

[法] 亨利·列斐伏尔 (Henri Lefebvre) / 著

叶齐茂 倪晓晖 / 译

日常生活批判

CRITIQUE DE LA
VIE QUOTIDIENNE

第一卷

概论

Introduction



古希腊哲学家苏格拉底主张，哲学不仅要研究世界这个“大宇宙”，还要研究人自身这个“小宇宙”；哲学家不仅要仰望星空，还要关注市井生活。“认识你自己”成为苏格拉底的哲学名言。

20世纪法国著名哲学家列斐伏尔则以另一种方式让哲学关注人自身和人的日常生活，这就是他的“日常生活批判”理论。列斐伏尔试图发展“现代”马克思主义，如同马克思通过商品的矛盾运动分析出资本主义社会的内在本质一样，列斐伏尔想通过日常生活批判，揭示出第二次世界大战后的现代资本主义社会的本质。列斐伏尔对消费社会、信息社会的日常生活的批判和对现代性的批判，极大地影响了后现代主义哲学。

列斐伏尔力图继承马克思主义的立场、观点和方法，但是他简单地将马克思主义等同于马克思早期思想中的异化理论，则是不正确的。

—— 法国哲学专家
中国现代外国

冯俊



出版社官方微信

www.ssap.com.cn

ISBN 978-7-5201-0891-1



9 787520 11089111 >

定价：169.00元（全3卷）

[法] 亨利·列斐伏尔 (Henri Lefebvre) / 著

叶齐茂 倪晓晖 / 译

日常生活批判

CRITIQUE DE LA
VIE QUOTIDIENNE

第一卷

概 论

Introduction



Critique de la vie quotidienne. Introduction, tome 1 by Henri Lefebvre

Critique de la vie quotidienne. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté, tome 2 by
Henri Lefebvre

Critique de la vie quotidienne. De la modernité au modernisme, tome 3 by Henri Lefebvre

© L'Arche Editeur, Paris, 1997

Current Chinese language translation rights arranged through Davis International, Paris

巴黎迪法国际版权代理 (www.divas-books.com)

列斐伏尔是为数不多几个发展“现代”马克思主义理论的哲学家之一，这种“现代”马克思主义理论希望“具体”，寻求把马克思主义作为探讨我们周围日常生活的一种方法。这个研究必然涉及马克思主义的哲学观念，首先是关于异化的观念。日益增长的异化已经出现在马克思的核心思想里，同时，这一点是清楚的，即虽然所有政治制度的失败都试图应用马克思的“无产阶级专政”学说，然而，对于认识自19世纪工业化以来的世界发展，异化的观念依然相当关键。

1901年6月16日，列斐伏尔出生于法国的阿热莫(兰德斯)，他的母亲操持着这个家庭，她是一个狂热的宗教信徒。1991年6月29日，列斐伏尔逝世于法国的波城。20世纪50年代，列斐伏尔因其思想发展，尤其是他毫不妥协地拒绝斯大林主义的态度，被赶出了法国共产党。列斐伏尔的思想影响了1968年巴黎的“五月风暴”，他的《日常生活批判》被翻译成多种语言出版，包括最近的中文版。

总 目 录

第一卷

第二版序言	1
一 回顾	1
二 过去 10 年发生了什么变化?	5
三 查理·卓别林、贝尔托·布莱希特和其他一些人	8
四 日常生活中的工作和闲暇	26
五 “现代世界”概述	39
六 再提异化理论	47
七 异化劳动	54
八 哲学和日常生活批判	78
九 计划和未来项目	91
第一章 温故知新	93
第二章 对日常生活的认识	120
第三章 批判地认识日常生活的马克思主义	127
第四章 发展马克思主义思想	162
第五章 一个周日在法国乡村写下的笔记	186
第六章 可能性	210

第二卷

第一章 清源正本	235
第二章 形式化方法	323
一 公理和公理化	323
二 假说的作用	331
三 转换和转换原理	337
四 层次观	338
五 连续和不连续	344
六 微观和宏观	355
七 指标、标准、变量	359
八 维数	364
九 结构观	371
第三章 特殊范畴	391
一 整体观	391
二 现实观	402
三 异化观	413
四 生活的和生活中存在的	421
五 自发的	423
六 模糊观	424
七 质疑和怀疑	430
八 社会空间和社会时间	434
九 实践	435
十 逻各斯、逻辑、辩证的	445
十一 逻辑和性格学	461
十二 总场	468

第四章 语义场理论	472
一 语义场	472
二 信号	473
三 符号	475
四 象征	479
五 形象	481
六 若干混淆	483
七 语义场的性质	487
八 意识和语义场	488
九 语义场的规律	491
十 社会文本	497
十一 对话、讨论、交谈	502
第五章 积累和非积累过程理论	504
一 进步观批判	504
二 不平衡发展	504
三 非积累的社会	505
四 积累过程的概念	510
五 积累过程概念的普遍化	513
六 非积累过程	519
七 教育学的和文化主义者的错觉	523
第六章 契机理论	526
一 循环类型	526
二 契机与语言	526
三 契机星图	530
四 契机的定义	533
五 契机分析	535
六 契机和日常生活	540

第三卷

引 言	543
第一章 连续性	580
一 现代性终结了吗?	580
二 常量	585
三 商品的世界	586
四 认同	591
五 日常话语	594
六 论粗俗	603
七 论种种弊端	606
八 保守的模式	608
第二章 不连续性	617
一 变化一览	617
二 恢复	627
三 差异	632
四 国家和日常生活	642
五 空间和时间	647
六 信息技术和日常生活	653
结论 成果与展望	668
一 中产阶级	668
二 抽象—具体和理想—现实	672
结语	680
译后记	681

第一卷目录

第二版序言	1
一 回顾	1
二 过去 10 年发生了什么变化?	5
三 查理·卓别林、贝尔托·布莱希特和其他一些人	8
四 日常生活中的工作和闲暇	26
五 “现代世界”概述	39
六 再提异化理论	47
七 异化劳动	54
八 哲学和日常生活批判	78
九 计划和未来项目	91
第一章 温故知新	93
第二章 对日常生活的认识	120
第三章 批判地认识日常生活的马克思主义	127
第四章 发展马克思主义思想	162
第五章 一个周日在法国乡村写下的笔记	186
第六章 可能性	210

第二版序言

一 回顾

严格地讲，《日常生活批判》^①这本书事实上没有重新解释马克思主义。列宁这段名言会是本书的一个适当引语：

可是全部问题在于马克思并不以这个骨骼为满足，并不仅以通常意义的“经济理论”为限；虽然他完全用生产关系来说明该社会形态的构成和发展……（他）使骨骼有血有肉。《资本论》的成就之所以如此之大，是由于“德国经济学家”的这部书使读者看到整个资本主义社会形态是个活生生的形态：有它的日常生活的各个方面……^②

在这段影响非常深远的名言中，列宁指出，马克思建立了科学的社会学。列宁在他的许多著述中都表达过类似的看法：

① 这本书于1945年，1947年由Grasset出版社出版。这个再版版本保持了原版的全部内容，包括作者现在认为过时了的一些段落。（列斐伏尔在本书中大量引用了马克思、恩格斯、列宁的原著。为了保证国内读者可以查阅到马克思、恩格斯、列宁的原著，准确领会引文在原著中的前后关系，我们尽量找到这些原著的中译本译文。实际上，列斐伏尔原著的一些注释没有对一些引文具体注明其版次和页码，只是注明了书名。为了方便读者阅读，我们注明了一些引文的中文版次、出版社和具体页码，对于那些反复引用的著作，我们只注明了中文版书名，读者可以亲自找到它们的页码。百年来，马克思、恩格斯、列宁的原著在世界范围内被翻译成了多种文字、多种版本。究竟哪个版本的翻译准确，仁者见仁，智者见智。根据编辑的要求，列斐伏尔法文原版中马克思、恩格斯、列宁原著引文的出处注释保留了下来。这就是以下引文注释可能会出现两个出处的原因。——译者注）

② 列宁：《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主党人？（1894年春夏）》，《列宁全集》第1卷，人民出版社，1984，第111页。

马克思在《资本论》中首先分析资本主义社会（商品社会）里最简单、最普通、最基本、最平凡、碰到过亿万次的关系：商品交换。这一分析从这个最简单的现象中（从资本主义社会的这个“细胞”中）揭示出现代社会的一切矛盾（或一切矛盾的萌芽）。^①

事实上，《日常生活批判》完全是围绕异化理论而建立起来的，列宁曾经搁置或忽略了异化理论。

《日常生活批判》发展了马克思主义从总体上忽略了一个方面，即具体的社会学，这也是一个事实。

当《日常生活批判（第一卷）》面市时，它在哲学和社会学层面上所做的阐述还是不充分的。首先，《日常生活批判（第一卷）》应该已经阐述了和努力解决了异化理论引起的问题。这本书还应该解释过，作为一个专门学科的马克思主义社会学，在它与其他科学（政治经济学、历史学，等等）的关系中，在它和历史唯物主义和辩证唯物主义的关系中，会是什么（作为方法和对象）？

然而，实际情况是，10年以前，这些问题还不是很成熟，或多或少不太可能正确地阐述它们，不太可能孤立地去解决它们。

现在，我们不过刚刚领略了异化理论提出的诸多复杂问题。我们可以把这些问题分成三类。历史类问题，我们必须发现异化概念在马克思主义发展中发挥了什么样的作用；在马克思的早期著作中，马克思如何从黑格尔和费尔巴哈那里获得了异化概念；马克思如何转变和调整了这个概念的方向；马克思何时做了这些工作。这样，通过马克思的著述，适当地跟随这个转变，这就意味着，严格地考察马克思的早期著作，尤其是，我们需要注意《1844年经济学哲学手稿》提出的理论类问题，我们必须确定，在马克思科学和政治学著作中，尤其是在《资本论》中，什么成为异化的哲学概念，我们必须认识，有关拜物教的经济理论实际上是有关异化的哲学理论在客观的（科学的）层面上的延伸。^②

① 列宁：《谈谈辩证法问题（1915年）》，《列宁全集》第55卷，人民出版社，1990，第307页。

② 我在《理解马克思的思想》（Bordas, Paris, 1947）中提出了这个判断。古维契（Gurwitch）、梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）和萨特已经对马克思的早期著作提出过不少著名解释。最近发表的一些重要著作也对澄清马克思早期著作中的这个问题有所帮助，值得注意的有 Pierre Bigo, *Marxisme et humanism*, 1953. P. U. F., 269 pages ; Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, 1956, Le Seuil.

最后，哲学类问题旨在认识，现在应该赋予异化理论什么意义和（批判的或建设性的）影响。哲学家应该在什么程度上再次提出异化理论，也许以变化了的形式，把异化理论置于他的思想中心？异化问题不能与其他问题分割开来，但是，异化问题可以从其他问题中区别出来。一些马克思主义者提出，马克思主义完全否定了早期概念，包括帮助马克思主义发展的概念，在马克思主义出现的时刻，人类思想上曾经有过一个绝对的休止符，在马克思意识到他的学说的那个时刻，马克思主义里曾经有过一个绝对的休止符，如果事情真是这样，异化理论所意味的问题现在就不会出现了。采纳这些马克思主义者的判断意味着进一步地推论，显而易见的推论是，马克思主义是一个完成了的学说，马克思主义哲学的作用和功能终结了。我们一定认为这类判断是教条主义的和错误的。

在如此繁杂和困难的问题可以提出来之前，它们必须成熟。

我们有可能提出这样一个问题：“在社会主义社会，异化消失了吗？在苏联或正在建设社会主义的国家，没有那种标志新的或更新过的经济、意识形态和政治异化的矛盾吗？”

从社会学这个专门学科看来，生活历程中总有许许多多不确定的时刻。我们必须面对的问题是，斯大林主义对马克思主义的解释是否隔断和取消了马克思主义的一个方面；如同我们已经面对的另一问题，与目前大家青睐的（经济）基础和（意识形态和政治）上层建筑的概念相比，马克思主义社会经济形态^①的观念是否不够丰富和不够复杂，社会关系的社会学研究涉及社会经济形态。

事实上，该书初版面市时，在一定程度上讲，这些问题还没有得到解释。官方的、学术的反应是什么？完全的沉默。那时，1946年，法国哲学遭遇了一系列让它只能慢慢恢复过来的震荡。战争和占领已经扼杀了若干关键的思想趋势，值得注意的是，与德国非理性主义具有含含糊糊关系的柏格森（Bergson）的“反知性论”，不足以解决这些新问题的布伦士维格（Léon Brunschvicg）的知性主义或唯理智论。黑格尔论和存在主义正在兴起。有些人愿意在特定层面尊重和接受异化的观念，但是，他们可能没有打算看到，与人类现实发生冲突、与日常生活发生冲突的

^① 钱伯勒（Henri Chambre）在他的 *Le Marxisme en Union Soviétique*, Le Seuil, 1955, cf. pp. 48, 505, etc. 中忽略了这个概念，然而，这个概念出现在了马克思《资本论》的前言中，也出现在了列宁的《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主党人？》之中。

那种异化。^①

哲学家的传统形象是，存在的主人和统治者从外部目睹和评判生活，凌驾于大众之上，凌驾于琐碎事务所占据的时刻之上，通过态度和差异而与众不同（这些比喻并非夸大其词。这种差异即所谓“精神生活”，哲学家的态度即所谓沉思、超然、“悬置”、括号化，等等）。从书名开始，这本书就放弃了哲学家的这些传统形象，所以，职业哲学家一般都对这本书不屑一顾。

依然沉浸在纯思辨之中或热衷于思辨的那些传统哲学家们冷漠地对待这本书，马克思主义者会怎么样呢？马克思主义者同样冷漠地对待这本书。

在解放的热情下，人们希望生活会很快得到改变，世界也会很快得到转变。不止于此：生活已经改变了；人在发展，大众处在骚动之中。他们的运动正在让新的价值“浮出水面”。分析资产阶级的日常生活，分析统治阶级推行的生活方式（或没有的生活方式），意义何在？哲学的或社会学批判的意义何在？武器的批判正要替代批判的武器，武器的批判已经替代了批判的武器。在法国，在世界的其他地方，无产阶级不再是一个受压迫阶级。无产阶级正在把自己放到国家统治阶级的位置上。不再可能谈论异化，不再允许谈论异化。异化这个概念在法国过时了，在苏联也过时了，在那些正在走向社会主义的国家，在那些已经可以听到革命礼炮的地方，同样过时了。

人们沉溺于政治闹剧中。这毫不足怪。但是，人们正在淡忘，政治闹剧正在出台，正在较高层面——国家、议会、领导、方针政策——上决定下来。但是，政治闹剧不是悬在空中表演的，政治闹剧有着与食物、配给、工资、劳动组织或重新组织相关的“基础”，一个卑微的、日常的“基础”。所以，许多马克思主义者认为，日常生活批判是没有用的和过时的；他们认为日常生活批判不过是对资本主义社会老式的、枯竭的批判的翻新而已，无非是对无关紧要的事物加以批判。所以，日常生活批判是一个不值一提的批判。

基于这样的理由，现在的哲学家正经历着他们的先驱们所不知道的困难。现在的哲学家已经或大或小、或深或浅地丧失掉了那种线性的简洁和优美，他们把那种线性的简洁和优美归因于（虚构地，毫无疑问）他们的那些著名模式。哲学家们和哲学不再可以孤立地存在，不再可以伪装起

^① 穆尼埃（Emmanuel Mounier）和古维契表示，他们承认有这种异化，我们不提及这一点是不公平的。

来，不再可以隐藏起来。这的确是因为日常生活是最高法庭，智慧、知识和权力都被用来做裁决。

二 过去 10 年发生了什么变化？

在这些情形下，在经过 10 年的中断之后，重启日常生活批判任务的意义何在呢？

首先，这些年以来，一定数量的青年知识分子兴趣盎然地、带着热情地读过了这本书。他们的赞赏消除了作者因为本书遭受冷遇而淤积在心中的那种苦涩感。

当然，这并非全部。在过去的 10 年里，社会科学的发展已经显示出，这本书撞在了枪口上，这本书的看法是有根据的。日常生活的问题和日常生活的研究已经在历史学家、人种学家、哲学家、社会学家以及作家、艺术家和记者的眼中日益重要起来。日报、周报、评论都是我们消息最灵通和最“现代”的传媒，它们已经开辟了有关日常生活的专栏。有关日常生活的书籍大量涌现，神话、仪式、艺术作品都夹杂着明显远离日常生活的观念，现在，人们正在逐步开发出一种方法来处理日常生活与这类观念的冲突。^①

对于熟悉一个特定时期的历史学家，对于人种学家，对于研究一种社会或群体的社会学家，根本问题将是把握住某种性质的东西。这种东西虽然难以定义，却总是实在的和具体的，与一个来自遥远的或消失文化的人“单独待上哪怕一刻钟”，这种东西就会显现在我们面前。^②

让我们思考一些非常生僻的社会科学领域。最近，我读到一篇文章^③，这篇文章是一份宣言或政策陈述，它的观点是，现代戏剧只能是“日常生活发出它的最强音的地方；日常生活的词语的意义，日常生活的姿态意义，在戏剧里最终得到彰显”。苏联的批评已经对契诃夫（Chekhov）的戏剧做出了相同的断言：“他（契诃夫）认为，戏剧应该表达日常生活。”^④

我们回头再谈这个观点。

① Cf. par exemple le livre de M. Jacques Soustelle sur *La Vie quotidienne des Aztèques*.

② Cf. M. Levi-Strauss, «Diogene cache», *Les Temps Modernes*, n° 110, p. 1203.

③ *L'Express*, n° du 5 mars 1955. Non signé.

④ Ermilov, *Dramaturgie de Tchekhov*, Moscou, 1948 (Cité dans l'édition française du théâtre de Tchekhov, traduction d'Elsa Triolet, p. 17)

最近，涉及日常生活的法国百科全书纪念集出版了。这个集子的工作量可谓浩繁^①，但是，在这个集子中，描述性的和技术性的看法，把批判的看法推到了背景中，甚至掩盖起来。

无可争议，最近几年我们已经看到，最现代的技术已经用到了日常生活的组织方式上，也就是说，应用到了至今无人问津的部门。日常生活落后于技术可能，应该是日常生活批判的主题之一。这个主题怎么可以丧失掉它的根基或它的意义呢？

在1956年6月8日的《快报周刊》上，以下这段话谈到了“有趣的新事物”，《快报周刊》的纽约记者已经注意到这个信息，这个有趣的新事物“一定会最终到达法国”：

厨房正在变得不太像厨房了，倒是更像艺术品。最新技术是电子炉。对讲机（把每个房间都连接起来的讲话系统）正在成为家庭的标准设备，每个人都在谈论个性化的小电视监控网，这样，就让女主人去做她的家务事，同时，又观察在另一个房间或花园里玩耍的孩子们。最有影响的无处不在的“那个东西自己组装自己”，美国丈夫的最新热潮，包括全部家庭需要用的工具，带来家居行业的最新发展。游泳池，制造商说，游泳池是投向大众市场的。就房子而言，一般的要求是：至少七个睡房，两个洗澡间……

下一个专栏里，“夫人快递”对每一个还不知道这件事的人说：

妇女需要有意志力去阻止她的理发师把她的头发剪短。没有什么比一个决心已定的理发师更有说服力。理发师有某种强大的联盟：封面女郎、女演员、所有不愁钱和每天送来照片的女人，她们的现身说法比任何语言都有说服力。

现代技术进步渗透进日常生活的方式，已经引入了日常生活这个落后部门，不平衡发展，我们时代的每一个方面都有不平衡发展的影子。在“理想家居”方面，如此巨大的进步表现构成了社会学的第一重要的事实，

^① 这件事不能与“理想住宅展览”的极端成功分开。

但是，它们一定不能用来消除技术积累下来的现实社会过程的矛盾特征。这些技术进步以及这些进步的后果，正在引发社会实际生活中的新的制度性冲突。这个时期，人们目睹了日常生活应用技术方面的惊人发展，同时，人们也目睹了同样惊人的大众日常生活的倒退。任何一个没有受到社会学家兴趣影响的人很难想象，在我们周围，在法国，在巴黎本身，成千上万的儿童、青年人、学生、年轻的夫妇、单身家庭的生活条件是这样的^①；装修好的房子（越来越贵，越来越肮脏）、贫民窟、过分拥挤的公寓、阁楼，等等。

生活条件的衰退正在蔓延到许多法国乡村地区（尤为明显的是法国南部地区），蔓延到手工业工人、小店主和工人阶级集中居住的地区。

发现农民有电炉子，这很正常，但是，我们同时发现，农民住的房子依然破旧；他们攒钱买小物件，可是，他们没钱修缮他们的房子，甚至也承受不起在他们的农场里去实施现代化改造。换句话说，他们可以有小物件，但他们不得不放弃修缮房子或实施农场现代化改造之类的大事。十分相似，大量的工人阶级夫妇都有洗衣机、电视或汽车，但是，他们一般是牺牲掉了其他（例如，生个孩子），而得到这些小物件。工人阶级家庭内部都出现了选择买什么的问题，或与分期付款相关的问题，这些问题改变了日常生活。^② 相对贫穷的农民或工人应该买电视机，这件事证明了新的社会需要的存在。这个事实是显而易见的。但是，这个事实并没有告诉我们这种需要的规模或内容，也没有告诉我们满足需要的程度。这个事实没有证明，满足这种需要对满足另一个需要不利。

现代技术进步谈不上抑制对日常生活的批判，现代技术进步实现了日常生活。现代技术进步替代了那些用梦幻、观念、诗歌或那些超出日常生活的活动所做的日常生活批判，现代技术进步从内部展开对日常生活的批判：日常生活做出对自己的批判，通过可能对现实展开批判，通过日常生活的另一方面批判日常生活的这一方面。拿那些具有所有先进生活设施的日常生活与较低或降低了生活标准的日常生活相比，前者呈现为一个遥远而熟悉的怪梦。我们在许多电影上都看到了奢华的展示，它们大部分是中等水平的，呈现出一种迷人的特征，一个另外的日常生活的世界，而不是

① 例如，Chombart de Lauwe, Andrée Michel, Lucien Brams 等人的社会学研究。存在与住房危机不能分开的复杂经济现象、社会事实和多方面的危机。

② 必须在日常生活衰退和贫困化之间做出区别。它们是相关的，但是，它们是不同的现象，在某个临界点上，一种现象可以单独存在。

这个观众自己的那个日常生活的世界，把观众从他的日常生活的世界里连根拔起。具有炫富魅力的一般物件，在这些物件中走去走来的男人和女人，溜进了这个产生错觉的世界，而不是当下的日常生活的世界，这些一般物件，这些男人和女人，引导着明显影响深远的生活诱惑力。所有这些都解释了这些电影获得的里程碑式的成功。

幸运的是，当代电影和戏剧中还有另外一些揭示日常生活事实的作品。

三 查理·卓别林、贝尔托·布莱希特 和其他一些人

让观众哄堂大笑的恰恰不是卓别林滑稽夸张的表演和那张令人忍俊不禁的脸。从他非常早期的电影开始，卓别林就跳出了其他电影喜剧演员如胖子阿巴克尔（Fatty Arbuckle）和哈罗德·劳埃德（Harold Lloyd）的表演套数。卓别林喜剧魅力的秘密不是他的身体，而是他的身体与其他东西的关系：一种与物质世界和社会世界的关系。天真、形体上老道、心灵上单纯，卓别林来到了这样一个人和事的世界，这个世界异常复杂和深奥微妙，这个世界里的人和事都具有固定的行为模式（人们的行为像事物与事物相伴）。这个小丑的身体灵活柔顺，能够用一种几乎可与动物同日而语的速度调整自己和自己的姿态，当这些特征都在给极端尴尬的局面让路时，这个小丑就人性化了，这些极端尴尬的局面显示和标志了这个小丑的天真无邪。但是，这种尴尬不会持续下去；最初的局面得以恢复；小丑实施了他的报复，他打败了敌对的物体和敌对的人，重新陷入短暂的动荡。于是，当他不能适应一个极端尴尬的局面时，视觉上的喜剧时刻就出现了，随后，当他能适应这种极端尴尬的局面时，胜利的时刻就来到了，这样就会维持住“哑剧—观众”的关系，产生新一轮的笑声，保证幽默不会成为尴尬或难堪。如同愉悦，如同音乐里的和谐，解决一系列紧张关系引起了观众的笑声，每一个高度紧张之后，放松时刻就出现了。

因此，卓别林特有的“引人发笑的本领”的来源是，儿童、原始人、非常有天赋的野蛮人的简单性，突然陷入了（现在则是每时每刻都陷入）缺乏灵活性和新困难不断出现的日常生活之中，有些困难是意料之中的，而另外一些困难则始料不及。卓别林在他的第一批电影里，与物体斗，与日常的物体斗——雨伞、躺椅、摩托车、香蕉皮，这些战斗总是不同的，

也总是相同的。卓别林抓住了我们对日常琐事的态度，把这些展示在我们的眼前，事情的奇怪和丰富总是令人惊讶的，总是令人快乐的，当我们面对礼仪化的实践活动（基本行为、不可或缺的约束）时，总是尴尬。卓别林让日常生活突然神奇起来，戏剧化了，令人愉悦。卓别林像个陌生人一样走进了这个我们熟悉的世界，在回家的路上，经历这个世界，喜悦之中蕴含着伤害。他突然让我们失去了方向，当我们面对物体时，他不过是告诉我们，我们是什么；这些物体突然成了怪物，熟悉的不再熟悉了（例如，当我们到达旅馆的房间或一个装修布置停当的房子，我们绊倒了家具，想办法让咖啡壶运转起来）。卓别林通过这种因为失去方向、因为陌生而出现的偏差，在一个比较高的层面上，把我们与事物、与人化的客观世界协调起来。

这种幽默的本质蕴藏在不屈不挠之中，不断更新，不断受到威胁，而不是蕴藏在怜悯之中，我们甚至也不能在奇特（异化）中找到这种幽默的本质。小狗、小姑娘、儿童都不是电影道具，而是或多或少完成最终胜利的的必要元素。

所以，卓别林的第一批电影可以看成是一种日常生活批判：一种实践中的批判，一种基本乐观的批判，这种批判涉及了日常生活的消极方面和积极方面，在人本身，在生活中，日常生活的消极方面和积极方面合二为一。所以，卓别林的第一批电影也是一种对日常生活“成功”的批判。

在卓别林的剧情片中，对日常生活的批判扩大了，有了比较深刻的意义。一个已经建立起来的（资产阶级的）世界，这个竭尽全力完成它自己，并把自己封闭起来的（资产阶级的）世界，另外还有一种类型的（穷困潦倒的）世界，穷困潦倒的世界并非另外一个世界，而是另外一种类型的世界，卓别林的剧情片展示了资产阶级的世界和穷困潦倒的世界之间的冲突。穷困潦倒的世界是从资产阶级的世界中释放出来的，是资产阶级世界的表达，是资产阶级世界的内在必然性，是资产阶级世界外化了的本质，所以，穷困潦倒的世界依然内在于资产阶级的世界（抽象地和推断地讲，这就是马克思最后把他发现的无产者表达为一个阶级的原因）。

就像资产阶级的世界必然生产机器和生产像机器一样的人那样，资产阶级的世界还生产离经叛道者。资产阶级的世界生产流浪汉，流浪汉是资产阶级世界的反转形象。流浪汉和资产阶级秩序之间的关系与“无产阶级—资产阶级”之间的关系不同。尤其是，流浪汉和资产阶级秩序之间的关系更直接一些，更形而下一些，依赖形象比依赖概念和需求要多一些。

通过这个“自由世界”的不真实的、虚幻的、快乐的和对自我的自以为是的坚持，这个“自由世界”立即产生了它的纯粹负面的形象。这样，这种流浪汉人物包含了马克思在他的哲学著作中表达的无产者的形象特征：纯粹异化的人，显示出比无产者要否定的那些东西还要更人性化一些——无产者的本质是摧毁它同时隶属于和不隶属于的那个社会，这种本质决定了无产者的否定性。然而，无产者的“肯定性”，无产者的历史使命，并不是在哲学和美学层面完成的；无产者的历史使命是从政治上实现的，哲学的批判成为政治的批判和实践。在卓别林表达的流浪汉和“神话”中，批判与银幕上的形体形象是不可分割的。所以，这个批判仍然有其局限性，当然，这个批判直接接近大众，这个批判并不导致革命的行动或产生政治思想观念。但是，这个批判利用笑，深刻地触动了大众的内心世界。这样，在卓别林最好的电影中，卓别林的幽默呈现出一个史诗的规模，这个史诗的规模源于这个批判的深刻意义。“他通过羞辱异化了的人的形象来揭示异化。”^①

这里，我们第一次面临一个复杂问题，既是美学问题，也是伦理问题，资产阶级世界的**反转形象**问题：一个平常现实的形象，包括整体形象，或作为一个部分，通过人、观念和十分不同于日常生活经历的事物，深刻地反映日常生活现实，所以，这种反映是特别的、异常的和不正常的。^②

卓别林借助极端精准的元素——从伦敦小资产阶级那里拿来的帽子、

① Jean Duvignaud, «Le mythe Chaplin», *Critique*, mai 1954 (卓别林最近的作品调查)。但是，迪维尼奥太强调卓别林失败、悲剧、一蹶不振的方面。与此相关，值得我们注意的是，最近这些年发展起来一种奇妙的神话，这种神话把失败当作真实性的标志。这是一种基于日常生活事实的形式（或道德），即日常生活中的失望，失望已经被附加上了一个重要的意识形态方面，即真实性的证明。我们需要回头再谈这种失望的性质、内容和意义。如果接受了这种神话，真能让斯大林主义者离开那些丝毫没有斯大林主义倾向的人。当历史评判斯大林时，斯大林的一个且唯一一个辩解会是，他获得了胜利。另外，如果要建立起一种新的乐观主义，如果打算更新人道主义，可以肯定，至少要显示出一个没有欺骗和暴力的胜利，至少要有一个没有沾上血迹的胜利。

② 这个“反转形象”的理论相当不同于莫兰（Edgar Morin）基于电影分析 *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, Éditions de Minuit, 1956, p. 31, etc. 而提出的“双从魔幻理论”。在浪漫杂志上，我们看到妇女日常生活的**反转形象**，这些妇女在当代社会里的期望和深层次需要的**反转形象**。当然，海明威（Hemingway）的《老人与海》也包括了一种反转形象：个人和“私人”日常生活里劳苦的、幻想的和失败的反转形象。海明威在没有人的地方，耀眼的大海里，无边的天际，放上了这些人的反转形象，戏剧般地深刻展示出了他们在个人和“私人”日常生活中的反转形象。

手杖和裤子，创造了具有某种显著特征的人物，从而实现了普遍性。从哑剧到具有某种显著特征的人物，这个转变标志了卓别林作品的时代和工作延伸：这种作品本身的延伸；那种作品本身就有可能单独做出的延伸；卓别林突然把他自己原先建立起来的人物（或形象）放到了他的电影的中心。在一个非常强烈的感觉上，卓别林把他自己送上了这个舞台，于是，一个新的发展出现了。

这样，这种日常生活批判采取了鲜活的、对立面统一的辩证形式：一方面，“摩登时代”（以及这些时代所具有的每一个事物：资产阶级、资本主义、科学技术和科技性，等等）；另一方面，流浪汉。“摩登时代”和流浪汉之间的关系并不是一个简单的关系。它们彼此不断产生对方、摧毁对方，比起身边的现实，在小说中，这种关系更加逼真。这样，这个喜剧产生了那个悲剧，那个悲剧摧毁了这个喜剧，反之亦然；严酷的事实是，从来少不了这个小丑；这个小丑的场景日趋扩大：城市、工厂、法西斯、作为整体的资本主义社会。然而，是由这个喜剧潜藏的悲剧定义这个喜剧呢，还是由这个喜剧对这个悲剧的胜利定义这个喜剧呢？正是站在观众的角度，卓别林不断设法让这两个冲突的方面统一在一起：悲剧的和喜剧的；笑声总是设法去突破；如同拉伯雷（Rabelais）、斯威夫特（Swift）和莫里哀（Moliere）的笑声（即他们的读者或观众的笑声），卓别林那里的笑声，否定自由、摧毁自由、获得自由。遭受痛苦本身就是否定，这种否定被展示了出来。在这个虚构的否定中，我们也到达了艺术的限度。在离开黑暗的电影院的那一刻，我们重新发现了与以前一样的世界，它再次环绕着我们。然而，这个喜剧事件已经发生了，我们觉得没有受到影响，回到正常，但无论如何总是受到了一次净化，让我们更有力量一些。

总而言之，基于一般特征（贫穷但充满活力、弱小但强大，无情地寻找财富、寻找工作、寻找尊敬，当然，也在寻找爱和幸福），我们的分析把卓别林看成了一个具有典型特征的人物，而不是一个神话。直接揭示出什么是对所谓“现代人”意义重大的形象，怎么可以称之为神秘的呢？

无论如何，有意义的事情不是讨论卓别林的“神话”和他表达生活形象的神秘人物；事实上，一个深深地扎根在日常生活中的形象就可以看成是神秘的，“神话”这个词可以用来描绘这个深深地扎根在日常生活中的形象。

在更一般的层面上，这种错觉有意义吗？最不一般的事情也是最平常

的事情；最离奇的事情常常最平常，现在的这个“神秘的”观念就是对这个事实的错觉反映。一旦把平凡的事情与它的背景分开，也就是说，把这个平凡的事情与它如何解释分开，把对这个平凡的事情添枝加叶地以及同时让这个平凡的事情可以承受的那些事情分开，这个平凡的事情就变成了非同一般的事情，司空见惯的事情就变成了“神秘的”——一旦平凡的事情以柴米油盐之类的事情来表达的话，这个平凡的事情就成了不值一提的、枯燥的、提不起兴趣的事情。同样，我们近距离观察一种从土地上、从各种各样的植物中挑出来的不起眼的植物，这种植物就变得神奇无比了。然而，一旦这样的形象与它们的日常背景分开，表达这些形象的日常属性的描述就变得非常困难了。这就是天才们的秘密，如费里尼（Fellini）的秘密（费里尼的电影《大道》，*La Strada*, 1954），或《社会中坚》（*Salt of the Earth*）的那些导演的秘密，（也许）这种秘密提供了一种超前现实的可能途径。

布莱希特（Brecht）这位伟大的戏剧家最近去世了，他试图用变革性的方式——史诗剧，更新现实主义。^①

这个方式已经引起了不止一个误解。在一个具有人道主义文化传统的国家里，从字面上看“史诗剧”，很容易让人联想到一场威武的、惊心动魄的和宏大的行动：为了他们的王朝，或者为了他们的爱人，在那里争夺皇冠。

实际上，布莱希特所指的“史诗剧”是一种戏剧，这场戏剧，刻意通过靠近日常生活，来表达行动（和诗歌）。当布莱希特试图解释“史诗”这个词的意义时，他以交通事故为例，目击者们讨论发生了什么，对这个交通事故提出一些带有偏见的看法，每个目击者都在做出一种判断（有自己的立场，决定站在哪一边），努力让听众与他分享他的判断。“史诗剧要在街头巷尾建立起它的模式来。”^②

① “现实主义的”作家、作者或电影导演常常与此相反，他们从平凡中抽取出不平凡，他们捡起平凡（人人都在做的平常的活动，每天都在发生的那些一般的琐事），把它们放在显微镜下边，像个“标本”，煞费苦心地让这些“标本”有趣。事实上，他们涂到无产阶级、农民、小资产阶级生活上的色彩不正确，正如布莱希特所说，这些“现实主义者”仅仅重复了那些明显令人厌烦的东西。

② Bertolt Brecht, “The Street Scene”, in *Brecht on Theatre*, ed., J. Willett, Methuen, London 1978, p. 126. 本书为了方便读者阅读，参照原著的英译本增加了部分注释，并提供相关文献供读者参阅，如此例。后文不再一一注明其来源于英文译本。——译者注

布莱希特有关知识楷模伽利略的戏，就是用“去楷模”的方式开始的。

伽利略：（正在给自己洗澡，洗身体的上部，噗噗地喘气，和善地说）把乳汁放在桌子上……①

为了适当地理解这一点，我们需要思考我们周围每天和任何一天正在发生的事情。我们与我们的家庭、我们的邻居、我们自己阶层的人生活在一起，我们熟悉他们。这种有关熟悉的固定印象让我们认为，我们了解他们，我们知道他们的外形，他们看他们自己犹如他们已经有的相同外形。我们确定他们（这是彼特，那是保罗），我们判断他们。我们可以辨认出他们或把他们排除出我们的世界。但是，熟悉不一定是已知。正如黑格尔在一句话中所说的那样：“熟知并非真知。”这句话可以很好地用到《日常生活批判》的概论中。熟悉的，所熟悉的，遮蔽了人的双眼，“熟悉”给了那些人一个我们可以认识他们的面具，使他们的本来面目不易被识破，所以，这种面具不过是缺少某种东西的面具。然而，熟悉（我熟悉其他人，其他人熟悉我）并非意味着是一个错觉。熟悉是真实的，熟悉是部分现实。面具附着在我们的脸上，附着在我们的皮肤上；血与肉已经变成了面具。我们熟悉的人（和我们自己）是我们认识到的所谓他们。他们扮演我们分配给他们的角色，他们扮演他们已经分配给他们自己的角色。如果他们没有任何角色可扮演，我们就无从谈起熟悉他们了。我们的情绪和热情应该用文化元素和伦理元素加以调整，加以人性化，我们如何可以让那些文化元素和伦理元素进入生活呢？一种元素包括另一种元素。一个角色并不只是一个角色。一个角色是一种社会生活，社会生活是这个角色的内在部分。在一个意义上是装扮的东西，在另外一个意义上，则是本质的、最珍贵的、人的。最不屑一顾的其实是最不可或缺的。我们常常很难区别什么是装模作样的，什么是自然而然的，如果不说纯真的话（我们应该区别纯真和逼真的程度，逼真是高级文化的产物）。

咖啡馆里的服务生并非装扮成一个服务生。他就是服务生。同时，他不就是服务生。他没有出卖他的时间（工作的和生活的）以换取一个服务生的角色。当他装扮成一个服务生（和一个摆弄托盘艺术的表演者）面对他的顾客时，他确实不再是一个服务生；通过扮演他自己，他超越了他自己。另外，一个工人当然不是装扮成一个工人，如果他装扮成一个工人，

① Bertolt Brecht, "The Life of Galileo", in Plays, Vol. 1, trans., J. Willett, Methuen, London, 1960, p. 231.

他就不会超越他自己。他彻头彻尾地是“工人”，同时，他彻头彻尾地是其他：户主，或享受生活的个人，或革命分子。在他的最佳时光和他的人生低谷，对于他而言，在他的内部，矛盾和异化都是最大的。我们的社会具有各种形式交换，具有支配社会的劳动分工。在这样的社会里，对于我们来讲，没有异化就没有社会关系，与他人的关系。仅仅通过一个人的异化，在他的异化之中，他的存在才是社会的，同样，他在失去自己（他的私人意识）之中，通过失去自己（他的私人意识），他才能为自己。^①

撕下面具，扔掉角色，不会那么简单；只有玩世不恭的反讽者才说，“脸面不过是面具”，卡通变脸秀的表演者可能照此办理。因为他们不是那个——他们不是那个，这样，他们就两方面规避了反讽，这是一个不恰当的解答。事实上，反讽可能立即揭示出，那些与他们自己不相同的“存在”不可能有任何一个真正的身份。现在，熟悉依赖于明显的身份，依赖于对身份的信任：依赖一种实际上的轻信。反讽开始打破这个信任。在我们和与我们一起生活的人之间，没有保持一个合理的距离，反讽让我们开始欣赏他们和他们自己的距离、他们和我们之间的距离。反讽是必要的，反讽是一种有力的美学的和伦理的武器，当然，反讽是不够的。每一个人——或多或少——批判他们自己的日常生活，反讽在这样的批判中发挥着短暂的作用，我们不能忽略反讽。在布莱希特那里，在他的诗里，如同在他的戏剧里，总有一个不变的潜在的反讽，而一个更深刻的严肃意图常常超越了这个反讽。

在生活中，有一种强烈的感受，这种感受很少出现或常常出现，因人而异，但是，这种强烈的感受肯定频繁地出现在有情节的小说中，我们可以或多或少以下述方式表达这种强烈的感受：“他认识到，这个过去十年与他同床的女人，对他不过是一个陌生人而已——杰曼惊异地看着罗杰；她看着他，仿佛第一次看到他一样……”

对于剧场里的观众来讲，这种惊讶必须延续到最后一刻。人物之间的距离，如同人物与他们自己的距离，一定是由观众、舞台和演员之间的距离决

① 萨特在他的《存在与虚无》一书“有、做和存在”一章中，提出了一种间接的日常生活批判，这个批判以特殊方式展开，目标是解决这样一个问题：“在一个不是存在的意识的意识中，什么也没有。……什么也没有来，所以，我没有选择。”这样提出问题完全回避了具体的异化问题。参见该书第578页。当萨特试图揭示（毕竟）指望异化时，他陷入了诸种困难。参见该书第608~609页。

定的。他们一定被放置在合理的距离之内。至少对于布莱希特来讲，这不过是一个技术问题。毫无疑问，根本的事情是，在 20 世纪，与我们生活在一起的人，因为他们在生活中扮演的角色，与经典人物完全没有共同之处。

在一般的传统剧目中，为了解决一个矛盾，人物会提出一个宏大的方案，通过这个矛盾，人物不是人物了。这些人物是栩栩如生的，可以相信的真实，哪怕这些人物的不过是逢场作戏。这些人物的不是在表演，这就是为什么演员能够完全地模仿这些人物的。观众可以找到确定的“存在”和“自然”。反之，在现实生活中，在我们周围，人物真的就是人物；试图表现他们（换句话说，以清晰的方式和合理的距离，把生活中藏匿的东西表达出来）的戏剧一定超出有关人物的经典概念。我们正在与那样一些人打交道，那些人不可能说他们是什么，或者说他们不是什么；关于他们，我们不能说，他们不是他们现在展示在我们面前的他们，我们也不能说，他们是他们现在没有在我们面前展示出来的他们。他们是不确定的，但是，他们确实存在，他们是出乎预料的。在或不在并不在形象或想象的层面上发生作用，但是，在或不在在生活层面上发生作用。这就是为什么一个所谓熟悉的认识可以转变成一个对有些奇怪的事情的了解。只要我们真正接近某人，我们就对我们自己说：“他是一个奇怪类型的小伙，她是一个奇怪类型的姑娘。”我们说的每一种类型其实是指每一个人，所以，每一种“类型”都是一个奇怪类型的人。^① 以下的对话可能是任何一个人：“你夸大其词，我不认为他有那么复杂。”“这是因为你对他了解不够。”“实在地讲，他真的是非常好。”“谁跟你讲的？他的朋友们。他的那帮人。但是，据我所知……”“这是她的错，母猪。”“别这样，别为难她了……”如此等等。

这个对话的一个可能的结果是皮兰德娄（Pirandello）论，皮兰德娄论已经时兴好一阵了，它一定有深层的意义。皮兰德娄发起了一种戏剧，这种戏剧几乎完全是在争吵，最近，这种争吵在戏中变本加厉了。^② 除开一系列涉及过去、不存在的或未知事件的解释和看法外，这类戏剧里就没有什么别的内容了。就戏剧而言，皮兰德娄论表达了人物和判断的相对

① “个性”以及它（明显）确定的概括是一个历史的事实。“个性”出现在 18 世纪（当然，“自我”的种子早就播种下去了，以多种方式想象它）。“个性”在资产阶级生活的内在矛盾中有着实践基础，当个人越来越孤独时，关系就变得更多。与“个性”一起发生的就是思想观念和道德态度。明确概括的影响来自个人对生活经历的态度和思想观念的影响。然而，除开这些概括，存在一个连续存在的未知区域，这个区域逐步得到探索。

② 参见 *Huis-clos* ou *En attendant Godot*, ou les pièces de Ionesco, d'Adamov, etc.

性——绝对的相对性，这是资产阶级社会“现代时期”的一个重要发现。只有观点、角度、面具和角色。事实披上了面纱；只有无休止的观点更迭，才能确定事实。

然而，在生活中，还有皮兰德娄论囊括不了的一些东西：实践活动、事件、决定、最终结果和最终结果的必然性；实践活动和关于实践活动的判断，在这个意义上，实践活动包括决定。甚至在我们博弈时，或者说，在我们展开上述实践活动时，首先我们要做出决定。在我们缺少博弈对手的适当信息的时候，面对机会和条件，博弈迫使我们把想法变成决定。面对机会和条件，博弈旨在把我们的观点变成决定。我们必须出牌，这样我们才能博弈。我们必须很快做出决定。我们不是把所有的时间都用来洗牌，或考虑对手手里有些什么牌。这个世界无论何时都会给我们提供完整的信息吗？这个完整的信息是否穷尽了所有的机会和限度？这个完整的信息是否差不多揭开了机会和限度的统一？我们不打牌的时候（换句话说，当我们严肃地生活时），我们也是在信息不完整的情况下，根据机会和限度而做出决定的，所以，我们是在博弈这个词的最深层次的意义上使用它。

现在，我们可能正在确定和掌握布莱希特深刻理解的东西。我们从来都没有真正确定，行动、决策和事件来自哪里。^①但是，在它们所有的严峻的现实中，结果在那里。隐藏在男人和女人内心世界里的东西，超出了我们可以捕捉到的范围；它们掩盖起来的深度可能也就是薄薄一张纸罢了，谈不上什么深刻的本质（原因、性质、个人或群体没有意识到的东西）；隐藏在男人和女人内心世界里的东西可能也就是一个神话。男人和女人在我们之外。但是，这种战斗总会有一个结果。在我们面前，躺着一个孩子、一个伤员或一具尸体；有一个婚姻，一种共同组织或中断的生活，一个找来生活的地方；忍受痛苦或避免痛苦，享受愉悦或糟蹋愉悦；冒险和接受所有后果的决定（没有适当的信息，或者丢失了信息来源，等等）。^②不确定性并非没有它的魅力或意义，不确定性绝不会永远持续下去。不确定性保持着模糊性，把可能的保持在一种可能性的状态中，让我们在瓦莱里（Valéry）的所谓可能性的仓库里获得愉悦；不确定性甚至在滑稽的和

① 有时，我们甚至不能确定这样一个事实：政治层面是偶然因素减至最小的层面；在战略层面，目标总是决定着结果。

② 这里，专家会认出从运筹学（作为日常生活的一种反映）和决策论那里借用的分析。运筹学考虑了非理性（纯愿望，等等）领域的一个方面，让非理性理性起来。

戏剧性的之间来回摆动，当然，我们必须做出选择。我们权衡利弊，但是，无人知晓，一个新事物可能压得那个天平失衡。所以，决定可能就像树上成熟的果子，它们不会自己掉下来；我们必须不断地剪枝，我们甚至还要选择最佳时刻……^①所以，给这个无限复杂、深刻和矛盾的生活人物一个总是新的元素，一个实际上不断被知识更新的元素。

更清晰或更抽象地讲，模糊性是一个日常生活范畴，也许还是一个本质范畴。模糊性绝不会穷尽它的现实：从模糊意识，到引起进一步行动、事件、结果、没有警告的情境。这些客观实在至少还有清晰的轮廓。它们维持一个切实的、明确的客体性，这种客体不断地扩散着晶莹剔透的模糊性气体——不过是让这些客观实在再次上升而已。

哲学家和心理学家已经混淆模糊性问题有段时间了，他们把“此在”的结果归咎于意识或存在，而不是归咎于实践活动和决定，有时，他们把模糊性归咎于哲学定义的存在，而不是每天这种事。

感觉和期望几乎不能选择。感觉和期望愿意选择，感觉和期望不愿意选择，不能同时兼容：若干种技能、若干种可能性、若干种未来、若干个爱人。实际上，行动和做决定的要求具有选择性。但是，选择意味着做判断。我们不知道在我们周边展开的人的行动，它们规避我们就像我们躲避自己一样。然而，我们必须做若干判断。甚至在这个史诗般的决策或行动时刻之前或之后，我们必须做出不胜枚举的判断。在所有生活的波澜中，做判断是唯一坚实的基础、唯一不变的要求，所有生活的一个轴。日常生活的方方面面概莫能外：稳定表面和稳定外观下的紊流，需要做出判断和决定。然而，没有什么比做判断更困难和更危险的。“不要论断人。”从社会生活的发端开始，人们一直都痴迷于审判官的功能，他们自己中间出现的这个有权势的人物在那里做判断。审判官依法或在上诉法院里宣布，做出不可改变的决定。审判官必须体现公正或体现法律，或体现真理的力量。神被认为是最高审判者，末日审判的神话是一个非凡的形象，把所有宗教细节刻画得淋漓尽致。大众维持着这个伟大的期望：审判官会来的。

^① 基于知识的行动把必然性转变成了自由。但是，知识只能是相对的，甚至当知识指向“本质”时，知识也是相对的。这就是为什么决策总有风险，同时包含着绝对的成分；为什么决策常常意味着一种博弈。决策也许还包括了艺术？对于经典马克思主义理论家，政治成为一门科学，但是，反叛还是一种艺术（Cf. notamment Lénine et son commentaire de Marx, *Conseils d'un absent*, *Œuvres choisies*, II, p. 150）。

对于百姓来讲，生活中要求的不计其数的小判断都意味着一种风险和一个下注。我们已经习惯对我们的同胞做错事，所以，良知告诉我们要警惕下判决，不赞成仓促定罪，谴责偏见。因此，我们发现判断全球社会比判断人更容易一些。每一个资本家都是人；在一定程度上讲，在这个资本家的内心世界里，人和资本家是冲突的。完全从货币和资本那里投胎而来的资本家十分罕见。一般来讲，这个资本家的内心世界里有两种以上矛盾的精神（正如马克思提出的，享受和积累的需要是同时存在的，这两种同时存在的需要把资本家分裂开来）。所以，谴责社会比谴责人同样容易得多。

布莱希特极好地构思了史诗般的日常生活的内容：困难的行动和事件，必要的判断。至此，布莱希特加上了一个在同样的日常生活中可以找到的敏锐的异化意识。为了适当地看人，我们需要把他们放在一个合理的、判断正确的距离上，就像我们看我们面前的物体一样。这样，人们多方面的陌生性就会变得明显起来：与我们相关的陌生性，他们自身的陌生性，还有与他们自己相关的陌生性。在这种条件下，陌生性隐瞒了多方面陌生性的真相，多方面陌生性异化的真相。这样，那个陌生的去认识这个陌生的，恰恰是这种从异化中意识到异化，解放了我们，或开始解放我们。这才是真相。在这个真相时刻，我们突然通过他人和我们自己而失去了方向感。从异化的立足点上看事物，即从外部从合理距离上看事物，旨在看待事物的真相。但是，这个看事物的陌生的和异化的方式是，儿童、农民、妇女，那些纯真的和简单的百姓看事物的方式，这种方式让他们失去了方向感，却看到了真相。他们害怕他们所看到的。因为这种多方面的异化不是开玩笑。我们生活在这样的世界里，最好的变成最坏的；没有比楷模和伟人更危险的；每件事情，包括自由（尽管自由并不是一个客体）和反叛，都在向它的对立面转化。

布莱希特举了一些取自日常生活的例子。布莱希特的疏离效果十分著名，当然，一些倾向技术的舞台导演们一般把疏离效果变成一种戏剧手法；他们用几盏灯和阴影，或者用符合实际场景的伴奏音乐，造成一种特殊效果。布莱希特描绘日常生活的陌生性，指出那种熟悉中的矛盾，既平凡也不平凡，这时，他已经在抵制那种对疏离效果所做的技术至上论解释。一辆卡车撞到了一个行人。警察跑了进来，人们团团围着，议论发生的事故。他们试图重演这个事故，但是，他们没能做到。目击者们意见相左。司机试图为他自己开脱罪责，谴责这个受害者。事实，也就是这个事

件，赤裸裸的、血淋淋的现实，摆在那里。每一个人都在判断，每一个人都在试图做出判断，每一个人都摸到了事件的一些方面，然后得出自己的结论。这就是历史学家依然掌握关键证据的方式，历史学家迟早是要做出判断的。

布莱希特的史诗剧拒绝了传统的透明效果（一种导向性的透明，它延伸到所要呈现的冲突和问题，延伸到合情合理展开的行动和事件）。“常事”与传统的“通常”是对立的，当布莱希特从“常事”切入时，他就是从日常生活开始的。他从不一致开始，从歧义开始，从扭曲开始。这场戏或这个场景，引出了一个完整的问题，这个问题事先没有得到解决，所以，这个问题是有刺激性的，令人尴尬的。一开始，布莱希特给观众呈现了一个行动或一个事件（例如，《高加索灰阑记》中的集体农庄之间的争吵）。他把观众置入一个令人（对于观众而言）不安的外部事物之中。舞台上的表演不是让观众分享行动或与特定的“人物”在一起，这个舞台行动让观众得到解放：这个舞台行动“唤醒了他的行动能力，迫使他做出决定……他面对有争议的事情”。^① 吆喝做出判断，不得不做出一个结论，观众踌躇犹豫。这样，这个行动被转化到了观众的内心世界里。尽管每件事都在按部就班地发生，观众却在不知不觉中，对现实矛盾有了切身的意识。

我们真的可以说，这种戏剧排除了情绪吗？这种戏剧排除了神奇性质的情绪，这种情绪允许或意味着分享和认同。当然，布莱希特的戏剧可能旨在，通过实际上清除掉想象已经产生的神奇性质的情绪，引出新形式的情绪和形象。^② 如果事情不是这样，如果布莱希特的戏剧仅限于刺激思维状态，布莱希特的戏剧就会受到神奇情绪的严重制约，神奇情绪就是布莱希特的戏剧受到限制的地方。事实上，布莱希特的戏剧给艺术从神奇中解放出来树立了样板。^③ 排除神奇情绪是布莱希特戏剧的一大革新。布莱希特揭示了日常生活的矛盾，把我们从这些矛盾中解放出来。在日常生活中，在情绪性对“其他人”的认同与分享中，或者在每个人、每个家庭、

① Bertolt Brecht, "Brecht on Theatre", p. 37.

