

# 穿越社會幻象： 紀傑克對「超我」的顛覆及其教育意蘊<sup>(1)</sup>

蔣興儀

清華大學清華學院

正文分成四大段。第一，統治權不僅壓抑個體，又以昇華來補償個體，藉此穩固其支配地位，故要解除壓抑就先要解除昇華。第二，解除昇華之後，祛昇華卻使得超我和本我結合起來，而產生了極權主義主體，他以超我命令建構了社會幻象。崇高的社會幻象支撐著極權主義主體的殘酷實踐：在他人的否定和死亡當中，朝向人性理想而邁進。極權主義主體把他的內在分裂投射到他人身上，成為死亡景觀之幻象，藉此保護他自身免於存在之匱乏。第三，紀傑克強調，為了要穿越社會幻象，主體必須承受他那不可避免的匱乏，接受他的內在分裂。第四，教育學的陶養之概念強調否定性的重要：為了達成人性的絕對理想，人必須承受由死亡所帶來的無限化。然而，由否定所帶來的革命性摧毀，卻將錯誤地衍生出殘酷的薩德式教師。為了避免此一災難，我們需要由「主體之分裂」所帶來的激進離心性，作為當代教育的倫理學根據。

**關鍵詞：**紀傑克、超我、社會幻象、主體之分裂、教育倫理學

關於人類的道德心理機制，弗洛伊德（Sigmund Freud）使用「嚴厲的超我」（harsh superego）一詞（Freud, 1930, p.123），指出道德規範具有壓制和強迫之特徵。此一論點，被拉岡（Jacques Lacan）和紀傑克（Slavoj Žižek）更進一步加以發揮。透過對當代社會發展的觀察，他們認為「超我」不僅僅只是嚴厲的，拉岡說它具有「邪淫和兇殘的形象」（obscene and ferocious figure）（Lacan, 1992, p.7），紀傑克則說它是「邪淫的『夜間』法則」（obscene 'nightly' Law）（Žižek, 1995, p.54），因為它將死亡驅力向外釋放而造成對他人殘酷。

道德感和良心難道不是維繫社會秩序、帶來社會幸福的心理機制嗎？為何會被這三位思想家描繪成如此？到底它出了什麼差錯？紀傑克曾藉由電影《軍

官與魔鬼》(A Few Good Men) 來說明道德法則的雙面性，我們在此借用同一部電影，作為本文問題的出發點。

由影星湯姆克魯斯 (Tom Cruise) 所主演的這部電影，敘述軍隊中發生了謀殺事件，二等兵申威廉被他的兩位隊友同儕攻擊致死。針對此一謀殺案，檢察官和律師分別代表兩種不同觀點。檢察官主張，有罪的人應該是殺死申威廉的兩位隊友。申威廉無法適應該單位的嚴苛訓練，他不斷寫信向其他高層長官投訴，申請要求調職，這個動作引起隊友的強烈不滿，認為他越級投訴並出賣隊友，故兩位隊友在某個深夜裡猛烈攻擊他，直到他斷氣為止。

而律師的觀點不同，他認為有罪的人應該是該單位的直屬上校謝彌敦。這兩位士兵隊友並不是憑著他們的個人好惡而殺了申威廉，而是遵循謝彌敦上校的命令，是上校命令他們要「好好訓練」申威廉。這樣的命令當然不是可以開誠佈公的命令，而是屬於私底下的不成文命令，叫做「紅牌規條」(Code Red)。在軍隊當中，此一秘密的命令是大家都知道並且嚴格遵守的，但卻是以一種心照不宣的方式來遵守：「大家都知道，但是卻都不說出來」。正由於「紅牌規條」的此一特性，故很難將上校定罪。不過，最後律師技巧性地讓謝彌敦上校自己親口承認是他下令的。

本文在這裡引用這部電影的重點，並非要討論法律或軍隊，而是要討論謝彌敦上校的道德觀點。他其實可以同意申威廉的調職，但是他卻堅定地拒絕了，他的理由是：「我們有責任訓練申威廉，我們有責任訓練軍人，因為軍人必須要專業地保衛國家。申威廉不會被調職，我們要訓練這年輕人。」以及：「這是人命關天的事，倘若我們把尚未達到水準的軍人調離，那他未來是有可能危害到同胞生命的。」我們可以看到，上校的堅持是基於：(1) 爲了申威廉好；(2) 爲了全體同胞好，因此，必須嚴格地執行教育和訓練。

出於道德性的理由，而執行嚴苛的教育和訓練，這樣的身勢不正好是前述的思想家們所描繪的「超我」嗎？在弗洛伊德那裡，嚴厲的「超我」爲了讓個體建立規範，而不斷地監視並督促自我 (ego)，對自我施加攻擊和懲罰，這只是停留於個體的層面。到了拉岡和紀傑克手裡，「超我」更危險的地方在於，它儼然已經發展爲群體的心理機制。也就是說，甲群體可以對乙群體發布「超我」的道德命令，進而恣意妄爲地將攻擊和懲罰施加在乙群體身上。甲群體所持的

理由是：「爲了要使大家過得更好，所以我們必須這麼做！」由這樣的「超我」所構成的行爲和理由，紀傑克稱爲「社會幻象」(social fantasy) (Žižek, 1989, p.124)，它帶給我們社會的乃是恐怖和殘酷。

紀傑克承繼了拉岡和弗洛伊德<sup>(2)</sup>，發展出當代心理分析的社會文化觀點。本文將依據此一路線，闡述紀傑克的「社會幻象」。探討：(1) 它是在怎樣的背景下發展出來的。(2) 它如何受到支持，又帶來何種危機。(3) 心理分析如何解決此一困境。(4) 對於教育哲學有何啓發。

## 昇華及其不滿

### 昇華可以解決壓抑嗎？

雅可比 (Russell Jacoby) (1977) 在《社會失憶症》(Social Amnesia) 一書當中，討論到弗洛伊德的心理分析理論如何被他的後繼者給扭曲，這些後繼者就是所謂的「新弗洛伊德學派」(neo-Freudian)<sup>(3)</sup>

弗洛伊德 (1930) 在《文明及其不滿》(Civilization and Its Discontent) 當中，闡述了現代社會的文明神經症之產生緣由：文明社會對個體的壓抑 (repression)，造成個體的挫折與不滿。當文明社會的組織功能越發達，科技越進步時，生活在社會當中的個體也就越不快樂。因爲在享受文明之便利與保護的同時，個體也要付出極大的代價，接受伴隨著文明之規章制度而來的約束。文明社會建立了各種規範，雖說是爲了維護社會秩序，但最終是要求我們犧牲掉個人的性欲衝動<sup>(4)</sup>。簡言之，弗洛伊德指出了個體與社會之間的矛盾和衝突：在文明社會中，個體是不快樂且受到壓抑的。

然而，弗洛伊德的理論到了「新弗洛伊德學派」手中就變了樣，他們打著弗洛伊德的名號，但是卻完全反其道而行。他們輕易地忽略了社會的壓抑特徵，只專注於「昇華」(sublimation) 的作用。雅可比毫不留情地抨擊「新弗洛伊德學派」，說他們抹煞了弗洛伊德之貢獻，而稱他們爲「修正主義者」(revisionism)。

例如，阿德勒 (Alfred Adler) 將心理分析的任務與方向設定爲「增強自我」和「適應社會」，主張心理健康的個體必須要能夠發展出強烈的社會興趣。神經

症患者並不是因為受到了社會的壓抑而產生心理疾病，相反地，他們是因為無法融入社會，才會產生適應不良的心理徵狀。因此，心理治療和教育的目標是一致的：促使個體接納社會規範，適應人群，回歸到社會的安全懷抱之中，個體只有在社會當中才能成為他自己。

針對這樣的論點，雅可比批評說，阿德勒學派美其名為「個體心理學」(individual psychology)，其實並不關心個體，反而是一心一意關注於社會：

弗洛伊德的基本對立觀念被消除了，在個體和壓抑的社會之間、在快樂和現實之間的對立都不見了。反而，個體天生就是自卑與不穩定的，而社會實際上是他的最好朋友。……以「個體心理學」為名稱的阿德勒學派，卻是站在社會那邊來對抗個體。某位阿德勒學派的人指控弗洛伊德，說他推動了「社會壓抑」(Society the Oppressor)之觀念；對此人而言，有問題的地方不是神經症患者對社會產生「敵對性挫折」，而是神經症患者「無法適應社會」。(Jacoby, 1977, p.23)

雅可比強力地指責像阿德勒這類的「修正主義者」，說他們患了「社會失憶症」，把弗洛伊德對於社會的批判性力量完全抹滅，使得個體和社會之間的矛盾與張力消失殆盡，只剩下個體要適應於社會的呼籲。

綜上所述，原本弗洛伊德認為社會壓抑乃是心理疾病的成因，個體的挫折來自於高壓的社會控制。但後來的「修正主義者」卻主張，心理疾病要獲得治癒，唯一的方法便是與社會產生積極的結合與聯繫。他們試圖將個體之中那些四溢橫流的驅力，重新整合為回歸社會的動力，原本屬於低層次的性欲驅力，將被引導朝向更為高層次的方向發展，昇華並轉化為文化的創造性力量。因此，可以整理出「修正主義者」的兩個作法：(1) 把「社會」這個最初的病因轉化為最後的治療目標；(2) 將「昇華」提升到優先的地位，作為「壓抑」的取代或解決。

這樣的作法會是成功的嗎？用「昇華」來取代「壓抑」，就此便可以建立起和諧的社會，解決個體自身的衝突或人際之間的衝突嗎？

## 昇華支撐並協助了壓抑

弗洛伊德在解釋文明的發展過程時，提到了「昇華」的作用：「要誘使其他本能改變它們獲得滿足的條件，引導它們進入另外的途徑，在大部分的情況下，這個過程符合於我們所熟知的（本能目的的）昇華是一致的，但有時又會從這裡分化出來。」（Freud, 1930, p.97）

「昇華」指的是心理能量的「祛性欲化」（desexualization）（Žižek, 1992, p.83），即其方向被移轉、被改變的過程。心理能量原本要從某個性欲對象那裡獲得滿足，但不被社會規範所許可，故心理能量被壓抑下來，找尋另外的途徑，移轉成爲社會所讚許的方式，設法從非性欲對象那裡獲得補償性滿足。例如，當我想立即與某個女人發生性關係時，道德規範使我克制住我的衝動，轉而去創作詞藻優美的情詩。也就是說，原始的性欲衝動被壓抑下來之後，要引導它移轉爲文明社會價值所讚許的形式，使其呈現爲人類文化的有教養表現，像是藝術、科學、宗教等。由於這樣的移轉對於社會高層次文化有提升性的貢獻，故整個過程被稱爲「昇華」。

表面上看起來，昇華似乎是正向、積極、健康的。然而，弗洛伊德從來沒有對昇華抱持樂觀的態度，他並不認爲昇華是受壓抑之個體的解決方案，而說它是一種防衛機制（defense mechanism）：當個體受到壓抑時，他的挫折與不滿使他採取自我保護的手段，用各種掩飾、移轉、替代等方式讓自己獲得暫時性滿足。昇華無法解決個體的痛苦，因爲它不能真正地、一勞永逸地消除我們被壓抑的不滿。弗洛伊德舉藝術爲例：

藝術只是作為誘惑著我們的溫和麻醉劑，它帶給我們的只不過就是讓我們從生活需求之壓力當中短暫地撤退，但是它並沒有強大到足以使我們忘記真正的悲苦。（Freud, 1930, p.81）

昇華的功能在於**補償**，使個體獲得**暫時的替代性滿足**。這種間歇與短暫的麻醉效果，不但無法解決我們深層的不快樂和不滿足，反而讓我們沉迷於這種表面的少量滿足，而心甘情願地去承受長期的大量壓抑。

