

# 从能指的主体到原乐的主体

——拉康主体理论的激进化演变

林 品

**摘 要：**从 20 世纪 40 年代到 50 年代，拉康都在不遗余力地建构一种以“异化”为关键词的主体理论，以此来反对“自我心理学派”的自我观，颠覆笛卡尔式的“我思”主体。而拉康在 20 世纪 60 年代关于主体与“大他者”相分离的可能性的论述，则将他的理论导向一种与“结构主义”的主体观既联系又差异的新型主体观，使得拉康意义上的“主体”概念能够指涉一种不可被化约为“象征秩序”的构成性效果的主体，一种突破想象性认同与象征性认同的结构性的主体。正是拉康主义主体理论所蕴含的这种激进导向，在 20 世纪 60 年代的法国，对那些渴望摆脱既定结构的青年学生产生了巨大的吸引力，进而为一批“拉康派”青年知识分子投身激进运动带去了直接的推动力。

**关键词：**拉康 主体 大他者 原乐

对于当代西方知识界来说，1968 年 5 月在法国巴黎爆发的社会抗争运动，既是一场影响深远的革命性事件，又构成了一个众说纷纭的争议漩涡。位于该漩涡核心地带的议题是：这场以青年学生为主体的激进政治运动，与 20 世纪 60 年代风靡法国大学的结构主义思潮之间，究竟是一种什么样的关系？

按照一般的观点，结构主义的世界观和主体观似乎在理论上否决了自发性的激进抗争行动的政治意义。一个口耳相传的著名例证是，在“五月风暴”席卷巴黎的时候，格雷马斯（Algirdas Greimas）曾将这样一张公告贴在自己的门上：“巴特说：结构不会走上街头。我们说：

巴特也不会。”<sup>①</sup>——根据格雷马斯事后的说法,这里的“巴特”(Barthes)只是“一个扮演‘结构主义者之整体’(ensemble des structuralistes)这一行动元(actant)的隐喻性元素”。<sup>②</sup>——而在很多法国知识分子看来,那场“五月风暴”即使没有宣告结构主义的死亡,至少也宣告了“不可一世的结构主义”的终结;无数走上街头的革命参与者,以及他们所掀起的声势浩大的造反行动,充分地证明了“结构之世界”(le monde structural)和“结构之人”(l’homme structural)的虚妄性。<sup>③</sup>

然而,耐人寻味的是,雅克·拉康(Jacques Lacan)的精神分析理论虽然也常被视作“结构主义”思潮的重要一环,但它却在20世纪60年代为许多投身“五月风暴”的青年知识分子提供了激进性的文化-政治动能,以至于拉康本人会在面对论敌的揶揄时这样反击道:“如果说五月的事件演示了什么事情,那恰恰就是结构的走上街头!”<sup>④</sup>这种看似悖谬的文化史事实是如何发生的?拉康的主体理论与结构主义的主体观之间存在着怎样的关联,同时又存在着怎样的微妙区别?这种关联与区别使得拉康的精神分析理论蕴含有何种激进性的维度,以至于它能够与20世纪60年代法国社会的激进文化政治发生历史性的耦合?——在本文中,笔者就将对这些问题展开探讨。

## 一、主体作为能指链运作的意指效果

诚然,就拉康对结构语言学与结构人类学的方法论及概念工具的借重而言,拉康在20世纪50年代所启动的事业,可以被描述为精神分析的一种“语言学转向”,拉康也因此被视作结构主义思潮的一位代表人物,他本人也确实曾在接受访谈时,将自己归入“结构主义者”

① Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes* (Paris: Flammarion, 1990), p.204.

② Citédans Francois Dosse, *Histoire du structuralisme, Tome II: Le chant du cygne 1967 à nosjours* (Paris: La Découverte, 2012), p.141.

③ See Ibid, p.140.

④ Ibid, p.141.

的行列<sup>①</sup>。然而，到了20世纪60年代之后，拉康却又转而在他的研讨班上强调，自己的理论取向与“结构主义者”的理论取向存在着关键的不同，以至于在1973年的研讨班上明确地将自己的理论与结构主义思潮相区别<sup>②</sup>。

因而，我们与其将拉康以“重返弗洛伊德”（Retour à Freud）为名所开启的理论建构视作一个具有连贯性的连续体，不如将其视作一项试图探究“无意识的主体”（Sujet de L’Inconscient）之谜的持续性工作。而为了推进这项注定无法圆满完成的工作，拉康对自己的理论进行了巨大的自我否定，借用雅克-阿兰·米勒（Jacques-Alain Miller）的话说，若要真正地把握拉康主义的精神分析理论，就必须去解读“拉康反对拉康”（Lacan contre Lacan）<sup>③</sup>。

按照笔者的观点，我们可以将拉康于《在弗洛伊德主义的无意识中主体的颠覆与欲望的辩证》（“Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”）一文中演示的“欲望曲线图”（graphe du désir），视作拉康在“无意识的主体”问题上的理论变奏的集中展现。需要说明的是，在这篇发表于1960年9月的承前启后的论文中，拉康既对他在20世纪50年代中后期提出的理论观点进行了高度凝练的重述，又为他将在20世纪60年代展开的理论探索建立了基本的问题域和概念框架，并且运用一系列他自创的必须放置在拉康主义理论框架中才能获得理解的法文字符和“数学型”（mathème）<sup>④</sup>，绘制了四张在逻辑上层层递进的曲线图，尝试借助这种高度形式化的手段来整体地传达他关于“无意识的主体”的构成机制的思考。有鉴于此，笔者

① Anika Lemaire, *Lacan* (Paris: Mardaga, 1977), p.30.

② Jacques-Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX: Encore, 1972-1973*, texte établi par Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 1975), p.93.

③ Cited in Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality* (London and New York: Verso, 1994), p.173.

④ “数学型”是拉康将“数学”（mathématique）与“音位”（phonème）这两个词语拼合而成的自创新词，指的是某种类似于数学符号的符号表达式。

接下来对这张欲望曲线图的解读，并不是以发表于1960年的单篇论文为中心，而是以拉康在20世纪50年代和60年代发表的诸多论著和讲演为互文参照的。

第一张曲线图被拉康称作欲望曲线图的“基本细胞”，展现的是能指链的运作对于主体的构成性效果<sup>①</sup>：

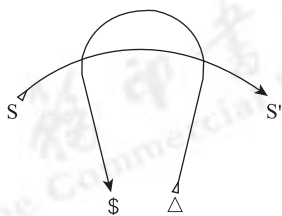


图1 曲线图1

这张图由两条矢量线组成：从左向右的矢量线“ $S \rightarrow S'$ ”，代表的是由线性链接的能指所构成的“能指链”（la chaîne signifiante）；而从右向左的矢量线“ $\Delta \rightarrow \$$ ”，代表的则是主体的构成；后者对于前者的穿透，表示主体是经由能指链运作而得以形构的。位于后者起始端的符号“ $\Delta$ ”，代表某种尚未经受象征化运作的前语言的个体，但需要说明的是，这只是一种出于理论思考的需要而设想出来的存在状态。而位于后者终末端的数学型“ $\$$ ”，则代表那个作为能指链运作的意指效果而出现的主体。

按照拉康的理论观点，由这张曲线图所展现的主体形构过程，意味着主体借助能指链的意指功能而确认自身在社会-象征秩序当中的结构性位置，进而获得某种社会性-象征性的身份认证；但这种确认和获得，又是以主体对于社会-象征秩序的结构性的法则的服从为前提的，是以主体对于某种基本的创伤性丧失的承受为代价的，正因如此，拉康将这里的“主体”标记为“ $\$$ ”，也就是“被划杠的主体”——被

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink (New York & London: W.W. Norton & Company, 2006), p.681.

划开了一道切口的主体。

在此需要特别注意的是，矢量线“ $\Delta \rightarrow S$ ”对于矢量线“ $S \rightarrow S$ ”的穿透是逆向进行的。拉康借此强调的是，能指链的意指效果并不是由能指的线性链接直接显明的，而是在一种预期和回溯的双重运动中产生出来的。更确切地说，能指链在历时层面的线性展开，充其量只是在预期着某个不断滑行的意义所指，唯有经由某个特定的能指在某个特定的时刻对意指滑动的锚定，此前一直遭到延宕的意义，才能作为某种回溯性的建构效果得以产生。拉康将这个锚定能指链的意指滑动并且回溯性地凝定能指链的意义的特殊位点称作“纽结点”（point de capiton），它在曲线图上由两条矢量线的第一个交叉点表示；而两条矢量线的第二个交叉点，则代表回溯性地产生出来的意义。针对这两个交叉点，拉康在第二张曲线图中进行了进一步的说明<sup>①</sup>：

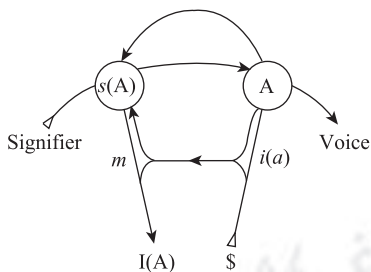


图2 曲线图2

在这张曲线图里，处在纽结点位置的是符号“A”所代表的“大他者”（Autre）。在探讨“无意识的主体”的理论语境中，拉康用“大他者”这个概念指代的，是一种既处在主体之外而又对主体性的无意识维度发挥基本的构成作用的他者性场域，这也就是通过能指链运作的构成性效果而在无意识的层面规约主体位置和主体间关系的“象征秩序”（le symboliqueordre）。拉康在纽结点的位置上标记大他者的符号，这样

① Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.684.

的形式化手段旨在说明，对于历时性的能指链来说，正是作为象征秩序的大他者，充当着使意指效果得以产生的共时性的代码网络，能指与能指之间的相互关系，是通过参照这个规范性的代码网络而得到调停的；而在线性展开的能指链当中，这种共时性结构的作用在纽结点上获得了具身化的显现，换句话说，纽结点作为大他者的代理，占据着大他者的位置，从而回溯性地固定住能指链上那些不断发生转喻性意指滑动的漂浮的能指。

处在两条矢量线的另一个交叉点位置的数学型“ $s(A)$ ”，指涉的就是由这种回溯性建构所产生的意义，这里的小写字母“ $s$ ”，代表的是作为意指效果的“所指”（*signifié*）。而拉康采用“ $s(A)$ ”这样的符号组合是意在表明，由此产生的意义乃是作为“大他者的功能”的所指，也就是说，是由大他者提供给主体的所指。

除了上述这两个交叉点的符号标记之外，第二张曲线图与第一张曲线图相比，还发生了其他几处变换和增补。其一，从左向右运动的矢量线由“ $S \rightarrow S$ ”变为“*Signifier*  $\rightarrow$  *Voice*”，纽结点之后的部分被拉康标记为“声音”。在这里，“声音”应当被理解为一种无意义的客体，也就是从能指链中除去回溯性的意指运作之后所剩下的无意义的客体性残余。

其二，逆向穿透能指链的矢量线由“ $\Delta \rightarrow S$ ”变为“ $S \rightarrow I(A)$ ”。拉康将“被划杠的主体”从矢量线的终末端移置到矢量线的起始端，是意在说明一种移情性的幻觉，这种幻觉会使得主体将回溯性建构的结果体验为内在固有的本质属性；而在主体性的层面，这种幻觉也就使得经由能指链的运作才得以形构的主体性，会被体验为总是已然具备的主体性。在这个意义上，个体总是已然成为主体，因而，拉康在第二张曲线图中用“ $S$ ”取代了“ $\Delta$ ”之前所处的位置。而这条经由“ $A$ ”与“ $s(A)$ ”穿透能指链的矢量线，也就不再是表示个体成为主体的形构过程，而是表示主体在他者性的场域通过认同于大他者所提供的意义所指而形成的“象征性认同”（*l'identification symbolique*），主体



