

與解構主義對話：羅遜的實用主義策略*

摘要

當英美文學研究領域在歐陸（文學）理論的衝擊下日益傾向理論化與哲學化的思維方式時，美國哲學家理查·羅遜（Richard Rorty）也以美國原有的本土實用哲學傳統為本位，扣緊美國本土學術的現況，主動的挪用並框定解構理論（deconstruction）中可能找到的實用主義蘊涵。正是因為這種挪用與限定所產生的可能影響不為解構學派的英美代理人所樂見，因此他們對羅遜唱和解構不但沒有歡迎，反而表現出不同程度的抗拒。本文想做的就是透過羅遜和解構的英美代理人之間的一連串對談，來探討他的實用主義立場在具體的脈絡中如何操作，以及這種操作對文學研究領域的未來發展有何種啟發。

* 本文刊登於《中外文學》22.7 (1993): 29-44。

當英美文學研究領域在歐陸(文學)理論的衝擊下日益傾向理論化與哲學化的思維方式,以至於尼采、海德格、維根斯坦成為文學系許多學者開言必尊、為文必引的經典作家時;當德希達的解構主義計劃向哲學傳統中的形上學基礎發動全面攻擊,並透過文學研究領域來擴散真理之虛幻、意義之不定、以及語言之權力效應等等挑戰哲學主流預設的理念時 我們不難理解哲學界因疆域被侵犯、權威被質疑所感受到的焦慮甚而義憤,而這也使我們對那位不但不排斥,反而熱烈擁抱並大聲唱和這些發展趨勢的美國哲學家理查·羅遜(Richard Rorty)產生莫大的好奇與興趣。

畢竟,羅遜的唱和還有另一層獨特性。他是從美國本土滋生的以杜威(John Dewey)和詹姆士(William James)為代表的實用主義立場(Pragmatism)出發,來展示這一波以歐陸哲學為基本骨幹的理論發展有可能在哪些節點上與美國的文化政治接合。在這一層次上,羅遜並沒有像耶魯解構主義派門徒一般,直接將歐陸理論原裝進口到美國的脈絡之內;相反的,羅遜以美國實用哲學傳統為本位,扣緊美國本土實際的現況,主動的挪用(appropriate)並框定(delimit)解構主義中可能找到的實用主義蘊涵。正是因為這種挪用與限定所產生的可能影響不為解構學派的英美代理人所樂見,因此他們對羅遜唱和解構不但沒有歡迎,反而表現出不同程度的抗拒。

本文想做的,就是透過羅遜和解構的英美代理人之間的一連串對談,來探討他的實用主義立場在具體脈絡中如何操作,以及這種操作對文學領域的未來發展有何啟發。我相信在具體的、有針對性的對話脈絡中,我們更能了解羅遜的實用主義立場及理論策略。

I

羅遜對於語言論述能否詳實呈現或描述真實世界所抱持的懷疑態度,並非突發地趕搭學術的流行快車,而是出自他本身一貫的哲學立場。

早在1967年他為所編的分析哲學名著《轉向語言》(*The Linguistic Turn*)一書撰寫序言時便指出,當時已成主流的分析哲學相信,許多哲學問題事實上是因為我們所使用的語言含混不清所產生的假問題,因此分析哲學家企圖建立一套明確、不帶預設、與日常語言有別的語言,以便增強哲學的分析能力,也使真理和知識的問題像科學一樣,更容易產生明確的可被檢驗的答案。但是羅遜指出,這種狂想注定要失敗(*The Linguistic Turn* 33),因為以羅遜的實用主義真理觀來看,哲學所做的,並非像科學一樣致力生產一系列愈來愈契合事實(reality)的客觀描述(descriptions),而是針對「我們要如何談事情」(how we talk)提出各種不同的「建議」(proposals)。換句話說,作為預設正確性或契合性的「建議」,哲學所做的不是「發現」真理;哲學只不過是「創造新的、有趣的、有用的思考方式來思考一般事物」(*The Linguistic Turn* 34),也就是「發明」不同的隱喻、區分、或議題來捕捉哲學信徒的想像而已。或許就是因為這個說法,所以羅遜在這篇序文中預言哲學的未來發展方向之一便是:「哲學不再是論辯的學科,而會愈來愈像詩」(*The Linguistic Turn* 34)。