如此一來，昇華既是社會壓抑之後的附加產物，也是支持社會壓抑繼續存

在的心理機制。一開始，昇華乃是由於個體受到社會壓抑而產生的不滿，故而施加引導的力量使其移轉；然而，它最後的目標仍是社會所許可的範圍，這並沒有擺脫原先的社會壓抑，個體依然是承認並臣服於社會規範，甚至是更好地強化了社會規範。紀傑克指出，昇華之概念本身就存在著理論上的矛盾：「無法從理論上區分驅力的壓抑及其昇華」（Žižek, 1995, p.12），即昇華仍然具有壓抑的性質，屬於壓抑那一邊。換言之，「昇華」不僅無法讓我們逃離壓抑，「昇華」反而有效地協助了壓抑，讓壓抑變成是可以接受或可以容忍的。

由此可見，「修正主義者」主張用昇華來取代壓抑，並沒有消除或減輕壓抑，反而是擴增了壓抑的新型態。他們的主張變成了一套馴服與規訓個體的論述，表面上主張個體和社會之間可以達成調和，實際上卻是以社會文化發展為名目而把個體給刪掉了。所謂「強自我」的呼籲，強調個體必需要昇華，建立一個能夠順從社會規範、甚至創造更大社會價值的自我，這並不是站在個體這邊，而是站在社會那邊，強化了社會控制的合理性。

綜上所述，要解決社會壓抑為個體所帶來的痛苦，首先必須要反對「修正主義者」這種軟弱的論述，反對用暫時的替代性滿足來安撫個體，並且要進一步解除補償的昇華機制。既然昇華和壓抑是攜手合作的，則解除了昇華的同時也就等於解除了壓抑。

## 解除昇華：從被壓抑的個體到革命的主體

李歐塔（Jean-François Lyotard）以藝術為例，說明了藝術不該被侷限於昇華之功能，而應該要批判並解除昇華，進而在社會當中發揮激進的革命力量。（Lyotard, 1989）

藝術作品作為昇華的表現，它有兩個特徵。第一，藝術是失落對象的替代品。原本，我們的無意識驅力尋求的是一個性欲對象的滿足（在心理分析的脈絡下，這指的是母親），但是由於社會規範的禁止，我們始終無法獲得這個性欲對象，它永遠地失落了。於是，我們轉而尋求藝術作為代替品，把我們的無意識驅力轉移到其中，由藝術來替代我們無意識欲望所要追尋的「失落對象」（missing object）<sup>(5)</sup>，藉此獲得補償性滿足。第二，藝術所呈現出來的通常是被

限制的形象 (figure)，例如，在舞台的邊界之範圍來表演戲劇、在繪畫的邊框之範圍來展示畫作內容。因此，無意識驅力雖然從社會規範的壓抑之下，被轉移到藝術當中，但仍然是被侷限的。

對李歐塔而言，藝術既是替代的，又是受到侷限的，這種藝術只具有「催眠的功能」(Lyotard, 1989, p.158)。舉戲劇為例，當我們離開白天千篇一律、單調乏味、令人不滿的工作現實，進入到晚間的戲院去觀賞戲劇時，我們乃是進入一個「非現實的空間」(disreal space) (Lyotard, p.156)。在這個空間中，我們可以想像自己身歷其境，化身為當中的主角，跟著劇情起伏而大哭大笑。經歷過一番情感宣洩之後，我們獲得了滿足，走出戲院之後，我們便願意再度回到原先的乏味現實中。李歐塔的說法正如同弗洛伊德所說的「溫和麻醉劑」，戲劇之替代作用只能讓我們暫時地逃離不快樂的現實生活，從「幻覺的滿足」(hallucinatory fulfillment) 當中獲得安慰 (Lyotard, p.59)。結果是，我們將會不斷地重複這種走出戲院、又進入戲院的過程，用幻覺來調適我們對現實的不滿。

昇華的藝術乃是軟弱無力的，作為社會文化的一環，它在社會中扮演著消極的角色，穩定了個體原本的狂暴衝動，也使得社會停留於現有的既定制度中，僵化且沒有活力。李歐塔主張，此一情況必須要被突破，藝術應該具有更為激進的「革命之功能」(Lyotard, 1984, p.72)。它不僅要使個體停止依賴幻覺的安撫與滿足；並且還要揭穿社會壓抑的真面目，引發個體對社會的顛覆<sup>(6)</sup>。也就是說，個體內在被壓抑的無意識驅力必須要完全地、毫無保留地從內在釋放到外在世界去，藉此帶來個體自身和外在世界的徹底改變。原先被壓抑的個體，現在要成為**反叛或革命的主體**。

藝術不應該是失落對象的替代品，既然對象永遠地失落了，就不會再有替代的可能性。無意識驅力不該受到任何有限形象的束縛，它要完全地釋放到作品的形式上，藉由「在欲望中的死亡驅力之呈現」(Lyotard, 1984, p.60)，使得作品展現為無意識的「形式之遊戲」(play of forms) (Lyotard, p.75)。於是，藝術的形式不再是保持封閉界限的有意義之整體，而是「透過無意識衝力而形成不可見的形象基質 (figure-matrices)」(Jay, 1993, pp.572-573)，無意識驅力直接地轉化 (trans-form) 為形式本身，讓藝術形式呈現為不和諧、流動、破碎、變

異等情狀，呈現為「祛形象的形象」(disfigured figures) (Lyotard, p.60)。

此時，不論是創作或觀賞藝術，藉由這種無形式 (formless) 之作品，我們感受到的不再是和諧、平穩或寧靜的情緒，而是一種劇烈的快感或激情，心理能量擺脫了壓抑與安撫，被增強到極大化的程度。例如，觀賞包雪 (Hieronymus Bosch) 的繪畫時，那些破碎且殘缺不全的肢體、滿天飛舞的人體器官、變化成魔鬼的口腔和生殖器形象等，讓我們產生一種被撕裂的痛苦，但同時又感到極度興奮，兩者交織為**既痛苦又快樂的矛盾情感**。於是，從被壓抑的個體轉變成革命的主體，激昂的能量和張力使我們「達到一種狂野狀態 (wild state)，我們能夠成為我們自身，成為非疏離的和無分解的主體」(Lacoue-Labarthe, 1993, p.101)。

這種「主體的狂野狀態」能夠產生對舊有社會的革命效果，被釋放出來的強烈驅力將會干擾各種現實社會中的規定、制度、體系等既定的形式，造成其破壞與變異。解除昇華機制，便是要「逾越所有已經被建立的文明之形式」(Jacoby, 1977, p.35)，主體不再去適應既定的規範與制度，他要成為現有秩序的反叛者或革命者。主體心理結構的改變必然連帶地造成社會整體的變動。李歐塔認為，當藝術不再服務於「政治的功能」時，它便能直接地等同於政治、等同於革命，造成「社會關係之現實的轉化」(Lyotard, 1984, pp.77-78)。藝術的革命功能必然擴及所有的社會文化之形式，包括官僚體系、政黨結構、文化習俗、歷史運動等等，否定與顛覆的效果將進一步延燒開來。

然而，我們必須要追問：從「被壓抑的個體」到「革命的主體」，釋放到外部的驅力對於現有的社會將造成怎樣的情況呢？是讓社會從文明退回到原始的野蠻狀態嗎？是帶來比當前的文明還要更為進步的新秩序？或是把社會帶往更大的災難與危機？

## 超我與社會幻象

### 超我和本我的結合

馬庫色 (Herbert Marcuse) 提出「壓抑的祛昇華」<sup>(7)</sup> (repressive



desublimation)，討論現代技術文明的社會中，由昇華發展到「祛昇華」產生了怎樣的結果。他區分了傳統社會的「雙向度文化」(two-dimension culture)，和現代工業社會的「單向度文明」(one-dimension civilization)，並闡述從前者到後者的社會心理之轉變過程。(Marcuse, 1964, p.63)

傳統社會的「雙向度文化」指的是「現實生活」和「高級文化」共存的社會。生活在現實中的個體受到經濟剝削與道德壓抑，他們每天辛苦工作且循規蹈矩，遵循著現實原則，不斷地延遲快樂的獲得。不過，他們卻因為有高級文化的支撐而能夠忍受現實，個體從高級文化那裡獲得替代性滿足，暫時舒緩了他們的痛苦。也就是說，「雙向度文化」利用昇華來作為社會的組織性原則，以高級文化來安撫個體，使社會現狀保持穩定。主要關鍵在於：遵循現實原則的「自我」，它扮演著中介的調節角色，居中調節了「超我」和「本我」(id)之間的衝突。自我為了超我而「壓制並安撫」本我，這也就等於，意識為了道德規範而「壓制並安撫」無意識的性欲和攻擊，藉此來穩定雙向度社會的異化(alienation)狀態。

針對傳統社會所產生的異化之問題，現代工業社會試圖朝向「單向度文明」來解決。也就是說，昇華機制要被解除，社會不再有平庸和高級之區分，不再有上下階級之區分，不再有任何異化的隔閡。這必然要發展出「祛昇華」，使得社會能夠被融合，成為無疏離的單一整體，保持無階級的單一向度，此即為「單向度文明」。照這樣看來，「祛昇華」似乎是激進且具有革命性質的，能夠解決傳統社會的異化之困境，進而使社會達到前所未有的狀態：全體一致的融合。事實上不然。對馬庫色而言，「祛昇華」在當代文明進程的發展下，卻是「同時釋放了被壓抑的性欲和攻擊」(Marcuse, 1964, p.78)，導致「極權主義」(totalitarianism)的出現。

紀傑克重讀了馬庫色的「壓抑的祛昇華」，並作了補充和修正。他說這是當代社會最為弔詭的情況：

「壓抑的祛昇華」成功地擺脫掉自我這個自主的、中介的「綜合」代理者：透過這樣的「祛昇華」，自我喪失其自主性，並且朝向無意識回退。然而，承擔了所有本我之特徵的這種「壓抑」、衝動、盲目、「自動」的行為，遠遠無法將我們從現存社會秩序的壓力當中

給解放出來，反而完美地符合了超我的要求，並且服務於社會秩序。結果，社會「壓抑」的力量便直接地施加控制於所有的驅力。(Žižek, 1995, p.16)

.....以損失自我為代價，讓本我和超我之間產生「短路」(short circuit)，而帶來了無意識直接地「社會化」(socialization)。(Žižek, 1995, p.18)。

爲了使社會達到全體一致的融合，「祛昇華」的首要任務就是要解除掉具有調節功能的自我，讓自我隱退，即紀傑克所說的「損失自我」。一旦自我這個中介的調節機制不存在了，原本衝突不休的超我和本我將會如何呢？產生更劇烈的衝突嗎？如果超我和本我之間產生更劇烈的衝突，則個體會演變成嚴重的精神病患，社會將陷入瘋狂，退回到原始的蠻荒狀態，四分五裂且分崩離析，那也就無法構成所謂的「社會」，更不會有「全體一致的融合」或「單向度文化」發生。

在文明社會的發展進程下，倒退回原始人的情況已經不可能再發生了。因此，當自我喪失或隱退之後，超我和本我之間並不是對立與衝突的，反而，兩者攜手合作，緊密地結合了起來，即紀傑克所說的「本我和超我之間產生短路」。如此一來，本我所挾帶的無意識驅力，完全被釋放出來，造成對現實的瓦解與破壞<sup>(8)</sup>。但這種破壞並不是隨意且盲目的，而是伴隨著超我的命令，此一命令可以將社會重新給融合起來，這就是「無意識直接地社會化」。

紀傑克說：

達成「壓抑的祛昇華」、達成「以自我為代價，本我和超我倒錯地和解一致」的關鍵在於：「壓抑的祛昇華」這樣的一種途徑——法蘭克福學派之視域中的唯一出路——說明了在極權主義那裡，社會法則採取了超我命令之特徵。(Žižek, 1995, p.20)

