

# 從精神分析的說話主體與哲學的認識主體談 「認識你自己」的弔詭性

楊婉儀

國立中山大學

我們從未完成，我們是逐漸轉向深淵的兩個深淵——  
一個正凝視天空的井。

Nous ne nous accomplissons jamais. Nous sommes  
deux abîmes glissant vers l'abîme—  
un puits contemplant le Ciel.

—Fernando Pessoa, *Le Livre de l'intranquillité* (1982)

## 壹、問題的提出

理型那最美善的形相，以其不變保證了價值的永恆，以同一保證思維在其自身的純粹與絕對。而此種以事物自身保證事物存在的思維，不僅將事物與其自身的同一視為認識的原型，更將思想緊縛於存有之上。前者所顯示的自戀以及後者以存有為依歸，使得認識論與存有論被封限於「事物自身」以及「存有」中，而失卻了在愛中向他人開敞自身的可能性，並因而避免了愛所可能引發的同一性的分裂。此種以事物自身作為價值對象的思維模態，不僅在肯認「事物自身」為價值的思維模態中，教育（依據柏拉圖的洞穴之喻）現象中的生存者要愛超越的普遍形式（理型）勝過現象世界，故而在直視善（太陽）中冒著肉眼被損害的危險，以肉眼之「盲」作為「認識」真與美的代價。從此向度而言，愛普遍之真與美的生存者的愛，並不意味著生存者對於自身的愛，而呈顯為對於「人之理型」的愛。而理型的真與美，也使得生存者在愛理型的向度中認識自身之所是(être)，因而使得「事物自身」成為理解自身為存有(ousia)的關鍵環節。但在如此的認識論與存有論中所實現的認識自己，卻弔詭地使生存者在朝向理型的認識活動與存

---

April 01, 2019 收到稿件 / December 03, 2019 接受刊登

《中山人文學報》no.48 (Jan. 2020): 19-33

有揭示中越發遠離自身(好比柏拉圖筆下出離洞穴的智者遠離自己的洞穴一般),甚而在求得真理回返自身中失去了生命(如同柏拉圖描繪回到洞穴的智者被殺)。究竟認識真理與成為存有的歷程,是揭示自身還是背離自身呢?在以存有為依歸的認識論中所實現的認識你自己,為何弔詭地呈顯為回返自身的不可能?當代哲學與精神分析對於真理意涵以及認識你自己的詮釋有著如何的反省與突破?此外,本論文也嘗試揭示蘇格拉底作為哲學家與精神分析師的兩個身份,並由此反思西方哲學與精神分析的關係。

## 貳、循著阿爾基比亞德的話語重讀〈饗宴篇〉

在〈饗宴篇〉(“Le Banquet”)中,狄奧提瑪(Diotime)提到,從個別的美開始探討一般的美,從一個美的形體到兩個美的形體,從兩個美的形體到所有美的形體……,如此一步步上升,從知識之美進到以美本身為對象的學問,以至於最終單獨認識到美的本質本身(l’essence même du beau) (Platon 747-748)。蘇格拉底接著表示對狄奧提瑪的說法心悅誠服,並想使別人也同樣信服;進而將對於美的本質的追尋與愛聯繫起來,而說自己崇拜愛神且一生都要讚美愛神(Platon 748-749)。但就在蘇格拉底成功地將「愛普遍的美」推至〈饗宴篇〉的高潮時,爛醉如泥的阿爾基比亞德(Alcibiade)走了進來,並在厄律克西馬庫(Eryxmaque)的要求下讚頌愛神。此時,阿爾基比亞德意味深長的說,如果蘇格拉底聽到他讚揚非他的另一個(不管是神還是人),自己將被打。於是厄律克西馬庫轉而要求阿爾基比亞德頌揚蘇格拉底(Platon 752)。

在這段小插曲中,柏拉圖隱微的顯示了曾經抱怨阿爾基比亞德的忌妒心的蘇格拉底,也有著同樣的忌妒心,柏拉圖想藉著呈顯推崇「對於普遍之美的愛」的蘇格拉底也有一對一獨佔性的「愛情」來突顯些甚麼?於是藉著厄律克西馬庫的口,要求阿爾基比亞德讚頌蘇格拉底。象徵愛情的阿爾基比亞德的闖入,使得對於愛神的讚頌,從蘇格拉底所欲推崇的對於普遍之美的愛,轉移到了以阿爾基比亞德和蘇格拉底的愛為範例的對於個人之美的愛。這是意有所指的書寫嗎?亦或僅只是一偶然事件?就如同愛情(並且是對於一個外表醜陋的人的愛)偶然闖入了對於頌揚普遍之美(對於美的理「型」之愛)的愛之場域中。而這一來自於愛情的頌詞,這蘇格拉底要求阿爾基比亞德說出的「真理」(la vérité),<sup>2</sup> 卻弔詭地顯示了阿爾基比亞德所愛的並非蘇格拉底所頌揚的形式之美,相反地,他說出了

---

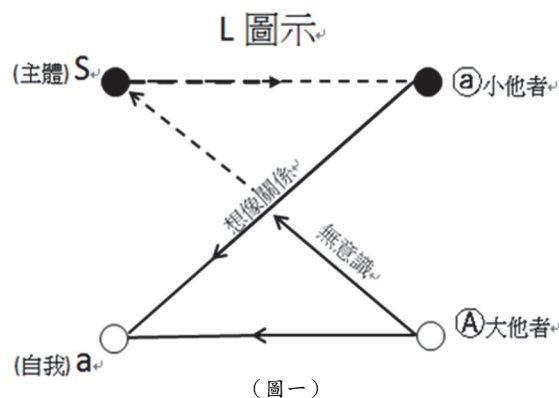
2. 當蘇格拉底指責阿爾基比亞德真的要以所謂的頌詞來說出他的醜嗎?阿爾基比亞德說:「如果你允許的話,我只說真理。」蘇格拉底回應:「當然可以,無論如何我允許並命令你說真理」(Platon 752)。