羅遜這個早期的宣告在他1979年的名著《哲學與自然之鏡》（*Philosophy and the Mirror of Nature*）中得到了具體而細緻的發展。透過對十七世紀以來的哲學史發展所做的闡釋，羅遜具體的顯示，理性主義者如笛卡兒和經驗主義者如洛克都使用同一個隱喻（metaphor）來描述人類的心靈與意識，即，我們的心靈本質就如同鏡面一樣，所謂意識或知識的形成皆是外在世界在此鏡面上的映照。而羅遜卻指出，這個隱喻是在一連串歷史的偶然中構成了哲學領域思考知識時所使用的最主要模式。這個「鏡面反映式的知識觀點」（the spectorial account of knowledge）視主客為分離的兩個實體，知識則是客體反映在主體上的再現形象；以此二元知識論來看，正確的知識（或曰「真理」）必然可以藉由知識與客觀世界之間的對應與否（correspond）來認定。因此，羅遜指出這種觀點下的哲學實際上是一種「再現理論」（a general theory of representation）而已（*Philosophy* 3）。

順著這個歷史考察，羅遜接著指出，哲學領域內近年來已經有越來越強的趨勢要避開這種以「再現」（representation）為基礎的知識論。他把當代哲學研究者Wilfrid Sellars，W. V. O. Quine，以及Donald Davidson在這方面的立場統稱為「知識論的行為主義」（epistemological behaviorism），以取代常被濫用的「行為主義」一詞（*Philosophy* 174）。羅遜認為這些背離知識論傳統的哲學家們所做的最重要貢獻，便是使用非再現主義式的真理觀來重新思考當代知識論的中心概念——「証立」（justification）。用羅遜的話來說，由於我們永遠沒法跳出自己既有的信念與語言而找到一個客觀的「上帝之眼」（God's-eye view）的據點，並以此判定我們的信念是否與客觀的事物吻合，因此，任何所謂「証立」，並非檢驗「再現」的正確與否（accuracy of representation），而是顯示某個「說法」是否能夠成功的幫助我們理解我們當下的信念是如何扣接在一起的（hang together）¹。這麼一來，理念之間的融貫（coherence）就成了最重要的判準。再套羅遜的話：「證立不再是信念（或語言）與事物之間的某種特殊關係，而是對話（conversation），是社會實踐（social practice）」（*Philosophy* 170）²。羅遜稱這種哲學為「陶冶的哲學」（edifying philosophy），其目的在「使對話持續下去而非發現真理」（*Philosophy* 373）。

羅遜提出「對話」及「社會實踐」的說法來理解哲學的專業活動，實際上就是點出這種活動總是在當下社會的溝通規範與信念網路中運作的，同時也指出哲學研究並沒有什麼與眾不同的超越之處。羅遜從杜威那裡學會了把哲學、科學、文學等等視為齊頭並進的論述夥伴；它們之間沒有認知層次（cognitive status）的高下之分，而只有興趣／利益（interest）上的差異（*Objectivity* 83）。也因為如此，羅遜認為我們根本就不必追問其中哪種論述最合於事實：它們都是在對話基礎上所作的論述努力。

羅遜或許相信哲學是不斷更新既有論述的一種論述活動，是一種對前人的詮

¹ 羅遜在這裡借用的是Sellars的說法（*The Linguistic Turn* 34）。而因為羅遜相信哲學最主要的工具便是顯示我們當下的信念如何扣接，因此哲學才不是發現真理，而是建議我們如何談事情，如何把信念扣接起來。

² 美國另一個經常和羅遜並提的（新）實用主義者費許（Stanley Fish）藉由言論行動理論（speech act theory）以及維根斯坦後期的語言觀，也達到一個類似的理論，不把真理視為語言與世界之間的對應關係，而視真理為社群（community）成員的社會實踐。詳見拙作〈由讀者反應理論到反理論：史丹利·費許的新實用主義〉，《中外文學》18.12（1990）：86-109。

釋不斷再詮釋的書寫活動，但是這種信念在英美哲學界仍由分析哲學當道的情況下，不見得能形成什麼氣候。若能串連其它學術領域內相同的發展，倒是可以引為奧援。因此，當德希達以一名歐陸「哲學家」的身份，在美國的文學研究界掀起解構及理論的熱潮，而所提出的論點竟然和羅遜的實用主義論點有異曲同工之妙時，羅遜立刻撰寫了一連串論文（見*Consequences*一書中1980年代前後的文章）來顯示，德希達式的新潮理論其實早就被前人（即實用主義者如杜威與詹姆士）以多多少少類似的方式提出過。換句話說，羅遜想要宣示，當代的理論明星都可以算是某種程度的實用主義者；或者說，美國的實用主義早在歐陸血統的解構出現以前提出了類似的看法，大家只要回頭讀讀杜威或詹姆士就明白了。

羅遜的這個策略一方面吸納收編了當時活力最強、鋒頭最健的文學理論，另一方面也同時再度把美國傳統的實用主義搬上檯面，當作一個未被本土充份利用的理論資源。他的下一個步驟便是更直接的建立實用主義和解構之間的連繫。

