

國立政治大學哲學研究所

碩士論文

如鯁在喉 —

紀傑克論象徵界與實在界的不協調性

A Bone in the Throat —

Žižek on Inconsistency between the Symbolic and  
the Real

研究生：沈宏達

指導教授：蔡錚雲 教授

中華民國 100 年 6 月

## 論文摘要

當代哲學家紀傑克以他對於政治與文化現象的拉岡式解讀而聞名，但他哲學中的核心母題是什麼？對紀傑克而言，哲學不是使人「安然棲身」的論述，而是跟陌生感與他異性更緊密相關。所以，在紀傑克的眼中，哲學家的工作，不在於提供具體的解決方案，而是在於「新問題的創造」，重塑爭論的框架本身。

這篇研究中，筆者使用「系統與他者」這組概念，來彰顯紀傑克的兩大核心母題，其一，便是在有限性的範圍之內主張的自由，其二，則是他對新穎與變化的追索。「他者」使得系統能夠不斷重新定向，並向根本的變化保持開放。

「脫節狀態」是紀傑克用以描述主體之基本自由的概念。主體活動不被自然或文化的任一方法決定；於是，所有主體所作的系統整合，都是一種與他者建立暫態平衡的嘗試，而所有用以整合的意指活動，都是一種對於他異性的回應，一種安身立命的奠基姿態。

簡言之，所謂「象徵界與實在界的不協調性」，在紀傑克的術語中不是消極的意涵，而是積極的意涵：它使得意義建構得以開始，並且是人類自由的根源。透過「系統」與「他者」的互動，思想總是有能力重新定向，藉此維持其鮮活與彈性，而這正是紀傑克式主體在現今政治情境中所致力實現的。

### 關鍵詞

紀傑克、拉岡、強斯頓、系統與他者、象徵界與實在界、幻想與現實、脫節狀態、先驗物質論

## Abstract

Contemporary philosopher Slavoj Žižek is well-known for his Lacanian reading on political and cultural phenomena, but what is the central motif of his philosophy? For Žižek, philosophy is not some discourse to make people feel “being at home”, but rather something more related to foreignness and otherness. In Žižek’s eyes, What a philosopher really does is not providing substantial solutions, but rather “inventing new problems”, reshaping the framework of argumentation itself.

In this thesis, “System and other” is the term I introduce to thematize two central motifs in Žižek’s philosophy: the first motif is his tireless assertion of freedom within the realm of finitude, and the second one is his relentless seeking for innovations and changes. “Other” is what enables the system to continuously re-orientate itself, and keep the system open to fundamental changes.

Žižek uses “Out-of-jointedness” to describe the fundamental freedom of the subject, neither nature nor culture can determine the subject. Every system organized by the subject is an attempt to create a transient balance with the other, and every totalizing signification is a response to the otherness, the founding gesture of situating the subject itself into a meaningful context.

To sum up, Žižek does not use “Inconsistency between the Symbolic and the Real” as a negative term, but rather a positive term, it is the very starting point of meaning construction, and the ground for human freedom. Through the interaction between “system and other”, the thought is always ready for re-orientation, therefore the thought is kept alive and flexible, and this is exactly what a Žižekian subject wants to accomplish in the present political situations.

### **Keywords:**

Slavoj Žižek, Jacques Lacan, Adrian Johnston, System and other, Symbolic and Real, fantasy and reality, out-of-jointedness, transcendental materialism

# 論文目錄

<b>導論</b> .....	<b>1</b>
第一節、筆者之思考母題.....	1
第二節、紀傑克哲學之他異性精神.....	2
第三節、紀傑克之文字風格與其批判性.....	4
第四節、本文題目與重點概念概述.....	8
第五節、章節編排方式.....	9
<b>第一章、紀傑克：精神分析與主體哲學的交界</b> .....	<b>10</b>
第一節、紀傑克之學思概述.....	10
第二節、以拉岡精神分析重返我思概念，抵抗後現代對主體消解之宣稱.....	11
第三節、先驗物質論之基本主張.....	15
<b>第二章、紀傑克對拉岡的理論繼承</b> .....	<b>17</b>
第一節、反整體性之理論傾向：親異性（ex-timacy）.....	17
第二節、紀傑克的主要分析工具：拉岡的三界結概念.....	19
第三節、象徵界與實在界的糾纏.....	20
第四節、作為建構現實之意義可欲望性的幻想概念.....	22
第五節、慾望活動與對象：小寫客體與具體對象的隱密相連.....	24
第六節、哲學與精神分析：主體與死亡驅力的關連.....	27
<b>第三章、自由與有限性的內在聯繫：主體與世界的共在結構</b> .....	<b>28</b>
第一節、有限性：自由主體成立之積極條件.....	28
第二節、脫節於環境的主體.....	31
第三節、知性判斷早已在經驗之中.....	32
第四節、自我不透明性：作為我思的存在條件.....	35
第五節、紀傑克主體論對其他立場之回應.....	38
A. 對傳統觀念論與唯物論的回應.....	38
B. 對認知主義的回應.....	39
<b>第四章、主體的被動性與過剩層面</b> .....	<b>42</b>
第一節、主體的被動層面：客體對主體的激擾.....	42
第二節、主體的過剩層面.....	45
A. 死亡驅力：作為自然與文化的居間者.....	45
B. 小寫客體作為內在他異性.....	46
第三節、拉岡式主體.....	49

<b>第五章、我思與無意識的內在連繫</b> .....	<b>50</b>
第一節、語言：在人與世界之間.....	50
第二節、語言作為系統：.....	50
A. 結構語言學中的系統區辨性.....	50
B. 拉岡的符號機制.....	52
I. 縫合點 ( <i>point de capiton</i> ) .....	52
II. 言說活動與言說內容的分立.....	53
III. 徵狀 (Symptom)：非意識所主導的訊息表露.....	54
第三節、語言作為象徵界：大寫他者的不完備性.....	55
第四節、語言作為律法：他律是自律得以成立之積極條件.....	56
第五節、語言作為慾望之要件：欲望是朝向他者的慾望.....	58
<b>第六章、壓抑：無意識的行動，進入世界的決斷</b> .....	<b>59</b>
第一節、主體的傲慢：與底基之脫節.....	59
第二節、主體與世界的共在聯繫是否被絕對化？.....	61
第三節、拉岡對伊底帕斯情結的重新刻劃.....	63
第四節、拉岡精神疾病臨床結構：慾望之基本型態.....	63
第五節、原初的決斷與分化：自由的無意識行動.....	64
<b>附釋：第三章至第六章內容之小結</b> .....	<b>67</b>
<b>第七章、紀傑克於現今情境中的哲學任務</b> .....	<b>68</b>
第一節、紀傑克的批評對象.....	69
A. 後現代之主體消解論.....	69
B. 後現代之多元文化，身分政治學.....	70
C. 資本主義與自由民主典範.....	72
第二節、紀傑克主體論中的政治革命：大寫行動.....	76
<b>總結</b> .....	<b>81</b>
<b>參考書目</b> .....	<b>83</b>

## 導論

### 1. 筆者之思考母題

斯拉沃·紀傑克 (Slavoj Žižek, 1949- ) 的主體論，是一種對現今局勢，尤其是全球議題與政治問題的回應，它試圖回答：在現今的社會中，哲學能夠做什麼？而作為社會中的一份子的我們，又能夠做什麼？

紀傑克這位在二十世紀末期開始發揮影響力的學者，其哲學思想之淵源，以賈克·拉岡 (Jacques Lacan, 1901 - 1981) 對他的影響最為深遠，但他的思考，絕不是只是在以大眾文化為例，來介紹拉岡的學說而已；紀傑克不斷地試圖在具體的政治情境中，以他所融會貫通的拉岡理論為本，尋找出新穎性如何從主體所處之情境中湧發之可能性。他所渴求的，不只是既有框架中的細微變化，而是撼動整個系統的力量。

對筆者而言，使我感興趣的思考母題，亦是新穎性的湧發；然而，筆者並不像紀傑克一開始就把新穎性的湧發，與政治的基進變遷作強烈的聯繫。思維的對象，不只是內在思維形式的符應對象，而存在著他異性，我們與這個他異性在世界中遭逢，我們遭遇陌生與震驚的感受，但仍努力用意義活動，來避免進而克服僅僅只是沉浸在這種陌生感之中，企圖藉由這個他異性的遭逢，來進行自我的超越。

這個他異性的思考母題，對筆者而言，表現在兩個方面：第一個層面，筆者稱之為「**謬思的經驗**」( **experience of muse** )：在這個經驗中，存在著新穎意義的難以歸屬性。創作者在創作過程中，挖掘出超乎原本意向所設計的內容；因此，謬思的經驗中，自我與世界共同創造，這個新穎的意義，在萌發之瞬間，有著無法決斷其來源之特性，不能簡單歸屬於我的理性設計，亦不能說是世界自然的生發。謬思的經驗，是能動者與世界的互動，所共同創造新意義的經驗。

第二個層面，筆者稱之為「**意義活動中的否定性經驗**」：我們與一個對象相遭遇，這個對象不只是符應或者證實我思考中的內在形式而已，與它的遭遇，使我被迫修正與調整我整合意義的方式。在這個否定性的意義構造經驗中，我與自身的有限性遭遇，這個對象激擾著我的思考，進而使我調整與活化自身的思考與行動模式，進行自我的再定向。在意義活動觸礁的失敗經驗中，我們被迫重新擬定策略與方向。

在這種否定性經驗中，我們宣稱在此經驗中所遭遇的對象具有他異性，是因為它不只包含著符應思考者之內在知覺形式；它作為他異性之對象，使我們的思考受到阻礙，但又強迫我們將思維再次活化，環繞著它進行意義系統的重構。當紀傑克提到「**隨著否定性滯留**」(tarrying with the negative)，他所要表達的：正是這種人類意義活動在面對他異性時，那種絕佳的適應能力，以及隨後的自我重構與再定向的力量。對筆者而言，這正是談論他異性之哲學的精闢之處。

這兩個母題，都涉及了新穎性的萌發，也都涉及了意義生發時那種難以歸屬於自己或異己的特性；但是，只有在否定性的意義構造經驗中，我遭遇了陌生感，我習慣中使用的世界觀遭遇挫敗，而被迫用新的方式回應，這種遭遇的不協調關係，可以透過進一步的自我再定向，而發揮出它的生產性。於是，筆者透過閱讀紀傑克的文本，來找到與我的他異性母題相應的哲學內容。

## 2. 紀傑克哲學之他異性精神

對於筆者的思考母題，紀傑克的哲學，可以這樣回應了我提出之問題的兩個層面：第一個層面，是「**意義的過剩**」，以及不為意識所完全主導的特性，我們在生活中，就已經生產了未顯題的欲望與信念；然而，紀傑克也強調，這個不在反思領域的意義生產活動，作為創發性但不自我透明的意向性，我們仍然應該跟它拉出距離，進而拉出一個可以自我批判與調整的空間，反思活動對於這個前反思領域的意義生產的再造仍然是重要的。然而，相較之下，筆者之思考母題中的兩個層面，紀傑克花了更多時間來刻劃第二個層面，意義活動與他異性的互動，也才是其哲學之核心。第二個層面，正是「**意義系統的整體化，以及外乎這個整體化活動的他異性的遭遇**」。意義系統從來不是自我封閉，而總是在與他者互動，我們甚至可說：意義系統是為了回應他者，並且整合出暫態之平衡而活動著。這樣的基本思維，正是引發筆者之好奇心，研讀紀傑克之哲學的旨趣所在。

在紀傑克與阿蘭·巴迪歐(Alain Badiou, 1937 - )於《現今的哲學》(Philosophy in the Present)一書中收錄的訪談中，兩人提及哲學在今日世界的角色，紀傑克亦提即這種哲學作為引入他異性的角色：

哲學使我感興趣的地方，便是你〔巴迪歐〕所指出的陌生感 (foreignness)，這種陌生感不正是哲學的開端嗎？<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Badiou, A., Žižek, S., & Engelmann, P. (2009). *Philosophy in the present*. Cambridge: Polity, p. 51.

我們環繞著他異性而進行意義的構造，然而，我們永遠離不開它，這便是「如鯁在喉」的隱喻。本文題目中所謂「象徵界與實在界的不協調性」，是一種運用了拉岡三界結概念的表達，若要筆者用自己的方式來表達，我將它翻譯為「意義系統」以及其「他者」這組概念：這個他者，既標誌了此意義系統的外部，因其不符應此系統的任何內在法則；但此他者又標誌了其內部，因為這個例外，正是使每個系統得以成立爾後重構的根基。紀傑克亦常用「意義活動與其剩餘」來表達這種不協調關係。然而，讓筆者先前所述，這種剩餘不是一種「意義的過剩」，而是一種他異性的遭遇，在其中我們反而必須重新思考現有的意義系統的不完備之處。因此我們談的意義系統，不是自我封閉的，而是總是必須在與他者的連繫中才能起作用：他者不只是符應思想系統的被立義對象，更是思想環繞而必須隨之起舞的他者；透過他異性之遭遇，不斷尋求自我的意義重構以及再定向，對我來說，這就是紀傑克「尋求新與變化」之基本精神。

如同海德格（Martin Heidegger, 1889 - 1976）想要告訴我們的，哲學從一開始，就不是那些使人安然棲身（being at home）的論述。<sup>2</sup>

對紀傑克而言，這些使人安然棲身的論述絕對是重要的，但是它無法脫離他異性而獨自發揮作用，它總是必須與他者互動。紀傑克以蘇格拉底（Socrates, 469 BC – 399 BC）以及笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）為例：蘇格拉底挑戰社會傳統的權威，而笛卡兒亦在其自身文化的觀察中，發現自身文化的他異性，紀傑克指出，在笛卡兒的《方法論》（*Discourse of Method*, 1637）的第二部份中，笛卡兒他透過旅行發掘到的，不只是其他風俗文化中的奇異與陌生，而是透過他人的眼睛，笛卡兒可以觀察到：自己的傳統亦是同樣奇怪的，透過視點的轉移，紀傑克宣稱笛卡兒發現了自身傳統當中的他異性，而紀傑克認為，這正是哲學的起點。<sup>3</sup>

這些具有意義的論述，對紀傑克而言，是一種遭遇他異性，面對陌生感的經驗之後的回應。因此，在這個安然棲身之前，是陌生感，是尚未棲身，沒有任何確切場所可容身的脫節狀態（out-of-jointedness），這個陌生而無根基的經驗，脫節於萬物，尚未委身於任何法則中。這種無根基的他異性經驗，深深根植在每一個具有整合力量的論述之內，每一個論述，都是因為不滿足於此脫節狀態，而想要與進行整合的意義活動。

因此，不管是個人的自我定向，其安身立命的價值定位，或者人文世界的歷史走向的問題，都必須牽涉到「如鯁在喉」的隱喻：我們遭遇的他異性對象，正是那根鯁在我們喉嚨的異物。

<sup>2</sup> *Philosophy in the present*, p. 51.

<sup>3</sup> *Philosophy in the present*, p.52.

紀傑克不否認傳統中已經存在著許許多多的意義系統，可以使我們得以整合自己生命中的各種事物，給予一個指引生活的方向；但是，紀傑克想要剝除在意義系統中看事情的幻象：即現實作為一整體，已經圓滿完備而無可置喙的幻象。他想叫讀者重新審視，在一個意義系統被奠基的時刻，是主體的參與，才使得它被奠基，即使這個奠基的動作其中充滿著偶然性，而系統還是充滿著不完備性，但是，這個主體替一個意義系統作奠基的動作是重要的。

當我們用紀傑克的方式，重新審視這個意義系統的奠基經驗，隨之而來的，是決斷中的「無根基」之經驗：即使我們初步設定了行動的基本綱領，這個由語言構成的綱領，與具體的任務內涵，兩者之間仍然是有一鴻溝的存在；而人類作為自由的能動者，正是要用自身的決斷，來填補這樣的鴻溝，即使自知這樣的決斷當中存在著偶然性以及不完備性，但仍然不構成拒絕決斷的理由，我們要用決斷來築構意義的整體性，承擔自身甚至於歷史的走向。

這個擁有決斷能力的自由，同時是一種建立整體性的渴望與責任。因此，不只是意義系統的奠基與整合是重要的，這個意義系統的他者亦是同樣重要的，它永遠保留一塊引入活水的領域，使得思想不至於自我封閉而枯萎。因此，紀傑克不斷地強調這種無根基的經驗，正是要告訴他的讀者：主體對於自身甚至群體之走向的決斷，是必須一直不斷在做的事情，我們必須要在沒有自然或者神聖的法則引領我們的情況下，自己來承擔，並且生產與調整人文世界的新走向。

### 3. 紀傑克之文字風格與其批判性

筆者必須承認，紀傑克之行文風格，的確會造成讀者一些詮釋其學說之困難。首先，就筆者所知，紀傑克幾乎不創造自己的新概念，而很大程度地引用其他學者的理論概念。然而，紀傑克在文章中，卻又不曾清楚交代此概念之出處以及原意；因此，紀傑克可說是獨斷地使用了這些他所引用的概念，他的這種行文風格，使得讀者難以去追索概念原作者與原典，而必須以紀傑克自身所詮釋的版本為準。

其二，紀傑克所引用的理論概念當中，又以拉岡的理論概念，作為紀傑克的主要分析工具。但是，我們讀者所想要閱讀的，絕不是想要一個隱身自己來介紹拉岡的評論家紀傑克，我們想要的閱讀的，是紀傑克如何用獨特的方式來統整，藉由他對拉岡的充沛閱讀，而蘄露出的獨特世界觀的作者紀傑克。如同 Rex Butler

所評論的：「正是透過對於拉岡獨斷式的忠誠，透過對拉岡的絕對認同，紀傑克終於自己也成爲有原創性的」。<sup>4</sup>

我們如何解讀這句話？筆者從對 Rex Butler 的閱讀中，想以對語言的學習爲例，作一簡要的解釋：在我們要用語言來自由思考之前，我們已經學了很多語言的規則，來支撐這個思考行爲。我們要先接受與熟悉許多規則，爾後才能活用，游刃有餘地思考與表達自己的想法。同樣的，紀傑克在對於哲學的長年閱讀中，他亦不是對每個學說都作短暫而淺薄的接觸，他作了一個決斷，選擇他所想要使用，也最爲熟悉的語彙。透過對於拉岡的深刻理解，他終於可以開始說自己想說的話。儘管紀傑克自身的哲學，有著非常豐沛的哲學傳統作爲其思想滋養的根源，然而，筆者並沒有足夠的學術能力來刻劃出這種全貌，只求以紀傑克爲本，以我自身的方式再次整合，藉此刻劃出其哲學之基本精神。

紀傑克的文采，採用許多豐富的文化素材，文中充斥著笑話與小故事；而他在論述中常常使用的論點翻轉的方式，讓所謂初看被認爲是問題與危機的東西，在論證尾端，已經成爲是不需要解決或者偏離重點的東西。這樣的行文風格，或許會讓讀者產生這樣的誤解：紀傑克是不是只是在採取某種精神勝利法，來面對這些問題？所謂精神勝利法，指的是那些危機以及問題仍然存在，被消除的，只是你對它們的負面見解。加上紀傑克引用了許多的哲學家觀點，這更常常使得讀者納悶：紀傑克作品的觀點，是否真的具有批判的力量？紀傑克這樣回應指責其理論虛無飄渺的讀者：

不管人們怎麼想我的作品，事實是，我的確對於真實世界的問題，撰寫了細緻的分析（諸如後南斯拉夫戰爭、九一一事件、伊拉克戰爭、右派民粹主義的崛起、歐洲政治的糾葛、後共產社會的僵局等等），而我也的確擬出了許多具體並且可行的政治建議（即使對許多左派而言十分費解，例如我對北太平洋公約組織干涉前南斯拉夫的一點支持）。<sup>5</sup>

不過，值得注意的是，即使紀傑克的確做了許多對於政治情境的描繪以及實質建議，但這並不是其批判性的根源。如筆者前文所強調，紀傑克的主體論，其自由特性，自然也要在政治領域中發揮作用。但是紀傑克的重點，並不是作爲當今政治局勢下，某個具體不公的控訴來發揮作用的。具體的建議與解決方案，並不是紀傑克哲學的全部任務。亞瑞安·強斯頓（Adrian Johnston）用以下的篇章，來闡述他對紀傑克批判性之理解：

<sup>4</sup> Butler, R. (2005). *Slavoj Žižek: Live theory*. New York: Continuum, p. 15.

<sup>5</sup> Boucher, G., Glynnos, J., & Sharpe, M. (2005). *Traversing the fantasy: Critical responses to Slavoj Žižek*, Aldershot, England: Ashgate, p. 233.

我們可以說紀傑克的作品是有批判性的，不是在他的作品中說了些什麼：它的形式要比內容重要得多。它的批判性，不在於提供一個融貫的政治與經濟的分析。如同我們在前面篇章所看到的，它之所以是批判性的，不是因為它在象徵秩序之外，或在大寫他者之外構想同一性。而這種說法是正確的：紀傑克的確僅將他分析的論題重複展現出來（Žižek does only repeat the problems he analyses）。

這是他的作品對這個世界的完全認同，所以有時候它會被誤解，但是，這或許對 Dews 來說只是瑣碎的補償而已，因為他想要得到具體的「解決方案」（solutions）。我們可以說，紀傑克的作品不僅僅重複展現了論題，更可以說，**在他展現這個論題之前，此論題是不存在的**。這種被迫的選擇（forced choice）之邏輯，在紀傑克作品中扮演重要的角色。

它不同於以下的姿態：批評之「內在逾越」拉出的虛假距離，這種批評，總以有著某個大寫他者使之得以控訴的方式運作著，總以有著外部真理標準的方式活動著，而只有透過完全認同於系統的方式，我們才能理解到：**要有我們，它〔系統〕才存在（it does not exit until us）**。系統沒有外部，同時自身又成了其外部，永遠企圖擴展，去捕捉那使其可能的行動。因此批評不再是用矛盾或例外的方式思考，而是去思考什麼使得一切作為非—全部（not-all）。<sup>6</sup>

此段篇章所要闡述的是：紀傑克並不是認為給出一個具體的解決方案就是不好的；毋寧說，他所抗拒的，是過度倉促而簡化的給世人一些解決方案。這些紀傑克所反對的解決方案，是一種虛假的批評：是當一個虛假的批評者，藉由設立一個明確的外部敵人或者具體的危機，來與這些人類文明之問題劃清界線：藉由劃下這條界線，來撇清自身的責任，而這個敵人之設定，又進一步顯明了自身的合理性。對紀傑克來說，這不是一種作為人類的我們共同承擔之態度，

接著，強斯頓又進一步評述道：

只有在認為現存狀況沒有替代方案的時候，所謂的替代方案才會被開啟。（it is only in thinking that there is no alternative to what is that some alternative is opened up）。……所有具有意義的哲學就是這樣的驅力：就在認為現存狀況沒有任何遺漏的同時，這個思考本身就製造出剩餘或者鴻溝。這樣的哲學再次「將實體主觀化」（subjectivizing of substance），作為主體們的歷史，重複地將同樣的言說內容重新標記（re-marked repetitions of the 'same' enunciated）。如同尼采（F.W. Nietzsche, 1844 - 1900），這位構想出永劫回歸，以及把哲學設想為一種「被迫選擇」的哲學家，他曾經說：「所有歷史當中的名字都是我」，若紀傑克是一個真

<sup>6</sup> *Live Theory*, p. 135.

正的哲學家，若他能加入這場「對話」，那他必須將他之前的一切事物都不變地重複，而一切事物都將變成紀傑克式的（he must repeat everything that comes before him unchanged and everything must become Žižekian）。<sup>7</sup>

哲學家不是消災解惑的專家，相反地，哲學家的思想反而是個問題製造者。是哲學家的思想，不斷引出了我們所要解決的問題。但這不是一件壞事，認知能力的限制，同時是其認知對象的限制。因此，一個價值系統的再次重建，自然影響了具體的解決方案內容。而價值系統的重建是永遠在進行中的，那麼，就絕對沒有簡單而一勞永逸的危機解決方案。因為哲學家總是再重新質問：現存的情境是什麼，如果它內含某種未經思索的預設，內容是什麼？如果這個未經思索者將引發社會的危機，原因是什麼？一個哲學家對於危機問題的建構，便同時開啓了一個人文世界之歷史重新定向的抉擇。

在巴迪歐與紀傑克合著的《現今的哲學》一書中，巴迪歐在此書開端，宣稱自己與紀傑克，都是在問自己這樣的問題：哲學在怎樣的程度上，介入了現今的，歷史的，以及政治的問題？而這種介入本身的特性又是什麼？

巴迪歐駁斥一種對於哲學家的誤解：這種誤解認為，哲學家可以談論任何事情。巴迪歐說道，現今的世界充斥著「電視哲學家」，在媒體上他們談論一切的社會問題。但是，這不是他與紀傑克眼中的哲學家，因為哲學家應該建構自己的問題，發明自己的問題，而非一個不斷在電視上回應問題的人。巴迪歐這樣簡潔地定義了哲學家的任務：

真正的哲學家，是一個以他個人的方式，決定重要的問題為何的人，一個向所有人提出嶄新問題的人。哲學最先且最重要的內容就是：**新問題的創造**。（invention of new problems）。<sup>8</sup>

哲學家將他自身對問題的定義帶入世界中；當他看出了哪些危機，似乎也就同時設置了那些對世人而言莫須有的危機。但是這並不是一場自討沒趣的無事生非。根據世人的提問，進而允諾世人一個具體的方案，只要他們這麼做就能達到理想與幸福，這種方式，對紀傑克來說，第一，這種消災解惑的回應，恐怕是治標不治本的，唯有讓世人也學習承擔這些問題，讓他們也負起思考的責任，而不只是安處接收的這一端，會有更根本的效應。第二，直接回應世人的問題，往往必須要在他們的思維框架之中，直接面對與回應他們的問題，而哲學家，原本就應該持續探索與撼動思維的界線。

<sup>7</sup> *Live Theory*, p. 148.

<sup>8</sup> *Philosophy in the present*, p. 1.