蘇格拉底外表如同相貌醜陋的西勒諾斯(Silènes)，內在則如同醜八怪卻擅長吹笛的瑪息阿(Marsyas) (Platon 753)。這蘇格拉底允許並命令阿爾基比亞德說的真理，是否正是精神分析所關注的真理呢？

藉著阿爾基比亞德對於蘇格拉底外型與內在之醜的描述，柏拉圖引領我們看到，與狄奧提瑪提出且得到蘇格拉底肯定的，從一個美的形體到兩個美的形體，如此逐步上升至美的本質的對於愛神的頌讚截然相反的愛情讚辭，這有著甚麼弦外之音嗎？而當顯然並不是因為蘇格拉底外表與內在之美而愛他的阿爾基比亞德接著說，蘇格拉底不需要樂器和音樂，光靠他的話語(les paroles)就可以達到瑪息阿吹笛所造成的效果(Platon 753)，並且指出蘇格拉底的話語足以引發人們激情，並因而將蘇格拉底比喻為塞壬(Sirènes) (Platon 754)時，不難發現柏拉圖已然藉著阿爾基比亞德的口，區別了蘇格拉底的話語與雄辯術的差異。

阿爾基比亞德注意到了其他擅長雄辯的人並不能引發他們的關注(Platon 753)，獨獨蘇格拉底的話語不僅可以引發他們的激情還使他們感到羞愧 (Platon 754)。<sup>3</sup> 似乎，柏拉圖有意突顯蘇格拉底話語所造成的影響之關鍵，並非辯證法層層推進直達真理的「論辯形式」，而是蘇格拉底所獨有的引發他人激情與羞愧感的、無法被論辯形式所窮盡的「話語」。<sup>4</sup> 蘇格拉底的「話語」因而並不被普遍形式所侷限，而在溢出形式且無法被把捉的神秘中，呈顯出獨屬於他的個體性與相異性(l'altérité)。<sup>5</sup> 阿爾基比亞德對於蘇格拉底的歌頌，因而顯示出截然不同於蘇格拉底與狄奧提瑪對於美之理型的頌詞，而呈顯出另一種環繞蘇格拉底的話語而發生的愛與美。在人們對於蘇格拉底哲學的肯認中，阿爾基比亞德卻描繪他的心如何被蛇一般的蘇格拉底的哲學所嚙咬(Platon 757)，因而使我們感受到蘇格拉底的話語所具有的酒神般的威力。

- 
3. 也就是說蘇格拉底不只是一個詭辯者，還是一個超級詭辯者。拉岡甚至認為從將所有言談都帶向純粹意符層次而言，可以說蘇格拉底是最早的結構主義者。本文後段會對這一說法進行更詳細的論述。
  4. 一般而言人們關注蘇格拉底如何援用辯證法一步步教導人達到知識根源的普遍真理，但阿爾基比亞德提示我們，蘇格拉底的話語不同於其他人之處在於他的話語會讓人感到激動與羞愧。相較於被雄辯術堵住口但內心卻一點也不肯定對方，激動與羞愧得以引發人主動改變而成為責任型態的倫理主體。若前者著重於知識的追求，那甚麼是後者所著重的呢？又蘇格拉底所擁有的不同於一般哲學家的身份與能力，是否與他精神分析師的特質有關呢？
  5. 法國精神分析師大衛-梅納(Monique David-Ménard)在〈性的區分〉這篇文章中如此詮釋相異性：「『相異性』這一術語，並非傾向於在精神分析中打開一個建立了某種倫理標準的他者的人性，而涉及的是我們每一個人在離開享樂目標的全能感時，建立自身獨特性的方式」。參 Monique David-Ménard (2019)，〈性的區分〉，浙江大學主辦「現象學與精神分析專題研討會」，16-17 Mar. 2019，浙江大學，杭州。



在阿爾基比亞德公開陳述他對於蘇格拉底的愛之後，蘇格拉底對於因他的話語而愛上他的阿爾基比亞德的回應，卻忽略了阿爾基比亞德對於他的話語魔力的描述，轉而將阿爾基比亞德對他的愛，詮釋為想以美的相似物換取美本身，藉以將愛與美的關係拉回到自己所肯定的對於美的理型之愛上。並且藉著指出阿爾基比亞德將其視為愛神的頌讚，是以肉眼錯看了他，而突顯出若能以心眼看，將發現他毫無價值，以此化約自己對於阿爾基比亞德的影響，並試圖將阿爾基比亞德的目光引向理型之美(Platon 758)。若援用拉岡的 L 圖示(參見圖一)詮釋這一段落，將發現雖然阿爾基比亞德將蘇格拉底視為想像關係中的小寫他者，但蘇格拉底卻始終堅持處於大他者的位置(也就是無意識或精神分析師的位置)，且試圖將阿爾基比亞德的關注引向主體之位，亦即藉著引導阿爾基比亞德朝向倫理主體而實現精神分析意義上的對於真理的愛。但蘇格拉底似乎並未成功轉移阿爾基比亞德的目光，原因或許在於其話語所產生的影響。

