个术语才首次出现在希腊文本中。

[注15] 拉康记错了作者，也夸大了词语史。这里对应的是恩培多克勒残篇 DK 31 B 128，而不是德谟克利特：残篇说当时没有阿瑞斯、宙斯、克洛诺斯或波塞冬，“只有库普里斯（阿佛洛狄忒）为女王”，人们以虔敬的 agalmata、彩绘动物、香料与蜜酒祭献她，不以杀牛染污祭坛。另一方面，ἄγαλμα 在荷马史诗中已有多处用例，所以这也不是该词在希腊文本中的首次出现。正文保留拉康现场的

> 犹疑与原说法，注释则标明可核实的出处和边界。详见 Agalma 的希腊语义与对象 a。

相关知识卡 Agalma 的希腊语义与对象 a

维纳斯——就直呼她的名字吧——每天都在诞生，每天都是阿佛洛狄忒的诞生。为了从柏拉图本人那里重拾一个双关——我相信这才是真正的词源——我要用下面这句话结束今天的演说：

καλιμέρα [kalimera]：你好（日安）；καλιμέρος [kalimeros]：你好（日安）与美丽的欲望 [注16]！

> [注16] 事实上，在《克拉底鲁篇》（Cratyle）418-c-d中说到，正是因为人类在看到光从黑暗中显现时感到喜悦并渴望它，人们才创造了 himera（被渴望的）这个词来命名"白天"（himera 或 hemera 后来演变成了 hèmera）。拉康说：kalèmera。在现代希腊语中是"你好（bonjour）"的意思。随后，他以此为模型编造了一个诙谐的双关语（mot d'esprit），依据《克拉底鲁篇》的词源学，将古希腊语中的 κάλος ἵμερος [kalos himeros]（美丽的欲望）重构成一个 kalimeros，它与现代希腊语中听起来像 kaliméra 的"你好"相谐音。因此，他用一个词同时说出了"你好"与"美丽的欲望"。（需要注意的是，被咨询的柏拉图专家对"白天"一词的这种柏拉图式词源学提出了质疑）。

我在这里提出的是：爱同自古以来所谓"永恒之爱"之间有何关系。若你们记得，但丁恰恰把"永恒之爱"明确写在地狱之门上，那么思考这个问题，对你们来说也不会过于沉重。[注17]

> [注17] 地狱之门的铭文：经由我，人们走入痛苦之城，
> 经由我，人们走入永恒之苦，
> 经由我，人们走到失落的人群之中。
> 正义启发了我崇高的创造者。
> 神圣的力量造就了我，
> 还有至高的智慧，以及最初的爱。
> 在我之前，未曾有任何被造之物，
> 除非它是永恒的；而我也永恒长存。

> 你们进入这里的人，放弃一切希望。
> 但丁：《神曲》，“地狱篇，第三歌”，亚历山大·马瑟龙译，法国图书俱乐部，1964。

相关知识卡 **但丁地狱之门的“最初之爱”与拉康的“永恒之爱”**

第12课 · 1961年3月1日

我想，对于你们大多数人来说，这件事还留在记忆中：我们已经抵达了对《会饮篇》的评论终点。换言之，我们已经抵达了柏拉图这篇对话的终点；正如我即使没有向你们解释过，至少也已多次指出过的，这篇对话在历史上处在一个起点上——它不仅仅是在我们的文化时代中对“爱”的一种解释，而且处在这样一种功能的发展起点上：这种功能归根到底是主体之间关系中最深刻、最根本、也最神秘的功能。

在我向你们展开的这番评论的地平线上，有着古代哲学的整个发展。而古代哲学，你们知道，并不只是一种思辨立场：社会的某些完整区域，曾经在其实践行动中被苏格拉底式思辨所导向。重要的是要看到，黑格尔把诸如斯多亚派、伊壁鸠鲁派的立场当作基督教的先导，这绝不是一种人为的、虚构的做法。事实上，这些立场曾被相当广泛的一组主体作为某种指引其生活的东西而活出来；并且可以说，它们确实以一种等价的、先行的、预备性的方式，处在后来基督教立场带给他们之物的前面。

我们还要意识到，《会饮篇》这一文本本身，继续深刻地标记着某种东西；它也超出了基督教立场中的思辨层面，因为我们不能说，基督教所教导的那些基本神学立场，没有产生回响，没有深刻影响每个人的问题域。尤其是影响那些在这种历史发展中，由于他们以各种名义承担的“榜样”位置——或通过他们的言说，或通过他们的指导性行动——而处在“最前沿”的人，也就是那些被称作“圣洁”的人。

当然，这一点只能在地平线上稍作指示；说到底，这对我们已经足够。之所以足够，是因为如果我们想从这个起点来启动我们自己要说的东西，我们本可以在更后来的层面上加以把握。正是在《会饮篇》这个初始点自身之中，可能隐含着某种在爱这一内在机制中完全根本的东西——它以爱为题，也表明自己以爱为论题——正因为如此，我们才作了这番对《会饮篇》的评论。

上一次，我们通过指出某种东西而结束了这番评论；我相信这样说并不过分：这东西迄今为止被所有《会饮篇》的评论者忽略了。正是在这个意义上，我们的评论在这篇对话所包含的指示与潜能的发展史中，构成了一个里程碑（直译：构成了一个日期）。

如果说，我们认为自己在阿尔西比亚德与苏格拉底之间所发生之事的场景本身中，看到了柏拉图关于爱的本性所要告诉我们的最后一句话，那么可以肯定，这就预设着：柏拉图在呈现可称作“他的思想”的东西时，是有意为谜保留了位置。换言之，他的思想并未在这篇对话中完全明白地、全盘交付地、充分展开地呈现出来。

而我相信，要求你们承认这一点并不过分，理由很简单：按照所有古代、尤其是现代柏拉图评论者的意见——这种情况并非孤例——对“对话录”作细致考察，会非常明显地显示出，在这些对话中存在着一种秘传性因素、一种封闭性因素；而这种封闭最奇特的方式，触及了那些最具特征的陷阱，甚至近乎诱饵：**困难本身被制造出来，目的就是为了让那些不该理解的人不能理解**。[原文如此]　这确实是柏拉图留给我们的一切陈述中具有结构性、根本性的东西。

显然，承认这样一件事，也就是承认：当我们向前推进、走得更远、试图穿透并猜测柏拉图在最根本处向我们指示了什么时，对我们来说其中总有某种棘手之处。就我们所限定的“爱”这一主题而言，就它在《会饮篇》中展开的方式而言，我们这些分析家似乎很难不在《会饮篇》最后场景的这个安排中，也就是阿尔西比亚德与苏格拉底之间所发生的事情中，认出一座桥，认出一只向我们伸出的手。

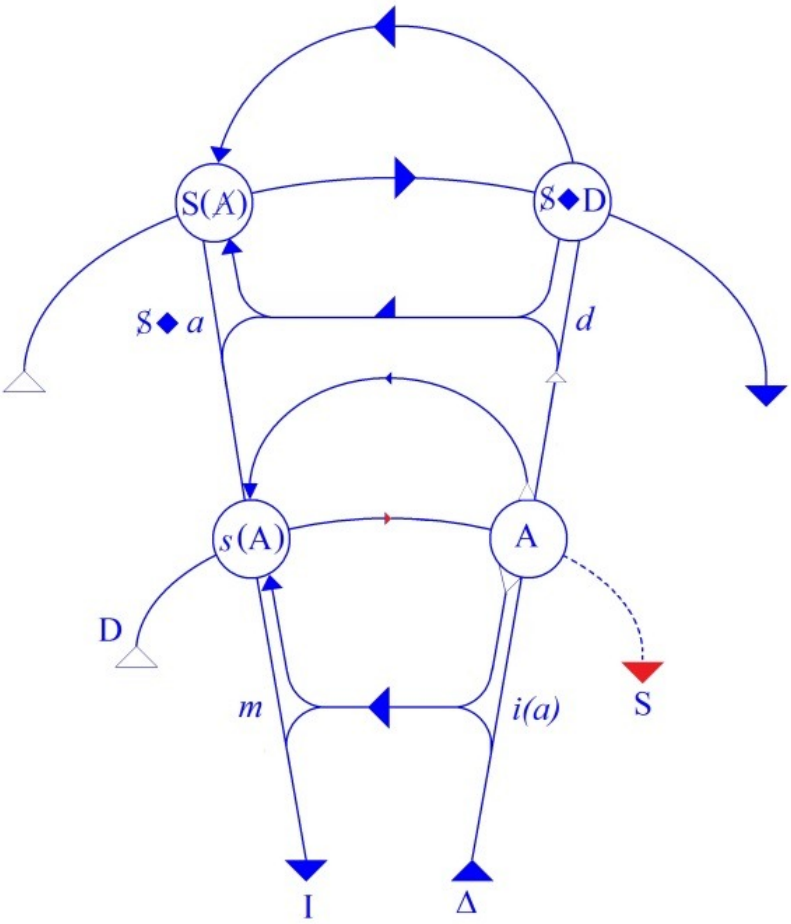
我已经把这一点分两个时刻向你们阐明并让你们感受到了：

- 一方面，向你们展示阿尔西比亚德的宣言具有何等重要性；
- 另一方面，向你们展示，在阿尔西比亚德围绕 ἄγαλμα [agalma] 这一主题所阐明的东西中，我们不能不认出这样一个主题：隐藏在主体苏格拉底内部的对象。

我已经指出，我们很难不认真对待这一点：按照它被呈现给我们的形式和阐述方式来看，这里并不是一些隐喻性的说法，不是一些漂亮的意象，用来大致说明阿尔西比亚德对苏格拉底抱有很高期待；相反，在这里显露出来的是一种结构，在其中，我们能够重新找到我们自己能够阐明为完全根本的东西，也就是我将称作“欲望的位置”的东西。

当然，在这里——对于今天刚来的诸位，我为此致歉——我可以假定我的听众已经在总体特征上熟悉我此前关于主体这一位置所作的那些展开；它们被指示在这个拓扑学摘要中，也就是我们在这里约定俗成地称作“图式（graphe）”的东西中[注1]……

[注1] 参见1957—1958年研讨班：《无意识的形成》（Les formations de l’inconscient）。



……其一般形式由“分裂”（splitting）——即两条能指链条的根本加倍(dédoublement)[注]——给出；主体正是在这两条链条中构成自身。因为我们承认，这种加倍已经被证明：它本身是由主体与能指作为能指之间那种逻辑的、初始的、奠基性的关系所必然要求的；也就是说，是由一条无意识能指链条的存在所必然要求的。它只从“主体”这一项

的位置本身中推导出来：主体之所以被规定为主体，是因为它是能指的支撑。当然——那些认为这一点目前还只是一种断言、一个尚未证明的命题的人，可以放心——我们还会回到这一点上。

> [注] 此处 splitting 与 dédoublement 相互解释：前者强调“分裂 / 裂分”，后者的本义是“分成两重 / 双重化”。这里并非说链条中的元素两两成对，也不是把已有的两条链各自再复制一次，而是指能指结构在图式中展开为两个层次：陈述层面的显在链条与言说层面的无意识链条。因此，正文的“加倍”应理解为“二重化”。

但是，今天早晨我们必须先宣布，以下内容此前已经被阐明过：欲望本身，是相对于构成说话主体的无意识能指链条而言，以这样一个位置呈现出来的——**它只能在转喻的基础上被构想**。它由能指链条的存在所决定，由某种东西、某种现象所决定；
这种现象发生在能指链条的主体支撑中，**被称作转喻**。它的意思是：**由于主体承受能指链条的标记，某种东西在他那里成为可能，某种东西在他那里被根本地设立起来，我们称之为转喻；它无非就是能指在能指链条的连续性之下无限滑动的可能性**。。

相关知识卡 欲望的转喻性

凡是已经通过能指链条而被关联起来的东西——处境性的元素、活动的元素，以及这一活动所通向的那个项的彼岸的元素——所有这些，在适当条件下，都处在一种能够彼此被当作等价物的位置上。一个处境性的元素，可以取得这样一种代表价值：它代表主体关于其所朝向对象的言说之终项，或者同样也代表主体行动本身。正是在某种东西把这种无限滑动重新赋值、把能指碎裂本身带给主体的那种溶解性元素重新赋值的限度内，某种东西才取得了特权对象的价值，并阻止了这种无限滑动。

正是在这个限度内，一个对象(a)相对于主体取得了这样一种本质价值，它构成了根本幻想：S◊a。在这里，主体认出自己在此被定住了；用分析中更熟悉的说法来提醒你们，就是主体相对于对象被“固定”了，而且是在这个特权功能中被固定，这个功能我们称作 (a)。
因此，正是在主体认同于根本幻想的限度内，欲望本身才取得一致性并能够被指明；对我们而言，问题所在的欲望，正因它的位置本身而扎根于无意识之中。换用我们的术语来说，也就是说，它在主体那里被安置为“大他者的欲望”。

相关知识卡 梅兰妮·克莱因

A　被我们定义为言说的位置；只要有言说，这个位置就总会被唤起；只要存在能指的分节，在与小他者的关系中就总有这个第三位置存在。这个大 A 并不是一个绝对的他者，并不是那种在我们道德性词语奔逸[注2]中所称的“作为主体而受尊重的他者，因为他在道德上与我们平等”。不是这样。

这个大他者，正如我在这里教你们去阐明的那样，作为位置，既是被必然要求的，也是必要的；但与此同时，它又永远服从于这样一个问题：什么东西来保证它自身？因此，它是一个永远在消逝的大他者；也正因为如此，它使我们自身也处在一个永远在消逝的位置上。

> [注2]　Verbigération：某些精神病患者（躁狂者、精神分裂症患者）中出现的现象，指无连贯意义的词语系列的滔滔不绝，常常粗俗，并且通常总是同一批词。

相关知识卡 Verbigération：自动重复的言语

而爱本身，正是系连在向大他者提出的那个问题上：它能够给我们什么？它要怎样回应我们？并不是说爱等同于我们用来围攻大他者的每一个索求；而是说，爱位于这一索求的彼岸，因为大他者可能或不可

能作为最后的临在来回应我们。
整个问题在于看清这样一种关系：这个被爱的索求所指向的大他者，与欲望这一项的显现之间究竟有什么联系。因为这个欲望之项已经完全不再是——这个大他者已经完全不再是——我们的平等者，不再是我们所渴求的大他者，不再是爱的那个大他者；

相反，它是某种相对于这一切而言，严格说来代表一种跌落的东西。我的意思是，它是某种具有对象性质的东西。

欲望中所涉及的是一个对象(object)，而不是一个主体(subject)[注]。也正是在这里，存在着可以称为爱神的“可怖命令”的东西：它恰恰是要把它向我们指明的那个对象做成这样一个东西——
第一，它是一个对象；
第二，在它面前，我们作为主体会失力、摇晃、消失。因为这里所涉及的这种跌落、这种贬值，是我们作为主体来承受的。

> [注] objet 源自拉丁语 objectum，即 obicere（ob-，“在前、对着”+ iacere，“投、置”）的中性过去分词名词化，字面意为“被置于面前 / 对面的东西”。sujet 源自拉丁语 subjectus / subjectum，出自 subicere（sub-，“在下”+ iacere，“投、置”），字面意为“被置于下面者 / 作为承托者”；哲学名词 subjectum 曾用来翻译希腊语 ὑποκείμενον（hypokeimenon，“位于下面者、基底”）。二词因此共享“置放”这一词根，而以“面前”与“下面”形成区别；这些词源义早于现代语法的“宾语 / 主语”及现代认识论的“对象 / 主体”用法。

而发生在对象身上的事情，恰恰相反。也就是说——我在这里使用这些词，是为了让人听懂；它们并不是最恰当的词，但这并不重要，重要的是它能传过去，让我被听懂——这个对象本身被过度赋值。正因为它被过度赋值，它才具有这样一种功能：拯救我们作为主体的尊严；

也就是说，使我们成为不同于那个臣服于能指无限滑动的主体的东西，使我们成为不同于“言说的主体”的东西。归根到底，是使我们成为某种独一无二、不可估价、不可替代的东西，而这正是我们能够指称我所谓“主体的尊严”的真正之点。

如果你们愿意，可以说，“个体性”这个词中存在着一种歧义。**个体性并不是说我们作为身体是某种独一无二的东西，是这个身体而不是另一个身体**；
个体性完完全全在于这样一种特权关系：在其中，我们作为主体在欲望中达到顶点。归根到底，我在这里只不过再次把这个真理的旋转木马带回来；

自本研讨班开始以来，我们就一直在其中打转。 今年，问题在于通过转移，展示这在我们实践最内在之处会造成什么后果。那么你们会问，我们为什么这么晚才抵达转移？

当然，这是因为真理的特性就在于，它们从来不会把自身整体呈现出来。说到底，真理是一些具有相当阴险之不透明性的立体。
它们甚至似乎并不具有我们能够在某些立体中实现出来的那种性质，也就是透明性，能够让我们同时看见它们前方和后方的棱边。我们必须绕着它们走一圈；甚至我还要说，要给它们来一套戏法式的绕行。

因此，关于今年我们所处理的转移，你们已经看到，不论我曾多么成功地把你们带入某种魅力之下，让你们有一段时间跟着我一起处理爱，你们仍然不得不觉察到：
我是从一个侧面、一个斜坡来处理它的；而这个侧面、这个斜坡不仅不是经典的侧面和斜坡，而且也不是直到现在我在你们面前处理转移问题时所走的那一条路。

我的意思是，直到现在，我总是对我在这一主题上推进的内容有所保留，并告诉你们：必须极其警惕那些外观，那些通常被标注为例如正转移或负转移之类术语的现象；也必须警惕那一整套术语，不仅多少了解一点情况的公众，就连我们自己在日常话语中，也正是借助这些术语来标注转移。

我一直提醒你们，必须从这样一个事实出发：归根到底，转移就是“重复的自动性”。而显然，如果从今年开始我只是在让你们追踪柏拉图《会饮篇》——《论爱》——中的细节和运动，在那里所谈的无非就是爱，那么这很显然是为了从另一个端口把你们引入转移。

因此，现在的问题就是把这两条处理路径接合起来。这一区分是如此正当，以至于我们在一些作者那里会读到非常奇特的东西；而正是由于缺少我在这里提供给你们的这些路线和指引，人们就会走到完全令人惊异的事情那里。

相关知识卡 **重复、移情与“把过去活在现在”**

如果有一个头脑稍微灵活的人，能在这里给我们作一个简短报告，好让我们真正加以讨论，我会很乐意；而且我也希望这样做，其原因完全是局部的、精确地属于我们今年研讨班这一转折处的。我不想在这里展开这些原因，之后我会再回到它们。

确实有必要让某些人能够在你们构成的这个相当异质的集会与我正试图在你们面前阐明的东西之间充当中介；能够充当中介，是因为显然，如果没有这种中介，我很难在这样的论述中推进得很远——而这个论述的目标不下于把我们今年所阐明的东西推到尖端：欲望本身的功能，不仅是在被分析者那里，而且本质上是在分析家那里。

人们要问，这对谁包含着更大的风险：

- 是对那些出于某种原因对此有所知道的人，
- 还是对那些对此还什么都不可能知道的人。

不管怎样，在一个准备得足够充分的听众面前，即便他们没有分析经验，也应当还是有办法处理这个议题(sujet)的。话说回来，1951年赫尔曼·农伯格（Herman Nunberg）有一篇文章，题为《现实的转移》（Transference of reality）[注3]；
它是一个完全典型的例子。事实上，关于转移所写的一切，也都是一些典型例子：由于对转移现象的处理不够清楚、不够定位、不够有方法，便产生了种种困难与偷换。

> [注3] 这篇文章的准确题名是："Transference and reality"，载于 The International Journal of Psycho-analysis，第 XXXII 卷，1951 年。它已有法译，收于《精神分析文献》（Documentation psychanalytique）第8册，题为"转移与现实"（Transfert et Réalité）。

因为在这篇恰好只有九页的短文中，不难发现，作者竟然把转移与重复的自动性区分为本质上不同的东西。他说，这是两回事。这可就走得太远了。
而这当然不是我对你们说的。因此，我请某个人下次用十分钟作一个报告，谈谈在他看来，这篇文章的陈述结构中可以析出什么，以及我们可以如何纠正它。现在，让我们先清楚标记问题所在。

在起源处，转移是由弗洛伊德作为一个过程而被发现的——我强调这一点——一个自发的过程。当然，这是一个相当令人不安的自发过程；在这个现象开始显现的历史开端，它甚至把一位极为杰出的先驱——**布洛伊尔**——从最初的分析探究中排除了出去。很快，它就被定

位出来，并被联系到这种“过去的临在”中最本质的东西，而这种过去的临在正是由分析所发现的。

这些术语都是经过仔细权衡的。我请你们记下我为了固定这里所涉及的辩证法的主要要点而保留下来的东西。

相关知识卡 布洛伊尔、安娜 O 与精神分析起源叙事

同样很快，人们也承认——一开始是以尝试的名义，随后则由经验加以确认——这个现象作为与分析所发现的“过去的临在”中最本质之物相联系的东西，是可以被解释所操作的。在那一刻，解释已经存在了，因为它已经表现为主体中回忆的实现与完成所必需的机制之一。

人们意识到，除了这种回忆倾向之外，还有另一种东西；人们还不太知道那究竟是什么，但无论如何，它是同一件事。因此，人们立刻承认，转移可以被解释所操作；也就是说，如果你们愿意，可以说它能被言说的行动所穿透。这立刻引入了一个将一直保留下来、对我们而言至今仍然敞开的问题：转移这一现象本身，被放置在支撑言说行动的位置上。

在发现转移的同时，人们也发现，如果言说像此前那样发生作用——在我们意识到这一点之前它已经那样发生作用——那正是因为那里有转移。于是直到现在，归根到底……这个议题(sujet)已经被分析中最有资格的作者们反复长期处理与再处理；我特别指出琼斯（Jones）在其《精神分析论文集》（Papers on psychoanalysis）中的文章《暗示的功

能》[注4]，当然还有无数其他文章……这个问题始终仍在日程上：一种歧义始终存在，在当前状态下没有任何东西能够将其消除。

> [注4] 欧内斯特·琼斯（Ernest Jones）：《精神分析的理论与实践》（Théorie et pratique de la psychanalyse），Payot，1969年，第十九章："暗示及其治疗作用"。

也就是说：

- 转移无论怎样被解释，都在自身中保留着一种不可化约的界限；在分析的正常核心条件中，在神经症中，人们会在转移本身的基础上，并以转移本身作为工具，来解释转移本身，而这只能靠一个重音之差（意即差之毫厘）来完成；
- 分析家正是从转移给予他的那个位置出发，来进行分析、解释，并对转移本身进行介入。

说到底，一种不可化约的暗示余地，从外部保留下来，作为一个始终可疑的要素；它不是关于实际发生之事的可疑要素，因为从外部无法知道这一点，而是关于理论能够产出的东西的可疑要素。事实上，正如人们所说："这些困难并不妨碍前进。"尽管如此，仍然必须固定它们的界限，固定这一理论困境；

也许这会把我们引向某种以后能够越过去的可能性。无论如何，让我们好好观察一下这里的情况——我的意思是，观察实际发生的东西——也许我们从现在起就能够看出，可以沿着哪些路径越过去。

因此，"过去的临在"就是转移的现实。难道其中不是从现在起就有某种东西强加给我们，使我们能够以更完整的方式来表述它吗？它是"一

种临在”——比临在稍微更多一点——它是“一种在行动中的临在”；并且，正如德语和法语术语所指示的那样，它是一种再生产(reproduction)。我的意思是，在人们通常所说的东西中，还没有被充分阐明、也没有被充分凸显出来的是：这种再生产究竟在何处区别于主体的单纯被动化。

相关知识卡 **重复、移情与“把过去活在现在”**

如果这是一种再生产，如果这是某种在行动中的东西，那么在转移的显现中就有某种创造性的东西。这个要素在我看来是完全本质的，必须加以阐明。而像往常一样，如果我把它凸显出来，并不是说在已有作者的阐述中，无法以或明或暗的方式辨认出它的定位。

因为如果你们参阅丹尼尔·拉加什（Daniel Lagache）那篇具有划时代意义的报告[注5]，你们会看到，这正是他所引入的那个区分的神经和尖端；不过在我看来，由于没有看到这最后的尖端，这一区分还显得有些摇摆和混浊。他引入的区分，是围绕这样一个对立来转动的：他想借此区分转移中的“需要的重复”与“重复的需要”。

因为无论这个对立多么具有教学上的便利，事实上，它并不包含在、甚至没有一瞬间真正构成我们在转移中所经验之物的问题。

> [注5] 指丹尼尔·拉加什（D. Lagache）在1951年“罗曼语精神分析家”大会上关于转移的报告，见《法国精神分析评论》（Revue française de psychanalyse），第XVI卷，1952年，第5—122页。

毫无疑问，当问题涉及“重复的需要”时，我们无法以别的方式来表述转移现象，只能以这种谜一般的形式来表述：为什么主体必须永远重

复这种意义——按这个词的积极含义来说——也就是他通过其行为向我们意味着的东西？

把这称作“需要”，就已经是在某个方向上改变这里所涉及之物的曲度了。

在这个方面，人们确实可以理解，对一种不透明的心理学资料的指涉——例如丹尼尔·拉加什在其报告中单纯标注的“蔡格尼克效应”（effet Zeigarnik）[注6]——归根到底更好地尊重了这里必须保存的东西，也就是转移所涉及之物的严格独特性。

> [注6] 拉康在《著作集》第215页注释中定义了蔡格尼克效应；他在那里提到 M. 贝纳西（M. Benassy）在大会上回应 D. 拉加什（D. Lagache）的发言。蔡格尼克效应指：人们对一项被中断的任务，往往比对已完成的任务记得更清楚。

相关知识卡 蔡格尼克效应与未完成任务

因为另一方面，一切也清楚地向我们表明：如果我们所做的事情，是把转移当作一种需要的重复来做——这种需要可以在这里表现为转移、在那里表现为需要——那么我们就会抵达一个死胡同。因为另一方面，我们总是在说，这不过是需要的一个阴影，一个早已被超越的需要，也正因此，它的重复才成为可能。同样也正是在这里，我们抵达这样一个点：转移严格说来显现为一种虚构的源泉。

主体在转移中佯装、制造、建构某种东西。

于是，似乎不可能不立刻把这样一个项纳入转移功能之中；这个项首先就是：这种虚构的性质是什么？一方面，它的源泉是什么？另一方面，它的对象是什么？如果问题涉及虚构，那么人们佯装的是什么？既然问题涉及佯装，**那么是为了谁而佯装**？

显然，我们之所以不立刻回答：“为了那个我们对之说话的人”，是因为我们不能随即补上一句：“而主体对此是明知的。”
也就是说，从这个现象开始，我们已经非常远离任何可以粗略地以其名称来称呼的假设：模拟。

因此，这并不是说，主体是在明知的情况下，为了那个我们对之说话的人而佯装。但这也并不意味着，相反地，因为主体并不知道这一点，就必须相信那个我们对之说话的人突然在那里挥发了、消散了。因为从一开始，从梦出发，我们关于无意识所知道的一切都指示我们——而经验也向我们表明——有一些精神现象会产生、发展、建构出来，是为了被听见；

因此恰恰是为了在那里存在的这个他者。即使人们不知道这一点，即使人们不知道它们在那里是为了被听见：它们仍然在那里，是为了被听见，而且是为了被一个他者听见。
换言之，在我看来，不可能从转移现象中排除这样一个事实：**它是在与某个我们对之说话的人的关系中显现出来的**。

相关知识卡 **重复、移情与“把过去活在现在”**

这一点构成了它，构成了一道边界；并且同时指示我们，不要把它的现象淹没在由无意识的存在所构成的一般性重复可能性之中。在分析之外，当然也存在与主体中无意识能指链条之恒定性相连的各种重复。
即使这些重复在某些情况下能够产生同类的效果，它们也必须同我们称作“转移”的东西严格区分开来。从这个意义上说，这也为赫尔曼·农伯格这个无论如何仍相当杰出的人物所滑入的那个区分提供了理

由；你们会看到，他是从完全另一端——但也是从一个错误的端口——滑入这一点的。

在这里，我要暂时重新滑回我们对《会饮篇》的探索中的一段、一个片段，以向你们显示它的鲜活作用。请回想那个非凡的场景，并试着用我们的术语来安置它：阿尔西比亚德那场公开的告白。你们应当清楚感受到，这个行动附带着完全值得注意的分量。

你们应当清楚感受到，其中有某种东西远远超出对他与苏格拉底之间所发生之事的单纯陈述。它并不是中性的；证明就是，甚至在开始之前，他自己就以某种秘密召唤之类的东西来庇护自己，而这并不仅仅是为了保护他自己。他说：

“那些没有能力也不配听见的人，那些在场的奴隶，让他们堵住自己的耳朵吧！”[218b]

相关知识卡 厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

因为当人不处在能够听见这些东西的位置上时，有些东西最好还是不要听。

他是在谁面前告白？在其他人面前，在所有其他人面前；这些其他人凭借他们的合声、他们的共同体、他们的会议、他们的复数性，似乎构成并给予了我们可称作“大他者的法庭”的东西以最大可能的分量。而阿尔西比亚德在这个法庭面前告白的价值，正在于这样一种关系：

- 在其中，他恰恰曾试图把苏格拉底做成某种完全从属、完全屈服于另一种价值的东西，而不是从属于主体对主体的关系；

- 在其中，他面对苏格拉底，显现出一种诱惑的尝试；
- 在其中，他以最公开承认的方式想要把苏格拉底做成某个工具性的、从属的人——从属于什么？——从属于他阿尔西比亚德自己的欲望对象，也就是 ἄγαλμα [agalma]，那个好对象。

我还要说得更多：我们这些分析家，怎么可能不认出这里所涉及的东西？因为它被明明白白地说了出来：那就是苏格拉底肚子里的好对象。

苏格拉底在这里不再是别的，只是欲望对象的外壳。正是为了清楚标记他不过是这个包裹，所以阿尔西比亚德才想要显明：

- 苏格拉底相对于他而言，是欲望的奴仆；
- 苏格拉底因欲望而被奴役于他；
- 而苏格拉底的欲望，尽管阿尔西比亚德知道这个欲望，他仍想看见这一欲望在它自身的标志中显现出来，好让他知道另一个对象，也就是 ἄγαλμα [agalma]，已经落在他的支配之下。

然而，对阿尔西比亚德而言，恰恰是这项事业的失败使他蒙羞，并使他的告白如此沉重。也就是说，Αἰδώς [Aidôs]、羞耻/贞肃（Pudeur）的精灵——我当时曾就此在你们面前提到过[注7]——正是在这里介入的；被侵犯的正是它。

> [注7] 参见《著作集》：“阳具的意义”（La signification du phallus），第692页。

也就是说，在所有人面前，被揭示出来的是欲望最令人震惊的特征、它的秘密，以及它最根本的运作机制；这也就是在爱中总是或多或少

迫使人把它掩藏起来的东西：它所瞄准的，正是大他者（大写　A）坠落为小他者（小 a）。
并且更有甚者，在这次场合中，阿尔西比亚德显现出他在自己的事业中失败了，因为这项事业被明明白白地命名为：要让苏格拉底从这个层级上跌落下来。

从表面上看，还有什么比这更接近于所谓——或者人们可能以为的——真理探求的终点呢？这并不是就真理那种提纯、抽象、将一切元素中性化的功能而言；恰恰相反，而是就它在此事中所带来的价值、化解与赦免而言。你们也很清楚，这与所谓"未完成任务"的简单现象——蔡格尼克效应——完全不同；这里涉及的是另一回事。

相关知识卡　蔡格尼克效应与未完成任务

公开的告白连同我们附着在其上的全部宗教性负荷——无论对错——看起来确实就是这里所涉及的东西。既然这场告白已经推到终点，那么，难道看起来不也应当凭借这一光辉的见证，凭借它对苏格拉底之优越性的见证，来结束对这位大师的致敬吗？甚至也许要结束某些人所指称的《会饮篇》的辩护性价值吗？

相关知识卡　厄琉息斯秘仪：epopteia、伊阿科斯与死后希望

考虑到苏格拉底即使在死后仍背负着那些控告——因为当时一个名叫波吕克拉底的人的小册子仍在控告他；并且人人都知道，《会饮篇》在一定程度上就是同这本诽谤小册子相关而写成的，我们还拥有其他作者的一些引文——说他可以说是"败坏"了阿尔西比亚德以及许多其他人，向他们指出了这样一条路：满足他们所有欲望的道路是敞开

的。那么，我们看到的是什么？悖谬的是，面对这一似乎在某种意义上已经自足的真理之显明，每个人却都感觉到问题仍然存在：

- 这一切究竟是为了什么？
- 它是向谁说的？
- 在告白发生的那个时刻，究竟要教导谁？（那当然不是苏格拉底的控告者。）
- 是什么欲望推动阿尔西比亚德这样在公众面前脱光自己？

这里难道没有一个值得指出的悖论吗？你们会看到，只要近距离去看，它并没有那么简单。也就是说，所有人都察觉为苏格拉底的一种解释的东西，事实上确实就是解释。苏格拉底反驳他说：

“你刚才做的这一切——天知道这并不显而易见——都是为了阿伽通。你的欲望比你刚才投身其中的整个揭露还要更隐秘；而现在，它仍然指向另一个——小 a。这个另一个，我给你指出来，就是阿伽通。”

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

悖谬的是，在这种情境中，按照苏格拉底的解释，被放到此处显现之物的位置上的，并非某种幻想性的东西，也并非某种来自过去深处、如今已不再存在的东西；

在这里——如果听苏格拉底的话——恰恰是现实本身在真理探求的进程中起着我们会称作“转移”的功能。换言之，为了让你们听清我的意思，这就好像有人在俄狄浦斯这一真理审判过程中站出来说：

“俄狄浦斯之所以如此气喘吁吁地追求这场真理探求，而这场探求必将把他引向毁灭，只是因为他只有一个目的：离开、飞走、逃脱，带着安提戈涅一起逃走……”

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

苏格拉底的解释把我们置于面前的，正是这样一种悖谬情境。

很清楚，所有那些细节的闪烁、它可以用来炫人眼目（直译：晃花麻雀的眼睛）的手段、作出如此辉煌行动以显示自己能够做到什么——所有这一切，归根到底都站不住。这里确实涉及某种东西，而人们于是会问：苏格拉底究竟在多大程度上知道自己在做什么？

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

因为苏格拉底在回应阿尔西比亚德时，似乎正落入波吕克拉底那些控告的打击之下。因为他，苏格拉底，这个在爱的事务中有知识的人，向阿尔西比亚德指明了他的欲望在哪里；而且他所做的远不止是指明，因为他在某种意义上还将以代理的方式参与这个欲望的游戏。

并且他，苏格拉底，紧接着就会准备赞美阿伽通；而阿伽通突然被一个镜头停格变走了——我们全被蒙在鼓里（直译：只看见火光）——因为又有一群狂欢者重新入场。正由于这一点，问题才始终保持为谜。

相关知识卡 苏格拉底式解释：爱之三角与 Agalma 的替代

这篇对话可以无限地回到它自身之上，而我们并不知道苏格拉底是否知道自己在做什么；

或者说，在那个时刻是否是柏拉图取代了他——毫无疑问，因为是柏拉图写下了这篇对话，他知道得稍微更多一点——也就是说，让数个世纪的人们在他柏拉图所指明的爱的真正理由上迷路：那就是把主体引向——什么？——引向通往“美”的上升所指示给他的那些阶梯，而这个“美”越来越同“至美”混同起来。**那就是柏拉图。**

话虽如此，如果跟随文本，这完全不是我们感到自己有义务接受的东西。至多，作为分析家，我们可以说：
如果苏格拉底的欲望，正如在他的话语中似乎被指示出来的那样，无非就是把他的对话者带向 Γνῶθι σεαυτόν [gnôthi seauton][注8]，那么这一点在另一种语域中可译为：“照料你的灵魂”。

> [注8] Γνῶθι σεαυτόν [gnôthi seauton] 可译为“认识你自己”，这是镌刻在德尔斐神庙门楣上的三条箴言之一。

在极限处，我们可以认为这一切都应当认真对待；某种程度上，苏格拉底是那些使我们有了一个灵魂的人之一。

我的意思是，他使某个由苏格拉底式提问所指明的点获得了一致性；而且你们会看到，这种提问会产生怎样的转移与种种品质。我会向你们解释，这是通过何种机制发生的。

但是，如果苏格拉底以这种方式在不知情的情况下指明了我所定义的“主体的欲望”，并且正如他在我们面前实际表现出来的那样，成了这一欲望的共犯；如果事情确实如此，而他又是在不知情的情况下这样做，那么苏格拉底就处在一个我们完全可以理解的位置上；同时，我们也能理解，归根到底，他如何点燃了阿尔西比亚德。

因为……

- 如果欲望在其根部、在其本质上就是大他者的欲望，那么爱之诞生的机制严格说来就在这里；
- 如果爱就是这样一件事：它发生在我们通过自己的欲望向之伸出手去的那个对象那里；并且在它火焰迸发的时刻，它让我们一瞬间看见这样一个回应：另一只手，作为它的欲望，正向你伸过来；
- 如果这个欲望总是在我们不知道的限度内显现出来："而路得并不知道上帝想从她那里要什么……"若要不知道上帝想从她那里要什么，无论如何仍然必须存在这样一个问题：上帝想从她那里要某种东西。而如果她对此一无所知，并不是因为人们不知道"上帝想从她那里要什么……"，而是因为由于这个神秘，上帝被遮蔽了，但仍然在那里。……那么，正是在苏格拉底不知道自己所欲望的东西、而这东西又是大他者的欲望的限度内，阿尔西比亚德才被什么所占有？被一种爱所占有；我们可以说，苏格拉底唯一的功绩，就是把这种爱**指明**为转移之爱，并把它送回到它真正的欲望那里。

这就是我今天想要重新固定、重新安置的几个点，以便下次继续展开我认为能够明明白白显示出来的东西：即《会饮篇》最后一项中这个寓言、这个最后阐述、这个近乎神话的场景，如何使我们能够围绕两个欲望的位置来结构化、阐明这样一种情境。到那时，我们才能真正把它恢复到其真实意义上：一种二人情境，一种两个实在者之间的情境，也就是被分析者在分析家面前的情境。

同时，也就能够把爱的一些现象准确地放到其位置上：这些现象有时极其早熟，使那些初次接触它们的人困惑；它们早熟，随后又逐渐变得更复杂，因为它们在分析中越晚出现就越复杂。简言之，就是在被称作“想象界”的层面上发生的一切内容；现代分析理论的全部发展都认为必须围绕这个层面建构出——而且并非没有根据：

- 对象关系的整个理论；
- 投射的整个理论，尽管这个术语实际上远远不足以自足；
- 归根到底，还有关于分析期间分析家对被分析者而言究竟是什么的整个理论。……这个想象层面，如果没有正确安置这样一点，就无法被构想：分析家本人之所以占据他所占据的位置，是相对于构成分析的欲望，以及相对于主体进入分析时所带着的那个问题：“他——分析家——想要什么？”。

第13课 · 1961年3月8日

上一次结束时——看起来你们还算满意——我把问题推进到了一个尖点：它构成分析中主体位置的要素之一，甚至可能是最根本的要素。这个问题同我们把欲望定义为“大他者的欲望”相交叠。被分析者面对分析家时，即使没有把它明确说出来，也总会触及这个看似边缘、却因此显出根本性的疑问：“他想要什么？”

今天，在把问题推到这个尖点之后，我们要退回一步。一方面，我们要重新聚焦上次开头预告过的内容；另一方面，要继续考察其他理论家如何在其实践的明证中，以各自的方式显现出我正在你们面前展开并试图奠定的同一种拓扑学，也就是使转移成为可能的拓扑学。

他们不必像我们这样把它表述出来，也能以自己的方式为之作证，这一点在我看来不言自明。我曾在某处写过：一个人无须拿着公寓的平面图，也一样会一头撞上墙。甚至可以说，单就撞墙这件事而言，通常没有平面图反倒也不碍事[注1]。可是反过来却不成立：不同于某种原始的现实检验图式，撞上几次墙并不足以让人重建一间公寓的平面图，尤其是在黑暗中摸索时。

> [注1] 这里再次指拉康在鲁瓦约蒙座谈会上的发言；该文发表于与本次研讨班同期出版的《精神分析》第6卷，第149页。另参见《文集》中的《治疗的方向及其力量的原则》，第609页（前文已引）。

我喜欢举的那个例子——库尔特林笔下的《泰奥多尔找火柴》——正好说明这一点[注2]。当然，这个隐喻也许有些勉强，不过未必像你们

眼下觉得的那么勉强。接下来我们要拿它实际检验一番，看看今天的分析家究竟在谈什么。

> [注2] Georges Courteline（乔治·库尔特林），《泰奥多尔找火柴》（Théodore cherche des allumettes），收于 Théâtre, contes, romans，Laffont出版社"Bouquins"丛书，1990年。

我想，我们会径直触及这个问题对他们而言最切近的形态，也正是你们感觉得到的、我今年把问题安置的地方：分析家这一边。说到底，当那些理论家，尤其是最前沿、最清醒的理论家处理所谓"反转移"问题时，他们对此的阐述最为清楚。

我想先提醒你们几条最基本的道理。基本的道理未必总被说出来；即使它们"不言自明"，说出来仍然更好。
关于"反转移"，首先有一种常见看法。凡是稍微接触过这个问题的人，起初大都这样定位它。这既是人们对反转移的第一印象，也是最早、最普遍的一种处理方式。

"反转移"这一观念很早就出现在分析中，几乎同转移概念的最初形成同时。按照这种看法，分析家身上一切尚未经过分析的无意识，都会妨碍他的功能和分析操作，因为那里会产生无法掌控的反应，尤其是人们所谓的"盲目反应"。
只要分析家无意识的某个角落仍留在阴影里——这也正是人们坚持训练分析必须完整而深入的理由；我们暂且先用这些含混的说法——这种疏漏就会形成真正的"盲点"。
于是，在分析实践中便"可能由此产生"某些严重程度不一、令人遗憾的事情：未能认出某种现象、错失一次干预、在不恰当的时机作出干

预，甚至犯错。我在这里特意使用条件式，也给这番公认的说法加上引号并保留意见；我并不预先赞同它。

可另一方面，人们又说，分析家若要获得决定性的领会、最好的洞见（insight），归根到底最应信赖的是“无意识之间的沟通”。最高的切中性，与其说来自漫长的经验和对各种可能结构的广博认识，不如说来自弗洛伊德在某处谈到的那种“雄狮一跃”：在最成功的情况下，它只发生一次[注3]。

据说，具体而实际的分析中，那些走得最远、最深、效果最强的东西都属于无意识之间的沟通；任何一次分析都不该缺少这样的时刻。

> [注3] 参见西格蒙德·弗洛伊德《有终结的分析与无终结的分析》：“谚语说‘狮子只跃一次’，这话想必是对的。”GW 16，1937年，第62页。拉康此前已经引用过这句话。

也就是说，分析家通过一条在传统中始终颇成问题的“传递途径”，直接获知病人无意识里发生的事情。那么，我们应当怎样理解这种无意识之间的沟通？

我不是来把这些二律背反磨得更尖，再造出一些人为的死胡同，哪怕从争辩术（éristique）[注4]或批判的角度也不是如此。我并不是说这里有某种不可思议的矛盾：仿佛理想的分析家一方面必须把自己的无意识清除得一干二净，另一方面又必须保留相当大的一部分无意识。这样制造对立，我再说一次，并没有根据。

> [注4] Éristique：与争论、论辩有关，尤指以争胜为目的的辩论术。

即使把问题推到极端，我们也能设想一种“储备中的”无意识。况且必须这样设想：无论一个人的分析做得多么深入，都不可能把无意识彻

底澄清。承认存在这种“无意识的储备”之后，我们完全可以设想，一个经由训练分析而有所警觉的主体，懂得把它当作乐器来使用，就像他既掌握琴弦，也会运用小提琴的共鸣箱。
这已不是未经处理的无意识，而是经过调校的无意识，是无意识加上对它的经验。

即便作了这些保留，我们仍有正当理由去澄清：分析家究竟在怎样一个“过渡点”上取得这种资格。学说从根本上断言，无意识不能被意识直接触及；我们必须始终以此来规定无意识的基础和本性。它并不会向那些“心怀善意的人”敞开。人只能在严格受限的条件下，通过一条迂回的道路触及它，也就是通过“大他者的迂回”。
正是这条迂回使分析成为必要，并不可消除地限制、压缩了自我分析的可能性。因此，追问这样一个过渡点绝非制造无谓的二律背反：在什么地方，这个按定义不可直接触及的东西仍能成为信息来源，并被纳入一种具有导向作用的实践？

这个问题之所以可以有效地提出，也就是说，它之所以可解，正在于事情本来自然会以这种方式呈现。至少对手里已经拿着钥匙的你们而言，眼前这番话里有一个线索，使入口立刻变得可辨认。在逻辑上，这一点具有优先性：我们对无意识的一切经验，起初都是作为“他人的无意识”获得的。弗洛伊德首先也是在病人那里遇见无意识。

我们每个人也一样，哪怕后来把这一开端省略了：我们最初总是从“他人的无意识”那里，才想到世上可能存在这样一种东西。对自身无意识的每一次发现，都只是这场持续“翻译”的一个阶段；最初被翻译的，是作为“他人的无意识”的无意识。
所以，即使一位分析家已经把这场翻译推进得很远，翻译仍可在大他

者的层面重新开始，这并不令人惊讶。这样一来，我刚才提到的那个二律背反就失去了大部分分量；我也已经指出，只有滥用概念才会把问题构造成那种二律背反。

相关知识卡 分析家的无意识、电话听筒与反移情

但从这里出发，有一点马上显现出来。我们与他人的这种关系，确实会减轻、会部分驱散一种担忧：我们是否对自己知道得还不够。之后我还会回到这里；
我绝不是要你们从此不再为此操心。可一旦承认了这一点，我们在面对他人时，仍会碰到分析自身无意识时遇到的同一个障碍：自我（moi）的魅惑，或者更广义地说，想象界的俘获，具有一种主动促成误认的力量。这是我教学中一个根本特征，即便不说它在历史上是首创的。

这里要注意的是：在个人分析的经验中，这个领域（自我 moi）同无意识的解读混杂在一起；可当问题变成我们作为精神分析家同他人的关系时，它所处的位置便有所不同。换句话说，这里出现了我所谓的“斯多亚式理想”，也就是人们对“分析家无动于衷（apathie）”的想象[注]。

> [注] Apathie 在这里既指“不受激情支配”的斯多亚理想，也容易被理解成日常所说的冷漠、无动于衷。下文讨论的正是这两层意思之间的张力。

相关知识卡 斯多葛的 apatheia 与日常“冷漠”

你们知道，起初人们把分析家对病人产生的感受——大体说来，无论正面还是负面——视为他自身无意识主题未被彻底化约的后果。就分析家自身而言，在他的自爱关系中，在他同“自身内部的小他者”[(a)] 的关系中，这一点可以成立；

这里所谓的小他者，就是他借以把自己看成另一个人的那个东西，早在精神分析出现之前，人们就已经有所发现、有所察觉。可是，这种考虑远未穷尽另一个问题：当分析家面对外部的小他者，面对想象界的他者时，正当地发生了什么？

把话说明白吧（直译：把 i 上的点点出来）：
所谓“斯多亚式无动于衷的道路”，是指分析家对外部小他者的诱惑乃至可能施加的伤害都不动心。
可这个外部小他者总会对他有某种大大小小的力量，哪怕只是以自己的在场来妨碍他。
难道分析家受到这种影响，单单是因为他作为分析家准备不足吗？原则上绝不是。请暂且跟随我走到推论的这一步；这并不是我的最终落点。
我只是要指出：承认无意识，并不等于分析家从此不受激情触及。否则就等于主张，性对象或任何足以引起身体厌恶的对象，其全部效力总是而且本质上都来自无意识。除了那些把无意识粗暴地等同于生命冲动总和的人之外，还有什么理由非要这样认为？

这正是我试图在你们面前阐明的学说同其他学说根本不同之处。无意识与生命冲动之间当然有联系，而我们还要说明这种联系为何可能：为什么会是生命本能的某些趋向——并非任意趋向，而尤其是弗洛伊德始终坚持圈定为性趋向的那些——这样被呈交出来，供能指链的机制捕获。
它们之所以受到这种特殊对待，是有原因的，因为正是能指链构成了无意识的主体。

话虽如此，我们在当前的追问中仍须提出：为什么一位分析家仅仅因为受过良好分析，就应当对某个人在他心中激起的敌意无动于衷？为什么他不能把眼前这个在场看成一个实实在在占地方的人，而不只是病人的在场？当然，必须忍受这份在场，类似的反应才会发生。
我们越把这个人设想得气势十足、充盈而正常，他在场时引起各种反应也就越合情理。同样，例如在同性之间的层面上，爱或恨的动向为何应当被排除？它们本身为什么会使分析家丧失履行职能的资格？

把问题这样提出来，答案只能是：确实，为什么不可以？我甚至要说，分析家受分析越充分，他就越可能坦率地爱上对方，或在身体之间最基本的关系层面上，对对方产生直截了当的厌恶和排斥。可是，如果我们仍觉得这番话走得太远，令人不自在、难以接受，并认为对分析家无动于衷的要求总该有些根据，那就说明它必须扎根在别处。

既然如此，就应当把这个根据说出来，而我们有能力说出来。如果凭借已经走过的路，我现在就能轻易让你们听明白，我当然会立刻说明。正因为前面还有一段路要带你们走，我目前还不能给出完全严格的表述。

不过，我们已经可以说到某种程度，它或许足以暂时令我们满意；我唯一的要求，就是在得到那个精确公式之前，不要满足得太早。

分析家之所以能实现通俗形象和职业伦理形象所要求的这种“无动于衷”，恰恰是因为他被一种更强烈的欲望占据。
这个欲望压过了另外那些可能出现的欲望，比如同病人来真的（直译：同他把事情做到底）、把他搂进怀里，或把他扔出窗外——这种念头确实会有。
我甚至敢说，一个从未有过这些感受的人，倒会让我觉得不妙。

不过，除了这种可能性的尖点之外，这些事情不应当弥漫在整个分析中。它们不发生，并不是因为分析家已经把想象性的负荷彻底卸空——虽说这个假设颇有意思，我们却不必继续追究——而是因为我今年正以此提出问题的那样东西：分析家可以说，“我被一种更强烈的欲望占据。”他作为分析家才有这样的根据；说到底，他的欲望经济中已经发生了一次转变。说到这里，我们便可以援引柏拉图的文本。

相关知识卡 économie psychique：精神经济与文本经济

偶尔也会发生一些令人振奋的事。今年，我围绕《会饮篇》作了这番长篇论述和评论；老实说，我对它还算满意。后来，身边有人给了我一个“惊喜”——请按这个词在分析中的意思来理解，它多少同无意识有关——他指给我看某页脚注中的一段引文：弗洛伊德曾引用阿尔西比亚德对苏格拉底演说的一部分[注5]。
而弗洛伊德当时要说明的，是混在爱之中的“死亡欲望”；为此他本来大可以另找成千上万个例子。

> [注5] 西格蒙德·弗洛伊德，《鼠人》，载《五例精神分析》，巴黎：PUF，1954年，第255页，注2。弗洛伊德在那里确实引用了《会饮篇》216c。

相关知识卡 鼠人、柏拉图《会饮》216c 与爱恨矛盾

这种例子俯拾即是，多得一铲子就能装起来。我可以给你们一个亲历的见证：有个人曾经像发自肺腑似的，猛然朝我喊出一句：“啊！我真希望您能死上两年！”根本不必去《会饮篇》里寻找这种东西。但我认为，这绝非无关紧要：在《鼠人》这个揭示爱之矛盾情感的关键时刻，弗洛伊德偏偏援引了柏拉图的《会饮篇》。

这总归不是坏兆头，也不说明我们到《会饮篇》中寻找参照是走错了路。在柏拉图的《斐利布篇》某处，苏格拉底提出了这样一个想法：

一切欲望中最强烈的，想必是“对死亡的欲望”，因为进入厄瑞玻斯的灵魂都留在那里[注6]。

> [注6]　原注称，编者没有在《斐利布篇》中找到这一出处；他们所见柏拉图文本中唯一出现“厄瑞玻斯”一词的地方，是《阿克西奥科斯篇》（Axiochos）371e，但上下文似乎不同。有趣的是，当时有几位听众把这里听成了“梦”（les rêves）。

这个论据的分量姑且不论，在这里它至少指出了一个方向：我已经向你们提示过，可以沿着这个方向来理解分析家欲望的重新组织、重新结构化。

它至少是这个问题的一个锚点、固定点、系泊处；当然，我们不会满足于此。

不过还可以再往前一步。一场良好的个人分析，会使分析家从重复的自动性中脱离出来；这里必然有某种东西越过了他个人迂回道路的特殊性，并进一步触及我所谓的“物种层面的迂回”（直译：特有的迂回），也就是生命作为一个物种所走的迂回。
这正是弗洛伊德所指向并阐述的东西：生命发展的根本重复，可以被理解成一股紧密而深不见底的冲动所走的弯路和岔路。在这个层面上，弗洛伊德称它为“死驱力”；剩下的只有 ἀνάγκη（ananké），即返回无生命之物的零点这一“必然性”。

这无疑是一个隐喻，而且来自一种外推；有些人会在这种外推面前退缩。它把我们的经验所揭示的东西向外推展，也就是无意识能指链的作用：它在说话主体的一切生命表现上留下自己的印记。

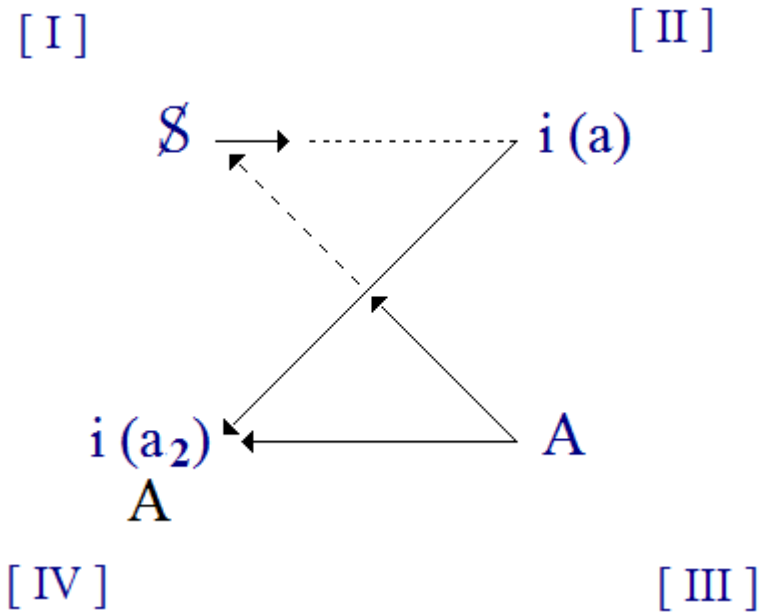
但弗洛伊德作出这番外推、使用这个隐喻，总不至于毫无缘故。至少它让我们能够设想一件事：分析家或许确实同哈迪斯、同死亡有某种关系。我的一位学生曾在我们创刊号里以格外昂扬的腔调这样写过[注7]。

> [注7] Clémence Ramnoux（克莱芒丝·拉姆努），《哈迪斯与精神分析家》（“为西方人作一场回忆”），载《精神分析》第1期，巴黎：PUF，1956年，第179页。

不论分析家是否在同“死亡”打交道，我曾在别处写过：分析这一牌局绝不能只按两人对局来分析；分析家是在同“一个死人”打牌。这样，我们又碰到了那条共同要求的特征：分析家自身的小他者之中，必须有某种东西能够扮演桥牌里的“明手”（le mort，直译“死人”）[注]。

> [注] 中文的“明手”和“死人”本身并不构成双关；双关藏在法语 le mort 里。桥牌由两组相对而坐的搭档、共四人进行。定约确定后，承担定约的一方有一人为庄家，与庄家相对的搭档则成为“明手”。对方首攻之后，明手将十三张牌全部正面朝上摊开；这手牌仍然参与每一墩，却不再由持牌者自主决定如何出牌。庄家决定自己和明手分别出哪张牌；轮到明手时，持牌者只能按庄家的指定将牌放出，不得独立决定打法或向庄家暗示策略。
>
> 因此，中文“明手”突出的是这手牌已经向所有人显明；法语 le mort 突出的则是持牌者已被抽去了行动的主动权，仿佛在牌局中“死了”。这并不是说他的牌已经失效，而是说他仍在场，牌也仍在发生作用，却不再以自己的意志行动。拉康正是利用同一个 mort，从 la mort（死亡）、un mort（一个死人）转到桥牌的 le mort（明手）。
>
> 就这里的分析比喻而言，拉康不是说分析家本人应当“死去”，而是说分析家自身的 i(a)——其镜像性的自我部分——应像明手一样仍然在场，却不凭自己的好恶、激情或策略抢占行动的主导权。后文所说分析家的 i(a)“应当像明手那样行事”，正是对这个位置的进一步说明。

相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

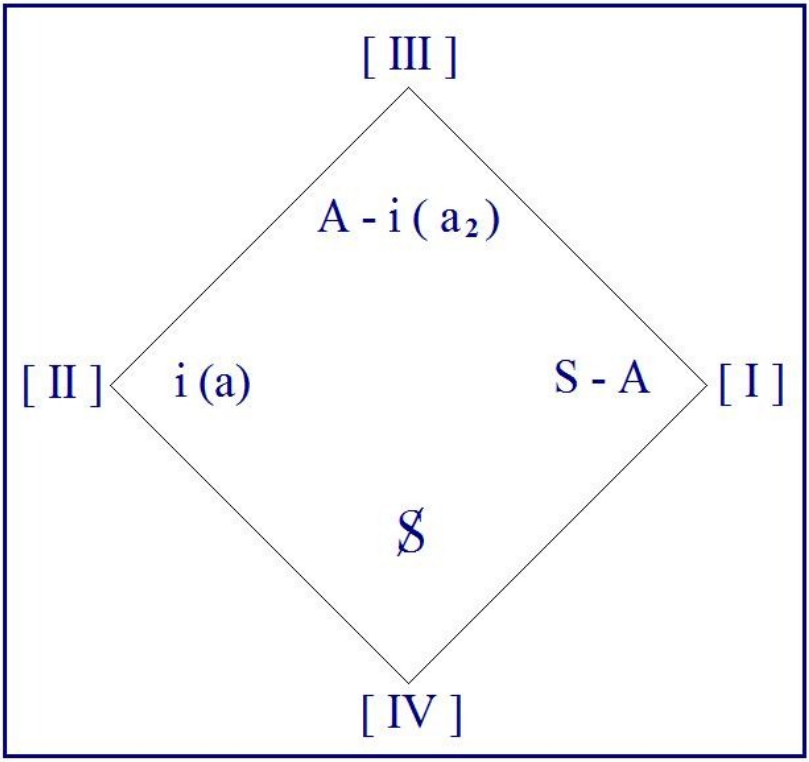


在桥牌牌局的位置上，位于这里的 S[Ⅰ] 对面是他自己的小他者，即[Ⅱ 中的 i(a)]；他正是在同这个小他者的镜像关系中被构成为“自我”。如果我们把“说话的大他者”[A] 的指定位置放在这里[Ⅲ]，也就是病人将要听见的那一方，那么可以看到：这个由被划杠的主体[Ⅰ 中的 S]，即由那个对自身而言仍然未知的主体所代表的病人，会在这里[Ⅳ] 得到他自己的 (a) 的映像位置。不妨把这一整体称作“(a₂) 的映像”[i(a₂)]。只要分析家占据着大他者的位置，病人在这里[Ⅳ] 得到的就是大他者的映像和位置。也就是说，病人，也就是被分析者，有一位搭档。

相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

你们不必惊讶：被分析者自身的“自我”[i(a₂)]，同那个他必须在其中找到自己真理的“他者”，会结合在同一个位置；而他的真理正是分析家的大他者[注8]。分析这场桥牌牌局的悖论，在于分析家的自我克制：同普通桥牌相反，分析家必须帮助主体找出搭档手中握着什么牌。

[注8] Philippe Julien（菲利普 · 朱利安）提出了正文中的图式。“Stécriture”小组则提出了下面这幅图：



相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

为了把这场“输者反赢”的桥牌打下去，分析家本人不必——原则上也不应当——再给自己添上一位搭档。这就是为什么人们说，分析家的

i(a) 应当像明手（le mort，直译“死人”）那样行事。换句话说，分析家必须始终知道这一局发到了哪些牌。

相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

这套解决办法，在通常那种对外公开的解释层面上相当简单，你们想必看得出来；因为它不过是在说大家本来就相信的东西。一个初来乍到的人，大概能从中找到各种令自己满意的理由，最终又安安心心睡过去，例如继续相信分析家是某种高人一等的存在。

可惜，事情对不上。分析家自己提供的证词已经说明，它并不成立。这种证词不再只是眼含热泪地哀叹：“我们永远配不上自己的职能。”

谢天谢地，尽管这类腔调还存在，我们已经有一阵子不必忍受它了。这是一个事实，我只是把它记录下来，并不是我促成的。

一段时间以来，分析实践中确实承认了另一种看法，尤其是在最好的圈子里。我具体想到的是克莱因学派，也就是梅兰妮·克莱因对此写过的东西，以及保拉·海曼那篇很容易找到的反转移论文《论反转移》（On Counter-transference）[注9]。
其实，你们不必到某一篇特定文章中寻找，因为如今人人都把我要说的东西视为定论。**人们表述得有直有曲，而且往往不太明白自己说的是什么；**
但无论如何，它已经被接受了：分析家在获取信息和采取操作时，必

须把自己在分析中感受到的情感纳入考虑，而不是只考虑自己在病人那里激起了什么情感。

> [注9] Paula Heimann（保拉·海曼），《论反转移》（On Counter-transference）。该文宣读于1949年苏黎世第十六届国际精神分析大会，发表于The International Journal of Psychoanalysis，第XXXI卷，1950年。

相关知识卡 分析家的无意识、电话听筒与反移情

今天，反转移在本质上已不再被视为一种缺陷。当然，它仍然可能成为缺陷；但即使不作为缺陷，它依旧是某种配得上“反转移”这个名称的东西。

你们马上会看到，反转移显然同转移的另一个面向具有完全相同的性质。上一次，我把这个面向同被理解为“重复的自动性”的转移相对照，并把问题集中在那里：所谓正转移或负转移，也就是通常被理解为被分析者对分析家产生的情感。

这里所谈的反转移也是如此。人们承认，我们必须把它纳入考虑，至于究竟该怎样使用它仍有争议；稍后你们会看见争议位于哪个层面。这里的反转移，就是分析家在分析中感受到的情感，而这些情感每时每刻都由他同被分析者的关系所决定。

有人这样告诉我们……我几乎是随手挑了一个参照，不过这篇文章确实不错。选择从来不会完全出于偶然；
我读过那么多文章，却偏偏想把这一篇的题目告诉你们，大概自有缘故。它叫《正常的反转移及其若干偏离》（Normal Counter-transference and Some of Its Deviations）[注10]，恰好就是我们今天处理的议题。作者 Roger Money-Kyrle（罗杰·莫尼-凯尔）显然属于克莱因学派，并通过保拉·海曼同梅兰妮·克莱因相连。

在这篇文章中，你们会看到不满足和忧虑的状态；到了保拉·海曼笔下，它甚至成了一种预感。

> [注10] Roger Money-Kyrle（罗杰·莫尼-凯尔），《正常的反转移及其若干偏离》（1956），International Journal of Psycho-Analysis，第37卷，第360—366页。

相关知识卡 分析家的无意识、电话听筒与反移情 · 罗杰·莫尼-凯尔

海曼在文章中讲到一种情形；分析家无须资历很深，也多半遇见过。这种情形太常见了：分析开始不久，病人便仓促作出决定，投入一段会影响长远的关系，甚至结婚。
显然，正是分析本身促成了这份仓促，只不过病人没有意识到。

- 她知道，这件事需要分析、解释，并在一定程度上加以阻止。
- 她谈到，自己在这个具体案例中产生了一种非常令人不安的感受。
- 单凭这份感受，她便知道自己有理由格外担心。
- 她还说明，恰恰是这份感受让她理解得更好，也走得更远。

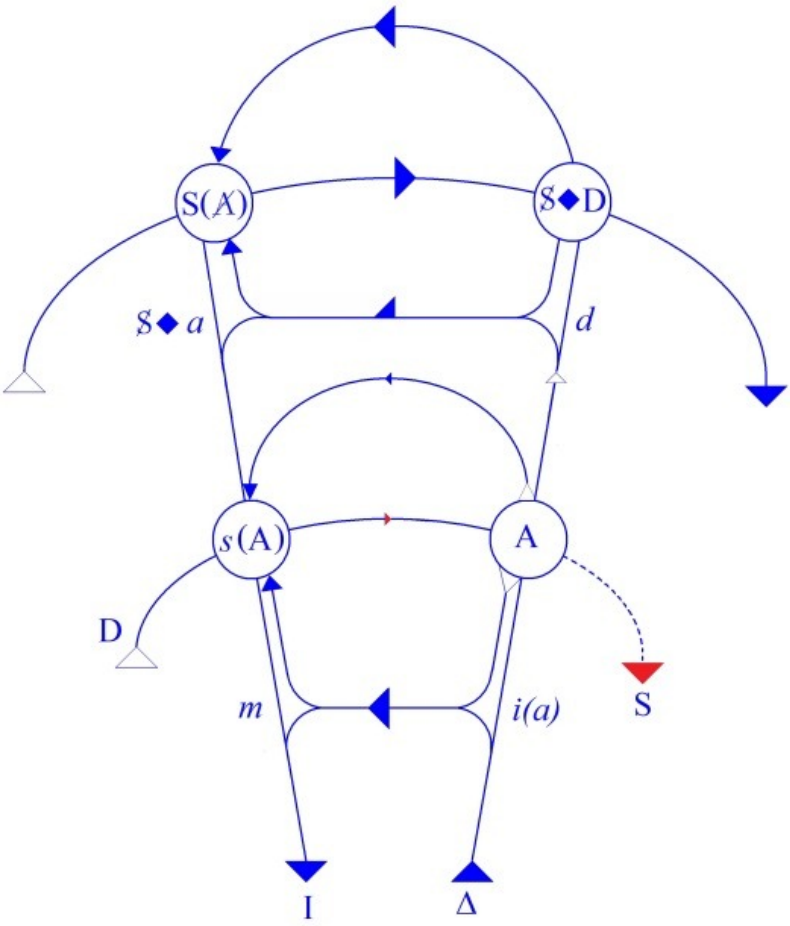
当然，还会出现许多别的感受。我刚才提到的莫尼-凯尔那篇文章，就具体谈到分析家可能产生的抑郁、对事物普遍失去兴趣，以及对一切切身之事失去感情，甚至撤回原有投入[注]。

> [注] 原文连续使用 désaffection 与 désaffectation：前者偏向“感情淡漠、失去兴趣”，后者另有“调离原职、撤出用途”之意。这里依次译作“失去感情/撤回原有投入”，保留两词递进又含双关的意味。

这篇文章读起来很有意思，因为作者不只描述某次会谈之后发生的事情。在那次会谈里，他觉得自己没能充分回应一位病人——用他自己的话说，就是“a demanding patient”（一位苛求的病人）。

你们不要因为 demanding 一词里听见了“要求”（demande）的回声，就以为这样已经抓住了英语的语气。Demanding 还要更强，指一种步步紧逼的苛求。

作者由此谈到“分析家的超我”（super-ego analytique）所起的作用。你们读过文章后，多半会觉得他的论述有一道缺口（gap）；只有参照“图式（graphe）”所呈现的内容，它才真正显出分量。当你们在图式中加入虚线，它会显示出：在下方那条线上，虚线越过大他者的位置，代表超我。



我把图式的其余部分也画出来，让你们明白它在这里有什么用处。某种要求之所以会使分析家抑郁，甚至产生更严重的后果，不能总归咎于超我的严苛，仿佛那是一个最终不透明的因素。关键恰恰在于，大他者的要求同所谓超我结构之间具有连续性。

请这样理解：
当主体的要求被接收者内摄，并在他那里转变成一项已被言说出来的要求，**以至于用颠倒的形式代表了接收者自己的要求时**，超我的过度严苛便会产生最强的效果。

比如，来自母亲的一项爱的要求，在必须作出回应的人那里，碰上了他自己朝向母亲的爱的要求。

相关知识卡 **分析家的无意识、电话听筒与反移情**

我在这里只作提示，因为我们的道路并不经过这里；这只是一则旁注。重要的是，有一位分析家显得格外敏捷，也很善于辨认自己的经验。

他甚至把一种确实起过作用的做法作为例子提出，并认为值得报告出来。他并不把这当作一次失手或某种偶发、后来多少得到修正的后果，而是把它当作一种可以纳入分析操作学说的程序。