② 在上边所提到的那本书里，莫兰研究了一些不好的电影（作为社会学的资料，这些不好的电影也是“好”电影），得到了这样的结论，美感具有一种神奇的性质。这里，莫兰正在跟随着萨特对想象的分析，这就让莫兰做出了一些肤浅的评价（cf. *Le Cinéma au l'homme imaginaire*, note, p. 160）。

③ Comme l'a fort bien remarqué Geneviève Serreau, livre cité, p. 44, 82, etc.

每个群体使用的上千的小礼仪和姿态中，神秘力量都在发挥巨大的作用。但是，如同在意识形态上一样，这种神秘力量在实际生活中仅仅表示了人们关于他们自己的那些幻觉，显示出他们缺少力量。日常生活是由矛盾定义的：幻觉和真相、力量和无助、人控制的部分和人不能控制的部分交织在一起。

在布莱希特的戏剧中，强烈的舞台灯光都照射到主要角色的身上，但是，有意让这些灯光的余晖和裸露的戏剧空间与主要角色保持一定的距离。这样，观众既不能与剧情发展产生共鸣，观众也不认同如此这般的“楷模”或“人物”。不同情主角，对主角反感，并非一件坏事，至少偶尔如此；这样有助于增强观众与角色的距离。观众权衡利弊；观众等待戏剧给他提出判断，但是，这个戏剧以拖延判断的方式给观众提出判断，或把提出的判断搁在它不应该待的地方。于是，观众和表演之间建立起对话，这种对话让观众和表演之间的紧张关系增强，然后通过音乐插曲（歌曲）得到缓解。政治的、公众、矛盾，演戏与开会没有根本不同。布莱希特从来不是一个政治家，从来不是一个共产党员，他与东德当局相处困难，然而，布莱希特提出了一个政治艺术模式：对于政治艺术，站队和立场都是根本的，这是一个布莱希特矛盾。确实如此：让观众站队和形成立场，没有把站队和立场当作一个既成事实提出来，没有对此做解释或以教条的方式来推行。所以，与对布莱希特的误解是荒谬的一样，对布莱希特的误解是痛苦的。

从最根本上讲，除了清除那些来自神秘领域的情绪和感情之外，布莱希特的舞台情节是煽情的和刺激情绪的，完全不是去清除感情和情绪。这样，布莱希特的舞台情节凝聚了一个类似于实际样态的样态：探索可能性，从可能性过渡到行动和决定。判断提了出来，立场建立起来，站在哪一边确定下来，结局就在这个时刻出现了。所以，布莱希特戏剧的对象是某种未知的东西和某种陌生的东西：历史意义上的事件，社会上的人，而不是在人物之间关系上提出的或可以决定的一个“情节”或“情境”。这种行动可以很容易分解为不同的时段，分解为相对独立的“场景”。布莱希特的戏剧不再有统一和连续运动的经典特征，戏剧效果就像交响乐团中定音鼓的突然一击：内在冲突不是通过结局或死亡这类超级时刻来解决的。行动更多地出现在观众的内心世界里，而不是舞台上。

让我们归纳一下。传统戏剧超越了日常生活：使用楷模，使用情境，

使用时间、场所、情节逻辑一致的戏剧三一律。传统戏剧升华了日常生活；传统戏剧过滤掉日常生活中的杂质，给日常生活加入高尚的、庄严的外形。传统戏剧沿着一条连续的线段和固定的模式安排日常生活。传统戏剧使用形而上的或宗教的规范（这些规范基本上是统治阶级的“价值”），从外部批判日常生活。传统戏剧推行观众和楷模、楷模的愿望、楷模的冲突、楷模的斗争之间的一种认同，这种认同包括遵奉公认的规范和价值观念。正是按照这种方式，传统艺术认可日常生活的一个特殊方面——消极方面，并把这个方面奉为神圣：神秘的分享和礼仪。

布莱希特的史诗剧把自己投入到日常生活中，日常生活的层面上，换句话说，大众的层面上（不是简单的大众个体，而是大众的瞬间和时光，大众的事件和实践活动）。这样，布莱希特的史诗剧表现为戏剧艺术的一场民主革命。布莱希特的史诗剧与虚幻的戏剧决裂，就像布莱希特的史诗剧与模仿生活的（自然主义）戏剧决裂一样。布莱希特的史诗剧并不提纯日常生活，然而，它厘清日常生活的矛盾。布莱希特的史诗剧按照它自己的方式，过滤日常生活。布莱希特的史诗剧扬弃掉它的虚弱部分：神秘的部分。这样，布莱希特的戏剧形象不同于我们所说的卓别林电影的反转形象。布莱希特致力于（他已经这样讲过）一种会掌控事实的形象。然而，他已经偶然使用了反转形象程序（例如，在《马哈哥尼》中）。

布莱希特的志向有道理吗？他是否实现了他的目标？

布莱希特戏剧的设想还是有缺陷的。首先，他的戏剧期待是有形的、直接的和大众的，然而，他的戏剧有一部分显现出过分理性。他的戏剧没有在什么地方，甚至没有在德国，真正流行起来。外在化的判断，沉浸在设想的形象中，观众在这二者之间徘徊。也许这就是疏离效果的辩证法之所在。观众在异化的意识之中，通过意识的异化接近自己。他摆脱他自己仅仅是为了更有效地进入他自己的内心世界，意识到现实和现实的矛盾。然而，这个过程会处在走火入魔的焦虑烦恼中，甚至比经典的认同还要糟糕，这就是风险。无论是比较还是对比布莱希特的戏剧和安托南·阿尔托（Antonin Artaud）的戏剧，法国的布莱希特戏剧追随者总是涉及安托南·阿尔托的残酷戏剧。激烈的戏剧效果、灯光、形象，让观众的内心里世界愈加不可能放松下来，愈加不可能通过认同楷模或躲进一种梦幻之中而暂时缓解内心世界的矛盾。存在这样一种危险，在观众失去方向的内心世界中，通过想象会暂时地重新建立起统一；紧张需要片刻的喘息；期待需要

得到满足，哪怕是转瞬即逝。在一个“经典的”结局中，我们不能找到通过想象暂时地重新建立起来的统一，存在这样一个危险，观众会在一种不合情理的忘我境界中寻找他们需要的喘息和满足。所以，抽象的陌生蕴涵危险（布莱希特避开了这种危险，但是，制作布莱希特戏剧的人，或讨论布莱希特戏剧的人，并非一定避开了这种危险）。基于异化的艺术必须努力克服异化；否则，基于异化的艺术就认可了异化。一些法国评论家把疏离效果翻译成“异化效果”^①。如果这种基于异化的艺术真是想通过给这种艺术所有激烈的魅力来认可异化的话，就会出现另外一个矛盾，一个非常奇怪的矛盾。在《丹东之死》中，无法恢复的日常生活琐事成为悲剧和戏剧魅力的基础：

丹东：光阴把我们掷在了后面，真是厌烦透了……我们总是要先穿衬衫，再往上面穿裤子，夜里上床，早晨再从床上爬出来，先迈一只脚，再迈出另一只脚；什么时候这一切才能换换样子，简直一点儿希望也没有了。^②

用死去批判生活——确实是最后一句明白话。

我们应该补充到，因为知识而不是艺术确定了历史学家的态度，所以，我们不能把观众实际上变成一个关于事件（行动或决定）的历史学家。另外，在生活中做判断，与采信法官的态度不同。法官的态度排除掉了突然的惊愕、诧异、期望。职业法官按照书写的证据断案，他运用法律，他采纳已经实际发生的事件。法官冷漠、公正、没有偏见地做决定。这是法官的职责。如果法官不是这样行事，那是因为他陷入了法律、公正和事实的矛盾冲突中。在这种情况下，该轮到法官受审了。

事实上，参照一种把自己沉浸于日常生活中的艺术，我们就可以确定日常生活批判的作用。为了艺术创作，人们必须寻找一个把自己投入到艺术创作中的确定路径，明确方向。哲学家指出了这样进行艺术创作的风险、危险，从而对这种艺术创作产生一定的影响；直线是一种无偏差、不弯曲的线性取向，当然，绝对的直线实际上是不可能存在的。

^① Cf. «Introduction aux poèmes de Brecht», par René Wintzen, Pierre Seghers, Éditeur, 1954, p. 139.

^② Georg Büchner, *La Mort de Danton*, II, 1.

这里要提提罗杰·瓦扬（Roger Vailland），他崭露头角，是最富天赋的法国作家之一。不仅仅是因为他为古典主义辩护而反对布莱希特^①，而且首先是因为他有他自己的问题：用一种来自其他地方的“愿景”或若干“形象”面对日常生活。司汤达（Stendhal）和拉克洛（Laclos）深刻地影响了瓦扬。瓦扬以他们为楷模，甚至在他实际上不再用他们作为楷模时，依然对他们念念不忘。瓦扬从经典人文主义、精心修饰的色情描述和近乎浪漫小说的“想象”中获得了一种感觉，渴望把握日常生活的琐事（实在的、明显的，或二者兼有）。不仅如此，瓦扬还阅读了马克思主义者的著述。马克思主义是他期望面对日常生活的分析工具。在分析日常生活中所认识到的矛盾，让瓦扬超出了对自己文学作品可能具有的特殊品质的兴趣。

《32万法郎》是非常贴近最一般日常生活的一部小说：一个塑料厂模塑者的日常生活。有人说，他写这本书起源于打赌：写一本有关加班的浪漫小说。

一个平凡、可靠、健康的无产者爱上了一个姑娘（一个制衣女工，一个孤僻的女孩），这个女孩儿在情场上周旋了一阵之后，使用相当高级的女性计谋抓住了一个丈夫。她这个无产者，带他走过经典的求爱阶段，要求他娶她。瓦扬在这个涉及无产者日常生活的小说的中心，处理他精致的色情情景。

这个小伙子深深地陷入了爱（也了解这个姑娘，让人想起经典戏剧中的楷模），他知道，要想得到这个他爱的女人，他必须与她结婚，要想与她结婚，他必须离开他的阶级。他可能真想离开他的阶级，但是，不要以他的生活或健康做代价。这样，这个妇女扮演了迄今依然现实的传统女性角色，一个引起行动和思想矛盾的模糊人物。

这个小伙子想通过体育竞技发财，所以，他成了一名自行车赛车手。他失败了，于是，他被迫夜以继日地工作，挣到足够的钱，娶她——美丽却胃口不小的女人。夜以继日的辛勤劳动让他失去了一只手、他的健康和他的生理活动能力。

瓦扬在这部小说中，的确艺术地处理了无产者的日常生活，让这本书成为一部艺术作品。瓦扬把这个无产者描绘得脆弱、透明和深挚，以此把

^① Dans son livre, *Expérience du drame*.

握这个小说的主题。这本书写的像一本乐谱、一部歌剧，用序曲引起我们的欲望，其中包括了主题、展示人物和为整个故事的展开和结局做铺垫：一场自行车赛，这个女孩儿在观看比赛，她本身也是这个小伙子比赛的奖品，小伙子做了巨大的努力，摔倒了，受了伤，失败了。

如同瓦扬先前的小说一样，他在这部小说里以“我”的方式出现。他以见证人的身份进入小说，设定人物和他们所处的情境，与他们展开对话，邀请读者自己决定采取何种态度对待书中的人物，也就是做出判断。这里，判断不能与事件分开，故事里严格地包括了这一点。作者在小说中出现具有多种意义，而不仅仅有技术层面上的意义。这是瓦扬解决一个文学难题的方式：小说意识或小说中的意识问题。谁在讲话？谁在看？谁看到了故事中的活动？谁在存在的和真相之间架起了一座桥？讲话的人如何看到或听到他诉说的事情？他如何可以预料或感觉到接下来要发生什么？谁已经探索到了人物的动机（甚至对于那些人物自己，这些动机都是隐藏的）？通过所谓“阅读”，读者认同了谁，他分享了书中哪些人物的意识？

瓦扬这种以第一人称表达的小说不是没有弱点的。他让小说太靠近新闻报道和自传。一旦瓦扬开始延伸他的情节，他会引入他不在场的那些场面；或者，他会写一些与他的主要纲领和技巧不相匹配的句子。“同时，她再次看到了她父亲的脸庞……”

作者出面，让人物处在某种情境下，把人物放在我们的眼前，不近，不远：一种合理的距离上。对于瓦扬来讲，作者出面具有激起读者兴趣的优越性。然而，如果没有一个扎实的内容：村庄、工厂、小工业城镇日常生活所呈现的人和社会关系的整体，使用自己的意识作为一种见证，实际上是作为一个裁判，就会保持在冥思之中，流于形式。反之，“知情人”或目击者一方的一定的外部性意识，在十分熟悉经典文化的基础上，表达了这种对“现代”日常生活的认识。这样，作者使用第一人称的意义不仅仅是解决小说的技巧问题。作者之所以要出现，是因为作者要提供某种不可替代的东西；作者来自其他地方；因为作者引入了原先没有包括的一定种类的清晰的和认识到的日常经验。意识以作者在场的的方式表达自己，因为这正是生活中发生的：来自外部，同时，来自内部。

具有讽刺意味的是，作为小说家的瓦扬，在某种程度上，正在做着作

为编剧和批评布莱希特的作家反对的事情。瓦扬以“歌剧”模式写他的小说。他塞进几乎独立的一系列场景，这些实在的场景来自表演：婚礼仪式、跳舞、酒馆里的争吵、嫉妒的争吵，等等。作为一个见证人，他做出判断，让读者站队：让读者做出判断。从日常生活中借来的细节支撑着他的小说中的那些情节，这些情节有一种成为史诗的自发倾向。正如1954年11月27日《快报评论》所评论的那样，《漂亮的面具》就是“一个优秀的史诗般情节”。

瓦扬具有他的特殊品质和不足，与他自己所认为的相比，他应该更靠近布莱希特，这的确是出乎意料的。瓦扬更靠近布莱希特这件事表明了一种对日常生活的需要，更确切地讲，表明了在游戏中或在小说中，对日常生活做出美学表达的需要。

《尤利西斯》证明，伟大的小说可能是令人厌烦的，“深深地”厌烦。然而，乔伊思（Joyce）懂得一件事：在史诗模式中，有关一个平常人一天生活的报告一定是至关重要的。

最后，为了澄清几个观点，归根结底，取悦读者，还需要提到两个来自现代盎格鲁-撒克逊文化背景的作家。对比而言，第一个作家用黑色的和凄凉的幽默抨击美国的日常生活，第二个作家，一个著名的和天才的英国女作家，使用她极端的敏感性，展示了日常生活微妙的丰富多彩。

阿切尔认为，地铁站是看今天报纸的唯一地方。地下，光线很差，票价涨了，所有的乘客彼此防着一手。每一个人都怀疑他旁边那个人正打算扒窃，做令人讨厌的事，叼着点燃了的雪茄，掐一个女孩儿，找工作，抢一个空座，顶住地铁车厢的门，而你正好要下车了。阿切尔放下手里的报纸，环顾四周的乘客。他们不像美国人，他想：也许我应该向相关的部门报告他们。

阿切尔在第五大街下了车，经过那些商店，橱窗里挂满了上衣、大衣和毛货，妇女们冲进去、冲出来，她们的脸上看得出采购带来的亢奋。阿切尔在想，购物成了女性的一种新职业。如果我们要开办一个展览，展示自然环境中、发挥她们最大特殊功能的现代美国妇女，如在自然史博物馆，以洞穴为背景，展示了一群用毛绒制作出来的熊标本，我们会有一群穿戴时髦的妇女，身姿窈窕，脚上穿着高跟鞋，

脸上化了妆，挥舞着手，热辣辣的眼神，穿着在百货大楼里买的在鸡尾酒会上穿的裙子。在这个背景下，在这些女店员、货架、陈列架背后，会有炸弹爆炸、城市崩溃，测算氙和放射性钴半衰期的科学家。成衣会是中等价格，女店员与顾客一样打扮入时，至少凭眼睛看，这个自由社会的好处从经济的一端延伸到了另一端。^①

一个人走进了这个房间。然而，英语的资源会舒展得多，在一个妇女可以说她走进一个房间时发生了什么之前，整个文字战会需要扫清它们的非法存在。房间与房间完全不同：它们寂静无声或雷声大作；面向大海，或背对大海，面向监狱的庭院；它们挂着洗过的衣物；或装满了宝石和丝绸；硬的像马须或软的像羽毛。^②

四 日常生活中的工作和闲暇

在历史上，日常生活批判采取了许多途径：哲学和沉思，戏剧和艺术，暴力的政治行动或战争般的行动，逃避。

这些日常生活批判都有一个共同的元素：对日常生活的批判是具有特殊天赋的、明白的和能动的个人（哲学家、诗人，等等）的工作。然而，这种个人的明白或能动性掩盖了一个深藏着的事实。实际上，他们对日常生活的批判属于一个时代和一个阶级，那些观念上升到了日常之上特别的和支配性的层面。所以，对日常生活的批判，过去事实上都是对其他阶级的批判，可以找到的大部分表达都是蔑视生产劳动的；在最好的情况下，对日常生活的批判以先验哲学或教条的名义批判了统治阶级的生活，然而，这些先验哲学或教条依然属于统治阶级。这就是我们如何必须了解，从中世纪直到资产阶级的18世纪，对“世界”和“世俗社会”的批判，在资产阶级的18世纪，“世俗社会”的元素进入了艺术和哲学。

在我们的时代，对日常生活展开批判的最近的形式之一是，超现实主义对现实的批判。为了找到神奇和惊叹（同时存在于现实之中，超越现

① *Ondes troubles*, par Irwin Shaw, p. 76 et p. 287.

② *Une chambre à soi*, par Virginia Woolf, p. 173.

实)，超现实主义放弃了日常生活，表现出不能忍受琐事。^①这是一件好事，但是，却有后遗症：超出了对现实的蔑视，例如，对工作（超现实主义者和马克思主义者之间的长期不可避免的分裂发生在“作家和革命艺术家协会对苏联电影《生活之路》的纪念大会上”）。

然而，不只是作家，我们时代的人以他自己的方式，自发地批判他的日常生活。这种对日常生活的批判成为日常生活的组成部分：在闲暇活动中，通过闲暇活动，实现对日常生活的批判。

闲暇和日常生活之间不是一个简单的关系：两个词既统一，同时也是矛盾的（所以，它们之间的关系是辩证的）。闲暇和日常生活之间的关系不能简化为“星期日”和“工作日”之间的简单时间关系，不能表达为外部的和单纯的不同。闲暇不能与工作分开。当他的工作结束，他休息或放松或以自己的特定方式消磨掉闲暇时间，在这个时候，人还是相同的人。每一天，同一时间，工人离开工厂，办公室的人离开办公室。每一个星期，星期六和星期日按规则是休息日，而剩下的是工作日。所以，我们必须想象一个“工作—闲暇”统一体，因为存在这个统一体，每一个人都按照他的工作是什么、他的工作不是什么，而计划他储备下来的这个时间。所以，社会学应该研究工人的生活方式、他们在劳动分工和社会体制中的位置、他们的闲暇活动，或者说，他们所需要的闲暇活动至少“反映了”他们在劳动分工和社会体制中的位置。

在现实的个人存在和个人发展中，“工作—闲暇”关系总是以矛盾的方式历史地表现出来。

直到资产阶级社会的到来，个人或个性^②，才可以真正在生产劳动之外得到发展。古代、中世纪，甚至在资产阶级社会关系依然保留着封建社会遗留下来的社会关系的时期，即所谓“诚实人”的17世纪，能够发展自身的人从来都不工作。

① 自我批评：1947年，第一次发表了下面这段文字，读者会发现，对超现实主义有些不公正的评价。笔者陶醉到了他的论战中，以致他的观点表现出了某种片面性。作为一种学说（关于现实和梦幻、有形的和形象的、日常的和奇异的伪哲学以及伪辩证法），尽管超现实主义有错误，但是，它毕竟表达出了那个时代的某种渴望。作为一种学说，超现实主义最终有了一些特殊的异化形式：图像、魔法、半病态的思维状态。但是，超现实主义蔑视平淡无奇的资产阶级世界，超现实主义的激进的反叛，意义非凡。只有夸张的想象可以触动现实世界的深刻问题，毕加索、艾吕雅、查拉以及布莱顿也有相同的假设。

② 保留18世纪“个性”作为意识形态和活动的意义。

然而，无论是与封建制度依然有着千丝万缕联系的贵族、文官，还是资产阶级的“诚实人”，他们都不在劳动的社会分工和社会实践之内。实际上，他们是体力劳动和脑力劳动分离的囚徒。另外，他们直接或间接、有意识地或无意识地，在意识形态层面发挥着社会作用。达·芬奇（Leonardo da Vinci）是一个工程师和艺术家。拉伯雷是一个医生和作家，曾经是一个百科全书式的人物，一个撰写史诗的小说家。蒙田（Montaigne）在地方政府工作。笛卡尔（Descartes）在成为学者之前是一个军官。那个时代的人只要与社会实践活动分离，那么，他注定是从个人角度和阶级角度，仅仅投身于闲暇，四肢不勤。

还有另外一个让事情更复杂的因素不得不提。在那些时代，在那些生产方式下，生产劳动与日常生活合并在一起，例如，农民和工匠。农民的生活从根本上不同于工厂工人的生活，甚至今天也是这样，这种区别恰恰存在于他们在全部生活中所从事的生产活动的内部。工作场所都在住宅周围，工作与家庭的日常生活联系在一起。农民社会（村庄）不仅管理着工作方式、组织家庭生活，而且在组织节日。严格地讲，农民的生活方式不属于任何单独的个人，而是属于承认他们社会联系的一群人，生活因此得到发展。

在资产阶级社会，这些因素和这些因素的关系都被颠覆了：在一个意义上讲，它们分化、分离，而在另外一个意义上讲，它们构成一个统一的整体。资产阶级社会在它具有优势地位时，首先重申了劳动价值，但是，在劳动力和个人具体发展之间的关系正在出现的历史时刻，劳动力呈现出一种日趋分割开来的特征。与此同时，越来越多卷入复杂社会关系的个人被孤立起来，更加关注自己。个体意识分裂成两个（私人意识和社会或公共意识）；个人也变得原子化了（个人主义、专业化、不同领域的活动之间分离开来，等等）。同时，“作为人”的人和作为劳动者的人（当然，在资产阶级中比在无产阶级中更清楚）之间有了区别。家庭生活与生产活动分开了。闲暇生活也与生产活动分开了。

于是，日常生活这一概念的边界模糊起来。在什么地方可以看到这种模棱两可？在工作中，还是在闲暇中？在家庭生活中，还是在文化之外的“生活”时刻？乍一看，答案似乎是明显的。日常生活包括三个元素，三个方面（工作、家庭和“私人”生活、闲暇活动）。三个元素的统一和三个元素的整体性，以及日常生活，决定着具体的个人。然而，这个回答并

不完全令人满意。具体的个人和其他人在哪里发生生活接触？在分割开来的劳动中？在家庭生活中？在闲暇中？这种生活接触在哪里以最实在的方式出现？人与人是否有若干种接触方式？是否可以把人与人的接触规范为代表性模式？或者，人与人的接触是否必须还原为固定的行为模式？人与人的接触是冲突的还是互补的？人与人的接触如何联系起来？什么是决定性的基本部分？我们知道，日常生活会无穷富裕（至少可能）和无穷贫困、枯竭、异化，我们知道，我们必须揭示日常生活本身和它的转换，这样，日常生活的富裕可以在更新的文化中变为现实和发展起来，所以，我们把日常生活的贫穷和富裕置于何种位置上呢？

日常生活元素（工作、家庭和“私人”生活、闲暇活动）的分离意味着异化，也许同时，日常生活元素的分离意味着一种分化——一定富有成效的矛盾。无论如何，必须在日常生活元素的相互关系上研究日常生活，对所有组合物（或整体）的研究都是这样。

闲暇的社会历史显示，在闲暇的发展过程中，闲暇的若干发展阶段可能重叠或相互冲突，这样，闲暇已经事实上和理论上改变了^①，新的需要已经出现。

首先，闲暇导致一种没有分化的整体性活动，很难与日常生活的其他方面分开。

在比较高的层面上，闲暇包括了被动状态。坐在电影院屏幕前面的某人就是一例，是这种被动性的一般模式，这种被动状态直接显露出可能的“异化”性质。从商业上开发这些被动状态并不困难。^②最后，在最高层面上，闲暇产生主动状态，非常专门的个人职业与技术 and 任何专门化的技术性独立元素（例如，照片）。这就是所谓培育的或文化的闲暇。

这个简要的考察立即显示出闲暇的矛盾特征，闲暇本身的和闲暇与日常生活的联系。闲暇包括对立的可能和方向，有些闲暇通过被动性而趋于枯竭，而另外一些闲暇越来越丰富。有些闲暇是没有分化的（当然，在一

① 法国社会学家杜马哲迪尔（Joffre Dumazedier）给闲暇做了这样的定义：“劳动者可以按照自己的愿望去做的一件事，这件事不属于职业、家庭和社会的需要与义务，而是为了放松、享乐或更有文化。”（Colloque du 10 - 1 - 54 au Centre d'études sociologiques sur les Loisirs） Cf. aussi l'article du même auteur dans le volume de l'Encyclopédie française sur la «Civilisation quotidienne».

② Elle fut étudiée au cours d'une semaine d'études à Marly, du 28 mars au 3 avril 1955 (Publications du Centre d'Éducation populaire de Marly, ronéotypées)

定层面上，没有分化的闲暇可能还是有意义的），而另外一些闲暇恰恰倒了过来。有些闲暇包括躲进真空中，而另外一些闲暇通过高度发达的技术专家（例如，组织起来的运动项目或业余摄影），重新发现了“自然”——一种直接的、感觉的生活。

所以，与劳动分化一起，现代工业文明既创造了对闲暇的一般需要，也在这个一般框架内，创造了分化了的闲暇的具体需要。

闲暇是具有自动生成特征的新的社会需要的一个明显例证，社会组织通过给这种新的社会需要提供多种满足手段，从而指导、影响、改变和调整这种新的社会需要。与这种新的社会需要相对应，我们的文明创造了技术，这些技术具有“超出技术的”意义和特征，它们生产了“闲暇机器”（收音机、电视机，等等）。这些技术创造了新型的娱乐，它们改变了旧的娱乐，有时与其他活动相冲突，有时与其他活动重叠（在野营度假中，工作和休闲几乎是区别不开的，整个日常生活都变成了玩耍）。按照年龄、性别和群体，具体的社会需要以日趋分化的方式确定下来。具体的社会需要自动地落入了个人需要和集体需要的分类之中（例如，体育中的个人项目和集体项目）。

资产阶级社会有自己的方式，操纵从特定文明层次中产生出来的需要，毫无疑问，在这样的资本主义社会，就涉及大众的闲暇需要而言，最重要的规则是，资本主义社会必须做出一个突破。闲暇必须打破每一天（至少表面上是这样）不仅涉及工作，也涉及一天天的家庭生活。这样，就越来越强调闲暇的娱乐特征：不是带来任何新的担忧，义务或需要承担的事物，而是让闲暇免去担忧和不得不为之的事情。按照各方的关注，从工作中解放出来和享受生活是闲暇必不可少的特征。^① 比起修剪花园和做各式各样的家务事，合家团聚所带来的休闲意义当然是最纯正的了。所以，人们倾向于拒绝其中可能包含了工作或某种义务的含含糊糊的休闲形式。文化方面认为那些形式上含含糊糊的休闲与休闲无关（并非说形式含含糊糊的休闲真的不是休闲）。他们怀疑那些可能显示出具有教育意义的任何休闲，他们更加关注闲暇的消遣、娱乐、休息的方面，关注闲暇对日常生活的困苦的可能补偿。如果我们相信调查到的主观看法，对于工人（无产者）来讲，如同对其他社会阶级一样，人们的确关注闲暇

^① 杜马哲迪尔及其团队展开的若干个调查特别值得注意。

消遣、娱乐、休息方面的功能。

艺术作品在日常生活中发挥着作用（绘画或卧室墙上的绘画复制品），艺术作品很容易成为闲暇的一个元素。除非提供惊险、有刺激性的书，或者逃避现实的书（旅行的书、探险的书或犯罪小说），或者可以放松一下的书（绘画书、卡通或者“读者文摘”），否则就没有能够在躺椅上读的书了。形象和电影更有可能成为闲暇的构成元素，实际上，形象和电影都是尽可能离开现实生活的。

第一个明显的事情是，我们周围的所谓现代人所期待的那种闲暇应该让他免于劳累和紧张，免除焦虑、担心和全神贯注。用现在很流行的话来讲，“现代”人渴望放松。的确有关于放松的思想、技术和技术官僚（通过多种方式获得这种放松，一些方式是消极的，试图摆脱生活的内容，创造一种真空，另一些方式是积极的，控制活动和肌肉）。这样，所谓“现代”人期待在闲暇中找到某种东西，这种东西是工作中或“私人”生活中没有提供的。“现代”人可以在那里找到他的幸福吗？“现代”人几乎不知道，他甚至没有问过他自己。因此，“闲暇的世界”倾向于完全不在日常生活的范围内，纯粹人为的世界，边界是理想的。但是，不参照永远存在的一般生活，不去不断对照这个日常生活参照系而做出更新，如何可以创造这种纯粹人为的世界呢？

巧妙地借用日常生活来美化日常生活的艺术不胜枚举：让五彩缤纷的光照到现实生活中，给现实生活带来一种风格，而不否认现实的成就，例如，佛兰德斯和荷兰的绘画就是如此。当今资产阶级社会的创新就是，一个完全的突破已经不可避免（现实主义艺术的任何一种努力都面临阻碍）。现在，已经做出这种突破的艺术是一种专门的和致力于商业用途的技术。按日供应那些比较有智慧的日常的图像，可以让丑变美的图像，可以让空变满的图像，可以让无耻变成高尚的图像——丑恶的“让人着迷”。这些图像很高明和很有说服力地利用了每一个“现代”人的需要和不满，所以，实际上他们非常难以抵制这些图像的诱惑和刺激，当然，那些僵化的清教徒，拒绝“煽情”、拒绝“当下”和生活本身的人，则另当别论了。

在图像领域，更通俗地说，在闲暇领域，性图像突然爆发了，对此，我们需要对性图像本身展开调查研究。我们的时代已经目睹了一定数量的可笑禁忌的消亡，那些禁忌在变得令人啼笑皆非之前，曾经是很严肃的：禁止涉及性问题，禁止让性特征、肢体和乳房暴露出来的服装。然而，无

论何时打破这种禁忌，都会引起震荡，仿佛它真在发生效力似的。有着（或多或少明确）色情意味的形象，或简单地展示女性的身体，都具有相当的吸引力。大量利用这种女性身体图像做广告，它们还没有失去效应，我们可能得出这样的结论，它们对应更深层次的东西。展示性和乳房打破了日常生活，提供了人们在闲暇时寻找的那种休息的感觉：阅读、参观，等等。^① 在招贴画上，在橱窗里，在杂志的封面上，在电影里，裸露的女性随处可见。这是一种自我解脱，从一定的角度讲，色情描写很像一般的恐怖性焦虑症：这种性欲受到了压抑，这种色情描写是疲惫的、令人厌倦的、机械的。在这种放纵的性感觉中，其实没有什么真正的感官享受，这可能是这种性图像最根本的特征。从这个角度讲，我们并不去批评色情描写是不道德的或不正经的、伤害儿童的。这类批判可以让其他人来做。我们对“现代”色情描写的批评是，“现代”色情描写缺少真正的性感，这种真正的性感意味着美丽或魅力、激情或矜持、占有对象的欲望和满足感。伴随“现代”色情描写，我们在没有实际离开日常的情况下，跨出了日常：“现代”色情描写刺激、野蛮，然而，这种效果是肤浅的、纯粹表面的，让我们重新回到日常的秘密——不满足。

卓别林给了我们一个摩登时代真正的反转形象：通过一个活生生的人，通过他的痛苦、磨难、胜利，看到摩登时代的形象。现在，我们进入了巨大的虚幻反转形象王国。我们找到的是一个虚幻的世界：首先，因为虚幻的世界不是一个世界，因为虚幻的世界把自己表现为真相，因为虚幻的世界密切地模仿现实生活，以替代现实世界，例如，用关于幸福的小说替代现实的不幸福——提供一个虚构的故事来满足人们对幸福的现实需要，等等。这就是大部分电影、出版物、剧场、音乐厅的世界：很大一部分闲暇活动的世界。

现实世界和它的反转形象之间的分裂是多么不可思议。归根结底，这种分裂没有什么不可思议的，不过是一种伪奇异，一种廉价的和可恶的、

^① 性图像从心理、生理上突然“更新”了这个先天的刺激物，它实际上已经与许多有条件的刺激和“刻板的印象”相联系。性图像与新的标志联系起来（如商标）。这些性形象是撩人的，它预见到了约束条件（琐碎的）和这种约束条件不适当的情况，预见到了社会联系和“直觉的”人为因素的缺乏。它预见到了这样一种隐藏的需要，从习惯的但不稳定的和没有控制的约束条件向新型的约束条件转变：不满足，这种转变产生了这种隐藏起来的需要。

无孔不入的故弄玄虚而已。^①

当然，这个虚幻的和神秘的闲暇“世界”不限于利用性、情感和犯罪。我们还需要注意到它对体育的利用。

体育已经发展为有关人体的文化，有关个人能量和团队精神繁荣的文化：体育成了一个健康流派。这些远大的理想实现了什么？巨大的社会组织（商业化的或非商业化的），鼓励巨大、常常宏伟壮观的竞争场面。体育术语不无幽默。去观看比赛的人，把赌注下在他们青睐的马匹身上的人，正式地应该被叫作“体育运动爱好者”。每一个足球俱乐部都有它的“支持者”，支持者可能一生都没有踢过球。他开着他的小车或者乘坐公共汽车或城铁去看比赛。他通过一个媒介参与体育活动和体育项目。他热情得无以复加，他的内心世界焦躁不安，但是，他从未离开他的座位。这是一种奇妙的“异化”。体育是一种明显与幻觉不相干的活动，但是，体育事实上让我们面对一个反转形象，一种对日常生活的补偿。

在分析闲暇的需要和构成日常生活的其他领域的需要之间的关系时，许多困难问题显现了出来。简单描述这类事实是不够的。为了获得分析内容，我们需要用一种理论工具来补充我们的分析描述，尤其是有关异化的哲学概念，在分析描述中是必不可少的。但是，这种理论工具来自外部，把它放在社会学的背景下，它就成为科学的，允许日常生活的社会学成为一门科学，成为一种批判。乔治·弗里德曼（Georges Philippe Friedmann, 1902~1977, 法国社会学家）已经对人的劳动做了长期和内容非常丰富的文献研究，在这个研究中，他提出了闲暇和工作之间的关系问题。

^① 在梅尔维尔（Melville）、果戈里（Gogol）和卡夫卡那里可以看到真正的奇妙（一种有效的美学范畴）。平常在谈论琐碎的事情时，我们时常使用一种奇妙的（神秘的）语调，我们必须适当地与这种所谓奇妙分开。反转形象也能产生实用的文学方法（秘密地、黑暗、灿烂、完整的小故事和萨特的），儿童出版物的情况不同于浪漫出版物和犯罪虚构出版物的“情况”。它们的共同特征就是打破常规。但是，儿童出版物和儿童文学有自己的一组主题。儿童的世界相比于成人的世界，构造没有那么复杂，而且两个世界的构造是不同的，儿童的世界不需要相同的反转形象。实际上，根本就没有儿童的世界。儿童在社会里生活，在他们的眼睛里，成人的世界是奇妙的和令人惊讶的或令人厌恶的。简简单单地做一个孩子，就让这个孩子成了成人日常生活的批判家，但是，正是在日常生活里，这个孩子必须寻找他的未来和释放出自己的潜力。从这个角度看，在最成功的儿童作品中，一个熟悉的动物（狗、鸭子、老鼠）支撑一个反转形象，在这个形象中，平凡以及一种清晰的批判元素变成了神奇和奇妙。

这本书（《人的艰辛劳动》）实质上把闲暇与自由等同起来，把劳动与必要等同起来。全部技术每天都在改变着生存条件。“技术越来越多地侵入了生命的每一刻”，围绕人的技术环境正在日益变得更具实质性。^① 技术环境的观念把人与机器的关系一般化了，把人与机器的关系延伸到了日常生活。科学家考察了把人与机器的关系延伸到日常生活的一般规律和无可争议的后果，科学家自己正在改变着技术环境。^② 对劳动价值重新做出知识的、道德的和社会的认定，“把劳动者和社会更紧密地联系了起来，增强让他们工作得到承认的激励，即使劳动者的工作是分割开来的，通过激励，让劳动者成为一个集体”^③，通过这些改变技术环境。所以，人的问题是双重的：一方面，如何合理地组织劳动；另一方面，如何合理地组织闲暇，尤其是“补偿性闲暇”，在闲暇中，劳动者可以表达他们的个性。^④ 科学家的科学研究，心理学家的心理疏导，社会学家的理论解释，原则上可以让劳动者在工作上获得自由。^⑤ “只要这个王国里存在自由”，科学家的干预保证自由——在弗里德曼看来，自由并非遥不可及。对于技术环境来讲，就是服从它的规律。技术环境不仅是资本主义社会的特征^⑥，也是整个工业文明的特征。

只有闲暇的王国逃避了这种技术环境，逃出了必要性，换句话说，只有闲暇的王国逃避了去人性化。在我们的闲暇活动中，我们已经超越了技术。我们实现了从必要性向自由的飞跃，从对个人进行束缚到允许自我发展的飞跃。

弗里德曼善于提出问题，并从宽广的角度提出它们。他采纳了马克思有关劳动异化了劳动者的判断，这种劳动本身被异化了，具体地呈现在我们生活的时代（然而，对于马克思来讲，劳动分工和机器引起的劳动者的异化仅仅是全部异化的一个方面。异化是资本主义社会和人剥削人的制度的固有属性）。

生产力（换句话说，技术）的发展在与这些技术制度性地联系起来的社会关系中产生影响。许多马克思主义者以一种阶级的主观主义，把这些

① Georges Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, Paris, 1950, p. 22.

② Georges Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, Paris, 1950, p. 242.

③ Georges Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, Paris, 1950, p. 244.

④ Georges Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, Paris, 1950, pp. 336 - 364.

⑤ Georges Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, Paris, 1950, p. 268.

⑥ Georges Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, Paris, 1950, p. 370.

影响抛在一边；他们对生产的社会关系（在资本主义制度下）的认识受到阶级斗争观念的限制，十分狭隘。他们忽略了对与生产力发展相联系的生产关系的研究。实际上，列宁曾经谈到过这个主题。他在分析垄断的资本主义时证明：“从根本上讲，在这个相互关系下的是正在变化的社会的生产关系。……明显的证据是，我们有生产的社会化。……私人经济和私人财产的关系构成形成了一个不再适应其内容的外壳。”^① 依靠抽象的阶级斗争观念，一些马克思主义者不仅忽略了对资本主义最近的变化展开研究，还忽略了对“生产的社会化”展开研究，忽略了对特殊资本主义关系的新内容展开研究。如果展开了这类研究，也许就会修正阶级斗争观念，发现新的斗争形式。

“工业的社会学”已经提出了这些问题。“工业的社会学”已经精确和完整地解决了这些问题吗？其实这是另一个问题。无可辩驳的事实是，自马克思的分析以来，自列宁的分析以来，生产力已经发展了，这个经济事实已经在社会现象层面造成了影响。

马克思有关劳动和劳动与闲暇关系的判断并没有解决所有的问题，而是开创了一个研究领域。马克思预测，劳动将会成为人的第一需要。这个表达仅仅在表面上看似清晰。对于社会、社会的人、“集体的劳动者”来讲，劳动在客观上从来都是第一需要。马克思是指个人会把劳动这种客观需要变成一种内在的主观需要吗？这样，通过劳动，在劳动中，这个人会消除掉异化吗？考虑到与“现代的”分割开来的劳动，毫无疑问，我们难以接受这个表达。另外，假定我们把我们自己置身于技术和现代生产力先锋的位置上，想想自动化的意义，我们则需要对劳动做出新的解释。自动化和组合机床一般会导致劳动的分工，把劳动分为技能娴熟的工作和不要什么技能的工作。

我们当然可以认定，在社会实践中，劳动是个人发展的基础。劳动把个人与其他工人联系在一起（在车间里、在社会阶级上、在社会体系中），同时也把个人与知识联系起来；正是通过劳动，控制整个生产过程和社会实践的多种技术教育才成为可能和必要。然而，实现这些可能表现出相当的困难。无论在何种情况下，这种被分解成非常微小片段的劳动都不会支撑个人的全面发展：无论它的社会和政治背景如何，这种特征的劳动都是

^① 列宁：《帝国主义是资本主义的最高阶段》，《列宁选集》第2卷，人民出版社，1995，第575~688页。

“异化的”。

马克思在《资本论》（第三卷）中写道：“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。”^① 所以，按照马克思的观点，需要闲暇和各种闲暇需要的发展是非常重要的。最近的法国社会学，弗里德曼，都提到了这个看法。闲暇是自由跳跃到必然的突破点，然而，我们理应毫无保留地接受这种看法吗？或者说，闲暇是必然跳跃到自由的突破点？正如马克思所说（恩格斯在马克思之前就说过），必然并不在自由中消失，自由依靠必然。这是相对而言的，但我们不能认为，自由和必然二者相互外在于对方。在一定意义上，自由闲暇的观念是成立的，但是，超出一定的意义，自由闲暇的观念并不适当。如果我们把这个观念推得太远，我们有可能忘掉了，闲暇中也有异化存在，如同在劳动中存在异化一样（对于劳动者来讲，异化正在试图“不异化”自己）。

这样，对闲暇和闲暇与劳动关系的辩证分析（这个分析是日常生活批判的组成部分）会在一定方面补充“工业社会学家”和“闲暇社会学家”的研究。

在资本主义社会体制内，劳动者从事的劳动产生了就他而言的异己的和对立的力量。技术分工和劳动分工叠加起来，在劳动者不了解原因的情况下，一起加到了劳动者身上。不仅如此，劳动者其实很明白，他不是直接或间接地在做自己的事情，而是在为别人做事。另外，在劳动过程中，劳动者个人都有分工，这一特征事实上是独立于日益增加的生产劳动完全社会化的进程的。无论生产力发展到什么程度，分工和社会化都会继续存在下去，它们是劳动过程的对立统一的两个方面。分工所做的劳动只有在劳动整体上才具有意义，才是生产性的。所以，对于劳动者而言，在他自己的劳动中，双重需要对应发展。

一方面，劳动者希望了解他正在其中作为一个组成部分的工作的系统：企业，全球社会。劳动者所渴望的知识恰恰是不屈服，从束缚自己的约束中解脱出来，掌控必然性的一种手段。在资本主义企业里，“人际关系”和“公共关系”以神秘的方式，答复了这个令人困惑却真正存在的希

^① 马克思：《资本论》（第三卷），人民出版社，1975，第927页。

望。一些马克思主义者已经开始批判最近出现的一些机构，他们犯下了一个错误，他们只看这些机构所包括的思想观念，却忘掉了这样一个事实，这些机构对应于现实的社会需要，的确源于劳动的社会化。这些马克思主义者没有考虑到劳动的社会化，认为劳动的社会化只发生在社会主义制度下，其实不然，劳动的社会化也是生产力发展的一个功能。这些马克思主义者不理解，在社会主义制度下，知识满足了需要，但是，在资本主义制度下，这种需要是用对思想意识方面的答复来满足的。非马克思主义的工业社会学家犯了这样一个错误，他们一直都没有解释，工业企业中的那些革新（人际关系，等等）的目的，纯粹是为了控制知识、曲解知识、转变知识的意义，把这些知识约减到企业的范围内，与企业主合作。

另外，劳动者还渴望能够完全摆脱他的工作，得到一种替代物。他认为闲暇就是娱乐或消遣，所以，他在闲暇中寻找这种替代物。

这样，闲暇表现为日常生活中的非日常生活。

我们不能没有日常生活。奇迹也只能继续在虚构和人们共享的错觉中存在，跑不掉。然而，我们真的很想信手就可以得到一种摆脱劳作的错觉。错觉并非完全都是错觉，不过是构造了这样一种“世界”，它的表象和实际（表现和显现出来的现实）都很不同于我们所生活的那个开放的平常世界。所以，我们工作，用工作挣来我们的闲暇，闲暇仅有一个意义：离开工作。如此恶性循环。

这样，工作的和闲暇的、社会化的形式和交流的形式统一到了一起，社会学家可以研究社会化的形式和交流的形式。社会学家必须对人们的部分错觉展开批判，否则就无法描述或分析它们，然而，社会学家一定会从这样一个事实出发：人们自身就包含了对日常生活的自发批判。只要他们不是日常生活的，他们就是这种批判的，然而，他们是在日常生活中，他们就是异化的。这样，人们可以用现实的内容对应于现实的需要，但是，依然维持有错觉的形式和虚假的表象。

这样，闲暇、劳动和“私人生活”就组成了一个辩证统一体，一个完整的结构。通过这个完整的结构，我们可以在人和人类发展的一定阶段上——一定的异化和反异化的阶段上，重新构造一个历史的实际情景。

案例？一些案例可以在这一卷中找到。还有一些例子会在下一卷里分析。让我们简要地列举几个例子：

咖啡馆：一般而言，咖啡馆是一个特别家庭和特别熟悉的人们相会的

地方，个人之间的紧密关系是人们在咖啡馆里聚会的基础（原则上是这样，至少表面上是这样），因为人们住在一条街上或相同的街区里，而非职业相同或阶层相同（当然，的确在有些咖啡馆里，顾客主要来自相同的阶层或有着相同的职业）。仅就表面而言，咖啡馆的氛围是轻松的，客人可以在那里自由地交谈（关于政治、妇女，等等）。如果说对咖啡馆有什么看法可以算作肤浅的话，那种说咖啡馆奋力维护言论自由就是一个：顾客玩耍的地方。

游乐场：一种人的社会活动场所。游乐场的活动的延续和工业化的发展已经引发了许许多多令人惊讶不已的事情。人声鼎沸和震耳欲聋的音乐提供了人们需要的放松。我们在游乐场里进入了一个低微的、骚动的小世界，不同一般，又很世俗，明显廉价。唯一提醒我们的是，游乐场这个小世界里没有工作。在这个小世界里，我们寻求知识（水族馆、解剖展示）、色情表演（脱衣女郎），闲逛、猎奇、运动，等等。

广播和更不容置疑的电视：这两种东西突然闯入了家庭和“私人”生活，直接捕捉即时事件，提供真相和参与，或者至少表现出这种情景……

这里，我们再次面对具有文化的或培养性特征的闲暇活动。这些闲暇形式既有新的，也有传统的（读书，听听音乐和诗歌，或随歌起舞）。具有文化的或培养性特征的闲暇活动，在内容上不仅是娱乐的和放松的，而且具有知识性。具有文化的或培养性特征的闲暇活动不排除生产性活动和提供专业化的技术，但是，闲暇控制生产性活动。有时，通过生产，技术已经呈现出过时的迹象，有些技巧演化为体育运动（例如，划船）。最后，正如我们已经提到的那样，这种培养性闲暇活动的最终特征是，它们让我们回来感觉现时，向往自然的感受和感性的生活（或者，正如专家所说，使用现代技术，使广播和视觉的社会环境得到繁荣）。

具体的社会学应该对所有的闲暇活动展开细致的研究，当前，这一点似乎特别突出。

人们都知道，一个世纪以来，法国绘画已经享誉世界。但是，有多少人知道，绘画在法国正在成为一种大众艺术？法兰西因为至今还不清晰的原因而正在成为一个画家的民族？人们把闲暇时间用来作画，“周日画家”

成千上万。地方的或公司的“美术展览”多得难以计数。这样，在非常高的文化层次上，闲暇超越技术性活动而成为艺术。在一个层面，闲暇似乎使用了一定的表达方式，以便重新建立起一种完全把握得住的生活。在这种背景下，闲暇包括了一个从未做过的研究：对于生活方式，也许对于生活艺术，对于一种幸福，笨拙或灵巧是否都不重要？

总而言之，工作、闲暇、家庭生活和私人生活构成了一个整体，我们称这个整体为“完整的结构”或在这个条件下的“整体性”，这个条件旨在强调整体性具有历史的、变化的、暂时的性质。如果我们认为，日常生活批判是具体的社会学的一个方面，我们就可以设想一个庞大的研究计划，观察存在多方面相互作用的职业生活、家庭生活、闲暇活动。我们的特殊问题将会从消极因素中，即从异化中，抽取出有生机的、新的、积极的因素——值得的需要和值得的实现。

五 “现代世界”概述

停下伏案工作，抬起头看，展现在我面前的是巴黎郊区一处生机盎然的景象。远处，静静的、蓝蓝的塞纳河蜿蜒流过，驳船不时在河上驶过。一排排灵动的小汽车正在翻越圣克卢大桥。大桥左右是两座小山。这些小山上有一片片的树林，还有花园、草地、王公侯爵们家的残垣断壁。沿着山边那些华丽的曲线望去，雷诺工厂的集中供电系统映入眼帘。当然，近处，小房子像虫子似的散落分布在塞佛尔峡谷里，单调无序，菜园子把这些房子分隔开，夜幕下，依稀听到狗吠猫叫。这些小房子叫作“楼阁”，当然，这样称呼它们并无恶意。这些房子之间是胡同，泥泞的小道里偶有水坑，那些小水坑从来都没有干过。这些房子的外部装饰的细节处令人啼笑皆非，屋顶上装饰了陶瓷做的小动物。沿着小路走，灌木被精心修剪过，路灯上使用了玻璃圆罩，房子入口处是三角楣饰装饰，匾额上镌刻着格言。透过窗户，我可以看到一个菜园的树上钉着的巨大提示板：“不要靠近，有生命危险。”周日的早上，尤其是天气好的时候，这些小房子的主人会把房子里的红色的鸭绒被、床单、毛毯都拿出来见见阳光。这些东西在山坡边铺散开来，就像橱窗里挂着的烤鸡。

这里没有那么贫困，贫民窟不在这里。然而，并非只有资产阶级和小资产阶级生活在这些山坡边，也有工厂的白领和蓝领工人。邻居可能是一

个出租车司机。

远一点儿，人声鼎沸、力量、创造、奢侈和贫穷。这里，不过是巴黎自己长出来的一个附件。这里曾经辉煌过，依靠这些残留下来的东西，这里建立起了某种令人恐惧的东西：平庸。但是，对于在雷诺工厂里打工的阿尔及利亚工人和其他工人来讲，如果能住进这些小房子中的一个，那就像走进了天堂。

这些人像我一样，每天上班、回家，我为什么应该对这些人说三道四呢？他们似乎都是与他们的家庭在一起生活的真诚的人，他们爱他们的孩子们。他们在家里待着觉得没有什么不对，我们可以谴责他们没有改造“世界”的志向吗？

千篇一律。不过，这还是有些差别存在，让它保持着一定的吸引力，许多小小的发展，甚至会消失的小发展。平庸会淹没巴黎的这个郊区，就像巴黎淹没距离它 10 公里范围内的不计其数的村落一样。人们必须回到巴黎市中心的办公大楼里，去重新发现随着时间流逝的美丽和魅力。

真会有任何保持着人性的东西或者有不平庸的幸福形式吗？

如画的风景正随着异常迅速的发展而消失，这些迅速的发展给其反对者提供了足够的证据来声讨它。首先，迅速的发展正在改变它的丑陋的本质：贫困。平常人与生俱来的原始多样性，平常人的慷慨的本性，地方风俗，粗鲁的、人声鼎沸式的喧哗，原先那些耀眼的美现在已经消失了。原先那些耀眼的美被塞进了许多博物馆里，那些博物馆漂浮在贫穷的污泥浊水之中。到许多著名的东方神话般的城市去旅行的天真的人们，对此该有多么失望啊！那些传说是假的？难道他们看到的是不同的东西？人与事真能有如此大的改变？期盼已久的奇观、神奇的惊讶、遗址、古迹，来自《一千零一夜》的故事、民间歌曲和民间舞蹈——它们现在都不足以粉饰和改变这种贫困的悲惨景象。那不勒斯、巴格达、加尔各答：在同一个太阳下，人们同样衣衫褴褛，同样长满脓包。神话已经消失了，祭祀和抽签已经丧失掉它们的魔力。我们可以看到的是贫困的劳苦大众，欺骗了他们的那些不光彩的统治机器，丑陋的权力艺术。没有什么对我们还有诱惑。步枪、装甲车、警察，到处都是显示威力的厚颜无耻的脸。

无论在哪里，那些正处在从压迫中解放出来的阵痛中的人，也在牺牲他们一定的生活方式，他们避免不了这种牺牲，他们牺牲的那些生活方式，曾经也是辉煌的和美丽的。拖拉机和播种机一定代替了农夫的劳作姿

态。所以，当那些落后的国家向前行进的时候，它们产生出丑陋、单调、平庸，仿佛丑陋、单调、平庸意味着进步。那些已经懂得了它的伟大历史的发达国家，也在产生单调，好像千篇一律的繁殖是不可避免的。

新中国就是如此，从最卑微的农村小姑娘，到最伟大的领袖，一律蓝色工作服。这个农村小姑娘放弃了中国的丝绸服装，穿上了与亿万农民一样的服装。她把中国的丝绸制品放进了博物馆或转变成出口商品，包括供出口的舞龙和象牙雕刻。这个农村小姑娘变得朴素了，她满脑子都充满了在劳动第一线工作的喜悦。道德成为建设共和国的基础。

在苏联，1954年9月和10月期间，提出新问题的文章接踵而至。发表在1954年10月14日的《共产党人》上的文章提出，苏联的文化标准和辩证分析应用正处于一个关键时期，必须放弃原先已经接受的非黑即白、非好即坏的世界观。这样，作家、艺术家和哲学家需要开始从各个方面考察时和生活，在不同的因素之间做出区分，在旧事物中找到新事物的萌芽，从消极因素中找出积极因素，而且要把握住矛盾，甚至把握住新矛盾。

同时，苏联第一次提出了审美观的问题。发表在1954年10月10日《新时代》上的文章提出了这样一个问题：“在共产主义社会的建设中，在人民物质文化需要得到最大限度满足的情况下，应当如何阐述人民的生活方式？”一种审美观是小汽车和铁路机车的“工业审美观”，另一种审美观具体体现在莫斯科商店里出售的美学上过时的物品上：条纹布的沙发、用水果和鲜花装饰的床、仿制萨瓦特酒店（旧时代，商人们常常在这家酒店聚会）里的镜子和小饰物。这篇文章对两种审美观进行了比较。

当时苏联的文化部部长、哲学家亚历山大罗夫（Alexandrov）这样写道：“在人的日常生活中，他周围的所有东西——房子、建筑、生活空间安排、家具、家居用品，都是文化的组成部分，都影响着审美观。”

这样，苏联人正在发现我们这些生活在资本主义国家的人早就面临的那些问题（这并非意味着，我们已经解决了这些问题）。就日常生活方式所涉及的问题而言，苏联还没有走出1900年。苏联人正在发现社会需要，而这已经不是一个新问题，已经有过探索（这和说社会需要得到了满足或实现并不是一件事）。苏联人已经达到了小资产阶级的平庸生活，仿佛平庸生活就是进步。超越这种平庸生活该有多么容易、多么快呀？现在，苏联人正在讨论“工业美学观”，这是一个旧问题，这个问题很容易让他们

陷入不止一个的审美错误之中。

这些判断并不意味着与苏联对立或不信任苏联，苏联依然是民主力量和社会主义思潮的客观支持者。正相反，一个处在发展过程中的伟大文明应该坦率地和清晰地表达日常生活的方式问题，这样做可以认为是这种伟大文明充满活力和具有革新精神的标志。但是，这些事实耐人寻味，我们看到，社会主义和社会主义建设也涉及日常生活批判。我们不一定同意多梅纳赫（Jean Marie Domenach）的结论，但是，我们可以接受他关于南斯拉夫的看法。

在我们的分析中，我们没有足够注意到日常生活的现实，这个日常生活的现实实际上更直接，或多或少更容易把握一些；我们不要忘记日常生活的现实，马克思从对异化的具体观察开始，马克思的目标在于消除异化。现在没有什么会比关于日常生活的社会学更有用，这种社会学与公告和官方统计分开，以社会主义国家实际存在的条件为基础：我们可以重新研究短缺，重新研究我们蒙受的困苦，短缺和面对困苦都会导致社会不安定，这是谁都不希望看到的；通过研究新的异化，我们可以建立起新的革命理论，这种新理论不再仅仅以1850年工人的贫困为基础，而是以1956年人们遭受的具体困苦为基础。不幸的是，在任何一个人民民主的国家，至今还没有这样的社会学存在（当然，对工作、年轻人的客观调查研究的确可以避免一些错误的发生），我们不得不以零碎的表达来做这样的社会学研究，自然受到机会、态度的约束，所以，是极端有问题的……^①

这个判断让我们提出更多的问题。

几年以前，“这个新人”，社会主义者或共产主义的人，似乎与所谓的“我们”有着巨大的不同，“我们”深陷资本主义，就我们与资产阶级斗争的方式而言，甚至受到了资产阶级的精神污染。这就是文献如何表达的这个新人：在工作、战争或爱中，这个新人是完全积极的、英雄的、无所畏惧的和任劳任怨的。这个新人全心全意地给（社会主义）社会做贡献，他在贡献和自我牺牲中找到了他个人的价值，这就是给这个新人所做的定

^① Jean-Marie Domenach, «La Yougoslavie et la relance du socialisme», dans *Esprit*, décembre 1956, p. 812 - 813.

