

# 拉岡與心理分析之倫理學： 解析康德與薩德之纏捲

蔣興儀

稻江科技暨管理學院諮商心理學系助理教授

本文主旨在於闡述拉岡的心理分析之倫理學，環繞著康德與薩德之間的模糊關係來進行。為了解決此模糊性，拉岡主張，定言律令不同於邪淫的超我，而是關聯於非病理學的欲望。邪淫的超我乃是薩德式的執鞭者，他的形象具體展現為政治的極權主義之主體，並例示了倫理的心理裝置：他冷酷地盡他的義務，以此作為他施虐的藉口。秉持著義務之名，他鞭策他人實現主體化的過程，而把自身客觀化為道德法則的工具。此一行為使他背叛了道德法則的純粹形式，且調節了他自身的欲望。這就是為何康德的倫理學潛藏著對心理分析的重要貢獻，對拉岡而言，盡義務不需要藉口，只需跟隨自己的欲望而不必擔負任何罪疚感。

關鍵字：拉岡、心理分析、倫理學、欲望、極權主義

## 一、前言：回歸弗洛伊德

作為一種奠基於真理、且使主體之偽裝去神秘化的方法，心理分析將其原則應用於它自身的事業 (corporation)，即分析師在與病人的關係中如何看待他們自身的角色、在研究社群中如何看待他們自身的位置、自身與同儕的關係、自身的教育任務等等，這會是過度的野心嗎？(Lacan, 1977: 34)

在心理分析學家拉岡 (Jacques Lacan) 的理論當中，倫理學的議題佔有相當的份量。這不僅是因為心理分析作為一門特殊的專業領域，它的實踐工作必須建立在分析師與案主之間的互動上；更是因為心理分析作為普遍的人文科學，它的無意識主體之理論牽涉到人的歷史與命運。因此，對拉岡而言，心理分析之倫理學絕不會是無足輕重的，它展現出「在我們世界中所擔負的義務」(Lacan, 1990: 97)。

拉岡對於倫理學的討論當中，有一組論題是環繞著康德 (Immanuel Kant) 和薩德 (Marquis de Sade)<sup>1</sup> 之間的模糊性作為主軸。當弗洛伊德提出「超我」(superego) 而打擊了康德的倫理學時，秉持著「回歸弗洛伊德」(return to Freud) 之大纛的拉岡，是否也跟隨著他一起否定康德呢？如果是的話，則提出薩德，其作用在於對康德的倫理學繼續加以迎頭痛擊。如果不

---

1 薩德侯爵 (1740-1814) 是法國作家。其作品充滿了性變態與性虐待的描寫，因此被視為「淫穢且不道德」(1911 年版《大英百科全書》的定論) 的色情書刊而遭查禁，他本人也由於性行為放蕩而在監獄裡度過了大半生。一般所說的「施虐狂」(sadism) 即是以薩德來命名的。然而，後來的思想家們卻極度地推崇他，給予他各種尊榮的頭銜：最自然的人、浪漫主義文學大師、超寫實主義的先趨、自由主義者、絕對反抗的理論家、偉大的情欲語言創造者、揭示極限經驗的作家、最真誠的道德主義者等等。在這些非常歧異的評論中，所呈現的並不是思想家們要為薩德作一種平反式的重新定位 (諸歧異顯示出：即便能夠平反，卻也無法定位)，而是當他們在經營其自身的論述時，薩德的作品是如何地具有關鍵的轉折作用。薩德的作品受到較多矚目的是：《索多瑪 120 天》(*The 120 days of Sodom*)、《朱麗耶特》(*Juliette*)、《朱斯蒂娜》(*Justine*)、《美德之不幸》(*Misfortunes of Virtue*)、《臥房裡的哲學》(*Philosophy in the Bedroom*)。

是的話，則薩德的作用在於警醒我們，定言律令不是超我，更不會是施虐狂 (sadism)。拉岡採取了後者的途徑，但這麼一來，他是否違背了他自身所宣稱的「回歸弗洛伊德」呢？

事實上，拉岡的「回歸」並非學舌，也並不是要將弗氏的論述進行系統性的歸納整理，而是對其作品進行再閱讀 (re-reading) 的工作。儘管這樣的再閱讀總是已然溢流出弗氏的文本，甚至使得評論家們認為拉岡自有其獨樹一格的理論地位，不過，拉岡始終抱持著他的堅持，對他的門徒說：如果你們要成為拉岡派 (Lacanian)，那就請便，我自己則是弗洛伊德派 (Freudian)。由此看來，拉岡沒有跟隨著「超我」而繼續打擊康德之倫理學，並不是違背弗氏，反而是出於對弗氏的忠實。因為他在康德的倫理學當中，看到了「無意識」。

環繞著康德與薩德，同時並行的還有另一條線路，這條線路所要澄清的是三個概念之間的關係：快樂 (pleasure)、「絕爽」 (jouissance)、欲望之冷漠 (apathy of desire)。康德與薩德皆遠離了快樂，但薩德卻朝向「絕爽」而去，使我們誤以為康德也是如此。拉岡試圖為我們澄清：唯有康德才關聯於欲望之冷漠，以至於主體之無意識。

此外，當代思想家紀傑克 (Slavoj Žižek) 對於拉岡的理論作了大量的發揮，他在康德與薩德的這條主軸上，把議題之戰線延伸到政治倫理學去，試圖以極權主義之主體的心理裝置，來說明康德與薩德的纏捲之處。

## 二、義務倫理學的難題

### (一) 摒除情感的義務倫理學

拉岡討論心理分析之倫理學時，康德的「義務」 (duty) 是其中的一個重點。康德強調，當我們的行為顯示我們是在盡自身的義務時，即是一項倫理的行爲。在《實踐理性批判》 (*Critique of Practical Reason*) 中，康德舉了一個「絞刑台」的例子來說明：

假設某人說，只要可欲的對象和機會出現，他的色欲便無法抵抗。

試問他，若在他有此機會的寓所前設置一座絞架，當他滿足色欲之後得立刻被吊死，則他是否能控制他的激情；我們不必猶豫他會如何回答。試問他，若他的君王以同樣立即行刑的痛苦，威脅他去作偽證陷害一正直之人，……此時他是否會認為克服對生命之愛是可能的，不論它有多重要。他或許不敢貿然斷言他會這麼做，但他必毫不遲疑地承認：這是可能的。因此，他判斷能做某事是因為意識到他應該，且承認他是自由的——若無道德法則他不可能知道此一事實。(Kant, 1909: 118)

「絞刑寓言」包含兩例。對康德來說，例一根本不必討論，當某人喜好漁色的偏好和他的生命相對立時，他必然會選擇對自己來說價值比較高的後者。這裡並沒有道德的問題，因為他是依據自身的利益來作出行為。康德的重點在於能夠突顯道德行為的例二。

道德行為必須是「出於義務」(for the sake of duty)的，僅僅是因為「應該」(ought)而作此一行為，不是因為對自身有利而作此一行為。在例二中，某人拒絕作偽證並因此放棄他的生命，他絲毫不顧及自身的利益，即使是具有最高價值的生命也一樣。他的行為證明了具強制性與普效性的「道德法則」(moral law)是存在的，他服從法則，且盡了他自身的義務。

康德提出倫理行為的範式：「只依此一格準(maxim)而行動：你能同時意願它必成爲一普遍法則」(Kant, 1909: 38)。「格準」是個人主觀的原則，我依據某格準而行事，是由於我判斷其後果能爲我帶來快樂之情感，即我以個人偏好和自我利益作爲行事的動機，所追求的只是私人幸福。因此，依格準而行事並不是道德的行為。格準必須提升爲客觀的普遍法則，使我放棄主觀的經驗性情感，放棄個人利益與私人幸福，惟獨服從於具有先天(a priori)之純粹形式的道德法則。

