

November 2015

Ideology in Narrative and the Surpass of It: A Discussion Based on Ricoeur's *Lectures on Ideology and Utopia*

Xin Liu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Liu, Xin. 2015. "Ideology in Narrative and the Surpass of It: A Discussion Based on Ricoeur's *Lectures on Ideology and Utopia*." *Theoretical Studies in Literature and Art* 35, (6): pp.192-200.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol35/iss6/7>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

叙述的意识形态性及其超越

——基于利科《意识形态与乌托邦讲座》的考察

刘 欣

摘 要: 本文旨在以保罗·利科《意识形态与乌托邦讲座》一书为研讨平台,分析利科如何细读马克思经典文本,提出“意识形态与乌托邦”的辩证法思想,并以此构成其叙述诗学的反思维度。叙述在赋予事件逻辑结构的同时,成为一种将对象合理、合法化的过程,从而“歪曲”了现实的本来面貌。但利科指出当表象成为绝对的“歪曲”之前,本身就是现实生活中人的物质活动和语言活动的一部分,一种“现实生活的语言”先于“歪曲”存在。乌托邦并非天然地属于意识形态,文学乌托邦具备一种“自反性结构”,我们以之重新审视在现存秩序中扮演的角色,乃至秩序本身,成为显现未来事件的希望。本文试图呈现利科如何在充分的“漫长迂回”(le long détour)中完成了对意识形态、乌托邦及其叙述中介的深度诠释,肯定了只要人是能想象、能书写、能叙述、能行动的主体,意识形态与乌托邦就存在更新和实践的可能性,这构成了对流行的意识形态、乌托邦终结论的有力回应。

关键词: 保罗·利科; 叙述; 意识形态; 乌托邦; 想象

作者简介: 刘欣,文学博士,河北师范大学文学院讲师,研究方向为西方文论,以马克思主义文论与叙述学为主要研究对象。电子邮箱:422186248@qq.com

Title: Ideology in Narrative and the Surpass of It: A Discussion Based on Ricoeur's *Lectures on Ideology and Utopia*

Abstract: This paper bases its discussion on Paul Ricoeur's *Lectures on Ideology and Utopia* and investigates how Ricoeur proposes his own dialectical conceptualization upon his own reading of Marx's classical texts and constructs his dimension of reflection in his poetics of narrative. Narrative, when bringing logic structure into events, becomes a process of rationalization or legitimization, and in this process the reality is distorted. Before it becomes absolute distortion, Ricoeur claims, the representation itself is one part of the materialistic and linguistic activities of a human person, a language of real life existed before distortion. When narrative links to such function, it tends to become a Utopia which stands out from reality. Utopia does not necessarily become part of ideology, and literary utopia has a structure of reflexivity, which leads to reexamination of our identity and our role in the existing order and to the possibility of reveal the future events. This paper tries to present how Ricoeur arrives at his interpretation of ideology, utopia and narrative meditation via the long detour, and affirms the possibility of renewal and practice in ideology and utopia as long as a human person attains the ability to imagine, write, narrate and act.

Keywords: Paul Ricoeur; narrative; ideology; utopia; imagination

Author: Liu Xin is a lecturer at the School of Liberal Arts, Hebei Normal University (Shijiazhuang 050024, China), with research interests in Western literary theory, particularly in Marxist literary theory and narratology. Email: 422186248@qq.com

正如卡尔·希姆斯(Karl Simms)所言,保罗·利科(Paul Ricoeur, 1913—2005)可能是当代涉猎最广的学者之一(Simms 1),从宗教、圣经研究到历史、文学批评、精神分析、法学、政治学、社

会学、心理学、语言学,他的著述总是试图在前人的基础上更进一步,用反思和辩证的姿态加入对话,积极创造达成共识的可能性。利科的叙述诗学^①也建立在细读一系列经典文本(如亚里士多

德的《诗学》、奥古斯丁的《忏悔录》、经典叙事学著作等等)的基础上。其中马克思文本的深刻影响被普遍忽视。实际上,在《意识形态与乌托邦讲座》(1975年于芝加哥大学讲学,1986年出版)中,利科细读马克思的经典文本,并提出自己的意识形态理论。从他的意识形态观出发,我们才能理解为何叙述问题不是一个抽象命题(作为虚假意识的意识形态),而是与现实生活及身份认同相关的“实践”。叙述这种话语形式具有诗性但也伴随着修辞性及意识形态性,在利科采取语义迂回的“反思解释学”视域中,从来不缺乏对叙述文本这一话语形式的反思维度。

一、编织抑或歪曲事件

1796年德斯蒂·德·特拉西(Destutt de Tracy)用 idéologie 一词指一种区别于古代形而上学的思想、观念的科学,这种用法同年进入英语,直译为 Ideology。该学派主张在人类学、心理学的基础上建立人文学科。现代意识形态观念的直接起源则是拿破仑,意识形态主义者被他当作空论家(ideologue)而加以谴责。自此,“意识形态”及其派生词(ideology、ideologist、ideological)都打上了贬义的烙印。卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)指出这种贬义的法一开始就是对论敌认识论和本体论上的否定“一切被标为‘意识形态’的思想都被认为当其付诸实践时是无效的,唯一可靠的接近现实的途径应在实践活动中去寻找[……]这个新词认可了政治家具有现实性的特殊经验,并支持实践的非理性,这种非理性几乎不看重作为把握现实的工具的思想”(72)。意识形态作为现实、真实(reality)、实践(praxis)的对立面早在19世纪初期就确立下来,并在马克思、恩格斯的著作中得以普及化、经典化。《德意志意识形态》(1845—1846)明确指出人与意识形态的关系是头足倒立的,“道德、宗教、形而上学和其他意识形态,以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历史,没有发展[……]”(“选集”73; vol. 1),意识形态在这里仅仅作为幻相和虚假意识受到批判。恩格斯虽然承认意识形态对经济基础和历史事实具有反作用(见1890年致康·施密特的信),但在1893年致弗·梅林的信中仍称“意识形态是由所谓的思想

