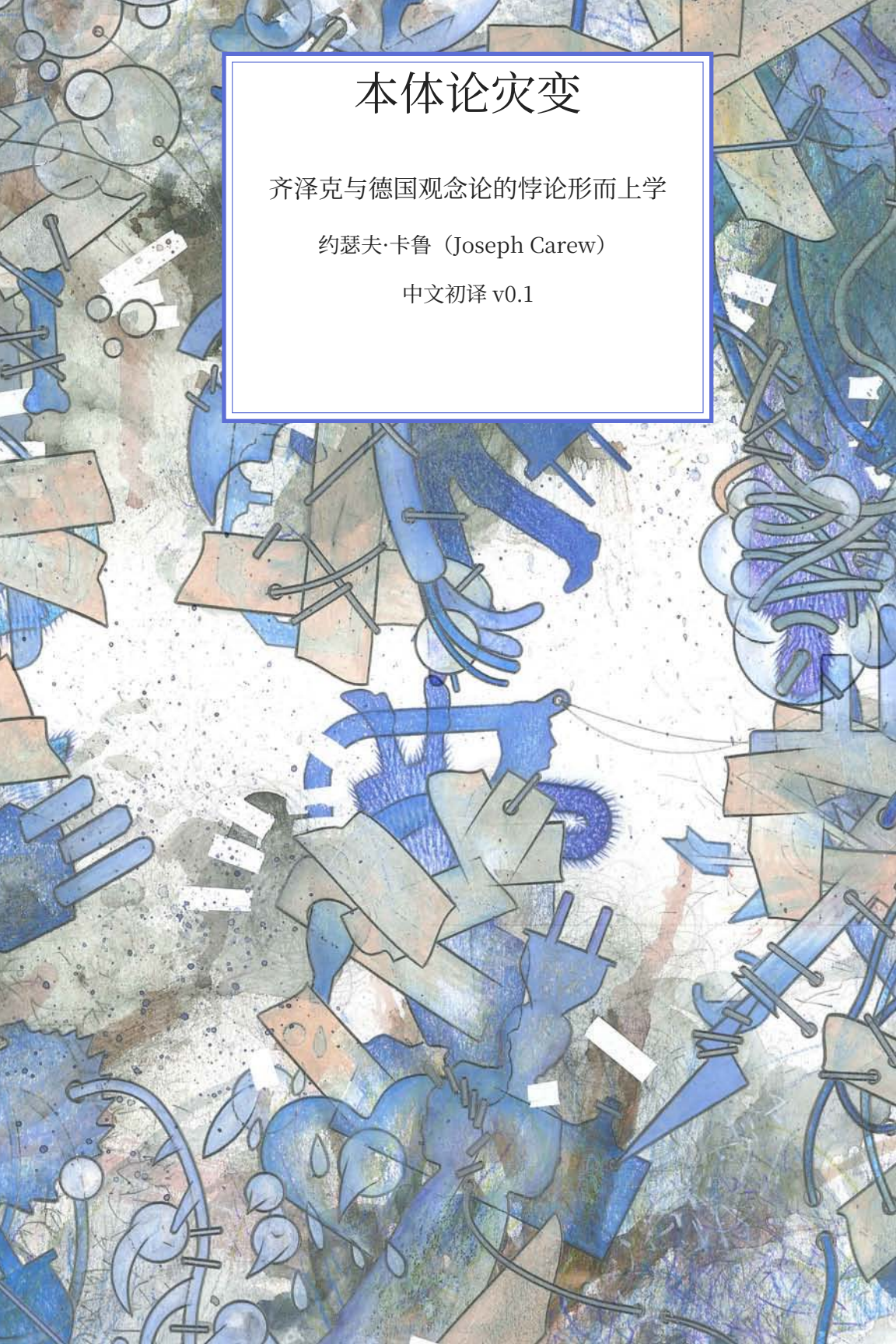


本体论灾变

齐泽克与德国观念论的悖论形而上学

约瑟夫·卡鲁 (Joseph Carew)

中文初译 v0.1



本体论灾变

新形而上学

丛书主编：格雷厄姆·哈曼（Graham Harman）与布鲁诺·拉图尔
（Bruno Latour）

世界理当迎来原创思辨形而上学的复兴。“新形而上学”丛书旨在为这种思想提供一个安身之所，使它免受专业学院哲学那种令人泄气的谨小慎微的压抑。我们无意弥合分析哲学与欧陆哲学之间的鸿沟，因为我们同样无法忍受分析式批判的修甲般琐碎，也无法忍受欧陆传统对尘封文本纪念碑的敬畏。我们更青睐思想赌徒的精神，希望发现并推介符合这一描述的作者。就像一家新兴唱片公司，我们寻找的是来自世界任何国家的一种新形而上学“声音”的痕迹。编者欢迎那些受到忽视的形而上学经典的译本，也会考虑格外有力而大胆的二手研究。但我们最关心的，是促成二十一世纪哲学中那些令人不安的杰作的诞生。

本体论灾变

约瑟夫·卡鲁 (Joseph Carew)

开放人文出版社 (Open Humanities Press)

MPublishing 旗下出版品牌 · 密歇根大学图书馆 · 安娜堡 · 2014

版权与版本

初版由开放人文出版社于 2014 年出版。

可在线免费获取：<http://dx.doi.org/10.3998/ohp.12763629.0001.001>

版权所有 © 2014 Joseph Carew

这是一本开放获取图书，采用知识共享署名—相同方式共享许可协议。根据该许可，任何人均可下载、再利用、重印、修改、分发和／或复制本书，只要注明作者及来源，并将由此产生的衍生作品置于相同或类似的许可之下。无须征得作者或出版社的许可。上述规定不影响法定合理使用及其他权利。许可详情见 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>。

设计：凯瑟琳·吉利森（Katherine Gillieson）

封面插画：Tammy Lu

封面插画版权归 Tammy Lu 所有，2014 年；依据知识共享署名许可协议（CC-BY）使用。

ISBN-13 978-1-60785-308-4

开放人文出版社是一个由学者领导的国际开放获取出版合作组织，其使命是让当代批判思想的重要著作在世界各地都能免费取得。在 MPublishing 以开放人文出版社品牌出版的图书，由 OHP 编辑委员会与密歇根大学图书馆之间的独特合作关系制作。图书馆提供以图书馆为基础的管理和制作支持体系，帮助学者将前沿研究以图书形式出版。

密歇根出版部（MICHIGAN PUBLISHING）

开放人文出版社（OPEN HUMANITIES PRESS）

www.publishing.umich.edu · www.openhumanitiespress.org

中文版制作说明

本译本依据上述 2014 年英文 PDF 制作，为中文初译 v0.1，由 AI 翻译并经另一 AI 对读复核，未经人工终审。它不是出版社审定译本，也不主张中文首译。翻译与排版改编依 CC BY-SA 3.0 提供；原著与封面插画的权利及署名如上。原注保留全书连续编号并仍置于所属章节末；书目保留原文著录以供检索，并附中文题名释义。原著中的引用作品页码按原文保留。本书内部页码引用明确指原书页码，目录同时保留原页指引。原 PDF 首尾重复收录同一幅展开书封；本版将它的正封与封底分别置于书首书末，所有不同文字均保留，重复书脊书名不重复排印。原空白页不机械重印。原版权页的密歇根出版部标识以中英文可检索文字呈现，未复制图形字标。

内容例外：第8章原书第185页（原 PDF 第187页）、原注273所对应引文中涉及儿童性虐待露骨描写的一小段，以明确标作“译注”的非露骨改述呈现，保留出处、原页定位及其在论证中的作用。该段不属于逐字完整翻译。

目录

以下数字为原书页码；各项在 PDF 中链接至对应中文版章节。

致谢 · 原书第9页

引言 · 原书第11页

第1章 象征界的疯狂 · 原书第19页

第2章 把握实在与观念之间消逝的中介 · 原书第37页

第3章 精神分析与先验主体性之谜 · 原书第53页

第4章 拉康主体中的自然问题 · 原书第67页

第5章 康德、死亡驱力与《超越快乐原则》 · 原书第85页

第6章 从先验哲学到作为主体的实体 · 原书第108页

第7章 先验唯物主义的逻辑 · 原书第140页

第8章 当世界睁开眼睛 · 原书第171页

第9章 无意识决断的深渊 · 原书第193页

第10章 将主体激进化 · 原书第223页

第11章 从激进观念论到批判形而上学 · 原书第259页

第12章 本体论灾变的僵局 · 原书第283页

参考文献 · 原书第317页

献词

谨以此书纪念乔伊·巴沙 (Joey Basha)

致谢

首先，我要向两位人士表达谢意，没有他们，这项研究就不可能完成：安托瓦内特·斯塔福德（Antoinette Stafford）博士和肖恩·麦格拉斯（Sean McGrath）博士。从许多方面说，斯塔福德博士是我从事哲学的原因；我对近代哲学史和德国观念论的知识都受惠于她，没有这些知识，本书根本不可能起步。麦格拉斯博士激发了我对精神分析的兴趣，并始终为我阅读谢林提供启发。我要感谢他对拉康和齐泽克那里实在界的歧义性的强调，这极大地塑造了我本人研读这些作者的方式；也感谢他此后一直给予我的鼓励。

其次，我应当感谢在书稿形成的不同阶段阅读过它的四位人士。彼得·特恩卡（Peter Trnka）博士和已故詹姆斯·布拉德利（James Bradley）博士在数年前读过书稿的一个很早的版本，他们极为友善而有益的评论令我受惠良多。布拉德利博士使我进一步看到了齐泽克哲学的其他方面，其中一些已体现在我关于齐泽克的其他研究中，并鼓励我继续这一项目；特恩卡博士的批评则帮助我在几个关键之处避免了概念不精确，以及在阐述精神分析方法论时出现的一般困难，我对此十分感激。具体而言，特恩卡博士对唯物主义与观念论之间冲突关系的强调，在许多方面塑造了我对齐泽克先验唯物主义中棘手的象征界与实在界关系的看法，使这些看法成为本书所呈现的形式。格雷厄姆·哈曼博士的意见和建议极大地帮助我改善了书稿的文体、增强了整体连贯性，也避免了若干论证陷阱。我还应感谢他在我准备书稿期间总是迅速答复我提出的各种问题。最后，同样重要的是，我要感谢凯拉·布鲁夫（Kyla Bruff）为最后两稿付出的辛勤校对工作。她细致的目光消除了无数歧义和拗口表达，使本书读起来顺畅得多。

第三，我要感谢加拿大社会科学研究委员会（Social Sciences Research Council of Canada）和 Europhilosophie 的慷慨资助，它们直接和间接地支持了这一项目。我还要感谢纽芬兰纪念大学哲学系与研究生院以研究奖学金和奖金的形式提供额外资助，使我能够开始写作初稿。

下文三条论证线索的早期版本，已分别发表于：“The *Grundlogik* of German Idealism: The Ambiguity of the Hegel-Schelling Relation in Slavoj Žižek”（《德国观念论的基础逻辑：斯拉沃热·齐泽克思想中黑格尔与谢林关系的歧义性》），*International Journal of Žižek Studies*, 5, 第1期（2011）；“‘Why is There Nothing Rather Than Something?’ *Less Than Nothing's* New Metaphysics”（《“为什么存在的是无而非有？”〈少于无〉的新形而上学》），*International Journal of Žižek Studies*, 8, 第1期（2014）；以及“Denaturalizing Nature, Dehumanizing Humanity: Lacan, Žižek, and the Metaphysics of Psychoanalysis”（《使自然非自然化，使人性非人化：拉康、齐泽克与精神分析的形而上学》），收入 Benedetta Bisol 编 *Natürlichkeit und Künstlichkeit zwischen Tatsache und Ideal*（比勒费尔德：transcript, 2014）。

引言

对精神分析—笛卡尔式主体的形而上学考古

本书考察斯拉沃热·齐泽克在拉康精神分析之后对德国观念论的回归。其主题核心在于：齐泽克试图借助这两种传统中彼此相容的死亡驱力

（*Todestrieb*）概念，让它们相互对读，从而发展出一种高度原创的主体性理论，解释主体如何既独立于其物质根据，又依赖于这一根据。但本书并不止步于此：它不满足于重述齐泽克关于主体性如何从自然中爆发式地诞生、并造成毁灭性本体论后果的论述，还试图将这一论述严峻的形而上学后果系统化。本书的基本论点是：如果象征界从实在界中的涌现，即由主体性的奠基姿态实施的从自然到文化的过渡，意味着一个完全自我封闭、自我维持的结构系统的出现，那么，这一奠基姿态不仅必须在建立象征界的行动中退出舞台，而且，为了解释这一行动本身，我们就必须把绝对者设定为一个由否定性和对抗所构成的、脆弱的非全体。或者，用齐泽克《少于无》（*Less Than Nothing*，他最新的巨著，用他自己的话说，就是那本“又大又厚的黑格尔书”）中的表述来说，绝对者是一系列“少于无”，它们的本质构成一个在本体论上不完整的场域。

通过对精神分析—笛卡尔式主体的形而上学考古，即对弗洛伊德本人关于心灵如何从无意识驱力的冲突及其变迁中涌现的考古研究^[1]所作的必要补充，尤其是在拉康对其进行结构主义改造之后，我们将看到：齐泽克本人的主体本体论远远超出了精神分析方法论的通常限制（后者如此关注心理发生及其各种病理），并激烈地挑战了我们对自我和世界的通常理解。我从中提炼出“本体论灾变”这一概念，视之为其运作的关键环节，以概括这一挑战。在本书的展开过程中，这个概念呈现出若干不同含义。

在第一个环节中，它指的是齐泽克对死亡驱力的解释：死亡驱力引发了从自然到文化的过渡，是一种怪诞的生命过剩，无法按照自身既定的自然运作规则控制自己，由此为经验的可能性打开了空间。

在第二个环节中，它指主体性在自然中的自我设定，这一设定将自然撕裂为彼此无法调和的区域。尽管在某种意义上，这种自我设定以生物系统在力比多—物质层面的崩溃为条件，但它作为纯粹行动，终究不能被还原为这种崩溃。综合起来看，主体性涌现背后的这两个环节，要求我们深入探讨这一论述所暗含的自然哲学。由于死亡驱力和纯粹差异以外密的方式存在于自然的最深处，自然显示出自身建立在痛苦的张力和自我破坏倾向之上。这种情形如此深刻，以至于自然的存在不仅与死亡、疾病和畸形之物的存在相伴而生，而且在冒险触及虚空时，也与那始终可能发生的、不可预测的失序爆发和彻底崩溃相伴而生。

在第三个环节中，对主体的形而上学考古被推向了最终界限。深入探讨存在如何能够在肆虐而毁灭性的否定性中维持自身时，我们将看到：越是走向宇宙最根本的层次，宇宙就越显示出，它在最深处并不是一种稠密而充分自存的现实，不是借助某种不言自明的盈余而凭自身存在的东西；相反，它是一系列未确定的原本体论状态，与作为其对照面的虚无之空仅有最微小的区别。思索这一虚无之空如何能够被打破、使创造本身得以涌现时，齐泽克主张，应当把本体论灾变的基本形式从主体这种自然在死亡驱力中的崩溃形式，或从自然自身的构成性张力所见证的自然的完整性，扩展到作为这一虚空之必然扰动的世界本身。由此，形而上学的经典地形本身发生了倒转：“对于真正的辩证论者而言，终极奥秘不是‘为什么存在的是有而非无？’，而是‘为什么存在的是无而非有？’：为什么我们越是分析现实，就越是发现一个虚空？”^[2]

粗略说来，这就是我们要考察的领域。这个领域不只是因为细微复杂而困难、因为新颖而富有挑战，而且在根源上就是诡异而创伤性的。它迫使我们遭遇自我与世界的某些方面，而这些方面不仅通常不被我们承认，或不断遭到否认，甚至是我们试图压抑的对象。为了抵达并评价这一“本体论灾变”概念，我对齐泽克式精神分析—笛卡尔式主体的形而上学考古沿着三条路径展开：第一条穿越构成齐泽克项目背景的更广阔历史语境；第二条从内部重构他通过精神分析重新激活德国观念论的方式；最后一条则试图提炼齐泽克形而上学内在的原创性与大胆性，并对其提出问题。

第一条路径包括第1章至第4章。第1章勾勒拉康精神分析中实在界的歧义性。它表现出一种语言结构主义式的激进观念论，宣称象征界作为自我封闭的系统运作，无须任何外在支撑。这不仅意味着人的自由等同于一种本体论意义上的疯狂，而且似乎也封闭了说明那奠基性的、走向疯狂的过渡的任何可能。第2章表明，虽然齐泽克相信自己能够在德国观念论中找到克服这一困难的资源，但他只有通过精神分析，追溯并重构他所察觉的、贯穿这一传统的一段与主体性晦暗起源搏斗的无意识历史，才能做到这一点。由于实在界与象征界之间的精神病性非关系也是对我思的重新思考，第3章说明，为何在一个从各方面攻击主体性的思想环境中，齐泽克感到自己在理论上义务使主体性重新焕发生机。第4章试图理解实在界如何能够产生象征界。与早期和中期拉康相反，齐泽克认为，象征界不可能是一个不知从何处来袭击实在界的外在寄生物，而必须产生于某种总已内含于实在界之中的自我破坏倾向。

第二条路径在第5章至第10章中展开，它通过回溯性地重写德国观念论的无意识历史，来论证齐泽克的主张：德国观念论与精神分析的奠基性洞见之间存在同一性。第5章借助晚期拉康对自然崩溃作为象征界前提的思索，勾勒康德如何同样被迫在有机失序之中设定先验者的元先验根据，甚至预示了拉康的镜像阶段。第6章表明，早期黑格尔如何在康德和费希特的先验论以及谢林自然哲学的不足的推动下，试图把主体作为爆发性的、摧毁世界的事件写入存在的褶皱，以调和观念论的自由与实在论的体系，从而将康德对主体性毁灭性起源的洞见激进化。随后，第7章说明，成熟时期的黑格尔如何在精神分析意义上退避于主体本质核心中的本体论灾变，把它归入概念的自我中介之下。只有到了中后期谢林那里，当他奋力对抗自己所感受到的绝对观念论的威胁时，康德观念论所发掘的真正真理内核才显现出来，同时显现的还有它对于我们理解自然、人的历史性以及绝对者所具有的严峻、甚至恐怖的意涵。第8章具体阐释谢林—齐泽克式主体作为实在与观念之间消逝的中介的含义。意义的象征宇宙并不是进化成就的高峰，而是一个错误：事物秩序中某种可怕故障的结果，而象征宇宙只是一种应对此故障的防御机制。鉴于主体性以这种精神分析意义上的恐怖为基础，第9章说明：谢林尽管是思考主体性深渊般起源的那位思想家，但在正面遭遇其全部创伤之后，最终如何像黑格尔一样退避于自己的伟大洞

见。这进一步支持了对德国观念论进行精神分析式重构的必要性。在具体考察齐泽克的方法论之后，第10章通过凸显其三项最重要的理论贡献来结束第二条路径：一种丰富的自然本体论、一种通过量子力学发展起来的虚空新形而上学，以及一种细致的无意识理论。这三者各自都超出了对德国观念论或精神分析的单纯重新激活。

第三条、也是最后一条路径，可以用本书副标题“齐泽克与德国观念论的悖论形而上学”中的“悖论”一词来概括。第11章强调，激进观念论并非与形而上学相对立；它不仅要求一种形而上学，因为必须把带有全部内在悖论和自我指涉性的思维视为存在于世界之中，而且更根本地迫使我们进入一个新的形而上学领域，这一领域在德国观念论中第一次明确显现。康德之前的一切形而上学之所以是独断的，在于它们假定思维凭借一种特殊能力就能伸出手来，触及存在的真理（巴迪欧和梅亚苏等人对数学形式化的抬升重演了这一姿态）。与此相对，在谢林与黑格尔那里出现的，是对如下问题的强烈反思：思维形成存在之图景的过程本身，如何作为一个事件被写入存在。由此，连理论形成的哲学立场本身，也在认识论和本体论两个层面上被反身地主题化。由此涌现的形而上学可以被命名为**批判的形而上学**，因为它能够发展一种将实在论与观念论都推到最大程度的现实理论，因而最适合阐明一切存在者的形而上学整体，而不落入片面采取其中一方的理论所陷入的困境。^[3]第12章探讨这一事业的悖论性质：它如何在齐泽克对德国观念论这一主导主题所作的变奏中，表现为内在的原创性与大胆性；以及它可能给齐泽克本人的哲学，甚至给任何试图打破相关主义循环的激进观念论，带来怎样的问题。

原注

1. 当然，这是贯穿弗洛伊德全部著作的一个反复出现的隐喻，从“The Aetiology of Hysteria”（《癔症的病因学》，1896）一直延续到“Construction in Analysis”（《分析中的建构》，1937）。分别参见 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*，由 James Strachey 总编，从德文译出，与 Anna Freud 合作，Alix Strachey 和 Alan Tyson 协助（London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1953–1974，以下缩写为 SE），第III卷，第192页，以及第XXIII卷，第259页。

2. Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2012), p. 925.

3. Gabriel 基于相近却有所不同的理由，区分了批判形而上学与独断形而上学。参见 *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift* (Bonn: University Press, 2006), p. 8。我将在第11章中详细讨论这一区分。

第一编

死亡驱力

第1章 象征界的疯狂

先验唯物主义与实在界的歧义

拉康借助结构语言学重新解释弗洛伊德，彻底重思无意识：无意识不再是驱动力为中心的准生物学现象，而在很大程度上与负责产生意义的象征界差异系统相联系。然而，由于后者被证明在运作上是封闭的，与世界本身并无关系，拉康自己不得不宣称，主体性的奠基姿态乃是穿越疯狂。这引出了两个困难，而齐泽克的整个计划正是围绕它们展开的。首先，它指向主体基础上的一种先验唯物主义，指向存在自身分裂为不可调和的物质领域与先验领域，但拉康并未将其系统化。其次，既然象征界本身是自我封闭的，那么，哪怕精神分析若要得到恰当的理论论证就终究必须说明其晦暗的起源，从方法上看，这样的说明似乎仍不可能。就此而言，齐泽克的首要任务是找到一种方式，在不越出精神分析自身约束的条件下，说明象征界的疯狂。

1.1 精神分析主体的（先验）唯物主义

齐泽克重返德国观念论，是对拉康式主体之晦暗起源的一次探究。吸引齐泽克的，不只是拉康精神分析将象征界中不相重合的“裂隙”及其政治后果主题化的方式，还包括它置于心理发生之基础上的身心冲突关系。如果语言的象征结构相对于身体力量表现出彻底的自主性，并且能够建构自己的世界，那么，人的存在之本质从一开始就必定由某种生物学“短路”构成；这种短路打断人对自然的完全沉浸，永远分开 *Innenwelt* 与 *Aussenwelt*（内在世界与外在世界），从而使二者再也无法重合。也就是说，人的本质由一种不适应构成，它“代表着最低限度的自由，代表着一种脱离功利主义—生存主义态度的行为”，因为“有机体不再完全由其

环境决定，而是‘爆炸／内爆’为一个自主行为的循环”。^[4]按照弗洛伊德精神分析的通常界定，精神病或疯狂意味着从客观世界撤退到一个内在的、自我封闭的空间，即现实的丧失；^[5]那么在拉康精神分析中，精神病或疯狂便悖论地不再只是某些“病态”个体身上可见的偶然状态，而是全部人类生存不可还原的本体论背景。更令人不安的是，拉康认为，这不仅不仅是人的经验本身的可能性条件，也是自由的可能性条件，因而最终将二者的哲学意义确认为同一现象在辩证上相互关联的两个方面：

因此，疯狂并非来自某种偶然事实——人的有机体的脆弱——而是人的本质中一道裂隙的恒久潜势。

疯狂非但不是对自由的“侮辱”，反而是自由最忠实的伴侣，如影随形地伴随自由的一举一动。

不仅离开疯狂就无法理解人的存在，而且，倘若人的存在不把疯狂作为其自由的界限包含在自身之内，它就不会是人的存在。^[6]

对拉康来说，精神分析的首要问题，不是疯狂的各种形式如何作为对正常心理健康的偏离而产生，而是如何调节这种更本源的、爆发性的自然状态；自由与疯狂在这一状态中魔法般地一笔同时出现，而唯有调节这一状态，我们所谓的健全与正常才可能确立自身。如果疯狂是“自由最忠实的伴侣”，那恰恰因为，在其最原初的意义上，疯狂指向语言不可还原性的特定存在发生条件，而语言使我们成为有别于其他存在者的人。换言之，它指向这样一种事态：凭借这种事态，语言作为一个“没有外在支撑”^[7]的、自我封闭的差异性意指系统，能够唯我论式地与自身发生关系。正如在精神病或疯狂的临床病例中一样，这里的主体也已与现实“失去联系”，不过此处的现实必须在自然的（动物性的）意义上，而非社会政治的（人类的）意义上加以理解。这是“拉康式主体为其‘实体转变’

（transubstantiation）所付出的代价：它从直接的动物活力之施动者，变成了言说的主体，其身份与激情的直接活力保持分离”；^[8]它保证主体受“非自然的”影响所支配，或者说，严格而言，主体在其零度层面是非生物性的（其自由即在于此）。这带来两个主要后果。首先，由于拉康赋予自己的任务，是针对精神病学的自然主义理论，阐明构成人类主体性的自主结构，他的哲学在形式上表现为对现代“我思”先验论的一次回返。

因此，拉康式主体也被类似于笛卡尔式主体的问题所困扰：在认识论上，既然意识与世界这一意识外的他异性之间的关系已成为问题，我们如何为科学命题提供论证？在身心关系上，象征思维与自然过程之间究竟是什么关系？其次，由于其计划的内在约束，拉康并未回答现实本身如何促成这些准先验结构的生成；这些结构以其精神病式的自我封闭，构成了人类意义的宇宙。随之而来的问题是：我们如何与这个 X 发生关系——它既先于我们进入语言的发生，又构成语言晦暗的本体论奠基基础。齐泽克看到，这与康德之后最初的各种反应之间具有结构上的同一性，于是也看到了使精神分析的基本概念与德国观念论的基本概念相互对质的可能性。

齐泽克的形而上学，起源于他对先于精神分析主体的物质起源的探究。他把注意力集中在存在内部这一内在断裂的时刻，并将它与死亡驱力

(*Todestrieb*) 联系起来：它在自然内部开辟一个把我们与自然分离的空间，因而也似乎同时联系着我们的自由，亦即我们的疯狂。他拒绝接受一切最终都能还原为物质消长流动的主张，将自己的工作视为“恢复辩证唯物主义哲学所必需的一步”。^[9]然而，根据我们刚才所见，这一名称本身就有问题：它不仅试图让齐泽克自己的唯物主义接近马克思与恩格斯的唯物主义，却未对二者作出必要区分；更重要的是，它没有表达齐泽克重述唯物主义与观念论之争的方式所具有的根本悖论性和创新性，因此有遮蔽其独创性的危险。所以，我赞成阿德里安·约翰斯顿把齐泽克的主体理论称为一种先验唯物主义。^[10]我赞成这一说法有四个理由，但我的理解在一个重要方面又与他不同，而这也把我的计划与他的计划区分开来。

第一，这一名称的好处是，使读者能够直接把握齐泽克视差本体论及其形而上学含义真正关切的东西。传统的辩证唯物主义认为，身心关系建立在二者的动态相互渗透之上，是一种在差异之中复杂地自我展开的同一性；先验唯物主义则把目光集中于先验主体的存在发生之可能性条件——按照通常理解，先验主体与自然条件相对立——因而这一名称已经暗示，存在内部内在地产生出一种爆发性的否定性，一种不可还原的超越性，而后者又悖论地从内部击碎前者纯粹的内在性。

第二，约翰斯顿没有提及的一点是，费希特在1794年的《论学者的使命的若干讲演》（Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation）中使用这一表达，是为了强调说明主体之（存在）发生的不可能性：“纯粹自我是非我的产物，这当然是不真实的[……]。断言纯粹自我是非我的产物，就是表达一种完全违背理性的先验唯物主义。”^[11] 费希特的论证很简单：人们不能说明先验自由的物质条件，因为这会把两个在逻辑上彼此有别、不可调和的领域等同起来——亦即不受拘束的自我决定领域（行动的领域）与死寂的偶然性领域（存在的领域），从而使我们的忽略人类自主性的彻底性。沿着相似的思路写作，齐泽克试图表明的，不仅是我们能够，而且更本源地是我们为何必须发展一种关于现实的形而上学解释：它不会危及观念论的（实践）优先性，反而会为其奠基，因为它把自我与非我的这一二元性本身铭刻进存在的褶皱，使之成为令绝对者在自身内部裂开的东西，而绝对者与自身的不重合也就为人类自由开辟了诞生之地。先验观念论就是先验唯物主义——更准确地说，必须认为它总已以幽灵般的方式指向先验唯物主义；二者的差异仅仅在于一次视差的转换。两者由一个不可能的中间、一个分离性的“与”而否定地彼此相连；在齐泽克那里，这个“与”的名字恰恰就是主体。因此，要充分说明主体性，观念论就必须转变为唯物主义，唯物主义也必须转变为观念论。

恰恰在分离性的“与”所发挥的作用这一概念交汇点上，我对齐泽克先验唯物主义的理解，与约翰斯顿的理解区分开来。约翰斯顿正确地指出，齐泽克本人对主体性诞生的描述，往往倾向于把这个过程视为一次自行创设的决断，类似于“斩断戈尔迪之结”（从某种意义上说，这使他的计划变得晦涩，因为这一计划的主要问题之一，就是实在界中驱力的闭合回路如何能够产生主体性的超越）；^[12] 不过在我看来，约翰斯顿有一种倾向，即从两个方面弱化了齐泽克著作中所有此类探究的内在悖论性——这些探究指向的，是精神分析—笛卡尔式主体的晦暗起源。一方面，他强调，主体之所以可能，是因为其力比多—物质根据发生了短路。然而，即使自然内在存在中涌现的崩溃确实带来了主体的存在发生可能性，它也绝不由此就产生主体：自然的自我撕裂也许是先验主体性之自我设定自由的必要条件，却不是充分条件，因为从自然到主体性之间不存在任何可能的过渡。约翰斯顿也提出过这一点，但我相信，这一点还必须被推进得更彻底。这

就是为何在我的解读中，对费希特的参照如此重要：齐泽克的形而上学即便是在试图展示如何能够发展一种先验唯物主义，也仍拒绝放弃费希特的一项根本主张，即纯粹自我在存在中的突现，是“通过绝对自由，不是通过过渡，而是通过飞跃”完成的。^[13]由此，我们也能理解齐泽克为何对约翰斯顿和马拉布共同开展的、将哲学与神经科学结合起来的计划表现出犹疑：因为在他的视差本体论中，归根结底，主体性的涌现是不可能的。^[14]另一方面，由于约翰斯顿不像我这样重视那一打断连续性、自由地跃入主体性的飞跃，他也就同时对齐泽克先验唯物主义中必然具有的神话诗性要素保持沉默。因此，对我来说，这一要素成为理解齐泽克以其特有方式克服激进观念论之细微差别的关键。这有两个重要后果，一个是方法论上的，一个是形而上学上的。在方法论上，如果跃入主体性是一种穿越疯狂的本体论通道，^[15]那么，思维说明自身在存在中发生的能力就有一个上限。我们需要的是一种编造神话的虚构能力，因为“当人们试图打破象征秩序的循环，说明它如何从实在界及其前象征的对抗中发生（‘起源’）时，对神话叙事形式的需要就出现了”。^[16]在形而上学上，如果主体性就是精神病式的世界之夜，那么，对其底层本体论的任何研究，都同时要求开展一场关于疯狂的形而上学考古：也就是说，必须从理论上阐明，现实的最终结构必须是什么样子，主体的涌现才可能发生。这样，约翰斯顿或许更感兴趣的是先验主体性在自然中所具有的悖论性基础，而我更感兴趣的是：一旦把激进观念论作为一种疯狂铭刻进存在，方法论和形而上学上会发生什么。于是，对齐泽克体系的两种理解便显现出来，它们相似，却又不同。

第三，回到“先验唯物主义”这一名称的优点，我赞成使用它，是因为它把齐泽克的思想直接置于一系列当代形而上学重思者之间，进而提醒我们注意他的哲学在文化研究、激进政治和电影理论领域之外的意义。这些思想家包括分析传统的代表、面向对象哲学的代表、新法国唯物主义的代表，以及新思辨转向的其他各种代表。其中有两位值得在此点名，因为他们提出的先验唯物主义与齐泽克的根本不同：伊恩·汉密尔顿·格兰特和赖纳·E. 齐默尔曼。尽管格兰特对把自己的思想称为“先验”唯物主义会有所保留，他的《谢林之后的自然哲学》（*Philosophies of Nature after Schelling*）^[17]却对唯物主义与观念论的关系，以及先验主体在自然中的

内在涌现，提出了另一种解释；这种解释不仅挑战齐泽克对谢林的解读，更有力地挑战他的整个形而上学。齐默尔曼是一位著述颇丰、却在英语世界鲜为人知的德国哲学家。事实上，他是第一个在当代语境中使用“先验唯物主义”概念的人：他在1998年的《空间、时间与物质的重构》（Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie）^[18]中使用这一概念，随后又在2004年鸿篇巨制《先验唯物主义体系》（System des transzendentalen Materialismus）^[19]中将之充分展开。和格兰特一样，齐默尔曼主要从谢林出发，同时也从斯宾诺莎和布洛赫出发；他在与当代科学、尤其是物理学的对话中，提出了一种与本书所呈现者形成鲜明对立的先验唯物主义理解。对这二人而言，思维主体并不意味着存在领域中发生本体论震颤或纯粹差异；而他们各自对身心关系的阐释，也绝不能等同于齐泽克或许会忍不住称为回到前现代宇宙论的东西。此外，考虑到齐泽克自己的哲学在精神上与齐默尔曼相似，它并不仅仅对我们如何从事经验科学具有某些含义或后果，而是直接参与包括量子力学^[20]和认知科学^[21]在内的众多学科讨论，因此，我把齐泽克的哲学称为先验唯物主义，还希望实现两点：强调齐泽克思想的系统性广度，并强调形而上学也必须成为科学的对话者这一要求。

最后，值得一提的是，在《少于无》（Less Than Nothing）最后一章关于量子力学的两处段落中，齐泽克本人也赞成约翰斯顿提出的“先验唯物主义”这一名称，不过附带了一项重要限定；这一限定第一次明确呈现出他本人这一唯物主义版本的一项关键形而上学要素，以及其细腻的特征。第一处，他说，当代物理学获得的关键洞见是：物质现实本身并不向我们呈现一个由完全构成的实在组成的密实领域，这些实在也并非宇宙的终极构件；它呈现的反而是不可还原地不确定、缺乏任何实体性存在的状态，只有发生波函数坍缩，“坚实的”现实才可能从中产生。^[22]在这个意义上，量子粒子的微观宇宙奇怪地比从其变动中构建起来的宏观宇宙还要“少”；这与康德式主体只能从彼此不一致的感觉碎片中建构一个统一、连贯的现象世界，有着惊人的相似之处。在一种奇异的逻辑短路中，看起来不仅经验层面不存在自下而上的因果关系（先验构成比康德所谓“知觉的杂凑”^[23]更为真实），甚至宇宙最根本的层面，在形而上学上也比科学在经典描述中所描绘的有序宏观物理世界更加混沌。仿佛一切现实都具

有先验构成性，因此，摆脱相关主义循环的唯一方法，就是把“这种先验相关性推入物自身”：“正是在这一背景下，人们才可以辨认出一种东西的轮廓，它或许只能用‘先验唯物主义’这一矛盾修辞来命名（这个名称由阿德里安·约翰斯顿提出）。”^[24]第二处进一步澄清了这一观念的形而上学含义，称“康德先验观念论之后唯一可能的、真正自洽的‘先验唯物主义’”，是敢于作出如下艰难赌注的唯物主义：“假如我们设定，‘物自身’以虚无之空为背景而出现，又会怎样？这里的空要按量子物理学的方式来理解，不仅仅是一个否定性的空，而且是所有可能现实的预兆。”^[25]尽管齐泽克在这里把先验唯物主义引向了不同于约翰斯顿的方向——他引入这一名称，是要提出一个关于绝对者的形而上学论点，而非一个更宽泛地关于主体的本体论论点——但我接下来的一部分任务，就是表明他的空之形而上学不仅与其较早的主体本体论完全相容，而且可以被视为后者的有机展开。

如果齐泽克的路径与格兰特或齐默尔曼的路径有显著差异，那是因为他所做的事情不同，尽管这使他涉及了许多同样的主题领域。正因此，把这三人都称为“先验唯物主义者”十分有意思，其理由与把康德、费希特、黑格尔和谢林称为“德国观念论者”相同：把这些彼此差异不可调和的思想家归于同一范畴，所揭示的并非一种共有的学说，而是一种富于动力、搏动不已的运动，是围绕一组共同问题而展开的理论立场之争战，因而是一种活的东西。使齐泽克这一先验唯物主义形式与其他形式如此鲜明地区分开来的，是他在拉康精神分析与后康德观念论之间发现了根本的结构同一性，并试图展示两者之间存在的诡异同一：一方是精神分析主体，它被作为其构成基础的死亡驱力（Todestrieb）所纠缠；另一方是德国观念论中无意识的、被否认的基础逻辑（Grundlogik）。他确信，让二者展开精神分析式的对话，可以为形而上学开启一种全新的可能性。齐泽克在康德的难以管束性、黑格尔的“世界之夜”和谢林的根据（Grund）等概念中，发现了对精神分析经验的预感，继而以精神分析方式重释德国观念论后期的种种尝试：这些尝试意在给出现实的形而上学图景，使其与纯粹自我的本体论涌现相容。他要使我们重思的，不只是现代哲学传统中真正利害攸关之处，即一种遭到压抑、却纠缠着其自身历史的真理；更本源地，他要我们重思主体性本身的到来所揭示的东西：经验起源处的本体论灾变

概念，现实自我打断而成为痛苦的非全体，以及这一切对于我们理解世界本身所具有的全部形而上学含义。虽然齐泽克的解读并不正统，他却相信，自己有理由将这些预感单独挑出并加以激进化；它们往往只出现在文本边缘，也常常在正式层面缺乏齐泽克赋予它们的理论优先地位。他的根据，是把各种精神分析技术作为方法运用于德国观念论的文本；这些技术使他能够深入并揭露从内部困扰其象征空间的不重合，进而追溯性地重构其表面形态，其方式类似于治疗中分析师与受分析者的关系。我们必须穿越传统的幻想，才能抵达它的真理——这是齐泽克颇具挑衅性的主张，也是本书大部分篇幅将要探索的主张。因此，若要初步理解齐泽克重新激活德国观念论的驱动力，以及他的方法尽管表面上具有服务于自身目的的选择性，却仍有何系统性，我们必须先简略地经过拉康式主体。

1.2 拉康式主体与实在界不可还原的歧义

作为齐泽克哲学的根本预设，拉康式主体必须与现代性的哲学主体作出严格区分。虽然前者具有许多使其与早期先验哲学相联系的特征（它通过自由的观念化，为构成现象现实的象征结构奠基），但它与笛卡尔“我思”的自我意识透明性、康德理性行动者的自我立法，或黑格尔对自由人格的阐释，形成直接对立。对拉康而言，在现象学的自我经验中显现的自我自由，是一种幻觉：自我完全由文化与语言的影响所决定，是一个客体，而且不断试图建构一种幻象性的自恋空间，在这一空间中，它可以（错误地）把自己看作自行引发行动的中心。虽然对拉康或齐泽克来说，这并不排除人类自由的存在，但它意味着，自由本身在很大程度上从意识转移到了无意识；这一举动在形式上类似于撰写《论自由》

（Freiheitsschrift）和《世界时代》（Weltalter）的中后期谢林，不过发生了一项重要转折。主体不是先于现象现实之构成的、富有能量和生产力的意志；在其最重要的样态之一中，它无非是一道非人格的深渊，而诡异的是，恰恰这道深渊使自我的最低限度一致性成为可能。在这个意义上，自我在其核心处无限地分裂着：当一个人向自身内部凝视时，不但会在本应找到自己最内在核心之处，发现一种“外密性”，发现来自别处的材料；而且，只要凝视得足够久，他就只会发现一片虚空在回望自己。拉康—齐泽克式主体没有内在内容，因为它是纯粹形式：文化经验与心理经

验的整个“丰富性”，只是作为一种针对主体这原初虚无的防御构造而出现，试图以虚假的、肯定性的实体性来填补其构成性的“裂隙”。但由于这一“裂隙”永远无法填满，它因其创伤性和粉碎人格的性质而最终遭到压抑，所以我们会在言说的口误与滑移中，在书写的象征性不一致与不重合中，在幻想与梦的意象中，以及其他现象中，找到这种被否认的知识留下的痕迹。这使任何给定的（个人的、伦理的、政治的，乃至哲学的）话语具有两个层次：其一是表面运动，它立足于自我那自恋而自欺的轨道；其二是底层的“潜在”真理，它在前者的空洞与不一致中否定地显现，并且只能事后（*après-coup*）被揭示。在治疗中，分析师的任务是让受分析者遭遇并据有第二个层次，即折磨受分析者、往往使其痛苦不堪的实在界，从而迫使他们重新调整人格背后的象征结构，使这些结构与其所排拒之物更加协调，因为这种（无意识的）退缩与排除行为已经开始妨碍他们的生活。毕竟，被压抑者总会返回。

为说明这一复合体，拉康精神分析依据想象界、象征界和实在界三个界域来划分经验。三者辩证的同时性中存在，因此彼此依存、相互渗透。拉康使用博罗米结来说明这种相互共存的层面，用意在于排除主张某一界域优先于其他界域的可能性，因为切断或孤立其中任何一环都会摧毁整体，因而很难说哪一个具有逻辑优先性。想象界大致相当于现象学的经验与知觉，但也与“我思”及其关于在生存上自我掌控的“自恋式”幻想有关。它被等同于一种必要的误认环节，一种存在于我们日常的存在方式以及对自我、世界和他人的认识之中的、不可消除的不真，因为它在匮乏之处投射出完整性。象征界构成语言的逻辑经纬以及文化的法则，它们超越并先于具体存在的个人主体。因此，象征界先于经验的想象性轨道，因为从强意义上说，个体对对象的现象学构成预设了语言。作为一个能够自行再生产和扩散的自我封闭结构系统，象征界表现出不可还原的自主性；在理解人的心理和文化现象时，这种自主性取代了自然的作用，因为它能够完全脱离自然而表达自身：“所指在能指之下不停滑动”，^[26]语言以始终与自身合拍的唯我论式舞蹈运行，这意味着，能指与超越的、语言外的所指之间的本质联系已被暴力地打断，而仅仅是那些与自身发生关系的能指链，就能够在一个本体论的空洞中自行生产／建构意义。在其最简单的形式上，实在界就是既不归属于想象界、也不归属于象征界的东西。因此，

它的突现与崩溃和不一致的经验相联系：所崩溃的不只是现象学经验基础上的先验统一，甚至还包括语言或文化本身。所以，拉康与齐泽克使用大量形容词来描述它，试图捕捉这种无法挽回的逻辑断裂与生存断裂的要素，例如“创伤性的”“怪异的”“可怖的”和“不可能的”。

然而，拉康对实在界的定义中存在一种不可还原的歧义；这一歧义构成齐泽克自身哲学事业的出发点，因为他的形而上学计划恰恰是在试图解决这一歧义时启动的。实在界引出了两种可能彼此不相容的解释，而我们常常看到拉康在二者之间来回摆动。在第一种面貌中，实在界是被想象界与象征界排除的他者，它只有在主体构成自身之时，才真正“开始存在”。在这个意义上，实在界不仅依赖于语言的象征矩阵和现象学经验的轨道，而且只通过二者的内在阻滞而否定地显现。这个作为匮乏的实在界显然具有黑格尔式特征：它对应着“与否定者一起逗留”等概念，以及意识在社会政治行动或对世界的科学思考中遭遇不重合、悖论与限制时所承受的痛苦。它自身绝对没有任何肯定内容，不过，作为一个给定象征空间内部的内在界限，当主体试图克服其僵局时，它可以引发对该空间之结构与可能性的彻底改造；因而，它恰恰在其创伤性之中潜藏着生产性。在第二种面貌中，我们也可以把实在界理解为纯粹享乐的前主体性生活：人类婴儿通过成为语言主体而将自己从中放逐，但想象界与象征界在逻辑上仍依赖于它，即便二者只是否定地与它发生关系——它从经验与语言中被原初地排除，而这恰恰构成主体性的奠基姿态。布鲁斯·芬克把它称为实在界₁，因为它是象征界必然设定的东西，尽管从象征界内部无法抵达它；象征界的编码活动并不像暗箱那样，通过中介作用仅仅“重构”客观现实。既然必须认为，这个前主体性的实在界没有匮乏（只有凭借语言，我们才谈得上缺席与在场），^[27] 人类意义的观念化过程就使它无法抵达。在这样态中，实在界作为超出主体观念化的语言活动之物，对应于谢林的不可分余项（*der nie aufgehende Rest*）概念，也就是那种永远无法被带入意识之光、但一切意识却赖以成立的前经验黑暗；它是作为过剩的实在界。不过，这种自由的编码活动同时也创造了其自身崩溃的可能性条件，因为它并非总能以保证自身自主而顺畅运行的方式，使实在界观念化。^[28] 象征界中的这些“结节”，对应于作为匮乏的实在界，或实在界₂；它是某种无法被整合的东西，因为它把自身呈现为内在地、悖论地非关系性的，呈现

为象征关系的自我指涉矩阵内部一个不可同化的内核，而它正是在这个矩阵中产生的。问题如下：实在界，是否是象征界的一种必然的、幻觉性的建构，用来给一个超出其把握范围的世界赋予一种由幻想制造的“肯定性”感觉（从而使它仅仅成为一种唯我论式自足的结构主义元心理学的次生效果）？抑或更本源地说，它是象征界的前主体性本体论基础，我们能够通达它，尽管通过语言的差异系统抵达纯粹实在界，表面上似乎是不可能的（从而在一种本体论中展示实在界的晦暗起源）？如果后一种可能性成立，那么，对于拉康宣称各界域在逻辑上等价且相互渗透这一点来说，又意味着什么？

1.3 从逻辑—辩证的同时性到主体的存在发生

即使三个界域在逻辑—辩证的同时性中存在，在拉康精神分析的发展过程中，我们仍然看到，对这些界域的主题化在重点上逐渐发生转移，这主要出于内在原因。拉康早期的工作，大体上是在努力理解镜像阶段及其对心理发生的意义。在大约六个月龄时发生的镜像阶段中，人们发现自然内部存在一种阻塞，它撕裂身体的有机统一。人类婴儿缺乏运动协调能力——其自我经验无限碎裂，没有任何内在统一。拉康的挑衅性论题是：摆脱这种生物学短路的唯一出路，是一个 *vel*，一次误认：婴儿在镜中自我的“镜像”^[29]中误认了人类有机体原初的无助，在那里发现一种令人着迷、使人沉醉的虚假掌控之谎言，并把自己的力比多投注于其中。在这一早期阶段，我们已经能够看到拉康为何对现代的主体性与理性观念如此批判。镜像阶段的结果，是通过一种虚拟的、因而是幻觉性的图式，重组儿童碎裂的存在，而自我则由此异化于其真实的混沌存在。不过，拉康逐渐认识到，心理发生的想象性起点，本身必然奠基于象征界：儿童之所以受到自己镜像的诱惑，唯一原因是父母激起了这种反应。“看，那就是你！”在这个意义上，甚至在孩子出生之前，就已经在家庭关系的象征宇宙中为其开辟了一个位置；这一过程先于自我发生的整个过程。在这一“语言学转向”之后，拉康把全部注意力转向象征界的本性，并且在许多方面似乎大体上将想象界抛在身后。

列维—斯特劳斯曾主张：“结构语言学对于社会科学，必将发挥一种革新中的作用，就像核物理学之于物理科学所发挥的作用一样。”^[30] 受其工作的启发，拉康开始把索绪尔结构主义的方法论运用于精神分析，主要通过回到弗洛伊德来完成这一工作。使拉康深感兴趣的是，尽管弗洛伊德千方百计试图把无意识奠基于身体的自然生命力或本能的生物运动之中，他的文本本身却始终围绕意象和语言的分析运转。拉康的根本论题是：从回溯性的角度看，我们能够看到弗洛伊德已经隐约认识到语言学对于理解无意识的重要性，只是由于缺乏恰当的方法论，未能充分表达这一根本洞见。这又使弗洛伊德的文本产生了一种根本而不可消除的不重合，因为它们在对语言的纯粹结构分析与晦暗的活力论式生物主义之间摆动。因此拉康认为，如果我们以弗洛伊德反对弗洛伊德的方式阅读他，那么结构语言学就能通过使无意识的逻辑系统化，而赋予精神分析所需要的科学严格性。拉康那句著名的话——“无意识像语言一样被结构化”——就由此而来。与这一语言学转向相联系的，是他对于试图强化自我的自我心理学的批判，以及对弗洛伊德之后各种将无意识生物学化的尝试的批判。对拉康而言，严格地说，无意识是一种不可还原的语言现象：它只在语言到来之后或与语言同时，在陈述的主体与正在陈述的主体之间的分裂中出现。它与那些决定自我如何关联外部世界的深层人格结构，或本能的能量学，都没有关系。

虽然这似乎清楚表明象征界超越并取代了想象界，但理查德·布思比和亚历山大·勒潘等评论者对此提出警告，认为拉康远比乍看上去复杂而微妙。拉康从未放弃这一主张：所有界域彼此依存，只有如此才能发挥任何效力。即便语言与文化的自我生成矩阵在历史上先于任何具体存在的个人，并构成其可能性条件，语言的差异性意义网络也只有通过对能指的原初现象学知觉才成为可能。^[31] 象征界那些使人先验地异化的结构对身体的殖民，需要想象界的活动，才能首先确立种种语音差异；正是这些差异，使符号在相互区别中变得可理解。此外，如前所述，拉康后期对心理的拓扑学形式化宣告各界域严格等价，因此“象征秩序的至高地位表现为一个难题，一项不为逻辑所支持的伦理决定”。^[32] 但既然拉康的文本似乎与这种路径相矛盾，作为实在界的拉康派哲学家，齐泽克又如何证明自己在理论上偏重实在界而非其他界域是正当的？

虽然齐泽克的工作与拉康正统之间的关系并不确定，但若说这个棘手的问题仅仅是齐泽克本人解读拉康精神分析的直接后果，那就错了。仅仅是开始着手实在界的形而上学，齐泽克似乎就已经暗示：如果精神分析要获得充分的理论奠基，我们就必须找到办法，超出拉康试图维持各界域等价性的努力，哪怕这意味着我们冒着使拉康建造的整个精神分析大厦坍塌的风险。不过，齐泽克自己的思想与拉康之间的断裂，并没有看上去那么激烈，因为晚期拉康也反复思索他的理论必然暗含的自然观，从而亲自指向一种与该理论相一致的实在界形而上学的可能性。^[33]早在第十七研讨班中，我们就能看到拉康宣称，精神分析经验的一个逻辑蕴含是实体乃非全体（也就是说，自然并未向我们呈现一种球形总体——*un tout, une sphère*）。^[34]然而，如果实在界只是匮乏，而能指与超越的、语言外的所指之间的本质纽带已经被切断，拉康究竟凭什么正当地作出这样的陈述？考虑到象征界的控制论式编码本身所固有的认识论唯我论，他如何在哲学上证明如此“直接触及”实在界是正当的？齐泽克的赌注是：人们可以发展一种实在界的形而上学，它不仅不会危及各界域的等价性，甚至还能说明它们的产生。这意味着，要把握精神分析的本质，并引出其哲学含义，我们需要做两件事：（i）用一种与激进观念论的奠基洞见相容的唯物主义，在元心理学上阐明主体的存在发生；换言之，说明看起来是本体论对语言之过剩的实在界₁，与作为象征匮乏或概念匮乏的实在界₂之间的关系，因为这是拉康留下的重大未解问题，而他的整个理论装置最终都依赖于它；（ii）不要仅仅集中于拉康与十九、二十世纪心理学、法国结构主义、布拉格语言学派或存在主义之间的关系，而应回到德国观念论，因为唯有与这一传统直接对话，我们才能找到走出拉康精神分析僵局的道路。但为了发展这样一种形而上学，我们必须离开精神分析，冒险进入德国观念论。

原注

4. Žižek, *The Parallax View* (Cambridge: MIT Press, 2009), p. 231.

5. 参见 Freud, “The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis” (1924), SE, XIX, 尤其 pp. 185–87。

6. Lacan, "Presentation on Psychic Causality," in *Écrits*, trans. Bruce Fink (New York: W. W. Norton, 2006), p. 176/144.
7. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 77.
8. 同上, p. 197。
9. Žižek, *The Parallax View*, p. 4.
10. 约翰斯顿对“先验唯物主义”这一名称的论证, 见 *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialistic Theory of Subjectivity* (Evanston: Northwestern University Press, 2000), pp. 273–74。
11. Fichte, *Fichte: Early Philosophic Writings*, trans. Daniel Breazeale (Ithaca: Cornell University Press, 1988), p. 147.
12. 参见 Johnston, *Žižek's Ontology*, pp. 80–92。
13. Fichte, *Science of Knowledge*, ed. and trans. Peter Heath and John Lachs (Cambridge: University of Cambridge Press, 1982), p. 262.
14. Žižek, *The Parallax View*, p. 214.
15. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ideology* (New York: Verso, 2000), pp. 33–41.
16. Žižek, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters* (New York: Verso, 2007), p. 8.
17. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (New York: Continuum, 2006).
18. Zimmerman, *Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie. Moderne Implikationen Schellingscher Naturphilosophie* (Frankfurt am Main: Lang, 1998).
19. Zimmerman, *System des transzendentalen Materialismus* (Paderborn: Mentis, 2004).
20. 参见 Žižek, *The Indivisible Remainder* 第3章 (“Quantum Physics with Lacan”), pp. 189–236; 以及 *Less Than Nothing* 第14章 (“The Ontology of Quantum Physics”), pp. 905–62。
21. 参见 *The Parallax View* 第2编 (“The Solar Parallax: The Unbearable Lightness of Being No One”), pp. 145–250; 以及 *Less Than Nothing* 插论6 (“Cognitivism and the Loop of Self-Positing”), pp. 715–37。
22. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 724.
23. Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A 156/B195.
24. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 906.

25. 同上, p. 935。

26. Lacan, “The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason since Freud,” in *Écrits*, p. 502/419.

27. 众多可引文字之一: “根据定义, 实在界是充实的。” Lacan, *Le séminaire, Livre IV: La relation d'objet et les structures freudiennes, 1956–1957*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 1994), p. 218。 “实在界” 的英文首字母大写由我所加。

28. 参见 Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (New York: Princeton University Press, 1995) 第3章 (“The Creative Function of the Word: The Symbolic and the Real”) , pp. 24–31。

29. Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytical Experience,” in *Écrits*, p. 94/76.

30. Lévi-Strauss, “Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology,” in *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963), p. 33.

31. 参见 Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan* (New York: Routledge, 2001), pp. 86–94。

32. 参见 Leupin, *Lacan Today: Psychoanalysis, Science and Religion* (New York: Other Press, 2004), p. 27。

33. 参见第4章和第5章。

34. 参见 Lacan, *Le séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychoanalyse, 1969–1970*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 1991), p. 36。

第2章 把握实在与观念之间消逝的中介

齐泽克与德国观念论的无意识真理

齐泽克看到，当代精神分析的关切与德国观念论后期回应康德时的关切具有结构上的同构，于是转向后者，从中寻找说明精神分析主体之存在发生所需的资源。然而，要做到这一点，他不仅必须反对对这一传统的主流解释，而且必须对那些奠基文本本身造成极大的损伤。在勾勒齐泽克重新激活这一传统的方法论时，我们会看到：齐泽克之所以能够使用精神分析工具来重构其象征空间，并由此发展自己的哲学，唯一原因是这一传统本身就被一段幽灵般的历史所纠缠——那是一段遭遇底层创伤的历史。这一创伤就是作为实在与观念之间消逝的中介的主体；黑格尔和谢林都以各自的方式从根本上揭示了它，却最终退缩，并对它加以否认。在这一点上，德国观念论向我们呈现出一种无意识的基础逻辑（Grundlogik）；只有如今借助弗洛伊德、尤其是拉康，我们才得以重构它，从而对这一传统的内部发展和理论关切，获得一种全新而充满争议的理解。

2.1 精神分析式对话的方法论：或，以拉康读黑格尔，以黑格尔读拉康

不过，这场精神分析式对话的惊人之处，在于它产生了对德国观念论和拉康精神分析的非正统解读。在许多批评者看来，齐泽克在阅读康德、黑格尔、谢林和拉康时，根本不关心对文本的忠实，也不关心观念史。他的方法似乎通过有意的误解或自由的重构而运作，蓄意无视那些挑战其自身哲学立场的关键概念区分。虽然这些批评在表面上不无道理——必须承认，齐泽克往往聚焦于文本中的边缘段落，并把它们提升到原文并不具有的逻

辑优先地位——但齐泽克罕见的一段关于自身方法论的评论，对于消除有关其工作方式的困惑非常有帮助：

黑格尔不知道自己在做什么。你必须解释他。让我给你一个比喻式的公式。你知道德勒兹用来谈论阅读哲学家的那个说法——肛交式阐释，鸡奸他们。德勒兹说，与其他解释者不同，他从肛门插入哲学家，因为这是一种无玷受孕。你会生产出一个怪物。我试图做的是德勒兹忘了做的事——用拉康来鸡奸黑格尔〔轻笑〕，这样你就得到一个怪物般的黑格尔。对我来说，那恰恰是主体性底层的激进维度，我认为海德格尔恰恰错失了这个维度。不过，基本思想仍然是这种相互阅读、这种相互鸡奸〔轻笑〕：把德国观念论中的这一焦点、激进否定性等等，与精神分析那极其根本的洞见（德语有个很好的词，*grundeswig*^[35]）结合起来。^[36]

尽管齐泽克把自己的哲学描述为一种文本暴力，几乎是一种强奸（也值得一提的是，“bugger”一词来自古法语 *bougre*，意为异端者；它之所以获得口语中的性含义，是因为异端与越轨的、遭禁的性实践联系在一起），这段话仍揭示了一项隐含的方法论预设，它指导着齐泽克的全部解释工作。他把自己的哲学与德勒兹的哲学作比较，这一点至关重要，不应被淡化。这表明，即使齐泽克在阅读时有意违背文本表面的运动，他也绝不认为自己的哲学是任意的，是蓄意误解与他交锋的哲学家，或对传统表现出任何漠视。齐泽克承认，他从事的不是传统的哲学史研究，也不是任何文献学—训诂式的解释；相反，他试图通过揭示那些被否认的洞见，做某种能够生产新概念的事情。但是，这种概念创造的生成性活动，也可能带来出人意料、令人不安，甚至造成创伤的东西——我们可能会生产出怪物。

齐泽克并不直接关心德国观念论传统的文本“想说什么”，亦即它们意图表达的意义，因为这一话语层面——正如大多数未能反思话语本身得以发生的精神分析条件的话语一样——通常主要在想象界及其幻觉性幻想的层面上运转，所以也许恰恰在概念论证最关键的节点上，呈现出精神分析意义上的肤浅。因此，他所关心的是至今尚未实现的文本潜能：我们可以在“边缘性”的评论中，或在各种常常阻断特定哲学体系总体进程的结构中，看见其预兆；因此可以说，这些东西从该体系的象征宇宙中突出出

来，从内部否定地扭曲它。然而，只有透彻熟悉这一体系及其表面的肯定性陈述，才能抵达这些尚未发掘的可能性，并将其“重新激活”。毕竟，分析师必须倾听受分析者；即便分析师、尤其是拉康式分析师，常常看上去对你的需要和要求并不关心，甚至置之不理（因为治疗的目标不是让自我适应，而是使其面对无意识的、往往具有创伤性的真理）。不过，齐泽克自己处理哲学史的方法，与德勒兹的方法有根本区别，因为它以拉康的一项根本主张为出发点：我们永远无法说出我们想表达的东西，因为在想象性的 *moi*（“我”，作为有自我意识觉知的主体，意图说出某件事，却不知何故说出了不同的、并非意图中的东西）与象征性的 *je*（难以捉摸的“我”，是人们从实际说出的话中推断出的主体）之间，存在一道不可消除的裂隙。语言对我们的控制不仅超过我们对它的支配（作为自我，我们并非作为言说的语言主体存在；在一种强意义上，我们是被言说的），而且，我们自身话语的表面内容，常常掩盖着一个更大的真理：它在意识中被否认，却在无意识中被知晓。这个真理并非“隐藏”在某个幽深难寻的地方，反而如此显而易见，以至于我们常常看不见它：“精神分析师不是未知大陆或极深之处的探险家，而是语言学家：他学习解读那已经在那里、就在他眼前、对每个人的目光都敞开的书写。”^[37]在话语的口误与滑移中，在看似无意义的暗示和姿态中，我们窥见了实在界：它无法在话语中被直接说出，话语却永远围绕它运动；它如同一个黑洞，把一切吸向自身，亦即拉康所谓的“原因”或“真理”：

拉康的解释理论在一定程度上建立在一种类似 *caput mortuum* [译注：拉丁语，字面义为“死首”，亦指残渣] 的表述之上：受分析者在分析情境中说话时，往往不能说出、表达或吐露某些东西；在某个特定时刻，某些词语、表达或思想对他或她而言不可获得，于是他或她只得不断绕着它们转，好比绕弯子，却始终不能说出自己感觉真正成问题的东西。受分析者的话语围绕着那个它盘旋、绕行和避开的东西，勾画出一道轮廓。在分析过程中，经过一段时间，这些词语或思想也许会变得可为受分析者所触及；但它们也可能由分析师以解释的形式引入。这就是拉康说“解释击中原因”的意思：解释击中了受分析者一直围绕其打转、却无法“诉诸言辞”的东西。^[38]

牢记这一点，我们便很容易看出，齐泽克对德国观念论的解读，是循着它无意识的基础逻辑，揭示其文本第一层命题性——肯定中受到压抑的东西，进而以精神分析的方式建构这一传统实际上试图言说却无法言说的内容。换言之，借用拉康的说法，它试图击中这些文本的原因。当然，人们可以质疑这种方法论，但也必须承认，那些反对齐泽克的“选择性”阅读或“明显误读”的批评者，常常只是没有抓住要点：他们没有看到他与传统交锋时所表现出的底层系统性，也没有理解他借助的那些概念环节为何如此重要。

在康德之后局势未定之际，黑格尔和谢林力图建立一个能够保证康德关于主体不可还原的自主性之直觉的哲学体系；^[39]本着他们的精神，齐泽克与先于他的拉康一样，确信人类自由的经验中有某种真实而不可超越的东西。精神分析洞察到身心之间构成性的不和谐，并将其作为理解自由真正本质的关键；齐泽克由此出发，重返德国观念论，观察这一概念如何在那里得到概念性的折射。但在这一点上，齐泽克的方法，既不是通过古典文献学的复原来重构他们的文本论证，也不是试图运用我们新近拥有的资源来润饰这些论证。他所注意到的是某种从根本上与其表面内容相抵牾的东西；它并不是令德国观念论的文本在逻辑上不一致，而是更深刻地显示出某种内在的无意识斗争。这种斗争在哲学上具有启示性；如今借助精神分析的临床工具，对它的探索成为可能，并有望发掘出处理这一传统之基本概念的新方法。齐泽克发现死亡驱力（*Todestrieb*）的预兆从其话语的想象—象征空间中突出出来，因而看到，在这一传统试图通过身心的辩证关联来思考作为主体的实体的努力“之下”，潜伏着一种遭否认的真理；这一真理把上述努力降格为单纯的反向形成，使其成为对主体性真正恐怖的防御，而这种恐怖终于因康德对先验自由的阐释而显露出来。毕竟，按照齐泽克的说法，如果德国观念论的突破是主体的自由，那么我们也必须承认，“我们的自由经验恰恰具有创伤性”。^[40]因此，齐泽克给我们提供了一些思考资源：如果我们仔细追随这一传统的概念运动，就会发现，一种运作着的逻辑不时在关键时刻短暂浮现，随即又被先行步骤遮蔽。所以，要理解这一传统的奠基直觉所要求的、令人不安的自由形而上学，我们的任务就是追溯性地重构这种隐蔽的基础逻辑；它不断干扰着这一传统对自身的理解。然而，用精神分析来重构那种哲学创伤的方法——整个传

统都围绕这一创伤运转，把它作为自身无意识的原因或真理——表现出一个值得强调的重要悖论。我们可以借助齐泽克对 *Eppur si muove* 传说的讨论，来阐明这一点：

传说在1633年，伽利略·伽利莱在宗教裁判所面前撤回地球绕太阳运行的理论之后，低声说了一句“*Eppur si muove*”（“然而它仍在转动”）[……]。没有任何同时代的证据表明他确实低声说过这句话，不过如今人们用这句话表示：尽管拥有真实知识的人被迫放弃它，这却并不妨碍它依然为真。然而，使这句话如此有趣的是，它也可以在完全相反的意义上使用，用来断言某个不真实的事情所具有的“更深层”象征真理——就像“*Eppur si muove*”这个故事本身一样：作为伽利略生平中的历史事实，它很可能是假的；但作为对伽利略主体立场的指称，它却是真的[……]。在现实的真理之外，还存在虚构的现实。[41]

同样，从一种强意义上说，我在下文展开的另一种德国观念论史，并未作为历史事实发生过。支持它的证据即使存在，也少之又少；而且，我所汇集的文献学参照，常常很容易被大量反例抵消。然而，这并不是问题的要点：虽然这份关于德国观念论未能遭遇其内在真理的叙述，在许多方面不过是一种虚构，但这并不妨碍它以其他哲学方法所不能做到的方式，直接表达这一传统每位代表人物所占据的主体位置（即使它未能如实概括他们对自身工作的有意识解释）。因为我们所关切的，是实在界在想象—象征构造及其逻辑中留下的痕迹。毕竟，“当真理具有过强的创伤性，无法被直接面对时，它只能以虚构的形式被接受”。[42]

2.2 实在界的形而上学：黑格尔式计划，还是谢林式计划？

作为对德国观念论的精神分析式重新激活，齐泽克的实在界形而上学，其核心是对黑格尔不可或缺的重要性的鲜明强调。齐泽克在不同地方把自己的计划称为严格的黑格尔式计划，因为与黑格尔一样，占据他心神的谜题是显现本身的可能性：也就是现象现实的领域如何能够从实体的自我现实化中产生。据说，黑格尔是第一个通过把主体铭刻进绝对者来理解这一问题的人：在康德之后，这一主体被理解为，在本质上无法还原为产生它的内在本体论领域，并且能够通过自身的观念化活动，自由地为自身中介这

一领域。在这个意义上，黑格尔的形而上学从结构上可以补足拉康式元心理学所缺少的原则。齐泽克相信，通过黑格尔，他可以把观念论作为一次爆发事件置于唯物主义的核心，从而表明主体性并非幻觉；其主张是，在黑格尔哲学的各处都可以看到这种事情的预兆。齐泽克看起来是在借助黑格尔的资源，论证本体界在主体性黑暗的前史中发生自我分裂；他试图表明，解释经验为何存在的唯一自治方式，是在主体的基础上设定一场本体论灾变。因此，看起来，正是由于与黑格尔的直接交锋，齐泽克才把以下命题确立为其公理性的第一原则：自由不是一个未经解释的、赤裸的事实，而是物质存在腐蚀性崩塌的表现，是实在界核心的一道裂痕

(brisure)，而这道裂痕与主体本身同义；“它指称[……]原初的大爆炸，一种暴烈的自我对立，借此，神秘主义者所谈论的空之平衡与内在安宁被搅扰，发生脱节”。^[43]

然而，齐泽克计划这种公开宣称的黑格尔性质，并非不言自明。在一篇文章中，齐泽克作出了一个许多读者必定觉得突兀的主张，因为他没有为之加上任何限定：“黑格尔对谢林的‘克服’本身就是一个特例：谢林对黑格尔观念论辩证法的回应如此有力而深刻，以至于它越来越被视为德国观念论内部发展的下一步（也是最后一步）。”^[44]更有甚者，这一主张几乎逐字出现在《少于 无》中。^[45]这段评论的效果是双重的：对那些沉浸在“常规”的、教科书式哲学史叙述中的人来说，它不仅显得根本错误

（不过必须说，随着费希特和谢林研究终于取得自身的自主性，这些叙述正在失去可信度）；而且，它还凸显了齐泽克对德国观念论的解读、因而也凸显了他自身哲学核心处的一个根本困难，因为他的视差本体论被视为这一运动的重新激活或延续。当我们阅读齐泽克关于德国观念论的主要著作时，这一问题只会更加突出。例如，在《棘手的主体》(The Ticklish Subject)和《视差之见》(The Parallax View)中，他都赞扬谢林是前象征实在界最伟大的哲学家：谢林探究那个先于意识的不可能的X、那个 *je ne sais quoi* [译注：法语，某种难以名状之物] 的本性；这是后康德哲学最核心的主题，而其问题性又诡异地在拉康式主体出现之后重新浮现。齐泽克甚至说，谢林是“第一个提出这一任务的人”，^[46]是“在其实存之根据概念中，对这个X作出最详尽说明的”哲学家，^[47]所以“处在辩证唯物主义起源处”的是谢林的哲学，而不是黑格尔的哲学。^[48]齐

泽克在《少于无》中把哲学的“关键问题”描述为“思维如何在一个物质宇宙中成为可能”，并指出，为了避免“倒退到一种关于领域或层级的‘天真’本体论”，我们应把努力集中于“表象或显现如何从存在的平板愚钝中涌现”这一事情本身；^[49]因此，最彻底地完成这一计划的究竟是谢林还是黑格尔，就不仅关系到文本内部的一致性 or 古典文献学上的准确性，而且触及齐泽克所谓思辨哲学纲领的核心。〔译注：原版此处将“表象或显现如何从存在的平板愚钝中涌现”及“为了避免”两短语连续重复排印一次；其重复内容即“表象或显现如何从存在的平板愚钝中涌现”，以及“为了避免”。〕

由于这一歧义，齐泽克自己描述实在界自我打断过程的计划，在把自己界定为谢林式计划还是黑格尔式计划之间，表现出无法否认的摇摆，尽管他曾直言谢林是这一思想脉络的顶点。这不仅可能暗示，齐泽克试图否认受拉康启发的实在界形而上学与谢林之间过于紧密的关系；它也表明，他可能淡化谢林的概念在这一形而上学中实际发挥的作用（或者削弱其他概念原本可能发挥的作用），无论涉及我们对 本体论（普遍者）、自然科学（特殊者），还是政治（个别者）的理解。这一三位一体，构成了他的第一部理论巨著《视差之见》的概念结构。然而，从其他方面看，齐泽克最近似乎又已经改变了自己早先对谢林的解释，或与之拉开了距离，或许正是出于这些原因。虽然齐泽克一直坚持，其根本问题是一个“地道的黑格尔式问题：显现本身如何从实在界的相互作用中出现？”，^[50]但在他早期的主要理论著作《棘手的主体》和《视差之见》中，对于究竟是谁最充分地回答了这一问题，他的描述始终摇摆不定；而在新作《少于无》中，这种摇摆突然停止了。这个计划一再被描述为黑格尔式的，^[51]过去谢林作为“存在的现象化”^[52]的伟大思想家而被赋予的荣耀，却不只是被淡化，而似乎被完全遗忘；齐泽克甚至说，思考显现的涌现是“黑格尔在其最激进之处所做的事情”，^[53]从而与他自己的说法相矛盾。但尽管表面看起来相反，歧义并未就此消失。齐泽克不但声称，“唯物主义的最低限度定义，取决于承认谢林所谓实存与实存之根据之间的裂隙”，^[54]而且，黑格尔—谢林关系的歧义，在第二个讨论黑格尔的章节中段，事实上进一步激化了：齐泽克在那里将黑格尔的辩证法描述为“新旧之间裂隙的科学”，随即毫无说明地跳入长达两页半的讨论，谈论谢林那场神智学的

奥德赛，即“宇宙（由逻各斯统治的、完全构成的现实）从原宇宙的、前本体论的混沌中”涌现的过程。^[55]虽然在许多读者看来，这似乎只是又一次缺乏内在逻辑的“典型”齐泽克式离题，但我在本书中展开的论证，力图表明它绝非如此。既然齐泽克自己声称，避免神秘化的唯一办法不是放弃《世界时代》的计划，而是“重新表述它，以避免神智学神话诗性叙事的神秘化”，^[56]那么，他对黑格尔和谢林的解读之间如此接近，再加上这段简短而罕见的方法论阐释，似乎指向了他对德国观念论的非正统解读的核心，也就是其哲学本身的核心。因此，齐泽克的哲学被证明既非纯粹黑格尔式，也非纯粹谢林式，而是二者的混合：它试图以一种尚待明确的方式，用黑格尔来形式化谢林的思想，把它从神智学的承诺中“挽救”出来；同时又用谢林来激进化黑格尔，使他能够引出自身哲学、因而也是整个德国观念论中隐含却被否认的运动。但是，这种歧义最初为何会存在？

在《不可分割的剩余》（The Indivisible Remainder）第一章对谢林作出卓越而挑衅性的解读后，齐泽克紧接着论证黑格尔辩证法优于谢林形而上学。对他来说，虽然《自由论》和《世界时代》等作品中存在一次激进突破的预兆，^[57]谢林在哲学上仍逊于其伟大的对手，因为根据

（Grund）与实存最终只有通过奠基于绝对无差别之中，才能保持彼此不同；而绝对无差别本身“不是对立的产物，对立也不以隐含方式包含于其中；它毋宁是一个独立自存的存在者，与一切对立相分离，一切对立都在它上面破碎；它无非就是这些对立本身的非存在，因此，除无谓词性之外，它不具有任何谓词”。^[58]事实上，谢林声称：“从这一既非此又非彼，或从这种无差别中，二元性 [……] 直接迸发出来；而没有无差别，即没有无根据，就不可能有原则的双重性。”^[59]然而，对齐泽克来说，这意味着“[谢林式] 绝对者首先是‘绝对无差别’，为实在与观念这两极对立的共存提供中性媒介”；^[60]就此而言，它与其中后期哲学潜藏的潜能相抵牾。齐泽克把这种潜能看作：谢林阐明了根据的爆发性逻辑，以及它在主体性基础上与实存的关系。在这一点上，黑格尔提供了一种更优越的逻辑，其中不需要在根据与实存之外另设一个中介原则，因为根据与实存作为一对反思性关联项，通过彼此的内在动力来决定自身；这又使我们能够从内部重构谢林本人对二者相互关系的描述。在黑格尔那里，

“与”这一范畴本身发生了变化——它本质上变成同义反复，从而使我们能够将根据与实存等同起来，而不是将它们视为单纯的对立面，或是奠基于其内在运动之外某物的双重原则。在辩证法的逻辑过程中，第三项已经是第二项；第二项被理解为铭刻在第一项内部的否定性或内在界限，而第三项无非是通过把自身确立为这种东西，接管、篡夺了运动开始时的首要位置。就实体与主体而言，这意味着，“这一颠倒本身恰恰就是主体的定义：‘主体’是自我性原则的名称，这一原则使实体性的全体从属于自身，尽管它最初不过是这一全体的一个特殊环节”。^[61]内容层面没有任何东西发生改变：它表达的是结构层面上的纯粹形式变化，这一变化来自否定性那扭曲性的在场所产生的张力。沿着（i）直接性 → （ii）否定 →

（iii）否定之否定而行进的辩证运动之所以更优越，是因为其中不存在真正返回第一项的运动，虽然一切都发生在一个单一的、逻辑上内在的领域之中。开端与终点并不重合，因为某种不可还原地不同的东西在第一个环节内部产生了（否定性如今成为同一性的基础）；具体到此处我们所关心的例子，就是一种“脱节”的精神，它与自己的存在发生根据——即它在其中诞生自身的那个整体——相对立，具有某种程度的概念性自我反思。为了说明现实的辩证运动及其与绝对者的关系，没有必要设定某种“原初健康”的状态，而不能把否定者吞噬一切的躁动归属于这一状态（这种状态即绝对无差别，它处于根据与实存的差异之中，因而同样地在二者之内）。

我们将看到，齐泽克对谢林的批判变得更加复杂，因为它并不普遍适用于谢林全部著作；在齐泽克看来，后者的特征不是有机的统一性或连续性，而是一系列不可调和的断裂。他区分了三个谢林：准斯宾诺莎主义时期的谢林₁（无差别哲学）；《世界时代》第二稿和《自由论》中呈现出激进自由本体论的谢林₂；以及神话哲学与启示哲学的谢林₃——他极其猛烈地把最后这一时期界定为返回前现代本质主义。对齐泽克来说，严格而言，谢林中后期思想的独特之处，在于阐明了自我设定的自由如何在存在发生意义上涌现；这一方式与黑格尔从抽象直接性走向概念性自我反思的辩证运动极为相似，却违背文本表层的神智学倾向。它从文本中突出来，使文本与自身不相重合，因而我们得以通过“与否定者一起逗留”——亦即遭遇文本内部的实在界——以精神分析的方式重新激活它们的根本运动。这意味

着，即使根据的自主运作逻辑包含一种激进先验唯物主义的预兆，谢林同时仍是“新纪元蒙昧主义”之父。^[62] 承认对谢林的依赖与思想债务，实质上就会在齐泽克自己的思想与他所否认的一切之间，打开一种可能的联系：非弗洛伊德式无意识（包括柏格森式、荣格式、德勒兹式等各种形式）、“前现代”宇宙论、浪漫主义自然理论、神智学，甚至神智学在流行文化中的后裔——新纪元灵性。在这个意义上，把根据的逻辑置于精神分析主体的核心这一行为本身，似乎就有“动摇”拉康式无意识优先地位的风险，因为它开启了一种可能性：通过对人与实在界之前主体性生活之间关系的另一种阐释，来解释无意识；而掩盖谢林的关键重要性，似乎无非是齐泽克的某种意识形态行为。但这里必须作两点说明。第一，虽然齐泽克淡化谢林对于其先验唯物主义发展的重要性，或许有些不够坦率，但必须补充，这种遮蔽与他对谢林的总体解释是相一致的，因为他拒绝谢林的大部分哲学，即使要重新激活他视为谢林突破之处的根据的逻辑，也仍须借助黑格尔。第二，而且更重要的是，这样的解释并未解决黑格尔—谢林关系的问题，因为这种重心转移本身也具有歧义：齐泽克没有区分他所反对的究竟是哪个谢林，也没有论证自己如何能够把《世界时代》第二稿读作一次昙花一现的突破。

在这一点上，齐泽克一再把自己的哲学描述为黑格尔式计划，却从不称其为谢林式计划，从而掩盖了他的计划对谢林《自由论》和《世界时代》等文本的明显依赖。因此，我提议以齐泽克反对齐泽克的方式阅读他，不仅要展示谢林本体论与黑格尔逻辑学在他整个思想中隐含而复杂的交织——我认为，他理论哲学的微妙之处正位于此—— 而且还要表明，通过解开这一歧义，我们可以找到新的资源，去探索精神分析主体的晦暗起源，以及主体在其中涌现的世界的根本结构与本质。但是，如果开始重构齐泽克著作中的黑格尔—谢林关系能够达到这一目标，那仅仅因为齐泽克把自己的工作视为试图使德国观念论自身的基础逻辑臻于完成。这就指向一种假说：他思想中黑格尔—谢林关系在文本内部的歧义，与其说表达了其哲学的内在不一致，不如说表达了这一传统在努力克服激进观念论、自身展开的过程中所固有的根本问题。因此，如果我们通过一次辩证的颠倒，把认识论的界限转化为积极的本体论条件，把表面的文本混乱转化为这一运动在其历史发展中的真实特征，那么，在第二个环节中，这种歧义就会被证

明，是持续地在方法上介入德国观念论之根本洞见的一个副作用，因而值得对它本身加以研究。我们将会看到，这种歧义实际上源于一个单一的、创伤性的真理内核：黑格尔与谢林在试图为康德式主体奠基时，以不同的方式将其带到前台，却最终不得不压抑它，或把它逼入无意识。因而，若要深入这一事实，我们必须使用一种超出文献学—训诂式解释的探究方式：

谢林的基本运作（Grundoperation）这一观念——即两极（实在与观念、B 与 A）之间“消逝的中介”——开启了与黑格尔辩证法建立联系的可能性：被“泛逻辑主义”黑格尔的形式外壳所“压抑”的奠基姿态，与被“蒙昧主义”谢林的形式外壳所“压抑”的姿态是同一个姿态；然而，它又同时充当后者未被承认的根据。[……] 那么，“消逝的中介”这一姿态，难道不正是指向某些德国解释者所称的 Grundoperation des Deutschen Idealismus，即德国观念论最根本、最基本的运作吗？

正是我们力图清楚阐明德国观念论基本运作的努力，使参照拉康成为必要；也就是说，我们的前提是，通往这一基本运作的“康庄大道”，包含着通过拉康精神分析理论的棱镜来阅读德国观念论。[63]

这样一来，提出齐泽克的计划究竟是谢林式还是黑格尔式的问题，便具有误导性，因为齐泽克所感兴趣的，不是康德、谢林或黑格尔作为特定历史思想家本身，而是一种可以借助精神分析重新寻获的无意识真理，它在他们的著作中不断自行展开。这一真理由笛卡尔的“我思”开启，但由于它的恐怖，整个现代哲学传统都曾被它吓退；如今，得益于弗洛伊德和拉康对人类主体原初创伤所做的开创性工作，我们终于能够通达它。简言之，我的赌注是：齐泽克迫使我们考虑，使德国观念论在哲学史中如此独特的，正是它被一段无意识历史所纠缠。这段历史无非就是人类思想持续遭遇人类主体性根基处本体论灾变的一段历史；因而，本体论灾变这一概念表现为拉康式的原因或真理，德国观念论那些伟大史诗的表面结构都围绕它运转，把它作为遭到压抑的创伤性实在界，而这一运动要求我们在事后对其进行系统重构。

不过，黑格尔—谢林关系的歧义还有另一个优点：它不仅让我们能够通过阐明德国观念论的无意识历史——一段由压抑与被压抑者之返回构成的、动态的幽灵历史——来建构对于德国观念论及其遗产的独创而可能富有争议的理解；它还使我们能够把齐泽克直接置于这一传统的关切之中，从而评估其著作的哲学意义。齐泽克能够依靠黑格尔和谢林来阐明主体性的起源及其形而上学含义，是因为他把他们看作从一种自我奠基的先验框架内部出发来开展形而上学。因此，由于底层认识论的相近，以及从本体论上说明这些认识论的需要，德国观念论与拉康遗产中的精神分析传统之间，便出现了诡异的亲近性。在这一点上，解开黑格尔—谢林关系的歧义具有深刻的方法论重要性，因为它使以下关键困难显露出来，并受到明确处理：我们试图解释观念如何从实在中产生，但从观念内部看，实在却总已丧失。齐泽克思想中隐含着谢林与黑格尔的精神分析式融合——这一融合指向德国观念论本身所固有的某种无意识斗争——它要么揭示，要么解决了实在界概念中一种潜在致命的两可性；这种两可性不仅可能危及齐泽克的计划，也可能危及从激进观念论内部发展任何形式的形而上学。根据拉康，象征界表现出一种可以称为本体论唯我论的形式，因为它是一个不可还原地自我指涉的能指矩阵，与外部的、观念之外的世界的关系已被彻底切断。然而，为了给我们无法通达客观现实这一点提供理论奠基，我们又必须在前象征实在界这一力量的高潮中，描述其黑暗的前史。实在界究竟是先于并超出意识的东西，还是一种只在象征界的崩溃中呈现自身的纯粹匮乏？这两种样态能否在一种形而上学中得到调和？如果能，那么，黑格尔与谢林的混合能否通过克服唯物主义与观念论的对立，帮助我们从象征界内部构想象征界如何从实在界涌现？但在回答这些问题之前，我们应该退后一步，先问：为什么我们竟会想要宣扬这样一种笛卡尔式二元论，将心灵与身体、自然与精神、实在界与象征界两分，尤其考虑到，当代思想界长期以来一直批判这种主体性形式，认为它已经无法维持？它在理论上有什么优势？

原注

35. 在现代德语或古德语中，似乎实际上既不存在这个词，也不存在与之相近的词。只需简单搜索 Google，就足以引起怀疑：搜索结果只会出现这段引文。

36. Žižek, “Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek (with Eric Dean Rasmussen).” 2010年2月23日检索自 <http://www.electronicbookreview.com/thread/endconstruction/desublimation>。

37. Lacan, “Clefs pour la psychoanalyse (entretien avec Madeleine Chapsal).” 2010年5月16日检索自 <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1957-05-31.doc>。

38. Fink, *The Lacanian Subject*, p. 28.

39. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 266.