於是羅遜在1985年介入《批評探究》（*Critical Inquiry*）季刊上環繞著（文學）理論而掀起的辯論，明確地向德希達伸出友誼之手。他說：「實用主義者和德希達主義者實在是天生的盟友，他們的策略彼此配搭得非常巧妙。」

（"Philosophy without Principles" 135）。羅遜認為，實用主義者和德希達一樣，都想放棄「某種思考模式中那些彼此相連的概念——包括把真理視為對應（correspondences）、把語言視為圖畫（pictures）、把文學視為模仿（imitation）」（*Consequences* 140）。羅遜同時也鼓勵實用主義者與德希達主義者，應該合力「有意識地模糊文學／哲學之間的截然區分（distinction），並且推廣無縫隙（seamless）無區分（undifferentiated）的『一般文本』這種想法」（*Essays* 86-87）。

羅遜雖然在德希達的理論中找到不少與實用主義的真理觀相合之處，但是他也德希達的寫作中看到一些可能與實用主義的文化哲學蘊涵不太相合的傾向，其中最主要的便是德希達在解構形上學時傳達出來的急迫感（urgency）。

羅遜同意德希達所鼓吹的那種「標記著自覺的無休無止（self-conscious interminability）、自覺的開放性（openness）、及自覺的缺乏哲學封閉性（lack of philosophical closure）的寫作」，可是羅遜也很擔心這種自覺（self-consciousness）會實際上表現為一種自我膨脹（self-importance）。因為有時德希達在嘲弄形上學傳統的論述方式及常用的修辭比喻時，表現出一種不尋常的急迫語氣，這種急迫感反而使得形上學的問題看來既真實又嚴重。

但是羅遜想提醒的是，第一，哲學或其中的形上學傳統，事實上既沒有像德希達所假設的那麼「鐵板一塊」，恆常不變，也沒有霸權到足以滲透並主宰科學、文學、政治等等文化面向。這麼說來，德希達以急迫語氣來攻擊形上學，在羅遜看來，只是誇大敵手以便顯出自己的努力是不可或缺的。

第二，德希達在解構形上學時，常常使用雙關語以嘲諷後者的理論預設及修辭用語，有時也自創新字新意（羅遜舉出的例子就是*différance*及*trace*）來揭露語言的意義運作。羅遜則提醒德希達及其信徒，「任何字只要被人使用就自動地指涉一個概念」；換句話說，我們沒有理由相信德希達自己「玩」語言的說法逃得過形上學或意義僵化的自然趨勢。羅遜還肯定的指出，德希達並不是玩語言的第一人，所有重要的、革命的、原創的思想家都曾經使用各種「玩」語言的策略來

進行他們的顛覆工作，即使在哲學和形上學傳統裡面也是如此(*Essays* 98-104)。

羅遜在這兩個對德希達的批評中所揭示的實用主義觀點，蘊含了一個文化上多元主義的立場：他不希望文化中的任何一個部份由於被認為「比較接近或了解真理」而享有特殊地位。正是因為這個信念，所以當文化研究界因理論的衝擊而有人開始相信一定要先搞清楚自己的後設批評(meta-criticism) 立場，一定要先檢驗自己的理論預設，才可以著手處理文學作品之時，羅遜立刻為文指出，理論並不是什麼比一般文學批評更為優越的思考活動，理論只是「使用一組稍微不同的『文本』素材而已」("Philosophy without Principles" 136)。理論只不過是引用不同的書目與傳統知識罷了。在面對德希達急迫地宣告形上學已充斥於文學、科學、政治時，這個徹底的多元主義立場立刻推想德希達是否只是因為想要「擴大自己學術專業【即哲學】的重要性」(*Essays* 87)，才那麼強烈地刻畫形上學的惡行惡狀。就羅遜而言，德希達如此強調形上學的問題有多嚴重，結果只會間接地延續而非解構哲學的優越性。此外，羅遜也不樂見德希達的信徒們以為德希達已經找到了什麼解開一切文本的奧秘魔鑰(*Essays* 104)，或者以為德希達已經「辨認」出一些過去形上學傳統忽略了的、有關文本或寫作之本質的問題(*Essays* 88n)。這些暗含傳統真理觀的作法，對羅遜來說，都是背離德希達原本的解構立場的。³

以上羅遜向德希達主義所進的忠言，以及羅遜在實用主義與解構之間所積極建立的接合點，顯然有幾分道理。然而，解構主義的英美代理人(如Jonathan Culler 及 Christopher Norris) 卻明顯表達他們完全不領羅遜的情，更值得我們注意的是，他們並不覺得需要對羅遜所提的共通點提出反駁，相反的，他們幾乎都轉而選擇針對實用主義本身可能蘊含的文化政治(cultural politics) 提出攻擊。這個做法值得我們仔細觀察。