倫理行為必須遠離偏好和自我利益，拋棄快樂之情感，不受個體的「病

理學」(pathology)<sup>2</sup>所制約，這乃是義務倫理學的「非病理學」(non-pathology)之要求。康德說：「如果主觀的衝動對於義務中的命令越不喜愛，或是越加反對，則其崇高與內在尊嚴就越顯著」(Kant, 1909: 43)，意思是說，「非病理學」必須是無情的：我不僅要把行動當中的喜愛之情降到最低，甚至，越令我討厭與越不願意的行爲，越能突顯出我是在盡我的義務。

同樣地，拉岡也強調此一要求必須嚴格，故重新討論了「絞刑寓言」，指出康德在這裡犯了無心的過錯，以至於削弱了他自身倫理學規定的嚴格性。

拉岡指出，在上述的例二之中，某人拒絕作偽證可以是基於情感而產生的行爲。由於他自身也抱持著正直之格準，所以他以自身的偏好而對正直之人產生同情，他保全對方其實是爲了保全自身之格準而獲得快樂。他之所以願意犧牲生命，是因為在他的格準之排序當中，正直優先於生命，也同時是因為他對於正直之人的憐憫使他不願意讓自身產生不快樂之情感。在此情況下，他所關心的乃是自身的憂傷與否，他的動機是出於情感而非「出於義務」，他所表現出來的義務行爲只是湊巧地「合於義務」(in conformity with duty)罷了。拉岡認爲，此例把格準和義務放在同一邊，以至於混淆了兩者，無法突顯「出於義務」之行爲。(Lacan, 1992: 189)

據此，拉岡修改了作證的例子，把格準和義務放在對立的兩邊，冀望藉由其間的衝突來彰顯倫理的行爲。其例如下：我受到傳喚，要去指控我哥哥的叛國行徑，而我確實指控了他。(Lacan, 1992: 190) 這時，我摒棄了與自身利益相關的手足之親情，理當可證明我是在盡我的義務。然而，果真如此嗎？拉岡說，這裡還是有陷阱的。我可能是出於另外的考量，即：對於叛國行徑的譴責，並顧全國人民的利益。因此，我犧牲哥哥並不全然等於放棄格準，反而，我是因爲另一項格準（同情全國人民）才作出此一行爲。換句話說，我並不是在格準和義務之間作選擇，而是在兩項格準之間作選擇。於是，不論我選擇放棄哪一邊而對其保持「非病理學」之態度，我都可以從另一邊

---

2 康德所謂的「病理學」不能從醫療意義下的病態／正常之概念來理解，而必須從道德意義來理解。因爲醫療的解釋乃是將少數人的奇特行徑區別於多數人的常態範圍，而倫理規定所指稱的「病理學」，正是大多數人在日常生活中憑藉經驗情感而行事的動機，其完全無關乎道德實踐，故屬於（倫理的）「病理學」範圍。

來獲得「病理學」的補充，「搖擺於二擇一的溫情和冷酷之間」(Lacan, 1992: 190)。對於突顯義務之行爲而言，這個例子仍不夠充分。

義務的嚴格性到底要怎樣才能突顯呢？我們可以借用一段論辯過程來討論。某位學者針對康德而提出下列事例：我的朋友因爲逃避殺人犯的追殺而躲入我家，當殺人犯循線來到我家，並問我是否看到朋友時，我能不能對殺人犯說謊？康德的主張是：不論情況再怎麼樣特殊，我都不該說謊，必須跟殺人犯說實話。(Zupančič, 2000: 43-45) 也就是說，我說實話純粹是因爲「我應該」，此一行爲並不會被另一邊所補充（我不是因爲同情殺人犯而說實話），我並沒有遷就任何的私人偏好或自我利益而影響我的決定，我的無情證明了「非病理學」的義務行爲。從康德的回答中，可以看出義務倫理學的嚴格性：道德實踐不能被個人的經驗性材料所制約，它只要求對法則之純粹形式 (pure form) 的服從，絕不考慮行爲的後果。<sup>3</sup>

但是很明顯的，康德的回答與說明使他自身陷入了難堪的處境，在生活現實當中，沒有人會同意「對殺人犯誠實」是合乎道德的。因此，學者對於只求義務而不計後果的行爲感到不以爲然，若果真如康德所說，越無情就表示對法則越加服從，則義務之行爲只是爲了對抗「病理學」而固著於形式，此一倫理的形式主義 (ethical formalism) 始終都不關心現實情境的複雜度。學者有言：「它們 [高尚的原則] 在理論上是良善的，但是沒有實踐的價值」(Zupančič, 2000: 45)。

這個難堪的僵局 (impasse)，使得康德的倫理學更進一步被連繫到歷史上的政治場景，即法國大革命時期的雅各賓黨 (Jacobin)，<sup>4</sup> 他們的作爲被視爲是倫理形式主義的具體展現。

## (二) 道德的嚴苛主義

哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 曾經跟隨著黑格爾 (G. W. F. Hegel)，

3 「理性的存有者不能視他的諸格準爲實踐的普遍法則，除非他認爲它們是這樣的原則，即這些原則不是因其材料而規定意志，而只是因其形式而規定之。」(Kant, 1909: 114)

4 雅各賓黨是在法國大革命時期，由羅伯斯比爾 (Maximilien Robespierre) 等人所領導的政治團體。

對康德的倫理形式主義展開批評，藉由歷史的場景而將道德的批判法庭給具體化，分析恐怖統治與抽象道德意識之間的關係。

黑格爾對康德提出三點批評：(1)形式主義缺乏動機與傾向的考量，以至於道德命令無法與社會化過程中所發展的價值導向取得和諧。(2)合於形式的義務行為，往往會出現複雜和不可預期的後果，但康德並不考慮良善意志和行為後果之間的不一致。(3)形式主義無法將一般的規範應用於具體的道德情境中。基於這三點理由，黑格爾指責由形式主義所形成的道德意識，往往淪為抽象的道德意識。抽象的道德意識僅僅具有抽象普遍性，相對於此，黑格爾認為倫理生活必須是客觀的，因此主張具有具體普遍性的制度論 (institutionalism)：道德性不該由個體來承擔，而要落實在國家憲政體制當中。(Habermas, 1999: 150)

不過，當黑格爾考量到與自身同時代的法國大革命時，發現到一個重要的問題：「我們如何去定義這樣的實踐，即它不是沿著由現存的憲政國家所鋪設好的舒適軌道前進，而是承擔著必須把合理制度付諸於實現？在此情況下，共和政體的自由機制是缺乏的，所有具合法性的有效程序和施行，以及法律的批准和應用皆有待第一次被建立起來。」憲政秩序尚未被建立之前，一切處於渾沌未明的緊迫性當中，在這個即將產生「第一次」的時刻，行動者必須自行創造出確保人權平等的政治條件。黑格爾說，這項工作對於任何政治行動者而言皆太過於沉重，不論個體或群體都不可能承擔。否則，便會產生如雅各賓黨的後果。(Habermas, 1999: 151)

在當時，雅各賓黨發展出一種非比尋常的民主概念，他們秉持平等和公意的理念，關懷全體人民且欲使人民直接參與政府。在此訴求下，他們代表人民執行理性的專政 (dictatorship of Reason)，建立美德共和國 (Republic of Virtue)，使法國陷入一段血腥統治的恐怖時期。(史壯柏格，1993: 317) 為什麼以理性和美德作為前提，其結果卻是恐怖呢？羅伯斯比爾的理由如下：如果是在和平時期，管理人民的工具是理性和美德，但如果是在革命時期，必須同時面對人民和人民的敵人，管理的工具就變成是美德和恐怖，二者缺一不可。只有恐怖而沒有美德，則恐怖就是有害的；只有美德而沒有恐怖，則美德便是軟弱無能的。簡言之，在沒有任何人權和平等之保障的危急