由此获得的是象征秩序当中的某个位置。拉康用数学型“ $I(A)$ ”来代表这个位置，并且引用弗洛伊德的术语，将这个主体借以进行自我审视与自我判断的位置称作“自我理想”（*l'idéal du moi*）。

其三，拉康还在能指链的矢量线和“象征性认同”的矢量线之间，插入了一条新的矢量线“ $i(\alpha) \rightarrow m$ ”。这里的“ $\alpha$ ”代表的是以“镜像”为典型的想象性的“他者”（*autre*），“ $i(\alpha)$ ”代表的是主体通过将“自恋性力比多”投注到这个想象性他者之上而形成的“理想自我”（*le moi-idéal*），“ $m$ ”代表的则是主体通过认同于“理想自我”而形成的想象性的“自我”（*moi*）。而“ $i(\alpha) \rightarrow m$ ”这条矢量线，表示的也就是以“镜像认同”为典型情境的“想象性认同”（*l'identification imaginaire*）。

在此需要详加说明的要点是，这条新增的想象性认同的矢量线，又分别与前两条矢量线相连接，从而形成了一条“ $A \rightarrow i(\alpha) \rightarrow m \rightarrow S(A)$ ”的环路和一条“ $S \rightarrow i(\alpha) \rightarrow m \rightarrow I(A)$ ”的短路。

借助“ $A \rightarrow i(\alpha) \rightarrow m \rightarrow S(A)$ ”这条环路的设计，拉康意在强调，自我与镜像式他者之间的想象性关系，从一开始就受到大他者的干预和调节。如果说，理想自我的形象是经由主体的自恋性注视而得到凝定的，那么，这种注视的目光正是从大他者为主体所指示的位置发出的，也就是从主体通过象征性认同所获得的自我理想的位置发出的。在这个意义上，经由想象性认同而形成的自我，可以说总是生活在从他者性位置发出的目光之下，其仿效理想自我而开展的行为，也可以说总是某种迎合这道目光的表演。

然而，拉康对于“ $S \rightarrow i(\alpha) \rightarrow m \rightarrow I(A)$ ”这条短路的设置，则又提示着移情性幻觉的存在，这种幻觉遮蔽了能指链运作的痕迹，使得主体并未意识到其自我认同如何有赖于大他者的中介，并未意识到自己的行为是如何受到大他者的指引，而是将象征性的审视转化为想象性的自我注视，将“有意识的自我”想象为自己的行为的根源，将自身体验为独立而自主的能动者。

拉康在 20 世纪 50 年代的工作重心，就在于通过与自我心理学派的论战，揭破这样一种“自主的自我”的幻觉，揭示主体性的无意识维度，以及这种无意识维度是如何受到象征秩序的构成性作用的。而在演示第二张欲望曲线图时，他又再度重申自己对自我心理学以及笛卡尔式主体观的批判：

这里出现的是一种对于自我认识（*me conna*）来说具有根本性意义的误认（*méconnaître*）的歧义性。因为，在这种“后视图”中，主体所能确证的，就是这个前来与他相遇的预期形象——也就是他在其镜像中捕捉到自身的形象。我不会在这里从头重温我的“镜像阶段”理论，那是我开发出来的第一个战略位点，我用它来反对那种在精神分析理论中受到赞同的所谓“自主的自我”的假定，这种假定的学术性重建，为那一类提议要增强自我的错误治疗方案提供了合法化的论证，它们致力于让自我在接受治疗之后转向成功的适应——这种在精神上放弃职责的现象，联系着那个因战争而流散的移民社群当中的精神分析师群体的老化，联系着从一种杰出的实践到一种证明它对于美式生活方式的适用性的刻着“良好家政”的批准印章的约简。

……在笛卡尔式我思的历史后果中，意识被提升到对主体具有根本性意义的地位，按照我的观点，这种提升乃是一种带有误导性的强调，它对于那个行动中的“我”的透明性的强调，是以那个规定着它的能指的不透明性为代价的。<sup>①</sup>

按照拉康的观点，他与自我心理学派的一个至关重要的分歧点，就在于如何以弗洛伊德的主体观为参照，回溯性地返观笛卡尔式的主体观念。而从笔者的视角上看，论战双方对于笛卡尔式主体观的延承

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), pp.808-809.



或颠覆，不仅代表了弗洛伊德主义的两种发展方向，而且还在二战之后欧美社会的特定语境中，代表了两种不同的面对战争创伤与文明危机的回应方式。

在这个意义上，自我心理学派围绕“自主的自我”所展开的理论与实践，可以被视为那些因战争而被迫流亡的精神分析师对于几经毁灭的现代西方文明基本信念的顽强修复与勉力重建，还可以被视为那些亟待融入美国社会的精神分析师对于发达资本主义社会的新型社会管控机制的有意配合与间接强化，而这样一种以引导个体适应现实——更进一步说，也就是帮助个体在既定的社会规则系统中获取世俗成功——为旨归的心理学-医学实践，同时是以抹除精神分析理论所潜藏的社会批判意涵为前提或者说代价的。

与此形成鲜明对照的是，拉康围绕“无意识的主体”所展开的理论与实践，则不仅发展了弗洛伊德最具颠覆性的理论创见，而且还在重新阐释这一创见的过程中引入了社会-政治性的维度。用阿尔都塞（Louis Althusser）的话说，弗洛伊德是将他的理论“建立在拒斥‘心理人’（homo psychologicus）迷思的基础之上”的，而拉康“识别并领会了弗洛伊德的革命性的决裂，他在‘决裂’这个术语最充分的意义上理解了它，在其最严格的意义上采纳了它，并迫使它毫无让步或迁就地生产出自身的推论。”<sup>①</sup>按照阿尔都塞的概括，弗洛伊德-拉康的革命性洞见在于：“真正的主体是没有自我的形式的，是没有以‘自我’、‘意识’或‘存在’——无论是自为的存在、规矩身体的存在还是‘行为’的存在——为中心的形式的，人类主体乃是离心的，是由一种没有‘中心’的结构所构成的，除了在‘自我’的想象性误认之中，也就是说，除了在自我‘认出’他自身的意识形态形构之中”<sup>②</sup>。诚然，拉康在他的著作中并没有使用“意识形态”这个带有浓厚政治

<sup>①</sup> Louis Althusser, “Freud and Lacan”, in Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and other Essay*, translated by Ben Brewster (New York and London: Monthly Review Press, 2001), p.195.

<sup>②</sup> Ibid, pp.218-219.

色彩的术语,但正如米勒所指出的,拉康对于“理想自我”与“自我理想”在弗洛伊德著作当中的区别的提炼和再阐释,其实已经将一种特定的政治维度植入到心理学的根基之中,理论阐发者可以顺理成章地将“自我理想”建构为一种社会-意识形态功能,因而,“所有的心理学都是社会性的”这个命题,可以被视作一种拉康主义的理论观点。<sup>①</sup>

从拉康主义的理论视角上说,“意识形态”可以被阐释为这样一种运作机制:“意识形态机器”通过象征性认同与想象性认同之间的环路,将个体询唤到结构性的社会关系网络的指定位置,使其获得某种社会性-象征性的主体身份,令其按照该身份的规定扮演特定的社会角色。换言之,主体之所以成其为主体,乃是因为他接受大他者的询唤,服从大他者的法则,臣服于大他者的权威。与此同时,意识形态机器又借助象征性认同与想象性认同之间的短路,使得接受“意识形态询唤”的主体在凝定自我所扮演的社会角色的同时,将这个屈从于大他者之权威的臣服者,“认识”/“误认”为自主地控制自己行为的能动者。

在这个意义上,拉康主义的精神分析理论也就为战后西方知识界提供了一种能够对主体如何屈从于社会权力系统的意识形态运作机制展开批判性反思的方法论,并且在法西斯主义的阴影挥之不去、冷战的意识形态战争愈演愈烈、资本主义国家的社会规训遭致不满、苏联模式的极权管控也曝光于天下的时代情境下,与一股旨在揭示现代文明的主体性神话和解放性话语背后的权力运行逻辑的思想潮流发生历史性的耦合。

## 二、主体与大他者的欲望辩证

就第二张曲线图所演示的这种意识形态运作机制而言,一个至关重要的问题在于:该图所标示的结构性环路能否完全闭合?换句话说,

<sup>①</sup> See Jacques-Alain Miller,“Les Réponses du reel”, dans Jacques-Alain Miller, *Aspects du malaise dans la civilisation* (Paris: Navarin, 1987), p.21.

想象性认同与象征性认同之间循环往复的协同作用是否封闭自洽？

在笔者看来，对这一问题的回答，正是拉康在主体问题上的理论变奏的关键之所在。而拉康演示的第三张曲线图，就展现了他在经过理论转折之后对这一关键问题的回答<sup>①</sup>：

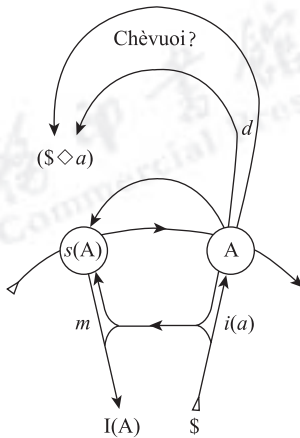


图3 曲线图3

在这张曲线图中，上述那条演示想象性认同与象征性认同的协同作用的结构环路绽开了一处非闭合的裂口，从中生出了一个形似问号的图案。如图所示，此处裂口出现在大他者——也就是为能指链的意指效果提供规范性依据的共时性代码网络——的位置。

对于结构主义式的理论立场来说，这个共时性的代码网络意味着一种完整而连贯的系统；而在经历了“拉康反对（结构主义者）拉康”的重大转折的拉康主义理论中，那个为主体提供意义所指的大他者，则被设想为一种不可避免地存在着根本性缺失的网络，一种在其核心地带持存着创伤性空洞的场域。

就拉康对于“象征秩序”的理论设想而言，举办于1959年11月至1960年7月的第七期研讨班，堪称这场“拉康反对拉康”的理论变

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.690.