40. 同上, p. 265。

41. 同上, pp. 3–4。

42. 同上, p. 24。

43. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 31.

44. Žižek, “Fichte’s Laughter,” in *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism* (New York: Continuum, 2009), p. 122.

45. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 137.

46. Žižek, *The Parallax View*, p. 166.

47. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 55.

48. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 11.

49. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 905.

50. Žižek, *The Parallax View*, p. 106.

51. 例如，参见 Žižek, *Less Than Nothing*, pp. 13f. and 642ff。

52. 参见 Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 14；以及 Žižek, *The Abyss of Freedom*, in *The Abyss of Freedom/Ages of the World* (Cambridge: MIT Press, 2008), p. 15。

53. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 239.

54. 同上, p. 912。

55. 同上, p. 273。

56. 同上。

57. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 8.

58. Schelling, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Other Related Matters*, trans. Priscilla Hayden-Roy, in *Philosophy of German Idealism*, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 2003) (下称 *Freiheitsschrift*) , p. 276。

59. 同上, p. 278。

60. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 105.

61. 同上, p. 106。

62. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p. 4.

63. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 92.

第3章 精神分析与先验主体性之谜

走向一种新的唯物主义

齐泽克对德国观念论的重新激活，代表着一种热切的尝试，意在使笛卡尔式先验主体性重新焕发生机。面对当代话语从各个方向攻击一个处于自身自主界域中的非物质自我之可能性，齐泽克的哲学旨在阐明：宣告现代性到来的那一开创性直觉，仍然蕴含着怎样的理论效力。然而，是什么使这样一种看似“过时”的观念值得被重复、重新兴起？在一个自认为已基本克服其缺陷的理论领域中，它还能表现出怎样的解释效力？通过揭露拉康精神分析所揭示的当代思想界的种种理论空缺，齐泽克重新思考现代的唯物主义—观念论之争：他表明，当代身体现象学、后现代主义与神经生物学等运动在哲学上并不充分，因此迫使我们从根本上重新概念化先验论。

3.1 后现代主义与对先验论的诡异辩护

尽管梅洛—庞蒂，以及较近的迈克尔·亨利和让—吕克·马里翁等现象学家，主张意识与活生生的身体具有原初统一性，或主张自我从肉身之被给予性的展开中获得内在的自我决定（这意味着 主体与客体在具身性中相互渗透，从而使二者的激进区分消失），齐泽克却认为，这类描述本质上有所欠缺，因为它们未能考虑那些与人的存在本质不可分割地相连的怪异经验与创伤经验。我们不能仅仅用一种更有机的经验理论来取代古典主体性，把意识与肉身的现象学自我感发交织起来。自我所揭示的精神与物质之间的裂隙，动摇了这种原初联合或同一的可能性本身：按照齐泽克的说法，如果认真对待先验的反思性，我们就会看到一种纯粹的自我设定，它使自身挣脱对身体活动领域的任何沉浸。精神分析经验揭示了身体的能量动力与主体现实、经验现实之间的分裂；这一经验之可能性本身，就预设了身

心之间不可还原地对抗的相互关系，一种不协调的二分。这意味着，人的主体必定在某种意义上从其肉身物质性中“突出”出来，并且必须依照其自身加以理解。这里的主张是：现代主体不仅为关于无意识的精神分析话语开辟道路，也使我们有可能真正遭遇以下问题的含义：作为一个与身体基质具有内在关系的人类主体而存在，究竟意味着什么，而这一基质又悖论地把自己呈现为他者。我们不能以消除主体的方式，只去思考主体之后的自我，因为先验主体性让我们注意到，成为一个自由的人究竟意味着什么的某种原初真理，而我们在许多方面尚未真正理解它：身心之间存在一种结构性冲突，它把我们的存在分成两个不可通约的领域。

然而，齐泽克重新激活德国观念论的含义，并不只限于身体现象学。德里达和福柯等后现代理论家声称，主体本身不过是一种空洞、偶然的建构，从历史经验的流变中产生。齐泽克反对他们，认为他们遗忘了身心之间的本体论分裂，而正是这一分裂首先使自我能够依照语言与政治力量而受到决定；因此，他们也忽略了自我的形式结构本身，而这一结构是我们谈论社会政治活动偶然涌现之中自我性无穷的时间变化所必需的。文化差异的不停游戏、身份与话语的无限增殖，唯有通过笛卡尔主体性所提供的先验框架，才能得到充分理解；因为它阻止我们仅凭自然或生物学根据来解释人的活动，提供了使这种变化成为可能的形式—普遍结构。解读人的具身性需要我思，解读人的历史性同样需要它，因为它给我们提供了一条线索：究竟是什么样的本体论事件，能够使某种类似象征宇宙的东西出现，并与自然的“循环”运动相对立。在这里，我们看到我思的另一项优势，它超越其理论解释效力，或者更强地说，与这一效力重合：作为历史偶然性的先验可能性条件，纯粹自我始终高于所有固定而特殊的社会政治格局，因此构成意识形态批判与政治革命始终可能的基础。

但对主体性最大的威胁，或许来自当代认知科学。随着神经生物学数十年来的开创性研究，借助科学解释模型来消解人类主体性之独特性的倾向日益增强。研究者不只是不断淡化系统性自我观察的作用，淡化那些否认实验科学至高地位的自主话语的作用；更进一步，日益受到质疑的，是自我意识提供的无限丰富的材料，以及那些把其文化和政治视为在结构上不受生物学关切拘束的哲学研究之意义。他们不再诉诸第一人称经验——这种经验以其不可还原的复杂动力，作为人格的场所在我们面前显现（现象

学)——也不再诉诸塑造我们对自我与他人之理解的、话语之象征宇宙的迷宫式网络(后现代主义);相反,他们能够通过粗粝物质非意识的、无主体的搏动,通过神经化学—电活动单纯而非人格的运动,来说明情感与社会特征的全部范围。在那里,自我成为一种附带现象式的幻觉,由一个封闭的、预先受遗传密码决定的生物反应机制系统所创造。

齐泽克在这里提出两个方面的论证。首先,当代认知科学以古典生物学为基础,预设每个有机体都是一个自足的、与自身和谐相处的系统,寻求内稳态与自我保存;这使它无法理解精神分析的死亡驱力(*Todestrieb*)概念。死亡驱力代表生物系统的一种故障:一个人不再追求快乐与满足,不再追求尽可能低的苦恼与痛楚,而是追求痛苦,甚至自我毁灭;精神分析把生物机器内部这一看似否定性的短路环节,认作人类主体性、因而也是文化本身的一个界定性特征。^[64] *Todestrieb* 并不是单纯偶然的失调,或病态心灵的偶然特征,而成为我们存在之独特性的一个必要特征:精神病理学自我毁灭的可能性条件,最终与我们的自由本身相联系,因为二者在结构上同构。其次,齐泽克在这一证明精神分析优于还原论生物学的论证中,又增加了如下洞见:如果存在的只有大脑神经元接口这一自足的、决定论的系统,那么究竟为什么会有(自我)经验?^[65] 为什么不只是盲目的存在,一个仅仅依照自身法则自行发展的机制?粗粝物质在其动态搏动中的非意识颤动,为何需要意识到自身?既然对于科学所展示的唯物主义而言,主观经验这一范畴是多余的、不必要的,那么,仅仅经验的事实就宣告,神经生物学活动是非全体——它的逻辑结构内部存在一道裂隙、一系列间隙,它们作为一种无法预料的短路而出现,而现象现实也许正是对其作出的回应。齐泽克把这一断裂之处命名为主体本身;因此,他自己关于认知科学的工作力图强调,这门学科(正是由于这一原因)在解释意识的出现时具有内在困难,因为它指向一种极限情境,在其中,话语本身发生崩溃。

身体现象学、后现代主义和认知科学,都不能就这样消除“主体性神话”,因为三者都以各自不同的方式,需要借助主体性来解释它们视为自身研究对象的东西。如果身体现象学要理解现象向具身意识(自行)显现的领域本身,那么它就必须正视先验反思性所带来的突破:它是一种纯粹自我设定,创设了主客分裂,使我们赖以生活的身体本身成为对我们而言

的他者：“主体（自我）是[……]非物质的：它的一性、它的自我同一性，无法还原为其物质支撑。我恰恰不是我的身体：自我只能以其实体性存在、以其‘客观上’所是之物的死亡为背景而出现。”^[66]后现代主义需要预设纯粹自我，认为它高于自身所建立的、无限文化差异的偶然领域，否则甚至无法谈论那个不能还原为自然主义影响的复杂话语网络。最后，认知科学若要解释（物质）存在内部如何能够出现一道裂隙，从而具备现实之现象化所必需的基本的自我距离，它也不能抛弃主体。齐泽克主张，如果要理解人的真正本性，我们就必须通过死亡驱力（*Todestrieb*）这一精神分析范畴重读先验哲学，因为两者似乎诡异地覆盖了同一组理论问题；德国观念论与精神分析的这一不圣洁联姻，意在提供一个能够回应上述三门学科各自内在局限的综合体系，进而重新配置当代思想界。

然而，虽然齐泽克对主体性的重新寻回，表面上似乎是在试图面对二十世纪主体经历的各种去中心化，重申人类主体不可动摇的至高地位，但这显然是一个 *vel*。大多数先验自我的辩护者回到笛卡尔、康德或黑格尔，是为了在人的活动消散于激进历史主义的流变、吞没一切的结构主义力量，或机械自然的粗暴决定之际，重新找回并展开他们的信念，即人的活动核心处存在着自我奠基的自身性；而吸引齐泽克的，却是我思以各种方式未能完成其自身任务，以及这种失败对我们理解自我与世界的含义。我们真正从主体性思想家那里发现的，据齐泽克说，并不是一种自我设定的实体性直觉——它持续存在于思想一切表象内容的背后，又与我个人的自我共同给出、地位相等，并最终完全重合——而是一种带有否定电荷的虚空的肯定，它仅凭自身反思性的虚无，把人格的沉积层维系在一起。无论是笛卡尔无法确立那必然思考的自我的肯定特征，^[67]康德无法深入使经验成为可能的主体本身（*an sich*）的内核，^[68]还是黑格尔早期对世界之夜的描述，^[69]对齐泽克而言，显而易见的是：主体性那个不可穿透、空无的核心，同时是其可能性条件与不可能性条件。因此，齐泽克所关心的有两点：（i）在现代哲学中能够找到的、主体性这种深渊性本性的痕迹；它从内部使一切以下述直觉为经验奠基的尝试成为问题，即认为存在一个自我设定的实体性核心，它在生存上熟悉而透明；（ii）康德及其追随者如何在文本表层之下，以不同样态将这一关于先验反思性的奠基洞见及其所产生的僵局图式化，而且使这些图式显现出一种隐藏的逻辑；这一逻辑在整

个传统中暗中展开自身，可以在事后被重构，并在今天用于对抗困扰我们的众多理论问题。

3.2 观念论及其阴影：裂缝中的唯物主义

然而，为了重新寻回一种能够回应当代思想话语中可见死胡同的主体观，而回到德国观念论及其“猖獗”的先验论倾向，就立即面临一个问题。为了阐明一种经验解释，能够把精神分析与现代主体性结合起来，并据此对抗身体现象学、后现代话语理论以及认知科学，齐泽克必须抵抗德国观念论传统自身明显存在的反唯物主义倾向。齐泽克的根本论题——也许有悖直觉——是：恰恰是这一传统对于非物质的、纯粹精神性的自我的描述，指明了道路。我思的虚无性揭示的，不仅仅是一种本体论二元论，即那永远纠缠心理生活的、主体性恐怖的分裂本性：我思不仅无法在我们最为个人的存在核心找到一种生存上的或本体论上的内在性——自我只是一个形式的虚空，保证同一性在现象时间中的自我相同性，因此是一个空集——而且，它所发动的自我奠基的观念论姿态本身，也显现出结构上的不完整与千疮百孔。现代性不可逆地确立了我思的首要功能：作为一种综合活动，它使我们与世界的接触观念化，以致我们失去了与未经心灵中介的实在存在者之间的联系。齐泽克认为，在这一确立中，我们立即直面观念论本身的内在限制与矛盾，因为绝对中介对于主体而言是不可能的。观念论并未展示一张平滑的、由先验构成的经验织物，由端坐于上帝般王座的主体自由地生产出来；相反，观念论自身就产生出不可消除、无法预料的阻塞与障碍，它们侵犯主体对于独断自主性，以及对经验作完整而不受扰动的观念化的总体化要求。换言之，观念论每一次试图把自己肯定为“全体”、试图把现象现实的先验构成布置成一种全能而彻底的“幻觉”，都会失败：观念论内部始终存在某种诡异地超出观念的东西，一种从内部腐蚀它的外密性，而这无法从它对世界的自由观念化之中得到说明。

齐泽克对德国观念论的解读，以自我奠基的观念论无法完全设定自身这一不可避免的失败为线索，聚焦于他在其文本中察觉的一种暧昧关系：一端是这种自我奠基的观念论，另一端则是某种在其观念—综合结构中显现为唯物主义形式的幽灵般在场，而后者又必定以某种方式在事后

(*après-coup*) 被设定为理论上更根本、更原初的东西。观念性在试图构成经验世界时所产生的痛苦张力表明：尽管由于主体所促成的观念化活动，未经中介的纯粹物质现实已永远丧失，我们仍可以通过这一活动本身的限制、阻塞与障碍，否定地瞥见它；思想自身的不一致性，保证我们获得关于表象“之外”现实的知识。在这一背景下，费希特这一人物对于理解齐泽克立场的概念轮廓，具有极其重要的意义。*Anstoß* 这一概念，并非德国观念论内部进程中一个矛盾而有缺陷的概念，自动暴露费希特作为思想家的无足轻重和无能；它反而体现了这一传统所表达的唯物主义—观念论关系的真理，虽然费希特并未明确将此主题化。

在费希特的主观观念论中，自我是哲学的公理性出发点。甚至非我，即在意识之内呈现为“主体之外”内容的一切事物的整个领域，也是由绝对主体自我奠基的活动自由设定并产生的。这实际上剥夺了非我本身作为一个具有自身内在性、向意识强加自身的物质性、未经中介的存在者所本来具有的任何他异性。换言之，非我并非通过某种因果作用影响自我。然而，*Anstoß* 同时具有阻碍与推动的双重含义，是某种既阻碍又激发我们活动的东西；因此不能简单地说，*Anstoß* 只是主体创造的障碍，使主体得到具体确立并实现自身自由所需的必要抵抗程度。虽然非我的意义依赖于纯粹自我，前者本身却无法还原为后者建立的观念化活动：这并“不像那个众所周知的变态禁欲圣人跟自己玩的游戏——不断发明新的诱惑，然后克服它们，以证实自己的力量”。因为倘若如此，“那就会成为主体与自己空洞地玩耍的一种情况，而我们将永远达不到客观现实的层次”。^[70] 因而，费希特那里存在一个齐泽克想要凸显的思辨真理要素：即使观念论的循环是主体所促成的一种自我封闭的自由创造，由于这一空间痛苦的弯曲，我们仍必须谈论费希特思想中的一种否定的唯物主义。^[71] 在这里，我们遇到内在一外在限制与内部—外部的悖论式重合：“因此，*Anstoß* 指称的是‘碰撞’的时刻，危险的撞击，在绝对自我的观念性之中与实在界的遭遇：没有 *Anstoß* 就没有主体，没有与不可还原的事实性与偶然性要素的碰撞，就没有主体——‘自我应当在自身之内遭遇某种异己的东西’”，^[72] 某种不能同化的异物，像骨头一样梗在它的喉咙里。按照齐泽克的说法，这一真理后来又被黑格尔与谢林各自对费希特思想的回应激

进化，因为他们认识到：这一真理为我们提供了所需的资源，使我们能够发展一种形而上学，同时从不离开先验观念论框架。

因此，齐泽克自己的理论立场颇不稳定。他主张，只有从一种彻底观念论的僵局与局限内部——这种观念论宣称心灵与主体性最终无法还原为物质——我们才能发展一种真正的思辨唯物主义，足以担负解释经验涌现的任务。在这里，我们必须把齐泽克的哲学理解为：它把雅可比关于观念论必须成为思辨利己主义的挑战贯彻到逻辑终点，从而将这一挑战翻转过来：

“先验观念论者 [……] 必须有勇气宣称有史以来最强的观念论，甚至不害怕被指责为思辨利己主义。”^[73] 因为这一立场还暗示，只有彻底的观念论，才真正能够揭示物质性本性的关键事实。然而，这种唯物主义依赖于一个看似悖论的主张：恰恰是观念论自身的坍塌，在认识论上能够超越自身，并描述世界本身。正如阿德里安·约翰斯顿所说，“唯物主义 [……] 面对激进先验观念论内部的僵局来表述自身。根据这一说法，唯物主义在哲学上只有作为观念论的幽灵性反面才站得住脚；它作为观念论无法克服的不完整性所投下的阴影，伴随观念论”。^[74] 但必须凸显这一论题的鲜明后果：它声称，所有形式的激进观念论，在其盲点中总已包含唯物主义的痕迹，即使它们没有认识到这一点。然而，从一个在其本质上就宣称排除这种东西的逻辑空间内部，我们应当如何把握实在与观念的这种重叠，这种包含／排除、内部／外部、在场／缺席的矛盾样态？如何完成这一不可能的壮举，在观念论的裂缝之中建立唯物主义？

3.3 分离性的“与”的形而上学

齐泽克把注意力集中于观念化的局限，集中于其自我封闭的现象空间内部的抵抗经验——这些经验揭示了一项艰难的真理，关乎自我设定的观念论自由的无能——并由此试图建构自己的形而上学。他的视差本体论只能在先验综合的裂缝中维持自身，运作于幽灵性的唯物主义与彻底的主观观念论之间那个不可能的中间地带。然而，齐泽克并不只是说，后者完全站不住脚，因为其内在张力表明：由于观念论无力以幻觉创造自身的世界，观念内部必然存在实在界外密的、幽灵般的在场，持续纠缠着它。进一步说，观念化活动的本性本身，必定向我们透露世界自身本性的某些东西，

而且是在两个方面如此：首先，我们不能仅仅把自己无法把握实在界，理解为出于人类认知有限性的一种限制，而必须看到，这种无能力揭示了一种本体论事态——毕竟，主体是世界中的一个事件，因此，一旦我们在视角上作出视差转换，就会发现，我们被困于观念性唯我论式回路这一点，总已在最低限度上揭示了我们所寻找的东西。其次，我们概念装置的不一致性本身，指向这样一个事实：不可能存在绝对的建构主义；这似乎在认识论上证明了一种可能性，即利用观念性的内在限制与阻碍，来超越观念性自身的封闭。齐泽克唯物主义的目标，是力求理解世界之自由的观念构成所具有的确切哲学地位，以及这一自主界域如何、为何会坍塌。换言之，它的界定性特征是：尽管它努力维持唯物主义与观念论之间不可调和和差异的本体论意义，却仍寻找一种在认识论层面克服这一绝对对立的方法，使二者的冲突不至于侵损知识。如果观念论自我奠基的姿态表达了一种与物质性构成性的对立，而它的失败又表明后者在前者内部具有幻影般的在场，那么，这种不协调的非关系必定能够揭示一种说明自身的方法。

因此，指导齐泽克本体论的底层问题如下：观念化的内在障碍以及观念性本身这一事实，对于身心关系——即我们与存在的生命运动之间的联系——告诉了我们什么？在当代思想界，一段时间以来，对于意识与世界的关系有两种理解方案：要么是在活生生的身体现象学描述中，主张二者动态地相互关联并统一；要么是彻底否认活生生的第一人称经验的重要性，把它看作由自然的机械运动或指导话语的结构所造成的单纯附带现象效果。这两种方案都包含着对主体原初的、自我反思的自身性的否认。齐泽克则选择第三种方案。上述所有路径中引人注意的，不仅是它们无法把握先验自由所揭示的真正洞见，也包括它们无法把握后者的直接后果，即观念性解体与失败的经验。在拉康精神分析中，这两类经验对于我们理解精神病理与心理发生如此关键，以至于齐泽克认为，它们要求恢复笛卡尔主体性所开启的那种在本体论上分裂的二元性。它们所揭示的，不只是陷于紊乱的个体心理之结构；它们通过呈现一个世界，揭示关于主体性的基本形而上学真理：在这个世界中，“可以说，心灵与身体是否定地相关的——显然，对立的不协调本身就是一种关系形式”。^[75] 构成心理生活的象征结构相对于纯粹自然主义活动表现出近乎绝对的自由程度，因而精神分析经验指向主体超出它所栖居的物质；它宣告，这两个区域必须彼此抵抗，必

须永远处于冲突之中。由此，精神分析主体性的结构，既接近一种古老的现代二元论形式，又要求从根本上重新配置后者对身心的分割。因此，齐泽克试图把唯物主义与观念论一起思考，就要求对二者之间的逻辑连接词作出深远的重新调节，使其成为一种精神病式非关系；因为先验论意味着某种独自隔绝、异化于外部现实的否定空间，而这种隔绝又同时构成正常与病理的主体现实之逻辑结构。但这个分离性的“与”究竟是什么？齐泽克的回答毫不含糊：身心之间不重合之处，这两个独立活动区域之间的中断或裂隙，无非就是主体本身。在这里，主体从一种单纯的先验—认识论构造——其根据来自知识论关切——转化为物质存在中某种自我设定的否定性，成为实体内部的一根骨头，永远把唯物主义与观念论隔开。因此，当代思想的缺漏极其巨大：其代表人物未能把精神病理经验考虑在内，而这种经验的可能性恰恰与自由的可能性相重合（自由在身心之间创设一种无限冲突）；因此，他们未能看到我们与世界之关系本身所固有的恐怖真理。这一真理宣告，我们需要在观念论内部发展一种新的、悖论性的唯物主义，才能对抗关于具身性的现象学解释、后现代话语理论和认知科学；而这种唯物主义同时也将是一种分离性的“与”的形而上学。

由于恰恰是拉康精神分析最有力地把这一分离性的“与”呈现为人类经验不可还原的要素，齐泽克富有争议的论题，就不仅是拉康揭示了其他主体性理论过去未充分发展或忽略的东西。相反，他的主张强得多：他认为，拉康在思想史中构成一次真正的突破，它以一种足以与康德匹敌的姿态，不可逆地重构了我们能够从事哲学的领域。然而，拉康最大的缺陷在于，他只关心系统化那些界定精神分析经验的崩溃与结构性不一致，关心作为现象现实之（不）可能性条件的三个界域之间的对抗性相互作用，却在很大程度上没有回答关于主体的本体论问题。齐泽克认识到，拉康式主体缺少对其发生的任何明确说明——这使许多评论者主张拉康是一位先验观念论者或语言现象主义者——于是被驱使着回到德国观念论，去消除这一理论缺陷。

但是，如果德国观念论与拉康精神分析一道，能够帮助我们阐明那个把唯物主义与观念论否定地联系起来的悖论性“与”，那是因为它们思考主体的尝试之间，必定有某种同构，使我们能够创造性地通过彼此来阅读它们。齐泽克挑出各种段落，把现代哲学后期的主体性基础与精神分析的基

本概念联系起来；他为这一分离性的“与”赋予血肉，展示出：观念性领域之存在这一事实本身，就证明了前者存在的必要性，而许多人却在这一事实面前退缩。在这一点上，如果象征界不能把自己确立为全体，不只是因为其现象现实的构成始终承受来自内部的压力，还因为那个先于意义的自主宇宙并为之搭建舞台的“与”本身，阻止后者把自己设定为一种自我维持的、总体的肯定性。观念化总会自行坍塌；恰恰由于这种自行沉沦，我们才逐渐看到，身心之间存在不协调的关系，而这要求一种新的唯物主义，去补充观念化的内在局限。因此，指导齐泽克的根本问题如下：

(i) 自我这一深渊般的虚空；(ii) 前象征的、物质性的 X；以及 (iii) 有意识的观念性所进行的中介活动——三者之间究竟是什么关系？主体得以涌现的“元先验”可能性条件是什么，能够说明身心之间持续存在的系统性不协调？精神分析中把死亡驱力（*Todestrieb*）理解为生物学故障形式的概念，以及这一概念在传统中的种种化身，能否告诉我们一些关于在逻辑上先于经验的、观念之外事态的东西？但为了把握这一探索中真正攸关之处，我们必须先理解拉康留下的自然问题，以及它如何为其自身的进路设定坐标。

原注

64. Lacan, “A Theoretical Induction to the Functions of Psychoanalysis in Criminology,” in *Écrits*, p. 127/104.

65. Žižek, *The Parallax View*, p. 168.

66. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 905.

67. 正如齐泽克所指出，笛卡尔一旦突破到我思，就不得不得出结论：“但我还不充分理解我是什么——我，这个现在必然存在者。”接下来的讨论阻止我们把我思与任何具体的经验内容混同——简言之，承认其内在的空无性质。然而，笛卡尔无法坚持这一开创性洞见，很快最终把主体物化为一个 *res cogitans* [思维实体]。参见 *Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cross (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), pp. 18ff.; 以及 Žižek, “Cartesian Subject versus Cartesian Theater,” in *Cogito and the Unconscious*, ed. Slavoj Žižek (Durham: Duke University Press, 1998), pp. 259–61。

68. 按照齐泽克的解读，康德不仅因为否认作为现象的自我对其“真正存在”有任何经验，而排除了任何亲密的自我关系，还把主体性还原为一个肯定的虚空：自我反思意识的根据，成为一个神秘的“这个我，或他，或它（那物），在思维”，奇怪地保证了经验的可

能性条件。参见 Kant, *The Critique of Pure Reason*, A346/B404; 以及 Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham: Duke University Press, 2003), pp. 12–18。

69. 这一概念将在第6章详细探讨。

70. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p. 45.

71. 参见 Johnson, *Žižek's Ontology*, pp. 16–20。

72. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p. 45.

73. Jacobi, “Idealism and Realism,” in *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, ed. Brigitte Sassen (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 175.

74. Johnson, *Žižek's Ontology*, p. 19.

75. 同上, p. 56。这是约翰斯顿关于拉康—齐泽克式主体性之微妙特征的论题。

第4章 拉康式主体中的自然问题

象征界的晦暗起源

本章将阐述困扰拉康的各种理论问题，它们构成齐泽克自身工作的出发点。我首先初步分析齐泽克如何将笛卡尔式主体与精神分析主体等同起来，然后讨论：拉康的精神分析方法论在理解主体性的本体论奠基基础时，具有怎样的内在局限。拉康精神分析集中于意象与词语自我奠基的、非自然的功能，尤其是二者背后的先验反思性，因此倾向于把它们看成一种外在寄生物，使身体的实体性统一偏离轨道。然而，这种倾向使任何关于意象与词语如何能够成功植入自身的解释都成为问题，因而可能使象征界本身缺乏理论论证。齐泽克在这里看到后康德观念论与拉康留给我们的遗产之间存在一种诡异的结构同构，于是回到黑格尔与谢林，并确信，将精神分析与德国观念论后期的形而上学结合起来，可以帮助我们阐明主体性悖论式的涌现。

4.1 诡异的一对：笛卡尔式主体与精神分析主体

拉康和齐泽克把精神分析话语置于现代先验哲学的发展轨迹之中，这可能令人惊讶。沿着弗洛伊德的著作来看，很清楚，精神分析之父将精神分析主体理解为本质上反笛卡尔的。我思唤起一种不可侵犯的意识自由观念，一种由我们的理性、推理与审议能力所保证的完全自我掌控和完美自我透明；而弗洛伊德的无意识，并不只是像人的存在中某种偶然特征那样，偶尔妨碍生存上的自我熟悉感，它反而把一切意识活动置于一个神秘、晦暗的他者掌握之中；这个他者根据定义就抗拒一切观念性的呈现／再现。现代哲学的目标，是通过意识理性而自我奠基的活动，对世界进行自由的中介／观念化，从而为系统哲学阐明一个坚实基础；这一目标依照定义就被

排除了，因为自我对现实的（重新）构成过程本身，依赖于一个在结构上非表象性的过程，而这一过程始终有可能干扰主体对自我与世界的综合中介。不再是主观的自我在“思考”，而是非人格的、非主体的 *Es*（本我）在思考：“它”在思考，正如“它”在下雨。那么，“无意识的主体[怎么会]不是别的，而正是笛卡尔我思的主体”？^[76]

尽管上述说法可能成立，但显而易见，虽然主体性在弗洛伊德精神分析中经历了质的重新调整，尤其是在有意识人格的性质与范围方面，精神分析主体与现代笛卡尔式主体的核心处，仍存在一系列同构结构。最根本的是，二者都依赖于把存在分裂为心灵与物质这两个分离区域，并依赖于前者无法还原为后者这一点。即使弗洛伊德后期的理论著作表现出把心理过程还原为生物活动之生命力的倾向，这一尝试本身仍会自我瓦解（正如拉康所明确指出的）：在他的分析中，意象与词语表现出不容抹煞的自主性，反对被纳入神经的搏动活动或本能运动。人类心理生活与纯粹身体性或本能性能量流之间，始终存在一道鸿沟，因为就其内在表达或逻辑构成而言，观念性与物质性是运作方式不同的界域。对齐泽克来说，问题不在于笛卡尔本人关于我思及其所蕴含的意识本质实际持有什么学说，而在于其主体性概念所固有的结构本身所展现的各种理论潜能与可能性，它们在精神分析出现之后才凸显出来。

因此，齐泽克在笛卡尔式主体及其各种改写中所看到的，是从中提取理论资源的可能性；这些资源可以帮助阐明人类自由之谜以及人格的本质，而后者是在身心之间冲突性（非）关系的精神分析经验中揭示出来的。在笛卡尔主义和精神分析中，我们遇到的，并非人的主体活动领域与粗粝物质自然的原始过程之间一种仅在概念上具有调节作用的区分；后一种区分会让二者享有很强的认识自主性，因为二者都可以作为独立的语言游戏实现自身，表现得仿佛本质上彼此不可通约，尽管在本体论层面根本为一。齐泽克不愿把这种差异还原为有用的“操作性区分”，只具有“仿佛”的地位，因为意识拒绝被彻底自然化。同样，与某种一元论理论不同——该理论把二者仅仅视为某个单一而包罗万象的整体（无论它如何被构想）的属性，由此把二者理解为最终同一、自身同一的现实的不同表现——齐泽克希望赋予这一差异以本体论的分量。他的主张是：任何试图把意识经验还原为一种纯粹物质或实体界域的主体性解释，无论这种物质或实体是在自

我维持的法则中运作的神经元实在界、活力论能量，还是作为全体的自然，都不仅没有重视精神分析经验的激进形而上学含义，而且由此也无法令人满意地说明何谓人，以及我们与世界的关系。

在齐泽克看来，笛卡尔主义与精神分析的理论优势，在于它们捍卫客观物质身体性与主观（及主体间）的文化及心理经验这两个界域之间深刻的本体论差异。“差异”不过是无法消解的双向抵抗的另一个说法；这种抵抗构成相互冲突、彼此对立的系统的战场，从而为我们发现自己被抛入其中的经验现实搭建舞台。用弗洛伊德的语言说，我们不能仅凭本我力量来理解意识，尽管本我力量构成人类存在之力比多—物质基础的身体基质。它们也许是一切心理生活、最终也是现象学生活的本体论奠基基础，但在哲学上，它们不足以说明人格及其病理的完整本质，因为后者是通过本我、自我和超我三分领域中产生的各种力量之间的对抗性相互作用而构成的。这些要素中没有哪一个能够单独阐明成为一个人类主体意味着什么；如果我们希望理解自身及我们的经验世界，就必须把它们放在一种复杂的心理学三位一体逻辑之中。即使自我与超我从本我的前主体性活动中产生——本我从自身内部生成自我，用来应付自身有机体的不足，以及应对外部环境要求时的原初无助（*Hilflosigkeit*）——它们在其存在、其活力本身，却不依赖本我；三者各自构成一个自存的系统，享有真正的自主性，且无法还原为另外两者。笛卡尔式主体这一突破，也暗示了这种独立结构：它认为，尽管我们可以尝试借助自然的机械过程来理解精神的观念性，这一尝试最终仍会自行坍塌，因为某种本质的东西将被丢失。问题并不只是：机械的外在性构成身体广延领域的因果规定性，作为心灵及其感觉的晦暗根据，却仅仅不足以充分规定心灵活动。笛卡尔的主张强得多：它最终根本无法帮助我们确立主体性的本性，即便我们仍然必须说，二者之间存在着某种悖论性的非关系。我思的奠基姿态表现出不可还原的自我奠基，拒绝一切样态的机械外在性（无论这种外在性后来被如何改写，被重新解释为自然、活力论能量、神经元实在界等等）；这一过程不仅使我思就其内部构造而言成为鲜明的非自然之物，而且由此保证它具有先验自我决定的能力，并保证它与其他逻辑界域之间不可通约。问题是，我们如何借助精神分析来解释笛卡尔主义开启的这一本体论差异，以及反过来，如何借助笛卡尔主义来说明精神分析。

4.2 拉康、反自然（antiphysis）与意象和词语的寄生物

为了进一步展开这一问题，可以提出两点说明，它们将使我们能够揭示精神分析主体理论固有的概念局限，并进而揭示它与那些困扰后康德德国观念论的核心概念问题之间的相似性，而这些问题正是后者从笛卡尔传统中继承而来的。首先，对于精神分析来说，我们使用的语言中介着我们对身体之生物学构造的经验本身，以至于在肉身被给予性的观念化与其本身客观的、主体之外的存在之间，形成了极其深刻的分离。弗洛伊德谈到，有些人身体的某个部分瘫痪，尽管从科学上说，瘫痪的范围并不与神经在解剖学上终止的位置吻合；而当这一点被指出时，痛苦便停止了。在这里，构造症状的是日常常识中关于神经从何处开始、于何处结束的信念。因此，语言被理解为一种复杂的文化现象，而不仅仅是句法和词法的语法结构；它表现为经验的一个不可还原的要素，并指向身心之间不协调的关系。其次，语言产生于文化、历史经验的事实性，看起来是从一个象征性的人际意义网络中出现的；这一网络根据它自身内在而自行展开的逻辑矩阵运作。即使语言以我们的生理机能（声带）和神经机能（大脑中的语言中枢）为基础，词语本身也似乎存在于它们自己的自主世界中；在许多方面，它表现为附着于身体生物学统一之上的某种外在寄生物。这两点合在一起，所断言的不仅是象征界与身体—实在界（corpo-Real）这两个界域处于分离之中：前者甚至似乎表现为从后者“精神病式”地撤退到某种自我封闭的领域。由此显而易见的，不只是精神分析主体所具有的笛卡尔式内在结构——在这里，本体论二元论的僵局因主张一种构成性的不协调，而被放大、推向极端——还包括：这一主体理论的哲学正当性，取决于对这两个彼此不可通约领域之间微妙关系的精确阐明。虽然这些区域无限地冲突，永远不可能达成和谐，但要使体系维持在一起，它们仍必须以某种方式彼此相关。因此，笛卡尔式身心关系问题被倒转了：问题不再是二者如何通过某种偶因论彼此协调一致，而是使它们分离的冲突性裂隙最初如何产生，以致这两个领域永远无法和谐或重合。

弗洛伊德与拉康都把其学术生涯的大部分时间，用于阐明这些彼此异质的领域；它们的相互作用生成人格，也构成人格。拉康通过当代语言学与结构主义的发展来重读弗洛伊德，甚至借鉴控制论，试图以他认为比弗洛伊

德所能做到的更加科学的方式，重新配置我们对自我的理解。他通过发掘那些构成精神分析主体之可能性条件的严格逻辑结构，来完成这一工作：也就是经验不可还原的非自然基础，以及它所揭示的身心不协调。这个计划在本质上具有某种先验性质，即使最终结果似乎与康德《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）中的意识分析、费希特的知识学

（*Wissenschaftslehre*），或胡塞尔先验观念论等后来的尝试，相距甚远。任何主张主体性相对于物质性的自主性，并主张对现实进行某种自我奠基的观念化或象征化的计划，在某种层面上都必定显得如此；因为在那些更“偏重实在论”的哲学中，经验现实的可能性条件问题本身并不会出现，那里只是把经验视为世界中对象之间一大组动态关系的效果，或其另一个实例。因此，拉康通过强调，在精神分析中我们永远无法摆脱意象与词语的最终优先性，反对弗洛伊德将无意识生物学化／自然化的尝试，并且始终坚持他所理解的主体性的笛卡尔式本质。正如康德、费希特，甚至在一定程度上 胡塞尔的先验自我，在一个绝对自由的时刻为自身及其经验世界的构造奠基，从而在反思性的自我意识与自然的因果机械过程之间建立起不可跨越的断裂，我们在拉康精神分析中也遇到同样的逻辑举动，只是它被移置了。在后者中，不再是任何传统意义上的主体，而是象征界网络内能指自我生成游戏，表达了这样一种不可能性：我们无法仅仅借助神经活动的搏动或生物本能，就阐明一种关于自我的全面而令人满意的心理学理论。这主要有两个原因。第一，象征界构成现象学经验中想象界轨道的可能性，并以这样的方式自主地中介与外部世界的一切接触，从而降低后者的重要性；第二，作为后果，在说明心理生活的本质时，象征界代表着非自然的（= 无法还原为物质—客观世界的消长流变的）影响占据主导地位。正是在这一确切意义上，我们可以说，象征界的编码活动服从它自己的、自我奠基的先验逻辑，并维持着实在—观念分割的原初性：“主体性与实在界没有关系，而是与一种由能指标记所产生的句法发生关系。” [77]

由此，我们现在可以理解，为何拉康在《治疗的方向及其力量的原则》

（“The Direction of the Treatment and the Principles of its Power”）中把精神分析的对象定义为“反自然（*antiphysis*）”。[78] 通过这一术语选择，他把我们的注意力引向一个事实：分析所处理的东

西，在科学所研究的自然或常识所理解的自然的任何意义上，都不是自然之物。分析运作于一个在定义上就与自然法则不可通约的层面。这一名称的影响比初看起来大得多，因为人类主体之所以被界定为“非自然的”，不仅是因为构成意识经验基础的结构织物，享有高于自然流变的自由，或享有不能还原为自然流变的本体论分量；还因为，它在先验层面使我们异化于自身身体的身体—实在界之直接性，异化于我们客观实体性存在的根据，而这种异化恰恰是我们所谓经验的可能性条件。意象与词语不仅在身份的时间发生意义上，在历史上先于我们（我们常常在受孕之前就被命名：在能够说我们存在于实在界之前，象征宇宙中总已为我们划出一个位置），而且还构造了使人格成为可能的逻辑—形式空间，以致阻止我们真正通达自身“亲密”存在本身（*an sich*）的粗粝现实。在“我”被说出之后，即在自我反思的主体性出现之后，实在界的经验只有通过能指的象征网络所具有的观念性呈现／再现能力才可能发生，因此又变得不可能：它成为一个神秘而永远难以捉摸的 X。一旦我们进入语言，作为“充实”

“直接性”与“完全沉浸”时刻的实在界——如果曾经存在过的话——就此永远丧失，使我们被困在象征—想象矩阵所开启的、碎裂的、本体论唯我论式的世界之中。

象征网络既构成经验底层的结构支撑，又中介着我们与外部的、独立于主体的现实的一切接触，因此，拉康精神分析似乎是一种具有康德精神的、完全自我奠基的先验观念论。无论人类主体究竟是什么，它都不是与现象现实中其他对象在同一意义上的自然之物，即使那些对象似乎与周围所发现的东西具有某种自发联系。事实上，按照拉康，甚至动物也具有某种实在界中的知识，^[79]而我们却因为象征界而缺乏它。虽然语言与“我们的”自由密切相连——我们绝不能忘记，它也与“我们的”疯狂密切相连，二者在结构上是同一的——但它因而仍表现为某种异己的、外来的在场，无法用世界的范畴来理解，因为世界之内没有它的对应物。然而，问题于是出现了：这些先验结构从何而来？它们如何、为何不可挽回地把人类主体与自然的生命消长分离开来？作为研究构成人格和自我意识经验本性的象征网络的科学，如果精神分析无法阐明这些非自然结构的起源及其发生过程，那么它自身便没有根据，因为它的研究对象依然不能说明自身

理论的、存在发生的基础：亦即，精神分析自身作为一种话语如何成为可能。

当费希特、谢林和黑格尔考察康德的批判哲学时，面对传给他们的遗产，他们也被一个类似的问题所吸引。他们追问，如何更全面地说明主体性的先验结构，这些结构最初如何、为何产生，以及它们为何如此这般地成为经验之可能性本身所必需的东西。他们认为，知性范畴的赤裸被给予性，在哲学上是不可接受的，于是自觉承担起探索整个批判体系之阿喀琉斯之踵的任务。他们的指导性直觉是：通过着手说明这些范畴的发生，他们不仅将拯救康德的突破，而且将深入探究康德所提出的主体所具有的更广泛含义。同样，拉康关于象征矩阵之先验性的说明也具有某种赤裸的被给予性，因为他从未说明这一矩阵的起源。因此，当我们阅读他的早期与中期著作时，常常会强烈感到：意象与词语是一种纯粹外在的力量，攻击身体原初的统一，并从外部摧毁它，由此从一个先已存在的实体性整体中，创造一个被去自然化的人类主体。其中有一种运动：从实在界之肯定秩序中未经污染的本能性存在——身体的一体性、有机自然的直接性——转向一个会言说的存在者，转向作为入侵者的词语；词语从根本上分裂主体，摧毁它对客观存在的沉浸。象征界的网络来自无限的别处，蹂躏实体的统一，并排除一种生物学封闭的力比多经济的可能性；后一种经济原本是一种先天、内生的能量运动，由物质性地表达的本能图式加以规定。在动物王国中，这一图式通过某种内在的因果推动，把身体能量引向其直接环境中所需的各种对象；而语言却通过在存在之中创设一种本体论的失常，永久阻碍需要与满足、充实与匮乏的辩证法。它打断寻求内稳态恒常性的流动，把主体抛入欲望无尽的延宕，使其在结构上失去抵达其对象的可能性。我们留下的，不是预先规定的生物学目标，而是小客体 *a* (*objet petit a*)：

20世纪50和60年代，拉康式的标准主题，是动物的想象性囚禁宇宙与人的象征否定性、不平衡宇宙之间不可逾越的对立；前者是 *Innenwelt* 与 *Aussenwelt* 之间平衡的镜像关系，后者则是人类的世界。拉康由此完全加入了从黑格尔开始的思想路线：人与总能适应环境、也就是说直接“生长进”环境中的动物不同，是“病入膏肓的自然”，是一个永远带有创伤性错位印记的存在者，被抛得“脱节”，缺乏自己的恰当位置。在这

里，拉康的“机械论”比喻很有症候意义：他几乎带着赞颂的口吻，把象征秩序描述为一个沿着自身道路运行的自动机，对人的情绪与需要完全无动于衷——语言是一种以人类动物为食的寄生实体，打破他或她生命节律的平衡，使其脱轨，使其服从语言自己粗暴强加的回路。〔80〕

在这种主张循环、平衡的自然世界与脱轨的人的存在相分裂的论述中，以下理论问题立即出现：象征—想象矩阵如何通过先验的自我设定行为产生自身？它如何能够掌控并渗透身体，似乎撕裂其客观统一？如果象征秩序真的是一种外来力量、一次异己的打击，以某种方式撕裂或阻碍身体在实在界中的知识，那么，面对生物有机体的身体—实在界，它又如何能够维持自身？换一种说法，为什么它没有“以类似器官移植失败的方式，被这一经济体系排斥”？〔81〕如果我们要完整说明心理本身，那么，人类经验的精神分析构成问题，就会向心理之外／元先验的条件或事态敞开；这些条件或事态必定先于主体的出现。精神分析必须在一个丧失的本体论时间中说明自身的开端，这类似于不能把知性范畴仅仅当作基本事实，从而使其免于说明自身发生的理论要求。正如康德观念论的接受史表明，它必须向一种包含自身的全面形而上学敞开；同样，我们也必须在精神分析之后努力发展一种形而上学。

4.3 德国观念论、精神分析与先验之诞生地的探寻

然而，在20世纪50和60年代之后，我们看到，拉康精神分析内部逐渐加强了对主体之本体论奠基基础的关切。在拉康撰写《治疗的方向及其力量的原则》（1958）这一时期之后——该文把精神分析的对象界定为

“*antiphrasis*”——这个概念的意义发生了深刻转变；这一转变对于发展一种能够阐明、因而论证精神分析主体的形而上学，意义重大。早期至中期拉康聚焦于意象使人脱轨的能力：意象为词语搭建舞台，使词语成为寄生于身体之身体—实在界的東西；它们在主体内部制造一种使人异化的自我距离，从而阻止主体沉浸于肯定性有机存在那自我生产、自我调节的统一之中，使人类主体成为彻底的非自然之物。而在晚期拉康那里，我们遇到的是对这一问题的重新概念化。他对实在界的新强调宣告，我们必须使这一自我距离概念更加激进。精神分析的对象、因而也是人类主体，并非

因为意象与词语是自然的无限他者、是一种从无中 (*ex nihilo*) 产生的外部他异性, 只为像破坏者一样闯入自然的密室、污损其神圣不可侵犯性, 而成为反自然的。不可通约性位于别处: 意象与语言不可能是人类主体去自然化的原因; 自然本身必定包含着某种东西, 从内部推动它走向去自然化。简言之, 自然本身就是反自然 (*antiphysis*), 会自我破坏、自我撕裂。

虽然这代表“非自然”这一范畴的意义发生根本改变, 但它仅仅是一个开端。既然精神分析经验被意象与词语淹没, 也就是说主要受到非生物性影响的支配, 那么, 要在哲学上为精神分析的优先地位奠基, 唯一途径就是阐述一种底层本体论, 能够解释主体如何从一个它表现为不可还原于的生物领域中产生。拉康计划的理论价值, 依赖于对实体性现实之运作的阐明: 这种运作使一种多于物质的主体性能够从其物质根据 (*Grund*) 中诞生 (借用阿德里安·约翰斯顿的表述)。这是一种悖论性的 本体论化, 其对象是那些构成并奠基经验的先验结构, 而这些结构恰恰通过与自己的本体论基础相分离、并将其抹除来做到这一点。正是这一问题, 在主题上把精神分析与德国观念论传统的理论关切联系起来; 因为按照后者的看法, 要拯救康德批判体系的突破, 唯一途径就是从它所主张的自我奠基的观念论内部出发, 找到一种方式伸向主体之外的实在界, 或者用其自身术语说, 伸向本体界, 并把批判体系奠基基于一个体系之中。这个体系并不代表返回先前的思维方式 (天真的独断实在论), 而是尽管面对意识自我封闭、自我维持的观念活动, 却仍设法通过观念抵达实在。但如何做到? 我们发现自己身处的陷阱, 恰恰被证明包含着出路:

现在, 我们可以看到, 在什么意义上黑格尔的逻辑仍是严格康德意义上的“先验的”——也就是说, 在什么意义上, 它的概念网络并非只是形式性的, 而是构成现实本身的, 它描述的正是现实的范畴结构。黑格尔的《逻辑学》就是每个确定/有限范畴之地位内部的张力: 每个概念同时是必要的 (即如果我们要构想现实及其底层本体论结构, 它就是不可或缺的) 与不可能的 (即自我反驳、不一致的: 一旦我们充分而彻底地把它“应用”于现实, 它就会瓦解, 和/或转变为自身的对立面)。这种概念性的张力/矛盾, 同时也是“现实”自身最终的驱动力 (*spiritus movens*): 我们概念装置的内在不一致性, 远非标志着思想无法把握现实; 恰恰相反,

它是最终的证明，表明我们的思想不仅仅是我们玩的一种逻辑游戏，而是能够抵达现实本身，表达其内在的结构原则。〔82〕

回望现代先验哲学内部发展的历史，齐泽克发现，这一传统试图从先验观念论的内在僵局之中找到建构形而上学之路的努力，与他自身寻找精神分析主体的存在发生之可能性条件这一任务，具有结构同构；后一个问题是弗洛伊德和拉康所没有回答的。如果我们对经验的生成，被证明无法把自身设定为一种绝对而不受约束的对象幻觉，那么，我们就必定从内部遭遇某种悖论性界限，限制我们对现象现实的自主编码与构成。阻碍世界之自我奠基的观念化的僵局表明，虽然我们永远陷于观念性之内，却并不只是思想在思想内部自我指涉、自我自慰式游戏的完全唯我论领域中的囚徒；一种实在界的形而上学、一种关于本体界的说明，在理论上似乎是可能的。我们概念性的象征编码内部，那个无法同化的实在界内核，指向思维之内内外、实在与观念之间悖论式的否定重合：观念性的裂缝投下一道深渊般的阴影，它向存在的物质性敞开，虽然这种物质性只能通过观念的不可能性而折射出来；因此，与后者一起逗留，就提供了一种把观念论发展成实在界科学的途径。观念论已被克服，因为唯物主义—观念论的区分已成为话语内部的区分，亦即观念论自身内部的区分。在这个意义上，我们不应把齐泽克关于黑格尔“先验论”的宣告，理解为黑格尔与康德一样停留于纯粹主观主义层面：由于辩证法概念所固有的概念性张力之构成运动，观念论不仅不再能够是主观的；更强地说，“因此，观念论哲学与实在论哲学之间的对立是没有意义的”，这也就是为何观念论可以被称为绝对的。〔83〕黑格尔哲学接受批判体系的悖论，接受它对意识不可还原的观念化活动所作的突破性阐明，即那些自由地、先验地构成经验织物的中介结构；它勇敢地试图在康德革命之后重思形而上学的可能性，在观念论式本体论唯我论与前者内部的思辨唯物主义之间，开辟一个空间。只有在这样的空间之内，我们才能提出这样的问题：“先验主体与自然是什么关系？”或者用拉康的语言说，“象征界与前象征的实在界是什么关系？”

因此，齐泽克对我思的重新寻回，以及对德国观念论的重新激活，不可分割地卷入他自身发展实在界形而上学的努力之中；这种形而上学要能够阐明精神分析主体的晦暗根据。他那些更明确具有理论性质的著作，试图发掘精神分析主体所蕴含的本体论大厦，并借助一种直觉，穿行于现代到现

代后期哲学之间：把这些表面迥异的传统联系起来的，是某种基本的结构平行性。虽然起点始终是精神分析——“精神分析最终是一种工具，用来重新激活德国观念论的遗产，使之成为我们这个时代的现实”^[84]——但显然，齐泽克并不把自己的工作理解为依据强加给传统的外在哲学原则，对传统进行侵入或毫无方法的拆解。事实上，对他来说，精神分析主体不仅仅是德国观念论奠基洞见的直接后果；这些传统中实际存在着某种内在同一的东西，乃至似乎只有用后者补充前者、反之亦然，才能充分实现它们，因为二者真正处理的是同样的核心问题，而它们各自又以自己的方式未能充分将这些问题主题化。齐泽克如此描述自己的计划：

如果你拿枪指着我，像那些蠢得不肯读书的好莱坞制片人一样，说“给我一句话的要点”，然后要求：“三句话。你到底想做什么？”我会说，去他的意识形态。去他的电影分析。真正令我感兴趣的是以下洞见：如果你去看精神分析理论最核心的东西，连弗洛伊德自己都没有意识到的东西，那就是得到恰当理解的死亡驱力——这种超越快乐原则、自我破坏等等的观念——而正确理解它的唯一方式，是以德国观念论中作为自我关联的否定性的主体性概念为背景来阅读它。也就是说，我只是照字面接受拉康的提示：精神分析的主体就是笛卡尔的我思——当然，我还会补充，是经过康德、谢林与黑格尔重读的我思。^[85]

齐泽克的哲学把目光集中于这一基本同一性，并不因此失去方法论的严格性，仿佛这会使他看不到传统中其他更广泛的关切，从而把他的思想降为随意挑选对自身计划有用的各种概念结构和观念，却忽略其他东西。相反，这使他能够展示，存在一种无意识的、被否认的基础逻辑

(*Grundlogik*)，它在整个现代先验哲学中不断重复、自我展开，最后随着精神分析的出现而显露出来，而精神分析也由此表现为整个谱系的顶点。齐泽克察觉到，这一传统内部有某种自行发展的真理，把它与精神分析联系起来；因此，推动他阅读的是对这一运动本身的忠诚感，以致他返回德国观念论，既类似于费希特、黑格尔和谢林返回康德，^[86]也类似于拉康返回弗洛伊德：这里攸关的从来不只是文本忠实，而是一颗被这一传统本身同时揭示又遮蔽的隐蔽真理内核。

这里的效果是双重的：精神分析通过凸显过去未被充分重视的概念与文本运动的重要性，使我们能够追溯性地重构德国观念论主体性论述所固有的基础逻辑（*Grundlogik*）；与此同时，对其基本概念的这种重构，也使我们能够展开对精神分析主体的理解。精神分析并不只是揭示了一种贯穿传统而运作的隐藏无意识逻辑；向后回溯的目光，同时也是一项面向未来的任务，试图为新事物铺路。齐泽克对哲学史的探究，从来不只是文献训诂活动，不只是找回某一文本的“原初”意义，而是创造性地生成新概念。悖论的是，我们必须说，这些概念已经存在于如今失落的事实性过去之中，但它们在那里是以将来完成时（*futur antérieur*，“我将已经存在过”）的悖论性时间形式存在的；它们的轮廓，只有在对上述过去的事后（*après-coup*）重构中才第一次变得可见。重复总是差异的确立，因此，齐泽克解读的正当性，与其说取决于他对伟大德国哲学家的言辞或精神表面上“不够”忠实，不如说取决于哲学—精神分析解释的这一时间交叉点如何运作、如何实现自身；齐泽克正是在这一空间中施行其重新激活。然而，德国观念论与精神分析传统真正的突破究竟是什么？为什么只有二者之间的精神分析式对话，才能使我们看见前者无意识的基础逻辑（*Grundlogik*）背后的概念动力，并且理解主体的本体论？齐泽克的回答，不仅质疑我们对这一运动的常规阅读，而且更根本地挑战我们对自身与世界的概念本身。

原注

76. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 632.

77. 参见 Lacan, “Seminar on ‘The Purloined Letter,’ ” in *Écrits*, p. 51/38。为保持一致，我将“实在界”的英文首字母大写。

78. Lacan, “The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power,” in *Écrits*, p. 615/514.

79. 实在界中的知识（*savoir dans le réel*）指这样一个事实：“仿佛自然法则的知识直接铭刻于自然对象和过程的实在界之中——例如，石头落下时，‘知道’应该服从哪些重力法则。” Žižek, *How to Read Lacan* (New York: W. W. Norton, 2007), pp. 74–75.

80. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 218.

81. Johnston, *Žižek's Ontology*, p. 271.

82. Žižek, *The Ticklish Subject*, pp. 98–99.

83. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 124.

84. Žižek, “Liberation Hurts.”