如此段篇章所言，紀傑克對於哲學經典的重讀，是一種策略性的閱讀，重讀是一種策略，最終是要將所有東西消化吸收之後，都成為自己風格性的語言。也是因此，他的著作的目的是要重寫，讓以往的哲學概念都成為紀傑克式的。因此，對紀傑克而言，他對待哲學經典以及哲學史的方式，不只是從旁輔助與評註而已，他的野心更大，任務更為艱鉅，他想要把這些內容，都重新用自己的方式表達，全部添上自身的色彩，將他的讀者引導至紀傑克自己的視野，使讀者看世界的方式，跟以往再也不同了。

#### 4. 本文題目與重點概念概述

本文的標題，試圖勾勒紀傑克哲學立場中最主要的輪廓：所謂「如鯁在喉」的 (a bone in the throat) 存有狀態，是一種描述人的存有狀態；這樣的狀態，透露出一種思維與存有的內在阻抗關係 (inherent antagonism)，既在運作上具有緊張與相互衝突的關係，但又不得不彼此依賴，呈現共存的關係。先驗物質論刻劃主體的自由特性，但亦不否認其物質底基，思維從存有之中浮現，但永遠無法與其完全分離，存有總是隱隱發用，激擾著思維的活動。

筆者闡述紀傑克主體論之基本主張，重點的概念有兩點：

第一點，紀傑克所謂「**象徵界與實在界的不協調性**」(inconsistency between the Symbolic and the Real)，我們可以將其看成是「意義系統」(象徵界) 與其「剩餘」(實在界)，作為未被收攝者(non-assimilated)，或被排除者(excluded) 的互動關係，紀傑克要作的，不是消除或廢止這個不協調性，而是要強調這個不協調性的生產性，可以作為思考的活水泉源，可以作為歷史持續開展的基石。

第二點，則是強斯頓用以評論紀傑克主體論的概念：「**先驗物質論**」(transcendental materialism)。這個概念，首先意圖描述的是思考者如何發生：思考者的個體發生，有賴於物質底基，它不是自我創造的，換言之，思考者不是完全脫離自立的，而受物質條件所制約；其次，思維者在物質底基的條件成立之後，浮現而作為一自由的能動者而存在，它必須要在自己的意義視野之中觀察事物，這個對其視野的忠誠，構成其意義構造的有限性，但是這個觀看的方式，仍然可以進一步被調整與轉移。

然而，這些刻劃紀傑克主體論的重要概念，仍然要被納入紀傑克的問題亦是當中審視，紀傑克所呈構的主體理論系統，所針對的「他者」為何？現今的文化思潮，政治的局勢，亦是紀傑克在築構其理論時不得不隨之環繞的他者，因為這

個社會與政治的實況，正是他不斷反覆思考：哲學在其中能有怎麼樣的影響力的母題所在。

因此，在刻劃出紀傑克主體論之要旨之後，我將在文章的尾端，闡述紀傑克如何看當代的思潮，以及對於當今政治經濟局面的基本看法。筆者並不是要全盤托出紀傑克的政治立場與意見，而只是藉由他的政治思想，一方面烘托出其看似抽象的理論，是有所依歸的，是有其具體思維的政治文化議題作為思考母題的，另一方面，藉由紀傑克對於政治基進變遷的堅持，他也重申了他所謂「象徵界與實在界的不協調性」，意義系統與其他者的互動，激擾思想並且引入新的變化。以下筆者便闡述章節的編排的方式。

## 5. 章節編排方式

對筆者而言，本篇論文的意圖，便是用最扼要的方式介紹出紀傑克的主體論之基本精神，以及這樣的主體在政治情境中的行動表現。然而，論政治情境中的主體行動之前，筆者必須先統整出紀傑克的主體論的內涵。因此，我將政治情境的議題擺在章節的最後，但這不代表這個部分與前面的哲學理論相分離，相反地，前面部分對於主體的思考，都是要重新被納入最後一章的現今政治與文化情境中來思考，因為這正是紀傑克關切的問題所在。

以下是本文的編排方式：

在這篇文章的第一章與第二章中，筆者概要地描述紀傑克的學術淵源，他如何將拉岡的理論與傳統主體哲學，以論題同質性的（此論題即本文題目中，系統與其剩餘之關係）方式表述出來，刻劃出紀傑克據以呈構其主體論的理論背景。

接著，筆者企圖從紀傑克與二十世紀之主體哲學的共同理論基礎為開端，從同至異，逐步描述其特殊性。從紀傑克與他所言之傳統主體哲學的共同根基，具有自由能動性的主體出發，從第三章到第六章，是筆者的逐步刻劃：從紀傑克與二十世紀主體哲學思想共享的立足點，逐步刻劃出紀傑克主體論的特殊性。

筆者在第三章，描述的是紀傑克主體論中與二十世紀的主體哲學共享的理論視野，即自由與有限性的內在聯繫，以及主體與世界的共在關係，主體不可被化約為客體但亦無法完全獨立超脫的特性。諸具體對象的可認知性以及可慾望性，都是要在主體與世界的共在關係之中被給出，才得以可能。

第四章中，筆者則闡述紀傑克主體論中的被動性以及過剩層面：死亡驅力（death drive）與內在他異性（inherent otherness）。紀傑克向我們展示，他異性或者意義的離心的看法，並不是一個當代才有的議題，而是在德國觀念論的

理論中就能閱讀到。

而在第五章與第六章中，筆者則將紀傑克思想當中之語言層面作一闡述。筆者闡述我思與無意識的內在聯繫：主體與世界的共在關係，並不是先天與絕對的，而是要經過所謂的壓抑過程（repression）才能達致，透過語言，我們才進入自由與有限性相連之視野。在紀傑克的眼中，壓抑過程意味著語言的學獲，也代表著法律對於行為的限制與引導，但這個壓抑過程中，語言的學獲，不僅僅代表著異化，亦在紀傑克眼中有著解放的功能，有限性的引入，亦是自由的起源。言說活動主體與言說內容主體的分裂。意義構造的主導者並非言說活動的主體自己，而必須受符號機制的制約。慾望是他人的慾望，主體在與大寫他者的應對關係建立自己的身分內容。

從第三章到第六章的刻劃中，我們的起點，是自由與有限性的內在聯繫，以及主體與世界的共在關係；接下來，我們分別在第四章以及第五六章當中，看到紀傑克對於這個立足點的兩種補充：其一，是意義系統與其剩餘的關係，以及在這關係當中的被動性。其二，則是在紀傑克的主體論中，唯有透過語言，主體與世界的關係才得以被建立。

從第四到第六章的闡述中，我們可以看到，第三章中這個二十世紀主體哲學常見的立足點，紀傑克用兩個概念支持：一個是「死亡驅力」概念，使得人得以脫離自然，呈現所謂脫節狀態的哲學預設，第二個則是「壓抑」概念，作為學獲語言並進入人文世界的過程。因此，人是透過無意識的決斷，對於人文世界的肯定，走入這個意義視野中，而非先天必然的。

第七章中，筆者闡述前面第三章到第六章的理論闡述，是紀傑克環繞再怎樣的問題意識中所構成的。這些哲學概念的建構，都是要回到紀傑克在現今社會情境中的所看見的問題。紀傑克的哲學任務，可說是在反覆地回應這樣的問題：一個在社會與政治情境中的主體，該怎麼行動？於是，我在這一章當中，列舉與評述他的主要批判對象，並且闡述他對政治情境有怎樣的看法與堅持，而他如何用大寫行動（the act）的概念，來保證他心目中的基進政治變遷。

## 第一章、紀傑克：精神分析與主體哲學的交界

### 1. 紀傑克之學思概述

斯拉沃·紀傑克（Slavoj Žižek, 1949-），出生於斯洛維尼亞，是當代詮釋與應用賈克·拉岡（Jacques Lacan, 1901-1981）之理論的重要學者。從他在 1989

年發表首部英文著作《意識形態的崇高客體》之後，便受到相當的矚目。紀傑克並不是一開始就決定鑽研拉岡哲學，事實上，在成爲一個拉岡理論的寫作與傳播者之前，他在年輕的時候，也曾經對海德格以及德希達有濃厚的興趣。他曾說：「若不是因爲德希達，我可能會成爲一個海德格主義者。」<sup>9</sup>

賈克·德希達（Jacques Derrida, 1930 - 2004）引發了紀傑克對法國哲學的濃厚興趣，舉凡從法國傳來的思想：李維史陀（Claude Lévi-Strauss）、傅柯（Michel Foucault, 1926 - 1984）、拉岡等等，他與其讀書會成員都想盡力吸收。最後，他們選定了以拉岡作爲研讀的對象。是拉岡的思想，讓紀傑克得以離開了德希達。於是，在七零年代中期開始，紀傑克就將其學問之鑽研專注在拉岡的理論上。

紀傑克親近法國哲學的傾向，也使得他一度在斯洛維尼亞難以教職謀生：當他得到了哲學系的工作：一個名爲「現代布爾喬亞哲學」的助教職位時，他不久便開始聽到關於自己將遭遇壞事的傳言，最後，他果真遭到解雇；可能的源由，當然是因爲他的思想，偏向研究海德格與德希達，並不符合當時國內所盛行之馬克思主義思潮。而這也使得他在 1973 至 1977 年這數年之間，都處於無人聘用的狀態。

這樣的處境，促使了他接下來前往巴黎的決定，希望在巴黎能尋找到研究的職位。紀傑克與其讀書會，事實上，在七零年代中期，就已經與賈克阿蘭·米勒（Jacques-Alain Miller）有所聯繫，而米勒也提供了紀傑克等人在法國巴黎第八大學的外國助教的職位。除了幫助紀傑克找到工作之外，米勒更與他共同研讀拉岡的理論，是一位使紀傑克學問上獲益極深的老師。

## 2. 以拉岡精神分析重返我思概念，抵抗後現代對主體消解之宣稱

從紀傑克的第一本英文專書《意識形態的崇高客體》開始，我們就可以看出：除了拉岡作爲最主要的學術淵源，紀傑克也從其他的學問中得到哲學的滋養：德國觀念論、馬克思主義、以及大眾文化中各式各樣的素材：不管是電影、歌劇或者小說，都可能成爲他的解釋艱澀理論時使用之範例。而除了做爲一個拉岡研究者之外，他常被標誌爲一個先驗物質論者（transcendental materialist）。儘管先驗物質論一詞，被看成他的基本哲學立場。但是，若我們無法經由僅僅閱讀這個詞，從字面上直接聯想其中所代表的意涵，勢必要對這個哲學立場加以澄清。

---

<sup>9</sup> Žižek, Slavoj. & Daly, Glyn (2004) . *Conversations with Žižek*. Cambridge, UK : Polity ; Malden, MA : Distributed in the USA by Blackwell Pub, p. 29.

從紀傑克詮釋家：亞瑞安·強斯頓（Adrian Johnston）企圖分析紀傑克之哲學思想的專著：《紀傑克的存有論》（Žižek's Ontology）一書，其副標題正是一種「主體性的先驗物質主義者理論」（*A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*），我們或許可以藉此找到解讀這種哲學立場意涵的線索。先驗與物質二詞，連結了各種哲學討論的傳統脈絡，紀傑克所要談的，還是十分經典的哲學問題：實體有幾種，又各是什麼？精神與物質的關係為何？當代科學發展，例如基因科技以及腦神經科學，可以取代哲學對於意識以及精神的討論嗎？紀傑克企圖刻劃的重點，便是主體的自由特性，以及其不可被消除的地位。

紀傑克寫作迅速、題材旁徵引博，但是，若因為其寫作風格，直接宣判紀傑克沒有自身寫作時的內在理路，也是不適當的。根據強斯頓的看法，紀傑克的理論計畫，是藉由拉岡精神分析，來對德國觀念論進行重讀（re-reading of German Idealism through Lacanian psychoanalysis）。當然，我們可以看出，紀傑克不僅僅縮限在對德國觀念論的重讀，事實上，他的著作可以看作是對許多傳統哲學中的理論概念之重讀。而這當中，也包含了笛卡兒的我思（Cogito）概念。

紀傑克的主張，跟智識份子當下流行的共識不一樣，他認為笛卡兒對主體性（subjectivity）與我思的構想，絕對不是老套過時的。<sup>10</sup>

當然，紀傑克不是直接把笛卡兒的我思概念，全盤而無考慮地接受。他在《敏感的主體》序文中所言，二十世紀當中發展的各種思想，是一場各方群起對抗笛卡兒的聖戰，可說是一場對於主體概念的抗爭。

笛卡兒式主體的幽靈，所有的學術力量，都參加了驅除此幽靈的神聖同盟。<sup>11</sup>

紀傑克以《敏感的主體》一書，在二十世紀末期回顧這個世紀，他看見各式各樣的學者，不管是後現代的解構主義者（postmodern deconstructionist）、哈伯瑪斯式溝通理論家（Habermasian theorist of communication）、認知科學家、馬克思主義者（Marxist），甚至女性主義者（feminist）等等，他們都加入了這一場拒斥笛卡兒主體性思想的活動。

<sup>10</sup> Johnston, Adrian. (2008). *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. p. xxiii.

<sup>11</sup> *The Ticklish Subject*, p. 1.

儘管，紀傑克常被標誌為後現代思潮當中的一員，但紀傑克事實上是反對後現代主義任何關於「主體已死」或者「主體不存在」的宣稱的。所以，紀傑克自己的立場，是站在捍衛笛卡兒哲學一脈相承所發展的主體概念這邊的。但是，這一脈相承的主體哲學論題，要從哪裡汲取養分，如何以新的方式表述呢？

偉大的德國觀念論者們，從康德 (Immanuel Kant, 1724 – 1804) 到黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 – 1831)，我自己的作品，有賴於對他們所構思之現代主體性 (modern subjectivity) 概念的完全接受：

對我來說，這個傳統構造了我們哲學經驗中的不可穿越性層面 (unsurpassable dimension)，而我的作品的核心，就是要以拉岡 (Jacques Lacan, 1901 - 1981) 為特殊的智性工具，來重新實現 (re-actualize) 德國觀念論。<sup>12</sup>

後現代思想家們，透用各種方式，把一個人拆解為社會屬性或者權力關係的集合，透過這個拆解，他們想要證明人就僅僅是這些社會關係的拼湊物，除此之外別無一物。紀傑克雖然也會承認，在將一個人的實體內容層層剝除後，看見的將是一片虛無，但是，並不代表這個虛無是無力的，紀傑克認為這個不囿於任何實體內容的虛無，有著獨立自主的力量，來決定自身的運作；而也是這個虛無，將這些實體內容聚合在一起，這個具有能動性之虛無的名字，正是主體。因此，紀傑克說自己的重點任務在於：

將我思那被遺忘的背面，那過剩而未被認識的內核彰顯出來；而這樣的我思，跟透明的自我那平靜的形象是差得很遠的。<sup>13</sup>

那麼，對這些思索主體之哲學家的二次尋旅之原因是什麼呢？紀傑克這麼說：「主體性的真正哲學家們，他們的哲學企劃當中的內在邏輯，將迫使他們去構想一個內在於我思中，瘋狂的過剩環節 (excessive moment of madness inherent to cogito)，而他們即刻又企圖去將此我思重新正常化 (re-normalize)。」<sup>14</sup>

主體不再是理性之光 (Light of Reason) 與不透明、不可入之某物 (non-transparent, impenetrable Stuff) 相對立；主體的核心，它開啟邏各斯之光 (Light of Logos) 的姿態，是絕對的否定性，也就是世界之夜，

<sup>12</sup> Žižek, S., Wright, E., & Wright, E. L. (1999). *The Žižek reader*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, preface ix.

<sup>13</sup> Žižek, S. (1999). *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*. London: Verso, p. 2.

<sup>14</sup> *The Ticklish Subject*, p. 2.

一個部分對象 (partial object) 徘徊的瘋狂點。結論是，若沒有這種撤回 (withdrawal) 的姿態，也就沒有主體性。<sup>15</sup>

因此，如今主體面對的他異性，不再是征服外在的物質，而是面對自身的起源，內在的瘋狂；換言之，也就是理性者，面對自身非理性之底基。在此處，在紀傑克的描述中，這些傳統的主體哲學家們，不只是在刻劃自我透明的理性主體，他們早已經在思考意義活動與其他者的連繫，而這種聯繫，展現在我思對於自身內在過剩環節的正常化；而意義活動若要能持續不斷對過剩環節的交鋒與回應，首先必須肯定主體既不囿於意義系統，又不囿於其外部環境的特性，這正是紀傑克所言的撤回的姿態，正是所謂的脫節狀態，主體處於意義系統與他者的不協調關係之間，調節其互動，但從來不被其中一方決定。

紀傑克選用了拉岡的理論模型，與德國觀念論之思想作整合，當然是因為他看見了他們之間論題的同質性，即對主體問題的一脈追索，他絕不是僅僅挑選一個適然的外部異質觀點，來跟德國觀念論作交叉比較而已；紀傑克要用拉岡讓德國觀念論的主體論題更為明晰，而這個整合，亦化為紀傑克自身的主要工作目標，以及他作品風格的招牌標誌。

藉由對這些哲學家的再次閱讀，紀傑克想要顯露的是：理性架構下那非理性的底基，那個被忽略或者不被承認的內核。當我們發現：不可見者隱蔽地支撐可見者，此時人的知性能力，又自我要求將這個界線外的不可見者併入自己的視域當中，企圖驅除這個不可掌控的因素；而此處哲學家的工作，可說正是這種處於邊界性的思考：對什麼可能，以及什麼不可能的思考，藉此劃定人行動之界限，替人的自由作奠基。

解構主義者急於否定德國觀念論中自我意識，卻沒有注意到，自我意識中吊詭的兩面性：主體性的不可化約，自我認識 (self-acquaintance) 總是已經在我們的所有行動中被預設。主體的即時經驗以及其客觀誕生 (objective genesis) 的機制之間的鴻溝是根本內建的 (constitutive)。然而，主體性概念的不可避免，不代表這驅使我們必須接受主體性就是終極的形上基礎 (ultimate metaphysical foundation) — 主體這個概念，當它的蘊含後果被仔細思索，將會驅使我們去設置主體處在**前反思、前主觀的底基中的內嵌性** (posits the subject's embeddedness in some pre-reflective non-subjective Ground)。<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *The Žižek Reader*, p. 254.

<sup>16</sup> Žižek, S. (1998). *Cogito and the unconscious*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 247-248.

因此，主體雖處身於他以語言所建構的現實中，但是這不代表主體就是一切的立基者，相反地，紀傑克認為，如果主體概念被仔細的審視思索，就會發現，我們必須承認前於主體的物質底基。

### 3. 先驗物質論之基本主張

先驗物質論是否可以成爲一種哲學立場，其內容又是什麼？強斯頓用以佐證的篇章，是巴迪歐（Alain Badiou）在《主體理論》（*Theory of Subject*）一文當中所呈現的圖表<sup>17</sup>，藉由說明思想（*thought*）與在己存有（*being-in-itself*）的關係，使我們能夠區分幾種經典的哲學立場：<sup>18</sup>

TYPE	THINKING	BEING-IN-ITSELF
subjective metaphysical idealism 1		
objective metaphysical idealism 2		
dialectical idealism 3		
metaphysical materialism 4		
materialist dialectic 5		

117

[ 圖式來源：Badiou, A. (2009). *Theory of the subject*. London: Continuum, p. 117 ]

第一類型，是主觀的形上觀念論，一切的規則與運作都在思維之中；第二類型是客觀的形上觀念論，思維與存有自身分享相同的規則；第三類型，是辯證的觀念論，由思維出發，經過存有自身，再度回返至思想；第四類型，則是形上的唯物論，只有存有自身的法則，沒有思想的地位；第五類型則是唯物辯證論，從存有自身出發，不斷經由思想而回返且調整自身的辯證運動。最後，是強斯頓企圖加上的六種可能性，先驗唯物論（*transcendental materialism*）：

<sup>17</sup> Badiou, A. (2009). *Theory of the subject*. London: Continuum, P. 117.

<sup>18</sup> Johnston, A. (2008). *Žižek's ontology: A transcendental materialist theory of subjectivity*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, p. 273.

thought                  being-in-itself



(emergence)

〔圖式來源：筆者自繪〕

在強斯頓的描繪中，主體的浮現，是從在已存有出發至思想，不回返。所謂不回返的意涵，是從非思想（前反思的物質底基）之中，思想可以從中浮現誕生，但在誕生之後，它再也無法重返原先非思想的狀態。當然，我們並非與存有斷然脫離，只是我們在思想中，再也無法以如其所是、本然的方式與存有打交道。我們總是在自己的意義視野中，在自己的視角中經驗事物。

此處呈現的主體的誕生，思想在分裂出來之後，擁有運作的自由性，亦代表主體相關連的意義系統，在定立之後，將以自身所規範來運作。爲了進一步闡述紀傑克所謂先驗物質論者（transcendental materialist）的立場，強斯頓以這樣的方式闡述了主體的誕生：

沒有回頭路。這個誕生的過程是一條單行道。例如，語言學獲（language acquisition）作為個體發生（ontogenic）的事件，一旦學得了，它不能被以簡單的方式取消掉（normally be un-acquired）。藉由物質源頭所產生，但不僅僅是物質（more-than-material）的主體，它與自身源頭的分裂是不可修補的（irreparable）。開啟了一個不可能關閉的縫隙，一個非辯證的視差分裂（non-dialecticizable parallax split）。先驗物質論者（Transcendental materialist）的主體論仍然是物質論的，因為它仍然主張，主觀思想中的觀念是從客體存有當中的實存產生的（Ideal of subject thought arises from the Real of objective being），雖然同時地，它亦是先驗的（transcendental），因為被產生的觀念主體性（Ideal of subject thought），開始產生對於物質條件的獨立性，並且開始作為可能性條件的方式運作，給予現實其形式；這種運作方式是無法被傳統版本的物質論所接受的。<sup>19</sup>

物質仍然被承認爲主體的底基，主體與其意義系統乃具有自身的法則性，不完全受物質決定，這個時候，仍然可以承認各種身體的實況性，如各種生理的損

<sup>19</sup> Žižek 's *Ontology*, p. 275.

傷與疾病，仍然可以承認：若此底基受到損害，主體之狀態便會隨之消失。只要它作為主體的條件成立，主體的浮顯必然伴隨著其獨立運作，儘管它的運作，並不排除重新塑造其物質底基之可能性。強斯頓又引用 William Husker 的說法加以補充說明：

一旦心靈被產生，心靈便能夠反過來對使其得以浮現的大腦，施加交互性的引導與轉化的功能；意識的場域，便回過頭來使物理性大腦的功能產生改變。<sup>20</sup>

簡言之，這樣的立場，不接受心靈完全獨立於物質的主張，因為心靈仍然以物質作為底基；但此立場也不接受物質或社會條件決定了心靈活動的主張；心靈以物質為條件，卻不受其完全決定，而呈現了物質與心靈相互引導與影響的關係。先驗物質論的內涵，也就是主張：雖然心靈必須依賴與物質才得以存在，但心靈不只是一個浮現的性質（emergent property），它更是一個浮現的因果影響力（emergent causality），心靈不只是一個隨附現象，而是本身有著能與環境互動的因果影響力。採納這樣的內涵，自然也是為了刻劃主體的自由能動特性，當然，紀傑克或者強斯頓，焦點都不是放在心靈哲學的探究之中，刻劃主體與其現實的特性，自然是為了與現今的世界實況相扣，探究主體在今日的政治與文化情境中，能否保持能動性，進而創造新的局面。

筆者在此歸結兩個先驗物質論的理論要旨：其一，它描述了思維的**個體發生（ontogenesis）**：一個思維者，不是獨立恆存的實體，而必須依附一定的物質條件，作為其底基而存在，思想無法脫離物質；其二，它描述**思維的運作特性是自由的**：思維者，擁有自身所浮現的能動性，不完全受其物質底基所決定。

## 第二章、紀傑克對拉岡的理論繼承

### 1. 反整體性之理論傾向：親異性（ex-timacy）

拉岡最主要的理論特徵，在於他的理論中，充滿了人的內在的衝突與不協調。在他早期鏡像階段的刻劃中，嬰兒在出生六個月以前，首先作為一種破碎的身軀（fragmented body），一種不協調的無助身體，而後在六個月之後，才透過鏡像的誤識（mis-recognition, *méconnaissance*），透過這種對自我的錯誤認識，進而渴求和諧與整全性。在拉岡早期對於鏡像階段的描繪中，鏡像階段所透露的自

---

<sup>20</sup> Žižek 's *Ontology*, p. 277.

我欺騙傾向，跟我思的自我透明洞察，似乎並不相容，而我們似乎要在鏡像階段與我思之間作出選擇（either the mirror phase or the cogito），在精神分析與哲學之間作出選擇。<sup>21</sup>

拉岡理論在他對鏡像階段的呈構之後，自然有著更多的發展，諸如能指的運作機制，或者下一段落將提及的三界結（The Three Orders）等等。但簡言之，拉岡認為他的精神分析學說，與哲學不一樣的地方，在於他認為人的心靈充滿著自我欺騙與幻象，而非哲學所言，構造得如此完整與和諧。在拉岡眼中的哲學理論，往往以自身建立的原則出發，將所有事物均納入這個完整的意義體系當中。拉岡即使自稱反對哲學，但這個立場，經過紀傑克的檢視，他認為事實上是拉岡對哲學的誤解，導致了拉岡將自身的理論定位為與傳統哲學相分離；與其說拉岡站在反對哲學的立場，毋寧說，他是採納「反整體性」或者說「反自我透明性」的立場，堅持整體性之外的不可收攝者。

紀傑克透過他對主體哲學的經典閱讀，他不能接受拉岡的這個指責。對紀傑克而言，以笛卡兒為開端乃至德國觀念論的主體哲學傳統，早就已經觸及自我誤識以及自我不透明性的議題。紀傑克不但不認為拉岡對哲學之指責，適當地描述了主體哲學這一脈相承的思想；他甚至認為，拉岡事實上在自身的理論呈構上，有許多思想的母題是與他所反對的主體哲學相一致的。因此，不僅僅是拉岡之精神分析理論，致力於思索各種不透明性與過剩元素，對紀傑克而言，主體哲學的傳統本身早已在思考這個問題。因此，拉岡與主體哲學的思潮，同樣致力於使得主體性的親異性內核（ex-timate kernel）可見。

所謂親異性（ex-timacy），乃是拉岡所創造的一個概念，拉岡把 ex（外部）的字首，加到親密一詞（intimacy）的前面，創造出親異性這個詞。拉岡改造出這一個新字，為的是要描述內在的他異性，一種呈現在內在的外在，既在內亦在外的異物。因此，與主體最親密的內在部分，並非一個對主體自身完全敞開的透明內容，它遭遇到的，反而是不可收攝與不透明性。親異性這個概念，描述主體當中無可拔除的異物（foreign body）。親異性，代表這個主體與此異物之不可分，因為主體本身之存在，亦有賴於這個異物，而主體本身亦受制於這個異物。<sup>22</sup>

在拉岡的術語中，慾望者與這個親異性異物的關係，即是  $\$ \diamond a$ ，主體受制於小寫他者。這是常人的幻想公式，慾望的隱密法則。親異性，便是描述兩者不可分離，但又不可收攝彼此的關係；即使緊密相連，但小寫他者對於主體仍然是呈現為不透明的關係。

<sup>21</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, p. 11.

<sup>22</sup> 參閱: Evans, D. (1996). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. London: Routledge, p. 58.

在本文之後關於德國觀念論哲學家費希特 (J. G. Fichte, 1762 – 1814) 的段落中，我們將可以看到，紀傑克即使在費希特身上，也閱讀出了自我內在的他異性以及非同一性。因此，紀傑克認為拉岡對哲學的誤解，在於他沒有閱讀出主體哲學與拉岡自身理論的同質性。紀傑克接受拉岡的反整體論的理論傾向，只是他不能接受拉岡對哲學的片面立場：即所有的哲學，都是在主張整體論以及自我同一性的誤解。

## 2. 紀傑克的主要分析工具：拉岡的三界結概念

拉岡的三界結 (The Three Orders) 概念，是紀傑克在分析任何文本與社會現象時所常用的理論工具。所謂三界結，乃是以巴氏結 (Borromean knot) 之方式交疊的三個層面，而所謂巴氏結的定義是：在三維空間中的三個圓圈，只要拿掉任何圓圈，都會使得任二個圓圈也不再相連，取走任一圓圈，都將使整個巴氏結解體，這正是三界結的基本精神：三個層面必須相互依存來運作。

而三界結所牽涉的三個層面，則分別是實在界 (the Real)、象徵界 (the Symbolic) 以及想像界 (the Imaginary)。Glyn Daly 在〈與紀傑克對話〉的序文中，如此解釋三界結之交互運作：

拉岡將實在界 (the Real)，與另外兩個根本之層面聯繫在一起：象徵界 (the Symbolic) 與想像界 (the Imaginary)，實在界與另外這兩個層面，共同建構了一個三角結構 (巴氏結)，給所有之存有提供基礎 (constitute the triadic (Borromean) structure for all being)。

對拉岡而言，現實是透過意指活動 (signification) (象徵界) 的運作調節，以及具有影像獨特性的規律 (想像界)。嚴格地說，象徵界與想像界的活動都在意指活動之中。[...] 想像界或許可看作一種特殊的意指活動運作。兩者的區分在於，當象徵界是開放無邊 (open-ended) 的時候，想像界尋求透過強加一幻想景致 (through the imposition of a fantasmatic landscape)，而且是對每一個個體來說都獨特不同的幻想景致，來馴化這種開放無邊。<sup>23</sup>

若象徵界指的是非主體個人所主導的符號機制，那麼想像界的特殊意指作用，便是用自己特殊的方式，整合出每個主體都獨特不同的意義視野。這是一種語言的個人化，透過這種個人化，每個主體建立自己的認知與慾望的觀點。

---

<sup>23</sup> *Conversations with Žižek*, p. 6.

