



引用格式:斯拉沃热·齐泽克,李西祥. 黑格尔对决海德格尔[J]. 郑州轻工业学院学报(社会科学版),2017,18(1):32-42.

中图分类号:B5 文献标识码:A

DOI:10.3969/j.issn.1009-3729.2017.01.005

文章编号:1009-3729(2017)01-0032-11

黑格尔对决海德格尔

Hegel versus Heidegger

斯拉沃热·齐泽克¹, [翻译]李西祥²

S. ZIEK, [Translator] LI Xi-xiang

- 1. 斯洛文尼亚卢布尔雅那大学 社会学和哲学研究所;
- 2. 中国社会科学院 哲学研究所, 北京 100732

摘要:黑格尔、海德格尔和拉康哲学之间存在密切的逻辑关联。海德格尔对黑格尔的批判,一方面是黑格尔思想内核中存在着一个他所未曾思考过的张力和对抗,另一方面是黑格尔的否定性概念缺乏现象学的维度。但是海德格尔的批判错过了要点。海德格尔未能思考黑格尔的自我相关的否定性,即主体的先验的痛苦。这也正是拉康批判海德格尔的原因。通过对海德格尔语言观的批判,拉康提出语言是“折磨之家”,而主体就是无意识的、实在界的主体。对拉康而言,不仅我思不能被还原为纯粹思想的自我透明性,而是悖论性地我思是无意识的主体、是快感的实在界闯入其中的在存在秩序中的裂隙/切口。

关键词:
黑格尔;
海德格尔;
拉康;
主体;
我思

收稿日期:2016-10-18

基金项目:国家社会科学基金项目(13BZX005)

作者简介:斯拉沃热·齐泽克(1949—),男,斯洛文尼亚卢布尔雅那人,斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会学和哲学研究所高级研究员,主要研究方向:后现代主义;李西祥(1971—),男,山东省泰安市人,中国社会科学院哲学研究所副研究员,马克思主义哲学中国化研究室副主任,博士,硕士生导师,主要研究方向:马克思主义哲学基础理论、国外马克思主义。

[译者导言] 斯拉沃热·齐泽克(Salvo Zizek)生于1949年,是斯洛文尼亚的精神分析哲学家、文化批评家和黑格尔式的马克思主义者,斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会学和哲学研究所高级研究员。齐泽克是一个跨越多个学科领域的思想家,其思想融合了拉康精神分析、德国古典哲学和马克思主义理论,并一直尝试将高深的哲学思想与大众文化贯通起来,其主要的思想意旨在于用拉康的精神分析理论来复兴黑格尔的辩证法。齐泽克思想活跃、著作等身,以每年至少1~2本的速度出版了不少于50本著作,其译本包括德语、法语、英语、西班牙语等多国语言。本文是齐泽克参加2011年柏林文化研究所召开的“一分为二:否定性、辩证法和趋势”会议时提交的论文。这篇论文以简练的语言深刻阐述了黑格尔、海德格尔和拉康哲学之间的关系,其基本思想是从拉康精神分析的角度对海德格尔的主体理论进行批判,恢复黑格尔的主体理论。这篇论文对于我们把握齐泽克的基本哲学思想脉络,理解黑格尔、海德格尔、拉康之间的关系,具有重要意义。

一、海德格尔的黑格尔批判

已经由青年黑格尔派说明了的对黑格尔的一个标准批判,关涉到他人、后人对黑格尔的辩证方法与其体系之矛盾的理解和认识。尽管黑格尔的方法在其动态发展中趋近现实,在每一个确定的形式中发现了其自身毁灭和自我克服的种子,但他的体系致力于获得一个秩序存在的总体性,其中任何进一步的发展都在其视野之内。对仍然处于海德格尔影响之下的20世纪的阐释者来说,在逻辑与历史之间的这种矛盾获得了更深刻的激进确定:他们试图去勾画的是一个更为根本的存在论框架,它既是黑格尔的辩证体系的来源,与此同时又被这种体系化所背叛。在这里,历史的维度既不是一切生

命形式的无休止的进化,也不是在试图去把握历史对抗的青年黑格尔与强迫性地以其辩证法机器压倒一切内容的老年黑格尔之间的生活—哲学的对立,而是黑格尔的观念性自我中介(或扬弃)的体系的驱动力与更为原初的被科瓦雷(追随海德格尔)描述为被导向未来的人类的历史性之间的内在张力。^[1]黑格尔称之为否定性的东西的根源就是(我们所觉知的)未来:未来是(尚)未[not(yet)],否定性的力量最终与时间自身的力量是同一的,这是一种腐蚀了每一种坚固的同一性的力量。因此,人类存在的严格的时间性不是线性时间的时间性,而是参与性的生存的时间性:一个人谋划其未来,然后以一种通过过去资源的迂回方式去实现它。这种否定性的“生存的”根源被黑格尔的体系模糊了,它取消了未来的首要性而将其展现为一种以其逻辑形式扬弃的过去——在此所采取的立场不是参与的主体性立场,而是绝对知识的立场。(一个对黑格尔的相似的批判是被科耶夫和伊利波特所展开的)。他的批判者们努力去说明的是在黑格尔思想核心的一个黑格尔所未曾思考过的张力或对抗——不是因为偶然的原因,而是由于必然性,这就是为何——精确地说——这个对抗不能被辩证化解决,或通过辩证的调和“扬弃”的原因。由此,所有这些哲学家提出的就是一个黑格尔的批判的精神分裂学。^[2]