85. 同上。

86. “康德哲学需要把它的精神与它的字面区分开来。” Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H. S. Harris and Walter Cerf (Albany: SUNY Press, 1977), p. 79。费希特也说了同样的话：研究康德，“不应像康德主义者毫无例外地研究他的方式那样（拘守字面文本 [……]），而应以他实际上说出的东西为基础，把自己提升到他没有说出、却必须预设的东西，只有预设它，他才能说出他所说的”。Fichte, *The Science of Knowing: Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, trans. Walter E. Wright (Albany: SUNY Press, 2005), p. 30。

第二编

被撕裂的自然

第5章 康德、死亡驱力与超越快乐原则

先验自由难以管束的基础

本章开始考察齐泽克的形而上学，展示德国观念论与精神分析在主题上的交汇，如何使他发展出一种极富独创性的先验研究路径。我先简要讨论阿德里安·约翰斯顿对拉康晚期一些大多难以取得的研讨班中零星自然论述的概括，继而分析这些论述如何为齐泽克本人对象征界—实在界关系的激进重思奠定基础。齐泽克试图理解象征界的涌现，并努力证明：象征界之存在这一事实本身，必定揭示某种本体论过程；这一过程为象征界作为外密的他者从实在界内部发生搭建了舞台，尽管象征界反过来又使其赖以产生的实在界本身成为一个不可能的概念。齐泽克在死亡驱力（*Todestrieb*）中，察觉到理解前主体性实在界与象征界先验矩阵之间这一悖论性的不协调（非）关系的关键。他沿着拉康的主张，即“康德的实践哲学〔是〕一个谱系的起点，而这一谱系以弗洛伊德发明精神分析为顶点”，^[87]重新激活德国观念论的遗产，以阐明自己的视差本体论；其出发点，是一种关于康德先验论与精神分析具有根本同一性的直觉，而这种同一性，建立在康德关于主体性核心处原初的难以管束性与魔鬼般的恶的概念之中。

5.1 从自然的腐朽……

虽然拉康缺少一种明确展开的自然哲学来补充他的结构主义元心理学，但在他的整个生涯中，我们看到，他对于其主体理论所暗含的底层本体论，表现出越来越浓厚的兴趣与重视。阿德里安·约翰斯顿简明地描述了困扰晚期拉康的理论处境，即他从象征界的优先性转向实在界优先性时所面对的问题；要理解指导齐泽克自身计划的、拉康精神分析中的缺陷，这一问题至关重要：

一种受精神分析影响的主体理论，如果不能把人的本性作为主体性发生的前提，勾勒出它的基本轮廓，那么，这一理论便没有根据，无法说明其研究对象的一个奠基性维度。

在20世纪70年代的后期研讨班中，一系列颇为晦涩的评论表明，拉康意识到有必要重新界定自然本身，以说明为何人的本性预先倾向于被社会—象征结构的去自然化中介所彻底改变。在第二十一和第二十四研讨班中，拉康都主张，自然远非完全自然。然而，这并不只是对他在20世纪50年代关于人类去自然化本性的早期评论稍作改写后的重复。他在这里不是通过援引外部强加的形象与能指的入侵，把它们作为主体化过程中去自然化的最终原因，来为自己的论断奠基；相反，他又向前走了一步，指出自然自身内部存在某种东西，使它倾向于抹除自身。^[88]

不过，拉康所缺少的，是充分展开这一转向的后果，详细探究精神分析这一举动本身所固有的、主体的悖论性根据。然而，他提出了一个关键进展：尽管我们只能从能指的差异网络 内部设定实在界的存在，但实在界不应仅仅被理解为在逻辑上必须先于语言主体之出现的东西，也应被理解为在某种意义上使后者成为可能的东西；其根据，是一种总已存在于实在界内部的自我毁灭倾向，它开辟空间，使实在界通过意象与词语的殖民活动无限地丧失自身。我们在这里遇到一个形而上学论题：主体性并非作为一道伤疤出场，落在一个原本和谐的自然之上，仿佛某些非自然影响偶然入侵自然领域，制造出一个偶然的本体论不重合区域，从而扰乱其交响乐般的秩序。相反，精神分析经验揭示了某种更为原初的东西：自然本身必定总已是反自然（*antiphrasis*），会自我破坏、自我撕裂，并对自身在人类去自然化的本质中消亡负有责任。但为什么？

拉康只提供了少数线索。他曾将“自由”（*liberté*）等同于“性关系的不存在”；根据上述内容，这可以理解为：自主主体所享有的自由，之所以可能，正是因为缺少一个整合的有机基础来作为主体存在的奠基根据。同样，几年之后，拉康谈到，自然之所以并不那么自然，是因为其内部受到“腐朽”（*pourriture*）的困扰，受到某种腐败或缺陷的困扰；文化（作为 *antiphrasis*）正从中沸腾而出（*bouillonner*）。这样看来，人的自然本性天然就注定走向去自然化。换言之，多于物质的主体性，从力比多—物质根据的失灵之中内在地产生。^[89]

然而，如果说这种理论意识仅限于晚期拉康从象征界优先性向实在界优先性的转移，或许是错误的。早在1949年研究想象界和镜像阶段时，拉康就已经说过：“这些思考引导我在镜像阶段所表现的空间俘获中，认识到人的自然现实所具有的有机性不足的效果，甚至先于这一社会辩证法——假定我们能够赋予‘自然’一词某种意义。”这一不足指向“有机体核心处的某种裂开，一种原初的不协调，新生儿最初数月的不适与运动不协调迹象泄露了它”；^[90]事实上，正是它导致我们与自然的关系相对于其他动物发生变化，因为它代表“*Innenwelt* 与 *Umwelt* 之循环的破碎”，^[91]从而发挥着真正的“自然与文化的交汇点”的功能。^[92]这里值得一提的是，法语 *stade* 一词并不完全对应英语 *stage*。虽然其一个主要含义确实与后者相应（演化过程中的一个明确阶段，如 *les stades de la vie* [生命的各阶段]），但它也意味着 *stadium* [场地、竞技场]（某事发生的地带或区域），因而指向一个原初场景，构成某项活动在其中／通过其展开的基础或场域。因此，拉康的论题是，镜像阶段永远不能被后来的发展阶段所吸收；这迫使我们得出结论：即使在早期，镜像阶段也必定指向自然内部某种自我抹除的力量，它产生、同时维持着多于物质的主体得以悖论性地涌现的存在发生之可能性条件。这一力量由此创设了与意象调情及象征阉割的无限去自然化过程，因此，身体运动协调上的有机不协调，并非只是生物系统的失败，也是某种“肯定性”支撑；即使在想象界与象征界取得支配地位之后，它仍作为二者黑暗的起源，以其非自然性持续存在。如果要把肢解的准经验视为原初的，视为激起人类婴儿向其所见的、令人着迷的自身镜像投注力比多的东西，因而视为心理发生的开端——婴儿让自身被意象与词语的他异性所异化——那么，自然在这里也必须被视为一具溃烂而半活的尸体，至少在人类的情形中如此。后期研讨班的重心转移，已经包含在拉康精神分析的奠基文本之中；这不仅暗示这些文本尽管可能表现出鲜明差异，仍具有核心主题的统一性，而且更强烈地暗示，其历史展开遵循一种内在发展，符合黑格尔从自在到自为的运动模式。

但是，晚期拉康提出种种线索与提示，指向主体赖以建立的物质大厦之性质；我们不应把它们仅仅看作对其先前立场之含义的内在展开，因为他的思想发展中确实发生了重要的立场改变。重要的不是拉康思想究竟统一还是不统一，而是当我们聚焦于这一十分特定的问题群时，其主体思想所呈

现的激进性与微妙之处；这些问题围绕自然与人的存在本质之间晦暗的关系盘旋，并且提出了一种令人恐惧的世界形而上学观念，尽管只是隐含地如此。人类婴儿原初的无助（*Hilflosigkeit*），与其出生时在生物学上尚未成熟所造成的不可挽回的有机不足同义，并由此成为成熟主体性的基础；它已经指向一种世界图景，超出把精神分析仅仅理解为对心理发生及其病理的研究、并在精神病学情境中加以处理的限制。在自身关切的推动下，精神分析——事实上，或许任何强有力的主体性理论都是如此——提出一种形而上学，或者至少必须成为一种形而上学，因为我们永远不能稳妥地把被研究的主体，与它作为事物、过程或事件而被铭刻其中的更大本体论图式隔离开来。主体存在。拉康对主体之“存在”样态所宣告的是：我们不能再把主体性视为如下意义上的非自然之物，即通过诱人意象与阉割性词语的异化效果，对自然生命运动进行外部寄生式的入侵，进而以某种方式打断自然内在法则的顺畅运作，破坏或扭曲其纯粹统一。关于自然原初腐朽的必要理论设定主张：从来不存在一个无辜的领域，不存在一个其宁静的自在排除了分裂的前象征整体，也不存在一种自我贯通的一体性，其从未中断的能量流，后来才被语言的到来所打断；按照后一种说法，语言不仅通过人为范畴，永远在观念上使它碎裂、撕裂，而且更令人不安地，通过产生欲望，使身体那些追求内稳态平衡的自我决定法则发生短路，从而搅乱其运动的肯定性本身，搅乱自然之实在界中事物的循环重复。不，问题并不是我们只有在这里才看到事物自然流动中的障碍和崩溃。拉康的主张强得多：自然在某种意义上从来就不是完全自然的（我们应该本着这一精神，理解拉康在《镜像阶段作为精神分析经验中所揭示的我之功能的形成者》中，对于是否能够“赋予‘自然’一词某种意义”所表现的犹疑^[93]）。

对齐泽克而言，恰恰是这一关于否定性必要环节的直觉，使我们能够理解拉康精神分析中的象征界—实在界关系；这一环节一面从内部使自然腐朽，一面又指向自然构成性的软弱。它暗示，为阐明主体究竟是什么，必须建立实在界的形而上学，并且勾勒出这一形而上学的轮廓。然而，由于对拉康进行了概念性改写，齐泽克遂与理解这一关系的许多常规方式分道扬镳，并向它们提出挑战。例如，布鲁斯·芬克说：

同样，拉康的实在界没有区域、细分、局部的高低，也没有裂隙和充盈：实在界就像一块未曾撕裂、未分化的织物，它的编织方式使其处处充实，构成其“材料”的丝线之间没有任何空间。它是某种平滑、无缝的表面或空间，这既适用于儿童的身体，也适用于整个宇宙。把实在界划分成分离的区域、不同的特征与相对的结构，是象征秩序的结果；可以说，象征秩序切入实在界平滑的表面，制造区分、裂隙和可辨别的存在者，并使实在界安息，亦即把它吸引或吸入用于描述它的符号之中，从而将它消灭。^[94]

对齐泽克来说，如果我们要理解语言如何从实在界中／在实在界内部涌现，那么，这种前象征的、前逻辑的、无裂隙的（*sans fissure*）实在界就还不够彻底；出于两个原因，我们必须反对这一观念，即使它的痕迹确实可以在拉康那里找到。第一，它是象征界在自由地自行创设的时刻所创造的一个必要设定，正如先验主体由于对现象现实的（重新）构成而设定了纯粹本体的概念。在这个意义上，把主体之外的实在界理解为没有缺席与否定性的、未分化的“团块”，就像本体概念一样，有可能只是一种关于象征化与观念化之外某种肯定性的本体论完满状态的幻想，而精神分析经验（身心的不协调）却否定了这一幻想。语言之前的实在界也许并不具有语言与概念的规定性，尚未被编排为一个由严格象征差异组成的系统，但我们不能因此说，它是一种完全独自存在的实体性现实，以致语言像造成肉体伤口那样“切入它”，从而“刺穿”其平滑表面；上述问题描述似乎正暗示着这一点。这意味着，上述解读（以芬克等拉康派为代表）并非错误，却必须加以限定。无裂隙的实在界与本体，是对无法在象征界内部亲密体验实在界的一种补偿：它们主张，在对现实的这种综合性（重新）构成所及范围之外，实在界仍可被说成持续处于一种没有矛盾和对抗的状态。这样，我们便不必认识到，实在界本身就是碎裂的（*morcelé*）：它不仅会把自己引入陷阱，生产怪物，打乱实在界中知识的流动，使后者在本体论的痛苦中嚎叫（例如黑洞这类混沌状态，物理法则似乎在其中崩溃；或者动物误读气象条件，把冬日的温暖天气当作春天的开端，并据此行动的状态，这“不仅使它们容易受到随后寒潮的袭击，而且扰乱自然繁殖的整个节律”^[95]）；而且，它总已遍布内部差异，因此，由于某种“家族相似性”，象征范畴不能被看作某种撕裂作用者，仿佛是它第一次把世

界的材料切割成一套区分系统。谈到量子力学时，齐泽克说（他之所以对量子力学感兴趣，正是因为它为我们提供资源，阻止我们诉诸“一种关于领域或层级的‘天真’本体论”，^[96]并挑战我们对于自然与文化／实在界与象征界的理解）：

根据〔我们的〕“自发意识形态”，自然代表现实性对潜在性的优先性，它的领域是存在之纯粹肯定性的领域，在严格的象征意义上，其中没有匮乏（裂隙）；然而，如果我们认真对待量子物理学的本体论后果，那么就必须假定，象征秩序以一种“野生”的形式先已存在，尽管它处在谢林所谓较低的势位上。^[97]

齐泽克勾勒出四种具体方式，说明按照量子力学，象征秩序如何出人意料地“先已存在”于实在界中；在这里值得完整转述：

1. 可能性本身具有现实性，也就是说，具有效果。正如父母的权威始终施加作用，尽管通常它只是潜在地而非实际地在场，要理解量子层面某个粒子的轨迹，也预设我们已经知道其波函数中的各种可能轨迹，而这些轨迹具有它们自己的“存在”。更进一步，其中一条轨迹的现实化，并不会使其余轨迹消失：与父母权威的情形类似，在各种因某种行为或思想而生的内疚现象中，即使父母权威（或其代替者）永远不可能发现或证明这一行为或思想，“原本可能发生的事情，仍作为实际发生之事的虚拟背景，在其中回响”。^[98]

2. 二者都具有实在界中的知识。如今声名远播（也可说恶名远播）的双缝实验表明，如果我们观察某个粒子，看它会穿过哪一条缝，它就总会表现为粒子；但如果我们不观察它，它就总会表现为波。仿佛粒子知道自己何时在被科学家观察、何时没有被观察。在象征界中，我们表现出类似的行为——例如，当别人把某种角色投射到我们身上时，我们常常会意识到这一投射并承担它，从而作出相应行为。

3. 二者都表现出登记这一现象。在意义的象征宇宙中，只有当周围的“外部”环境注意到或登记了一个事件，即它能够留下痕迹时，这一事件才真正发生。为了解释波函数坍缩这一现象，物理学家也必须诉诸此类比喻：即使在量子层面，一个事件也“只有通过其象征登记，通过其铭刻入一个

外在于它的象征网络，才完全实现自身”。^[99]正因如此，粒子可以突然出现又突然消失，只要宇宙没有察觉——就像只要不违背正常运作，就可能欺骗银行系统一样。

4. 二者都表现出不可还原的开放性。在象征界中，事件与其象征登记之间始终存在延迟。一个新的主人能指兴起，并改写它在其中出现的整个逻辑领域，这并不是一个实体性的、已经完全构成并自行展开的过程，不是像植物从种子生长那样，从一开始就被决定好了。直到它完全实现自身的确切时刻（即把自己作为主人能指铭刻进其周围环境之时），它才成为那个它在回溯中总已是的东西，从而改写自身的全部过去。同样，在双缝实验中，当一个粒子被观察时，它“不仅会（现在）表现为粒子，它的过去也会追溯性地成为（‘将已经是’）一个粒子的过去”，^[100]因此可以说，在此之前，它只作为某种原现实形式存在。

第二，如果我们试图把前逻辑的实在界理解为本身是未分化的“团块”或本体论上完整的东西，那么，我们根本无法理解象征界最初产生的可能性。如果某种类似人类主体的东西要出现，自然就必定是自我分裂的，必定充满紧张重重的内部撕裂区域；否则，我们就无法以任何恰当方式说明其存在发生，因为主体本质上表现出一种原初的本体论——自然不协调，因而无法被铭刻进世界。我们必须把主体及其语言能力看作实在界底层本体论状态的表现，即使在拉康的元心理学中，它们代表了这样一种未经中介的、前象征现实的丧失与不可能性。象征界并非仅仅是某种外加的、自行展开的构造（一个自我生成的“意义”矩阵，能够以完全不受实在界本身约束的自由来确立自身），因为我们被困于其中这一事实本身，必定在某种层面揭示客观现实的本质，毕竟客观现实必定产生了它。这一说法具有双重含义：首先，芬克等人对象征界—实在界关系的描述，把语言说成“结壳于活物之上”，^[101]因而有可能遮蔽齐泽克认为对于理解问题关键至关重要的东西；它们由此把语言还原为对实体的外部反映，使阐明其晦暗起源的任务成为不可能。其次，拉康精神分析看似自我奠基的观念论——象征界对实在界自主而自我设定的编码——已经指向一种解释自身涌现、从而挣脱其相关主义囚笼的方式：聚焦于那个似乎禁止此类探究的特征本身，也就是如今被理解为一个本体论事件的本体论唯我论。我们有必要说明实在界如何能够敞开自身，产生一种看似是自身他者的力量，说明

意象与词语如何从内部“殖民”存在；但这一过程迫使我们在实在界之中纳入一个不重合与对抗的环节。虽然说实在界中存在匮乏，也许没有意义——匮乏只在象征界统治之下才产生——但若由此推断，实在界中没有否定性或差异，就仍然是错误的。然而，我们应当如何理解前象征实在界无所不在的织物中这一否定性要素，如何理解存在核心处这一自我破坏的环节？

5.2 ……到去自然化的怪物

现在，我们开始能够看出，为何精神分析关于无限二分的经验，对齐泽克如此关键。这一二分发生在人格背后的结构（主体化、文化），与在客观存在中支撑我们的能量生命流（自然、身体的身体—实在界）之间。象征界与实在界这两个界域，也许在没有任何程度的互惠互动或相互联结的情况下运作；但仅仅宣告这种不稳定的笛卡尔式两极性，实际上掩盖了第三个要素，它始终存在于这种不协调之中，而且事实上悖论地把二者联系在一起，恰恰使它们处于对抗性的辩证（非）关系之中。在这里，循着拉康给出的另一条提示——

精神分析的经验限于个体，因此，它虽然不能声称把握任何社会学对象的总体，甚至不能声称把握当前在我们社会中起作用的全部力量，但一个事实仍然存在：它在分析经验中发现了一些关系性倾向，它们似乎在所有社会中发挥基础作用，仿佛文明的不满 [*das Unbehagen in der Kultur*] 竟然深入到足以揭露自然与文化的接合点本身。[102]

——齐泽克写道：

此外，精神分析的对象，难道不正是第一自然与第二自然之间的这一裂隙吗？难道不正是人类主体的这一不稳处境吗？他在第一自然中失去立足点之后，也永远无法在第二自然中完全自在：这就是弗洛伊德所谓的 *das Unbehagen in der Kultur*，即主体从第一自然向第二自然过渡时可能出错的种种不同方式（精神病、神经症……）。因此，存在一个内核，抗拒主体与其第二自然完全和解：这一内核在弗洛伊德那里的名称是驱力，在黑格尔那里的名称是“抽象否定性”（或者用青年黑格尔更具诗意的说法，是“世界之夜”）。[103]

这段话的概念轮廓，比初看起来复杂得多。齐泽克是说，任何关于心理发生与精神病理的精神分析理论，其核心都是这样一个主张：主体既与其身体之身体—实在界的生物需要脱节（厌食者什么也不吃，浪漫主义者愿意为爱而死），也与象征地构成的“第二”自然脱节；后者被创造出来，是为了补偿人类有机不足的原初无助（*Hilflosigkeit*）。把这一点放在从实在界中探寻象征界晦暗起源的语境下理解，主体作为第一自然（实在界）与第二自然（象征界）之间的裂隙本身，不能被说成适合其中任何一方：它是一个悖论地独立自存的非关系空间，从二者中突出出来，也阻碍二者。严格地说，主体既非实在界，亦非象征界——它是一种纯粹的逻辑不重合，在两者之中都没有位置；因此，关于它在存在中突现的问题，也必须超出对其生物本性的力比多—物质结构之崩溃的单纯探索，尽管这种崩溃通过在自然的控制内部开辟一个解放性空间，为主体的涌现搭建了舞台。

这里关键而富于突破性的，是勾勒出了为人类主体作为我思奠基的本体论大厦：我们看到，先验自由与自发性从中涌现并确立自身的“场所”或“接合点”得到了阐明。自我设定的自主性，既是摆脱封闭的力比多—物质经济法则的自由，也是摆脱文化之象征法则相对封闭的结构决定论的自由；它依赖于主体这个自我关联的无限否定性之点，依赖于一个带有肯定电荷的、过剩的虚空，但唯有首先在构成自然节律的动态能量流中发生短路、崩溃，为主体的多于物质性划出空间，它才能产生自身。成熟主体性之所以可能，来自毁灭性的本体论暴力，因此，它无非是一种去自然化的怪物（*Todestrieb*）：由于与存在的流变不重合，它在逻辑上存在于这一流变之上、之外，却又永远不能离开存在的内在平面；它原初地被铭刻于这一平面之中，恰恰作为脱节之物。它代表一个以有机体内稳态式自我保存为基础的自我封闭生物系统的失败与崩溃，是自然内部一个外密而无法同化的异物，表现出包含／排除、内部／外部、在场／缺席的双重特征，而这些正是拉康实在界的典型特征；这又同时说明，为何必须说前象征的实在界是碎裂的（*morcelé*）。换言之，人类主体最初迟钝的萌动，作为自然转而反对自身，指向某种创伤；这种创伤最终激起个体自我生活与文化的生长，使后者具有一种针对存在之失灵的反向形成的结构形式。因此，无论自我生活与文化如何试图掩盖这一事实，它们都无法阻止自身成

为对其本体论危机基础的否定性、症候性表达。精神分析经验按照定义，预设世界的织物中涌现出一道裂缝，分开实体与主体、物质与心灵、实在界与象征界。然而，精神分析明确是一种关于心理发生及其病理的理论，它如何能够说明这种去自然化从何而来？毕竟，这种研究原则上必定处于它的理论领域与方法论之外。

齐泽克以拉康指向自然原初腐朽的姿态为理论出发点，力图扩展这种结构主义元心理学，以获取阐明象征界在实在界中的存在发生之可能性条件的手段。他认为，精神分析在概念上不能完成这一任务，于是借助现代哲学来拓展其视域，在其中看到某种同构，使自己能够调用其资源。^[104]循着拉康的主张，即“康德的实践哲学〔是〕一个谱系的起点，而这一谱系以弗洛伊德发明精神分析为顶点”，齐泽克的计划可以被描述为 具有两个目标。^[105]第一，由于拉康式主体缺少对其终极起源的任何说明，齐泽克转向德国观念论，以发展一种先验唯物主义，因为困扰后康德观念论与当代精神分析的底层问题之间，存在结构平行性。第二，而且更强的是，齐泽克主张，这种平行性不仅仅是双方共同面对一组围绕主体奠基而展开的理论关切。如果我们通过弗洛伊德和拉康来阅读康德、谢林与黑格尔，实际上会发现，在精神分析主体与德国观念论无意识的基础逻辑

(*Grundlogik*) 之间，存在根本的同一性；前者被作为其存在之构成要素的死亡驱力 (*Todestrieb*) 所纠缠。我们只需看德国观念论的主要代表如何诉诸各种概念 (康德的难以管束性与魔鬼般的恶、黑格尔的世界之夜，或谢林的决断 [*Entscheidung*])；这些概念表明，在他们赋予主体的奠基性属性 (自我立法的理性、精神的不可还原性，或作为为善与作恶之能力的自由) 的根基处，必定存在一种打断、裂口或暴力。恰恰是贯穿两个传统的、实在的不协调与观念自由之间这一悖论性联系，使齐泽克能够在二者的交叉处工作，发展一种新的形而上学；我们在康德那里已经看到了它最初的概念轮廓。

5.3 康德、难以管束性与新生儿的啼哭

拉康声称，精神分析的开端位于康德的实践著作中；乍看之下，这似乎违反直觉。尤其考虑到拉康的结构主义倾向，人们或许会期待，在康德关于意识中介结构的哲学论著中，找到对主体最清楚的阐释。深入康德的实践哲学，除了看到这样一种尝试之外，我们还能看到什么：通过阐明定言命令自我施加的推动力，并列举那些自动从其法则推出的先天义务，把伦理奠基于人类理性的自我立法自发性？这样一种冷冰冰、机器般地判断生存行动之正当性的方式，如何会成为精神分析的直接起源？虽然我们确实在这里，于理性与感性倾向之间的张力中，遇到了主体性不可挽回的分裂本性所留下的痕迹，但康德的实践哲学似乎与拉康意义上的无意识毫无关系；而且，它对现代启蒙计划抱有极大希望，意图确立理性的自我透明与能力——尽管要通过理性自身的自我批判——以此作为历史进步、并具体实现人的可完善性的手段。不过，即使这可能是我们想到康德实践哲学时总会浮现的形象，实际的问题却复杂得多。

康德的实践哲学具有核心重要性，因为它把自由经验在其不可还原的本质上加予以表达与系统化；这里的自由，是人类主体性核心处自我立法的自发性，是一种把我们与机械自然其余部分区别开来的能力，因为我们产生并服从自己的法则。还必须记住，对康德来说，《纯粹理性批判》

（*Critique of Pure Reason*）试图通过限制知识与理性，来为信仰腾出位置；这一点通过不惜一切代价深入人类自由的原初自我设定，从头到尾指导着整个批判事业。德国观念论后期诸家从回溯的角度确信，这暴露了哲学史上所有伟大思想家共同具有的一项决定性缺陷。迫使我们重思哲学之可能性本身的，并不是哥白尼式革命——事实上，谢林^[106]与黑格尔^[107]的计划都建立在试图摆脱其后果的努力之上——而是康德对自由的说明。^[108]对齐泽克来说也是如此：“康德的实践理性让我们得以瞥见传统形而上学本体论之限制之外（或之下）的自由深渊。”^[109]

一切取决于如何理解康德的突破。即使它确实是对现代哲学所产生的特定认识论与科学问题的回应（普遍且必然的知识之〔不〕可能性、概念发生中观念与现实相关性的性质等等），但显而易见，康德的革命不能仅仅还原为他重思主客关系问题的创新方式；因为我思的激进反思性，把重新概

念化对象在经验领域中在场意味着什么这一任务加诸我们，而它也正是成为实践主体意味着什么的基础。这一运动是双向的：如果我们通过康德后期的伦理、教育与宗教著作来阅读《纯粹理性批判》，康德似乎正把我们在具体生存情境中见证的自我立法自由，作为理论哲学的根本基础。我们不再面对一个像惰性容器、纯粹旁观者那样接收外部现实的被动思维主体，而是一个反思性的主体：它通过综合整合的活动，自发而自由地把自身经验的织物生成一个连续、统一的整体，方式类似于它为自身制定法则。先验统觉中被发掘出来的理论主体，最终与自我立法自由的实践主体同一；换言之，我们不能离开一者而谈论另一者，因为它们形成一个辩证整体。如果要深入主体性迷宫般的深处，就不应脱离《教育学讲演》

（*Lectures on Pedagogy*）和《单纯理性限度内的宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*）等后期作品，孤立地阅读《纯粹理性批判》。

同样，齐泽克把康德真正的突破定位于其实践性主体思想，而不是其对形而上学的认识论—先验摧毁，因为在前者中，我们最直接地看到主体性晦暗起源处的自由深渊。但是，前者中究竟有什么如此原初，能够使康德的教育著作在理解批判哲学的激进性时享有这样的特权，同时也使我们能够照亮笛卡尔式—精神分析主体的基础？齐泽克在康德、费希特、谢林与黑格尔那里，发现了大量死亡驱力的文本痕迹；死亡驱力被理解为自然中在逻辑上先于主体性的自我破坏倾向。他对康德教育著作所感兴趣的，是这些著作如何为他所谓德国观念论的无意识基础逻辑（*Grundlogik*）搭建舞台：也就是它关于从自然向文化过渡的奠基直觉，这一过渡围绕着铭刻于存在搏动之心中的、令人不安的不可还原否定性环节展开。这暗示，乍看起来只是精神分析与德国观念论在概念结构上的同构，实际上却是一种严格的同一性。它们所凸显的，是把主体主题化为某种分离性的“与”：

因此，关键在于，从“自然”到“文化”的过渡不是直接的，我们无法在一个连续的演化叙事中说明它：必须有某种东西介入二者之间，一种“消逝的中介”，它既不是自然，也不是文化——这个居间之物，在所有演化叙事中都被默默预设。我们不是观念论者：这一居间之物，不是魔法般赐予智人（*Homo sapiens*）的 *logos* [逻各斯] 火花，使他们能够形成其补充性的虚拟象征环境；相反，它恰恰是某种虽然已经不再是自然、却

尚未是 *logos*，而且必须被 *logos* “压抑”的东西。这个居间之物在弗洛伊德那里的名称，当然就是死亡驱力。谈到这个居间之物，值得注意的是，关于“人的诞生”的哲学叙事，总是不得不预设人类（前）史中的这样一个时刻：（即将成为）人的东西，已经不再是单纯动物，却同时还不是受象征法则约束的“语言的存在者”；这是一个彻底“倒错”“去自然化”“脱轨”的自然时刻，它还不是文化。^[110]

按照齐泽克，在康德那里，这一“居间”体现为必须规训人性中过剩的“难以管束性”（*Wildheit*），即“那种野蛮、不受约束、无论付出什么代价都顽固坚持自己意志的倾向”。^[111] 这里应当强调的是这一主张的激烈程度：如果我们不驯服这一表现为人类自发性零度的原初粗野

（*Rohigkeit*），不仅无法成为世界之社会政治领域中成熟、充分适应的主体，而且我们的自由甚至有可能在其狂热中吞噬自身，使我们成为失败的主体。我们不是生来就是人，而是成为人；或者，用康德的话说，“人只有通过教育才成为人”，^[112] 因此他主张，“人性完善的伟大秘密就在于教育”。^[113] 因为只有通过这一规训行为所提供的原则——一种将我们原初的难以管束性图式化的手段——“第二自然”^[114] 才能产生，作为对人的存在之奠基本体论困境的回应，毕竟“自然并未为这一目的在人身上安置任何本能”。^[115] 即使自然的失灵，这一作为怪异而无法遏制的生命过剩的本体论流产物，可以在第二个辩证环节中充当“肯定性”的基础或支撑，它仍然可能像一颗濒死恒星那样向自身坍塌。不过，这种“难以管束性”不能等同于动物存在的赤裸现实——即使它存在于自然内部，严格地说，它也是某种非自然之物：

人对自由的爱，天生就如此强烈，以致一旦习惯了自由，他就会为自由牺牲一切 [……]。由于人天生爱自由，就有必要磨平他天生的粗野；对于动物而言，它们的本能使这一点成为不必要。^[116]

对齐泽克来说，这段话表明，德国观念论中主体性涌现之谜，不能被还原为自然与文化之间的简单二分，仿佛为了服从我们自己制定的象征法则，我们首先必须驯服动物本性中盲目、自私、追求快乐的原则。文化那自我创造、在逻辑上自主的环境，只有通过一种先行的、无限地无法遏制的自由才成为可能；这种自由充当赤裸的动物现实与结构化的人类主体间存在之间“消逝的中介”。向文化的过渡，并不在于动物性需要的升华，而在

于对一种怪异且在逻辑上不可还原的难以管束性进行规训或象征性重述，而这种难以管束性标志着人的本质。这种规训在成功时（神经症的可能性始终萦绕不去），也同时发挥着另一作用：它通过使这一去自然化的根据（Grund，即我们的存在发生“起源”）从舞台上退场，一劳永逸地把我们与自然分离开来。

值得指出，齐泽克奇怪地忽视了我们现有康德《教育学讲演》记录第一页上的一个重要段落，而这恰恰是他在论证中如此关键之处所使用的文本。这个段落实际上进一步支持了他受拉康启发、朝向本体论、对该书实践自由图景所作的重读。康德采取了一个或许出人意外的举动，把人类新生儿定义为非自然的；他声称，如果一个动物像人一样哭着来到世界，它只会作为潜在猎物吸引注意。由此可见，人类主体性晦暗的存在发生开端中，存在某种不对劲之处，从生物学角度看，是某种原初的不利因素。在这一背景下，我们只需引用《实用人类学》（*Anthropology from a Pragmatic Point of View*）中的一段话，就能表明康德的论点是多么明确地具有拉康式意味：

新生儿的啼哭，不是痛苦的声音，而是愤懑与暴怒；不是因为有什么东西让他疼痛，而是因为有什么东西让他烦恼：大概是因为他想向上活动，却不能做到，于是感觉像被枷锁束缚，自由被夺走了。——自然让孩子伴随大声啼哭来到世界，究竟意欲何为？在粗野的自然状态中，这对他自己和母亲都极其危险。因为如果母亲不在身边，或因分娩而筋疲力尽，一匹狼，甚至一头猪，都会因此被引来吃掉孩子。然而，除了（现在这样的人类）之外，没有任何动物会在出生的时刻大声宣告自身存在[……]。因此，必须假定，在与这类动物相关的自然的第一个时期（即粗野时期），孩子出生时的这种啼哭尚不存在；只是后来到了第二个时期，在双亲都已达到家庭生活所必需的文化水平时，它才出现；至于自然如何、或通过哪些促成因素带来了这种发展，我们并不知道。^[117]

康德不仅把为成熟人类自由搭建舞台的黑暗的难以管束性，与自然存在的某种本体论脱节状态联系起来；他还更激进地，把新生儿的啼哭与人类新生儿身体—实在界的无限不协调联系起来，与对拉康镜像阶段如此关键的、彻底肢解之感联系起来；他甚至暗示，物质存在之结构内部的痛苦否定性所作的这一直接表达，对于从自然向文化的过渡具有根本意义。

我们还可以用《单纯理性限度内的宗教》中的若干段落，来进一步展开这些文字。这是康德第一部试图处理人类主体性与伦理行动核心处无法克服的向恶倾向的著作。它提出两个主要论点：（i）“这种恶的根据，不能像通常那样被放在人的感性本性之中”；（ii）“这种恶的根据，也不能被放在进行道德立法的理性的败坏之中”。^[118]因此，这种魔鬼般的恶，既不能与身体的身体—实在界及其寻求快乐的倾向相联系，也不能与自我存在于一种犯罪性的或强制性象征秩序的法则之中相联系；它本身必须是主体的一个奠基性、构成性部分，因为它作为一种无限自我肯定的活动，不能还原为上述任何领域，也与它们不可通约，因而表达着同一种居间之物的悖论结构。自由基础上的魔鬼般的恶，从自然与文化中突出出来，除了它自身自我设定、自我决定的逻辑外，无法被理解，因此它只能表现为一种无法控制的冲动，在其自我毁灭的向前冲力中，威胁着吞噬一切，甚至吞噬自身。但这里出现了一个关键区别：此前我们严格处于存在发生层面（先验主体性的“起源”），现在则遇到了在世界中行动的、成熟的言说主体（自由的歧义）。把主体性核心处这团吞噬一切的烈火，与笛卡尔在身心、自然与文化之间所划裂隙中隐藏的倒错真理联系起来，我们已经可以在康德那里看到一种激进唯物主义本体论的轮廓；因为仿佛在从前者到后者的运动中，我们看到难以管束性在其自我驯化的尝试中设定自身、据有自身，而这一点在结构上的后果，对于我们把现实理解为实体性整体或总体，具有深远的形而上学含义。由于主体的存在发生起源与一种去自然化的难以管束性相联系，而成熟主体只有在后者努力将自身图式化、从而把自己设定为主体时才会出场；这一努力又通过永远维持它试图填补的裂隙，在存在中创设纯粹差异，因此，主体性表现出一种无法克服的向恶倾向，因为它的奠基姿态本身在结构上就是恶的。它是一个激进而自私的“不！”，按照自身的自我肯定来颠倒世界秩序，而它若不取消自身，就无法被取消。更进一步，康德不仅识别并勾勒了与实体性存在秩序内在决裂的这一运动——它为我思的自主性本身搭建舞台——也已经看到了主体性核心处的悖论。也就是说，他隐含地理解到，我们只能把主体性把握为一种纯粹行动，而不能从使之成为可能的、晦暗的力比多—物质根据中推导出它（毕竟，对康德而言，恶本质上是神秘的，因为恶一旦被理解，就不再是恶，而成为误入歧途的善）。

康德的突破如下：如果人类主体性要真正自我立法，那么在其零度层面，善的自由行动与恶的自由行动之间就不能有形式区别，因为二者都是在一种不可规训的狂热中自行选择的；这种狂热没有确定的（实在或象征）地位，除了自身自我肯定、自我设定的活动之外，不认识任何外在影响。自由本身对二者是无差别的：就纯粹行动本身而言，意欲恶的意志与意欲善的意志之间，没有内在区别，因为二者都只是遵循自身赋予的因果性，一种不受约束的自我立法，在其自我施加中撕开自然的织物本身。^[119] 意欲恶的意志，并不只是把自己交给身体的动物性冲动，也不是表达它对于文化法则之象征结构的无知，甚至也不是表达该结构的败坏；它仅仅为了魔鬼般的恶本身而强力地坚持它，陶醉于自我奠基的暴政之中，即使它完全知道其性质与后果。在理论上设定这种难以管束的状态，以及主体自我设定核心处的歧义，最难以接受的，是它宣告：善本身只有通过使恶文明化或驯服恶才成为可能。善若要真正为善，它也必须把自身呈现为一种不可推导的行动，挣脱任何能够容纳它的秩序，拒绝被铭刻进异质的外部力量领域；这些力量原本可能强加于它不妥协的自我肯定所具有的绝对原初性。联合之“是”依赖于分离之“不”；但把后者转化为前者的过程永远不能完成，否则就会把自由还原为文化法则的一个单纯环节，成为对某种预先给定逻辑安排的准自然沉浸，从而剥夺人类自发性面对其他一切可能对它施加影响之物时不可侵犯的自主性。恶被设定为在先验上先于善的（逻辑—象征）表达、甚至构成其可能性条件的东西，因此，在善的核心处悖论地存在着恶，作为善的外密他者与威胁性根据，随时可能爆发，搅乱其平滑表面。恶与善并不是无限不同、彼此对立的东西，而只是自由的两种逻辑样态；自由本身除了自身无法遏制的涌起之外，并不知道其他法则。如果主体性是恶的，而主体又是世界中的事件，那么世界就不应被理解为非全体，因为后者并非不能以其平滑的触碰把前者纳入其中。〔译注：原版此句作“then the world must not be understood as not-all, for the latter is not incapable of subsuming the former within its smooth touch”，含有两处否定，与本段及全书关于非全体的论证方向疑有抵牾。此处按原句保留，未擅自删除否定。〕

正因为如此，齐泽克与拉康一道相信，康德的实践哲学是一个谱系的开端，而这一谱系以精神分析为顶点；精神分析被理解为哲学中的第二次大革命，迫使我们承担从根本上重新配置我们看待自身及自身与世界关系之方式的任务。我们不仅已经能在康德那里，看到精神分析的主要特征

(*traits principaux*) 被隐含地主题化；而且悖论地，甚至可以说，它以一种诡异的方式，把这些特征引向不同于弗洛伊德或拉康的方向，因此，把精神分析与德国观念论传统结合起来，有望产生新的东西。正如康德宣称理论自我与实践自我最终同一，齐泽克也通过康德关于人性原初“难以管束性”的概念，主张现代先验哲学与精神分析相互渗透。死亡驱力

(*Todestrieb*) 成为先验“我”、我思的同义词，因为它表达了自由的前主体性可能性条件，即自然内部某种无法掌控的过剩；如果成熟主体性要出场，就必须“驯服”这一过剩。它揭露一种无法被容纳于肯定性存在中的活动，暗示一种在本体论上自我施暴的“野蛮”，成为主体自我设定在存在发生意义上的构成性基础。这样一来，晚期拉康关于精神分析主体本体论的零星评论（“自然的腐朽”），便与康德的评论（“自然在这里究竟意欲何为 [……]？”）惊人地接近。然而，在康德那里，正如在拉康那里，主体的实际地位仍然暧昧，在理论上尚未确定，尽管他们的文本中散布着各种提示，以纲领方式勾勒出：若要发展一种先验自由的唯物主义，应如何进行；而这种姿态又面临一个无法克服的问题，即它越出了他们所发展之认识论自己施加的限制。两位思想家都把完全相同的一组理论问题带到前台，却都未予解决：先验自由为何发展出来？它与我们存在核心处的“难以管束性”究竟是什么关系？后者与死亡驱力所表现的生命过剩同义，而且似乎在逻辑上先于先验自由。既然在康德那里，先验自发性与想象力的综合能力的关系，并不亚于它与自我立法理性的关系，那么，前者在这一图景中扮演什么角色（或者用拉康的语言说，象征界如何作为〔重新〕构成经验结构的东西而出现）？只有到了康德的继承者那里，这些关切才会得到更明确的处理；也只有通过对他们思想的精神分析式重新激活，康德突破核心处的先验唯物主义本体论才能最终显露出来。

原注

87. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 48.

88. Johnston, *Žižek's Ontology*, p. 272. 约翰斯顿在这里指的是 *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXI: Les non-dupes errent, 1973–1974* (未出版打字稿), pp. 2, 21, and 74; 以及 *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII: Le sinthome, 1975–1976*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 2005), pp. 5, 17, and 77 (未译)。

89. 同上, p. 273. 依照约翰斯顿的书目, 第一段引文来自 *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971* (未出版打字稿), pp. 2, 17, and 71; 他参照的第二个研讨班则是(如前注所列) *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre, 1976–1977*, ed. Jacques-Alain Miller, in *Ornicar?* 12–18, pp. 5, 17, and 77.

90. Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the *I* Function,” *Écrits*, p. 96/77.

91. 同上, p. 97/78。

92. 同上, p. 100/80。

93. 同上, p. 96/77。

94. Fink, *The Lacanian Subject*, p. 24. 为保持一致, 我将“实在界”的英文首字母大写。

95. Žižek, *Living in the End Times* (New York: Verso, 2011), pp. 350–51.

96. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 905.

97. 同上, p. 921。

98. 同上, p. 920。

99. 同上。

100. 同上, p. 921。

101. Fink, *The Lacanian Subject*, p. 12.

102. Lacan, “A Theoretical Induction to the Functions of Psychoanalysis in Criminology,” *Écrits*, p. 127/104.

103. Žižek, *The Ticklish Subject*, pp. 81–82.

104. Žižek, “Liberation Hurts.”

105. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 48.

106. 谢林整个计划的奠基姿态, 开始于试图超越哥白尼式革命。不同的只是其回应的样态: 无论是试图从作为第一原则的自我出发, 给出范畴的发生; 还是提出大胆的自然哲学; 或最终借助一种关于创造的神智学的神话诗学, 有一点十分清楚——我们必须走到

“单纯表象之外”。*Einleitung in die Philosophie*, ed. Walter E. Ehrhardt (Stuttgart-Bad Connstatt: Frommann-Holzboog, 1989)。

107. 虽然人们惯于谈论康德与黑格尔之间的紧密关系，但必须指出，在《小逻辑》(*Lesser Logic*)中，黑格尔诋毁康德，向他投以人们能够给予系统哲学家的终极侮辱（当然，除了说他的绝对者是一条死狗之外）：他只是懒得彻底想清自己所说的话，因此完全错失了要点：“然而，在处理这一最高理念[目的论因果性]时，可以说，思想的惰性在‘应当’之中找到了一个过于轻易的出路。”*The Encyclopedia Logic (with the Zusätze)*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris (Indianapolis: Hackett Publishing, 1991), p. 101 (§ 55A)。

108. 参见第6章。

109. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 48.

110. 同上, p. 36。

111. 同上。

112. 引自 Kant, *Kant on Education*, trans. Annette Churton (Boston: D. C. Heath, 1900), p. 6; 更易查得的版本, 见 *Lectures on Pedagogy*, trans. Robert B. Loudon, *Anthropology, History, and Education*, ed. Günter Zöllner and Robert B. Loudon (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 439。

113. 同上, pp. 7 and 439。

114. 同上, pp. 9 and 440。

115. 同上, pp. 13 and 442。

116. 同上, pp. 4–5 and 438; 转引自 Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 36。

117. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Robert B. Loudon, *Anthropology, History, and Education*, p. 423。第一处斜体由我所加。

118. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960), p. 30。

119. Žižek & Daly, *Conversations with Žižek* (Cambridge: Polity, 2004), p. 124。

第6章 从先验哲学到作为主体的实体

黑格尔与精神病性的世界之夜

本章受齐泽克启发，通过考察康德对自由的主题化，以及这如何从根本上重新规定形而上学探究的可能性，解释从康德到黑格尔的哲学运动。批判哲学之后，有一点已经明确：任何不能同时思考体系和人类主体之不可还原性的哲学，都应予以拒斥。康德的教育学著述中出现了一些预示，似乎把先验自发性与精神分析的死亡驱力（*Todestrieb*）概念联系起来。沿着这些预示，齐泽克为我们提供了抵抗标准解释、重读黑格尔绝对观念论的资源：他主张，黑格尔将实体思为主体的尝试，意味着自由通过存在的自我撕裂而在存在发生过程中涌现，意味着一种毁灭性的本体论非重合从内部降临；这迫使我们认识到一种新型形而上学的必要性，即非全体的形而上学。这不仅使我们能够以富有挑战性的方式重新思考康德与黑格尔的关系，也使我们能够说明，齐泽克如何借助后康德观念论，为他自己的先验唯物主义逻辑奠定基础。

6.1 费希特与自由的脆弱性

在现代哲学的轨迹中，批判体系遗产的继承者一致认为，正是在康德那里，我们才第一次看到对人类自由本质的真正深刻说明。^[120]虽然康德关于自由的许多论述，笛卡尔对我思的思考已经有所铺陈，却是康德赋予了它充分而深刻的表达。对齐泽克来说，这意味着那些开启现代性的根本直觉——思维心灵与广延实体之间那种撼动本体论的分裂，以及主体性作为确立这一分裂者所具有的不可还原的反身性——在这里被激进化，并获得了极为强有力的理论表述。康德之后便再也没有回头路；因为回头就意味着放弃成为一个无限自立、自主的主体的意义，意味着背弃自己的自由，

而这种自由那看似无法证明的存在已经一劳永逸地得到了证明。^[121]任何退回“原始的”“前批判的”哲学思考方式的体系，实际上都不过是在逃避自由这一负担所包含的困难；“我们对自由的经验具有严格意义上的创伤性，甚至对康德本人也是如此”。^[122]康德突破所内含的根本不可判定性就在这里：人类主体的自由不仅带来解放，而且也具有（甚至也许更根本地具有）骇人的性质，因为我们被无限地交付于自由，因而必须对它负责，却只能依照构成其自我设定本质的狂乱来理解它。康德体系之后，留下的只有“自由那令人不安的深渊，在存在秩序中找不到任何保证”：^[123]

在康德伦理学中，真正的张力并不存在于主体自以为仅仅出于义务而行动，与实际上有某种病理性动机暗中发挥作用这一事实之间（通俗精神分析的看法）；真正的张力恰好相反：自由行为的深渊令人无法承受、具有创伤性，因此当我们出于自由完成一项行为时，为了能够承受它，便把它体验为受某种病理性动机制约。在这里，我想引入康德的关键概念：图式化。自由行为无法被图式化，无法纳入我们的经验；所以，为了使它图式化，我们必须使之“病理化”。^[124]

然而，紧接着先验观念论的诞生，关于接下来应如何前进，人们总体上仍然模棱两可。虽然对于批判体系自身在哪些方面尚不完备，人们多少存在一些共识，内部纷争却很快就出现了。暂且撇开莱因霍尔德和迈蒙针对他们所发现的不足所提出的回应；费希特、谢林与黑格尔尽管都同意：（i）知性范畴是被独断地断定的（缺乏为其必然性与普遍性奠基的发生学演绎），而且归根到底过于静态（没有清楚说明它们在体系中的相互关联）；（ii）物自身等概念以其康德式形态来看，在内部就是矛盾的，至少在理论上是不必要的；但三人各自提出了不同策略，力图贯通康德遗产的僵局，以保留其中奠基性的洞见。

耶拿时期的早期费希特——也是唯一对德国观念论内部发展产生重大影响的费希特——通过消除物自身的主体之外的异在性来推进其思考。这种异在性往往被称为康德哲学中唯物主义的残余痕迹；费希特将它的地位降低为主体纯粹自主的活动所产生的一个效果，而这种活动并不承认任何外部。他以主体激进自由所呈现的绝对实现活动的内在场域为出发点；这种

自由的自我显现，在把意识的任何既定事实不可避免地先验还原为其活动时得到揭示，而智性直观则最原初地证明了它，无限的设定判断“我在”最能体现它。^[125]因而，作为无法容纳于任何边界之中的自由的主体性，是无法被压倒的。它没有根据，没有任何东西能够越过它：它是经验的最终的、自明的条件。然而，虽然“自我”是活动的奇妙源泉，是理论与实践的无条件开端，它却悖论性地有所欠缺。它的本质（即它存在着的那个活动本身）不仅因不知任何界限而与虚无无法区分；更令人不安的是，它还极为脆弱，立即受到一个非我的威胁，而这个非我可能在自我自己的领域内部摧毁它的全能。面对与“自我”在先验上同时出现的“非我”，自由不能简单地被限制在“我在”那无规定的虚无之中，而必须奋起，通过我们的行动和有限性，尝试克服与它对立的东西。为了真正维系自己在理论与实践中的第一性，为了面对那个“欲求”将它消灭的非我而断言自己的原初性，主体必须在世界的自然场域和社会政治场域中展现自由，即它自身的绝对实现能力；因为纯粹的自由活动一旦试图将自身设定为自由，就会遭遇它无法将自己确立为一个自足全体的事实。在这场充满冲突的斗争中，非我被证明不只是对主体自由肆意破坏的纯粹异在者。相反，它成为一个确定的他者，一个 *Anstoß*（阻碍，同时也是推动力）。通过遭遇这一 *Anstoß*，就有可能不断克服具有威胁性的非我，并通过获得程度越来越高的具体自主性，无穷无尽地完善自我本身的野性自由。就此而言，意识产生于非我对实现活动的内在场域的冲击——这个场域就是处于纯粹自由中的无意识自我——以及后者面对自身可能覆灭时发出的抗拒呼声和拒绝屈服的姿态。这一自由的胜利从未得到本体论的保证，而只能在时间的袭击中一次又一次地赢得；第三原理所开启的可分性之全部理论—实践综合，描述了时间的基本结构，并由此使所有原理在经验中同时存在。

在这幅图景中，作为自由的自我的纯粹内在性及其主体化动力之外，没有任何东西；这种主体化之所以必要，是因为自我那原始而无条件的力量遭遇了对立。由于这一内部对立，自我分裂为绝对自我与有限自我：绝对自我与其说是一个自我论的极点，不如说是一种没有面孔、甚至非人的活动；之所以尚可称为“自我”，仅仅是因为它总是在人们的相互关系中被谈论，并在这些人身上得到体现，因而在本质上是隐秘的；^[126]有限自我又分为被动与主动两个方面，在其中，自我所表达的现实的绝对总体性从

未被完全消灭。现实的先验构成之后，没有必要遗留下一种坚硬而无法穿透的剩余：那个若不通过可分性的综合加以驯化就可能摧毁主体的非我，仅仅是一个负量，尽管它对主体造成的扭曲效果永远无法预先断定，而且可能作为创伤性事件突然涌现。为了说明经验，我们不必超出这个宣告作为自由的自我可能内爆的内部压力的逻辑角色。因此，说物自身成为主体的一个理论设定，就是说它对于有意识的有限主体性的不可还原性，以及由此产生的看似处于主体之外的地位，已经从作为第一原理的主体性所提供的自我显现中演绎出来：它的作用是凸显，在现象性现实的自由构成过程中，激进自发性与脆弱性之间那种悖论性的同时性，因为这一构成不断在自身最亲密的内部遭遇一个异己的在场：具体而言，就是主体性中那个无法解决的矛盾，一端是意识作为一种彻底自我奠基的观念论自由所具有的无根据性，另一端则是不断威胁它的、不可或缺的实在论偶然性。

对费希特来说，消除主体之外的现实，不仅是康德对自由的激进阐述向我们提出的必然要求，更广义地说，也是观念论本身提出的要求。从观念论内部出发，无法连贯地断言：存在着一种自立的物自身，处在现象性这一封闭的观念论圆环之外的无限别处，并引起我们的表象。这会逾越世界的观念化界限本身对我们施加的认识论约束；对物自身的任何断言，都将构成向最糟糕的独断论的回归。因此，*Anstoß* 不仅是观念论的真正限度，而且包含了将观念论与实在论综合进一个更大统一体所需的资源：^[127] 它并不宣称，我们的一切观念化首先都是某个闯入主体性的异己入侵者所引起的；它说的是：如果观念者的中介活动内部存在内在的阻碍，如果现象经验受到内部不一致的困扰，那么我们就可以正当地说，这些结以否定的方式指向主体性自身之中的某种超出主体、无法被同化的东西，它迫使主体性部分地否定自身，并把自己的力量转让给那个具有外密性的他者，以挽救自己、避免彻底崩塌。^[128] 赋予内在的入侵者以现实性，是将它据为己有的一种方式：简言之，就是使它观念化。

就此而言，费希特 1794 年《知识学》（*Wissenschaftslehre*）的主要任务之一，就是使我们注意到这一条件判断的激进性：如果认真对待观念论，那么我们便能毫不困难地说明实在论，因为我们日常经验的实在论性质，完全可以由观念者自身的运动来解释。观念论并不侵犯客观世界的自由，因为显然，后者能够通过我们对它所作的观念化中的阻碍，以某种方

式显现自己。观念者在认识上的优先性不能等同于世界的不可知性，因为恰恰是它自主运行的自我封闭，使我们得以拥有一个世界。

不过，对费希特来说，消除物自身最具决定性的后果，并不是重新思考实在论与观念论的争论。他从未对这种新哲学方式为发展一种新型幽灵唯物主义所能提供的资源产生兴趣。理由很简单：费希特以自我不受约束的自由为出发点，因此赞同康德禁止探寻主体本体论起源的禁令。即便在费希特那里，这一探寻看似已经在方法论上成为可能，他仍论证说，这是一项徒劳的工作：观念者不必诉诸实在界，便能解释自身。主体不需要物自身，这意味着主体具有一种构成性的无根据性：先验自发性表明，它完全沉浸在自己创造的、自行展开的实践世界中，因此，原初重要的从来不是某种主体之外的现实，而是我们具体活动的无条件自由。费希特不必对主体展开形而上学考古，而是把全部注意力集中到主体化过程本身所内含的动力上；这一动力迫使我们认识到一个令人惊惧的事实，具有鲜明的本体论和政治含义。我们的一切行动——以及我们通过它们所建构的身份与共同体——不仅因在客观现实中毫无立足之地而具有自身的不可还原性；而且，它们仿佛成了一种无限想象力的自由游戏的诸部分。这想象力如此专注于自己编织的故事，以至于几乎丧失了把自我讲述的虚构认作虚构的能力：

没有存在。我自己根本无所知，也不存在。存在的是图像：只有它们存在，它们以图像的方式知道自身——图像飘然而过，却没有任何它们从其旁边飘过的东西；图像通过图像彼此关联；图像不表象任何东西，没有意义，也没有目的。我自己就是这些图像之一。不，我甚至不是其中之一，而只是这些图像的一个歪曲图像。一切现实都转化为一个奇幻的梦，却没有任何生活是这个梦所关于的，也没有做梦的心灵；一个在它对自身的梦中彼此关联的梦。直观是梦；思想（我所想象的一切存在与一切现实的源泉，我的存在、我的力量、我的目的的源泉），思想是这个梦的梦。[129]

主体化不过是在自由那带有肯定电荷的虚空中旋转。在其作用之下，我们无可挽回地迷失在一连串梦一般的图像中，迷失在社会政治幻景的狂想曲中；这些图像赋予我们的经验织体、从而也赋予我们的伦理努力以先验结

构，甚至使我们自己的自我也不过成为众多图像中的一个，却在整个世界找不到任何基础。如果我们采纳弗洛伊德关于精神病的定义，把它理解为因彻底退缩到原初自恋而丧失世界对自我的因果影响，即“与现实的关系松弛”，^[130]其中对象投注在力比多上被切断，初级过程缓慢地接管心理现实，那么我们就可以尝试提出这样的主张：费希特式主体的奠基姿态，是一种以自主性之名得到辩护的精神病形式（自我“绝对地设定自身，由此在自身中完成，并对一切来自外部的印象封闭”^[131]）。在这里，正如在精神病患者那充满图像的幻觉世界中一样，“客观”世界被降低为某个自行展开、自我维持的故事所偶然遭遇的障碍；这个故事创造着它自身的经验现实（对费希特来说，这现实“绝对地创造自身……以一种从无中产生的发生过程”^[132]），而若这个故事要维持自己的连贯性，就必须克服并整合这一偶然的障碍。进一步说，正如精神病患者必须不断拒绝新的知觉，以便“专横地”建构出一个取悦本我愿望冲动的外部与内部世界，^[133]费希特式主体也因为非我及其暴力与其自我设定同时出现，而挣扎着要作为纯粹自我存续；它努力在可分性的综合中摆脱非我的一切影响，从而在经验层面实现绝对自我设定的领域。在这方面，它的理想就是彻底的精神病，是对自身经验的一种“变外型”（alloplastic，译注：以改变外部世界为取向）^[134]创造；尽管从严格意义上说，这不可能实现

（没有非我的影响，自我便会缺乏规定性），它却是一切经验中的结构性倾向，是实践自由的悖论性基础。面对主体性核心处的这种原初精神病，我们没有出路，“除了”接受它，并沿着它开启的道路走到底：自觉创造奇幻而富于想象的身份（批评论），以此为主体提供实现自身所需的资源，形成一个摆脱一切外部因果作用的绝对自由的身份（独断论）。这意味着，“人原初地什么也不是”：^[135]人能够自由地努力，也应当努力，按照自己的先验自我设定／原初自恋，绝对地创造自身。

然而，对谢林与黑格尔来说，从两个方面看，这种彻底排除主体奠基问题的做法都不能令人满意。首先，尽管费希特 1794 年《知识学》中的 *Anstoß* 概念的确使我们能够发展出某种幽灵唯物主义，他却没有运用自己的实在—观念论／观念—实在论去考察主体的晦暗起源；他把关于自我从非我中涌现的任何先验唯物主义解释，都作为违背理性的观点加以拒绝。^[136]先验论必须始终保持纯粹内在——我们不必考察它的本体论起

源，因为这种起源永远不足以解释它。但这并不必然意味着，我们不能进行这种探究（观念者的“前史”）。其次，尽管费希特自己声称这种探究不可能，他却像康德一样，无法克制对主体自由之悖论性根据的评论；仿佛在说，眼前的问题不能仅限于主体化背后那个自行展开的概念—想象织体核心处的先验结构，还必须包括自我作为自因（*causa sui*）的诞生地：

每一种动物在出生几小时后，就会活动，并到母亲乳房那里寻求食物……。当然，人有植物般的本能，但在这里所规定的意义上，却完全没有动物本能。他需要其他人自由给予的帮助；没有这种帮助，他出生后不久就会死去。人的后代一旦离开母体，自然便从他身上收回自己的手，可以说将他放开……。因为恰恰是自然对他的抛弃证明，人作为人，既不是、也不应当是自然的学生。如果人是一种动物，那么他就是一种完全不完整的动物；也正因为这个缘故，他不是一种动物。〔137〕

这段引文引人注目之处，不只是费希特像此前的康德一样，指出新生儿的全然无助，表明自然中存在某种为主体性与自由搭建舞台的本体论不确定性，而这种不确定性是非自然的（“自然收回自己的手”）；还在于他不得不在自我奠基的观念论的界限之内这样做。为了说明经验的先验统一本身，在演绎它的法则时，会出现这样一个节点：必须设定某种超出先验层次的东西，而它的存在本身似乎就是主体无根据性的原因。从非我到自我的跳跃不可能得到解释，这一判断如今似乎动摇了，因为二者之间已经确立了某种关系，尽管这种关系看起来会危及自我的自立性。问题并不在于费希特创造了一种不可接受的主观观念论，世界知识在其中因被建构而丧失、甚至被排除；问题在于他的哲学最终缺乏把一种自然本体论与自我的自发性结合起来的资源，尽管这种不可能的联系已经被内在地演绎出来。虽然费希特也勾勒出了主体的先验唯物主义本体论，他仍像此前的康德一样，无法回答“现象自身如何从实在界中涌现？”这一问题，即便他偶然触及了解答。

如果费希特与康德的这些直觉是正确的，就如同我们可以说拉康晚年从精神分析主体出发、对自然地位所作的思索是正确的一样，那么，黑格尔、谢林与齐泽克面临的任務便具有显著的相似性：存在与思维、实在界与象征界，如何能够彼此和解？因为后者无疑必须存在于前者之中。对早期谢

林而言，需要的是一项理论计划，以说明主体如何从无意识地创造着的自然中涌现，来补充费希特在本体论上唯我论的主体；这将意味着实在界与观念者相互贯穿并最终同一，从而表明上述问题归根到底无须争论。^[138]有意思的是，黑格尔起初对谢林回应费希特观念论僵局的方式感到满意，^[139]后来却与谢林自己所称的“实在的”或“客观的观念论”^[140]决裂；他声称，谢林在试图解决费希特观念论的内部矛盾时，不知不觉变成了它颠倒后的对立面，仅仅是受前者的不一致所激发的一种反应形式，而最终因其片面的反向运动而失败。^[141]那么，究竟是什么驱使黑格尔与谢林分道扬镳，发展出他自己的方式，在观念论（激进地自我设定的自由）与自然哲学（世界的体系）之间取得平衡？为什么这一转折对于理解齐泽克自己的分离性的“与”的形而上学如此重要？要回答这个问题，我们必须先简短地迂回考察现代哲学的发展。

6.2 自由之后的形而上学：斯宾诺莎的案例

谢林与黑格尔试图贯通康德观念论所遗留的问题；对他们的一种常见批评是，他们无视《纯粹理性批判》的根本突破：即承认人类理性不可克服的有限性，以及它无力把握现实的绝对结构。面对纯粹理性的先天探究被削弱，他们退回到一种早已被驳倒的形而上学思维。按照正统解读，谢林为了以自然哲学平衡先验观念论，谈论主体与客体这相互关联的两极，随后又通过阐述绝对理性，谈论二者在作为无差别的绝对者中的最终同一；黑格尔则据说试图表明，思维主体用来先验地构成世界的逻辑结构，实际上与世界的本体论结构、也就是超出意识的结构是一回事。黑格尔所做的，就是辩证地“修补”谢林，揭示现实的各个方面（心灵与物质、自然与主体）都不过是绝对者作为一个逻辑地自行展开的总体而进行理性自我实现的表达；由此消除谢林式无差别，因为它是一个缺乏真正哲学内容的无规定性虚空，是“俗话所说的、所有牛都是黑色的黑夜”。^[142]但齐泽克拒绝这种解释，将它称为“标准陈词滥调：德国观念论主张以‘泛逻辑主义’的方式，把一切现实还原为概念自我中介的产物”。^[143]

齐泽克提供的材料，使我们能够以新的眼光理解从康德到黑格尔的运动；他表明，对德国观念论的这种传统解读，把后康德姿态的大胆之处抹平，使它看起来不过又是一个古典形而上学体系。黑格尔与谢林不仅试图说明，在不否定他们认为必要／根本的任何前提的情况下，如何仍能在批判哲学的突破内部进行形而上学；更重要的是，他们还试图说明，为什么必须这样做：

然而，康德与他的追随者之间在这里出现了一道鸿沟：对康德而言，自由是理性的一个“非理性的”事实，它只是不可解释地被给予，有点像一条脐带，不可解释地将我们的经验扎根于未知的本体性现实，而不是可以从中发展出现实的系统概念的第一原理；从费希特开始，观念论者却跨过这一界限，努力为自由本身提供一种系统说明。……对观念论者而言，这只表明康德尚未准备好将自己的计划贯彻到底，尚未准备好从自己的突破中引出全部后果。在观念论者看来，康德停在了半途。^[144]

虽然这也许意味着必须大幅度重新思考先验自发性与想象力、本体以及自然的地位，但黑格尔与谢林归根到底都不愿放弃康德对自由的描述，以另一个古典形而上学体系取代先验观念论。不过，他们意识到，要让这一努力获得成功，就必须反抗《纯粹理性批判》自身对纯粹本体论探究的禁令；他们否定批判哲学的一项主要主张，期望由此使它免于自我毁灭。

一旦我们认识到，对黑格尔与谢林双方来说，斯宾诺莎正是哲学家的典范，这一点就会变得清楚。他的理性主义体系之所以令人钦佩，不仅因为其深刻与优美，还因为其自洽、清晰和全面。在形而上学的表达方面，他们都仰望斯宾诺莎，并认为康德排除形而上学的可能性，在根本上出了问题——或者，用黑格尔的话说，“因此值得注意的是，思想必须首先使自己处在斯宾诺莎主义的立场上；成为斯宾诺莎的追随者，是一切哲学必不可少的开端”。^[145]康德不仅未能信任人类理性的能力，更有问题的是，他的批判体系缺乏任何基础，因为它把先验主体的起源——它主题化的那个对象本身的起源——留作谜团，甚至进一步禁止对它进行研究。他们出于两个理由拒绝这一做法：第一，它显得武断；第二，它有可能使康德的整个体系失去稳定。谢林与黑格尔虽然都相信关于客观现实的形而上学知识仍然可能，却同时不愿放弃观念论，因为他们不愿在观念论对自由的阐

述上退让。这使他们把两个问题看作密不可分，并拒绝像康德那样，为给信仰和人类自主性留出空间而将它们分开。例如，谢林在《自由论》

（*Freiheitsschrift*）中将“观念论”的奠基直觉认作自由原则，却哀叹它“不是理性的作品”，因而“作为理性体系的那份所谓可悲的荣誉，只能留给泛神论和斯宾诺莎主义”。^[146] 尽管康德对自由的系统化处理，对后期德国观念论者具有不可还原的重要性，仍必须强调，它本身在强烈的意义上依然是理论上否定性的：它主要停留在形式性层面，从未真正起步、为自己提供一个充分展开的基础。^[147] 我们必须证明自由本身是一种形而上学的可能性，从而补上体系（斯宾诺莎主义、绝对决定论）与观念论（康德主义、真正的自由哲学）之间缺失的一环。但如果把自由铭刻到体系内部，这对体系意味着什么？

斯宾诺莎式形而上学所代表的，其中一点就是：它热切地试图通过重新构想实体概念本身，重新思考心灵与物质的本体论分裂，使这两个范畴不再意味着一种分裂性的断裂，而可以被纳入一个单一而统一的基底，它们不过是这一基底的不同属性，同时尽可能保留笛卡尔主义的基本直觉。心灵与物质，宇宙那粗粝的物质实在界与自反的观念性精神的力量，只是对同一不变实体的不同“视角”，^[148] 是在一种无所不包的“织体”的无数逻辑样态中的两个样态之间发生的某种认识上的视差转换；这织体在其生命的潮起潮落之中包容一切。虽然它们通过相互不可还原的不同折射媒介，成功显现了实体的无限力量，但它们最终必须被说成彼此贯穿，因为它们表述的是同一内容：二者之间不可能出现断裂性的鸿沟，只有不可撼动的统一。^[149] 然而，这种统一并不是某种无差别的静态整体，不是一个深渊般的形而上学虚空，以残酷而可畏的力量吞噬其中的一切差异，如同吞吃自己子女的克洛诺斯；相反，它是一种纯粹的力量或能力，能够以无限多样的方式表达自身，^[150] 而且恰恰只有在这样做时才成为一。如果“除了实体及其样态之外，什么也不存在”，^[151] 那是因为二者在一个充满、洋溢着内在生命的搏动场域中相互构成。实体是一种原始而搏动的活动，是动态而颤动的自由的不受约束的涌起；它处在作为被知觉的现实之流变的最核心，并流经这一流变最细微、最不起眼的特征：“上帝使他自身及一切事物得以存在和行动的力量，就是他的本质。”^[152] 即便在那些最像冲突、紧张和斗争之处，实体也绝对地作为力量之间的和谐游戏而存在。它

是宇宙能量的一出奇妙芭蕾；对我们这些别无选择地参与其演出的凡人而言，它的舞蹈时而安宁而鼓舞人心，时而恐怖而令人战栗。

虽然这似乎排除了人类自由，但它实际上宣告：人们在某种意义上是自由的，因为他们直接参与了实体（上帝、自然）作为自因的自我实现运动。然而，在斯宾诺莎主义中，笛卡尔那里已经出现的现代主体性的内在逻辑发生了一个关键变化：关于不可还原的主体自由的直觉，被说成来自我们对作为自我的自身根本上受到决定这一性质的误认。如果我把自由置于我的存在、我的意志的核心，我便只是误解了自由的概念，因为真正的自发性存在于宇宙那非人格的、自行谱写的交响曲中，存在于生命与差异的自我创造之流中（“我们处在上帝的权力之中，如同陶土在陶工手中”^[153]）；我也在这股流动中扮演一个构成性的角色，因为它的能量通过我表达自身，赋予我生命，构成我，以至任何根本区分都消失了。原因完全处于它的结果之中，因为它本身就是内在的。斯宾诺莎关于人类自由的说明，并不是通过把具体的人类伦理努力置于世界总体体系那强加自身的统一之下，来彻底取消这种努力的意义；相反，它试图通过把这种努力纳入上帝或自然的内在生命，揭示其更大的真理、意义与作用：简言之，揭示它在实体自主而无限创造的自我实现中的功能。正因为如此，形而上学才是一种伦理学：斯宾诺莎主义的全部努力，都是为了表明，人们如何通过清楚而精确的推理，一步步达到这一认识，从而摆脱被动情感的束缚，并看清自己如何直接参与那个自行展开、洋溢着不可遏制的能量的宇宙的自由。揭示世界的结构，就迫使我们以不同方式行动——逻辑证明等同于开启心灵之眼，使其看到作为总体的实体的动力。^[154]然而，对康德之后的后期德国观念论者来说，这种图景把主体性看似自主的本质，降低为一种更原初生命力的活跃流变的附带现象、虚假表象；这种生命力贯穿宇宙，同时就是宇宙，因此没有任何东西不受其影响，在其无所不在的牵引中，也没有超越性的余地。这种“直接参与”只能被悖论性地理解为降临到我们身上的被动参与、被迫的践行。斯宾诺莎关于石头的例子尤其令人不安地显示了这一点：

此外，请设想，那块石头在继续运动时会思维，并知道自己正在尽其所能地努力继续运动。现在，由于这块石头只意识到自己的努力，而且对这一努力绝非漠然，它便会以为自己是完全自由的，以为它之所以继续运动，

除此之外没有别的理由，只因为它自己如此希望。那么，这就是所有人都夸耀自己拥有的那种人类自由；它完全只在于：人们意识到自己的欲望，却不知道决定这些欲望的原因。就像婴儿以为自己自由地渴望乳汁一样……。^[155]

对后期德国观念论者而言，如果这就叫自由，那便是一个荒诞的笑话：它非但不带来解放，反而令人窒息，因为我们无限的努力被降为非人格的上帝亦即自然（God sive nature）所操纵的木偶戏；它的强大力量淹没了我们获得真正自立独立性的任何希望。无论这里的自由是什么，它都与我们相去甚远：“在心灵中，不存在绝对的或自由的意志。心灵被一个原因决定而意欲这个或那个；这个原因又被另一个原因决定，而这另一个原因又被另一原因决定，如此以至无穷。”^[156]毫无疑问，费希特最简洁有力地表达了德国观念论者对这一图景的鄙弃。令他反感的是，这种自由“根本不是我的自由，而是我之外某种异己力量的自由”：^[157]“冷漠而僵死地站在那里，仅仅观看事件的变化，做一面迟钝的镜子，映照转瞬即逝的形态——这种存在无法忍受，我蔑视它，痛惜它。我要爱，我要忘我地关切，我要欢喜或悲伤。……只有在爱中才有生命；没有爱，就只有死亡与毁灭。”^[158]

在这里，一位斯宾诺莎主义者也许会反驳说，德国观念论者对于斯宾诺莎自然主义泛神论的疑虑是错误的。《伦理学》本身难道不正是在深刻地颂扬生命而非死亡、爱而非漠然？难道这部文本本身不可以被读作一种近似心理治疗的介入：借助几何学证明，使人摆脱激情的被动性，并由此找到一种新方式，激进地肯定自己之努力（conatus）的自由——尽管有限，却确实存在？正如斯宾诺莎所说，《伦理学》“讨论通向自由的方法或道路”。^[159]它要求我们建立一种新的视觉器官，^[160]要求我们通过放弃缺乏根据的政治神学理想和人性观念（仅仅是虚构），^[161]深刻改变我们与自我、与世界的关系，成为一个新的物种。而要做到这一点，我们只能顺应并运用那种关系动力：它处在这样的存在方式的核心，即作为一个独一的本质，不可逾越地与无限多的其他本质相互联结。实体作为彻底相互贯穿的因果网络，其中每一个存在者都获得自己的生命，它揭示了生存的内在“潜能”：即在这个或那个存在者中，如何能够获得更多能力、更多力量、更大力度。然而，虽然斯宾诺莎在这方面确实允许心灵对身体具有

某种力量，从而具有一定程度的自发活动（毕竟《伦理学》之所以能解放主体，正因为它是一部思想著作），德国观念论者仍认为，这远未触及康德所证明的自由之不可还原性。^[162]斯宾诺莎未能看到人类自由的真正核心；这一失败不仅使斯宾诺莎式体系无法充分解释自由被实际经历的本质，也因此抽空了其本体论的生命与丰富性。如果不把主体性所宣告的差异铭刻到实体之中，我们便遗漏了绝对者生命中某种本质性的东西。谢林在《自由论》中提出了这一批评：

他的体系的错误，绝不在于把事物设定于上帝之中，而在于：在那个关于世界存在的抽象概念中，存在的是事物，而不是无限实体本身；实际上，在他看来，实体也是一个事物。因此，他反对自由的论证是彻底决定论的，绝不是泛神论的。他同样把意志当作一个事物，然后自然便能证明，它的每一个行动都必须由另一个事物所决定，后者又由另一事物决定，如此等等，以至无穷。他的体系的无生命性由此而来：其形式的无精神性，其概念和表达的贫乏，其定义那毫不通融的尖刻……。人们可以把僵硬的斯宾诺莎主义看成皮格马利翁的雕像：它需要由爱的温暖气息赋予灵魂。^[163]

黑格尔在《逻辑学》中提出了类似的观点：

当然，实体是思维与存在或广延的绝对统一；因此它包含思维本身，但只是在思维与广延的统一中包含它，也就是说，不把它作为与广延相分离的东西来包含，因而一般说来，也不把它作为进行规定、赋予形式的东西，不把它作为从自身出发的返回运动来包含。因此，一方面，实体缺少人格性原则——这一缺陷尤其激起了人们对斯宾诺莎体系的愤慨。^[164]

人类并不是宇宙自行展开的戏剧中被动的演员，而是构成这部戏剧的作者，从内部向外支配它，甚至达到了挑战实体自主性的程度。在人面前，实体的织体本身似乎遭到了撕裂，因为它在自己最深的核心遭遇了一个超越的他者，使它无法与自身重合，侵扰了它的统一，并由此使它成为非全体。按照齐泽克的看法，黑格尔与中后期谢林之所以都对斯宾诺莎感到不满，是因为他无法表述：一种自由存在的超越（先验）主体性，从纯粹内在的存在平面中涌现的存在发生之可能条件，以及这对理解现实的形而上学性质所具有的意义。问题在于，自由——以它在德国观念论中的特定表

述来看——与作为吞噬性总体的实体并不相容。那么，如果我们要保留康德首次揭示出来、虽然主要仍是形式上的自发性，又该怎样思考实体与主体／体系与自由？对齐泽克而言，答案很明确：“从作为其样态的中性媒介／容器的斯宾诺莎式的一，过渡到一自身内含的裂隙，正是从实体到主体的过渡。”^[165]但对这一裂隙的认识，必然具有内在的创伤性和恐怖性——它表明，我们对世界的理解发生了激进转变：从一个凭借无限的理性威严而维系自身的和谐宇宙，转向一个由于缺乏总体化秩序而必须以断裂与动荡为基础的世界。如果这种直觉确曾在德国观念论的历史中出现，那么我们会预料到，一系列精神分析意义上的防御机制将抗拒对这一真理的自觉承认，进而阻滞其文本。正是通过直面这一传统的实在界，齐泽克才能呈现主体性真正的形而上学恐怖；他认为笛卡尔已然瞥见这种恐怖，而从那以后，它就像幽灵一样萦绕着哲学。

要理解齐泽克以精神分析重新激活德国观念论，这种对体系与自由之辩证“联合”的特殊解读至关重要。它有两个作用。首先，它表明齐泽克吸收这一传统的方式具有异端性质，因为他宣称，这一传统的真正真理，始终就是这两个项之间分离性的、视差的关系。^[166]它清楚地让我们看见，齐泽克如何、以及为何挑战我们对于德国观念论内部历史—理论关切的通常成见，也使我们能够更清楚地评价齐泽克自己的解读。其次，它表明，齐泽克对其无意识的基础逻辑（*Grundlogik*）的独特把握，建立在对后康德哲学所涉问题的一种极其连贯的解释之上，尽管这些问题在这一过程中，已经按照他觉察到却尚未实现的某种文本可能性，被大幅度重塑。这使得阅读齐泽克成为一种奇异的经验，因为齐泽克对德国观念论的说明，与其代表人物表面上似乎试图通过各自体系完成的事情之间，存在着无法调和的张力。然而，通过这一富有生产力的冲撞，齐泽克试图在德国观念论的表层内容——即它在想象界的自恋轨道中对自身的认识，这一轨道往往以谎言 遮掩自身的污点——与明显存在于其内部的各种未被象征性整合的要素之间，创造一个“治疗性”互动的空间；这些要素，是打断其正常话语、指向其受压抑真理的创伤性实在界的短暂闪烁。若要整合它们，就必须彻底重构其自我认识（本着 *Wo Es war, soll ich werden*，即“它曾在之处，我应当到来”的精神）。齐泽克试图理解，这种被否认的知识所

扮演的角色，对于哲学史上这一关键转折点、主体性的性质，以及最终对于我们所生活的世界自身的本体论结构，能够教给我们什么。

6.3 自然哲学令人窒息的缺陷

后期德国观念论者直接面临的问题是，康德对先验自由的肯定，必须奠基在一个足以与斯宾诺莎主义抗衡的本体论体系；否则，斯宾诺莎主义者便可以主张，自由不过是一种误认：误认了实体绝对自由地自行展开的统一，误认了人被纳入存在的肯定性秩序这一事实，而这一秩序由具有神圣能量和生产力的自然作为其内在原因加以驱动。虽然早期谢林与黑格尔都提出了各自的解决方案，黑格尔却始终不满意昔日同事和朋友的成果：无论是谢林以自然哲学回应早期费希特，还是他以准斯宾诺莎式的方式，试图将先验主体性与创造性自然奠基在一个绝对无差别的点——这点既不是主体性，也不是自然，却同等地包含二者。两项计划似乎都未击中要害，但这为何会导致黑格尔与谢林之间的决裂，并不清楚。正如齐泽克对于黑格尔与中后期谢林的理解所暗示的那样，黑格尔在这里必定已隐约意识到：谢林过分坚持绝对者的统一观，坚持一切存在者的无缝统一，因此未能把握康德式自由真正的激进性及其含义。于是，黑格尔试图通过将实体思为主体，挽救批判体系的突破：他思考的是，存在的肯定性秩序如何以主体性的方式出—存（*ex-ists; existere*，在走出或站出的意义上），而不是仅仅把两个表面上不同、实则互补的领域联结起来，在无差别中形成一种不稳固的、“死的”和谐；在这种和谐中，主体性与客体性之间的一切质的差异都变成次要的、不重要的，并最终消失。正如黑格尔自己在《自然哲学》中所说：

〔自然哲学的〕偏差，原因在于一种根本错误：先把绝对者规定为主观存在与客观存在的绝对无差别，再假定一切规定性都仅仅是量的差别。真理却在于：绝对形式的灵魂，即概念和活的现实，完全是质的、自我扬弃的分化，是绝对对立的辩证法。只要没有意识到这种真正无限的否定性，人们就可能以为，若不把差异的环节变成仅仅外在的反思环节，就无法坚持生命的绝对同一。当然，斯宾诺莎的情况正是如此，他的属性和样态出现于一个外在知性之中；于是，生命便必然彻底缺乏自我性的跃动点，缺乏自主运动与内在自我分裂的原则。^[167]

这段引文清楚显示了黑格尔认为必须完成的任务：将自我及其唤起的分裂安置于绝对者的内在活动本身之中，从而充分实现我思背后的原初洞见。因为如果我们遵循费希特的直觉，认为主体在存在中“仅仅凭借绝对自发性”涌现，也就是说，“不是通过过渡，而是通过跳跃”，^[168]那么在主体出现之后，实体的生命就必须被说成经历了内在自我分裂的过程。因此，黑格尔的计划是尝试将康德框架本体论化，考察主体从一个对它而言始终是他者的根据中涌现的可能条件（它的“前史”）；因为主体的自我设定，必须等同于一种由自身引起、使自身获得解放的与实体相分离的运动，而这使实体在其本体论的内部流血。黑格尔的目标是，通过建立一个使自由成为可能而不是排除自由的形而上学体系，来平衡斯宾诺莎与康德；如此一来，他的“先验论”便远远超出了理论认识或实践行动的条件，直接向一种关于本体论断裂的形而上学敞开，而这种断裂呈现为人类自主性的主体之外的条件。

问题在于说明，一个真正自由存在的主体，如何能够从实体的内部机制之中产生。齐泽克那异端而富有挑战性的主张是，做到这一点的唯一途径，就是抓住笛卡尔主体性所宣告的分裂，将其推至极限，把心灵与物质的非重合铭刻到存在的核心。如果人类自由具有不可还原的自反性与自我立法性，那么我们就不能用绝对者的基础能量搏斗来理解它。齐泽克通过精神分析重新调谐黑格尔对谢林的回应，并提出：促使先验哲学向黑格尔式的“作为主体的实体”运动的，正是斯宾诺莎主义与康德对自由的阐述如何相互揭露彼此的内在局限，而这又同时迫使我们重新思考对自身以及自身与世界关系的理解。后者缺乏形而上学，前者则遗漏了我思基础上自然的／自然中的那种不可挽回的（本体论）扰动；它表明人类自发性不能容纳于存在的肯定性秩序之中，而谢林自己的早期自然哲学也遗漏了这一点。对齐泽克而言，康德观念论的真正突破——在黑格尔与中后期谢林那里首次被明确提出，而后又在精神分析中得到最敏锐的表述——在于宣告先验自由与死亡驱力相联系：这是一种存在的过剩，它挣脱一切外部给定的法则，从内部向外撕裂存在，从而产生一个充满紧张、因内部动荡而在接缝处迸裂的非全体。由于齐泽克重视精神分析对于身心失和的经验，他在这里得出一个条件判断：如果自由存在，实体就不可能是全体。实体的自我扰乱，是主体之可能性的第一层条件。虽然在后康德观念论的背景下，这