### 3. 象徵界與實在界的糾纏

實在界拒斥象徵化，但又同時是象徵活動的回溯性產品。<sup>24</sup>

筆者在前文中已經提到了「意義系統」與「他者」的這組概念，是筆者去切入解釋「象徵界與實在界的不協調關係」的方式。筆者在此再次進一步地闡述，紀傑克對於「象徵界與實在界」這組概念的多重涵義：

其一，象徵界與實在界的對舉，是指語言以及其不可收攝之他者，而紀傑克宣稱，此不可收攝之他者，乃象徵界之內在限制，是不可克服的。其二，象徵界是人用以構築整體性的意義向度，每一個系統性之建立，皆內建了某種剩餘例外，此一系統外部，即實在界。其三，象徵秩序作為人文世界的領域，而實在界，則作為人文世界得以建立的物質底基。實在界，既使得意義系統得以建立，又使其無法完備。紀傑克這樣描述象徵界與實在界的關係：

實在界與象徵界之間的鴻溝，如何影響象徵秩序本身：它以這個秩序的限制的方式運作。實在界是象徵界不在場的本源（the Real is the absent Cause of the Symbolic），而佛洛伊德與拉岡的給這樣的本源之名字，就是創傷（trauma）。<sup>25</sup>

實在界作為缺場的在場（absent presence），它不直接具體呈現，卻總是在象徵失敗的經驗中隱隱留下痕跡；它不能被等同於任何系統中的任何表象，卻仍隱隱發用，既做為象徵界得以建立的基礎而存在，亦作為象徵界中的內在不協調而存在：它是思考者在象徵失敗經驗中所遭遇的非意義者。

於是，強斯頓認為紀傑克所述之實在界，它透過與象徵界的關係，表現出兩種面貌：首先，是被預設的實在界（the Real- as-presupposed）作為象徵活動得以可能的條件存在，另一個，則是被設置的實在界（the Real-as-posed），作為象徵活動所相應而生的他者、相對項而存在。

以拉岡的術語來說，象徵界（做為不完備的被劃斜槓的大寫他者）同時做為主體觸及實在界的可能性條件，以及其不可能性條件。做為被預設的實在界（the Real- as-presupposed），除了藉由象徵界的中介以及

<sup>24</sup> *The Žižek Reader*, p. 41.

<sup>25</sup> Žižek, S. (2005). *The metastases of enjoyment*. London [etc.: Verso, p. 30.

其附帶的阻礙來試圖攫取與掌握之外，別無他法；同時，象徵界的指痕，總是已經將被預設的實在界，轉化為被設置的實在界（the Real-as-posed）。為了觸及實在界，象徵界無法避免地改變了實在界，使其沾染了象徵界的印記。於是，基本上我們不可能將「被預設的」跟「被設置的」完全清楚地分離開來。

象徵界是一種對實在界的回應，一種尋求解決或者回答實在界中內在的基本阻抗（fundamental antagonism）的嘗試。雖然象徵界是由實在界中產生的，實在界卻在象徵界產生之後被其永遠地抑制了（hindered）。<sup>26</sup>

當我們透過語言，建立與存在事物的關係，因為語言的作用，使得特定的內容浮顯，而其他部分則隱退為背景。當我運用我的象徵能力，世界中的內涵以顯形與背景的方式顯現，作為我的互動項而存在。但是作為被預設的實在界，作為前反思的物質底基，是我得以擁有思考能力的前提，但是我在具體的意義構作當中，已經難以辨認當下隱退的背景，是無條件的持存脈絡，還是相應與我當下的獨特意義構造方式，而隱退的相對項。

強斯頓進一步闡述實在界的兩個面貌：

在紀傑克早期的出版作品當中，他將拉岡式之實在界特徵，跟黑格爾聯繫在一起，展示對立元素的在辯證中的重合，一個相互排斥的多種層面得以在此濃縮與收斂的點。在這些文字中，紀傑克分辨了（康德式的）作為被預設的實在界，以及（黑格爾式的）作為被設置的實在界。

一方面，是被預設的實在界：做為一種想像—象徵現實之前的實體充實性，例如精神分析所信仰的，主體形成的個體發生模型當中，這樣的實在界做為語言學獲之前的神秘存在狀態。另一方面，則是被設置的實在界：是想像—象徵現實當中，內在結構的虛空；跟作為預設的實在界相比較，此處認為關於前語言的狀態，在進入象徵秩序後，都是不可知的，實在界無法直接進入表徵的場域，而只能透過象徵內部的崩潰與其障礙等方式觸及。另外，作為預設的實在界，特別表現在從想像—象徵現實環繞中設置的回溯性重構，作為總是已在現實之後的銘寫（always-after-the-fact rendition），掩蓋在現實的字詞與影像的玷污痕跡之下。<sup>27</sup>

這裡也表現出實在界在拉岡理論中的歧義性：實在界既指稱著實體性的硬核，先於象徵活動並且抑制象徵活動，即被預設的實在界；指稱做為象徵活動所

<sup>26</sup> Žižek 's *Ontology*, p. 19.

<sup>27</sup> Žižek 's *Ontology*, p. 146.

設置 (posited) 或生產 (produced) 的殘餘 (left-over)，即被設置的實在界。簡言之，一方面，我們在強調自身的象徵能力的時候，實在界作為象徵能力所呈現之顯形之相對項存在，作為隱退的背景，即被設置的實在界；但另一方面，實在界亦作為使得象徵活動得以可能的背景而存在，這時，我們則把它看作被預設的實在界。實在界的這兩個層面，都是不能被捨棄的。象徵界作為意義系統，實在界則為其剩餘層面，這剩餘有兩個面貌：未被收攝的 (un-assimilated)，以及被排出的 (excluded)，兩個面貌彼此沾染難分。

#### 4. 作為建構現實之意義可欲望性的幻想概念

幻想與現實 (fantasy / reality) 這組概念，亦是紀傑克常用的理論分析工具。紀傑克所言之現實 (reality)，乃是三界結協同所構造出來的結果，我們初看之下，或許會難以聯想到想像界或者想像功能在意指作用中的地位。那是因為，紀傑克對於意義構造的思考，不只是純為認識論而構想的；他受到拉岡的影響，因此他對意義的思考，很大程度是為了解釋欲望的活動。對紀傑克而言，慾望活動不只是本能傾向，慾望已經是人文世界中的意義活動，而知性要做的，不只是將形式給予經驗對象，它同時要進行情感的賦義活動，也就是一種將情感與表象作連結的工作。這個工作，是幻想功能之職責。下段文章，便接著闡述幻想作用的功能。

幻想作用，牽涉了將表象賦予可期望性、可欲望性的工作。也是透過這種幻想作用，世界以各種不同的情調，與不同的主體產生連繫，向每個不同的幻想主體展現出多種的獨特樣貌。

對紀傑克而言，幻想並不是空想，外乎於現實情況的想像力作用；對他而言，幻想是一種賦予自身生命存在意義的活動，而這種意義活動，是建立在對拉岡所言之大寫他者的回應上的：即「你想從我這邊得到什麼？」(Che Vuoi?)，這樣的回應，是精神官能症患者 (neurotic)，因為他人的要求 (demand) 的無法透徹地替代其真實的需求 (real need)，語言的模糊可變性，是他者的這種不透明性的來由；而我們對他者的要求，總是不只是包含了自身的生理需求而已，更是包含了對於他者之愛的要求。<sup>28</sup>

紀傑克更把拉岡所言之幻想，跟康德哲學中的先驗想像力以及圖式論聯繫在一起說明，將其共通點是：若康德哲學所言之先驗綜合想像力，乃是使得雜多被聚合起來，準備被感知；而拉岡學派所言之慾望，表象則有待知性 (語言) 之引

<sup>28</sup> 精神官能症同時是拉岡理論中的常人慾望結構，筆者在第六章將補充敘述。

導，使其變成是可欲望的。

想像力跟幻想二詞，在此的作用，均是統合先驗與經驗，將秩序與規則性帶給經驗內容。但是，後者談的是幻想功能如何將經驗整理成爲「可欲望的」、「準備被慾望的」，必然牽涉了人類情感與衝動的層面，那麼，人類的情感與其感知的表象之間，有沒有什麼先天的原理，得以決定其慾望的活動方式呢？拉岡學派的答案是：沒有。慾望是一種牽涉意義的活動，它與語言文化同時發生，並且與每個人安身立命的意義有關係。這裡所言的意義，顯然不能完全與作爲公共溝通的語意劃上等號。強斯頓這樣解釋慾望中的意義活動：

在拉岡那裏，區分了語意 (*sens, meaning*) 與釋義 (*signifiante, signifierness*) 的區別：語意，指的是公共主體際溝通使用的詞彙以及文法等，而釋義，則是指個人化的，因人而異的聯想網絡 (*idiosyncratic web of associations*)，那些反映無意識活動的東西，它不受語言社群中的共識所限制，也就是說它不受限於可溝通性或者可理解性。

我們可以說，語意是主體際性的，而釋義則是主體內在的 (*intra-subjective*)。拉岡將語意視作語言學的研究對象，而精神分析在拉岡眼中，並非著重在那些說話者想要顯露的語意 (*sens*)；分析的詮釋活動 (*analytic interpretation*)，不作為心理深層的詮釋學存在，而是必須將焦點放在那些話語構造中，主體所編織的表層質地，那些暗自活動的釋義。<sup>29</sup>

紀傑克所言之幻想活動中之意義，與拉岡作的區分當中的「釋義」較爲契合，講的是慾望活動中不爲意識所主導，隱蔽的意義生發。因此，幻想此一概念，並非僅僅與現實相對立，作爲虛幻不具體的思維而存在；幻想，在紀傑克的眼中，反而是能使現實得以建立的建構性側面。紀傑克所言的現實，不只是赤裸裸的物理的屬性，而是充滿意義與價值的，處於意義界野之中所看到的現實。這樣的現實，才有可慾望性，而欲望便是有賴於這種特殊的意指化功能，將語言之意義個人化，用自己獨特的方式來回應象徵界。

若象徵界是清晰、圓滿無缺的，每個人便不需要提供自身的填補方式；於是實在界，可以看作是意義活動的界限性概念，它標誌了人類能力的有限性，而幻想之功能，便是要在意義的變化，當中找出一個安身立命的方式。因此，幻想功能，可說是象徵界與想像界之協同作用，而其目的，是抵禦實在界中的創傷，以及與自身的有限性直接遭遇。

<sup>29</sup> Johnston, A. (2005). *Time driven: Metapsychology and the splitting of the drive*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, p. 307.

在此所遭遇的問題是：若實在界的創傷，乃是幻想功能所抵禦的對象，但是實在界又超乎意義活動所能收攝的範圍之外，那麼何謂與實在界的遭遇？這個概念，似乎便超乎了我們以先驗條件來引導經驗內容的設想。與實在界的遭遇，因此就成了一種沒有直觀內容的遭遇，也是拉岡所言之不可能性之遭遇，與實在界的遭遇，在此被刻劃為一種對可怕的與自身有限性的照面。以幻想功能所引領的穩定化狀態。乃是一般人的日常生活狀態：即所謂的現實（reality）；紀傑克認為我們必定是透過語言的組構來看世界，他相信所有我們看到的現實，都已經是被我們的知性能力預先處理過的。**現實總是已經被幻想所中介（reality is always already mediated by fantasy）。**

## 5. 慾望活動與對象：小寫客體與具體對象的隱密相連

前文已經提到，一個對象要呈顯，必須在主體與世界的相連狀態中被給出，不只是認知活動如此，慾望活動亦是如此。然而，慾望活動有其必然的具體對象嗎？紀傑克每每使用「病理學的」（pathological）此一概念，來描繪在實踐中所養成的慣習，藉此來說明慾望活動在經驗中，建立後天與特定對象的偶連性。這個概念，不是他自己發明，而是來自康德。當康德在闡釋自由意志之抉擇的時候，他說道：「人類的抉擇能力是病理學地受影響的，但並不與其必然聯繫」（The human power of choice is “pathologically” affected but not necessitated）<sup>30</sup>。

在此，康德意圖要說明意志能力的作用，可分為倫理的實踐，它是主動而自由的；以及病理學的，它是受限於經驗的，局限於感受，屈從於慾望的。只要是慾望，它都是病理學的，受經驗所沾染的，因此易受浸淫之環境所影響，是一種意志當中不純粹的行為模式。

受經驗沾染，在經驗中塑成與具體對象的慾望特殊關係，並在這個慾望活動中不斷轉移改變慾望的方向，沒有先天而必然的法則，來管轄慾望活動與各個具體對象的連結性，慾望活動與其具體對象，有著適然偶連的特性。

廣為人知，「病理學的」（pathological）此概念在康德的概念網絡中有著一定的地位，並且與其他各種不同理論聯結發散出去。康德用這個詞，來指稱那些不屬於倫理範圍的東西。但我們必須強調，這個「病理學的」

<sup>30</sup> Bird, G. (2006). *A companion to Kant*. Malden, MA: Blackwell Pub, p. 278.

的意思，並不是跟正常（normal）相對立，相反地，在康德的觀點中，每個人日常行為多多少少都是「病理學的」。我們病理學式的行動，當有任何事物驅策我們行為，不管在前在後。對於這種驅策的衝動，康德使用動力（*Triebfeder*）這詞語來指稱，在此可譯作驅力（drive）或動因（incentive）。[...] 一個主體沾附（attached）以及屈從於（subjected）它自身的病理學（pathology）.....主體害怕失去它的病理學，建構了它存有的核心以及目前的存在方式.....另外重要的概念，在於引入實踐理性當中的詞彙：慾望機能的對象，若意志被這個對象所決定，而此對象外於義務之外，那麼我們的行為就只能是病理學的。.....

在康德的時代，甚至在他之前，區分慾望的高低機能是很普遍的現象，康德自己非常反對這種區分方式。他很訝異其他睿智的寫作者，竟然相信：透過記下愉悅感與其相聯繫的表象，不管這愉悅感來自於感覺或者理解力，藉由記下這些表象來仔細區分慾望機能高低是可能的。<sup>31</sup>

那麼，有沒有可能，存在著一種不受外界環境所影響的，所謂的純粹的慾望呢？紀傑克認為是可能的，我們並且可以從對拉岡的閱讀中找尋到線索：

所以，拉岡在「精神分析的倫理」講座的主要貢獻，便是打破康德與薩德的惡性循環。這是如何可能的呢？唯有反對康德，另行主張慾望本身並非「病理學的」。簡言之，拉岡主張「純粹慾望批判」的必要性。不同於康德所認為，我們的慾望能力總是病理學的（他重複強調，**經驗物件及其在主體上所產生的愉悅感之間，沒有先天的聯結**（no a priori link between an empirical object and the pleasure this object generates in the subject））；拉岡宣稱：有所謂慾望的純粹機能，因為慾望有非病理學的（non-pathological），先天的對象原因（a priori object-cause），這個客體，當然就是拉岡所言的小寫客體。

當紀傑克聲稱拉岡是在進行「純粹慾望批判」，他並非毫無根據，因為拉岡的理論，便包含了慾望主體的純粹慾望機能的結構分析。若我們循康德的思路，透過意志活動與對象的連結關係，來區分善的意志以及欲望，前者之道德努力，致力於不受經驗限制所左右而自我決定，後者則完全在經驗中形成與其慾望對象的偶連性，並在經驗中受制而不自由。這樣的區分，對紀傑克而言，並不適用於拉岡理論中的慾望描繪，因為他認為，慾望的動機可以完全獨立於病理學的影響。紀傑克說，人可以慾望一件事情，僅僅是因為它是被禁止的（only because it is prohibited），我們甚至可以不用知道這件事情的具體經驗內容，保留在語言的層次，我們已經可以慾望它，於是，我們便完成了一件非病理學的行爲（non-pathological act）。慾望行爲，也可以是服從自我定立的法則下的行爲，它不一定要受經驗沾染而缺乏反思性；慾望行爲，亦可以是自由之

<sup>31</sup> Zupančič, A., & Žižek, S. (2000). *Ethics of the real: Kant, Lacan*. London: Verso., p. 7.

幻想公式中的小寫客體，是幻想主體的獨特幻想方式的非病理學對象：它既是象徵活動的殘餘，對主體而言具有不透明性，它又是主體的幻想屏幕，讓幻想主體得以透射慾望之形象之場域。現實中的具體對象要有可慾望性，就要與這個小寫客體產生連繫，作為小寫客體在現實中的替代而存在，在幻想中這個先驗與經驗的連結，使得具體對象不只是它自身，而是與我的幻想方式相契合，進而在現實中能被我所欲望。

無論是認知活動或者慾望活動，一個具體的對象要與主體的活動產生關聯，必然要在主體與世界的特殊交纏的關係中被給出，在慾望活動中，這個特殊的交纏關係即是拉岡所言的幻想公式，幻想使得不可見者與具體者得以產生連繫，讓具體的對象可以具有可慾望性。幻想並非意識可隨意改變，亦非對自身完全透明，相反地，幻想若要持續運作，就是對自身保持隱蔽與不透明。

	主體	他者
現實 (可見／被建構層面)	具有意義內涵的自我	具體的諸對象
幻想 (不可見／建構層面)	作為意義活動的邏輯 承載者	小寫客體

〔圖式來源：筆者自繪〕

因此，我們在可見者的一面，看見的是具體的自我內涵，以及各種具體的慾望對象，這是我們所建構的現實；然而，在另一面，幻想做為不可見者，作為將情感與表象相連繫的功能。然而，這個幻想功能受符號機制之制約，慾望意義之走向非我意識所能主導，也因此，具體慾望活動背後是隱蔽之幻想功能，而幻想功能倚賴著符號機制，這是一個超脫於主體掌控之機制，如拉岡所言，「無意識是他者的話語」。

小寫客體，與慾望主體的關係，正是「如鯁在喉」的「親異性」(ex-timacy)關係：它既不能被簡單歸屬於外部現實，也不能簡單被歸屬於我。用拉岡的形容方式，便是小寫客體「在我之中又多於我」(in me more than me)，小寫客體標誌了我與世界的隱密聯繫，它作為不可見者，使對現實中具體諸對象的慾望或者認知成為可能；它又與我的生命緊密相連，是我慾望中的隱密限制，我的

<sup>32</sup> *Metastases of Enjoyment*, p. 99.

慾望的運作對自身亦保持不透明，是我的內在它異性所在之處。

## 6. 哲學與精神分析：主體與死亡驅力的關連

如前文所述，紀傑克的理論位置難以定位，引用文本之龐雜，可說是橫跨穿梭於各種領域之間；當然，紀傑克的理論中最重要的交界，就是作為哲學與精神分析的交界。當紀傑克進一步宣稱：德國觀念論與拉岡精神分析學說，有著內在的聯繫，我們該如何理解此處哲學與精神分析的關係呢？

首先，必須澄清的是，紀傑克並不是想要將哲學或精神分析的任一方，化約至另外一方。在《我思與無意識》一書的序文當中，紀傑克很清楚地同時駁斥這兩種立場：不管是企圖找出「精神分析的哲學基礎」(philosophical foundations of psychoanalysis)，或者是企圖「用精神分析來分析哲學家」(psychoanalyzing the philosophers)，這兩種化約的方式都應該受到駁斥。然而，精神分析的洞見，紀傑克不認為對於哲學是完全無異的。紀傑克說道：

如果說，精神分析，使得現代主體性當中，那些**它所完成卻自己不知道**的東西可見了呢？如果說，哲學若想要在學院知識中佔有一個位置，就必須拒絕承認 (disavow) 現代主體性自我奠基的姿態呢？用拉岡的話說：如果說，是精神分析使得現代主體性的**親異性內核**(ex-timate kernel) 可見了呢，是否那在哲學中重要的內在核心，連哲學自身都尚未準備好承認，而試圖與此核心保持距離？或者，用較為流行的話語說：如果精神分析使得**現代主體性當中內建的瘋狂** (constitutive madness of modern subjectivity) 可見了呢？

也因此，紀傑克反對他人指責他僅僅是在作將哲學精神分析化的工作，因為對紀傑克而言，所謂的瘋狂，所謂的脫節狀態，早已內在於哲學當中。那麼他所言之主體，跟笛卡兒一脈相承之德國觀念論的主體觀點，聯繫之處在哪裡呢？關於這點，強斯頓引用了紀傑克自己的文字來解釋：

我將從帽子裡所掏出來的兔子是，德國觀念論與精神分析擁有獨特的描述這種運作失常的詞語：在德國觀念論中就是「絕對的自我關聯的否定性力量」(absolute self-relating negativity)；而在精神分析中就是「死亡驅力」。這就是我所在從事的工作之核心。[...] 我在此所要主張的是，自我關聯的否定性力量，如同從康德到黑格爾的思索建構，它的意涵，在哲學上是跟佛洛伊德的死亡驅力概念相同的一這就是我基本的觀

點。換句話說，佛洛伊德的死亡驅力概念，不處於生物學的範疇，而擁有哲學性的尊嚴。

藉著快樂原則以及現實原則等詞語，佛洛伊德試著解釋人類心靈的運作方式，他十分警覺到一個極端的非運作的元素，一個基本的破壞性以及否定性力量的過剩，而那似乎無法加以說明。於是，佛洛伊德才構作了死亡驅力的假說。我認為死亡驅力是一個適當的名字，來指稱否定性力量之過剩。這可說是我所有作品醉心著迷之處：佛洛伊德的死亡驅力概念，以及在它在德國觀念論中顯題為自我關聯之否定性，此二者的交互閱讀。<sup>33</sup>

不管是死亡驅力，或者是自我關連的否定性力量，對紀傑克而言，都是在提供了主體的格格不入、脫節之特性，也就是使得主體自由得以可能之基礎。紀傑克所謂「死亡驅力」，是我們不受自然所決定，亦不受社會所決定的預設，是紀傑克所描繪的「脫節狀態」之所在，使得主體不管被安嵌到怎樣的環境中，都會發揮它引入不平衡進而改造環境，與環境建立循環式互動的能力，筆者再次強調，死亡驅力不是要講自我毀滅的傾向，而是要講源源不絕的驅動力量；而所謂「自我關連的否定性」，描繪的則是主體不囿於各種實質內容，而能夠不斷自我再定向的潛力。這兩個概念，紀傑克之所以著迷於它們，是因為它們在紀傑克的眼中，是兩個能夠擔保主體之自由的概念。

### 第三章、自由與有限性的內在聯繫：主體與世界的共在結構

#### 1. 有限性：自由主體成立之積極條件

若紀傑克的著作，是在舉出後現代思潮的弊病，指出這種思想對於今日社會的不良影響，那麼，他的哪些觀點，是一種與後現代劃清界線的表現？或者說，紀傑克從現代性繼承了什麼？前文已經提到，紀傑克仍然堅持主體論，仍然堅持著自由的思考與能動者存在價值，由此而言，紀傑克從現代性哲學中所繼承之最顯著觀點，便是對於自由概念的看法。

在紀傑克的著作中，仍然將自由跟限制聯繫在一起，自由是一種對義務的承擔，並且是對自身有限性的理解與接受。在《視差的觀看》一書中的一開始，紀傑克便提到了海德格的哲學貢獻，而此種貢獻，與紀傑克之

<sup>33</sup> Žižek 's *Ontology*, pp. 183-184.

主體論是不謀而合的：

海德格他最偉大的一項成就，在於呈構有限性 (finitude) 如何做為一個人積極性的構成部分。[...] 一個人總是在朝向他自身的方向前進，在生成中，在挫敗中，被拋入一個情境，原初上是被動的，接受性地調整自己 (receptive attuned)，曝露 (exposure) 自身在壓倒性的大寫物之前；但是這種曝露，不但沒有限制他，更是意義之界域得以浮顯的基礎，所謂人的屬世性 ('worldliness' of man)。只有在這個有限性的界域之內，事物才以可知的方式向我們呈現，作為組成這個世界的部分，被包括在有意義的視野之內。[...] 於是，先驗的可能性條件，正是不可能性條件的反轉：人類無法直觀現實的不可能性，這個失敗，這個無法達致目標本身，正是它建構了世界的開放性 (openness) 以及其視域 (horizon)。<sup>34</sup>

上面引文中，紀傑克闡述了海德格將人的有限性，與人的屬世性，以及世界的開放性聯繫在一起。只有在世界的視域之內，對象才是可知的，同時要在開放視域之中，人才是自由的。因此，人的有限性，是將人拋入視域之根源，亦是自由之根源。以紀傑克自己的話來說，即是：

主體與自己的不可能性，有著嚴格的內在關聯，它的限制，正是它積極得以成立的條件。<sup>35</sup>

紀傑克在他的眾多著作中，不斷強調這樣的看法：初看是認識論上的限制的東西，事實上是存有論上得以成立的積極成立條件。他用德希達的語言說：這是可能性條件與不可能性條件之重合。

世界一詞，並非紀傑克自己最常用的概念，紀傑克常用的概念組合是現實 (reality) 以及實在界 (Real) 這組區分，用來說明意義世界之整體性，在現實這邊，是象徵與想像功能的建構，強調的是這個整體性的虛構性以其隱蔽的非完備性；在實在界這邊，則是強調系統的意義虛構整體的遺漏之處，作為不可收攝者，或者被排除為例外者而存在。

如前文所述，筆者意圖從相同之處出發，逐步刻劃出紀傑克與傳統哲學之差異。而在本章當中，筆者使用世界這個概念，便是要彰顯出紀傑克與傳統哲學的相近之處。使用世界一概念之用意有二：其一，諸對象在於世界中的被給予性 (givenness)。諸對象的意義為我們所建構，但其存在非我們所創造，我們在世界中與諸對象相遇，這個被給予性不可被化約。其

<sup>34</sup> Žižek, S. (2006). *The parallax view*. Cambridge, Mass: MIT Press, p. 273.

<sup>35</sup> Žižek S. (1989). *The sublime object of ideology*. London: Verso, p. 209.