义。个人向社会做贡献，所以，社会确定他和决定他，他绝不动摇，哪怕一分钟，这种信念成为这个新人的伦理观和审美观的基础。

然而，这种伦理观和审美观从未成功地或清晰地得到阐述。明确写出来的任何东西或发展起来可能影响到新人的生活方式甚至更少。这难道不是透漏出一种瑕疵的迹象吗？这难道不是缺少某种东西的症状吗？实际上，这一点变得清晰起来，在社会主义社会中，那个社会人的升华最终表现为一组浮皮潦草的形象，价值有限，在特定条件变更的情况下（为实现计划、生产目标而斗争，或第二次世界大战爆发），当然使用有限。所以，在单一展示“正面的楷模”形象的地方，需要真实人的形象，形形色色的、个别的，包括冲突和矛盾的，需要不同类型真实人的范例。对这种真实人的形象所产生的影响，甚至有了一个正式的陈述，一定的消极类型的真实人的形象也不是没有意义的，许许多多男人和女人的内心世界里正在发生着新与旧的冲突，积极的和消极的冲突。男人和女人处在转变中。

新人与曾经的他相似，新人正是在这种相似之中人性化了。我们发现，在社会主义者或共产主义者与“我们”之间的距离缩小时，社会主义者或共产主义者要有趣得多。社会主义者或共产主义者增加了同情，就他能够留下的天真和愚蠢的印象而言，感兴趣他所失去的。即使社会主义者或共产主义者与“我们”所面临的矛盾不同，即使他们必须强调不同的方式，即使那些方式在那里卓有成效，在这里却具有破坏性，即使社会主义者对待他的工作和社会的态度完全不同于“我们的”，矛盾还是允许我们理解、了解、交流。社会主义者或共产主义者启迪“我们”。过去，曾经有一种极不负责任的浮华辞藻，把“社会主义者”和“共产主义者”比作圣人和“身披盔甲的骑士”。我们从较低的位置，带着敬仰去仰视“正面的楷模”。不可能谈得上爱这个“正面的楷模”。现在，这个社会主义者已经有矛盾了，这个社会主义者并不比我们高。

这就意味着我们可以向这个社会主义者提出问题了。这就意味着我们的要求更高了。我们问自己：“确切地讲，究竟什么是社会主义？社会主义如何介入日常生活？社会主义改变了什么？”答案并不清楚。消除资产阶级和阶级对立？铲除资本主义财产和生产关系？消除也好，铲除也好，都是消极的定义。我们发现，没有资产阶级的资本主义社会既不可靠，也不让人满意。我们想，有或会有其他的东西。可是，是什么呢？接受工作任务，愿意尽其所能完成工作任务，完成任务是第一要务，努力工作，希

望提高生产率，而不仅仅是完成任务，是这些吗？这些想法没问题，只要它们真能实现。应当承认，这些观念可能都是根本性的，对社会的生产关系非常重要，这些观念也许会被用来定义经济的生产模式。但是，这些观念不适合被用来定义文化、文明、人性、享受生活，而这类定义的确是新的。这些观念也不能定义一种值得尝试的生活，这种生活因为生活本身信仰的力量而成为现实。^①

定义文化、文明、人性、享受生活的问题并不局限于伦理学和美学。它迫使我们回到马克思主义理论和科学的原理。什么是生产力在社会中的确切角色？毫无疑问，苏联和其他社会主义阵营国家的生产正在迅猛增长，最重要的还是生产资料（马克思的第一部类）的生产正在那里迅猛增长。

仅仅用生产力的发展定义社会主义是荒谬的。经济统计数据回答不了这个问题：“什么是社会主义？”人不会为钢铁的吨位、为坦克或原子弹而战，而献身。人期望幸福，而不期望为了生产而生产。另外，美国国民生产总值或人均生产总值和劳动生产率甚至都高于苏联的生产（总量或人均）和劳动生产率。

生产力没有定义社会主义。对于社会主义来讲，生产力必然是处在高水平上的，如苏联所显示的那样，但是，高水平的生产力并不产生社会主义，如美国所显示的那样。然而，“生活要改变”，生产力必须达到一定的水平。进一步讲，政治上层建筑的变化（在上层建筑的阶级属性上：这里是资产阶级的国家，那里是无产阶级的国家，控制着生产资料，在无产阶级的国家，实行无产阶级专政，无产阶级具有先锋作用，共产党实施这种领导作用），但事实上并不意味着人民生活方式的具体变化。无论这个上层建筑是国家还是财产的法律关系，资本主义国家的上层建筑落后于那里的生活内容，所以，在资本主义国家，上层建筑（列宁使用“外壳”这个术语来表达上层建筑）与生活内容相矛盾。这种落后的上层建筑就像刹车一样。摧毁这些外壳就是政治革命的任务和意义，解放出这个外壳所不能包容的内容，自下而上地重新建设新的上层建筑。在正在建设社会主义的

^① 很不幸，多如牛毛的出版物上都有唯物主义，大部分都充斥着陈词滥调。实际上，唯物主义显示出了老生常谈的面貌。如果唯物主义真是一种完成了的体制，活着不过是工人阶级斗争的一种武器的话，那么，唯物主义为什么必须是引人入胜的呢？最后，当哲学丢掉了形而上学时，人们也可能说哲学丢失了它的外部特征。

国家，政治的和意识形态的上层建筑开始领先于社会关系和经济基础。在经济基础落后的国家，政治革命让政治的和意识形态的上层建筑领先于社会关系和经济基础。但是，如何解决经济基础与上层建筑之间的矛盾呢？在这些经济基础落后的国家，起始于社会顶层的变化，如何通过巨大的国家机器，进入琐碎到柴米油盐程度的日常生活中呢？这种上层建筑的变化会不会时不时成为前进路上的绊脚石？在基础和顶层之间是否有东西会减缓或改变这种变化呢？

换句话说，我们只能在日常生活的层面上，把社会主义（这种新社会，这种新生活）具体地定义为，一种在所谓生活经验上做出诸种变革的制度。^①现在，半个世纪的历史动荡已经告诫我们，人与人之间的日常关系——“生活经验”的变化比起国家制度的变化要缓慢得多。人与人之间的日常关系的变化方式不同，速度不同。在社会历史进程中，不同部门的变革是不平衡的，有先有后。一个社会部门在先未必意味着另一个部门就立即会有进步，反之亦然。按照生产和技术能力，一定的社会需要在资产阶级社会兴起，而资本主义不能够满足这种社会需要；这些社会需要以积极的方式改变着日常生活，同时引入了消极的态度，如不满意、失望、异化。另外，在社会主义国家或那些正在建设社会主义的国家，真正的社会需要，即那些社会主义应该推动的、发现的和满足的需要，却落后于社会主义的意识形态和上层建筑。

让我们做一个总结，把我们已经谈到的转变成一种角度。现在，革命已经丧失它的神秘意义，它原先浪漫主义的过时方面。1917年，犹如1789年，革命的思想直接进入另一个世界，一个全新的世界。这些革命思想正在从专制转向自由，从资本主义转向共产主义。从它们那里来的只有一个信号：生活正像舞台布景一样发生着变化。现在，我们明白，生活从来就不简单。没有神仙皇帝。历史告诉我们，要在严格的、实际可行的角度上看待必要的革命。通过人的愿望和自由不适当地控制的必然性已经产生了马克思始料不及的历史结果。作为改变世界的必要条件的政治革命，第一

^① 让我们再次重申，苏联每天努力建立适当的劳动规范，增加工厂和农庄的生产和生产率，这件事本身也可以用史诗方式表达出来。仅仅提高生产和生产率并不满足社会主义的定义。斯大林的定义：“坚持最大限度地满足物质和文化的需要……”走的并不远。定义所需要的是，揭示出对于社会主义社会来讲，什么需要是特殊的，什么需要标志了社会主义社会的特征，什么需要是社会主义社会萌生的，来自社会主义社会。赫鲁晓夫在苏共20大报告上已经超出了斯大林对社会主义社会的定义，提出了在“消费结构”上的改进。

次在落后（不发达）国家得以实现。这个事实不可计算的后果正在世界各地风起云涌地展开，无情地荡涤着我们这个充满冲突和无序的时代。两个“阵营”或“世界”之间的对立正在把阶级斗争延伸到世界范围，放大到史无前例的规模。对立阵营“同时存在”，从这个矛盾中，只能一个无耻的荒谬逻辑才会做出错误的结论，这两个阵营里的人们的实际生活方式完全没有共同之处。

1924年，斯大林在斯弗罗夫斯克大学的讲座中把列宁主义精神定义为：俄国革命的热情和美国实用主义的综合。从那以后，浪漫主义消失殆尽，天平可能已经倾向于美国人的商务、产出、成果的意义。这是一个坏事吗？当然，如果这种倾向是坏事的话，它还有积极的方面。一个阵营正在衰落，而另一个阵营正在扩张，的确如此。正在扩大的这个阵营可能会吸收那个正在衰落的阵营里最好的或比较有效率的东西。

但是，与不能辩证地使用信仰的教条主义一样，为了定义“这个新的”，摒弃所有的东西，以便与那个旧的划清界限，其实并不容易。我们的时代确实是一个过渡的时代；关于这个时代的每件事，每个人和他们的生活，都是转瞬即逝的。理智的观察者既注意到事物的相似之处，也不遗漏事物的不同之处，观察到矛盾的对立与统一。合二为一，一分为二，一个不能否定另一个（一个小例子，引自一个喜剧演员：民主国家有许多秘密警察，法西斯国家也有许多秘密警察。在民主国家，警察头目非常频繁地更换；在社会主义国家，他们有时甚至枪毙那些秘密警察。在法西斯的统治下，那些秘密警察的寿命与法西斯政权一样长）！

现在，尽管发展极端不平衡，但是，世界范围内巨大的调整过程正在展开。神话和意识形态正在衰落下去；神话和意识形态不过是掩盖事实、结果、需要的外壳，非常恶劣。落后的社会制度正在坍塌，让位于社会平均水平向发达国家平均水平靠近的需要。从世界的一端到另一端，人们正在拷问生产和生产力，消费力、国民生产总值的分配，投资划分（社会主义国家认识到，有那么一天，他们也会主动地和有意识地去做的资本主义国家已经不情愿和盲目做过的那些事：向消费品生产投资）。无论走到哪里，我们都可以看到先进的自动化机器、电站和原子能、拖拉机和联合收割机，它们成为一种希望和一种解决问题的办法。但是，“人一机”关系仅仅是问题的一个方面。无论走到哪里，男人和女人们都在期盼摆脱无保障和贫苦的生活，在牢固的生活基础上建设他们的日常生活。这些都是大众

问题，都是社会精神和社会需要的问题。世界的面貌正在改变；每一个地方，生活的平常性质都在表现出日常生活本身现在意识到的弱点，都在表现出日常生活自己的价值。生活正在以赤裸裸的方式展示出来。这个转换时期的结果是，让平庸单调完全地暴露出来，同样在这个时期，与平庸单调相对应的还有其他一些特征：非分之想，与失败同日而语的那些野心、悲剧、威胁、血海和困境，与失败相提并论的野蛮的愚蠢和作为另类的俗套。

我们应该通过过去的、悲剧和神话的、超现实主义的和超验的来努力摆脱平庸单调吗？或通过非凡的，换句话说，通过丢掉了幻想和奇迹的胡言乱语来努力摆脱平庸单调吗？在我们的研究过程中，我们会努力证明，这些新的奇迹其实就在非常平凡的心中。这些新的奇迹是简单的、人的奇迹。闲话少说，让我们将这些奇迹中的一个命名为信任。

信任与社会生活本身一样古老；信任是非常靠近单纯、非理性的；信任在小的时候，总是被随处滥用的（信任父母，信任师父和老板、牧师和神，信仰命运、爱）；信任总是变成不信任，与一开始的轻信一样，不信任也不表达出来。现在，生活中的信任在生活中扎下了根，正在成为一种生活的需要。处在萌芽状态中的信任与怀疑，矛盾双方还达不到冲突的地步，所以，合二为一，以模棱两可的方式呈现，在信任与怀疑的矛盾中，信任正在慢慢地占据上风。尽管做了最烦琐的考证，越可怕的错觉，反倒越强烈。现在，信任正在迸发出来，正在生长。我们会考察，信任究竟是如何深入到日常生活之中的，怀疑——对物质保障不停顿的需要，是信任的对立面，所以，我们还要考察信任是如何通过它的对立面而得以存在的。信任与怀疑是《日常生活批判（第二卷）》的一个主题。

六 再提异化理论

现在，让我们再回到本序言开始时一带而过的几个问题，比较彻底地阐述一下。一定数量的马克思主义者，特别是那些“御用的”马克思主义者，在本书第一版面市时，曾对这本书有不少非议。什么原因呢？首先，那时法国有反对社会学的偏见。有那么几个理论家从“右翼社会主义者”的政治观点出发，把马克思主义贬低为一种社会学，马克思主义的革命者们草率地抛出这样的结论：社会学不以一种科学的身份存在。实际上，在

苏联，社会学也不包括在社会科学之中。当这里使用社会学这个术语时，社会学是关于一般意义上的社会，社会学是关于人类学意义或伦理学意义上的社会，或行政管理意义上的社会。有一些思想家，特别是德国的思想家（韦伯、曼海姆，等等），把历史学和社会科学，加上哲学和认识论，统统归类为社会学，把这件事用来作为一种不可辩驳的论点；社会学家要确定社会学这一学科的研究对象和研究方法，这是社会学家所面对的真正困难。然而，拿出这个所谓不可辩驳的论点，就是想以此作为避免社会学家去面对真正困难的一种途径。

我们应该补充，社会学在苏联的消失，社会学在革命的马克思主义那里的消失，具有另外一个更深层的意义。我们已经引述了列宁的一段名言，这段话表明，在马克思那里，对社会关系所做的唯物主义分析如何超越了政治经济学（通过改造政治经济学）。科学的社会学会研究社会关系，不仅不要排除科学的社会学，而且社会经济形态的观念需要和要求科学的社会学。我们可能注意到，社会经济形态的概念几乎从马克思主义的著述中消失了，取而代之的是一个简化的模式：“经济基础—政治的上层建筑。”从理论上讲，马克思主义的思想和方法已经贫困化了。实际上，人们没有以具体的方式去研究资本主义社会和处在形成过程中的社会主义社会。一方面，经济统计；另一方面，两个阵营用来攻击或辩护意识形态的观察和政治机器，都被认为是充分的。这个事实揭示出一个极端严重的事态：日益与客观现实分离。在我们看来，日益与客观现实分离体现了斯大林主义对马克思主义的解释。

这种对马克思主义教条式的和纲领式的简化，这种简化对马克思对社会学的研究的忽略，以及对哲学的简化，都是相伴而生的。为什么对异化概念顾虑重重？为什么要否定马克思早期著作中的黑格尔主义？把马克思与他的起源分开，把马克思成熟的科学著述与他的早期著述分开，这种倾向来自何处？依据马克思的政治著述来确定马克思主义的形成及其日期的倾向来自何处？分析显示，躲在这种倾向背后的是，简单的经验主义、容易摆布的主观主义、教条主义、专制的教条主义，这种教条主义的哲学基础是斯大林主义对马克思主义的解释。在苏联社会，异化可以而且一定不再是一个问题。根据上边的命令，基于国家的理由，异化这个概念必须销声匿迹。为何如此？（经济的、意识形态的、政治的）异化果真消失了？加上政治宣传，斯大林的政令和现实之间的分离，意识形态和客观真理之

间的分离，只能越来越大。

这就是为什么把这种斯大林主义对马克思主义的解释引进法国的马克思主义者，不能接受社会学是一门科学，不能接受异化的哲学理论，甚至不能接受相关哲学，这些马克思主义者不仅不去批判斯大林主义对马克思主义的解释，而且事实上对那些最轻微的批判开火，仿佛做这种批判就是叛国一样。这些马克思主义者必然是简化的、简单化的、纲要式的、教条的。斯大林主义对马克思主义的解释^①当然只会让马克思主义更加枯竭，它已经在马克思主义的教育上和政治上，让马克思主义大跌眼镜，并且用这种解释指导一种国家的意识形态。这些马克思主义者的态度是教条主义的，他们在《日常生活批判》中所能看到的不过是，努力从社会学的角度分析资产阶级社会的一些方面，他们没有实际反对《日常生活批判》。他们想象，《日常生活批判》正在倒退，正在放弃政治经济学，甚至辩证唯物主义和历史唯物主义（宗派的和教条的马克思主义批判常常首先把文献与文献产生的背景隔离开来，然后，与作者的其他著述分割开来，这样来求证某些“公式”或其他）。这些马克思主义者认为我的社会学观点是狭隘的和脱离政治的，仿佛这种社会学湮灭了所有的意识形态的或政治的批判（宗派的马克思主义者没有太多可说的——他们必须说的每件事都是他们反反复复说过的；当他们不能在我的书里即刻找到他们正在寻找的东西，他们就坚称，我故意不涉及他们正在寻找的东西）。

这些攻击都是口头的，而非文字的，在我背后说三道四的多，当面与我具体展开讨论的少。这里是从一位青年马克思主义者的来信里摘出来的一段话，他与《日常生活批判》有共鸣：

您的批判最终成为一种关于日常生活衰落的理论，关于纯真生活方式日益异化的理论，在这种异化了的生活方式中，你有时显示出你看到了人类黄金时代留下的痕迹。生产的异化归根结底包括这样一个事实，劳动者被剥夺了属于他的那份劳动产品份额。神秘化（上层建筑）还剥夺了劳动者们对生产关系的客观认识。这种上层建筑、这种意识形态的异化是复杂的（宗教中人格化了的人与人的关系，伦理学

^① 让我们对此有个清醒的认识。斯大林是一个马克思主义者，按照赫鲁晓夫（1957年1月1日）的说法，斯大林甚至是一个伟大的马克思主义者。然而，不谈论斯大林对马克思主义的解释（甚至对列宁主义的解释）是不可能的。

中合理的人与人的关系，伪社会科学、统治阶级的政治意识形态所解释的人与人的关系，等等)。但是，不能说，社会人已经经历了增加异化的过程，例如，从奴隶变为农奴，再变为无产者。您的一些命题显示，您认为，分析日常生活只能从意识形态神秘化的理论开始。……有些人坚持认为，您正在把马克思主义限制为关于上层建筑的唯物主义现象学，您说，通过撕开这种意识形态的面纱，展开对社会和对无产者的科学研究，您说，马克思主义描述和分析了社会的日常生活，然而，您的这些看法正好对那些人有利。您干脆说，您正在撰写一个关于上层建筑的理论，可能对您更有价值。您还似乎在说，马克思的所有著述都同等重要。马克思主义建立起一个整体，所以，马克思主义是一门科学，马克思主义是一种哲学，您的敌人利用这一点声称，您把经济事实和意识形态看得同等重要。这是对现象学的责难。您的敌人正在这样说！

这封信很好地说明了这些观念和讨论有多么混乱（另外，这些观念从来没有公开地和深入地展开讨论）。

在简要答复之前，强调另外一个与宗派的马克思主义相关的不讲理的争论程序，是没有什么不适当的。事实上，无论是历史上，还是现在，马克思主义思想和马克思主义思想家不能相互分离而存在。绝对的马克思主义和纯马克思主义思维方式都是教条主义杜撰出来的知识单元，这种教条主义已经陷入了它无意之中创造出的各种矛盾之中；事实上，马克思主义断言，思想——全部思想——只能历史地、社会地、相互联系地表达它自己。我（抽象地使用这个人称代词）是一个在法国写作和思考的法国马克思主义者，法国文化培育了我。我偏爱采用清晰的、井井有条的、明确阐述的观念来做分析，不一定要多么深入地去考究我的辩证思考，就可以看到这一点。显然，我有一个理性主义和笛卡尔哲学的背景。的确可以想到，我的这些倾向时不时会与辩证唯物主义的思维方式相冲突，尽管辩证唯物主义的思维方式与我的文化背景有差异，但是，辩证唯物主义的思维方式是我的出发点，我知道这一点。同样可以想到，我已经解决了这种冲突，或者说，我会以创造性的方式，解决辩证唯物主义的思维方式与我的文化背景的冲突。假定所有的事物都是矛盾的，我们只能面对矛盾和解决矛盾，还有什么比这种冲突更自然的事情吗？但是，宗派主义的、教条主

义的马克思主义者来了。他皱着眉头、板着面孔、盛气凌人、虚张声势，他嗅到了某种他不赞成的东西，某种不相容的东西，某种不可能的东西：一个人不可能既是笛卡尔主义者，又是马克思主义者；马克思主义在理论上、内容上和目标上，完全不同于笛卡尔主义。所以，这个宗派主义的、教条主义的马克思主义者会把我视为一个笛卡尔论者，把我永远地固定起来，给我贴上笛卡尔论者的标签，把我钉在笛卡尔的鞭挞柱上。这个宗派主义的、教条主义的马克思主义者会很自恋地相信：他将一直奉献给马克思主义和无产阶级的事业。如果我回复，他会给我贴上其他各种标签，实际上，他已经把一个问题，换句话说，一个现实的冲突，转变成了一个无法解决的、不会有结果的二律背反，所以，只要我能够解决它，我就是一个人具有创造性的人。他已经背上一个有着派生物生长的鲜活的现实：他的解释。他已经不知不觉地卷入了马克思主义和无产阶级的“观点”与相关文化和民族传统的“观点”之间的矛盾中；他已经不知不觉地卷入了“新”观点和“旧”观点之间的矛盾中。随后，这个宗派主义者的确可以由持这种观点迅速转变为持那种观点而使自己保留颜面。他甚至可以坚持，“观点”之间并无冲突；的确不假，因为正是他首先引入了矛盾，只要有必要，他会把这个矛盾夸大到对抗的临界点上，而在不需要时，他会贬低这个矛盾。现在，我们正在一步步用辩证的思维方式把一个退行过程孤立出来：“观点”和从一个观点跳到另一个观点。

教条主义者时兴使用马克思主义之外的主流思维模式反对任何试图引入新观点的人。如果现象学流行，他们就在那些没有复制已经证明的“公式”的观点中，去找现象学。如果黑格尔哲学流行，他们就在那些观点中找他们要找的黑格尔哲学。现象学、黑格尔哲学和笛卡尔哲学都用于分析我们周围和我们之中的事情，所以，也许可以肯定，教条主义者总会捕捉到现象学、黑格尔哲学和笛卡尔哲学的蛛丝马迹。如果没有这些蛛丝马迹，它们就会失去全部的意义，或者说，首先就不会意味着任何一件事！捕捉到现象学、黑格尔哲学和笛卡尔哲学的蛛丝马迹是教条主义的“恶梦”之一：一旦教条主义触及一个要害，它就会轻而易举地展开全面清算，不是辩证地分析作品、情形和人，而是利用一个不间断的多余过程和严格的逻辑。

教条主义是一个强大的邪恶势力，具有无数种形式，如果我们打算考察教条主义，我们必须到每一个角落去找，像抓住老鼠尾巴那样，把它

们从犄角旮旯里拽出来。

最有趣的事情是，给我写信的那个青年马克思主义者，一开始拒绝这种教条主义形式的批判；然后，他表现出不仅接受了教条主义形式的批判，而且通过好像要拥抱上层建筑理论，实际上超过了这种形式的批判。这样，他在教条主义和理论的机会主义或折中主义之间摇摆不定。

宗派主义的批判还忘记了，经济和意识形态在日常生活中的表达只有在革命危机的时刻才出现在政治意识的层面上。列宁在分析政治危机时曾经论述过这一点。在革命危机的时刻，社会实践因素、自发意识的因素、大众和阶级生活的因素，所有的因素都聚集到一起，集中到了政治生活中。而在没有革命危机的时刻，社会实践分割成离散的，甚至不同的领域；分割成经济实践活动和政治实践活动。从现有的政治上层建筑运行的角度讲，在日常生活中，直接的和意识形态的力量联合起来形成了一个外壳，把经济现实裹在里面，这个外壳包含和掩盖了革命的政治意识。

所以，为了到达现实，我们必须事实上扯掉这层面纱。这个面纱永远源于和再生于日常生活，这个面纱把日常生活以及日常生活最深层次的或最崇高的意义隐藏了起来。

没有理由不再次引述列宁的话：“开始是最简单的、普通的、常见的、直接的‘存在’：个别的商品（政治经济学中的‘存在’）。把它当作社会关系来加以分析。两种分析：演绎的和归纳的，——逻辑的和历史的……”^①必须分析这个最简单的事情，例如，一个妇女买了一磅糖。认识会抓住这个事件中隐藏的东西。为了了解这个简单的事情，仅仅描述它是不够的；研究会揭示出纠缠在一起的因果关系，纠缠在一起的本质和“现象”：这个妇女的生活、她的经历、她的工作、她的家庭、她的阶层、她的支出计划、她的饮食习惯、她如何用钱、她的观念和想法、市场状况，等等。最后，我掌握了整个资本主义社会、国家和它的历史。尽管我所掌握的越来越深奥，但是，从买糖这件小事开始，整个资本主义社会、国家和它的历史就包含其中了。现在，我看到平凡的日常生活事件都有两个方面：一个小小的、个别的、偶然事件，同时，一个无限复杂的社会事件，比它本身所包含的“本质”要丰富得多。社会现象可以定义为这两方

^① 列宁：《黑格尔辩证法（逻辑学）纲要》，《哲学笔记》，人民出版社，1974，第357页。

面的统一。社会现象尚待我们去解释，为什么这些事件的复杂性被隐藏了起来，尚待我们去发现，为什么这些事件表现得那么卑微，这些现象是这些实际事件的一部分。

社会现象真是一个上层建筑问题吗？社会现象仅仅是一个上层建筑问题吗？不是：仅就日常生活和社会实践活动每一时刻所产生的社会现象而言，仅就日常生活和社会实践活动正在不断穿过这些来自上方的王国而言，社会现象才是一个上层建筑问题。还有，虽然日常实践活动都是分散的、零碎的，都是就一个个别的或具体的、确定的社会活动而言的日常实践活动，在这些林林总总的日常实践活动中，社会整体由社会部分体现出来，反之亦然，但是，仅就上层建筑与作为整体的社会相联系，与作为整体的社会实践相联系而言，社会现象才是一个上层建筑问题。

所以，社会现象不仅仅是一个上层建筑问题。事实上，社会现象是一个社会学问题，社会学是一门研究社会关系一个方面或一个部分的科学。

现在，新读者或者再次阅读本书的老读者可以自己做出判断了。这本书里包含了关于不断加剧异化的理论吗？这个关于不断加剧异化的理论以一种根本性的单纯为基础，这个关于不断加剧异化的理论涉及人类黄金时代遗留下来的古代内容（更科学地讲，来自原始社会或来自直接的、即刻的人与人之间的关系）。如果是这样，这本书的作者一定没有准确地表达自己的思想。这个作者认为，从哲学上讲，社会发展过程包括了两个方面：一个方面是，人的不断实现；另一个方面是，一个不断加剧的异化过程，这个过程从原始社会开始延续到资本主义社会，包括资本主义社会。人的不断实现包含了不断加剧的异化过程，反过来，不断加剧的异化过程也包含了人的不断实现。一方面借助另一方面。一方面，对象化，换句话说，人类在人的产品和劳动的世界里，在通过历史发展起来的人的优势和力量之中，成为越来越实在的、客观的存在；另一方面，同样，在这个不断增加的对象化过程中，也在发生外在化，人类正在把自己连根拔起，与自己分裂，与自己疏远。

在资本主义社会，这个矛盾过程——人与人自己的分裂，达到了这个矛盾过程的顶点。资本主义社会和表达资本主义社会的理论（例如，古典资产阶级经济学发现的社会劳动观念）都揭示了这个历史进程的过去，预见它的未来。在《资本论》中，马克思把资本主义社会作为一个整体，

对它展开了客观的分析^①，这就是为什么说，马克思的分析具有决定性的意义。^② 经济意义上的生产力不断发展，对人类实现的新阶段，对无限可能性，具有哲学的意义。但是，这个对应的异化几乎是包罗万象的。异化包括了处在异化整体中的生活。

在资本主义社会，货币——人与人之间的关系依靠商品的外化——掌握了绝对的力量。但是，货币不过是经济异化：货币崇拜，货币是对象化了的外在的人，货币通过货币本身产生作用，这种意义上的货币是政治经济学的研究对象之一。虽然这种经济异化是整个异化的一个组成部分，但是，经济异化是异化的诸多方面之一。虽然本卷包含了一定的引述，但是为了澄清问题起见，现在让我从马克思有关异化问题的最重要的论述中摘取长长的一段，放在下一小节里。^③ 显然，马克思的一些判断仅仅符合他所处的时代。人们可能依然会找到住在窝棚里的工人，甚至在法国也是这样。但是，我们不能说，工人住在窝棚里是一般规则，更不是规律。

七 异化劳动

劳动者生产的财富越多，他的生产的能力和数量越大，他就越贫穷。劳动者创造的商品越多，他就越是变成廉价的商品。随着实物世界的涨价，人的世界也正比例地落价。劳动不仅生产商品：它还生产作为商品的自己本身和劳动者，而且同它生产一般商品成正比。

这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于生产者的力量，同劳动对立的。劳动产品是固定在某个对象中的，物化为对象的劳动，是劳动的对象化。劳动的现实化就是劳动的对象化。在被国民经济学以之为前提的那种状态下，

① Cf. *Introduction à la Critique de l'économie politique*, traduction de Laura Lafargue, Édition Giard, p. 342 et *La Pensée*, Colloque du 19 mai 1955, n° 66, p. 35, ainsi qu'Emile Bottigelli, *La Nouvelle Critique*, janvier 1956, «Faits et lois dans les sciences sociales».

② 很容易就可以看出这种解释不同于阶级的和党派的主观论。马克思发现，工人阶级、工人阶级的异化、工人阶级的“负面”，工人阶级的斗争、工人阶级的历史使命，马克思站在工人阶级的立场上，分析了资产阶级社会，从所有现存的认识开始，从资产阶级社会的整体以及资产阶级社会的转变、方面和限度上，获得关于它的认识。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第44~55页。

劳动的这种现实化为工人的非现实化，对象化表现为对象的丧失和为对象所奴役，占有表现为异化，外化。^①

宗教方面的情况也是如此。人把自己奉献给上帝的越多，他保留给自己的就越少。劳动者把自己的生命贯注到对象里去，但因此这个生命已不再属于他，而是属于对象了。因此，劳动者的这个活动越大，劳动者便越空虚。他的劳动产品是什么，他就不再是什么。因此，这个产品越大，他本身便越小。劳动者把自己外化在他的产品中，这不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且还意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在着，并成为与他对立的独立力量；意味着他贯注到对象中去的生命作为敌对的和异己的力量同他相对抗。^②

国民经济学不考察劳动者（即劳动）同他所生产的产品直接的关系，借以掩盖劳动本质的异化。当然，劳动为富人生产了珍品，却为劳动者生产了赤贫。劳动创造了宫殿，却为劳动者创造了贫民窟。劳动创造了美，却使劳动者成为畸形。劳动用机器代替了手工劳动，同时却把一部分劳动者抛回到野蛮的劳动，而使另一部分劳动者变成机器。劳动生产了智能，却给劳动者生产了愚钝、痴呆。^③

产品不过是活动，生产的结果。因此，如果劳动的产品是外化，那末生产本身就必然是活动着的外化，或活动之外化，外化之活动。劳动对象的异化不过劳动本身的异化、外化的结果。^④

那末，劳动的外化表现在什么地方呢？

首先，对劳动者说来，劳动是外在的东西，也就是说，是不属于他的本质的东西；因此，劳动者在自己的劳动中并不是肯定自己，而是否定自己，并不感到幸福，而是感到不幸，并不自由地发挥自己的肉体力量和精神力量，而是使自己的肉体受到损伤、精神遭到摧残。因此，劳动者只是在劳动之外才感到自由自在，而在劳动之内则感到爽然若失。劳动者在他不劳动时如释重负，而当他劳动时则如坐针毡。因此，他的劳动不是自愿的，而是一种被迫的强制劳动。从而，

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第44页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第45页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第46页。

④ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第47页。

劳动不是需要的满足，而只是满足劳动以外其他各种需要的手段。劳动的异化性的一个明显地表现是，只要对劳动的肉体强制或其它强制一消失，人们就会象逃避鼠疫一样地逃避劳动。外在的劳动，人把自己外化于其中的劳动，是一种自我牺牲、自我折磨的劳动。最后，对劳动者说来，劳动的外在性，就表现在这种劳动不是他自己的，而是别人的；劳动不属于他；他自己在劳动中也不属于他自己，而是属于别人。在宗教中，人的幻想，人的头脑和人的心灵的自己活动是不以个人为转移地作用于个人的，也就是说，是作为某种异己的活动、神灵的或魔鬼的活动作用于个人的，同样地，劳动者的活动也不是他自己的活动。劳动者的活动属于别人，它是劳动者自身的丧失。

结果，人（劳动者）只是在执行自己的动物机能时，亦即在饮食男女时，一吃，喝，性行为，至多还在居家打扮等等时，才觉得自己是自由地活动的，而在执行自己的人的机能时，却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。

诚然，饮食男女等等也是真正人的机能。然而，如果把这些机能同其他人类活动割裂开来并使它们成为最后的和唯一的终极目的，那末，在这样的抽象中，它们就具有动物的性质。

我们已经从两个方面考察了实践的人的活动即劳动的异化作用。第一，劳动者同劳动产品这个异己的，统治着他的对象的关系。这种关系同时也是劳动者同感性的外部世界、同自然物这个与他相敌对的异己世界的关系。第二，劳动在劳动过程中同生产行为的关系。这种关系是劳动者同他自己的活动——一种异己的、不属于他的活动的——的关系。在这里，活动就是受动：力量就是虚弱：生殖就是去势：劳动者自己的肉体的和精神的能力，他个人的生活（因为，如果生活不是活动，那又是什么呢？），就是掉转头来反对他自身的、不依赖于他的、不属于他的活动。这就是自我异化，正象上面所谈的是物的异化一样。^①

自然界就它本身不是人的身体而言，是人的无机的身体。人靠自然界来生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之形影不离交往的身体。说人的肉体生活和精神生活同自然界不可分离，这就

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第47~48页。

等于说，自然界同自己本身不可分离，因为人是自然界的一部分。

人的异化劳动，从人那里（1）把自然界异化出去；（2）使他本身，他自己的活动机能，他的生活活动异化出去，从而也就把类从人那里异化出去；它把对人说来的类的生活变成维持个人生活的手段。第一，它把类的生活和个人生活异化出去；第二，把抽象形式的个人生活变成同样是抽象形式和异化形式的类的生活的目的。

这是因为，首先，劳动本身、生活活动本身、生产活动本身对人来说不过成为满足他的一个需要的手段。而生产生活本身也就是类的生活。这是创造生命的生活。生活活动的性质包含着一个物种的全部特性，它的类的特性，而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性。生活本身仅仅表现为生活的手段。

动物是和它的生命活动是直接同一的。它没有自己和自己的生命活动之间的区别。它就是这种生命活动。人则把自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动直接把人跟动物的生命活动区别开来。正是仅仅由于这个缘故，人是类的存在物。换言之，正是由于他是类的存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他本身的生活对他说来才是对象。只是由于这个缘故，他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来：正是由于人是有意识的存在物，人才把自己的生命活动、自己的本质仅仅变成维持自己生存的手段。^①

动物的生产是片面的，而人的生产则是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人则甚至摆脱肉体的需要进行生产，并且只有在他摆脱了这种需要时才真正地进行生产；动物只生产自己本身，而人则再生产整个自然界；动物的产品直接同它的肉体相联系，而人则自由地与自己的产品相对立。动物只是按照它所属的那个物种的尺度和需要来进行塑造，而人则懂得按照任何物种的尺度来进行生产，并且随时随地都能用内在固有的尺度来衡量对象；所以，人也按照美的规律来塑造。

因此，正是通过对对象世界的改造，人才实际上确证自己是类的

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第49~50页。

存在物。这种生产是他的能动的、类的生活。通过这种生产，自然界才表现为他的创造物和他的现实。因此，劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅象在意识中所发生的那样在精神上把自己划分为二，而且通过活动，在实际上把自己化分为二，并且在他所创造的世界中直观自身。因此，异化劳动从人那里剥夺了他的生产的对象，从而也剥夺了他的类的生活、他的现实的、类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为人被夺去了他的无机的身体即自然界。^①

因此，异化劳动导致如下的结果：

(3) 人的类本质——无论是自然界，还是他的精神的、类的能力——变成与人异类的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动把人自己的身体从人那里异化出来，就象把他之外的自然界，把他的精神本质，他的人的本质异化出去一样。^②

总之，人从他的类的本质异化出去这一命题，说的是一个人从其他人异化出去，以及他们中的每个人都从人的本质异化出去。

人的异化，一般说来，就是人同自己本身的任何关系只有通过人同其他人的关系才得到实现和表现。^③

马克思没有把异化局限在剥削上，没有把异化局限在这样一个事实上，控制生产资料的个人和阶级，从劳动者个人或集体（劳动者阶级）那里夺走了本属于劳动者的产品份额。马克思在若干个标题下分析异化：

①作为一个对象的劳动者的异化（把劳动者变成一个对象的异化力量）；

②生产活动的异化，换句话说，劳动本身的异化（劳动划分了劳动，分裂了劳动）；

③作为物种的人的异化，人这种物种的成员，作为一种人化了的物种需要的系统；

④作为自然存在物的人的异化，作为一组自然需要。

马克思在另外一些著述中引进了一些新的元素：

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第50—51页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第51页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第52页。

“机器适应着人的软弱性，以便把软弱的人变成机器。”^①

“分工是异化范围内的劳动社会性的国民经济的表达。”^②

“正象社会本身创造着作为人的人一样，人也创造着社会。——自然界的属人的本质只有对社会的人来说才是存在着的；”^③

“每个人都力图创造出一种支配其他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到自己本身的利己需要的满足。”^④

异化是一个概念，一种现实和一个与社会科学相联系的哲学理论，马克思的这些表述不仅让异化随处可见、无所不在的特征非常清晰，与生产力相关的异化，与意识形态相关的社会关系的异化，而且，马克思的这些表述更深刻地涉及到了人与自然的关系和人与他自己的属性的关系。

这里的主要引述（源于“异化劳动”一节）显示，对于马克思来讲，人是创造者，劳动构成这种人的本质：一种创造他自己的需要的存在；异化羞辱的正是劳动，异化摧毁的正是劳动，异化制服的正是劳动。有关贫困的理论是马克思异化理论的一个组成部分。然而，贫困和异化这两个概念是独立的，这样，与它们相关的事实必须分开研究，异化比贫困的外延更宽泛一些。所以，当一个人强调异化观念时，就意味着这个人不反对有关趋向贫困的理论的推测。马克思探索的经济规律一般涉及诸种倾向，这些经济规律受到其他力量、活动和其他规律的干扰。马克思的分析是以对无产阶级的生活、对无产阶级的需要进行科学分析为基础的，通过区域、产业类型和国家所做的比较，像分析异化一样分析贫困，否则，马克思的分析就只能是夸夸其谈，没有实际意义的理论。有可能做这样的推测，如同其他领域一样，发展中的分化发挥着重要作用。不仅做经济分析，而且做社会学分析（涉及基本的或分化的需要，这些需要的程度和结构，无论它们是旧的需要还是新的需要，藏起来的或是没有满足的，等等），正在成为必不可少的。

在马克思看来，国家是统治所有社会生活的非人权力中至高无上的元素；国家整合这种权力，认可这种权力，马克思的其他著述中明显显示出了他的这个看法。在一个意义上，政治异化（以及政治迷信，通过这样的

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第87页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第97页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第75页。

④ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第85页。

政治迷信，国家实际上被赋予了超越于社会生活之上的一种生活）是最严重的异化类型。在另外一个意义上，国家还决定了反对异化的斗争（“去异化”），决定了激进批判的最有效、最必要、最直接可能的范围。

同样清楚的是，马克思把劳动分工看作异化的原因。当时，马克思没有提出，在上层建筑层面发生的政治革命可以终结劳动分工，发生在生产关系层面上的社会主义，也不会让劳动分工终结。马克思仅仅想象，经过一个相当长的时期，共产主义可以废除劳动分工。在这个过渡时期，异化的形式（例如，法律，当然，劳动分工的形式）还会维持不变。所以，马克思没有把异化的范围限定在资本主义；他也没有提出，社会主义，或无产阶级革命，会绝对地和立即地结束异化。^① 异化仍然存在，随着异化内在矛盾的发展，即“去异化”的过程，甚至产生出新的形式。当然，我们正在提出新的问题，这些问题超出了我们现在所讨论的内容，可能也超出了本书本身的关注点。这些问题是哲学问题：一个哲学家也许会问自己，异化本身根深蒂固就是消极的，那么，是否所有的实在化、所有的对象化，都不包括一个异化。

所以，对于异化理论而言，还有很多值得探讨的问题。

当然，在继续深入研究之前，我们应该解决一个困难，这个困难与异化理论相联系，但是有别于异化理论本身。本书出版后不久，我收到了这样一封来信：

您说明了实践活动、戏剧和生活之间的类比。您强调面具和人物的重要性。——但是，新人会怎样呢？这个新人消除了实践活动和实践者之间的对立吗？我认为，这个新人不再为了别人而戴上面具，甚至不再带上滑稽的面具。

哦，解放之后，我们有多么欢天喜地啊！这个欢天喜地的时刻是历史的零时，旧人消失了，新人正在以他的美、他的不容置疑的纯真破土而出！什么已经成为这种美丽和纯真的形象呢？这种美丽和纯真可信吗？新人、新生活，都是解放那个时刻的形象、希望、神话，替代了引起1917年十月革命的神话：（几乎）立即过渡到共产主义。解放的希望把它自己集

^① Ce que paraissent croire des interprètes ou des critiques pourtant trèsavertis du marxisme (cf. par exemple J. - Y. Calvez, *la Pensée de Karl Marx*, p. 626 et sq.).