家通过意识,但是通过虚假的意识完成的过程”(“选集”726; vol. 4)。马克思也在中性层面上使用意识形态概念,指与一定经济生产的条件、变化相适应的思想形式(如1859年《〈政治经济学批判〉导言》);列宁在《致北方联盟的信》中用意识形态表示与一定阶级相适应的观念体系。但正如雷蒙·威廉斯所言,意识形态在马克思主义者的使用中一般作为与科学、实践相对立的虚假意识,在日常生活的用法中也明显偏向这一贬义维度(Williams 157)。

利科认为叙述开启了一种理解世界的可能方式及实践逻辑,但叙述在赋予事件逻辑结构的同时,成为一种将对象合理、合法化的过程,从而歪曲了现实的本来面貌,成为掩盖真实的“意识形态”。不管用于历史或虚构,叙述都是我们理解过去、现在及将来的认知模式,通过选择、遗忘和整合等手段,叙述可能成为意识形态(对现实的歪曲的贬义层面上,即distortion)的最佳推手。也就是说,情节编排对事件的整合在赋予人们理解事件意义的认识论工具时存在着相应的危险:叙述对事件(尤其是神话事件、历史事件)的编织可能成为一种刻意的歪曲。叙述呈现的可能性图景和建构社会现实的力量可以鼓舞我们,也可以让我们远离真实,陷入空想,总之,“叙述改变已发生事件的意义”(利科,《过去之谜》31)。只要提及叙述文体(从圣书、史书到小说、历史教科书)对我们的认知—生存方式的规定,就可即刻理解叙述的极端危险性。

汉娜·阿伦特同样意识到故事对事件的歪曲“独立于意见和解释的事实,到底存在与否?难道历代的历史学家和历史哲学家不是证明了不可能弄清楚不带解释的事实吗?因为事实必须首先从杂乱无章的一大堆纯粹事件中挑选出来(而挑选的原则肯定不是事实资料),然后被编织进一个只能从某个视角来讲述的故事当中,这个故事与原来发生的事情毫无关系”(222)。利科虽然将叙述视为理解事物的中介和前提,但他对叙述的意识形态性有着深刻的认识。

二、叙述的鸦片

先看利科叙述诗学中叙述与语言的关系问题。通常我们将语言视为叙述的媒介工具,而在

利科看来,语言再现意义的功能都需以叙述的形式实现,否则语言本身是不可理解的,一切文本都是叙述出来的语言。叙述在利科那里成为语言本身,即人类思维的基本工具。利科认为语言中的“元叙述”无处不在。“语言的传递或游戏属于叙述的秩序,从一开始就具有社会的和公众的本质:当这种语言传授还没有被提升到文学叙述或者历史叙述的地位时,叙述首先出现在相互交往的日常谈话中;此外,这种叙述说使用的语言自始就是大家所通用的语言。最后,我们与叙述的关系首先是一种倾听的关系:别人给我们讲述故事之后,我们才能够获得讲述的能力,更不要说讲述自己的能力。这种语言及叙述的传授要求对个体记忆占优先地位的论点作出重要修正”(利科,《过去之谜》40)。语言和叙述能力的习得在利科看来具有了人类学的意味,成为人们理解他人、自身并采取行动的中介。最关键处在于叙述、语言具有改变意义的功能,不论是对过去事件的叙述,还是用叙述的形式预言未来,或虚构一个乌有之乡,都是对意义的重新解释,即创造新的意义。

利科坚持语言是惟一能自我批评的人类功能,但他同时承认其中的暴力是存在的。通过考察叙述在诉讼中的功能,利科明确指出语言的意识形态性。虽然诉讼中合法解释与叙述解释有效结合在一起,诉讼程序规则将暴力范围内的冲突转移到语言和话语的范围内,但这其中仍然充斥着违背公正的暴力。“话语在人与人之间的冲突和社会冲突中被赋予的这种首要地位,并非没有其他。暴力的残余依然存在”(杜小真 6)。因为从作为政体的国家之建立到法官职位的设立,暴力贯穿了整个过程,反过来,正是暴力才能保证“公正”判决的执行力。通过法庭论辩和对事件的叙述解释走到最终判决,整个活动是在话语的限度内展开的。但在判决阶段,公正体现为强迫性话语,一种刑罚之外的新的痛苦,这在利科看来是培育新的暴力和罪恶的开端。在具体的叙述活动中,各种叙述策略的选择就存在趋向意识形态的危险,如“遗忘”。与“记忆”相对,利科将“遗忘”视为一种叙述策略,一种叙述的组织方式:叙述中的“遗忘”成为“记忆”的方式,“记忆的工具化过程主要通过回忆的选择而进行”(利科,《过去之谜》52),而选择的权利是危险的。