這已然把馬庫色的概念作了更精確的解釋：「祛昇華」的關鍵在於超我期望新型態社會的出現。但是，爲何超我的命令可以促進全體一致的融合、產生新型態社會呢？

舉當代的法西斯群眾（fascist collectivity）的集體特性作為例子。法西斯群眾所展現的狂暴集體作為，彷彿是受到了催眠一般，沒有清醒的自我，但是，這並不僅僅是單純的混亂、狂熱、歇斯底里的表現，它不只是本我的恣意妄為。反而，它是由超我來支配各種驅力，是一種「人為的構成物、一種『經過管理』和有引導程序所造成的結果」（Žižek, 1995, p.18）。所謂的「管理和引導」指的是法西斯群眾在超我的命令下，所有成員有組織和有計畫地共同進行犯罪的行為。從事逾越（transgression）之行為可以讓他們緊密地結合在一起，因為他們把內在於群體之中的死亡驅力，釋放到外部去。當死亡驅力施加於現實當中，造成他人的流血和死亡時，超我便成功地將所有的成員給融合起來，大家手牽手一起凝視著眼前的死亡景觀，全體的狂熱激情沸騰到了頂點：「看哪，全新的社會即將誕生！」

解除昇華之後，**祛昇華不是盲目地反抗舊社會，而是要藉由否定促使理想的新社會誕生**。這就是紀傑克為何會跟隨拉岡，強調在當代社會的實踐中，超我已成為「邪淫的超我」，並且衍生出政治上的「極權主義主體」（totalitarian subject）。為了增強共同體的緊密融合，增強集體之愛欲（Eros），超我所發布的命令是「去享受！」（To enjoy!）（Žižek, 1999b, p.367）。享受什麼呢？怎樣才能獲得享受之激情呢？透過觀看死亡和摧毀的景觀，極權主義主體獲得最為強烈的激情，在觀看的同時，他們心裡想著：「為了大家好，殘酷是值得且必要的」。

綜上所述，從昇華到「祛昇華」，人類從被壓抑的個體轉變成爲「革命的主體」，然而，此一「革命的主體」不是狂放的原始人，而是更爲可怕的「極權主義主體」。要強調的是，紀傑克的确是要解釋政治歷史上的「極權主義主體」之心理機制，然而，一旦此一心理機制獲得其原理性的說明之後，它就已然超出了特定時空背景的指涉，而成爲普遍的原則。也就是說，這裡的「極權主義主體」不再只是針對某個特定的個人（如希特勒或史達林），而是一個普遍名詞，指稱那些以超我命令來行事的任何人或任何群體。

## 極權主義主體對崇高的渴望

紀傑克用康德（Immanuel Kant）的「崇高」（sublime）之概念，來解釋極

權主義主體的超我命令，為何能具有強大的社會影響效果。

拉岡在法則的兩個面向之間畫了一條界限。一方面，法則是作為象徵的自我典範 (Ego-Ideal)，即法則具有平撫的功能，是社會契約的保障，解決想像性攻擊之僵局的中介第三項；另一方面，法則具有超我的維度，即法則作為「非理性的」壓力，其定罪化 (culpabilitization) 之暴力和我們實際的責任是完全不相容的，在這個代理者的眼中，我們先天就是有罪的，因此將不可能的享受之命令 (imperative of enjoyment) 賦予給我們的身體。正是自我典範和超我之間的區分，使我們能夠指定優美 (beauty) 和崇高是如何區別性地關聯於倫理學的領域。(Žižek, 2000, pp.46-47)

康德 (1914) 在他的第三批判《判斷力批判》( *Critique of Judgement* ) 中所提到的「崇高」與道德理念密切相關<sup>(9)</sup>。紀傑克隨之作了兩組對比：屬於拉岡的一組是「自我典範」和「超我」，相對應於康德的一組是「優美」和「崇高」。

在倫理學的領域，「優美」所給出的是有界限的形式 (limited form)，這指的是一個大家都能和諧共存的社會，或一個秩序井然的共同體。有秩序的社會或共同體環繞著一個中心位置而被建立起來，中心的位置相當於父親或法官，它頒布了日常的道德規範與法則供大家來遵守。由於我們已然將這個父親或法官內在化 (internalize) 到我們心中，所以它是我們心中的「自我典範」，支配著我們道德生活的言行舉止。

但是，道德生活還有另外一個層面，訴諸於「崇高」。在公開的與可見的法則之外、在白天的有秩序社會的背後，還有另一個夜晚的黑暗面<sup>(10)</sup>，這個夜晚的黑暗面是由超我之法則來支配的，超我對於優美的、平凡的、軟弱的日常現狀感到不滿意，它命令著我們要有更崇高的道德理念，更強的道德激情，而此命令必然伴隨著對現狀的否定。

這裡先要回到康德，說明康德對於「優美」和「崇高」的看法，才容易理解為何紀傑克能作出上述的兩組對應，也才能瞭解「極權主義主體」的崇高感是怎麼一回事。

康德的「優美」是指，當主體面對雜多無序的現象世界時，他運用想像力

將雜多加以整理，構成爲形式和諧且秩序井然的現象世界，並從此一和諧優美的形式當中感受到賞心悅目的快樂（pleasure）<sup>(11)</sup>。不過，優美所關聯的對象僅僅是現象之有限形式（finite form），主體所能感受到也只是輕鬆或舒緩的愉悅，是程度輕微的少量的快樂。

對比之下，崇高便截然不同了。康德說：

自然界的優美是關聯於對象之形式，此形式具有界限。相反地，崇高是在無形式之對象中發現，在此一無形式對象中或是透過無形式對象之機緣，**無界限**（boundlessness）被表象出來，並且其整體性被呈現於思維。（Kant, 1914/2008, p.102）

當主體的想像力不再是面對一般的雜多，而是面對巨大的、壓倒性的混沌、最爲狂野和狂暴的「無形式」時，想像力失敗了，它無法賦予任何形式，不能與理解力協同合作；想像力的無能爲力爲主體帶來了痛苦。然而，就在主體感到痛苦的瞬間，想像力卻忽然得到了擴張，將主體提升到超感性的無限理念（infinite Idea）世界，而立即使主體感受到快樂。這樣的快樂不同於優美的輕鬆愉悅，它是極度強烈的快感，是痛苦中的快樂，是崇高的獨特情感<sup>(12)</sup>。

康德對崇高的陳述有兩個要點。第一，崇高爲主體帶來了「痛苦中的快樂」這種強烈的激情。主體先是遭遇到失敗的痛苦，卻又從中獲得快樂，故紀傑克能夠將其連繫於心理分析的「極爽」（jouissance）<sup>(13)</sup>。他說：

它（崇高）是失敗的圖式論，但此一圖式正是透過失敗而得到成功，這是一種奇怪的情況。由於這種失敗中的成功（success-in-failure），崇高包含了快樂和痛苦的奇怪混合：此一快樂是由痛苦的經驗、想像力的痛苦失敗、領悟和理解之間的鴻溝所提供的。我們在這裡難道不是又遭逢了弗洛伊德／拉岡式的吊詭，即「超出快樂原則」、作爲「痛苦中的快樂」之極爽……？（Žižek, 1999b, p.40）

第二，崇高是主體在無形式的摧毀中獲得道德理念之揚升。崇高所面對的是現象的祛圖式化（de-schematization），是無界限與無形式的對象，主體的想

像力轉而朝向理性理念而敞開，這使得主體超出了自然的感性世界，而觸及自由的道德觀念世界<sup>(14)</sup>。

就此而言，優美是第二序的，崇高才是第一序的。優美作為「道德的善之象徵」(symbol of morally Good) (Kant, p.250)，僅僅只是道德性的類比(analogy)，是理念的**間接呈現**，它不直接碰觸到無限的理念，故使人感到輕鬆的愉快。相反地，崇高則是善的**直接呈現**，是主體在直接面臨無限理念時，其內在所產生的如波濤洶湧般的巨大壓力，使其感到痛苦中的快樂。

然而，作為善的道德法則是無限的，是不可呈現的，一旦強行要在現象世界去直接呈現它時，這種對於「無限性之呈現」(presentation of the Infinite)，就只能是「否定的呈現」(negative presentation) (Kant, 1914/2008, p.143)，故康德經常舉的例子是海嘯、山崩等這類巨大的摧毀和破壞。康德認為，「如果沒有道德理念之發展，則我們這些準備接受文化陶冶的人所稱的崇高，對於那些未受教育者而言，呈現出來的就只是恐怖。」(Kant, p.130) 換言之，恐怖幾乎等於崇高。對於那些無法覺察到道德理念的粗鄙之人來說，他們只能看到感性世界的破碎而感受到恐怖；但對於那些準備要接受教育的文明人來說，他們能夠從世界的破碎當中看到道德理念的展現，恐怖便立即轉變為崇高。

崇高並不侷限於單純的雄偉自然景觀，它必然也關聯於人文現象中的巨大變動：那些震驚駭人的歷史災難場景。這也就是為何紀傑克能夠將崇高連繫於由「邪淫的超我」<sup>(15)</sup>所支配的「極權主義主體」。紀傑克一再強調，當代社會所發生的政治災難，並不是人類退回到原始野蠻狀態而造成的，而是人類要求達到更遠的進步與更高的文明而造成的。當「極權主義主體」宣稱他能夠「從世界的破碎當中看到崇高的道德理念」時，紀傑克認為他建構了「社會幻象」，意思是說，「崇高的道德理念」是虛妄的、假設的、預期的，而「世界的破碎」卻是現實的、立即的、正在發生的。

## 社會幻象帶來歷史災難

為何極權主義主體能夠說服他的群眾，並建立起「社會幻象」？因為崇高之摧毀不僅使主體的道德理念獲得揚昇，並且被視為是新文化誕生的先備狀態：

在無形式之界限以及在混沌之危機當中，崇高之顯現所發現的是起源之情況。……崇高之情感在現象之鏈支離破碎的瞬間襲擊我們，但時間給予它自身另一個機會，突然傳送了可能性的視域。它是這樣的：法則和理念之激情可以忽然攻佔一個國家；天才之作品可以在沒有範本的情況下被發明出來；法則之呼喚將我們從壞的重複當中給解放出來，達成某種方向的改變，康德說此一轉向「像是新的起源」。崇高所圖式化的是世界之自由，重新開始的力量。（Rogozinski, 1988/1993, p.146）

無形式與無界限的混沌，的確是個危機的時刻，但此一危機並沒有真正地造成危險，相反地，在混沌之中可以發現「世界之自由」，並帶來「重新開始的力量」。危機已然轉向為契機，「可能性」從種種不可能當中誕生出來，為世界預示了「新的起源」。換言之，有秩序的優美需要無秩序的崇高來為其奠基，崇高必然領先於優美。在優美之前，在完整的作品形式被呈現之前，在有條理的社會秩序被建構之前，崇高之摧毀必須要先行發生。

紀傑克說，從「自然」到「文化」的過程並不是直接就發生了，中間有一個「消失的中介」（vanishing mediator），它是自然的終結，同時也是文化的起源，它就是崇高之摧毀。就人類歷史而言，「這個中間（In-between）沉默地作為所有進化敘事（evolutionary narratives）的前提」，每一次的發生都是一個新紀元的開端，而這個中介同時也是弗洛伊德所稱的「死亡驅力」（death drive）。（Žižek, 1999b, p.36）所謂的「進步」，必然伴隨著暴力和死亡，每當人類追求更高的人性化與更大的自由時，少不了以鮮血和屍體作為中介。

以法國大革命為例，李歐塔推崇法國大革命作為政治中的崇高美學（aesthetic of the sublime），這不是指革命的參與者，而是指那些不參與的旁觀者（spectator），他能夠摒除自我利益之動機，而與歷史事件維持客觀的無利益（disinterested）之距離<sup>(16)</sup>。旁觀者雖然沒有親身介入行動，但他的情感狀態卻不是冷漠或平靜，相反地，他藉由對事件的觀看而產生更激烈的「狂熱」（enthusiasm）：「狂熱是崇高的極端模式」（Lyotard, 1983/1988, p.166）。狂熱截然不同於參與者的那種普通熱忱，它是一種崇高情感，藉由保持距離的觀看，旁觀的主體從革命事件中看到「否定的呈現」、「無限性之呈現」（Lyotard,