奏的关键转折点。正是在这期研讨班上，拉康开始尝试对“象征秩序的创伤性内核”展开理论化的探讨。他为这个无法融入象征秩序却又位于能指网络的核心位置的创伤性元素专门发明了一个新术语——“外密性”（extimité），借助这个由“私密的外在性”（extérioritéintime）凝缩而成的矛盾修辞，来尝试描述那种既在外又在内、既不在外又不在内的悖论性状态；与此同时，拉康还从弗洛伊德的著作中撷取出“原物”（das Ding）这个概念，借以指称这种绝对抵制象征化之物。

在拉康的理论视野中，无论是视觉性的“事物表象”（Sachvorstellung），还是听觉性的“词语表象”（Wortvorstellung），它们在人类的精神活动中都是按照象征秩序的结构性的法则组织起来的；而“原物”则遭到精神机制的原初压抑，遭到象征法则的原初禁止，遭到能指网络的原初排除，因此无法由“事物表象”或“词语表象”来表征，无法经由能指获得象征化，而是只能“由空无来代表”<sup>①</sup>，只能以“空无”的形式出现在能指网络当中。与此同时，拉康又将这种不可象征化的“原物”指认为象征化过程的动力源，用拉康的话说，它是一种“处在无意识表象之引力的初始建立层面的原初功能”<sup>②</sup>，整个表征活动或者说象征化过程，就是围绕着这个不在场的空无运行的。正是在这个意义上，原物构成了象征秩序的外密性的内核。

而在《在弗洛伊德主义的无意识中主体的颠覆与欲望的辩证》这篇论文中，拉康更是进一步提出：“根本就不存在可被说出的元语言”，“根本就不存在大他者的大他者”<sup>③</sup>。也就是说，并没有一种能指与所指稳定对应的代码网络能够来确保意义建构的牢固性，并没有一种绝对优先的特性能指能够来担保大他者所提供的意义所指的权威性。这也就意味着，任何一个充当纽结点的能指，都只是在进行一种临时的

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII : L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, texte établi par Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 1986), p.155.

② Ibid, p.77.

③ Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.813.

偶然的冒充，纽结点对能指链的回溯性建构，总是会留下裂缝和缺口。因而，主体是无法完全化约为能指链运作的构成性效果的，第二张曲线图所标示的结构性的环路，总是存在着无可避免的破绽。

也正是从这处位于纽结点 / 大他者位置的破绽出发，生成了第三张曲线图新增的问号图案。拉康用代表欲望 (désir) 的符号“d”，来标识这条曲线；他同时还在“问号”的顶端，用意大利语标上了一个问题——“汝所何欲？”(chèvuoi?)。拉康之所以作出如此标记，联系着他对于“无意识的主体”的欲望与大他者之间的微妙关系的特定理解：

人对其欲望的持续无知，与其说是对于欲望何物——这毕竟还是能被勾勒出轮廓的——的无知，不如说是对于从何处欲望的无知。

正是在这里要回答以我的那句格言：无意识乃是关于大他者的话语 (l'inconscient est discours de l'Autre)。在这句格言中，“de”应当在拉丁文单词“de” (宾格的规定) 的意义上被理解：“关于话语中的大他者” (de Alio in oratione)，由“这是关系到你的事情” (tua res agitur) 来补足。

但我们还必须加上这句格言：“人的欲望乃是大他者的欲望” (ledésirde l'hommeest le désir de l'Autre)。在这句格言中，“de”提供了语法学家所谓的“主格的规定”——也就是说，人是按照大他者的方式来欲望的 (c'estentantqu'Autrequ'ildésir)，正是这给出了人类激情的真正范围。

这就是为什么，假设主体得益于被称作“精神分析师”的搭档的技术诀窍——即使他并不知晓这一点——而以如下的形式承担那个关于大他者的问题：“他究竟想从我这里得到什么？”(Que me veut-il?) 那么，那个采取诸如“汝所何欲？”(chèvuoi?) “你究竟想要什么？”(que veux-tu) 这样的形式，从主体期待一个神谕式的答复的地方又回到主体这里的大他者的问题，就是将主

体导向他自身的欲望的道路的最佳问题。<sup>①</sup>

“人的（无意识）欲望乃是大他者的欲望。”——这堪称拉康最著名的格言之一，它在拉康的著作中多次出现，在不同的文本语境中带有不尽相同的语义。当拉康在《在弗洛伊德主义的无意识中主体的颠覆与欲望的辩证》这个标题下探讨“欲望的辩证”时，他的直接对话对象之一，显然是黑格尔（Georg Hegel）提出的“主-奴辩证法”，更准确地说，是科耶夫（Alexandre Kojève）对“主-奴辩证法”所作的阐发。科耶夫提出，人类的欲望不同于动物的欲望，因为人类的欲望“并不是指向一个实在的、‘实证的’、给定的客体，而是指向另外一个欲望”，也就是说，只有当一个人“想要在其人的价值、在其作为人类个体的现实中‘被欲望’或‘被爱’或者说‘被承认’”的时候，欲望才是人类的欲望。<sup>②</sup>黑格尔-科耶夫的这一论点无疑对拉康产生了重要的影响，但必须指出的是，拉康所探讨的“欲望的辩证”，又与黑格尔-科耶夫的论点存在着关键的差异：黑格尔-科耶夫是在主体间性的框架中探讨欲望的辩证运动，而在拉康看来，主体之间的相互承认，必须要以语言为中介方能进行，必须要象征秩序当中经受大他者的调停。正因如此，拉康就“欲望的辩证”最终得出的命题，并不仅仅是“人的欲望乃是他人主体的欲望”，而是“人的欲望乃是大他者的欲望”：

如果欲望是在主体的需求（besion）穿过能指的峡谷这一条件中，由话语的存在强加给他的一种效果；如果……我们必须用大写字母“A”确立“大他者”的观念，以之作为言语展开的场所……

① Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, pp.814-815.

② Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, assembled by Raymond Queneau, edited by Allan Bloom, translated by James H. Nichols, Jr. (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969), p.6.



那么，这个假设就必须被提出，作为一种任由语言摆布的动物的一个特征，人的欲望乃是大他者的欲望。<sup>①</sup>

对于笔者来说，“人的欲望乃是大他者的欲望”这句格言所包含的语义大致可以概述为：“无意识的主体”作为能指链的意指运作的构成性效果，其欲望是在大他者的场域中获得形构的，是通过与他人主体在大他者的场域当中交往而获得确认的。也就是说，处在象征秩序当中的主体，总是需要借助能指，将某种前语言的“需求”转化为言语性的“要求”（demande），通过向他人主体表达要求进而寻求他人主体的回应，方可谋求愿望的满足；而提出要求的主体与回应要求（同时也回以要求）的他人主体之间的交互关系，乃是由规约主体间关系的大他者来调停的，通过能指链表达出来的要求与在能指链下方不断发生意指滑动的所指之间的对应关系，乃是要经由大他者对能指链的回溯性锚定才能获得确认的。这意味着，“只有在大他者的欲望的层面，人才能辨认出他的欲望”，“只是在看到一个完整的链条在大他者的欲望的层面起作用时，主体的欲望才被构成”<sup>②</sup>。在这个意义上，“无意识的主体”的欲望乃是一种“按照大他者的方式来欲望的欲望”，一种“欲望着大他者所欲望之物的欲望”<sup>③</sup>。这同时还意味着，在主体发出的要求中，总是包含有某种无法经由他人主体的回应来获得满足的剩余，那就是对大他者——或者说，作为大他者之代理占据着大他者之位置的他人主体（例如，哺乳期的婴儿所面对的母亲、俄狄浦斯式结构中的儿子所面对的父亲或父性权威，神学语境中的信徒所面对的“上帝”，等等）——的认可渴求，进而是对大他者的爱的渴求；为了赢得大他者的爱，主体必须服从于大他者所颁行的法则，力争成

① Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.628.

② Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, texte établi par Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 1973), p.235.

③ Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.784.

为能够满足大他者的要求的可欲对象。在这个意义上，“无意识的主体”的欲望乃是一种欲望着成为大他者的欲望对象的欲望，一种“对（大他者的）欲望的欲望”<sup>①</sup>。

然而，拉康在欲望曲线图中借助新增的问号图案所强调的要点是，当主体将大他者体验为正在欲望的他者时，他遭遇到的却是大他者的欲望之谜。如前文所述，大他者存在着根本性的缺失，这导致大他者对能指链的锚定难以避免地会出现裂隙，从而造成意义所指的晦暗不明，使得大他者的欲望对主体来说成为一种深不可测的难以破译的未知数，主体因此陷入关于大他者的欲望的谜团之中，进而在不堪忍受的疑惑与焦灼中产生出歇斯底里式的质询：“你究竟想要从我这里得到什么？”“你究竟想要我做什么？”而由于“人的欲望乃是大他者的欲望”，主体向大他者发出的质询，同时也就返回到主体自身，成为主体向自己发出的质询：“你想要的究竟是什么？”

出现在问号矢量线末端的数学型“ $(\$ \diamond \alpha)$ ”，就是对大他者的欲望之谜的应答。拉康将这个数学型称作“幻象公式”（*formule du fantasme*），它代表的是想象界与象征界的交互作用在无意识——也就是“关于大他者的话语”——的层面所形成的“幻象”。在拉康的理论框架中，“幻象”作为一种“在意指结构当中产生效应的影像”<sup>②</sup>，它的基本功用是实现了对大他者的缺失的屏蔽，实现了对不堪忍受的创伤的防御，实现对“汝所何欲”这个谜题的解答。也就是说，正是幻象为主体的欲望建立了可欲求某物的框架，为主体的欲望提供了可欲求之物的坐标，从而“指引”主体走上欲望的道路，“教会”主体组织欲望的方式，在这个意义上可以说，主体的欲望乃是“由幻象支撑的”<sup>③</sup>。

更进一步说，正是幻象将主体放置在一个借以投射欲望的“屏幕”面前，将主体安排在一个搬演欲望的“场面调度”当中，从而让主体

① Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.852.

② Ibid, p.637.

③ Ibid, p.780.

得以在“大他者的欲望之谜”面前维持住他自身，让主体得以“随着被幻象所规定而定位他自己”<sup>①</sup>，在这个意义上可以说，主体正是通过幻象才形构为“欲望的主体”。

拉康的“幻象公式”——“ $(\$ \diamond \alpha)$ ”是由三个符号构成的：左边的“ $\$$ ”代表的是欲望的主体；中间的菱形“ $\diamond$ ”表示“欲望着”<sup>②</sup>，而右边的“ $\alpha$ ”所代表的，并不是第二张曲线图中出现过的“镜像”/“想象性他者”，而是欲望的“客体-成因”（object-cause），拉康将它称作“客体 $\alpha$ ”（objet  $\alpha$ ）或“客体小 $\alpha$ ”（objet petit  $\alpha$ ）。

需要特别说明的是，在拉康的理论框架中，“客体 $\alpha$ ”并不是一般意义上的“欲望对象”，而是使得某物成其为欲望对象的成因，是促成主体对某物产生欲望的成因。一般意义上的“欲望对象”是可抵达的、可获致的，也是可以经由能指而得到象征化的；而“客体 $\alpha$ ”则是一种主体无法抵达、无法获致的绝对的客体，是一种无法经由能指而得到象征化的客体。正因如此，拉康选择采用“ $\alpha$ ”这个本身不指涉任何所指物的纯粹的字符，来命名这种注定逃脱语言的捕获、然而在拉康的理论框架中又必须被言说的客体；或者说，他是用这个纯粹的字符，来充当不可象征化之物与能指网络当中的某个（空洞的）位置之间的中介，从而让这个客体在得到正面表述的同时，保留它作为空洞的拓扑学性质。

就“大他者的欲望”而言，“客体 $\alpha$ ”表示的是大他者的外密性的内核，是大他者的根本性的缺失，是大他者的场域中那个深不可测的难以破译的未知数，这使得大他者的欲望成为了谜一样的欲望，使得大他者仿佛是在欲望着某种“在主体之中而又超出主体”的无可捉摸之物。就“人的欲望”而言，“客体 $\alpha$ ”表示的是能指链的意指运作所留下的未获象征化的剩余，是主体在经受能指链运作的过程中所

① Jacques Lacan: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, p.168.

② Jacques Lacan: *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.653.