二，堅持世界是一個意義視域的概念。紀傑克有時候使用單一的世界（world），來指稱世界的共享性；有時又使用多數的諸世界（worlds），來指稱諸主體所建構的不同慾望圖式，他們以不同的方式以世界產生連繫，便開啓出不同的意義視野。

同樣地，由前面兩段引文中，我們可以看到主體與世界的內在聯繫關係，雙方都無法脫離對方而成立；人的屬世性，劃下了他與其世界之間的界限，他無法脫離這個意義的界域去感知，他必須站在意義界域之內，而非想要離開自己的位置，脫離於意義界域之外用直觀等方式去了解世界。

這個離開自身主體視域來感知世界的不可能性，這個有限性，這個人與世界的基本關係，亦是意義建構得以成立的可能性條件。了解世界、建立觀點、自我塑造，都是在這個有限性的基本框架下得以成立。在這裡所言之世界，並不是預先給定的世界，也非素樸觀點下先於人類的物理世界；此處所言之世界，是透過人的參與，才得以開展的意義視野，其中充斥著價值與目的性，亦即一個充滿意義的人文世界，而這個世界，是需要互動中才得以呈顯的。

主體與世界的關係，界線是模糊不明，並且不斷變動的。世界中某些內容經由主體的觀點賦予形式，作為對象而顯現出來。然而，某些不可見者，作為使我們得以行使主體能力的背景而存在，主體難以將其歸屬於自身或者其外部。另外，在認知過程中，主體既可以在世界中找到肯認自己原先設想的內容，也可以在環境中找到可修改甚而推翻原先設想的內容。

若我們關注這個主體與世界相互滲透的變化時刻：此時我重新塑造了自身的認知模式，重新界定了主體與環境的關係，而這個改變，要歸因於主體自身，還是歸因於環境？它既可歸因於主體自身，因為環境乃由主體之觀點所制約（但是其不確定性乃是主客互動之背景）；但它又可歸因於環境，因為變化乃由環境中的事物激擾或觸動了主體的活動，引發了主體新的意義統整。

主體與世界的互動，不僅僅是意義建構得以可能的邏輯框架，完全不受經驗所影響；它既有引導經驗的功能，但同時又能在經驗過程中受到調整。每個主體，都與世界建立起具有獨特性的關係。這種既引導經驗又能在經驗中調整其運作模式的特性，在慾望活動中十分顯著。例如說：當我看到跟我死去的寵物同種類的狗的時候，便激起我的回憶，同時產生對眼前的狗的愛惜之情；然而，若我跟眼前的這隻狗相處得夠久，也有可能發展出比以前的寵物更為濃烈的感情，甚至使我淡忘原先的寵物。這是在日常生活中找到相符之體驗；我們眼前看到的表象，不只是這個表象本身，它產生某種意義的溢位（overflow），觸動我過去的記

憶，眼前的經驗，誘發我回想以前的記憶，也引導了當下所見事物的意義內容或者可慾望性之轉移之可能。

表象不只是它自身，不只是一個界線確定的內容，而能夠透過與主體的互動，引發主體進一步的意義活動。筆者在此舉出另外一個例子，則是我們在鑑賞藝術作品的時候：若我們自己也從事創作，鑑賞的經驗，可以誘發創造的慾望，創作者思索自己如何從眼前經驗當中學習，並揣摩自己若依照自己的品味與能力，會如何改造鑑賞經驗中的這個作品；而這個鑑賞經驗，便改造了我往後的創作模式。

如同前面篇章所述，幻想是建構現實內涵的先驗層面，在不同的幻想功能下，對象即呈顯出不同的樣貌。我們可以說，幻想是我們與世界建立獨特關係的方式。對象從來就不只是它本身而已，它呈現在不同的幻想主體眼前，可以誘發出不同的意義內涵。

## 2. 脫節於環境的主體

或許蒙娜麗莎 (*Mona Lisa*) 這個作品，在現代性的黎明 (*dawn of modernity*) 被畫出來，是一件重要的事實：在主體與其背景之間不可化約的鴻溝 (*irreducible gap between the subject and its 'background'*)，主體總是無法完全安身融入 (*fit in*) 環境的這個事實，總是無法完全被安嵌 (*embedded in*) 於其中，正是這樣的特性，定義了何謂主體性。<sup>36</sup>

前文已述說主體與世界建立相互塑造的關係，那麼，我們怎麼刻劃這個主體的運作呢？若主體與世界的相互塑造能夠持續進行，兩方都不能被另一方所完全收攝，或者完全脫離。這個動態持續的主客交融，是要在主體不受環境完全決定，環境也不受主體完全決定的情況下才得以成立的。

這讓我們重新回到紀傑克對主體的基本看法：既是內嵌於情境，甩不開情境的糾纏，但又同時是格格不入，並且有著超離當下情境所給予限制的能力。在這樣的基本闡述下，主體要得以成立，首先必須表現出一種脫離依附的姿態，一種從存有的鎖鍊 (*great chain of being*) 當中脫節出來的狀態；但是，要掙脫或要脫節，都得要有其進行對抗運動的對象。

---

<sup>36</sup> *The Parallax View*, p. 45.

紀傑克便引用了茱蒂斯·巴特勒 (Judith Butler) 的**熱切的依附 (passionate attachment)** 概念，加以說明這種主體對於環境之脫離運動：

熱切的依附 (passionate attachment) 的需要，是要提供一個最小程度的存在，讓作為抽象否定性的主體，那個呈現出原初脫離依附 (dis-attachment) 環境之姿態的主體在已經在那裏 (already there)。幻想，於是便是對於原初脫離依附之深淵的防禦形成 (defense-formation)，這個失去存有 (中的支持) 本身，就是主體。<sup>37</sup>

生活實踐中那些百姓日用而不知的慣習，可以是「熱切的依附」的例子：我們在實踐中，建立了許多自然而然的行事方式，而這些不自覺的行事方式，蘊含了一些未顯題之信念，而唯有在反思中使之顯題，我們才能進一步做認識與自我調整。反思倚賴著語言才得以進行，但是，日常生活中的那些不斷創發信念的實踐過程，仍然是我們反思活動持續而無法一次跨越的。熱切的依附，作為前反思的實踐整體，標誌出了主體對於環境的內嵌性，這個實踐整體，可以經由反思而將經驗對象化，做為認知以及自我調整的依憑，然而我們不會說這些在反思中顯題的內容，是由我的反思意識所引導與構造的，主客交融的意義構造，呈顯出一種意義的新穎性，一種難以斷然歸屬於世界或者自我的模糊性，這個在自我與世界協作中被給出的內容，難以判分其內外。

關於主體與客體，不同的思想體系，分別以不同的方式，界定兩者的關係：不管是過度強調主體優位、將客體置於主體內在的觀念論哲學；或者是想要消除主體、意識之存在地位的腦神經科學、意識消除論的思想家，這都不是紀傑克想要的。紀傑克要保持的，正是這個主體與客體的區分本身，要保持它們的互動關係，拒絕將其中一者貿然化約併入另一者當中。

### 3. 知性判斷早已在經驗之中

如同先前所述，主體與世界早已共同在意義建構中，分別扮演其不同的角色，兩者的共在結構是意義建構的基礎，無法將其分離而運作。同樣的，紀傑克認為，康德的理論已經察覺到，對有限的人而言，這種完全抽離於判斷之外的直觀是不可能的，我們一定是我們的觀點中，在判斷中，與這些直觀內容相遇，沒有辦法與直觀內容在意義界域以外的方式相接觸。

---

<sup>37</sup> *The Ticklish Subject*, p. 289.

康德跳脫在他之前的理性主義／經驗主義之論題的方式，可用以下的方式來說明：與他之前的論題方式相反，康德不再接受所謂前綜合的（pre-synthetic）之零度底基（zero-ground）元素，**沒有所謂的中立而基本的東西（there is no neutral elementary stuff）**，然後這東西才被我們的心靈所組織。我們心靈的綜合活動早就總是已經在進行（is always-already at work）了，即使是在我們與現實的最基本接觸中也一樣。先綜合的實在界，是尚未被處理的雜多（not-yet-fashioned multitude），尚未經過最小程度的先驗想像力所綜合，這種東西，嚴格來說是不可能的。

這個層次必須被回溯性地預設，但是無法實際地與它接觸。我們（黑格爾式）的論點是，不管如何，這一個神祕而不可能的起點，想像力的預設，本身就已經是想像力分裂性（disruptive）活動的產品與後果。簡言之，這種神祕不可能的純粹雜多，尚未被想像力所觸動與處理，僅僅就只是純粹的想像自身而已（nothing but pure imagination itself），想像力最為暴力的層次，就是將前象徵的「自然」實在界之惰性連續性（continuity of inertia of the pre-symbolic 'natural' Real），加以分裂的活動。這種前綜合的雜多，就是黑格爾所言的「世界之夜」，作為無法馴服性，如此主體的深淵自由，暴力地將現實爆發成為擴散而漂浮的破碎的身軀。

於是，封閉這個迴圈是重要的，我們從未離開這個想像力的迴圈，綜合想像力，就是零度底基神祕的預設。而憑藉其上使想像力得以活動的東西（the 'stuff' on which it works），就是想像力自身最純粹而暴力的層面，想像力負面而具分裂性的層面。<sup>38</sup>

紀傑克用黑格爾式的語言說：「即時性本身已經被中介，因為它已經是痕跡中介的產物了。」<sup>39</sup> 因此，純粹的雜多，只能在檢視這個意義建構的邏輯框架時被回溯性的設想，本身不會是在經驗中被知覺的對象。他又引用了 Daniel Dennett 的話來解釋：「沒有所謂的先於判斷的『直接經驗』，因為我總是透過判斷與決定，來（重新）建構我的經驗。因此，所謂『填補鴻溝』（filling out the gaps）的工作，是一個假問題，因為根本沒有所謂的鴻溝要填補。」<sup>40</sup>

因此，紀傑克藉由黑格爾的立場進而宣稱，智性直觀之不必要：

康德、費希特、謝林（Friedrich W. J. Schelling, 1775–1854）、黑格爾的四位一體，在此可以新的樣貌顯現。當康德構作了先驗建構的論題時，他也就打開了一個新的向度，但他仍然卡在通往這個新向度的半路上，

<sup>38</sup> *The Ticklish Subject*, p. 33.

<sup>39</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, p. 250.

<sup>40</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, p. 250.

困在其理論漏洞 (inconsistencies) 當中；而費希特與謝林，則努力去克服康德的理論漏洞，他們將康德對於智性以及直觀的分裂 (split between intellect and intuition)，看作是一種對原初統一性以及哲學真正起點的偏離，他們眼中的真正哲學起點，當然是智性直觀 (intellectual intuition)，直觀與智性的統一、主體與客體的統一、理論與實踐的統一等等。

而黑格爾，則以吊詭的方式重返康德 (returns to Kant)，他駁斥那些後康德 (post-Kantian) 的理論嘗試，他們都想要急促而立即的綜合，而黑格爾自己解決康德理論內部漏洞的方式，是跟他們不一樣的。黑格爾的方式，是藉由指出：在康德只看見分裂之處，這樣的綜合早已經實現了 (by demonstrating how this synthesis already is actualized)，因此，並不需要透過「智性直觀」來添加一個多餘的綜合動作。我們從康德過渡到黑格爾的方式，不是透過填補大寫物當中的虛空之處 (filling out the empty space of the Thing)，而是去宣稱，這樣的虛空本身，對於任何想要填補它的具體內容，具有優先性 (its priority to any positive entity that strives to fill it out)。<sup>41</sup>

我們所感覺的對象中已經有判斷與意義，不但感覺已經「意義化」，意義也可說已經「可感化」了；而我們無法感覺的領域，只是界限性之設想，不是知識的對象，在此，紀傑克與康德的一致之處，在於共同去避免先驗幻象的誘惑。

所謂消除對先驗幻象的期待，此處所言之重點在於，主體往往設想自己有跳脫出自身認知限制之可能，藉此洞察某種原先不可知的超越界，消除這個設想本身，便是紀傑克所言之消除先驗幻象。我們再次重複紀傑克的理由，他借用德希達的語言說：主體認知的不可能性條件，其能力之劃界，同時是它認知上積極的可能性條件。

這個主張的意義為何？用常識的觀點來思考，透過時空中的經驗與思考，一個人建立了對世界的整體性把握，建立了一個既有基礎又有其限制的世界觀；它過去記憶之積累，導致他思考上的某些觀點之慣性，而肉身之脈絡性，亦使得它容易透過自己經驗中所見的內容來思考。但這些記憶之積累，或者脈絡中肉身之經驗，同時也是他的世界觀進一步擴展所必要的基礎，是它的意義內容得以深化的底基，因此，紀傑克會認為，設想一個跳脫物質與肉身的超驗主體，是一種先驗幻象，而設想一個透過智性直觀所洞察到的物自身知識，亦是一種先驗幻象。因此，紀傑克宣稱，在黑格爾的理論中，理性與知性之差異，只在於理性能夠消除這個想要攫取知性能力之外領域之誘惑：

對黑格爾而言，理性 (Reason) 不是另一個高於抽象知性 ('abstract

<sup>41</sup> Žižek, S. (1993). *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham: Duke University Press, p. 39.

Understanding' ) 的能力；對於知性的定義，正是對知性而言有一幻象存在，即在知性的領域之外，逃離與我們話語能力的攫取。簡言之，若要從知性轉移到理性，我們要做的，不是加上 (add) 任何東西，相反地，是要減去 (subtract) 某些東西：黑格爾稱之為理性的東西，正是知性自身，只不過將「有某些東西超乎知性之外」(there is something Beyond it) 的幻象消除了。<sup>42</sup>

#### 4. 自我不透明性：作為我思的存在條件

雷內·笛卡兒 (René Descartes, 1596 - 1650) 的名言「我思故我在」(*Cogito, ergo sum*)，以及他心物二元論 (mind-body dualism) 的立場，其影響力可說是遍及了笛卡兒以降的絕大多數哲學討論。思維的實體，在笛卡兒的學說中是非物理性的實體 (non-physical substance)，思維本身具有獨立實存的意涵。

當紀傑克在《敏感的主體》書中寫道「笛卡兒式主體的幽靈，所有的學術力量，都參加了驅除此幽靈的神聖同盟」，而他宣稱自己要維護笛卡兒的主體傳統。此宣稱絕不能貿然解讀為：「紀傑克要捍衛的對象就是心物二元論」。我們應該這樣解讀：「紀傑克要從笛卡兒思想中，思維運作的獨立性出發」。

我思作為思維的承載者，既不只是破碎而雜多的表象集合處而已，但也不能貿然被上升到思維實體的自我知覺。紀傑克解釋道：

康德的自我意識，因此比我對心靈狀態的破碎並且不斷轉移 (fragmentary and shifting) 的察覺而還要多，但是比對「我是誰」的直接洞察 (direct insight) 還要少；自我意識是邏輯的虛構 (logical fiction)，一個非實質的指涉點 (non-substantial point of reference)，必須被加進來，「從它來談」(“that which”) 誰有一個態度，欲望，判斷等等。<sup>43</sup>

笛卡兒對思維活動之形式性的思考，經由承襲，到了康德以及德國觀念論的手中，即使他們不一定接受此結論：即自我是一思維的實體；但他們都仍然圍繞在同一論題上思考：思想與存在的關係為何，主體在世界中扮演怎樣的角色。那麼，當這個論題到了康德的手中，有了怎麼樣的進展呢？

<sup>42</sup> *The Ticklish Subject*, p. 85.

<sup>43</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, p. 263.

那麼，到底是什麼標誌了笛卡兒的我思以及康德做為先驗統覺的自我的分歧呢？關鍵在於，康德對笛卡兒對「我思考 (I think)」一詞的不合法運用作了維根斯坦式 (Wittgensteinian) 之診斷，「我思考 (I think)」一詞尚未是完整的，因為它要求進一步接續：「**我思考 [某物] (I think that...)**」，諸如：我認為會下雨、你是對的、我們會獲得勝利等等。

對康德來說，笛卡兒犯了「將意識假定為實在性的毛病」(subreption of hypostasized consciousness)，他錯誤地做了以下結論：在所有虛空的自我之中，伴隨了一個對象的所有表象，我們藉此把握了實質的現象內容，思維之物 (*res cogitans*) 思考，並且在它的思考能力中是自我透明的。換句話說，自我意識得以自我呈顯與自我透明，是因為這個物在我之中的思考。

這邊被遺漏掉的拓撲學式之不一致，在於形式的「我思考」，以及能思考的實體，例如在分析命題當中承擔思想之邏輯主體之同一的「我思考」，以及綜合命題當中承擔同一性的自然人 (person)，做為一個思考的實體 (thinking substance-thing)。藉由這個區分，康德可說是邏輯上優先於笛卡兒：他指出了某種「隱逸之中介者」，在笛卡兒式的思維之物將顯現之時，它就必須隱匿。<sup>44</sup>

顯然，康德的先驗自我，作為使經驗可能之邏輯建構存在，並不是範疇與直觀的對象，它只能被設想到，而不是作為知識對象而存在；當紀傑克提到：「思維之物思考，並且在它的思考能力中是自我透明的」，這個文句中，他的意思是說，思維之物以自己做為思考的對象，而作為對象的自身，並不會對自己隱蔽其內容。這邊要加以說明的是「自我透明」的歧義性：其一，當我們說，先驗自我作為表象承擔者，本身不出現在表象中，這個時候承擔經驗活動的自我本身是不可見的，它不是一個對象。它要說的是我思以及統覺本身的不可見。其二，思維內容本身對思維中的主體是不遮蔽的，完全顯明的。它要說的是知覺或者反思內容的完全可見性。此處引文所採用的是第二個意思，因此「自我不透明性」所描述的，便是思維內容的模糊以及不完全顯題性。

因此，若智性直觀 (intellectual intuition) 能直接把握物自身，進行智性直觀的我，一個作為實體的思維我，此時完全對自己透明，而這個時候，表象與實在的區分被抹除了，一個經驗自我的認知能力界限也被剝奪了。不只如此，人的有限性，還有人的自由都將消失，因為這樣對於理體的直接洞察，理體將決定我們的行為，進而將使人變成無生命的傀儡。<sup>45</sup>

<sup>44</sup> *Tarrying with the Negative*, p. 17

<sup>45</sup> *The Ticklish Subject*, p. 59.

也因此，紀傑克宣稱：「在現象以及理體之外的第三位置」<sup>46</sup>，才是主體的自由與自發性得以容身之處。紀傑克說，若作為現象，我們只是自然的一部分，完全屈從於因果的連結關係中；而若作為理體，我們會僅僅是運作機制（mere mechanisms）。我們的自由，只能存在於現象與理體之間。我們生存的視域是現象的，而理體之領域，對我們而言是不可達致的。唯有在這樣的條件下，我們的自由才是可能的。

紀傑克指出了一個形式的自我，以及作為一個經驗自我的差別。然而，形式自我是無法獲取直觀內容的，也就是說，這些作為意義建構前提的形式自我，本身必須保持為不可知：

經驗自我的自我經驗（empirical I's self-experience），以及作為先驗統覺的自我（I of transcendental apperception）之間的鴻溝，就有如做為經驗現實（experiential reality）之存在，以及邏輯建構（logical construction）之存在的差距。康德的先驗統覺自我，既是必要的，又同時是不可能的邏輯建構。（在此「不可能」的意涵，是指此理念不可能在經驗現實中被直觀所填充）簡言之，正是拉岡所言之實在界（Lacanian Real）。笛卡兒的錯誤，便是在於他將經驗現實與作為實在界—不可能的邏輯建構相互混淆了。

康德的推理，於是比它初看起來更為精緻。為了完整表現出它的精緻，我們可以運用拉岡之幻想公式（ $\$ \diamond a$ ）：只有在我無法觸及那能思考的理體物時，我才得以思考（I think only insofar as I am inaccessible to myself qua noumenal Thing which thinks），大寫物做為原初的失落物，而幻想客體（a）則填充了這個空洞（在康德的意義下，拉岡將這樣的小寫客體解釋「自我的填充物」(stuff of the I)。這種缺乏直觀內容的特性，是自我的建構性本質的一部分，只有在我無法觸及自身存有的內核的狀態當中，我才得以是我。<sup>47</sup>

因此，人認知能力上的有限性，不只是人所附帶的偶然性條件，而是他之所以能夠存在的構成性條件。先驗自我與物自身，除了作為維持思維內容之一致性，這樣的劃界，更是保障了我們作為自由主體的身分，不讓我因為對於理體的直接遭逢，而使得主客關係解消同時奪去了我的自由。我們又回到紀傑克的一貫主張：自由與有限性的內在聯繫。

<sup>46</sup> *The Parallax View*, p. 22.

<sup>47</sup> *Tarrying with the Negative*, p. 14.

## 5. 紀傑克主體論對其他立場之回應

### A. 對傳統觀念論與唯物論的回應

於是，紀傑克在秉持這個保持主客界限以及主客互動的觀點下，這樣回應了傳統觀念論與唯物論之立場：

可塑性可被三種模式來呈現：發展的可塑性（development）、調幅的可塑性（modulation）、修復的可塑性（reparation）。我們的大腦是歷史的產品，**它藉由與人類的實踐活動（praxis），與環境的互動來發展**。這些發展並不受到我們基因的預先規定，基因所作的毋寧是相反的：它們替大腦結構提供基礎，而大腦的結構本身就是對可塑性開放的。

嚴格的唯物論者以及觀念論者，合力起來對抗這種可塑性：觀念論者，試圖證明大腦只是物質，一種傳遞的機器（relay machine），需要從外部使之活化，而並非真正活動的場所；唯物論者，則想要維持機械決定論的現實觀；這些奇怪的信念仍然堅持存在，儘管它如今在實證上是被駁斥的，大腦不同於其他的器官，它並不生長以及再造，腦細胞到最後是會死光的。這些觀點，忽略了**我們的心靈不僅僅是反映這世界的事實，心靈也是這個與世界交互轉換過程的一部分，它藉由可能性的「投射」看這個世界，而這樣的轉化也同時是一種自我的轉化**，這樣的交換同時改變了做為生物學上心靈之場所的大腦。<sup>48</sup>

心靈不只是無力地觀察著世界，它在認知過程中，在與世界互動中，亦在進行自我的深化與轉化；心靈並非世界一切變遷之外的目擊者而已，它參與其中，受其影響。心靈依賴物質，但又不只是物質，它比物質更多（more-than-material），我們這樣描述人類的心靈，正是因為肯定它有自由，它能夠與外界事物相關，又不完全受外界事物的限制，它具有可塑性，但又不完全受外界決定。

大部分大腦中的系統都是有可塑性的。它可藉由經驗而改變，也就是說相關的神經元突觸（synapses）被經驗所充入（charged with）。可塑性是所有大腦系統的天生決定性的特質。雖然這可能聽起來有種自然—教化（nature-nurture）的矛盾，但其實並不矛盾。神經元突觸天生便具有紀錄與儲存訊息的能力，這使得系統能夠將經驗納入編碼當中。如果大腦系統中某個特定部位無法改變，此系統便沒有隨著經驗改變的能力，也無法保持那種準備受改變調整的狀態。結果是，器官便無法勝任原本學習與記憶的系統功能。換句話說，所有的學習，都仰賴著這種基因編碼的處理，才可能有學習的能力。學習本身，便涉及了**自然的養育**

---

<sup>48</sup> Žižek 's *Ontology*, p. 203.

(nurturing of nature)。<sup>49</sup>

大腦作為心靈的物質底基，其可塑性，使得人可以在經驗中作自我調整，重新界定自身與環境的關係。大腦的本性，就已經含有變異彈性，準備在經驗中調整自己時進一步的運作模式，當我們說，我們不受身體的機械性決定，而是因為我們人類的身體本身，大腦本身的特徵就已經準備要適應新的接收內容式，要整合新的訊息，要不斷在變化中，創造新的運作模式。

## B. 對認知主義的回應

也因為這個對主體與世界共在之基本架構的堅持，紀傑克不但反對過於強調內在性的觀念論，亦不輕易地相信腦神經科學與認知科學可以一筆勾銷掉主體哲學的內涵。當 Glyn Daly 訪問紀傑克道：

認知主義 (cognitivism) 是不是僅僅重新聲明了那些持續不變的哲學爭論？認知主義者的論述有何限制？我們應該如何理解這些限制？<sup>50</sup>

紀傑克如此回應這個問題：

關鍵的論題，依我看來，還是意識本身。認知主義用電腦程式的方式來看待意識，一個**處理資訊**的生命體。這樣的想法有一些問題，電腦如今可以執行許多功能，組織並且處理資訊，以某種特定的方式反應，等等。但是它們（至少在今日它們仍然不能）無法察覺到這些過程。所以認知主義者必須解開的謎，仍然是那個簡單的事實：**察覺力 (awareness)**。為什麼我們的身體不可以用盲目的機械方式運作呢？為什麼一定要擁有察覺力呢？

認知主義者已經認識到，察覺力是一種化約的機制。你的大腦與身體處理著數百萬的衝動與資訊，感覺輸入非常地豐富，但是你的大腦如同眾人熟知的：一秒一次只能處理最多七個位元組。所以意識並不是拿來增加複雜性，而必須組織越來越多的東西，而是正好相反。意識是一個強大的**過濾簡化器 (simplifier)**，反映了黑格爾所言之抽象與化約的力量 (power of abstraction and reduction)。意識忽略掉百分之九十九的感覺輸入，所以問題仍然是：為什麼順利運作一定需要意識？多數的認知主義者仍認為這是一個謎。

<sup>49</sup> Žižek 's *Ontology*, p. 203.

<sup>50</sup> *Conversations with Žižek*, p. 56.

觀察那些標準的哲學意見，如何在認知主義當中重新被產生，是有趣的。你可以看到物質論者認為意識只是一個假問題。有一個使用者的幻覺之隱喻：你使用你的個人電腦，而你認為你的個人電腦會思考，但是螢幕後面並沒有東西，它只是無意義的機械運作。而這個物質論觀點認為我們的意識也是同樣的道理：我們的大腦只是無意義的神經運作過程之集合。因此這個類型的物質論宣稱意識只是一種**觀點產生的幻覺 (perspective illusion)**。所有的東西都以盲目過程的方式運作。但是當他們越成功地解釋，那個謎，卻仍然保持存在。如果我們的意識是一種結構上的錯覺，一種現象的幻覺，那個這個幻覺為什麼會出現呢？它仍然是一個**奇異的剩餘**。<sup>51</sup>

認知主義以研究訊息處理過程的方式，來研究人類的心靈。然而，這並沒有涵蓋人類心靈中的所有內涵。我們似乎可以拋棄意識本身，來談論資訊處理。但是，人類意識中呈顯的內容，舉凡感覺、信念與慾望，似乎是難以否認的實然。人類作為說話的存有，必須將其外部世界的內涵，轉為與其自身相交涉的意義，他活在交談溝通、制度、媒體資訊當中，他活在意義當中，他活在人文世界當中。因此，紀傑克認為，認知主義並沒有終結精神分析的任務，也沒有破壞了精神分析之所以存在之根基，而他願意接受這個挑戰，與之抗衡：

所以，讓我澄清我的立場。一方面，我當然反對簡單的認知主義，他們認為：精神分析是累贅多餘的，僅僅是一種十九世紀物理學觀點下天真的內省描述主義，而現在已經有神經科學，作為真正理解人類心靈的方式。這邊的重點，不在於僅僅駁斥認知主義，而是指出認知主義無法解釋說明的僵局之處。

另一方面，我也反對哲學式或先驗式的，過於快速對認知主義做出的駁斥，這種論證方式如下：即使他們找到精神官能症 (neurosis) 的基因或者神經化學的根基，仍然餘留下一個事實，我們作為說話的人類，必須將之主觀化 (subjectivize)，用某種方式將其象徵化，而這個層面永遠是精神分析的範圍。這樣的出路太過簡單了，因為當你想用科學客觀化的方式解釋現象，也深深地影響了它如何被象徵化的方式。如同海德格早已察覺的，當他談及危險 (Gefahr / danger)，正是在說，有某種極端自我客觀化的方式，是會威脅人類存有以及我們對人性理解的根基的。

因此，面對這兩種誘惑，我都反對。我不是害怕或者故意忽略認知主義，我願意接受挑戰並且與其相抗衡。如果精神分析能夠在這種遭遇中存活

---

<sup>51</sup> *Conversations with Žižek*, p. 56.