1983/1988, p.166)<sup>(17)</sup>，並且從中辨識出人類進步的記號。

李歐塔將康德的崇高關聯於人類的社會歷史，而不再只是關聯於大自然的景觀，可以說是李歐塔的貢獻。然而，李歐塔推崇政治中的崇高美學，這一點卻令人不敢恭維。如果照李歐塔所說，無利益的旁觀者從法國大革命的暴力當中可以看到人性的進步，那麼，下一步，豈不是合理化為：「爲了要看到人性的進步，就必須製造暴力與死亡」？而這不正好就是二十世紀極權主義的想法與做法嗎？他們認爲，爲了達到歷史的目的論並實現人性理想，必須要在現實社會當中主動且積極地製造出巨大的災難和死亡的景觀。

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、無階級團結的出現」。紀傑克說：「這個共產主義者當然知道數百萬人死於軍營，然而，這樣的知道卻只是堅定了他的信念，他相信崇高的『真實人民』（true people）正在快樂地、狂熱地建造社會主義……。現實越是悲慘和抑鬱，真正的史達林主義者就越堅持他的迷信。」（Žižek, 1995, p.58）

在極權主義那裡，社會法則承擔了超我命令的特徵，由超我建構出「社會幻象」。其特徵有二：（1）使人類全體在否定中突破自身的有限性，創造無限的「全新人」之理想；（2）這並不是極權主義主體的主觀想像，可怕的是，它會被客觀地付諸實現，因爲極權主義主體相信他能夠創造出此一理想。

當紀傑克用心理分析的理論來解析當代政治中的殘酷時，讓我們了解到，殘酷不是來自於本我的本能性瘋狂，而是來自於超我的道德性瘋狂。那麼，心理分析所提供的解決方案，便是要「顛覆超我」並且「穿越社會幻象」（going through the social fantasy, traversing the social fantasy）。



## 穿越社會幻象與主體之分裂

### 誰是下一個極權主義主體？

紀傑克所提出的超我和「社會幻象」的確是放在「極權主義」的脈絡下，但是，必須要強調，所謂的「極權主義」並不只是局限於特定歷史時空的政黨或政治體系，而是隨時都會發生在日常生當中，發生在我們身邊。亦即，只要超我的心理機制被啟動，我們每一個人隨時都可能是那個「極權主義主體」。

影星卡麥蓉狄亞（Cameron Diaz）參與演出的電影《死亡晚餐》（*The Last Supper*），可以提供我們作為討論的題材。劇中的五位主角是傾向於當代自由主義的研究生，擁護人類尊嚴、平等、權利等價值，五人經常聚會討論相關的知識與觀念。在一個偶然的機會下，某位陌生人闖入他們五人的聚會中。陌生人的言論非常偏頗，對學生們也很不尊重，語帶蔑視與輕挑。他們起了口角爭執，某位學生無意間殺了這個陌生人。一陣慌亂之後，五人當中最冷靜的一位說服了眾人，他們決定一起把屍體埋起來，當作啥事也沒發生過。因為他們認為這位「法西斯主義者」是該死的。還不只這樣，學生們從此以後，固定宴請不同的客人來家裡晚餐，這些客人都是充滿歧視的偏激份子<sup>(18)</sup>，學生們先讓這些客人大放厥詞之後，再給他一杯毒酒。

重點是，在那個偶然殺了人的當下，那位冷靜的研究生究竟是如何說服眾人，使得這些受過高等教育的知識份子不僅沒有報警投案，甚至還開始進行這些「替天行道」的懲罰呢？研究生說了一個假設：假定我們坐時光機回到 1909 年，在酒吧裏碰到了希特勒（Adolf Hitler），他當時二十歲，是一個熱血青年，談論著他的理想與抱負，他彬彬有理、和藹可親、通達事理。請問，這時候，你知道在你面前的這個人未來將屠殺上百萬人，你會不會出手殺掉他？當然，可以想見，在場的其他人都被這個例子給勸服了。

我們可以看到，因為要掩飾一個「偶然的」錯誤，一個過失殺人的錯誤，這群知識分子不僅用他們的「超我」作出非常合理的藉口，並且還進一步讓偶然的事件變成「必然的」。他們開始執行「正義」，積極地拯救未來，未來那些「可能」會被這種言論給侵犯或傷害的受害者。雖然眼睜睜看著死亡發生很痛苦，但是他們感受到的是痛苦中的快樂：極爽（*jouissance*）。之所以這麼做，全是為了要掩飾他們自身巨大的焦慮感，在面對最初的道德抉擇時，他們逃避

了真正的道德法則。電影中的主角們藉由「時光機和希特勒」的寓言，開始進行殺人工作，為的是要**預防未來的極權主義主體出現**，然而，就在他們作這個動作的同時，他們自身**已然變成了極權主義主體**。他們的預防工作弔詭地讓他們所極力避免的事，在他們自己身上提早發生了。

據此，從心理分析的角度來看，極權主義主體以超我來建構「社會幻象」的歷程，可以分成下列幾個步驟來陳述。

1.他（或是他們）遭逢到極大的難題，尤其是遭逢到全然陌生的他人，使得他所身處的情境整個地變得不熟悉。此時，他不知如何處理與應對，前所未有、難以理解的陌生性（strangeness）與它異性（otherness）闖入到他的內在之中，引起他莫大的焦慮，他感覺到自己處於分裂、死亡、虛無的狀態。

2.莫大的焦慮感帶給他不安、痛苦、煩躁，他急於消除這些，故轉而把死亡驅力給外在化，投射到他自身之外的他人身上。此時，所展現出來的便是對他人的攻擊與施暴。為了掩飾他的暴力，他的超我給出了一個道德性名目、一個充滿教育意味的藉口：「為大家好，我必須這麼做。」他觀看著他人被摧毀，凝視眼前死亡的景觀，此一「幻象」使他產生痛苦中的快樂：極爽。痛苦是因為他眼睜睜看著他人受苦，快樂是因為他認為受苦能夠使人類進步。

3.這種極爽代表他的心理能量增強到非常大的程度，於是，他不再感到虛無，他的內在充滿了激情，無比地充實。如此一來，他就免於受到焦慮和虛無的入侵，因為他已然成功地把自身內在當中的死亡驅力，投射為眼前的「幻象」屏幕，「幻象」屏幕保護著他，防堵了與陌生性的遭逢，迴避了他自身的死亡。

## 主體自身要承擔死亡

極權主義主體以超我來建構幻象，這不論是在個體的日常生活上，或是在群體的政治歷史上，都造成了許多令人痛心疾首、不可挽回的殘酷。然而，極權主義主體的問題不只是在於實踐上的錯誤，更重要的是，其理論構成上出現了矛盾。

當極權主義主體發布超我的命令，試圖以否定和死亡來達成人性理想時，這個否定性乃是施加在他人身上，那麼，極權主義主體本人呢？拉岡說：「在薩德式經驗中的執行者<sup>(19)</sup>，他的存在只不過是被縮減為它的（法則的）工具」（Lacan, 2006, p.652）。所謂的「薩德式執行者」可等同於那些藉由美好名目而

施虐於他人的極權主義主體，他堅持自己是在遵循法則的命令並徹底執行之。道德法則命令他要服務於「人民」（或是黨、國家、歷史等抽象概念）推動並協助崇高價值的實現，這是他的使命，他僅僅只是作為法則的「工具」而已。因此，當他直視著眼前的死亡景觀時，他會說：「我知道這是沉重且痛苦的，但是我能怎樣？這是我的義務...。」（Žižek, 1999a, p.298）

當所有的人都在否定和摧毀當中，朝向人性理想而前進時，這個偉大的計畫卻唯獨一人是缺席的，正是作為「工具」的極權主義主體，他自身不會經歷死亡的否定。照這樣看來，此一人性理想之目的豈不是始終有一塊缺憾，就像是少了一小片的拼圖那般無法被完成、無法被終極地實現？並且，人性理想的實現豈不是只能建立在一個矛盾的基礎上，建立在那個完全不否定自身的極權主義主體身上？

據此，「穿越社會幻象」不僅對現實情境之危機而言是重要的，對理論之困境而言更是重要。從紀傑克的解釋來看，要點有三：其一，道德法則是空的；並沒有指定「人性理想」之目的；其二，幻象的後面一無所有；其三，主體要承擔他自身內在的非存在、空白、虛無所帶來的分裂。以下分述之。

其一，道德法則是空的，並沒有指定人性理想之目的。對心理分析而言，康德仍然佔有倫理學的重要地位。只是康德自身的歧異性，經常引來誤解，以至於康德幾乎變成了薩德。紀傑克說：

……康德的倫理學正是強調形式的規定：道德法則不告訴我我的義務是什麼，它只告訴我我應該實現我的義務；也就是說，在特定的情境下，不可能從道德法則自身提取出我必須遵守的具體規範——這便意味著，他或她這個主體必須承擔責任去將道德法則的抽象命令「翻譯」為一系列具體的責成行為。（Žižek, 1999a, p.297）

這段話說明了康德所遭遇到的誤解。康德不贊成道德命令是有內容的，它不是在告訴我們什麼可以做或不可以做，如果是這樣的話，它只是教條而已。康德強調道德命令是純粹形式的（formal），不可以填入內容，它規定我們要拋棄一切關於自我利益的考量，才能成為自由的道德主體。然而，康德這樣的主張，卻給了他人可趁之機，使得超我認為自己應該要去「翻譯」這個純粹形式的命令，把它變成為「實現人性理想」這樣的具體內容，因而衍生出薩德式執

行者或極權主義主體。

道德法則只告訴我們**形式**上的「你應該」，此一命令絕不能被翻譯為特定的**內容**：「你應該朝向至高的人性理想而實踐」。拉岡說：

只不過就是在不可能性 (the impossibility) 當中，我們承認了我們欲望的地誌學。這個突破是康德的成就，他指出了道德命令並不是關於什麼可以做或不可以做，而是強加在我們身上的實踐理性之必然性，使我們有義務要肯定無條件的「你應該」。來自空白之領域的重要性，正是康德式定義留給我們的嚴格應用。(Lacan, 1992, pp.315-316)

道德法則的「你應該」是無條件的、沒有內容的，它所揭示的不是任何未來理想或進步的可能性，而不過就是「不可能性」，因此，主體要承擔的便是：法則在他內在中宣告出「空白」。

其二，幻象的後面一無所有。原本「社會幻象」是由超我所頒布的道德命令所支撐，照拉岡所言，道德法則只不過就是主體內在中的「空白」，則幻象便失去了支撐它的根基或依據。換言之，要「穿越幻象」就等於要指出幻象的構成機制，進而揭露幻象的虛假性。

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) ……。(Žižek, 1989, p.133)

幻象背後的人性理想，只不過就是個泡沫般的虛構，超我利用它來充實他自身的激情。一旦揭露出幻象背後一無所有，則主體無法再產生激情，主體自身也要進入他自己的虛空。事實上，主體一開始便是因為無法承擔「不可能的道德法則」為他帶來虛空，他由此產生了焦慮感，進而建構幻象保護他自己免於焦慮。

其三，主體要承擔他自身內在的非存在，接受虛無所帶來的分裂。極權主義主體的錯誤與問題在於：他強行「翻譯」了道德法則，如紀傑克所說：「是否主體創造社會規範，正是爲了要逃離道德法則所帶來的不可承受之社會壓力？」(Žižek, 1999b, p.280) 這個問題的答案是肯定的。因此，紀傑克跟隨拉岡呼籲「主體之分裂」(division of subject, splitting of subject)<sup>(20)</sup>，只要主體能承擔不

可能的道德法則，承擔他自身的死亡，他就不會將死亡驅力投射到他人身上。

「穿越幻象」之行動所要消除的正是基本幻象的欺騙，藉由穿越幻象，主體接受了他的非存在之空白（the void of his nonexistence）。（Žižek, 1999b, p.281）

