

拉岡的欲望倫理學： 從弗洛伊德的「原初受虐性」 到紀傑克的「穿越幻象」*

蔣興儀

稻江科技暨管理學院諮商心理學系助理教授

魏建國

政治大學哲學系博士班研究生

本論文以下列途徑來討論拉岡的欲望倫理學：在快樂之後，絕爽如何靠近欲望，卻又弔詭地背叛了欲望。首先，快樂原則宣稱「鬆弛即是快樂」，它盡可能將刺激的興奮之量保持在最低的層次，但此一快樂之經濟無法說明「痛苦即是快樂」這種尋求大量興奮的受虐傾向。其次，「原初受虐性」逾越了快樂原則，逾越之功能不僅將攻擊向外釋放，並且也把向外的攻擊以反身的方式引回受虐者自身，由此為受虐者帶來了絕爽之性欲興奮。絕爽意味著相互的轉化：讓死亡被愛欲化，以及讓愛欲被極限化與極大化。為了滿足被極限化的愛欲，受虐者殘酷地把他人受苦的景觀放置在面前，從中享受被禁制的絕爽。超我這種邪淫的作為雖然逾越了快樂原則，但並沒有超出快樂原則而碰觸到欲望。第三，當主體表象受虐幻象並且把死亡放置在面前時，他實際上是把死亡從他自身當中給排除出去，他必須要突破死亡之經濟且「穿越幻象」。一旦主體不再用幻象來填補大它者的欲望之匱乏時，他便能夠與徹底它異的大它者相遭逢，而這將使他進入到他自身的第二個位置：具有激進異質性的無意識之位置。

關鍵字：拉岡、欲望倫理學、原初受虐性、幻象、死亡驅力

* 感謝二位匿名審查委員對於本論文所提供的修改建議。本論文為 96 年度國科會專題研究計畫之部分研究成果，計畫編號 NSC 96-2413-H-464-002N。

收稿日期：96 年 6 月 8 日；接受刊登日期：96 年 12 月 4 日

壹、前言：當代倫理學的問題

爲了探究當代令人難以理解的納粹大屠殺爲何會發生，心理學家米爾格蘭（Stanley Milgram）進行了一個關於「服從」的電擊實驗，想要測試人們在面對受苦者的情境下，是否還會執行令對方繼續受苦的工作。

實驗的設計簡單且精妙。實驗者以隱瞞的方式告訴受試者要進行關於「學習」的實驗，探究懲罰是否有助於學習的進步。不知情的受試者擔任學習情境中的「老師」角色，針對「學生」（其實是實驗者預先安排好的演員）來進行學習的測試。一開始，當學生受到輕微電擊懲罰時，學習的效果便有明顯的進步，但是到了某個程度時，學生不再進步，作爲老師的受試者被告知要增加電擊的強度。結果，儘管學生表現出極爲痛苦的哀求，但是仍然有百分之六十五的老師（受試者）會繼續按下電擊按鈕。因此，米爾格蘭認爲，服從權威乃是人類本性當中的面向，不論此一權威的要求如何殘酷。

這個實驗在當時非常引人注目，現在已經成爲社會心理學領域的標準教材。事實上，弗洛伊德（Sigmund Freud）早就在他的著作中探討過類似的議題。例如，在《文明及其缺憾》（*Civilization and Its Discontent*）當中，他關心攻擊性與戰爭的心理肇因；在《群體心理學與自我的分析》（*Group Psychology and the Analysis of the Ego*）當中，他闡述了將群體給組織起來的心理機制。當米爾格蘭僅僅證明了「服從」之現象的存在時，我們可以從心理分析的理論繼續深究下去：爲什麼人們會服從權威？服從的心理機制是什麼？此一服從純粹只是盲目地聽命於一個外在的他人嗎？對他人殘酷的理由僅僅只是出於服從嗎？

回到實驗當中，有一個我們不能忽略的要點，即實驗者隱瞞了實驗的真正目的，對受試者所告知的假訊息，或許打從一開始就深深影響了他（或她），那就是：這個實驗是爲了「促進學習效果」所作的研究。此訊息將是受試者下判斷的重要指標，因爲對於受試而言，他現在的任務不僅是要讓眼前的「學生」能夠提升學習能力，並且更是爲了幫助整個實驗達成其宏大目標：研究出使人類進步的方法。這可以使我們重新解釋受試者的行爲：他並不是盲目

地服從外在權威而忍心看他人受苦，而是出於一個「進步」的理由，發自其內心地「自願」按下按鈕。亦即，殘酷行爲的肇因可能不只是出自於服從的本性，而是出自於道德命令的要求：你必須使人類更好。

弗洛伊德在《文明及其缺憾》中，指出了文明如何以精妙的手法將向外的攻擊性引回到個體內在當中，即個體以自身的「超我」(superego) 來攻擊自我，進而構成個體的嚴格道德良心。(Freud, 1930: 123) 接下來，高舉著「回歸弗洛伊德」(return to Freud) 之大纛的拉岡 (Jacques Lacan) 更進一步把「超我」的心理機制從個體的部份放回到社會文化的脈絡中，藉由與他人之關係來闡述超我所具有的「弔詭面」(paradox)：

道德經驗不僅連結於此一逐漸被承認的功能，即弗洛伊德以超我之術語來定義之，並且揭示出它構成了自律 (autonomous)；道德經驗也不僅僅是探究它的弔詭面，連結於我所稱呼的邪淫且兇殘的形象，在此形象中道德代理者會出現，只要我們追尋它至其根源之處。
(Lacan, 1992: 7)

這裡所說的兩種「道德經驗」：「自律的」和「邪淫的」，分別構成了超我的不同面向。關於「自律的」道德命令，我們從康德 (I. Kant) 那裡已經知道了很多，但是關於「邪淫的」道德命令是怎麼回事、如何被構成、造成何種結果等等，我們才剛要開始探討。

對拉岡而言，這兩種都還不足以陳述心理分析之倫理學最終所關心的部份。不過，倘若沒有從其中指出當代主體性 (subjectivity) 的問題所在，則難以突顯拉岡為何要進行「主體之顛覆」(subversion of the subject) (Lacan, 1977: 292) 的工作。也就是說，唯有先描繪出是哪一種「主體」要被顛覆掉，我們才會知道心理分析對於倫理學的貢獻，也才能夠在米爾格蘭和納粹大屠殺之間，釐清更多線索並找出更多的問題。

下文主要是以「心理經濟」(psychical economy) 之變化來討論主體的三種情況，並澄清「死亡驅力」在其中所扮演的角色，藉此闡述是哪一種主體要被顛覆，以及如何被顛覆。在此一主軸之下，配合醫療的病理現象與政

治的暴力現象作為例子來說明之。

貳、「快樂之經濟」及其不滿

一、「宣洩法」的原理：快樂原則

弗洛伊德早期針對歇斯底里症 (hysteria) 進行研究時，提出「宣洩法」(cathartic method) 治療技術 (Freud, 1895: xi)，並闡述它的理論原理。

在正常的情況下，如果某個經驗伴隨著大量的情感，則這些情感會在當下以各種有意識的行為被釋放掉或被消磨掉。但是對於歷經心理創傷的人而言，其創傷記憶受到壓抑 (repressed)，以至於相伴隨的情感也被阻滯而大量地淤塞著，無法藉由意識的途徑釋放出來，遂引發了各種歇斯底里的徵狀。這些既無法遺忘卻也無法想起的創傷記憶猶如「外來的身體」(foreign body) (Freud, 1895: 6)，即來自於主體自身的東西，卻成為主體自身當中那個不相容的他異之物，時時干擾並侵犯著主體。

因此，宣洩法假定，這些淤積的障礙應該要被「卸載」(discharged) 或「發洩」(abreacted)：

當我們能夠使患者把那個挑動且激發出相伴隨情感的事件給清楚地回想起來時，當患者能夠儘可能地詳細描述此一事件的細節並且用語詞表達出情感時，每一個歇斯底里的徵狀就會立刻和永遠地消失。(Freud, 1895: 6)

分析師必須解決病人所遭受的回憶之苦，此一痛苦並不只是無法遺忘某記憶，而是無法想起來以至於無法遺忘 (歇斯底里症患者有明顯的記憶缺失之徵狀)。因此，使病人回想起來的唯一用意便是：要把它給徹底遺忘掉。一般人的遺忘僅僅是平順且消極的程序，但歇斯底里症患者的遺忘卻需要特別的方式以及積極的努力。只要過去的創傷事件能夠再於現今以幻覺 (hallucination) 的形式被表達出來，讓病人再體驗 (re-live) 當時的場景和情感狀態，並且用語言描述場景中的細節並表達相伴隨的情感，則被淤積的情感便能夠

就此釋放掉，不會再去驅動那些惱人的徵狀。

弗氏的宣洩法揭示的是保持恆定 (constancy) 的規則：「有機體傾向於使腦內的興奮 (excitation) 保持恆定」(Freud, 1895: 197)。如果大量的情感無法發揮功能而殘留下來，則它們是「氾濫出來或必須被發洩的興奮」(Freud, 1895: 192)，殘餘的興奮是一種負擔與討厭的東西，會令人產生不愉快，亟需把它給消耗殆盡。否則這些多餘的能量便會變成徵狀性的非意圖行爲。

簡言之，宣洩法正是致力於讓興奮維持在恆定狀態，避免過度，它不僅可應用在歇斯底里症患者身上，也適用於我們一般人情緒激昂時的發洩。保持恆定的規則後來被明確地闡述為「快樂原則」(pleasure principle)。