但為何蘇格拉底的話語具有這樣的影響力呢？我們先看看如下的這段引文：

當蘇格拉底說：「反駁他的對話者的不是他，而是真理時」，他在此所呈顯的最牢固的東西，是在我們對話的基礎上他參照了一個總是同一的原始組合。好比爸爸不是媽媽，以同樣的方式也僅有此唯一的方式，人們得以宣稱必死的應該要與不死的區分開來。蘇格拉底將所有對話的企圖帶向純粹的論述，他既不如同人們所說的，將人帶向人，也未將一切帶到人的層次，畢竟「人是萬物的尺度這句話」是普羅塔哥拉斯說的，而蘇格拉底則是將真理帶向話語。蘇格拉底是——假如我們能夠這麼說的話——一個超級詭辯者(supersophiste)而這讓他顯得神秘。因為他只是一個超級詭辯者，他並沒有比詭辯者說出更多的東西，而空有一個可疑的名聲。(Lacan 1991: 100)

此段引文讓我們發現，蘇格拉底並不擁有屬於他的真理，而是言談的話語透過其內在確定性，產生了真理的向度。蘇格拉底所呈顯的只是話語的結構，事實上他並未說出甚麼，而他的神秘也正由自於彷彿說出許多的他事實上甚麼也沒有說。從此向度而言，是否阿爾基比亞德所愛的並非蘇格拉底，而只是在其話語中迴盪的真理向度？<sup>6</sup>

但依然認為蘇格拉底和其思想是獨一無二的阿爾基比亞德，並未意識到他對於蘇格拉底的想像之愛，仍然沉迷於蘇格拉底在過去與未來的歷史中都無法找到相似者的獨特性，甚至將他比作西勒諾斯或薩堤爾(Satyres) (Platon 761-762)。在此柏拉圖也藉著阿爾基比亞德的口，指出了無法找到相似者的獨一無二的蘇格拉底的美，是無法透過分授和模仿而達到的，<sup>7</sup> 而只能在與酒神關係密切的西勒諾斯和薩堤爾中發現其特質。並因而呈顯出，肯定對於美之理型的愛的蘇格拉底的話語，弔詭地有著酒神一般的魔力。

但蘇格拉底難解的吸引力究竟來自於何處呢？除了彷彿說出許多，事實上卻甚麼也沒說所引發的神秘感之外，還有其存在的「無處所」(atopia)：「驅使蘇格拉底行動的並不是一個時間主體，因而我們來到了『無處所』，<sup>8</sup> 是確立不了位置的蘇格拉底令我們感興趣〔……〕」(Lacan 1991: 100-101)。

是他存在的無處可去，讓蘇格拉底展開一系列日後哲學家們關注的議題：意識歷史、宗教歷史、道德歷史、政治歷史、藝術歷史以及善、美、真、同一性等(Lacan 1991: 101)。確立不了位置的蘇格拉底的話語是無處所的話語，就如同他並不認識自己(是神諭說他是最聰明的人，而非他自己對於自己的認識)，他也不知道自己口中說出的就是大他者的言談。而也正是這個大他者的位置，使得蘇格拉底「象徵的」言談得以將阿爾基比亞德的「想像的」愛，化約為對其存在之「真實的」空洞的迴響。<sup>9</sup>

在蘇格拉底話語中迴盪的真理向度旋即消逝，而後來的人們只能在文字中讀到蘇格拉底引導人看見以及愛上理型之美這一結果，話語引發於瞬間的真理迴盪消失在文字堆砌的歷史永恆中。但蘇格拉底僅只有著看向理型之美的「精神的觀看(la vision de l'esprit)」(Platon 758)並因而看不「見」自己話語的魔力嗎？為何在饗宴末(也同時是〈饗宴篇〉末)，柏拉圖要藉著阿里斯托德姆(Aristodème)的

---

6. 由此也可以看出，蘇格拉底透過話語所呈顯的精神分析式的真理與以知識內容作為真理的傳統哲學間的真理觀之差異。

7. 也就是說，蘇格拉底的獨特性是無法透過理型和現實個物間分授和模仿的關係而達到的。

8. 如是而呈顯出說話主體與一般哲學所關注的認識主體的差異。

9. 感謝審查人的指導，讓筆者更加清楚拉岡對於柏拉圖〈饗宴篇〉的詮釋。

口說到，蘇格拉底迫使阿里斯多芬(Aristophane)和阿伽松(Agathon)承認悲劇詩人也可以是喜劇詩人，並且描述他們兩人睡著了，故而沒有跟上蘇格拉底的論證？這是否意味著嚮往形上超越的蘇格拉底事實上有感於（也就是雖看不「見」但始終「聽」著）自己的酒神魔力？因而話語具有酒神魔力的他，以肯認理型這完美造型（也就是具有造型力量的日神）的方式，實現酒神與日神、悲劇與喜劇的同一？無論如何，沒有人聽到蘇格拉底的論證，蘇格拉底充滿魔力的話語並未成功引導人們發現喜劇與悲劇在某個人（這個人或許正是蘇格拉底）身上同一的可能性。

弔詭的是，在哲學史上批評蘇格拉底否定生命力的尼采，卻以其對於善之光所顯現的造型之真與美的哲學歷史的反思，警醒著哲學著作的閱讀者們，那位呼籲「認識你自己」<sup>10</sup>的神祇（也就是日神）、蘇格拉底所開展的理性哲學傳統<sup>11</sup>使得「認識你自己」所關注的不再是某個個體對於自身生命的提問，<sup>12</sup>而涉及人類所共有的、普遍的哲學命題。<sup>13</sup>尼采的詮釋，提醒著關注「認識你自己」這一箴言的人們，不要遺漏了蘇格拉底「話語」的重要性。<sup>14</sup>而這是否也是尼采之所以在《道德的系譜》的前言對於認識自己的闡述中，在將追求知識者比喻為採取精神花蜜且只關注於帶回戰利品的認識蜂羣後，藉著提問引出心與耳朵的原因？