這意思當然不是說，主體要自殺，絕不是這種生物性死亡。而是說，主體不再尋求把他的心理能量極大化，不再尋求把他自身建構為具有中心的生命實體。主體的中心是分裂的，他要由內在來承擔陌生性與異質性，接受「他的非存在之空白」、接受他的「存在之匱乏」（lack of being）（Lacan, 2006, p.430）。此時，主體將經歷如死亡一般的徹底改變，並說出「我遇見了我的死亡」（Lacan, 1992, p.83）：他敞開自身而向差異開放，打開了內在的差異空間，把自身帶離到自身之外。

綜上所述，我們可以看到紀傑克從當代社會的具體歷史災難，如史達林主義（Stalinism）和納粹主義（Nazism）當中，解讀出現代主體性的關鍵危機：超我之心理機制及其社會幻象之構成。據此，他強調以主體之激進離心性（excentricity）來顛覆超我，作為穿越社會幻象的解決之道。

## 教育哲學之意蘊

### 陶養之否定性

教育哲學關心「如何使人成為人」之問題：前一個「人」指的是素樸與直接的自然產物，後一個「人」則是指經過「陶養」（*Bildung*）<sup>(21)</sup>之後的文化或精神成就。因此，教育可以說是自然人邁向文明或文化的過程，亦即，人使自己擺脫原始的動物性束縛，獲取自由的一段精神生活之旅。

「陶養」這個歷史悠久的概念，與人之形象的變化息息相關：

自我的內在陶養，這既是某種「形塑的」（formative）過程，也是某種「轉化的」（transformative）發生。（Bauer, 2003, p.133）

人必須經歷徹底的內在轉化，使得他自身被賦予形式（putting-into-form）。這是一個形塑的過程，總是要根據範本來引導摹本，亦即，依照理想的人之形象來塑造那個原始的素樸之人。一旦素樸之人試圖將在他面前的人性理想（ideal of humanity）之範本烙印於他自身時，某些深刻的轉化便會發生，進而能夠達到最終的陶養之成就：「理念之顯現於形式」（manifestation-in-form of the ideal）（Lacoue-Labarthe & Nancy, 1978/1988, p.47）。更精確地說，教育之陶養的過程，其目的在於讓「被陶養者」（cultivated man）獲得「絕對化」（absolutization），從混沌和特殊的有限狀態，提升到普遍甚至是絕對的無限狀態，如施萊格爾（Friedrich von Schlegel）所說：「一旦想到被形塑為無限者的有限者，我們所想到的便是人」<sup>(22)</sup>。（Lacoue-Labarthe & Nancy, p.55, p.77）

然而，這個無限化和絕對化的過程，並不是能夠輕鬆達成的，黑格爾（G. W. F. Hegel）強調，此一過程中必須經歷否定性和死亡。這裡所說的死亡並不是生物學意義下的，生物學的死亡僅僅屬於自然，所有動物也都會歷經這種死亡，它並不專屬於人。黑格爾說：

精神生活不是那種畏懼死亡的生活，不是那種希望免除毀滅的生活，而是那種承負死亡、忍受死亡的生活。精神只有通過在絕對的支離破碎中自我發現才能獲得它的真理。（Hegel, 1977/1998, p.19）

雖然人透過勞動便可以否定人的自然性，使他獲得提升，但黑格爾更強調的是「精神生活」的否定和死亡，是絕對的否定性，是在「絕對的支離破碎」當中的死亡。

經過十九世紀德國觀念論的深入闡釋，「陶養」成為人接受教育的核心概念，其中最重要的要素便是否定性，沒有此一歷程的教育，所培養出來的個體和文化僅僅只是有限的和僵化的，只是社會秩序控制之下的仿造產物。

## 還不算是「教育」的教育

沒有經過否定性、不具備「陶養」之精神改變的教育是怎樣的教育呢？簡單來說，這種教育的目的是外在的，其手段則是以傳遞和灌輸方式為主，並非主體的內在改變，也和否定性無關。批判教育學（critical pedagogy）的學者所

抨擊的現代國家教育便屬於這一種。

現代教育是普及的公眾教育，成為國家政策的重要一環。表面上看來，教育普及化可以提升大眾的知識水準，為人民帶來福利，為國家累積文化資本。但批判教育學者認為，國家在藉由教育事業來推動文化的同時，也塑造並建構了文化。換言之，文化並不是如實的人類經驗之流傳物，而是由國家的支配權力所建構出來的。國家掌握著文化的統治權（hegemony），它以教育作為特定管道，來塑造符合主流意識形態的文化。

吉諾斯（Henry Giroux）說：「讀識能力（literacy）是統治共同國家文化之意圖的一部分，此一文化被表象為各種名稱、日期、事件之集合，作為文化讀識能力的支配性符碼而顯現」（Giroux, 1992, p.233）。當我們把讀識能力視為自然人轉變為文明人的必要條件時，我們同時也從中吸納了統治權所規定的文化符碼，視為主要知識的來源，亦即，教育成了統治權的灌輸和傳遞機制。我們被種種教育體制（educational institution）給包圍，包括階層式的晉升架構和制度性的規章條例等，唯有依照制度來行動才是被許可的。這使得我們的心智活動被侷限在既定的框架當中，只能發揮很有限的運作，甚至連我們的身體和情感也同樣受到規訓（discipline）。在這樣的教育現實當中，我們僅僅是被支配與被壓抑的個體。

不過，統治權會調整它自身，它知道過強的支配會使個體產生窒息與痛苦，長久累積下來會引發不滿和反抗，進而危害到既有秩序。因此，它不能太僵化，要保持某個程度的開放與彈性，適當地讓個體受壓抑的情感得到紓解和補償。於是，統治權利用「昇華」的機制鼓勵個體從藝術、科學發明或宗教等方面來發展，將被壓抑的性欲衝動和攻擊驅力移轉為創造性的潛能，使被壓抑的個體獲得暫時的替代性滿足。不僅個體的心理能量有了出口，可以合理地抒發，並且還被認可為是具有生產性和創造性的行為。

藉由昇華和壓抑的攜手合作，統治權控制了教育的整體過程。其目的是為了幫助國家的發展，將人培育為對國家有生產力的「人力」，以便於支配和利用。這種外在性的教育目的，完全無關乎「陶養」所強調的內在精神性改變，嚴格說來，其實並沒有任何「教育」在其中發生。

## 薩德式教師的錯誤

強調必須要經歷否定性，主張精神人格的內在深刻轉變，可能衍生為怎樣的教育呢？拉岡的「康德與薩德」(Kant with Sade)這一組論題，是紀傑克一直跟隨著的重要論題。康德在其倫理學當中所提出的主體理論，由薩德給扭曲並展現為一種邪淫和殘酷的主體身勢，在心理分析的脈絡下，此一主體稱為「倒錯者」(pervert)，在政治的脈絡下則稱為「極權主義主體」。拉岡指出，「倒錯者」的心理機制核心便是「超我」，紀傑克則進一步將超我所構成的「幻象」，發揮在政治社會層面而為「社會幻象」。

康德主張，個體要摒棄他的日常現實的自我利益，他要在道德法則面前感到羞恥和痛苦，他才能算是接近於道德法則而成為主體。但因為道德法則僅僅是形式的，沒有內容的，所以我們總是要持續地進行這項自我否定的工作。如此一來，道德法則便如同「超我」般的嚴苛，時時鞭策著我們，要我們藉由羞辱和痛苦，來朝向主體化(subjectivization)之途徑前進，而這正好是薩德在做的事。拉岡說，薩德的《臥房裡的哲學》(*Philosophy of Bedroom*)<sup>(23)</sup>是一部道德哲學的著作，其重要的關鍵性是談論「教育」：

它是談論女孩之教育的專書，其主題成為文類的規則。儘管它的長處在於揭露了「肛門施虐」(anal sadism)，以至於過去的兩個世紀裡，大家著迷地沉浸在這個主題當中，但它仍然是一本談論教育的專書。藉由傳道授課，受害者忍痛至死，教師滿全了他自身。<sup>(24)</sup>  
(Lacan, 2006, p.664)

這裡的「教育」並不侷限在「性教育」的範圍，而是指成為主體的普遍化教育。在薩德這本著作當中，薩德式教師(sadistic teacher)愛著他的學生們，要他們成為主體，要他們突破自身的有限性，獲得無限的自由；基於這個理想，他就必須拿起鞭子，讓學生們承受羞辱和痛苦，承受否定和死亡。薩德式教師確信，當受苦的學生們面臨外在的強大力量時，他們先是因自身的無能而感到恐懼和痛苦，彷彿死了一般，但是隨後他們內在理性的無限力量可以在瞬間被提升上來，克服了外在的狂暴之力，其痛苦瞬間轉化為快樂，使他們獲得了一次的重生(rebirth)，他們朝向全新人的完美性又多邁進了一步。



紀傑克說明了這種把康德解讀為薩德的扭曲版本，它衍生出「現代主體性」(modern subjectivity)的危機。他說：

……康德的嚴格主義倫理學不正是「薩德式」(sadictic)的嗎？宣告倫理律令的代理者不正是薩德式虐待者的崇高版本嗎？他要求不可能者(the impossible)並且在羞辱主體之中發現享受...。(Žižek, 1996, pp.172-173)

薩德式教師的超我秉持著「崇高」之邏輯，來作為他建構「幻象」的合理藉口。事實上，「教師滿全了他自身」，是他自己從中獲得享受，眼看著受虐的學生痛苦，他達到極爽的心理強度，此一激情使他能夠確定自身是存在的，掩飾了他對自身非存在的恐懼。

可慶幸的是，薩德式教師並沒有衍生為普遍的教育現實，然而，不論是在過去的極權主義的教育系統當中，或是在當今的微觀教育場域裡，這樣的教育確實有在發生，這是我們必須時刻警醒的。紀傑克說：

……我們只需回想一下這個眾所周知的例子，某個嚴厲的薩德式教師使他的學生臣服於殘酷的訓練和折磨，當然，他給自己(和其他人)的藉口是：「我知道要施加這種的壓力在這些孩子身上是很艱難的，但我能怎麼辦？這是我的義務！」(Žižek, 1997, p.222)

以一個看似偉大的名目作為藉口，並不是薩德式教師的堅毅與英勇，相反的，是他的膽怯與迴避，他需要用極爽來迴避自身的存在之匱乏。下面舉兩部電影的部份情節作為上述這段引文的說明，這些情節曾出現在我們現實的社會新聞中，並且，未來仍有可能繼續發生。

德國電影《英雄教育》(NAPOLA)以納粹作為背景，描述希特勒所創立的軍事寄宿學校「納波拉」其內部的教育和訓練方式。這間學校挑選十八歲以下的優秀年輕人，實施各方面的教育，目的在於和培養納粹未來的領導者。裡面的軍官老師自稱所進行的是訓練精英與教育英雄，學生也都陶醉在未來的遠景中，一心以為理想的世界即將會實現。正因為這樣的目的，老師們所進行的教育訓練非常的嚴苛，其中有一位學生，不適應這種方式，出現了夜晚尿床的情況。這位學生受到了老師的「特別」訓練，不僅在體能上對他要求更高的標

準，並且還當眾叫他舉著被尿濕的床墊，極盡羞辱之能事。這名學生後來在某一次的手榴彈課程中，看似意外卻又像有意地讓自己被手榴彈給炸死。

電影《187 美國社會檔案》(One Eight Seven) 由影星山繆傑克森 (Samuel Jackson) 擔任主角：高中老師崔佛。崔佛是一個非常認真且熱心的老師，但他所任教的學校有不少的暴力學生，他曾經被學生刺殺過。當他轉任到另一所高中時，依然面臨同樣的校園暴力氾濫的情況。同校的同事大都噤若寒蟬，當作沒看到一般地不聞不問，只是機械性地寫黑板當教書匠。但是崔佛這一次下定了決心，他要改變一切，他開始一個個找這些暴力學生，適當地「教育」他們，而後，這些學生的屍體一一被發現。崔佛老師並不是在報復，或是要以暴制暴，他一直堅持他的教育理想，要給學生「最正確的品格教育」。

上述的兩部影片中的教師，都試圖**激進地**深入到教育哲學之「陶養」精神來進行教育工作，但是，他們都還**不夠激進**，所以他們就只能以崇高的藉口來從事恐怖之事。