「快樂原則」的重點不在於快樂，而是它的原則性構成，顯示我們的心理過程受到經濟的程序 (economic procedure) 所調節。經濟的程序處理的是心理能量在興奮之量上面的變化，而快樂與不快樂正是由它來界定：「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)。興奮之量是指要求獲得滿足的程度，無法滿足它便造成我們不快樂。龐大的興奮之量表示極度的不滿足，帶來不快樂的強烈緊張，一旦滿足了要求，興奮之量便銳減而使我們感到短暫鬆弛的快樂。由此可見，快樂是由對比所造成的，它與痛苦相伴隨著，我們所感受到的是其間的對比，而非實質的快樂或痛苦狀態。故快樂原則堅持縮小對比之間的差距：「將興奮之量盡可能地維持在最低的層次，或者至少要保持它固定不變」(Freud, 1920: 9)。

一般認為「快樂原則」是要「趨樂避苦」，這需要加以澄清，「避苦」是指避開大量興奮所帶來的不穩定 (instability)，「趨樂」則是消極地降低心理能量的變化，使其保持在穩定 (stability) 的水平。故「快樂原則」通常和其他幾個名稱一起交叉使用：恆定原則 (principle constancy)、不快樂原則 (unpleasure principle) 或「最少受苦原則」(least-suffering principle) (Freud, 1900: 574)。¹

1 變化的術語是基於不同脈絡的使用，「最少受苦原則」直接指陳快樂的狀態為最少量的痛苦和刺激；而「不快樂原則」是著眼於整個原則的經濟程序，強調快樂和不快樂之間的對比，當我們能夠用此一原則來說明快樂時，同時也就能夠說明不快樂。

「快樂原則」不僅可以說明治療技術的原理，並且也彰顯了我們心理過程的一般性運作：卸載掉緊張的大量興奮而達到伴隨快樂的鬆弛（relief with pleasure），因此被一般人認為是作為我們生命過程的支配性原則之一。我們總是設法讓自己處在舒緩、輕鬆、適度的情感狀態，因為緊張即是痛苦，鬆弛即是快樂。故這個力比多的經濟過程，又可稱為「快樂之經濟」（economy of pleasure）（Laplanche, 1976: 115）。

然而，弗洛伊德不久之後便放棄了使用「宣洩法」，主要原因當然是由於它在醫療效果上的不顯著。但是我們更關心的是，出於怎樣的理由使得它的效果不彰？是因為在實務上，殘餘的興奮無法被宣洩殆盡嗎？還是因為在理論上，「快樂之經濟」並無法說明神經症者的心理過程呢？

二、神秘的受虐傾向：尋求大量痛苦

「宣洩法」當中的「宣洩」（katharsis/catharsis）之概念，可溯及其醫療和宗教的源頭。西元前五世紀，醫學史祖希波克拉提斯（Hippocratic）以人體內的「體液」（humors）狀態來區分健康與疾病。他主張，人體的各種體液倘若能彼此協調一致，保持在平衡狀態，就是健康的表現。如果有哪一種過多或不足，不平衡就會造成疾病。針對疾病的治療則採用放血的方式，把多餘的體液宣洩或疏導出去，使其恢復平衡。（波特，2004: 50-55）此外，在宗教方面則是指利用某種途徑達到心靈的淨化（purification），例如，古希臘的畢達哥拉斯學派（Pythagorean）認為，用音樂可以洗滌不純淨的心靈，經過洗滌之後，心靈便獲得安詳與和諧。（陳中梅，1999: 226）

這種強調平衡的哲學宇宙觀，把個人視為和宇宙整體相互呼應的一個小生命，一旦個人背離了有機的自然秩序，便需要去調節不足與過多的失衡狀態。在科學心理學的領域，弗氏則是用「快樂原則」將它翻譯為心理的經濟之概念。藉由「快樂之經濟」，生命的過程為了維持力比多（libido）的平衡，必須把存在於它自身當中的淤積加以疏通，使有機體能夠恢復穩定與和諧。「宣洩法」便是依循這樣原理而作出假定：一旦病人過去的創傷記憶被表達或被描述出來，相伴隨的情感會被卸載掉，病人的徵狀便會消失。這同時意味在病人的想像性「幻覺」當中，有某個隱蔽的、潛藏的失落之對象（missing

object) 要被挖掘出來，它是徵狀的肇因。

然而，臨床的結果雖然令人有短暫的振奮，但是長遠的追蹤與觀察下來，後續卻出現了令人困惑與不解的情況。有案例顯示，病人經歷了「宣洩法」而宣稱他獲得了治癒且徵狀消失了，但是，當他走出診療室一段時間之後，他還是會再回來，徵狀再度攫取他並攪亂他的生活，甚至出現徵狀的加劇，這種現象會週而復始地循環著。

病人對於治療的抗拒困擾著分析師，弗洛伊德用「疾病性獲益」(gain from illness) 來稱呼此一矛盾或衝突的心理狀態：「他們抱怨他們的疾病卻又極力利用它，如果有人想要去除掉他們的疾病，他們就會像寓言裡的母獅保護自己的幼獅一樣去防衛。」(Freud, 1926: 222)。² 令人難以理解的是，疾病之徵狀帶來的乃是巨大的痛苦，需要極為強力的理由才能使得病人能夠承受它，那麼，病人重複此一痛苦，究竟從中「獲益」的是什麼呢？這個問題暫且擱置，稍後處裡。我們先從病理現象作初步的推論：神經症患者的力比多狀態並不是傾向於「快樂原則」所主張的「鬆弛之快樂」。弗氏說：

嚴格說來，快樂原則支配心理過程，這個論點是不正確的。假如此一支配存在，則絕大多數的心理過程必定伴隨著快樂或導致快樂，然而，普遍的經驗卻完全相悖於此一結論。(Freud, 1920: 9)

「普遍的經驗」是指：重複痛苦的情況不只出現在病理現象中，我們也可以在正常的兒童遊戲中發現到它。弗氏所描述 Fort/Da 遊戲即是一例：某個一歲半的小男孩擁有一個繫著繩子的木製線軸，他會抓著繩子一端將線軸丟出去，讓它滾到傢俱後面，然後發出長音的「喔—喔—喔」(“O-O-O”)，表示「不見了」(*fort/gone*)，隨即他又拉著繩子將線軸從傢俱下面拖出來並叫著「噠」(*da/there*)，表示「在那兒」。(Freud, 1920: 14-15) 這個「消失和

2 「疾病性獲益」並不是說病人企圖利用其病情來得到生活上的實質好處，例如，作為工作失敗的藉口來掩飾自身的無能，作為情感生活的籌碼來賺取家人或朋友的愛護與同情。這些表面或間接的獲益並不足以支撐病人去承受疾病。

找回」的重複遊戲是當媽媽離開小男孩身邊時所進行的，也就是當他感到不快樂或甚至痛苦時，他就會把媽媽的離開與出現轉化成象徵的遊戲。³

線軸遊戲雖然讓小男孩獲得痛苦經驗的支配權（他主動地發明了這個遊戲），但這個經驗畢竟是令人討厭與反感的，每上演一次就等於再一次經歷媽媽離開身邊的強烈痛苦。那麼，我們可以推論，大量的痛苦並不是人們想要避免的，反而是人們想去尋求的。究竟是什麼理由使得人們願意不斷地重複痛苦，並且忍受它呢？弗氏說，基於這些現象，「我們被迫要去思索自我當中那神秘的受虐傾向（masochistic trends）」（Freud, 1920: 14）。

受虐傾向之所以被稱為「神秘的」，主要是因為「快樂之經濟」無法解釋它，它既不需要力比多之卸載，也不尋求鬆弛的快樂，更不逃避刺激和緊張。在前述現象中我們所看到的是興奮之量的過度、過多或過剩（excess），即受虐狂的心理傾向明顯地超出了快樂原則：離開「最少受苦」的恆常狀態，趨向於尋求大量的痛苦。因此，「宣洩法」之所以不再被採用的主要理由乃是：把伴隨著痛苦情感的記憶給表達出來，並不是治療的解決，反而是病理徵狀的主要成因。一旦我們把徵狀成因當作治療技術來重複它，當然注定是失敗的。簡言之，當治療師使用「宣洩法」時，他所做的事只不過就是病人平常就已經一直在做的事罷了。

不過，作為治療技術的「宣洩法」雖然被放棄了，但是作為解釋原理的「宣洩」之概念卻有助於我們繼續探究神經症的成因，以及一般生命的經濟過程。亦即，一項失敗的實務，卻為理論帶來了更深入的啟發。

三、宣洩的「外在化」過程：悲劇的原理

亞里斯多德（Aristotle）對於悲劇（tragedy）的闡述，是眾多理論家討論「宣洩」或「淨化」⁴的經典文本：

3 弗洛伊德在這個脈絡下主要是探討超出快樂原則的「重複強制性」（compulsion to repeat）（Freud, 1920: 19）。筆者根據本文議題的走向，並不討論此一概念，因為後來的理論家關於「重複強制性」有許多不同的詮釋，必須另闢專文來處理。

4 Catharsis（宣洩）同時也被翻譯為 purification（淨化）。

悲劇是對一個嚴肅、完整、有一定長度的行動的模仿，…它的模仿方式是借助於行動而非敘述的形式，在其中，通過憐憫和恐懼而引發這些情緒的淨化。(Aristotle, 1961: 61)

如上所述，悲劇強調觀眾藉由觀看舞臺上所展現的英雄之受苦，而被引發出激動與強烈的情緒，在這樣的過程中，觀眾的心靈因此而得到宣洩或淨化。同樣的，弗洛伊德的「心理的」宣洩也援引了「美學的」悲劇當中之要素。弗氏說：

從亞里斯多德的時代開始，戲劇的目的便是要喚起「恐懼和憐憫」，並且「淨化情緒」，我們可以將此目的更詳細地描述為如下的問題：開發我們情感生活中的快樂或享受的源頭。(Freud, 1906: 305)