在这种参与主体未来导向的时间性的观点中,不难看出海德格尔对作为人类存在之不可超越的困境的有限性之激进肯定:正是我们的有限性使我们曝光于未来的开放性,曝光于将要到来的视域之下,即超越与有限性乃是一枚硬币的两面。难怪海德格尔本人在一系列的研讨班和书写文本中,提出了对黑格尔的这种批判解读的最详尽的版本。因为这不是写《存在与时间》时的海德格尔,而是晚期的海德格尔,

他试图通过对出自《精神现象学》中的黑格尔意识的经验的观念的近距离解读,解码黑格尔所未思及的维度。海德格尔解读了黑格尔对康德怀疑论的著名批判——只有当绝对已经事先想要与我们一起时,我们才能知道绝对——通过他把基督再临(parousia)阐释为划时代的存在之揭示(去蔽):基督再临命名了先于在我们一方的任何主动的努力,绝对(黑格尔的存在之真理的名字)已经向我们揭示的模式,即这种绝对的揭示的方式奠基并引导了我们理解它的努力本身——或者,如同神秘主义者和神学家所说的,如果你不曾遇见我,你将不会一直寻找我。

为何黑格尔没有能够看到基督再临的这种恰当维度呢?这便是海德格尔的下一个指责:黑格尔的否定性观念缺少现象学的维度,即黑格尔没有描述否定性在其中出现的经验本身。黑格尔从未系统地举例证明或揭示术语拒斥、否定、无、不是等之间的区别。^{[3]37}黑格尔的辩证法仅仅预设了其自身的现象学—存在论基础的遮蔽:主体性。黑格尔总是使否定性服从于主体的“否定的运作”,服从于主体对一切现象内容的概念的中介/扬弃。这种对其自身基础的无视不是第二性的特征,而是使黑格尔的主体性形而上学得以存在的特征:辩证的逻各斯只能在前—主体的拒绝、放弃或说不能的背景上才能发挥功能。

然而存在一种赋有特权的现象模式,在其中主体性可以被经验,尽管是以一种否定的模式:痛苦。经验的道路是痛苦地认识到在“自然的”意识与超越的意识、“为意识自身”与“为我们”之间存在着一个裂隙:主体被暴力地剥夺了其存在的“自然的”基础,它的整个世界坍塌了,并且这个过程被重复着,直到它达到绝对知识。当他说到“先验的痛苦”是黑格尔思想的根本的情绪时,海德格尔在追寻着康德的

《纯粹理性批判》中开始的线索。^{[3]103}在那里,康德把痛苦规定为唯一的“先天”的情绪,被道德法则的律令所羞辱的病理性的自我情绪。(拉康在这种痛苦的先验特权中看到了康德与萨德之间的连接。)

在海德格尔把黑格尔的经验描述为绝望之路时,他所错失的是这个过程的深渊本身:不仅自然意识是被撕裂的,而且自然意识以之为背景经验到其不足和失败的先验标准、尺度或框架基础也是被撕裂的。正如黑格尔所说的,如果我们认为是真实的东西不能作为真理的尺度,这种尺度本身就必須被抛弃。这就是为何海德格尔错失了令人眩晕的辩证过程的深刻原因:不存在通过痛苦经验逐步趋近真理标准;这个标准自身被过程本身所捕获,一次又一次地遭到破坏。这也是为何海德格尔对黑格尔的“诡计”的指责错过了要点的原因。按照海德格尔的看法,黑格尔的经验过程在两个层次上运动,即活的经验层次和概念诡计层次:在活的经验层次上,意识看到其世界的坍塌和一个新世界形象的出现,它把这个过渡体验为纯粹的跳跃,一个没有任何统一两种立场的逻辑桥梁的跳跃。然而,“对我们而言”,辩证的分析使一个新世界如何作为旧世界否定的规定、作为其危机的必然结果出现成为可见的。本真的活的经验,对新事物的开放,因此被揭示为某种由概念运作所锚定的东西:主体所体验为新世界的无法解释的兴起的东,实际上是在其背后的概念运作的结果,并因此最终可以被解读为由主体自身的诡计所生产的。不存在本真的他性的经验,主体遭遇的只是其自身的(概念的)运作的结果。这种指责只有当人们忽视了这两个方面——自然意识的现象的“自为”和暗中的概念运作的“为我们”——如何都被重复的令人眩晕的失去的无基础的深渊捕获时,才是成立的。“先验的痛苦”不仅仅是自然意识所