緊迫性當中，建立秩序的第一個瞬間，只能以抽象的道德意識來進行革命性的實踐。爲了要達到高尚的道德目的，採行暴力的手段也在所不惜；既然有了高尚的道德目的作爲背書，則暴力手段便是正當與合法的，而非憑空的殺戮。

於是，哈伯瑪斯說，這種革命倫理學（revolutionary ethics）在重建新秩序的革命瞬間，將道德之形式嚴苛性轉化爲美德的恐怖主義（terrorism of virtue），其悲劇性的後果一直蔓延至二十世紀的極權主義政權。哈氏認爲，法國大革命時期的雅各賓式作爲囿限於此一前提：現存的情境當中完全缺乏互爲主體之間互信與平等的條件。但自此之後，憲政秩序已然被建立起來，我們便不再需要任何「美德」之名目，唯有依循憲政精神以「互爲主體的背書」（intersubjective endorsement）來作爲客觀性的基礎，則所有人皆可獲得平等的保障。（Habermas, 1999: 151）

### （三）「道德的嚴苛主義」夠嚴苛嗎？

在黑格爾和哈伯瑪斯那裡，康德的倫理學已然陷於道德的嚴苛主義，且由十八世紀的恐怖主義之政體將它給完全實現出來。從形式主義倫理學在歷史上所產生的直接與完全之後果來看，凡是堅持著嚴格的道德目的，必在形式上作極度的苛求，進而使得實際的應用發生脫節的情況。亦即，革命的高尚指導原則和革命的暴力行爲實踐這兩者之間，產生了不一致甚至是嚴重的矛盾。

然而，哈伯瑪斯提供了一項訊息，使我們有機會重新思考義務倫理學當中的形式化之問題。誠然，如哈氏所說，自法國大革命以降，憲政秩序爲我們提供了合法性的保障，各種平等的制度趨於完備，因應危機而產生的這種革命倫理學既是第一次也是最後一次，無論如何它都不應該再發生了，因爲再也不會有相同的歷史條件出現。可是，二十世紀的極權主義暴政確實發生了，若要說它是雅各賓式道德嚴苛主義的重現，是美德恐怖主義的一脈相承，顯然會有疑慮，因爲它已然處於憲政的氛圍當中，它缺乏法國大革命當時的危急緊迫性。

當哈氏指出，十八世紀的美德恐怖主義一直蔓延至二十世紀的極權主義



政權，這是否意味著，二十世紀之極權主義的訴求與手段乃不同於十八世紀之美德恐怖主義？或是說，十八世紀之美德恐怖主義還有著未曾被分析出來的意蘊，以至於在二十世紀的極權主義那裡才被徹底實現？如此一來，我們便要重新思考義務倫理學所帶來的問題：以「美德」為道德目的的作為已然是一種形式化的展現嗎？進而，道德嚴苛主義究竟是太嚴苛還是不夠嚴苛？

回到前面，學者針對康德提出了「對殺人犯是否該誠實」之案例，康德對於誠實的堅持引來了撻伐，被指責為理論完善卻無應用價值的倫理學。康德當然也為自己辯護，他說，是否由於誠實而造成朋友遇害，這無法列入考量的範圍，因為後果的可能性總是我們無法預期的（或許殺人犯一開始就斷定我會說假話，因此不論我回答什麼，他聽進去的總是反面的答案；或許當我謊稱沒看到朋友，殺人犯轉身出門之際，朋友正好從我家旁門溜走，而被撞個正著），故我們只能依據法則來行事，而不能依賴測不準的後果來行事。

然而，學者阿利森（Henry E. Allison）卻有著截然不同的見解。他認為，某人不顧慮朋友的安危，甚至明知道朋友即將遇害，仍堅持誠實必須作為一項高尚的行為，此時，並非因為某人脫離了現實情境，只會僵固地持守著形式化的義務行為。反而，是因為某人忽略了法則之純粹形式，而把義務視為「現成的」（ready-made），將內容給填充到義務當中，在此例中所填入的便是「誠實」此一德目。（Zupančič, 2000: 58-59）換言之，「對殺人犯誠實」並不是服從道德法則的行為，僅僅是遵守戒律條目的行為而已，其中所展現的「非病理學」之無情，其實只是自我欺騙。

經過阿利森的提點，康德的處境便有了全然不同的轉變。他的難堪之處並不是由於義務太過形式化，而是由於他的回答和辯解使得義務被填入了既定的條目內容而喪失其形式，他因為違背了自身的理論規定而陷於尷尬中。環繞著「誠實」之德目的論辯，誤導了對義務倫理學的討論方向，以至於眾人會結論為：規範的原則必須獲得與現實情境相一致的應用。事實上，義務並不是以道德條目來應用於現實情境的，相反地，義務是在現實情境當中由主體所實踐出來的。也就是說，無情的倫理要求，並不是要我們依著「現成的」條目來照辦，而是要我們履行此一過程：將自身從「病理學」之個體提升為「非病理學」之主體。

### 三、超我化的客觀裝置

#### (一) 弗洛伊德：定言律令即是超我

弗洛伊德在《文明及其缺憾》(*Civilization and Its Discontent*)一書中，關心文明之道德性的問題，同樣是討論道德意識，但他卻把「良心」稱為「超我」(super-ego)。因而有評論者說道：「倫理學的概念就其在哲學歷史上的發展而言，它在心理分析的手中遭受到雙重的『去幻覺之打擊』(blow of disillusionment)：第一個打擊所聯繫的是弗洛伊德之名，第二個打擊則是拉岡。…針對哲學倫理的『弗洛伊德式打擊』(Freudian blow)可摘要如下：哲學的道德法則——更精確地說是康德的定言律令——事實上只不過就是超我。」(Zupančič, 2000: 1)

不受限於主觀個別情感與既定條目戒律的道德法則，替實踐行為建立起具有普效性和必然性的規定，這為何可以和「超我」相提並論呢？又為何是一項「打擊」呢？

在康德那裡，道德法則以命令的形式存在，但必須是「定言律令」(categorical imperative)而非「假言律令」(hypothetical imperative)(Kant, 1909: 106)。後者以「若…，則…」之語態呈現：「若你想要獲得幸福生活，則你必須實踐這些行為」。基於特殊目的(幸福生活)而採行的特殊手段(行為實踐)，乃是有條件的實踐，它不具有任何的道德意義。服從「假言律令」之行為顯示：個體行動的動力依賴於感官的快樂，他僅僅是他律(heteronomy)之個體，而遠離著意志自由。相較之下，「定言律令」完全不摻雜任何經驗性因素，其放諸四海皆準的先天形式符合於所有的理性存有者。一旦我的意志獨立於任何條件而逕行約束著我自己，我便是服從定言律令，同時我也是意志自由的。頒布命令給我自身來規定我的義務行為，此一「自我立法」(auto-nomous)即顯示出倫理主體的自律(autonomy)(Kant, 1909: 122)。

而在弗氏這裡，「超我」的運作是由於人與人之間存在著攻擊性，而我們的文明道德爲了要使此一攻擊性變得無害，便發展出精妙的設計來控制它：

他的攻擊性內向投射 (introjected) 且內在化 (internalized)，事實上，攻擊性是被送回到它起源之處——即被導向他自身的自我。它由自我的某部份所接收，這部分將自身設定為超我而對立於自我的剩餘部分，現在它以「良心」之形式準備對自我發動嚴厲的攻擊，此攻擊原先是從其他外部的個體身上獲得滿足的。(Freud, 1930: 123)