在這個段落中，弗氏把喚起「恐懼和憐憫」的悲劇之功能，描述為「快樂或享受的源頭」，這是什麼道理呢？

悲劇舞台上展演的是英雄的受苦或死亡，是弱者在面對神聖力量時的苦難，此一場景引發了觀眾對命運之不可抗力的「恐懼」，以及對英雄之悲慘遭遇的「憐憫」。透過觀賞悲劇，我們把自己同化 (identifying) 於英雄，彷彿我們在經歷著不幸。這使得我們的心理能量升高了，感到自身和英雄一樣地受苦，也跟英雄一樣快樂地對抗著神聖力量，即受苦帶來了快樂。弗氏說，這是一種「源於受虐式滿足的快樂」(Freud, 1906: 306)。當神經症患者把過去的創傷以想像的方式再表達出來時，當小男孩把不愉快的經驗以遊戲的方式再展演出來時，「幻象之遊戲使我們放縱於從我們自身的受苦中來汲取享受」，這便是「心理劇」(psychological drama) 的形式。(Freud, 1906: 307-308) 難怪弗氏會放棄「宣洩法」的治療用途，轉而強調「宣洩」之理論概念，以解釋這種「受苦即是快樂」(suffering is pleasure) 的心理經濟過程。

當「宣洩」關聯於「心理劇」之形式時，還有另一個重點：表現與呈現的行動。也就是說，它是一個外在化 (exteriorization) 的過程，不僅僅是關聯於情緒的激發，更重要的是過去歷史事件的表達 (ex-press) 與表象 (re-

present)，即主體將痛苦的回憶向外投射出去，成為可見的形象 (image) 或景觀 (spectacular)。能夠被外在化的形象或景觀總已然是「再一次」的呈現，即它不是原初的歷史真實事件，而是以想像的形式（在悲劇那裡則是以模仿的形式）來呈現。

拉岡更進一步強調「宣洩」的作用：「悲劇的儀式性功能和淨化的祭禮性意義」(Lacan, 1992: 245)。⁵ 儀式的展開主要是平撫群眾對於某些不確定之事物的恐懼，於是安排了某個獻祭的場景，在此場景中必須要有犧牲的對象，即必須有人或動物死亡。藉由這樣的儀式，觀看者達到情緒興奮的高潮，同時也把原先令他們自身感到不安與害怕的東西，由內在給排除出去。那麼，我們要問，為什麼「凝視」(gaze)（拉岡的用語）犧牲之場景便能夠獲得受虐式享受，這是怎樣的心理機制？在凝視當中，那些從人們內在中被排除出去的、令人感到害怕的東西究竟是什麼呢？

四、原初受虐性：死亡驅力被愛欲馴服

弗氏以驅力的變化來說明施虐狂和受虐狂的構成，追溯其中基源的 (original) 或原初的 (primal) 要素，並藉此闡述性欲和攻擊之間的關係，即生命驅力和死亡驅力之糾葛。

驅力之變化構成了一組施虐狂和受虐狂的轉化 (transformation) 經過，包含三個階段，第二階段尤其重要。(A)將暴行施加在他人身上，把外在的他人當作攻擊對象。(B)放棄了外在的對象，主體以他自身來替代被攻擊的對象。(C)再一次地把外在他人當作對象，由於先前已發生轉變，故現在的他人所接替的是主體的位置。(Freud, 1915: 127)

首先，在第一階段，對某個外在對象施予暴力的行為，僅僅是最單純的攻擊形式。出於偶然的因素而攻擊他人，只是一種粗魯或輕率的行為，還不能算是施虐狂的作為。主要的原因是，這個攻擊者「在摧毀本身中不具有任何意圖，也不具有其他的主觀性（即他的痛苦），甚至也沒有在他人的痛苦中

5 拉岡在這個脈絡下主要是討論悲劇《安蒂岡妮》(Antigone) 的倫理學意涵，並且詳細探究了亞里斯多德悲劇理論當中「宣洩」之概念的各種變化。本文只取用了其中的一個觀點。

發現到快樂」(Laplanche, 1976: 90)。換言之，攻擊者針對某個外在對象所施加的粗暴，並不是刻意地要帶給他人痛苦，因此他自己也不會體驗到施加痛苦的快樂，這種無關乎性欲的異己攻擊 (hetero-aggression) 還未構成殘酷的心理機制。

其次，在最重要的第二階段發生了一個關鍵性的「轉向」(turning around)，弗氏說：

…當朝向受虐狂的轉化發生時，痛苦便非常適合提供被動的受虐目的；我們有很好的理由相信，痛苦的感受就像其他不快樂的感受一樣，擴大為性欲的興奮，並且產生了可供快樂的條件，基於此，主體甚至願意去體驗這種痛苦的不快樂。(Freud, 1915: 128)

在此一階段，攻擊驅力改變了方向，不再朝向外在的對象，而是反轉回到主體自身，由自我來取代原先的外在對象。一旦形成自我攻擊 (auto-aggression)，攻擊的性質便大大地改變，主體的痛苦「擴大為性欲的興奮」，產生痛苦中的快樂。拉普朗虛 (Jean Laplanche) 說：「對性欲而言，正是在此一反身的 (reflexive)、回轉朝向自我的時刻構成了『自我情欲』 (autoerotism)，在其中，對象被一個幻象所取代，被一個反射在主體中的對象所取代。」(Laplanche, 1976: 88)。⁶「攻擊」和「性欲」兩種驅力相互結合的關鍵點，指定了受虐狂最早出現的時刻，弗氏稱為「原初受虐性」(primary masochism) (Freud, 1920: 55)。⁷從第一階段到第二階段，不僅攻擊調轉了方向，由自我來取代對象，更重要的是性欲的出現：主體的力比多產生劇烈的變化，不再是少量的刺激，而是達到大量的興奮，是極度的痛苦以至於

6 拉普朗虛在〈攻擊性和施受虐狂〉(Aggressiveness and Sadomasochism) 一文當中，非常詳細地說明施虐狂和受虐狂之間的細微變化，不僅逐字逐句分析弗氏的文本，並分段地作了清楚的圖解。(Laplanche, 1976: 85-102)

7 弗洛伊德在另一個脈絡則是稱為「基源的、自我情欲的受虐性」(original, erotogenic masochism) (Freud, 1924: 159)。

達到享受的程度。拉岡後來以「絕爽」(jouissance) 一詞來稱之。⁸

必須要注意的是，「由自我來取代對象」這個情況並沒有真正地發生，它只是一個幻象。弗氏曾以「被打幻象」(beating-fantasy) 來陳述同樣的邏輯。⁹ 在其中，反身性轉向的這個部份被稱為「基源的無意識幻象」(original unconscious fantasy) (Freud, 1919: 199)，意思是說，被壓抑到無意識之中的原初場景，並不是真實事件的記憶，而是由主體所想像、創造、虛構出來的「幻象」，因此它永遠都無法被回憶起來，只能被再一次地建構出來。所謂的「壓抑」，並不是說它造成某個對象就此失落了，以至於我們要去將失落之對象尋找回來，用以解除壓抑。壓抑的重點並不在於對象，而在於主體之作為，壓抑是主體為自身建構「幻象」的行動。¹⁰ 因此，弔詭之處在於，反身性的自我攻擊並非是單純的內在化，它同時是以幻象的方式將內在性予以外在化。

最後，在第三階段，才是我們一般所理解的施虐狂與受虐狂，這兩者已經分化為各自獨立的主動與被動，並且再一次將對象轉向為外在的他人。主動攻擊他人者，在歷經了第二個階段之後，已然不同於第一個階段那個非性欲的攻擊者，而成為性欲的施虐狂；被動承受他人攻擊者，則成為「次級的受虐狂」。¹¹ 由於「原初受虐性」的發生是居先的，所以當施虐狂施暴於他人時，他必然已經知道痛苦會伴隨著快樂，並且，「施虐的主體藉由同化 (iden-

8 *jouissance* 這個法文詞彙所包含的性愛高潮之意涵，符合於弗氏所要表達的性欲快感，較無法用英文的「享受」(enjoyment) 來傳達，故英譯者大多保持法文原文而不翻譯。

9 「被打幻象」有三個階段，其語態如下：(1)我爸爸在打那個我討厭的小孩 (My father is beating the child whom I hate.)；(2)我被爸爸打 (I am being beating by my father.)；(3)有個小孩被打 (A child is being beaten.)。(Freud, 1919: 185-186)

10 就此而言，「幻象」區別於早先宣洩法所說的「幻覺」(患者把過去的創傷記憶以幻覺的方式呈現於當下)，後者仍主張有個失落之對象要去追尋。

11 弗氏說：「當我們聽到如下說法時，並不會感到驚訝：在特定情況下，已經被導向外在、被投射出去的施虐狂或摧毀本能會再一次地內向投射、轉回內在，並且以此方式回退到它的早先情境。假如這種情況發生了，次級受虐狂 (secondary masochism) 產生，它附加於基源受虐性。」(Freud, 1924: 159) 用拉普朗虛的圖解來說明：第一階段是非性欲的異己攻擊、第二階段轉向為性欲的反身性自我攻擊、第三階段則衍生出攻擊的主動和被動兩種分化模式。(Laplanche, 1976: 92-95)

tification) 作用而將自身同一於這些受苦的對象，他們是受虐地享受著」(Freud, 1915: 128)。故討論施虐狂時，不能忽視的是，受虐經驗才是原初的，施虐狂只不過是重複先前的邏輯罷了。施虐狂在施暴的當下，其自身早就已然是個受虐狂：觀看他人受苦，就等於我自己在受苦。

綜上所述，我們從第二階段的「原初受虐性」當中，發現到攻擊和性欲的結合，即「生命驅力」和「死亡驅力」交會的時刻。弗氏說：

「力比多」一詞可再次用來指稱愛欲 (Eros) 力量的顯現，它與死亡驅力的能量截然不同。必須承認，我們更難以掌握死亡驅力；在很大的程度上，我們只能推測它是在愛欲後面的背景中存在著，我們也承認，除非它和愛欲混合，把死亡驅力呈現出來，否則它就總是躲避著被發現。(Freud, 1930: 121)

