



HAL
open science

Poétique du “ Je peux ” chez Paul Ricœur

Shusheng Zhang

► **To cite this version:**

Shusheng Zhang. Poétique du “ Je peux ” chez Paul Ricœur. Philosophie. Université Paris sciences et lettres; Shanghai normal university (Shanghai), 2020. Français. NNT: 2020UPSLP013 . tel-03201716

HAL Id: tel-03201716

<https://theses.hal.science/tel-03201716>

Submitted on 19 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Université Normale de Shanghai

Poétique du « Je peux » chez Paul Ricoeur

Poetics of "I can" in Paul Ricoeur

Soutenue par

Shusheng ZHANG

Le 11 décembre 2020

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

Philosophie, textes et savoirs

Composition du jury :

Yuhui JIANG Professeur d'université, Université normale de la Chine de l'Est	<i>Président</i>
Jiajun WANG Professeur d'université, Université normale de la Chine de l'Est	<i>Rapporteur</i>
Yuhui JIANG Professeur d'université, Université normale de la Chine de l'Est	<i>Rapporteur</i>
Marc DE LAUNAY Chercheur, CNRS	<i>Examineur</i>
Yunhua LIU Professeur d'université, Université normale de Shanghai	<i>Examineur</i>
Vincent DELECROIX Directeur d'Études, EPHE	<i>Examineur</i>



Table des matières

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1. SUJET ET REFLEXION	6
1.1 TOURNANT DE LA PHILOSOPHIE REFLEXIVE.....	6
1.2 REFLEXION CONCRETE.....	8
CHAPITRE 2. CAPACITE DE PARLER	12
2.1 SUJET ET LANGAGE SYMBOLIQUE	13
2.1.1 <i>définition du symbole</i>	13
2.1.2 <i>Trois modes du symbole</i>	15
2.1.3 <i>Sens et expérience</i>	18
2.2 LA REFERENCE AU REEL	20
2.2.1 <i>Le mot (le concept) et la chose</i>	20
2.2.2 <i>La phrase et la situation</i>	24
2.2.3 <i>Le texte et le monde</i>	26
2.3 LA METAPHORE.....	32
2.3.1 <i>Trois tensions</i>	32
2.3.2 <i>Ressemblance et imagination</i>	34
2.3.3 <i>Suspension et vérité métaphorique</i>	37
CHAPITRE 3. CAPACITE DE RACONTER (EN RESUME)	40
3.1 TEMPS RACONTE	40
3.2 TROIS MIMESIS.....	40
3.3 LA CONNAISSANCE HISTORIQUE ET LE RECIT.....	43
3.3.1 <i>Niveau technique</i>	44
3.3.2 <i>Niveau de vérité</i>	45
CHAPITRE 4. CAPACITE D'AGIR (EN RESUME).....	46
4.1 ACTION ET IMAGINATION	46
4.2 L'IMAGINATION SOCIALE	48
4.2.1 <i>Communauté et société</i>	48
4.2.2 <i>Institution et imagination</i>	49
4.2.3 <i>Idéologie et utopie</i>	52
CHAPITRE 5. CAPACITE D'ETRE RESPONSABLE (EN RESUME)	53
5.1 « AVEC AUTRUI » : DU CONFLIT A L'INNOVATION ETHIQUE	54
5.1.1 <i>Fragilité et conflit</i>	54
5.1.2 <i>Innovation éthique</i>	54
5.2 « POUR AUTRUI » : SAUT ETHIQUE	55
5.2.1 <i>Idéal-type : Messiah</i>	56
5.2.2 <i>Amour et justice</i>	56

CONCLUSION.....	57
VERSION ORIGINALE DE LA THESE EN CHINOIS :.....	58

Introduction

Paul Ricoeur (1913-2005) est un penseur érudit, dont les œuvres sont remplies de la rencontre et du dialogue des pensées variantes. D'abord, il s'agit de sa conception philosophique. D'un côté, la continuité de la tradition est pour lui essentielle, donc la tradition grecque dans le sillage de Platon (428/427 ou 424/423 – 348/347 av. J.-C.) et d'Aristote (384-322 av. J.-C.), ainsi que celle chrétienne commençant avec Augustin (354-430) constituent le fondement de sa pensée ; d'un autre côté, il faut faire un long détour herméneutique par les signes, symboles et textes avant de trouver un domicile ontologique, pour cela, il se sert de toutes les pensées, à quelle école qu'elles appartiennent à l'origine, dès qu'elles sont avantageuses pour l'interprétation. Ensuite, il concerne également son expérience personnelle¹. Né dans une famille protestante, il a reçu une éducation religieuse loin d'être dogmatique, mais encourageant les pratiques personnelles telles que la lecture, la prière, l'examen de la conscience, etc. La conception pneumatologique a déjà inspiré sa vie quotidienne depuis l'enfance. Il se trouve ainsi dans toute sa vie entre deux pôles : l'un est biblique et croyant, l'autre est critique et rationnel. Son mémoire de master prend un sujet sur Jules Lagneau (1851-1894) et Jules Lachelier (1832-1918), qui représentent la tradition critique française depuis Descartes (1596-1650) ; la fréquentation chez Gabriel Marcel (1889-1973) ouvre alors pour lui l'horizon de la philosophie allemande, dont le départ est Karl Jaspers (1883-1969), puis Edmund Husserl (1859-1938) - pour le dernier, Ricoeur a traduit le premier volume de *Idée I* en français pendant la période de sa déportation en Allemagne à partir de juin 1940 jusqu'au début 1945. De plus, son expérience de renseignement pendant une quarantaine d'années aux États-Unis lui permet de s'imprégner de la philosophie analytique. Ainsi, dans ses œuvres, se plante la puissance de la croyance d'un protestant, aussi bien que la lumière de la raison moderne qui suit la tradition gréco-latine et s'inspire largement de la philosophie continentale et anglo-saxonne ; des espaces de rencontre s'ouvrent sous sa plume pour les pensées telles que l'existentialisme, la philosophie réflexive, la phénoménologie, le structuralisme, la psychanalyse, la philosophie de la religion, etc.

Très souvent, la méditation philosophique de Ricoeur a un rapport avec son enseignement, et n'envisage pas de construire un système complet. La réflexion périodique se déploie autour d'une problématique particulière, son fruit se cristallise par l'intermédiaire de l'écriture dans une œuvre ; quant au problème irrésolu dans celle-ci, il devient le départ de sa méditation de la période suivante. Le premier livre de *Philosophie de la Volonté* consiste à décrire d'une façon phénoménologique la structure originelle du volontaire et de l'involontaire du sujet, en faisant abstraction de la faute au niveau de l'éthique et de l'émotion, afin de se concentrer sur la finitude et la culpabilité dans le deuxième livre. Dans la discussion de l'épigenèse historique du mal de l'homme, Ricoeur se rend compte de l'importance de la symbolique pour la pensée et arrive à la conclusion en empruntant à Kant (1724-1804) l'expression: le symbole donne à penser. La lecture sur Sigmund Freud (1856-1939) lui inspire encore plus sur l'importance de celle-ci, sur son épaisseur et sa richesse dans la transmission du sens. Dans l'œuvre *De l'interprétation*, il oppose le modèle d'interprétation de Hegel (1770-1831) à celui de Freud : le premier est téléologique, dans la mesure où le sens s'enrichit en avance par l'interprétation ; le dernier est archéologique, cherche l'épigenèse du sens d'une façon régressive. Dans cette perspective, un symbole peut recevoir plusieurs interprétations dans la relation dialectique du modèle téléologique

¹ Pour une narration de son expérience personnelle, voir : Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.9-66.

avec celui archéologique, et ce « conflit des interprétations » n'est possible que grâce à l'épaisseur du langage symbolique lui-même. Ce qui ne plait pas à Ricoeur dans le symbole c'est qu'il se trouve encore à la frontière entre le langage et le non-langage, c'est la raison pour laquelle Ricoeur se détourne de sa réflexion à l'égard du symbole et commence son étude sur la métaphore : ce qui intéresse à *La métaphore vive* est bien la création sémantique du langage. Ce travail se prolonge jusqu'aux trois volumes de *Temps et récit*. Ce dernier, de son côté, conçoit également des germes pour les œuvres plus tard : le problème de l'identité narrative perçu dans la conclusion devient le sujet central du livre *Soi-même comme un autre* ; l'abstraction de la mémoire dans le récit historique fait appel à la naissance de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. De reste, *Parcours de la reconnaissance*, qui paraît un an avant son décès, se focalise sur le concept « reconnaissance », auquel se conflue sa réflexion morale, sociologique, politique, etc. Quant aux autres œuvres, ce sont des anthologies des articles, soit sur un auteur, soit sur un sujet particulier. On ne peut pas non plus dire qu'elles constituent un système de pensée.

En face d'un tel philosophe et d'une telle pensée, notre recherche prend deux idées comme le fil conducteur du déploiement. En 1986, Ricoeur est invité à prononcer les célèbres *Gifford Lectures* de l'université d'Édimbourg sous le titre *On Selfhood*, dont le contenu devient les premiers six chapitres de l'œuvre *Soi-même comme un autre*. Il a rajouté à l'occasion d'une conférence en 2001 à l'université de Barcelone que le contenu de ces six chapitres était dans le but de donner aux auditeurs une clé de la lecture de ses œuvres. Il dit :

Il m'a paru que les questions multiples qui m'avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d'une question centrale qui affleure dans notre discours dans les usages que nous faisons du verbe modal « je peux ». Merleau-Ponty, (...) avait exploré avant moi cette voie. L'ouvrage¹ issu des Gifford Lectures est en effet organisé autour de quatre usages majeurs du « je peux ». Je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions, me les laisser imputer comme à leur véritable auteur. Ces quatre questions me permettaient d'enchaîner, sans les confondre, les questions relatives respectivement à la philosophie du langage, à la philosophie de l'action, à la théorie narrative, enfin à la philosophie morale. En outre chacune de ces quatre grandes rubriques se laissait subdiviser en deux approches, une approche analytique et une approche réflexive.²

D'autre part, le concept de l'imagination prend toujours un rôle très important dans la philosophie ricoeurienne. Il emprunte à Kant la distinction entre *produktive Einbildungskraft* et *reproduktive Einbildungskraft* sur la page 152 de la version B de *Kritik der reinen Vernunft*, alors l'imagination ne reste pas restreinte à représenter ou imiter les choses réelles comme chez Sartre (1905-1980), mais conçoit une créativité, laquelle se dégage tout d'abord dans le langage. Ricoeur est bien d'abord avec Gaston Bachelard (1884-1962) sur le point que le langage guide l'imagination.

En considérant ces deux idées, notre recherche tente de discuter une poétique de « Je peux » dans la pensée ricoeurienne. Le concept « poétique » procède du grec ancien, signifie production et création. Dans le paragraphe 205b de *Le Banquet*, Platon considère tous les actes capables de rendre une chose de non-être à être comme *poiēsis*. Cette idée de poétique nous sert dans toute la discussion. Aristote, quant à lui, distingue *poiēsis* de *praxis*, qui signifie pratique et action³ : la première est considérée

¹ A savoir *Soi-même comme un autre*.

² Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine ; (avec un inédit de Paul Ricoeur)*, Paris, Ellipses, 2002, p.81.

³ Aristote, *La Politique*, traduit par Tricot Jules, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2005, note sur la page 36.

comme action transitive, elle fonctionne comme un moyen au bénéfice d'une chose hors de l'action elle-même, à savoir œuvre ; en revanche, la dernière est activité immanente, ne produit pas d'œuvre hors du sujet, mais fonctionne directement sur le sujet afin de le changer, ainsi la fin de l'action est immanente à l'action elle-même. Du sens « avoir un effet réel sur l'agent lui-même » en procède un autre, c'est-à-dire toutes les actions humaines qui peuvent transformer la relation sociale et l'environnement. A certain niveau, cette distinction est mise en parenthèse dans notre recherche, mais au vrai, elle nous sert énormément. D'un côté, notre recherche suit le sens platonicien du concept « poétique », qui signifie *toutes* les actions créatives, alors la *praxis* d'Aristote est rendu dans la *poiēsis*, c'est-à-dire que la distinction entre les deux est annulée ; d'un autre, nous suivons cette distinction en construisant une relation dialectique entre *poiēsis* et *praxis*. Ricoeur attache de l'importance à l'union de la théorie et de la pratique. Cela se voit déjà dans le titre du livre *Du texte à l'action*. L'ambivalence mise en relief de l'herméneutique d'après Ricoeur est que le sujet, en interprétant l'œuvre, peut arriver à la compréhension et la transformation du soi. De ce point de vue, la distinction d'Aristote correspond tout à fait les deux approches dans la citation plus haut. La *poiēsis* correspond à l'approche analytique, concerne la connaissance de l'action créative ainsi que son œuvre, tandis que la *praxis* correspond à l'approche réflexive, concerne l'effet de l'action créative ainsi que son œuvre sur le sujet. L'œuvre au sens large, y compris le texte, l'œuvre d'art, l'institution sociale, etc., est le fruit de la *poiēsis*, quant à sa connaissance et compréhension, autrement dit la lecture, c'est déjà un processus de la *praxis*. En considérant que l'activité créative basée sur celui-ci peut également produire les œuvres et simultanément avoir des effets sur le sujet lui-même, c'est justifiable de dire que la *praxis* est aussi une *poiēsis* qui crée « une œuvre hors du sujet », à savoir le sujet transformé, un nouveau sujet. Par conséquent, la distinction d'Aristote entre la *poiēsis* et la *praxis* peut s'unifier dans la *poiēsis* de Platon, laquelle justifierait notre notion « poétique de 'je peux' », puisque notre recherche tâche à démontrer la créativité dans les quatre « je peux » fondamentaux, à savoir je peux parler, je peux raconter, je peux agir et je peux s'imputer mes actes et prendre la responsabilité. Au reste, le mot « poétique » dans notre recherche reçoit aussi sa signification moderne, à savoir la pluralité du sens. On va se concentrer sur le fonctionnement de l'imagination dans cette pluralité. Notre recherche questionne d'abord le développement et l'enrichissement du sens dans les quatre « je peux » fondamentaux, puis l'effets soit positifs soit négatifs de la richesse et de la vivacité du sens sur l'homme ainsi que sa communauté. Le sujet habite dans le sens, simultanément contribue à la production de ce dernier, laquelle est encore plus forte quand le sujet rencontre l'autrui. Donc, la transition du regard du sujet à l'intersubjectivité, de l'homme singulier à la communauté humaine est un pas nécessaire pour notre recherche. C'est bien dans cette transition, cette transcendance, disons-nous, que se trouve la puissance de l'imagination.

Afin de démontrer comment l'imagination contribue à la création et la production du sens, de mettre en relief la *dimension poétique* de l'homme en tant que sujet vécu, de manière à conférer à l'imagination une *position ontologique*, nous avançons notre discussion en cinq chapitres.

Le premier chapitre est préparatoire, il consiste à donner une clarification nécessaire sur le problème du sujet dans la pensée ricoeurienne avant d'entrer aux discussions sur les quatre capacités fondamentales de l'homme. Nous avons à cette occasion recours à la recherche de Jean Nabert (1881-1960) dans le but de vérifier la tradition de la philosophie réflexive, dont Ricoeur est un héritier ; puis, on arrive au pivot de ce chapitre, la réflexion concrète ricoeurienne, qui nous enseigne un point de vue fondamental que le sujet n'est pas donnée directement ni muni d'une transparence à soi, mais besoin des signes et des actes en vue de s'approprier son existence. C'est

par l'intermédiaire des signes et des actes que le sujet effectue ses capacités, ainsi s'ouvre l'approche herméneutique pour la compréhension du soi pour celui-ci.

Le deuxième chapitre commence notre discussion sur la capacité de parler. Dans le dialogue avec le structuralisme, Ricoeur souligne l'importance de l'ouverture du langage vers le sujet et le monde. C'est bien cette ouverture qui offre les possibilités infinies à la production de la signification langagière. Alors la première partie se déroule autour du symbole, que nous mettons dans la perspective de la relation du langage avec le sujet, afin de justifier la priorité du langage symbolique pour le sujet à l'égard de son appropriation d'existence. La deuxième partie est autour de la relation référentielle entre le langage et le monde. Sur ce point, c'est très important de distinguer deux sortes de référence, à savoir référence descriptive et référence poétique : par la première, le langage garde un lien direct avec le monde et le réel, tandis que par la deuxième, le langage tient une relation indirecte avec ces deux derniers. Notre recherche s'oriente de la référence descriptive à la référence poétique, où se trouve le rôle essentiel de la métaphore pour la création sémantique du sens.

Dans le chapitre trois, nous parlons de la capacité de raconter. Chez Ricoeur, l'introduction du temps est la démarcation entre la capacité de parler et celle de raconter. D'après lui, le temps ne devient humaine qu'après le traitement du récit. Ce qui nous intéresse dans ce chapitre est de démontrer comment le récit représente l'histoire, en tant que temps humaine, afin de démontrer l'essence poétique de la vérité dans la connaissance de l'histoire. Pour cela, nous partons de l'aporie dans la problématique du temps, afin d'introduire la fonction essentielle du récit, à savoir la configuration. Bien entendu, les trois mimesis ricoeurienne seront le pivot de cette partie. Enfin, nous allons démontrer la dimension poétique dans la connaissance de l'histoire en étudiant l'historiographie ainsi que son appel à la vérité. On va voir que l'imagination joue un rôle très important dans l'historiographie, qu'il soit la documentation, l'interprétation ou la mise en forme littéraire, et que le passé cherché par le récit historique ne peut pas se soustraire à la fonction de l'imagination, et que la connaissance de l'histoire touche simplement une vérité métaphorique au sens poétique.

Le quatrième chapitre se concentre sur la capacité d'agir. Prenant la structure symbolique de l'action comme base fondamentale, Ricoeur a tenté d'établir une sémantique de l'action. Cette sémantique offre un large espace pour l'imagination dans les actions individuelles. Toutefois, la socialité humaine détermine que l'action elle-même n'est pas seulement un comportement individuel, de sorte que l'imagination sociale est inéluctablement mise en avant par l'intersubjectivité ou la super-intersubjectivité. Ce chapitre prend comme point de départ la relation entre l'action et l'imagination dans le comportement individuel, mais se concentre sur le rôle de l'imagination sociale dans l'organisation des relations sociales. Il s'agit alors de la question de l'idéologie et de l'utopie. En tant que représentation personnelle de la formation et de la composition de la société, l'idéologie peut réunir les individus tout en les aliénant ; quant à l'utopie, elle donne une perspective critique envers l'idéologie. Ricoeur a souligné de manière révolutionnaire la relation dialectique entre les deux. Donc, ce chapitre envisage de démontrer le rôle irremplaçable de l'imagination individuelle et de l'imagination sociale dans la capacité d'agir du sujet. Dans ce cas, le dialogue de Ricoeur avec le penseur gréco-français Cornelius Castoriadis (1922-1997) nous inspire énormément dans notre réflexion, dans la mesure où ce dernier, à l'opposé de Ricoeur, nous montre tout une autre perspective de la création de l'imagination, qui est de caractère absolu au niveau ontologique.

Le dernier chapitre examine la capacité humaine de s'imputer ses actes. L'homme est responsable de ses actes, cela est une idée fondamentale de l'éthique. Ricoeur définit la visée éthique comme «une 'bonne vie' avec et pour autrui dans des institutions justes ». La vie sociale avec et pour autrui, voilà les deux dimensions

essentielles de la vie éthique qu'on va dégager dans ce chapitre. Afin d'examiner la dimension éthique du « avec autrui », nous prenons la fragilité comme point de départ. D'après Ricoeur, la responsabilité signifie d'être responsable de l'existence fragile. La fragilité de la vie sociale consiste dans ce fait que le conflit y est toujours inévitable. La relation dialectique entre moralité et éthique tourne autour de la réconciliation des conflits. La sagesse pratique requise par la vie éthique consiste à prendre la « bonne vie » comme objectif et à obtenir une sorte de jugement moral qui correspond au contexte spécifique sur la base du respect de l'homme. Quant à la dimension éthique du « pour autrui », elle englobe une économie du don en suivant la logique de la surabondance. Cela concerne bien la dimension poétique de l'éthique. L'image idéale du Messie interprété par le philosophe allemand Hermann Cohen (1842-1918) peut nous servir à s'approcher de cette dimension poétique. Deuxièmement, la philosophie de l'espérance de Ricoeur à travers la relation dialectique entre l'amour et la justice souligne également les caractéristiques poétiques fondamentales de l'éthique.

Chapitre 1. Sujet et réflexion

Le concept de sujet marque le début de la philosophie moderne. Cela se fonde sur la dichotomie cartésienne entre l'esprit et le corps : le corps, en tant que « *res extensa* », et l'esprit, en tant que « *res cogitans* », constituent un dualisme ; l'extension du corps détermine que celui-ci fait partie de la nature, tandis que l'esprit n'est pas restreint par la nature et jouit de la liberté. Alors, comment le sujet, étant à la fois dans la nature et la liberté, peut-il se comprendre? Telle est la question à laquelle la philosophie réflexive tente de répondre.

Le point de départ philosophique de Ricoeur est une réflexion concrète, c'est-à-dire un cogito par l'intermédiaire de l'univers symbolique. Il est d'accord avec Nabert, représentant de la philosophie réflexive, que comprendre et se comprendre sont inséparables, et que l'univers symbolique est le lieu de l'herméneutique du soi: d'une part, si les symboles ne sont pas le moyen, l'endroit et la médiation pour l'existence humaine de se loger, de se libérer et de se comprendre, la question du sens n'existerait plus; à l'inverse, pour le sujet, il n'y a pas d'auto-compréhension directe et transparente, ni aperception, il ne peut pas prendre la conscience comme raccourci dans l'appropriation du désir d'exister, mais il n'y a qu'un long chemin herméneutique à travers des symboles¹.

Avant de comprendre la signification de cette réflexion concrète, nous avons recours d'abord à la recherche de Nabert sur le tournant de la philosophie réflexive, au profit de clarifier la tradition philosophique héritée par Ricoeur. Ensuite, nous nous concentrons sur la réflexion concrète ricoeurienne, en vue de fournir une justification herméneutique à la poétique de « je peux » dans sa signification ontologique de l'existence du sujet.

1.1 Tournant de la philosophie réflexive

Il s'agit d'abord d'un tournant de la philosophie réflexive². La philosophie réflexive initiée par Descartes pointe vers la réflexion menée par l'absolu dans l'activité de la conscience individuelle. La conscience finie est entièrement dérivée de l'Être, du *Sein*, qui se réfléchit en elle ; toutes les idées, normes et exigences ne lui sont fournies qu'au bénéfice de son retour à l'Être en tant que son principe suprême, de même que la pensée infinie se développe dans le Cogito de Descartes, simultanément établit ce dernier dans la vérité. L'Être est inhérent à la possession et à l'immédiation originelles. Tous les désirs, si ce n'est les désirs profonds de l'Être, ne sont que des illusions. La réflexion, est bien le retour d'une conscience finie à son principe. L'analyse régressive, autrement dit, régression analytique, a besoin de décrire les étapes de régression et l'illusion à briser pour développer la conscience de soi, et cette conscience de soi est en réalité le processus par lequel l'Être prend de soi dans un être fini. Par conséquent, la réflexion n'est que découverte, mais pas création; dès le commencement de la réflexion, l'Être ou l'absolu est déjà dans l'existence particulier et le relatif, et guide et promeut toute l'analyse de régression. Quand Descartes réfléchit à ce qu'est le sujet « je », c'est le doute de toute les connaissances semblant évidentes qui lui donnait de prime abord le courage d'assimiler « je » à « je pense »; cependant, quand il se demande comment « je » peut créer ces pensées et idées, il attribuait cette capacité créatrice à Dieu: Dieu est en « je » et garantit la certitude du « je » ; Dieu est le véritable créateur de toutes les idées, « je » n'est que leur récepteur.

¹ *DI*, p.237. On utilise des abréviations pour citer les œuvres de Ricoeur, à l'égard de leur dénotation concrète, veuillez consulter la bibliographie.

² En ce qui concerne les deux types de réflexion, voir : Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p.397-411.

Le tournant se trouve chez Kant. Dans une perspective d'immanence, ce dernier a initié une autre philosophie réflexive, qui renvoie fondamentalement la réflexion au sujet et à ses actions. Alors la clé du problème n'est plus la relation entre la pensée finie et la pensée infinie, mais entre la conscience individuelle et la conscience transcendante. Le « transcendantal » au sens kantien indique un statut constitutif: c'est cette conscience transcendante qui établit l'opposition entre le comportement mental et les événements, entre une nécessité intérieure, purement spirituelle et une nécessité observable dans la réalité et l'univers. La révolution copernicienne de Kant consiste à fonder la vérité à l'intérieur du sujet lui-même, mais non plus de l'extérieur.

Nabert écrit :

Le propre de la réflexion ainsi comprise, c'est de toujours considérer l'esprit dans ses actes et dans ses productions, pour s'en approprier la signification, et, d'abord, essentiellement, dans l'acte initial par lequel le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité.¹

Ainsi, *les actes et les productions (œuvres) du sujet et l'appropriation de la signification* sont les connotations fondamentales de cette philosophie réflexive. Le départ de l'expérience réflexive, c'est parfois de penser, juger et confirmer, parfois la création et la compréhension des symboles, parfois l'aperception immédiate de soi dans l'effort fondamental. À travers le langage, la conscience comprend l'actuel, mais aussi la signification et l'effet de l'action ; ce redoublement réflexif apporte à la conscience une clarté intérieure pendant l'action, de manière à réaliser la présence de soi. La réflexion peut également relancer à tout moment, lieu et situation l'acte initial par une décision, qui suspend le processus de vie spontanée et introduit une certaine intemporalité dans le moment présent, en vue de traiter la tension entre la réalité et le potentiel. Par conséquent, la réflexion doit ici prendre en compte en même temps l'intimité de la conscience et l'universalité de la raison. D'une part, il s'agit des réflexions basées sur la conscience sensible et la perception ; d'autre part, hors de l'exigence de l'objectivité, la conscience transcendante imposera l'impératif et les normes de la raison sur l'acte et le but du soi vécu. La nécessité interne à la structure, du paradigme et de la loi de l'acte du sujet et la régénération de l'acte se communiquent et se promeuvent sans cesse.

Cette réflexion se met vis-à-vis de la question: comment le sujet établit-il sa propre position entre la pensée en tant que pure unité, et l'individu en tant qu'organisme étroitement lié au monde naturel? Cela nécessite l'exploration de l'âme et des sentiments humains aussi profondément que possible sur la base de l'intellectualisme, non pas à la façon d'étudier l'objet, mais en découvrant dans l'élément émotionnel pur quelque consentement de la conscience et déjà une causalité annonçant la liberté. L'opposition entre la nature et la liberté sera brisée par *le développement continu de l'expérience intérieure*: « je » retourne sans cesse à son acte de manière réflexive pour confirmer le degré et la qualité de la causalité spirituelle. Celle-ci ne peut pas tenter de se débarrasser de la passion et de l'instinct, c'est la raison pour laquelle l'appropriation de l'expérience et des faits est indispensable à la réflexion. L'expérience réflexive va au-delà de la conscience évidente et explore la solitude et l'obscurité enracinées au fond du cœur humain, où se trouve une causalité hors de la conscience rationnelle, à savoir non pas transparente pour le sujet, qu'il s'agisse du mal, de la volonté, ou du désir.

Par conséquent, en ce qui concerne toutes les créations spirituelles, la réflexion vise à redécouvrir l'acte spirituel caché et régénéré dans les œuvres. Une fois l'œuvre séparée de l'acte qui la crée, elle aura sa propre vie ; grâce à cela, l'acte spirituel se manifeste en s'objectivant dans la signification de l'œuvre. C'est bien le lien intérieur entre l'acte spirituel et la signification que la réflexion consiste à révéler. Compte tenu

¹ *Ibid.*, p.399.

du fait que l'esprit crée et se produit toujours dans une certaine condition historique ainsi qu'expérience réelle au profit de l'obtention de sa possibilité la plus profonde, la richesse de l'analyse réflexive se concentre sur le moment où il saisit l'investissement de l'acte spirituel dans le symbole, bien que celui-ci soit susceptible de s'emparer aussitôt de son autonomie. Donc, la pensée symbolique basée sur les signes ne vise pas de pensée qui se détermine et se ferme, mais se satisfait d'une forme de sillage de degrés variés et de type différents que l'acte spirituel décrit pendant son compréhension et amélioration de soi. La méthode phénoménologique s'incline au sens qui, en effet, s'est déjà écarté de l'acte originaire, tandis que la philosophie réflexive, lorsqu'elle s'approprie l'acte d'une conscience créative, ne fait pas de copie mécaniquement, mais tente dès le début de saisir sa vie réelle, d'obtenir l'immanence spirituelle à partir des significations liées au temps, au lieu, au langage, à l'histoire, etc. L'acte de la conscience doit se consacrer aux symboles sans se perdre, et recevoir les relations intérieures des symboles en spiritualisant leur coordination mutuelle. Ainsi, il y a dans l'acte de la conscience une tension entre la signification et la conscience. Hors de cette tension, la philosophie réflexive absorbe autant les pensées symboliques que les diverses relations entre l'intention significatrice et le mode signifiant.

Dans la perspective de cette philosophie réflexive, le sujet n'a aucune garantie transcendantale, mais se trouve dans une dialectique vivante. La conscience réflexive sera intégrée à l'affirmation thétique du moi pur, grâce à laquelle elle peut obtenir une certitude originale plus conforme afin de recommencer : il n'est plus nécessaire de se fonder sur une infinité. Cette certitude originelle ne nous promet pas la conquête de l'esprit sur le monde, mais signifie seulement que chaque conscience individuelle peut transformer son acte en événement du monde de sa propre manière et par son propre langage, mais ces actes ne peuvent se comprendre qu'en opposition au monde, que dans l'inquiétude née constamment de l'écart entre soi pur et expérience. Bref, cette philosophie ne se ferme pas à un système théorique, mais se concentre sur l'analyse des actes immanents à la signification, et des actes réflexifs dominent derrière ceux-ci leur diversité et innovation historique. Dans l'acte réflexif, l'esprit assure son incondicionalité et l'égalité à soi.

1.2 Réflexion concrète

La réflexion concrète de Ricoeur est bien dans le sillage du deuxième type de réflexion. D'après lui, le sujet cartésien n'est qu'un sujet métaphysique, il n'enracine dans aucun lieu, mais rompt avec le fondement de l'auto-désignation et de la référence identificatrice dans le quotidien : le sujet devient le « je non-ancré » (*unanchored I*) ; il n'y a pas d'autrui en communication avec lui, alors bien entendu, il n'a rien à voir avec le moi responsable ou l'individu historique¹. La vérité du *cogito* ne peut être ni confirmée comme un fait ni déduite comme une conclusion, mais se pose directement dans la réflexion. En tant que point de départ philosophique, *cogito* est considéré par Fichte (1762-1814) comme un « jugement thétique ». Mais cela ne suffit pas à caractériser la réflexion. Pour Ricoeur, la réflexion est « l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes » (*DI*, 53). La position d'Ego ne peut être donnée ni par une manifestation psychologique ni par une intuition intellectuelle ou une sorte de vision mystérieuse. La philosophie réflexive n'est pas une philosophie immédiate et directe. La vérité de départ du *Cogito ergo sum* est irréfutable mais aussi vide et abstraite, elle doit avoir recours à quelque médiation, à savoir la représentation, l'action, l'œuvre, l'institution, etc.

D'une part, la réflexion n'est pas simplement équivalente à une philosophie de la

¹ Paul Ricoeur, « The Crisis of the "Cogito" », *Synthese*, 1996, vol. 106, n° 1, p. 57-66.

conscience. Hegel et Freud ont montré que la conscience n'est pas une donnée, mais une tâche et un but à accomplir. On peut avoir une aperception sur soi et sa propre action ; comme le disait Descartes, quand je doute de moi, je dois être conscient de mon doute, mais cette certitude n'est pas véridique. Selon Husserl, *Ego Cogito* est un jugement incontestable, mais pas approprié. Malebranche (1638-1715) estime que ce *cogito* qui saisit directement le sujet est plus un sentiment qu'une idée. L'aperception du sujet n'est qu'un état de conscience de soi, qui peut accompagner toutes les représentations, mais ce n'est pas encore une conscience de soi.

D'une autre part, la réflexion n'est pas une simple critique de la connaissance, elle n'établit pas seulement une « objectivité » de nos représentations au niveau épistémologique. Dans le système kantien, la philosophie pratique est complètement subordonnée à la philosophie critique ; la raison pratique emprunte complètement toutes les structures de la raison pure ; alors dans la critique de la raison pratique, la distinction entre l'élément *a priori* de la connaissance et l'expérience *a posteriori* dans la théorie de l'objectivité est directement empruntée - l'objectivité des maximes de la volonté repose sur cette distinction, à savoir la validité du devoir *a priori* et le contenu concret des désirs empiriques. Pour cela, Ricoeur s'approche plutôt de Fichte ainsi que son successeur français Nabert, et pense que « la réflexion est moins une justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister ; l'épistémologie est seulement une partie de cette tâche plus vaste: nous avons à recouvrer l'acte d'exister, la position du soi dans toute l'épaisseur de ses œuvres » (*DI*, 55).

Pourquoi s'agit-il ici d'une « réappropriation » ? Parce que la situation initiale où la réflexion se déclenche est un « oubli » : le soi se perd dans l'objet et s'écarte de sa propre existence. Ça se voit ici l'influence de Marcel sur Ricoeur. Marcel considère l'existence comme un « mystère », et opposait celui-ci à la « problématique », qui est une structure intellectuelle¹. Essentiellement, il s'agit de se poser une question et d'essayer de la répondre dans la connaissance, par laquelle la réalité est représentée comme la somme des réponses intelligibles, à savoir « réalisées » dans l'univers. Lorsqu'il y a une déchirure dans la séquence de réponses que nous donnons aux questions possibles, le problème se pose; et le problème consiste seulement à examiner les variables limitées manipulées par l'esprit, qui les met en face de soi mais ne s'y implique pas. Alors la « problématique » signifie que n'importe quel esprit s'engage de traiter certaines difficultés anodines en s'en tenant l'écart, puisque l'esprit ne participe pas à la réalité impliquée dans la difficulté: pour la difficulté, tout en étant traitée par un esprit, elle peut également être traitée par d'autres esprits ; pour l'esprit, une certaine difficulté n'est pas différente des autres. Par conséquent, la connaissance est dépouillée du fondement de l'existence et perd sa *participation primordiale au monde*; le pesanteur terrienne et le poids supérieur, c'est-à-dire la transcendance, manquent tous deux dans la « problématique ». Comme l'expérience la plus précieuse est réduite aux faits de base, le « mystère » se dissipe aussi dans la connaissance. Pour la structure complète de l'esprit, le « problématique » signifie la perte de sens ontologique et la perte de sens de l'être. Pour Marcel, l'existence résiste une analyse approfondie qui, basée sur les données empiriques, tente d'en restaurer progressivement des composants perdant de plus en plus leur valeur et signification intrinsèques. Là où il n'y a que des problèmes, qu'ils soient théoriques ou pratiques, la catégorie du « tout naturel » sera dominante, tandis que le pouvoir de l'émerveillement s'assombrit. Reconnaître l'existence comme un « mystère », c'est éviter ce recul du spectateur, placer complètement le soi en « être », et comprendre « être » comme affirmation certaine que je suis plutôt que je ne la profère. Lorsque nous essayons de poser des questions sur notre existence et de les articuler par langage,

¹ Pour la discussion de Ricoeur sur la problématique, voir : *GM et KJ*, p.52-61.

nous sommes déjà hors de l'existence, séparés de l'existence elle-même. Donc, la réflexion sur soi signifie l'essai de se réapproprier le sujet en «oubli». Ricoeur insiste que se poser de « je » n'est pas une donnée directe, mais une mission exigée!

Ainsi la réflexion est dotée de la pratique et de l'éthique chez Ricoeur. Spinoza a appelé éthique tout le processus de la philosophie, puisque la philosophie vise à libérer l'homme de son aliénation et à le conduire à la liberté et à la béatitude, l'individu aliéné étant également transformé dans ce processus de comprendre la totalité. La philosophie est donc éthique, mais l'éthique n'est pas simplement morale. Partant de ce concept d'« éthique », Ricoeur soutient que *la réflexion est éthique* et que le but de la réflexion est de saisir le soi à travers l'effort pour l'existence et le désir d'être. Ici, Ricoeur considère *conatus* de Spinoza, à savoir l'effort pour maintenir l'existence de soi, et *éros* de Platon et de Freud comme les deux côtés du même point de départ initial de l'éthique. Concernant la définition de l'effort, Ricoeur écrit :

Par effort, j'entends la position dans l'existence, la puissance affirmative d'exister, qui implique un temps indéfini, une durée qui n'est rien d'autre que la continuation de l'existence; cette position dans l'existence fonde l'affirmation la plus originaire, celle du "je suis", Ich bin, I am. (CI, 591-592)

Cette position d'existence, cette affirmation d'être, nous attribue une temporalité d'existence, mais elle est déjà dépouillée ou aliénée de diverses manières, en attente d'être conquise et reconquise, sans fin. D'ailleurs, Platon considère l'*éros* comme la source de la connaissance: l'amour, c'est aimer quelque chose, quelque chose qui manque, et c'est à cause de ce manque qu'il y a un désir de se battre et de vaincre. Par conséquent, la structure la plus primitive de la réflexion éthique d'après Ricoeur est *l'affirmation d'être dans le manque d'être*. C'est précisément cette structure déséquilibrée qui stimule la rotation continue de la roue de la réflexion.

Donc, Ricoeur donne la définition de la réflexion ainsi :

La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir. (DI, 56)

Cette définition relie étroitement l'acte d'existence à l'œuvre et ses symboles, puis la compréhension du sujet à la compréhension de l'œuvre et de ses symboles. Ici, les œuvres et les symboles peuvent généralement désigner toutes les voies qui peuvent transmettre du sens, parmi lesquelles le texte peut fournir un paradigme précieux pour l'interprétation d'autres voies significatives. Bref, herméneutique et réflexion concrète s'entraident pour former un cycle organique: dans le processus de réappropriation de l'effort et du désir de l'existence, le sujet a besoin des œuvres et des symboles par lesquels déjà il se manifeste ; l'interprétation du texte ne s'arrête pas au sens du texte, mais en tant que médiation, sert au sujet de se comprendre, puisque le sujet ne peut pas se comprendre par la réflexion directe. Sans le rôle de médiation des signes et des œuvres, la réflexion sera inutile; de la même manière, à moins qu'elle ne soit utilisée comme médiation à intégrer dans le processus de l'herméneutique de soi, l'interprétation ne vaut rien. Ainsi l'interprétation de Ricoeur inclut la relation dialectique entre expliquer et comprendre¹. L'expliquer vise à appréhender objectivement le sens et l'information véhiculée dans la structure symbolique, alors que le comprendre est l'appropriation de ce sens : le premier implique en fait un processus de distanciation, lequel, mettant en place un objet et une médiation pour soi, peut être renvoyé à la recherche scientifique ; le dernier est déterminée par l'état d'existence au sens ontologique du sujet, c'est-à-dire son appartenance, puisque le sujet se trouve toujours dans une culture particulière, subordonné à d'autres êtres et Être. La distanciation et l'appartenance sont intégrés dans l'herméneutique et aussi dans la compréhension de soi du sujet.

¹ TA, p.151-159; 161-182.

La conclusion importante maintenant est que le sujet a besoin d'utiliser des symboles et des œuvres pour réaliser sa propre compréhension, voire pour réaliser sa propre existence. Le problème du « je peux » est bien celui d'appropriation du sujet de sa propre existence par l'intermédiaire de symboles et d'œuvres. Par conséquent, les quatre capacités fondamentales que nous allons explorer, à savoir la capacité de parler, la capacité de raconter, la capacité d'agir et la capacité d'être responsable, sont les moyens pour le sujet de se comprendre. Puisque toutes ces capacités doivent utiliser les symboles comme médium, cela distingue strictement la capacité de la faculté kantienne. La première est *a posteriori*, ne peut s'approcher de l'existence du sujet que par l'intermédiaire de l'expérience et des symboles, tandis que la dernière est *a priori*, immanente au sujet. De plus, puisque nous sommes déjà dans le langage, le récit, l'action et l'éthique, nous pouvons directement examiner la fonction poétique de l'imagination dans ces quatre dernières, pour examiner la relation entre l'imagination et le « je peux », afin d'explorer la dimension poétique de ce dernier. Dans cette perspective, le déploiement de cette recherche va s'orienter directement vers les dimensions poétiques du langage, du récit, de l'action et de l'éthique, mettant ainsi en évidence le rôle de l'imagination dans les quatre capacités.

Chapitre 2. Capacité de parler

Nous vivons dans la langue. A travers le langage, nous nous exprimons, parlons du monde ou communiquons avec les autres. Cependant, le structuralisme et la sémiologie, dont Saussure (1857-1913) est le précurseur, placent le langage dans une position absolue, niant tout son lien avec le sujet et le monde en vue d'établir Une science du langage. Compte tenu de cela, Ricoeur écrit :

La philosophie a pour tâche première de rouvrir le chemin du langage vers la réalité, dans la mesure même où les sciences du langage tendent à distendre, sinon à abolir, le lien entre le signe et la chose. Sur cette tâche première se greffent deux tâches complémentaires : rouvrir le chemin du langage vers le sujet vivant, vers la personne concrète, dans la mesure où les sciences du langage privilégient, aux dépens de la parole vive, les systèmes, les structures, les codes déliés de tout sujet parlant, - enfin rouvrir le chemin du langage vers la communauté humaine, dans la mesure où la perte du sujet parlant s'accompagne de la perte de la dimension intersubjective du langage.¹

Il critique la manière dont le structuralisme traite le langage comme « trois sans »²: sans terme, sans sujet, sans chose. Sans terme, car après avoir séparé la langue de la parole, la langue n'est qu'un système de différence, dans lequel il n'y a que des phonèmes et des morphèmes, mais pas d'expressions fixes; sans sujet, car le système de la langue n'a que des codes inconscients, alors il n'y a pas de sens de questionner le sujet derrière ces codes ; sans chose, car le langage est devenu un système fermé et autonome des signes, sans besoin de contact extérieur. Ces « trois sans » sont contraires au but fondamental de l'herméneutique de comprendre le sujet et le monde à travers le langage. À cette fin, Ricoeur emprunte le concept de « discours » au linguiste Émile Benveniste (1902-1976) et l'entend comme « quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un »³. « Dire quelque chose » concerne le sens du langage, « dire sur de quelque chose » la relation référentielle du langage avec le monde, et « dire à quelqu'un » la fonction communicative du langage. Ces trois éléments et le sujet du discours constituent ensemble les éléments de base du langage. Le sens du langage est la relation logique interne du langage, qui transmet l'intention expressive du sujet; la référence oriente transcendentale le langage vers la réalité, ce qui nous permet de dire le monde, de plus, avec la tension entre le sens et la référence, le langage acquiert une signification plus précise et concrète.

Ce chapitre tâche d'examiner la dimension poétique de la capacité de parler à partir des deux éléments de base du langage : le sens et la référence. Quant à l'élément de la communication, il est inévitablement entrelacé dans la capacité de raconter, la capacité d'agir et la capacité de s'imputer ses actes, donc nous n'allons pas l'élaborer séparément. La première partie tente de clarifier les avantages du langage équivoque pour transmettre au sujet le sens, par rapport au langage scientifique et à d'autres expressions univoques. La deuxième partie examine la référence à établir entre le langage et le monde, pour finir, nous utiliserons l'innovation sémantique de la métaphore pour nous concentrer sur le rôle de l'imagination dans la dimension poétique du langage.

¹ Paul Ricoeur, « Philosophie et langage », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1978, vol. 168, n° 4, p. 449-463.

² Ricoeur a traité à plusieurs endroits le problème du langage dans le structuralisme, entre autres : « Structure et herméneutique », « La structure, le mot, l'événement », « La question du sujet : le défi de la sémiologie » in *CI* ; « Philosophie du langage » (<http://www.universalis-edu.com/authentification/>).

³ Voir: *CI*, p.130-132.

2.1 Sujet et langage symbolique

A travers l'explication de la réflexion concrète dans le chapitre précédent, on comprend que le sujet a besoin de se comprendre à travers le sens véhiculé par les signes. On peut facilement imaginer qu'un langage qui peut véhiculer des significations riches fournira au sujet plus de matière pour la compréhension de soi, c'est donc précieux. Cela est la supériorité du langage symbolique pour comprendre le sujet. Mais en même temps, une expression qui véhicule de multiples significations, c'est-à-dire une expression équivoque, ne répond pas l'exigence scientifique qu'il faut exprimer précisément ; même dans la communication quotidienne, il faut s'exprimer avec précision pour se comprendre. Alors, face aux doutes et de la pratique de la science et de la communication quotidienne, comment justifier la supériorité du langage symbolique? C'est la question à laquelle nous voulons répondre dans cette partie de discussion.

2.1.1 définition du symbole

Par rapport à l'expression univoque, le symbole en tant qu'expression équivoque prend une position irremplaçable dans la pensée de Ricoeur. Il provient d'abord de sa structure sémantique. Bien évidemment, le symbole est un signe, mais il n'est pas qu'un signe. Au terme de Saussure, un signe contient une couche de relation significative et une couche de relation référentielle: la première existe entre signifiant et signifié, et la deuxième existe entre le signe (y compris le signifiant et le signifié) et le référent. Afin de dire la chose « feu », des formes de représentation telles que « 火 », « fire », « feu » et « Feuer », etc., ainsi que leur prononciation correspondante sont conçues en fonction de signifier, tandis que dans l'esprit, le concept et le sens correspondant à ces représentations appartiennent au signifié. Grâce à cette relation double, le signe « feu » peut signifier la chose « feu ». Mais dans le symbole, se trouve encore une troisième relation, à savoir la relation entre le sens littéral et le sens symbolique. Pour le signe, le sens littéral est son signifié, mais pour le symbole, il est « réduit » comme signifiant de celui, dans le rapport au sens symbolique, en tant que signifié. Le signe « feu » exprime le feu, mais en tant que symbole, il peut également exprimer d'autres significations. Par exemple, dans le mythe selon lequel Prométhée a volé des flammes pour les humains, le feu symbolise l'intelligence humaine ; dans d'autres contextes, le feu peut être le symbole de la passion ou d'un pouvoir mystérieux. Ricoeur définit le concept de « symbole » comme une expression contenant de doubles ou multiples sens, la structure sémantique de laquelle est étroitement liée à l'herméneutique qui consiste à clarifier sa profonde signification. Le symbole est donc un langage polysémique et opaque: son sens littéral révèle son sens symbolique tout en le dissimulant ; pour comprendre le sens symbolique, il faut suivre le sens littéral. On peut dire que le symbole possède une épaisseur du sens, et que le travail de l'interprétation consiste à comprendre ce jeu sémantique de *cache-montrer*, et à trouver le sens symbolique à travers le sens littéral.

Il y a donc deux types de symbolisme : l'une est le symbolisme logique inventé par les logiciens et sert au raisonnement logique; l'autre est prôné par l'herméneutique, avec le langage symbolique comme contenu central. Si on juxtapose simplement ces deux symbolismes, l'herméneutique risque d'être désavantagée face à la logique symbolique. Donc, afin de défendre la légitimité de l'herméneutique, c'est très important de distinguer le symbole herméneutique du symbole logique, ainsi que la logique du double sens de la logique formelle.

Le symbole logique est un langage artificiel, qui élimine tous les facteurs d'ambiguïté afin d'obtenir la précision de signification. Il peut être écrit et lu, mais pas utilisé pour la communication linguistique réelle; en fait, le langage ordinaire est trop vague pour lui, est donc strictement rejeté, sauf des règles et des formes universelles

de signifier. Il se concentre sur le jugement des faits, pour cela, seules les informations qui sont précieuses pour le jugement des faits seront retenues dans la table de vérité, quant aux autres contenus, ils seront rejetés en tant que fonction expressive ou fonction directive du langage, sans fonction cognitive. Le langage symbolique, quant à lui, est un langage naturellement acquis, comme un héritage. C'est un langage pourvu de l'épaisseur, véhiculant de riches significations. D'une part, le symbole est lié au sens original, sensuel et littéral ; d'autre part, le sens littéral est lié par le sens symbolique. Dans cette *liaison du sens au sens*¹, il y a la *plénitude du langage*, dans la mesure où le second sens habite en quelque sorte dans le sens originel. La signification du langage symbolique ne peut pas être épuisée par le sens littéral, il y a toujours de la signification cachée derrière le sens littéral et se liant à celui-ci. En revanche, dans les symboles logiques, il n'y a pas d'autres significations que celles définies et mises en service dans la table de vérité, alors complètement possibles d'être formalisés comme de simples objets de calcul et d'argumentation, où leurs connotations peuvent être complètement vidées. Le symbole logique, en tant que langage technique, peut avoir un sens aléatoire, puisqu'il remplit une fonction, tandis que la liaison entre le sens originel et le sens symbolique dans le symbole se fonde sur l'existence elle-même. C'est bien le langage pourvu de l'épaisseur tel que symbole qui mérite de notre réflexion : le processus d'être conduit par le contenu littéral au sens plus profond m'assimile au contenu du langage, et par cela, *je m'y engage*; le processus de réflexion à travers les symboles est équivalent à celui d'assimilation. C'est bien dans ce processus d'assimilation que la force du symbole est intégrée, alors que ce dernier obtient sa capacité de révélation. Ce que cette assimilation cherche, n'est bien évidemment pas une similitude objective qui se présente en face, mais une assimilation existentielle, c'est-à-dire par analogie, j'assimile mon existence à l'existence inspirée par le symbole, réalisant ainsi une appropriation d'existence. Cependant, le langage technique ne révèle rien à l'existence, ne fournit aucune participation à l'existence ; il ne fournit qu'une information plate et universelle, et n'a rien à voir avec l'existence individuelle.

Par conséquent, la défense ricœurienne du langage suivant la logique du double sens, c'est-à-dire l'expression équivoque, repose entièrement sur le rôle *a priori* de ce dernier dans l'appropriation de soi par le sujet, conforme à la réflexion concrète. Il ne s'agit pas ici de la logique formelle, qui vise à véhiculer avec précision des connotations uniques, à résister complètement au langage ordinaire et à se concentrer sur les faits ainsi que les jugements sur ceux-ci, mais de la logique transcendantale au sens kantien², c'est-à-dire le fondement des conditions de possibilité d'un domaine d'objectivité en général, en extrayant par la réduction les idées de base nécessaires pour une certaine expérience et sa réalité correspondante. Mais les conditions de possibilité établies par la logique transcendantale de l'expression équivoque n'a rien à voir avec l'objectivité naturelle, mais avec l'appropriation de notre désir d'être. L'association de la réflexion du sujet avec les signes et les œuvres ouvre en fait un tout nouveau champ d'expérience, d'objectivité et de réalité, où la logique du double sens contient un avantage écrasant par rapport à la logique formelle.

L'opposition entre l'objectivité naturelle et l'appropriation de notre désir d'exister met à nouveau en évidence la problématique de l'existence du sujet. Ricoeur dit que le lien originel entre le vouloir et le corps exige que le « je » participe activement à la « mon incarnation comme mystère » et que le « je » doit passer de l'objectivité à l'existence³. Pour comprendre l'existence, il faut partir d'une perspective holistique: « l'objectivité » ne me cantonne qu'à la nature et ignore la liberté du sujet. Ricoeur

¹ *DI*, p.41.

² *Ibid.*, p.63.

³ *VI*, p.32-33.

essaie de comprendre le « mystère » comme la réconciliation et la restauration du *pacte originel* de la conscience opaque avec son corps et le monde dans la conscience la plus claire¹. Les humains ont une structure qui s'étend sur volontaire et involontaire, et dont le paradoxe contenu se concentre dans la contradiction entre liberté et nature. C'est par rapport à cette contradiction que le « mystère » de l'existence sert comme une sorte de réconciliation ; c'est précisément pour donner au pacte originel une clarté que le « mystère » de l'existence est une restauration. La réconciliation et la restauration sont le but fondamental de la réflexion éthique sur l'affirmation de l'être en l'absence de l'être. Cela oblige le sujet lui-même à participer activement à son existence et à accepter activement les conditions *a priori* de son existence; les œuvres et les symboles sont le témoin de cette participation.

Il faut dire que *le symbole peut mieux s'appuyer sur le pacte originel du sujet avec son corps et le monde, et enrichir l'expérience, l'objectivité et la réalité au profit de l'existence en suivant la logique transcendantale, afin d'aider le sujet à s'approprier l'effort pour exister et le désir d'être*. Ainsi, par rapport au langage technique, le principal avantage du symbole réside dans ce fait qu'il explore plus profondément et plus largement le pacte originel qui relie le sujet à son corps et au monde, offrant ainsi un plus large éventail d'expérience, d'objectivité et de réalité. Grâce à ses *intentions doubles, voire multiples, de signifier*, le symbole peut aller au-delà de ce qu'il représente (*Vorstellung*), de ce qui est dit, et pointer vers des choses qui ne sont pas présentes, ne sont pas dites. Si un concept tend potentiellement à une intuition (*Ausschauung*) et y reste, le symbole ne se limite pas à ce qu'il implique directement². Selon Ricoeur, le langage conceptuel ne peut pas épuiser le sens du symbole qui contient plus de contenus que ses équivalents en concept³. Le sens du symbole « feu » est plus profond et plus riche que le concept « feu ». Donc, le symbole, en signifiant plus de contenus supplémentaires, peut transmettre une certaine compréhension qui ne peut pas être obtenue directement à travers le concept, et qui peut aller au-delà du langage, jusqu'au non-dicible, explorant notre pacte originel avec notre corps et le monde dans le « mystère » de l'existence.

2.1.2 Trois modes du symbole

Ricoeur a souligné trois modes du symbole, ou plutôt trois champs dans lesquels les symboles apparaissent.

Le premier concerne la phénoménologie de la religion. La méthode phénoménologique consiste dans la description de manière neutre, afin de clarifier la noèse et le noème. Alors la cible de la phénoménologie de la religion est des choses visées dans les noèses, - tels que le rituel, le mythe, la croyance ou la perception mystique -, c'est-à-dire les sacrés; sa tâche est de mettre en évidence ces derniers à partir de divers actes, discours, et passions. De plus, l'épochè de Husserl nécessite d'abandonner tout jugement scientifique basé sur la nature, et de décrire comment un phénomène se présente directement devant le sujet, de sorte que le concept de véracité ne se limite plus à ce que préconise le positivisme, - à savoir la vérité scientifique abstraite obtenue par la vérification sur les choses naturelles -, mais signifie la clarté universelle par laquelle la conscience présente des choses de manière personnelle. Cette véracité concerne l'expérience vécue, implique essentiellement l'achèvement et le remplissement (*Erfüllung*) d'une intention de signifier, le processus dans lequel la noème est concrètement présentée au sujet. Comme il existe différentes manières de remplir l'intention de signifier pour les objets cognitifs dans différents domaines, la

¹ *Ibid.*, p.37-38.

² Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p.205.

³ Paul Ricoeur, « Parole et symbole », *Revue des sciences religieuses*, 1975, vol. 49, n° 1, p. 142-161.

vérité obtenue par la vérification scientifique n'en étant qu'une qui correspond à l'objet naturel, quand la phénoménologie prend l'expérience religieuse comme domaine cognitif, elle y entre en adoptant une attitude neutre et examine l'achèvement et le remplissement des objets sacrés dans l'expérience religieuse. C'est bien dans le processus, où l'objet sacré se remplit dans l'intention du sujet de signifier, que le symbole joue un rôle irremplaçable en reliant le signifiant littéral original au sens symbolique : l'objet sacré ne peut pas s'exprimer directement, mais se remplit à travers le sens symbolique, cette intention de signifier.

L'historien roumain des religions Mircea Eliade (1907-1986) a utilisé le concept de « hiérophanie » pour exprimer la forme et la structure de la manifestation des choses sacrées. L'hiérophanie n'est pas la pénétration de la puissance numineuse dans le monde, mais une vision pure, une vision nouvelle de soi et de tous ceux qui sont aux alentours. En ce qui concerne les choses sacrées remplies dans le sens symbolique, il s'agit de prime abord de la configuration du cosmos, de la réorganisation du temps et de l'espace, voire d'une vision particulière du monde propre au croyant, en tant que *homo religiosus*. Ainsi, le ciel est considéré comme un symbole de suprématie, d'infini, de pouvoir, d'ordre, de sagesse, de domination, d'éternité, etc.; les plantes symbolisent la naissance, la mort et la renaissance; l'eau symbolise la menace, le lavage ou l'agilité, et la terre symbolise la fertilité et ainsi de suite. L'expressivité du monde, c'est-à-dire sa puissance de signifier, est reliée aux choses sacrées dans le langage symbolique à travers une logique de correspondance. Il ne s'agit pas simplement d'une projection subjective basée sur la fantaisie, mais d'un modèle pratique pour les rituels religieux et toutes les actions humaines significatives. Par conséquent, pour la compréhension du langage symbolique tel que le mythe, il ne suffit pas de seulement rester dans la structure sémantique et d'explorer ses intentions significatives cachant-montant, mais devrait, selon Ricoeur, explorer davantage sa valeur heuristique: les explorations thématiques du langage mythique sur l'universalité, la temporalité et la valeur ontologique nous ont fourni de grandes richesses pour comprendre notre propre existence.

Ensuite, la psychanalyse a découvert le deuxième domaine symbolique, celui des rêves. La scène dans le rêve est inconnue, et nous ne pouvons essayer de remodeler l'« expérience » du sujet dedans qu'à travers la description linguistique après le réveil. Mais rentrer dans le rêve à travers le langage, ce n'est pas seulement comprendre le rêve lui-même, mais en tirer une certaine signification symbolique. Face au monde onirique, on se demande ce que signifient ces scènes illusives, alors les images ou scènes qui y apparaissent deviennent le moyen de saisir un certain sens. Interroger le sens des rêves nécessite une interprétation des images ou scènes de ceux-ci.

Pour cela, la psychanalyse proposée par Freud fournit un paradigme pionnier. A la fois du niveau de l'esprit interne et de la réalité externe, il utilise trois modèles comme méthode de base dans l'analyse du sujet et de sa conscience, afin de parvenir à l'interprétation des rêves. Le modèle topique peut être compris comme une "topologie spirituelle", qui divise l'esprit en une structure des lieux. La première topique différencie le préconscient (*Vorbewusstes*), le conscient (*Bewusstes*) et l'inconscient (*Unbewusstes*), et la seconde différencie le ça (*Es*), le soi (*Ich*) et le surmoi (*Über-ich*). Grâce à ce modèle, les changements de statut mental peuvent se refléter dans l'interaction des trois «lieux spirituels». Le modèle économique établit un mécanisme d'équilibre de l'esprit animé par le désir. L'impulsion de l'homme vient du désir d'un certain objet ; quand ce désir est satisfait, l'impulsion peut être calmée, sinon, le désir sera soit remplacé par une autre impulsion, soit contenu dans l'inconscient, de sorte que certains symptômes mentaux se développent. Enfin, le modèle génétique retrace l'état mental et les causes psychologiques des gens jusqu'aux expériences de l'enfance et estime que celles-ci déterminent la personnalité et le développement psychologique. À partir de ces trois modèles analytiques, les rêves sont entendus comme signifiant

des désirs contenus dans l'inconscient, tandis que les symptômes psychiatriques sont compris comme l'effet progressivement accumulé au long du temps du désir échoué et retenu dans l'inconscient pendant l'enfance. La scientificité d'une telle méthode de psychanalyse est naturellement ouverte à la discussion, sans parler de ce fait que la psychanalyse se développe vers les directions variées depuis Freud. Cependant, cette méthode a une valeur importante pour l'herméneutique. Elle a lancé des explorations initiales dans l'accord originel entre le sujet et son corps. Désormais, l'analyse des rêves est intégrée à la réflexion des désirs du sujet, liant ainsi *logos* et *bios*. Quand le sujet réfléchit sur ses propres désirs à travers l'analyse des rêves, il peut avoir une compréhension plus claire de l'existence de soi, afin de parvenir à la réconciliation avec soi, pendant laquelle l'impulsion est calmée et les symptômes mentaux sont guéris.

Enfin, le langage symbolique apparaît dans l'imaginaire poétique. Ricoeur a emprunté à Bachelard l'idée que l'image poétique nous met au point de départ de l'être parlant. L'image ici ne consiste pas à reproduire quelque chose absente ou virtuelle, mais à « mettre le langage en état d'émergence » (cité par Ricoeur, *EC3*, 179). C'est cette *image-verbe*, et non l'image-représentation, que Ricoeur a appelé le symbole. Ce qui est saisi dans le symbolisme poétique, c'est la langue en état de production, et non la langue qui a été stabilisée dans les mythes ou les rituels religieux. Bachelard appelle l'image poétique « événement du logos »¹. L'image poétique s'enracine dans le lecteur au cours de la lecture et résonne dans le cœur du lecteur et ainsi éveille sa propre capacité poétique. L'imagination n'est pas une sorte d'expérience scientifique, il faut oublier toute l'objectivité scientifique habituelle et chercher l'image initiale. Bachelard écrit :

Si l'image initiale est bien choisie, elle se révèle comme une impulsion à un rêve poétique bien défini, à une vie imaginaire qui aura de véritables lois d'images successives, un véritable sens vital. Les images mises en série par *l'invitation au voyage* prendront dans leur ordre bien choisi une vivacité spéciale qui nous permettra de désigner, (...) un *mouvement de l'imagination*.² (Souligné par Bachelard)

Donc, une bonne image poétique est une sorte d'image initiale, comme une invitation à un voyage imaginaire, qui peut susciter une série d'images dérivées dans le cœur du lecteur. L'émergence du langage réside dans le passage dynamique de l'image initiale à l'image dérivée, ou du «sens littéral» au «sens symbolique», qui résulte du mouvement de l'imagination. Dans ce passage, le lecteur lui-même change avec le langage. Selon Bachelard, lorsque l'image initiale produit un nouveau langage, notre existence change aussi, car la manière dont elle s'exprime à nous consiste à nous transformer en ce qu'elle exprime³. Dans la phénoménologie de lecture, le sujet lui-même a besoin de participer activement à la production du langage, et ce processus va naturellement changer le sujet lui-même.

Par conséquent, la même structure symbolique existe à la fois dans le langage le plus ancien et le plus stable concernant les choses sacrées, dans les rêves les plus intimes, et aussi dans le processus de génération et de régénération d'images poétiques. Le pacte originel du sujet avec le monde, avec son propre corps et avec le langage peut être respectivement compris à travers ces trois modes du symbole. L'appropriation de l'effort pour exister et du désir d'être n'est jamais l'expérience directe pour le sujet, mais doit avoir recours à l'interprétation des discours indirects tels que rêves, fantasmes et mythes. Une réflexion concrète, c'est-à-dire une réflexion

¹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.7.

² Gaston Bachelard, *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Corti, 2007, p.8-9.

³ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, op. cit., p.7.

s'enracinant dans la vie au lieu de rester dans des sentiments subjectifs, s'appuiera inévitablement sur le langage symbolique, et en extraira une sorte de vérité herméneutique. Dans cette perspective, la vérité saisie par la réflexion sur l'existence du sujet n'est qu'une vérité herméneutique.

2.1.3 Sens et expérience

Le sujet a besoin d'utiliser le sens dans le langage symbolique pour réaliser l'appropriation de l'effort pour exister et du désir d'être. En ce sens, l'interprétation consiste en l'appropriation du sens. Grâce à son lien avec le monde, le corps et le langage, le symbole fournit des significations très riches pour l'herméneutique de soi, lesquelles contribuent au conflit des interprétations.

Ricoeur a souligné deux directions de l'herméneutique. L'une est l'herméneutique amplifiante, qui vise la recollection, restauration et réintégration du sens. Dans la phénoménologie de la religion, le but de la description est de présenter autant que possible le sens à travers le langage, jusqu'à ce que l'objet sacré puisse se remplir dans l'intention significative. Dans ce processus, le sens s'accumule et s'enrichit constamment. La dialectique de Hegel fournit un paradigme pour la synthèse du sens : bien que la signification ultime et la vérité d'un certain moment soient inhérentes à chaque instant précédent, elles ne peuvent être révélées et expliquées qu'à partir du moment suivant. Il s'agit d'une herméneutique *progressive et téléologique*. L'autre est l'herméneutique réductrice. Ricoeur a qualifié Nietzsche, Marx et Freud d'«école du soupçon». Ils ne sont pas des maîtres du scepticisme, mais de grands maîtres de la déconstruction. Tous sceptiques sur le sens en accès direct, ils estiment que le langage symbolique contient des éléments d'aliénation et d'illusion. Si Descartes surmonte les doutes sur les choses avec l'évidence de la conscience, ces trois maîtres, quant à eux, utilisent l'exégèse du sens pour surmonter les doutes sur la conscience : l'analyse de la morale de Nietzsche, la théorie de l'idéologie de Marx, la théorie de l'illusion de Freud consistent tous à déchiffrer la «mauvaise» conscience, afin d'obtenir un langage plus authentique et d'ouvrir de nouveaux domaines à la vérité. Ricoeur voit dans la méthode de Freud une herméneutique qui ne demande plus le but mais les racines antérieures: c'est une herméneutique *régressive et archéologique*.