经验的痛苦与被其真理所分离的痛苦,也是知晓真理自身是非全的、断裂的、不一致的痛苦。

二、语言的“折磨之家”

这使我们回到了海德格尔对黑格尔的指责,即黑格尔没有提供否定性的现象的经验:如果否定性恰恰命名了现象性的裂隙,某种并不(且从不能)出现的东西,那又如何?不是因为它根据定义规避了现象层次的先验姿态,而是因为它是悖论性的、难以思考的否定性,它不能归属于任何代理之下(无论经验与否),它是黑格尔所谓的“自我相关的否定性”、先于一切实证基础的否定性,且其退缩的否定姿态开启了一切肯定性的空间的否定性。从这个观点看,人们甚至能够颠覆海德格尔对黑格尔的指责,并宣称海德格尔正是未能思考这个“先验的痛苦”的人,并且他错失了思考它的道路,恰恰是通过过早地丢弃了需要去思考人类存在的(非人的)内核的“主体”这个术语。

相应地,贯穿其整个工作,拉康把海德格尔的“语言是存在的家”的主题进行了修改。语言不是人们的创造和工具,而正是人“居住于”语言之中:“精神分析应该是主体所居住的语言之科学。”^[4]拉康“偏执狂”的扭曲,他附加的拧紧螺丝的弗洛伊德转向,把家的特征标记为“折磨之家”:“按照弗洛伊德的经验,人是被语言捕获和折磨的主体。”(Ibid)人不仅居住在“语言的牢笼”(詹姆逊早期论结构主义的著作的标题)中,也居住于语言的“折磨之家”中。弗洛伊德所展开的整个精神病理学分析,从铭写进身体的征兆扭转一直到完全的神经症的崩溃,都是这种永恒折磨的伤疤,是在主体与语言之间的如此多的原初的不可愈合的裂隙的标志,是人们在自己的家中从来不能如在家中舒服自然的如此多的标志。这正是海德格尔所忽视的东西:我们居住于语言之中的这种黑暗的、

折磨人的另一面——并且这就是为何在海德格尔的大厦中没有快感之实在界的位置的原因,因为语言之折磨人的一面关涉的主要是力比多的变迁。这也是为何为了使真理言说悬置主体的主动干预而让语言自身言说是不够的:语言应该被折磨以便说出真理。它应该被扭曲,去自然化,延展、压缩、切割并再次统一化,使其自身反对自己。作为“大他者”之语言不是我们应该对其信息进行适应的智慧的代理人,而是一个残忍的无情和愚蠢的地点。对人的语言进行折磨的第一基本形式被称作诗歌——想象一下一种类似于十四行诗的复杂形式对语言做了什么:它迫使语言的自由流动成为节奏和韵律的固定形式的普洛克鲁斯特斯之床。那么海德格尔的倾听语言自身的无声语词,展示出已经居于它之中的真理的程序是怎样的呢?晚期海德格尔的思考是诗性的,这毫不奇怪。回忆一下他用来这样做的手段:人们能够想象(比如说),一个比他在其著名的对巴门尼德的命题“思维一言说和存在是同一事物”所做的解读更为暴力的折磨吗?为了从它之中抽出意图中的真理,他不得求助于词语的字面意义——作为聚集的话语(legein),求助于反直观地置换句子的重音和韵律,求助于以一种特殊性的、描述性的方式来翻译单个术语,如此等等。正是从这一视角看,晚期的维特根斯坦的普通语言哲学——它把自己理解为意图纠正引起“哲学问题”的普通语言使用的医学治疗——想要去消除的恰恰就是迫使它说出真理的语言的“折磨”。(记得卡尔纳普从1920年代末期开始的对海德格尔的著名批判,他宣称海德格尔的推论是基于对作为一个实体的“无”的错误使用。)