- 
10. 在進入「認識自己」的討論之先，筆者先釐清「認識自己」與傅柯「自我關照」的差異。傅柯曾提到古希臘的「自我關照」是年輕人的責任，目的是為政治生活做準備；而在希臘—羅馬時期，「自我關照」則是所有人為了成就美好生活而必須終生努力的自我修練。此與蘇格拉底透過他的話語以及其對話者的「傳移」(transfert)引導他的對話者去「修行自己的靈魂」(認識你自己)有其差異。
  11. 本文嘗試論證，也許不能說蘇格拉底只開展了理性哲學傳統，而只是因為其話語所具有的酒神魔力，已然消失於以文字呈顯的哲學歷史中。
  12. 因而說「認識你自己」意味著不要再牽涉到自己。
  13. 關於「認識你自己」這一箴言，尼采曾在《善惡的彼岸》如此說道：「一件理清了的事就不再跟我們有甚麼相干了。——那位呼籲「認識你自己」的神祇——以及蘇格拉底？——以及『科學人』？——是甚麼意思啊！也許是在說：『不要再牽涉到你自己了！要客觀！』」(Nietzsche 2015: 136)。
  14. 本文試圖呈顯蘇格拉底作為精神分析師的面向，而若在哲學史上尼采批評蘇格拉底否定生命力，那是否意味著尼采因為對於蘇格拉底的否定，而使得他必然站在精神分析的對立面？如同我們無法說蘇格拉底究竟是精神分析師還是哲學家一般，尼采與蘇格拉底的關係也無法簡單地以二元分立、一刀兩斷的方式界定。好比若從拉岡對於蘇格拉底的想法詮釋尼采要人不要忘了蘇格拉底話語重要性的原因，將發現意識到蘇格拉底話語重要性的尼采，並不是為了「肯定」蘇格拉底，而只是因為他意識到蘇格拉底的「無處所」的空洞對於真理的迴響。在此向度上，尼采認為蘇格拉底的話語是重要的。正如同另一位審查人所言：「拉岡也認為，當尼采發現了蘇格拉底因而寫下《悲劇的誕生》時，就已經感受到其存在的悲劇，也就是他的『無處所』。」

在《道德的系譜》中，尼采說道：

除此之外，對於那些涉及生命以及人們稱之為「大事件」(événements)的，我們嚴肅的關心過嗎？我們有時間關注嗎？就這些事情而言，我恐怕我們並未真正的將其「當成我們的事情」(à notre affaire)，我們的心不在那，——我們的耳朵也不在。(Nietzsche 1978: 7-8)

尼采認為追求知識者並未將生命當成自己的事，他表明即便經歷大事件，但被鐘聲震驚的人們卻只是「隨後」(Après coup)搓著耳朵問發生了甚麼事？我們是誰？等問題，並因而重新再數一遍那依然微震著的我們的過去、我們的生命和我們的存在的十二下鐘聲(Nietzsche 1978: 8)，就好比在被蘇格拉底塞王般的話語震懾之後，提問其語言(la langue)的意義與價值一般。但那些在回顧中被把握的意義與價值，不也如同失卻了言語(le langage)魔力的意義殘跡？這些意義與價值並不來自於被鐘聲震懾的當下，也非被蘇格拉底的話語嚙咬內心這一大事件發生的關鍵時刻(karoi)，而如同蒸散了與酒神相關的話語後的殘餘。因而尼采對於認識者說：「哀！我們已經在我們的計數中自我欺騙了〔……〕。這命定了我們將對自己保持陌生，我們不瞭解我們自己，我們必須與他者混淆在一起」(Nietzsche 1978: 8)。

尼采的「話語」，那在他所說出的話(le dit)之外的「未說」(non-dit)迴盪於我們的耳際，高歌著認識者不僅是離開生命體驗最遠的人，也是在普遍化的認識自己的行動中成為人之一般（或說存在者一般）並因而失卻自身個殊性的人。但當尼采以：「每個人對他自身是最陌生的」(Nietzsche 1978: 8)作為「認識」自己的答案時，這在認識論中令人絕望的答案，卻也同時弔詭地呈顯對於生命這一大事件的大肯定於「放棄以認識朝向自身的時刻」，故而說：「對於我們自身而言，我們不是尋求認識者」(Nietzsche 1978: 8)。

由此我們也可以看出哲學的認識主體與以蘇格拉底為例所呈顯出的精神分析中的說話主體之差異。前者所得到的知識與自身無關，而對於後者這並不知道他所說出的就是大他者言談的說話者而言，其存在的「無處所」突顯其存在的虛無對於真理的迴響，而這也似乎正是蘇格拉底話語令阿爾基比亞德著迷的原因。

### 參、無意識：蘇格拉底的話語

在對於蘇格拉底塞王般的話語的突顯中，我們試圖呈現在「發音」中說話的蘇格拉底，並藉由拉岡思想展示說話主體與哲學之思維或認識主體的差異。誠如沈志中所說，

對精神分析而言，強調從「符號」到「意符」的發音過程，<sup>15</sup>正是為了找回被語言學所遺忘的說話主體(sujet de l'énonciation)的功能。拉岡定義「符號是為某人代表某物」，而「意符則是為另一個意符代表著主體」。亦即，透過對符號的「發音」，也讓說話主體以意符的方式被整合入語言系統當中。這樣不自知的說話主體才是精神分析所定義的無意識。因此，無意識並非潛藏在生命體內或其精神的內在，而是生命體在語言中的代表：「無意識是『它』說話的主體位置」(Lacan 1961-62: 129)。(沈志中 2018a: 48)