由於死亡驅力是個像謎一般的概念，它是不可呈現與不可表述的，所以我們很難以積極的方式來正面討論它，每次想要解釋它，就只能靠著生命驅力 (愛欲) 作為討論的背景或前條件。而生命驅力乃是力比多結合的表現，因此，我們只能勉強把死亡驅力陳述為：對已然結合起來的東西，進行攻擊、摧毀、瓦解等等。可是，這樣一來，死亡驅力就失去了它原先那種「難以掌握」的特徵，而和愛欲「混合」起來，並且被「呈現」(present) 出來為「攻擊或施虐的幻象」。於是，死亡驅力變成是為愛欲而服務，如弗氏所說：「力比多馴服了死亡驅力」(Freud, 1924: 164)。

在神經症患者的回憶、兒童的幻想遊戲、悲劇式心理劇等現象當中，我們都可以看到「原初受虐性」為主體帶來了絕爽，其心理的經濟過程已然超出了「快樂之經濟」。此一過程使得死亡被排除出去，外在化為受虐的「幻象」，並且被愛欲給馴服。據此，我們必須追問，「原初受虐性」此一心理經濟，究竟能夠說明什麼？弗洛伊德對於死亡驅力所作的後設心理學 (metapsychology) 之解釋，僅僅只是要指出它失去了原先「不可捉摸」的特性，而被愛欲給馴服並且解除其武裝嗎？

如果我們同意，心理分析的主要任務是要找出個體所固著的 (fixed) 病

徵，進而設法分解它的話，則「原初受虐性」只是我們找到病徵，且開始出發的一個起點而已。跟隨著弗洛伊德的腳步，拉岡和紀傑克將「死亡被愛欲化」此一概念發揮在社會文化的議題上，指出在殘酷的歷史屠殺事件當中，「死亡」如何以幻象或景觀的方式被某個主體給呈現出來、被實際地實踐出來。更進一步，他們的議題將帶領我們重新再思考「死亡驅力」：當「死亡」不被愛欲所馴服、不被排除時，它在主體身上將會產生怎樣的結果？

參、「死亡之經濟」與絕爽

一、共同體重獲秩序：犧牲與集體暴力

傑哈德 (René Girard) 在《代罪羊》(The Scapegoat) 一書中，從人類學的觀點，解釋了共同體如何以暴力來化解其危機的整個運作。

社會中的共同體仰賴文化秩序來維繫其運作，文化秩序的構成來自於二元對立的差異與區分，差異使得共同體能夠形成一個穩定的交換體系，例如，婚姻的交換、消費資訊的交換等等。然而，當共同體之內的區分變得模糊不清時，也就是處於「文化的無差異狀態」(the lack of cultural differentiation) 時 (Girard, 1986: 13)，則共同體的交換體系便開始動搖，成員彼此之間的人際聯繫會受到嚴重干擾，親屬關係和階級關係都將被混淆，例如，小孩離開父親、妻子背叛丈夫、臣民對抗君王等等。此時，共同體便陷入了危機狀態，因為無區分或無差異而造成成員相互的衝突與攻擊，形成循環性的暴力 (reciprocal violence)。傑哈德說：

文化的衰落和人群叛亂的普遍混亂，激發了人們的恐懼，這些都是共同體無差異的徵象，共同體失去了人際間在時空上的區分。由於所有人都在同一地方和同一時刻下，相同地失去了秩序。(Girard, 1986: 15-16)

這種循環性的暴力如果沒有被解決的話，將會危及整個共同體的存亡，使得共同體潰散或瓦解。

爲了防止內在分裂的擴大，共同體會將危機的根源歸諸於無辜的代理者（個人或弱勢團體），並認爲唯有徹底剔除掉此一代理者，才能重新奠立文化系統所需要的差異秩序。爲什麼代罪羊能夠擔任這個角色呢？因爲代罪羊被此一共同體視爲是系統外之無可界定的、可怕的、奇怪的異質性，他或他們的陌生雜質由外面闖入到共同體之中，並且污染了支配共同體之差異性的同一性。也就是說，這裡可以看到有兩種差異：「系統之內的差異」和「系統之外的差異」（Girard, 1986: 21）。共同體內部的差異是構成文化的基礎，所以這種內在差異事實上是具有差異的同一性，即差異穩固了系統的秩序。而代罪羊的差異卻是來自於共同體的外部，這樣的外在差異將會摧毀系統的同一性，讓系統失序且停止運作。傑哈德說：

存在於系統之外的差異令人感到恐怖，因為它揭露了系統的真相，
即系統的相對性、脆弱性、必死性。（Girard, 1986: 21）¹²

因此，代罪羊必須承擔無差異的混亂，他須要被犧牲。藉由代罪羊的中介，原先造成混亂的循環性暴力將重新轉化爲生成性暴力（generative violence）。生成性暴力指的是，集體迫害的行動能夠消弭危機，凝聚共同體的團結，重建共同體的新秩序，如祭司該亞法（Caiaphas）所言：

最好是這個人或那些人死去，使得共同體能夠存活下來而不死。
（Girard, 1986: 116）

一旦成功地排除了代罪羊，生成性的暴力便幫助共同體內的成員再次達成相互的和解與協調，並使得衝突的無差異狀態重新獲得再區分或再差異狀態。

12 傑哈德在這裡做了一個對比。他說，在當今多元文化論的主張當中，「我們經常聽到『差異』被迫害」這樣的陳述，從目前討論的脈絡來看，這句話是有些誤解的，這並不只是受害者的用語。（Girard, 1986: 22）相反地，是加害者認爲維繫其共同體之凝聚的差異被破壞了，是加害者認爲他們自身才是受害者，因此有充分的理由去對那個進行破壞的外來者施以暴力。

傑哈德透過神話的歷史，指出了共同體如何地需要暴力來重新建立社會系統的秩序，這能夠使我們對於難以理解的當代集體暴力行爲，產生一個合理的解釋，例如，納粹黨徒對於猶太人的大屠殺。不過，傑哈德比較關心的是，找出代罪羊的候選特徵，並說明他或他們是如何根據這些特徵而被選爲犧牲的受害者。然而，我們還要進一步對於這個共同體的暴力行爲提出更多的疑問：如果共同體能夠一起指認出某個代罪羊的話，那麼，是否在這個指認的同時，原本混亂的共同體便已然開始凝聚了？因此，我們可以假定，讓代罪羊死去的共同逾越（transgression）之行爲，其實是共同體凝聚的最高峰，而不是共同體凝聚的開端。若是如此的話，必須要追問的是：什麼因素使得共同體能夠開始凝聚起來，進而去執行將代罪羊指認出來並犧牲掉他的行動？

二、構成群體的心理機制：自我典範

弗洛伊德在《群體心理學與自我的分析》一書中，說明了將群體給組織起來的心理機制。

一般人會對「個體心理學」（individual psychology）和「社會或群體心理學」（social or group psychology）作出區分，認爲前者僅僅是探討個體內心中，滿足其本能衝動的途徑。但弗氏不同意，他認爲除了少數極端的案例之外，個體並不是孤立的：「個體的心理生活總是不可避免地關聯於其他人，把其他人當作模範、當作對象、當作協助者、或是當作敵手；因此，從一開始個體心理學這個術語就其廣義且完全合理的意思而言，同時也就是社會心理學。」（Freud, 1921: 69）並沒有兩種不同的心理學研究範疇，個體心理狀態必須涉及與他人之關係，總已然是群體的研究。

作了澄清之後，弗氏從勒邦（Gustave Le Bon）關於群眾心理的論題作爲討論的起點。勒邦解釋了爲何人們在群體當中，原先的性格會消失，並且出現新性格的原因。其中的一個原因是出於「感染性」（contagion），即群體成員之間的情感和行爲會蔓延與傳染開來；另一個重要的原因則是「可暗示性」（suggestibility），即成員服從於某個操控者的暗示，出現類似於催眠時受控制的著迷狀態。（Freud, 1921: 75）弗氏認爲，感染性可以用來說明在群

體中的個別成員彼此之間的相互影響，而可暗示性則必須考慮的是給予暗示的來源，但可惜的是，勒邦並沒有指出「在群體之中取代催眠師位置的那個人」(Freud, 1921: 76-77)。弗氏欲對此提出說明。

不僅是在臨時被組織起來烏合之眾那裡，甚至是在像教會或軍隊那樣的穩定的組織化群體當中，都會看到每個人受到群體的影響而產生了強烈的情感聯繫，我們可以從中辨認出兩種力比多紐帶 (libido ties) 的關係。一種是每個人與他們的領袖聯繫在一起，另一種則是每個人與其他成員聯繫在一起。(Freud, 1921: 95) 這兩種力比多紐帶是靠著「同化」(identification) 作用而被建立起來。

弗氏說：

我們能夠看到，同化就是一個人依照另一個被視為模特兒的人的樣子，來模塑他自身的自我。(Freud, 1921: 106)

當我強烈地且長期地依戀於某個對象時，我與他或她產生力比多的情感聯繫，但是在某個時刻會發生突然的轉變，我把自己當作那個對象的替身，將對象「內向投射」(introjection) 到我的自我當中 (Freud, 1921: 109)，我同化於此一對象並採取了他或她的特徵。這個被內向投射到自我之中部份，稱為「自我典範」(ego ideal) (Freud, 1921: 110)。如此一來，原本自我分成兩半，「自我典範」對自我進行著控制和監管，而自我則對「自我典範」抱持著謙卑與臣服。極端的情況下，自我會達到自我犧牲的地步，即讓「自我典範」完全支配了自我，或者說是把自我給吞噬掉。