個體將原先向外部施展的力量，以反向的方式引回到自身的內部，此時，個體便立即形成兩個對立的部份：超我與自我。於是，自我以他人為對象所施加的暴力便獲得了控制，現在是由超我來接管此一暴力，把自我當作對象而施加於它身上。

綜上所述，以「定言律令」為自身立法的自律主體和「超我」一樣，都具有反身的 (reflexive) 構成形式。這也突顯了康德之理論當中的一個問題：「頒布法則者」和「服從法則者」雖然是同一個，但卻是同一個當中的兩個部份，這兩個部份必須同時存在，才使得法則能夠有一個可施行的對象。亦即，自我立法的主體並沒有一勞永逸地擺脫掉他自身的病理學部分，他時時刻刻地將這部份保持為「服從法則者」。於是，當弗氏說：「……強制的 (compulsive) 特徵將超我本身顯示在定言律令的形式中」(Freud, 1923: 642)，這並不是弗氏任意地將「定言律令」詮釋為如「超我」般的攻擊者，而是揭露出康德之理論當中的意蘊。

康德說，定言律令「責成」(obligate) 主體的義務行為，「『責成』一詞蘊含著一種對行動的約束」。這主要是由於我們的意志經常會受到主觀經驗所左右，故實踐理性必須抵抗病理學的影響，而採行「內在理智的強制 (compulsion)」(Kant, 1909: 121)。因此，強制性作為實踐理性之動力，密切地關聯於由病理學個體到倫理主體二者之間的轉變過程。

我們能先天地看到，道德法則作為意志的規定原則，它必由於抑制了我們所有偏好而產生一情感，可稱為痛苦 (pain)。(Kant, 1909: 165)

當不快樂之情作為道德法則之意識的效果，關聯於一超感性的原因即至高立法者的純粹實踐理性主體時，我們將一被偏好所影響的理性存有者所具有的情感稱為羞辱（humiliation）（理智的自我貶抑）；但涉及羞辱的積極根源時，即是對法則的尊重（respect）。（Kant, 1909: 167）

儘管病理學個體和倫理主體二者之間的區隔在於情感與非情感，但其中的過渡，仍然必須藉助於情感。不過，這樣的情感具有特殊的地位，它是感性經驗和超感性自由之間的中介項，存在於克服感性經驗且面對道德法則的那一瞬間，因此它不是經驗的而是先天的，不是一般的而是實踐的，故可稱為先天的「道德情感」。在「痛苦羞辱」之中，個體的自私與自尊自大受到貶抑，他面對法則而感到自身的謙卑與渺小，這時，對道德法則的「尊重」便油然而生。亦即，基於實踐理性而產生的先天道德情感有兩個面向：「痛苦羞辱」關聯於個體，其作用為抑制感性經驗之情感，所以是消極的；而「尊重」乃關聯於法則，因此是積極的。<sup>5</sup>

道德生活必須是嚴格的非病理學，它不僅要求我們擺脫快樂與不快樂之情感而達到無情的地步，更要求我們獨尊著唯一的道德情感：尊重（以及相伴隨的痛苦恥辱）。就此而言，弗洛伊德為哲學倫理學帶來的「去幻覺之打擊」所揭露的是：為了構成主體的反身性自律實踐，唯有訴諸於無情的道德情感，將尊重與羞辱施加於自身的病理學部分。

## （二）倫理的性活動：「絕爽」與薩德

在前述康德的「絞刑寓言」中，他對於例一並沒有多費唇舌，而是從某人不願作偽證而犧牲自身生命的例二來談論倫理的行為。經過「弗洛伊德式打擊」之後，拉岡更進一步要重新分析此寓言中的例一。

某人決定要犧牲生命，以「定言律令」之名來賦予他自身應盡的義務，

5 牟宗三為《實踐理性批判》作譯註：「道德法則在情感上所產生的結果，痛苦是消極的，尊重是積極的。」（康德，1982: 247）

在此一面臨死亡且接受死亡的當下，他承擔了痛苦之道德情感。由於肉身的死亡能夠為他帶來倫理生命的重生，使他將自身誕生為一自律主體，因此他勇於赴死且死而無憾。然而，倘若倫理的行為指定了極度痛苦的道德情感，那麼我們是不是都必須在肉身的死亡當中才能夠達到它？拉岡嘲諷地說，如果大家都把對生命的攻擊當成是一種普遍規則，那世界豈不是陷入了一片失序的狀態？（Lacan, 1992: 189）換言之，倫理的行為並不是要求人們爭相赴死，而是強調，非病理學的道德情感其強度是令人難以承受的，尊重和痛苦羞辱相當於面臨死亡時的處境。

因此，拉岡相反地回到康德不願多費唇舌的例一，試圖從中討論倫理的行為。康德認為，性愛只是個人的嗜欲偏好而已，從性愛行為當中所獲得的乃是一般的快樂之情感。承接康德的看法，拉岡說道：

重點是，我們只要作概念的轉換，把和女人共度夜晚從快樂的範疇移動到絕爽 (*jouissance*)<sup>6</sup> 去，這給定出絕爽意味的正是對死亡的接受……，此例就被摧毀了。（Lacan, 1992: 189）

如果說，性愛活動不再被侷限於日常夫妻之間的性生活，不再只是具有撫慰工作辛勞的作用，不再被視為生殖繁衍的工具，則此一性愛活動便能夠超出

---

6 *jouissance* 此一法文術語頗難翻譯。謝勒登 (Alan Sheridan) 在《研討集六》的譯註中說，英文的 enjoyment (享受) 可傳達部分意思 (Lacan, 1978: 281)。伊文斯 (Dylan Evans) 指出，enjoyment 缺乏 *jouissance* 所具有的性愛之高潮 (orgasm) 意涵 (Evans, 1996: 91)。故大多的英譯者都保持法文原文而不翻譯。要理解 *jouissance*，必須從它的兩個相對面來看：它一邊相對於低興奮之量的快樂 (pleasure)，因此是指主體的「享受之過多」(excess of enjoyment) (Evans, 1996: 164)，快樂到達極限以至於超出快樂而變成痛苦；它另一邊相對於絕對無情感的冷漠 (apathy)。在中文翻譯上，翻為「愉悅」(方漢文, 2000: 245) 或「快感」(李德爾、葛羅維斯, 1998: 140) 皆太相近於 pleasure，容易造成混淆，楊久穎先生翻為「絕爽」(萊特, 2002: 106) 頗能切近法文字的原意，故筆者採用此一翻譯。

一般的快樂之情感。<sup>7</sup> 此時某人所體驗到的乃是極度的、過多的享受：<sup>8</sup> 「絕爽」。他不必親身赴死，便已然處於超出快樂以至於痛苦異常，或超出不快樂以至於歡爽異常的狀態（兩者同樣具有高強度性質故無法區分），他承擔了面臨死亡的瞬間。如此一來，主體的性欲將不再是對立於道德或被道德所規範，反而，主體之性欲的「絕爽」使他脫離了病理學，達到倫理規定的非病理學之要求，體現了他對道德法則的尊重。因此，拉岡說：「如果道德法則能夠在這裡扮演著某種角色，它正是作為所涉及的絕爽的支撐者。」（Lacan, 1992: 189）跟隨著「弗洛伊德式打擊」，拉岡更進一步解讀嚴苛的超我所具有的「無情的道德情感」：超我遠離了一般的情感，而在程度上達到一種如同過度的性欲活動所帶來的「絕爽」。