柯勒在《解構》(*On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*) 一書中承認羅遜的《哲學與自然之鏡》(特別是三、四、六、七、八等章) 對理解德希達的理論很有幫助。他也同意實用主義與解構相似，都對哲學傳統與再現主義提出了有力的批判，二者也都很重視論述實踐受到制度與成規的制約這個事實。但是，柯勒強調，有兩個原因使得實用主義與解構不能相提並論。

第一，柯勒認為實用主義的真理觀太過強調當下既有的社會目的與脈絡，也就是一味「訴求共識與成規」，他覺得這種以既有的社會認定當作依歸的做法，事實上是透過排除異己(exclusion) 來建立規範(norm)。相反的，解構所關切的正是這些被預先排除在外的(柯勒很識時務地用女人及瘋子為例)，以及他們可能揭露的、在規範的真理架框內未能浮現的「真理」。因此柯勒認為解構與實用主義在文化政治立場上絕不可能相提並論。

第二，柯勒覺得實用主義對批判思考(reflexive thinking) 的評價太低。最

³ 羅遜非常重視德希達與其美國信徒之間的差異。他覺得德希達最可貴的地方就是他拒絕在傳統哲學的範疇中玩哲學，而且不遺餘力的逃逸任何僵化的趨勢。可是，德希達的信徒們卻是把解構當方法、框架、公式，來套用各種文本，覺得解構要做的就是每個文本中逼出同樣的二元對立結構來，或是終究指出文本中自我解構之必然。這種本質化的趨勢也不是德希達及其另外一些信徒所樂見的，諾里斯就曾經以非常嚴厲的口吻斥責美國學院內把解構庸俗化的做法(*Deconstruction and the Interests* 12-13)。在這一點上，羅遜和諾里斯倒是意見相同的。

極端的實用主義立場根本不相信我們能夠透過「自我批判或理論探討來跳出我們賴以運用的信念網路」⁴，而這種說法聽在柯勒的耳中，就是暗示（包括解構在內的）以批判為主要活動的積進運動產生不了什麼實質效果。柯勒自己強調，即使我們跳不出既有的信念網路，但是像自我反省或理論思辨這些實踐，多多少少會有助於改變，而實用主義那種洩氣的態度才是安於現況（complacency）的表現（*On Deconstruction* 153-154）。論辯至此，連羅遜也清楚的看出來，柯勒想點出解構與實用主義之間有巨大的差異：實用主義傾向政治保守主義；而解構在政治立場上則是開明的，甚至是激進的（*Essays* 120）。

如果說柯勒在某一程度上反映了解構的美國代理人抗拒羅遜吸收解構的企圖，那麼，英國學術脈絡中的諾里斯在1980年代對羅遜的態度展現了戲劇性的變化，將可以作為某種指標來觀察英國學界因應柴契爾霸權主義而在文化政治策略上所做的調整。

諾里斯在1980年代前半對德希達做出一連串的介绍與闡釋時，也曾頗為自在的引用羅遜寫的有關德希達的文章，而且對於羅遜詮釋德希達的方式並無微詞。這極可能是因為當時解構理論在英美學界雖然已引起許多注意，但是還需要有專業、有信譽的「中立人士」（非解構之信徒或解構之死敵）以嚴肅的、學術的態度來面對或加以批評，才能建立解構在學院內的正當性。而羅遜正是這樣一個人。連諾里斯1985年開始批評羅遜時亦不得不先行肯定，像羅遜這樣願意承認自己讀過德希達，而且以同情的詮釋來理解德希達的哲學家，實在是很罕見（*Contest* 8）。

對這樣一個友善的「貴人」，諾里斯卻感覺一定得做出某種程度的劃清界限，加以批判，這當然是有原因的。

簡單地來說，1980年代柴契爾保守政權在執政的歲月中雖然進行了很多不利社會正義、加大貧富差距的措施，但是卻非常成功地營造了民意，以致於反對勢力（甚至強大如工黨）也無法發動有效的批判，反而看見社會運動一一遭到挫折。對英國的知識份子來說，這是一個十分費解的問題：為什麼民眾即使身居明顯的壓迫之中也要支持柴契爾政府？

1980年代中期開始，英國的左派知識份子之所以以「共識」（consensus）為重要的研究課題，正是為了因應這個費解的情勢。他們在歷史的情境中看見，霸權主要並不是以暴力或欺騙的方式來維持的，而是透過人們的常識來凝聚共識，在日常生活的實踐中來強化這些共識，以鞏固統治基礎。這麼一來，反對勢力知識份子的首要工作就是拆解維持共識的機制，批判常識與日常生活的理所當然，質疑共識的形成過程⁵。在這樣的歷史脈絡之內，諾里斯覺得羅遜訴求共識的真理觀越來越刺耳，必須加以批判，劃清界限，以免解構與實用主義並列而喪失其激進的、顛覆的形象。