這便構成了群體組織的力比多狀態，弗氏說：

原始的群體是由這樣的一些人所組成的，即他們把某個對象都同樣放置在他們的自我典範的位置上，結果他們的自我便能與其他人相互同化。(Freud, 1921: 116)

群體中每個成員對於領袖都具有特殊的情感，都讓自己同化於領袖，外在的

領袖被他們內向投射為他們自身的「自我典範」，支配著他們的情緒與行為，這是第一種力比多紐帶。此外，既然所有的成員都具有相同的「自我典範」，則他們彼此之間便能夠因為此一共同點而產生相互的同化，這是第二種力比多紐帶。第一種紐帶說明了一個居於上位者和所有下屬之間的關係，即群體成員被領袖給催眠或暗示的情況，這是構成群體心理的首要機制。第二種紐帶說明了下屬成員彼此間的關係，即同儕間的愛與感染，這必須要仰賴前一種關係才能成立。

弗氏在其他的文章中將這個「自我典範」定位為「超我」(superego)，強調它具有自我監視、良心和承載自我典範的功能：

超我是自我典範的承載體，自我僅可能地仿效它，並根據它來衡量自己，對它所提出的任何更高的完美性要求竭力予以滿足。(Freud, 1933: 64-65)

「自我典範」或「超我」的運作，可以解釋許多日常的狀況，例如，兒童同化於父母而為自身建立道德規範、學生對老師的崇拜或觀眾對偶像的崇拜、宗教狂熱的成員彼此之間的緊密相愛等等。也可以解釋複雜的宗教和倫理的社會組織，例如，家族長制 (patriarchalism)、圖騰制 (totemism)、兄弟式共同體等不同形式的轉化。呼應之前所說的，在個體與他人密不可分的關係下，無須區分個體心理學與群體心理學。

傑哈德在探究集體暴力時，乃是把焦點集中於在那邊的代罪羊身上。而弗洛伊德則說明了在這邊的共同體本身是如何被結合與聯繫起來：「超我」或「自我典範」的力比多原理，構成了群體的心理機制。不過，弗氏在這個脈絡中並沒討論到群體的暴力行為，這是否意味著群體之組織只要靠著「自我典範」的同化作用就足夠了？還是如傑哈德所說，集體必須仰賴暴力與攻擊的行為才能為共同體帶來更深的凝聚？關於這一點，拉岡和紀傑克 (Slavoj Žižek) 有更多的發揮。

三、邪淫的超我：公共法律的陰暗面

弗洛伊德不僅在討論群體的心理機制時，強調超我的重要性，並且在討論神經症的成因時也歸諸於它的影響力。舉憂鬱症的臨床徵狀為例，¹³ 在平常的情況下，患者對待自己的方式就如同平常人一般，並不過分嚴厲，一旦病情發作時，「他的超我會變得過度嚴厲，虐待可憐的自我，羞辱自我，並且惡劣地對待自我，以最可怕的懲罰來威脅自我，苛責自我以前所做過的一些輕率行為……。」(Freud, 1933: 60-61) 由此可見，憂鬱症患者並不是脫離了一般的社會規範，相反地，他們過度強化了社會規範。在他們那裡，「超我將最嚴格的道德標準施加在無助的自我身上，它通常代表道德性的要求，這使我們了解，我們的道德罪疚感正是自我和超我之間的張力表現。」(Freud, 1933: 61)

弗洛伊德把代表道德良心的超我描繪成如此，明顯地與康德的義務倫理學之主張相反。康德認為人類道德行為之根源在於實踐理性，能夠服從無條件的無上命令 (categorical imperative) 便是主體達成自律 (autonomy) 的行為。而弗氏卻說：「康德把人類的良心形容為遼闊的星空……但我想，良心和星空其實不能相提並論……。」¹⁴ (Freud, 1933: 60) 星空代表的是上帝的傑作，道德觀念卻是幼兒在成長過程中，由父母的管教和懲罰而逐漸培養出來的，幼兒據此接收了父母的權威並將其內化為他自身中的超我。因此，雖然弗氏也認為，「超我在一定程度上享有自律 (autonomy)」(Freud, 1933: 60-61)，但這樣的自律不再是如康德所主張的自我立法，即由理性的主體為自身制定法則供自身來遵循；反而，這樣的自律指的是自我監控，即超我對自我進行監視與威脅等作為。於是，超我與自我的關係成為：「在施虐狂之超我的影響之下，自我已經變成了受虐狂」(Freud, 1930: 136)。

跟隨著弗洛伊德的腳步，拉岡在《康德與薩德》(Kant with Sade) 一文

13 其特徵通常是：心情低落、沮喪、焦躁等，嚴重時達到悲觀、絕望、厭世的程度。

14 康德在《實踐理性批判》的著名結語：「仰瞻天上的炳朗日星，俯撫心中的道德法則；我們對此二者愈是靜省深思，愈是新增驚嘆與敬畏之感。」(傅偉勳，1984: 411)

中，藉由康德和薩德的纏捲和辯證，試圖要澄清超我在心理分析之倫理學當中所扮演的角色。¹⁵ 這裡不討論康德與薩德，而是關注超我的功能。對拉岡而言，遵循道德法則必須拋棄病理學的 (pathological) 個人私慾和喜好，因此是痛苦的決定，就如同超我要求自我必須接受良心的譴責那般。這項要求一旦被貫徹執行，達到極端嚴格的程度時，非病理學的 (non-pathological) 良心其實是「以某種混合的形式訴諸於病理學的私慾」，我們可以說，「這種氣息所洩露的正是喜劇型態的『超我』之功能」(Lacan, 2006: 648)。

一般人以為，超我對享樂予以壓抑，而被壓抑的享樂會產生各種變形以對抗超我。然而，這裡揭示了另一種壓抑形式，即壓抑和享樂並不是對立的，壓抑達到了某種程度，它本身就會變成一種享樂的源頭，如紀傑克所說，「懺悔活動自身被性欲化，給予它自身滿足」(Žižek, 1999: 253)。一個道德的嚴苛主義者，必然脫離了平衡式快樂原則，但是當他以施虐的方式鞭笞著自身，讓自身處於痛苦的受虐狀態時，他同時也秘密地從此一極度痛苦當中獲得絕爽。雖然拉岡繼承了弗洛伊德的「原初受虐性」之概念，但他並沒有停留於此，還更進一步作了精妙的發揮：將絕爽的功能以「薩德式幻象」(Sadecan fantasy) 而連繫於死亡驅力 (Lacan, 2006: 648)。

對拉岡而言，歷史經驗已為我們提供了此一現象最為恐怖至極的形式，就是由大屠殺所帶來的「納粹主義之劇碼」(drama of Nazism)。(Lacan, 1978: 275) 紀傑克跟著拉岡，大量討論了政治上之極權主義 (totalitarian) 主體的心理機制，試圖使心理分析之倫理學不受限於醫療論述而擴展至社會文化論述。我們可透過他的闡述來了解超我、「薩德式幻象」、死亡驅力等相關性。

在小標題名為「法則享受自身」(a law that enjoys itself) 的文章段落中，紀傑克談論到法則被分裂為兩個層面。一個是我們日常所遵循公共法律，它是被清楚地寫就下來的，作為社會規範昭告給大眾來遵守。但是這個明文

15 拉岡對於康德有兩重解讀，第一重解讀是把康德等同於薩德，即把良心等同於施虐狂，主體在道德外衣之下所抱持的是秘密的絕爽。第二重解讀則是認為康德之倫理學能夠解除薩德之困境，使主體拋棄絕爽而進入到自身的無意識分裂當中。(Lacan, 2006: 645-668)

規定的法律對於一個共同體來說總是不夠，因為它的效力僅僅是穩定社會秩序，並無法使共同體達成緊密的結合。鬆散的共同體如果要有效地凝聚起來，它所需要的是另一種法則，紀傑克稱之為「邪淫的『夜間』法則」(obscene 'nightly' law) (Žižek, 1995: 54)。相對於攤在陽光之下的日間法，夜間法是隱諱的且不成文的，「大家雖然不說出來，但是大家都知道」。

舉例來說，在軍隊當中，小團隊會動用私刑去處置他們的隊友。當某個能力較弱的成員無法達到團隊之紀律的要求時，整個團隊會集體對他施加懲罰的私刑，因為他不符合「共同體的精神」(Žižek, 1995: 55)。¹⁶ 這種動用私刑的行為實際上違反了公共的日間法，是一種「逾越的」行為。然而，正因為它是「逾越的」，所以它比日間法更具有強大的效力。紀傑克說：

使共同體能夠深深地「團結起來」的，並不只是同化於那個規定著共同體每日「正常」規律的公共法律，而是同化於公共法律之逾越、公共法律之懸置的特定形式（以心理分析的術語來說，就是伴隨著享受／絕爽的特定形式）。(Žižek, 1995: 55)

紀傑克將「自我典範」和「超我」作了不同面向的區分。倘若成員只是同化於代表公共法律的「自我典範」，這是不夠的，他們必須同化的是邪淫的「超我」。亦即，「自我典範」需要它自身的反面，需要違反法律、懸置法律的行為來支撐它，需要那個與它緊密相隨的陰暗面來作為它底層的基礎。唯有如此，這個隱諱的、秘密的命令才能幫助它達成使共同體凝聚的效果。納粹共同體所仰賴的正是「團結於罪疚感」(solidarity-in-guilt) (Žižek, 1995: 55)，即所有黨員都遵循著邪淫的超我所發布的命令，參與著共同的逾越行為，一起策動並執行屠殺猶太人的計畫。正如傑哈德先前所提示的，具有異質性的他人乃是共同體無法容忍的，因為他們將造成共同體的摧毀與瓦解，使共同體趨向死亡。一旦共同體能夠犧牲掉具有絕對異質性的他人，將死亡