他说，自己曾谈到一种感受，并看出它同某位病人的分析给他造成的困难有关。事情发生在一个很有英国生活节奏特色的时段：周末。此前围绕这次分析，他已经经历了一段相当紧张的时期；到了周末，他注意到本周同病人所做的工作给自己留下了某种疑难和不满足。

起初，他完全没有看见两者之间的联系，只是突然泄了气——就这么直说吧。到了周末的后半段，他陷入一种状态；只有用病人描述自身状态时所用的同一套词，他才认出它：**一种近乎人格解体的厌恶**。
一周以来的全部辩证过程，正是从病人的这种状态出发的。病人还讲过一个梦，分析家曾借梦来理解情况并作出回应；但分析家后来觉得，无论实际上对错，自己的回答没有答到点上。

他之所以这样判断，是因为病人对那个回答发了好一通牢骚，此后对他变得异常刻薄。

这时，分析家终于认出：自己当下的感受，恰好就是病人起初向他描述过的某种状态。无论对病人还是对分析家来说，这都算不上新鲜事；
他们早已知道，病人可能陷入这些近乎抑郁的阶段，并伴有轻微的偏执效应。

这就是文章讲述的事情。这位分析家，以及他所属的整个圈子——也就是我在这里所称的克莱因学派——**立刻把它理解成“坏对象”投射进分析家的效果**；　因为无论一个主体是否处在分析中，他都可能把坏对象投射到他人身上。

在某个分析领域里，这种说法似乎不成问题：
投射出去的坏对象会自然而然地产生全部效力，至少当对方同主体结成紧密关系时如此；　而一场已经持续相当时日的分析，恰好创造了这种紧密而连贯的关系。我们毕竟得承认，这里包含了近乎魔法信仰的成分；可人们如此轻易地滑向这种信念，大概也不会毫无缘故。

但说它“产生全部效力”，究竟到什么程度？文章也给出了回答：这种效果来自分析家对病人的“不理解”。这里的效果被说成是对“正常反转移之偏离”的可能利用。
因为文章开头已经阐明，正常反转移本身产生于一种往返运动：分析家内摄被分析者的话语，同时还容许另一种可能——你们看，这走得多远！

——分析家可以把某种东西投射到被分析者身上，而它是对病人话语被内摄之后作出的想象性回应。

只要被内摄的要求得到了充分理解，这种反转移效果就被称为“正常”。分析家不难在自身的内摄活动中辨明方向；发生的一切非常清楚，他只须看见其后果，甚至无须利用它。事情确实发生在 i(a) 的层面，并且完全受到掌控。
至于病人那一边发生的事，分析家也不会惊讶：病人投射到他身上的东西影响不到他。只有当分析家不理解时，他才会受到影响；这就成了正常反转移的一种偏离。
事情甚至可能发展到分析家真正变成这个“坏对象”的病人/承受者（原文：patient）[注]，而这个坏对象正是他的搭档投射进他体内的。

> [注] Patient 在这里既可指接受分析的“病人”，也可指被动承受某种作用的人。拉康借同一个词，把分析家的角色同他承受坏客体投射的处境叠在一起。

相关知识卡 分析家的无意识、电话听筒与反移情

也就是说，分析家在自己身上感受到某种完全出乎意料的效果。只有独自反思一番，他才可能认出，这正是病人曾向他描述的状态；甚至连这种认出，也许都只是因为时机凑巧。

我再说一次，**我既不接受这里给出的解释，也不拒绝它**。
我暂且把它悬置起来，一步步前进，把你们带到那个准确的切面，好让我在那里阐明某种东西。

我只是说，按照这位资深分析家的讲法，即使分析家自己不理解发生了什么，他仍会实际成为这些投射的容器，并把它们当作异物在自己体内感受到。

这当然把分析家置于一个古怪的“垃圾场”位置。要是很多病人都这样，而分析家又无法确定究竟是哪一个病人引起了某种感受，那么你们可以想见事情会走到哪里。

在莫尼-凯尔的描述中，这些反复出现的事实彼此脱节，确实会造成一些问题。

无论如何，我要再向前走一步，而且是跟着作者一起走。他告诉我们，这条路线由来已久：费伦齐早就提出过一个问题，在某些情况下，分析家应当在多大程度上把自己实际感受到的东西告诉病人，以此作为让病人接近现实的手段[注11]。

> [注11] 保拉·海曼在上文所引的同一篇文章中讨论了费伦齐的这种做法，并在那里论证了自己的立场。

如今没人敢走这么远，我所说的那个学派尤其不会。比如，保拉·海曼会说，分析家必须严格要求自己：在日常记录和每日的自我检点中，始终及时分析自己可能产生的这类感受。

但这是“他自己同自己之间的事情”，目的在于同时间赛跑，追回自己在理解（understanding）病人这件事上可能已经落下的进度。

莫尼-凯尔不像费伦齐走得那么远，却也不像保拉·海曼那样保守。在一个局部问题上，他更进一步：自己感受到的状态，同病人在本周开始时带来的状态完全相同。

他把这一点告诉了病人，还记录了它在病人身上产生的效果。这正是他文章所讨论的事；更准确地说，文章复现了他1955年在日内瓦大会

上的报告。他没有谈长远效果，只讲了即时反应：病人显然十分欣喜，并且只得出这样一个结论：

“啊！既然您这么说，那我可太高兴了。前几天您解释我的那种状态时——他的解释确实有些云里雾里、含混不清，他自己也承认——我当时就觉得，您说的其实是您自己，根本不是我。”

相关知识卡 罗杰·莫尼-凯尔

这样一来，我们算是彻底陷在误解之中了，而且似乎就满足于此。至少作者本人满足了；他把事情停在这里。接着，据他说，分析重新启动，并为后来的一切解释敞开了可能性——这一点我们只能相信他。

于是，所谓“反转移的偏离”在这里被当作一种可以编入规则的工具。遇到类似情形，分析家应尽快挽回局面：**至少先认出事情在自己身上造成的效果，再以有所保留的方式向病人透露一些情况**。
这种透露无疑部分揭开了整个分析处境的面貌；人们期待它成为一个重新出发的契机，解开分析处境自身那个看似已经走入死胡同的结。

我并不是在认可这种做法是否恰当，只是指出：产生这类效果，并不依赖某个特权点。我要说的是，如果这种做法确有任何正当性，那么无论如何，只有我们的范畴能让我们理解它。

在我看来：

- 我们若不诉诸我标示为 (a) 的那个位置，就无法理解它。这个 (a) 是部分对象，是欲望关系中的 ἄγαλμα（agalma）；而欲望关系本身又在一个更广阔的关系内部被决定，也就是爱的要求。

- 只有在这里，只有借助这种拓扑学，我们才能理解上述做法。这种拓扑学让我们能够说：即使主体并不知道，单凭分析处境的客观设定，(α)、ἄγαλμα 就已经在大他者中发挥作用。
- 因此，这里被说成正常或异常“反转移”的东西，其实没有任何特别理由非得叫作“反转移”。它不过是转移处境本身不可化约的效果。

相关知识卡 分析家的无意识、电话听筒与反移情

转移一旦存在，我们就已经被卷入这样一个位置：我们成了含有 ἄγαλμα 的人，含有主体分析所涉及的那个根本对象。

这个对象同一种主体摇摆的关系相联，并受其制约；我们把这种关系刻画为——

- 构成根本幻想，并设立主体得以把自己固定为欲望的位置。这是转移的一个正当效果。
- 因此，无须把反转移搬出来，仿佛这里涉及的是——分析家自己特有的部分，而且尤其是他出错的部分。但我认为，要认出这一点，分析家必须知道几件事。特别是，他必须知道：判断自己位置是否正确的标准，不在于他理解还是不理解。

他并非非得“不理解”不可；但我要说，在一定程度上，不理解或许胜过对自己的理解过度自信。换言之，他必须始终怀疑自己所理解的东西，并提醒自己：他试图触及的，恰恰是原则上他并不理解的东西。

分析家当然知道欲望是什么，却不知道同他一道踏上分析历程的这个主体究竟欲望什么。只有处在这种位置上，他才能在自己身上承载这个欲望的对象。

也只有这一点，才能解释那些至今看来仍奇特得令人惊惧的效果。

我读过一篇文章，下次会把出处更准确地告诉你们。作者是一位经验丰富的先生，却仍在追问：有时从最初几个梦开始，甚至在分析尚未正式开始之前，被分析者本人就向分析家呈现为一个明确的爱之对象，这时该怎么办？

这位作者的回答还算有所保留。另一位作者则断然主张：如果事情这样开场，就不必继续了，因为其中的现实关系太多。

可我们真该这样描述事情吗？如果让已经提出的范畴来引导我们，就可以说：分析处境一开始，主体就作为一个值得关心、值得去爱的人，也就是作为 ἐρώμενος（erômenos，被爱者）被引入。分析家正是为他而在那里；不过，这只是所谓“显在”的效果。

如果我们承认“潜在”效果同**主体的不知、无知**有关，那么他究竟不知道什么？

他不知道的，恰恰是那个以潜在方式——我的意思是，以客观的、结构性的方式——成为其欲望对象的东西。这个对象已经在大他者之中。正因为如此，不管主体知不知道，他都已经潜在地被构成为 ἐραστής（erastès，爱者）。 单凭这一点，他就满足了爱的隐喻所需的条件：以爱者 ἐραστής 取代被爱者 ἐρώμενος。我们已经说过，这种替代本身构成爱的现象；所以，从分析一开始就在转移之爱中看到它炽烈的效果，并不奇怪。也没有理由因此把它视为禁忌证。

问题正在这里出现：**分析家的欲望，以及在一定程度上分析家的责任**。其实，只须设想一件事，整个情形便会如公证人描述合同时所说的那样“完备”：只要分析家在自己不知情的情况下，哪怕只有一瞬间，把他自己的部分对象、他自己的 ἄγαλμα 安置在眼前这个病人身上，这时才真正可以说出现了禁忌证。

可是，如你们所见，只要分析家欲望的处境尚未得到明确规定，这件事就几乎无从辨认。你们只须读一读我刚才指出的莫尼-凯尔，就会看到：他的论述逼得他不得不追问，分析家作分析时究竟对什么感兴趣。他怎么回答？
他说，分析家作分析时有两种起作用的基本冲动（basic drives）。而奇怪的是，他竟把下面这两种称作“被动冲动”：

- 第一种，用他的原话说，是“修复性冲动”（reparative drive），用来对抗我们每个人身上潜在的破坏性；
- 另一种是“亲职冲动”（parental drive）[注]。

> [注] Parental 可以指“父母的”或较宽泛的“亲职的”。这里说的不是分析家的父母，而是分析家像父母那样照料、抚育病人的倾向，故译“亲职冲动”（直译“父母式冲动”）。

相关知识卡 分析家的无意识、电话听筒与反移情 ・ 罗杰・莫尼-凯尔

一位出自克莱因学派的分析家，竟这样表述分析家应当采取的位置，而这个学派无疑已经发展得相当深入、精细。

不过，我既不会为此掩面，也不会大声惊呼。熟悉我研讨班的人，大概已经看出其中的丑闻意味。可我们多少也卷在这桩丑闻里，因为我

们总是在说话，仿佛分析处理的就是这种事情；即使我们很清楚，分析家不应充当被分析者的父母，我们谈到“精神病领域”时仍会这么说/这么想（原文：nous dirons dans une pensée sur « le champ des psychoses »）[注]。

> [注] 原文这一句的句法不完整，也可能有转录或标点问题。这里保留“这么说/这么想”的歧义，不强行确定唯一读法。

那么，“修复性冲动”又是什么意思？它可以意味着太多东西，在我们的经验中也牵涉极广。但我们难道不值得在这里说清楚，这种“修复性”究竟怎样区别于“治疗雄心”的滥用吗？

总之，我们要追问的并不是这种说法何以荒谬，恰恰相反，是它何以有其根据。我愿意相信这位作者以及他所代表的整个学派，确实瞄准了拓扑学中有其位置的某种东西。但必须把它阐明，说出来，标出它的位置，并换一种方式解释。

所以下一次，我会快速概述两次研讨班之间，自己带有辩护意味地向一个哲学小组所作的报告：《欲望的位置》[注12]。
我们必须彻底说明，为什么一位经验丰富的作者谈到分析家时，会使用 parental drive、亲职冲动和修复性冲动这些说法；他的说法一方面必定有其根据，另一方面又迫切需要得到论证。

> [注12] 这场报告于1961年3月6日举行，题为《欲望的位置》（Position du désir）。编者不知道是否留有文字记录。

第14课 · 1961年3月15日

对于今天仿佛从月亮上掉下来、突然来到我们中间的人，我先作个简短定位。我以柏拉图的《会饮篇》为基础，力图用比以往更严格的术语，重新在你们面前陈述所谓“爱的理论”。现在，我要从这番评注已经为我们标定的内容内部，开始阐明转移的位置；这也就是我今年预告的那种意义上的转移，即我首先所称的“主体间的不对等性”。我的意思是，当场的两个主体所处的位置绝不等价。因此，我们谈的不是分析“情境”，而是分析的伪情境，一种“所谓的情境”。

因此，最近两次谈到转移问题时，我是从分析家这一侧切入的。这并不是说，我把“反转移”理解为它通常所指的那种东西：分析家在同被分析者的关系中，对自身的净化还不够彻底。恰恰相反，我要说的是，“反转移”，也就是分析家必然被牵涉进转移情境这一事实，归根到底迫使我们提防“反转移”这个不妥当的说法：

只要对转移现象的分析正确，反转移的存在纯粹而简单地就是转移现象本身的必然后果。

我是从分析实践中一个当下的事实引入这个问题的。人们相当广泛地接受这样一种看法：当分析家在分析中被若干情感触及时，这些情感即便算不上正常，至少也构成一种规范性的方式，用来在分析情境中辨明方向。

我甚至要说，这些情感不只是分析家在分析情境中获取信息的来源；当他有时把它们告诉被分析者时，它们甚至可能成为他干预的一个要素。

我再说一遍，我并没有以自己的名义认可这种方法的正当性。我只是注意到，它已被引入并得到推广，在分析界的广阔范围内被承认、被接受。

仅此一点，就足以为我们眼下的道路提供指示。目前要分析的，是那些如此使用“反转移”的理论家怎样为此辩护。他们把它同分析家未能理解的某些时刻联系起来，仿佛这种“不理解”本身就是一个判准、一道分界线、一个转折处：某种东西在此获得界定，迫使分析家在辨明事态时改换交流方式，换用另一种工具。而这里所涉及的，正是对主体的分析。

我今天要给你们展示的内容，将围绕“理解”这个词展开。借此，我们可以更紧密地把握用我们的术语所说的“主体的要求同他的欲望之间的关系”。我们已经立下原则，也指出必须反复回到这条原则：首先应放到前景的是，分析所涉及的无非是让主体欲望的表现显露出来。

当我们理解时，“理解”究竟在哪里？当我们以为自己理解了，这意味着什么？我提出，在它最确定、也可以说最初级的形式中，理解主体在我们面前所说的任何东西，在意识层面上可以这样界定：归根到底，我们知道该怎样回应他者的要求。正因为我们相信自己能够回应这项要求，才会产生“理解了”的感觉。

但是，对于“要求”，我们知道的比这种直接理解要多一些。我们知道，要求并非明说的，甚至远不止是含蓄的；它对主体自己是隐藏的，仿佛等待着被解释。歧义就在这里：我们这些作出解释的人，却在一个对我们而言属于意识话语的层面上，回应无意识的要求。这正是偏斜所在，也是陷阱所在。我们一直倾向于滑向某种假设，并被它

俘获：仿佛主体理应接受我们通过回答揭示出来的东西，并从中得到满足。

可是，正是在这里，总会产生某种阻抗。如何定位这种阻抗，如何界定我们应当把它归于哪些心理机构，正是由此衍生出了关于主体的分析理论的一切阶段，也就是我们在主体内部所要面对的各种心理机构。

然而，难道我们不可以走到一个更根本的点上吗？当然，我们不否认主体内部这些不同心理机构在阻抗中所起的作用；

但我们仍可以看见、把握到，主体的要求同向他作出的回应之间的困难，还要位于更深处，位于一个完全原初的点上。

我曾试图把你们带到这个点上。我当时这样说：对说话的主体而言，他的需要必须穿过“要求的狭道”；也正因为如此，在这个完全原初的点上会出现一种奠基性的结果：说话主体身上一切“自然倾向”，都必须安置在要求的彼岸和此岸。

在彼岸，是爱的要求；在此岸，则是我们称作欲望的东西。欲望的特征在于一项条件，也就是我们所谓的绝对条件；这项条件体现在同欲望相关的对象的特殊性之中：petit(a)（小 a），这个部分对象。

我曾试图向你们表明，它作为 ἄγαλμα [agalma]，从一开始就已经包含在爱的理论的那篇奠基性文本《会饮篇》中；我也把它同分析理论中的部分对象等同起来。

今天，我要简短回顾分析理论中最原初的内容，即 Triebe、“驱力及其命运”，让你们切实把握这一点。然后，我们才能从中推出它对我们所关心的问题意味着什么，也就是上次留给你们的那个问题：

分析家的位置中牵涉的究竟是何种 drive（冲动）。

你们记得，我上次正是在这个疑难点上停下的：一位谈论“反转移”这个议题（sujet）的作者[莫尼-凯尔][注]，把所涉及的东西定位在他所谓的以下两项中：

- “亲职冲动”（parental drive），也就是成为父母的需要，
- 或“修复性冲动”（reparative drive），也就是要去抵抗那种被假定天然存在于每一个可分析的被分析主体身上的破坏性。

> [注] **罗杰·莫尼-凯尔**（Roger Ernle Money-Kyrle，1898—1980），英国精神分析家，有哲学与人类学背景，先后接受欧内斯特·琼斯、弗洛伊德和梅兰妮·克莱因的分析，1949 年成为英国精神分析学会的训练分析家。他是克莱因学派的重要作者，研究横跨临床、伦理、政治与战争问题。拉康此处承接上一课对他 1956 年论文《正常的反转移及其若干偏离》的讨论；“亲职冲动”与“修复性冲动”，正是他随后重新追问分析家欲望与位置的切入点。详见 罗杰·莫尼-凯尔。

相关知识卡 分析家的无意识、电话听筒与反移情 · 罗杰·莫尼-凯尔

你们立刻就看出了这种说法的大胆、冒险和悖谬，因为只须稍停片刻就会发现：如果“亲职冲动”果真必须出现在分析情境中，那么，当被分析主体面前真正站着一位父母时，我们还怎么敢谈论转移情境？他面对分析家时，重新落回自己在整个成长过程中面对那些主体时所处的位置，岂不是再正当不过？围绕着那些主体，他的根本被动情境得以构成；而这些情境在能指链条中构成了种种“重复的自动性”。

换句话说，怎么会看不见这里的直接矛盾？我们正径直撞上那块会迫使我们提出这项矛盾的礁石。谁能反驳我们如下的说法：在分析中建立的转移情境，同那个“情境”的现实并不相符？

有些人轻率地把后一种情境说得极其简单：它就是分析中此时此地（hic et nunc）的医患关系。如果医生带着“亲职冲动”站在那里，那么不管我们把这种冲动设想成经过怎样精心打磨的教育立场，主体对当下情境的正常回应，同一切可被说成过去情境之重复的东西之间，便毫无距离可言。

实际上，若不至少在某处提出相反的要求，我们甚至无法把分析情境阐明出来。例如，在《超越快乐原则》第三章，弗洛伊德重新处理分析中的问题，把回忆同“重复的自动性”——即 Wiederholungszwang（重复强迫）——的再生产区分开来。

他把后者视为分析的回忆目标的一次“半失败”，也视为一种必然的失败。他甚至把这种失败记在自我结构的账上；

在当时的理论阶段，他试图把自我规定为一种在很大程度上属于无意识的心理机构。他把重复功能中最重要的部分，不是全部，因为整篇文章显然正要表明仍然留有余地，归于自我对被压抑回忆的防御。而被压抑的回忆，被看作分析操作真正的、最后的终点，尽管当时它也许已经被认为无法达到[注]。

> [注] 这里的“相反的要求”承接上文：如果分析家当真以现实中的父母身份、带着“亲职冲动”或“修复性冲动”来回应主体，那么主体此刻对分析家的反应就会与旧日关系的重复完全重合，转移也就无法同现实关系拉开距离。因此，分析情境必须保留一道间距：既容许主体在转移中重新经历过去，又使这种看似当下的现实最终能够被辨认为“被遗忘的过去”的映现；
> 下文引述的 Überlegenheit 正是为这道间距保留可能性。拉康所谓“半失败”，是就

> “把被压抑者作为过去回忆起来”这一目标而言：弗洛伊德指出，病人不能把被压抑者全部回忆起来，反而不得不把它当作当前经验在同分析家的关系中重复。重复因而一方面显示自我的抵抗阻断了回忆，另一方面又让被压抑者得以在转移中出现，成为分析无法绕开的通路。这里说“不是全部”，则是因为《超越快乐原则》接着还要考察不能仅由自我防御和快乐原则说明的重复，把问题推向一种更原初、更具驱力性的重复强迫。

弗洛伊德让我们沿着抵抗这一最终目标的道路前进，并把这种阻抗定位在自我的无意识功能中。他告诉我们，我们必须经过这一段，即：

“医生通常无法使被分析者免于治疗的这一阶段；他必须让被分析者重新体验自己被遗忘的生活中的某个部分，同时必须留意使某种程度的Überlegenheit（优越性）得以保留。凭借它，那种表面的现实（die anscheinende Realität）才能一次又一次被认作一段被遗忘的过去的映现，如同镜中的反射。”

德文原文:

In der Regel kann der Arzt dem Analysierten diese Phase der Kur nicht ersparen; er muß ihn ein gewisses Stück seines vergessenen Lebens wiedererleben lassen und hat dafür zu sorgen, daß ein Maß von Überlegenheit erhalten bleibt, kraft dessen die anscheinende Realität doch immer wieder als Spiegelung einer vergessenen Vergangenheit erkannt wird.

相关知识卡 Durcharbeitung：修通不是一次领悟

天知道，对这处 Überlegenheit 的标示催生了多少阐释上的滥用。正是围绕它，整套同所谓“自我的健康部分”结盟的理论才得以建立。然而，这段文字里完全没有类似的意思。我要再怎么强调也不为过：你

们应当已经注意到，此处的 Überlegenheit 具有某种中性（neuter）的性质[注]，它既不在这一边，也不在另一边。

> [注] 德语 Überlegenheit 通常指“优越、占优势或居于上风”。弗洛伊德原句只说应当使“一定程度的 Überlegenheit 得以保留”（daß ein Maß von Überlegenheit erhalten bleibt），并未指明它由医生还是病人持有。

这种优越性究竟在哪里？是在医生这一边吗？但愿他还保持着清醒的头脑。这里说的就是这件事吗？还是说，它在病人那一边？奇怪的是，法译本同在其他各种名义下完成的译本一样糟糕，它把这句话译成：

“……只须留意使病人保持某种程度的宁静优越性——原文里根本没有这种说法——以便他尽管如此仍能确认，自己重新体验和再生产的现实不过是表面的而已[注1]。”

> [注1] 参见西格蒙德·弗洛伊德：《精神分析论集》，Hesnard 译，巴黎：“Payot 小丛书”，1970年，第22页。

既然如此，这种无疑必不可少的 Überlegenheit 究竟应安置在哪里？难道我们不能比那些已有的论述更精确地定位它吗？那些论述只会把治疗中当下发生的重复所显出的“当前偏差”，同一个被当作完全已知的情境作所谓的比较[注2]。

让我们重新从“阶段”和要求着手，考察我们在解释中所面对的主体要求。我们就依照所谓“力比多阶段”的时间序列和历时性，先从最简单、也是我们经常援引的要求开始；不妨说，所涉及的就是“口腔要求”。

> [注2] “当前偏差”大概是在影射安娜·弗洛伊德；参见《文集》第603—604页。

什么是“口腔要求”？它就是“要求被喂养”，而这项要求向谁、向什么发出？它指向那个听见它的大他者。在要求之陈述的这个最初层面上，那个大他者确实可以被称作我们所谓的“大他者的位置”。这个“大他者—on”（l’Autre-on），我不妨把它称作 Autron [注]；

这样，我们的称呼便同物理学中那些熟悉的名称押起韵来。这项“要求被喂养”，就这样多少在主体不知情的状况下，由主体向这个抽象、非人格化的 Autron 发出。我们曾说过[注3]：任何要求，正因为它是言说，都倾向于按下列方式结构自身：

- 它从大他者那里召唤一个以颠倒形式出现的回应，
- 它凭借自身结构，唤起自身经由某种颠倒而转置的形式。

> [注3] 这段话颇为晦涩，现列出几种异文：“任何要求，由于它是言说，都倾向于这样结构起来：它从大他者那里召唤出自己颠倒的回应；它也凭借自身结构，唤起自己依某种颠倒而转置后的形式”（速记稿）；“任何要求，由于它是言说，都倾向于这样结构起来：它向大他者的主体召唤一个以颠倒形式出现的回应……”。
>
> [注] 可以翻译成"大他者子"。
>
> Autron 是拉康把 Autre（大他者）与物理学粒子名称常见的后缀 -on 拼合起来的临时造词，如 électron 电子、neutron 中子。译文保留原词，以免丢失这层语音游戏。

与“要求被喂养”相回应的，是“要求主体自己接受喂养”。这一回应出于能指结构，发生在大他者的位置，并且可以说，它在逻辑上同前一项要求同时，处在 Autron 的层面。

我们从经验中很清楚，这不是什么虚构对话的精巧推演。孩子与母亲之间所涉及的正是这件事：每当那种看似本来就会相遇、以严格互补的方式闭合起来的关系中爆发哪怕最轻微的冲突，它便显露出来。

表面看来，还有什么比“要求主体自己接受喂养”更能回应“要求被喂养”？然而我们知道：

- 正是在这两项要求彼此对置的方式中，藏着那个极细微的 gap（间隙）、那道裂口、那处撕裂；不协调会从那里潜入，而且通常就这样潜入。这场相遇的失败早已预成，因为它根本不是两种倾向的相遇，而是两项要求的相遇，
- 在“要求被喂养”与另一项“要求主体自己接受喂养”相遇的地方，会悄然插入这样一个事实：这个事实已经在喂养关系中第一次公开爆发的冲突里显露出来，即欲望溢出了这一要求，
- 而且，若要满足这个要求，就必然会熄灭其中的欲望。为了不让溢出要求的欲望熄灭，那个饥饿的主体——当他要求被喂养，而回应他的却是要求他自己接受喂养时——反倒不肯让人喂养。他仿佛拒绝因为要求得到满足，便作为欲望而消失；因为要求一旦被满足所消除或压垮，欲望也就被杀死了。

由此产生种种失调，其中最形象的就是拒绝被喂养，也就是所谓的“神经性厌食症”——这个名称究竟有几分恰当，姑且不论。我们在这里遇到一种处境；要表达它，最贴切的办法莫过于利用法语音位体系中的语音歧义：人无法向最原初的大他者承认：“你就是欲望”（tu es le désir）[注]，

- 而不同时对它说：“杀死欲望”（tuer le désir），
- 而不承认它杀死欲望，

- 而不把欲望本身交付给它。

> [注] 法语 tu es le désir（“你就是欲望”）与 tuer le désir（“杀死欲望”）通过相近的语音形成双关；下一段正沿着这组声音的歧义展开。

一切要求所固有的原初矛盾情感，就在于每一项要求也都意味着主体：

- 并不希望它得到满足，
- 以保存欲望本身为目标，
- 见证欲望的盲目临在，欲望无名而盲目。

这个欲望是什么？我们以最经典、最原初的方式，从以下几点认出它：

- 口腔要求除了满足饥饿之外，还有另一重意义，
- 它是一项性的要求，
- 而且，弗洛伊德自《性学三论》起便告诉我们，它在根本上是食人性的；食人行为具有性的意义。

食人行为又提醒我们——弗洛伊德最初的表述恰恰遮蔽了这一点——对人来说，进食系于大他者的善意；

同这个事实构成两极关系的，还有另一端[注4]：原初主体不只要以大他者善意所赐的面包为食，更确确实实要以喂养者的身体为食。

> [注4] 弗洛伊德实际上直到1915年才把食人行为本身视为具有性意义（参见《性学三论》，伽利玛出版社"观念"丛书，1962年，第95页）。不过，弗洛伊德的文本中找不到"大他者的善意"这一说法，因此编者提出一种文本校订，以消除速记稿的歧义。拉康也可能确实说了速记员所听到并记下的那句话："它提醒我们——这正是弗洛伊德最初的表述所遮蔽的——对人而言，进食系于大他者的善意，并通过一种两极关系同这一事实相连。"

因为事情必须直呼其名：我们所谓的性关系，正是与大他者的关系通向身体结合的方式。最彻底的结合，是原初的摄入；食人行为的地平线在这里初露端倪，也成为所指向的目标。
精神分析理论正是以此来规定口腔阶段。我们要看清这里谈的是什么。我从最困难的一端入手，先从起源讲起；可实际上，我们总要事后倒着追溯，才能看出事物在真实发展中如何逐层搭建起来。

有一种力比多理论，你们知道我一向反对它，尽管倡导者正是我们的一位朋友——弗朗茨·亚历山大。这套理论把力比多看作一种能量盈余：当维持生存的需要得到满足以后，这种盈余便在生物身上表现出来。这个说法很方便，却是错的，因为性力比多不是这么回事。

性力比多确实是一种盈余；但正是这一盈余，使它所在之处的一切需要满足都归于徒劳。必要时——这里的"需要"正是一语双关[注]——它甚至拒绝这种满足，以保存欲望的功能。

> [注] 法语固定说法 au besoin 意为"必要时"，其中 besoin 又正是本段反复出现的"需要"，拉康借此作双关。

其实，这些道理随处都能得到印证。只要向后退一步，重新从"要求被喂养"出发，你们马上就能亲手触及这一点：饥饿之嘴的趋向，只因通

过同一张嘴表达为一条能指链，便有可能指明它所欲求的食物。什么食物？
第一个结果就是，这张嘴可以说："不是那个！"否定、差别，以及欲望的"我喜欢这个，不喜欢别的"，都已经进入其中；欲望维度的特殊性就此迸发出来。

因此，我们在口腔层面作干预和解释时，必须极其谨慎。我说过，要求形成于趋向兴起的同一点、同一器官。混乱的根源就在这里：一旦回应它，便可能造成种种歧义。

当然，对它作出的回应至少还会保存言说这一领域，因此我们始终有可能在其中重新找到欲望的位置；但与此同时，那些试图向主体强加一条逻辑的人也可能使他陷入种种屈从：既然你的需要已经满足，你就只须为此感到满意。这样一来，"得到补偿的挫折"竟成了分析干预的终点！

我想再往前走，而且——你们今天就会看到——我确实有理由这样做。我要转到所谓"肛门力比多阶段"。因为我相信，正是在这里，我可以碰到、抓住并驳斥分析解释中最常混入的若干混淆。若从肛门阶段的要求入手，你们想必都有足够经验，我不必再多作说明：我所谓的是憋住排泄物的要求，而它无疑奠定了某种东西，也就是把排泄物排出去的欲望。

但这里没有那么简单，因为到了规定的钟点，负责教养的家长也会要求孩子排泄。主体被要求给出某种东西，以满足教养者——此处也就是母亲——的期待。这一要求的复杂性所带来的展开，值得我们停下来细看，因为这点是根本性的。

请注意，这里涉及的既不是需要同它被要求采取的形式之间的简单关系，也不是性的过剩，而是对需要的规训。性化只发生在返回需要的运动中；可以说，正是需要本身使这次排泄获得了作为礼物赠给母亲的正当性。母亲等着孩子履行身体功能，让某种值得大家赞许的东西排出、显现。

排泄物作为礼物的这一性质，在临床经验中早已为人熟知，而且从分析经验之初就已被辨认出来。这里的对象彻头彻尾是在“礼物”这一层面被体验的：孩子偶尔失控、闹得过火时，会很自然地把它当作一种表达手段。粪便礼物是分析最古老的一项主题。

借此，我想把自己始终致力于剿灭“奉献性”神话的工作推到最后一步，向你们说明它真正关联的是什么。因为一旦看见这一点，你们就再也无法以别的方式理解肛门辩证法的领域；这才是“奉献性”的真正领域。

很久以来，我一直以各种方式引你们辨认这一点，尤其反复提醒你们：“奉献性”这个词本身就是强迫症者的幻想。“一切都为了大他者，”强迫症者这样说，而他确实就是这样做的[注5]。

因为强迫症者始终陷在毁灭大他者的眩晕之中，他无论做多少都不足以让他者继续存在。现在，我们看到了它的根。肛门阶段的特征就在这里：

主体满足一种需要，只是为了使另一个人得到满足。

> [注5] 参见《文集》，第615页。

人们教主体把这种需要憋住，唯一目的，是让它成为教养者这个他者获得满足的机会。照料婴儿所带来的满足——其中也包括给他擦屁股——首先是他者的满足。

严格说来，正因为主体被要求把自己拥有的某样东西作为礼物给出去，我们才可以说，奉献性同肛门阶段的关系领域相连。

请注意由此产生的后果：在这个处境中，留给主体本身的那一点位置，换言之，欲望，是由这项操作带走的东西来象征的。欲望，按字面说，进了茅坑。

主体被象征成掉进便盆、乃至落进厕坑里的东西，这正是我们在经验中遇到的、同肛门欲望的位置结合得最深的一点。它既构成了其中的戏剧性，也使人们在许多病例中回避这一步。我的意思是，我们并不总能把病人的洞见推进到这里。

不过，每当肛门阶段牵涉其中时，你们都可以这样告诫自己：如果尚未碰到这一点，却不怀疑自己的分析是否切中要害，那就是错的。

我向你们保证，一旦触到这个精确的要害——就它在经验中的分量而言，它丝毫不亚于关于原始口腔对象，无论好坏，所作的一切论述——只要你们还没有在这里辨认出，作为欲望的主体同最令人厌恶的对象之间那种根本关系，就谈不上在分析欲望的条件上走了多远。

可是你们无法否认，分析传统时时都在提醒人们这一点。我想，你们之所以能长久对此充耳不闻，只是因为人们没有像我正在向你们做的那样，按照事物的根本拓扑结构把它标出来。

“可这样一来，”你们会问，“这里的性因素又在哪里？那条著名的施虐驱力又该怎么办？人们靠一个连字符就把它同‘肛门’一词配在一起，仿佛一切本来就不言自明。”

这里显然需要作出某种努力；即使把它称作“理解”，也只能说是极限意义上的理解。

性的东西只能以暴力的方式进入这里。实际发生的也正是如此，因为这里涉及的就是施虐暴力。可这本身仍藏着不止一个谜，值得我们停下来细看。

恰恰由于他者本身在肛门关系中占据了完全的支配地位，性的东西才会在这一阶段特有的层面显现。我们可以从它那个被称作“口腔—施虐”的前身入手，多少窥见这一点：它提醒我们，说到底，生命在根本上就是吞噬性的同化。

同样，吞噬这一主题在前一个阶段被安置于欲望的边缘；生命洞开的巨口在这里则以某种倒影、某种幻想的形式，让你们看见如下情形：当他者被设定为关系中的第二项时，他必定显现为一个献给这道裂口的存在。

我们是否要进一步说，其中也包含痛苦？这是一种相当特殊的痛苦。为了唤起一种基本图式——我认为它最能向你们呈现施虐—受虐幻想本身的结构——我要说：

- 这种痛苦是他者所期待的；正是想象的他者悬在痛苦深渊之上这一状态，构成了施虐—受虐式性欲化的尖点和轴心；

- 正是在这一关系中，那个已不再是性的一极、而将成为性伴侣的存在，才在肛门阶段确立起来。因此可以说，这已经是性的某种重新显现；
- 肛门阶段形成的施虐结构或施虐—受虐结构，是从性的最大蚀隐点、从纯粹的肛门期奉献性出发，再度上升到将在生殖阶段实现的东西；
- 对生殖阶段、人的爱欲，以及以正常的充盈形式表达出来的欲望的准备，正是从这里开始。欲望若要被安置为欲望，而不是倾向、需要，也不是纯粹的交媾，它的萌芽、起点和重新涌现之处，就在同那个被置于等待之中的他者之间的关系中：威胁悬而未发，攻击随时可能发生。正是这种关系，为所谓“性的施虐理论”奠定基础、赋予特征并使之得到说明；我们知道，在绝大多数个案中，这种理论都具有原初性质；
- 不仅如此：正是这一处境特征，使他者在最初被性欲化时必须被交付给一个第三者，才会在主体对性的第一次感知中被构成为性的存在。我们熟悉的那种含混也由此而来：在近期分析理论家所发现的原初经验中，性的归属始终悬而未定，不知道落在这个第三者身上，还是落在这个他者身上。

相关知识卡 口腔要求、肛门礼物与回溯性

在主体最初以力比多方式感知他者时，也就是力比多从某个点状的蚀隐处重新升起之际，主体不知道自己更欲望的是这个他者，还是介入的第三者。

这是所有施虐—受虐幻想的结构中不可少的一环。因为构成这一幻想的那个人——如果我们对肛门阶段的分析无误，就不要忘记——在肛门阶段的这个枢纽点上，作为见证者的主体恰恰就是他本来的东西：

我刚才已经说过，他就是屎！ 不仅如此，他还是一项要求；他是一坨只求被排出去的屎。

这才是整个结构的真正根基。你们尤其会在强迫症者的幻想、在他的根本幻想中，看见它处在最根本的位置：

借用某人的说法——他贬低自己，把爱欲辩证法的整场游戏都置于自身之外，又装作是这场游戏的组织者。

他正是以自身被排泄掉为根基，搭起了整个幻想。这里的一切都扎根于某种东西；一旦认出它，许多看似平常的问题也就可以得到澄清。

因为，如果事情确实固定在主体同排泄物性的 对象(a)相认同的这一点上，我们会看到什么？

不要忘记，在这里，至少原则上，表达这项要求的任务已经不再交给那个卷入需要与要求之戏剧性纽结的器官本身。换句话说，除了耶罗尼米斯·博斯的画，人并不用屁股说话。

可我们偏偏会遇到一些奇特现象：言说先被截断，随后又猛然爆发出来。它们让我们在言说本身的分节中，隐约看见带状粪便的象征功能，这就是口吃。

很久以前——我想在座不会有人还记得——曾经有过一个小人物。儿童神话里总有这种意味深长的小人物，而这些神话其实来自父母。如

今人们常谈匹诺曹；在一个我年纪大到还能记得的时代，则有“布特 · 德 · 赞”（Bout de Zan）[注]。

> [注] Bout de Zan 是法国早期默片中一个顽皮男孩的角色名；这个名字同时让人联想到“一小截 Zan 牌甘草糖”。下文正是由此转入 réglisse（甘草）的词源游戏。

把儿童视为珍贵的排泄物对象，这一整套现象学都浓缩在这个名字里：孩子被等同于人们称作 réglisse（甘草糖）的那种甜丝丝的东西。据说，这个词源自希腊语 γλυχύῤῥιζα（glukurrhiza），意思是“甜根”。我们恰恰在 réglisse 这个词上，找到一个真正——可以这么说——甜得不能再甜的例子，展示能指在转写中所具有的彻底含混；这大概并非偶然。

请容我稍作岔开，把一路上发现的这颗珍珠送给你们。这不是我昨天才找到的；我已经替你们留了很久。既然讲到 Bout de Zan 时又碰见它，我就说出来。据说，réglisse 最初来自 γλυχύῤῥιζα（glukurrhiza）。当然，它并不是直接从希腊语进入法语的。

拉丁人听到这个词后，借用了 liqueur 的音形，把它变成 liquiritia；到了古法语中，又成了 licorice，再经由音位换序变成 ricolice。后来，ricolice 遇上了 règle（规则）和 regula，于是造出了 rygalisse。你们得承认，licorice 同“规则”的这场相遇实在精彩。

还不止于此。所有这些变化最后落脚于一种自觉的词源解释，近几代人终于在它那里安顿下来：réglisse 应当写成 rai de galice，因为甘草是用一种只生长在加利西亚的甜根制成的，也就是“加利西亚之根”（rai de galice）。我们从“希腊词根”出发，兜了一圈又回到了“根”——确实是有去有回。我想，这番关于能指含混的小演示足以说服你们：我们脚下的地面很扎实，理应让这种含混得到充分重视。

归根到底，我们已经看到：在肛门层面，我们尤其应当谨慎，不可轻易认为自己理解了他者。因为对他要求的任何理解，都会如此深地把这个他者本人牵涉进去；所以在迎上去回应之前，必须三思。这番话说的，不正是你们都知道的事情吗？至少做过一点治疗工作的人知道：面对强迫症者，不能给他哪怕这么一点鼓励，不能替他卸去罪责，甚至连解释性的评论也不能走得太远。

因为一旦这样做，你们就不得不走得更远，最终接过并让步于那套机制，给自己招来大祸。正是借这套机制，他想让你们——可以这么说——把他自身当作屎吃下去。

经验早已告诉你们，顺着这一过程走，绝不是在帮他，恰恰相反。

象征性内摄必须安置在别处，因为它在强迫症者那里要恢复的是欲望的位置。再提前说到下一个阶段：神经症者最常想成为的，正是阳具。如果把这种"阳具共融"提供给他，就是用捷径不当地满足他。你们知道，我在《欲望及其解释》研讨班中已经对此提出过最明确的异议。

我的意思是，作为想象对象的阳具对象，无论如何都不可能完整揭示根本幻想。面对神经症者的要求，它实际上只能造成一种大体可称为"抹除"的效果；换句话说，它为神经症者打开一条路，让他忘掉自己进入欲望领域时种种波折中曾经起作用的一些最根本机制。

为了在我们今天推进的这段路上暂作停顿，可以这样说：

- 如果神经症者就是无意识的、也就是被压抑的欲望，那首先是因为他的欲望遭到一种反向要求（contre-demande）的遮蔽；

- 这项反向要求的位置，严格说来，正是此后由外部增添到超我建构上的一切得以落位、得以构筑的同一个位置。

任何过早的解释，只要理解得太快，没有看见在被分析者的要求中最应理解的恰恰是超出这项要求的东西，也就是属于欲望的那片不可理解的边缘，就会以某种方式满足这项反向要求。正因如此，分析会过早封闭，并且说到底，归于失败。

当然，陷阱在于：一作解释，你们就给了主体某种可供进食的东西——言说，甚至言说背后的那本书。可言说毕竟仍是欲望的所在，即使你们给出言说的方式让这个所在变得无法辨认；我的意思是，即使这个所在对于主体的欲望仍然无法居住。用一个滋养人的能指去回应对食物的要求、回应那项受挫的要求，会把下面这一点省略掉：在言说所能提供的一切滋养之外，主体真正需要的——

- 是他以转喻方式所意指的东西；
- 是这段言说中任何一点都不存在的东西。

因此，每当你们引入隐喻——你们无疑不得不这样做——就仍然走在同一条路上，使症状具有一致性。
它或许已经是一个较为简化的症状，却依然是症状；至少相对于本应显现出来的欲望而言，事情正是如此。

主体之所以同欲望的对象有这样一种独特关系，是因为他本人最初就是一个化为肉身的欲望对象。言说作为欲望的所在 ，正是汇聚一切资源的 Πόρος（Poros，波罗斯/出路）。

而欲望——苏格拉底最初便教你们这样表述它——首先是资源的匮乏，是 ἀπορία（aporia，无路可走）。
这绝对的、无路可走的困境走近沉睡的言说，并让其对象使之受孕。
这是什么意思？
无非是说，对象早已在那里，正是它要求诞生于世。柏拉图关于灵魂转世、轮回的隐喻——游荡的灵魂在弄清自己将栖身何处之前犹疑不定——在这个欲望对象中获得了支撑、真理和实体；

这个对象早在自身诞生之前便已在那里[注6]。

> [注6] 参见《斐多篇》81d、108b—c等处。
> 贪恋身体的灵魂，曾长久盘桓在尸体和可见世界周围……当它来到其他灵魂聚集之处，所有灵魂都躲避它，没有谁愿意与它同行或为它引路；它独自游荡，陷在彻底的无路可走之中，直到规定的时限到来，才被必然性带往与它相称的居所。

苏格拉底并不知道，当他称颂（ἐπαινεῖν，epainein）、赞美阿伽通时，他正是在做自己想做的事：让下面这些东西诞生于世，从而把阿尔西比亚德带回到他自己的灵魂那里——

- 这个对象，也就是他的欲望对象；
- 这个既是每个人的目标、也是每个人终点的对象。它无疑是有限的，因为“一切”在彼方；这个对象只能被设想为超出——每个人的这个终点。

第15课 · 1961年3月22日

我想说，我们还要在欲望位置的迷宫中继续徘徊。为了准确定位转移的功能，某种回返、主体的某种疲惫、某种所谓的“修通”（Durcharbeitung），在我看来都是必要的——上次我已经指出了这一点，也说明了原因。因此，今天我要再次强调上次所说的意义，把你们带回对所谓“力比多在性感带上的迁移”各阶段的考察。

相关知识卡 Durcharbeitung：修通不是一次领悟

这种定义中包含的自然主义观点，在多大程度上能在我们的表述方式中得到化解和分节，这一点非常重要；而我们的表述以要求与欲望的关系为中心。从这条进路一开始，我便指出：

- 欲望在要求本身的边缘保留并维持着自己的位置；
- 正是要求的这道边缘构成了欲望的所在。为了点明我在这里的意思，可以说，欲望处在要求的彼岸和此岸；饥饿的哭喊一旦开始获得分节，这双重的空处便已经勾勒出来。在另一端，我们看到，英语所谓 nipple，即乳头、乳房的尖端，最终在人类爱欲中取得 ἄγαλμα（agalma）的价值，成为奇珍、珍贵对象；它支撑着轻咬所带来的那种销魂和快乐，其中延续着一种不妨称为“经升华的贪食”。这份 Lust、这份快乐，以及这些 Lüste、这些欲望——你们知道，德语词从单数转为复数时发生的意义滑动，仍保留着这层歧义

[注1]——也就是说，它的快乐、欲望与贪求，都是这个口腔对象从别处取得的。

> [注1] Die Lust（阴性单数）、der Lust（原注标作阳性单数，原文如此）：弗洛伊德用来表示“快乐”。Die Lüste（复数）：欲望、欲求。弗洛伊德本人在1905年留下过一则相关注释：“德语在 Lust 一词的用法中，把正文所说的性预备兴奋的作用考虑进去，这一点很有启发性；这些兴奋既提供一部分满足，也促成性紧张。Lust 具有双重意义，既指性紧张的感觉（j'ai envie，即‘我想要、我感到冲动’），也指满足的感觉。”（西格蒙德·弗洛伊德：《性学三论》，第三篇，《La Transa》特刊，第23页。）

相关知识卡 Lust：欲求、快乐与满足

正是在这个意义上，我把“升华”一词的通常用法倒转过来，有权说，我们在这里看到的是目的的偏离，只不过它朝着与需要对象相反的方向发生。这个特权对象的爱欲价值并非取自原初的饥饿；栖居其中的爱欲（Éros）是后来才经由 nachträglich、即事后作用和追溯而来的。正是在口腔要求之中，欲望的位置被挖了出来。如果没有要求，没有它投射出的爱的彼岸，便不会有此岸这个欲望的位置围绕一个特权对象构成。性力比多的口腔期，需要由要求挖出的这个位置。

相关知识卡 口腔要求、肛门礼物与回溯性

我们还应考察，这样呈现问题是否带有某种过于片面的限定。难道我们不该按字面理解弗洛伊德在某些表述中所说的，一种器官性的、或者说黏膜性的性感性所发生的单纯迁移吗？人们是否也可以说，我忽略了自然事实，例如自然界中那些同生殖周期相连、带有吞噬性的本能冲动：母猫吃掉自己的幼崽？还有那幅萦绕在精神分析讲堂中的宏大幻想形象——螳螂。它作为一种母性原型、一个母模，支撑着人们如此大胆、也许终究并不恰当地归于所谓“阉割性母亲”的功能。

相关知识卡 阉割性的母亲

当然，我自己在接受精神分析启蒙时，也乐于借助这幅如此丰富的形象；它让自然领域在无意识现象中向我们发出回声。面对刚才的反驳，你们也许会提出，我的理论路线需要作某种修正。我相信，接下来的说明会让你们同我一道认可这项修正。

我曾在这幅形象所代表的东西上稍作停留，并问自己：只要略看一眼动物行为的多样性，我们究竟会看见什么？答案是，各种性倒错繁茂得惊人。一位大家熟悉的人——我们的朋友亨利·埃伊——曾把目光投向动物性倒错这个议题；它们毕竟比人类想象力所能发明的一切还要离奇。我记得，他甚至为此做过一期《精神病学的演进》[注2]。

> [注2] 亨利·埃伊并未把《精神病学的演进》的一期专刊用于动物性倒错；实际出版的是由他与 A. 布里翁共同主持的《动物精神病学》，巴黎：Desclée de Brouwer，1964年。

相关知识卡 埃伊与布里翁《动物精神病学》

从这个角度看，我们岂不是又被带回一种亚里士多德式观点：仿佛性倒错欲望的基础位于人类领域之外的某个外部场域？我想请你们在这里稍停片刻，想想我们驻足于“自然性倒错”这个幻想时，究竟做了什么。我请你们跟随我进入这片地带，也知道这样的思考难免显得挑剔、思辨；但我认为，要把这项参照中有根据和无根据的部分沉淀、分辨出来，这一步是必要的。

相关知识卡 亚里士多德的兽性状态

而且，你们马上就会看到，我们也将由此重新触及我所说的主体化中的根本之物，触及欲望辩证法每一次建立时都不可缺少的关键时刻。

在这个问题上把螳螂主体化，就是假定它拥有性的享乐；这个假定并不过分。

说到底，我们对此一无所知。正如笛卡尔会毫不犹豫地说的那样，螳螂也许只是一架纯粹的机器——用他自己的话说，是“机器”；这恰恰意味着排除一切主体性。我们不必固守这种最低限度的立场，可以把这份享乐给它。
但下一步要问的是：这份享乐是否以摧毁某物为条件，享用的正是它所摧毁的东西？只有从这里出发，它才可能向我们透露自然的意图。

要让螳螂多少成为我们所谈之物——也就是我们的“口腔食人行为”、我们的“原初爱欲”——的模型，有一点至关重要，我先把它直接点出来：严格说来，我们必须设想，螳螂的这份享乐同伴侣遭到斩首彼此关联，而且螳螂在某种程度上知道自己斩掉了伴侣的头。我并不排斥这种设想，因为说实话，动物行为学正是我们的主要参照，使“认识”这个维度得以维持；然而在人类世界中，我们认识上的每一次进步，反而都使它变得更加摇摆，因为所谓“认识”严格说来同“误认”、同弗洛伊德所谓的 Verkennung 相重合。

这里只补充一点：在生命领域的其他地方，我们确实观察到这种想象性的 Erkennung（认出）[注3]，观察到相似者所享有的特权；在某些物种中，它甚至会显现为器官生成效应。我不再重提那个老例子[注4]。当年我刚开始阐述某种东西时，曾围绕它带领你们探索想象界；这些年来，那东西逐渐成熟，如今正在你们面前成熟为我的精神分析学说：雌鸽只有看见自己的“鸽子形象”才会发育为成熟的雌鸽，笼中一面小镜子便足以产生这个效果；沙漠蝗也只有遇到另一只沙漠蝗，才会跨过自身的发育阶段。

> [注3] 德语 Verkennung 意为“误认、错认”：并非全然不知，而是已经有所认识，却认错了或作出了错误判断。同源的 Erkennung 意为“认出、识别”。Verkennung　尤其指想象性认识的结构：主体在相似者或镜像中认出自己时，也

> 会把自己等同于一个外在形象，因此“认识”从一开始便包含着误认。
> [注4] 参见《文集》，第95—96、189、190页。

相关知识卡 Verkennung 与 Erkennung：误认和认出

毫无疑问，不仅在令我们着迷的东西中，而且在令雄螳螂着迷的东西中，都有一个迷人形态的挺立：那副展开的身姿、那种姿态使它在法语中得名 mante religieuse，直译就是“祈祷者螳螂”。

这个名字尤其来自那种在我们眼中仿佛祈祷的姿势，它也会在我们身上激起某种说不清的摇曳回声。我们看到，雄螳螂正是在这个幻想、这个化身为形体的幻想面前屈服：它被攫住、被召唤、被吸入，囚禁在一场将使它丧命的拥抱之中。

显然，“想象的小他者”的形象就在这个现象中；假定小他者的某种形象在此显露，并不过分。

但这是否就意味着，其中已经预示着某种东西，仿佛自然倾向的游戏本来容许若干确定的变奏，而在人身上出现的东西只是它留下的残余或后遗物，是一幅倒置的摹本？如果我们要赋予这个严格说来十分骇人的例子某种价值，就不能不注意到，它同人类幻想中的情形有一项差别。

只有在人类幻想中，我们才能确定地从主体出发，因为只有在主体作为能指链条的支撑时，我们才对主体有所把握。在自然呈现给我们的情形中，从行为本身到它的过度、到那个溢出并伴随它的东西，也就是那份吞噬性的剩余——它使这个例子在我们眼中呈现出另一种本能结构——两者具有共时性：这个为本能的悖谬形式提供例证的补充，正是在行为发生的同时起作用。

那么，这里是否显出了一条界线，让我们能够严格界定这个例子怎样为我们所用？它的用途仅仅是，为我们谈论欲望时所指的东西提供一种形式。如果我们谈到螳螂这个小他者的享乐，如果它在这里引起我们的兴趣，那是因为：不论它是在雄性器官所在之处享乐，还是在别处享乐——它究竟在哪里享乐，我们永远不会知道，也无关紧要——它在别处享乐之所以有意义，只因为它在那里享乐；

或者并不享乐，同样无关紧要。随它喜欢在哪里享乐，这对该形象所取得的价值而言，只有联系到一个可能享乐的“那里”才有意义。

可是归根到底，在这种共时性中，无论发生什么，它终究不过是一种交媾的享乐，哪怕已经发生偏转。我的意思是，在自然界无穷多样的本能机制中，我们很容易发现一切可能的形式，包括交媾器官在行为完成的当场、就在交媾完成的过程中遗失的形式。

我们同样可以认为，吞噬只是给予交媾个体伴侣的多种额外奖赏之一；它服从交媾的特定目的，为的是把伴侣留在那个必须得以完成的行为中。因此，眼前这幅形象作为例证的性质，只从一个我们无权越过的确切点上才开始成立：

- 螳螂吞噬伴侣的头端之所以带有特殊标记，是因为完成这一行为的是雌性伴侣的上颚；这些上颚本身也具有生命自然赋予头端的那些属性；
- 也就是说，个体倾向本身在头端形成了某种汇聚；

- 也就是说，无论这种能力在哪个层面施展，它都可能作出辨别和选择。换言之，螳螂更喜欢这个——伴侣的头——胜过任何别的东西；这里存在一项偏好：malle、mavult[注5]，这才是它所爱的。

> [注5] 拉丁语 malle 意为“宁愿、偏爱”；mavult 意为“她更喜欢、她宁愿”。

正因为它爱的是这个，在我们眼中，这幅形象才把它表现为以牺牲他者为代价的享乐。
说到底，我们由此开始把所讨论的东西，也就是道德意义，放进自然功能之中；换言之，我们进入了萨德式辩证法本身。

这种把享乐置于对他者的一切参照之上的偏好，显现为自然之根本两极性的一个维度。
再明显不过的是，这种道德意义是我们带进去的；但我们之所以带入它，是因为我们把欲望的意义发现为一种关系：它同大他者之中选择这个**部分对象** 的某种东西相关。

让我们再仔细一点。这个例子是否足以说明部分相对于整体的优先？我刚才所说的乳头尖端的爱欲价值，确实可以说明这种判断。可我并不十分确信，因为在螳螂这幅形象中，**与其说是部分以最可怕的方式优先于整体——这会让我们直接绕过转喻的功能——不如说是整体优先于部分** 。

我们不要忘记，即使昆虫这种表面上同我们如此遥远的动物结构，头端在某处所代表的汇聚、反思与总体性的价值也确实在起作用。至少在幻想中，在那幅吸引着我们的形象里，伴侣的无头化正以其特殊的强调发挥作用。

说到底，螳螂的寓言价值，亦即它在某种神话、或者更简单地说在民间传说中实际代表的东西，属于凯卢瓦在第一部著作《神话与人》[注6]中以“神话与神圣”为题加以强调的整个领域。不过，他似乎没有充分指出，我们在这里身处诗歌之中。它的力量不只来自对口腔对象关系的参照，不只来自这种关系在无意识的 κοινῇ（koinè）、即通用语中勾勒出的样子；其中还有更鲜明的东西，向我们指出无头状态同生命传递本身的一种联系：当火焰从一个个体传给另一个个体，在物种所意指的永恒之中，τέλος（telos），也就是终点或目的，并不经过头颅。

> [注6] 罗歇 · 凯卢瓦：《神话与人》，巴黎：伽利玛出版社，1938年，第11章；拉康已在《文集》第96页引用过该书。

正是这一点赋予螳螂形象以悲剧意义。你们看，这同偏爱所谓口腔对象毫无关系；至少在人类幻想中，口腔对象从来不指向头颅。人类欲望同口腔期的联系，涉及的是完全不同的东西。

主体同口腔欲望对象彼此认同的轮廓一旦出现，便会通向一种构成性的碎裂——经验立刻向我们表明了这一点。最近有人在我们的“外省研讨会”上谈到这些碎裂意象，把它们同某种原始恐怖联系起来；不知为何，在那些作者笔下，这种恐怖仿佛成了一种令人不安的征兆。其实，它恰恰是最根本、最普遍、最常见的幻想，处在人同自身躯体的一切关系的起点上。

卡尔帕乔那幅著名的《圣乔治》中，遍布画面的解剖馆式残肢——原文说该画位于威尼斯的小圣玛利亚天使教堂[注7]——我想，无论是否接受过分析，它们都曾在梦的层面进入每个人的经验。在同一个领域里，一颗独自行走的头，也完全可以像卡佐特笔下那样，继续讲述自己的小故事[注8]。

> [注7] 卡尔帕乔的这幅画《圣乔治与龙搏斗》实际收藏于威尼斯的圣乔治·德利·斯基亚沃尼会馆。

> [注8] 雅克·卡佐特：《恋爱中的魔鬼》，巴黎：Garnier-Flammarion，1979年，第59页。原注将书名 Le Diable amoureux 误排为 Le Diahle amoureux。

要紧的不在这里。精神分析的发现是：主体在大他者的场域中遇到的，不只是自身碎裂的意象；从一开始、从起源处，他便已经遇到大他者的欲望对象，也就是母亲的欲望对象。他遇见的不只是这些对象的碎裂状态，还包括母亲的欲望赋予它们的种种特权。

换句话说，在他遇到的这些对象中，有一个是父亲的阳具。梅兰妮·克莱因告诉我们，主体最初的幻想里早已遇见它；它处在“fàndum”[注9]——“它必须说话，它将要说话”——的起点上。最初的想象形成投射

在母亲身体内部的帝国之中；在那里，某种东西已经被看见，并因受到特别强调、甚至带有危害性而区别出来：父亲的阳具。

> [注9] 拉丁语 fàndum：它必须说话。源自动词 fari，意为“说话”。

在大他者欲望的场域中，主体性对象早已遇到一批可以辨认的占据者；它必须以它们为尺度——甚至可以说，按它们的比价——来证明自身的价值、称量自己。

这就像非洲一些原始部落使用的各种造型小砝码：你们会看到一只盘曲的小动物，甚至某种阳具形状的物件。

因此，在这个幻想层面上，螳螂形象的特权只有一点——而这点终究也不那么确定：
人们假定螳螂会把一只又一只雄性吃掉。正是从单数转向复数的这个维度，**使它在我们这里取得了幻想价值**。

至此，口腔期便得到了界定。只有在要求内部，大他者才构成为主体饥饿的反映。因此，大他者不只是饥饿，而是获得分节的饥饿、提出要求的饥饿；主体也由此向一种可能敞开：成为对象，而且不妨说，成为他所选择的某种饥饿的对象。从饥饿到爱欲的过渡，经由我刚才所谓的偏好发生：这份饥饿爱某种东西，可以说，它特别馋这个。
于是我们又回到了原罪的领域。主体把自己列进食人行为的点菜单；谁都知道，任何共融幻想都少不了食人行为。请读一读巴尔塔萨·格拉西安[注10]，这些年来我总是隔一阵便重新向你们提起这位作者。当然，只有那些懂西班牙语的人才能从中得到充分满足，除非找人替自己翻译。

> [注10] 巴尔塔萨·格拉西安：《批判家》，巴黎：Allia 出版社，第Ⅰ、Ⅱ卷，1998年、2002年。

他的作品很早便得到翻译；那个时代的翻译速度很快，几乎立刻传遍整个欧洲，不过仍有一些作品没有译本。其中有一部讲圣餐的著作，题为《领圣体手册》（El Comulgatorio）。

这是一本很有意思的书，因为它揭露了某种很少被人承认的东西：书中细细铺陈了享用 Corpus Christi、基督圣体的种种欢愉。它请我们驻足于这片鲜美的脸颊、那条可口的手臂；后面我就不一一列举了。精神的贪欲在其中得到满足、流连忘返，也就向我们显露出：即便在最精致的口腔认同形式里，始终暗含着什么。

与这套主题相反——在这套主题中，你们看到，凭借能指的作用，最本原的倾向展开在一整个早已创造出来、等待它后来栖居的场域里——上次我正想向你们展示"肛门要求"通常很少得到阐明、或者阐明得很糟的一层意义：它的特征是主动权发生彻底倒转，完全转到他者一边。

严格说来，纪律的源头就在这里——这在我们的规范性意识形态中，未必是一个多么先进、多么稳固的阶段。我说的不是义务，而是所谓"清洁"（propreté）训练的纪律；法语在这里十分漂亮地摇摆到"所有权"（propriété）、摇摆到某物专属于一个人的意义，也就是教养和礼貌[注]。

> [注] 法语 propre 既有"干净的"之意，也有"自身的、固有的"之意；propreté（清洁）与 propriété（所有、财产）因此形成词义和语音上的呼应。

这里，要求来自外部，处在他者的层面，并且作为要求得到明确分节。奇特之处在于，我们必须在这里看出并承认一件始终有人提起、却似乎从未有人真正讨论其意义的事：严格说来，作为礼物的对象正是在这里诞生。

主体能够在这项隐喻中给出的东西，恰好同他能够扣留的东西联系在一起，也就是他自己的废物、他的排泄物。这里有某种典范性的东西；我们不能不把它指出为一个根本点，主体欲望向他者的投射正是在此得到决定。

在这个阶段的某一点上，欲望得到分节并构成自身，而他者严格说来就是垃圾场。我们不会惊讶地看到：那些以宇宙“人化”为主题的理想主义者——或者照他们今天不得不采用的说法，以行星的“人化”为主题——历来所谓行星人化最显眼的阶段之一[注11]，恰恰是人这种动物把行星变成名副其实的垃圾场、废物堆。人类聚居留下的最古老证据，是一座座由贝壳碎屑堆成的巨大金字塔；它有一个斯堪的纳维亚名称[注12]。

> [注11] 参见皮埃尔·德日进；拉康在《文集》中多次提到他，尤其见第88、684页。 [注12] 参见1965—1966年研讨班《精神分析的对象》，1965年12月8日：“它在丹麦语里有个很好听的名字，可我不会念——这是一堆废物；好，那么对象(a)就在这里！”Kjökkenmödding，即贝冢：通常由中石器时代和新石器时代的居民长期食用软体动物后留下的贝壳堆积而成，其中还夹有各种物件，有时也有木炭；这类遗址见于波罗的海沿岸、苏格兰、法国、葡萄牙、南美洲等地。

相关知识卡 Køkkenmødding：贝冢与废物堆

事情如此绝非偶然。甚至可以说，如果有一天必须建构出人如何进入能指场域的路径，就应当从这些最初的堆积中指认它。主体在这里以被排出的对象来标示自己；
不妨说，这里是欲望的零点。它完全建立在大他者要求的效果之上。一切由大他者决定；我们也正是在这里找到神经症者依赖性的根源。这是一个敏感点、一个敏感音符，神经症者的欲望由此被标示为前生殖期的欲望。

正因为神经症者如此依赖大他者的要求，当他以神经症者的方式提出爱的要求时，他向大他者所求的，就是让自己能够对欲望的这个位置做点什么。
显然，欲望的这个位置在一定程度上仍依赖大他者的要求。所谓生殖阶段，我们能赋予它的唯一意义是：欲望的位置上将再次出现某种有权称为自然欲望的东西——虽然鉴于它那高贵的前史，它永远不可能真正自然。也就是说，欲望终有一天应当显现为不可要求之物，显现为对人并不要求之物的指向。

不过，不要急着说，欲望就是人去拿取的东西之类，因为你们说出的一切，只会让自己重新落回要求的小小机械装置里。严格说来，自然欲望具有一个维度：它根本无法以任何方式说出来。正因为如此，你们永远不会拥有任何自然欲望；因为大他者早已占据那个位置——大写 A 的大他者，符号就存放在那里。只要符号在场，问题便已建立："Che vuoi?""你要什么？"面对这个问题，主体起初什么也答不出来；问题预设了一个回答，可主体总是被问题耽搁，迟迟赶不上这个回答。

一个符号为某个人代表某种东西。由于不知道符号代表什么，当性欲望出现时，主体面对"Che vuoi?"这个问题，会失去问题所指向的那个"某个人"——也就是他自己；小汉斯的焦虑由此诞生。在这里，要求造成的主体裂分已经预先犁出一道沟槽，某种东西开始在孩子与母亲的关系里建立起来；我们暂且把这层关系像通常那样单独抽出来考察。

小汉斯的母亲，以及一切母亲——"我要向所有母亲呼吁"，那个人曾这样说[注13]——以如下方式表明自己的立场：当汉斯的生殖器性欲第

一次苏醒，开始出现一点扭动、一阵不容置疑的轻颤时，她给它作出标记："这可真脏。"欲望令人恶心，而他却说不出这个欲望究竟是什么。

> [注13] 1793年10月14日，玛丽·安托瓦内特受审时被控与儿子乱伦；她以"我要向所有母亲呼吁"作答。

可是，与此严格相关的，是她对这里作为对象的某种东西怀有同样不容置疑的兴趣；我们已经学会赋予这个对象全部重要性，它就是阳具。多少母亲——所有母亲——面对小汉斯或另一个孩子的小水龙头，面对 Wiwimacher、"尿尿器"，不论她们怎样称呼它，都会以含蓄却毫不含混的方式评论："我的小宝贝天赋可真好"，或者"你以后会有很多孩子"。简言之，这个对象在这里依然是不折不扣的部分对象；对它的赞赏，同对欲望的拒绝形成鲜明对照。

就在主体遭遇欲望之谜的这一刻，分裂建立起来：一边是成为特权兴趣标记的对象，它变成 ἄγαλμα（ agalma），变成个体内部的一颗珍珠；这个个体正围绕自己走向生命充盈的枢轴点颤动。另一边与此同时发生的，则是主体的贬抑。

作为对象，他受到赞赏；作为欲望，他遭到贬斥。所谓"拥有"的领域便围绕这里建立，种种账目也将在这里清算。这个问题值得我们停下来，我会讲得更细。"拥有"这个主题，我很久以前便用如下公式向你们预告："爱，就是给予自己所没有的东西。"当然如此，因为你们看得很清楚，孩子给出自己拥有的东西，那发生在前一个阶段。那么，他没有的究竟是什么，又是在哪个意义上没有？

要理解进入阳具戏剧所带来的新维度，你们不应把目光投向阳具这一边，尽管“存在”与“拥有”的辩证法确实可以围绕阳具运转。在生殖欲望诞生、显露的这个关头，他所没有的、无法支配的，无非是他自己的行动。他手里只有一张向未来开出的汇票；他把行动设立在计划的场域中。

请你们在这里注意语言规定具有何等力量。欲望一词在罗曼诸语言的汇合中，从 desiderium 取得哀悼与遗憾的内涵；同样，原始的将来时形式后来被弃用，转而诉诸“拥有”，这也绝非无关紧要。“我将歌唱”，法语写作 je chanterai；从字形上拆开，恰好就是 je chanter-ai。它实际源自拉丁语 cantare habeo，即“我有歌要唱”。衰落时期的拉丁语找到了重新抵达将来时真正意义的最稳妥道路：我以后再做爱；我把做爱作为一张向未来开出的汇票来拥有——我“将欲望”（je désirer-ai）[注]。

> [注] 法语简单将来时历史上由不定式与拉丁语 habeo（“我拥有”）结合而来。拉康把 chanterai、désirerai 重新拆成 chanter-ai、désirer-ai，借词形把未来行动同“拥有一张开向未来的汇票”连在一起。