⁴ 這裡所謂的信念網路就是後來羅遜所謂「種族中心主義」（ethnocentrism）的內涵。羅遜認為我們是絕對無法逃出此刻的眼界的。但是，意識到這種不可能之後又將如何應對？消極的接受現實的限制？或是繼續努力的進行一些屬於個別社會位置及眼界的實踐，以便設法採取一個不一樣的立場？羅遜並沒有明確的說法，可是一般讀者是把他當成前者來批判的。

⁵ 新葛蘭西主義者（Neo - Gramscians）主導的文化研究（cultural studies）便是其中的大宗。

除了歷史情境的因素之外，學術圈內的發展也激化了諾里斯對羅遜的反對態度。上面我提到英國的文化氛圍在1980年代中期日漸凝重，知識份子迫切尋求有力的抗爭策略，在這種敵我分明的對立局面中，任何對革命大業無利的發展都被視為服務霸權。而1980年代開始，在學術領域中一領風騷的竟然是以後現代主義為主的某種文本主義。在諾里斯看來，這種文本為主的批評方式傾向於把一切意義、價值、語言都化約為隱喻的、虛構的文字遊戲，完全忽略了權力的實際運作，不但對挑戰當下流行的意見使不上批判的力量，就連嚴厲批判這種文本主義的論證，也會在文字遊戲的虛無精神中被嘲諷為自我欺騙(*Deconstruction and the Interests* 9)。後現代主義的虛無傾向於是和實用主義的保守傾向在諾里斯劃定的文化政治光譜上被連結在一起，羅遜所寫闡述德希達觀點的著名論文 "Philosophy as a Kind of Writing" 因此也被諾里斯視為有意把德希達虛無化，故而以 "Philosophy as NOT a 'Kind of Writing': Derrida and the Claims of Reason" 一文來批評羅遜誤解了德希達，認為羅遜完全忽略了德希達理論中以理性的立場出發所做的強烈意識型態批判。⁶

由於後現代主義的影響越來越大，而一般人又常常把解構包含在內，為了拯救解構不致落入後現代主義的虛無惡名，諾里斯只好對後現代主義發動正面攻擊，把羅遜歸納到後現代主義之內，一併加以批判。

諾里斯明確地批判後現代主義知識份子，說他們之所以對理性、對批判思考、對「理論」抱持輕蔑的態度，乃是因為他們想避開那些嚴重的政治問題，不想介入真實世界中的歷史情境。被他點名批判的包括李歐塔 (Jean-Francois Lyotard)、波底亞 (Jean Baudrillard)、及羅遜 (*What's Wrong* 44)。諾里斯認為羅遜犯的錯誤在於他把哲學 (以及「理論」) 視為僅僅是一種以修辭或敘述為主要本質的文類，把一切概念當成隱喻，這麼一來，連歷史也變成象徵的再現而已 (*What's Wrong* 44)。諾里斯則認為這個前提忽略了以技術官僚為主要體現形式的工具理性已經塑造了我們的思考及經驗模式，我們唯有透過啟蒙式理性的尖銳批判，才可能理解那些經驗所造成的壓迫及扭曲後果 (*Derrida* 157)。換句話說，諾里斯認為我們必須透過具體的、以啟蒙式理性為本的批判，才可能抗拒常識、共識、以及日常生活的意識型態所造成的蒙蔽效果。相較之下，(諾里斯所理解的) 羅遜以為，只要指出真理是在歷史條件中取得其特權地位，就能使真理失勢。，這種簡單而樂觀的看法就諾里斯而言，只不過是規避真實世界中的真實政治問題而已。

「真實世界」 (real-world) 是諾里斯在近作中經常使用的形容詞，每當他批判後現代主義的政治策略不夠積極、不夠切實、不夠激進時，他總是以「真實世界」中的運作來突顯解構理論的積極性。為了證實這個對比是有根據的，諾里斯也比較偏好引用德希達近期一些有強烈針對性的論述，例如德希達在《哲學的邊緣》 (*Margins of Philosophy*) 中曾表示反對把哲學視為僅是一種書寫，反對

⁶ 諾里斯和羅遜的爭執點不但包括他們對德希達的解讀，同時也牽涉到他們對保羅·德曼 (Paul de Man) 的不同評價。兩人都同意德曼對德希達的理論作出了極有意思的運用，使得解構的美國版更加政治化，有更多的批判火力。但是對這個政治化的傾向，兩人的反應不同，諾里斯推崇德曼有別於其他在美國「玩」解構的人，而使解構更貼切現實 (*Contest* 8-12)；羅遜則認為德曼的做法不但把解構導入高舉文學的死巷，而且還影響許多美國的學者對體制、對當代的民主國家絕望 (*Essays* 129-139)。