16 紀傑克以電影《軍官與魔鬼》(A Few Good Men) 當中，海軍軍隊秘密的「紅色條例」(Code Red) 作為夜間法的例子，例子相當精采。

給排除出去，不僅能解除共同體的危機或恢復秩序，還能使共同體的力比多產生緊密的融合。¹⁷

現在，在邪淫的超我——極權主義主體¹⁸——面前所呈現的是他人死亡的景觀，於是，原本不可被表象的死亡一旦被表象出來，便已經完全失去了它原先所具有的異質性與破壞力，死亡已然被愛欲給馴服。然而，比起在那邊的「死亡之愛欲化」(eroticization of death)，更重要的是，在這邊的極權主義主體，他完全把無以名狀的、恐怖的、怪異的死亡從他自身當中給排除出去，他自身因此能夠達到「愛欲之極限化」(extremization of Eros)的狀態，即他的生命獲得極度的滿全與擴充（同時也是共同體完全的凝聚與融合）。這就是為何「凝視」死亡之景觀可以獲得亢奮的絕爽。

極權主義主體眼前的死亡之景觀，形成了「薩德式幻象」。幻象的功能不僅在上演薩德式虐待的殘酷劇碼，更重要的是充作一面屏幕保護著他。躲藏在屏幕的背後，他可以藉此和死亡保持一段距離，雖然他離開了快樂原則，朝向死亡且接近死亡，但是卻絕對不會碰觸到死亡。亦即，「薩德式幻象」使他免於和死亡相遭逢，他防堵了死亡的絕對異質性進入到他自身當中。對比於「快樂之經濟」，我們可以將極權主義主體的力比多經濟稱呼為「死亡之經濟」(economy of death)，由於死亡是被放置在前面作為景觀來構成主體的心理動能，所以也可以稱為「景觀之經濟」(economy of spectacular)。一旦揭示出上述種種是如何構成心理分析所要分解掉的紐結，則拉岡便能夠繼續談論「死亡」。

肆、「第二種死亡」與欲望

一、背叛欲望：去回答「你到底想怎麼樣？」

有一個有趣的寓言可以提供我們作分析的素材。教士魯丁在庭院前面丟

17 紀傑克在這裡所發揮的是「逾越之絕爽」(jouissance of transgression)的概念，此概念是拉岡《研討集七：心理分析之倫理學》當中的一篇文章之標題。

18 由於共同體的成員都已然將領袖的形象內化為他們自身的超我，所以在這裡筆者就以一位極權主義主體的心理機制作為代表，同時就相當於討論整個共同體的心理機制。

玉米。一名路人停下來看他，覺得非常困惑，便問他：「你為什麼要丟玉米呢？」教士答：「因為可以趕走老虎。」「可是，這裡又沒有那麼多老虎？」教士說：「很有效吧！」（菲立普，2000: 89-90）¹⁹ 教士利用丟玉米的方式來保護自己，告訴自己這樣做可以「驅逐」某個極為可怕的對象（object）：老虎，但實際上，他所做的事乃是「創造並確認」一個虛構的老虎之存在。同樣地，當主體與他人（other）相遭逢時，他害怕他人所帶來的陌生性與異質性（otherness），促使他必須要進行將他人驅逐或殺害的動作，因此，他爲此一行爲假設了一個很好的理由：他人是個具有攻擊性的可怕對象。不過，這個理由還不夠。如果是因爲害怕而去創造或虛構「幻象」，則他人之死亡只會爲主體帶來快樂與心安，而不是包含痛苦的絕爽，故主體還需要爲「幻象」建立更強而有力的理由。

在納粹所進行的大屠殺當中，到底是誰被犧牲？直覺上，我們理所當然地認定集中營的猶太人是被犧牲的受害者。然而，紀傑克的說法不同：

某些劊子手意識到他們正在做一些可怕、可恥、應該避人耳目的事，此意識也相應於這一層次：他們意識到自己正在做的事逾越了正當性之最低標準，這些行爲不僅在犯罪者之間建立起祕密的團結聯繫，並且提供了補充的邪淫絕爽——此一絕爽豈不是正好滿足了他們以爲國犧牲之藉口去做這些恐怖的事？（Žižek, 2001: 63）

我們可將這段話描寫爲極權主義主體的心態：「做這些可怕的事，凝視他人死亡之時，我必然將自身同化於他們（「原初受虐性」的反身性轉向），故我也是非常痛苦的，但是我能怎麼辦呢？別人都不願意做這些骯髒事，只好由我來做，我願意犧牲自己來承擔劊子手的罪名，因爲我是爲了共同體的團結而做，我是爲了國家而犧牲。」當凝視他人死亡的劊子手，宣稱是他自己才

19 這個寓言是當代心理分析師菲立普（Adam Phillips）在其著作《恐懼與專家》第三章提到的，藉此寓言來談論恐懼和防衛機制之間的關係。他認爲防衛機制不是用來讓我們「免於恐懼」，而是讓我們「留住恐懼」。

是犧牲者時，拉岡稱為「犧牲之魅惑」(the fascination of the sacrifice) (Lacan, 1978: 275)，意思是說，他被某個崇高的理由給引誘與迷惑，他拿它當成藉口，爲了它而願意犧牲一切，不僅犧牲他人，同時更是犧牲他自己。此時，「殘酷的罪行」和「崇高的藉口」乃是並置在一起的，痛苦和享受也無法區分。

拉岡說：「人的欲望是大它者之欲望」(man's desire is the desire of the Other)。(Lacan, 1977: 312; 1978: 235) 意思是說，我的欲望總是關聯於另一個人，這個人並不是隨便的某個他人 (other)，而是我所不能理解的「大它者」(Other)，我想知道它要什麼。因此，我會發出如下的問句：「你到底想怎麼樣？」(Lacan, 1977: 312) 但是，在前述的例子中，極權主義主體把「人的欲望是大它者的欲望」這個命題翻譯爲一種邪淫的版本，即他把「大它者」視爲某個發布命令的代理者 (像是共同體、國家、上帝、人性理想、歷史目的論等)，他的一切作爲都是爲了回應「大它者」的欲望。²⁰ 拉岡說：「這就是在薩德主義中成爲劊子手的那個人，在這個最爲極端的例子中，他的在場 (presence) 只不過是被縮減爲工具。」(Lacan, 2006: 652) 極權主義主體將自身縮減爲「大它者」的工具，試圖利用自己來滿足它，爲它帶來絕爽，於此同時，他背叛了他自身的欲望。

一旦能夠以「大它者」作爲藉口，則「主體將其自身設置爲由幻象所規定」(Lacan, 1978: 185)。這裡出現了一個反身性的轉向，「幻象」不再只是他人死亡之景觀，而是主體犧牲自己爲「大它者」去做殘酷之事。拉岡說：

我所稱呼的倒錯 (perversion) 之結構，嚴格地說，它是幻象的倒轉效果，在主體與主體性之分裂 (division of subjectivity) 相遭逢的時刻，他將自身規定爲對象。(Lacan, 1978: 185)

20 拉岡在稍早時期將「大它者」視爲支持語言結構的一個結構性的孔竅或匱乏 (lack) (Lacan, 1977: 316)，但是在倫理學議題之下，「大它者」的意涵就不僅只是關聯於象徵，而有了其他的轉變。

當主體以這樣的方式去欲求「大它者之欲望」時，他所從事的是「倒錯」的作為，²¹ 因為他執意要將「你到底想怎麼樣？」此一問句填入一個答案。他讓自己服務於此一答案，並且將自己規定為「大它者之欲望的對象」，執行大它者的命令。事實上，這仍然是主體所創造與建構出來的「幻象」。針對此，心理分析的解決方案在於拉岡上述的這句話：「主體與主體性之分裂相遭逢的時刻」，稍後我們會再加以說明。

二、穿越幻象

跟隨著拉岡的思想，紀傑克呼籲「穿越幻象」(going through the fantasy)。(Žižek, 1999: 281) 第一個問題，為什麼要「穿越幻象」？因為「幻象」為主體建置了一面保護的「柵欄」或屏幕，避免主體與某些東西相遭逢，拉岡說：

當人在知悉絕爽的時刻，在幻象被生產出來的位置上便發生了此一觀念：接近絕爽，幻象為我們表象 (represent) 了同樣的柵欄 (barrier)，柵欄使得每件事都被忘記。(Lacan, 1992: 298)

當「幻象」呈現出死亡之景觀時，便是主體「接近絕爽」的時刻，也是死亡被愛欲所利用的時刻：主體使其自身的愛欲獲得極限的擴張（因為死亡已然被馴服），處於生命驅力的充實與滿全狀態。雖然拉岡說，作為「柵欄」的幻象「使得每件事都被忘記」，但事實上，主體集中心力所做的只有一件最重要的事，就是把那令人難以設想的、不可捉摸的、詭異的「死亡驅力」給徹底忘記，完全排除出去並阻擋在他自身之外。

幻象的確超出了「快樂原則」，但究竟是否確實「超出」了呢？一方面，從「快樂原則」的角度來看，主體之幻象遠離了鬆弛的快樂或「快樂之經濟」，而達到痛苦中的快樂或「死亡之經濟」，因此我們可以說，「幻象超出了快樂原則」。另一方面，從「死亡驅力」的角度來看，主體創造幻象的動作僅僅是

21 施虐狂和受虐狂在心理分析徵狀的分類中，是被列為「倒錯者」(the pervert)。

以「逾越」的方式把死亡之景觀呈現出來，放在一段距離之外來凝視它，他並沒有讓死亡進入到他自身當中，因此（就弗洛伊德的「超出快樂原則」與死亡驅力的聯繫而言）我們可以說，「幻象並沒有超出快樂原則」。這種「超出又沒有超出」的情況，我們可稱為「快樂原則之逾越」(transgression of pleasure principle)，意思是說，「幻象」確實有其激進性，但是對拉岡而言還不夠激進。