这个 habeo 也通向象征性债务的 debeo，通向一个遭到剥夺的 habeo。当这笔债务采取命令的形式时，它恰恰用将来时来变位：“你将孝敬父母”，等等。但是……

今天，我只想把你们暂时留在这番阐述所产生的结果边缘。 这番阐述无疑很慢，但这样做恰恰是为了不让你们走得太急……这里所涉及的对象同欲望分离开来。阳具对象并不是想象的小(a)的一种简单特化、对应物或同名物；大他者、大写 A 的充盈正是在这个想象的小(a)中跌

落。阳具对象并不是从前的口腔对象、继而肛门对象终于显露出来的一种具体形态。

它是某种东西……正如我今天一开始便向你们指出的，在主体最初遭遇阳具时，它是大他者场域中的一个特权对象。这个对象是从大他者的地位、从大他者本身的地位中扣除出来的。

换句话说，小(a)……

在生殖欲望和阉割阶段的层面上，　而这一切——你们很清楚——正是为了把你们引向对此的精确阐述……

……小(a)，就是 A 减去 phi：　(a) = A − φ。

换句话说，φ（phi）由此开始象征　A　为了成为认知性的（noétique）A、成为具有完整资格的　A　所欠缺的东西；也就是大他者作为其对要求的回答可以取信于人的那个形态。对于这个认知性的大他者，欲望是一道谜；这道谜同这一大他者的阉割所具有的结构性基础打成了结。阉割的整套辩证法将从这里展开。

现在请注意，也不要把这个阳具对象同一个符号混为一谈，仿佛后者是在大他者层面标示它不能回答的符号。这里所涉及的匮乏，是大他者欲望的匮乏。阳具在想象界场域中被遇见之后所承担的功能，并不是同那个因缺少一个能指而被标示的大他者相等同，而是成为这项匮乏的根。

大他者正是在一种关系中构成自身；它同对象　φ　的关系当然具有特权，却也是一种复杂关系。

我们将在这里触及构成爱之僵局与难题的尖端：主体只有把大他者贬低为小他者，把这个他者变成自身欲望的对象，才能满足大他者的要求。

第16课 · 1961年4月12日

表面上，我们似乎离开了你们最关心的问题，转而消遣一番；但这并不妨碍我们在最外围重新遇见它[注1]。我想，我在博尔盖塞美术馆最意想不到的地方，几乎不知不觉地就遇到了这种情形。

> [注1]　这是复活节假期后的第一次课。课前笔记中写道：“在罗马度过的这几天里，我感受到了 urbis，即首都（这里指罗马）；巴黎不过是一座边缘城市。”

经验一向告诉我，要留意电梯旁边的东西：那里往往很有意味，却从来没人看。我把这条经验移用到博尔盖塞美术馆——它当然也适用于博物馆——刚走出电梯便转过头去，于是看见了一件真正无人驻足、我也从未听任何人谈起的作品：一位名叫祖基的画家所作的画。

祖基并不是一位很有名的画家，不过也没有完全漏过批评家的筛网。他是16世纪风格主义早期所谓的“风格主义画家”，生卒年大约为1547至1590年。这幅画名为《普绪克发现爱神》（Psiche sorprende Amore），这里的 Amore 就是厄洛斯。画面表现的是一个经典场景：普绪克举起

小灯，照向厄洛斯。厄洛斯做她的夜间情人已有一段时间，却从未让她看见。你们想必对这出经典戏剧多少有些印象。

普绪克受到这份非凡爱情的眷顾，而且爱她的正是厄洛斯本人。倘若她没有生出看清情人是谁的好奇心，她的幸福本来可以十全十美。她的情人并非没有警告过她：无论如何都不得用灯光照他，尽管他并未说明违禁会招致怎样的惩罚，但禁令说得极其坚决。普绪克终究忍不住照了过去；从这一刻起，普绪克的不幸便开始了。我无法把这一切全讲给你们听。我先让你们看看我说的究竟是什么，因为这才是我这项“发现”的要点。

我弄到了两张复制品，等会儿会传给大家看。除了这两张复制品，我还准备了一幅画家的速写。即便不知道我的家庭关系，我想你们也能认出他的笔触。今天早晨，他因为很想讨我欢心，欣然为你们画了这幅速写；借助它，我便能在讲解中明确指出问题所在[注2]。

> [注2]　这位画家是安德烈·马松（André　Masson），不过这幅速写似乎没有发表。

你们可以看到，至少就那些有意义的线条而言，这幅速写同正在传看的复制品相符。我不知道你们是否见过有人以这种方式处理厄洛斯与普绪克的题材。这个题材在雕塑和绘画中出现过无数次；但令我震动的是，我从未在艺术作品中看到普绪克像这幅画里一样手持武器。画中那件东西被鲜明地画成一把小切刀，确切说是一柄弯刀。另一方面，请注意这里以花朵、花束以及盛放花束的花瓶形式突出出来的东西。你们会强烈而清楚地感到，这朵花严格说来就是整幅画在心智和视觉上的中心。

它以如下方式成为中心：花束和花朵处在前景，正如人们所说，是逆光呈现的，因而在这里形成一团黑影。正是这种处理赋予画面所谓风格主义的特征，线条画得极为精细。花束中选择了哪些花，当然也有不少可谈。不过，强光从花束背后向四周射出，落在象征厄洛斯的那个人物伸展的双腿和腹部上。人无法不看见：画家以最明确、最用力的指示，指出了那个在解剖位置上本应藏在花丛后面的器官，也就是厄洛斯的阳具。

这层关系就呈现在画面的构图方式之中，强调得如此鲜明，以至于我们不能把它归为精神分析式的阐释。那条把切刀的威胁同这里严格说来被指示之物连接起来的线索，无法不进入观看者的表象。总之，正因为这种表现手法在艺术中并不常见，它才值得我们明确指出。

艺术史给我们画过无数朱迪特与赫罗弗尼斯，但赫罗弗尼斯的故事毕竟不是这里的情形；那里要做的是“砍脑袋”（couper cabèche）。因此，普绪克另一条举灯的手臂绷紧伸出的姿势，也会唤起我所说的那类画作的一切回响。灯悬在厄洛斯头顶上方。你们知道，故事中普绪

克情绪激动，动作稍一猛烈，一滴灯油便洒落下来，惊醒了厄洛斯；故事还明确说，灯油灼伤了他，使他痛苦了很久。

说得细致一点，你们可以在眼前的复制品上看到，确实有一道像是从灯延伸到厄洛斯肩头的亮线。不过，这条线的倾斜角度让人难以把它看作一滴灯油，它更像一道光。有些人会认为，这个颇为醒目的细节是画家的创新，因而可以毫无歧义地归给他一种意图：把阉割的威胁表现为爱情结合中的一项因素。

如果沿这条路走下去，我想我们很快就得收回这种判断。理由就在我已经向你们指出的那一点——还没有完全点明，但我希望有些人已经想到了：尽管这个故事在艺术史上影响深远，我们却只从一部文本中知道它，那就是阿普列尤斯的《金驴记》。为了你们自己的乐趣，我希望你们读过《金驴记》。我得说，这是一部很能令人兴奋的作品。关于普绪克的故事，参见《金驴记》第四卷28.1至第六卷24.4。

如果像人们历来所说的那样，这本书包含着某些真理，那么我可以告诉你们：它以神话和形象的形式包藏了真正的秘传与入门仪式的秘密。真理被裹在最绚烂的外观里，甚至可以说是最撩人、最让人心痒的外观里。单就这层表象而言，后来的作品其实尚未超越它，哪怕是近年法国那些最鲜明的色情文学作品也不例外。它们用带着各种施虐—受虐色彩的情节取悦我们，而这早已成了色情小说最普通的浮雕。

相关知识卡 《金驴记》与希腊《驴记》的文本关系 · 《金驴记》的双层阅读：愉悦、知识与严肃诙谐 · 普绪克与厄洛斯的故事

故事发生在一场骇人的少女绑架中。少女同那头驴一起面对种种可怕的威胁——小说正是由这头驴以第一人称讲述。在这段口味浓烈的冒

险中，插入了一则间奏式的故事：一位老妇为了让那个被绑架、受害的姑娘暂时分心，向她长篇讲述了厄洛斯与普绪克的故事。

相关知识卡 《金驴记》的双层阅读：愉悦、知识与严肃诙谐

我刚才指出，普绪克之所以屈服，是因为她的姐妹们不断恶意怂恿，非要让她落入陷阱，违背对神圣情人许下的诺言。她们最后一招，是暗示她的情人其实是个可怕的怪物，一条模样极其丑陋的蛇；同它相处，她肯定不会毫无危险。于是，普绪克的心里发生了短路：她想起夜间情人那些极其强硬的告诫与禁令，想起他一再命令她无论如何不得违反那项严厉禁令、不得试图看见他。她越想越觉得，这项告诫同姐妹们的暗示严丝合缝。就在这里，她迈出了致命的一步。

相关知识卡 《金驴记》的双层阅读：愉悦、知识与严肃诙谐

为了迈出这一步，既然别人这样暗示她，而她也相信自己将会发现那样的东西，她便武装起来。从这个意义上，我们可以说……

尽管据我所知，艺术史没有给出别的见证；　　如果有人受我这些话启发，能拿来反证，我会很感激。

……如果普绪克在这个关键时刻被画成手持武器，那么风格主义画家祖基用来创造这一场景独特性的细节，确实取自阿普列尤斯的文本。这意味着什么？

祖基表现的这个故事，当时已经广为流传，而且出于种种原因流传甚广。我们固然只有一项文学见证，却有大量雕塑和图像方面的表现。例如，佛罗伦萨乌菲齐美术馆的一组雕塑，据说表现了厄洛斯与普绪克。这一次，两者都有翅膀；你们可以注意到，在祖基的画里，厄洛斯有翅膀，普绪克却没有。雕塑中的普绪克长着蝴蝶翅膀。

譬如，我收藏的一些亚历山大时期器物就以不同形态表现普绪克，她常常带着蝴蝶翅膀。在这种场合，蝴蝶翅膀是灵魂不朽的标志。很久以前，人们便根据蝴蝶的变态过程赋予它这层意义：它最初是毛虫、幼虫，随后把自己裹进一种坟墓、一具石棺，包裹的样子甚至使人想起木乃伊；它在那里停留，直到以荣化后的形态重见天日。因此，蝴蝶象征灵魂不朽的主题早在古代就已出现，不只见于各种边缘宗教，基督教也曾使用、至今仍在使用这种象征。这个故事归根到底写的是灵魂的不幸或坎坷，这一点实在很难否认。而我再说一遍，它在古代传承的基础，只有阿普列尤斯这一部神话文本。

有些作者从不同角度强调这个故事的宗教和精神意义，往往认为阿普列尤斯只留下了一个被贬低的、严格说来小说化的版本，无法让我们触及神话原初的意义。与这些说法相反，我认为阿普列尤斯的文本极其丰富；你们只要回去读一读，就会发现这一点。

它的丰富还表现在：画面表现的这个时刻只是故事的开端。在此之前，文本已经写过普绪克的幸福，也写过她更早遭受的一次考验。起初，人们认为普绪克同维纳斯一样美；诸神的第一次迫害随即降临，她被弃置在一座山岩顶端——这是安德洛墨达神话的另一种形式——等着某个东西、某个怪物前来掳走她。事实证明，那东西就是厄洛斯。维纳斯命令厄洛斯把普绪克交给一个将使她受害的人[注3]。可是，厄洛斯来到普绪克身边执行母亲的残酷命令时，却被她迷住了。他把她带走，安置在一处深藏不露的居所，让她在那里享受近乎诸神的幸福。

> [注3] 维纳斯这样命令厄洛斯：“……替生下你的母亲报仇吧。让这个少女对世上最卑贱的男人燃起炽烈的爱情；那个人无论门第、财产还是自身，都受到命运诅咒。总之，他要卑贱到全世界再也找不出同样悲惨的人……”

如果可怜的普绪克只有神性，没有另一重本性，这个故事本来会就此结束。可是，她还显露出一种尤其可叹的弱点：家族感情。她不肯罢休，直到从自己那位身份不明的丈夫厄洛斯那里求得许可，再见姐妹们一面。你们看到，故事由此衔接起来。因而在画中时刻之前，只有一小段前史；整个故事的大部分都发生在它之后。我不准备把它从头讲到尾，那会离开我们的议题。

我只想告诉你们：雅各波·祖基创作这幅小杰作时，这个故事并非无人知晓。它至少早已得到拉斐尔本人画笔的表现。你们知道，这个故事铺展在那座迷人的法尔内西纳别墅的天顶和墙壁上。那些画面悦目，甚至过于悦目。今天的我们似乎已无法忍受这种甜美；在我们眼中，拉斐尔的处理仿佛已退化成漂亮装饰。但那种类型第一次从他的天才画笔下出现时，必定令人惊异地感到美。这里总要考虑一点：某种原型、某种形式刚出现时造成的印象，同它被复制和模仿成千上万次以后造成的印象，完全不同。总之，法尔内西纳别墅的拉斐尔壁画严格依照阿普列尤斯的文本，展开了普绪克的种种坎坷。

为了让你们确信，普绪克不是一个女人，而正是灵魂，我只需告诉你们一个细节：她曾向得墨忒耳求助。得墨忒耳带着她全部秘仪的器具和武装出现，这里确实涉及厄琉息斯秘仪的入门；可是，她拒绝了普绪克。

这位得墨忒耳首先不愿得罪自己的姻亲维纳斯。可怜的灵魂不过因为一次坠落、因为起初失足了一步——而这一步甚至不是她的过错，因为维纳斯最初嫉妒她，无非是把她视为竞争对手——便遭到颠簸与推拒，得不到任何帮助，连宗教的帮助也不例外。

我们甚至可以把这“不幸的灵魂”同所谓“不幸意识”作一番细致的现象学比较。不过，面对普绪克这个十分美丽的故事，我们不要弄错它的主题。这里谈的不是一对男女，不是男人与女人的关系，而是某种……

严格说来，只要会读，就能看出它根本没有被隐藏；
它只是因为处在最前景、过于明显，才像《失窃的信》一样显得隐藏。

……不是别的，正是灵魂与欲望的关系。因此，这幅画的构图——称它“极其震撼”，我想并不过分——对我们而言，以一种典范方式分离出了这层可感的特征；画面以强烈的形象把它显现出来，也分离出了对阿普列尤斯神话所应进行的结构分析。

相关知识卡 《金驴记》的双层阅读：愉悦、知识与严肃诙谐 · 普绪克与厄洛斯的故事

关于神话的结构分析是什么，我已经讲得够多，你们至少知道这种工作确实存在。

克洛德 · 列维-斯特劳斯对若干部北美神话做过结构分析，我看不出为什么不能对阿普列尤斯的故事做同样的分析。

奇怪的是，面对这些离我们较近的材料，我们掌握的资料反而比那些在来源上显得更遥远的材料少。归根到底，这个神话只有一个版本留给我们，就是阿普列尤斯的版本。

相关知识卡 列维-斯特劳斯的民族志书写与神话变换

不过，要在神话内部展开分析，显明若干具有意义的对立项，似乎并非不可能。我甚至会说，如果没有画家的帮助，我们做这类分析时，也许会忽略故事中那个真正原初而关键的时刻，尽管它恰恰是最为人

熟知的时刻。集体记忆保存下来的神话意义，人人都知道：厄洛斯逃走、消失，是因为小普绪克太过好奇，而且不听话。

画家的直觉却向我们揭示，这段人人熟知的神话和故事背后所藏、所隐之物，恰恰就是这个决定性时刻。它固然不是第一次出现在古代神话里；但它要获得如此突出的地位、如此关键而具有枢纽性的作用，却等待了漫长的世纪，才由弗洛伊德置于精神主题的中心。

因此，既然发现了它，把它告诉你们并非无益。由于我今天早晨花时间讲解，这幅小小的图像会留在你们心里。它恰好说明了两个层面的交汇点；今天我还只能先指出这个交汇点：

- 一边是本能动力。我一直教你们把它理解为受到能指效应标记的动力。由此，我们可以在这个层面强调阉割情结应当如何得到表述：只有把本能动力看作由能指的标记所构造，阉割情结才能得到完整表述；
- 同时，这幅图像的价值还在于，它向我们显出一种重叠或叠印，显出一个共同中心、一种纵向指向。阉割情结正是在这个点上产生；我们现在就要进入这个问题。

因为你们可以看到，上次我正是在这里停下来的。当时我依照时间顺序讨论欲望与要求，却不断提醒你们：贯穿力比多发展最初各阶段的那道分歧、那种分裂（splitting）、那项欲望与要求之间的差异，是由一种事后性的（nachträglich）作用决定的，也就是由后来某一点的回溯作用所决定。在那个点上，欲望与要求的悖论以最低限度的光芒显

现出来。这个点正是生殖阶段，因为在那里，欲望与要求看来至少应当能够彼此区分。

可是，两者仍被这道分裂、爆裂的线条所标记。请仔细想一想：对于分析家而言，只要阅读相关作者，这一点至今仍应是一个问题，一项疑问、一个谜。它不但没有得到解决，反而常被回避。这个谜就叫“阉割情结”。借助这幅图像，你们必须看见：就其结构和本能动力而言，阉割情结的中心所在，恰好同我们所谓灵魂诞生的那一点交叠。

因为归根到底，如果普绪克神话有一层意义，那就是：普绪克并非从一开始就作为普绪克活着……

她起初只是获得一份非凡天赋，即拥有同维纳斯相等的美；也不只是蒙受一项隐蔽而不为人知的恩宠，即享有无限而深不可测的幸福。

只有当普绪克成为普绪克、成为一种 pathos 的主体时，她才真正开始生活，而这份 pathos 严格说来正属于灵魂。就在同一时刻，那个使她得到满足的欲望将要逃离、躲开她。普绪克的历险正是从这里开始。

[注] 这里不是修辞学中“诉诸情感”的 pathos。拉康说的是：当厄洛斯离开普绪克时，她才开始经历灵魂的激情、失落与磨难，才真正成为“灵魂”的主体。

> [注] pathos 源于希腊语 πάθος，本义是“一个人所遭遇、承受的东西”，因此兼有：- 激情、强烈情感 - 苦痛、磨难 - 被某事触动或支配的状态.

相关知识卡 Passio：激情、受动与苦难 ・ 《金驴记》的双层阅读：愉悦、知识与严肃诙谐 ・ 普绪克与厄洛斯的故事

我有一天对你们说过："维纳斯每天都在诞生。"柏拉图的神话也告诉我们，厄洛斯每天都在受孕。但无论从普遍还是个别的角度说，无论对于所有人还是每个人，灵魂的诞生都是一个历史时刻。

从这一时刻起，那出戏剧在历史中展开，而我们面对的正是它的一切后果。

归根到底，可以说，精神分析随弗洛伊德径直走到了这一点。弗洛伊德的信息之所以终结在这个表述上——请看《有终结与无终结的分析》——是因为那里确实有一个最终项，文本对此说得很明确。当我们把主体复起、复活和无意识重复的一切路径都压缩下来，让它们汇聚到阉割情结这块"岩石"上——"岩石"正是原文用词——分析便走到了那里。

无论男人还是女人，都是阉割情结；在这篇文本里，阴茎嫉羡（Penisneid）这个词也只是为阉割情结本身钉上一枚标记。我们必须围绕阉割情结，并仿佛从这一点重新出发，再度检验从这个止步点出发所发现的一切。

无论是强调属于知识诸层次的东西所具有的决定性和原初效应，还是使所谓"原初施虐的攻击性"发挥作用，抑或围绕"对象"概念发展出的各种论述——对象的分解、对象关系的深化，乃至对原初好对象与坏对象概念的强调——这一切都只有在我们重新把握它们分歧的起点时，才能回到恰当的透视之中。它们从阉割情结这个悖论强烈得近乎无法承受的点出发，走向不同方向。今天我特意呈现给你们的图像，在某种意义上使我所说的阉割情结之悖论取得了形体。

在我们考察过的各个阶段中，分歧看起来都由一种不一致、一项区别所引发：要求的对象同大他者中占据欲望位置的东西彼此有别。在口腔阶段，涉及主体的要求；在肛门阶段，则涉及他者的要求。至于大他者中欲望所在之物，在普绪克的情形里，它多少仍被遮蔽、蒙住，尽管古老的幼儿主体已在暗中瞥见它。那么，人们通常笼统称作第三阶段的“生殖阶段”，看起来不正应是二者的结合吗？只要主体的某项要求能够牵涉欲望，这份欲望便应在大他者的欲望中找到自己的对应物、找到与自身相同之物，不是吗？

如果有哪个地方让欲望以欲望本身的面目呈现，那正是弗洛伊德最先替我们标出的地方：性欲望在其真实的一致性中显露出来，不再以受污染、被移置、被凝缩或隐喻化的方式出现。

这里不再是其他功能的性化，而是性功能本身。为了让你们衡量我们需要标出的悖论，我今天早晨寻找一个例子，好使精神分析家面对生殖阶段现象学时的窘境取得形体，结果读到了蒙希（Monchy）在《国际精神分析杂志》上讨论“阉割情结”的文章[注4]。

> [注4] R. de Monchy：《阉割情结的口腔成分》（Oral Components of the Castration-Complex），发表于1952年阿姆斯特丹第17届国际精神分析协会大会，刊于《国际精神分析协会公报》第103号，第33卷，第450页。原注将 Components 误排为 Comporients。

如今，一位重新对阉割情结感兴趣的分析家——这样的人并不多——会用什么来解释它呢？你们绝对猜不到。我很快替你们概括一下。他的悖论当然会令你们吃惊：生殖冲动刚刚显露，便必然被构成阉割情结本身的那种分裂所标记。对这位作者来说，Trieb 是某种本能性的东西。

这位作者带着冯·于克斯屈尔和洛伦兹的一套理论出发。文章开头谈到所谓“释放机制（先天反应图式）”（releaser mechanisms [congenital reaction schemes]）：从未经历过这类经验的幼鸟，只要看到一个形同鹰隼的影子投在地上，一切恐惧反射便会被触发。简言之，这就是诱饵的意象；这位用英语写作的作者又用了一个法语说法：“圈套”（l’attrape）。事情于是变得十分简单：原始“圈套”要到口腔期寻找。既然儿童会有那些著名的施虐幻想，咬噬反射能使他幻想切断所有珍贵对象中最珍贵的一个，也就是母亲的乳头，那么后来在生殖阶段出现的口交幻想便应由此而来。它们把这种可能性转移过来：剥夺、伤害、毁损性欲望伴侣的器官。

这就解释了——不是“为什么你的女儿哑了”，而是——为什么生殖阶段带有可能遭受阉割的标记。这种参照和解释方式，清楚显示出已经发生的一种倒转：一些冲动逐渐被归入原初冲动；它们越被推回原初底层，就越带有假设性，最后使人愈发强调体质论的主题，仿佛原始攻击性中有某种先天之物。这确实很能说明当下精神分析思想的方向。

如果我们停在经验——也就是经验向我们提出的问题——通常真正摆在面前的东西上，不是反而能更准确地把事情逐字说明吗？

我已经向你们谈过琼斯的论述。他出于解释阉割情结的需要，引入了ἀφάνισις（aphanisis）这个概念。这个普通希腊词经他提倡，进入弗洛伊德精神分析话语的表述，意思是“消失”。它指欲望的消失；照琼斯的说法，阉割情结关涉主体害怕欲望消失所引发的恐惧。

相关知识卡 Aphanisis：琼斯的“欲望消失”与拉康的批评

那些长期跟随我教学的人，希望还记得这一点；不记得的人，可以查阅勒菲弗-蓬塔利斯所作的精彩摘要[注5]。我早已把问题推进一步：这个角度固然有所见，但它对问题的表述作了一次奇特的倒转，而临床事实恰好让我们能够指明这次倒转。

> [注5] 参见《欲望及其解释》，《心理学公报》第172号，第13卷第6期，1960年1月20日。

正因如此，我曾花很长时间为你们分析、批评埃拉·夏普笔下那个著名的梦[注6]，我的研讨班最后一课讨论的正是它。埃拉·夏普的这个梦完全围绕阳具主题展开。请你们回去看那份摘要，因为我们不可能一再重复，而其中谈到的东西又绝对关键。

在这个案例中，我所指出的意思是：并不是对消隐（aphanisis）的恐惧投射成阉割情结的形象。恰恰相反，是能指机制的必然性及其决定作用，在阉割情结中往往迫使主体不去害怕消隐，反倒躲进消隐里，把欲望揣进口袋。因为分析经验向我们揭示，有一样东西比欲望本身更珍贵：保住欲望的象征，也就是阳具。这才是向我们提出的问题。

> [注6] 参见埃拉·夏普《梦的分析》（Dream Analysis）所收《一个梦的分析》（Analysis of a Single Dream），霍加斯出版社。拉康在《欲望及其解释》研讨班1959年1月14日、21日、28日及2月4日、11日各课讨论过这个梦。另见 M. L. Lauth 的法译，收入《拉康读埃拉·夏普》（Ella Sharpe lue par Lacan），Hermann 出版社，2007年。

相关知识卡 Aphanisis：琼斯的“欲望消失”与拉康的批评 · 埃拉·夏普《梦的分析》与“单一梦”

我希望你们仔细看过这幅画。厄洛斯性器前方的花朵之所以画得如此繁盛，正是为了让我们看出花后面什么也没有。那里确实容不下任何

性器。因此，普绪克正要一刀切断的东西，其实已经从实在中消失了。

画中这位女人确实神圣，拥有美好的人形、完形。与此相反，厄洛斯的形象带着异常混杂的性质，这尤其引人注目。他有一张儿童的脸，身体却带着米开朗琪罗式的特征：肌肉发达，已经开始显出线条，甚至可以说已有些松垮，更不要说那双翅膀了。

人人都知道，天使究竟有没有性别曾被争论了很久。讨论拖得那么久，大概是因为人们不知道该在哪里打住。无论如何，使徒告诉我们，不论身体复活会带来怎样的欢乐，到了天国的筵席上，天上将不再发生任何性事，无所谓主动，也无所谓被动[注7]。

> [注7] 这句话可能指向《新约》的若干段落，尤其是《加拉太书》3:23—29，以及《马太福音》22:23—33关于死人复活的论述。原注把《加拉太书》的章节目写作“323—29”。

因此，这个形象所集中表现的，正是阉割情结悖论的中心。问题在于，当大他者的欲望在生殖阶段受到处理时，它绝不可能按我所谓自身的节奏被接受，事实上也从未被接受。对儿童来说，这份欲望的节奏同时也是它的逃逸：欲望仍然脆弱、犹疑，过早而带有预期性。这一点最终遮住了真正的问题：无论在哪个层面，性欲望的现实本身，都是精神组织作为精神组织所无法适应的。

器官只有被转化成能指，才会被纳入、带入和处理；正因为要转化成能指，它才被切断。请重读我教你们如何阅读小汉斯的全部内容。你们会看到，那里只在谈这件事：

- 它扎根在那里吗?
- 它可以拆下来吗?
- 到最后，他找到了解决办法：它可以旋下来；把它拧下，再换上别的。

问题就在这里。令人震动的是，画面向我们显出了这次省略同某物的关系：经由省略，阳具在这里不再是别的，只剩下我所说的标志本身，即缺席的标志。因为我教给你们的是：如果作为能指的阳具 Φ 有自己的位置，它恰恰就补在这个点上——在大他者中，意指作用于此消失；大他者正由于某处缺少一个能指而被构成。

这个能指因而具有特权价值。我们当然可以把它写出来，却只能放在括号里写：它是“能指缺失之点的能指”$S(\mathcal{A})$。正因为如此，它能够同主体本身重合，使我们在这个点上把主体写成被划杠的主体 $\$$。只有在这一点上，我们分析家才能安置严格意义上的主体——我说“对我们分析家而言”，是因为我们关注的是：当一个生命体成为能指本身之连贯性的行动者和承载者时，由此产生了怎样的效应。于是我们看到，如果承认这种决定、这种所谓过度决定，主体便只剩下一种可能的效力：来自那个把他变没的能指。这也正是主体无意识的原因。

甚至在分析领域以外，我们也可以谈“双重象征化”。象征的本性使两个层面必然从中产生：一个层面同象征链相连；另一个层面则同主体有能力带进这条链中的扰动和混乱相连，因为主体最终正是在这里最

确定地取得自己的位置。换句话说，只有当主体使用能指来说谎时，他才把真理的维度确立为某种原初之物。

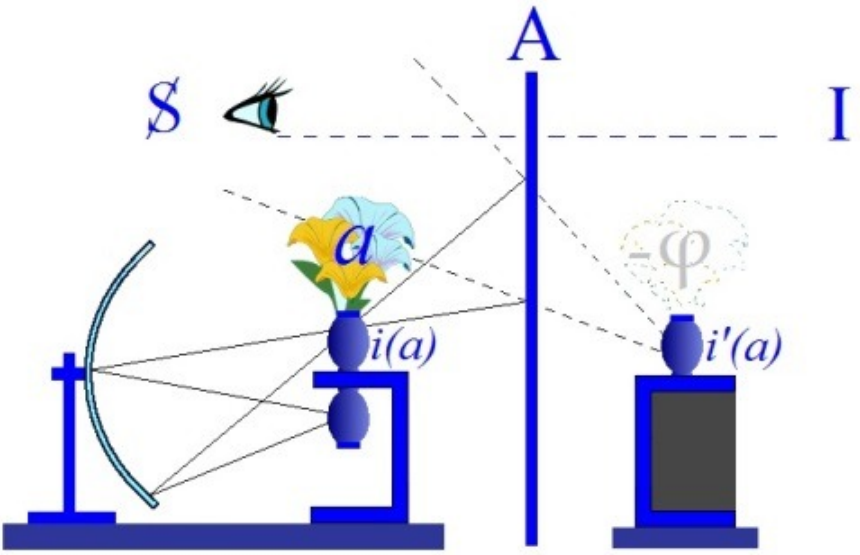
阳具同能指效应的这种关系，正是我今天早晨想请你们注意的中心：我们必须把作为能指的阳具——也就是被移置到完全不同于其器官功能的另一项功能中的阳具——看作连贯理解阉割情结的中心。不过，我还想先用形象而非充分表述、充分理性的方式，为下次将要带来的东西打开一道入口。创作这幅画的艺术家，恰好借风格主义本身，以堪称天才的方式表现了它。

问题是：祖基把这只花瓶放在缺失的阳具前面，而阳具也正因此被提升到最重要的意指位置；你们有没有想到，他由此提前三个半世纪画出了我称作“倒置花瓶幻象”的那个形象？

直到前几天，我向你们保证，我对此一无所知。我曾借这项幻象表述理想自我与自我理想之间关系的全部辩证法。很久以前我就讲过它，最近又在一篇即将发表的文章中把整个问题重新论述了一遍[注8]。对象作为欲望的对象、作为部分对象，以及一切必要调焦之间的关系，我曾试图在一项趣味物理实验中逐件表述；我把这套装置称为“倒置花瓶幻象”。

> [注8] 拉康于1954年2月24日在研讨班中引入“倒置花束实验”，后来在1958年7月的鲁瓦约蒙学术讨论会上再次讨论，1960年4月写成文章，并以《评述……》（Remarque…）发表于《精神分析》1961年第6卷，第111—147页。

相关知识卡 倒置花束实验与拉康的光学图式



重要的是让你们在心中形成这样一个观念：阉割作为标记的问题——它确实施加标记，并且是精神分析所展开的整个欲望经济的中心——同另一个问题紧密相连，即大他者如何……

- 作为言说的场所；
- 作为完全意义上的主体；
- 作为我们在极限处同之发生诚信与失信关系的那一方……能够而且必须变成一种东西，恰好类似于我们在最惰性的对象中遇见的东西，也就是欲望的对象 (a)。精神分析处理的正是这项张力、这道落差、这次坠落。这种根本的层级下降，成了调节人身上一切欲望难题的基本原则。

我想，下次我能够以最具示范性的方式把它表述出来。我曾以这样几个词结束关于埃拉·夏普之梦的教学："这个阳具……"

我当时谈的是一个陷在最具示范性的神经症情境中的主体；　对我们来说，那就是由阉割情结决定的消隐（aphanisis）情境。

……"这个阳具，他是它，又不是它。"语言让我们在一个由动词"是"滑出的公式中瞥见"是它"与"不是它"之间的间隔："他并非没有它。"

"阉割的现实，正围绕'是'与'有'之间这种主体性承担展开。事实上，"我当时写道，"阳具在对象关系中具有等价功能：主体在多大程度上放弃阳具，也就在多大程度上取得构成人类世界的多种对象。"

用一个类似的公式，可以说女人没有它；这一点可能以阴茎嫉羡（Penisneid）的形式被体验得十分痛苦[注9]，但——这是我现在补在原文上的话——它也是一种巨大的力量。埃拉·夏普的病人不肯承认这一点：他把阳具这个能指"藏到安全处"。我当时总结道：

> [注9] 勒菲弗-蓬塔利斯的文本写道："这在心理上表现为 Penisneid。"

"无疑，有一件事比害怕失去阳具更使人神经症化，那就是不愿大他者遭受阉割。"

今天，在我们走过《会饮篇》中的转移辩证法以后，我要提出另一个公式：如果大他者的这份欲望从根本上被能指标记同我们隔开，你们现在是否明白，阿尔西比亚德为什么在察觉苏格拉底身上藏有欲望的秘密以后，会近乎冲动地要求把苏格拉底的欲望看成一个标志？正是这种冲动位于神经症或性倒错一切歧途的起点。阿尔西比亚德知道那份欲望存在，因为他正是以它为依据。

这也正是苏格拉底拒绝的原因。因为那当然只是一条短路：看见欲望作为标志出现，并不等于能够进入欲望受某种依赖关系支配的行程，而我们要知道的正是这段行程。你们由此可以看到，我试图向你们显示并勾画的通向“分析家的欲望”的道路，已经在这里起步。

分析家若要拥有他者所缺少的东西，就必须“有”那份“不知”（nescience）；作为“不知”，它必须处在“有”的样态下。分析家不能同样“并非有它”；他离同自己的主体一样“不知”，也只差那么一点。事实上，他也并非没有无意识。他当然始终处在主体所知的一切之外，却无法把这件事告诉主体。他只能向主体做一个标志。“为某人表征某物”，正是标志的定义。

归根到底，只有一件事妨碍分析家成为主体的欲望，那就是分析家恰好“有”这份欲望。因此，分析家注定要面对“虚假的惊奇”。不过请你们记住：他只有把自己奉献给那份不可传递的“真正惊奇”才会有效；对它，他只能给出一个标志。“为某人表征某物”，恰恰是必须打破的关系，因为应当给出的标志，是缺少能指的标志。你们知道，这是唯一不被承受的标志，因为它会引发最难以言说的焦虑。

然而，只有这个标志能让他者接近无意识的本性，接近那门“无良知的科学”。今天面对这幅图像，你们也许会懂得，拉伯雷为什么不是从否定意义、而是从肯定意义上说，它是“灵魂的毁灭”[注10]。

[注10] 拉伯雷：《庞大固埃》，第八章。

第17课 · 1961年4月19日

我继续向你们讲述这番艰难的话语；由于它所瞄准的目标，这话语也变得越来越艰难。

比如，说我今天要把你们带进一片陌生地带并不恰当，因为只要我今天开始带你们进入某片地带，就必定意味着我从一开始已经走在这条路上。另一方面，当我们谈的是自己的领域、谈的是所谓无意识时，再说“陌生地带”就更不恰当了。这番话语的难处在于：我无论对你们说什么，都必须恰恰从我没有说出的东西那里取得全部分量。

这并不是说不该把一切都说出来，而是说，为了说得准确，连那些能够表述的东西，我们也不能全部说出。因为公式本身已经含有某种东西——你们会看到，我们时时都会把握到它——它把我们所谈的东西抛进想象界；而我们所谈的，从根本上说，是人类主体作为主体受到象征支配时发生的事。

到了我们现在的位置，请注意，这个“受到象征支配”中的“象征”，该用单数还是复数？当然是单数，因为我上次引入的那个象征，严格说来是一个不可命名的象征——我们将看到它为什么、又在哪一点上不可命名。那就是符号 Φ，大写的 phi。我今天必须从这里重新讲起，向你们说明：要理解阉割情结怎样进入转移的运作机制，这个符号为何不可或缺。

作为象征的阳具 Φ 与想象阳具 ϕ 之间存在一项根本歧义。后者具体卷入精神经济，我们正是在那里遇见它，而且最初突出地遇见它：神经

症者以自己特有的操弄方式来体验它，借此同我试图通过 Φ 这个符号向你们表述的根本困难周旋。上次以及更早的许多次，我都曾简略、快速地把 Φ 指定为一个象征：它对应于能指发生缺失的位置。

相关知识卡 économie psychique：精神经济与文本经济

今天一开始，我再次揭开上次作为支撑的那幅图像，因为它帮助我们引入了相关的悖论与二律背反。这里牵涉种种极其细微的滑动，它们在不同阶段难以把握；但若想理解阉割情结，就必须把它们维持住。那些滑动正是移置、缺席、层级和替代，而分析经验越来越清楚地向我们显示，阳具就在其中介入。

这个以多种公式出现、几乎无所不在的阳具，即使没有一再从经验中浮现，也至少不断在理论著述中受到召回——这一点你们无法否认。直到最原始的研究触及灵魂的最初搏动时，它仍以各种形式出现。到最后，你们甚至看到阳具同原始攻击力相认同：它既是最终在母亲乳房内部遇见的最坏对象，也是最有害的对象。这种无所不在从何而来？不是我把它引入或暗示出来的。无论沿用旧框架，还是用更新后的框架来表述精神分析技术，相关著述中的每一次努力都清楚显出它。

那么，让我们试着理清头绪，看看我为什么必须坚持这项歧义，或者说这项两极性。两端分别是象征界与想象界，问题在于阳具能指的功能。我称它为“能指”，因为它确实被当作能指使用；但我刚才引入它时，说的是作为象征的阳具。你们会看到，在我们的领域中，它也许是唯一绝对配得上“象征”这个名称的能指。

所以我再次揭开这幅图像。它当然不是画家原作的简单复制。我从这幅画出发，把它看作一幅真正具有示范性的图像，因为画面的构图仿佛承载着某种绘画艺术能够产生的全部丰饶；上次我已经考察过其中的风格主义机制。我会让复制品再快速传一遍，至少让上次没看到的人看一眼。我只想补充说明一点：也许有些人没有准确听清，我所谓风格主义的“施用”（application）在这里为什么重要。你们会看到，“施用”一词既要按本义，也要按比喻义来理解。

并不是我，而是已有研究把这幅画前景中的花束同另一种做法联系起来。花束遮住了需要遮住的东西。上次我告诉你们，它遮住的与其说是厄洛斯受到威胁的阳具——普绪克主动提出“他究竟是什么样”的问题，于是使厄洛斯在这里被撞见、被发现——不如说是阳具所在的那个确切位置：一项缺席的在场，一项被呈现出来的缺席。

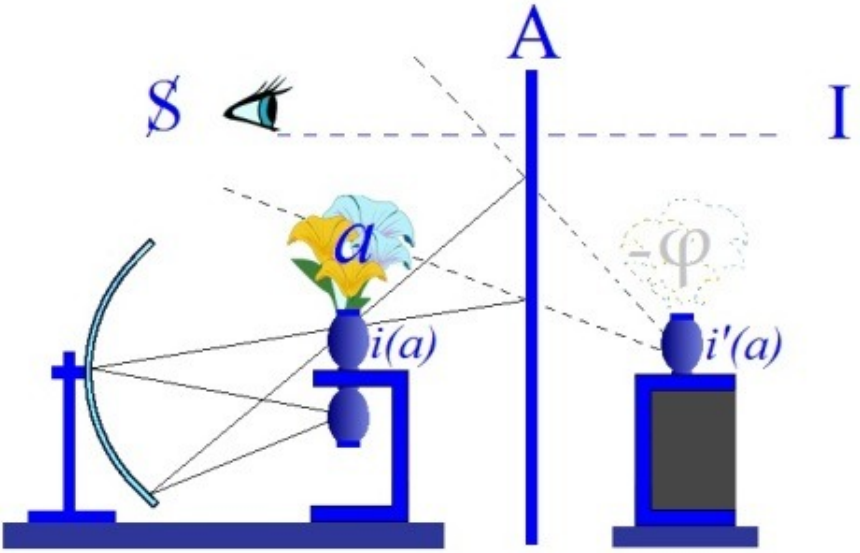
当时绘画技术的历史也把我们引向这里。提出这一点的不是我，而是那些从完全不同的前提出发、并不受我这里的思路引导的批评家。他们指出，画中花卉的处理显示出一位可能的合作者。若干迹象表明，画面两个部分可能并非出自同一位艺术家。由于技术纯熟，画家的兄弟或堂表兄弟——不是雅各波，而是弗朗切斯科——可能受邀在恰当位置完成了花瓶与花卉这段炫技之作。

批评家把这一点同阿尔钦博托的技法联系起来。我希望你们当中有些人知道他。几个月前，那些关注艺术史中被省略、遮蔽或遗忘的面貌如何重回当下的人，刚重新认识了阿尔钦博托。他以一种奇特技法见长；这项技法最后的一根新枝，可以在我的老朋友萨尔瓦多·达利的作品中见到，达利称它为“偏执狂绘画”。

阿尔钦博托画过一位图书管理员的肖像。他主要在著名的波希米亚皇帝鲁道夫二世宫廷工作；这位皇帝也在“奇珍异物”的传统中留下了不少痕迹。为了画出图书管理员，阿尔钦博托巧妙搭起此人职业中最基本的用具，也就是以特定方式排列一批书籍。一张脸、一副面容由此不容置疑地显现出来，远远超出含蓄的暗示。

同样，某个季节被化身为人脸的象征主题，会由该季节的全部果实赋予物质形态。这些果实经过特定组合，最终形成的形状也会让一张脸不容置疑地显现出来。

简言之，风格主义通过一堆对象的聚合、组合与堆叠，实现了一个在基本形态上呈现为人类形象、呈现为他者形象的东西。这些对象的总和负责表现一种同时显现为实体和幻象的东西。人类形象的外观得到支撑时，另一层东西也受到暗示：只要把对象拆散，另一幅图景便可进入想象。对象以某种方式承担了面具的功能，同时也显出这副面具本身的难题。



每当我们看见“人格面具”（persona）这项根本功能开始作用时，我们面对的总是同一个问题。它在人类在场的经济中始终处于前景。之所以需要 persona，也许正是因为在它背后，一切形态都躲开并消散了[注1]。

> [注1]　　参见黑格尔《精神现象学》，伊波利特译，Aubier-Montaigne，1941年（1975年重印），第1卷，第140—141页：“这样一来，很清楚，正如人们所说，在那块本应遮住内在的帷幕后面，什么也看不见；除非我们自己走到帷幕后面去，既让那里有人观看，也让那里有东西可看。”该书注55补充道：“事物的内部是精神的一项建构。如果我们试图掀开遮住实在的面纱，在那里只会找到我们自己，找到精神那种普遍化的活动；我们称这项活动为知性。”

如果 persona 确实由复杂的聚合产生，它的存续便同时带着诱骗性与脆弱性。我们不知道它背后有什么能够维持，因为一重加倍的外观强加给我们，或者说，它从根本上暗示出外观的加倍。这样一来，询问便留下一个空处：最后究竟有什么藏在后面？

因此，这幅画的构图正是在这个层面上维持着问题。而我们必须始终把问题维持在心中：普绪克的行动究竟关涉什么？

普绪克已经获得满足，却仍要询问自己面对的究竟是什么。祖基选取的正是这个时刻，这个确切而享有特权的瞬间……

也许远远超出画家本人能够或本来能够用话语表述的范围。他写过一篇论古代诸神的话语，我特意找来读了，并未抱太大希望；　那篇话语没有多少可供我们取用的东西，但作品本身已说得足够清楚……画家在这幅图像中把握到一个瞬时发生的东西。上次我称它为普绪克出现、诞生的时刻：某种权力交换使她取得身体，也带来此后属于她的一整列不幸，直到她走完一圈，重新找到这个瞬间里即将在下一刻消失的东西。她想要把握、想要揭开的，正是欲望的形象。

我把符号　Φ　本身引进来，并说它取代缺失的能指；这一步凭什么成立？一个能指缺失是什么意思？我曾多少次告诉你们：只要给定一套能指组合，超过某个尚待确定的最低数目，任何语言——无论多么原始——最终都能表达一切。雅各布森教给我们，在极限处，四个能指应该足以承担所有意指；参见《〈失窃的信〉研讨班》中的 α、β、γ、δ（《文集》第11页）。当然，正如沃州谚语所说："对人来说一切皆有可能；做不到的，他就不做。

"某种语言无法表达的东西，干脆就不会被感受到；它不会被感受，不会被主体化[注2]——如果"主体化"指的是在一个主体中取得位置，并且对另一主体有效，也就是越过那个连交流观念本身都不可能成立的最根本之点。

[注2]　参见1956—1957年研讨班《对象关系》1957年5月22日一课《襁褓中的孩子》所引列奥纳多·达·芬奇的话："海边的城邦啊，我看见你们的男女市民手

> 脚都被不懂你们语言的人用牢固的绳索紧紧捆住。你们只能彼此发出含泪的抱怨、哀号和叹息，诉说自己的痛苦与失去自由的遗憾。因为捆住你们的人听不懂你们的语言，正如你们也听不懂他们的语言。”（《列奥纳多·达·芬奇笔记》，《大西洋古抄本》145 r. a.，伽利玛出版社，第2卷，第400页。）

任何能指组合总能“说出一切”，因为它无法说出的东西，在大他者的场所不会意指任何东西；而对我们而言，一切意指总发生在大他者的场所。

某物要能够意指，就必须能在大他者的场所中得到翻译。假设某种语言——我以前已经提醒过你们——没有某种语法形式，它当然无法直接表达，却仍能以另一种方式意指，例如通过“应当”或“拥有”的过程。事实上正是如此；我不必再讲一遍，因为我已经提醒过你们，法语和英语就是这样表达将来时的：

- Cantare habeo，法语的 je chanter-ai（我将唱）、tu chanter-as（你将唱），在有充分文献证明的原初形式中，变位的其实是“拥有”这个动词；
- I shall sing 也以迂回方式表达了英语本来没有的东西，也就是将来时。

并不存在缺失的能指。能指的缺失在什么时刻才可能开始出现？就在那项特属于主体、名为“问题”的维度中。我曾充分谈过一个基本而关键的现象；最日常的观察早已熟知并记下它，那就是儿童开始提问。这个时刻格外令人窘迫，因为孩子提出的不是随便什么问题。一个已经懂得怎样忙活、怎样运用能指应付事情的孩子，进入了一个新的维

度，开始向父母提出最叫人难堪的问题。人人都知道，这些问题会引起最大的慌乱，而父母给出的回答几乎必然无能：

- “跑”是什么？
- “跺脚”是什么？
- “傻瓜”是什么？

我们为什么如此不善于满足这些问题，为什么只能用如此愚笨的方式回答，仿佛连自己也不知道：

- 说“跑就是走得很快”，实在是敷衍了事；
- 说“跺脚就是生气”，实在荒唐；
- 至于我们能给“傻瓜”下怎样的定义，我就不多说了。

很清楚，这一时刻发生的是主体从能指的使用本身向后退开。他面对的是对词语的激情，面对“有词语”意味着什么：我们言说，用一种叫作“词”“术语”或“音素”的谜样之物，指示一个同所谈之物如此贴近的东西。问题正在这里。

儿童此刻感受到的无能，被表述在问题之中：当能指的作用已给一切留下不可抹除的标记时，他却无法攻击能指本身。此后，他那套伪哲学沉思的历史中出现的所有问题，最终只会逐渐退化。

等他问到“我是什么？”时，他离这里已经远得多了，除非他是分析家。不过，如果他不是——从那么早开始，他也不可能由自己决定成

为分析家——那么当他问“我是什么？”时，他无法看见：恰恰以这种形式质问自己，便是在遮蔽自己。

他没有察觉，问自己是什么已经越过了对存在的怀疑，因为只要这样提出问题，他便一头撞进隐喻，只是自己毫无察觉。

我们分析家至少应当记住这一点，免得让他重犯古老的错误。这种错误以各种形式不断威胁他的天真。我们也不应凭自己的权威，让他回答“比如说，我是一个孩子”。

因为新版的心理主义压抑教化正会给他这个答案[注3]，并在同一个包裹里悄悄塞进成人神话：仿佛成人不再是孩子。

这样一来，所谓现实的道德又会繁殖起来；实际上，他在这种现实中只会被各种社会骗局牵着鼻子走。

> [注3] 我们掌握的全部笔记同速记稿一样，都把这里记作 dépression（抑郁），而非正文的 répression（压抑）。

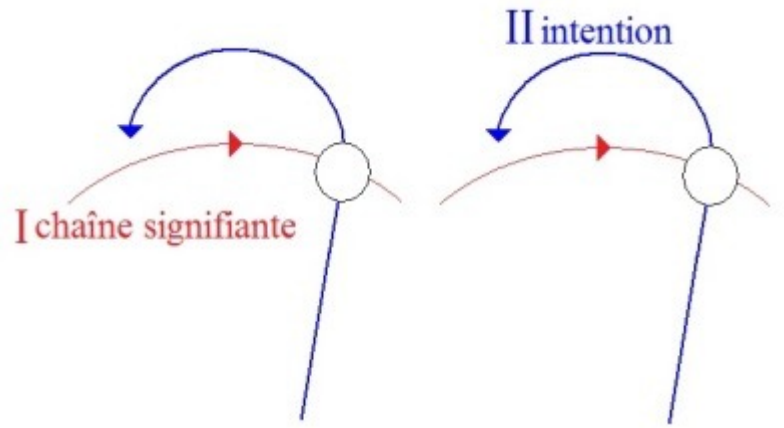
相关知识卡 自我心理学与适应概念

“我是一个孩子”这个公式，并不是等到精神分析或弗洛伊德主义出现后才成为一种支架，用来把处境多少有些歪斜的东西束紧、扶直。只要有人说艺术家下面藏着一个孩子，说艺术家在那些被视为严肃、因而不是孩子的人面前代表儿童的权利，这套说法就已经开始运转。

去年《精神分析的伦理学》课程里，我告诉过你们，这一传统始于浪漫主义时期；若放进英国传统，大致从柯勒律治的时代开始。我看不出我们为什么还要接过它的接力棒[注4]。

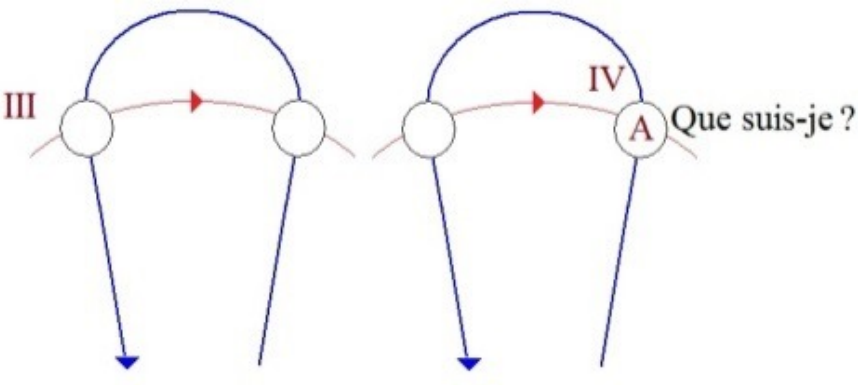
> [注4] 参见1959年11月25日一课。拉康在那里引用华兹华斯的名句“儿童是成人之父”；弗洛伊德也曾引用此句。

我想让你们在这里把握的，是图表下层发生的事。我在“外省研讨会”上曾提到这一点。当时我请你们注意：两个线束、两支箭形成的双重交叉，正是为了提醒我们，“同时发生”并不等于“共时”。假定相关的两条张量、两个向量彼此对应并同时展开，它们分别是意图向量[Ⅱ]与能指链向量[Ⅰ]。



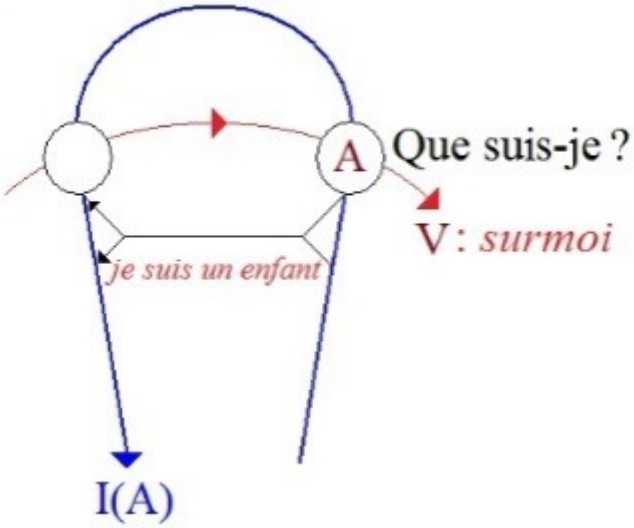
你们看到，交叉和序列的开端[注5]在这里[Ⅱ]产生。这个序列例如由能指中不同音素要素的依次排列构成。它会展开很远，才遇上另一条线；那个被召唤去成为某物的东西——也就是意义意图，或者你们愿意的话，藏在其中的需要——在那条线上取得自己的位置。这意味着，当双重交叉最终再次同时发生时——如果（回溯性）nachträglich 有什么含义，那就是句子完成的同一瞬间，意义才显现出来。

[注5] Inchoation，阴性名词：开端、开始。



选择无疑在途中已经发生，但只有在能指依次堆叠、逐个取得位置[Ⅲ]以后，意义才会被把握。你们愿意的话，它们在这里以倒置形式展开；“我是一个孩子”依照各要素被表述的次序，出现在能指线上[Ⅳ]。这时发生了什么？当意义完成时，一切属性判断中总有的隐喻性也随之完成：“我不是任何别的，只是正在说话的我”，而此刻则是“我是一个孩子”。说出并肯定这句话，便完成了对意义的把握与限定；借此，我把自己理解为同儿童对象具有某种关系。我把自己变成一个起初绝无可能被我把握的他者：我获得形体、结晶并理想化自己，使自己成为理想自我。这一过程发生得十分直接：它沿着作为能指开端本身的序列和过程发生，也就是通过产生能够指向我当下言说行为的标志而发生。起点是“我”，终点是“孩子”。这里[Ⅴ][注6]留下的后续之物，我可能看见，也可能看不见：它就是问题本身的谜，也就是那个有待随后在大他者层面重新接起的“什么？”

[注6] 图式根据现有笔记和《文集》第808页整理。



我们可以看到，“我是什么”这项后续之物以问题的形式留了下来：它是我的瞄准点，是我把自己奠定为自我理想的相关点，也就是这样一个点：

- 问题在那里对我具有重要性；
- 问题在那里从伦理维度向我发出命令；
- 它在那里取得弗洛伊德同超我相连接的形式；
- 据我所知，从那里产生的名称，以不尽相同的正当性限定了这个直接接上我能指开端的某物，也就是“一个孩子”。

可是，这个仓促、过早的答案意味着什么？它让我省略了此前发生的整个中心操作。使“孩子”一词仓促落下的东西，正是对真正答案的回避；真正答案必须早在句子中的任何词项出现以前就已开始。对于“我

是什么？”，能够以我向你们说明一切要求都不受支撑的同一种形式加以表述的答案，不是别的。

在大他者层面，“我是什么？”没有别的答案，只有：“任自己存在。”无论答案把何种身份仓促交给我——孩子也好，成人也好——它都只是我逃避这句“任自己存在”之意义的方式。因而很清楚，问题发生在大他者层面。我们在这场历险的退化位置上把握到的意义，也必须在大他者层面寻找；它藏在“什么？”之中。这个问题不是“我是什么？”，而是分析经验让我们在大他者层面揭开的东西：

- 以大他者的形式；
- 以“你想要什么？”的形式；
- 以唯一能够让我们停在一切已表述问题之确切要点上的形式，也就是：我们提出这个问题时欲望着什么？问题应当在这里得到理解；阳具的 Φ 所关涉的能指缺失，也正是在这里介入。

我们知道，分析向我们揭示并发现，主体面对的是幻想的对象；只有它能够固定一个享有特权的点。按照快乐原则，我们应把这称作由享乐水平调节的经济。分析告诉我们，当问题被移到“他想要什么？这东西在其中想要什么？”的层面，我们遇见的是一个充满幻觉性标志的世界。现实检验呈现为一种品尝这些标志之现实性的方式；它们依照一项必然序列在我们身上涌现，而快乐原则对无意识的支配恰恰就在这项序列中。因此请注意，现实检验当然要核验一项真实的在场，但那是标志的在场。

相关知识卡 économie psychique：精神经济与文本经济

弗洛伊德极其用力地强调这一点。现实检验并不是核验我们的表象是否同某个实在相符——我们早就知道，哲学家做不到的事，我们也做不到——而是核验我们的表象是否确实得到了表征，也就是Vorstellungsrepräsentanz[注]。问题在于确认标志确实在那里；不过，标志之所以是标志，正因为它们指向另一种东西。

> [注] Vorstellungsrepräsentanz 是弗洛伊德使用的德语术语：Vorstellung 指“表象 / 观念”，Repräsentanz 指“代表 / 代理”，通常可理解为“表象的代表”或“表象代理”。在弗洛伊德的驱力理论中，它指驱力借以在心理系统中取得表象形式的代表；拉康则把它理解为能指。这里强调的是：现实检验并非把内在表象同外部实在逐一比对，而是确认代表某种关系的标志确实在场；这个标志本身又指向别的东西。

相关知识卡 Vorstellungsrepräsentanz：表象代表

弗洛伊德的表述告诉我们的全部内容就在这里：无意识的引力围绕一个失落的对象运转。它从来只被“重新找到”（retrouvé），也就是说，从未真正被“再—找到”（re-trouvé）；由于快乐原则的链条，它从来只得到意指。当我们谈对象时，那个真正、地道的对象根本无法被把握、传递或交换。它位于我们的幻想所环绕之物的地平线上；但我们仍必须由此制造出能够交换的对象。

事情远没有因此得到解决。去年我已经充分强调，所谓功利主义道德关涉什么[注7]。它确实触及一项根本问题：承认那些可以说由“对象市场”构成的对象。这样的对象可供所有人使用。从这个意义上说，所谓功利主义道德不但有充分根据，而且别无其他道德。恰恰因为没有别的道德，它据说带来的困难实际上已经得到彻底解决。

> [注7] 参见1959—1960年研讨班《精神分析的伦理学》1959年11月18日和1960年3月23日两课关于杰里米·边沁的论述。

功利主义者说得很对：每当我们面对某种能同我们的同类交换的东西，规则便是效用；不是对我们自身的效用，而是使用的可能性，是对所有人、对最大多数人的效用。正是在这里，幻想中涌现的那个享有特权的对象，同所谓社会化世界、顺应世界中的各类对象之间裂开了一道间隙。

顺应世界已经同话语的普遍组织形成连贯整体。没有“虚构理论”，便没有功利主义。声称我们可以诉诸某个自然对象，甚至声称可以缩短那些维持共同认可之对象的距离，都会给现实问题再添一层混淆、再造一个神话。

精神分析对象关系中所谈的对象，必须在最根本的位置上得到定位、显现和安置；主体同能指的关系问题正是在那里提出。我们若在无意识链条层面只面对标志，面对的是一条标志链，后果便是：每个标志指向后续标志的转送永不停止。因为通过标志进行交流的特性，就在于把我向其说话的那个他者本身也变成标志，好让他同我一样瞄准这个标志所指的对象。

能指对主体的强加，把主体凝固在能指特有的位置上。我们必须找到这条链的担保者；意义沿着链条从一个标志转移到另一个标志，总要在某处停下。这个担保者会给我们一个标志，证明我们有权使用标志进行操作。Φ　在全部能指中的特权正是在这里出现。借这个能指来说明问题，也许会让你们觉得太过简单，甚至近乎幼稚。

这个能指总被隐藏、总蒙着面纱，以至于它的形状偶尔出现在某处表象或艺术作品中，人们便会惊讶，会把这看作一种特例，甚至近乎越

轨的举动。它极少被放进象形文字链条或史前洞穴壁画中，尽管这样的例子当然不是完全没有。

即便在精神分析探索出现以前，我们也不能说阳具从未在人类想象中发挥作用；然而在那些被我们制造、做成能指的表象中，它通常受到省略。这是什么意思？在一切可能的标志中，它不是恰好把“标志”本身聚集在自己身上吗？也就是说，它同时是欲望作为欲望的标志、行动手段和现实在场。如果让它以这份现实在场公开显露，它岂止会阻断标志链条中的全部转送，甚至会使这些标志进入某种虚无的阴影。

只要除了欲望以外不再剩下任何东西，便没有比它更确切的欲望标志。欲望的这个能指同整个能指链之间，形成一种“要么……要么……”的关系。普绪克同一个并非能指的东西保持某种关系时，本来十分幸福；那东西就是她与厄洛斯之爱的现实。可她毕竟是普绪克，她想要知道。

她会提出问题，因为语言已经存在；人不可能一辈子只做爱，也会同姐妹们闲聊。正是在闲聊中，她想要占有自己的幸福。这可不是一件简单的事。一旦进入语言秩序，“占有自己的幸福”就意味着能够把它展示出来，能够给出交代，意味着整理自己的花束；她要向姐妹们证明自己拥有比她们更好的东西，而不只是不同的东西，从而同她们比个高低。

所以普绪克带着灯和小切刀在黑夜里出现。她根本没有什么可切——我已经告诉过你们，因为切割早已完成。她若真要“切断”什么，最好尽早切断电源。这样，她除了耀眼的强光以外什么也看不见，随后便很快重返黑暗；尽管她不情愿，事情仍会如此。与其等到对象彻底失

去、厄洛斯因此病上很久、自己也要经过漫长的考验链条才能重新找到他，还不如主动熄灯。这幅画对我们真正重要的是：

受到光照的是普绪克。关于介于青春期与青春期之前的纤细女性形态，我很久以来一直这样教你们：在我们的表象中，正是她作为阳具

形象出现。由此也得到具体表现：到最后，承担阉割行动的既不是女人，也不是男人，而是这幅阳具形象本身，因为它映照在身体的自恋形式上。

主体同欲望的纯粹能指之间那项没有名称的关系，因为不可命名、不可言说，将投射到一个器官上。这个器官可以定位，十分确切，能在整个身体构造中找到位置。关系随后进入一个真正属于想象界的冲突：主体把自己看作拥有或缺少这件附属物。阉割情结的症状效应，都是围绕这个第二阶段、这个想象阶段发展出来的。我在这里还只能开个头，给出提示；也就是唤回并概括我过去在谈论我们的对象——神经症——时，以更详尽的方式多次讲过的内容。

癔症者做什么？朵拉最后做了什么？我曾教你们追踪她的行程和迂回，穿过复杂认同的迷宫。在那里，她面对的是什么？正是弗洛伊德本人绊倒并迷失于其中的东西。你们知道，他所谓朵拉欲望的对象之所以让他弄错，正是因为他首先从朵拉作为癔症者的对象选择入手，寻找她的参照；那当然是一个小对象 (a)。从某个角度看，K先生确实是小对象 (a)，后来弗洛伊德本人也成为这个对象。只要幻想是欲望的支撑，事实的确如此。但如果朵拉满足于这项幻想，她就不会是癔症者。她瞄准另一种东西，瞄得更高，瞄准大写的 A。她瞄准绝对的大他者，即 K夫人。我很久以前就向你们说明，K夫人对她而言体现着这个问题："女人是什么？"。

正因为如此，在幻想层面产生的并不是 $\$ \diamond a$，不是主体同 (a) 的关系中那种隐退与摇摆。由于她是癔症者，这里产生的是另一种东西，是作为大写 A 的大他者。她相信这个大他者，这一点同偏执狂不同。"我

是什么？”对她而言具有一种充实而绝对的意义，不是刚才那些道德或哲学迷误的意义。

她无法不在那里、在自己不知情的情况下，遇到那个完全闭合、总被遮蔽、回应她的标志 Φ。因此，她会采用各种形式，尽量给 Φ 找一个最贴近的替代品。请仔细观察：只要追踪朵拉或任何其他癔症者的运作，你们便会看到，她始终只是在进行一场复杂的游戏。可以说，她借此巧妙挪动整个情境，把想象阳具的小写 φ 滑到需要它的位置。

她的父亲同 K夫人相处时阳痿了；那又怎样？朵拉会亲自充当交合的纽带，用自己的身体付账，由她来支撑这段关系。如果这还不够，她还会让一个替代她的形象介入——我很久以前就向你们反复说明过——也就是 K先生。可当这个畜生恰好说出唯一绝不能对她说的话：“我妻子对我什么也不是”，意思是“她无法让我勃起”，朵拉便会把他推入深渊，赶到外部的黑暗中去。如果她无法让你勃起，那你还有什么用？

因为对朵拉和任何癔症者来说，问题始终在于成为这个标志的代理人，不过是以想象形式代理。癔症者的奉献，她对认同一切情感戏剧的热情，她总要待在场边、在幕后支撑那些激动人心却同自己无关的事情——这就是她全部行为赖以生长、繁衍的机制和资源。她不断拿自己的欲望交换这个标志；所谓“虚构癖”的原因也不要到别处寻找。她偏爱一种比自身欲望更重要的东西：她宁愿让欲望保持不满足，好让大他者继续掌握自己谜团的钥匙。

只有这一点对她重要。因此，她认同爱情戏剧，努力使这个大他者重新活过来，再次获得保证、变得完整、得到修复。归根到底，我们必

须警惕的正是这一点：一切修复性意识形态，以及我们作为治疗者的主动性和我们的分析家使命。癔症者的道路当然不是最容易向我们敞开的道路，所以这项警告在这里也未必最迫切。

还有另一条道路，那就是强迫症者的道路。人人都知道，他的运作方式聪明得多。如果癔症幻想的公式可以写成 $\frac{a}{-\varphi} \diamond A$，也就是替代性或隐喻性的对象 (a)，覆在一个被隐藏的东西上——即 $-\varphi$，她自身的想象阉割——并同大他者形成关系。

今天我只能引入强迫症幻想的不同公式，为它开一个头。不过，在写出公式之前，我要给你们几笔提示、几个尖点和路标，把你们带上这条路。我们知道，以揭露形式处理 Φ 这个符号极为困难；我刚才说过，它令人无法承受。原因无非是：它不只是标志和能指，还是欲望的在场，欲望的现实在场。

请抓住我给出的这条线索。时间所限，今天我只能把它留作提示，下次再接着讲。在幻想、症状的底部，在癔症迷宫仿佛让面具滑落的那些涌现点上，我们遇见了一种我称作“对现实在场的冒犯”的东西。强迫症者也面对阳具能指的谜，而他同样必须设法使它变得可以操弄。

有一位作者[注8]——我下次还要谈到他——曾研究阳具在强迫性神经症中的功能。如果我们懂得批评，他的处理对我们无疑富有教益。他第一次在一例女性强迫性神经症中触及这项关系。病人有一些亵渎性

的幻想：基督的形象，甚至基督的阳具本身，遭人践踏；一层被她感知并承认的情色光晕由此升起。

> [注8] 莫里斯·布韦（Maurice Bouvet）：《女性强迫性神经症中意识到阴茎嫉羡的治疗影响》，《法国精神分析杂志》第14卷，1950年，第215页。原刊链接。

相关知识卡 莫里斯·布韦与分析距离

这位作者立刻冲进攻击性与阴茎嫉羡的主题，尽管病人一再抗议。我还可以在这里列出成千件其他事实；它们难道没有告诉我们，应当更仔细地停在这种幻想活动的现象学上吗？它绝非随便什么现象，而我们却过于简略地称它为“亵渎”。请想起“鼠人”的幻想：他想象死去的父亲在半夜复活，前来敲门，而自己让父亲看见他正在手淫。这同样是对现实在场的“冒犯”。

强迫症中所谓“攻击性”，总表现为对大他者某种显现形式的攻击；我过去称这种显现为“阳具显现”（phallophanie），即大他者恰好能够作为阳具呈现。为了治愈象征阉割，强迫症者会攻击大他者中的阳具，在想象层面打击它。他选择这条路，是为了设法消除我所谓“能指在主体身上的寄生”这项困难，替自己恢复欲望的优先地位；可是代价是贬低大他者，使大他者从根本上成为想象性省略阳具的一项功能。

强迫症者恰好位于大他者中那个怀疑、悬置、失落、根本性矛盾与歧义的点上。因此，他同对象的关联总涉及一个转喻性对象；对他来说，他者确实从根本上可以互换。他同这个他者对象的关系受某种同阉割有关的东西支配，而后者在这里直接取得攻击形式：缺席、贬值、排斥，拒绝大他者欲望的标志本身。不是废除或摧毁大他者的欲望，而是拒绝它的标志。