此外,利科指出语言、叙述的意识形态性与其

固有的修辞性息息相关。我们知道,柏拉图对技艺性的演讲者反感至极。在《高尔吉亚》中,柏拉图将当时负有盛名的辩士高吉亚斯描绘为一个虚有其表的夸夸其谈者,同时修辞术也被他视为心术不正、溜须拍马者专营的学问。《斐德若》指出,真正完美的修辞需要三个条件:“第一是天生来就有语文的天才;其次是知识;第三是练习”(柏拉图 127)。柏拉图已经看到不能将修辞学限定在技艺上,而应该把它当做哲人的一种能力,是天赋、知识(包括自然科学的知识和心理学的知识)、后天努力三者结合的结果。亚里士多德的修辞学同样旨在抵御语言艺术的诱惑性。《形而上学》1025b中将人的活动归纳为三种主要形式:实践、制作和理论。实践是道德的或政治的活动,其目的既可以是外在的又可以是实践本身,是对于可因我们的努力而改变的事物的、基于某种善的目的所进行的活动,它表达着逻各斯(理性)表达着人作为一个整体的性质(品质),伦理学、政治学就是实践的研究(亚里士多德 3);制作则是使某事物生成的活动,其目的在于活动之外的产品,活动本身只作为手段和工具才是善的。如果将修辞学仅仅当做以影响听众感情和心理为目的的技艺性知识体系,那么修辞学只能是一种制作,亚里士多德的修辞学实际上是将修辞学从制作提上升到了实践,修辞学成为把握知识和真理的途径之一。修辞学“劝说”的力量是可怖的,运用成熟的修辞技艺,“劝说”可以成为“引诱”或者“威胁”。如何避免修辞学沦为巧妙的暴力形式,沦为雄辩家或智术师谋得权利的工具,即为其牟利的“意识形态”?亚里士多德的方法就是将修辞学诉诸哲学反思。修辞学如果是作为一套形式规则的理论,它并不具备任何伦理维度,常常被视为帝王术的一种,只有将修辞学视为有助于弘扬真理、抵制罪恶的方法,哲学反思的智性探索,才能免受话语暴力的支配。利科指出亚里士多德对修辞学界定是开放的“给强力的言语的合法使用划定界限,划定界线区分对它的使用和滥用,明智地在修辞学与哲学的合法性领域之间建立联系”(Ricoeur, “Métaphore” 16)。正是由于意识到语言、叙述的潜在暴力,亚里士多德完成了哲学监督下的修辞学。虽然话语修辞可以在与伦理学、政治学的联姻中成为严肃的哲学活动,但语言本身的修辞性是根深蒂固的,正是话语本身的修

辞性确保了严肃的伦理、政治目的的达成。在利科看来,没有任何东西比意识形态更接近修辞学,即一种“或然的艺术,说服性的艺术”(Ricoeur, “Texte” 308)。《意识形态与乌托邦:两种社会想象的表达》(1976)一文对意识形态的异化、辩护、整合功能作了详细说明,其中辩护功能就是意识形态的修辞,“在有权利的地方,就有承认合法性的要求,而在要求合法性的地方,就有对公众话语的修辞应用以达到说服的目的”(Ricoeur, “Texte” 384)。于是这种对语言的修辞运用成为意识形态的策略。

叙述、语言提供新的文本和行动意志,却裹挟着将恶与暴力合理合法化的潜力,将真实变为虚妄,生产异化的意识形态,成为人民群众的“鸦片”。意识形态化的叙述文本以权威和真理的面貌显现自身,当文本进入世界后,“世事性”(worldliness)使其向所有的读者民主式地开放。而事实上所有的文本又都排斥其他文本,所以说文本与读者间的话语关系远不平等。文本正是在对他者主体性的侵蚀中顺利重塑一种意识形态,从中产生“自我确证的权力意志”(萨义德 81),确立并巩固自己的权威。利科对此有着深刻的洞察,但在他看来,叙述、语言的意识形态性不简单意味着对事件的绝对“歪曲”(distortion),他对马克思的意识形态概念有着自己的理解。

三、在“极度歪曲”与“现实生活的语言”之间

利科在解读马克思、恩格斯的文本时策略性地避开对贬义意识形态概念的规定,将重心放在其建构性功能之上。《意识形态与乌托邦讲座》(1975年于芝加哥大学讲学,1986年出版)聚焦马克思文本的认识论结构,从中追踪“意识形态”概念的演进,并对其进行回应。在导入课程中,利科指出他并非要否定马克思意识形态概念的合法性,而是试图将意识形态作为“歪曲”的观念融入理解社会生活的象征性结构这一总框架中去。我们知道,在利科的意志哲学中,象征充当着极为重要的中介作用,一切象征都是意义的集合,它作为可转化的活的客体,既与现实关联,又有超越性。利科认为象征拓宽了人类想象力的边界,并以其隐喻性将人的活动从想象领域推向行动,“象征

导致思想”(利科,《恶的象征》360)。社会生活的象征性结构是我们理解人类社会活动的前提,没有它,我们便无法生活、无法将观念付诸实践,也无法理解现实如何成为理念或产生幻象。象征性结构可能会被特定阶级所利用,却存在于行动开始的地方,没有它我们甚至无法判断真实与虚妄的界限:“(意识形态的)歪曲功能只覆盖社会想象的表面之一隅,正如幻象只占我们一般想象活动的一部分”(Ricoeur, “Lectures” 8)。在随后的课程中,利科指出马克思早期文本中的“意识形态”是与“真实”(real)相对的概念,而非后来的马克思主义者强调的与科学对立的虚假意识,这在《德意志意识形态》中达到顶点。青年黑格尔派和巴黎手稿时期的马克思仍将“意识”(consciousness)视为人类活动的中心,到了《德意志意识形态》,马克思开始批判这种唯意志论并将“意识”替换为“活生生的个体”(living individual),意识作为表象(Vorstellung),因其背离真实和实践成为纯粹的谬误。利科则认为表象与实践(praxis)之间并不是对立的关系,表象甚至会以其基础性成为实践领域的建构性力量。这一判断的依据是马克思、恩格斯的著名论断:“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物”(“选集”72; vol. 1)。这表明当表象成为绝对的“歪曲”之前,本身就是现实生活中人的物质活动和语言活动的一部分,一种“现实生活的语言”(a language of real life),即活生生的个体的实践性话语,先于“歪曲”存在。马克思、恩格斯并未对“现实生活的语言”作出明确的界定,利科认为此处所指的就是实践的话语,行动的象征性结构。只有懂得并运用这种“语言”,我们才能理解意识形态或作为歪曲,或作为一般意识概念的涵义,也就是说作为“现实生活的语言”,意识形态构成了个体物质活动、语言活动、解释活动的前提条件。马克思的意识形态概念跨越了从“极度歪曲”(radical distortion)到“现实生活的语言”的整个意义空间(Ricoeur, “Lectures” 77-79)。