第二個問題，主體「穿越幻象」之後會到哪裡去？這難道意味著幻象的背後還隱藏著什麼東西嗎？如果幻象的後面還隱藏著某個「失落的對象」是主體要去追尋的，那麼我們便將弗洛伊德的「無意識」縮減為一種最為保守的解釋。在此解釋下，「無意識」的領域僅僅是存放著主體被壓抑的記憶，其中隱藏著某個在原初時刻無法獲得的對象（母親或／和陽具），而心理分析所要做的便是把壓抑給解除，揭露並回復那個被壓抑的對象，分解主體所有的情結與徵狀。但如此一來，「無意識」便屈從於「意識」之下，心理分析的工作只不過是要強調「自我」的意識化功能，增強主體的自我支配之能力。我們知道，拉岡對於美國「自我心理學派」(ego psychology) 的抨擊一向是不遺餘力的，只要我們還承認弗洛伊德的「無意識」理論具有某種貢獻，則「無意識」便不是「失落之對象」的隱藏領域，同樣地，幻象的功能也不是要遮掩此一「失落之對象」。

紀傑克直截了當地說：

幻象的「後面」一無所有，幻象是一種建構，其功能是隱藏這個空白、這個「一無所有」(nothing)：隱藏在大它者中的匱乏。(Žižek, 1989: 133)

既然幻象是由主體所創造的，則幻象的背後什麼都沒有，只是一片空白而已，所謂的「失落之對象」打從一開始就不存在，它並不是那個支撐著主體一直要去追尋的東西。支撐著主體的純粹就只是「幻象本身」(fantasy as such)，以及由它所帶來的絕爽，如紀傑克所說：「看，我受苦，故我存在 (exist)，

我參與了存有的實證秩序 (positive order of being) (Žižek, 1999: 281)。²² 幻象早已不是關於客體 (失落之對象) 的問題，而是強調主體爲了其自身的存在，所進行的建構性作爲。因此，「穿越幻象」指的是，主體要從幻象之屏幕當中鑽透進去，瓦解幻象之屏幕，進而分解掉支撐著主體之存在的堅實核心 (hard core)：絕爽。

在穿越幻象之後，主體並不是到達幻象的那邊，反而，他是回到自身的這邊，那麼，主體這邊又將如何呢？當主體穿越幻象而發現到幻象後面一無所有之後，也就等於他所發現到的是他自身的「非存在」(nonexistence) 或是「存在之匱乏」(lack of being)。但是，爲什麼紀傑克說幻象的功能是要隱藏「在大它者之中的匱乏」呢？而不直接說是「在主體之中的匱乏」呢？

三、第二種死亡

「人的欲望是大它者的欲望」指定了主體的欲望必定關聯於「大它者」的欲望，但是「大它者」絕對不能被縮減爲具有某種神性或理念性的代理者。也就是說，當主體與「大它者」相遭逢時，他不能去假定「大它者」想要什麼，更不能依照此一假定去提供「大它者」獲得滿足。因爲「大它者之欲望」乃是個無法解答的「謎」，「謎」指定了「大它者的欲望之匱乏」(lack of desire) 是無法被主體所填補的。

一旦主體能夠接受「大它者之欲望是匱乏的」，則他自身的欲望同時也就被引發出來，而爲「主體欲望之匱乏」。這正是拉岡先前所說的「主體與主體性之分裂相遭逢的時刻」，主體此時已然被其欲望的激進離心性所影響，造成他自身主體性的分裂，亦即，他進入到其自身的第二個位置——無意識——當中，而成爲「無意識主體」(subject of unconscious)。拉岡說：

弗洛伊德的發現，展示出在人之中那個絕對無法被掩蓋起來的開裂 (gaping)，也就是激進的異質性 (radical heterology)。(Lacan, 1977: 172)

22 紀傑克的這句話似乎是在戲擬 (parody) 笛卡兒「我思故我在」的名句。

主體之無意識具有「激進的異質性」，它由「大它者」所引發，並在主體之中造成主體的分裂，讓主體不在他自身之中、出離於他自身。²³ 這便是拉岡弔詭的「外密性」(extimacy) 之概念：²⁴「在他的存在之核心當中具有某種奇怪的、陌生的形體」(Žižek, 1999: 280)。此一概念揭示了主體的核心不再是某種深層、實在、純粹的內在親密性，而是某種「私密的外在性」(intimate exteriority) (Lacan, 1992: 139)，亦即，此一核心乃是在主體之中卻又為主體所熟悉的絕對異質性 (Otherness)。

對拉岡而言，主體性之分裂指的就是「死亡」，這也正是他為何念茲在茲地提及「第二種死亡」(the second death) (Lacan, 1992: 248)。以極權主義主體為例，雖然他碰觸到死亡，以為他自己是在為國家犧牲，但實際上，他卻將死亡給愛欲化，設置為可凝視的死亡之景觀，因而徹底將死亡從他自身給排除了，同時也背叛了他的欲望。針對拉岡的提問：「你的行為一致於你的欲望嗎？」(Have you acted in conformity with your desire?) (Lacan, 1992: 311) 我們可以說，要使極權主義主體一致於其欲望的方式，便是把被馴服與被排除的死亡給重新引回來。借用傑哈德的「唯有一人死去」之說，這裡不再是指代罪羊的受害，而是指進行獻祭儀式的那個祭師（極權主義主體），他自身要接受死亡。一旦他能夠接受死亡，則共同體所同化的那個超我之力比多中心點就被分解了，整個逾越的暴力行為也就不會發生。²⁵

紀傑克說：「心理分析所要求的英雄行為並不是這樣的一種英雄身勢：假定他自身為犧牲者，接受犧牲的受害者之角色；相反的，心理分析所要求的是抵抗犧牲之誘惑的英雄行為，英雄要去面對犧牲之魅惑的形象所遮掩起來的東西。」(Žižek, 1992: 55) 這段話指出了與欲望相關聯的兩類行動：第一類是調節 (compromise) 或背叛欲望，第二類則是跟隨 (follow) 欲望。

23 在心理分析的醫療脈絡下，大它者和主體之關係，便是分析師和案主之關係。

24 拉岡將法文 *exterieur* (exterior) (外在) 的字首 *ex* 連接於 *intimité* (intimacy) (私密)，組合成 *extimité* 這個新詞，英譯者呈現為英文的 *extimacy* (外密性)。它在心理分析中主要是用來解釋無意識的構成：「無意識並不是純粹的內在心理系統，而是一個主體間的結構」，表示「主體的中心是在外部」。(Evans, 1996: 58)

25 接受第二種死亡，並不是說極權主義主體要背負罪疚感而畏罪自殺，出於罪疚感所從事的行為正好是背叛了欲望。

第一類行動是極權主義主體的作為，他把欲望解讀為「欲求絕爽」(will to jouissance)，雖然他碰觸到死亡，但是這個「第一種死亡」卻帶來了不朽的（同時也是恐怖的）生命，即他讓自己成為滿足大它者之意志的犧牲者，在絕爽之中追求國家精神或歷史目的論的實現。拉岡說：

欲望——主體分裂的忠實相隨者——無疑地願意稱它自身為「欲求絕爽」。但是此一名稱並不足以使得欲望成為訴諸於大它者的意志，不足以把意志引向遠離於情感 (pathos) 的極端；因為當它這麼做時，欲望被擊潰且註定要成為無能的。(Lacan, 1992: 652)²⁶

爲了不讓欲望「成為無能的」，主體需要第二類行動，針對那個被心理分析視為最難解的紐結，²⁷ 去分解它。主體首先要做到「抵抗犧牲之誘惑」，拒絕爲了任何理由去作犧牲，因爲「犧牲遮掩了大它者欲望的深淵 (abyss)，更精確地說，它遮掩了大它者的匱乏、非一致、『非存在』，使其在如此這般的欲望當中被蒸發」(Žižek, 1992: 56)。一旦主體不去填補與遮掩欲望之匱乏，而跟隨其自身的欲望（同時也是由大它者的欲望所引發）進入到深淵中，不去依附任何不朽的理念，這時，造成主體之分裂的「第二種死亡」便能夠發生。

伍、代結語

從弗洛伊德的「原初受虐性」到紀傑克的「穿越幻象」，我們可以看到「死亡」的論題在拉岡的手上有了不同的處理，但也同時帶來後續更多有待探究的問題。

最初，弗氏的「死亡驅力」被學者們限定在單純的攻擊本能上，認爲這

26 如弗洛伊德所說：「最狂熱的革命者所具有的激情決不亞於最有德行的信徒。」(Freud, 1930: 145) 這句話在拉岡的這個脈絡下，應理解爲：最有德性的信徒（不論他信仰什麼）正等於最狂熱的革命者。

27 從病理的觀點來看，它不但是個體神經症的緣由，更是群體殘忍犯行的肇因。

將為人類的戰爭行徑給出生物性的基礎作為辯護，以至於他們建議此一概念可以放心地丟棄到歷史的故紙堆裡，甚至倡言如弗氏這般的天才也會有倒繃孩兒的跛腳論述（舒爾茨夫婦，2004: 60）。然而，對拉岡而言，死亡驅力如果會產生困境，也決不在於它的生物性意涵，把死亡驅力等同於攻擊本能，只是讓弗氏被縮減為一位生物學主義者，並且削弱了所有心理分析之概念的貢獻。不論死亡驅力是否值得繼續保留，或是要被拋棄，都不會是在生物學意涵之下所作的裁決。