一主张或许显得牵强（该传统呈现出许多其他理解实体—主体关系的方式），但我们应当警惕仅仅出于“历史语境”的理由就否定齐泽克。他自己更感兴趣的是另一种理解德国观念论的可能性；在他看来，其文本的幕后暗示了这种可能性。他的解读并非逐行评注，这一事实不足以成为宣称它完全错误的理由。作为拉康主义者，齐泽克并不接受使那种解读首先成为可能的诸前提——而把外在的方法论与真理限制用来评价他的解释，实际上恰恰是在对齐泽克做他的批评者指责他所做的事情。就此而言，这些批评构成了一种施行性矛盾。

黑格尔将主体表述为自我关联的否定性，其中吸引齐泽克的，是它与康德教育学中的“难以管束性”和“魔鬼式的恶”等概念的联系。自我关联的否定性表明人类主体性是非自然的，因此也表明：如果我们沿着德国观念论的内部进程前行，黑格尔的许多概念，例如“世界之夜”，或“作为知性之力量和工作之瓦解活动”，^[169]看起来无非是在展开康德已经暗示却尚未充分发展的那个问题：主体起源于脱离自然稳态法则之封闭回路的本体论扰动。齐泽克宣称，我们通常遗漏了黑格尔思想中某种关键的东西。因为，齐泽克式的黑格尔给康德关于经验的先验构成和理性自我规定的概念增添的，是一个指向它们黑暗开端的姿态，是对下述过程的一瞥：我们在“难以管束性”中看到的前逻辑实在界的幽灵般大混乱，如何先于我思的自主性及其原初的“魔鬼式的恶”，并使二者成为可能。由此，康德只是暗示了相互依存性的那些概念，便被更明确地联系起来：

人就是这黑夜，这空无；它在其单纯性之中包含一切——无穷丰富的诸多表象与图像，其中没有一个属于他，或者说，它们都不在场。这黑夜，自然的内部，存在于这里——纯粹自我——在幻景般的表象中，它周围尽是黑夜：这里突然冒出一个血淋淋的头颅，那里又出现一个白色的可怖幽灵；忽然就在它面前，旋即又消失。当人凝视人的眼睛时，便看见这黑夜——看进一个变得可怕的黑夜。^[170]

在实践理性的自我立法法则，以及构成现象现实统一性的先验想象力综合之前，我们必须设定某种本体论的失控；它表现为对活的存在之流的野蛮撕裂（“这里突然冒出一个血淋淋的头颅，那里又出现一个白色的可怖幽灵”），并由此开启二者在逻辑上的可能性。如果实践理性与先验想象力

相伴而行，那是因为二者都是对主体性本身的回应，是对这一去自然化倾向的激进化，是对一个内部已被扰乱、因而要求重新表述的自然的回应（“一个变得可怕的黑夜”）：

前综合的实在界，它那纯粹的、尚未成形的“杂多”，尚未经过最低限度的先验想象力综合，严格说来（*stricto sensu*）是不可能的：这是一个必须被追溯性地预设、却永远无法实际遭遇的层次。然而，我们的（黑格尔式）观点是，这个神话般的／不可能的起点、想象力的前提，已经是想象力的破坏活动的产物、结果。简言之，那个尚未受到想象力影响／塑造的纯粹杂多的神话般、不可抵达的零度，正是纯粹想象力本身，是想象力最暴烈的状态，是打断前象征的“自然”实在界之惯性连续性的活动。这种前综合的“杂多”，就是黑格尔所描述的“世界之夜”，是主体深渊般自由的“难以管束性”；它猛烈地把现实炸裂为四处浮动的残肢断片（*membra disjecta*）。^[171]

这种由可怖形式与形状组成的混乱聚合体，构成了世界之夜的准现象学自我经验；它是人类机体的难以管束性／生物学短路的纯粹表达，是德国观念论对拉康镜像阶段的一种变奏。^[172]如同在镜像阶段那里一样，这一环节不能被孤立看待，而应当以它在存在发生上所使之成为可能的东西来补充，即有序经验的观念—象征领域。我们在这里看到的是准现象学的东西，因为实际上，还不存在一个充分发展了的自我，能够与某种异在者建立关系，并站在它的对面（这里没有规定清楚的 *Gegen-stände*，即“对一象”，只有一个缺乏连贯性的碎片场域）。这个自我只能在事后

（*après coup*）涌现，即在对最初的混乱离散状态进行自由的综合行为、也就是对它进行观念—象征的重新表述之后。因此，人类机体的难以管束性，无非是先验想象力的另一种逻辑样态，是它的本体论零度：作为自然法则回路的／回路中的扰乱，它要求重新组合，而这种重新组合只能在非自然的（虚拟的）层面完成。若根据康德关于为了文化的出现而必须规训难以管束性的教育学著述来理解这一洞见，那么我们还可以进一步说：作为赋予经验以形式者的范畴后成发生，^[173]不能仅限于经验所采取的逻辑—科学结构，还必须扩展到文化自身背后的社会政治编码。主体失控的自由与想象力（*Einbildungskraft*）紧密相连，恰恰是因为只有借助后者，主体才能产生图像（*Bilder*，或图式），并通过它们为实在界中这可怖的

混乱状态赋予结构。那是一个缺乏主体—客体分节的准现象场域；因为虽然主体本身已在某种原初意义上涌现，却还没有概念结构，也没有将现实塑造成完整、平滑织体所必需的象征网络（这是一个先验教化 *Bildung* 的过程，是对世界之夜的图式化）。悖论在于：要说明经验现实种种样态中的秩序，我们就只能预设一个原初的、不可穿透的大混乱；我们只能瞥见它，却永远无法认识它（因为经验一旦登场，它就总已被“克服”）。这个大混乱在逻辑上先于充分发展的主体性与心理生命的连贯性，并在本体论上使之成为可能。

自我本身作为先验反身性的不可还原的核心，只能从这混乱中涌现；这种对形态的恐怖攫取，最充分地体现了本体论的混乱／疯狂。这反过来表明，在零度上，主体就是处于自我去自然化样态中的自然。然而，黑格尔在世界之夜中对先验想象力所作的恐怖的本体论化，还向前迈进了一步。世界之夜并不只是标示实在界中物质流动的彻底崩溃；它也是存在无限退缩到自身之中的开端，它通过遵循自己给予自己的法则，切断与外部世界的一切联系。因此，如果这种存在发生的混乱／疯狂正是使自我的绝对自发性成为可能的东西，那么它与黑格尔在《耶拿实在哲学》中对恶的定义就具有一种诡异的结构同一性：恶是一种“内在现实，对自身的绝对确信，纯粹的自为存在之夜”。^[174]

正如康德在《单纯理性限度内的宗教》中所表明的那样，对黑格尔而言，主体性的基础内在地模棱两可，具有令人无法承受的不可判定性：它不仅不可避免地把我们对自由的理解带到危险地接近恶的位置，使二者之间的差异濒临消散；更令人不安的是，它指向主体的远古过去，表明主体纠缠于某种不可测度的本体论罪行之中。^[175] 早期后康德哲学，具体来说是莱因霍尔德与早期费希特的哲学，分别试图通过基础哲学和自我的绝对自我设定来统一批判计划；黑格尔却在自已摆脱这一计划的困境的努力中，遭遇了某种令人不安的东西：理论理性与实践理性在存在中的一道鸿沟处重合，而这鸿沟证明了一种无法言说的主体之外的暴力。康德的教育学著述与黑格尔的世界之夜共同揭示：若要使观念化／象征化作为纯粹自主的活动发生，自然中就必须有某种东西使自然被撕裂、受伤、流血；唯有如此，一个摆脱其霸权的区域才能出现。换言之，即便我们认为，康德观念论的突破在于主体用来生成经验的象征—概念范畴的优先性，而不在于其

自由论（这一举动同样保证文化永远是我们自己创造的，因为它不受自然决定），即便采用这种解读，观念性以及由此而来的、作为逻辑上自主之场域的社会政治领域，也只能在这个黑暗的地平线中运作：自然在我们身上的死亡。就此而言，如果德国观念论与精神分析的主要洞见在于“从‘自然’到‘文化’的过渡并非直接的”，^[176]那么它的一项主要含义就是：象征界不仅是一个“王国中的王国”（*imperium in imperio*），而且更激进地说，是一个通过毁灭性、杀戮性的力量赢得本体论主权的王国；这就确立了两个传统鲜明的反斯宾诺莎主义。^[177]

先验哲学开启的纯粹自我，暴露出实体喉咙中的一根骨刺、自然因果性中的一个梗阻，宣告作为自然或物理宇宙的绝对者不可能是全体。我们必须由此提炼出齐泽克本体论的一个关键原则：自由不是一个原始的、直接的事实，而是依赖于存在之生命内部的腐蚀性崩塌，依赖于实在界心脏中的一道裂口（*brisure*）；构成人类自由之零度的可怖形式的混乱聚合体，代表着一场本体论灾变，一场与主体自身同义的灾变：“它指示……原初的大爆炸，那种暴烈的自我对立；通过它，神秘主义者所说的虚空的平衡与内在安宁受到扰乱、发生错位。”^[178]就此而言，齐泽克对黑格尔把实体思为主体的尝试的吸收，重新讨论了真正使黑格尔区别于自然哲学家谢林、并为其自身哲学生涯搭建舞台的东西。虽然早期黑格尔确实支持谢林发展一种丰富的、目的论的自然说明的计划（耶拿时期的各种草稿表明了这一点），但必须说，他逐渐在某种程度上认识到了谢林这一努力的内在局限。正是自然的这种生命性大出血，使主体的观念性无法被纳入绝对者的自我实现之中，并把黑格尔推离谢林：在自我对现实进行先验的（再）构成之前，必须先设定一个内部的本体论短路、实体的形而上学崩溃；这不仅使得将主体性完全浸入自然进化叙事变得不可能，而且宣告自然与精神之间的最终不连续，而非二者在自然作为“精神的无意识诗作”^[179]中的和平同一与相互阐释。

6.4 世界之夜／一个在接缝处迸裂的一元论

黑格尔通过表明，恰恰是这种失控、这种实体的机能失调，使主体性与物质存在不可通约，并使严格的“观念论”意义上的自由成为可能，从而朝着阐明主体的悖论性根据迈出了关键一步。黑格尔对自我在自然中出现的说明，第一次真正解释了主体作为一种外密性而爆发的过程；此后，这种外密性无法被重新纳入绝对者自我整合的统一之中。在无所不包的存在织体中，没有平滑的联合，没有最终自我贯通的同一，因为我们遭遇的是一种无限的崩溃、一种内部张力，它在绝对者的生命中造成不可挽回的破坏：“主体指示实体的‘不完美’，指示那种内在的裂隙、自我延宕、与自身保持距离；正是它，永远阻止实体充分实现自身，阻止它成为‘完全的自身’。”^[180]因此，主体没有肯定性的本体论基底；德国观念论试图为自由提供基础的努力，在黑格尔那里奇异地反噬了自身。但也正是在失败之中，这一尝试偶然发现了一项伟大真理：人类自由的零度是自然机制中的一种阻塞、一个障碍，因为先验者的本体论地位，表达了它对实体自身中一种自我毁灭的否定性的依赖。齐泽克的论题是，如果不把这个过度否定性的悖论性场所（死亡驱力）表述为在存在内部内在地涌现，那么关于人类主体性和自由的一切形而上学说明，就都有可能遭到还原论——一元论的取消；否则，我们就无法解释构成主体性与自由的跳跃，而又不冒着将它们纳入某种进化过渡的风险。如果我们要捍卫自由的事实，就必须承认它，并将其贯彻到底；这使我们得出唯一连贯的结论：“要么主体性是一种幻觉，要么现实本身（不仅在认识论上）就是非全体。”^[181]

这里，我们再次看到齐泽克的重新激活如何抵抗教科书式的德国观念论说明。如果黑格尔要成为一位自由的哲学家，他对绝对者的形而上学阐述，就必须穿过康德的批判体系；这意味着它不可能只是简单地返回

（*retour*）斯宾诺莎式形而上学。我们必须在绝对者内部见证某种裂口，它打断自然法则盲目的内在运动，由此使一个自由存在的主体成为可能。虽然在德国观念论的语境中，这是一项颇有争议的主张，齐泽克却相信，它使我们得以重新构想该传统把实体思为主体的尝试，而不陷入那些窒息其理论潜能的老生常谈：例如，把绝对者理解为一种类似主体的宇宙性作用者，在一切有规定的变化中保持恒定；它在远离现实之流变与偶然性的

安全距离处，自主地实现自身，由此前置于具体存在的自由，并将之涵摄／吞噬，进而保证历史的运动。^[182]主体只能从一种偶然的阻塞、一个不可挽回的自我分裂时刻中涌现；这意味着实体与主体本身就是分裂的，并受困于有限性：

“实体即主体”意味着：将主体与实体分开、与现象现实之外那不可抵达的自在者分开的裂隙，就内在于实体本身。……要点并不是说，实体（一切存在者的最终基础，绝对者）并非前主体的根据，而是一个主体、一个自我分化的作用者，设定自己的他异性，然后重新将它据为己有，如此等等：“主体”代表的是现象化、显现、“幻觉”、分裂、有限性、知性等等的非实体性作用者；而把实体理解为主体，恰恰意味着分裂、现象化等等，内在于绝对者自身的生命。^[183]

现实的先验重构，不仅依赖于纯粹本体论暴力的先行爆发，而且经验的现象化本身，就与实体的这种断裂、这种非全体同时发生。换言之，主体就是处于自我异化样态中的实体：现实的先验重构，无非是作为自然的绝对者的一次内在尝试，试图通过填补其生命存在核心处打开的裂隙，来克服自身的分裂；由此，自我发展与具体经验都被还原为一种反向形成、一种缝合伤口的尝试。实体并不是主体（作为同一性的宣告）：实体成为主体（发生在一个创伤时刻）。对齐泽克而言，经验存在这一事实本身就证明了这一点，因为在实体“平滑”的自我表述中，没有任何产生经验的内在理由。

但在这里，我们还应再补充一点。当我们说主体是从存在的内在性内部创造出来的超越他者时，必须小心。这并不是说，实体创造或生产了另一种实体；如果这样说，关于如何解释一个实体从另一个实体中发生的谜团，就仍未解决。相反，主体无非是实体的虚空，是绝对者与自身的最小差异；^[184]这创造了一种形而上学的真空。一旦它发展出悖论性地与自身发生关系的能力，便能对它从中涌现的自然实在界的织体产生毁灭性影响（从“难以管束性”到“魔鬼式的恶”的运动，从撕裂活的存在之流到在“世界之夜”中将其激进化的运动）。在这个意义上，我们应当把后期德国观念论、从而也把齐泽克自己的形而上学，理解为通过批评《伦理学》第一部分的命题 12 与命题 13 来思考体系与自由的尝试；这两个命题主张

实体的绝对不可分割性和不可撼动的统一。不过，这种批评不能落入命题 2 至命题 6 所勾勒的逻辑困境；那些命题旨在表明，两个毫无共同之处的实体不可能相互影响或相互产生。与此同时，它又必须悖论性地不违背命题 14 和命题 15：一切事物都必须处于同一实体之中。观念论向我们揭示的是，自由表达了某种在运作上全新的东西：它已经在存在内部涌现，无法还原为存在的潮起潮落，却又不在存在之外。这是一种内在性中的超越，表明实体自身内部的某种分裂；它通过内部崩溃，侵扰实体无限力量的逻辑霸权。主体“不是那个为一切奠基的‘一’的新名字，而是‘一’的内在不可能性或自我阻塞的名字”。^[185]在人身上，否定性获得了概念性的自反性，由此表明自己是同一性的基础，而非绝对者的肯定性在限定有限事物时所使用的一个次级范畴；因此，它拥有自身骇人的逻辑，从一个在它所处的内在场域看来只能是无限别处的地方，殖民它从中涌现的这一场域。但我们在这里看到的，难道不正是对拉康元心理学进行系统本体论化的开端？其中心是镜像阶段，作为一种原初的机体失和，指示出存在内部所铭刻的分离性的“与”。齐泽克在这里难道不是暗示：要回答米勒的著名问题“拉康，你的本体论是什么？”，唯一可能的途径就是穿过德国观念论？因为一旦我们以精神分析重构其基础逻辑，那些鲜明的“精神分析”主题就会在其中无处不在。

不过，在这里还有一点应当明确。尽管齐泽克式的黑格尔瞥见了先于经验现实的先验构成的人类自发性之本体论基础，他却无法说明两件事。第一，这种否定性如何在实体的物质流变内部内在地产生，如何通过对实体施加最初的撕裂，为主体性搭建舞台。存在的生命之流自身如何断裂？这个外密的核心如何在实在界中萌生，并激起一场暴烈的爆炸，永远排除实在界的本体论生命，使它成为被划杠的东西，成为一连串残肢断片而已？第二，主体性的奠基姿态本身的绝对自发性：它在自我设定时只依赖自身，而这种自我设定呈现为一道命令（fiat），凭自身就在存在中确立一种纯粹差异：

对我们来说，问题在于如何理解主体性的奠基姿态，理解那种“被动的暴力”，理解抽象的否定行为（尚不是想象力），理解自我退缩进入“世界之夜”。这种“抽象”就是本体论综合所掩藏的深渊：被那构成现实的先

验想象力所掩盖；正因为如此，它就是先验“自发性”神秘涌现的点。^[186]

要回答这些问题，我们需要深入齐泽克那些经常被忽视的谢林研究；因为正是谢林最深刻地探入了主体性的晦暗起源。

原注

120. 例如，谢林在 *Freiheitsschrift* 中说，正是观念论“使我们获得了第一个完善的自由概念”，并把康德真正的突破置于这一革命性的表述之中。见 pp. 231ff. 黑格尔也赞扬康德的自由理论。见 *Encyclopedia Logic*, p. 101 (§ 54Z). 齐泽克同样如此：“难怪康德是自由的哲学家：在他那里，自由的僵局涌现了。” Žižek, *The Parallax View*, p. 9. 不过，这一切康德本人已经强调过；他宣称自由“构成纯粹理性、甚至思辨理性的整个体系建筑的拱顶石”。*Critique of Practical Reason*, in *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) p. 139.

121. 在这个意义上，黑格尔与谢林都追随着费希特：“自从读了《实践理性批判》，我便生活在一个新世界之中；它摧毁了我以为无可反驳的命题，证明了我以为无法证明的东西，例如绝对自由的概念。” Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Division III: Briefe, vol. I, ed. R. Lauth, Hans Jacob, and H. Gliwitsky (Frommann: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964–), no. 63, p. 168.

122. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 265.

123. Žižek, *The Parallax View*, p. 93.

124. *Ibid.*, p. 92.

125. Fichte, *Science of Knowledge*, p. 114.

126. Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (Paris: Gillon, 2007), p. 114.

127. Fichte, *Science of Knowledge*, p. 247.

128. *Ibid.*, p. 152.

129. Fichte, *The Vocation of Man*, trans. Peter Preuss (Indianapolis: Hackett Publishing, 1987), p. 64.

130. Freud, “The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis,” SE, XIX, p. 183.

131. Fichte, *The Science of Knowledge*, p. 243.

132. Fichte, *Wissenschaftslehre 1805*, ed. H. Gliwitsky (Hamburg: Felix Meiner, 1984), pp. 127–28.

133. Freud, “Neurosis and Psychosis,” SE, XIX, p. 151.

134. Freud, "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis," SE, XIX, p. 185.
135. Fichte, *Foundations of Natural Right*, ed. Frederick Neuhouser, trans. Michael Baur (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 74.
136. Fichte, *Fichte: Early Philosophic Writings*, p. 147.
137. Fichte, *Foundations of Natural Right*, p. 76. 另比较 p. 74.
138. 见 Schelling, *System of Transcendental Idealism*, trans. Peter Heath (Charlottesville: University Press of Virginia, 2001), p. 232.
139. 见 Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, pp. 143 and 168.
140. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie, Schellings sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, division I, vol. 4 (Stuttgart and Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856–1861), p. 109.
141. 在其“成熟时期”，黑格尔宣称谢林只不过是费希特的继承者；具有讽刺意味的是，这违背了他早期关于二者之间不可逾越差异的著作的精神。参见 *Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy*, trans. E. S. Haldane and Frances H. Simson (London: University of Nebraska Press, 1995), p. 529.
142. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (London: Oxford University Press, 1977), p. 9.
143. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 55.
144. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 266.
145. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy*, p. 257.
146. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 231.
147. Ibid., p. 232.
148. Spinoza, *Ethics and Selected Letters*, ed. Seymour Feldman and trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett Publishing, 1982), II p7 (p. 66).
149. Ibid., I p13c (p. 39).
150. Ibid., I p16 (p. 43).
151. Ibid., I p15 (p. 40) and I ax1 (p. 31).
152. Ibid., I p34 (p. 56).
153. Ibid., Letter 78 to Henry Oldenburg (p. 254).
154. Ibid., V p23s (p. 216).
155. Ibid., Letter 58 to G. H. Schuller (p. 250). 比较 I p24 (p. 49), I p26 and 27 (p. 50), and I p33 (p. 54).

156. Ibid., II p48 (p. 95).
157. Fichte, *The Vocation of Man*, pp. 21–22.
158. Ibid., p. 24.
159. Spinoza, *The Ethics*, p. V pref (p. 203).
160. Ibid., V p23s (p. 216).
161. Ibid., I app (pp. 57–62).
162. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 227.
163. Ibid., pp. 230ff.
164. Hegel, *The Science of Logic*, p. 472.
165. Žižek, *The Parallax View*, p. 42.
166. 见 Žižek, *The Abyss of Freedom*, pp. 11–14.
167. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, vol. 3, pp. 142–43 (§ 359A). 译文有所修改。
168. Fichte, *Science of Knowledge*, p. 262.
169. 见 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pp. 18–19.
170. 见 Hegel, *Frühe politische Systeme* (Frankfurt am Main: Ullstein, 1974), p. 204; 转引自 Donald Philip Verene, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit* (Albany: SUNY Press, 1985), pp. 7–8; 齐泽克即从该书引录。相关讨论见 *The Abyss of Freedom*, pp. 4–14; *The Ticklish Subject*, pp. 26–48; and *The Parallax View*, pp. 43–45.
171. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 33.
172. 康德对此非常清楚。见 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, p. 423.
173. Kant, *The Critique of Pure Reason*, B167.
174. Hegel, *Frühe politische Systeme*, p. 262.
175. Žižek and Daly, *Conversations with Žižek*, p. 126.
176. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 36.
177. 比较 Spinoza, *The Ethics*, III pre (p. 103).
178. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 31.
179. Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p. 12.
180. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p. 7.

181. Žižek, *The Parallax View*, p. 168; *Less Than Zero*, p. 725; and Žižek & Woodard, “Interview,” *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Bryant, Levi, Nick Srnicek, and Graham Harman (Melbourne: re. press, 2011), p. 407. 斜体为本书作者所加。

182. 见 Žižek, *Less Than Nothing*, pp. 234–35 and 286–92.

183. Žižek, *The Ticklish Subject*, pp. 88–89.

184. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 905.

185. *Ibid.*, p. 380.

186. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 61.

第7章 先验唯物主义的逻辑

谢林与德国观念论幽灵般的另一面

齐泽克需要超越黑格尔，才能表述先验唯物主义的一个关键辩证环节：本体论暴力在存在内部涌现，阻止绝对者成为一个具有无限力量、自我维持的不可分割整体，并为不可还原的自由与观念性创造空间。为了表明这一点，我将集中讨论齐泽克对成熟期黑格尔《哲学全书》的批评，勾勒黑格尔把实体思为主体的尝试的内在局限，从而揭示黑格尔同时打开又遮蔽的理论空洞。我们将看到，谢林由于觉察到绝对观念论对人类自由的威胁，而去考察主体性那深渊般的起源；这一考察热切地试图重新思考主体的奠基及其在存在中的角色，使前者永远不能还原为后者。在这方面，谢林对黑格尔的“唯物主义”回应，不仅可以被视为齐泽克所认为的德国观念论无意识的基础逻辑中达到顶峰的最后一步，而且使我们直面这一传统那幽灵般的另一面；此前，该传统一直不同程度地从这一面退缩：实在界与观念者之间不可克服的张力。这一张力迫使我们形成一种永远无法和解的四重辩证法新概念，并对我们关于自然、人类历史性和绝对者的理解产生鲜明的后果。

7.1 黑格尔的退缩，谢林的突破

要阐明实体如何自我扰乱为一系列混乱的残肢断片（*membra disjecta*），即先于先验想象力之综合样态的本体论零度，我们就必须走出齐泽克对黑格尔的解读，面对他关于谢林的著作。世界之夜只是对混乱与大骚动的一幅侧面画像；这些混乱为现实被先验地构成一个（相对）统一的经验织体铺平了道路。它本身并不能解释那个从有机地沉浸于肯定性秩序中退出的原初时刻；死亡驱力使这一时刻成为可能，并成为一种不

可还原的、超出物质的主体性的晦暗诞生地。若要理解这一事件、看清它如何为后者搭建舞台，我们就必须首先一头扎入存在自身生命涨落的内在搏动之中。齐泽克明确指出，谢林最敏锐地开展了这项计划：

康德第一个察觉到现实的本体论大厦中的这道裂缝：如果（我们所经验为）“客观现实”的东西，并非简单地在“外面”被给予、等待主体去知觉，而是通过主体的主动参与，即通过先验综合活动，所构成的人造复合体，那么，迟早会冒出一个问题：先于先验地构成的现实的那个诡异的X，究竟处于什么地位？F. W. J. 谢林在其“实存的根据”概念中，对这个X作出了最详尽的说明——它是那个“在上帝自身中尚不是上帝”的东西：“神圣的疯狂”，晦暗的、前本体论的“驱力”领域，前逻辑的实在界。它永远是理性的难以把握的根据，永远无法被“如其所是”地把握，只能在它自身退隐的姿态中被瞥见。[187]

然而，这给齐泽克的工作造成了一个内部问题，因为他一次又一次地将自己的计划描述为黑格尔式的，却从不将其称为谢林式的。如果最充分地描述主体涌现之物质性存在发生条件的哲学家是谢林而非黑格尔，因此对齐泽克的元心理学与本体论具有更主要的影响，那么他自己对谢林明显的依赖却在很大程度上始终隐于幕后，这一事实就可能表明某种错误、不一致或障眼法。关于自我从其前主体的根据（Grund）中产生的晦暗起源，齐泽克不仅未能系统地论证谢林优于黑格尔，而且还抹平了二者之间的差异，因为——如我们将会看清的——他似乎是通过彼此来相互解读二者的。在这里，我特别想到他在《视差之见》（*The Parallax View*）中的努力：他试图表明，“视差裂隙的概念，远非对辩证法构成不可还原的障碍，反而提供了一把钥匙，使我们能够辨认其颠覆性核心。恰当地理论化这一视差裂隙，是复兴辩证唯物主义哲学所必需的第一步。”[188]但这段话令人起疑：他指出谢林“第一个提出了有限性、偶然性和时间性这些后观念论主题”，[189]因而甚至处在“辩证唯物主义的起源处”；[190]显然，齐泽克把这一传统的开端与谢林而非黑格尔联系起来。谢林占据了一个“直接的”位置，“作为绝对者的观念论与后黑格尔的有限性—时间性—偶然性宇宙之间的一种‘消逝的中介’；因此，他的思想在一个短暂时刻，仿佛闪电般，使某种此前不可见、随后又退入不可见性的东西显现出来”。[191]为我们提供一种新的激进哲学方式、一种新辩证法的预示的，

是谢林，而非黑格尔。而且，将一种不可逾越的内在限度（一个裂隙）看成（本体）逻辑运动的构成条件——也就是说，为了使这一运动运作，必须设定各环节彼此之间的非重合与张力——这一思想本身，与谢林中后期哲学的亲缘性更为明显。谢林的这一哲学，是对黑格尔的自我中介概念之绝对性的回应；它以不可分的剩余（*der nie aufgehende Rest*）这一观念为基础，将之视为每一个体系中不可消除的梗阻，而这一梗阻恰恰保证了体系的活力。在许多方面，齐泽克似乎是在通过谢林追溯性地解释黑格尔；这就能说明，为什么各环节之间视差的不可还原性——与它们在任何给定现象的概念结构中的有机相互贯穿相对——会成为黑格尔辩证法的

“反常”真理。^[192]此外，在《少于无》（*Less Than Nothing*）的一处关键段落中，齐泽克把辩证法描述为“新旧之间裂隙的科学”，随即突然且不加说明地跳到对中后期谢林的讨论，甚至说，为了恰当地避免神秘化，我们不应放弃谢林这一时期的思想计划，而应“重新表述它，以避免神智学的神话—诗性叙事所造成的神秘化”。^[193]于是，他对黑格尔与谢林的解读的接近性，再加上这一简短而罕见的方法论说明，似乎便指向了他对德国观念论的异端解读、从而也指向他自己的哲学的核心。这提示我们，齐泽克哲学的核心是一种谢林主义与黑格尔主义的混合；探究这个交汇点，就会使我们直面其整个计划背后的理论—本体论问题。

然而，下面这个问题仍不容回避：齐泽克自己的主体形而上学考古，究竟在哪一点上是谢林式的，又在哪一点上是黑格尔式的？放在齐泽克对德国观念论进行重新激活的语境中，这一提问本身多少具有误导性。因为他感兴趣的，并不是作为特定历史思想家的康德、谢林或黑格尔；他们各自的哲学往往表现出彼此不可逾越的差异，更不必说不相容的关切（差异之大，以至人们甚至可以质疑，德国观念论是否构成一个具有单一逻辑内核的连贯传统）。吸引他的，是在他们的著作中自行展开的一种精神分析真理；它由笛卡尔的我思开启，最终在弗洛伊德与拉康那里达到顶点，但由于其创伤性，这些思想家无法充分表述它——毕竟，“我们对自由的经验”具有“严格意义上的创伤性”。^[194]不过，即便齐泽克感兴趣的是那种被否认的基础逻辑，它作为一种无意识构造而潜在地驱动这一运动——某种闪现片刻便重新退入其所出自的深渊的东西——我们仍然能够表明谢

林的某种主导性影响：只需展示谢林如何填补黑格尔所打开的理论空白，并由此将德国观念论的奠基性洞见激进化。

依照一种关于德国观念论未被讲述的历史的齐泽克式叙事，那个永恒地先于意识诞生的不可能的 X，其本质在黑格尔把实体思为主体的尝试中仍未得到充分发展。虽然世界之夜中的黑格尔暗示了将先验想象力及其相伴的自由概念本体论化所产生的、令人不安的形而上学悖论，齐泽克在《棘手的主体》（*The Ticklish Subject*）中，却对黑格尔最系统地将主体铭刻于自然辩证法的努力——即各版本《哲学科学全书》所提出的努力——表达了明确的不满。由于这本书写于《不可分割的剩余》（*The Indivisible Remainder*）之后，因此，齐泽克对黑格尔成熟体系及其关于向文化过渡的说明的批判性讨论，似乎建立在指导其自身先验唯物主义的诸前提上；而这些前提，已在仅仅三年前出版的那本热烈论述谢林的著作中得到展开。换言之，他所承认的不满，间接证明了在将视差理论化为分离性的“与”的形而上学时，谢林本体论获得了优先地位。

齐泽克指出，在黑格尔成熟体系从自足的概念到自然、再到精神的运动中，始终存在一种模棱两可；他认为，黑格尔没能将自己已经濒临的那种震撼天地的认识，充分提升到概念层次。^[195] 严格来说，被搁置一旁的，正是黑格尔早期《实在哲学》所揭示的世界之夜。在《哲学全书》中，这种激进否定性，这个血腥幽灵出没、无法挽回的本体论崩溃时刻，究竟如何真正融入体系，仍不确定。文化本身不再是主体带来的自然与有限精神之间不稳固、永远无法完成的“和解”，反而成为一个封闭回路：理念从其在自然中的无限自在状态，完全返回自身。这个举动把文化变成一个自给自足、自我封闭的全体，因此彻底消除了精神分析经验所揭示的、作为自由零度的难以管束性，也可能危及康德那里实践—具体者的不可还原性；这种不可还原性在费希特那里首次得到明确表达。问题在于，理念无非就是它自身返回自身的这个活动，无非就是寻求和解的尝试；因此，这一运动不仅产生了它所返回的那个东西，而且更为彻底地说，理念的自我异化是它返回自身的条件。^[196] 如果世界织体被撕裂的那个本体论区域（“这里突然冒出一个血淋淋的头颅，那里又出现另一个幽灵般的幻象”）消失，那么后果就远不止于：主体作为自然与文化之间无法调和的中间者、实体喉咙中的骨刺、象征界机器中的梗阻，丧失了全部意义。我

们还会悖论性地丧失自由精神活动的条件本身，因为如果文化彻底扬弃了自然，那么文化作为一种在自然缺失之处建造人工的第二自然的过程，也就将遭到毁灭。失去障碍，又使我们失去目标；辩证法需要它自己的内在阻碍，才能启动。

对应于拉康精神分析中的现实／实在界区分，我们因此可以尝试说，黑格尔辩证法有两种形式：要么是成熟体系中完美的辩证三联式（逻辑 → 自然 → 精神），要么是《实在哲学》中那种非封闭的四联式，显示了辩证逻辑自身的自我崩塌（逻辑 → 自然 → 有限精神 → 客观的／自然化的精神）。^[197]严格说来，三联式不仅与黑格尔——归根到底也与康德——早先的真正洞见不一致，而且是自我挫败的：它剥夺了辩证法自身的能量；而这种能量之所以能够被调动起来，恰恰是因为辩证法所要完成的任务在结构上不可能完成。在最基本的层面上，文化永远不可能彻底扬弃人类存在那过度的核心，也不可能把它简单地变成概念在寻求自我实现时的自我中介的一个环节。在人性的难以管束性、即作为主体性奠基姿态的退入世界之夜间内在世界（*Innenwelt*）的运动，与那种在主体性将自身设定为主体性之后、试图把这种非自然暴力塑造并规训为一个新秩序的象征性文化网络之间，始终必须有一个最小的、不可克服的距离。二者永远不可能在一个无所不包的总体中重合；因为对齐泽克而言，这种重合不仅会抹平标示主体的独特性（即主体既不能被物质决定也不能被文化决定完全解释这一事实），而且会同时从根本上排除人类自由的可能条件，以及对其更广泛形而上学含义的探究。

因此，对绝对观念论的传统说明与《实在哲学》的四重辩证法之间的差异，使我们能够展示齐泽克所要捍卫的逻辑：既是他自己的先验唯物主义的逻辑，也是他以精神分析方式建构的现代哲学之无意识基础逻辑。前者按照一连串向上运动的螺旋展开自身，每一次新的转折都通过一个涵摄活动，完全包容此前的转折（因此 我们遭遇的是一个完全自我封闭的有机统一体，它缓缓地以越来越复杂的方式展开自身）；后者自行展开的运作本身，却排除了这种自我总体化活动的可能性。尽管绝对观念论自身确实以根本的非重合或内在矛盾为基础向前运动（体系内部存在冲突），但它总是生产出新的、愈加全面的统一；与此同时，它那趋向更大秩序与自我连贯性的内在目的论驱力，又使它能够设想一个上限。由于它不承认任何根

本性的内部阻碍，那一系列不断扩大的上升螺旋，就预示着历史中的一个点：理念将通过返回自身而达到完善，并因此克服先前的自我异化；也就是说，自然与文化将在一个本体论欢庆的时刻和解。在这里，绝对者被理解为世界结构的自我发展，被视为从自我外在性走向绝对自我中介的内在过程运动：自然（作为纯粹偶然性的领域）通过把自己转化为理念，便能够在思想的自由中完全把握自身；于是，运动的终点会在起点中看见自己，从而闭合这圆圈之圆圈。然而，在先验唯物主义中，从自然到文化的过渡所揭示的，并不是概念性蜕变的斗争：文化在历史的猛攻中努力摆脱自己的自然基础，并得到终将完成的许诺。相反，这一过渡揭示了存在核心处的停滞；它不能被提升为自由精神之真理的更高环节，从而完成圆圈之圆圈。实体的涨落，唯有通过一种自我破坏、自我毁灭的运动，才会在存在发生上促成自由存在的主体诞生；这一运动抗拒完美的和解，因为这种难以管束性内在于文化所实现的一切统一，并从内部扰乱它。冲突在这里同样存在于体系内部，但在从自然到文化的这一转折点，它表述了绝对者中一个不可挽回的断裂、毁灭或撕裂之所；这指向一个辩证的剩余，它永远无法成为世界结构内部成长的载体，却又同时维持文化，使文化成为克服这一剩余的尝试。随着文化出现，我们看到自然内在地产生了一种爆发性的、震碎一切的超越（主体）；它冲破任何一元论完整性的接缝，并通过确立世界的一个新时代，阻碍绝对者的内在自我发展；这个新时代永远无法在一个本体论胜利的时刻，与此前的时代和解。因此，如果我们按照第二种辩证法模型，把文化铭刻进宇宙的织体之中，就不得不得出结论：绝对者是开放的、不稳定的，而且必然是不完整的。因为象征宇宙不仅在构成上与自然脱节，而且作为一种注定要失败的、与自然和解的尝试，它不断被迫重新发明自身。

主体化（文化）过程从纯粹自我所打开的本体论鸿沟中涌现；它相对于自然处于无限差异的位置，因为它在一个逻辑非重合的区域中运作，而这个区域是从自然自身的法则内部开辟出来的。我们所看到的，不再是一个自我封闭的螺旋或圆圈之圆圈，而是一个内在的“断裂”；它阻止下一个自我占有的辩证阶段发生，并通过这一断裂，使另一层无法还原为第一层的自主活动得以立足。这里的图像是两个锥体——一个在本体论上是肯定性的，另一个则浸没在一个非存在的虚拟区域之中——由纯粹自我、即世界

之夜这一黑洞连接起来；自然与文化由此彼此隔离地自我实现，却又被主体性的深渊般虚空否定地联结在一起。这个虚空作为不可能的中间者从二者中“突出”，既不能用自然，也不能用文化来解释。主体既代表实体喉咙中的骨刺，使实体无法成为一个遵循自身内在法则、吞噬一切的全体（自然与自身的非重合）；也代表文化机器中的梗阻（象征性大他者的非全体），这个梗阻永远无法填补或彻底克服。因而，它构成了作为一系列反向形成的全部主体化的推动力，也使主体化能够采取的形式无限增殖，因为它必然无法遮盖、无法图式化那个原初创伤。就此而言，先验唯物主义提出了一种与绝对观念论截然不同的辩证法观，甚至主张，后者所遗漏的正是：它至多只是在幻想中，对前者之创伤性真理的一种补偿。在这里，我们获得了对两个活动区域之涌现的丰富说明：尽管第二个区域依赖第一个区域，而后者构成其发生学根据，它却始终完全自由。对任何熟悉《自由论》（*Freiheitsschrift*）或《世界时代》（*Weltalter*）的人而言，这都表明齐泽克对黑格尔的批评具有明显的谢林特征，同时又把谢林的根据的逻辑的萌芽，定位于黑格尔早期《实在哲学》之中：

但依赖并不取消自主性，甚至不取消自由。它不决定本质，而只是在说：依赖者，无论它是什么，都只能作为它所依赖的东西的后果而存在；它并没有说依赖者是什么，又不是什么。每一个有机个体，作为一个生成了的东西，都只通过另一个东西而获得其存在；在生成方面，它依赖这个存在者，但在存在方面却全然不依赖它。莱布尼茨说，那位是上帝者同时也是被生出的，或者反过来说，这并不矛盾；正如说某人是一个人的儿子，而他自己也是人，同样不矛盾。^[198]

7.2 《世界时代》与自由的系统化

齐泽克对德国观念论的重新激活，其中最有意思的方面之一，是它主张中后期谢林“离开”理性的阵痛、“堕入”神智学晦暗，并不表明他与现代合理性决裂。这种合理性，由笛卡尔为全部哲学寻找一个自明的阿基米德式起点所开启（后来在康德关于知识之可能性的先验条件中得到著名的发展，并最终以黑格尔的自我中介概念为典范）。^[199]相反，齐泽克的重新激活指出，谢林实际上第一次明确揭示了贯穿整个传统、却始终隐而不显的反常的无意识真理；这一真理此前只是通过对其想象—象征宇宙的扭曲

而短暂显现。谢林试图提出一个体系，以抵抗他所觉察到的黑格尔那令人恐惧的“泛逻辑主义”的威胁；这一努力将现代性关于主体性之悖论性起源的根本洞见激进化并完成了，而黑格尔自己在解决康德批判哲学遗留困境的努力中，未能将这一洞见贯彻到底。就此而言，齐泽克暗示，真正搞错的是哲学正统：不合群的不是谢林，而是黑格尔；因为黑格尔在过于深刻地凝视自由的观念论说明所带来的创伤性核心之后，转身离开了这一深渊。在《实在哲学》之后，某种东西阻止了黑格尔，将他拉住——那里有一次退缩，一次犹疑。

对于齐泽克而言，《世界时代》等著作之所以如此有吸引力，并不在于它们的反黑格尔性质，而在于它们能够深入现代哲学所预告的突破，并将之提升到一个新的、更高的层次。是谢林完整表述了这一传统内在却被否认的核心，因为是他最充分地勾勒出了四重辩证逻辑的原则；而黑格尔违背自己最初的倾向，在一个关键时刻退回三联式，丢失了主体那“去本体论化的存在”。因此，中后期谢林充满激情的狂烈，其特征就在于拥抱围绕主体性的悖论。这使谢林成了黑格尔之中超出黑格尔自身的那个东西，成了深植于黑格尔哲学之身体与灵魂、却无法被黑格尔据为己有的外密核心；仿佛谢林才是萦绕其成熟体系、使之失稳的真正幽灵。因此，谢林比任何人都更是德国观念论的顶峰：是他最热烈地与其所包含的实在界逗留相处。因为，“恰恰在〔《世界时代》草稿的〕失败中，它们可以说是德国观念论的最高点，同时也是向一个未知领域的突破；这个领域的轮廓，只有在德国观念论之后才变得可辨”；^[200]“黑格尔对谢林的‘超越’，本身就是一个特殊案例：谢林对黑格尔观念论辩证法的反应如此强烈而深刻，以至人们越来越把它看成德国观念论内部发展的下一步（也是最后一步）。”^[201]

在齐泽克对德国观念论进行重新激活的语境中，我们必须作出的根本断言是：要理解谢林走向中后期的运动，就必须在某个层面上说，谢林自己开始意识到他早先哲学努力中的不足；这可能来自对康德批判体系的重新思考，也可能是受到黑格尔的推动。例如，尽管谢林在自然哲学中也对自然的黑暗面感兴趣，该计划却排除了死亡驱力作为一种在存在中涌现、并造成无限扰乱的力量可能性。就此而言，齐泽克之所以拒绝早期谢林用唯物主义平衡先验观念论的尝试，与他否认当代自反意识进化模型之理论分

量的论证方式相同，^[202]因为二者具有同样的缺陷：最终认同心灵与物质，而不是表述二者最终的不可调和性。从前象征实在界的内在法则这一立场看（斯宾诺莎式一元论或还原论唯物主义所坚持的立场），齐泽克的主张是，观念者既不能根据目的论的涌现，也不能根据纯粹自然主义的涌现来解释。观念者从肯定性存在的生命阵痛内部爆发出来，^[203]而不只是物理组织的一种特定形式（即便这种形式很复杂）；因为它命名了一种与自身异化的距离，一道不重合的裂隙，它实实在在地使世界短路。心灵并不是作为隐含结构而内在于物质之中；它只能在这道本体论伤疤的虚空中涌现，从而使它与物质无法和解。

1807年《精神现象学》出版，黑格尔体系由此诞生；其中包含一段著名的明确批评，针对谢林以绝对无差别的哲学来平衡实在论与观念论两极的尝试。^[204]此后写成的《自由论》（1809）与《世界时代》

（1810-1815），从根本上重构了始终占据谢林哲学生涯的问题。但齐泽克自身思想中黑格尔—谢林关系的根本模棱两可性，使眼前的问题复杂起来；这种模棱两可在这关键节点被推到了极端。人们可以说，青年谢林的许多工作，都在试图重新思考主体与那个萦绕其表象的本体性物自身之间的关系，或试图阐明观念—实在在两极那种兼具两性的互补性；而按照齐泽克的解读，中后期谢林的问题，却正是他错误地归给黑格尔的那个问题：“真正的问题，不是当我们受限于（不一致的）诸现象的相互作用时，如何抵达实在界；更根本的问题是那个严格意义上的黑格尔式问题：现象自身如何从实在界的相互作用中涌现？”^[205]尽管齐泽克确实在将这一问题称为黑格尔式还是谢林式之间摇摆不定，但应当明确，更准确的说法是谢林式。因为——按照齐泽克自己的话——正是谢林最充分地发展了从前逻辑实在界过渡到象征界的四重逻辑，将其作为德国观念论的无意识基础逻辑；而黑格尔却在最关键的时刻退缩了。

通过这一理论框架解释《世界时代》，齐泽克便能够将其本体论理解为一种尝试：通过主题化实在界与象征界之间那个消逝的中介，表述一种能够为精神分析—笛卡尔式主体奠基的先验唯物主义。或许令人惊讶的是，他之所以能够这样做，是因为《世界时代》手稿首先表现为对创世的神智学探究。谢林把黑格尔逻辑学看成一种纯粹的概念人造物，在概念自我表述的必然性之下窒息自由，于是运用其哲学才智，提出他自己关于时间性与

有限性之涌现的说明，以抗衡这位强大对手的辩证法。他的基本论点是：虽然黑格尔逻辑学能够表达概念上的必然性（某物在观念上是什么），它最终却无法把握任何存在者的事实、其存在的“它存在”这一事实性

（thatness）；尤其当这一存在者的原初基础，在于自由那原始而直接的现实之中时，更是如此，因为这种现实永远逃逸于概念性的自我中介。^[206]然而，对谢林来说，泛逻辑主义辩证法在一个自由决断的存在者（主体的涌现）面前的失败，并不只是承认知识与人类理性的内在局限。它必须与施加于哲学思考之上的纯粹否定性约束区分开来。因为，我们在阐明自由时遭遇的这一辩证死胡同，并非源于主体综合活动的局限、以及知识之可能性的有限条件，而是源于一种在（本体）逻辑上具有破坏性、同时又具有生产力的形而上学活动。说一个以自由为本质谓词的特定存在者的事实，无法按照先天辩证法被概念化，就是指向构成其自我设定的不可容纳的活动；因此，这一活动能够不断宣告新事物的到来，撕裂它所处的任何既定因果矩阵，^[207]并使自身只能在其于世界中自我确立的显现之后，事后地被把握。纯粹理性无法将爆发性的主体性在实体中的出现概念化，这超出了纯粹认识论的约束，触及本体论：并不只是说，对于是否存在一个把存在维系在一起的总体化原则，我们必须保持不可知；更令人不安的是，自由宣告，根本没有这样的原则。主体是存在中一个不可预测的事件，它改写了我们所认为的可能性。因此，为了摆脱他所觉察到的黑格尔绝对观念论的威胁，谢林试图将自由系统化，却遭遇了一个矛盾。这个矛盾悖论性地成了其体系自身的活力，因为它宣告：存在的总体，必须通过它与一个内在他者之间构成性的、却充满冲突的关系来理解：“如果最初的自然与自身和谐，它就会始终如此。它会永远是一，永远不会成为二。它将是一种没有进展的永恒僵固。”^[208]《自由论》与《世界时代》都表达了辩证机器中必不可少的梗阻，表达了实在界相对于观念者那种原初的、无法管束的过剩；这一过剩使任何思想体系都无法自我封闭，同时又通过在体系的核心容纳自由——一种无法压制、自我断裂的事件——保证了体系的动态性质。

为了更稳妥地置身于《世界时代》的辩证微妙性之中，并说明就齐泽克的本体论而言，谢林如何在理论上优先于黑格尔，我们可以把恶的问题作为切入点；因为也许正是在各自关于恶的理论中，二者之间的距离最为鲜

明。对于成熟期的黑格尔而言，恶变成善之自我发展中一个被扬弃的环节，一个确立善所必需的阶段；而对谢林而言，恶在其最核心处始终是非理性、非逻辑的。按照定义，恶不能作为一个环节被扬弃到更高的辩证立场中，因为在最原初的基础上，它是一个不可还原的意志行为的效果。恶具有某种永远逃逸于概念化的自发性；一个执意追求自己所欲之物、愿为实现它而牺牲一切的灵魂，其狂野有某种不可克服的东西。恶包含某种疯狂与狂躁：它是一种在充分了解自身行为后果的情况下，仍然说“不！”的能力。一旦恶被理解，它就不再是恶；相反，它会成为柏拉图意义上误入歧途的善，因为无人自愿作恶。因此，谢林才会把自由表述为行善与作恶的能力：自由本身必定内在地不可理解，是无法被辩证中介的东西。这意味着，它的纯粹自我设定只能类似于疯狂，因为它先于、并使任何价值表的表述成为可能，而这种价值表本可被用来理解它。它本身不知任何秩序、任何合理性——如果知道，它能够按照充足理由律来解释，并有可能被置于一个更大的、自我表述的整体之中的从属位置，沦为其功能性部分。因此，每一个出于自由的善行或恶行中，都始终有某种本质上不可穿透的东西；每一个自我设定活动中，都始终有某种不可还原而暴烈的东西。没有这一洞见，我们就会丧失康德教育学者著述最尖锐地揭示出来的批判体系的突破，并屈服于另一种决定论（独断论）；这种决定论在笼罩一切、自行展开的理性的逻辑之中，取消了自主性的原初意义。就行为本身而言，善与恶作为自由的表达，在形式上是相同的；它们都包含一个在零度上与任何价值体系逻辑地区分开来的行动——换言之，一个没有任何保证、不受任何外部决定或影响的行动。更根本地说，这证明恶本身就处在每个善行的核心，恶实际上比善更原初。一个行为若要同时真正为善、真正自由，就必须“经过”恶，规训它，并把它用作驯服了的根据，以支撑自身的扩张力量。任何“是”（遵循由理性确定的伦理原则），若要完全自我决定，而非盲目遵守法则，就必须首先是一个“不”（一种自利的自我肯定）：“白昼隐藏于黑夜之中，尽管被黑夜压倒；同样，黑夜也隐藏于白昼之中，尽管被白昼压制，而一旦压制它的势能消失，它便能够确立自身。因此，善隐藏于恶之中，尽管被恶弄得无法辨认；同样，恶也隐藏于善之中，尽管被善掌握并被迫停止活动。”^[209]在这方面，先天辩证法必定失败：如果一切诞生都是从黑暗走向光明，那么理性秩序的涌现中，就始终有某种东西不受这一秩序通透地把握。^[210]

由此可见，谢林的自由概念明确地重新思考了康德关于魔鬼式的恶的概念，以及与之相关的人类机体原初的“非自然”难以管束性的概念。这些原初洞见因此成为他自己的根据的逻辑的内在组成部分：根据作为不可分的剩余，作为“现实不可理解的基础”；而成熟期黑格尔辩证法恰恰缺乏它。谢林由《自由论》开启的哲学冲动，是对康德所宣告的人类实践活动基础上的激进自发性的一次全面本体论化，^[211] 试图发展一个使自由不可还原为概念必然性的体系；因为“只有尝过自由滋味的人，才能感受到那种欲望：把一切都变成自由的类似物，把自由扩展到整个宇宙”。^[212] 吸引他的是，每一个行动、每一个决定的核心，都有一个不可克服的谜样盲点。这一盲点不仅呈现人类自由的真理、奥秘和潜在恐怖，而且更原初地揭示出存在之躯中被凿开的一个深洞；它使存在从内部战栗，因为不可预测者已经在其核心涌现。正是对自由的这一坚定信念，使谢林走入构成《世界时代》概念织体的、深渊般的自我探索迷宫；同样，关于自由的直觉，曾使康德限制知识以便为信仰留出空间，并让他踏上一条道路：在多年独创性地研究自我立法的实践理性的本质之后，最终于教育学著述中表述魔鬼式的恶与难以管束性的必然性。对齐泽克而言，谢林在《世界时代》中的计划，最终激进化了黑格尔对世界之夜的描述或康德对难以管束性的说明，这绝非偶然；反过来，它证明谢林对黑格尔的回应是德国观念论的最后一步：所有人都被同一种努力驱动，即为自由提供一个在哲学上充分的根基；^[213] 谢林不过是以这一传统其他代表未能做到的方式，径直沿着自由的直觉，走向它强加给我们的形而上学结论。谢林之所以独特，在于他被一股巨大的能量推动，去抵抗他眼中的黑格尔辩证法对人类自由的威胁，并因而有力量在象征化这一传统内在的无意识基础逻辑方面，比其他人走得更远。如果他最著名的著作名为《论人类自由的本质的哲学研究》（*Philosophical Investigations into Human Freedom*），却在许多方面花了更多篇幅谈论上帝／自然，而非人类，那是因为这部著作深入探讨了观念论所揭示的自由的本体论含义。

7.3 开端本身的问题：谢林对观念论的诡异回应

在《世界时代》中，谢林与在《自由论》中一样，并以该书已经纲领性地发展出来的运作逻辑为引导，展开了一种特殊的内省分析，旨在发展一种神智学。其奠基直觉是：人类主体性诞生背后的过程，与上帝创造世界的过程，在根本结构上是同一的（如炼金术原则“如其在上，如其在下”所表达的那样）。^[214]换一种说法，心理经验在某种意义上直接揭示了神圣存在在其种种变动中的绝对戏剧，尽管它必须经过自反意识的中介过滤：在一个人的前主体的、物质性的根据与其自由人格之间，存在着依赖与自主的关系；对这一关系的经验，原初地揭示了一个本体论事件，而它象征着上帝与受造的有限世界之间的关系。这样一来，上帝从那个在上帝之中却不是上帝自身的東西中诞生的神智学历程，便与一项平行的主体性存在发生研究不可分割地交织在一起：主体性从自然中涌现，而自然对于主体性的自由自立性表现为他者，并与之无法和解。由于这一方法论起点，与精神分析将身心不和体验为自由之晦暗基础的经验类似（它暗示了二者之间消逝的中介），齐泽克遂把这部作品的全部神智学范围弃置一旁，认为它对于作品“真正的”哲学核心而言，归根到底只是偶然的。于是，谢林关于上帝自我生育的痛苦过程和神圣创造之决断的叙事，便呈现为一部严格意义上“弗洛伊德式的元心理学著作”而已。^[215]无论齐泽克彻底移除谢林论证中的神智学范围是否有理，我们至少必须承认，齐泽克的这一赌注，确实逐字逐句地遵循了谢林中后期哲学的精神；因为谢林自己在《自由论》中宣称，他“确立了第一个清楚的人格性概念”。^[216]

齐泽克对谢林的吸收有时之所以如此富有挑战性和吸引力，在于他具有一种深刻的能力：以无人做到过的方式，深入构成《自由论》和《世界时代》之运作逻辑的概念结构的细微处。他感兴趣的是，谢林如何推进这一传统对于那个难以把握的X之地位的描述；这个X同时萦绕先验地构成的现实、先于这种现实，并且似乎为现实的可能条件搭建舞台。这个难以言说者（*je ne sais quoi*）的三个概念方面，直接对应于实在界的三个样态：（i）实在界作为象征界中的一个“扭结”，对现象现实施压；（ii）实在界作为前象征的“直接性”，随着语言的到来而丧失；（iii）被划杠的实在界（R），如今被理解为自我扰乱的实体（ $N \neq N$ ）；它的自我撕

裂创造了必要的空间，使现实能够通过自我经验背后的象征—想象矩阵而被先验地构成，从而使我们注意到这几个方面之间的相互关联。

如我们所见，在这些中后期著作之前，我们与这个神秘 X 的关系，已经被一连串概念部分地“图式化”了：从康德的先验自由、魔鬼式的恶和难以管束性，到黑格尔对于世界之夜以及作为主体的实体的说明。然而，对齐泽克而言，只有加上谢林自己的补充，我们才超出了对于主体之外的世界进行观念性表象的悖论，超出了偶然瞥见那种自我隐抹的本体论灾变的状态；这一灾变先于自由观念化的可能性本身。借助谢林，我们完全投入主体性基础上前象征实在界的自我扰乱逻辑之中。于是，困扰德国观念论传统的无意识基础逻辑——此前它偶尔显现，却总又退回它所出自的黑暗——终于清楚地显露于光中，仿佛如今获得了最低限度的主体化。不过，主要困难在于：如何表述一个哲学体系，把实在界的各个方面综合成一个稳定整体？因为，那个若被探究便可使此事成为可能的本体论空间，恰恰在有意识经验开始的那一刻便退隐了，而且只在其自我撤退的姿态中可见。^[217] 萦绕《自由论》与《世界时代》整个中后期谢林的问题，正如齐泽克所强调的，绝非偶然地是：

开端本身的问题，德国观念论的关键问题——只需想起黑格尔在《逻辑学》中对这一问题及其全部含义所作的详细阐述。谢林的“唯物主义”贡献，最能体现在他的根本论题之中；直截了当地说，这一论题就是：真正的开端并不在开头。某种东西先于开端本身——一种旋转运动，其恶性循环被真正的开端、即原初的决断行为，以一种类似斩断戈尔迪乌姆之结的姿态打破。一切开端的开端，最卓越意义上的开端（*kat'exohen*）——用今天的话说，“一切开端之母”——当然就是《约翰福音》中的“太初有道”：在它之前，什么也没有，也就是说，只有神圣永恒的虚空。然而，按照谢林的看法，“永恒”并不是一团无法描述的东西——其中发生了许多事情。在“道”之前，存在着盲目驱力的混乱—精神病性宇宙，存在着它们的旋转运动、它们无差别的搏动；而当“道”被说出、将这驱力的自闭回路“压抑”并驱入永恒的过去时，开端就发生了。简言之，在真正的开端处，有一个决意，一个决断行为；它通过区分过去与现在，解决了此前驱力旋转运动所造成的难以承受的张力。真正的开端，是从“封闭的”

旋转运动过渡到“开放的”进展，从驱力过渡到欲望——或者，用拉康的术语说，从实在界过渡到象征界。^[218]

齐泽克所说的“自在的谢林：‘力量的高潮’”，^[219]指的是谢林哲学所具有的惊人能力：能够下降到支配主体之外的物质实在界的内在驱动力之中，下降到那个难以把握、晦暗的黑暗阶段之中；这一阶段先于光明的诞生，并为其搭建舞台，而光明就是自反意识的敞开。不过，真正令齐泽克着迷的，是谢林对黑格尔的唯物主义回应的深度；这一回应仍浸没于先验观念论的织体之中，却处在“辩证唯物主义的起源处”。^[220]这就是为什么齐泽克把谢林描述为古典哲学与当代有限性话语之间消逝的中介：谢林处于二者无法调和的矛盾之中，而齐泽克则承担起进一步发展这一张力的任务，因为在他看来，谢林无法承受自己的突破，因而退缩了。^[221]如果我们将从笛卡尔开始便在现代哲学中起作用的实在（性）／观念（性）区分，叠加到《自由论》提出、并由《世界时代》系统展开的根据／实存区分之上，那么，我们就能看见笛卡尔式主体性的本体论化／奠基中的一个细微之处：心灵与物质之间被宣告的、使二者无法和解的分裂，是通过某种本体论—形而上学僵局、某种分裂性断裂，而发生在物质实在界“内部”或“这一边”的。因此，观念论与唯物主义之间的标准争论，在谢林这里被颠倒了。观念论主张：观念性先于物理存在的肯定性秩序，并在结构上使之成为可能，因而是不可逾越的形而上学零度，如柏拉图主义和教科书式黑格尔主义；或者，它构成完全自我奠基、自我辩护的先验条件或规范价值，使话语成为可能，如康德主义或许多语言哲学。唯物主义则主张：除了粗粝物质的涨落之外，什么也没有，其余的一切都可还原为自然封闭法则的附带现象产物，如希腊原子论者、常规认知科学与逻辑实证主义。与此相对：

观念论设定一个观念性的事件，无法用其物质性（前提）条件来解释；而唯物主义的赌注是，我们可以走到事件“背后”，探究事件如何从存在秩序的／秩序中的裂隙里爆发出来。谢林第一个提出了这项任务；在《世界时代》残稿中，他勾勒了“逻各斯前史”的黑暗领域，勾勒了在前本体论的原现实中必须发生些什么，才能使逻各斯的敞开与时间性得以发生。^[222]

这段话表明，对齐泽克而言，谢林是辩证唯物主义历史上最关键的人物之一（如果不是最关键的人物的话），并由此一劳永逸地确立了谢林本体论在齐泽克自己的哲学发展中所扮演的枢纽角色，尽管齐泽克自己把其计划描述为黑格尔式的。那么，纯粹而原始的物质性的种种变动，如何向观念者这一不可还原的事件敞开，又如何向先验地构成的现象学（自我）经验现实敞开？

7.4 根据与实存：自然搏动的心脏与人类时间性的上升螺旋

谢林式自然不只是一个符号，也不只是对先于意识的永恒过去的悖论性表象：它就是那个难以把握、不可能的X，是概念—语言中介之前、呈前象征实在界样态的那个难以言说者。然而，当我们从人类意义的世界进入自然生命涨落的回路时，就会看到：“我们周围的一切，都回指一个无比宏伟的过去。地球最古老的构造呈现出如此陌生的面貌，以至我们几乎无法形成关于它们的时代或起源、或当时发挥作用的力量的概念。”^[223]因此，哲学的任务就变成把这一不可追忆者的远古轨迹，重构为一个时代体系：

我们发现，「这些构造」的大部分已经崩塌为废墟，见证着一场野蛮的毁灭。其后出现了较为安宁的时代，但它们同样被风暴打断，并连同各自的造物一起，埋在新时代的造物之下。在从不可追忆的远古延续而来的系列中，每一个时代总是遮蔽着它的前代，以至几乎不显露任何起源的痕迹；必须剥去大量层层叠叠的地层——数千年的产物——才能最终抵达基础，抵达根据。^[224]

正是在《世界时代》的这一节点，齐泽克邀请我们冒险提出一个大胆的论题。如果我们把注意力转向它的运作逻辑，就会看到，谢林的时代体系所做的，比仅仅通过表明人类主体被纳入自然生产潜能那阴暗而搏动的心脏中，来取代主体的原初地位，要激进得多。自然自身的展开，发生在不可追忆的时间的深渊残滓之中，仿佛要吞没凝视它的人。这里必须作出的关键观察是：自然并没有一种通过内在自我蜕变活动而演进、最终导向人的历史，从而把人最终包容在其中。理由并不在于，自然不是一种平滑的目的论发展，而受到不可预测的灾变所困扰：大规模杀戮与灭绝的失和突

发，并掩盖自身的痕迹，以至世界史无法被纳入一条无所不包的单一轨迹；这轨迹在不可想象的亿万年流逝中，从简单组织走向复杂组织，最终把人加冕为无意识地渴望“道”——即象征世界的结构化逻各斯——的顶峰（这与谢林思想的表层结构相反）。^[225] 这种看法确实会排除自然的一种动机：从其原始生产潜能的黑暗内部，无意识地寻求自我意识的光明；^[226] 但真正的理由在别处。当然，自然中存在着不同的阶段、时期和时代，而且其中一些永远丧失，无法追回。这是因为自然内在活动中存在程度不一的动态进化与成长，尽管始终有不可预见的暴力可能造成破坏。然而，当我们环顾四周，却无法在自然体系中找到主体。它就是无法融入；而这一事实具有鲜明的形而上学含义：自然那渐进的、转化的时间，对于人类（精神）时间性的独特性而言，表现为根本的他者，因为它不表现出同样强度的、不可控制的辩证自我扬弃。在自然中，开端与终点大体重合：种子在土壤的黑暗中生植物；植物抵达灿烂太阳赋予生命的光明之后，最终死亡，留下果实，并由此返回自身，随后又在相同者的永恒复归中再次迸发。变化只能在不可理解的漫长时代跨度中发生：辩证运动在这里缓慢得无法衡量，被“锁缚”在无尽循环那不可打破的坏无限之中，无法呈现人类时间性那种狂乱向上运动的螺旋、历史那从不重复的猛进。在人类时间性中，开端与终点以一种富有生产力的非重合而存在，正是它构成历史以难以想象的速度变形、无休止地创造差异细节的生命力量。^[227] 一个新的文化时代排挤并取代前一时代，同时朝着数量不可测度、彼此冲突的方向前进，以至根本不可能返回开端：开端、起源，始终错置于作为过去的不可抵达的剩余之中。终点、结果，是一种质的断裂，重新连接人类繁多的思想、表达和情感，甚至重新连接过去本身，^[228] 并由此建立一个同样有待超越的新开端。齐泽克简洁地说道：“我们在这里遭遇象征界的关键特征：它向现实的封闭秩序引入了根本的‘开放性’。”^[229] 因而，说自然在其深处渴望人类，把人类视为其谜题的解答，^[230] 只是遮掩了这样一个事实：人类是与自然无法调和的断裂。但如果主体通过带来一个自行展开活动的新时代，断开了构成自然及其灾变性的时代体系，这并不意味着，我们被引入神圣精神的光辉领域，从而摆脱一切惊恐。相反，我们受制于自由那反复无常、过度而溢出自身的生命，面对着自己的非自然灾害。

在康德与黑格尔那里，我们也遇到这种悖论性的向上盘旋、无法控制的线性时间的痕迹，从而确立了它在这一传统奠基直觉中的必要地位。康德将难以管束性说明为先验自由的存在发生起点；这不仅确立了人类社会政治活动的非自然基础——人不仅是“唯一必须接受教育的生物”，而且由于其难以管束性，人“没有本能”，因而与自然的生命阵痛相分离^[231]——更进一步说，如果不希望这难以管束性在狂乱中吞噬主体，就必须规训它。由于这种规训的迫切要求，康德所说的道德教育与人的历史命运之间，存在一种内在联系；这一联系确立了一种新的时间性，由做人之核心处的生产性非重合驱动前进。虽然这种过剩能量表现为可被驯化／图式化、从而使达到尘世完善的东西，但我们进步的根据本身，实际上就是其不可避免的障碍：主体性的元先验条件，在开启一个独属于人的、使进步成为可能的领域的同时，也使它沾染上最终崩塌、失准与失败的必然性。但这并非只是宣告失败主义、听天由命或放弃：任务本身的不可能性，就是行动的推动力，激发无限多样的新方式，以“净化”我们存在中那无法承受的过剩。因此，由于先于一切主体化行动的不可克服的本体论暴力，人始终在历史进程中被驱使着重重新发明自身：“因此，人必须被教育向善；但要教育他的人，另一方面自己也是一个人，仍处于自然的粗陋之中，如今却被要求造就他自己所需要的东西。因此，人不断偏离自己的使命，却又总是一再返回这一使命。”^[232]然而，这意味着，人无非就是对自身使命的这种永恒偏离；“人只有”在历史向前猛进的过程中，借助教育、通过建构第二自然而不断（再）创造自身身份，“才成为人”。^[233]这一过程在收缩与扩张之间脆弱地运动；于是，历史本身环绕着一个理想的社会政治点旋转，它通过自身活动把这个点设定为必不可少，却永远无法抵达它，因为这里的开端与终点永远不能像在自然领域中那样重合。换言之，无法抵达我们的使命，正是构成它的可能性的东西，正是最初赋予我们一个使命的东西。由于这一不可能性，我们才有历史时间。

这种从时间角度鲜明地区分自然与精神的思想，也被成熟期黑格尔接受，尽管按照齐泽克的解读，他遗漏了实现从前者到后者之过渡的那个消逝中介——世界之夜——的激进性。这里有两个方面。第一，黑格尔自然哲学的出发点，是作为“处于他在形式中的理念”的自然。^[234]这意味着，自然无法展现黑格尔与理念联系起来的那些特征，例如作为自行展开活动的

发展；我们在植物从种子中成长的图像中看到这种发展，其中一切变化与运动，都由一种合目的性的因果性引导。“自然的自外在性的抽象普遍性”^[235]表明，自然缺乏一种内在结构，使它能够依照预先给予或自我给予的*目的*而自由实现自身。在这一意义上，自然内部没有目的论活动：它的零度，是由始终彼此外在的关系之偶然性所支配的决定论机械过程。在这里涌现的物体，完全由包围它们的条件所决定，不表现出任何自我繁殖能力，只是依照经验法则彼此碰撞；于是，自然表现为一个死去的外壳，时间也不过是毫无意义地生育并毁灭其自身的后代。^[236]第二，在有机生命层面，尽管自然已在其涨落中扬弃了先前的僵滞与内在的无目的性，它却仍然表现出某种令人窒息的内在性。在自然生死、充盈与匮乏的循环中，相同者的永恒重复排除了精神时间性所特有的自由，因为一个个体的出生与另一个个体的死亡之间，存在一种令人窒息的重合。即便有机生命存在中已明确具有目的论的自行展开——存在一个普遍的属，它通过将自己构成于其所生成、反过来也生成它的一连串个别者之中，而使自身具体化；这是一个在时间的离散过程中、在差异中维持自身的复杂统一体——仍然没有真正的差异，因而也不可能有历史，尽管我们可以谈论生命存在活动过程中变化的逐渐沉积。粗率地说（借用黑格尔最喜欢的动物例子之一），我们在自然中看到的，无非是一只该死的鸚鵡接着另一只；^[237]这最终使自然对黑格尔而言乏味无趣。就概念反思性而言，自然仍极其贫乏；与历史性存在相比，它无法进行构成后者本质的那种快于光速的转化。黑格尔将这一缺陷称为“自然的无力”，^[238]因为自然无力拥有自我关联的否定性，因而表现出坏无限。^[239]因此，我们必须断言下述“精神世界与自然世界之间的区别：后者只是不断返回自身，而在前者中，确实还发生着进展”。^[240]因而，唯有当人类精神兴起时，我们才看到矛盾作为矛盾被设定，并由此出现真正变形的可能性：“精神被设定为自为存在着的矛盾，因为在处于无限自由中的理念与处于个别性形式中的理念之间，存在一个客观矛盾；而在自然中，这仅仅是一个隐含的矛盾，或者说，是一个为我们而存在的矛盾，因为他在作为一种稳定形式出现于理念中。”^[241]

在德国观念论中，一个人类主体，并非只是出生，然后在死亡时使自己的后代繁衍，进入相同者的无尽重复。在人缓缓走向自身湮灭的过程中，一种不可能被自然容纳、也无法被自然理解的活动之狂乱，开始表述自身；这是一种与自然自创生（autopoiesis）构成不可调和断裂的差异，一种通过直接对抗自然的自我组织总体性来界定自身的自我立法的自发性，尽管它必须把自然当作黑暗而无法抵达的根据加以依赖。人类历史始于对不可追忆的自然史的切断，始于将自身从自然的生死循环中撕离。虽然我们的生物机能衰退，将我们带向终点，我们却是作为人而死，而不只是作为沉浸于实体性存在世界中的生物而死。谢林见证了这一洞见，并比这一传统的其他代表推进得更远（尽管他同时又从自己对它的主题化的激进性面前退缩，并将之压抑^[242]）；因为，当我们考察《世界时代》中自然史的谱系时，就会认识到，自然并不是严格意义上的无意识。严格来说，自然是非意识的（nonconscious）。^[243]在其中，我们只遇到物质的搏动，一种遵循自身自动节律、由收缩与扩张构成的环状旋转运动。我们看到的東西，不知不可挽回地向前推进的时间之纯粹涌起，不知那种首次在人类象征宇宙中见证的动态线性时间性，尽管它的构成性开放已经以一种“野生”形式出现在存在的较低层次。自然在一个无限的、相对自我封闭的生死、昼夜、充盈与匮乏的循环中永恒重复自身；在此，变化通过迟缓的自我发展、自我成长活动，在无法测度的亿万年中，以令人痛苦的缓慢速度沉积。它之外没有任何东西——一切都困在痛苦的僵局中，因为没有完全自由运动的空间；存在的只是自然不可分割性内部交响般协调的能量流动，同时，从我们的视角看来，它又是一种“盲目”的振荡，因为我们的独特性在那里丧失了。当我们把自然看作那个支撑我们主体生命的不可能的X、那个难以言说者时，几乎会被迫崩溃：面对实体包罗一切的内在法则，人被推入一个无限窒息的空间。对齐泽克而言，当我们向身体内部、尤其向颅骨之内看去时，就能感受到这种吞噬一切、消耗一切的力量——“我们意识到，当我们从面孔后面望进颅骨，会发现什么也没有；那里‘没有人在家’，只有一堆堆灰质——要与意义和纯粹实在界之间的这一裂隙逗留相处，十分困难”。^[244]这种生物化学与电能的原始流动之所以如此“恐怖”，有两个原因。第一，它没有面孔、没有人格——它与现象经验的领域或人类意义的宇宙毫无关系。其中没有任何真正人性品质的迹象：我们面对的只有匿名而沉闷的搏动，像自动机器的工业嗡鸣；这机器

也许以其复杂性与动态性（神经网络的可塑性）使我们惊叹，却仍然作为一个封闭回路的矩阵而存在，被锁在自我封闭、自我维持的运动之中。这种运动不仅比我们更大，而且因此似乎在每一步都“威胁”着我们作为自由主体的存在本身。第二，从自然机制中纯粹而无意义的实在界，到自我的绝对自发性的过渡——一个辩证跳跃的断裂性降临——严格说来无法解释；因为我们无法在自然中定位充分发展的人类主体，所以总会有一个任意性与“令其如此”（fiat）的时刻。

然而，在当代科学的场景中，根据那翻腾、搏动的物质的这些威胁性维度，以及它与自由实存之间无法调和的张力，不断获得新的力量；因为神经科学质疑的正是这一裂隙本身。作为一种沸腾而吞噬一切的力量，神经元根据越来越接近于消灭那种与自然保持距离的状态，而这一距离正是现实得以自主地被先验构成的必要条件。在这里，经验这一事实有可能被还原为一个复杂生物界面的纯粹附带现象；这一界面将自我用作表象系统，以便把自身中介给世界。正如齐泽克一再重申的：“这里有两种选择：要么主体性是一种幻觉，要么现实本身（不仅在认识论上）就是非全体。”^[245] 话虽如此，齐泽克重新激活了谢林对笛卡尔式差异设定的改造，即自然（循环时间、身体、根据）与人类存在（辩证时间性、心灵、实存）之间的差异；这使他能够重新思考当代神经科学的意义。我们的经验世界与自然世界的机制之间的分界，并不意味着面对科学解释模型的强大力量、效能与统计保证时，自然机制对于我们理解人类主体性无关紧要——尽管现象学精神病学、甚至精神分析的某些代表也许会主张如此。相反，按照齐泽克的想法，这些模型以前难以想象的严格力度与精确性，充分描述了我们生命的实在界，深入了经验真正的本体论基础。齐泽克批评那种仅仅断言主体不可还原、以此回应神经科学威胁的尝试；他认为找到解决办法的唯一可行途径，是“发展一种方法直至其极致，彻底抽离另一种方法——例如，以最纯粹的形式发展脑科学的逻辑”。^[246] 问题在于，一道视差裂隙如何能够从颅骨内部自我调节的生物化学与电活动中涌现，“‘心理者’本身如何通过某种‘本体论爆炸’，在神经元过程内部爆发出来”。^[247] 这里的问题与问题框架是鲜明地谢林式的：判断中的系词具有怎样的性质？^[248] 根据是实存，正如神经元过程是心理过程：这里的系词在原初意义上并不指示一种同一关系或纯粹等价，使后者完全可以

被前者涵摄（根据 = 实存；神经元过程 = 心理过程）。它代表一种活动：通过使自身的普遍支配性与原初性在逻辑上自我退隐，产生不可还原的差异（根据生成实存；神经元过程内在地产生心理过程）。二者作为对立面而存在，因此彼此自主；尽管如此，那个不可预测的新东西——一种纯粹差异——仍然在理论探究的原初层面上，保留了一条内在的逻辑依赖线索，连接着产生它的东西。也就是说，这是存在发生的层面：在不可还原地相异的诸项之间，涌现出一种生产性或创造性（*schöpferisch*）的同一。^[249]但必须小心。根据与实存既是历史发展的阶段，也同样是“同时代的”逻辑关系。虽然涌现的分裂确立了两个自主的活动区域——或者用《世界时代》的语言说，虽然无意识决断或分—断（*Entscheidung*，理解为 *Ent-Scheidung*）之不可还原的自发性，在存在中造成一道分界，为现在与过去作为自然中的时期或时代之不可和解性搭建了舞台，并永远改变了自然——但在分离行为之后，二者同时存在，尽管根据还代表着实存的黑暗“前史”。因此，身体作为一个与心灵无限对立地存在着的独立实体，仍能够遵循自身法则；即便心灵最终证明自己优于其存在发生的起源，但也只有在它凭借自我设定建立霸权、或夺取身体的首要地位之后，才在自己的自由层面上存在。换句话说，自然的循环时间，仍能在同一个生物中，与精神那脱节的辩证时间性并存，尽管二者保持着力。神经元界面可以存续于两个悖论性的时间之中，存续于作为多稳态图形的视差那不重合的双向牵引之中：一个是非意识的物质搏动的永恒“过去”，另一个是自我意识的永恒“现在”。二者被共同“维系”在那个带有肯定电荷的虚空之中；这个虚空就是作为不可能中间者（消逝的中介）的主体，由存在的否定性在内部／通过自身生成。这样，维持意义宇宙之主体一致性的裂隙便能够保存，而无须否定认知主义在描述大脑——即生物化学与电活动的纯粹实在界——方面的自主性与力量。

这两个区域不可混淆，尽管在某种意义上，存在的只是神经元界面的粗粝物质。这里我们必须认识到谢林隐含的一个文字游戏：判断（*Urteil*）中的系词，不仅是心灵的一个活动、将主词与谓词相互关联起来的心理综合，而且还表达了所讨论的事物对自身施行的一个原初本体论分割行为（*Ur-Teil*，理解为 *ursprüngliche Teilung*，即原初分割）。^[250]同一性原则应当能够解释存在内部爆发的裂口，而不是注定把一切都归入令人

窒息的内在性那僵死的单义性之下：“这一原则所表达的，不是一种在相同者的圆圈中旋转、没有进展、因而无感或无生命的统一。这一法则的统一是直接创造性的。”^[251]在这个意义上，判断中的系词，就是谢林关于分离性的“与”的形而上学的诸多表达之一。但是，实存从根据中挣脱、观念者从实在界中爆发的这个时刻，究竟是什么样的？这就把我们引向一个详细分析：本体论灾变在经验于存在中的涌现过程里，究竟扮演什么角色。

原注

187. Ibid., p. 55.

188. Žižek, *The Parallax View*, p. 4.