上面的詮釋開啟了一個有趣的詮釋向度，若從說話主體的向度看蘇格拉底，將發現〈饗宴篇〉中的他，若不是故意忽略自己話語的魔力，就是看似對於自己話語的魔力一無所知。從此向度而言，蘇格拉底或者刻意忽略作為說話主體的身份，或者呈顯為一不自知（也就是對於自己語言的魔力一無所知）的說話主體。若從這兩個向度分析以「知道自己無知」來詮釋「沒有比蘇格拉底聰明的人」這一神諭的蘇格拉底：前一種分析將呈顯出，雖然他刻意忽略自己作為說話主體的身份，但卻已然清楚「知道」（意識到）自己所有的並非「知」（知識），而是話語能力，故而說自己無知。相反地，如若蘇格拉底是對於自己話語的魔力一無所知的說話主體，那麼「知道自己無知」的他，不僅清楚地意識到自己並不擁有甚麼獨特的知識，從另一向度而言，他也確實無知於自己作為說話主體的力量。上面兩種詮釋分別呈顯了，不自陷／限於知識或外於知識使得非認識主體的蘇格拉底弔詭地「成為」最聰明的人。也就是說，無法「認識」自己的說話主體對於自己的一無所知，正是蘇格拉底之所以成為蘇格拉底，卻甚麼都不「是」（être）的原因。

而有趣的是，若從精神分析向度呈顯蘇格拉底為在發音中被整合進語言系統中的說話主體，作為精神分析意義下的無意識的他，不只「無知」更是非知(non-savoir)。故意忽略自己話語的魔力或對於自己話語的魔力一無所知的蘇格拉底，忽略或無知於他的它者：無意識。不以知面對無意識的蘇格拉底的「聰明」，看似使得隨著語音而消失的言語的影響力與他生命的消逝而一同被隱蔽，但從另一向度而言，卻也以此方式保留了它者沉默的聲音。無意識的影響力只對「聽」（écouter）蘇格拉底話語的人呈顯其影響力。不同於「聽懂」（entendre）蘇格拉底語言的人，「聽」蘇格拉底話語的阿爾基比亞德所聽的是蘇格拉底的無意識，他甚至得以無視於蘇格拉底意識層次的回應地「聽」蘇格拉底話語中迴盪的真理向度。

15. 值得一提的是，「對拉岡來說，語言產生的邏輯順序應該是：（象形的）符號→發音→（會意的）意符→書寫文字」（沈志中 2018a: 48）。



而相反地，聽懂蘇格拉底語言的人，將被指引朝向對於美之理型的愛，走上屬於靈魂、我思、精神或意識等哲學中的認識主體的愛智之道。透過柏拉圖的指引，我們在〈饗宴篇〉中「聽」蘇格拉底的話語，也「聽懂」蘇格拉底引導人朝向超越之道的語言，擺盪於說話主體與認識主體之間、無意識與意識之間，體驗著迴盪於認識的不可能與認識之間的弔詭性，因而感到即便指引人朝向超越真理的蘇格拉底的語言鋪展出一條光明大道，但其話語的感染性卻透過阿爾基比亞德折射給傾聽者，並因而嗡嗡作響於聽者身體的共鳴中。

如果作為哲學主體的蘇格拉底是失卻了作為說話主體向度的存在者，那麼單單藉著語言學<sup>16</sup> 將無法尋回這一失落的向度，而唯有將被排除的說話主體（也就是無意識）重新引入。<sup>17</sup> 而若轉喻與隱喻是引入無意識主體的方式，<sup>18</sup> 那麼我們在〈饗宴篇〉末柏拉圖的書寫中所讀到的，蘇格拉底極力論證卻無人理解的既能寫喜劇又能寫悲劇的人，是否正隱喻著既是認識主體也是說話主體卻無人能理解的蘇格拉底？是否在〈饗宴篇〉末，柏拉圖（或者也是蘇格拉底的意圖）已然藉著隱喻將前面被蘇格拉底所忽略的（在此意義上，蘇格拉底將並非無知於自己言說的影響，而是刻意忽略這一影響）的無意識，重新引入於既是悲劇詩人也是喜劇詩人（的蘇格拉底）的弔詭性中？當然柏拉圖也藉著阿里斯托得姆的口告訴了我們，當論證進入決定性階段時，所有人都跟不上蘇格拉底說的意思了(Platon 764)。換句話說，在眾人昏睡的饗宴末，並無人「知」曉無意識已然再次被引入了〈饗宴篇〉。這文本中的未說，迴響著人們得以如同阿爾基比亞德般「聽」蘇格拉底的可能性；而這沉默中的聲響，就如同一九〇三年沃特豪斯(John William Waterhouse)作品《厄科與納西瑟斯》(*Echo et Narcisse*)中迴盪的寂靜(silence)所逼顯出的話語邊界一般。

## 肆、認識自己與通向自己

若將自我定義為許多認同的結果，且這些認同在個人內在形成一個受到「它」

16.「然而，語言學的發展卻走向一條遺忘說話主體的道路。如索緒爾(Ferdinand de Saussure)即便將『語言』(la langue)從『言語』(le langage)當中區分出來：『言語除去〔說話者的〕話語(parole)即是語言(Saussure 112)』。此後，語言學家便將說話主體徹底從語言學的研究對象當中剔除出去。語言學不再研究人的話語，而是除了話語之外其他所有構成語言的最基本單位與結構關係」(沈志中 2018a: 48)。