對拉岡而言，康德的義務倫理學的確不同於傳統的倫理學。傳統倫理學所訓誨的是一種博愛的（philanthropic）或利他的（altruistic）行爲，藉由財物（goods）的分享而獲得善（Good）之快樂，例如：聖馬丁在凜冽的寒冬中，將他的斗篷贈予給一個赤裸的乞丐。（Lacan, 1992: 186）這樣的行爲是康德意義下的「病理學」：聖馬丁的動機是出於自身的快樂，而他給予乞丐的也只是快樂。如果說，倫理學要處理的是我與他人相遭逢的問題，則當此遭逢之際，闖入我之中或闖入他人之中的，乃是一全然陌生且它異的東西。拉岡問道，在聖馬丁與乞丐相遇的當下，聖馬丁如何知道赤裸的乞丐究竟想要什麼？

或許乞丐想要的並不是一件蔽體的衣衫，而是乞求著另外的東西，他要聖馬丁「殺他或上他」（either kill him or fuck him）。（Lacan, 1992: 186）

7 弗洛伊德認為「快樂」必須從經濟學的「快樂原則」（pleasure principle）來理解，即「不快樂相應於興奮之量的增加，快樂相應於興奮之量的減少」（Freud, 1920: 8）。因此，「快樂原則」爲了讓我們免於太強的刺激所帶來的不舒服，儘可能地把興奮之量維持在最低的層次，故此一原則又稱爲「不快樂原則」（unpleasure principle）或「最少受苦原則」（least-suffering principle）（Freud, 1900: 574）。換言之，「快樂」遠離了大量與過多的刺激興奮之量，就此區別於「絕爽」。

8 這樣的性愛相當於性倒錯者（pervert）所進行的活動。

也就是說，或許乞丐欲求的並不是由財物所帶來的有限快樂，而是要聖馬丁藉由殺害或性交而帶給他（同時也是帶給聖馬丁）無情的「絕爽」。拉岡提示，關於謀殺或性活動當中的「絕爽」，早在十八世紀的薩德那裡便已為我們說了許多。

在〈康德與薩德〉（“Kant with Sade”）<sup>9</sup> 一文的開頭，拉岡指出：「薩德的作品預期著弗洛伊德」<sup>10</sup>（Lacan, 1989: 55）。這句話描繪出「超我」的嚴苛形象，它對於自我所施加的鞭策與酷刑，就相當於性活動當中的「施虐狂」（sadism）與受虐狂之間的關係，或者說是「執鞭者」（executioner）與受害者之間的關係。進而，透過「超我」的中介，「執鞭者」便可等同於「定言律令」。當「定言律令」呼籲我們要秉持尊重和痛苦羞辱來行動時，這吻合於薩德的《臥房裡的哲學》當中那位教師的身勢：對他的學生施以各種能夠達到過度享受的性之酷刑。<sup>11</sup> 因此，拉岡說，康德和薩德首先是交會於「人之冷酷」（cold of man）這一點上（Lacan, 1989: 55）。

繼弗洛伊德之後，拉岡針對康德而提出薩德，乍看之下似乎再次重申了「弗洛伊德式打擊」，除了指出定言律令的無情與冷酷之外，更將性欲的「絕爽」連繫於道德法則，突顯康德之道德面具背後的另一種面貌——邪淫的（obscene）超我。透過薩德的轉圜，不但超我被拉到施虐狂這一邊，更重要的是，「絕爽」同時也因為切近於道德法則而不只是停留於性欲之高潮。這勢必是一番不同於弗洛伊德的局面，但拉岡這麼做的用意究竟是不是要重複弗氏的主張，還有待我們繼續追問。

9 “Kant with Sade”當中的 with 是由法文的 avec 翻譯而來，是指「伴隨」（accompany with），但此一伴隨關係既有「結合」（associate with）也有「對抗」（opposite with）的成分。故紀傑克以專文來討論拉岡這篇文章時，將標題定為〈康德結合（或對抗）薩德〉“Kant with (or against) Sade”，以突顯其中的兩可性。（Žižek, 1999: 283）

10 這句話並不是說，心理分析為薩德作品中的主角提供了醫療的消極定位：施虐狂（sadism），並使它能夠積極地縱橫於文學形式當中。相反地，是薩德式的性倒錯才為心理分析提供了「絕爽」的理論資源，便於去探究文明之道德性的根源。因此薩德對於心理分析的重要性不在於文學，而在於倫理學。

11 《臥房裡的哲學》是一套淫蕩者（libertine）的哲學教育課程，針對一個在修道院長大的童貞之女，進行各種道德之罪的合理性思辯討論，以及實地的性倒錯行為之細節示範，意在將她教化為一個極端理智的淫蕩者。（薩德，2000: 1）

### (三) 超我化的客觀裝置：定言律令—執鞭者—受害者

我們知道，康德的良知之聲（voice of conscience）是命令的形式結構，它不能被填入既定條目內容，因此是空洞的，它僅僅命令著人必須自我立法。但康德沒有說明，當我還是處於病理學狀態的個體時，命令著我的良知之聲是打那兒來的？關於這一點必須要借助於薩德，才能把康德的隱晦之處給透明化。薩德與康德之間有一個重要的差異，即「執鞭者」不再是作為良心（超我）的內在力量，他的具體形象把良知之聲給「外在化」（*externalize*）了（Žižek, 1999: 288）。此一「外在化」乃是雙重的：定言律令之於執鞭者，執鞭者之於受害者。

當執鞭者以教師的身勢驅策著受害者時，他並不是把自身等同於道德法則，而是他服從道德法則的命令，此作為他的義務。因此，他會說：「我還能怎麼樣？這是我的義務！」（Žižek, 1999: 296）這句話顯示出，他不得不（他應該）去盡他的義務，他受到定言律令的強制驅使，以此作為盡義務的「藉口」（*excuse*），並抱持著「歉疚」（*excuse*）來行動。這個准許他離去並使他得以開脫的「藉口」（*ex-cuse*），<sup>12</sup> 讓他能夠藏身在道德法則的背後來行動，他的行動並不是出於主觀的經驗，而是出於客觀的義務，故不論行為的結果如何都是可以原諒的。換言之，以法則作為屏障，則他便能夠在他自身之中為了自身而維繫其完整性，因為定言律令為他建立起心理上的「客觀化裝置」（*objectivized apparatus*）（Žižek, 1999: 296）。

早先弗洛伊德所陳述的「超我」，在這裡呈現為更精妙的一套心理裝置。藉由「定言律令—執鞭者—受害者」之間的相互關係，居中的執鞭者受到定言律令的客觀支撐，使自身進一步演變成「超我化」（*superegoization*）之主體（Zupančič, 2000: 147）。

拉岡將此區分為宣告（*enunciation*）和陳述（*statement*）之間的分別，他說：「薩德式的格準藉由大它者（*the Other*）之口來宣告其自身，這比訴

12 紀傑克使用了 *excuse* 一詞，筆者據此加以發揮。英文 *excuse* 有好幾種意思：藉口、原諒、試圖開脫、准許……離去、免除。中文不太好翻譯，筆者只好用描述句來突顯。



諸於內在的聲音更爲誠實」(Lacan, 1989: 59)。倘若把道德法則視爲主體內在的良知之聲，這並不夠「誠實」，或者說其構成的條件仍是模糊不清的。無內容的道德法則僅僅是形式而已，相當於一個宣告的位置，拉岡稱爲「大它者」。「大它者」作出的總是一個空洞的宣告動作，而執鞭者所執行的義務才是被宣告出來的陳述內容。換言之，在「超我化的客觀裝置」當中，執鞭者服從大它者的宣告，將其命令給做 (doing) 出來或展演 (performing) 出來。那麼，既然法則只是一空洞的形式，爲何執鞭者能夠據此表述出義務的內容，並展演爲對受害者進行鞭笞呢？