蒙受的创伤性的丧失，是主体在经历创伤性体验之后，回溯性地构想出的某种已然在“原初压抑”中遭到割除的原物，这种原初的已然失落的客体，构成了主体尝试在幻象中借由一个又一个欲望对象来探寻的欲望客体，构成了主体始终寻而不得的“在对象之中而又超出对象”的欲望客体。从这个角度上说，“客体 $\alpha$ ”指涉的是双重的缺失，既是大他者的根本性缺失，也是主体的根本性缺失。

而幻象作为想象界与象征界的交互作用，则是对这双重缺失的双重屏蔽。幻象通过表象的移置和凝缩、能指的转喻和隐喻，为主体提供了“客体 $\alpha$ ”的幻象性替代者。那些经验性的实证性的对象之所以成其为欲望对象，正是因为它恰好进入到主体的无意识幻象的框架当中，填充了不可想象也不可象征化的“客体 $\alpha$ ”的空洞位置，充当了“客体 $\alpha$ ”的幻象性替代者。也就是说，经验性的实证性的欲望对象所散发出来的迷人魅力，乃是它在幻象结构中占据某个特定位置的结果，但基于屏蔽缺失的结构需要，主体又会失陷于这样的幻觉效应——魅力来自于欲望对象本身。正是在这个意义上，“客体 $\alpha$ ”可以说是使得某物成其为欲望对象的成因，是促成主体对某物产生欲望的成因，但与此同时，“客体 $\alpha$ ”作为已然失落的欲望客体，又是使得无意识欲望的真正满足变得不可能的原因，使得主体作为欲望的主体总是在欲望的原因。

在此至关重要，是“客体 $\alpha$ ”的悖论性特质使得“被划杠的主体”与“客体 $\alpha$ ”之间的欲望关系成为了一种悖论性的关系。按照拉康在1958年初次提出“幻象公式”时的说法，“ $(\$ \diamond \alpha)$ ”中的“ $\diamond$ ”所表示的是一种既“包围”又“生发”、既“链接”又“断链”的悖论性关系<sup>①</sup>。而到了1964年的第十一期研讨班上，拉康又结合主体与大他者的关系，对这个符号的含义作了补充和重述，他将这个菱形图案拆分为如下两条V形矢量线<sup>②</sup>：

① Jacques Lacan: *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.634.

② Jacques Lacan: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, p.190.

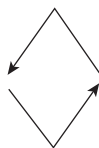


图4 符号的矢量线表示图

在拉康的再阐释中，组成菱形图案的两个V形矢量线分别代表了发生在主体与“客体 $\alpha$ ”的交互关系当中的两种可能的运作过程，它们同时也是发生在主体与大他者的交互关系当中的两种可能的运作过程，拉康将这两种运作过程分别称作“异化”（aliénation）与“分离”（séparation）。其中，从左到右的V形矢量线代表“异化”的运作，从右到左的V形矢量线代表“分离”的运作。

在笔者看来，虽然“异化”与“分离”的对立直到1964年才被明确地提出，但我们在此可以参照“拉康反对拉康”的理论变奏，将这两个概念回溯性地指认为蕴含在拉康主体理论当中的两种不同取向的代名词。

从20世纪40年代提出的镜像理论，到20世纪50年代经“语言学转向”而形成的结构主义理论，拉康都在不遗余力地建构一种以“异化”为关键词的主体理论，以此来反对自我心理学派的自我观，颠覆笛卡尔式的“我思”主体。在镜像理论的语境中，“异化”指的是主体受到镜像式他者的形构，从而将异己性植入自我的形式结构当中；而在结构主义理论的语境中，“异化”指的是“主体在一个外在于他的场域中出生并且被下达命令，受到这个外在于他的场域的构成性作用”<sup>①</sup>，换句话说，也就是主体接受作为象征秩序的大他者的规定。对于这一时期的拉康来说，“异化”可以说是主体基本的构成性特质，是主体无从逃避的宿命。

而随着“幻象公式”的提出，“异化”对拉康来说则意味着这样一种难以避免却又并非不可超越的可能境遇：倘若“客体 $\alpha$ ”的幻象

<sup>①</sup> Jacques Lacan: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, p.195.

性替代者填补了能指网络之中的空洞位置，屏蔽了象征秩序的创伤性缺失，从而使得大他者仿佛成为一个完整而连贯的系统；在这种情况下，将自身的欲望与大他者的欲望等同为一的主体，才会成为能指链运作的意指效果，成为社会 - 象征秩序的自动运转机器的功能部件，成为由他者所决定的异化的主体。

在拉康的理论框架中，受到象征性认同与想象性认同的协同作用的主体，遭受的是双重的异化：一重异化是经由主体在想象性认同中对于想象性他者的误认而产生的异化，另一重异化是经由主体在象征性认同中对于大他者所指示的结构性的位置的认同而产生的异化。拉康在他的研讨班上使用了一张集合论的图示，来说明这种双重异化的状况<sup>①</sup>：

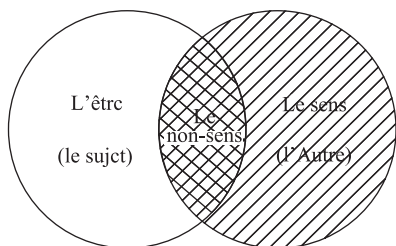


图5 双重异化的集合论图示

这张集合论图示由一个代表“存在”(L'être)的集合和一个代表“意义”(Le sens)的集合构成。其中，代表“存在”的集合显示为空白，拉康借此表达的是，作为“我在”的主体——也就是笛卡尔式的主体——只不过是一种想象性的幻觉、一场由想象性认同与象征性认同的短路所造成的误认；这种“我在”的成立，是以自我对于主体性的无意识维度的拒认或者说无知为代价的，因而，对于这种“我在”来说，主体性的无意识维度也就落入“非意义”(Le non-sens)的领域。代表“意

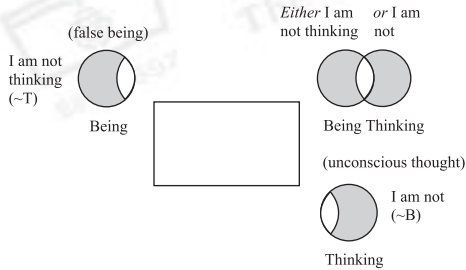
<sup>①</sup> Jacques Lacan: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, p.192.



义”的集合被划以斜线，拉康借此表达的是，真正主导着主体之思的意指运作发生在大他者的领域，主体是作为这种他者性的意指运作的构成性效果而确立主体性的；但这种“它思”的成立，是以屏蔽掉不可想象也不可象征化的根本性缺失为前提的，是以屏蔽掉表征活动或者说象征化过程所围绕的创伤性内核为前提的。在图示中以交错的线条来表示的合集，代表的就是这种为了使异化运作得以实现而必须遭到幻象屏蔽的“不在场/非意义”。

如果说，“异化”的运作构成的是（有意识的）主体之“在”与（无意识的）主体之“思”的分裂，构成的是这样一种“不是……就是……”的状况——“不是我在我不思的地方在，就是我在我不在的地方思”<sup>①</sup>；那么，“分离”的可能性就产生于某种“既不……也不……”的状况，产生于那种既不属于“我在”又不属于“它思”的“不在场/非意义”，产生于主体自身的“存在的缺失”（manque-à-être）与大他者的缺失的重叠并置。也就是说，倘若主体在追逐原初的已然失落的欲望客体的过程中，与绝对抵制象征化的“客体  $\alpha$ ”发生创伤性的偶遇，在这种情况下，主体就有可能遭遇到无法从大他者的话语中获得答复的欲望难题，就有可能在对欲望之谜的持续追问中体验到大他者的根本性缺失，主体的欲望和大他者的欲望之间的联结就有可能发生断裂。随

① 拉康曾在 1966 年至 1967 年的第十四期研讨班和 1967 年至 1968 年的第十五期研讨班上用一张集合论曲线图来表达这种状况：



Cited in Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p.44.

着“分离”从“两种缺失的重合”<sup>①</sup>中出现，随着主体在欲望辩证的博弈中逐渐摆脱大他者的俘获，主体就有可能将自身的欲望与“大他者的欲望”相分离，将自身的存在与社会-象征秩序中的指定角色相分离。

可以说，正是拉康在20世纪60年代关于主体与大他者相分离的可能性的论述，将他的理论导向一种与结构主义的主体观既联系又差异的新型主体观，使得拉康意义上的“主体”概念能够指涉一种不可被化约为“象征秩序的构成性效果”的主体，一种突破想象性认同与象征性认同的结构性的主体。

结构主义取向的主体理论，的确为战后西方知识界提供了一种能够对意识形态运作机制展开批判性反思的方法论；然而，这种赋予共时性系统的自治运作以理论优先性、赋予社会关系网络的自动调控和自行再生产以理论优先性的结构主义理论，同时又抹消了社会行动者的主体性维度的理论地位，在理论上封闭了激进变革行动的动员空间。与此相比，拉康在20世纪60年代形成的主体理论，则在保留了以“异化”为关键词的意识形态批判面向的同时，通过围绕“分离”这个新关键词所展开的论述，引入了某种抵制彻底“异化”的主体性维度，进而标识出某种克服“异化”的行动空间。

正如拉康在1964年举办的第十一期研讨班上所指出的，“异化”在当时的巴黎知识界已经成为一个描述社会现状的著名概念。<sup>②</sup>而拉康主义主体理论所蕴含的激进导向，则在20世纪60年代的法国，对那些渴望摆脱既定的“异化”结构、渴望冲破既存的社会建制的青年学生产生了巨大的吸引力。也就是在1964年的这一期研讨班之后，一帮深受阿尔都塞影响的巴黎高师学生，加入了拉康新创立的“巴黎弗洛伊德主义学派”（École Freudienne de Paris），并且在1966年1月，参照阿尔都塞出版于1965年的文集《保卫马克思》（*Pour Marx*）的

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, p.194.

② Ibid, p.191.

标题，创办了一份取名为《保卫分析手册》（*Cahiers pour l'Analyse*）的刊物。这份刊物的创刊号刊发了由阿尔都塞和拉康的共同学生雅克-阿兰·米勒撰写的论文《论缝合：能指逻辑的元素》，这篇曾在拉康的第十二期研讨班上宣读的论文，对拉康派精神分析的能指理论和主体理论进行了激进化的重述。

米勒将主体之于大他者的场域的关系比作“0”之于自然数序列的关系，并且借用“缝合”（*suture*）这个医学术语来描述这种关系：“自然数序列中的0这个成员，只是一种缝合绝对的零的缺席的占据位置者”<sup>①</sup>。在这里，“缝合”意味着这样一种主体观：在大他者的场域中显现的主体，就像自然数序列中的“0”，只是临时填补空缺的替代者；它的临时性在场所替代的，是作为空无的“绝对的零”，是作为无规定性的“纯粹主体”，是使得大他者无法闭合的“伤口”。在这个意义上，拉康的“\$”既可以说代表着被划开切口的主体、分裂的主体、“异化”的主体，也可以说代表着能指的缺失、能指链的空隙、能指网络中的空洞位置；而在大他者的场域中显现的主体，不过是经由某个能指在转喻性链条中对这种空缺的隐喻性替代所产生的表征效果，这种效果的产生绝非内在固有、必然如此的进程，而是一种具有强烈偶然性的过程。

而就意识形态运作机制的问题而言，这样一种主体观所提示的是：如果说“意识形态询唤”是试图将作为无规定性的“纯粹主体”——相对于异化的主体而言，这可以说是“前主体”或者说“非主体”——“缝合”为结构性位置的占据者；那么，这种“缝合”始终会存在裂隙，这种从空无到异化的“主体化”，始终都无法彻底地完成，主体不可能完全信服、毫无保留地接受大他者的询唤，而是免不了会在某种程度上针对大他者发出的象征性委任产生出这样的质疑：“为什么

<sup>①</sup> Jacques-Alain Miller: “La Suture: Éléments de la logique du signifiant”, dans *Cahiers pour l'Analyse*, Volume 1: *La Vérité*, p.47. <http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa1.3.miller.pdf>.