## 主體之激進離心性

人向文明進展的過程乃是對自然的否定，他要將自己從自然之中分離與區別出來，他要獨立於自然之外，因為自然只是有限的、無法進行否定。巴塔耶 (Georges Bataille) 說：「一隻個別的蒼蠅無疑會死亡，但歲歲年年蒼蠅如故，去年的蒼蠅死了嗎？也許吧！但**什麼也沒有消逝**，蒼蠅依舊存在，與它自身同一，就像海上的波浪。」(汪民安主編，2003，頁 274) 自然當中的死亡並不是否定，因為並沒有什麼消逝掉，也沒有什麼被生產出來，其同一性只是凝固與僵化的，是既定的。但人就不同了，他的理性之力量要求他克服有限的東西，要求他否定自然。

不過，人自身也就是自然，他的動物性還留存在他身上，「他不否定自己就無法否定自然」(汪民安主編，2003，頁 273)。也就是說，對有限的自然進行否定的這個人，他自身也要被否定；他不僅否定外在的自然，更要將否定給內在化到自身身上；「就人是自然而言，人也要向他的否定性敞開」(汪民安主編，頁 274)。一旦他能夠否定自身當中的自然性或動物性，他才能區別於一隻蒼蠅或一塊石頭，而具備「人」之條件。蒼蠅或石頭是不死的，而人卻能夠尋求死亡、意欲死亡，在他的內在當中承擔起否定性，使自身實現為自由人、實

現為主體。只要他想改造世界，就代表他要改造他自身，超越自身有限的存在。

根據這樣的想法，薩德式教師便以超我來發布命令，命令學生經歷否定和死亡。他從眼前學生受苦的景觀當中，彷彿看到了他們正朝向自由人的理想前進，這就是薩德式教師所構成的幻象。表面上來看，由薩德式教師所執行的激進教育，包含了死亡和否定性，也試圖讓學生從生物性的有限朝向精神性的無限。然而，事實上，薩德式教師還不夠激進，由於他自身並不經歷否定和死亡，而是把死亡驅力向外投射，所以，他的作為只會造成殘酷。

換言之，薩德式教師指定了一個看似偉大的人性理想之目的，並且把自身當成實現人性理想的工具，但這樣的實現終究不會獲得完成，因為在他的教育計畫當中，唯獨缺了他一人，他不否定自身，他沒有成為主體。因此，我們要指責的是：這所有的一切只是由於薩德式教師害怕面對他自身的虛無、分裂與死亡，而建構出來作為掩飾的幻象。薩德式教師害怕內在虛無帶來他自身的非存在，因此一心一意想要驅逐虛無和死亡，當他把死亡驅力施加在他人身上時，他藉由觀看他人受苦的死亡景觀，而增強了自己的心理能量或激情，此一極爽可以使他確定自己是存在的，是具有實體性中心的主體。

關於這個教育倫理學的議題，紀傑克和拉岡提供我們的警醒和解決之道就是：為了避免薩德式教師所造成的災難，主體要顛覆超我的心理機制並穿越幻象，他必須讓自身接受否定和死亡，讓自身承擔存在之匱乏。簡言之，透過心理分析的澄清，教育必須以「主體之分裂」所帶來的激進離心性，作為其倫理學的實踐依據。

## 代結語

一般人會以為，心理分析和教育學的對象不同，心理分析處理的是具有心理病理徵狀的案主，而教育學則是針對普通的正常大眾，兩者充其量是技術上的相互應用。這樣的區分只是從現實的執業狀況來看待這兩個領域，並沒有真正地討論到它們所關心的對象之性質，也沒有深入探究這兩個領域的理論與實踐之關係。我們應該從更廣泛的人文科學之角度來看，心理分析和教育學都關心「人」的樣貌與發展，也都積極地對人提出解釋與說明，即它們共通地交會於「主體」之理論根據。

當代思想家拉岡和紀傑克對於心理分析的貢獻在於：他們讓心理分析不被

醫療論述給侷限，而能夠廣泛地涉足於政治、社會、藝術、文化等領域。或者反過來說，他提出各種神經症背後的哲學基本構成，以至於神經症不再只是零碎的病徵集合體<sup>(25)</sup>，而是代表某一種主體的心理運作機制（例如，本文所陳述的「極權主義主體」即是「倒錯者」）。藉此，他們便能從心理機制的哲學原理來指出其錯誤所在，進而根本性地顛覆錯誤的主體型態。進而，所謂的「醫療」也被帶出它自身的界限，深入到社會現象背後的理論邏輯。就此一觀點而言，教育哲學所討論的種種人類圖像（human images），難道不也是包含了各種主體理論之嬗變嗎？

本文聚焦於紀傑克對於超我的探討，說明它如何建構社會幻象：以崇高理想作為藉口，殘酷地將死亡驅力施加在他人身上。在最早的佛洛伊德脈絡中，超我只是被當成是個體內在的嚴格良心代理者，它來自於父母或社會規範，是規訓與壓制我們的心理機制。但是到了拉岡和紀傑克的這裡，超我的心理機制已然不只是對個體的壓制，它在極端的壓制當中，獲取自身存在的極爽。並且，這個極端的壓制不只是針對自身，而是會釋放到他人身上，甚至成為一整個團體或社會的集體暴力。「超我」這個議題有了更精緻的鋪陳，作為解除主體中心的一個關鍵環節。

在社會政治和教育現實當中，超我乃是極權主義主體和薩德式教師的心理機制，他們所建構的社會幻象其實是用來作為自我保護的，因為他們害怕虛無和死亡帶給他們自身焦慮感，他們拒絕接受自身的非存在。據此，紀傑克呼籲要穿越社會幻象，主體要承擔主體之分裂，接受他自身的存在之匱乏。這也提供教育倫理學一種離心或祛中心的思維。

不過，本文這樣的思路，仍然有些問題尚待澄清與進一步發展。

第一，當我們跟隨紀傑克，呼籲主體要穿越社會幻象並進入主體之分裂時，可以對我們自身產生警醒，避免落入超我的陷阱。然而，對於那些正在進行殘酷之事的極權主義主體或薩德式教師，我們能做些什麼呢？當然，我們不能退回到以暴制暴的惡性循環中，但是，僅僅只是揭露他們錯誤的心理機制，只是「呼籲」，就能夠有效地制止他們的作為了嗎？這如何從理論和實踐之間的關係來獲得說明呢？

第二，站在教育倫理學的立場，教師不該只是消極地進行傳遞和灌輸的工作，更不應該逾越地強迫學生經歷否定和死亡，教師自身必須先要承擔由虛無和死亡所帶來的焦慮，並且提供一種主體之離心性的教育思維。那麼接下來的

問題是：在實際的教室裡，這樣一種主體之分裂的方向對於課程、輔導、教學等實務層面，能有怎樣的作為呢？

第二，過去人本教育基金會經常揭發並檢視台灣學校中的教師體罰現象，但是，這類施以學生體罰的老師，其實還不足以稱為「薩德式教師」。因為他們背後還帶有私人的情緒失控，或是專業不足等因素，他們所高舉的「爲了你好」之崇高名目還不夠純粹。因此，薩德式教師在台灣社會的教育實際現象當中，應繼續尋找適切的例證。

上述的三個問題，必須涉及更多的理論脈絡，在本文有限的篇幅之下，只能以問題的方式先行提出來，冀望作為下一篇論文的導引。

## 註譯

- (1) 筆者在此向審查委員致謝，他們所提供的思考方向與修改建議是本文完成的關鍵。此外，本文接受國科會專題研究計畫之補助，也一併向國科會致謝。
- (2) 拉岡宣稱他自己是「回歸弗洛伊德」(return to Freud)，而紀傑克則說他自己是一個「拉岡主義者」(Lacanian)。當然，這兩位「謙虛」的理論家都已然超出了他們所忠實的前輩，而發展出他們自己的獨特論述。
- (3) 包括 Alfred Adler、Karen Horney、Harry Stack Sullivan、Erich Fromm 等人。
- (4) 「文明服從經濟必然性的法則，將大量的心理能量從性欲中撤退，使用於它自身的目的上。」(Freud, 1930, p.104)
- (5) 「……我們發現同樣的偏見：藝術作品之觀念具有替代或代理的功能。它們在那兒只是佔據了某個失落對象的位置，作爲此一對象的可接受方式；它們在那兒只是因爲對象是失落的。」(Lyotard, 1989, p.158)
- (6) 李歐塔結合了馬克思 (Karl Marx) 和弗洛伊德，認爲昇華的藝術僅僅服務於意識形態，因此他主張藝術必須是批判的，具有揭穿意識形態之功能。(Lyotard, 1984, pp.70-72) 在李歐塔這裡，無意識驅力不再是原始的性衝動，而是具有創造和批判的狂暴之力。
- (7) 英文的 desublimation 在習慣上大多翻譯爲中文的「去昇華」，但是這個翻譯在行文的敘述上，容易產生脈絡的混淆，把它解讀爲「去進行昇華」的意思。因此筆者參考了少數譯者的作法，採用「祛昇華」之中文翻譯。
- (8) 「快樂原則吸收了現實原則，性欲被釋放到社會的構成形式當中。」(Marcuse, 1964, p.72)
- (9) 羅格辛斯基 (Jacob Rogozinski) 說，崇高不能只是被縮減爲美學的層面，

因為第三批判被康德視為一條「通路」(passage)或橋樑(Rogozinski, 1988/1993, p.133),它貫通了第一批判和第二批判之間的裂隙,即純粹理性和實踐理性之間、自然與自由之間固有的不能溝通之鴻溝,要由它來中介。

- (10) 本文前言提到的電影《軍官與魔鬼》,紀傑克便是藉由它來說明法則的雙重面貌:屬於白天的「公共法」(public Law)和屬於黑夜的「邪淫的夜間法」。「公共法」是指可見的、被公開制定的、一般人所遵守的法律。「夜間法」則是公共法背後的陰暗面,它和公共法緊密共存且作為其支撐。在電影中就是那個「大家都知道,卻都不說出來」的「紅牌規條」。(Žižek, 1995, p.53)
- (11) 在康德那裡,想像力是區分優美和崇高的重要項。主體在面對感性世界的雜多時,想像力發揮了圖式化(schematization)的作用。想像力賦予形式(in-form)給雜多,將其聯繫起來並且區分出界限(limitation),使其獲得組織和統一,構成現象世界的穩定秩序。這時,有秩序的對象形式,對應於主體的想像力和理解力之自由活動,使二者能夠協同合作並達到和諧一致,主體因此感受到優美,且伴隨著快樂之情感。
- (12) 「主體干擾其自身的至高狂喜,只有發生在崇高的時刻,……當現象的形式將自身毀形、感性的組織解除自身,並且回到原初的模糊時,這正是無界限(unlimitation)或者說是去界限(de-limitation)之情感,誕生自界限之顛覆與前界限之際。」(Rogozinski, 1988/1993, p.135)
- (13) jouissance 此一法文術語缺乏適當的英文翻譯,一般會翻為 enjoyment(享受)。但是,學者指出, enjoyment 缺乏 jouissance 所具有的性愛之高潮意涵(Evans, 1996, p.91),故大多的英譯者都保持法文原文而不翻譯,筆者將其翻譯為中文的「極爽」。在拉岡和紀傑克的脈絡下,這個詞指的是痛苦中的快樂(pleasure in pain),是心理能量的過量或極大化。
- (14) 因此,當我們考量著第三批判如何作為前兩大批判之間的通路、如何擔負起銜接感性自然和超感性自由的任務時,「並不是優美,而是崇高將能導向此一通路」(Rogozinski, 1988/1993, p.134)。
- (15) 「邪淫的」並不只是個修飾用語,它可以分解成 ob-scene, ob 是指「對立」,scene 是指「景觀」,意思就是:超我所建立的乃是對立於他之前的恐怖景觀。
- (16) 「那些巨大的變動,像是法國大革命,原則上它們自身並不是崇高,作為對象,它們類似於那些(物理的)自然之崇高,觀看者注視著它們的場景而體驗到崇高。」(Lyotard, 1983/1988, p.167)
- (17) 李歐塔引用了康德的術語。
- (18) 例如,一位牧師,他認為同性戀者是罪惡,是背叛上帝的行為,而愛滋