把一切概念當成語言上的隱喻，也反對把宰制哲學數百年的真理價值觀當作歷史上的偶然。（諾里斯在此選擇突顯這些論點時，其所假設的敵人很顯然是羅遜）。諾里斯指出，德希達要求我們，批判不能止於顛倒那些歷史久遠的二元區分，而要更進一步追問這些區分是在什麼樣的具體條件下出現，又是如何維持其影響力的（*What's Wrong* 154）；而在追問這些問題時，諾里斯再度引用德希達在*Limited Inc.*中的自辯之詞：「我在寫作中從未挑戰或毀滅真理的價值，我總是把真理重新銘刻(reinscribe)於更有力、更大、更階層化的脈絡中」（*What's Wrong* 45），來顯示德希達的積極態度與實用主義解消真理的作法確實有別。

一旦諾里斯以這種角度來思考德希達的真理觀，批判思考的重要性也就有了新的意義。解構理論若是不想淪為另一種修辭把戲，就必須（諾里斯不忘引用德希達）「訴諸能力的規則、討論和共識的判準，也訴諸誠意、明確、嚴謹、批評、及教學理念。」（*What's Wrong* 45）。換句話說，唯有維持某種思考上的辨識能力，維持某些高下好壞的區分，我們才可能進行批判，進而在真實世界的真實政治中造成影響。

總括來說，諾里斯其實和羅遜一樣，都意識到實用主義和解構之間有某些相似的立場——兩者都反對再現主義和基礎主義（foundationalism）——但是，為了抗拒（被視為保守的）實用主義吸納（自命為激進的）解構主義在文化領域內已經打下的江山，也為了挽救並鞏固解構理論在馬克思主義者的批評下日見耗損的激進形象，柯勒和諾里斯在刻劃解構的政治蘊涵時，都特別強化其左派立場，加入了不少傅柯（Michel Foucault）式的闡釋。諾里斯甚至不惜在近作的緒論中重讀馬克思的名著《霧月十八》（*Eighteenth Brumaire*），讚許此書為「解構式敘述之原型」（a prototype of deconstructive narrative）（*What's Wrong* 38），說馬克思具體呈現了德希達的解構策略。諾里斯還反過來推論，解構理論和馬克思在《霧月十八》中所做的一樣，也應該算是一種啟蒙的意識型態批判。凡此種種，都是諾里斯意圖激化解構理論，以便在此刻的人文學術圈內展現「政治正確」（politically correct）的論述策略。相較之下，羅遜在諾里斯眼中就太過保守了。

解構在英美的學術圈內向左靠攏的趨勢並不為羅遜所樂見；事實上，羅遜對文化圈中出現大量左派思潮（包括解構在內）也表示不滿。有時他會同情的說，美國的文化左派之所以強烈的反美，反體制，而一心渴望來次革命（任何形式的都可以），是因為它們對於社會邊緣團體的狀況不得改善、以及政府的多次背信都極度不滿（*Objectivity* 16）。但是，羅遜有時也會刻薄的說，這些左派分子的熱切恐怕大部分源自他們自覺與大眾疏離以及伴隨而來的罪惡感（*Essays* 136）。

就羅遜看來，受到海德格世界觀影響的激進批評（包括解構在內）最大的問題在於他們對政治的態度「不是極度的悲觀便是革命式的憤怒」（*Essays* 24），因此他們從不以當前民主國家實際的政治論述來談政治，而總是以一種不斷自我糾正的理論來談政治，與現實的政治實現完全搭不上邊。這些人總是只在理論層次上指出某種社會實現的內在矛盾或是嘗試解構某個實踐方式，而並沒有具體的描繪出一個不再有傳統的概念、區分、及制度的烏托邦，更沒有列舉什麼具體的做法來減少社會實踐的內在矛盾（*Objectivity* 16）。對羅遜而言，後面這些才是「真實政治」。羅遜認為即使是在知識分子的觀念世界裡，想要推翻或去掉一個既存的思考架構——如「理言中心論」（logocentrism）——最有效的方法就是

提出一個替代的新架構來佔據我們的思考與論述，而不是持續的解構舊的信念而已（*Essays* 121）。換句話說，羅遜主張我們創作更多的論述或不同理想的烏托邦，這麼一來，舊的信念自然會在新的論述或其他實踐中被淡忘或拋棄。