正是由此产生并决定了一种特殊的不可能性，它打击着强迫症者自身欲望的显现。当然，像我刚才提到的那位分析家一样，坚持向他显明这项关系同想象阳具的联系，使他逐渐熟悉自己的僵局，我们不能说这完全没有走在解决强迫症者困难的路上。

不过，我们也不能漏掉这位作者的一项说明：在想象阉割的“修通”（working through）推进到某个时刻、某个阶段以后，主体丝毫没有摆脱强迫观念，只摆脱了附着其上的罪疚感。

当然，我们可以说，这条治疗道路已经由此受到判定。这把我们引向哪里？引向阳具这一能指在转移本身中所具有的 Φ 功能。

“分析家本人怎样相对于这个能指安置自己？”之所以成为这里的核心问题，是因为沿这个方向展开的某种治疗，已经借自身的形式和僵局向我们说明了它。

下次我会试着为你们处理这个问题。

第18课 · 1961年4月26日

上周六和周日，我第一次翻开近几年研讨班各处留下的笔记，想看看我在《对象关系》和《欲望及其解释》[注1]名下给你们的那些路标，是否没有太多漂移地汇聚到我今年试图以“转移”一词向你们表述的东西上。

> [注1] 《对象关系》为1956—1957年研讨班，《欲望及其解释》为1958—1959年研讨班。

我发现，自己带给你们的全部内容里——据说它们存放在学会某个柜子中——确实有许多东西日后可以重新找到。我想，等人们有时间把它们取出来时，等你们有一天对自己说“1961年曾有人教过我们一些东西”时，你们会重新读到它们[注2]。但不能让人说，这套教学从未影射我们当时生活的背景；那就太过分了。为了给它配上一段伴奏，我会读一小段上周日刚遇见的文本，作者是斯威夫特这位“院长”。我以前讨论阳具的象征功能时，几乎没时间谈他；可这个问题在他的作品里无所不在，甚至可以说，只要把他的作品作为整体来读，它本身便已得到明确表述。

> [注2] 1961年，拉康把研讨班的速记稿存放在法国精神分析学会图书馆，供有意者查阅。

斯威夫特[注]和刘易斯·卡罗尔[注]是两位值得你们回去阅读的作者。我没有时间逐篇评论，但你们会在那里找到许多材料，同我眼下最接近的主题关系极其密切——文学作品所能达到的距离，大概也不会比这更近了。我翻看的是一部制作精美的《格列佛游记》，十九世纪中叶的小版本，配有格朗维尔的插图[注3]。在第三部《勒皮他游记》

中，我读到了一段文字。这一部的特点，是内容并不限于勒皮他本身……

> [注3] 《格列佛游记》，Émile Pons 译，Grandville 插图，Gallimard NRF，1965年。
> [注] 乔纳森·斯威夫特（Jonathan Swift，1667—1745）出生于都柏林的英裔爱尔兰作家、讽刺家、政论家和英国国教会牧师，晚年长期任都柏林圣帕特里克大教堂教长。因此上一分段称他为“斯威夫特这位‘院长/教长’”，法文 doyen Swift 不是学术院长，而是教会职衔。代表作包括《格列佛游记》《一只桶的故事》和《一个温和的建议》。
> [注] 刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll，1832—1898）本名 Charles Lutwidge Dodgson，英国作家、数学与逻辑学教师，同时从事摄影，主要作品为《爱丽丝漫游奇境》和《镜中奇遇》。他曾在牛津基督堂学院教授数学。法文底本写作 **Lewis CAROLL**，少了一个 r，应属转录或排字错误；

格列佛来到勒皮他——它惊人地预示了宇航空间站——又游历若干王国，向我们讲述许多富有意指的见闻；这些见闻至今仍有完整的丰富性。他从其中一个王国来到另一个王国，同一位科学院院士交谈，告诉对方：

“他曾住在特里布尼亚王国，当地人称其为兰登。那里绝大多数人都是告密者、诬告者、密探、控告者、检举者、控方证人和受雇的伪誓者，还配有他们全部的助手和属员；这些人统统听命于大臣及其副手，受他们指挥、领取他们的薪饷……”

这个主题先放在一旁。斯威夫特随后解释了告密者怎样运作：

“……他们查抄这些人的书信和文件，把人关进监狱。文件则交给一批专家，他们擅长查出词、音节和字母背后的隐藏意义……”

斯威夫特从这里开始大显身手。你们马上会看到，就文本的精髓而言，这一段相当漂亮。例如，那些专家会发现：

- 带洞的便椅意指枢密院；
- 一群鹅意指元老院；
- 一条瘸狗意指入侵；
- 瘟疫意指职业军队；
- 金龟子意指首相；
- 痛风意指大祭司；
- 绞刑架意指国务秘书；
- 夜壶意指贵族委员会；
- 筛子意指宫廷贵妇；
- 扫帚意指革命；
- 捕鼠器意指公职；
- 渗井意指国库；
- 下水道意指宫廷；

- 小丑帽意指宠臣；
- 一根折断的芦苇意指法院；
- 一只空桶意指将军。[笑声]
- 一处开放的伤口，意指国政。

如果这套办法一无所获，他们还有更有效的手段，学者们称之为“藏头诗”和“易位构词”。他们先给每个首字母赋予政治意义，比如 N 可以意指一场阴谋，B 意指一个骑兵团，L 意指一支海军舰队；或者，他们把可疑文件里的字母重新排列，揭开不满派别最秘密的计划。

例如，信里写着：“我们的兄弟托马斯得了痔疮。”高明的解码者会从这些无关紧要的词语组合中，读出一句暗示叛乱已经准备就绪的话。这篇并不算古老的文本，用如此明显的荒诞笔触把当代事件还原到它们的悖论底色，我觉得很不错。

说实话，昨夜有人不合时宜地把我吵醒，告诉我一则你们大多都见过的假消息[注4]。睡眠被打断片刻以后，我问自己：面对当代事件，我是不是没有认出其中的悲剧维度？这个问题确实困扰我，因为按照去年向你们说明的悲剧理论，我在这些事件中根本看不到所谓“美的反光”。

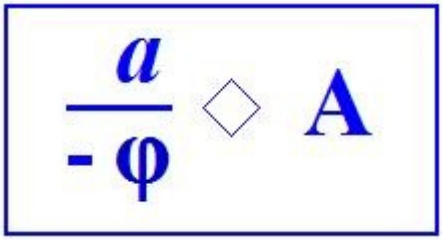
> [注4] 有些笔记把这则消息记作“萨朗自杀”。4月26日的《费加罗报》以《阿尔及利亚的悲剧：叛乱在悲剧中瓦解》为标题，并称：“凌晨4时，沙尔、萨朗和茹奥已离开阿尔及尔。”

相关知识卡 1961 年阿尔及尔将领政变

这个问题确实让我有一阵子无法重新入睡。后来我把问题搁置，又睡着了。早晨醒来时，它已多少失去原先那股压迫力。事情看来仍停留在闹剧层面；我提出的问题也随之消散。

说完这些，我们回到上次停下的地方，也就是我给你们的强迫症幻想公式：

很清楚，这个公式以如此代数化的形式呈现，对没有跟随我们此前推导的人必然十分晦涩。我会在讲述过程中，尽量恢复它的各个维度。你们知道，它同癔症者的公式相对：



正如我上次写给你们的，$\frac{a}{-\varphi}$ 同 A 发生关系。它可以有几种读法，其中一种是“大他者的欲望”。我们现在要明确，在自己的符号系统中，Φ（大写 phi）和 φ（小写 phi）分别承担什么功能。我强烈建议你们努

力克制自己，不要仓促滑进各种类比的斜坡。屈从于这种诱惑很容易，例如把二者简单说成：

- Φ 是象征阳具；
- ϕ 是想象阳具。

相关知识卡 大写 Φ 与小写 ϕ 的功能差异

从某种意义上说，这也许没错，但若停在这里，你们就会错失这些符号的用处。请相信，我们绝不会为了肤浅类比或思想上的方便，徒然增殖符号；那也不是教学的真正目标。问题在于看清这两个符号分别表征什么，看清我们打算让它们表征什么。种种迹象已经让你们能够预见并估量其重要性与用途。

比如，本学年开始时，我们的朋友乔治 · 法韦先生作了一场很有意思的演讲。他谈到分析家是什么，以及分析家对被分析者所承担的功能，最后得出这样的结论：归根到底，对被分析者、对病人来说，分析家承担了其恋物对象的功能。这便是演讲最后达到的公式；围绕它，他聚集了各种彼此汇合的事实。

这无疑是一种极具主体性的看法，不过提出它的人并不孤单。有关转移的不同文章已经用各种方式为它铺路。即便如此，这个公式仍带着某种令人惊讶的悖论色彩。我也曾告诉法韦，今年将要表述的内容会以某种方式回应他提出的问题。

另一方面，有一位作者曾试图表述转移在强迫性神经症中的特殊功能；如今他的著述已经完结。他的工作从最初考察《女性强迫性神经

症中意识到阴茎嫉羡的治疗影响》[注5]开始，最后形成了一套十分普遍化的操作与理论，以“同对象的距离”来处理转移。

> [注5] 这是莫里斯·布韦一篇文章的标题。文章最初于1949年12月提交法国精神分析学会，发表于《法国精神分析杂志》1950年第14卷，第215—243页，后收入《对象关系——精神分析著作 I （强迫性神经症、人格解体）》，Payot，1967年，第六章。1958年的《技术的变化（距离与变化）》最终写道：“我想强调的是，分析关系中的距离概念对我们来说始终是一个十分可靠的向导；至少我认为，它让我们能更准确地安置每一种变化，不论促成其特殊形式的理由为何（例如自我的特殊结构）。”（第293页）

相关知识卡 **莫里斯·布韦与分析距离**

这种“距离”功能是在一类经验周围专门发展出来的。分析的推进，尤其是对强迫症者的分析显示：当主体重新取得症状的意义时——特别是在强迫症状中——主要、主动而有效的机制，是对阳具进行想象性内摄；
它又十分确切地体现在关于**分析家阳具的想象性幻想**中。我的意思是，这里确实有一个问题。

我以前已经针对这位作者的工作，尤其针对他的技术，开始提出问题并加以批评。今天我们会更贴近转移问题，也能把这项批评进一步收紧。无可否认，这要求我们极其准确地表述阳具的功能，尤其是它在转移中的功能。我们正试着借 Φ 与 ϕ 这两个符号来做这项表述。

我们很清楚，精神分析理论的表述绝不能采取从上到下的演绎方式，因为没有什么比分析经验更从“个别”出发。刚才提到的那位作者的论述如果仍有价值，正是因为他的转移理论，以及阳具形象在转移中的功能理论，都来自一项十分局部的经验。这个局部性一方面也许限制了理论的范围，另一方面又恰好给它以分量。他从强迫症者的经验出

发，而且处理得十分尖锐有力；正因如此，我们应当保留它，并讨论他得出的结论。

今天我们同样从强迫症者出发。这就是我一开始先写出那个试图表述其幻想的公式的原因。

关于强迫症者，我已经讲过不少，不必在这里重复。我尤其不想只是重述他那种根本的替代性、不断进行的躲闪，以及近似变戏法的“把戏”：在他相对于大他者安置自己的全部方式中，他从来不在自己当下仿佛指定的位置上。

强迫症幻想公式的第二项明确指向这一点：对他来说，作为欲望对象的各个对象，被纳入某些情色等价关系。我们通常说他的世界、尤其是智识世界受到情色化，表述的正是这件事。用 φ 标记这项功能化，瞄准的也正是这个东西。

只要查阅一份由分析家妥善完成的分析观察，我们便会发现，φ——它的含义会逐渐显明——正是情色层面上各种对象之间的等价关系的基础。φ 仿佛是一种计量单位，主体借它调节小 (a) 的功能，也就是自己欲望对象的功能。

为了说明这一点，我只需转向强迫性神经症的奠基性观察；只要其他观察足够可靠，你们在那里也会发现同一特征。请回想“鼠人”的主

题。顺便问一句：为什么弗洛伊德称他为“鼠人”，而且把“鼠”用成复数？在那个著名的土耳其酷刑幻想中，弗洛伊德第一次接近病人欲望结构的内部视野，看到他的脸上带着一种不自知享乐的恐怖[注6]；可幻想里并没有许多老鼠，只有一只老鼠。我稍后会回到这项酷刑。

> [注6] 弗洛伊德：《五例精神分析》，巴黎：PUF，1967年，第207页。

人们之所以谈“鼠人”，是因为老鼠以增殖的形式在那些奇特交换、替代和永久转喻的整个经济中奔跑，而强迫症症状正具体体现了这种经济。病人自己的公式“多少只老鼠，多少弗罗林”[注7]，出现在分析费支付问题上；它只是所有对象在这种市场中依次受到把握、彼此保持恒常等价的一个具体例子。

> [注7] 同上，第238—239页。

症状中的这种对象代谢，被记录在一个多少隐蔽的共同单位中，一种黄金单位、标准单位中；老鼠在这里就是它的象征，严格占据了我称作 φ 的位置。φ 是一种状态、层级和形式，借此，能指 Φ 的功能受到某种还原和贬降——我们会看到为什么可以称之为贬降。

问题是 Φ 表征什么，也就是阳具功能的一般形式是什么。凡是说话、因而拥有无意识的主体都涉及这项功能；我们要从强迫性神经症的症状学给出的点出发，把它看清。在这里，我们可以说，这项功能以我所谓“贬降的”形式涌现。请仔细看它怎样涌现……

我们依据已有知识可以这样说；　经验也在强迫症者的结构中极为清楚地向我们显示这一点：

……它在意识层面涌现。

这种阳具功能化并未像癔症者那里一样受到压抑、被深深隐藏。ϕ 在这里处于使全部对象进入功能的位置——相当于数学公式中的小 $f(\ldots)$——它在症状中可以感知、得到承认，处在意识中，真正一览无遗。“有意识”（conscient）来自 conscius，从根本和起源上指主体可能同自己共谋，因而也可能同观察他的他者共谋。

观察者几乎不费力便能加入这场共谋。阳具功能的标志从症状表述的各个角落涌出。弗洛伊德试图用否定（Verneinung）功能向我们描画的难题，也恰好由此提出：事情怎么能既说得如此清楚，又受到如此彻底的误认！

归根到底，如果主体只如某种心理主义所说——你们知道，这种心理主义甚至在我们的学会内部仍保有权利——如果主体只是“看见他者正在看你”，如果它仅此而已，我们怎么还能说阳具功能在强迫症者那里处于“被知道”的位置？它明明完全公开！然而，即便以这种公开形式，它仍参与我们所谓的“压抑”。因为无论得到多么清楚的承认，主体没有分析家的帮助就无法承认它；没有弗洛伊德开创的领域，它既不会得到辨认，甚至也无法被辨认。

我们在这里切实触到：成为主体并不等于在另一道目光前成为一道目光；后一公式就是我刚才所谓的心理主义，现有的萨特理论也包括在内。

成为主体，意味着在大写 A 中、在言说的场所中拥有自己的位置。这里还要看到一项可能发生的意外：大写 A 上的横杠 $\not{A}$ 所指的功能会在大他者层面发生作用。也就是说，恰在主体相对于对象表现为 ϕ 功能的那一刻，大他者本身的言说发生缺失。

主体恰在这一点消隐，无法认出自己。误认正是在认出失败的地方自动产生。在这个缺口处，主体投身其中的阳具主义功能被遮住、被压下（unterdrückt），而我愿称为“狂热”的自恋幻象取而代之；这正是强迫症主体的情形。

阳具主义[注]的这种异化，在强迫症者身上显得极为清楚。　它可以在所谓强迫性神经症者的思维困难中得到表现；病人清楚地表述、承认并感受到它。他的话语已经说得足够完整，让我们能够划线、合计其陈述：“我思考的东西，”主体含蓄地告诉你，“之所以让我难以站稳、难以推进，与其说是因为它有罪，不如说是因为我思考的东西绝对必须出自我自己，绝不能出自邻人或任何他者。”

> [注] aliénation du phallicisme | “阳具主义的异化”：phallicisme 不是phallus | 阳具 本身，而是围绕阳具价值、阳具功能形成的主体立场。

我们多少次听到这类话！它不只出现在强迫症者的典型情境中，也出现在我所谓的“强迫症化关系”里。

精神分析教学本身就是一种十分特殊的关系，而我们仿佛在那里人为生产了这类关系。

我在某处——具体说是在《罗马报告》中——谈过所谓“语言之墙”的墙脚。没有什么比把强迫症者带到自身欲望的墙脚更难。

有一点似乎还没有真正得到强调，却很有启发性。为了说明它，我要再次使用琼斯引入的一个词；我已经指出过这个词的全部歧义：ἀφάνισις（aphanisis），即消失——你们知道，这是它的希腊语含义——欲望的消失。

在强迫症者的经历中，有一件十分简单、可以触摸到的事，似乎从未有人指出。当强迫症者走在某条自主探索、你们也可以说自我分析的道路上，当他以某种形式从事所谓“实现自己的幻想”的探索时，ἀφάνισις 一词的功能根本无法排除，人们却似乎从未停下来考察它。既然使用这个词，就应当看到一种完全自然、普通的消隐：它的界限由主体所谓“坚持”、即“维持勃起”的能力划定。

欲望有自己的自然节奏。即便不谈最极端的“坚持”无能，不谈性行为短促到最令人不安的形式，我们也可以看到：主体会遇到一道障碍、一处礁石。他同幻想之间那项深层而根本的关系，确实在这里撞碎：

- 严格说来，他那里的一切最后总会结束；
- 沿着勃起、继而欲望落下的轨迹，总有一个勃起退去的时刻。

这个时刻恰好表明，他在整体上所拥有的“生殖性”不多不少，只是十分普通；依我的观察，甚至颇为安逸。总之，如果强迫症者欲望中那些隐秘机制给他造成的变故和折磨，真正位于这个层面，我们的努力便应投向别处。

我总以一种对位方式提起我们完全不处理的东西。奇怪的是，人们也不问我们为什么不处理它：为什么不发展一套为性爱拥抱而设的角力场训练[注8]，让身体生活在赤裸和腹部相抵的维度中。除去少数例外——其中一项受到怎样的斥责，你们都知道，我具体指赖希——据我所知，分析家的注意从未扩展到这个领域。

> [注8] Palestre：一整套竞技训练，包括摔跤、体操、跳跃、掷铁饼等。

相关知识卡 威廉·赖希：高潮能力、性格铠甲与历史边界

在强迫症者面对的问题上，他维持和操弄自己欲望的本事可好可坏。归根到底，这只是习俗问题；无论有没有分析，这类事情都留在隐秘领域，因此文化差异并不起多大作用。真正的问题在别处，位于幻想与行动之间的不一致中。幻想同阳具主义功能相连；行动则总过早结束，无法实现他渴望赋予幻想的形体。

所有症状后果当然都在幻想效应一边发展出来；而这项幻想完全由阳具主义构成。它会把一切便于这项工作的东西都纳入那种十分典型、极具特征的孤立形式。孤立已经被明确看作症状形成的一项机制。

所以，如果强迫症者确实有琼斯强调的消隐恐惧，那仅仅是因为，这项恐惧是在检验阳具的 Φ 功能，而检验总以失败告终。我们眼下正试图接近这项功能。总之，结果是：强迫症者最害怕的，恰恰是他以为自己渴望的东西，即行动和举止的自由，以及可以这样说的自然状态。

自然赋予的任务并不适合他；任何让他可以说“在自己的船上独自做主”、只同上帝相对的事情也不适合他。这指的是责任的极端功能、纯粹责任，即主体面对那个记录着我们所表述之物的大他者而承担的责任。顺便说一句，我指出的这一点，在分析家的功能中表现得最清楚，尤其是在分析家表述解释的时刻。你们看到，今天的讲述不断在神经症者经验的场域旁边，平行写下分析行动特别揭示给我们的场域。二者必然是同一场域，因为分析家正是必须在那里“亲自上阵”。

在强迫症者经验的地平线上，始终有一种害怕自己“泄气”的恐惧。严格说来，它同所谓“阳具膨胀”有关。

强迫症者身上的阳具 Φ 功能，没有比拉封丹《想变得同牛一样大的青蛙》这则寓言更好的说明：

“你们知道，这可怜的小东西把自己鼓得太大，最后胀破了。”[注9]

> [注9] 拉封丹《寓言》第1卷第3则原文：“这可怜的畜生把自己鼓得太大，终于胀破了。”

强迫症者在自身欲望边界被推向一个实在的止步点时，这种经验会反复出现。值得强调它，不只是为了突出一套可笑的现象学，也为了让你们能够表述阳具 Φ 的这项功能；φ 层面的兑换活动遮住了它。

关于阳具 Φ 的功能，我上次已借“现实在场”这个词开始表述。我想，你们的耳朵足够敏锐，已经听出我给它加了怎样的引号。我也没有单独引入它，而是谈到“对现实在场的冒犯”，免得有人弄错：我们面对的绝不是中性的现实。如果“现实在场”承担着我试图让你们接近的那项根本功能，它若从未在任何地方被辨认出来，反倒会很奇怪。

我想你们已经听出，这个说法同我们文化背景中可以说与生俱来便能接触到的宗教教义同音，甚至完全同一。“现实在场”这组词作为能指，我们无论离教会近或远，长久以来都听见它在耳边低语：它涉及罗马天主教会关于圣体的教义。

我向你们保证，不必费力寻找，就会发现它浮在强迫症者现象学的表面。我向你们保证，这可不是我的错！

刚才我谈到一位把强迫结构的研究集中在阳具上的作者。现在拿起他的奠基性文章，就是方才报过标题的《女性强迫性神经症中意识到阴

茎嫉羡的治疗影响》。刚读几页，各种批评的可能性当然便会出现在我面前。例如，他明确写道：

“同男性强迫症者一样，女人为了摆脱幼年焦虑，也需要以退行方式认同男人。不过，男性会依靠这项认同，把幼年爱的对象转化为生殖之爱的对象；女人则先依靠同样的认同，继而倾向于放弃第一个对象，转向异性恋固着，仿佛这一次她可以通过分析家本人，重新完成一项女性认同。”

再往后，他又写道：

“占有阳具并相应阉割分析家的欲望刚被揭露，由此取得上述放松效果以后不久，男性分析家的人格便被等同于一位慈爱母亲的人格。”（第216页）

三行以后，我们又遇见那项著名的“以母亲为对象的原初破坏冲动”，也就是这场分析对想象界进行分析时所依据的主要坐标。我只是顺手从这个主题中标出了困难与跳跃；这里作为开场白概括出来的一般解释，假定这些关口都已越过，后文的一切则理应为它提供例证。不过，我只需再翻半页，便会进入相关现象学，看到这位作者怎样讲述被他归为强迫症者的病人的幻想。这是他的第一篇论文，而他原本是一位临床工作者。

此前确实没有别的内容。第一眼看见的就是：“她在想象中把男性生殖器放在圣体的位置上——文章特别说明——这并不是幻觉现象。”（第217页）

对此我们毫不怀疑。我们见到的一切早已让我们清楚知道，这里谈的绝不是幻觉现象……

“……她在想象中把男性生殖器放在圣体的位置上。”

上次引用的亵渎性幻想也出自同一病例。男性生殖器十分清楚地叠印在另一样东西上；作者说明“这不是幻觉现象”，也就是说，生殖器确实以能指形式在那里。它们所叠印的东西，对我们而言又以最确切的象征方式同“现实在场”相等同。不只如此，这些幻想还要把“现实在场”还原，在欲望机制中把它击碎、碾碎；后续幻想——也就是我上次引过的那些——会把这一点强调得十分清楚。不要以为这个病例独一无二。一个分析家在自己的领域内遇到的病例总会超过百例；我可以从几十个例子中，再给你们举出一位强迫症者在经验某一点出现的幻想。

强迫症者这些赋予欲望以肉身的尝试，有时会达到情色强度的极端。当伴侣有意或偶然地顺从某种安排时，尤其如此。这套安排正围绕“大他者”向“小他者”的“贬降”主题展开；他们的欲望也在这个场域中发展。

主体以为自己能够维持这类关系时，关系总伴随着极具威胁性的罪疚感；强烈欲望多少能够同罪疚保持平衡。主体同那位至少暂时为他提供了十分令人满意的补充物的伴侣相处时，酝酿出如下幻想：让圣体发挥某种作用，把它放进女人阴道；主体插入时，圣体正好像一顶小帽，套在他自己的阴茎顶端。

不要以为这是什么只有特殊文学才会出现的精巧设计；它在强迫症者的想象中是真正的通货。既然如此，我们怎么还能急着把这一切平庸

化，用所谓“同对象的距离”来概括，仿佛这里的对象就是客观性？而向我们描述的恰好正是：

- 世界的客观性：它由口头列举同共同想象关系之间多少和谐的组合记录下来；
- 形式的客观性：它由人的尺度所规定；
- 以及外部世界把握范围的边界：据说，它受到一种扰动的威胁，即自我同共同交流对象之间的界限发生紊乱。

我们怎么能不看到，这里还有属于另一个维度的东西？“现实在场”应当安置在某处，安置在不同于想象界的层面上。我一直教你们怎样相对于作为说话主体的人的功能来安置欲望的位置；由此我们才隐约看到、能够指出并描述这样一项事实：在人身上，欲望前来栖居于“现实在场”的位置，并让自己的幽灵充满那里。

那么，Φ 意味着什么？我是否可以把它概括为“现实在场”的位置：现实在场只能从能指所覆盖之物的间隙中出现；可以说，它正从这些间隙出发，威胁着整个能指系统？

这话确实包含真理。强迫症者所谓的投射、防御机制，更准确地说，他在现象学上的禳解机制，处处向你们显示这一点：他总要填满能指中可能出现的一切间隔。弗洛伊德的强迫症者“鼠人”，会强迫自己从闪电亮起一直数到雷声响起。填满能指间隔的需要，真正的结构意义在这里显露出来：一切能够消解全部幻景的东西，都可能由这道间隔进入。

把这把钥匙应用到“鼠人”和其他强迫症观察中随处可见的二十五或三十项症状上，你们便会切实触到相关真理。不止如此，你们还会同时安置好恐惧对象的功能；它无非是这种填塞最简单的形式。

上次我以小汉斯为例提醒你们，恐惧对象实现了一个“普遍能指”。它就是这回事，不是别的。我曾说，它位于前哨：在主体接近“现实在场”从中发出威胁的孔洞、接近间隔中形成的裂口以前很远处，唯一的标志便已阻止他继续靠近。

因此，恐惧症的角色、机制和理由，并不像那些满口“害怕”的人以为的那样，是性器官危险，甚至也不是自恋危险。它极其确切地取决于主体相对于大他者的位置所经历的某些特殊发展；在小汉斯的案例中，大他者是他的母亲。主体在那里害怕遇见一种欲望，它会让一切创造、整个能指系统，重归“从前”的虚无。

可是，阳具为什么位于这个位置、承担这个角色？今天我要再向前推进一点，让你们感觉到我所谓的“适切性”。这不是演绎，因为经验和实证发现保证阳具确实在那里，并使我们看到这项经验并非毫无道理。阳具在那里，是经验向我们显示的事实。我想指出的“适切性”，由以下事实严格决定：正如我说过的，经验揭示的阳具不只是交媾器官，它还被卷入性倒错机制本身。

请准确理解我的意思。现在需要强调的是：在那个作为结构而代表能指缺陷的点上，某物——阳具 Φ——能够作为能指发挥作用。这是什么意思？我们一开始便根据假设和定义，把它称作“从能指中排除的能指”；这样的东西凭什么仍被定义为能指？它只能通过人为安排、夹带

和贬降重新进入能指，因此我们也总是只能看见它以想象的 ϕ 发挥作用。

那么，什么让我们能够把它作为能指来谈，并把 Φ 单独分离出来？答案是性倒错机制。如果先按自然图式考察阳具，它是什么？阳具以阴茎的器官形式出现，却不是动物界的普遍器官。昆虫有别的办法彼此扣合；不必走得那么远，鱼类之间也不存在阳具关系。阳具在人类层面还作为欲望的标志出现；它也是欲望的工具和在场。 不过，我暂且抓住“标志”，让你们停在一个必须保留的表述环节上：它是否只因这一点便是能指？如果把一切归结为此，就太快越过界限了，因为欲望毕竟还有别的标志。

我们也不该认为，现象学上容易观察到的事实已经足够：由于形状更为凸显，阳具较容易投射到欲望对象、例如女性对象上。在性倒错现象学中，我们多次把这表述为那个著名而最简单的等式：“女孩 = 阳具”，也就是阳具的竖立、阳具的勃起形态。尽管这种深层选择的后果随处可见，而且我们觉得它的动机足够充分，单凭这一点仍然不够。

一个能指是否只是“为某人表征某物”，也就是标志的定义？它确实是这样，却不止如此。

上次我提醒你们能指的功能时还加了另一点：能指不只是“向某人做标志”。能指机制、能指实例在同一时刻还要“做出某人的标志”，使标志把那个得到指示的人同化，使那个人自己也成为这个能指。

正是在我明确称为性倒错的这个时刻，我们切实触到阳具的实例。倘若把阳具展示给主体，会使该主体的阳具也勃起，这绝不是什么满足“自然要求”的条件。

我们多少含混地称作“同性恋因素”的东西，正在这里受到标示。它在病因层面总是由男性一边得到指出，这并非偶然。因为作为欲望标志的阳具，最终又会显现为欲望的对象，成为吸引欲望的对象。
它的能指功能就在这个机制中：阳具能够在我们既须把它辨认为能指、又须理解它由此被带去指示什么的层面、区域和地带发挥作用。

相关知识卡 大写 Φ 与小写 ϕ 的功能差异

它指示的并非任何能够直接得到意指的东西，而是“超出一切可能意指”的东西，尤其是今天我想请你们留意思考、作为后续论述起点的那项“现实在场”。

第19课 · 1961年5月3日

你们知道，今年我试图重新安置转移在经验中向我们提出的根本问题。为回应这一现象，我把我们的思考引向分析家在其中应当采取的位置。

我努力在最根本的层面指出这个位置。当病人来到我们这里寻求帮助和援助时，他最深处的存在发出呼唤；面对这项呼唤，为了严谨、正确而不偏颇，也为了像问题的性质所要求的那样保持开放，分析家的欲望应当是什么？

我们当然绝不能满足于这样一种想法：分析家凭借自己的经验、知识和所代表的学说，在研究、学说与共同体赋予的权威下，成为所谓“自然法”的现代等价物和合法代表，再次替我们指出一条自然和谐之路，仿佛更新后的经验绕行一番便能抵达那里。

今年我重新从苏格拉底经验出发，主要是为了让你们一开始就围绕这个问题集中起来：作为“知者”、甚至作为一项秘密的携带者，我们受到怎样的质问？这项秘密不是关于一切的秘密，而是唯一的一项秘密；然而，比起我们不知道并且可以继续不知道的一切，它更有价值。分析经验的条件和建制从一开始便包含这一点。

相关知识卡 苏格拉底与分析家话语的回溯性比较

前来找我们的人无论多么模糊，都已知道这一点；即使不知道，我们的经验也会迅速把他们引向这样的观念：我们被假定掌握的那项秘

密，正如我所说，“比我们不知道并将继续不知道的一切更珍贵”，因为它必须对我们所知之物的偏颇性作出回应。

这是真的吗？我不需要在这里裁决。分析经验就是以这种方式提出和奉献自己，也以这种方式被人接近。从某个角度看，它在我们同当代人共同成为的那种人的地平线上引入了什么新东西，也可以由此定义。

我们每个尝试这项经验的人心底，无论从被分析者还是分析家一边接近，都有一个假定：至少在一个对我们的行为真正居于中心、甚至根本的位置上，有这样一个假定……

我说“假定”时，甚至可以让它继续带着怀疑的重音。前来找我们的人通常把这项经验看作一种尝试，它也确实如此得到采用……这个假定是：无知造成的僵局，事实上也许只因我们误判了所谓“自身知识的力量关系”；归根到底，是我们提出了错误的问题。

这项假定，不妨说这份带着乐观色彩的希望，受到一种已成为共同认识的观念支持：欲望不会公开露面。它甚至不只位于数百年哲学经验指定的位置；哲学把它安置在那里，是为了容纳它，以某种方式排除它支配我们的权利。

事实远非如此。欲望无处不在，甚至处在我们努力控制它们的核心。我们即使同它们斗争，也几乎仍只是在顺应它们。我这里说法语的 y satisfaire（对之作出满足），没有说 les satisfaire（满足它们），因为后一说法仍会把欲望看得太可把握，仿佛能够说出它们在哪里。这里的 y satisfaire 要按一个相反方向理解，如同人们说“躲得过”或“躲不过”

某事。根本意图恰恰是躲过去，可我们“躲不过”。我们躲得如此不成功，以至于即便避开欲望，也仍不免多少感到有罪。

不论我们怎样为自己的计划作证，分析经验首先教给我们的是：人受到标记、受到搅扰，并受到所有所谓症状的搅扰。症状正是这样一种东西：对于那些边界和位置都无法确定的欲望，它总会以某种方式作出满足，而且这份满足没有快乐。

这样一种苦涩的学说，似乎意味着分析家在某个层面掌握着一种极其奇特的尺度。根本误认被置于如此广阔的范围内；它不再像以往那样以思辨形式出现，仿佛从认识问题中冒出，而是以一种我眼下只能称作“文本性的”形式出现：误认确实编织在最广义的个人构造中。

如果作出这种假定，很清楚，分析家便应已经克服——许多人认为他即使尚未克服，至少也应该克服——这项误认的机制，在自己身上炸开我向你们指出的
“Che vuoi? 你想要什么？”这个止步点。
一切自我认识都会在这里撞上界限。

至少，通往我所谓“自身之善”的道路，应当对分析家本人开放；这项善指的是在真实层面上“自己同自己相符”。至少在这项特殊经验中，人们似乎能够把握某种本性、某种自然，把握一种由自身天真维持的东西。

你们知道，在分析经验以外，一种说不清的怀疑甚至厌恶，一种当代道德家所谓的虚无主义，已经攫住我们的整个文化，尤其攫住所谓“人的尺度”。

几个世纪以来，任何试图走向“行为的恰当尺度”的人都如此熟悉这项自然观念，甚至不觉得它还可以争论；但现代思想，尤其当代思想，没有什么比它离这项观念更远。

人们在这一层面对分析家作出的假定，甚至不应只限于他的行动场域，只在他执业、此时此地（hic et nunc）出现时局部有效；它应当作为一种“习性”归于分析家。这里要取“习性”的完整含义，它更多指向：

- 经院哲学意义上的 habitus：主体把自己整合进自身生活中行动与形式的恒常性，而这构成一切德性的基础[ἦθος（èthos）↔ ἔθος（éthos）]；
- 而不是朝向简单印痕与被动观念的“习惯”。

在把这个理想一笔勾销以前，我还需要讨论它吗？当然，我们并非不能举出分析家拥有“纯洁心灵”之类的例子。但人们真能设想一开始便要求分析家满足这项理想，甚至能勾画它吗？即使有人证明它存在，我们也只能说，它既不是分析家的常态，也不符合分析家的名声。每当我们试图用自身权威表述某种达到伦理价值的东西，总会漏出一些软弱的公式；我们的失望理由很容易指出。

请相信，我停在所谓精神分析性格学的某个公式上，指出它的软弱、假门窗式的外观和幼稚对立，绝不是为了取乐。我只是试图替你们剔除近期那些始终值得肯定、却未能准确定位我们学说之理想的努力。把分析结束后的“生殖性格”写成公式，把我们的目标等同于单纯解除被归入前生殖期的僵局，看起来也许足以解决一切二律背反；但请你

们看看，这种展示思考经验真理之无能的做法，预设了什么，又带来怎样的后果。

人类欲望的问题处在完全不同的相对性中。如果我们在病人的探索里不只是同行者，至少不要丢失这项尺度：正如我教你们的，主体的欲望从根本上是大写 A 的大他者的欲望。欲望只有在那项根本异化中才能得到安置、定位和理解；这项异化并非只同“人与人”的斗争有关，而是同语言的关系有关。

“大他者的欲望”这个属格既是主体属格，也是对象属格：欲望位于大他者所在之处，因此能够成为某种他异性的欲望。为了回应对象一边的探索，即“前来找我们的这个他者欲望着什么”，我们必须让自己承担主体一边的功能。

如果我们能成为欲望所瞄准的对象，那会多么可笑、多么天真,我们必须能够暂时表征的，不是人们以为的对象——而是能指。

这样想既少得多，也多得多：我们必须守住召唤这个能指的空位。它只有取消其他一切能指才能出现，也就是我试图向你们说明其位置、说明它在经验中居于中心地位的 Φ。

我们的功能、力量和权力都很确定，全部困难可以归结为一点：我们必须懂得怎样填充自己的位置，好让主体能够在那里辨认出缺失的能指。

于是，我们的功能带着一项二律背反和悖论：恰恰在人们“假定我们知道”的位置上，我们受到召唤，去成为且只成为“现实在场”，而且正是作为无意识的现实在场。

归根到底——我说“归根到底”，当然是指分析功能的地平线——我们作为“那个东西”（Ça）在那里；那个东西恰好沉默，并因欠缺存在而沉默。到最后，我们以自身在场来到自己的主体消隐、受到划杠的点上。正因如此，我们能够填充病人作为主体自己也会抹去、退居次位的位置；他退居在自身要求的一切能指之下。

这不只发生在退行层面，不只发生在无意识的“能指宝藏”和 Wunsch[注] 的词汇层面——分析经验正是在那里对它进行解码——而且最终发生在幻想层面。我说“最终”，是因为幻想是驱力性发现的唯一等价物；主体只能通过它指出答案的位置，让他在转移中等待的 $S(\mathcal{A})$ 取得意义。幻想写作 $\$ \diamond a$：主体在其中把握自己在一个享有特权的对象面前的失效状态；大他者在这一失效点上发生想象性贬降。

> [注] Wunsch 是德语，基本义为“愿望、愿求”。在弗洛伊德的语境中，它尤其指能够借梦、症状和言语等无意识材料表现出来，并在分析中得到解释的无意识愿望。这里所谓“Wunsch 的词汇”，强调的正是无意识借能指表达愿望、因而可以被逐一解码的层面；它不能简单等同于日常所说的心愿，也不涵盖拉康所说的整个欲望结构。

相关知识卡 梅兰妮·克莱因 · 欲望的结构定义与悲剧经验

问题是：在转移中，为了让我们自己替被动的主体进入幻想中的 $\$$ 位置，是否预设：

- 我们以某种方式真正成为这个 $\$$；
- 我们最终成为那个看见小 (a)、看见幻想对象的人；

- 无论面对怎样的经验，甚至面对同我们自己最为陌生的经验，我们最终都能成为这位“看见者”，能够看见大他者的欲望对象，不论这个大他者离自身多远。

正因为如此，你们看见我[原文如此]在整套教学中，从经验和传统能够帮助我们的每个角度，不断质问并围绕“人的欲望是什么”这个问题打转。沿着我们共同走过的道路，你们看到我在两者之间交替：

- 一边是从苏格拉底以来人们试图给出的科学定义；这里的“科学”取最广义；
- 另一边则完全相反，只要人类记忆的遗迹仍让我们能够把握它，那就是欲望的悲剧经验。例如两年前，我带你们走过现代人的原初戏剧《哈姆雷特》；去年，我又试图让你们略见“古代悲剧”在这里意味着什么。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验 · 《哈姆雷特》

我偶然——这个词用得恰当——遇见了一个关于幻想的公式，它同我们圈子里常见的公式不分高下。《心理学公报》最近一期刊登了一项有关幻想功能的表述；我可以说，它的平庸再次让我吃了一惊……

不过，作者既然正是那个曾经希望培养大批“平庸精神分析家”的人，我想他也不会太介意这项评价……这次遭遇重新给了我一种东西。
我不能说是勇气，因为这需要更多；**它给了我一股怒气，让我再次绕过一条弯路。**
希望你们有耐心跟我走完这一圈，看看在当代经验中，是否有某种东西能让我的论证挂靠其上。那东西必定始终在那里；在分析经验的时

代，我甚至会说它比以往更在场。分析经验毕竟不能被设想为纯属奇迹，仿佛从一个名叫“小维也纳资产者弗洛伊德”的个人偶然事件里突然冒出。

我们的时代无疑具备这出戏剧的全部要素；借此，我们才能在欲望层面安置前来找我们的人的戏剧，而不是满足于一则真实却不过是医学生趣谈的故事。

顺便可以从那篇文章中摘出我刚才提过的主题：作者把幻想同一个“事实”相等同，而这个事实显然又是假的，因为从文本看，这甚至不是一例接受过分析的病例。故事写一个流动商贩：有人告诉他只剩十二个月可活，从那天起，他便摆脱了文中所谓“幻想”，即对性病的恐惧。

此后，据作者使用的一种让人不知道从哪里捡来的措辞——我们甚至很难想象故事中的人会亲口这样说——这名商贩便“玩了个够”[注1]。

> [注1] 莫里斯·贝纳西：《幻想》，《心理学公报》第14卷第192号第12期。文章为 Ph. Lévy 所作课堂笔记。拉康引用的段落如下：“再举一个不那么图式化、也可以作另一种理解的例子：一名五十岁左右的流动商贩患了癌症，问医生自己还能活多久。医生认为可以告诉他真相，便说还有十到十二个月。‘我还能体面地活动多久？’商贩问。医生答：‘六到八个月。’到了这个期限，他再次去看医生，并热情地道谢：‘我原来有几百万，’他说，‘没有人可以继承，现在我痛痛快快地花掉了。还有，我得告诉您，我以前太怕染上性病，始终不敢同女人发生关系；您可以想见，如今我可是玩了个够。’这样，只有死亡才能使他摧毁自己的幻想；性生活值得以死亡为代价，而死亡既然临近，我就有权发生性关系。（从另一层面也可以认为，女人代表着一种温柔接触，对这种接触的回忆有助于死亡。）”（第690页）

人类欲望及其障碍就这样被放在一个未经批判的层面上，荒唐得足以让你们高度怀疑它。正是这一点使我决定再带你们向悲剧一边走一

圈，因为悲剧触及我们。我马上告诉你们是哪一部，也会说明什么偶然让我转向它。

“现代悲剧”——这一次我指当代悲剧——当然不止一个例子，不过也并不随处可见。我准备带你们走过保罗 · 克洛岱尔的一部三部曲，并会告诉你们为什么。
很久以来我没有重读这部由《人质》《硬面包》和《受辱的父亲》组成的三部曲[注2]。

> [注2] 保罗 · 克洛岱尔：《人质》《硬面包》《受辱的父亲》，Gallimard Folio，1978年；亦见保罗 · 克洛岱尔《戏剧集》，Gallimard Pléiade，1956年。

相关知识卡 克洛岱尔的库丰坦三部曲

几周前的一次偶然让我重新读起它。我把这层偶然告诉你们，因为至少就我个人怎样使用自己的标准而言，它颇有意思。

我已经告诉过你们，公式的趣味在于可以从字面去理解，也就是尽可能笨拙地照字面做，而它应当把你带到某个地方。这既适用于我的公式，也适用于其他人的公式。所谓公式的操作性，就是这回事。

我可不声称自己的操作性只对别人有效。

于是，我读了安德烈 · 纪德与保罗 · 克洛岱尔的通信[注3]。私下说，这部通信相当精彩，我推荐你们读。不过，我现在要讲的同通信内容无关；克洛岱尔在那些书信里的形象并未变得更高大，但这不妨碍我把他放在当之无愧的最前列：他是有史以来最伟大的诗人之一。

> [注3] 保罗 · 克洛岱尔、安德烈 · 纪德：《通信集（1899—1926）》，Robert Mallet 作导言与注释，巴黎：Gallimard，1949年。

在这批信中，安德烈·纪德以《新法兰西评论》主管的身份出现；我不只指杂志，也包括这家机构在1914年以前出版的图书。问题恰好涉及《人质》的出版。请注意，使你们接下来一两课听我谈这部无可比拟的三部曲的直接原因，不在内容，而在我赋予某件事的角色与功能。两三封信反复讨论一个印刷问题：为了印《人质》，需要专门铸造一种字体；这种字模不仅《新法兰西评论》的印刷厂没有，别处也没有，那就是带扬抑符的大写 Û。因为法语从来没有在任何地方需要过一个带扬抑符的大写 Û。

保罗·克洛岱尔把女主人公取名为“西涅·德·库丰坦”（Sygne de Coûfontaine），同时凭借诗人任意裁决的权力，给 Coûfontaine 中的 Û 加上扬抑符，于是给排字工出了一道小难题：怎样在一部戏剧正确、可读的版本中排印人物台词？人物姓名用大写字母印刷；小写 û 勉强不成问题，大写就成了问题[注4]。面对这个“缺失能指”的标志，我心想，其中必有文章；至少重读《人质》应该会把我带得更远。结果，它使我重读了克洛岱尔戏剧的很大一部分。你们当然猜得到，我得到了回报。

> [注4] 克洛岱尔与纪德《通信集（1899—1926）》第99封信，1911年2月22日，第161页，纪德致克洛岱尔：“到了 Coûfontaine，会遇到大写 U 的问题。您看是否有必要铸造一种特殊字模——现成字模里没有……”第100封信，1911年2月25日，第164页，克洛岱尔致纪德：“我绝对坚持大写 Û 上要有扬抑符。如果没有，就必须铸造一个；若无别的办法，费用由我承担。”第101封信，1911年2月，第165页，纪德致克洛岱尔：“大号大写字母的效果好得多；我们不得不重铸一套 U，不过已经给伦敦铸字厂发了电报订货，次日上午便能收到，工作没有因此延误。”

我想请你们注意这一点。先从《人质》说起。克洛岱尔本人写这部作品时……

你们知道，他当时是外交部公务员，以某种身份代表法国；不妨说类似参赞，大概比随员更高，具体并不重要。那时他还是“共和国公务员”，而这个称谓当时仍有意义……他写信告诉安德烈·纪德：

“考虑到这东西的调子过于反动”——这是他自己的措辞——“最好不要署克洛岱尔的名字。”[注5]

> [注5] 1909年秋，保罗·克洛岱尔在天津任职三年后返回法国，受命担任法国驻布拉格领事，任期至1911年。参见上述《通信集》第76、78、88、89封信。1910年9月16日第89封信写道：“我刚刚收到打字稿并重读了一遍。这出戏的保皇、封建和反动色彩确实太浓。政府公务员不能署名发表。我会任人告发，而且人们随时可以拿那项禁止本部门公务员未经许可出版任何内容的法令来对付我。所以我想只署 Paul C.；这既足以让所有人认出我，又能给我遮掩。”

我们不要嘲笑这份谨慎；谨慎历来被视为一种道德德性[注6]。请相信，虽然它也许已经不合时宜，我们若因此轻视最后那些曾表现出谨慎的人，便错了。

> [注6] 参见巴尔塔萨·格拉西安，前引书。

读《人质》时，可以肯定地说，戏中调动了所谓“信仰价值”。我提醒你们，这是一则阴郁的故事，据说发生在拿破仑一世统治时期。女主人公在未婚老姑娘的边缘上渐渐有了年纪；别忘了，她早已多年投身一项英雄事业。故事设定在拿破仑权力的顶峰，因此不妨说这项事业持续了十年。情节当然经过编排和改造，以适应戏剧需要；它涉及皇帝怎样胁迫教皇本人。因而，西涅·德·库丰坦的磨难起点，距此已有十多年。

从她的姓氏所发出的回响中，你们已经听出，她属于所谓 ci-devant，即旧贵族；革命剥夺了他们的特权和财产。她的堂兄流亡国外，西涅

·德·库丰坦却留在法国。从那以后，她一直耐心地重新拼合库丰坦领地的各个部分。

文本并未把这项工作写成守财奴式的固执。它同人物和土地的盟约具有同一实体、同一维度；对两位人物以及让他们言说的作者来说，这项盟约等同于贵族本身的恒常与价值。

请回去读原文，我们还会继续讨论。你们会看到，文本以令人赞叹的语句表现了同土地本身的联系。它不只是事实联系，还是一项神秘盟约；严格说来，整个封建效忠秩序正围绕它得到界定。血缘联系与地方联系被束成一体，领主与封臣、出生权和门客关系都环绕这项地方联系得到编排。我只能用几句话指出这些主题，因为它们并非我们研究的真正对象。回去读文本，你们会得到足够的材料。

正是在这项事业进行期间……

它以戏剧与诗歌的高扬为基础，在我们面前重新创造了一些价值；　这些价值依照某种言说形式排列；

……变故介入了。那位流亡、缺席的堂兄——此前几年，他曾数次秘密回到西涅·德·库丰坦身边——再度出现，并带来一个身份未被揭露的人物。那人正是至高之父，即教皇。戏中他的全部在场，都让我们按字面把他看作天父在人间的代表。

这位逃亡者、脱身者能够摆脱压迫者的控制，正是西涅堂兄的帮助。整出戏也将围绕他展开，因为第三个人物在此出现：图桑·图勒吕尔男爵。这个形象将支配整部三部曲。图桑被画得令人生厌，仿佛前来折磨这样一位迷人的女人还不够卑劣恶毒，他还要勒索她：

“小姐，我渴望你、爱你已经很久。如今你把这位永恒的老父亲藏在家里；你若不答应我的要求，我就抓住他，扭断他的脖子……”

你们看，我给这出戏的症结抹上一层木偶闹剧的阴影，不是没有用意。仿佛还不够卑劣恶毒，老图勒吕尔除了愤世嫉俗，还被赋予了丑陋的一切属性：

他邪恶还不够，戏中又让我们看见他跛脚、身体略显扭曲，面目可憎；

而且，1793年恐怖年代的好日子里，西涅·德·库丰坦全家都由他公开下令斩首；如今他还要让这个女人把这件事吞下去；

- 而且，他是巫师同一个女人的儿子；这个女人曾做西涅·德·库丰坦的乳母，因而也是她的女仆。西涅若嫁给他，嫁的就是巫师和自己女仆的儿子。

你们难道不会说，为了打动观众，这些安排在某个方向上也用力过猛了吗？毕竟，对观众而言，这些旧故事已经带上不同的轮廓：法国大革命后来的发展表明，它绝不能只按照贵族蒙受的苦难来衡量。

很清楚，《人质》能被观众接受，绝不是因为这一面。我还不能说这部戏在我们国家拥有多么广泛的观众，但在它颇晚才出现的演出中[注7]，观众也不可能全是巴黎伯爵的拥护者——人人都知道，巴黎伯爵相当进步——不妨说，不全是怀念香波伯爵时代的人。恰恰是前卫、受

过教育、有修养的观众，会面对克洛岱尔的《人质》感受到后续事件带来的震动；权且称它为“悲剧性的”震动。

> [注7] 《人质》于1911年5月26日印毕，1913年在伦敦斯卡拉剧院首次上演。

可是，这份感动意味着什么？观众不但“上钩”，而且我向你们保证，只要阅读，你们便不会怀疑：这是一部完全有权进入戏剧传统的作品，配得上最伟大作品拥有的一切价值。故事却带着一种赌注不断加码、甚至近乎漫画的外观；它凭什么仍让我们感受到这种力量？秘密究竟在哪里？

再往前一步。不要以为，这不过是宗教价值的暗示在我们心里通常唤起的东西，因为我们现在恰好必须停在这里。戏剧的机制、主要场面和受到强调的中心是：把那项请求传递给西涅·德·库丰坦并使她屈服的人，不是图桑·图勒吕尔这个可怕人物——你们会看到，他不只可怕，而且支配着整部三部曲的走向——而是她的告解神父，即近乎圣人的巴迪隆本堂神父。

此时，西涅·德·库丰坦不只是一个历经风浪、仍完成了守护事业的人。堂兄归来时，她又从他那里得知，他本人刚在自己生命中、在自己身上遭受了最苦涩的背叛。

许多年以后，堂兄才发现，自己所爱的女人只让他长期当了冤大头，而且只有他被蒙在鼓里。换句话说，她是保罗·克洛岱尔文本所谓“王太子”的情妇——流亡者中从来没有过这样一位王太子，不过我们不必计较。要紧的是显出主要人物西涅·德·库丰坦与她堂兄的失望和真正悲剧性的孤立。

事情还不止如此。一场麻疹或百日咳，不但带走堂兄那位有意思的妻子，也带走了他的年幼子女，断绝了他的后代。因此，他来到这里时，命运已经剥夺他的一切，只剩下对保王事业的忠贞。在一场构成后续悲剧起点的对话中，西涅与堂兄彼此面对、也在上帝面前作出承诺。无论现在还是将来，都没有任何条件让他们把承诺付诸行动；但他们超越一切可能与不可能，仍然订下承诺：两人已彼此相许。

巴迪隆神父前来请求西涅·德·库丰坦时，他要她考虑的不是随便某件事，而是：如果拒绝恶棍图勒吕尔的求婚，她本人便成为这个历史时刻的关键，决定"全体信徒之父"是否会被交到敌人手中。圣人巴迪隆严格说来当然没有把任何义务强加给她。他走得更远；据他说——也是克洛岱尔写的——他甚至没有诉诸她的力量，而是诉诸她的软弱[注8]。

> [注8] 保罗·克洛岱尔《人质》第二幕第二场："西涅：神父，不要用超出我力量的事来诱惑我。——巴迪隆：上帝不在我们上方，而在我们下方。我不是按照你的力量诱惑你，而是按照你的软弱。"（Folio，第99—100页；Pléiade，第270页）

他把接受此事的深渊摊开在她面前。她会借此成为一项崇高解救行动的执行者；但请仔细看，戏中一切都告诉我们：为此，她必须在自己身上放弃某种远远超出一切吸引、可能的快乐甚至全部义务的东西。她必须放弃自己的存在本身，放弃那项使她始终忠于家族的盟约。

她必须嫁给灭绝自己家族的人，背弃刚刚向所爱之人作出的神圣承诺。此事严格说来并非把她带到生命的边界，因为我们知道，她过去已经表明，自己愿意牺牲生命。它触及的是对她、也对一切存在者都比生命更有价值的东西：不只是她活下去的理由，而是她借以认出自身存在的东西。

这部我暂且称作“当代悲剧”的作品，因而把我们真正带到去年借安提戈涅教你们接近的边界，即“第二次死亡”的边界；不同在于，这里的男主人公或女主人公受到要求，要跨过这道边界。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

去年我曾向你们说明悲剧命运意味着什么。我想，我已让你们在一套可称为萨德式的拓扑学中把它定位出来：那就是在这里——我指由听众——被命名为“两死之间”的地方。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

- 我曾说明，要越过这个地方，不能靠一句反复吟唱的套话：“超越善与恶。”这句话……

- ……固然漂亮，却会遮暗真正的问题。严格说来，必须“超越美”。如果第二次死亡就是一条边界，而我所谓“美”的现象既把它指示出来，又将它遮住，那么请回想索福克勒斯的文本：安提戈涅跨过克瑞翁的判决边界——她不只接受，甚至促成了这项判决——歌队随即唱出Ἔρως ἀνίκατε μάχαν（Erôs anikate makhan），“战斗中不可战胜的厄洛斯”[注9]。我唤回这些词，是为了让你们看到：经过基督教纪元二十个世纪，西涅·德·库丰坦的戏剧把我们带到了这条边界之外。

> [注9] 索福克勒斯《安提戈涅》，第781行。

相关知识卡 欲望的结构定义与悲剧经验

古代女主人公同自己的命运、同 Ἄτη（Atè）相同一；那项律法对她而言是神律，并把她带进考验。另一位女主人公却必须通过一项自由行

动，违背自己的意愿，违背决定她的一切——不是她生命中的一切，而是存在中的一切——一直反抗到自身存在最深的根部。

生命已被远远抛在身后。不要忘记，剧作家还竭力强调了另一件事：鉴于她的为人、她对人世事物所抱持的信仰关系，答应嫁给图勒吕尔绝不只是屈服于胁迫。无论多么可憎，婚姻仍不可解除——而这还不算什么——它还要求接受婚姻的义务，接受作为爱之义务的婚姻义务。

我说“生命已被远远抛在身后”，剧终会给出证明。西涅已经屈服，成了图勒吕尔男爵夫人。小图勒吕尔出生那天——你们会看到，他的命运下次还会占据我们——发生了整出戏的变故、顶点和终结。当时巴黎正被围困，图勒吕尔男爵来到那里，占据这群元帅组成的大木偶戏的历史中心；我们从历史知道，他们在大灾难前后怎样摇摆于忠诚与背叛之间。这一天，图勒吕尔将在若干条件下把大城的钥匙交给路易十八。出面谈判的使节，正如你们预料、也正如戏剧之美所要求的，只能是西涅的堂兄本人。

这次会面中一切可能的恶毒情节，当然都被加了进来。譬如，图勒吕尔为自己这场有益且利润丰厚的背叛开出条件——作品没有用其他方式呈现此事——库丰坦的封地必须传给这支门第不配的后代。那是最后剩下的东西，虽只剩一层影子，却又是最根本之物，即库丰坦这个姓氏本身。

情节推进到这种程度，以一场小小的手枪袭击收尾，也就不奇怪了。条件接受以后，那位堂兄虽然也讨价还价了不少，仍准备并决定像人们所说的那样“收拾掉”图勒吕尔。后者当然具备一切狡诈和恶毒特

征，早已料到这一招，口袋里同样装着小手枪。钟敲三下的时间里，两把枪都响了；倒在地上的自然不是坏人。

关键在于，西涅·德·库丰坦冲到将要击中丈夫的子弹前面；随后片刻，她便因替他避开死亡而死去。我们可以称之为自杀，而且颇为恰当，因为她的全部姿态都表明，她饮尽苦杯，在其中遇到的只是苦杯本身：绝对的遗弃，切身经历的神力抛弃。她有意把事情推到尽头；到了这里，它已经几乎不配再叫牺牲。

简言之，在她以行动迎向死亡以前，最后一场把她呈现为面部抽搐。诗人仿佛借此表明，他要超越去年我向你们指出、甚至萨德本人也会尊重的界限："美不受侮辱所动。"在这里，受苦生命的扭曲面容，比死亡的扭曲和伸出的舌头，更侵犯美的地位；后一形象可以使我们想到海蒙发现悬死的安提戈涅时，她的面容。

那么，最后究竟发生了什么？诗人在悲剧结尾让我们悬置在哪里？这出戏有两个结局，请你们记住这一点。其中一个结局是国王入场。

这是一场滑稽入场。图桑·图勒吕尔当然获得了服务应得的奖赏，恢复的秩序则呈现为一场漫画式市集。历史早已让法国公众知道复辟的后果，所以让人接受这种表现轻而易举。总之，这是一幅真正可笑的埃皮纳勒版画；对于一切回归所谓旧制度的企图，诗人抱有什么判断，已经毫无疑问……

真正有意思的是第二个结局。它同诗人在那幅图像中留下的东西具有内在等价关系，也就是西涅·德·库丰坦之死。当然，她的死没有从第一个结局中删去。国王现身前一刻，巴迪隆再次出现，劝勉西涅；

直到最后，他也只能从她那里得到一个“不”，得到对和平、放弃以及把自己奉献给将要收取她灵魂的上帝的绝对拒绝。

这位圣人亲手促成了此事，如今也被最终后果撕裂；可他的一切劝告，都在最后的否定面前失败。无论从哪个角度，西涅都找不到任何东西能让自己同这份宿命和解。请注意，这种宿命超出古代悲剧中一切所谓 ἀνάγκη（ananké）。我发现，利科先生大约同一时期也在《安提戈涅》中研究着我研究的东西；他把古代悲剧中的 ἀνάγκη 称作“恶神的功能”。

古代悲剧的恶神仍通过 Ἄτη（Atè）同人相连。神支配这项被命名、被表述的迷狂，而它又联系着某种东西，即安提戈涅严格说来的“他者的Ἄτη”；克瑞翁在索福克勒斯悲剧中也这样说，尽管两人谁都没来参加研讨班。这项他者的 Ἄτη 具有意义，安提戈涅的命运正写在其中[注10]。而这里已经超出一切意义。西涅·德·库丰坦的牺牲，只通向其目标的绝对嘲弄。

> [注10] 参见《安提戈涅》中多次提到的、压在整个拉布达科斯家族身上的神秘宿命，尤其是第594行以下、第602—603行、第856行以下。

人们费尽心力从篡位者魔爪中救出的老人，即使身为全体信徒的至高之父，直到三部曲结束也只会表现为一个无能的父亲。面对正在兴起的理想，他除了无力重复传统话语，什么也给不出。所谓恢复的正统，不过是诱饵、虚构和漫画，事实上只是被颠覆秩序的延续。

第二个结局中，诗人又添上一项发现，使他的挑战再次交叉：图勒吕尔竟用西涅·德·库丰坦自己的家徽格言、也就是她生命的意义来劝她：“Coûfontaine Adsum”[注11]，“库丰坦，我在这里。”妻子无法或拒

绝说话；图勒吕尔至少试图从她那里得到任何一个标志，哪怕只是同意新生命到来的标志，哪怕只是承认她刚才挡枪是为了保护他图勒吕尔。

> [注11] Coûfontaine Adsum 这句格言在克洛岱尔文本中用小型大写字母印刷。

面对这一切，女殉道者直到断气也只用一个“不”作答。诗人把我们带到缺陷的这个极端，带到能指本身受到嘲弄的极端，意味着什么？把这样的东西呈现给我们，意味着什么？我想，我已经带你们走过这项骇人安排的足够多层级。你们也许会说，我们见惯风浪；别人已经让你们看过各种颜色，什么都不足以使你们吃惊。可这毕竟……

我很清楚，克洛岱尔诗歌的尺度同超现实主义者有某种共通之处。不过，有一点至少不容怀疑：克洛岱尔以为自己知道写的是什么。无论如何，它已经写出来；这样的东西能够从人的想象中问世。

我们这些听众知道，如果这里只是用形象表现一种我们早已听腻的主题——所谓“19世纪法国人的情感冲突”——那么真正触动、留住、悬置并抓紧我们，把我们从《人质》推向三部曲后续部分的，就不是这种主题，而是别的东西。

这幅图像中还有别的东西，面对它，我们找不到词。依照去年给你们的公式，这里呈现的东西经由 δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου（di᾽ eleou kai phobou）——用亚里士多德的说法——把我们带得更远。它不是“通过恐惧与怜悯”，而是“穿过并越过一切恐惧与怜悯”[注12]。

> [注12] 参见1959—1960年研讨班《精神分析的伦理学》1960年5月25日一课。拉康在那里说明，亚里士多德把恐惧、怜悯等激情的宣泄表述为悲剧的 telos、终点，并引用：δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν（di᾽ eleou kai phobou perainousa tèn tôn toioutôn pathèmatôn katharsin），译为：“通

> 过怜悯与恐惧，完成同类激情的宣泄。”参见亚里士多德《诗学》，巴黎：Seuil，1980年，第6章，第27—28行，R. Dupont-Roc、J. Lallot 校译注。

相关知识卡 亚里士多德悲剧定义中的 katharsis

这是一幅欲望的图像；在它面前，似乎只有萨德式参照仍然有效。“女人的形象”取代“基督教十字架的标志”，你们不觉得诗人不只在这里指出了它……

你们会在文本中看到最明确的表现，因为十字架形象从戏剧开头便在地平线上，下一部戏里我们还会重新遇见它……更令人震动的是，这项真正属于情色的主题，同戏中明确存在的东西发生重合。没有其他线索或路标可以让我们贯穿整个情节和剧本，只有这一点：超越一切信仰价值，向它们之外钻出一个孔洞。

这部作品表面上出自一位“信徒”，信徒们——甚至最杰出者，贝尔纳诺斯本人——却像面对亵渎一样避开它。对我们而言，这难道不是人类悲剧获得新意义的一个迹象吗？

下次，我会借三部曲另外两部作品，试着向你们说明这一点。

第20课 · 1961年5月10日

请原谅我在这个向所有人开放的地方，请那些因共同友谊而相连的人，暂时把思绪投向一个曾是他们朋友、也是我朋友的人：莫里斯·梅洛-庞蒂。上周三，就在我上次研讨班的那个晚上，他突然离开了我们。几小时以后，我们听到他的死讯，仿佛心口受到一击。

莫里斯·梅洛-庞蒂走着自己的道路，从事着不同于我们的研究。我们从不同的点出发，瞄准不同的目标；我甚至会说，我们两人各自站在完全相反的目标上教学。

他始终想要、渴望教学；而我可以说，自己是十分不情愿地坐上这张讲席。由于死亡的宿命，时间没有让我们把彼此的公式和陈述拉得更近。对于我教给你们的东西，他所处的位置是同情与共鸣。过去八天，深重哀痛给我带来的冲击，使我不断追问自己能否胜任这里的位置，甚至以某种方式在自己面前质问自己。不过，每当他来到这里，他的回应、态度和友好的话语都让我重新取得一种帮助和安慰。我想，我们对教学抱有同一种观念：尽可能排除原则上的自负，归根到底，排除一切卖弄学问。

所以，也请原谅我今天只能把话推进到力所能及的地方。我原本打算结束上次说明过理由的绕行，即经由克洛岱尔的一部当代悲剧所作的绕行。你们会原谅我，因为这件事无疑占去了我通常用来准备课程的一部分时间。

上次我们停在《人质》的结尾，停在西涅·德·库丰坦说“不”的图像涌现之处。这个“不”，出现在一部我暂称“基督教悲剧”的作品把女主人公推到的位置。这里的每个词都值得停下来考察。

相关知识卡 克洛岱尔的库丰坦三部曲

我向你们谈过许多悲剧，所以你们知道，对黑格尔而言——当他在《精神现象学》中安置悲剧时——“基督教悲剧”一词似乎应同和解相连。救赎包含的 Versöhnung[注]、和解，在黑格尔看来会同时解决悲剧冲突或希腊悲剧的根本僵局，因此不允许悲剧在自己的层面上建立起来。它最多只能建立一种“神圣喜剧”的层面；到最后，一切线索都掌握在那一位手中，一切联系都在祂那里得到和解，哪怕这超出我们的认识。

> [注] Versöhnung 是德语，意为“和解”或“调和”。在拉康此处概括的黑格尔框架中，它不是简单取消对立，而是指冲突经过中介后被纳入一个更高的统一。基督教的救赎使人与神、罪与宽恕、死亡与永生之间的裂隙最终获得和解，因此希腊悲剧那种无法化解的根本冲突也就不再能以纯粹悲剧的方式成立。

经验无疑反对这种理智性把握；黑格尔的透视在这里因偏颇而失败。因为在这道人声之后，克尔凯郭尔的声音再次升起，提出反驳。莎士比亚《哈姆雷特》的见证也告诉我们另一种东西、一个仍然存在的维度——你们知道，两年前我们曾长时间停在这部作品上。它至少不允许我们说，基督教时代已经关闭悲剧的维度。

相关知识卡 《哈姆雷特》

《哈姆雷特》是悲剧吗？当然是；我想自己已经向你们说明。《哈姆雷特》是基督教悲剧吗？黑格尔的问题会在这里再次找到我们。因为你们知道，这部《哈姆雷特》中没有丝毫和解的痕迹。基督教信仰教

义固然处在地平线上，但作品从未诉诸任何救赎的中介。《哈姆雷特》中儿子的牺牲仍是纯粹悲剧。

不过，我们绝不能排除同样存在于这部“奇异悲剧”中的东西[注1]，也就是我刚才所谓基督教信仰教义的维度：父亲、那个幽灵越过死亡向儿子揭示自己遭人杀害、怎样被杀、又被谁杀害，而他是一个受永罚的父亲。

> [注1]“奇异”（étrange）一词的重复，呼应《哈姆雷特》第一幕中 strange 一词的七次重复。莎士比亚：《哈姆雷特》，Aubier 双语版，1988年。

我说这是一部“奇异”的悲剧；此前的评论当然远未穷尽它的一切资源。这里还有一项我们尚未停下来考察的奇异矛盾：毫无疑问，这位父亲从地狱烈焰、从永恒的惩罚中作证。可是据说，哈姆雷特又以怀疑论者、蒙田学生的身份[注2]发问：“生存还是毁灭……睡去，也许还会做梦……”[注3]。生命彼岸是否能让我们摆脱这受诅咒的生命，摆脱生命这片“屈辱与奴役之海”？

> [注2] 欧内斯特·琼斯：《哈姆雷特与俄狄浦斯》，1949年；法译本，Gallimard，1967年，第二章《哈姆雷特问题》，第24页。

> [注3] 第一四开本第三幕第一场的独白写作：“To be, or not to be, aye there’s the point, To Die, to sleepe, is that all?”（生存还是毁灭，是的，症结在这里；死去，睡去，就只如此吗？）

相关知识卡 《哈姆雷特》 · 《哈姆雷特》第一四开本与“生存还是毁灭”

我们还必须画出从古代悲剧到克洛岱尔戏剧的这条阶梯。它可以这样表述：在俄狄浦斯层面，父亲早已被杀，主人公甚至不知道；“他不知道”父亲因自己而死，甚至不知道父亲已经死去，可悲剧的底层和经纬仍预设他早已死去。到了哈姆雷特层面，这位父亲则受到了永罚。