难道同样的情况不也适用于电影吗?难道电影不也是迫使其视觉材料通过折磨说出真理吗?首先,存在着爱森斯坦的“吸引力的蒙太

奇”、一切折磨者的母亲:一个暴力的剪切把连续镜头变为随后被以一种完全人工的方式再统一起来的碎片,同把整个身体或场景暴力变为漂浮在电影空间中的“部分对象”、被从它们所属的有机整体切割下来的特写镜头的暴力还原一样。然后存在着安德烈·塔科夫斯基、爱森斯坦的最大敌人,他以其对立面替换了爱森斯坦的狂热的蒙太奇:时间的拉伸、“折磨台”(它是一种古代的拉伸受刑者的肢体的折磨机器)的电影等同物。只要回忆一下塔科夫斯基的形式程序就够了,鉴于其苏联的出身,这个程序只能讽刺性地援引(臭名)昭著的质中的量的颠倒的辩证法规律,并补充以某种否定之否定(它被斯大林从这些规律的单子上排除了,因为它过于黑格尔化了,不是真正的“唯物主义的”):塔科夫斯基提出如果一个镜头是延长的,对观众而言无聊自然就会到来。但是如果一个镜头被延长得更远,某种别的东西就出现了:好奇。塔科夫斯基本质上提出的是给予观众时间去居于镜头为我们展示的世界中,是去思考它、研究它,而不是去观看它。^[5]

或许这个程序的最终例子就是在塔科夫斯基的电影《镜子》中的著名场景:在那里,女主角——她是一个1930年代的苏联的日报校对者——冒雨从家中跑到打印社,因为有一种对她错过了斯大林名字的淫秽性的错误打印之怀疑。肖恩·马丁(Ibid, 135)在强调其直接的形体之美的出人意料的特征时所言是正确的:

似乎只要看着玛格丽塔特瑞科娃在雨中奔跑,走下台阶,穿过庭院,进入走廊,塔科夫斯基就满意了。在此,塔科夫斯基在某种表面上看是世俗的东西中看到了美的在场,并且,悖论性(鉴于这个阶段)也潜在地对玛利亚是致命的,如果她认为她犯下的错误已经印刷了的话。

美的效果恰恰是由这个场景的过度的长度所产生的:不是仅仅看着玛利亚在雨中奔跑,并且沉浸于叙事中,担心她能否及时到达以阻止灾难,我们被引诱去思考这个场景,注意到它的显著的特点,活动的紧张,等等。因此人们把塔科夫斯基针对爱森斯坦的争论标志为一个折磨者与其同事关于不同装置之使用的争论,是完全正确的。

这也是为何与海德格尔对作为技术控制的现代性主体的历史化不同,与他以此在替代人类存在的名字的主体不同,拉康执着地使用成问题的术语“主体”之最终原因。当拉康暗示海德格尔错失了主体性的关键维度时,他的观点不是海德格尔过多地把人“被动化”为存在之揭示的工具并由此忽视了人的创造性的愚蠢的人道主义观点;相反,拉康的观点是,海德格尔所错失的是存在被语言所捕获的“被动性”本身的严格的创伤性影响,是人类动物与语言之间的紧张:因为人类动物并不能适应语言,所以存在着主体,拉康的主体是被折磨的、被毁坏的主体。就拉康的主体之地位是实在的,即就实在的原质最终是主体自身的(不可能的内核)而言,人们应该对主体应用拉康的原质的定义,即原质是“遭受能指之苦的实在”的部分或方面。主体之最基本维度不是主动性,而是被动性,是忍受。这就是拉康(参见拉康1959年5月20日的文章*Le desir et son interpretation*)如何来定位对身体实施了暴力切割、毁坏它的成人礼的:

成人礼采取了这些欲望形式之变化的形式,以这样的形式赋予它们以一种功能,通过它主体之存在与自身同一,或宣布自己本身,通过它,主体——如果人们可以这样说的话——完全成为一个(男)人,但也

可以说是一个女人。这种毁坏在此的作用是引导欲望,确切来说使它能够承担一种索引的功能,是某种可以在一种符号的彼岸中实现自身的事物的功能,一种只有在符号的彼岸中才能说明自身、表达自身的事物的功能,这种彼岸是我们今天称为存在的,在主体中的存在的实现。

在此把拉康与海德格尔分离的裂隙恰恰因为其接近而清晰可辨:通过这一事实,即为了指明在其最基本意义上的符号功能,拉康仍然使用海德格尔的术语“存在”。在人类存在中,欲望在生物学中失去了其停泊点,只有就它们是铭写在语言所支撑的存在视域之内而言,它们才能够运作。然而,为了让从身体的直接生物学现实向符号空间的转换得以发生,就必须在身体中以其毁坏的假象留下折磨的标记。因此,说“语词变成了肉体”是不够的,人们应该补充的是,为了让语词铭写为肉体,肉体的一部分——众所周知的夏洛克的一磅肉——必须被牺牲。因此,语词与肉体之间不存在什么先定和谐,只有通过这样一种牺牲,肉体才能成为被语词所接受的对象。