中到了日常生活上，提出需要在社会层面做出变革——我们在日常担忧和偏见的微观层面上碰到过这种需要。实际上，我们会问我们自己，为什么这种天真的期望像在道德层面上那样表达自己，为什么这种天真的期望发现它如此容易地就放弃了美学层面。在美学层面，面具和实践活动并不被认为一定就是坏事。如果现实生活中不再有任何戏剧，那么，是否还会有戏剧艺术呢？“个性”是否不再为他们自己和为他人而出现在他们的实践活动中？这个新人天真地相信，很容易为了道德而牺牲审美。无论是好还是坏，期望绝对道德纯真是完全令人失望的，是一场灾难，审美会从这场灾难中生长出来——这件事证明，有志者事竟成。社会主义阵营发生的滑稽的和悲剧的事件甚至已经超过了莎士比亚，历史审判甚至已经比布莱希特的戏剧审判走得更远。什么戏剧生产可以与劳伊克（László Rajk）审判相竞争？什么舞台效果可以与赫鲁晓夫的秘密报告相比？什么小说面具、什么小说人物可以与斯大林同日而语？

新人没有完全离开本书。但是，这个新人仅仅作为理论上的和哲学上的完整的人而出现，他全面发展，全面战胜了异化。在我对日常生活的批判中，我谨慎地使新人这个概念紧密地与现存的日常生活对立起来。哲学家的天职是这样的，他几乎完全地和几乎总是超越瞬息间的天真。新人，共产主义者，完整的人：把这些术语混为一谈太容易了。事实上，我们已经看到了这样的人，他们擅长贴标签，他们把他们认为适当的标签贴到别人身上，与他们共享这些头衔。就这种教条主义者对重大历史真相的攻击而言，这种教条主义者坚持认为，他们是世界的、历史的人，未来的人。因为他们是20世纪中期的共产主义者，所以，他们把自己看成未来共产主义社会的成员，具有共产主义者的品质（有时，一阵阵地批评和自我批评，或自欺欺人，他们责备自己没有共产主义者的品质，在他们严肃的面具下，一组新的戏剧人物诞生了）。

完整的人的概念来自马克思的一些简短评论，如“作为一个完整的人，人以整体的方式拥有他的完整本质”。^①

在这个短语中，马克思限制自己，把关于普遍性的哲学问题规定为一个人的发展的功能，一个人的拥有的功能。这就意味着，在把他的判断作

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979（人民出版社于1979年、1985年和2000年分别对《1844年经济学—哲学手稿》出过3个版本，1979年和1985年版把totaler Menschen译为“完整的人”，2000年版把这个词译为“总体的人”。——译者注）。

为一个真正的哲学理论对待之前，他的判断需要很多阐述和发展。

特别值得一提的是，从必然王国飞跃到自由王国的著名理论，给上述简要提及的乌托邦和唯心主义新品种，提供了一个十分简单的理由。这个理论倾向于支持革命是整体的行动、巨大的突破、绝对的更新这样一个伟大的现代神话。所以，“占有”这个概念强调，从必然王国向自由王国的转变，从异化向实现的转变，需要一个漫长的过渡时期。经典马克思主义理论家简单地说的所谓“飞跃”，实际上是一个漫长的历史时期，意味着要解决不计其数的问题和矛盾。没有人的历史的结束和人类历史的开始，实际上说到了这样一个过程，在这个过程中，不延续下去和延续下去的要素、衰退的因素和上升的因素、复杂的定量问题统统交织在一起。基于定量定性的经典思想方法过于简单了，仿佛现实中的每一个事物都能还原到数量与质量之间的对立。无法避免转变中的人。过渡时期在我们周围比比皆是。过渡时期在资本主义社会（读者引向最后的章节，帝国主义、资本主义的最高阶段）与在社会主义社会一样多。不可能给这个过渡时期画一条界线。日常生活批判分析“生活”，正如日常生活本身一样，并没有制作一个关于日常生活的无人知晓的实体。日常生活批判研究相互对立的积极因素和消极因素；日常生活批判研究新事物中的新冲突和新矛盾，这些新事物（或多或少）随处可见。这样，日常生活批判知道，新人必须解决他自己的矛盾，以便发展为一个人。

在矛盾中，即在异化中，贯穿于整个矛盾过程，即异化过程，人和对象化了的人总是构成一个整体。作为完整的人——普遍的、具体的和活生生的，相对于社会发展的无限性而言，他只能被认为是有限的人。

过渡阶段在什么程度上归并为异化的哲学范畴之内呢？仅提出这个问题就显示出，兴趣正在向过渡和转变中的人转移，但是，就这个人正在向完整的人方向迈进而言，换句话说，跨越异化——也许异化处在最大状态，这个过渡中的人正在去掉他自己的异化。马克思是通过把异化落脚到经济对象中，从而把异化的哲学概念具体化了，只要我们让这些哲学概念具有实际意义，历史地和社会学地看待这些哲学概念，我们就可以保留我们的哲学概念，继续发展马克思的异化理论。这就要求我们研究文献和作品（文学的、电影的，等等），寻找异化意识正在萌生的证据，当然，是间接的，寻找“去异化”的努力，无论这种去异化的努力在开始时有多么隐晦曲折和模模糊糊。这个过渡的时代应当是这个哲学概念进入生活和意

识的时代，无论是从内部萌生的还是从外部引进的，否则，哲学概念不过是哲学概念而已，除此之外，什么也不是。

无论如何，对于日常生活批判而言，非常重要得是懂得（以及了解大众知道的），超越人类王国内部的分歧和矛盾（脑力劳动对体力劳动，城镇对乡村，私人对社会）依靠的是革命本身，而不能依靠一次行动，不能依靠某个决定性的和“全面的”时刻。完整的人在我们视线之外那个遥不可及的地方。完整的人是一个有限的、一种观念，而非一个历史事实。然而，我们必须“历史地思考”和社会地思考完整的人的观念，让完整的人的观念“历史化”。不要像一些人那样天真，那些人相信，新人真会突然闯入这个历史，新人的活力和洞察力都是迄今为止人的品质不可比拟的，新人对劳动不足挂齿，对创造具有无限的热情。

然而，认识的辩证法给我们揭示了“历史性”和结合了普遍性的变易。历史上所获得的所有认识都是近似的、可逆转的、暂时的：相对的。然而，只有绝对观念才会赋予这种部分的、分割的、矛盾的认识一种意义。所以，绝对寓于相对之中（相对之中包含绝对），二者辩证地统一在一起。一方面，绝对寓于相对之中，我们历史地看待认识：每一个认识（每一个概念、每一个命题、每一个判断）包含着一定的真理成分，这个真理成分只有在展开过程的相互关系中才可以被清晰地辨认出来；这个真理成分虽然只是认识过程的一个组成部分，甚至历史发展的内在矛盾会逐步地出现，这个真理成分不再成立，但是，这个真理成分也会一定程度地保留下这个真理成分不变的合理内核。另一方面，绝对是外在于相对的：会有一个尽善尽美的认识，事实上绝对真理不可能存在，但是，整个认识的历史长河意味着终究还是存在着这样一种完成了的认识，我们会无限地接近这个绝对真理，但是，我们距离绝对真理无限远（整个认识过程的每一个认识阶段都是向绝对真理一定程度的靠近）。辩证地讲，绝对真理是无限的相对真理的一个极限，然而，相对真理之中已经存在某种绝对真理的成分。在所有有限的、矛盾的和主观认识中，已经有了整个客观认识的成分。绝对真理的观念或想法不过是给在历史上获得的那些认识一种感觉（换句话说，一种意义和一种方向）。只有（唯物主义的）辩证法使我们我们可以揭示认识的历史特征，而不使认识完全都是相对的。我们有这样一种错觉，认为我们向前迈出的每一步、每一个发现、每一个新的法则或理论，都是在某个认识领域里获得了绝对真理，只有唯物辩证法使我们能够肯定

认识是一个过程，同时，只有唯物辩证法使我们能够去批判这样一种错觉（这种错觉是教条主义认识方式的另一个“认知论”的基础）。

辩证法同样适用于人。或者哲学地思考，以便找到人文主义，或者忽略和拒绝这样一种知识发展，把人文主义留给偶然和机会。人的发展和进步只能从完整的人的观念那里获得它们的意义（换句话说，它们的意义和它们的方向）。每一个历史时刻，贯穿于历史的走过的每一个阶段，都是构成整体的一个部分，所以，每一个部分活动，已经部分实现的每一种力量，同样也是构成整体的一个部分；每一个时刻还包含着每一个时刻的人的现实的部分，在随后的发展过程中，这种人的现实的部分日益显露出来。同时，完整的人是相对无穷大的一个极限。

如果我们假定完整的人这个极限是一种普遍性，那么，我们就可以断定，在人类实践活动领域之间，诗歌和科学，艺术和知识，一定存在着一种深刻的、至今没有被认识到的统一性，尽管这些人类实践活动领域之间存在着冲突和矛盾。没有绝对真理，所以，认识就是纯粹相对的；没有完整的人，所以，人文主义和有关人的理论概念都重新陷入了分散的多元状态。这样，这个基本理论是在历史上和不在历史上。这个基本理论以相互联系的辩证方式把历史结合成一个整体，这个基本理论与历史结合在一起。

这个理论是黑格尔的，还是新黑格尔的？让我们更深入地考察这个理论。对于黑格尔来讲，存在的绝对基础，历史的绝对基础，辩证法的绝对基础，是理念的异化。在黑格尔的体系中，这个异化是发展的初始条件和绝对条件。“理念”离开了它自己，异化了，分散出去的另一个，自己不断异化的存在，不成为自己的对立面就无法理解它自己。“有”的上升阶段（自然、机器、社会、艺术、宗教、哲学）通过相继重新控制自己的“理念”建立它们自己。这些阶段中没有有一个，这些意识形式或构造中没有有一个，本身和为它自己而成为它自己的真理。所以，这些意识形式或构造依然留在异化的王国里。这样，在黑格尔那里，矛盾无非是一种异化的结果。在引起新的异化的矛盾时，了解和认识自己，反映自己，就是解决矛盾。^①“理念”既是矛盾的推动力，也是矛盾的结果。正是“理念”与

^① Cf. Norbert Guterman and Henri Lefebvre, *Morceaux choisis de Hegel*, Gallimard, 1939, notamment p. 144 et sq; Et Jean Hyppolite, *Logique et existence*, P. U. F., 1953, notamment p. 91 et sq.

自己对立，“理念”利用矛盾重新去发现自己——通过反映自己而认识自己，“理念”才成为它与它自己的统一。

“逻辑的”运动表现为重新构造整体：事实上，“存在”重新发现和认识了“理念”下降的和上升的发散物（人的美德、品质、精神力量）。似乎是实在的和反映的绝对开端的“存在”实际上仅仅是“理念”的绝对极限，既是下限，也是上限；既是自然、感觉、抽象一侧的极限，也是“精神”一侧的极限。在黑格尔那里，“逻辑”首先表现为产生世界，这样，“逻辑”实际上不过是人类获得“理念”的方法（这就是为什么可以彻底扬弃黑格尔意义上的“理念”和绝对，转而进入马克思主义的道理）。然而，在黑格尔那里，理念是绝对的异化，如果“理念”要创造自我意识，意识到它（依靠它的反映）创造的自己（在创造中反映自己），与“理念”的分离绝对是不可或缺的。黑格尔主义同样把脱离现实、脱离生活、脱离意识（和忧虑）看成不可约减的假设。^①

没有对这些划分、这些分离的具体分析，把实践活动与意识分开，黑格尔的拥护者们最终走向了神秘主义。黑格尔的拥护者们坚持认为，把实践活动与意识分开是一场绝对剧：绝对之中的一场戏。在他们看来，人类实践活动说明了这种绝对剧，我们只能通过人类实践活动的现象，认识人的实践活动。“后黑格尔”神秘主义发展了黑格尔的“思辨的耶稣受难日”；“后黑格尔”神秘主义假定，黑格尔发展了一个新的系列概念，以便理性化他当时面临的非理性的，但是，黑格尔没有做到，于是，他授权“后黑格尔”神秘主义者们继承他的事业，重新启动这个任务，突出非理性残留下来的神秘本质。

但是，还有可能揭示，在黑格尔那里存在这样一种努力，把整体包括到“个体”之中，对于黑格尔而言，把整体包括到“个体”之中明确地反对神秘主义。把整体包括到“个体”中是黑格尔体系的意义和目标：允许一个个体——哲学家和他的追随者们——通过思维来主导整体；黑格尔的体系还证明了通过思维来主导整体的合理性，“个体”历史的合理性。马克思延伸了黑格尔的矛盾，试图合理化、消除黑格尔的矛盾，打破黑格尔的体系，同时保留黑格尔体系的合理内核。马克思已经证明，自然、实践

^① *La Conscience malheureuse chez Hegel* (1^{re} édition, Reider, 1926) . Cf. Aussi de Benjamin Fondane, *La Conscience malheureuse*, Denoël et Steele, 1936, de Georg Lukacs, *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958, et de Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich 1947.

的和社会的活动，日常生活中的人，构成了这个非理性的辩证理性。

这样，在黑格尔那里，剩余的非理性——异化理论——与辩证的和历史的唯物主义合并到了一起，上升到了实践的和合理的层面。在马克思主义那里，异化不再是矛盾的绝对基础，相反，异化被定义为矛盾的一个方面，人的转变的一个方面。异化是人的转化中辩证的必然性的形式。这样，黑格尔用异化解释矛盾，而马克思用辩证的矛盾解释异化。黑格尔的辩证法是头足倒立的，马克思的辩证法让黑格尔的辩证法重新用脚站了起来，这就是著名的所谓逆转。这个逆转并没有排除异化理论，而是包括了异化理论。

费尔巴哈（Feuerbach）认为，他（通过一个巨大的和全面的哲学行动或判决）已经瞬间就让人的异化化为灰烬。费尔巴哈声称，神学、宗教、形而上学，都是人的异化（不再是理念的异化）。但是，费尔巴哈彻底地把人定义为个别的生理学实体——拒绝人的辩证特质和历史性，于是，费尔巴哈正在摧毁具体的异化理论的基础。费尔巴哈还承认资产阶级个人成为一个人类学元素，一个没有经过深思熟虑的假定。

马克思拒绝了费尔巴哈唯物主义所采用的形式：费尔巴哈的人类学假设。马克思不认为人是自然中的一个简单的碎片。当然，另一方面，马克思也拒绝了唯心主义的假设，思维的人来自自然，使用他的思想，使用他思考的简单事实，而凌驾于自然之上。因此，马克思成功地取代了原先的哲学，原先那些哲学所表达的人的画像，原先那些哲学所确定的那些人与自然的关系。马克思要辩证地思考人的本质：对于马克思来讲，人是一个处在自我超越过程中的自然存在，一个与自然抗争以便支配自然的自然存在，人源于自然，但是，人以这样一种方式源于自然，在从自然中生长起来和支配自然的过程中，人的根基更深地扎入自然之中。

在人的史前史时期（所以，直到现在），人首先是一个自然的存在。在物质的和生物的自然中，转变表现为零碎、分散、外在化、排斥和相互破坏。自然的其他存在在本质上是敌对的存在。史前史是人的自然史，在这个史前史时期，人确实是那个。但是，就人是一个社会存在来讲，人已经在以这样的方式转化为别的事物，在人的自然史中，在人之中的自然是人异化的根本原因，甚至现在的原因，在人之中的自然不断得到更新；人已经因为内在矛盾而转化为别的事物。

这个人类历史给我们展示了一组陌生的事实和事件。制度和观念是外

在于人的、压迫的、排斥的、相互矛盾的。这些制度和这些观念是相互破坏的，如果打算替代这些制度和这些观念，必须摧毁这些制度和这些观念。然而，这些制度和这些观念是发展、人类实践和人类力量获得的不可缺少的表达，在组织和安排发展、实践和权力，有意识地去做这些事时，这些制度和这些观念都是必不可少的。

就人的历史发展而言，这个矛盾处于马克思主义思想的核心。但是，这并非马克思主义思想本身的矛盾。^① 这个矛盾是历史本身的矛盾，只有一般的异化理论才可以解释这个矛盾。一般的异化理论单独就可以帮助我们认识，在历史中捕捉到人的时候，在人他们自己的历史中捕捉到人的时候，人怎样创造着历史；人怎样在不知道他们正在创造历史的时候，在若干个不同却趋同的层面（经济的、政治的和意识形态斗争），创造着历史，一开始是盲目的，然后，越来越有意识；在历史上，反抗、暴力、偶然怎样最终不过表现为一种非理性的和荒谬的因素。事物携带着它们不好的一面（换句话说，一定事物的消失）向前发展。

这个分裂说明，在人对自然日益增加的控制中，自然依然控制着人。人的产品和人的劳动的功能就像自然的存在一样。人必须对象他自己，社会对象变成了出卖他的东西，顶礼膜拜的东西。人在以自然形式存在之后，人以集体的主体形式存在，当然，人倾向于替代自然，建设一个特殊的环境，在这个特殊的环境中，这个特殊的人的环境与自然环境的矛盾（自发的、尚未认识的、必然的）一定会被消除、被控制、被认识和被掌握。在人发明了工具，开始劳动的时候，人就不再是动物了，进入了历史的和人的矛盾的王国。但是，人的环境与自然环境的矛盾扩大了人与自然的矛盾，尤其是扩大了必然的、人尚未认识的与自然的矛盾方面；如果人已经人化了他自己，人会通过自己与自己分离、给自己分工、把自己分割开来的手段，消除、控制、认识和掌握人的环境与自然环境的矛盾：实践活动和产品、权力和崇拜、日益增长的意识 and 意识的自发缺失、组织和反抗。

我们可以从哲学上把异化定义为，一个对象化和外在化的、实现的和现实感消失的双重运动。当然，必须辩证地去看这个运动。所实现的也是现实感消失的。反之亦然：无论什么失去了现实感——消散了、摧毁了、

^① J. - Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, p. 610, etc.

否定了，通过更替还是会成为现实的。障碍、令人不舒适的困难、忧虑、明显无法解决的问题，推进到对抗地步的矛盾，这些都是进步就要发生的时刻：向前迈一步，一个现实就诞生了，通过驱散现存的，意识得到一次飞跃。积极的是消极的，然而，最消极的也是最积极的……

这个转化可以表达为，个人和社会虽然分离，但还是包容的，在做出这个表达的方式中，一切都更加明显是具体的、实际的和鲜活的。^①

这个统一是所有社会的基础：社会是由个人组成的，在每一个人的生活中，通过每一个人的生活内容，每一个人意识的形式，每一个人都是一个社会人。从原始社会直接的和物质性的礼仪到自我意识（私人意识）栩栩如生的抽象，这种统一一直都是在残缺不全、零散、单一的方式下表达它自己。

这种统一不能在矛盾之外来表达，矛盾纠缠着统一，分割着统一，让统一体内部对立起来，不稳定注定要被取代。对于个人，在个人中，社会总是礼仪表现出来的，特别是词语或表达。^② 这些利益具有完整的意义，同时，本身相对没有意义，这样，礼仪是不重要的，是象征性的。

按照我们感觉到个人的时刻和角度，个人既是最具体的，同时也是最抽象的。个人在历史上变化最大，也是最稳定的，最独立于社会体制，最依赖于社会体制。反之，社会是抽象的，因为只有通过组成社会的个人才能定义社会；社会也是最具体的，因为社会让这些个人以统一的、整体的方式存在，因为社会决定个人的生活内容和个人的意思。对于每一个个人来讲，统一他的意识和他意识的统一是他的现实，剩下的不过是命运、外在性、必然性。然而，从个人意识的基础和社会内容的角度看，最密切的个人意识的统一性是由外部决定的。这样，最内在的是最外在的（例如，个人意识）；反之，最外在的也是最内在的（例如，“价值”的感觉）。

过去的思想体系试图回答一些非常多样性的问题和难题，试图找到解

① 这里，我们面临一个术语困难。严格地讲，18世纪以前，“个人”这个术语还没有出现，它是随着社会关系日益复杂，在18世纪以后出现的。

② 在日常生活里，现成的表达（如“向人提出挑战”“告别时说的几句客套话”，等等）发挥着很重要的作用，它们常常取自过去的年代和相当久远的活动。我们实际上对这些口头禅并不熟悉，包括陈旧的行为模式和被取代了的模式。同样的事情还包括成千上万的迷信习惯行为（摸摸木头，把盐撒在某人的肩膀上），感叹，这类事情的神奇特征常常十分清晰，以及礼貌、礼节，等等。从这个意义上讲，收集陈旧的行为模式，研究它们的使用，是人类学和社会学的一项工作。

决多种矛盾的办法，当然，大部分答案都提到了个人与社会的问题，个人与社会之间的矛盾。他们以新的形式重新创建个人与社会的问题，越深入，越无指望，最终还是暴力或渐进地侵蚀，以新的社会内容的名义，让这些个人与社会之间的矛盾消失。宗教的、神学的或形而上学的方案，真切地试图协调人与人自己、人与自然、个人与社会。宗教的、神学的或形而上学实现了它们内在的合一，它们通过这些努力，以活动的形式进入生活，它们还通过寻找一种生活方式进入生活。青睐和信仰神的宗教，用符号表达了人的因素的合一，把这种合一投影到人之外。

实际上，意识形态通过形成一个表达信息的信条和发现一种生活方式，每时每刻地都在创造着这种合一，好的和丑的、罪恶和救赎、神与魔鬼，意识形态以这种形式延续内在的划分。作为制度的宗教，通过把神圣的和世俗的分开，通过压制，维持社会的统一。如同直接或间接地与自然交流一样，对于被压迫的和一定比例的压迫者来讲，入神之冥想不过是转移注意力；获得神秘状态的强度不过是一种真正无能为力的标志，缺乏任何创意。

一旦个人与社会的统一开始一个更新过程，异化就采用了私人意识和社会意识之间对立的形式。在现代社会，这种自身同一的异化已经采用了其他一些形式。这种自身同一的异化可能每次都会生成整体的外部性和部分的外部性——部分凌驾于整体之上或整体超越部分，总有一个理论家应景地来做这个工作。由此而产生的思想意识总是具有影响的：超自然的力量自有它存在的道理，否则，人就与超自然的力量对抗起来了——理性自有理性存在的道理，否则，艺术就还原成实用技巧了，等等。

完整的人定义的本质方面是人与他自己的统一，尤其是个人与社会的统一。

在这些情况下，我们必须或者放弃试图制定一种自圆其说的理论和宣称多元论，或者相反，建立一个范畴体系，同时掌握运动中的、矛盾中的和相互渗透中的人与自然。

在辩证唯物主义出现之前的每一个想要包罗万象的“体系”（希望是哲学的，所以是系统的和自圆其说的），不过是使用无意识的社会范畴来把握整体。对于哲学家，对于一般的理论家，社会是一个连同社会内容一道天真地被接受的已知事物，在意识形态的形式上，社会在思想家开始反映的时刻，就同时被采纳了；换句话说，思想家接受了社会以及它的最根

本的假定。柏拉图（Plato）接受了奴隶制，笛卡尔和斯宾诺莎（Spinoza）接受了商业和商人资本主义，黑格尔接受了资产阶级的个人。在这些理论中，在他们对内在相互关系的研究中，都有一种完全的双重性，这种双重性往往被诡辩或神秘主义掩盖了起来：建立在未经严格考证的资料和假定基础之上的思想。贯穿整个哲学史，我们当然可以看到这种（含糊的和矛盾的）途径，18世纪，这种途径显示为唯物主义和唯心主义。但是，这仅仅是与历史和社会发展相关的思想观念和哲学史的一个方面而已。在我们看来，一方面，过去的哲学和哲学史；另一方面，马克思主义的哲学思想，都不能简化为几条关于物质与精神的判断。它们远比几条关于物质与精神的判断要丰富得多、复杂得多。细化范畴构成发展的另外一个方面，这个方面具有它自己的复杂性。因为范畴具有实践的、历史的和社会的起源；同时，它们经历过一个理论阐述的过程，这个过程的目的是制定和界定范畴本身，确定范畴与范畴之间的联系。尤其是，哲学范畴只能后验地与社会范畴分开。在马克思之后（在对政治经济学批判的贡献中），我们已经注意到，资产阶级社会用来表达它自己和它对原先社会—经济制度批判的那些范畴客观性的重要性，例如，社会劳动的范畴。在社会发展的一定阶段，社会开始批判地考察用来表达社会的那些范畴：马克思展开了对资产阶级社会本身的范畴的批判（作为在资产阶级社会的转变中和整体性上看到的资产阶级社会的一个功能，所以，作为工人阶级存在的一个功能）。这样，马克思定义了“个人”的资产阶级性质，“个人”一直都作为一个绝对存在。对于马克思来讲，古典经济学家发现的社会劳动范畴成了异化的劳动的范畴；需要显示为异化的需要；马克思正是通过对商品和货币的拜物教特征批判性地反映才建立了异化的劳动和异化的需要的范畴，达到了客观性上的更高的和决定性的阶段。一旦对这些范畴的起源有了认识，才有可能在协调地和真正考虑到人的统一因素的基础上表达整体和历史。社会与人不再是对立的，而是合为一个整体，社会与人各自保持其特殊性。

要想让社会与人统一全面地发展起来，需要对艺术和科学领域的范畴展开详细的和大规模的批判性分析，包括对哲学范畴的批判性分析。这个巨大的任务会让我们比较好地掌握至今还是抽象的那些范畴，使我们能够把至今仍然是理论的和思想观念的范畴引入日常的生活和意识中。马克思仅仅提出了这个任务。在《对政治经济学批判的贡献》中，马克思谈到过

这项任务，但是，马克思的早期著作和《资本论》中，常常完全忽视了这个问题。马克思的工作是一个范例、一个指南、一个灯塔。但是，无论在哪一方面，马克思的工作都不是一个完成了的体系、前景或传统意义上的世界理论！

同时，考察范畴、厘清范畴间的关系、阐述它们在理论上的统一，构成了对被替代的思想观念、它们的概念和范畴的批判；尤其对这样一些思想观念展开批判，这些思想观念以一种想象出来的非此即彼的形式，所有的压力不是压在这个身上，就是压在那个身上，假定个人和社会（它们的实际矛盾）的直接经验都是没有联系的。

黑格尔对认识（或知识）和理性所做的区分有了新的意义。认识一定要定义为思想和意识上的一个历史的和理论的阶段。认识分析、分解和确定相互联系的外部事物的因素，认识确定孤立起来的事物的属性和关系。认识体验这些因素，按照已有的文化、现存的社会，加上这个社会的阶级斗争、社会制度和压迫性的制度，接受这些因素，认识尚未寻求制定一个有关整体的合乎逻辑的理论。

辩证的理性批判了认识，消除认识的限制性因素，仅此而已，以比较好地把握认识的矛盾背后的统一。辩证的理性以范畴实际的历史发展和联系理解范畴。通过这些范畴的关键思潮确定辩证的理性。辩证的理性是整体的功能，是通过否定、通过已知的和主要的矛盾而运转着的总体的功能。辩证的理性相对化了范畴，以便在这些范畴里更确定地把握整体。同时，辩证的理性懂得，辩证的工作从来都不是完成了的，相反，认识总是希望结束它对整体的研究，得出结论。

异化的观念可以在认识的层面进行把握。认识的层面是我们感觉异化和初步掌握异化的层面，然后，理论化和应用异化理论。但是，异化问题要上升到辩证理性的最高层面：以一种整体的和具体的方式，辩证地思考异化的观念，换句话说，通过全方位掌握异化的方式以及掌握日常生活中的异化来思考异化的观念。

另外，哲学家的努力不能也不可能作为一种分立的意识、分立的王国或世界，孤立地停留在哲学的层面上；哲学家的理论来源是社会实践，哲学家通过他的传授或通过其他手段（诗歌？文学？），必须让他的理论重新回到生活中。辩证的思维可以而且一定要把辩证思维自己转变成生活中的辩证的生活意识：间接和直接的统一、抽象和具体的统一、文化和自然的

自发性的统一。这样，哲学家的理论就从思想观念和专门知识过渡到文化、语言，也许过渡成对世界的直接感觉——无论如何，过渡到日常生活里！

结论：异化理论和“完整的人”理论依然是日常生活批判背后的推动力。异化理论和“完整的人”理论让我们把社会发展看作一个整体，决定社会向何处去。异化理论和“完整的人”理论还让我们分析这种转化，逼近这种转化的范例，渗透到这种转化的细节中，把转化与整个制度联系起来。当然，必须十分谨慎地对待异化理论和“完整的人”理论中的那些观念。我们不能像传统哲学中使用的那些概念那样，给异化理论和“完整的人”理论中的那些观念赋予一种本体论的意义。轻率地、投机地使用这些观念都是极端危险的，例如，一种想法（表达过程的所有部分和过程的极限）可能成为未来的形象，甚至更糟糕，成为一个已经实现了的现实。有一种草率的“马克思主义”，这种马克思主义相信它自己能够看透未来，或者能够断言，现在，一个设想的特定条件如社会主义或军事行动下的个人，代表了未来。

然而，非马克思主义的哲学家、心理学家和社会学家以更为抽象的方式，做着相同的事情。他们宣称，人或人类，或社会，或历史，组成一个整体。与此同时，他们宣称，这个总体已经与我们在一起了，我们可以描绘这个总体，也可以完全掌握这个总体。他们以非批判的方式使用总体这个哲学范畴。他们以非辩证的、逻辑的和推测的方式使用总体这个哲学范畴。这样，本应辩证地使用总体这个范畴做研究，因为没有这样做，最终的研究结果乱七八糟，朝着不同的方向，形成对立的系统。有时，人和人类表现出漫无目标地和无休止地在历史中徘徊；历史和日常生活表现得很复杂，但是，模糊不清，受到巨大偶然性和纯粹相对主义的摆布；自由的具体面貌被简化成了微小尺度的个人选择，而历史上所关注的自由的意义荡然无存。有时候，按照传统神学，历史被赋予了目标，贴上了个性的标签：神与宗教是总体的基础，整个生活的基础。有时候，使用总体有效体现的假定，证明总体的缺失，于是，总体成了“去总体的总体”问题，有时强调分裂、分解、分离和悲剧，供奉它们。^①

^① 读到这里，任何一个专业哲学家都会认出许多当代的学说，当然，这里只是简单提及和有倾向性地描述了它们而已。我们乐于让读者自己去找出它们的名字，对它们做分析。权当一个哲学猜谜游戏。

这样，孤立地看待异化理论和总体时，换句话说，在实践之外看待异化理论和总体时，异化理论和总体就被转变为与马克思主义相距甚远的体系，实际上，成为新黑格尔主义。离开社会实践和对社会实践的分析的理论研究是为了致力于理论推测，带着假设概念再回到现实中，这样的理论研究导致了多种矛盾的表达；它们的外在性产生了一种错觉，让我们相信这种哲学是丰富的，相反，我们所具有的是，这种哲学不统一、无力和贫困的形象。

这个问题的另外一方面。孤立地、非辩证地使用异化概念，就给严格意义上的个人操控打开了一扇大门。任何一个人都可以拿起异化概念，声称某某活动异化了，外在于他，把他变成了一个事物，例如，劳动或一种专业，或爱、婚姻、儿童。这里可能有真相的成分，但是，这里所说的这个人会使用这个部分真相，构建一个絮絮叨叨的、夸大其词的、引起错乱的解释。从这样一种不真实的角度看，不是异化的意识，而是制造这种异化的意识；走过来的第一个小学生会说，学校教他的方式（如果真的没有很好地教他）和他必须做的作业正在把他变成一种事物。同样，不再是特定类型的劳动正在异化，或被异化的社会劳动，而是表现为异化的一般劳动。日常生活理论以及日常生活批判，会变成一种闲来无事的哲学。

这种困难和严格的理论可以成为一种轻而易举的原则；实行积极的批判可能成为实行苛刻的批判，完全消极的伪批判。什么形成生活，那些生活内容不能被认为是处在完全的异化之中？不仅仅是宗教，爱也一样；每一种形式的艺术，不仅仅是纯粹的抽象艺术，或为艺术而做的艺术；不仅仅国家压迫，任何社会分支的压迫；不仅仅私人，而且公民；不仅仅感觉系统的无序，而且知识本身都可以被认为是处在完全的异化之中。全部的自我实现都表现为和成为完全的异化，自我实现只能是部分的，所以，一定包括了或多或少深层次的异化。这样，最近这些年里，以推测和随意形式出现的异化理论唾手可得。归根结底，造成这种状况的原因是，在这种以推测和随意形式出现的异化理论的幌子下，异化理论允许了自我的“自由”，允许了对自我空洞的捧场，换句话说，异化理论允许返回到资产阶级个人、返回到悲观主义、返回到个人主义。当然，尽管有了这些表现，我们依然逃不出新黑格尔主义的范围。我说，“尽管有了这些表现”，但因为这种返回到资产阶级个人、返回到悲观主义、返回到个人主义的解释与有关政治的和国家控制的异化的表述相冲突，异化只能通过国家层面的政

治行动和活动才能避免，个人才能人性化。事实是，这两种解释（个人的或政治的，无政府主义的或国家控制的）是相互依赖的，一种解释依赖于另一种解释，一种解释证明另一种解释，这两种解释实际上都没有超出黑格尔的框架。

必然性理论和概念（如异化、总体、完整的人）成为背道而驰的理论的交锋点和讨论领域，成为一个论战的理由。在理论和意识形态层面，这是一种呼吁警惕的局面。我们已经到达了我们的时代问题的核心：我们所有问题的核心。

危险是我们可能抽象地使用哲学概念和范畴。可是，我们怎样可以决定，如何合理地使用哲学概念和范畴呢？

马克思给了我们例子和模式。在他的著述中，异化理论和异化概念都并入了他的思想发展，保留了它们的哲学意义。异化理论和异化概念得到了改造。虽然异化理论和异化概念不再如在经济科学里那样明显，但是，异化理论和异化概念构成了经济科学的基础和哲学意义。异化理论被改造成了拜物教理论（商品、货币、资本的拜物教）。在这些经济的也是政治经济学的对象中，社会关系被封闭了起来，掩盖着。社会活动的产物呈现的只是那个产物本身，实际上，社会活动的产物中包含了人的劳动。

我认为，在马克思的早期著作中，尤其是在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思的思想还没有完全地发展起来。但是，马克思的思想正是在这些早期著作中破土发芽、生长发育、实施转变的。对这些著述的解释的确存在问题，当然，这些问题需要适当地加以阐述。我的看法是，历史的和辩证的唯物主义发展起来了。历史的和辩证的唯物主义不是在×时刻，突然出现在马克思的著作里（和人类历史上），留下一个绝对间断点，如果这样思考马克思的思想发展，一定会产生许多不成立的问题。首先，马克思主义被制作地像一个体系，一种教条。

这并非挑战崭新的马克思主义。相反，思想体系以更深刻的方式表达了马克思主义。任何一种崭新的事物一定要发芽、生长、成型，因为崭新的事物是一个新的现实。粗暴地割断历史几乎不可能产生有真正生命力的东西，而很有可能创造出一个纯而又纯的、抽象的观念，或一个教条式的规定。给或试图给马克思主义标注上日期的那种论文，真的有切断马克思主义与它产生的历史背景相联系的风险，有片面解释马克思主义的风险。什么是转变，什么是发展，怎么可以在马克思主义自己的范畴之外看马克

思主义？果真在马克思主义自己的范畴里看马克思主义，那就把马克思主义置入了一种矛盾之中，或者更糟糕，把马克思主义表达成现实之外的一把钥匙，依据教条，从外边开启现实。

这些问题具有它们哲学的一面；这些问题包括了诠释，学术注解，但是，这些问题也影响着实际的研究。实际研究不能只是从书本到书本的研究，书本还必须面对鲜活的现实。所以，一般不会有现实问题的现成答案，或者，提出的问题根本不是一个实际问题，而是一个预制的、按教条制作出来的问题。必须避免的错误，错误的选择，是高估或低估了马克思的早期著述。马克思的早期著述已经包含了马克思主义，但是，只是作为一种可能存在，而且肯定不是全部马克思主义（无论如何，一直都没有清楚界定意义的术语）。马克思的思想的诞生就像（智慧、技艺和战争）女神密涅瓦从朱庇特的头上长出来一样，这种看法是错误的；马克思主义是从《共产党宣言》或《资本论》开始的，这种看法是荒谬的。马克思的早期著述包括了非常丰富的思想，然而，这些丰富的思想至今依然令人困惑，开采了一部分，还有一部分尚待挖掘。马克思后来放弃或转变了如异化之类的哲学理论，这件事并不能证明，这类异化理论是没有意义的，或者，也不能证明，马克思向政治经济学的转变意味着哲学作用的终结。我们可以像马克思做过的那样，重新启用这些哲学理论，批判这些哲学理论的社会起源和对它们的推测性解释。另外，马克思给我们揭示了形而上学地使用这些理论的危险。马克思把这些哲学理论与专门科学，政治经济学，结合了起来。这样，问题是马克思更多地把这些哲学理论与《资本论》结合在一起，而不是政治经济学。《资本论》包含了历史，《资本论》包含了对社会学（特别是“社会经济形态”这个根本概念）的深刻思考。如果我们把异化理论与已经明确成为一门科学的社会学结合起来，我们就真的背叛了马克思的事业吗？

我们还不清楚，历史学家如何使用异化理论。然而，这并不能证明什么；历史学家会对此有个说法，他们宁愿有资格在历史研究中使用异化理论，也可以给心理学家和精神病学家提出同样的问题。当然，如果我们能够对社会学家如何使用异化理论有一个清晰的想法，我们就可以合理地得出这样的结论：在社会学里使用异化理论恰恰是遵循了马克思主义思想的基本倾向。

让我们提出一个更一般的观点。具体的生活内容已经产生了与具体的

生活内容相冲突的形式，压抑具体的生活内容的形式，因为自身缺乏物质基础而坍塌的形式。形式与内容的分离不是今天或者昨天的事情；在大多数思想观念的奥秘中，形式与内容早就分离了。形式与内容的分离产生了一个辩证思维一定要小心翼翼避免的错误。把形式与内容对立起来的危险是遗忘了形式与内容的统一。不存在没有内容的形式，也不存在没有形式的内容。没有获得形式的内容是不可能掌握的，或者说，不使用现存的形式作为起点，就无法分析这种形式的内容。形式与内容的任何一种分离都包括了一定程度的错觉和表面现象；对于形式而言，形式与内容的分离意味着丧失了内容，而不是没有或形式上的纯洁。反过来，以内容决定内容是一种教条主义的标志，通常不过是一个谎言。尽管如此，现在（毋庸讳言，在“思想家”和作家的讲演和著述中）纯化了的和纯粹的形式表现为，努力追求自足，挤掉内容，占据内容的位置；意味着毁灭内容。这种主动的形式化变成了对形式本身的攻击，空空如也的后继形式在摧毁形式本身；除非形式真的可以在它之外呈现出“内容”，这种“内容”与任何形式没有关系，然而，这种“内容”需要一种难以捉摸的语言才能表达出来。

让我们（暂时地、不完整地）列举这些冲突。

①理性主义对理性（与鲜活的、具体的辩证理性相比，形式的理性主义、资产阶级唯理智论从未超出认识的层面）；

②民族主义（旧的，“阶级的”右翼变种）对诸民族，对民族主义自己的民族，作为一种活生生的事物，向着民主和社会主义迈进；

③个人主义（孤立的资产阶级个人的个人主义，把自己孤立到他自己的私人意识和他自己的冷漠孤僻之中）对个人，真实的个人，积极的、活生生的、解决问题的、从他自己开始；

④客观主义（“中性的”和“公正的”思考，无休止地权衡利弊，或从一个角度跳到另一个角度，把事实和信息从背景中孤立出来，就事论事）对完全的客观性，理论与实践结合起来，把握矛盾现实的方方面面、矛盾现实的复杂的转变、矛盾现实隐藏起来的倾向；

⑤纯形式唯美主义（艺术中的技巧，追逐纯风格和纯适应性），完全超然的抽象或形式主义，对形式。

这个“主义”表可以继续写下去。我们已经掌握了足够的例子说明，当前资产阶级社会中思想、意识形态和文化的一般倾向，特殊领域大部分

活动所采纳的技术和技巧掩盖了的倾向，由重新发现或创造内容冲突的思想、程序和努力掩盖了的倾向。

这种一般的形式主义意味着，人的活动和能力正在以多种方式异化着，虽然这些方式有本质上的不同，然而都是极其单调乏味的，外在于其他事物，外在于活生生的人、人的活动和正在被分裂的能力。这是一种一般的异化，浮现在整个社会制度的表面上，被这个社会制度的运动携带着，但是，不断返回到日常生活中。这种一般的异化可以给我们的日常生活批判提供一种可能很重要的导向吗？

我们一开始就说明过抽象地（孤立地、臆断地）使用异化观念的危险。哲学家不能就异化阐述异化，不能在实际存在的异化或异化的情形之外考察异化。哲学家不能把哲学的领地与现实隔离开。哲学家一旦建立起异化的观念和它的普遍意义，他就必须进入其他发展完善的领域——政治经济学、社会学。总而言之，他必须拿异化的观念去面对日常生活的具体情况。然而，当我们以实践为基础，以当代的实际情况为基础，我们可能会重新发现一般规律，抑制知识衰落成为纯粹的观察事实、纯粹的经验主义或纯粹的实用主义。

这种理论发展没有给我们这样一种权力，通过决策或“选择”，假设一种活动本质上是人的活动，而另外一种活动本质上是去人、被异化的和正在异化的活动。日常生活批判没有让日常生活问题变得简单起来。日常生活批判需要和确定一个批判的和自我批判的意识，这种批判的和自我批判的意识，比起我们偶尔做出不复杂选择的那种意识，层次要高一些。任何希望在异化观念里找到一种伦理和他个人的道德，都需要拥有一个精确的和分析的工具，一种通过辩证思维精心磨炼过的意识。只有到了那个时候，他才能够找到通过社会生活迷宫的途径，通过资产阶级社会丛林的途径；只有到了那个时候，他才会“生活的升华”和他生活中的蒙昧主义以及不求进取之间做出划分。这样，每一个人也许都能够紧密地拥抱他们自己的生活，爱他们自己，而没有去躲避任何任务、有价值的冲突或有成果的风险。

简言之，我们已经回到了哲学的层面，一种有生活检验的哲学。这种哲学所带来的道德问题与社会学问题一样多。但是，在我们能够提出道德问题之前，我们需要检验我们的概念，需要不止一次地证实和发展我们的概念。

八 哲学和日常生活批判

哲学正在经历一个非常困难的时期，哲学家也脱不了干系。这个哲学家安慰自己，心想又不是我一个。一个人好奇地问道：“这种困难是成长中的烦恼、青春期的危机，还是不治之症？”（“一个人”是指哲学大师）。

这种危机的最令人惊讶的症状之一是，哲学日益重要起来。是否有一个不再对“重要问题”有发言权的人呢？多门学科的专家，从事实践活动的人，国家的人，他们都渴望开始进行大量的反思，通过深思熟虑，以大字眼证明他们自己。这是一种哲学的涌现，不过，其中没有了哲学家的身影；哲学家变得越模糊，哲学家就越不安（他假定，他有资格成为一个哲学家）。对于他来讲，引起人们担心变得越来越容易了。把哲学推到意识形态的位置上——一种阶级、民族、人们之间斗争的武器，不是没有弱点的。哲学受到了糟糕的哲学教学的约束，受到了政治上的简单化的约束。在过去的20年或30年的时间里，我们都目睹了对辩证法的公式化：对辩证法的斯大林主义的解释首先把这种非常深刻的思维方式简化为一种强大的和流行的常识（这是斯大林主义解释的鼎盛时期，无政府主义和社会主义的时代），然后把这种非常深刻的思维方式简化为一个永久性的七点大纲：辩证法占四点，唯物主义占三点。随着定义物质，定义意识是对物质的反映，哲学就到头了。每个人都认为他是哲学家，带着这种可能有用却不复杂的哲学武器，兴高采烈地投身到生活的冲突中。哲学的作用完结了。这个总的、世界范围的危机当然没有波及非马克思主义哲学（非马克思主义哲学曾经是马克思主义哲学出发的地方），非马克思主义哲学一直都影响着马克思主义哲学。但是，哲学面临巨大困难的症状有所不同。就非马克思主义一边而言，哲学面临巨大困难的症状表现为：无人问津、无人知晓、术语主导、技术性、虚无缥缈意义上的高深莫测。就马克思主义一边而言，哲学面临巨大困难的症状表现为：刻意造就的清晰，把自己作为思想尺度的马克思主义哲学教学，抽取出来的干巴巴的教条，纲领化、公式化，利用意识形态主题展开舆论宣传。哲学处在垂死的阶段：哲学正在被扼杀，也许正是哲学家自己在二次“自杀”。

过去的25年里，苏联的哲学家们是失明了，还是不愿意看？他们已经藏了起来？他们对现实做了什么分析，或者对现实的什么要素做了分析？

他们编出了什么有价值的书籍？当然不是术语辞典、字典或百科全书，这类书里的“配方”都是按照政治形式变更的。我们甚至不能恭维他们，这些官方的或半官方的哲学家们使用了其他哲学家（例如，卢卡奇，当然不只是卢卡奇，因为读者可能喜欢在这种书里寻找这类谋略）的一些谋略，在一般争论中引入了一些新观念。现在，甚至最官方的“马克思主义者”也承认，需要对这个时期进行新的分析。现在，我们不能把马克思主义哲学的“大旱”与已经发生的整个事件分开，每一个国家，马克思主义哲学的“干旱”可能都有所加剧。这是问题的一个方面，必须加以分析和研究。马克思主义者必须睁开眼睛，紧密地考察这样一个事实：马克思主义已经变得枯燥了。马克思主义已经令人感到失望，青年人对马克思主义失望是因为它不能提起他们的兴趣。

如果哲学家不再被认为是人之楷模，或者作为天与地之间相对和绝对之间的斡旋者，那么，哲学家还必须扮演什么角色呢？在这个最后的分析中，如果大众作为哲学家来做判断，政治领导人作为哲学家来讲话，谁都可以成为哲学家，把哲学变成一种力量，那哲学家还有什么用呢？作为一个葬礼主持人，一个为过去送葬的扶灵者，换句话说，一个关于过时哲学的历史学家吗？作为一个二手学者，跟着真正的学者一起呻吟？现代版的百科全书派？作为一个通俗作家，编撰词汇表和手册吗？哪怕花上一个小时去做其中任何一件事都是不值得的。哲学家不及文学家枪手，那些畅销书作者给自己带来了名声和幸运。哲学家受到了文学或政治的诱惑，哲学家放弃了哲学。的确，哲学太陈腐、太平庸了。

这就让我们到了需要问问自己的时候了：“日常生活批判”意味着什么？让哲学家们面对生活——简简简单单的生活——的问题，让哲学家们埋头研究日常生活，在管理日常生活的问题上，请他们提供帮助，请他们扫清污泥浊水，让“宝石露出真容”，“日常生活批判”果真是一个突破，一个新方向吗？我们应该如何把日常生活批判与传统的哲学联系起来呢？把日常生活批判作为哲学的一个学科，那里有马克思主义哲学的位置吗？我们是在谈及作为专门学科的狭义的社会学，还是在面对具有哲学意义、由一组具体内容和目标支撑的社会学？

仅仅考察异化理论和异化的现实性（这个词的辩证法意义）是不够的。这里，我们正在谈论作为一种活动的哲学，作为哲学家活动的哲学，如哲学家的功能、哲学家的状况，而不是作为一组概念和这些概念的展开

的哲学。

作为一种活动，哲学曾经的确是非同一般的和超脱的活动之一，那些哲人能够不为衣食所忧，投入空闲时间从事哲学思辨^①，所以，他们可以站在日常生活之外，包括对日常生活展开或明或暗的批判。我们还能包括这样一些活动：梦想、想象、艺术、表演、伦理、政治生活，等等。

就这些活动而言，日常生活的第一个定义是消极的。我们做一个思想实验（通过某种抽象），消除人和人类那些专门的职业，剩下什么？明显所剩无几。实际上，这个所谓剩余包括了“人的原料”，如我们的研究所显示的那样，这种“人的原料”中隐藏着财富。较高级的活动来自“人的原料”，这些较高级的活动同时是“人的原料”的无限多的表达，“人的原料”的直接或间接的批判，“人的原料”的异化形式——虽然异化包含了或多或少有意识的和成功的尝试，以实现“去异化”。

批判的目标是，对较高级活动和它们所隐含的间接批判所提供的多种角度实施系统化吗？或者，反过来，批判的目标是，全面地排除由较高级活动和它们所隐含的间接批判所提供的多种角度，通过为日常生活辩护，把特殊时刻与日常生活分开？两者都不是批判的目标。第二个目标是，放弃日常生活中的粗俗成分；批判会把某种民粹主义带进哲学；批判会赋予艺术、科学、伦理和哲学构成超级人类“世界”，所以，是非人的、非凡的特殊利益。因此，我们必须正式拒绝这种解释。另外，第一个目标会把批判限制在可能的面对实现了的这样一个范围内。批判会深入研究诗歌，或表演，或伦理，寻找日常生活之外的形象，日常生活会用来作为反衬。批判不会给过去的工作增加什么，那些过去的工作可以看成是对日常生活的间接批判。所以，两个目标没有一个可行。然而，它们是目标。因此，我们一定要小心翼翼地，既不放弃“人的原料”的丰富内容（已经得到的或可能得到的），也不要丢掉我们在最高、最重大的时刻所实现的东西。所以，问题是确定这些活动与现实的相互关系：生活的简单时刻和最高时刻。

高级的、分化的和专门的活动从来就没有与日常实践分开过，它们只是表面上呈现出与日常实践分开。高级的、分化的和专门的活动与日常实践分离的意识本身就是一种联系；仅仅因为高级的、分化的和专门的活动

^① 笛卡尔：“一个人可以让我不受限制地享受我的闲暇时间，另一个人可以给我最好的工作，我总是更感激前者，而不是后者。”

把它们自己上升到日常实践之上，它们才意味着对日常生活的一种间接的或隐含的批判。这样，法国18世纪的哲学、文学、艺术、伦理和政治与资产阶级的日常生活一致：对幸福、愉悦、奢侈、收益和权力新的追逐。同样，18世纪的理性主义与“杂记”中表达的日常生活态度一致。当科学家得出一个公式或一条规律的时候，实际上，他必然积累了长期经验，在这个长期经验中，最低级的助手和最简单的工具都已经发挥出了它们的作用。

然而，这些表象（像所有的表象一样）具有一定的现实性。专门活动（认为专门活动是有它们“产品”或作品的活动）的确是在日常生活之外和之上发展的。正是通过这种外部性控制专门活动，各种专门活动才能够积聚成专门活动，集中专门活动的意义和成就。有这样一个老生常谈的比喻：创造性时刻如同巅峰，平常的时间如同平川。读者会在这本书里发现，这个想象与平常大家接受的比喻不同。在这本书里，日常生活被比喻成沃土。没有奇花异草或者瑰丽丛林的景观可能会令人沮丧，但是，奇花异草不应该让我们遗忘了土地，土地有它自己的生活和富足。

过去的作品中不乏对日常生活做出间接的批判，不过，这些批判常常贬低日常生活。只采集花朵的人们把土壤看成肮脏的东西。实践活动总是“纯”思想基础和基石，甚至也是纯粹沉思之类最极端的“纯”思想形式的基础。这个沉思者沉思什么？日常生活、人群、大众、他“反映”的一切，他试图重新发现的一切？^①然而，这种情景最终逆转了。当日常生活也作为一种批判而出现，作为对高级活动的一种批判（对这些高级活动的人产品：意识形态的批判）而出现，黎明就来到了。就贬低这个词的两个意思而言，意识形态对日常生活的贬低表现出了这种意识形态的片面性和局部性。直接批判占据了间接批判的位置；这种直接批判包括了修复日常生活，启动日常生活的积极内容。

我们已经解释过，作为一个人的劳动者如何构成一个整体。我们把这个劳动者看成这样一种装置，在私人生活和闲暇中，他不再分割人的因素和技术因素，但是，我们没有把这个劳动者看成分析组成整体要素间的矛

^① 在这个意义上，从这个角度出发，现象学和存在主义可以定义为落入日常生活层面的哲学（“纯”哲学危机的一种征兆），但是，现象学和存在主义一直都保留着传统哲学的消极特征：贬低（人创造出来的，作为手段的）的日常生活，青睐纯的或悲剧的时刻，通过痛苦或死亡批判生活，青睐人为的真实性标准。

盾的一个结果。现代工业劳动所具有的分割特征，既封闭也掩盖了在任何一个企业完成的所有工作的以及社会全部劳动的社会特征（正在增长的劳动社会化和生产关系）。这样，这个劳动者对劳动社会特征的意识基本上来自外部，尤其是来自他的政治生活，而不是他自己的个人工作。他期待和需要从他自己的工作中得到一种意识，这种意识能够让他懂得他所做的这项工作和这项工作所处的位置，然而，这种意识并非单独来自他自己所做的工作。我们需要从这个劳动者生活的多个方面，这个劳动者生活的冲突、矛盾，研究这个劳动者的生活。这个劳动者的意识包括了许多意识形态因素，包括了他自己的实践经验，有些有道理，有些是错觉；有些是返祖的（例如，来自农民或艺术经典），有些的确是客观的，但是，却来自部分过时了的资本主义条件（在竞争资本主义里的“自由”劳动合同，“经典”形式的阶级斗争）；有些来自资本主义的新条件（垄断和与垄断形式的资本主义相矛盾的新内容；工会行动和新的阶级斗争形式），有些来自社会主义的；最后，有些来自个人的或这个劳动者所属的那个群体（合作社、专业工会，等等）。如果我们考虑这个劳动者的全部生活，我们可能会看到，他的工作和他的工作态度都与作为整体的社会实践有联系，与他作为整体的经历有联系，与他的闲暇活动、他的家庭生活、他的文化和政治目标有联系，与阶级斗争有联系。另外，一定要从特定国家和民族的背景，从特定的文明和社会发展时期，包括一定种类的需要，来看待“整体”。这就把我们带回到了日常生活批判。

让我们转到另外一个非常确切的例子：政治活动。政治活动可以依据已经建立的权限、依据法律展开，以神秘的形式和暴力的形式，或者以知识的形式出现。就以知识形式出现的政治活动而言，政治活动要求最细致入微地关注日常生活。进步的或社会主义的政治家必须了解人民的生活和需要，了解人民的眼前利益或根本利益。如果这个政治家偏离了他的这个职责，他也就不再有资格从事政治活动了。只有在这个政治家有了这种知识的情况下，他才是进步的或社会主义的。涉及住房、道路、孩子的游戏场所、公共交通之类的最简单的问题都在需求层次上有它们的相应位置，这些要求可能导致国家的改革。政治家的才能在于他能否分析这些因素，确定哪个因素在一个给定的时刻是最重要的。