越过永恒惩罚的幻想，这对我们意味着什么？永罚是否同一种东西的涌现相连：父亲在这里开始知道？他当然不知道整个机制，但知道得比人们以为的多；至少，他知道谁杀了自己，也知道自己怎样死去。

相关知识卡 《哈姆雷特》 · 《哈姆雷特》中“耳朵的毒药”与父亲的话语

在此前的评论中，我把莎士比亚、剧作家留下的谜继续敞开：文本说死亡在父亲“罪孽盛开之际”[注4]，于 orchard、果园中突然袭来，这个果园意味着什么？毒液又为什么从“耳朵”灌入？除了话语，还有什么会从耳朵进入？这句话语背后又藏着怎样的欢愉之谜？

> [注4] 《哈姆雷特》第一幕第五场。拉康在此参照1958—1959年研讨班《欲望及其解释》，尤其是1959年3月4日一课。

相关知识卡 《哈姆雷特》中“耳朵的毒药”与父亲的话语

母亲享乐的奇异不义，是否同这里的某种 ὕβρις（ hubris，僭越）彼此回应？哈姆雷特眼中的父亲理想以一种形式泄露出这点。《哈姆雷特》对父亲没有别的描述，只把他写成我们所谓“宫廷之爱骑士的理想”：这个男人会“以花铺满”王后行走的道路；

相关知识卡 《哈姆雷特》中“耳朵的毒药”与父亲的话语

- 文本说，他不愿让“最轻微的一阵风吹得她的面颊太粗暴”[注5]。

> [注5] 《哈姆雷特》第一幕第二场：“他对我母亲如此温柔，甚至不许天风过于粗暴地抚摸她的脸。”

父亲的卓越尊严，以及哈姆雷特心中不断沸腾的愤怒源泉，都只为哈姆雷特保存在这个奇异维度中。一方面，父亲从未作为国王受到谈论，也从未作为权威受到讨论。他在这里是某种人的理想。这一点同

样应作为问题留给我们，因为在每个阶段，我们都只能期待后来的揭示带来真理。

对我们分析家来说，把父亲问题看作历代反复提出的问题，并把它投射到历史中，似乎十分自然。然而请暂时停下来看看：在我们以前，父亲功能仿佛从未在自己的核心受到质问。我们意象中的“古代父亲”形象，是一位国王。圣经文本中的神圣父亲形象，则开启整套研究：

- 犹太人的上帝从什么时候开始成为父亲？
- 在历史中的哪个时刻？
- 在先知论述发展的哪个时刻？

这些问题牵动极深的主题、历史与释经难题；仅仅这样提及，甚至还算不上真正提问。我只想指出：父亲问题、“父亲是什么”这个弗洛伊德式主题，必定曾在某一时刻发生异乎寻常的收缩，才会为我们取得一种晦暗症结的形式。这不只是一道致命症结，还是一道杀人的症结；它以俄狄浦斯情结的形式固定下来。

上帝、创造者、天意，都不是我们在父亲问题中直接处理的东西，尽管这些泛音构成其背景。既然构成背景，我们的疑问便是：此前的表述会不会在事后照亮它？因此，无论我们有什么品味和偏好，也无论克洛岱尔的作品对每个人意味着什么，当一部悲剧出现在弗洛伊德已经深刻改变父亲问题的时代，我们难道不应、也不得不追问：父亲主题在其中可能是什么？

克洛岱尔悲剧只围绕父亲展开，不会是偶然。三部曲最后一部叫《受辱的父亲》，补完了我们的序列：先是早已被杀的父亲，再是死后受永罚的父亲，如今则是“受辱的父亲”。这个名称是什么意思？克洛岱尔所说的“受辱的父亲”究竟是谁？在克洛岱尔的主题中，我们首先可以问：这位受辱的父亲在哪里？

“请找出受辱的父亲”，就像谜语明信片上说“请找出小偷”或“找出警察”。谁是受辱的父亲？是教皇吗？他始终名为“庇护”，而三部曲的跨度里有两位庇护。第一位逃亡者甚至不只是逃亡，而是被人劫走；作品标题的歧义始终落在各个词上，我们甚至可以问，他是否才是“人质”。然后是第三部戏结尾的庇护，他进行告解。那一场十分动人，也很会利用一种特属于基督教和天主教的情感主题：他是“众仆之仆”[注6]，使自己比最微小者更微小。《受辱的父亲》中，我会读给你们听这一幕：教皇向一位小修士告解，而这名修士只是牧鹅或放猪的人，具体并不重要；当然，他身上承载着最深而最朴素的智慧。

> [注6] 保罗·克洛岱尔：《受辱的父亲》第二幕第一场，Folio 第361页，Pléiade 第517页。

这些过于美丽的图像不必停留太久。克洛岱尔在这里似乎迎合了英国某种更为泛滥的纨绔主义；大约两百年来，对英国作家而言，大公教性和天主教已经成为风雅的顶点。问题其实在别处。我不认为“受辱的父亲”是这位教皇。三出戏里处处回响着父亲的声音，谈的始终是父亲。

而且：

- 我们看得最多的父亲；
- 以一种近乎淫秽的身量出现的父亲；
- 严格说来，以一种厚颜无耻的身量出现的父亲；
- 一个让我们无法不听出几分猩猩式形态回声的父亲，而弗洛伊德的神话在地平线上正让父亲以这种形态出现；
- 这位父亲确实在那里：图桑·图勒吕尔。他的戏剧和他被杀的事件，不但构成中间一部《硬面包》的枢纽，严格说来，也构成这部戏的对象。

作品向我们显示的父亲受辱，是否就在这个形象中？它不只冲动，也不只受到贬低——我会回到这里，向你们说明——而且一直走向最极端的嘲弄，甚至走到近乎卑污的形式。

一位自称天主教徒、声称要在我们面前复活传统价值并重新赋予其肉身的作者，给我们的难道就是这种东西吗？

更奇怪的是，这部戏独自在《人质》三四年后问世，竟没有引起更多丑闻。它要用一个情节抓住我们的注意；在我看来，这情节带着巴尔扎克式回声的龌龊感，只靠一种极端、顶点和再次越过全部界限的力量才被托举起来。

我不知道是否该请上次以后仍未读《硬面包》的人举手。我想，我指出一条路，并不意味着你们会立刻全都冲上去。所以我觉得自己有义务简要概括，提醒你们故事是什么。《硬面包》从两个女人的对话开

始。西涅死于儿子受洗那天；此后肯定已经过了二十多年。这个儿子是她同图桑·图勒吕尔所生。

那男人当年已经不再年轻，如今成了一个相当阴森的老头。我们没有看见他，他藏在幕后；眼前只有两个女人：一个叫西歇尔，曾是他的情妇；另一个叫卢米尔，是他儿子的情妇。卢米尔刚从一片后来进入时事的土地归来，即阿尔及利亚。她把路易·德·库丰坦留在那里。这个孩子当然叫路易，以纪念复辟的君主。

趁机给你们穿插一个小玩笑，一点不知道在座是否有人想到过的观察。“路易”（Louis）一词源自 Ludovicus、Ludovic、Lodovic，再到墨洛温王朝的 Clodovic。把它写出来便更清楚：Clovis（克洛维）去掉C，便成了 Louis，因此克洛维就是第一个路易。我们甚至可以问：如果路易十四知道自己其实是路易十五，一切会不会有所不同！也许他的统治风格会改变，如此无限延续下去。这个玩笑只为让你们放松，现在回到正题。

路易·德·库丰坦至少据人所知仍在阿尔及利亚；卢米尔回到他父亲图桑家里，前来索要自己借出的一笔钱。这个故事曾让两位著名仿作集作者玩得非常开心。他们模仿克洛岱尔，采用的正是向老图桑讨债这场戏，写成著名的《模仿……》[注7]。作品中那句著名台词因此流传后世；它甚至比克洛岱尔本人还像克洛岱尔。仿作人物被要求归还从可怜女人那里侵吞的钱时说：“再小的节省也不能放过。”

[注7] Paul Reboux、Charles Muller：《模仿……》，巴黎：Grasset，1914年；第一、二辑1925年合刊，另有第四辑。

这些“积蓄”并非前来向图桑·图勒吕尔讨钱的姑娘自己的积蓄，而是波兰流亡者牺牲的成果。年轻女人借出了一万法郎——甚至不止一万——你们很快会看到，应当赋予她怎样的角色和功能。她前来索取的正是这笔钱。

卢米尔找老图桑讨钱，却不是把钱送给或借给老图桑；钱借给了他儿子，而儿子如今不但无力偿还这一万法郎，另外一万也还不上。她要从父亲那里拿到两万法郎，而且是十九世纪中叶的法郎——请相信我，那时一法郎真值一法郎，不可能转眼挣到[注8]。

> [注8] 保罗·克洛岱尔：《硬面包》第一幕第三场，Folio 1979年版，第180页以下；Pléiade，第422页。

年轻女人在那里遇见另一个女人，西歇尔。西歇尔是老图桑名正言顺的情妇；做他的正式情妇绝不会毫无刺痛。这位置相当艰难，不过占据它的人完全能应付。简言之，两个女人很快便商量怎样“要老头的命”。如果在要他的命以前，不必先拿到另一件东西，问题似乎还能更快解决。这里的风格绝不温柔，也谈不上最高理想主义。这两个女人各以自己的方式——你们会看到，我还会回来谈——都可以称作“理想的”；不过对我们这些观众而言，她们也具体呈现了某种独特的诱惑形式。

我必须告诉你们，两个女人面对老人的吝啬进行了怎样的谋算，而且谋算得多么彻底。西歇尔谈老图勒吕尔时原话是：“他的吝啬同混乱不相上下，而他的混乱又不及他的无耻。啊，真是一位大老爷！”[注9]

> [注9] 《硬面包》第一幕第一场，Folio 第163页；Pléiade 第413页。

波兰女人卢米尔——“读作　Loum-yir”，克洛岱尔特意告诉我们应这样读她的名字——为了夺回一项自己视为财产和神圣律法、并由自己负责的东西，准备走到一切可能的尽头。她曾让这项财产离开自己，如今必须把它还给那些她自觉唯一效忠的人：全体流亡者、全体殉道者，甚至为这项充满激情、引发激情又激动人心的事业而死的人；这事业就是遭分割、被瓜分的波兰。年轻女人决定一直走到奉献自己的地步，甚至顺从自己所知道的老图勒吕尔的欲望。

她事先知道能从老图勒吕尔那里期待什么：一个女人只要是他儿子的女人，便足以确定自己在他那里绝不是禁忌对象，远非如此。我们又遇见一个直到最近才进入某些父亲功能之共同主题的特征。对话中的另一个女人西歇尔——我刚才已提到她——十分精明，当然也知道局势的这些组成部分。

这是一项新意。我的意思是，克洛岱尔给我们所谓俄狄浦斯情结的奇异游戏又添了一层。请注意，西歇尔不是母亲。母亲已经死去，退出游戏。克洛岱尔这样安排戏剧，也许有助于显出这条拖尾、这套拓扑学、这出根本戏剧中能够引起我们兴趣的要素。同一时代的共同之物，把一个创造者同另一个创造者、把反思思想同创造思想连接起来。

西歇尔不是母亲，甚至也不是父亲的妻子；她是某种专横而暧昧的欲望对象。她明确强调，父亲如果有什么东西把自己系在她身上，那欲望便非常接近毁掉她的欲望，因为他已使她沦为奴隶。

他还会说，自己对她的迷恋起初来自她钢琴才艺散发的魅力，以及一根能在琴键上准确落下音符的小指。自从替老图桑管账以后，她再也没能打开这架钢琴[注10]。西歇尔因此有了自己的主意。

> [注10] 同上，第一幕第二场倒数第二句，Folio 第179页；Pléiade 第421页。

我们会看到，这个主意在戏剧症结处突然开花：路易·德·库丰坦到来了。他的到来使老父亲肚肠紧缩，因卑下恐惧真正软了下来。“是——是他来了吗？”他突然喊道[注11]，丢掉了一分钟前还用来描述自己同西歇尔之间诗意感情的漂亮语言，丢掉了他对我刚谈到的年轻女人使用的腔调：“是——是他来了吗？”

> [注11] 同上，第一幕第三场：“什么！是——是他来了吗？”Folio 第181页；Pléiade 第421页。

他的确来了；西歇尔在幕后操作，写了一封小小的警告信，把他叫了回来。他来到中心，作品将在一场奇特的“四人局”中达到顶点——若不是西歇尔的父亲老阿里·哈贝尼希茨也加入，或许可以这样说。Habenichts 是双关：nicht haben，一无所有。这个老放债人仿佛图桑·图勒吕尔的替身；图桑通过他进行一项复杂交易，从亲生儿子手里一件件、一个个重新夺回库丰坦的财产。路易成年后犯的错误，是拿着盖印的法律文件向父亲索要自己的遗产。

你们看到，一切怎样闭合起来。我提到巴尔扎克式主题不是没有理由。在金钱层面，流通、代谢和冲突复制了情感竞争。老图桑·图勒吕尔在儿子身上看到的，恰好就是弗洛伊德经验请我们注意的东西：

另一个自己，自己的重复，自己重新诞生的形象；他只能把儿子看作竞争对手[注12]。

[注12] 同上，第二幕第三场：“你使用着同我一样的面孔，你的灵魂也折出同样的褶皱。”Folio 第235页；Pléiade 第448页。

有一刻，儿子温柔地问他：“难道我不是真正的图勒吕尔吗？”他粗暴地答道：“当然是，可已经有一个了，这就够了。要扮演图勒吕尔，我一个人完全足够。”[注13]这里又有一项主题，让我们认出弗洛伊德发现所引入的东西。

[注13] 同上，第二幕第三场：“不需要两个图勒吕尔。那么，我还有什么用？”Folio 第234页；Pléiade 第448页。

事情还不止如此。高潮到来以前，路易·德·库丰坦的情妇卢米尔用一句句直接刺向自尊、刺向我们所谓自恋式男子气概的侮辱，像挥鞭一样抽打他；她又向儿子揭露父亲怎样向自己求欢。这个父亲一直在幕后布局，想把儿子推到戏剧开场时已经逼近的破产境地。他不仅要夺走儿子的土地，通过放债中间人低价买下，还要夺走儿子的女人。简言之，卢米尔武装了路易·德·库丰坦的手，让他对付父亲。

我们在舞台上见证了这场准备周密的谋杀。女人本人不只是诱惑者；她谋划并设计了整个罪行，而路易·德·库丰坦本人正围绕这项罪行走向父亲的功能。舞台上的这次谋杀，是又一场弑父；两个女人都参与其中。正如卢米尔在某处所说：“是西歇尔给了我这个主意。”[注14]

[注14] 同上，第二幕第二场：“他老了。他已经耗尽。谁知道，也许一次惊吓就够了？是西歇尔给了我这个主意……”Folio 第230页；Pléiade 第446页。

在第一次交谈中，西歇尔确实就在卢米尔想象中唤起这个维度：那个老人由一项欲望驱动；克洛岱尔把他立在我们面前，成为一个受愚弄的父亲、一个“被玩弄”的父亲。

受愚弄的父亲是古典喜剧的根本主题，但这里的“被玩弄”比诱骗和嘲弄走得更远。可以说，他被当作骰子拿来赌，因为他最终只是牌局中的一个被动要素。

相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

两个女人把心底的想法彼此摊开，对话结尾的台词明确提到这一点。一个对另一个说：“走吧，现在我们各自出牌，对付这个死人。”

相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

图桑·图勒吕尔恰在此时重新入场：“你们在谈什么？”

“我们在谈昨晚那局惠斯特，谈我们怎样讨论强牌和弱牌。”[注15]

> [注15] 参见同上，第一幕第一、二场。这些不是逐字引文。Folio 第176—177页；Pléiade 第420页。

相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

老图桑其实完全清楚她们在谈什么，却带着作品一再影射的那种法国式优雅回答：

“他是真正的法国人，”西歇尔对卢米尔说，“哦！他无法拒绝女人任何东西，是个地道的法国人；除了钱，钱，呸！”[注16]

……随后又拿这局牌留给他的东西开了几句玩笑；留给他的当然是“大牌”。

> [注16] 参见同上注引，第一幕第一场，Folio 第171页；Pléiade 第417页。

惠斯特这幅四人局的图像——也可以从另一个意义理解“四人局”——不是很引人注目地再次出现了吗？我自己曾多次用它来指示分析位置的结构。戏剧场景发生以前，父亲已经死了，或者差不多死了，只需再吹一口气。接下来我们确实会看到这一点，而之前那段对话把悲剧与滑稽置于同一维度，值得我们一起细读。

相关知识卡 Le mort：牌局“明手”与拉康的死亡双关

说实话，这一幕在世界文学中颇为独特，值得保留下来；其中的变故同样值得停留。如果我们这里只做文学分析，原可细谈。遗憾的是，我必须比自己想让你们品味这些迂回时更快一些。无论如何，其中一个转折十分漂亮。

儿子恳求父亲给他那著名的两万法郎。他知道钱就在父亲口袋里，甚至把口袋顶得鼓起；理由很清楚，因为整个安排正是父亲长期以来通过西歇尔布置的。儿子请求父亲把钱交给自己，好让他：

- 不只能够履行承诺；
- 不只能够偿还一笔神圣债务；
- 不只不至于失去自己这个儿子所拥有的东西；

- ……还不至于沦为自己倾注全部激情的土地上的一个农奴[注17]。
- 问题中的土地位于阿尔及尔附近。路易·德·库丰坦在那里寻找自己存在的“新枝”——rejet 既指迸发并把东西排斥出去的运动，也指“幼枝、后代”（rejeton）——寻找从孤独中长出的新枝，摆脱自己始终感受到的遗弃。他知道母亲不想要自己；据他说，父亲看着他长大时也始终带着不安。问题在于对一片土地的激情，在于回到那个自己感到遭到驱逐之处：回到对自然的一切诉求。

> [注17] 同上，第二幕第三场：“我把一片松软而清理干净的土地交给您……听我说，父亲，我的父亲，我什么也不向您要；只请让我留在我的土地上做管事——我是说，您的土地。”Folio 第238页；Pléiade 第450—451页。

这个主题确实值得我们用来研究所谓殖民主义的历史发生。殖民主义发源于移民；他们开拓的不只是殖民地，也包括处女地。基督教文化的一切迷失儿女构成这项运动的源泉。在衡量后果时，我们若忽略这项值得单独分离的伦理机制，便错了。

路易同父亲角力，被逼到绝望时，掏出了手枪。是卢米尔把枪放进他手里，一共两把。请暂时停下来看看这层精巧安排。这是真正的戏剧设计，是机巧所在：她给了他两把手枪。先告诉你们，这两把枪虽然都装了弹，却都不会击发。

这同《工兵卡芒贝尔的趣事》中一个著名段落恰好相反。有人把将军的一封信交给士兵皮杜：“你看，”他说，“这封信没装弹。不是将军没有办法装，可它就是没装；但这也不会妨碍它照样发出去！”[注18]

> [注18] Christophe：《工兵卡芒贝尔的趣事》，Livre de poche，1965年。

这里恰好相反。两把枪都由卢米尔装了弹，却没有击发；这也不妨碍父亲死亡。可怜人吓死了，而人们从一开始就在等这一幕。卢米尔把其中一把较小的枪交给主人公路易·德·库丰坦时，正是基于这一点。她说：

“这把装的是空包弹，只会响一声；也许这就足以让那一个呜呼哀哉。如果不够，你再用大的——那一把有子弹。”

路易曾在开垦土地的地方受过历练。文本明确指出，取得这种土地免不了一些颇为粗暴的剥夺手段[注19]。所以到了第二枪时，扣动扳机的手绝不会比第一枪更抖。

> [注19] 保罗·克洛岱尔，前引《硬面包》，第二幕第一场，Folio 第216页；Pléiade 第438页。

正如路易·德·库丰坦后来所说，他不喜欢拖泥带水[注20]。

> [注20] 同上，第二幕第四场。路易：“是的，我不喜欢拐弯抹角的调情。”Folio 第250页；Pléiade 第456页。

他并非兴高采烈地走到这一步，“但既然已经走到这里”，他说，两把枪的扳机便会同时扣下。然而正如我告诉你们的，无论装没装弹，两把枪都没有击发。只传出响声，却已足够。文本的舞台说明写得“十分漂亮”：老人停住，双眼翻白，下巴向里吞去[注21]。这“十分漂亮”[原文如此]。上次我们谈过生命的某种扭曲面容；这里死亡的面容毫不优雅，但无论如何，事情完成了。

> [注21] 同上，第二幕第三场：“图勒吕尔一动不动地停了一会儿，双眼翻白。随后下巴向里吞去，他瘫倒在扶手椅的一侧扶手上。”Folio 第247页；Pléiade 第455页。

我已经告诉你们，你们也能看见，关于父亲的想象维度，一切精巧安排都表述得十分清楚：即便在效力层面，想象也可以足够。作品以图像证明这一点。为了让事情更漂亮，卢米尔此时重新入场。男孩当然无法保持平静。他毫不怀疑自己确实弑父，因为首先，他完全想要杀父，而且归根到底也确实杀了他。

这一层面交换的结尾台词，无论措辞还是风格，都值得停下来细看；请回去读，它们十分粗粝，也很有“味道”[原文如此]。我发现，对某些耳朵——而且不是随便什么耳朵，它们颇有鉴赏力——《硬面包》和《人质》似乎都有点无聊。我承认，自己绝不觉得所有这些迂回无聊[原文如此]。

作品相当阴暗。使我们不知所措的是，这份“阴暗”同时同一种喜剧效果运作；不得不说，那喜剧性可能显得过于辛辣。不过，这并不减少作品的价值。问题仍是：它打算把我们带到哪里？其中什么东西吸引着我们？

我很确定，到最后，这种对父亲木偶的拆毁、以滑稽方式进行的屠杀，并不会在我们身上唤起某种十分明确、能够定位的情感[原文如此]。

这一幕的结尾相当“漂亮”。路易·德·库丰坦说：“停！”一切暂停。行动已经一笔勾销，姑娘正从父亲口袋里变没那只钱包……“等一下，还有个细节，让我检查一样东西。”他倒转小手枪，用当时装填武器的工具在里面捣弄，发现小手枪其实也装了实弹。他向那个令人着迷、又正是武装他手臂的女人指出这一点。她看着他，只回以一声可爱的笑。

这难道没有给我们提出另一些问题吗？诗人是什么意思？到第三幕，我们自然会知道；在那里，这位卢米尔会坦白自己的真正本性。至此我们只看到她既不阴暗，也不狂热的面貌；后面会显出她欲望的本性。她把自己看作注定要作出而且必然会作出至高牺牲的人，即最后被绞死；后续情节告诉我们，她的确这样结束。可她对路易·德·库丰坦——那个真正作为她情人的男人——所抱的激情，仍会使她希望他也得到例如断头台上的悲剧结局。

这种把爱同死亡相连、严格说来把情人作为祭品的主题，在两个拉莫尔的故事地平线上……

- 一位是真实的拉莫尔，他被斩首，据说有个女人取走了他的头；
- 另一位是于连·索雷尔，虚构的拉莫尔小姐同样追随他的遗体……这两个故事从文学上照亮了相关主题[注22]。我们应当记住的，正是卢米尔欲望的极端本性。

> [注22] 司汤达：《红与黑》，Livre de poche，1983年，第357号。书中说，1574年4月30日，纳瓦拉的玛格丽特深爱的情人博尼法斯·德·拉莫尔在格雷沃广场被斩首，王后竟敢派人向刽子手索取他的头。司汤达的女主人公玛蒂尔德·德·拉莫尔曾想：“我看只有死刑才能使一个人与众不同，这是唯一买不到的东西。”小说结尾，她跟随情人于连·索雷尔直到坟墓；“瞒着所有人，她独自坐在垂挂黑幔的马车里，把自己深爱的男人的头放在膝上。”

卢米尔沿着这份欲望、这份只想在极端瞬间把自己燃尽的爱，把路易·德·库丰坦召向同一个地平线。可是，弑父的路易通过杀死父亲进入遗产，也进入一个此前从未认识的维度；从此，他将成为另一个图勒吕尔，另一个阴森人物，克洛岱尔在后文同样不会放过对他的漫画式描画。请特别留意，他后来成了大使。你们若以为克洛岱尔铺排这

些映照时，自己内心毫无某种含混的牵连，便错了。路易拒绝跟随卢米尔；正因为没有跟她走，他后来娶了父亲的情妇西歇尔。我略过作品结尾，也就是那场重新接管和变形怎样发生：它不只让路易穿上死者的靴子，也让他进入同一张床。

后面涉及一些阴暗的借据故事、各种小手脚，还有父亲一向精明，他死前办理过一项保险，让同自己结合的人——尤其如果那人是卢米尔——不会因他的消失得到太多好处[注23]。他安排得让自己的财产看似欠给、登记在晦暗合伙人阿里·哈贝尼希茨的债簿上。西歇尔会把这项债权还给路易，并由此从他那里取得真正"自我放弃"的名分：借用保罗·瓦雷里的话，他通过娶她"放弃"了自己的名分。作品就在这里结束：路易·德·库丰坦同西歇尔·哈贝尼希茨订婚，而西歇尔正是父亲放债同伙的女儿。

> [注23] 西歇尔也向他这样建议："别让你的消失给她太多好处。"第一幕第五场，Folio 第205页；Pléiade 第435页。

面对这个结局，我们甚至会更想追问诗人是什么意思，尤其是他在创造这部严格说来堪称"奇异喜剧"的作品时，自己的思想处于何处——如今我已经用刚才的方式给你们讲过它了。

克洛岱尔三部曲开头是一部撕破布景的悲剧。无论作品赋予女主人公怎样的可能性和要求，还是第一部结尾她的形象所占的位置，都越过了一切[注24]。到了第二部结尾，则只可能剩下彻底的黑暗和根本嘲弄。它甚至发展到一种地步，最终有些回声会令我们颇为反感，例如犹太人的位置也不知为何被牵涉进来。

> [注24] 参见上次研讨班，1961年5月3日。

重音落在西歇尔的感受上。她明确说出自己在生命中的位置。我们不必继续抗拒，应当进入克洛岱尔主题的这个要素。据我所知，从来没有人因此把任何可疑情感归给克洛岱尔。我的意思是，他始终尊重、甚至高扬古老律法的伟大；同它有关的最微小人物也从未失去这份伟大。在他看来，每个犹太人从本质上都同古老律法相连，即便那人恰好拒绝它，声称自己渴望一切旧法终结，并走向人人分享唯一真实之物，也就是享乐。

这确实就是西歇尔的语言。弒父以前她如此呈现自己；弒父以后更是如此，她向路易·德·库丰坦奉献爱情，而这份爱原来始终驱动着她。这项奇异安排不是又给我们多提出一个问题吗？

我发现，自己被故事带着走——也不得不如此——花时间给你们讲述《硬面包》的中心情节，以至于今天几乎只能向你们推荐这部也许还会重演的戏[注25]。它过去演出过几次，不能说结构糟糕，也不能说它抓不住我们。

> [注25] 1984年曾由 Gildas Bourdet 导演演出，1985年在巴黎市立剧院复演。

这部戏在奇异变故以后闭合。你们难道不觉得，自己面对一幅形象——如人们所说，一幅芭蕾舞或剧本中的构形——面对一个以真正前所未有的形式摆在眼前的密码吗？它极其晦暗，只有作为彻底的谜才会吸引你们。

时间完全不允许我开始讨论破解它的办法。不过请理解，我之所以把它放到你们面前……

或者说，我只是在注意：当俄狄浦斯情结思想问世的时代——甚至不必说整个世纪，只说那个十年——出现这样的构造，我们无法不把它

纳入考虑……请理解我为什么在这里引入它，也理解我认为能够给出的解答，为什么值得让我如此长久、如此详细地让它占据你们的注意。答案是：父亲。

分析思想开端处，父亲以这种形式出现；喜剧恰好让它全部骇人特征突出出来。如果弗洛伊德必须把一出戏剧和一个形象表述为律法的起源，那么只要看它被搬上当代舞台，你们便能衡量它不只带着犯罪性质，也可能分解成漫画，甚至像我刚才说的那样变得卑污。问题在于：

- 什么东西迫使这一切出现？唯一使我们的探索正当化的东西，也正是我们的对象；
- 如果不是因为这幅形象同欲望维度的显现与运作具有同一实体，又有什么会使它必然出现在人类地平线上？

换句话说，我们分析家越来越想把父亲的位置从地平线上推远，甚至在经验中日益否认它。为什么？很简单，因为只要失去欲望的意义和方向，父亲的位置便会消隐；

我们面对那些把自己托付给我们的人时，行动开始给欲望套上一条柔软笼头，喂下一种安眠药，以某种暗示把它带回需要。于是，在我们从病人那里召唤的大他者底部，我们越来越只看见母亲。

遗憾的是，仍有一样东西抗拒这项还原：我们称这位母亲为**阉割性的母亲**。她为什么阉割，又凭什么阉割？经验让我们十分清楚；

这根绳索使我们同不能丢失的维度保持接触。从我们的当前位置、从随之收窄的透视看，母亲越不忙于阉割父亲，她就越具有阉割性。

相关知识卡 阉割性的母亲

请回到你们的临床经验。完全忙于阉割父亲的母亲当然存在，不论我们是否看见；或者根本没有一个父亲可供阉割，但那样就不必让母亲作为阉割者进入功能。假如连这项可能性都不存在——哪怕它受到忽视或缺席——我们便无法维持：

- 父亲的维度；
- 父亲的戏剧；
- 父亲的这项功能……你们看见，我们眼下在转移位置中关心的问题正围绕它而动。

相关知识卡 阉割性的母亲

我们也很清楚，自己不能以弗洛伊德的方式在分析位置中运作；他在分析中采取父亲的位置。他的介入方式之所以令我们震惊，正因如此。我们也因此不知道把自己塞到哪里，因为我们还没有学会从这里重新表述自己的位置。

结果，我们成天对病人说：“你把我们当成一个坏母亲。”可这同样不是我们应当采取的位置。

我在你们面前寻找的，也是我借克洛岱尔戏剧试图让你们重新走上的道路，就是把阉割放回问题中心。

- 因为阉割及其问题，同作为欲望主体的主体构成完全相同：不是需要的主体，不是受挫的主体，而是欲望的主体；
- 因为——我已经向你们推进得足够远——阉割同一项现象完全相同：欲望所缺对象——因为欲望就是匮乏——在经验中同欲望的工具本身，即阳具，相同。

我说得很明确：欲望所缺的对象，无论是什么，哪怕不在生殖层面，只要要被定性为欲望对象，而非某个受挫需要的对象，就必须来到欲望工具本身所填充的同一象征位置。这个工具就是阳具，而且是被提升到能指功能的阳具。

相关知识卡 阉割性的母亲

下次我会向你们说明，诗人克洛岱尔不论自己怎么想，已经表述了这一点；当然，他根本不可能预料自己的创造有一天会进入怎样的公式。正因此，它更有说服力。弗洛伊德在《梦的解析》中提前陈述了隐喻和转喻的法则，也同样令人信服。

这个工具为什么被提升到能指功能？恰恰为了填充我刚才谈到的象征位置。那是什么位置？正是已经死去的父亲所占据的死点。我的意思是，单凭父亲表述律法这一事实，他的声音在律法背后便只能失效。因为，他要么作为在场而缺席；要么一旦在场，便在得过了头。一切陈述都在这个点上，于“是”与“否”之间重新经过零点。两可之间、法语所谓 le zist et le zest 之间的根本歧义不是我发明的；说得清楚一点，就是爱与恨、共谋与异化之间的歧义。

总之，律法要建立为律法，必须先有承载律法者的死亡。仅仅说欲望现象在这个层面发生还不够。因此，我努力在你们面前构造这些拓扑图式，让我们定位这道根本裂口。它会展开；完成的欲望不只是一个点，而是主体中所谓的一个“集合”。

我试图标出这个“集合”的拓扑学，不只取准空间意义——图像可以说明这一面——还标出这场爆炸的三个时刻：第一个时刻发出召唤，最终实现欲望的构形。你们可以看见它标记在世代中。因此，要定位一个主体的欲望构成，无须无限递推直到父亲亚当；三个世代已经足够。

- 第一代，是能指的标记。克洛岱尔的构造把它推到悲剧性的极端：西涅·德·库丰坦完全被从言说和信仰的一切系带中撕开，直至自身存在遭到摧毁；
- 第二个时刻，是由此产生的结果。即便在诗歌层面，事情也不会停在诗意里；连克洛岱尔想象创造的人物也会生出一个孩子。言说并受到言说标记的人会生育；某种首先是 infans、不会说话者的东西滑进间隔。路易·德·库丰坦就是这个第二代：遭到彻底排斥的对象，不被欲望的对象，作为不被欲望者的对象；
- 这项诗歌创造向我们显出的第三代结果，会怎样组合并形成？第三代才是唯一真正的一代——我的意思是，它也位于其他一切代的层面，其他只是人为分解，都是我们真正讨论的这一代的前项。欲望怎样在能指标记与部分对象的激情之间组成？我希望下次能向你们表述。

第21课

“库丰坦，我属于你！带走我吧，随你怎样处置我。无论我是你的妻子，还是已经越过生命，到了肉身不再有用之处，让我们的灵魂彼此熔合，不掺进任何杂质[注1]！”

> [注1] 保罗·克洛岱尔：《人质》，第一幕第一场，Folio 版第35页，七星文库版第232页。

我想请你们注意，在整部三部曲中，有一个词反复出现，爱正是借它得到表述。西涅在《人质》中说完上面的话，库丰坦立刻回答：

“最后才重新找到的西涅，不要像其余一切那样欺骗我。难道到头来，

除了我自己的意志，我就没有一样真正属于我、坚实可靠的东西吗？”

一切确实都在这里。这个被一切背叛、被一切抛弃的人，过着他所谓“一头遭追猎的野兽般的生活，连一个安全的藏身处都没有”；他回想起：

“……印度僧侣说，这整个恶劣的人生不过是虚妄的表象；它之所以留在我们身边，　只因我们随它一起活动，只消坐下来不动，它便会从我们身边过去。　可这些都是卑劣的诱惑。至少在万物崩落之际，我仍是原来的我：荣誉与责任，始终如一。　但你，西涅，想清楚自己在说什么。就在我行将终结的时刻，不要也像其余一切那样失守。不要欺骗我……”

这就是赋予悲剧以重量的起点。西涅背叛的，恰恰是她已全心托付的那个人。

灵魂交换的主题，以及在一瞬间完成的灵魂交换，稍后还会在《硬面包》中出现。弑父完成以后，路易与卢米尔——依克洛岱尔的明确说明，这位波兰女子的名字应读作“卢姆—伊尔”——开始对话。她告诉路易，自己不会跟他回阿尔及利亚，却邀他前来与她一同完成那场等待着她的致命冒险。

路易恰好刚在弑父中完成自身的蜕变。他拒绝了。不过他还有片刻动摇，曾满怀激情地对卢米尔说，他爱她本来的样子，对他而言女人只有她一个。卢米尔被那赋予她的欲望以意义的死亡召唤攫住，回答道[注2]：

“对你来说真的只有我一个吗？啊，我知道这是真的！你想说什么就说吧！你身上毕竟有某种东西理解我，是我的兄弟！一道断裂，一种疲惫，一个无法填满的空洞。你与任何人都不再相同。你孤身一人。你做过的事已永远无法撤销，（轻声）弑父者！我们两个人孤零零地置身于这片可怕的荒漠。虚无中的两个灵魂，能够把自己交给彼此。只在一秒之内，仿佛全部时间毁灭时的一声爆响，让彼此取代万物！没有任何前景，不是很好吗？啊，假如生命漫长，幸福一场倒还值得。可生命很短，而且还可以让它更短。短得足以把永恒容纳进去！”

路易：“我不需要永恒。”

卢米尔：“短得足以把永恒容纳进去！短得足以容下这个我们不要的世界，容下人们如此看重的幸福。小到、紧到、逼仄到、短促到，除我们两人之外，再容不下任何东西！”

她稍后又说：

“而我将在你怀中成为祖国，成为昔日离弃的温柔、吾珥之地、古老的慰藉！世上只有你与我，终于只有这一个时刻，让我们彼此面对，看见对方！终于能够触及我们内藏的奥秘。

有办法像拔剑一样把灵魂抽离肉身，忠贞而充满荣誉；有办法击破那堵墙。有办法立下誓言，把自己整个交给那唯一存在的他者。

任凭可怕的黑夜与暴雨，任凭围绕我们的虚无，像勇士那样！把自己交出去，完全相信对方！在一道闪电中交付并相信！我们每个人都交给对方，也只交给这一件事！”

> [注2] 保罗·克洛岱尔：《硬面包》，第三幕第二场，Folio 版第266页以下，七星文库版第465页。

说出这一欲望的女人，在路易弑父之后被他推开，好让他迎娶所谓“他父亲的情妇”。

路易的蜕变由此转向。今天，我们也正可借此追问将从他那里诞生之物的意义：庞塞·德·库丰坦。这个女性形象在三部曲第三部的开端回应着西涅。我们将围绕她追问：克洛岱尔究竟想在这里说什么。

因为，人们很容易也惯于用一句“这是某某人的风格”，打发一切逸出常规轨道的言说。你们知道，眼下正在对你们说话的这个人，也常常被人这样议论。面对诗人，似乎没人想到要为此惊讶；人们只是接受

他的独特性。面对克洛岱尔这类戏剧的离奇之处，面对他带我们走入的种种不合情理和骇俗特征，也没人再追问，他最终的意图和构想究竟是什么。

在第三部剧《受辱的父亲》中，庞塞·德·库丰坦意味着什么？我们将把她当作一个活生生的人物，追问她的意义。

问题在于庞塞·德·库丰坦的欲望，也就是"思想"的欲望；**而在庞塞的欲望中，我们当然将找到欲望本身的思想。**

相关知识卡 克洛岱尔的库丰坦三部曲

当然，别以为这在克洛岱尔悲剧所处的层面上是一种寓意解释。这些人物之所以是象征，只因他们的活动就位于象征界作用于一个人的层面、位于这一作用的核心。诗人赋予他们的名字所带有的歧义，正向我们表明：把他们解释为象征界作用于肉身的各个时刻，是正当的。

我们很容易拿克洛岱尔赋予"Sygne"这个奇特名字的拼写取乐：它以 S 开头，仿佛真在邀请我们认出"signe"，即"符号"。而且，词中发生了一处几乎察觉不到的变化，以"y"替代了"i"。我们可以从中读出标记的叠加；

甚至不妨通过某种我说不清的会合，把它认作卡巴拉式的 mater lectionis，即"阅读之母"[注3]。它恰好同我们的 S 相遇：我曾借这个 S 向你们说明，能指施加于人，既标记他，也界定他。

> [注3] 此处依据詹姆斯·费夫里耶《文字史》（巴黎：Payot，1948、1959、1984年，第388页）提出这一推测。Mater lectionis 是拉丁语，意为"阅读之母"，即阅读的引导；它指辅音音素文字（如希伯来字母、阿拉伯字母）中用来在只记辅音的文本里提示元音或半元音读法的辅音字母。

相关知识卡 Mater lectionis：辅音文字中的元音提示

另一端则是 PENSÉE，即“思想”。这个词原封未动。要明白这“欲望之思想”的含义，就必须从《人质》中西涅所承受的“激情”重新出发。三部曲第一部最终留下一个令我们气息奄奄的形象：那个做出“不”之示意的牺牲者。这里正是被推到最高程度的能指标记，是被推进到激进位置的拒绝；我们必须深入探究它。只要深入这一位置，就会重新遇到一个最切身属于我们的词：倘若我们懂得向自己的经验发问，它在其中处于最高程度。

你们若还记得，我曾在这里和别处、在研讨班和学会中，多次请你们修正当今经验里对“挫折”一词的用法。我的用意，是促使你们回到弗洛伊德文本中的原词 Versagung[注]。弗洛伊德从未使用“挫折”这个词。Versagung 的重音远远超出、也远比任何可设想的“挫折”更深：它意味着“未能履行承诺”，而这项承诺，原本正是人已为之放弃一切的承诺。

> [注] Versagung 是弗洛伊德使用的德语术语，来自动词 versagen，可指“拒绝、不给予、未能实现或履行”。它在精神分析中常被译作“挫折”，但拉康强调，这并不只是需要未获满足，而是对已许诺之物的拒绝或食言：主体已经为这项承诺放弃一切，承诺本身却落空。下文拉康又借 sagen（“说”）作词语双关，将其解释为针对“所说之物”的拒绝，并由“不说”推进到“说不”。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

西涅这个人物及其戏剧的典范价值正在这里：要求她放弃的东西，正是她已经投入全部力量、已经系上整个生命的东西，是本来就带有牺牲印记的东西。经由言说的运作，拒绝可以被要求，同时又可向一种深渊般的实现敞开；这种位于拒绝最深处的二阶维度，被置于克洛岱尔悲剧的开端。我们不可能对此无动于衷，也不能把它轻率地视为极

端、过度或某种宗教疯狂的悖论。恰恰相反，我将向你们表明：我们这些当代人正被置于这里，因为我们所缺的，正是这种宗教疯狂。

让我们看清西涅·德·库丰坦面对的究竟是什么。强加于她的，并不只是力量与强迫。她被要求自由地承担婚姻律法，同一个她称为自己女仆与巫师基里亚斯之子的男人结婚。在她看来，这项强加之物只能与诅咒相连。因此，她无法摆脱的 Versagung，也就是拒绝，确实变成了这个词的结构本身所暗含之物：versagen[注]，针对“所说之物”的拒绝。

> [注] versagen 是与 Versagung 对应的德语动词原形，通常可指“失败、失灵、未能做到”，也可指“拒绝给予”。拉康在此把它有意拆读为 ver-sagen，抓住其中 sagen（“说”）作能指游戏，由此把它解释为对“所说之物”（le dit）的拒绝，并在下文从“不说”推进到“说不”；这不是这个词在普通德语中的字面构词释义。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

如果容我借同音游戏寻找最好的译法，我会说：“丧失（per-dition）。”在这里，一切条件都变成丧失；因此，“不说”变成了“说不”。我们已经在俄狄浦斯悲剧的终点遇到这个极端点；而我要向你们说明，这里越过了它。在《俄狄浦斯在科洛诺斯》[注4]的 μὴ φῦναι〔mè phunai〕中，我们遇到过它。这句“但愿我不存在”毕竟意味着“不曾出生”。顺带提醒你们，主体作为无意识主体的真正位置，正在这里。

> [注4] 索福克勒斯：《俄狄浦斯在科洛诺斯》，第1225行。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

这个位置，就是 μὴ〔mè〕，也就是那个十分特殊的“ne”。在语言中，我们只能在它悖论式出现的时刻捕捉到残迹，例如“我怕他会来（je

crains qu'il ne vienne）"或"在他出现以前（avant qu'il n'apparaisse）"。语法学家把这里的 ne 看成赘词，殊不知正是在这里，欲望的尖端显现出来。它标示的不是陈述主体——即正在说话的"我"——而是言说行为由之发源的主体。μὴ φῦναι〔mè phunai〕，即"但愿我不是"，或者更贴近地说，"但愿我未曾是"。这个"不存在（n'être）"在法语中又同"出生（naître）"奇妙地谐音。这就是我们随俄狄浦斯抵达之处。[注]

> [注] 拉康把这个十分特殊的"ne"看作陈述内容与言说主体并不重合的微小痕迹。句中的"我"公开陈述"我害怕"，但那个不承担否定功能的 ne，却使欲望在句法中露出一个"尖端"：主体并不完全等于自己所说出的"我"。

这里所标示的，不正是人被加上一个命运、被加上亲属结构的负担吗？某种东西因此被遮蔽，以至他一进入世界，便进入一场无情的债务游戏。

到头来，他所负的罪，不过是这份从债务、从先于他的 Ἄτη〔Atè，灾祸〕那里接过的负担。此后又发生了别的事情："道"[注]已为我们成为肉身，来到世上；同《福音书》的话相反，说我们没有认出它，并不真实。我们已经认出了它，也正活在这一承认的后果之中。我们正处在这些后果某一阶段的一个端点。

> [注] "道"的法语原文是首字母大写的 le Verbe。在《约翰福音》的翻译传统中，它经由拉丁语 Verbum 对应希腊语 λόγος〔logos〕；汉语《和合本》译作"道"，故有"太初有道"和"道成了肉身"，这里不能直接按道家之"道"来理解。拉康同时把 Verbe 同律法、象征债务、言说和能指联系起来；到本课末尾，他更直接把人物称为 λόγος、语言的牺牲品。参见 s8-21-0098。

相关知识卡 《研讨班 VIII》中的 le Verbe、logos 与语言

这正是我想为你们表述的东西。对我们而言，"道"不再只是我们置身其中、各自承担那项构成命运之债的律法；它还为我们开启一种可

能、一种诱惑，使我们能够诅咒自己。我们诅咒的，不只是某个特殊命运或某种生活，也是“道”引我们走上的道路本身，是与真理的相遇，是“真理的时刻”。我们不再只是可能因象征债务而有罪；我们甚至可能因为承担这笔债——按“责备”一词最切近的意义——受到责备。

相关知识卡 《研讨班 VIII》中的 le Verbe、logos 与语言

简言之，我们本来在其中占有位置的债务本身，也可能被从我们手里夺走；正是在这里，我们会感到自己同自身彻底异化。古代的 Ἄτη 无疑使我们因向这笔债屈服而有罪；但当我们像今天这样可以放弃它时，压在身上的不幸反倒更大：这个命运已化为乌有。

总之，我们从日常经验中知道并切身触及的，是留给我们的罪疚，也就是我们在神经症患者那里清楚触到的罪疚。要让命运之神死去，付出的代价正是它。这个神已经死去，是克洛岱尔呈现给我们的核心。死去的神在这里由一名遭放逐的教士来表现；如今，他只以所谓“人质”的形式被呈现在我们面前：

- “人质”——它给三部曲的第一部命名，是古老信仰的形象与影子；
- 同时也是政治手中的人质，被那些想把他用于复辟事业的人掌握。

不过，把死去的神压缩到这一地位，其反面是：忠贞的灵魂自己成了人质，成了这样一种处境的人质。在基督教真理终结之后，悲剧性由此真正重生：只要能指可以被俘获，一切都会从她那里退去。当然，只有相信的人才能成为人质；这个人就是西涅。她因为相信，便必须为所信之物作见证，也恰恰因此被擒获、被禁锢在这种只需想象和构

造便能存在的处境中：她被召唤去牺牲，去否定自己的信仰，于是被扣押在对自身最佳之物的否定之中——哪怕这种否定只是由她承受。

这里向我们提出的东西，比约伯的不幸和顺从走得更远。约伯承受了自己并不应得的全部苦难；现代悲剧的女主人公却被要求把令她深恶痛绝的不义本身，当作一种享乐来承担。

会说话的存在者承载着“道”（le Verbe）[注]，而在被要求为“道”作保之际，这一事实向他开启了这种可能。“人”成了“道”的人质，因为人们说了——也可以说，为了让人们能够说出——上帝死了。此时，一道裂口敞开；在那里，除了“但愿我未曾是”最初的开端之外，再也表述不出别的东西。那不再是存在，而只是一种拒绝，一个“不”，一个“ne”，一种抽动、一副怪相，总之，是身体的一次屈曲，是一种心身现象。我们将在这个终点遇见能指的标记。

> [注] 此处“道”的法语原文是 le Verbe，即《约翰福音》传统中的 λόγος〔logos，“圣言 / 道”〕，不是道家意义上的“道”。本段承接上文“道成肉身”：会说话的存在者承载着 le Verbe，并被要求为它作保；当“上帝死了”被说出，人也就反过来被言说、能指与象征债务所扣押，成了“道”的“人质”。

相关知识卡 《研讨班 VIII》中的 le Verbe、logos 与语言

悲剧分三个时刻延续，其问题是：欲望怎样从这个激进位置重新诞生，诞生的又是哪一种欲望。我们由此被带到三部曲的另一端，带到庞塞·德·库丰坦。这个形象无疑富有诱惑力，显然作为严格意义上的欲望对象，被提供给我们这些观众——究竟是怎样的观众，我们会试着说明。

读一读《受辱的父亲》就够了。即使有人被这个故事吓退——还有什么比它更令人却步？——也只消听听他们怎么说。还有哪块更硬的面

包会摆在我们面前：那个父亲被抬升为猥亵老人的形象，只有当他的谋杀在我们眼前发生，某种传递才可能继续；而传递下去的只是路易·德·库丰坦这一形象，是父亲形象最堕落、最退化的版本。

《受辱的父亲》开场时，在罗马的一场夜宴中，庞塞·德·库丰坦出现。任何人都可能感受到这一出场所呈现的不讨喜；只消听出这一点，便可明白：她在这里就是作为诱惑对象呈现的。为什么？怎样呈现？她平衡了什么，又补偿了什么？

西涅的牺牲是否有某种东西回到她身上？她是否会凭祖母的牺牲而值得某种尊重？当然不是！

剧中若有一刻提到这件事，也是在两个男人——他们将代表爱向她靠近——同教皇的对话中。那段古老的家族传统只是被当作一则流传下来的旧闻提起[注5]。教皇本人对这场爱的关键人物奥里昂说到此事时，甚至用了“迷信”一词：“我的孩子，你要向这种迷信屈服吗！”[注6]

> [注5] 保罗·克洛岱尔：《受辱的父亲》，第二幕第二场，Folio 版第370页，七星文库版第522页。
>
> [注6] 同上，第二幕第二场，Folio 版第381页，七星文库版第528页。

庞塞本人是否代表某种典范形象，代表一度黯淡之后的信仰复兴？相去甚远！容我使用一个并非克洛岱尔本人的说法：庞塞是个“自由思想者”。她只有一种激情推动，那就是她所谓的正义；对她来说，这正义超越一切要求，甚至超越美。

她要的是正义，却不是随便哪一种正义，不是依某种自然权利进行分配或报偿的古老正义。这里所说的正义是绝对正义。它推动着革命的运动、声响与隐秘进程；而革命正构成第三部戏的背景杂音。这种正

义，是现实和生命中一切因“道”而被感受为冒犯正义、被感受为正义之恐怖的东西的反面。庞塞·德·库丰坦的话语关涉的，正是拥有全部撼动世界之力的绝对正义。

你们看，这同我们或许会期待于信徒克洛岱尔的说教，恰好离得最远。它也使我们能够赋予《受辱的父亲》整出戏所汇聚的形象以意义。要理解它，我们得暂且停下来看看克洛岱尔如何塑造庞塞·德·库丰坦。她是路易·德·库丰坦同一个女人婚姻的果实，而这个女人归根到底是他父亲给他的妻子，单凭她已经是父亲妻子这一事实便如此。这可说是俄狄浦斯情结被推到极端、悖论乃至漫画化的尖端。

呈现在我们面前的猥亵老人强迫儿子们——这就是摆在我们面前的弗洛伊德神话之极限点、边界点——娶自己的女人，同时又想把儿子们的女人夺走。这里以一种推进得更远、也更富表现力的方式，突出弗洛伊德神话中显露的东西。它并没有产生一个品质更好的父亲，只产生了另一个无赖。整出戏里的路易·德·库丰坦，正是这样呈现给我们的。

他娶了那个想把他当作自身享乐对象的女人。他娶的是西谢尔这个奇特的女性形象；她抛开律法的一切负担，尤其抛开她自己的古老律法以及圣洁妻子的形象。作为女人，她曾是耐心的化身，最终显露出拥抱整个世界的意志。

这会生出什么？奇怪的是，它使《硬面包》戏剧曾经排除的东西重新诞生：由卢米尔这一形象所代表的、处在绝对状态的同一个欲望。卢米尔——这个名字很奇特，克洛岱尔在一条小注中告诉我们应读作“卢姆—伊尔”——必须联系老图雷吕尔的癖好来理解。克洛岱尔告诉我

们，这老人总要给每个名字加上一点可笑的改动，以至把拉谢尔称作西谢尔；文本又说，Sichel 在德语里意为“镰刀”，也是天空中新月所呈现的形状[注7]。这同雨果《路得与波阿斯》结尾的形象遥相呼应。克洛岱尔不断玩着同样的改名游戏，仿佛他自己在这里承担了老图雷吕尔的功能。

> [注7] 保罗·克洛岱尔：《硬面包》，第一幕第一场，Folio 版第167页，七星文库版第414页。

稍后，在教皇同奥尔索、奥里昂两个人物的对话中，我们会把卢米尔重新找成“光”——残酷的光！这“残酷的光”照亮了奥里昂这个形象所代表的东西。尽管奥里昂忠于教皇，这个从他口中说出的“残酷的光”仍使教皇惊跳起来。“光，”教皇对他说，“并不残酷。”[注8]然而，毫无疑问，说出这话的奥里昂才是正确的，诗人站在他这边。

> [注8] 保罗·克洛岱尔：《受辱的父亲》，第二幕第二场，Folio 版第378页，七星文库版第526页。

将要体现这道光的，正是庞塞。她母亲自己并不知道自己正朦胧地寻找这道光；她通过一种耐心去寻找，甘愿服务并接受一切。而庞塞，她的女儿，将成为这种对光的欲望的具身对象。面对这个有血有肉的思想、这个活的思想，诗人只能设想她是盲人，也只能把她这样呈现给我们。

我想应该在这里停一会儿。诗人把对象、把部分对象化身为一个盲女，意欲何为？这个对象在这里是亲属星丛重新涌现的结果。盲女贯穿第三部戏，以极其动人的方式在我们眼前行走。她出现在一场化装舞会上；那场舞会表现了罗马一个时代的终结，此时加里波第派即将

攻占罗马。这场夜宴还庆祝着另一种终结：一位波兰贵族已经走到偿付能力的尽头，第二天便只能看着法警进门查封产业。

这名波兰贵族也在某一刻借一幅宝石浮雕，提醒我们一个已被谈过许多次、死得十分凄惨的人。给她画个十字吧，不再多说。所有观众都明白，这指的正是卢米尔[注9]。这位贵族背负着殉难波兰的高贵与浪漫，却仍是那种莫名其妙总有一栋别墅要变卖的贵族。

> [注9] 保罗·克洛岱尔：《受辱的父亲》，第一幕第二场，Folio 版第319页，七星文库版第494页。

就在这个背景下，我们看见盲女庞塞走来走去，仿佛视力正常。她的感觉力惊人：只要事先来访片刻，凭借对回声、接近和动作的敏锐感知，再走上几级台阶，她便能掌握一处场所的全部结构。我们观众知道她看不见，同她在一起的宴会宾客却可以整整一幕毫无察觉，尤其是她欲望所投向的那个人。没有读过剧本的人，需要先认识一下这个人物奥里昂。

奥里昂身旁还有他的兄弟奥尔索。他的名字很有克洛岱尔风格：在声音上，以及略经变形的构造上，这名字都因一种能指层面的怪异而格外突出。我们在克洛岱尔悲剧的许多人物身上都遇到过同样的怪异。请想想托马斯·波洛克·纳茹瓦尔爵士[注10]和奥莫达尔姆。这声音很悦耳，正如安德烈·布勒东在《略论现实》中写到“铠甲”时的文字一样悦耳[注11]。

> [注10] 保罗·克洛岱尔：《交换》，1900年初刊于《隐修院》。
>
> [注11] 安德烈·布勒东：《略论现实的话语导论》（1927），“铠甲座谈”，《全集》第二卷，伽利玛七星文库，1992年，第267—269页。

奥里昂和奥尔索这两个人物参与其中：

- 奥尔索是爱着庞塞的老实小伙；
- 奥里昂并不完全是他的孪生兄弟，而是兄长，也是庞塞把欲望投向的人。她为什么选择他？正因为他不可企及。

其实，克洛岱尔的文本和神话告诉我们，这个盲女几乎无法仅凭声音分辨兄弟二人。因此在戏剧结尾，奥尔索一度能够维持自己就是死去的奥里昂这一假象。既然连奥尔索开口时，奥里昂的声音都足以使她昏厥，那么她看见的必定是别的东西。

不过，让我们暂且停在这个盲女身上。她意味着什么？先看她在我们面前投射的形象：她仿佛受到一种崇高的羞耻形象庇护。因为无法看见自己正在被看，她似乎免受那唯一会揭露她的目光。把我从前围绕所谓暴露癖和窥视癖的倒错主题所讲的辩证法带到这里，并不离题。

当时我提醒你们：

- 不能只从观看者或展示者同另一个单纯作为对象或主体的伙伴之间的关系，把握这些倒错；
- 无论暴露者还是窥视者的幻想，牵涉的都是第三项因素：伙伴那里可能萌生一种共谋的意识〔关于 Φ〕，接纳让他看见的东西；
- 在貌似天真的孤独中绽放之物，把自己献给一道隐藏的目光；

- 因而，正是欲望本身在幻想中支撑着它的功能，同时对主体遮蔽了他在行动中的角色；
- 暴露者与窥视者在某种意义上把观看和展示当作自身的享乐，却不知道自己看见和展示的是什么。

庞塞则不同。可以说，她不会猝然落入那种处境：没有什么能被展示给她，使她服从小他者；也没有人能窥视她而不如阿克泰翁一般被击盲，不在自身欲望之猎犬的撕咬下变得支离破碎。

庞塞与奥里昂之间的对话具有一种神秘力量……

奥里昂（ORIAN）这个名字只差一个字母，就是被狄安娜变成星座的猎人之一俄里翁（ORION）[注12]……那段对话结束时，她作出一个神秘的坦白："我是盲人。"这句话仅凭自身便拥有一句"我爱你"的力量。它避开对方对于"我爱你已经被说出"的一切意识，径直进入他体内，安放为言说。

- 除了从言说创造黑夜的地方，还有谁能说"我是盲人"？
- 又有谁听到这句话，不会感到黑夜的深度在自己体内诞生？

这正是我要把你们带往的地方。

我要带你们看到"看见自己"与"听见自己"这两种关系之间的区分和差异。

> [注12] 保罗·克洛岱尔：《受辱的父亲》，第一幕第三场，Folio 版第332页，七星文库版第501页。

人们早已注意到，发声的特点是：声音一经发出，便立刻在主体自己的耳中回响。但言说所指向的他者，并不因此就与视觉揭露中的他者具有同一位置和结构，**恰恰因为言说并不唤起"看"**，言说本身就是盲目。

人能看见自己正在被看——所以才躲避目光——却听不见自己正在被听。也就是说，人不会在他"听见自己"的地方听见自己，那个地方在他的头脑里。

更准确地说，确实有些人会听见自己正在被听，那就是疯子、幻觉者；这正是言语性幻觉的结构。他们只有在大他者的位置上，才能听见自己正被听见；

在那里，人听见大他者以颠倒形式把自己的信息送回来。[注]

> [注] 此处说的是主体在大他者的位置上，听见大他者将主体自己的信息以颠倒形式返回。

克洛岱尔借盲女庞塞意欲表明的是：灵魂——因为这里谈的就是灵魂——只消向世界闭上双眼……第三部戏的整个对话都指出了这一点……便能成为世界所缺之物，成为世上最值得欲望的对象。

无法再点亮油灯的 Ψυχή〔Psyché，普绪克〕如同一只泵，可以说把那作为匮乏的厄洛斯之存在吸向自己。Πόρος〔Poros，丰饶〕与 Πενία〔Penia，贫乏〕的神话，在精神盲目这一形式下重新诞生。因为剧中告诉我们，庞塞在这里体现的正是"犹太会堂的形象"[注13]，如兰斯大教堂门廊上的雕像[注14]那样，双眼被布蒙住。

> [注13] 保罗·克洛岱尔：《受辱的父亲》，第一幕第三场，Folio 版第341页，七星文库版第506页。

> [注14] “犹太会堂”：中世纪基督教图像学中以蒙眼女性代表犹太教；这里指兰斯大教堂附近宫殿上的雕像。

相关知识卡 Ecclesia 与 Synagoga 的中世纪图像

另一方面，面对她的奥里昂恰恰是那个其赠礼无法被接受的人，因为他的赠礼过于丰盛。奥里昂是拒绝的另一种形式。他说，自己之所以不把爱给予庞塞，是因为他的馈赠必须给别处、给所有人、给神圣事业。

他误认的，恰恰是爱向他要求的东西。爱要求的不是他的 Πόρος〔Poros〕，不是他的资源、精神财富和充盈，甚至不是他所说的“喜悦”，而恰恰是他所没有的东西。他当然是一位圣人；但克洛岱尔在这里展示圣洁的限度，实在耐人寻味。

欲望比圣洁本身更强，这是事实。奥里昂这位圣人在同庞塞的对话中动摇、让步、败下阵来；直截了当地说，他确实吻了小庞塞。这也正是她想要的。从头到尾，她没有浪费半秒、半行文字，始终朝这个方向行动；她走的路不能说最短，却无疑最直、最稳。

庞塞·德·库丰坦确实使所有这些宿命重新诞生：它们始于奸污，继而以荣誉开具汇票，经过门不当户不对的婚姻、背弃信仰和路易—菲利普主义[注]——有人称它为“第二，而且更糟”[注15]——最终在这里重生，仿佛回到罪之前，仿佛无辜，却绝不是自然。

> [注15] 据称这是维克多·雨果讽刺拿破仑三世的俏皮话：“第二，而且更糟（Le second en pire）。”
>
> [注] louis-philippisme 源自路易—菲利普一世之名，原指支持其统治及1830—1848年七月王朝的政治立场。此处带有贬义，概括以有产阶级利益、金钱计算、社会体面和“中间路线”为中心的资产阶级秩序；放在库丰坦家族的谱系中，它标志着贵族荣誉、王室忠诚与宗教信仰滑入交易、官职和现实利益支配的世界。

所以，重要的是看清整部戏在哪个场景达到顶点。那是最后一场：庞塞同母亲独处，母亲在她身上展开保护的羽翼，因为她已经怀上名叫奥里昂之人的孩子。奥尔索前来探望，带来死者最后的信息；而全剧的逻辑和此前的整个局面已经造就这条信息，因为奥里昂全部努力所要实现的，是让庞塞和奥尔索接受一件惊人的事：二人结婚。

圣人奥里昂看不出任何障碍：他善良勇敢的小弟弟也该找到幸福，那是属于他的层面。他是个老实的勇士。况且，这小伙子的声明毫不含糊：他有能力维持一桩同不爱自己的女人缔结的婚姻——“总会把它办妥的”。这是勇士自己的事。

他起先在左派一边作战；人家告诉他站错了队，他便转到右派。他原在加里波第军中，后来加入教皇的轻步兵，总是精神抖擞，是个靠得住的小伙。别太嘲笑这个蠢货，那会落入圈套。我们马上就会看见其中缘故，因为到了他同庞塞对话时，我们真的再也笑不出来。

最后一场中的庞塞是什么？无疑是崇高对象。正如去年我们已经标出的位置：崇高对象是“原物”[注]的替代品。你们刚才也听到了，“原物”的性质同女人的性质相距不远；然而，无论我们以何种方式靠近这个“原物”，女人总会显得还是别的东西。

> [注]“原物”的法语是大写的 la Chose，回指拉康在《精神分析的伦理》中讨论的弗洛伊德术语 das Ding。它不是主体曾经占有、后来遗失的某件实物，而是无法被语言、表象和意义网络完全吸收，却使欲望围绕它组织起来的中心空位。崇高对象并非原物本身，而是它的替代品：对象被放到这个不可企及的位置，便获得一种超出自身的光辉，同时维持主体与原物之间的距离。因此，庞塞既不能同原物直接等同，也不代表现实女人的本质；她是被塑造成原物替身的欲望对象。下一段的变形圆柱进一步说明，美的形象既让这个位置显现，又作为边界阻止主体径直进入原物的核心。参见 s8-06-0009。

我说的是任何一个最普通的女人。老实说，克洛岱尔和别人一样，完全没有向我们表明他对女人有最终见解，远非如此。他所造出的克洛岱尔式女主人公，是某一种欲望的女人。不过，我们仍应公正地承认：在别处的《正午的分界》中，克洛岱尔塑造了伊泽这个女人，写得不坏，也确实很像女人之所是。这里则是一个欲望对象。我要向你们说明的是，她的形象中铭刻着一种欲望；在如此剥落的层面上，只有阉割把它同一切自然欲望分隔开来，而且分隔得彻底。

场上发生的一切其实很美。不过要准确定位它，我请你们回忆那个变形圆柱——我确实曾把实物带到这里，就放在这张桌上。鲁本斯的一幅钉十字架图像投射在圆柱上；底部巧妙画着一团不成形的图案，借

助这种安排，圆柱上映出完整形象[注16]。我曾用它来表现这样一种机制：迷人的形象、美的挺立形象作为反射投射到边界上，阻止我们继续走入“原物”的核心。

> [注16] 1959—1960年研讨班《精神分析的伦理》，1960年2月3日课，巴黎：瑟伊，1986年，第162页。

倘若庞塞这一形象乃至整出戏的线索，都要把我们带向那条稍稍后撤的边界，那么我们看到的，不正是一个被神化的女性形象吗？而这位女人在这里仍旧被钉在十字架上。文本明写了这个姿势；从《金头》中的公主到西涅本人，从伊泽到多尼亚·普鲁艾兹，这个姿势也一再固执地出现在克洛岱尔作品的许多地方[注17]。

> [注17] 保罗·克洛岱尔：《缎子鞋》。

这个形象怀着什么？无疑是一个孩子。但别忘了剧中所说：孩子第一次在她体内有了生命，动了起来，而此刻恰好也是她自称把死者的灵魂收入体内的时刻。这次灵魂捕获，是怎样向我们呈现、怎样被表现的？

这简直是一场吸血行为。可以说，她用斗篷的双翼合拢自己，罩住奥里昂的弟弟奥尔索送来的花篮。那些花从泥土中长出；刚才的对话以

一个阴森细节揭示，这泥土里装着她的恋人奥里昂被剜出的心。她重新站起时，被认为已让死者的象征本质重新进入自己。她又把这个灵魂连同自己的灵魂，一起压在奥尔索的唇上；奥尔索刚承诺与她结合，给孩子一个父亲，同时声明永远不会成为她的丈夫。

这次传递，这种“灵魂融合”的奇特实现，正是我在开场所引两段话——一段出自《人质》，另一段出自《硬面包》——标明的爱之最高志向。奥尔索明知自己将去死亡中追随兄长，却仍被指派为这场灵魂融合的承载者、运载工具和信使。

这是什么意思？我刚才说过，可怜的奥尔索直到最终成为冒牌丈夫，仍令我们发笑。但别弄错了，别被他的可笑骗过；他所占的位置，到头来正是我们在这里被召唤去受其俘获的位置。

这场幻想被提供给我们的欲望，作为欲望结构的揭示。它向我们显明女人身上那股吸引我们的恶性力量是什么；用诗人的话说，它未必把我们引向高处。这股力量处在第三项的位置，只有当它代表我们的丧失时，才能成为我们的力量。

欲望中总有某种死亡的甜美，可这种死亡，我们无法亲手施加给自己。这里，我们重新遇到四项；可以说，它们在我们身上得到表现：

- 两兄弟构成 a—á；
- 我们是主体 S，因为我们对此一无所知；
- 大他者的形象则化身为这个女人。

在这四个要素之间，施加死亡可以有各种不同形式[注18]；欲望最为倒错的所有形态，都可以从中列举出来。这里只是最合乎伦理的一个例子，因为真正的人、完成了自己并在男性气概中确立和维持自身的人——奥里昂——以死亡付出了代价。这也提醒我们：确实，无论什么情形，他总要付出代价。即使他从道德观点看，以对自己人性更高昂的方式，把这份代价降低到快乐层面，也仍然如此。

> [注18] Infliction：施加肉体性且带来痛苦的刑罚之行为。

诗人的构想就这样完成了。在先向我们展示诸主体是 λὸγος〔logos〕、即语言的纯粹牺牲品之后，他最终又向我们展示欲望在其中变成什么。为此，他使欲望成为可见。

相关知识卡 《研讨班 VIII》中的 le Verbe、logos 与语言

庞塞・德・库丰坦这个可怕主体的女性形象，就是欲望对象。她配得上 PENSÉE——“思想”——这个名字：她是关于欲望的思想。她所表达的对他者之爱，正是她凝固并成为欲望对象之处。

这就是一段漫长悲剧历程完成时的拓扑。像人的一切过程和一切表述进展一样，只有事后，人们才看见传统过去所画的种种线条汇聚起来，预告了有朝一日将会显现的东西。

贯穿欧里庇得斯悲剧的，是一种折磨他的重负，一道令他烦躁的缺口：同欲望的关系，尤其同女人欲望的关系。人们所谓欧里庇得斯的厌女症，就是那种仿佛击中他全部诗作的偏离和疯狂。我们只有从它后来变成的样子，从它经过整个基督教传统的升华所得到的锻造，才能把握并理解它。

这些视角、极端和诸项被撕扯开的点，其交叉对我们产生了不得不面对的效应，即神经症的效应。在弗洛伊德思想中，它们比中庸和平常更为原初。

我们若想让自己的行动得到定向，而不被“善”和“互助”这些随时可及的幻影俘获，就必须触到、探索并认识那些极端。因为在那个我们竟敢于陪伴其进入转移的人身上，哪怕以最晦暗的形式，也可能有某种东西等待揭示。

“两极相通”，我已记不清是谁说的了[注19]。我们至少得有一刻亲手触及这些极端，才看得见我在这里的目的：准确辨认主体走在那条唯一应由我们引导他踏上的道路时，我们应处于什么位置。沿这条路，他必须表述自己的欲望。

[注19] “两极相通”：德·马里韦茨先生说过这句话。《世界物理学》的作者同蒙莫朗西男爵一起走进一所宅邸；两人同在前厅，仆人通报“蒙莫朗西男爵与马里韦茨男爵二位先生”。后者刚获男爵爵位不久，知道自己站在这位最古老的基督教男爵身边十分不相称，唯恐此事给蒙莫朗西先生留下坏印象，便机敏地叫道：“这正好证明两极相通！”

第22课

这一年剩下的时间已经不多，而我们还要表述有关转移的问题；那么，我们到克洛岱尔这里来做什么？

我们的论述在某些方面或许会让你们觉得——至少对不太熟悉情况的人如此——我们说过的一切毕竟有一条共同轴线。我想自己已经把它表述得足够清楚，使你们看出，这正是我今年意图的核心。为了标明这一点，我试着作如下说明。

自从精神分析存在，人们就对转移谈论甚多，至今仍在谈。显然，我们理当知道，自己不断在什么之中移动，又凭什么维持这种运动；这不只是一个理论上的愿望。我要说，今年我向你们标出的轴线可以这样表达：我们必须在哪个意义上，把自己视为转移的利害攸关者？

问题发生这种位移，不等于我们认为“转移本身是什么”已经解决。恰恰由于分析共同体对转移所持观点差异极深——不只存在于今天，也存在于人们思考转移的各个阶段——种种分歧清晰可见。我认为，只有进行这种位移，我们才能察觉分歧的成因，才能设想它们是因为缺少什么而产生；同样，也才能理解我们为何始终确信：有关转移的每一种观点都有其真理，都可以使用。

我提出的并非“反转移”问题。人们把一种庞大的经验杂货铺塞进“反转移”这个名目，其中包含、或似乎包含我们在职业活动中能够体验的一切。如此处理，实际上使这个概念彻底无法使用，因为它显然把种种杂质带进了情境：我们是人，病人的在场会以千百种方式影响我们。

这就提出了另一个问题：在一个由自身特殊坐标界定的个案中，究竟应当怎样做。若把这一切都归入反转移，再把它添到本应视为“我们参与转移”的核心部分上，后续工作便真的无法进行。

我们对转移的这种参与，应当怎样设想？它是否恰好能让我们非常准确地定位主体那里转移现象的核心——分析家？这里或许有一种“可能”，至少有一个“为何不可”的提议：

- 或许，单是回应转移的必要性，就会牵涉我们的存在；它并不只是规定一种应采取的行为，不只是一套操作方式，不是某种外在于我们的 handling，也不是一套“怎样做”的办法；
- 或许——如果你们已经听我讲了几年，那就不只是或许，而是确定无疑——我引你们走向的一切都意味着：我们被卷入转移时，问题关乎我刚才所说的那个层次，也就是我们的存在。

其实，这一点如此明显，以至连分析中最与我相反的观点……

我指的是，在处理分析情境的方式中，从开端到终点最缺乏表述、也最令我反感的那一种……恰恰也是从那一边，有一天传来一句笼统的评论。它谈的不是转移，而是分析家的行动：

“**分析家的作用，较少取决于他说什么、做什么，而更多取决于他是什么。**”[注1]

> [注1] 参见《今日精神分析》（巴黎：PUF，1956），S. 纳赫特《精神分析治疗学》（第135页）：“因此，我们有时主张，一场分析中最重要的，与其说是分析家说什么或做什么，不如说是他是什么。分析家所说所做，原则上来自他受过的训练；但他怎样运用这种训练，很大程度上取决于其人格。”

别误会，这种表达方式在我看来极其刺耳，恰恰因为它说对了某件事，却以一种立刻关上大门的方式说出来；它简直就是专为激怒我而造的。事实上，问题从一开始就全在这里。

从客观角度界定分析情境时，我们得到的是：对病人而言，分析家之所以扮演转移角色，恰恰因为他是他所不是的东西——这里说的是所谓现实层面。由此可以衡量转移偏离的程度和角度：转移现象将帮助病人依照这个偏离角度，看出自己因借转移制造出的虚构而离实在多远。

然而，“分析家以某种属于其存在的东西介入”，这句话里确有真理。首先，这是一个经验事实。既然它极有可能，为什么还需要：

- 对位置作这种校准，
- 对主观位置作这种修正，
- 在分析家的培养中进行这种探寻，在这场经验里努力使他下降或上升……如果不是因为他的位置中有某种东西被召唤来有效运作，而且那种关系绝不可能被我们描述为可由某种操控——哪怕相互操控——完全穷尽，又何必如此？从弗洛伊德开始并在他之后，凡是有关转移作用而发展出来的东西，都把分析家当作一个存在者带入其中。

甚至可以相当清楚地划分有关转移的这些表述。它并不穷尽问题，却很好地涵盖所谓“现代精神分析”的两种倾向。我曾用两个人名来标记它们，但不求穷尽，只是为了钉住它们：

- 一边是梅兰妮·克莱因[注]，
- 另一边是安娜·弗洛伊德[注]。

> [注] **梅兰妮·克莱因**（Melanie Klein，1882—1960），出生于维也纳、后长期在英国工作的精神分析家，是儿童精神分析与客体关系传统的关键奠基者。她以游戏进入儿童的无意识幻想，发展了内在对象、好 / 坏对象、偏执—分裂位置与抑郁位置等概念。下文拉康正以她标记把分析家作为转移中的“好对象 / 坏对象”来理解的倾向。详见 梅兰妮·克莱因。 [注] **安娜·弗洛伊德**（Anna Freud，1895—1982），西格蒙德·弗洛伊德之女，是儿童精神分析与自我心理学的重要代表。她在《自我与防御机制》（1936）中系统讨论防御机制，并通过儿童观察、教育实践与临床工作推进儿童分析。下文拉康用她标记强调自我力量、防御与治疗联盟的倾向，但明确说明她并非唯一代表。详见 安娜·弗洛伊德。

相关知识卡 梅兰妮·克莱因 · 安娜·弗洛伊德

我的意思是，梅兰妮·克莱因一派倾向于强调分析家在转移关系中的对象功能。这并非其立场的起点；然而，正因为这一倾向仍最忠于弗洛伊德思想和弗洛伊德传统——你们甚至可以说，梅兰妮·克莱因是最忠实的——她才被引向用分析家的对象功能来表述转移关系。

相关知识卡 梅兰妮·克莱因

我来说明。对梅兰妮·克莱因而言，从分析开端、从第一步和第一句话起，分析关系就由当即在场的无意识幻想主导：

- 那是我们必须瞄准的东西，

- 是我们要处理的东西，
- 也是我们从一开始便可以解释的东西——我说的是“可以”，不是“必须”。在这种范围内，梅兰妮·克莱因才把分析家——分析家身上的分析性在场，分析家之于主体的意向——当作好对象或坏对象来发挥作用。

我没有说这是一项必然后果。依我看，只有克莱因思想的缺陷才使它成为“必然后果”。

幻想的功能虽然被她极强烈地察觉，却没有得到充分表述；这就是克莱因理论的重大缺陷[注]。即使她最出色的同道或门徒不止一次为此努力，幻想理论也始终未能真正完成。

> [注] 拉康这里所说的“缺陷”，不是克莱因没有发现无意识幻想：恰恰相反，她敏锐地把幻想以及好 / 坏对象看成自分析开端便已在场。问题在于，她没有充分形式化主体在幻想中的位置。如果只突出幻想中的好对象、坏对象等内容，主体便容易被当成站在幻想之外、认识或投射对象的完整主体；分析家也就会被直接纳入这幅场景，仿佛必然要作为好对象或坏对象起作用。拉康以 $\$ \diamond a$ 修正这一点：$\$$ 是受能指划分、在幻想中发生失效的主体，a 是使欲望取得支撑的特权对象位置，两者的结构关系才构成幻想；a 因而不能直接等同于某个好对象或坏对象。下一段所谓 S“不只是对象的认知性相关项；它就在幻想之中”，正是说主体不是幻想的外部观察者，而是被幻想结构所定位。参见 s8-12-0017、s8-19-0024。

相关知识卡 梅兰妮·克莱因

不过，其中有许多极可使用的要素。例如，象征化的原初功能得到表述和强调，在某些方面甚至很令人满意。修正梅兰妮·克莱因幻想理论的整把钥匙，都在我交给你们的幻想符号中：$\$ \diamond a$，可以读作“被划

杠的 S 对 a 的欲望”。问题在于这个 S 是什么：它不只是对象的认知性相关项；它就在幻想之中。

相关知识卡 梅兰妮·克莱因

当然，这并不容易。除非循着我让你们以千种进路、千种方式反复绕行的道路，否则很难亲自操练这场幻想经验。正是在接近这一经验所要求的过程中，你们才会更好地理解我试图以这套形式化推动的东西——无论你们已经依稀看见了什么，还是至今只觉得晦暗。我们继续。

转移理论的另一面强调一项同样不可化约、也显然真实的事实：分析家作为主体被牵涉进转移。“治疗联盟”在另一种转移思路中受到强调，显然就指向这一面。

“治疗联盟”同伴随它的东西有真正的内在一致性：分析家作为病人的对应方；对转移的第二种理解——我用安娜·弗洛伊德来标记它，她确实相当适合，但绝非唯一代表——强调自我的力量。问题不只在于客观承认这些力量，还在于治疗中给它们怎样的位置。人们会怎样告诉你们?