最后,这把我们带到了快感的主题。拉巴特非常精确地定位了拉康对安提戈涅的阐释与海德格尔的阐释(拉康大量地参照了它)之间的裂隙:在海德格尔那里,完全被错失的东西不仅是实在界的、快感的维度,而首要的是,指明了在安提戈涅被克瑞翁从政体中驱逐之后的主体位置的“两种死亡之间”(符号界和实在界)的维度,以一种恰好与在现实中死亡了却被符号死亡所否认、被埋葬仪式所否认的哥哥波利尼兹的对称,安提戈涅发现她自己符号上死亡了,被排除在符号共同体之外,但在生物学上和主体性上仍然是活着的。用阿甘本的术语来讲,安提戈涅发现自己被还原为“赤裸生命”、

还原为神圣人,其在 20 世纪的典型例子就是集中营中的难民。^[6]海德格尔的忽视之赌注是非常之高的,因为它们关涉 20 世纪的伦理-政治难题在其极端展开中的“极权主义”灾难。因此,这个忽视与海德格尔未能抵御纳粹的诱惑也是完全一致的:

但是“两种死亡之间”乃是我们世纪所实现的或仍然承诺去实现的地狱,并且拉康正是对此作了回应,而这正是他想使精神分析为之负责的。难道他不是说过政治乃是形而上学的“洞”吗?海德格尔的场景——如果有这种场景的话——是完全地定位在这里的。^[7]

这也说明了海德格尔对在灭绝的集中营中死亡的描述令人不安的两可性:这种死亡不再是本真死亡——个体把其死亡假定为其最高的不可能性的可能性——而仅仅是另一种匿名的工业-技术过程。人们在集中营中的“死亡”并不是真正的死亡,他们仅仅是在工业上被消灭了。海德格尔不是隐晦地指出在集中营中被烧死的受害者不知如何并不是“本真的”死亡,而是把他们的完全受难转化为主体的“非本真性”。他所未能提出的问题是精确的:他们如何主体化(相关于)其困境?他们的死亡对他们的行刑者而言是毁灭的工业过程,而不是对他们自身而言。

在此巴尔梅斯做出了一个明确易懂的评论:似乎拉康对海德格尔“向死而生”的此在的生存论分析之隐蔽而又冷静客观的指责是,它只是对于神经症患者适用,而不能说明精神病患者。^[8]一个精神病患者的主体占据了在海德格尔的版图中没有位置的生存论立场,一个以某种方式“在自己的死亡中幸存”的人的位置。精神病患者不再适合海德格尔的参与生存的此

在的描述,他们的生活不再在占有人们过去的背景上自由参与的未来谋划的框架中活动,他们的生活是外在于“操心”的,他们的存在不再是“向死”导向的。

抵抗符号化(逻各斯)的快感剩余是为何在其教学的最后的20年里,拉康坚持说(有时甚至是伤感地说)自己是反-哲学家,即反抗哲学的人的原因:哲学是存在论,其基本前提是——正如第一个哲学家巴门尼德所说——“思维和存在是同一的”,是思维(作为理性/言语的逻各斯)和存在的相互一致。一直到海德格尔,哲学所思的存在总是其家是语言的存在,是语言所支撑的存在,是其视域由语言所开启的存在,或者如维特根斯坦所说,我的语言的界限就是我的世界的界限。针对这种哲学的存在论前提,拉康聚焦于快感的实在界,认为它是一种作为某种尽管远不是外在于语言的(它相关于它不如说是“外密”的),却是抵御符号化、保持为在它之中的外在的核,在它之内显现为断裂、切口、不一致性或不可能性的东西:

我向任何一个现在说明能指的出现和快感与存在相关的方式之间关系的哲学家挑战……我说的是,没有任何哲学今天能够满足我们。从十九世纪的开端就落后的作为分崩离析的惯例的哲学的可怜的天折的怪胎,只不过是一种跳跃的方式,而不是面对这个问题,这个问题是关于真理的唯一问题,它被称为并且是弗洛伊德命名的死亡驱力、快感的原初的受虐狂……一切哲学家的言语在这里都逃避和退缩了。(参见拉康1966年6月8日的文章 *L'objet de la psychanalyse*)

正是在这一意义上,拉康指明了其作为“快感的实在论”之一的立场:一种其“自然的”

敌人只能显现为黑格尔的“泛逻辑主义”,作为存在论的最高点,作为对存在的总体解释的逻辑(逻各斯的自我展开)的最高点,通过它存在失去了其晦暗性并变成完全透明的。但是拉康在这里难道不是走得太快了吗?在黑格尔那里,事情果真如此简单吗?遵循拉康的“性化公式”,难道黑格尔的基本命题“没有什么事物不是逻各斯的”,其另一面不是对非全的肯定吗?这就是说,“非全部是逻各斯”,即逻各斯是非全的,毋宁说,难道它不是被对抗和断裂从内部腐蚀和切割并因此从来不能完全是自身吗?