病則是上帝用來治療此一罪惡的解藥。一位紳士，他認為大部分的強暴案其實都不是真的強暴，而是女人用一種嘴巴說「不要」，心裡卻想「要」的方式所造成的。一位高中女生，她控告政府的性教育課程侵犯隱私權，她認為使用保險套是個人的隱私，不該被強制宣導。

- (19) 十八世紀法國作家薩德侯爵 (Marquis de Sade)，其作品充滿了性變態與性虐待的描寫。這裡的「薩德式執行者」指的是薩德作品中的施虐者。
- (20) 關於「主體之分裂」，在拉岡的書中出現兩個英文術語：division of subject、splitting of subject，都很常用，各舉一個段落為例。「我所稱的倒錯 (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，他將自身規定為對象。」 (Lacan, 1978, p.185)「欲望，它是主體的分裂 (subject's split) 的忠實追隨者……」 (Lacan, 2006, p.652)。
- (21) 德文 Bildung，英文翻譯為 cultivation 或 edification，中文翻譯為「陶養」、「涵化」、「教化」等。
- (22) 粗體為筆者所添加。
- (23) 評論者認為《臥房裡的哲學》是淫蕩者 (libertine) 的哲學教育課程。薩德式教師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，意在將她陶養為一個極端理智的淫蕩者。
- (24) 粗體為筆者所添加。
- (25) 目前坊間受到心理學家和精神病學家所廣泛接受的《精神疾病診斷與統計手冊》(The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders，簡稱 DSM)，所陳列出來的精神疾病，正是由大量的臨床徵狀所累積起來的「判准」(criteria)。

## 參考文獻

- 汪民安 (主編) (2003):《色情、耗費與普遍經濟：喬治·巴塔耶文選》。長春市：吉林人民。
- 甘塞爾 (Gansel, D.) (製片兼導演) (2004):《英雄教育》(NAPOLA)。德國：Olga Film GmbH。
- 泰多 (Title, S.) (製片兼導演) (1995):《死亡晚餐》(The Last Supper)。美國：哥倫比亞影片公司。
- 雷納 (Reiner, R.) (製片兼導演) (1992):《軍官與魔鬼》(A Few Good Men)。美國：哥倫比亞影片公司。
- 雷諾斯 (Reynolds, K.) (製片兼導演) (1997):《187 美國社會檔案》(One Eight

Seven)。美國：華納。

- Bauer, W. (2003). "Introduction"[Special issue]. *Educational Philosophy and Theory*, 35(2), 133-137.
- Evans, D. (1996). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. London, England; New York, NY: Routledge.
- Freud, S. (1930). *Civilization and Its discontent, SE XXI*. London, England: Hogarth Press.
- Giroux, H. (1992). *Border crossings: Cultural workers and the politics of education*. New York, NY & London, England: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1977/1998). *The phenomenology of spirit*. Trans. by A. V. Miller. Oxford University Press.
- Jacoby, R. (1977). *Social amnesia: A critique of conformist psychology from adler to laing*. Hassocks, Eng.: Harvester Press.
- Jay, M. (1993). *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century french thought*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kant, I. (1914/2008). *Kant's critique of judgement*. Trans. by J. H. Bernard. London, England: Macmillan.
- Lacan, J. (1978). *The four fundamental concepts of psycho-analysis*. In M. Jacques-Alain (Ed.), trans. by A. Sheridan. New York, NY: Norton.
- Lacan, J. (1992). *The seminar of jacques Lacan book VII: The ethics of psychoanalysis*. In M. Jacques-Alain (Ed.), trans. by D. Porter. New York, NY: Norton.
- Lacan, J. (2006). *Écrits: The first complete edition in English*. Trans. by Bruce Fink. New York: Norton.
- Lacoue-Labarthe, P., & Jean-Luc N. (1978/1988). *The literary absolute*. Trans. by P. Barnard & C. Lester. New York, NY: State University of New York Press.
- Lacoue-Labarthe, P. (1993). *The subject of philosophy*. In T. Trezise (Ed.), trans. by T. Trezise. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Lyotard, Jean-François (1984). *Driftworks*. In R. McKeon (Ed.). New York, NY: Semiotext.
- Lyotard, Jean-François (1983/1988). *The differend: Phrases in dispute*. Trans. by G. Van den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lyotard, Jean-François (1989). *Beyond representation*. In A. Benjamin (Ed.), *The Lyotard Reader*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Marcuse, H. (1964). *One dimensional man: Studies in the ideology advanced industrial society*. Boston, MA: Beacon Press.



- Rogozinski, J. (1988/1993). The gift of the world. *Of the sublime: Presence in question*. Trans. by J. S. Librett. New York, NY: State University of New York Press.
- Žižek, S. (1989). *The sublime object of ideology*. London, England; New York, NY: Verso.
- Žižek, S. (1992). *Looking awry: An introduction to jacques Lacan through popular culture*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Žižek, S. (1995). *The metastases of enjoyment: Six essays on woman and causality*. London, England; New York, NY: Verso.
- Žižek, S. (1996). *The indivisible remainder: An essay on schelling and related matters*. London, England; New York, NY: Verso.
- Žižek, S. (1997). *The plague of fantasies*. London, England; New York, NY: Verso.
- Žižek, S. (1999a). Kant with (or against) Sade. *The Žižek reader*. Trans. by E. Wright. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Žižek, S. (1999b). *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*. London, England; New York, NY: Verso.
- Žižek, S. (2000). *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the Critique of ideology*. Durham, N.C.: Duke University Press.

初稿收件：2008年12月02日

二稿收件：2010年11月15日

審查通過：2010年10月29日

責任編輯：張繼元

## 作者簡介

蔣興儀 政治大學教育研究所博士（教育哲學）  
清華大學清華學院導師兼厚德書院主任  
通訊處：新竹市光路二段 101 號 清華大學清華學院  
電話：(03) 571-5131  
E-mail：jsy66621@yahoo.com.tw

## **Traversing the Social Fantasy: Žižek’s Subversion of “Superego” and its Educational Implications**

**Hsing-Yi Chiang**

*Tsing Hua College*

*National Tsing Hua University*

The main text consists of 4 parts. First, the dominating power maintains itself not only through repression of the individuals, but also through sublimation. Therefore, in order to resolve repression, one would need to resolve sublimation. Second, the totalitarian subject emerges from the process of desublimation: a process that combines the superego and id at the expense of ego. The totalitarian subject obeys the superego’s command and constructs social fantasy. It is this sublime social fantasy that supports the cruel practice of totalitarian subject. The ideal humanity progresses through the death and negation of others. Fantasy is the spectacle of death and functions as a protective screen. Through this protective screen, the totalitarian subject displaces his inner division onto others and avoids his lack of being. Third, Žižek insists that the subject has to suffer his unavoidable deficit and accept his inner division in order to traverse the social fantasy. Fourth, The process of *Bildung* emphasizes the importance of negation: in order to achieve the absolute ideal of humanity, men have to sustain their own infinitization by going through death. Yet, the revolutionary destruction leads to the cruel sadistic teacher. To avoid this catastrophic consequence, we need the radical excentricity of “the division of subject,” which would be the ethical foundation of contemporary education.

**Keywords:** Slavoj Žižek, superego, social fantasy, division of subject, ethics of education

## 評論

一則是：如果教育（或任何事物）都以作者作為一個忠實的致敬者的筆法，那麼結論早就在那兒了，本文充滿了「紀傑克叫你抵達哪兒、叫你如何下結論、紀傑克叫你如何思想」，一切照辦，以作者的忠實於紀傑克，什麼結論都不讓人意外。學術研究文品繁多，但這些過度忠實的文章，卻讓人質疑，固然好處是讓不太明白紀傑克在講什麼碗糕的人學到紀傑克的觀點，可是從學術研究的觀點，卻是缺乏創造力或開展力。我承認作者的引典還是有些功力的。

### 作者回應：「不可回應」與「過度回應」

非常感謝編輯委員和審查委員的用力與用心。對於一個作者來說，審查與回應總是開啓了對話的各種可能性，總是對於自身文章的再閱讀與思考，總是下一篇文章的新起點。

老實說，初看到這一篇審查意見，我有不小的錯愕感。但是，等到錯愕的情緒過去之後，再次閱讀這一篇審查意見，便發現其中有不少的可討論之處，也是給我的另一種考驗，反而開始覺得趣味橫生。拋開是否刊登文章的實務問題，我能夠在其中找到思考的樂趣，以及「審查與回應」之間的各種關係。對我而言，是伴隨學術研究的一次特殊實踐和體驗。

我把這篇回應文的標題定為「不可回應」(non-responsible)與「過度回應」(over-responsible)。「不可回應」指的是，審查意見所涉及的議題，超出了關於我的論文本身，因此我無法單就論文內容作出適切的回應。而「過度回應」則是指，我從審查意見當中看到了更多的其他議題，是論文內容之外的另一個層次的議題，我願意在此加以擴充與延伸。

#### 不可回應

審查委員認為，我這篇論文是忠實地介紹紀傑克（Zizek, S.）的論述，以至於沒有創造性可言。關於這個論點，以下我提出三點辯解上的困難。

(1) 如果我的文章能夠表現為一篇對於紀傑克的致敬文，那麼就表示我在

對於紀傑克的理解上，已經達到一定程度的水準與高度。表示我在短短的兩萬多字篇幅當中，能夠將紀傑克之論述的菁華以言簡意賅的方式介紹給讀者，使讀者在閱讀過後，能夠領會紀傑克的原旨和意圖。表示我能夠有資格宣稱，自己是一個「紀傑克主義者」，並且能夠作為紀傑克之論述的繼承人。然而，關於審查委員所陳述的這一點，我雖然應該要表示欣喜，但是卻不敢僭越，我認為自己雖然有此野心，卻還不夠資格承擔這樣的榮譽。因此，我並不知道自己該對於這一點作何辯解。

(2) 我將紀傑克的論述放到教育哲學的領域中，是一個大膽的嚐試，目前尚未看到有類似作法的英文或中文作者（誠如另一位審查委員所言，這是在教育文獻的引用與發揮上有待加強的地方）。但是，審查委員對於我的這項大膽嚐試並無挑剔，認為我只是平順地將紀傑克的理論應用或挪用在教育哲學上，以至於毫無創意可言。我的解讀是，如果審查委員並不認為我把紀傑克的理論連繫於教育領域，是一個有待爭議與可討論的動作，而僅僅只是認為這個動作過於平順與平凡，那麼，這就表示我的聯繫與應用完全是合理與合用的。如此說來，「毫無創意可言」的見解，豈不是在針對紀傑克嗎？似乎是在說，紀傑克的理論過於簡單和素樸，對於教育哲學毫無啟發性可言。如果是這樣的話，我應該要辯解什麼呢？

(3) 依照審查委員的觀點，「創造」與「理解」是被放在對立的、不相容的兩極，以至於一篇具有理解性的文章便不可能是一篇具有創造性的文章。針對此，我提出不同的論點。從各個領域的傑出者之表現來看，理解和創造絕對不是對立的，創造性的作為本身已然包含了對該領域一定程度的高度理解。例如，當藝術家杜象（Duchamp, M.）把小便斗放到展覽場的時候，他已然對於藝術領域過去的種種呈現有所精準的理解，因此他才會知道，把一個既有的現成品（ready made）當作藝術作品來展出將會是如何地震撼藝術領域。再例如，孔恩（Kuhn, T. S.）在討論科學革命的結構時，認為新舊典範產生的是一種斷裂，但是，一開始，此一斷裂不是發生在新舊典範「之間」，因為此時新典範尚未出現，而是必須發生在舊典範「之內」。新典範的創造者必須對於舊典範具有徹底的理解與熟悉，才能在其中產生新的斷裂與轉化。