然而，如果政治真正包括了日常生活的知识和对日常生活需要的批判的话，那么，日常生活反过来包括了对所有政治的批判。按照定义，政治

生活不在社会层面，而在国家领域和国家那个层面上。政治生活中提出的问题既是抽象的，又是具体的，而且有一个技术性的光环，这样，就使政治生活中提出的问题呈现出完全具体的形象（法律、金融、预算，等等）。然而，这些问题的抽象可以掩盖这样一个事实，这些问题将会影响许多人的生活 and 利益，涉及这些问题的任何解决办法都是有阶级特殊性的。

更一般地讲，在现代国家，公民是与私人和生产的人相分离的，就此而言，公民外在于那个他自己的自我。他在把自己看成社会的那个政治社会里，成为一分子。在其他的关系中，他也是社会的，甚至更多。所谓公民，熟识公共问题，已经理性化了观点，懂得法律，已经成为一种政治空想。必然存在政治空想，就像必然存在法律空想一样（“无知在法律上不是辩护的理由”）。从这一点上讲，我们可以把具体的民主定义为，把政治空想减至最小。就与自己日常生活相联系的那个公民而言，他的外部性必然是以模范、以狂热、以偶像、以拜物教的方式，投射到他自己之外的。无论个人崇拜出现在哪里，个人崇拜都具有了政治意义，个人崇拜不会减少到无关紧要的思想意识之列；个人崇拜与国家的性质联系在一起；个人崇拜既标志着民主，也标志着缺少民主：一种政治空想，面临成为破碎现实的危险。公民和在他自己之外的那个与他自己日常生活相联系的投影的外部性，是那个日常生活的一部分。

马克思写道，从真正的人抽象出来的日耳曼人的现代国家理论，因为以及到目前为止，现代国家本身是从真正的人抽象出来的或以纯粹想象的方式满足那种完整的人，所以仅仅是可能。^① 马克思在这里谈到了完整的人，这是十分罕见的和确切提到完整的人的几段文字之一；对君主制国家有效的，对开明专制的国家、对黑格尔道德基础上的国家、对任何把自己建立在社会之上的国家都有效。掌握权力的人变成了唯一的“完整的人”，同时，把这个虚构的完整的人投影到每个人的眼睛里：完整的人虚假的形象。从这个分析里，马克思提出了有关国家的一个关键结论：

只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自身固有的力量是社会力量，并把这种

^① 马克思：《黑格尔法哲学批判》导言，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995，第2~57页。

力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。^①

在国家里，个人会找到他的一般性，即他作为一个人的一般的存在，他通过成为一个虚构社会想象的成员而找到他的一般性。在每一个以阶级为基础的社会里，一个阶级施加给另一个阶级的约束总是支配一切的那个非人权力的一部分。在那个层面上，个人看到了“被剥夺了真正个人生活和充满了不现实普遍性”^②的自己。当这个人面对这个国家大众时，他如何看自己呢？像一个微小的点，像一个从众。他为自己而不真实地表现出来，但是，同时，依靠一个抽象的矛盾，这个政治幻想承认这个作为超级现实的个人，自私的人，有自己的个人利益。这个划分把现实分配给了自我中心的和抽象形式的公民。所以，在国家的自然基础，即现实社会生活——“需要的世界”或私法（涉及个人权益、财产）的世界还没有受到批判，没有得到完全改造的情况下，一场政治革命可以发生。随后的政治改革“彻底改变”了一定的元素，已经解除了这些元素之间的联系，把它们变成了元素——可能留下一些没做改变。例如，这种政治改革虽然已经改造了“私人”利益或组织劳动的方式，但是，这种政治改革可能留下了需要的世界或私法（涉及个人权益、财产）的世界。马克思主义对国家的批判抨击了所有的国家，所以，无论在哪里，只要国家没有消失，就存在政治的异化。就马克思主义对国家的批判而言，一些批判是针对黑格尔主义的国家或资产阶级民主国家的，还有一些是针对与市民社会相联系的一般“政治国家”的。列宁在《国家与革命》中所引述的那些论断，如砸碎资产阶级国家的机器、建设新国家和国家的消亡，没有出现在马克思的早期著作中。《国家与革命》确认了国家针对具体的政治情况而发挥其作用。如果说政治产生异化，政治包含了异化，那么，通过政治活动，在政治层面的斗争和通过政治斗争，在生活与政治的冲突中和通过生活与政治的冲突，政治也能去异化。这里，我们再次认识到了复杂的对立统一。例如，在一定的意义上讲，资本主义社会的资产阶级民主产生了一个最大的异

① 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，2002，第163～198页。

② 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，2002，第163～198页。

化：整体异化、完全的政治异化。资产阶级民主制造了公共和私人之间的对立、社会和屈从之间的对立。资产阶级民主在束缚中和在社会中赋予每一个人一个位置，亦真亦幻，据此，神秘化了每一个个人。资产阶级民主允许每一个人都是明显独立的，因为他完全自由地“无约无束地移动形成他生活内容的精神和物质材料”。^①个人完全变成了工具，个人完全去人性化了。这样，似乎只有国家把这些社会原子和分割开来的活动连接起来。斯大林在他事业开始的时候，最不赞成马克思所说的政治迷信：国家把社会结合在一起，这是一个错觉；相反，国家是市民社会和市民社会凝聚在一起的功能，甚至在市民社会明显无政府的活动中，也是这样，这些活动还是支持国家的。个人认识到，在资产阶级社会，对别人和对他自己，他表达他自己是矛盾的，他在那个社会里，资产阶级社会把他分成了两部分。一方面，资产阶级社会把他孤立为“私人”，原子化他，划分他，这是一个错觉：原子没有需要，原子是自足的，是心满意足的、完美的。另一方面，个人认识到，他的每一个活动、他的“财产”、他的念头，都包括需要。这个需要把他带进了与他人的关系之中。无论需要、自然的必要性和人的本质属性有多么异化，社会成员之间依然形成了一种联系。这样，这些日常生活需要都是社会生活的一种凝聚力，甚至在资本主义社会，也不例外，社会生活才是真正的纽带，政治生活不是。所以，个人倾向于超越他自己与自己的分离，超越他的虚幻的形象，超越他的真正的表现和虚假的现实，超越他的人为的原子化，超越他的表里不一。他认识了他自己，他甚至通过认识他自己是一个自私的个体而超越了政治上那些自欺欺人的想法。

让我们做个小结。有一组因素需要考虑，我们必须给我们已经考察过的那些因素添加这个复杂矛盾：公民、公共人、国家机器的成员对真正的人，一个个人。因为公共人和公民同时是幻想出来的，又是真实的，所以，他们还是一个复杂系统。就他们是真实的而言，他们把真实的人推进了虚幻的王国。作为“个”人，他也既是真实的，又是虚幻的。

日常生活包括政治生活：公共意识、属于一个社会和一个民族的意识、阶级意识。因为行政管理和官僚机构的缘故，日常生活与国家国家机器具有永久性的联系。但是，通过把政治生活集中到法定的时刻（例

^① 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，2002，第163～198页。

如，选举），通过促进特殊的活动，政治生活独立于日常生活。这样，因为日常生活已经包含了和构成了政治生活批判，因为日常生活批判就是政治生活批判，所以，日常生活批判包含了政治生活批判。

现在，让我们考虑意识的结构。一个人的（社会）存在决定了他的意识。意识反映存在。“反映”这个词可能会引起许多错乱，归根结底，使问题简单化。如果想要避开这些错乱，我们需要做的就是注意，事实上，反映与它们所反映的大相径庭；镜子里的形象仅仅呈现了镜子前那个物体的复制品。有理论坚持认为，一方面，事物存在；另一方面，我们的头脑里有了这些事物的反映，一方复制了另一方，这种理论在哲学上是幼稚的。意识中的一个反映，或构成意识的反映，可能是不完整的、残缺的、反相的、扭曲的、令人迷惑的；镜像是一种反映，但在普遍接受的意义，镜像不是一种反映。让我们想想个人主义的个人意识。个人主义的个人意识无法反映这个个人所属的那个社会整体：资产阶级社会，资本主义。正是在“自由竞争”的本质下，对现象及其规律的总体看法超出了个人意识的范围。这就是为什么必须由经济学家、马克思来发现和认识这些规律！资产阶级（资本家）的个人意识能够反映他的私人竞争利益。因为资产阶级（资本家）的个人意识是社会意识，所以，它与社会相冲突。资本家个人认为，社会的其他成员，无论他们是不是资产阶级，都在他自己之外，与他自己对立。资本家个人的意识仅仅反映了这样一个事实：竞争把一个人与另一个分割开来，从而构成了一个任何个人意识都无法把握的社会。然而，话虽这样讲，但我们还是应该补充这样一个观点：资本家体现了资本和资本的功能，这种资本和资本功能的人格化可能或多或少是成功的。典型的资产阶级会是资本的完美化身。资本是一个有着人的意识的经济偶像，但是，资本本身不能定义人。每一个有产者还是其他的东西：一个人，有着个人的情感；一个父亲，爱养马或爱好音乐；等等。正如马克思所说，在每一个有产者的内心世界里，有两个灵魂陷入了浮士德式的战斗：享受的需要和积累的需要，一方面，人的“私人”需要，他再次交给“私人”意识的一个方面的“私人”意识；另一方面，通过他的钱财，即他的资本的要求施加到他身上的那个需要。还有更多，就他是一个个人、父亲，甚至一个追求物质享乐的人（换句话说，一个自私的人）而言，他需要其他人；现在，他的意识反映了这种倾向，他的意识反映了与他的意识相对的他的秘密的或公开的对立面。这样，意识结合产生了包括

需要他人在内的力量，对他人的需要取决于这个个人所面对的实际情况；诸方面的意识力量把需要转变成希望、行动决策；或者，反之，一种需要阻止其他的需要。

所以，客观条件（经济的、社会的、生理的）决定了这种意识，然而，这种意识不知道这些条件。确切地讲，因为这种意识不知道这些条件，所以，这种意识是被决定的。这种复杂和矛盾的情形引起了多重问题。个人（假定，这个人是一个有产者）必须解决这些问题，他有意识地寻找一个解决办法。通过意识形态的幻想和觉悟的时刻，揭示和表现出来的解决办法和可能性，或真或假，或是空想，或是有效的；它们导致或多或少完全的失败或成功，还导致成败兼有。有可能成功与意识形态没有客观的关系。例如，一个成功的商人是一个信仰者；他的信仰支撑着他；他会认为，他的成功是神的恩宠（在美国，人们就是这样认识宗教的，把宗教作为成功的一个因素）。这样，具有异常性质的活动只能出现在日常生活之外，利用这些异常性质的活动来解决问题或不用这些异常性质的活动来解决问题。

所有这些都意味着，有关反映的简单观念不适于用来作为分析工具。意识反映和不反映：意识所反映的，不是意识似乎反映的，而是其他的事物，这就是分析必须揭示的。因为产生思想观念的活动是特殊的和专门化的，所以，思想观念在两个意义上来自社会实践和来自日常生活：产生思想观念的活动产生思想观念，思想观念从产生思想观念的活动中逃逸出来，在这个过程中，产生思想观念的活动获得一个虚幻的意义，而不是那些活动的真正内容。这个有关思想观念的问题是：在意识本身的内容和意识本身的存在决定意识的时候，所有层面（个人、群体、阶级、民族）的意识怎么会弄错了意识自己和意识的内容——意识本身呢？只有把意识的形式结构和意识的内容分开，分别进行分析，我们才能够认识任何特定的意识形式或任何特定的思想观念。

这里，我们再次面对一个日常生活批判的根本问题。这是《日常生活批判（第一卷）》的研究还没有清晰提出的一个问题。许多人，甚至所有人，对他们自己的生活不那么了解，或者对他们自己生活的认识不适当。这是日常生活批判的一个主题，主观主义社会学（单一依靠访谈、问卷或调查）令人惊讶的失败确证了这一点。人们不了解他们自己的生活：他们通过意识形态的论题和伦理价值，看待自己的生活 and 过自己的生活。尤其

是，他们不适当地认识他们的需要和他们自己的根本态度；他们没有很好地表达他们的需要和他们自己的根本态度；除开最一般的和最基本的需要和愿望之外，在有关他们的需要和愿望问题上，他们欺骗了他们自己。然而，不了解他们自己的生活正是他们的生活，不了解他们自己的生活正是他们的生活意识；不仅是哲学家，掌握辩证思维的社会学家，可能还有小说家，都努力把表现出来的和真实的形式的结构与内容结合在一起。这样，思想观念既在日常生活里，也在日常生活之外。思想观念永远都在不间断地渗透进日常生活里，永远都在不间断地从日常生活里生长出来。但是，思想观念解释日常生活，加在日常生活上，转变日常生活，折射日常生活（或清晰或不那么清晰，或令人迷惑或不那么令人迷惑）。

人的存在同时是自然的和历史的、生物的和社会的、生理的和文化的（人的存在不排除这些因素和方面之间的可能的或现实的冲突）。因为人有脑子（一种高级的神经系统活动），因为他有手，因为他劳动，因为他有语言，所以，他思考。意识反映这些形形色色的相互作用；意识不仅“反映”外部世界，“反映”事物，而且“反映”人的活动、支配自然的实际能力。意识不仅反映一个给定的客观环境，而且反映人与自然相应的客观冲突，反映人的世界里人与人之间相应的客观冲突。我们只能把一个孤立的事物定义为一个产物，与一个或多或少固定起来的力量一致。当意识反映一个事物时，实际上，意识正在反映一种力量以及行动的必要性和行动的可能性。这个反映包括，不断地跳出已经实现的形象和想象，迈向一个日常生活之外的王国，所以，实际上，这个反映跳回了日常生活，以便认识日常生活。

然而，正是在日常生活中，只有在日常生活中，自然的人和生物的人人化了（成为社会的人），更进一步讲，正是在日常生活中，只有在日常生活中，这个人、这个后天的人、这个培养出来的人，成为自然的人。这里，受控的部分（由知识和实践活动控制的）和不受控的部分（未知的、知识约束不了的，盲目必然性主导下的无助和无知的人）之间不断相互作用。正是在日常生活中，只有在日常生活中，哲学家使用一般的和抽象的哲学术语所做的解释，才是具体的、现实的。哲学家通过高度专门的活动，从日常生活中抽取出一般概念，当哲学家回到现实生活，这些一般概念并没有丢失。相反，这些一般概念对生活经验有了新的意义。哲学家发现，特殊的活动受益于在日常生活层面获得的丰富多彩的资源；有时，特

殊的活动对这些丰富多彩的资源有帮助，有时，掠夺了它，让它枯竭；特殊的活动并不生产它。正是在日常生活中和通过日常生活，人的器官（眼睛、生殖器）才人化了。历史、劳动、社会生活和文化已经改造了人的器官。这种转变发生在日常生活的王国里，并随着日常生活，包含在日常生活之中。否则，这种转变根本就不存在。

马克思从经济学家的工作中提取出这个基本观念，对其加以批判，让它成为哲学的根本观念，然后，马克思在有关资本和财产的理论中，把观念和批判结合到了一起。通过社会实践，人占有了自然（马克思主义的一个基本论点），人还占有了他自己的自然。这样，人的眼睛就不再是一个动物的器官，有着这种器官的动物，总在寻找、探索充满危险的自然，充满猎物的自然，或紧张或满足。人的眼睛成为意识和一个组织起来的、舒适的世界之间的媒介。这样，眼睛就成了一种工具，变成了一个结果：享受、休息、实现，还有交流。

在一个分割开来的和异化的生活中，在生活的非辩证观中，休息只能简单地看成一种活动的中断，或活动的对立面。实际上，这个意识存在的整体性甚至在他正在休息的时候，甚至在他做特殊的活动的时候，都得益于劳动，劳动本身被认为是一个整个的活动，换句话说，劳动本身被认为是人支配自然（和他自己的自然）的力量。

物质性的劳动（脑力劳动提供了基本工具——技术、理论、知识）创造了产品。有些产品是生产资料，另外一些是物品或消费品。合在一起，产品和劳动组成了“人的世界”。然而，活生生的人和消费品之间的关系在什么场合和在何种领域里体现出来？就此而言，这些消费品在什么场合下成为具体词义上的商品？如何占有这些商品？需要和商品在日常生活里相遇。^①然而，需要是从哪里来的？需要在哪里形成？需要如何形成？需要如何找到它们正在寻找的？需要能组成一个系统吗？是否有“需要的系统”或需要的结构？需要的结构是什么？

与政治经济学领域的生产关系科学研究一起，还有一个关于占有的具

^① 在资本主义经济下，交换的商品必须消费。资本家不关心生产的商品是否与真正的需要一致，或者说，资本家不关心生产的商品是否实际上消费掉了，资本家所关心的只有是否以货币的形式得到了回报和收益（剩余价值）。资本家甚至有可能刺激虚假的需要。所以，需要决定的资本主义生产理论是一个使人迷惑的理论。然而，如同所有神秘的事物一样，这个理论里包含了真理的成分，如果这个理论里真的没有任何真理的成分，那么，这个理论就没有任何意义了。需要的干预或快或慢，与需要不一致的商品从市场上消失了。

体研究：用于需要理论。对占有的研究涉及了哲学概念，使这些哲学概念具体化；通过把哲学带回到生活圈和日常生活，而不允许哲学消失在日常生活里，对占有的研究是更新的哲学。当然，对占有的研究还属于社会学这个专门的科学。

个人和产品（和工作）之间的社会关系体现为可以通过分析区别开来的模式和方面。社会关系不能减至生产和流通过程的经济研究（或像庸俗经济学那样，把社会关系看成分配）。社会关系涉及社会学，甚至心理学。社会关系具有意识形态的、文化的，甚至伦理等方面，经济学家可能瞥见了，却不能把握。需要的观念和善的观念一方面影响着政治经济学，另一方面还影响着伦理学、社会阶级理论、社会批判和社会、文化和文明的定义。这样，需要的观念和善的观念影响着具体的哲学。

所以，我们需要发展需要的观念，形成需要理论。这将是《日常生活批判（第二卷）》的一个目标。

日常生活一定要作为一个整体来定义，通过分析，在所有清晰的、高级的、专门的、组织起来的活动都明确之后，还有剩余。考虑到高级活动的专门化和它们的技术性，高级活动之间留下了一种“技术性真空”，日常生活填充这个空间。日常生活从根本上是与所有活动相关的，包含所有活动以及它们的差异和它们的冲突；日常生活是所有活动交汇的地方，日常生活是所有活动在那里衔接起来，日常生活是所有活动的共同基础。正是在日常生活中，产生人类和每一个人的关系总和有了整体的形状和形式。在这个整体的形状和形式中，产生现实整体性的这些关系得到了表达，成为实现，当然，在一定的方式下，这种整体性总是部分的和不完整的：友谊、同志、爱、交流的需要、玩耍，等等。

日常生活的物质——在日常生活的简单和丰富之中的“人的原料”——贯穿于所有的异化，建立“去异化”。如果我们辩证地和从完整意义上使用“人性”这个词语的话，我们可以说，日常生活批判研究具体的人性。

于是，我们如何定义哲学家的作用呢？哲学依然保留作为一种专门活动的意义吗？

是的，哲学依然是一种专门活动。一旦哲学家致力于生活，这个哲学家就会观察生活的意义，观察生活的内部发展。他不会把自己置于日常生活之上，不会把自己放到特殊活动的领域里，不会建立一个意识形态的领

地和国家的领地。在日常生活的核心，他会发现什么正在阻碍或阻止他向前进。他会依然目睹异化和异化的批判。他日夜保持注视，他不会满足于简单地研究“人性”的发展；他会帮助“人性”的发展，至少是消极地帮助，然而，消极的也是积极的——消除那些可能有碍于“人性”脆弱的种子。生活越是处在危险状态，他就越会保持高度警惕。世界的总体情况？宇宙论？本体论？知识论？这个哲学家恰恰不是在这个传统层面上，所以，他会重新发现他失去了的具体的普遍性。在重新发现了具体的普遍性后，他必须面对眼前的异化，视异化为一个对立面和不能和解的敌人。无论这些异化来自哪里。

对于作为个人的哲学家，还是哲学家发挥作用的效率，重新发现具体的普遍性都是危险的，在重新发现具体的普遍性中，哲学家总会有越轨的风险，总会产生无关紧要的副产品。哲学家必须接受这些风险。日常生活批判并不意味着不对自己做批判。

九 计划和未来项目

原则上讲，我撰写《日常生活批判（第一卷）》之初，不过是指望把《日常生活批判（第一卷）》作为日常生活批判的一个概论。

出于多种原因，我放弃了《日常生活批判（第二卷）》的第一个手稿。^①

那时，我希望《日常生活批判（第二卷）》可以包括研究一下日常生活里一些小的神奇字眼的规律：词汇、俗语、感叹词——熟悉的姿态、礼仪——小迷信、古语，以及虽然无以计数地遗存了下来，“基础”却已经不复存在的思想观念和习俗。这些详细的观察当时已经成为分析神话、情感、情欲和感性生活中，甚至宇宙形象以及人的关系领域、文学领域（包括不好的文学作品）中的神话遗留物的初始点。

当时的这个计划具有一个严重的后退：从外部，所以随意地组织这个《日常生活批判（第二卷）》的方式。《日常生活批判（第二卷）》有成为一本哲学著作而不是具体的社会学研究的风险。

有一天，当我明白了这个缺陷和相关风险时，我意识到，在我处理过

^① 包括若干个笔记本消失了（丢失？被窃？），那些笔记本里都是《日常生活批判（第二卷）》的手稿。

的大量材料里，包括了我的研究对象：浪漫传媒，所谓妇女传媒。在这个媒体中，在充实的日常生活里，在最直接的日常生活实践的偏见和愿望的表达中，我们发现了幸存者、迷信、礼仪、神话和按照新的（和鲜为人知的）需要形成和组织起来的现代神话。另外，这个杂志展示了一个非同一般的社会学事实，呼吁对其展开分析。的确，就在过去的10年里，这个杂志已经实现了它在世界范围内的成功和重要地位。在法国，这个杂志每周发行300万份，大约有1000万名妇女（和男人）在阅读它。这个巨大的成功意味着什么？这个巨大的成功揭示出了什么新的需要？这个巨大的成功是深刻的还是肤浅的，是实际的还是虚假的？这个巨大的成功揭示了什么意识结构？

这样，《日常生活批判（第二卷）》将会包括：

①尝试需要理论，展开这一卷里以及当代社会学家、经济学家和人口学家的判断；

②分析这家浪漫杂志，浪漫杂志是一个商业组织，这个分析不是从经济层面分析它，而是从社会学层面分析它（分析意识的形式结构，分析思想观念，通过需要的公开表达，一个人可以掌握这些需要，就此而言，分析浪漫杂志的内容，分析需要）；

③日常生活中阶级关系和态度分析大纲——这些态度和冲突揭示出来的内容和需要。

很明显，我不能把这些不同的“章节”孤立出来。另外，如果最后一部分——论阶级关系——最终真的有可能推动准确的、具体的和广泛的法国调查的话，它是可以成为一个特辑的主题的。

巴黎，1956年12月至1957年2月

第一章 温故知新

数字的神秘魅力依然如故。1880~1900年，人们翘盼千禧年，处在一种值得他们诚惶诚恐的困惑之中，大部分艺术家和作家都认为，他们自己是“世纪末的”和“颓废的”。在这个对千禧年诚惶诚恐的困惑中，也就是在1900年巴黎世界博览会之后，文学圈里那些有头有脸的作家摇身一变，毫不费劲地就成了革新者。对于公众来讲，在这些作家眼里，他们代表着“新世纪”。荒淫无度不再时尚了。

但是，不时兴颓废的经历非常短暂，腐朽正在成为现实，那时，所谓“现代”文明正在进入它的剧烈阵痛期。第一次世界大战爆发前的那些年里，“新世纪的”一代人和平和幸福地成长着，当然，这一代人能够主宰随后而来的苦难时光，此时此刻（1945年），这一代人还在兜售“新世纪的”一代人的“价值”，这样，在半个多世纪的时间里，法国一直都处在非常乏味的“精神”延续上，直到现在，在这种沉闷的精神氛围里，除了战争和失败，似乎没有什么别的，唯利是图的人和唯美主义者对这种沉闷的精神氛围无动于衷。

对于“新世纪的”一代人来讲，他们缺乏一种世俗意识。虽然他们已经变得极端玩世不恭，但是，从积极方面看，他们看事物更尖锐、更透彻，他们已经改变了他们的思维方式和文学技巧。

大部分对政治和社会生活墨守成规的人来自小资产阶级：作为压迫者或受压迫者，小资产阶级喜欢他可以顾及得了的情境。到了1900年（这个日期的标记和它的历史意义之间的一致性纯属偶然），大资产阶级不再需要为它自己的政治行动辩护（当然，在详述它的全部“价值”时，大资产阶级依然知道如何排除万难），大资产阶级决定性地战胜了小资产阶级，小资产阶级的政治作用不再具有任何决定性的意义。

小资产阶级的思想里塞满了偏见、无聊、理想。但是，1900年以后，

非道德主义成为那个时代的社会秩序。恰恰不是一种新道德的发明，而是非道德主义替换了就要撑破了的道德衣钵。在一定程度上讲，性自由问题变得不那么遮遮掩掩了。简约和不切实际观念代替了说教。一种有了理智的感觉出现了，知识分子和美学家开始发现，加上了理智的感觉可以是干渴，可以是饥饿，可以觉察出希望，而对于客观的判断来讲，加上了推理的感觉是一种高级闹剧。知识分子和美学家的这种发现证明了快乐和情感上的惊愕：诗歌般地赞美干渴、饥饿、希望、喷泉、小酒馆、地上的果实……

同时，从金融资本主义时代伊始，金融资本主义时代的特征就是，极端丰富的动产处在流动中，寻找安全的投资避风港或避免一系列投资走失，有些走失不知不觉，有些走失发生在剧烈的动荡中。对于业内那些以赚钱为目的的劣等文学家和艺术家来讲，这种可以使用的财富，无论是金钱还是人，都是非常有利可图的。1900年以后的一段很短的时间里，绘画、珍稀书籍与奢华、死灰复燃的趋炎附势不无关联。作家和艺术家开始寻找更美的、更“自由”的生活。他们几乎完全漠视了这样一个事实：他们在出售他们作品的同时，也在出售他们自己，他们的作品是一种转化为商品的异化了的意识，他们甚至不知道有这样一种异化了的意识存在——他们没有去理会出售作品的同时也出售自己之类的可怕买卖，当这类出售作品也出售自己的买卖，让新的、抽象的、形而上学的“冒险”和“风险”主题露出端倪时，这类买卖正在逼近，正在逼近水平线，高出水平线和高于一切。我们是否认为做这类买卖是不负责任的并不重要，重要的是认识到，这类作品的基本主题并没有改变，文学上的20世纪是一个神话，一种错觉。无论如何，冒险、风险、非道德主义和性自由的主题已经改变了那些严肃得多和根深蒂固得多的主题——悲观、怀疑、厌倦、失望、孤独吗？改变了现实吗？这些严肃和深藏的主题首先在19世纪中期的文学中浮现出来。冒险、风险、非道德主义和性自由的主题非但没有改变悲观、怀疑、厌倦、失望、孤独的主题和现实，反倒是在淋漓尽致的、语言技巧得到改善和冷嘲热讽的“新”氛围下，让悲观、怀疑、厌倦、失望、孤独这些主题的回声变得更强大、更深沉、更清晰。冒险这个主题的真正含义是什么呢？腐朽资本主义社会的社会关系的解体。

当一个客观的批评家避免涉嫌欺诈，避免产生孤芳自赏的幻觉，避免

利己的相互恭维，避免成为装腔作势的批评家，避免宣称那种不过问世一周的著作有多么“重要”，这个客观的批评家是能够分析冒险、风险、非道德主义和性自由之类的主题所及表面现象之下的那些更深层次的关系的。他的结论会是：

奈瓦尔 (Nerval)、波德莱尔 (Baudelaire) 和福楼拜 (Flaubert) 标志了文学的和“精神的”19世纪的到来。浪漫主义则回到了卢梭以及卢梭的情绪修辞和卢梭满意的那种个人主义，因为卢梭满意的那种个人主义觉得它自己、自然和神之间没有障碍，寂寞和痛苦至今也没有严肃地检验卢梭满意的那种个人主义。司汤达 (Stendhal) 也是18世纪的人，他是乐观地和完全地信任人类、自然和自然界。与波德莱尔和福楼拜一起，我们进入了另一个时代，我们至今仍然生活在那个世界里……

按照这个客观的评论，19世纪特征的主题是智慧的，但有些忧郁，这些主题究竟是什么呢？我们就说三个吧，这里只说其中的一个，即第三个主题，把这三个主题连接起来的线索有很多。

失败与挫折的主题

参见《情感教育》(Gustave Flaubert: *Sentimental Education*)、《闪烁》(Charles P Baudelaire: *Fusees*)、《我心赤裸》(Charles P Baudelaire: *My Heart Laid Bare*)，等等。

双重性的主题

现实与理想，行动与梦想，肉体与灵魂，等等。^①

奇迹的主题

在奇迹的标签下，19世纪的文学持续攻击日常生活，至今也是有增无减。攻击日常生活的目的是，贬低日常生活，败坏日常生活的名声。像“行动与梦想”“现实与理想”一样，“奇迹和日常生活”之间的双重性是令人痛苦的，许多著述所叹息的那些失败与挫折的基本原因也是奇迹和日常生活之间的双重性。尽管如此，19世纪的人似乎忽视了这一点，他们继续固执地小瞧现实生活，贬低“真实的”世界。

^① 我会在《私人意识》中谈错误、失败和个人的双重性，我会去研究个体的历史和结构（列斐伏尔原来打算写这样一本书，但是，他终究没有写出这本书。——译者注）。

正是夏多勃里昂（Chateaubriand）从荷马的万神殿里借来神，发明了“基督的奇迹”，与古代奇迹的演变一样，“基督的奇迹”不过是冷漠的纸上谈兵而已。然后，浪漫主义不得不借用的是民间的鬼，月色下和废墟里的女巫、鬼魂和吸血鬼，18世纪末和19世纪初的这种浪漫主义是一个巨大的小资产阶级蜡像馆。这种浪漫主义让雨果（Victor Hugo）给这种奇迹发明了一个迄今为止最为拙劣的标记——道德，这是一种只有雨果用他非凡的诗的力量才能从完全荒诞的事情中拯救出来的道德：“纯洁无瑕的白雪给森林披上了银装，有你给我作证，我说这个人邪恶的！”雨果在《世纪传说》“鹰头盔”中，随着道德能量的突然迸发，大声疾呼这种道德。

波德莱尔，也就是波德莱尔，让奇迹具有了生活和力量，波德莱尔这样做是前所未有的。这是因为他抛弃了形而上学的和道德的境界，让自己沉浸在现实中，从那时起，波德莱尔就会抨击、分解和处理日常生活了。当然，波德莱尔的这些抨击、分解和处理都发生在日常生活自身的层面上，仿佛来自日常生活里。人的失败、人的双重性、人的孤独和最终的一切皆空，波德莱尔对此所做的思考不仅是精神的，也是非常形而下的。

以波德莱尔《现代生活的画家》为例，不止一个评论家认为这部著作具有特殊意义。在《现代生活的画家》中，波德莱尔提出，在每一个对象中存在第二个属性，抽象的、象征的：

假定一个不带偏见的人浏览整个法国时装，从古至今，一个个地过目，给代表每个时代的图例加上主导或担心那个时代的哲学思想，每个时代的图例不可避免地反映的哲学思想，这个人会看到一种根深蒂固的和谐，影响到了历史的方方面面……^①

对于波德莱尔来讲，世界的统一体现在有限的、抽象的形式之中，这类有限的、抽象的形式是隐藏在事物背后的那个象征的形式。波德莱尔在另外的场合说，美总有“双重成分”。^②艺术的双重性是人的双重性的结果：一方面，不变的元素；另一方面，可变的元素。“在一个时期的时尚

^① Baudelaire, *Œuvres*, édition de la Pléiade, tome II, p. 328 - 363.

^② Baudelaire, *Œuvres*, édition de la Pléiade, tome II, p. 328 - 363.

中、道德中和欲望中”，不变的元素和可变的元素是分离的，又是同时存在的。当不变的元素在可变的元素中显现出来时，平凡之中的不平凡，于是，就出现了一个美的艺术作品。波德莱尔在《现代生活的画家》中赞扬了康斯坦丁·盖伊斯（Constantin Guys）的工作，对于波德莱尔来讲，盖伊斯有能力从自然中抽取出变幻无常。

人的双重性有许多方面，其中，艺术的方面和自然的方面分别对应于城市和乡村，对应于化妆和不化妆、穿衣和裸体。不变的和可变的双重性，精神的和物质的双重性，也是善与恶的双重性，个人与集体的双重性。波德莱尔没有发现双重性，他从来也没有佯装已经这样做过，波德莱尔主要关注加剧双重性，一直加剧到让双重性在极端的和痛苦的关系中显现出一种统一来：一种令人困惑的统一，不是调和而来的，不是综合而来的，也不是替代出来的，这种令人困惑的统一在更大程度上是一种理论上的困惑，矛盾是通过痛苦的、无情的斗争而得到解决的，这种痛苦的、无情的斗争如此剧烈，以致思想都沦为了废墟。波德莱尔对这位现代生活的画家抱有何种期待呢？这个现代生活的画家应该包容有敌意的人，悉心注视大城市的“石头景观”，仿佛这些城市景观在核心艺术和工艺上是一种新的自然界，这个现代生活的画家应该在转瞬即逝的变化中感受不变的要素。波德莱尔要求这位现代生活的画家去面对日常生活，即使有必要撕开日常生活，那也是去揭示包裹在其中的日常生活精神，而不是形而上或形而外的什么，从而揭示奇怪的、神秘的和怪诞的事物。波德莱尔打乱了大部分不同的分类和分组，成为第一个颂扬精神病的作家，他号召思想本身提供一种让奇特得以出现的震撼力，这种生理上的震颤阵阵发作。在这个过程中，波德莱尔拒绝成熟的、强势的人，而选择神秘的儿童，儿童与神奇不可分离。

如果可能的话，通过我们的想象，回首往昔，幼年的印象，清晨的印象，我们会发现，这些印象堪称色彩斑斓，类似于我们生理上有病以后所出现的印象。……在稚童的眼里，每件事都是新奇的；稚童总是“陶醉着”。……但是，天长不过是随意捕捉到的童年而已，现在，童年时代利用人的物质手段来表达童年时代自己，童年时代利用分析，把不由自主积累起来的经验有秩序地组织起来。这种深层的和愉悦的好奇心一定归因于全神贯注，像被灌了迷魂药的动物一样，所

有的儿童在面对新事物时都会这样。^①

就像在熟悉世界的透明表面下找到一个水印一样，看到这种秘密的力量只属于富有远见卓识的人。除非他渗透的那个心灵无效或处在康复期，否则，神奇的天使总会降临到儿童的心灵上，给他打开一扇探索神奇宝藏的大门。果真如此，还是一个幻想？对于波德莱尔来讲，这是不言而喻的。

供我们的思维使用的词汇还是令人满意的，尤其是涉及不同属性的词汇，波德莱尔要问的全部问题是，这种心灵的愉悦，这种思维的系统困惑：“这些威武和优美的船只——它们无事可做，它们的乡愁”^②“精神的和生理的愉悦”。^③波德莱尔描述了一种总是以夭折而告终的对立面统一于一体的辩证法：“一张童话剧的抒情或仙女般奢华的画面。——超自然的，美好时光梦幻般的氛围。冲动中应该有某种使感情缓和下来，甚至达到宁静的状态。纯粹诗的意境。”^④或者再说一次，“残忍和感官享受是同一的”。^⑤这个说法解释了他的自白：“我已经培育了我自己喜悦与恐惧同在的歇斯底里。”^⑥

在这种困惑中，言词依然有力量，言词是仅存的支撑，言词是刚刚过去的社会现实（在这种困惑的基础上，我们可以看到的是一个超理智主义，一个理性主义，而不是一个反理智主义，一个骚动的心灵，因此，波德莱尔是在努力思考日常的感觉世界，而不是仅仅被动地接受这个日常的感觉世界，是在努力揭示日常的感觉世界的第二个层面，抽象的真理）。在波德莱尔那里，可以找到总有那么一群躁动的和神经质的诗人群体，他们前后相随，我们可以在波德莱尔那里找到已经变成这群诗人反复使用的

① Baudelaire, *Œuvres*, édition de la Pléiade, tome II, p. 398

② Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 36.

③ Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 39.

④ Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 49.

⑤ Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 69.

⑥ Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 99.

密码的全部公式。当然，在波德莱尔笔下，所有这些公式都是直言不讳的，可以产生“只有这个畜生才会勃起”^①之类的想法。在《我心赤裸》这本散文集中，波德莱尔宣布，“神奇地运用语言和写作”“神奇的艺术”“用来招魂”般的神奇。^②在他有关戏剧的论文中，他谨慎地包括了“戏剧，奇迹——神奇的和传奇的”。^③

福楼拜是一个怨恨小资产阶级的小资产阶级（小资产阶级都恨小资产阶级，虽然他们自己就是小资产阶级），当他出发去东方时，他并不知道这次旅行不会改变任何事情，他还会与他年迈的母亲一起，住在那个与世隔绝的地方，再次依靠他的个人收入为生，除了东方的摆设和早期梅毒外，他拿不出任何东西来炫耀他的这次东方之旅，就像波德莱尔那样，福楼拜会与他的热带岛屿回忆、黑人妇女回忆和养尊处优的童年回忆相伴度过余生。在福楼拜的著作和书信中，有关失败的主题一点儿也不比波德莱尔私人书简中的逊色。爱情的失败，男子汉的失败：《情感教育》。女人的失败，爱情本身的失败：《包法利夫人》。《萨朗波》展示了东方的辉煌宏伟，《布瓦尔和佩居谢》精确细致地揭示了人的苦涩、荒唐的自负，二者之间的反差是人的双重性的一个鲜明范例（即使福楼拜的天才还不足以意识到人的双重性）。这样，福楼拜与波德莱尔共享双重性，双重性是构成19世纪文学的不为人注意的特征。

当然，我们现在并不在意谴责现实，不在意谴责转换成文学主题的现实，尤其不在意谴责童年疾病和一种与所谓“现代个人主义”对应的个性的解体。双重性认识衰落的一个方面是，使用了无意识的、基本的、原始的力，设想无意识的、基本的、原始的力能够通过给个性提供一个内容，赋予一种意义，找到隐藏的“路径”，让个性得到解放。

在波德莱尔之后，在福楼拜之后，文学日益卷入了理性主义和超级理

① Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 91.

② Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 42.

③ Baudelaire, *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Blackamore Press, London, 1930, p. 37.

智主义。^① 兰波（Rimbaud）不需要回到童年：他在童年时就是一个天才，当他不再是一个孩子时，天才离开了他。智力和推理之间、感觉和思维之间、事物和概念之间是有区别的，可是，兰波始终不在智力和推理、感觉和思维之间做出区别，兰波从来就没有成熟过。

像许多儿童一样，兰波沉浸在简单的幻觉里。兰波通过在另一件事发生的地方直接观察这一件事，然后用诗来表达这个现实。兰波在他看到面孔、云彩或景观的地方，“看到”了动物、天使、神奇的城市。兰波撇开这一件事与另一件事（想象的）之间的任何中间地带。为了引入隐喻、明喻和“想象”，古典的和浪漫的作品通常使用比较关联，兰波却忽略了这种比较关联。对于兰波来讲，“想象”这个词有了新的意义，在两个层面上运作：一个是感觉层面的想象，一个是思维或梦幻层面的想象。尽管兰波理性地提炼了他的象征，他的象征采取了形而上的方向，但是，在这个提高了的抽象与具体的混合中，象征和感觉不再有区别；兰波大胆地使用这个东西、这个象征来确定自己：“比给孩子们的新鲜酸苹果要甜，绿水渗进了我的松木筏……有时，我看到了人们认为他们看到的东西……”^②

在这种方式下，“通过所有感觉的一个长期、巨大和理性的错乱，兰

① 在带有顽固恶劣情绪的班达（Julien Benda）和我们自己之间做出区分不无不当。班达声称，他是以古典的、永恒的、不变的理性的名义而对他的时代进行审查的审查官。一个误解成为他的起诉书不稳定的基础，正如皮贡（Gaetan Picon，法国艺术批评家）在《汇集》（6）中适当指出的那样，班达攻击的目标在所谓反知识分子和所谓反理性主义之间游移。班达没有完全认识到知识（理解和分析的能力）和理性（综合和统一的能力）之间的哲学区别。班达不是小心翼翼地定义自己使用的术语，而是依靠常识和“街头巷尾的人们”都能接受的观点作为他用词的意义。但是，“当我们问街上的人，如何看待普鲁斯特、瓦雷里和纪德（Proust, Valéry, Gide），他会答复到，他们太有知识了”（Auguste Angles, *Action*, 28 September 1945）。

人们可以谴责没有尊重传统理性规则的所有“现代性”，但是，恰恰相反，人们并不谴责不是反知识分子的所有“现代性”。

无论如何，像班达那样，如果传统理性抱怨到，人们放弃了它，那么，一定有某种东西在那里心满意足地声称它的永恒性。传统理性应该对人们抛弃它负有一定的责任吗？然而，我们过去一直寻找的是，一种能够组织人类世界的新的理性，一种能够在时间之内行动而不是声称在时间之外行动的新的理性。我们找到了一种新的理性，有效和具体。正如读者会认识到的那样，我们所指的这种新的理性是辩证的理性。

“现代性”是非理性的，“现代性”攻击人类的实际生活和整体性，我们并没有因此把“现代性”放到被告席上，从另一个角度看，“现代性”的攻击已经帮助确定了理性的问题，有助于明确它的严肃性，甚至对解决理性问题的一些要素还有所贡献。

② Rimbaud, “The Drunken Boat”, in *Collected Poems*, Penguin, Harmondsworth, 1960, p. 167.

波成了一个幻想家”。^①

兰波难以忍受地一分为二，“我是另一个人”，^② 那个人知道这件事。但是，在基础的、生理的生命层面上，在混合中，在养成的神经感动中，那个人重新获得了一种无形的统一。因为兰波“寻找自己，吞下所有的毒药”，兰波在一份著名的信件中称他的一分为二是，“无法言表的折磨”^③ 和任何一种形式的痛苦和疯狂。

借助于词汇，现实变成了诗，因此，这种魔力在日常生活的现实层面上运行。在《马尔多罗之歌》中，两个熟悉的物体意想不到地并列起来，例如，操作台上的一把雨伞和一台缝纫机，造成了令人惊讶的效果，从而震撼了思维和神经系统，洛特雷阿蒙（Lautréamont）从中发现了 he 依然称作美的东西。

但是，奇迹的现代主题经历了一个令人惊讶和相当费解的解体。

让现实世界像香水那样，以非实体的方式表现出来，**魔幻现实主义**试图用这种方式来表达现实世界的神秘意义。在《故梦》（*Le Grand Meaulnes*）中，一个身无分文的学生明显琐碎的生活逐渐揭示了一个神秘的、魔幻的符咒。这样，现实变形了，或简单地讲，至少在文学层面，现实被装饰起来，可以接受。

更确切地讲，跟随兰波，**超现实主义**开始对现实世界不感兴趣，而感兴趣去创造另外一个世界，从熟悉的世界出发，去做无穷无尽的想象。

魔幻现实主义者具有相当保守的目标，而超现实主义者认为他们自己是革命的，但是，魔幻现实主义者和超现实主义者的愿望是共同的：轻视现实，看重魔幻和奇迹。这个目标上的巧合，这个不谋而合，至关重要。在任何情况下，魔幻现实主义者和超现实主义者协调一致地攻击日常生活和人类现实。文学的反应，政治的反应，以及类革命，殊途同归。

布雷顿（Andre Breton）在《超现实主义宣言》^④ 中提出，“奇迹总是

① Letter to Paul Demeny', Rimbaud, 'The Drunken Boat', in *Collected Poems*, Penguin, Harmondsworth 1960, p. 10.

② Letter to Georges Izambard', Rimbaud, 'The Drunken Boat', in *Collected Poems*, Penguin, Harmondsworth 1960, p. 6.

③ Letter to Georges Izambard', Rimbaud, 'The Drunken Boat', in *Collected Poems*, Penguin, Harmondsworth 1960, p. 6.

④ Andre Breton, *Manifesto of Surrealism*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1977, p. 123.

美的，任何事情的奇迹都是美的，实际上，只有奇迹才是美的”。这个语调的特征是庄重的，专断的和胁迫的，也就是说，容易影响不谙世事的青年。当时，超现实主义者的目标是保证不要忽视了奇迹。当然，在刘易斯的《修道士》（*Matthew Lewis*）翻译本序言里，阿尔托（Antonin Artaud）对超现实主义做了比我要好的解释：

对，让他们都再次回到那个封闭的世界里，像他们的粪便一样，那里只有自然的和感觉可以证明的东西，让他们在那里培育他们称之为现实的那些日常残渣和精神排泄物，对我来讲，我会继续把《修道士》看成一本基本著作，在我面前，以最自然的方式，拉巫师、鬼魂和幽灵来强有力地挑战现实，把超自然变成与现实一样的现实……我知道，我相信永生，我相信永生的全部意义。我很懊丧，我生活在一个巫师和算卦人必须躲躲藏藏的世界，我很抱歉，我生活在一个没有多少天才算卦人的世界……就我而言，我惊讶地发现，算命的、法师、巫师、术士和其他一些转世的很久以来都遭贬，不过是寓言里和小说里的人物而已，现在思维最肤浅的方面之一，是把天真定义为相信江湖术士。我死心塌地地相信江湖术士、接骨师、算命的、巫师、看手相的，因为所有这些事不是子虚乌有，对于我来讲，没有限度，没有固定的形式；一天，神，或我的灵魂，会认出他自己。^①

布雷顿对现实和对日常生活的这个攻击是很有力的、坚决的，当然，也颇有影响。

总而言之，事情可能会这样发展：现代生活的历史学家会仰慕“超现实主义”，认为超现实主义是一个伟大的思想时刻，那个时代，事情发生了不少，却没出几种思想。现在有些历史学家已经按捺不住了，争先恐后地去接触超现实主义这个微不足道的僵尸（另外，目前大量致力于虚幻的“同时代”的传记、评估、判断和巨著，不过是贫乏和江郎才尽的一种表现，而不是丰富和创造性的一种证明）。

没有疑问，超现实主义年少的弟子们带着对纯洁的强烈渴望。他们追求生活在纯粹的“精神世界里”，他们追求按照他们自己的愿望自由地生

^① Antonin Artaud, *Oeuvres complètes*, Vol. 6, Gallimard, Paris 1966, p. 16.

活。反抗、抵制不能忍受下去的现实，拒绝接受那样的现实，期望人类有可能即刻展开救赎，不断寻找奇迹，寻找当下想象的和爱的世界，所有这些都夹杂着一种困惑，永远都没有明晰的分析。超现实主义年少的弟子们试图生活在现实世界之外，生活在没有现实世界的地方，生活在与现实世界对立的世界里，于是，他们保持了一种绝望的、蓄意的和精心培育的“双重性”。作为一种症状，超现实主义可能是有意义的。超现实主义者做的一件最不幸的事情是，谴责战争年代悲惨的现实以及人类现实本身——把人的潜力与资产阶级可耻的宿命相提并论。

超现实主义者所做的第二件不幸的事情是，落到了布雷顿的手中，布雷顿有能力抓住、利用和降低他的那些追随者的纯洁性：布雷顿不仅仅是超现实主义的教宗，他还是超现实主义的政治家。^①

布雷顿使用所有传统的政治生活方式来“管理”这个“超现实主义群体”——阿谀奉承、分而治之、吸引、挑衅、诽谤、排斥——他领导着这一群年轻的诗人，好像他们形成了一个政党似的。超现实主义所说的“精神的”发现实际上是政治的发现，也就是说，他们是按照这个群体的政治需要和角度，按照完全外在于这个群体的事件，来决定他们“精神的”发现。^② 达达派的无政府主义已经在1918年停战之后出现的“错乱”中诞生了。在那个真正的革命时期，由大乱走向大治需要思想、组织和新秩序的意义，但是，无政府主义的思想家们没有看到这一点。在第一次世界大战结束之后的那些年里，马克思主义经济学家们称之为资本主义相对稳定的时期，布雷顿声称“留下所有的东西……留下你的妻子……沿着公路开始出征……”^③ 在此之后，布雷顿很有（政治）城府地觉察到，需要用逻辑支撑起来的明确学说和制度，到了普遍号召“全世界自命不凡的人们，团结起来”的时候了，到了在“不断革命”和没完没了的丑闻之间精心策划错乱的时候了。现存社会的暂时稳定还会维持一段时间，原先采纳了“艺术是冒傻气”的那些人自命不凡地策划了超现实主义艺术的可能性——超现实主义的诗歌、绘画、雕塑、电影。社会认可艺术上的荒诞，让艺术上的荒诞可以盈利的时候到了。同时，布雷顿能够利用无政府主义和共产主义之间、人的“精神的”改造和社会的改造之间，持续存在的困境。到了

① Cf. Maurice Nadeau, *Histoire du Surréalisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1945.

② Cf. Maurice Nadeau, *op. cit.*, p. 72.

③ Andre Breton, *Les pas perdus*, N. R. F., Paris 1924, p. 110.

神秘兮兮地讨论“精神革命”的时候了，这种神秘兮兮的“精神革命”讨论，支持了正在衰落的“超现实主义思想”，给它提供了给养。^①现在，如果我们打算考察“超现实主义思想”的内容，我们会去查看理论化的超现实主义，这个理论化的超现实主义以一个巨大的抱负为基础——一种新的神秘主义，一种有关“内在的深渊”的知识方法，而结果无非是迷信的无稽之谈。这种超现实主义思想真正的意义在于，它是一种症状。同时，超现实主义标志了荒诞的突然发作，对有条理的现实生活的蔑视，执拗地攻击19世纪文学已经开创的事业。

超现实主义打算给“定向思维”致命的一击。超现实主义“要求思想去支配它，但是，这种思想里没有任何理性运行，免除了任何美学的或道德的问题”。^②超现实主义甚至旨在破坏“所有其他的心理机制，用超现实主义去替代所有其他的心理机制，以便解决生活的所有原则问题”。^③这个巨大的要求（在这个要求还是一个“承诺”问题和一个“假定的”现实问题之前，这个“雄心壮志”，这个“无法抗拒的旨意”，使用了20年以前流行的术语）以头脑简单的黑格尔主义的术语给自己正名：“梦幻和现实似乎很矛盾，我相信，未来可以把梦幻和现实这两种状态分解成，一种绝对现实，一种超现实。”^④

但是，幻想的破灭就在眼前。谈论更新思想、知识和现实的这些愿望，归根结底是有关“现代奇迹”的理论：

我们每走一步，新的神话就从地下长出来。人曾经生活的地方，人现在生活的地方，都有传说。我现在想探索的无非是这些看不上眼的转变。存在的现代意义每天都在被微妙地改变着。一个神话的谜底揭开和没有揭开。日常生活弥漫着这种神奇的感觉，我会在这种感觉中待多久呢？我发现，与这个世界相处得越来越融洽的人们，逐步放弃自己知之甚少的、未曾预料到的口味和口感的人们，神奇逐渐离他

① 关于布雷顿的文学事业和管理原则，我们可以欣赏普维（Jacques Prévert）的《僵尸》和纳多（Nadeau）的《超现实主义史》第301页引述的一段话：“他说，当他活着的时候，他为了缩短他的时间和找到那些人而写作，当他碰巧找到了他们，假装具有压倒一切的影响，他从道德上有些担心地等待着它能够用污物去掩埋他们的那个时刻。”

② Breton, *Manifestos of Surrealism*, p. 26.

③ Breton, *Manifestos of Surrealism*, p. 26.