也许拉康模糊地觉察到这一切,正如在上面他通过对哲学的粗暴的丢弃,一个从后黑格尔思想开始的丢弃,奇怪地限制为“从十九世纪的开端就落后的作为分崩离析的惯例的哲学的可怜的天折的怪胎”所表明的那样。显而易见的事情本来会是说,恰恰是后黑格尔的思想打破了存在论,断言了超逻辑的意志或生命——从晚期谢林开始通过叔本华到尼采的反逻各斯(反哲学)。似乎在这里拉康信奉了海德格尔的教义:马克思的“存在决定意识”的公式不够激进——一切关于参与的主体性的现实生活与“单纯的思辨思想”对立的谈论,仍然是在存在论的范围之内的,因为(正如海德格尔所说明的)存在只能通过逻各斯而出现。与海德格尔不同的是,拉康不是接受了存在与逻各斯之间的一致(相同),而是试图从其中走出来,进入由主体与快感之间的不可能的连接所表明的实在界的维度。这就难怪关于焦虑,拉康赞同克尔凯戈尔胜过海德格尔:他把克尔凯戈尔看作是反黑格尔的,对他而言基督教的忠诚的悖论标志着与古希腊存在论的一个激进断裂(与海德格尔把基督教还原为在中世纪形而上学之内希腊存在论的衰落的一个环节形成对比)。忠诚是向只能显现(从存在论角度看)为

疯狂的一种生存的跳跃,它是一种没有任何理性保证的疯狂的决定——克尔凯戈尔的上帝实际上是“超越存在”的,是实在界的上帝,而不是哲学家的上帝。这就是为什么拉康会再一次地接受在1920年代当海德格尔抛弃了天主教时的著名陈述,即宗教是哲学的致命敌人——但是他把这看作执着于在宗教体验中的实在界之核的原因。

正是基于这一主体与对象(或思维与现实)之间激进的非对称性或非相关性,人们能够清楚地看到梅拉苏的非相关性批判的不足:在他对先验的非相关性(声称为了思考现实,必定已经存在着一个现实对之显现的主体)的拒斥中,他自己仍然过多地停留在康德的先验对立之内,即在向我们显现的方式之现实与独立于我们的现实自身之先验彼岸的先验对立之内。以一种列宁主义的方式(《唯物主义和经验主义批判》的列宁),他接着断言了我们可以通达和思考现实自身。但是在先验的僵局领域本身之内,某种东西丢失了,它是某种关涉弗洛伊德发现的内核本身的东西(正如拉康所说的):建构了主体自身的内在扭曲的形象。这就是说,拉康所断言的恰恰是在主体与现实之间的不可还原的(建构性的)不一致和非相关性:为了主体能够产生,本身是主体的不可能的对象必须被从现实中排除,因为正是这种排除打开了主体的空间。问题不是在先验的相关性之外思考独立于主体的实在界,而是思考主体之内的实在界,主体的核心本身的实在之硬核及其外密中心。

同时,对象的排除对现实之表象也是建构性的,因为现实(不是实在界)是主体的相关物,它只能通过从它之中退缩出一个对象来建构自身,而这个对象就是主体,或者换句话说,它通过主体之对象的相关物的退缩来建构自身。用能指逻辑的旧术语来说,主体只有出于

自身的不可能性,即变成一种对象的不可能性才是可能的。因此,打破了先验相关性的自我封闭的东西,不是躲避主体把握的先验现实,而是本身即是主体的对象之不可通达性。重述黑格尔的话,这是真正的“化石”,是精神的骨头,并且这个对象不仅是主体的完全的客观现实(主体经验向客观过程的成功科学还原,如同在生物基因学中那样),也是非肉身的、幻影般的“薄膜”。在某些弗兰西斯·培根的画作中,我们发现一种(通常是赤裸的)伴随着奇怪的黑暗的似乎是从其中生长出来的、几乎不依附它的、污斑样的圆形的无定形的形状,作为身体无法恢复和整合的一种奇异的赘疣,并由此使身体的有机整体无法修补不稳定了——这就是拉康以他的“薄膜”或“混沌”概念目标所向的东西。

为何会有这种原初失落,为何会有这种建构性的从实在界的一部分的现实中的退缩呢?恰恰是因为主体是现实的一部分。因为它从它之中产生出来。这就是为何,如果主体作为非实体的我思出现,它的存在应该被提升为永远困扰他的幽灵的不可能之对象(并且它可以采取许多幻影形式,从薄膜到幽灵二重身)。主体—对象的“官方的”先验的相关性因此是被一种主体与不可能的实在对象的否定性的相关性所再加倍的:在与作为外在现实的一个部分的对象相关之前,主体被其自身的对象性阴影所困扰。在附加的虚拟对象的假象下,主体被暴露给实在,是建构性的离心的,甚至比在符号秩序中更为激进。这就是人们可以如何解读拉康对笛卡尔的“我思故我在”的一个重述:我是实在界的不可能的一部分,在那里我们不能思。我们也可以看到以什么方式两个短缺在这种不可能的对象中是重叠的:主体的建构性短缺(主体为了作为能指的主体出现所必须丢失的部分)和大他者自身的短缺(必须从现实中排