17.「因此，拉岡認為必須將被排除的說話主體重新引入結構語言學的觀點。但這個重新引入的主體並非意識、知覺的主體、而是不在場的無意識主體。」(沈志中 2018a: 49)。

18.「同樣地，拉岡藉著雅各慎所稱，語言的兩種主要功能——「轉喻」(métonymie)與「隱喻」(métaphore)——也是為了說明無意識主體的運作法則與模式」(沈志中 2018a: 49)。

所投資的愛戀對象(Laplanche & Pontalis 260)，並援用此觀點來分析《厄科與納西瑟斯》，那麼納西瑟斯所愛上的鏡像將可視為自我的象徵。除了可以視這一鏡像為自我的象徵，也可從上面對於〈饗宴篇〉的探討所引發的思考切入，而視這一影像為美之理型。故愛上自己影像的納西瑟斯，既意味著對於自我的固著也象徵著愛上美之理型的人；納西瑟斯所象徵的自戀，因而不只是對於自己的認同，而是對於完美自我的認同。納西瑟斯所看「見」的完美自我，彷彿存在者一般(l'étant en general)這一對象的完美形式，也如同〈饗宴篇〉中蘇格拉底引導人以精神的觀看所朝向的美本身；因而所謂看「見」完美（也就是看見完美自我的納西瑟斯的自戀所象徵的），不僅意味著愛上也顯示為把握／理解(*comprendre*)到美本身。

納西瑟斯不僅看「見」美本身且只願看「到」美本身，這一主體對於對象的固著，使得客體從現象中突顯出來成為視覺的唯一焦點，現象淡出於對象的顯現中，如同愛上且理解美本身的人的固著，使得完美自我顯形於自我生成的停滯（如同平靜不動的湖水）中。納西瑟斯式的「認識你自己」，呈顯於主體對於完美自我的愛與理解中，從此向度而言，主體的雙眼所放出的光如若形塑自身為存有（在《厄科與納西瑟斯》中以水仙為其象徵）的善，而主體（視覺）之光的超越性，則投射自我如同「人之理型」（在《厄科與納西瑟斯》中以水面倒影：鏡像為其象徵）。在此意義上，認識自己意味著認同自我所象徵的對於真與美的投射，認識自己轉而變成精神的觀看認同自我直至陷溺於自身之外海市蜃樓般的美本身，因而在對這一對象的執迷中（以至於這一對象變成了偶像）物化為水仙。

值得注意的是，這一幅畫中除了陷溺於「認識自己」這個我與自我的封閉迴圈的納西瑟斯外，還有著另一個喪失了說話能力、不能表達自己本意而只能應聲的回聲女神厄科。愛著納西瑟斯的厄科面向著沉溺於自我而無視於她的愛上美之理型的人，這不具主體性的回聲聽不到也聽不懂納西瑟斯的聲音，但隨時等待回應聲響的她，卻弔詭地讓寂靜的畫面顯得嗡嗡作響。在聽不到中聽著的她，在納西瑟斯和他的自我的封閉迴圈之外，開出另一個聲音迴盪的空間。而若納西瑟斯的自戀呈顯出一種認識自己的主體特性，那麼如何詮釋納西瑟斯與厄科的關係呢？南希(Jean-Luc Nancy)有著另一種對於主體形成的構想：

主體首先是一種介於內與外之包覆的節奏性的收折與展開，或者是節奏性地將外部折向內部、形成套疊、凹陷，有如一個共鳴的盒子或管子。而這是早於任何可見的形象、或可在反射中映照的形象，換言中，早於任何的鏡像認同(Nancy 74-75)。(轉引自沈志中 2018: 29)

使得畫面彷彿嗡嗡作響的厄科，如若均勻表面的凹陷，在納西瑟斯與她之間張開

出不可見卻聲響迴盪的空間。這一如同共鳴腔的主體，不僅是「聽到」或「聽懂」得以可能的條件，甚至優先於納西瑟斯的自戀所象徵的鏡像認同，亦即在認識主體自我形成之先，如若共鳴腔的主體揭示畫作在作為觀看對象之先已然聲音迴盪。因而，即使在觀畫中如若聽不懂樂曲般無法理解意義，但在聽不懂與看不懂之中已然傾聽著。同樣的，在鏡像所建構的認識自己之先，不／無法／非認識自己(也就是在認識之外)的人，已然聽著那比現象更古遠的關於認識自己的呼喚，他已然在呼喚著自己。<sup>19</sup> 但人卻往往在聽懂這一呼喚、或把這一呼喚聽成…中，遺落了這個呼喚；在此意涵上，認識自己的實現弔詭地使人不再是聲響迴盪的主體，並因而遠離了自己(soi)。

如若厄科的聽逼顯出意義邊緣的嗡嗡作響，那麼這個聲音迴盪的空間將呈顯出：在成為哲學所關注的意識主體之先，愛已然召喚著人傾聽自己，就如同厄科召喚著納西瑟斯發出聲音。如若納西瑟斯發出聲音，他在認識中所構成的我與自我的封閉迴旋將被打破，這個開口將使他在自聽中「通向自己」(accès de soi)。沈志中如此詮釋「通向自己」：

就此而言，「在聽」即是一種「通向自己」(accès de soi)。但自己並非預設著心理學上的自我或他我，而是一種無盡引申的運動形式與結構，就像是「迴聲」。(沈志中 2018: 21)