189. Žižek, *The Indivisible Remainder*. 引自该书内容简介。

190. Ibid., p. 11.

191. Ibid., p. 8.

192. 这里另一位重要人物当然是拉康。由于拉康精神分析宣告象征界永远不是全体，齐泽克的辩证逻辑必然包含一个不可消除的不可和解环节，也就再自然不过。毕竟，对拉康而言，“当一生出二时，就再也回不去了。它们不会重新变成一，即便是一个新的一。扬弃（Aufhebung）是哲学那些漂亮的小梦之一。” *The Seminar. Book XX. Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972–3*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Bruce Fink (New York: Norton, 1998), p. 86. 然而，齐泽克的计划建立在这样一个主张之上：精神分析是一条始于德国观念论的谱系的顶峰。因此，断言他只是通过拉康来读黑格尔，并不足够，尤其考虑到他自己的辩证法与他对谢林的解读之间的相似性。

193. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 265.

194. Ibid.

195. 见 *The Ticklish Subject*, pp. 79–86.

196. Žižek, *Less Than Nothing*, pp. 234–35.

197. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 82.

198. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 227.

199. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 922.

200. Žižek, *The Abyss of Freedom*, pp. 3–4.

201. Žižek, “Fichte’s Laughter,” p. 122.

202. 例如见 *The Parallax View*, pp. 197–99.
203. Žižek, *The Parallax View*, p. 197 and 210.
204. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, p. 9.
205. Žižek, *The Parallax View*, p. 106 (在 *Less Than Nothing*, pp. 13f. and 642ff. 中重现)。可与他论述谢林之处比较: *ibid.*, p. 166; *The Ticklish Subject*, p. 55; *The Indivisible Remainder*, p. 14; and *The Abyss of Freedom*, p. 15.
206. 这一点在晚期哲学中保持不变。见 *The Grounding of Positive Philosophy*, trans. Bruce Matthews (Albany: SUNY Press, 2007), p. 207.
207. Žižek, *Less than Nothing*, p. 265.
208. Schelling, *The Ages of the World: Third Version* (c. 1815), trans. Jason M. Wirth (Albany: SUNY Press, 2000) (下文简称 *Weltalter III*) , p. 219.
209. *Ibid.*, p. 217.
210. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 239.
211. *Ibid.*, p. 232.
212. *Ibid.*
213. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 266.
214. Schelling, *Ages of the World*, in *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, trans. Judith Norman (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008) (下文简称 *Weltalter II*) , p. 121.
215. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 9.
216. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 281.
217. Schelling, *Weltalter II*, p. 6.
218. *The Indivisible Remainder*, p. 13.
219. *Ibid.*
220. *Ibid.*, p. 11.
221. *Ibid.*, pp. 35–39. 我将在第9章继续讨论这一点。
222. Žižek, *The Parallax View*, p. 166.
223. Schelling, *Weltalter II*, p. 121.
224. *Ibid.*
225. Schelling, *Freiheitsschrift*, pp. 241–42.
226. *Ibid.*, p. 239.
227. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 233.

228. 见 Žižek, *The Parallax View*, pp. 201–4.
229. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 558.
230. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 239.
231. Kant, *Kant on Education*, p. 1; *Lectures on Pedagogy*, p. 437. 我的讨论见第5章。
232. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, p. 420.
233. Kant, *Kant on Education*, p. 6; *Lectures on Pedagogy*, p. 439.
234. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, vol. 1, p. 205 (§ 247).
235. Ibid., p. 223 (§ 254). 译文有所修改。
236. Ibid., p. 257 (§ 257A).
237. 这个例子来自我的第一位黑格尔老师及哲学导师托妮·斯塔福德 (Toni Stafford)。
238. Hegel, *The Science of Logic*, p. 536.
239. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, p. 293 (§ 221Z).
240. Ibid., pp. 302–3 (§ 234Z).
241. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, vol. 1, p. 206 (§ 247Z).
242. Žižek, *Indivisible Remainder*, p. 92.
243. 这一点的完整论证将在第10章展开。
244. Žižek, *The Parallax View*, p. 7.
245. Ibid., p. 168 (亦见 *Less Than Zero*, p. 725; and Žižek & Woodard, “Interview,” *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, p. 407)。
246. Ibid., p. 175.
247. Ibid., p. 210.
248. Schelling, *Freiheitsschrift*, pp. 223–25.
249. Ibid., p. 227.
250. 黑格尔在其逻辑学中运用了同一个文字游戏。参见 *The Encyclopedia Logic*, p. 244 (§ 166A); and *The Science of Logic*, p. 552.
251. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 227.

第8章 当世界睁开眼睛

本体论灾变的创伤性裂隙

齐泽克的四重辩证法提出了一种不完整的绝对者观念，因为绝对者通过一个原初分割的时刻，将自身分裂为两个无法和解的活动区域：身体与心灵、自然与精神、实在界与象征界。然而，为了解释这个自我撕裂的时刻，齐泽克必须重新吸收谢林本体论中的各种要素，表述存在阵痛之中的主体性前提；成熟期黑格尔从耶拿时期的世界之夜面前退缩，未能完成这一任务。齐泽克提出了一个富有挑战性的主张：如果我们仔细阅读谢林关于自由存在的主体性如何从自然中爆发、而自然由此成为无限他者的说明，就会遭遇两项惊人的洞见。第一，欲望在存在中的涌现，作为主体性与现象化之可能性的存在发生条件，与谢林自己的疾病论和恶论表现出结构上的平行。第二，我们必须把由此产生的含义贯彻到底：自我意识并非在存在的漫长历程终点展示一场伟大胜利，它仅仅是存在中一种癌变般否定性——即一场本体论灾变——可能产生的后效；这指向世界之本质本身的不可逆破裂。我们还将考察这对进化论与当代心灵哲学所具有的后果。

8.1 欲望：存在那病痛缠身的躯体

沿着谢林对于永远先于意识与语言的永恒过去的描述，一个疑虑立刻产生了：当我们在宇宙学与地质学时间的不可追忆时代中，或在生物自我发展的进化层次中，观察自然这一难以把握的 X 时，我们遭遇的是一个包容一切／吞噬一切的整体，它排除了主体的绝对自由。既然自然中内在的这种自我总体化的因果性代表一个相对封闭的圆环，那么，这种决定论的“僵局”究竟如何被超越，从而使自主性成为可能？根据／神经元界面究竟如何以实存／心理者那种自我隐抹、却又给予世界的方式行动？尽管齐泽克

自己在《不可分割的剩余》与《自由的深渊》（*The Abyss of Freedom*）中对这一过渡的描述，集中于主体性作为自我确立的命令（*fiat*）的奠基姿态，但这还不够。它只是事情的一面。问题是，构成前逻辑实在界的无差别驱力回路，如何能够悖论性地为那个不可还原、自我设定的决断行为奠基——使之产生，或帮助促成它。正如阿德里安·约翰斯顿所论证的，虽然这一自我设定最终是一个任意的、无根据的行为，“类似于斩断戈尔迪乌姆之结”——而且正如齐泽克自己所说，它“只能在事后（*post festum*）、在它已经发生之后被描述（叙述），因为我们所面对的不是一个必然的行为，而是一个也可能没有发生的自由行为”^[252]——谢林本人却在一些齐泽克大多没有讨论的作品中，寻求一种途径，把这个行为自身的可能条件铭刻于自然的物质搏动之中。^[253]在这一意义上，齐泽克自己的说明并不令人满意，因为它倾向于把驱力呈现为一个不可改变地封闭而盲目的系统，却没有解释驱力如何能够自行短路；而这一理论要点本可有益于他的整体计划。

正如约翰斯顿指出的，在谢林式的存在发生叙事中，主体的自我设定首先是由欲望（*Begierde*）在存在中的涌现而成为可能的。欲望标志着盲目必然性的心脏中出现某种原初阻塞的第一个节点；它打碎驱力的纯粹内在性，扰乱驱力自动而不受约束的振荡。这产生两个效果。第一，用精神分析的语言来说，我们第一次看到的，不再是引导机体整个生物生命的内在目的——相对稳态——而是快乐原则内部的某种相对短路，是无法仅仅通过构成本能运动的相同者之重复来获得满足。第二，取代那种完全由本能预先编程、与环境保持平滑而确定关系的状态——即通过一组预定的生物图式，把机体硬接入其“外部”周遭，使内在世界（*Innenwelt*）与外在世界（*Aussenwelt*）重合——机体从那些通常机械地决定其行动的知觉感觉材料中，获得了一定程度的解放。它进入一种去自然化状态，而这一状态与它从沉浸于存在之中撤出的活动同时发生，由此带来了自由创造经验世界的最初萌动。因此，谢林式的欲望，是自然与暴烈的难以管束性之间的中间阶段，而后者是先验自我的黑暗诞生地。但这里必须指出，欲望作为现实观念化的开端，在本质上与精神病的通常定义相同：从客观现实撤退到自我之中；不过，这里发生在本体论层面，而不是发生在由社会政治结构化的现实层面。因此，最简洁地描述了穿过疯狂的本体论过渡的，是

谢林而非黑格尔；因为是前者而非后者，描述了世界之夜如何能够把世界扰乱为一系列残肢断片。就此而言，当齐泽克在《棘手的主体》与《少于无》中宣称，黑格尔是对于主体性核心处的疯狂深渊、以及秩序本身基础上的最低限度偏执妄想的最激进哲学家时，^[254] 他似乎完全没有意识到，他对谢林的解读对自己重新激活德国观念论的方式产生了多么强烈的影响。按照他自己的说明，谢林所提出的、先于充分构成的现实的驱力紊乱振荡概念，不仅表达了主体性核心处的疯狂深渊——谢林自己还以欲望／本体论疯狂在存在中的涌现来补充它——而且，在《不可分割的剩余》第一章的末尾，齐泽克还讨论了谢林关于普遍性本身必然具有偏执妄想结构的伟大洞见；这一点由拉康首次明确提出，因此确立了二者之间的联系。^[255]

在这一意义上，在齐泽克与谢林的本体论中，我们都可以谈论某种类似于主体性或观念性光谱的东西，它内在于自然之中。若严格沿着这一主张前进，就必须说，我们在其他机体中也遇到程度不一的欲望痕迹：存在一种欲望的量的积累（进化性的发生），它可能导致与自然之间一个彻底的质的断裂（分—断 *Ent-Scheidung* 的分裂行为）。但后者的可能性并不像某种隐藏的、自行展开的内核那样，在逻辑上包含于前者之中；相反，前者只能激发后者，因此，我们只能在事后才在二者之间建立一种“关系”。在仅仅存在的领域中，没有自由的保证。然而，欲望向我们表明，纯粹实在界并不完全吞噬一切：它的肯定性内部布满裂缝，其存在中布满间隙；这些裂缝与间隙表现出一种将它撕裂的不安宁的否定性。不过，必须把这些否定性场所与人类主体性区别开来：尽管它们表现出从自然循环中获得的最低限度解放，却无法完全摆脱自然的生物硬接线，因而无法寻求一种新的非自然（虚拟）组织形式。就此而言，它们只是类似于象征界降临之前的原初难以管束性，因为它们尚未表现出彻底去自然化的暴烈过程；尽管如此，我们仍必须谈论有机系统开始在自身重量之下颤抖时，那种充满张力的震颤。

正因如此，齐泽克能够接受海德格尔在《形而上学的基本概念》中所提出的主张：动物感受到“它们与世界关系的‘贫乏性’”，从而使我们看见“一种贯穿整个活的自然的无限痛苦”。^[256] 正如齐泽克指出的，这与谢林关于“笼罩自然的沮丧面纱”^[257] 的概念有共同之处。但我们必须以两

种不同而又相关的方式，理解自然中的这种痛苦或沮丧。第一，可以说，在作为观念化开端的欲望之中，也就是世界在自身内部精神病性地复制自身的开端之中，动物对于自己的不自由，具有某种隐含却非意识的“知识”。因为它们处在实在界（本能—决定论图式）与观念者（作为阻塞的欲望）之间无法测度的张力之中，而这个区分却尚未被作为区分设定出来；仿佛在这里，观念者已经开始内在于／持续于实在界之中，从内部扰乱它，却尚未自主。实在界占据绝对统治地位——不仅充分发展的观念性尚未在存在中涌现，而且我们在这里遭遇的东西，只有在自由的观念性已经登场之后，才能被称为一种本体论原观念性；也就是说，只能追溯性地如此称呼。因此，在本来应当通过预设的安排、预先决定动物与环境反应方式的生物系统中，哪怕最微弱的一丝欲望，也仿佛使动物尝到了自身可能却无法抵达的自由滋味：动物在运动中既获得解放，又受到限制。正是这种对于主体自由同时存在的、非意识的“梦一般”的预感，以及这种自由最终在本体论上被排除，构成了自然的沮丧或忧郁（Schwermut）。但必须指出，自然的“沮丧”或“忧郁”并不只是诗意修辞，也不是无端的拟人化。正如亨利·马尔迪内（Henri Maldiney）指出的，海德格尔把生命存在者描述为受构成性的 *Benommenheit*（受俘获、眩晕）所困扰，这与特伦巴赫（Tellenbach）所阐述的“忧郁型人格（type *melancolicus*）的存在方式”相吻合。^[258]如果自然被一层沮丧的面纱所笼罩，那是因为非人生命被一种对我们而言显然具有病理性的结构所塑造：它仿佛被拉住、卡在原地，因为它没有真正有效的意愿能力。第二，随着欲望涌现，自然自我维持的回路被一种外密性、一个无法同化的实在界在其涨落内部的打断性在场所扰乱；它相对平衡的旋转因此陷入痛苦的僵局，成为冲突倾向之间的紊乱振荡，而随着欲望增强，这种振荡愈加失控。如果说动物在欲望中初尝自由，那么自然也在同一时刻，初尝了倘若这一自由充分实现时等待着它的疯狂（世界之夜）。自然的痛苦，是它最深处的心脏那不稳定、不可预测的搏动；随着死亡驱力开始苏醒，它威胁着要以一次过度的爆发炸裂。但由于它还没有自我积累到很高的强度，也尚未出现任何东西来驯服这一倾向，因此这里只有一片敌对的暗黑。这里的问题，是先于人类、并为作为回应的人类搭建舞台的自然状态；重点不在于我们，而在于存在发生条件。因此，自然表面上的拟人化，与人类的

去人化同时发生，因为将欲望铭刻于存在，等同于剥夺它作为我们特权属性的地位。

当自然的非意识驱力，通过身体之躯体—实在界（corpo-Real）中内在地产生的大混乱，第一次从存在中的盲目旋转中解放出来时，齐泽克式的世界之夜便涌现了。严格说来，欲望是实体本体论生命中的一个僵局——

“由于存在着一种不断要求存在的冲动，而它却无法存在，它便在欲望中停滞下来，成为不停的努力，成为对存在永恒而无法满足的痴迷”^[259]——这一僵局使实体无法包容一切，因为机体现在遵循它自己的非自然逻辑。欲望代表实在界作为逻辑悖论／内部限度那不可移除、不可穿透的核心；它通过自身自我肯定的暴力，扰乱驱力的环状循环。在这里，与身体的类比再次有助于看清齐泽克重新激活谢林的激进性。虽然躯体—实在界的生物统一性，会以其有机动态性和系统效能使我们惊叹，但这一自我组织总体那令人敬畏的力量本身，也可能遮掩其黑暗的底层；而自然所产生的畸形怪物、退行性疾病、癌性肿瘤的盲目增殖，甚至纯粹有机功能障碍导致的各种精神疾病与精神病的出现，常常见证这一创伤性事实。它表明，在一个决定论系统的封闭总体内部，某个部分如何能够从内部肯定自身，并支配有机整体，按照自身“不服管束”的任性来重构整体，由此扰乱整体和谐、交响般协调的流动。即使一切在逻辑上都被预先决定（物质的涨落只能遵循遗传、大脑神经元界面和其他各种自创生系统所开辟的特定路径），通常调节身体的法则，也可以自行在内部产生一个（生物）逻辑短路；由此，身体的躯体—实在界内部打开一个否定性空间，能够通过其程序中的故障肯定自身，并对身体自我治理的统一造成破坏。保证日常生活平稳运作和身体健康的东西，能够突然变成一幅真正恐怖的骇人幻象。正如谢林本体论中的病痛或疾病，欲望并不代表一个肯定性的本体论统一体，而代表生物系统内部的紊乱；它不遵循自己在整体中应有的路径，而是不惜一切代价顽固地肯定自身，甚至不惜阻断自己的生命来源，招致自身惨淡的覆灭。作为一种虚假的统一，它同时代表本体论的倒错和形而上学的扭曲：自由是存在之生命阵痛中一个吞噬一切的黑洞，一种扰动而已。在这个语境中，齐泽克谈到了雅克—阿兰·米勒对拉康某个未发表研讨班中提及的一项令人不安的老鼠实验所作的评论：只有通过某种神经学损毁，才能让老鼠表现得像人。形式上看，区别出人类自由、并将其与世界

其余部分分开的独特性质，与失控蔓延的功能紊乱、暴烈的本体论毁灭形是相同的。[260]

随着欲望的力量被提升到越来越高的观念性程度，物质进入一种自我撕裂的狂怒（*sich selbst zereißende Wut*），如同一副癌症缠身、疾病侵袭的躯体，在自身失控的能量之下嚎叫。[261] 欲望是一种自我毁灭的狂躁，撕碎了世界平滑的织体。这就是为什么齐泽克觉得谢林那“瓦格纳式”的上帝图景如此恐怖。它描绘了这样一个存在者：欲望通过痛苦而致残的放大，转变为死亡驱力，使这一存在者完全去自然化，并因而能够通过凿刻出一个自我，将自身设定为有别于实体匿名、无面孔的搏动的东西：“旋转运动的恐怖在于，它不再是非人格的：上帝已经作为一、作为遭受并承受驱力对抗的主体而存在”；这是“一种无尽的‘痛苦中的快乐’状态，与自身痛苦地挣扎，受到无法承受的焦虑折磨”。[262] 因此，人类本性的原初难以管束性，以及与之相当的魔鬼式的恶，便同义于我们在疾病时期躯体—实在界崩溃中所见证的那种怪诞的生命过剩，同义于自然的封闭逻辑通过纯粹的功能紊乱而自我扰乱时所发生的事情。就此而言，主体的自由——那种先于象征界诞生的无政府状态，象征界则作为追溯性的损害控制而出现——并不是一种肯定性特征或属性：它是自然本质之自我实现的失败，是自然无法把自己约束在其预设安排中的结果，并由此导致本体论灾变。[263] 正如齐泽克在一次访谈中明确指出的，从自然世界的立场看，我们甚至只有设定其内部发展中某种东西严重出错，才能理解（自我）意识与人类智力的独特性：

齐泽克：我目前正在研究一个悖论性的观念：从严格的进化立场看，意识是一种错误——进化的功能紊乱——而一个奇迹从这一错误中涌现。也就是说，意识作为一种非意图的副产品而发展，后来获得了某种第二层次的生存功能。基本上，意识并不是让我们更好地运作的东西。相反，我越来越确信，意识起源于某种严重出错的东西——即便在最个人的层面上也是如此。例如，我们什么时候会意识到某件事，充分地意识到？恰恰是在某种东西不再正常运作，或不再按照预期方式运作的时候。

戴利：意识是某种与实在界相遇的结果？

齐泽克：是的，意识原初地与“出了什么问题”的这一时刻相连；或者，用拉康的术语说，与对实在界、对一个不可能限度的经验相连。原初的觉察，由某种失败与终有一死的经验推动——一种生物织体中的梗阻。而所有关于人类、哲学自我反思、进步等等的形而上学维度，最终都因这一基本的创伤性裂隙而涌现。〔264〕

8.2 功能紊乱、适应不良、崩溃：齐泽克与科学

我们应当稍作停顿，思考齐泽克关于“生物织体中的梗阻”的这一概念，以引出其完整意义，以及它对我们理解科学的含义；这同时也将使我们能够表明，这种对于死亡驱力之涌现的存在发生说明，尚不足以解释主体性的涌现。在纯粹形式层面上，标准进化论与齐泽克的主体存在发生理论，似乎共享一个根本前提。新达尔文式进化通过遗传密码自我复制中的随机差错运作，在生命存在中产生新的、不可预见的本体论差异；使它成为可能的，是一个功能紊乱、错误的时刻，是自然“有节律”的流动中总有可能涌出的不一致。不可逆的突变，构成生命获得其变幻不定性质的基础性、原初性材料。因此，对当代生物学而言，自然同样是非全体，因为实体的生命能量中没有永恒而统摄一切的统一，没有具有预定结构、计划或可预测运动的包罗万象的织体：肯定性现实中不断出现滑移、故障和功能扰动。进化无非是自然遭遇自己的真实限度，而这限度被证明正是物质创造与变化的实际驱动力：自然的弱点并不只是局限、缺陷，往往甚至就是其力量，使其形式能够通过适应而延续。不过，我们可以称为生物学的否定运动的东西，只有在它建立了机体与环境之间的新“辩证法”时，才能为这种转化活动奠基。随着功能紊乱在进化时间缓慢的行进中，通过微小变化的沉积而缓慢、偶然地产生新特征，自然选择的自动规则便发生了作用：那些纯粹出于偶然而更“适合”其特定生态位的存在者，得以存活并传递这个生物故障；而这一故障悖论性地在事后表明，自己是力量与能力的来源，使那些没有偶然遭遇该自我复制差错的存在者处于不利地位，走向灭绝。虽然在这里，畸形怪物的可能性与新自然形式的可能性同时出现，一种新涌现的运作逻辑却能够把二者都纳入更大的生死斗争体系，即便这一斗争本身并非目的论的。

然而，对齐泽克而言，在机体自我繁殖层面上对于存在内部生物“否定性”的这种自然主义说明，走得还不够远。虽然他赞同其根本前提——自然是非全体，由一种内在而有生产力的不一致推动前行——但他认为，新达尔文式进化的机制无法解释主体性的涌现，因为它重新落入了自然的有机体理论的陷阱。即便它不设定一种内在的、必然的进步倾向，一种朝着更复杂生命形式向前推进的发展，机体与环境之间的“辩证法”仍是包罗一切的：自我保存与稳态的法则变得如此原初，以至繁殖中的差错最终也被纳入物种自我肯定、维持生存的努力。因此，否定性的环节追溯性地把自己设定为总已受到目的论引导的理性发展。换言之，我们总能说明，为何这个或那个进化特征，有益于作为沉浸在自然生死循环中的存在者的机体。即便在自然主义视角中，自然／实体在某种意义上是非全体——没有任何东西保证其完整——这一视角仍走得不够远，因为没有任何东西超出自然的掌握。体系内部也许存在冲突与否定性，但这丝毫不对其生物“辩证法”的内部算法构成问题。这一理论立场的问题在于，它没有看到，受死亡驱力萦绕的主体表明：不存在一个单一的统摄性解释原则；自然中存在一个“地方”，严格说来是非自然的，并通过对抗生命与死亡、充盈与匮乏的节律来界定自身。那种为自我意识打开空间的否定性，即便在追溯的意义上，也无法被纳入生存的进化叙事。科学方法论无法解释人，因为经验的零度（= 难以管束性）不仅没有在自然中提供任何功能优势，反而打断内在世界与外在世界之间的联系，扰乱机体与环境的辩证法。正如齐泽克所说，“我们应当牢记拉康一再强调的精神分析的基本反达尔文主义教训：人对于其周遭环境具有激进而根本的不适应、适应不良”。^[265]这一点不仅由拉康提出，而且在德国观念论传统之初，康德与费希特也作过论证。^[266]

在他自己的认知科学研究中，齐泽克正是出于这一理由，试图说明各种认知科学家与神经哲学家如何在意识之谜面前失足，并由此创造出彼此冲突的多种方法。他把它们分为四组，覆盖了按照标准自然模型解释意识的各种逻辑可能性（遗憾的是，齐泽克对每种方法的具体解读，必须在这里略去）：

I. 消除式／还原式唯物主义：宣称不存在意识这种东西，质性的经验是一种“自然化的”幻觉（帕特里夏与保罗·丘奇兰，Patricia and Paul Churchland）。

II. 反唯物主义立场：必须设定一种尚待发现的新的自然基本力（大卫·查尔默斯，David Chalmers）。

III. 意识的内在不可解释性：由于限制知识的“认知封闭”，我们必须断言，有意识觉察的诞生地不可知，即便它确实从物质性中产生（科林·麦金，Colin McGinn；史蒂夫·平克，Steve Pinker）。

IV. 一种“仿佛”的非还原式唯物主义：意识存在，我们可以用目的论语言来描述它，但它完全是由于自然法则而涌现的，并最终能够被完整地纳入这些法则（丹尼尔·丹尼特，Daniel Dennett）。^[267]

按照齐泽克的说法，这些方法的共同点，在于纯粹科学的意识说明的失败。以典型的精神分析方式来看，最能揭示问题的，正是这些话语走入困境、其象征空间在内部受阻之处；悖论的是，每当它们面对自身研究对象的本质时，这种情况就会出现。无论是（i）将自我意识的反身性彻底斥为伪问题；（ii）主张要把意识的独特性铭刻到自然中，就只有设定一种可与重力或电磁力相比的新力量；（iii）彻底放弃对意识作出任何可能的物质性解释；还是（iv）勉强把有意识的反身性理解为纯粹自然现象，那个作为自我意识可能条件的无限自我关联的封闭环路，本身就是每种话语的困境，因为意识无法被自然化。这使齐泽克说：“因此，我想在这里运用一种辩证翻转，将认识论障碍转变为肯定性的本体论条件：如果‘意识之谜’、意识的不可解释性，包含了自身的解答呢？如果我们必须做的，仅仅是把那个使意识（作为我们的研究对象）变得‘不可解释’的裂隙，转移进意识本身呢？”^[268]或者试图凭断言绕过问题（[i] 彻底消除“意识”这一对象，或 [iv] 剥夺它作为观念性自反性的独特性质——二者都试图展示唯物主义的理论能力），或者正面处理问题（[ii] 宣告心灵的不可还原性，或 [iii] 使可能的唯物主义解释消失——二者都试图展示观念论的必要性）；每种选择，无论以肯定还是以否定方式，都表明：构成意识的自反性，是对自然法则的扰乱，它要求一种新的世界形而上学图景。

基于这些理由，齐泽克并不把构成主体的功能紊乱时刻定位于基因突变层面；进而，他也拒绝把它完全等同于自然的力比多—物质根据的崩溃。它超出一个可由科学测量的“变化单位”（即便它最终是由一系列特定基因突变激发的），因为它与一切总体化、同质化的原则或法则决裂。作为无限自我关联的封闭环路，意识之所以成为可能，只能是因为世界先已精神病性地撤入自身夜间的、本体论上唯我论的自我之中，即由于那个分开内在世界与外在世界的原初断裂。正是这一奠基姿态，为科学模型设置了内部限度，因为它阻断机体与环境的“辩证法”：我们的遗传密码所提供的自我组织、本能图式，在机体生命中失控，以至我们不再通过预先设定的运作程序沉浸于世界，而是打开一个空间，在其中能够自由地与世界作为他者发生关系。要点并不是探寻神经元那粗粝实在界的原始直接性，以及其在不可追忆时间中的远古历史，如何消解自我经验的原初性；而是探寻支撑意识的不可还原反身性本身，如何从非主体性脑物质那粗粝、无面孔的深渊内部涌现，并始终与后者不可通约，尽管后者是它晦暗的诞生地。齐泽克借助约翰·泰勒（John Taylor）的意识理论，把这个原初的本体论分割活动，定位在一个非常具体的点：通过过去的工作记忆与当前输入的关系，当下经验自发地获得一种能力，能够经由对（自身的）过去的迂回来关联自身；其条件，是局部皮层区域中神经元活动的“气泡”建立起复杂的反馈系统。正是这种直接自我确立的短路，使自由而无限自立的思维、心理操作的轻松、能量与速度成为可能；它与那些产生作为生物系统的机体的复杂神经元活动中介通道形成对照，因为它使当下经验能够彻底摆脱对输入的单纯依附。^[269] 刹那之间，机体不再由外部条件所决定，而是创造出一个能够将自身作为自我加以关联的区域，由此，这种自我关系逐渐掌控本能图式。对齐泽克而言，大脑中各官能之间的这种“短路”或“（生物）逻辑故障”——一种在自然上无法解释的重叠，创造了精神病性自我关联的可能性，而且正如谢林关于上帝自我生育的说明一样，“只能在事后、在它已经发生之后被描述（叙述），因为我们所面对的不是一个必然的行为，而是一个也可能没有发生的自由行为”^[270]——作为意识的元先验条件，只在派生的或次级的意义上，与新达尔文式进化过程中至关重要的“功能紊乱”相关。这有两个理由。第一，它使自身优于为其铺路的自然基础，并由此将自身提升到其上。第二，它无法仅仅从基因突变层面被预测。在这一意义上，它不仅是一种只依赖自身的纯粹自我设定（即

便由基因突变激发，它仍不可还原为基因突变，并在逻辑上与之有别：它仅仅是一次神经元差错，是在脑物质的生物化学与电界面所支撑的逻辑网络间隙中，发生的一次扰乱性涌现）；而且，这种自我肯定的能力，也使它能够摆脱自己沉浸／囚禁于自然世界的状态（所生成的自我关联封闭环路，打断内在世界与外在世界的相互贯穿，以至它无法被追溯性地纳入一种关于新获得功能的生存叙事，尽管它确实能够取得一种第二层次的生存功能）。基因突变、机体与环境的“辩证法”，以及随之而来的机体之力比多—物质根据的崩溃，也许是解释主体性起源所必需的，但它们并不充分。要使充分发展的主体性涌现，自然的崩溃必须悖论性地使自身加倍。

8.3 恐怖、困惑与世界的苏醒

齐泽克将自己的哲学计划置于德国观念论的遗产之中；他通过精神分析重新激活谢林那爆发性的根据的逻辑，试图表明主体并不在绝对者之外。换言之，在齐泽克本体论中，主体的凝视必须被看成物质宇宙终于“获得”了通过内在反映来观看自身的力量：“世界表象的整个领域（把它叫作心灵、精神、语言、意识，或任何你喜欢的媒介）都必须被理解为一个发生在世界自身之内、并属于世界自身的事件。思想根本不与存在对立，它毋宁是存在在其自身内部的复制。”^[271]当自然那稠密、封闭的回路在死亡驱力的冲击下瓦解时，它让位于人类思维的“奇迹”^[272]及其对世界的自由观念化的可能性，而这种思维与观念化是内在于世界的。然而，从单纯存在到思想的这一视差转换时刻，必须被如其所是地看待。在那被遗忘、现象学上不可抵达的时间的远古谱系中，自然体系缓慢而偶然地增加复杂性，最终达到其自创生的顶峰——大脑结构。大脑拥有约一千亿个神经元，总共至少有一百万亿个突触连接，因而突触数量约为我们银河系估计恒星数量的一百倍；它由此无法再按照自身内在的、自我调节的法则把自己维系在一起。其过程在自身迷宫般复杂性所造成的无限压力下扭动，非意图的环路与裂隙逐渐显现，自然无法在自己的产物中找到道路。实体陷入僵局：随着人类复杂的神经元界面涌现，它不再能够成功地把自已设定为一个脆弱的全体，而是破裂成一系列残肢断片；这打开一个空间，经验的封闭环路在其中凭空肯定自身，并进一步从内部侵入、阻碍实体的活动。仿佛一道宇宙闪光，随着神经网络中一次意外的重叠，物质存在忽

然遭遇了被放大到极限的自身内部限度，*世界睁开了眼睛*：随着主体性兴起，世界自身内在逻辑平滑运作中的一个无法解决的故障，似乎把自己设定为故障；世界由此第一次找到与自身保持距离的可能，而这正是自身现象化所必需的距离，其凭借的是一种震撼、一次打击、一种暴力，而世界自己正是它们的责任者。那种把一切淹没于无经验的盲目虚空之中的窒息性内在性，终于被打碎了——然而，当世界终于第一次以主体性的样态睁开眼睛时，它没有欢欣，没有庆祝，也没有因周遭的美而感到被动而感恩的喜悦，没有陶醉于其存在之直接事实所激起的惊奇与赞叹的幸福。它在自身重量之下呜咽，在一个无法忍受的痛苦与灾难性自我分裂的时刻经验自身，听见自己无法成言的哭喊；这是“一种恐怖与困惑的混合”，齐泽克把它与性侵的暴行，以及切尔诺贝利受辐射影响而濒死的儿童的可怕照片相比：

虽然今天“恶”的形象的主要候选者之一是儿童性虐待，但受伤、脆弱的儿童形象之中，仍有某种东西使它感人至难以承受：一个两岁到五岁的孩子，深深受伤，却保持着抗拒的姿态；他的脸和神态仍倔强不屈，尽管几乎已无法阻止泪水涌出——这难道不是绝对者的形象之一吗？人们在这里会想到切尔诺贝利事故后，因暴露于辐射而濒死的儿童照片；或者，另一张同样来自乌克兰、出现在儿童性剥削网站上的照片。

[译注：原引文接下来的局部含有幼儿遭受性侵的露骨细节，以下作非露骨转述，并非逐字翻译。] 照片中的孩子不满四岁，正在遭受性侵。画面的安排似乎刻意借用了与母婴哺乳有关的联想，但孩子脸上的表情显然是恐怖与困惑的混合：孩子无法理解正在发生什么。[273]

世界最初看到的，并非自身令人惊叹的统一与一体性，并非一个自我把握、自我实现的中心那种精神性的充盈，将一切维系在包罗万象的总体之中。它所辨认出的，只有紊乱搏动的狂躁喧嚣，只有因自身肯定性的、自创生的活动衰败或崩塌而产生的、不可克服也无法掌控的混乱。世界的自我觉察，它借助主体性的存在而成为可能的第一人称自我经验，因而也就是一切经验本身，都必然先有这种不可还原、不可逆的自我扰乱；而这种扰乱必须被视为灾难性的。主体性的存在发生基础，是原初丧失的创伤；自然通过彻底崩溃而永远与自身异化（ $N \neq N$ ）。因此，我们必须说，主体悖论性地是那个在自身死亡之后幸存下来的东西，因为“过去那种创伤

性的实体丧失……构成了主体性维度本身”；^[274] 或如谢林自己所说，“痛苦是一切生命中普遍而必然的东西，是通向自由不可避免的过渡点……。它是通向荣耀的道路。”^[275] 但这对齐泽克而言绝不只是修辞：正如他受谢林启发的论证所表明的，如果自由经验、而非一个盲目的经验虚空要成为可能，那么存在的这种诱发精神病的自我扰乱，就是必不可少的理论设定：

我们不能直接从自然过渡到文化。自然中某种东西严重出错了：自然产生了一个非自然的畸形怪物；我主张，我们进行象征化，正是为了应对、驯化这个怪物。以弗洛伊德的 fort/da 游戏为模型：某种东西在原初层面上破裂了（母亲的缺席等等），而象征化则作为一种与这类创伤共处的方式发挥作用。^[276]

简言之，“疯狂”的本体论必然性在于：不可能从沉浸在自然生活世界之中的“动物灵魂”，直接过渡到居住在象征宇宙中的“正常”主体性；二者之间消逝的中介，是彻底撤出现实的“疯狂”姿态，它为现实的象征性重构打开了空间。^[277]

由此意味着，象征界（现实的重构，世界在自身内部的自我复制）无非是试图驯服、文明化存在的内在领域中的这种构成性混乱／疯狂。但必须坚持，这只能在虚拟层面上完成：“‘解决’矛盾的第三个环节，按定义就是‘补具性的’（虚拟的、人造的、象征性的，而非实体性地自然的）。”^[278] 当世界以主体性的样态“感知自身”为与自身失落、无限分裂时（ $N \neq N$ ，即先于先验想象力、并使其成为可能的原初〔本体〕逻辑暴力），它便退入文化，将文化作为一种防御机制，试图扬弃其存在中的裂隙、填补其深处的洞穴，并由此把自己设定为充分发展的主体性。^[279] 简言之，从黑暗到光明的过渡只发生在象征界层面：在实在界中，什么也没有改变，难以管束性（我们与自然的断裂）仍未触动。文化、语言与现象现实的内在疯狂，即它与世界之间那种精神病性的失联，正是齐泽克所说我们遗忘、而且必然必须遗忘的方面；因为，作为反向形成的主体化所必需的、对于现实的先验误认，唯有如此才能成为成功的“补偿”。我们的一切话语、一切“真理”，都不过是精神病院的妄想呓语，没有意识到它们真正起源于主体性的奠基姿态：一次退缩，受到一种残酷创伤的推动——在存在被肢解般的大出血中暴烈地苏醒，那就是终极的本体论灾变。

世界的一切美，只是在遮掩其真正而难以承受的恐怖：“如果我们考虑到自然和精神世界中的许多可怕事物，以及另外许多似乎被一只仁慈之手向我们遮蔽的东西，那么我们便不会怀疑，[自我]端坐于一个恐怖世界之上的宝座。”^[280]就此而言，“‘疯狂’的真正所在……并非‘世界之夜’的纯粹过剩，而是过渡到象征界本身的疯狂，是把象征秩序强加于实在界混乱之上的疯狂。如果疯狂具有构成性，那么每一种意义体系都至少在最低程度上具有偏执妄想性，是‘疯狂的’。”^[281]悖论的是，只有当世界自我揭示的媒介“在其真理没有任何外部支撑”^[282]的情况下运作、永远不触及实在界时，^[283]世界才可能为自身所知——存在才可能在思想内部复制自身。

因此，谢林式的欲望必须被说成是存在退入其夜间的、非实在的自我的开端，也是打开作为症状形成（一种防御）的自我发展所需空间的东西。齐泽克沿着中后期谢林的各种暗示与姿态，抓住关于精神分析的身心失和经验的预示，把其背后的爆发性逻辑带到前台。这使他形成了这样的思想：根据与实存，是一对辩证地不可和解的项；当存在获得概念性的自反性时，二者通过存在的腐蚀性崩塌而涌现。这是理解他的视差本体论如何将唯物主义与自我奠基的观念论结合起来的根本逻辑环节。我们无法抵达主体之外的现实，在原初层面上并不是由于语言的中介过滤器具有某种内部局限；相反，是现实本身使自己无法抵达自身。象征界总已揭示世界的性质，尽管是以一种内在否定的方式：语言的牢笼，我们无法“超越”它、无法把握现实自在的样子，^[284]必然指向那些物质过程，正是它们产生了异化性的语言—概念结构，永久地剥夺了我们与存在的直接关系。精神病不是某个迷失于混乱之中的孤立主体的特征——它是成为主体的过渡仪式；这一点由拉康明确凸显，^[285]也为通过拉康精神分析重读谢林提供了正当性。谢林的《斯图加特私人讲座》（*Stuttgarter Privatvorlesungen*）与《世界时代》第三稿，都在一个关键处包含了对主体性与疯狂之关系、以及疯狂不可还原性的思考，这绝非偶然（前者在讨论灵魂的高级官能时，后者在“过去”卷的结尾）：“因此，知性如果要成为现实的、活的、能动的知性，那么严格说来，它无非就是一种协调起来的疯狂”；^[286]“因为，知性还能在什么之中证明自身，除了应对、治理与调节疯狂？……没有对疯狂的持续唤起，就不会有意识。”^[287]

齐泽克对主体进行形而上学考古，其中难解的悖论在于：唯有通过这场本体论灾变，人类思维真正的“奇迹”^[288]才能涌现。因此，最高者（支撑并创造精神在其辩证创造性中的自主领域的东西）与最低者（存在与自身不可挽回的异化，那种产生非自然过剩的分裂性自我扰乱）之间，存在一种思辨的同一。主体作为由此否定地联结唯物主义与观念论的、不可能的中间者，既不是实在界，也不是象征界：它在辩证上同时与两种样态重合，却又在二者之外，从而使其作为消逝中介的地位无法判定。在二者之中，它都是作为外在者被内在地包含，作为缺席者而在场，作为被排除者而被纳入。因此，主体是无限不重合而矛盾的：它在心灵或身体中都没有位置，只能表现为实体的腐蚀性崩塌（ $N \neq N$ ），或表现为能指之间象征空间转瞬即逝的扭曲（\$）。但这两种痕迹都无法把握其纯粹的本质，因为主体超出了存在的物质崩塌和话语的限度。此外，主体不仅因为与象征界最低限度的不重合而在象征界之外，而且由于它就在象征界的起源处、必须退隐才能让象征界立足，我们甚至需要一种新的语言形式，才能讨论它如何从前逻辑的对抗中发生；因为，就连我们的概念工具内部的不一致，也无法帮助我们说明它的纯粹涌起。主体是“一个不可证明的预设，一个其存在无法被论证、只能通过直接论证之失败来推断的东西”。^[289]因此，我一直在进行的主体形而上学考古，包含着一个必要的思辨性虚构环节，以填补思想如何在存在的平面中产生这一叙事中不可避免的空隙。

然而，在这里，我们遇到了一个重大的方法论困难。借助谢林本体论，对实体如何能够以主体性那种自我隐抹、自我撕裂的样态行动，展开这样一种神话—诗性表述，对熟悉齐泽克所依赖文本的人来说，会立即带来一个问题：《自由论》与《世界时代》展示的是一个四元结构，其中有一个处于根据与实存之动力关系外部的原则，把二者作为兼具两性的对立项，联结在一个绝对无差别的点，即无根据（*Ungrund*）之中。它的概念轮廓对于人类自我意识与文化似乎具有鲜明不同的后果：即人类参与了上帝在创造中寻求自我显现的神学—宇宙发生戏剧；或者换言之，参与了“宇宙（由逻各斯支配、充分构成的现实）从原宇宙的前本体论混沌中涌现”的过程。^[290]按照这一图景，本体论灾变（主体）与其说是灾难性的崩溃，不如说是上帝内在生命中固有否定性的一部分，使祂的人格真正活起来。只有排除一种神智学的自然哲学，认为它不过是这样一种幻觉——存在着

“一个秘密的、不可见的、全能的作用者，在可见的公共权力背后实际‘拉动着提线’……[一个]淫秽的、不可见的权力结构，扮演着拉康意义上的‘大他者的大他者’，扮演着大他者（调节社会生活的象征秩序）一致性的元保证”^[291]——齐泽克才能通过将决断行为，即首次把根据与实存分开的自我之纯粹自我设定，等同于恶与疾病的自我肯定暴力，来奠定他对主体存在发生的解读。因为不存在一个需要与自己相似的存在者、以便通过作为其他者的镜子将自己认作自身的上帝，所以人类主体不可还原的自由，只能被看成对自然相对有序整体的一种本体论上自恋的扰乱：不存在由神圣知性与意志引导的内部目的论，使人参与存在寻求自我揭示的神圣戏剧。自然不是上帝原初的第一次启示，^[292]而是主体性的晦暗基础，是主体通过自因的断裂来反对、并据以界定自身的东西。齐泽克拒绝谢林中后期文本的核心——神智学的无根据——却在其中发现一种被否认的有限性分析的痕迹；这种分析充斥着自我毁灭、自我破坏的倾向，能够在产生一个外密的否定性核心时，悖论性地抹去自身，而这一核心随后又在另一个时刻取得霸权并接管。因此，齐泽克自己的本体论——如同他关于黑格尔的工作一样——必须被理解为这样一种尝试：以精神分析的方式建构谢林思想的无意识真理，展示“他的思想在一个短暂时刻，仿佛闪电般，使某种此前不可见、随后又退入不可见性的东西显现出来”，并展示这一张力如何构成其神智学史诗的核心困难。^[293]那么，是什么推动了齐泽克对谢林式主体的暴烈“重新激活”，又是什么在哲学上为之奠基？为了理解这一点，我们必须探究《世界时代》计划中无所不在的精神分析冲突。

原注

252. Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 22–23.

253. 见 Johnston, *Žižek's Ontology*, pp. 80–92.

254. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 78; and *Less Than Nothing*, p. 331.

255. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 76.

256. Žižek, *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy is Worth Fighting For?* (London: Verso, 2008), pp. 86–89.

257. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 271.

258. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 270.
259. Schelling, *Weltalter III*, p. 232.
260. 见 Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 219–20.
261. Schelling, *Weltalter III*, p. 322.
262. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 24.
263. 或者，正如约翰斯顿简洁地表述的：“自主性的过剩，由他律的亏缺而成为可能。自由从决定论的功能紊乱中涌现。” Žižek's *Ontology*, p. 114.
264. Žižek and Daly, *Conversations with Žižek*, p. 59.
265. Žižek, *The Parallax View*, p. 231.
266. 见第5章与第6章。
267. Žižek, *The Parallax View*, pp. 177–78.
268. Ibid., p. 241.
269. 较为有趣而详尽的讨论，见 *ibid.*, pp. 210–14.
270. Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 22–23.
271. Gabriel and Žižek, “Introduction: A Plea for a Return to Post-Kantian Idealism,” in *Mythology, Madness and Laughter*, p. 3.
272. Žižek and Daly, *Conversations with Žižek*, p. 59.
273. Žižek, *The Parallax View*, p. 73. 奇怪的是，这段文字在法译本中被省略。参见 *La Parallaxe* (Paris: Fayard, 2008)。[译注：本中文初译保留该引文的论证与非露骨内容；其中涉及幼儿性侵的露骨局部已在正文明确标注为非露骨转述，未作逐字翻译。]
274. Žižek, *Living in the End Times*, p. 312.
275. Schelling, *Weltalter III*, p. 335.
276. Žižek and Daly, *Conversations with Žižek*, pp. 64–65.
277. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 35.
278. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 314.
279. Žižek, *Living in the End Times*, p. 398.
280. Schelling, *Weltalter III*, p. 291.
281. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 331.
282. Ibid., p. 77.
283. Ibid., p. 959.
284. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 33.

285. Lacan, "Presentation on Psychic Causality," in *Écrits*, p. 176/144.
286. Schelling, *Stuttgart Seminars*, in *Idealism and the Endgame of Theory*, trans. Thomas Pfau (Albany: SUNY Press, 1994), p. 233.
287. Schelling, *Weltalter III*, pp. 338–39.
288. Žižek and Daly, *Conversations with Žižek*, p. 59.
289. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 730.
290. Ibid., pp. 273ff.
291. Žižek, "The Big Other Doesn't Exist," *Journal of European Psychoanalysis*, Spring–Fall 1997. Retrieved Jan. 7, 2013, from www.lacan.com/zizekother.htm.
292. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 284.
293. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 8.

第9章 无意识决断的深渊

谢林的《世界时代》与作为主体的实体之精神分析恐怖

谢林本人对根据（Grund）的说明具有神智学倾向，这既与拉康的主体相矛盾，也就与德国观念论那种遭到否认却具有奠基作用的基础逻辑

（Grundlogik）相矛盾，因此齐泽克只能通过将谢林的内容“形式化”来重新激活它。通过阐明齐泽克的精神分析方法，我将表明：他之所以能够为如此激烈地改造谢林辩护，是因为他在若干关键概念环节中看到了谢林无法消化与实在界的遭遇。这场令人发狂的斗争，既造成了其中晚期哲学的“失败”，又证明了他作为最伟大的主体性思想家的非凡能力；由此，我们获得了对谢林哲学发展及其与整个德国观念论关系的一种细致而富有争议的解读。此外，重建这一“治疗空间”，不仅将使我们更深入地理解齐泽克方法的系统严密性——与他的批评者希望我们相信的情形相反——也将使我们直面现代性奠基性洞见所具有的精神分析恐怖：主体作为实在界与象征界之间消逝的中介，其本性乃是本体论灾变；同时，我们也将面对这样一种机制：即使最伟大的主体性思想家，在逗留于主体性本质之际，也可能被幻想所诱惑。

9.1 进入虚空：上帝自我分裂的狂乱

在齐泽克那里，黑格尔与谢林的关系之所以含混，源自他对谢林形而上学的批判。尽管齐泽克自己的先验唯物主义建立在这样一个观念上：主体性起源之处出现了本体论灾变——而这一观念很大程度上来自《自由论》

（Freiheitsschrift）和《世界时代》（Weltalter）——他却十分坚决地与这些文本保持距离，即使他同时赞扬谢林深入实在界之前象征材料的卓越能力。^[294]事实上，在《不可分割的剩余》（The Indivisible

Remainder) 中对谢林作出非凡而发人深省的阐释之后, 齐泽克随即论证黑格尔辩证法的优越性。尽管曾经有过“仿佛在一道闪光中”出现的真正突破, [295] 齐泽克仍坚持, 谢林在哲学上不及这位伟大的对手: 他最终未能把握将根据与实存分离这一自我设定行动中蕴含的激进性, 并试图掩盖该行动揭示的存在之不相重合; 他的做法是, 只有在绝对无差别中为二者奠基, 才让它们彼此有别。而正如谢林所言, 这种绝对无差别本身“既不是对立的产物, 也不把对立隐含地包含在自身之内; 相反, 它是一种自成一体的存在, 与一切对立相分离; 一切对立都在它之上破碎, 它无非就是这些对立本身的非存在, 因此, 除无谓词性之外, 它没有任何谓词”。[296] 如此一来, 本体论灾变观念所内含的根据的爆发逻辑便完全丧失了: “从这种既非此也非彼、或者说从这种无差别中, 二重性……立即迸发; 没有无差别, 即没有无根据, 就不会有诸原则的二重性。” [297] 因而, “[谢林的] 绝对者首先是为诸极性对立面的共存提供中性媒介的‘绝对无差别’”, 这些对立面便是实在者与观念者。[298] 于是, 它为逃离作为一种形而上学暴力的自由深渊提供了出路: 作为实在极与观念极之间消逝的中介, 无意识决断这一行动“遭到‘蒙昧主义者’谢林的形式外壳的‘压抑’”, 降为一场将其包摄于内的神智学戏剧中仅仅次要的环节。[299]

在齐泽克看来, 黑格尔在《哲学全书》中阐述的成熟本体论虽然也有类似缺陷, 因为它以一种试图排除精神病性世界之夜的方式, 表述理念向自身的彻底返回, 但黑格尔仍然发展了一种更优越的逻辑, 因为在这套逻辑中, 无须离开根据与实存的内在动力, 去设定某种超越性原则。一切都可以在一种自我毁灭、由否定性造成的内在性层面上完成。黑格尔未能充分以概念表达的是: 在辩证法中, “与”这一范畴本身如何发生变化, 以及这一变化对任何关于世界的形而上学体系所具有的全部含义。通过根据与实存的悖论性同一化, “与”在本质上变成了同义反复; [300] 这不仅使根据与实存不再是凭借奠基于其自身运动之外的某物、而彼此并列存在的单纯对立项, 也排除了任何自我总体化活动的可能。在辩证法的逻辑过程中, 第三项就是第二项——后者被理解为铭刻于第一项之中的否定性或内在界限——但前提是第二项通过将自身确立为自身, 成功地接管、篡夺了运动由之开始的原初位置。也就是说, 从第二项到第三项的过渡, 是第一

环节内部一种外密性的涌现：它取得自身的所有权，并通过一次起义占据曾将它拒之门外的原初位置，从而使第一环节与自身不相重合，因此成为非全体。用实体与主体的术语来说，这意味着：“这一颠倒本身就是主体的定义：‘主体’这一名称指的是自我性原则；它使实体性的整体从属于自身，而它原本只是这个整体的一个特殊环节。”^[301]内容层面上并无任何变化：它表达的是一种纯粹形式的自我关系性，从绝对者与自身的激进不相重合中诞生；这种自我诞生，从一个不可预见的、自我设定的活动区域之内，以不可预料的方式重新设置绝对者的逻辑构造。从（i）直接性→（ii）否定→（iii）否定之否定的辩证运动，优于谢林式形而上学叙事，因为根本不存在真正返回第一项的运动；一切都发生在一个自我抹除却富有生产力的内在场域之中。起点与终点不相重合，因为第一环节内部涌现出不可还原地不同的东西——否定性如今成了同一性的基础——即一种具有一定概念性自我反思能力的“脱节”精神。换言之，“与”这一范畴所指示的同义反复，其实揭示了一种几乎胀破接缝的一元论：说根据与实存同一，就是说根据只有在抹除了自身、从舞台上撤退的情况下，才能达到实存，才能以实存的方式存续。它恰恰通过确立自身与实存的差异，使自身与后者同一；而由于不存在外部，这种差异在某个层面上始终是一种自我差异、一种自我破坏。^[302]我们遇到了一种“自我封闭”的内在性，它产生出一种超越性；后者以包含／排除、内部／外部、在场／缺席这一双重特征的悖论方式，存续于它最深的核心之中——这些恰是拉康描述实在界时的典型特征；但此种存续的方式，又使被排除者、外在者和缺席者能够支配它所从中涌现的那个东西。否定性意味着实体的不可分割性及其力量从内部被击碎，因为实体遭到自身寄生物的殖民，正如疯子被自身的幻觉所恐吓；但这里还有一个额外结果：为了解释现实固有的动力，我们无须设定一种“原初健康”的状态，并认为否定者那吞噬一切的躁动不适用于该状态。

由于谢林中晚期思想的神智学结构，齐泽克在发展自身形而上学时对根据（Grund）和决断（Entscheidung）等概念的挪用，使他处于微妙境地。齐泽克把谢林哲学分为三个彼此有别且不可调和的阶段，并在现存《世界时代》的三份草稿中发现了相应表现，这又使问题更加复杂。^[303]谢林大体对应其准斯宾诺莎式的绝对无差别哲学，在其中，自由完全从属

于存在的肯定秩序。在第一稿中，自由被阐释为实体内在展开中必然性的一种逻辑方式；它被包摄于实体的理性结构与秩序的自我协调式发生过程之中。在《世界时代》第二稿以及《自由论》的谢林₂那里，问题出现了有趣的转折：他开始追问物质性存在自身的收缩如何成为可能。通过把收缩行动理解为归根到底是自由的、自我设定的，谢林在这里能够把收缩意志（“否”）与扩张意志（“是”）理解为同一的，因而是内在于自由动力的。这使他的思想接近黑格尔辩证法，并确立了他在德国观念论无意识的基础逻辑中作为最后一步的位置；这一谱系以精神分析的出现为顶点。齐泽克认为，这一短暂的突破时期，很快就被神话哲学和启示哲学的谢林₃抛在身后：我们看到谢林返回了前现代的“本质主义”。齐泽克声称，这种回归的痕迹在《世界时代》第三稿中就已有所暗示；在那里，谢林设定了另一综合原则，它外在于收缩与扩张的运动，自由与决定论在这一原则中被奠基为对立项。

正是由于这些倾向，齐泽克才在《不可分割的剩余》第二章中如此迅速地改变语调；这些倾向也解释了为什么他通过将谢林既称作当代有限性哲学之父、也同样称作“新时代蒙昧主义”之父，来限定谢林哲学的革命性。^[304]然而，这种着重点的转移虽然符合他对谢林的总体解释，却也同时含混不清，因为齐泽克既未区分自己正在反对哪个谢林，也未论证他如何能够把《世界时代》第二稿理解为谢林思想中一次短暂的断裂，一次“在自由方向上走得最远”的断裂。^[305]齐泽克认为，自由存在的唯一方式，是通过存在的腐蚀性坍塌所打开的空间；黑格尔本体论与谢林逻辑虽然各自以重要方式遭遇了这一洞见，却又各以自己的方式未能正视它。^[306]既然如此，齐泽克究竟怎样才能从第二稿中重新取得这一概念，却不陷入谢林思想自身的陷阱？毕竟，即使按照齐泽克自己的呈现，这一概念也显然违背谢林思想的字面及精神。他又如何能够坚持，《世界时代》和《自由论》是整个传统中对主体性可怕起源及其形而上学含义最持久的正面交锋，并认为它们最深入地穿透了我思的“倒错”内核——自现代性的奠基姿态以来，这一内核便一直潜伏在我思之中？

谢林中晚期著作尤其吸引齐泽克之处，是其狂乱而不确定的性质。尽管它充满强烈而无法控制的激情，尽管它有着狂热的倾泻，却始终没能真正起步。谢林的巨著《世界时代》始终未能完成。这在他漫长的哲学生涯中虽

不算异数——其全部著作中遍布匆匆写成的体系草图，以及对从未问世的未来著述的暗示——但这一时期仍浸透着无可否认的踌躇。在慕尼黑图书馆发现的那一箱《世界时代》第一卷的流产草稿，便足以说明这部作品以其他作品不曾有过的方式和强度纠缠着谢林。这些手稿原本有十二种以上不同版本，但由于盟军轰炸之后席卷城市的火灾，如今仅剩三种。另一个证据是，1809年的《自由论》之后，他不再出版其他重要著作，并且很大程度上退出了德国思想界——他曾是那里冉冉升起的新星。除了零星的讲演，例如1827年和1833年关于《世界时代体系》（System der Weltalter）的课程，他一直到1841年受召赴柏林，才持续而有力地重返公众视野。那时，距黑格尔英年早逝已有十年，谢林接任他的教席，向数十年来热切等待他打破沉默的听众——其中包括恩格斯和克尔凯郭尔——讲授神话哲学与启示哲学；黑格尔主义命运的不确定，更加增强了人们对最终重现的期待。但是，最初挤满了兴奋、热情、急于聆听黑格尔昔日对手之言的哲学学生的讲堂（Hörsäle），很快就在极度失望中变得空荡，只留下少数忠实学生，其中包括费希特之子伊曼努尔·赫尔曼·冯·费希特。

然而，究竟是什么解释了谢林事业的突然转向，解释了他何以失去出版、参与对话、把哲学传播到曾热情欢迎它的欧洲大地上的欲望？杰森·沃思（Jason Wirth）提示了一种每个了解谢林生平的人都会想到的解释：

然而，1809年标志着谢林出版热情的转折。此前，黑格尔已不公正地把智性直观斥为“一切牛都是黑色的黑夜”，使谢林声誉受损。……不过，更严重的是，谢林的妻子卡罗琳身患重病。《自由论》发表于1809年5月，将疾病与恶相类比——疾病之于存在，如同恶之于人的存在——读到这里，很难不想到卡罗琳。谢林在论著中说，“笼罩整个自然界的忧郁 [Schwermut] 之幕，是一切生命深沉而不可摧毁的忧郁。”卡罗琳于1809年9月7日去世。谢林悲痛欲绝。在她去世不到一个月后写的信中，他说：“我现在需要的朋友，必须熟悉痛苦的真正严肃性，并感到灵魂唯一正确且幸福 [glücklich] 的状态，就是那种一切尘世痛苦皆浸没其中的神圣哀伤 [Traurigkeit]。”一年之后，谢林开始撰写《世界时代》（Die Weltalter），这是一首哲学诗，论述上帝内部——即整个存在自身内部——诞生与死亡、痛苦与欢乐、喜剧与悲剧的旋转运动。^[307]

齐泽克使我们能够对这一谜题提出一种新颖、有趣而富有争议的解釋。如果我们跟随并重建他隐含的方法论，就会发现他拒绝这样一种说法：谢林的“退却”是由他挚爱且伟大的缪斯卡罗琳在1809年《自由论》出版前夕的悲剧性去世所促成〔译者注：原文此处说“出版前夕”，但紧邻的前引文注明该书于1809年5月出版、卡罗琳于同年9月7日去世，前后时间次序不一致；此处保留原文表述〕；他也拒绝认为，这是黑格尔体系压倒性的影响所造成，尽管这一影响同样可以被看成使谢林陷入哲学和生存双重瘫痪的原因。齐泽克邀请我们论证的是：如果考察《世界时代》诸草稿自身的结构，我们就会遭遇一场诡异的写作斗争，它揭示了这些文本所见证、所试图呈现、却最终未能呈现之物中的某种原初因素。这种痛苦的不安，不能被还原为单纯的个人不满，仿佛谢林有意识地认识到其“巨著”永远无法与黑格尔逻辑学抗衡；它也不能归结为某种个人创伤，仿佛创伤以吞噬一切的忧郁开始遮蔽谢林的哲学能力，使这几年间的世界成为苦涩灰暗无尽重复的折磨。相反，它提供了一把钥匙，使我们理解在谢林思想中发挥作用的、德国观念论自我展开的历史辩证的〔拉康意义上的〕原因；这一原因最终将谢林思想划分为齐泽克所描述的三个不同阶段，并在破碎的第二阶段确立其真正伟大之处。借此，我们可以打开一个正当空间，重新激活这一思想，并让它正视那些凭自身力量未能正视的东西。

在黑格尔于《精神现象学》中批判谢林的绝对无差别之后，^[308] 谢林认识到黑格尔辩证法的力量，不得不重新思考其思想的哲学基础，重新思考它如何平衡先验观念论与有机的自然哲学，以便同时抵御在他看来由黑格尔哲学构成的威胁。他运用自身的才能，阐述时间性与有限性的涌现，从而避免把人的自由幽闭式地包摄于绝对者的自我中介之中。他认为，黑格尔只能表明事物的概念必然性，却永远不能表明其赤裸的现实性，于是展开关于世界创造的神智学探究，企图不仅挑战、最好还能一举击毙这位从昔日好友变成对手的哲学。然而，谢林的中晚期哲学并非仅仅是一段神的宇宙发生论历险，讲述神性存在不懈寻求自我启示时的盛衰变幻。谢林遵循类比推理，并发现了这样一种结构上的平行：上帝通过说出圣言成为完整人格，与自我体验从先于它的永恒黑暗中诞生，具有相同结构。^[309] 于是，他的哲学同时在神的宇宙论与元心理学两个层面发挥作用，并使他能够在《自由论》结尾声称：我们“确立了第一个清晰的人格概念”。^[310]

这种哲学假定，我们能够通过审慎而有方法指导的内省，从最低者走向最高者，从已知者走向未知者，因为“对我们来说，存在一个时代体系……人的体系不过是它的摹本，是它在较狭窄领域内的重复”。^[311]

谢林试图描述有限性如何从永恒中涌现、人的主体性如何从自然中产生，其最引人入胜之处在于：这个计划的现存草稿都明显表现出概念上的不安，每一稿都围绕一个不可克服的僵局徘徊，这个僵局位于从过去到现在的运动之中，即神的主体与人的主体如何能够从先于它们的非经验性虚空中涌现。谢林始终无法以一种使自己安心的方式，充分解释齐泽克所谓“对称性的破缺”、上帝对有限性的收缩，以及与此相关的自由而能够决断的存在者（主体）的涌现，究竟意味着什么。在第一稿中，自由的深渊出于必然性而收缩出物质性，于是神的自由与人的自由都被包摄于实体的自我展开之中；第二稿则宣称，收缩自身就是一个自由行动、一种自我设定。这不仅使“是”与“否”这两个对立原则在自由的内在动力中成为同一，而且——更加令人不安的是——使其与疾病及恶形成结构上的同构：它们都是从内部对既定秩序和整体所作的不可预料的否定性颠倒。第三稿只是使画面更加复杂，因为它既脱离第一稿的“斯宾诺莎式”决定论及其封闭体系性，也脱离第二稿所宣示的、具有潜在不安含义的激进自由哲学。通过把这两个极性原则综合于神性本体内的一个形而上学同时性之点——即二者作为雌雄同体的一对安居其中的无根据（Ungrund）——创造主上帝的人格自由不再在逻辑上依赖神性存在中的某个癌变环节，不再依赖那个扰乱永恒幸福喜乐的环节；同样，主体性也不再由扰乱实体平静顺滑之物所使之成为可能。

这些出现在探究最基础层面上的概念差异，以意味深长的方式回响于每一稿的三个阶段的整个运动之中：

1. 人的自由实际上不仅仅是对盲目〔斯宾诺莎式〕因果性的误认，以至于人的辩证时间性的运动成了幻觉，因为一切都共同在场于体系自我协调的共时性之中——这里我们看到谢林试图以新形式重新表述旧思想——而且，就连收缩有限性的行动也是必然的，因此它不可能不发生；它“以一种绝对直接、‘盲目’、未经反思、无从解释的方式”源自“原初自由”。^[312]

2. 上帝中有限性的事实、或者人之中自由的事实，宣告共时性的实体不可能是吞噬一切的总体，而必须是一种彻头彻尾受脆弱性和不一致性困扰的、开放的非全体。上帝中有限存在的自我设定，不仅排除了把它封闭于总体化整体之内的一切企图，甚至在神的知性自身内部也如此，因为自我设定被等同于绝对自我确立；而且，更具破坏性的是，上帝作为人格存在者从其收缩的物质性根据中涌现，本身是不确定的，因为没有任何保证，能够确保祂通过说出圣言而实现自身；这不同于第一稿，在那里，它是神的实体无限自我展开的一部分。

3. 第二种立场的棘手后果被排除了：上帝作为一个存在者的自由实存，通过一个更高综合原则中自由与决定论的辩证同时性，而被预先决定并获得保证。由此，世界的创造成了一个绝对偶然的行动，它来自一种意志的任意性，表达上帝作为爱的本质；这样，神性存在便成为自我维持的整体，而非结局不可预见、动荡不休的戏剧。在这个意义上，第三稿象征着从第二稿的一种退却；甚至可以说，这是一种〔无意识的〕尝试，旨在把自己从其自由哲学令人创伤而恐惧的含义中拯救出来。自发性的真正基础，对谢林而言仿佛太难承受——他不得不后退。

《世界时代》的现存草稿不仅见证了一种不容调和的紧张：围绕不可消化的内核不断循环，无论就人格上帝还是就意识与其根据的永恒黑暗的关系而言，都是如此；而且，似乎谢林本人的哲学生涯也只有在切断、压抑与实在界的这场遭遇之后，才能继续下去。在转向神话哲学的谢林₃时——

《世界时代》第三稿中已暗示这一转向——我们能够瞥见他第二稿所释放的自由之深渊式基础、即纯粹自我设定面前退缩。这正如黑格尔后来放弃早期的实在哲学（Realphilosophie），转而接受令人慰藉的三元辩证法一样：黑格尔试图把绝对者从永远无法愈合的分裂创伤中拯救出来，而这里的谢林则试图把上帝与自然的本质，从有限性与否定性的自我确立最终造成的驱力僵局中拯救出来；他是在第二稿的潜能学说

（Potenzenlehre）中偶然撞见这一自我确立的，而它已经隐含于《自由论》中根据的爆发逻辑之内。在二人那里，都存在从被划杠的有机整体观念、从非全体形而上学面前退却的企图；而自由哲学强迫我们接受的恰恰就是这一观念，我们在康德那里已能看到其最初轮廓。这证实了齐泽克的论点：黑格尔和谢林都压抑了德国观念论未经承认的真相，即它的基础逻

辑。〔313〕第三稿把神性本体称为召唤驱力之盲目旋转运动的超实存者

（das Überexistierende），力图把现实从其在有限性收缩中遭遇的不可救赎的冲突中拯救出来：有限性的收缩不再是自由从其深渊式永恒中的潜在性向现实化运动时，绝对自我设定的环节；现在，在某种强意义上，上帝先于祂实存的根据，从而确保祂不受那种因光依赖于黑暗而宣告的自我不相重合的侵害：存在“一种在安全距离之外进行的活动”。〔314〕在晚期神话哲学中，这一点更加明显：整个理论大厦建立在上帝的“是什么”

（Was）与“实存之事实”（Daß）的区分之上。“实存之事实”超越于诸潜能（Potenzen）的流变，不仅使后者的有限性对抗中内含一种隐含却自我展开的目的论运动，使某些阶段贯穿自然、继而贯穿人类历史而展开，最终为上帝的终极启示铺平道路；它还使任何本体论混乱的表象，都变成否定哲学演绎出的自我协调图式所产生的单纯“知觉幻觉”——用齐泽克的话说，这就是谢林退回前现代本质主义。作为否定哲学的补充，谢林构想了一种肯定哲学，其主要任务之一就是在自然与历史中发现并阐释这些阶段；也就是说，“作为某种‘先验经验论’发挥作用，并在实际生活中‘检验’理性建构的真理”。〔315〕这样，第二稿尤其揭示的、现实核心中躁动不休的否定性，就在绝对者自我发展的奇观中被降为上帝计划的次要特征，被削弱为趋向启示的总体宇宙之舞中一个短暂阶段。绝对者一旦意愿自我显露，就渴望实现它，因此，受造物中的一切都向它运动，即使对此毫不知情。在这里，自然不可预测的灾变性及其广泛的杀戮与灭绝，〔316〕不再表明总体化原则的缺失；而且，人被剥夺了在神性存在之戏剧中成为自主作者的权利，降为单纯的演员或傀儡，遵照诸潜能自身结构给定的预先写好的剧本〔目的，telos〕表演，只为给居于遥远、冰冷的神圣永恒王国中的作者带来快乐。毕竟，上帝的非理性“实存之事实”与上帝的“是什么”有别，并存在于后者之上、之外。然而，在从谢林₂向谢林₃的运动中，我们不应只注意到：后一阶段绝不容纳我们一直使用的严格技术意义上的主体性。更能揭示问题的是，谢林₃多么关切将上帝确立为对我们、也对上帝自己保证自然和历史一致性与内在连贯性的存在者——这种一致性此前已遭危及。秩序的不一致与脆弱已然迫使我们面对，但他却狂热而执着地试图证明，实在界中存在大他者的大他者。谢林思想的第三阶段，不过是针对其激进自由哲学的一种反向形成。

齐泽克断然拒绝神智学，认为它归根到底无非是象征界生成的一种神话诗学；撇开其谢林解读可能具有的神学含义——这些含义值得另行评估——齐泽克笔下的谢林，在狂热地试图发展一套足以对抗黑格尔绝对观念论的哲学纲领时，所发掘的是绝对者的非全体性质。他试图说明有限性的涌现，并受到炼金术式直觉的驱使：最高者与最低者之间、上帝的自我诞生与主体在自由中的自因诞生之间，存在同一性。他深入人类自我由之诞生的黑夜场所，体验到肯定性存在无法为自身奠基的恐怖，体验到它“撕裂自身的狂怒”（sich selbst zerreiende Wut）；这种狂怒通过在实在界及其盛衰内部，为自由的自我确立打开可能性，充当自然与文化之间消逝的中介。这不仅按定义阻止了《世界时代》计划的完成，因为它排除了第三时代即未来所允诺的任何和解可能：在那里，根据与实存将在救赎中达成和解，而那不过是建立起一种类似黑格尔成熟体系的三元辩证法；它也使谢林哲学停滞，因为它遭遇了主体性分裂本性所揭示的形而上学含义。谢林始终只成功完成了其神话诗学的世界时代之第一部分、预备性部分，即对永恒过去的描述，而永远无法向前推进；正是这一点，使他逐渐从公众眼中消失。他曾经是明星，是世界所见最伟大思想运动之一的领袖，却因为过于接近其真正而恐怖的核心而隐退。