除的部分以便现实能够显现)。再一次地,对象不仅是在两个短缺的横切面上,它严格地,并且是更为激进地通过两个短缺的重叠而出现(一旦达到了这一点,拉康就把对象 a 的地位从想象界的变成实在界的)。因此,实在界不是某种随着主体和对象的对立失去的原初的存在(如同荷尔德林在其著名的德国唯心主义的原初碎片中所说的),相反地,实在界是一种(两个短缺之重叠的)产物。实在界不是虚无的,它是某种我们无法摆脱之物,是某种作为符号运作的剩余物。

在符号秩序与现实的对立中,实在界属于符号一边,它是黏着于符号界的现实的一部分(以其不一致性/裂隙/不可能性的伪装)。实在界是这样的一个点,在那里,符号秩序与现实之间的外在对立,是内在于符号界自身的,是从内部毁坏它的,它是符号界的非全。存在着实在界不是因为符号界无法把握其外在的实在界,而是因为符号界不能完全变成自身;存在着存在(现实),是因为符号系统是不一致的、有缺陷的。人们应该给予这个命题以所有的其“唯心主义的”分量:不仅现实太丰富了,以致每一种形式化都不能把握它、都被它绊倒了;实在界只不过就是这个形式化的僵局本身——之所以存在着“在外面”的稠密的现实,只是因为符号秩序中的不一致性或裂隙。实在界只不过是形式化的非全,而非其外在的例外。

因为现实自在是脆弱的和不一致的,它需要一个主人能指的干预来使自身稳定为一致性的领域;这个主人能指标记了这样的点,在那里能指陷入了实在界。主人能指是这样的能指,它不仅指明了现实的特征,而且述行性地干预现实。因此,主人能指是对象 a 的对应物:如果对象 a 是在符号界这一方的实在界,主人能指就是陷入实在界的能指。它的作用与康德的统觉的先验综合是完全相同的:它的干预把实在

界之碎片的无意义杂多,转化为“客观现实”的一致性领域。以同样的方式,对康德而言,正是主观综合的附加把主观印象的杂多转化为客观现实;对拉康而言,正是主人能指的干预把印象之混乱领域转化为“超语言的现实”。那么,这就将是对相关主义的拉康式回答:尽管先验的相关主义可以把主人能指的干预思考为建构现实的东西,但它错失了主人能指与对象 a 之间的这另一个颠倒的相关性,即它不能思考从内部离心化主体的实在界的污斑。

三、主体与我思

拉康的主体命名了符号界中的一个裂隙,并且其地位是实在界的。如同巴尔梅斯所指出的,这就是为什么在其关键的关于幻象逻辑的研讨班(1966—1967年)中,经过和海德格尔的十余年的斗争之后,拉康获得了其悖论性的并且(对那些执着于海德格尔的现代哲学观念的人而言)完全出乎意料的从海德格尔向笛卡尔、向笛卡尔的我思的返回运动。在此确实存在着悖论:拉康首先接受了海德格尔关于笛卡尔的奠定了现代科学和其数学化宇宙的我思,宣布了存在的遗忘的最高点;但是对拉康而言,快感的实在界恰恰是外在于存在的,以致于对海德格尔而言是对反对我思的论证,对拉康而言却是赞成我思的论证——快感的实在界只能在当我们从存在领域中出来的时候才能被接近。这就是为什么对拉康而言,不仅我思不能被还原为纯粹思想的自我透明性,而是悖论性地我思是无意识的主体、是快感的实在界闯入其中的在存在秩序中的裂隙/切口。

当然,这个我思是“生成中的”我思,尚不是思维之物,即完全参与到存在和逻各斯中的思维着的实体。在此,拉康比在其较早时候的研讨班更为激进地解读了“我思故我在”,在前面的研讨班中他无休止地利用主体之颠覆的变