從紀傑克對當代極權主義 (totalitarianism) 政權的描述中，可以一窺執鞭者的義務。1930 年代，指責的聲浪痛斥共產主義政權是無與倫比的恐怖統治，數不清的人民在無罪名的情況下就被判刑與槍決，以至於國家經濟完全被癱瘓。而某位蘇維埃共和體的共產主義領導人在面對外界的指責時，他的回答相當巧妙，他不直接否認這些被控訴的事實，反而，他回過頭來批評那些提出指責的人，說他們「無法穿透正在發生的本質且無法覺察到全新人 (New Man) 的出現」。(Žižek, 1995: 58)

這位極權主義者的回答說明了，爲何執鞭者可以毫不猶豫地以驅策受害者作爲其義務。執鞭者看到了在病理學之個體和所謂的「全新人」之間，有著一道必須被克服的巨大鴻溝。爲了獲得超感性的自由，個體必須提升爲非病理學之主體，他要面臨死亡而達到「絕爽」，成爲「全新人」。作爲法則之形式的「大它者」儘管是空洞的，但由於它要求著普遍性，因此可以被翻譯爲「至高人性」(Supreme Humanity)：人的絕對理念。一旦病理學之個體能夠承受尊重和痛苦羞辱時，他便目睹著他自身朝向「絕爽」而前進，他即將在認識到「全新人」的時候獲得自由。藉由認識道德法則而體悟到他的自由，即是極權主義者所說的：「正在發生的本質」。

極權主義者在其同胞身上施加痛苦羞辱時，他並不是在暴力中品嚐著他人的痛苦而獲得他的享受，而是在盡他的義務，此義務便是：幫助他人去認識道德法則，以至於達到「至高人性」的境界。他這麼做完全是出自於「大它者」的意志，拉岡稱其爲「求絕爽的意志」(will-to-jouissance) (Lacan, 1989: 59)，亦即，是「全新人」或「至高人性」的理念在鞭笞著他，要他去完成使

人性進步的歷史任務，而他只能服從。拉岡說：

在薩德式經驗中的執行者，他的存在只不過是被縮減為它的〔法則的〕工具。(Lacan, 1989: 61)

一般人會以為，執鞭者乃是為了自己，他把自己視為主體，而把受害者視為對象，正好相反，執鞭者其實是把自己縮減為「大它者」的「工具」或手段。故我們可以說，極權主義者的主體性其實是被「大它者」給客觀化 (objectivization) 了，受害者的對象化歷程實際上則是受害者自身的主體化 (subjectivization) 過程。

藉由薩德的轉圜作用，執鞭者的外在化使得原先「超我一自我」之關係一下子被拉開為「定言律令—執鞭者—受害者」之關係，並且透過紀傑克的例子顯示了極權主義主體的客觀化身分。不只如此，當薩德式的英雄將性欲的過多享受滲透到無情的定言律令當中時，定言律令同時也干擾了性欲的過多享受，亦即，性活動的高潮仍不足以承擔歷史目的論的至高理念，後者才真正地使定言律令連繫於「絕爽」。這也就是拉岡為何會說：「康德和薩德交會於『人之冷酷』這一點上」。

如果說，十八世紀的雅各賓黨以「美德」為名目而施行恐怖統治，乃是將現成的戒律或條目作為內容填入到形式當中，以至於違背了康德的形式倫理學，使得其道德實踐還不夠嚴苛。那麼，二十世紀的極權式主體顯然記取了前人的教訓，他們不以任何德目作為號召，僅僅要求著義務的形式化：你必須無條件地服從道德法則，使你自身成為主體。

不過，把康德等同於薩德，只是一個起頭，拉岡還要繼續說下去。他語帶玄機地指出，《臥房裡的哲學》比《實踐理性批判》晚了八年才出版，如果是從這裡來看，「或許可以說它完成了《批判》，並給出《批判》之真理。」(Lacan, 1989: 55) 然而，這種閱讀方式只是一種「或許」，意思是說，回溯性的閱讀同樣也是可能的。從康德到薩德，我們看到了一張冷酷無情之道德執行者的面孔，但是，再一次從薩德倒回去重讀康德呢？

## 四、欲望倫理學

### (一) 不能以義務作為藉口來盡義務

抱持著和當代知識分子同樣的悲慟，拉岡也曾經表示對於二十世紀極權主義的關切，尤其是「奧茲維茲」(Auschwitz)所進行的大屠殺(Roudinesco, 1997: 311)。對拉岡而言，奧茲維茲不只是一樁政治史實，更具有現代主體性的普遍癥狀：人類施加於其自身殘酷至極的毀滅性攻擊。

拉岡本身並沒有顯題地去討論政治之極權主義的問題，而是由紀傑克作了大量的發揮，突顯極權主義之主體的心理裝置。透過這兩位作者的努力，我們所獲得的結論居然是：經由薩德來揭露出康德的病態之處，以至於精緻化了弗洛伊德「將定言律令等同於超我」的指控？繼「弗洛伊德式打擊」之後，拉岡的第二次打擊乃是更進一步將康德的倫理學視為對極權主義政權的庇護嗎？如此大費周章地繞道於薩德，只是為了修飾與增強的效果嗎？

答案當然是否定的。繼弗洛伊德之後，拉岡並不是要以心理分析來打擊哲學倫理學，而是要嚴正地建立心理分析之倫理學。對他而言，所謂「薩德完成了康德，並給出康德之真理」，僅僅是在反諷，反諷將倫理之形式規定等同於超我的那些人，乃是無知於康德所揭示給我們的真理，但我們仍然必須藉由此一無知，來切近於康德的真理。儘管薩德意圖實現倫理行為而汲取了康德的理論資源，但薩德僅僅是康德的病態式實踐，且薩德更為我們展示了，一旦背叛義務倫理學的真理時，所產生的悲慘後果將是難以估計的。

雖然二十世紀的極權式主體並不是將道德法則視為現成的戒律或條目來作為填充的內容，但他卻是「依循存在主義的習俗，把人格縫製為現成的」(Lacan, 1989: 65)。也就是說，法則的形式規定儘管擺脫了現成的條目，但卻再一次地被翻譯為主體化之歷程，現在，取代現成條目的是「現成的人格」：人性的完美理念。這其中的關鍵點在於極權主義的主體。

作為極權式的主體，他弔詭地僅僅是大它者的工具，因此他完全能夠以自身被客觀化的姿態，將其所有的罪行歸咎於大它者。他必須為了大它者的「絕爽」而去實現客觀的歷史必然性：「我還能怎麼樣？道德法則告訴我這是

我的義務。」當他以義務作為藉口時，強加在受害者身上的是尚未成為主體的分離與缺陷，進而迫使他們以無盡的主體化過程來彌合此一分離與缺陷。但執鞭者自己呢？他把大它者推到前面去承擔一切，他躲在法則背後而維繫住他自身的完整性，由於他只不過是工具，所以他規避了自身的主體化之過程。然而，康德的倫理學所教導我們的是這些嗎？出於義務的倫理形式規定，是要我們以義務的名義來盡義務嗎？倫理行為的實踐，需要任何工具性或客觀化的裝置嗎？

當康德說「沒有不去盡義務的藉口」（或是「你能夠，因為你必須」）時，這句話的意思不僅是說「不能以其他藉口來盡義務」，而更是說「不能以義務作為藉口來盡義務」。前者針對的是博愛式的同情，以掩飾的自我利益來當藉口。而後者是針對超我化的主體，他將自身排除在道德法則之外，聲稱是大它者透過他來發布命令，以自身之工具化或客觀化的姿態，規避掉責任（responsibility）。當他將一切的功或過都歸諸於大它者，而不必為犧牲和謀殺負責時，這會是義務的行為嗎？既然道德法則是一個空洞無內容的形式規定，那麼，他的這項義務被寫在何處？他如何知道大它者想要什麼，以至於能夠將它給形象化為「至高人性」（拉岡稱此一至高理念形象為「幻象」（fantasy））？他憑什麼能將形式化的法則之宣告，翻譯出其陳述的內容？