下來，它才是真正完成了。<sup>52</sup>

在前段篇章對主體與世界關係之基本刻劃之後，讓我們用此段引文以總結何謂紀傑克眼中的主體？紀傑克如此寫道：

主體是跟普遍與特殊之間的存有論鴻溝(ontological gap between the universal and particular)強烈地聯繫在一起的—由於存有論的不可決定性，事實上，並不可能從任何給定具體內容的存有論集合(given positive ontological set)中，衍生出霸權或者真理：主體正是這個大寫行動，藉由這個決定，我們從被給定之多重性的具體內容中，通向真理—事件(truth-event)以及霸權。這個主體之**不安定 (precarious) 狀態**，依賴著康德的反宇宙論的洞察，即現實是非完全的(reality is not-all)，存有論上就不完全被構成的(not fully constituted)，所以它需要主體的補充，讓主體偶然性的姿態，得以獲得存有論的協調性。

主體不是一個自由之鴻溝的名稱，而偶然性則侵犯具體的存有論秩序，在這個縫隙上運作；毋寧說，主體就是這個偶然性的名字，使得所有具體的存有論秩序得到基礎，作為所謂消失的中介，藉由其自我抹除的姿態，使得前存有論的多重性(multitude)，轉化為現實的具體「客觀」的外貌。在這個意義下，**所有的存有論都是「政治性的」(political)**：因為它依賴著一個被否定、拒絕承認(disavowed)的適然而主觀的決定行為(contingent 'subjective' act of decision)。

所以，康德是對的：把宇宙看作是現實的全體的看法，把宇宙看成是自存的整體性，必須被看成是謬論—也就是說，我們的認知能力，看起來是認識論的限制(epistemological limitation)，但它正是使得現實得以存在的存有論條件自身(ontological condition of reality itself)。<sup>53</sup>

在此，我們可以看出紀傑克的一貫手法：如他在文中所言，初看作爲認識論的限制，卻是現實得以存在的存有論條件。一個主體，不只是擁有認識或者適應它所處的情境中的具體條件限制能力而已，它更是這個情境的未決性與開放性的奠基者；現實的不完備性以及開放性，使得每個主體能夠用自身獨特的方式，與世界產生連繫，也正是因爲主體的存在，世界才以這個樣貌向我們敞開。主體與世界的面對面，總是在情境中具有模糊與未決，然而這個模糊未決的背景，是主體與世界的隱蔽相連，也是因爲如此，情境才是自由的情境，才是主體能夠據以參與意義之生發創造的場

<sup>52</sup> *Conversations with Žižek*, p. 60.

<sup>53</sup> *Žižek 's Ontology*, p. 21.

域。

在此可以歸結三個要點：第一點，在紀傑克的理論中，現實具有不完備性與開放性，在與現實之關係之重構可能性下，主體在調整自我與世界的連結關係中展現其自由。第二點，現實已經被幻想中介，此處的幻想的意涵有二：首先，幻想是一種主體與世界的獨特的，甚至是風格化的聯繫。其次，幻想必須以語言作為前提才得以可能。承襲拉岡之理論，紀傑克認為幻想的運作，包含著慾望之語言性，慾望活動透過語言的運作，將具體育望對象涵納到慾望活動之中，與其構作後天性之偶然連結。第三點，現實需要主體的參與，它是現實看似明晰之整體的隱蔽支持，眼前具有確定意義內涵的諸對象，必須被納入主體與世界的意義視野中。

#### 第四章、主體的被動性與過剩層面

##### 1. 主體的被動層面：客體對主體的激擾

在一般看法當中的主客關係，往往將主體看作為制約者，而將客體看作被制約者。在《視差的觀看》一書中，紀傑克第一章的開頭文字，就試圖扭轉這樣的一般性看法：

許多次，我都被問起我那篇幅最長的一本書（這本書本身例外）相關的一本明顯但切中要領的問題：「**所以是什麼在對敏感的主體搔癢？**」答案，當然是：客體。但是，是什麼客體？這就是本書的主題。主體與客體，可以被分別表達為以下的動詞形式，屈從（to subject oneself/submit），以及反抗、否定、抗議（to object/protest, oppose, create an obstacle）。主體最原始與基本的姿態，就是屈從（subject itself），當然，是自願性地服從；如同華格納與尼采，這兩個彼此競爭的對手，他們都查覺到，最高層次的自由，就是對命運的熱愛（*amor fati*）之展現，自由地去承擔原本已經是必然的事情。

如果，主體的基本姿態，是將自身服從於那不可避免的客體的基本被動模式，在客體的被動狀態下，主體受其影響、困擾、擾亂、創傷，客體在其最基進的層次上，擾亂事物的平順運作（disturbs the smooth running of things）。於是，視差在此被反轉了（一般看法中，主動的主體作用在被動客體上）：主體被一種**基本的被動性**所定義，而且是因為客體才開始活動（and it is the object from which the movement comes）—它的騷動使主體感到敏感。但是，重提這個問題：是什麼客體？答案是：

## 視差客體 (the parallax object)。<sup>54</sup>

此段引文所要說的是，主體若要運作，就必須接受一基本的被動性。人不是無端端就開始以主體的姿態運作，賦予世界中的一切，進而支配周遭的事物；描述的方式被轉變了：正是因為世界中沒有既定的秩序給人依循，人是首先面對這令人焦慮的不確定性，接著才進行了主體意義賦予之活動。關於主體的決斷 (choice) 以及其脈絡 (context) 的關係是什麼呢？紀傑克這樣說：

此處的不確定性是極端的：我們永遠無法達致所謂「純粹的」脈絡。脈絡本身「總是已經」(always-already) 被一個決斷所回溯性地建構了。在這一個論點中的另一個側面是，不但若沒有某種排除，就沒有決斷(每個決斷都排除了若干的可能性)；並且這個決斷行為本身，更是因為某種排除才成為可能的：某些東西必須被排除，才使得我們成為能夠做決定的存有。<sup>55</sup>

主體與其脈絡的關係是相互依賴的，沒有任何決定是在脈絡之外的虛空中所作的，但是也沒有任何脈絡是受主體所呈構的。當我發現自己是個主體的時候，我必然是在脈絡中作決定，但是這些脈絡所代表的意義，也是我所參與以及思考之下所得出的內容。

於是，問題便轉移到，為什麼當我意識到的時候，我已經作為主體，已經處於這個決斷者以及其脈絡的交互關係呢？為什麼我已經被拋入這個主體與脈絡的交互制約的關係當中？紀傑克將這個決定進入意義世界的決斷，看作是一個無意識的決斷，同時是一個被迫的選擇；於是，在一個主體誕生的時候，它已經擔負了基本的有限性，它並非無端端地自我創造，而是意識總是來得太遲，它的意義構造活動早已在活動中。至於，人如何進入這個脈絡，進入主體與世界的共在關係，我將在後文談論壓抑概念的段落加以說明。

主體的基本被動性，在此可歸結三個要點：其一，在我察覺之時，我已經是被拋入脈絡的主體；其二，正是因為原初的意義不確定性，才使得主體需要替脈絡中的內容作主觀化 (subjectivize)，與環境作互動。其三，正是因為主體原初的虛空與無內涵，才使得進一步的自我認同活動成為可能，也就是以主體的選擇能力打造自身內涵。

對視差一詞的標準定義，當然是：觀察位置的改變，提供一道新視線，

<sup>54</sup> *The Parallax View*, P. 17.

<sup>55</sup> *The Parallax View*, P. 17.

導致客體本身的明顯置換 (displacement)。可以對此增加的哲學說明是：觀察到的差別，不僅僅是「主觀的」、「在那裏」的同一客體，被不同的觀點所觀察到；而毋寧說，如同黑格爾所言，主體本身已經內在地被「中介」了，因此，主體「認識論」上的轉變，反映了客體中「存有論」的轉變。或者以拉岡的術語重述：主體的凝視，總是已經被銘刻到被知覺的客體當中，以盲點作為偽裝，「在客體之中又多於客體」，從這個點上，客體使得凝視被回返。「沒錯，圖像在我的眼睛中，但是我也在圖像之中。」

拉岡的說法，第一部分牽涉了主體化，現實依賴著主體的建構性層面，但是第二部分，則加入了物質論的補充，將主體重新銘刻到它的圖像當中，並且是偽裝為汙點的方式（眼中客體化的小刺）。物質論並不是直接主張自身被包含在客觀現實中（這樣的主張，預設了言說活動的我，做為外部觀察者，因此能夠掌握現實的整體性），而毋寧是，它是透過一種反思的扭轉 (reflexive twist)，我被自己所建構的圖像包含於其中。在反思的斷路中，我既在圖像的內部又在外，見證自己的「物質性存在」。物質論認為，我所見的現實永遠不是一個「整體」，不是因為大部分的現實不在我眼中，而是因為現實包含了一個汙點，它把我包涵在其中。<sup>56</sup>

主體所觀察到的現象當中之不完整性，正是主體自身的認識能力限制所致。現實的意義的確有賴於我，但我亦在現象中看到了自己的有限性。不僅如此，即使觀點有所轉移，任一觀點均扭曲了其認識內容，無法達致任何一個非扭曲的視角；不是我偶然的經驗性遺漏，使得現實本身不完整，而是我與現實本身的存有共在關係，現實本身就不完備，不可能被我以整體的方式認識，而當主體認識到現實不完備性的時刻，也是它挖掘到「在客體之中又多於客體」的部份，主體與現實之間，透過幻想而得以建立之聯繫。幻想，不可被對象化而完全呈顯於主體眼中，但卻是主體慾望的隱密支撐。幻想本身的可變與偶然性，亦是主體與世界的聯繫能被重新定向的根源。

然而，為什麼主體要在幻想中找到支持？那是因為，沒有一個先天必然的法則，決定他與世界的關係，它必須自我定向。然而，在自我定向之前，是格格不入的脫節狀態，是一個無場所的狀態，這個狀態的源頭，紀傑克將其與死亡驅力加以聯繫在一起。死亡驅力，是我們向幻想尋求支持的原因。

---

<sup>56</sup> *The Parallax View*, P. 17.

## 2. 主體的過剩層面

### A. 死亡驅力：作為自然與文化的居間者

如同前文所述，脫節狀態，是紀傑克據以談論主體不受意義系統或者環境決定的刻劃，是紀傑克理論中主體作為自由能動者之理論預設。紀傑克將死亡驅力概念跟德國觀念論的自我關聯之否定性兩個概念結合在一起：紀傑克否定其它學者將死亡驅力的概念解釋為邁向自我消滅的意志，相反地，死亡驅力，在紀傑克的理論中，被描述為不死的（*undead*）的衝動，彷彿是恐怖電影中既非生又非死的怪物。然而，不死的衝動，有著強迫驅策的力量，紀傑克為什麼會將死亡驅力看作是自由的基礎？

這個意志是不可實現的，它被阻擋，卡在一個部分對象上（*partial object*）。這樣的概念，將死亡驅力重新轉譯為慾望以及它失落的對象：在慾望中，它的具體對象（*positive object*），是一種對於不可能之大寫物之虛空（*void of the impossible Thing*）的轉喻式替代（*metonymic stand-in*）。在慾望中，這種對充實性的渴求（*aspiration to fullness*）被轉移到了部分對象上面，這就是拉岡所言之欲望的轉喻（*metonymy of desire*）。

我們在此必須非常小心，不要誤讀了拉岡的意思：驅力不是一個對大寫物的無限渴望，被固著在部分對象上（*fixated onto a partial object*）；驅力正是這個固著自身（*drive IS this fixation itself*）。驅力不是一個普遍性的推進（*universal trust*），而它被停滯了，被打散了；驅力就是這個停滯本身（*brake itself*），一個對於本能的停煞，它「被卡住」（*stuckness*）的特性，如 Eric Santner 的描述。驅力的基本運作模式，並不是超越一切的特殊對象，而朝向一個大寫物之虛空；而是我們的力比多（*libido*）被卡在一個特殊的對象上，注定要永遠環繞著它。

結論是，驅力的概念，使得「要麼被大寫物所燒傷，要麼保持對它保持距離」這樣的選擇方案顯得錯誤：因為在驅力中，「物自身」是一個對於虛空的環繞，簡言之，驅力的對象，不是做為填補大寫物之虛空的方式，與之產生連繫。驅力是慾望的反作用力（*counter-movement*），它並不朝向不可能的充實性，然後進而被迫放棄它；驅力正是將我們所處之全體連續性打破的驅動力（*the very “drive” to BREAK the all of continuity in which we are embedded*），並且將激進的不平衡引進（*to introduce a radical imbalance into it*）。<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Johnston, A. (2009). *Badiou, Žižek, and political transformations: The cadence of change*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, P. 229.

換言之，正是驅力，干擾了慾望轉喻過程，動搖其連續性，以及滑順的換喻運動，讓所有的對象不會都只是一般的對象，只是對失落客體的替代；相反地，特定對象，可以對一個主體特別有意義，讓它固著自己的慾望在這個特定對象上；驅力不是想要囊括所有具體對象，納入進其幻想的視野中，將其看作是符合其幻想之一般對象，驅力將不平衡引進，正是表示著先驗與經驗的界限，可以被鬆動進而重新劃定，經驗的對象，可以上升到先驗層次，意思是說，這個經驗對象可以震撼主體的視野，重建它的慾望框架，從此之後，它的慾望便堅持圍繞在這個經驗對象上，這個對象不再只是具體對象中的一個，而是被提升併入能夠制約主體的層次。

脫節狀態是紀傑克主體論之自由根源，然而，在實踐生活中，我們仍然透過意義系統不斷與外物建立聯繫，脫節狀態不是超離狀態，主體不可能是完全超離而無關於萬物，之所以稱它是脫節，是因為它刻劃了主體與外物若即若離的關係；主體能與外物建立關係，不管是認知的或者是慾望的關係；但它亦能改造與撤回先前所建立的關係。這種能剝除對外物之依賴，並且引入變化的能力，正是所謂的脫節狀態。

## B. 小寫客體作為內在他異性

在紀傑克的一篇文章〈Deleuze's Platonism: Ideas as Real〉當中，紀傑克提到了拉岡對於哲學的指責：拉岡認為，哲學過度醉心於自我同一性、自我透明性等概念。紀傑克這樣闡釋拉岡的看法：

結構主義為什麼如此嚴肅 (serious)？一個嚴肅的東西若真要嚴肅，必定有著某個序列 (serial)，其中充滿了各種元素、各種結果、各種構造 (configurations)、各種相同性 (homologies)、各種重複。對拉岡來說，需要嚴肅對待的，是能指的邏輯 (logic of signifier)，也就是他所謂哲學的反面。每個哲學理論，都依賴著適宜性 (appropriateness)、透明性 (transparency)、約定性 (agreement)，與自身和諧的思維 (harmony thought with itself)。自我同一 (I=I)，被拉岡稱為「哲學中的首要錯誤」，哲學中總是存在某個隱藏部分，暗自授權給這個等式，讓人相信這個「我」與自身同在，然而它的構成，總是在它的原因之顯現之後，也就是在小寫客體 (*petit a*) 之後。無意識，正是表示**思想乃由非思想 (non-thought) 所致**，

人無法將這個非思想當下化，而只能在一連串後果中捕捉它。<sup>58</sup>

紀傑克這個段落，簡要地刻劃了拉岡跟他所認為的哲學之間的差距；拉岡認為：思想並非構造完整而能獨立自存的，它必須有其思想之外的原因作為支持。而人在面對這個思想之外的非思想，無法完整地顯明它、清晰地直接認識它，而只能在接收的這端，感受到一連串的效果。拉岡認為，一個思維者要依靠一外部才得以存在，而其運作，亦受其外部所影響；那麼，跟拉岡所持立場牴觸的，也僅僅是一部分的哲學立場，也就是那些認為：自我能夠獨立自存，依循內在原則運作的哲學理論。

米勒（與拉岡）的篇章中讓人無法完全同意的是，他們都太快太老練地譴責哲學：德國觀念論的哲學家構作了著名的自我等同（ $I=I$ ），自我的自我同一，正是拉岡自身的立場所想要遠離的，費希特，亦清楚表明了相似的立場：主體依賴一個對其而言離心的原因（subject's dependence on a cause which is de-centered with regard to the subject）。<sup>59</sup>

費希特是第一個將焦點關注在主體性核心中這離奇的偶然性（uncanny contingency）的哲學家，費希特的自我，不是一個過度膨脹的自我，以自我等同（ $Ego=Ego$ ）作為所有現實的絕對源頭（the Absolute Origin of all reality），而是作為一個有限的主體，被拋入一個適然的社會環境中，永遠逃避被主宰。重要的是，應該牢記在心，撞擊（Anstoss）在德文中的兩個主要意思：它既是阻擋（check），障礙（obstacle），阻礙物（hindrance），阻礙著無界線的擴張的某物；它又代表著動力（impetus），刺激（stimulus），激勵著我們的活動的某物。

撞擊（Anstoss）不僅僅是絕對自我所設置的障礙，用以自我刺激去克服這個自我設定的障礙，它表現了一種創造的力量，有如著名的變態修道聖人，以玩遊戲的方式，替自己創造一個新的誘惑，藉由抗拒這些誘惑來證實自身的力量。如果說康德的物自身（*Ding an sich*），對應的是佛洛伊德與拉岡的大寫物（the Thing），那麼撞擊，更接近於小寫客體（*objet petit a*），或作為一個原初的異物（primordial foreign body），卡在主體的喉嚨當中；作為欲望之客體原因，將其分裂：費希特將撞擊這個概念，定義為一個不能被收攝的異物，它使得主體分裂為空洞的絕對主體（empty absolute subject；以及被非我（non-I）所限制的，有限而確定的主體（finite determinate subject）。於是，撞擊指稱一個衝撞（run-in）的時刻，一個危險的碰撞，在絕對自我的觀念性當中，對於實在場域的遭逢（the encounter of the Real in the midst of the ideality of absolute I）。

<sup>58</sup> 資料來源：<http://www.lacan.com/zizrealac.htm> (2001/05/17)

<sup>59</sup> 資料來源：<http://www.lacan.com/zizrealac.htm> (2001/05/17)

沒有這撞擊就沒有主體 (there is no subject without *Anstoss*)，與一個不可化約之元素中的真實性與偶然性 (irreducible facticity and contingency) 相碰。「自我在自我之中遭逢異物」，重點在於認識到，「在我的在場之中，有著一個不可化約的它異性，絕對的偶然性與不可理解性，不僅僅是西勒修斯 (*Angelus Silesius*) 的玫瑰如此，而是所有的撞擊都是『不為了什麼』 (*ohne Warum*)」。

跟康德的理體物 (Kantian noumenal Ding) 有著明顯對比，撞擊並不來自外部，它是嚴格地親異性的 (ex-timate)：一個不能收攝的異物，處於主體的核心當中。如同費希特所強調的，撞擊的吊詭之處，在於撞擊既同時是「純粹主觀的」 (purely subjective)，它又同時不是由自我的活動所產生的。若撞擊已經是非我，是客觀性的一部份，那麼我們就又跌回獨斷論裡頭了，撞擊就只等於是康德之物自身概念下的陰影殘餘，而這見證了費希特的不合理性 (這是一般人對費希特的譴責)；若撞擊是僅僅是主觀的，那麼這是一個空洞的主體自我取樂的活動，永遠無法達致客觀現實之層次，費希特只能是個唯我論者 (這同樣是一般人對費希特的譴責)。重點在於，撞擊使得現實的建構開始運作，在開端時，是自我與其核心內那不可收攝之異物，主體藉由與無形式的撞擊之實在 (the Real of the formless *Anstoss*) 建立距離，來建構其現實並且賦予它客觀性的結構。

這裡需要注意的是：費希特式的撞擊概念，以及佛洛伊德—拉岡式的主題之對比關係：佛洛伊德—拉岡式主題中的原我 (primordial self, *Ur-Ich*) 以及其對象，一個在自我中的異物，擾亂自我之自戀性平衡，啟動了驅逐以及結構化這個內在阻礙 (inner snag) 的綿長過程，而在這過程中現實便被建構出來。<sup>60</sup>

拉岡的小寫客體概念，在此又被重新引入，與費希特的撞擊概念連繫在一起：小寫客體，作為象徵的殘餘，作為不可收攝者，它既作為我們思維者的限制，又是刺激驅策思考活動的動力。幻想的作用，便是與小寫客體保持距離的嘗試，讓它隱蔽在慾望活動的背景中，遮蔽小寫客體與現實中諸慾望對象之隱蔽連繫。正是如此，紀傑克宣稱主體與小寫客體的共在關係：

主體若要浮現，它就必須將自己與一個吊詭的實在界客體 (paradoxical object that is real) 連在一起，這個客體是無法被主觀化的 (subjectivised)。<sup>61</sup>

<sup>60</sup> 資料來源：<http://www.lacan.com/zizrealac.htm> (2001/05/17)

<sup>61</sup> *Metastases of Enjoyment*, p. 22.

紀傑克之所以說費希特的主體哲學中「撞擊使得現實的建構開始運作」，是因為作為建構現實的幻想功能，早已既包含了主體，也包含了小寫客體；意義系統的整合活動，這個建構性側面，也早已包含了這個整合活動所環繞的那個不透明的他者。不管這個不透明的他者被形容為「內在阻礙」或者「親異性」，其基本要旨仍是筆者反覆論說的：意義整合活動，必須被納入它與他異性對象之間的互動關係中，意義系統環繞著這個擾亂的異物，在兩方互動中，主體與之建立暫態之平衡，而又保留了意義系統變化之潛力。

### 3. 拉岡式主體

於是，主體之概念，對紀傑克而言，從笛卡兒傳至康德，乃至德國觀念論，最後到了拉岡這邊，都有一脈相承的母題思考。所謂的拉岡式主體，有著哪些特徵？紀傑克在《我思與無意識》一書這樣說：

我們的哲學知識或者日常生活知識，都使我們認定主體擁有的以下的特徵：自發性的自動來源（autonomous source of spontaneity）、自我生產之活動（self-originating activity）、自由選擇的能力（capacity of choice）、某在內在生活的存在（the presence of some kind of 'inner life'）等等。這些特徵，拉岡都贊同，只不過添加上一個扭轉的筆觸（with a twist）。

**自發性的自動來源**—它可以成立，只不過主體必須要將其自身存有的基本被動性轉移到大寫他者身上；**自由的選擇**—它可以成立，但是在最基進的層面上，選擇總是一個被迫的選擇；**幻想的經驗**—它可以成立，但是我們並不擁有對這種內在生活的直接經驗，而基本幻想將永遠無法被主觀化（subjectivized），永遠於主體相分離（cut off from）。

拉岡這個特殊的扭轉，這新添上的扭轉，將使我們面對主體性最基進的層面。[...] 透過這種拉岡式閱讀，使我們能夠挖掘出笛卡兒式主體性當中所包含的內在張力（inherent tension），這種張力，存在於一個過剩的環節（moment of excess）以及接下來一連串對此過剩環節進行馴服—教化—正常化（gentry-domesticate-normalize）的過程。<sup>62</sup>

紀傑克此處的刻劃是，拉岡替主體概念添上了有限性的筆觸，主體能夠自由選擇，或者自我構造，但這些都是在主體接受了一個基本的限制性之下才能夠行使的。因此，可說是削弱了主體完全自立生發的概念，進而添上了有限性與被動性：因此，拉岡與紀傑克所言之主體，它的確能夠參與構造自身意義的活動，但

<sup>62</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, pp. 5-6..

是其構造的意義內容，並不對主體本身完全透明，而意義構造的活動法則，也並非主體獨自所決定，而牽涉了他異性之成分。對紀傑克來說，自由要得以成立，便是進入與大寫他者的相連關係當中。

## 第五章、我思與無意識的內在連繫

### 1. 語言：在人與世界之間

紀傑克想要闡述的基本精神，主體這種格格不入，與所有事物產生聯繫，卻又無法被這些事物所化約的特性，如何呈現在它的社會性層次上？

當然，紀傑克亦不認為個人受到社會的決定。一方面，個人不受其自然層面決定：一個主體不僅僅是生物性的自然人，不只是維繫生命延續，傳承基因的工具而已，我們難以被說服：自身存在的意義便只是擁有一大推的子孫後代而已。另一方面，個人亦不受其社會層面決定：我們也不只是社會既定功能中的一個齒輪而已，我們擁有參與社會脈動，並且改變其方向與結構的能力。一個主體不只是被動接納他所領受的意義內容或者社會職權，他能夠質疑並且批判這些他在環境中所接受的資訊，並且透過他的知性能力來改變他的環境。因此，拉岡理論中的結構主義淵源，是否讓他也注重系統的優先性，進而否定主體的地位？答案是否定的。

在接下來的篇章，我們將可以看到：對紀傑克而言，結構主義當中所言的系結構統，不足以描述經驗中意義生發的全貌，而他指出拉岡的貢獻，便是呈構中象徵界之不完備性，「意義系統」必定要被放在與「他者」之相連互動才能不斷創發與活化其意義。於是，紀傑克以此為基礎，才得以繼續論說，意義系統之整合活動，是一種對他者之回應，主體如何在這種回應中，從原本的虛空狀態中創造自己，打造自我的認同內涵，並且訂立自己的慾望方向。

### 2. 語言作為系統

#### A. 結構語言學中的系統區辨性

索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857 - 1913）的結構語言學（*Structural linguistics*），其中所談論的語言系統，乃一純粹區辨性（pure differential）之結構，亦即語言系統中的各種元素，均無法脫離於系統而仍保有意義，意義是在藉由語言系統所賦予的符號區辨性關係性（differential relations）才得以可能。換言之，符號或概念本身，並沒有什麼固有的（intrinsic）的內容，而是必須透過語言整體中，諸元素之差異關係，才使得意義成為可能，不僅僅是字詞，連音素也是因此才能成為組構字詞的單元，也是如此。

索緒爾的理論，有幾個主要的主張：其一，能指與所指的關係，是一個概念跟一個音響形象之間的偶然連結，概念作為所指，以及音響形象作為能指的關係，可以用以下的代表式表達：s/S（所指／能指）。所謂音響形象，是感覺中留下的心理印記。其二，區分作為語言系統（language）以及具體言說（parole）。其三，能指與所指的連結關係的任意性（arbitrariness），音響符號與概念之間的連結沒有必然性。<sup>63</sup>

索緒爾的理論，否認了一個概念能夠孤立擁有其意義的看法，進而強調了概念之間的整體性與關係性。索緒爾這種強調符號的共時性分析（synchronic analysis）的意義理論，跟意義的指涉理論（referential theory of meaning）的差別在於：指涉理論中，一個概念要有意義，必須與世界中的一個對象產生聯繫，也就是說一個概念必須指稱世界中的一個對象；而索緒爾的共時性分析，重點擺在同一系統中諸元素的區辨性關係，而意義可直接從這一語言系統產生，而不需要考慮語言系統外部的對象。

索緒爾的結構語言學，不但使得外部世界中的對象，對於語言意義不產生影響，進一步地，人的言語行為，在索緒爾的理論當中，便僅僅作為語言的一個外部表現，一個對語言系統把握之應用。如此的理論之隱含便是：社會系統的重要性，大過於個人或者外部世界中的對象。然而，這樣的理論仍有其信服力，因為我們畢竟無法站在語言之外來看事物，我們的理解能力，有賴於語言學獲才得以發展。

簡言之，結構語言學的理論，側重的是能指之間的系統性聯繫，而非側重能指對於外部世界的指涉或者符應關係。然而，這個思想的轉向，會不會將原本西方文藝復興以來以人為本的傳統，轉為以結構為本，或者以社會為主，人只是社會功能之反應的理論轉向呢？

若我們過度強調結構的優位性，每一個個人，似乎就如社會結構所佈署的棋子一般，只負責實現某個被分配的職能，卻沒有決定整體走向的能力。如同呂格

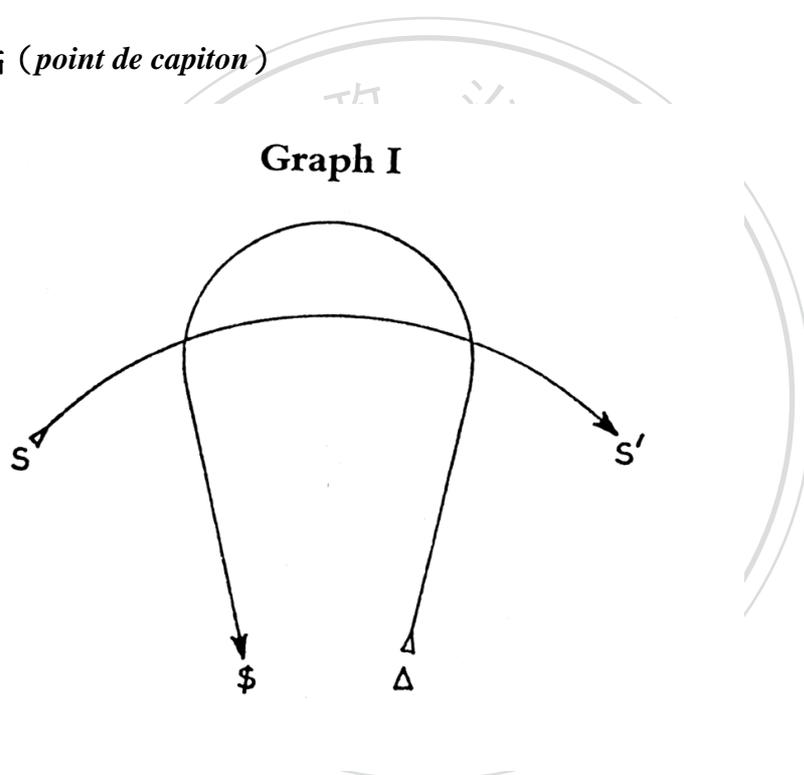
<sup>63</sup> 參閱：拉康結構主義精神分析學, pp. 56-58.