Donc, dans le symbole, il y a simultanément deux directions complètement opposées de l'herméneutique. La situation d'avoir double direction d'interprétation n'est pas tolérable pour le symbole logique, puisqu'il ne considère que l'intégration complète du sens. Mais à l'égard de l'action d'Œdipe de se crever les yeux après avoir appris d'où il vient et ce qu'il a fait, l'herméneutique téléologique et progressive considère le vécu d'Œdipe comme un processus vers l'adulte, pendant lequel l'homme progressivement accomplit la connaissance de soi et se rend compte de plus en plus de la responsabilité morale, ainsi se rapproche de la vérité. Alors, se crever les yeux, c'est un rituel important pour achever ce processus : ce n'est que lorsque les yeux mondains de la chair sont résolument abandonnés que les yeux de la vérité et de la sagesse s'ouvriront. En revanche, l'herméneutique archéologique et régressive remonte au désir de l'enfance retenu dans l'inconscient. Ce désir, Freud l'appelle le complexe d'Œdipe, quant à l'action de se crever les yeux, c'est un symbole du complexe de castration. Ainsi se trouve un conflit des interprétations sur la même action symbolique. Ceci est très éclairant pour la réflexion concrète, par laquelle le sujet tente de s'approprier le sens afin de s'approprier l'effort pour exister et le désir d'être. La réflexion concrète consiste bien en l'intégration dialectique des directions différentes du conflit des interprétations contenu dans l'épaisseur et la plénitude du langage symbolique.

La tension du montrer-cacher, du progressif-régressif contenue dans le langage symbolique correspond au niveau ontologique à l'existence du sujet. Ce qu'il montre, c'est le contenu qui peut être directement exprimé à travers le langage, ou des faits

naturels qui peuvent être jugés au sens scientifique ; ce qu'il cache, c'est le noème au-delà du langage, ne pouvant pas être résumé par l'intelligence humaine mais accessible aux intentions significatives ; c'est progressif pour l'esprit de suivre l'évolution et le développement de *logos*, et c'est régressif de revenir à la condition existentielle du sujet en tant que partie du monde, en tant que corps et en tant que langage. Le langage symbolique est originellement imprimé de la marque d'existence, et peut se qualifier de *langage réel*. Son authenticité réside dans le fait qu'il permet au sujet de s'approprier le sens en y participant - le sujet est *toujours présent*, il *y est*. Au contraire, dans le langage technique, le sujet est éliminé par la fonctionnalité du langage et ne peut y avoir aucune expérience.

L'authenticité du langage symbolique, au sens où il est habitable et vivable, peut mettre à la disposition un meilleur témoignage de l'existence du sujet, et donc possède une valeur heuristique. Le pacte originel du sujet avec le monde, le corps et le langage est la condition préalable pour que le sujet soit enraciné dans le monde et se soustraie au néant. Quand la réalité se plante devant le sujet avec une nécessité infranchissable (Ananké), l'aliène et le met au milieu de l'illusion, l'imagination en tant qu'image-verbe ouvrira plus de possibilités au sujet à travers le langage, et ainsi continuera la libération du sujet depuis Kant.

Cependant, si l'imagination s'éloigne de l'existence et sans participation, elle peut également empêcher cette libération. Le développement de la technologie moderne amplifie ce genre d'imagination, le sujet tombant ainsi dans une pauvreté d'expérience (Erfahrungsarmut), comme le disait Benjamin (1892-1940)¹. Ce n'est pas que les gens modernes manquent d'expérience et soient avides d'expérience. De fait, grâce aux progrès de la science et de la technologie, diverses expériences et cultures peuvent être facilement présentées sous leurs yeux. Dans le rythme rapide de la vie moderne, l'expérience vertigineuse fatigue rapidement les gens, et les choses venant d'apparaître perdent rapidement leur nouveauté ainsi que fraîcheur. Tout est déjà-vu, de sorte que la dépression et la mélancolie quotidiennes ne trouvent de réconfort que dans la poursuite de la surprise (Wunder), car dans la surprise, l'existence elle-même peut se satisfaire de la manière la plus simple et la plus agréable. La culture de consommation consiste dans la surprise que la société moderne propose sans cesse afin de stimuler en permanence le sujet. En conséquence, la technologie est considérée comme la nature elle-même, et la véritable expérience acquise par contact direct avec le monde se dégrade dans l'oubli. L'homme moderne se ferme dans son exquise maison vitrée (Glashaus), baille de lassitude. Benjamin écrit : « Il n'y a pas d'aura dans les choses vitrées. Le verre est surtout l'ennemi du mystère, mystérieux. Il aussi l'ennemi de la possession. » (Die Dinge aus Glas haben keine «Aura». Das Glas ist überhaupt der Feind des Geheimnisses. Es ist auch der Feind des Besitzes²). Le verre est non seulement dur, mais aussi lisse, rien ne pouvant rester dessus, donc les objets vitrés ne laisseront aucune trace: la poussière, en tant que trace de la nature, sera essuyée ; les possessions historiques seront effacées ; et l'aura mystérieux du moment vécu périra. La maison vitrée exquise érigée par la science et la technologie exile le sujet hors du pacte original avec le monde, aliénant constamment son existence dans la société moderne. Dans ce cas, le langage symbolique sera un appel au retour du sujet dans le monde réel. Lorsque le sujet est piégé dans des rêveries vides et aspire à des surprises pour combler les désirs paresseux, le symbole rappelle au sujet que la nature est un monde s'étend au-delà de la science et de la technologie. L'homme doit participer au monde pour acquérir les expériences réelles, se rendre un peu poussiéreux pour lire le lyrisme du monde, afin de comprendre mieux son propre

¹ Walter Benjamin, "Erfahrung und Armut", in *Gesammelte Schriften II. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p.213-219.

² *Ibid.*, p.217.

existence.

2.2 La référence au réel

Si le sens du langage relève surtout de la relation entre le sujet et le langage, le problème de la référence rajoute dans celle-ci le troisième élément, à savoir la chose parlée, le référent. Ce qui se joue ici est fondamentalement une relation triple parmi le sujet, le langage et le monde : à travers l'acte prédicatif, l'intenté du discours vise un réel extralinguistique. Parler, suppose une tension constante vers la saisie du vécu, c'est essentiellement un effort, une tension, un mouvement dans lequel le langage se réalise ; autrement dit, l'expression du langage opère un mouvement de visée vers l'objet intentionnel.

Mais quelle sorte de réalité se fait jour par l'intermédiaire du langage ? Dans la perspective herméneutique, la position du sujet n'étant jamais négligée, la réflexion sur le langage s'oriente vers un mode particulier de réalité, que l'on peut appeler *réalité du possible*, à savoir réalité créée par la composition du langage dans le texte qui montre un monde possible et habitable pour l'homme. Afin d'aborder cette réalité, il est nécessaire d'examiner de plus près la manière dont le langage sert à dire les choses. En suivant le déplacement de l'échelon du langage, c'est-à-dire du mot, à travers la phrase, jusqu'au texte, on rencontre finalement dans ce dernier une autonomie du langage à l'apogée, autant que l'on dirait qu'il y a un « monde du texte », où un mouvement centripète du langage vers lui-même se substitue au mouvement centrifuge de la fonction référentielle; là se trouve, d'après Ricoeur, une *référence de second degré*, à savoir la possibilité d'une *référence poétique*, qui implique une réalité du possible.

2.2.1 Le mot (le concept) et la chose

En suivant le chemin ricoeurien du langage, nous prenons la sémiologie comme notre point de départ. Bien qu'il soit arbitrairement, le mot, en tant que fruit de la règle de la communauté au long de l'histoire, désigne la chose. Cette relation de désignation entre le mot et l'objet est archivée dans le dictionnaire comme des articles à consulter au futur. Ici se trouve un passage arbitraire du nom vers la chose, dans la mesure où le lien de l'un (e) à l'autre est construit de la façon humaine, ou comme Nietzsche a critiqué, « illusoire ». D'ailleurs, ce qui se passe dans l'effort de dire le monde n'est pas tout simplement de désigner une chose, mais surtout de décrire ou de juger l'état de chose. Cet état ciblé demande une actualisation instantanée, ainsi singulière du langage. De son côté, cette actualisation du langage est déclenchée par l'expérience. C'est dans l'expérience, dans la rencontre du sujet avec l'objet que l'état de chose est témoigné par la perception de l'homme, et exprimé dans le langage. La théorie du langage est pour ainsi fortement attachée à celle de la connaissance.

Mais à la condition humaine, nous sentons seulement des phénomènes singuliers qui nous concernent *directement*, chaque fois dans un environnement particulier. Cela signifie que la perception est toujours singulière et directe. Cette finitude détermine que la réalité ne peut pas être tout exposée sous la perception sensorielle, car le monde s'étend à l'infini, spatialement ainsi que temporellement. Ici s'insinue le mode du langage de référer aux choses : *abstraction*, par le nom et le concept. Dans le but de transcender la distance spatio-temporelle, le concept dénote les objets absents sans les présenter¹, c'est-à-dire qu'il *re-présente* les objets. Cet affixe « re- » peut être compris

¹ Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, p.33: « Die ständige Frage nach der Beziehung zwischen Begriff und Urteil einerseits, Wahrnehmung und Erfahrung andererseits verdeckt, dass wir es in der Begriffsbildung weitgehend nicht mit dem gegenwärtigen zu tun haben, sondern mit dem Abwesenden, Entfernten, Vergangenen oder

comme un indice d'*écart* entre l'objet propre et sa représentation par le concept. L'objet est soumis au langage, en tant que signe ; quand on se sert de signes pour articuler, les objets apparaissent dans l'opération de la raison sans besoin de se présenter. Le concept sert ainsi comme le jalon à la pensée. Il n'a pas besoin d'être lui-même réel, mais seulement transmet l'intention de la raison ; contenant l'écart à la réalité, il déclare la direction de l'intention et ouvre un horizon pour la raison.

D'un point de vue anthropologique, comme celui de Blumenberg, le concept possède à l'origine deux fonctions. Du côté positif, c'est un cadre pour la raison d'ordonner des objets reçus à travers la perception, afin de les comprendre et les identifier. On utilise souvent une métaphore pour ce sens-là : on dit que le concept « attrape » des choses, comme des filets de chasse dans le but d'attraper des gibiers. Alors la clarification du concept est comme une opération d'adapter les nœuds de filets pour mieux servir à la chasse. On respecte ici une *élasticité du concept*. Un concept permet de garder la possibilité de dénoter, au-delà d'objets concrets reçus directement par la perception, des objets qui ne sont pas encore présents, mais qui peuvent être mis sous ce concept. Par abstraction, le concept s'élève d'un objet concret, tandis que par l'utilisation, il revient dans le concret, lorsqu'un objet correspondant se montre. Pour cela, le concept doit toujours dire *plus* qu'un objet direct et concret: se servir du *moins*, pour dire le *plus*, *Mehr-wahrnehmen-Können* au service de *Weniger-Wahrnehmen-Müssen*¹, est bien l'essence du principe d'économie du langage. Donc l'espace ambigu inscrit dans le concept est nécessaire, car d'un côté, la raison humaine ne peut pas maîtriser en même temps des objets de nombre infini à travers la perception, d'un autre, cet espace rend possible l'ajout d'objets au futur sous ce concept. De ce fait, chaque concept contient une élasticité. En plus, cette élasticité est aussi fondamentale pour la relation entre les concepts. Par exemple, grâce à la taxinomie, les concepts sont classifiés dans des unités hiérarchiques. Pour le monde vivant, l'unité de base est l'espèce, au long de l'hiérarchie de bas en haut, il y a encore des unités telles que le genre, la famille, l'ordre, la classe, l'embranchement, le règne, et le domaine. Un concept dans l'unité du genre dénote plus d'objets que celui dans l'espèce. Ainsi, en ce qui concerne la relation entre un concept et ses référents, il existe un concept correspondant à une certaine unité d'objets possibles, si celui-ci s'avère finalement inadéquat, l'élasticité du système du langage peut toujours proposer un autre concept qui correspond mieux à cette unité d'objets visée. Si cela échoue encore, c'est-à-dire qu'il n'y a pas un concept correspondant dans le système actuel du langage, un nouveau concept va se produire à la demande. En un mot, le changement de l'envergure du concept à l'adaptation d'objets visés est toujours possible. C'est tout à fait ce réseau du concept, pourvu de l'élasticité à l'intérieur d'un concept et entre des concepts, qui construit l'image du monde de l'homme. Cette image se sert d'un filet de concepts pour saisir des objets possibles.

Du côté négatif de la fonction du concept, c'est que le concept, orienté vers le futur, conserve pour l'homme la prévention contre des choses inconnues. Le concept concerne la relation présent-absent. D'un côté, le concept représente des objets absents, à savoir objets qui sont ailleurs, temporellement ou spatialement; d'un autre, lors d'une rencontre avec des choses inconnues, qui pourraient provoquer le sentiment humain de la peur, le concept transforme celui-ci en menace ainsi qu'en danger, et lui attribue un « visage », qui permet de le reconnaître, au service de l'avertissement ou la prévention.² Par exemple le serpent, quand on le rencontre pour la première fois,

Zukünftigen. »

¹ *Ibid.*, p.26.

² *Ibid.*, p. 33 : « Name und Begriff fungieren in der Auslegung der Angst, die Vernunft in der Überwindung der Furcht, nur wer diesen Unterschied erfasst hat, kann sich dem ganzen Problem der Begriffsbildung und ihres Verhältnisses zur Unbegrifflichkeit nähern. In der Auslegung der Angst verwandelt der Begriff sie (sc. Die Angst) in Bedrohung und Gefahr, gibt ihr Gesichter, lässt sie als das

on ne le sait pas encore, mais on sent déjà la peur, bien que ce sentiment soit encore incompréhensible ; après que l'on lui a attribué ce concept « serpent », et que d'après des expériences humaines et des recherches scientifiques, on a compris que cet animal serait vireux, on lie la menace et le danger à ce concept « serpent » ; cela sert à prévenir et à avertir la menace et le danger pour la rencontre au futur, avec cela, la peur originelle incompréhensible est conquise, au moins partiellement, grâce à la service du concept, qui assure maintenant la situation pour l'humain. Profondément, l'homme ressent toujours la peur en face d'objets inconnus, le succès du concept est justement ce renversement d'un objet inconnu vers un objet « comestible », c'est-à-dire rendu disponible pour les besoins de l'homme, celui-ci pouvant en profiter sans souci, voire avec joie.¹

Ici se laisse entrevoir l'incomplétude du langage, tant dans l'élasticité du concept que dans la prévention anthropologique. Comme les trous de filets servent à la sélection de gibiers, à la mesure que les gibiers visées sont gardés dans les filets, pourtant d'autres gibiers s'enfuient par les trous, et échappent aux yeux du chasseur, le concept ne vise à l'horizon de l'intention que certains objets, mais en *néglige*, voire en *ignore* d'autres. Autrement dit, par le langage, à part la sélection volontaire, on perd des choses sans s'en rendre compte. Cela nous renvoie à l'opposition entre conscience et inconscience, c'est-à-dire entre ce qui est dans l'intention et ce qui y échappe. La conscience oriente le concept, auquel est attribué un sens par l'intention ; en contrepartie, le fait de commencer une méditation ou une articulation par le choix d'un concept particulier dans le système du langage délimite déjà l'intention, plus précisément, en articulant un concept, on s'attend à quelque chose, et ignore des autres. Cela signifie que certaines choses sont prévisibles par le concept, mais pas d'autres. Ce lien proche entre le langage et la conscience ainsi que l'intention est au fond de notre connaissance. Autant l'intention jalonne la limite du langage, que ce dernier jalonne la limite de la connaissance. L'esprit d'une époque, en tant que l'intention partagée par la communauté, s'incarne d'abord dans un langage accentué par cette intention collective sous l'influence de certaines expériences historiques. Des débats autour de certain sujet à une certaine époque sont plus véhéments que à une autre ; de temps à l'autre, une certaine pensée devient plutôt « à la mode ». En outre, l'esprit d'un domaine, tel que mathématique, physique, chimie, musique, etc., guidé par l'intention particulier qui fait figer systématiquement son contenu, ne maîtrise que certaines constellations de vocabulaire ; cela gêne souvent la compréhension mutuelle entre les domaines différents, tel que le conflit entre la philosophie et la science. De même, en face d'un paysage, d'un événement, ce n'est jamais possible d'épuiser le *tout* par le langage, parce qu'il y a toujours quelque chose qui échappe à notre intention ; autrement dit, dans le langage s'impose la téléologie que dire quelque chose est toujours *dans le but d'exprimer le sens*, cependant, ce but guide le langage *en laissant cachées* certaines choses. En contrepartie de la *fonction* du langage, c'est sa limite. En ce qui concerne un paysage, seulement les aspects au profit du sens visé reçoivent la description langagière ; en ce qui concerne un événement, seulement les éléments sous la causalité au profit de l'interprétation sont considérés dignes de la démonstration langagière. C'est toujours l'intention à un certain sens qui dirige le déploiement et l'évolution du langage. *Le langage tranche dans la réalité*. Mais un autre sens peut toujours être relancé pour la description, et un autre fil de causalité peut être reconstruit pour l'interprétation, ainsi, *ce qui est dit peut toujours être redit autrement*. A cet égard, l'image est peut-être plus démonstrative par

erscheinen, worauf Prävention hingewendet werden kann. »

¹ *Ibid.*, p. 27-28 : « Der Erfolg des Begriffs ist zugleich die Umkehrung seiner Funktion: er leitet nur den Prozeß ein, in welchem ein zum Gegenstand gewordenes tremendum, Unbekannt-Schreckendes als genießbarer Gegenstand wiederkehrt. »

rapport au langage, autrement dit, il peut garder plus d'informations concrètes, surtout après la naissance de la technique moderne de photographie et de cinématographie, grâce à laquelle le paysage et l'événement peuvent être conservés et représentés à l'état intact. Désormais, si quelqu'un voulait profiter du même paysage ou étudier le même événement, il peut toujours entrer directement dans l'image, qui raviverait toutes les informations originelles, ainsi permettrait la structuration langagière selon sa propre projection du sens. Cela montre comment le sens et le langage, par l'intermédiaire de l'intention humaine, dépendent l'un de l'autre et comment ils se restreignent l'un l'autre, au détriment de la complétude du langage. Au reste, la prévention anthropologique présuppose l'expérience humaine, ou la probabilité de celle-ci. En ce cas, ce qui est hors de l'expérience humaine ne peut surement pas entrer dans le langage, car on ne trouve pas les concepts correspondants aux choses qui ne sont jamais arrivés dans l'expérience humaine. En conclusion, que l'incomplétude du langage ait l'origine dans la finitude de l'homme, cela se dévoile en deux niveaux : d'un côté, le manque d'expérience suspend la crédibilité du langage au sujet de l'inconnu ; d'un autre, à travers les expériences humaines, la quête du sens compatible à la raison humaine laisse la lacune d'intention, qui engendre à son tour la limite du langage. Certainement, et heureusement, la frontière n'est pas fixée, la créativité du langage se trouve justement dans l'effort humain, guidé par la curiosité, de repousser la frontière de conscience vers l'inconscience, à savoir ce qui est hors de l'intention.

Ainsi, à la perspective de la référence, la théorie du langage et celle de la connaissance s'enlacent inéluctablement l'une à l'autre. Jusqu'à maintenant, ce qui est souligné est le fait que le langage ne peut pas tout dire. La réalité contient *plus* que ce dont on peut parler, et *plus* que ce dont on est conscient. Cela peut être soumis à la finitude de l'homme. A l'ombre de cette limite, le monde est dit d'une façon *schématique*. Cette façon est nécessaire pour le filet du langage d'attraper le monde entier, ou disons d'une façon kantienne, l'*universalité* du langage est, grâce à cette façon schématique, rendue possible. D'après Kant, les données de l'intuition sensible sont soumises aux concepts par l'intermédiaire du schème. Quand il s'agit des concepts empiriques, le schème est une pure représentation, à la fois intellectuelle et sensible, ainsi intermédiaire entre l'entendement et les sens : d'un côté, il possède la fonction de l'entendement dans la catégorie, d'un autre, il est la condition formelle de la sensibilité. Le schéma des concepts empiriques pourrait être appréhendé à travers des images. L'image (Bild) est le produit de l'imagination productive dans l'expérience empirique, et le schéma provient de la pure imagination *a priori*; le schéma rend l'image possible, et l'image doit être reliée au concept à travers le schéma correspondant. L'image et ce type de schéma ont en commun qu'ils reposent tous sur la forme spatiale en tant que règle et identité universelles, mais l'image peut contenir des informations plus spécifiques basées sur l'expérience empirique. En considérant que l'image est si proche du schéma des concepts empiriques, et que souvent l'image a également la fonction du schéma, l'image ne consiste plus simplement à recevoir passivement des informations d'expérience, mais en tant que fruit de l'imagination productive, peut positivement jouer un rôle dans la refonte créative de la réalité. Quand il s'agit des concepts purs de l'entendement, le schème ne peut plus être réduit à aucune image, « il n'est que la synthèse pure, (...) C'est un produit transcendantal de l'imagination, qui concerne la détermination du sens intime en général, suivant les conditions de sa forme (du temps) par rapport à toutes les représentations, en tant qu'elles doivent être liées *a priori*, en un concept conformément à l'unité de l'aperception. »¹ Ce schématisme, en tant qu'« art secret dans les profondeurs de

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft I*, Suhrkamp, 1974, p.190. Traduction française : J. Tissot, Librairie philosophique de Ladrance, 1845, p.164.

l'âme humaine », à la fois explique le mode du concept de référer aux choses et témoigne de l'écart entre le mot et la réalité. Quand Ricoeur attribue au langage la créativité sémantique, il s'attache énormément à cette théorie de la connaissance, dans la mesure où l'image s'approche au schème, et l'imagination prend un rôle très important pour la connaissance.

2.2.2 La phrase et la situation

Néanmoins, le langage ne fait seulement référence aux choses, mais aussi aux *situations* de celles-ci. Le concept est schématique, jalonne l'intention de la raison dans la rencontre avec l'objet, autrement dit, il suppose une rencontre soit vécue, soit possible ; seulement, lui seul ne suffit pas encore à rendre concret cette rencontre ainsi que cet objet. C'est au service de la phrase que cette concrétisation se met en œuvre. Du mot à la phrase, c'est un passage d'un niveau à un autre plus haut, vu que la phrase n'est pas simplement la somme de mots constituants; parallèlement, l'intention se déplace de la chose en soi vers la situation de celle-ci, c'est-à-dire sa relation avec autrui, y compris tout ce qui le distingue d'autrui. Pour Ricoeur, c'est dans la phrase que la fonction du langage de faire référence à la chose se réalise, c'est la sémantique qui permet de distinguer la chose dans un contexte concret.

A l'égard de la description de la réalité, cela concerne des phrases en forme propositionnelle. Grammaticalement, ce type de phrase comporte le sujet et le prédicat, ainsi l'opération de concrétisation du concept sur une chose particulière à travers la phrase consiste en deux étapes : l'identification par le sujet et la différenciation par la prédicative.¹ Le concept en position de sujet consiste à identifier l'objet intenté dans la pensée parmi les choses dans le monde. Ici, l'« identification » concerne deux opérations : d'abord, celle de placer l'objet intenté dans une classe appropriée, mais en même temps partagée par d'autres objets de même nomination ; ensuite, celle de lier cette classe d'objet à un concept par la convention de désignation. Bien entendu, l'identification sous-entend déjà des opérations de différenciation, car l'attribution d'une classe à une chose exige que celle-ci se différencie d'une autre classe ; cependant, cette différenciation est court-circuitée par l'identification dans l'usage quotidien du langage. Quand j'attribue le concept « table » à cet objet devant moi ayant une planche carrée en bois avec quatre pieds droits en fer, je n'ai pas besoin de faire auparavant une différenciation entre celui-ci et d'autres objets autour de moi : cette identification directe et prompte entre l'objet et le concept fondée sur la capacité langagière de l'homme est autant fondamentale que miraculeuse. C'est fondamental, car la capacité cognitive commence par l'identification des choses. De plus, l'utilisation du langage sollicite cette efficacité, sans laquelle le fonctionnement du système du langage sera susceptible de remplacer le concept en question par un autre. C'est miraculeux, dans la mesure où la nomination donne à l'homme la possibilité de dire, de représenter toutes les choses – au moins, toutes celles qui sont déjà rencontrées par l'homme – dans ce monde ; anthropologiquement, cette identification directe et prompte nous aide aussi énormément à gagner dans ce monde la vie à l'aise, contre la peur. Ici se cache l'imprudence de l'homme par rapport à la connaissance des choses : ne se hâte-t-on pas trop d'encadrer une chose dans un concept ? Cet encadrement hâtif, n'a-t-il pas le côté négatif de l'inconscience du langage ? Si en suivant la convention de la communauté, j'attribue le mot « table » à cet objet devant moi ayant une planche

¹ « La phrase, en effet, repose sur des opérations d'un genre irréductible, telles que la référence identifiante de choses singulières et la liaison prédicative par laquelle des réalités identifiées reçoivent des propriétés ou des caractères, ou sont placées dans des classes et des genres. C'est cette double fonction de référence identifiante et de prédication qui assure l'ancrage du langage dans la réalité. » voir : Ricoeur, *Mythe, l'interprétation philosophique*, in « Encyclopædia Universalis » (en ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/mythe-l-interpretation-philosophique/>)

carrée en bois avec quatre pieds droits en fer, autrement dit, soumetts cet objet au mot « table », n'ai-je pas omis les possibilités de lier ce mot à d'autres choses ? Ne peut-il, cet objet, porter un autre nom, - sans parler de mots variant parmi les langues différentes pour dire la même chose, - ou le mot « table », signifier d'autres choses que celle-ci ? On y aperçoit déjà la possibilité du renouvellement du langage. Mieux vaut se tenir à ce fait que le concept fonctionne comme le jalon de la pensée, et que tel jalon ne doive pas mener à l'inertie de celle-ci. Alors, l'ouverture du langage ne signifie pas seulement que le sujet parlant et le référent sont indissociables de celui-ci, mais aussi que la relation de la signification entre le mot et la chose n'est pas absolue, elle garde l'espace pour le renouvellement du langage telle que le symbole, la métaphore et la traduction, afin de libérer le langage et la pensée. En un mot, ce qui est vu peut toujours être vu différemment d'une autre perspective, à savoir, d'un autre « point de vue ».

A l'égard de la partie prédicative, il s'agit de l'opération d'isoler, en vue de l'intenté, une chose particulière parmi les choses sous le même concept ; la clarification de la singularité de celle-ci relève de la construction de sa situation, de son environnement, c'est-à-dire de sa relation *connotative* avec les autres autour de lui. Alors tous les aspects des circonstances en mesure de participer à cette concrétisation peuvent être mis en position de prédicat, y compris des propriétés, des caractères, des classes et des genres. De ce fait, la sémantique, basée sur la phrase, s'engage dans la situation et l'environnement de la chose, ainsi filtre le sens, entre-temps, le langage réussit à s'ancrer dans la réalité. Quand je dis « cette table est rouge », il semble qu'il y ait une contradiction : « cette table » réfère à une chose singulière et concrète, cependant le mot « rouge » est universel et abstrait, au sens où il peut s'attribuer à n'importe quel objet. Alors comment dans ce cas le verbe « est » qui implique une correspondance entre « cette table » et « rouge » peut-il se justifier ? Deux réponses, entre autres, sont plausibles : d'une part, il s'agit de la structuration de la phrase avec des mots, dont la légitimité fait appel au sujet parlant, qui, en se servant de mots, « fait » - au sens « créer »- la phrase en suivant la grammaire en vue d'exprimer un sens, et qui lie « cette table » à « rouge » d'après son jugement et l'expérience actuelle ; d'autre part, c'est un indice de ce fait qu'en réalité, le mot « rouge » attend aussi une concrétisation, soit directement par la description plus profonde de ce caractère, soit indirectement par d'autres descriptions qui peuvent connoter celui-ci dans la situation actuelle – dans le premier cas, on précise « rouge léger », « rouge profond », ou « rouge comme le sang », etc. ; dans le deuxième, on rajoute que « cette table n'est pas seulement rouge, mais aussi carrée, tout basse ». La prédicative peut être ainsi prolongée sans cesse pour enrichir la description, jusqu'au moment où la fonction du langage comme communication, avec soi ou autrui, est conçue comme achevée. Mais le *besoin* du langage ne s'arrête pas là pour autant, vu qu'il y a toujours quelque chose au delà de l'intention et de la conscience, et, si nécessaire, susceptible d'être dit.

La mise en relief de la signification de la situation par rapport à la phrase ainsi que l'ancrage de celle-ci dans la réalité soulève un point de vue ontologique : *la réalité est attachée à la singularité*. En vertu de leur situation, lieu où elles se trouvent, les choses dans la nature se distinguent l'une de l'autre ; toutes les généralités, les abstractions, et les concepts ne sont nécessaires que pour la connaissance de l'homme, car l'intelligence humaine n'arrive pas à attraper chaque chose dans la situation propre de celle-ci. Dans la nature, il n'y a que la chose singulière. La philosophie, autrefois attirée par l'ambition d'atteindre la chose immobile sous l'apparence, de trouver l'*ousia*, détourne maintenant l'attention vers la chose singulière, elle comprend que l'universalité ainsi que la vérité s'intègrent toujours selon mode particulier dans la chose singulière, dans son *aura*. Désormais, la vérité et la sagesse ne doivent pas se soustraire au filtrage de la situation ; en pratique, il n'y a pas de

vérité universelle qui peut concerner tous les cas, la sagesse est d'abord telle que l'appropriation de la vérité théoriquement universelle au cas particulier. Alors le langage doit servir à démêler la situation de choses, de cas, avant que la mise en œuvre d'un jugement juste soit possible. Étant donné que les environnements sont pétris de facteurs culturels, historiques, politiques, etc., ainsi deviennent complexes, et que les règles de l'emploi du langage varient l'un à l'autre, les interprétations du sens dans les cas singuliers sont incontournables. Avant tout, au niveau du langage, la faisabilité de cette opération dépend de la phrase. Mais l'usage du langage ne s'arrête pas à seulement déclarer la situation des choses, mais au-delà, contient l'ambition de créer un monde. Pour cela, ce n'est pas satisfaisant de rester au niveau de phrase, alors nous devons déplacer notre réflexion de celui-ci au niveau du texte.

2.2.3 Le texte et le monde

Grâce au discours, en effet, le concept peut s'ancrer dans la réalité. Les discours *scientifiques* prétendent à nous dévoiler le monde réel, puisqu'ils font directement référence à celui-ci. Ainsi un texte, dès qu'il est justifié scientifique, est fiable de dire quelque chose sur la réalité. Cela pose un problème au discours poétique, par exemple la fiction : la fiction se réfère-t-elle aussi, malgré son autonomie, à la réalité ? Pour répondre à cette question, Ricoeur propose que,

« la suspension de la fonction référentielle impliquée par l'accentuation du message *for its own sake*, n'est que l'envers, ou la condition négative, d'une fonction référentielle plus dissimulée du discours, qui est en quelque sorte libérée par la suspension de la valeur descriptive des énoncés. C'est ainsi que le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif et qui ne peuvent être dits qu'à la faveur du jeu complexe de l'énonciation métaphorique et de la transgression réglée des significations usuelles de nos mots. »¹(souligné par l'auteur)

Cette « fonction référentielle plus dissimulée » du discours, Ricoeur l'appelle « référence poétique »², ou « référence productive »³, ou « split/cleft-reference »⁴, ou « référence métaphorique »⁵. C'est un mode de référence différent de celui qui se trouve dans le langage ordinaire ou le langage scientifique. Pour ces derniers, la capacité de présenter la chose réellement existante est fondamentale. L'échange linguistique dans la communication quotidienne est destiné à saisir la situation *réelle* pour mieux réagir ; la science, de son côté, a l'ambition d'expliquer comment fonctionnent les choses dans ce monde. *S'approcher du réel*, est leur but, dont le meilleur résultat est de produire une *copie* de la réalité empirique, travail ni facile ni insignifiant. Le langage est ainsi restreint par la réalité. Au contraire, ce à quoi le langage poétique renvoie sont des choses irréelles, en ce cas, l'autonomie du langage annule la valeur descriptive des discours, tant que le langage se met en distance avec la réalité empirique et s'autonomise. Ce que le langage fait, ce n'est plus décrire, c'est-à-dire se conformer aux choses qui sont *données* par la réalité, mais *découvrir* : la coupure avec la réalité permet le langage d'explorer une multitude de *variations imaginatives* sur le thème de notre être-au-monde. Pour Ricoeur, l'esprit du langage n'est pas simplement quelque « effusion décorative de la subjectivité », mais la

¹ *TA*, p.24.

² *TA*, p.23.

³ Ricoeur, « The function of fiction in shaping reality », in *Man and World*, 12(2), 1997 :123-141.

⁴ Ricoeur, « Can fictional narratives be true ? » in *The phenomenology of man and of the human condition*, rédigé par Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1983 : 3-19. Le mot « split » ou « cleft » souligne la façon de référence qui, en tant que condition négative, met en suspension la référence du langage ordinaire.

⁵ *MV*, p. 290.

capacité du langage d'ouvrir des mondes possibles. Le poème et le mythe¹ ne procèdent pas originellement d'une nostalgie pour quelque monde oublié, ils constituent une révélation de mondes nouveaux et sans précédent. Dès lors, le langage se réfère d'une manière productive à la réalité, il *augmente* celle-ci. Ricoeur appelle cela la recréation par le langage.²

Ainsi, le langage se libère du joug de la réalité empirique. Mais il ne s'agit pas de liberté sans limite, mais plutôt *réglée*. Le texte, en tant qu'unité de discours plus longue que la phrase, doit respecter un principe d'organisation. A la suite d'Aristote, Ricoeur appelle *poétique* la discipline qui traite des lois de composition qui se surajoutent à l'instance de discours pour en faire un texte tel que récit, poème ou essai. Ce n'est *en tant qu'œuvre*, que la fiction se révèle sa capacité de transformer ou de transfigurer la réalité. Étymologiquement, le mot « fiction » peut remonter au mot latin *facere*, qui signifie faire. Donc, simplement dit, la fiction est le processus de faire une œuvre d'après les principes ou les lois de composition qui se développent dans le sillage de la tradition. Au reste, cette autonomie du langage naît bien dans le monde, en réponse à ce qui la précède. C'est par rapport au monde réel que le monde développé dans le texte est « possible », au sens d'être autre que celui-ci. Cela nous permet de dire que, malgré tout, il y a une relation référentielle entre la fiction et le réel, que la question de la référence n'est pas définitivement abolie, elle n'est que suspendue. Il est évident que cette liberté réglée correspond bien à l'interaction dialectique entre les deux dimensions à l'œuvre dans notre expérience, appartenance et distanciation ; en ce sens-là, le langage poétique est bien un langage critique, qui se dérobe d'une soumission aveugle et fade.

Ce point de vue sur la référence du langage poétique exige un passage du cadre de la perception à celui du langage, qui consiste dans les examens du fonctionnement et des possibilités du langage lui-même, autrement dit, un passage de la théorie de la connaissance, comme celle de Kant traitée plus haut, à la théorie du langage ; simultanément, l'aspect productif de variations imaginatives du texte a recours à la créativité du langage. On va voir plus loin, eu égard à la métaphore, comment le sens nouveau se fait jour dans la sphère du langage, et comment il génère l'émergence de nouvelles images.

Pour l'instant, un autre problème semble plus urgent. Dans notre démonstration jusqu'à maintenant, nous avons mentionné plusieurs expressions concernant le « monde », telles que « monde empirique », « monde naturel », surtout « monde du texte ». Bien évidemment, le « monde du texte », surtout celui du texte poétique, s'écarte du « monde empirique » : Que signifie alors le « monde » ? Comment justifier l'expression « monde du texte » ?

Rappelons que, dans le paragraphe 14 de *Être et temps*, Heidegger mentionne quatre usages du mot « monde »³. Tout d'abord, en tant que concept ontique, le « monde » signifie la totalité de l'étant (*Seienden*), qui est existant ou disponible (*vorhanden*) à l'intérieur du monde, tel que l'animal, l'humain, la pierre, la terre, l'être extraterrestre, etc. Ici il n'y a qu'un monde unique et englobant, dont le monde

¹ L'approchement du mythe au poème ici ne dénie pas qu'il y ait d'autres enjeux, entre autres religieux, dans la problématique du mythe.

² Richard Kearney, entretien avec Ricoeur, « Myth as the Bearer of Possible Worlds », *The Crane Bag*, Vol.2, No.1/2, 1978, p.112-118. Pour Ricoeur, il y a trois dimensions du langage : ordinaire, scientifique et mytho-poétique. Le langage scientifique n'a pas de fonction réelle de communication ni de dialogue interpersonnel ; le langage ordinaire, quant à lui, a de prime importance la communication d'expérience, cependant, il ne se rend compte du fait que le langage lui-même est un endroit de préjudice et de discrimination. C'est pourquoi on a besoin d'une troisième dimension du langage, qui n'est pas dirigée ni vers la vérification scientifique, ni vers la communication ordinaire, mais vers la révélation de mondes possibles.

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967, p 63-66.

naturel *fait partie*. Deuxièmement, le terme s'emploie d'une façon ontologique et signifie l'être (*Sein*) de l'étant, qui prend le sens vu plus haut. Dans ce cas, le monde naturel n'est qu'*un mode particulier* du « monde », qui pourrait prendre une *autre* forme d'existence. Cette utilisation peut également servir au titre d'une certaine région, qui englobe une multiplicité d'étants, par exemple, le « monde » du mathématicien peut signifier tous les objets possibles de la mathématique. La troisième façon d'utiliser le mot « monde » reste ontique, mais, il ne désigne plus alors les étants, mais l'« endroit » où ceux-ci « vivent » et « habitent ». De ce sens s'approche notre expression précédente de « situation » et « environnement » (*Umwelt*). En disant que chacun a son propre monde, on accepte un sens relativement subjectif du mot « monde » dans cette utilisation. En dernier lieu, « monde » signifie le concept ontologico-existential de la mondanité. Celle-ci est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des « mondes » particuliers (*modifikabel zu dem jeweiligen Strukturgesamten besonderer « Welten »*), mais elle implique l'*a priori* de la mondanité en général.

Selon cette typologie, le « monde empirique » et le « monde naturel » portent un sens ontique, en revanche, le « monde du texte » doit être compris d'une façon ontologique, dans la mesure où il manifeste l'être ainsi que sa structure. Le texte est une région particulière qui porte le titre du « monde », *à travers un autre mode que la réalité ontique*. Il y aurait, pour ainsi dire, une sorte de « monde du texte » qui ne relèverait pas d'une perspective humaine, alors ne posséderait pas une fonction référentielle *pour l'être de l'homme*, mais pour celui d'autres étants correspondants. Tant que le « monde du texte » se trouve produit par l'homme, il peut valablement rejoindre au « monde naturel » au profit de la démonstration du monde *humain*.

Ce « monde du texte » peut remonter au rapport particulier de l'homme avec le monde, caractérisé par la liberté par rapport à son environnement (*Umweltfreiheit*).¹ A cette occasion, on peut mettre en lumière la distinction entre « *Welt* » (monde) et « *Umwelt* » (environnement), malgré le rapport de synonymie entre les deux tel qu'il est montré plus haut dans la troisième utilisation du mot « monde ». Pour ce qui est de la « *Umwelt* », il désigne d'abord, contrairement aux usages habituels ou communs du terme, l'ensemble des phénomènes sociaux, historiques, culturels dans lequel l'existence humaine se détermine. Il signifie alors « milieu » ou « environnement », dont l'influence est décisive dans la formation de l'homme et ses manières de vivre. Mais si on l'utilise au sens plus large, au delà de l'humain et pour tous les vivants, un tel concept peut désigner les conditions de vie, dont les vivants dépendent. Cependant, à l'opposé d'autres êtres vivants qui sont mis naturellement dans leur propre *Umwelt*, l'homme se distingue par le fait qu'il peut avoir la *Welt*. Dans la perspective de l'herméneutique ontologique, dont Heidegger est le précurseur, Gadamer note que « avoir le monde » revient à « se comporter au monde » (*Welt haben heißt : sich zur Welt verhalten*), mais cela exige que l'homme se libère de l'objet rencontré dans le monde, au point que l'homme possède la capacité de présenter devant soi cet objet, *exactement* comme (*wie*) celui-ci réellement est. Cette capacité est indistinctement avoir le monde, et avoir le langage. Celui-ci, par rapport au monde, ne prétend à aucune existence indépendante (*kein selbständiges Dasein behauptet*), et ne reçoit sa propre existence que grâce au fait qu'il présente en soi le monde. Une telle composition langagière du monde est englobée dans la liberté de l'homme par rapport à son environnement (*Solche Umweltfreiheit schließt die sprachliche Verfaßtheit der Welt ein*). L'inverse n'est pas moins vrai, cette liberté par rapport à l'environnement ne s'incarne que dans la composition langagière du monde. Ils s'appartiennent l'une l'autre. Pour l'homme, l'élévation (*Erhebung*) par rapport à l'environnement est

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Bd.1, Tübingen : Mohr Siebeck, 1999, p. 447-448.

l'élévation dans le monde. Elle ne signifie pas l'abandon de l'environnement, mais elle consiste à prendre une *autre* position à l'égard de celui-ci, une conduite libre et dégagée, dont l'exécution est chaque fois linguistique. Ainsi, le langage est dans son usage une possibilité libre et variable de l'homme, il reçoit sa propre choséité à travers sa relation avec le monde.

Nonobstant les limites de cette herméneutique ontologique qui court-circuite la voie longue, voire interminable, de l'analyse linguistique et attribue directement au langage la dimension ontologique, Ricoeur suit cette distinction entre la *Umwelt* et la *Welt* :

« C'est cela le référent de toute la littérature ; non plus l'*Umwelt* des références ostensives du dialogue, mais le *Welt* projeté par les références non-ostensives de tous les textes que nous aurons lus, compris et aimés. Comprendre un texte, c'est du même coup faire éclater notre propre situation, ou, si l'on veut, interpoler parmi les prédicats de notre situation, toutes les significations qui font de notre *Umwelt* un *Welt*. »¹

Désormais, s'attacher seulement à la structure de l'œuvre n'est plus suffisant, on suppose un monde de l'œuvre. « L'herméneutique n'est pas autre chose que la théorie qui règle la transition de la structure de l'œuvre au monde le l'œuvre. »²

Néanmoins, en reconnaissant que le « monde du texte », - surtout celui du langage poétique -, contient un sens ontologique par la composition du langage, laquelle propose un autre mode d'existence, et qu'il jouit de la fonction de *transfiguration du réel*, il nous faut cesser d'identifier réalité et réalité empirique ; de même, nous devons « remettre en chantier notre concept conventionnel de vérité, c'est-à-dire que nous cessions de le limiter à la cohérence logique et à la vérification empirique, de manière à prendre en compte la prétention à la vérité qui s'attache à l'action transfigurante de la fiction ».³ Donc, la réalité poétique ne se restreint à la réalité empirique, mais s'ouvre à un nouveau sens de la réalité, à savoir la *réalité du possible*, à laquelle nous faisons rapidement allusion au début de cette réflexion. *Toute la vérité n'est pas atteinte par la cohérence logique ni la vérification empirique.*

En ce qui concerne les propriétés de cette réalité du possible, le travail que Blumenberg a mis en œuvre dans le texte intitulé « Concept de réalité et possibilité du roman »⁴ en vue de démêler, d'un point de vue de l'anthropologie philosophique, le fondement de la possibilité du roman sur le concept de réalité, pourrait nous mener dans la bonne direction. Blumenberg établit pour commencer quatre conceptions traditionnelles de réalité. La première désigne la *réalité de l'évidence instantanée* (*Realität der momentanen Evidenz*). Cet ancien concept de réalité suppose que le réel en tant que tel se présente par soi-même (*von sich selbst her*), il est incontestable au moment de sa présence par sa puissance convaincante. Ainsi, pour Platon, l'esprit humain peut, à la vue d'idées, éprouver immédiatement et sans hésitation qu'il a devant soi une *ultime* réalité *insurmontable*, bien qu'il échoue de comprendre que celle-ci ne soit pas la sphère de données sensibles et empiriques. La métaphore de la *lumière* est prégnante pour désigner une telle réalité, sur laquelle se base également une pensée de la manifestation de Dieu: Dieu en tant que tel se prouve directement et instantanément dans la manifestation, excluant toute présomption, crainte ou insinuation, d'illusion. Ce concept de la réalité de l'évidence instantanée s'identifie exactement à la cognition et la reconnaissance instantanées de l'*ultime* réalité. La deuxième conception de réalité, fondamentale pour le Moyen Âge et les temps

¹ Paul Ricoeur, « Événement et sens dans le discours », in *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance* de Michel Philibert, Éditions Seghers, Paris, 1971.

² *MV*, p.278.

³ *TA*, p.24.

⁴ Hans Blumenberg, « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans », in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Berlin : Suhrkamp, 2001, p. 47-73.

modernes (*Neuzeit*) en tant que résultat de ce dernier, se caractérise comme la *réalité garantie* (*garantierte Realität*) : la réalité donnée ne devient fiable que grâce à une procédure métaphysique complexe, car la pensée n'arrive pas à éliminer par sa propre vigueur la tromperie monstrueuse du monde. L'histoire de la philosophie moderne commence par la formulation systématique de cette conception de réalité. Pour Descartes, la caractéristique de clarté existe uniquement dans la condition métaphysique, il n'y a donc pas d'évidence instantanée de l'ultime réel, ni pour le sujet se saisissant dans une quasi-clôture (*Quasi-Schluß*), ni pour Dieu déduit de son concept comme existant ; le schème « Dieu comme garant responsable de la fiabilité de la connaissance humaine » (*Gott als der verantwortliche Bürge für die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*) est le fruit de l'histoire toute entière de la compréhension du soi (*Selbstauffassung*) de l'esprit humain au long du Moyen-Âge depuis Augustin.

La troisième conception de réalité consiste en la *réalisation d'un contexte unanime en soi* (*Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes*). Cette conception de réalité se distingue des deux précédentes par sa référence temporelle (*Zeitbezug*) : la réalité comme évidence instantanée se rapporte au moment actuel ; la réalité garantie remonte à la médiation garantie dans l'unité de la création du monde et de la raison, c'est-à-dire à une origine toujours déjà passée de ce que la scolastique dénomme *veritas ontologica*. La troisième réalité, quant à elle, en tant que *résultat d'une réalisation* (*Resultat einer Realisierung*), relève d'une fiabilité se constituant successivement. Elle n'a jamais une consistance définitive et absolue, mais toujours tributaire de chaque moment futur, elle peut se produire dans les éléments capables de dissoudre la consistance jusqu'à présent et de renvoyer dans l'irréel ce qui est reconnu jusque-là comme réel. Caractéristique encore de cette réalité comme contexte se constituant, est sa connexion avec le sujet. A l'horizon englobant du temps, chaque sujet particulier se situe dans *sa propre* réalité, où il trouve une position de perspective, et un aspect de réalité, qui permet le classement topologique. Ainsi, la réalité en tant que telle est un *concept de limite* (*Grenzbegriff*) attribué à la totalité toujours idéale de sujets particuliers, et une *valeur de confirmation* (*Bestätigungswert*) pour l'expérience et la formation du monde (*Weltbildung*), qui se réalisent à travers l'intersubjectivité. Elle se rapporte nécessairement à l'ensemble, - inachevable et inépuisable de par tous ses aspects -, d'un monde, dont une part de la possibilité de se faire connaître n'exclut jamais d'autres contextes d'expérience et, avec cela, d'autres mondes.

La dernière conception de réalité s'oriente vers la résistance (*Widerstand*). Selon cette conception, si l'illusion s'interprète comme l'effet du désir du sujet, et l'irréel comme la menace et la tentation du sujet à travers la projection de son propre désir, en revanche, la réalité s'interprète comme *l'insoumission au sujet* (*das dem Subjekt nicht Gefügige*), résistant à celui-ci, telle que l'expérience de la touche, et de la masse inerte, en arrivant à l'apogée par la forme logique de paradoxe. Dans ce cas, la réalité est ce qui est complètement indisponible (*das ganz und gar Unverfügbare*) ; au lieu de se soumettre comme matériel d'apparence toujours modifiable, il est *seulement donné* à la technique, et sert de temps en temps à la mécanique ; mais par sa loi inhérente et sa puissance dominante par rapport à son producteur, il se révèle comme *factum brutum*, que l'on peut affirmer après coup, mais ne peut pas produire par un processus libre et constructif d'invention. De ce point de vue, cette conception de réalité comporte ce qui n'est plus accessible à l'analyse, ce qui ne peut pas se dissoudre davantage, le *atomic fact*, la constance élémentaire, etc.

Blumenberg souligne que les temps modernes ne sont plus l'époque d'un concept homogène de réalité, la domination d'une certaine forme de conscience de réalité s'établit précisément dans le conflit avec d'autres possibilités, - déjà formées ou en train de se former -, de se rapporter à la réalité. Inversement, la réalité du roman ne

peut pas se soustraire à l'influence d'autres conceptions de réalité. Dans la perspective de la réalité de l'évidence instantanée, la théorie de l'imitation (*Nachahmung*) du platonisme établit la hiérarchie célèbre et descendante entre Idée, nature et œuvre d'art. L'œuvre d'art ne peut que répéter la nature, car elle ne peut pas la surmonter ; le poème devient le mensonge. Depuis lors, l'histoire de l'esthétique se confronte à cette théorie de l'imitation, et s'efforce de concevoir la possibilité humaine de *dire la vérité*. Cet effort aura été tout d'abord rendu possible grâce au changement au sein du concept de vérité. Dans l'Antiquité et au Moyen-Age, le concept de vérité requiert que dans la connaissance le moment constitutif qui consiste à rejoindre l'essence de choses soit concrètement présent. Il y a alors relation causale de représentation entre l'objet et la connaissance saisissant celui-ci. Cependant, avec la réalité garantie, une autre possibilité de vérité est ouverte : la directe relation causale étant rejetée, la sphère de la connaissance est tenue comme un monde hétérogène et particulier de *signes pour des choses*, et l'ordre de ce dernier doit correspondre strictement à l'ordre interne des éléments des choses. Grâce à sa capacité de substituer les symboles aux choses et à leurs relations, l'esprit connaissant est disponible pour *chaque* formulation de la donation de l'objet. Ainsi, l'esprit humain, représentant par symbole, se distingue radicalement de l'esprit divin qui regarde les choses directement dans leur nature ; de plus, il ne reste plus simplement réceptif à l'objet, mais devient un principe créatif de son propre instrument symbolique. La correspondance de la connaissance à son objet n'est plus matérielle, mais fonctionnelle. La relation de vérité n'existe plus entre l'œuvre d'art et la nature, mais entre le sujet comprenant par l'art et la chose artistique, par laquelle se réalise *un morceau* de réalité dans l'ordre de la possibilité. La réalité ne peut plus consister dans la qualité d'adhérer en quelque sorte aux choses données, mais dans l'articulation syntaxique de ses éléments. La réalité en ce sens ne se présente toujours que comme un *mode* de texte, qui se constitue suivant certaines règles de consistance interne. La réalité pour les Temps moderne est un contexte, engendrant une concurrence entre *deux mondes*, celui du texte et celui de la nature : il ne s'agit plus dans le texte d'imiter (*nachahmen*) des réalités à partir de *la* réalité unique, tel que le professe le platonisme, mais de reproduire (*nachbilden*) la *valeur de réalité* d'une réalité donnée en tant que telle. Par conséquent, la réalité trouve son identité formelle dans le *thème* de l'art, mais non dans son contenu matériel. Au premier moment, cette réalité en tant que contexte s'établit par l'unanimité de la donnée de sujets qui sont, entre eux, capables de se comprendre, c'est-à-dire au sein de l'intersubjectivité et de ses possibilités en perspective (*perspektivische Möglichkeiten*). De ce fait, elle n'est jamais assurée définitivement, mais continue de se réaliser à un horizon infini dans une consistance qui reçoit toujours de nouvelles épreuves ou performances, sans jamais gagner un caractère définitif d'évidence. C'est bien la consistance phénoménale-immanente qui fonde la réalité autonome de l'œuvre d'art. Dès que l'œuvre d'art brouille sa dépendance à la volonté et l'aptitude de l'auteur, et obtient l'évidence de ne-pas-pouvoir-être-autrement, ce produit artistique se caractérise comme un mode de la *mise en opposition* (*Entgegenständlichung*), dont la aliénation (*Verfremdung*) n'est qu'une partie. On rencontre ici le legs de la réalité résistante. Le produit de l'œuvre humaine ne doit se présenter ni comme « nature imitée », ni comme « morceau de nature », mais jouit en revanche de la dignité du naturel. On traite l'œuvre non pas comme *objet*, mais comme *chose*. Elle ne se donne pas dans sa totalité et dans une transparence complète, elle conserve un noyau caché ou « mystique », mais au-delà, nous ouvre et suscite des aspects de la potentialité perspective (*perspektivische Potentialität*).

On voit ainsi comment la thèse du platonisme selon laquelle « le poème ment », se transforme en la thèse que le langage poétique contient une réalité du possible. D'un point de vue anthropologique de l'anthropologie philosophique, cela dérive, comme Blumenberg cherche à l'établir, de l'effort humain de l'affirmation de son existence et

du soi (*Existenz- und Selbstbehauptung*). Quand l'idée de connaissance par ressemblance et reproduction se trouva abandonnée au Moyen-Âge tardif, car cela fut considéré comme un rapprochement de l'esprit humain à l'esprit divin, la *transcendance* accentuée du lien de Dieu avec la chose a forcé l'*immanence* du concept de la maîtrise humaine de la chose. Depuis lors, l'art, à savoir la création humaine, s'est rapporté à une nouvelle exigence : non pas seulement imiter l'*objet* du monde, ni *le* monde, mais réaliser *un* monde. Un tel mouvement indique l'élargissement du domaine de possibilités humaines.

En fin de compte, si c'est le langage qui nous permet de dire le monde, il nous donne simultanément la possibilité de se libérer du monde réel, ainsi que de le transformer. La mise en opposition du texte nous dévoile ce qui se distingue de notre intention première, et ouvre un monde du possible. Toutefois, Ricoeur souligne que le monde ainsi déployé doit être *habitable* pour l'humain, ainsi le monde possible du texte doit toujours nous renvoyer au monde réel, là se trouve sa relation référentielle avec le réel.

2.3 La métaphore

Ricoeur estime que la fonction poétique du langage est issue de l'innovation sémantique, et celle-ci s'est concentrée dans la métaphore. Dans la recherche sur le symbole, Ricoeur a déjà prêté attention à ce genre d'innovation. Le passage du sens littéral au sens symbolique implique la transformation et l'innovation au niveau sémantique, mais il va souvent directement au-delà du langage et pointe vers le non-verbal ou pré-langage, tandis que la métaphore se concentre sur le processus de la création sémantique dans le langage, dont nous venons d'étudier les trois niveaux, à savoir mot, phrase et texte. La division de ces trois niveaux est également vitale pour la compréhension de la métaphore.

La rhétorique traditionnelle considère la métaphore comme un moyen auxiliaire de modifier les mots pour améliorer la capacité de persuasion, le mot comme unité significative de base de la métaphore. Par conséquent, la métaphore est considérée comme le transfert ou l'expansion du sens des mots établi par la ressemblance. Ce genre de métaphore-mot peut être expliqué par la théorie de la substitution. Dans les lignes 6-9 du paragraphe 1457b de *Poétique*, Aristote traite la métaphore comme la transfert de la signification d'un nom sur un autre. Cette définition exprime la connotation de base des mots polysémiques, mais ce phénomène polysémique est davantage le résultat d'une innovation sémantique reflété dans le sens des mots particuliers, plutôt que le processus d'innovation lui-même. L'étude ricoeurienne de la métaphore consiste à étudier celui-ci. Pour cela, il se sert de trois principes: le principe de tension, le principe de ressemblance et le principe de mise en suspense.

2.3.1 Trois tensions

Ricoeur considère la métaphore comme un événement instantané qui se produit dans l'unité de la phrase. La relation paradigmatique et la relation syntagmatique dans le langage que Saussure distinguait correspondent en réalité respectivement au niveau du mot et de la phrase. La relation paradigmatique implique les transformations (tels que les inflexions, les mots dérivés, etc.) et les échanges (synonymes, mots du même thème, etc.) des signes dans le système de langage, et appartient à la sémiotique, tandis que la relation syntagmatique est la forme structurelle requise pour la signification complète des phrases et appartient à la sémantique. La théorie de la substitution dans la métaphore-mot devrait suivre la loi de la relation paradigmatique du langage. Mais la métaphore que préconise Ricoeur, métaphore-énoncé, est une relation syntagmatique et appartient à la sémantique. À son avis, la métaphore n'est pas simplement la transformation du sens d'un mot particulier. Il n'y a pas tant un

«mot métaphorique», mais plutôt une «phrase métaphorique».

Ricoeur souligne trois tensions dans la métaphore. La première se trouve dans la relation syntagmatique de la phrase. Dans les formes linguistiques telles que proverbes,, fables, énigmes, etc., les significations originales de tous les mots sont modifiées ou dissimulées, contrairement, dans les métaphores, seulement certains mots ont changé de signification et s'écartent de leur signification originale pour assumer l'intention métaphorique, tandis que la signification d'autres mots reste inchangée. Ricoeur a emprunté à Max Black (1909-1988) « foyer (focus) » pour appeler le mot métaphorique, et « cadre (frame) » le reste de la phrase. C'est bien dans la tension entre le foyer et le cadre qu'existe la métaphore. C'est à travers le cadre de la métaphore que la signification exacte du foyer dans la métaphore peut être déterminée. Par conséquent, il doit y avoir une «phrase métaphorique» avant un « mot métaphorique ». Dans la phrase « les villages et les bois sont les pièces d'échecs sur ce terrain », seule l'expression « les pièces d'échecs sur ce terrain » a subi un changement significative, et le sens de « les villages et les bois » reste inchangé. La métaphore réside dans la tension entre « la pièce d'échecs sur ce terrain » et le reste de la phrase, et seulement lorsque la phrase entière est comprise comme une métaphore, les effets métaphoriques de « terrain » et « pièce d'échecs » seront mis en évidence.

La tension à l'intérieur de la phrase est étroitement liée à une autre tension, à savoir la tension d'interprétation entre interprétation littérale et interprétation métaphorique. La métaphore n'existe pas de manière autonome, mais est le produit de l'interprétation. Cette tension provient du *dynamisme sémantique* dans le langage. Ce dynamisme que Ricoeur a remarqué dans l'article intitulé « Discours théologiques et symboles » du philosophe belge Jean Ladrière (1921-2007) réside dans l'imbrication d'actes prédicatifs et référentiels. Nous avons expliqué plus haut comment les choses quotidiennes sont soumises dans les concepts à travers la prédication, et souligné la direction poétique d'animer la relation référentielle entre le concept et l'objet. Dans le langage courant, la façon dont nous comprenons la signification abstraite est de la relier à des choses concrètes, et ce processus de concrétisation se réalise à travers des phrases, lesquelles, en tant que contextes, peuvent préciser dans les référents ceux qui sont identifiables. Dans la phrase « Il y a beaucoup de monde dans cette rue, on se parlant sans scrupules, alors c'est très bruyant », le sens du mot « bruyant » est saisi au moyen de relier cette phrase à la rue où se situe la conversation réelle et de baser sur le contexte fourni par la phrase. Au fil du temps, cette utilisation du mot « bruyant » a été largement acceptée et héritée, et est finalement fixée comme son sens. Donc, la compréhension de la signification de la structure prédicative doit avoir recours aux différentes situations d'expression et des objets de référence spécifiques. A l'inverse, pour explorer de nouveaux référents, il faut les décrire autant que possible à travers des actes prédicatifs. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra étendre les référents à des choses *invisibles et insensibles* - c'est le cas du langage symbolique. D'ailleurs, les termes abstraits, une fois compris et maîtrisés, peuvent servir à décrire des référents complexes. Par conséquent, les actes prédicatifs et les actes référentiels peuvent s'entraider: non seulement nous pouvons comprendre la signification spécifique de la structure prédicative à travers des référents familiers, mais aussi explorer par les expressions prédicatives déjà maîtrisées le champ de référence qui n'est pas accessible directement. Ainsi, la signification du langage se trouve dans le cycle dynamique de la conceptualisation abstraite et du processus référentiel concret.

C'est ce dynamisme sémantique qui ouvre la possibilité à la métaphore. Quand une relation référentielle est fréquemment utilisée et reconnue, et la connotation prédicative correspondante est fixée, les deux constituent la signification littérale du langage. Dans la communication linguistique quotidienne, l'interlocuteur peut littéralement interpréter selon l'habitude les mots du locuteur et lier rapidement et efficacement la connotation prédicative et le référent pour faciliter la compréhension

mutuelle et le dialogue. Mais lorsque le locuteur exprime une *nouvelle expérience*, il est toujours à la recherche d'un support approprié pour transmettre la nouvelle intention de signifier dans l'ancien système de signification du langage, c'est-à-dire l'ancienne correspondance entre la connotation prédicative et la référence. Si le langage montre ici son historicité, il a aussi des exigences pour l'innovation, car le cycle habituel de prédication et de référence semble avoir des facteurs incohérents. Dans ce cas, si nous suivons le sens littéral pour rechercher et décrire dans le cadre de référence habituel le référent correspondant à la prédication, nous rencontrons une sorte d'*impertinence sémantique*, qui affectera la compréhension du sens du langage. Dans la phrase métaphorique ci-dessus, le référent commun du mot « échecs » est un élément de jeu, mais le sujet ici est « les villages et les bois », donc s'il est compris littéralement, il en résultera un conflit de références, et n'arrive pas à signifier clairement. Mais le pivot de la phrase, c'est le sujet, autour duquel tourne la compréhension de celle-ci. Alors, le référent de l'expression « les villages et les bois » a un fort effet gravitationnel pour la détermination de la signification de la phrase. En plus, le dynamisme sémantique, en tant que principe directeur du sens, admet la *réorganisation instantanée* au sujet de la relation correspondante entre la connotation significative et la référence. Donc, lorsque l'on essaie de comprendre la phrase entière « les villages et les bois sont les pièces d'échecs sur ce terrain », le mot « échecs » peut être tiré de sa relation référentielle habituelle avec « élément de jeu », et placé dans la relation référentielle actuelle avec « les villages et les bois ». L'interprétation métaphorique consiste à établir le rapport référentiel entre « échecs » et ce référent « les villages et les bois », de manière que l'expression « les villages et les bois sont les pièces d'échecs sur ce terrain » puisse obtenir une *pertinence nouvelle*, réussissant ainsi à transmettre un sens complet et de nouvelles expériences. En un mot, l'expression métaphorique consiste à traiter simultanément plusieurs références, impliquant la tension entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, afin de rétablir une interprétation métaphorique cohérente dans les ruines sémantiques provoquées par l'interprétation littérale.

Lorsque la métaphore relie deux référents avec la même structure prédicative, elle considère un certain aspect de quelque chose comme équivalent à un certain aspect d'un autre selon le principe de ressemblance. Cela introduit un certain composant hétérogène dans une chose. Ici se trouve alors la troisième tension de la métaphore, celle entre l'identité et la différence. L'expression « les villages et les bois sont les pièces d'échecs sur ce terrain » relie « les villages et les bois » à des « pièces d'échecs »: sur un vaste terrain, les villages et les bois dispersés ressemblent à des pièces d'échecs sur un échiquier géant. Ici, « les villages et les bois » ont quelques similitudes avec les pièces d'échecs sur l'échiquier, mais après tout, ils ne sont pas des « pièce d'échecs », donc dans la copule « sont », il implique la tension entre « est » et « non-est », à savoir entre l'identité et la différence.

En conclusion, la métaphore ricoeurienne se caractérise fondamentalement par ces trois tensions: la tension entre le foyer et le cadre dans la relation syntagmatique du langage, la tension entre l'interprétation littérale et l'interprétation métaphorique, et la tension entre le « est » et le « non-est » dans la relation référentielle.