在利科诗学中,叙述在最广的意义上是人类的认识论工具,解释活动的前提和语言本身;对具体的叙述文本而言,叙述的对象是纷繁复杂的事

件、人物(历史叙述)以及根源于社会历史现实的想象成分(虚构叙述),将这些对象进行编织、编排,使其“叙述化”,这构成了一种创造性的语义实践;现实生活中的语言以其固有的“元叙述”先于历史叙述和虚构叙述而存在,是“活生生的个体”实践中的叙述。于是,“所有的叙述艺术[……]都是对已经在日常话语交际中实践的叙述的模仿”(Ricoeur, “Temps II” 230)。叙述文本成为联系历史和现时的纽带,历史叙述与虚构叙述交汇于人类当下历史状况这一点上:历史叙述是我们为了理解过去而对真实历史事件的编排,即使其成为连贯和有意义的整体;虚构叙述也是人类行为世界的肖像般的提炼,虚构事件相较于真实事件甚至可能更集中地体现出历史真实,“历史让我们看到了不同的事物,让我们看到潜在的事情,而虚构通过让我们看到不真实的事情而看到现实的实质”(利科,《解释学与人文科学》308)。在利科的表述中,叙述文本显然无法跃出意识形态的领域,浮动于“极度歪曲”与“现实生活的语言”之间。

利科对意识形态的“中性”解释与他的文本阐释相互印证。神话在马克思的经典论述中是与贬义意识形态无涉的社会现实本身:“希腊神话不只是希腊艺术的武库,而且是它的土壤。成为希腊人的幻想的基础,从而成为希腊(神话)的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点[……]任何神话都是用想像和借助想像以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化;因而,随着这些自然力之实际上被支配,神话也就消失了”(“选集”28-29; vol. 2)。希腊神话之于希腊人,不仅是一种艺术形式,更是其思维方式及意识来源,“希腊艺术的前提是希腊神话,也就是已经通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”(“选集”29; vol. 2)。可以说,马克思将希腊神话视为希腊人“现实生活的语言”本身,也就是利科拟定的意识形态建构功能的最大实现。但随着其产生背景的抽离,神话在现代仅仅作作为人类童年时代的艺术“显示出永久的魅力”,其实践功能已经消失。利科的《恶的象征》(1960)更进一步,神话被当作人的最初、最真的想象力的象征形式,人类一切事件和体验(如亚当神话、诺亚神话中的“创世”“耻辱”“犯罪”等)都以象征的形式隐含其中。人以其最

初的想象力在神话的叙述性结构中表达情感和期望,这是人类把握彼岸世界的一种方式,人类精神的复杂性在超越现实的神话象征体系中得到了深刻体现。通过语言的叙述形式揭示出人类思想行为结构的基本功能和变化的可能性,神话以其象征功能决定先民意识及行动的同时,以其原初事件的基础性成为现代人“无意识”的一部分。可见在利科看来,神话远未终结,仍在发挥“现实生活的语言”的功能。

四、非意识形态的乌托邦

人类对可能事物的激情和想象力引发了从理论到实践的“乌托邦”。在利科的诗学中,乌托邦不绝对是有意识的意识形态空想,它对事件发生过程的呈现有可能摆脱现实、秩序与权威的束缚,为未来提供信心和希望。正是基于文学乌托邦的肯定性功能,对事件的编织才不至于完全在“歪曲”的意义上成为“精神鸦片”。

与卡尔·曼海姆一样,利科意识到意识形态与乌托邦是不可孤立考察的概念。虽然马克思、恩格斯承认空想社会主义的乌托邦思想的历史贡献,但在正统马克思主义者看来,几乎没有必要在意识形态与乌托邦之间做任何比较,乌托邦主义者的实践脱离现实,并以失败告终,于是被斥为纯粹贬义的意识形态空想,这一判断仍占据主流位置。托马斯·莫尔1516年将乌托邦(Utopia)引入现代政治话语,对应的解释为nowhere,即不存在的地方。在这个词的两个希腊语源中,eutopia意为“福地乐土”,outopia指“乌有之乡”,但正如莫里斯·迈斯纳所言,西方学者大都采用后一含义,忽视前一含义,乌托邦变得与希望无关,西方学界的主流思想判定“乌托邦主义者未达到‘乌有之乡’所做的努力不仅是徒劳的,而且在政治上是危险的,在历史上是有害的”(10)。