9.2 谢林之中超出谢林自身的东西——齐泽克

谢林未能完成《世界时代》，并非因为缺少概念上的才能，也非因为某场翻天覆地的生存斗争：它来自与实在界的一次遭遇，而这次遭遇具有哲学意义。由于在它的象征空间之内，有一个不可消化的内核正将其撕裂，它的话语便遍布令人痛苦的紧张。谢林无法把这次遭遇完全象征化，于是

《世界时代》坍塌了，只有借助一种无意识的否认才得以自救；这种否认采取的形式，就是坚持大他者的大他者的存在。因此，必须从精神分析角度阐释它，使其真理或原因最终能够被整合进它的象征空间，并牢固确立其作为德国观念论之奠基性基础逻辑的最后一步的地位。如果能够做到这一点，我们就有权追溯地说，谢林的计划“走向根据／毁灭”

（zugrunde gehen），不仅是纯粹否定性的崩溃，也为新开端的可能开启提供了条件——这是德语这一表达的双重意涵。《世界时代》的失败、其未完成的事实，结果却是人类理性的胜利：^[317] 它表面的局限——写作

的狂热、概念躁动所带来的不一致——其实表达了一种深层的本体论和形而上学直觉，我们可从其话语的缝隙中窥见它。齐泽克的主张是：如果我们穿过作品核心的否定性规定，那么我们所见证的与自身不相重合的自在者，就能够成为自为者。

齐泽克在《世界时代》中察觉到的“胜利”，在于它指向意识诞生之下的哲学逻辑，以及这一逻辑更广泛的形而上学含义。《世界时代》计划的怪异与晦密，并非因为它与现代传统脱节，而是因为它过于接近这一传统被否认的本质。读到“谢林宏伟的‘瓦格纳式’上帝图景：上帝处于无尽的‘痛苦中的快乐’之中，受折磨、与自身搏斗，陷于难以忍受的焦虑；一个‘精神病性’的疯狂上帝的图景”时，^[318] 那震撼身体、令人焦虑的回响之所以难以承受，是因为它使我们接近的不仅是我们作为主体而存在的内核，也是整个世界的本性。按照拉康依据古希腊语词源赋予该词的意义，阅读这些草稿的体验严格说来是“创伤性”的：它们带来一种毁灭性的遭遇，使我们人格的象征支撑遭到“创伤”或“刺穿”，在这一过程中，我们身份的连贯性一旦遭遇其真相，就被撕成碎片。^[319] 这一效果有两个方面。首先，无论是谢林无法完成计划、那一堆遗失的手稿，还是随后为了继续哲学生涯而不得不“发明”一个解决方案，以及哲学界整体对它的忽视，都可以被视为从我们存在的实在界面前退缩；这实在界最终在他的文本中被明确揭示出来。因此，正是谢林在试图以唯物主义对黑格尔的“泛逻辑主义”作致命回应时，比现代传统的所有其他代表更充分地体验到“现实不可理解的基础”：那个神秘的X，永远纠缠着先验构成的现实[实在界作为象征界中的“扭结”]，先于它[实在界作为因语言而丧失的前象征直接性]，并以某种方式规定它的可能性[实在界(R)作为自我扰乱的实体($N \neq N$)，其自我撕裂为自由经验创造空间]。为了阐明自由的不可还原性，谢林一头扎进主体性的悖论特征之中：不仅扎进我们必须设定为先于现象现实与文化涌现的、去自然化的难以管束性——一个混沌、异质力量沸腾的熔炉，它首先使无限退入世界的夜间非现实自我的姿态成为可能——而且扎进后者作为绝对自我设定行动所具有的含混性本身。其次，齐泽克使我们得以构建的这一德国观念论叙事，其独创性在于它隐含着如下主张：《世界时代》就是现代性的那个文本，而其未完成、碎片化与不受欢迎，具有丰富的哲学意义，甚至可能是对其真理的必

然反应。这不仅有助于在谢林长期被黑格尔遮蔽之后，将他提升到哲学史上应有的位置；而且更重要的是，它要求我们承认自身存在的另一些成分，这些成分可能更难承受，甚至连其最伟大的理论家之一也难以承受。

齐泽克关于谢林的著述，对于理解其整体哲学至关重要；不仅因为它为我们提供了证明他对现代哲学传统的解读具有连贯性所需的资源，也因为它使我们能够展示，其表面上的异端立场内含着何等深刻的哲学审查与方法论严谨性。如果现代传统对主体性的说明，其自我发展确实以一种退缩为特征，即从我思自我设定核心中的先验唯物主义视差本体论面前退缩——在其整个历史中，我们都能在象征空间的否定性扭曲中看到这种退缩的痕迹——那么，只有重建他将谢林视为德国观念论顶点的精神分析解释，我们才能真正论证和评估这一主张。虽然这种从创伤性实在界面前的退缩，或许已显现在笛卡尔把主体物化为思维之物中，显现在康德试图把“这个思维着的我、他或它（这个物）”本体论化之中，或者更鲜明地显现在康德无力深入难以管束性与魔鬼式的恶的晦暗基础中，也显现在黑格尔成熟体系对世界之夜之疯狂的掩盖中，但只有借助谢林，齐泽克才能追溯地设定一种自我展开、被否认的知识：它沿着传统的轨迹不断深化，并最终在精神分析中达到顶点。^[320]不过，谢林之所以成为这一持续退缩中的重要例外，是因为他能够——在相对短暂的一段时期内——完全沉入主体性真正起源的狂乱、恐怖与群魔乱舞之中，由此揭示先于他的现代主体哲学所潜藏的全部基础逻辑；只有精神分析对无意识及死亡驱力（Todestrieb）的主题化，才超越了这一点。他自身对这一洞见的背离，以及遍布其文本的各种不一致，都必须被视为一种更广泛倾向的症状：这一运动内部——以及人类一般——面对自己无法整合、而实在界却试图强加于我们的精神分析真理时，便会发展防御机制。如果谢林自身的退缩、即回到前现代本质主义的退缩如此剧烈，那是因为他最强烈地体验了主体性之形而上学含义的恐怖，因此需要比其他人更激进的防御机制。“《世界时代》恰恰在其失败中，可以说是德国观念论的最高点，同时也是向一个未知领域的突破；这一领域的轮廓，只有在德国观念论之后才变得清晰。”^[321]

因此，齐泽克不仅把自己的哲学理解为使德国观念论传统重新激活的尝试，也理解为对这一传统自身展开的内在参与。他把自己的计划看成：通过临床式地处理他所察觉的内在紧张，重新调节该传统的表层逻辑，从而

建构一直作为其无意识真理的、自我抹除的先验唯物主义。^[322]他并非仅仅进行一种诠释学的重新发掘，而是更进一步，把这些观念推进到他所谓的辩证“完成”；传统自身却一直阻碍它们达到那里。对齐泽克而言，拉康给予了我们“修复”这些基本概念所需的方法论工具，但这远不只是把精神分析概念应用于哲学史中的各类文本。这一方法更具挑衅性。谢林中晚期思想是德国观念论的顶点；通过在其关键文本之内开启一种治疗空间，齐泽克哲学所下的赌注是：只要向这些文本自身的内在运动敞开，就能揭示谢林之中超出谢林自身的东西——深嵌其精神与灵魂之中的外密的、创伤性核心。谢林曾从它面前撤退，陷入哲学“瘫痪”；而齐泽克通过整合「建构」《世界时代》第二稿原本不可消化的理论潜能及令人不安的形而上学后果，使它显现。因此，齐泽克与作为德国观念论终点的谢林的关系，在结构上与拉康和弗洛伊德的关系相同。正如米勒所说：

《精神分析的四个基本概念》（The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis）看起来是对弗洛伊德的致敬，因为这四个概念直接取自他的著作。正如拉康当时将自己的机构称为“弗洛伊德学派”，他在研讨班中使用“弗洛伊德概念”这一术语，也只是为了证明自己并非异议者。但在这份“致敬”之中，他试图超越弗洛伊德。不是把弗洛伊德抛在身后的超越，而是一种仍然处于弗洛伊德之内的超越。拉康在弗洛伊德著作中寻找弗洛伊德自己未曾意识到的东西。我们可以称其为“外密”的东西，因为它如此亲密，以至于弗洛伊德自己没有意识到它。它如此亲密，以至于这种亲密性乃是外密的。它是一种内在的超越。^[323]

但既然谢林本人曾竭力抵抗这一点，齐泽克又如何能够完成这一壮举？

9.3 创造的神话诗学与幻想的诱惑之手

答案就在第二稿中：齐泽克在那里发现了一种鲜明的黑格尔式结构，使得他对文本作元心理学解读，从而避免其深层本体论屈从于他所拒绝、并认为与德国观念论无意识的基础逻辑相对立的哲学承诺。谢林在与他所理解的黑格尔逻辑的局限和威胁作斗争时，最终只是将其倒错的真理进一步激进化，却无法控制自己释放出来的怪物。谢林提出一种惊人的自由哲学之后，立刻从其含义面前退缩，设定了一项中介原则：根据与实存共同奠

基于《自由论》中所谓的无根据（Ungrund），因而能够中性地共存；无根据自身没有根据，因此既先于二者，也既不是此者、也不是彼者。谢林在这里把将根据与实存分离的无意识决断（Entscheidung）之自由，理解为返回一切现实的原初起源、即自由的深渊本身，所以其概念大厦呈现出一种四元结构；这一结构在他的思想中主要通过对雅各布·波墨

（Jakob Böhme）与弗朗茨·巴德尔（Franz Baader）等思想家的体系化和重新概念化而得到表述，于是，他得以绕过把自由理解为纯粹自我确立之癌变式涌起的含义。但是，第二稿把自由呈现为一种自我设定活动，使根据〔收缩意志、“否”〕与实存〔扩张意志、“是”〕成为同一；正因为如此，齐泽克抓住了谢林文本中这个小小的“失误”，从这一话语上的不一致中看到一种可能：借助他发现其中起作用的黑格尔逻辑痕迹，清除一切外加的神智学承诺，使作品的概念运动得到“净化”和“形式化”。正是在这个意义上，齐泽克的哲学是谢林本体论与黑格尔式不和解的四重辩证法的混合体。

对齐泽克而言，黑格尔是更优越的逻辑学家，因为他不必在根据与实存的内在动力之外设定中介原则。回到一种“原初”健康状态是不可能的，甚至这种状态最初存在过也不可能；自由深渊独立于双重原则的对抗这一观念，正是这种健康状态的典型形式，因为没有任何东西不是总已经屈从于否定者的不安。教科书式黑格尔主义把逻辑的第三环节呈现为先前两个不相容的概念两极的综合：取消各自所含的谬误，保存各自所含的真理，进而将它们带入更高、更全面的辩证立场——这是对“扬弃”

（Aufhebung）一词歧义性的平庸解读。齐泽克却认为，这种图景错过了从一个阶段向另一个阶段运动时真正出现的哲学创新。^[324]第三环节自身只是第二环节，只不过它通过将自身设定为自身，霸权式地篡夺了第一环节的位置。从某种意义上说，这仅仅是对第一环节逻辑场域之内在性中业已存在的断裂的放大；这种放大从内部摧毁它的统治，却从未离开它的范围。从（i）直接性→（ii）否定→（iii）否定之否定的辩证运动，之所以更优越，不仅因为不存在返回第一项的运动——某种不可还原地不同、在运作上全新的东西涌现出来，借自我设定不可逆转地重组整个〔本体〕逻辑装置——而且因为无须在否定性的自我运动之外另设某物，便能解释整个逻辑过程：“因此，并不存在否定性向肯定性伟大的颠倒——唯一的伟

大就是‘否定性’自身。”^[325]换言之，第二项的否定性完全铭刻于第一项内部，作为某种紧张或矛盾从它封闭的直接性中生起；就此而言，它并不与第一项分离或有别，因为除了第一项的辩证层域之外，别无其他。然而，第二项呈现为一种内在界限〔它自身并无自己的实体〕，因此按定义就与第一项及其运作原则不相重合；于是，在同一时刻，它又与第一项具有最小程度的区别，进而在该场域逻辑上的自我封闭中产生裂隙。这一运动使整个秩序变得不一致而不安，并由此为改变的可能性打开一个立足点。^[326]对黑格尔而言，正是这一实在的内在界限、这一不可消化的内核所形成的僵局，最终为一切辩证变化提供跳板，因为它为新秩序不可预测的自我奠基创造必要空间；但它自身只有在第三项凭借追溯性设定前提

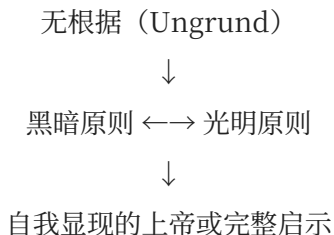
（Setzung der Voraussetzungen）的悖论因果性，推翻第一项的优先地位之后，才变得明确。这里存在某种内部寄生的逻辑，使整个辩证框架重新总体化；因此，我们所看到的不是回到第一项，而是一个起初从属的环节，借助否定性不可预见的破坏力量，把自己的发生条件降为自己从属的环节；此刻，否定性登上最高位置。^[327]

随着第三项的自我设定——第二项设定自身、把自身计入，通过自我加倍使自身成为第三项——否定性终于完全“活了过来”。但这一过程同时意味着，它作为纯粹否定的实在界限、在前一阶段的盛衰中所经历的黑暗前史，必然从视野中消失，因为其自我设定的偶然性已在内在层面被克服了。它通过将自身确立为最高范畴，对所处的〔本体〕逻辑场域作出剧烈重调，像惯于脱罪的老练罪犯那样掩盖自身行迹；然而即便如此，它也同时为一种新的〔相对封闭的〕直接性搭好舞台，从而为新的、不可预见的辩证变化打开可能。但我们必须认识到，这种自我设定总是来得太迟：它的涌起或许把自身设定为运动逻辑开端处的必然，或许把自身变成首要原则，变成运动一直趋向的东西，但这一切只能在事后才显现，因而受到一种毁灭性的迟来性的困扰。无法从概念上推导自我设定行动，因为它既然是自由的，就不可能预定其到来，甚至不可能意识到它究竟可能发生。^[328]第三环节特有的颠倒降临于存在，因为“每一次辩证过渡或颠倒，都是新形态从无中（ex nihilo）涌现的过渡”。^[329]在辩证运动的必然性中，我们常常忽视、而且甚至被它遮蔽的事实是：其自我展开的每次运动，实际上都由否定性引发的一系列偶然行动构成；这些偶然性只有通

过使自身成为必然，才追溯地获得必然性的地位。^[330]从紧张到胜利的过渡，从未在本体论上获得保证——而恰恰是否定性之不安所固有的这种含混性，构成了《世界时代》的实在界。如果说黑格尔在《逻辑学》中以原初的纯粹形式，对前者作出了最深刻的哲学表述，那么，谢林则是第一个遭遇其全部形而上学含义的人〔我们还会回到这一点〕。^[331]此外，这也让我们能够解释，为什么黑格尔虽已掌握如此精细的说明，解释存在如何从内部进行一种形而上学上偶然的追溯性重组，却仍可能在成熟思想中对逻辑、自然与精神之三元关系的思考处戛然而止。虽然《逻辑学》所描述的内在运动，完美表达了《实在哲学》之世界之夜中已暗示的四重辩证法，但问题在于：它所描述的范畴，如同拉康的数学式（mathemes），并不提供任何意义视域。因此，它们必须由自然哲学和精神哲学的“具体”象征内容来补充；这样就创造出一个空间，使黑格尔能够通过幻想，从他关于主体是存在中自我设立的裂隙这一突破性洞见，以及它对于理解自我和世界的严酷后果面前退缩。这也解释了《世界时代》为何对于把握主体性作为一种偶然的、改变世界的事件的真正重要性如此关键：它给予我们的神话诗学内容，比黑格尔对各门特殊科学的说明更接近问题本身；后者反倒遮蔽了它〔正如今天许多经验性说明在面对观念者从实在者中爆发出来时仍然所做的那样〕。

齐泽克在这里直接面对的问题是：谢林所有中晚期著作，都将自身呈现为神谱、为上帝诞生的说明，并建立在四元结构这一反辩证结构之上。在其中，最后的运动并非表达某种从体系内部内在涌现的、逻辑上不可还原且在运作上全新的东西，而是一种向第一项的“返回”：直接接触一股休眠力量，并把它提升到更高的幂次；而这股力量同时也是万物原初而不可测的起源。每个文本都重复相同的运动，尽管《世界时代》各稿与《自由论》不同，都在历史时间到来之前突然结束。作为第一项，上帝自由的深渊——神性现实与受造现实的不可穿透的黑暗源泉——安息于永恒的绝对喜悦中，处于一种盲目的存在，在那里它什么也不意愿，因为它是纯粹虚拟性：一切都潜在地包含其中，却尚未以确定形式实存。然而，没有区分和二重性，作为自由的永恒自然就仍未被揭示，因而缺少自我认识的充实性。要获得这种充实性，上帝〔此时尚不是人格〕就必须以某种方式收缩有限性与差异，限制祂的自由，才能拥有一个借以启示自身的他者；由

此，在祂与自身之间建立必要距离，使祂成为能够把自由作为谓词而拥有的主体，而不只是作为纯粹虚拟性的自由。祂在自身内部设立根据〔“否”，物质性的黑暗，将一切维系在一起的收缩能量〕与实存〔“是”，精神之光，为根据的无规则状态赋予秩序的扩张结构〕之间的冲突，打破这种纯粹虚拟性；这样，祂才能把自身诞生为自我意识的存在者，并最终决定赋予自身的根据以独立而富有生产力的存在地位，由此成为创造主上帝，让构成祂内在生命的同一冲突映现于一切生物之中。因此，谢林在《自由论》结尾能够说，自然是上帝的第一次启示。^[332]但随着最高的受造物——人——出现，诸原则成为可分离的东西，创造中便产生了某种新事物。如果人选择效法上帝的精神——根据与实存的完美统一——来生活，光明就有可能自由地战胜黑暗原则；进而，上帝有可能向自身作完整的启示，因为这时人成为上帝的形象（*imago dei*）。随着历史向前推进，当恶被彻底战胜时，创造的目标便将实现，因为这意味着我们也像上帝一样，实现了光明原则与黑暗原则的神圣统一：我们自主地选择“是”，使自身成为能够把自由作为谓词而拥有的主体，并通过返回上帝而克服与祂的分离。物质性存在与人格上帝随后便将和解；我们已通过表明物质能够在我们之中并通过我们行善，使它“神圣化”。爱将占据主导：它作为第四项，出现在体系终点，成为体系绝对起点之无根据的肯定对应物。正如自然渴望已说出的圣言，人类也渴望未来中诸原则对抗的毁灭；这一未来证明是一种对过去的悖论性“返回”，因为现在一旦开始，其开端就总已经失去，因此，无根据重新出现的唯一方式，就是世界在有待到来的未来中终结。那潜在地包含一切的纯粹虚拟性也许无法复得，但作为爱的救赎，作为世界趋向的一点，仍在等待，因为世界趋向消灭我们所知的自身，乃是其形而上学结构的一部分。因此，一切存在的内在生命，都遵循一系列以神的生命内在结构为模型的四元组：



可是，即使面对一种似乎排除了这一叙事之可能性的结构，谢林如何仍能在第二时期维持它？

在这一损害四元结构动力的结构面前，恰恰是谢林对躁动否定性的视差辩证法的洞见，悖论性地使他得以维持这一叙事。谢林的反向形成之成功，与他深入主体性深渊起源的强度并行不悖，因为后者构成某种原初创伤；对它的压抑，与现实的先验构成同时发生，因此出现这种双向紧张完全在预料之中。由于象征界的起源在奠基姿态中便撤退了，谢林若要描述实在界内部的卷曲，并说明这些卷曲何以能产生绝对自由的主体性——无论人的还是神的——之可能性条件，就必须诉诸神话诗学媒介，来言说那永远在先、永远无法进入意识与语言之光中的东西。如果主体是经验性现实的“原初大爆炸”，^[333]我们又如何把握在它之前仅几纳秒发生的事情？这里的问题不是作为过剩的实在界，即在逻辑上先于并超出象征化、以幽灵般方式纠缠一切综合构成之物；而是象征界涌起的那个瞬间本身。由于这样的事件在结构上不可能成为话语对象，任何试图说明它的话语，也同样受到这种不可能性的困扰。面对这一僵局，我们不得不退回神话，来解释那作为观念性核心、却超越其界限的东西：

这一步难道不意味着“退回”到某种新时代神话吗？弗洛伊德和拉康也曾在其理论大厦的关键之处诉诸神话叙事〔弗洛伊德在《图腾与禁忌》中关于原父的神话，在《超越快乐原则》中对柏拉图关于雌雄同体的原初人类神话的援引；拉康在《精神分析的四个基本概念》中关于“薄膜”

(lamella) 的神话〕；推动他们的是与谢林相同的必然性：当人们试图打破象征秩序的循环，说明它如何从实在界及其前象征对抗中发生〔“起源”〕时，就会需要神话叙事的形式。^[334]

既然我们仿佛已经演绎出不可演绎者的必然性，而如今需要一种新方式来探究它，那么神话就有理性的正当性；但它也并非毫无风险。位于语言之奠基姿态的前象征行动——自然与文化之间、却在二者任何一方都找不到的消逝中介——是我们能够借一种自我反思的思辨虚构所“接近”的东西，这种虚构上演了“从黑暗向光明的诞生”；^[335]但我们无法先验地保证这一努力不受防御机制、无意识幻想与愿望的侵扰，尤其考虑到其本质上的创伤性质。为了寻找起源，我们必须投身深渊，但它可能使我们迷途：当我们接近作为人类主体诞生时的本体论灾变，思辨虚构的神话诗学，既可以帮助我们叙述象征界的前史，以及那设立象征界却总已经丧失的行动，叙述作为纯粹自我设定之撕裂切口的创伤及其全部恐怖，也可以滋养抵御它的精神分析防御。

齐泽克恰恰在谢林第二时期中神话诗学虚构与幻想性干扰相互作用的交会点介入，利用拉康精神分析的资源穿越其幻想，重新组织其概念空间，以揭示那与谢林如此亲密、以至于最恰当地应被称为外密的东西。但他如何做到这一点？在直接回答之前，有必要概括《世界时代》计划的理性神话中相互交织的两个层面，从而确定那个未获解决、而精神分析能够提供出路的紧张所在。

在《世界时代》那些夭折的草稿中，谢林将从永恒过去到现在的过渡分成三个不同阶段。谢林文本同时以神智学和元心理学方式运作，因此我将简要概述齐泽克对每个阶段的呈现。我不会罗列现存三稿中各种概念区别与内部差异，而只处理齐泽克自己的阐释，即他对第二稿的着重解读；如我们所见，他基本上否定另外两个版本的重要性。

1. 在上帝收缩物质性存在以及驱力的环状旋转之前，在绝对开端处，存在一种喜悦的虚无、一种处于无时间且取之不尽的狂喜之中的纯粹潜能。上帝还不是“祂”，只是一个非人格的、匿名的“它”：不知道冲突，上帝也就不知道自己是激进自由。齐泽克认为，用当代术语说，这相当于量子宇宙论所宣称的真空涨落之前存在的纯粹虚空，一种必须被宣布为带正电荷的虚无，因为从其[自我]扰动中涌现了“某物”。这里最为重要的是，此阶段与下一阶段间不可调和的对照：神之非存在的喜悦虚空，被有限性的收缩及其所带来的完美之自我分裂所打破。因此，从元心理学来

说，这种天国对称性的分裂，与据说先于俄狄浦斯情结的儿童和母亲的海洋般统一遭到打断，或与循环自然平稳、安宁的运行被人类主体性的到来所刺破，在结构上是相同的。

2. 物质性存在收缩之后，就出现齐泽克所谓“谢林宏伟的‘瓦格纳式’上帝图景”。在谢林的宇宙发生论中，这之所以如此“可怕”，是因为取代神圣永恒之无尽欢乐的，是作为主体的上帝发现自己陷于物质撕裂自身的狂怒之中。从某种意义上说，全能的上帝承受着无限痛苦，因为祂的自由迷失在充满折磨的运动里；这一运动正与驱力的盲目旋转陷入无常而不可控的振荡的时刻重合。于是，上帝就像一只困在陷阱里、无助的动物。^[336]为进一步说明这一点，齐泽克把此阶段比作宇宙起源处真空涨落之后出现的不可测混沌：物质收缩为绝对奇点的无限小点，这是一场不可理解的剧变，我们所知物理宇宙的逻辑在其中崩溃。从元心理学角度看，它可以被读作一种神话诗学描述：在人类主体性爆发之前，自然的本能图式内部发生了本体论短路。这一本体论停滞时刻，与世界之夜中所见的无政府式自我经验的前人格领域重合，并表达出自然以精神病性的方式退入非现实自我的最初开端，将内在世界（Innenwelt）与外在世界（Aussenwelt）切断。

3. 最后，上帝能够说出圣言，从而成为充分发展的主体性，克服自身被困其中的僵局。祂把自己收缩而成的物质性排出，像某种异物一样将其推出体外，赋予这一如今成为排泄物的产物以自身独立的实存，由此成为创造主上帝。对齐泽克来说，这在物理学中对应原初大爆炸本身：起初无限致密的物质点自我扩张，开启我们的物质宇宙。在元心理学层面，我们在圣言中看到了首次把根据与实存分开的无意识决断（Entscheidung）。象征界的爆发，是为了驯服前一阶段的难以管束性；后者已从内部打乱了有机体自创生图式的优先地位。精神分析经验之本质与我思之实际自由所特有的分裂，首次被设定为分裂本身，以回应主体零度所体现的彻底去自然化。在创造的神智学、大爆炸的物理学以及主体的元心理学三者中，这一阶段都是某种不可预测的东西，它奠定了某种新事物〔创造主上帝、物质现实、意义宇宙〕。

《世界时代》的现存草稿，与《自由论》一样，面对开端之任意性的问题：上帝为什么说出圣言？如果无意识决断的行动无法按照概念必然性来推导——倘若能够，谢林就会重新落入他正在对抗的绝对观念论威胁之中——那么就没有保证，上帝在收缩物质有限性之后，能够把自由变成自身的谓词而确立它。也就是说，没有保证，主体能够把自身从所陷入的驱力僵局、换言之从驱力的难以管束性中解放出来。谢林在第二稿中试图阐明一种激进的自由哲学，因此不可能再诉诸一种解释原则，来拯救上帝或人免遭可能的无限分裂；他无法排除这种可能：二者在其黑暗前史的盛衰变幻中，在一个如今已不可抵达的点上，本来可能彻底迷失自身。这里如此可怕的是：取代意识之光与意义宇宙的，本来可能只有驱力在狂乱无序中的痛苦旋转，只有本体论的浩劫／疯狂；存在将在自身的崩溃与灾变中被不可挽回地毁灭。如果存在是在原初创伤的一刻醒来，又怎能确定其防御性形成〔通过象征界进行主体化〕一定有效？怎能确定它会解决其对抗？自由若要不可还原，就必须完全凭借自身活动，从不可打破的决定论之掌控中设定自身；但这是有代价的。恰恰围绕自由之适当“奠基”所必需的对称性破缺，以及它惊人的形而上学含义这一问题，那些夭折而留存的草稿不断回旋，并最终失足；每一稿都提供一种与其他稿互不相容的解释。

然而，对齐泽克而言，《世界时代》草稿的精神分析紧张，呈现出的结构比单纯试图掩盖无意识决断核心的辩证偶然性及其更广含义，要复杂得多。加剧这一问题的是：整个探究具有幻想的基本结构。^[337]在表述绝对开端时，我们将自身作为纯粹凝视，置入先于自身受孕的实在界；这就好像我们把自己想象为葬礼上的观众，观看朋友对我们死亡的反应。若牢记这一点，来阅读引导谢林走向这番讨论的神话诗学内省分析，那么我们必须得出结论：它也展示了这类幻想建构所具有的精神分析特征，以及与之相伴的一切问题。因为二者都试图描述不可能之物：在没有经验的地方描述一个由语言组织的经验场，在不可能存在思想的地方描述一个思想世界。第一种只是在“主观”意义上如此〔我无法见证自己的葬礼，因为在我死后，个人自我永远不再存在，因而无法像我所想象的那样看到这些事件展开〕；第二种则是在“客观”意义上如此〔不仅没有任何人在场见证意义世界的涌现，因为意识预先要求某个主体已经出现，而且作为逻各斯的思想本身甚至还未登场〕。以这种方式提出问题后，我们便要问：如何

才能使第二种“客观”虚构，免于第一种“主观”虚构方式中可能上演的种种幻觉，例如白日梦中出现的那些？从这方面说，谢林为何可能落入陷阱便不难理解：我们只能从象征界与想象界内部，追溯地设定主体性的物质起源，而这些起源又代表思想自身不可思的基础；^[338]因此，对这种诞生之黑暗的描述，可能仅仅充当一块屏幕，让我们在其上投射幻想性的补充物，以满足无意识欲望。探究的本性不仅危及探究本身〔由于我们在结构上永远无法触及使意识实存的行动，思辨已经抵达边界，必须转入戏剧性的神话诗学〕；它也很容易因被还原为想象界的自恋轨道而遭取消，或屈从于各种象征层面的防御，使主体即使在具有自我反思性的神话诗学媒介中，也无法作出描述。这些补充物保护我们免受自身存在的创伤性实在界侵袭——这当然是我们所有人都想要的——却可能引导我们偏离正在寻找的真理。但也正是在这里，精神分析显示出力量：作为关于话语的话语，简言之，作为以理解困扰一切话语〔因此也包括自身〕的内在局限为目标的话语，它能够赋予这类理论探究一个额外的自我反思层面，帮助其避免落入这种陷阱：“要避免把主体乌托邦式地还原为一种不可能的凝视，让它见证一个自己并不在场的另类现实，方法并非放弃另类现实这一主题本身，而是重新表述它，以免落入神智学神话诗学叙事的神秘化；后者自称能够呈现宇宙的发生。”^[339]

因此，通过关注把自己作为纯粹凝视置入那个我们必须追溯地设定的绝对开端之中的含混性，即关注这一尝试本身完成任务的不可能性，齐泽克找到一种方式，彻底切断谢林文本的神智学性质，把它完全解读为关于象征界如何从无意义的实在界涌现的元心理学说明。把人包括在神圣的神之宇宙发生论戏剧中，最终被证明是《世界时代》诸稿运作逻辑之外加特征，是一套有待破译的密码；其中许多特征，可以被忽略为一种纯粹的幻象投射，它偶然附着在对主体性深渊起源的探究之上。齐泽克最具挑衅性的主张之一是：在掩盖谢林最具突破性的洞见的那些尝试中，人们能够看到这样的幻象投射；这一洞见即现实中否定性的破坏性自我运动，它引向主体性的自我设定，并在这一自我设定中变得更加激进。如此，我们可以悖论性地说：“恰恰是〔谢林〕从纯粹哲学观念论向前现代神智学问题的‘倒退’，使他能够超越现代性本身。”^[340]但现在，问题迫使我们面对自

身：当我们把《自由论》和《世界时代》的历险，从其神话诗学的幻象世界中净化出来时，究竟有什么得到揭示？

原注

294. 参见 Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 55; and *The Parallax View*, p. 166.

295. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 8.

296. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 276.

297. 同上, p. 278.

298. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 105.

299. 同上, p. 92.

300. 同上, p. 103.

301. 同上, p. 106.

302. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 234.

303. Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 35–39.

304. Schelling, *Weltalter II*, p. 4.

305. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 38.

306. 同上, p. 92.

307. Wirth, “Translator’s Introduction,” in *Weltalter III*, pp. ix–x.

308. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, p. 9.

309. Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 20–21.

310. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 281.

311. Schelling, *Weltalter II*, p. 121.

312. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 38.

313. 同上, p. 92.

314. 同上, p. 37.

315. 同上, p. 39.

316. Schelling, *Weltalter II*, p. 121.

317. Žižek, *The Abyss of Freedom*, pp. 3–4.

318. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 24.

319. 参见 Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, trans. D. Nicholson-Smith (London: Karnac Books, 1988), pp. 465–69; 另参见 Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis, 1963–1964*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan (London: Vintage, 1998), p. 51.
320. Žižek, “Liberation Hurts” ; and *The Ticklish Subject*, p. 48.
321. Žižek, *The Abyss of Freedom*, pp. 3–4.
322. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 92.
323. Miller, “Context and Concepts,” in *Reading Seminar XI: Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Richard Feldstein, Bruce Fink, and Maire Jaanus (Albany: SUNY Press, 1995), pp. 7–8.
324. Žižek, *Less Than Nothing*, pp. 300ff.
325. 同上, p. 198。可与 pp. 292ff.、304 比较。
326. 同上, pp. 293–94.
327. 同上, p. 234.
328. 同上, p. 285.
329. 同上, p. 231.
330. 同上, p. 213.
331. 同上, p. 274.
332. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 284.
333. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 31.
334. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 9.
335. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 239.
336. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 23.
337. 同上, p. 22.
338. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 645.
339. 同上, p. 273.
340. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 8.

第10章 将主体激进化

喘息的实体、量子力学的形而上学与齐泽克式无意识

虽然齐泽克的先验唯物主义依靠谢林来阐释主体性的起源，黑格尔仍然无处不在地贯穿其著作。齐泽克在《世界时代》第二稿中辨识出一种严格的黑格尔式自我关联否定性的结构，它将根据与实存同一化，却与文本表面的四元结构不相容；因此，他通过表明黑格尔辩证法是这部夭折巨著的无意识真理，对它作出精神分析式重建。展示齐泽克哲学核心中黑格尔逻辑与谢林本体论这种复杂而精细的混合，不仅有助于我们看清其独创性与独特性，也使我们能够阐明：他的哲学在何种意义上是一种修正主义的主体形而上学。主体性的存在不仅证明，自然充其量是一种脆弱的非全体，其破坏性的创伤比肯定性存在更为原初。更激进的是，绝对者并非凭借某种自我解释的过剩而存在的、完全自存的现实；在最基本的层面上，它与虚无的空洞之间仅有最微小的差异，由此，主体成为这一虚空之永恒扰动的诸名称之一，正是凭借这种扰动，才有某物而非无物。这也将引领我们讨论，齐泽克式主体的自我诞生中明确展现的悖论因果性，以及它对于我们理解无意识所产生的影响。

10.1 从神智学的精神分析净化到喘息的实体

齐泽克并未阐明他自己如何解决这一问题：怎样才能把《自由论》和《世界时代》的历险，从神话诗学的幻象世界中净化出来。这里的问题是，他如何通过穿越幻想，净化谢林哲学的神智学内容——原初海洋般幸福的幻觉，以及它借四元结构掩盖根据所固有的辩证结构的关键作用——从而使其形式化。为做到这一点，齐泽克依靠精神分析经验的原初性，以及黑格尔逻辑中否定性的不可还原性；他在第二稿对从过去到现在之运动的三个

阶段的描述中，看到了它们的踪迹。二者提供的资源，使我们能够通过逗留于谢林文本的实在界、从哲学上重建主体的深渊起源，移除这一造成扭曲的幻想成分，从内部重新配置其概念运动。正是《世界时代》关于象征界之幽灵般、从未在场的开端的探究，经过这种改造之后，才让齐泽克得以引出精神分析—笛卡尔式主体性之悖论本性的全部形而上学含义。

依照精神分析经验，从过去到现在的过渡中的零度事实，必须是第二阶段，^[341]即物质撕裂自身的狂怒。由于齐泽克把主体等同于实体的不相重合、实体与自身的异化，^[342]这种撕裂自身的狂怒就相当于拉康所说的、在镜像阶段中显现并构成人格之存在发生基础的“有机裂开”。^[343]但若要以神话诗学解释，这种肢解如何构成主体性自我设定之可能性的元先验条件，我们就不能把它理解为自然的一种偶然特征，仿佛一种不知从何而来的异己打击降临其上；相反，其纯粹偶然性本身必须出自某种内在的、自我抹除的可能性，这一可能性总已经隐含于自然之中。^[344]神圣永恒的喜悦虚无，在元心理学上对应驱力僵局及说出圣言的斗争之前，实体纯粹内在性的永恒平静，因此仅仅是自我对其所渴望的充实性的幻想的一部分，是一种自恋且反应性的尝试，企图确立自然作为全体的虚假地位，以保护我们免受精神分析经验所隐含的黑暗真理的侵袭：我们无法在形而上学上，把作为虚无、沉醉于非经验之海洋般幸福的实体，与“扰乱”这一统一的人类主体性的难以管束性基础，区分开来。对齐泽克来说，我们在第二稿中预见到的先验唯物主义逻辑，因而使我们能够更精确地说明德国观念论晚期把实体思考为主体的尝试：主体性作为存在之生命褶皱内部的一种疾病，这一模型需要稍作修改，因为从来不曾有过一种形而上学的和谐与无事状态，被人类难以管束性的失控一劳永逸地毁坏。正因此，齐泽克才认为自己有理由宣告黑格尔逻辑的优越性，并猛烈重调谢林的中晚期本体论，以排除其绝对无差别观念；因为谢林设定原初健康状态时，就显示出一种倾向——作为起源的实在界之深渊虚空只会助长这种倾向——即建构一种肆意蔓延的幻想，借其想象性支撑〔某些神智学细节〕，保护自身免受他自己所洞察的否定性之躁动运动的侵袭；这种运动位于存在的内在生命以及主体纯粹行动的核心。这一幻想自身布满孔洞与不一致，而为巩固它所写出的《世界时代》夭折草稿的无尽增殖，正表明了这一点。

主体与实体不可撤销的自我撕裂同义，并不意味着：在我们的构成性过剩中出现彻底去自然化之前，实体的内在涨落中没有任何内部阻碍。如果人是存在之生命褶皱中不可逆转的阻塞，那么他必定代表对自然中某种既有潜能的放大。我们可以在各种形式中看到这一点：自然灾害、畸形动物、大规模灭绝、黑洞，都指向这样一些方式：世界的原初“和谐”以无序、爆发性的混乱，以及无法使自身维持完美对称为前提。实在界中的知识从不完美：

这类现象最令人不安之处，是它们对拉康所谓“实在界中的知识”造成的扰乱，即对调节动植物活动的“本能”知识造成的扰乱。这种晦暗的知识可能失控。当冬天过于温暖时，动植物误把气温当成春天已经来临的信号，并相应地行动；这不仅使它们更易受到随后严寒的侵袭，也扰乱自然繁殖的整个节律。[345]

然而，必须从这些自然中毁灭事例的原初概念实质来理解它们。它们并非仅靠齐泽克的修辞得到辩护，而是指向齐泽克辩证法的一项主要成就：能够彻底思考某些现象的哲学含义，而这些现象通常仅被看成无所不在的秩序的一次偶然崩溃，或事物本来平稳流动时一场短暂而灾难性的混乱爆发。齐泽克拒绝这种观点：对他而言，矛盾与不相重合必须被视为现实的根基，以至于现实在逻辑上的自我封闭无法维持，而在构成上始终受断裂点折磨。实体不是一种总体化的织物，尽管经验似乎显示相反情形，却仍以柔软、令人安宁的触摸涵盖一切，因为它就是一切[如同湍流漩涡之所以可能，只因为贯穿其间的海洋仍是一体]；相反，实体是分裂的，由于自身内部的碎裂，它不断面临在接缝处爆裂的危险。绝对者的这些伤口并非以这样的方式流出实体的生命之血：在片刻宇宙惊恐之后，伤口自愈，再度被包摄于匮乏与充盈、生与死的一场交响化、性化舞蹈的经济之中。实体并不通过放血仪式获取力量，仿佛冲突虽然内在于体系，其存在却只是为了让实体通过战胜它，反复表达自身无限而全能的力量。相反，实体的伤口，就是它触及虚空的地方。实体在自我撕裂中从内向外被扯开，面临消散为虚无、不再能够维持自身统一的危险。这里必须想到谢林哲学的根本前提：如果实体[上帝]是全体，如果从一开始就只有平衡的运动、一个纯粹而吞噬一切的总体，那么任何主体性或经验都不可能存在。[346]

在这一意义上，齐泽克不仅试图通过重新激活谢林的元心理学、使其不屈

从于神智学倾向，来将这一洞见激进化；更根本地，他试图使它在内部保持一致。依照谢林自己的话，如果我们设定最初的健康状态，就无法解释主体性如何涌现。完美只是我们破碎的有限性之生存视域在想象与幻想中的延伸，即一种反向形成；在这种反向形成中，我们一再遇到将世界撕碎的、难以承受的否定性，因为毕竟被压抑者总会返回。既然谢林是最伟大的主体性思想家，我们就开始理解，为什么他的中晚期存在如此巨大的冲突：一端是激进的自由哲学，另一端是同样激进的、讲述神性存在寻求自我显现之启示的神之宇宙发生论戏剧的哲学，两端不可调和。它们携手并行：创伤性洞见引发保护性的防御，而后者永远无法完全成功。

相应地，齐泽克以精神分析方式修改谢林关于过去的描述，把它理解为永远先于并纠缠意识的、难以捉摸的X，从而使实在的遭遇〔作为主体的实体之恐怖〕能够脱离其想象性、幻想性的表面〔神智学历险〕，进入明确的神话式象征化。这具有严峻后果。首先必须记住，在逻辑层面上，谢林关于过去的神话诗学叙事，并非首先呈现绝对者的时间顺序，尽管它通过炼金术式地将最高者与最低者同一化，从现象学经验中推导出来，因此也能够借助类比推理解释个体主体的存在发生。谢林所说的“阶段”纯粹是逻辑性的，按优先性排列：线性时间性的范畴，只有随着现在才出现，它映现上帝内在生命固有的结构关系。因此，绝不能说喜悦的虚无在时间上先于陷在物质撕裂自身的狂怒之中的主体上帝。然而，只要作为主体谓词的自由存在〔第三阶段〕，就必须说，作为纯粹潜能自由深渊——尚未被设定为自由的自由——在逻辑上先于充分发展之主体性之前的驱力旋转，即第二阶段。齐泽克在这一步之前都遵循该论证，随后却作出关键改变，试图引出谢林描述从一环节到另一环节的过渡时所隐藏的真理。既然对非经验之喜悦虚无的描述，与对诸潜能之无限而痛苦的振荡的描述之间，亦即实体与主体之间，不存在时间分隔，那么它们本质上就是同一枚硬币的两面。所谓“过渡”，无非是一种逻辑转换：

让我们暂退一步，把原初收缩重新表述为：从满足于自身、什么也不想要的意志，过渡到切实想要某物的现实意志。原初自由的纯粹潜能——一种不作自我确立、保持中性、什么也不想要的意志的幸福宁静、纯粹享受——以这样一种意志的形态使自身现实化：它积极地、切实地想要这个“无”，即要消灭一切肯定的、确定的内容。借由潜能向现实性的这一纯

形式转换，原初自由的幸福安宁便变成纯粹收缩，变成威胁吞噬一切的“神圣疯狂”的漩涡，变成上帝自我主义的最高确立，容不下自身之外的任何东西。换言之，原初自由的幸福安宁，与扫除一切确定内容的毁灭性神怒，是同一件事，只是以不同方式存在：先是潜能方式，随后是现实性方式。^[347]

从神圣永恒的幸福、从作为纯粹潜能的自由，转向根据中驱力的环状旋转——后者成为作为主体谓词之自由的踏脚石——这一转变的终极悖论在于：根本没有任何运动；根据总已经是无根据，自然的“封闭”循环总已经是自由可能涌现的场所。^[348]如果我们将自由等同于否定性，就会看到：无根据不再是为了认识并向自身启示自己，而对极性原则的冲突作中性奠基的东西；它反而成为存在核心中毁灭性否定性的同义词，成为存在冒险触及虚空的那些场所。即使它尚未被设定为自身，它也总已经存在于后者的搏动之中，仿佛随时会发作的心脏骤停：根据总已经在最小程度上没有根据，充满紧张，濒于胀裂。在主体存在发生的辩证法中，我们清楚看到这一点。虽然从（i）实体所体现的对称性狂喜，到（ii）婴儿的难以管束性中驱力的痛苦疯狂，这一运动看似源于作为人之生命的怪诞过剩，仿佛一场不幸意外，但事情更为复杂。在第一阶段，自由〔否定性〕总已经作为逻辑可能性在那里，却在实体动力的总体经济中大多仍未被设定，尽管它不断露头；所以我们拥有的，只是驱力相对封闭而盲目的环状旋转。第二阶段中，它却终于以显著的方式〔虽然尚非作为自身〕，把自身设定为物质撕裂自身的狂怒；但其原始性又有吞噬自身的危险。它需要被驯服、被规训、被文明化。决定性时刻随着（iii）决断行动而到来：作为主体的自由〔实体的内部界限〕，通过这一行动转变成作为主体谓词的自由〔自我关联的否定性〕。这一行动不仅因为自身具有激进自由而在概念上不可推导，而且在自我设定的姿态之中就撤退了。这一切发生时，否定性不再只是物质存在总体中的单一部分，而把自身变成一个独立中心，以霸权方式统治它曾经所属的整体；这反过来又迫使第一环节总已经包含的否定性，终于完全明确显现。自由既不是直接接触无根据——即作为无差别、为极性原则的冲突作中性奠基者——也不是自由原初深渊的重新涌现；它无非是这样一个运动：第二项〔存在的否定性〕关联自身、计入自身，篡夺第一项〔存在〕的位置，由此对整体实施一次纯粹形式的重新配

置。^[349]作为纯粹否定性，充分发展而自立的自由〔自我关联的否定性〕，并非在诸力量的和谐游戏中凭空产生；因为它的存在证明，自由〔否定性〕从上到下无处不在。正如齐泽克所说，“唯一的伟大就是‘否定性’自身”。^[350]

由此，精神分析—笛卡尔式主体向我们表明：把主体之外／主体之前的自然看作一切事物自我协调的根据，看成被盲目必然性俘获、在因果上封闭的力量游戏，这一观念是一种纯粹幻想。开端不是坚固、惰性的密实物，而是一团沸腾的异质物质，缺少统摄一切的对称性与平衡运动。物质并非某种不可穿透、不可还原的“实在材料”，在意识表象之外持续存在并遵循永恒法则；在其核心，物质通过把自身的肉体向〔虚拟的〕非存在之虚空敞开，不断使自身去物质化，以至于它不再是物质，而成为更多的东西，即一个充分发展的主体。因此，作为根据的自然之自行运作逻辑表明，实体的内在性并非一幅贯穿万物的肯定性存在织物，不是一片充实性囊括一切的无尽海洋：它在构成上受到自我碎裂之可能性的困扰。因为那些不可撤销的〔虚拟〕非存在区域，始终威胁着爆发，击碎世界的有序现实及其因果封闭性，使它变成各种混乱、无政府式力量争夺统治权的群魔乱舞状态。事实上，这种状态会使实体自身夭折，因为一种全面变成“被肢解的肢体（membra disjecta）四散漂浮”的实体，^[351]已经根本不再是实体。于是，物质撕裂自身的狂怒获得了新意义。人性的难以管束性所具有的力比多狂乱，不只是本体论秩序病态崩溃的单一事例，而是实体无法把自身设定为全体的表现：实体注定走向自我毁灭；“根据无法奠基”，^[352]因为它总在转变为大出血式冲突和毁灭性对抗的边缘。就此而言，实体在构成上是虚弱的，是一个不稳定的全体；它的脆弱性不仅意味着，作为一切事物的收缩能量，它始终努力维系自身，而且由于其否定性，它也始终可能在任何宇宙时刻产生新的、不可预料的东西，因为将来之物并不必然因果性地包含在过去之物之中。在这里，我们看到齐泽克从谢林第二稿中提取出的极其黑格尔式的逻辑：第一环节〔实体的自我实现、其因果性自我封闭的不可分割性、其封闭的环状旋转〕的失败，引向／就是第二环节〔人性的难以管束性、驱力旋转中不可忍受的短路〕；后者的盛衰变幻又为第三环节搭好舞台〔主体通过存在褶皱中的这一破裂而自我设定，打开一个自主的逻辑空间，试图缝合该孔洞〕。第三环节的本

质，是前一环节的自我否定，它由此获得充分发展的概念性自我反思能力。这样，齐泽克通过保证根据与实存的同一，便能够从谢林文本的概念肌理内部，排除神智学四元结构的可能性。在这个意义上，我们终于能够理解齐泽克提出的两项富有争议的主张。第一，“被‘泛逻辑主义者’黑格尔的形式外壳所‘压抑’的奠基姿态〔主体作为消逝的中介〕，与被‘蒙昧主义者’谢林的形式外壳所‘压抑’的姿态，是同一个姿态”，^[353]因为二人都以各自的方式揭示了德国观念论那“未经承认”的基础操作（Grundoperation）。第二，“要清楚阐明德国观念论的基础操作……就必须参照拉康；也就是说，我们的前提是，通向这一基础操作的‘王道’，在于透过拉康精神分析理论的棱镜来阅读德国观念论”。^[354]正是在这方面，齐泽克的哲学是黑格尔逻辑与谢林本体论的混合，因为它不过是试图把后者无意识的基础逻辑主题化。

自由的形而上学基础，就是任何自我总体化、自我封闭的体系内部，都无法消除否定性的可能性。世界的逻辑褶皱中总存在不可避免的破裂和断口；但它们并非存在之无限性本来和谐的交响乐中纯粹偶然的特征：第一环节的活动总已经“拥有”自己的失败，这体现于否定性不断增殖，而这些否定性永远不能完全被包摄于其动力之中，表明实体在构成上与自身具有最低限度的不相重合。怪物与本体论上的流产，是实体运作无法回避的效果，因为运作如今显明为与失灵一体。在齐泽克“重新激活”谢林的过程中，对文本最具暴力性的环节就在这里。它宣称，拯救谢林遗产的唯一方式，是说自然作为内在于世界黑暗子宫中的充实、丰富的创造潜能，乃是一种幻觉。自然总已经是病弱的生物，其崩溃与自身的〔不〕可能性条件相重合。自然不仅从未经历过永恒幸福与喜悦的时刻，而且，它为喘息而产生的沉闷、无法言说的压力，先于其存在的肯定性本身——我们记得，“精神”（spirit）来自拉丁语 spiritus，即“呼吸”，并与 spirare，即“呼吸”这一动词相关。实体之所以能够是实体、自然之所以能够是自然，只因为它总已经被一个构成性的自我撕裂环节从内部扯开，而这一环节正是精神／主体的场所：“不完整性本身已经是一种主体性方式，因此主体性总已经是绝对者的一部分，没有主体性，现实甚至无法被思考。”^[355]

如果主体涌现所证明的本体论错位，总已经是绝对者的一部分，那么从自然到文化的过渡就只是逻辑转换：它只需要某种姿态或刺激便能显现，而“肯定性”存在的层面没有任何变化。充分发展的主体性，以及由此作为迟来回应而涌现的意义之象征宇宙，或许是一个不可预测的事件，其结果开创了世界的新时代；但它的本体论基础表明，我们与世界之间不存在最终对立。统一而自我贯通的实体观念，只在事后（après-coup）作为幻想的一部分出现，帮助主体保护自身；因为若没有这种充实性的幻想支撑，在面对世界的悲剧性不完整时，我们便可能失去自身的主体一致性。“自然”这一虚构在许多方面是不可避免的：我们无意识地创造它，以免自身认出主体性的真正基础及其严酷含义，即世界在构成上遭到无根据的蹂躏，在形而上学上是不平衡的，因而是非全体：

真正的“拟人论”，存在于那些把人与自然对立起来的人所默默预设的自然观念之中：自然被看成循环的“同一者之回归”，被看成不可抗拒的“自然法则”所统治的决定论王国；或者〔更符合“新时代”感受力〕，被看成宇宙诸力量和谐、平衡的整体，却因人的傲慢、病态自大而脱轨。必须被“解构”的，恰恰是这种自然观念：我们用来强调人的独特地位的那些特征——构成性失衡、“脱节”，由于它们，人是“不自然”的生物，是“病入膏肓的自然”——一定已经以某种方式在自然自身之中发挥作用，只不过，借用谢林的说法，是以另一种较低的幂次〔该词的数学意义〕发挥作用。^[356]

但这里必须谨慎。主体是世界内部的内在事件，也就是说，自然内部这种构成性的自我破坏倾向达到最大程度，通过主体，存在“获得”了通过内在反思观看自身的能力，而象征化作为应对这一创伤的手段发生；但由此不能得出结论，认为象征化只是构成人类自我的一种防御机制。我们退入象征界的幻觉世界，是为了把自己从恰恰构成自由本质的创伤中拯救出来；这一退入，与存在在达到自我显露时从自身面前退缩，同时发生。世界醒来，发现自己进入了作为主体的实体之精神分析恐怖的噩梦及其全部含混性；世界第一次睁眼时的原初反应，是地狱般的惊慌。这一惊慌的最终命运，是必须在本体论上穿过疯狂；我们作为象征主体，通过在一个本体论上唯我、永恒处于黑夜之中的能指空间、一个意义宇宙内〔重新〕构成现实，实施这一穿越。如果存在向自身的启示引发原初疯狂，那么我们

不仅应该把在后者内部增殖、自我组合的梦一般的形象，把作为自身身份肌理的社会与政治幻想狂想曲，理解为存在中的事件；我们在“自然”论述中所见的本体论完整性虚构本身，也应如此理解。通过我们，在幻想的一瞬间，存在把自身看成完美的——或者看成倘若没有我们的介入，本来可能是完美的——从而活出自身幻觉性充实之不可能性。这一幻想彻底颠倒了那种典型叙事：上帝只能通过人类活动达到充分自我意识。在这一意义上，如果量子力学的神学含义是，我们必须“设定一个全能但并非全知的上帝”^[357]——在那里，粒子能够在被“象征性”登记之前进入又退出存在，从而欺骗宇宙——那么齐泽克的形而上学就迫使我们设定一个既非全能也非全知、却以某种方式持续存在的上帝〔自然、绝对者〕。但这如何可能？

10.2 然而它仍在运动（Eppur si muove）：本体论错位与虚空形而上学

在这一概念交会点，齐泽克在其对德国观念论的精神分析重建中又迈出一步：这一步既使其无意识的、被否认的基础逻辑完全达到顶点，又把他引向一种深刻而全新的、独属于他自身的形而上学思想。如果为了解释主体从实体中涌现，我们不得不宣告：后者并非把万物编织成无所不包之织物的不可分割的一体，而是以一个自我撕裂的场所为前提；那么主体——作为使实体“动起来”的这一裂隙之名称——也必须接受更充分的探究，因为我们还没有看到，本体论错位如何能够成为创造性力量。我们不能停留于作为自然的实体层面：由宇宙学、地质学和生物学时间组成的有序宇宙，如此受到否定性的蹂躏，以至于主体的各种痕迹，不仅指示实体在颤抖而不安的自我展开中冒险触及虚空、即有可能无法维系自身的存在，也指示虚空威胁着〔重新〕爆发的地方。就此而言，世界的动力过程不仅依赖〔潜在的〕混乱，也暗示实体不能是形而上学的最后定论，因为再看一眼便会发现，世界自身是对某种更原初之物的回应，那个东西不断试图露出丑陋的头颅。归根到底，“没有实体，只有作为绝对裂隙、非同性的实在界；而个别现象〔样式〕则是诸‘一’，是诸多试图稳定这一裂隙的尝试”。^[358]

冒着时代错置的风险，^[359] 齐泽克发现一种途径：透过量子力学重新解释德国观念论将实体思考为主体的尝试，从而照亮这一问题。正如量子力学教给我们的，对作为自然的实体之基础 [现实的基本物质构成] 进行任何形而上学探究，都会获得悖论性结果。我们并不会遇到由完全构成的现实组成、构成宇宙终极基块的密实场域；相反，“越是分析现实，我们就越是发现虚空”。^[360] 我们遇到的不是完整自在的实体，而是不可还原地不确定的状态；它们缺少任何传统意义上的存在，只有发生波函数坍塌，“坚硬”的现实才可能从其中涌现。^[361] 线性时间性与因果性的“正常”法则崩溃了：我们遇到沿可能性的虚拟链条追溯地“选择”自身路径的粒子，也遇到甚至能欺骗宇宙、在后者毫不知情时进入又退出存在的粒子。^[362] 但这不仅猛烈挑战自然与文化之间任何鲜明的区分，^[363] 也证明量子粒子的微观宇宙，奇异地“少于”从其盛衰中建构自身的宏观宇宙；这种方式，与康德主体只能从不一致的感觉碎片中构成统一的现象世界，具有显著相似性。在一次诡异的逻辑短路中，似乎不仅经验层面不存在由下而上的因果性 [先验构成比康德所谓“知觉的狂想曲”^[364] 更为实在，因为它奠定了连贯的现实场域]，而且宇宙最根本的层面，在形而上学上也比科学依照经典模型描述的有序宏观物理世界更加混乱，在构成上也更不具备本体论完整性。实体不是给定之物，而是一项成就：仿佛一切现实都由先验方式构成，仿佛自然自身从这一准存在者场域中涌现。然而，正如我们必须解释难以管束性的存在发生，也必须解释这些作为有序宇宙基础的、本体论上不完整的现实如何涌现，因为它们不能只是赤裸而任意的给定。由此，关键哲学问题的重点，从主体如何能从作为实体的实在界中涌现 [思想从存在中产生]，转移为主体如何能从作为虚空的实在界中涌现 [有从无中产生]；因为更加严格意义上的存在发生之本体论问题，已被证明与最根本的形而上学问题不可还原地纠缠在一起。

我们越分析现实，就越发现虚空，因为一旦抵达量子层面，我们关于有序宇宙的惯常观念就不再奏效。这里我们不仅认识到，“根本不存在基础层面”，“分割无限继续”，因此“量子层面标志着‘基础的’完整现实开始‘模糊’”；^[365] 而且，“我们因此应拒绝那种‘肯定性’本体论，它预设现实的某个零度层面，认为事物在那里‘真正发生’，并把较高层面贬为纯粹缩写、幻觉性的自我知觉等等。这样的零度层面并不存在：如果

我们‘一直往下’，就会抵达虚空”。^[366]这带来一个惊人的后果，量子力学由此召唤我们接受其全部形而上学含义：我们越接近万物起源，现实在本体论上就越不完整，其根本构成就越难与虚空区分。这迫使我们不仅宣称虚空是“唯一的终极现实”，^[367]更激进地，还要宣称“‘一切存在之物’恰恰是非全体，是一个扭曲的碎片，归根到底是‘无的转喻’”。^[368]简言之，我们体验为坚硬而充实的现实，在核心处只是虚无的一次振动，缺少任何真正的本体论深度，因为存在〔有结构的物理宇宙〕与虚空〔没有结构、没有任何传统意义上密实本体论规定性的区域〕之间，存在某种激进的不可区分性。^[369]

但如果世界的基块不过是虚无的各种变奏，那么它们为何最初会涌现？又是什么阻止宇宙以某种凯旋式的自杀姿态向自身内爆，只留下虚空的“永恒安宁”？为什么有某物，而非无物？齐泽克暗示，答案应在虚空与这个准存在者场域之间的紧张中寻找：我们越把这些准存在者推到底，它们看起来就越无法与虚无自身区分；他以希格斯场为例。物理系统倾向于最低能量状态。换一种说法，如果不断从系统中移走能量，我们应该预期最终达到一个总能量为零的真空状态。然而，某些现象告诉我们：“必定存在某种东西〔某种存在者〕，我们无法从给定系统中移走它而不使该系统的能量升高；这一‘某物’就叫作希格斯场：一旦这一场出现在一个已被抽空、温度已降到尽可能低的容器中，其能量还将进一步降低。”^[370]令人难以置信的是，物理系统的能量一旦降到零的边缘，这个“某物”就出现了：一个比无物需要更少能量的“某物”。因此，“‘虚无’〔虚空，被剥夺一切存在者的存在〕与最低能量水平，悖论性地不再重合；也就是说，相比停留在‘无’中、停留在最低紧张水平或虚空、一切存在的消解中，持续处于‘某物’之中反倒‘更便宜’〔耗费系统更少的能量〕”。^[371]但这里应该把这一悖论延伸到现实的终极形而上学层面，使它激进化。不仅仅是我们无法把任何物理系统降到零能量水平、而不让希格斯场自我设定：后者暗示的是，虚无与自身具有最低限度的“不一致”，而正是这种“不一致”，导致有从无中涌现。虚空的狂喜、免除一切紧张的永恒之幸福，并非仅仅对我们这些生活在世界中的生物而言代价过高；严格说来，它是不可能的。因此，形而上学被彻底重调：

如果我们设定,“自在之物”是在虚无的虚空这一背景之上涌现,而这里的虚空按量子物理学的理解,并非仅仅是否定性的空洞,而是一切可能现实的预兆,会怎样?这是康德先验观念论之后,唯一真正一致且可能的“先验唯物主义”。对真正的辩证论者而言,终极奥秘不是“为什么有某物,而非无物?”,而是“为什么无物,而非有某物?”^[372]

虽然齐泽克主要把希格斯场作为一种意象来使用,但在《少于无》(Less Than Nothing)中,他广泛讨论量子力学,为这一意象在其思想中的确切概念作用提供了新阐明。这一讨论不仅使他能够从量子力学的基本洞见中引出深层的本体论含义,而且更进一步,为我们从其希格斯场讨论中提取一种更严格意义上的形而上学论证,提供了充分资源。这表明齐泽克既可能为量子力学提供一个更广泛的非自然主义基础,也同时奠立一种新形而上学选择,其论证独立于量子力学框架。作为在理论上控制诸力和粒子是否表现得不同的东西,希格斯场有两种模式:或者“关闭”[不运作],或者“开启”[运作]。在第一种模式中,系统处于纯真空状态,诸力与粒子无法区分;在第二种模式中,粒子与诸力之间的对称性被打破,于是它们之间能够产生差异。然而,悖论恰在于:希格斯场的独特之处,是“开启”[运作]对它而言更有利;因为如果系统处于纯真空状态,“希格斯场仍必须花费一些能量——没有什么是免费的;这不是宇宙在彻底松弛中‘安息于自身’的零点——无必须由能量投入来维持”。^[373]由于纯真空需要耗费能量,要解决这一悖论,我们就不得不以另一个悖论取代它,“引入两种真空的区分”:

首先,是希格斯场关闭时的“假”真空,即没有粒子或力之分化的纯粹对称性;这一真空是“假的”,因为它只能靠一定的能量耗费来维持。其次,是希格斯场开启时的“真”真空;虽然对称性已被打破,即粒子与力已有某种分化,耗费的能量却是零。换言之,从能量上看,希格斯场处于不活动、绝对静止的状态。开端处是假真空;这一真空受到扰动,对称性被打破,因为同所有能量系统一样,希格斯场趋向使其能量耗费最小化。这就是为什么“有某物,而非无物”:因为从能量上说,某物比无物更便宜。^[374]

关于希格斯场，关键是要注意它所设定的两种真空绝非相等：我们遇到的不是单纯的两极性，不是一个双面原则，把明暗〔译注：原文作“light and day”，疑误，此处依语境译〕、生死、充盈与匮乏等对立项的精妙舞蹈汇入平衡；我们看到的是构成性的失衡。一旦将这一原则作为形而上学原则应用于宇宙论，我们得到的便不是创造〔对称性的破缺〕与毁灭〔返回虚空〕、现实与其消失于深渊的永恒重复，而是一个“错位的一，一个可以说相对于自身迟滞、总已经‘堕落’、其对称性总已经破缺的一”。〔375〕因而，只有创造或现实存在，因为人们预期其中会有绝对静止的“纯”真空是“假的”，即严格说来是不可能的；在结构上，它必定总已经过渡为、变成“真”真空。虽然这似乎使“假”真空在理论上成为多余〔它从未存在过，也不可能存在〕，“这两种真空之间的紧张必须被维持：不能简单地把‘假真空’当作纯粹幻觉而排除，只留下‘真’真空，仿佛唯一真正的安宁就是不息的活动、平衡的循环运动——‘真’真空自身永远是一种创伤性的扰动”。〔376〕但为什么？恰恰因为，若没有这种原初对抗，我们就无法解释虚空与其振动之间、无与那些几乎无法同它区分的本体论不完整现实之间的最小差异；简言之，无法解释粒子与力之间的对称性最初如何能够破缺。如果只有“真”真空，那么有限性、物质性以及最终的经验，都只是幻觉，因为虚空的对称性与其扰动之间将不存在区别，只剩下一种类似涅槃的虚无原则，万物都可还原为它。但一旦我们见证虚空自身两种模式间的对抗不可还原，现实就不再主要是必须穿透的表象，而成为虚空的内在组成部分：它作为对原初形而上学创伤——“真”真空的扰动——的回应而必然产生，并因此保存这一创伤的本质。即使一切存在之物都只是无与无的转喻，也仍以这一点为前提：后者在逻辑上并不塌缩进前者，尽管二者之间的确切边界是模糊的。因此，齐泽克能够说，如果“对‘为什么有某物，而非无物？’的回答是：只有无，一切过程都‘从无、经过无、到无’”，那么“这一无就不是东方的或神秘主义的安宁虚空，而是纯粹裂隙〔对抗、紧张、‘矛盾’〕的虚无，是在本体论上先于任何错位内容的错位之纯形式”。〔377〕这彻底改变了我们关于虚无本身的观念。

因此，希格斯场应用于宇宙论时，不仅为世界提供了有趣的自然主义解释，更有力地暗示了一种新型形而上学。齐泽克通过展开其广泛后果，不仅能提供一种关于事物涌现的新说明——它受到量子力学启发，却独立于量子力学——还能使自身的主体本体论激进化，从而把形而上学与本体论编织成一个动态的、自我展开的整体。对他而言，形而上学必须由之开始的原初事实，就是虚无存在这一事实。然而，依据当代科学的洞见，他说，为解释事物的单纯存在，我们必须设定虚无必然无法“存在”：因为任何获得纯粹空洞之虚空的尝试，悖论性地都比事物以这一虚空为背景而存在，耗费更多能量。这里，我们遭遇“内部分裂的优先性”，^[378]不可解决的冲突由此成为万物的起源：绝对者无非是这样一个脆弱的、去实体化的过程，它从带正电荷的虚空的自我分裂中“产生”；虚空从内部遭受这一分裂，因为没有分裂，它本身就无法“成为”自身。没有原初的充实性，没有按照创造性实现原则自行展开的肯定性坚硬现实；^[379]只有纯粹的本体论错位，对它我们只能说 *eppur si muove* [“然而它仍在运动”]。但由于这一裂隙无法与绝对者达成中介，它便呈现为“否定性的非辩证根据”；因此，“如何命名无名深渊这一古老的形而上学问题，在如何命名原初裂隙的语境中重新出现：矛盾、对抗、象征性阉割、视差、衍射、互补性，直到差异”。^[380]然而，最适合的名称或许是主体。这会在这种虚空形而上学铭刻进德国观念论将实体思考为主体的遗产，同时又把我们带到这一遗产之外，带入一个新领域、一种新的唯物主义。^[381]如果德国观念论教给我们，观念论的认识论含混性[主体如何克服自身对世界的综合中介，抵达世界的自在(an sich)?]之所以发生，是因为我们与存在的分离同存在自身的自我分离相同，那么量子力学就要求我们进一步激进化主体观念，宣称它与引发万物的分裂具有相同结构：

或许，我们可以这样想象创造的零度：一条红色分界线[译注：原文作“red diving line”，疑误，此处依语境译]切开虚空浓厚的黑暗，而在这条线上，某种模糊的东西出现了，即欲望的对象—原因；或许，对某些人而言，是一个女人的裸体[如本书封面所示；此处“本书”指引文出处《少于无》——译者注]。这一形象难道没有提供主体—客体轴线、真正原初的邪恶轴线的最小坐标吗：切开黑暗的红线是主体，而身体是它的客体？^[382]

如果在齐泽克严格意义的形而上学思想中，重点从主体如何从作为实体的实在界中涌现〔思想从存在中产生〕，转移到主体如何从作为虚空的实在界中涌现〔有从无中产生〕，那是因为世界的创造与意义世界的创造之间，并无激进差异。二者都呈现同一种灾变性的切割，因此首要问题就成为原初灾变本身，而非它在人类自由中的某个特定“实例”。两者的答案相同〔实在界总已经是主体〕，这一事实宣告，只有裂隙的实在界，分裂先于被分裂之物。齐泽克的悖论性结论是：如果主体是“原初大爆炸”，^[383]那么它不能仅仅是意义宇宙的大爆炸，也必须是一切存在之物的爆炸。主体的形而上学考古所教给我们的重大教训是：“归根到底，‘存在之物’只有绝对差异、自我排斥的裂隙。”^[384]作为自然的实体表明自身是非全体〔其痕迹见于德国观念论对否定性的论述，最激进地见于当代科学〕，因此我们必须设定虚空的逻辑优先性：实体的不可分割性总已经与之对照，并由此被使为不可能。尽管如此，这一原初虚空自身，也像作为自然的实体一样被证明是分裂的；这一分裂不只是灾变性切口，而是一种破裂性的对抗，充满“能量性的”或“赋能的”力量，一种以某种方式少于无的力量。这有两个激烈后果。第一，宇宙的复杂秩序可能在某个时刻被还原为不可想象的混沌〔不过是异质力量的游戏〕，却绝不可能被还原为类似涅槃的虚无；因为在达到绝对零点之前，虚空仿佛会预先打破自身对称性，阻止自身安息。我们无法逃离非全体的脆弱而骇人的舞蹈：不相重合是一切现实搏动的核心，它的舒张与收缩也许在自身重量之下呻吟，威胁着随时在一场宏大而最终的启示录式动荡中向自身坍塌，却无法做到，因为这种动荡比虚空的纯粹虚拟性耗费宇宙更少的能量。第二，如果把实体思考为主体，揭示自然自身绝不是强大而有创造力的源泉，绝不是斯宾诺莎式地展现本体论封闭性的纯粹肯定，那么主体的形而上学考古迫使我们面对的虚空，就展示了一种更加激进的事实，远远超出如下认识：人类主体不只是自然秩序的偶然崩溃，而实际上依赖一种天生的否定性，这种否定性从一开始就使自然成为自我展开的总体的尝试不可能〔“我们应当承认，自然是‘非自然的’，是一场由偶然扰动组成、没有内在章法或理由的怪诞秀”^[385]〕。它进一步证明，终极的本体论灾变不是人类主体，而是现实本身：

根本说来，什么也没有。我完全是在字面意义上说这句话。但事物又如何产生？这里，我对量子物理学感到某种自发的亲近。你知道，其中的观念是：宇宙是虚空，却是一种带正电荷的虚空；然后，当虚空的平衡受到扰动时，个别事物便出现了。我自发地非常喜欢这个想法：不只是无，事物存在于外面，这一事实意味着出了极其严重的差错；我们所谓的创造，是某种宇宙失衡、宇宙灾变；事物因错误而存在。[386]

然而，如果我们所谓的创造、原初大爆炸，是某种宇宙意外，那么这一意外在某种意义上必定无法避免。作为创造的本体论灾变是一种必然，因为虚无自身无法“成为”虚无，并且通过这一失败，不断创造“某物”；而由于这一“某物”悖论性地少于无，本体论上不完整的准存在者的无限增殖，与纯粹空洞的虚空自身之间只有最小程度的区别。世界的起源，不在有意志的创造中，不在某个圆满存在领域自我满溢的非人格流溢中，也不在作为绝对力量的自然实体不可遏制的生产力中。相反，世界生成于一场原初灾难、一场总已经在发生的原初形而上学剧变；我们不可能指出任何逻辑时刻，让虚无曾成功地“成为”自身。然而，主体两种模式所体现的分裂，都不应被视为丧失，而应被视为解放。本体论灾变，悖论性地是“一种剥夺、一种拿走的姿态，它自身却是给予性的、生产性的、生成性的，打开并维持着某种东西〔或诸物〕能够出现的空间”，[387]即使这些东西之所以存在，只因为本体论灾变以一种诡异的方式少于无。

因此，通过对精神分析—笛卡尔式主体的形而上学考古所揭示的、作为主体的实体的真正恐怖——本体论灾变——具有双重含义。在第一个层面上，它表明自然总已经是病弱生物，其节律总已经紊乱、不稳、破碎。在从驱力到欲望、从实体到主体的“过渡”中，没有添加任何肯定性内容，在作为实在界的实在层面，没有任何变化。主体迫使我们意识到，创造的中心存在构成性偶然性；在我们面前出现的、看似有序的宇宙是脆弱的，因此，自然的内在因果性被看出以其潜在的内部崩溃为前提。在第二个层面上，主体的形而上学考古告诉我们，如果停留于此，就还走得不够远。如果真要理解实体的非全体如何能够在自身不稳定的存在中维持自身，以及更根本地，它最初如何能够涌现，我们就必须使主体的概念激进化；主体在这里被理解为实体动力之深层失灵。如果正如齐泽克所坚持的，经验揭示了现实必须是非全体，那么其中也包含更深的真理：它提醒

我们，实体无法为自身奠基、布满孔洞，因而打开实体及其对照项——虚空——的逻辑空间，迫使我们探究后者。于是，我们绕了一整圈：关于主体涌现〔表象从存在中产生〕的本体论说明，变成了关于世界终极形而上学结构〔“某物／诸物”从无中涌起〕的讨论，因为这两个问题被看出具有密切联系，前者自动引向后者。遇到这一直觉时，齐泽克问：如果两个层面上起作用的是同一结构，因而后者的答案与前者相似，会怎样？也就是说，从虚空的实在界到创造的运动，并不像乍看之下那般棘手，因为虚空的实在界显示自身总已经被裂隙的实在界沾染。本体论灾变是现实的零度，因为，神秘主义者所谈论的原初虚空必然受到扰动。这种必然性不是来自右翼黑格尔主义神学的概念必然性〔理念为了把自身实现为无限自由，必须在自然中牺牲自身，以便从自身灰烬中重生后，在精神中完全返回自身〕；也不是来自晚期谢林式四元结构的条件必然性〔如果无根据要向自身显现，就必须在卡巴拉式的有限性收缩行动中，任意限制其原初自由〕；而是来自虚空无力“成为”纯粹空洞的虚空。这种必然性与虚无对虚无的绝对不相重合同义，而后者是万物的动力。在这个意义上，灾变这一语言完全正当，因为创造并不呈现为内在优美、富有创造力或具有目的之物，而是本体论流产与恐怖的怪异居所，毫无意义，却偶尔能够产生奇迹。世界并非由善的自我满溢的丰盛、或上帝的人格之手赐予我们；相反，由于虚空自我排斥的裂隙、带正电荷的虚无的内部分裂，世界从无、经过无、走向无。这一分裂否定了它所启动的一切事物的肯定性：“或许，分隔两种真空的这道裂隙，就是我们能够对宇宙说出的最后之词〔至少是其中之一〕：某种原初的本体论错位或延异（différance）；由于它，不管事物在永恒的视角（sub specie aeternitatis）下显得多么平静，宇宙始终脱节，而它仍在运动（eppur si muove）。”^[388]