2.3.2 Ressemblance et imagination

Lorsque la métaphore passe d'une référence à une autre par l'intermédiaire de la structure prédicative, elle doit suivre - ou plus précisément, pratiquer - le principe de ressemblance. Ricoeur cite souvent Aristote: « Bien métaphoriser, c'est apercevoir le semblable ». La structure conceptuelle de la ressemblance réside dans la relation, *à la fois en opposition et en unité*, entre l'identité et la différence. Percevoir la ressemblance, c'est voir l'identité dans la différence. La métaphore reflète très bien cette structure logique de ressemblance, car dans le discours métaphore, malgré le

conflit et la contradiction, deux choses différentes se rapprochent. Alors, comment franchir les différences pour atteindre l'identité? Cela implique le rôle décisif que l'imagination et l'image jouent dans la métaphore pour rapprocher des choses différentes.

Ricoeur a simultanément souligné les aspects sémantiques et psychologiques de ce rôle.

Au niveau sémantique, l'imagination peut faire sens. L'imagination productive de Kant utilise une image comme schéma lorsqu'elle traite de concepts empiriques, afin de parvenir à une compréhension synthétique. L'image ici ne peut pas être considérée comme l'impression laissée par la réalité, mais fournit le lieu de naissance du sens. Tout comme le schéma est le modèle du concept, l'image fournit également un modèle pour la nouvelle cohérence sémantique dans la métaphore. Avant que la règle logique élimine la différence pour obtenir la cohérence transcendantale, le principe de ressemblance saisit d'abord les attributs communs dans les différences individuelles, c'est-à-dire la parenté entre les choses ou les concepts différents. De ce point de vue, la métaphore est comme une sorte de schéma, qui *crée des images avec la structure prédicative*, afin de relier des choses différentes; mais l'imagination ici n'est pas de former une image concrète de quelque chose dans l'esprit, mais dépeint diverses relations, qu'il s'agisse d'une similitude inouïe, ou d'une association avec la nature, la structure, l'orientation, le sentiment, etc. La métaphore est ouverte ici, car elle ne se limite pas à établir une connexion entre n'importe quelles choses; en même temps, elle est fermée, parce qu'elle place différentes choses sur la même structure prédicative et les intègre dans les significations figuratives. L'imagination domine ce jeu d'identité et de différence au niveau sémantique. Dans la métaphore ci-dessus, les deux choses complètement différentes, « les villages et les bois » et « pièces d'échecs », sont reliées par une structure prédicative; par cela, cette phrase métaphorique constitue un schéma qui permet à la fois d'appréhender les deux éléments et de créer une signification nouvelle : les villages et les bois sont des pièces d'échecs; l'imagination ici est juste chargée d'établir un rapport, sans construire une image réelle, entre les deux.

Mais après tout, la métaphore est une rhétorique, une « figure ». La figure d'abord signifie littéralement le visage et l'image. On pourrait alors dire que la rhétorique consiste à donner au langage un visage et une image qui peuvent *faire voir*. Le niveau psychologique de la métaphore, ou le niveau sensible, c'est de faire les gens voir la ressemblance et de mettre la parenté entre différentes choses *sous les yeux*. D'après Ricoeur, la métaphore contient non seulement le moment logique du sens, mais aussi le moment de la sensibilité, le sens et la sensibilité étant liés l'un à l'autre. Cependant, l'imagination utilisées à ces deux moments ne sont pas pareilles: dans le sens, l'imagination productive domine l'opération schématique synthétique, tandis que dans la sensibilité, c'est une série de déploiement iconique inspirée à travers le langage. Compte rendu de ces deux éléments ensemble, Ricoeur parle de *l'iconicité du sens* dans la métaphore.

Cette iconicité a trois sens. Tout d'abord, la dualité de l'imagination produit un double sens de l'iconicité. La naissance de la métaphore part de l'image comme schéma au niveau sémantique, qui s'exprime à travers la structure prédicative. De plus, la métaphore se termine également par des images: lors de la lecture et de la compréhension d'une métaphore, une série d'images est stimulée comme les produits imaginaires; ces images ne sont pas seulement des associations libres, mais sont guidées et déterminées par le sens dans la structure prédicative de la métaphore, et constituent l'aura autour des mots - cette aura doit avoir recours sans cesse aux associations de ces mots avec les images de leur référent dans la mémoire, et à diverses conventions historiques et culturelles. L'image en tant que schéma est au cœur de la métaphore, elle est pleine de créativité, et correspond à l'ouverture de la

métaphore, tandis que l'image en tant que produit de l'imagination reproductive est une image liée à et restreinte par la sémantique, qui correspond à la clôture de la métaphore. Cette double image a été mentionnée dans la section précédente sur le symbole, c'est-à-dire la dualité contenue dans le langage poétique de Bachelard: l'image initiale et l'image dérivée : l'image initiale est accompagnée de la production de sens, et l'image dérivée la réception et de la compréhension du sens.

Le troisième sens réside dans le « voir-comme ». Ricoeur a souligné que ce sens soutient vraiment directement l'iconicité de la métaphore. Le terme « voir comme » provient de Wittgenstein. Lorsqu'on se met devant une image floue, ce que l'on voit et ce qu'il voit comme sont deux choses différentes. Par exemple, un ophtalmologue teste un patient daltonien. La carte fournie par l'ophtalmologue ne contient que des points de couleurs différentes, et rien de plus ne peut être vu; mais en raison des différentes couleurs, cela implique en fait divers graphiques, tels qu'éléphant, lapin, voiture, etc. Seules les personnes ayant une vision normale peuvent capturer ces motifs et traiter les points associés comme un tout indépendant, en les traitant comme un éléphant, un lapin ou une voiture. Le motif joue ici un rôle déterminant dans l'orientation du sens. Ce n'est que lorsque le motif est capturé que la signification peut être réalisée. La capture du motif s'identifie à l'acquisition du sens. Alors « voir comme » est bien *la relation intuitive qui peut directement unifier le sens et l'image*. Il ne s'agit pas d'explication ici, puisque l'explication consiste à proposer une hypothèse confirmable, mais il n'y a ni hypothèse ni certification ici. Si une personne est daltonienne, peu importe comment on lui donne la preuve, elle n'arrive jamais à voir le motif sur la carte de l'ophtalmologue. « Voir comme » requiert une évidence, tout comme la manière dont Platon a besoin à saisir la vérité. Il est vrai que la cécité des patients daltoniens face aux modèles de couleur cachés dans de nombreux points est causée par des défauts physiques, mais l'homme ferme souvent les yeux et se réjouit de l'ignorance: d'innombrables « images » se cachent dans le monde, mais les gens sont pour la plupart dans un état de « daltonisme », sans rien remarquer. Cependant, l'intuition du génie peut voir la vérité échappant aux gens, et saisir instantanément la relation globale significative.

Dans la métaphore, « voir comme » est un lien efficace entre le foyer et le cadre, qui repose sur un schéma structurel (Gestalt). Un modèle structurel commun permet aux gens de voir à la fois une image particulière et une autre. Alors l'essentiel est de savoir comment construire les deux images complètement différentes quand on a capturé le modèle commun. Cela constitue le travail principal de la métaphore : la métaphore est ce processus de construction, qui traite une image comme une autre *sous un certain angle*. Par conséquent, quand on comprend les métaphores, « voir A comme B » est à la fois une expérience et une action : c'est une expérience, parce que la série d'images qui émerge lors de la lecture des métaphores entre spontanément dans la conscience qui, de sa part, l'attrape ou le rate ; c'est une action, parce que « voir comme » doit choisir la bonne image en fonction de la signification. C'est le « voir comme » qui définit la ressemblance, plutôt que l'inverse. La priorité du « voir comme » réside dans ce fait qu'il est inhérent à la signification : il reconnaît les différences entre deux images, et en même temps les fusionne par la signification.

Ainsi le « voir comme » joue très exactement le rôle du schème qui unit le concept *vide* et l'impression *aveugle* ; par son caractère de demi-pensée et de demi-expérience, il joint la lumière du sens à la plénitude de l'image. Le non-verbal et le verbal sont ainsi étroitement unis au sein de la fonction imageante du langage. (MV, 270)

Nous arrivons ici à la jonction de la sémantique et de la psychologie. Une fois que la signification du langage est donnée sous forme de schéma, l'image poétique qu'elle construit peut nous mettre, comme le disait Bachelard, à l'origine du parlant, précisément dit, il peut résonner dans nos cœurs et, de plus, susciter toutes sortes de

souvenirs et d'imaginations, finalement produire de nouvelles significations. Dans la réverbération des profondeurs de l'existence, le sens du langage est constamment vénéré, libéré et développé.

2.3.3 Suspension et vérité métaphorique

Le troisième principe que Ricoeur a mis en avant pour la métaphore est le principe de suspension. L'épochè de Husserl exige que toute réalité naturelle soit suspendue, pour que toute information révélée au sujet puisse obtenir la valeur originelle et les droits dans la production de sens. De même, la lecture suspend toute la réalité et s'ouvre activement au monde du texte.

L'iconicité du sens du langage montre également ce double action de suspension et d'ouverture dans la lecture. D'une part, la construction de l'image est la suspension de la réalité naturelle. D'autre part, le processus de déroulement de l'image est le processus d'apparition d'une certaine chose, et le sens se déploie à l'infini vers celle-ci, ouvrant un champ d'interprétation infini. On peut dire que l'ouverture au texte est l'ouverture à l'imagination; l'imagination sépare par suspension l'image sémantique de toutes les relations référentielles avec la réalité.

Mais cette suspension ouvre une autre fonction du langage poétique, celle du sens heuristique envers la réalité par la redescription. Ricoeur a emprunté le modèle de Black pour expliquer cette fonction. Les modèles sont des outils et des moyens de re-description, appartenant à une logique de la découverte, plutôt qu'à une logique de la preuve, dans laquelle l'imagination scientifique exerce une grande fonction épistémologique. En fonction de leur composition et de leur fonction, Black divise les modèles en trois niveaux. Le premier niveau est « modèle à l'échelle », comme les modèles d'avions, de maisons, d'animaux, etc., qui sont des modèles de choses spécifiques pour montrer comment des choses spécifiques fonctionnent et régissent. Mais tout en gardant invariantes les proportions spatio-temporelles, il n'affiche que certains attributs spécifiques, pas d'autres. C'est l'imitation et la reproduction de la chose originale. En observant ce modèle, les gens peuvent comprendre les caractéristiques spécifiques de l'original. Le deuxième niveau de modèle est « analogue », comme l'analogie des systèmes économiques avec les modèles hydrauliques, et l'utilisation du concept biologique d'« organisation » dans le domaine des sciences politiques, etc. Ce type de modèle utilise un autre médium pour représenter les caractéristiques structurelles de l'objet d'étude. Par conséquent, contrairement au modèle à l'échelle qui a besoin d'imiter la forme de choses concrètes, ce modèle ne cherche qu'à se conformer à la structure originale et revient à l'isomorphisme. Le troisième niveau est le modèle théorique. Ce niveau de modèle est également isomorphe, mais ce n'est pas quelque chose qui peut être affiché ou qui devrait être fait, mais *un nouveau langage* est introduit pour décrire l'original. Son objectif n'est pas de présenter des choses concrètes dans l'esprit, mais de découvrir de nouvelles associations dans l'original à travers un nouveau mode d'expression en décrivant des choses plus familières. Par exemple, le champ électromagnétique est décrit comme un courant imaginaire. Ce modèle n'est pas pour construire de nouvelles choses, mais à travers la description du « courant », une chose familière, les gens peuvent plus facilement saisir d'autres associations et attributs dans le champ électromagnétique. Par conséquent, la fonction descriptive de ce modèle a en fait une valeur explicative et heuristique. La description qu'il fait est une explication détournée de choses qui ne peuvent être directement saisies. En d'autres termes, grâce à ce niveau de modèle, celles-ci peuvent recevoir une expansion du sens par l'utilisation métaphorique du langage descriptif, dans la mesure où les règles correspondantes entre l'explication théorique et l'objet d'explication reçoivent une image plus claire. Les explications théoriques re-décrivent ici les objets à comprendre et les « voient comme » pourvus des caractéristiques décrites dans le modèle.

Le troisième niveau de modèle a en fait incarné le mode de manifestation de la vérité métaphorique. Ce qu'il faut noter tout d'abord, c'est que cette vérité ne s'accomplit pas de manière indépendante à travers une seule métaphore, mais nécessite un réseau métaphorique dans lequel établir une déployabilité systématique. C'est celle-ci qui complète la fonction descriptive et heuristique du langage. Cela coïncide avec la vision d'Aristote de combiner mimésis et mythos dans la poétique. La poétique d'Aristote entend imiter l'action humaine, mais cette imitation nécessite la mise en place de diverses intrigues à travers le discours narratif pour montrer la combinaison d'actions manquant dans la vie quotidienne, ce n'est donc pas une simple répétition, mais une sorte de redescription. Dans le prochain chapitre, nous explorerons la capacité de cette imagination langagière à reconstruire l'expérience humaine du point de vue du temps humain. Mythos, quant à lui, exprime les caractéristiques fondamentales et les réseaux d'organisation, se rend alors métaphorique: à travers un champ fictionnel composé de choses familières, il décrit un domaine méconnu en se déployant systématiquement. Alors, la relation entre mythos et mimésis en poétique peut être comprise ainsi: le mythos doit servir la mimésis, qui est la dimension indicatrice de celui-ci, au sens où la mimésis envisage d'apprendre aux gens à voir la vie humaine telle qu'elle est montrée dans le mythos. Ricoeur a souligné que non seulement la tragédie, œuvre poétique particulière discutée par Aristote, mais toutes les œuvres poétiques comprennent la réunion du mythos et de la mimésis. Tout simplement, il est plus facile d'examiner cette réunion dans la tragédie, car, d'une part, le mythos adopte la structure narrative, la métaphore étant étroitement liée à l'intrigue fictive. D'autre part, le référent est composé d'actions humaines, dont le développement présente des correspondances à la structure narrative. Nous en discuterons dans le chapitre prochain. Northrop Frye (1912-1991) compare la poétique à l'hypothétique. Le langage poétique est centripète plutôt qu'excentrique, construisant un état mental dans le poème sous forme de composition symbolique, c'est-à-dire le « mood ». Ce dernier est l'hypothèse créée par la poésie, son statut dans la poésie lyrique est comme celui du mythos dans la tragédie. D'ailleurs, le « mood » est également un modèle qui est bénéfique pour « voir comme », en ce sens, le mythos lyrique est également unifié avec la mimésis lyrique. Ricoeur a appelé le « mood » *redescription lyrique*, afin de souligner les composants imaginaires dans celui-ci.

La combinaison de la fiction et de la re-description indique le sens d'une vérité métaphorique; la poétique a également développé un nouveau type d'expérience réelle où l'inventer et le découvrir ne s'opposent pas, et le créer) et le révéler s'unifient. Cette vérité métaphorique est pleine de tension, incorporant le « non-être » à l'« être » et impliquant la relation dialectique entre l'identité et la différence. En d'autres termes, cette vérité considère l'existence comme acte et puissance, c'est-à-dire considérer les choses comme en constante évolution et à l'état ouvert. *L'expression vive correspond à l'expérience vive*. Ce mode de connaître le monde suppose et requiert une tension inhérente à l'être dit. Le fait que les choses soient dites donne à l'« être » une propriété de base: « être » est au moment d'être dit aussi « non-être », puisqu'il implique toujours « être-comme ». De ce fait, il y a deux mauvaises tendances inévitables dans la compréhension de la réalité: d'une part, la naïveté ontologique consiste à oublier le « non-être » dans tout « être », en pensant qu'une fois l'« être » qualifié, la réalité peut être énoncée ; d'autre part, la réalité est chassée par des jugements illusoire, la « être-comme » l'emportant sur l'« être » lui-même. Cependant, la vérité métaphorique prônée par Ricoeur ne nous montre pas l'existence réelle, mais un mélange de pensée et d'expérience. Que l'homme vive dans son histoire et son discours à la mode d'écart, Marx, Nietzsche et Freud nous l'ont confirmé. A l'égard de cet écart, il n'y a pas de position zéro complètement neutre pour le mesurer. Partir du langage, c'est d'avoir recours à un caractère métaphorique

primitif, et de concevoir la vérité comme avènement. Il est vrai que cette vérité est encore un écart ou une déviation, mais elle part d'une institution et en devient un nouveau moment. Dans la condition humaine, la métaphore est originale. De là, nous entrons dans un processus de signifier indirectement l'identité, dans un jeu primitif de l'identité et de la différence, du loin et du près, dans lequel la différence s'exprime par l'identité, le loin par le près. Par conséquent, en l'absence d'une position zéro absolue naturelle et transhistorique, la poétique est dans le discours du début à la fin, constamment mise à jour et en construction de la nouvelle réalité de nouvelles manières et perspectives. Ce à quoi le discours se réfère est un monde en ouverture et en création, restant à déplier et découvrir.

Cette vision du monde a gagné pour le langage poétique une position épistémologique à égalité avec le langage spéculatif. Dans le domaine cognitif se trouve l'unité dialectique du langage poétique et du langage spéculatif. Comme les autres langages, le langage poétique est issu de l'expérience d'appartenance du sujet, mais en déployant celle-ci, il développe également la fonction de distanciation ; c'est la raison pour laquelle le langage spéculatif peut l'incorporer le langage poétique pour son propre usage. En tant qu'œuvre ou texte, le langage poétique peut fournir une structure préparatoire pour la pensée spéculative, surtout, en divisant la référence en deux, donner à la variation imaginaire de la fiction la fonction de redécrire le réel, qui constitue la distanciation. Ainsi, grâce à l'interaction efficace du langage poétique et du langage spéculatif, nous pouvons saisir la vérité avec souplesse.

Chapitre 3. Capacité de raconter (en résumé)

Ce chapitre examine la capacité de raconter, de manière à examiner la capacité humaine de *représenter l'histoire à travers le récit* dans une perspective épistémologique. Le problème du temps est notre point de départ pour clarifier la légitimité de la représentation du temps par la narration. D'une part, seul le temps articulé de manière narrative a une valeur réelle pour l'humain, d'autre part, la configuration du récit rend possible et enrichit la représentation du temps. La théorie de la triple mimésis de Ricoeur sera donc le pivot de ce chapitre. La mimésis est le chaînon de connecter le temps et le récit. A partir de cette théorie de mimésis, nous voulons nous concentrer sur la dimension poétique dans l'historiographie ainsi que dans sa vérité concernant le réel du passé.

3.1 Temps raconté

Ricoeur écrit :

Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour, le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle. (TR1, 17)

(...) que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle. (TR1, 85)

Il y a donc un cercle vertueux entre la narrativité et la temporalité: tous les récits vont tomber dans le temps, occuper le temps et réaliser un déploiement temporel; tous les déploiements dans le temps peuvent être racontés, le processus temporel peut être décrit d'une manière ou d'une autre.

Afin de démontrer ce cercle vertueux, Ricoeur a emprunté le concept de temps dans *Les Confessions* d'Augustin et le concept de *muthos*/mise-en-intrigue dans la *Poétique* d'Aristote. Dans l'analyse d'Augustin, le désir de l'esprit de rechercher la concordance structurale est toujours brisé par l'influence du temps, cela entraîne une certaine discordance. Augustin s'efforce donc de gérer le contraste entre *intentio* et *distentio* dans l'esprit humain. Dans l'analyse d'Aristote, à travers la configuration du *muthos*, l'incohérence de la *peripeteia* peut être correctement triée et composée dans la cohérente. C'est bien la réciprocité entre « cohérente » et « incohérence » qui permet à Ricoeur de formuler le cercle vertueux entre narrativité et temporalité.

3.2 Trois mimésis

Afin d'établir un intermédiaire entre le temps et le récit, Ricoeur a développé, à partir de la théorie de mimésis d'Aristote, une triple mimésis, en tant que cycle dialectique entre trois niveaux de mimésis, dans laquelle la mise-en-intrigue de la mimésis II sert de médiation. En outre, la temporalité de l'expérience humaine introduit également la temporalité dans la mise-en-intrigue du texte, de sorte que le temps configuré sert de médiation qui relie le temps préfiguré dans le champ pratique à la refiguration de l'expérience temporelle. Ainsi, correspondant à la triple mimésis, le temps se rend aussi triple, à partir du temps préfiguré, jusqu'au temps refiguré, par l'intermédiaire du temps configuré.

Mimesis I consiste dans la compréhension préparatoire de l'action humaine avant de les imiter ou représenter à travers la création poétique. Ricoeur fonde cette

précompréhension sur trois aspects de l'action, à savoir sa sémantique, sa symbolique et sa temporalité.

Cette précompréhension concerne déjà la réorganisation et production de l'action, donc il s'agit aussi de l'imitation créatrice. C'est juste que cette imitation créative doit être basée sur la réalité, et avec la valeur normative et traditionnelle à travers l'acceptation universelle de la communauté. Si la création poétique est une communication entre l'auteur et le lecteur (ou le public), alors cette précompréhension est la base de celle-ci, et aussi de la configuration poétique.

Mimesis II ouvre un monde de « comme si » à travers l'opération de configuration. Le récit est une invitation à « voir comme » le monde configuré par le texte notre *praxis*, et ainsi heuristique au sens ontologique. Il faut souligner que la configuration signifie la mise en intrigue, mais pas l'intrigue déjà achevée, autrement dit, elle consiste dans le processus créatif de l'agencement, plutôt que dans un système achevé. Cela fait écho à la structuration dans la métaphore.

Ricoeur estime que Mimesis II a une fonction purement intermédiaire de relier la compréhension de l'ordre de l'action ainsi que ses caractéristiques temporelles d'avant et d'après la configuration. A trois titres. D'abord, elle fait médiation entre des événements ou des incidents individuels, et une histoire prise comme un tout. Ensuite, c'est à la configuration d'intégrer tous les éléments hétérogènes tels que agents, objectifs, moyens, interactions, environnement, effets inattendus, etc. dans un même ordre syntagmatique. Enfin, l'acte configurant vise à saisir tous les détails des actions et de l'histoire dans son ensemble, cela permettant également d'en extraire une unité de temps. La configuration dans le récit fournit une solution au paradoxe temporel lors de la coordination de l'événement et de l'histoire comme un tout. Cette solution dépend de l'acte poétique lui-même, qui consiste à tirer une image hors d'une série pour s'assurer que les lecteurs ou les spectateurs peuvent suivre et comprendre l'histoire intégrée dans celle-ci.

Qu'est-ce que c'est suivre une histoire ? Ricoeur écrit :

c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire un « point final », lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruante avec les épisodes rassemblés. (*TRI*, 104)

Ainsi, le noyau de la mimésis II consiste dans l'acte configurant de « prendre ensemble ». Ricoeur le compare au jugement réflexif (*reflektierende Urteilskraft*) de Kant. Ce dernier distingue deux types de jugement, l'un est le jugement réflexif et l'autre est le jugement déterminant (*bestimmende Urteilskraft*). Lorsque l'entendement se sert des concepts pour capturer des objets dans l'expérience, il peut suivre deux directions cognitives. L'une consiste à comprendre progressivement l'universalité à partir de l'individualité. Face à des individus infinis aux formes différentes, l'entendement saisit la diversité par la classification (*Klassifikation*): les individus divers sont d'abord classés dans une certaine classe (*Klasse*), et lorsque certaines classes différentes ont des caractéristiques communes, elles sont de leur part soumises dans des classes supérieures, jusqu'à ce qu'un certain concept soit acquis ; de même, différents concepts peuvent être soumis dans une certaine catégorie, puis dans une catégorie supérieure ; et ainsi de suite, jusqu'à l'épuisement de tous les objets dans la nature. L'entendement peut également suivre une autre direction, c'est-à-dire de l'universalité à l'individualité: à partir d'une catégorie commune, les concepts

individuels sont séparés par une distribution complète, des genre aux espèces, jusqu'aux individus concrets et particuliers. Cette opération est en fait la spécification (Spezifikation) de l'individu parmi les existences variées sous un concept. Cependant, la finitude du sujet humain détermine qu'il ne peut pas avoir, au niveau empirique, la connaissance globale de la nature, et donc, naturellement, il ne peut pas confirmer au niveau empirique l'ordre de distribution de tout le système naturel. Pour cela, la *Zweckmäßigkeit der Natur* consiste à présupposer *a priori* l'existence de cet ordre de distribution dans le système naturel, c'est-à-dire à présupposer que le système naturel a déjà raffiné ses propres lois universelles en règles empiriques sous une forme logique pour se conformer à la capacité humaine du jugement. La discussion du chapitre précédent mentionnait la métaphore d'un filet de concepts pour connaître le monde ; alors la *Zweckmäßigkeit der Natur* a bien pour but de présupposer l'existence de ce filet de concepts pour assurer la légitimité de l'opération de l'entendement, c'est-à-dire que, bien que toutes les choses dans la nature ne soient pas sous les yeux, l'entendement peut attraper les rapports correspondants entre les objets naturels infinis et divers à travers les règles de l'expérience, et les classer, des espèces aux genres, puis aux espèces et genres supérieurs, afin de compléter progressivement la structuration du monde. Sous la *Zweckmäßigkeit der Natur*, le jugement réflexif part de la *Vorstellung* ou de la *Erscheinung*, et obtient le concept de l'objets naturel selon un principe universel, qui n'est pas encore tout vérifié au niveau empirique, mais qui a été établi *a priori* par la nature. En considérant la nature comme système complet, ce principe universel a déjà défini une position pour chaque concept dans la nature. En opposition avec le jugement déterminant qui suit strictement les concepts dans le jugement de l'objet, le jugement réflexif, en suivant une direction cognitive allant de l'universalité à l'individualité, demande l'universalité par les expériences et phénomènes individuels, le concept n'y étant alors pas autant dominant. Dans ce cas, le jugement doit se conformer à ses propres lois et besoins subjectifs, et reste cohérent avec les lois de la nature. Cela requiert à la fois le rôle de l'entendement et de l'imagination : le premier est responsable de la conformité entre les concepts et les lois naturelles, tandis que l'imagination provient de lois et de besoins subjectifs, basés sur des représentations ou des phénomènes. Cette *imagination judiciaire* est la logique partagée par la métaphore et la configuration.

Mais la configuration dans le récit met en avant des exigences plus élevées pour l'établissement de l'intégrité, de sorte que la fonction synthétique de l'imagination productive est fondamentale. La mise-en-intrigue doit construire les épisodes, l'apogée, et le thème du récit d'une part, et prendre en compte la reproduction intuitive de l'environnement, du personnage, du tournage de l'intrigue, etc. d'autre part : tout cela, en tant qu'intelligence mixte, constitue le *schématisme de la fonction narrative*. Ricoeur associe ce schématisme à une perspective historique, soulignant ainsi la relation dialectique entre la schématisation et la traditionalité dans le récit. Un schéma narratif n'est pas toujours statique dans la longue histoire, mais innove constamment avec la création poétique. La tradition est en fait constituée de la relation dialectique entre sédimentation et innovation. Celle-ci est une déformation réglée. La création se trouve sûrement dans un paradigme traditionnel, et est affectée par celui-ci à certain niveau ; alors l'innovation, c'est d'abord due à une mécompréhension de la tradition, ou mépris poétique¹, s'écartant des paradigmes sédimentés.

L'acte configurant ne s'arrête pas à la fin de la création de l'œuvre, mais se poursuit dans l'acte de lecture. Cet acte entreprend le passage de Mimesis II en Mimesis III, et peut établir une relation interactive entre le monde du texte, configuré par l'acte

¹ Harold Bloom, *The anxiety of influence: a theory of poetry*, New York, Oxford University Press, 1997. Preface xix, xxiii.

poétique, et celui des lecteurs ou des auditeurs, déployé dans la temporalité personnelle par les actions réelles. C'est dans cette relation interactive que se termine la refiguration.

Ricoeur a emprunté le concept de travail à *Die Traumdeutung* de Freud et a qualifié l'acte de lecture comme *travail de lecture*, afin de souligner le fait que les lecteurs ont besoin de découvrir et de développer eux-mêmes le sens caché dans le texte.

Le caractère dialectique de ce travail de lecture consiste en trois traits. Tout d'abord, le travail de lecture met en évidence un fait fondamental, à savoir le *défaut de détermination* du texte. D'une part, le texte ne fournit que des vues schématiques, alors le lecteur doit les préciser lors de la lecture, et se présenter les personnages et les événements du texte à travers l'activité imageante. De ce point de vue, la mise-en-intrigue est le travail conjoint du texte et du lecteur en servant du jugement réflexif et de l'imagination productive. Le texte offre une vision schématique et le lecteur comble les blancs, ou incertitudes, par la concrétisation imageante, rendant les personnages et l'intrigue plus réels et plus complets. Compte tenu du caractère unique de chaque lecture, différents lecteurs ont des suppléments différents au même texte, et le même texte peut obtenir des interprétations et des significations différentes. D'autre part, le monde fourni par le texte est défini comme le corrélat intentionnel d'une séquence de phrases. Afin de saisir ce monde, il faut intégrer toutes les associations de phrases en un tout. Le processus de lecture du lecteur est en fait un jeu husserlien de protention et de rétention. Mais l'objet littéraire à saisir en lecture ne remplit pas intuitivement les attentes comme l'objet réel, mais au fur et à mesure de la lecture, modifie continuellement les attentes de lecture dans la concrétisation imageante. Lire, c'est voyager au long du texte.

Ensuite, le travail de lecture révèle aussi l'excès de sens dans le texte. Bien que le texte puisse contenir une certaine fragmentation et incomplétude, il est toujours inépuisable pour la lecture. Lorsque les lecteurs ouvrent le texte et commencent à lire, ils ont déjà un certain degré de précompréhension et il doit y avoir un certain degré de sélectivité dans la concrétisation imageante du texte pendant le processus de lecture. Par conséquent, le texte fait parfois défaut et parfois excès pour la lecture. La lecture est un processus dynamique du déploiement dialectique du texte.

Enfin, la dialectique du travail de lecture s'incarne dans la vision de la recherche de la cohérence du texte. Si cette tentative est menée à bien dans la lecture, les choses non familières construites par le texte peuvent devenir familières, et le lecteur sent qu'il est complètement dans la même perspective que l'œuvre, croit en l'œuvre et s'enfonce profondément en elle, alors la concrétisation des œuvres peut provoquer des illusions chez les lecteurs, de sorte qu'ils croient qu'ils ont vu le monde de l'œuvre. Si cette tentative échoue, l'inconnu reste inconnu et le lecteur reste à l'entrée de l'œuvre. Par conséquent, une lecture vraiment « bonne » doit non seulement admettre un certain degré d'illusion, mais aussi constamment dévoiler et nier cette illusion dans l'excès de sens textuel. Ricoeur estime que la « bonne » distance à l'œuvre réside dans le fait que l'illusion engendrée par la lecture est parfois irrésistible et parfois insoutenable, les deux situations restant en état dynamique et ne pouvant jamais s'équilibrer.

C'est ces trois traits en dialectique qui font de la lecture une expérience *vive*.

3.3 La connaissance historique et le récit

Ce qui doit être spécifiquement clarifié, c'est la dimension poétique de la connaissance historique. Si seul le temps articulé par le récit peut devenir le temps humain, alors l'histoire humaine doit aussi être le produit du récit historique. L'histoire ici n'est pas les événements réels qui se sont produits dans le passé, mais la connaissance autour de ces événements. La raison pour laquelle le temps historique

peut être appelé temps humain, c'est qu'il s'agit d'un produit construit par le récit. Le temps phénoménologique a un contenu substantiel, mais il se limite à l'expérience personnelle, quant au temps de l'univers, il est universel et infini, mais vide et abstrait. Donc, la construction du temps historique est une tentative de réécrire le temps phénoménologique avec un contenu spécifique dans la structure universelle du temps de l'univers, en vue d'établir une chronique partagée par l'humanité. La valeur de l'historiographie réside dans la pratique de cette tentative et dans la narration du temps de l'histoire humaine. Ce type de savoir historique établi et transmis à travers les récits historiques a une place pour l'imagination, quel que soit son niveau technique ou le niveau de vérité qu'il recherche.

3.3.1 Niveau technique

Il y a trois moments de l'opération historiographique : phase documentaire, explication/compréhension, et la représentation historique.

En tant qu'outil de mémoire, pourquoi les archives ont-ils pour fonction d'indiquer le passé et d'élargir la mémoire collective? Ricoeur l'associe au sens riche du concept de *trace*. Si des archives peuvent être constituées et des documents peuvent être collectés et conservés, cela repose sur l'hypothèse qu'il existe des traces du passé. L'histoire est bien un savoir construit par des traces. L'objet de son enquête sur le sens est un passé terminé mais qui reste dans ses traces. Elle explore constamment la riche connotation contenue dans la *dialectique d'absence et de présence*, laquelle invite la fonction de l'imagination, qu'elle soit une fonction positive, qui inspire l'interprétation, ou une fonction négative, qui donne des illusions.

Concernant le moment de l'explication ainsi que compréhension, l'idée fondamentale est que l'analyse causale d'avancement particulier des événements ne peut pas simplement reposer sur la loi de causalité. Ricoeur estime que la procédure d'interprétation utilisée par l'historiographie suit une *logique d'imputation causale singulière*, qui constitue le chaînon entre l'interprétation historique et le récit, afin que l'interprétation historique puisse être véhiculée par la compréhension narrative, dans la mesure où raconter, c'est déjà interpréter. Cette logique vise à établir *par l'imagination* un processus de développement différent pour les événements, puis à juger des résultats possibles d'événements réels dans ce processus imaginé, et enfin à comparer ces résultats avec la progression réelle de l'événement. *Par l'imagination*, le raisonnement historique se fait dans les conditions virtuelles du passé, mais l'utilisation de l'irréel n'est que pour distinguer des choses certaines. L'excavation de la chaîne de la possibilité et de la nécessité commence par cette question : « Si l'agent a pris une autre décision à ce moment-là, quelles en seront les conséquences? » Si les historiens peuvent confirmer, lorsque l'on ajuste ou ignore dans le laboratoire de pensée un événement particulier dans la situation historique complexe, le développement des événements dans certaines associations historiques entourant celui-ci changera également en conséquence, les historiens peuvent émettre des jugements d'imputation causale, et déterminer la signification historique de cet événement.

Le troisième moment est celui de la mise en forme littéraire. Le texte établit la parenté entre le récit historique et le récit fictif. Ricoeur a mis l'accent sur la référence croisée entre les deux types de récit, à savoir *la fictionalisation du discours historique et l'historicisation de la fiction*. D'un côté, les récits de fiction imitent les récits historiques d'une certaine manière : quel que soit le contenu du récit, il est considéré comme s'il s'était réellement produit. D'un autre côté, lors de reproduire l'histoire, les récits historiques doivent également se servir du pouvoir de l'imagination comme des récits fictifs, afin de rendre la narration autour du passé à la fois riche de la lisibilité et de la visibilité, cela signifie que le récit doit fournir non seulement des images

visuelles qui peuvent être ressenties, mais aussi un développement intelligible des événements. Dans la métaphore se manifestent déjà les *prestiges de l'image* : qu'il s'agisse de la fonction synthétique guidée par l'imagination productive ou de la représentation exercée par l'imagination reproductive, le langage doit pouvoir guider le lecteur à mettre sous les yeux tous les contenus décrits. Cela est particulièrement vrai pour les personnages représentés dans le récit. Un récit réussi peut présenter les personnages de manière vivante aux lecteurs. L'image du personnage s'enrichit au long de l'avancement de l'intrigue. Le développement de l'image du personnage et celui de l'événement se déroulent simultanément, les deux ensemble constituant l'histoire narrative.

3.3.2 Niveau de vérité

Selon Ricoeur, le rapport à la réalité du passé doit passer progressivement par le crible du « même », d'« autre » et d'« analogue ». Il est vrai que le passé doit d'abord être reproduit à travers le modèle identitaire, mais le passé est toujours en dehors de toutes nos constructions ; la catégorie d'« analogue » prend en compte les efforts de reproduction et de distance : « comme si » signifie « être », et également « non-être ». Ricoeur emprunté à l'historien allemand Ranke (1795-1886) l'expression: la tâche de l'histoire n'est pas de juger le passé mais de montrer les faits tels qu'ils se sont réellement passés. Dans l'interprétation de la *représentance* par analogie, le réel du passé n'est signifié qu'à la mode d'« analogue ». Déjà dans *La métaphore vive*, Ricoeur a clarifié les fonctions rhétorique et ontologique du « comme » : le « voir comme » de la métaphore au niveau linguistique correspond au « être-comme » au niveau ontologique ; en d'autres termes, l'existence elle-même doit être métaphorisée sous divers « être comme » afin de s'adapter à la vivacité de la métaphore au niveau linguistique, c'est-à-dire à la capacité de la métaphore de renforcer l'ambiguïté initiale du langage. De même, la représentance, manière dont le récit historique se réfère au passé, se caractérise d'une relation métaphorique, qui est naturellement étroitement liée à la manière dont la trace renvoie au passé. Comme déjà mentionné, en tant qu'*effet-signe*, la trace signifie sans montrer le passé, alors sa valeur réside dans ce fait que le passé est à « voir comme » la trace. Cependant, la distance temporelle y est inhérente : le passé est sûrement plus tôt que le récit du passé. Dans ce cas, la représentation de l'histoire est *l'image présente de l'absent*. L'absent est ici divisé en disparition et existence au passé: disons que quelque chose n'est plus, mais a été, alors l'« avoir été » constitue l'ultime référent visé à travers le « n'être plus ». L'absence reçoit ainsi deux sens, l'absence comme visée par l'image présente, et l'absence des choses passées en tant que révolues par rapport à leur « avoir été ». (voir : *MHO*, 367) Chaque existence a sa place particulière dans l'histoire, nous ne pouvons qu'essayer de nous en rapprocher à travers les traces. Ricoeur appelle *condition historique* ce régime d'existence sous le signe du passé comme n'étant plus et ayant été. Face à la relation dialectique de présence et d'absence, le récit historique avec le passé comme référent ne peut obtenir à travers la représentance qu'une vérité métaphorique de « comme si ». Si cette vérité saisit dans une certaine mesure le passé de manière véridique, l'hétérogénéité qu'elle rajoute dans l'interprétation redécrit également le passé. En ce sens, l'histoire a toujours été critique, et l'histoire ne se terminera jamais, mais continue d'attendre d'être réinterprétée et racontée à nouveau.

Chapitre 4. Capacité d'agir (en résumé)

La discussion sur l'imagination dans ce chapitre passera des individus à la communauté et à la société. L'effet de l'imagination sur les actions individuelles subira des changements chimiques avec la production de l'intersubjectivité et de la super-intersubjectivité, ce qui rendra la communauté et la société toujours dans un état d'instabilité. Parmi ceux-ci, il y a des effets positifs d'imagination, et encore plus d'effets négatifs. Mais ce chapitre entend souligner le *rôle constitutif* de l'imagination dans les actions et les communautés: l'imagination participe activement à la mise en place des actions, à l'institution de la société et à la conception de l'utopie. C'est cet effet constitutif qui peut justifier la créativité de l'imagination productive et empêcher l'imagination d'être considérée comme un simple fantasme ou répétition.

4.1 Action et imagination

Selon Ricoeur, aucune action ne contient l'imagination. Il met en évidence le caractère inhérent de l'imagination en action à travers une *sémantique d'action*. L'objet de cette dernière est le réseau conceptuel utilisé par l'agent pour exprimer ses actions. Agir, c'est clarifier les motivations et les intentions, planifier, s'engager dans un environnement spécifique et produire certains effets voulus ou non-voulus. Une caractéristique conceptuelle inhérente à l'action garantit que l'action est compréhensible pour l'observateur et faisable pour l'agent. Par conséquent, la sémantique de l'action comprend l'action comme un acte exprimé à travers une série de représentations, plutôt que de simples événements naturels dans le monde.

Ricoeur s'est opposé à l'idée de Michel Henry (1922-2002) d'*agir originaire*. Henry ne se satisfait de l'ontologie de la subjectivité, qui provenait de la Grèce antique jusqu'à Hegel. Dans cette philosophie, la conscience se donne transcendentement et se projette dans l'objet, ainsi la compréhension de soi est réalisée par l'aliénation de soi dans l'objet. Par conséquent, la transcendance de la conscience, la représentation et l'objet tous ont la priorité pour cette ontologie. Mais Henry prônait une existence qui est inhérente à soi et avant toute transcendance, c'est-à-dire une action pure et inhérente, pas seulement un acte intentionnel de conscience. Cette action originale se distingue complètement de la représentation et est cohérente avec la « vie » elle-même.

Ricoeur ne s'oppose pas à Henry d'enraciner l'action dans l'immanence de la vie, mais il n'accepte pas d'abolir complètement le pas phénoménologique avant d'atteindre l'ontologie originelle: il doit plutôt laisser une position correcte pour l'objet des sciences humaines, c'est-à-dire le phénomène de l'action. Il est vrai qu'agir ne signifie pas voir et savoir, mais cela ne veut pas dire qu'il faille expulser toutes les représentations hors de l'action. Ricoeur estime que la praxis s'est toujours exprimée à travers des représentations, des normes et des symboles, qu'elle dépend originellement de la structure sémiologique. Les actions humaines ne sont pas seulement basées sur l'instinct animal, mais également sur la compréhension. L'homme a besoin de comprendre sa situation spécifique avant d'agir, et les actions sont aussi pour transmettre ou réaliser une certaine intention. On peut dire que les significations traversent toujours l'action elle-même de manière à assurer la faisabilité et la compréhensibilité de celle-ci.

C'est cette caractéristique symbolique qui ouvre l'espace de fonctionnement pour l'imagination. Ricoeur a souligné le rôle de l'imagination au plan du projet, de la motivation et du pouvoir même de faire. Le contenu du projet consiste dans la schématisation des connexions de buts et de moyens ; l'imagination offre un milieu

pour la comparaison des motivations ; enfin, je ne prends possession de la certitude immédiate de mon pouvoir qu'à travers les variations imaginatives qui médiatisent celle-ci ainsi : « je pourrais, j'aurais pu, si... ».

Mais l'action individuelle n'est pas isolée, elle se trouve dans l'historique sociale. La dimension historique de l'action fait passer l'action de l'individuel au collectif. Mon champ temporel est reliée à un autre champ temporel par une relation de couplage, et cette relation de couplage n'est qu'une coupe du flux historique englobant, lequel nous a placés parmi nos contemporains et a établi nos prédécesseurs et successeurs. L'histoire ici n'est pas seulement subordonnée à la catégorie d'action publique, mais aussi à un principe transcendantal, c'est-à-dire le *principe d'analogie*: chacun de nous peut exercer la fonction du « je » comme tout autre, et s'imputer à lui-même sa propre expérience. Selon ce principe, l'autre est un autre moi semblable à moi, un moi *comme* moi. L'analogie vient ici du transfert direct de la signification du « je » : comme moi, mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs peuvent tous s'appeler « je ». De là, nous sommes historiquement connectés à tous les autres. Ricoeur compare le rôle de ce principe transcendantal dans la compréhension historique au « je pense » de Kant qui accompagne toutes les représentations : le premier est le fondement et la prémisse de la transmission traditionnelle, tout comme le second est la base de l'intégration de l'ordre causal de l'expérience empirique.

Le principe d'analogie basé sur le transfert direct de la signification du « je » est la base transcendantale pour que l'imagination joue un rôle dans l'action historique. Dire que les autres pensent comme moi et éprouvent comme moi la joie, la colère, le chagrin, etc., c'est de dire que je peux imaginer ce que je pense et éprouver lorsque je suis à la place des autres. Transférer mon « ici et maintenant » au « ici et maintenant » des autres par l'imagination est le contenu fondamental de l'intropathie. L'imagination ici en tant que schématisation s'accorde avec l'établissement de l'intersubjectivité dans la perception analogique. Comme dans l'expérience objective, l'imagination productive est toujours là comme genèse de connexions nouvelles. Sa tâche importante est de maintenir vivantes les médiations de toutes sortes constituant le lien historique. Ricoeur souligne qu'il y a une entropie terrifiante dans les relations humaines avec le développement de la société bureaucratique, où diverses institutions continuent d'objectiver les relations sociales, au point que la réification radicale du procès social tend à abolir la différence entre le cours de l'histoire et le cours des choses. Le tâche de l'imagination est de lutter contre cette tendance, en préservant et identifiant l'*analogie de l'ego* dans nos relations avec nos contemporains, prédécesseurs et successeurs. L'intropathie historique nous permet d'éprouver la douleur, la joie et les ambitions inachevées de nos prédécesseurs ; cela nous fait mieux connaître l'héritage historique et nous fait penser à nos successeurs dans les actions actuelles, ainsi prendre la responsabilité envers eux. Donc, l'imagination historique peut maintenir le lien historique entre les gens. La possibilité de l'expérience historique générale réside dans le fait que nous pouvons continuer à exister dans les effets de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Selon Ricoeur, il faut développer par imagination notre capacité à être influencés par l'histoire pour que nous puissions continuer à exister sous la *Wirkungsgeschichte*. Autrement dit, en tant que partie de l'histoire, nous devons comprendre activement le passé et découvrir ceux qui n'ont pas été réalisés dans le passé, plutôt que l'accepter passivement, afin de créer un environnement plus idéal pour les successeurs. Il n'y a pas que moi dans l'histoire, mais il y a d'innombrables autres moi comme moi. Je ne peux pas me fermer à mon existence individuelle définie, mais partir du principe de l'analogie *a priori* et imaginer les innombrables expériences et choix auxquels d'innombrables autres moi comme moi ont été confrontés, sont confrontés ou devront faire face. Cela donne ainsi la dimension historique raisonnable à l'action humaine.

4.2 L'imagination sociale

Mais l'action humaine a également la dimension sociale. La recherche de cette partie sur l'imagination sociale consiste à comprendre la fonction créative dans la structure de la vie collective. Pour cela, nous nous concentrons sur le dialogue de Ricoeur avec Castoriadis autour de l'imagination sociale.

4.2.1 Communauté et société

La logique, selon laquelle Ferdinand Tönnies (1855-1936)¹ définit la communauté et la société, en tant que deux types de vie collective, nous inspire à distinguer l'imagination sociale chez Ricoeur et l'imaginaire social chez Castoriadis.

Le point d'entrée de Tönnies à distinguer la communauté de la société est psychologique. Il a divisé la volonté entre la volonté organique (*Wesenwille*) et la volonté réfléchie (*Kürwille*). La communauté est une structure de vie collective dominée par la volonté organique, tandis que la société est dominée par la volonté réfléchie.

Dans la communauté, la relation entre les personnes est dans un état naturel et est profondément affectée par l'existence de l'individu. Principalement, la relation de sang (comme les parents et les enfants), la relation géographique (comme les voisins) et les relations de coutume et de croyance, constituent le contenu des relations interpersonnelles. La manière de traiter les autres est entièrement basée sur des inclinations sentimentales personnelles, et les relations collectives sont complètement maintenues sur des interactions directes entre les personnes. Dans cet état naturel, la volonté organique consiste dans la manière efficace de pensée et de perception, que les gens ont apprise et reçue de la vie collective, et qui, transmise du passé, constitue une certaine motivation inconsciente.

Quant à l'existence de la société, c'est le résultat du choix autonome des gens après réflexion. Une série de règles communes a été formulée pour garantir que les gens n'agissent pas en raison de leurs affinités personnelles ou de leurs inclinations sentimentales. Indépendamment de la distance ou de la parenté, les personnes entretiennent des relations mutuelles conformément aux lois sociales. La volonté réfléchie en tant que caractéristique fondamentale de la structure sociale introduit également les considérations complexes que les gens doivent faire sur des relations spécifiques dans la société (comme les relations économiques), car chacun a sa propre situation et son propre souci d'existence.

La distinction entre la volonté organique et la volonté réfléchie peut remonter à celui de deux structures variées de l'action. L'action est soit une fin, soit un moyen. Alors, il y a deux possibilités. L'une est que l'action se considère comme sa propre fin, c'est-à-dire que les moyens et le but de l'action sont les mêmes. Lorsque j'apprécie un paysage, l'acte d'appréciation est simultanément le moyen et sa fin. L'autre est que l'action sert de moyen à une autre action. Par exemple, dans le but d'apprécier un paysage naturel, j'ai besoin de prendre une voiture à la périphérie, alors l'action de prendre une voiture et toutes les autres actions dans ce voyage ne sont utilisées que comme des méthodes et des moyens pour servir le but de profiter du paysage dans la banlieue. L'application de ces deux modes d'action au niveau collectif correspond respectivement à la volonté organique dans la communauté et à la volonté réfléchie dans la société. La volonté organique dans la communauté ne vise pas des contenus ou des actions autres que la vie collective elle-même: les individus se contentent de

¹ Nous renvoyons ici plutôt aux textes de Tönnies concentrés sur ces deux concepts. Voir : Ferdinand Tönnies, *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wiesbaden, Springer VS, 2012.

leurs relations naturelles et organisent leurs propres modes de vie et normes sur la base des relations internes à la communauté. La volonté collective de la société, quant à elle, ajoute des objectifs externes à la vie collective, tels que la paix et le progrès. Afin d'atteindre efficacement les objectifs fixés, la société a besoin de discuter et de formuler des lois et des règlements par l'intermédiaire de représentants de la volonté collective, afin d'intégrer les relations sociales, et de maintenir ces relations à travers des organisations telles que l'armée et la police. Selon Hobbes, la condition humaine est que les êtres humains se trouvent dans le *bellum omnium contra omnes* et sont constamment en état de préparation à la guerre. Si on laisse cet état se développer naturellement, les êtres humains seront profondément pris au piège de la guerre et menacés de mort. Afin d'éviter le fléau de la guerre, de se débarrasser de la mort et de maximiser les bénéfices de tous, le système étatique a vu le jour. Ce concept d'État est une incarnation typique de la société.

Bref, la société se fixe d'abord un objectif pour soi-même à travers la raison, puis se sert de cet objectif comme principe fondamental pour construire l'ordre et des règles sociaux; tandis que la communauté est complètement établie sur les connexions interpersonnelles déjà existantes. Selon la première logique, le développement de l'histoire sociale est intermittent, et chaque fois, un nouveau principe est utilisé pour reconstruire la société, ou pour recréer une société toute nouvelle; selon la seconde logique, le développement de l'histoire sociale est naturellement continu, et axé sur la tradition.

Une telle distinction un peu brutale de deux logiques peut nous servir de point de départ pour différencier l'imagination sociale de Ricoeur de l'imaginaire social de Castoriadis¹.

4.2.2 Institution et imagination

Ricoeur et Castoriadis considèrent tous les deux la compétence linguistique comme le fondement anthropologique. En tant qu'être parlant, l'homme peut échanger, imaginer, créer et transmettre divers signes, significations, symboles, textes et récits. Par conséquent, ils défendent tous activement la dimension symbolique de l'action et ses caractéristiques imaginaires. Cependant, autour du rôle de l'imagination dans la création sociale, les deux nous fournissent deux idées différentes. Cela concerne également deux conceptions différentes de la création.

Pour Ricoeur, la créativité humaine consiste à se confronter à des règles existantes, et l'imagination ne peut fonctionner que sur la base des celles-ci, soit en les exerçant de manière créative, soit en les subvertissant. La fonction de l'imagination doit déjà avoir été ou être construite dans le langage ; l'imaginaire est déjà dit ou sur le point d'être dit. *L'imagination ne réside jamais dans le non-dit*². Donc, pour Ricoeur, il n'y a pas de création *ex nihilo* dans la société humaine ; il préfère d'appeler l'innovation humaine comme production. Cela ne veut pas dire que toutes les innovations ont été préformées, mais dire qu'aucune innovation humaine ne vient d'un inexistant. L'innovation humaine, restant en deçà de la tradition historique, est essentiellement une nouvelle configuration et transformation. Les différents systèmes, décrets et règles qui entretiennent les relations sociales ne sont que des textes sociaux qui incarnent les relations sociales dans les institutions sociales. De ce point de vue, la production sociale commence par l'interprétation des institutions sociales existantes. Tout comme la métaphore produit un nouveau sens à travers l'interaction de différents champs sémantiques, la production sociale est également basée sur la production

¹ Pour avoir une idée directrice concernant leur différence, voir : Paul Ricoeur et Cornelius Castoriadis, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Édition EHESS, 2016.

² Paul Ricoeur, *A Ricoeur reader: reflection and imagination*, Toronto; Buffalo, University of Toronto Press, 1991, p.470-471.

historique existante, en remontant aux anciennes institutions sociales pour libérer les possibilités non réalisées dans le passé et rendre les significations sédimentées de nouveau vivantes.

Cette production sociale repose sur la continuité historique. Dans toutes les discontinuités de la pensée, il y a toujours un arrière-plan ininterrompu pour maintenir la continuité de la communauté humaine. Avant l'institution sociale, la condition humaine de *vivre-ensemble* était constamment créée et recrée. Bien qu'il y ait de temps en temps des failles dans ce processus, l'héritage du passé est toujours reçu et transmis, ce qui constitue un riche continuum pour le fondement social. Ricoeur place ici les discontinuités du sens sur la base des continuités d'existence. Les soi-disant failles, événements, émergences, etc., ne peuvent s'établir qu'au niveau du sens, tandis qu'au niveau de l'existence, il n'y a que la transmission et continuation. D'ailleurs, la traduction entre différentes langues est faisable et réussie. Il n'y a pas de langage totalement intraduisible. Que les humains existent, c'est parce que le principe de traductibilité rétablit la continuité dans la discontinuité des productions et des configurations différentes. Donc, la création que préconise Ricoeur est une série de *reconfigurations successives*, et le rôle de l'imagination dans la création sociale est de fournir des configurations basées sur la tradition.

Comparé à ce concept de production plein d'héritages historiques, la conception de création est plus révolutionnaire chez Castoriadis. Ce dernier a prôné *l'autocréation de la société humaine*. Évidemment, le concept d'autocréation se compose de deux parties, à savoir l'autonomie et la création. Avant de comprendre le sens de création, mieux vaut commencer par celui de l'autonomie.

Le concept d'autonomie a d'abord été proposé avec Autre comme sujet plutôt que moi : le sujet de l'autonomie doit être tout le monde, pas un seul individu, et la réalisation de l'autonomie nécessite l'exécution collective. L'autonomie n'est pas la liberté inaliénable d'un sujet abstrait, ni la domination d'une pure conscience sur les matériaux indifférents, tels que la passion, l'inertie, le désir, etc., mais la rencontre du sujet *en soi* avec un sens hétérogène, dont il faut se servir afin de le transformer ; autrement dit, *en autonomie, l'autre est toujours présent*, en tant qu'altérité et ipsité du sujet. Par conséquent, au sens philosophique, l'autonomie doit être conçue à travers le problème et la relation sociaux.

Le social-historique de l'existence humaine n'est pas la superposition infinie de réseaux intersubjectifs ou le produit de ceux-ci, mais le collectif anonyme, l'humain-impersonnel, qui remplit toute formation sociale donnée et aussi l'englobe, et qui relie étroitement chaque société aux autres en les inscrivant tous ensemble dans une continuité. Dans ce continuum, il y a des sociétés qui n'existent plus, des sociétés ailleurs, et même des sociétés qui n'ont pas encore émergé. D'un côté, le social-historique a la structure donnée telle que l'institution sociale, l'héritage historique, et l'œuvre humaine au sens large ; d'un autre, il est aussi ce qui crée et fait et matérialise. Bref, le social-historique est l'union et la tension de la société créée et la société créant, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant.

Castoriadis propose un « projet révolutionnaire », qui a pour ambition de réaliser l'autonomie de tous en transformant la société par les activités autonomes des gens dans la société actuelle. La réalisation de celui-ci est inséparable du rôle créatif fondamental de l'imagination. La création ici, en tant qu'*émergence de l'altérité radicale*, est absolue. Avant le commencement de la *création absolue*, les choses à y révéler n'existent pas encore. Selon Castoriadis, la création ne consiste pas dans l'actualisation de possibilités préalablement déterminées, son contenu essentiel ne réside pas dans la « découverte », mais dans l'institution tout nouvelle, dans la transition de la non-existence à l'existence, du non-être à l'être. Cette idée de la création s'éloigne de celle de Ricoeur, laquelle préconise du point de vue herméneutique l'exploration des possibilités non réalisées cachées dans le passé par la

configuration. La création de Castoriadis n'est plus la production, mais une sorte de création *ex nihilo*, c'est-à-dire se donner ce qui n'est pas, donc les choses à créer ne sont données ni au niveau perceptif ni au niveau de la pensée rationnelle par la connexion symbolique. Ricoeur met l'imaginaire et le symbolisme au même niveau, mais Castoriadis fait une distinction importante entre imaginaire dernier ou radical et imaginaire effectif : le premier est la capacité de présenter en image des choses qui n'existent pas ou n'ont jamais existé, tandis que le deuxième est le produit de cette capacité. En général, l'imaginaire et le symbolisme sont mutuellement bénéfiques. D'un côté, l'imagination nécessite l'utilisation de symboles, car ces derniers sont des images qui représentent d'autres choses, au profit de l'imagination à passer de la signification potentielle du langage au contenu plus large; d'un autre, les symboles présupposent également l'imagination, car cela suppose la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas. Mais quand il s'agit de la faculté originaire de se donner ou de poser par la représentation une chose et une relation qui ne sont pas - à savoir non pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été -, c'est de l'imaginaire dernier ou radical que l'on parle. En tant que capacité fondamentale d'évoquer l'image, ce dernier est la racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique. Selon Castoriadis, le temps est la « dimension » de l'imaginaire dernier ou radical. Il n'est pas simplement une indétermination, mais surgissement de déterminations, ou de formes-figures-images-aide *autres* : *Le temps est auto-altération de ce qui est*. Castoriadis souligne que c'est comme ce temps, *temps de l'altération-altérité*, que nous avons à penser l'histoire.

D'ailleurs, le projet révolutionnaire est dirigé par les significations imaginaires sociales. La fonctionnalité de toute forme sociale ne peut être comprise qu'à travers le but, l'orientation et la chaîne de relation des significations. Il est vrai que l'institution sociale est constituée d'un réseau de symboles, mais elle est moins des symboles que des significations véhiculées par ceux-ci, lesquelles constituent la base de la représentabilité et de la faisabilité de l'institution sociale. Les significations correspondent aux trois centres, soit celui de la chose perçue, soit celui de la pensée rationnelle, soit celui d'une toute nouvelle catégorie imaginaire. Cette dernière s'éloigne des deux premiers en ce qu'elle est la création imaginaire, mais pas le réel ou l'objet de la raison, donc n'a pas besoin d'utiliser les représentations ou les concepts comme mode d'être, cependant, elle sert de *sens organisateur* aux actions humaines et aux relations sociales, tout en étant indépendant de ce dont la société est consciente. Dans l'imaginaire, le signifié désigné par le signifiant ne peut être saisi authentiquement, son « mode d'être » est non-être. L'imagination n'est pas ici pour représenter d'autres choses, mais sert de la condition opérante à toutes les représentations à venir. L'histoire a besoin de ce genre d'imagination productive ou créative, ou d'imaginaire radical. Ce dernier apparaît à la fois dans les actions historiques et dans l'institution du monde de significations avant la rationalité claire.

Donc, le monde de significations dans la société n'est pas une copie irréaliste du monde réel, ni un système hiérarchique de divers concepts rationnels, mais une *position initiale* irréductible dans l'histoire sociale et l'imaginaire social. Cette position initiale est dans l'institution et s'exprime à travers celle-ci, elle est l'institution du monde et de la société elle-même. Castoriadis utilise le concept « magma » pour décrire le mode d'existence des significations imaginaires sociales. En tant que phénomène géologique, le magma reste encore informe lors de l'éruption, et prend une forme spécifique au fur et à mesure du refroidissement. Dans cette perspective, l'institution de la société est chaque fois comme la création d'une magma de significations.

Ainsi, la autocréation de la société humaine telle que l'entend Castoriadis est toujours une auto-aliénation: la création n'est jamais simplement une répétition ou une configuration à partir de matériaux du passé, mais de créer un ensemble tout nouveau

du social-historique. Le rôle de l'imaginaire social ici est de donner de manière créative une série de significations sociales comme nouveau point de départ et direction pour la société. Donc, l'histoire sociale qui en découle n'est pas nécessairement continue, ou, en d'autres termes, doit être discontinuë, car l'altérité domine les rapports entre les différents modes du social-historique. Si la création de Ricoeur, ou plutôt la production, est basée sur l'interprétation « textuelle » de la société et de l'histoire existantes, l'imagination sociale ayant besoin de revenir sur le passé pour agir sur l'histoire sociale, l'imaginaire social de Castoriadis s'arrache complètement de l'histoire. En tant que source d'auto-aliénation de la société, ce dernier brise constamment l'ancien système pour en établir un tout nouveau, établissant tout en brisant. La société accueille constamment l'autre, et accomplit de nouvelles autocréations dans l'altérité. Le passé, il était simplement déchiré et enterré. L'éruption de magma de significations sociales passe de non-être à être, et après la fin d'une éruption, une nouvelle éruption est inaugurée. Ce type d'innovation discontinuë *ex nihilo* pointe à jamais *vers le futur*.

Nous pouvons distinguer les modes de ces deux conceptions ainsi : la perspective herméneutique de Ricoeur établit pour les forces productives de l'imagination sociale un fil de rapports directement avec le passé, tandis que le projet révolutionnaire de Castoriadis circonscrit des points initiatives indépendants pour l'autocréation de l'imaginaire social. Castoriadis a exploré au sens ontologique la possibilité de la création *ex nihilo* et de la transformation radicale de la société à travers le projet révolutionnaire. Mais Ricoeur se tient au fait fondamental que nous nous trouvons déjà dans une certaine structure sociale-historique, dont la sédimentation traditionnelle est notre seul point de départ pour la création. Ce point de départ détermine que notre création ne peut pas être *ex nihilo*, mais peut seulement être une production basée sur des matériaux existants. La tradition et la faisabilité pratique sont deux exigences fondamentales pour Ricoeur d'entendre du point de vue herméneutique la production créative dans le social-historique. Cela se reflète dans sa compréhension dialectique de la relation entre idéologie et utopie.

4.2.3 Idéologie et utopie

Le fondement de l'analyse de Ricoeur de l'idéologie et de l'utopie réside toujours dans le fait que les actions humaines sont caractérisées par des systèmes symboliques en tant que médiation, structure et intégration. Toute société contient ou constitue un ensemble de discours symboliques, et toute réalité vivante, toute réalité humaine ou sociale se fait représenter dans un certain sens: cela est l'imagination sociale et politique de la société.

L'idéologie et l'utopie, en tant que deux pratiques imaginatives, incarnent respectivement deux fonctions différentes de l'imagination: l'imagination exercée par la première prend le rôle primordial de maintenir un ordre en présentant une image de la société au bénéfice de l'instauration de l'identité collective, tandis que la deuxième exerce la fonction perturbatrice de l'imagination, fabriquant une société *ailleurs*. Ricoeur entend établir une relation dialectique entre idéologie et utopie.

Ricoeur indique trois sens du concept de l'idéologie : distorsion-dissimulation, légitimation, et intégration. Et aussi trois sens du concept de l'utopie : subversion, dé-légitimation, folie perfectionniste.

La discussion en binôme de Ricoeur sur l'idéologie et l'utopie se distingue de celle de Mannheim, pour laquelle les deux dernières sont deux tendances de déviation de la réalité, et qui a toujours pour ambition d'attraper la réalité en dissipant les déviations. Ce qui intéresse à Ricoeur, est de se servir de la complémentarité entre idéologie et utopie à l'interprétation herméneutique de la réalité et de la création. Chez Mannheim, la possible relation dialectique n'existe qu'entre réalité et utopie ou idéologie, tandis que chez Ricoeur, vu que la connaissance de la réalité doit avoir recours aux

représentations du système symbolique, de sorte qu'elle est forcément déjà dans une certaine idéologie, ou dans une sorte de précompréhension, il est devenu impossible d'utiliser une réalité neutre objective comme référence de l'idéologie ou de l'utopie. De ce point de vue, l'opposition dynamique et la complémentarité entre idéologie et utopie ont plus de valeur de vérité. L'idéologie et l'utopie doivent être intimement liées dans l'imagination sociale. De même que l'imagination transcendantale de Kant est constituée par l'alternance entre l'imagination productive et imagination reproductive, l'imagination sociale est constituée par l'alternance et la complémentarité entre idéologie et utopie.

C'est bien dans la relation dialectique entre idéologie et utopie que l'imagination sociale réalise la fonction créatrice sur la base de l'*histoire effective*.