利科则认为乌托邦并非天然就是虚假意识形态,这两个概念属于两种不同的语义类型。在他看来,莫尔对他的书名及其中的叙述有着清晰的认知:乌托邦存在于现实本身无法安置的地方,这意味着乌托邦在明知其为乌托邦的基础上,召唤他自身的实现,所以存在自称为乌托邦的作品,却没有作者称其作品为意识形态。乌托邦叙述于是具备一种根本的自反性结构(structure of the

reflexivity) (Ricoeur, "Lectures" 15), 从而重新审视我们在现存秩序中扮演的角色,乃至秩序本身。在这一点上,利科基本同意卡尔·曼海姆对乌托邦的界定,后者明确指出“我们称之为乌托邦的,只能是那样一些超越现实的取向:当它们转化为行动时,倾向于局部或全部地打破当时占据优势的事物的秩序”(192)。能否打破现存秩序的结合力,在曼海姆那里成为区分意识形态与乌托邦的界线。但利科同时指出,由于未能认识到意识形态与乌托邦作为社会的象征性结构的实践意义,曼海姆仍是在与现实异质的层面上理解这两个概念。对于利科而言,重要的不是乌托邦叙述所具体描绘的内容,如其中的日常生活、宗教、艺术、研究情况等等,而是这种虚构叙述的功能为何。从对莫尔的分析开始,利科就在强调乌托邦叙述提供了一种“跳出”的视角,从“无地”(no place)的外在维度审视现实,会让现存的一切显得奇异,不再有任何东西是铁板一块,现实中自然化的东西,即我们习以为常的生活模式得到了新的替换形式“在真实之外,可能的领地被打开了;这是一块为生活的可替换模式保留的领地。而这一新的观念界定了乌托邦最基本的功能”(Ricoeur, "Lectures" 16)。如果说意识形态是对过去的确认,乌托邦则是对未来的开启,对可能性的探索。乌托邦叙述设计并展现了新的意义、新的生活方式的可能性,是一种“积极的功能”,一切创造新的意义和价值的活动都有赖乌托邦的设计,乌托邦成为可能的推力。在这一点上,乌托邦与意识形态一样构成了人类想象力的重要形式。利科认为意识形态并未穷尽想象力的可能,想象力会投向现实之外的“无地”,他甚至认为想象力是通过发挥乌托邦功能完成康德“实践理性”的作用,因为乌托邦叙述所建构的空间能激发我们反思社会生活的本质,反思什么是家庭、消费、权利、宗教等等。乌托邦为这一系列关乎我们生活方式的根本问题引入了一种想象性变体。利科的结论是乌托邦与我们自身的文化系统拉开一段距离,用虚构、想象的叙述提供了一种颠覆现实社会的方式,而这本身又为社会性或象征性行动的建构提供了可能性。相对于意识形态对个人、集体身份的整合、加强和保存而言,乌托邦恰好成为其相应的补充概念。

与曼海姆不同,利科认为真正将乌托邦与意

识形态区分开的是对权力问题的解决方式。从“极度歪曲”到“现实生活的语言”,意识形态在个人、集体身份的确认上始终起着决定性作用,它作为观念的集合有“统一思想”的功能,最终趋向现实中权力系统的合法化。与之相对,乌托邦则抓住权力问题本身“最终乌托邦的关键不是充斥其中的消费、家庭或宗教,而是在这些建制中权力的使用。难道不是因为所有合法性和权威的系统中存在可信性的裂缝,一个为乌托邦而存在的地方才能存在?”(Ricoeur, "Lectures" 17)。这一切是通过乌托邦的叙述达成的。作为对彼岸世界的叙述,乌托邦展现了另一种生存的可能方式,它让人得以在与自身世界状况的对照中获得选择的自由,超越异化。乌托邦叙述以言说不存在事物的方式将现实中权力的合法性转变为思考的对象,让我们从对它的盲信中逃脱。如果说意识形态保留并维持现实,乌托邦则对之提出问题,“乌托邦是对一个受现存秩序压抑的集体的所有可能性的表达”(Ricoeur, "Texte" 388)。但利科还是意识到,与贬义的意识形态类似,乌托邦思想同样存在走向异化的危险。当激进的乌托邦走向行动,“要求在此时此地实现想象集聚的所有梦想的要求”(Ricoeur, "Texte" 389)时,乌托邦几乎成为非理性实践;另一方面,乌托邦叙述可能源于一种逃避的失败主义,即对现实中无法解决的冲突矛盾的一种自慰性解决。两种形式的“乌托邦”都只能发挥意识形态的遮蔽功能。利科并不认同对待乌托邦的这种非此即彼的判断,他倾向于强调其肯定性功能,并试图在乌托邦叙述这种特殊的文学形式中论证其提供希望的可能性。

五、文学乌托邦与希望

如凯文杰·范胡泽(Kevin J. Vanhoozer)所言,在利科笔下,“创造性的语言,尤其是叙述,与乌托邦紧密联系在一起。乌托邦是诗的幻想的一种形式,像隐喻一样,它粉碎了现存事物的秩序”(134)。因为创造性的语言及其构成的文本以叙述的形式颠覆了自然化的现存事物,“论证”了一种“客观的真实的可能”。所以乌托邦绝非仅仅是美梦,而是力求成真的梦想和颠覆自然秩序的“语义创新”。利科的《意识形态与乌托邦讲座》虽然没有对具体的文学乌托邦进行分析,但在最

后一讲中谈到了文学乌托邦的意义。实践性的乌托邦思想(如圣西门和傅立叶)具有坚定的颠覆意志,它不仅是一种吁求,更曾由理想变成现实;文学乌托邦作为语义实践虽然能够提供颠覆现实的批判性工具,却同时有回避将乌托邦现实化的倾向。如莫尔虽然开启了乌托邦叙述的传统,却明言并不希望乌托邦成真,当主人公拉斐尔讲完乌托邦的故事后,“我”却觉得乌托邦中的风俗和法律似乎“十分荒谬”:“我虽愿意我们的这些国家也具有,但毕竟难以希望看到这种特征能够实现”(莫尔 119)。文学乌托邦还是以书写(act of writing)的方式维持了反抗的维度,利科认为在这一点上他的乌托邦研究与虚构理论恰好是平行的。虚构叙述的有趣之处就是在现实之外塑形一个全新的现实,而乌托邦正具备“重塑生活的虚构力量”(Ricoeur, “Lectures” 310)。