當極權式的主體在執行其任務時，他的作為乃是出自於愛，他愛著人類並期望他們一致於人性的完美。執鞭者的褻瀆行為受到了法則的保護（作為藉口（excuse）），儘管他知道自己是在褻瀆而流著痛苦的眼淚（作為歉疚（excuse）），但是他更清楚地知道，為了「尊重」受害者，使其實現為主體並完成其自身的目的，他不得不獻身於此。就算這一切是難以承擔且異常痛苦的，但是，「我能怎麼辦？這是我的義務！」當他流著淚以無奈和痛苦來執行超我化的任務時，他對人類的愛和憐憫也表現在其中。相較於康德所強調的非病理學原則，紀傑克說極權主義之主體「還不夠冷酷，他的非情感是偽裝的」（Žižek, 1999: 298）。為了更清楚地區分，我們可以說，他確實是冷酷的，但還未達到真正的「冷漠」（apathy）（Lacan, 1989: 75）。

那麼，這是不是說，只要承認在此世的任何一個存有者都無法實現超感性的自由，他始終只能處於自身病理學之存在和象徵理念形象的分離之中，

也沒有任何人有權利去揭示他的缺陷並強使他前進，這樣，就能夠避免薩德式的那種以尊重為掩飾的褻瀆嗎？如果是這樣，還會有超感性自由的可能性嗎？既然，揭示出他人的缺陷，或遮掩住他人的匱乏，都無法展現他人的自由，那麼，自由就不會是以病理學個體／倫理主體之二元對立所構思出來的產物，而是被此二元對立（包括遮掩或揭示）給排除出去的東西。亦即，超感性自由是在此世的存有者身上所呈現出來的另外一面：一種「不可思議的」(uncanny)、「怪異的」(monstrous)不可知之存在狀態(Žižek, 1999: 294)。

## (二) 盡你的義務＝跟隨你的欲望

拉岡認為，將自身指定為大它者之工具的執鞭者，其代言顯示了他佔據著大它者的宣告位置，他其實「否認大它者的存在」(Lacan, 1989: 65)，否認他自身對於道德法則之純粹空洞形式的恐懼，因此藉由「幻象」的想像性結構來排除掉它，並從中宣稱這是他的義務。拉岡說：

心理分析將注意力引到超越了義務感的重要之處，我會說是罪疚感(sense of guilt) 的遍在。(Lacan, 1992: 3)

在執鞭者假義務之名來盡義務時，並不是由於榮耀與使命感，而是由於他在僭取了大它者之位置時所產生的罪疚感，他因此而感到自身欠負著什麼，以至於必須採取所謂的義務行為來補償其罪疚。一旦他的罪疚感由此獲得了補償，則他在執行殺戮之任務時，雖然是痛苦的，但卻不會感到任何的歉意和愧疚。

拉岡更清楚地為我們分析：

唯一使我們感到罪疚的根據，乃是關聯於我們的欲望。(Lacan, 1992: 319)

執鞭者的行為不是出於義務，而是出於罪疚感，其罪疚感來自於他最初對於自身客觀化的要求，以至於他保持了自身的完整性，而排除了如下的東西：

讓空洞的道德法則進入到他自身，引發他的欲望。一旦執鞭者調節或妥協 (compromise) 了他的欲望，放棄了跟隨道德法則之純粹空洞形式，則他便無法進入到他自身之中的第二個位置：無意識之位置 (position of unconscious)。如此一來，原本具有激進離心性 (radical decentralization) 的欲望，被他調節為集中且單向的意志 (邪淫的求絕爽之意志)，排除了他自身之中作為匱乏 (lack) 的無意識之位置，因此他只能用意志來作為超我化客觀裝置的動力。接下來，他因為加倍地遠離了他的欲望而愈加感到罪疚，便以愈形嚴苛的手段來設法免除自身的罪疚感。這樣的惡性循環顯示了極權式主體的癥狀 (symptom) 之所在。

對拉岡而言，當我們將「盡你的義務」責成爲一項倫理行爲時，它不能是由意志所規定的，因爲意志必定涉及到所意欲的對象。一旦道德法則縮減爲可意欲的對象，則自由就會被此一對象給規定爲追索對象的無盡勞役，反而使得道德法則成爲一「幻象」。作爲空洞之形式的道德法則必須區別於「幻象」，因爲大它者之宣告位置是不能由任何形象來填充的，它僅僅關聯於純粹的「欲望之機能」 (faculty of desire)。所謂「盡你的義務」 (do your duty) 即是服從純粹空洞的道德法則，同時也就重疊於「跟隨你的欲望」 (follow your desire)。故拉岡說：「道德法則僅僅是欲望在其純粹狀態 (desire in its pure state)」 (Lacan, 1978: 275)。

拉岡在談論心理分析之倫理學時，他透過薩德乃是爲了澄清一種偽裝著義務的倫理形式，他所關心的重點始終是康德而非薩德：

康德是我所謹記在心的，因為他給予我們的最偉大貢獻，就是藉由  
區分道德現象而引入了地誌學的里程碑 (topological milestone)。  
(Lacan, 1992: 315)

傳統的博愛式訓誡都指示著我們，在某種確定的「可能性」 (possibility) 範圍之內，應該要去做那些事，而這些行爲被賦予了某種形上學保護的善之名目。而康德的道德法則首先要擺脫的便是形上學的保護。但是，擺脫保護之後卻很容易陷入另一種危機：薩德式的超我化客觀裝置。因爲一旦失去了外

在力量的仲裁，則任何要為自身建立秩序的要求，必然會涉及暴力的運作，亦即，要為特殊與偶然的個體建立普遍性，只會產生主體之全體化和極權化的結果。擺脫形上學，繼而訴諸於以主體性實踐作為唯一的「可能性」，這並不是康德的原意。透過薩德所得到的警醒，使我們得以再一次地回到康德，澄清何謂道德法則。

對拉岡而言，康德的道德法則超出了「可能性」範圍的侷限，讓主體能夠摒棄病理學的自我利益而超越博愛式的訓誡，在沒有形上學的保護之下與作為道德法則之「不可能者」(the impossibility)相遭逢(Lacan, 1992: 315)。也就是說，康德在「可能性」當中安置了一個「不可能者」的位置，或者說在個體之病理學當中引入了主體的第二個位置（無意識之位置），來作為主體之「欲望的地誌學」(topography of desire)。道德法則所要求的非病理學原則，必須遠離薩德式主體的超我化裝置，亦即，當我們不停留於快樂時，下一步不是要走向「絕爽」，而是欲望之「冷漠」。康德的無情感乃是徹底與純粹的，這就是為何薩德的無情只是「冷酷」，而康德的無情才是更為嚴格的「冷漠」。簡言之，康德的重要性在於他對道德現象的區分：病理學與非病理學、可能性與不可能者、快樂與欲望之冷漠。但此一區分隨時可能被薩德給偷渡進來，而產生歧路。

欲望之「冷漠」將主體引進無意識之位置，在他的存在當中，此一位置是他無能去設想或認識的純粹空洞，空洞具有激進的異質性 (radical heterology)，使得他既在自身當中卻又超出自身之外。亦即，他不再是自我同一的，他的中心僅僅呈現為一道裂隙 (gap)，用紀傑克的說法，便是「不可思議的自由之深淵」(the uncanny abyss of freedom) (Žižek, 1999: 296)。然而，薩德式主體卻以意志欲求著要去相應或一致於此一位置，因此強把空洞縮減或填補為至高人性之理念，他總是以可認識的再現 (representation) 邏輯來建構此一幻象。雖然他超出了快樂，但卻是朝向邪惡的「絕爽」，而排除了欲望之冷漠。他僅僅停駐在自由之深淵的邊緣，沒有進入到深淵當中。