Nous sommes toujours dans la réalité constituée par la médiation symbolique, dont l'idéologie est la préfiguration, tandis que l'utopie ouvre des possibilités par un travail de configuration métaphorique. La réalité authentique n'est jamais donnée directement, mais nécessite un processus de découverte continu. Ricoeur souligne que l'utopie a besoin d'une certaine base historique et que l'attente du futur ne peut être complètement séparée de la mémoire traditionnelle. L'idée d'utopie qui, initiée par Thomas Müntzer (1489-1525) et héritée par Ernst Bloch (1885-1977), nécessite la réalisation de tous les rêves accumulés par l'imagination humaine, est considérée par Ricoeur comme sans prise historique. Pour lui, seul le sens libéré depuis la tradition historique peut fournir des attentes effectives pour l'avenir, et ainsi donner une connotation plus concrète à l'utopie, l'empêchant de tomber dans des rêves folles. C'est la raison pour laquelle il ne se satisfait non plus du projet révolutionnaire de Castoriadis, lequel pose sans cesse la création de l'imaginaire radical comme position initiale de nouvelles significations : l'histoire n'est que l'autocréation continue d'altérité, sans place pour la traditionalité.

En bref, l'imagination sociale de Ricoeur est fondée sur les caractéristiques symboliques de la société humaine. Sa conception de création au sens linguistique, à savoir la configuration sur la base de l'ordre existant, et sa conception de l'histoire insistant sur la tradition, prennent toutes les deux un rôle décisif pour comprendre la fonction créatrice de l'imagination sociale, qui n'est que production en fondement effectif, mais jamais *ex nihilo*.

Chapitre 5. Capacité d'être responsable (en résumé)

Le concept de responsabilité a deux sens. Le premier est que le sujet peut s'imputer à soi-même ses propres actions. Cette responsabilité est toujours rajoutée après que l'action se produit, donc la responsabilité de ce sens est toujours rétrospective, pointant vers le passé. Le deuxième sens est ce que Ricoeur a emprunté à Hans Jonas (1903-1993). La responsabilité en ce sens tourne toujours envers la fragilité de l'homme. Qu'elle soit due à la faiblesse naturelle ou à la menace posée par la violence historique, la fragilité humaine nous appelle à agir raisonnablement. C'est donc l'autre qui nous fait nous sentir responsables et nous rend responsables de nos actions.

L'imputabilité est le premier sens de la responsabilité.

L'imputabilité, dirons-nous, c'est l'ascription de l'action à son agent, sous la condition des prédicats éthiques et moraux qui qualifient l'action comme bonne, juste, conforme au devoir, faite par devoir, et finalement comme étant la plus sage dans le cas de situations conflictuelles. (SA, 338)

L'imputabilité place donc directement les actions sous des normes éthiques et morales. Lorsque l'action humaine rompt le cours existant des événements et y rajoute une

initiative subjective, elle doit se conformer aux exigences éthiques et aux normes morales. Ricoeur a fait une distinction importante entre l'éthique et la morale. Tous les deux pointent vers l'idée intuitive des mœurs, mais l'éthique désigne ce qui est bon, et la morale ce qui s'impose comme obligatoire. Ricoeur suit l'héritage aristotélicien de réserver sous une perspective *téléologique* l'éthique pour la visée d'une vie accomplie, et suit l'héritage kantien de réserver sous une perspective *déontologique* la morale pour l'articulation de la visée éthique dans des normes caractérisées simultanément par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte. Il attribue une primauté à l'éthique sur la morale et estime que la morale est la crible nécessaire pour atteindre la visée éthique, mais si la morale conduit à des impasses pratiques, la norme doit recourir à la visée.

La visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes.
(SA, 202)

Nous voyons dans cette définition le souci éthique profond de Ricoeur pour l'humanité. La discussion de ce chapitre se concentrera sur cette définition. Deux expressions guident notre parcours : *avec autrui* et *pour autrui*. D'une part, c'est précisément parce que nous vivons toujours avec les autres que nous devenons hommes agissants et souffrants, et qu'il y aura toujours des conflits divers, où la vie personnelle ainsi que collective des hommes sont constamment menacées. C'est lorsque nous nous trouvons dans les conflits que les exigences universelles de la morale rencontreront des impasses pratiques. D'autre part, il s'agit d'un *saut éthique* de vivre pour autrui dans la visée de la vie bonne avec les autres. L'économie du don contenue dans ce saut élargit la dimension poétique à la réalisation de l'humanité.

Le rôle que joue l'imagination dans la réalisation d'une telle visée éthique peut également se refléter dans la structure du « avec autrui » et du « pour autrui » : dans les divers conflits auxquels l'« avec autrui » fait face dans la vie, l'imagination productive aidera à comprendre ou prévenir les dilemmes moraux possibles dans diverses situations réelles ; dans le saut éthique du « pour autrui », l'imagination productive établira une vision poétique de l'action humaine.

5.1 « Avec autrui » : du conflit à l'innovation éthique

La prétention à l'universalité de la morale fournit des normes de base pour que les êtres humains vivent ensemble. Cependant, la complexité de l'existence et de la vie fait que les êtres humains se confrontent toujours à des conflits différents dans des situations concrètes. Cela met en impasse l'application des normes. L'opportunité d'innovation éthique est de garder ouvertes toutes sortes de possibilités normatives et de convictions, et en même temps de prêter attention aux expériences limites et aux situations de crise dans la vie avec l'imagination, et de maintenir la relation dynamique entre morale et éthique dans le va-et-vient constant entre l'institué et l'instituant.

5.1.1 Fragilité et conflit

La fragilité sollicite la responsabilité dans le traitement des conflits.

Trois types de conflits dans le domaine public : vie civile, vie politique, relation internationale

5.1.2 Innovation éthique

La clé de l'innovation éthique réside dans l'exploration de la sagesse pratique, à la recherche de *l'universel en contexte* ou de *l'universel potentiel ou inchoatif*, qui tente de parvenir à un *équilibre réflexif* entre universalité et historicité. Bien que le meilleur moyen d'obtenir l'universel en contexte soit par la libre conversation, mais dans la vie

réelle, la façon plus courante en est de recourir aux récits différents. Nous utilisons quotidiennement diverses façons, telles que narrations orales, romans, films, journaux etc., pour recevoir de différents récits. Ricoeur a emprunté le point de vue de Benjamin, selon lequel la narration est l'art d'échanger des expériences ; l'expérience ici n'est pas une observation scientifique, mais un exercice populaire de diverses sagesse pratiques. Dans l'échange d'expériences à travers la narration, il y a des louanges et des accusations pour les actions particulières, ainsi que des éloges et des critiques pour les agents. Le jugement moral exige que cet art de raconter modélise son orientation. Dans divers récits fictifs, la variation imaginative construit diverses expériences de pensée pour explorer l'évaluation morale dans divers contextes. De même, dans les récits historiques, les historiens portent souvent inévitablement des jugements sur les actions décrites. Avec la fonction de configuration et de découverte du récit, les lecteurs peuvent également pratiquer des jugements moraux lorsqu'ils sont en dialogue avec le texte pendant le processus de lecture. Ricoeur dit qu'il existe une *imagination éthique* qui bénéficie de l'*imagination narrative*, et qui vise à ouvrir des possibilités éthiques à travers l'imagination. Si ce que la sagesse pratique recherche est quand même une universalité spécifique, l'imagination peut fournir l'effectivité nécessaire à la morale universelle lorsqu'elle décrit de *concrètes* personnes, actions et conflits.

Ce qui à Ricoeur dans la tragédie grecque, c'est le conflit inévitable dans la vie morale incarné dans un langage non philosophique.

La vie est toujours au cœur de l'éthique et de la moralité. L'existence à la priorité devant la pensée. L'éthique vise à atteindre une « vie bonne », tandis que la morale est de réglementer l'action humaine en vue de cette fin. Mais l'existence de chaque personne est différente et la définition de la vie pour chacun se varie. À la base de l'innovation éthique sont d'innombrables expériences de vie, qui sont disponibles pour l'imagination à continuer d'explorer, pour éviter que la vie ne perde son éclat originel dans le cadre moral froid.

5.2 « Pour autrui » : saut éthique

Ricoeur considère le principe de respect est un principe universel accessible à tous les hommes. Le christianisme met en perspective ce principe à la lumière d'une économie du don.

Cette partie consiste à discuter la dimension poétique de cette économie du don, qui conçoit une logique de la surabondance, à l'opposé de la logique de la réciprocité.

Ricoeur cite *Épître aux Romains 5.12-20* :

(...) mais il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude. (...)

Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice règneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ. (...)

La loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute ; et où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé. (CI, 539)

Voilà la structure sémantique de la logique de la surabondance : combien plus.

Nous disons qu'il y a un saut éthique dans cette logique. Ce saut est éthique et poétique !

5.2.1 Idéal-type : Messiah¹

Dans le sillage de la philosophie kantienne, Cohen² part du monothéisme du judaïsme et considère Messiah/Messie comme l'homme idéal qui guide toutes les êtres hommes ensemble et en paix, c'est-à-dire en tant qu'une humanité, arriver devant Dieu, afin de réaliser la perpétuité des êtres humains. Cette image correspond parfaitement à la définition ricoeurienne de l'éthique, c'est-à-dire, pour autrui, afin de mener une « vie bonne » avec autrui, qui signifie d'un point de vue monothéiste que toute l'humanité partage le don de Dieu.

Le messianisme est le résultat du monothéisme: s'il n'y a pas de monothéisme pur, le messianisme ne peut être clairement défini. La tâche du Messie ne consiste pas dans le pardons aux péchés (Sündenvergebung), mais à transformer le caractère sacré de l'homme devant Dieu en la définition idéale de l'homme. Mais le caractère sacré des êtres humains ne signifie pas innocence (Sündlosigkeit), mais simplement devenir une personne idéale grâce à une morale idéale. Cette idéalité présuppose l'unité de l'humanité. *L'idéalité de la moralité et l'unité de l'humanité, ce sont les deux tâches du Messie.* L'idéalité de Dieu vient de son unicité, et le Messie réalise l'idéalité de l'homme dans la moralité idéale qui est l'humanité-une traversant les conflits entre toutes les nations (die alles Widerstreits der Völker enthobene Eine Menschheit).

5.2.2 Amour et justice

En Dieu, il n'y a pas de différence entre l'amour et la justice, mais pour les humains, ce sont évidemment deux concepts différents et suivent des logiques différentes. L'amour suit la logique de la surabondance, tandis que la justice suit la logique de la réciprocité. L'amour n'est pas une sorte d'éthique, c'est une *dimension poétique de l'action humaine*, et donc supra-éthique, car il est toujours énoncé de manière poétique et est également vécu de manière poétique.

D'après Ricoeur, une grande partie de l'éthique réside dans la relation dialectique entre amour et justice. Dans ce rapport dialectique, la logique de la surabondance de l'amour, s'opposant à la logique de la justice, constitue la dimension poétique de l'éthique.

La complémentarité entre le précepte d'aimer les ennemies, et la Règle d'Or.

Ricoeur relie la relation dialectique entre amour et justice à l'espérance qui, en tant que passion de possibles, se tient partiellement en rapport avec l'imagination. Pour lui, l'imagination est « la puissance du possible, et la disposition de l'être au radicalement nouveau » (CI, 536-537).

Les scènes imaginaires poétiques ont ouvert des mondes possibles à l'éthique. C'est vrai que, à part des constructions des conflits possibles à travers l'imagination éthique, de manière à explorer les jugements moraux dans des contextes spécifiques, et à enrichir les voies et moyens de normaliser la vie éthique, l'imagination peut aussi mettre en scène une image de la vie éthique idéale pour les hommes, en vue de transmettre l'espérance, où se remplissent de l'amour et de la justice.

¹ La signification hyper riche de ce symbole ne se limite évidemment pas au « idéal-type ». On pourrait dire que notre manière de traiter ce symbole est un peu « dégradante ».

² Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, Gustav Fock, 1919.

Conclusion

Dans nos recherches, en étudiant la fonction créatrice de l'imagination dans les quatre capacités de base du sujet, nous voyons une existence poétique dans le « cogito brisé ».

En ce qui concerne la capacité de parler, lorsque le sujet utilise le langage pour exprimer son pacte originel avec le monde, le corps et le langage, il est impossible de l'atteindre avec un langage scientifique et précis, car ce pacte originel est la condition transcendante de l'existence du sujet. Cela est déjà la dimension poétique de l'existence du sujet, c'est-à-dire qu'il a toujours besoin d'utiliser des expressions équivoques pour tenter de saisir le lien originel entre lui-même et l'autre. Cela détermine aussi que lorsque le sujet essaie d'utiliser le langage pour se référer au monde, la vérité qu'il cherche est toujours métaphorique. Entre « être » et « non-être », le langage spéculatif n'est qu'un moment critique, en suspendant temporairement la connexion originelle entre le sujet et le monde, mais lorsque le sujet revient à la réalité, son dire revient au paradigme de la métaphore. Peut-être que le sujet ne pourra jamais trouver une position neutre sans déviation pour parler du monde : le monde n'est que continuellement transformé et configuré par le sujet de manière poétique.

De même, lorsque le sujet utilise le récit pour appréhender la réalité du passé, il ne peut construire un passé que sous la catégorie d'« analogue », et l'histoire qu'il saisit ne peut être qu'une connaissance poétique, qui doit être configurée et complétée par l'imagination. Dans l'action sociale, les gens ne peuvent saisir la vie collective où ils se trouvent que dans la relation dialectique entre idéologie et utopie. Mais comme l'a dit Mannheim, tant l'idéologie que l'utopie s'écartent de la réalité. On peut dire que nous vivons dans une réalité construite, voire emplie d'illusions, et continuons à avancer sous la tension de l'idéologie et de l'utopie. Enfin, concernant notre modèle de vie éthique, propre à la manière dont nous traitons les autres, il est également nécessaire d'instaurer une sorte d'espérance dans notre imagination, en espérant vivre une « vie bonne » avec les autres.

Par conséquent, du point de vue herméneutique, aucune de ces quatre capacités ne peut obtenir directement l'exactitude, de manière à fournir des « données précises » à la compréhension du sujet. Au contraire, ces quatre « je peux » ne sont que des « approches » au sujet ; cela signifie que, concernant la réappropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, nous serons toujours en chemin. Sur ce chemin brille de la gloire de l'humanité !

Version originale de la thèse en chinois :

保罗·利科的“我能”诗学

目录

摘要.....	60
ABSTRACT	62
绪论.....	64
第一章 主体与反思.....	71
第一节 两种反思.....	71
第二节 具体反思.....	74
第二章 说话的能力.....	78
第一节 主体与象征语言.....	79
1. 象征的定义.....	79
2. 三种象征.....	82
3. 意义与经验.....	85
第二节 指涉与世界.....	87
1. 事实指涉.....	88
2. 诗性指涉.....	95
3. 隐喻.....	104
第三章 叙述的能力.....	113
第一节 叙述的时间.....	114
1. 奥古斯丁的时间疑难.....	114
2. 亚里士多德的诗学布局.....	116
第二节 三重模仿.....	117
1. 模仿一.....	118
2. 模仿二.....	120
3. 模仿三.....	124
第三节 历史认识与叙述.....	128
1. 历史编纂学的三重框架.....	129
2. 历史叙述的真理.....	134
第四章 行动的能力.....	138
第一节 行动与想象.....	139
第二节 社会想象.....	143

1. 两种团体结构: 共同体与社会.....	143
2. 创制与想象.....	146
3. 意识形态与乌托邦.....	152
第五章 负责任的能力.....	157
第一节 “与他者”: 从冲突到伦理创新	158
1. 脆弱性与冲突.....	159
2. 伦理创新.....	161
第二节 “为了他者”的伦理跳跃.....	164
1. 理想典范: 弥赛亚.....	165
2. 爱与正义.....	167
结语: 诗性的存在.....	170
参考文献.....	172

摘要

保罗·利科是一位学者型的哲学家，思想庞杂。国内对其思想的研究尚处于初级阶段，很多研究仍未遵循统一的脉络。本研究试着以利科思想中人的基本能力这一哲学人类学范畴为全新脉络，考察想象在人类创新中的重要作用。我们围绕利科所说的四个基本能力，即说话的能力、述说的能力、行动的能力和负责任的能力来探讨一种“我能”诗学。这种诗学直接关注语言、叙述、行动和伦理这四个领域的诗性维度以及想象在其中的作用。

本研究的主体内容由五章构成。在第一章中，我们首先阐明这种“我能”诗学奠基于一种具体反思之中。利科强调的具体反思跳脱出笛卡尔的空洞的“我思”，主张通过符号和作品来完成“我思”，从而实现主体对存在的重新占有。因此四种“我能”的本体论价值就在于为“我思”提供一条解释学路径。

第二章所探讨的是说话的能力。我们分别关注语言的意义和指涉关系两个基本要素。针对意义，我们通过象征考察多义性语言对于主体理解自身与世界、与身体、与语言的本原协定所具有的优越性；针对指涉关系，则通过隐喻来突显我们所把握的真理中隐喻性真理的普遍存在。

第三章探讨人的叙述能力。时间性是区分说话能力和叙述能力的基准。本章所要考察的便是通过叙述把握历史真理的问题。时间只有通过叙述的塑形才能变成人类时间，也才对人类具有实际意义。这种塑形是建立在三重模仿的基础之上的。而历史叙述实则也是试图通过塑形来把握过去发生的事件，其真理性就存在于叙述对过去的表象与实际的过去之间的契合性。事实上，通过历史叙述所能达到的这种契合只能是在“类似”范畴之下的隐喻性真理。

第四章探讨人的行动能力。行动的符号结构是本章的根本立足点。于是在个体行动层面，想象在行动的规划、动机和能力认知等方面都参与了行动的结构，而在群体行动层面，意识形态和乌托邦之间的动态辩证关系则构成了社会想象的基本作用模式。

最后一章则以人负责任的能力为考察对象。人应该为所有自己能够对之行使权力的事物负责，脆弱性对伦理责任有所吁求。利科将“在公正的团体中与他者和为了他者的‘好的生活’”视为伦理目标，但道德判断总是在面临“与他者”的各种冲突，那么一种实践智慧就要考察一种合乎具体背景的道德判断，一种特殊的普遍性。伦理想象便在探讨各种特殊的普遍性中发挥了重要作用。此外，“为了他

者”所蕴含的赠与经济及其所发展出的富余逻辑也直接为伦理生活展开了诗性维度。想象所提供的充满希望的伦理生活便建立在蕴含赠与经济的爱与蕴含对等逻辑的正义之间的辩证关系之上。

可见人的说话、叙述、行动和负责任四种基本能力都具有诗性维度。如果“我思”需要通过这四种能力来接近本体论意义上的存在，那么这个存在也同样具有诗性维度。

关键词：“我能”；利科；诗学；想象；解释学

Abstract

Paul Ricoeur is a scholar-type philosopher with a lot of thoughts. Domestic research on his thoughts is still in its infancy, and many researches have not yet followed a unified train of thought. This research tries to take the philosophical anthropological category of the basic human ability in Ricoeur's thought as a brand new context to investigate the important role of imagination in human innovation. We discuss a kind of "I can" poetics around the four basic abilities according to Ricoeur, namely, the ability to speak, the ability to speak, the ability to act, and the ability to be responsible. This kind of poetics directly focuses on the poetic dimensions of language, narrative, action and ethics as well as the role of imagination in them.

The main content of this research consists of five chapters. In the first chapter, we first clarify that this "I can" poetics is based on the concrete reflection emphasized by Ricoeur, which escapes Descartes' empty "I think" and advocates to complete the "I think" through symbols and works, so as to realize the subject's reappropriation of existence. Therefore, the ontological value of the four kinds of "I can" is to provide an hermeneutic path for "I think".

The second chapter discusses the ability to speak. We pay attention respectively to the two basic elements of language, i.e. meaning and reference. As for meaning, we use symbol to examine the superiority of polysemous language for the subject's understanding of the original agreement between itself and the world, the body, and the language. As for reference, we use metaphor to highlight the usual existence of metaphorical truth in the truths we grasp.

Chapter Three explores the narrative ability of human. Temporality is the basis for distinguishing speaking ability and narrative ability. What this chapter examines is the question of grasping historical truth through narration. Time can become human time and then have a practical meaning for human beings only through the configuration of narrative, which is based on the triple mimesis. The historical narrative is actually an attempt to grasp past events through configuration, and its truth lies in the correspondence between the narrative's representation of the past and the actual past. In fact, the kind of correspondence that can be achieved through historical narration can only be a metaphorical truth under the category of "analogy".

The fourth chapter explores the human ability to act. The symbolic structure of action is the fundamental foothold of this chapter. Therefore, at the level of individual action, imagination participates in the structure of action in terms of action planning, motivation and ability recognition, while at the level of group action, the dynamic dialectical relationship between ideology and utopia constitutes the basic functional mode of social imagination.

The last chapter focuses on the human ability of to be responsible. Human should be responsible for all things for which he or she can exercise power, and vulnerability

calls for ethical responsibility. Ricoeur regards "'a good life' with and for the other in a just institution" as an ethical goal, but the moral judgment is always faced with various conflicts "with the other", so a practical wisdom is to examine a kind of moral judgment that fits a specific background, a kind of special universality. Ethical imagination has played an important role in exploring various special universality. In addition, the gift economy contained in "for the other" and the surplus logic developed by it also directly expand the poetic dimension of ethical life. The hopeful ethical life provided by imagination is based on the dialectical relationship between the love of gift economy and the justice of reciprocal logic.

Key words: "I can"; Ricoeur; Poetics; Imagination; Hermeneutics

绪论

保罗·利科（Paul Ricoeur, 1913-2005）是位博学的哲学家，其著作中总洋溢着各种思想的碰撞与对话。这首先关乎其哲学理念。一来传统的延续对他而言是根本性的，故而柏拉图（Plátōn, 428/427 或 424/423-348/347 BC）、亚里士多德（Aristotélēs, 384-322 BC）所开创的古希腊传统，以及奥古斯丁（Augustine of Hippo/Aurelius Augustinus, 354-430）以降的基督教传统是其思想的根基；二来达到本体论意义上的栖息之地以前，必须经由一条漫长的路径，在符号、象征、文本中找寻意义，于是不拘流派，凡有助于诠释的思想都可为助力。同时，这与利科本人的经历亦息息相关¹。他出身于新教家庭，圣灵理念（conception pneumatologique）在他儿时便开始启发着他的生活日常；他所受的宗教教育是远非教条主义的，而更提倡阅读、祈祷、与意识检视等个人实践。因此他一生都往来于两极之间：一极是圣经的、信仰的，另一极是批判的、理性的。他硕士论文的研究对象是居勒·拉纽（Jules Lagneau, 1851-1894）和居勒·拉施列（Jules Lachelier, 1832-1918），二者代表了笛卡尔（René Descartes, 1596-1650）以来法国的反思哲学传统。而与法国存在主义哲学家加布利列·马塞尔（Gabriel Marcel, 1889-1973）的密切接触让他开始进入德国哲学的广阔领域，首先是雅斯贝斯（Karl Jaspers, 1883-1969），其次是胡塞尔（Edmund Husserl, 1859-1938）——在1940年6月至1945年初被关押在德国集中营的岁月里，他还翻译了后者的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷。此外，从1954年开始，在美国耶鲁大学、芝加哥大学等高校授课四十余年的经历，又使他深受英美分析哲学的影响。于是在他的著作中，既有新教徒的信仰的力量，也有承袭古希腊罗马传统、广泛吸纳欧陆哲学与英美哲学的现代理性之光。存在主义哲学、反思哲学、现象学、结构主义、诠释学、精神分析、宗教哲学等等，无不在其笔下占有一席之地。

利科的哲学思考始终与他的教学紧密相关，并无意于形成一个完整的体系。阶段性的思考围绕某个特定的问题展开，作而成书，所遗留的问题则引领下一阶段的思考。《意志哲学》（*Philosophie de la Volonté*）第一卷以现象学的方法描述了主体的意识与无意识的根本结构，而悬置了道德与情感层面的过失（la faute），第二卷便集中考察人的有限性和有罪性（finitude et culpabilité）。在讨论人的“恶”

¹ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.9-66.

随历史而渐生的过程时，利科意识到象征体系 (symbolique) 对于思想的重要性，得出“象征给予深思”(le symbole donne à penser)的结论。弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)的精神分析更让他认识到象征语言在传递意义时所具有的厚度与丰富，在《论解释》(*De l'interprétation*)一书中，他将黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)的解释范式和弗洛伊德所提供的解释范式对立起来：前者提供了一种目的论范式，追问意义如何向前发展；后者则提供了一种考古学范式，通过逆向追溯来实现意义的生成。于是同一象征可以在目的论范式和考古学范式的辩证关系中获得多种解释的可能，而正是象征语言本身所具有的厚度，所承载的丰富意涵，才提供了“解释的冲突”(conflit des interprétations)发生的可能。但利科并不满意于象征游走于语言与非语言之间的暧昧状态，遂转入对隐喻的研究，《活的隐喻》(*La métaphore vive*)即是为了明确意义创新如何在语言中产生。这一工作一直延续到三卷本的《时间与叙述》(*Temps et récit*)。而在后者结论部分所提出的叙事身份 (identité narrative) 问题，则成了《作为一个他者的自身》(*Soi-même comme un autre*)一书的核心主题；同时，其探讨历史叙述时，“记忆”这一核心要素的缺位则促成了《记忆、历史、遗忘》(*La mémoire, l'histoire, l'oubli*)一书。而他去世前一年出版的《认同的过程》(*Parcours de la reconnaissance*)，则考察了其在伦理学、社会学和政治学等领域的思考所指向的“认同”概念。至于其他十余部著作，皆是各类学术讨论会与期刊论文围绕特定主题和概念辑合而成，或是对各家的评论，或是针对某个主题的专门探讨，更难有系统性可言。

面对这样一位哲学家及其思想，本研究综合两个思路而展开。首先，利科1986年应邀主讲了爱丁堡大学久负盛名的吉福德讲座(Gifford Lectures)，《作为一个他者的自身》一书的前六章即是依据当时讲座内容整理而成。利科2001年在巴塞罗那大学做讲座时补充说，他当时不得不为听众提供一把引领阅读其著作的钥匙，才有了该六章讲座内容。他说道：

Il m'a paru que les questions multiples qui m'avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d'une question centrale qui affleure dans notre discours dans les usages que nous faisons du verbe modal « je peux ». Merleau-Ponty, (...) avait exploré avant moi cette voie. L'ouvrage issu des Gifford Lectures est en effet organisé autour de quatre usages majeurs du « je peux ». Je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions, me les laisser imputer comme à leur véritable auteur. Ces quatre questions me permettaient d'enchaîner, sans les confondre, les questions relatives respectivement à la philosophie du langage, à la philosophie de l'action, à la théorie narrative, enfin à la philosophie morale. En outre chacune de ces quatre grandes rubriques se laissait subdiviser en

deux approches, une approche analytique et une approche réflexive.¹

(在我看来,我过去所关注的那些问题可以通过一个核心问题整合起来,这一问题在我们的话语里表露在“我能”这一情态动词的运用当中。梅洛庞蒂[……]已经在我之前探索了这条道路。始于吉福德讲座的那部作品²其实是围绕四种“我能”的主要运用组织起来的。我能说,我能行动,我能讲述,我能对自己的行动负责、能被视为其实际行为人。通过这四个问题,我可以将分别与语言哲学、行动哲学、叙事理论以及伦理哲学相关的问题贯通起来。此外,四个专栏的每一个都包含两条路径,一条分析的,一条反思的。)

其次,“想象”概念一直在利科的哲学思考中有着重要的作用。他借鉴了康德(Immanuel Kant, 1724-1804)在《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*) B版 152 页中关于“生产性想象”(produktive Einbildungskraft)和“再生产性想象”(reproduktive Einbildungskraft)的区分,不再将想象仅仅像萨特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)那样局限于“复现”已经存在的事物,而是强调其所蕴含的创造性。这一创造性首先在语言中得到集中体现,利科赞同巴什拉(Gaston Bachelard, 1884-1962)的主张,认为语言引导了想象。

因此,本研究试图探讨利科思想中的“我能’诗学”。“诗学”(poïēsis)这一概念沿袭自古希腊,意为“生产、创造、作为”。一方面,柏拉图在《会饮篇》的 205b 这一段落中将所有促成某一事物从无到有、从“非-是”(non-être)到“是”(être)的行为都归入 poïēsis。这一理解即是本研究中“诗学”概念的意涵基调。另一方面,亚里士多德则将 poïēsis 和 praxis (“实践、行动”)区别开来³:前者被视为过渡性行动(action transitive),它作为工具服务于该行动本身之外的某个事物,即作品;后者则是内在行为(activité immanente),并不产生主体之外的作品,而是直接改变主体本身,故而其目的性内在于行为本身。从这一“对行为者自身产生某种实际结果”的含义出发,引申出 praxis 的另一层含义,即所有能够改变社会关系甚或自然环境的人类行为。这一区分在本研究中被适当悬置起来的同时,有着重大的指导性意义:由于“诗学”概念在此首先沿袭柏拉图哲学中所具有的广泛意义,意指所有创造性行为, praxis 将被重新纳入到“诗学”这一概念当中,而同时,它又与亚里士多德的 poïēsis 保持一种辩证关系。利科一直力图将理论与实践结合起来,《从文本到行动》(*Du texte à l'action*)一书即是这一努力的成果。阐释学所突显的双重性即在于,主体阐释文本的同时,也在认识自我并改变自己。从这个角度上说,亚里士多德所作出的 poïēsis 和 praxis 的区分,也正契合了利科在上述引文中所指明的两条路径。poïēsis 契合于分析路径,涉及对创造行为及其

¹ Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine; (avec un inédit de Paul Ricoeur)*, Paris, Ellipses, 2002, p.81. 本研究所用译文皆为笔者所译。

² 即《作为一个他者的自身》。

³ Aristote, Tricot Jules (tr.), *La Politique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2005, 第 36 页注。

作品的认识，而 praxis 则契合于反思路径，涉及创造行为及其作品对主体本身所产生的影响。广义的作品——即文本、艺术品、社会组织形式等——是 poïēsis 的成果，而对其加以认识和理解，或者说“阅读”，则已是一个 praxis 的过程。鉴于在此基础上从事的创造活动也能在产生作品的同时对主体自身有所影响，praxis 也堪称是能够创造“有别于主体的作品”——即新主体——的 poïēsis。因此可以说，亚里士多德的 poïēsis 和 praxis 能够辩证地统一于柏拉图所赋予 poïēsis 一词的含义之下。故而，针对利科所言的四种基本“我能”（即我能说、我能讲述、我能行动、我能为自己的行动负责），本研究仅以其所蕴含的创造力为对象，便可为“我能’诗学”一词正名。另则，“诗”一词在此也仍保有其现代含义，即意义的多重性。想象在这种多重性中起着重要作用。本研究的追问对象首先是四种基本“我能”中意义的发展与丰富，其次是这种意义的丰富性和鲜活性对人和人类群体所产生的或积极或消极的影响。主体栖身于意义当中，同时对意义的产生作出贡献，当主体与他者有所碰撞时，意义的产生便更加激烈。因此对本研究而言，从主体过渡到主体间性、从单一个人过渡到人类群体是必然的需求。正是在这一过渡当中，这种超越性当中，想象的力量更显得弥足珍贵。

目前国内对利科的研究，首先由于众所周知的原因而大受局限，即语言问题。由于英语的国际化，国人对于欧陆思想的研究也惯从英文入手，所以很多利科研究的成果都是建立在英文材料的基础上完成的，甚或有些译本也是翻译了英文译本，由此所可能造成的意义的折损和变更对于理解利科原有思想来说自然是不小的阻碍。近年来陆续有新的译本出版，自然是对利科研究在国内的开展多有裨益，但仍有大量工作有待完成。利科的主要作品中，《意志哲学》尚无译本。至于三卷本的《时间与叙述》，不知当时译者是由于何种考虑，只译了其中的第二卷，虽说这有利于向国人引介利科的文论，但终不免令读者“断章取义”。除此之外，仍有大量重要的论文合辑未有译出，这就大大局限了国人对利科思想的理解。目前国内对于利科的研究多注意其在阐释学方法、隐喻、文本、话语等方面的贡献，对其想象理论也有所注意，如赵娜有关其语义想象和社会想象的文章¹，也有对其诗学思想的研究²，但仍将其诗学思想局限在文本与话语当中，并且有时因缺

¹ 赵娜：《保罗·利科语义想象理论研究》，山东大学博士学位论文，2012；“近代哲学想象理论的发展危机与转折”，《求索》5（2012）：137-139；“意义与世界的可能性相遇——保罗·利科的语义想象理论”，《社会科学家》1（2013）：151-154；“社会想象之意识形态与乌托邦——马克思、曼海姆、保罗·利科的不同理解”，《淮海工学院学报》（人文社会科学版）3（2017）：8-12。

² 如王金凤：《保罗·利科诗学思想研究》，山东大学博士学位论文，2009；罗超、丁蔓：“保罗·利科叙事诗学中历史叙事与虚构叙事的交织”，《海外英语》20（2019）：232-234；刘欣：“论保罗·利科的神话诗学”，《民族文学研究》35（2017）：51-57。

乏对利科思想的整体认识而出现理解偏差。如王金凤的博士论文第四章所指出的利科理论缺陷即非常值得商榷。至于“我能”这一概念，惟见莫伟民一文¹探讨梅洛庞蒂的“我能”现象学，并对利科的主体解释学有所涉及。而对于利科的专论著作，更是寥寥可数，只有高宣扬²、伏飞雄³、赵娜⁴、刘惠明⁵等人的专论出版，以及一部译本⁶。相较而言，国外对利科的研究自然有着先天优势，每年都有不同语言的专论著作出版，不胜枚举。而直接以“想象”或“诗学”为主题的论著则不多⁷，虽然对利科思想中的能力主题有所注意⁸，但并未从“我能”诗学的角度去作探讨。

本研究则希望从利科所强调的四种基本能力出发，分别探讨想象在人的语言能力、叙述能力、行动能力和负责人的能力中想象所发挥的功能和作用。这将在利科的哲学人类学视角下对想象的创造功能的一次综合考察。对于本研究将涉及的利科思想中的语言哲学、文本理论、社会想象和伦理学等方面的问题，国内研究已有零星涉足，但本研究希望还原利科的本意，将这些问题置于“我能”这一人类学视角之下，从而能够集中考察想象在这些领域中的具体功能模式，以便彼此互证。鉴于本研究要跨越多种不同的领域，而它们各有自己独特的视域和切入方式，我们的考察只在利科所开辟的问题视野中追问想象如何在四种“我能”中参与创新与多重意义的建构，从而展示人作为存在主体的诗性维度和想象力的本体论地位。

具体而言，本研究的主体内容包括五章内容。第一章为正式开始讨论四种“我能”先做一个准备性工作，对主体问题做一个必要的说明。先通过纳贝尔（Jean Nabert, 1881-1960）的研究阐明利科所继承的反思哲学传统，再通过阐明利科的具体反思来表明本研究的一个基本立场，即主体并非是被直接给出而具备自明性的，而是需要借由符号和行动来实现对自身存在的重新占有。正是借由符号与行

¹ 莫伟民：“意识是‘我能’——梅洛-庞蒂的‘我能’现象学探究”，《复旦学报》（社会科学版）6（2008）：50-57。

² 高宣扬：《利科的反思诠释学》。上海：同济大学出版社，2004。

³ 伏飞雄：《保罗·利科的叙述哲学：利科对时间问题的“叙述阐释”》。苏州：苏州大学出版社，2011。

⁴ 赵娜：《保罗·利科的语义想象理论》。济南：山东大学出版社，2013。

⁵ 刘惠明：《作为中介的叙事：保罗·利科叙事理论研究》。广州：世界图书出版广东有限公司，2013。

⁶ 凯文杰·范胡泽著，杨慧译：《保罗·利科哲学中的圣经叙事：诠释学与神学研究》。北京：中国人民大学出版社，2012。

⁷ 如：Jean-Luc Amalric, *Paul Ricoeur, l'imagination vive: Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013. Jean de Dieu Moleka Liambi, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, Paris, Editions L'Harmattan, 2007.

⁸ 如 Gaëlle Fiasse (ed.), *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008.

动，主体才能实现其基本能力，从而为主体理解自身提供一条解释学路径。

第二章开始探讨人的说话能力。通过与结构主义的对话，利科强调了将语言重新向主体与世界敞开的重要性，正是这一“语言的敞开”为语言意义的产生提供了无限可能。第一节将围绕象征问题来探讨语言与主体的关系，以表明象征语言对于主体对自身存在的占有所具有的优先性。而第二节则围绕语言与世界之间的指涉关系问题展开。我们首先考察语言的两种指涉方式，即直接与自然事物相关的事实指涉和间接与之相关的诗性指涉，之后则将重点落在隐喻问题的探讨上，以考察语言如何在指涉世界中实现语义创新。

第三章探讨人的叙述能力，“时间”概念的引入是我们将叙述能力区别于说话能力的基本立足点。时间内容的经验性与经验内容的时间性是相互协调统一的。这为叙述传达时间提供了可能。利科认为只有经过叙述处理的时间才是人类时间。我们的关注重点则在于，人类如何通过叙述来表象历史这种“人类时间”，历史真理的本质为何。为此我们从时间的问题疑难出发，引出叙述的塑形功能，并为此将利科的三重模仿论作为中心轴，最终考察历史叙述的技术层面和真理层面。我们将看到想象在历史叙述的材料搜集、逻辑梳理和整理成文中都占有重要位置，而历史叙述所要把握的过去，也避免不了想象的干预，终究只能获得一种诗学意义上的隐喻真理。

第四章以人的行动能力为探讨对象。以行动的符号结构为根本立足点，利科试图建立一种行动语义学。后者便为想象在个体行动中提供了广阔的作用空间。而人的社会性决定了行动本身不仅仅是一种个体行为，故而主体间性或超主体间性的产生则为社会想象提出了必然要求。本章以个体行为中行动与想象的关系作为出发点，而重点探讨社会想象在组织社会关系中的作用，即意识形态与乌托邦的问题。意识形态作为个体对社会形态与组成的基本再现，能够凝聚个体的同时也有异化的可能，而乌托邦则为意识形态提供了一个批判性视角。利科开创性地强调了两者的辩证关系。本章即是要表明个体行动想象与社会想象在主体行动能力中不可替代的作用。而希腊裔法国思想家卡司托利亚蒂斯（Cornelius Castoriadis, 1922-1997）与利科的对话将作为我们的重要参考，卡氏的社会想象理论将在本体论层面为我们展现想象的绝对创造功能。

第五章考察的是人负责任的能力。人要为自己的行为负责，这是一种基本的伦理观念。利科将伦理目标定义为“在公正的团体中与他者和为了他者的‘好的生活’”：与他者和为了他者的团体生活。本章所要紧扣的伦理学核心即是该定义中

所提及的团体生活中“与他者”和“为了他者”的两个维度。为了考察“与他者”的伦理维度，我们以脆弱性作为切入点。利科认为负责乃是对脆弱性存在的负责。而团体生活的脆弱性就在于，冲突总不可避免。道德与伦理的辩证关系就此围绕冲突的调解而展开。伦理生活所要求的实践智慧就在于以“好的生活”为目标，在尊重人的基础上获取一种契合具体背景环境的道德判断。至于“为了他者”的伦理维度，其中所蕴含的赠与经济，及其所发展出的富余逻辑则为我们展开了伦理的诗性维度。这一诗性维度可以体现在德国哲学家柯恩(Hermann Cohen, 1842-1918)所解读的犹太教的理想伦理典范弥赛亚这个形象上。其次，利科借由爱与正义的辩证关系所展望的希望哲学也指明了伦理的基本诗性特征。

第一章 主体与反思

主体概念的提出是近代哲学的标志。笛卡尔的身心二分法为此奠定了理论基调——身体与精神形成二元对立：身体被定义为“延展者 (*res extensa*)”，而精神则为“思者 (*res cogitans*)”；身体的延展性决定了它是自然的一部分，而精神则不受自然的约束，享有自由。同时身处自然与自由，主体该如何理解自身？这便是反思哲学 (*philosophie réflexive*) 所试图回答的问题。

利科以一种具体的反思 (*réflexion concrète*)，即一种以符号世界为媒介的“我思”，作为自己的哲学起点。他赞同反思哲学的代表人物纳贝尔的观点，认为理解 (*comprendre*) 和自我理解 (*se comprendre*) 密不可分，符号的世界 (*univers symbolique*) 是自我阐述的场所：一方面，如果符号不是人的存在借以栖身、释放和自我理解的方式、场所和中介，意义的问题将不复存在；反过来，对主体而言，没有直接通透的自我理解，没有内在的统觉，也无法通过意识这一捷径而实现存在欲 (*désir d'exister*) 的占有 (*appropriation*)，唯有借由一条符号解释的漫途¹。

为了解这一具体反思的内涵，我们首先借助纳贝尔的论述来明确利科所传承的反思哲学传统，其次通过阐明这一具体反思的内涵来为“我能”诗学的确立主体存在的本体论意义提供解释学意义上的正名。

第一节 两种反思

这里首先涉及到一个反思哲学的转向²。由笛卡尔所开启的反思哲学指向绝对者 (*l'absolu*) 在个别意识的活动里所进行的反思。有限的意识完全源于存在 (*Être/Sein*)，所有的理念、原则和需求都只是存在作为其最高原则而为其提供，以助其回归存在本身。正如无限思想在笛卡尔的“我思” (*Cogito*) 中发展，同时又在真理中奠定后者。存在内在于本原的拥有和直接性，所有欲望，若非存在的深层欲望，都只是空幻。反思正是有限意识向其原则的回归 (*retour d'une conscience finie à son principe*)。回退分析 (*analyse régressive*) 或者说分析性回

¹ *DI*, p.237. 文中引述利科著作时皆用专有缩写，关于缩写所对应的具体著作和版本信息请查阅参考文献中的说明。

² 关于此处所涉及两种反思哲学，参见 Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p.397-411.

退 (régression analytique) 需要描述回归所经步骤以及合该打破的幻象, 以便自我意识的发展, 而这一自我意识实则是存在于有限存在中对自我的意识。因之, 反思只是发现, 而非创造; 反思伊始, 存在或绝对者即已在于个别存在和相对者之中, 并指引和推动整个回退分析。当笛卡尔反思主体“我”是什么时, 首先是对所有前见的怀疑这一思想行为本身赋予他勇气将“我”与“我思”等同; 但当他自问“我”何以能创造这些思想和理念时, 他将这一创造能力归于上帝: 上帝内在于“我”, 为“我”的确定性做担保; 上帝是所有理念的真正创作者, “我”只是它们的接收者。

而康德则开启了另一种反思哲学, 在一种内在观 (perspective d'immanence) 当中, 将反思根本地指向主体及其行动。于是, 问题的关键不再是有限思想与无限思想之间的关系, 而是个别意识与先验意识 (conscience transcendante) 之间的。康德意义上的“先验”表明一种构成性地位: 是这一先验意识奠定了精神行为与事件的对立, 并同样奠定了一种内在的、纯精神的必然性与在事实世界和宇宙中可供观测的必然性之间的对立。康德的哥白尼式革命即在于, 不再是外在于、而是内在于主体本身寻找奠定真知的基础。于是:

Le propre de la réflexion ainsi comprise, c'est de toujours considérer l'esprit dans ses actes et dans ses productions, pour s'en approprier la signification, et, d'abord, essentiellement, dans l'acte initial par lequel le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité.¹

(如此理解的反思, 其特性即在于, 总是在精神的行为和作品中考量精神, 以便将这些行为和作品的意义据为己有, 并且实质上地, 首先在其初始行为当中考量。通过初始行为, 主体得以确信自我、确信其能力、确信其真理。)

因此, 主体本身的行为与作品, 以及对意义的占有是这一反思哲学的基本内涵。反思经验的起点时而是思考、判断、确认, 时而是符号的创造和理解, 时而是努力 (effort) 这一基本事实中自我的即时性统觉。意识通过语言理解当下现状以及行动的意义和影响; 这一反思性叠加 (redoublement réflexif) 在行动实践的同时为意识提供内在的明晰性, 以达到自我的在场。反思也可以在任何时间、地点和情况下通过一个决断 (décision) 来重新启动初始行为; 该决断悬置了自发的生命进程, 在当下的瞬间引入某种无时间性, 处理现实和潜在可能之间的张力。故而反思在此需要兼顾意识的内在性 (intimité de la conscience) 和理性的普遍性 (universalité de la raison)。一方面, 基于感官意识 (conscience sensible) 和感知 (perception) 的反思将被容括进来, 另一方面, 出于客观性需要, 先验意识将

¹ *Ibid.*, p.399.

给具体自我的行为和目的强加理性思想的命令 (impératif) 和规范¹。内在于主体行动的结构、范式和规则的内部必然性与主体行动的再生持续互通、相互促进。

这一反思切实地正视这一问题：在作为纯粹统一体的思想，与作为有机体而与世界紧密关联的个体之间，主体如何确立自己的位置？这要求在理智主义的基础上，尽可能深入地探索人的灵魂与感觉——并非以研究客体的方式，而是在纯粹的情感成分中发现某种意识赞同和一种渲染着自由的因果关系。自然与自由的对立，将通过内在经验的不断发展来突破：“我”不断反思性地回归到其行为当中，以确认精神上的因果关系的程度和质量。这一因果关系无法企图摆脱激情与本能，因而对经验和现有事实的占有对反思而言不可或缺。反思性经验将跨过自明意识的边界，探索根植于人心深处的幽寂与朦胧；所处其中的因果关系远离理性的自觉，对主体而言并非完全通透，不论是关乎恶，还是关乎意愿与欲望。

故而对于所有出于精神的创作而言，反思意在重新找到作品当中所遮蔽并再生的精神行为。作品一旦脱离了将其创造的行动便有了自主生命，精神行为即在作品的意义中具现自我 (s'objectiver)。而反思则是为了揭示精神行为与意义之间的内在关联。鉴于精神总是在某种历史条件和现实经验中进行创造和自我生产，以获取其最深刻的可能，反思分析的丰富性便集中在其把握精神行为献身于符号的瞬间——尽管符号很可能即刻与精神行为对立起来。因此建立在符号基础上的象征思想 (pensée symbolique) 并不属意于一种已经自我完善、自我确定的思想，而是精神行为认识自我、完善自我过程中所描绘的、程度不同种类不同的痕迹形态 (forme de sillage)。现象学方法或许更倾向于已经脱离原始行为 (acte originaire) 的意义，而反思哲学在其占有创造意识的行为时，并非枯燥地复刻，而是在其端倪和初始捕捉其真实生命，在总是一定程度上与时间、地点、语言、历史等相关联的意义中获得精神内在性。意识行为需要投身于象征而不自失，并通过将符号的相互协同关系精神化来接纳这些关系；在这意识行为中存在着意义与意识的张力，出于这一张力，反思哲学既吸取象征思想，也包括意涵意向 (intention significatrice) 与表意方式 (mode signifiant) 之间的多样关系。在这种反思哲学视野下，主体没有超越性的担保，而处于一种生动的辩证当中；反思意识将集成于纯粹自我 (moi pur) 这一正题断言 (affirmation thétique) 中，并借此获得更为

¹ 先验意识的提出始于康德，而突出感官意识和感知则是法国哲学家彼航 (Maine de Biran, 1766-1824) 的贡献。此处无意讨论第二种反思哲学中的不同倾向，故将二者合论。

切合的本原确定性、从而再出发，无须再奠基于一种无限。这一本原确定性不为我们许诺精神对世界的征服，而只是说，每一个别意识都可以通过特有的方式和语言，将自己的行为转化为这个世界的事件，但这些行为只能在与世界的对立中、在不断从纯粹自我与经验存在的差异里滋生的不安中来理解自我。总之，这一哲学并不封闭于一个理论系统，而注重分析内在于意义的行为，以及在这些行为后主导其多样性和历时革新的反思行为。精神在反思行为中确保自己的无条件性（*inconditionnalité*）和自洽性（*égalité à soi*）。

第二节 具体反思

利科的具体反思正是立足于上述反思传统中的第二种反思。在他看来，笛卡尔的主体只是一个形而上学意义上的主体，它并不扎根于何处，破除了日常自指（*self-designation*）和辨认参考（*identifying reference*）的基础；主体成了“无根之我”（*unanchored I*），没有与之交流和对话的他者，自然也无关乎能负责任的自我，或是历史性的个人¹。“我思”这一真理既不能被确证成为事实，也不能被推导成结论，而是直接自立（*se poser*）于反思中。作为哲学起点，它被费希特（*Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814*）视为一个“正题判断”（*jugement thétique*）。只是这还不足以成为反思的特点。利科强调反思是“借鉴‘我思’之‘我’的客体、作品以及行为来理解‘我’”这一努力（*l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes*）²。“我”的安置（*position d'Ego*）既不能通过心理显性也不能通过理智直观或是某种神秘视野来给出。反思哲学不是一种即时直接的哲学；“我思即我在”这一起点真理令人无法辩驳的同时却也空洞而抽象，它应该借由某种将其客体化的中介，即表象、行为、作品、组织机构和文物等。一方面，反思并非简单地等同于一种意识哲学，黑格尔和弗洛伊德已经表明意识并非是被直接给出的事实（*donnée*）而是有待完成的任务和目标。当然，我们对自我和自己的行为有一种统觉，正如笛卡尔所说，当我对自己产生怀疑时，我不能不对我这一怀疑行为有所察觉，但这一确定性并不具真理性，用胡塞尔的话说，*Ego Cogito* 是一个毋庸置疑的判断，但不恰切。马勒伯朗士（*Nicolas Malebranche, 1638-1715*）认为这一直接把握主体的“我思”更是一种感觉（*sentiment*）而非理念（*idée*）。主体的统觉只是自我的一种清醒状

¹ Paul Ricoeur, « The Crisis of the “Cogito” », *Synthese*, 1996, vol. 106, n° 1, p. 57-66.

² *DI*, p.53.

态，可以伴随所有表象，但还不是对自我的认识。另一方面，反思并不是对认识的简单批判，唯独在认识论层面为我们的表象奠定“客观性”。在康德的体系中，实践哲学完全从属于批判哲学，实践理性完全借用了纯粹理性的所有结构，于是在实践理性批判中，客观性理论中知识的先天成分与后天经验这一区分被直接挪用过来，意志诸准则（*maximes de la volonté*）的客观性被建立于这一区分之上，即先天义务的有效性与经验欲望的具体内容。为此，利科更切近于费希特及其追随者纳贝尔，认为反思“与其是一种知识与义务的证明，更是一种对我们为存在所作的努力的重新占有（*réappropriation de notre effort pour exister*）；认识论只是这一更大任务的一部分：我们要在自我的作品的全部厚度中找回存在的行为、自我的安置（*nous avons à recouvrer l'acte d'exister, la position du soi dans toute l'épaisseur de ses œuvres*）”¹。

为何这里涉及的是“重新占有”呢？因为反思发起时的初始状况是一种“遗忘”：自我迷失在对象当中而偏离了自己的存在。这里可以看到马塞尔对利科的影响。马塞尔认为存在是“谜”（*mystère*），并将“谜”与“问难”（*problématique*）对立。“问难”是一种理智结构。²知识乃是问题的提出与解答，现实则被表象为可理解的、即是说在宇宙中“实现”了的答案之总和。当我们为可能的问题所给出的答案序列出现缺口时，问题便出现了；而问题只是在考察精神所处理的有限变量，精神将它们置于自己的对立面，并不牵涉其中。“问难”即是随便某个精神置身事外地处理某些毫无特色的困难——既然精神并不牵涉于困难当中：对于困难而言，被某一精神处理的同时，大可被其他精神处理；对于精神而言，某一困难较其他困难亦无特异之处。故此，知识被去除了存在这一根基，丧失了于世界的原始参与（*participation primordiale au monde*）；大地之滞重（*pesanteur terrienne*）与上层分量（*poids supérieur*），即超越性，皆在“问难”中缺位。随着最珍贵的经验被降格为基本事实，“谜”也在知识中被驱散了。对于精神的完整结构而言，“问难”意味着本体论意义的丧失、在的意义（*sens de l'être*）的丧失。在马塞尔看来，存在抗拒那些基于经验的材料并试图从中逐步还原出越来越丧失固有价值 and 意义的成分的透彻分析³。在只有问题的地方，无论乎理论的还是实践的，“本然”（*tout naturel*）范畴将处于主导地位，而惊奇（*émerveillement*）的力量将黯然衰退。承认存在是“谜”，则是避免这种旁观者的抽离（*recul du spectateur*），将自我完全置

¹ *DI*, p.55. 着重号为笔者所加。

² 此处关于 *problématique* 的论述，参见 *GM et KJ*, p.52-61.

³ 故而在马塞尔看来，以弗洛伊德的理论为指导的分析工作，都很难达到本真存在。

于“在”之中，并将“在”理解为我所是而非所述的确定性断言（certaine affirmation que je suis plutôt que je ne la profère）。当我们试图对自己的存在设问、将之整理成语言时，就已经身处于存在之外，脱离了存在本身。所以对自我的反思，即意味着试图在“遗忘”中对主体的重新占有。利科认为，自我安置并非是被直接给予的事实，而是被要求的使命！

这样一来，反思被利科赋予了强烈的实践性和伦理性。斯宾诺莎将哲学的整个过程称为伦理学（éthique），因为哲学旨在将人从其异化中解放出来、引至自由与福乐（béatitude）¹，被异化的个体亦在认识全体的过程中得到改变。故而哲学是伦理的，而伦理并非纯粹是道德的（moral）。从斯宾诺莎的这一“伦理”概念出发，利科主张反思是伦理的，反思的目的在于通过自我为存在所作的努力与自我的“在”的欲望来捕捉自我。在此，利科将斯宾诺莎的 *conatus*（即为了维持自我的存在所作的努力）与柏拉图和弗洛伊德的 *éros*（爱欲）视为伦理学原初起点的一体两面。关于“努力”（*conatus*, effort）这一概念，利科说：

Par effort, j'entends la position dans l'existence, la puissance affirmative d'exister, qui implique un temps indéfini, une durée qui n'est rien d'autre que la continuation de l'existence; cette position dans l'existence fonde l'affirmation la plus originaire, celle du "je suis", Ich bin, I am.²

（我将努力理解为在存在中的安置、存在行为的肯定性力量，它意味着一种不确定的时间，一个仅仅是存在的持续的期限；这一在存在中的安置奠定了最原初的“我存在”的断言）

这一存在的安置（position d'existence）和“在”的断言（affirmation d'être）赋予我们一个存在的时间性；但这一断言已通过各种方式被剥夺或被异化，有待攻克和重新攻克，漫无止境。另则柏拉图将 *éros* 视为知识的源泉：爱乃爱某物、某一缺失之物，因为缺失故而有争取和攻克的欲望。因此利科理解的伦理学反思，其根源的最本原结构乃是于“在”的缺失中对“在”的断言（affirmation d'être dans le manque d'être），正是这一失衡结构推动了反思之轮不断转动。

综合上述考量，利科给出如下定义：

La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir.³

（反思是对我们为存在所作的努力和我们“在”的欲望所作的重新占有，它要借由作品来见证这种努力和欲望。）

¹ 为了实现这一目标，对自我的认识需要等同于对唯一实体、即上帝的认识；“我”只是上帝的一个样态。这实属上述第一种反思哲学的传统。

² *CI*, p.591-592. 译文着重号为笔者所加。

³ *DI*, p.56.

这一定义便将存在行为与作品及其符号、进而将对主体的理解与对作品及其符号的理解紧密联系起来。在此，作品与符号可泛指一切能够传达意义的方式，其中，文本可为其他表意方式的解释提供有价值的范式。总之，阐释学与具体反思相互助益，形成有机循环：主体在重新占有存在这一努力和欲望的过程中，需要经由主体具现自身的作品与符号；对文本的解释并非止步于文本的意义，而是作为主体理解自身的中介，主体无法通过直接反思理解自身。没有符号与作品的媒介作用，反思将一无是处；同样地，若非作为一种媒介融入自我解释的过程，解释则毫无价值。因而利科的解释（*interprétation*）包含了“分析”（*expliquer*）与“理解”（*comprendre*）之间的辩证关系¹。分析意在客观地掌握符号结构中所传达的意义和信息，而理解则是对这一意义的占有；前者实则涉及一个间距化（*distanciation*）过程，为自我设立一个对象和媒介，可参考科学研究的客观性作为标准；而后者则由主体本体论意义上的存在状态所决定，即主体的从属性（*appartenance*），主体必然身处于某一文化当中，从属于其他存在（*êtres*）和“在”（*Être*）。间距化与从属性统合于阐释学当中，亦统合于主体的自我理解当中。

现在的重要结论就是，主体需要通过符号和作品来实现对自身的理解，甚或说，来实现自己的存在。而“我能”问题即是主体能够借由符号和作品来占有自身存在的问题。因此我们所要探讨的四种基本能力，即说话的能力、叙述的能力、行动的能力和负责任的能力，乃是主体借以实现自我理解的途径。由于我们所说的能力皆需要以符号为媒介，这就将能力与康德所说的机能（*faculté*）严格区别开来，前者是后天的，必然需要经过经验与符号作为媒介来切近主体存在，而后者是先天性的，内在于主体存在。此外，既然我们已经处于语言、叙述、行动和伦理当中，要考察想象与“我能”的关系以便探究“我能”的诗性维度就可以直接通过考察想象分别在语言、叙述、行动和伦理的诗性功能来实现。有鉴于此，本研究的展开将做一个转换，直接考察语言、叙述、行动和伦理的诗性维度，从而彰显想象在四种“我能”中所发挥的作用。

¹ *TA*, p.151-159 ;161-182.

第二章 说话的能力

我们栖息于语言之中，通过语言表达自身、言说世界或者与他人交流。但以索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）的语言学为肇始的结构主义以及符号学则将语言置于“绝对”的地位，否认它与主体和世界之间的一切关联，以便建立一门关于语言的科学。有鉴于此，利科写道：

La philosophie a pour tâche première de rouvrir le chemin du langage vers la réalité, dans la mesure même où les sciences du langage tendent à distendre, sinon à abolir, le lien entre le signe et la chose. Sur cette tâche première se greffent deux tâches complémentaires : rouvrir le chemin du langage vers le sujet vivant, vers la personne concrète, dans la mesure où les sciences du langage privilégient, aux dépens de la parole vive, les systèmes, les structures, les codes déliés de tout sujet parlant, - enfin rouvrir le chemin du langage vers la communauté humaine, dans la mesure où la perte du sujet parlant s'accompagne de la perte de la dimension intersubjective du langage.¹

（出于与语言科学试图疏离甚或取消符号与物之间的关系的相同理由，哲学的首要任务就是重新开启语言通往现实的路径。在此之上嫁接了两个补充任务：鉴于语言科学优先考虑脱离言说主体的系统、结构和符码而轻忽生动的言语，应该重新开启语言通往鲜活的主体的路径，最终重新开启语言通往人类团体的路径，因为言说主体的丢失伴随着语言的主体间性维度的丢失。）

利科批判结构主义那种处理语言的方式为“三无”²：无术语（terme）、无主体（sujet）、无物（chose）。无术语，因为将语言（langue）与言语（parole）分开后，语言只是一个差异系统，其中只有音素、词素，而无固定的表达；无主体，因为语言系统只有一些无意识的代码，追问这些代码背后的主体是无意义的；无物，因为语言成了封闭而自主的符号系统，不需要任何的外部联系。这“三无”自然是与阐释学通过语言来认识主体和世界的基本宗旨相违背的。为此，利科借用语言学家本维尼斯特（Émile Benveniste, 1902-1976）的“话语（discours）”概念，将之理解为“某人就某事跟某人说某事（quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un）”³。“说某事”指语言的意义（sens），“就某事”指语言的指涉关系（référence），“某人跟某人说”指语言的交流功能，这三者以及话语主体构成了语言的基本要素。语言的意义是语言的内部逻辑关系，传达主体的表达意向；指涉则超越性地将语言指向现实，从而使我们表达世界（dire le monde）成为可能，同时，通过意义与指涉关系两者的张力，语言获得更为具体而准确的意涵。

¹ Paul Ricoeur, « Philosophie et langage », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1978, vol. 168, n° 4, p. 449-463.

² 利科在多篇文章中讨论了结构主义的语言问题，可参见：« Structure et herméneutique », « La structure, le mot, l'événement », « La question du sujet : le défi de la sémiologie » in *CI* ; « Philosophie du langage » (<http://www.universalis-edu.com/authentification/>)

³ *CI*, p.130-132.

本章考察说话能力的诗性维度将从语言的意义和指涉关系两个语言基本要素入手。至于语言的交流要素，将不可避免地交织在叙述能力、行动能力和负责人的能力当中，故而暂不做单独阐述。第一节通过象征语言从意义的角度来试图阐明多义性语言相较于科学语言等单义表达在向主体传递意义的层面所具有的优势。第二节则考察语言与世界之间所要建立的指涉关系，最终我们将以隐喻这种语义创新来集中探讨想象在语言的诗性维度所起的作用。

第一节 主体与象征语言

通过上一章关于具体反思的阐述，我们明白主体需要通过符号所传达的意义来理解自己。可以轻易想见的是，一种能够传达丰富含义的语言将能为主体提供更多有助于理解自身的素材，故而显得弥足珍贵。这便是象征语言对于理解主体所具有的优越性。但同时，一种传递多种含义的表达，也就是歧义表达，并不符合精确表达内容的科学要求，即便在日常交流中，我们也需要准确地表达自己，以便相互理解。那么面对科学和日常交流实践的怀疑，该如何为象征语言的优越性正名呢？这便是本节所要回答的问题。

1. 象征的定义

相较于单义表达 (*expression univoque*)，象征这种歧义表达 (*expression équivoque*) 在利科思想中占有不可替代的位置。象征首先源于其语义结构。诚然，象征是种符号，但它又高于符号。用索绪尔的术语来说，符号包含了一层表意关系和一层指示关系：表意关系存在于能指 (*signifiant*) 和所指 (*signifié*) 之间，指示关系则存在于符号 (包括能指和所指) 与所指示的事物或对象之间。为了表达火这一事物，“火”、“fire”、“feu”、“Feuer” 等具体表象形式连同相应的发音方式被构想出来，以实行表意功能；而在精神层面被表象出来、与这些具体形式相连接的概念与意义即是“火”的所指；在此二元关系之上，“火”这一符号能指示火这一事物。而在象征当中，在这两层关系之上还附加了第三层二元关系，即字面含义 (*sens littéral*) 与象征含义 (*sens symbolique*) 之间的关系。字面含义本是符号的所指，但在与象征含义的关系中，它重新“降格”为能指，以传达象征所指。“火”这一符号表达了火这一事物，但作为象征，它又可以表达其他含义，如普罗米修斯为人类盗取火焰这一神话当中，火象征着人类的智慧；而在其他语

境下，火也许可以象征某种神秘的力量或是热烈的情感。利科将“象征”这一概念界定为蕴含双重或多重意义的表达；这种表达的语义构造将与阐明其深层内涵的解释学工作紧密相关。因此，象征是一种多义而不透明的语言：其字面意义在显露其象征意义的同时又将其遮蔽；为了通达象征意义，必须经由字面意义的指引。可以说，象征具有一种意义的厚度（*épaisseur du sens*），而解释即是旨在理解这一隐而又显（*cache-montre*）的语义游戏，借由表面含义找寻象征含义。

于是存在两种符号论：一种是逻辑学家所发明的、服务于逻辑推理的逻辑符号论（*symbolisme logique*）；一种是阐释学所主张的、以象征语言为核心内容的符号论。若将这两种符号论简单并置，阐释学很可能在符号逻辑面前处于不利地位，故而将逻辑符号（*symbole logique*）与象征（*symbole*），以及形式逻辑与双重意义的逻辑区别开来，对于捍卫阐释学的正当性至关重要。

逻辑符号是一种富有技巧性的人工语言，它剔除所有模棱两可的因素，以达到表意的精确性。它能被书写和阅读，却不被用于实际语言交流；事实上，日常语言对它而言太过模糊，故而被严格排斥出去，只留存普遍性的表意规则和形式——它专注于判断与事实本身，只有对事实判断有价值的信息才会被反映于真值表从而得到保留，其它内容则被一概斥为语言的表达功能或引导功能，并无认知功能。象征语言则是一种自然获得的口语，如同一种遗产。这是一种有厚度的语言，传递着丰富的内涵。一方面，象征连接着（*lié à*）原初的、感性的、字面的意义，另一方面，字面意义又被象征义连接（*lié par*）。在这意义与意义的连结（*liaison du sens au sens*）¹中，蕴含着语言的完满性（*plénitude du langage*），这一完满性即在于第二层含义以某种方式栖息（*habiter*）于原初义当中。象征语言的内涵不可通过字面义而穷尽，在字面义之后仍连接着隐藏的内涵。相较而言，在逻辑符号中，除了被设定的、服务于真值表的内涵，它并不表意任何其他内涵，因而可以被彻底形式化为计算和论证的简单对象，其内涵可以被彻底清空、不留余味。逻辑符号这种技术性语言的含义因其服务于功用而具有随机性，而象征中原初义与象征义之间的连结则根本地奠基于存在本身。正是象征这种完满的语言才引人深思：我被字面内容引向深层含义的过程将我同化（*assimiler*）于所说内容，并使我参与进去；通过象征来思考的过程，即是被同化的过程。象征的力量

¹ *DI*, p.41.