利科在乌托邦叙述中看见了未来的真实的可能性。乌托邦叙述的合理性虽然无法证明(谁也无法保证一种对未来的设计是绝对正确的),但在解释学传统中保存的历史意识和现时意识是人们“预见”未来的前提。人们只能将赌注放在由其记忆、期待所决定的“信仰”之上,并试着与其保持一致,“证明也就成为我们毕生的问题。没有人可以逃避”(Ricoeur, “Lectures” 312)。虽然不见得我们的选择优于他人,但我们却能穷尽一生,希望达成更好的生活和对事物的更好理解,这就是利科的“唯信主义”(fideist)答案。在此,信仰成为活生生的、有意义的行动,相信一种乌托邦就是选择与其保持一致,用自身生命的叙述去实践乌托邦的现实性。这里利科所谓的“信仰”和“希望”让我们联想起恩斯特·布洛赫的希望“意志”。布洛赫笔下的“具体的乌托邦”与单纯的幻想无关,而是尚未存在的现实本身,支持乌托邦的就是一种“应当如此,因此必须如此”的坚强意志,这就是希望的前提——“勇往直前”(Aufrechter Gang),一种不为任何业已形成的东西所否决的意志。如果我们想要正直地生活,我们就必须坚持一种不与现实妥协的意志”(163)。在信任乌托邦实践功能的同时,迫切地重新修复人的主体性(希望、意志、信仰、责任),利科与布洛赫的希望哲学在此处达成共识。因为没有乌托邦,人类活动就没有任何计划和既定目标,乌托邦之死即想象力之死,社会之死。曼海姆悲观地指出“乌

托邦的消失带来事物的静态,在静态中,人本身变成了不过是物”(263)。利科对曼海姆这一稍显突兀的结论表示同情。摒弃乌托邦令人丧失了理解历史的能力,创造历史的意志也随之消弭。

文学乌托邦作为对事件在未来发生的见证,构成未来事件在当下时间中留下的踪迹。踪迹在利科看来是一种悖论性存在——“一方面,踪迹作为一种痕迹、标记,在此时此地是可见的。另一方面,踪迹存在是因为‘早先’有人或动物经过此地”(Ricoeur, “Temps II” 121)。踪迹一方面属于历史,一方面属于现在,同时在过去与现在的时间中存在。从时间的另一端即未来的维度看,文学乌托邦就成为未来事件发生的踪迹^②。还是在对圣经的解释中,利科令人信服地说明了文学乌托邦中事件作为未来之希望的显现方式。

根据圣经解释学的传统,《旧约》与《新约》处于一种互为解释的关系之中。《旧约》暗示、预见《新约》中的基督事件,《新约》则被视为对《旧约》文本和历史的解释,并使其意义得到充实。《新约》中的圣保罗将耶稣理解为第二亚当,于是出现了新旧约之间一系列的对应:亚当和夏娃的悖逆对应基督和玛利亚的驯服,善恶树对应十字架。这些对应是新约加诸旧约的解释,成为理解基督事件的关键,基督信仰在新旧约的比对中形成。这也成为解释圣经的一条原则,即拉丁教父使用的以一物表示另一物的修辞法:寓意解经法(allegoria)。利科指出,《新约》对基督事件的叙述之于古老的犹太圣经《旧约》,是一种创新,与此同时,《旧约》中的事件又在《新约》的解释中达到了意义的“实现”和“完成”。如圣保罗对亚伯拉罕的妻子夏甲(Agar)和撒莱(Sarah)及其血统的著名解释。《新约》以这种方式将《旧约》中事件的意义呈现为悬而未决的状态,意义之完成要在《新约》中才能实现。也是以这种方式,事件获得了一种时间性的深度,被放置在漫长历史的网络中而不失其发生的意义,于是“通过对古老经文的再解释这种迂回,福音传道进入可理解性之网中。事件成为降临:事件通过承载时间承载了意义。凭着从旧到新的转移来间接地理解自身,事件自身呈现为对其关系的一种理解”(Ricoeur, “Conflict” 380)。耶稣本人就他作为全部圣经事件的注解和注解者而言,显现为 logos。《新约》的创新之处还在于它是以解释人的生存活动和基础

为目的来表现基督事件的,文本上体现在福音书对耶稣行神迹,宣讲天国的至福和末日审判的教义等等,其背后则是使徒让听众在确信耶稣的受难与复活之后,重新认识自身的生命形态:老人死去、新的生命诞生都应在十字架上的受刑和复活之胜利的层面上被重新理解。基督事件发生、在未来某日重临是一种未来的尚未存在,它的必然性要求信徒的当下存在呈现为等待、准备迎接该事件的持续状态,并过一种与之呼应的道德生活。这样基督事件实现的过程就与人的精神意义的实现过程被纳入了同一时间维度中,神子本身就成为上帝的福音,他的国度的降临即人类历史时间的终结,基督事件于是成为支撑未来生活的希望。对于无法亲眼见证奇迹和圣言的我们而言,只有通过他人对未来的见证,即一种乌托邦叙述,以故事和文本为中介,才能去聆听见证,用利科的话说,我们“因听而信(fides ex auditu)”：“福音书本身已变成一个文本、一封书信;作为文本,它表现了一种与它所传达的事件之间的差异和距离,这个距离从一开始就被给出了:那就是聆听者与事件见证人之间最初的距离”(Ricoeur, “Conflict” 383)。正是这距离迫使我们去解读、理解使徒的见证,通过理解他们的见证,我们获得召唤、教义和福音,这也正是福音书给予我们希望的方式。