10.3 不安的自我诞生行动：决断（Entscheidung）与自由的悖论性自我设定

齐泽克深入主体性的深渊起源，不仅被引向一种新的、令人不安的先验唯物主义，它对实在者与观念者的关系提出独创说明，并对我们理解实体、秩序涌现乃至宇宙开端产生严峻影响；他也由此发展出一种无意识理论，挑战传统的弗洛伊德式与拉康式解释，甚至挑战他所借鉴的谢林无意识理

论。这一理论值得较详细地突出讨论，因为它揭示了齐泽克哲学最困难、最具挑衅性的方面之一：即主体起源处的纯粹行动；它与在本体论上穿越疯狂同时发生，并迫使我们承认思辨虚构的理性必然性，以便展开主体的形而上学考古。

谢林对主体性诞生的说明，不只是关于某种元先验状况的理论——若主体性要带着胜利的呼喊从自然中升起，这种状况就必须已经存在——因为其存在发生叙事的核心是：这一状况虽然为主体在自然中／从自然中诞生提供必要条件，却并未提供充分条件。为了阐明本体论判断的那个环节，即设立根据与实存之间的纯粹差异、并与之同时设立整个人类意义宇宙〔现在〕的环节，谢林必须关注无意识决断（Entscheidung）的瞬间本身。主体性通过这一瞬间，悖论性地从它曾经“属于”的存在之内在场域中解放自身；这一瞬间是自因的无玷受孕，因为这种无法按照概念必然性推导的自我设定，是纯粹自由的任意行动。至关重要的是这一术语的词根；英语中也呈现类似的文字游戏：Entscheidung 可拆为 Ent-Scheidung，decision 则可拆为 de-scission〔决断／分开〕。由于德语后缀 -ung 指一种过程，Entscheidung 因而标示作为自我意识与语言基础的一种“分开活动”：它通过创造现在，将过去放逐进被遗忘且不可抵达的时间之深渊渣滓中。齐泽克所聚焦的，恰恰是行动自身的形式结构：它把实在界切开，形成自然的无意识驱力与现象现实之间的视差；与此同时，该行动本身受到原初压抑，这是充分发展的主体性得以破晓的必要条件，也使它成为任何话语都不可能拥有的对象。齐泽克认识到，决断自身正是原初地构成意识／无意识区分的东西，因此论证说，《世界时代》的根本突破之一，在于表明驱力自身严格说来是非意识的：如果意识／无意识的区分，只有随着圣言说出才发生〔没有被奠基者，就不可能有根据；在被奠基者之前，根据不可能被设定为根据本身，因为它仅仅是一个自存的、半封闭的物质性系统，而非实存的根据〕，那么，把这种能量的旋转运动称作严格意义上的无意识、或者主体性的真正基础，在哲学上就会是错误的，即使它确实激发后者的奠基姿态〔换一种说法，以否定的方式为其凿出空间〕。结果是，齐泽克—谢林式的无意识主体，既与身体在其首要模式中的本我力量激进地不相重合〔驱力（Triebe）的实在界，只能作为决断／分开行动将自身设定为自身的次级效果，才成为无意识〕，也与象征界超

出意识的基质激进地不相重合〔语言和文化自我生成的游戏，只有在标志先验自我反思开端的奠基姿态之后才涌现〕。也就是说，无意识就是这两个层域之间的裂隙、不可调和的视差本身；它与主体自身同义，主体是那个不可能的“之间”：既从两者中凸出，又同时以幽灵般方式在两者中在场，因而把唯物主义〔存在〕与观念论〔思想〕在其无关系性中联系起来。作为不可还原的、自我设定的否定性，无意识主体设立文化领域，并永远将它与自然分离；它是自由的真正场所。

这便构成了对弗洛伊德与拉康的挑战；大体说来，二人分别把无意识安置在本能能量的生物学运动中，以及语言的异化效果中。对齐泽克而言，我们必须预设一种更加原初的无意识活动层面，它比身体之“躯体—实在”（corpo-Real）内部生物学上封闭的力比多能量学更原初，也比另一种无意识更原初：后者经由言说的主体（subject of enunciation）与实施言说的主体（enunciating subject）之间的分裂〔译者注：原文两项含义相近，此处用作对项疑有误；译文保留原词〕涌现，这一分裂由意义在语言无限网络中不可预测的回响造成。这一更原初层面就是一个行动：它利用人体实在界的力比多狂乱、死亡驱力（Todestrieb）所代表的难以管束性，把语言自动机制的自我生成与自我增殖奠立为一种反向形成。在这一意义上，齐泽克重新激活谢林式无意识的尝试，是通过揭示传统弗洛伊德式与拉康式说明对另一个更根本概念层面的依赖，将二者扬弃于一个更高的辩证统一之中。他对精神分析的独创补充，在于形成了这样一种观念：“主体在其最基本的层面，确实是‘在无意识之外’的：一个空洞的形式，甚至被剥夺了包容各种力比多投注的无意识形成物。”^[389] 我们在这里再次看到，齐泽克的主体论述多么依赖于他对《世界时代》的“修改”，而这种依赖挑战了他所谓的黑格尔主义。

齐泽克充满争议的赌注是：谢林描述主体如何从前人格存在的彻底暮色中诞生，其中有某种比以下说明更原初的东西——自然的“无意识”精神在升向自我启示的敞开性时所发生的自我转化。精神分析声称，我们器官的物质过程严格说来不可能是无意识的〔生理刺激与反射具有根本不同的性质〕；^[390] 齐泽克采取类似做法，把谢林丰富的自然论述压平为单纯的物质自创生，认为它无法说明人格的真正所在。这也解释了为什么齐泽克如此坚决地认为，无意识不应等同于一组非理性驱力；这些驱力在结构上对

抗理性的自我透明性，却又影响它，正如我们在各种生命哲学

(Lebensphilosophie) 中所看到的那样。^[391] 谢林把决断说明为元心理学事件之典范，这宣告了：作为根据的自然与无意识主体之间，不存在肯定性的连接点。因为决断通过自身自我设定的自由，接管／篡夺根据在逻辑上的首要位置；其自我设定却以比自身黑暗前史更根本、甚至抹除前史的方式发生。自然内部的力比多—物质混沌，远不足以建立严格意义上的无意识，因为后者永远无法完全被包摄于自然史或自然法则的动力运动之中；它通过自因的无玷受孕，把自身设立进存在的肌理。如果自由要真正自由，就必须无法按照概念必然性推导它；仿佛当实体在构成人类有机体难以管束性的驱力痛苦振荡中，冒险触及虚空时，主体从无中创造自身，并带来这一点所蕴含的全部悖论：

在精神分析的视角下，这一自由自我设定的原初行动，当然只能呈现为幻想建构的实在界：原初行动的地位，类似弗洛伊德弑父事件的地位。虽然它从未在时间性现实中实际发生，为了说明时间过程的一致性，我们仍必须假设它。原初行动的悖论，与明希豪森男爵拉着自己的头发、把自己从沼泽中拔出来的悖论相同；在这两种情形中，主体都以某种方式先于实存而已经在场，然后通过自由行动创造—设定自身、自己的存在。^[392]

主体自由地设定自身退入自我，这在内在上是悖论性的，因为自我设定行动本身，创造了位于这一设定行动起源处的自我。因此，我们无法逃避明希豪森男爵的困境：主体奇迹般地在自身诞生时在场。^[393] 但如何可能？如果跟随齐泽克，借用一个黑格尔的逻辑范畴，那么当充分发展的主体性在存在中涌现时，可以说它通过回忆或内化自身的过程而进入实存。这种回忆性的内化(Er-inner-ung)，是主体不安的自我诞生的直接效果，是它在物质中／从物质中自因地无玷受孕之后的结果；它利用物质的内在否定性，来实施自身的“奇迹”。^[394] 这一回忆，不是单纯记起宇宙记忆中的某物，不是记起一个总已经存在却尚未实现、等待意识在世界中破晓的自我；内化的姿态本身，创造了被内化之物，即世界从其血腥黑夜中撤退而进入的自我。如此一来，被回忆的自我或内在性，追溯地把自身设定为一直处于起点的东西。^[395] 即使存在之中的自因无玷受孕，也表现出一种令人不安的迟来性，因为它被困在无法解决的辩证矛盾中：“主体与实体之间的‘和解’，意味着接受这种根本缺乏任何坚实基础点的状态：主体

并不位于自身起源处，而是次生的，依赖其实体性前提；但这些前提也没有自身的实体性一致性，而总是被追溯地设定。”^[396] 唯一成功的存在发生论，是强调存在发生本身的不可能性、强调其上限的存在发生论：关键不在于过渡〔无论把它理解为目的论发展，还是像世界之夜那样，理解为崩溃的潜在生产力〕，而在于充分发展主体所体现的纯粹差异；它使“向象征界的过渡本身的疯狂”成为可能，^[397] 并设立一条“裂隙，使任何以连续叙事说明新事物兴起的尝试都不可能”。^[398]

然而，如果不想失去其激进性，我们就必须密切注意这一概念运动。我们在难以管束性中所见的驱力混乱振荡，只有在决断行动之后才成为实存的根据；因此，驱力也只有在行动本身之后才成为无意识。由于后者不可还原的自我设定，意识与作为无意识的驱力实在界，在神奇的一笔中同时涌现；它借弗洛伊德的延后作用（Nachträglichkeit）／拉康的事后作用（après-coup）／黑格尔的前提设定所具有的悖论因果性，把主体的存在发生前史包摄为自身自我实现的一部分，追溯地构成自己的演化过去，掩盖其偶然性。然而，这里我们注意到作为起源的实在界的困难：主体的深渊式开端——决断行动——在把驱力的实在界转化为力比多系统意义上的无意识、并同时奠立意识的姿态中，抹除了自身。因此，主体的诞生地成为一个单纯的设定，它自身从来无法在语言中被接近；而作为只在其撤退中〔“被划去”，sous rature〕显现的东西，它甚至被剥夺了“间接”透过观念者的裂缝闪现的权利。它只能被叙述。虽然我们必须设定欲望的存在发生条件〔作为过剩的实在界之中的前逻辑对抗〕，认为它先于决断的自我设定，并在某种意义上使后者可能，但决断不仅通过对实体说“不！”而证明自身更优越，由此开启世界的新纪元——在其中，过去通过象征化总已经“丧失”〔这一行动确立了作为匮乏的实在界之霸权〕——而且，虽然它在存在发生上居于次位，在本体论上却是首要的。在这一因果链失去掌控的悖论运动中，作为实体的自然之自行展开的因果性，被作为自我关联否定性的自由的涌起“撕开”；后者不惜一切要求原初性，甚至使存在与自身无限地不相重合。但必须记住，从根据到主体性、从自然崩溃为一团扭动的异质力量到无意识决断的深渊，这一运动必须在神话诗学层面描述。在实在层面，我们无权提出某些我们却被迫提出的主张：当主体在自身前逻辑发生的开端确立自身〔设定自身前提〕时，它并

非实际上在某种时间循环中诞生自身〔那意味着某种制作性生产或发生〕；相反，它在自身涌起的瞬间直接创造自身。明希豪森男爵拉着自己的头发把自己拔出沼泽的例子，表达了任何先验唯物主义主体论所面对的内在困难：主体在自我设定行动之前并不存在，尽管它悖论性地实施了这一行动——因此，一切都发生在神奇的一笔之中。主体除在思辨虚构〔具有理性正当性的神话〕的层面之外，没有历史；因为只有在主体自我设定之后，我们才能提出其起源的问题：“逃脱我们把握的，不是新事物到来以前事物的状态，而是新事物的诞生本身，是从旧事物的视角看、在新事物尚未成功‘设定自身前提’之前，它‘自在’的样子。”^[399]因此齐泽克能够说，对相关主义而言，真正的原化石不是先验者之前发生在宇宙学或地质学时间中的事件，而正是先验者自身。^[400]

在这个意义上，思辨虚构任务的困难反射到自身之上，也就是说，它加倍了。不仅存在精神分析防御机制，通过幻想建构来掩盖主体性“核心”的无意识决断深渊；而且，由于我们接近后者的唯一方式，是借助神话诗学的存在发生论，叙述主体在存在之本体论盛衰中的黑暗前史，因此总存在一种倾向：拿一个虚假的创伤〔人类婴儿中驱力的痛苦振荡，显示自然在人之中病入膏肓〕，来替换真实创伤〔行动作为绝对自发性的纯粹偶然性〕。即使谢林也倾向于使我们忘记，根据——“这一拥有数百只手的怪异幻影、这一威胁吞噬一切的漩涡，是一种诱饵，是抵御纯粹行动之深渊的防御”。^[401]这正是精神分析如此重要的原因。虽然这次级创伤仍须被认为有解释价值——毕竟它是原初创伤的必要条件——关键却是穿透一个创伤〔本体论灾变作为实体的内在崩溃〕，抵达一个更原初的创伤〔本体论灾变作为把存在分成两半的纯粹差异〕。“被压抑的、幽灵般的‘虚拟历史’并非‘真理’……而是填补行动虚空的幻想……讲述其故事的秘密叙事，纯粹是幻想性的。”^[402]因此：

谢林的根本举措，不只是把在本体论上结构化的逻各斯宇宙，奠基于实在界的恐怖漩涡之中。如果仔细阅读，我们会发现他的著作中已预示：前本体论实在界的这一可怖漩涡本身就是一种幻想叙事〔我们只能以这种面貌接近它〕，是一个诱饵，旨在使我们分心，远离真正创伤性的切割，即决断／分离（Ent-Scheidung）之深渊式行动的切割。^[403]

因此，谢林无法完成其中晚期自由本体论计划这一事实，对齐泽克具有如此首要的重要性，因为“他的《世界时代》草稿反复失败，恰恰标示谢林作为思想家的诚实”：这“不仅”表明“他足够激进，能够承认不可能把行动或决断奠基于原宇宙神话之中”，也表明他“被迫设定一种诡异的决断／分离（Ent-Scheidung）行动；这一行动在某种意义上比‘永恒过去’的实在界本身更原初”。^[404]

如果我们专注于人之难以管束性中、作为过剩的前象征实在界所构成的痉挛迷宫这一必要设定，并一头扎入其中，就可能忘记正与我们面对面的、作为起源的实在界之深渊。根据在难以管束性中的痛苦振荡，只会使我们绕开真正恐怖的纯粹行动：它设立了我们生活于其中、具有无限自我反思性的象征界能指游戏，并保证它与概念之外的世界没有直接联系。由于这一行动把内在世界（Innenwelt）与外在世界（Aussenwelt）之间的短路绝对化，我们只能在其撤退的姿态本身中遭遇它的深渊起源。第一次启示不是自然，甚至不是处于自我抹除模式（ $N \neq N$ ）中的自然，^[405]而是决断在其中旋转的虚空。我们只能把后者瞥见为那个不可能的“之间”，它以否定方式把自然与文化、实在界与象征界联系起来；也只有由此，才能希望在主体从存在之盛衰中缓慢、不稳且痛苦地“涌现”的神话诗学内部，发展一种全面的主体性理论，包容一种新的、悖论性的形而上学形式。但这一切带来一种有趣的含义。如果象征界是一个自组织系统，自由地构成经验的肌理，而不与客观现实发生任何接触，那么这暗示：从其本体论上唯我式的控制论编码舞蹈内部，我们能够突破精神病不可穿透的暮色，因为在谨慎重建其创伤时，我们以一种反思性却也虚构性的姿态，认出它就是疯狂。

然而，这里我们遭遇齐泽克视差本体论最根本、或许也最悖论的结论之一。必须记得，人类主体诞生地的创伤，不仅与它的自由相重合，^[406]即从自然环境撤退进一个非现实的、虚拟的自我；^[407]而且，探究这一创伤必然展现幻想结构，因为我们把自身作为纯粹凝视，置入自身诞生的瞬间。^[408]唯物主义不仅只能在“[自我奠基的]观念论不可克服的不完整性所投下的阴影中”为自己辩护；^[409]更激进的是，如果我们追随其核心中作为主体的实体的真正恐怖，就被迫得出结论：形而上学只可能作为一种“成功的”精神病式思维而存在。^[410]这种思维，从观念论作为不可克

服的本体论精神病的掌握之中出发，利用这一精神病本身的能量与内部局限，竟能成功实现主观现实与客观现实的不可能重合：也就是说，发展一种实在界的全面形而上学。我们受困于相关主义，而治愈从一开始就被排除了；因此，哲学无望提供治疗。此外，如果这一思维方式要真正成功，我们不仅必须从观念论内部找到克服实在论—观念论争论的方式，而且也必须从实在论这一边做到这一点：把存在的大史诗写成永恒过去，正视后者基础之处的本体论上的疯狂穿越。这项任务要求一种自觉的神话化、虚构化或追溯性叙事；只有进入作为起源的幽灵般实在界之深渊，抵御那些试图保护我们免受其侵袭的无意识欲望的冲击，才能完成，并引出其严酷的形而上学后果。只有科学的、受精神分析引导的虚构，才让我们瞥见那个实施向世界之夜撤退的消逝中介。但是，激进的主观观念论如何能够完成这种壮举？我们又应以何种形而上学之名为它施洗？

原注

341. 关于这一过渡的讨论，参见第9章。

342. Žižek, *The Ticklish Subject*, pp. 88–89.

343. Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the I Function,” *Écrits*, p. 96/77.

344. 参见第4章。

345. Žižek, *Living in the End Times*, pp. 350–51。为保持一致，我将“the Real”的首字母改为大写。

346. Schelling, *Weltalter III*, p. 219.

347. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 23.

348. Johnson, *Žižek's Ontology*, p. 92.

349. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 197.

350. 同上，p. 198。可与 pp. 292ff.、p. 304 比较。

351. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 33.

352. Johnson, *Žižek's Ontology*, p. 92.

353. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 92.

354. 同上。

355. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 905.

356. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 220。另见 p. 223。
357. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 923。
358. 同上, p. 377。
359. 同上, p. 947。
360. 同上, p. 925。
361. 同上, p. 724。
362. 参见同上, pp. 918–19; 及 *The Indivisible Remainder*, pp. 220–31。
363. 参见第5章。
364. Kant, *The Critique of Pure Reason*, A 156/B195。
365. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 726。
366. 同上, p. 730。
367. 同上, p. 726。
368. 同上, p. 641。
369. 同上, p. 60。
370. Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: MIT Press, 2003), p. 93。
371. 同上。
372. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 925。
373. 同上, p. 944。
374. 同上, pp. 944–45。
375. 同上, p. 949。
376. 同上, pp. 949–50。
377. 同上, p. 38。
378. 同上, p. 386。
379. Žižek, *Living in the End Times*, p. 232。
380. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 950。
381. 同上, p. 60。
382. 同上。
383. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 31。
384. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 378。

385. 同上, p. 298.
386. Žižek!, dir. Atra Taylor (Zeitgeist Video, 2007).
387. Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, p. 93.
388. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 377.
389. Žižek, *Living in the End Times*, p. 311.
390. Freud, “Instincts and Their Vicissitudes” (1915), *SE*, XIV, p. 118.
391. 参见 Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 28、174.
392. 同上, p. 19.
393. 同上。
394. Žižek and Daly, *Conversations with Žižek*, p. 59.
395. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 235.
396. Žižek, *Living in the End Times*, p. 229.
397. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 331.
398. 同上, p. 273.
399. 同上。
400. 同上, p. 644.
401. Žižek, *The Fragile Absolute*, p. 70.
402. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 273.
403. 同上, p. 275 [最初取自 *The Fragile Absolute*, p. 73]。
404. 同上, p. 274.
405. Schelling, *Freiheitsschrift*, p. 284.
406. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 265.
407. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 35.
408. Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 22.
409. Johnston, *Žižek's Ontology*, p. 19.
410. 此处我借用了亨利·马尔迪内 (Henri Maldiney) 将黑格尔《精神现象学》理解为“成功的抑郁性思维”的说法, 并承接让-克里斯托夫·戈达尔 (Jean-Christophe Goddard) 对这一段落的解释中已暗示的某些姿态。比较 Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 27; 及 Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité* (Paris: Desclée de Brouwer, 2002), pp. 83–84。我将在第12章回到这些问题。

第三编

克服观念论

第11章 从激进观念论到批判形而上学

观念论者如何书写存在之诗

齐泽克的先验唯物主义，将自身理解为德国观念论晚期主题的一种诡异变奏：为主体提供与先验观念论相一致的存在发生论。但它不仅重新思考后者的核心问题，而且表现为对其无意识基础逻辑（Grundlogik）的一种极其严密的精神分析重建。该逻辑揭示为一种被否认的洞见：主体性与存在的内在破裂同一。这种破裂如此剧烈，以至于存在不仅丧失与自身的一切直接接触，而且我们实际上必须把本体论错位设定为首要的形而上学事实。然而，在这样做时，齐泽克似乎出现了一种可能致命的^{不一致}：他在一种不一致的观念论〔黑格尔式的概念性或象征性的、作为匮乏的实在界〕与一种自我破坏的唯物主义〔谢林式的前象征／象征之外的、作为过剩的实在界〕之间摇摆。此外，齐泽克指出，从思想自身的本体论唯我论内部，描述存在与思想之间涌现的视差——本体论上的疯狂穿越——极为困难。因此，他主张必须有一种思维形式，借助对视差时刻的神话诗学叙事化，使存在与思想能够从存在自身这一边得到完全和解。如果激进观念论能够成功超越自身、书写存在之诗，它便将证明：自己能够以同一个姿态，同时达到最大程度的观念论与实在论。通过使相关性本身内在于绝对者，它超越了相关主义的思辨阵痛，从而成为一种批判形而上学，能够为今日所谓的思辨转向提供诸多贡献。

11.1 拉康与象征界的牢狱

齐泽克的先验唯物主义说明主体如何从存在的物质流变内部无玷地自我诞生，并由此开启象征界的发生；它试图阐明一种自我奠基的观念论的本体论起源，在这一观念论中，本体论似乎已成为不可能。象征界能够不借外部指涉而生成意义，因而拒绝一切形式的实在论：由于建构现实的语言力量极其强大，主张我们能够接近存在／语言相关性之外的实在界，被宣布为应予拒绝的天真立场。然而，即使我们绝对地受困于能指自我指涉、自渎式的游戏，它所蕴含的本体论唯我论，也恰恰是本体论唯我论；其存在本身暗示，这种无能本身以某种方式内在于构成存在的力量之内部游戏。问题在于，“先验立场在某种意义上不可还原，因为人无法‘客观地’观看自身并把自身定位于现实之中；任务就是把这种不可能性本身思考为本体论事实，而不只是认识论局限”。^[411]在这一最低限度的意义上，形象与词语不能被看成偶然依附存在、扰乱其原本平稳流动的单纯寄生物，而必须以否定方式指示某种总已经在存在核心运作的自我破坏倾向：“象征秩序不是一种从外部介入的原因，不是它暴力地使人类动物脱轨，从而启动其成为人的过程。”^[412]换言之，为了解释象征界自身的“一致性”，我们被要求书写一部伟大的形而上学史诗，关于在我们作为言说主体进入世界之前、那个被遗忘的永恒过去。

然而，这一概念举措提出了认识论难题。在拉康的各层域中，实在界必然作为匮乏出现。象征界一旦作为一种自我复制、自我演化的差异系统涌现，并以先验方式构成现象现实的可能性条件，我们与作为本体论场域的实在界的一切直接联系就丧失了。拉康的命题是结构主义语言观念论的一种变体：不仅概念无须使自身符合那些存续于一个不依赖我而存在的世界中的客体；更激进地说，象征界对实在界的自由编码意味着，意指活动与客观现实自身毫无关系，因为能指只参与一条无尽自我关联链，排除了接近“外部”世界的可能。拉康那里不可能容纳实在论认识论，因为能指与语言之外客体之间的联系本身已被切断。虽然齐泽克不满足于把这样一座理论大厦当成给定之物，而试图理解它必定蕴含的本体论／元先验事件[因此认识到，精神分析若要找到恰当的科学立足点，最终必须对象征界作出说明]，但拉康本人对话语施加的约束，却使齐泽克的计划显得在内

在上成了问题。先于语言或处于语言之外的实在界自身，难道不仍然本质上不可知吗〔因为它总已经由主体构成，因此由主体生产，从来不会不带主体的痕迹〕？前象征或象征之外的实在界，难道不是一个不可能的概念吗，因为唯有能够在语言中说出的东西才存在？

尽管如此，齐泽克提供的不只是另一种精致的结构主义语言观念论。如果拉康精神分析宣告，实在界只能作为匮乏出现在语言的编码活动中，那么齐泽克试图通过表明思想的不一致性本身如何提供答案，来突破语言的相关主义循环：即使受困于表象向自身显现的游戏，我们仍如何能够抵达实在界。因为我们在思考世界时遇到的实在界，绝不是“单纯主观的；〔否则〕它将只是主体与自身的空洞游戏，我们永远无法达到客观现实的层面”；^[413] 思想无法把自身封闭起来，说明前象征／象征之外的东西必定坚持存在于其内部。然而，这种表述并未直接处理如下可能性的最低限度先验条件：如何从象征界内部接近实在界“自身”。阿德里安·约翰斯顿对悖论性的唯物主义—观念论关系的表述，十分清楚地揭示了齐泽克面对的僵局：“唯物主义……是在与激进先验观念论内部僵局的对峙中表述自身的。据此，唯物主义在哲学上只有作为观念论的幽灵般反面才站得住脚，作为观念论不可克服的不完整性所投下的阴影而伴随它。”^[414] 问题如下：即使唯我式自我封闭的内在“崩溃”——语言之精神病性舞蹈的内部障碍——表示主体无法把自身设定为一个以幻觉生成其世界的专制全体，它们也只是指向对实在界的否定性经验，不足以对本体论层面本身作出肯定表述。编码当然有时会打结，但这一阻塞本身，只能在象征界中、由象征界理解，而我们从未离开它的牢狱。象征界中的扭结，如何能够揭示那个以某种不可预料的方式在其领域中涌起的前象征或象征之外的实在界？即使承认定义实在界的包含／排除、内部／外部和在场／缺席之双重特征的悖论方式，形式上说，它仍是一种匮乏，不过是编码系统中的概念对抗。我们尚不清楚，这种逻辑扭转、观念性中的内在阻碍，如何能作为一种新唯物主义形而上学的基础，因为并不存在我们能够接近、处于象征中介之外的外部或他者：“拉康的实在界——物（the Thing）——与其说是使象征空间‘弯曲’〔在其中引入裂隙和不一致〕的惰性在场，不如说是这些裂隙和不一致的效果。”^[415] 如果把它理解为综合内部某种观念之外在场的异己在场，它之所以能够如此被理解，只能因为它被如此设定；或

者用费希特的话说，因为主体的生产活动被转移给非我。但这种转移虽然使我们能够一致地说明，为什么表象经常因某种阻碍它们的“异己在场”而失败〔批判观念论中一个实在论环节的必要性〕，却从未离开主观观念论的约束。我们似乎被困在最肆无忌惮的相关主义之中。

即使实在界能够通过一种从内部对观念者施压的内在紧张，以否定方式显现自身，我们也永远无法达到本体论层面本身。语言／存在的相关性始终在那里；存在自身被还原为象征性话语场域中所建构的东西，不管后者内部是否出现它无法控制的成分。我们或许永远能够趋近实在界，把它当作使概念装置扭曲的负量，而该负量由装置自身的不一致性产生；但这永远不会导向对实在界自身的知识。在自我奠基的观念论之原初精神病内部，主观现实与客观现实不可能重合，因为主体作为本体论空缺的涌现，其奠基姿态就是内在世界（Innenwelt）与外在世界（Aussenwelt）之间不可调和的破裂。然而，尽管如此，齐泽克仍以象征界这一事实本身为推进方式，探究一个阻止与实在界直接接触的结构主义自我封闭系统究竟如何产生。如果象征界是一种本体论唯我论，那么我们无法接近存在这一点，就必须被理解为存在中的一个事件。在这一意义上，作为匮乏的实在界，最终必须通向一种关于实在界的形而上学，把实在界理解为先于并超出象征界和想象界的东西。但齐泽克对拉康的承诺，似乎使这种举措缺乏正当性。尚不清楚他如何能平衡自身的激进观念论与其他唯物主义倾向；事实上，他试图把前者铭刻于后者内部，把语言观念论的认识局限视为与存在对自身的不相重合同义，似乎反而加剧了问题。一种以心灵与身体间无限冲突为基础的“否定唯物主义”，如何能奠立新的形而上学？如果以精神分析经验揭示的体系〔唯物主义〕与自由〔观念论〕之间的〔非〕关系为出发点，那么，它们的矛盾中明确呈现的分离性的“与”这一逻辑范畴，难道不正阻止我们深入作为起源的实在界那被追溯设定的过去，去看后者如何作为事件从存在中爆发出来？我们如何克服主体性诞生之际向世界之夜间自我的撤退，甚至把这种撤退如其所是地看清？

11.2 黑格尔式的作为匮乏的实在界：本体论唯我论的痛苦行进

这里的问题是，如何理解两个不同论题：（i）思想的不一致性，在方法论上为从观念论内部克服实在论—观念论争论提供正当性；（ii）既然象征界总已经在最小程度上处于自身之外，我们便能够在从未离开它的情况下，阐明它的起源。齐泽克努力给予拉康精神分析所需的支持——一种全面的形而上学——因此他陷入如此困难的理论立场，或许并不意外。拉康认为，我们受困于语言，因此不可能接近本体论层面。然而，这一主张如果无法解释那种最初使我们无法接近本体论层面之物的本体论发生，就可能只是独断地断言的命题。实在界必须承担两种主要理论角色：概念性匮乏，以及超出象征、独立于一切相关性或接近条件的活动。这两者间的紧张，解释了齐泽克立场不断摇摆的原因：他在严格的拉康式承诺与更广泛的形而上学及本体论承诺之间徘徊，尽管后者总经过前者的中介。例如，他的大部分谢林评论，都表明深入作为过剩的实在界既可能又必要；^[416] 这里实在界被理解为产生主体先验基质的前象征对抗 [“诸力量的高潮”]。但他也常常指出，由于不可能抵达语言的绝对开端，^[417] 这类探究纯粹具有幻想性质；由于它抵抗理性思辨，也必然具有神话诗学成分。^[418] 他却往往没有承认，这似乎会给确立主体之本体论根据的尝试带来问题。既然他把哲学的“关键问题”确定为“思想在物质宇宙中如何可能”，认为若要避免“倒退到关于领域或层次的‘天真’本体论”，就应把努力集中在“表象或显现如何从存在平板的愚钝中兴起”这一点上，^[419] 那么这一问题的概念轮廓就值得完整探究。许多齐泽克的基本概念，都直接呈现作为匮乏的实在界与作为过剩的实在界之间两种对立方向的紧张同时性，这一事实使探究更为必要。例如，《棘手的主体》（The Ticklish Subject）中关于世界之夜的讨论，倾向于把实在界视为先验想象力的另一面，因此把它看成逻辑概念而非本体论概念 [齐泽克提醒我们：“关键是‘封闭圆圈’：我们从未走出想象力的圆圈。”^[420]]；但他同时又把知性在综合能力之前的破坏力，安置于实体自我毁灭的原初事件之中 [把它等同于本体论的“撕裂”或“肢解”^[421]]，赋予这一概念明确的形而上学范围。他把对这一概念的后一种运用呈现为对康德难以管束性理论的改造，随后又用它来取代黑格尔成熟时期的辩证三元结构，论

证后者无法解释从自然到文化的过渡，^[422]从而进一步扩展其思辨范围。他究竟如何从一个层域移向另一个层域？

齐泽克对世界之夜的解读，在纯粹逻辑价值与形而上学或本体论价值之间如此不确定地徘徊；但他从黑格尔那里提取的其他范畴，却显示了为什么通常而言，他一般更偏爱黑格尔而非谢林，即便其先验唯物主义明显受惠于后者。例如，黑格尔“逗留于否定者”的概念，在内在上呈现作为匮乏的实在界的结构，因此严格说来，与拉康认识论完全相容；而他在谢林那里找到的范畴，则带来更直接的问题。逗留于否定者，来自黑格尔对康德物自体的批判与扩展，是为了表明后者作为一种理论设定其实多余。客体向意识给予自身，但若说在其显现之外，还隐藏着物的内核，永远在先验自我有限的综合能力所不及之处，就是一种不正当的举措。因为，即使这一独立于主体的内在性之无限他处，也只能在现象经验的杂多场域内部成为可能；也就是说，它自身也是一种显现。我们在概念与其所“表象”之物的不相重合经验中，最清楚地看到这一点。在这类遭遇展现的知识内在结构之不一致性中，“自在”的客体以一种给经验造成负担的否定规定性形式，显示自身。我们可以说，这里遭遇的是客体原始的肯定性，它阻碍我们的观念化，迫使我们适应它；但必须加上限定：这种肯定性是在观念化失败所投下的阴影中被揭示的，因此，只能通过修改那些构成我们对世界之中介的概念基质，使最初悖论或阻塞消失，才能追溯地呈现或设定它。这一认识上的重调之后，我们看到，起初体验为观念空间之内部或结构变形的东西，原来是客体“真实”本性的否定性折射；因此，实在界与其说是从外部阻碍观念性的坚固之物，不如说是纯粹效果。这有两层含义。第一，我们不必克服现象性的显现与物自体之间的分裂，因为这一分裂本身就从显现内部产生，所以显现可以说“总是多于显现”。第二，作为一种自行向经验给予自身的“超越者”，本体被还原为单纯的防御，以抵御纯粹显现之内在而不可控的流变所可能带来的恐怖；因为若超越性的客体导致我们的表象，那么我们的表象就能够保证构成一幅最低限度上平滑的织物。本体幻想出一个场所，在那里，一切矛盾总已经在自身完整的现实中获得解决；因此，即使经验结构本身并不显示秩序与统一，本体也有助于赋予它这样的感觉，从而缓和观念碎裂的尖锐性。无限者〔主体之外的本体性存在之完美本体论〕，只作为对现象现实之激进有限性〔我们

与现实打交道时的观念障碍] 的回应而出现, 因此, “自在者的每一种肯定形态, 都是否定性的‘肯定化’, 是我们为了填补否定性的裂隙而建构的幻想形成物”。^[423] 只有否定者的不安: 由于观念论固有的局限, 以及它无法将自身设定为完整全体, 经验不断从内部破裂, 总是导致象征性的肢解。于是, 本体如今被理解为现象的否定性、其内部不一致性, 它们

“标示向我们显现、嵌入现象现实中的自在者……没有任何神秘裂隙把我们与未知者分开; 未知者只是未知的, 对被认识漠不关心”。^[424] 换言之, 意识屏幕另一边的不是另一种现实, 而是“我们在屏幕这一边发现的同一个现实”。齐泽克让我们想到戏剧舞台的幻觉: 造成幻觉的, 并不是演出进行时我们无法接近的后台机械, 而是舞台自身。因为即使后台及其装置清晰可见, 我们不仅认识到, 通常“无法把握”的秘密现实, 与正在上演的现实完全相同, 而且欺骗的效果仍然产生。^[425] 换言之, 思想本身产生了这样一种幻觉: 由于它借助先验框架 [只是偶然地] 把握存在 [的碎片], 它便无法接近存在。问题不在于思想无法理解存在, 而在于思想铭刻于存在内部, 因此不能获得任何关于存在的超越性凝视, 不能借此将存在总体化为完整体系。思想必然不完整——每项真理主张中都有不可移除的空缺——因为它永远无法摆脱主观凝视; 这一凝视在使知识有限的同时, 也首先使知识成为可能。把这一思路推到逻辑结论, 我们就必须断言: 不仅我们永远无法认识世界体系, 而且, 既然思想自身是世界的一部分, 并且只有一个世界, 就不存在一个上帝之眼的视角, 让世界能够回头观看自身、封闭自身 [译者注: 原文此句同时使用 no 和 never, 形成双重否定, 疑有误; 此处按上下文译出]。主体的凝视是存在中无法缝合的裂隙; 这正是说“现象化、显现、‘幻觉’、分裂、有限性、知性等……内在于绝对者自身的生命”之意义。^[426]

通过自身的主观运动, 思想逐渐认识到, 存在一个思想之外, 它从内部被设定为一切话语的外密核心, 坚持并持续存在。也就是说, 思想是不断的斗争, 因为它与自身的斗争从来不只是自渎式的游戏, 同时也是与外部世界的斗争。它对世界在运作上、认识论上封闭的编码, 之所以能够产生知识, 是因为内/外区分本身变成话语内部的区分, 即内在于思想自身, 因为它由思想活动维持; 因此, 纯粹主观者与纯粹客观者悖论性地重合:

“概念与现实之间的每种紧张, 概念与在感性的、概念之外的经验中遇到

的、似乎是其不可还原的他者之间的每种关系，都已经是概念内部的紧张，即已经蕴含对这种‘他性’的最低限度概念规定。”^[427] 尽管我们受困于观念化，作为匮乏的实在界是注定的命运，也无须哀悼某种直接自在存在的丧失，哀悼我们从中坠落的某个俄狄浦斯式自然子宫。黑格尔所显示的是：从思想自身的反思性概念构造之逻辑自我展开的层面，以及这些构造产生的、自我生成意义的象征空间内部，我们能够“抵达”客观现实，因为在思想层面，思想与存在之间没有显著裂隙。象征界恰是打开通往存在之道路的东西：我们提供一个自由发展出来的概念构造，为可理解的场域创造规范；随后，当这一概念构造无法使其对应的现象现实保持一致时，该场域便可能陷入不一致。但正是概念构造的失败让我们能够修改它，因此可以说，我们随着时间缓慢而耐心地追踪真理。一旦看到“观念论哲学与实在论哲学的对立，因而是没有意义的”，^[428] 我们就能够以批判而非独断的方式发展形而上学。这消除了我们如何能够在主观思想的掌握中接近世界的疑虑。说实在界是思想的产物，并不是退回贝克莱式观念论，认为现实只是由主体创造：“实在界不是某种已经丧失的原初存在”，而是“我们无法摆脱的东西，是始终作为象征操作之剩余而黏附着的东西”。^[429] 作为这一象征操作的后效，它确保我们能够借助概念装置在自由决定的意义宇宙之自我生成中产生的不一致性，获得一个间接但在方法论上可靠的进入世界的入口；这些不一致性出乎意料地让我们发展出客观话语。

但观念论的限度意味着，观念论总已经多于自身：思想完全无法把自身设定为一种自我封闭的肯定性，仿佛只是在创造自己的意义宇宙；它一旦试图在自我决定的自由中设定自身，便仿佛受到一种构成性的“外部”的污染，因此必须不断与这一外部斗争。思想无法成功将自身设定为全体的这种构成性失败，保证存在一种独立于主体、我们能够经验并以思辨描述的现实：

实在界之所以存在，不是因为象征界无法把握其外在的实在界，而是因为象征界无法完全成为自身。存在〔现实〕之所以存在，是因为象征系统不一致、有缺陷，因为实在界是形式化的僵局。这一命题必须获得其全部“观念论”分量：并不只是现实过于丰富，以至每一种形式化都无法把握

它、都会在它面前绊倒；实在界无非就是形式化的僵局——“外面”之所以有密实的现实，是因为象征秩序中存在不一致与裂隙。^[430]

获得这一洞见之后，齐泽克如同黑格尔一样，发现了一个认识论立足点：观念不一致性的生产性空间 [上文引文中，齐泽克谈的是我们如何从象征界内部接近实在界，而非实在界的本体论构成]；从这里，他能够找到发展新形而上学所需的资源。给形而上学造成问题的，与其说是观念论，不如说是它在我们试图瞥见现象现实“之外”时，为我们 [无意识地] 制造的陷阱。自我奠基的观念论无法完全成为自身，必然发生不可避免的象征肢解，这不仅创造错误的可能；而且，由于实在界最初的显现始终是观念结构的内部变形 [缺少内容的纯否定形式]，它本身也可能布满一层厚厚的幻想投射与无意识欲望。使观念论能够超越自身的东西，也可能阻碍思辨过程。但尽管如此，作为匮乏的实在界与作为过剩的实在界并不彼此对立。虽然前者在认识论上始终更优越或更首要，是接近后者之可能性的先验条件，我们却仍能够达到前象征或象征之外的东西；不仅是尽管象征界掌控我们，而更根本地，恰恰凭借这种掌控。正因此，按照齐泽克的解读，黑格尔的《逻辑学》尽管从未离开思想思考自身的基质，却能够与形而上学重合，并以原初的范畴纯粹性与辩证运动描述前主体的现实。本体论唯我论只是表象，因为唯物主义在激进观念论的裂缝中为自身辩护：话语的可能性条件本身，就意味着话语总是多于自身，即使这也意味着其可能性恰与不可能性重合。费希特把这样一种理论立场——实现了自身的批判观念论——称为实在—观念论或观念—实在论。^[431]虽然他自己的立场未必充分实现这一点，但这仍可以作为对真正成功的观念论最一贯的描述。正如齐泽克准确指出的，“哲学史的讽刺在于：与诡辩传统斗争的那一系列哲学家，最终以黑格尔这位‘最后的哲学家’告终；在某种意义上，他也是终极的诡辩家，接受象征界自我指涉的游戏，而不为其真理寻求任何外部支持”。^[432]黑格尔能够完成这项乍看悖论的壮举，因为他能证明：承认不可能离开“相关主义循环”，并不会落入把客观现实还原为无的天真观念论；相反，它显示出即使思想自身的自我指涉性质，也总已经依赖并纠缠于世界之中。由此，它证明，自在知识与对我们而言的知识之间之所以分裂，不是因为我们与世界隔离，而是因为我们就是世界的一部分：“我们知识的限度本身——其不可避免地扭曲、不一致的性质——见证着

我们被包含在现实之中。”^[433]就此而言，观念论〔反思、概念构造、语言本身〕创造理由的空间，凭借它，事物得以依照其在现实自身中的样子向我们呈现。然而，这种呈现需要一个舞台，供它们进行戏剧性显现；这一舞台又产生了一个我们无法接近的后台的幻觉。于是，观念者的反思性不仅仅把我们与世界分开，它使客体能够对我们具有意义，超出那些由特定生物学或自然需要所使用的客体。我们把它们象征化，给予它们在话语中的位置；话语的失败让人仿佛觉得，一个外在世界正直接攻击我们的概念与理论模型，实际上我们却从未走出话语，因为只有它自我维持的基质，才能把现象现实维持为一个意义宇宙。这还意味着，要提出作为存在的存在这一问题，我们与存在之间就必须有差异，因为作为存在的存在，只能向有限的思想者显现；对这样的思想者而言，存在一种距离，在其中，存在可以借概念构造被现象化，或使自身现象化。但必须注意，要正确把握存在，我们也必须能够错误地把握它；其最低限度条件，由本体论疯狂所满足。疯狂是观念性的基本结构，阻止我们直接“沉浸”于世界，因而打开在存在自身内部复制存在的可能。话语自订的规范，从内部引导现象的构成，而其不一致性表明，我们只通过思想仅仅思考自身的过程，就能够客观描述现象。就此而言，黑格尔的巨大成就，是以批判方式证明：象征界自我封闭的效果之一，事实上是让事物能够通过语言的反思中介，以可理解的方式显现。我们所要做的，只是对现象现实本身的内部局限采取恰当态度。悖论性的是，一种实在论认识论，并不能使人成为实在论者。因此，对于观念论者来说，观念论与实在论之间的选择是虚假的。

11.3 呼唤批判形而上学

此处我们必须突出这一论证的一个重要特征：它主张一种自我奠基的观念论，而这种观念论内在包含不可还原的实在环节。如果象征界“没有其真理的外部支持”，^[434]却自由构成现象现实，那么这就暗示：从其本体论上唯我式的控制论编码舞蹈内部，我们能够突破精神病不可穿透的暮色，因为我们以创新的理论姿态，找到了奠立新的存在科学的可靠立足点。但这意味着，我们不应仅仅从观念论内部克服激进观念论〔在认识论上扬弃相关性〕；还必须从存在这一边克服它，说明存在如何进入显现／思想／现象化，从而表明观念论的含混性实际上是世界根本结构的一部分

〔把相关性铭刻于本体论之中〕。如果能够成功，实在论与观念论便会在辩证意义上紧密相连。这不仅意味着一种强有力的思想理论，因为思想将作为不可还原的事件、而非单纯幻觉特征，铭刻于存在的褶皱之中；也意味着一种极其丰富、同时包含实在论与观念论的形而上学，因为二者如今会在完全自足、自我反思的整体中，彼此〔以实在论与观念论的方式〕相互奠基。也就是说，我们将获得德国观念论晚期体系与自由统一主题的一种新变奏，换言之，对康德遗产及其如何根本改变哲学活动领域的另一种理解。就此而言，当代哲学对观念论的许多理解都未严肃对待它，往往把它等同于某种贝克莱主义〔这一传统从康德最早的批评者延续到列宁，^[435]又由摩尔^[436]以及最近的梅亚苏^[437]再次承接〕；而齐泽克最伟大的力量之一，则在于其细致的世界图景：它能够利用观念论的资源，不仅从内部克服自身表面的局限，也表明这一自我超越若成功实现，我们对存在的理解便同时得到重调。如果在彼此关联中彻底思考，观念论与实在论、先验论与形而上学，就并不相互对立；因为前者迫使我们把握，思想以不可还原的方式存在究竟意味着什么，而这一事实对我们理解整个世界有着严峻后果。

当代哲学曾长期普遍蔑视思辨。在那之后，齐泽克既不同于其他提出新形而上学之可能性问题的人〔或许最值得注意的是德勒兹与巴迪欧〕，也不同于如今积极确立这一可能性的人；将他与他们根本区分开的，是他对批判形而上学的呼唤，以及他认为这种形而上学优于单纯返回独断哲学化的立场。后者把独断哲学化当成克服某种遗产的手段；自梅亚苏《有限性之后》（After Finitude）以来，这一遗产最近被称作相关主义。^[438]对齐泽克而言，迫切需要一种哲学，能够对抗我们对世界的知识中相关性的不可还原性所造成的表面上的思辨阵痛〔如果任何特定经验性真理主张的可理解性，都依赖于使这一主张首先具有意义的主体，那么我们如何能谈论这一主体存在之前发生的事情，而不陷入存在者层面的胡言？〕。但这一要求的起源，并不是梅亚苏希望我们相信的那样，来自关于人类出现之前宇宙必定是什么样子的“祖先性”陈述之悖论；^[439]因为这种陈述已经被证明，是相关性本身的逻辑空间所打开的一种内在可能性。真正的问题是：如果像人类及其先验构成能力这样的东西要能够产生，宇宙必须是什么样子。问题在于，实在界如何能够向自身显现；这虽然似乎冒着使自然

拟人化的风险 [“这里应当运用某种弱人择原理：实在界必须如何构造，才能容许主体性涌现……？”^[440]]，我们仍应谨慎推进。齐泽克对精神分析主体的形而上学考古，试图思考实在界与象征界、存在的冰冷与人类的热烈的交叉，因为如果形象与词语、并且由此意味着思想存在，它们就必须存在于世界之中。宇宙包含人类，而非排斥人类：真正的思辨哲学，应既理解实在界的纯粹非相关性〔非人者〕，也理解相关性如何在存在中发生〔人类〕。或许令人意外的是，我们为把人类重新铭刻进自然而获得的这一理论成果，即自然最低限度的拟人化，所付出的代价，是自然同时被去自然化，人类同时被去人化。自然不仅如今被还原为“一场由偶然扰动组成、没有内在章法或理由的怪诞秀”；^[441]而且，即使人类仍因自主性而相对于其他事物保有某种质的独特地位，我们通常认为的思想之伟大而崇高的成就，实际上也不过奠基于对我们与实在界创伤性断裂的虚拟补偿。因而，齐泽克的思辨实在—观念论／观念—实在论〔借用德国观念论这一主旋律〕，今天之所以如此透彻、值得注意，是因为它能在同一姿态中，将深刻的观念论认识论与动态的实在论形而上学结合，向我们显示当代形而上学可能采取的一条道路，即批判的道路。就此而言，如果梅亚苏对相关主义的批判，是要求我们置身于〔康德式〕有限性之后，那么应记得，这恰恰是谢林和黑格尔在“相关主义”一词出现之前，对相关主义进行批判时已经做过的事情。

齐泽克能够以如此细致的方式平衡实在极与观念极，是因为他对先验哲学开启的突破有精确而独创的理解；对他而言，这一突破显现为德国观念论核心处尚未被思考的〔拉康意义上的〕原因。他的核心主张之一是：如果细读康德，就会看到一些暗示，真正吸引康德的，不是主体作为一种新的形而上学能动者，如何产生自身的意义宇宙，并能够保证经验／经验性真理的普遍性与必然性——在康德看来，这两者是同一的——而是“某种截然不同的东西”。这一东西为“〔德国观念论的〕短短几十年”搭好了舞台，其间“思维强度令人惊叹地集中”，“发生的事情，比人类思想‘正常’发展的几个世纪、甚至几千年还多”。^[442]康德把哥白尼革命与自身先验论立场等同起来；在评论康德关于这一革命的描述时——试验“如果让观察者旋转、而让星辰静止，是否会更加成功”^[443]——齐泽克指出：

精确的德语措辞 [“die Zuschauer sich drehen”, 与其说绕另一个中心转, 不如说是围绕自身转动或旋转], 清楚表明康德感兴趣的是什么: 主体丧失其实体性的稳定性或同一性, 被还原为纯粹无实体的虚空, 一个名为“先验统觉”的、自行旋转的深渊漩涡。[444]

最初看似一种自我凌驾世界之上的猖獗主观主义, 经仔细考察却证明复杂得多, 因为自我奠基的现象现实场域之所以存在, 只因为它自身围绕着带正电荷的“我”之虚空旋转。先验观念论的突破, 恰在于发现主体内部的这一区域、这片否定性地带, 那个永远无法完全被纳入先验构成、却以某种方式产生其可能性的X。由此, 先验观念论与其说把现实的实体性统一, 从外在世界转移到认知建构的概念形式中 [相对于伽利略使中世纪目的论世界去中心化, 这仿佛是一场主观的托勒密式反革命^[445]], 不如说打开了一种对存在的新理解, 即由思想本身的元先验条件所引发的现实之激进本体论不完整性、实体的崩溃。正如德国观念论晚期对主体的重新挪用所表明的, 先验观念论真正独特之处, 在于实在极与观念极在同一笔之中受到动摇。主体的“对象性地位”, 既与破坏自然稳态的死亡驱力

(Todestrieb) 相连, 也与阻止我们的第二自然成为新的实体主义秩序的“文化中的不适”(das Unbehagen in der Kultur) 相连; 它“已不再”是本体论的, 又“尚未”是象征性的, 因为在纯粹形式上, 它无法被任何一个层域容纳。[446] 它就是齐泽克有时所谓的缺席中心: 它凸出于一切本体论与象征结构, 并恰恰在不可判定性中, 以否定方式将二者联系起来。实在极与观念极只有在此处交叉; 两者因此获得同等重视, 因为一个不可接近的X、一种“难以名状之物”(je ne sais quoi), 在二者的无关系性本身中将它们关联, 并使一方通向另一方: “我们也能够看到, 两种匮乏如何在这个不可能的客体中重叠: 主体的构成性匮乏 [主体为了作为能指的主体而涌现, 所必须丧失的东西], 以及大他者自身的匮乏 [为了让现实得以显现, 必须从现实中排除的东西]。”[447]

虽然先验者 [我们的主观位置] 客观地存在于世界中, 它在第一种模式中向自身显现时, 却仍只是主观的。它若要超越自身、过渡为形而上学, 就必须从内部做到这一点; 它通过提醒我们注意如下事实来完成: 在 [有意识的] 主体与现实的相关性之下, “存在主体 [无意识主体] 与其实在 / 不可能的对象性对应项之间更加原初的相关性, S-a”。[448] 这或许看起来

只是另一种相关性〔正如海德格尔只不过把存在／此在的相关性确立为比意识／世界的相关性更原初，齐泽克难道不是做了类似的事？〕，但这是一种虚假表象。按梅亚苏的术语，这一二元关系并非严格的相关性，而是指向相关性在存在内部的涌现：“这个不可能／实在的客体，就是主体铭刻进超主体现实的方式；因此，它并非先验的，而是〔德里达会称作〕原先验的，是试图界定‘生成中的主体’、主体涌现的超主体过程。”^[449]齐泽克与整个后康德观念论共享的赌注是：后者作为批判形而上学反对一切独断形而上学，因此，如果真要摆脱相关主义，就不可能返回“天真”的实在论。后者不仅总容易遭受批判，因为它可能仍以隐蔽方式具有相关性〔它关于现实的特定形象，难道不与主体有关吗？^[450]〕，所以在展开思辨之前，应始终将相关性的特定性质，即任何理论可理解性的观念性可能条件主题化；更根本地，它无法让我们把握，思想如何置身于存在／如何在存在中发生，因此也无法让我们把握它自己作为理论的地位之本体论可能性条件。关于后一点，仅仅像梅亚苏那样，把主体性解释为众多纯粹偶然涌现之一，也并不更好：“我们应在某种把主体与其前主体实在界相连的脐带中，找到这种偶然性的痕迹，由此打破先验相关主义的循环。”^[451]如此，我们应探寻先验者如何暗示其黑暗开端〔作为起源的实在界之纯粹行动，以及先于它的、作为过剩的实在界中驱力的难以管束性〕。重点更多在于生成的存在发生过程，而非现实对我们而言的先验构成之特殊性。因此，根本问题不再主要是我们如何获得绝对者的知识〔这已由第一项方法论步骤完成，例如在黑格尔那里〕，而是我们的主观视点作为客观存在的某物，如何嵌入其中：“所以真正的问题是，我〔作为现实向自身显现的场所〕如何在‘客观’现实中涌现〔或者，更尖锐地说，意义宇宙如何能从无意义的实在界中产生〕。”^[452]至此，我们走完一圈，触及齐泽克哲学的重大优点。他已经从内部克服观念论，为思辨哲学打开空间，因此能够发展一种同时达到最大程度实在论与观念论的理论。它最适合作为关于世界形而上学“总体”的自我解释理论，因为它能够以一个全面的举措，同时提供自身作为理论的地位之本体论可能性条件，以及自身可理解性的观念性可能条件，使理论自身在结构上具有极强的自我指涉性。简言之，这一理论呈现完全的体系性自我封闭：它在实在与观念两个层域中解释自身作为理论，两者在自我展开的整体中彼此依赖、相互奠基；它成功发展了“一个能够说明现实如何在自身内部复制自身的世界或实在界概

念”。^[453] 齐泽克教给我们的，是德国观念论晚期已经揭示、后来却被遗忘的一课：激进观念论并不封闭通向绝对者的道路。相反，它是接近绝对者的新途径，是与之发生关系的新方式；要如此看待它，只需在知觉中作一次视差转移。

11.4 存在之诗：思辨哲学与神话诗学的视差转移

如果齐泽克说得对，观念论的奠基姿态是本体论上的疯狂穿越，那么仅仅承认实在论与观念论的对立，已经在观念论层面得到解决，仍然不够。还缺少某种东西：那个紧接在观念者的自足统治之前的实在事件，是话语不可能的对象；而探究它，本可使这一对立也在实在论层面得到解决〔由此激进化并保证费希特所谓的实在—观念论或观念—实在论〕。即使承认概念对抗确实能够以幽灵般方式表达客观现实，因而让我们能够在观念性内部思辨现实，要充分解释我们如何能在严格说来根本没有接触的地方，与世界发生接触，我们仍必须承认：我们永远无法、甚至不能间接地抵达存在开始以观念者方式存在的那个确切瞬间。其困难远比实在界总已经在最低限度上被象征化更严重，因为作为起源的实在界表达了两个根本理论问题。第一，其无意识决断之深渊代表一种纯粹自我设立的差异，以不可预测的方式把世界分成两个新的、逻辑上不可调和的层域；因此，它无法从实在界的自行运动中推导出来。没有“过渡”，只有自因的“飞跃”，它永远逃脱完全的概念性或自然的辩证中介。第二，由于这一行动在诞生象征界的姿态本身中撤退，严格说来，它处于后者把握力“之外”，永远无法在其中显现，甚至不能否定性地显现。恰恰在这一意义上，主体既不是实在界，也不是象征界，只能通过一系列无法赋予其内容的悖论化身来表达〔分离性的“与”、“之间”、“自由的深渊”、“消逝的中介”等等〕。关于主体的哲学话语因此内在地具有悖论性，因为后者是“不可证明的预设；其存在无法被证明，只能通过直接证明的失败而推断出来”。^[454] 简言之，它只能在神话诗学层面被探究。但加剧这种主体形而上学考古之问题的是：若没有对其不可能的过去作神话诗学叙事化，我们就无法充分阐明象征界如何实际上与现实自身相关联；因为没有它，我们就无法实施这样的视差转移：“把分隔反思主体与前反思存在的悲剧性裂隙，转置到这一存在自身之中。”由此，“问题成为自身的解答：恰恰是

我们与绝对存在的分离，将我们与它统一起来，因为这一分离内在于存在”。^[455]换言之，克服观念论的实在一面与观念一面紧密相连，不能彼此孤立讨论：观念论要完全超越自身表面的局限，就必须能够绕完一圈，从实在论内部表明，自身的含混性不仅是认识论的，也是本体论的；它必须表明，思想成为世界的一部分、成为世界与自身关联的一种方式，究竟意味着什么，无论这多么悖论。

充分发展的主体性诞生之际，纯粹行动所体现的作为起源的实在界，通过无玷受孕的行动创造自身，并追溯地接管我们后来认识为驱力的、作为过剩的实在界。在因果关系被撕开的矛盾时刻，结果变得大于并独立于其原因，甚至借设定自身前提的行动，把一种虚拟可能性写入过去的永恒渣滓之中；而在被写入那里之前，这种可能性从未存在。主体在从无中诞生自身的同一时刻，创造自己的过去。因此，真正的“原化石”不是关于数十亿年前、思维主体甚至生命自身涌现之前发生之事的祖先性陈述，而是主体的对象性地位：

拉康所断言的，恰恰是主体与现实之间不可还原的〔构成性〕不协调、或非相关性：主体若要涌现，那个不可能的“即主体之客体”就必须被排除出现实，因为恰恰是这一排除，为主体打开了空间。……相关主义的真正问题，不是我们能否抵达任何相关性之外的自在者〔或者，旧事物在从新事物立场对它的知觉之外，是何种样子〕；真正的问题，是思考新事物自身“处于生成之中”。化石并非旧事物自在时的样子；真正的化石，是处于不可能的对象性地位中的主体自身——化石就是我自己，是惊恐的猫注视我时所看见的我。这才是真正逃脱相关性的东西：不是客体的自在，而是作为客体的主体。^[456]

由于主体的对象性地位逃脱一切直接的因果解释，并且由于它负责相关性的涌起本身，而处于一切相关性之外，我们抵达它的唯一方式，就是思辨虚构的神话诗学。这一区域在实在论上不可推导、在观念论上不可接近，却恰与主体作为众多生物之一铭刻于存在中的那个场所重合〔因而也是能够让我们不受任何内在障碍地，从实在极过渡到观念极、反之亦然的东西〕；因此，从知识的否定性限制转向绝对者自身的肯定结构的视差转移，需要的不只是理性的观念话语。只有这样，我们才能“把自在者与主

体中的分裂联系起来”，^[457] 因为“拉康所谓的对象a (objet a)，即主体之不可能—实在的对象性对应项，恰恰是这样一种‘被想象的’[幻想的、虚拟的]客体，它从未在现实中肯定地存在过；它通过丧失而涌现，直接被创造为化石”。^[458] 在这个意义上，齐泽克哲学之所以悖论，恰恰因为它试图思考不可思之物，即把“我思故我在”(cogito ergo sum) 理解为“我是实在界中那个我无法思考的不可能碎片”；^[459] 这诡异地对应于无意义的实在界偶然苏醒、第一次睁眼的空间。通过这样做，它所提供的主体形而上学考古力图证明：主体为了成为主体而“丧失”的东西，与为了使现实向自身显现而从现实中排除的东西相重合。于是，实在界不再是一种因被象征化而使我们丧失接近途径的原初存在，而转变成某种无论多努力都无法摆脱的东西；因为通过一次纯形式的颠倒，主体的凝视被看成世界对自身的凝视，前者的含混与困难总已经就是后者的含混与困难。我们看到：“[我们正在讲述的]叙事，不仅是主体应对其与存在的分离，同时也是存在向自己讲述关于自身的故事。”因此，实在论与观念论不再对立，而是作为内在于实体生命的两者，同处一个包含双方的自足总体之中。存在与思想的体系，在最后一次自我指涉的姿态中完成了自我封闭。

在齐泽克那里，如果我们希望调和存在与思想，并完全摆脱相关主义的思辨阵痛，就必须把从存在到思想的运动叙事化，因为在内容层面，二者总有一种最低限度上“不可辩证化”的差异[一种分离]，阻止纯粹理性话语完成这一举措。但若要正视齐泽克立场的独创性、大胆性及潜在问题，就必须突出这一解法的确切逻辑结构。既然引发存在进入显现/思想/现象化的那个确切实在事件，就是作为客体的主体所体现的原初本体论创伤，我们就必须在神话诗学层域中[主体的对象性地位永远难以捉摸]，表明这一创伤不只是个体主体个人史中的偶然事件，而是存在自身之更大创伤的一个构成性却也破坏性的组成部分。但这种[齐泽克式]辩证和解，并不是对实在论与观念论对立的彻底扬弃，也不是与相关性的悖论彻底决裂；因为后者的问题性质，需要被解释，而不是被解释掉。如同一切辩证运动，“和解是与二律背反之不可还原性的和解，二律背反正是以这种方式丧失其对抗性”。^[460] 因此，在这里，和解只有当我们认识到不可能和解[不可能完全解决]时，才真正发生；因为我们所认为的自身有限

性，应被铭刻进事物自身〔存在〕，作为其与自身的不相重合。虽然这种和解因此只能在神话形式的层面发生，而永远不能在内容层面发生，解法却不再关注观念论表象无法捕捉所描述之物、即主体对象性地位的不可能性，而是悖论性地“把重点移向〔如拉康所说〕能指自身如何落入实在界，即意指介入〔叙事化〕如何介入实在界，如何带来一种实在对抗的解决”，^[461]从而对抗其自身的不可能性：“叙事路径直接呈现存在自身的生命。”^[462]虽然我们永远无法“走出想象力的圆圈”，^[463]去实在起源处捕捉无意识决断的深渊，但通过书写存在之诗，我们能够借一次神话诗学的视差转移，看出我们正在书写的诗，与存在正在写下的关于自身的诗相重合。人的眼睛永远不只是人的：它与世界自身“获得”观看自身的能力相同。因此，我们表面上纯粹认识论的局限，与概念装置的本体论奠基紧密相连。但这样一种神话诗学叙事化，足以成为新思辨哲学的基础吗？正如我们将在下一章看到的，深入这一问题，将把我们引向齐泽克批判形而上学的三个潜在致命问题；它们都出自其根本概念，即本体论灾变作为实在者与观念者之间消逝的中介。齐泽克是否拥有对抗它们所需的资源？如果有，代价又是什么？

原注

411. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 239.

412. 同上, p. 562.

413. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p. 45.

414. Johnston, *Žižek's Ontology*, p. 19.

415. Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, p. 66.

416. 参见 Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 55; 以及 *The Parallax View*, p. 166.

417. 例如 Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 22–23.

418. 例如参见同上, p. 9.

419. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 905.

420. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 33.

421. 同上, p. 31.

422. 同上, pp. 79ff.

423. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 282.
424. 同上, p. 283.
425. 同上, pp. 374–75.
426. Žižek, *The Ticklish Subject*, pp. 88–89.
427. Žižek, *Tarrying with the Negative*, p. 20.
428. Hegel, *The Science of Logic*, p. 124.
429. Žižek, *Less Than Nothing*, pp. 645–46.
430. 同上。
431. Fichte, *Science of Knowledge*, p. 247.
432. Žižek, *Less Than Nothing*, pp. 76–77.
433. 同上, p. 390.
434. 同上, p. 77.
435. 相关论述散见 Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* (Peking: Foreign Languages Press, 1972).
436. 参见 Moore, “Refutation of Idealism,” *Mind* 12 (1903).
437. 这正是梅亚苏在 *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier (New York: Continuum, 2008) 中, 借原化石对相关主义所作批判的核心。
438. 关于批判形而上学与独断形而上学的区分, 可参见一种精神相近的论述: Gabriel, *Das Absolute und die Welt in Schellings*, p. 8. 关于“相关主义”的基本定义, 参见 Meillassoux, *After Finitude*, pp. 4–6。
439. Meillassoux, *After Finitude*, pp. 9–13.
440. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 905.
441. 同上, p. 298.
442. 同上, p. 8.
443. Kant, *Critique of Pure Reason*, B xvi.
444. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 631.
445. Meillassoux, *After Finitude*, pp. 118–19.
446. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 36.
447. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 645.
448. 同上, p. 642.

449. 同上。

450. 同上。

451. 同上, pp. 642–43.

452. 同上, p. 924.

453. Gabriel and Žižek, “Introduction: A Plea for a Return to Post-Kantian Idealism,” in *Mythology, Madness and Laughter*, p. 13.

454. Žižek, *Less Than Nothing*, p. 730.

455. 同上, p. 15.

456. 同上, p. 644.

457. 同上。

458. 同上, p. 645.

459. 同上。

460. 同上, p. 950.

461. 同上, p. 16.

462. 同上。

463. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 33.