爾 (Paul Ricoeur) 的警覺：這樣的結構主義，有如「沒有先驗主體的康德主義」 (Kantian without a transcendental subject)，不但強調了形式與範疇，更否認了個人對這些形式之影響力。

但是，拉岡的理論，並不能被簡單定位為強調結構為先的理論。因為拉岡則依然堅持：沒有一個結構，或者一個過程，可以沒有主體而獨自存在。接下來，筆者簡述拉岡的符號機制，其理論如何闡述意義之生發。

## B. 拉岡的符號機制

### I. 縫合點 (*point de capiton*)



[圖式來源：Žižek, Slavoj. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London ; New York : Verso, p. 101.]

縫合點 (*button tie, point de capiton*)<sup>64</sup>此一概念，是拉岡談論慾望圖式的起點。在縫合點中，能指將意義的無盡滑動給停滯固定下來。此圖式中，的從 S 出發到達 S' 的橫線，是拉岡所言之「能指鍊」 (*signifying chain*)，代表著意義構成的共時層面；而從 Δ 出發，以 \$ 為終點的弧線，則是言談的動作，作為意義構成的歷時側面。<sup>65</sup>

<sup>64</sup> 英文翻譯又有 *quilting point* 或者 *suture* 等譯法。

<sup>65</sup> 參閱: Lacan, J., & Fink, B. (2006). *Ecrits: The first complete edition in English*. New York: W.W.

拉岡說，在縫合點中，我們看到語句的歷時性功能，因為語句是在到達其最後一個詞項的時候，意義才被封閉固定下來，而每個詞項，都是透過回溯性，才建立起它的意義。因此，在這個圖式中，紀傑克從拉岡理論當中繼承了這樣的觀點：意義的回溯性重構（retroactive re-construction of meaning）。我們要在縫合的事後（*apres-coup*），才使得先前的諸能指，在未來完成式當中「將一直是如此」（*will have been*）。在第七章，筆者論紀傑克的政治變遷主張的時候，這個意義的回溯性重構的想法，將會再次出現，作為紀傑克構思整個社會規範框架的重新改造的理論依憑。

## II. 言說活動與言說內容的分立

如前文所述，紀傑克之所以將主體概念與死亡驅力聯繫起來，為的是主體的脫節狀態，不完全被任何東西所決定，但又與能與任何東西建立起關係。這個尚未與外物建立起關係，自身也尚未打造填充實質內涵的虛空狀態，便是紀傑克所言的「被劃斜槓的主體」（*barred subject*），或稱「分裂的主體」（*split subject*），在拉岡理論中以符號「\$」作代表。

這樣的主體，在拉岡理論中有著怎樣的特性呢？其一，它的非實質內容特性：被劃斜槓的主體，首先做為否定性的虛空而存在，此虛空為先，而身分認同之實質內容的填充在後，可說是優先於肯定性之前的否定性。其二，它的格格不入的特性，它所認同的實質內容，它所認同的自我樣貌，不受其所在情境所決定。情境對於主體總保有一定的不確定性，有待於主體的決斷來整合其相連的關係。這個脫節而不先被隸屬於某個確定情境的狀態，是其自由能動性之根源。其三，然而，紀傑克雖談主體能動性，在意義構造的特定地位，但是，在拉岡的理論中，語言結構仍在意義構造中占有主導的地位。而在拉岡的理論中，存在著其這樣的分裂：即言說活動的主體（*subject of enunciation*）以及言說內容的主體（*subject of enunciated*）之分裂。

言說活動的主體（*subject of enunciation*）與言說內容的主體（*subject of enunciated*）的分裂，即發言的動作以及發言語句之內涵的差別。拉岡認為，在傳達訊息的功能之前，說話的行為本身已經包含了意義，即作為對於他者的呼求的方式存在。因此，主體的分裂，亦在於做為主詞的我（*Je*）以及作為受詞的我（*moi*）表現出來，作為主詞的我，指向言說動作的承擔者，而作為受詞的我，

則做為言說內容的承擔者。<sup>66</sup>

### III. 徵狀 (Symptom)：非意識所主導的訊息表露

從前一段落所言的分裂出發，我們可以進一步考察幾個要點：其一，意圖去說的 (mean to say) 跟說的內容 (what is said) 是有所區別的，因為語言意涵並非全由說話主體來主宰，而是依賴於無意識作為言說活動的源頭。無意識之能指鍊永遠在滑動著，永遠無法完備。而意義構造的主導者，不是主體，而是無意識過程。這標誌著：能思主體，與一個非它所控制的機制 (mechanism beyond control) 必須有著共在的關係，這即是我思與無意識的內在聯繫；思維者，必須要在語言的限制之下才得以浮現。

其二，言說行為本身，就已經可以透露訊息。更甚者，說話者可以透過說話行為的存在，顛覆其說話內容原本被解讀之訊息。當紀傑克提到，強迫症患者**藉由說真話來說謊** (lies in the guise of truth)，歇斯底里患者則**藉由說謊言來說真話** (tells the truth in the guise of a lie)，這是什麼意思？紀傑克舉例說明，當強迫症患者看見自己的仇人車禍，他提出一連串的證據，來證明他並不是使得車禍造成的人：他說明自己從未接近仇人的車，從未造成車子的損壞。然而，這一連串事實的舉證說明，卻是一種遮蔽自身慾望的嘗試，即掩蓋自身的慾望，在仇人的車禍被實現了。而在歇斯底里患者的情形中，他藉由口誤，來表露自身的真實慾望，例如當他應該說「我宣布此會議的開始」的時候，卻口誤為「我宣布此會議的結束」，他於是在發言內容的錯誤之中，透露出自己的慾望。<sup>67</sup>

患者的言語或身體姿態，無意中表露的訊息，舉凡口誤、無來由的習慣性動作，這些動作，稱之為動作搬演 (acting out)，其中表露之無意識的內容，連患者自身都意識不到。

徵兆，初步的定義，是作為醫學上可感知的表現，進而判斷潛藏怎樣的疾病。而在精神分析中，精神官能症患者的身體麻木，或者是記憶的喪失，這些表現，便是所謂的徵兆 (symptom)。同樣指向某些無意識內容，患者本身無法解讀其訊息，而分析師，便是要幫助患者來解讀，這些初看無理由與無意義的表現，事實上，指向著無意識當中的矛盾慾望。<sup>68</sup>

<sup>66</sup> *An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis*, p. 55.

<sup>67</sup> *Metastases of Enjoyment*, p. 36.

<sup>68</sup> 參閱: *An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis*, p. 203.

### 3. 語言作為象徵界：大寫他者的不完備性

象徵界此一概念，在拉岡的界定當中，首先指稱的，是能指的儲藏所，也就是符號的層次。如 Dylan Evans 在象徵界的解釋中所言，法律與結構基本上都無法脫離語言的層次而存在，基本上，象徵界可說是語言的向度。如先前所言，沒有主體，就沒有一個結構或一個過程；同樣地，象徵界自然也需要說話者的參與，才得以順利運作。但是，將主體的參與視為語言運作的必然要素，這樣的刻劃仍然不足以說明，為什麼主體在意指過程中不完全受其決定，畢竟，話語的意義，受無意識過程中的隱喻與轉喻機制所主導。拉岡會告訴我們：因為大寫他者當中也存在著空缺。象徵界，亦是被劃斜槓的。<sup>69</sup>

於是，不只主體是虛空的，是分裂的，象徵界本身也是因為不完備的，能指鍊無法完全閉合成一個整體，而總是存在著虛空的位置。當象徵界作為法律禁制以及權威之領域，作為「應當知道的主體」(subject supposed to know) 與說話主體相對的時候，我們稱之為大寫他者 (the Big Other, *Autre*)，由於在法文中是寫為 *Autre*，因此有時候在使用符號表達的時候，有些學者寫為大寫 O，有些則寫為大寫 A。我們可以說，是在說話主體與大寫他者都被劃斜槓的時候，現實的建構才成為可能，我們的自由才有發揮的餘地。

紀傑克宣稱：拉岡的 \$ 符號（作為被劃斜槓的，或者分裂的主體），表示了這樣的原初的失敗，尋找自我的「失落的原因」(lost cause)。主體性自身，就是在現象與經驗所建構的自我，以及近理體的 (quasi-noumenal)、無法被表徵的**存在之缺乏 (lack of being)** 之間永恆的張力；對於主體而言，每個自我確定性或同一性之建構，都是防禦性的幻想性的回應：

分裂的主體，永遠無法完全的成為自身，他永遠無法完全現實化自身。<sup>70</sup>

存有的缺乏，是作為虛空之主體的狀態，這個虛空，優先與爾後現象與經驗之填充；正是格格不入的非場所特質，使得主體能夠進一步尋求自我認同的內容，這個自我塑造才是自由的，假若象徵界是一個充實圓融的系統，那麼主體就會直接在其中被決定，作為被指派的位置的填充者而存在；也正是在這種理想自我與現實暫態之自我內容的張力之間，說話主體不斷地進行自我打造。

<sup>69</sup> 參閱: *An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis*, p. 202.

<sup>70</sup> Žižek 's *Ontology*, p. 9.

於是，能指的主體 (subject of signifier)，是一種虛空的主體在符號中的自我打造，它首先是純粹的自我指稱，缺乏確切的意義內容，爾後，才將各種意義內涵填充至虛空當中，認同這些意義內涵代表著我。

在此，我們應該將拉岡「能指的主體」以字面的方式解釋：沒有任何實體的所指內容 (substantial signified content) 能保證自我的統一性 (unity of the I)；在這個層次上，自我是雜多的 (multiple)，分散的 (dispersed) 等等——它的統一性，僅僅透過自我指涉的象徵行為 (self-referential symbolic act) 來保證，自我是純粹的述行性存在 (pure performative entity)，也就是一個說著「我」的人 (the one who says “I”)。這就是主體的自我設置之謎，當我說「我」的時候，我並沒有加上任何新的內容，我只是指稱我自己，這個正在講出這段話的人。這個自我指稱，使得一個未知 X 得以出現，這個 X，不是指任何真實在有血有肉的人，而只是自我指涉之指稱的純粹虛空 (pure Void of self-referential designation)：我不直接是我的身體，或者我的心靈內容，我，是這個將這些特徵當作是自己的性質的 X (that X which has all these features as its properties)。

拉岡的主體，所謂能指的主體，意思不是要把主體化約為能指鍊當中的一個能指，而是說，當我指稱自己是「我」的時候，這個意指的行為本身，便將某個東西添加到了我作為「真實的血肉存在」(心靈狀態，慾望，態度也被涵括其中) 之上，使得此存在能被指稱。而主體，就是那個藉由自我指涉，而被添加到被指稱內容上的 X。<sup>71</sup>

紀傑克堅持，我們不能直接認定這些具體內涵就等同於主體。具體內涵來自於言說內容的主體，是自我認同的對象，而作為虛空的說話位置，則是言說活動的主體。因此，紀傑克堅持「主體化之前的主體」，堅持說話主體在塑造任何具體內容前，虛空的邏輯優先性。於是，虛空的主體，是一種未被歸屬任何實質內容或者社會位置的狀態，這個虛空狀態，爾後才被意義活動賦予內涵，讓主體打造與認同「這就是我」。

#### 4. 語言作為律法：他律是自律得以成立之積極條件

關於自由與有限性的內在聯繫，紀傑克不只是透過主體與世界互動中的意義建構來闡述，他亦在《視差的觀看》一書當中，再以〈為什麼做一個康德主義者是困難的〉為題的篇章中，試圖引人自由與有限性之社會性層面，即個人自由與外在權威之間的糾纏關係。紀傑克企圖扭轉一般人將他律等同於奴役與痛苦的印

---

<sup>71</sup> *The Parallax View*, p. 244.

象，他試圖指出：交由他人替自己劃界限，事實上可能是反而是替自己解除焦慮。跟隨著拉岡的觀點，紀傑克亦承認法律引導個人邁向自律與自由的功能。

每個父母都知道，在孩子狀似野蠻與不守規矩的挑釁行為之下，隱藏著並且表達著一個要求，投向權威的人物，這個要求就是要求一個穩定的限制，劃一條「不可超過此處」的界線，使孩子能夠得到一個清楚的藍圖，由此知道什麼是可能的，什麼又是不可能的（歇斯底里患者的挑釁不也是如此嗎？）。

〔劃定一條清楚的界線〕這正是分析師所拒絕去做的，也正是如此，分析師才如此具有創傷性，弔詭地是，劃定一條界線是一種解放，若沒有這種界線，我們會感到痛苦。因此，康德式的主體自律是困難的，其主張的蘊含是沒有人在那，沒有外部的「自然權威」來幫我設下限制，我自己必須替自己的「無法馴服性（unruliness）」劃下界線。雖然，康德寫過「人是需要主人的動物」，但是我們不要被這個篇章段落給騙了：康德的目標不是在說，動物的行為模式依循著內在承襲的本能而行動，而人缺乏這樣的行為模組，因此必須透過文化權威由外強加規則；康德真正的目標，是指出這樣的誘惑，需要外部主人的誘惑，事實上是一種假象。人需要一個主人，是因為他不想面對自身的自由與責任，那是非常艱難的。在這個意義下，一個「啟蒙的」人，將不再需要一個主人，而能夠完全勝任自身限制的沉重任務。

但是做為一個完全拔基，完全獨立於社會現實以及傳統價值的主體，這是可行的嗎？答案是否定的。其一，紀傑克並不是在此直接贊成或反對外權威之具體機構的存在合理性，諸如政府或者特權的團體，他在此述說的外部權威，是法律的語言性層面是我們自由得以成立的條件。其二，此處所言的自由，原本就不是與社會脫節，超乎法律與風俗習慣限制的超離自由，此處的自由主張並沒有這麼強烈，反之，紀傑克只是要主張，若我們要享有最低限度的自由，要有建立個人獨特觀點的能力，首先就是需要法律與語言之規則性的協助。這顯露出人作為社會性的存有之層面，我們要在社會中，才得以自我發展。

紀傑克藉由拉岡之理論術語，來說明法律作為語言性限制，同時開啓了人之自由的可能性：

在法律的領域出現之前，母親（原初的他者）顯現為「全能的幽影」（phantom of omnipotence），主體全然地依賴其「一時的興致與奇想」（whim），依賴著它的任意之意志（arbitrary will），為了滿足它的需要，在這個完全依賴大寫他者的情況下，主體的欲望被化約為對於大寫他者

之愛的要求。〔……〕象徵法律的降臨，打破了這個異化的封閉循環，主體經驗到母親一大寫他者同樣遵守著某個法律；大寫他者的全能與自我意志於是被阻攔了（checked），被隸屬於另一個絕對的條件，結果即是，法律本身蘊含著一種「去異化」（dis-alienation）的效果。<sup>72</sup>

藉由將原初他者恣意隨性的呼喚與需要，轉化為語言性的要求（demand），主體得到了穩定化自身與他者關係的利器，即做為法律的語言，要進入語言溝通的慾望領域，其規則性乃是主體與他者均必須承認的。也因此，他者的面貌，便從原本恣意隨性的母親，轉為作為法律禁制的父親。

## 5. 語言作為慾望之要件：慾望是朝向他者的慾望

拉岡對於六八學運暴動學生的著名回應是：「作為一個歇斯底里患者，你想要得到一個主人，那你就得到一個新的〔主人〕。」這句話必須要跟康德放在一起閱讀，也就是跟康德所言「人是需要一個主人的動物」匹配在一起，簡言之，從精神分析角度而言，人是一個歇斯底里化的（主體化的）動物，他不再知道自己想要什麼，這種動物需要他者做為主人，設定自己的界限，告訴我們它想要什麼（藉由禁令），這種動物陷入在挑釁主人、吸引主人注意的遊戲當中。一個挑釁與質疑主人權威的動物，自然與呼喚新主人連結在一起，它呼喚新主人的慾望當中，潛藏了一個隱藏的選擇標準，「這個主人是我能操弄、擺佈的」。<sup>73</sup>

主體在與主人〔權威／大寫他者〕的互動關係中，建立了主體對自身的自我認同，即透過理想的自我外顯形象，來延長外部權威對於自我的慾望。這種慾望是朝向在我之外的慾望者，我的慾望在於慾望他者的慾望，而我的自我打造與自我期許，也是為了回應大寫他者，必須被安置在自我跟大寫他者的關係當中。

然而，說話主體與大寫他者這樣相對應的關係，雖然大寫他者提供了語言作為說話主體建立自我內涵的要件，大寫他者本身仍然保有其不透明性，其慾望的深淵向說話主體所顯露的不可入性。這個時候，說話主體遭遇到雙重的不透明性，一方面，是作為自身隱密根基的小寫客體，對自身亦顯現為不透明；一方面，則是大寫他者慾望的不透明性，於是主體感到焦慮，因為他不知道大寫他者「你究竟想從我這邊得到什麼？」（What do you

<sup>72</sup> For They don't know what they do, p. 265.

<sup>73</sup> The Parallax View, pp. 90-91.

want from me?, *Che Vuoi?*)

主體的本體不確定性來自哪裡？關鍵在於焦慮與大寫他者的慾望之間的關係：焦慮被大寫他者的慾望所喚起，因為「我不知道對於大寫他者而言，我是怎樣的小寫客體」，大寫他者從我這邊想得到什麼，而這個東西「在我之中又多於我」，使我能作為大寫他者的慾望對象。換成哲學的詞語再重述一次：我在實體之中的位置是什麼？我在存有的鎖鏈（*great chain of being*）之中的位置是什麼？焦慮的核心，正是因為我不確定我是什麼，「（既然我之所以是我，是因為大寫他者，）我不知道（對大寫他者而言）我是誰。」這樣的不確定性定義了主體：主體以實體當中的裂縫的身分存在（*subject “is” only as a crack in the substance*），也只有在他的狀態隨著大寫他者而擺盪時，他才得以存在。<sup>74</sup>

言說活動之主體，是首先遭遇到了自身身分的不確定性，他不知道自己在大寫他者眼中的地位是什麼；接著，才去建構他特定的內涵，企圖去建立自己身分的確定性，去慾望大寫他者的慾望。慾望主體，企圖用幻想去回應大寫他者的慾望，大寫他者中的缺乏（*lack in the Other*），在追蹤大寫他者之欲望的時候隨之擺盪。

此段要旨歸結為三個重點：其一，主體與世界的共在關係，透過幻想功能而產生意義與可慾望性；其二，語言是這種共在關係得以形成的第三項：超乎意識掌控的符號運作機制，是幻想功能不可或缺的內在條件。接下來，筆者要重新回頭闡述，使得主體與世界共在關係得以可能之壓抑概念。其三，慾望主體的語言纏結，可顯示出慾望的離心性，意義的機制乃是象徵界的領域，而慾望主體的自我建構，亦是一種對於大寫他者慾望的回應，因此，慾望主體的活動必須要在與大寫他者的對應關係中才得以成立。

## 第六章、壓抑：無意識的行動，進入世界的決斷

### 1. 主體的傲慢：與底基之脫節

前文已經略述了紀傑克之主體論的基本特性，主體的一種格格不入以及無場所的特質，不完全沉浸與所處環境而完全受脈絡所限制，這種自由特質，可說是從自然脫離的自我定立。紀傑克進而寫道，對謝林而言，人類的自我定立，是一

---

<sup>74</sup> *Tarrying with Negative*. p. 71.

種對其底基的傲慢，是惡的根源。然而，這同時是難以承受之自由的開端，與底基之脫節，同時是人類作為主體的奠基時刻：

對謝林而言，這個暴力的翻轉，主體將其底基 (ground) 隸屬在自己之下，這個原初的傲慢 (hubris)，就是惡之來源以及惡之定義；而倫理的目的，就是重建這個失落的平衡，藉由丟棄這個傲慢，主體謙遜地接受它的「去中心」(decenterment)，並且狂喜地屈從於這個前主觀的底基 (pre-subjective ground)。<sup>75</sup>

康德與謝林設置了非現象的，先驗的，非時間性的行動，進行原初的選擇 (atemporal act of primordial choice)，意即在他〔主體〕的時間與身體性的存在之前，選擇自身的永恆特徵 (chooses his eternal character)。在我們時間性與現象性的存在中，這個前言所提的選擇行動，被看成是一種被強加的必然性 (imposed necessity)，也就是說，這個主體，在他現象的自我察覺當中，並沒有意識到這個替他的特徵 (其倫理的本性) 立下基礎的自由選擇，也就是說，這個行動本身是無意識的 (this act is radically unconsciousness)。<sup>76</sup>

如同強斯頓所描述的，主體的浮現並沒有回頭路，他再也無法走出主體與世界的張力之外，因此，「狂喜地屈從於這個前主觀的底基」，對紀傑克而言，是不可能的。

但是，這不代表紀傑克就要徹底鼓吹主體或者人類的自我中心，相反地，他要講的是，主體與世界之間的互動，能夠併發湧現新的意義，而主體能夠察覺到，這迸發的新穎性，有著難以歸屬的特性，這並非由我主導所構造；同樣地，這個新穎性亦不是語言系統中所指派的意義。於是，紀傑克進一步去談論內在的他異性 (inherent otherness)，就是要說明這種新穎性的迸發，有著不可見者，激擾著我們人類的意義活動。

此段篇章，意圖闡述的要點有三：其一，主體與世界的共在聯繫，在紀傑克眼中不是先天與絕對的，而是透過壓抑的概念才成爲可能。其二，對紀傑克而言，要進入主體與世界的共在聯繫，意味著進入著語言與法律之領域。進入了這個領域，人才作為有限性之主體存在。其三，主體浮現之後，其前主觀與前反思的物質底基，仍然作為不可見者，能激擾我們的思考，撼動我們建立的意義系統；這種內在的他異性，將在有限性主體的視野當中持續存在，既是新穎性的根源，也是破壞性以及干擾系統協調性之力量。

<sup>75</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, p. 248.

<sup>76</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, p. 266.

## 2. 主體與世界的共在聯繫是否被絕對化？

昆汀·美拉蘇 (Quentin Meillassoux, 1967 - )，在其著作《有限性之後》(After Finitude) 一書中，提出了對於所謂相連主義者 (correlationist) 的批判。他以下面這段引文，來定義所謂的相連主義：

讓我們來檢驗何謂這樣的哲學術語，相連 (correlation)，或相連主義 (correlationism)。

相連主義是這樣的一個宣稱：相連主義認為，我們不可能將主體性與客體性獨立分開來檢視。相連主義不但宣稱，我們不可能把握到一個脫離於主體的對象「自身」，更不可能把握一個未與對象早已產生關連的主體。相連主義的迴圈，是這樣的，我們無法思索「在己」而陷入惡性循環，因而自我矛盾。

我們可以這樣說明相連主義的「兩個步驟」，當代哲學家已經如此習慣這種推理方式，他們認為：將主體與客體看做是可以分開而持存的想法是過於天真的，相反地，它們的關係必須被看作是首要的。

世界之所以世界，是因為它向自我顯現為世界。

而自我之所以是自我，是因為他面對著世界，世界向他敞開。<sup>77</sup>

美拉蘇所言之哲學傳統，正是與能思與所思的相連關係 (noetico-noematic correlation)。美拉蘇批評這種相連主義的哲學傳統，恐怕會陷入死胡同當中，因為它總是在思想與存有、主體與客體之間的相連中打轉，而美拉蘇認為，這是一種「將相連者本身的絕對化」<sup>78</sup> (absolutizing correlation itself)；在相連主義下的有限主體，無法跨越自己的有限性，雖持續處於意義建構的過程中，但永遠無法宣稱自己擁有絕對的知識，無法擁有獨立於人類意義建構的在己存有之知識。

之所以引出美拉蘇的這個提問，是因為這個提問，正好可以拿來作為筆者的自我提問。在筆者所述之第三章中，對於自由與有限性的內在連繫時，每每

<sup>77</sup> Meillassoux, Q. (2008). *After finitude: An essay on the necessity of contingency*. London: Continuum, p. 13.

<sup>78</sup> *After Finitude*, p. 63.