## 五、代結語：分析師的欲望

當我們談論心理分析的各種議題時，處處碰到的都是人際與實踐的問題，因此，對拉岡而言，心理分析不只是關聯於倫理學，其自身即是倫理學 (Lacan, 1992: 1)。跟隨著康德和薩德這條主軸，紀傑克把心理分析之倫理學的議題放大到遙遠的歷史場景，試圖說明一旦我們背叛或調節了自身的欲望時，所產生的最嚴重後果將會是毀滅性的。有了這種遠鏡頭的概觀視野之後，再把焦點拉回到我們身邊的診療室，將更能體認到康德之倫理學是如何地潛藏著對心理分析的重要貢獻。

回到分析的場景，一個急迫性的問題便跳出來：分析師如何是或如何不是一位執鞭者？

執鞭的分析師首先區別於權威者的角色。權威者是以指導的方式來對待案主，他以自身的學養或經驗為基礎，提供案主方向與建議，明確地指示案主如何循著恰當的管道去獲得良好適應的心理生活。在這樣的情況下，權威者是將自身設定為主體，而視案主為對象，他將權力施加在案主身上，使案主接受他作為典範並模仿之。

相較之下，執鞭的分析師與權威的想法剛好相反，他希望達成的是案主自身的主體化，因此他把自己當成是推動此一歷程的工具，或者說是服務案主的奴僕。執鞭的分析師不會採取高高在上的權威姿態，而是謙卑地用各種方式引領著案主去認識他自己，去實現他自己的理念形象。換言之，所謂的「執鞭」並不必然在行為上會展現為窮凶惡極的劊子手，他也可以是採取誠摯關懷、積極聆聽、傾心接納、或任何尊重的態度。重點不在於他的外在表現，而在於他的意志：意欲著案主成為主體。他之所以作為「執鞭者」，是由於他要案主承認其自身尚未實現為主體，並且務必朝此一方向前進，他的非權威性姿態其實是偽裝著尊重的褻瀆，這是他保持對案主忠實的唯一身勢。即便他一直陪伴著案主經歷此一過程的艱辛與痛苦，他依然不改初衷地將這樣的工作視為他的義務，為的是親眼目睹並確認此一過程正在發生。

拉岡明確地指出，他要「揭示出隱藏在慈善家、理想主義者、教育家、



以至於改革家之行動背後的侵略性」(Lacan, 1977: 7)。他的意圖並不是要去抨擊或否定這些人，而是要我們對這些「角色」保持警醒，並且更重要的是要他自身（作為分析師以及分析師的老師）保持警醒：當我們將義務推到前面作為行動的藉口時，我們便立即地排除了我們自身的欲望。

那麼，一旦放棄執鞭者的角色，分析師跟隨他自身的欲望時，分析的情境又會有怎樣的變化呢？拉岡以橋牌遊戲來說明，分析並非分析師和案主之間的二人關係，它必須是四位玩家的遊戲：分析師、大它者、案主、無意識主體。(Lacan, 1977: 229) 簡言之，分析師跟隨其欲望，以沉默 (silence) 來展現在他之中的大它者，進而在案主身上引出無意識主體。此一過程被揭示在拉岡著名的 L 圖式 (schema L) 當中，並且密切關聯於由語言學轉向所建立的象徵域 (the Symbolic) 之論述。

本文把重點放在剖析極權式主體的心理裝置，這是康德與薩德最為親密同時也是必然分道揚鑣的關鍵點，解開了此一關鍵的紐結之後，下一步才便於去討論分析師的欲望。因此，與其相關的語言學轉向與分析技術等論題，乃是另一項龐大的工作，在這裡僅僅點到為止，只能留待下一篇文章來專門處理。

## 參考資料

方漢文

2000 《后現代主義文化心理：拉康研究》。上海：上海三聯書店。

史壯柏格 (Stromberg, Roland N.)

1993 《近代西方思想史》，蔡申章（譯）。台北：桂冠。

李德爾 (Leader, Darian)、葛羅維斯 (Groves, Judy)

1998 《拉岡》，龔卓軍（譯）。新店：立緒文化。

康德 (Kant, Immanuel)

1982 《康德的道德哲學》，牟宗三（譯註）。台北：臺灣學生書局。

萊特 (Wright, Elizabeth)

2002 《拉岡與後女性主義》，楊久穎（譯）。台北：貓頭鷹。

薩德 (Sade, Marquis de)

2000 《臥房裡的哲學》，陳蒼多（譯）。台北：新雨。

Evans, Dylan

- 1996 *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London, New York: Routledge.

Freud, Sigmund

- 1900 *The Interpretation of Dream*, SE V. London: Hogarth Press.  
1920 *Beyond the Pleasure Principle*, SE XVIII. London: Hogarth Press.  
1923 "The Ego and the Id," in Peter Gay (ed.), *The Freud Reader*. New York, London: Norton, 1989.  
1930 *Civilization and Its Discontent*, SE XXI. London: Hogarth Press.

Habermas, Jürgen

- 1999 "From Kant to Hegel and Back Again: The Move Towards Detranscendentalization," *European Journal of Philosophy* 7(2): 129-157.

Kant, Immanuel

- 1909 *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. Thomas Kingsmill Abbott (trans.). London: Longmans Green.

Lacan, Jacques

- 1977 *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan (trans.). New York: Norton.  
1978 *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Jacques-Alain Miller (ed.), Alan Sheridan (trans.). New York: Norton.  
1989 "Kant with Sade," James Swenson (trans.), *October* 51: 55-75.  
1990 *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Denis Hollier, Rosalind Krauss, and Annette Michelson (trans.). London, New York: Norton.  
1992 *The Seminar of Jacques Lacan Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Jacques-Alain Miller (ed.), Dennis Porter (trans.). New York: Norton.

Roudinesco, Elisabeth

- 1997 *Jacques Lacan*. Barbara Bray (trans.). New York: Columbia University Press.

Žižek, Slavoj

- 1995 *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London, New York: Verso.  
1999 "Kant with (or against) Sade," in Edmond Wright (trans.), *The Žižek Reader*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.

Zupančič, Alenka

- 2000 *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London, New York: Verso.

# Lacan and Ethics of Psychoanalysis: Analysis of the Tangle between Kant and Sade

Hsing-yi Chiang

Assistant Professor, Department of Counseling Psychology  
Toko University

## ABSTRACT

This article elaborates on the ethics of psychoanalysis of Lacan. The central theme revolves around the ambiguous relationship between Kant and Sade. To resolve this ambiguity, Lacan insists that the categorical imperative is not obscene superego, it is correlative to non-pathological desire. The obscene superego is a Sadian executioner whose image embodies the subject of political totalitarianism. This totalitarian subject exemplifies the psychical mechanism of ethics: he does his duty cold-bloodedly while excusing himself for his torturing. In the name of duty, he lashes others in order to realize their process of subjectivization, and objectifies himself as the instrument of the moral law. This action makes him betray the pure form of moral law and compromise his desire. This is why Kantian ethics lies hidden the unique impetus important for the ethics of psychoanalysis. For Lacan, to do one's duty is different from enjoyment. To do one's duty, one needs no excuse; one has to follow his desire without being burdened by the sense of guilt.

Key Words: Jacques Lacan, psychoanalysis, ethics, desire,  
totalitarianism