第12章 本体论灾变的僵局

自然哲学、安东—巴宾斯基综合征与奶油馅饼（*Tarte à la crème*）三个案例

齐泽克的理论哲学旨在成为一种批判的形而上学，能够同时从观念论内部克服激进观念论（在认识论上扬弃相关关系），并从实在论内部克服激进观念论（在本体论上铭写相关关系）。然而，到了这一关口，三个潜在问题从不同方向浮现出来。第一个方向来自谢林的自然哲学

（*Naturphilosophie*）。谢林不仅宣称：主体绝非一场本体论灾变，因此，思想被铭写于存在之中的方式，使我们无须再从激进观念论内部克服它；他的自然哲学也对齐泽克以精神分析方式重新激活谢林的做法提出挑战。第二个方向来自怀疑论者，他可以构想一个思想实验，表明：从任何一个没有任何外在指涉的能指差异系统内部出发，或许根本不可能发展出任何肯定性的形而上学。第三个方向来自观念性本身的基础，即退入世界之夜的精神病式退缩；要克服它，就需要完成一项看来不可能的任务：发展一种悖论性的、“成功的”精神病式思维，使之能够穿透自身精神病那不可穿透的暮色。齐泽克能否经受住这些批评？他的激进观念论，真的能够为我们提供一种全面的形而上学吗？

12.1 谢林式的作为过剩的实在界：伊恩·汉密尔顿·格兰特、自然哲学与存在的内部回卷

然而，神话诗学是这里唯一的选择吗？尽管齐泽克追随黑格尔，为激进观念论辩护，认为它能够对概念之外的现实作出思辨说明，但一旦我们更仔细地考察齐泽克另一位主要对话者——谢林——齐泽克自己的立场内部，就会出现一个可能致命的问题。齐泽克最终并不满意黑格尔关于从自然到

文化之过渡的成熟论述，于是转向谢林，以阐明象征界的发生。黑格尔错失的，是这一运动本身的悖论性本质：这是一种使辩证法向自身坍塌的辩证运动。随着主体性的诞生，我们看到，实体中出现了一个梗阻，阻止绝对者使自身现实化。因此，文化并不是理念从自身在自然中的他在状态彻底返回自身——那样就会呈现自然与精神在理念中的和解，以及自然在精神中的完全自我扬弃——而实际上只是对人之核心处原初本体论创伤的次生回应（“虚拟的、人造的、象征性的，而非实体上自然的”）。^[464]对齐泽克来说，这意味着，文化是一种始终失败的和解尝试：理念无非就是它返回自身的这一行动，而这一运动构成了它所返回的东西；^[465]理念一旦抵达终点，就会宣告自身的死亡。这一过程意味着退入一个精神病性的、非实在的空间；主观与客观／心灵与世界，由此不仅彼此陷入无限冲突，而且，解释观念者为何涌现也成为不可能。按照齐泽克的看法，谢林在反抗他所感受到的黑格尔绝对观念论的威胁时，对存在内在地撕裂为实在与观念两极这一过程，给出了最详尽的说明：他把根据（Grund）描述为意识那永远难以捉摸的、永恒的去，并描述了人类意义宇宙诞生之下的无意识决断这一纯粹行动。谢林的立场是悖论性的：他试图从一个唯我论空间内部（先验观念论），发展出一种哲学语言，不仅能够穿透作为匮乏的实在界的首要地位，解释它在前象征对抗中的骇人前史（唯物主义）——这是实在界在逻辑上更为原初、却无法直接抵达的一种样态，它先于象征界并超出象征界——而且能够描述主体性那不可解释的自我设定（观念论）。毕竟，即便可以说，我们能够通过自身概念装置的不一致性，接近主体性之前实在界的远古过去，以及在语言“之外”包围着我们的实在界——黑格尔通过分析现象显现的辩证法，以及象征思维本身的结构，为我们提供了这一方法——主体将自身设立于存在之中的确切时刻，仍然对激进观念论的这种自我克服构成难题。因为，它是实在界中跃入世界之新时代的一个跳跃点；作为象征界无法追回的起源，它总在象征界“之外”。谢林认识到了对主体涌现作出纯粹思辨说明的不可能性，以及由此而来的神话诗学的必要性，因此，最充分实现了德国观念论核心处辩证法之四重逻辑的，是他，而非黑格尔。

但是，即便齐泽克以高度讲究方法的精神分析方式，建构了德国观念论那无意识的基础逻辑（Grundlogik），对于任何熟悉谢林庞大著述的人来说，仍不清楚齐泽克如何能够把谢林纳入自己的计划，同时又不使自己最根本的理论范畴——本体论灾变——潜在地失去稳定性。齐泽克使用的两个主要概念，即去自然化的难以管束性（主体性在存在之种种变迁中的黑暗前史）与无意识决断（起分离作用的分—断，Ent-Scheidung；其效果是设立一个形而上学上分离性的“与”），固然旨在解释我们如何陷入象征界以及观念化的矩阵之中；然而，他自己关于谢林的著述，似乎并未充分考虑这样一种可能性：谢林或许不能如此轻易地被转换进齐泽克视为整个传统之基础的框架中。齐泽克将谢林的思想分为三个不同阶段——准斯宾诺莎式的绝对无差别哲学的谢林₁、自由之激进唯物主义本体论的谢林₂，以及神话哲学与启示哲学的谢林₃——这一划分已暗示了一种无法消除的张力。我们在《自由论》（Freiheitsschrift）与《世界时代》

（Weltalter）的谢林那里所见的唯物主义—观念论关系，是否能够以齐泽克所建议的方式，被解读为激进先验观念论之诞生的神话诗学，仍不确定。考察谢林的思想，哪怕只看齐泽克自己呈现的谢林，我们也不禁想说：如果黑格尔能够从观念论内部表明，观念论哲学与实在论哲学之间的绝对对立毫无意义，那么，谢林也可以被认为从实在论内部做到了同样的事，而无须经过前者。这一点还得到如下事实的支持：谢林从未像黑格尔那样，对现象显现或象征思维的结构进行辩证分析，而且，他在《我的哲学体系的阐述》（Darstellung）中，把自己的观念论描述为“实在的”或“客观的”。因为，其主要构想并不是利用思维的不一致性，为思辨哲学寻找新的出发点，而是直接从思想那黑暗的、非意识的根据出发，探究思想本身的起源。^[466]《自由论》的“更高的实在论”，^[467]以及《斯图加特私人讲座》（Stuttgarter Privatvorlesungen）中观念性从矿物之中的涌现，^[468]都再次表达了这一点。认为谢林₂是一个短暂断裂的论点，面临落入任意性的风险，因为我们现在找到了一种办法，可以统一自然哲学与“神智学的”自由哲学的核心问题。提炼德国观念论之下那无意识的基础逻辑，是齐泽克发展自己形而上学的关键工具之一；鉴于此，如果谢林哲学比齐泽克的分析所显示的更具连续性，那么，他对德国观念论传统的精神分析式建构，就可能受到危及。

对谢林来说，我们不只是“与否定性共处”。那个逃避意识的 X，是谢林思想的核心之一；它从来不只是一个纯粹形式的界限，而是试图表达自然独立于主体的内在性。尽管意识进行着中介活动，我们仍能够接近这种内在性，恰恰因为主体及其观念能力是自然的一部分，是自然作为根据与自身发生关系的一种方式。谢林拒绝将前认知的或象征之外的现实在本体论上的自在状态，与观念论表象在认识论上的领域分离开来；他主张，如果哲学要找到稳固的基础，两者就必须紧密相连。如果实在界与观念者之间具有同一性，那么，它们相互关系的问题，就应当被置于形而上学或自然哲学的层面，而非严格的认识层面或观念论层面。在中后期，这一同一性思想借助对创造的“共同之知”（*Mitwissenschaft*，“co-science”）这一概念来表达；而就我们的目的而言，它在较早的《自然哲学的理念》（*Ideas for a Philosophy of Nature*）中表达得更清楚。在那里，谢林主张，要先验观念论提供恰当的奠基，心灵与物质之间就必须存在一种辩证的、肯定性的相互作用。这既反对黑格尔关于观念论哲学与实在论哲学之对立无足轻重的证明，也反对齐泽克式的分离性的“与”的形而上学：

因为，我们所希望的，并不是自然偶然地与我们心灵的法则相符合（仿佛通过某个第三者的中介），而是自然自身必然地、原初地，不仅表达、甚至实现我们心灵的法则；而且，只有在它这样做的限度内，它才是自然，才被称为自然。

自然应当是变得可见的心灵，心灵则是不可见的自然。于是，在我们之内的心灵与我们之外的自然的绝对同一性中，外在于我们的自然何以可能的问题，必定得到解决。因此，我们进一步研究的最终目标，就是这一自然理念。^[469]

正是这一问题，贯穿谢林思想的全部历程；即便当他试图勾勒“是”与“否”、光明原则与黑暗原则之间充满张力的振荡时，也是如此，而这种振荡构成了根据自行运作的逻辑。谢林哲学并不一定是在提供某种悖论性的爆发逻辑，通过唯物主义与观念论的无限冲突来使两者相互平衡；相反，它很容易被理解作为一种热切的尝试，意在表明：人类精神—先验活动之下的力量，无非是自然中早已存在的潜能，通过自然的自我发展，提升到了一个更高的“次方”。如果齐泽克先验唯物主义的出发点，是一种自

我奠基的观念论（这显示了他特有的拉康—黑格尔式预设），那么，谢林本人的先验唯物主义，就是一种自我阐发的实在论（这显示了谢林如何受到基尔迈尔等自然科学家的进化动力论的影响）。两者之间鲜明的分界在于：在前者那里，唯物主义始终是在观念论裂缝中发展出来的幽灵般的唯物主义；而在后者那里，观念论仿佛变成了一种纯粹受条件制约的现象。严格说来，如果谢林哲学是对自然诸力依其内部运动而自我展开的说明，那是因为它是一种按原初词源意义理解的思辨实在论：“思辨”一词源自拉丁语 *speculari*（监视），因此，这是一种试图通过细致审视，说明宇宙内在搏动的实在论。在这种搏动中，物质实体被转化为生命存在的复杂场域，并最终转化为作为观念性自我中介的思想。于是，实在界不仅总是溢出观念者，是由于自然原始的生产力而永远无法被纳入观念者的东西；而且，后者也失去了理论上的首要地位，因为，自然在其夜之根据的涌动中，自身成为了真正的先天者。

提出谢林哲学的这一方面，颇有意味；这不仅因为它可能是齐泽克精神分析式解读中的一个弱点，也因为齐泽克的形而上学问题，正是以这种特定方式，进入了与当下思辨转向的直接争论。在这一点上，伊恩·汉密尔顿·格兰特（Iain Hamilton Grant）本人的先验唯物主义，与齐泽克的先验唯物主义完全对立；因而，将两者相比较，可以同时凸显后者立场的大胆性质及其潜在的内在局限。谢林曾诊断，现代哲学有一种令人痛苦的缺陷：对它来说，自然并不存在。^[470] 格兰特承接这一诊断，提出它在今天依然完全成立：“因此，只要处于紧接康德之后的思想语境之核心的‘柏拉图—康德’这一对立组合，仍然组织着形而上学，当代哲学就在重要意义上、直接地，是后康德的。”^[471] 格兰特仔细重建了谢林的哲学生涯，着眼于其中明确的自然哲学内容，以及环绕并激发它的自然科学语境。他的论点是：遵循谢林哲学的精神，我们或许最终能找到一种办法，将康德的遗产留在身后。因为谢林为我们提供的，并不是导向“消除式实践主义”（文化不可还原为自然）的两个世界的形而上学，而是“一种能够容纳理念的单一世界物理学”。^[472] 我们不能将世界切成两半，因为并不存在一道巨大的鸿沟：即使要把文化作为文化来理解，我们也必须理解它如何从自然内部的根据中发生，因为文化本身原初就是自然的。实在界与观念者、心灵与物质、无生命物体的死寂运动与有机存在的生命之间，并没

有绝对断裂。存在的只是自然那些无条件、无根据的力量；它们作为一个搏动的全体，按照自身隐秘的内在过程，创造出特定实体，以及这些实体各种各样、不可胜数且不可预测的组织形式。依照格兰特的看法，谢林的革命性论点在于：阐明观念性的唯一方式，是把它视为自然生产力的一种特定表现，是自然作为先天者之众多可能产物中的一个。例如，原子、化学物质与自由的伦理主体之间，只有程度差异，而无种类差异；因为，心灵有一部自然史，我们必须诉诸它，来解释心灵表面上的自主性。谢林的观念论远非一种从思维的无限自我反思之中、在“其真理没有任何外在支撑”^[473]的情况下为自身奠基的观念论，而是对存在内部回卷的自然哲学探究；存在既同样包含思想的先验活动，也包含物理实体的物体构成。自然是一种黑暗的动力性，它将哲学带离以人为中心的宇宙之实践—具体领域，使之进入那些神秘而搏动的力量——这些力量在彼此对抗中生出了哲学——也使之进入先于我们的宇宙时间之深渊残滓中，那些被遗忘的漫长时代。格兰特就这样按谢林字面所说的来理解他：

一件古代世界的伟大作品，作为一个不可理解的整体呈现在我们面前，直到我们发现它生长方式与逐渐发展过程的痕迹。对于地球这样一个由如此多样的成分组成的个体，难道不更是如此吗！这里必定发生着多么截然不同的纠结与褶皱！哪怕最微小的一粒沙，也必定在自身之中包含某些规定；除非我们展示出创造性自然通向它的整个历程，否则，我们就无法穷尽这些规定。一切都只是时间的作品；每一个事物，也只有通过时间，才获得自身独特的性质与意义。^[474]

尽管格兰特与齐泽克以不同的、在很大程度上不可通约的方式解读谢林——前者出色地重建了谢林的自然哲学与科学语境，后者则对整个德国观念论传统进行了猛烈的精神分析式重整——他们两人都借助同一个人物来阐发各自唯物主义立场这一事实，仍然极其发人深省。首先，这意味着，谢林在齐泽克思想中扮演的角色，为后者自己的主体之先验唯物主义本体论带来了一个潜在问题，而且并不只是出于外在理由：它挑战了后者关于分离性的“与”的形而上学这一观念本身。谢林自然哲学的巨大贡献，在于彻底移置了人类主体的位置；因为，它向我们提出了一项违反直觉的任务：建立一种道德地质学，反对将人（自由行动的领域）与自然（必然性的领域）完全分离。正如格兰特自己所指出的，费希特派自然科学家埃申

迈尔，清楚地察觉到了这一点的严峻含义。读过《自由论》后，这本书最为根本、令人灵魂战栗的含义，使他陷入了一阵恐惧：“你的论人类自由的文章，在我看来，完全是把伦理学转变成物理学，让必然者吞没自由者，让知性吞没情感，让自然者吞没道德者，最重要的，是让较高者的潜能彻底降格为事物的较低秩序。”^[475] 格兰特评论这一段时写道：

我们可以想象埃申迈尔的震惊：这部以自由为主题的著作，为什么包含了如此多的地质学？为什么 *turba gentium* [……]，即世界失序或物种骚乱，会被呈现为自由的根据？[……] 因为先验物理学对动态自然主义的依赖所产生的后果，对谢林经过重新调整的先验论提出要求：全体必须奠基于“自然本身的主体”，也就是诸力。相应地，现象越是无序，根据就越是黑暗、越具有深渊性。因此，对人类自由的探究必须：（a）说明这种无限进化的力量如何依附于一个有限现象（人）；（b）把这种自由的根据，视为地质序列中“根据的自行运作”或“深渊的意志”的派生物。因此，这样一种自由必然藉以（反复）演进的潜能化序列，必定呈现地质学潜能与实践理智中的表达。^[476]

就此而言，齐泽克声称：在哲学传统中，对主体性的存在发生作出最详尽描述的是谢林——这使谢林成为辩证唯物主义及当代有限性哲学之父——在许多方面，他完全有理由这样说。但是，这样做也使他面临如下批评：他错失了谢林如何开展这一努力，以及它更为广泛的哲学后果；这直接给他本人使用谢林的方式带来两个重大问题。第一，如果格兰特是对的，那么，谢林从一开始就拒绝了一个自我封闭的先验框架及其伴随的身心二元论这一观念本身；而在齐泽克看来，这一框架在本体论上的涌现，恰恰是中后期谢林最根本的哲学执念。如果德国观念论无意识的基础逻辑，是由自我奠基的观念论，以及以这种观念论为根据的幽灵般的唯物主义两者的动力关系所构成，那么，谢林在其中的确切位置就显得不确定了。第二，如果齐泽克的先验唯物主义，把自我从非我之中的诞生理解为一个不可能的事件，认为在苍穹搏动的火焰、地质构造极其缓慢的演进，乃至生物生命形式中的进化力量的远古过去之中，都没有它真正的先驱（所有这些看似与它同类的东西，都无法接近它的纯粹差异），以至自由的自我设定，以不可解释的方式，确确实实将绝对者切成两半，那么，我们就必须得出结论：谢林本人的形而上学，并不自动导向一种实体在自身核心处分裂、

因而本体论错位成为原初事实的形而上学。与费希特相反，谢林明确宣称，自我与非我之间具有连续性，其过渡是转变，而非飞跃。如果精神分析要在治疗情境中发挥作用，那么，只有先把主体所有意图表达的意义如其本身那样理解，才真正可能带来与实在界的遭遇；否则，精神分析的解释就不起作用，因为它没有击中原因（这也正是拉康派分析者很少提供解释的原因）。此外，即便我们同意齐泽克有理由主张：中后期谢林的神智学内容，是一种可以加以形式化、从而使其内容更明确的神话成分（格兰特的工作也隐含地做了这一点，因为他并未明确处理《自由论》或《世界时代》的神学方面），仍然不能确定，齐泽克能够如此轻易地摆脱这些文本的自然哲学含义。不过，此处所涉远比一种解释在语文学与文本意义上是否忠实的问题更为重大：如果谢林哲学呈现的框架，与齐泽克在其中所看到的框架不相容，而他本人的精神分析式重建，又在很大程度上依靠这一框架来维持自身的论证活力，那么，齐泽克通过与谢林交锋而发展出的实在界形而上学，不仅可能走错方向，也可能忽视谢林那里明确存在的各种其他资源，而这些资源本可以用来重新思考唯物主义—观念论关系。

进一步展开格兰特的论点，我们就会发现：谢林完全绕过了唯物主义—观念论关系的问题，因为观念论从来不是一种纯粹自我指涉的游戏。“幽灵般的”唯物主义这一整个概念，在这里根本没有位置；思辨哲学具有一种严格意义上（*stricto sensu*）非观念论的基础。正如格兰特简洁地指出的，这里所涉及的是“由先验方式生成的普遍者，与自行生成的自然，两者非人格性的重合〔……而且〕换言之，谢林的假说是：哲学具有一种自然主义的或物理主义的根据”。^[477]这种根据并不意味着一种把一切都还原为经验可观察实体的消除式唯物主义——物体主义（*somatism*）——而是使真正的哲学“存在于对自然与理念之同一性的动态阐发之中”。^[478]如此一来，如果把齐泽克本人的先验唯物主义，与格兰特通过自己重新激活谢林而发展出的先验唯物主义并读，就会看到齐泽克的非全体形而上学之外的另一种选择。它并不以作为存在之不可和解的自我分裂的观念者为中心，而是以自然脆弱的生产力为基础：自然偶然地、持续地呈现新的形式（并毁灭其他形式）。这种生产力绝不以人为顶峰，而将无休止地创造新的生物（与怪物），因为这里没有停滞，只有深处躁动不安的运动，一场极为精微、即兴的、美丽而又阴森的舞蹈，其中的舞者在它的重压下，

同时呜咽与欢笑。拉康精神分析禁止迈出这种谢林式的一步，因为它要求：构成人类语言的意指链，并非建立在一个运作上封闭、没有自然根基的系统上，而是能够真正向世界自身的内部回卷敞开，因为，仿佛可以说，它与世界本来就是一体。尽管我们通过“遵循一种由关于自然的思维操作所实行的、逐次解除条件的程序”来思考自然，而这一过程让我们“达到‘作为主体的自然’的观念”，这种探究却从来不只是在观念序列中对实在界进行重建，而是实在界自身的一种运动。因为，“这样的哲学体系既不是要寻找一个固定点，以此撬动外部世界，也不是要凌驾于世界之上；它自身就是一种无条件地在这个世界之内、并作用于这个世界的‘发生性’[……]运动”。^[479]

谢林说“对自然进行哲学思考，就意味着创造自然”，^[480]最为大胆地表达了这种同一性。“精神”活动总已经是自然的一部分，因此，作为自然涌现出的属性之一，它也是自然自身发展的一个部分。但是，自然作为真正而绝对的先天者，是无条件的；因此，只要思想是自然生产力的表现，而不是体现于自然某一产物的固定性之中，自然就保证了：思想永远不会被局限在受条件制约的特殊者所具有的纯粹观念性或生理性约束之内。这样，对谢林来说，我们原初地就与作为前象征者的自然“连接”着，因为实在界与观念者在本质层面仍保持同一。其后果是：主体并不是一个无法通过辩证法扬弃的中间状态，并不是作为世界以精神病式退缩进入自我而存在的东西。相应地，齐泽克对谢林本体论的依赖，有可能使自身立场陷入问题：如果齐泽克将谢林作为伙伴，用以阐发先验者如何从前象征的实在界中诸力的狂喜爆发里不可能地发生，那么，这就立刻使我们注意到理解主体的其他可能方式；这些方式并不把主体呈现为物质存在流变中本体论灾变的一个不可逆转的环节。这将迫使我们重新思考精神分析经验的本质，以及作为齐泽克视差本体论核心的分离性的“与”的本质。如此一来，不仅其理论第一原则开始动摇，而且，作为其出发点的拉康精神分析本身的首要地位，也受到质疑。极为耐人寻味的是：为了从一开始就能在自己的计划中使用谢林，齐泽克只能聚焦于两部著作——《自由论》与《世界时代》第二稿——因为其中似乎存在一种遭到否认的黑格尔式结构；凭借这种结构，人们便能够从中提炼出一种自行运作的逻辑，通过无意识决断的深渊，确立作为匮乏的实在界的首要地位。

我们开始能够看清，齐泽克宣称自己的计划是黑格尔式的、却绝非谢林式的，为什么具有多个层次——尽管对象征界涌现最为生动的描述，恰恰包含在《自由论》与《世界时代》中。首先，齐泽克把激进观念论视为哲学唯一真正的开端，因为我们只能以思想为媒介，与世界发生互动；这使相关主义成为我们经验的基础。如果观念性内部的裂缝，在认识论上使我们能够发展出一种幽灵般的唯物主义，那么，作为匮乏的实在界的不可还原性，就悖论性地并不阻止我们接近作为过剩的实在界的存在，因为这一概念本身，由此成为我们概念装置的内部成分。这样，齐泽克完全有理由称自己的计划为黑格尔式的，因为——至少按照他自己对黑格尔的解读——严格说来，它分享同一个出发点，并从中得出完全相同的结论。这一举动反过来又使他能够避开一个问题：如果表现出对谢林过强的依赖与亏欠，他自己的思想就可能令人不安地接近他所否定的一切：非弗洛伊德式的无意识（无论是柏格森、荣格、德勒兹等人的形式）、“前现代”的宇宙论，或浪漫主义的自然理论。然而，这绝不意味着，他思想中黑格尔—谢林关系的歧义性因此得到解决。因为，正如我们已经看到的，齐泽克对谢林的解读之关键在于：谢林自身的理论—认识论框架，至少在其思想第二阶段，是一种自己并未意识到的、与黑格尔相同的框架。尽管齐泽克必须对谢林施加巨大暴力，才能从其文本中提炼出一种黑格尔式的否定性辩证结构，但他所呈现的解释，内部仍极其一致，在方法论上也成立。如果格兰特这样一种立场的周密性，对齐泽克构成挑战，那么，齐泽克自己对谢林的解读，也同样挑战格兰特的解释，以及现有其他正统与非正统的解释。这场较量是双向的；而由于两人展开工作的概念地形大为不同，我们应当如何判定一种解释比另一种更可取，并不显而易见。然而，必须强调，齐泽克在谢林与黑格尔之间的这种摆动，并不是什么不一致，也不是什么戏法；因为，相较于这一传统中的历史思想家之间的具体差异，他更关心的是一种可以被视为通过他们而展开自身的无意识真理。因此，说齐泽克的哲学是黑格尔逻辑与谢林本体论的混合，并不存在任何矛盾，因为回溯地看，这种混合恰恰可以被视为这一传统自身形成之心脏中的创伤性核心；而且，反思黑格尔—谢林关系的内在歧义性，也有助于我们揭示齐泽克批判形而上学的原创性与大胆之处。

12.2 安东—巴宾斯基综合征：斯拉沃热·齐泽克对观念论的悖论式克服

齐泽克对谢林的挪用，可能被视为大有问题，因为谢林未必如此容易被纳入齐泽克认为在德国观念论中起作用的那种原初结构主义框架。然而，另一个问题立刻出现，并可能击中他克服激进观念论之努力的核心。即便我们承认他对谢林的解读具有正当性，齐泽克本人那种黑格尔式的尝试——从观念论内部表明，观念论哲学与实在论哲学之间任何绝对对立都无足轻重——也未必能让实在论者满意。如果我们从未脱离观念论的掌控，那么，我们拥有的任何知识，就都无法抵达与主体完全没有相关关系的纯粹绝对者。我们总是被困在能指不断滑动的自慰式游戏之中。此外，作为先于意识并超出意识的东西，作为过剩的实在界，明确地是一个不可能的概念。即便齐泽克对观念论的“唯物主义”回应，也以凸显这种内在的不可能性为根本任务：它重新调整谢林式的无意识决断行动，通过对本体领域自行断裂那始终失落、不可接近的时刻进行思辨性编造，试图表明，从作为过剩的实在界（前象征对抗）到作为匮乏的实在界（象征性囚禁）的转变，是终极的本体论视差。实在论形而上学，充其量似乎被还原成了神话学。

齐泽克对观念论的克服，分为两个不同环节来展开。第一，由于象征界无法逾越，作为匮乏的实在界便是任何哲学在逻辑上的零度，因此，要对经验中某种概念“之外”的区域（作为过剩的实在界）获得知识，似乎先天地就已被排除。然而，恰恰是我们概念装置的不一致性，使我们能够发展出关于现实自身的知识。因为，只要我们将一个范畴“应用”于世界，而它又显得不充分，我们就会看到，显现的场域总是多于显象；由此，本体之物现在作为现象之物的自我限制而出现。我们对世界的经验，并不是一种彻底的幻觉：我们可以利用这些崩溃的经验，去探究一个只是表面上才无限地“超出”我们把握范围的世界。作为过剩的实在界成为一个话语内部的范畴；于是，知识在认识上的限制，以否定的方式证明了我们置身于广阔世界之中、因而有能力理解它，而不是证明我们被囚禁在一个由社会建构的话语宇宙中。正因如此，齐泽克才说：“真正的问题，不是当我们被限制在（不一致的）众多显象之间的相互作用中时，如何抵达实在界；

更为根本的问题，是那个真正黑格尔式的问题：显象本身如何从实在界的相互作用中涌现？”^[481] 第二，既然我们在某种意义上属于绝对者，我们无法抵达绝对者的失败，就必定与绝对者自身的某种失败相重合。齐泽克的赌注在于：如果我们在思想中确实无法抵达绝对者，这就不能仅仅归因于我们概念装置的有限性：“如果我们能够把自己关于现实的知识（即现实向我们显现的方式）思考为根本失败的、与绝对者根本不同的东西，那么，这一裂隙（为我们者与自在者之间的裂隙）就必定是绝对者自身的一部分，以至恰恰是那个似乎永远使我们远离绝对者的特征，成为唯一一个直接将我们与绝对者联结起来的特征。”^[482] 关键并不是“‘克服’裂隙[……]”，而是注意到，这一裂隙如何内在于[绝对者]”。^[483] 齐泽克主张：我们不能克服自身被困于象征界的处境、不能在存在内部找到自身位置的这一事实，就已经是我们正在寻找的那个失落对象。他由此把认识论界限转变为肯定性的本体论条件：将知识的限制铭写于世界之中，使它成为内在于世界的一个事件；也就是说，使它成为绝对者自身的一种（自我）限制。如果观念论是某种本体论唯我论，那么，它必定揭示了一个绝对者不可逆转地与自身不相重合的区域。换一个角度说，这意味着，任何彻底自我奠基的观念论，总已经是一种唯物主义；两者无非是对同一基础现实的互补观看方式。从一者转向另一者，只需要某种视角转换，一次视差转移。而要解释这一转移何以可能，就只能把观念论与唯物主义之间不可和解的分裂本身，视为两者不可感知的真理。某个东西既不是观念论的，也不是唯物主义的，却作为被排除者而被包含于两者之中（“把我包括到外面去！”），所以能够奇异地在两者之间起中介作用；齐泽克给它的名称，就是作为不可逾越的本体论与象征性空缺的主体。由此，象征界总已经超出自身，因为它指向自身的黑暗起源，即存在穿越疯狂的过渡过程。即便世界退入自身那夜间的、非实在的自我的确切时刻，永远失落在它所产生的意义宇宙中，我们仍有理由以神话诗学的方式编造那个引发我们集体精神病的决断行动，因为象征界永远无法消除自己的起源。

尽管实在界不可判定的歧义性，是齐泽克从拉康那里继承的一个问题，与许多形式的观念论所面临的问题类似，但齐泽克在全部著述中，始终忠于这位伟大导师使实在界去实体化的尝试。不过，他作了一次重要转向，而这一转向加剧了其批判形而上学所面临的理论挑战。齐泽克的计划与拉康

的计划之间最鲜明的区别，在于他拒绝把我们无法接近实在界视为一个未经解释的既定事实，并随即努力把这一事实铭写于存在之中。然而，鉴于他的认识论承诺，问题在于：齐泽克对这种涌现出的本体论视差的说明，在哲学上究竟是否可能？现象现实只有在存在撕裂自身之后才会涌现，因此，我们接近实在界，必须经由先验构成的中介。齐泽克一方面宣称，观念论的内在不一致性使我们能够从内部克服它；另一方面又宣称，我们无法抵达物自身这一事实，就已经是我们正在寻找的东西。这一双重主张，给他的计划提出了两个重要困难：对许多人来说，它们可能并未得到充分解决，甚至显得根本就有问题。一方面，仅仅通过视角的某次视差转移，就把认识论界限转变为肯定性的本体论条件，在许多方面似乎只是一种耍戏法的论证。我们与绝对者的分离，同绝对者的自我分离相重合的那个确切时刻——因此，我们关于存在所讲述的故事，同时也是存在向自身讲述的故事——只能在神话诗学层面被叙事化；而神话诗学只在形式层面、从不在内容层面，使实体与主体和解。鉴于此，声称问题就是它自身的解决办法，究竟能否完成其所声称的论证工作，并不清楚。直截了当地说，既然这一确切时刻抗拒任何恰当的思辨解释，这一说法就只是遮蔽了我们所面临的基础问题：我们首先如何能够接近存在。另一方面，通过把实在论与观念论之间的区别本身变为概念内部的或话语内部的区别，我们是否真的能够消解两者的差异，也并不清楚。因为，这一举动未能充分提供相应条件，使我们能够对现实自身发展出一种真正的思辨说明，而不总已经被困在象征化的歧义之中。在这两种情况下，实在论者都会迅速指出：我们做了各种事情，唯独没有离开相关主义的圆圈；我们仍然困在一个被构成的、为我们而存在的世界中。在实在论者看来，不能说我们能够通过象征界的内在阻碍，以某种方式“接近”现实，把这些阻碍视为象征界从自身内部设定的、概念之外的现实之幽灵般在场的迹象；因为，实在界不过是象征界的效果。这是否已足以作为一种新的形而上学奠定基础？

如果我们把实在界称为象征界的一个内部界限或限制，就必须谨慎。因为，实在界并不是某种边界意义上的界限，仿佛它将两块不同、却可以通约的地形分隔开来；也不是某种来自外部力量、应当加以克服的约束条件意义上的限制。相反，“内部”这一形容词在这里极其重要，因为它强调，实在界完全内在于象征界自身的观念化活动；因此，除了一个被悖论

性地设定为内部的外部之外，根本没有外部。如果象征界是在对世界的精神病式退缩之中运作，那么，它不仅依照一种自主的、自我指涉的游戏或编码，自由地（重新）构成现实，而且，发生在其内部的任何阻碍，都只会源于它的自由。在其第一种形态中，实在界无非是“一道纯粹形式的视差裂隙或不可能性”，是“使话语秩序始终并在构成上不一致、无法总体化的断裂或裂隙”。^[484]因此，即便我们可以把这种与实在界的否定性遭遇，称为与外部世界的一种“肯定性的碰撞”，仿佛它“触及了实在界”，^[485]我们也必须随即为这一说法加以限定，因为这种遭遇只能在象征性扭曲之后、也就是事后（*après-coup*）才得以产生。承认我们间接地遭遇了一个内在于象征界的构成性外部，这一承认本身也只是另一次象征化：任何能够借此发展出来的“唯物主义”，总已经被困在象征化的歧义之中。所以，这种“唯物主义”，不过是对观念性的一次回溯性调整，以容纳其内在的不一致性；因为，只有从象征界内部，我们才把实在界看作综合概念“之外”的现实之失败尝试所留下的残余。正如阿德里安·约翰斯顿所说：

并不是不存在一个不内在于象征界的实在界。相反，非内在的实在界，只能通过内在于象征界的僵局与不一致性被接近〔……〕。作为预设的实在界〔由象征界／在象征界中设定的作为过剩的实在界〕，只有在它间接地透过想象—象征现实表面的裂缝显露出来的限度内，只有在言说存在（*parlêtre*）沿着这一现实内部冲突的断层线，渐近地接近它的限度内，才真正“为我们”而存在。^[486]

然而，“……间接地显露出来……”是一个误导性的比喻：没有任何东西突破语言的牢狱。正如齐泽克所说：“我们并不是通过突破语言的牢狱、获得通向外部超越性指涉物的途径，来触及实在界〔……〕。我们恰恰是在无法触及实在界的失败之中，触及自在的实在界。”^[487]齐泽克在象征界的开端设定一种穿越疯狂的本体论过渡时，所强调的正是这一点：因为，一旦这一过渡已经发生，与世界的接触就再无可能。如果按拉康与齐泽克字面所说的来理解，我们就永远无法真正摆脱象征界自主观念化所构成的、以精神病式方式维持自身的现实建构。即便后者并不等于对我们经验世界的一场全能且不受限制的幻觉——一种如上帝般的初级过程——我们仍然无法逃离关于现实的集体幻觉：它在密度上不可穿透，在延展上无

所不在。我们作为言说主体，生活并呼吸于这片先验幻景的幽暗领域之中，而它触及一切。存在的光，无法穿过象征界那无所不包的网络中的孔隙照射进来。

这里应当援引安东—巴宾斯基综合征的病例，作为反对齐泽克克服激进观念论之努力的一种可能的怀疑论论证。这是一种罕见的医学现象，是枕叶脑损伤（通常由中风引起）的一种症状。其奇特之处在于，患者虽然发生了皮质盲，却声称自己看得见。他们的言语与一般行为，起初往往没有任何失明迹象；家属与医疗团队，通常只有在患者开始撞上路途中的各种物体时，才注意到情况不对：例如，被面前的茶几绊倒、撞到墙上，或描述实际上并不存在的东西。患者对自己的视觉经验场域产生了彻底的幻觉；尽管其中不断出现无法回避的阻碍，他们仍持续拒绝承认自己失明。更为根本的是，显然，无论他们如何与这一幻觉内部短路所带来的否定性共处，也永远无法让他们对那个因器官损伤而被剥夺的自在世界，发展出一种“幽灵般的”视觉。为了应对一种难以理解的痛苦——这种痛苦由他们那以精神病式方式自足、凭想象构成的主观现实感知中不断出现的扰乱所造成——安东—巴宾斯基综合征患者，实际上会通过伪造自己的记忆，设法为这种感知的自由生成提供支撑。这一过程在医学界被称为虚构记忆

(*confabulation*)。换言之，即使一名患者意识到自己的病况，认为自己正在借助种种碰壁的经历，对想象的场域进行回溯性调整，从而为周围的物理宇宙建立一幅可靠的心灵地图，而且，他不仅希望学会在其中行动，还希望克服失明——方法是使在失明的虚空中产生的幻觉世界，与视网膜输入所造成的客观现实视觉之间的绝对对立，在自身幻觉内部失去意义——我们仍必须得出结论：他永远无法确信，这种“幽灵般的”看见确实把握了世界，也无法确信它并非为了使自己免遭失明所带来的心理创伤而产生的又一重幻觉。迷失于视觉疯狂之中的患者，永远不能间接地看到世界透过自己幻觉的不一致性而显露出来。

然而，在齐泽克试图打破相关主义圆圈的问题上，我们不恰恰处于同样的情境之中吗？为精神分析—笛卡尔式主体提供本体论奠基的唯一可能，就是一种幻影般的世界视觉，它在象征界对世界的编码所产生的内在阻碍中建构自身。因此，正如安东—巴宾斯基综合征患者，由于缺乏视力，不可能以幽灵般的方式为那个已经失去的世界建构一种视觉，我们似乎也不可

能从晦暗的世界之夜内部，达成某种能够获得肯定性真理的、主观与客观的悖论性重合。如果激进观念论的自我克服，不足以作为一种新的思辨哲学奠基，那么，剩下的唯一选择，就是对那个幽暗的象征界起源进行纯粹神话诗学的编造。象征界的本体论唯我论，总已经指向自身之外的某个不可接近的物质事件；这一事件萦绕着它，却永远无法抵达。我们虽不能从观念论内部扬弃实在论与观念论的对立，但仍可以通过书写存在之诗，提供一种神话式说明，阐述我们与存在的分离，如何等同于存在自身的分离；由此暗示，这一对立如何总已经从实在论内部得到和解，从而使问题本身不再成立：我们必须讲述一个故事，将我们无法抵达绝对者的失败，铭写在绝对者自身之中。于是，看似使我们远离绝对者的东西，实际上就是唯一把我们与它联系起来的東西。我们的疯狂，就是存在自身的疯狂。但是，如果这种表达媒介，把自己呈现为一种理性的必然要求，即必须诉诸非理性的话语，才能解释话语本身，那么，正如安东—巴宾斯基综合征患者通过制造虚假记忆，来保证其自足幻觉的一致性，一切思辨性的编造（fabulation），也都始终面临着沦为纯粹的虚构记忆

（confabulation）的风险。使这一哲学问题变得复杂的是：在所有涉及象征界在实在界中之“起源”的神话诗学叙事中，那个确立了从一者向另一者之运动的事件，“从未在时间现实中实际发生过，[尽管]为了说明时间过程的一致性，人们必须以假说的方式预设它”。^[488]其结果是，那个将根据（Grund）与实存猛烈分离的决断事件，可能从未发生过：它或许只是一个幻想性的、回溯性的设定，是我们意义宇宙保持内在一致性所必需的。因此，哲学与幻想／防御机制之间的区别，就面临被模糊化的风险。于是，齐泽克以谢林式的“蒙昧主义观念论”方式，从前象征者之中“推导”这一行动，只有在它指向主体性之下的根本恐怖的限度内，才可能为真。正如那些具有虚假记忆综合征的人所挖掘出的、在经验上并不真实的记忆（遭到诱惑、童年遭受性虐待），往往只是揭示了困扰患者的一个深层僵局（性关系并不存在）。就此而言，不仅不清楚我们如何能够真正通过相互比较，检验一种神话诗学编造与另一种，以保证它们的科学性；甚至也不清楚，它们作为这样的编造，究竟有无任何形而上学或本体论价值。

既然我们的自由意味着，我们永远陷于一种构成性的精神病之中，即世界退入自身非实在自我的永恒黑暗，那么，真理这一范畴在这里就已经受到了极其剧烈的改造，以至齐泽克自己的哲学，面临着从根本上破坏其所寻求之根据的风险。主体被还原为仅仅在自由的虚空中旋转；这一虚空的涌现本身，似乎使自身变得不可解释，也使关于“外部”世界的任何知识成了问题。实在论者不仅会始终认为，将思想／存在的对立还原为一种概念内部的差别，不足以为关于本体论领域及其变迁的肯定性知识提供基础；而且，他也会拒绝把神话视为思辨科学，因为相关主义得到了保留，而非被克服。若没有观念论先行的自我克服，那么，在一种激进主观观念论的框架中，神话诗学至多只能在纯粹神话形式的层面，而非内容层面，使实体与主体和解。如果观念论与一种穿越疯狂的本体论过渡相重合，我们又如何能够发展出一种语言思维形式，使它克服那种对客观现实的精神病式退缩——这种退缩似乎恰恰是语言思维得以可能的元先验条件——从而描述这一事件如何在存在中发生？

12.3 费希特的笑声、亨利·马尔迪内与“成功的”精神病式思维的必要性

在自由的虚空中旋转——这不正是费希特的立场吗？齐泽克是否真正成功地克服了纯粹自我强加给我们的理论不可能性，发展出了费希特认为有违理性的东西：即以先验唯物主义的方式，说明自我如何从非我中涌现？或者，在后康德哲学史这场试图在观念论之后发展一种新形而上学的悖论性努力中，最终笑到最后的，难道不是费希特？他拒绝借助碰撞（*Anstoß*）所打开的思辨潜能，坚持主体化的内部动力。难道他曾以一种奇异的方式预见了这个困境？或许，我们应当在这一确切意义上，理解费希特对批评者的不解。这种不解并不主要是为了表明：面对成名学者嘲笑其立场表面上的荒谬时所发出的幼稚笑声，他如何感到厌恶（“费希特，你真的认为空气与光是人类自由的先天先验条件吗？”）；相反，它旨在通过公开嘲讽，直接表达他自己对那些学者立场之荒谬的笑声（“各位成名学者，你们真的认为自己能够摆脱相关主义，并发展出一种思辨哲学吗？”）：

我告诉他们，我在这里给出了对空气与光的先天演绎。他们回答我：“先天的空气与光，你想想看！哈哈！哈哈！哈哈！来呀，跟我们一起笑！哈哈！哈哈！哈哈！先天的空气与光：奶油馅饼（*tarte à la crème*），哈哈！先天的空气与光！奶油馅饼（*Tarte à la crème*），哈哈！先天的空气与光！奶油馅饼（*Tarte à la crème*），哈哈！”如此等等，没完没了。

我惊愕地环顾四周。我在哪里走错了路？我以为自己进入了学者的共和国。难道我反而掉进了疯人院？^[489]

对费希特而言，真正的疯狂，并不是主体性奠基姿态中的精神病式退缩，而是拒绝其含义；简言之，仿佛这一退缩从未发生过那样行事。如果观念者的本体论唯我论，将一切现实还原为纯粹的影像，以至一切“都变成了一个神奇的梦，却没有任何这个梦所梦见的生活，也没有任何做梦的心灵；这个梦，在一个关于自身的梦中连贯起来”，^[490]那么，我们应当做的，不是哀叹存在的丧失，而是认识到这次不可解释的、跃入自由的飞跃所具有的含义，即现象世界“绝对地创造自身[……]，在一次从无之中的发生里”。^[491]

正如费希特式的先验知识学家（*Wissenschaftslehrer*）能够认识到，我们所知的生活，无非是一个向自身折叠的虚空，一个梦中之梦，齐泽克式的先验唯物主义者，也能够从原初精神病的剧痛之中，如其本身那样看清这种精神病。但是，他并不止步于此。知识学家宣称，我们唯一能做的，就是通过想象力的无限性，积极创造无根据的影像；这些影像是我们在具体奋争中使自由充分现实化所必需的。而先验唯物主义者，却在这一洞见处稍作停留：如果我们能够看清，自己的生活是一个梦中之梦，如果我们能够把精神病理解为精神病，那么，仿佛可以说，我们与那种作为集体幻觉的现实之先验（重新）构成之间，必定可能存在最低限度的距离。恰恰是这一距离，使我们能够从主体化的内部动力，以及它在存在中更广泛的铭写这两个方面，把整个过程如其本身那样加以专题化。简言之，齐泽克计划之核心的理论姿态如下：如果我们能够把自身的象征性囚禁认作囚禁，那么，我们的观念论精神病，就不仅与自身不相重合，而且，在某些情形下，必定“无法”将我们完全锁进它的笼子。我们之所以能够知道，存在一种自由的先验建构主义，正在制造我们的经验世界，恰恰是因为这

种建构主义失败了，无法绝对地创造自身：激进观念论无法成为激进观念论，因为它受制于一些看似非观念性的约束。因此，在这种内在失败之中，它为一种新的唯物主义打开空间，因为它表明，象征界总已经在最低限度上处于自身之外。就此而言，作为匮乏的实在界，原本看似正是实在论者反对从观念论内部克服相关主义的理由之根源，却具有不可还原的重要性；因为，它使我们能够实行一种关于主体的形而上学考古学，从而以神话诗学的方式编造一幅图景：主体从前象征对抗中涌现，而这一对抗为自由地将世界观念化奠定了基础。否则，我们首先就无法阐明，我们如何能够把精神病看作精神病。这是唯一可能的阿基米德点：通过不断与其创伤性的刺穿共处，我们才可能从虚构记忆中获救。然而，思辨性编造仍然仅仅是一种编造：它认识到，理性探究在描述意义宇宙开端那个退入自身的确切时刻时，存在着界限；因此，它以神话学来补充理性探究，而这种神话学自觉地意识到，其对象在本质上不可接近。即便这种媒介，能够通过象征界自身的失败获得正当性，而这一失败又在视角的视差转移中显现为一种破坏性的本体论事件，我们仍必须承认：实际的叙事，并不能真正表达主体性在实在界中的奇迹般降临。通过探入不可能之物，它至多让我们从侧面瞥见那个始终缺席的起源。

神话诗学的科学正当性，其理论力量在很大程度上依赖于齐泽克从观念论内部解决实在论—观念论争论的方式。展开一种关于主体的神话学—形而上学考古学，就是试图理解纯粹实在界与象征界之间那个不可测度的区域；它悖论性地同时处于两者之中，又不属于任何一者。但是，要描述从一者到另一者的过渡，严格说来 (*stricto sensu*) 是不可能的。因为，这种过渡只能是一个不可预测的事件，在实在界自身内部从无中 (*ex nihilo*) 发生，同时又总已经从能够对它进行理性探究的逻辑空间中退隐。不过，要把它视为实在界中的一种不可能性（“跳跃点”），而不只是象征界的一种不可能性（象征界在无意识决断中的“起源”），就预设了问题已经改变：从我们如何能够通过象征界接近实在界，变成了象征界如何从实在界中歧义地发生。然而，齐泽克是否给了我们一个充分的立足点，使我们能够从中摆脱相关主义，并回答这个问题？亨利·马尔迪内 (Henri Maldiney) 是一位较少为人所知的法国现象学家，他通过精神

病经验来重新思考人的超越。他能够为我们提供一些有用、虽有争议的资源，以揭示这一探究内在的悖论性质。

马尔迪内在讨论路德维希·宾斯万格（Ludwig Binswanger）关于精神分裂症的病例研究之导言时，^[492]勾勒了后者现象学方法的一个特殊之处。无论通过实证主义的方法，还是通过直接经验，都不可能直接理解精神分裂症（患者所说的话，不足以表达其疾病）。因此，人们必须像宾斯万格所指出的那样，“让自己由事物自身的本性带领”；也就是说，预设现象具有一种内在的、自我阐发的结构化过程，它会通过仔细的描述，作为使现象学本质向我们中介自身的东西，而揭示自身。在这一意义上，必须区分（精神分裂症的）现象经验，与（精神分裂症 作为一门科学的对象的）现象学经验。但这一预设，实际上是一个黑格尔式的预设：“让自己由事物自身的本性带领”，逐字重述了《精神现象学》序言对科学的定义。在那里，黑格尔说，在辩证方法中，我们必须让自身沉入眼前的内容之中，由此“让它依其自身本性自发地运动”。^[493]我们必须始终预设，对象具有一种内部生命；其本质随后会由概念自由地、以精神方式加以内化／中介／观念化。即便这一预设看似无害，但在此语境下，由于现象学家所探究的对象具有特殊性，它却带来了一个奇怪的后果：“仅仅见证科学与精神病之间的不相容，还远远不够。因为，这里的不相容，恰恰源自一种极其紧密的邻近关系。”既然现象学旨在使现象之物（自我）专题化，随着某种不可判定性出现，两者之间的区别本身，就可能消散为无。^[494] *精神病的现象学科学*，其任务是让精神病充分地活出来，展示它真正的意义。

正是这种方法论上的歧义性，反过来使马尔迪内能够从精神病经验中获取丰富资源。对于马尔迪内来说，黑格尔在《精神现象学》中的辩证方法，同宾斯万格研究精神分裂症的现象学进路——并由此也同他本人研究精神病的进路——之间的相似性，并不仅限于他们如何定义自己的研究方式。相反，这种相似性也能够在对各自对象进行探究的层面本身被看到。因此，这两个探究层面之间，存在一种极为紧密的邻近关系，始终有将两者混同的危险，但这里又有一个重要转折。在精神病现象学中，*让自己由精神病现象性之下的内在逻辑带领*，从而让精神病说出其本质的全部内涵；这样做所涉及的，并不只是理解一场精神病危机如何作为一个独特事件，导致某个个体在生存意义上的崩溃。更为根本的是，要理解这种崩溃如何

揭示了一种失败的超越，因而，即便以一种脱节的方式，也仍然参与着超越本身之核心处的歧义与谜团。因为，“它的戏剧性，为人之中不可还原的东西作证（*pathei mathos*）”。^[495]如果确实如此，那么，我们就能够询问精神病，以凸显那些生存论结构：它们在主体化与时间化的过程本身中起作用，而这两个过程正是人类生存的核心。“无论疾病

[*maladie*] 是器质性的还是精神错乱性的，对人来说，它首先都是人的考验；而要理解这一考验，就必须首先知道，‘成为人’意味着什么。”^[496]在这一意义上，作为失败的超越的精神病经验，通过打开使超越（自我）专题化的空间，有助于我们理解一种成功的超越会是什么。换言之，如果在此情形下，现象之物（精神病）与现象学之物（其科学的本质）之间存在某种歧义，那是因为，后者向我们表明：前者始终是我们的一种可能性，是作为人的一种内在潜能。因此，在主体核心处实在界（按马尔迪内的意义理解）的到来，并不因主体的成功或失败而有所不同。

然而，《精神现象学》并未像宾斯万格的病例研究、或马尔迪内本人关于精神病的工作那样，向我们呈现一种失败的超越，并通过这种失败本身，凸显生存戏剧中不可还原的特征。但它也没有向我们呈现一种直截了当地成功的超越（如果真有这种东西的话），因为它所描绘的意识运动，与抑郁的基本结构完全相同。于是，问题本身就出现了：如果《精神现象学》所描述的意识，就其本性而言内在地具有抑郁性，那么，它如何还能达到动态的统一与稳定？

扬弃（*Aufhebung*）的原则，即“取消并保存”，与抑郁性生存的一般图式相一致。其双重意义，也与精神分析理论所解释的抑郁戏剧之双重维度等相吻合；按照该理论，“与对象的关系”被用来表示在世存在，其单面性与我们在黑格尔那里看到的一样。从精神分析的角度看，抑郁由一种对原初对象的不确定关系构成；主体虽然已经脱离这一对象，却仍依恋着它。原初对象丧失之后，主体被迫寻找另一个对象；而在追寻新对象时，它所寻找的，始终是那个失落的对象。但是，一个对象总让位于另一个对象，抑郁者便被迫在这条无尽的道路坚持下去——一个无始无终的圆圈，一个囚禁其思想的圆圈，成为了他们唯一的地平线。^[497]

对于马尔迪内而言,《精神现象学》所寻找的原初失落对象,“实际上是生存”本身:[498]即人的超越,作为一种迎接完全出乎意料、全然崭新之物的能力。它在感觉的血肉本身中向我们揭示;在那里,主体与客体通过一个单一运动,在既无界限、也无先天规定的纯粹显现之流中,被事后构成。马尔迪内不仅把它与荷尔德林在其诗歌起源处认出的原初印象

(*ursprüngliche Empfindung*) 联系起来——这是一种要求彻底转变的原初经验,一种非主体性的变成他者;其中,世界在每个时刻都作为前所未见的东西涌现——[499]而且,也把它与纯粹现在联系起来:主体化与时间化,正是在这个真正的场所发生。[500]因此,理解超越的关键,不在于观念—概念中介(认识论的一面:百科全书、体系性),而在于感性(感受性的一面:不可预测之物的爆发,被置于敞开域中)。这使马尔迪内宣称,现在是出离自身的;其意义并非黑格尔所分析的那样,而是作为一个事件:“新事物的流溢、涌出。所有这些,都只是在命名原初者。正是现在的原初性,在每一时刻奠定时间的现实性;正是它的新颖性,使时间不可逆转。”[501]因为黑格尔对感性确定性的批判,排除了在概念中介之外接近这种原初自我给予的任何可能,仿佛一切统一与稳定的源泉本身,都已经受到阻塞。悖论在于,尽管意识已经失去了原初对象,而这本应导向精神病理,但“黑格尔式的扬弃,以其自身方式,再现了生存的超越;然而,它只能再现超越(作为一种代用品 [*Ersatz*] 的替代物)——这是决定性的特征——因为生存已经失落了”。[502]《精神现象学》正是以这种方式,呈现出“成功的”抑郁式思维这一矛盾的生存形式。

马尔迪内强调,任何精神病现象学在现象与现象学之间,都具有方法论上的歧义性;一旦考虑到这一点,问题就会进一步加剧。因为,在《精神现象学》中,这种歧义从现象与现象学之间的区别,扩展到了现象、现象学与实施这一区别的研究者之间的区别;所研究之现象性的内在现象学本质,正是通过这一区别被揭示出来的。这里的现象之物,是处于抑郁性生存中的意识经验;因此,研究者采取现象学态度,就是把具有上述结构的自身意识,观念性地重建为一种作为经验体系的科学知识(这同时也是抑郁性意识在概念内部的自我建构)。在这一意义上,现象学层面与现象层面,和精神病现象学中一样,无法彼此隔离;但此时必须作出一项重要的精确说明:这里的现象经验,是经历《精神现象学》这场奥德赛的意识对

自身的直接经验；不过，其方式仿佛是，现象经验在一个与自身取得距离的行动中，对自身成为现象学的，将自身专题化。因为，研究者探究成为一种抑郁性意识意味着什么，他自己也卷入了这一过程。简言之，我们与研究对象之间，最终并没有区别，因为我们正在参与自己所探究的事物本身。因此，如果《精神现象学》揭示了意识的基本结构是一种抑郁结构，那么，对踏上这条道路的人而言，它同时也把抑郁这种在超越中生存的方式，转变成一种独特的生活风格。在其中，我们于抑郁的精神病理状态中所见的同一结构，被转变成赋予意识深刻且永不枯竭之能量源泉的东西，同时又始终保留着抑郁性。如果精神病现象学凸显了在主体化与时间化过程本身中起作用的各种生存论结构，使我们从其轮廓中看出一种成功的超越，那么，《精神现象学》就提供了一种治疗性的实现，使人获得类似于成功超越所提供的活力，却是在它的失败本身之中做到这一点。因此，说《精神现象学》是一种成功的抑郁式思维，就是说，它似乎通过正面遭遇危机、并以更强的姿态走出来，在从未脱离抑郁对生存的掌控的情况下，从内部克服了抑郁。

因此，我们在黑格尔的《精神现象学》中，看到了抑郁的三个结构层级：意识的基础性抑郁结构——原初对象的丧失——是意识之超越本身的零度（原初抑郁或抑郁₀，失败的超越）；精神病理性的反应，它使某个具体的人在生存意义上陷于停滞，正如我们在精神病学中看到的那样（临床抑郁或抑郁₁）；最后，是经验的辩证体系，它虽然具有抑郁性，却不知以何种方式成功地如此。因为，即使抑郁的考验仍持续于经验之中，它也成为新生能量与活力的肯定性基础，而非衰败的催化剂（一种成功的抑郁式思维，它并非成功的抑郁，且在性质上不同于抑郁₁）。沿着让-克里斯托夫·戈达尔（Jean-Christophe Goddard）所采纳的一项建议，我们可以把这一观念扩展如下：《精神现象学》不仅是一种成功的抑郁式思维这一悖论形式；更为根本的是，它勾勒了一般意义上的成功的精神病式思维。^[503]在感觉的感发中，我们被置于敞开域中，并由此暴露于某一事件之中；这一事件是全然崭新、不可预测的，对它，我们事先无话可说。既然如此，将自身交付给它的纯粹自我流溢，本身就必定是一种原初精神病。因此，我们看到两种可能的回应：或者，我们从侵袭人的超越本身的原初精神病内部，学会成功地以精神病式的方式存在；或者，我们选择一

条道路，通过抹平位于自身存在核心的这一原初经验的创伤，而不是把它作为主体在世界中生活之动力的根据，最终对这一经验作出一种病理性反应（前一种能力，马尔迪内称为超容纳性，*transpassibility*）。

正如黑格尔的《精神现象学》可以被描述为一种发展成功的抑郁式思维的尝试，我们同样可以大胆地说，齐泽克的先验唯物主义，也许是在尝试发展一种成功的精神病式思维。不过，这里的精神病，并不是按马尔迪内独特的理解，而是按齐泽克赋予它的技术性定义来把握：世界退入自身的夜间自我。它以精神病内部结构的专题化为对象；而由于“疯狂标示出人之核心处不受约束的爆发”，^[504]这种专题化只能在精神病之中、并通过精神病来完成。因此，它试图让精神病依其自身本性自发地运动，借助精神病来穿透它自身不可穿透的暮色，也就是说，通过神话诗学的媒介，在概念中对精神病作出观念性的、科学的重建。但是，如果整个象征界是对这一客观现实丧失的某种虚拟补偿，那么，这种对于成为主体至关重要的原初精神病，要获得成功，就必须被原初地压抑。我们必须遗忘：文化的肌理本身，无非就是疯人院里妄想的呓语；否则，我们就会直接面对它本来意图遮掩的那个骇人之物——本体论灾变，存在穿越疯狂的过渡过程。这也恰恰是精神分析经验对齐泽克具有不可还原之重要性的原因。因为，只有当现实被刺穿出重重孔洞时，我们才有希望超越构成幻想性现实的各种防御机制，瞥见它们深渊般的起源。如果我们在日常生活中，完全迷失在象征界所制造的、在先验层面被幻觉化的世界中，那么，只有实在界的涌起，作为心灵与身体之间无限不和谐的指示，才能使我们对于自身在精神病中的迷失取得必要距离，从而使它在概念中被自由地内化成为可能，尽管这种内化仍是神话性的。但是，实在界不仅打开了思辨性编造所必需的空间，使编造成为阐明我们如何“陷入”本体论唯我论的能力；它还使我们能够从自身构成性的精神病内部，找到一种办法，在最低限度上克服这种囚禁本身。实在界作为无法还原为对经验世界的自主建构的东西，在观念论自身内部创造出一个实在论环节。达成这两点后，我们就可以说，发展出了一种成功的精神病式思维：也就是说，一种从自身精神病内部出发、却不受它限制的思维；正如成功的抑郁式思维，虽然在结构上仍有抑郁性，却不会受到自身抑郁的限制，而会获得类似于成功超越的活力。

成功的精神病式思维——这样的表述，本质上具有歧义性，并揭示了任何激进观念论在克服自身局限时所面临的不可逾越的困难。如果我们的出发点，是一种自我奠基的主观观念论，那么，即便这种观念论充满断裂线、内部张力与痛苦的裂缝，我们也永远不可能从观念性宇宙的内部真正抵达其“背后”。因为，它对现实的象征性（重新）构成，无须任何“对其真理的外在支撑”就能运作。^[505] 这些裂缝并不意味着，存在的光得以无视相关主义的牢狱而偷偷溜进来；它们只能表明，观念性的自我封闭内部发生了一次扭转，一次内在的内爆。通过把这些不相重合的位置加以专题化，我们或许能够理解自身的囚禁，并如其本身那样看清它（即看清它是一种囚禁）。然而，如果这些怀疑论反思成立，我们是否还能希望得到更多，就不清楚了：成功的精神病式思维，并不意味着在任何严格意义上克服精神病施加于我们的认识论约束；只有从象征界内部，我们才把实在界看作综合尝试失败之后的残余，从而使它总已经在最低限度上被象征化、被观念化，总已经必然失落；除了象征界及其自我指涉的游戏之外，别无他物。纯粹主观者与纯粹客观者的悖论性重叠，恰恰就是如此：悖论性的。它不允许在象征界内部与纯粹实在界发生任何遭遇，而是认识到这样一个事实：既然实在界是一个不可能的概念，任何描述它的概念之外性质的尝试，都必须从概念的掌控之中展开。关于现实自身的知识，被还原为对象征界的一次回溯性重新调整。我们在这一表述本身中，最清楚地看到了这一点。如果成功的精神病式思维，不是成功的精神病（治愈），而仍然呈现精神病的基本结构，正如成功的抑郁式思维绝不意味着已经摆脱抑郁，仍始终在寻找那个失落对象，那么，我们所抵达的，至多是显现辩证法本身的最高界限。它终于在一次巨大的、最后的呐喊中向自身坍塌，发出了绝对力量与极度无能这一矛盾结合的声音。在认识到观念综合本身的界限时，即使我们在某种意义上已最低限度地越出它（“实在论的”环节），也只能承认这一界限是一条没有彼岸、没有内容的死路（就连“实在的”环节，也完全由观念论囚禁的剧痛所规定）。但这足以建立一种新的形而上学吗？打个比方，按照齐泽克的论述，在激进观念论中，我们之所以把包围自己的四面墙视为屏障，并不是因为某扇通向外部的窗户，让我们知道此地是一座牢狱（象征界构成性精神病的本体论唯我论），从而能够设想逃脱；相反，只是因为这些墙壁自身的震动，我们才感到自己被关在一个令人无限幽闭的空间中，永远无法从中解放出来。墙缝中也许渗

透着微弱而颤抖的声音；但是，在艰难重建那些含混话语的过程中，它们可能变得与我们孤独中幻听到的声音完全相同。即便我们通过仔细地把这些杂乱噪声译成有结构的话语，成功地以幽灵般的方式想象出这个外部，难道就能说，通过使自由与囚禁之间的区别失效，我们终于解放了自己吗？

如果成功的精神病式思维是一种内在地悖论性的概念，那或许是因为，激进观念论本身就是内在地悖论性的。说我们永远无法抵达现实，永远被困在人类的意义宇宙之中，对于普通的自然意识与科学意识来说，问题不仅在于它违背了我们的基本直觉；它还以一种更为原初、令人不安的方式构成问题。因为，这一说法宣告：在成为人这一事实的基础本身处，存在着对客观现实的原初退缩；因此，它可能将经验世界还原为幻景肆无忌惮的自由游戏。对坚持这种激进观念论的人来说，情形似乎是：即便我们概念装置的不一致性，对于实在论者而言，或许始终不足以克服成功的精神病式思维的歧义，从而不能从观念论自身内部，找到建立一种强有力的实在论的资源，我们仍然可以展开对本体论灾变的思辨性编造，把它视为主体得以可能的必要条件。因为，我们仍必须能够阐明这样一个事实：我们能够把自己的生活看作梦中之梦，把自身的本体论精神病认作精神病。象征界无法将自身设定为全体，因此，它必定总已经在最低限度上处于自身之外。正如谢林宣称，在真正的开端之前，发生了许多事情，齐泽克也主张，在那个不可论证、却萦绕于象征界的作为起源的实在界中，发生了许多事情。无意识决断的深渊，振荡着巨大的能量；当我们在关于象征界发生的神话诗学中，瞥见这一不可能性时，也会同时在眼角的微光中看到：尽管观念论自身具有本体论唯我论性质，它为何仍是存在之中如此具有爆炸性的事件。然而，这种顿悟，受到其对象本身之不可能性的限制，因为，我们已经跌入一个得到理性论证的神话新时代。然而，语言总是更多的语言（这是实在界的主要后果）；如果本体论与形而上学已成为不可能，那么，只要我们能够如其本身那样看清这一事实，无论观念论自我克服的地位如何，我们就必须有权在一种非理性话语中探究它。〔译注：原文作“Yet language is always more language”，本句语义有歧义；此处保留字面表达，不擅自补入比较词“than”。〕

尽管在激进观念论的封闭地形中，以事后方式 (*après-coup*) 发展出来的先验唯物主义，始终可能使实在论者对其何以可能感到不满，但通过对存在自我分裂的神话诗学叙事，将认识论界限转变为肯定性的本体论条件，确实使我们能够提出一些超出神话意象的最低限度的本体论主张。如果象征界确实把自己呈现为一种关于现实的、近乎彻底的建构主义，切断了与概念之外、语言之外的外部的一切联系，那么，象征界自我封闭的奠基姿态本身，就必定与精神病的姿态在结构上同型；这里的精神病，被理解为从社会现实退入一个非实在的自我。因此，这一姿态必定见证了在人类主体性的存在发生基础本身处，存在着一种原初疯狂。在这一点上，即便有人拒绝借助神话学克服激进观念论，认为那不过是通过制造虚假记忆、来保证自身秩序一致性的虚构记忆，后者仍会揭示一个萦绕于主体性的僵局：本体论灾变的僵局。如果象征界存在，那么，世界充其量就是一个在自身重量之下呜咽的、破碎的总体。这个总体无法将自身设定为全体；至少在某一种生物（人）这里，由于其最深处发生了一个原初的形而上学创伤时刻，它被迫退入一个夜间的、非实在的自我，由此确立了错位在本体论中的首要地位。即便我们不写下一部宏大的虚构史诗就无法说得更多，而这部史诗的许多细节又可能沦为虚构记忆与幻想形象，但一种彻底自我奠基的观念论仅仅存在这一事实，就不仅会证明：既然思想必定存在，现实便已经将自身分裂为两个不可和解的逻辑区域；更为根本的是，它会证明：在对经验与象征界何以可能的条件作先验解释时，本体论灾变是不可还原的。通过这一灾变，存在与自身无限分离，注定在一个影像世界中徘徊，其中的影像并不表象任何东西。观念论宣告，绝对者的生命中必定发生了某种可怕的差错：因为，无论哪一位上帝，无论何种神圣自然，都不可能希望这成为我们的命运；对它们两者来说，我们的命运都与其自身的命运纠缠在一起。

原注

464. Žižek, *Less Than Nothing*, 第314页。

465. 同上，第234–235页。

466. Schelling, *Darstellung*, I, 第4卷，第106页。

467. Schelling, *Freiheitsschrift*, 第232页。

468. Schelling, *Stuttgart Seminars*, 第216页及以下。
469. Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, Errol E. Harris 与 Peter Heath 译 (剑桥: Cambridge University Press, 1995), 第41–42页。
470. Schelling, *Freiheitsschrift*, 第236页。
471. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, 第viii–ix页。
472. 同上, 第ix页。
473. Žižek, *Less Than Nothing*, 第77页。
474. Schelling, *Weltalter II*, 第121–122页。
475. Schelling, “Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung ‘Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit’ ”, *Schellings sämtliche Werke*, I, 第8卷, 第150页; 译文取自 Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, 第202页。[译注: 原注题名作 “Wesen der menschlichen Freiheit”, 疑漏字母d; 此处保留原著录。]
476. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, 第202–203页。
477. 同上, 第2页。
478. 同上, 第62页。
479. 同上, 第1–2页。
480. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Keith R. Peterson 译 (奥尔巴尼: State University of New York Press, 2004), 第14页。
481. Žižek, *The Parallax View*, 第106页。
482. Žižek 与 Woodard, “Interview”, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, 第412–413页。
483. 同上, 第413页。
484. 同上, 第409页。
485. 参见 Johnson, *Žižek’s Ontology*, 第148页。[译注: 原注作者姓氏作 Johnson; 本书参考文献将此书著录于 Adrian Johnston 名下。此处保留原著录。]
486. 同上, 第152页。
487. Žižek, *Less Than Nothing*, 第959页。
488. Žižek, *The Indivisible Remainder*, 第19页。
489. Fichte, *Fichte: Early Philosophical Writings*, 第347–348页。齐泽克也在 “Fichte’s Laughter” 中引用了这段话, 见 *Madness, Mythology and Laughter*, 第160页, 但他给出的解释, 与我在这里提出的解释不同。
490. Fichte, *The Vocation of Man*, 第64页。关于我的讨论, 见第6章。

491. Fichte, *Wissenschaftslehre 1805*, 第127–128页。
492. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, 第9页。
493. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 第36页; Maldiney 在 *Penser l'homme et la folie*, 第263页中引用。
494. Goddard, *Mysticisme et folie*, 第83页。
495. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, 第7页。
496. 同上, 第263页。
497. 同上, 第27页。
498. 同上, 第29页。
499. 同上, 第288页。
500. 同上, 第36页。
501. 同上, 第35页。
502. 同上, 第30页。
503. Goddard, *Mysticisme et folie*, 第83–84页。
504. Žižek, “Fichte’s Laughter”, 载 *Madness, Mythology and Laughter*, 第162页。
505. Žižek, *Less Than Nothing*, 第77页。

参考文献

[译注：以下保留原书全部著录，并附中文题名释义；中文题名不表示已有相应中文出版物。原文中可疑的作者拼写、书名与出版信息按底本保留。]

Boothby, Richard. *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan*. New York: Routledge, 2001.

题名释义：作为哲学家的弗洛伊德：拉康之后的元心理学。

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Trans. Donald A. Cross. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.

题名释义：第一哲学沉思集。

Fichte, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. R. Lauth, Hans Jacob, & H. Gliwitzky. Frommann: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964. Division III: Briefe, Vol. I.

题名释义：巴伐利亚科学院费希特全集；第三部分：书信，第I卷。

Fichte, Johann Gottlieb. *Fichte: Early Philosophic Writings*. Trans. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

题名释义：费希特早期哲学著作。

Fichte, Johann Gottlieb. *Foundations of Natural Right*. Ed. Frederick Neuhouser. Trans. Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

题名释义：自然法权基础。

Fichte, Johann Gottlieb. *The Science of Knowledge*. Ed. and trans. Peter Heath & John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

题名释义：知识学。

Fichte, Johann Gottlieb. *The Science of Knowing: Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*. Trans. Walter E. Wright. Albany: SUNY Press, 2005.

题名释义：知的科学：费希特1804年知识学讲座。

Fichte, Johann Gottlieb. *The Vocation of Man*. Trans. Peter Preuss. Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.

题名释义：人的使命。

Fichte, Johann Gottlieb. *Wissenschaftslehre 1805*. Ed. H. Gliwitzky. Hamburg: Felix Meiner, 1984.

题名释义：1805年知识学。

Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. New York: Princeton University Press, 1995.

题名释义：拉康式主体：语言与享乐之间。

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, translated from the German under the General Editorship of James Strachey, in collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1953–1974.

题名释义：弗洛伊德心理学著作全集标准版。

Freud, Sigmund. “The Aetiology of Hysteria.” *SE*, III, 187–222.

题名释义：癔症的病因学。

Freud, Sigmund. "Instincts and Their Vicissitudes." *SE*, XIV, 117–40.

题名释义：驱力及其命运。

Freud, Sigmund. "Neurosis and Psychosis." *SE*, XIX, 149–53.

题名释义：神经症与精神病。

Freud, Sigmund. "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis." *SE*, XIX, 183–87.

题名释义：神经症与精神病中的现实丧失。

Freud, Sigmund. "Construction in Analysis." *SE*, XXIII, 255–70.

题名释义：分析中的建构。

Gabriel, Markus. *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*. Bonn: University Press, 2006.

题名释义：谢林《自由论》中的绝对者与世界。

Gabriel, Markus, & Slavoj Žižek. "Introduction: A Plea for a Return to Post-Kantian Idealism." *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. New York: Continuum, 2009. 1–14.

题名释义：引言：呼吁回到后康德观念论；神话、疯狂与笑：德国观念论中的主体性。

Goddard, Jean-Christophe. *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

题名释义：神秘主义与疯狂：论简单性。

Grant, Iain Hamilton. *Philosophies of Nature after Schelling*. New York: Continuum, 2006.

题名释义：谢林之后的自然哲学。

Hegel, G. W. F. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Trans. H. S. Harris & Walter Cerf. Albany: SUNY Press, 1977.

题名释义：费希特与谢林哲学体系的差异。

Hegel, G. W. F. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974.

题名释义：早期政治体系。

Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy*. Trans. E. S. Haldane & Frances H. Simson. London: University of Nebraska Press, 1995.

题名释义：哲学史讲演录：中世纪与近代哲学。

Hegel, G. W. F. *The Encyclopedia Logic: Part 1 of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*. Trans. Theodore F. Geraets, W. A. Suchting, & H. S. Harris. Indianapolis: Hackett Publishing, 1991.

题名释义：百科全书逻辑学：哲学全书第一部及附释。

Hegel, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Nature*. 3 vols. Trans. M. J. Petry. London: Humanities Press, 1970.

题名释义：黑格尔自然哲学；三卷。

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. London: Oxford University Press, 1977.

题名释义：精神现象学。

Hegel, G. W. F. *The Science of Logic*. Trans. George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

题名释义：逻辑学。

Jacobi, Friedrich Heinrich. "Idealism and Realism." *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. Ed. Brigitte Sassen. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 169–75.

题名释义：观念论与实在论；康德早期批评者：对理论哲学的经验主义批判。

Johnston, Adrian. *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialistic Theory of Subjectivity*. Evanston: Northwestern University Press, 2000.

题名释义：齐泽克的本体论：一种先验唯物主义的主体性理论。

Kant, Immanuel. *Anthropology from a Programmatic Point of View*. Trans. Robert B. Loudon. *Anthropology, History, and Education*. Ed. Günter Zöllner & Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 227–429.

题名释义：从实用观点看人类学；人类学、历史与教育。〔译注：英文题名中的 Programmatic 按底本拼写保留。〕

Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer & Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

题名释义：纯粹理性批判。

Kant, Immanuel. *Lectures on Pedagogy*. Trans. Robert B. Loudon. *Anthropology, History, and Education*. Ed. Günter Zöllner & Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 434–85.

题名释义：教育学讲座；人类学、历史与教育。

Kant, Immanuel. *Kant on Education*. Trans. Annette Churton. Boston: D. C. Heath, 1900.

题名释义：康德论教育。

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Judgment. Practical Philosophy*. Trans. and ed. Mary. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 133-309.

题名释义：实践判断批判；实践哲学。〔译注：底本所列英文题名为 Critique of Practical Judgment，此处照录并直译。〕

Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. T. M. Greene & H. H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.

题名释义：单纯理性限度内的宗教。

Lacan, Jacques. “Clefs pour la psychoanalyse (entretien avec Madeleine Chapsal).” <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1957-05-31.doc>. May 16, 2010.

题名释义：精神分析的钥匙：与玛德莱娜·沙普萨尔的访谈。

Lacan, Jacques. *Écrits*. Trans. Bruce Fink. New York: W. W. Norton. 2006.

题名释义：文集。

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis, 1963-1964*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Alan Sheridan. London: Vintage, 1998.

题名释义：拉康研讨班第XI卷：精神分析的四个基本概念，1963-1964。

Lacan, Jacques. *Le séminaire, Livre IV: La relation d'objet et les structures freudiennes, 1956-1957*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1994.

题名释义：研讨班第IV卷：客体关系与弗洛伊德式结构，1956-1957。

Lacan, Jacques. *Le séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychoanalyse, 1969–1970*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1991.

题名释义：研讨班第XVII卷：精神分析的反面，1969–1970。

Lacan, Jacques. *The Seminar. Book XX. Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972–3*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Bruce Fink. New York: Norton, 1998.

题名释义：研讨班第XX卷：再来；论女性性欲、爱与知识的限度，1972–1973。

Laplanche, Jean, & Jean-Bertrand Pontalis. *The Language of Psychoanalysis*. Trans. D. Nicholson-Smith. London: Karnac Books, 1988.

题名释义：精神分析词汇。

Lenin, Vladimir. *Materialism and Empirio-Criticism*. Peking: Foreign Languages Press, 1972.

题名释义：唯物主义与经验批判主义。

Leupin, Alexander. *Lacan Today: Psychoanalysis, Science and Religion*. New York: Other Press, 2004.

题名释义：今日拉康：精神分析、科学与宗教。

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Trans. Claire Jacobson & Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.

题名释义：结构人类学。

Maldiney, Henri. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2007.

题名释义：思考人与疯狂。

Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Trans. Ray Brassier. New York: Continuum, 2008.

题名释义：有限性之后：论偶然性的必然性。

Miller, Jacques-Alain. “Context and Concepts.” *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. Richard Feldstein, Bruce Fink, & Maire Jaanus. New York: SUNY Press, 1995. 3–15.

题名释义：语境与概念；阅读研讨班第XI卷：拉康的精神分析四个基本概念。

Moore, G. E. “Refutation of Idealism.” *Mind* 12 (1903): 433–53.

题名释义：对观念论的驳斥。

Schelling, F. W. J. *Ages of the World*. [*Weltalter II*]. *The Abyss of Freedom/Ages of the World*. Trans. Judith Norman. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008. 113–82.

题名释义：世界时代（第二稿）；自由的深渊／世界时代。

Schelling, F. W. J. *The Ages of the World: Third Version (c. 1815)* [*Weltalter III*]. Trans. Jason M. Wirth. Albany: SUNY Press, 2000.

题名释义：世界时代：第三稿（约1815年）。

Schelling, F. W. J. “Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung ‘Philosophische Untersuchungen über das Wesen er menschlichen Freiheit’ ” *Schellings sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling. Division 1. Vol. 8. Stuttgart and Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856–1861. 145–89.

题名释义：关于《论人类自由的本质的哲学研究》与埃申迈尔的通信；谢林全集。〔译注：德文题名中的 Wesen er 按底本原样保留。〕

Schelling, F. W. J. *Darstellung meines Systems der Philosophie. Schellings sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling. Division 1. Vol. 4. Stuttgart and Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856–1861. 105–212.

题名释义：我的哲学体系的阐述；谢林全集。

Schelling, F. W. J. *Einleitung in die Philosophie*. Ed. Walter E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989.

题名释义：哲学导论。

Schelling, F. W. J. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Trans. Keith R. Peterson. Albany: SUNY Press, 2004.

题名释义：自然哲学体系初稿。

Schelling, F. W. J. *The Grounding of Positive Philosophy*. Trans. Bruce Matthews. New York: SUNY Press, 2007.

题名释义：实证哲学的奠基。

Schelling, F. W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature*. Trans. Errol E. Harris & Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

题名释义：自然哲学的观念。

Schelling, F. W. J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom [Freiheitsschrift]*. Trans. Priscilla Hayden-Roy. *Philosophy of German Idealism*. Ed. Ernst Behler. New York: Continuum, 2003. 217–84.

题名释义：论人类自由的本质的哲学研究；德国观念论哲学。

Schelling, F. W. J. *Stuttgart Seminars. Idealism and the Endgame of Theory*. Trans. Thomas Pfau. Albany: SUNY Press, 1994. 195–268.

题名释义：斯图加特讲座；观念论与理论的残局。

Schelling, F. W. J. *System of Transcendental Idealism*. Trans. Peter Heath. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.

题名释义：先验观念论体系。

Spinoza, Baruch de. *Ethics and Selected Letters*. Ed. Seymour Feldman. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing, 1982.

题名释义：伦理学与书信选。

Verene, Donald Philip. *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*. Albany: SUNY Press, 1985.

题名释义：黑格尔的回忆：精神现象学中的意象研究。

Wirth, Jason. “Translator's Introduction.” *The Ages of the World: Third Version (c. 1815)*. Albany: SUNY Press, 2000. vii–xxxii.

题名释义：译者导言；世界时代：第三稿（约1815年）。

Zimmerman, Rainer E. *Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie. Moderne Implikationen Schellingscher Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Lang, 1998.

题名释义：空间、时间与物质的重构：谢林自然哲学的现代意涵。

Zimmerman, Rainer E. *System des transzendentalen Materialismus*. Paderborn: Mentis, 2004.

题名释义：先验唯物主义体系。

Žižek, Slavoj. *The Abyss of Freedom. The Abyss of Freedom/Ages of the World*. Cambridge: MIT Press, 2008. 3–89.

题名释义：自由的深渊；自由的深渊／世界时代。

Žižek, Slavoj. “The Big Other Doesn't Exist.” *Journal of European Psychoanalysis*. Spring-Fall 1997. <http://www.lacan.com/zizekother.htm>. January 7, 2013

题名释义：大他者并不存在。

Žižek, Slavoj. “Cartesian Subject versus Cartesian Theater.” *Cogito and the Unconscious*. Ed. Slavoj Žižek. Durham: Duke University Press, 1998. 247–74.

题名释义：笛卡尔式主体与笛卡尔式剧场；我思与无意识。

Žižek, Slavoj. *How to Read Lacan*. New York: W. W. Norton, 2007.

题名释义：如何阅读拉康。

Žižek, Slavoj. *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*. New York: Verso, 2007.

题名释义：不可分割的剩余：论谢林及相关问题。

Žižek, Slavoj. “Fichte's Laughter.” *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. New York: Continuum, 2009. 122–167.

题名释义：费希特的笑；神话、疯狂与笑：德国观念论中的主体性。

Žižek, Slavoj. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.

题名释义：少于无：黑格尔与辩证唯物主义的阴影。

Žižek, Slavoj. *Living in the End Times*. New York: Verso, 2011.

题名释义：生活在末世。

Žižek, Slavoj. *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso, 2000.

题名释义：脆弱的绝对者：或者，为什么基督教遗产值得捍卫？

Žižek, Slavoj. “Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek (with Eric Dean Rasmussen).” <http://www.electronicbookreview.com/thread/endconstruction/desublimation>. February 23, 2010.

题名释义：解放会痛：斯拉沃热·齐泽克访谈（与埃里克·迪安·拉斯穆森）。

Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2009.

题名释义：视差之见。

Žižek, Slavoj. *La Parallaxe*. Paris: Fayard, 2008.

题名释义：视差。

Žižek, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003.

题名释义：木偶与侏儒：基督教的倒错核心。

Žižek, Slavoj. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 2003.

题名释义：与否定者共处：康德、黑格尔与意识形态批判。

Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ideology*. New York: Verso, 2000.

题名释义：棘手的主体：政治意识形态缺席的中心。

Žižek, Slavoj, & Glyn Daly. *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity, 2004.

题名释义：与齐泽克对话。

Žižek, Slavoj, & Ben Woodard. "Interview." *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Ed. Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman. Melbourne: re.press, 2011. 406–15.

题名释义：访谈；思辨转向：欧陆唯物主义与实在论。

Žižek! Dir. Atra Taylor. DVD. Zeitgeist Video: 2007.

题名释义：齐泽克！；Atra Taylor 导演，DVD。



本书对斯拉沃热·齐泽克在拉康精神分析之后重返德国观念论的工作，展开了一项原创研究。众所周知，齐泽克通过提炼这些传统中彼此相容的死亡驱力概念，使它们之间产生了富有成果的摩擦，为他极富原创性的主体模型铺平了道路。约瑟夫·卡鲁将齐泽克这一论述的严峻形而上学后果系统化。如果象征界从实在界中的涌现标志着一个完全自我封闭的结构系统的出现，那么，我们就必须把绝对者设定为一个由否定性和对抗所构成的、脆弱的非全体。

开放人文出版社（OPEN HUMANITIES PRESS）

封面设计：凯瑟琳·吉利森（Katherine Gillieson） ·

插画：Tammy Lu