相关知识卡 安娜·弗洛伊德

治疗的整个第一阶段，甚至根本谈不上言说，也谈不上考虑动用严格属于无意识层面的东西。相当长一段时间里，你们起初面对的只有防御——这是人们至少会告诉你们的说法。实践比被立为学说的东西更有层次；只能透过由此构成的理论去猜测它。

把防御的重要性——这当然非常正当——置于前景，与把事情理论化到视自我本身为一团惰性物，并不是同一回事。克里斯、哈特曼等人

的学派甚至认为，这团惰性包含一些对我们而言终究不可化约、不可解释的要素。他们确实得出了这个结论。事情很清楚，我没有把他们没说的话强加给他们：他们自己这样说。再走一步，就是认为如此很好，甚至应让自我更加不可化约，再给它添上一些防御。毕竟，这是一种可设想的分析方式。我此刻完全没有给它加上排斥性判断；事情就是如此。

无论如何，同另一面的说法相比，它似乎不是最忠于弗洛伊德的一面，这是最起码的判断。但我们今天、今年另有事情要做，不必再回到对“离心性”[注]的这种标示上；教学最初几年里，我们曾赋予它极大分量。

> [注] “离心性”与“哥白尼革命”：原文 l’excentricité 首先是“偏心、不在中心”，不是向外离散的力。拉康在早期教学中曾把它明确说成“主体相对于自我的偏心性”：自我是主体经验中的想象性对象，不是一个能透明掌握自身的中心。这确实延续了弗洛伊德的“哥白尼式”类比：地球不再是宇宙中心，正如自我也“不是自己家中的主人”。但拉康又限定了这个类比：若只把中心从地球换成太阳，同时仍保留对圆周运动的想象性迷恋，就还不是彻底的断裂；他因而更看重开普勒的椭圆轨道及其带来的数学—象征化转变。同样，精神分析不是把“无意识”换到自我原先的王座上，而是动摇“主体必有一个统一中心”这项前提。本段因此在批评自我心理学把分析重新定中于自我力量、防御与治疗联盟。参见　弗洛伊德所说的三次自恋打击、“哥白尼式革命”的天文学边界。

相关知识卡　“哥白尼式革命”的天文学边界 · 弗洛伊德所说的三次自恋打击

有人可能从中看见某种论战意图，我向你们保证，这离我的想法很远。问题在于改变思想的调焦层次。今天的情况已经不尽相同；可是当时，这些偏离在分析共同体中具有真正迷人的价值，甚至使人失去还有问题存在的感觉。如今，一种视角已经恢复，一种灵感重新见天日；而这一切也得益于分析语言——我指它的结构，以及最初使它在弗洛伊德那里出现的东西——的恢复。情形已经不同。

即使在座有些人因为我的研讨班一路大张旗鼓地走到克洛岱尔这里而稍感迷失，他们仍觉得这一切同转移问题关系极为密切。仅此事实就足以证明，某种变化已经发生；我们无须再坚持某个倾向的消极面。我们感兴趣的不是那些消极面，而是积极面，是它们从我们如今所在之处也能为我们所用、成为构造材料的那些方面。

那么，我姑且简称“克洛岱尔神话学”的东西，为什么能为我们所用？说来有趣。这几天我重读一篇东西，连自己都吃了一惊。我以前从未重读，因为让·瓦尔当年未经校订就把它发表了。那是在我于哲学学院向所有人开放、作些短讲的时期。

那篇东西谈强迫性神经症，我已经记不得标题，好像叫《神经症患者的神话》——你们看，我们已经在问题核心——也就是《神经症患者的个人神话》[注2]。在那里，我以“鼠人”为例，说明神话结构在症状决定中的功能。别人要我校订时，我认为根本无从下手。奇怪的是，时隔多年重读，我倒没有太不满意；更令我惊讶的是——就算当时砍下我的头，我也不会说自己写过——里面竟谈到《受辱的父亲》。这些事情一定有理由。我之所以向你们谈它，当然不是因为遇见了一个带扬抑符的 Û。我们接着说。

> [注2] 雅克·拉康：《神经症患者的个人神话，或神经症中的诗与真理》，1953年在哲学学院的讲座。

被分析者前来寻找什么？

他来寻找有待发现之物；更准确地说，他之所以寻找，是因为有某种东西有待发现。严格说来，唯一有待发现的东西，是出类拔萃的转义，是诸转义之转义，也就是人们所谓“他的命运”。

“形象”一词既可用于“命运的形象”，也可用于“修辞格”。分析同这种属于“形象”秩序的东西之间有某种关系；若忘了这一点，也忘了分析之所以寸步难行而不立刻唤出神话，正是出于这一理由，那就是径直忘掉分析的起源。

另一种可能是，分析自身在演变中也发生了一种滑移：实践变得越来越执着、越来越有分量，也越来越要求提供成果。因此，分析的发展或许使我们面临一种风险：忘掉神话表述、忘掉起源处的神话所具有的重要性和重量。

好在别处的人仍对它深感兴趣；所以，经由这条绕路回到我们这里的东西，可能比我们以为的更有正当性。人们对神话功能的兴趣，或许也同我们有关。我早已不只暗示，而是明确表述过它：早在研讨班前的第一项工作里——研讨班其实已开始，有人会到我家同我一起进行——我就用它研究“鼠人”。

我当时已经运用神话的结构性表述。后来，列维—斯特劳斯等人在自己的研讨班里持续、系统地应用和发展它。我也已经试图向你们显示，这种表述怎样运作，具有何种价值，如何说明“鼠人”故事中发生的一切。

对那些错过这部分内容或不知情的人，我解释一下：

神话的结构主义表述，是把神话当作整体[注]，即 ἔπος〔 epos，叙事〕，把从头到尾讲述的故事取来，构成一种模型。这种模型只由一

系列对立性的涵义组成，也就是神话内部各项功能之间的对立。比如俄狄浦斯神话里的父子关系、乱伦。

> [注] 此处法文 prenant un mythe dans son ensemble 更确切地说是“把一个神话作为整体来把握”。“整体”并非预设神话是和谐、封闭的大故事，而是一项分析操作：先保留从头到尾的叙事序列，再把人物与事件重排为对立的“关系束”，追踪它们在不同世代和版本间的变换。在列维—斯特劳斯那里，这一原则还扩展为：一个神话由它的全部变体构成，没有唯一的“真版本”。
>
> 普罗普同样从故事各部分与整体的关系界定叙事功能，但主要研究一则故事内部的行动序列；马林诺夫斯基所强调的则是神话、仪式与社会生活的整体；杜梅齐把不同印欧神话、史诗、仪式和制度读作“三功能”意识形态的系统表现。这些都拒绝孤立解释某个情节，但各自所说的“整体”并不相同。详见 列维-斯特劳斯的民族志书写与神话变换。

我当然只是在图示，是把它简化，好让你们明白问题所在。人们发现，神话并不停在这里；它还延伸到下一代。既然是神话，“世代”就不能只理解为演员依次登场：老人倒下以后，总得有小辈回来，让事情重新开始。

相关知识卡 列维-斯特劳斯的民族志书写与神话变换 · 普罗普的故事形态学与功能序列 · 杜梅齐的印欧三功能假说 · 马林诺夫斯基：神话作为生活现实

继第一组星丛之后发生的事，具有一种能指一致性；我们感兴趣的正是这种一致性。某种你们可以任意命名的东西出现了：彼此敌对的兄弟；另一方面，又有一种超越性的爱，像乱伦一样违背律法，却在功能上明显处于相反位置。无论如何，我们可以用若干对立项，界定它同乱伦形象的关系。

总之，我略过安提戈涅层面上发生的事。这是一场游戏，我们正要侦察那些赋予游戏以严密性的规则。请注意，除了恰恰在游戏中建立的严密性，根本不存在其他可设想的严密性。神话的功能，就是一场依

某些规则发生变换的游戏；这些变换由此具有揭示价值，能创造更高阶的构形，比如富有启发性的特例。简言之，它展现出与数学相同的一类生产力。阐明神话所做的，正是这件事。

相关知识卡 列维-斯特劳斯的民族志书写与神话变换

这同我们有最直接的关系，因为我们在分析中接近所面对的主体，不可能不遇到这些神话功能；经验已经证明这一事实。无论如何，从分析最初几步开始，弗洛伊德就以神话参照为支撑：从《梦的解析》、从《致弗利斯书信》开始，就是俄狄浦斯神话。

我们不可能删去它、把它放进括号，试图只以所谓经济论方式表达并表述全部经验：例如从原初倾向直到最激进倾向之间的冲突功能；自我受到强调时，一切由局部论标记的表述所面对的防御；自恋理论中的“理想自我”功能，某种“本我（Ça）”……若朝这个方向走，同时丢掉另一个参照极，那就构成我们经验中必须记为一种“遗忘”的东西——严格依这个词对我们具有的肯定意义来说。持续的经验仍然可以是分析经验，只是它忘了自己的项。

你们看，我又像经常所做、实际上几乎总会做的那样，回到字母式地表述事物。这不单是出于拼读的乐趣，虽然乐趣确实存在；它还能以毫不修饰的方式提出真正的问题。真正的问题不是：

“分析从开端到最终，就是把主体引入他的命运吗？”

当然不是！那会把我们置于一个造物主的位置，而分析家从未占据这个位置。不过，我们若停留在这个最初而粗略的层面，一条公式便自然而然地从这些提问方式——它们同别的方式一样有价值——中脱出，并由此获得自身价值。

那是在我们自以为足够聪明、足够强大，可以谈论某种所谓“常态”以前。其实，每当我们处理“什么是常态”这个题目，笔尖总不免有些发抖；我们从未真觉得自己如此强大聪明。不过，琼斯确实为此写过一篇文章[注3]。不得不说，他胆子不小，处理得也不太坏；可困难同样显而易见。无论如何，我们必须强调：只有凭一场偷换，才能在分析中引入任何正常化观念。

> [注3] 欧内斯特·琼斯：《正常心灵的概念》（1931），载《精神分析论文集》，Baillière, Tindall and Kox，1950年，第201—216页。

这是理论上的片面化，发生在我们从某一角度看事情时。比如我们开始谈“本能成熟”，仿佛问题全在这里。随后，我们便陷入一些非同寻常的推论，几乎变成道德说教，自然会激起怀疑和退避。我们不能径直把任何与自身实践有所关联的“常态”观念带进来。因为我们在那里发现的，恰恰是所谓“正常”主体的外表何以可能、其结果怎样，最应激起我们彻底而确信无疑的怀疑。我们毕竟得弄清：在实践的地平线上，我们是否能够把正常概念用于任何东西。

目前先限于这个问题。

解读命运形象、辨认命运之所是的努力，给了我们某种掌握；我们能否说，这种掌握可以得到什么？不妨说，把戏剧降到最低限度，使符号发生逆转。如果我们处理的人类构形就是戏剧——无论是否悲剧——能否满足于“尽可能少些戏剧”这个目标？

一个得到充分提醒的主体——有备无患，一人顶俩——会设法从游戏中抽身。毕竟，为什么不？这是个谦逊的主张。但你们很清楚，它也从来不符合我们的经验。事情不是这样。我主张，若要说出稍有道理

的话，感到自己沿着应说之物的线索前进，就必须从一道门进入。这扇门总比那个轻易捕获所谓显而易见之物的点更靠近我们；那个点就是所谓常识，眼下也就是命运与常态的岔路开始之处。

毕竟，有件事确实发生了：我们已经发现，人们也教会我们在症状的形象中，看见某种与命运形象有关的东西。事情就在于，我们以前不知道，如今知道了。凭借这项知识，我们既不能置身事外，也不能让主体退到一旁，任事情继续朝同一方向运转。

这个图式十分荒谬粗糙，因为知道与不知道对这些命运形象具有根本作用。神话是这些形象的展开形式；它们关涉的不是语言本身，而是主体被卷入语言的方式；更复杂的是，主体还被卷入言说的游戏。主体同某个能指的关系，会展开成一些形象，其中有必经点、不可化约点、主要点和再交叉点，比如我试图在图中表现的那些点。

这场尝试是否跛足、不完整，是否会有人以更协调、更充分的方式构造或重构它，并不是眼下的问题。我只想在这里唤起它的目标：主体与能指的相遇，似乎单凭自身便要求由这四个、八个再交叉点组成的最低限度结构。只凭这一事实，便能在其中维持主体之分裂（Spaltung）的必要性，已经很不容易。

相关知识卡 Spaltung：自我裂分、对象裂分与主体分裂

这个形象、这幅图以及这些标定点，使我们能够把创伤的真正功能同发展经验重新协调起来。创伤不只是在某一刻闯入、在某处劈裂一种被想象为完整的结构——有些人正是这样使用自恋概念。某些事件在结构中来到某个特定位置，占据它，并因在一个特定主体那里占据该位置而取得能指价值；这才构成事件的创伤价值。

因此，重新转向神话经验很有意义。请你们记住，对希腊神话而言，我们所处的位置并不太好。我们固然有很多异文，甚至相当多；但可以说，它们未必是好异文。我的意思是，我们无法保证这些异文的来源。说到底，它们不是同时代、甚至不是同一地点的异文。

它们是或多或少经过寓意化、小说化的重排，当然不能像人类学家在同一时期、从某个南北美洲族群中采集神话时所得的不同异文那样使用，例如弗朗茨·博厄斯等人提供的材料。

因此，要寻找俄狄浦斯冲突在“知识本身于神话内部某一点介入”时发生的变化，我们同样可以完全到别处寻找范本，例如莎士比亚对《哈姆雷特》的创造。我两年前曾为你们这样做，而且完全有权这样做，因为弗洛伊德从一开始就是这样处理的。

你们已经看见，我们以为能够在其中标记的，是结构另一个点上发生的变化。它格外引人入胜，因为那是主体与欲望之关系中一个极其特殊、充满困局的点。《哈姆雷特》使它进入反思、沉思、解释和研究，变成一个结构严密的谜题。

借助以下差异，我们颇为成功地让这个个案的特殊性显现出来。不同于俄狄浦斯式谋杀中的父亲，对《哈姆雷特》中被杀的父亲，不能说“他不知道”，而应说“他知道”。他不但知道，而且这种知识介入了我们感兴趣的主观作用，也就是对中心人物、唯一人物哈姆雷特的作用。整出戏剧都包含在哈姆雷特这个主体之中。

人们确实让他知道父亲被杀，而且让他知道得够多，甚至知道凶手是谁。我这样说，只是在重复弗洛伊德最初的说法。这里指明了一种方法，要求我们衡量自己的知识给结构本身的功能带来了什么。

让我用一种粗略、却能从根部标定眼下问题的方式来说：依弗洛伊德最早的文章，一切神经症的起源都不是后来被解释为“挫折”的东西，不是某种无定形地敞着的积欠，而是一种 Versagung。它远比挫折更接近拒绝，既在内部也在外部；弗洛伊德确实把它放在一个——姑且使用这个在当代语言中已有通俗回响的词——“存在性”位置上。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

这个位置并非先放置“常态”，然后是 Versagung〔否认〕的可能，最后才是神经症；它放置的是一种原初 Versagung，此后道路才发生分岔，一边通向神经症，一边通向常态。相对于 Versagung 这一可能性的起点，二者不分高下。Sagen〔说〕一词在这个不可翻译的 Versagung[注]中所暗含的意义一望即知：它只有在 sagen 的范围内才可能发生。我的意思是，sagen 不只是沟通操作，而是“说”，是能指本身的涌现；它使主体能够拒绝自己。

> [注] 构词上，Versagung 可拆作 ver-sag-ung：词干 sag- 与 sagen（“说”）相关，-ung 是名词化后缀；但 ver- 在这里不能机械地译成“不”或“反”。普通德语中的 versagen 是一个词义已经固定的动词，可指“拒绝给予”，也可指“未能做到、失灵”。拉康则按能指把它重新听成 ver-sagen，特意从中抽出 sagen：Versagung 因而不只是外在满足落空的“挫折”，而是只有进入言说和能指的范围才可能成立的“拒绝”。这里的“主体能够拒绝自己”不是指自我厌弃，而是指能指的涌现使主体能够拒绝由要求、承诺或某个能指位置对自身作出的规定。

相关知识卡 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung

我能告诉你们的是：我们无法走出这种原始、原初的拒绝，无法走出它相对于全部经验所具有的损害力量。换句话说，分析家只在 Versagung 的范围内工作——谁会不知道？——而且始终如此。正因为我们回避，全部经验和技术才围绕某种东西构成；它曾以“不给予满足”这一观念得到极其结巴的表达，而弗洛伊德任何地方都没有这个说

法。

问题在于深入说明这项 Versagung 的特殊性。它暗含一个渐进方向，而我们正把这个方向投入分析经验。我要重新采用克洛岱尔神话中一些我认为可用的项，好让你们看清——至少这是一种极具戏剧性的呈现方式——我们怎样成为这一特殊 Versagung 的信使和运载工具。

我想，你们现在已不再怀疑，《硬面包》中发生的就是俄狄浦斯神话。你们甚至几乎在那里重新遇见我的双关语。路易·德·库丰坦和图雷吕尔面对面时，恰好说出一种温情要求；这是第一次，尽管离他干掉父亲只剩十分钟。路易对他说："不管怎样，你是父亲（tu es le père）。"这句话确实同卢米尔的欲望向他暗示的"杀死父亲（tuer le père）"叠合在一起。我向你们保证，这种字面重叠绝不只是法语里碰巧出现的幸运巧合。

相关知识卡 克洛岱尔的库丰坦三部曲

那么，舞台上呈现的东西意味着什么？它明明白白地意味着：正是在这一刻、经由这一行动，小路易成了男人。人们告诉路易·德·库丰坦，他用一生也背负不完这场弑父；但从这一刻起，他也不再是那个凡事失败、任凭一群坏蛋和小聪明鬼夺走土地的"废物"。他会成为一名相当出色的大使，能干出各式各样的卑劣勾当；两者不无关联。他成了父亲。不但成为父亲，后来在罗马的《受辱的父亲》中谈起父亲时，他还会说：

"只有我真正了解他"——可他从前压根不肯听人谈父亲！——"他不是人们以为的那种人。"[注4]

[注4] 保罗·克洛岱尔：《受辱的父亲》，第一幕第二场，Folio 版第325页，七星文库版第497页。

言下之意，无疑是这老恶棍的脑壳下积累着丰富的敏感和经验。总之，他成了父亲。不止如此，这是他成为父亲的唯一机会；出于同戏剧前一层次有关的原因，这件事开局极差。

不过，作品的构造和情节同时也使另一件事清楚可感：正因此，他遭到阉割。小男孩的欲望，以如此含混的方式支撑着、把他系于名叫卢米尔的女人；这个欲望原本很容易、很简单的出路，如今不会实现。那条出路就在手边：他只消带她回米提贾，一切都会很好，他们甚至会生很多孩子。然而，有事发生了。起初，我们不太知道究竟是他想还是不想；但有一点可以肯定：那个女人不想。

她让他“干掉爸爸”，随后便走向自己的命运；那是一个欲望的命运，是克洛岱尔人物真正欲望的命运。必须说，向你们介绍这部戏的意义就在这里。依个人偏好，它或许带着一股圣器室的气味，可能讨人喜欢，也可能令人生厌；问题不在此。它毕竟是悲剧。它竟把克洛岱尔带到一些不合我们心意的立场，确实颇为奇怪；但我们得接受，必要时还要努力理解。从《金头》到《缎子鞋》，从头至尾上演的都是欲望的悲剧。

这一代中承载欲望的人物卢米尔，抛下先前的伴侣路易·德·库丰坦，走向她自己的欲望；剧中明说，那是一种死亡欲望。可正因如此——请你们在这里注意神话的异文——她给了路易什么？显然不是母亲，因为母亲是西涅·德·库丰坦；不，她给的是另一个女人，是父亲的妻子。当这个女人不叫伊俄卡斯忒时，她所处的位置显然不是母亲。我已经向你们指出，父亲始终以非常鲜明的方式处在这个故事的地平线上。这项欲望作用恢复了我们这个遭排斥的儿子、不被想要的

孩子、漂流的部分对象；它使他重新得到资格、重新建立起来，同他一起重造那个垮掉的父亲。其结果，就是把父亲的妻子给了他。

你们看得出我在说明什么。弗洛伊德的俄狄浦斯神话把一组功能结合在母亲这个形象里；母亲犹如一道凹陷、一个吸引中心、一个令人眩晕的力比多点。这里对这一组功能作出了典范性的结构分解。

时间已经很晚；但我还是不愿就此离开，得先告诉你们我将把你们留在什么地方——是时间迫使我们在这里切断。阉割竟然以这种方式造成，对已经被经验磨硬几分的我们而言，毕竟不算太惊人：从某人那里减去他的欲望，作为交换，再把他交给另一个人，在这里就是交给社会秩序。

拥有财产的是西谢尔；归根到底，娶她自然极了。而且，卢米尔看得非常明白。你们若读文本，就会看到她已向路易解释得清清楚楚："你现在只需做一件事：娶你爸爸的情妇。"[注5]但要紧的是这个结构。我说它貌似平常，因为我们多少见惯了，只是很少有人这样表达。你们应该听清我说的话：主体的欲望被抽走，作为交换，他被送进市场，在普遍拍卖中易手。

> [注5] 保罗·克洛岱尔：《硬面包》，第三幕第二场，Folio 版第268页，七星文库版第466页。

不过，事情不正是这样吗？在更高一层、或许能更彻底照亮起点的层面，西涅那里发生的不也是同一回事吗？只是这次以完全不同、更足以唤醒我们麻木感受的方式表现，因而更能触动我们。

一切都被从她那里夺走。说这是为了虚无，或许言过其实——这点先搁下。但有一件事同样再清楚不过：人们夺走她的一切，作为交换，

又把她本人交给她最厌恶的东西。你们将看到，我几乎被迫以过分戏剧化的方式，把它做成游戏和谜题来结束。这件事比我眼下作为问号摆到你们面前的内容丰富得多。

下次你们会看到它以深得多的方式得到表述；现在我想让你们先做一场梦。你们会看到，到了第三代，人们想对庞塞故技重施。不过，它没有同样的开端，也没有同样的起源；这将给我们启发，甚至使我们能够提出有关分析家的问题。

人们想对她使出同一招。当然，这里的角色和善得多，个个都有一副金子般的好心，就连想对她故技重施的奥里昂也是如此。这肯定不是为了害她，也不是为了她好。他也想把她交给另一个她不想要的人。但这一次，小姑娘不肯听凭摆布；她顺手抓住自己的奥里昂，无疑只是匆匆一下，时间刚好够他从教皇的士兵变成一具冰凉尸体。至于另一个人，说真的，他十分有风度，于是解除了婚约。

这意味着什么？我已经告诉你们，这是“一场美妙的幻想”；但它还没说完自己的话。不过，这已经足以让我把一个问题悬在你们面前：我们介入主体的命运这一事实会产生某些效应；就这些效应而言，我们究竟能拿这场幻想做什么？

在离开之前，我还必须抓住一点：如果只是这样概括人成为律法主体所受的影响，事情并不完整。

问题不只在于，凡属他内心和自身的东西都被夺走，他本人又被作为交换，交给那张把世代彼此系在一起的网络所进行的日常运转。恰恰为了让它成为一张连接世代的网络，这场奇特地结合着一个“减号”、却没有以“加号”使之加倍的操作结束以后，他仍旧欠着某种东西。

下次，我们就从这里重新提出问题。

第23课

为了定位分析家在转移中应有的位置，我们必须取上次说过的双重意义：

- 被分析者把他放在哪里？
- 分析家必须在哪里，才能恰当地回应他？显然，这种关系——人们常称它为一种“情境”，仿佛初始情境具有构成作用——只能从误解开始。

分析开始时，分析家之于被分析者所是，与转移分析将使我们揭示的东西并不重合。后者关乎主体投身于一场他并不了解的分析冒险时，真正牵涉的是什么；这项牵涉并不立即显现，却是真实的。

你们或许已经从我上次的表述听出：分析的开放、可能、丰富性以及未来的全部发展，使这个“真正牵涉”的维度在分析家一边提出了问题：

- 分析家是否至少很可能、甚至显而易见地应当预先站到这个“真正”的层面？他是否应真正处在那个位置上——当分析抵达自己的终点，即转移分析时，他终将到达的位置？
- 分析家能否认为，自己的真实位置无关紧要？

你们或许觉得，这几乎不成问题。

我们再照亮一步：他的知识不能补足这一点吗？无论他怎样向自己表述，单凭他知道一些分析的道路和途径，都不足以把他置于那个位置，不管他愿不愿意。

不过，一旦技术功能得到理论化，其中的分歧便使我们看出：这里有某种不足。分析家恰恰不只是“孤身一人的分析家”；他属于一个群体，属于一项严格取弗洛伊德《自我分析与群众心理学》一文中意义的“群众”[注1]。

> [注1] 西格蒙德·弗洛伊德：《群众心理学与自我分析》，《全集》第十三卷，第71—161页；法译载《精神分析论集》，巴黎：Payot 小丛书，1981年。

弗洛伊德触及这个主题时，已经有了一个“分析家协会”，这并非偶然。分析家同自身功能之间的关系发生了什么，使他表述出自己所面对的一部分问题，也就是弗洛伊德所谓的“第二局部论”。

这一面虽不显眼，仍值得考察，对我们分析家尤其如此。我在《文集》中曾多次提及。无论我们赋予第二局部论的出现以多大程度的内在必然性，都不可能跨过这一历史时刻，而不进入弗洛伊德当时面对的问题。

证据现成：只需翻开琼斯传记的相应页码，就会发现弗洛伊德提出这个主题，尤其写作《自我分析与群众心理学》时，满脑子想的都是分析协会的组织。刚才我提到《文集》；在那里，我也许比此刻尖锐得多地指出，这组问题给他造成了多么戏剧性的困扰。

琼斯引用的若干段落相当清楚地显出一种“共产国际”、乃至秘密委员会的构想；它在分析内部被颇为浪漫地设想出来。弗洛伊德在一封信

中明确沉浸于这一想法[注2]。事实上，他正是这样设想自己真正信赖的七人小组如何运作。

> [注2] 这一处参照见《文集》〈1956年精神分析的处境〉，第473页注3，所指为弗洛伊德1919年11月23日致艾廷贡的信。另见西格蒙德·弗洛伊德、马克斯·艾廷贡：《通信集1906—1939》，巴黎：阿歇特，2009年，第151 F号信，第193—194页。

一旦履行分析家功能的人形成有组织的群体或群众，弗洛伊德在那篇文章中实际提出的所有问题便会出现。正如我当时已经阐明，那是群众组织同某种话语之存在的关系问题。

我们应把那篇文章重新拿来，应用于分析功能的演变，以及分析家为这种功能构造和推动的理论；这样便能看清，是怎样一种必然性令诸项趋于汇聚——几乎可以立刻凭直觉感到和理解——又是怎样的引力把分析家的功能吸向他为自己构造的形象。

这个形象准确落在弗洛伊德教我们分离出来的点上；第二局部论时期，他把这个点的功能推进到底，那就是 Ich-Ideal，译作“自我理想”。

面对 Ich-Ideal 这个词，歧义已经出现。比如我稍后会引用一篇对我们十分重要的文章《转移与爱》[注3]。作者于1933年在维也纳精神分析学会宣读，1934年发表于《意象》杂志。我手头有这篇文章——《意象》不易找到，倒是较容易找到1939年将它译成英文、题为 Transference and Love 的《精神分析季刊》。英译文把 Ich-Ideal 译成 ego ideal。

> [注3] 路德维希·耶克尔斯、埃德蒙·贝格勒：《转移与爱》，《意象》，1934年第20卷第1期；C. Chambond、S. Faladé、M. Lohner 法译，载《精神分析文献》第1辑“转移与爱”。

相关知识卡 耶克尔斯、贝格勒与《转移与爱》

在不同语言中，限定词相对于被限定词的位置游戏，亦即限定关系的次序，绝非偶然，也会发挥作用。不懂德语的人可能以为 Ich-Ideal 意为“理想自我”。我曾指出，最早讨论 Ich-Ideal、即自我理想的文章《论自恋：一篇导论》[注4]中，有时也出现 Ideal-Ich。天知道，这对我们所有人都是争论对象：我认为，弗洛伊德书写能指如此精确，绝不能对这种变化哪怕忽略片刻；另一些人则说，考察语境以后，根本不可能在这里作任何停留[注5]。

> [注4] 西格蒙德·弗洛伊德：《论自恋：一篇导论》，《全集》第十卷；注释标明由拉普朗什翻译。
>
> [注5] 雅克·拉康：《研讨班第一卷：弗洛伊德的技术论文》，雅克—阿兰·米勒整理，巴黎：瑟伊，1975年，1954年3月24日和31日两课。

不过，有一点可以确定：即使持后一种立场的人，也会率先在心理学层面真正区分自我理想与理想自我。你们会在即将出版的下一期《精神分析》中看到这一点。我指的是朋友拉加什；在他的《人格结构》[注6]一文里，你们会看见一项区分。我可以说，它是描述性的，极其细腻、雅致而清楚；这样说丝毫没有贬低它。

> [注6] 《精神分析》第6卷，巴黎：PUF，1961年；丹尼尔·拉加什：《精神分析与人格结构》，第5—58页。

两者在现象中承担的功能完全不同。不过，你们也会看到我专为该期写的一篇回应[注7]，其中针对他提供的“人格结构”主题作了阐发。我指出了若干问题。首要一点是，人们可以反驳说：他在这里放弃了自己宣布要在元心理学和结构阐发上遵循的方法，也就是一种用他的话说“远离经验”、严格属于元心理学的表述。自我理想与理想自我之间

的临床、描述性差异，不够符合他自己提出的方法。你们很快会在相应位置看到这一切。

> [注7] 同刊第6期还发表了《对丹尼尔·拉加什报告的评论》，第111—147页，亦见《文集》第647页。

今天，我或许会提前说明一种十分具体的元心理学定位：在弗洛伊德围绕自恋概念引入的整个经济体系和经济主题中，如何安置并真正明确二者的功能。不过，我还没有讲到那里。现在只需指出：Ich-Ideal，即自我理想，甚至在译成英语 ego ideal 时，限定词的位置在这两个词组成的英语词组中更加含混。我们已经可以在这里找到一条语义痕迹：当人们用这个词标明分析家之于被分析者会变成什么时，赋予它的功能怎样发生滑移和演变。

人们很早就说："分析家为被分析者占据其自我理想的位置。"这既真又假。说它真，是因为这种事确实会发生，而且很容易发生。我稍后甚至会举例说明，它有多常见；

一个主体能在那里建立多么稳固舒适、也完全具有我们所谓"阻抗"性质的位置。它甚至可能比某些分析偶尔而表面地卡住时所显出的更为真实。不过，这完全没有穷尽问题。分析家当然也绝不能满足于此——我指的是在主体的分析内部满足于此；换句话说，他不能在不把主体从这个位置上赶出的情况下将分析推向终点；

主体正是在这个位置上把自我理想的位置赋予分析家。

于是，这就提出了一个问题：这项真理在演变过程中必须显现为什么？转移分析结束以后，分析家最终应在哪里？在别处，可究竟在哪里？[注8]

这从未有人说过。因为我刚才提到的文章，在发表时承载的已经不太是一个研究立场。1933年，相对于20年代人们所谓“分析技术的转折”，作者毕竟已有时间思考并看清事情。

> [注8] 此处原始材料格外可疑且有缺漏，系据笔记重构。

那篇文章我无法同你们逐一读过所有细节，但请你们自行参看；我们还会谈到它，不会就此停住。我现在要说的同英文文本有关，所以把它带在身边。德文文本更有锋芒，不过我们眼下不处理德文文本的棱角，而是处理语义滑移。它表达出分析家内部一个关键点上实际发生的事情：当他作为孤身一人、自己掌舵的分析家，直接面对自己的行动时，就需要加深驱魔，加深把自己从自身抽离的工作，从而恰当觉察他本人同自我理想功能的关系。由于他是分析家，这项工作格外必要；自我理想功能对他而言，受到我所谓分析群众内部的支撑。

因为，如果他不这样做，便会发生实际已经发生的事情：一次滑移、一次意义滑移。这个层面的滑移绝不能设想为半外在于主体的东西，不能简单视为错误；它在主观上深深牵涉主体，理论中发生的事情正为此作证。

1933年的《转移与爱》整篇围绕自我理想主题旋转，毫无歧义。二十或二十五年以后，理论文章却明明白白地把被分析者与分析家的关系说成：被分析者同分析家的关系，而分析家拥有一个可称为“理想”的“自我”。

这里的含义同自我理想和理想自我都大不相同，也不同于我刚才暗示、稍后还会回来加以说明的理想自我功能的具体意义。

可以说，这是一个“已经实现”的理想自我，是分析家的“自我”。它成为“理想自我”，就如人们说一辆汽车是“理想的汽车”：它不是汽车的理想，也不是汽车独自待在车库里时所做的梦，而是一辆真正优良结实的汽车。这个词最终取得的就是这种含义。

倘若仅此而已，只是一种文字说法，只是以某种方式表述分析家应作为一个比被分析者多懂一点的人介入，那不过平淡无奇，或许没有多少影响。可它表达的是完全不同的东西：分析家在“自我”与“理想”这对能指的意义滑移中，确实发生了主观牵涉。

我们不必为这种效应惊讶。它只是一场填堵，只是某个过程的最终项；这个过程的动力，比你们知道我们始终在面对的那个局部、近乎漫画式的点更能构成这场冒险。我们来到这里，就是为处理它。

这一切从何而来？来自1920年的“转折”！1920年的转折围绕什么旋转？正如当时的人、第一代分析英雄所说：“解释不再像从前那样起作用。”时代气氛已经不利于它运作和奏效。为什么？弗洛伊德并不惊讶，他早已说过。我们可以指出他很早就在技术论文中写下这话的文本：“趁无意识还开放，赶紧利用吧，因为它很快又会找到别的花样。”[注9]对已经经历这场经验、并随之一起滑移，却仍能找回路标的我们而言，这意味着什么？

> [注9] 指1910年纽伦堡第二届精神分析大会前的讲演，题为《精神分析治疗的未来前景》，载《精神分析技术》，巴黎：PUF，1953年，第23页。

我说的是一种话语——第一代分析的话语——产生的效应。这种话语作用于另一种话语的效应，即无意识，却不知道问题正在这里。其实，从《梦的解析》起，这一点就已在那里，而我教你们辨认并拼读

它：所谓无意识机制始终不过是话语的效应。一种不知道自身所作用对象正是话语效应——无意识——的话语，其效应必然导致这些无意识效应的新结晶，从而使这套话语变得不透明。“新结晶”是什么意思？就是我们观察到的效应：向病人提供某些见解、某些钥匙，在他们面前运用某些能指，已经不再产生同样效果。

但请看清，与这种新结晶相应的主体结构不必是新的。我们可在主体身上用“自我”“超我”“自我理想”等词来指定、限定这些异化范围和程度。它们像“稳定波”；无论发生什么，都能把主体推远，使他对某种话语产生免疫，甚至如同逐渐服毒的米特里达梯一般获得抗性。结果是，当需要把主体带到我们应带他前往的地方，也就是他的欲望那里时，那套话语再也无法继续运作。

这丝毫不改变主体将要在其中认出自己、安顿自己的结点。转折之际，弗洛伊德观察到的正是这一点。他尝试界定主体构成中的稳定点和“驻波”，因为它们在他眼中格外明显地表现为恒项。但他处理和表述这些东西，不是为了给它们加冕，而是想把它们作为障碍解除。即使他谈到自我所谓“综合性”的功能，并把它放在前景，也绝不是为了把它确立为一种不可化约的惰性；后人却作了这种解释。

相关知识卡 自我心理学与适应概念

我们恰恰必须把这些东西重新视为人工产物：一方面，主体在同能指的关系中自我建制；另一方面，他在同现实的关系中自我建制。这是为了开启分析行动的新篇章。我们构成了一个由“分析的自我理想”组织起来的群众，而这一自我理想实际以若干幻影的形式发展；首要幻影之一，就是“强大自我”一词所表达的幻影，人们常在误以为认出它的地方不当地引入它。正因为如此，我才在这里尝试做一件可以称为

——连同这个说法暗含的一切保留——严格意义上的分析工作。把弗洛伊德那篇文章标题中的两个词组倒转，我的研讨班有一面可以叫作："自我心理学与群众分析（Ich-Psychologie und Massenanalyse）。"

相关知识卡 自我心理学与适应概念

十多年来，自我心理学（Ich-Psychologie）[注]在分析理论中被推到前景，成为塞子、屏障和惰性，阻碍分析效力重新出发。既然事情如此，就应当质询分析共同体本身，让每个人看一眼：面对自己须为之回应的被分析者，是什么改变了他分析位置的纯粹性。分析家自己也由分析群众——即在当前建制和话语状态下的分析家群体——所造成的效应铭刻并决定。

> [注] **自我心理学（Ich-Psychologie）**：此处不是"研究自我的心理学"这一泛称，而是指弗洛伊德之后把自我的综合、自主、现实检验与适应等功能推到理论和技术前景的一类精神分析取向。拉康在这里不只批评一套理论：上段把弗洛伊德《群众心理学与自我分析》（Massenpsychologie und Ich-Analyse）的词组倒转为"自我心理学与群众分析"，是要把"强大自我"连同分析家群体一起加以分析：当它成为分析共同体的群体理想时，分析家的位置与分析行动也会受到这种建制话语的塑形。详见 自我心理学与适应概念。

相关知识卡 自我心理学与适应概念

别误解我正在说的东西。这不是一桩"历史偶然"，重音落在"偶然"上。我们面对的是一种困难、一条死路；它根植于我刚才置于表达尖端的东西：分析行动。现代哲学家近来一直质疑"行动"这个词。如果有一个地方能以或许具有决定性的方式重新询问它，那么，尽管听来悖谬，这个地方正属于人们以为最克制行动的人：分析家。

近几年，我在研讨班中不止一次强调过这一点。请回忆强迫症患者及其表演乃至壮举的风格；你们也会在我罗约蒙报告最终书面稿中重新

找到它[注10]。我们在治疗中对作为行动呈现（acting-out）的“行动”所拥有的特殊经验，应当使我们能为一切有关行动的主题思考引入新的、独特的凸显。倘若分析家能站起来说一句什么，那就是：行动本身——或者说人的行动——总牵涉回应无意识的尝试与诱惑。

> [注10] 很可能指《治疗的方向》。

相关知识卡 分析行动、acting-out与“回应无意识”

凡以任何身份研究配得上“行动”之名的东西，我都向他提出一个问题，历史学家尤其如此——只要他还没有放弃历史的意义，尽管许多表述方式会使这种意义在我们头脑中摇摆不定。依照上述公式，他应重新追问一件我们终究无法从历史文本中删除的事：历史的意义不只是像那条著名的“死狗”[注11]一样拖着我们走；历史中确实发生行动。不过，我们要处理的是分析行动[注]。无可争议，它是回应无意识的尝试；同样无可争议的是，这也正是我们的主体身上发生的事，经验早已使我们对此习以为常。

> [注11] 1921年，安德烈·塔迪厄责备阿里斯蒂德·白里安奉行“随水流漂去的死狗政治”，随着潮流从左转右。

> [注] 分析行动与行动呈现：这里并不是把行动理解成完全透明、由自觉意图支配的决定。“死狗”比喻所否定的是人被历史意义被动拖行的图景；但“历史中确实发生行动”也不等于恢复一个能完全支配自身行动的自主主体。前段把人的行动说成对无意识的“尝试”，同时也是“诱惑”（tentative / tentation）；下文则把行动呈现（acting-out）界定为主体在治疗中借行动“要求一个更准确的回应”。
> 因此二者不可混同：分析行动指分析家在分析关系中的位置与介入，行动呈现则是主体向分析情境、尤其向分析家展示并提出要求的行动；二者却都卷入无意识和压抑的效应，不能从一个外在的、全知的位置加以操控。详见 分析行动、acting-out与“回应无意识”。

相关知识卡 分析行动、acting-out与“回应无意识”

某种东西使一个人成为分析家；正因如此，当我们说“这是分析中的主体一次行动呈现……”时，知道自己在说什么，即使不太懂得怎样说。这里最一般的公式，就是唯一可给出的公式。给出最一般的公式很重要，因为一旦改用特殊公式，事情的意义便会变暗。例如，说“这是主体的复发”，或说“这是我们的蠢事造成的效应”，都会遮蔽问题所在。当然，它可能确实如此；但那只是我为行动呈现提出的定义之特例。

相关知识卡 分析行动、acting-out与“回应无意识”

分析行动既是回应无意识的尝试，也以自己的方式成为一种诱惑。 因此，行动呈现就是这样一种行动：在治疗的某一刻，主体借它要求一个更准确的回应。无疑，他此刻受到特别强烈的催促；可能因为我们愚蠢，也可能因为他愚蠢，但这只是次要问题，并不重要。

一切行动——无论是否行动呈现、是否分析行动——都同被压抑物的不透明性具有某种关系；最原初的行动则关系到最原初的被压抑物，即 Urverdrängt[注]。我们还必须……Urverdrängt 这一概念的重要性就在这里。

它存在于弗洛伊德那里，却可能显得不透明，所以我努力赋予它意义。其意义就在于一件事，也就是我上次试图以另一种方式为你们表述的：我们不可能不让自己投入最原初的 Versagung。

> [注] **Urverdrängt** 由 ur-（“原初的”）与 verdrängt（“被压抑的”）构成，拉康在此将它作为名词使用，指“原初被压抑物”；它不同于表示原初压抑这一过程的 Urverdrängung。**Versagung** 来自 versagen，普通德语可指“拒绝、不给予”，也可指“未能实现、未能履行”，因此不宜仅理解为通常意义上的“挫折”。拉康还从 ver-sagen 中抽出 sagen（“说”）作能指拆读，使之具有言说中的“拒绝”或“说不”之意；这不是普通德语的机械构词释义。此处两词并非同义：前者指原初被压抑而无法直接进入言说之物，后者指主体进入言说时不可避免地卷入的原初拒绝与落

> 空；下一段“没有元语言”正是在理论层面表达主体无法站到语言之外、完整掌握其言说。详见 Ablehnung、Verwerfung 与 Versagung。

相关知识卡 分析行动、acting-out与“回应无意识”

同一件事在理论层面表达为下面这条公式，尽管一切表象与之相反：“没有元语言。”黑板上可以有元语言；当我写下一些小符号 a、b、x、kappa，它们跑起来、运转起来，那就是数学。

可只要涉及所谓“言说”，也就是主体把自己投入语言，我们无疑可以谈论言说——你们看，我正在这样做——但这样做时，言说的一切效应都会一同卷入。所以人们才告诉你们，在言说层面“没有元语言”，或者说，没有元话语。

总结起来，没有任何行动能够彻底超越压抑的效应。即使最终真有一种，至多也只是主体本身在其中消解、消隐和消失的行动。关于这种行动，没有什么可以说。

相关知识卡 分析行动、acting-out与“回应无意识”

可以说，正是这种行动的地平线赋予我的幻想记法以结构。我的小记法之所以是代数式，只能用粉笔写在黑板上，正因为如此。幻想的记法是 $\$ \diamond a$，可以读作“S 对小(a)、即欲望对象的欲望”。你们将看到，这一切或许会使我们更准确地察觉一种根本必要性：主体在其中消解的那个不可言说的位置，我们绝不能忘记；只有代数记法能够在我给出的幻想公式里保存它。

1933年，仍在维也纳学会的耶克尔斯与贝格勒写下《转移与爱》。其中有一个杰出的临床直觉；按照惯例，它赋予整篇文章以分量和价值，赋予它独特的浮雕与声调，使它成为所谓“第一代”分析家的文章。直到今天，一篇文章真正带来这样的东西，才会令我们喜欢。这

个直觉是：俗套感伤文学中的那个词——爱——同罪疚之间有一种紧密关系[注12]。

> [注12] Berquinade：贝尔坎式平淡感伤的文学作品。

与那幅爱沐浴在极乐中的田园画相反，耶克尔斯和贝格勒告诉我们：

“稍稍看看你们实际所见：并不只是爱常常带有罪疚，而是人为了逃避罪疚才去爱。”

显然，这种话不能天天说。不过，对不喜欢克洛岱尔的人，这也算得上一点甜头。对我而言，有人来告诉我们这种事，与克洛岱尔所做的属于同一秩序。归根到底，我们之所以爱，是因为某处还留着“那个人”的影子；我们同一位十分逗趣的女人在意大利旅行时，她把那人叫作 il vecchio con la barba，即“长胡子的老头”，也就是原始绘画中随处可见的那一位。

文章十分漂亮地支撑了这项命题：爱归根到底是“需要得到那个可能使你有罪之人的爱”。只要得到那个人的爱，情况就会好得多。这是某种分析见解；我会称它为成色不错的真理，却又自然掺有杂质，因为“成色”本就涉及合金。它并没有真正把一项临床真理区分出来；可以说，这是一项塌缩的真理，某种表述在这里遭到挤压。

我想重新分开这里的两种金属——爱与罪疚——并不是因为喜欢感伤剧。我们的发现之所以有意义，完全在于象征界在实在中——人们也说现实中——发生的压缩效应，我们始终在处理它们。我们凭借这些效应前进，揭示实际起作用、也是我们要处理的动力。罪疚当然并非总会立即参与一次爱情的触发和起源——可以说，参与爱意萌生或一

见钟情的闪电。然而，即使结合是在如此诗意的吉兆下开始，随着时间流逝，主动审查的一切效应仍会落到并集中于所爱对象。

不只是整个禁令体系在他周围重新聚集；在那项名为“请求许可”、对人的行为具有如此构成作用的功能中，人还会到所爱对象那里向他请求许可。这里发挥作用的不是自我理想，而正是超我本身，而且是它最不透明、最令人困惑的形态。在被称为爱情关系的那些十分真实、品质最好的形式中，超我的作用绝不可忽视。

于是，一边是朋友耶克尔斯和贝格勒那篇文章的直觉，另一边则是他们对弗洛伊德在自恋名目下带来的经济论见解作出一种片面且像犀牛一样粗暴的运用。这个想法认为，力比多方程的一切目的最终都指向恢复原初的完整性，把所有——如果我没记错，称为 Abtrennung〔分离〕——在某一时刻因经验而被主体视为同自身分开的东西重新纳入。

这个理论概念若被应用到所有范围、所有层面，极不稳妥。在《论自恋：一篇导论》时期，它在弗洛伊德思想中发挥什么功能，本就是一个问题。我们能否信赖它？是否能像作者明说的那样，把它表述为“对象投注的奇迹”？他们那一代人不是批量训练出来的，因此知道一种立场周围的全部困局。

从这种视角看，它确实是一项奇迹。假如主体在力比多层面真以这种方式构成，以至其终点和目标都在完全自恋的位置上得到满足，那么总体说来，他为什么不一直停在那里？直说吧，假如某种东西能够使这个单子略微作出反应，理论上我们完全可以设想，它的全部目的仍是回到出发位置。

我们很难看出，究竟什么能够制约如此巨大的绕行；而事实中我们面对的复杂丰富的结构，至少正由这场绕行组成。问题就在这里，作者整篇文章都试图回答它。

为此，他们相当亦步亦趋地走进弗洛伊德开辟的道路。这些道路认为，促成主体复杂化、促成主体结构形成的动力，是自我理想开始参与。你们看，今天我向你们展开的全部内容都围绕主体的复杂化取得平衡，它是唯一主题。

弗洛伊德在《论自恋：一篇导论》中指出，自我理想是主体借以维持其"全能"理想的一套装置——时间不早了，我们姑且这样简说。在弗洛伊德这篇开创性文本中，尤其当我们读它时……这项说法来到、经过，已经充分照亮当时的许多问题，我们不必再向它要求更多。

弗洛伊德的思想从那里继续向前发展，作者便面对第一项区分的严重复杂化；他们必须处理一段距离、一项差异：自我理想到头来理应向主体恢复——你们看，是在这个意义上——爱所带来的利益。

自我理想本身源于自恋最初受到的损伤，经过内摄，又重新被驯化。弗洛伊德也正是这样解释的。至于超我，人们必须承认它另有一种机制；因为超我即使被内摄，也没有因此变得更加有益。先停在这里，我还会回来。作者于是不得不诉诸厄洛斯与塔纳托斯的整套辩证法；那可不是小事，推进得很猛，也相当漂亮。

请去读这篇文章：不会让你们白花工夫。不过，在离开以前，我仍想提示一点鲜活有趣的东西，让你们看看，以更准确的方式引入自恋功能，如何使我们更好地表述问题。自从这些概念被引入，整个分析实践都证实了这一点。

理想自我和自我理想当然都同维持自恋的某些要求密切相关。不过，分析理论曾踏上我刚才指出的那条使用“自我”的道路；
我最初从“有必要修正这套理论”切入，随后沿这一线索向你们提出的，正是我在现在或从前的教学中称为“镜像阶段”的进路。对于理想自我、自我理想的经济及其同维持自恋的关系，它会产生怎样的后果？

时间不早，我会用一个希望你们觉得有趣的例子说明。刚才谈到汽车，现在试着看看理想自我是什么。

理想自我，就是那个开着小跑车的富家子弟。他会带你们见识一番，大出风头。他会施展自己的冒险意识——这并非坏事——以及所谓运动爱好。
全部问题在于，他赋予“运动”一词怎样的意义。“运动”是否也可能意味着挑战规则？我说的不只是交通规则，也包括安全规则。无论如何，正是在这个范围内，他要展示或不展示自己，也要知道怎样恰当地表明自己强过别人，哪怕这意味着玩得有些过火。理想自我就是这个。

我只推开一扇侧门——因为我要说的是它同自我理想的关系——那就是：理想自我并非孤身一人、没有对象。毕竟，在某些而非所有情形中，他为什么投身于这些危险表演？为了把到一个小姑娘！

他当真是为了把到小姑娘吗？还是更看重“怎样”把到她？

这里，欲望或许不如满足欲望的方式重要。我们也正因此而知道，小姑娘完全可能只是附带品，甚至可以缺席。

理想自我在幻想中就位的这一面，比别处更容易让我们看清：是什么调节幻想各要素的声调；两项之间必有某种会滑动的东西，才使其中一项如此轻易地被省略。我们认识这个滑动项，无须再作更多评论：

它是小 φ，即想象阳具；问题所涉及的，正是某种接受考验的东西。

自我理想是什么？同理想自我的游戏和功能关系最密切的自我理想，确实由下面这件事构成：起初我说，他之所以有小跑车，是因为他是富家子弟，是“爸爸的宝贝儿子”。

换一个范围：你们知道，“玛丽—尚塔尔”加入共产党，是为了气“父亲”。她是否在这个功能中误认了自己的认同——认同于那个通过惹恼父亲所要获得的东西——是另一扇侧门，我们先不推开。

但我们要说清：无论加入共产党的玛丽—尚塔尔，还是开小跑车的爸爸宝贝儿子，原本都会被这个由父亲如此组织的世界径直包住。

恰恰是“父亲”这个能指，使他们能够从中抽身，想象自己，甚至真的把父亲气坏。

人们说，他或她在这里内摄了父亲形象，表达的就是这件事。

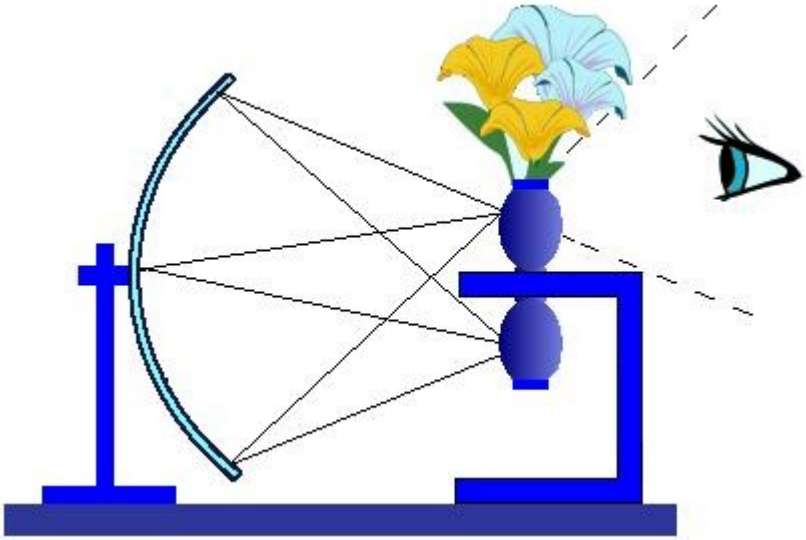
这是否也意味着，正是借助这个工具，男性和女性两个角色才能把自己从客观处境中外投出来？

所谓内摄，归根到底就是这样：
在主观层面组织自己，使父亲以“不那么凶恶”的自我理想形式，确实成为一个能指；小小的男性或女性主体便能从这个能指所在之处观看自己开着小跑车或挥舞共产党党证，而且不显得太吃亏。

总之，如果主体从这个内摄的能指那里承受一种谴责自己的判断，他就由此取得“被谴责者”的维度；人人都知道，这在自恋层面并非多么吃亏。由此可见，我们不能简单认为理想自我的功能笼统地实现了“善意权威”与“自恋收益”的合并，仿佛两者纯粹属于同一地点的同一效应。

直截了当地说，我试图用上次的小图式向你们表述这一点……

我不再重画，因为没有时间，不过我想有些人还记得……那就是“倒置花瓶的幻象”。只有从一个点出发，人们才能看见某个形象围绕欲望之花涌现出来。请注意，那是由球面镜反射产生的花瓶之实像；换句话说，它呈现的是人类存在的一种特殊结构：自我的过度膨大，似乎与人的早产状态相关。



我们必须区分产生自恋收益的场所与理想自我发挥功能的场所；这迫使我们以不同方式追问二者各自同爱之功能的关系。在转移分析进行到眼下这个层面时，我们比任何时候都更不能以混淆的方式引入这种同爱之功能的关系。

最后，请允许我再谈一个女病人的个案。姑且说，她对婚姻纽带的权利——即便不是义务——相当不拘。每次有了情人，天哪，她都懂得把后果推到某种社会界限要求她尊重的最远处；

这条界限，就是丈夫额头所提供的体面。直说吧，这个人十分懂得维持并展开自己欲望的各个位置。

而且我得告诉你们，多年以来，她一直知道怎样在家庭内部——我指对丈夫和可爱的孩子们——保持一个完整无损的力场，其中的要求严格围绕她自己的力比多需要组织。

如果我没记错，弗洛伊德在某处谈女人的 Knödelmoral，也就是“面条道德”，指的是强求满足；可别以为这总会失败。有些女人做得异常成功，只不过这位女病人毕竟还是需要分析。

在相当长一段时间里，我在她那里体现了什么？那篇文章的作者会给出答案：我就是她的自我理想，是维持秩序的理想点；而恰恰从这个点出发，一切混乱才成为可能，因此秩序受到更加严格的要求。

简言之，当时绝不能让她的分析家显得是个非道德主义者。假如我冒失地赞同她某次越界，结果会怎样，只有天知道。不止如此，她偶然窥见我的家庭结构有这样那样的非典型之处，或察觉我依什么原则养育那些受我管束的人，都会使一道深渊在她面前张开，又迅速合拢。

别以为分析家真有那么大的必要——谢天谢地——实际提供人们为他构造的一切理想形象。她只是逢到机会，便向我指出：凡是与我有关而她不想知道的东西。唯一真正重要的是，她能够得到一项保证——她确实得到了，相信我——面对她本人，我绝不会动摇[注]。

> [注] 这里的重点不在于分析家私下里是否真的符合她所设想的道德规范，而在于他在移情中被安置为一个稳定的"自我理想"参照点。她对分析家的非典型生活选择"不想知道"，说明这个理想位置并不要求分析家的现实与理想形象完全相符，只要反例不被她接纳进来。
> 原文 je ne broncherais pas 更接近"就她本人而言，我不会退缩 / 动摇"：分析家不因她的越界而退缩，也不被拉入她对赞同或谴责的要求之中。这个稳定点让她一面保留道德秩序的参照，一面继续自己的"混乱"；下段进一步表明，真正需要免于质疑的是她的自恋形象，而不只是抽象的道德守规。

对道德守规的全部要求意味着什么？时下的道德家——你们可以想见——自有答案。这位女士过着如此充实的生活，当然不太可能出身平民环境。于是政治道德家会说，要保住的主要是盖在有关社会特权正当性之疑问上的盖子。而且，你们应该料到，她还颇为进步。可是，从力量的真实动力来考察，分析家恰恰在这里有话可说。那些张开的深渊，完全可以像分析家的理想与现实是否一致那样处理。

不过，我认为那项真正必须在任何情况下免遭质疑的东西，是她拥有"全城最漂亮的乳房"。你们想也知道，卖胸罩的女店员从来不会反驳这一点。

第24课

我们继续论述，以便最终表述今年这个或许颇为大胆的目标：分析家要真正成为怎样的人，才能回应转移。这也意味着要面向分析家的未来，追问他应当是什么、能够是什么；所以我称这个问题“大胆”。

上次，我请你们参看耶克尔斯和贝格勒发表于1934年《意象》的文章——那是他们在维也纳学会宣读报告后一年。你们已看到，问题由此逐渐被放到自恋功能同一切可能的力比多投注之间来提出。

在自恋这个题目上，我们已有理由认为领域已经打开，也被广泛清理。这里仍须提醒我们自身立场的特殊性，也就是我在这里教给你们的立场，因为它直接牵涉眼下的问题。我们将看见，它如何扩展并普遍化分析著作通常提出或接受的立场；而正因把它普遍化，我们也能够看出，分析家通常推动和表述的特殊立场里包含哪些陷阱。

上次谈到《转移与爱》[注1]时，我指出，即使不能从中找出自恋理论的一切死路，至少也能找到它可能把理论家引入的若干死路。巴林特的整部著作可以说都围绕所谓“原初自体性欲”这个问题旋转，追问它怎样既与观察事实相容，也与分析经验领域所要求的发展相容。