提到主體與世界的共在聯繫，這是否表示紀傑克可以被囊括到相連主義者的陣營裡，而能被納入美拉蘇的批評對象當中？在美拉蘇的批判中，他區分了強與弱的相連主義：弱的相連主義中，沒有限制所有的思想與絕對者的關連，物自身雖非知識的對象，但仍是可思的；而在強的相連主義模型當中，不但物自身是不可知的，連思考它都是不可能的。

我們的確可以注意到，紀傑克在描述主體與世界共在的關係時，每每都強調可能性條件與不可能性條件的重合性，即自由與有限性的內在聯繫。但是，這個共在關係，是在主體已經浮現的情況之中，這個關係是不是必然的？

答案是否定的。當我們觀察紀傑克討論壓抑概念的時候，我們可以看出，進入這個共在結構並非先天與必然的人類個體發展，要進入這個共在結構，必須對世界做出肯定，接納與言語律法的限制，我們接著才進入這個主體與世界的共在關係中，而進入這個關係中，紀傑克才能談無意識、三界結、現實的被構造性。

因此，紀傑克絕不是對思想與存有的相連關係作絕對化。在離群索居的野人，或者進入象徵秩序失敗的精神病患者的案例裡，他們都沒有進入這個主體與世界相連的視野當中。我們可以觀察到，語言的學獲，與主體的浮現，在紀傑克的眼中，具有內在的聯繫。主體在時間序列中的浮現點為何，在經驗考察中，的確是難以把握其生發的瞬間。但是，紀傑克不會否認，主體要浮現，得要經過後天的陶養，我們要進入人文世界，就得踏入這個主體與世界的共在關係。是什麼後天因素，使得這個關係成為可能呢？紀傑克的回應是：壓抑。

壓抑的基本定義，便是將意識中的思想內容逐出意識，而限制在無意識之中。佛洛伊德區分了原初壓抑（*primal repression*）以及次級壓抑（*secondary repression*）：原初壓抑，是使得無意識場域得以可能的精神動作，而意識與無意識之區分才有意義，而往後的精神生活中，將意識內容驅逐至無意識的動作，則稱為次級壓抑，前者是後者得以可能的前提。在拉岡的理論區分中，壓抑概念可以用來區分精神官能症與其它不同的臨床結構：精神病患（*psychosis*）進行排除／阻離（*foreclose*），性倒錯者（*perversion*）進行的是拒絕承認（*disavow*），而只有精神官能症患者（*neurosis*）進行了壓抑（*repress*）。<sup>79</sup>

壓抑概念，在紀傑克的理論中，由兩個傳統所結合，一部份是拉岡理論中的壓抑、閹割等概念，作為人踏入語言與律法領域之步驟；，另一部分，則是在詮釋謝林時的獨特理解，將一種原初的決斷與分化、差異化，看作是踏入現象世界的步驟。筆者期望能以扼要的方式闡釋：壓抑過程，是一種對先天的脫節狀態，對所謂死亡驅力的回應；沒有這個過程，就沒有主體的浮現，也就沒有意義視野或者自由可言。唯有在壓抑過程之後，意義系統的整合，以及

<sup>79</sup> *An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis*, p. 168.

其剩餘之他者的互動關係，才開始發揮作用。

### 3. 拉岡對伊底帕斯情結 (Oedipus Complex) 的重新刻劃

首先，筆者簡要地刻劃紀傑克所汲取思考方向的第一個理論傳統，即拉岡理論刻劃下的伊底帕斯情結 (Oedipus Complex)。所謂伊底帕斯情結，刻劃的是父親對於母嬰關係的介入。然而，需要注意的要點是，在拉岡的刻劃中，母嬰關係不只有兩項，而是原來就存在著三項：即母親、嬰兒、費勒斯 (phallus)。所謂費勒斯，並非指稱具體的性器官：男性的陽具，而是指稱母嬰關係中的第三項，一個想像的對象，代表著母親的慾望對象，而嬰兒透過認同於費勒斯，來滿足母親的慾望。

父親作為一種律法與禁制，介入了原始三角母嬰關係，迫使嬰兒必須做抉擇，接受閹割，承認自己無法成為母親慾望的費勒斯，或者拒絕閹割。閹割之後，與原初慾望對象 (母親) 完美契合之存有的可能性，這個和諧不變的整體性被迫被放棄，再也不可復得。從此之後，所有的慾望活動，都是一種對原初對象缺乏 (lack of object) 的替代，而所有的慾望活動，也都將受制於語言。

父親看作是一種律法對於原始母嬰關係的介入，然而，這個介入在紀傑克眼中正是自由的開端。閹割 (castration)，指的是進入人文世界的代價，必須放棄作為母親的費勒斯 (to be phallus) 的企圖。

### 4. 拉岡精神疾病臨床結構：慾望之基本型態

而在拉岡的區分中，人在伊底帕斯過程中，藉由不同的階段之通過與否，進而進入不同的精神疾病臨床結構當中。精神疾病的分類中，精神病患者 (psychotic) 與阻離過程 (foreclosure) 相關，性倒錯患者 (pervert) 與拒絕承認 (disavowal) 之過程相關，而精神官能症者 (neurotic)，則與壓抑 (repression) 相關。

拉岡所謂的常人，座落在精神官能症的結構下，意即在伊底帕斯過程的三個階段都通過的個體。而在精神官能症中，又再分為強迫症患者 (the obsessional) 與歇斯底里患者 (the hysteric) 兩項。精神官能症，是常人所有的臨床結構，而

強迫症與歇斯底里，是面對大寫他者慾望不確定性的兩種不同回應方式：強迫症患者企圖滿足大寫他者的要求（demand）；歇斯底里患者則是透過挑釁，延長大寫他者對它的慾望。當歇斯底里患者不斷想要刺探大寫他者的慾望，強迫症患者則一點都不想知道大寫他者的慾望為何。<sup>80</sup>

性倒錯者，紀傑克引述佛洛伊德的話說：「性倒錯是精神官能症的反面」。（Perversion is the negative of neurosis）。這段引言的意思是說，大寫他者的慾望與其說出的話語要求之間的差距，是精神官能症者不斷進行猜測與回應的依據；然而，在性倒錯的臨床結構中，這個差距是不存在的，它將自己安置在滿足大寫他者的慾望之位置上，性倒錯是一種自我工具化（self-instrumentalization），在性倒錯中，它藉由泯除話語內涵之不確定性，來完全勝任使大寫他者享樂的工具。

簡言之，精神官能症者對自身的認同，隨著大寫他者而擺盪；因為無意識效果的意義不確定性，而不斷重新擬定自己對大寫他者的回應，它總是陷入永恆的自我質疑「大寫他者想從我這裡得到什麼？我對大寫他者而言算是什麼？」。而在性倒錯者的狀況中，他認為自己已經知道了答案，即如何將快感帶給大寫他者的秘訣，因此它的地位是無可動搖的。對紀傑克而言，性倒錯者看似行為乖張，違反社會規則，但事實上他的慾望形態是最替社會之法律服務的。

這幾種慾望的形態，都是在主體與大寫他者的對應關係中才得以可能。透過慾望主體朝向大寫他者的各種回應關係中，紀傑克談論這幾種慾望形態，而這幾種慾望形態的纏結，乃是透過語言才得以形成，紀傑克才依此才得以談論語言作為主體與世界的居間者的重要性。<sup>81</sup>

## 5. 原初的決斷與分化：自由的無意識行動

在闡述紀傑克的拉岡壓抑概念淵源之後，我們進一步考察紀傑克汲取思考方向的第二個傳統：謝林的理論思想。藉由閱讀謝林，紀傑克企圖闡述的是：人如何走入現象世界。紀傑克引導我們思考，時空中諸現象的紛雜與差異是從哪裡來的？我不是自己選擇自己做為這些現象內容的承載者，當我思考，我作為承載者早已被確立，而非由我的意識所引導。這個面對的現象的我，並非自主決定而投身於現象之中，而是被拋入其中。

無意識的行動，就是這個走入現象的決斷，在這個決斷之後，諸現象

<sup>80</sup> *Cogito and the Unconsciousness*, p. 185.

<sup>81</sup> *The Ticklish Subject*, p. 248.

充斥的時間流才得以開始運作。因此，這個無意識的行動，是時間外的決斷，決定走入時間流中。這個決斷本身不在現象時間流中，而是在它之外，作為其可能成立的基礎。紀傑克將這個無意識的行動，這個現象時間流之外的決斷，形容為「選擇自身的永恆特徵」<sup>82</sup> (choosing one's own eternal character)。

這個決斷，作為時間起點外的開端，同時被紀傑克拿來與第一個傳統當中壓抑概念，以及象徵閹割 (symbolic castration) 等概念連繫在一起，用以說明一個說話主體的起源。

紀傑克說，開端的問題，就是「現象化」(phenomenalization) 的問題。時間流中的自我經驗，是怎麼誕生的呢？

在真正的開端，是一個決斷，差異化區分出過去與現在，消解了旋轉驅力中難以承受的張力。<sup>83</sup>

原初的差異化，是將驅力迴圈打開的決斷，這個時間外的決斷一旦完成，就無法撤回。紀傑克將這個決斷，與選擇棲身於語言連繫在一起，當我們開始以語言來表徵世界之後，再也沒有回頭路，我們無法拋開它，重新以未進入語言之前的眼光看世界。我意識到自己有一個觀點，而事物的呈現，我無法再說那是其本然。

此處提出對德國觀念論的指涉是重要的：在康德之後，謝林呈構了原初的決斷—分化的 (*Ent-Scheidung*, primordial decision-differentiation) 的概念，一個無意識的行為，藉此主體能夠選擇它的永恆特徵，而在此之後，在它的意識—時間生命當中，它將其經驗為一種無法改變的必然性，「他一向如此」(the way he always was)。

在這個自由的深淵行動中，主體打破了驅力的螺旋運動，無法命名者的深淵。簡言之，這個行為正是命名的姿態本身 (the deed is the very founding gesture of naming)。此處蘊藏著謝林前無古人的哲學革命：前存有論的驅力的螺旋運動，這個黑暗的領域，這個無法命名的實在界 (unnameable Real)，永遠無法被完整地象徵化，字詞無法將其強逼 (force) 至邏各斯 (Logos) 的領域中；謝林不是僅僅去反對這個黑暗的領域而已，在最基進的層次，無法命名的無意識，並不是外在於邏各斯，不是它模糊的背景而已，毋寧說，這個命名的行動本身，正是它使得邏各斯得以建立。最大的偶然性，深淵瘋狂的終極行動，正是這個將理性的必然性，強加至前理性的混沌實在之上的行動本身 (the very act

<sup>82</sup> *The indivisible remainder*, p. 27.

<sup>83</sup> Žižek, S. (2007). *The indivisible remainder: [on Schelling and related matters]*. London: Verso, p. 13.

of imposing a rational Necessity onto the pre-rational chaos of Real)。

之所以說這個無意識決斷是被動的，是一種對於原先混沌實在的反應，而非無端端地自立與創造；這個決斷亦非在時間意識當中被形成的，但是，唯有在這個決斷之後，自由對人而言才是可能的。不但在這個決斷之後，主體與世界的關係被確立，才做開一種自由的處境，時間意識中的具體選項之間的抉擇才成爲可能。

人當中真正無意識 (unconsciousness) 之處，並不是意識的直接反面，非理性的驅力螺旋，而正是**創建意識的姿態本身 (founding gesture of consciousness itself)**，一個決斷的行動，在其中我選擇了自己 (I choose myself)，將雜多的驅力 (multitude of drive)，合併到自我的統一性 (unity of self) 中。無意識不是一種墮性的驅力 (inert drive) 作爲被動的事物 (passive stuff)，被意識自我的創造性活動所綜合 (synthesis)，無意識在其最基進的層面，**正是自我設置的最高成果 (the highest deed of my self-positing)**。<sup>84</sup>

紀傑克將謝林這個原初決斷—分化的概念，與拉岡的壓抑概念相結合。唯有在這個原初的命名與現象化的姿態之後，時間意識的生活才有可能，意識與無意識的分野才有意義。

我們在進入人文世界，進入語言的領域，如此根本的決斷，不在意識之內被完成，但時間意識之生命，卻必須承擔這個永恆的特徵，承擔他自身的自由特性。於是，在筆者第三章當中，所言的主體與世界的共在關係，它必須以這個無意識的決斷爲前提，才得以成立：在這個決斷中，我選擇我的自由特性，並且對世界做出肯定。

如果我們把人類看作是語言的存有，社會性的、具有說話與溝通能力的存有者，而非僅將人類一詞，用來指稱各種身體構造與基因編碼，僅作爲動物的人類；那麼，紀傑克認爲，如果說人類是語言的存有，那麼，作爲動物的人類，必須要「變成人類」(becoming-human)，而人文世界的構成，是一種對原始創傷的回應。是一種對死亡驅力所賦予的格格不入狀態的再定向，使自己安身立命的努力。我們不能擺脫驅力當中賦予我們的不平衡與震撼的經驗，但是，我們同樣不能沒有意義的活動，來不斷地對新遭逢的無意義與混沌的打擊，作出建構與環繞此打擊的意義活動。

---

<sup>84</sup> *The Indivisible Remainder*, pp. 33-34.

當然，動物也能夠經驗到創傷性的毀滅：如果螞蟻的世界因為人類的干涉而脫軌了，其世界不就完全被顛覆了？不管怎樣，人與動物的差別在此處是重要的，對動物而言，這樣的毀滅，被看成是一種例外，一種毀滅其生活方式的大災禍；對人類而言，相反地，這樣的創傷性遭遇是一種普遍性的條件，此條件作為一種侵入，使得「變成人類」（becoming-human）之活動開始運作。

人不只是被毀滅力量所壓倒淹沒，如同黑格爾所說，人能「隨著否定性滯留」（**tarrying with the negative**），藉由旋轉錯綜複雜的社會網絡，來應對這樣的毀滅力量。這是精神分析以及猶太—基督宗教共同能給我們的教訓：人的特殊能力，不只是仰賴人類內在的潛能（基因編碼）；它是藉由外部的創傷性遭遇所發動的，藉由大寫他者的慾望之不可入性（impenetrable）所發動的。換句話說（與 Steven Pinker 意見不同），沒有什麼天生的「語言本能」（**language instincts**），當然，基因的條件必須要達到某個程度，才使我們能夠說話；但是，人實際上開始說話，人開始進入這個象徵世界，一定是因為回應這樣的創傷打擊才開始的。而我們回應的模式，為了應對這樣的創傷，我們開始象徵活動，而這並不存在我們的基因當中。<sup>85</sup>

於是，意義的系統，作為應對創傷的嘗試，這個創傷，就在於我們先前所述的，人的格格不入之特性：人無法僅僅受到自然本性的引導，也不是一出生就歸屬於人文意義世界中，人要成為自己，就必須要自我創造，自我塑成自身的內涵，如強斯頓所描述，這是一個難以承受之輕，人的自由特性。

#### 附釋：第三章至第六章內容之小結

在進入下一個章節之前，筆者在此歸結紀傑克的幾點要旨與其預設。在第三章當中，我說明紀傑克眼中自由與有限性的內在連結。而從第四章到第六章當中，我用三種不同的方式補充第三章這個基本主張。

在第四章當中，我引出主體被動性層面之不可見纏結，意義活動之他者中所包含的內在他異性，使我們的意義活動不斷對它作出回應：這個他者與意義系統的不協調性，所謂象徵界與實在界的不協調性，是一種創造性的互動關係，他者造成意義系統受激擾，不是要我們丟棄意義系統，而是要透過這個不協調關係，使意義系統不斷進一步重構。

在第五章當中，我說明紀傑克主體論當中，語言的重要性。語言學獲是紀傑

<sup>85</sup> Žižek, S. (2001). *On belief*. London: Routledge, p. 47.

克的說話主體走入世界的必要步驟。而在此章節中，大寫他者，既作為思維者得以思考的語言根基，又作為一個慾望內容不透明的他人向我們敞開，讓我們的慾望活動中，總是包含著這樣隱蔽不明的層面，使我們對這個他者慾望之不透明作出回應。在此同樣蘊露出意義統合回動與其他者的互動。

在第六章中，我說明紀傑克主體論中，闡述語言學獲的兩大傳統，其一是拉岡對於伊底帕斯過程的刻劃，所謂的壓抑概念；其二則是紀傑克闡述謝林的無意識決斷，將其與拉岡的壓抑概念作一結合：於是，壓抑過程，正是自由主體得以浮現，並且進而以意義活動來回應其脫節狀態（驅力）的根基。由於壓抑過程在拉岡理論中，並非必然順利通過，而有著發展出臨床精神疾病結構，即不同基本慾望形態的可能性，我們可以藉此回應：紀傑克並沒有將主體與世界的關係絕對化。從第四章與第六章當中，我們可以了解到：在紀傑克的主體論中，死亡驅力與壓抑兩個概念，是自我得以定立自身為自由主體，並且對作為意義視野的世界做出肯定的兩個概念。

## 第七章、紀傑克於現今情境中的哲學任務

在筆者描述紀傑克主體論之基本要旨與預設之後，我們將回到紀傑克的問題意識：在現今的文化與政治情境中，作為哲學家的紀傑克，能夠做什麼？他能夠提出怎麼樣的批判與建議？如我們前文所反覆論說的，紀傑克認為意義系統要與作為他異性的他者遭逢，才能使思維保持靈活，揭示出意義系統內在的不足之處，並且藉此向前發展，進行自我或社會的再定向。

然而，須注意的是，當今的政治與文化情境是紀傑克哲學之思考母題，但這並不代表此情境可被直接等同於與「意義系統」相對的「他者」。意義系統可以有對他異性開放或封閉的態勢，而意義系統本身亦可製造出對己的他異性，如同前文中對於他異性的刻劃：他異性，亦可以來自對於自身熟悉觀點之盲點之再發現。

在紀傑克的社會觀察中，當今的文化情境，反而使人難以與所謂的「他者」相遇，他異性被社會以太過精密的方式排除在外，於是便容易使人故步自封，而難以達致基進的政治變化。紀傑克的對現今情境的基本擔憂之處，是他在對現今情境之觀察中發現：當今的文化思潮，似乎太過於有組織而縝密地逃避這種「再定向」；於是現今的情境，在紀傑克的描述下，是一種逃避變化的情境。

紀傑克如何重申這種變化的必要性？我們在接下來，紀傑克的批判中，可以看到：他所企求的社會中的差異，絕對不是並置每個社會身分，作為看似彼此尊重但彼此沒有互動的孤立性差異；紀傑克所企求的，是在互動中彼此影響的差異，他仍然相信在社會互動中，可以產生基進的變化，統合並且改變每個人的社會身分，而不是每個社會身分，皆孤立而並存，卻不分享任何共享的價值，或者參與溝通與重建社會局面的活動。紀傑克眼中主體之自由，便是要抵抗這種靜態的孤立性差異，而引入再次統合與再次定向的變化。

## 1. 紀傑克的批評對象

紀傑克的確不斷地將自身哲學與現今的政治文化情境相結合，不斷地指出各種特定人物或團體的思考盲點。他主要的批評對象有哪些？以下是三個紀傑克的主要批判對象：後現代之主體消解論、多元文化之身分政治學、資本主義與自由民主典範。

### A. 後現代之主體消解論

在《與紀傑克對話》一書中，作者兼訪問者 Glyn Daly 在與紀傑克的訪談中，問到這樣的一個問題：如今後現代的態度，是否是一種對主體概念的強烈抵抗？對於這個問題，紀傑克做出如下回應：

讓我最直接的方式回答你：因為主體是實在界，因此所有對主體的抵抗都是對實在界的抵抗。那些認為能夠克服主體性的批評家，都只是在對主體概念作虛假的反抗而已，因為他們只看到一個側面（例如笛卡兒式的自我透明的主體）。然而，他們沒有看見主體代表著什麼：基進的否定性力量，死亡驅力的層面等等。而這才是重要之處。此處的狀況幾乎有著歇斯底里的結構：抵抗是朝向實在界之建構性與中介性層面的，因為實在界，既不是自然，也非文化，而正是**這之間的鴻溝本身 (gap as such)**：一個原初瘋狂的點，一個原初的排除 (foreclosure)。於是我想，這個抵抗的終極底基，正是這種難以承受的剩餘與過量 (unbearable excess)，而這個剩餘過量就是主體本身。去除主體，就是去除這擾人的過量，但這個過量本身，正是文化之所以能成立的先驗條件：它像是一種運作失調 (malfunction)，作為一個必要的隱逸之中介 (vanishing

mediator)，處於自然與文化之間。<sup>86</sup>

「主體是實在界」，紀傑克此一宣稱初看的確令人費解，但其實紀傑克要指出的是：主體這個概念，此時正是後現代諸理論所想要以意義統合來抵抗甚至抹除的對象；而當這些理論作為對於此他異性的回應，卻無力消除這種他異性時，主體對所有的理論系統維持著他異性，反倒正是彰顯了主體格格不入的脫節狀態。

後現代試圖駁斥或消解主體之存在，然而，紀傑克並不認為後現代態度對於主體性的反抗是有效的；其一，他們可能攻擊的是稻草人，因為自我透明的主體，對紀傑克而言，並不是適當的主體性刻劃，因此這樣的攻擊不著邊際；其二，當後現代態度的抵抗越為激烈，越為多樣化，反而更顯露了主體本身無法被意義系統所收攝的剩餘過量性特質，更顯露了無法主體被除去或被消解。

## B. 多元文化與身分政治學

對紀傑克而言，後現代時常倡導的多元文化，事實上，並無法勝任用保持多樣性來對抗全球市場的一元宰制的角色；相反地，多元文化的倡導，反倒正中全球市場的邏輯之下懷，只強調特殊性與在地性，反倒越與普遍性能安然結合，然而，卻沒有重塑普遍性的力量。這種特殊族群只注重在自我表述，以及被其他族群所認同的傾向，是紀傑克所反對的。這種各種身分申張自己特殊性，卻彼此相疏遠孤立的社會，紀傑克描述為去政治化的社會。

這才是政治本身 (politics proper)：在這個時刻，特殊的要求 (particular demand) 不再只是做為利益之協商 (negotiation of interests) 的一部分，而是**有更多的企圖 (aims at something more)**，這個特殊要求做為隱喻式凝縮而運作著，進而進行社會空間的全球重建。這與今日激增的「後現代的身分政治學」(post-modern identity politics) 有著明確的反差。他們〔後現代〕的目標是完全相反的，他們想要主張自己特殊的身分認同，在社會場域中一個適當的棲身位置。後現代的身分政治學中的特殊生活風格 (種族，性傾向等等)，它們完美地跟去政治化的社會概念 (depoliticized notion of society) 契合，在其中每個團體都被註記到社會中 (accounted for)，擁有其特殊的狀態，藉由積極平權措施 (affirmative

<sup>86</sup> *Conversations with Žižek*, p. 80.

action) 或其他手段來確保社會正義。<sup>87</sup>

後現代的身分政治學，只要求自身社群的安處，對紀傑克而言，這樣的要求並不够，反而是種去政治化的表現。真正的政治力量，應該要發揮普遍性的效應，要與他人溝通共同願景的樣貌，參與全球之重建，企求理想願景的實現。

我對身分政治學的主要批評，不是它的特殊主義本身 (particularism per se)，而是它對於以下主張的氾濫堅持：即一個人的特殊發言位置，便立即使得其發言內容之真實性被有效化、被保證了；而只有同志族群才能談論同性戀，只有藥癮者才能談論藥物的經驗，只有女人才能談論女性主義等等。在此，我們應該跟隨德勒茲，他曾這樣寫道：「我們的特權經驗是不好的，是反動式的爭論」；或許身分政治學，能夠扮演一個導致進步但極為有限之角色，它使得受害者能夠主張自身的主體性，對抗那些愛國且具同情心的自由派對他們的論述 (liberal discourse about them)，但是追根究底，身分政治學倚賴個人經驗的「認證」 (authentication)，終究是在破壞著解放政治學的根基 (undermines the very foundations of emancipatory politics)。<sup>88</sup>

身分政治學的陳述，它之所以能與全球資本主義安然相合，因為身分政治學沒有散播自身的生活方式的渴望，它不企求自己躍升到普遍性來發揮影響力，它僅僅要求：「我跟你不一樣。你無法完全理解我的生活，因為你不是我。我只要求在社會當中被安置，當我在遭遇不公時有自己的發聲位置來控訴，這樣就夠了。」但對紀傑克而言，這樣是不夠的，特殊性要到普遍性當中，發揮整合的功效；對紀傑克而言，諸特殊性的差異，不是在一個中立的區辨系統中被給出，而是每個特殊性，都對全局的區分方式能有不同的看法。紀傑克否認普遍性是某種中立的容器，他認為普遍性正是「征戰本身」 (struggle itself)，普遍性並非超然於所有特殊性的衝突，而是依賴於它們；其中立性是一種虛構的表象。紀傑克舉的例子：沒有一個中立客觀的描述方式，可以描述左派與右派的區別為何，左派對於左右區分的觀點，會與右派的觀點迥異。因此，身分政治學只要求自我被安置，有著被註記的社會位置，卻不願加入普遍性的意義建構與爭論之中，對紀傑克而言，這是不夠的。

<sup>87</sup> *The Ticklish Subject*, p. 208.

<sup>88</sup> Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2000). *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left*. London: Verso, p. 328.

### C. 資本主義與自由民主典範

在《穿越幻想》(Traversing the Fantasy)一書中，在 Geoff Boucher 與 Matthew Sharpe 所撰寫的序文中，如此描述紀傑克政治思想的影響力：

紀傑克是一個不合時宜的思想家。是的，我們可以說他的作品，使我們能夠再次思考那些思想與政治上的左派早就公開放棄的事物。

隨著「共產世界的消亡」(collapse of communism)，以及興起的新共識，那些描述我們應當如此生活的新共識（有這幾種認知方式：全球化，新世界秩序，或者歷史的終結等），左派已經放棄了下列這幾個問題：

現代的社會思潮 (ethos) 能否支持民主社會主義的政治學 (democratic socialist politics)？能不能有某種社會主義的形式，能夠拋棄對於社會和諧的烏托邦式幻想，卻仍然不拋棄社會主義的基本目標 (objective)？當我們將基進政治學，看作是民主式競爭 (democratic agon)，我們是否能夠超越民主自由典範，以及後現代的道德相對主義，所謂他異性的倫理學 (ethics of otherness)？藉由紀傑克的理論，社會阻抗內在於政治社群中的社會實體，或者藉由紀傑克自己的話說，「大寫他者並不存在」，激使我們去向這些問題，回以一個肯定的「可以！」(resolute “yes”)。

如果說，紀傑克重申主體的自由，就是要將其重新帶入政治與社會情境當中，藉此彰顯出情境中的不確定性，消解掉那些被大眾媒體所強烈鼓吹並且原本被視為理所當然的觀點。那些被理所當然的觀點，對紀傑克而言，在今日的面貌，是自由民主典範，與資本主義全球化的，此兩者凌駕社會主義的典範，並且很有組織地壓制人們對社會主義的再次評估。

當代社會的訊息量如此龐雜，紀傑克擔憂的便是：人的選擇，將被這些大量而重複性的訊息所轟炸，因此便無法看出某些觀點，不一定是必然的，而可以只是社會型態的一種。紀傑克最為疑慮的，便是人們將今日盛行的資本主義與自由民主典範，視作是唯一選項，不僅是實然，甚至是應然，並且是社會型態變遷的最後一個環節。民主國家與共產國家的競爭已經消弭，共產國家曾經存在，但也已經衰頹。共產主義曾經存在但是衰敗的經驗，使得人們往往對有另一個替代方案 (alternative) 深感存疑。紀傑克深受巴迪歐哲學的影響，他與巴迪歐同樣對當代既有的政治觀點感到質疑：兩人同樣質疑的，今日自由民主式 (liberal democratic) 觀點下的集權主義 (totalitarianism) 一詞，也已經被其強烈鼓吹的意識形態所汙名化。強斯頓引用紀傑克的話說：

集權主義的概念，不再被以理論概念的方式看待，而是被用為一種阻擋（stopgap），它不使我們思考，而是使我們得以從思考的義務從釋放出來，更甚者，這個阻擋主動地使我們不去思考。

今日，對於集權主義威脅的指涉，便保持了一種未被明文的禁制思考（*Denkverbot*, prohibition against thinking）<sup>89</sup>

當 Rex Butler 與 Scott Stevens 兩位編輯在為紀傑克的文集《普遍的例外》（*Universal Exception*）寫作序文的時候，他們提到紀傑克開拓的「第三條路」（the third way），正是保持抉擇的可能性（maintain the choice）。<sup>90</sup>

一方面，自由民主典範在其意識形態的宣傳中，將集權主義與暴力與死亡作強烈的連結，向人們鼓吹：為了避免古拉格牢獄營（Gulag）的重演，我們應該選擇自由民主典範；另一方面，曾經存在的蘇維埃社會已經消亡，而其中的失敗經驗，的確令人失去信心。然而，為什麼自由競爭的市場經濟，就必然比平等取向的集權主義好呢？紀傑克認為，今日的資訊轟炸當中，並沒有給我們什麼思考與比較的機會。許多人默默地接受，資本主義與自由民主典範，就是實然，就是歷史發展的最後一個環節，進而不再尋求改變。Geoff Boucher 與 Matthew Sharpe 如此闡述紀傑克這種抵抗「現今階段即最後階段」的看法：

紀傑克的倫理生活概念，內在地反對所有關於政治與社會最終目的之提案，基進民主也包含在內。對他來說，歷史還沒有終結。<sup>91</sup>

紀傑克仍然要堅持：改變是可能的，典範的轉移是可能的，左派的潛力、革命的力量，是有可能被重新發揮運用的，而嶄新的政治局面仍是有可能展開的。因此，他建議左派應該背負過去的一切失敗，開創新的視野：

左派不應該妥協（give way），它必須保存一切過去的痕跡，所有的歷史創傷、夢想以及災難，這些是目前主宰的意識形態：歷史的終結（End of History）所想要抹殺的。

左派要變成自己活生生的紀念碑，只要左派還在，這些創傷將會被印記下來。這樣的態度，並不是鄉愁式地迷戀過去，而是一種為了與現今時局保持距離的唯一可能方法，這個距離，將會使我們能夠辨識出新的世

<sup>89</sup> Badiou, Žižek, and *Political Transformations: The Cadence of Change*, p. 115.