种。他以相关于思维的离心化的存在开始:“我不在我思之处”,我们存在的内核不是在我的(自我的)意识之中的;然而,他很快意识到这种解读留下了对非理性主义的生命哲学关于生命比单纯思或语言更为深刻的主题过多敞开的道路,这是一种与拉康的“无意识是像语言一样结构起来的”这种激进“理性”或话语的论题相反对的命题。因此,他过渡到更为精致的“我在我不在之处思”,它离心化了相关于我的存在的思。作为我的完全在场的知晓,无意识是纯粹虚拟的(内存在的,坚持的)思的他者地点,它逃避我的存在。那么就来到了不同的断句:“我思:故我在”——我的存在被贬低为被我的思维产生的幻觉。然而,所有这些版本所共享的是对分离我思和我在的裂隙之强调。拉康的目的是通过指出思维与存在之间的表面同质性中的一个裂隙,破坏二者重叠的幻觉。只是在其朝向教学的晚期,拉康才肯定了它们的重叠,当然,这只是一种否定性的重叠。这就是说,拉康最终把笛卡尔我思的最激进的零点理解为在存在与思维之间的否定性的交叉点:一个消失中的点,在那里我不思且我不在。我不在:我不是一个实体,一个事物,一个存在物;我被还原为存在秩序中的一个空洞,一个裂隙,一个切口。(回忆一下,对拉康而言,科学话语预设了主体的排除——用素朴的话说,科学的主体被还原为零:科学命题应该对重复同一个实验的每个人都有效。一旦我们必须包含主体的说话位置,我们就不再在科学中,认识在智慧或启蒙话语中。)我不思:在此,再一次地,拉康悖论性地接受了海德格尔的(现代数学的)科学“不思考”的命题——但对他而言,这恰恰意味着它打破了存在论的框架,作为与存在相关的逻各斯之思维的框架。作为纯粹的我思,我不思考,我被还原为与其对立面重合的“纯粹思(的形式)”,它没有内容并因此是非思。思维

的同义反复因此与存在的同义反复以相同的方式自我取消的,这就是为何对拉康而言,在西奈山上燃烧的灌木丛对摩西所说的“我就是我所是”表明了超越存在的上帝、作为实在界的上帝。^[9]

拉康对我思的肯定之重要性是,相关于语言—世界的这个对子,它肯定了外在于它的一个点:一个单一普遍性的最小点,严格说来,它是无世界的、超历史的。这意味着我们受制于我们的世界,受制于我们的有限性的解释学视域,或者如伽达默尔所说,我们受制于预先决定了我们能够看见和理解的领域之历史“偏见”的不可穿透的背景。每一个世界都是被语言所支撑的,并且每一种“被说的”语言都支撑一个世界,这就是海德格尔在其关于语言的命题——语言是存在的家所意指的东西。难道这不正是我们自发的意识形态吗?存在着无限差异性的、复杂的现实,我们,植根其中的个体或共同体,总是从我们的历史的世界之特殊有限视角来体验它。民主唯物主义所愤怒地拒绝的是这样的观念:能够存在无限的普遍真理,它贯穿了世界的多元性。在政治中,这意味着强加其作为普遍性的真理的“极权主义”。这就是为何人们应该拒斥雅各宾派,他们强加给法国社会多元性的、平等的普遍观念或其他真理,并由此必然地在恐怖中终结。因此,存在着民主唯物主义者格言的另一个版本:在今日社会中所发生的一切,都是后现代的全球化机制,以及(保守怀旧的,原教旨主义的,旧左派的,民族主义的,宗教的……)对它的反动和抵御。对此,唯物主义辩证法当然补充了其附加条件:真理的激进解放(共产主义的)政治是例外。

当然,对我们来说,表达这个真理的唯一路径是在语言之内,即通过折磨语言来表达。正如黑格尔已经知道的,当我们思考时,我们是在一种语言反对另一种语言中思考。这把我们带

到了本雅明那里:难道我们不能把他的神秘暴力与神圣暴力的区分应用到我们所涉及的一种暴力的模式中吗?海德格尔所指向的语言的暴力是“神秘的暴力”:它是语言形成的暴力,是本雅明关于作为神话力量的神秘暴力。用巴迪欧的话说,世界的先验坐标对存在之多元的暴力强加。相反地,思维的暴力(以及诗的暴力,如果我们的理解与海德格尔不同)是本雅明所谓的“神圣暴力”,它是语言摧毁性的扭曲,目的是使一个真理的超符号的实在能够在其中出现。

参考文献:

- [1] ALEXANDRE Koyre. Hegel a Iena, Etudes d' Histoire de la pensee philosophique [M]. Paris: Galimard, 1971.
- [2] CATHERINE Malabou. La Chambre du milieu, êde Hegel aux neurosciences [M]. Paris: Hermann, 2009.
- [3] MARTIN Heidegger. Gesamtausgabe; vol. 68, Hegel [M]. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.
- [4] JACQUES Lacan. Seminar III: The Psychoses [M]. New York: W. Norton, 1997: 222.
- [5] SEAN Martin. Andrei Tarkovsky [M]. Harpenden: Pocket Essentials, 2005: 49.
- [6] GIORGIO Agamben. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life [M]. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- [7] PHILIPPE Lacoue-Labarthe. De l'ethique: a propos d' Antigone [M]. Paris: Albin Michel, 1991: 28.
- [8] FRANCOIS Balmes. Ce que Lacan dit de l'etre [M]. Paris: PUF, 1999: 73.
- [9] QUENTIN Meillassoux. After Finitude [M]. London: Continuum Books, 2008.