(force) 便蕴藏于这一同化过程中并借此获得其启示能力。这一同化自然不是一种可以当面呈现的客观相似，而是一种存在性同化 (assimilation existentielle)，即通过类比将我的存在同化于象征中所启发的存在，从而实现一种“在”的占有。而技术性符号对存在不具任何启发性，不提供任何存在的参与性，它只提供扁平的、普遍性的信息，无关乎个体的存在。

故此，利科为遵循双重意义逻辑的语言、即歧义表达所作的辩护，将完全建立于后者在主体对自我的占有这一反思活动中所起的先天 (a priori) 作用。在此所涉及的并非是意在准确传达独一内涵、彻底抗拒日常自然语言、专注于事实与判断的形式逻辑 (logique formelle)，而是一种先验逻辑 (logique transcendantale)

¹，即某一普遍客观性领域的可能性的先决条件 (des conditions de possibilité d'un domaine d'objectivité en général) 的确立，通过倒退式的方法来提取出构成某种经验和相应现实所要求的基础理念。但歧义表达的先验逻辑所确立的可能性之先决条件无关乎一种自然的客观性，而是我们的存在欲的占有。将主体的自我反思与语义符号和作品关联起来，实则经验、客观性和现实提供了一种全新的领域。在这一领域中，双重语义逻辑相较于形式逻辑而言将处于压倒性的优势地位。

自然的客观性与我们的存在欲的占有之间的对立，再次突显了主体的存在问题。利科说，意愿 (vouloir) 与身体的本然联系要求“我”切实主动地参与“我如谜的化身” (mon incarnation comme mystère)， “我”应当从客观性过渡到存在²。为了解存在，我们需要从一种整体性的视野出发，“客观性”只是将我局限在自然当中，忽略了主体的自由。利科试图将“谜”理解为模糊的意识与其身体和世界的本原协定 (pacte originel) 在最清晰意识层面的调和 (réconciliation) 与修复 (restauration)³。人具有横跨意愿 (volontaire) 和非意愿 (involontaire) 的结构，这一结构中所蕴含的悖论集中体现为自由与自然的矛盾。正是相对于这一矛盾，存在之“谜”作为一种调和；正是为了赋予本原协定一种明晰性，存在之“谜”才是一种修复。调和与修复即是伦理反思于“在”的缺失中对“在”的断言所要达成的根本目的。这要求主体本身的积极参与其存在，积极接纳其存在的先天条件；而作品和符号即是这一参与的见证。

¹ *Ibid.*, p.63.

² *VI*, p.32-33.

³ *Ibid.*, p.37-38.

应该说，象征能更好地立足于主体与其身体和世界的本原协定，遵循先验逻辑丰富存在意义上的经验、客观性和现实，以助于主体对自我的占有。因此，相较于技术性语言，象征的首要优势即在于更深入广泛地连接着主体与其身体和世界的本原协定，从而提供更广泛的经验、客观性和现实。得益于其双重甚或多重的表意意向，象征能够超出其所表象之物（Vorstellung）而指向并未在场之物、超过所说之物而指向未说之物。如果说概念潜在地趋向某一直观（Anschauung）并停留其中，象征则毫不局限于其所直接意指的内容¹。利科认为，象征并不能被概念语言倾尽所有含义，含有比其对等概念更丰富的内容²。作为象征的“火”比作为概念的“火”含义更深远丰富。因此，象征通过意指更多额外内容，可以传达一些无法通过概念直接获取的认识。这些认识可以超出语言之外，通达不可说，探索我们于存在之“谜”中与身体和世界的本原协定。

2. 三种象征

利科指出了三种象征样态，或者说象征出现的三个领域。首先是在宗教现象学中。现象学方法旨在以中立态度描述，从而厘清意向行为（noèse）及其相关对象（noème）。故而宗教现象学的主题即是宗教礼仪、神话语言、信仰或是神秘感知等意向行为中所涉及之物，即神圣之物（sacré）；其任务则在于从各种行为、话语和情绪中将该意向对象突显出来。此外，胡塞尔的悬置（épochè）要求摒弃任何基于自然世界的科学判断，而描述现象如何在主体面前直接呈现自身，于是真实性概念也将不再局限于逻辑实证主义所主张的、借由自然事物的验证所获得的科学抽象真理，而是事物以个人化方式呈现给意识时所具有的明晰性，是实际体验的经验（expérience vécue），本质上是一个表意意向的完成和充实（Erfüllung/remplissement）的过程，即 noème 被具体呈现于主体面前的过程。而针对不同领域的认识对象，有着不同意义意向的完成途径，通过验证获得的真理只是契合于自然对象的意向完成途径；同样地，当现象学以宗教经验为认识领域时，则以中立的态度进入这一经验当中，考察神圣之物这一意向对象在宗教经验中的完成和充实模式。正是在神圣之物充实于主体意向的过程中，象征通过连结

¹ Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p.205.

² Paul Ricoeur, « Parole et symbole », *Revue des sciences religieuses*, 1975, vol. 49, n° 1, p. 142-161.

原初的字面的能指与从属的象征义的所指发挥着不可替代的作用——神圣之物不被直接表达，而是通过象征义这一表意意向来充实。罗马尼亚宗教史家伊利亚德（Mircea Eliade, 1907-1986）用“圣显”（hiérophanie）概念来表达神圣之物的显现的形式和结构。圣显并非是世俗中的一种外在努秘之力（puissance numineuse）的突入，而是一种纯粹视野，一种对周遭和自我的全新眼光，因而象征义中所充实的神圣之物，首先便涉及了宇宙的构型（configuration du cosmos），对时间和空间的重新整合，一种身为笃信宗教之人（homo religiosus）所特有的世界观。于是天被视为至高、无限、权力、有序、明智、支配、永恒等的象征；植物则象征着出生、死亡和重生；水则象征了威胁、洗涤或灵动，土地象征肥沃等等。世界的表现性（expressivité du monde）¹，即其表意能力，在象征语言中通过一种应和²逻辑（logique de la correspondance）与神圣之物连接起来。这并非只是基于幻想的主观投射，而是切实地为宗教礼仪和所有的人类表意行为确立典范。因此对于神话这种象征语言的理解，不能只是停留在语义结构，探究其隐而又显的意向，而应该更进一步挖掘其启发性价值：神话语言对世界普遍性、时间性和本体论价值所作的主题性探索，为我们理解自身存在提供了丰富的参考³。

其次，精神分析揭开了第二个象征的领域，即梦的领域。睡梦中的景象是未知的，只能通过醒后的描述来尝试重塑主体在其中的“经历”。通过语言来重新进入梦境，并不止于了解梦本身，而是为了从中获取某一象征义。面对梦中的世界，人们自问这些虚幻的场景究竟意指为何。于是其中出现的意象或场景便成了把握某种意义的途径，即字面义。追问梦的意义就必然需要对梦的解释。弗洛伊德提出的精神分析为此提供了富有开创意义的解释范式。它同时从内部精神和外部现实层面、以三种模型为基本方法，对主体及其意识进行分析，以达到对梦的理解。拓比（Topik）模型可以被理解为“精神拓扑学”，将精神划分出一定的位置结构，第一拓比理论划分出前意识（Vorbewusstes）、意识（Bewusstes）和潜意识（Unbewusstes），第二拓比理论划分出了本我（Es）、自我（Ich）和超我

¹ 利科的“世界的表现性”正好与布鲁门贝格（Hans Blumenberg, 1920-1996）的“世界的可读性”（参见：《Die Lesbarkeit der Welt》，Suhrkamp, 1979）相呼应，只是二者侧重稍有不同。前者侧重了世界本身的显现，在宗教现象学中，并没有主体个人的位置。后者则从一种人类学视野出发，侧重人对世界的解读。

² Correspondance 或译“交感”，有两种形式，一种是横向的，即不同感官感受之间的相互应和，或者说通感；利科在此所说的应和属于另一种形式，可称为纵向的，即人类微观世界与宏观世界的关联，如眼睛与太阳、葬礼与谷物的枯萎、新生与春天的回归。有一系列关联基于身体、房屋和宇宙这三个层次，如脊梁与庙宇的廊柱、头顶和屋顶、人的吐息和风，等等。（P. Ricoeur, « Parole et symbole », art cit.p.155.）

³ *DI*.p.49.

(Über-ich), 精神状况的变化则反映在两种理论中三个“精神区域”内所发生的变化。经济模型则为精神建立一种由本能欲望所驱动的平衡机制。人的冲动出于指向某对象的欲望, 当这一欲望被满足时, 冲动便能得以平息; 否则, 欲望将被压抑进而发展出某些精神症状, 或被另一种冲动所取代。最后, 遗传模型将人的精神状态和心理成因追溯至幼时的经历, 认为儿时经历决定了性格和心理成长。基于这三个分析模型, 梦便被理解为表意某种压抑于潜意识中的欲望, 而精神症状则被理解为某种欲望在儿时未被满足而被压抑于潜意识中并逐步积累所造成的结果。这样一种心理分析方法的科学性自然是有待商榷的, 且不论自弗洛伊德之后精神分析内部就有了不同的发展方向, 但这一方法对解释学却有着重要价值, 它对主体与其身体之间的本原协定作出积极的探索, 梦的解析由此被纳入对主体欲望的思考当中, 从而将 *logos* (逻各斯、语言) 和 *bios* (生命、存在) 联系起来。当主体对自己的欲望借由梦的解析而有所反思时, 它对自我存在能有更清晰的理解, 从而实现与自我的和解——冲动得到平息, 精神症结也得以治愈。

最后, 象征语言出现于诗学想象 (*imagination poétique*) 当中。利科借用巴什拉的观点, 认为诗性图像将我们置于言说者 (*être parlant*) 的起点。图像在此不是再现某不在场的事物或是某虚拟之物, 而是“将语言置于产生状态” (*en état d'émergence*)¹。正是这一图式动词 (*image-verbe*), 而非图式再现 (*image-représentation*), 被利科称为象征。在诗性象征中被捕捉的是处于产生状态的语言, 而非神话或宗教礼仪中已经稳定的语言。巴什拉将诗性图像称为“逻各斯事件” (*événement du logos*)², 诗性图像在阅读过程中扎根于读者并在读者内心激起共鸣从而唤醒读者本身的诗性能力。想象并非是一种科学经验, 我们需要忘记所有惯常的科学客观性, 寻找一种初始图像 (*image initiale*)。巴什拉说:

Si l'image initiale est bien choisie, elle se révèle comme une impulsion à un rêve poétique bien défini, à une vie imaginaire qui aura de véritables lois d'images successives, un véritable sens vital. Les images mises en série par *l'invitation au voyage* prendront dans leur ordre bien choisi une vivacité spéciale qui nous permettra de désigner, (...) un *mouvement de l'imagination*.³

(如果初始图像被选择得当, 它能推动一种明确的诗性梦幻, 一种想象性的生活, 其中有些连续图像的确实法则和某一确实的重要意义。那些被漫游邀请串联起来的图像将在它们的被很好选择的秩序中展现一种特有的生气, 这一生气可被称为

¹ EC3, p.179.

² Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.7.

³ Gaston Bachelard, *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Corti, 2007, p.8-9. 斜体为作者所加。

[……]一种想象的运动。)

故而好的诗性图像是一种初始图像，犹如一场思想漫游的邀约，能在读者内心激起一系列的衍生图像。语言的产生，在于从原始图像到衍生图像，或者说从“字面义”到“象征义”的动态过程，一个想象的运动过程。在这一过程中，读者本身也随着语言而改变，巴什拉说，初始图像产生新语言的同时，我们的存在也发生变化，因为它向我们表达的方式乃是将我们变成它所述说的内容¹。在一种阅读现象学当中，主体本身需要积极参与语言的产生，这一过程将自然而然地改变主体自身。

所以同样的象征结构既存在于关乎神圣之物的最古老、最稳固的语言当中，也栖居在对内我们内在形成的最具预见性的梦里，也同样蕴含在诗性图像的产生和再生过程中²。主体与世界、与自己的身体、与语言³之间的本原协定分别能通过这三种象征样态来得到认识。主体对存在的努力和欲望的占有从来不是一种直接经验，而需要借由梦、幻想、神话等间接话语的解释来把握。一种具体的反思，即一种植根于生命当中（s'enraciner dans la vie）而非停留在主观感觉的反思，将必然依赖于象征语言，并从中挖掘一种阐释学意义上的真理——反思主体存在所获得的真理是一种阐释学真理。

3. 意义与经验

主体需要借由象征语言中的意义来实现存在努力和欲望的占有，解释即是对意义的占有。象征语言以其与世界、与身体、与语言的本原联系，为主体的解释提供丰富的意义，这些意义便促成了解释的张力。

利科指出两种解释学方向，一种是扩充解释学（herméneutique amplifiante），旨在意义的汇集（recollection du sens）⁴、修复和重新整合。在宗教现象学中，描述的目的在于尽可能地将意义通过语言呈现出来，直至神圣之物能够充实表意向。在这一过程中，意义是在不断累积和丰富。黑格尔的辩证法为意义的综合

¹ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, op.cit., p.7.

² EC3, p.180.

³ 如果利科所说的“本原协定”首先是指一种先验性，即主体“我”必然地已经处于这个世界及其身体中，主体与语言也有某种本原协定，它必然地处于语言中，其形成离不开世界、身体和语言，这三者本原地奠定主体的存在。

⁴ 利科所说的 recollection 在汇集意义的同时也是自我整理和回忆（recollect oneself, se souvenir）的过程，因此主体始终参与意义当中，主体对意义的理解始终有一个占有的过程。参见 Paul Ricoeur, « Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1963, n° 1, p. 166.

提供了一种范式。某一刻的最终意义和真理虽然内在于之前的每一刻，但只能在下一刻展现、从下一刻得到解释。这是一种向前发展的、目的论的解释学。另一种是还原解释学（herméneutique réductrice）。利科将尼采、马克思和弗洛伊德三位并称为“怀疑学派”（école du soupçon），他们不是怀疑论大师，而是伟大的解构者，他们都对直接获取的意义抱有怀疑态度，认为象征语言中含有异化和虚妄的成分。如果说笛卡尔以意识的自明性克服了对物的怀疑，这三位解构者则以意义释义（exégèse du sens）来战胜对意识的怀疑，尼采对道德的分析、马克思的意识形态理论以及弗洛伊德的幻觉理论，皆在于破译“错误的”意识，以获取更为真实的语言、为真理开辟新的领域。利科在弗洛伊德的方法中看到一种不再追问目的而是追问先前根源的解释学，这是一种向后追溯的、考古式的解释学。

于是在象征中，便同时有了两种完全相反的解释学方向。这种兼具多种解释可能的情况对于逻辑符号而言是不可容许的，它只考虑意义的综合集成。但对于俄狄浦斯得知自己的身世和所作所为而自戳双眼的行为，发展式目的论解释学将俄狄浦斯的经历理解为一个逐渐完善自我认识和道德责任感、从而接近真理的成年过程，自戳双眼乃是完成这一过程的重要仪式——只有当世俗的肉体之眼被决然放弃，真理的智慧之眼才会被开启；而回退式考古论解释学则将之追溯为儿时的潜意识欲望，即恋母杀父的情结，自戳双眼更是一种阉割情结的象征。在一种具体反思中，主体对意义的占有则需要辩证地整合象征语言的厚度和完满中所蕴含的这种解释的冲突。

象征语言的显而又隐、进而又退（progressif-régressif）所蕴含的张力，在本体论意义上契合于主体的存在。“显”的是能够通过语言直接表象的内容，或者说可以从科学意义上做出判别的自然事实，“隐”的则是超出语言之外、不能通过人类智力活动一言以蔽之而只能通过表意意向迂回接近的思考对象¹。“进”是精神紧随逻各斯的演变和发展，“退”则是回到主体作为世界的一部分、作为身体、作为语言这一存在基础。象征语言本原地被打下存在的烙印，堪称真实的语言。它的真实性即在于，它允许主体参与其中，实现意义的占有——主体一直在场、在经验。而在技术性语言中，主体被语言的功能性清退出来，不能在其中拥有任何经验的可能。

¹ 在此所说的象征则并非简单泛指语言的多义现象，而是限于上述三种领域中的更本真的象征语言。

象征语言的真实性，即其可经验性，能优先见证主体的存在，具有启示性意义。主体与世界、身体和语言之间的本原协定是主体扎根于世、免于虚无的前提和基础，但是当现实以明确的必然性（Ananké/nécessité）耸立于主体面前，将之置于异化与错觉当中时，作为图式动词的想象将通过语言为主体开辟更多的可能性，从而延续康德以来的主体解放。

但若想象脱离存在而毫无参与，也可能为主体重新戴上枷锁。现代科技的发展便放大了这种想象，使主体陷入了本雅明（Walter Benjamin, 1892-1940）所说的经验的贫乏（Erfahrungsarmut）¹。并非说现代人缺乏经验、对经验趋之若鹜，事实上，得益于科技进步，各种经验、各种文化能被轻易地呈现在眼前。在现代生活的快节奏中，目不暇接的经验让人很快倦怠，刚出现的事物很快便没了新意（déjà-vu），日常的沮丧和忧郁只在追寻惊奇（Wunder）中获得慰藉——因为在惊奇中，存在本身能以最简单而愉快的方式获得自满。消费文化即是现代社会旨在不断刺激主体而提供的惊奇。于是科技被视为自然本身，直接与世界接触所获得的真正意义上的经验则被遗忘，现代人只在自己精致的“玻璃房（Glashaus）”里，慵懒地遐想。本雅明说：“玻璃所制之物毫无“光晕”可言。玻璃尤其是神秘的敌人，它也是占有的敌人（Die Dinge aus Glas haben keine «Aura». Das Glas ist überhaupt der Feind des Geheimnisses. Es ist auch der Feind des Besitzes²）。”玻璃不但质地坚硬，而且光滑，不容许任何东西停留其上，所以玻璃制物不会留下任何痕迹：自然的尘埃会被擦拭，历史性的占有会被抹除，而当下神秘的光晕也会黯然消隐。科技所耸立起来的干净的玻璃房，使主体与世界失去了某种本原的协定，不断异化现代社会中主体的存在。在此，象征语言将是对主体回归本真世界的一种召唤。当主体陷入空洞的遐想、渴望惊奇来填补慵懒的欲望，象征则提醒主体，自然是比科技更为宽广的世界，应该参与到世界中去获取经验，去沾染一些尘土，才能感受世界的诗意，从而更为丰满地理解自身的本真存在。

第二节 指涉与世界

如果说语言的意义涉及的是主体与语言的关系，那么指涉问题则将在这一关系中增加一个因素，即所言之物——指涉。有关指涉的问题将直接展开一种本体

¹ Walter Benjamin, "Erfahrung und Armut", in *Gesammelte Schriften II. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p.213-219.

² *Ibid.*, p.217.

论探讨，因而并非是停留在语言中的所指或表达意向，而是语言之外切实存在的事物。语言能够展示事物存在的方式，某种东西会随着言说而被引入语言当中。康德说，必须有某种东西存在，才有某种东西显现出来；利科则说，必须有某种东西存在，才能有某种东西被言说¹。

因此在此所根本涉及的是主体、语言与世界的三角关系：在描述性话语的主谓关系中，话语意向指向了语言之外的现实。说话这一行为预设了一个持续指向事实的张力，本质上是语言自我实现的努力和运动，或者说，语言表达涉及一个以意向对象为目标的定向运动。

那么，何种现实能通过语言产生呢？解释学始终不忽视主体的地位，在这一视野下对语言的反思也最终将我们导向一种特有的现实样态——可能现实（*réalité du possible*），即通过语言建构在文本中所创造的现实，文本为主体呈现可供居住的、极富可能的世界。为此，有必要具体考察语言言说事物的方式。随着语言从词到句，再到文本的扩充，语言指涉具体事物的能力将逐步加强，最后在文本中获得了足够的自主，以指向自身的向心运动替代离心的指涉功能，表象出一个堪称“文本世界”的意义集合体。利科将这一脱离现实世界的指涉称为二级指涉，即一种包含可能现实的诗性指涉。

1. 事实指涉

从字词（*mot*）开始，语言就具有指涉现实事物的功能。作为一种群落规范的历史性成果，词对物原本具有任意性的指示关系被固定在词汇表和字典中，以供往后参考和查证。可以说，名称与物之间的联系以纯粹人为的方式被建立，尼采将这一联系视为一种“错觉”（*Täuschung*）和欺骗伎俩（*Verstellungskunst*）²的批评着实令人难以辩驳。此外，言说世界的努力并非只是简单指示某物，而更是描述和判断物的处境，因为是这独有的处境见证了物的个别性。但每一种处境都吁求即时生成的个别语言，这一即时性和具体性契合于语言的经验性：是在经验中，在主体与对象的交汇中，人感知事物的状态并将之行于语言表达。故而语言理论首先必然地与认识理论（*théorie de la connaissance*）连结起来。

1) 概念与物

¹ *MV*, p.386.

² Friedrich Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", in *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften: 1870 - 1873*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988, p.875-890.

就人的基本境况 (condition humaine) 而言, 人只能感知那些在特定环境中直接与自身即时相关的个别现象。即是说, 感知 (perception) 总是具有个别性和直接性。这一有限性所面对的世界则无论是在时间上还是空间上都在无限延展, 那么很显然, 现实不可能在感官认知中被完全呈现出来。这便是认识理论中名词或概念的抽象作用所要解决的问题。为了跨越时间与空间的距离, 概念指称不在场 (absent) 之物而无需呈现 (présenter) 之, 即是说, 它再现 (re-présenter) 某物。Re-présenter (再现) 和 re-présentation (表象) 中的前缀“re-”当被理解为一个标记, 以示物本身及其表象概念之间的差异。围绕概念与判断、感知与经验所作的思考, 并非旨在将在场物置于一个概念结构 (Begriffsbildung) 中, 而恰恰是将思考重心投向不在场的、远处的、过去的或是将来的事物¹。物被统摄于作为符号的语言之下, 当符号被用于表达时, 物能出现于理性行为中而无需呈现自身。于是, 概念能成为思想的路标, 它不要求对象物本身即时出现在主体的感知当中, 而只传达主体的理性意向; 尽管与现实之间存在差异, 它能够指明意向的方向, 为理性敞开一个视野。

布鲁门贝格 (Hans Blumenberg, 1920-1996) 以一种人类学观点将概念归结为两种原始功能。概念的积极功能在于, 当感知获取对象物时, 它为理性整理这些对象物提供一种框架, 以便理解和识别它们。一个经典的人类学比喻是: 概念像猎网捕捉猎物一样涵盖对象物。那么, 澄清一个概念就如同一个修整网眼以便于打猎的过程。在此需要遵循一种概念的弹性。概念要确保一种可能性, 即: 除了感知所即时直接获取的具体事物以外, 概念还能够指称一个尚未出现的事物。通过抽象作用, 概念能够超越具体事物; 通过即时应用, 概念重新回到契合的具体事物当中。为此, 概念总需要囊括比直接而具体的对象物更多的内容。当我以桌子的概念来指称此刻供我写作的对象物时, 这一概念还要涵盖所有能被理解为同此一类的物体。只须利用更少 (Weniger-Wahrnehmen-Müssen), 便能够认识更多 (Mehr-wahrnehmen-Können)², 这便是语言当中的经济原则。在同一种语言中,

¹ 参见 Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, p.33: "Die ständige Frage nach der Beziehung zwischen Begriff und Urteil einerseits, Wahrnehmung und Erfahrung andererseits verdeckt, dass wir es in der Begriffsbildung weitgehend nicht mit dem gegenwärtigen zu tun haben, sondern mit dem Abwesenden, Entfernten, Vergangenen oder Zukünftigen". (可译为: 针对概念与判断、感知与经验之间的关系的永恒问题掩盖了一个事实, 即在概念建构中我们很大程度上并非要处理在场之物, 而是不在场之物、远处之物、过去之物或将来之物。)

² *Ibid.*, p.26.

为了能够指称世间所有的桌子，不需要无数个概念来表达，而是将所有同类物体统归于“桌子”这独一无二的概念中，以便于在实际交流中，人们能快速识别或析分出这一类物体、不论多寡，将之诉诸概念，从而将该指称意向准确地传达给交流对象。因此概念中所保留的模糊空间是必要的：一来，人类基本境况决定了人不能同时把握无限的对象物，处于某时某地的个体不可能同时捕捉到世间所有的“桌子”，并将之契合于理性的某一恰当位置（这种能力只能被归于更高层次的理性，即神）；二来，这一弹性空间能容许之后将其他同类的物体归属于该概念之下。“桌子”这一概念并未对其颜色、材质或外形做出规范，故而尽管此时“桌子”概念对我而言是一个银色木质的长方形物体，这一概念同样容许我在之后某个时刻指称一个红色的铁质圆形物。这便是概念内部所具有的弹性。同样，建立概念体系指称世间万物时，概念与概念之间也需要这种弹性。以分类学为例，概念被划分为等级：在生物界当中，基本单元是“种”，之后依次分别有“属”、“科”、“目”、“纲”、“门”、“界”、“域”等。概念等级越高，所囊括的指称对象也越多。可以说，特定概念都有自己的指称范围，当某一概念并不契合于某一物体时，语言系统的弹性将提供另一个更为契合的概念来指称此物；当现有语言系统中并未有契合的概念时，新的概念便应运而生。总之，根据指称对象来调整概念的指涉范围总是可能的。如同猎人依据自己的狩猎对象能够调整自己猎网的网眼大小，人类通过富有弹性的、以概念为结点的“网”来构建世界的图像，这一图像乃是人认识世间万物的基本框架。

概念的消极功能则在于对未来可能出现的陌生物体的预防（Prävention）作用。概念始终蕴含了在场（présent）与缺席（absent）的辩证关系，因为它再现不在场的物体，即在别的空间或时间位置的物体。当人遇到未知的物体并产生恐惧感时，理性在战胜这一恐惧之前首先需要通过概念来把握这一恐惧，概念将这一恐惧外化为威胁和危险并赋予它可供识别的“容貌”，以便警示和防范¹。当人第一次碰到蛇这一生物时，因无知而产生的恐惧支配着他；但有了“蛇”这个概念，以及人类经验和研究所赋予这个概念的具体内涵（如外貌特征、毒性、捕食习性

¹ *Ibid.*, p.33:“Name und Begriff fungieren in der Auslegung der Angst, die Vernunft in der Überwindung der Furcht, nur wer diesen Unterschied erfasst hat, kann sich dem ganzen Problem der Begriffsbildung und ihres Verhältnisses zur Unbegrifflichkeit nähern. In der Auslegung der Angst verwandelt der Begriff sie (sc. Die Angst) in Bedrohung und Gefahr, gibt ihr Gesichter, lässt sie als das erscheinen, worauf Prävention hingewendet werden kann.“（可译为：名称与概念用于焦虑的理解，而理性则用于恐惧的克服，只有把握这一区别的人才能切近概念建构的问题，以及它与非概念性之间的关系。在对焦虑的理解中，概念将焦虑转化为威胁与危险，赋予它面貌，使它成为显现之物，人们能够对之有所预防。）

等)之后,理性能够战胜恐惧感,但同时这一概念也对该生物所具有的威胁性提供应有的警惕和预防。在此,概念的重要价值在于将未知的、令人惊恐的物体变成“可食用的”(genießbar)¹,即是说,使之适应人类的需求而供人支配,人类可以毫无顾忌、甚或悠闲愉悦地享用它。

在这两种概念的原始功能中,无论是出于概念的弹性还是其人类学意义上的预防功能,都涉及语言的不完整性²。如同网眼的大小依据选择猎物的需求而有所调整,以便将目标猎物截留在网中而让其他猎物在眼前逃脱,概念只包含意向视野中某些特定的对象物,而忽略或无视了其它对象。也就是说,除非是偶然有意为之,语言往往遗落了某些东西而不被我们察觉。对象物出现在意识当中与否,决定了它是否会出现概念当中;如果如布鲁门贝格所说,概念旨在理解内心的恐惧感,那么只有引起心灵悸动的东西才可能会出现在概念当中。故而意识引导概念,而概念本身通过具体意向而被赋予相应的指涉范围。反过来,通过选取语言系统中的某一特定概念来开展思考和表达,就已经在一定程度上限定了意向行为;运用某个概念,已经是预期某些东西,而遗落其它,某些对象能通过概念来预见,其它则不能。概念、意识与意向之间的紧密关联构成了认知的基础。意向勾勒出概念的限度,同样地,概念也勾勒出认知的限度。时代精神作为某一群落的共有意向,便首先体现在该群体意向在某些历史经验的影响下所强化的特定语言,所以针对某个主题的讨论在某个时期可能特为激烈,时而有某一种思想更为流行。不同的研究领域,比如自然科学、数学、历史与哲学等,都只是被特定意向引导而逐步规范自己的体系内容,只运用一套特别的术语群,这在一定程度上为不同领域之间的相互交流构成了障碍。

语言永远不能穷尽所有事实内容,不论所涉及的是一道风景还是一个事件。总有什么东西逃离了我们的视线。有一种目的论被强加在语言表达中,即言说总是为了表达一种意义。而表达一种意义的同时必然会忽略其他不在意义之列的东西。可见语言表达意义的功能同时也是语言的局限、即不完整性所在。面对一道风景,只有对意义的建构有所裨益的侧面才会被组织成语言;对于一个事件,只

¹ *Ibid.*, p. 27-28 :“Der Erfolg des Begriffs ist zugleich die Umkehrung seiner Funktion: er leitet nur den Prozeß ein, in welchem ein zum Gegenstand gewordenenes tremendum, Unbekannt-Schreckendes als genießbarer Gegenstand wiederkehrt.“ (可译为: 概念的成功同时是其功能的翻转: 它引导一个过程,使一个已经成为对象的可怕事物、未知而令人惊恐之物在其中重新变成可供人享用的对象。)

² 此处语言的“不完整性”与前述象征的“完满”并不矛盾,但应注意区分。“不完整性”是就语言与对象物的指涉关系而言,即语言无法穷尽世间的所有存在物;象征的“完满”则是意义与意义之间的紧密连结。

有利于理解其始末的因素才会被归入语言再现。总有某种意向在引导语言的展开和演变；语言在现实中割裂出一道意义的轨迹。而总有另一条意义轨迹以另一种方式、从另一个角度来划破现实的屏障，描述一道风景是如此，追述一个事件的因果线索也是如此。于是所言说的总能以另一种方式被重新陈述。此外，概念在人类学意义上的预防功能要求人类经验先行，或者具有先行的可能性，所以未曾进入人类经验的东西将不会出现在语言当中。总之，语言所具有的不完整性源于人类自身的有限性：一方面，经验的欠缺将悬置语言关于未知之物的可信度；另一方面，在人类经验当中，对契合于人类理性的意义的追寻将留下一些意向的盲点，这些盲点终成为语言的局限。诚然，幸而语言的临界线并非是固定不变的，语言的创造性始终存在于人类努力当中。出于好奇心的驱使，人类不断将意识的边界推往不为所知的“无意识”，将意向投向更为隐秘的角落。

因而从指涉的角度来看，语言理论必然与认识理论相互交织。语言不能穷尽现实，现实远远多于所能言说和所能意识。由于人的有限性，世界只能以图式化的方式被言说。得益于这一言说方式，概念之网能够捕捉世界整体，而语言在康德意义上的普遍性也得以可能。康德认为，感性直观的材料必须经由作为统一性规则的图式来归入概念之下。感性概念的图式（Schema）是一个纯粹表象，既是知性的又是感性的，充当感性和知性之间的媒介：一方面具有范畴中的知性功能，另一方面又是感觉的结构基础。感性概念的图式可以通过图像来把握。图像（Bild）是生产性想象在感觉经验中的产物，而概念的图式则源于纯粹先天的想象力；图式使图像成为可能，图像必须经由相应的图式才能与概念衔接。图像与这种图式的共同点即在于，它们都要借助于空间形式作为普遍的规则和同一性，只不过图像可以包含更多基于感官经验的具体信息。由于图像如此接近于感性概念的图式，图像也常常具有图式的作用，那么图像就不再是消极接受的现有经验信息，而是生产性想象的成果，能为重塑现实发挥积极的创造性功用。而对于纯粹的知性概念而言，图式则完全不能通过图像来引入。它是一种契合于统一性规则的纯粹综合（reine Synthesis），是想象力的先验产物，只关涉内感官的规范和整合，确保在统觉中表象能够先天地关联于概念¹。这一图式论，作为“人类灵魂深处的潜在技巧”（*verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*²），既解

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 8e éd., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, p.190.

² *Ibid.*

释了概念指涉自然物的样式，也表明了概念与现实之间的差异。在这差异之中，康德巧妙地开展了自己在认识论领域的哥白尼式革命，即不再试图从现实中，或是如柏拉图从一个形而上的领域中，寻找认知的基本法则，而是从人类理性自身中奠定认识体系的基础。而人类认识世界的基本方式只有两种，即感性和知性。在此基础上，想象作为整合和连结两者的先验综合能力，为人类自身的解放提供了强有力的保证。利科理解语言的语义创新即是立足于康德的认识理论，他进一步阐释了想象在象征、隐喻等语言创新中所发展的更多不同于概念的认识可能。这将是关于“隐喻”一节所要阐明的核心内容。

2) 句子与处境 (situations)

为了言说具体的自然物，语言指涉物的同时也需要指涉其处境。概念以图式化的方式指涉自然物，勾勒出主体把握物的方式。但由于概念所需具备的普遍性要求，它不能将物进一步具体化，而必须通过语句，即主谓结构。从概念到句子，实则是一个超越的过程，因为句子不只是简单地将字词叠加；同时，指称意向也从物本身转向物的存在，即其具体处境、与他者的关系。利科强调只有在句子中，语言的指称功能才真正得以实现，必须借助语义学才能将物从具体背景中辨别出来。字或词具有普遍性，而句子则具有特殊性。

对现实进行描述需要使用陈述句。从语法结构上讲，主谓结构是陈述句的基础，而在陈述句将概念具体化为某一自然物（或者说将某物归入一个概念）的操作中，主语和谓语实则发挥不同的功能：前者的首要功能是认定 (identification)，后者则在于鉴别 (différenciation)。

主语位置的概念首先是根据需要将意向对象固定在思维当中，保证其同一性。言说者需要将指涉对象孤立出来，识别出其所归属的种类（即康德所说的图式），将之与相应的概念联系起来，再将这一概念置于主语。诚然，这一过程已经预设了一定的鉴别行为，因为概念与分类体系都并非是单一的，那么必须首先在概念体系中区分不同概念、物的分类体系中区分不同类别，才能为某物找到相应的概念。只是人的理性，得益于想象和记忆能力，在日常语言实践中轻易便能将某物与其相应的概念联系起来，而直接略过这一鉴别行为。当我将“桌子”的概念赋予眼前这个有着四条腿的长方形木质白板之时，理性让我能快速而直接地将物与对应概念准确衔接。此外，语言的实用功能也要求这种认知效率，倘若这一效率受到影响，语言系统也会及时更换另一种指称方式。

在此潜藏了一种理性的轻率：也许我们往往太过于快速地将某一自然物归于

某概念；也许这一归入太过匆忙，将太多无意识引入了语言当中。当我依据群落惯例将“桌子”这个词赋予眼前这一物体，或者说将后者归入前者时，我不是忽略了将这一个词与其他事物联系起来的可能性吗？或许这个物体能有另一个名称（且不论不同语言所采用的不同称谓），而“桌子”一词可以指称别的物体？在此隐约可见语言创新的可能，即尝试打破词与物之间的传统指称链，修辞的本质即在于此。重要的是，概念只是思想的路标，思想不能受它局限而凝滞死板，应该时刻保持灵动。那么，语言的开放性就不应仅仅指言说主体和指涉对象（即自然物）同语言密不可分，而且应该开放词与物之间的意义关系，词不能被绝对地捆绑于单一的指称对象，而应该为象征、隐喻等语言创新留有空间，以解放语言和思想。所言说的总能以另一种方式来言说，而认识也只是一种“观点”，所观之点，倘若换一个视角、换一个点，便能产生新的认识。新的言说与新的认识是能够同步的，如隐喻。

而谓语句则旨在依据意向对象将某一个别物体从同类的其他物体中析分出来。这一个别性的澄清需要借助于其状况和环境，或者说它与周遭他者的相互关系。那么所有便于将它与同类物体区分开来的具体内容都可以在谓语句中找到一席之地。以句子为基本单元的语义学就是要深入指涉对象的具体处境和背景，以筛选准确的意涵，惟此语言才得以扎根现实。

但是，将谓语句附加于主语构成完整的句子时，似乎会产生一种指称冲突。当我说“这张桌子是红色的”，主语的“这张桌子”意指一个特殊而具体的东西，而谓语句中“红色的”这个形容词却具有普遍性，因而可以说是抽象的，因为它可以用来形容任何红色物体，于是主语和谓语句之间便出现了矛盾。那么应该如何为系词“是”正名，以调和主语中的单一性与谓语句中的普遍性呢？对此至少可以有两种回答。首先，这个指称冲突正是由词到句的过程所要超越的对象之一。言说者依据语法规则运用词来创造句子从而传达意义时，主语与谓语句的协调统一需要言说者结合自己的实际经验做出综合判断。这一综合判断可以在日常生活中形成某种理性直觉而直接体现在系词“是”当中。再则，这个简单句中的冲突实则是一种提示，即谓词还有待于进一步的具体化。要么进一步描述同一特性，如“红色”可以再进行一步描述为“红得素净”、“红色如血”；要么进一步通过其他相关信息来使概念主语回归具体性，如桌子是红色而外，还是“方形、木质”。谓语句部分可以持续如是扩展，直至表意目的的实现。只是表意目的的实现并不表示语言已经穷尽了自然物的处境，因为总有东西处于意向和意识之外，如若换一个角度针对该物发问，就

需要重新进行语言的组织和建构。

至此得以强调的是，概念不能表达自然物的处境，语言必须通过句子来扎根现实。这指明了一个基本的本体论观点，即：真理必须立足于特殊性¹。自然物之间根据所处的不同环境而相互区分，所有的综合与抽象都只是出于人类知识的需要，因为人类智力不能通过穷尽所有自然物的特有处境来把握每一个特殊个体。“桌子”这个概念具有广泛的普遍性，但它却并未指称任何现实的桌子，因为它为给出任何有助于识别出单一桌子的信息，换句话说，它不足以针对任何现实的桌子做出真理性描述和判断。在自然当中，只有特殊的个体。哲学曾经在古希腊所开辟的传统中致力于捕捉万物表象之下的永恒不动之物，找寻 *ousia*，现在则将注意力转向了特殊个体，因为它知道普遍性与现实总是以特有的方式整合于个体当中。故而通过理智所抽象得出的普遍性原则只能作为接近真理的方法之一，而并非真理本身。真理与睿智都不能免于具体环境的过滤；在现实情况下，没有一种完全契合于个体的普遍性真理，毋宁说，只有契合于特殊个体的“个别真理”。而所谓的睿智则应该是立足于具体环境对普遍真理的占有，或者说依据普遍性原则对个体处境的占有。语言的作用即在于，厘清事物所处的具体环境和状况，以便做出描述和判断。鉴于具体环境由文化、历史、政治等多方面因素综合影响，语言的具体运用则可以非常丰富而多样。语言将超出具体的环境而表达一个完整的世界，这就需要语言从句子扩充为文本。在文本中，语言能形成完整而闭合的上下文关系，为语言的指涉功能提供更多可能。

2. 诗性指涉

通过句子这一结构，语言能够扎根现实。而科学话语的基本目标即是向人们揭示现实世界，因为它们直接指涉事实。对于一个文本而言，一旦它被证实是科学的，就完全由理由相信它就事实言说了可信的内容。现在要追问的是，对于不一定与事实直接相关的诗性话语（诗歌、故事、小说等）而言，应该如何理解它的指涉功能呢？

在利科看来，由语言的“自在自为”（for its own sake²）所造成的指涉功能的

¹ 或者说，普遍性原则的意义会依据具体应用而发生变化，普遍性决定着特殊性的同时，也持续被应用中的特殊性所影响。应用是一个切合实际状况而产生新意义的过程。参见 Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's hermeneutics: A reading of «Truth and Method»*, New Haven, Yale University Press, 1985, p.192.

² 利科所引雅各布森（Roman Jakobson, 1896-1982）术语，参见 *T4*, p.24.

悬置 (suspension) 只是话语的更为隐晦的指涉功能的反面条件。语言表达的描述价值被悬置后, 话语得到解放; 诗性话语借此给语言提供现实的角度、性质与价值, 但这些并不是由直接的描述性语言所能提供, 而必须借助于隐喻性表达的复杂游戏, 即对词的常用含义的“规则性违背 (transgression réglée)”¹。

话语的这个更为隐晦的指涉功能, 利科在不同的地方给了不同的称呼: “诗性指涉²”、“生产性指涉 (référence productive³)”、“割裂的指涉 (split/cleft-reference⁴)”以及“隐喻性指涉 (référence métaphorique⁵)”。这种指涉方式与自然语言和科学语言的有所不同。对于后两者而言, 表现 (présenter) 实际存在的事物是最基本的: 日常交流的语言交换意在理解实际情况以做出反应, 而科学则力图解释世界万物的运行, 因此, 它们的目的是切近现实, 最理想的结果也只是获得一个经验现实的复本, 尽管说这并非易事, 且具有重要意义, 但这两种语言也必然因此受制于现实。与此不同, 诗性语言所指向的是非现实的事物, 当语言疏离于经验现实而自我封闭起来, 语言的自主 (autonomie) 便取缔了话语的描述性价值。语言所做的不再是描述, 即紧随现实所给之物 (données), 而是发现: 与现实的切断使诗性语言可以就我们的在世 (être-au-monde) 探索更多的想象性变异 (variation imaginative)。对利科而言, 语言的灵魂不是仅仅某种“主体性的装饰性抒发”, 而是其敞开可能世界 (monde possible) 的能力。诗与神话不仅仅是出于对某种被遗忘的世界的怀恋, 而且启发未曾有过的新世界。自此, 语言通过生产性方式指涉现实, 并使之增长。利科将此称为语言的再创造⁶。

由此, 语言摆脱了经验现实的桎梏。但这所涉及自由并不是无界限的, 而是遵守一定的规则。首先, 文本作为长于句子的话语统一体, 便需要遵循一定的构造原则。沿用亚里士多德的观点, 利科将“诗学”理解为研究创作法则 (lois de composition) 的学科, 这些法则作用于每个独特的话语 (instance du discours) 并

¹ Ibid.

² Ibid., p.23.

³ Paul Ricoeur, « The function of fiction in shaping reality », *Man and World*, 1997, vol. 12, p.123-141.

⁴ Paul Ricoeur, « Can fictional narratives be true? » in Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The phenomenology of man and of the human condition*, Dordrecht, D. Reidel, 1983, p. 3-19.

⁵ *MV*, p.290.

⁶ Paul Ricoeur, Richard Kearney, « Myth as the Bearer of Possible Worlds », *The Crane Bag*, 1978, vol. 2, n° 1-2, p. 112-118. 对利科而言, 语言有三个层面: 日常的、科学的与“神话-诗”性的 (mytho-poétique)。科学语言没有勾通与人际对话的实际功能, 而日常语言以经验交流为第一要务, 但并未意识到它本身不能免于歧视与偏见, 因此我们需要第三种语言层面, 它所导向的既非科学实证, 也非日常交流, 而是可能世界的启示 (révélation)。

以之创作成叙事、诗歌、评论等类型的文本。虚构（fiction）只有当其作为作品（œuvre），即遵循一定的原则所进行的创作时，才能呈现其对现实进行变形或重塑的能力。从词源学的角度来看，fiction 一词可以追溯到拉丁文 *facere*，即“做”。故简而言之，虚构文本就是一个依据历史传统所沿袭的创作原理与法则进行的创作过程。其次，语言的自主也必然源于现实世界，并对先于语言的存在做出回应。当我们说文本中所展现的世界是“可能的”，也是以现实世界作为参照：因为不同于现实，所以才是可能。也正因为我们才可以认为在虚构文本与现实之间存在某种指涉关系，指涉问题并没有被取消，而只是被悬置了。语言的这种“规则性自由”自然也源自于人类经验的“从属”（*appartenance*）与“间距化”（*distanciation*）这两方面的辩证关系：我们从历史沿袭一定的传统，但我们也有创新的诉求，打破这种传统；语言一方面有着传承的语法体系和词汇表，另一方面又在使用中不断被鲜活地创新。从这种意义上来说，诗性语言是一种批判性的语言，它避免无趣的盲从。

从这个角度来维护诗性语言的指涉要求从感官的框架中跳脱出来，到语言中探究语言本身的可能性。与此同时，文本的想象性变动所具有的生产性也将求助于语言的创造性，即象征、隐喻等语义的创新。

1) 世界与文本世界

现在需要澄清的问题是，当我们在使用“经验世界”、“自然世界”以及“文本世界”这些表达时，如何界定“世界”这一概念。显然，文本世界，尤其是诗性语言的文本世界是有别于现实世界的，因为诗性语言并不直接指涉现实。那么如何为“文本世界”这一表达正名呢？

海德格尔在《存在与时间》的第 14 节辨析了“世界”一词的四种用法¹。首先，作为一个实体概念（*ontischer Begriff*），“世界”指存在者（*Seienden*）整体，包括所有存在于世间的现有实体，如动物、人类、石块、尘土、外星生物，等等。从这个意义上说，只存在一个无所不包的独一无二的世界，我们的“自然世界”只是其中一部分。其次，从本体论角度上看，“世界”一词指上述所有世间实体的存在本身。这种用法也适用于某些特殊领域，比如“数学世界”可以用来指数学的所有可能对象。第三种用法仍旧是实体性的，但这次不再意指存在者，而是存在者所处和栖居的场所和环境。当我们说每个人都有他自己的世界时，我们承认这种用法蕴含了一定程度的主体性。最后，“世界”作为一个本体存在论意义上的现实概念

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p.63-66.

(ontologisch-existenzialer Begriff der Weltlichkeit)。现实可以根据每个特有“世界”的结构整体作调整，但它包含了普遍现实的先验本质 (das Apriori)。

根据这个归类，“经验世界”和“自然世界”应当从实体性来理解，而“文本世界”则当从本体论层面来理解，虚拟文本中虽然不涉及实体世界，但能以不同于实体现实的另一种样态展示存在及其结构。因此，我们完全可以设想存在一种超脱人类学视角的“文本世界”，那么它将不再对人的，而是对其他生物的存在有所指涉。只要“文本世界”是由人所创造，它便和“自然世界”一样对展现人的存在样态有着同等价值。

这种“文本世界”可以追溯到人与世界之间的关系的特殊性，即人相较于环境的自由 (Umweltfreiheit)¹。这里涉及到“世界 (Welt)”与“环境 (Umwelt)”的区别，尽管说“世界”一词采用上述的第三种用法时，二者是有所重叠的。“环境”一次首先是一个人类概念，意指人所寄居其中之地 (Milieu)。环境对人的性格及其生活方式产生了重大影响，人们依靠世界的供给而生存。可以说，这是一个源自社会学的概念。但我们也赋予这个概念更广泛的意义，并不将之仅仅局限于对人，而是对所有生物，指生物赖以生存的条件。然而，不同于其它生物被自然地置于其切身“环境”，人类能够拥有“世界”。伽达默尔从海德格尔的本体论解释学出发，认为拥有世界意味着朝向世界而行事 (Welt haben heißt :sich zur Welt verhalten)。这里的介词“zur”是值得注意的，他没有简单地用“in der Welt” (在世间) 而用“zur Welt”，意即“朝向世界、前往世界”，这里自然就突显了人的独特性，即他不同于其他生物的被动存世。人类的在世方式要求人能够从客体中解脱出来，以至于可以将客体如其所是地完全呈现在自己面前。这种能力将拥有世界和拥有语言合而为一。语言相较于世界而言并不宣称任何独立的存在，而是通过自我呈现世界来获得其自有存在。这种对世界的语言建构被包含在人相较于其环境的自由当中 (Solche Umweltfreiheit schließt die sprachliche Verfaßtheit der Welt ein)；同样，这种相较于环境的自由通过对世界的语言建构表现出来，两者相辅相成。对人而言，从环境中升格 (Erhebung) 出来，即是升格到世界中去；它并不意味着对环境的遗弃，而只是采取另一种相较于环境的位置，采取一种自由而有所不同的行为方式，而这每次都是一种语言实践。于是，语言在其应用中成了人的自由与差异的可能性，它通过与世界的关系获得其物性 (Sachlichkeit)。

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p.447-448.

利科对于这种本体论解释学有一定的保留态度，因为它略过了对语言意义的分析而直接赋予语言以本体论的维度。但他也认可了这种“环境”与“世界”的区分：

C'est cela le référent de toute la littérature ; non plus l'Umwelt des références ostensives du dialogue, mais le Welt projeté par les références non-ostensives de tous les textes que nous aurons lus, compris et aimés. Comprendre un texte, c'est du même coup faire éclater notre propre situation, ou, si l'on veut, interpoler parmi les prédicats de notre situation, toutes les significations qui font de notre Umwelt un Welt.¹

(所有文学的指涉对象正在于此；不再是对话中的直接指涉所构成的环境，而是从我们阅读、理解和喜爱的所有文本中所投射出来的世界。理解一个文本，便是使我们自身的处境爆裂开来，或者如果人们愿意，在我们的自身处境的修饰语中增添所有能使我们的环境成为世界的所有含义。)

自此，仅仅依附于文本的结构是不能令人满意的，我们还预设了一个文本世界。对于利科而言，阐释学别无其他，就是一种规范从作品结构过渡到作品世界的理论²。

然而，利科指出，承认文本世界——尤其是诗性语言的文本世界——通过语言创作而具有本体论意义，并能够提供新的存在样态，具有变形现实的功能，我们就应当将“现实”与“经验现实”区分开来，同样，我们也应该重新追问传统的真理概念，即停止将之限定为逻辑合理 (cohérence logique) 和经验检验 (vérification empirique)，以考量一种基于虚构中的变形活动的真理³。所以，诗性现实并不被限定在经验现实之内，而是向一种现实的新意义敞开，即表达可能现实；并非所有的真理都通过逻辑推理和经验检验到达。

2) 现实概念与小说

对于利科所指引的方向，即区别开“现实”与“经验现实”，重新追问真理概念，以探寻一种可能现实，布鲁门贝格关于“现实概念与小说”的研究可以被看作是一种积极的回应。在一篇题为《现实概念和小说的可能性》⁴的文章中，布鲁门贝格重点讨论“现实”这一概念在西方哲学史中的沿革，及其对小说现实性的认识所产生的影响。

他首先论证了四种传统的现实理念。第一种现实理念是即时明证性现实 (Realität der momentanen Evidenz)。这一古老概念预设这种现实由自身显现，在

¹ Paul Ricoeur et Michel Philibert, « Événement et sens dans le discours » dans *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Éditions Seghers, 1971, p. 182.

² *MV*, p.278.

³ *TA*, p.24.

⁴ 详见 H. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans", in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, op. cit., p.47-73.

其以令人信服的力量显现自身的瞬间不容置疑地在那里。所以,对于柏拉图而言,人的精神(Geist)能够在看到理式(Ideen)的瞬间立刻毋庸置疑地体验到,有终极而不可逾越的真理在自己面前;但世人没能进一步认识到,这种真理不是也不可能是经验的感官的现有之物的范围。“光”的隐喻即是用来表征这种形式的现实。同时,这种现实理念也使一些关于神的显现(Erscheinung)的报告文字得到辩护:神在其显现中直接而短暂地证实自己,清扫所有涉嫌将神的显现视为幻觉的猜测、顾虑或是影射。这种即时明证性现实就是等同于对终极真理的瞬间认知与认可。

第二种理念对于中世纪及作为其成果的现代(Neuzeit)是奠基性的,它的特点是作为受确保的现实(garantierte Realität):现有现实只有通过一个复杂的形而上学的过程才可信,因为思想无法单凭自身力量将世界的庞大假象尽数消除。现代哲学史正是始于系统阐述这一现实理念。对笛卡尔而言,明晰性只有在形而上学的基础上才存在,无论是对于“半封闭”¹中把握自我的主体还是对于从其概念中演绎出其存在的上帝而言,即时显著的终极真理是不存在的。奥古斯丁以降,整个中世纪作为人类精神的自我理解(Selbstauffassung)的历史,便开始孕育“上帝作为人类知识之可靠性的责任担保人(Gott als der verantwortliche Bürge für die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis)”这种第三方权威的模式(Schema der dritten Instanz)。

第三种现实理念在于一种自我统一的语境的实现(Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes)。这一现实理念在时间关系(Zeitbezug)上与前两种有所区别:即时明证性现实在当下为自己辩护;而受确保的现实则将其担保媒介追溯到世界的创造与理性的创造的合一,即是说,追溯到经院哲学家们所谓的“本体论真理(veritas ontologica)”的一个总已经过去的根源;至于这第三种现实理念,作为一种实现过程的结果(Resultat einer Realisierung),它连续不断地通过自我建立可靠性,并非是确定而绝对的坚实一致,而是依赖于每一个未来瞬间,产生于那些能够打破目前为止的一致性、并将至此被视为真实的东西斥为不切实际的组成部分。于是,现实既非当下给予,也非鉴于过去而得到保障,而是有待于未来的持续展开,在一次次重建中不断显现与完善。这一作为自我建立的语境

¹ 一方面,主体需要摒除所有涉嫌误导的前见,甚至怀疑一切,从零开始,以“我思”(Cogito)这一行为来确立自我,这一层面的主体倾向是封闭性的;另一方面,主体需要通过理性来小心求证,获取知识,这一层面的主体倾向又是敞开性的。而这一理性之力的可靠性则由上帝来确保。

的现实理念还有另一个独特性，即在于它与主体的密切联系。在绵长而无所不容的时间里，每一个特殊主体都处于它的现实中，以此作为一个直至目前尚且有效的视角性立场 (perspektivische Position)，拓扑学意义上地掌握现实的一个侧面。于是，这种现实便作为一种限度概念 (Grenzbegriff) 而被赋予主体的总是理想化的全体，并作为一种确认价值 (Bestätigungswert) 被提供给通过主体间性实现的经验与世界建构 (Weltbildung)：以自我为中心的主体，通过主观意识无限扩展自己，由此形成的全体在与他者的碰撞中不断修整自己的边界与结构。这种现实有着史诗般的结构，必然地与一个共有世界 (Welt) 的全体产生关联，而这一全体是不能被其所有侧面所穷尽的；对这一世界的部分认识永远不能排除其他经验语境，因而不能脱离由其他特殊主体所构建的世界 (Welten)。

最后一种现实理念导向阻抗 (Widerstand) 的经验。近代科学在物理、化学、天文学等领域取得的跨越性进展，给予人类更深入更广阔地理解世界的可能，于是以人为中心的视野被逐步瓦解，更多的宏观现实和微观现实得以被认识。科学精神逐步渗入人文领域，“人文科学”¹ 这一术语也应运而生，而由弗洛伊德所开创的精神分析更是进一步将“主体”这一概念完全解构²。现实在此便与主体严格割裂，甚而产生一种对立关系。根据这一随着科学发展而形成的现实理念，幻象被理解为主体欲望的结果，虚假则是人在投射其自我需求时所遭受的威胁和诱惑，而现实乃是对主体的不屈从 (das dem Subjekt nicht Gefüige)，并对其产生一种阻抗，比如触摸的体验，惯性现象，甚至是悖论这一逻辑形式。现实在此是完全不受驱使之物 (das ganz und gar Unverfügbar)，不是只作为素材服从于操作，从而服从于一直可变的表象；在技术化过程中，它只是可见的，偶尔提供帮助，但由于它固有的自身原则以及相较于生产者的压倒性力量，它只作为基本事实 (factum brutum) 而出现，即只能对之追加确认而无法一次性通过自由而结构化的过程来创造。因此，这种现实涵盖了不容分析之物、不能进一步分解之物、原

¹ “人文科学”这个术语算是某种妥协的结果。至今我们仍受到笛卡尔的身心二分法的困扰。身体的延展性决定了它是自然的一部分，可以被纳入科学的研究范畴，而不具延展性、以思考为特性的心灵，我们则无法对之进行科学研究。当有人声称能对心灵进行“科学”研究时，我们只会嗤之以鼻。而人文领域，恰恰是以心灵或精神为主导的领域，严格意义上的、以数理逻辑和经验实证为主导的科学研究在此必然会有所局限，或者说，应当受到局限。因此，人文科学一方面需要借鉴科学的研究方法，另一方面又要时时警惕科学主义的泛滥。“真理”与“方法”互为首尾、相辅相成，构成一个永恒的闭环。

² 众所周知，这一人类中心论的瓦解过程可视为三步。首先，哥白尼 (Nicolas Copernic, 1473-1543) 的“日心说”颠覆了地球是宇宙中心的观念；其次，达尔文 (Charles Darwin, 1809-1882) 的物种进化论扯去人类“万物灵长”的光环，将之重置于众生序列之中；最后，弗洛伊德的精神分析进一步在心理学领域剥夺了人的主导权，“我思”中的“我”也仅仅是意识海洋里所露出的冰山一角。

子事实 (atomic fact)、基本常量等内容。

可以说,这四种现实理念分别打下了古希腊哲学、基督神学、理性启蒙和现代科学的烙印。布鲁门贝格强调现代已经不是一个只有单一现实概念的时代,一种现实意识的主导地位正是通过与其他已经形成或者正在形成的现实关联可能性相互争论而建立起来。同样地,小说的现实性并不能免于其他现实理念的影响。更确切地说,小说的现实性理念正是在以上四种基本现实理念的基础上逐步丰富和发展起来的。在即时明证性真理的视野下,柏拉图主义的模仿论就真实性奠定了一个为人熟知的等级序列,这一序列从高到低依次是理式、自然与艺术品。理式是最真实的,作为万物的原型 (Ur-bild¹);自然次之,模仿理式,乃理式的摹本 (Ab-bild);艺术品最末,是对自然的模仿,可以说是理式的摹本的图像,即理式的余象 (Nach-bild)。所以艺术品只能重复自然,因为不可能超越它;诗在柏拉图的理想国里也只是谎言。从那时起,美学史便不得不一直面临这一理论的挑战,并努力构建一种述说真理的人类可能。

这一努力首先通过真理概念的转变而成为可能。自古希腊沿袭的即时明证性真理概念意味着知识能够切实地捕捉那获得事物本身——或者如亚里士多德所说,事物本质形式 (Wesensform) ——的构建性瞬间,因此认知行为对对象的把握实则是实现对后者的摹本式再现 (abbildende Repräsentation)。然而,通过受确保的现实,另一种真理可能性得以展开:直接的摹本式再现关系在此被否决后,知识领域被理解为一个为物而设的符号 (Zeichen für Dinge) 的世界,异质而独特。得益于其为事物及其关系设立标志 (Symbole) 的能力,认知精神每次都能表达客体的情况。于是,通过标志来表象的人的精神 (symbolisch repräsentierender menschlicher Geist) 便与能够直接看透事物本质的神性 (unmittelbar im Wesen der Dinge erschauender göttlicher Geist) 根本区别开来,而且,它不再只是被动地接受事物,而是成为其自有的标志手段的创造性原则。知识与对象的切合不再是物质性的,而是功能性的。真理关系并不再存在于艺术作品与自然之间,而是存在于以艺术来认知的主体与艺术作品之间²。

¹ “Urbild”、“Abbild”、“Nachbild”三个德语词更显著地表达出了原型、复本与余象三者间的等级关系。词根“Bild”意为图像,前缀“Ur-”用于表达一种原初性和本源性,“Urbild”即指原初的、本源的图像。前缀“Ab-”表达一种与本源的分离,“Abbild”即是从原型中析分而出的图像;自然之物的现实性或许并非获得完满的真实性,但就其实际存在这一事实而言,可以说它分有一定程度的真实性。而前缀“Nach-”则表达时间或空间上的后继性,甚或逻辑上的后起性,即一种重复或模仿;“Nachbild”即是对前两者进行模仿的图像。

² 在维科 (Giambattista Vico, 1668-1744) 那里,我们能找到同样的真理逻辑。在他看来,真实而确切的知识只能就我们自身所引致和创作之物而言才是可能的,真实之物 (verum/das Wahre) 与

在艺术作品中，一部分现实通过可能性得以实现。现实在此再也不能被看作是一种依附于现有事物的性质。艺术作品各组成部分构成一个统合的句法结构，现实即是后者一致的自我存续的精髓 (Inbegriff des einstimmigen Sichdurchhaltens einer Syntax von Elementen)。这个意义上的现实总呈现为一种文本的样态 (eine Art von Text)，通过一定的内部统一性法则建立起来——现实对现代而言就是一种语境 (Kontext)。这涉及到两个世界的并存：文本世界与自然世界。于是在文本中，不再如柏拉图所言，只是模仿从独一的现实中所派生出的现实，而是在复制这个现有现实的现实价值 (Wirklichkeitswert)。所以，是在艺术的主题中，而非其素材内容中存有现实的形式化证明。这种语境现实首先完成于能够相互理解的主体之间的一致性，即主体间性及其视角性可能 (perspektivische Möglichkeiten)。因而这一现实永远不可能获得最终的确认，而是在一个无穷视野中的一致性，不断受到新的验证和塑形，无法赢得决定性的显著。当巴尔扎克 (Honoré de Balzac, 1799-1850) 让其笔下的人物从一部作品进入到另一部作品时，我们便不得不将两者统一起来，视为一个完整的世界。如今，这已是极为常见的艺术手法，不论是对于金庸的武侠世界还是对于漫威电影宇宙，或是很多网络小说，读者或观众都已乐于同时参照不同的作品，将人物与事件纳入统一的时间线和地理方位，仿若面临着一个真实的世界。

正是这现象学的内在的一致性奠定了艺术作品的自主现实。当艺术作品模糊了其对象化 (Entgegenständlichung) 的特性，而陌生化只是这一特性的表现之一——艺术作品以其内在现实关系强力地挣脱了单一的主客关系，逃离了对主体 (作者) 的附庸，而反过来在阅读体验中对主体 (读者) 造成某种阻抗和冲击。于是，人类创作的成品不应该只作为“自然的复本”或是“自然的片段”，而应该同等享有自然之物的尊严 (die Dignität des Natürlichen)。我们不能将作品看成对象 (Gegenstand)，而应将之看成物 (Ding)；它不完全展现自身——或若从康德的“物自体” (Ding an sich) 这一理念出发，它并不展现有关它自身的任何方面——

自身所作之物 (*factum/das Selbstgemacht*) 同一。于是，只有上帝，而非人类，才能对自然世界有完整的知识，因为后者并非由人类所创作。对人类而言，在数学的抽象领域是可能获得确凿知识的，因为该领域的对象出于人类的自由创造；但即便如此，数字和几何图形仍仅只用于思考而不能为认识实际的自然提供根基；真知在于另一个存在领域，即人民的公共自然界 (*gemeinschaftliche Natur der Völker*)，或者说公民世界 (*mondo civile*)，这领域才是维科的“新科学”。见 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1983, p.361.

而是敞开和启发我们的视角性层面的潜在可能性 (perspektivische Potentialität)。

如此一来，通过现代美学对四种传统现实理念所进行的融合与重塑，对虚构的现实意义的看法便有了极大的转变。从柏拉图主义的观点，即诗具有欺骗性，变成了这一理论：诗性语言包含了可能现实。当以类比和复制作为知识的观念以其被指过于拉近人类精神与神性而在中世纪不得被放弃时，神物会通被强化，其超越性 (Transzendenz) 便迫使人在处理对物关系时转归内在 (Immanenz)。这是一个重大的转折。以符号系统的内在统一性为前提，对艺术——即人类创作——便有了新的要求：不是仅仅模仿世界中的客体，或是这个世界，而是实现一个世界。对于虚构文本，如小说而言，这一要求的实现自然是不能借助于科学手段的，因而其真理也绝非科学真理。

利科将不同于经验的科学真理，借助语言传达的真理称为显象 (vérité comme manifestation)，因之如同一种启示¹ (vérité comme révélation)。真理 (vérité) 与证实 (véri-fication) 之间不可直接划等号。显象即是任由显现之物存在 (laisser-être ce qui se montre)。重要的是，所显现之物每次都是一种推介，它推介一个可供栖居的世界，读者能在其中投射自己切身的可能。事实上，利科并不将这种真理局限于诗性语言，而是将这种显象视为语言的诗性功能 (fonction poétique) 之一。故而，语言才是这一真理的中枢，而非逻辑与经验。

3. 隐喻

利科认为语言的诗性功能发轫于语义创新，而后者又在隐喻中得到了集中体现。在关于象征的研究中，利科已经关注到了语义的创新，从字面义到象征义的过渡就已经涉及了语义的转换和创新，只是这种过渡往往直接超出语言之外而指向非语言或前语言，而隐喻则集中在语言层面体现语义的创新过程。至于语言层面，本节的阐述已经有意识地将之区分为三个层次，即字词、句子以及文本，这三个层次的划分仍然对隐喻的理解至关重要。

传统修辞学将隐喻视为一种修饰文辞借以提高说服能力的辅助手段，以字词作为隐喻的基本指称单元，于是隐喻被认为是通过相似 (ressemblance) 而建立的字词意义的转移或扩展。这种字词隐喻 (métaphore-mot) 可以用替换理论来解释，亚里士多德在《诗学》1457b 段的第 6-9 行中便将隐喻视为某一名词从指

¹ Paul Ricoeur, "Herméneutique de l'idée de Révélation" in *EC2*, p.197-269.