④ Breton, *Manifestos of Surrealism*, p. 14.

们远去……^①

正是形而上的对象，诱惑孩子们入睡，诱惑人们梦想。我们的思维围绕着那些未知世界的海角，围绕着那些带着痛苦或期待的沙滩。走过去一步就足以让我重新发现奇妙的感觉，当我还是一个纯粹好奇的生物时，我充满了奇妙的感觉……^②

一旦接触到人的弱点，当我们已经进入黑暗的世界，通往奥秘的通道就打开了。错误的一步，无心之过，一起暴露了人的思想。令人不安的氛围类似门闩，我们不能不花些时间，慢慢地把它们拧开。无论活人在哪里从事迷惑不解的活动，死人有时可能反映出他们最秘密的动机：这样，我们的城市里充斥着不曾相识的人面怪兽。^③

20年前，超现实主义刚刚出现时，我曾经读过他们的这些论述，现在重新阅读这些论述，肯定会对它们在形式上和内容上的缺点感到意外：一种武断的、冷淡的语调，从一个判断跳到另一个判断，好像这样就把它连接到了一起，其实，在它们之间从来就没有真正建立起什么联系来——麻木不仁的，噩梦般的刻板，完全依赖辞藻，警告性的承诺和实际完成的之间，存在明显的距离。

超现实主义者许诺了一个新世界，然而，他们拿出来的不过是一个“巴黎的秘密”。他们承诺了一个新的信仰，但是，他们的这种承诺果真意味着任何一件事吗？哦，在文学的名义下，犯下的微不足道的罪！

在超现实主义的《新妙》中，其实什么也不新，也没有任何妙可言。在波德莱尔和兰波追逐的精神错乱中也并不是什么都没有。在超现实主义衰落的最后几个阶段里，有点玄学，有些神话 [在克洛岱尔 (C Claudel) 那里，不多不少，就是这样]；有些心理分析，有些柏格森 (Bergson) 的哲学 (返回到纯粹的童年感觉)；折中主义，令人费解的理论错乱，无情的巴黎主义，这些都是在“现代奇迹”中可以被最粗略地分辨出来的成分。更细致地去观察，与波德莱尔和兰波时期相比较，我们找到了一些超现实主义的原始要素。

a. 在超现实主义中，病态元素 (精神错乱) 最为显要，并且“理论化

① Louis Aragon, *Paris Peasant*, trans. Simon Watson Taylor, Cape, London 1971, p. 24.

② Louis Aragon, *Paris Peasant*, trans. Simon Watson Taylor, Cape, London 1971, p. 27.

③ Louis Aragon, *Paris Peasant*, trans. Simon Watson Taylor, Cape, London 1971, p. 28.

了”。一个偏执狂可能会达到这个阶段，他“认为，如果不是猜测的话，外部世界的所有形象都是不稳定的，都是转瞬即逝的”，这是“欲望无所不能的一个证据，自从超现实主义诞生，这种信念一直都保留着”。^① 为了抑制与现实世界的任何一种可能的合谋，不断加剧双重性，一直加剧到可以感受到神经错乱为止。

b. “新的奇迹世界”不再奇妙。就建立在神奇基础上的诗歌而言，它依赖于神话和宗教（原始的神话，简单思维“哺育”的神话）；然后，它依赖于涉及形而上和道德范畴的衍生物。采用超现实主义（以上引述的阿拉贡的那段文字完全承认了这一点），诗歌实际上不再是一个“神奇”的问题，而是一个有关“怪诞”的问题，一个有关“意外”和“奇特”的问题，一个产生“惊讶”和“异域效果”的问题。

c. 事实上，这个所谓神奇的世界仅仅在日常生活层面存在。不在日常生活之上或不在日常生活之外，如在魔术、神话或超自然的情况下一样，日常生活层面的所有事物都是真实的、当下的和可能的。神奇应该从日常生活内部走出来，应该发现日常生活无限有意义的另一面。为了转变日常生活中什么是重要的感觉，把日常生活从中心推开。这就解释了布莱顿对寻找“超现实主义的对象”所做的详细描绘，以及寻找“超现实主义的对象”的荒唐意义。他甚至提出，应该为日常使用去生产实际的超现实主义的~~对象~~。例如：

两个实体：一个实体的形状是1/4个广柑，放在广柑皮上，两个平面形成一条尖锐的棱线；另外一个实体是球体，切开一个口，放在第一个实体的棱线上。这样，这个球体在下边的实体上移动和摆动，尖锐的棱线与球体切开的一个口发生接触。这种接触不是一种穿透。现在，看到这个对象功能的人都会感到一种剧烈的和莫名的情绪，无疑会与无意识的性欲望发生联系……^②（任何一个公正的心理学家可能会补充：与婴儿特有的和神经性的欲望相联系）

这里，历史学家和评论家纳多带着不可动摇的天真补充道，梦幻、自动症和无意识行为，统统进入了“日常生活的世界”，“认识了他们的新才

^① Salvador Dali, *quoted in The History of Surrealism*, p. 200.

^② Salvador Dali, *quoted in The History of Surrealism*, p. 204.

能的超现实主义者们相信，他们有能力，通过把无数梦幻、自动症和无意识行为产生的对象带到日常生活里来，让生活完全享受无意识的服务”。^①

不可避免地 and 从逻辑上可以确定，超现实主义渗透到日常生活里会产生以下结果。

日常生活里充满了这类小发现——以最下意识的方式产生出任何一种想法，例如，我们对舞台上的演员说出来的一句句话所产生的想法，本身承载着我们自己带来的那个问题的解决方案、符号或其他，我深信这一点。

所以，为了等一个女人出现，我发现我自己，开门，关门，再开门。我随意拿了本书，设想这本书的左边这一页或右边那一页的字里行间，会或多或少地告诉我这个女人的个性，确定她立即就来或根本就不来，后来，我注意到，随便拿本书不足以解决我的问题。于是，我开始搬弄物件，让这些物件相互之间的位置有些怪怪的。这个女人并不是常来，但是，搬弄物件让我知道了她为什么不来；我似乎认为，她不会那么随便就来。另外一些日子里，我用搬弄牌的办法解决缺失的问题、不能改变的问题，虽然我还是按照个人习惯出牌，却没有按规则出牌，我想从它们那里了解我的运气，现在如何，未来如何。我有一套我自己选择的拷问方式，把牌放成十字形，我正在问的：我自己和她，爱、危险、死亡、神秘，放在中间；上边是犹豫；左边是什么可以吓唬或伤害；右边是什么确定；下边是已经克服了什么。我不能容忍太多含糊其词的答案，迅速地把一张牌放到中间，高度个性化的，如一个字符或图片，似乎会给我带来更好的结果。这一次，我用曼陀罗根替换了两个捣乱的小人物。^②

如此等等。这些无稽之谈已经够了。当战争禁锢了人们更新思想的真诚愿望时，通向任何一种精神骗术的大门却总是敞开着。

首先是担心，然后是惊慌失措，知识界犯了方向性的错误，摆脱困境的道路只有一条，它可能给我们一个真正的答案，或需要我们做出一个真

^① Salvador Dali, quoted in *The History of Surrealism*, pp. 204 - 205.

^② Andre Breton, *Mad Love*, trans. Mary Ann Caws, University of Nebraska, Lincoln and London, 1987, pp. 15 - 16.

正的“承诺”，担当起一个真正的责任，展开一场真正的更新。大约有 20 年的时间，超现实主义一直都在哄一些人开心，而对另外一些人来讲，超现实主义的放荡不羁让他们震撼，超现实主义帮助强化了一定的动摇中的信念，但是，超现实主义的错误现在似乎铸就了，毋庸置疑。客观上讲，超现实主义不过表现为浪漫主义的一个替代物，一个可悲的文学的“世纪末”。布雷顿在他的《第一宣言》中，从本质上把超现实主义与失败主义联系起来，如果布雷顿的这种联系是正确的，那么，这种看法仅仅讲了超现实主义故事的一半，超现实主义不仅涉及暂时政治失败的问题，而且是一个关于人的，关于思想的，关于爱的，关于整个现实世界的，深刻的、永远失败的问题。

然而，超现实主义的分析允许我们系统表达或检验人的思维法则之一：非理性的转变法则，这个法则会给我们提供一种指导日常生活批判的思想，这个法则会在日常生活批判中以其他形式重复出现多次，受到其他证据的支持。

非理性的转变法则

神秘、神圣与邪恶、魔幻、祭祀、神奇——所有这些首先都与情感上的冲动同在，所有这些都是人类现实生活的一部分——完全纯粹的、情感的和充满激情的力量。然后，随着理性的出现和发展，神秘、神圣与邪恶、魔幻、祭祀、神奇按照它们与日常生活的关系而得到调整。

a. 降格：祭祀变成了姿态。邪恶变成了可耻的、丑陋的。神话变成了传说、传奇、故事、寓言和轶事，等等。

最后，奇迹和超自然不可避免地落入了怪异和奇特的层面。

b. 内部转变和替代：表达人与外部世界之间情感的、直接的和原始关系的任何一种事物都是替代的，这种事物或迟或早会逐渐地进入表演的世界，或进入艺术的世界，或简单地成为一种有趣的或讥讽的语言表达。^①

这种内部转换与以上所说的“降格”同时发生。内部转变与降格不可分离。这样，当人发展了，变成理性的人，人的旧的、原始的、非理性的

^① 这个法则是日常生活批判将形成的第一个法则，一些社会学家已经暗示过这个法则，但是，这个法则从整体上被忽视了。法国人类学家凯洛依斯（Roger Caillois）不过是不理解日常生活的命运而已，对他而言，“神圣”是一种外在的感觉分类。法国漫画家埃费尔（Jean Effel）以漫画的形式画了天使、圣人和神父，比起专业的社会学家已经做的，这些绘画更深刻地反映了这种联系。

东西继续维持着与人的日常生活的联系。

我们都知道（由于这些问题一直没有得到适当的研究，所以，这类问题的答案还很含糊和泛泛的），玩具和游戏其实原先都是神秘的对象和某种祭祀。儿童的圈形物或玩偶，简单的球或扑克牌、棋子，都是“宇宙的”物体，它们现在已经（在一个意义上）降格了，（在另一个意义上）转化了，被赋予了新的社会意义。例如，研究扑克牌的基础不错，这倒不是步布雷顿的后尘，他使用扑克牌来算命，把它降至了无稽之谈的程度，为了确定人们对扑克牌极大兴趣的来源和性质，有人对扑克牌的历史展开了研究。人对他们的博弈都非常有热情，带着强烈的兴趣，所以，这类博弈与日常生活本身肯定具有直接的联系。

例如，可以证明，碰运气的游戏体现了对可能性的意识，也体现了（在想象中）支配一种情形的两个方面：一方面，机会和非支配性的性质（包括自己的性质）；另一方面，自由（但是，一种空洞的自由，自由地占有机会优势）。事实上，这种情形就是日常生活的情形，人类是部分有理性的，人类现在仍然包含着那些残存下来的弱点、无力和非理性，所以，这种情形确切地与日常生活的情形相对应。凭借人类原先使用的那些神秘的对象，碰运气的游戏就是这种情形的社会表达和意识——从一个意义上说，就是对这种情形的本能的批判。

让我们回到怪异和奇特。怪异和奇特是什么？怪异和奇特是神秘的替代、转换和降格。这种降格已经把神秘转变成了日常的某种事物，既熟悉，也惊讶。非常平常的物体和话语突然相互接触起来，可以产生一种怪异和奇特的印象。恰到好处的冲突就是打破熟悉的常规而已，不要过分，否则就会引起焦虑，或非常罕见地导致期望。外国人使用我们的语言说话：门吱吱作响，听上去像有人在呻吟似的——一种不熟悉的表达瞬间地传过了熟悉的面孔，我们说：“怪怪的。”突然，熟悉转变成了有那么一点儿新，但是，没有那么太令人不安或“焦躁”。一种知与未知含糊不清的混合，这种混合弄乱了思想和含义，没有让思维或感觉实际上认识未知，没有产生任何真正的谜团或问题，甚至也没有引起麻烦或让人担心，这种知与未知含糊不清的混合就是对奇特的瞬间体验。奇特是对神经和心灵的一种温和的兴奋剂——对治疗神经疲劳和精神萎靡有益无害。奇特既是兴奋剂，也是镇静剂。它的唯一作用只是如同一种平常的香料而已，用到无足轻重的化妆品里。奇特算不上更新，只是人为地改变某种东西而已，这

种改变既令人欣慰，也令人惊讶（许多所谓“现代”绘画和诗歌，虽然意义十分明显，但是，使用了引起神经轻微抽动，稍微有点惊讶而已的方式，表达了众所周知的对象或观念）。奇特是神秘的一种低端版本，来自神秘的神奇已经荡然无存。长着一副怪脸的女人，有着奇异形象的肖像和诗歌，奇特的物体，所有我们可以证明的是，不再有“女性神秘”了，女性神秘从我们的世界里消失了，女性神秘蜕变为公开的事情，女性神秘是一种博弈、一种艺术形式，女性神秘已经丧失掉了它建立在恐惧和奢望基础上的古代魅力，女性神秘不过是花边新闻，不过是广告、音乐厅里的演员、展品……

对生活的“真实”感受最不可能建立在离奇印象的基础上。只有意识到人的力量，围绕我们的人的力量，我们赖以生存的人的力量，我们用来参与日常生活所有活动的人的力量，我们对生活的真实感受才有基础。然而，我们不能感受人的力量，人的力量离开了我们，以致我们现在几乎所有的想法和感受依然来自遥远的年代，那时，面对大自然，人是弱小的。

但是，极端发人深省的是，有人企图背离人的力量，在奇异和离奇中寻找日常生活的新感受。然而，这种尝试，这种唯美主义的博弈，对我们的日常生活提供了一定的批判，不过，这种对日常生活的批判是拙劣的、模棱两可的、危险的、彻底消极的。作为一种表现，这种唯美主义的博弈显示：

①功能失调，感觉和大脑的错乱，这种错乱已经变成意识，或多或少有些正常（尤其在知识分子中间）。“现代”人的神经和中枢神经系统的生理功能似乎成为极端苛刻制度的牺牲品，成为过度紧张和精疲力竭的牺牲品。“现代”人到目前为止还不“适应”他的生活条件，不“适应”这种生活系列的速度和节奏，不“适应”他最近得到的那些（暂时）极端抽象的错误频发的理论。“现代”人引领的城市和技术生活还没有适当训练他自己的神经和感觉。现代理论就像给大脑充电一样（这些理论的极端复杂性和我们奋斗所处情形的极端复杂性，都会产生这种自然结果），做个比喻，“现代”人的神经和感觉常常短路。“现代”知识分子是这种情形的极端例子和完整的产物，这种现代知识分子不再能够抽象出事物以及不同于这些事物的概念或观念，认为这种抽象是意识的另一个阶段或层面。在这种现代知识分子的感觉中，这种抽象和这种事物还是混合起来的，合并的，这种概念就像这种事物的双重性——明显的、理想的“神秘”。另外，

这种概念是二流的抽象，这种二流的抽象不是一种认识事物的途径，不是一种理性的元素，而是一种对事物的“标志”，一种事物的符号，一种从属于事物的东西，一种事物的外表。把意识的元素、意识的“功能”或意识的“阶段”分割开来，然后在一个虚假的、混搭的单元中，重新聚集在一起，意识的元素、“功能”或“阶段”的关系、秩序和层次全部不复存在。

到现在，一个世纪以来，这种“精神错乱”的状态一直在现代艺术中清晰地表现出来。这种“精神错乱”的状态是一种“歇斯底里”的状态（波德莱尔），一种“（使神经）错乱”的状态（兰波），或一种“妄想”的状态（超现实主义）。但是，这种“精神错乱”的状态不过是一种初始状态，通过非常现实的考虑而做出的一种补偿；这种“精神错乱”的状态的确不构成实际危险，因为人们从美学角度接受了它，仔细考虑了它，利用了它（而真正的精神病患者不同，他们的精神错乱状态是不由自主的、无意识的和受到阻碍的）。这种故意的半神经官能症的状态，部分发挥作用的状态，常常不过是一个矛盾的（成年人的）幼稚病而已，让“现代”知识分子不要只是忍受自己嘴边那杯日常生活的“苦酒”，日常生活实际上是不堪忍受的，除非对日常生活实施改造，除非建立起意识的新基础，否则，日常生活总是不堪忍受的。

“典型的”知识分子试图保持这种初始状态，作为他的超然态度的一种反映，他能够用情绪和幻觉替代琐碎的和熟悉的东西，他觉得这种情绪和幻觉——神秘的、奇怪的、荒诞的——更有吸引力，更能忍受。“典型的”知识分子靠这些情绪“过活”，耍弄的元素太不重要了，不至于受到虚假的指责。

②永远都在期盼超常事物的出现，不断失望，不断重新燃起希望，换句话说，一种渗透到琐碎日常生活中的不满足。

有的人的生活充满传奇色彩，有的人的生活被搬上了银幕、舞台，写进了小说，我们怎么能不相信奇迹、怪事、离奇之类的事物呢？

什么时候有一种技术手段，揭示那些我们的感官感觉不到的东西：晶体、器官、有机体、星云和分子奇妙的形状（对于没有准备好的感觉来讲，最真实的东西似乎是不真实的或“超现实的”）？

什么时候我们了解到，世界上有许多美丽的、闲来无事的女人，她们生活的唯一目标就是享受和追求新奇的经历；每当青春萌动的或年轻的诗人听到敲门声，心就跳得更快，当电话铃响起，他会冲过去拿起电话，他

相信，奇迹就要发生了，那个美丽的、独特的、无缺的、神秘的女人（有运气的话，也许富有，还是一个处女）就要出现？

每一件事，生活、科学、爱的理想和爱的想法，还有西方世界的头号巫师——货币，合谋用“纯文学”，向敏感的、明白的和有教养的年轻人，灌输一种只有通过奇异的、离奇的或非同一般的东西才可能平复的不安和不满的感觉。加上这样一个事实，这种年轻人的神经和感觉需要突然的震撼，这种年轻人的心需要新鲜的刺激。在他的不平衡的思维中，每个思维对象必须通过一种神经的和感官的痉挛才能确定下来，这种年轻人一定会懒惰，甚至厌倦工作（兰波和超现实主义者们如此清晰，如此不留情面地表达这一点），这些都妨碍他去展开可能破坏他信念的任何调查，这些都让他继续坚持一个浅显的和立即可以翻版的远古之谜。然后，我们会比较充分地解释对神奇和对成功的崇拜。

奇异和离奇不过是对神秘的一个廉价的和受到污染的替代品。拿《马尔多罗之歌》的怪异与赋予《神曲》生命的神秘相比，与第一个基督教仪式在墓穴里点燃的激情相比，或者与埃勒夫西斯宗教仪式的神秘相比，《马尔多罗之歌》的怪异又有什么价值呢？

当神秘有了它自己专门的祝圣时间和节日，怪异的氛围就会无处不在。这种现代世界的神话具有这样的特征：曾经如此宏伟、非凡和神圣的那些遗迹，像我们所有的巫师和所有的神话那样衰落，寻求深入人心，能够打动人心，确实时刻与我们同在。不幸降临到了中了邪的青少年身上！现代世界的神话有丢失的危险；现代世界的神话有可能不再属于这个世界；现代世界的神话受到了污染，变得狂躁，血液受到了感染。现代世界的神话属于一个神秘的女人，属于绝对的爱，“理想的”美？真实的爱、真实的女人、真实的美绝不会是现代世界的神话的美（波德莱尔的美的概念因此而丢失得什么都不剩；因为我们把烈酒和药物都描述为有毒的，所以，健康的人使用小剂量的烈酒和药物就丧失了他们的道德？）但丁（Dante）爱上了比阿特丽斯（Beatrice），但丁是一个健康的人，也是一个社会的人和关注政治的人；彼特拉克（Petrarca）和他的劳拉没有任何病态。但是，主导我们诗坛文化的波德莱尔是一个重要的麻醉剂营销商，波德莱尔是一个花花公子，一个小丑，一个第二帝国资产阶级拙劣的表演者，他宣布他的阶级的形式正在影响着生活。所以，对于我们的日常生活来讲，波德莱尔的成功让我们易于受到毒品和麻醉品的伤害。波德莱尔并

不希望杀人，不希望坑害所有的人。波德莱尔在笔记本中写道：“甚至在童年，我就感觉到了我心里的两个冲突的感觉：生活的恐惧和生活的愉悦。”^①波德莱尔想要这种生活与他的另一种生活排在一起，更真实的生活，“心灵”的生活。波德莱尔要通过心灵的生活，把掩盖感觉主体和实际意义的每一种色彩、每一种音响、每一种味道、每一种气味，都带给心灵这个由一连串谜团、奇异对应组成的真实世界。波德莱尔是第一批（但可惜并非最后一批）试图恢复古老的神秘范畴的人之一，但是，波德莱尔不是在古老的神秘范畴已经衰落的那个层面上恢复它，而是在可以觉察的和日常生活的层面上恢复古老的神秘范畴。玄学家、神学家和神秘主义者一直都在寻求用“另一种生活”替代日常生活，所以，比起任何玄学家、神学家和神秘主义者，波德莱尔能更有效地协调这个世界和这个生活；波德莱尔感兴趣的、诱惑他的、让他着迷的是他的另一种生活：“心灵”的生活（只有符号、只有心灵，让他着迷，能够诱惑他，符号和心灵与任何在人的力量基础上形成的感受相对立，符号和心灵削弱了人，然后利用人的弱点，把人拉进一个令人目眩的神经错乱的鸿沟）。

自波德莱尔以来，人们已经认识到，这个内部世界比这个外部世界要好些。这个内部世界不再是柏拉图理念的天下。按照柏拉图的理念，至少让生活、物质和自然各自按照自己的方向走，从上面，“永恒”地控制生活、物质和自然。波德莱尔的撒旦崇拜已经把这个内部世界带进了这个外部世界，像是一个补充的“方向”（使用现在流行的伪科学的错乱术语），像是一个“精神方向”。换句话说，波德莱尔把猫放在一群鸽子中，把蛆放在水果中，把厌恶放在希望中，把污垢放在纯洁中；不是作为兴奋剂，而是作为毒药，以不可言状的错乱方式混合在一起。

在潜意识和超人的掩盖下，所有非人性化的方式都被“偷运”进了研究。在纯和“纯”美的掩盖下，不纯和丑陋暗度陈仓。

结果是，一旦这种怪诞的表里不一丧失了震撼神经系统的力量（一种临时涂上“精神”的力量），一旦人们觉察到事物的本来面目，而不是它们神秘的外表，那么，兴趣、希望、爱就都成了漫无目的的。如果是为了诱感人和使人着迷，就必须剧烈地改变现实世界，使其变形。如果打算引人注目，就必须令人惊讶地夸张和渲染每一个对象，每一个活生生的存在

^① Intimate Journals, p. 92.

物。被这种变形的现实世界所感染的心灵，简直就是一种在“精神上”的无法生存，无力去爱，不能理解那些没有显示出暧昧、模棱两可或心理病患特征的任何一个人——行尸走肉。心灵与物质、理想与现实、绝对与相对、形而上和形而下、超自然的和自然的，这些二元性，对于我们来讲，已经变成了一种活生生的二重性，一种外表、一种面子、一种伪装，在思想、诗歌和艺术的掩饰下喘息的无能和欺骗。

另外，虽然人们期望拒绝这种变形的现实世界，但是，人们最后显然还是接受了现实世界，因为这种现实世界变形了，而不是用知识改造的。

诗歌引领的对生活的攻击不过是一个插曲，文学是整个军团里的一个积极的服务单元。如同诗人一样，哲学家也游弋在熟悉、平凡琐碎、“不真实”、极度痛苦和神秘之间，在资产阶级的现实和虚幻的不现实之间游弋，正在把人类现实推向一边。

当代“存在主义”神秘的非理性主义哲学家舍斯托夫（Chestov）写道，“万物和人类生活的温带与极地和赤道没有任何相似可言”。^① 灵魂与地球之间的这种比较丢掉了一个相当重要的事实：极地和赤道地区几乎不适合居住，所有的文明都是在温带地区、日常生活地带发展起来的。这个灵魂与地球之间的比较本来是期望诋毁人的“温带”的，但是，这种神秘的隐喻最终战胜了它自己。

舍斯托夫最近在他的突发性时刻理论中，以更加冷酷的语言阐述了另外一种神秘：

存在突变的瞬间，时间延续非常短暂，但是，就这些瞬间的充实程度而言，它们都是极端重要的，在这些瞬间，思维茅塞顿开，开始出现自相矛盾，有了直觉，想法潮水般地涌来，这些的确发生了。与突变的瞬间相对应的是漫长的时间，在漫长的时间里，什么也没有发生；大量极端不平常的时间都是在短暂、神奇的时刻里出现的。到目前为止，还没有人拿出任何东西来证明，真理与绝对时间成比例，也就是说，没有人证明，持续时间长的就是真理，持续时间短的就是谬误。^②

① M. Chestov, *Pouvoirs des clefs*, Pleiade, Paris, 1928, p. 382.

② Benjamin Fondane, *La Conscience malheureuse*, Denoël et Steele, Paris, 1936, p. 270 - 271.

我们必须强调，这种理论已经降格成哲学理论，一种“世俗的”有关真理的理论，实际上，这种理论是有其神秘的和宗教的起源的，现在，这种理论的原始形式已经站不住脚了。对于当代神秘哲学家来讲，突变的瞬间已经丧失了它们独特的、神圣的、启示性的特征。按照这些哲学家的看法，特殊的瞬间可以重复：海德格尔（Heidegger）的烦心，萨特描绘的令人陶醉的魅力，都不再有一种神秘幻想的“独特的”特征；它们降至一般的“存在”；哲学家通过分析和描述过程，从琐碎的、日常的和“不真实的”存在，跨越到这个启示时刻。这个突变的瞬间逐出了现世的、日常的存在，结束日常生活，拒绝日常生活。正是这个突变的瞬间摒弃了生活：没有烦心，没有眩晕，没有诱惑。

这样，形而上学的奥秘就降低到了诗的奥秘的层面。把形而上学的奥秘降低到日常生活层面，形而上学的奥秘就表现为思维中的日常生活。除此之外，哲学家（使用时髦的词汇）“揭露”这个日常生活对立面的运行方式，哲学家比起诗人更清醒一些，当然也更悲观一些。抛弃了日常生活，把人类生活降至数量巨大的和没有见识的大众的等级上。但是，不仅如此，日常生活必须“变成虚无”，这样，存在的秘密才可以暴露出来，即虚无，每一个人的内心的虚无，人在具有无限的能力，让自己在任何瞬间、任何时刻、任何状态、任何确定的情形下都可以穿梭于虚无之间。这种生活基础显示，生活基础本身就是虚无的，在抽象和具体、符号与现实之间混合的核心上可以找到虚无和存在的混合。

诗人现在只青睐作为形式的存在，诗歌用来表达的那些形式——人的存在、女人的存在、爱的存在都与“诗的”（不确定、朦胧的、不现实的，因为诗在本质上是语言的）存在相提并论。相类似，哲学家现在只青睐哲学家所指的人类：就像诗的表达一样，哲学的“意义”定位在现实生活的层面上，定位在现实生活内和现实生活之上，像一个现实的衬里，这个现实的衬里仅仅是那些有趣的、有吸引力的、诱惑的或迷人的现实。哲学家强调日常生活中最令人困惑的问题，所以，他们可以清晰地表明，在哲学世界里，对日常生活的否定，获得解脱的虚无。

“他人即地狱”以及形而上学的“奥妙”，一直都是萨特的一大特征。但是，我们的地狱不就是“存在之外”吗？在神秘主义者、神学家、诗人和哲学家的意识中，“存在之外”（或者就是虚无）是他们坚守的核心，他们在这个“存在之外”顽固地继续他们想象的生活，而没有认识到已经降

低了的层面。

当然，我们不应该太严肃地对待这类“深刻”理论。我们不能把烦恼和神秘（神秘的感觉）降至理论的层面，我们不可能理论化痛苦与烦恼，不可能理论化神秘（神秘的感觉）。真正的痛苦与烦恼，一个迷路的孩子痛苦，一个在丛林里迷了路的原始人的烦恼，一个面对自然感觉到完全虚弱和无助的人的痛苦，回避了我们。人力的感觉（不是获取个人权力的欲望，而是人对大自然的集体的、社会的力量）尽管是间接的，但渗透到了我们的每一个思想中和感觉中。形而上学家问道：“但是，死会如何？你的死，对，你的死，明天，今天，几分钟之内？你有时间去等生物学家找到推迟死去的方法（假定真有这种可能性）？”的确没有时间。那又怎样？你认为这就是我结束生命、结束爱情、结束做人和尽人事的理由吗？尽管个人的生命是短暂的，但人们也没有停止活动，还是在工作、爱、思考、寻找真理和美，这些都在产生出一定的现实，这个现实超越了个人短暂的生命。这种判断早已是老生常谈了，的确有时结尾不好，但是，这并不意味着这个判断有什么不对。恰恰相反，我们重新确定人类社会的确定性，我们更新和重新建立人类强项和年轻的基础。哲学家、玄学家，像狗那样发出死前的哀鸣！我应该说，假作死前的哀鸣。对你而言，死就像一个完整的思想，可以回忆、重复，与生命的每一个时刻配合起来；你正在邀请我们跟随你，接受来自另一个世界的最后遐想，的确超不过一个遐想。但是，这个“存在之外”不存在，我从一些非常能干、非常成功的人士那里看到了这种对存在的“悲剧的”感觉，这种荒谬的意识；他们在讲堂里向听众讲述“烦恼”这个主题，烦恼已经成为学者论文所及的问题；人们没有烦恼地坐在咖啡店里，坐在报社的办公室里，巧妙地、精湛地、技巧地使用优雅的词汇，来撰写“烦恼”。抛向死亡的献花无非是一些华丽的辞藻而已。无论“存在主义”玄学家多么深奥，多么不人道地存在（或不存在），他们从未阻止被降格和被替代所引起的烦恼。野兽，原始的烦恼正在淡出我们的生活；重新发现这种原始的烦恼就要经历一个虚弱的时刻，但是，不可能返回到“起源”，或返回到“深渊深处”。古代智慧懂得，旧时代比死亡更糟糕。谈论“存在之外”的玄学家几乎没有谈论旧时代。这是因为思考旧时代没有什么刺激，“存在之外”没有关于旧时代的东西。这是一个可悲的现实：无论我们多么年轻，无论我们生活在日常生活的哪个时刻，当我们思考旧时代，它总会立即告诉我们，我们需要战胜

什么。无论在任何情况下，我们非常懂得，老人不需要太多地去思考死，考虑这个问题是很自然的，而这样想对他们完全没有积极意义。但是，如果年轻人觉得需要思考死，进而刺激他们生活的勇气，如果他们轻狂地宣称，他们相信这样一个简单的事实，他们年轻，所以，他们与真理同在，同时，他们还迷恋上了死亡，那么，他们的青春就会枯萎，人们只能遗憾这类早衰。

这样，哲学已经与文学结盟，合谋与人的日常生活作对。我们甚至可以在所谓“现代”诗人和玄学家们最光鲜的词汇和技巧游戏中，找到日常生活批判的元素，不过是以间接的形式出现，其基础常常是人的现实和资本主义现实的混合。

真正的日常生活批判要把人（现实的和可能的）和资产阶级的没落区分开来，这种区分本身就是日常生活批判的基本目标，这种区分意味着重建日常生活。

非常深层次地鄙夷人和他的现实生活，在这一点，诗人和哲学家没有区别，不过，卑鄙的和在一定意义上才华横溢的塞林纳（Louis-Ferdinand Celine）另当别论。我们必须扭转蔑视和讹误的方向。相关的任务是恢复大众的名誉，哲学家指责大众是“凡夫俗子”，诗人则把百姓贬低为幽灵。人应该完成他作为人的生命，这件事难道不是发生在日常生活中吗？超人的理论是非人类的。必须掌握肉体 and 灵魂的真理，难道不是在日常生活中去掌握这个真理吗？如果一个更高级的生活，“精神”的生活，果真发生在“另一个生命”中的话，那么有了“精神”生活就是人的终结，“精神”生活是人的衰竭的证据和声明。所以，人一定是日常的人，否则，他就完全不是人。卡苏（Jean Cassou）的小说《世界的中心》中有一个人物大声疾呼：“你还没明白，重要的是不要再信魔法了。每一个人的生活中都有信魔法的那一个时刻，他必须抛弃，他已经永远地抛弃所有的花招和天书。”^①

卡苏的小说产生了一个问题。它所面临的理性与非理性之间的争论，发展成现实和非现实之间的争论、人类与非人类之间的争论、神秘与现实之间的争论。“世界的中心”这个小说名就隐隐约约是神秘论的，令人有了神秘的联想。哪儿是世界的中心？任何一个地方，没有那个地方，

^① Jean Cassou, *Le Centre du monde*, Sagittaire, Paris 1945, p. 199.

在我们中间，也许在我们每一个人中间。这是我们日夜寻找的秘密，是我们甚至走遍天涯海角都在寻找的秘密，一个有关存在的著名秘密。在憧憬生活的神奇意义或方面上，魔法有了吸引力，然而，一旦我们开始阅读这本小说，我们马上就会发现，魔法的吸引力和打破魔咒的希望之间发生了冲突。

《世界的中心》的诱人的魅力在于它孩子般的魔力，从一开始，这种魔力就在改造着简单的、平平常常的人。一个漂亮的小姑娘成了“蒙特贝宗公爵夫人”，一个老人成了“山里老翁”。小姑娘的父亲是巫师和秘密的守护者，乐施行善，他实际上是什么呢？他原先是一个官吏，一个贫苦的穷人，有风湿病，有些小癖好，他像任何人一样死去，尸臭亦然。海伦是一个具有魔力的神秘女人，那种拉斐尔寻找的纯女性神话，拉斐尔偶然与这个神秘女人邂逅了，当他对这个神秘女人的现形感到失望时，他再次失去了这个女人。拉斐尔生活在封闭的和神秘的世界里，是一个不完整的人，孤独和无力。他在他拒绝的社会里是一个失败者，他寻求在神秘的世界里避难，他通过拒绝问题的存在解决问题，那里没有冲突，每一件事都令人欣慰。在他死去的时刻，他再次回到了人间。当他滑进虚无中，他已经经历过的每一件事都按照现实世界的角度和比例摆放着。最后，他明白了，他要继续活下去。但是，太迟了。“漫漫长夜，长夜没有出现奇迹。以前奇迹的确曾经发生过。外边有一条街，却没有了水草丰美、马匹成群的景象。每一件诱人的事情其实都是在他贫穷的生活中出现的……”^①

缪斯是“总管”和“给予我们生命的”神（波德莱尔），这里，死亡不再作为诗人和玄学家的缪斯而出现，死亡是作为大幻灭出现的，这场大幻灭把每个东西都恢复到了原来的位置。

我们注定会在自欺欺人和认知之间，在令我们困惑的幻觉和同样以它特有的方式让我们困惑的现实之间，裹足不前、摇摆不定吗？

卡苏的这本书是一本关于挫折的小说，挫折是一个没有解决的双重性。这本小说本身并没有解决这个奇妙的问题，但是，这本小说明确地提出了这个双重性问题；《世界的中心》几乎与魔力告别；这样的著作宣布

^① Jean Cassou, *Le Centre du monde*, Sagittaire, Paris 1945, p. 238.

了一个时代的结束和一个新时代的开始。^① 我们至今还没有从“精神上”离开 19 世纪。新人最终扼杀了魔力，埋葬了老“神话”腐烂的尸体，踏上了一条通往统一和意识的道路；新人可以开始他自己生活的征战，重新发现或创造平凡生活的伟大；新人可以开始了解日常生活，谈论日常生活。在这个时候，我们会进入一个新的时代。

① 阿拉贡 (Aragon) 的著名小说《奥勒利安》(Aurélien) 应该也是一部关于失败 (男人和女人的失败, 爱情的失败) 的小说。为什么失败? 因为双重性。贝瑞尼丝爱上了奥勒利安, 她的爱是“绝对的”。奥勒利安爱上了贝瑞尼丝。他们两个都是优柔寡断的、懒惰的人, 尽可能“相对”起来, 有一种他们不能掌控的情形引导着, 于是, 他们不能实现, 甚至不能认识到他们的爱。这本书最感人的部分是通过一个神秘物体的介入实现的: 一个奇妙的美丽石膏面具。作者的社会现实主义很少在这个故事里表现出来。通过相似的矛盾, 马森纳克 (Marcenac) 的短篇小说《名威》(À Merveille) 讽刺了以一惊一乍的方式写的怪事。

第二章 对日常生活的认识

现在，人们主张对日常生活做出新的反映。在这个旗号下，艺术与哲学已经向日常生活靠近了一些，不过，它们仅仅是在行诋毁日常生活之能事罢了。

1940年，表面自由和抽象的民主坍塌了，在此之前，曾经盛行过对制度的“右翼批判”，艺术与哲学对日常生活的诋毁行动类似于这种“右翼批判”；巴雷斯（Barrès），莫拉斯（Maurras）及其弟子，还有其他一些人，在几十年中，像白蚁一样，在思想和行动上破坏着民主的结构和物质。

这种“右翼批判”是用前资本主义的意识形态和体制的名义，批判资本主义制度的政治经济，他们甚至攻击资本主义和托拉斯。

对日常生活唯一做出真正批判的曾经是，现在依然是左翼批判。为什么？因为左翼批判是唯一一种以对日常生活的认识为基础的批判。

对日常生活所做的神秘批判或玄学批判，来自诗人的批判或哲学家的批判，最后得到的是一个反动的立场，即使这种批判所提出的判断在形式上类似于“左翼”的判断，但归根结底，还是倒退的。逃避生活或拒绝生活，求助于过时的或枯竭的生活方式，怀念过去，或幻想一个超自然的未来，这类对日常生活所做的神秘批判或玄学批判的立场基本一致。这就是为什么极端主义者“极左”的批判如此类似于反动的一方，诗人对日常生活的批判或哲学家对日常生活的批判。幸运的是，在法国，完全地、无情地拒绝生活和现实世界的人们，既没有时日也没有机会去采摘这种“金玉其外，败絮其中”的果实。所有可以查到的文献证据都显示，在希特勒青年运动那里，完全拒绝生活的观念曾经加强过，并延续到这个思潮的结束，这种完全拒绝生活的观念允许，也许现在还允许，把“超人”梦的崩溃归罪于大屠杀，以此应对“超人”梦的坍塌。拒绝日常生活——拒绝工

作，拒绝幸福——是一种大众现象，一种衰败的中产阶级病，一种集体的神经质（在法国，拒绝日常生活只是个别现象），是对希特勒的“神秘感”的破灭。

艺术、文学和哲学都在无情地攻击日常生活，而没有去区别日常生活的（资产阶级的日常生活和人的日常生活）两个方面。与此同时，知识界也正在靠近日常生活。当然，知识界是为了尽可能严肃地研究日常生活而靠近日常生活的。知识界通过对不起眼的、平常的和（乍一看来）不重要的对象展开研究，从而在若干科学领域做出了重大发现。让我们重提以下这段论述，这是布洛赫（Marc Bloch）最非同凡响的论述之一，即使有人不能接受他的全部结论，但这段论述还是令人深思的。

当然，我们可以在法国分出三种主要的农业文明，它们分别与自然条件和人类历史紧密联系在一起。第一种农业文明出现在贫穷地区，长期以来，那里的农业活动一直都是漫不经心的、间隙性的，其中很大一部分土地直到19世纪才开始利用；那里的农业制度是一种封闭的制度。较之于第一种农业文明，另外两种农业文明的农业活动强度要高，原则上讲，这两种农业文明都涉及对耕作的集体管理，规定耕作内容，这是维持谷物生产和草场生产之间适当平衡的唯一方式，保证每一个人都可以生存下去，结果是这两种类型的农业文明都不是封闭起来的农业文明。我们可以称其中的一种农业文明为“北方的”，它发明了犁，其特征是，社区间具有特别的凝聚力；它的农田形状是细长的，以平行编组。——最后，我们可以称其中的另一种农业文明为“南方的”，那里延续使用平衡犁，这种犁适用于米迪地区，这种农业文明下的土地至少两年一轮作，就土地使用和农业生活本身而言，其社区精神明显要弱一些。我们不得不认为，旧的农业社会组织 and 思维方式之间的明显反差深刻地影响了整个法国的发展。^①

我们横跨法国乡村的次数不计其数，却不知道如何解读我们眼前的人文景观！我们用缺乏训练的审美家的眼睛观察法国乡村，这类审美家混淆了自然事物与人的事物，实际上，我们已经在那些土地上耕耘了10万年。

^① Marc Bloch, *Caractères originaux de l'histoire rurale française*, 1956, p. 64-65.

这类审美家观察着人类活动的产物，仿佛土地像大海和天空一样，人的痕迹很快就不见踪影了。我们不知道如何去看这个现实，如此之近，如此之辽阔，我们不知道如何去看创造性劳动已经产生的这些形式。我们这些完全离开了乡村的城里人，我们这些闲着的知识分子，我们在法国的乡村漫步肯定是要做点什么，我们视而不见。我们在美学的景色和认识之间掉进了陷阱，陷入了折中。当我们看到鸟在飞，听到牛在叫、牧童在歌唱，我们认为，我们并不傻，我们很实在。可是，我们不能掌握人的实在。我们没有看到那里的人的实在，也就是说，我们没有看到平凡的、熟悉的、日常的对象：田野的形状，犁的形状。我们被带到太远、太“深”的地方，去搜寻人的实在，我们在云里雾里、在神话里追寻人的实在，实际上，事情正相反，人的实在正等着我们，就在我们身边。我们不会在神话里找到人的实在，当然，人的实在一直都承载着神话，一直都流传着美丽的传说、故事、歌曲、诗歌和舞蹈。我们要做的不过是睁开我们的眼睛，离开形而上学的黑暗世界，离开虚构的“内心世界”的深度，这样，我们就会立即发现日常生活的最平凡事实里所包含的人类财富。正如黑格尔所说，“熟悉未必真知”。让我们进一步讲，正是在最熟悉的事物里未知最多——未知不等于神秘，最丰富的生活内容依然在我们空白的、昏暗的意识之外，它们被冒充的生活内容所替代，充斥着纯粹理性的形式，充斥着神话和它们梦幻的诗句。

我们对这些意味着天真的神话已经理智有加了；其实我们并不相信什么奥秘，可是，我们佯装相信奥秘；还有什么比一些诗人的假天真、装傻更令人厌恶的呢？其实，在其他方面，这些诗人谙熟文学创作的所有战术、行业招数和技巧。然而，在我们的生活中，在我们对生活的意识中，我们走出抽象、形式、形而上学推理的感觉还很不够。这样，我们陷入了旧理性和新理性之间那种不确定的过渡状态之中，我们的意识依然是“私人”意识（个人的，被孤立出来的，仅仅在抽象的形式上，我们的意识变成了普遍的思想——这种抽象的形式剥夺了意识与现实的接触，剥夺了任何对实际的和日常生活特征的意识）。我们仅仅在日常生活熟悉的、平凡的、不真实的外表下感受日常生活。我们如何可以避免这种背叛日常生活的诱惑呢？

如同那些华丽果实和美丽生灵的诱惑，一旦我们接触它们，它们就化为灰烬，神话、“纯”诗、奥秘，等待我们张开双臂。

一个世纪以前，谁会想到，婴儿的第一声牙牙学语，少年的脸红，或房子的形状，会变成严肃的科学研究的对象呢？就人类学而言，它在“琐碎”之中、在日常生活中，寻找它的研究素材。正是人类学——认识——已经展示了我们意识的线索，在所有的时刻和所有的情况下，我们的意识都倾向于认为，它自己的独立性，它自己的自我意识，它能够支配它自己和它的对象。现在，实际认识再次给我们的意识讲述不谦虚的深刻教训；不久的将来，这类教训必然还会出现，因为我们的意识总是按照自己的方式，去解释自己知识产生的结果；我们的意识总是觉得需要相信，科学必须处理潜在的、神秘的事物，而婴儿的牙牙学语或房子的形状未免太简单了（对于大部分物理学家来讲，甚至蓝色的天空或两个物体的相互影响也没有什么复杂的）。

在我们继续深入下去之前，还必须消除一个特殊的误解。传统的历史学家在他们的判断和思考中，总要保证他们对相关时期的日常生活做了深入细致的描述，皇室的疾病、爱情事务，中世纪城堡里的生活，或17世纪“农民内心”的生活。这些细节与我们可能展开的日常生活的认识没有任何关系。这些细节只是在表面上与我们所说的日常生活有关；它们只是异想天开的历史解释的一个假面具而已。从对农民劳作的“实际”描绘，或对工人溅满油污的工作服的描绘，很有可能过渡到一个有关农民生活或工人阶级命运的奇特理论上。在世界上，没有比使用这种方式更简单的事情了；有多少哲学和政治骗术就是这样做的，用抽象（一种毫无意义的抽象）替代具体（表面上具体，实际上是虚假的、具有欺骗性的和伪装起来的），仅仅依靠花言巧语，使用并无联系而且思想僵化的词语。

认识和真知灼见从个人尺度扩展到社会和国家的尺度（通过一种思维过程实现这个扩展，这个思维过程与积分类似）。这样，它们建立起了一个有关社会整体的科学概念——尤其是关于社会劳动的科学理论。按照社会劳动的理论，工具和农民、手工工匠或工厂工人使用工具的方式，都表现为整个劳动中的要素、整个劳动中的时刻；我们知道，劳动整体已经改变和改造了我们这个世界的表面。在这个背景下，国家不再是一个抽象概念，不再是一个“道德人”[勒南（Ernest Renan）]，或不再是一个（民族的或种族的）神话。我们已经知道，在地球上，在景观中，我们国家的表面，它是通过若干世纪百折不挠、顺其自然的劳作而慢慢改变的。伟大蕴含在这些举动、整个劳动的结果中。

当然，琐事留下了千辛万苦的现实：手推车依然嘎吱作响和笨重难行，农民的生活依然严酷，工人的生活同样无聊和无趣。事情还没有什么改变，神秘的愉悦也没有让我们忘乎所以。我们对这些事物的意识，已经改变和丢失了这些事物琐碎和平庸的一面，我们在观察每一个事物的时候，不仅仅观察这个事物本身，在日常生活的对象里，还有别的什么事物也在那里，不是一个抽象与之相邻，而是某种我们迄今为止还看不到的事物与之相邻。实际上，一旦我们意识到农民和无产者通过劳动而生产出来的东西如此了不起、如此伟大的时候，我们就会更加感觉到，不能再容忍农民生活的严酷和农场的肮脏，不能再容忍无产阶级的街区里的悲惨的生活。我们对这种矛盾的认识变得更加准确了，我们发现我们自己必然面对一个新的必须做的事情：实际地、有效地改造事物的现状。

真诚的现代历史学家常常无意识地就受到了这些思想的影响，他们已经放弃了那些高高在上的研究领域，那里的人物无非是官服加身的王公侯爵们，那里说出的不过是历史的陈述。现在，历史学家通过向我们展示范例，帮助我们进入历史的现实，法国原先的那些国王如何把自己转变为大封建地主，如何建立起坚实的基础，在此之上，通过购买封地和增加他们所有的土地建设他们的“大政方针”。实际上，朴实无华的事常常是更重要的事，对于我们来讲，历史学家更多地是为了揭示历史事件，而不是为了耸人听闻。从“重大”事实到日常事件之和，这一转变精确地对应了从表象向实在的转变——就像对科学很重要一样，从表象向实在的转变，对实现从个别因素向个别因素之和的转变，同样很重要。从纷繁的表面现象出发，抓住事物的本质，对此我们可以肯定地讲，通过个体和集体的历史去观察个体和集体，我们就从虚幻中拯救出了允许我们看到的一种学问的开端，而不是学究气地复述一个过时的化妆舞会。^①

历史舞台上的大场景这个词有其心理学和哲学的意义。正像一般人所认为的那样，历史舞台上的大场景从来就不是心理学和哲学的“表达”；历史舞台上的大场景不是一般人的工作，朴素的人们“诚挚地”表达他们自己，致力于讲真话。历史舞台上的大场景更像戏剧“表演”（我们不要

^① 现在，甚至在崇高的历史时刻，总有人会泄露天机。例如，大约在1850年，天真的历史学家、加斯科尼的神父蒙拉森说明了中世纪教会是如何积累财富的：贵族和国王大把花钱，因此而贫困；但是，教会“管理着穷人托管的财产；在这些被保佑的手中，这些财产开花结果了。

忘记，戏剧、行动和生活自身之间是有深刻的联系的)；历史舞台上的大场景通常被一定的期待某种特殊结果的人机智和巧妙地搬上了舞台。历史场景是行动。每一句话、每一个姿态都构成一个行动，仿佛这个人在表达或“外化”他的实际情况，他是诚实的，然而，理解这个人的行动不能仅靠他的言行，还必须按照行动的目的、行动的结果来理解这个人的行动。更确切地讲，话语和姿态表达了一种行动，而不只是某种现成的“内部现实”。当人们讲话的时候，人们在一个可能性的力场里，沿着他的行动路线前进。我们只需要观察孩子就可以发现，无论这个孩子说什么，他的目的都是期待影响我们，从我们这里得到一个特定的结果，所以，我们必须从我们自己、时刻和愿望的角度理解这个孩子所说的话；童年的一个基本属性是：弱者寻求从强者那里得到结果，弱者认为强者非常厉害、不一般、有力量——可笑。

对日常生活的深刻认识会让我们用比较丰富、比较复杂的念头——行动观念，来替换“念头”和“诚实”的神话，以及替换故意的、证明了的“谎言”。由于话语和姿态产生直接后果，所以，话语和姿态必须利用的不是纯粹的“内部意识”，而是运动的、行动的、具有特定目标的意识。无论是自发地还是有意识地，我们总是通过迅速地判断形势和我们希望影响的人来决定我们的行动。我们使用我们的影响，这些影响总会包括做戏、说服、诱惑、演说、威胁、表演等成分。一方面“诚实”，另一方面“欺骗”（有预谋的和通过“谎言”实现的），诚实的人具有这种特征不是一个问题。在日常生活中，或在令人目眩的剧场脚灯的照耀下，表演者们总像是在故弄玄虚，通过夸大自己的重要性来“扮演一个角色”。表演者们有时演技拙劣，有时表演得惟妙惟肖；另外，表演者越来越投入，越来越游刃有余；表演是个系列，直到剧终，所有部分才会演完；表演者们也不只演一个角色，当一个演员累了或他觉得他表演得不好时，这个演员可以放弃他的角色。表演者们延伸了现实，表演者们等于现实；表演探索着某种可能；抽象地讲，表演并不是不忠实；相反，当表演增加了别的什么时——现实的某种东西：对情境的认识，一种行动，一种打算获得的结果，表演并不意味着不忠实。

正是这样，日常生活才类似于戏剧，戏剧能够回放、浓缩和“表现”真实的观众的生活。

如果一位历史学家没有按照日常生活的线索来考察历史，那么，他就

天真地和必然地会掉进一个给傻瓜留下的陷阱。那里除了这个历史学家外，还有旁观者，他们目瞪口呆，他们见识不多，他们敬畏“世界伟人”，然而，“世界伟人”对他们却是遥不可及的。把带着荣耀与光环的场景搬上舞台（足够逼真的），历史学家走了进来，好像他与当时的人们一样。这个历史学家无知、无语、无技。他博古通今达到了第 n 度，但是，他没有质量，没有重量，没有人的意识。他满足于一个事件到一个事件重演相同的历史场景。他面前堆积着历史逸事，他准备好了开始相信国王的神性。

比较深刻的历史研究小心翼翼地注意到，不要否认了重要人物的历史作用，与此同时，比较深刻的历史研究还考虑到了历史的整体：观众、情境、巨大即兴喜剧的布景。一旦历史学家和人类现实的探索者认识到，他们已经被愚弄了，开始有意识地把历史和人类的认识与过去、现在的生活——日常生活——联系起来，那么，历史学家和人类现实的探索者就会摆脱他们的天真。这样的历史学家会透过表面现象去看“世界伟人”，那些表面现象以一种方式展现了现实，使“世界伟人”巧妙地通过他们的实际经历树立自己的威望，让他们自己的实践经历最好地展现出来，进而让他们的经历成为不朽的佳话。