似乎《厄科與納西瑟斯》鳴響著納西瑟斯發聲的可能性，亦即他從認識主體轉而成說話主體，從固著、物化的自我轉變成無盡綿延的可能性；而一旦納西瑟斯發聲，這在迴聲中通向自己的他，是否將使得這一從外部折向內部的凹陷翻轉暴露為現象的突兀，並因而突破語言表象的光華／滑，甚而影響了意義的理解？這一想像引發某種奇異的共鳴，使我們從可能聽自己的納西瑟斯，聯想<sup>20</sup> 到不聽自己的蘇格拉底。後者不聽阿爾基比亞德所迴響的他的無意識，但為何卻弔詭地在《饗宴篇》未隱喻著如同阿爾基比亞德般聽其無意識的可能性？是否不聽阿爾基比亞德的話語，是為了以語言引導人朝向美的理型，故而避開無意識對於（哲學之真與美）意義的干擾？而是否在這一目之外，無知（不擁有特定知識而「知道自己無知」）的蘇格拉底，仍然聽著自己（的無意識）？且如同前面所提過的，有著一對一獨佔性的「愛情」的蘇格拉底在自己所指引的「精神的觀看」之外仍渴望聽與被聽，故而保留了「通向自己」的可能性？也因而使得《饗宴篇》如同《厄科與納西瑟斯》一般，迴聲縈繞。<sup>21</sup>

19.如同做瑜珈之前所唱誦的 om，在聲音的共鳴中同時呈顯世界的一切。

20.是否與精神分析的自由聯想相關呢？

21.「如此，南希主張，我們必須去設想，聲響迴盪的場所與空間並不似讓一個主體在當

## 結論

如同前面所提及的，在《道德的系譜》中宣告每個人對他自身最為陌生的尼采，除了體認到哲學的認識主體是離生命最為遙遠的超越或超驗主體<sup>22</sup>外，似乎也隱隱然回應著，認識你自己這一哲學命題弔詭的將人帶離自身最遠，而這樣的說法，在《善惡的彼岸》中也曾出現：

一件理清楚了的事就不再跟我們有甚麼相干了。——那位呼籲  
「認識你自己」的神祇——以及蘇格拉底？——以及「科學人」？  
——是甚麼意思啊！也許是在說：「不要再牽涉到你自己了！要  
客觀！」(Nietzsche 2015: 136)

尼采似乎想要指出，日神（即那位呼籲「認識你自己」的神祇）、蘇格拉底所開展的理性哲學傳統以及科學的共同特徵顯示為：在認識中確立了事件普遍而客觀的意義；如此，認識你自己不再是某個個體對於自身生命的提問，而呈顯為人類所共有的、普遍的哲學命題，因而說「認識你自己」意味著不要再牽涉到自己。

尼采看到蘇格拉底的理性所開展出的西方哲學傳統的弔詭性，指出這以認識自己為宗旨的哲學傳統使得人類朝向與生命相背反的方向，並因而離自己越發的遙遠。而我們卻在對於〈饗宴篇〉的閱讀中，相反地發現了蘇格拉底的無意識迴盪於阿爾基比亞德的話語中，並因而保留著通向自身的可能性。在對於〈饗宴篇〉的閱讀中，話語時而打斷語言，讓人感到某種喃喃自語迴盪於理性的軸線之外，拉扯著讀者的思緒且中斷、懸置了主體的認識，並因而藉著阿爾基比亞德的迴響而體驗了蘇格拉底的自身。彷彿納西瑟斯突然瞥見厄科而發出的驚愕聲，遂而從理想自我的永恆迷夢中醒來。這一彷彿精神分析師聽著患者的閱讀經驗<sup>23</sup>讓人體悟到：「……所謂『書寫』當是為了意義在意指功能之外迴盪，或讓意義迴盪到意義之外，試圖使古典思維認為是暗啞的意義發出語音，讓原本不應該被聽到的語音和意義一起迴盪」（沈志中 2018: 27）。

在柏拉圖的書寫中，蘇格拉底並非截然地走上了超越之道，而仍然在意義迴盪處保留著通向自身的可能性。在閱讀者走向超越之道的同時，其身體也鳴響著

---

中發出聲響的音樂廳或錄音室。相反地，是這個聲響的場所，透過聲響的迴盪讓它自己成為了主體。就像是為了某種聽覺效果而特別設計的建築空間，因為聲響的迴盪而讓此空間具有了生命」（沈志中 2018: 23）。

22. 也就是：靈魂、我思、精神、意識……等。

23. 「事實上，精神分析基本規則中的『自由聯想』，就是為了塑造出一種特殊的言談，讓其中的主體得以被懸置。而相應的，精神分析師的『同等懸浮的注意力』就是一種迴盪的聽，而不是聽懂」（沈志中 2018: 27）。

通向自身的迴聲；表面上，哲學與精神分析在「認識你自己」的議題上看似走向了相互背反的道路，但若從「與自己最陌生的時刻通向自己的欲望也最強烈」而言，哲學與精神分析的關係卻又如此親近。就如同在蘇格拉底成功地將「愛普遍的美」推至〈饗宴篇〉的高潮時，爛醉如泥（與酒神相關）的阿爾基比亞德的闖入同時破壞了這一完美，並因而開啟了通向蘇格拉底自身的話語。這一時刻，如同《查拉圖斯特拉如是說》中日正當中即將下墜的時刻，這是「認識你自己」所能達到的真善美最高狀態，是人離自身最遠的時刻，也是人即將通向自身的時刻。從此向度而言，尼采詩一般的話語以及文學的書寫，其在意義的褶皺間所隱含的通向自身的可能性，除了詮釋為對於蘇格拉底的批判外，是否也鳴響著對於蘇格拉底的回應？就如同厄科對於納西瑟斯、阿爾基比亞德對於蘇格拉底的回應一般？當然，這其中所涉及的愛的問題，不僅對於厭惡蘇格拉底的尼采而言是敏感的，對於聽著被分析者的分析師而言也是敏感的；被分析者的移情所指向的，似乎在折射回聲的厄科和阿爾基比亞德的形象中隱然可見，聽而不言者（分析師）迴盪的聽及其所折射出的回音，讓他人透過自己發聲，讓自己就是他人，他人就是自己。這一離自身最遠卻即將通向自身的時刻，從未完成的主體與他者如若兩個逐漸轉向深淵的兩個深淵——一個正凝視天空的井。