称某物到指称另一物的转换。这一定义表达了多义词的基本内涵，但这种多义现象更多是语义创新完成后作为结果体现在独立字词上的意义成效，而非创新过程本身。利科的隐喻研究即是为了考察这一过程。他以三个原则来把握隐喻过程：张力（tension）原则、相似原则和悬置（mise en suspense）原则。

1) 三种张力

利科将隐喻视为一种发生在语句整体中的即时事件。索绪尔所区分的语言中的聚合关系（relation paradigmatique）与组合关系（relation syntagmatique）实则分别对应字词与句子这两个层次。聚合关系涉及的是符号在语言系统中的变化（如词形变化、衍生词等）和互换（近义词、同主题词等），属于符号学范畴，而组合关系则是句子表达完整含义所需要的结构形式，属于语义学范畴。字词隐喻中的替换理论应当遵循语言聚合关系的法则。而利科所主张的隐喻，语句隐喻（métaphore-énoncé）则是一种组合关系，属于语义学范畴。隐喻在他看来并非只是单个字词的意义转换。与其说是“隐喻字”或“隐喻词”，毋宁说是“隐喻句”。

利科指出隐喻中的三种张力。首先便是一种语句内部组合关系中的张力。不同于谚语、寓言或谜语等语言形式中所有词语的本义都发生转变或被遮掩，隐喻中只有部分词发生了意义的转换，脱离其本义，以承担隐喻意向，而其他词则保持本意不变。利科借用布莱克（Max Black, 1909-1988）的术语将隐喻词称为隐喻的焦点（focus），隐喻词以外的部分称为隐喻的框架（frame）¹。隐喻便存在于焦点与框架之间所形成的张力，正是通过隐喻的框架才能确定隐喻的焦点在隐喻中的准确意义。所以必须先有“隐喻句”才有“隐喻字”或“隐喻词”。在句子“村舍与树林是这地盘上的棋子”中，只有“地盘上的棋子”这一个表达发生了语义的变化，而“村舍与树林”的意义保持不变。隐喻便存在于“地盘上的棋子”与句中剩余成分之间的张力，而只有将整个句子理解成隐喻时，“地盘”与“棋子”的隐喻效果才会突显出来。

语句内部的张力与另一张力紧密相关，即字面解释（interprétation littérale）和隐喻解释（interprétation métaphorique）之间的解释张力。隐喻并非自主存在，而是解释的产物。这一张力源于语言的语义活力（dynamisme sémantique）。利科

¹ 布莱克所作的焦点与框架的区分有助于纠正理查德（I.A. Richards, 1893-1979）所作的喻体（tenor）和喻依（vehicle）的区分。喻体指描述对象；喻依则是描述该对象所借助的其他事物。但喻体和喻依并未体现出隐喻内部组合关系的互动张力对隐喻词所起的限制作用，仿佛喻依可以自由获取自己的意义。在句子“村舍与树林是这地盘上的棋子”中，“村舍与树林”是喻体，“棋子”是喻依，如果单做这个区分的话，并不能体现“棋子”如何在这一句子中获得其具体意义，仿佛“棋子”一词本身就具有本句中所承载的意义，但事实上，它的具体意义是由句子的剩余部分“村舍与树林是这地盘的”作为一个框架和语境才得以确认的。

在比利时哲学家拉德列 (Jean Ladrière, 1921-2007) 的“神学话语与象征”一文中所注意到的这种活力即在于, 述谓行为与指涉行为的交织¹。前文已经阐述了日常事物如何通过述谓关系而被纳入概念之下, 并指出了活化概念与物之间的指称关系这个诗学方向, 这一活化的可能即在于述谓行为与指涉行为的动态交织当中。在日常语言中, 我们理解抽象意义的方式是将之与具体的事物联系起来, 而这个具体化的过程是通过句子而实现的, 它作为语境能够提供确定的指涉对象中某些相对可以孤立出来以供识别的方面。在句子“这条街上行人很多, 大家各自都在肆无忌惮地与人朗声交谈, 很是喧哗”中, “喧哗”一词的意义便是联系实际交谈时所处的街道并根据句子所提供的语境内容而得到把握的。久而久之, 这种使用方式被广泛接受和承袭, 就成了“喧哗”一词的固定意义。所以理解述谓结构的意义需要借由不同的具体表达处境与具体指涉对象。反过来, 为了探索新的指涉对象, 则应该尽可能地通过述谓行为将之描述出来, 正如此我们才可能将指涉对象扩展到不可见、不可感知的事物——象征语言即是如此。而抽象的术语一经理解和掌握, 便能用于描述复杂的指涉对象。所以述谓行为和指涉行为互为助益: 我们既可以通过熟悉的指涉对象来理解述谓结构的具体意义, 也可以通过已经掌握的述谓表达来探索不能直接进入的指涉领域。语言的含义² (signification) 便处于抽象的概念化和具体的指涉过程所构成的动态循环之中。

正是这一语义活力提供了隐喻产生的契机。当一种指涉关系被经常使用而得到公认时, 它所对应的述谓意义便被固定下来, 两者构成语言的字面义。在日常的语言交流中, 接收者可以按照通常习惯对言说者的话语进行字面解释, 快速高效地连通述谓意义和指涉对象, 以便于相互理解和对话。但是当言说者表达全新的经验时, 他仍在旧有的语言含义系统——即述谓意义与指涉之间的旧有对应关系——中寻找合适的承载者去传达新的表达意向, 语言在此展现其历史性的同时, 也有了创新的要求, 因为述谓表达与指涉的惯常循环似乎出现了某种不协调的因素, 如果依循字面义在通常的指涉范围中搜索与述谓表达对应的指涉物, 则会造成一种语义不当 (impertinence sémantique), 影响对于语言含义的把握。在上述隐喻句中, “棋子”一词的常用指涉对象为一种游戏道具, 但此处的主语是“村舍与树林”, 因此按照字面义进行理解的话会由于指涉冲突而导致表意失败。而对

¹ *MV*, p.376-377.

² 第一节中已经阐明, 语言的含义由两部分构成, 一是语言的内部逻辑意义 (sens), 二是语言向外的指涉关系 (référence)。

于句子的理解必然围绕着主语展开，故而“村舍与树林”所指称的对象对于含义的确定具有强力的向心效应 (effet gravitationnel)，此外，语义活力则作为意义的指导原则允许对述谓意义和指称的对应关系进行即时性重构，所以理解整个句子“村舍与树林是这地盘上的棋子”时，可以将“棋子”这个词从其与“游戏道具”的常用指称关系中脱离出来，而置于当下这个指称“村舍与树林”的关系中。隐喻解释即是要在此建立“棋子”与“村舍与树林”这一指称对象之间的指称关系，以确保“村舍与树林是这地盘上的棋子”这一表达能获得新的恰当性 (pertinence nouvelle)，从而传达完整的含义和新的经验。隐喻表达就是要同时处理多种指涉，蕴含字面解释和隐喻解释之间的张力，在字面解释所招致的语义废墟中重新建立起一种自洽的隐喻解释。

隐喻将两个指称对象与同一个述谓结构联系起来时，便将某物的某方面依据相似原则与另一物的某方面对等起来，因此在同一物中便引入了某种异质成分，正是这述谓结构中所结合的“同”与“异”构成了隐喻的第三种张力。“村舍与树林是这地盘上的棋子”这个表达将“村舍与树林”同“棋子”联系起来：在一片广袤的大地上，星罗棋布的村舍与树林看起来像是一个巨型棋盘上的一颗颗棋子。此处“村舍与树林”与棋盘上的棋子有某种相同之处，但“村舍与树林”毕竟不是“棋子”，所以在系词“是”当中，便积蓄了似是而非、似非而是的张力。

隐喻的基本特征即是由这三种张力构成：语言组合关系内部喻体与喻依之间的张力、字面解释与隐喻解释之间的张力，以及指涉关系中“是”与“非是”之间的张力。

2) 相似与想象

隐喻通过述谓结构从一种指涉范围转移到另一种指涉范围时，需要遵循——或者更准确地说，实践——相似原则。利科常引用亚里士多的说法：正确运用隐喻在于察觉相似之物 (Bien métaphoriser, c'est apercevoir le semblable)。而相似的概念结构在于将一致性 (identité) 与差别性 (différence) 同时对立而又统一起来。察觉相似性即是在不同之中看到相同点。隐喻便很好地体现了相似的这一逻辑结构，因为在隐喻话语中，尽管有冲突与矛盾，两个有所差距的事物却被拉近。那么差别性是如何被跨越而获得一致性的呢？这便涉及想象与图像在隐喻中为差异的减少所要发挥的决定性作用。

利科同时强调了这一作用的语义层面和心理学层面¹。

¹ 利科此处的研究深受赫斯特的影响。参见：Marcus B. Hester, *The meaning of poetic metaphor*, The

在语义层面，想象能够创造意义（faire sens）。康德的生产性想象力在处理经验概念时以一种图像作为图式，以实现综合把握，图像在此则不能被视为现实余留下的印象，而是为含义提供发源地。正如图式是概念的模板，图像也为隐喻中诞生于语义废墟中的全新语义恰恰提供模板。在逻辑规则摒除差异性以获取超越的一致性之前，相似原则首先在个体差异性中捕捉同属性，即有差距的事物或概念之间的亲缘关系。而隐喻就如同一种图式论，以述谓结构创造图像，将不同事物关联起来；但想象在此并非是要在头脑中形成关于某物的具体图像，而是以一种描画的方式（depicting mode）展现各种关系，不论是未曾听闻的相似性，还是与性质、结构、方位、感觉等方面的关联¹。隐喻在此是开放性的，因为它不拘于在何种事物中建立联系；同时又是闭合的，因为它将不同事物寄托在同一述谓结构之上，整合成形象的意义。想象主导了语义层面的这种同异游戏。上述隐喻中，“村舍与树林”与“棋子”这两类完全不同的事物通过一个述谓结构被关联起来，这一隐喻句便构成一种图式，允许同时把握两者，创造出新的意义，即：村舍与树林是棋子；想象在此只是建立关联，并未在两者之间构造具体的图像。

但毕竟隐喻是一种修辞法。修辞法法语是 figure，该词本意是外形、面孔、图形等，所以修辞法就是赋予语言以面孔和形象，具有很强的展示性（faire-voir）。隐喻的心理学层面，或者说感性层面即在于：使人看到相似，将不同事物之间的亲缘关系置于眼下。利科认为隐喻既包含了意义层面的逻辑的时刻，也包含了感性的时刻，意义与感性相互衔接。但这两个时刻所借助的想象却有所不同：在意义中，生产性想象主导着综合性的图式化操作，而在感性中，则是再生产想象通过语言而激发的一系列图像化展开（déploiement iconique）。这体现了隐喻中意义的图像性（iconicité du sens）。

这一图像性具有三层含义。首先，想象的二重性产生了两层含义的意义图像性。隐喻的诞生是由作为图式的图像在语义层面开始的，这一图像通过述谓结构表达出来。再则，隐喻也以图像结束：在阅读和理解一个隐喻时，一系列图像作为想象的产物（imaginaire）而被激发出来；这些图像并非只是自由联想，而是由隐喻述谓结构中的意义所引导和节制，是文字周围的光晕——这一光晕需要不断交替借助于记忆中这些文字与它们指涉对象的图像之间的关联，继而借助各种

Hague, Mouton, 1967.

¹ Paul Ricoeur, « The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling », *Critical Inquiry*, 1978, vol. 5, n° 1, p. 143-159.

历史的和文化的通俗惯例。作为图式的图像乃隐喻的内核，富于创造性，契合了隐喻的开放性，而作为再生产想象的产物的图像，乃是一种关联于语义并受之限制的图像，则契合了隐喻的闭合性。这一双重图像已在上一节关于象征的阐述中有所提及，即巴什拉的诗性语言所包含的二重性：初始图像和衍生图像；初始图像伴随着意义的产生，而衍生图像则伴随着意义的接受和理解。

第三层含义在于“视作”（voir-comme）。利科强调这一含义真正直接支撑隐喻的意义图像性。“视作”这一术语源于维特根斯坦。当人们在一副模糊的画面前，所看到的和所视作的东西是两码事。比如眼科医生在测试色盲患者时，医生提供的卡片上只是一个个圆点、色彩不一，所能看到的仅此而已；但由于色彩不一，实则隐含了各种图形，可能是一头大象，也可能是一直兔子，或是小汽车，只有视觉正常的人才能捕捉到这些图案，并把相关的圆点作为独立的整体、将之视作大象、兔子或是小汽车。图案在此对意义的引导起了决定作用，只有捕捉了图案，才能认识到意义，捕捉图案与获取意义同一。“视作”即是这种能够将意义与图像直接统一的直觉性关系（relation intuitive）。这里无关解释，解释是提出一个可确认的假设，但此处既没有假设也没有认证。如果一个人是色盲，无论怎么向他论证，他也不能看到医生卡片中的图案。“视作”便需要这种直接性，正如柏拉图所要求的对真理的把握方式。诚然色盲患者对隐匿于许多圆点中的色彩图案视而不见是身体缺陷所致，但视而不见作为人的认知状态却很常见：世界当中隐藏着无数“图案”，只是人们大多数时候处于“色盲”状态，并未察觉。而天才性的直觉则能在隐微之中看出被人错过的真理，瞬间把握意义的整体关系。

在隐喻当中，“视作”是喻体和喻依之间的有效连结，这一连结建立在一种结构图案（Gestalt）的基础上。某一共有的结构图案既能让人看出图案 A，又能让人看出图案 B，那么问题的关键就在于，当直觉成功捕捉到该共有结构时，如何将图案 A 和图案 B 构建出来。隐喻即是这一构建过程，它从某一角度把 A 视作 B。于是理解隐喻时“把 A 视作 B”既是一种经验也是一种行为：是经验，因为阅读隐喻时所浮现的图像流自发进入意识当中，意识要么捕捉到它要么错过它；是行为，因为“视作”需要根据意义来选择合适的图像。是“视作”定义相似，而非后者定义前者。“视作”的先行性在于它是内在于意义的，它承认两个图像之间有所差异的同时，又通过意义将它们融合起来。

Ainsi le « voir comme » joue très exactement le rôle du schème qui unit le concept *vide* et l'impression *aveugle* ; par son caractère de demi-pensée et de demi-expérience, il joint la lumière du sens à la plénitude de l'image. Le

non-verbal et le verbal sont ainsi étroitement unis au sein de la fonction imageante du langage.¹

（于是，“视作”便确切地扮演了图式的作用，将空洞的概念和盲目的印象统一起来；以其半思想和半经验将意义的光芒与图像的完满连结起来。非言语的和言语的由此便紧密统一于语言的图像化功能之中。）

在此我们来到了语义学和心理学的交界处。语言的意义作为图式被给出之后，其所构筑的诗性图像能将我们，如巴什拉所说，置于言说者的本源，即是说能在我们内心引起某种共鸣，从而进一步激起各种回忆与想象，产生新的意义。在这存在深处的回响中，语言的意义不断被遐想，被释放，被拓展。

3) 悬置与隐喻性真理

利科针对隐喻所强调的第三个原则乃是悬置原则。胡塞尔的 *epoché* 要求悬置所有自然现实的主张，以便显现给主体的所有信息都能在意义的产生中获取原初的价值和权利。而阅读也是悬置所有的现实性，积极向文本敞开。

语言的意义图像性也在阅读中很好地展现了这一悬置与展开的双重行为。一方面，图像的构建即是对自然现实的悬置，另一方面，图像的展开过程乃是某种事物显现的过程，意义向该事物无限展开，开启无限的解释领域。可以说，向文本展开乃是向想象的展开；是想象借由悬置将语义图像从所有与现实的指涉关系中脱离出来。

但这一悬置却开启了诗性语言的另一种功能，即通过再描述 (*redescription*) 而对现实所具有的启发性 (*heuristique*) 意义。利科借用了布莱克的模型 (*modèle*) 来解释这一功能。模型是再描述的工具和手段，属于一种探索的逻辑 (*logique de la découverte*)，而非验证的逻辑 (*logique de la preuve*)，科学想象在其中发挥了极大的认识论功能。布莱克依据构成和功用的不同将模型分为三类。第一类是“比例模型 (*modèle à l'échelle*)”，如飞机模型、房屋模型、动物模型等，它是具体事物的模型，用以展示具体事物的运行方式和规则。但它只按特定的时空比例展示某一些特定属性，而非全部属性。它是对原物的模仿与复制，通过观察这一模型，人们能够理解原物的具体特征。第二类是“类比 (*analogue*)”，如以水力模型来类比经济系统，生物学的“组织”概念来政治学领域的使用等。这一类模型以另一种媒介来再现理解对象的结构特征，因此不同于比例模型需要模仿具体事物的外形，这一模型只求在结构上与原物相符，寻求同构性 (*isomorphisme*)。第三种是理论模型。这一模型也同样具有同构性，但并非是某种能够展示或应当制造的东西，而是引入一种新的语言来描述原物。它的重点不是为了在精神中呈现

¹ *MV*, p.270. 斜体为利科所加。

具体的东西，而是借由更为通俗的事物、以一种全新的表达来发现描述对象中新
的关联。比如电磁场被描述成一股想象之流，这一电流模型不是为了构建新的事
物，但通过“流”这一通俗事物的描述，人们能够更轻易把握电磁场中的其他关联
和属性。因此，这一模型的描述功能实则具有解释价值和启示意义，其做出的描
述是对不能直接予以把握的事物所作的迂回解释，换句话说，借助模型就是通过
观察性语言的隐喻性使用来实现后者意义的拓展，从而把握理论解释和解释对象
之间的对应规则。理论解释在此将解释对象进行再描述，将之“视作”模型中所描
述的特征。

第三种模型实则已经体现了隐喻真理的显现模式。首先要注意的是，这一真
理不是通过单一隐喻独立完成，而是需要一个隐喻网络，在隐喻网络中才能建立
系统的可展开性 (*déployabilité systématique*)。正是在这一系统的可展开性完成
了语言的描述功能和启发性。这与亚里士多将 *mimesis* (模仿) 与 *mythos* (神话)
结合于诗学的观点不谋而合。亚里士多德的诗学意在模仿人类行为，但这一模仿
行为需要通过叙述话语设定各种情节以展现日常生活中所缺乏的行为组合方式，
因此不是一种简单重复，而是一种再描述。我们将在下一章中从人类时间的角度
来探讨这种语言想象对人类经验的重构能力。而 *mythos* 则表现根本性特征和组
织网络，其隐喻性亦在于此，通过熟知事物构建的虚构领域，其中的诸种系统可
延展性能够描述一个鲜少人知的领域。那么诗学中 *mythos* 和 *mimesis* 的相互关
系可以理解为：*mythos* 应当服务 *mimesis*，*mimesis* 是 *mythos* 的指示维度，它教
谕人以 *mythos* 中展现的方式来看待人类生活。利科强调说，不光是亚里士多德
所探讨的悲剧这一诗学作品，而是所有的诗学作品都包括 *mythos* 与 *mimesis* 的
联合，只是在悲剧中更容易考察这一联合，因为一方面神话采用了叙述的结构形
式，隐喻性与虚构的情节紧密相关，另一方面指涉对象由人类行为构成，后者
的发展过程与叙述结构有相通之处，我们将在第三章内容中对此有所讨论。弗莱
(Northrop Frye, 1912-1991) 将诗学与假设 (*hypothétique*) 做比较。诗性语言是
向内而非向外的，在作为符号布局的诗篇中构建一种精神状态，即心情 (*mood*)；
心情便是诗歌所创造的假设，它在抒情诗中的地位犹如 *mythos* 在悲剧中的地位。
同时心情也是一种有益于“视作”的模型，所以说抒情性 *mythos* 也与抒情性
mimesis 结合。利科将心情称为“抒情性再描述 (*redescription lyrique*)”，用以强
调心情中的虚构成分。

虚构与再描述的结合指明了一种隐喻性真理的方向；诗学也发展出一种新的

现实经验，在其中发明（inventer）与发现（découvrir）并不对立，创造（créer）与启示（révéler）合而为一。这一隐喻真理富有张力，将“非是”纳入“是”之中，同时也涉及“同”与“异”的辩证关系，换句话说，这一真理将存在作为一种行动和能力（acte et puissance）来考察，即是说将事物看成是不断变化的，处于开放状态。活的表达对应着活的经验（expérience vive）。这一种认知世界的方式预设和要求一种内在于所言说的存在之中的张力。事物被言说这一事实赋予“是”一个基本性质：“是”在被言说的瞬间也是“不是”，因为这个“是”总是暗含着“如同是（être-comme）”。故而对现实的理解就难免出现了两种错误的倾向：一种本体论的天真就在于遗忘了所有“是”当中的“不是”，以为通过对“是”进行定性就能言说现实；又或者，对现实做出完全自主的判断，只追求“如同”而忘记“是”本身。而利科所主张的隐喻性真理并不向我们呈现真实的存在，而只是一种思想与经验的混合¹。人以偏差（écart）的方式生存于其历史与话语中，马克思、尼采和弗洛伊德已经向我们证实了这一点，没有一种完全中立的零点位置来测量这一偏差。从话语出发，乃是借助于一种本原的隐喻性，并将真理设想成一种降临（avènement），诚然仍是偏差或是一种违反，但它始于一种创制（institution），并成为创制的新时刻。在人的境况中，隐喻性是本原性的。我们由此进入一个间接表达同一性的过程，进入一个“同”与“异”、“远”与“近”的本原游戏中，在其中，“异”与“远”通过“同”与“近”来表达²。于是，在缺乏自然而又超历史的绝对零点位置的处境之下，诗学自始至终处于话语之中，不断进行更新，不断以新的方式和角度来建构新的现实；话语所指涉的是一个规划和整合的世界，这个世界同时被开启和被创造，被展开和被发现。

这一种世界观为诗性语言在认知领域赢得了一种与思辨语言并驾齐驱的地位。诗性语言与思辨语言辩证统一。诗性语言同其他语言一样源出于主体的从属性经验，这一从属性将主体归入话语，并将话语归入存在。思辨语言能够将诗性语言纳为己用，因为诗性语言所展开的从属性经验也同时拥有间距化的效果，作为作品或文本的诗性语言能够为思辨思想提供准备性的基本构造，尤其将指涉一分为二，并赋予虚构中的想象性变异以再描述现实的功能，也构成了诗性语言的间距化。通过诗性语言与思辨语言的有效结合，我们才能机动地把握真理。

¹ Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p.129-130.

² Pierre Gisel, « Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1976, vol. 26, n° 2, p. 98-110.

第三章 叙述的能力

本章所要面临的是人的另一个基本境况，即人处于时间之中。我们在一个时间点来到这个世界，并将在另一个时间点离开。历时性和历史性是我们存在的基本属性之一。这一属性也直接影响了对自身存在的理解。

时间因素已经在语言中出现了。话语的即时性，决定了话语是一个言说事件，也就为意义的即时性和多样性提供了前提；意义和解释的历史性，则构成了传统的形成和延续。但前一章我们的讨论重心仍以话语为主，故而未有正式对时间进行正面探讨。沿着利科的思想脉络，我们将通过叙述 (*récit*) 来把握时间。在此，叙述作为一种综合必然性与偶然性的有效途径，为解决时间这一疑难并为确立真正的人类时间 (*temps humain*) 提供了无限的创造性可能。叙述分虚构的和非虚构的，虚构叙述 (*fiction*) 以小说为代表，而非虚构叙述则以历史叙述为代表。

“历史 (*histoire*)”一词包含两层含义。首先是指关于已经发生了的事情的叙述，所谓“故一事”¹。这一层含义的“历史”意在从认识论层面就过去所发生之事形成系统的认识。其次则侧重所发生的事件序列 (*suite des événements*)，作为客观的时间性本身。德语很好地区分了这两层意思，分别用 *Historie* 一词指称关于历史的知识，历史叙述和历史学，用 *Geschichte* 一词指称事件发生本身及其时间性。也就是说，*Geschichte* 的过去部分被表象在 *Historie* 的叙述中，但 *Geschichte* 并不仅限于过去的时间维度，它还继续向未来延伸，包含现在和未来的时间维度²。于是我们与历史的关系也具有两重性。一方面，我们需要从历史叙述中获取相关知识，总结和分析过去所发生的历史，行动要从历史出发 (*faire de l'histoire*)；另一方面，我们自己便身处于事件序列之中，自己当下的行动会影响后续的事件，从宏观的角度上说，我们也在创造历史 (*faire l'histoire*)。

本章考察叙述的能力就是要从认识论的角度来看人通过叙述表象历史的能力。本章以时间问题为切入点，阐明通过叙述表象时间的正当性。一来只有通过叙述的时间才对人具有实际的价值，二来则是因为叙述所具有的塑形能力。故而利科的三重模仿论将是本章的枢纽。模仿乃是连通时间与叙述的关键。由于本章的主旨在于讨论叙述表象过去历史、获取历史认识的能力，故而本章将忽略虚构

¹ 中文的“故事”一词既可指掌故，即旧有制度，也可以指艺术作品中的情节，正契合了法语 *histoire* 一词的量层含义：即指“历史”，也指“故事情节”。前者指涉过去的事实，后者指涉虚构的事实。

² *Geschichte* 既可指称实际发生的事件，也可指虚构的故事情节。

叙述而重点关注历史叙述的框架特征，以便引入对人所把握的历史真理的思考。

第一节 叙述的时间

利科用以贯穿整个三卷本《时间与叙述》的基本假设是人类经验的时间性，叙事功能与人类时间经验之间存在一种表意性连结（*connexion significative*），即就是说，时间是叙述的指涉对象，而叙述的功能在于表达时间，赋予它人类经验的形式¹。这一前提确保了历史叙述和虚构叙述的结构同一性，也奠定了这两种叙事模式在真理诉求上的亲缘关系。叙事作品所展开的世界总是一个时间性世界。利科在书中屡屡重复的观点即在于：

Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour, le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle. (*TRI*, 17)

（时间通过叙事方法被表达出来才成为人类时间；相应地，叙述通过描绘时间性经验的线条而表意。）

(...) que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle. (*TRI*, 85)

（时间通过叙事方式被表达出来才成为人类时间，叙述在其成为时间性存在的条件时才实现其全部意义。）

故而叙事性（*narrativité*）与时间性（*temporalité*）之间存在一种良性循环：所有的叙述都将落入时间当中，占有时间，进行时间性的展开；所有在时间中的展开都能被叙述，时间性过程都以这种或那种方式可供叙述。

为了论证这一良性循环，利科分别借用了奥古斯丁《忏悔录》中的时间概念和亚里士多德《诗学》中的布局（*muthos/mise-en-intrigue*）概念。在奥古斯丁的分析中，心灵力求在构成上协调一致（*concordance*）的愿望总因时间的影响而被打破，形成某种不一致（*discordance*）。故而奥古斯丁力求处理人类心灵中 *intentio*（绷紧）与 *distentio*（伸展、膨胀）之间的反差。而在亚里士多德的分析中，通过 *muthos*（制作，布局）的塑形（*configuration*），*peripeteia*（转折）的不一致能够得到恰当整理，构成一致。正是“一致”与“不一致”的关系在布局与时间之间的互逆为叙事性与时间性之间的循环奠定了基础。

1. 奥古斯丁的时间疑难

¹ *RF*, p.63.

奥古斯丁在《忏悔录》的第十一卷中关于时间所面临的主要疑难便是如何衡量时间的问题。这个问题自然牵涉另一个更为根本的问题，即时间究竟是什么，它在还是不在。古希腊的怀疑论者认为它并不存在，因为未来尚且不在，过去已然不在，而现在并不留驻。但在语言交流中，我们又在切实地谈论时间，将之视为存在。那么人们究竟如何衡量一种不存在的东西呢？

为了解决这一悖论，奥古斯丁首先转换一种视角，不再对过去和未来分别进行单独衡量，而是将他们置于现在之中，于是过去与未来便分别以回忆(mémoire)和期许(attente)的形式进入现在，人们通过回忆来把握过去，通过期许来衡量未来。而现在本身仍是扁平的，没有延展性。但在语言使用当中，无论是谈论某一个经验还是行为，我们谈及过去或未来时，我们所侧重的是过去或未来的事物，而非过去或未来本身，于是过去与未来并非作为存在，而是作为存在的属性、作为形容词而出现的。此刻便提出了一个针对时间疑难的解决方案，将过去之物赋予回忆，而将未来之物赋予期许，则是将回忆与期许置入一个被赋予延展性和辩证性的现在当中，即在人的心灵之中有三种现在：过去的现在、现在的现在和将来的现在；过去的现在对应回忆，将来的现在对应期许，而现在的现在则对应当下的注目(attention¹)。但奥古斯丁又说，当时间经过时我们才予以衡量。而“经过”一词指向空间性，时间的经过乃是从未来经由现在前往过去。于是时间似乎需要一定的空间进行衡量。这就陷入一种僵局，因为时间并不占据空间。

时间的测量至此仍以一种宇宙观为基准，因为人们所指定的时间通常以星体的运行作为规范，但如果以天体的运动来测量时间，为何不能是其他物体的运动呢？况且天体的运动速度也不是恒定不变的。可见时间并不能通过物体的运动来衡量。这就为解决时间测量的疑难提供了突破口，即放弃这种宇宙观的解决方案，转而从心灵当中，即从三重现在的多重结构当中，寻找时间的延展性的基础，以及时间衡量的依据。应该说，时间是运动的衡量；即便运动停止，时间仍在继续，时间也同样衡量着无运动的静止状态。但奥古斯丁说时间是运动的衡量时，这一运动并非物体的运动，而是人类心灵的运动。时间的延展乃是心灵的延展。

现在，针对时间作为不存在的存在这一悖论，奥古斯丁给出了三重现在的方案；针对时间作为没有延展性之物的延展性，他给出了心灵的延展性这一方案。故而要将三重现在与延展性等同起来。

那么，该如何理解心灵的绷紧和膨胀状态呢？奥古斯丁在《忏悔录》第十一

¹ 拉丁词 attentio 与 distentio 之间构成反义。

卷第 28 段中用唱歌的例子来描述这一心灵的运动：在开始吟唱一首熟悉的歌曲之前，我们的预期已向那整首歌伸延，而开始吟唱以后，随着预期中的段落一个个逐渐完成，则是我们的回忆开始向这些完成的部分伸延；于是我们的吟唱行为所激活的效力便被拉长，既通过所说的内容朝向记忆，也通过将要说内容朝向期许。然而，我的专注（*attentio*）一直在场，通过专注才使得曾属于未来的内容被传递成了过去。随着这一吟唱行为不断继续，期许不断被缩减而记忆不断被拉长，直到期许被穷尽，吟唱行为结束而进入记忆。在这一例子当中，存在着期许、记忆和注意三者之间的辩证和互动关系。而心灵的膨胀即是三者所构成的不协调状态。专注是精神意向性行为的活动性本身，而预期与记忆则是与之相应的消极性，精神确立意向（*intentio*）的同时也遭受着膨胀（*distentio*）。

利科认为奥古斯丁的发现就在于，通过将时间的延展性还原为心灵的膨胀，将这一膨胀与不断渗入三重存在之间的裂缝连接起来，从而看出了不断从预期、专注与记忆三者的协调一致中所诞生出的不一致。

2. 亚里士多德的诗学布局

亚里士多德对布局（*mise-en-intrigue*）这一诗学行为——即 *muthos*——的探讨正好回应了奥古斯丁对时间的思考。后者突显了时间中不一致的优势，前者则力求在诗学创作中建立一致性。亚里士多德对创建一致性的思考完全未涉及时间，是利科在阅读两位先哲的基础上综合了这两条思想线索，将一种不一致性划破一致性的生动经验，与一种一致性修复不一致性的语言行为连结起来。

利科所关注的是统贯《诗学》的一对概念，即 *muthos-mimesis*。*mimesis* 是对行动的创造性模仿和再现（*imitation ou représentation d'action*）；*muthos* 是创作行为本身，即对发生之事所进行的安排（*agencement des faits*）。利科将这两者几乎完全等同起来，对行动的模仿和再现就是对所发生的之事通过情节进行布局。这就将亚里士多德的模仿与柏拉图的模仿区别开来，因为后者只是纯粹对事物的复制，而前者则是创造了新的事物。

但亚里士多德的 *muthos* 不仅仅强调诗学创作中的协调一致性而已，而且婉转地突显了协调一致性内部非协调一致性的手法。首先协调一致性已突显于 *muthos* 的定义，对发生之事的布局所要求的协调一致性具备三个特征：整体

性、完备性和适当的篇幅。悲剧是一个整体，包含开端，中间的发展和结局¹。开端并不意味着在此之前无事发生，只是它对于所要再现的行动序列并不是必要的；结局则是作为可能性或必要性而随着其他事情而发生；至于中间的发展，乃是事物之间的相互接续。所以整体性与完备性强调排除偶然性，以符合必要性和可能性的一致原则来统合事物的相互接续。而适当的篇幅则为情节的反转所需的内容长度做出合理的限定。作为一种诗学布局而非纯粹的经验，这一相互接续的整体自然需要不是简单的历时性排列，而是合乎一定的逻辑。这一逻辑便构成了建立于事件之间的连结所具有的可理解性（intelligibilité）。这一可理解性所要求的普遍性并非是哲学意义上的，而是诗学意义上的。亚里士多德着意区分了已然发生之事，以及或然的和必然的行动序列中可能发生之事，在此区分之下，普通性便是某类型的人可能或必然做或说的事，这就首先要求事件之间的衔接是可能的或必然的，因此普通性和可能性就需要通过对所发生之事的布局体现出来。首先有典型性的布局，然后才有典型性的人。布局中所蕴含的普遍性源于布局的内部整合。构思一个诗学布局，就是从偶然事件中提取可理解的脉络，从个体性中看出普遍性，从情节中整理出可能性和必然性。

但诗学布局中蕴含着不一致的成分。在悲剧的情节布局中，一些偶然事件对人物而言是沉痛而致命的，这能激起观众的情绪反应，或是怜悯或是惊恐。而出乎所有意料之外的情节的设置更是直接体现了非一致的协调性（concordance discordante），正如一系列偶然性出现于原本一致的整体规划中。情节中的反转亦是如此。而创作艺术的正当性即在于，将这些不协调的偶然因素协调统一，从而在连续发生的事件之间置入一种因果关系，而非只是偶然的前后历时关系。只有在生活中，不协调的偶然性才往往会打破统一的规划，而悲剧艺术则要攻克这些不协调因素，以构建一种可理解的整体。

第二节 三重模仿

为了建立时间与叙述之间的中介，利科从亚里士多德的模仿论中发展出三种模仿形式，以构建一个辩证的模仿循环，从而证明诗学布局在模仿过程中的中介作用。而人类经验的时间性这一基本前提则同样将时间性引入了文本塑形行为。

¹ 亚里士多德将其诗学概念限定在喜剧、悲剧和史诗，但利科的思想是希望发展亚里士多德的诗学布局和模仿，以建立自己的叙事创作（composition narrative）理论。此处对亚里士多德的诗学布局理论所作的论述只以悲剧作为一种通过诗学布局建立内部秩序的模式。

布局塑形的时间作为一种媒介，将实践领域中的预先塑形时间 (*temps préfiguré*)，与通过构建的时间所促成的时间经验的再塑形连结起来。于是，对应于模仿行为的三重结构，时间也具备了三重性，以预先塑形的时间为起点，经由塑形时间 (*temps configuré*) 的媒介而通达再塑形的时间 (*temps refiguré*)。

1. 模仿一

作品来源于生活，如果诗学布局本身是对行为的模仿，它自然需要立足于对行动世界的前理解 (*précompréhension*)。第一重模仿 (*Mimesis I*) 就是要在通过诗学创作模仿或再现行动之前对人类行为本身预先作出基本理解。利科将这一前理解建立于行动的三个方面，即结构性、符号性和时间性¹。

首先，辨认通常的行动需要一个概念网络来辨认其结构特征，以区别于别的物理运动。如行动所指向切实的目标，行动发起的动机，行动的执行者，行动发生的环境，行动之间的相互作用（合作关系、竞争关系或敌对关系），以及行动的结局（如命运的改变等）。通过这类术语可以回答针对行动所作的追问：具体什么行动？为什么产生这一行动？谁做的？怎么做的？同谁或是针对谁所发生的行动？通过掌握这些术语及其网络即是获得利科所说的实践理解 (*compréhension pratique*) 的能力。而叙事理解则是首先预设了对那些描述动作的概念网络的了解，在此基础上再进行变形。正如前文探讨隐喻时所提及的，话语中蕴含共时性的组合关系和历时性的聚合关系，前者乃意群关系，后者乃是范式关系。叙述中的布局也同样需要处理这两种关系，布局作为对构成所叙故事的行动整体中所发生之事的安排，也即对描述行动的语句所作的贯连，亦可以被看成是叙述以文学性形式将意群关系引入实践领域。通过从行动的历时性范式关系到文本的共时性意群关系的过渡，行动语义学获得其一体性和现时性：现时性，因为布局赋予行动执行人及其行为与遭受的痛苦等一定的序列贯连，从而使描述行动的术语获得了具体的含义；一体性，因为行动执行人、动机和具体环境这些异质成分通过布局而被整合统一起来。

其次，叙事创作需要借助实践领域的符号资源 (*ressources symboliques*) 来获取实践理解。行动之所以能够被讲述，是因为这些行动已经通过各种符号、规则 (*règle*) 和准则 (*norme*) 被表达出来，行动始终以符号为媒介。与话语和写

¹ *TRI*, p.88-100.

作中相对于实践方面更为自由的符号（如隐喻）有所区别，利科在此强调的是隐含着行动的初始意义的符号总体，它必然是公开的，并非存在于精神当中，或是引导行动的心理活动，它是直接渗入行动当中的含义，这一含义能允许被别的社会活动参与者直接通过行动本身来解读。这一符号总体也具备结构化的特点，不同符号之间相互影响，产生协同效应。理解一个仪式（rite）的方式，乃是将之置于一个典礼（rituel）之中；理解一个典礼则是将之置于一个祭祀（culte）当中；最后，需要将之置入构成文化性符号网络的习俗、信仰和机制等全体当中。在将一个行动诉诸叙述之前，社会群体已经赋予行动符号以一定的质地（texture），由此所形成的符号系统便为个别行动的描述提供了特定的语境：依据某一符号习俗，我们才将某一动作解释为表意如此或那般，比如摇头这一动作，在某些文化中被理解为肯定，而在另一些文化中却被理解为否定。因此，这些符号赋予了动作一种原初的可读性（lisibilité）；行动是一种准文本（quasi-texte），因为这些解释性符号为行为举止的理解提供了含义规则。

但行动所要遵循的含义规则并不仅仅指对个别行动的描述和解释需要符合一定的符号公用规则，而且指行动本身需要符合一定的社会准则，这些准则构成一系列社会编码。如同基因是人体的编码，一定程度上决定了人的举止，行动准则作为社会编码也给予生活一定的形式、秩序与方向，这包括各种惯例、风俗和伦理道德等。于是对于行动而言，描述性规则（règle descriptive）确定其基本含义，而规范性规则（règle prescriptive）则确定其价值，某些行动在一个社会群体的伦理偏爱等级中能获得相对较高的评价，从而被认可和推广。这种道德评价会从行动本身延伸到行动执行者，行动执行者也因其行动而在社会群体的道德评价体系中得到某种伦理价值判断。正由于作者与观众共有的实践理解必然包含对行动以好坏所作的评价，才在悲剧的展现中看出比实际“更好”的人，在喜剧中看出比实际“更坏”的人。人类文化的丰富性和深度给诗学创作提供各种不同的伦理规范，戏剧冲突往往是伦理冲突的结果。由于行动以符号表意的方式作为媒介，便必然落入某种伦理判断，没有一种在伦理价值上完全中立的行动。

最后，在通过诗学创作对行动进行塑形之前还要理解行动的时间性。在描述行动的概念网络中，某些词只与某种时间维度有关，比如规划（projet）行为与未来相关，这一相关性又不同于预期或预料同未来的相关性；动机则是要连通当下和过去的经验；“我能”、“我做”、“我忍受”则是直接指涉现在。此外，行动的实施过程能够引起时间维度的转变，奥古斯丁关于吟唱的例子就很好地展现了吟

唱过程中三重现在之间的动态关系：未来的现在，即是从现在开始着手准备未来做某事；过去的现在，即是出于前一刻的想法现在意图做某事；现在的现在，乃是现在做此刻能做的事。而海德格尔更是直接将存在与时间联系起来，存在即是存在于时间之中，而行动作为存在的模式，自然也就具有时间性。

利科所提出的 *Mimesis I* 即是作者和读者（或观众）对行动的语义性、符号性和时间性所共有的前理解。这种前理解已经是对行动本身进行了一定程度的重组和再现，故而也是一种创造性模仿。只是这种创造性模仿必须立足于现实，并通过群体的普遍接受而带有规范性和传统价值。如果诗学创作是一种作者与读者（或观众）之间的交流，那么这一前理解即是两者间进行交流的基础，诗学布局便是建立在此基础之上。

2. 模仿二

第二重模仿（*Mimesis II*）借由塑形活动（*opération de configuration*）敞开了一个“似乎”（*comme si*）的世界，叙事作品就是一场邀约，将我们的实践（*praxis*）视作（*voir comme*）文本所塑形的世界，故而在本体论意义上对现实具有启示意义。既是塑形活动，则是布局行为（*mise en intrigue*）本身，而非已然完成好的布局（*intrigue*），或者说，是整合安排（*agencement*）的创造过程而非已然布置完成的系统。这一点与隐喻是完全相通的。

利科认为 *Mimesis II* 具有纯粹的媒介功能，以连接对于行动秩序及其时间特性在塑形之前以及塑形之后的理解。利科指出布局行为在三种意义上所具有的中介性¹。

这一中介性首先存在于个别的事件与完整的故事之间。将诸多个别事件整合成完整的故事并非只是将它们简单置入同一个序列当中，而是通过塑形活动一方面使每一个事件及其枝节都在故事当中获得合理的位置，另一方面使故事远超简单的事件枚举，使其获得一种围绕某一主题的可供理解的完整性。其次，这一中介性体现在布局对执行人、目标、方式、互动关系、环境、意外的结果等异质要素的整合。叙述使所有聚合关系中的要素在同一个组合秩序（*ordre syntagmatique*）中出现，通过塑形使行动的历时性聚合关系发展到叙述中的组合关系，就构成了 *Mimesis I* 到 *Mimesis II* 的转变。

¹ *TRI*, p.102-105.

最后，布局行为的中介性体现在时间特征上的处理。布局行为需要在不同情况下按不同比例同时处理两种时间维度，一个依循时间秩序，另一个并不依循。依循时间秩序是因为故事由事件构成，情节需要在时间秩序中展开。而另一个则是真正意义上的塑形维度（dimension configurante），布局借以将零散的事件转换成故事。这一塑形行为（acte configurant）旨在整体把握所有的细节行动和故事中的枝节，从中提取一个时间整体的统一性。叙述中的布局行为在协调事件和整体故事时，既反映了时间性的悖论，也更是为这一悖论提供解决方案。这一解决方案就是诗学行为本身。诗学行为从一个序列中汲取一个图像，确保读者或观众能够跟随和理解由该序列整合成的故事。关于跟随故事的具体实际内涵，利科写道：

Suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la conclusion. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire un « point final », lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruante avec les épisodes rassemblés.¹

（跟随一个故事，即是在一个预期的引导下前行于各种偶然性与转折之中，该预期在结局获得其完成。结局并非是在逻辑意义上包含于某些旧有前提之中，它给予故事一个“结点”，这一结点反过来提供一个把故事看成是一个整体的视角。理解故事，就是理解如何以及为何相继的情节导致这一结局，该结局远非可预见的，而应该是最终能被接受的，与所集结的情节相符。）

因此诗学行为解决时间悖论的方式就是确保故事的“被跟随”（être suivie），即可理解性。这种可理解性并非遵循抽象的逻辑，而是遵循一种基于内部一致性的可能性。通过诗学布局行为，时间悖论被转换成动态的辩证法中。一方面，情节维度通过线性再现（représentation linéaire）而汲取叙事时间。一个行动阶段与另一个行动阶段处于前后相继的关系，而情节相继也遵循物理事件和人类事件中不可逆的时间秩序，所谓“前”有因才“后”有果。另一方面，塑形维度则展现了与情节维度中相反的时间特征。首先，塑形安排将事件序列改造成一个表意全体，同时确保故事能够被理解，叙事时间在此过程中调和情节与塑形。其次，布局的塑形强加给无限连贯的事件枝节一个富有意义的结点。这个结点允许将故事看成一个全体，这种闭合的结构功能在反复叙述一个为人熟知的故事时更富有深意，比如

¹ *TR1*, p.104. 斜体为利科所加。

国家编年史中的奠基性事件，或是大部分脍炙人口的传统文本，在被反复叙述和传诵之后，跟随这些故事就不再是急于将其中的意外事件和惊喜发现局限于对故事整体的意义的认知当中，而是更细致地品味和研究那些被认为是导向该结局的事件本身。从这种理解中能够浮现更多的时间属性。重新阅读和讲述，就是重新敞开那些被遗忘的时间中所隐含的意义和可能性。叙事时间虽然被强加一个结点，但这并不能否认叙述过程所整合的事件敞开其他时间的可能。这种借由反复叙述进行全新理解的方式可以直接与一种历史观联系起来，即敞开历史可能性的观点。这种历史观出现于本雅明的论述中，也为利科所极力主张。最后，重新阅读已被讲述的故事，则在从过去到未来这种“自然的”时间秩序之外提供了其他再现时间的替代方式。一部已经完成的小说摆在眼前，读者便能够随意从某个时间节点开始阅读，于是能够从结尾中读出开端，从开头已经能够读出结局，仿佛时间能够倒流，读者能从最终结果中重新概括行动过程中的某些初始因素和条件。总之，塑形维度打破了情节维度中的单一时间向度，时间在此不再唯独是线性的，也可能是逆向的、环性的、反复的。

第二重模仿的核心即是这一塑形行为的“整体把握”（prendre ensemble）。利科将之与康德的反思性判断力（reflektierende Urteilskraft）相比拟。康德区分两种判断力，一种是反思判断力，一种是规定性判断力（bestimmende Urteilskraft）。当知性通过概念来捕捉经验中的对象时，可以遵循两种认知方向¹。一种是从个体性逐渐认识普遍性，面对自然当中形式不同的无限个体，知性通过归类（Klassifikation）来把握多样性：多样的不同个体首先被归入某一类别（Klasse），当不同类别中有共同的特性时，又将这些类别归入更高的类别当中，直至获取某一概念，而不同的概念又可以被归入某范畴，直至更高范畴；如此循环往复，直至穷尽自然这个系统中的所有对象。知性也可以遵循另一个方向，即从普遍性到个体性：从共同范畴出发，通过完整分配析分出个别概念，依次从属概念到种概念再到亚种概念，直至单一个体。这一操作实则是对已有概念之下的多样性存在进行个体性规范（Spezifikation）。但人类主体的有限性决定了它不能在经验层面拥有对自然系统的整体认知，自然也不能在经验层面确认整个自然系统的分配秩序。自然的合目的性（Zweckmäßigkeit der Natur）就是要先天地预设自然系统中这一分配秩序的存在，即预设自然系统已然按照逻辑形式将自己的普遍法则细化规范为经验法则，以合乎主体的判断能力²。前一章的论述曾提及一个概念之网

¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, p.27-28.

² *Ibid.*, p.29.

的隐喻，自然的合目的性就是预设这一概念之网的存在，以确保主体施行这一操作的正当性，即在并非所有自然界中的物体都在场的情况下，可以通过经验法则找到无限多样的自然物之间的关联，从而进行归类，从种到属再到更高的种和属，逐渐完成对世界的建构。在自然的合目的性下，反思性判断力从表象 (Vorstellung) 或者现象 (Erscheinung) 出发，按照某一尚不明确但已被先天预设的普遍原则来获取关于自然物的概念，这一普遍原则在以自然为完整系统的情况下，为每一概念都设立好了确定的位置。不同于规定性判断力严格以概念作为判断对象的规则和准则，遵循一种从普遍性到个别性的认知方向¹，反思性判断力从个别经验和现象追问一种普遍性。判断力在此需要符合自己的主观法则和需求，同时与自然法则保持一致²，这就需要同时发挥知性和想象的作用。知性负责概念与自然法则的契合，想象则出于主观法则和需求，立足于表象或现象。这一判断性想象 (imagination judicatoire) 乃是隐喻和塑形所共有的逻辑。

但叙述中的塑形对整体性的建立提出了更高的要求，因此生产性想象所具有的综合功能是根本性的。叙述布局的行为一方面要构建故事的情节、高潮和主题，另一方面要兼顾环境、人物性格、情节转折等直观的再现；这种混合的智力构成了叙事功能的图式论 (schématisation de la fonction narrative)。利科将这种图式论与一种历史视野联系起来，从而辩证地强调了叙述行为所具有的模式性和传统性 (traditionalité)。一种叙述模式在历史长河中并非总是一成不变的，而是随着诗性创作而不断革新。传统实由沉淀 (sédimentation) 与创新 (innovation) 之间的辩证关系所构成。一部伟大的作品能够跨越时间流传至今，也为后世的创作起到范式作用，这一范式既包括了处理非一致的协调性这种叙述形式，也包括文体、类型，甚或布局行为的某些技巧。而历史也同样伴随着创新的过程，因为每一次创作都是产生出一部特殊的作品，范式只是提供了规范新作品的语法。利科非常强调这种传统的连续性，在他看来，创新仍是一种受规则管理的举动，想象的工作并非凭空而为。创新就是一种“规则性变形” (déformation réglée)。无论怎样，创作的开始必然处于一种传统的范式之中，并在一定程度上受其影响，创新首先就是出于一种对传统的误读，或者说“诗性误判” (poetic misprision³)，在文体、类型和处理非协调的一致性等方面与沉淀中的范式形成偏离。

¹ *J1*, p.144.

² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., p.27.

³ Harold Bloom, *The anxiety of influence: a theory of poetry*, New York, Oxford University Press, 1997. Preface xix, xxiii.

3. 模仿三

利科所强调的模仿直到读者或听众那里才完成，塑形行为并不随着创作的结束而结束，而是在阅读行为（acte de lecture）中继续进行。这一行为承担着从 Mimesis II 到 Mimesis III 的转变，能够在文本的世界与读者或听众的世界——即是说诗学行为所塑形的世界和实际行动在其个别特殊时间性中所展开的世界——建立互动关系，正是在这一互动关系中完成再塑形¹。

叙述的塑形需要通过阅读行为来得到见证，没有阅读，塑形的世界永远只是一堆封闭的符号。利科强调阅读一个作品并不是为了追溯原作者的写作意图，而是为了理解作品中所蕴藏的文本世界²。只有通过阅读，这些符号才会被视为完整的作品并被赋予意义，其中所塑形的世界才能够展开。一个成功的叙述塑形，应该确保自己能够被读者跟随，而跟随一个故事就是要将这个事实实现于阅读中。更重要的是，阅读并非只是一味消极地全盘接受文本，更是对文本的回应，甚或是对说服修辞学（rhétorique de persuasion）³的反驳。为了突显阅读行为中的

¹ 利科的再塑形理论以伊瑟尔（Wolfgang Iser, 1926-2007）的阅读理论和姚斯（Hans-Robert Jauss, 1921-1997）的接受理论为出发点。二者皆将文本对其个体性的或集体性的接受者所产生的效力（effet）视为文本的实际意义所固有的内在组成部分。对他们而言，文本就是一个指示集合体（ensemble d'instructions），个体性读者或大众可以通过消极地全盘接受的方式、或是积极地富于创新的方式，将文本所提供的指示付诸实践。（参见：TR1, p.117）二者区别在于，伊瑟尔强调作品在个体读者中所产生的效力，以及读者在阅读过程中的反应，倾向于一种现象学心理学的考察；而姚斯则强调集体大众对作品的接受和反应，意在以此重建文学史。在利科看来，这两种研究倾向实则互为前提：一方面，只有通过阅读的个人性过程，文本才得以展开其“呼吁结构”（structure d'appel）；另一方面，读者只有参与公众所沉淀和累积的预期，他才被认可为有能力的读者，于是个人的阅读行为便成为作品的大众接受史中的一环。故而，借由接受美学所革新的文学史便囊括了阅读行为现象学。（参见：TR3, p.243-244）

相较于“接受理论”（Rezeptionstheorie）这个表达，伊瑟尔更倾向于使用“效应理论”（Wirkungstheorie）。德语中的 Wirkung 一词兼有效力和回应（réponse）的意思。只是，如果说接受理论可能更具有社会学层面而非文学层面的意义，文学效应的理论则可能更是心理学层面的，而非文学的。不同于这两种理论只是侧重文本对读者的单边效力，利科的再塑形理论强调了文本与读者之间辩证的互动关系。（参见：TR3, p.246 注）

² 见 TA, p.168 : « Ce qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le textes, mais ce dont il est parlé, la chose du texte, à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte. »（斜体为利科所加），可译作：一个叙述中所要理解的并非首先是在文本背后的言说者，而是所被言说的文本之物，即作品通过某种方式在文本前面所展开的那个世界。

³ 依据亚里士多德的定义，修辞学乃演讲者为求说服听众而使用的艺术和技巧。而虚构作品作为一种与读者交流的艺术，并不是一味说教，也同样需要使用一些操控读者的手段，力图将一个虚构的世界强加给读者。（参见：Wayne C Booth, *The rhetoric of fiction*, London, Penguin, 1991.）于是，阅读理论也被纳入修辞学的范畴。修辞学在此并非侧重作品的创作过程（故而无意追问创作者的天才和创作意图），而是作品使自己可以交流（se rendre communicable）的技巧，故而实施说服策略的作者也不再是现实作者本人，而是在作品中贯连写作和阅读的隐含作者（auteur impliqué）。读者是直接与此一作者互动，叙述者的可信与否（digne ou non de confiance / reliable or unreliable）在此是一个核心问题。

辩证性，利科借用弗洛伊德《梦的解析》中的“工作”¹概念，将阅读行为称为阅读的工作（travail de lecture），强调读者需要自己发掘和发展文本中所隐藏的内涵。

利科指出阅读工作的辩证性有三点体现。第一，阅读工作突显一个基本事实，即文本中确定性的缺失。说服修辞学只要求文本的隐含作者所使用的说服策略具有一致性，以实现读者的征服，但文本中仍有很多未完成的方面，为读者摆脱那种一致性的束缚提供了广阔空间。这一问题是由英伽登（Roman Witold Ingarden, 1893-1970）从现象学的角度率先阐明的²。在他看来，文学文本在两层意义上处于未完成状态。一方面，文本只提供诸种图式视野（vues schématiques），读者在阅读中需要自己具体化它们，通过图像化活动（activité imageante）将文本中的人物和事件具体呈现在自己面前。可以说，塑形是文本和读者各自运用反思判断和生产性想象而联合完成的作品。文本提供的是图式视野，而读者则借由图像化的具现来填补其中的空白，或者说不确定之处，使人物和情节更为真实饱满。鉴于每一次阅读都具有独一性，不同读者对同一文本所作的补充各有不同，同一个文本便能获得不同的理解和内涵。另一方面，文本所提供的世界是由具有意向性的语句关联（intentionale Satzkorrelate）所定义的，如欲把握这个世界就需要将所有的语句关联整合成一体。英伽登在此将胡塞尔的时间理论³运用到文本语句的连贯中。读者的阅读过程实则是持续进行前摄与滞留的游戏。阅读所要把握的文学对象并非像实物那般直观性地充实预期，而是随着阅读的进行、不断

¹ 弗洛伊德所主张的梦的解析在于从回忆中显然的梦的内容（*manifestes Trauminhalt*）出发，通过“梦的工作”（*Traumarbeit*），找到其中所隐藏的潜在的梦的思想（*latentes Trauminhalt*）和内容。参见：Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1972, p.280-281.

² 主要参见其两部著作：*Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks.*, Tübingen, M. Niemeyer, 1968. *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, Niemeyer, 1960.

³ 胡塞尔的现象学还原追问时间如何在意识当中构成，为此将时间描述为三重结构，即初始印象（*Urimpression*）、滞留（*Retention*）和前摄（*Protention*）。胡塞尔沿用了其师布伦塔诺（Franz Brentano, 1838-1917）听旋律的例子来解释这一三重结构。倾听一段完整的旋律时，声音在内在时间当中以初始印象和滞留的相互连接而被感知。初始印象乃是直观在当下此刻所捕捉到的音符，它被激发后不会立即消失，而仍能在意识深处滞留一段时间，直至完全消失。胡塞尔强调滞留会修改初始印象。当下此刻被称为是一个源点（*Quellepunkt*），滞留像是彗星尾巴一样源出于它。于是现在乃是重叠了此刻的原初印象与一些过去的滞留。绵延的每一个点都开启一段时间流动，而这些持续性的点相叠加则构成了整个过程的持续。此外，整个过程都伴随着一种对未来的前摄。滞留和前摄在初始印象的基础上同时发生，当下的感觉既包含了新的原初印象，也包含了已经完成的前摄和仍在持续的滞留。而聆听旋律并不能只是将初始印象的一个个音符孤立起来，需要将它们置于同一个时间视域当中，综合前摄与滞留。

关于利科对胡塞尔的时间观所作的评述，可参见：TR3, 38-67。亦可参见德文版维基百科词条 *Protention* : [https://de.wikipedia.org/wiki/Protention_\(Philosophie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Protention_(Philosophie))

在图像化具现中对阅读预期做出调整 (modification)。阅读就是沿着文本旅行。读者在阅读旅行途中所接受的初始印象对阅读预期作出调整后，会滞留并存储于记忆当中。随着阅读的进行，初始印象和滞留不断累积，读者通过想象所把握的文本世界不断被充实和完善，从而产生新的阅读前摄和预期，随后新的初始印象又对所累积的阅读预期作出调整。正是这一过程使文本成为一个作品，可以说，作品是文本与读者互动的产物。伊瑟尔发展了阅读中的旅行者视角 (point de vue voyageur)，突显了一个双重事实：一方面，文本的整体不可被一次性把握，另一方面，读者置身于文学文本内部，随着阅读的进行而与文本一起旅行——这种理解对象的方式完全适宜虚构文本的美学客观性。旅行者视角在阅读现象学中注入一个综合过程，在前摄与滞留不断交替的游戏中，实现对所指对象的转化。

需要强调的是，文本的未完成性不仅仅体现在文本留给图像化具现所需填补的空白，而且是文本中的修辞学策略的结果。这点尤其体现在现代小说。比如乔伊斯 (James Joyce, 1882-1941) 在小说《尤利西斯》中大量运用细节描写和意识流手法构建了一个交错凌乱的时空，读者很难预期一个即时明了的塑形，故而需要不断克服挫败感，在不一致中寻找一致性，在不协调中整合协调性。阅读不光是具现作品，而且是要赋形，即从文本中梳理出一种可读性 (lisibilité) 和可理解性。利科用了个很形象的比喻，阅读像是一场野餐，作者带上字与词，而读者则带上意义。

第二，阅读工作也体现了文本意义的过剩 (excès de sens)。尽管文本可能呈现一定的碎片化和不完整性，但对阅读而言仍是不可穷尽的。读者打开文本开始阅读时，已经具备一定的前理解，阅读过程中对文本中的空白所作的图像化具现必然有一定的选择性。因此文本对于阅读而言，时而有所欠缺，时而有所过剩。阅读是对文本进行辩证展开的动态过程。

第三，阅读工作的辩证性体现在找寻文本协调一致性这一视野中。如果这种尝试在阅读中成功进行，文本所构建的陌生 (non-familier) 事物就能变得习以为常 (familier)，读者自我感觉完全与作品同处一个视角，相信作品并深陷其中，于是具现作品就能使人切身体会到某种幻觉，即相信看到了作品世界。如果这一尝试失败，陌生之物仍旧是陌生的，读者只停留在作品的入口。因此真正“好”的阅读应该即承认一定程度的幻觉，又在文本意义的过剩中不断揭穿和否认这一幻觉。利科认为与文本保持的良性距离就在于阅读中产生的幻觉时而不可抵挡，时而又难以为继，两种情况永远不能达到平衡。

正是以上三点辩证性使阅读工作成为一种活的经验 (*expérience vive*)。通过“效应-回应”这一概念来反思阅读工作实则是在文本所提供的信号 (*signaux*) 与阅读所进行的综合行为之间寻找一种平衡。这一平衡并非是一成不变的,只是在阅读过程中所产生的一时效应,会随着阅读的继续进行而发生变化。这一动态机制将文本在结构层面的塑形等同于读者在经验层面的再塑形。利科强调了此种活的经验所具有的以否定性为主导的辩证性:文本具有去实用性 (*dépragmatisation*) 和去惯常化 (*défamiliarisation*) 即陌生化的特征,而阅读首先要将所给信号转化为图像化意识,但又不断被文本打破阅读所产生的幻觉。

至此,阅读工作仍是在个人阅读行为现象学的视角下来考察的,这是伊瑟尔在接受美学,而姚斯的接受美学则采取一条大众接受的阐释学路径。这一路径深受伽达默尔的哲学影响,将文学作品的意义建立在每个时代中文学作品与大众之间所形成的对话关系 (*relation dialogique*) 的基础上,将文学作品的实际意义与接受等同起来。只是,就接受所作的追问并非只是作品当下的实际效应,而是效应的历史 (*histoire des effets*),要求重建作品的预期视野 (*horizon d'attente*),即旧时传统所造就和沉淀的指涉体系,包括文类、主题、语言技巧等方面。当一个时代的读者习惯了现有的文学作品时,便对新的作品产生一定的基于现有框架的预期,而新的作品所要实现的创新性便能直接反馈在对这一预期的冲击当中,美学差异即在于新作品与传统所积淀的预期视野之间的冲突。攻克这一美学差异的过程便是大众重新接受这一新作品的过程,与此同时,一种新的视野也随之建立。何谓重建一种尚且未知的阅读经验的预期视野呢?就是确认作品所致力于回答的问题。在效力、效力的历史以及预期视野这些理念之上附加有一种问答逻辑

(*logique de la question et de la réponse*),依据这一逻辑,人们只有理解了一部作品所试图回答的问题才能理解这部作品。这一理念是伽达默尔的遗产¹。在他看来,文本一旦成为解释的对象,它就对解释者(即读者)提出了一个问题。读者始终与文本所提出的问题保持一种本质性关系,理解文本意味着理解它提出的问题。在此所获取的解释学视野同时就是文本的意义所指示的问题视野 (*Fragehorizont*),它超越了作者为文本所设想的意义,因此理解必然以文本自身的意义为对象,要求读者回到文本当中去,自己去重建文本所试图回答的问题。在这个重建过程中,文本中的问题视野便被置于读者自身的理解视野当中,这便

¹ 关于伽达默尔对问答逻辑的论述,参见:H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p.368-384.