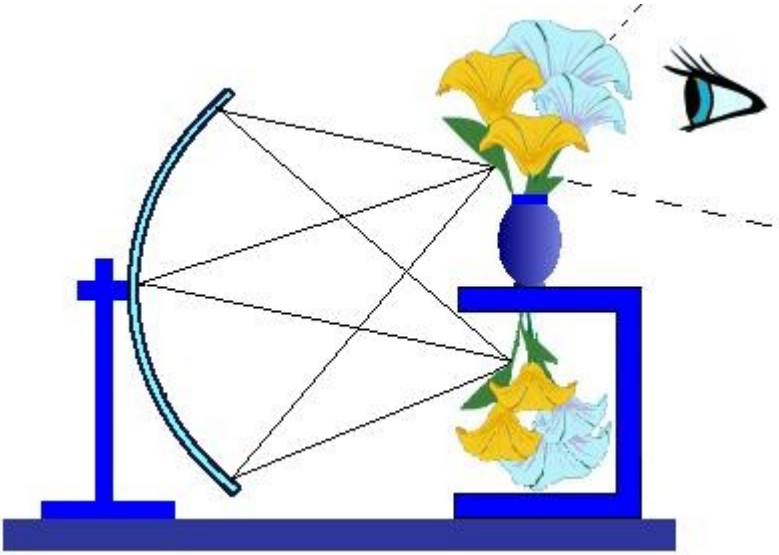
> [注1] 指路德维希·耶克尔斯与埃德蒙·贝格勒的《转移与爱》。

相关知识卡 耶克尔斯、贝格勒与《转移与爱》

为此，我刚在黑板上画了这个小图式作为支撑。它并不新；下一期《精神分析》中会有精细、完善得多的版本。我无意在这里画出全部

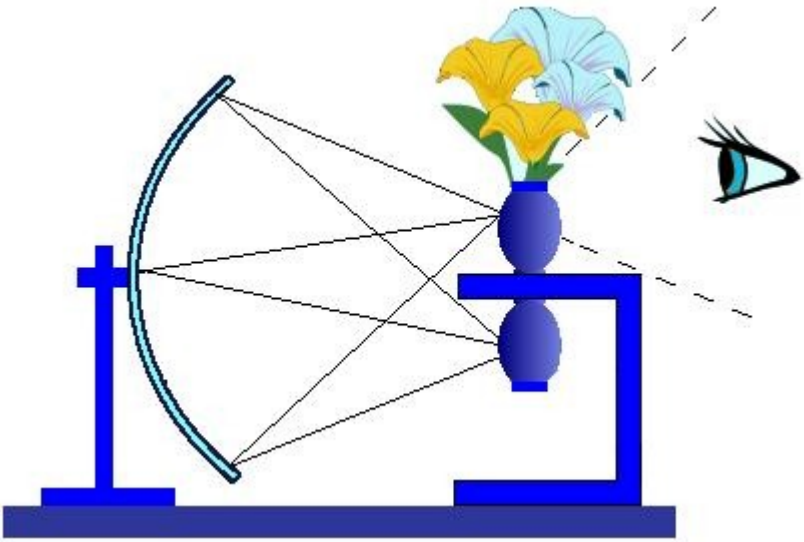
细节——也就是那些提醒我们它在光学领域确实成立的细节。一来我不特别愿意把自己累坏，二来我觉得那样反会使整幅图更加混乱。

我只提醒你们一则老故事：趣味物理学的经典实验所称的“倒置花束幻象”。在某个装置后安置球面镜，便可使花束的实像——请注意，是“实像”——在一个支架上方竖立起来。那并非透过空间、经一面镜子展开而看到的虚像。只要周围照明等条件得到足够精确的控制，藏在支架下方的真实花束便会在那里成像。



魔术师偶尔表演的各类戏法也会使用这些装置；用同样方式呈现的，不必是花束[注2]。这里为了演示和隐喻用途，我们改用花瓶。支架下方确实放着一只实实在在的陶制花瓶：

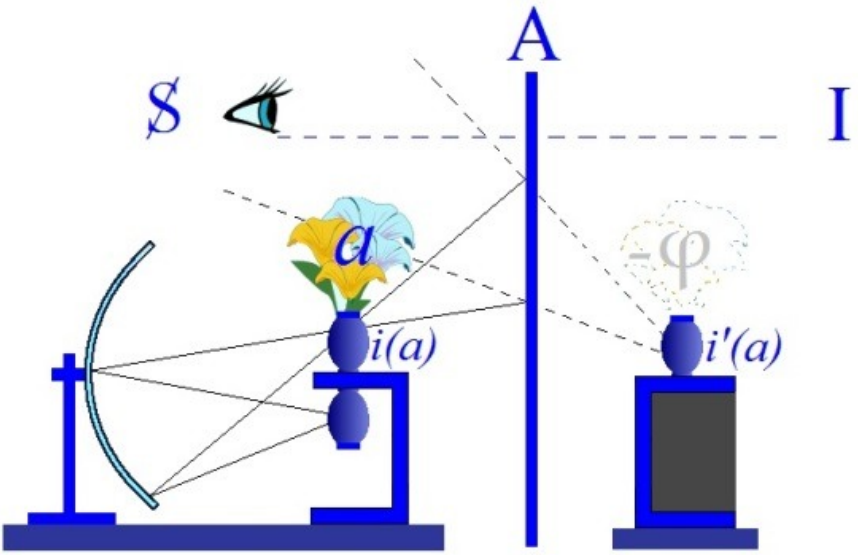
> [注2] 雅克·拉康：《评论……》，《精神分析》第6期，巴黎：PUF，1961年。



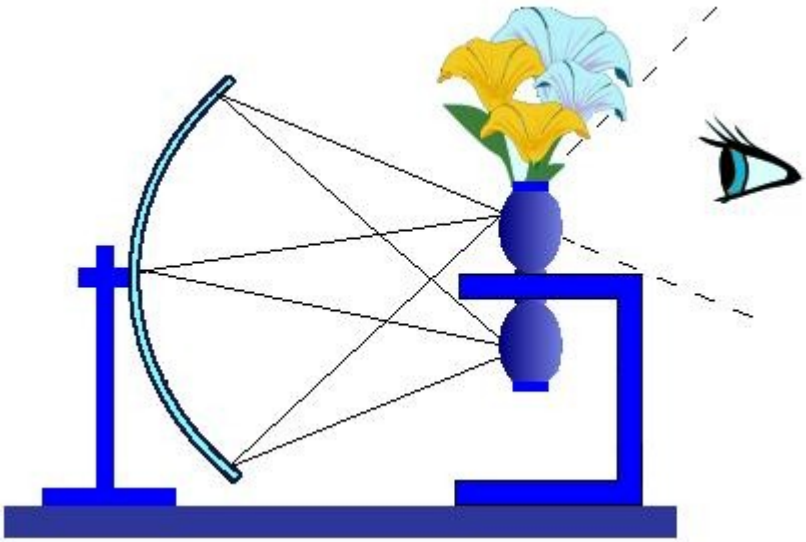
只要观察者的眼睛离得足够远，而且处在一个锥形视野中，这只花瓶就会以实像形式出现。锥形视野由球面镜边缘同焦点相连的各条线界定，幻象就在这个范围内产生。眼睛若足够远，微小移动便不会使图像本身明显摇晃；同时，观察者也能在这些微小移动中把它当作某种轮廓自行维持、可以投射到空间中的东西来判断。

这个图像不是平的，而会给人某种体积感。我们用它来做什么？用来构造一套具有隐喻价值的装置。它以下列事实为基础：观察者的眼睛受拓扑和空间条件约束，必须以某种方式包含在幻象能够产生的点周围的空间场中。然而，即使满足这些条件，它仍可能位于一个令自己无法直接看见幻象的位置。

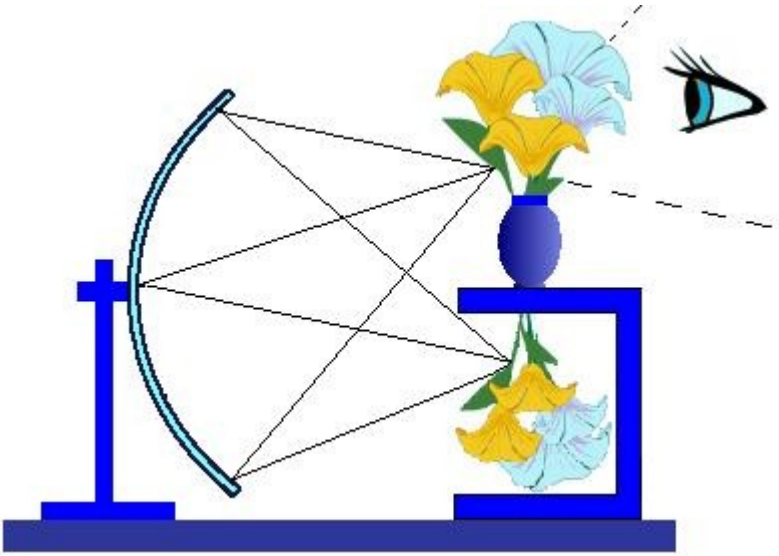
有一种办法：在某处放置平面镜。鉴于稍后赋予它的隐喻用途，我们把它叫作大 A。观察者能在镜中以反射方式看见同一幻象，形式是“实像的虚像”。



换言之，他在这里看到的，是同一个幻象的反射形式，即一个虚像。倘若他身处真实空间中的另一个位置——相对于镜面同自己当前所在之处对称的点——直接观看球面镜焦点上发生的事，也会看到同一幻象。焦点正是花瓶实像所构成的幻象产生之处：



正如经典实验中：



- 在花束幻象中，真实花瓶的作用是使眼睛能够聚焦调节，让花束的实像在空间中显现；反过来，我们现在假定有一束真花，而花瓶的实像会围住花束底部。

- 我们把这面镜子叫作 A。

- 我们把花瓶的实像叫作 i(a)。

- 我们把花叫作 (a)。

你们马上会看到，这套装置如何服务于我们的说明。问题在于自恋功能的种种含义，其中自我理想发挥动力作用。这一作用由弗洛伊德《论自恋：一篇导论》的原始文本引入，后来人们反复谈论它，告诉我们：自我理想的动力也是那种认同的枢轴和主要支点，而那种认同会在转移现象的生成中作为根本因素介入。

比如，那篇文章里的自我理想并非随意选取。前几天我已经说过，这是一篇完全具有典范性、意义明确、表述清楚的文章，代表写作当时已在分析界创造并推广的自我理想概念。那么，当作者开始阐发自我理想的功能——就它在分析构想中的局部论功能而言，这是一项极大的创新——他们怎样理解它？

只要较为随意地翻看临床工作、治疗报告或个案讨论，就能看出当时作者的理解。他们会遇到应用困难，以下至少是其中一部分理论处理。

仔细阅读便会发现，为了看清自我理想介入转移功能时的效力，作者把自我理想视为主体“内部”一个以某种方式组织起来的场。“内部”观念在分析思想中具有十分关键的拓扑功能，内摄也以它为参照。因此，这被当作一个组织起来的场；由于当时根本没有区分象征界、想象界与实在界，这种理解颇为天真。

这些拓扑观念处于不精确、不区分的状态，我们只好说，它大致必须被设想为空间或准空间的东西——尽管人们没有明确指出，但谈论方式已暗含这一点——仿佛一个表面或体积。无论哪一种，都是某种形式：它依另一事物的形象组织，从而为认同观念提供支撑和基础。

简言之，在某个局部论场中，认同这一特殊操作产生了一项分化。作者围绕得到认同的功能和形式提出问题：怎样处理它们，才能使它们履行经济功能？今天的题旨和对象不在这里，深究下去会走得太远，所以我不再说明是什么迫使作者采用随后那项当时颇为新颖的解决办法。

你们会看到，它尚未完全普及，也许正是在这篇文章里第一次受到推动。不过，它当然只是首次得到突出推动；因为作者所依据的弗洛伊德文本中，若干在各自原有语境里只是旁支的说法，已经给出这种解决办法的萌芽。

直说吧，他们假定这个场具有一项属性：得到“中性能量”的投注。这就在分析动力学中引入一种中性能量。按理论发展到当时的阶段，它只能意味着一种同严格意义上的力比多能量有别的能量，即两者皆非——既非厄洛斯，也非塔纳托斯；“中性”的意思只能如此[注3]。由于弗洛伊德的第二局部论迫使他在死亡驱力（Todestrieb）中引入力比多之外的一种能量，分析家便给这项功能贴上“塔纳托斯”的标签——这当然无助于澄清概念——又以对立的方式将厄洛斯与塔纳托斯配成一对。

> [注3] 参见耶克尔斯与贝格勒《转移与爱》：“事实上，我们把自我理想设想得有些像位于两个邻国之间的‘中立区’。”

相关知识卡 **耶克尔斯、贝格勒与《转移与爱》**

这些作者正以这两个词操弄力比多投注的新辩证法：厄洛斯和塔纳托斯仿佛两种最原始的宿命，在全部分析机制和辩证法背后被来回挥动。那片“中性化”场域的命运、目标和赌注，是文章将为我们展开的内容。这里的命运就是 das Schicksal；我特意提醒弗洛伊德谈论驱力时使用的这个词。他们将说明，我们如何想象和设想它。

为了设想这片场域，并保留使它可用所必需的经济功能——既用于自我理想本身，也用于分析家被召唤在自我理想的位置上发挥功能——作者不得不作出以下想象。现在进入的是最高、最精致的元心理学。他们必须设想自我理想的具体起源；而且，他们有正当理由无法把它

同超我的起源分开，二者虽各自不同，却在整套理论中结成一对。若以此后克莱因理论的发展来看，我们也没什么资格嘲笑他们：他们只能把这一起源设想为塔纳托斯的创造。

确实，如果从一种在力比多投注上完美的原始自恋观念出发，

- 如果认为凡属原初对象秩序的一切，起初都被主体纳入自恋领域，纳入一个原始的享乐单子——人们又颇为冒险地把婴儿等同于这个单子——便很难看出，什么能够使主体走出这原始的单子状态。至少，作者毫不犹豫地认为，这种推导不可能完成。

可是，如果这个单子也包含塔纳托斯的毁灭力量，那么我们或许可以把它视为某种东西的源头；可以简略地说，它迫使主体走出自我包裹。

总之，作者毫不犹豫地把对象的创造归于塔纳托斯本身。这不是我的主张，我只作评论；请你们查阅原文，看看我是否如实呈现。

他们自己显然也颇受震动，以至阐释完毕、写到文章最后几页时，引入了一句略带幽默的疑问：

“难道我们竟会说，归根到底，只有通过毁灭本能，我们才真正同任何对象发生接触？”

他们这样发问，是要缓和语气，在自己的论述上加一抹幽默。可事实上，后文没有任何东西修正这项必然框架和特征——只要我们被迫沿这些作者的道路走下去。我顺带向你们指出这一点。不过眼下，真正令我们为难的倒不是这个特征。至少在局部和动力层面，把它理解为

婴儿早期经验中一个重要时刻的记号，是可以设想的：即使不能说一切对象，至少某个高度重要的对象，也许确实在一次攻击发作或攻击时刻中分化出来。冲突爆发以后，这个对象能够被高度内摄的事实，才会赋予它分量与价值。

我们也在这里重新遇见弗洛伊德经典的原始图式：一个命令性、禁止性、根本处于冲突中的对象得到内摄——弗洛伊德始终这样说。以粗略概括俄狄浦斯情结的初步图式为例，父亲这个对象由于被内在化，便构成超我。从力比多观点看，这总体上代表一项进步、一种有益行动，因为对象经重新内摄，便返回一个领域——这是弗洛伊德最初的主题——而这领域单凭处在内部，就已充分自恋化，能够成为主体的力比多投注对象。得到自我理想的爱，比得到一度作为其原型的对象之爱更容易。

尽管对象得到内摄，它仍是一个令人不适的审级。这种歧义性促使作者引入“中性投注场”的主题：这片赌注场域会轮流被占据、清空，再由两个项之一重新占据；不得不说，厄洛斯与塔纳托斯的摩尼教式二分令我们有些不自在。

尤其到了第二个时刻——更准确地说，作者感到需要把它分节为第二个时刻——他们便落实弗洛伊德一开始就引入的东西：自我理想在爱恋（Verliebtheit）和催眠中的可能功能。你们知道，弗洛伊德在分析群众心理学时写过一章，题为《爱恋与催眠》[注4]。

[注4] 西格蒙德·弗洛伊德：《群众心理学与自我分析》第八章《爱恋与催眠》；法译载《精神分析论集》，巴黎：Payot，1981年，第175页。

这个已经构成并得到内摄的 ego ideal、自我理想，可以重新投射到一个对象上。“重新投射”——我们再度强调：

经典理论不区分象征界、想象界与实在界，才会使内摄和投射这些阶段虽非晦暗，却变得任意、悬空、没有根据，只服从一种唯有最绝对的偶然性才能解释的必然性。

自我理想既能重新投射到对象上，那么，只要这个对象善待你、以友好眼光看你，它便会成为你首要的爱之投注对象。因为弗洛伊德在这里对爱恋现象学的描述，达到了几乎可以同催眠效应完全混同的程度。

作者认为，第二次投射以后，没有什么能阻止我们——至少没有什么能阻止他们——再设想第二次重新内摄。

结果，在某些较为极端的状态中——他们毫不犹豫地把躁狂状态放在极限——即使自我理想被第二个时刻、第二次投射中爱的倾注所激发的热情裹走，它也能变得同爱恋的完全依赖关系中建立起来的东西彻底相同，为主体发挥同一功能。

相对于一个对象，自我理想本身能够变成与爱中受到召唤之物等价的东西，完全满足“想被爱”（geliebt werden wollen）的愿望。

这些描述尤其在辅以实例时，会拖带某些视角的碎片；即使我们能在临床中重新捕捉它们的闪现，也仍有许多理由不能完全满足。这样感觉，并不代表概念要求过分苛刻。

现在让我点明，我认为这个小装置之类的图式能够更精细地表达什么。同其他同类描述、包括弗洛伊德本人作出的局部论描述一样，它

当然既不声称、也根本不可能表现任何器官层面的东西。请务必明白，我们不属于那种人——尽管有人确实这样写过——以为只需进行一项适当的脑叶切除术，就能用小勺子从某处把超我挖出来。确实有人相信并写道，脑叶切除术的一项效果就是把超我挖出，放在旁边的托盘里。问题不在这里。

让我们观察这个小装置的运作表述了什么。它重新引入光学性质的隐喻并非无缘无故；理由不只在于方便，而在于结构。镜子秩序中的东西远远超出模型——这里正因严格属于想象界的动力，才引入镜子。但要小心，这个图式比镜前具体经验稍复杂。儿童面对一个实际表面、一个确实发挥镜面作用的表面时，确实会发生某种事情。那面镜子通常是平面镜或抛光表面，却不能同图中表示的平面镜混淆。这里的平面镜另有功能。

这幅图式的意义在于引入大他者的功能；字母 A 在平面镜装置上标示它。我们必须把大他者的功能纳入对自恋的这些阐发；其中的自我理想和理想自我应当得到不同标记。为了不把这件事干巴巴地描述出来，以至它看似任意——其实并非任意——我会先以我们所参照作者的论述作评论。他们是为了面对某种思想和定位问题，才被引向、也不得不提出那些说法。这样做不是为了突出其中的消极效应，而是更愿意指出其积极之处；后者总是更有意思。

请注意，在他们看来，对象由什么创造？严格说，是由“毁灭本能”——Destruktionstriebe，他们所谓塔纳托斯——创造。不妨说，由恨创造。我们跟着他们走。如果事实如此，应当怎样设想？既然是毁灭的需要创造了对象，那么毁灭效应之后总还得剩下某种对象之物

吧？这完全并非不可思议。不只如此，我们还在其中重新找到自己以另一种方式在想象界领域、在想象界效应层面阐发的东西。

可以说，在力比多效应、毁灭的 Trieb 之后，在由此暗含的严格致死效应之后，从对象那里留下并幸存的，恰恰使对象以一个形式永恒化，把它作为类型永远固定在想象界。图像中有某种东西超越生命的运动和易变，因为它在生命之后仍然存续。对古代 νοῦς〔nous，理智〕而言，这甚至是艺术的最初步伐之一：雕像使会死者得到永恒。

我们以某种方式也从镜像阐发中知道这一点。主体的图像履行一种功能：某种东西突然向主体呈现；他不只接收一个认出自己的领域，也接收某种已经以下列方式呈现的东西：

- 一种 Urbildideal，即原型理想，
- 某种同时处在前方与后方的东西，
- 某种始终如此的东西，
- 某种凭自身存续的东西，
- 某种主体面对它时，根本上会感到自身裂缝的东西。这些裂缝来自他的早产状态；当图像来到感知中时，他甚至还未能充分协调自己，以整体方式回应这个图像。

观察幼儿，情形非常醒目。有时他仍被围在练习最初几步行走的小器具里，手臂和手的抓取动作还带着不对称、不协调的风格；甚至在小脑层面，他都远未稳定。可是，只要在够得着的低处放一面镜子，他

仍会在自身图像前扭动、前倾、俯身、转来转去，伴随一整套富有表情的咿呀声。这活生生地显出一种对比：一边是投射在他面前、轮廓清晰的“一”，吸引着他，令他执意同它游戏；另一边，则是他自己动作所显露的不完整。

相关知识卡 Einziger Zug 与一元特征

这就回到我那套老的镜像阶段主题。我从中假定并看见一个典范点、一个高度重要的点；借它可以把若干关键点和交叉点呈现并想象出来。在那些地方，主体始终敞开的一种可能会重新显现并得到设想：面对那个既是自己又是他者的东西，主体可能自我击碎、自我撕裂、自我咬噬。我在这里看见冲突的一个维度；它只有“二者必居其一”的解决方式。

相关知识卡 达利《水仙的变形》

他要么容忍这个夺走自身的、无法忍受的图像，要么立即将它打碎——也就是颠倒位置，把眼前之人视为已被取消、可以取消、可以打碎；同时，他自己保留此刻构成其存在中心的东西，也就是图像对这个存在的驱动。无论镜中呈现还是由他人化身，那个他者图像都能在他体内被唤起。图像同攻击性的关系，在这里完全可以得到表述。

这样的发展和主题，是否可能产生足够稳固的对象，使我们能够理解个体后来一生中展开的对象阶段之多样性？可以说，人们确实作过这种尝试。从某种角度说，黑格尔的意识冲突辩证法，归根到底正是尝试从一种纯粹、彻底属于想象界，并在起源上彻底具有毁灭性的冲突中，阐发人的整个知识世界。你们知道，我已不止一次指出其中的关键点和裂口；今天不会重讲。

依我看，我们绝不可能从这一彻底属于想象界的起点，推导出黑格尔辩证法自以为能够推导的一切。它能够运作，是因为其中还有它自己不知道的含义；这些含义绝不可能满足于上述支撑。

我甚至要说，即使一只伸出的手——相信我，最直接、最常见的观察表明，它完全可能属于年龄极小的主体——举着石头，朝同类的面孔伸去……孩子不用很大，就算还没有该隐的天职，至少也会做出该隐的动作……即使这只手被另一只手挡住，即被受威胁者的手挡住；即使他们随后共同放下石头，它会以某种方式构成一个对象，也许是协议或争执的对象。你们若愿意，它可以成为对象世界的第一块石头；可事情不会再前进一步，也不会有任何东西在上面建立。

这里回响着另一句同一和声的话：“那个应当扔出第一块石头的人。”甚至为了让某种东西构成并停在这里，首先必须没有扔出那块石头；而一旦没有扔出，人就不会为了别的事再扔。很明显，还需要更进一步；大他者 A 的范围必须介入，某种能向辩证法敞开的东西才会奠定。

图式表达的正是这件事：第三项、大他者介入自我同小他者的关系，某种东西才会运作，使自恋关系本身获得生产力。再以儿童镜前的一个动作作例子。这个动作很常见，很容易观察：成人把孩子抱在怀中，有意让他面对自身图像。成人懂不懂其中意义并不重要；显然，这会令他觉得有趣。

儿童头部的这个动作必须得到充分重视。他已经被自己图像前那些最初游戏的萌芽俘获并引起兴趣，却仍转头看向抱着自己的成人。我们无疑说不清他在期待什么，是认可还是见证。

我们在这里想说的是，这项对大他者的参照发挥根本功能。若设想并表述它能够在主体后来的发展中，把分别系于理想自我和自我理想的东西安置就位，并没有夸大其功能。镜前儿童转头看向的大他者那里，能传来什么？我们再推进一步，说：那里只能传来一个符号，也就是 (a) 的图像：i(a)。

这个镜像既值得欲望，又具有毁灭性。它是否真正为儿童转头看向的那个人所欲望，会在主体此刻认同的位置上，支撑他对这个图像的认同。从这个原初时刻起，我们已能切身感到理想自我的“对抗性”：镜像情境已经使“被欲望的自我”——我指被大他者欲望的自我——同“真实自我”（das echte Ich）发生分裂；这一次，分裂位于大他者层面，是为了大他者、也经由大他者发生。请允许我引入“真实自我”一词，在眼下语境中它并不算新。

但请注意，在这个原初情境中，在场的是“理想”——我说的是理想自我，不是自我理想——而真实自我尚待来临。真实的东西会经过“发展”——连同这个词的全部歧义——显现出来；它尽管并不完美，却仍会得到爱：οὐκ ἔχων〔ouk echôn，一无所有者〕[注5]。理想自我的功能也正是这样贯穿整个进展：顶风而行，在风险和挑战中延续其全部发展。那么，自我理想在这里有什么功能？

> [注5] Ho echôn：拥有者、富人；与之相对，ouk echôn：不拥有者、穷人。

你们会说，它就是大他者　　A。然而，你们可以感觉到，大他者从起源、结构和本质上，只作为一个场所被牵涉其中。从这个场所出发，自我同那个呈现并为它所认同的图像之间的永久参照，才能在悲怆的摇摆中构成。那个图像只有从大他者的目光出发，才显现并维持为问

题。大他者的目光随后也被内在化，并不意味着它会同已经在这里作为理想自我构成的场所和支撑混为一体；它意味着另一件事。

人们告诉我们：这是对大他者的内摄。此说牵涉甚广，因为它假定一种 Einfühlung〔共情〕关系；若接受它，就必须承认这种关系像“一个充分组织起来的存在者”这一参照所包含的那样具有整体性，而这个真实存在者正抱着镜前的孩子。你们能感觉到，整个问题就在这里；我也已经指出，我的解决办法同经典解决办法有何不同。

区别就在我马上要说的这点上，尽管它也是我们这次的目标和终点。弗洛伊德刚开始表述 Identifizierung、即认同时，就以两种形式引入它[注6]。

> [注6] 拉康实际将介绍三种认同，但把弗洛伊德所述、都通过 ein einziger Zug 发生的前两种归为一组。

相关知识卡 Einziger Zug 与一元特征

1）第一种是原初认同。保留弗洛伊德那一章最初几步的说法极其重要——稍后我会回到那里——因为其中有某种不可删去的东西：弗洛伊德在俄狄浦斯情境甚至尚未勾勒以前，便暗含对父亲本身的第一次可能认同。

父亲总在他脑中打转。于是，他让孩子先经历对父亲认同的第一阶段，并围绕它发展出一整套细密用语。他把这种认同称作“精粹的男性认同”（exquisit männlich）。我不怀疑它发生在“发展”中；它不是逻辑阶段，而是发展阶段，先于俄狄浦斯冲突的展开。弗洛伊德甚至写

道，对母亲的欲望从这种原初认同中冒出；随后发生回转，父亲才被视为对手。

我不是说这个阶段在临床上有根据。我的意思是，弗洛伊德写这一章时认为它有必要；我们不能把这个事实视为一种离奇或唠叨。一定有某种理由，使此前阶段对他成为必要；随后论述会努力向你们表明。先略过。

2）接着，他谈到退行性认同。它产生于爱的关系，因为对象拒绝接受爱。主体通过一项退行过程，有能力认同于那个令爱之呼唤失望的对象。你们看，这也说明弗洛伊德为什么必须设立原初认同阶段，尽管不止这一项理由。

3）在《认同》一章中给出前两种认同方式以后，弗洛伊德立即谈到我们从多拉个案以来始终熟悉的老办法：主体在他者那里认出自身生活的整体情境，由此产生认同。这就是最典型的癔症性认同。在今晚那间聚集着稍有神经症、也有些疯疯癫癫的人的房间里，一个女伴刚收到情人的来信，我们的癔症患者便发作了。显然，按我们的词汇，这是欲望层面的认同。先放下……弗洛伊德特意在文本中停住，告诉我们：在前两种根本的认同方式中，认同总通过 ein einziger Zug，即“单一特征”发生。这替我们减轻了许多困难。首先是可设想性的问题——它不应受到轻视——一个单一特征是可以设想的。

相关知识卡 Einziger Zug 与一元特征

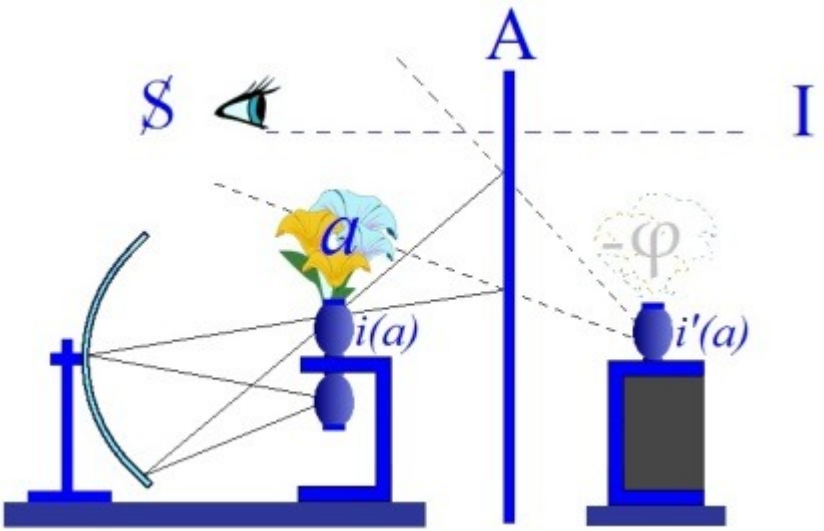
第二，这同我们十分熟悉的能指概念趋于汇合。这并不意味着 einziger Zug 这个单一特征因此就被直接给定为能指，完全不是。依我正在你们面前勾勒的辩证法，它很可能是一个符号。要说它是能指，还需要更多：它随后必须在一组能指中得到运用，或作为同能指组有关的东

西来运用。但是，这个最初在自恋关系中对大他者进行参照的点状性质，正由 ein einziger Zug 界定。我的意思是，它回答了这个问题：“主体怎样把大他者的目光内在化？”自我和镜像的小他者如同彼此敌对的孪生兄弟；那个目光随时能使偏爱倒向其中一边。

相关知识卡 Einziger Zug 与一元特征

我们必须把大他者的目光设想成经由一个符号得到内在化——这就足够——即 ein einziger Zug。无须整个组织场，也无须大规模内摄。单一特征的这个 I 点，是大他者赞同的符号，也是主体随后能在镜子游戏中据以操作和调节的爱之选择。它就在某处；主体只消在同大他者的关系中前去与它重合，这个小符号、这个 einziger Zug 便可由他支配。

相关知识卡 Einziger Zug 与一元特征



自我理想与理想自我的根本区别在于——这里不大需要再假定另一种可能的内摄：

- 自我理想是一种象征性内摄，正如一切内摄；它处在“镜子另一侧”；
- 理想自我则是想象性投射的来源，即 i(a)。

发生在其中一边的事——自恋满足在同理想自我的关系中展开——取决于能否参照这个原初象征项。它可以是单一形式、单一意义的：ein einziger Zug。这一点对我们随后要说的一切都很关键。如果你们还肯再给我一点时间，我就先简要提醒一项可以称作、也必须视作我们已经接受的爱之理论。

我们说过，只有从要求的视角才能设想爱：爱只面向能够说话的存在。爱的维度、视角和范围，在所谓要求的无条件性中展开、显出轮廓并得到铭刻。

这项无条件性来自要求本身，无论要求什么。关键不在于要求这样或那样一件东西，而在要求本身作为纯粹要求的范围和秩序中；

它只要求被听见。

我还要进一步问：为什么要被听见？为了某种完全可以称作“无所为”的东西。这样说并不意味着它不会把我们带得很远，因为欲望的位置已经暗含在这个“无所为”中。

正因为要求是无条件的，问题才不是对这件或那件东西的欲望，而是纯粹的欲望。因此，从一开始，作为欲望者的隐喻——ἐραστής

〔erastès〕——就已暗含其中。也正因此，今年一开场，我便从各个方向让你们接近它。

爱中欲望者〔ἐραστής，erastès〕的隐喻，暗含它作为隐喻所替代的被欲望者〔ἐρώμενος，erômenos〕。在他者身上被欲望的，是“欲望者”；这只有在主体被安置为值得欲望者时才能发生。爱之要求所要求的，正是这一点。

不过，这个层面上有一点我们今天不能错过，因为它对后续论述至关紧要。我们绝不能忘记：爱本身——我始终这样告诉你们，之后也会从每个方向重新遇见这项必然——就是给予自己所没有的东西。只有把自己变成“不拥有者”，才能爱，哪怕人确实拥有。爱作为回应，暗含“不拥有”的领域。这不是我发明的，而是柏拉图：他认为，只有贫乏 Πενία〔Penia〕能够孕育爱 Ἔρως〔Eros〕，想到在一场庆宴之夜让自己受孕。确实，给予自己所有的是宴庆，不是爱。

由此——我带你们走得稍快，但你们会看到我们仍会稳稳落地——富人若要爱，便始终必须拒绝。爱对富人确实存在，人们甚至会想到它，但它总要借助拒绝；这也正是令人恼火之处。感到恼火的不只是遭拒者；作出拒绝的富人同样不自在。富人的这项 Versagung 无处不在；它不只是吝啬特征，而更深地构成富人的位置，无论人们怎样想。

民间故事格里泽莉迪丝的主题，以它的全部诱惑力提醒我们这一点——尽管故事本身颇为令人愤慨；我想你们知道情节[注7]。既然说到

这里，我再多讲一句：富人的名声并不好。换言之，我们这些进步人士不太喜欢他们。

> [注7] 格里泽莉迪丝属于中世纪故事传统，自17世纪至20世纪，经大众廉价读物的传播而广受欢迎。阿莱特·法尔日编《女人的镜子》（“蓝色丛书”，巴黎：Montalba，1982年）收录了一种民间版本；该版底本藏于特鲁瓦市立图书馆，题为《萨卢佐侯爵夫人格里泽莉迪丝的忍耐》（特鲁瓦：皮埃尔·加尼耶，1736年）。

相关知识卡 格里泽莉迪丝的忍耐故事及其流传

不过要小心：这种对富人的恨，也许借一条隐秘道路参与了对爱的反叛。换言之，它也许是对贫穷之美德的一种否定（Verneinung）；而我们对爱之所是的某种误认，很可能正源于此。它造成的社会学结果颇为奇特。

显然，我们由此大大减轻了富人履行其功能的难度，让他们的角色变得十分轻松，也缓和了他们的压力；更准确地说，我们给他们一千个借口，使他们能逃避自身的宴庆功能。

这并不意味着他们会因此更幸福。简言之，分析家可以确信，富人很难去爱——某位加利利传道者早已顺带作过这条小注。也许我们与其恨他，不如在这一点上同情他；除非这种“恨”——完全有可能——本身就是“爱”的一种方式。

可以确定的是，财富倾向于使人无能。多年分析经验使我可以告诉你们，大体说来，我把这当作既定事实。这也解释了某些事情，比如为什么必须绕路。富人因为有钱，不得不购买。为了补偿自己、重新找到力量，他会努力通过压价购买来贬低价值；

这是从他那边开始的，是为了他的便利。最简单的办法之一，就是不付钱。这样，他有时希望激起自己永远无法直接获得的东西：大他者的欲望。

富人的话题说得够多了。莱昂·布卢瓦有一本《穷女人》[注8]。近来我总在谈天主教作家，自己也很为难；可我很早便发现一些极有意思的东西，这不是我的错。我希望有朝一日，有人能看到《穷女人》里藏着多少惊人乃至不可思议的分析益处。那本书几乎令人无法忍受，只有分析家能够理解；可我从没见任何分析家对它感兴趣。不过，布卢瓦也该写一本《富女人》。确实，只有女人才能有尊严地体现财富的凶猛；但这还不够，它会给女人、尤其给追求她爱情的人，提出格外特殊的问题。这需要重新回到女性性欲。请原谅，我只能把它当作一块引火石先放在这里。

> [注8] 莱昂·布卢瓦：《穷女人》，10/18出版社，1983年。

今天大概无法再往前走，不过我还是想立刻指出……

当我们谈爱时，具体要做的是描述一个领域，
在那里，我们必须说明自己在转移中应处的位置……所以离开以前，我要指出某种同刚才财富论述并非毫无关系的东西：有关“圣人”的一小句话。

它并不是全无来由地突兀出现，因为克洛岱尔还没谈完。你们知道，到了最后，在为欲望问题给出的解决办法中，出现一位圣人，名叫奥里昂。

文本明确说，他之所以不愿给小庞塞任何东西——幸好她武装得足够好，能强行从他那里夺取——是因为他拥有太多“喜悦”；就这么简单，是“全部的喜悦”。

如此财富不能贬低为一场小小艳遇——原文就是这样说的——不能贬低为那种随便发生的事、在旅馆里过三个夜晚的风流韵事。真是个古怪故事。

谈到创作，如果只作心理学解释、以为奥里昂只是一个受到严重压抑的人，那就太仓促了。克洛岱尔自己或许也受到严重压抑；

但诗歌创造所意味的东西，也就是奥里昂在这出悲剧中的功能——这才同我们有关——完全是另一回事。我想指出这一点，并请你们注意：圣人是富人。

他确实竭尽所能显得贫穷，至少在不止一种气候下如此；但正因此，他才是富人，而且是富人中格外肮脏的一个，因为他的这份财富，并不是轻易就能摆脱掉的。

圣人整个都在“拥有”的领域中移动。他也许放弃一些小东西，却是为了占有一切。仔细察看圣徒生平，你们会发现，他只能把上帝当作自己享乐的一个名字来爱；而他的享乐最终总是相当可怖。

在这里的分析论述中，我们谈过若干人类称谓，“英雄”也在其中。

“圣人”这个困难问题，我只以轶事方式引入，主要作为一种支撑；我认为，为了标定我们的位置，这类支撑完全必要。

当然，你们也猜得到：我不把我们放在圣人中间。

但仍须明说，因为不说的话，许多人仍会以为这就是所谓理想。谈到我们，人们很容易说很多东西会是理想。理想问题就在分析家位置问题的核心。

后续你们将看到它怎样展开，也会看见，在理想这个范畴里，我们应当放弃什么。

第25课

今早醒来，我头痛得厉害。这种事从未发生，我也不知道痛从哪里来。吃早饭时，我读了康拉德·施泰因一篇讨论原初认同的优秀论文[注1]。我的学生可不是每天都能交出这种文章……今天我要说的会让他看出，自己的工作方向是对的。不过，我已经不记得上次讲到哪里，而且也没有像人们所说的那样好好准备研讨班。

> [注1] 康拉德·施泰因：《原初认同》，《法国精神分析评论》1962年特刊，第257—265页；或见《无意识》，Desclée de Brouwer，1966年，第131—142页。

我们试着往前走。我原想读一读萨福，从中找些可能照亮你们的东西。这会把我们带到认同功能的核心。既然目的始终是标定分析家的位置，我想，不妨重新梳理问题。

弗洛伊德于1926年写下《抑制、症状与焦虑》。这是他思想的第三次汇聚，此前两次分别是《梦的解析》阶段和第二局部论阶段。我们立即进入他唤起的问题核心，也就是焦虑的意义。甚至还要更进一步，直接从经济论观点出发。问题是："焦虑信号的能量，"他问，"取自哪里？"

相关知识卡 économie psychique：精神经济与文本经济

我从《全集》第十四卷第120页读出下面这句话：

"Das Ich zieht die (vorbewußte) Besetzung von der zu verdrängenden Triebrepräsentanz ab und verwendet sie für die Unlust-(Angst)-Entbindung."

译文：

“自我从应受压抑的驱力代表（Triebrepräsentanz），即驱力中作为代表之物那里，撤去（前意识）投注，并把它用于不快（焦虑）的释放。”

显然，不能一碰到弗洛伊德的一句话，就开始冥思苦想。我开门见山把它摆到你们面前，是经过深思熟虑的。这项选择慎之又慎，意在促使你们尽快重读那篇文章。

就我们的论题而言，马上把它应用到问题最鲜活之处。我已经说得够多，你们应当怀疑，幻想的结构公式 $\$ \lozenge a$ 在我们当前的定向时刻发挥了作用。幻想不只得到公式化，也从所有方向被唤起、接近乃至紧紧追逼。为了表明这个公式的必要性，必须知道，在欲望的这项支撑中有两个要素；无论用什么穷尽性的谓词，都无法言语化它们各自的功能及功能关系。正因如此，我必须以两个代数要素作为支撑，并围绕二者积累有关特征。

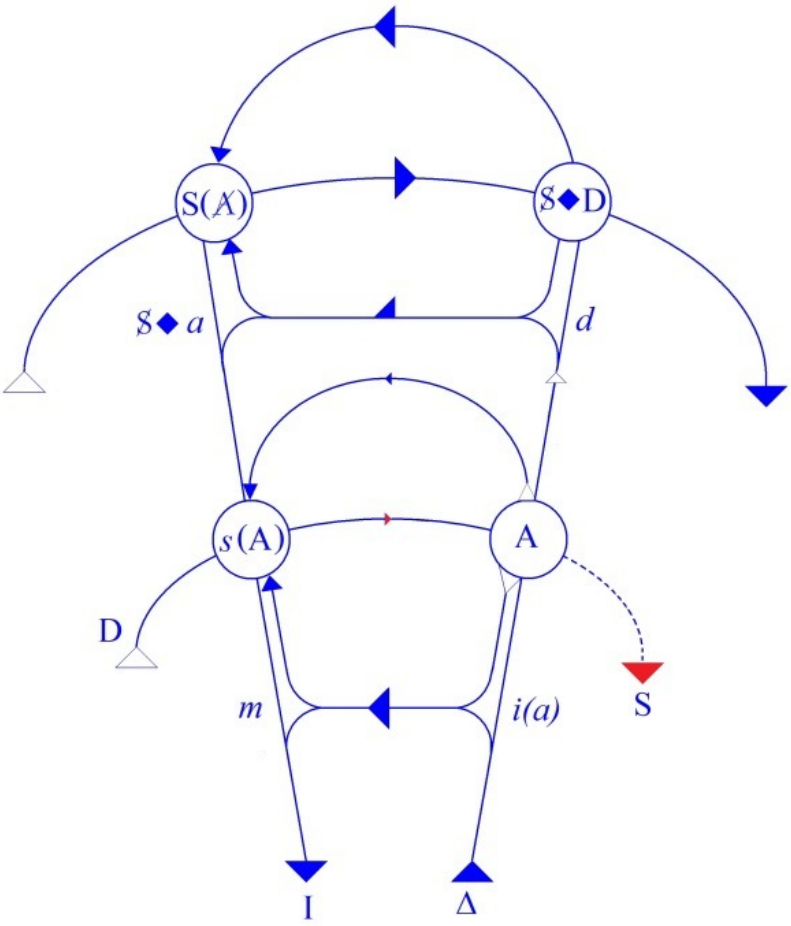
你们已经知道，$\$$ 同所谓主体的消隐有关，而小 a——小他者——同所谓欲望对象有关。这套符号化已经具有一种重要性和效应：它向你们表明，欲望并不包含主体同对象的简单关系，$\$ \quad a$ 正要表达这一点。仅仅说主体与对象的这种关系包含某种中介或反思性的居间项，仍然不够；那会让主体如知识关系中那样思考自己。整套认识论正建立在这一点上。

这也确实是我们正在做的事，因为欲望理论正要重新质疑这种认识论。如果早在我们以前，没有别人质疑过笛卡尔的“我思故我在”，这

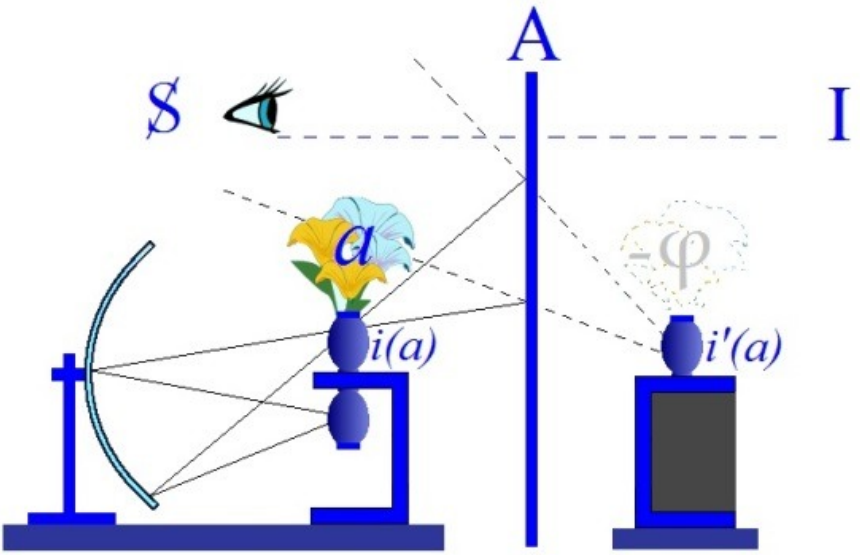
本会使我们战栗。现在拿刚才那句话试着应用。这样做不是立即把你们带到我所得结论的最终点，而是借这个问题把你们带到半途。

这是个为你们定向的问题，让你们产生仿佛自己正在寻找的幻觉。这一幻觉很快会成为现实，因为我不会给出最后答案。具有启发性的，不只我的问题，还有我的方法。“从驱力代表撤回投注”应用到我们的公式，意味着什么？意味着焦虑要产生，小 a 的投注便转移到 $\not{S}$ 上。

可是我们刚说过，$\not{S}$ 并非可把握的东西。它只能设想为一个位置，因为它甚至不是主体能够把握自己——比如把握为欲望者——的反思点。主体无法把握自己是欲望者；但在幻想中，他若能如此把握自己，那项作为欲望者的位置始终被保留着。



这个位置被保留得如此彻底，以至通常由图式下层与之对应的东西占据，即 i(a)——镜像他者的图像。虽然并非必然如此，但它通常占据这个位置。



刚才你们看到、现在已经擦去的小图式，以花瓶实像功能、以倒置花瓶幻象来表达它。花瓶在那里产生，假装围住花茎底部；花茎则优雅地象征小 a。问题就是如此。

图像、自恋幽灵来到幻想中，履行同欲望接合的功能[注2]，带来一种仿佛握住对象的幻觉。既然 $\mathcal{S}$ 是一个有时可能空出来的位置——也就是说，自恋图像的涌现没有带来任何令人满意的东西——那么我们可以设想：焦虑信号的产生，也许恰恰回应这个位置的召唤。

> [注2] Se coapter：使彼此附着、联合、关联或结合。

我会努力说明这个极为重要的点。弗洛伊德有关焦虑的最后一篇文章几乎给出了解决它的全部要素，却严格说来没有拧完最后四分之一圈，螺母暂时还没上紧。让我们随弗洛伊德说，焦虑信号确实在自我层面产生。

不过，借助我们的形式化，可以对“自我层面”再多说一点。我们的记法将使问题得到分解和更精确的表述，也会让我们越过弗洛伊德遇到的某些死路。这里，我先立刻跳一步。

谈到产生焦虑信号所需的经济变化时，弗洛伊德说，一个信号的产生应当用不了太多能量。

他已经指出，信号的产生同 Verzicht、即放弃秩序中的某种东西有关；它接近 Versagung，也同主体受到划杠有关。在对驱力代表的压抑（Verdrängung）中，主体的退隐与之相关，这再次证实了 $\not S$ 记法的准确。

现在跳到我很早就向你们预告的分析家真正所处的位置；这不等于说他始终占据它。那是他等待的位置——“等待”一词在这里取得全部分量；我们还会重新遇到期待（Erwartung）的功能如何构成并结构化信号。这个位置恰好就是幻想中 $\not S$ 的位置。我说自己跳了一步，意思是还没有马上证明把你们带往何处。现在，我们再一步步走，理解问题所在。

我们已经得到一点：焦虑信号在某处产生。这个“某处”可以由 i(a) 占据，也就是自我作为他者图像、作为根本的误认功能所占的位置。不过，它之所以占据该处，不是因为图像填在那里，而是作为一个位置；换言之，这个图像有时能在那里消解。

请注意，我没有说图像的缺失会使焦虑涌现。请牢记我始终所说的：镜像关系，即主体同镜像的原始关系，是在所谓攻击性反应中建立的。我已经在《镜像阶段》一文中指出，也这样界定并奠定了同一项镜像关系；因为镜像阶段并非与焦虑无关。

我甚至指出，要像截面一样横向把握攻击性，必须沿时间关系的方向定位。与镜像本身有关的不只空间关系——比如它何时开始活动、何时成为化身的他者；这里还有一种时间关系：

“我急于看见自己像他；否则，我会落在哪里？”

但若参看我的文本，你们也会发现我在那里更谨慎，没有把公式推到底；这是有理由的。非常认真阅读我作品的人知道，我曾在一个有关三块圆盘问题的小诡辩中，处理过逻辑中的匆促功能。

匆促让人冲进自己同人的相似性，却不是焦虑。焦虑要构成，必须有欲望层面的关系。所以，今天我才牵着你们的手走到幻想层面，接近焦虑问题。

我先远远指出目的地，再回来绕几段野兔般的小弯路。分析家所在之处，就是主体同欲望、同一个欲望对象的关系中。

我们暂且假定，这个对象携带着这里所说的威胁，并决定被压抑之物（Zurückgedrängt）。这一切都还不是最终说法。

若这样接近问题，请追问：在通常条件下，一个普通同伴若胆敢占据同一位置，主体会期待他做什么？既然这个对象危险——问题就在这里——主体会期待他发出“危险”信号；面对真实危险，这个信号会使主体拔腿而逃。

我在此引入的，正是人们遗憾弗洛伊德未曾带入其辩证法的东西，因为它确实应该在那里。我的意思是，内部危险完全可以同外部危险比较，主体也努力以躲避外部危险的方式来躲避它。

不过，请看，思考动物心理学中的真实情形，会给我们怎样有效的表述。在社会性动物和群居动物中，信号的作用人人皆知。

面对兽群的敌人，最机灵或负责守望的动物会察觉、嗅出、发现它。瞪羚或羚羊抬起鼻子，发出一声短鸣，不出片刻，所有动物就朝同一方向离开。社会复合体中的信号、对危险的反应——我们正是在生物层面，从可观察的动物社会中把握它。只要焦虑信号能被察觉，主体就能从另一个构成其“自我”的人、即另一个自我那里接收它。

这里我想点出某种东西。你们长久以来听我警告利他主义的危险。我曾含蓄而明确地对你们说：当心 Mitleid、即怜悯的陷阱；

它使我们不忍伤害他者，不忍伤害“可怜的小姑娘”，结果就娶了她，从此两个人一起长期受罪。这当然是图示性的说法；说的就是利他主义的危险。但这些危险值得我们凭基本人性发出警告，并不意味着它们是最根本的机制。

正因此，当我面对眼下谈话的 X 时，并不是“魔鬼的辩护人”，不会把他召回健康的利己主义原则，也不会让他远离那种“不去做恶人”的可爱倾向。

事实上，对误认自身的主体而言，珍贵的 Mitleid、这种利他主义，只是另一事物的遮盖；只要你们停留在分析层面，总会观察到它。稍稍处理强迫症患者的 Mitleid，第一步就会发现——既凭我指出的东西，也凭整个道德家传统在这里允许我们断言的东西——他在他者图像中尊重、不愿触碰的，是自己的图像。

因此，只要这个自我图像的完整性和不可触碰性没有得到周密保护，真正会从中涌出的就是焦虑。

面对什么而焦虑？

不是面对他从中映照自己的他者——也就是我刚才所称的“可怜的小姑娘”；她只是他想象中的可怜人，因为她总比你们以为的强硬得多。

让他焦虑的不是这个“可怜的小姑娘”，不是 i(a)，不是自己的图像，而是作为其欲望对象的他者：(a)。

我这样说，是为了清楚说明一点重要内容：从局部论看，焦虑确实在 i(a) 界定的位置产生；依弗洛伊德最后的公式，就是在自我的位置。

不过，只有焦虑同一个欲望对象发生关系时，才有焦虑信号；而这个欲望对象会扰乱源自镜像的理想自我 i(a)。

要理解焦虑信号，这项必然联系意味着什么？它意味着信号功能并未穷尽于 Warnung、即“警告你快逃”的作用。信号在履行功能的同时，仍维持同欲望对象的关系。这正是关键和机制所在。

弗洛伊德在这篇文章和其他地方反复强调、以格外照明性的重音、用词和锐利度为我们刻画出一点：他区分“焦虑”情境、“危险”（Gefahr）情境和“无助”（Hilflosigkeit）情境。

在无助（Hilflosigkeit）中，主体全然倾覆，被一个突然闯入而自己根本无法应对的情境淹没。在无助与逃跑之间——逃跑虽然不英勇，却连拿破仑都认为，面对爱情时它是真正勇敢的解决办法——还有另一种东西。

弗洛伊德在焦虑中强调 Erwartung，即期待和等候的性质，向我们指出的就是它。这是核心特征。我们可以继而把它当成逃跑的理由，这是

一回事；但它并非焦虑的本质。焦虑的本质是 Erwartung。我所说“焦虑是维持同欲望关系的根本方式”，指的就是这一点。

由于阻抗、防御等原因——你们可以把属于取消对象机制的一切都放进来——最后只剩焦虑；对象消失、被偷换掉，但可能留下的东西并未消失，即 Erwartung，即指向其位置的方向。

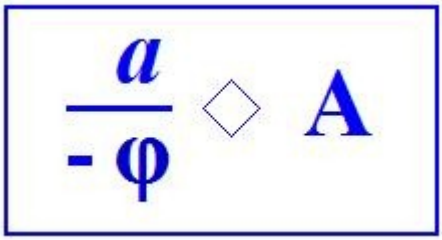
对象从此在这个位置上缺失，只剩一个“不确定的对象”（unbestimmtes Objekt）[注3]；或者用弗洛伊德的话说，我们处于一种可溶性关系（Löslichkeit）之中。抵达这里时，焦虑就是主体继续支撑同欲望关系的最后、最根本的方式，哪怕它已无法承受。

> [注3] Unbestimmt：不确定、未规定。

还有其他方式能够在对象不可承受时维持同欲望的关系。所以我才向你们说明，癔症和强迫症可以由我所称的以下欲望状态来刻画：

- 不满足的欲望，并作为不满足者得到维持；
- 不可能的欲望，在其不可能性中得到建制。不过，只消把目光投向神经症最根本的形式——恐怖症，即弗洛伊德这篇文章全部论述所围绕的东西——就会发现，恐怖症只能这样定义：它要以焦虑形式维持主体同欲望的关系。

为了完整定义它，只需再补充一点。关于幻想，癔症或强迫症的完整公式是：



……主体同大他者相遇，在看见自己被阉割的点上，由他者作隐喻。以多拉为例：她通过 K 先生这个中介产生欲望，但她爱的不是他；她经由自己欲望的男人，转向自己所爱的女人 K 太太。同样，我们也必须补完恐怖症公式。恐怖症确实是在焦虑中支撑、维持同欲望的关系，却还包含某种额外而更精确的东西。它不只是单独的焦虑关系。

受到焦虑瞄准的对象位置，由我讨论小汉斯时曾长篇解释的恐怖症对象功能占据，即大 Φ、象征阳具。它如同牌中的百搭牌。恐怖症对象所涉及的确实是阳具，却是能够取得一切能指之价值的阳具；在相应情形中，也能取得父亲的价值。

这个观察中值得注意的，是缺失和在场同时出现：

- 缺失采取现实父亲——汉斯的父亲——的形式；
- 在场则采取无所不在的象征父亲——弗洛伊德——的形式。

所有这些能够在同一层面发挥同一位置的作用，当然因为恐怖症对象已拥有无限可能，可以维持某种缺失、亏欠的功能。若焦虑不在这个位置上涌现，主体恰恰会在它面前倾覆。

经过这一小圈，我想你们能够明白：如果焦虑的信号功能会向我们警告某种东西，而且是在临床和分析实践中十分重要的东西，那就是主体向之敞开的焦虑，根本不只像人们以为、像你们总在寻找的那样，唯一源头在主体内部。用安德烈·布勒东的话说，神经症患者在这一点上是“连通器”。你们的神经症患者要应付的焦虑，焦虑作为能量，是他早已惯于拿着长柄勺四处从这样那样的大他者那里舀来的焦虑。对他来说，这种焦虑同自制的焦虑一样有效、一样可用。

相关知识卡 économie psychique：精神经济与文本经济

如果不在分析的经济中考虑这一点，你们会犯下大错。许多时候，你们会绞尽脑汁，不明白为什么恰恰在最意想不到的时刻，焦虑突然小小地重新冒头。它未必是他自己的焦虑，不一定是过去几个月的分析实践已让你们熟悉的那种；邻人的焦虑也算数，还有你们自己的！

你们以为这里当然难不倒自己，知道人们早已就此发出警告。我担心那并没有真正警告你们什么；因为从这种考虑出发提出的问题，恰好是要知道这项警告意味着什么：

- 你们自己的焦虑不得参与；
- 分析必须针对你们的焦虑保持无菌。

在我全年努力支撑你们的层面，也就是不允许历时性侵入的共时层面上，这意味着什么？说你们已在先前的个人分析中远远越过自己的焦虑，解决不了问题。要问的是：关于自身欲望，你现在必须处于怎样的状态，才能不让焦虑的信号和能量从自己那里进入分析。一旦涌现，这种现成的能量就会倒灌进你们主体的经济；而且，他在分析中

越深入，越会从你对他所是的大他者层面寻找自己欲望的道路。关于焦虑，这就是分析家的共时状态。

相关知识卡 économie psychique：精神经济与文本经济

无论如何，要闭合这第一圈，必须引入大他者的功能，说明焦虑作为信号涌现的可能性。

你们同时看到，参照兽群是必要的，因为信号在一种想象性沟通功能内部运作。我借它使你们感觉到：如果焦虑是信号，它便可以来自另一个人。然而，既然这里关乎同欲望的关系，信号就不能被兽群敌人之危险的隐喻穷尽。人的群体同动物兽群的区别恰在这里：众所周知——除了研究集体心理学的承包商——对每个主体来说，兽群的敌人就是他自己。

在对兽群现实的这项参照中，我们发现弗洛伊德所谓内部危险的一种有趣转置。它也证实我始终就人的普遍性所说的话：个体与集体处在同一层次。个体层面上真实的内部危险，在集体层面同样真实；它就是主体内部的危险，同时也是兽群内部的危险。

这源于欲望位置本身的独特性。主体面对一件自己真正关切的事时，会缺乏确定性和保证，欲望正为了填补这种匮乏而涌现；因为主体不只是一只群居动物——他也许确实是。可是，这项无疑存在的基本关系，无论在集体还是个体层面，一旦纳入同能指的关系，就受到严重扰乱。

社会性动物在守望动物或受到珍视的同类发出信号后拔腿而逃时，它“就是”兽群。说话存在则根本上是由同话语、或你们愿意说同诗的一种关系中涌出的“存在之匮乏”。我已经向你们表述并指出，他只能借

行动填补这种存在之匮乏。放在上述语境和对照中，你们会更清楚地感觉到：这项行动如此容易、甚至也许从根本上总是带有向前逃遁的性质。

但这项行动恰恰根本不适合兽群。它完全不在一致性或集体防御的层面运作。说到底，兽群原则上很难容忍他的行动，甚至根本不想要。不只兽群，现实也不想要他的行动。因为现实——我不是说实在界——恰恰是把一系列以往行动累加以后积聚的确定性总和；所以，新行动总不受欢迎。

这使我们能够以符合经验的方式准确定位一个令人吃惊、却始终多少显而易见的现象：每当真正涉及主体的欲望，总会升起一点焦虑。我们在这里同时触及日常、根部、本质，以及全部经验最鲜活的点。

假如分析没有使人明白，他们的欲望：

- 第一，并不等同于需要；
- 第二，本身带有危险性质。这种危险怎样威胁个人，正由它明显威胁群体这一点得到格外清楚的照明……那么，我真不知道分析究竟起过什么作用。

我们得攀上一处地方。既然今天踏上这条小径——也许它比我今天没有准备的康庄大道更加直接——就以同样方式继续，提出一个暗藏机关的问题。我已经为“分析家的 Versagung 应是什么”作过准备，却坦率地说，没有再多告诉你们什么。现在我问同一个问题：分析家富有生产力的 Versagung，不正是拒绝把他自己的焦虑给主体吗？也就是让那

个位置赤裸地留下；他按自身作为大他者的性质，原本被召唤在那里发出焦虑信号。

让我们看着某种东西显出轮廓。至少上次我已经指出：只要能在幻想之中并通过幻想界定分析家的纯粹位置，它就是纯粹欲望者——ἐραστής〔erastès〕或 ἔρων〔 erôn〕——的位置。这意味着，欲望的功能总在某处来到被欲望者 ἐρώμενος〔 erômenos〕或 ἐρώμενον〔erômenon〕的位置。正因此，年初我才引你们长时间解读《会饮》，解读爱之理论。

我们必须设想到，一个主体可以占据“纯粹欲望者”的位置，在同他者的关系中抽离并隐去自己，不再作任何“自己值得欲望”的假设。你们从《会饮》读到的苏格拉底的话和回答，应当使你们理解我在说什么；因为阿尔西比亚德插曲所体现和标明的正是这一点。一方面，苏格拉底声称自己除了爱的事情一无所知；人们有关他的全部说法，都显示他是一个彻头彻尾、永不枯竭的欲望者。

但另一方面，当他要在被欲望者的位置上显现自己，面对阿尔西比亚德公开、骇俗、肆无忌惮而醉意汹涌的进攻时，作品向我们显示：那里简直空无一人。我不是说这解决了问题，但它至少把我谈的东西形象化了。这项意义至少曾在某处得到化身。

不只我觉得苏格拉底是个人间谜团，是一个前所未见、不知该怎样处理的个案；无论用怎样的镊子夹取，都拿他没办法。所有人都如此。每当真有人对苏格拉底提出问题：“这个人究竟由什么制成？他为什么仅凭出现、讲几个仿佛日常琐事的小故事，就能把一切搅得天翻地覆？”

我想让我们在“欲望者的位置”稍作停留。它同祈祷中的“祈祷者位置”遥相呼应，也彼此押韵[注4]。因为在祈祷中，祈祷者看见自己正在祈祷；没有一种祈祷不包含祈祷者看见自己正在祈祷。今早我想起普里阿摩斯。他是典型的祈祷者，向阿喀琉斯索要自己最后一个儿子的尸体——他有五十个儿子，自己也数不清；赫克托耳似乎差不多是最后一个，无论如何，他确实很珍爱赫克托耳。

> [注4] Orant：象征性人物形象，通常为女性，站立并伸开双臂，作祈祷姿势。

他来对阿喀琉斯说什么？他没有多谈赫克托耳，理由有好几个：

- 首先，赫克托耳当时的状态，确实很难谈；
- 其次，只要谈到活着的赫克托耳，阿喀琉斯——他并不好相处，也无法控制冲动——就会勃然大怒，尽管已经得到神谕：母亲忒提斯来告诉他，“大老板要你把赫克托耳还给父亲普里阿摩斯，还特意为此来看我。”他差一点就不肯归还。重要的是，普里阿摩斯并没有作多少心理揣测。

他单凭处在祈祷者的位置，便会在自己的要求中，使“祈祷者”这个人物在场。普里阿摩斯的祈祷从我们时代的源头一直回响。即使你们没读过《伊利亚特》[注5]，这段情节仍通过它衍生的所有其他范本，在你们所有人之间流传，成为一项典范。为了使祈祷得到承载，他把自己这个祈祷人物分成两个；另一个人被他描述并嵌入祈祷，却不在现场，那就是阿喀琉斯的父亲珀琉斯，而普里阿摩斯代表着他。

> [注5] 这段情节见《伊利亚特》第二十四卷。

作祈祷的是他自己，可在祈祷中，这项祈祷必须经过另一个东西。那甚至不是对阿喀琉斯父亲的直接召唤；普里阿摩斯为阿喀琉斯勾勒出一位父亲的形象：他说，这位父亲眼下可能正深受困扰，因为邻人给他找麻烦；但他知道自己还有一个非同寻常的儿子，就是在场的阿喀琉斯。任何祈祷中，你们都会在祈祷者的要求内部重新找到我所说的“祈祷者位置”。

我绕这一圈，是因为欲望者并非如此。欲望者作为欲望者，若要说出自身，便只能把自己作为欲望者取消。纯粹的主体作为欲望者，其位置由此界定：他每次试图表述自己，产生的都只是语言的晕厥和言说的无能。因为只要一说，他就不再是欲望者，而只成为乞求者；他进入要求的范围，事情也随之变成另一回事。如果我们必须以某种方式表述，分析这项对大他者的回应中，什么构成分析家位置的特殊形式，那么这一点同样非常重要。

今天最后再给出一条也许会为我看来已经端给你们的所有死路公式再添一项的公式。它颇有意义，因为闭合了我刚才描出轮廓的诸要素：如果焦虑确如我所说，是在对象缺失处支撑同欲望关系的东西，那么把公式倒过来，我们也重新遇到经验中的另一项事实——实践中不断可以看见——欲望是焦虑的疗药。

哪怕最不起眼的神经症小人物，对此都和你们知道得一样多，甚至更多。依靠欲望——无论欲望拖着全部罪疚尾巴、令人多么不便——仍比维持焦虑位置容易得多。于是，一个稍有机敏和经验的人——我是说分析家——似乎应当随时在手边备好一个擦得锃亮的小欲望，以免让一份不合时宜、不受欢迎的焦虑量进入分析。

我真想把你们带到那里吗？当然不是。无论如何，用手摸清走廊两壁并不容易！问题不在以欲望作权宜之计，而在同欲望建立某种关系；这项关系不能如此“得过且过”地维持。

下次，我们会重新回到上回刚提出的区分：主体同理想自我以及自我理想的关系。这会帮助我们在欲望的真实局部论中定位，理解 einziger Zug、即单一特征的功能，也理解是什么从根本上区分自我理想。只有从这里出发，才能把对象功能同自恋功能区分并界定二者关系。

我希望下次能够完成这项工作，并以品达的公式作为标题：σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος〔skias onar anthrôpos〕——“人，影子的梦”[注6]。这是他写在第八首颂歌末尾几行中的话。

> [注6] 品达：《皮提亚颂歌》第八首，第95行；艾梅·皮埃什译，巴黎：美文出版社，1977年，第96—97行。

梦与影、象征界与想象界的关系，将成为我们决定性论述所围绕的中心。

第26课

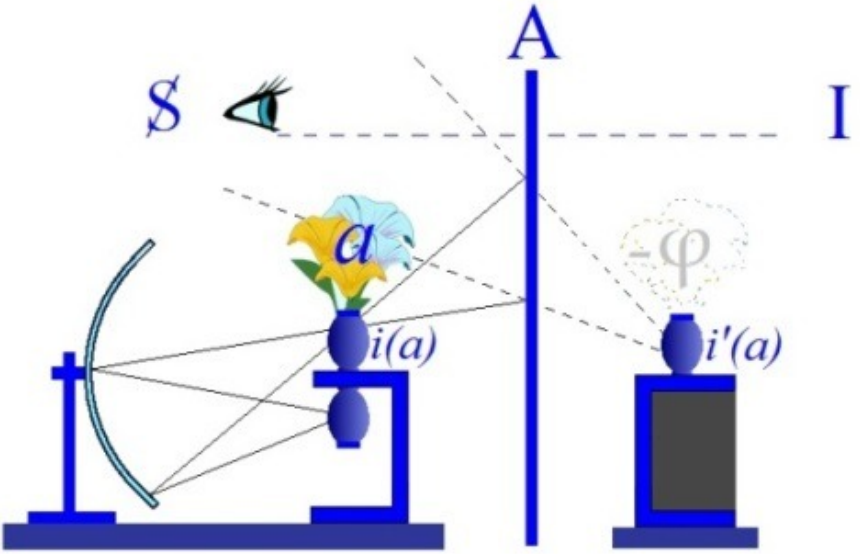
今天，我们试着就认同谈几句话。我希望你们已经明白：我们走到这里，是因为认同构成那个精确问题的最后一项；今年，我们阐明转移的全部努力都围绕它旋转。上次我预告，会以品达著名的高呼重新开始。那句话出自献给埃吉纳摔跤手、赛会优胜者阿里斯托墨涅斯的第八首《皮提亚颂歌》：

Ἐπάμεροί ! τί δὲ τις? τί δ'οὔ τις? Σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος。〔Epameroi! Ti dé tis? Ti d'ou tis? Skias onar anthrôpos.〕“须臾的存在者啊！我们每个人是什么，又不是什么？人是影子的梦。”〔艾梅·皮埃什译〕〔“一日之人啊：什么是存在，什么是虚无？你不过是影子的梦。”〔福斯坦·科兰译〕〕

我们重新回到一种关系。我曾尝试用模型支撑认同的两个具体层面。强调必须区分二者并非偶然；这种区分显而易见，在现象学上人人都能把握。理想自我不等同于自我理想，心理学家靠自己就能发现，事实上他们也确实发现了。

这项区分在弗洛伊德辩证法的表述中同样重要。比如，上次提到的康拉德·施泰因关于原初认同的研究，就会证实这一点。文章结尾承认，还有一个问题仍然晦暗：弗洛伊德区分、指出并强调的两个系列——自我的认同与自我理想的认同——究竟有何差别。