我是你说我所是者？”<sup>①</sup>诸如此类的质疑显影了主体与大他者之间的不可弥合的缺口，使得主体能够抵制“意识形态机器”的询唤，抵抗大他者的权威，并由此产生出与大他者相分离的冲动。更进一步说，与大他者的场域相分离的主体，不仅能够拒绝大他者施加的象征性委任，摆脱象征秩序为其预设的结构位置，而且还有可能瓦解既存的象征秩序，乃至实现社会—象征领域的激进变革。

### 三、精神分析的伦理与追求原乐的主体

#### 1. 异化的伦理与分离的伦理

就精神分析理论与激进文化政治的耦合而言，“异化”与“分离”的区分之所以格外关键，不仅是因为它标识出两种不同的主体观，更重要的是在于它同时还标识出两种不同的伦理立场。齐泽克（Slavoj Žižek）曾将“异化的伦理”与“分离的伦理”之间的对立称作“阿尔都塞与拉康的对立”<sup>②</sup>，而按照笔者的观点，我们不妨将这二者的对立称作“前期拉康派与后期拉康派的对立”。因为，当阿尔都塞提出“个体总是已经被意识形态询唤为主体”<sup>③</sup>的论点时，他关于“意识形态询唤”的结构性的论述，正是以拉康在20世纪40年代到50年代建立的以“异化”为关键词的主体理论为模型的；而米勒、齐泽克等人阿尔都塞理论之间的批判性对话，则是以拉康在20世纪60年代形成的主体理论作为最重要的思想资源。

对于前期拉康派来说，异化即命运，“主体”是一种由“意识形态机器”所制造的观念，而“历史”则是由遵循“多元决定”的“结

① 这个问题是拉康所总结的歇斯底里问题之公式，齐泽克在讨论意识形态询唤的理论语境中，将它引申为抵制询唤的问题。（See Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* London and New York: Verso, 1989), p.263。

② Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, pp.1-3.

③ Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and other Essays*, pp.175-176.

构因果性”的“无主体的过程”所塑造的。与这种主体观和历史观相关联的伦理态度是：一方面，我们必须开展意识形态分析工作，必须将揭露主体是在何种结构性机制的作用之下成为“意识形态误认”的构成性效果当作一项“科学”任务，另一方面，我们又必须承认“意识形态误认”的不可避免性，必须将“意识形态表象”视作“个体得以发明他与集体性系统之间的‘被经验的’关系的必不可少的地图式幻象或叙事”<sup>①</sup>，必须将某种“想象性认同”/“误认”当作“主体”扮演“历史行程中的行动元”这一角色的前提条件来接受。

而对于后期拉康派来说，“主体”非但不是封闭结构当中的“行动元”，反而恰恰是使得大他者无法成为闭合结构的“伤口”；与这种激进的主体观相关联的“分离的伦理”，则是将超出大他者的场域之外的不可象征化之物当作伦理实践的真正旨归。如前文所述，就“（后期）拉康反对（前期）拉康”的理论变奏而言，第七期研讨班堪称关键性的转折点，而这期研讨班的主题正是“精神分析的伦理”（*L'éthique de la psychanalyse*）。拉康在此提出，精神分析实践的伦理维度在于，为主体提供“无意识欲望的真相”来作为其“行动的尺度”：

如果说存在着一种精神分析的伦理——这是一个开放的问题——那它在一定程度上就是，分析将以这样或那样的方式，无论这种方式是多么简化，提供某种东西来作为我们行动的尺度……

现在，我们分析师能够将那个位置识别为欲望所占据的位置。我们的分析经验引起一种逆转，它将一种不可通约的尺度、一种无限的尺度放置在中心位置，这种尺度被称作欲望。<sup>②</sup>

必须特别强调的是，对于后期拉康来说，“无意识欲望的真相”

① Fredric Jameson, “Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject”, in *Yale French Studies*, Number 55/56 (1977), p.394.

② Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII : L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, pp.359-364.

指向的是作为“欲望的客体-成因”的“客体 $\alpha$ ”，也就是无意识的表征活动所围绕的不可象征化的“硬核”。因而，我们不应将拉康在上述引文中论及的“欲望”等同于“人的欲望乃是大他者的欲望”意义上的欲望，等同于由屏蔽大他者之缺失的幻象来支撑的欲望，而是应当将其理解为一种与“大他者的欲望”之间彼此不可通约的欲望，理解为一种不可能在幻象的框架中获得满足的欲望。正是在这个意义上，拉康提出，“精神分析的伦理”意味着将这样的问题当作“伦理判断”的根据：

你有没有采取同在你之内的欲望保持一致的行动？<sup>①</sup>

而在拉康的理论体系中，“同在你之内的欲望保持一致”，也就意味着绝不向大他者的欲望让步，意味着绝不屈从于由欲望客体的幻象性替代者所提供的满足。那么，这样一种“纯粹的欲望”如何可能？——从笔者的角度上看，这也就是拉康的最后一张曲线图的新增部分所回答的问题<sup>②</sup>：

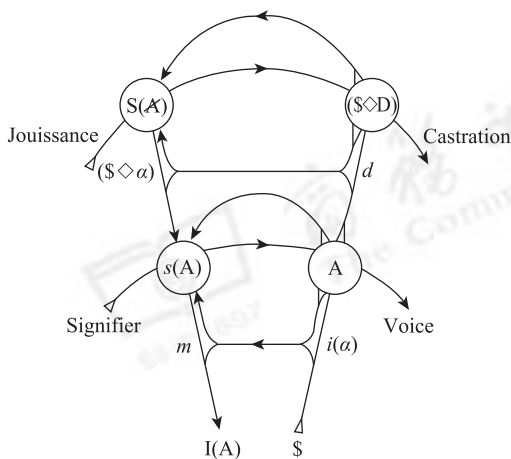


图 6 曲线图 4

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII: L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, p.362.

② Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.692.



相比于第三张曲线图，这张完整的曲线图在图形的上半部分多出了一条从左向右运动的矢量线和一条从右向左运动的矢量线。前者与上文论及的那条指向“ $(\$ \diamond \alpha)$ ”的（大他者的）欲望矢量线——这条矢量线在完整的曲线图中最终返回到“ $s(A)$ ”之上，也就是说，它是象征性认同与想象性认同的结构性环路之裂口的填补——相交，表示的是一种外在于大他者的场域而又与大他者发生交互作用的维度。

在讨论“欲望”问题的语境中，拉康将这种处在大他者的场域之外的维度称作“原乐”（Jouissance）。在法语中，“jouissance”这个概念凝缩着相当复杂的堪称悖论性的语义，它既携带有“性高潮”、“性亢奋”的意思，而又可以用于指涉“伴有暂时失去知觉的强烈的痛苦经验”，它还可以在神学或诗学的语境中表达一种神秘的极乐体验，一种“甜蜜的微妙痛楚”或者“难以承受的欢愉”。<sup>①</sup>而拉康之所以选中这个概念，看中的就是这种微妙而暧昧的悖论性，对他来说，“原乐”意味着一种超出主体所能承受的范围的极致享乐，一种无法整合进象征秩序的法则体系的极致享乐，或者说，它是一种必当遭到象征法则的原初性禁止的极限体验，也是一种唯有僭越象征法则方可接近的极限体验。

正因如此，在最后这张曲线图中，由“原乐”出发的矢量线，在遭到“（大他者的）欲望矢量线”的穿透之后，改由“阉割”（Castration）来标记。拉康借用这个引自弗洛伊德的“俄狄浦斯情结”隐喻的概念，来指代“原乐”所遭受的来自大他者的严酷禁止。

在此格外重要的是，拉康既指出，对于任何一位“言说者”来说，原乐都是遭到禁止的；但他同时又提出，阉割意味着“原乐不得不遭到拒绝，为的是在欲望之大法的逆向标尺上达到它。”<sup>②</sup>也就是说，在拉康看来，象征秩序的法则固然发挥着禁止原乐的功能，但它同时又形构出一种违反法则的诱惑，派生出一种僭越禁忌的欲望，激发出一

① David Macey, *Lacan in Contexts* (London and New York: Verso, 1998), p.202.

② Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.827.

种“追求原乐的意志”，并且为主体的原乐追求提示了参照性的方向。

这种充满张力的论述事实上关联着拉康派精神分析的两种不同的伦理取向。其一可以说是“异化的伦理”在享乐问题上的变体，那就是认定追求原乐的努力注定是徒劳无益的，并由此得出我们应当放弃对于原乐的力争并接受“象征性阉割”的判断。按照这一派的观点，“象征性阉割”乃是人类生存的终极约束，人类主体的享乐必定要经过幻象性表征的调停才可能获得，因而也必定要经受象征性中介的强行过滤和相应抑制；对于陷入能指网络的主体来说，每一个可供抵达的欲望对象都已经是不可能的欲望客体的转喻性替代，而不可能的欲望客体则是一种构成性的丧失。与此相对应的精神分析实践，将“接受阉割”作为精神分析疗程的终点，也就是说，一旦主体准备将“象征性阉割”当作必须付出的代价而加以认可，精神分析实践的最终时刻也就到来了。

其二则是“分离的伦理”在享乐问题上的变体，这种伦理取向强调的是“非阉割的剩余物”的存在，并且将精神分析的伦理维度与这种“剩余物”紧密地联系在一起。按照这一派的观点，“大他者”的过滤网对原乐的“清空”都不可能彻底实现，而总是会撒落某些依然渗透着原乐的残存碎片。<sup>①</sup> 这里的关键之处在于，这些残存碎片作为逃脱了“象征性阉割”的“清空”运作的原乐化身，可以被理解为某种游荡于大他者的场域之外的缺乏“正常”位置的过度性元素；而对于“分离的伦理”来说，唯有与这种超出大他者的场域的过度性元素相绑定的欲望，才称得上是“纯粹的欲望”。如前文所述，坚持这种“纯粹的欲望”，意味着绝不屈从于由“客体  $\alpha$ ”的幻象性替代者所提供的替代性满足；因而，与这样一种伦理取向相对应的精神分析实践，也就势必将“穿越幻象”（*la traversée du fantasme*）当作“精神分析的终点”（*fin d'analyse*）。这也正是拉康在 20 世纪 60 年代的研讨班上提出

---

① Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p.123.