拉岡將死亡驅力發揮得最為淋漓盡致的地方，便是愛欲利用死亡來達成心理經濟的運作，即「原初受虐性」的反身性轉向，使得攻擊和性欲結合起來，產生受苦的絕爽。這種以死求生的意志，在其璀璨之處突顯了腐敗的核心，拉岡努力不懈地分析其問題癥結所在，欲從中將其分解。被愛欲化的死亡構成了「死亡之經濟」，展現為薩德式超我的心理運作，具體落實在歷史的極權主義主體的行動中。他使自身服務於大它者，將他人的死亡呈現為受虐幻象，他犧牲了自己能夠成為主體的機會，將死亡從自身當中排除，因而違背了拉岡所主張的：不要調節你的欲望。根據欲望倫理學，極權主義主體必須「穿越幻象」且不再遮掩大它者欲望之匱乏。他必須要把被排除出去的死亡給引回到自身當中，藉由「第二種死亡」讓自身進入到欲望之深淵，成為分裂的主體。如此一來，再也沒有一個犧牲自己的推動者能夠把自身排除在死亡之外，而是每一個人都能夠不逃避死亡，積極地使自身經歷徹頭徹尾的改變。

然而，當政治上的極權主義展現出現代主體性的癥結——將死亡排除——的時候，是否「將死亡引回來」是唯一的解決之道？有沒有可能就此落入另外的危機？這裡牽涉到的是：拉岡所解讀的「現代主體性之癥結」是否真的是癥結？針對這點，儂曦（Jean-Luc Nancy）和拉古拉巴（Philippe Lacoue-Labarthe）對於現代主體性之癥結有不同的解釋，這裡借用他們的兩本著作來討論。

如果說拉岡為了分解主體之同一性、取消其實體性中心，而主張用徹底的死亡來完成其倫理學的話，則很容易就落入一種系統性（systematicity）之論述中。系統性之論述指的是，系統不再以某個中心作為其支撐的基礎，

而是以無中心的方式，將一切都纏捲起來，由於再也沒有任何相對的東西在它之外，故它是以「無瑕疵或無殘餘的迴圈」(flawless or remainderless circle) 之方式，²⁸ 構成爲絕對的系統。絕對的系統藉由死亡而使得每一個作爲個體的小寫主體 (subject) 都被嵌合起來，由此而被生產爲大寫的「系統主體」(System-Subject)，²⁹ 主體因此而被揚昇至自我同一性之無限化和絕對化。如此一來，「系統主體」將比死亡驅力更加徹底，它能夠完成德國納粹黨尚未完成的歷史目的論之使命，只要希特勒也投身到死亡當中，便可以創造出絕對的「死亡之作品」(Work of Death)。對於儂曦和拉古拉巴而言，這才是現代主體性的癥結。

那麼，拉岡的「第二種死亡」豈不是正好相應於儂曦和拉古拉巴所說的「死亡之作品」的完成？亦即，前者的解決方案，正好是後者所指控的現代主體性之癥結。那麼，我們究竟要就此拋棄拉岡之論述，還是重新解讀拉岡的「第二種死亡」？

筆者建議採取後面的途徑，此一論題可以重新透過「悲劇」來處理。當拉岡論及《安蒂岡妮》(Antigone) 並談論「第二種死亡」時，³⁰ 我們不僅可以再次解釋伊底帕斯 (Oedipus) 在心理分析論述中的地位，並且可以藉由悲劇之美學形式，來澄清象徵的角色和真實的人物之間的層次區別，以及這兩個層次所牽涉到的死亡。簡言之，歷史事件不能和悲劇相提並論：歷史事件是以真實的人物作爲受難的英雄，他們尚未脫離感性 (sensibility)；而悲劇中的角色已然經歷過第一種感性的死亡，他們是以符號性或象徵化的美學形

28 儂曦和拉古拉巴在《文字之標題：閱讀拉岡》(The Title of Letter: a Reading of Lacan) 一書中，藉由拉岡的語言學部份來討論其論述的系統性。(Nancy and Lacoue-Labarthe, 1992: 108)

29 拉古拉巴和儂曦在《文學絕對》(The Literary Absolute) 裡並不是討論拉岡，而是藉由謝林 (F. W. J. v. Schelling) 來討論主體如何被生產爲大寫的作品 (Work) (Lacoue-Labarthe and Nancy, 1988: 27)，由於兩位作者同樣運用德國觀念論最早期的系統企劃來談論「系統」，因此筆者將這份文本和《文字之標題：閱讀拉岡》穿插起來閱讀。

30 《安蒂岡妮》是古希臘悲劇作家索福克里斯 (Sophocles) 三大悲劇之中的第三部，另外兩部是《伊底帕斯王》(Oedipus the King) 和《伊底帕斯在科倫納斯》(Oedipus at Colonus)。《安蒂岡妮》所說的是伊底帕斯的女兒安蒂岡妮爲了安葬她那犯了判國之罪的哥哥，與國君之間所發生的衝突。

式來展演第二種死亡。由此可見，本文透過宣洩所談論的悲劇，僅僅傳達了悲劇的「內容」(content) 意涵，尚未涉及到悲劇作為藝術作品的「形式」(form) 之構成，即尚未涉及拉岡從象徵域 (the Symbolic) 到真實域 (the Real) 的過渡，這中間的細緻分析，便有待下一篇論文來專題處理了。

參考資料

A. 中文部分

波特 (Porter, Roy)

2004 《瘋狂簡史》，巫毓荃 (譯)。台北：左岸文化。

陳中梅

1999 〈附錄〉，見亞里斯多德 (著)，陳中梅 (譯註)，《詩學》，頁 197-294。北京：商務印書館。

傅偉勳

1984 《西洋哲學史》。台北：三民書局。

舒爾茨夫婦 (Mr. and Mrs. D. Schultz)

2004 《人格理論》，車先蕙、李璦如、帥文慧、陳正文、張明玲 (譯)。台北：揚智文化事業。

菲立普 (Adam Phillips)

2000 《恐懼與專家》，王麗娟 (譯)。台北：究竟。

B. 英文部分

Aristotle

1961 *Aristotle's Poetics*. S. H. Butcher (trans.). New York: Hill and Wang.

Evans, Dylan

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

Freud, Sigmund

1895 *Studies on Hysteria, SE II*. London: Hogarth Press.

1900 *The Interpretation of Dream, SE V*. London: Hogarth Press.

1906 "Psychopathic Characters on the Stage," *SE VII*. London: Hogarth Press.

1915 "Instincts and Their Vicissitudes," *SE XIV*. London: Hogarth Press.

1919 "'A Child is Being Beaten': A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions," *SE XVII*. London: Hogarth Press.

1920 *Beyond the Pleasure Principle, SE XVIII*. London: Hogarth Press.

1921 *Group Psychology and the Analysis of the Ego, SE XVIII*. London: Hogarth Press.

- 1924 "The Economic Problem of Masochism," *SE XIX*. London: Hogarth Press.
- 1926 *The Question of Lay Analysis, SE XX*. London: Hogarth Press.
- 1930 *Civilization and Its Discontent, SE XXI*. London: Hogarth Press.
- 1933 *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis, SE XXII*. London: Hogarth Press.
- Girard, René
- 1986 *The Scapegoat*. Yvonne Freccero (trans.). Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- 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.
- 1992 *The Seminar of Jacques Lacan Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Jacques-Alain Miller (ed.), Dennis Porter (trans.). New York: Norton.
- 2006 *Écrits: The First Complete Edition in English*. Bruce Fink (trans.). New York: Norton.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Nancy, Jean-Luc
- 1988 *The Literary Absolute*. Philip Barnard and Cheryl Lester (trans.). New York: State University of New York Press.
- Laplanche, Jean
- 1976 *Life and Death in Psychoanalysis*. Jeffrey Mehlman (trans.). Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Nancy, Jean-Luc and Lacoue-Labarthe, Philippe
- 1992 *The Title of Letter: A Reading of Lacan*. Francois Raffoul and David Pettigrew (trans.). New York: State University of New York Press.
- Žižek, Slavoj
- 1989 *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.
- 1992 *Enjoy Your Symptom!* New York: Routledge.
- 1995 *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London, New York: Verso.
- 1999 *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London, New York: Verso.
- 2001 *Did Somebody Say Totalitarianism?* London, New York: Verso.

Lacan's Ethics of Desire: From Freud's "Primary Masochism" to Žižek's "Going through the Fantasy"

Hsing-yi Chiang

Assistant Professor

Department of Counseling Psychology

Toko University

Chien-kuo Wei

Doctoral Student

Institute of Philosophy

National Chengchi University

ABSTRACT

This essay focuses on Lacan's ethics of desire and retraces it as follows: beneath the pleasure, how the *jouissance* comes close to the desire and paradoxically betrays desire at the same time. Firstly, claiming "relief is pleasure", the pleasure principle tries to keep the excitation of the stimulus as low as possible. But this economy of pleasure fails to account for "pain is pleasure", the masochistic tendency that seeks the heightening of the excitation of the stimulus. Secondly, "primal masochism" transgresses the pleasure principle. The function of this transgression not only unleashes aggression outward, but it also turns the latter's hetero-aggression back reflexively upon the masochist himself. This hetero-auto-aggression causes the emergence of sexuality as *jouissance*. Thus *jouissance* indicates mutual transformation: on the one hand, death is eroticized; on the other, eros is brought to the extreme and maximized. Filled with the extreme eros, the masochist freezes before the otherwise unbearable spectacle of cruelty and enjoys the prohibited *jouissance*. This obscene operation of superego transgresses the pleasure principle but it really misses the desire out beyond the

pleasure principle. Thirdly, when the subject represents the masochistic fantasy and poses death before him, he in fact excludes death from himself. He has to break the economy of death and “go through the fantasy”. The subject cannot avoid the Other’s desire by filling in the lack of the Other. This nonavoiding confrontation with the radical otherness of the Other causes anxiety within the subject and transposes him into his second position: the heterogeneous locus of the unconscious.

Key Words: Jacques Lacan, ethics of desire, primary masochism, fantasy, death drive