总结:反抗终结

在对叙述编织事件这一话语修辞和意识形态活动的反思中,利科诗学发展出一种深刻的“意识形态与乌托邦”的辩证思想,意识形态与乌托邦在利科“反思解释学”的语义探索下形成一种辩证关系:首先,意识形态与乌托邦,作为意识范畴,前者是一种观念的综合体,后者作为现实所缺乏的事物,是一种他者性存在;前者能将统治阶级的权威和利益合法化,后者则能对权威发出挑战,“意识形态是权威信仰缺失所需的剩余价值,乌托邦即最终揭露这一剩余价值之物”(Ricoeur, “Lectures” 298)。意识形态与乌托邦之间构成了一种实践性的循环,我们无法跳出一循环,而只有试着将其良性化——“必须试着用意识形态中的有益成分治愈乌托邦的疾病——用再次成为生活基本功能的身份认同原则——并试着用乌托邦的

原则治愈意识形态的刻板和僵化”(Ricoeur, “Lectures” 312)。也就是说,我们应该承认意识形态作为“想象共同体”的意识来源的认同功能,并以此对抗乌托邦的失败主义。与此同时,我们也需要用乌托邦的超越性来抵御现实中工具化的意识形态。其二,意识形态与乌托邦,作为两种人类想象力的形式,共同构成社会生活的现实本身,它们的对立在艺术领域恰如图像与小说的对立:意识形态面向过去与现在,重复现存的一切并尽力维持其合法性,正如图像对形象的保存功能;乌托邦趋向未来,提供“另一种生活”的现实可能性,正如小说对现实的重塑。其三,意识形态与乌托邦,作为两种人类的实践性“语义创新”,是在叙述的中介作用下存在的,从文本到社会生活,意识形态与乌托邦思想只能通过叙述的形式(或充满“元叙述”的语言)才能为人们所理解,并在此基础上再生产或重新创造意识形态与乌托邦的实践。总之,意识形态与乌托邦绝非抽象概念,恰恰相反,它们是现实社会生活中业已形成或正在形成的活生生的意志本身,这“实践应当”(胡塞尔语)的意志同时也就是社会实践。这样,利科通过考察这两个概念在理论—实践、文本—社会、虚构—现实维度间的运作模式,在充分的“漫长迂回”(le long détour)中完成了对意识形态、乌托邦及其叙述中介的深度诠释,并与对想象、虚构、隐喻、象征的解释一起,形成较为完整的诗性语义分析。

据说,这是一个意识形态、乌托邦终结了的时代,^③其中人的认识和想象能力已经无需改变,因为生活的丰盈证明了相应观念的合理性。没有意识形态之分,只有作为终极价值的人道、民主、自由、平等、博爱;没有乌托邦精神,只有犬儒式的“敌托邦”(dystopia)或反面乌托邦(negative utopia)。思想上的麻木不仁和不思进取培育着这些终结感,人们已经失去了想象另一种生活方式的能力:未来只会重复现在,所以无需选择,无需改变。此外,如拉塞尔·雅各比所言,“不但有人为的死亡而且有人为的繁荣昌盛逐渐蚕食着乌托邦思想”(191)。利科对叙述、意识形态、乌托邦的反思性解释在根本上否定了“终结论”,即使社会生活铁板一块,意识形态与乌托邦作为语义创新和实践意志,在叙述的中介作用下仍可以发挥“现实生活的语言”的认同功能,探索现实的可能

性。只要人是能想象、能书写、能叙述、能行动的主体,意识形态与乌托邦就存在更新和实践的可能性。这体现了利科“反思解释学”由语义解释抵达存在本身的用心。

注释[Notes]

①“叙述”一词在不同的语境中具备名词(*récit*; narrative)、形容词(*narratif*; narrative)和动词(*raconter*; narrate, tell, recount)三种意涵。在利科的用法中,也存在这种多义性。而中文的对应翻译也有所不同,出现过“叙述”、“叙事”、“讲述”、“记述”等译法,这里统一为“叙述”。在利科的使用中即对事件加以编排、整合的话语。利科也曾指出“名词叙述、形容词叙述的和动词叙述除语法不同外,完全可以互换。”见 Paul Ricoeur. *Temps et récit II*, Paris: Seuil, 1984. 226.

②弗雷德里克·詹姆逊在《未来考古学》(*Archaeologies of the Future*, 2005)中依据利科关于踪迹的论述,将乌托邦界定为一个存在和非存在的混合体,“将未来的尚未存在和当下的文本性存在结合为一体的乌托邦”(见弗雷德里克·詹姆逊《未来考古学:乌托邦欲望和其他科幻小说》吴静译。南京:译林出版社 2014 年,第 9 页),现代形式科幻小说中的事件成为他的反思对象,但他还是认为科幻小说的乌托邦叙述在当代仍可发挥乌托邦固有的政治效用,其中未来事件的他者性具有作为希望的世俗形式的潜能。利科没有涉及的现代乌托邦文学类型(科幻小说)在詹姆逊处中得到补充。

③参雷蒙·阿隆(Raymond Aron)、卡尔·波普尔(Karl Popper)、塔尔蒙(J. L. Talmon)、以赛亚·柏林(Isaiah Berlin)、汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)、丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)、弗兰西斯·福山(Francis Fukuyama)的相关论述。

引用作品[Works Cited]

汉娜·阿伦特《过去与未来之间》,王寅丽等译。南京:译林出版社 2012 年。

[Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Trans. Wang Yinli. Nanjing: YiLin Press. 2012.]

亚里士多德《尼各马可伦理学》,廖申白译。北京:商务印书馆 2009 年。

[Aristotle. *Ethics Nicomachean*. Trans. Liao Shenbai. Beijing: The Commercial Press, 2009.]

恩斯特·布洛赫《希望的原理(第一卷)》,梦海译。上海:上海译文出版社 2012 年。

[Bloch, Ernst. *The Principle of Hope*. Vol. 1. Trans. Meng Hai. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2012.]