的实践宗旨：精神分析实践要让主体发现幻象是如何遮蔽大他者的根本性缺失的，只有当后者发生的时候，精神分析实践的最终时刻才算到来。

## 2. 穿越幻象与体验驱力

那么，在“穿越幻象”之后，主体的欲望会发生怎样的变化？在笔者看来，由完整的曲线图新增的那两条矢量线所构成的环路，也就是原乐矢量线与（大他者的）欲望矢量线的两个交叉点之间的循环运动，可以被视作拉康对这个问题的回答。

在完整的曲线图中，原乐矢量线穿透（大他者的）欲望矢量线所形成的两个交叉点，分别被拉康标记为“S(A)”和“(\$\diamond D)\$”。其中，“S(A)”代表的是“内在于大他者作为能指之宝库的特定功能当中的缺失的能指”<sup>①</sup>。这种缺失意味着大他者的场域并不是连贯而封闭的，意味着“大他者”的能指网络其实是围绕着某种无法象征化的创伤性空缺编织起来的，正因如此，拉康在这里用来指代大他者的符号乃是“A”——“被划杠的大他者”，而这也正是“穿越幻象”的主体所体验到的大他者，一种被根本的不可能性所抹除的大他者。也就是说，尽管意识形态机器总是试图通过能指链的意指运作向主体施加象征性的委任，试图令主体在社会性-象征性的场域注册一系列的身份，试图将主体询唤到社会-象征秩序的特定结构性位置；然而，对于“穿越幻象”的主体来说，那个为能指链的意指效果提供规范性依据的大他者并不存在，那个给主体所承受的象征性委任赋予权威性认证的大他者并不存在，那个对主体的欲望之谜作出明确解答的大他者并不存在。如果说，主体的核心困惑在于“我是什么”（Que suis-Je？）这个问题<sup>②</sup>，那么，在“穿越幻象”之后，主体将不再能够从大他者那里获得令其信服的答案，主体将体验到一系列象征性委任悉数脱落之后的“主体性的缺乏”。

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p.818.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p.819.

笔者在此要特别强调的是，“主体性的缺乏”并不等同于“主体性的零度”，“穿越”那道投影出丰富多彩的欲望图景的“幻象-屏幕”，并不必然意味着只能面对空无一物的绝对虚无。在后期拉康的理论框架中，与大他者相分离的主体依然有可能获得最低限度的一致性，其途径就在于将自身的欲望与那种“非阉割的原乐碎片”相绑定。

在笔者看来，拉康在第十一期研讨班中对著名的“庄周梦蝶”典故的援引和解读<sup>①</sup>，就可以视作他为这种几乎不可能的可能性所提出的一个意味深长的寓言：

在一场梦境中，他成为了一只蝴蝶。……当庄子醒来的时候，他会问自己，是不是那只蝴蝶梦见他成为庄子。确确实实，他是正确的，而且是双倍的正确，首先是因为这显示出他没有愚蠢到将他自己绝对地等同于庄子，其次还因为他并没有充分地领会到他究竟是多么正确。事实上，就在他变成一只蝴蝶时，他领悟到了他的同一性的根源之一——那就是，他在本质上曾是且正是那只以其色彩妆点自己的蝴蝶——也正是因为如此，凭借这最终的途径，他是庄子。

这一点为下列事实所证明，那就是，当他是那只蝴蝶的时候，他并没有对此感到诧异，他并没有闪现出这样的疑惑——等到他成为醒着的庄子时，他还是不是他做梦梦见的那只蝴蝶。这是因为，当他梦见自己成为蝴蝶的时候，他固然不得不要在之后去为他把自己表征成一只蝴蝶而作证，但是，这并不意味着，他被那只蝴蝶俘获了——他是一只被俘获的蝴蝶，但却是为乌有之物（rien）所俘获，因为，在梦境中，他是一只不为任何人而存在的蝴蝶（il n'est papillon pour personne）。而只有在他醒来的时候，他才是为他者而存在的庄子（il est Tchoang-tseu pour les autres），

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, pp.72-73.

并且被他们的蝴蝶网所捕获。<sup>①</sup>

或需赘述的是，尽管拉康曾在 20 世纪 60 年代对中国文化表露出浓厚的兴趣<sup>②</sup>，但在这里，我们显然不能将拉康的这段研讨班讲演理解为他对中国道家哲学的“齐物论”思想的再阐释，而应当将其视作拉康对东方先哲的“六经注我”式的创造性误读，视作拉康在向巴黎高师的听众展演其充满革新性和颠覆性的精神分析理论时，对于遥远而久远的东方事例的陌生化色彩的借重。

在拉康的精神分析式解读中，“庄周梦蝶”的神秘体验，乃是其遭到象征秩序的原初压抑和先在排除的无意识欲望经由“梦的工作”而实现的奇特回返；而这种受压抑之物的回返，这种与已然失落的欲望客体的偶遇，深刻地动摇了庄子的象征性认同，使得他不再能够心悦诚服地领受由大他者指派给他的社会—象征身份，不再能够确信无疑地将其自身的主体性等同于“庄子”这样的能指在象征秩序中所指示的结构性的位置。在这个意义上，庄子的自问——“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”——可以说是正确地揭破了主体在大他者的场域中所形成的身份同一性的不稳固特质。但以“分离的伦理”的立场观之，清醒状态下的庄子依然只是悬停在“主体化”与“主体化的失败”之间的悬而未决地带，悬停在“异化”与“分离”之间的悬而未决地带，而没有能够充分地领会到他的这番自问所可能导向的真相，也就是其梦境所泄露的无意识欲望的真相；只有当他沉浸于梦境之中那难以言喻的神秘体验时，他才通过对于受压抑之物的回返形态的忘我享受，真正地逃脱了大他者的欲望的捕获，真正地接近了遭到原初压抑的不可能的原乐。这里的关键在于，倘若真的要贯彻“分离

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, pp.72-73.

<sup>②</sup> 程抱一：《拉康与中国思想》，收入乐黛云、〔法〕李比雄主编：《跨文化对话》第八辑，上海：上海文化出版社，2002 年，第 54—65 页。

的伦理”，那么，庄子就应当决绝地穿越那维系着“庄子”这种象征性身份认同的“幻象-建构”，决绝地挣脱出他在大他者的场域中所承受的象征性委任；而在这种“非-庄子”的“主体性缺乏”的状态下，庄子如若还要维持其实证存在的一致性，他最终的依凭就是同“成为蝴蝶”的欲望保持一致，这固然是一种绝无可能在大他者的场域之内获得满足的欲望，但按照后期拉康所提示的观点，唯有这种直接渗透着“不可能的原乐”的极端奇异的“能指-形构”，唯有这种原乐与能指在不可能的要求中所发生的最小化合成，才是主体在大他者的场域之外获得某种一致性的最终来源。

拉康在原乐矢量线穿透（大他者的）欲望矢量线所形成的交叉点上用“ $(\$ \diamond D)$ ”这个数学型所表示的，就是主体与上述这种“原乐碎片”之间的欲望关系。其中的“D”代表的是“要求”，但必须强调的是，这里的“要求”绝不是指向一般意义上的欲望对象，而是朝向那些从大他者的“阉割”运作中逃逸而出的“非阉割的剩余物”，或者说，它是朝向那些在“原乐之热流”灼穿象征秩序之意指机器的过程中出现在大他者的缺口处的“原乐凝结物”。拉康借用弗洛伊德的理论关键词——“驱力”，将 $(\$ \diamond D)$ ”这个数学型命名为“驱力公式”（formule du pulsion）。

需要特别说明的是，在拉康围绕“欲望”的问题所展开的理论表述中，幻象所屏蔽的“缺失的能指”，其实也就是原乐的能指。因为原乐正是遭到象征秩序的原初压抑的享乐样态，而“幻象-建构”则是通过驯化和雅化这种不被允许的享乐样态，来为主体提供替代性的满足。这也就意味着，在拉康的理论框架中，“ $(\$ \diamond \alpha)$ ”所标识的“幻象体验”与“ $(\$ \diamond D)$ ”所标识的“驱力体验”绝非截然分立的对立项，而是“莫比乌斯带”意义上的一体两面；拉康所谓的“穿越幻象”也绝不等同于“打破幻象”，而是通过对于幻象的真正内核——“客体 $\alpha$ ”的执着探寻，实现从“莫比乌斯带”的“幻象一面”到“莫比乌斯带”的“驱力一面”的“穿越”，实现由满足于幻象性替代者的主体向追



求原乐的主体的转变，而这种转变实则是让主体与幻象的真正内核建立起更为紧密的联系。正是在这个意义上，拉康才在第十一期研讨班的结尾处提出，“穿越幻象”将使得“对于基本幻象的体验转变成驱力”<sup>①</sup>。

笔者在此必须着重指出的是，拉康对于“驱力”概念的挪用，其实包含了他对弗洛伊德理论的创造性误读和大幅度改装。弗洛伊德曾在他的“元心理学”建构中，提出过“性驱力（Sexualtriebe）/自我驱力（Ichtriebe）”与“生命驱力（Lebenstrieb）/死亡驱力（Todestrieb）”这两套“驱力”二元论，前者在精神分析学界获得了广泛的接受，而后者则遭到以自我心理学派为代表的许多精神分析师的强烈抵制和刻意搁置。作为自我心理学派的论敌，拉康坚持采用饱受争议的“死亡驱力”概念，然而，拉康对“生命驱力/死亡驱力”假说的延展，却是以他对这一假说的激进改写为前提的。其中最为关键的改动就在于，拉康将“生命驱力对抗死亡驱力”的二元论改写为一种“生命驱力即是死亡驱力”的非二元论。对于拉康而言，每一个驱力都既是“生命驱力”（pulsion de vie），又是“死亡驱力”（pulsion de mort）；而“生命驱力”与“死亡驱力”之间的区分，只在“它呈现驱力的两个面向”的意义上才是得当的<sup>②</sup>。

需要注意的是，当拉康将“驱力”称作“生命驱力”时，他所强调的其实是，每一个驱力都是某种“部分驱力”（la pulsion partielle）。这里的要点在于，按照拉康对弗洛伊德的再阐释，“部分驱力”所指向的对象之所以成其为“部分对象”（l'objet partiel），并不是取决于自然的生理性的因素，而是取决于大他者对躯体原乐的“清空”运作及其失败；而以逃脱“象征性阉割”的“原乐碎片”为对象的“部分驱力”之所以成其为“部分驱力”，正是因为它们并不代表那种常被归之于“性

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, p.245.

② Ibid, p.232.

本能”概念的生殖功能，而只代表某种过度的性享乐。

更为重要的是，拉康同时又声称，每一个驱力实质上都是—种“死亡驱力”。这里的“莫比乌斯式穿越”的关键在于，拉康意义上的“死亡驱力”是一个完全抽离了生物主义内涵的概念，它并不是指那种有机生命欲求回归到无生命状态的自毁冲动，而是指—种“超越快乐原则”的“强迫性重复”（Wiederholungszwang）趋势。需要特别注意的是，在拉康为“驱力”问题所设置的特定语境中，“快乐原则”（principe de plaisir）并非被视作—种与“现实原则”（principe de réalité）相冲突的欲望运作原则，而是被理解为—种支配着“现实原则”的欲望运作原则，也就是说，拉康所延伸的是弗洛伊德的这一论点：“现实原则”乃是一种延宕起效的“快乐原则”。与此同时，在拉康的理论框架中，“快乐原则”也不是被用来指涉精神装置的某种内在运作原则，而是被用来指涉“无意识的主体”受到大他者的构成性作用而形成的一种欲望运作法则，其运作方式乃是通过“表象代表的移置与凝缩”或者说“能指的转喻与隐喻”，来将主体对“客体 $\alpha$ ”的欲望转换到其他对象之上，从而让主体与禁忌之物保持—定的距离，防止主体过度接近那种势必破坏其精神稳定的原乐，以便维持尽可能低程度的紧张状态。而拉康意义上的“驱力”所指向的，恰恰是被“快乐原则”所阻隔的原乐；“驱力”所驱使的追求原乐的主体，恰恰想要突破能指链的封锁，违反象征秩序所施加的法则，僭越“快乐原则”对原乐的禁制，正是在这个意义上，驱力是“超越快乐原则”的。但由于原乐的境界具有“难以抵达、晦涩费解、模糊不清的特征”<sup>①</sup>，因而，在拉康看来，驱力的运作基本上只能是无休无止地环绕着客体持续转动，只能是在客体的周围坚持不懈地反复搏动，正是在这个意义上，拉康将“驱力”与“强迫性重复”联系在一起。

按照笔者的观点，当拉康将朝向“部分对象”的“部分驱力”指

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, p.247.