羅遜稱呼自己這種實用主義式的改革策略為「零售式政治效益」（retail political utility），也就是就事論事、臨時的、偶然的策略，以有別於他所謂馬克思主義者、後馬克思主義派的激進分子、以及新保守主義所主張哲學家應提供的「批發式政治效益」——也就是那些整體的、大方向的全面分析（*Essays* 25）。羅遜認為這些人還在推崇哲學思辯作為激進批評的基礎，是因為他們相信哲學可以幫助我們看穿表相，達到真實；他們還相信在採取切實步驟改變世界以前，要先看清真相。而杜威派的實用主義者則認為，我們並不需要哲學家來提供什麼全面的理解，哲學家與詩人、劇作家、經濟學家、工程師一般，大家都可以針對不同問題提出自己零碎的（piecemeal）意見、警語、分析等等（*Essays* 24 - 25）。事實上，羅遜覺得我們並不需要在哲學上先做反本質主義者，才可能在政治上有用或者有想像力；許多本質主義者或理言中心主義者都曾終生致力社會改革。更何況，我們社會裡面的各種壓迫已經惡劣而且公開到一個地步，不必什麼偉大的分析能力來指路，大家也都看見問題之所在（*Essays* 135），只要切實的動手改革就行了。

在這種情況下，是不是我們就不需要諾理斯所強調的「意識形態批評」了呢？羅遜作為一個多元主義者，是不會拒絕任何可能有一點點用的策略的，但是他認為意識形態批評只是「在社會抗爭中偶爾有用的戰略武器」（*Essays* 135），只有某些與世隔絕但是自以為重要的知識分子才會那麼抬高自己的專業。但是仍然有一些知識分子覺得還是想談有關真理的事情，羅遜於是以前實用主義的精神建議他們：使用「實踐的語彙，而非理論的語彙；行動的語彙，而非沉思的語彙」（*Consequences* 162）。

羅遜對解構主義者的鞭策主要出自於杜威式實用主義的立場，但是在很多地方也和解構的歐陸的傳統有共通之處。因此這場辯論的輸贏並不重要，誰的立場比較「正確」也非問題之所在；有趣的倒是羅遜使用什麼論述策略來收編解構，以作為美國的實用主義的壯大所用。還有，其中所蘊含的文化政治策略能為文學研究未來的取向提供什麼樣的洞見。

前面提過，在羅遜眼中，不管是詩人、經濟學家、物理學家、哲學家，大家都可以從自己的位置和觀察出發，來為我們的社會把脈，大家都可以提出論述，來加入「人類的對話」（conversation of mankind），一齊商討要怎麼樣處理我們面對的問題。而且，沒有任何一個領域能說自己比別人「更理性」、「更深刻」、或「更科學」。事實上，在羅遜的理想文化中只有「容我譯成政治流行語——「全方位」的知識分子（all-purpose intellectuals），而無專業的截然區分。這種全方位的知識分子可以依其興趣在社會的各個議題上發言⁷，而用這種發言來促使事物「扣搭得更好」（*Consequences* xxxix）。就文學研究而言，或許過去二十年中的理論發展及多方介入其他許多領域的討論，使得文學領域在理論層次上越來越有自信，甚至認為語言的文學性（the literariness of language）是一切

⁷ 台灣的特殊文化脈絡倒早已塑造了全方位知識分子的運作空間及管道，只不過直到目前為止，這些管道還有些專業分野的限制，因此，某些知識份子只能在某些議題上發言。

論述、一切文本的基本性質，因而認定文學是一切論述的原型，認定文學研究是一切理論最貼切真實（reality）本質的領域。

羅遜的反本質主義立場以及文化多元主義正好為這種統於一尊的幻想提出解毒劑。他再三的強調，我們不必新立一個寶座給文學，以便取代被迫下台的哲學。而且，不但不要把文學推上寶座，還要更多方發展文化的各個面向與形式，因此，羅遜才說，「實用主義者寧可不要什麼聖壇，我們只要大量的畫廊、書展、電影、音樂會、民族博物館、科學及技術博物館等等。我們要很多文化選擇，但是不要什麼享有特權的中心學科或實踐」（*Essays* 132）。這種多元主義在文化政治上也蘊含了更多的包容（tolerance），以便包容那些不一樣的、獨特怪異的、非理性的做法。只要他們「不造成對別人的傷害，也不佔用弱勢所需的資源」（*Contingency* xiv）。在積極的方面，這種包容也是一種敏感（sensitivity），羅遜認為唯有更加敏銳的去感受那些我們不熟悉、和我們很不一樣的人所經歷的痛苦和屈辱，我們才可能創造出「生命共同」（solidarity）的感覺，才可能促進自由與正義（*Contingency* xvi）。這種主動介入也是羅遜所期望於人文科學和社會科學的，因為「一旦與道德和政治思考隔絕，這些學科也不可能維持生機。」（*Essays* 139）。在這一點上，羅遜倒是和諾里斯和美國的文化左派站在同一邊的。