<sup>90</sup> Žižek, S., Butler, R., & Stephens, S. (2006). *The universal exception: Selected writings*. London: Continuum, p. 4.

<sup>91</sup> *Traversing the Fantasy*, p. xv.

局到來的徵兆 (signs of the New)。<sup>92</sup>

紀傑克鼓勵左派堅持政治的變遷，不要屈服於歷史終結論中隱含的無願景狀態。應該堅持自己打造新世界的夢想。在另外的篇章當中，紀傑克亦表露了同樣的看法：如前文所述，世界這個概念，是一個意義的視域，世界這個概念伴隨著對它的思維，正是思維的獨特觀點敞開了獨特樣貌的世界。因此，在這個基本定義下，紀傑克引用了巴迪歐的思維，述說一種「無世界」的狀態，而這種無世界狀態，正是資本主義的特徵：

為什麼巴迪歐在《世界的邏輯》(logic of worlds) 當中開始思索關於世界的論題？刺激他思考的，是不是他對資本主義的深刻洞見？萬一，對於世界的特定思考，必然伴隨著將資本主義宇宙看作「無世界」(worldless) 的狀態呢？巴迪歐曾經宣稱我們的時代是「世界的缺乏」(devoid of world) — 我們該怎麼理解把握這個奇怪的主張？即使是納粹的反閃族主義，也開啟了一個世界：藉由描述現今的關鍵情境，命名敵人，設立目標，以及達致這個目標的手段，納粹開啟了一個現實，在其中主體可以獲取一個全面性的認知地圖 (global “cognitive mapping”)，在此空間中他們可以進行有意義的參與。<sup>93</sup>

紀傑克在此表露出他所認為的危機：今日全球的隱憂，便是「無世界」的狀態，個人沒有辦法進行認為有意義的政治參與。自由民主制度給予紀傑克的疑慮是：在自由民主典範思想所精心打造的制度之下，會不會將使得沒有任何人能夠做出這些根本的選擇，不管我們怎麼思考，怎麼投票抉擇我們的政府，大局卻依舊不變，制度的基本框架也都不受影響，社會脈動與人民的生活，無法因為某個重大決定，而產生根本性的改變？

民主作為規則，它無法超越側重實用性的效益主義的惰性 (inertia)，它無法懸置「服務百姓利益」(serving the goods) 的邏輯，它也無法做自我分析，因為分析造成的改變，只能在移情關係中的外部分析師角色中被達成。一個領導者，有必要發動對於原因的熱情 (enthusiasm for a Cause)，將基進的變化，從他的跟隨者的主觀位置中誘發出來，使他們的身分產生質變 (transubstantiate)。<sup>94</sup>

行文中，紀傑克透露出對於民主制度的質疑，民主制度下的領導者，在紀傑克眼中，似乎無法勝任帶領人民共同經歷政治變遷的任務。資本主義與民主制度

<sup>92</sup> Žižek, S. (1991). *For they know not what they do: Enjoyment as a political factor*. London: Verso, p. 273.

<sup>93</sup> *The Parallax View*, pp. 317-318.

<sup>94</sup> *Traversing the Fantasy*, p. 253.

連成一氣，共同擴張這種無思狀態的版圖：

何謂資本主義的全球化？資本主義，是第一個將意義去整體化（de-totalize meaning）的社會－經濟秩序。

資本主義並非在意義的層次上是全球的（it is not global at the level of meaning），沒有所謂的全球的資本主義世界觀，沒有資本主義的文明，全球化可以給我們的教訓，正是資本主義能夠調節自身以迎合各種文明，不管是基督教、印度教，還是佛教。它的全球層面，只能在無意義的真理層次上（the level of truth-without-meaning）被勾勒，作為全球市場機制的真實（as the “real” of the global market mechanism）。

只要資本主義操作這個意義與真理的斷裂，它能在兩個層次上被反對，其一，是在意義的層面上（如保守派的回應，是將資本主義重新擺入意義的社會領域當中，將資本主義自我驅策的活動，限制在一個具有共享價值的社群或者有機整體當中），另一，則在無意義的真理的層面上，去質疑作為真實的資本主義（如馬克思曾作的那樣）。<sup>95</sup>

資本主義的全球化，作為意義的層次，是一種不追求共享價值的無思狀態，但又能調適迎合到各種多元文化之中，發揮其無遠弗屆的影響力；作為無意義的真理的層面，則是其隱蔽的運作機制，使得資本主義被構造為看起來不可質疑的絕對背景。

沒錯，紀傑克企求政治的變化。但是，並非所有的作為都能導致政治變化，相反地，紀傑克告誡我們，某一些形態的作為，反而是在助長資本主義的擴張，讓資本主義被看作是歷史最後階段的帝國，將會在此永遠持存。因此，我們應該避免從事那些初看是變化，但事實上是在幫助資本主義的自我擴張與再製之作為。

我們在今日應該做什麼？為了抵抗所謂溫和的在地實踐（modest practical local action），在此，令人不禁想要引述巴迪歐那引人注目的主張：「什麼都不做，也比參與那使得帝國之存在變得明顯可見的作為要好」。是的，什麼都不做，也比參與使得系統運作得更為順暢的在地行為要好。<sup>96</sup>

紀傑克認為，當代民主體制將自身迴避風險的傾向合理化，將之提升為一種最高政治上的善（highest political good），因此，民主體制的這種迴避風險的傾

<sup>95</sup> *Traversing the Fantasy*, p. 241.

<sup>96</sup> *Traversing the Fantasy*, p. 253.

向，本身正是阻礙改變的築牆。如同巴迪歐在《現今的哲學》當中所言：「哲學，就是在幫助存在產生變化」(philosophy really is that which helps existence to be changed)；而紀傑克的批判，正是期待改善政治局面的條件，使其能向變化開放。

一個真正基進的政治改變(革命)，不能只以「服務百姓利益」(serving the goods)的尺度來衡量(多數人的生活，在這個政治改變之後因此變好了等等)。政治改變的目標是其自身(goal-in-itself)，是一個改變美好生活為何之標準的行動(changes the very standard what “good life” is)，而不同的生活標準，只作為革命的副產品，而非其目標本身。<sup>97</sup>

此段篇章，於是引領我們去考察紀傑克主體論當中，能夠達致基進政治變化的概念：大寫行動(the act)。

## 2. 紀傑克主體論中的政治革命：大寫行動

大寫行動關注的焦點，是回溯性地(retroactively)改變它自身的話語條件(discursive conditions)，大寫他者作為它據以發生的背景：一個大寫行動，奇蹟式地改變了我們生活中的尺度以及價值，也就是說，與尼采所言的「重估一切價值」(transvaluation of values)。<sup>98</sup>

這是紀傑克對於大寫行動的描述：這個概念可以與基進的政治改變作連結。一個基進的政治改變，不是解決意義框架當中的任何具體問題，它要改變的是這個框架本身。因此，這個基進的改變選擇，紀傑克說，會在框架中看起來是最差的(worst)選擇，然而它卻反過頭來重新定義是非的尺度(what is good or bad)。不管是撼動既有價值框架，或者是革命潛能，紀傑克對政治改革之思考，均與拉岡理論中的大寫行動概念，緊密地聯繫在一起。

對於大寫行動的標準批評，便是它的「絕對」特徵，其激進的分離(radical break)，這使得「倫理的行動」(ethical act)與納粹的恐怖性，無法做出清楚的區別：一個大寫行動不是總是處於一個社會與象徵的脈絡(socio-symbolic context)當中嗎？

<sup>97</sup> *Traversing the Fantasy*, p. 253.

<sup>98</sup> *The Ticklish Subject*, p. 307.

對於這種攻擊言論的回應是清楚的：是的，大寫行動總是一種對於社會與象徵脈絡的特殊干涉（specific intervention），同樣的姿態可以是大寫行動，也可以是一種荒謬而虛空的姿態，得視其脈絡而定。那麼，這種誤解是從哪裡來的呢？批評從何而來呢？有一些別的東西，困擾了那些拉岡的大寫行動概念的批評家們。一個大寫行動總是牽涉了激進的風險。它走進開放之處（step into the open），而對最終結果的沒有任何保證（with no guarantee of the final outcome）。

為什麼呢？因為一個大寫行動回溯性地改變了它所干涉的座標。這種沒有任何保證的特徵，是批評家所不能容忍的；他們要的是一個沒有風險的大寫行動，在此指的不是經驗上的風險（empirical risks），而是更為基進的先驗風險（transcendental risk），在這樣的先驗風險中，大寫行動不僅會失敗，並且會無法發動（misfire）。那些反對「絕對的大寫行動」的人，只是在反對大寫行動（the Act as such），他們想要的是一個「沒有大寫行動的大寫行動」（an Act without an Act）。<sup>99</sup>

在這段引文中，強斯頓所表達的擔憂之處在於，大寫行動的概念，或許會引發誤讀；而若以這樣的誤讀來把握大寫行動的概念，將會誤以為：大寫行動，是一個使人空等待而不作為的概念。而紀傑克所要強調的基本精神，正是屏除這種僅僅消極期盼未來的態度：因為，即使情境內容幽微不明，但現在若不參與，理想的未來願景永遠不會到來。

因此，強斯頓認為，拉岡理論中關於大寫行動與一般行動（the acts and actions）的區分，有著誤讀之可能性，使人僅僅去等待一個「沒有行動的大寫行動」（act without an action）。然而，強斯頓強調：對於大寫行動與一般行動做過於細緻的區分，反而會使人去躲避以下這個紀傑克理論的核心問題：即如何「重複列寧」（repeating Lenin）。所謂重複列寧，即是不斷地在不同的歷史脈絡裡，反覆問自己一個同樣的問題，並且在不同脈絡中做出不同的推測：這個問題，就是「應該去做什麼」（What is to be done?）。紀傑克受列寧啟發之處，便是列寧強調在獨特處境中做出獨特的決斷，對他而言，便是反覆思考：現今哲學的思考任務是什麼？我該做什麼具體的任務？<sup>100</sup>

對紀傑克而言，實在界，作為所有歷史發展的非歷史性的內核而存在；然而，這不代表他要反對歷史的變化，相反地，他是要說明這個非歷史的內核，作為持存的內在阻抗，使得歷史的不斷再定向成為可能，而每個意義系統，在實在界的

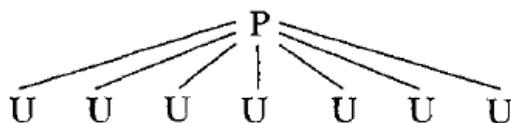
<sup>99</sup> Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Cadence of Change, P. 116.

<sup>100</sup> Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Cadence of Change, P. 116.

撞擊下，都顯得脆弱而不完備。

所有的時代階段所共有的相同之處，不是某些具體的特徵，某種超越歷史的持續性 (trans-historical constant)；而是同樣的僵局 (deadlock)，同樣的二律背反 (antinomy)，我們不禁用謝林的方式說，相同之處，在於不同的文化中，那不同的權力與差異底下，那個保持自身並且重複自身的阻礙 (impasse)。

作為創傷性之阻抗的實在界概念，在各種持續而不同的象徵過程後，總是回返自身，這使人想要反轉在標準看法中，普遍性與特殊性的關係(普遍性作為屬，而特殊性作為種差)：在這裡，普遍性與特殊性互換了位置，我們有一系列的普遍性，作為詮釋的諸語陣 (interpretative matrices)，它們全都是為了回答創傷的實在界的絕對特殊性 (absolute particularity)，它做為阻抗力量所致的不平衡，使之脫節 (throws out of joint)，因此特殊化 (particularize) 了中性—普遍性的框架 (neutral-universal frame)，因此這種普遍性與特殊性的關係，就如下圖：



217

〔圖式來源：The Indivisible Remainder, p. 217.〕

拉岡的批評者，批評他將實在界具體化 (reifies) 為排除於歷史變化外的非歷史性的內核，這個批評並沒有切中要點：做為非歷史性內核的實在界，不只是與歷史性之間有著不可相容性 (incompatibility)，更是這個做為創傷的實在界本身，不斷地使得歷史一次又一次地運動，驅使它進行新的歷史化與象徵化。<sup>101</sup>

儘管大寫行動的概念，使得行動者在行動的霎那，並沒有辦法決定自身的行動在歷史中的地位，因為這個霎那中的行動，其地位須由後續的歷史所決定，而大寫行動本身的特性就是回溯性決定的；但是，這不代表著我們就把它的不確定

<sup>101</sup> The Indivisible Remainder, p. 217.

性當成不行動或者不參與的理由，

畢竟，儘管在行動的當下，我們對於特殊情境的思考並非充足圓滿，我們也察覺到這一點，但是，只有在參與某種特殊的介入當中，我們才有可能事後（hindsight）將其看作是大寫行動。因此，強斯頓在此強調，沒有一般行動，就沒有大寫行動（no act without an action）。

Peter Gratton 這樣評論強斯頓對於大寫行動的積極性主動性之強調：

是這樣的迫切性，不是未來的事件，而是如強斯頓所言的，要求我們去行動，此時此刻，從哀傷的「它發生了沒有」到實踐的「它正在發生，而我孤獨地與之共在」。強斯頓的著作當中，顯露了這種對事件的思考，而當代的許多著作往往將這種思考擱在一旁，從而去設想一個朝向未來的革命思考。我將強斯頓所言的先驗物質論，看做是一種對於當代哲學談論事件議題的重新概念統整。我的主張是，如果我們想要思考政治的變化，我們首先就必須要關注在強斯頓對於「前事件」（pre-evental）的談論，也就是特定的一種對事件的忠誠，慾望主體，會在這個事件發生之前就已經參與其中，並且在即使沒有對此事件之合理期盼下，仍然行動。<sup>102</sup>

如以上引文所透露，主體必須先透過對事件的忠誠，先建立一個前事件之慾望姿態，唯有在這個姿態之下，政治的變化才可能發生。

建立自己的慾望姿態，在此同時是一個倫理行為，因為它不依循既有規範，但要求重新界定社會的規範。此處倫理上的建議，是叫我們要有勇氣先建立這個慾望的姿態，這個慾望姿態，進而帶動使它所期盼的條件滿足的可能性。雖然它可能失敗，但是如果我們連這個姿態都沒有，而只是期盼有人用理論告訴我們，未來革命的內容如何，什麼時候將會到來，這個時候，對進一步認知的期盼，反而是一種實踐上的阻礙。

也因此，紀傑克在評述 Peter Hallward 的文章〈The Politics of Prescription〉<sup>103</sup>的時候，他提到 Peter Hallward 引用 Jacques Rancière（1940 - ）的話說：「平等不是一個等待獲取的目標，而是一個起點，一個在所有情況中都必須被維持的提案」<sup>104</sup>。

規定（prescription）是直接的，它所表露的內涵，便是此處與當下的急迫性

<sup>102</sup> *Change We Can't Believe In: Adrian Johnston on Badiou, Žižek, & Political Transformation*, p. 2.

引自：<http://zizekstudios.org/index.php/ijzs/article/view/277/350>（2011/05/25）

<sup>103</sup> 未出版文章。

<sup>104</sup> *The Parallax view*, p. 322.

(urgency of here and now)。規定不允許推遲，因此，也不允許任何形式的彌賽亞主義 (Messianism)。彌賽亞主義是自我延後的，它寄望一個未來的救贖，這個未來，是永恆的未來 (permanent “to-come”)，這是紀傑克所反對的。紀傑克要鼓吹的，正是從當下開始做起，於是，紀傑克評述道：

我們以彷彿已經被實現的方式，來致力對待被規定的公設，這個公設才逐步被實現。」(we gradually realize the prescribed axiom by treating it as already realized)。<sup>105</sup>

嶄新局面的到來，不是主體能夠獨自掌控，然而，這不代表我們能夠什麼都不做而空等待，我們能做的，是在大寫行動到來之前，替其掃除障礙，清出一個使大寫行動容易出現的空間；我們作為主體的作為，不是大寫行動達致的充分條件，但是沒有這個從當下開始行動的意識，大寫行動永遠不會來。

大寫行動，意味著對大寫他者的懸置，對既定意義網絡的穿越，這同時意味著與大寫他者互動的說話主體的暫時消散，紀傑克形容，此時「最高的自由，與最高程度的被動性彼此重合」<sup>106</sup>，大寫行動的行使者，在大寫他者不替他擔保的情況下而行動，象徵秩序當中沒有提供他據以行動的理由，但他仍然行動，把新的秩序帶到這個世界，這是一種英雄式堅持。

大寫行動 (The act)，與活動 (activity) 不同，它僅在幻想背景被激擾的情況才發生。就此而言，對拉岡來說，大寫行動是在作為實在界的客體 (object qua real) 的這一面，與能指相對立 (as opposed to signifier)。「[...] 作為實在的大寫行動，是無中生有 (ex nihilo)，不依賴任何幻想的支持。」<sup>107</sup>

在大寫行動中，我們穿越了幻想，先驗 (引領慾望活動的法則) 與經驗 (現實中的具體慾望對象) 的界限首先被懸置，進而被重構。拉岡的回溯性意義重構原則，依舊在此發揮作用：原本在人文世界中被視為不可能的，在大寫行動行使後，將成為「一直是如此」。

筆者在此能做的簡單歸結是：紀傑克想透過大寫行動的概念，來描述基進的政治革命，以及根本倫理框架的重新劃定。紀傑克企圖用大寫行動的概念，將他異性引入意義系統，表露出意義系統脆弱的偶然性以及內在的不一致，最後撼動與重構整個系統。然而，紀傑克從來不曾指稱，這是某個主體的計畫之外在實現，因為思考者，只在這場變化扮演一部分的角色而已，它只是替變化的到來，做出

<sup>105</sup> *The Parallax view*, p. 322.

<sup>106</sup> *The Ticklish Subject*, p. 375.

<sup>107</sup> *The Ticklish Subject*, p. 374.

預先準備，清空阻礙變化的障礙；即使這個主體把自己的世界觀帶入這個世界，訂立新的規範，然而這個變化的全部內涵，它隨之而來的後果，是主體無法憑一己之力而完全估算在內的。

## 總結

如鯁在喉這個隱喻，描述了既吞嚥不下，亦咳不出的情境畫面。這個隱喻剖為恰當地表述了對於象徵界與實在界的不協調性。紀傑克並不是要消除實在界與象徵界的不協調關係，而是要論說：這個對抗關係本身是建構現實意義的基礎，而人們只能透過想像界的暫時融合作用，達致暫態的平衡。根據紀傑克的闡述，「脫節狀態」(out-of-jointedness)，是主體的根本特徵，世界中並沒有確定的法則供其依循，主體必須自己界立自己安身立命的方式，以特定的方式建立自身與世界的關係。

如同筆者在前文中以「意義系統」與「他者」這組概念所論述的：意義活動總是一種回應，系統的建立與整合，都是在對這種陌生之他者作出回應，而在這個陌生感當中，對象不作為符應思考內在形式的對象，而作為他異性對象，讓思考者發掘出自身意義整合的不完備之處，這個他異性對象激擾著思考者，使思考者不甘於只沉浸在這種陌生的經驗中，他仍要繼續用自己意義創造的能力，試圖與他遭逢的他異性對象達成暫態的平衡。

在慾望活動中也是如此，「意義系統」與其「他者」的不協調性，也是這種格格不入狀態的表現：慾望者以語言所引導的慾望活動，與其在現實中遭逢的慾望對象本身，有著不適切性(inadequacy)，慾望者所欲望的，從來就不是眼前這個具體的東西本身而已；藉由判斷這個現實中的對象不完全適切地符合自己的慾望，藉而延長自身的慾望，在經驗中不斷地轉變其獨特的慾望走向。

實在界作為象徵界的內在限制，這個不協調性顯露在主體與世界的關係中：我們無法將兩者作一勞永逸的統合，亦無法將其脫離彼此，兩者的特殊運作方式，都有賴於與另一方共在才得以進行。

因此，當紀傑克使用「如鯁在喉」這個隱喻，來形容由象徵與幻想功能所建構的現實，以及作為其內在限制的實在界的關係，這個意義活動與其背景的僵局(deadlock)，不但是劃下能力界限的不可能性條件，亦是積極開始建構的可能性

條件。我們無法拋去它。當紀傑克引述拉岡所言「大寫他者並不存在」(Big Other doesn't exist)，大寫他者亦是受劃斜槓的，它看似能給與整體性的保證，意圖將一切收攝至意義的視域當中，然而它無法達成它的允諾，即將一切顯題化的任務。現實與實在界這個不可相互融合的特性，並不是消極的，它是人得以有自由來建構意義，乃至創造與表達自我的基礎。

作為實在之客體的小寫客體，難以被簡單歸屬於主體或者外部世界。紀傑克正是要闡明：笛卡兒以降的主體傳統，本身就已經討論主體的前反思根基，以及各種的不透明性 (non-transparency)，以及被動或過剩之層面。因此，拉岡並不與他所意圖反對的我思哲學傳統走著不同的道路，反而是同樣論題的延續者：他們同樣都試圖使主體的親異性內核 (ex-timate kernel) 得以可見。在幻想公式中，被劃斜槓的主體受制於小寫客體，小寫客體是他得以存在的隱密支持，是它據以呈構幻想的起點，非意義者支撐著意義活動，並活化著意義活動，系統不會達致靜態閉合，歷史也將不斷向前開展。

紀傑克的主體論對今日的世界有什麼重要性，可以提供怎樣的啟示？在其主體論當中所強調的有限性，使紀傑克宣稱：一個人若要有一個具有意義的觀點，就得是個有限的觀點，這是一種對自身的意義視野，自身過往記憶的忠誠。而主體要有自由，也得跟基本的有限性相連繫，才得以可能。這樣的主體論，自然有其政治蘊含。藉由普遍性與特殊性的關係、霸權、大寫行動等概念，紀傑克也從其主體論為起點，進行政治的評論與文化診斷。如何面對當代的自由民主典範，以及全球化資本主義無遠弗屆的影響，怎樣在此情境中開創出新的局面。

「意義系統」與其「他者」的不協調性，也展現在紀傑克自己的思考母題上面。紀傑克的哲學，正是因為環繞著現今的政治文化情境，種種紀傑克所觀察到的社會問題與隱憂，就是為了回應這些問題，紀傑克才重新以「大寫行動」的概念，回應這個現今的情境：大寫行動，便是紀傑克堅持引入現今社會框架之「他者」，這個概念，堅持意義系統能夠被撼動並且重構之潛力。對紀傑克而言，對基進變化的要求，必須從今天做起，而革命不能被修正主義或者彌賽亞主義所消解或推遲。紀傑克的主體論，不認為今日的實然，已經是歷史的最後一個階段，不再有任何新的進展；相反地，他鼓勵我們不要屈從於既有給定的政治選擇，而是要自我創造，將新的規範帶入這個世界。

## 參考書目

- 杜聲鋒 (1988)。拉康結構主義精神分析學，台北：遠流。
- Badiou, A. (2009). *Theory of the subject*. London: Continuum.
- Badiou, A., Žižek, S., & Engelmann, P. (2009). *Philosophy in the present*. Cambridge: Polity.
- Bird, G. (2006). *A companion to Kant*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Butler, Rex. (2005). *Slavoj Žižek : Live theory*. New York : Continuum.
- Evans, D. (1996). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. London: Routledge.
- Johnston, A. (2005). *Time driven: Metapsychology and the splitting of the drive*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Johnston, A. (2009). *Badiou, Žižek, and political transformations: The cadence of change*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Johnston, Adrian. (2008). *Žižek 's Ontology : A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Evanston, Ill. : Northwestern University Press.
- Lacan, J., & Fink, B. (2006). *Ecrits: The first complete edition in English*. New York: W.W. Norton & Co.
- Meillassoux, Q. (2008). *After finitude: An essay on the necessity of contingency*. London: Continuum.
- Rabate, Jean-Michel. (ed). (2003). *The Cambridge companion to Lacan*. Cambridge, U.K. ; New York : Cambridge University Press.
- Wright, Elizabeth. & Wright, Edmond (eds). (1999). *The Žižek Reader*. Oxford, UK ; Malden, MA : Blackwell Publishers.
- Žižek Slavoj. (1991) . *For They Know Not What They Do : Enjoyment as a Political Factor*. London ; New York : Verso.
- Žižek, Slavoj. & Daly, Glyn (2004) . *Conversations with Žižek*. Cambridge, UK : Polity ; Malden, MA : Distributed in the USA by Blackwell Pub.
- Žižek, Slavoj. (ed). (1998). *Cogito and the Unconscious*. Durham, NC : Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. (ed). (2003). *Jacques Lacan : Critical Evaluation in Cultural Theory*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. (1989) . *The Sublime Object of Ideology*. London ; New York : Verso.
- Žižek, Slavoj. (1991) . *Looking Awry : An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. Cambridge, Mass. : MIT Press
- Žižek, Slavoj. (1992) . *Enjoy Your Symptom! : Jacques Lacan in Hollywood and out*.

New York : Routledge.

Žižek, Slavoj. ( 1993 ) . *Tarrying with the Negative : Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham : Duke University Press.

Žižek, Slavoj. ( 1994 ) . *The Metastases of Enjoyment : Six Essays on Woman and Causality*. London ; New York : Verso.

Žižek, Slavoj. ( 1996 ) . *The Indivisible Remainder : on Schelling and Related Matters*. London ; New York : Verso.

Žižek, Slavoj. ( 1997 ) . *The Plague of Fantasies*. London ; New York : Verso.

Žižek, Slavoj. ( 1999 ) . *The Ticklish Subject : the Absent Centre of Political Ontology*. London ; New York : Verso.

Žižek, Slavoj. ( 2003 ) . *Organs Without Bodies : Deleuze and Consequences*. London ; New York : Routledge.

Žižek, Slavoj. ( 2006 ) . *Lacan : the Silent Partners*. London ; New York : Verso.

Žižek, Slavoj. ( 2006 ) . *The Parallax View*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Žižek, Slavoj. ( 2007 ) . *How to Read Lacan*. New York : W.W. Norton & Co.

Zupančič, A., & Žižek, S. ( 2000 ) . *Ethics of the real: Kant, Lacan*. London: Verso.