认为一种“超越快乐原则”的“强迫性重复”趋势时，他看似是将弗洛伊德语境中相互对抗的两种驱力改写为同一种驱力的两个面向，实则是将那种发生在遵循“快乐原则”及（作为“快乐原则”的修正原则的）“现实原则”的“生命驱力”与“超越快乐原则”的“死亡驱力”之间的对立，转换为“向大他者的欲望让步”的“异化”与“同在你之内的欲望保持一致”的“分离”之间的对立。而依据拉康所提出的“精神分析的伦理”，唯有沿着后者的方向所展开的行动，亦即坚持驱力并追求原乐的行动，才称得上是真正的“伦理行动”。就笔者的问题意识而言，在此至关重要，这种拉康意义上的“精神分析的伦理”，可以也应当被领会为一种反布尔乔亚文化的伦理立场；而在 20 世纪 60 年代的特定语境中，这种反布尔乔亚文化的伦理立场还与法国知识界的激进思潮产生了深刻而强烈的共振，进而催生一种激进的行动主义。

### 3. 超越快乐原则与追求原乐

拉康不仅对弗洛伊德的“死亡驱力”理论进行了激进化的重述，而且还引入了西方思想史的悠长脉络，将他所标举的“精神分析的伦理”放置到那种奠基于亚里士多德伦理学的“传统伦理”的对立面之上。拉康指出，传统伦理总是致力于以某种方式界定“善”，致力于为伦理主体树立“善之理想”，以此来引导主体沿着所谓的“中道”达致“幸福”；但在拉康看来，传统伦理所推崇的“善”，不过是某种在象征世界流通的交易品，是某种依据象征秩序的交流逻辑来规约主体间关系的律法功能。在此殊为关键的是，拉康对于传统伦理的历史回顾，最终是落脚到针对现代资本主义社会的清教主义伦理的批判立场之上的。他通过一番凝缩着精妙洞见的文字游戏，在“善”（bien）与“商品”（biens）之间建立起一种耐人寻味的映射关系<sup>①</sup>，进而将清教主义伦理指认为“传统伦理”的现代对应物，将自我心理学派的分析实践

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, p.354.

指认为资本主义世界的社会秩序的结构环节，由此形成了一种矛头直指资本主义文明与布尔乔亚文化的宏观批判：

在分析实践中推进一种精神正常化的形式，隐含着那种可以称之为“理性化的道德化”的东西。更进一步说，致力于所谓的“生殖器阶段”的完成，亦即驱力与对象的某种成熟——它将会为主体与现实之间的某种正确关系设置标准——这样的分析实践明确地包含有一种确定的道德含义。

我们的行动的理论与实践目的，应当被限定在这种精神和谐的理想之上吗？我们应当怀着允许我们的病人实现某种无烦扰之幸福的可能性的希望，去假定那种对于弗洛伊德本人如此强烈地表述出来的矛盾的化约是可以完成的吗？……

在同弗洛伊德主义的经验保持一致的时候，我们已经论述了要求、需求和欲望的辩证，这是否契合于将一场分析的成功化约成一种个人舒适的状况，而这种个人舒适状况是与我们可以称之为“服务于善/商品”的那种有理有据、合法合规的功能运作相关联？——私人的善/商品，家庭的善/商品，家宅的善/商品，其他招揽我们的善/商品，我们的贸易或我们的职业的善/商品，城市的善/商品，如此等等。……

我们绝对没有任何理由要把自己变成布尔乔亚之梦的担保人。我们在面对人的境况时需要更加严格而坚定。这就是为什么，我在上次课提醒你们，服务于善/商品，或者说，那种对幸福的要求映射到政治舞台之上的变换具有其后果。我们生存于其间的世界陷入了一场想要尽可能广泛地建立服务于善/商品的普遍秩序的运动，这种运动意味着一种切除，意味着诸多牺牲，实际上，就其之于欲望的已经历史地发生的关系而言，这实际上意味着一种清教主义。这种服务于善/商品的秩序在普遍层面上的建立，完全不能消解当前每一位个体之人在他从生到死的短暂时间中与

其欲望的实存关系的难题。……

正如我相信我已经在今年我向你们勾勒的领域中所展示的那样，欲望的运作必定持续存在于一种与死亡的根本关系之中。<sup>①</sup>

需要说明的是，拉康在此论及的那种“对幸福的要求映射到政治舞台之上的变换”，指的是由亚里士多德的“幸福”伦理学经圣-茹斯特（Saint-Just）的政治宣言向边沁（Jeremy Bentham）的功利主义伦理学的转换。拉康在第七期研讨班上指出，当亚里士多德的伦理学将“幸福”确立为伦理实践的目标时，他所构想的“幸福的行为规范”，其实是提供给古代社会的“主人”的<sup>②</sup>；换言之，亚里士多德所探讨的“幸福”，乃是一种建立在等级制的社会基础之上的专属于特权阶层（“自由民”/奴隶主/封建领主/贵族）的幸福。而自启蒙运动和法国大革命以来——按照拉康的观点，可以将圣-茹斯特在法国大革命期间提出“若没有全体的满足，也就不会有任何个体的满足”这个政治准则视作标志性的转折点<sup>③</sup>——“幸福”在欧美社会则逐渐演变成公共政治的基本事务，甚至成为现代政治秩序向现代政治共同体的成员（“公民”）所承诺的“基本人权”。而在“全体”/所有人的满足只能被视作某种乌托邦空想的情况下，那种边沁式的以作为“判断对错之尺度”<sup>④</sup>的功利主义伦理学，也就由此应运而生。

正如拉康在上述引文中虽未明言却已然提示的，功利主义伦理学在19世纪和20世纪上半叶的特定历史情境中的具体推行，伴随着以欧美社会为中心的工业化、现代化运动，伴随着资本主义政治经济秩序在世界范围的广泛建立。在这样的社会基础上推行的功利主义伦理

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, pp.349-351.

② Ibid, p.338.

③ Ibid, p.338.

④ Jeremy Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart (London: The Athlone Press, 1977), p.393.

实践，是依循“等价交换”的商品交换原则来规约共同体成员的主体间关系，以便谋求“最大多数人的最大幸福”的。也就是说，功利主义伦理学在资本主义社会的现行历史形式，致力于将共同体成员规训为趋利避害的“理性经济人”，引导“理性”的主体在镜像式认同的我-他关系中，与剔除了不可化约之相异性的想象性的相似者互相交换某种可彼此通约的同质化的“善行”，亦即某种具有明确道德内涵的“正确”而“正常”的行为。对于身处1960年的西欧社会的拉康来说，为这种“正确”而“正常”的“善行”提供内容规定性的伦理观念和道德律法，也就是清教主义；这种清教主义的道德律法在精神分析格外关注的性欲问题上的体现，就是弗洛伊德曾论述过的那种服务于现代生命政治目标的“‘文明的’性道德”；而它在国际精神分析运动中的代理，则是那种以所谓的“生殖器阶段”——将弗洛伊德意义上的“部分驱力”整合成服从于“生殖功能”的“性驱力”组织形态——为预设终点的性欲发展规划，以及以这种性欲发展规划为代表的致力于为个体与现实之间的关系设置“正确”标准的分析实践，亦即那种往往通过“心理暗示”的方式将受分析者引导向社会主流的道德标准和行为规范的“咨询服务”或“心理治疗”。在笔者看来，我们还可以将功利主义伦理的现行历史形式指认为一种旨在谋求共同体财富最大化的“国民经济学”逻辑；而在19世纪的所谓“资本主义上升期”，这种“国民经济学”逻辑又借助那套关于商品经济的市场机制如何作为“看不见的手”有效地协调公共利益与个人利益之关系的意识形态迷思，与那种把积累“私有财产”（biensprivés）<sup>①</sup>的世俗经济活动当作“天职”的新教伦理发生历史性的接合，由此形成了一种具有伦理色彩的“资本主义精神”，以及一种浸润着“资本主义精神”的“布尔乔亚文化”。

按照拉康的观点，“就其之于欲望的已经历史地发生的关系而言”，这样一种在19世纪和20世纪上半叶的历史运动中建立起来的工业资

<sup>①</sup> 在法语中，“biens”既可以指涉复数的“善”，也可以指代“商品”，还可以指称“财产”“资产”。



本主义-清教主义的社会-象征秩序，对布尔乔亚主体的原乐之维构成了创伤性的“阉割”，它迫使主体为了大他者的欲望而割舍原物，迫使主体为了“最大多数人的最大幸福”或共同体财富的最大化而牺牲内在的原乐追求。换言之，作为工业资本主义社会的主流伦理，清教主义的欲望运作遵循的是上文所述的拉康意义上的“快乐原则”，它在为主体标识出获取适度的快乐的路径的同时，又封锁了通向过度的原乐的道路。

与那种“服务于善/商品”的清教主义伦理实践，以及服务于“布尔乔亚之梦”的自我心理学派的分析实践相比，后期拉康派精神分析的伦理实践，则致力于让主体“穿越”那种依循“快乐原则”运作的“幻象-建构”，进而直面无意识欲望的危险真相，体验“超越快乐原则”的“死亡驱力”，打开朝向原乐的欲望之路。依照拉康的说法，“精神分析的伦理”堪称是“对于某种善之理想的激进抛弃”<sup>①</sup>；或者说，“精神分析的伦理”是将原物视作“至善”，这固然是“一种遭到禁止的善”，但从后期拉康派精神分析的伦理立场上看，除此之外根本就不存在其他的“善”。<sup>②</sup>而根据拉康的论断，倘若追求原乐的主体真的僭越大他者的严酷禁令，接近那种处在大他者的场域之外的禁忌之物，他将体验到的就绝不会是适度的快乐，而是一种无法整合进象征秩序的法则体系的过度享乐，一种因超出界限、违背法则而演变为“痛苦”、“邪恶”的极限体验。

为了在他的理论表述中尝试界定这种难以言喻的悖论性体验，拉康特意从法语的能指库中选取了一个既意味着“痛苦”又意味着“邪恶”的双关词语——“mal”，从而为这种本质上不可界说的体验提出了这样一句富有张力的格言式定义：“原乐是一种痛苦/邪恶”（la

---

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, p.270.