现在拿出你们开始熟悉的小图式。等即将出版的《精神分析》期刊到手，你们可以静下心来重新研究。



图中呈现的“倒置花瓶幻象”，只有当眼睛处在这个锥形区域内时才能产生。锥形区域由球面镜边缘同焦点的连线构成，所谓倒置花瓶幻象就在焦点上产生。你们知道，这个幻象是一个实像，我们用它来隐喻我所谓的 i(a)；它支撑镜像功能。换言之，它就是镜像本身，带着自己的色调、特殊重音、迷惑力量，以及它在力比多投注范围中独有的投注；弗洛伊德已用“自恋投注”一词把它清楚区分出来。i(a) 功能就是自恋投注的中心功能。

这些话不足以界定 i(a) 功能将以何种关系和作用显现。今天的论述会使你们更准确地认识它。我也把它叫作理想自我的功能，以同自我理想的功能相对并区分。

我现在画出大他者 A 的投入运作。它是说话主体的大他者，也作为言说场所，使能指的作用对每个主体——即我们作为精神分析家所面对

的每个主体——发挥出来。我们可以在这里固定自我理想发挥功能的位置。在即将出版的期刊中，小图式是这样：

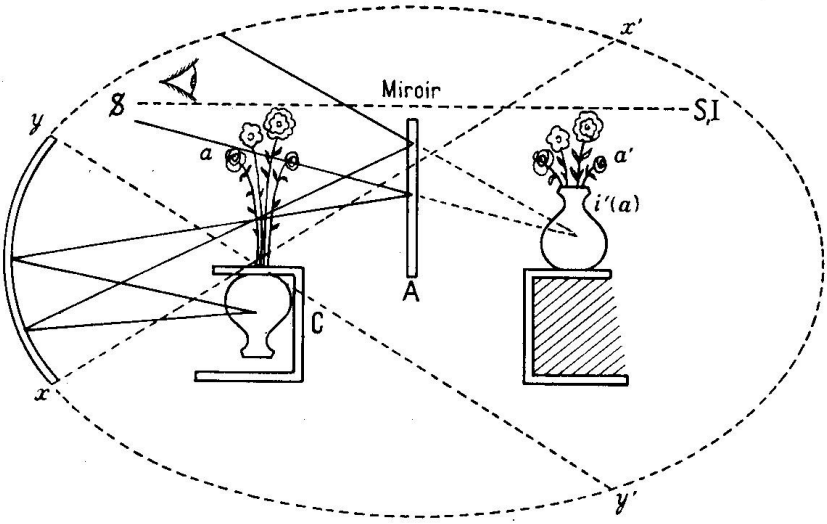


FIG. 2

你们会看到，图中这个纯粹虚拟的 S，只为表现主体的一项功能。可以说，它是思想的必要性，正是构成认识论原理的那种必要性：若没有主体支撑，我们便无法把任何东西设想为对象；主体恰恰具有这项功能。然而，作为分析家，我们质疑这项功能是否真实存在，因为我们揭示的是：我们面对的主体根本上是说话主体，因而不能同“认识主体”混为一体。

提醒分析家：我们的主体不是认识主体，而是无意识主体，简直是拉帕利斯式的废话。把主体推测为“思想对自身的纯粹透明”，恰恰是我们所反对的；认为思想透明，是纯粹幻觉。我知道，这句话转到某处，可能在哲学家的头脑中激起反抗。请相信，我同笛卡尔立场的支

持者已经作过足够深入的讨论，可以说彼此完全有办法理解。讨论本身不是今天的重点，先放下。

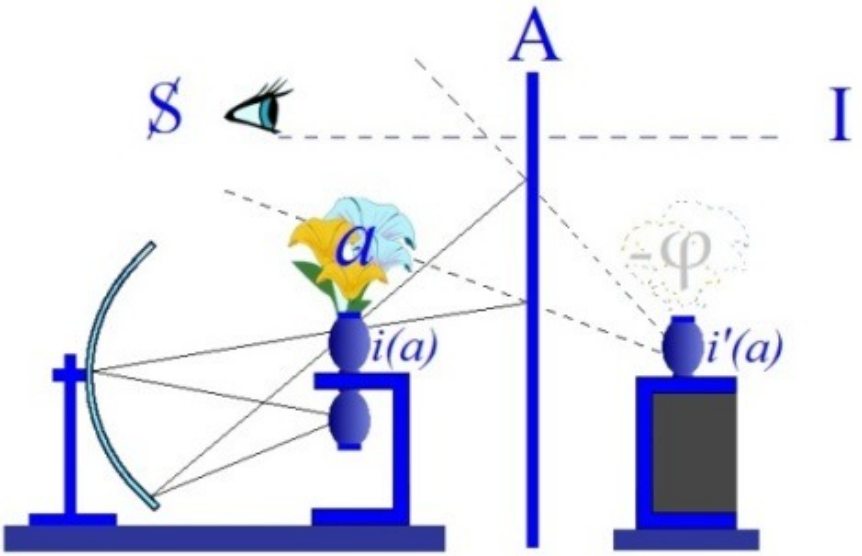
图式中的主体 S 处在一个只能使用人为装置的位置。他只能借助装置，把握 i(a) 中产生的图像——一个实像——因为他不在那里！他只能经大他者这面镜子把自己放到那里：由于他什么也不是，所以无法在那里看见自己。

因此，他在镜中寻找的并非自己作为主体。我很久以前在战后不久博纳瓦尔会议的《论精神因果性》中，曾谈到“没有表面的镜子，什么也不在其中反射”[注1]。

> [注1] 雅克 · 拉康：《文集》〈论精神因果性〉，巴黎：瑟伊，1966年：“当人为了寻找思想的虚空，走进想象空间无影的微光，甚至不再期待有什么会从中涌现时，一面没有光泽的镜子向他显出一个什么也不反射的表面。”

这句谜一般的话当时可能令人误解，以为是某种带神秘主义色彩的苦行练习。今天请认出我想说什么；更准确地说，请开始预感问题可集中在哪个点：分析家作为镜子的功能——这里所说的不是主体认取镜像时的那面镜子——关系到分析家本人应占据的位置，即使镜像的虚像确实要在这面镜中产生。

这个处在 i’(a) 的虚像如下：



这确实是主体在大他者中所见之物；不过，只有当他处在一个不同于被反射之物的位置时，才能在大他者中看见它。没有任何条件要求他必须处在 i(a) 的位置，才能在 i'(a) 看见自己；但某些条件仍要求他位于一个特定场域，即由诸条边界线画出的锥形体积。

那么，在最初图式中，我为什么把 S 放在这个点——你们会在我发表的图里看到？没有什么规定它必须在这里而非别处。原则上，它之所以在那里，是因为依图形朝向，你们看到它仿佛出现在 i(a) 后面。“在后面”这个位置并非没有现象学上的对应，“脑后藏着一个念头”这句绝非偶然的表达，已经很好地说出了它。为什么一般支撑我们的那些想法，会被称作“脑后的念头”？还要知道，分析家待在病人身后也不是无缘无故。稍后，我们还会重新遇到前与后的主题。

无论如何，必须标明：S 的位置只能在大他者场域中的某处得到定位。大他者凭自己作为反射场域的在场，展开一个虚拟场；S 的位置在其中处于大 I 点，并同 i'(a) 投射的位置相区分。

只有当这项区分不但可能、而且通常存在，主体才可以领会自恋认同根本上的幻觉性质。这里有 σκιᾶς〔skias〕，即影子。弗洛伊德在某处也说 der Schatten；而且恰恰谈的是什么？哀悼工作中失去的对象（das verlorene Objekt）[注2]。“影子”，der Schatten。

> [注2] 弗洛伊德在《哀悼与忧郁》中写的是 das verlassene Objekt，即“被遗弃的对象”：“于是，对象的影子落在自我之上；此后，一个特殊机构便能像评判一个对象、一个被遗弃的对象那样评判自我。”不过，同一篇文章也多次使用 verlorene(n)，即“失去的”。

相关知识卡 《哀悼与忧郁》的“被遗弃对象”

这种不透明性、这道根本阴影，把世界的自恋结构带入同对象的关系。它若能被克服，只因主体可以经由大他者在别处认同。事实上，若我在同大他者的关系中就在这里——我们正以一种有正当理由的方式把它想象成镜子；存在主义哲学也是这样把握它，却排斥其他一切，所以受到局限——那么，他者就是把我的图像送回给我的人。

如果大他者只不过是把我的图像送回给我的人，我确实只会是我看见自己所是的东西。严格说，我就是作为他者的大他者；因为只要他存在，他看见的就同我一样，也在我的位置看见自己。我怎样知道自己在那里看见的样子，不是事情的全部？

归根到底，只需把大他者、这面镜子假定为一面活的镜子——既然它是大他者，这是最简单的假设——便能设想：他看见的同我一样多。直说吧，当我看他时，是他在我体内观看，并在我的位置、在我占据

于他之中的位置看见自己。如果他的目光不过是其自身的目光，正是他奠定了这次观看的真实。

要驱散这场幻景，只需——也必须——发生我前几天向你们表现的动作：小孩转头看抱着自己的人。这种事每天都发生。其实用不了那么多，微不足道的东西、一道闪光就够……说闪光都过了，因为闪电历来被视作某种东西，甚至就是“众神之父”的符号；当然，我也因此才特意提出它……只要一只苍蝇飞过这个场域，发出“嗡……”的一声，就足以使我在别处重新定位，把我带出 i(a) 的锥形可见场。

别以为我拿发出“嗡……”声的苍蝇、黄蜂或任何突然有声、令我们吃惊的东西来开玩笑。你们很清楚，这种对象的性质已经足够；它微小，却是构成我所谓“恐怖症能指”的首选对象。也正因此，这类对象能够发挥操作性、工具性功能，足以质疑自我幻觉本身的现实性和一致性。

只要任何东西在大他者场域中活动，充当主体的支点，借某次偏移便可能使大他者的一致性——即作为自恋投注场而在场之物——消散、动摇并受到质疑[注3]。因为，若严格遵循弗洛伊德的教导，这个场域居于中心，是全部人类欲望命运绕其展开的核心。然而，它不是唯一场域。证据是，弗洛伊德在《论自恋：一篇导论》开篇引入它时，便已将它同另一个场域区分：同古老对象的关系，同母亲对象的哺育场域的关系。自恋场域在弗洛伊德辩证法中，正因首先被区分为另一种秩序，才取得价值。

> [注3] 两个笔记版本在这里写作“影子的一致性”。

我带来的新内容是：如果我正确理解施泰因先生在其研究中以“原初认同”标示的东西，那么，这另一个场域从起源和根本上便由能指本身的在场为我们结构化。我不是仅仅为了在始终相同的领域中增加一种新表述；强调能指的功能具有决定性，是因为只有从这个场域而来的东西，才给我们开启一种可能：走出对自恋场域的纯粹俘获。

只有这样指出，把能指要素的功能标为根本，我们才能引入临床问题迫切要求的澄清和区分可能——你们会看到，我希望能向你们表明，那些问题再具体不过。除此之外——我指把能指本身表述为大他者场域的结构要素——别无出路。

只有沿这条路，才能解决至今未决、又因悬而未决而造成不可消除混淆的临床问题。换言之……σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος〔 skias onar anthrôpos〕——“人，影子的梦”……正因为是“我的梦”，正因为我在作为能指游荡场域的梦境中移动，我才可能依稀看见：

- 我能够驱散影子的效应，
- 我能够知道它只是一道影子。

当然，还有一件事我可以很久都不知道：我正在做梦。然而，只要我懂得怎样询问并表述梦，正是在梦的层面和场域中，我不只战胜影子，也第一次触及一种想法：存在某种比影子更真实的东西；

首先至少有欲望的实在，而这道影子把我同它分开。你们会说，实在的世界恰恰不是我的欲望世界。但弗洛伊德的辩证法也教我们，我只有沿着对象世界为我的欲望设置的“障碍”行进。对象（objet）就是ob；对象经过“反对”（objections）才出现。

迈向现实的第一步，发生在梦的层面和梦中。当然，要抵达这个现实，意味着我必须醒来。不能仅以拓扑方式界定醒来，说梦里有太多现实，所以我醒了。事实上，当要求的满足来到梦中，醒来才会发生；这并不常见，却确实会发生。

在分析所带来、有关人的真理的分析历程中，我们知道醒来是什么，也依稀看见要求通向何处。

分析家表述人要求什么。人通过分析醒来，发现这个物种在世的一百万年里，从未停止食尸。

这就是弗洛伊德以“原初认同”、第一类认同之名所表述的最终结论。人从未停止“吃掉自己的死者”，即使他曾有短暂一段时间梦见自己彻底拒绝食人；后文会向我们说明。

此刻，必须指出，正是在这条道路上，我们看到：

- 欲望是“一种梦的欲望”；
- 欲望与梦具有相同结构；
- 在迈向现实的进程中，正确的第一步已经迈出；
- 正是由于梦、也正是在梦的场域中，我们首先证明自己强过影子。

现在，我已经指出并表述 i(a) 同大 I 的关系；请原谅你们还无法立即看见它们在临床上所接之处。接下来，我们会展示在同 i(a) 的关系中指导我们的全部东西——其实此前论述已经暗含。我们关心的是，这对

联动游戏同小（a）、即欲望对象的关系。稍后我会回到梦这项庞大经验之外，说明还有什么理由使我强调能指在大他者场域中的功能。

每当人们援引对自我理想本身的认同，尤其比如在哀悼的内摄中——弗洛伊德使其认同理论的一个关键部分围绕哀悼的内摄展开——只要仔细考察个案和所涉临床表述，就会发现，问题从来不是一种可称为“整块”的认同。相对于它所抵消的自恋认同，它也从来不是从存在到存在、如外壳般包裹的认同。

为了说明刚才的话——这个图像此刻来到我脑中——请想基督教圣像里母亲同怀中孩子的关系。相信我，这种构图并非偶然；母亲包围孩子，体形比孩子大。如果自恋认同与依附性认同[注4]之间的关系真取决于这组对立，那么后者应当像一个广大的容器，相对于内部一个较小、受到限制的世界，以自己的广度把前者缩小。

> [注4] Anaclitique：依附性的；此处原注释作“源于出生第一年缺乏母亲照料的”。

相关知识卡 依附型对象选择与 anaclitic

我马上告诉你们，这方面最有证明力的读物之一，是卡尔·亚伯拉罕1924年的《力比多发展史试论》[注5]。它是一部力比多发展史，其中讨论的只有一件事：从弗洛伊德刚刚提出的哀悼机制，以及这一机制从根本上所代表的认同中推出后果。亚伯拉罕给出许多临床例证，说明这套机制的真实性；其中没有一个例子不是毫无含糊地让你们触到：内摄的绝不是另一个人的整体现实——不是它那种包裹、广大、

有时混杂或整块的现实——而始终只是 ein einziger Zug，一个单一特征。

> [注5] 卡尔·亚伯拉罕：《性格形成的精神分析研究及其他著作》，美因河畔法兰克福：S. Fischer，1969年；法译〈以精神障碍的精神分析为基础的力比多发展史概略〉，载《全集》第二卷，巴黎：Payot，2000年，第170页。

相关知识卡 Einziger Zug 与一元特征 · 卡尔·亚伯拉罕的力比多阶段与对象爱

文章的例证走得很远。题为《力比多发展史试论》〔全题为《以精神障碍的精神分析为基础的力比多发展史试论》〕，实际上处理的只有一件事：认同中"部分"的功能。与此同时，可以说，在这项研究的庇护下——除非这项研究只是它的借口或一个分支——卡尔·亚伯拉罕在文中引入了一个后来流遍整个分析界的概念。它成为有关神经症和倒错的庞大理论建筑的一块基石，却被误称为"部分对象"概念。

即使还来不及回到那些耀眼例证，你们也会看清实际情形。

我只需标出位置，让你们去原处寻找，就会发现我在这里提出的公式无可反驳：文章的意义和作用，只在于它逐页说明自我理想认同所涉及的"认同特征"。那是一种：

- 通过彼此分离的特征发生的认同，
- 通过各自唯一的特征发生的认同，
- 通过具有能指结构的特征发生的认同。

这也迫使我们更仔细地考察一种关系，以及为了看清它而必须区分的东西。

亚伯拉罕在同一语境中引入我刚才称作“部分对象功能”的东西，并非无缘无故，因为问题恰好会涉及 i(a) 同小 (a) 的关系。你们若读亚伯拉罕，会发现他从未写过所谓“部分对象”；他写的是 die Objekt-Partialliebe，意为“对对象的部分之爱”。当他谈到这一概念最典范、唯一真正的对象时——尽管其他对象也能进入同一结构——强调的是阳具。他怎样设想这场赋予阳具以特权对象价值的断裂和分离？我会依原文转述。每一页都以下列方式呈现问题：“对对象的部分之爱”对他意味着什么？

它不是对某种以“阳具”之名从操作中掉落之物的爱。它意味着，爱已接近生殖关系的正常对象，即另一个性别，却存在一个阶段——我们称作阳具阶段的那个关键、构成性、结构性阶段——在那里，对他者的爱已经尽可能完整，唯独减去生殖器。“对对象的部分之爱”指的就是这个。

要紧的内容在一条注释里。我立即给出出处：原版第89页，《论文选》第495页。全部临床例证都指向这一点。比如，两名癔症女性同父亲建立某些关系；这些关系完全基于种种变化，起初表现为：一次创伤关系以后，病人只按父亲的阳具价值来把握他。后来在梦中，父亲以完整形象出现，但生殖器部位受到审查，表现为阴毛消失。所有例子都沿这个方向运作：“对对象的部分之爱”就是“对减去生殖器的对象之爱”。

从这里找到阳具之想象性分离的基础——因为阳具从此以中心、典范、甚至枢轴功能介入——就能帮助我们定位另一项东西，即 (a)。小 (a) 标示欲望对象本身的一般功能。小 (a) 功能的核心，是阳具；正是它使我们能够把幻想中介入的各种可能对象方式集合和定位起来。

请听清，我说的是这个对象使我们能够定位该系列。你们若愿意，它对我们是某种观念前后两面的原点。我来读亚伯拉罕写在小注中的话[注6]：

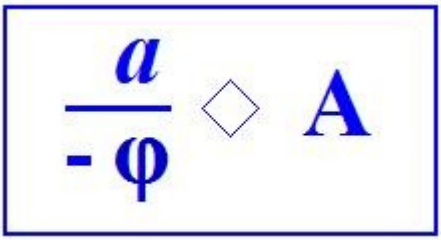
> [注6] 亚伯拉罕原注："排除生殖器的对象爱，作为性心理发展阶段，在时间上似乎同弗洛伊德的'阳具发展阶段'重合；二者之间似乎还存在更内在的关系。癔症症状可以看作那些力比多运动的反面；这些运动与排除生殖器的对象爱以及阳具组织阶段相对应。"（《全集》第二卷，Payot，2000年，第221页）

相关知识卡 卡尔·亚伯拉罕的力比多阶段与对象爱

"排除生殖器的对象爱，在我们看来是性心理发展的一个阶段；它在时间上同弗洛伊德所谓阳具发展阶段重合。不只时间重合，二者之间还有密切得多的内在联系。"他又补充："癔症症状应理解为这种组织——被界定、结构化为对生殖器的排除——的反面。"

〔Die Objektliebe mit Genitalausschluß scheint als psychosexuelles Entwicklungsstadium zeitlich mit Freud's „phallischer Entwicklungsstufe" zusammenzufallen, mit ihr aber auch durch innere Verbindungen eng verknüpft zu sein. Die hysterischen Symptome hätten wir als das Negativ der libidinösen Regungen aufzufassen, die der Objektliebe mit Genitalausschluß und der phallischen Organisation entsprechen.（第89页）〕

我得说，自己很久没重读这篇文章了，曾把这项工作交给你们当中的两个人。也许你们应该知道，我给出的癔症幻想代数公式明明白白地就在其中：



不过，下一步我要让你们看到另一件同样存在于文本中的事；依我看，尚无人对此停留。原文如下：

“Wir müssen außerdem in Betracht ziehen, daß bei jedem Menschen das eigene Genitale stärker als irgendein anderer Körperteil mit narzißtischer Liebe besetzt ist.”〔原版第89页〕

“我们还必须，”他说，“考虑到下面这一点……”

他在什么时刻这样说？就在前几行刚刚提出问题以后：为什么事情是这样？

- 为什么会有这种抗拒？为什么会有这种怒火——直说吧，它已在想象层面暗暗涌起——非要在活生生的要害处阉割他者？亚伯拉罕以Grauen、即恐怖回应。此前几行足以证明，我引入“怒火”一词有根据。

……“因此，我们必须考虑到：每个人严格意义上的生殖器，在自恋场域中得到的投注，都强于身体任何其他部位。”

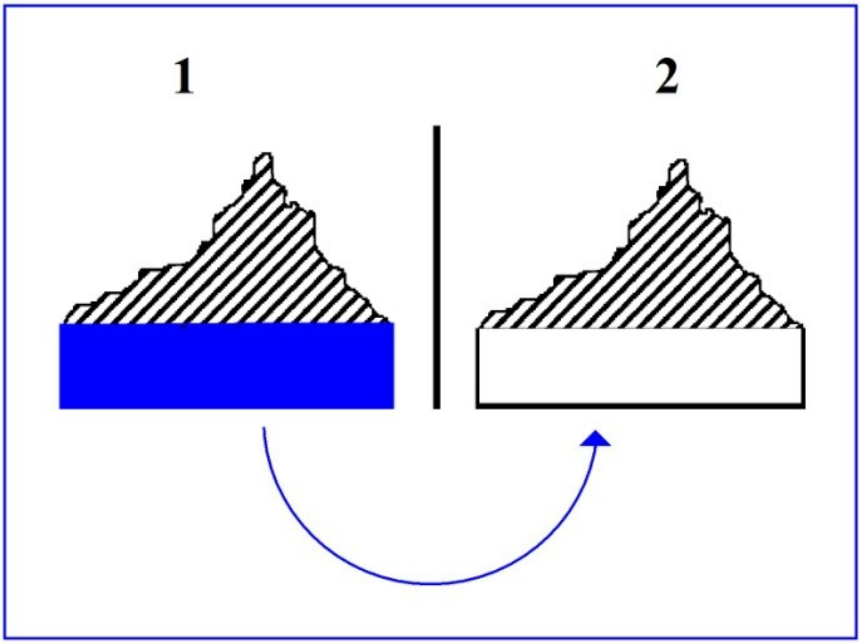
为了使他的思想毫无歧义，他又明确说[注7]：

> [注7] 拉康在这里的译文，比伊尔泽·巴朗德在 Payot 2000年版（第221页）的译文更接近字面。后者译作：“我们知道，每个人都以一种具有特权的自恋之爱投注自己的性器官。因此，在对象的性器官以前，对象身上的一切都可以受到爱。”

“恰好与此对应，在对象层面，人会先投注其他一切、任何东西，而不是生殖器。”

我不知道你们是否充分意识到，这条说明暗含什么。它不是孤立在那里，仿佛一次笔误；一切都表明，它正是亚伯拉罕思想的底层。我没有把握能轻快跨过，把它当成通行真理。尽管这种表述显然必要，我不知道此前是否有人指出过它。

我们试着把事情设想得更清楚。引入自恋的唯一意义，是向我们表明：投注的发展过程取决于自恋的种种变故。让我们理解一下。这里是自身身体的领域、自恋场域。试着表现一句话所说的东西：没有任何地方比生殖器部位受到的投注更强。这意味着，无论从身体哪一侧取线，最终会得到如下图形：



如果要赋予亚伯拉罕的话以理由和后果，它便暗含：假如图中表示自恋投注的轮廓〔1〕，事情并不如最初可能以为的那样——不是从顶部抽走能量，再把它转给对象；不是投注最强的区域卸载，开始给对象一点投注。我的意思是，只要我们讨论的是其整本书所必然要求的亚伯拉罕思想——否则那本书再无任何意义——能量恰恰从投注最低处抽取；对面则在对象世界中形成某种对象投注〔2〕，对象作为对象存在。

也就是说，正因为主体自己的生殖器仍受到投注，对象的生殖器才不受投注。他已经把这一点解释得最清楚，绝无其他理解方式。

请想一想，这一切是否把我们带向比想象中更广阔、更重要的地方。关于镜像阶段中镜像的功能，似乎有一件事没人察觉：如果自恋对象

与另一个对象之间发生的沟通、倒转、倾注或相互倾注，主要由镜像关系调节，那么我们是否应发挥一点想象力，重视由此产生的结果？也就是说，如果人同他者的关系——无论有性还是无性——受到治理和组织，那么想象界中这项关系的组织中心，恰在镜像时刻、镜像阶段形成。

这难道不值得我们停下来吗？它同所谓面孔、同“面对面关系”之间的联系，比人们以为的密切得多，却从没人注意。我们常常使用这个词，并带上某种重音；但它的独特之处似乎还没有得到准确点明。

从后方进行的生殖性交，叫作 a tergo，即 more ferarum、“按野兽的方式”。这话可不该说给猫听——容我这样讲，真是恰到好处。只消想想那些“猫女”，你们就会觉得，想象性结构中或许有某种决定性因素：对绝大多数物种而言，同欲望对象的关系根本上被结构为“从后方而来”，被结构为一种覆盖或受到覆盖的世界关系。

少数物种则必须从正面完成此事。对这种物种来说，把握对象的某个敏感时刻具有决定性——如果你们相信镜像阶段经验，以及我试图在那里找到并界定为关键事实的东西。直立动物腹面出现时，有某种根本之物同它联系起来，对象正由此得到界定。

在我所谓爱欲的各种基本位置和侧面中，这条观察的全部后果似乎还没有得到充分强调。倒不是这里那里看不见痕迹，也不是作者们没有早已指出：几乎所有“原场景”都会唤起、再现或围绕对一次 a tergo 式性交的感知组织。

为什么？许多观察可以沿这个方向排列。但我要提醒你们：在人类心理的想象构成中，某些对象取得孤立价值，尤其成为所谓部分对象。

值得注意的是，如果拿一个垂直表面作为尺度——这个表面平行于镜面，仿佛调节镜像深度——这些对象不但位于前方，还从中突显，把来到前方之物提离深度，仿佛从力比多浸没中浮出。我说的不只是阳具，也包括那个根本属于幻想的对象：乳房。

谈到这里，我想起优秀的吉普夫人一本名叫《小鲍勃》的书[注8]。海边，一个女人在水上仰浮；那个令人说不尽的小丑小鲍勃发现她的两只"小糖面包"——他这样说——并惊喜地望着其外形，作者的笔下也不乏几分欣赏。阅读那些搜集儿童话语的作者总不会毫无收益；这句话肯定是现场听来的。众所周知，这位女作家是一位已故神经外科医生的母亲，而那位医生很可能正是小鲍勃的原型。不得不说，她有点蠢；但这丝毫不减少我们从中得到的益处，反倒增加了。

> [注8] 吉普〔本名西比尔·加布里埃尔·玛丽—安托瓦内特·德·里凯蒂·德·米拉博，马特尔·德·让维尔伯爵夫人〕：《小鲍勃》，巴黎：Calmann-Lévy，1920年，第177页。

如果我们也从格式塔关系来看"乳头"，或许能更好地理解应在对象关系中赋予它的真正功能：它从背景中孤立出来，也因此被排除于同母亲的深层哺育关系。若非如此，要让婴儿含住那个乳头，或许不会经常那样困难；神经性厌食的现象也许会是另一番面貌。我这里要说的是：你们应记住一个小图式，以理解自恋投注与对象投注之间相互发生之事的动力；两者之间的联系，正使这套机制有理由得到命名和单独考察。绝不是任何对象从一开始、在根基上都能简单界定为部分对象，相去甚远。

但是，自身身体同阳具的这种关系之核心特征，必须视为根本，才能看见它事后（nachträglich）制约同一切对象的关系。倘若阳具对象没

有这种从身体图像中以“空白”涌现的根本可能——像一座岛，海图只画出海岸线，从不描绘内陆——那么，“可分离”“可能失去”的性质也会不同。一切欲望对象也是如此：从一开始作为格式塔孤立出来，是关键所在，因为岛内之物永远不会被画出。人永远不会满帆驶入生殖对象。把对象定性为“生殖性的”，并不能界定进入生殖阶段时所谓的“后矛盾情感性”[注9]；否则，从来没有任何人进入过这个阶段[注10]。

> [注9] 卡尔·亚伯拉罕在原版第90页、Payot 2000年版第222页制作一张表格，把力比多组织阶段同对象爱的发展阶段并列。他把严格意义上的生殖阶段同对象爱的最终阶段对应，并称后者为“后矛盾情感性对象爱”；但原文从未出现“生殖对象”一语。
>
> [注10] 速记稿缺失一页。从“但是，自身身体同阳具的这种关系之核心特征……”至“从来没有任何人进入过这个阶段”，系据听课笔记重构。

相关知识卡 **卡尔·亚伯拉罕的力比多阶段与对象爱**

今天说的内容使我想起刺猬。我读过《刺猬》。当我停在人与动物的这种关系上，便想到去读它。刺猬怎样做爱？显然，a tergo 式姿势必有些不便。我会打电话问让·罗斯唐。这个插曲就不多讲。刺猬的参照来自文学。阿尔基洛科斯在某处这样说：

“狐狸知道很多，懂得许多花样；刺猬只懂一种，却十分高明。”[注11]

> [注11] 阿尔基洛科斯：《残篇》，弗朗索瓦·拉塞尔校订，安德烈·博纳尔翻译并评注，巴黎：美文出版社，1958、1968年，第177号残篇：“狐狸懂许多花样，刺猬只懂一种，却十分高明。”诗人在这首长短短格诗中把自己比作刺猬，能以讽刺力量教训对手。

然而，眼下这件事恰恰同狐狸有关。吉罗杜在《贝拉》[注12]中，不知是否记得阿尔基洛科斯，忽然以闪电般的笔法写到一位先生；他也知道一种十分高明的绝招，并把它归给狐狸。也许联想在这里发挥了作

用；说不定刺猬也懂这一招。无论如何，刺猬急需知道，因为它要清除满身寄生虫，而这项操作对刺猬极其困难。吉罗杜的狐狸这样做：它从尾巴开始，极缓慢地走进水里。

> [注12] 吉罗杜作品的这一出处仍待核实，并非《贝拉》。

- 它慢慢滑入水中，让水逐渐淹没身体，直至外面只剩鼻尖，最后几只跳蚤聚集在鼻尖上；

- 跳起它们最后的芭蕾。随后，它把鼻尖也浸入水里，彻底洗掉一切累赘。让这个形象向你们表明：一切自恋关系，都被设想为阉割的根源。

第27课

就在准备向你们作今年最后一次讲话时，我想起柏拉图在《克里提亚斯》开篇的祈求。确实就在这里，他把声调当作衡量所说之物的根本要素。愿我也懂得守住这个声调[注1]。为此，柏拉图祈求的正是他将在这部未完成作品中谈到的对象：不折不扣，是诸神的诞生。

> [注1] 参见柏拉图《克里提亚斯》106b："失调时，恰当的惩罚就是重新入调；让我们祈求这位神赐予一种使我们免遭失调的疗药，一切预防性疗药中最有效、最好的一种：知识。"伽利玛七星文库版。拉康在评论厄律克西马科斯的发言时，已经谈过声调、和谐、协调和尺度。

这个会合令我颇为高兴，因为我们虽是在旁支上，却也已十分接近这一主题；甚至听见一个在某些方面以无神论为业的人，向我们谈到诸神是"在实在界中存在的东西"。我在这里对你们说的话，许多人每次都会把它接收为某种对作为"特殊者"的他本人说出的话。

我说的是"特殊的"：

- 不是"个体意义上的"；
- 当然也不是任我挑选的某个人，因为许多人、即使不是所有人，都会接收到它；
- 同样也不是"集体意义上的"，因为我发现，对于各自接收到的东西，每个人都在你们之间留出……

争议、即使不是分歧的位置。

所以，从一个人到另一个人，中间留着很大空间。严格说来，这也许就叫“在荒漠中说话”。

当然，我今年无须抱怨任何人“逃离”；人人都知道，荒漠里几乎也可以人满为患，因为荒漠不由空无构成。真正要紧的，是我敢于希望：你们正是来到几分荒漠中找到我。我们不要过分乐观，也别太自负；不过仍可以说，在座每个人都对荒漠的边界有过一点挂念。正因此，我才确信：我对你们所说的话，实际上从未妨碍自己在你们某些人身边碰巧必须承担的角色——分析家。

直说吧：

- 我今年一路的论述瞄准分析家的位置；我把这个位置区分为：分析家为回应转移的力量而作出回答时，处在回答核心的位置；
- 分析家在这个属于自己的位置上，必须从分析家的一切理想中缺席；
- 只要我的论述遵守这一条件，我相信它就能在某些人面前，让我的两个位置得到必要协调：
- 分析家的位置；
- 向你们谈论分析之人的位置。

当然，可以从不同名义、不同条目表述某些属于理想秩序的东西；分析家也有一些资质要求。设立这种标准已经足够。比如，分析家不应对若干事情全然无知；但这些并不参与他作为分析家的根本位置。

这里当然会打开围绕“知识”一词的歧义。柏拉图在《克里提亚斯》开篇的祈求中诉诸知识，借以保证自己面对将要处理的东西，仍能保持适度声调。因为在他的时代，歧义小得多。那里的“知识”，远比今天更接近我尝试为你们表述分析家位置时所瞄准的东西。今年我选择从苏格拉底这个典范形象出发，理由和正当性正在这里。

所以上次，我来到一个自认为根本的点。它是我们此后要陈述之物的转折点，也就是我的图式中对象(a)的功能；毕竟，这是我至今阐明得最少的功能。我谈到对象是一个以分离部分呈现的部分，即所谓“部分对象”。我又把你们带回一篇文本——恳请你们假期里详细、认真地参看——并请你们注意：亚伯拉罕这个引入“部分对象”概念的人，以最明确的方式把它理解为恰好排除该部分的对象爱，也就是对象减去这个部分。

“部分对象”开始介入以及它从此受到关注，所围绕的经验基础正是如此。

温尼科特作为儿童行为观察者，对过渡性对象所作的推测，最终也同克莱因学圈的思考有关。很久以来，我的听众若确实听懂了，应当不止隐约感觉到一个极明确的事实：对象的这种部分性同我所谓“转喻”功能关系最为密切；而转喻在语法学中也引起同样歧义。

我的意思是，人们在那里也会告诉你们，它是“以部分代整体”；这种说法使真理与错误同时敞开：

- 作为真理，我们马上会理解，“以部分代整体”使这个部分在操作中发生转变，成为整体的能指；

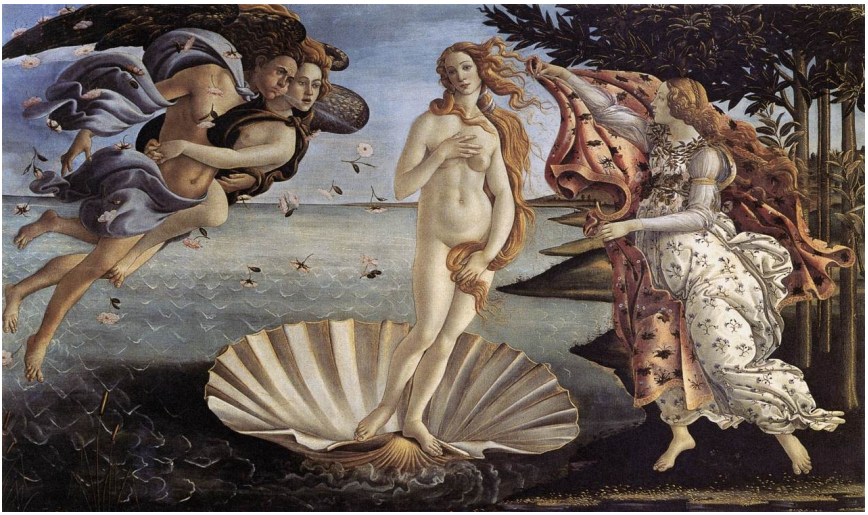
- 作为错误，如果只抓住它的“部分”一面，换言之，若朝现实参照的方向理解它，便会出错。我在别处已经充分强调，不再重讲。

重要的是记住上次在黑板图式周围所讲的东西——稍后我还会用更简单的形式重画另一幅。你们要知道，欲望对象同这一事实在力比多层面的对应项之间有何关系。关于欲望对象，我始终在你们面前强调、表述并坚持它的根本特征：在分析经验中，它被结构为部分对象，并具有根本填堵功能。而我上次突出显示的这种关系，恰好是自身身体层面上最不可化约地受到投注的东西：自恋的根本事实及其中心内核。

我从亚伯拉罕那里摘出的句子是：现实阳具在主体不知情的情况下，仍是最大投注得以维持、保存和守住的中心。恰恰在这种关系中，部分对象在他者受到投注的图像里被省略，留下空白。德语 besetzt 的“投注”本身含有歧义，在这里取得全部意义：不只是装载能量，也有某种环绕中心空白的东西。

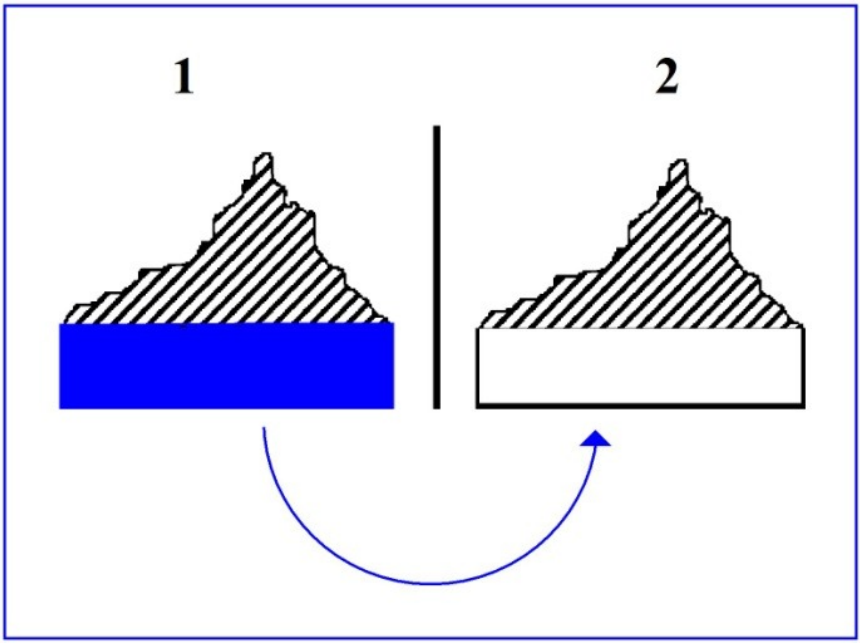
如果还须冲击另一项不言自明之事，不妨看看我们可以把哪幅图像竖立在欲望迷醉的顶峰。正是那个从柏拉图主题到波提切利画笔，始终以同一形式复现的维纳斯诞生：

- 阿佛洛狄忒 · 维纳斯，泡沫之女；
- 从海浪中升起的维纳斯，在爱之苦涩波涛上挺立的身体；
- 维纳斯，或者同样地，洛丽塔。



如果我们确实懂得在象征方程中认出这幅图——借用费尼切尔的说法，就是“女孩 = 阳具”[注2]——它会教给我们这些分析家什么？阳具又教给我们什么？这里的表述方式并无不同，严格说来完全相同：当我们以象征方式看见阳具时，恰恰是在它不在的地方；我们假定它在面纱之下，在欲望的挺立中显现：

[注2] 见《文集》第565页注1。



它在镜子这一边〔2〕：受到假定之处，正是它不在之处。

如果它出现在我们眼前，出现在维纳斯这具光彩夺目的身体中，那是因为这个形式恰恰作为阳具“不在那里”而受到投注——按我们刚才所说的意义——被从外部包围它的一切诱惑、一切 Triebregungen〔驱力冲动〕所投注。阳具连同自身能量，则在镜子这一边，在自恋围栏之内〔1〕。

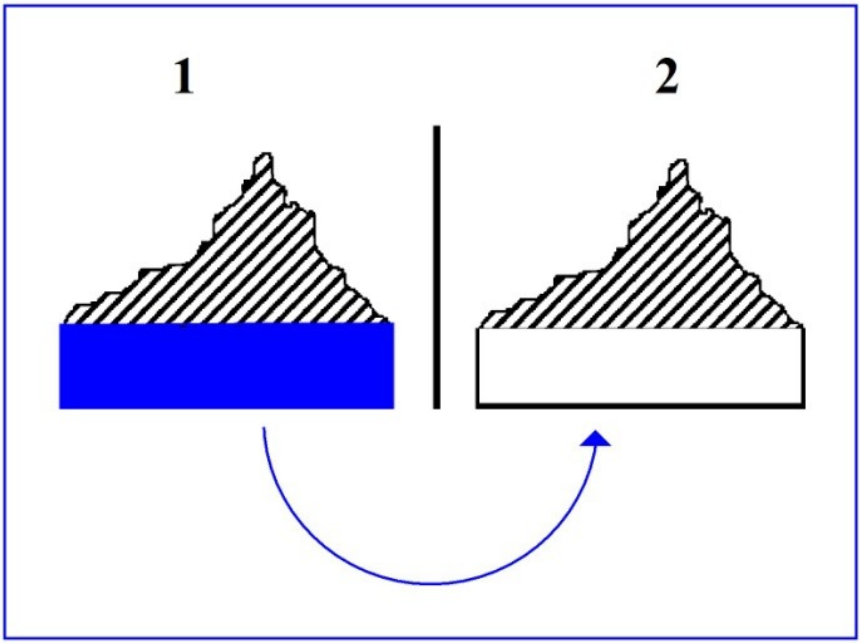
若把镜子放在这里，便得到如下关系：以迷人形式涌现的东西，受到力比多潮流的投注；这些潮流来自能量被抽走之处，即所谓自恋基础的底部和根基。只要尊重其中关系和要素，一切形成对象结构之物都从那里汲取。

在欲望的特权功能中，构成 Triebregung 的东西——即严格称为欲望、区别于要求和需要的关系——就坐落在这个剩余中。图像中与它相应的，则是图像同自己所缺部分认同的幻景；那个部分不可见的在场，恰好赋予所谓“美”以光辉。这就是古希腊语 ἵμερος〔himeros，欲情〕的意思；我曾多次接近它，甚至玩过它同 ἡμέρα〔hémera，白昼〕的谐音[注3]。对象(a)功能的思考，正围绕这个中心点展开。我们当然还要回到这里，也须提醒你们最初出发的神话——我说“神话”——即今年讲《会饮》时为你们编造的“伸向木柴的手”的神话。

[注3] 参见1961年2月8日课末。

要让这个神话为真，这只手必须携带怎样奇异的热量，才能一接近木柴便迸出火焰，让对象燃烧？一切善良灵魂都会反抗这个纯粹奇迹；因为这种现象无论多么罕见，即使被认为不可思议，终究也必须无法阻止。真正完整的奇迹，是一只手在这场诱发的大火中出现。它是彻底理想的图像，是一场如爱一般被梦见的现象。

- 人人都知道，爱火只会无声地燃烧。
- 人人都知道，潮湿的木梁可以长期藏住它，不让任何东西显露在外。
- 人人都知道，《会饮》中那个最可爱地愚笨的人——阿伽通——奉命以近乎可笑的方式表述什么：爱的本性是“湿润”的本性。这句话从根部说的，恰好同黑板上的东西完全相同：对象爱作为对活物之爱，其蓄水池正是这道 Schatten、这道自恋阴影。



上次我向你们提出这道阴影的在场；今天我甚至愿意称它为一块霉斑。“发霉（moisi）”这个名字或许比人们以为的更恰当，因为其中含有 moi、即“自我”。我们由此会重新遇见温柔的费讷隆的全部推测；按人们的说法，他同样摇曳不定，也把自我当作某种我说不清的同神性相亲的标记。

我完全能像别人一样，把这个隐喻推得很远，甚至使自己的论述变成一条给你们床单的信息。床单只要在浴缸边缘搁上一阵，就会浮出死老鼠般的臭味；你们应能从中辨认一种根本的人类标记。我的分析风格偏爱那些被人称作乃至贬斥为“抽象”的道路，并非纯属个人喜好；也许只是想保护你们的嗅觉，其实我和别人一样懂得怎样挠它的痒处。

无论如何，你们在背后会看见这个神话点渐渐显出轮廓。它无疑源自力比多发展；分析始终不太知道怎样把它定位在发展阶梯上，却围绕“泌尿情结”及其同火的作用之间的晦暗关系划出边界。水火互不相容，彼此对抗；那是原始祖先的游戏。

你们知道，分析发现，我们的祖先看见火焰出现时，最初的游戏反射必定是朝它撒尿；《格列佛游记》也重演这一幕。“uro：我燃烧”同“urina：我尿在上面”之间有深层关系[注4]。这一切都铭刻在婴儿经验深处：晾干床单的操作、浆得莫名其妙笔挺的被单之梦，

> [注4] 参见西格蒙德·弗洛伊德：《文明及其缺憾》，巴黎：PUF，1971年，第37页注3及第38页。

- 或者更确切地说，是维斯孔蒂先生那里“洗衣女工的爱欲”。有人有幸看过他那场华丽的戏剧，会记得台上展现了所有可能的白色，以此说明并让我们亲眼看见：为什么舞台上的皮埃罗身穿白衣[注5]。总之，这是一个非常人性的微小环境，围绕尿床与最初遗精之间的暧昧时刻翻转。

> [注5] 1961年，维斯孔蒂拍摄了电影《洛可兄弟》，并在巴黎执导舞台剧《可惜她是个妓女》。

- 爱与欲望的辩证法，正围绕这一点在最敏感的根部展开。

中心对象、欲望对象，就在这个现象中心呈现为“从你们爱之水域中被救出的对象”。我们不必再推动这个神话；它安静地化身在儿童最初看到的所谓“小地图”中，也就是每个分析家都熟悉的床单上那块小小的科西嘉岛。

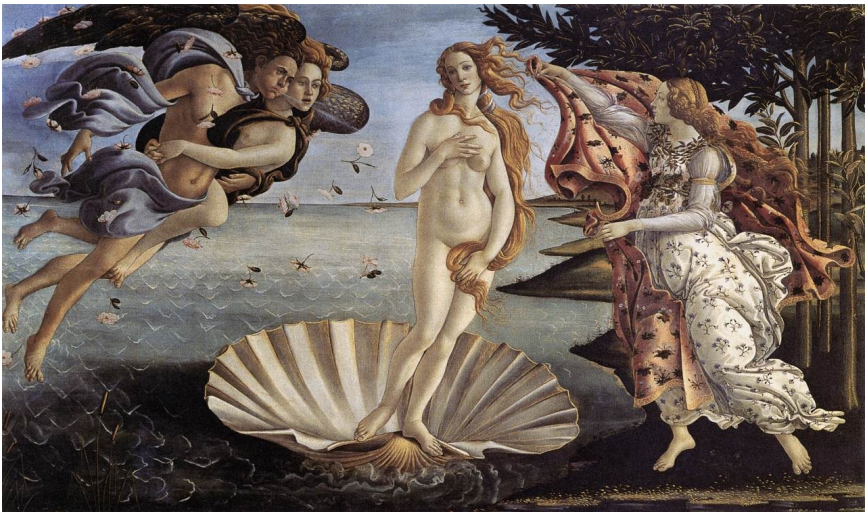
对象所在的位置——这正是我那则神话的功能——恰好处于同一簇燃烧荆棘中央。正是在那一点，某种“存在者”有一天曾以晦暗的回答——“我就是我所是”——宣告自身。我们不知道是谁在那里说话，因此仍不断听见“Che vuoi?——你想要什么？”的疑问。卡佐特笔下魔鬼那颗奇异而可变形的骆驼头在那里嘶鸣；“欲望那忠诚的小母狗”也可以从中走出。这就是我们面对欲望之小(a)时所处理的东西；它是整个结构一路围绕其旋转的顶点。

至于这种从未被超越的力比多吸引，我指的是：在发展中先于它的那些东西，即作为分离对象出现的最初形式——乳房、粪便——只有在事后（nachträglich）被重新把握为“曾在同一位置玩过同一游戏”时，才取得自身功能。某种东西从原初要求、从哺育的 Trieb〔驱力〕开始进入爱的辩证法；哺育驱力之所以从一开始就确立，是因为母亲说话。

那里存在一种向满足之外的召唤。名叫“乳房”的对象立刻取得工具价值，从而区分出一个背景：乳房不只是被推开、被拒绝的东西，因为人已经想要“别的东西”。粪便——最初的礼物——也围绕要求而保留或给予，作为对要求的回应。在我们曾经结构化口腔和肛门关系的整个前史中，都有一项功能：“拥有”同“存在”混合，或被用来召唤母亲在她能提供的一切依附性支撑之外的“存在”。

我已经告诉你们，正是从阳具及其进入这项辩证法开始，“存在”与“拥有”的区分才因为在阳具中汇集而敞开。越过阳具对象，问题——这样说正合适——以另一种方式朝对象敞开。这个岛屿般的涌现所呈现的幻想和反射，正是阳具作为欲望对象的化身；而它恰好在图像中最为

崇高的化身里显现，也就是我刚才作为欲望对象摆出的那个形象：它恰恰化身为图像所缺的东西。



主体同欲望对象后续的一切关系，都从这里发源：如果对象凭自己所缺之物俘获我们，那么，它凭什么俘获我们，应到哪里寻找？同对象关系的后续和地平线——只要它首先不是保存关系——就是追问对象“肚子里有什么”。这沿着我们试图分离小(a)功能的道路继续，也就是严格属于萨德的道路：人一直追问对象到其存在深处，要求它从最隐秘之处翻出自身，填满这个作为迷人形式的空形式。

相关知识卡 萨德作品中的规则化享乐与身体碎片化

人向对象追问的是：它能够把这个问题承受到什么程度？归根到底，它只能承受到：

- 最后的存在之匮乏得到揭示之处；
- 问题同对象毁灭合而为一之处。

正因为这是终点，才有我去年向你们设置的屏障：美或形式的屏障。保存对象的要求经它反射到主体自身。

拉伯雷某处写到，卡冈都亚即将出征。妻子指着一处对他说："守住这个最受珍爱的地方。"在当时，指出它比今天容易得多，因为你们知道，那件名叫"鳕鱼袋"的衣饰当时极其显眼。意思是：它不能留在家里。第二句话真正充满智慧——拉伯雷的话从不缺少智慧——她说：

"把一切都投入战场，一切都可以拿去，但这个要不可化约地守在中心。"

……问题正是不能拿它冒险[注6]。

> [注6]　拉伯雷：《巨人传第三部：善良的庞大固埃的英雄事迹与言论》第八章〈鳕鱼袋何以是军人铠甲的首要部件〉："她看见丈夫全身披挂，唯独没有鳕鱼袋，正要去参加战斗，便说：'亲爱的，为免它受到伤害，请给这个最受珍爱的地方披上铠甲。'"

这使我们的辩证法发生翻转。因为倘若从主体出发思考欲望真如此简单，倘若我们会在欲望层面重新找到认识论层面发展出来的那个神话——把世界当成一张完全从主体蜘蛛肚子里抽出的巨大蛛网——那么，这一切当然很漂亮。

可这意味着什么？主体说“我欲望”，真会如此简单吗？

远没这么简单；你们从经验知道，它比说“我爱得如海洋一般”难得多[注7]。弗洛伊德批判宗教激情时，这个表达很漂亮。我爱，我浸泡，我打湿，我淹没，而且还到处流口水；不过这一切只是墨水晕开，往往勉强只够打湿一块手帕，而且这种情形越来越少见。19世纪中叶以来，那些“湿漉漉的伟大女人”已经隐退。谁能给我看看当今的路易丝·科莱，我一定专程去见。

> [注7] 西格蒙德·弗洛伊德：《文明及其缺憾》，法译本，巴黎：PUF，1971年，第6页以下。

成为欲望者是另一回事，它似乎把“我”悬在那里；无论如何，它把“我”如此牢牢粘在幻想中，以至我敢断言：除了热内先生在《阳台》中指出的地方，你们找不到欲望的这个“我”。我已经向你们谈过让·热内先生——亲爱的热内……有一天，我为他讲过整整一次长研讨班[注8]。你们很容易在《阳台》中找到那段幻想游戏。

> [注8] 1957—1958年研讨班《无意识的形成》，1958年3月5日课第二部分。

热内极精彩地指出，姑娘们十分熟悉一点：这些急于化身自己幻想的先生，无论想出怎样的玄妙花样，都有一个共同特征——在执行时，总得借某个细节让事情显得“不是真的”。否则，一旦变得完全真实，人们也许就再也找不到自己身在何处；主体甚至可能没有活下来的机会。

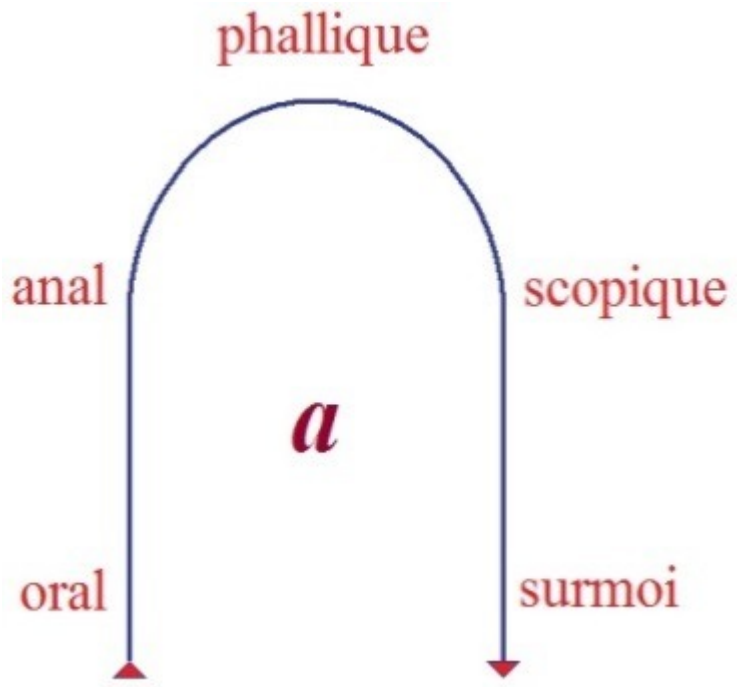
这就是被划杠的能指 $\mathcal{S}$ 的位置。写 S，是为了让人知道这里仅仅是一个能指；这种非真实的标记，就是主体作为幻想第一人称的位置。我能找到的最好表示法——以前已在某处暗示过几次——是把法语 ça 的

软音符号恢复成它的真正形式：那不是软音符，而是撇号。在 c'est 的撇号中，有无意识的第一人称。甚至可以划去末尾的 t，写成 c'es。这就是在无意识层面书写主体、书写幻想主体的一种方式。

必须说，这并不便于从对象通往对象性。如你们所见，人们甚至谈到光谱中某些谱线的位移。欲望对象相对于现实对象——只要我们能够在神话意义上向往它——存在整体错位；它根本由阳具出现时的否定性质或被包含性质所决定。

刚才从古老形式一路讲到毁灭地平线，简要走过对象，目的也只有这一点：

- 从婴儿往昔的孔窍对象，或者容我这样说，"肛造对象"；
- 直到根本具有矛盾情感的瞄准所指向的对象；欲望到最后仍保持这种瞄准。谈论主体同欲望对象关系中所谓"后矛盾情感"阶段，是彻底的谎言，因为它也没有任何批判上的必要。



正是这套以阳具顶点为参照、把诸对象排列成上升并彼此协调的阶梯，帮助我们理解各层次的联系。例如，施虐性攻击绝不是对某种所谓基本攻击性的简单满足，而是追问对象存在的一种方式；它从对象那里汲取阳具顶点所引入的“二者择一”：存在还是拥有。

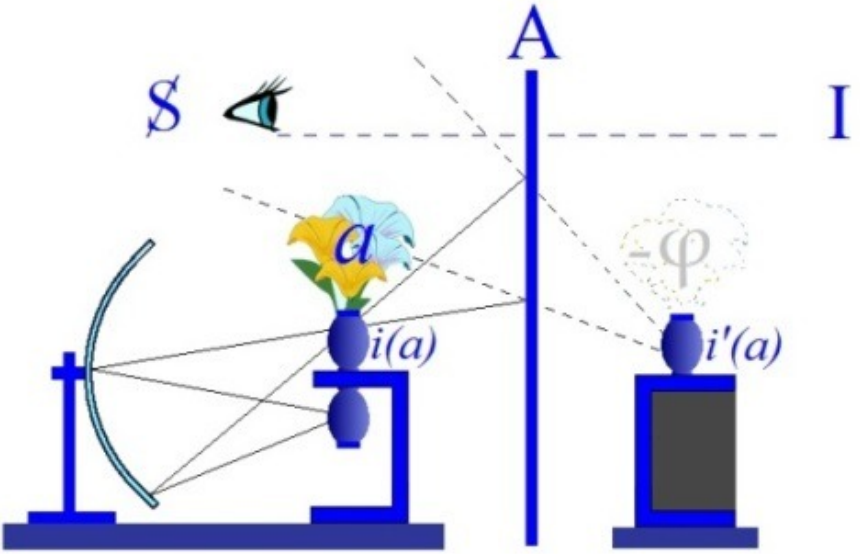
经过阳具阶段以后，我们发现自己“仍和先前一样充满矛盾情感”，这倒不是最大的不幸。真正的问题是：以这种视角呈现事物时，我们会注意到自己从不走得太远。对于这个作为欲望对象的对象，总有一刻我们会放手，因为不知道该怎样继续追问。

迫使一个存在者——这正是小(a)的本质——越过生命，并非人人都能做到。这不只是说强迫乃至痛苦本身有自然限度；即使迫使一个存在者感受快乐，也不是我们能轻易解决的问题。理由很充分：是我们在操纵游戏，问题牵涉的正是我们自己。

- 人人都惊讶，萨德笔下的朱斯蒂娜竟能无限承受一切虐待；最后甚至必须由朱庇特本人介入，降下雷霆，才让事情结束。但实际上，朱斯蒂娜只是一道影子。

- 只有朱丽叶真正存在，因为做梦的是她。她作为做梦者，必然要——请读故事——让自己暴露于欲望的一切风险，而这些风险绝不小于朱斯蒂娜所承受的。当然，我们很难觉得自己配得上这样的同伴，因为她走得太远。社交谈话中不宜把她说得太多。那些只关心自己小小个人的人，也只能在其中发现一点微薄兴趣。

于是，我们又被带回主体。既然主体不过是铭刻在一种关系中的撇号，而这种关系首先是同大他者欲望的关系，那么，整个欲望辩证法怎能从主体那里得到推进？



大 I、自我理想之能指的功能在这里介入。严格说来，正如我告诉你们的，理想自我 i(a) 所防范的正是它：

- 人试图拿住的珍贵之物；
- 这件陶器、这只小罐——自古便是“受造物”的象征——每个人都试图借它赋予自身一点一致性。

当然，一切都为此共同作用，包括形式和模型的全部观念。在对大他者的参照中，我们拥有这项支撑的构造；围绕它，花是否会被拿住的游戏才得以展开。为什么？因为主体再无其他方式存续。分析教给我们的，不正是恐怖症图像的性质和彻底类比性的功能吗？弗洛伊德曾在当时的民族志构造中、在如今已大受动摇的“图腾”名目下把它寻找出来。

但还剩下什么？只剩这一点：为了欲望、争斗、体面乃至生命，人愿意冒一切风险，却不愿拿某个极限图像冒险，不愿让把主体铆在自身图像上的岸边消解。鱼和树不会有恐怖症。博罗罗人并不是金刚鹦鹉，这不是对金刚鹦鹉的恐怖症。如果其中貌似包含类似禁忌，二者唯一的共同因素，只是图像在框定并辨别对象时的功能，也就是理想自我。

欲望者化身于几乎任何事物的隐喻，在一个个体案例中总可能重新变得迫切。

请记得小汉斯。当被欲望者在大他者的欲望面前毫无防备，而这种欲望威胁着 i(a) 的岸边和边界，永恒的装置就会重现，主体把它构造出来。他仿佛被关在“还没有杀掉你之前的熊皮”里[注9]；然而，这张熊皮其实里外翻转，恐怖症患者从内部保卫镜像的另一面。镜像当然有投注的一面，也有防御的一面，是抵挡母爱那片太平洋的一道堤坝[注10]。

> [注9] 这里“你”的使用令人费解，但所有笔记版本都这样记录。
>
> [注10] 参见玛格丽特·杜拉斯的小说《抵挡太平洋的堤坝》。

简单说，大他者的投注受到理想自我保卫；而恐怖症患者又以某种方式保卫自己阳具的最终投注。我甚至要说，恐怖症是一个亮起的指示灯，警告你“正在使用力比多的储备油”。靠这点储备还能行驶一段时间。这就是恐怖症的含义，也正因此，它以阳具作为能指支撑。

关于这一点，我无需再提醒你们，过去经验中有哪些内容说明并证实这种看法。只需想起埃拉·夏普《单一梦的分析》中的主体[注11]：进

诊室以前，他用一声轻咳警告她；藏在这背后、随着故事和日常幻想流露出来的一切是：

> [注11] 埃拉·夏普：《梦的分析》，伦敦：Hogarth Press，1937年，第五章第125页“单一梦的分析”；法译载《精神分析文献》第3辑。

相关知识卡 **埃拉·夏普《梦的分析》与“单一梦”**

“假如我身处一个不想被人发现的地方，会怎样做？我会轻轻吠一声。人们会说：那不过是一条狗。”

人人都知道其他联想：有一天，一条狗贴着他的腿自慰——我指病人的腿。

我们在这个故事中发现怎样的典范？就在进入分析诊室的时刻，主体比任何时候都更处于防御位置，于是假装自己是狗。他假装如此；在他进门以前，其他所有人才是狗。他警告他们，在自己进去以前恢复人的外表。别以为这以任何方式回应了对狗的特殊兴趣。在这个例子和其他所有例子中，“是狗”只有一个意思：发出“汪、汪”的声音，仅此而已。

“我会叫一声；那些不在那里的人会说：‘是条狗。’”这就是 einziger Zug、单一特征的价值。

当你们拿起弗洛伊德用来说明严格属于自我理想之认同起源的图式时，会看到他从哪条道路切入：集体心理学。他仿佛预示希特勒式大爆发，问道：发生了什么，才使每个人进入那种迷醉，让所谓群众被整块拿住、凝成胶冻？

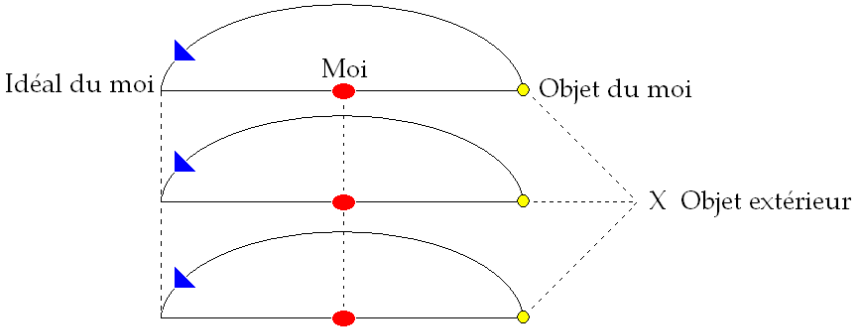


Schéma de Freud

为了让所有主体至少在一瞬间共同拥有同一个理想，使任何事情在一段相当短的时间内都变得可能，需要什么？弗洛伊德告诉我们：必须把所有这些外部对象，当成具有同一个共同特征，即 einziger Zug。

这为什么同我们有关？因为在集体层面真实的，在个体层面也真实。理想的功能——主体同诸对象的关系围绕它进行调焦——准确说来就在于：说话主体的世界里，只需尝试以隐喻方式赋予所有对象一个共同特征。

说话主体的世界，也就是所谓人类世界，意味着：对于所有对象——姑且从分析传统用来典范说明防御性认同的动物世界中取出——只须一道法令，就能把共同特征钉到它们的多样性上。不论它们是狗、猫、獾还是母鹿，要在一个尊重主体 i(a) 的世界中存续，只需下令让它们无论是什么，都一律发出“汪、汪”的声音。这就是 einziger Zug 的功能。

必须维持这项结构，否则便无法设想弗洛伊德在哀悼与忧郁心理学中所说的东西。哀悼与忧郁有何区别？在哀悼中，整个漫长困难的过程

围绕赋予所爱对象的特征之隐喻功能运转，因为这些特征当时拥有自恋特权。换言之——弗洛伊德几乎带着惊讶说出这一点，所以格外耐人寻味——哀悼就是逐件、逐片、逐个符号、从一个大 I 要素到另一个大 I 要素，认证真实的丧失，直至穷尽。工作完成，就结束了！不过，如果这个对象是小(a)、一个欲望对象，这意味着什么？意味着对象总藏在自身属性后面；近乎一句常识。

不过，真正的问题照例只从病理、即忧郁开始。我们在那里看见两件事。奇怪的是，对象虽确然在场，却更难把握；它触发的效应也灾难性得多，甚至会耗尽弗洛伊德所谓最根本的 Trieb，即把人系于生命的驱力。必须读并跟随那篇文本，听清弗洛伊德指出：这里存在某种他说不清的失望。

对于如此受遮蔽、掩盖和晦暗的对象，我们能看见什么？主体攻击的，并不是这个不可见对象的任何特征；不过，只要我们分析家跟随他，仍可通过他瞄准的东西辨认若干特征，也就是他自己的性质："我什么也不是，我不过是个……"请注意，问题从来不在镜像。忧郁者不会告诉你们自己脸色难看、长着一张脏脸或身体扭曲。他是最末等中的最末等，为整个家族带来灾难。在自我指控中，他完全处于象征界领域。再添上"拥有"：他破产了。这难道不足以把你们引向某条道路？

今天我只作提示，标出一个特殊点。相对于哀悼与忧郁这两个词，至少目前在我看来，它是一个交会点。我不会称它为失去对象后的哀悼或抑郁，而会称作某种"悔恨"。它由某类结局触发；我们可以把这种结局标为"对象的自杀"。

所以，这是针对一个对象的悔恨。这个对象以某种身份进入欲望场域，又因这件事或它在冒险中承受的某种风险而消失。请分析这些个案；弗洛伊德已经为你们画出道路。即使在正常哀悼中，他也指出，主体转而朝向自身的驱力，原本完全可能是针对对象的攻击性驱力。

请探究这些戏剧性悔恨出现时的情形。你们也许会看出，有一股怎样的力量返回并针对主体自身，形成一种可能同忧郁症相近的辱骂力量。它的源头在于：既然对象就这样逃走了，那么，当初采取这么多防范又有什么用？既然事情看来竟走到把对象毁掉这一步[注12]，当初偏离自己的真实欲望又有什么用？

> [注12] 速记稿原文为："如果这个对象已经——事情看来是这样——竟走到人们将它毁掉这一步。"

这个极端例子并不罕见。两个欲望主体在所谓"爱的摇摆"中长久纠缠后，转角处便可能发生这样的丧失。它把我们带到大 I 与小(a)关系的核心，也无疑带到某条边界：围绕它，边界本身的安全始终受到质疑。幻想中这里涉及的点，正是我们必须懂得让主体离开的点。这当然要求分析家把能指功能在心理中彻底还原，懂得把握：每当自我理想的位置成为问题，能指总通过怎样的机制、路径和绕道处于核心。

不过，走到论述终点，我只能再指出另一件有关(a)功能的事。苏格拉底知道——分析家至少必须依稀看见——对小(a)而言，根本问题同通

达任何理想完全不同。这座岛上展开的、爱只能围绕勾勒的存在场域，是分析家只能这样思考的东西：

- 任何对象都可以填充它；
- 面对任何一个曾经进入我们欲望场域的对象，我们都被带到边界上摇摆，提出“你是什么？”这个问题；
- 没有一个对象比另一个更有或更没有价值；分析家的欲望所围绕的哀悼，正在这里。

《会饮》临近结尾时，对苏格拉底的赞颂转而指向阿伽通；他是蠢货中的蠢货，是所有人中最蠢的，甚至是唯一彻底的蠢货。偏偏由他说出有关爱最真实的东西，尽管形式可笑。他不知道自己在说什么，只会说傻话；但这毫不重要，他仍然是被爱对象。苏格拉底对阿尔西比亚德说：

“你对我说的这一切，都是为了他。”

这就是分析家的功能，连同它包含的某种哀悼。说到底，这意味着什么？意味着我们重新遇到弗洛伊德本人留在理解范围之外的一项真理。奇怪的是，这或许出于某些求得舒适的理由，也就是我今天以“必须保存那只花瓶”的公式向你们说明的理由。人们似乎仍未明白，“你要爱邻人如同自己”所说的正是这件事。

人们不愿这样翻译，因为按某种理想而言，它大概不够基督教；但请相信我，这是个哲学理想。基督教还没有说出最后一句话。它意味着：

- 面对任何人，你们都可以提出欲望具有完全毁灭性的问题；
- 面对任何人，你们都可以进行这场经验：冒着自身消失的风险，探问一个存在者，看看自己敢走多远。〔1960—1961年研讨班完〕

返回目录