是伽达默尔所称的视野融合 (Horizontverschmelzung), 故而读者或解释者应该将自己与文本置于同等位置, 理解文本并非只是简单跟随文本, 而是应该切身投入到意义的探寻之中, 如同对话人在交谈中努力就谈论的话题做出自己的思考, 读者也应该批判性地看待文本所提出的问题, 经由自己的思考后可以提出不同的看法, 将意义引导到别的方向。正如苏格拉底将设问比作助产术, 因为在对话中设问者能引发对话者的思考, 文本即是这样一种跨时代跨地域的设问者, 只是在其设问中已经提出了一种解决方案。利科强调说, 文学作品实现其最高效力的时刻便是当它成功将读者置于接收一种解决方案的处境这一时刻, 读者对于这一解决方案需要自己提出恰当的问题¹。于是从试图解决一个问题的作品当中又能产生出许多其它新的问题, 而文本也就成了跨历史性的交流媒介。

因此, 在 *Mimesis III* 中, 文本世界与读者世界的互动既实现了文本方面意义的增长, 也实现了读者方面经验的累积, 可以说, 经历一场真正的阅读之后, 读者必然有了新的认知, 对世界的理解有了新的方式, 所获得的理解世界的新视角又将逐渐沉淀于前理解当中, 从而产生新的理解预期, 影响下一个理解行为。故而 *Mimesis I* 在经历了 *Mimesis III* 之后不会简单重复自身, 而是在经历 *Mimesis II* 之后从新的高度辩证地吸收旧有的前理解。利科强调模仿循环——从 *Mimesis I* 开始, 经由 *Mimesis II* 到达 *Mimesis III* 的循环——并非是一个恶性循环, 而是一个无限螺旋上升的过程, 也许会重复经过相同的轨道, 但每一次的重复都不在同一高度²。

第三节 历史认识与叙述

不论是虚构叙述 (*récit de fiction*) 还是非虚构叙述, 即历史叙述 (*récit historique*), 都参与时间的塑形, 两种叙述分别是叙事学和历史编纂学的叙述形式。后者以过去所发生的事实为指涉对象, 旨在将各种事件性历史整合进一个完整的历史编年表当中; 而前者则得益于虚构中的各种想象性变异可以对时间进行自由塑形, 并不受指涉真实事件的限制, 力求将叙述去编年化, 或者说在编年史之外另置一个塑形的时间³。虚构中的想象所创造的变异, 正是相较于编年史的不变性和统一性而言的——在以真实历史为指涉对象的唯一编年史之外, 还有无

¹ *TR3*, p.254.

² *TR1*, p.111.

³ 这种在历史之外另置时间进行塑形的叙述在乌托邦叙述中得到更为直接的体现。

限的想象性变异。但无论叙述是否符合编年史，它必然以时间性为基本前提。

现在要具体阐明的是，历史认识所具有的诗性维度。如果说只有通过叙述而被把握的时间才能成为人类时间，那么人类历史也必然是历史叙述的产物。历史在此并非过去所真实发生的事件，而是对这些事件的认识。历史时间之所以能被称为人类时间，便在于它是通过叙述而构建的产物。现象学时间具有充实的内容，但不免局限于个人经验，而宇宙时间是普遍而无限的，但又不免流于空洞，而历史时间的建构就是尝试将富有具体内容的现象学时间重新写入宇宙时间这个普遍结构当中，建立一个为人类所共有的编年史。历史编纂学的价值就在于践行这一尝试，叙述人类历史时间。这种借由历史叙述所建立和传递的历史认识，不论是其技术层面，还是其所追求的真理层面，都有想象的一席之地。

1. 历史编纂学的三重框架

历史编纂学通过三个基本框架的工作¹建立历史认识，即收集资料 (documentation)、解释与整理成文 (mise en forme littéraire)。

历史学家的工作首先开始于资料的收集，通过研究各类档案，获取相关联的书面文献或口头证言，最终追溯至过去的遗迹 (trace)。那么，何谓档案？利科分别援引环球百科全书 (*Encyclopaedia Universalis*) 和大英百科全书 (*Encyclopaedia Britannica*) 中的两个定义：前者将之定义为机构或者自然人或法人的行为所形成的文献总体²，后者则将之定义为公共的、半公共的机构业务或者私人实体在其事务处理中所产生、接受和保存的有序记录及其替代品和经授权的存储³。这两个定义指明了档案的三个基本要素：档案首先指向的是些整理好的文献和记录；其次，它要么是机构行为或行业行为的结果，要么是实体所产生或接收；最后，归档的目的在于保存文献。在这种定义中，机构的地位在档案整理中的地位被多次强调，档案构成了一个机构的文献收藏，该机构产生、接收并保存这些档案，而系统存储这些档案还需要符合该机构的相关规定。档案与机构之间这种紧密关系必然使文档摆脱不了意识形态的阴影。如果像利科一样将

¹ 关于这三项基本框架的集中考察，可参见 *MHO* 第二部分的内容。

² « Les archives sont constituées par l'ensemble des documents qui résultent de l'activité d'une institution ou d'une personne physique ou morale. » (利科引于 TR3, p.171)

³ “ The term archives designates the organized body of records produced or received by a public, semipublic, institutional business or private entity in the transaction of its affaires and preserved by it, its successors or authorized repository through extension of its original meaning as the repository for such materials. ” (*ibid.*)

文献称为归档的记忆 (*mémoire archivée*)，那么在鲜活的记忆被归档的过程中，记忆总有被滥用的可能¹；在口头证言被整理成书面证言从而被认可为档案文件的过程中²，我们也许永远也无法确保其中的客观性足够支持一种历史认识科学。不论如何，作为真实叙述的历史，必然以档案文献作为其最终证据。一切能够引导历史学家围绕某一主题就某些问题深入研究的可靠事物都可以被视为文献，它们构成历史叙述得以立足事实的支持和保证。

文献作为记忆的工具，何以具有指示过去、扩展集体记忆的功能呢？利科将之与痕迹这个概念的丰富意涵联系起来。如果说档案能被建立，文献能被收集和保存，乃是出于一个假设前提，即过去留有痕迹。痕迹乃是人或动物在其所经过的场所留下的，若要对之加以认识就要面临一个矛盾：一方面，痕迹作为一种过去的标志，在当下此处是可见的；另一方面，痕迹的存在是因为之前有人或动物经过。痕迹指示了经过 (*passage*) 这个事件的过去和先行性，但并未展现究竟是谁经过。此处的矛盾就在于，经过已然结束，而痕迹依然留存。而历史就是一门借由痕迹而建立的知识，它追问意义的对象乃是一段已经结束但依然留存于其遗迹中的过去，不断挖掘缺席与在场的辩证关系 (*dialectique d'absence et de présence*) 中所蕴含的丰富内涵。历史中的痕迹并不仅仅被视为一种消极的标志，而更是过去的人的行动的产物、他们的作品。历史中的人已经走远，但他们的作品仍然留存下来，成了世界中的一物。这就允许为痕迹所关联的标记物与被标记物之间引入了一种因果关系。于是，痕迹成为一种结果符号 (*effet-signe*)，其中结合了因果关系与表意关系：一方面，跟踪一条痕迹，就在于沿着行动的构成性操作链，依据因果关系来进行推理；另一方面，从被标记物追溯至标记物，就在于所有可能的因果链中，析分出那些能够传递契合于遗迹与事件经过之间的表意关系的因果链。以因果关系来看，遗迹是被事件经过所标记的，历史事件的经过是标记物，而历史遗迹则是被标记物；历史遗迹常常是多种历史事件的经过协同标记的结果，故而从历史遗迹去追溯某一历史经过，只是去寻找该遗迹的某一必要不充分条件。以表意关系来看，遗迹作为表意符号，承担能指功能，而历史事件的经过则是意义的所指，但这种能指与所指的功能结构并不如语言符号中的表意结构那般稳固。出于交流运用的便利，语言的能指和所指必然是被公众所熟知

¹ 参见：*MHO*, p.67-111.

² 档案隶属于历史与记忆的辩证关系，但历史为求客观性，其所立足的档案必须与口头证言的道听途说区别开来。见 *MHO*, p.212.

和规范，语言符号一经给出，其所指在日常交流中能被立马确立，在书面语言中也能通过上下文语境来明确。而历史遗迹作为一种符号，给出能指的同时没法给出所指，应该说，它只具有一种失衡的表意结构。利科援引列维纳斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）的观点，即痕迹表意之余毫无显示（la trace signifie sans faire apparaître），强调痕迹作为符号但特异于别的符号¹：它并不构成系统性，而是打乱某种原有的秩序，正如行人的足迹打乱了一片青葱的草地；它所指示的永远是一个经过（即某事已然发生、某人或物已然离开），而非一个在场；它表意，但不具有表意意向，也不属于任何以它为最终目标的规划。痕迹与事件本身必然存在偏差，因为只有事件发生之后才有痕迹，而在痕迹中事件本身并不在场。这种偏差为历史解释和想象提供了广阔的空间。利科为此在事实（fait）与事件（événement）之间做了区分²。事实并非事件本身，而是旨在再现事件的历史话语的内容，事件则作为最终的指涉对象出现在历史话语当中。

因此，文献是作为历史的痕迹而被保留下来。历史编纂学的准备工作就是要寻找和系统建立各种历史文献，以保证所作的历史研究和叙述能够契合于所指涉的历史事件。文献的寻找和建立是在不断与历史痕迹进行阐释学意义上的对话而实现的，历史学家需要不断设问，通过设问来确立文献寻找的范围和方向，然后对获取的文献进行甄别、汇总、协调和综合，以便进一步寻找更多的文献。协调与综合就是想象在此的重要作用。

对所获得的文献进行解释和整合便是历史学家的第二个基本工作。一个基本认识是，对事件的特殊进程进行因果分析不能简单依靠因果律。利科认为历史编纂学所运用的解释程序遵循一种个别性归因（imputation causale singulière）的逻辑，它是历史解释与叙事之间的链环，从而可以借由叙事理解来传达历史学解释。历史中的因果解释很少将解释的内容归入到某个普遍法则之下，而往往是对事件的实际进程作一个描述性考量，通过叙述来佐证解释者的判断：事件的原因就在于叙述中所描述的状况。历史学家不能像逻辑学家那样通过严格演绎来精确表达某种普遍性。这种追究精确的普遍性的逻辑学解释方法在历史学领域只会得出一些空洞的结论，因为在历史行为和事件中，很难设想完全相同情况下完全相同的行为方式。毋宁说，历史学解释凭借的是判断而非推断。如同法官通过权衡相反

¹ TR3, p.182-183.

² MHO, p.227-228.

的论述来作出判决，解释对于历史学家而言就是要与反对观点做抗辩，以捍卫自己的观点。为此，他需要提供新的细节。因而历史学家遵循一条完全与逻辑学不同的解释思路：历史学中对各种档案和文献的分类所要导出的并非是普遍性法则，而是针对各种差别所能作出的阐释（*explication des différences*）。为了能对个别事件作出判断，历史学家需要选择性地重组各种零碎的因素，权衡它们各自在最终结果的形成中所发挥的重要性。故而历史学的解释实践遵循的是一种实践选择的逻辑（*logique du choix pratique*），所凭借的并非是以法则为准绳的解释，而是原因解释（*explication causale*），即选择性分析某些备选因素是否是最终结果的成因。为此需要两方面的考察：一是归纳性的，即备选因素对考察结果而言是必须的，二是实用性的，即要有一个理由解释为何从共同造成该结果的所有因素当中选择某一因素。而理由的确立就涉及到行动理论与历史理论的交叉作用。通过理由为个体行动作出解释，就是要重建历史行为人所作的具体考量，即为了在当时所处的环境中所能实现的目标他所要采取的行动和措施，换句话说，解释行动就是要了解说服了该历史行为人做出已有行径的各种考量。

而冯奈特（Georg Henrik von Wright, 1916-2003）则将原因解释与目的论推理（*inférence téléologique*）¹结合起来，称人文科学与历史学的解释模式为准原因解释（*explication quasi causale*）。关键在于人类行动的意向性特征。“做某事”可以有两种情况：一是直接做某事而无须借由其他干预；二是为了使别的事物到来而做某事。目的论解释与原因解释的融合就是要遵循“鉴于（*en vue de...*）”、“以便（*en sorte que*）”的逻辑。从外部看来，行动的不同阶段之间并非通过某种因果链来衔接，它们合成同一的行动体是由于它们统合于同一意向之下。冯奈特认为，行动原因与行动本身之间的关系是内在的而非外在的²，其中所涉及的是一种动机机械论，即目的论，而非因果机械论³。在准原因解释之下，两个被理解为互为因果的独立事件通过一连串动机而真正得到协调，这些动机也就意味着一连串的实践推理（*inférence pratique*）。这些动机与实践推理牵动着两个事件之间所涉及的所有成分：实践推理产生新的事实，这些事实成为所有身处其中的行为

¹ 有两种传统的解释模式以助于理论的构建：一是因果机械解释（*explication causale et mécaniste*），可追溯至伽利略（Galileo Galilei, 1564-1642）甚或柏拉图，二是目的论解释（*explication téléologique ou finaliste*），可追溯至亚里士多德。

² 这一观点可以被看成是对休谟因果论的防范。休谟认为因果论只是将两个没有必然联系的因素联系在一起。但行动受意向驱动，行动的因与果经由意向衔接，具有内在性，故而并非隶属于外在目的论。

³ 该观点为利科所引，参见：TRI, p.195.

人的新状况；这些行为人又将已成的事实作为前提条件融入到他们自己的实践推理中去；同样的，这些实践又产生影响所有在场行为人的实践前提的新事实，如此持续循环，直到最终事件的发生。这种解释模型考量行为人的行动能力以及实践推理的同时，也将两者与事件中非目的性非实践性的因果成分结合起来。行动在此是为了达到某物，即干预某一系列事件，推动某一系统的同时也借此确保其结束。

通过统合目的论推理、意向性理解和实践干预，准原因解释只能运用于一般现象的个别情况，故而利科将之称为个别性归因¹。利科总结韦伯（Max Weber, 1864-1920）和阿隆（Raymond Aron, 1905-1983）²的观点，认为这一逻辑旨在通过想象为事件建立一个不同的发展过程，然后判断现实事件的可能结果，最后将这些结果与事件的实际进展做比较。通过想象，历史学的推理在过去的虚拟条件下进行，但借由不真实（irréel）只为了辨别必然的事物。对可能性和必然性链条的挖掘始于一个问题：“如果行为人当时作了另一个决定，会导致什么后果呢？”如果历史学家能够证实，在思想实验中调整或者忽略复杂历史情形中的某一特殊事件时，围绕该事件的某些历史关联中的各事件发展也会随之发生改变，那么历史学家就能作出归因判断，确定该事件的历史含义。

这种归因推理兼顾两方面内容，既有叙事布局，也有科学解释。叙事布局能为各种可能性提供一个自由而无限的实验室，历史学家能够在已有的零碎信息的基础之上利用想象探索事件发展的可能思路。同时这种推理也需要借助一些科学解释。首先它基于对各事件因素的分析，以选择历史陈述中所要集中的因果链。其次，在思想实验中去除或调整某一事件以考察其历史意义时，推理去除或调整该事件的后果需要借助于一些经验规则。这些规则涉及人们通常在给出的情形中所采取的应对方式，使推理中的逻辑结构具备因果论述。最后，所有可能性的虚拟建构都要上升为客观可能性的判断，即权衡各因果要素之间的相对可能性，在恰当因果关系和偶然因果关系之间确立某一要素对事件的影响。

可见历史学家对历史文献的整合需要围绕行动展开想象性的叙事布局，来确定文献中所记载的某一要素是否对历史具有解释价值。利科直接说，叙述已经是在解释（raconter, c'est déjà expliquer³）。这其实已经非常贴近历史学家所要进行

¹ *TRI*, p.257.

² 利科引于 *TRI*, p.257：“为了厘清实际的因果关系，我们建立一些非实际的因果关系”（韦伯），“所有历史学家，为了解释所发生的，自问原本可能发生的”（阿隆）。

³ *TRI*, p.251.

的第三项工作，即通过写作将该叙述付诸文本。正是文本这个共同载体建立了历史叙述与虚构叙述之间的亲缘关系。利科强调了两种叙述之间的交互参照 (référence croisée)，即历史叙述的虚构化 (fictionalisation du discours historique) 以及虚构的历史化。虚构叙述以某种方式模仿历史叙述，不论叙述什么内容，都将它看成是仿佛已然真实发生；而历史叙述再现历史时也要像虚构叙述那样借助想象的力量，使对过去的叙述兼具可读性与可视性 (lisibilité et visibilité)，即是说叙述既要提供可以感受的视觉性图像，也要提供可以理解的事件发展。语言中图像的魅力 (prestiges de l'image) 已经在隐喻中有所体现，不论是生产性想象所引导的综合功能，还是再生产性想象所行使的再现，语言要能够引导读者将所描绘的内容尽收眼底。叙述所描绘的人物形象更是如此，成功的叙述能将人物形象生动地呈现在读者面前。人物形象伴随着事件情节的发展而丰满，人物形象的发展与事件的发展同步进行，两者共同构成了叙述的历史。为此，历史学家也要围绕历史事件将各种异质因素整合成协调一致的叙述布局，以足够的清晰性和明了性向读者解释一段历史或一个过去的事件。

2. 历史叙述的真理

认识历史就是要认识过去所发生的事情，所以历史叙述以真实的过去为指涉对象，由此也就产生了历史叙述的真理需要：历史需要把握过去的真实。只是这里的“真实”意味着什么呢？

历史是一门借由对痕迹（即档案、文献等）的塑形而再现过去的知识。利科认为过去是历史认识的对立面 (vis-à-vis/Gegenüber)，是历史认识所要竭力契合的对象。“再现”一词的法语是 représenter，可理解为代替某物；而该词的自反形式 se représenter 则指自我给予一个不在场的外在事物的精神图像，即想象 (sich vorstellen)。痕迹作为过去遗留下来的东西，完全取代了过去而发挥价值，故而通过痕迹而获取的历史知识，其对过去的指涉必然是间接的。利科将历史的各种构建与它们的对立面（即一个同时被取消又被保存在痕迹中的过去）之间的关系称为替象 (représentance/lieutenance¹)。痕迹在历史认识中的功能即为替象功能，一方面是 représenter，以历史记忆来替代过去，另一方面又是 se représenter，对

¹ 利科在此将两词视为同义，其中 lieutenance 一词译自德文 Vertretung (替代)。

过去进行想象。替象关系就是将对过去的重建看成是回忆与虚构相结合的结果¹。那么历史叙述在这种替象关系中所把握的究竟是何种意义上的过去呢？

利科借鉴柏拉图在《智者篇》中的一对基本范畴，“同”(Même)与“异”(Autre)，来概括一些历史学家对过去的“真实”所作的再现，最终将历史叙述中的真理定格在“类似”(Analogue)这一范畴之中：历史叙述中的关于过去的真理只能是一种基于“看似”的真理²。这一不确定性为再现过去敞开了解释的大门，也为认识历史提供了无限的想象空间。

在“同”这一范畴之下，思考过去要攻克时间距离，历史学操作则显得是一种去间距化，力求尽可能切近过去、谋求与过去所曾发生的事同一。柯林伍德(Robin George Collingwood, 1889-1943)的历史方法就体现了这种力求与过去同一的设想³。他将历史看成是对过去经验的重新实现(réeffectuation/reenactment)。历史以文献为依据，而历史学中的证据却并不自然科学那样只考虑外在自然变化，而是除了事件的外部证据之外，还要考察内部“想法”(pensées)。柯林伍德在此并非将想法局限于理性的思路，而是泛指行为人的意向与动机。行动便是事件的外部自然因素与内在动机因素的统一体。历史学家在解释获得的文献证据时，便要利用想象设身处地，将自己置于该行动之中，以便获取行为人当时的想法。柯林伍德认为，所有的历史都是将过去的想法重新在历史学家自己的精神中实现。借由一种先天想象力(imagination a priori)，历史学家在原始资料的权威面前拥有自己的权威，能够对原始资料做出判断并依据重建过去的需要做出取舍。历史是一副有关过去的想象画卷。但柯林伍德力求让关于过去的想象与过去本身精确合一。通过历史想象所主导的再思(repenser)必须为此成为一种取消时间距离的手段。在此，自然与历史的区分又成了关键的一步。一方面，想法可以被看成是自然事件，故而处于时间之中，另一方面对于再思者而言，想法是处于时间之外的。从自然角度来说，过去是与现在分离的，那些过去的瞬间已然被其他瞬间所取代；但从再思者的历史学角度看，过去的事件仍然在现在持续存在。于是，所谓的遗迹或残余只是自然过程，只有占有它们才能展开历史知识；从内部动机的层面重新对事件进行非时间性的再思才能去除痕迹的过去性，也正是在此时，痕迹才能成为过去的痕迹。是历史学家的再思行为赋予了作为自然的一部分的痕迹

¹ François Bédarida, « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli », *Revue Historique*, 2001, vol. 303, 3 (619), p. 731-739.

² *TR3*, p.203-227.

³ 参见：Robin George Collingwood, *The idea of history*, London, Oxford Univ. Press, 1978.

以历史属性。利科认为，这种以再思过去来重新实现过去的历史方法，僵化地将历史时间一分为二——即：被看成是自然的属性的变化，以及思考行为的非时间性——，也就忽略了历史时间中两者的调解（*médiation*）与融合。历史时间是在动与不动、变化与留存、发展与占有的辩证关系中持续向前，正因过去的存续才有了历史的痕迹，正因有传统我们才是继承者，正因有留存才允许新的占有。因此，历史绝不是通过一种绝对的意识自主透明性所能完全把握和占有的，需要有他者的位置。

那么历史是必然的他者吗？在“异”的概念之下，利科意指那些坦诚他者性、重新修复时间距离、甚或为差异辩护等治史倾向。在这种倾向中，历史极力将过去远离现在，或者有别于所有习惯不熟悉之物的尝试，刻意制造一种异质效果。历史学家希望成为关于过去时间的人类学家。理解历史就是理解他者、不在场与差异。但这种解释倾向一味强调过去的真实所具有的否定性，并未给过去在现在的留存所具有的正当性提出充足的解释。

为了弥补上述两种认识过去的真实的方式所具有的不足，利科以“类似”这一范畴来概括历史的指涉问题，即上文提及的替象。“类似”这个范畴并非出于柏拉图，而是亚里士多德，他在《修辞学》中将成比例的隐喻称为类似。如何通过一种譬喻学理解替象呢？利科借用海登怀特（Hayden White, 1928-2018）的观点，通过转义理论来补足历史叙述的布局。历史学家的工作是要借由叙事结构来建立一个过去的“模型”或“画像”，以再现过去，而转义（指隐喻、借代、提喻、反讽）则能在第一时间起到再现功能。在海量的未作辨别的历史文献面前，先在语言层面对事件总体进行预塑形¹，识别话语的主导模式，从而在脑海里再现出一个有待分析的经验世界。譬喻理论由此完全融入历史想象之中，它主导了历史领域的描述，正如逻辑主导了解释价值的论证，因为历史学家要通过形象化来预先架构话语主题。可以说，确认历史叙述中的布局类型要借助逻辑学，但确认作为符号系统的历史所要描述的事件总体则要靠譬喻学²。相较而言，譬喻学的预塑形在不同历史叙述中各有不同，故而更有特异性，而以布局来解释历史则更具一般性。由于缺乏原件作为参照，对过去的再现所具有的画像价值并不能被看成是一种比例模型。在一个叙述与其所描述的事件过程之间，没有真正的复现或复制关

¹ 这里的预塑形自然不是指利科的三重模仿中的第一重模仿，即在历史叙述或虚构叙述的塑形工作之前人类实践的结构。

² 在上一章关于隐喻的论述中，我们也强调了隐喻所具有的修辞学功能，即以形象化的、前逻辑的方式使不熟悉的、陌生的事物变为熟悉，使接受者更容易理解。

系，也没有对等关系，只有隐喻性关系（*relation métaphorique*）：读者被导向一种形象（*figure*），它将相关事件看作与一个借由文化而为人熟悉的叙事形式相似。

利科认为与过去现实的关系应该逐步经过“同”、“异”和“类似”的筛选。过去诚然首先是要通过同一性模式来再现的，但过去又始终是在我们的所有建构之外的；“类似”范畴则兼顾再现与间距化的努力，“如是”意味着“是”的同时，也意味着“不是”。利科借用德国史学家兰克（*Leopold von Ranke, 1795-1886*）的表述：历史的任务不是要判断过去而是要展现事件，“如同它们切实发生了”（*les faits tels qu'ils se sont réellement passés*）。在替象关系的类比解释中，“切实”只是以“如同”的方式被意指出来。利科在《活的隐喻》一书中已阐明“如”（*comme*）的修辞学功能与本体论功能，隐喻在语言层面的“看似（*voir-comme*）”与本体论层面的“如是（*être-comme*）”相对应。换句话说，存在本身应该在各种“如是”之下被隐喻化，以契合于隐喻在语言层面的鲜活性，即其增强文字的初始多义性的能力。历史叙述指涉过去所具备的替象功能即是这样一种隐喻性关系。这一层关系自然与痕迹指涉过去的方式紧密相关。如前所述，作为一种结果符号，痕迹表意之余并不显示过去之物，而痕迹仍能对过去有价值即在于过去被“看似”痕迹。但经由“同”、“异”直至“类似”对替象关系的分析也将内在于痕迹的时间距离明确地表达出来。过去必然先在于表述过去的叙述，在这一情况下，历史的再现便是不在场之物的现时图像。不在场在此一分为二，一是作为现时图像的指涉对象，过去已经不再存在（*n'être plus*），二是相对于它曾经存在（*avoir été*），不在场意味着曾经的存在着的完结。利科将在过去这一符号之下的存在制，即不再存在和曾经存在，称为历史条件（*condition historique*）。历史学再现作为替象就是以“曾经存在”这一肯定性为依据，但必须借由“不再存在”这个否定性来瞄准“曾经存在”¹。总之，以过去为指涉对象的历史叙述，面对过去的存在与不存在的辩证关系，只能以替象功能获取一种隐喻性的“如是”真理。这一真理在一定程度上如实把握过去的同时，其中所蕴含的异质性也同时对过去进行再描述。从这一意义上说，历史从来都是批判性的，历史也永远不会结束，而是持续等待着被重新阐释、重新叙述。

¹ *MHO*, p.367.

第四章 行动的能力

行动能力是人的基本能力，这已经在主体的反思中有了要求。主体不能直接拥有自明性，必须借由行动和作品来实现对存在的努力和“在”的欲望的重新占有。同时，作为基本能力的说话能力和叙述能力也对行动能力有所要求和预设。利科经常引用奥斯丁（J.L. Austin, 1911-1960）的观点：一说话，便是做（*quand dire, c'est faire*）。因为说话不光只是传达一个命题，而且通过表达的“力量”（*force*），或是下达命令，或是许下一个以后践行的诺言，又或是作一个论证，等等；此外，话语传达给对话者以后，语言的外部效力可能使对方感到欣喜，或是被威胁，抑或别的后果¹。而叙述一段故事，不论其是否虚构，总是意在模仿人类行为，如若没有人类行为，也就没有故事可言。正如利科的三重模仿论所总结的，作品以行动的符号性（即 *Mimesis I*）作为基本出发点，又能对行动进行塑形（即 *Mimesis III*），形成持续的发展循环。

为了考察行动能力中想象的作用，本章遵循利科的行动理论，也以一种行动语义学（*sémantique de l'action*）作为出发点。但接下来的阐述会在两次视野的转换中进行。行动语义学仍以主体与行动的关系作为主轴，故而仍属于个体行动视野。因此第一次视野转换就在于将问题的重心转移到群体行动当中。人是社群动物，这是普遍的共识。主体的行动总是处于与其他主体的行为的交汇中。那么，在建立团体以协调群体行动、维持群体共生的过程中，想象起到什么样的作用呢？这便是在“社会想象”这个概念下，我们试图探讨的问题。但巴别塔的倒掉并不仅仅是语言沟通的问题，主体的多样性所带来的复杂性导致群体行动不可能在单一群体中得到真正的协调统一。总有人对现有的团体感到不满，现有的团体运作总有不尽人意之处。因此第二次的视野转变便在于对一种时间之外的团体形式，即乌托邦的考察。在历史之外、纯粹的“不在”之中想象一种团体形式，这并不是一种简单的妄想与徒劳，而是一种设想未来并推动人类进步的由来已久的方式。这种推动与对现有团体形式或社会形式的表象或者说对现有的群体行动的总和的

¹ 话语的这三个方面分别被称为 *locution*, *illocution*, *perlocution*。前缀“*il-*”、“*per-*”分别表示“*in*”（在……里面）和“*通过*”。故而话语包括话语本身、话语内部的力量和通过话语所产生的效应。有关这一语言行为理论可参见：John L Austin, *How to do things with words*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2009. 法译本：John Langshaw Austin et Gilles Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Ed. du Seuil, 1998. 利科在多处提到这三方面的区分，以强调语言的行动和交流功能，可参见 Ricoeur, « Discours et communication », in *Paul Ricœur*, Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (eds.), Paris, Editions de l'Herne, 2004, p.61-62. 以及：MV, p.96.

表象，即意识形态紧密相关。利科开创性地探讨了乌托邦与意识形态之间的辩证关系。两者的动态关系作为社会想象在团体生活的组织中的作用模式将是我们所要考察的核心问题。

这样一来，本章对想象的探讨将从个体转移到团体与社会之中。想象对个体行动的作用会随着主体间性以及超主体间性的产生而发生化学性变化，使团体与社会始终处于不稳定的状态，这其中有着想象的积极作用，更有其消极作用。但本章意在指出想象在行动与团体中的构成性作用，想象是积极参与行动的布局、团体的创建以及乌托邦的构想的。正是这种构成性作用能为一种生产性想象的创造力正名，使想象免于被视为简单的幻想或复刻。

第一节 行动与想象

利科说，没有行动是不包含想象的¹。他将想象在行动中的内在性通过一种行动语义学突显出来。后者的考察对象是行为人表述自己的行动次序时所用的概念网络。做一件事（agir），就是要明确动机和意向、制定规划，投入到具体的环境中，并产生一些想要的或不想要的效果。一种内在于行动的概念性特征确保行动对于观察者而言是可理解的，而对于行为者而言也是可操作的。因此行动语义学将行动理解成一种借由一系列表象（représentations）来表达的作为，而非仅仅是世界中的自然事件。利科强调将人类行动与自然事件区分开来²。作为一种操劳（souci/Sorge）的存在，人类通过行动来实现自我理解。在行动秩序中，总能在各种客观体系或是经济、政治等人文体系背后找到投身其中的行为者，而行为者也总能在行为当中做出修正，以获得不同的成果。而在自然中，各种现象或事实能被置于各种原则之下，这些原则的解释可能是因果性的、基因性的或结构性的。人类行动的自我反思（autoréflexion）模型与自然事件的自我生产（autoproduction）模型便形成鲜明对比³。

不论是出于自我反思性还是可操作性抑或可理解性，人类行动必须借助表象。在行动与表象的关系问题上，利科反对亨利（Michel Henry, 1922-2002）的本原行动（agir originaire）的思想。亨利反对那种源自古希腊、直至黑格尔的主体性

¹ TA, p.224.

² CC, p.115-116.

³ 这一对比并非是简单回到精神与自然的对比，因为人的自我反思行为只是精神活动的一小部分。

本体论 (ontologie de la subjectivité)¹。在这种哲学中，意识通过自我超越、将自我投射到对象中的方式来自我给出，通过在对象中的自我异化来实现自我理解，因此意识的超越性、表象和对象对这一本体论而言都具有优先性。而亨利则主张一种内在于自我、优先于所有超越活动的生存，即一种纯粹的、内在的行动，并非仅是意识的意向性行为。这一本原行动完全与表象区别开来、与“生活”本身契合一致。故而在亨利看来，马克思所描绘的生产关系和形式都能在实际生存的个体的行动中找到本原，而“历史”、“阶级”和“社会”等则是些派生概念，指向由内在的生活的“前对象” (pré-objectif) 土壤所构建的现实。亨利赋予 *praxis* 以绝对的现实性，并将之视为存在的内在结构，不可被化约为理论。行动并非是看一个对象，也非懂得一个知识，而是生存本身²。

利科并不反对亨利将行动铭刻入生活的内在性当中，只是他并不赞同在达到本原本体论之前完全取消现象学步骤，而应该给人文学科的研究对象，即行动的现象，留下一定位置。诚然行动并不意味着看与知，但也并不意味着要将所有的表象从行动中驱逐出去。利科认为 *praxis* 从来都是通过表象、规范和象征来表达的，它本原地依赖于符号结构 (structure sémiologique)。人的行动并非只是出于一种动物的本能，而是建立在理解的基础上，人需要在行动之前理解自己的具体处境，而行动也是为了传递或实现某个意向。可以说意义始终贯穿行动本身，以确保行动本身的可操作性和可理解性。

正是行动的符号性为想象提供了作用空间。利科指出想象在行动规划、动机和能力三个层面的作用³。首先，行动规划的具体内容包括了对目的和方式的网络所进行的范式化 (schématisation)。在行动的这种预期性想象中，主体能够尝试行动的各种偶然路径，自由把玩各种实践可能⁴，也就是对各种关乎行动的异质素材进行自由整合，以获取最合理的行动方案。实践性与叙述性在此实现一定的契合性。规划要为即将发生的行为做出预设，故而作用是指向未来的；而叙述的作用则是对现实进行再描述，可以说是指向过去⁵。两者相互借鉴彼此的范式和框架。规划借鉴叙述中的结构能力 (pouvoir structurant)，而叙述则从规划中

¹ 见利科对亨利的评议，L2, p.267-268.

² 这一种行动的本原性在卡司托利亚蒂斯的想象理论中获得一定程度上的呼应。详见下节内容。

³ *TA*, p.224-225.

⁴ 利科用“游戏” (jeu) 一词来突显想象的范式化行为在此所具有的自由性。

⁵ 叙述所处理和加工的素材虽然隶属于“过去”，但其意义和价值却在于展开未来。在第一章中，我们已经阐明了小说所具有的可能现实。严格说来，虚构叙述的指涉并不能被纳入我们的时间线，但通过阅读行为，我们占有其中所展开的可能世界，某种现实性和实践价值自然就会在未来服务于我们的行动。同样，历史叙述虽然是指涉过去，但也能借由阅读行为服务于读者未来的行动。

获得其预期能力。

其次，想象契合于一场动机的诉讼。想象为各种动机的相互比较和衡量提供了中间地带。动机可以是某些欲望或是伦理规范，后者可能是各种行业规则、社会惯例或是极为个人化的价值观。它或许是作为力量在后面推动行为，也可能是作为吸引力在前面引导行为，又或者是作为行动根基的理由。于是想象就为各种行为动机提供了一个比较与调解的公共空间。各种富有倾向性（*dispositionnel*）的因素通过想象性的形式呈现出来，使动机一方面区别于物理强制性的原因，另一方面区别于逻辑强制性的理由。因为动机既不是作为直接前因，也不简单归于逻辑理性，而是同时结合了力量与意义，结合了主体能动性与客观价值。“做某事以便某人或某物做（*faire en sorte que X fasse*）”，动机作为一种行动理由的同时，也是一种促成性的原因。动机以具体行动展现出来时，便与私人性的心理欲望区别开来，进入了公共领域。语言首先是传达这种公共倾向的方式：如果我想这或那，我就去做它（*Je ferais ceci ou cela, si je le désirais*）。法语中以条件式来表达这一假设性的中立，从而开辟出一个实践性想象的自由空地，以展开各种可能的动机，赋予它们具体的形象，以便参照对比。

最后，我们是通过想象来尝试自己的行动能力，衡量“我能”。“我或许可以（*je pourrais*）”，甚或“倘若我当时愿意，我本可以换种方式（*j'aurais pu autrement, si j'avais voulu*）”，借助这类出于想象性变异的描述，我作为自身行动的行为人将自己的能力归于自身。从一种现象学观点来看，我只能通过想象性变异的调解才能获得对自己能力的即时肯定。

从行动规划的简单范式化，经由自我欲望的形象化认知，直至“我能”的想象性变异，想象始终在个体行动的现象学中发挥着奠基性作用。想象在行动的这些层面并非简单地模仿与重复，而无不是涉及再现、综合和塑形。即便如包法利夫人，沉迷于浪漫主义小说当中无法自拔，对生活的想象近乎于一种对小说世界的再生产，将那种浪漫情怀复现于自己的现实，她也必须在自己的行动中做出自己的综合和塑形——尽管她对现实的塑形以及由此所产生的行动倾向都可能收到阅读的影响。这也说明了具体行动中生产性想象和再生产性想象所具有的协同作用。行动也如何说话、写作一样，需要理解一系列的意义符号系统。是在理解的基础上，人才能依据自己的意愿和倾向，在事件的发展秩序中加入自己的能动性，做出自己的行动。

但是个体行为并非是单一的，而是处于社会历史性当中。行动的历史维度将

行动从个体性过渡到集体性。我的时间场必然与另一个时间场连接，处于一种耦合关系中，而这耦合关系只是历史洪流的一个切面。滚滚的历史洪流将我们置于同时代人之中，也为我们设立了前人和后继者。历史在此既从属于公众行为的范畴，也从属于一种先验原则，即类比原则（*principe d'analogie*）：我们每一个人都可以像所有其他人一样行使主体“我”的功能，并将自己的经验归于自身¹。依据这一原则，他者是与 I 类似的另一个我，一个似我之我。这里的类似源于“我”的意义的直接转移，我的同时代人、我的前任和我的后继者，他们都可以自称“我”。由此我便被历史性地与所有他者联系起来。利科将这一先验原则在历史认识中的作用比作康德的伴随所有表象的“我思”，前者是传统传递的根基和前提，正如后者是经验的因果秩序得以整合的基础。

建立于“我”的意义的直接转移之上的类比原则即是想象在历史领域发挥构成作用的先验基础。说别人像我一样思考，像我一样感受喜怒哀乐，是指我能想象当我在他人的位置上时的所想所感。通过想象将我的“此时此地”转移到他者的“彼时彼处”，这便是移情的根本内容。想象在此作为一种图式论，契合于类比统觉中主体间性的建立。如同在客观经验中一样，生产性想象在此仍作为全新关联的源起（*genèse de connexions nouvelles*）。它的重要任务就在于维持历史关系的各种构成性媒介的活力。其中，各种机构不断将社会关系客体化，官僚化社会中人际关系的无人称性甚至于将社会关系看作自然物的因果关系。利科强调了这种社会倾向所具有的危险性。社会过程的根本性物化将取消历史进程与自然物的进程之间的区别。而想象的作用就是要遏制这种人类关系的暴力熵减，在我们与同时代人、前人和后继者的关系中保持和辨别一种自我的类比（*analogie de l'ego*）。

历史移情让我们体会前人经历过的痛苦、拥有过的喜悦以及未完成的愿望，从而明白何谓值得继续留存的历史遗产，哪些是不利于社会的糟粕；也让我们能够站在未来的后继者的角度来思考当下的行动，对未来的人负责²。历史想象能够维护人与人之间的历史关联。普遍历史经验的可能性即在于我们能够持续存在于历史效应（*Wirkungsgeschichte*）之中。利科认为，我们只有通过想象扩大我们被历史影响的能力才能持续存在于历史效应的影响之下³。即是说，我们不光是作为历史的一部分而被迫接受过去，而更应该主动理解过去，发掘过去所未曾实现

¹ *TA*, p.226-227.

² 关于这一对未来负责的伦理观，可参见 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.*, Berlin, Suhrkamp Verlag AG, 2020.

³ *TA*, p.228.

的潜能，从而为后继者创造更为理想的环境。历史中不仅有我，还有无数个像我但又不是我的“我”。我不能仅仅局限于自己有限的个体存在中，而应该从先验的类比原则出发，想象其他无数个似我的他者所面临过、正在面临或将会面临的无数经验与选择。这便赋予了自身行动以合理的历史维度。

但行动仍具有社会维度。社会的复杂性使人与人之间的关系逐渐偏离理想的类比关系。想象在其中既有凝聚人类的积极作用也有扭曲和异化人际关系的消极作用。利科将这一问题集中于意识形态与乌托邦这对概念关系的探讨中，也是我们接下来需要考察的问题。

第二节 社会想象

人是社会性动物，生来就被置于一个群落当中，需要母乳长大，接受语言、习俗和行为习惯，也希望自己存在的尽头仍能得到别人的尊重。生存里的每一个呼吸都伴随着他人的心跳，也许是种挣扎，也许是种栖息。与他人的关系必然构成了存在本身的基本维度。

行动的社会性自然涵盖诸如政治、经济、文化等复杂的内容，而奠定这些内容的一个首要前提则是人与人共同构成一个存在群体。群体中人与人的关系以及个体应当采取的行动模式便构成了群体结构的主要内容。群体结构会被进一步客观地具化为各种机构和法规。本节所要考察的社会想象即在于关注想象在这些群体结构中的创造性作用。为此，德国社会学家滕尼斯（Ferdinand Tönnies, 1855-1936）关于共同体与社会的区分有利于我们理解两种基本把握群体结构的发展逻辑，而这两种逻辑的区分也正契合了我们对卡司托利亚蒂斯与利科就社会想象的对话所要做的理解。卡司托利亚蒂斯强调社会想象在社会历史中的作用是根本性的，具有从无到有（*ex nihilo*）的创造功能，而利科则更倾向于想象的生产功能，这种生产并非无中生有，而更是对传统的塑形。

1. 两种团体结构：共同体与社会

滕尼斯的社会学在公共生活和行动的团体组织方式中区分出两种组成因素，即共同体（*Gemeinschaft/communauté*）和社会（*Gesellschaft/société*）¹。他以一

¹ 有关这两个概念的阐述，可参见 Ferdinand Tönnies, *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wiesbaden, Springer VS, 2012.

种心理学的方法入手，将意志区分为本质意志（Wesenwille）和选择意志（Kürwille¹）。共同体便是由本质意志所主导的团体结构，而社会则是由选择意志所主导。

在共同体中，人与人之间的关系处于自然状态，深受个体的存在所影响，因而个体所处的血缘关系（如父母、子女）、地理关系（如邻居）和习俗信仰关系（如同信仰者）则构成了人际关系的基本内容。对待他人的方式完全是出于个人的情感倾向，群体关系完全维持在人与人的直接来往之上，与家人、邻居和同好相处更频繁，自然建立的友好关系也更紧密，相距远、交往少的人之间关系也就更生疏。可以说，围绕个体的群体关系逐步辐散开，关系亲密程度逐渐递减。在这种自然状态下，本质意志是人在潜移默化中从群体生活所学习和接受到的、从过去所传承下来的有效的思考方式和感知方式，是某种无意识的动机。

而社会的存在则是人们经过反思而自主选择的结果。人对他人的友善是希望对方能以同样的方式对待自己。人际关系结构在社会中不再受限于血缘关系或地缘关系以及同好或信仰关系。一系列共有规则被制定出来，以确保人不因个人好恶或情感倾向而行事，不论远近亲疏，人们都按照一定的社会法则来维持人际关系。反思意志作为社会结构的基本特征，也引入了人们对社会中的具体关系（如经济关系）所要作出的复杂考量，因为每个人都有自己的处境和反思。

滕尼斯以两种基本行动模式来进一步区分本质意志和反思意志。行动要么是作为目的，要么是作为手段。那么就有两种可能：一是行动以自身为目的，即行动的手段和目的同一，比如我欣赏一段风景时，欣赏行为既是行动手段也是其目的；二是行动作为手段服务于另一个行动，以之为目的，比如为了欣赏一段自然风景，我需要乘车去郊外，那么乘车的行动及其过程中的其他所有行动都只是作为方式和手段服务于郊外欣赏风景这个目的。将这两种行动模式应用于集体层面，则分别对应了共同体中的本质意志和社会中的反思意志。共同体中的集体意志并不以群体生活以外的内容或行动作为目的，个体安于自己所处的自然关系，在内部关系中安排自己的生活方式和规范。从这个意义上说，共同体生活本身即是意志所追求的“本质”，作为其最纯粹的核心内容。如果说共同体是一个自然发育的有机体，那么社会便是一架讲究有效运转的机器。社会的集体意志为群体生活附加了外在的目的，比如团体的和平与发展。为了有效实现所设立的目标，社会需

¹ Wesenwille 和 Kürwille 两个词在法语中分别被译为 *volonté organique* 和 *volonté réfléchie*，前者意为“有机的意志”，强调了这一意志如有机体一样自然形成的特征，而后者意为“反思的意志”，强调这一意志是理性反思的结果。

要借由集体意志的代表共同商讨和制定法律法规,以整合社会关系,并通过军队、警察等组织来维护这一关系。在霍布斯那里,人的基本境况是陷于“一切人对抗一切人的战争”(bellum omnium contra omnes)¹,无时无刻不处于备战状态,如若任由这种状态自然发展,人类将深陷于战争而无可自拔,人们将时刻面临死亡的威胁。为了免受战争之祸、摆脱死亡、最大可能实现所有人的利益,国家体制便应运而生。这一国家概念便是社会这种团体结构形式的典型体现。现代国家的首要任务自然首先是保护公民的安全,使公民免受战争和死亡的威胁,但在此基础上,国家也常常以经济和文化的发展作为目标,即不再满足于和平生存,而是追求生存得更好。在共同体中,人与人的相处方式(Verhältnis)是以某种连结关系(Beziehung)为基础建立起来的,故而亲疏有别,相处原则并不完全均衡;而在社会中,人与人的相处方式首先以理性的方式被提出来,通过机构和法律加以规范,自上而下地影响着私人的亲疏关系。理性要求社会中的个体相互尊重和理解,以防止“一切人对抗一切人”的局面,为此,社会通过立法既保障人们的权益也要求人们负有一定的责任和义务,以保障整个社会系统处于有序的和平状态。于是各种新的连结关系便在社会关系的维护中依据具体情况而得以缔结,如经济关系²、租赁关系、雇佣关系等。这样一来,在共同体中可能享有的某些自由,便会在社会体系中得到必要的限制。

滕尼斯主张从这两种基本的团体结构形式来分析复杂的社会学现象。在他看来,从中世纪到现代社会,西方历史经历了一个从共同体向社会逐渐演变的过程。共同体和社会现在已是群体生活结构的两种基本要素。我们身处社会的同时也常与他人构成某种共同体;时而在社会中,时而又处于共同体中,我们的行动模式也随之不断转换,继而产生更为复杂的社会现象。

而滕尼斯区分共同体与社会所遵循的逻辑也有助于我们区分利科与卡司托利亚蒂斯对社会想象的理解。社会这种群体组织形式首先通过理性为自己设定一个目标,再以这个目标为基本原则来构建社会规则与秩序;而共同体则完全建立于现有的连结关系(血缘、地缘、同好、信仰等)所形成的原则之上。依据第一种逻辑,社会历史的发展是间断的,每一次都是一个新的原则来对社会进行重构,或者说重新创造一个全新的社会;依据第二种逻辑,社会历史的发展是自然连续

¹ 参见 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 1998, p.84.

² 经济关系也许是社会区别于共同体的一个首要因素。经济关系的缺失作为一种生活方式时,便也为人思考自身的存在模式提供了很多宝贵的素材,可参见: Giorgio Agamben, *The highest poverty monastic rules and form-of-life*, (tr.)Adam Kotsko, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2013.

的，注重传统。或许我们可以借助这两种逻辑的区分来解读利科与卡司托利亚蒂斯就社会想象所进行的对话¹。

2. 创制²与想象

利科和卡司托利亚蒂斯都将语言能力视为人类学根基。人作为话语的人，能够交换、想象、创造和传递各种符号、意义、象征、文本和叙述。故而他们都积极主张行动的符号性维度及其想象性。但对于想象在社会创制中的作用，两者则分别为我们提供了两种不同的思路。这两种思路的不同集中体现在创造理念的不同。

对于利科而言，人类的创造性从来都是对一种现有规则的回应。而想象就是要在已有法则的基础上发挥作用，要么创造性地行使现有规则，要么颠覆它。想象的功能和想象性必然在语言中已然建构或正在建构，已然被言说（said）或即将被言说（about-to-be-said）。想象绝不存在于未被言说之中（Imagination never resides in the unsaid）³。故而人类社会中并不存在无中生有的创造，他更主张将人类的创新行为称为生产（production）。这并非说一切创新都已经被预先塑造好了，而是说没有人类创新是源出于一种不存在（inexistent）。利科所理解的人类创新并不能超出历史传统，本质上是一种新的综合和塑形。维持社会关系的各种制度、法令和规则只是一些社会文本，将各种社会关系客观化为具体的媒介，社会生产首先就是对现有社会媒介的解读。正如隐喻是借由不同语义场的交会来产生新的意义，社会生产也是建立在已有的历史生产之上，以回溯的方式阅读旧有的社会媒介，解放在过去未被实现的可能性，从而使得已经存在的意义存储重新变得鲜活⁴。

这种社会生产以一种历史连续性为基调。在所有的思想断层中，总有一个不间断的背景来维持人类共同体的连续性。在创制之前，人类“共同生活”（vivre-ensemble）这个基本状态不断被创建和再创建，尽管过程中会有一定程

¹ 参见：Paul Ricoeur, Cornelius Castoriadis, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Édition EHESS, 2016.

² 我们用“创制”来翻译法文的 *institution* 一词，该词主要有三层意思：一是指创建和设立的行为；二是指创建和设立的东西，如语言、法律等；三是指组织和安排这些东西的机构，如各种行政部门、武装力量等。行文中的“创制”一词应该同时包含这三层内涵。

³ Paul Ricoeur, *A Ricoeur reader: reflection and imagination*, Toronto; Buffalo, University of Toronto Press, 1991, p.470-471.

⁴ 这又涉及了历史创新与历史沉淀之间的辩证关系，见第二章第二节第2部分关于 Mimesis II 的论述。

度的断裂，但过去的遗产仍被接收和传递，这就构成了富有连续性的社会根基。利科在此将意义的非连续性（*discontinuités de sens*）置于存在的连续性（*continuités d'existence*）之上。所谓的断层、事件、突然的显现等，都是在意义的层面上才能成立，而在存在层面上则只有不断的传承与接续。但另一方面，不同语言之间的翻译是可行而且成功的，没有一种完全不可译的语言，人类之所以存在，就因为可译原则在不同生产与塑形的非连续性中重新建立起连续性。所以，利科所主张的创造乃是些连续的重新塑形（*reconfigurations successives*），想象在社会创制中的作用即在于提供建立在传统之上的塑形。

相较于这种充满历史余韵的生产观念，卡司托利亚蒂斯的创造理念¹则更具有革命性。他主张人类社会的自主创造（*auto-création*）。这个概念包含两部分，即自主性和创造性。作为具体的实践行动，*praxis* 有两个特征。一方面，他者在其中被视为自主的存在，是发展切身自主性的行为人。有鉴于此，*praxis* 不能被纳入“方式-目的”的范式。在这一范式下，*praxis* 以自主性的发展作为目的，并且为了实现这一目的需要以自主性为方式和手段。但这一范式所关涉的实则是技术活动。后者有一个完成的、确定的目的，并围绕这一目的大体估算可能或必然导致这一结果的方式；方式和目的在此都是能够明确的，相互之间并不具有内在联系，而只是因果关系。自主性的发展则内在于自主性的运用当中，自主性在 *praxis* 中可以被看成是起点，却绝不是终点，它不能被定义成某种完成的稳定状态或特性。实际主体并非是哲学意义上的抽象的主体性，其内容层面总受到世界和他者的侵入，故而其自主性并不能实现对主体自身的彻底澄明，或是完全排除对他者的想象。自主的“我”对重组自身内容积极而清晰地作出决定²，但这重组又需要借助内容本身，因为它进行生产需要原材料，也要依据某种需求与想法，而需求与想法亦混杂了原本存在的内容以及它自身所产生的内容。故而在具体的限定性环境中展开的 *praxis* 考量周边复杂的因果关系网络时，绝不能将其行事抉择简单归结为计算，因为主体的能动参与将随时打破现有的关系格局，不断更新整体内

¹ 关于卡司托利亚蒂斯的想象理论，可参见：Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 2006. 有关这一概念的讨论，可参见：Suzi Adams et al., « Social imaginaries in debate », *Social Imaginaries*, 2015, vol. 1, n° 1, p.15-52. Suzi Adams, « On Castoriadis and the Social Imaginary Institution of the Real: Hermeneutic-Phenomenological Affinities and Critiques via His Dialogue with Merleau-Ponty » in Saulius Geniusas (ed.), *Stretching the Limits of Productive Imagination: Studies in Kantianism, Phenomenology and Hermeneutics*, London, Rowman & Littlefield International, Ltd, 2018, p. 163-186.

² 自主性或者说自律乃是以自身为法则，是意识统领无意识；而他律，或者说普遍意义上的异化，则以他者为法则，是无意识统领意识，他者在“我”之中，定义“我”的欲望和现实。因此自主性乃是夺回他者在“我”之中的话语权，

容。这种自主性有所参与的 *praxis* 并不能事先确认自己的终点，或者说并没有终点可言，因为自主性持续参与现实，受现实影响的同时产生新的内容。

另一方面，虽然 *praxis* 是一种有意识的活动，存在于清晰性，但不能依赖于一种预先设定的知识，因为知识总是即时地源于活动本身。清晰性能够有利于认清现实从而对之做出有效的改变，而现实变形之后又可以建立新的清晰性，可以说，清晰性与现实的变形在 *praxis* 中是相互作用的，但对于 *praxis* 而言，最终的诉求并非仅是获得一种清晰性，而更是为了实现对现实的变形，因此活动本身先于理论建立的清晰性。故此，*praxis* 不能以一种预先设定的理论作为指导原则与行动根据，自然也拒绝有关绝对真理的幻想，而应该凭借一种实际的知识 (*savoir effectif*)，这种知识是有限的也是临时的，因为 *praxis* 需要持续地面对现实、面对新事物，而新事物并非是按照事先建立的理性秩序所复刻出来的，现实并不是呆板的人造品。主体作为现实的一部分，不可能以一种整体观念来把握现实，只能即时地把握一种有限现实，在活动中改变现实的同时，自身也不断被活动经验所改变。

卡氏将这种 *praxis* 和自主性的理念运用到社会层面。他对自主性的理解已经直接导向了政治与社会问题。自主性的概念首先是以“他者”、而非“自我”为主体被提出来，因为自主性的主体应该是所有人，而非单一的个体，自主性的实现需要集体的履行。自主性并非是抽象主体的不可剥夺的自由，也非一种纯粹意识对无差别材料¹的支配，而是主体在自身中遭遇并非属于自身的意义，需要对之加以运用，以便转化它，也就是说，在自主性中，他者一直在场，作为主体的他性 (*altérité*) 和自我性 (*ipséité*)，那么在哲学意义上，自主性必然通过一种社会性的问题和关系来构想。

人类存在是一种以复数存在 (*existence à plusieurs*)，它不仅仅是局限于主体间性的存在，而是社会性和历史性的存在。社会性是其共时性层面，而历史性则是其历时性层面。人类存在的社会历史 (*social-historique*) 并非是主体间性的网络的无限叠加或是那些网络的产物，而是不具名的集合体、无人称人类 (*humain-impersonnel*)，既充实现有社会的所有组成，也囊括这个社会，它将每一个社会都与其他社会紧密连接起来，将它们共同写入一个连续性中。这个连续性中既有已然不在的社会，也有别处的社会，甚或尚待产生的社会。人类社会历史一方面有着社会创制和具体作品等现有结构，另一方面也是创制者和具现者。

¹ 无差别材料对所有人任何时候都一样，都是自由应该超越的障碍，如激情、惰性、欲望等。

总之，人类的社会历史是创制社会（société instituante）和被创制社会（société instituée）、完成了的历史和自我创建的历史之间的统一与张力。

而借由人类自主性行动所实现的社会改组（réorganisation）与重新定向（réorientation）则被卡司托利亚蒂斯视为“革命性设想”¹（projet révolutionnaire）。设想是 praxis 乃至所有活动的基本成分，是一个确定的 praxis，与现实保持紧密联系的同时对目标有具体的定义，亦对活动媒介有所规定。它是一个改变现实的意愿，由改变的意义的表象所引导，考量现实基础从而推动活动。它有别于“计划”（plan），后者更契合于活动的技术层面，要求已然确认行动的基础、目标和手段，以及手段和目标之间的相互关系。设想以其实现为核心时刻，倘若表象与实现活动之间有所偏差，它将重新调整表象，以至于调整对现实的变形。因此设想的核心乃是提供一种意义与方向，并非能通过清楚而明确的想法所简单规定，以至于设想随时会超出设想本身的表象之外，因为这一表象可能在某一时刻被规范和固定，而设想则拒绝这种规范和固定，随时依据现实做出调整，提供新的意义与方向。

这个革命性设想借由现有社会中的人的自主活动，以所有人的自主性为目标来实现对现有社会的改变。这个设想的实现过程离不开想象的根本性的创造作用。创造在此作为根本的他性的显露（émergence de l'altérité radicale）是绝对的²。绝对创造中所显露的事物在创造未开始时仍不处于存在之中，创造并非是先前决定的可能性的现实化，其本质内容不在于“发现”，而是全新的创制，是从非存在到存在的过渡。这就有别于利科的诠释学视角下的创造概念——通过塑形来发掘潜藏于过去的未被实现的可能性。卡氏所理解的创造不再是生产，而是一种“无中生有”，乃是给予自己不存在之物（ce qui n'est pas），因此所创造之物既不在感知层面也不在理性思想的符号性衔接中被给出。利科将想象性（imaginaire）与符号象征性（symbolique）置于同一层面，但卡氏对此有着重要区分。他将想象区分为新近的或根本的想象（imaginaire dernier ou radical）和实在的想象（imaginaire effectif）：前者乃是使不存在或从未存在的事物作为图像显现出来的能力，而后者则是这一能力的产物³。总体而言，想象与符号象征互为裨益。想象需要运用符号象征，因为后者乃是些表象其他事物的“图像”，便于想象从语言的潜在意义过渡到更为广泛的内容；而符号象征也预设了想象，因为它预设了从事物所是中

¹ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p.115.

² *Ibid.*, p.283-284.

³ *Ibid.*, p.191 注 21。

看出其所不是的能力。但若涉及通过表象给予或自我给出，不在、也从未在感觉中被给出，的事物或关系这一本原机能（*faculté originaire*）时，那是指新近的或根本的想象，作为借助图像这种基本能力，它是实在想象和符号象征的共有根源。符号象征既包含了实在想象的内容，也总是包含一种理性成分和现实性成分：理性成分在于，建立两个术语之间的稳定关系需要理性的功能，现实性成分在于，符号象征中总有表象现实的成分，对于理解现实和行动必不可少。

卡氏将时间理解为根本想象的“维度”。时间并非是简单的不确定，而是其它确定性或者说其它结构图像（*formes-figures-images-aide*）的显露。时间便是存在者的自我异化（*auto-altération de ce qui est*）；换句话说，之所以有时间乃是因为他者、绝非同存在者一同被给出者、有待存在者（*à-être*）的显露。卡氏反对源自亚里士多德，直至康德、黑格尔的时间表象方式——以纯粹非时间的方式，即空间里的直线，来表象时间。直线上的点并非是他者，只是占据了不同的空间位置，如果以空间直线来表象时间，则混淆了空间的差异（*différence*）与时间的他性（*altérité*）。差异已然伴随着存在者被给出了，只是现有存在中的可能性的实现，而他性则完全不在存在中。将时间作为一条空间中的直线表象出来，意味着能够将“时间性的”直线与“空间性的”直线区分开来，这就要求时间已然被给出，但并不存在一种能够脱离显现者的、“纯粹的”时间。时间的“纯”范式即在于一个形象的本质改换（*altération essentielle*），一个形象随着其他形象显露时的破裂与消除。真正的时间，作为他性与质变的时间，隶属于显露和破裂，隶属于创造。现在（*présent, nun*）则在此意味着爆裂、分化与撕裂，作为源头和本体论上的新生的显露。

革命性设想是以社会想象性意义（*significations imaginaires sociales*）为导向的。任何社会形式的功能性本身都只有通过意义的目标、指向和关系链才能得到理解。诚然社会创制是一个个符号象征的网络构成的，但社会创制并非仅仅是一些符号象征，而是借由符号象征所传达的意义，这些意义构成了社会创制中的可表象性和可行性的基础。意义契合于三个中心，要么是被感知的现实事物（*perçu*），要么是理性的思想，要么是想象性的全新范畴。后者乃是想象性的创造，并非现实或理性的考察对象，无须借由表象或概念作为存在方式，但在社会的实践与行动中却作为人类行为和社会关系的组织性含义（*sens organisateur*），同时独立于社会对其所意识之外。在想象性中，能指所指向的所指完全不可本真地被捕捉，

其“存在的模态”乃是非存在。想象在此并非为了表象别的东西，而是所有随后的表象的运作基础（condition opérante）。历史便需要这种生产性或创造性想象，或者说根本想象。根本想象同时出现在历史行为，以及意义世界的先于明确理性的创制中。

因此，社会中意义的世界并非是真实现世界的非现实的复本，也非各种理性概念的等级系统；不是借由个体的表象所表达的内容而构成，也不是作为关系体系强加给现有的源自别处的主体和客体并在特定历史背景下调整它们的属性、影响和行为；而是作为社会历史和社会想象中不可缩减的初始位置。这个初始位置在创制当中并通过创制来表现自身，作为世界和社会本身的创制。卡氏用 magma 来描述社会想象性意义的存在样态¹。magma 的字面义指“岩浆”。岩浆喷涌而出，仍旧处于未定型的状态，随着温度的冷却才慢慢凝固成岩石，具有特定的形状。而社会的创制每一次都似一团意义岩浆的创制²。意义的创制为每一个社会确立所是和所非是，所值和所不值，以及何以是或非是，何以有或没有价值；正是意义的创制为可行之事和可表象之物设立基础条件和公共定向（orientation commune），从而预先建设性地聚合了无限开放性的个体、行动、对象、功能，以及团体和社会。社会想象或者说创制性社会就存在和借助于社会想象性意义和创制的初创位置（position-création）。借由社会想象的社会创制依赖被给予的自然层面的同时，始终与已然在心理层面再现的事物保持一种接受与质变（réception/altération）的关系，社会创制在接受现实的同时，更是他性的根源。

总之，卡司托利亚蒂斯所理解的人类社会的自主创造始终是一种自我异化（auto-aliénation），创造从来都不是简单重复或基于过去材料的塑形，而是创造全新类型的社会历史整体。社会想象在此的作用便是创造性地给出一系列社会意义作为社会的全新起点和方向。由此所展开的社会历史并不必然具有连续性，或者说，必然是非连续性的，因为他性主导了不同社会历史样态之间的关联。如果说利科的创造观基于对现有社会和历史的“文本”解读，社会想象在这种创造观下作用于社会历史时需要时时回顾过去，卡氏的社会想象则完全不受历史的束缚，它作为社会自主异化的源头，不断在打破旧有体系中建立全新的体系，在建立的同时已经在不断打破。社会不断迎来新的他者，在他性中自主完成新的创造。过去对它而言只是不断被撕裂和掩埋的。社会意义的岩浆式喷涌从非存在过渡到存

¹ *Ibid.*, p.497-499.

² *Ibid.*, p.533.

在,一次喷涌结束后又迎来新的喷涌。这种间断的从无到有的创新始终指向未来。

我们可以如是理解这两种社会想象的功能模式:利科的阐释学视角为社会想象的生产力建立了一条条连接过去的关系线;而卡司托利亚蒂斯的革命性设想则为社会想象的自主创造描画出一个个意义喷涌的起点。卡氏从本体论意义上探讨了从无到有的创造以及凭借革命性设想根本性改变现有社会的可能性,而利科则始终立足于一个基本事实,即我们已然身处于某种特定的社会历史结构之中,这一特定的社会历史所沉淀的传统是我们实在的创造起点,这一起点决定了我们的创造不可能无中生有,而只能是建立在现有材料基础上的生产。传统性和现实可行性是利科从阐释学角度对社会历史中的(创造性)生产作出理解和认识的两个基本要求,这就体现在他对意识形态与乌托邦这对概念之间的关系的辩证性理解当中。

3. 意识形态与乌托邦

利科分析意识形态与乌托邦¹的根本立足点仍在于,人类行动的特点乃是以符号系统为媒介、结构和整合。每一个社会都拥有或构成一个符号话语(symbolic discourses)的集合体,任何活生生的现实、任何人类或社会现实无不在某种意义上被表象,这便是社会的社会政治想象性²。

意识形态与乌托邦作为两种想象性实践(pratique imaginative),分别体现了想象的两种不同功能³:前者所行使的想象,其突出作用乃是维护一种秩序,想象呈现的是一张社会的图画,展示同一性;而后者所行使的则是想象的干扰功能(fonction perturbatrice),虚构一个“别处的”社会。利科有意在意识形态与乌托邦之间建立一种辩证的关系。相较之下,前人对意识形态和乌托邦的分析似乎有时片面。曼海姆(Karl Mannheim, 1893-1947)对意识形态与乌托邦的定义着重强调两者皆是与社会历史现实状态不协调的取向。如果说现实是对“存在”的设想,意识形态和乌托邦则都是对存在的超越(transcendence of existence)的设想。当意识形态与现实之间的差异足以将它与现实完全摆脱关系时,它便成了乌托邦。因此曼海姆以现有秩序作为立足点来考察意识形态与乌托邦的定义,所关注的是

¹ 关于利科对意识形态与乌托邦的考察可参见由其1975年秋在芝加哥大学的讲座讲稿所结集出版的专著: Paul Ricœur, *Lectures on ideology and utopia*, New York, Columbia University Press, 1986. 此外,亦有“Pour une théorie générale de l’imagination”, “L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social”等重要文章收录于TA。

² P. Ricœur, *A Ricoeur reader*, op. cit., p.475.