② Ibid, p.85.

jouissanceest un mal) ①。在这个意义上，追求原乐的激情可以说是一种“受难”的激情，追求原乐的意志可以说是一种激进的“恶”的意志，而拉康所标举的“精神分析的伦理”也可以说是一种反布尔乔亚文化的伦理，甚至可以说是一种激进的“恶”的伦理。

尽管拉康在其繁复迤邐、曲折纠缠的理论表述中也曾反复地申说原物的不可抵达性，反复地申明原乐体验的极端危险性，反复地强调驱力的运动路径乃是围绕着客体作循环往复的旋转运动，但在 20 世纪 60 年代的特定历史情境中，拉康关于“在欲望的问题上妥协让步”的主体命运及其精神后果的论述 ②，还是被激进主义的后期拉康派青年知识分子领会为一种“在欲望的问题上决不妥协”（ne pas céder sur son désir）的伦理立场，一种“绝不向大他者的欲望让步”的伦理立场；而拉康发出的“你有没有采取同在你之内的欲望保持一致的行动”的质询，也随之激发出一种以痛苦而邪恶的“违禁”来标识欲望之“纯粹性”的叛逆态度，激发出一种坚持突破“服务于善”的社会—象征秩序、直抵不可抵达之禁忌领域的反叛意志，进而激发出一种“对原物—原乐充满激情”的激进行动主义。而拉康所标举的“精神分析的伦理”，更确切地说，是拉康的论述在后期拉康派青年知识分子中所激发出的“分离的伦理”或“追求原乐的伦理”，也由此在多个层面上与 20 世纪 60 年代法国社会的激进文化政治发生历史性的耦合。

首先，“追求原乐的伦理”作为一种反布尔乔亚文化的伦理，当然会与 20 世纪 60 年代的反文化运动以及反资本主义现代性的激进思潮发生强烈的共振，会与那些后来在巴黎的街头涂写“要禁止的正是禁止”（Il est interditt'interdire）、“无障碍地享受”（Jouissez sans entraves）等口号 ③ 的“性解放”倡导者、无政府主义者产生强烈的共鸣。

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, p.211, p.217.

② Ibid, pp.368-370.

③ Éditions Larousse, *Encyclopédie Larousse en ligne-événements de mai 1968*, [http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/événements\\_de\\_mai\\_1968/131140](http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/événements_de_mai_1968/131140).

但需要补充说明的是，拉康在第七期研讨班的第一堂课上曾特别指出，“精神分析的伦理”并不可以朴素地化约为“欲望的自然主义解放”，并不能够简单地等同于所谓的“放荡不羁的思想”<sup>①</sup>。这意味着，拉康意义上的“追求原乐”与格斯（Otto Gross）或赖希（Wilhelm Reich）式的“性革命”存在着不容忽视的差异。因为，对于拉康来说，原乐的要旨并不在于性驱力的满足和力比多能量的释放，而是在于僭越象征禁忌甚至破坏象征秩序的“痛苦”/“邪恶”体验。

就拉康论述的激进面向而言，“体验驱力”的关键乃是体验“死亡驱力”之于象征秩序的破坏性关系。当拉康提出“欲望的运作必定持续存在于一种与死亡的根本关系”这个论点时，他在“超越快乐原则”的“死亡驱力”与“死亡”这个能指之间建立的隐喻性关联，并不是在于自然性的毁灭、生理性的消逝、生物学—医学意义上的生命终止，而是在于那种作为能指链之意指效果的“主体”的毁灭，在于彻底脱离大他者的主体性归零，进而是在于大他者场域的意指网络的抹除，在于那个对主体发挥构成性作用的象征秩序的分崩离析。在 20 世纪 60 年代的第一个五月，拉康就“死亡驱力”这个关键概念作出了这样的阐释：

这种驱力——就它是一种破坏驱力（*pulsion de destruction*）而言——应当是位于那种回归到无生命状态的趋势的另一边。如果它不是一种追求毁灭的直接意志，它还会是什么呢？……

不要把重点放在“意志”这个术语上。……我在这里以这种方式使用这个词语，只是为了让你们体会到这个范畴相对于那种朝向平静状态之趋势的不同之处。追求毁灭的意志。追求重新开启崭新的新事物的意志（*Volonté de recommencer à nouveaux frais*）。追求另外一种事物的意志（*Volonté d'Autre-chose*），就一

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, p.4.

切事物从能指之功能的视角来看都是可以被质疑的而言。

如果说内在于或者内含于自然事件的链条中的一切都可以被视作从属于所谓的死亡驱力，那只是因为存在着一种意指链条。弗洛伊德在这个问题上的想法，使得这里所牵涉的事情被表述为一种破坏驱力，就它质疑既存的一切而言。但它也是一种寻求从零开始创造的意志（*volonté de création à partir de rien*），一种寻求重新开始的意志（*volonté de recommencement*）。<sup>①</sup>

拉康在此强调的重点是，“死亡驱力”这个概念在他的理论框架中绝不是指涉一种朝向无生命的平静状态或“诸恶寂灭”的“圆寂”状态的趋势，恰恰相反，它应当被领会为一种坚持破坏既定的稳态与均势进而坚持寻求创造崭新事物的冲动。而从拉康关于“世界-语言-主体”之关系的理论观点上看，新事物的创生之所以可能，正是缘于那种规定主体的既存自我认同样态的象征秩序的崩塌，缘于那种规定主体的既存现实体验形态的意指网络的瓦解。

更进一步说，对于那些在 20 世纪 60 年代的第八个五月毅然投身激进政治的后期拉康派而言，“绝不向大他者的欲望让步”所关涉的“大他者”，与其说是“俄狄浦斯式结构”中的父性权威、结构人类学意义上的“象征秩序”，毋宁说是一整套对个体施展“意识形态询唤”的国家机器和社会建制。在这个意义上，拉康的论述在后期拉康派青年知识分子中所激发出的“分离的伦理”，也就蕴含了反建制的文化-政治维度，更形塑出一种激进的造反意志。

正是在这样的造反意志的驱动之下，一批后期拉康派的青年学生在 1968 年的 5 月投身到对抗国家暴力机器的街垒战当中。而拉康本人也响应全国高等教育工会的罢工号召，中止了他的主题为“精神分析的行动”（*L'acte psychanalytique*）的研讨班授课，鼓励他的学生们走

---

<sup>①</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII : L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, p.251.

上街头，直接参与到社会抗争的行动中去。在1968年5月的巴黎高师课堂上，拉康发出了这样一番宣言：

我正处在杀死我自己的过程中，我告诉精神分析师们，他们应当对造反（l'insurrection）有所期待。如果他们中的一些人回应道：“那请问造反对我们有什么期待呢？”那么造反将回答：“我们对你们期待的就是，在时机出现的时候帮忙投掷一些铺路石。”<sup>①</sup>

值得注意的是，与同时代受到弗洛伊德、马尔库塞（Herbert Marcuse）的“爱欲”（Eros）理论激发的文化政治运动相比，由这种意志激发的激进政治存在着某种微妙而关键的不同。如果说，弗洛伊德-马尔库塞式的“爱欲政治”是一种“要做爱，不要作战”（Make Love Not War）<sup>②</sup>的政治，那么，“追求原乐的伦理”作为一种激进的“恶”的伦理，则为拉康主义的激进政治注入了一种狂暴的因子。相比于“爱与和平”那样的非暴力标语，“我爱你!!! 哦，用铺路石来说话!!!”（I love you!!! Oh, say it with paving stones!!!）<sup>③</sup>，才是更适合于追求原乐的主体的口号。按照拉康的阐释，在五月风暴的街垒战中，反叛者掷出的铺路石与反叛者遭遇的催泪瓦斯弹，对于那些追求原乐的主体来说，发挥着“原乐碎片”的作用。<sup>④</sup>

正如拉康在第七期研讨班上所指出的，倡导“博爱”精神的弗洛

① Jacques Lacan, *L'actepsychanalytique, 15 mai 1968*, from the stenotypies, collected by ÉcoleLacanienne de Psychanalyse, p.3. [http://www.lutecium.org/Jacques\\_Lacan/Media/pdf/1968.05.15-15-lacteA.pdf](http://www.lutecium.org/Jacques_Lacan/Media/pdf/1968.05.15-15-lacteA.pdf).

② David Allyn, *Make Love, Not War: The Sexual Revolution, An Unfettered History* (London and New York: Routledge), 2016.

③ Cited in Ken Knabb (ed.), “May 1968 Documents”, translated by Ken Knabb, in Ken Knabb (ed.): *Situationist International Anthology*, translated by Ken Knabb (Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2006), p.449.

④ Elisabeth Roudinesco: *Jacques Lacan: An Outline of a Life and History of a System of Thought* (New York: Columbia University Press, 1994), p.336.

伊德无疑是一位“人道主义者”<sup>①</sup>，然而，“追求原乐的伦理”却与人道主义的立场格格不入。如果说，前期拉康派的“异化的伦理”，意味着一种“理论的反人道主义”，它既在理论上将人类个体当作处在结构性关系网络之中的受到系统支配的元素，而在实践中又承认人道主义作为一种“现存意识形态形式”的“有条件的必要性”<sup>②</sup>；那么，后期拉康派的“分离的伦理”或“追求原乐的伦理”，则意味着一种“反-反人道主义”，但它并不是将结构主义式的反人道主义反拨回正统的人道主义观念，而是将“理论的反人道主义”转变为一种“实践的反人道主义”<sup>③</sup>，它不但将某种挑战既定的“人性论”框架的“死亡驱力”指认为人类存在的内核，甚至还将这种逾越人道主义意识形态的道德坐标的“驱力”当作伦理行动的尺度。

在此生死攸关的关键要点是，对于后期拉康派的知识分子来说，追求原乐的驱力，是与既存意指网络当中的“不可能之事”相联系的，进而是与超出既存象征秩序的新事物相联系的。就此而言，后期拉康派所设想的“分离”，不仅指向“穿越幻象”与“体验驱力”，而且还导向“主体的象征性重生”，导向“无中生有的再创造”，这种“重生”与“再创造”意味着主体的存在经由“死亡驱力的‘零之点位’”跳跃到一种“全新的象征性构造”<sup>④</sup>。而这同时也意味着象征秩序的激进重构，意味着社会-象征领域的结构性法则的激进变革，这种重构与变革将重新设置那套借以判断事物是否可能的象征性坐标，并由此创造出“不可能之事”的可能性条件。

在这个意义上，驱力就不仅只是一种坚持撼动旧秩序之顽固性

① Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII: L'Éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, p.216.

② Louis Althusser, “Marxism and Humanism”, in Louis Althusser, *For Marx*, translated by Ben Brewster (London and New York: Verso, 2005), p.231.

③ Slavoj Žižek, *How to read Lacan* (New York and London: W. W. Norton & Company, 2007), p.46.

④ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London and New York: Verso, 2000), p.212.



的否定性力量，而且还是一种寻求开启新事物之可能性的创生性力量。而“分离的伦理”因此也就意味着这样一种伦理立场：直面既定社会—象征秩序的根本性缺失，进而坚持不懈地追求不可能的新事物。这种伦理立场不仅在 20 世纪 60 年代的激进政治运动中，与那句著名格言——“做现实主义者，求不可能之事！”（*Soyonsréalistes, demandonsL'impossible!*）<sup>①</sup>所标识的求新精神发生强烈的共振，而且还在 20 世纪 60 年代的革命热潮退却之后，继续为虽然严重受挫却依然百折不挠的欧美激进左翼提供着文化—政治动能。

---

① SlavojŽižek, “Holding the Place”, in Judith Butler, Ernesto Laclau and SlavojŽižek: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London and New York: Verso, 2000), p.326.