然而，哲學思想在關於「創造」與「理解」之關係上，又比科學和藝術要來的更為精進。科學和藝術頂多只涉及了二者之間的包含順序，把理解認為是創造的基礎。但是，高達美（Gadamer, H. G.）的哲學詮釋學論述更為精妙地指

出，「理解自身即是一種創造」，在理解之中已然有新的東西在發生，並且，理解不是一次性的，總是處於不斷地重新理解與持續更新（下文還會繼續討論此議題）。照這樣說來，審查委員如果能夠肯定我有資格作為一位好的理解者，那麼，接下來我似乎已然不需要再作任何辯解了。

## 過度回應

### 1. 非忠實的忠實

拉岡（Lacan, J.）自稱他的論述是「回歸佛洛伊德」或「向佛洛伊德致敬」，但是，沒有人會把閱讀拉岡當成是在閱讀佛洛伊德（Freud, S.），拉岡早就已然超出了佛洛伊德。同樣的，紀傑克也宣稱自己是個「拉岡主義者」或「忠實的拉岡學派」，也鮮少有人單純地以為紀傑克就是在重覆或模仿拉岡。

除了心理分析學家之外，許多思想家也都試圖從閱讀前人的作品中，來建立自身的風格與論述，例如，海德格（Heidegger, M.）寫了幾大卷的尼采（Nietzsche, F.），德希達（Derrida, J.）對於勒維納斯（Levinas, E.）不斷地念茲在茲。這些例子不在少數。我舉這些例子，並不是要讓自己媲美於這些偉大的思想家，也不敢這麼做，只不過因為他們都是大家所熟悉的例子。他們都以某種「非忠實」的方式來對待重要的前輩思想家，這種「非忠實的忠實」才是他們認為能夠表示對於前輩的尊重與敬意的方式（當然，他們也因此而奠立了自身的學術地位）。

舉這些例子，我要說的是：閱讀理解即是重新詮釋，重新詮釋即是再一次地改寫與創新。模仿或重複是不可能的，因為模仿或重複預設了：文本具有封閉的邊界、文本是固定與僵死的、文本包含著可被重複的內在實體本質。然而，我們從浩瀚的學海典籍中可以看到：文本總是溢流出它自身既有的文字內容、文本總是蘊含著可以重新被閱讀的各種可能性、文本總是已然重疊於另一個文本之上、文本不斷地敞開它自身而無法封閉。

如果審查委員對於紀傑克有些許的初步了解的話，理應可以看出我在詮釋紀傑克的同時，很多地方已然重新改寫了紀傑克。審查委員作為我的論文的第一個對話者，我期待的是，第一步，委員能夠與我的改寫進行內容上的對話，指正我在哪些地方魯莽地詮釋了紀傑克、哪些論點縮減了紀傑克、那些文字超出了紀傑克等等。第二步，委員能夠就我個人的論述，指正我在那些部分的架

構明顯不足、哪些地方的推論有所矛盾、哪些命題過於大膽等等。如果有這兩步的話，不僅能對於紀傑克之思想研究具有貢獻，更重要的是，對於我這個正在學習的學生來說，將會是我往後發展思考方向的一大啓發，將會是我在學術路途上的一次重要對話。

綜上所述，我認為確實地對一位思想家表示「忠實與致敬」的方式，乃是把此一思想家所隱而不彰的議題加以顯題性地發揚光大、把他猶豫不決的論點帶到現今而賦予其時代的意義、把他的論述擴展到更廣泛的其他領域中等等。我們可以看到，拉岡便是把佛洛伊德帶出醫療範疇，延伸到語言學和存有學之中，而紀傑克又更進一步把拉岡的心理分析滲透到社會、政治、歷史、大眾文化裡頭。在此，我也願意以大量的議題與文字，來延伸審查委員的一篇短短三百字的評論，藉此向審查委員表示致敬。

## 2.關於問題意識的無共識

我把議題再拉回到我的論文上頭。說明這篇論文的問題意識。紀傑克的理論背景涉及甚廣，除了心理分析之外，他的理論範圍牽涉到康德（Kant, I.）與啓蒙理性、黑格爾（Hegel, G. W. F.）與德國觀念論、馬克思（Marx, K.）與批判理論，並且，他還擅長以這些理論和其他思想家對話，為的是對比出另一種他試圖要反對的論點。如果沒有對於這些哲學論述有些許的認識的話，很容易就漏失了紀傑克的理論要旨。

在我的這篇論文中，我把討論的範圍集中與縮小。以心理分析作為主軸，所環繞的其他理論主要為：批判理論陣營的馬庫色（Marcuse, H）、康德，以及由李歐塔（Lyotard, J. F.）所詮釋的康德（紀傑克未曾討論過李歐塔）。將這些理論給組織起來，主要是出於以下的問題意識。

自啓蒙運動以來，人已然脫離了上帝的支配。但是，批判理論卻指出，人並未因此而獲得自由，而是進一步由文明制度和國家機器接管了這項支配，它們更精妙地採用壓制（硬性）和昇華（軟性）的雙重手段來馴服人。其中，昇華特別有效，它支撐著壓制，是人們自願被奴役的主要原因。

於是，解除昇華（祛昇華）被提出來，認為它是取消壓制並且使人獲得自由的解決方案。解除昇華的這個動作所需要的是：人將內在的力比多（libido）徹底釋放出來，用來摧毀現有的建置（現有的建置是腐敗與壓制的），為的是要在破壞和廢墟當中創造出新的人性理想。解除昇華所建立起來的正是超我的機制。超我高舉著道德教鞭，殘酷地鞭策大眾：「為了創造出新人類、實現新的人

性理想，你們必須要承受摧毀和痛苦！」因此，解除昇華的動作，不僅沒有獲得解決方案，反而造成更大的危機，這個危機已經由政治上的極權主義給落實了。

基於上述的問題意識，我的論文所要處理的乃是：a.揭露超我的運作機制，b.說明如何分解超我，c.探討在教育學上，超我式教師是怎樣的情況。簡言之，我關心的是，從現代時期到當代，主體性論述有了怎樣的變化，以及在此一變化當中，主體性論述出現何種問題與危機，以至於造成社會政治上的悲慘後果。

然而，審查委員認為，我這樣的問題意識與對社會現況關心，只是一種「信仰」而已，只能說服那些原本就已經相信的人。佛洛伊德（Freud, S.）（2001）說，信仰乃是基於對現況的不滿，而將未來生活建立在一個幻覺性的理想之上（他在《一個幻覺的未來》之中所討論的，楊韶剛譯，2006）。依照佛洛伊德的說法來看，審查委員不僅否定了我（跟隨紀傑克）所陳述的當代極權主義的危機，並且也認為我所關心的主體性問題是一個幻覺性的虛假問題，僅僅只是出於少數人對自身現況的不滿，所建構出來的一種不存在的、假設性的說法。而這些少數人便是紀傑克的信仰者。

如果審查委員果真是如我所推論的這樣。那麼，我只能說，我們雙方在關於「學術研究」的起點上，完全沒有一丁點的共識與對話的基礎。我們可能需要拋開紀傑克、拋開我的論文、拋開審查與回應等等，從最基本的對於學術研究的任務、學者的使命、大學教師的責任等議題，開始一一探討與澄清。我想，這並不是一件簡單的工作。

## 再評論

我並不認為此文的問題在於紀傑克說了什麼，作者是否改寫了紀傑克的觀點或者忠實反應紀傑克，我的質疑在於「把紀傑克的想法如此忠實地搬到教育領域是否可以如此平順」？教育在紀傑克的眼中會變成什麼東西是一回事，但把紀傑克的觀點所說出的教育當作可能的真理性的東西，那就值得考量了。教育不是誰說了算，即使布爾迪厄大談教育，也只能說那是布氏的詮釋，動不了教育本身的存在根基。把一個接近形上學論述的東西或精神分析的東西和教育這龐大的體制相較，兩者缺乏太多相通的東西，太多基本設基的差異，如果不

先釐清這些基本的移動點之可行性，作者此文僅僅是紀傑克的練習曲——教育篇。在自由學術的立場，我當然不反對練習曲，但我更憂心的是，在五十年前，對岸的馬克斯學術就是用這種方式造就全球獨步的教條馬學。這個殷鑑常懷我心，我心常憂呀。

## 作者再回應

首先，感謝應用心理研究期刊所提供開放討論園地，對於一位作者來說，這是在寫完論文之後，超出論文範圍的莫大收穫。其次，也感謝評審老師的耐心回應與持續指教。

我雖然不是很明白評審老師所說的：「在五十年前，對岸的馬克斯學術就是用這種方式造就全球獨步的教條馬學」，所指的是什麼狀況？但是大概可以體會評審老師的憂心之情。不過，我想，如果馬克思哲學變成一種獨步全球的教條哲學，或許與當時的社會需要有密切的關係，亦即，在當時的社會情境中，馬克思哲學被認為是可以解決社會問題的方針。

回到教育學的領域，繼承新馬克斯主義的批判教育學也會是評審老師所憂心的論述嗎？如果是這樣的話，豈不是抹煞了批判教育學的貢獻？我認為，即便批判教育學出現了問題，也不能說是最初的理論應用不恰當，或許是批判教育學內部的理論邏輯出現了矛盾，或許是應用者在應用時只知其一不知其二，這才使得它傾向於一種「教條」。而這不正是我們的學術任務嗎？我們能做的乃是接手處理該理論的內部矛盾或應用落差，而不是防堵一切理論之間的跨界、對話、融通與應用。

此外，評審老師的看法，似乎預設了每一種學科領域有自身清楚的界線與範圍，有其公認的基本問題與概念，若要進行跨領域的對話，必須先解決這些界線，尋求交集。我能夠同意這樣的看法，因此我在正文當中，提出了「主體」之概念作為紀傑克論述和教育學的交集，如果這樣的交集還不足以說服評審老師的話，我們接下來可能就會陷入「界線之爭」或「基本問題之爭」。那麼，這就不是這篇短短的回應能夠處理的問題了。

Nancy 和 Lacoue-Labarthe (1973/1992) 在一本評論拉岡的著作中，有一個段落陳述了當代知識論的「概念輸入」(importation of conception) 之過程。每



一個理論自成一個系統，系統的構成仰賴諸多概念的設置，而這些概念不可能完全由此一系統自行生產出來，許多概念必須從別的系統（別的理论）輸入與轉借進來。在這個輸入過程中，概念從舊系統進入到新系統，會發生雙重的交叉變動。一方面，新系統因為引入了舊系統的概念，因而把舊系統的內涵也一併夾帶了進來；另一方面，概念進入到新系統中，因為脈絡已然不同，所服務的系統不同，概念自身也會跟著改變它原先的意涵。

這樣的雙重變動，顯示了理論的平移和移植是不可能的，任何一次的理論的交會，都會同時改變雙方，造成雙方系統的撼動。當我將紀傑克論述與教育哲學用「主體」概念加以融通對話時，不僅僅是教育哲學被改變，紀傑克的論述本身也有一定程度的變動，這乃是理論增生或創新的可能性所在。

評審老師說，本文是一篇「練習曲」，我是同意的。我的企圖心很小，並不是想要建構一個全新的教育大論述，對我而言，每一篇文章都是一次的實驗、一次的練習，而不是一種定調或定論。借用傅柯（M. Foucault）所言：「我是一個實驗者，不是一個理論家，……這意味著我寫作是為了改變自己，為了不再和以前思考同樣的事情。」如果不從自身的練習開始改變自身，又怎麼能奢言「教育」這個概念的深刻意涵呢？

## 參考文獻

- 弗洛伊德（Freud, S.）（2001）著，楊韶剛（譯）（2006）：《一個幻覺的未來：摩西與一神教》。新北市：米娜貝爾出版。
- Nancy, Jean-Luc, & Lacoue-Labarthe, P. (1973/1992). *The title of letter: A reading of Lacan*. Trans. by F. Raffoul & D. Pettigrew. New York, NY: State University of New York Press.