## 徵引文獻

- Lacan, Jacques (1961-62). *Le Séminaire IX: L'identification* (Paris: Éditions du Piranha).
- Lacan, Jacques (1991). *Le Séminaire livre VIII, Le transfert 1960-1967* (Paris: Seuil).
- Laplanche, Jean & Jean-Bertrand Pontalis [尚·拉普朗虛、尚·彭大歷斯] (2000)。《精神分析詞彙》(*Vocabulaire de la psychanalyse*) [1973]。沈志中、王文基(譯)(臺北：行人出版社)。
- [Laplanche, Jean & Jean-Bertrand Pontalis (2000). *Jingshen fenxi cihui (Vocabulaire de la psychanalyse)* (1973). Trans. Shen Chih-chung & Wang Wenji (Taipei: Editions du Flaneur).]
- Nancy, Jean-Luc (2002) *À l'écoute* (Paris: Galilée).
- Nietzsche, Frédéric (1978). *La Généalogie de la Morale (Zur Genealogie der Moral)* [1887]. Trans. Henry Albert (Paris: Société de Mercure de France).
- Nietzsche, Frédéric [尼采] (2015)。《善惡的彼岸：一個未來哲學的序曲》(*Jenseits von Gut und Böse*) [1887]。趙千帆(譯)(臺北：大家出版社)。
- [Nietzsche, Frédéric (2015). *Shane de bian: Yige weilai zhexue de xuqu (Jenseits*

*von Gut und Böse* (1887). Trans. Zhao Qianfan (Taipei: Common Master Press).]

Platon (1950). *Œuvres complètes, Tome I*. Trans. Léon Robin & M.J. Moreau (Paris: Éditions Gallimard).

Saussure, Ferdinand de (1972). *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot).

沈志中(2018)。〈何者聽：聲響迴盪〉。《中山人文學報》no.44: 17-32。

[Shen Chih-chung (2018). “Hezhe ting: Shengxiang huidang” (Listening). *Sun Yat-sen Journal of Humanities*, no.44: 17-32.]

沈志中(2018a)。〈語言中的詩的向度〉。《中山人文學報》no.45: 47-50。

[Shen Chih-chung (2018a). “Yuyan zhong de shi de xiangdu” (The Poetic Dimension in Language). *Sun Yat-sen Journal of Humanities*, no.45: 47-50.]

## 摘 要

西方傳統哲學以事物自身（比如理型）保證事物存在的思維，使得事物與其自身的同一成為認識的原型，並因而將思想緊縛於存有之上。此認識論與自戀以及思想與存有的緊密關聯所形成的同一思想，不僅排除了當代哲學所關注的他人或相異性，也屏除了在愛中向他人開敞自身的可能性。不同於認識自身之所是(être)的對於「人之理型」的愛，他人所可能引發的同一性的分裂，挑戰著以事物自身作為價值對象的思維模態。究竟與他人的關係如何挑戰著以存有為依歸的認識論所實現的「認識你自己」？朝向上或外的超越為何弔詭地呈顯著回返自身的不可能？當代哲學與精神分析對於「認識你自己」這句箴言有著如何的反省？哲學與精神分析的關係如何？本論文將從區別精神分析的說話主體與哲學的認識主體之差異出發，重新闡釋「認識自己」的意涵。

關鍵詞：精神分析、認識自己、〈饗宴篇〉、無意識、話語(la parole)

The Paradox of “Know Thyself”:  
Differentiating Psychoanalytic Discursive Subject and  
Philosophical Cognitive Subject

YANG Wan-I  
National Sun Yat-sen University

ABSTRACT

Traditional Western philosophy utilizes the thing-in-itself (such as Ideas) to guarantee the existence of the things, so that the identity of the thing and itself has become the prototype of cognition, and thus the thinking is tightly coupled to the Being. This identical thinking formed by the close connection between epistemology and narcissism, thought and Being, not only excludes the Other or the alterity that contemporary philosophy pays attention to, but also eliminates the possibility of opening itself to others in love. Other than the love of knowing what it is (être) for the “idea of the humanity,” the abruptness of the identity that may be triggered by the Other, challenges the mode of thinking that which sees thing-in-itself as the valuable objects. How does the relationship with the Other challenge the “know thyself” realized by the epistemology based on Being? Why does the transcendence upwards or outwards paradoxically demonstrate the impossibility of returning to itself? How does contemporary philosophy and psychoanalysis reflect on the aphorism “know thyself”? What is the relationship between philosophy and psychoanalysis? This essay attempts to reinterpret the meaning of “know thyself,” starting from the difference between psychoanalytic discursive subject and philosophical cognitive subject.

Keywords: Psychoanalysis, Know Thyself, “The Symposium,” unconsciousness, speech (la parole)

---

\* 楊婉儀，法國史特拉斯堡大學哲學博士，國立中山大學哲學研究所副教授，研究領域以法國當代哲學、尼采思想、現象學以及視覺文化為主，並致力於發展哲學跨領域研究。