这样，人们逐步形成了一种信念，在某种意义上讲，耗资巨大的制度和恢弘的想法不过是外表——一种戏剧服饰而已。

在平静如水的日常生活里，的确一直都有海市蜃楼、磷光涟漪。这些幻觉并非没有结果，因为实现结果是这些幻觉存在的理由。但是，在哪里可以找到真正的现实呢？何处发生着真正的变革呢？就在这个不神秘的日常生活之中！历史、心理学和人类学一定要研究日常生活。

历史、心理学和人类学一定要研究日常生活，这种信念断断续续、星星点点地散落在这里和那里，分散并且没有整体战略，虽然可悲，但是，这种信念正在一些历史学家（布洛赫）、一些地理学家（德芒戎）和一些心理学家的工作中露出端倪。到目前为止，还没人试图做综合。

第三章 批判地认识日常生活的 马克思主义

我们的时代，在极不一般的程度上，是批判的时代，一切都必须接受批判。宗教凭借其神圣性，立法凭借其权威，可能试图让它们自己逃脱批判。然而，这样一来，宗教和立法就引起了猜疑，宗教和立法无法声称那种虔诚的尊重，因为那种尊重只给经受得住自由而公开检验的事物。^①

但是，在这个对人类理性权利的精彩陈述之后，康德没有掌握人类理性的本质。康德满足于“纯粹理性”，这样，他依然留在“纯粹理性”的层面。康德的批判仅仅在一定时刻和一定场合上升到了对人的批判的层面。康德希望建立消除教条主义、支持合理秩序的神学和玄学体系，但是，他没有发现人的基础，他正在批判的推理的失误实际上就是建立在人的基础之上的。这就是为什么在康德之后，形而上学的解释会重获新生；康德的批判风暴不过是小题大做罢了，一些杂草被暴风雨拔了起来，而另一些杂草却又在那里生根。

有些人有意识地 and 激情满怀地追逐“隐藏的世界”，为什么？他们声称他们是诚实的，他们已经把他们天生的习惯降至最低（因为天生的习惯是哲学思维和科学思维的函数）。虽然他们都是诚实的，但是，我们还是可以说，他们的推理依然包含了智力游戏的成分；宇宙的秘密应该向他们暴露无遗，而且仅仅向他们暴露，这种简单观念意味着，他们极端地夸大了自己的意义，而且这种夸大已经到达了滑稽的边缘，需要伪装、表演，甚至装扮成小丑。我们可以把形而上学的思想看成戏剧性的姿态和伪装，

^① 康德：《纯粹理性批判》第一版序言，人民出版社，2004，第45页。

这是一方面，让我们暂时搁置这一方面，假定那些追逐“隐藏的世界”的人果真是真诚的。

我可以听到某人向神哭诉，为什么？这个人是一个商人的儿子，一个暴发户的儿子。这个人是有钱的，他可以靠他自己的钱生活，得到自己的幸福、爱情、诱惑、艺术。但是，实际情况是，他百般地空虚无聊。当然，他很有天分、诙谐，甚至光彩照人；他热爱生活，同时，又厌恶生活：“所有的存在，从最小的叮人的虫，到转世的奥秘，都让我焦虑不安；所有的生活，我自己的大部分生活，对我都是一场瘟疫。”他的思想和他的智力仅仅用来让他对所有的事情产生焦虑。他厌恶他自己，当然，他想自己比想世界上任何事情都多：“其实只有一个特质存在——个人，个人是所有事物的轴。”他把自己封闭起来，像个资产阶级，躲进自己的天地里成一统，依靠自己的收入过活，他有知识，是一个雇佣文人。但是，他重视正在摧毁他的每一件事物，因为他依靠它们而存在。他占有他可能拥有的全部东西：钱、房地产、休闲、智慧、思想。但是，他什么也不占有，他知道这一点，他说：“我相信我有勇气去怀疑一切，与一切为敌，但是，我没有足够的勇气去承认虚无，我没有足够的勇气去承认我一无所。”

他甚至不占有他自己的身体、他的情欲、他的奢望。他的教育已经铲除了他内部的一切。我们应该意识到，这个人的父亲不是一个磨坊老板。一个孤独、饥饿、痛苦的夜晚，一个年轻的牧羊人正在看着海边荒地里的他的羊群，他诅咒神，诅咒自己该死、该死。由于他的倔强和死性，他存了一些钱，提高了自己的社会地位。但是，他内心深处依然有他的原罪的意识——他的一无所有的意识。以后，他（经过谦卑，经过羞怯）胁迫他的女佣，与她结婚了。有时，他会把他的儿子带到一个没有灯光的黑屋子里，充满热情地给他的儿子讲这个世界：船只、港口、遥远的国度。同时，他教他的儿子害怕罪恶，承认罪恶在他自己的身体里。这个不幸的儿子承认：“如果一个孩子被告知，摔断腿是一个罪恶，这个孩子的生活会有多么痛苦。这个孩子更有可能会摔断腿。”

所以，这个年轻人在他狭窄的生活和意识框架里透不过气来。他哭诉，为什么？不同的事情，不同的可能。他有什么想法？他的那些想法没有让他解脱，也没有给他带来任何可能性。与此相反，他的那些想法使他“跨越生活”。虽然他陷入了爱，但是，他不能维持爱。他离开了他的未婚

妻，以致终身悔恨，就像老浮士德喊鬼一样，他求神把他的未婚妻还给他，把他失去的生活还给他。他信神，他的希望都在神那里。他的信仰奋力抗争着，就像要挣脱令人窒息的日常生活一样。只有通过了疯狂、失望和绝望移出，他才进入文学的世界，在此之后，他才保持是一个人，或者说，他跳出了令他窒息的日常生活的圈圈。他是一个信徒；不是，他不是信徒。他有希望；不是，他没有希望。“什么是信仰？一个绳索，我们用来吊死我们自己的绳索”，再说一次，“信仰是一个范畴，只能在危难中找到的范畴”，“我的怀疑是可怕的”。他厌恶罪恶，他的全部文学才干都围绕性亢奋、犯罪后的阳痿和“犯罪的秘密”展开。他内心世界的那点儿即将熄灭的磷火点燃了他紧张的内心生活，而这个紧张的内心生活正在衰败下去。他声称要在哲学和宗教的舞台上，表演他自己的戏剧，展示他自己的事迹——在类似于他的极度痛苦之上建立起信仰，所有的信仰。他声称，在他自己内在的小宇宙里，他正在“以最大宇宙的方式”行事，但是，他写道：“我们对我们的童话做病态的反思，历史在这种反思中黯然失色，这是多么可怕的事情。”他期望把信仰建立在极度痛苦之上，建立在对解脱主体痛苦的哭泣上。他承认，他的痛苦具有双重的、含糊的和暧昧的特征：“痛苦是最令人恐惧的欲望，痛苦是一个异化的力量，它控制着个体，这个人既不能也不要解放自己，因为他害怕，非常恐惧是一个欲望。”

日常生活和一个人实际需要的、祈求的、用自己的力量呼唤的生活，二者之间存在着冲突，这种冲突正是困扰索伦·克尔凯郭尔（Soren Kierkegaard）的冲突，日常生活实际上一直是由资产阶级决定的。克尔凯郭尔按照他自己的方式，非常糟糕地解决这个冲突。心理学家并非总能够觉察到个人内在冲突的历史、社会和人类本身的深层来源，尽管如此，在心理学上，表达一直没有得到很好解决的个人内在冲突的术语是“焦虑症”。但是，病态的观念不能完全解释类似于克尔凯郭尔这类人的情况。我们必须懂得，克尔凯郭尔的信仰，他对这个世界之外的诉求，都是以他的血肉之躯的需要为基础的；他的现实和他的合理性是他精神失常的基础。无论克尔凯郭尔什么时候试图不做必然性的奴隶，成为对抗现实的“健将”，他实际上都是在对抗现存社会的生活，他所拒绝的现实正是现存社会的生活。在意识形态层面，克尔凯郭尔的哲学一直都是作为反动哲学出现的（他求助于荒谬，呼吁非理性，求助于无知的信仰），然而，当我们在他无助的“存在”的背景下，思考他的思想，并且把他的思想看成一

个整体时，我们会发现，克尔凯郭尔实际上对资产阶级的生活做了无情的批判：不满意、窒息，活着就像正在死去的那种个人感受，不得不疯狂地恳求重复一个自己从未有过的生活的那种个人感受。克尔凯郭尔不能理解的必然性让他成了囚徒，他绝望地怀疑理性的力量，因为理性没有把他带到另一种生活（不同的生活）中，理性似乎赞成和证明了必然性，所以，他求助于荒谬，求助于非理性。克尔凯郭尔甚至不再期待任何另外的世界，而要求“重复”他的生活，得到一个重新开始的机会。

神学的信仰已经废了，玄学的理性成了一纸空文。但是，产生人的冲突的社会情形和人的冲突，至今都没有得到解决，所以，神学和玄学依然存在，它们近乎疯狂地、荒谬绝伦地呈现出新的生机。现在，这些冲突不只是思想领域里的冲突，而且是日常生活中的冲突。像陀思妥耶夫斯基（Dostoyevsky）或兰波的著述一样，波德莱尔对人和观念展开了社会批判。通过认识和确定出现这些批判的境遇，波德莱尔的著述可能具有革命的意义。同样，只要在一般日常生活批判的范围内去理解和定位克尔凯郭尔的著述，克尔凯郭尔的著述也可能具有革命意义。孤立地看待这些著述本身，这些著述引出了荒谬、虚幻的感觉；如果把这些著作放到我们时代人类问题的整个境遇下，这些著作的特征变化了。通过认识所带来的意义和“价值”“更新”，只会让以沉思态度对待那些人及其著作的人惊讶不已。

当理性批判得出它的逻辑结论时，理性批判不仅会涉及“纯粹理性”，还会涉及所有不纯粹世界中的生活。批判的思考会从精神天堂降至日常生活，精神天堂毕竟是原先那些神变成的鬼进行搏斗的地方。对理念的批判不会被抛弃，离抛弃对理念的批判还有万里之遥：对理念的批判再上了一个层面，对理念的批判会变得更加深刻，因为对理念的批判变成了对人和行动的批判。

就像在一个皇家的盛大庆典上一样，在“纯粹”理念中，我们也可以感觉到表演的隆重、礼仪、虚张声势，当然，我们不再被愚弄。路易十四的威严可能已经消失了，但是，路易十四的威严不过是提高了我们对此类专业表演、场面和娱乐的欣赏，还包括对戟、枪和炮的完美配置的欣赏。就像欣赏路易十四一样，我们也欣赏了博须埃（Bossuet）以及他的《论通史》，但是，没有恐惧，我们可以欣赏《论通史》那些现在已经不再胆怯的写作样式、构造和节奏，我们可以看到《论通史》实际上是什么——一个展示，一个艺术作品！我们不一定非信神和“纯”理念才能欣赏神和

“纯”理念所展示的场景的真正“价值”。正是在我们不再相信神和“纯”理念时，神和“纯”理念才具有了“纯”美学的意义。一般来讲，当我们有关神和理念的信念开始动摇（它们还可以影响我们，但是，不是凌驾于我们之上），神和理念就变成了伟大艺术的主题。当神话成为生活的一部分，神话就引起了宗教的恐惧、宗教的希望、神的“现身”和恐惧，所有这些都妨碍了美学思考。不合理的替代法则在这里找到了新的应用。

正如马克思和恩格斯深刻理解的那样，“纯”理念具有实际意义。作为历史学家，马克思和恩格斯拒绝成为无聊的历史旁观者。作为哲学家，就政治而言，马克思和恩格斯不仅仅是客观的观察者。马克思和恩格斯首先认识到了思想如何与行动联系在一起。他们能够弄清观念的起源，弄清观念的根本问题。马克思和恩格斯的哲学思想最合乎逻辑地和最系统地涉及生活这个层面，洞察生活，揭示生活。拒绝离开现实世界去追逐另一个世界，批判的理性，笛卡尔和康德的批判的理性，成为实在的、积极的和建设性的理性，成为对人类的意识和对人类的批判，对人的批判和对人类状况的批判。

现代无产者首先不是一个拥有现成观念的人，或者说，现代无产者首先不是一个具有充分“精神”财富的人，一个人之所以过上了无产者的生活，不过是因为不幸境遇的耦合。作为一个工人，他的观点和感觉不是命运偶然降临到既有的“深层”人类本质之上的东西，不是既有的“深层”人类本质之外的东西，也不是由未必正确的影响和理论所产生的。首先，这个工人过着无产者的日常生活；如果他的生活变得人性化了，那是因为他已经靠运气或毅力成功地超越了无产者的生活。

不过，这个问题有些复杂。无产者的“状况”有两个方面，确切地讲，无产者“状况”的两个方面意味着一种辩证的运动。一方面，辛苦的劳作，实际上旨在压制无产者的社会体制和观念，都一起压到了（一个个）无产者的肩上。然而，另一方面，由于无产者不间断地（每天）与现实接触，通过劳动与大自然打交道，无产者具有了健康的体魄和现实的感觉，而其他一些社会群体，只要他们脱离实际的创造性活动，就会丧失健康的体魄和现实的感觉。小资产阶级和资产阶级，知识分子和专业人士，他们的身体素质和心理素质都在下降，遭到破坏和衰弱下去。作为一个受压迫阶级，无产者的财富、权力和幸福被剥夺了，与此同时，无产者的看法和文化也被剥夺了。剥夺无产者的看法和文化，十分不同于摧毁有产者

个人或小资产阶级个人的“个体意识”“个人生活”。资产阶级个人或小资产阶级个人并没有意识到，或仅仅部分意识到，他们的“个体意识”被剥夺了。当他们意识到这一点，资产阶级个人或小资产阶级个人一般都会变得孤僻，把他的“被剥夺”与他的财产混为一谈：他认为，他拥有他自己、他的观念、他的生活、他的家庭、他的国家，就像他拥有他的物质的“财产”一样。工人阶级的被剥夺有多种可能的后果。因为被剥夺，意识到作为一个阶级的无产者，意识到作为一个阶级的无产者所面对的社会现实，进而意识到社会整体，意识到作为一个阶级的无产者的行动，以至意识到无产阶级的政治未来，有了这类意识的无产者已经替换了他的境界，成为作为一个阶级的无产者。这类意识已经产生出一个伟大和正确的思想：有关社会整体和人类整体的思想、创造性劳动的思想。另外，发现了自我意识却没有否认自我的小资产阶级和资产阶级（如果他们果真来到马克思主义阵营，他们是会否认他们的自我的），背离这个正确的思想而远去；他们在他们的整体性中不能再看到人、社会和人的劳动。没有否认自我的小资产阶级和资产阶级不是改变自己的境界，而是逃进一种“个体意识”中；否则，他们就充分地明白了，他们需要延伸他们的控制，明白要建立起一种政治机制来延伸他们的控制，以及延伸他们精神的和人性的贫困。

换个说法，从人的角度看，“无产者的境界”和“资产阶级的境界”根本不同。

一无所有的无产者可以成为一个新人。一无所有的无产者成为新人不是通过介入某种允许他从他的境界中解放出来的秘密自由而实现的。这种形而上的自由不过是从原先人人有之的“人性”中遗留下来的自由。正是通过认识，无产者解放了他自己，并且开始主动地改变他的境界。另外，在努力增长和获得认识中，无产者不得不吸收复杂的科学理论（经济的、社会的和政治的……），也就是说，把最新的科学发现和最先进的文化融入自己的意识中。

另外，小资产阶级和资产阶级因此而不能成为新人。

小资产阶级和资产阶级要想人性化起来，他们必须与他们自己决裂，拒绝他们自己，在个人层面与自己决裂、拒绝自己，常常不是幻想，一般是感情上的。即使人是不完善的，我们还是应该按人的方式去认识人；人的境界是多种顽固的和重复出现（每天）的原因所产生的结果，而不是由精确的、几何学意义的边界划定的。试图摆脱资产阶级的境界并非特别罕

见；另外，资产阶级不能改造其境界实际上是必然的。确切地讲，这是因为资产阶级改变其境界很大程度上不是一个更新的问题，而是一个完全决裂的问题。（在知识分子中，更新的想法常常是错误的和有害的：在他们作为小资产阶级或资产阶级的知识分子更新他们自己的境界时，他们常常不过是延续原先的方向，遵循自己的思想倾向，相信他们正在“改变他们自己”。就获得一种新意识的角度讲，他们仅仅是让旧的意识更糟糕而已。相信自己是自由的和人性的知识分子，他的每一个行动、姿态、使用的语言、所具有的思想，都显示出他从未走出资产阶级的意识，没有比这样的知识分子更难堪的。）与永恒理性的联系，与与生俱来的人类天性、已有的本质或不确定自由的联系，无论如何都不是一个人的意识、境界和潜力的基础。人的意识依赖于他的现实生活，他的日常生活。一种生活的“意义”只能在那种生活本身中找到。一种生活的“意义”存在于那种生活之中，不能超出那种生活。“意义”不能脱离存在；“意义”是一种方向，存在的运动，别无其他。一个无产者生活的“意义”不能在无产者生活之外找到：当无产者参与无产者的生活，而这种无产者的生活本身涉及连续的日常行动（工会的、政治的……），那么，无产者生活的“意义”在这种绝望的生活之中，或者相反，在走向自由的运动之中。

人在想什么、要什么、说什么、信什么，这是一方面，人的属性、行动，则是另一方面，马克思和恩格斯的方法恰恰包括了寻找这两方面之间的联系，也就是说，寻找做什么和想什么之间的联系。这种联系总是存在的。我们可以从两个方向来探索这种联系。一个方向，历史学家或行动的人可以从观念到人，从意识到存在，即朝着实际的、日常生活现实的方向展开探索，把观念和人或意识与存在对峙起来，然后，通过实践来检验真理，用现实来批判观念。马克思和恩格斯在他们每一个著述中正是遵循了这个方向；如果批判的和建设性的方法打算产生可以证实的状态和实现某些结果的话，那么，批判的和建设性的方法从一开始就要遵循这个方向。

当然，探索这种联系还有可能沿着另外一个方向展开，从现实生活出发，研究表达现实生活的观念和反映现实的意识形态究竟是如何出现的。这种现实与意识之间的联系，或者说，这种现实与意识之间联系的系统，会显示出复杂性。必须分析这种现实与意识之间的联系，必须小心翼翼地遵循这种思路。按照这个方向，我们可以用观念来批判生活，在一个意义上讲，用观念来批判生活延伸和补充了用现实来批判观念的第一个过程。

让我们回到原先的人的例子。一旦我们不再采用路易十四、王公贵族们的境界，我们就可以开始寻找那种境界背后隐藏的社会、政治和经济现实。我们首先从思想意识——表面现象入手，但是，思想意识不是空穴来风，表面现象也不是完全等于现实和具有实际效果，转向具体的（和更人性的）基本现实，然后，通过向反方向运动，补充的方向，我们会首先寻求掌握和重新构造那个时期的现实生活，重新发现生活在那个时期的人们如何赞同一定的意识形态和思想意识，尽管这些思想意识距离现实生活很遥远，我们会去找到这些思想意识的根据。观念和生活之间的对立，观念和生活之间的复杂关系，不仅仅意味着用生活批判观念，还意味着用观念批判生活（参照世界的“表达”和他们可以接受的他们自己的“表达”，对17世纪的农民、手工业者、士绅、资产阶级的现实生活展开批判）。17世纪的农民、手工业者、士绅和资产阶级没有太大反对地接受了王权，这个事实果真告诉了我们他们的现实生活吗？为什么作为皇权组成部分的所有奢华显示得如此淋漓尽致？这种效果对应着人们生活中的什么？官方的喉舌把这些幻觉编制成了观念，这些假象如何影响社会积淀和“阶层”的深处，影响“大众的”心？他们如何和为什么接受这些错误的感觉？

在这种情况下，人们实际上怎样，人们认为他们怎样和认为他们的生活怎样，这是不同的两件事，日常生活批判包括研究把二者划分开的边界。日常生活批判重新考察更深层面的使人迷惑的观念。大部分思想意识一直都是使人迷惑的，它们在一定的时期内让人们接受一定的假象，一定的表面现象，它们把这些假象带到现实生活中，让思想意识产生影响。我们必须首先揭秘，然后，研究这些思想意识如何可以立足，如何可以产生影响，思想意识的转变如何可以在人的意识中运行起来；思想意识和使人迷惑的事物都是以现实生活为基础的，同时，它们装饰或更换了现实生活。完整地认识使人迷惑的事物假定，观念和现实之间的联系从来都是在两个方向上展开，这样，完整地认识使人迷惑的事物就包括了通过它自己的意识来批判生活。^①

一个无产者认为，他是与任何一个公民一样的“公民”，或者，他相信，每一个人“必须用自己的汗水换来自己的面包”，这句话是永恒的，所以，他注定要劳动，这时，这个无产者被蒙蔽了。但是，他如何被蒙

^① N. Guterman et H. Lefebvre, *La Conscience mystifiée*, N. R. F., Colletion «Les Essais», 1936.

蔽，为什么被蒙蔽呢？对于这个无产者来讲，因为他的工作是体力的，实际上是精疲力竭的、受到一定压力的，如果这个无产者不理解（或不知道），工作可以和必须变成另一种东西，他可能把这种状况，或解释为人类的不幸，或解释为他个人的不幸。个人的政治和法律平等，对于相信这个判断字面价值的任何一个无产者来讲，这个信仰是一个虚幻的信仰，但是，只要这个无产者开始坚持民主不再是一个法律和政治虚构，这个信仰就被转变成一个很好的行动手段。研究使人迷惑的事物，会揭示这些事物的歧义性——一开始让人们接受，然后，让人转变它们。在使人迷惑的事物里，表象和现实混在一起，紧密地交织在一起。一方面，使人迷惑的事物对受蒙蔽的人本身会产生意想不到的影响，尤其当意识通过替换它们而识破它们（和通过识破它们而替换它们）的时候是这样；另一方面，使人迷惑的事物也告诉了我们有关接受这些事物的人们的一些事。这里，表象和现实不像容器里的水和油那样分离，十分类似于酒和水的混合。为了把表象和现实分开，我们必须在最“经典的”意义上分析表象和现实：混合起来的要素必须孤立起来。

马克思主义可能首先定义为关于无产阶级的科学认识：马克思主义是“无产阶级的科学”。我们必须从两方面来理解这个表达：马克思主义研究无产阶级，无产阶级的生活，无产阶级的现实，无产阶级的社会功能，无产阶级的历史地位。同时，这个科学来自无产阶级，表达了无产阶级的历史现实，无产阶级的社会和政治发展。

对无产阶级社会现实的科学认识，意味着对整个社会和人类思想史的认识。一个引导到另一个，这是唯一方法论有可能的起点。当然，当一门科学在发展，它经过漫长的道路而走出它的出发点，当然，依然包含这个最初的出发点。人类多少个世纪一直沿用的调查和反复实验的方法（我推荐辩证法），对无产阶级的分析，对无产阶级的实践、历史和社会现实的分析，意味着和包括了这些最深刻和最细致入微的方法。这样，无产阶级的问题包括了所有的思想问题、文化问题和人的问题。

为了科学地研究无产阶级，必须开始撕去资产阶级试图解释它自己和解释无产阶级状况的意识形态的面纱。这些思想意识一般剥夺（作为个人的和作为阶级的）无产阶级的意识，无产阶级可以获得的无产阶级新意识，这种新意识是无产阶级自己的成果。无论是一个宗教问题，一个“人性”和“纯粹”理性理论的问题，一个人类精神和内在正义的历史主题的

问题，还是一个“影响世界的伟大观念”的问题，都是唯心主义的和形而上学的。它们掩盖了人们的现实生活。（接下来出现了这样一个问题：人们如何和为什么接受了它们呢？究竟什么构成了这种反复合谋的力量？接受它们意味着压制人们？）

马克思主义描绘和分析了社会的日常生活，指出了可以改造社会生活的方式。马克思主义描绘和分析了劳动者的日常生活：劳动者与他们的工具分离，仅仅通过把他们与雇佣者联系起来的“合同”与他们劳动的物质条件联系起来，劳动像商品一样在劳动力市场上被出售，而这种交易具有“自由”劳动合同（法律和意识形态）的外衣。

真实的劳动者的日常生活是一种用生命、活动和肌肉，以及一种他的主人们共同寻求让他减至最低限度或转到与世无争境地的意识——以不幸的方式表现出来的商品生活（据说，这种压力常常是自愿的——我们应该避免陷入暴虐的资产阶级编撰的无产者的神话，这种神话已经渗透进了资产阶级的骨髓，有意识地 and 战略性地捏造出来的神话，只有法西斯主义才能让这种神话变为现实）。

这样，作为一个整体，马克思主义实际上是对日常生活的一种批判性的认识。

马克思主义不满足于仅仅揭露和批判社会生活细枝末节中的真实的、实际的生活。马克思主义能够通过一个合理的综合，从个人到社会——从个人层面到达社会层面乃至国家层面，反之亦然。

把辩证法用于个人的日常生活中还是相当生疏的，绝对有必要对马克思主义的日常生活批判做一个概括。

①对个体性的批判

（中心主题：“私人”意识）

按照劳动组织方式，社会的人不只是一个生物，从生到死，以自然的方式展开，社会人的工作、社会活动、社会人在整个社会中的位置和境遇，都是使人成为社会人的因素，与此同时，它们也是约束人和限制人的因素。

涂尔干（Emile Durkheim）坚持认为，劳动分工是个体化的基础。马克思主义者的回答是，劳动分工仅仅给个体化提供一个消极的基础；在生产领域，个人具有一种有效的自我意识，但是，这种自我意识把他们引向了内向型生活，专注他们的特殊技能和专业化。他们只有在拒绝、轻视其

他的社会组成部分和其他人的生活，或把其他的社会组成部分和其他人的生活放到不现实的水平时，才会意识到其他的社会组成部分和其他人的生活。他们倾向于个人主义。只有当人类的个体性一定包括在个体和全体（理性、社会、文化、世界）的特殊关系之中的时候，毫无疑问地才会有实在的个体性存在，如果不是这样，所谓个体性就不过是个人主义的一个抽象的、空空如也的、负面的形式。这种抽象的、空空如也的、负面的形式以及它的最少的内容就是所谓“私人意识”。私人意识是一种自我意识，但是，私人意识是有限制的、受到约束的、消极的和形式上的。私人意识与它赖以开花结果或赖以存在的条件分割开，认为它自己是自足的，希望如此。私人意识处在退化过程中。目前用来表示社会结构中个人日常生活的那种表达：私人生活很好地概括了个人的日常生活。当个人主义倾向塑造了个人生活，从字面上讲，个人生活就是一种对生活的“剥夺”，一种“被剥夺了的”生活：剥夺了现实，剥夺了与世界的联系的生活。在这种生活中，人的每一件事物都异化了。这种异化了的生活是一种矛盾的生活，或分化为两极的生活：工作与休息，公共生活与个人生活，公共场合与私密场合，机会与内部秘密，幸运与不幸，理想与现实，奇迹与平凡。这种意识不是去扩大世界、征服世界，而是蜷缩它自己。它越是蜷缩，越是觉得那是“它自己”。躲进小楼成一统，愚昧和自满，管他春夏与秋冬。“他的”家具、“他的”妻子、“他的”孩子、“他的”财产、“他的”钱，与他的意识、思想、观念、感觉，别无二致，都是“他的”的“财产”。按照这种思路，大部分人类都会（带着未经雕琢的虔诚）过上最狭隘的、最贫瘠的、最孤独的生活。

这样一来，每一个人都“是”本来的他，别无其他。在巴尔扎克（Balzac）的《人间喜剧》中，我们会发现对这类资产阶级社会的描绘，不仅包括放高利贷的人、流氓和社会里那些急切向上爬的人，还包括那些一成不变的“螺丝钉”，他们的功能单独地决定了他们，他们建立起了他们的私人生活。巴尔扎克细致入微地观察了这种资产阶级生活的双重性，这种双重性是在资产阶级生存期间形成和巩固的，我们对此并不惊讶：一方面，正式的个体化（或如经典哲学会对此描述的那样，更大的主体性），这样，在孤独增加的情况下提高意识；另一方面，“对象化”，个人更多地投入他们自己的体力、影响、心智、资产。巴尔扎克的著述精辟地反映了这种个体化和对象化的双重特征：相对于18世纪的环境，巴尔扎克的描述

如此厚重和明细。资产阶级生活的双重性对应于资产阶级社会的双重性：技术、思想、意识都在发展，资产阶级社会却在倒退。资产阶级生活的双重性还对应于资本的双重性：一个无情的客观现实，只要人的思想和行动不能扭转这个现实，这个现实就会不顾人的愿望，朝着一个注定的命运，朝着另一种秩序，永远走下去；同时，还有一个非现实，一种有关资本的抽象概念，一组复杂的符号和概念。

在巴尔扎克之前，黑格尔在他的《精神现象学》这部有关人类意识方兴未艾的史诗中，已经讽刺性地描绘了那些禁锢在狭窄的实践领域或思想领域里的“抽象的动物”，专家、行家。

现在，我们依然还在被这个深刻的，换句话说，日常的矛盾所困扰：究竟是什么让我们每一个人变成非人的东西。私人意识具有超出真正人的生物学特征，私人意识正在努力把人类塑造成一个人类个体的时候，私人意识也压制了个人，私人意识每时每刻地分割着个人，妨碍个人的发展。这个矛盾不过是我们时代所经历的许多痛苦的矛盾之一，如果我们还打算向前走，我们必须解决这个矛盾。这些矛盾同时还是衡量我们生活的时代的伟大、富足和痛苦的尺子。这种困扰人类的状态正在摧毁着青年们，我们对这类人间剧并不生疏，我们也熟悉那些更成熟和更有意识的青年剧，这些青年穿的是分割他们活动的紧身衣。

如何可以改造私人意识呢？参与实际工作，从理论上参与认识工作，参与社会的和人的整体。如果要改造世界，改造私人意识是根本问题之一。

我们必须改造“私人意识”。

②对使人迷惑的事物的批判

（中心主题：“被困扰的”意识）

我们应该注意到，无产者并非完全避开了“私人意识”的危险。无产者的工作总是集体的，这种状况一般会强化他对社会活动和作为整体的社会的认识。

但是，在作坊里，甚至在工厂里，工人们的任务通常都是分工合作完成的。最明显的集体工作，组装，也是最令人精疲力竭的工作。人们之间的联系通常发生在工作之余、工厂之外、咖啡馆里、运动团队里，等等。这样，建立这些联系的形式的确是个个人主义（家庭、新闻、电影，等等）的形式。

尽管现在生产的物质条件倾向于形成一个社会意识和人的意识，它们的第一阶段是经典意识，但是，这种形成并非必然的。形成社会的意识和人的意识也不是自发的（无产者自发性的理论来自那些眼看就成了无产者的知识分子）！思想意识一定是一次又一次地通过行动、斗争以及组织而获得的，那些组织的作用是深入到日常生活中，引入新的、更高级的元素（从工会到体育活动、文化组织……）。

生活中并没有绝对的边界。除了作为整体的人性外，无产者（明显与资产阶级的现实分开的）并无与生俱来的无产者的本质、灵魂或思想意识。所以，认识的作用既是行动，也是理论。

资产阶级可以对无产者实施持续的压力，并且取得一定程度的成功，这类压力是一种倾向于把无产者分解成个人的影响。^①个人主义并不只是一种理论，而是一个事实和一个阶级的武器。资产阶级不是只通过它的世界观来实施它的影响。我不是说，资产阶级的个人主义理论、资产阶级的“社会原子论”没有影响，而是说资产阶级实际上组织日常生活、休闲、家庭生活的方式才是最重要的。

矛盾也十分明显，资产阶级是一个个人主义者的阶级。资产阶级的社会原子论一般把社会表达为一种混杂起来的原子的集合，它把社会整体分解为分离的元素——虚设的、静止的、惰性的元素：“纯”个人。这种表达无非是一种意识形态、一种行动手段、一种有效力的幻觉——通过这种思想观念，一般资产阶级的意识，小资产阶级的意识，得以存在。资产阶级政府的、政治的和警察分支并不支持资产阶级的社会原子论；在政治层面，资产阶级完全理解群众和阶级。那些人出于阶级政治实践的需要，出于马基雅维利主义或权术和谋略的需要，换句话说，在没有一般哲学的指引下，那些人总是掌握着信息，卓有成效地“代表”着资产阶级。

另外，这个“代表”无法阻止个别的社会群体，这些群体可能已经是或实际上是阶级，或大众的，它们可能在历史上、社会上对立着。尼采有一个表达这种矛盾情形的著名形象。中产阶级是典型的个人主义的社会群体，由“一盘散沙式的人”组成，每一颗沙砾都是独特的和可以分开的。聚在一起，形成一个集团，实际上，最重要的和最坚不可摧的集团。一个可以挡住子弹的沙袋！

^① Cf. : «Individu et classe» dans le n° 1 de la revue *Avant-Paste*, Paris 1933, par H. Lefebvre et N. Guterman; ainsi que *La Conscience privée*, suite à *La Conscience mystifiée*, en préparation.

可笑的是，每一个一盘散沙式的人都认为他自己不仅独特，而且是举世无双的。但是，一粒沙子与另一粒沙子并无区别。资产阶级的个人主义意味着枯燥无味的、荒谬可笑的个人重复，这些个人在成为他们自己和保持他们自己继续成为他们自己的方式上，他们的讲话、他们的姿势、他们的日常生活习惯（用餐时间、休息时间、娱乐、时装、观念、表达），都具有令人惊讶的相似之处。

人类学或科学对当代人的任何客观描述都一定会从这个明显的矛盾开始，这个矛盾构成了资产阶级生活的滑稽之謎。

在现代世界，神秘的思想意识设置了和意味着私人意识。

被剥夺了人类现实的个人，被剥夺了真相。这个人与他的实际的人的现实和社会现实分离开来，也被剥夺了对实践、历史和社会整体的意识（尽管如此，这样一个意识还是有可能和必然提出现代社会的结构、科学和技术）。

回到这个与人类和社会现实分离的人本身，以想象的内部堡垒做保障，这个人玩弄每一个幻觉、每一个自发的或虚构的意识形态幻觉于股掌之中。这个“思想家”，自学的与有人教的，编造了一个他自己的人生哲学；这个“非思想家”尽可能地解释他所阅读的书（或报纸）；然后，有一天，个人主义开始坍塌（不是因为一场观念或“世界观”的危机，而是由于经济基础的危机，经济的和政治的危机），这些昔日的个人主义者，在最疯狂、最令人生厌、最凶恶的“观念”的敦促下，不顾一切地形成一个人群，一个群落，留下最后的人类理性，感染上集体的精神热病：我们有法西斯主义、法西斯主义的“群氓”、法西斯主义者的“组织”。

因为不稳定，私人意识和被困扰的意识携起手来，相互促进，盘根错节，这些不稳定起源于现实生活，而不是起源于“纯”观念。

③对财富的批判

（中心主题：拜物教和经济异化）

小资产阶级讨厌和嫉妒比他们富有的人，对应于他们的“精神状态”，小资产阶级有一种多愁善感的言辞，应该救助穷人、不幸福的百万富翁，如此等等，呈现出怒火中烧的情绪，反对金钱。生活中的最好的事情莫过于自由！尤其在妇女的头脑里：她很穷，然而她是诚实的！等等。这些煽情的和道德的主题成为穷人的一部分日常生活的主题。富人的口舌鼓噪填充了一般人很大一部分想法。富人们假装与钱过不去，他们把财富削减到

不过一个偶然的人类生存条件，进而为财富辩解。富人们安慰穷人，充分满足受到贫困威胁的人，然而，却不去满足那些“一心”想成为富人的人。在佩吉（Peguy）这类痴呆的小资产阶级的著作中，已经把这些想法提高成了庄重的哲学主题和煽情主题。另外，有一个似乎包含永恒真理的箴言：“总有富人，总有穷人”，类似这样的话已经深入到人们的思想意识中，这类话成了资本主义公理的推论。他们说这样的话，无非是要巩固、具体化这些“富”与“贫”的荒谬概念，把“富”与“贫”对立起来，再把“富”与“贫”具体到个人身上，把“富”与“贫”有效地装进情绪的和道德的范畴里，这样，最强烈地反对“富人”的判断，也不会超出资本主义意识形态的框架。

结果是耐人寻味的。现在，对于马克思主义者来讲，这个领域首先要做的工作一定是给财富正名。财富既不是一个恶魔，也不是一个祸根。像力量一样，财富是人的伟大之处，是生活的美妙之处。不是通过均弱、均贫、均庸的办法来解决人的问题，而是通过寻找力量和财富来解决人的问题；力量和财富本身就已经允许和决定了文化上的、文明上的、生活上的辉煌与壮丽，从宫殿、豪华住宅、大教堂，直到缓慢培育的艺术品，创造这些瑰宝的人们，需要长时期的闲暇、安静、平静的思想和生理上的保证。

然而（以及这是一个基本点），力量和财富是个变数，处在不断变化的过程当中。不可能朝着个人的财富的方向再走下去。现在，财富正在成为社会的；实际上，财富一直都是社会的；在资本主义经济体制中，在个人获得财富的伪装下，实际上，正是作为整体的社会正在发展，在一定程度上，正在进步。现在，这些社会财富在（资本主义私有财产）个人占有的体制下发展不下去了，明显需要重新加以组织。当然，重新组织财富并不是杀富济贫，实现均富。重新组织财富的还是财富：逐步地共同富裕起来，社会化的富裕。只有循序渐进，分阶段，通过一系列适应复杂的、具体的、不可预期的经济和政治生活条件的措施，财富才能渐进扩大。

这样，马克思主义者发现，马克思主义者不得不去批判至今广为传播（尽管比起它们的传播所设想的效力要低很多）的资本主义民主的神话：有关财富是无形的或本质上不道德的神话和平均主义的神话（两个神话明显与“私”人的神话相联系，无论条件或情况怎样，两个神话对“私”人总是一致的……）。

一旦完成了这个批判，马克思主义者对财富的批判显然比任何道德说

教所能做的批判要激烈得多。马克思主义者对财富的批判再次涉及了问题的核心。

在资本主义制度的统治下，“存在”和“占有”是一致的。“一无所有的人什么都不是。”^① 这种情形并非理论上的情形，并非一种哲学存在中的一个抽象“范畴”；“一无所有的人什么都不是”是一个“绝对绝望”的现实；一无所有的人发现他自己“与一般的存在分开了”，更不用说，与人的存在分开了；一无所有的人与“对象的世界”即现实的世界分开了，没有现实的世界，任何一个人都不可能存在。唯灵论和唯心论坚持认为，人的最高境界就是独立于“对象世界”的精神的或灵魂的境界。一无所有的人经历了这样的境界：“一无所有是最绝望的唯心论，一个完全不现实的人类，一个彻头彻尾的无人性的存在，一无所有是一个非常肯定的有，有了饥饿，有了寒冷，有了疾病，有了犯罪，有了堕落，有了愚蠢，有了所有的非人性和反常。”^②

毫无疑问，这就是为什么唯心论要求一无所有的人至少还“拥有”他们灵魂的“根本”理由：对他们一无所有状态完美的抽象表达就是，一无所有的人只有灵魂。另外，就对象是物品而言，这些对象是重要的，因为它们不仅是物品，而且是人的客观存在的一个外壳，“人因为其他人而存在，他与其他人的人际关系，人对人的社会行为”。^③ 唯心论提出，不占有胜过占有，这样，唯心论把“根本的”人类现实——比财富还要根本——置于没有真实人类关系的世界里，换句话说，把“根本的”人类现实置于抽象的孤立和虚空之中。

反对这个非占有论的观点认为，占有是必不可少的。如果我们接受这样一个原则，占有对象构成了人类现实的基础，那么，这个原则立即让我们提出人人平等占有的要求。这的确就是普鲁东（Proudhon）的平均主义和小资产阶级社会主义的原则。最概括地检验这个原则，我们会看到，人人平等占有的原则从未超出资产阶级的意识形态或资产阶级的政治经济学范畴；相反，人人平等占有的原则把这个范畴，“占有”的概念，放到了最高层面上。这样，人人平等占有的原则成为空洞的指责和说教，成为没有效力的反资本主义姿态。

① 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957，第3~268页。

② 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957，第3~268页。

③ 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957，第3~268页。

为所有人在占有上的天然平等做辩护，其实与为无聊、均匀、单调、平凡做辩护，别无二致，资产阶级的思想家证明这一点易如反掌！实际上，把人人平等占有上升到超级真理和社会主义理想的水平，不过是小资产阶级的庸人自扰罢了！

现在，有些人^①正在提出，为了“完成”马克思主义，为了替“人类”辩护，反对资本主义和马克思主义的唯物主义，要恢复人人平等占有的理想，这与小资产阶级的唯心论有什么不同吗？人人平等占有不正是“人道主义的社会主义”的掩盖起来的原则？人道主义的社会主义试图用人人平等占有的原则挑战马克思主义的人道主义——马克思主义的人道主义之所以是马克思主义的，不是因为马克思主义者们又给人下了他们自己的定义，而是因为马克思主义（辩证唯物主义）的方法允许对人类现实展开研究，创造一个新人，这个新人现在还只是可能的，蕴含在人类现实的运动中，难道不是吗？

按照马克思主义，人与对象之间的关系不同于占有的关系。人与对象的关系林林总总。重要的是，作为完整意义上的人，我来享受一个对象，而不是我拥有这个对象；我可以与这个“对象”具有最复杂的、“最丰富的”快乐或幸福的关系——这个“对象”可以是一个东西、一个活生生的存在、一个人或一个社会现实。另外，正是借助了这个对象，这个对象内部，这个对象上，通过这个对象，我进入了一个复杂的人类关系网。

就爱而言，“占有”（即占有一个女人）这个术语给爱带来了一个长期的占有，占有感觉、志向、偏见、神话和“阵发性时刻”。非占有的神话至今还是非常频繁地反击着占有的神话，按照非占有的神话，爱不过是一种功能，一种可有可无的活动，爱并不卷入整体上的人。所以，淫乱、不贞、不嫉妒，都成为自由的标志，新的爱的标志，解放了的“女性人格”的标志。这种非占有的神话仍然保留在“私”人的抽象范畴内，据称拥有一个“内在的自我”，不可接近，对（外部世界的）活动没有兴趣。一个男人（或一个女人）与一个自由的人有关系，或者，一个男人（或一个女人）与一个允许他或她自己“被拥有”的人有关系，前一种关系比后一种关系更丰富、更人性、更复杂、更快乐（也可能有更刻骨铭心的痛苦）。男人和女人的关系最终会是人性化的，在这个过程中，男人和女人的关系

^① Discours de Léon Blum au Congrès socialiste 1945, etc.

会离开被非占有的神话和占有的神话保持的那些冷漠区（完成的和完全的拥有或不能接受的拥有）。通过把两个复杂的自由人带到一起，这些生理的、心理的、精神的关系会比只有性生活的关系发展得更远，当然，性生活并不意味着不重要。这样，他们的偏好会进入日常生活；允许这些偏好孕育其他的人际关系（社会活动、思想，等等），这些偏好会通过他们而得以实现，当然不会没有他们的得以实现。这个对我而言的（人化的）对象，让我成为这个对象的（人化的）对象，这样，我就进入了客观地实现我的人的全部可能性的领域。这个对象会实现它作为对象的全部功能。

普鲁东宣称，“占有是一个社会功能”，与此相反，有关爱的马克思主义理论废弃了这种普鲁东的“社会主义”，转到了具体的、完整人性论的方向上，马克思确认，“在爱的活动中‘有趣的’不是‘排除’另一个人，而是肯定和实现我自己的力量”^①，我们有可能只有通过他人，与他人一起，在他人那里，才能肯定和实现我们自己的力量。

在社会领域，资本主义理论和实践最终产生了无数个个人，他们对具有重要社会意义的对象的任何权利都被剥夺了，如大工厂、大商务、艺术品、具有高级价值和意义的休闲空间（大山、海洋、空中）这类具有重要社会意义的对象。

另外，“社会主义者”把占有辩解为一种“社会功能”，这种辩解产生了一些非常奇怪的幻觉。例如，可能让我们把一个大型公共建筑、巨型工厂、富丽堂皇的公共大厦，与法老牺牲了无数奴隶而建造起来的埃及金字塔相提并论。当无产者“分享一个商务活动的收益”，或成为股东，或对管理委员会的人选有投票权时，这个无产者就会向自由的方向上跨出决定性的一步。人们会认为，占有了一片瓦、一块砖就是个人的一种解放——无数个个人之和的解放，无产阶级的解放，人的解放。

首先，这种“社会主义”忽略了一个本质区别：消费品和（社会的）生产工具之间的区别。

消费品，与我的日常生活相联系的对象——这支笔、这只玻璃杯、这些衣服，等等——“明显”是我的，应该留在我这里。问题不是从我这里拿走一个我的“对象”，相反，是给我更多的对象。受禁欲主义者、寺院共产主义的启迪，而不是科学社会主义的启迪。有那么几个想法怪诞的

^① 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957，第3~268页。

人，批判过这种消费品个人占有原理。另外，法伦斯泰尔（法国空想社会主义者傅立叶幻想的社会主义基层组织）共产主义的座右铭是，“我的就是你的”，既不消灭也不更换“你的”和“我的”，相反，把“我的”和“你的”抽象为日常生活的根本范畴。

更重要的是，我与“我的”对象的关系不是一个法律上的、“私有”财产的关系。我不用签署一个法律合同就可以打碎它们、把它们给别人、出售它们。所以，我与同我的日常生活相联系的消费品的关系是一种直接关系，这种关系属于日常生活的一部分，在基于“私有”财产的社会制度中，经济、社会和法律变量发生改变时，我与“我的”对象的关系不一定要改变。但是，平均主义的社会主义倾向于把我与“我的”对象的关系抽象为一个法律范畴。这样做不过是用来揭示，我与“我的”对象的关系落后于资产阶级社会所组织的生活实践的程度；这种抽象把我们带回到了奴隶只能在梦中说最一般的对象：“它是我的”。

重要的事情并不是，我应该在具有重要社会意义的对象（生产工具）中占有微不足道的一份的感觉，重要的事情倒是，这些关注应该努力争取增加社会财富，实现共同富裕。

重要的事情并不是，我应该成为那座山上一小块地的业主，重要的事情倒是，应该让这座山向登山者或冬季运动者开放。这也同样适用于大海和空中，适用于世界上那些因为标志“私人”占有而失去了意义的地方，因此，那些吸引“自由”个人的诉求才更有力量。

这样，仅仅这样，世界就成为我的，我的庄园，因为我是一个人。这样，仅仅这样，世界是（社会的）人的未来。

只有这样，“私”人，人的个人主义模式，才能被改造，才能产生具体的和真正自由的个人。

从主体（愿望、渴望、观念）到对象，到世界——同样，从对象到主体（从任何外部决定论中解放出来，从任何尚不能认识和控制的命运中解放出来），人就是在这个过程中实现自我的。用哲学的话说，自我实现同样可以描绘为一种深层主体化——更清醒的认识——可以描绘为一种客体化，一个物质的、受到控制的对象的世界。

主体化和客体化不可分离地交织在一起。

传统专业术语的一大弱势就是，没有凸显人的问题的一个重要方面。理论无论如何也不会让我们获得整体的人，甚至不会让我们定义整体的

人。整体的人至今还是不存在的，所以，整体的人也不能先验地在理论上存在，这个“本质”人，人性化的人，是通过行动和在实践中，即在日常生活中形成的。

理论有其功能。如果我们不是太多地去定义人，而是规定人的行动方向，我们就需要关于人的认识和科学。不是一门学科，而是科学整体。人不只是经济的、生物的、生理化学的。然而，人是所有这些。这就是什么在创造一个整体的人。每一门学科，每一种研究方法，整个人文主义借助了分析和导向的元素（根据时间和问题改变比例）。辩证法是所有方法中最广泛的方法，辩证法是唯一一种能够组织所有元素“综合”的方法，辩证法是从人的观念中抽取这些元素的方法，不像唯心主义那样，辩证法不去替代现实的成就，辩证法推动认识行动，强化认识行动，指导认识行动向前发展。

一个人只能通过他之所有而存在，但是，占有财富这种“有”的形式，现在不过是一个低等的、狭隘的、有局限的“有”的形式。

反过来，一个人只能完全拥有他之所是。这就是为什么“是”一个社会的人，或一个思想家，或一个诗人等，是有问题的；为什么参与到人类现实里，尽可能广博地成为一个部分，而不是从外部去思考他之所是，感觉他之所是，控制他之所是，是有问题的。

在这一点上，财富是一个特别不值得信赖的主宰。让我们想象一个具有一定潜力的人，如人们所说，这个人投入活动，使用他的智慧，从而变得富有和成功（带着一些“运气”，首先还是有一个每个人，甚至愚蠢的人，都会有的绝对单一的念头，看好了挣来的钱），在此基础上，他没了一些毕加索（Picasso）或马蒂斯（Matisse）的画作，一些瓦雷里（Valery）豪华版的诗集和纪德（Monsieur Gide）全集。如我们所知，在一个所有的东西都拿来出售的社会里，因为思想意识不乏供应，所以，思想意识不过是一个稍许便宜一点儿的商品，在这样的社会里，财富可以买到任何东西。这样，我们的暴发户可以轻易获得所有的东西：美、艺术、知识……当然，他可以是一个诗人、画家或科学家，一个创造美和知识的人。“凡是我作为人所不能做到的，亦即我个人的一切本质力量所不能做到的，我借助于货币都能做到。”^①在资产阶级社会没有生气的去人性化的生活中，

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第107页。

财富标志了人与他自己的分离；财富不只是异化的标志，财富是人本身的异化，财富是人的“异化的本质”。在这个资产阶级的人那里，财富表现为全部（贯穿于创造性劳动或贯穿于休闲的）时间，不是贡献给生活，而是用来积累或“投机”。在这个充满活力的资本主义创造性的美好时代里，资产阶级“剥夺”了他自己，以便积累资本，建立起他自己的生意。在这个阶段，财富有它的伦理、它的宗教：禁欲主义，节俭。财富传授“克制”，这样，财富告诫17世纪的资产阶级，甚至现在，财富还在告诫小资产阶级：

你越是少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越是少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就能积攒得越多，你的既不致为蛀虫所蚀也不致为盗贼所夺的宝藏，亦即你的资本，也就越大。^①

一个几代富裕家庭的儿子或者通过投机而富裕起来的暴发户的儿子，是文学颓废时期的金融资本家，他讲了这样一段话：

我的钱越能呼风唤雨，我也就越财大气粗。钱的属性就是我这个占有者的属性和实力——我不漂亮，可是，我可以买最美的女人。我是一个瘸子，然而，我拿钱买了二十四条腿——我拿钱可以拥有人能想到的一切。^②

对于无产者来讲，财富讲的话不同。在一个无产者日常生活的每一个时刻，他的日常生活都在不断地悄声对他说：

你需要我，你必须与我交换你本身，才能得到我。你必须出卖你自己。我就是你的生活，我就是你生活的意义。你什么都不是，当然，你是一个东西，一粒沙子，一个自然对象，与任何其他东西别无二致，你是成堆商品中的一个商品。你用来交换这些被称为硬币的对象的是你的活动和生活时间。但是，无论如何，你还是好好想想，你

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第88页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第88页。