³ IU, p.350-351.

现有秩序分别与意识形态和乌托邦之间的关系，意识形态与乌托邦在他的考察中是非此即彼的选择关系，并未直接涉及两者之间的关系¹。而利科则分别在两者中同时辩证地看出了积极的一面和消极病理性的一面，并直接在意识形态与乌托邦之间架设一条互动的纽带，为社会想象的创造功能描述出具体的功能模式。

对于意识形态这个概念，他指出三个层次的内涵。第一，意识形态作为扭曲和掩饰（*distorsion-dissimulation*）。这首先是青年马克思的观点，他利用摄影暗房中图像翻转的隐喻认为意识形态就是现实的翻转图像。这里其实已经涉及两个层次的差异，首先是现实与图像之间的差异，其次是出现了图像的倒转。意识形态作为一种观念，或者说一种对现实的想象性再现，所获取的现实只是一些图像；同时，在想象以及其他现实社会因素的影响下，这些反映现实的图像会出现进一步的扭曲，或者翻转。这个隐喻中已然包括了一个认识，即行动结构中的符号媒介会有被曲解的可能。第二，意识形态服务于一种权威的正当化（*légitimation*）过程。任何统治现象都尝试为自己的正当性正名，这就需要借助一些具有普遍有效性的语言，也就是说需要借助修辞术。统治与修辞术之间的密切关系的社会学依据就在于，所有的社会都需要一系列的法令和规则等社会符号体系，而这些符号体系皆需要借助于一种公众话语的修辞术，通过隐喻、夸张、反讽等常用文学修辞手法和源自古希腊罗马的古典修辞学来实现说服公众的目的。显然，我们并不能设想一种不借助于公众话语修辞学、文学修辞和转义来投射或表象自身的社会。话语在此所行使的乃是参与行动实践的正常功能。只有当它为一种权威的正当化过程时，这一套话语修辞学才变成一种意识形态。这种正当化功能尽管充满了各种难以掌控的可能，但在所有诡计和扭曲出现之前就已经对于社会的统治不可或缺。第三个层次的内涵相较于以上两个层次更具根本性，即整合作用（*intégration*）。意识形态这一层次的作用在于传递集体记忆，通过各种纪念性仪式再现赋予某个团体以身份认同的奠基性事件，通过解释不断更新和塑造这些作为团体的起源的奠基性事件，使得整个团体持续对它们抱有坚定的信仰，从而增强集体认同感。一个团体需要给予自身一个持续而稳定的图像，以获得持久和稳固的存在。这个图像便是意识形态最根本的层次。尽管意识形态的整合功能很快便会转化成为某个权威的合理化过程服务，甚或唯独留下对现实的的扭曲和掩饰，但利科强调意识形态的变质并不能否认其根本性的整合功能，因为一个群体或团体必然需要借助一个理念、一个关于自身的理想化图像来表象自身的存在，这个

¹ Karl Mannheim, *Ideology and utopia: an introduction to sociology of knowledge*, (tr.) Louis Wirth and Edward Shils, London, Routledge and K. Paul, 1960, p.173-184.

图像能够强化其身份认同；幻象并非是最根本的现象，而只是合理化过程败坏的结果，而合理化又始终根植于意识形态的整合功能当中¹。所有的理想化都难免沦为谎言。

从意识形态的整合功能，到合理化功能，最后到扭曲与掩饰，都是以现实作为基本参照对象，意识形态构成了对现实生活的解释。应该说，其功能基调仍是旨在加强、重申和维护现有的社会团体，这在其整合功能和合理化功能中皆有体现。相比之下，乌托邦则是在现实在外投射一种批判性的想象。中文亦将 utopie 一词译成“乌有之乡”，指不存在的地方，但这只译出了一层意思，只强调了空间上的“在别处”，还欠缺了“uchronie”，即时间上的“在别处”。乌托邦既在现有的空间之外，也在现有的时间之外。它只通过文本叙述而被传达出来。

为了更好地理解乌托邦相较于意识形态的意义，利科也相应地指出了乌托邦这个概念的三层意涵。首先很容易理解乌托邦的根本性功能：颠覆 (subversion)。如果说意识形态旨在维护和保持现实的现有状态，乌托邦则是表达团体被现有秩序所遏止的所有潜在可能，运用想象来思考社会的另一种存在。这种面对现实的批判态度在生活的所有领域都存在过，我们或许憧憬另一种家庭模式、另一种物质占有关系和消费模式、另一种组织政治生活和宗教生活的方式，等等。这种身在此处而向往别处的传统，或许正如沃格林 (Eric Voegelin, 1901-1985) 所说，可以追溯到诺斯替教思想²。但其在不同领域的独特内容可以通过一个共有功能统合起来，即提供一种可供选择的社会，总之不是当下的社会。如果说意识形态常常以一种无人称的形式存在，甚或作为一种康德意义上的范式潜藏于人的灵魂深处，乌托邦则鲜明地宣告自身的存在，其所运用的文学形式也提供了一条直通可入的渠道，因为它就是要通过各种想象性变异来旗帜鲜明地对现有存在 (ce qui est) 提出异议。其次，如果说意识形态能够作为工具参与现有权威系统的合理化过程，乌托邦的功能则在于去合理化 (dé-légitimation)，即追问现有体系的合理化过程中对权力的利用提出质疑。意识形态可能掩盖现有权威体系对权力的过度要求，而乌托邦则通过各种想象性变异来探索其他更为合理的权力行使方式。最后，相较于意识形态将现实导入假象当中，乌托邦则倾向于将现实屈从于完美的梦幻。曼海姆将乌托邦导致的这种消极作用成为“乌托邦心态 (utopische Mentalität)”，即完全无视基于实际现实的政治的和实践的反思。乌托邦在此所

¹ TA, p.387.

² 参见 Eric Voegelin, *Modernity Without Restraint: The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, Columbia and London, University of Missouri press, 1999.

作的疯狂一跃忽视行动逻辑，设定未来方案之时罔顾实现该方案的生产基础，以至于不能在现有现实的基础上朝着其所指明的方向迈出任何可行的实践步伐。这种心态所导致的结果要么是逃避现实，深陷乌托邦的写作中不可自拔，要么一味怀旧，追寻已然不在的幻想乐园。现实在这种强力的梦幻中变得不值一顾。但尽管乌托邦有这种病理性一面，利科仍然很欣赏乌托邦在其粗略规划中所具有的解放功能：想象“乌有之乡”，便是开启一片可能的天地。谁能保证，这些现在看似错谬的描述不会成为未来之人的先知书呢？

利科将意识形态与乌托邦的并举并非像曼海姆那样，以现实为中心追寻两种偏离现实的取向，而是直接以意识形态与乌托邦之间的互补来奠定一种阐释学意义上的现实和创造理念。在曼海姆那里，可能的辩证关系存在于现实与乌托邦或意识形态之间，而在利科那里，由于对现实的认知已然借由符号系统来表象，从而不免处于某种意识形态之下，或者说某种前理解当中，于是以一种客观的中立的客观现实作为意识形态或乌托邦的参照对象已经成为不可能，那么意识形态与乌托邦之间的动态对立与互补则更具有真理价值。意识形态与乌托邦必然交织在社会想象之中。正如康德的先验想象力由生产性想象力和再生产性想象力之间的交替所构成，社会想象也由意识形态和乌托邦之间的交替和互补构成。由于想象更是一个过程而非一种状态，意识形态与乌托邦都难免功能失常，两者的交替与互补则能更大发挥想象的创造功能。意识形态着力于整合与重复，而乌托邦则是离心性的，容易偏离。当一种意识形态过于强调整合与重复，以致直接参与社会生活的即时关系时，便在社会关系中逐渐产生距离与差异，导向了乌托邦的方向；而乌托邦无论与现实有着多远的差距，始终是借由乌托邦的明晰性尝试对人与社会的根本存在作出思考，这又与意识形态有共通之处。我们经常需要一种乌托邦，以其表达不同可能和投射根本性的“他处”，完成对现有意识形态的批判。同时，当一种乌托邦太过虚浮而空幻，意识形态的良性功能则能为我们的身份认同提供积极的引导，从而在现实中为自己找到合理的位置，以便为更为切实的设想提供可能。

社会想象便是在这种意识形态与乌托邦的辩证关系中实现一种立足实际历史（*histoire effective*）的创造功能。意识形态所发挥的再生产性想象力功能为我们提供一个关于社会现实的图像。这种再生产想象力的功能随着现代技术（尤其是网络通讯和影视）的发展而逐渐获得与日俱增的影响力，其对现实的反映越来越细致与高效的同时，对现实的扭曲也变得更为容易。在这种情形下，对传统的

再解释也许就更显得必要, 只有在对传统的不断解读中我们才能切实地理解自己和现实, 从而对现实有更为可靠的判断。乌托邦所发挥的生产性想象力功能立足于虚构。我们已经在第一章中探讨了虚构所具有的展示可能现实的功能, 以及隐喻对现实进行再描述与发现的功能, 乌托邦作为社会想象的功能就是通过虚构和隐喻来发现新的现实。社会想象的诗性维度也容许我们通过前塑形和塑形的辩证关系来看到意识形态与乌托邦之间的辩证关系。我们始终身处于符号性媒介所构成的现实之中, 意识形态乃是对现实的前塑形, 而乌托邦则借由隐喻性的塑形工作来开启可能性。本真的现实从来不是被直接给出的, 而是需要持续的发现过程。利科始终强调乌托邦需要有一定的历史基础, 对未来的预期不能完全脱离淹留在传统中的记忆。由闵采尔 (Thomas Müntzer, 1489-1525) 所开启、布洛赫¹ (Ernst Bloch, 1885-1977) 所继承的乌托邦理念, 要求实现所有人类想象所积累的梦, 被利科认为是毫无历史支撑², 因为只有从历史传统中解放出来的意义潜能才能为未来提供具体的期许, 也就为一种切实的乌托邦提供了更为具体的内涵, 使其免于陷入毫无意义的空想。同样, 卡司托利亚蒂斯的革命性设想将根本想象的创造功能设定为一次次的全新意义的开始, 历史只是他性的持续产生, 并不讲究传统性, 也自然不是利科所能认可的。总之, 利科的社会想象建立在人类社会的符号性特征之上, 其语言学意义上的创新观念, 即在现有秩序的基础上进行塑形, 以及注重传统的历史观念都对他理解社会想象的创造功能有着决定性作用。社会想象只能是有所凭依的生产, 而非无中生有。

¹ 参见 Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011.

² *TR3*, p.327, 329.

第五章 负责任的能力

本章所要考察的是利科所强调的第四种基本能力，即负责任的能力。责任 (responsabilité) 这个概念有两层含义。首先在于，主体能够将行动归于自身。这一责任总是在行动发生之后追加的，故而这一含义的责任总是作为一种回顾，指向过去。其次，利科借用尤纳斯 (Hans Jonas, 1903-1993) 的理解，认为负责总是以人的脆弱性作为对象。无论是由于自然性的虚弱，还是历史性暴力所带来的威胁，人的脆弱吁求我们做出合理的行动¹。故而是他者使我们富有责任感，使我们对自己的行为负责，以回应他人的恳求 (sollicitation)。

要么出于人的行动的可归咎性，自己声称某一行为归于自身，要么出于对人的脆弱性的认知，针对性地作出合理的行为。这两种责任观即是本章的基本出发点。

针对可归咎性 (imputabilité)，利科作了如下定义：

L'imputabilité, dirons-nous, c'est l'ascription de l'action à son agent, *sous la condition des prédicats éthiques et moraux* qui qualifient l'action comme bonne, juste, conforme au devoir, faite par devoir, et finalement comme étant la plus sage dans le cas de situations conflictuelles. (SA, 338)

(我们说，可归咎性乃是以伦理和道德的谓词将行动归于其行为人，这些谓词将行动定性为好的、公正的、遵循义务的、出于义务所行的，以及是冲突状况下最明智的。)

所以可归咎性直接将行动置于伦理、道德的规范之下。人类行动在打破事件的现有发展秩序以注入主观能动性时，需要符合伦理的诉求与道德的规范。利科在伦理 (éthique) 与道德 (moral) 之间作了重要的区分²。两者都指向风俗习惯 (mœurs) 这一直观理念，但 éthique 源于古希腊，蕴含“被评估为好的 (estimé bon)”，而 moral 则源于罗马，强加一种义务。故他将 éthique 视为人生所要达成的目标和方向，而 moral 则是将这一目标和方向纳入具有强制性和力图普遍性的规范 (norme) 之中。前者乃是亚里士多德的遗产，具有目的论视野，而后者则在康德的传统，作为义务伦理 (déontologie)。利科将伦理置于道德之上，认为道德规范是实现伦理目标的必要手段，但若在具体实现中，道德规范的使用陷入僵局时，那么我们必须求助于伦理目标来作出判断。这种区分对于理解利科的伦理学是至关重要的。

¹ Paul Ricoeur, « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 2003, vol. 76, n° 1, p. 127-141.

² SA, p.200-201.

那么伦理究竟提出了怎样的人生目标呢？利科如是给出了重要定义：

La visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions¹ justes.
(SA, 202)

(在公正的组织中与他者和为了他者的“好的生活”的目标)

在这一定义中，我们看到了利科的伦理学所具有的深刻的人文情怀。本章的讨论将紧扣这一定义展开。两个关键词是我们关注的重点，“与他者”和“为了他者”。正是因为我们总是与他者生活在一起，我们才成为同是行动者和忍受者的人（*homme agissant et souffrant*），才会有各种冲突，人及其团体生活才时常受到威胁，正是身处冲突之中时，道德的普遍性要求才会遇到一些实践疑难；而为了他者则是实现与他人一起的好的生活的伦理跳跃。它所蕴含的赠与经济（*économie du don*）为人类共同体的实现展开了诗意的维度。想象在这样一种伦理目标的实现中所起到的作用也可以从“与他者”和“为了他者”的结构中来得到体现：在“与他者”的生活所要面临的种种冲突中，生产性想象力将有助于理解各种现实情况可能出现的道德困境；在“为他者”的伦理跳跃中，生产性想象则对人的行为规范树立了富有诗意的愿景。

故此，本章将分别围绕“与他者”的冲突和“为了他者”的伦理跳跃展开成两节。在第一节中，需要首先理解责任与人的脆弱性之间的关系，人的脆弱性就在于常常处于冲突之中。那么伦理创新就在于就具体情况下为行动决定留出更为广泛的想象空间。对于这种道德处境的理解，古希腊悲剧作为想象的产物，以更为隽永的方式为我们直指问题的核心。在第二节中，我们先以弥赛亚这一理想典范来理解“为了他者”这种伦理跳跃所富有的形象。再追问这一伦理跳跃背后的赠与经济对于伦理实践的价值，以设想一种爱与正义之间的辩证关系。

第一节 “与他者”：从冲突到伦理创新

道德的普遍性要求为人类共同生活提供了基本的行动规范。但存在的复杂性使得人总会在具体情况下面临不同冲突。正是由于行动发生的具体条件、背景各有不同，导致了一种普遍性的道德规范在具体应用中时常陷入疑难。一种伦理创新的契机就在于保持开放各种规范可能性和信念（*conviction*）的同时，凭借想象关注各种生活的极限经验和危机情况，在创建与被创建的不断来回中维持道德

¹ 关于这一概念的三种内涵，可参见上一章中“创制与想象”一节中的注释。但此处利科强调的是共同生活这一人类基本状况所采取的无人称中立形式，故译为“组织”，无论是实体组织还是抽象组织。

与伦理之间的动态关系。

1. 脆弱性与冲突

责任要么是作为某些行动的直接诱因，我们为此需要做出补偿或接受惩罚；要么是顾及脆弱。利科甚至说，我们对于所有自己能够行使权力的存在都负有责任¹。从这个意义上说，责任的领域乃是与必然性或宿命的领域相对。前者包括取决于我们的事物，而后者则包括非取决于我们的事物。但事实上，人能够行使权力的领域在不断扩大：随着科技的发展，人与自然的关系发生了倒转，以前人的生存取决于自然的馈赠，但现在人开始主动去开掘自然；在生物学领域，人类有了基因工程，能够干预人种的生育；而随着信息技术的发展，人已经能够大大地跨越空间局限，轻易掌握地球另一端所发生的事情。如果说责任的对象便是脆弱性，那么这些新兴领域就更要求我们谨慎地背负起责任，因为这些新兴领域也正是极度脆弱的领域。如原子能的开发很能以造成前所未有的破坏，现代军事武器给人类能够带来的损害是近代史给我们展现过的教训。而通过基因工程对生命诞生的干预也很可能造成不可修复的后果。

脆弱性唤起一种责任感。这种责任感在公共实践领域则要面临和处理各种冲突。在《责任与脆弱性》²一文中，利科从三个层次指出公共领域所不可避免的冲突。

首先是在社会生活中所要面临的冲突³。以正义的观念为例。罗尔斯（John Rawls, 1921-2002）在其《正义论》中为正义提出一种抽象、形式化和程序性的含义，而沃尔泽（Michael Walzer, 1935-）则在其《正义诸领域》中直接反对一种正义的理念。罗尔斯区分出两种正义的观念：在法律面前人人平等；在分配不均等的情况下保证机遇的平等，以实现利益最大化。每一个观念都独立主导某一种分配。但沃尔泽则考虑到有待分配的资产可能出现的异质性，那就不可能完全按照唯一的正义观念来进行社会分配。比如教育和健康既可以是可售商品也可以是非商业资产，就不能以罗尔斯的两条正义观念中的某一条来进行统一分配。

事实上城市生活可以按照不同的具体行动内容进一步细分为各种不同的“城市”，每一个不同的“城市”都有特定的秩序来实现人与人之间的互动。比如在“公

¹ 参见利科于1993年与Philippe Miquel的访谈：
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1320648b/f1>.

² P. Ricoeur, « Responsabilité et fragilité », art.cit.

³ 有关社会生活和政治生活的冲突，利科在《作为一个他者的自身》的第九研究中有更为详尽的探讨。

论的城市”中，声望和他人的看法决定了一个人是否伟大，这个城市里有运动员、艺术家和娱乐界人士等；在“商业的城市”中，某些稀有的商品会得到消费者的青睐；在“公民的社会”中，私人利益应该让渡给实在法中所阐明的公众意愿，等等。因此在不同的“城市”当中都有自己特有的价值评判，那么在整体考察中，城市生活只能通过各个“城市”的相互妥协来建立一个共有“世界”。这种妥协必然是脆弱的，因为不同“城市”的规则差异不可能消除，冲突只是被暂时性搁浅。在日常生活中很容易出现不同领域的规则之间的冲突。

其次是政治性冲突。有两个重要的来源。第一是政治中暴力的矛盾地位。一方面，政治权力作为合法暴力的持有者，暴力在其权力中有着奠基性作用；另一方面，奠基性暴力通过法律被进一步合理地纳入权力的统治形式当中（如警察系统），公民则逐渐被剥夺与武力之间的直接关联。第二个脆弱性的来源在于权力层面统治与服从的纵向关系，与历史性群体中同他人一起生活的意愿所构成的横向关系，两者之间的交错。其脆弱性即在于，源自等级关系的统治权威总倾向于掩饰甚或压制同他人一起生活的意愿，而后者实乃权力的真正来源。

最后是全球形势下所形成的跨国关系（如欧盟）将在更广阔的维度对伦理行为进行反思，需要新的视野下重新整合同一性和他者性¹。利科提出三种模型来实现这种整合。第一是翻译的模型。不同语言之间的交流所要进行的翻译，要求翻译者首先进入他国语言并安居其中，以便将它再邀请入自己的语言当中²。同样在跨国家、跨文化的关系中，也需要在尊重各自习俗、基本信仰和主要信念的基础上进行平等的文化和语言交流。第二是记忆互换的模型（*échange des mémoires*）。不同文化与国家之间所要交流的不同首先便是不同的记忆，它在习俗、信仰、规范等方面确立了文化认同。但谈论记忆不光是激起某种关乎过去痕迹的心理机能，而是要借助叙述功能，以便在语言的公共层面激起或和保存相关记忆。但通过叙述来确立自己的身份认同时便必然夹杂着有关他人的叙述，这就衍生出了不同历史和记忆之间的交织，从而产生了记忆的交流。跨文化交流也要求借由生活叙述中的想象和共情来接受别人的历史。第三是宽宥（*pardon*）的模型。历史总是建立在无数苦难之上，宽宥不是要忘记这些苦难，而是要铭记，并并取消施难者对受难者的亏欠，但可以拿掉亏欠所带来的负罪的枷锁，以便改善施难者和受难者之间僵化的关系。我们不能改变已然发生的过去，但至少能够改

¹ Paul Ricoeur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe » in P. Koslowski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, p. 107-116.

² 利科称这种现象为“语言的好客性”（*hospitalité langagière*）。详见 Paul Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p.42-43.

变现在，以期更好的未来。不同于前两种模型中的互惠逻辑（logique de réciprocité），宽宥模型已然涉及富有诗性维度的赠与经济，即不再以报复来回应过去的罪恶，而是通过宽宥来跳脱这种僵局，以开启新的可能性。我们将在后面关于爱与正义的辩证关系中进一步探讨这一诗性维度。

不论是社会生活中不同行为规则的冲突，还是权力分配时出现的矛盾，或者跨国家关系的艰难维系，都说明了人类公共领域的脆弱性。为了迈向“好的生活”，每一个群体成员都不能无视这种脆弱性。基本的责任感和道德观念便开始于关注脆弱性的存在。

2. 伦理创新

如何对身处冲突之中的人所作出的行为进行道德判断呢？利科的基本观点在于，当义务道德导致冲突时，一种实践智慧¹（sagesse pratique）所作出的情形下的道德判断（jugement moral en situation）应该求助于伦理的初始直觉，即公正的组织中与他者和为了他者的“好的生活”这一展望和目标²。

实践智慧需要在普遍性诉求（exigence d'universalité）和对这一诉求的环境限制——即专属于特定的历史和团体的价值评判——的承认之间取得一种反思性的平衡（équilibre réfléchi）³。在这一过程中，信念（conviction）的作用必不可少。它意味着对伦理判断进行反思时所采取的立场，正是从特定立场出发才赋予实践中的各种占有对象基本的意义、解释和评价，无论所涉及的是具体实践还是人生规划抑或人们对于一种完满人生的设想⁴。出于信念的影响，可能会出现一种偏颇的观点，即认为在一种历史中产生的道德标准不可能被其他文化共享。这就要求一方面维持历史性和普遍性交织下的某些道德标准的普遍性意图，另一方面又要将这一意图纳入基于具体生活中的信念的讨论。这种讨论的成功与否取决于人们是否愿意承认，在异国文化中也蕴藏其他的普遍性。最终共识的达成只能来自可接受性层面的相互认同（reconnaissance mutuelle），也就是说，承认一种来自陌生人的可能性真理和意义主张。切实的讨论就是要看哪种所谓的普遍性能真正得到所有涉及人员的认可。从这个意义上说，实践智慧便是在信念冲突中

¹ 利科常用亚里士多德的 *phronèsis* 来表达，该词源于动词 *phronéō*，意为“思考”。

² *SA*, p.279.

³ *SA*, p.335.

⁴ 这里自然又涉及了利科的传统和预塑形等重要理念。信念是人们理解历史和现实生活的基础上所完成的预塑形。

的对话的艺术¹。

因此，伦理创新的关键就在于对实践智慧的探索，寻求利科所说的具体背景中的普遍性（*universel en contexte*）或者说潜在的或使动的普遍性（*universel potentiel ou inchoatif*），只有这种普遍性才试图在普遍性和历史性之间达到反思性平衡。尽管获取一种具体的普遍性的最佳方式是通过自由的对话，但在现实生活中，更普遍的方式乃是借用各种不同的叙述，我们总是通过各种口述、小说、影视、报纸和网络等途径接受不同的叙述。利科借用本雅明的观点说，叙述乃是经验交换的艺术，而此处的经验并非是科学观察，而是各种实践智慧的通俗演练²。借由叙述的经验交换中，有对行动的赞赏与指责，也有对行为人的褒贬。道德判断就需要这种叙述的艺术（*art de raconter*）来模式化其导向。在各种虚构叙述中，想象性变异构建出各种思想实验，以探究各种具体情况下的道德评价。而历史叙述中，历史学家也常常不可避免地对所描述的行动做判断。借由叙述的塑形和发现功能，读者在阅读过程中与文本进行对话的时候也能进行道德判断的演练，因为在叙述中所呈现的是各种不同可能的行动，读者在阅读过程中也会形成自己的判断。利科称这里存在一种得益于叙事想象（*imagination narrative*）的伦理想象³（*imagination éthique*），它旨在借助想象开放伦理的可能性。如果说实践智慧所要追寻的是具体的普遍性，想象在描述具体的人、具体的行动和具体的冲突时就能为一种普遍性道德提供必要的具体性。

道德规范作为抽象普遍性的法则，必然抽离于具体的环境与个人，它的普遍性伴随着它的了无生气。但在各种法则、规范、义务和法制之外，还有真实的生活这个追求对象。无论何种道德规范，都应该服务于“好的生活”，这就是基本的伦理原则⁴。伦理是以真实的生活为根基的，包含各种深植于经验的信念，而道德更是理性反思的结果。伦理与道德之间的辩证关系就在于：不同的具体生活经验所累积的伦理信念通过公开自由的讨论逐渐构成反思性的道德法则，具有一定的抽象普遍性；当这种普遍性在具体运用中出现冲突时，“好的生活”这个基本伦理目标就应该作为具体的道德判断的根本出发点。伦理为道德提供基础的同时，也是道德的目标。

¹ *SA*, p.336.

² *SA*, p.193.

³ *SA*, p.194 注 1。

⁴ 尽管关于伦理的定义中，“好的生活”这个目的论视角直接属于亚里士多德的传统，但仍不能排除斯宾诺莎关于伦理学的定义对这个“通过智慧来实现幸福”的利科范式的影响。

所以伦理创新是通过想象赋形具体的普遍性之外，还能通过有悖于“好的生活”的各种极限经验来激发对道德规范的反思。“好的生活”是种愿景和目标，而真实的生活却总不免冲突。冲突是人的基本状况之一。利科在《作为一个他者的自身》的第九研究中插入一段关于索福克勒斯 (Sophocle, 495-406BC) 的悲剧《安提戈涅》的论述。他所感兴趣的是，这部悲剧用非哲学的语言所体现的道德生活中不可避免的冲突。他将悲剧的非哲学性定义为：

(...)puissances mythiques adverses doublant les conflits identifiables de rôles ; mélange inanalysable de contraintes destinales et de choix délibérés ; effet purgatif exercé par le spectacle lui-même au cœur des passions que celui-ci engendre. (SA, 283)

增强角色的可识别冲突的敌对神话力量；宿命般的约束和深思熟虑的选择之间的难以分析的混合；戏剧在其产生的激情内部所施加的宣泄效果。

悲剧的教谕意义并不在于为伦理和道德的话语提供全面的预演，哲学语言若试图对其进行理性的解剖，并不能获得满意的结果，因为在悲剧中理性与非理性交织在一起，人物会做出自己的行动选择并宣称为自己的自主行动负责，但又混杂着不可明言的神圣的盲目。悲剧极力塑造一种濒临死亡的冲突性情形，让角色在其中按照自己的坚定信念做出自己的选择，并承受这个选择所带来的后果。它的净化作用 (catharsis) 并非随着结局而完成，因为它的结局并不能完全解决故事本身构造的冲突，但角色遵循自己的坚定信念在不可协调的矛盾冲突中所散发的人性光辉却激发我们进一步反思自己在那种极限经验中可能采取的行动。人性是悲剧的基本关怀。悲剧的悲剧性并不在于其破坏性的结局，而在于其所关注的人性所要面临的冲突。伦理信念在悲剧中所经受的考验将间接影响人们在真实生活中的伦理选择。尽管安提戈涅已经在索福克勒斯的笔下迎来了自己的结局，但她抱着兄长的尸体试图为其安葬的画面却始终停留在我们的脑海中。也许只有在我们也面临同她一样的处境并作出自己的选择时，悲剧的净化作用才会彻底完成。

总之，伦理创新或者说伦理的诗意维度在于通过想象来探讨具体情况下的普遍性道德判断。想象在此的主要作用不是要为某种普遍性道德规范做注脚，而是通过想象性变异丰富道德法则在真实生活中的现实基础。生活始终是伦理和道德的核心，伦理以实现“好的生活”为目标，而道德则是为此对人的行为作出规范。只是每个人的存在不同，对生活的定义也不一，无数的生活经验都是伦理创新的基础，只待想象去持续发掘，以防生活在道德的冰冷框架中失去本来具有的光泽。

第二节 “为了他者”的伦理跳跃

利科将尊重的伦理原则视为人人都可接受和实施的普遍性原则，而基督教则通过一种赠与经济展望了这种原则¹。尊重的普遍性原则和赠与观，这便是伦理的基础性关系。为什么要尊重他者呢？从赠与经济的展望中来看，因为他者根本上也同我一样是上帝的造物（*créature de Dieu*）。于是伦理学的奠基就在于康德“以他人为目的”的原则与上帝的创造这一象征下所迎来的赠与经济两者之间的联合。

本节的讨论就是借由利科屡屡强调的这一奠定伦理的赠与经济来探讨伦理的诗性维度。有别于互惠逻辑中的平等互换，赠与经济蕴含了一种富余逻辑²（*logique de la surabondance*）。这一富余逻辑则是利科取自《罗马书》第 5.12-20 段的经文：

(...) mais il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude. (...)

Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice règneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ. (...)

La loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute ; et où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé.³ (*CI*, 539)

但恩赐⁴不同于过犯。如果因一人的过犯，众人死了，那么上帝的恩典和耶稣基督一人施与的恩赐更是何其充沛丰盈地散播给众人……

如果事实上通过一人的过犯，死亡便因他一人所为而得势，那么通过耶稣基督一人，那些领受充沛丰盈的恩典和正义恩赐的人更是何其得势于生命当中……

法律，它的到来是为使过犯增多；而在罪增多的地方，恩典更是增多得多。

利科将富余逻辑的语义结构表述为：combien plus（何其更多）。尽管世间有罪，但有罪的地方，上帝和耶稣的恩赐与爱又是何其更多！这种逻辑已经在上文提及的处理跨国跨文化关系的宽宥模型中已有体现：尽管存在过去的罪恶，但现在“何其更多”的宽容在填补这份罪恶所造成的撕裂之外，也为新的积极的伦理关系开

¹ 这构成了利科的伦理观念与基督教思想的重要关联。参见利科与 Carlos Oliveira 的访谈，收录于：Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (eds.), *« Temps et récit » de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p.35-36.

² 我们以“赠与经济”一词来翻译利科的用语 *économie du don*，该词应该是利科借自经济学领域中的礼物经济（*don* 既有礼物也有赠与之意，此处取“赠与”义，以强调其伦理维度）。在礼物经济这种自由价值经济学模式的交换中，给予者没有任何得到价值回报的要求和预期。

³ 本段为利科所引。因在所见的中文译本（新译本与和合本）未找到满意的译文，故而我们自己根据利科的法文引文译出。

⁴ “恩赐”一词对应了 *don* 的翻译，即是我们所说的“赠与”。考虑到《罗马书》的宗教语境，我们保留“恩赐”一词，“赠与”可视作是“恩赐”一词的世俗化与泛化。

启无限的可能。

不难想象在现实伦理生活中运用这种逻辑主导的赠与经济需要多大的勇气。相较于互惠逻辑中双方的平等互换，赠与经济要求单方面的某种超越，不再追问回报而只求自己的付出。我们称之为“伦理的跳跃”。正是这一跃为伦理的建构提供了基础。

本节首先通过德国哲学家柯恩的论述来还原赠与经济的源头，即犹太教中关于弥赛亚这个形象的诗意想象。这个形象完全可以看成是为了人类共同体而全心为了他者的理想主义的伦理典范。其次我们将通过利科关于爱与正义之间的辩证关系的探讨来考察赠与经济在伦理建构中的贡献。

1. 理想典范：弥赛亚¹

受康德哲学的影响，柯恩在其《源于犹太教的理性宗教》²一书中，从犹太教的一神论设想出发，将弥赛亚（messiah/messias）理解为一个将全人类和谐统一地带到上帝面前，以实现人类永续的理想人格形象。这一形象完美契合了利科关于伦理的定义，即为了他者，以便与他人一起的实现“好的生活”。在一神论视角下，这种与他人一起的“好的生活”便是全人类共享上帝的恩赐。

唯一的神圣的上帝乃是普遍的前提基础。而道德性（Sittlichkeit）就是上帝的神圣性，它不同于自然知识或力量，超越人类经验世界的一切感官。人类将正义（Gerechtigkeit）与爱（Liebe）视为不可调和的矛盾，但上帝则将这种区分连同权力（Gewalt）和冲动（Affekt）的区分一起完全超越了。上帝的唯一性否认任何伦理原则的划分。于是每一个惩罚也同时是报偿，甚至每一个报偿也同时是惩罚。唯一的上帝意味着道德性的统一性（Der einzige Gott bedeutet die Einheit der Sittlichkeit³）。所以上帝的正义也同时是上帝的爱，而惩罚的上帝也同时是宽容的上帝。这也就要求人类必须永续存在，因为上帝的创造意味着永远的新生和持续。而人类永久性的价值要求人类具备迈向永久性的趋势，这种趋势则在各民族对它们的统一所作的努力中得以实现。永久性不可能在多样性中拥有和创造它的价值。于是上帝的唯一性就成为各民族人在其历史性存在中以人类的统一为目标的榜样。人类的统一便是人类的永久性的价值。

¹ 这个象征的丰富内涵自然不仅仅是作为一个伦理典范。可以说，我们在此的论述对这一象征进行了“降格”。

² Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, Gustav Fock, 1919.

³ *Ibid.*, p.299.

弥赛亚主义便是一神论的结果，若没有完全纯粹的一神论，弥赛亚主义也不能获得清晰的定义。弥赛亚的任务并非宽恕罪恶（Sündenvergebung），而是将人在上帝面前的神圣性变成人的理想定义。但人的神圣性并不意味着无罪（Sündlosigkeit），而只是得益于理想的道德性而成为理想的人。这一理想性以人类的统一性为前提。理想的道德性和人类的统一性，这便是弥赛亚的双重任务。上帝的理想性源自其唯一性，而弥赛亚则在跨越所有民族间冲突的一体人类（die alles Widerstreits der Völker enthobene Eine Menschheit）这种理想的道德性中实现人的理想性。

这种理想性并非像基督教思想所设想的那样，需要经过世界末日才会开启，而是要在我们这个世界的未来中实现。尽管弥赛亚起初需要立足自己的民族、文化和国家背景，以确保自己立足于真实的历史，但最终必须放弃自己的这种差别性身份，以摆脱特殊性。这种特殊性身份将在弥赛亚所获得的社会价值中消融，而且这种社会价值将会逐渐深入意识到其宗教的和道德的原始价值。因此可以说，弥赛亚完全是立足于具体的历史关系而逐步合理地发展成为宗教象征的最高理想形式（Idealgestalt）。正是这一理想形式展示出贫穷之人、虔诚之人的平等，以及各民族的理想化融合。

但人类生活的价值并非存在于快乐而是更多存在于受难中。弥赛亚主义的世界历史概念就是在至今大多数人的受难的基础上设立的。这便涉及弥赛亚主义的一个重要的也是我们本节的思考突出强调的概念：代理人（Stellvertreter）。这一概念看似与伦理自主性的基本概念相悖，因为道德必须在每一个阶段都是我自己的所作所为，绝不容许由他人代理。而弥赛亚主义提出的一个重要区别就在于：伦理自主性只是否决了罪（Schuld）的代理人，但没有否决受难（Leiden）的代理人。这一区分提供了新的启示。弥赛亚可以成为人类和各民族的代理人，但所代理的不是他们的罪，而是他们的苦难。人们仍是有罪的，但他们没有立即接受惩罚，因为弥赛亚代替他们受过，将他们的世间苦难扛在自己肩上，像坦塔洛斯、西西弗斯甚或阿特拉斯那样，将未来的道德世界背负起来。但这一理想典范在基督教中被抹除了。上帝的仆人们将受难的代理人变成罪的代理人，但罪是只有上帝自己能够承受的。一旦承受了别人的罪，人类的理想形式也就被扭曲了，于是弥赛亚在基督教中成了神，而非人。此外，去掉罪的重负是不可能的，因为人不能免于罪恶感的困扰。

所以弥赛亚在人类实现统一的过程中作为人类苦难的代理人而为人类背负

苦难，以减轻上帝对他们的惩罚。但这并不是说弥赛亚注定会一直是悲剧性的受难代理人，当历史发展所产生的社会道德关系逐步趋向于和谐统一，人类逐渐接近理想性，弥赛亚就不再是孤独的悲剧性个人，而是普遍的社会关系。人类也由此获得神圣性。

这个想象出来的理想典范对我们理解赠与经济也极具启发意义。为他人代理受难，这也许就是蕴含在赠与经济中的本质内容。相较于利科的伦理以在公正的组织中与他者和为了他者的“好的生活”为目标，科恩理解的弥赛亚乃是极其理想主义的设想，它取消了组织，无论公正与否，它充满了纯粹的利他主义，而且有个宏远的目标，实现全人类的统一继而实现人类的永续。但这种理想主义也与利科的伦理享有同样的人类伦理生活愿景：消除冲突，与他人一起的“好的生活”。

2. 爱与正义

在上帝那里，爱与正义是没有区别的，但对于人而言，这显然是两个不同的概念，遵循不同的逻辑。爱所遵循的是富余逻辑，而正义遵循的是对等互惠的逻辑。爱本不是一种伦理性，它更是人类行动的诗性维度，因而是超伦理性（*supra-éthique*）的，因为它总以诗性的方式述说，也以诗性的方式被体验¹。利科认为伦理的很大一部分就奠定在爱与正义的辩证关系中。在这种辩证关系中，爱的富余逻辑与正义的对立，构成了伦理的诗性维度。本节的讨论即在于阐明这一诗性维度的具体内涵。

正义既在社会实践中作为社会的司法工具，又作为原则附加于各种机构。正义等同于社会的司法工具时，可以被公式化为权力的标志。而权力则将社会表象为一个分配体系，正义的分配就在于使人人都得其所应得的部分，故而正义可以被理解为众人在法律面前的平等。但分配并非总是平等的，比如收入、所有权、权威和声望等社会内容便不可能实现人人平等的分配。有鉴于此，罗尔斯的第二条正义原则强调保障最少受益者的最大利益。因此作为原则的正义要求在所有人受惠都最大化的情况下进行权利和利益的公平分配。

若以广泛的含义来理解分配概念，它实则赋予社会实践中的正义一个道德基础，即冲突的调整。社会是一个对立成分之间相冲突的场所，分配正义涵盖了所有司法工具的操作，这些操作旨在使每个人行使自身权利的同时彼此不侵犯别人的自由。利科认为正义的最理想目标应该是一个社会中的相互依赖感（甚或相互

¹ P. Ricoeur, « Responsabilité et fragilité », art cit.

亏欠)要远远比彼此冷漠感富余¹。而认同、团结、相互亏欠等理念都只是爱与正义的辩证关系中的一个不稳定的平衡点。

究竟如何在爱与正义这两个不同诉求之间架设连接呢?利科以《马太福音》里山上的布道文和《路加福音》里平原上的布道文中两条相同背景下的新戒律为出发点,一条是爱敌人,一条是黄金法则(Règle d'Or)²。前者以爱为训诫,是赠与经济的超伦理表达,展开一种富余逻辑,而后者则同正义法则一样涉及对等和互惠逻辑。两者相冲突的逻辑何以能出现在同一个布道中呢?该如何协调两者?

一种可能的解释是爱的训诫并不取消黄金法则,而是将它重新解释为慷慨,使它成为一条可能而且必要的通道服务于自身,因为爱具有超伦理地位,只能通过矛盾而极端的行为进入伦理领域。正如《(和合本)路加福音》第6.27-30节所描述的:“你们的仇敌,要爱他!恨你们的,要待他好!诅咒你们的,要为他祝福!凌辱你们的,要为他祈祷!有人打你这边的脸,连那边的脸也由他打!有人夺你的外衣,连里衣也由他拿去!”于是,行动准则变成了慷慨规则的不对等。为了防止这种超伦理变成非伦理,比如别人打了自己的一边脸,把另一边脸送上去并非是出于伦理而是出于怯弱,就需要黄金法则所归纳的和正义法则所形式化的道德原则。

但同样,富余逻辑也能防止对等逻辑被曲解。如果没有爱的训诫的纠偏,黄金法则很容易沦为功利主义准则。其公式为:我赠送是为了你赠送。而通过规则“你要赠送,因为他已经赠送给你了!”就能防止这种曲解。这种情况也出现在正义原则中,罗尔斯的第二条正义原则所强调的利益最大化估算说到底也是一种功利主义计算的隐藏形式。而避免它陷入微妙的功利主义的正是因为它与爱的训诫之间隐秘的亲缘关系,因为它不同于功利主义所认可的侵害行为,希望以最少数人的牺牲换来大多数人的利益最大化。正是在正义原则与爱的训诫之间的亲缘关系构成了上文所提及的反思性的平衡的前提条件之一。

利科将爱与正义之间的辩证活力与希望联系起来。希望是对可能性的激情,部分地与想象联系在一起。利科说想象是“la puissance du possible, et la disposition de l'être au radicalement nouveau³(可能性的力量,以及存在对根本新颖之物的倾

¹ AJ, p.31.

² 这两条戒律分别表述为:“只是我告诉你们这听道的人,你们的仇敌,要爱他!恨你们的,要待他好!诅咒你们的,要为他祝福!凌辱你们的,要为他祷告!”(和合本路加福音 6.27);“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”(和合本路加福音 6.31)

³ CI, p.536-537.

向)”。想象便直接在伦理和道德的结构中占有一席之地。利科将伦理目标定义为一种“好的生活”，这不也是一种希望吗？满怀希望地生活，就是想象一个伦理的世界里，正义能够满怀爱意地实现在每个人身上，自己对待他人的善意能够得到同等的甚或富余的回应。弥赛亚主义已经想象过这样一个场景了，只是在一神论的视角下，这种爱与正义直接被纳入上帝的神圣性当中，但人的道德理想性也分享了这一神圣性，生活在统一的人类世界，维系人类的永续。

这些诗性的想象也为伦理直接开启了可能的世界。可见除了通过伦理想象构建可能的冲突，以探索具体背景下的道德判断，丰富规范伦理生活的途径和方式，想象也可以一种偶然的、不太可信的图景来为人设想理想的伦理生活，以便传达希望。而在希望里，总充满爱与正义。

结语：诗性的存在

利科通过一种具体反思所确立的主体解释学将主体成为“破碎的主体”（*cogito brisé*）。笛卡尔所说的“我思”只是一个虚设的主体位置、一个起点，主体需要借由符号和作品（也就是说行动）来实现对存在的重新占有。“我能”在这样的反思中便成为主体确立自身存在的重要媒介。我们的研究借由想象在主体四项基本能力中所具有的创造功能，则在这个“撕裂的主体”中看到了一个充满诗性的存在。

就主体的说话能力而言，主体用语言来表达自身与世界、与自身、与语言的本原协定时，并不可能用科学精准的语言来实现，因为这一本原协定是主体存在的先验基础。这已然是主体存在的诗性维度，即它总需要通过歧义表达来尝试捕捉自身与他者的本原联系。这也决定了在主体尝试用语言来指涉世界时，它所言说的真理也总是隐喻性的，在“是”与“非是”之间，思辨性语言只是作为一个批判性的瞬间，将主体与世界的本原联系暂时悬置，但当主体回归现实时，它的言说又重新回到了隐喻的范式中。也许主体永远也不能找到一个不带偏差的中立位置来言说世界，世界只是被主体以诗性的方式不断塑造、不断再塑造。

同样，当主体以叙述来把握过去现实的时候，也只能建构一个“类似”范畴下的过去，其所把握的历史就只能是一种富有诗性的认识，必须经过想象的塑形和补充。在社会行动中，人只能在意识形态与乌托邦的辩证关系中来把握自己所处的生活团体。但正如曼海姆所说，意识形态和乌托邦都是偏离现实的。可以说我们生活在一个建构的、甚或可以说是充满幻觉的现实当中，在被意识形态和乌托邦的张力的夹裹下持续向前。最后关于我们的伦理生活模式，具体到我们对待他人的方式，这也是需要在想象中确立一种希望，希望与他人一起过上“好的生活”。

因此，在阐释学视野下，这四种能力皆不能直接获取精确性，从而为主体确立自身提供“准确的数据”，毋宁说，这四种基本“我能”只能实现迈向主体的切近（*approche*¹）。利科强调主体在本体论构成上包含 *idem* 和 *ipse* 这一对辩证关系²。一方面，主体包含了不受时间影响的实质形式，是纯粹的同一体性（*mêmeté*）；另一方面，主体作为“自我性”（*ipséité*）则建立于时间结构之上，在与他者的接触

¹ *Approche* 一词意为靠近、切入点。利科一篇文章的标题即为《人的切近》，见：Paul Ricoeur, « *Approches de la personne* », *Esprit*, 1990, 160 (3/4), p. 115-130.

² 参见：TR3, p.355-357.

中保持自我。后一种被利科称为“叙事身份”（*identité narrative*）的动态主体要借助叙事文本的诗性建构来综合确立自我。围绕着主体形式的同一性，动态的“自我性”从内容上逐步丰富主体的构成：通过文本，主体讲述自我，讲述自己的故事和自己的行为。四种基本“我能”实则构成了向“自我性”的切近。

但这一“自我性”的切近所凭依的基本能力并不止于这四种。对于这四种基本能力，利科也是以一种回顾性的方式总结其多年的哲学思考而提出的。他此后也提到了其他的基本能力，如回忆的能力。因此，与其说我们所考察的四种基本能力能够真正构成一个完整严密的体系，在这体系中，从一个能力过渡到另一个能力遵循着某一严格的逻辑，毋宁说，利科无意构建一个“我能”哲学体系，这四种能力在利科思想中的提出伴有一定的随机性。不可否认的是，这四种基本能力指向了哲学人类学所不可避免的几个基本领域，从这个角度来看，这四种基本能力的提出又有着某种必然性。

总之，既然四种基本“我能”中都充满了诗性的气息，对于由此切近的主体而言，其诗性维度便不可否认。这诗性的存在，闪耀着人性的光辉！

参考文献

一、利科作品（以初始版本出版时间为序；符号为行文引述时所用缩写）

- GM et KJ *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1947.
- VI *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Éditions Points, 2009.
- FC *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Paris, Éditions Points, 2009.
- HV *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967.
- DI *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- CI *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 2013.
- MV *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- TR1 *Temps et récit 1*, Paris, Seuil, 1983.
- TR2 *Temps et récit 2, la configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1985.
- TR3 *Temps et récit 3, le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- TA *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
- AP *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.
- SA *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- AJ *Amour et justice*, Paris, Éditions Points, 2008.
- L1 *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.
- L2 *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999.
- L3 *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- RF *Réflexion faite*, Paris, Esprit, 1995.
- CC *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- J1 *Le juste*, Paris, Esprit, 1995.
- IU *Idéologie et utopie*, Paris, Seuil, 1997. 由 REVAULT D'ALLONNES Myriam 译自 *Lectures on ideology and utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.
- NR *La nature et la règle, ce qui nous fait penser* (interlocuteur : J.-P. Changeux), Paris, O. Jacob, 2008.
- PB *Penser la Bible* (avec A. LaCocque), Paris, Seuil, 1998.
- J2 *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
- MHO *Mémoire, Histoire, Oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- PR *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Seuil, 2004.
- EC1 *Écrits et conférences 1 : Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008.
- EC2 *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010.
- EC2 *Écrits et conférences 3 : Anthropologie philosophique*, Paris, Seuil,

-
- EC3 2013.
 Sur la traduction, Paris, Bayard, 2004.
- ST *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (Interlocuteur :
DHI CASTORIADIS Cornelius), Paris, Édition EHESS, 2016.

二、利科论文:

- « Approches de la personne », *Esprit*, 1990, 160 (3/4), p. 115-130.
- « The function of fiction in shaping reality », *Man and World*, 1997, vol. 12, p. 123-141.
- « The Crisis of the “Cogito” », *Synthese*, 1996, vol. 106, n° 1, p. 57-66.
- « Can fictional narratives be true? » dans Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The phenomenology of man and of the human condition*, Dordrecht, D. Reidel, 1983, p. 3-19.
- « Myth as the Bearer of Possible Worlds », *The Crane Bag*, 1978, vol. 2, n° 1-2, p. 112-118.
- « The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling », *Critical Inquiry*, 1978, vol. 5, n° 1, p. 143-159.
- « Parole et symbole », *Revue des sciences religieuses*, 1975, vol. 49, n° 1, p. 142-161.
- « Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1963, n° 1, p. 152-184.
- « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 2003, vol. 76, n° 1, p. 127-141.
- « Quel éthos nouveau pour l'Europe » dans P. Koslowski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, p. 107-116.
- « Événement et sens dans le discours » in *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance* de PHILIBERT Michel, Paris, Éditions Seghers, 1971, p. 177-187.
- A Ricoeur reader: reflection and imagination*, Toronto; Buffalo, University of Toronto Press, 1991.

三、研究利科的文献:

- AMALRIC Jean-Luc, *Paul Ricoeur, l'imagination vive: Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013.
- AMALRIC Jean-Luc, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophies »), 2006.
- BEDARIDA François, « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli », *Revue Historique*, 2001, vol. 303, 3 (619), p. 731-739.
- FIASSE Gaëlle (ed.), *Paul Ricoeur : De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008.
- GISEL Pierre, « Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1976, vol. 26, n° 2, p. 98-110.

JERVOLINO Domenico, *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine ; (avec un inédit de Paul Ricoeur)*, Paris, Ellipses, 2002.

LIAMBI Jean de Dieu Moleka, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, Paris, Editions L'Harmattan, 2007.

REVAULT D'ALLONNES Myriam et AZOUVI François (eds.), *Paul Ricœur*, Paris, Editions de l'Herne (coll. « L'Herne »), 2004.

VANHOOPER Kevin J, 保罗·利科哲学中的圣经叙事: 诠释学与神学研究, 杨慧, 北京, 中国人民大学出版社, 2012.

伏飞雄, 保罗·利科的叙述哲学: 利科对时间问题的"叙述阐释", 苏州, 苏州大学出版社, 2011.

刘惠明, 作为中介的叙事: 保罗·利科叙事理论研究, 广州, 世界图书出版广东有限公司, 2013.

赵娜, 保罗·利科的语义想象理论, 济南, 山东大学出版社, 2013.

高宣扬, 利科的反思诠释学, 上海, 同济大学出版社, 2004.

Paul Ricoeur / Philippe Miquel, réal. ; Dominique Bollinger, idée orig., interview. | Gallica, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1320648b/f1>, consulté le 6 octobre 2020.

四、其他引用文献:

ADAMS Suzi, « On Castoriadis and the Social Imaginary Institution of the Real: Hermeneutic-Phenomenological Affinities and Critiques via His Dialogue with Merleau-Ponty » dans Saulius Geniusas (ed.), *Stretching the Limits of Productive Imagination: Studies in Kantianism, Phenomenology and Hermeneutics*, London, Rowman & Littlefield International, Ltd, 2018, p. 163-186.

ADAMS Suzi, BLOKKER Paul, DOYLE Natalie Jeanne, KRUMMEL John W. M. et SMITH Jeremy C. A., « Social imaginaries in debate », *Social Imaginaries*, 2015, vol. 1, n° 1, p. 15-52.

AGAMBEN Giorgio, *The highest poverty monastic rules and form-of-life*, traduit par Adam Kotsko, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2013.

AMALRIC Jean-Luc, *Paul Ricoeur, l'imagination vive: Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013.

AMALRIC Jean-Luc, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophies »), 2006.

ARISTOTE, *La Politique*, traduit par Tricot Jules, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2005.

AUSTIN John L, *How to do things with words*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2009.

AUSTIN John Langshaw et LANE Gilles, *Quand dire c'est faire*, Paris, Ed. du Seuil, 1998.

BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

-
- BACHELARD Gaston, *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Corti, 2007.
- BEDARIDA François, « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli », *Revue Historique*, 2001, vol. 303, 3 (619), p. 731-739.
- BENJAMIN Walter, *Gesammelte Schriften II. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- BLOCH Ernst, *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011.
- BLOOM Harold, *The anxiety of influence: a theory of poetry*, New York, Oxford University Press, 1997.
- BLUMENBERG Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- BLUMENBERG Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- BOOTH Wayne C, *The rhetoric of fiction*, London, Penguin, 1991.
- BOUCHINDHOMME Christian et ROCHLITZ Rainer (eds.), « Temps et récit » de Paul Ricœur en débat, Paris, Cerf, 1990.
- C. WEINSHEIMER Joel, *Gadamer's hermeneutics: A reading of « Truth and Method »*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- CASTORIADIS Cornelius, *L' institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Points Essais »), 2006.
- COHEN Hermann, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, Gustav Fock, 1919.
- COLLINGWOOD Robin George, *The idea of history*, London, Oxford Univ. Press, 1978.
- FIASSE Gaëlle (ed.), *Paul Ricoeur : De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008.
- FREUD Sigmund, *Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1972.
- GADAMER Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Gesammelte Werke »), 1999.
- GISEL Pierre, « Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1976, vol. 26, n° 2, p. 98-110.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HESTER Marcus B., *The meaning of poetic metaphor*, The Hague, Mouton, 1967.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, Oxford; New York, Oxford University Press (coll. « Oxford world's classics »), 1998.
- INGARDEN Roman Witold, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks.*, Tübingen, M. Niemeyer, 1968.
- INGARDEN Roman Witold, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, Niemeyer, 1960.
- JERVOLINO Domenico, *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine ; (avec un inédit de Paul Ricoeur)*, Paris, Ellipses, 2002.
- JONAS Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.*, Berlin, Suhrkamp Verlag AG, 2020.

-
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 8e éd., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.
- KANT Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.
- LIAMBI Jean de Dieu Moleka, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, Paris, Editions L'Harmattan, 2007.
- LÖWITH Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1983.
- MANNHEIM Karl, *Ideology and utopia: an introduction to sociology of knowledge*, traduit par Louis Wirth et traduit par Edward Shils, London, Routledge and K. Paul, 1960.
- NABERT Jean, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- NIETZSCHE Friedrich, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften: 1870 - 1873*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter (coll. « Sämtliche Werke »), 1988.
- REVAULT D'ALLONNES Myriam et AZOUVI François (eds.), *Paul Ricoeur*, Paris, Editions de l'Herne (coll. « L'Herne »), 2004, 361 p.
- RICOEUR Paul, *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010.
- RICOEUR Paul, *Amour et justice*, Paris, Éditions Points, 2008.
- RICOEUR Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- RICOEUR Paul, « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 2003, vol. 76, n° 1, p. 127-141.
- RICOEUR Paul, « The function of fiction in shaping reality », *Man and World*, 1997, vol. 12, p. 123-141.
- RICOEUR Paul, « The Crisis of the "Cogito" », *Synthese*, 1996, vol. 106, n° 1, p. 57-66.
- RICOEUR Paul, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- RICOEUR Paul, « Quel éthos nouveau pour l'Europe » dans P. Koslowski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, p. 107-116.
- RICOEUR Paul, *A Ricoeur reader: reflection and imagination*, Toronto; Buffalo, University of Toronto Press, 1991.
- RICOEUR Paul, « Approches de la personne », *Esprit*, 1990, 160 (3/4), p. 115-130.
- RICOEUR Paul, *Lectures on ideology and utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.
- RICOEUR Paul, « Can fictional narratives be true? » dans Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The phenomenology of man and of the human condition*, Dordrecht, D. Reidel, 1983, p. 3-19.
- RICOEUR Paul, « Philosophie et langage », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1978, vol. 168, n° 4, p. 449-463.
- RICOEUR Paul, « Myth as the Bearer of Possible Worlds », *The Crane Bag*, 1978, vol. 2, n° 1-2, p. 112-118.

-
- RICOEUR Paul, « The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling », *Critical Inquiry*, 1978, vol. 5, n° 1, p. 143-159.
- RICOEUR Paul, « Parole et symbole », *Revue des sciences religieuses*, 1975, vol. 49, n° 1, p. 142-161.
- RICOEUR Paul, « Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1963, n° 1, p. 152-184.
- RICOEUR Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1947.
- RICOEUR Paul et CASTORIADIS Cornelius, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Édition EHESS, 2016.
- RICOEUR Paul et PHILIBERT Michel, « Événement et sens dans le discours » dans *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Éditions Seghers, 1971, p. 177-187.
- TÖNNIES Ferdinand, *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wiesbaden, Springer VS (coll. « Klassiker der Sozialwissenschaften »), 2012.
- VANHOZER Kevin J, 保罗·利科哲学中的圣经叙事: 诠释学与神学研究, 杨慧, 北京, 中国人民大学出版社, 2012.
- VOEGELIN Eric, *Modernity Without Restraint: The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, Columbia and London, University of Missouri press, 1999.
- 伏飞雄, 保罗·利科的叙述哲学: 利科对时间问题的"叙述阐释", 苏州, 苏州大学出版社, 2011.
- 刘惠明, 作为中介的叙事: 保罗·利科叙事理论研究, 广州, 世界图书出版广东有限公司, 2013.
- 赵娜, 保罗·利科的语义想象理论, 济南, 山东大学出版社, 2013.
- 高宣扬, 利科的反思诠释学, 上海, 同济大学出版社, 2004.
- Paul Ricoeur / Philippe Miquel, réal. ; Dominique Bollinger, idée orig., interview. | Gallica*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1320648b/f1>, consulté le 6 octobre 2020.

RÉSUMÉ

En ce moment, l'étude de la pensée de Paul Ricoeur en Chine n'en est qu'à ses balbutiements. Il manque souvent d'un fil pour illustrer la recherche. Notre travail essaie de tenir à une catégorie essentielle de la philosophie anthropologique chez Ricoeur, à savoir capacité humaine, de manière à comprendre le rôle de l'imagination dans la créativité humaine. Autour des quatre capacités fondamentales d'après Ricoeur, c'est-à-dire capacité de parler, de raconter, d'agir et de se tenir responsable de ses actions, nous envisageons de démontrer une poétique du « Je peux », qui prête attention directement à la dimension poétique ainsi que le rôle de l'imagination dans les champs du langage, du récit, de l'action, et de l'éthique.

Notre étude consiste alors en cinq chapitres. Dans le premier chapitre, il s'agit de fonder cette poétique du « Je peux » sur une réflexion soi-disant concrète, laquelle s'affranchit du « Je pense » vide de Descartes, mais prône l'approche du « Je pense » par l'intermédiaire du signe et de l'œuvre, afin que le sujet réalise la réappropriation de l'existence et de l'être. Ainsi, la valeur ontologique de ces quatre capacités consiste bien dans le fait qu'elles proposent au « je pense » une voie herméneutique.

Le deuxième chapitre discute la capacité de parler. Nous nous tenons à deux facteurs du langage, à savoir le sens et la référence. A l'égard du sens, nous étudions par symbole la priorité du langage polysémique, au profit de la compréhension du sujet à propos de son « pacte originel » avec le monde, le corps, et le langage. A l'égard de la référence, il s'agit de mettre en relief, à travers la métaphore, la généralité de la vérité métaphorique dans la vérité.

Le troisième chapitre considère la capacité de raconter. Pour Ricoeur, la temporalité est la clef de distinguer la capacité de raconter de celle de parler. Alors nous nous orientons à la problématique de la vérité dans l'histoire attrapée par l'historiographie. Le temps ne devient humain et ainsi significatif pour l'homme qu'après avoir été configuré par le récit, tel que Ricoeur éclaire par les trois mimésis. D'ailleurs, l'historiographie est en réalité également dans le but de saisir le réel du passé à travers la configuration, sa vérité existe donc dans la correspondance de la représentation du passé par le récit avec le réel du passé. Mais en effet, cette correspondance transférée par l'historiographie ne peut qu'être aussi une vérité métaphorique dans la catégorie d'analogie.

Le quatrième chapitre engage la capacité d'agir, où la structure sémiologique de l'action est le point d'appui essentiel. Alors au niveau de l'action individuelle, l'imagination participe à la structure de l'action, qu'il concerne le projet, le motif ou le pouvoir de l'action ; au niveau de l'action collective, la relation dynamique entre l'idéologie et l'utopie constitue le mode fondamental de la fonction de l'imagination sociale.

Enfin, le dernier chapitre cible la capacité de se tenir responsable de ses actions. L'homme doit prendre la responsabilité envers ceux qu'il peut exercer son pouvoir, autrement dit, la culpabilité fait appel à la responsabilité éthique. Ricoeur considère la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes comme visée éthique ; mais le

jugement moral doit toujours traiter des conflits concrets, alors la sagesse pratique tient à la recherche du jugement moral correspondant au contexte concret, d'une universalité concrète. C'est bien en quête des universalités concrètes variées que l'imagination morale joue un rôle important. Au reste, l'économie du don dans le « pour autrui », ainsi que la logique de la surabondance en déduite, ouvrent directement la dimension poétique pour la vie éthique. Sur la base de la relation dialectique entre l'amour impliquant l'économie du don et la justice impliquant la logique de la réciprocité, l'imagination présente la vie éthique pleine de l'espérance.

Par conséquent, il y a tout une dimension poétique dans les quatre capacités fondamentales de l'homme de parler, de raconter, d'agir et de se tenir responsable. En considérant que « je pense » doit s'approcher de l'existence au sens ontologique par l'intermédiaire de ces quatre capacités, on peut dire que l'existence contient également la dimension poétique.

MOTS-CLÉS

« Je peux » ; Ricoeur ; poétique ; imagination ; herméneutique

ABSTRACT

Paul Ricoeur is a scholar-type philosopher with a lot of thoughts. Domestic research on his thoughts is still in its infancy, and many researches have not yet followed a unified train of thought. This research tries to take the philosophical anthropological category of the basic human ability in Ricoeur's thought as a brand new context to investigate the important role of imagination in human innovation. We discuss a kind of "I can" poetics around the four basic abilities according to Ricoeur, namely, the ability to speak, the ability to speak, the ability to act, and the ability to be responsible. This kind of poetics directly focuses on the poetic dimensions of language, narrative, action and ethics as well as the role of imagination in them.

The main content of this research consists of five chapters. In the first chapter, we first clarify that this "I can" poetics is based on the concrete reflection emphasized by Ricoeur, which escapes Descartes' empty "I think" and advocates to complete the "I think" through symbols and works, so as to realize the subject's reappropriation of existence. Therefore, the ontological value of the four kinds of "I can" is to provide an hermeneutic path for "I think".

The second chapter discusses the ability to speak. We pay attention respectively to the two basic elements of language, i.e. meaning and reference. As for meaning, we use symbol to examine the superiority of polysemous language for the subject's understanding of the original agreement between itself and the world, the body, and the language. As for reference, we use metaphor to highlight the usual existence of metaphorical truth in the truths we grasp.

Chapter Three explores the narrative ability of human. Temporality is the basis for distinguishing speaking ability and narrative ability. What this chapter examines is the question of grasping historical truth through narration. Time can become human time and then have a practical meaning for human beings only through the configuration of narrative, which is based on the triple mimesis. The historical narrative is actually an attempt to grasp past events through configuration, and its truth lies in the correspondence between the narrative's representation of the past and the actual past. In fact, the kind of correspondence that can be achieved through historical narration can only be a metaphorical truth under the category of "analogy".

The fourth chapter explores the human ability to act. The symbolic structure of action is the fundamental foothold of this chapter. Therefore, at the level of individual action, imagination participates in the structure of action in terms of action planning, motivation and ability recognition, while at the level of group action, the dynamic dialectical relationship between ideology and utopia constitutes the basic functional mode of social imagination.

The last chapter focuses on the human ability of to be responsible. Human should be responsible for all things for which he or she can exercise power, and vulnerability calls for ethical responsibility. Ricoeur regards "'a good life' with and for the other in a

just institution" as an ethical goal, but the moral judgment is always faced with various conflicts "with the other", so a practical wisdom is to examine a kind of moral judgment that fits a specific background, a kind of special universality. Ethical imagination has played an important role in exploring various special universality. In addition, the gift economy contained in "for the other" and the surplus logic developed by it also directly expand the poetic dimension of ethical life. The hopeful ethical life provided by imagination is based on the dialectical relationship between the love of gift economy and the justice of reciprocal logic.

As a result, there is a poetic dimension in all the four basic abilities to speak, the ability to speak, the ability to act, and the ability to be responsible. If "I think" needs these four abilities to approach to the existence in its ontological meaning, the existence possesses also the poetic dimension.

KEYWORDS

"I can", Ricoeur ; Poetics ; Imagination ; Hermeneutics