杜小真编《利科北大讲演录》。北京:北京大学出版社,2000 年。

[Du Xiaozhen, ed. *Ricoeur's Lectures in Peking University*. Beijing: Peking University Press, 2000.]

弗雷德里克·詹姆逊《未来考古学:乌托邦欲望和其他科幻小说》,吴静译。南京:译林出版社 2014 年。

[Jameson, F. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction*. Trans. Wu Jing. Nanjing: Yinlin Press, 2014.]

拉塞尔·雅各比《不完美的图像——反乌托邦时代的乌托邦思想》,姚建彬译。北京:新星出版社 2007 年。

[Jacoby, Russell. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. Trans. Yao Jianbin. Beijing: New Star Press, 2007.]

卡尔·曼海姆《意识形态与乌托邦》,黎明、李书崇译。上海:上海三联书店 2011 年。

[Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. Trans. Li Ming and Li Shuchong. Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 2011.]

马克思 恩格斯《马克思恩格斯选集》(第一、二、四卷)。北京:人民出版社 2004 年。

[Marx, Karl, and Friedrich Engels. *Selected Works of Marx and Engels*. Vols. 1, 2 and 4. Beijing: People's Publishing House, 2004.]

莫里斯·迈斯纳《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》,张宁等译。北京:中国人民大学出版社,2013 年。

[Meisner, Maurice. *Marxism, Maoism and Utopianism*. Trans. Zhang Ning. Beijing: Renmin University of China Press, 2013.]

托马斯·莫尔《乌托邦》,戴镗龄译。北京:商务印书馆,1996 年。

[More, Thomas. *Utopia*. Trans. Dai liulin. Beijing: The Commercial Press, 1996.]

柏拉图《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译。北京:人民文学出版社 2008 年。

[Plato. *Selected Dialogues on Literature and Arts*. Trans. Zhu Guangqian. Beijing: People's Literature Publishing House, 2008.]

Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

---. *Temps et récit II*, Paris: Seuil, 1984.

---. *Temps et récit III*, Paris: Seuil, 1985.

---. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986.

---. *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986.

(下转第 207 页)

迪欧,其电影理论都为我们对电影艺术的理解做出了重要贡献,或许,也为我们提供了观看一部电影的另一种方式。

注释[Notes]

① 朗西埃曾对德勒兹艺术理论中“提喻”所起的核心作用做了突出强调,参考其《电影寓言》(Rancière 107-24)以及《德勒兹与作家:文学与哲学》一书中朗西埃关于德勒兹的文章(Gelas, Bruno et Micolet, Hervé 479-91)。

② 参考其《存在与事件》一书,尤其是第四部分。

③ 德勒兹对现代哲学的这一定义实际上来自尼采,关于德勒兹的“反柏拉图主义”,可参考其《意义的逻辑》一书中《柏拉图与拟像》一文(Deleuze, *Logique du sens* 292-307)。巴迪欧曾对德勒兹的“反柏拉图主义”提出异议,并认为德勒兹实际上“比他自己想象的更接近柏拉图”,参考巴迪欧《德勒兹:存在的喧嚣》一书第一章(Badiou, *Deleuze, The Clamor of Being* 9-11)。

④ 事实上,巴迪欧在其《德勒兹:存在的喧嚣》中也正是这样做的。

引用作品[Works Cited]

Badiou, Alain. *Deleuze, The Clamor of Being*. Trans. Louise Burchell. Minnesota: University of Minnesota Press,

2000.

---. *Being and Event*. Trans. Oliver Feltham. London: Continuum, 2005.

---. *Handbook of Inaesthetics*. Trans. Alberto Toscano. Stanford: Stanford University Press, 2005.

---. *Cinema, texts selected and introduced by Antoine de Baecque*. Trans. Susan Spitzer. London: Polity Press, 2013.

Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Les  ditions de Minuit, 1969.

---. *Cinéma 1: L'Image-mouvement*. Les  ditions de Minuit, 1983.

---. *Cinéma 2, L'Image-temps*. Les  ditions de Minuit, 1985.

---. *Cinéma 1: The Movement-Image*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: The Athlone Press, 1986.

Gelas, Bruno et Micolet, Hervé. *Deleuze et les écrivains: Littérature et philosophie*.  ditions C cile Defaut, 2007.

Rancière, Jacques. *Film Fables*. Trans. Emiliano Battista. Oxford: Berg Publishers, 2006.

(责任编辑:王嘉军)

(上接第200页)

---. *The Conflict of Interpretations*. Edited by Don Ihde. New York: Continuum, 2004.

保罗·利科《过去之谜》,秦甲福等译。济南:山东大学出版社,2009年。

[Ricoeur, Paul. *The Secret of the Past*. Trans. Ji Jiafu, et al. Jinan: Shandong University Press, 2009.]

——:《恶的象征》,公车译。上海:上海人民出版社,2003年。

[---. *The Symbol of Evil*. Trans. Gong Che. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003.]

——:《解释学与人文科学》,陶远华等译。石家庄:河北人民出版社,1987年。

[---. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Trans. Tao Yuanhua, et al. Shi Jiazhuang: Hebei People's Publishing House Press, 1987.]

Simms, Karl. *Paul Ricoeur*. London and New York:

Routledge, 2003.

爱德华·W·萨义德《世界·文本·批评家》,李自修译。北京:生活·读书·新知三联书店,2009年。

[Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Trans. Li Zixiu. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009.]

凯文杰·范胡泽《保罗·利科哲学中的圣经叙事——诠释学与神学研究》,杨慧译。北京:中国人民大学出版社,2011年。

[Vanhoozer, Kevin J.. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Trans. Yang Hui. Beijing: Renmin University of China Press, 2011.]

Williams, Raymond. *Keywords*. New York: Oxford University Press, 1985.

(责任编辑:王嘉军)