就文學研究領域近年來的內部發展而言，羅遜的多元主義說法也有其啟示。傳統的文學研究與當代的文學理論之間或明或暗的水火不容，以羅遜的觀點來看是全然不必要的。他認為不管在哪個學術領域之內，不同的派系之間其實只有書目和主要興趣上的差異，而無方法學的高下之別。大家各依所長提出論述，彼此聽聽別人說些什麼，以闡釋學（hermeneutics）的理解態度來繼續溝通談話，雖然希望有達成共識的時刻，卻不因而強求不同的論述能夠互相通約（commensurable）或者達成什麼融合的結果（*Philosophy* 316）。

羅遜不認為學科可以在本身的範疇之內設立某種思考的、論述的、研究的基本架構及規範，以此來判斷哪一方的作法比較忠於學科的「本質」，或者以此把各種不同的論述統籌起來。相反的，羅遜認為各方人馬只能不斷地用「闡釋的活動」（hermeneutic activity）來和他方對話及連結，而且用「詩的活動」（poetic activity）來不斷創造新的目標、新的字彙、新的學科，以使用新的方式來理解已熟悉的事物（*Philosophy* 360）。在這種充分多元的信念之內，羅遜認為我們要的「非政治化的學術」（unpolitical scholarship）並不是說學術不要與政治掛勾，而是一種校園內的學術自由，也就是對那些搞邊緣的或反主流政治的學者，以及不搞政治的學者，不加任何干預或抑制（*Essays* 139），而這也才符合了羅遜的「對話」（conversation）原則。

羅遜的文化多元主義雖然點出了和平共存的原則，但是，他忽略了在學院及建制的範疇內卻同時存在著其他的力量。比方說，在過去數十年內，學術的專業化趨勢有增無減，而且也已由第一世界的中心擴散到了邊陲的第三世界，在學院這種以專業鑑定為判準的權力階層架構之內，制度本身便不容許和平共處，而要求競爭以便提昇專業水準。在這種脈絡之內，競爭、鬥爭、辯論、批判等等不太和平共處的活動，正是學院更新自己、壯大自己的正常運作方式之一。事實上，所謂傳統與新潮之爭經常就是在這種制度性的壓力下發生的，其間的差異也不僅

僅是書目的或知識傳統上的差異，而必須在知識的脈絡中考察。這種案例在第三世界的依賴式學術上看得更為清楚，每一代取經歸來的年輕學者都會因為擁有中心國最尖端的新理論，而和學院內前幾代歸來的或本土生產的學者形成緊張關係，而這種關係由於座落在學院的階層權力關係之內，因此也不太可能由和平共處的大原則來消弭。

羅遜可能會堅持他的「對話」理想還是我們所擁有的最好補救辦法，畢竟，書目和知識傳統是可以增添抽換的。這也就是說，羅遜可以補充說，和平共處不一定是對立而毫無相容性的，一個包含雙方的書目或研究興趣還是有可能在對話中出現的。不過，我想指出的是，這個新書目的出現也一定是在學院權力架構中形成的，因此它必然也是競爭雙方的鬥爭策略或權力策略，或者是雙方權力妥協的結果。換言之，即使是「對話」，也必然是權力運作的一部份。

羅遜自承他所刻畫的理想是個「自由主義的烏托邦」(liberal utopia)，我們也看得出這個圖畫中少了幾筆，比方說：多元文化主義之下的社會資源如何分配？各種文化在教育層面上有無再生產自己的管道？包容與敏感是否只是把歧異及連帶而來的不公掃到地毯下面的做法？多元主義的反菁英傾向如何面對現存的階層架構及其權力運作等等。我們期待羅遜用更多「實踐及行動的語彙」來和我們對談這些問題。

引用書目

- Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. Ithaca: Cornell UP, 1982.
- Norris, Christopher. *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*. London: Methuen, 1985.
- . *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen, 1982.
- . *Deconstruction and the Interests of Theory*. Norman, OK: U of Oklahoma P, 1989.
- . *The Deconstruction Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*. London: Methuen, 1983.
- . *Derrida*. Fontana Modern Master. London: Fontana P, 1987.
- . *What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1982.
- . *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- . *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers Vol. 2. Cambridge:

- Cambridge UP, 1991.
- . *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers Vo1. 1. Cambridge: Cambridge UP, 1991.
 - . *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton UP, 1979.
 - . "Philosophy Without Principles," *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*. Ed. W. J. T. Mitchell. Chicago: U of Chicago P, 1985. 132-38.
 - . "Postmodern Bourgeois Literalism." *Hermeneutics and Praxis*. Ed. Robert Hollinger. Notre Dame, IN: U of Notre Dame P, 1985. 214-221.
 - . "The Professor and the Prophet," *Transition* 52 (1991): 70-78.
- Rorty, Richard, ed. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: U of Chicago P, 1967.
- West, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: U of Wisconsin P, 1989.
-