正在赎罪，或分享人类的不幸。

虽然被剥夺和异化对无产者和非无产者有所不同，但是，有一件事是共同的：财富，人类异化的本质。这种异化是连续发生的，即异化是客观存在的，每天发生的。

④对需要的批判

（中心主题：心理的和道德的异化）

一个人的需要越多，他实际上所有的也就越多。他能够动用的权力和能力越多，他的自由也就越多。

在需要这个领域，（资产阶级的）政治经济产生了一个需要：需要财富。在个人手中，财富是让他与异化的、对立的对象世界接触的唯一力量。对象的世界越庞大，需要的财富也就越大。这样，“货币的量越来越成为它的唯一强有力的属性”。^① 每一个存在都还原到这样一个抽象物质：市场价值；人本身也还原为市场价值。财富是人异化的本质，财富是人的活动和人的需要在他之外的具体化，财富是唯一一个量化的本质。没有任何东西定性地决定或限制财富。所以，在人之外运行但由人产生的财富被不相称地夸大了，成了（资本主义制度下）人心所向的基本需要。其他任何需求都根据所需要的财富来调整和校正。人的发展和培养，作为一组愿望，都不是为了人自己，而是为了可以满足这个神学上的“怪兽”的需要。对财富的需要成了需要财富的一种表达。

所以，一方面，资本家尽其所能地创造虚构的、想象的需要。资本家不是表达和满足实际的愿望，不是把粗野的需要变为人的需要，^② 而是把这个过程倒转了过来。资本家从生产起来最简单，还最能赚钱的产品开始，努力——主要通过广告——创造出对这种产品的需要。

马克思已经讥讽地证明了这种操作的“唯心主义”特征，这个操作从这个产品的外部的、抽象的产品概念开始，目的是刺激对它的渴望。这种唯心主义在奇思怪想（如颓废的唯美主义）中达到高潮。

“亲爱的朋友，我给你所需要的东西，而你是知道 *conditio sine qua non* [必不可缺的条件] 的，你也知道你应当用什么样的墨水给我书写卖身契；我使你受用，我也要从我身上捞一把，——为了这个目的，工业的宦官投

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第85页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第86页。

合消费者的卑鄙下流的意念，充当消费者和他的需要之间的皮条匠，激起他的病态的欲望，窥伺他的每一个弱点，以便然后为这种亲切的服务要求报酬。”^①

然而，与此同时，那些不能付账的人，需要悄悄消失，黯淡下去，变得更简单一些。这样，工人不再感受得到他的最简单的需要，对于工人来讲，最简单的需要也是最难以满足的需要：空间的需要，新鲜空气和自由的需要，独处或沉思的需要。

人又退回到洞穴中，不过这洞穴现在已被窒息人的文明的瘴气所污染。他不能塌塌实实地住在这洞穴中，仿佛它是一个每天都可能从他身旁脱走的异己力量，因为如果他 || VX | 交不起房租，他就每天都可能被赶出洞穴。劳动者必须为这停尸房支付租金。^②

有些人甚至不如畜生。这些不如畜生的人的需要和感受不再以人的形式存在，甚至不再以去掉人性的形式存在，所以，他们的需要和感受“甚至不以动物的形式存在”。人不仅终止了人的需要，他还丧失了他的动物性的需要：随处走走，与同类交往。

这正是资产阶级经济学家发现的特别满意的一种状态；这种状态意味着，资本主义经济包揽了一切。财富王朝，每一个人以他特有的方式，按照他们在“人性”上所占据的位置，看待这种财富王朝：资产阶级以精美的，甚至艺术性的方式，对财富王朝顶礼膜拜，而工人的参拜则是卑微和苦涩的。

许多人的需要和愿望都有它们生物学的基础，是本能的；社会生活改变了那些本能的需要和愿望，赋予了这些生物学上的需要和愿望一种新的形式。一方面，社会满足了需要；另一方面，随着历史的发展，社会从形式上和内容上改变了需要。

一旦眼睛发现的对象不再是自然界中的原始对象，而成为社会的对象，那么“人的眼睛跟原始的、非人的眼睛有不同的感受，人的耳朵跟原始的耳朵有不同的感受，如此等等。”^③

心理学家所说的“知觉”或“可以感觉到的世界”，实际上都是人在

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第86页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第86~87页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第78页。

历史和社会层面活动的产物。赋予外部世界和它的“现象”的活动，并不是一种“精神”活动，不是一种理论的和形式的活动，而是一种实践活动，具体的活动。社会人用来塑造可以感觉到的世界的工具，是实际的工具，而不是简单的概念。借助于这样一种认识过程，我们认识了这个“世界”，我们把这个“世界”从大自然中抽象出来，以连贯的和人的方式表达出来。就这些认识过程而言，这些认识过程不是“一种先验的范畴”或主观的“愿望，这些认识过程是我们的感觉。当然，行动已经改变了我们的感觉。人类的眼睛能够理解和组织一定的整体，一定的形式，所以，人类的眼睛超出了高级脊椎动物天然的视觉器官，超出了在自然界中走失了的孤独动物天然的视觉器官，超出了一个人或一个小孩天然的视觉器官。

这样，因为人表达了这个“世界”，所以，人认识的这个“世界”是人的镜子：认识世界是人的实际的、日常生活的任务。但是，这个“世界”并不是人的被动意义上的镜子。在反映这个世界的过程中，劳动者感觉到了和意识到了他的自我。当这个劳动者所做的来自这个劳动者，那么，反过来，这个劳动者也来自这个劳动者所做的；他制造了他的产品，正是在这些劳动中，正是通过这些工作，这个劳动者也创造了他自己。

这样，我们的感觉、器官、实际需要、直觉和感受都与意识联系起来，都与人的理性分不开，因为社会生活已经改造了我们的感觉、器官、实际需要、直觉和感受。

这些人类感受的产生，以及对客观现实的使用（构成人的世界），构成了“人的现实的实现”。

正是在日常生活中，正是通过日常生活，实现人化。每一个灵感、天才或英雄行为一定服务于——尽管主观上未必，客观上仍然服务于——平常的人。如果对这些时刻还另有声称的话，那么，那些说法一定落入了“异化”的领域，人在“异化”的领域里与他创造的世界分开了。伟大的事情一直都是以“异化”的名义来做的，但是，它们一直没有成功，或者说已经被放弃了，然而，始料不及的是，平常人和平常的世界从它们那里受益。唯心主义利用这个事实来证明所有“伟大”的不可避免的失败，相反，正是因为这个事实，我们必须看到真正的伟大，人类生活的伟大的形成。

⑤对劳动的批判

（中心主题：劳动者的异化和人的异化）

如同每一个个体对整体的关系，每一个卑谦、每一个姿态与整个社会

的关系，不能与部分对总和的关系同日而语，不能同元素对“合成”的关系相提并论，而在平常那种模糊意义上使用这个术语。解释这种从一个尺度上的伟大转换到另一个尺度上的伟大，数学上的积分会是一个比较好的方式，这种转换有质上的飞跃，却没有“微分”项（姿态，个体）和整体是根本异质的感觉。

在私有财产的参照系中，这种“微分”项对整体的关系既被掩盖了起来，也被歪曲了。事实上，劳动者是为整个社会工作的；他的活动是“社会劳动”的一部分，影响到他所属社会（国家）的历史遗产。然而，这个劳动者不了解这一点。他想他是在“给这个老板”打工。这个劳动者确实是在“给这个老板”打工：老板给他发工资。所以，这个劳动者的那一部分社会价值，没有以工资的形式返回到这个劳动者手里，而是由老板留了下来（剩余价值）。剩余价值是这个劳动者与这个老板唯一的直接关系。这个劳动者不了解相关的整体或整个现象。这个劳动者不知道，整个剩余价值都在一群资产“阶级”的老板们手里。这个劳动者不明白（至少，不是自发地明白），工资的总和在无产者“阶级”；这个劳动者甚至更不懂得这样一个事实：剩余价值、工资、产品、受益税、购买力等的整体分配方式服从一定的规律。

整合发生在个体的愿望之外，不在他们的“私人”意识之内。个别资本家不懂资本主义的规律，就像他不了解单个无产者一样。作为一个人，资本家可能聪明，可能糊涂，可能善良，可能邪恶，可能勤快，可能懒惰。这个资本家并不知道，他的本质是一个阶级成员的本质。重复一次，这个资本家的本质是在他之外的。因为客观的社会现实超出了资产阶级或无产阶级自己的“主体性”，超出了他自己的“私人”意识，所以，带着善良的信仰，资产阶级或无产者，个人可以拒绝社会阶级的存在。

所以，挣工资的劳动者与老板直接的、间接的关系是一个七拼八凑的、模糊的、形式上的关系，这种关系掩盖了内容。

挣工资的劳动者和社会整体的关系，通过老板、通过货币和工资做媒体而存在。但是，在日常生活中，直接的、间接的关系掩盖了深层次的、对立的关系，只有当认识开始渗透到现实中，这种对立关系才会明显起来。

因此，日常生活是在一定的表象中运转的，这些表象并非神秘意识形态的产物，不过，这些表象影响了任何一种神秘意识形态运转所需要的那

些条件。

社会的整个活动——劳动和在整体上考虑的多种社会活动，从本质上构成了社会整体。

但是，在“私有”财产的参照系中，劳动“被异化了”。劳动的异化是多方面的。挣工资的劳动者为雇佣者工作，无产阶级为资本家阶级工作，但是，这只是异化的一个方面，最容易理解的方面——首先对于那些从异化中获益的人来讲，不难理解——有助于解释其他方面的一个方面。

异化了的劳动已经丧失了劳动的社会本质。虽然劳动的本质实际上是社会的，但是，劳动呈现出个人任务的表象和现实。另外，当劳动是社会劳动，劳动呈现出劳动力购买和出售的形式。

因为生产工具不属于这个劳动者（作为一个掌握一门手艺的个人，或社会主义合作社的一员），他面前的工具不仅像个怪物，具有威胁的实在，而且，在现实的日常生活中，他与他自己分离了，他与他自己无关，个人不再感觉到他与他活动的社会条件合二为一。一方面，劳动者是一个个体的人；另一方面，劳动者是“劳动力”，劳动时间像商品一样出售。对于劳动者来说，参与社会整体的创造性活动采用了外部必要性的形式：“挣一份生活”的必要性，这样，对于个人来说，社会劳动披上了一件惩罚的外衣，一种神秘的惩罚。必须做工的那个必要性从外部压在他的肩上，仿佛他是一个对象。必须做工的那个必要性把他变成了一个对象，把他拖到了一个他完全不了解的机制里。挣工资的劳动者像出卖一个东西一样出卖他的劳动力，挣工资的劳动者成了一个东西，一个基本对象。“人虽然是活的，还有意识，但是，人本身不过是劳动力的形体存在，是一个自然对象，一个东西，劳动是劳动力的一个有形的表现。”^①

人不再是人，人变成了被另一些工具（生产工具）使用的工具，变成了另一个东西（财富）使用的东西，变成了被一个阶级利用的对象，变成了一大群自己剥夺了现实和真相的个体（资本家）。应该人化的劳动变成了被迫做的事情，做出来的东西未必一定是人所需要的东西，劳动不过是一种（挣一份生活的）手段，而非对人与生俱来的本质的一种贡献。

挣工资的劳动者把他的劳动力“作为一种异己的对象”来使用。^② 他不仅从他自己那里拿来了劳动力，而且把他拿来的劳动力与他不了解的其

① 马克思：《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社，2009，第235页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第45页。

他人的工作（劳动力的技术分工）结合起来；无人真正了解这个劳动分工；这个领域的专家可能在他们自己企业的层面上了解劳动分工（但是，众所周知，在法国，设计和规划层次没有达到它应有的效率和生产率），而这些专家完全不了解社会层面上的劳动分工；仅有一个社会劳动计划能够显示劳动分工的作用和如何控制劳动分工。所以，对于每一个个体而言，劳动者或专家，劳动分工像一个客观的过程一样，是从外部强加给他的，于是，每一个人的活动反过来成为与他对抗的力量，制服他，而不是被他制服。

因此，一个去人性化的、无情的异己力量支配了整个社会生活，按照这个异己力量的不同方面，我们已经命名了它：财富、劳动分工、市场、资本、神秘和剥夺，等等。“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量，这是迄今为止历史发展的主要因素之一。”^①

这个去人性化的、无情的异己力量，总在不断地改变着它的形态，现在，这个去人性化的、无情的异己力量表现为政治经济的客观法则，表现为政治家的宿命，表现为国家或市场，表现为历史的命运，表现为意识形态。

只有人和人的活动存在。然而，每一件事的发生，仿佛人必须应对从外部给他们施压的和拽着他们走的外在力量。无论人们自己已经做了什么，人类现实不仅规避人们的愿望，还规避人们的意识。人们不了解，他们是孤独的，这个“世界”是他们创造的（我们这里说的“世界”是统一的、组织起来的、人化的世界，不是纯粹的、野生的大自然）。

把人类活动变成异化的现实：异化，这个异化的现实，一方面是赤裸裸的物质的，另一方面也是抽象的。

人类世界的创造性活动不是理论的，而是实践的、一个永不停歇的、日常的活动，人类世界的创造性活动不是另一种活动，所以，异化也是永不停歇的和日常的。

异化不是一种理论，不是一种观念或抽象，正是那些理论、观念和“纯粹”抽象，诱惑着人们抹去他的活生生的存在，而去支持抽象真理，用一种理论去确定自己，把自己还原为一个抽象概念，那些理论、观念和

^① 马克思：《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1995，第85页。

“纯粹”抽象正是人的异化的一部分。

异化表现在日常生活中，无产者的生活中，甚至小资产阶级和资本家的生活中（不同点是，资本家一起拥有异化的去人性化的力量）。

异化把每一个人与他的本质分开，把每一个人与他能做的事情分开，艺术、道德、宗教异化各有各的态度，根据每一种态度，它们都批判和揭示了异化。

一定的姿态，一定的遣词造句，一定的行动，似乎都来自一个“陌生的实体”，从抽象的、人的意义来解释“陌生的实体”这个术语，“陌生的实体”不是“我”，而是“他”，“我”是一个人，已经说了话的人，“他”是人造实体，专横的、天使或恶魔、超人或罪犯，在我心里，“他”制止我成为我自己，“他”制止我跟随行动起来更现实的力线。

现象和现实交织起来。现象把它们自己置身在现实之上，包围了现实，替代了现实。对于那些已经不能战胜异化的人来讲，这个“异化了的”世界——社会现象，表达这些现象的理论和抽象概念——似乎成为了唯一的现实。有些对生活的批判，没有清晰和明确地把有关人的异化的观念作为生活批判的出发点，这样的批判就不是对实际生活的批判，而是对虚假现实的批判。异化蒙蔽了这类批判，限制了这类批判的视野，所以，这类批判把现存社会制度的“现实”作为它的批判对象，这类批判渴望“其他”：精神生活，超现实，超人，理想的或形而上的世界，于是，这类批判完全拒绝现存社会制度的“现实”。这种批判会向着异化的方向走得越来越远，实际上，在这个批判过程中，异化在不断增强。

与此相对比，真正的批判会在资产阶级的“现实”中，即在一个生活和思想都已经批驳过的系统现象中揭示出不真实来，这种现象似乎是真实的，但是，思想意识已经或正在影响这种现象。

真正的日常生活批判会揭示这个一般的不真实背后的人类现实，这个一般的不真实即是人的“世界”，人的“世界”影响着我们的内心世界，人的“世界”围绕着我们：在我们所看到的事物中，在我们所做的事情中，在不起眼的对象中，（显而易见）在微妙和深刻的感受中。已经与我们分离的人的世界，通过异化被分割和分散开来，然而，人的世界还是构成了表象的无法再分割下去的核心。

异化的观念注定会成为哲学（看作生活批判和具体的人性论基础的哲学）的中心观念，成为文学（看作生活思潮表达）的中心观念。

异化是一个至关重要的观念。异化用对个人和社会人新的兴趣替代了过时思想意识的“核心兴趣”。异化使我们发现了人（每一个人）如何屈服于幻觉，在这个幻觉中，他认为他能够发现和拥有他的自我；异化使我们发现了人（每一个人）如何屈服于自己造成的痛苦，这个痛苦紧随他的幻觉；或者异化使我们发现了人（每一个人）如何努力揭示人的现实的“核心”。异化使我们紧随这场奋斗穿越历史：考察表象如何消退或被强化，考察真实的人类现实如何寻求超出表象，发现一个现实的“其他”，而不是我们现在生活的世界，这个现实的“其他”依然是现实的，最终认识现实的“其他”，恢复已经被埋葬的基石。

比起虚拟的宇宙剧，或者比起被杜撰出来的威武雄壮的人间剧目，人类异化之剧要深刻得多和惊心动魄的多。

人类异化之剧是辩证的。人通过各式各样的劳动形式，建设了一个人的世界，让自己成为真实的。人与这个“另一个”自己，他的创造、他的镜像、他的塑像不胜枚举：他的躯体，是分不开的。整个对象和人的产物一起形成了人类现实的组成部分。在这个层面，对象不仅仅是工具；通过生产对象，人们正在创造人自己；他们认为他们正在制造一个对象，一系列对象，他们正在创造人自己。

然而，在这个人与他自己（人的世界和人的意识之间的关系）的辩证关系中，一个新的因素出现了，这个新的因素拒绝这种关系，中断了这种关系的发展。

当人努力控制自然，建设他自己的世界，人给自己招来了一个新的自然。人的产物的一定功能与人的现实相关，它们就像一些神秘的自然一样，不能被操纵，从外部压迫了人的意志和愿望。当然，这种情况可能仅仅是一种表象；人的活动的产物不会有赤裸裸的原料那样的特征。然而，这个表象太逼真了：商品、财富、资本、国家、法律、经济和政治机构，思想意识——它们都有功能，仿佛它们是人之外的现实。在一个意义上讲，它们的确是现实存在的，它们都有它们自己的规律。然而，它们纯粹是人的产物。

这样，人类通过自己的“另一半”来发展，人的这个“另一半”，半事实，半虚构，在它的形成过程中，密切卷入了“人的世界”。

一方面，有一个现实的“人的世界”，整个人的产物和这些产物对人的相互作用；另一方面，异化的不真实的“人的世界”。所以，分析必须

区分二者。

然而，这种异化的不真实性表现得比任何人的真正的事情还真实。这种表象影响了异化，这种表象变成了现实，所以，一种伟大的抽象“观念”或一定的国家形式，似乎比微不足道的、日常的感受或人用手创造的作品，要更重要些。

这样，现实被认为是不现实的，反之，不现实的却被认为是现实的。另外，这种幻觉具有一个现实的、坚实的基础，它不是一个理论幻觉；它是一个实际的幻觉，这个幻觉的基础在日常生活里，在日常生活的方式里。这个现实的，这个不现实的，都不是思辨的范畴，而是生活的范畴，实践活动的范畴——历史的，甚至悲剧的范畴。如果人是人类历史中最根本的现实存在，那么，非人就被减至为一种表象，一种人的转化的表现。然而，我们有多么了解非人的恐怖现实！只有具体的辩证法才能展示本质与现象的统一、现实与非现实的统一，这种辩证统一是一种处于转化过程中的统一，在这个辩证统一中，对立面合二为一，一方作用于另一方——这种具体的辩证法能够赋予历史中的“人”和“非人”一个意义。

人获得了他自己的现实，人通过他的对立面，他的异化：非人，创造了他自己；人在他的对立面，他的异化：非人之中，创造了他自己；人借助于他的对立面，他的异化：非人，创造了他自己。正是通过非人，人缓慢地建设了这个人的世界。

这个微不足道的、日常的人的世界，已经被视为一定更高的现实的粗略的对立面。现在，我们知道，这些“更高的现实”不过是人在日常生活中创造他自己现实的表现，人在日常生活中创造他自己现实的表象，但是，这些“更高的现实”具有独特的异化，可以这么说，“更高的现实”拥有吸收人类现实的可怕力量，它碾碎人的现实，把人的现实抛到次要地位。

现在，异化已经达到了它的最高的强度，什么是表象，什么是真实，二者之间的冲突要通过一个意识和活动过程来解决。意识到的和拒绝仅仅是一种表象和替代物的异化，将会给那些剥去了外衣、解放出来的、真正的人类现实让路。

⑥对自由的批判

（中心主题：人对大自然和对他自己的自然的权力）

什么构成了自由？

按照法国《1793年宪法》第六款：“自由是一种人的权力，人使用这种

权力去做任何事情，但是，他做的任何事情并不伤害他人”；1791年的《人权宣言》提出：“自由包括能够做任何事情，而这些事情并不伤害其他人。”

这些引述^①让马克思有机会去嘲笑资产阶级崇拜的这个偶像。

法律确定了每一个人可以运动，又不伤及其他的限度，就像两块地中的界桩确定边界一样。我们这里所涉及的自由是退缩到自己世界里的作为一个单体人的自由。——但是，这种人的自由权不是建立在人与人相关的基础上，而是建立在人与人分离的基础上。正是这种分离的权利，这种受到限制的个人权利，限制了这个人自己。^②

所以，自由是这个“私人”个体的权利，在它的实际应用中，这种自由的权利实际上构成了“私人”财产权（《1793年宪法》第十六款）。

这样，资产阶级的这个自由定义，限制了有关自由的某种东西，玷污了自由。然而，这种观念的支持者对资产阶级的这个自由顶礼膜拜；资产阶级的这个自由保护了“个人意识”的权利，保护了“内心世界自由”的权利，保护了“个性”的权利。资产阶级的这个自由并非完全错误，以个人生活的组织方式而言，自由已经允许一定的拥有特权的人发展起一种思想严谨或道德上真诚的“良心”。可是，当我们考虑到这个在资产阶级体系之内形成和建立起的整个“私人生活”的整体结果时，我们很容易发现，资产阶级顶礼膜拜的这个自由的声望和深刻意义都是这个神秘过程的重要组成部分。

就算是最好的情况，以这种方式定义的自由也是完全消极的。一个人因为担心侵犯邻居而必须从不做任何事，即使这个人真的需要帮助！当这种自由努力地积极和“主动”起来，这个自由就成为把（道德或法律）规则耦合到一起的艺术，巧妙地干扰其他人生活和财产的艺术。然而，根据定义，因为不能组织单体的相互关系，单体的相互关系不能适应所有随心所欲的愿望和目的，所以，任何主动争取自由的努力，不过是按照这个“自由”人的念头，在以财富（市场、买卖、遗产）为基础的关系上，熟

① 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，2002，第163～198页。

② 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，2002，第163～198页。

练地利用机会和灵活地使用财富罢了。

马克思主义对自由的定义是具体的和辩证的。

通过把人的发展本身当作目的的人的发展，才能逐步建立起自由王国。

这样，从人日益施加给大自然（他自己建设的人工自然，他自己和他的活动产物）的影响入手，给自由下定义。人的自由不是与生俱来的，我们不能用绝对自由或绝对必然来形而上学地定义人的自由。社会的人逐步赢得自由。人的力量，或者更确切地讲，构成自由的整个人的力量之和属于一个社会中形成团体的那些人们，而不是属于那一个孤立的个人。

第一，人的自由一定是斗争而来的；通过一个渐进的过程，人实现自由，所以，存在自由程度（同样，我们可以对不与一般的自由问题相联系的政治问题做个比较，民主的程度，更大的民主，更少的民主，民主在发展中是存在多种不同程度的民主的……）。

第二，个人的自由是建立在他的社会群体（他的国家，他的阶级）的自由的基础之上的。附属国或附属阶级中的个人无自由可言。自由在一个自由社会里，人才能完全地实现他的潜力。

第三，存在“各式各样的自由”（政治的和人类的自由，都是建立在社会层面和个人层面之上的），不存在抽象的“自由”。任何一种自由都意味着实施产生实际结果的力量。自由表达，实际地参与社会整体的运转，都是政治上的自由。（互补的）工作权和休息权——通过文化而获得最高的自我意识和发展的可能性，影响着具体的个人自由。所有的力量正在释放出来，举一个最简单的例子，一个正在游泳或跑步的人正在获得更高层次的自由：相对于他控制物质环境，而不是物质环境控制他，这个人自由的。“精神上的”和物质上的，自由人是各式各样的力量的整体，即具体可能性的整体。人的自由简化到所谓“信仰”的自由，或简化到无限制的冒险或异想天开的可能性，都是“私人”意识的一种幻觉，已经与自然和人的“客体”分离的“主体”，接受的那种使人迷惑的事情。

然而，一般的自由观都保留着一种意义。一般的自由观辩证地采用新的更高和更深刻的意义。一般的自由观标志了自由不同方面的和多种自由的统一。没有社会、经济和政治自由的个人谈不上具体的自由。所要释放出来的力量不是一定的人掌控其他人的力量，而是作为整体的人类掌控大自然的力量。

没有形而上学的悖论：“或者绝对决定论，或者绝对自由。绝对自由或绝对必然！”宇宙不是一个无差异的、不运动的物质，不是一个按照无法改变的“规律”展开的一目了然的“世界”。这种世界观忽略了这个世界里的人，在思想史上，我们称这种世界观为“机械论”，这个名字本身已经显示出，我们在多么大的程度上和在什么意义上已经放弃了它。每当基于科学的行动显现出对人们、对世界的解释有多么大的错误时，机械论作为一个过渡阶段在支持科学上发挥作用。“自然规律”并不妨碍实际行动，自然规律是实际行动的基础。如果我们扔掉机械论，我们就扔掉了命运的必然性。这种方式为征服世界敞开了大门。世界是人的未来。

只要人不认识自然和历史规律，这些规律就会重压在人的身上，因为如果人不认识这些规律，这些规律必然会笼罩在神秘的、压迫性的、盲目的必然性上。

认识和行动延伸了自然和人的“支配的部分”，进而把这种必然性转变成力量，即自由：人通过“认识”大自然和他自己社会的性质，支配它们。只有在不认识必然性的时候，必然性才是盲目的。

在必然王国中，人的需要被降低了等级。这些需要体现为“令人悲哀的日常生活必然性”。人们必须吃、喝、穿衣，等等，他们必须工作。当然，那些把保持心和体在一起作为是其工作的唯一理由的人，既没有给其他任何事情留出时间，也没有做其他任何事情的愿望。所以，他们不过是不停地工作罢了，活着就是他们的生活。总而言之，这一直都是日常生活的哲学，直到现在，依然是日常生活的哲学。

然而，设想为人与“世界”关系的每一种人的需要，都可以成为一种力量，换句话说，这种人的需要可以成为一种自由，一种享受或幸福的来源。但是，我们必须从盲目的必然性王国里救出需要来，或者说，我们至少要逐步减少盲目的必然性王国对我们的支配。

“作为一个完整的人，把自己的全面的本质据为己有。”^① 作为社会人施加给大自然（和他自己的人工自然）力量的结果，人的“本质”不是一个形而上学的本质，而是一组成为社会的、人的、理性的需要和器官。无论我们是否关注眼睛或性器官，无论我们是否考虑理性意识或生理活动，

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第77页。

我们总有一个“使用人的本质力量”去“使对象成为他的对象”^①的问题，“肯定自己”^②包括了这个问题。一方面，人的本质是实在的：人的身体、人的生物学实在。但是，另一方面，实践活动使用这些生物实在，把这些生物实在转化为自由和力量，这样，人的“本质”不能定义为一个与生俱来的属性；人通过活动，通过认识，通过社会发展，而创造人本身。

艺术的一个特殊方面很好地展示了这种人创造他自己的转变过程。在绘画过程中，人眼发现了它的“适当的对象”，人眼首先通过实际活动，然后通过美学活动和认识，已经形成和转变了这个人眼本身：这个人眼已经不仅仅是一个器官。至少对画家来讲，他通过这项艺术工作，摆脱了所有的外部约束，真正预示了自由王国，产生了艺术作品，这双眼睛分享了“这个人给他自己的那份愉悦”（当然，这种粗略的分析触及的不过是艺术问题的皮毛而已……）。

十分明显，“私有”财产王国成了盲目的必然性王国的一部分。由“私有”财产这个狭窄的和有限实体控制的每一个人类活动都会专注于私有财产的延续。在资产阶级的观念意识里，私有财产表现为个人的内在部分，是他的基本“权利”之一，是他实现自由的基础。按照表现得最内在的实际上是最外在的辩证法则，分析显示，私有财产的确是外在的、具有压迫的实体。当我们把私有财产与个人感受和需要联系起来，个人感受和需要不能维持在人性的层面上。“只有当我们拥有它时，也就是说，当它对我们来说作为资本而存在时，或者当我们直接享有它，吃它，喝它，穿戴它，住它等等时，总之，当我们消费它时，它才是我们的，——尽管私有财产也把享有的这一切直接的实现仅仅看作生活手段，而以占有的这一切直接的实现为手段的那种生活是私有财产的生活——劳动和资本化。因此，一切肉体的和精神的感受为这一切感受的简单的异化即拥有感所代替。”^③另外，马克思把有关人的贫困的观察转变成了某种预料之中的事情，他补充道：“为了使属人的存在物能够从自身产生出自己的内在的财富，必须使他沦落到怎样一种绝对的贫困啊。”^④

当知识和行动结合起来，盲目的必然王国就越走越远了。理性、社会

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第79页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第79页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第77页。

④ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979，第77页。

生活、享乐和幸福正在与充斥着每一种需要，而需要正在从齷齪的必然性里解放出来。另外，人们使用较少的时间去工作，而用更多的时间来满足人的各式各样的需要。过去，对大众的压榨让社会上层阶级获得这样的自由，用更多的时间来满足自己各式各样的需要，这种自由已经超出了物质生产的范畴。在我们的时代，尤其是在我们的时代，把创造性休闲和“精神活动”仅限于压迫者的状态已经成为历史。这是一个复杂的辩证法：需要正在变得更为广泛，数目更大，而生产力正在拓宽，需要扩张可能意味着需要的人性化，减少工作时间，满足眼前的需要，减少花在工作上的时间，富裕和休闲普遍化。在这个意义上讲，自然的必然王国正在生长，因为现在人的需要正在向着比原始人复杂得多的方向发展。这样，自由王国只会更深刻和更大程度地根植在大自然中。

当然，

① “这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己。”^①

② 现在，日常生活的物质的和道德的参数都是由私有财产决定，所以必须对它们加以改造。

③ 通过致力于满足和控制直接必然性的活动，真正的自由王国一定会发展，“但是无论怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来”。^② 这个真正的自由王国，人的“精神”世界，第一次包括了社会的和合理的组织空闲。正如马克思在《资本论》中说到的那样，“工作日的缩短是根本条件”。^③

① 马克思：《资本论》（第三卷），人民出版社，2004，第925页。

② 马克思：《资本论》（第三卷），人民出版社，2004，第926页。

③ 马克思：《资本论》（第三卷），人民出版社，2004，第926页。

第四章 发展马克思主义思想

可是，在这种情况下，有人也许会说，马克思主义已经对日常生活有了完整的批判性认识。

事实并非如此。

对于马克思和恩格斯工作的意义，我们至今还有许多地方没有阐述清楚。

比较深刻地解释马克思主义的思想存在两大障碍。第一，有些人从字面上研究马克思和恩格斯的著述，采取孤立、没有联系、分割开来的方式，研究马克思和恩格斯的每一个著述，而没有努力掌握和延伸这些著述所包含的思想发展。这样一来，有些马克思主义者就没有看到马克思主义思想与时俱进的特征。这些马克思主义理论家虽然熟悉马克思和恩格斯的著述，但是，这些理论家全身心地诠释马克思主义思想，却没有给马克思主义思想增添任何新东西（尽管这些理论家毫无疑问比起那些完全不了解马克思主义，却在那里夸夸其谈的人要强些）；诠释马克思主义思想是一个关于思想发展和事物发展的学说，这些理论家把马克思主义思想固定了下来。这样，在马克思主义意义的完整性上，这些理论家不能继续完成马克思和恩格斯的未竟事业。

第二，有些人试图“自由地”发展马克思主义，这类工作常常存心修正马克思主义大部分业已建立起来的基础。

避免这两种极端：教条主义和所谓随意修正马克思主义的基本原理，是发展马克思主义思想的明智之举。

辩证唯物主义是一种思维方法，它既不是空洞的，在形式上也不与它的研究对象分开（与研究对象分开的方法是一种学术上的和学究们设想出来的方法）。实际上，辩证唯物主义既阐述辩证唯物主义理论方法本身，同时也研究它所要处理的内容。

要想完全恢复马克思主义的人本主义，必须对一些广为流传的错误展开批判。

马克思和恩格斯的工作起始于哲学研究，然后，他们才把工作转向了经济学和政治活动。

有些人，哲学家而不是经济学家，完全专注在马克思和恩格斯的哲学著述上。相反，另外一些人认为马克思的经济学著述超越了他的哲学著述。实际上，长期以来，就有一种流传甚广却十分错误的理论，认为马克思的经济学和政治学已经抛弃了他的哲学。经济科学和政治活动取代了思辨的哲学，这一事实的确助长了这种错误的理论，认为马克思放弃了全部的哲学理论。

这种狭隘的、片面的看法与一种传统的误译不无关系。从表面上看，在马克思和恩格斯的经济学和政治学著述中，哲学被扬弃（aufgehoben）了。但是，这个黑格尔术语在法语中没有可以确切地翻译过来的相应词汇。扬弃这个术语表示，在抛弃某个东西的同时，又让这个东西升华到一个较高的层次。自第一个把黑格尔著作翻译成法语的法国人（维拉，Vera）以来，扬弃这个辩证的术语一直都被翻译成“去除”（supprimer）。现在使用的这个词，“超越”（depasser），依然没有完全表达出黑格尔赋予扬弃这个术语的双向的意义；“超越”没有清晰地表示，已经是扬弃了的实在，一个已经被替代了的辩证的要素，在被替代的过程中，呈现为一种层次更高的、影响更深远的、新的实在。这样，我们必须在马克思的经济学和政治学中去重新发现马克思的哲学，马克思的哲学没有“被清除掉”；相反，马克思的哲学是一个契机，一个基本要素，只有在较高层面的实在中，马克思的哲学才会获得它的全部意义。

辩证法是科学社会学的基本要素，实际上，辩证法是所有科学思想的基本要素，这种认识已经逐步成为共识。

但是，这种认识还需要发展，有必要清晰地证明，辩证法不是与哲学研究“正式”分开而用来解释经济或社会数据的一种方法。辩证法本身包括和蕴含着科学的、哲学的和人的内容。这样，哲学不再是抽象的和设想的。哲学一方面向科学敞开大门，另一方面，哲学还拥抱了整个人类现实。哲学不仅变得坚实（一种含糊的、抽象的术语），而且，哲学还理性地（辩证地）与科学联系起来，与科学思想的思潮联系起来，与人联系起来，与有关人的现实的思潮联系起来，换句话说，与改变现实的活动联系

起来，与认识这种活动规律的知识联系起来，改造现实起始于认识改造现实的活动规律。

我们现在依然与哲学打交道，与关于人和世界的世界观打交道。当然，哲学的意义已经发生了变化：哲学已经变成了具体的、发展的哲学，哲学与实践活动相联系，与知识相联系。这样，哲学意味着努力去“替换”所有的有限的生命和思想，努力组织一个“整体”，形成有关全面的人的观念。

这样，我们就可以全面发展作为一种哲学、一种方法、一种人本主义、一种经济科学、一种政治科学的马克思主义。因此，仅就此而言，我们必须重新发现马克思著述中的一些主要观念：有关异化的观念，有关拜物教的观念，有关神秘的观念。^①

如果我们要继续展开针对人的现实的方法研究，那么，重新发现马克思著述中的一些主要观念是绝对必要的，如果要面对具体的人本主义，重新发现马克思著述中的一些主要观念同样是不可或缺的。

在马克思和恩格斯的著述中，已经有了帮助我们有效地解决这些问题的基本原理和基本观念。马克思和恩格斯的著述是一个整体，我们需要从基本方向上理解马克思和恩格斯的著述。当然，在马克思主义的经典著作中，的确没有完整地阐述异化观念、有关拜物教和神秘的观念，所以，我们不仅需要弄清这些观念，我们还需要发展这些观念。

这样，马克思主义是作为一个与时俱进的整体（经济的、政治的和哲学的研究）而发展的，马克思主义当然既不言“正统”或不墨守成规，马

① 我在写这本《日常生活批判》之前还写过几本书，写那些书的目的是重新发现真正的马克思主义，把异化、拜物教和神秘这些根本观念挖掘出来，重新使用。在一本关于马克思的概述“*Morceaux Choisis*”里，我们把注意力放在了经济拜物教上（马克思主义者长期忽视的一个观念），同时，也把注意力放到了辩证方法上。在《被神秘化的意识》一书中，我们揭示了从现象到实在（反过来，从实在到现象）的运动是如何在观念和表达领域发挥功能的。我们努力分析发生在我们时代的这种运动，在现存的“生产关系”的基础上，资产阶级如何让这种从现象到实在（反过来，从实在到现象）的意识过程神秘化，而无产阶级及其他的代表如何做去神秘化的斗争。在《被神秘化的意识》一书的第二部分，我们揭示了“现代”人的全部异化范围。最后，在《辩证唯物主义》中，我第一次在现代哲学里发展了“完人”的观念，把“完人”与马克思主义的基本论题联系起来，与辩证逻辑联系起来，与异化理论和经济拜物教联系起来。因为这些书没有再版，或者它们已经在1940年被烧毁了，所以，似乎值得把注意力放在作为这些书的基础的整个纲领上。

克思主义也不是一个没有原则的折中主义。

有关拜物教的理论落脚在经济学与哲学的交集上。

财富、货币、商品、资本不过是人与人之间的社会关系（“个人”，定性的人的任务之间）。然而，这些社会关系以外在于人的事物作为它们的表象和形式。因为人们认为，他们崇拜的这些财富、货币、商品、资本真的存在于他们之外，财富、货币、商品、资本真的就像客观事物一样发生作用，所以，这些社会关系的表象反倒成了现实。人的活动围绕财富、货币、商品、资本展开，这些崇拜物与他们自己的现实和意识是分开的，他们屈从于财富、货币、商品、资本。那些一心想发财的人的生活，受制于一个叫作财富的东西。不仅如此，无产者的生活还成了资本积累的手段，所以，无产者听任外部力量的摆布。

所以，一方面，经济学家观察事实，使用本来适用于实证科学的归纳和演绎，总结解释这些事实的规律——价值规律、价格规律、货币规律。通过对现实的辩证分析，经济学家掌握了这个经济和社会现实的因素、阶段、矛盾和发展。从一个意义上讲，这个经济和社会现实呈现出它是不以人的意志和人的愿望为转移的，它按照它自身自然的和客观的规律来发展。

然而，在另一个意义上讲，除了人的意识和人的愿望，其他什么也不存在。人的意识和人的愿望“异化”，异化不仅发生在观念或直觉领域里，而且发生在实际生活领域里。经济拜物教理论使我们认识到，人的活动（个人的、定性的任务）在向经济“实在”转变，所以，经济拜物教理论是根本的；为什么经济的和社会的实在并非触手可得，社会的神秘事物如何和为什么总是掩盖了社会领域里的所有问题，经济拜物教理论使我们认识到，之所以如此的原因是，经济的“实在”，即那些人们顶礼膜拜的财富、货币、商品、资本，掩盖了构成它们的人的社会关系。当我们面对财富，我们忘记了，我们不再明白，财富其实不过是“凝固”起来的劳动，财富体现的是人的劳动，别无其他；让财富成为一种外部存在是一种致命的错觉。

有关神秘事物和异化的哲学理论是有其基础的，拜物教理论揭示了这种有关神秘事物和异化的哲学理论的经济的、日常生活的基础。我们说商品被卖掉了，这些商品“异化”了。我们说某人被奴役着，那么，这个人的自由已经异化了。在最极端的异化的情况下，“异化”这个词是指，那些患了精神病的人已经疏远他们自己。比较一般地讲，在人的一定发展阶

段，人的活动产生了用事物包装起来的社会关系。现在，这些事物和它们发生作用的方式，都超出了实践或意识能够掌控的范围，于是，人们去解释它们，对它们做出离奇的假定，对它们做出伪解释，这些解释远离现实和事实，这些解释可能成为一种意识形态。

这就是人的异化的意义之所在——人被他自己的社会产品拖累，与自己分裂，与大自然分裂，与他自己的属性分裂，与他的意志分裂，去人性化。这种情景解释了异化这件事怎样可以演绎出一个社会的神秘事物。社会变成了一个机器和一个有机体，身临社会之中的人们，通过他们的劳动来维持这个社会的人们，不再认识这个社会了。人们的所作所为、所思所想都按照他们的属性而转移，然而，他们忽视了他们的所作所为和他们是什。他们不能掌控他们自己的劳动成果和他们自己所创造的现实。

人一直都没有能力避免这种异化。异化已经影响到了日常生活，与血缘的社会关系和原始经济的社会关系相比，在异化条件下产生的社会关系要复杂得多。经过社会—经济拜物教和自我异化，人已经发展了，已经把自己提高到了原始动物和生物条件之上。人一直都没有其他的路可走。辩证地讲，人一直以来都是通过去人性化而形成的。如同人与自然的分割一样，人与人自己的分割曾经是而且依然是深刻的、悲剧性的和必然的。人与自然的分割必然导致人与人自己的分割。人是一个自然的存在，他事实上永远不可能与大自然分割开，然而，人却总是在与大自然作对。人支配大自然，人想象他是可以从大自然中分离出来的，他通过抽象，通过自我意识，通过痛苦的努力，而实现与大自然的分割。所以，正是通过（神学的和形而上学的）异化，人相信，他自己在大自然之外，在世界之外，通过唯心主义本身，人认为他自己已经成功地主宰了大自然。正是在这个矛盾和痛苦的分割中，在与大自然的抗争中，在与自己的斗争中，人变成了他所能变成的。

现在，重新发现、认识到统一的时代正在开始，当然，这种对统一的发现和认识都上升到了一个较高的层面。人再次认识到，他自己是大自然中的一个存在，不过，现在他拥有了人力和意识，这是通过巨大和痛苦的努力而取得的。分割、异化—拜物教、神秘事物、剥夺—完整的人的形成，这些哲学的观念组成了一个有机的、与时俱进的整体。人、人的思想和人的现实一直都是辩证地发展着。辩证法，所有现实过程的表达，控制、组织和说明了辩证地发展着的人、人的思想和人的现实这个复杂观

念，赋予了这个复杂观念一个具体逻辑的严谨性。

另外，拜物教同样是一个科学理论，它来自对数据的分析，来自经济学领域的一系列归纳和演绎。

所以，我们不能把马克思主义降低成不过一个关于世界的良知。当马克思主义者坚持他们也是哲学家时，他们所要说的是，他们不仅仅是哲学家，他们还是思想家和践行者。这就是他们与那些坚持形而上学传统的哲学家的分歧所在。我们不能把马克思主义与“描述”现代世界相提并论，不能把马克思主义与“经济本质的现象学”同日而语。没有自然科学和社会科学的工作，没有实践活动去伪存真的影响，（哲学家的）思想意识会戛然而止，进而卷入异化和神秘事物里。思想意识不能单独依靠自身力量让自己摆脱现存的幻觉；思想意识或退化或创新，退化就是继承过去遗留下来的对社会制度的传统解释，创新则是做出新的“哲学的”解释。

人是一个无限复杂的存在，他的知识需要许多方面：调查、技术，所有这些都是通过辩证的方法有机地联系在一起的。

在人们讨论“人性”的时代，道德家喃喃地说，没有太多可以说的。后来，人们处于浪漫的理想主义时代，这种感叹令人厌倦地再次重复起来，而且转变成了一首充满诗意的挽歌：我们姗姗来迟，以致这个世界已经太老了。辩证唯物主义则宣称，人的青春在未来。辩证唯物主义还揭示了人的现实的复杂性，人的现实的丰富性。复杂的人类现实让人更新和重新产生出兴趣来，首先，通过把微不足道的日常生活重新融合到思想和观念意识中，我们可以产生出这种新的兴趣。

马克思主义给意识和实践开辟了一个新的高度，马克思主义怎么可能限制意识，告诉意识：“停！说不出什么新东西来了！”？马克思主义的创始人给生活批判勾画了一般指南，但是，马克思主义的创始人怎么可能完成了对生活的批判呢？马克思主义必须不断向前推进有关人类现实的认识。研究和实践揭示人本身，也同时让人本身更加丰富多彩起来。每一个新的阶段揭示出新的生活方面——我们发现新的生活方面日益复杂起来，在精神意义上日益丰富起来。

辩证法摆脱了对人或对人的任何主要活动无言以对的可能性。相反，辩证法假定，人的认识和人的实现相互联系、不可分离，构成一个完整的过程。人的认识和人的实现相互联系原理一定会告诉我们，更进一步深入到生活内容中，在变动不居的现实中掌握人的认识和人的实现相互联系原

理，更清醒地看待人的认识和人的实现相互联系方面的经验教训——人的认识和人的实现相互联系就是基本的研究原则。

列宁对历史状况的分析已经揭示了，历史状况的要素和历史状况的相互作用的复杂性。若要让改造世界成为可能，首先必须有一个客观存在的危机，对经济制度和社会制度不满意（在生产力的推动下，在生产方式和注定要砸碎的整个法律关系之间出现的危机）。仅有这种客观要素是不够的。要发生异常“革命的危机”，主观要素也是必需的：建立起革命的理论，正是在革命理论的基础上，展开党派活动、阶级活动——它们包括了社会整体中尽可能大的人群，这些人群的思想武装尽可能完善。当然，只有当人民群众不再期望像以前那样生活的时候，用革命的方式解决经济矛盾和社会矛盾才会成为可能。所以，列宁号召每一个像实践的人那样思索和像思索的人那样实践的人，向生活所能告诉我们的开放，最重要的是，着眼于日常生活。不存在依靠群众的自发性还会取得成功这类事，理论本身也不够。自发的行动是人民群众把自己从压迫中解放出来不得已而为之的行动，这种自发的行动优柔寡断、断断续续，然而，理解、研究和说明群众运动的理论促进了革命的观念。“理论和实践的统一”这个原则主导和概括了与时俱进的马克思主义。正是在生活中，理论和实践统一起来，正是在生活中，这种观念成熟起来，实践的和理论的，客观的和主观的，多种因素正是在生活中实现统一。这些因素没有一个是单独有效运转的。群众的自发性不过是一个幻觉罢了，一些人指望，“历史”仅仅依靠天意就能实现其结果、完成其使命，正是这样一些人创造了这个神话。实践之外的理论和知识本身只是抽象的，“先驱”和“精英”的神话，“群众”可以自发行动起来的神话，同样有害。知和行统一成为一个整体，成为一个积极的群体，成为一个举起世界的杠杆，只有通过这样的知和行，个人和“私人”意识才能成为一种创造力。个体和群体是对立的，但是，就像思想与实践一样，个体和群体也是联系在一起的。个体和群体的统一是实践的，日常生活需要个体和群体的统一，发展个体和群体的统一。正是在生活中，在原先的知识和经验的指引下，建立起组织形式和有效的观念。只有当辩证法不再是反辩证法的抽象，辩证法才能成为把对立面、对立的要素统一起来的思潮。并非巧合，马克思主义者不断使用“具体”这个词汇。而马克思主义的敌人很可笑地夸大和过分使用了“具体”[例如，马尔罗（Malraux），关于“美好时光”里的共产主义普拉达]。然而，当

谈论“具体”变成了抽象本身时，一种避免意识思维的自动主义，关于具体的谈论的确就很滑稽了（事实上，当人们相信，他们正在辩证地实践和思考不再关注日常生活，不再向日常生活学习，不再研究日常生活的深层意义，避免意识思维的“自动主义”就发生了。这是背叛，自我暴露：在他们的嘴里，辩证法倒过来了，成了形而上学的胡扯；他们凝固在他们自己有关思想和历史的神秘的高谈阔论之中；他们谈论“具体”，其实，他们最终比任何人都抽象）。

在实践前后（更辩证地讲，思想—实践）清晰划界的分区里，异化、神秘事物、拜物教和剥夺这些理论主题突然都成了鲜活的。我“具体地”看到了人类如何迷茫、受骗、被毁灭、被困惑；当我多面出击，实际地对抗多面的异化时，我能够比较好地觉察到，一定的实践、一定的词语如何把我与我自己分开，去养活非人类的吸血鬼——“物质”，从人的角度看，“物质”是“另外的”，人的否定，扔进风里和死亡之谷的异化的人类，所以，确切地讲，“物质”什么也不是。

“异化”——无论何时我唱一首爱情歌曲或吟诵一首诗，无论何时我处理一个银行票据或进入一家商店，无论何时我瞟一眼广告或读一下报纸，我知道，“异化”就在那儿。当把人定义为“拥有财产”，我知道，就在那个时刻，“异化”就在那儿，“异化”剥夺了人。这样，我明白了，异化如何用一个虚假的伟大代替了人的真正弱点，异化如何用一个虚假的弱点代替了人的真正的伟大。夸夸其谈的语言，抽象、演绎、蒸发人的愿望和人的思想的各种各样的“魔鬼装置”，所有这些都让我瞥见了实践中的异化。

这并非说我不能通过思考，从非人的东西里分出人来。但是，这个任务十分困难，自我内部的划分和自我的垃圾，都是非常根深蒂固的。当我已经学会了思考或学会了爱，这个思考或这个爱都会不可避免地使用人类在3万年异化中产生出来的语言、姿势、表达和歌曲。我如何面对我自己或我们如何再次重新找回我们自己？当我留在我的警卫的位置上，怀疑我自己的一切，我脱光我的衣服，把自己烤成灰，还原成不再受到任何蒙骗的“存在”。我和我的戒心会变成什么样子？什么也没有。异化是我们时代必须经历的一种煎熬，无法逃避异化。只有免除了异化的未来人类会懂得和清晰地看到，我们今天生活的时代怎么就是去人性化的时代，究竟什么是值得的。

我们现在还在学习通过形而上学的、抽象的、异化的思维形式来思考问题。等待我们的还有危险的、教条的、纯粹推断的、成心的和抽象的思维态度。只要我们的意识依然感觉到有必要让意识按照形而上学的方式上升到它自己之上，需要多长时间才会产生一种辩证的意识，让我们辩证地思考问题呢？我们不可能为此确定一个日期。通过文化更新，让辩证法走进我们的生活，可能需要许多代人的努力。

几乎所有的人的爱都是处在粗俗的生物需要和细腻的抽象情感言语之间，对此有什么可以说的吗？

我们的整个生活都被卷入了异化，只有通过大量的思想（意识）和实践（创造）方面的努力，我们的整个生活才会慢慢回归到它自身。

“奉献”（对世界的奉献——奉献出去的思想）这个词汇曾经红火过。作为一个哲学箴言，过去，“奉献”这个词汇是有确定意义的。从事抽象思维的思想家们游弋在非实在的世界里，他觉得需要对生活、对实践做出他自己的奉献。他最终为实践而实践，为奉献而奉献！最傻的莫过于为艺术而艺术，或者，为思想而思想；一种新的异化：要把自己奉献出去的思想家陷入了可笑的境地，他突然意识到，他在此之前已经首先被奉献出去了。

现在，更大的问题是，不对一个异常含糊、令人困惑和模棱两可的时代做奉献，不对面孔多变的异化做奉献。我们需要获得控制。“被奉献的”人们陷入了这个时代的困境之中，陷入了那个令人厌恶他们却自己生活其中的时代的困境之中，他们绝不会自拔，他们绝不会改良那个时代，最终，他们甚至不再认识那个时代。他们仍然面对决定“离开他们的象牙塔”的那些知识分子留下的老问题（嗨！我们已经都多少次地听到这类古老的传说！）。这种“被奉献的”知识分子卷入了生活，漂泊在这个世界里，发现思想不是万能的。于是，这种“被奉献的”知识分子浅尝行动，继续欢呼“奉献”，为“奉献”而自得；然而，在他的内心深处，有一个没有解决的矛盾：他表现出他“被奉献”出去了，与此同时，他还要保持他仍然可以奉献的样子。于是，他欺诈，做了一个掉头，开始装模作样。进一步，退两步！

战争期间，大部分“名声显赫的知识分子”都在表演这种老把戏。

然而，的确有那么一些人，不那么傲慢，没有欺诈，他们真的“被奉献”出去了，现在，他们面对一个相反的问题：撤回他们自己，不是从实

践中、从激进的思想中撤回自己，而是从我们生活的时代可以觉察到的所有受到限制的和当下的方式里撤回；然后，考虑到实践的经验教训，从我们时代的整体来掌握我们的时代，从而控制我们的时代。

因为实践检验真伪，因为正是假象让我们偏离了实践，所以，实践，只有实践，可以引导批判性思考。

现在，文学的重要性被极端夸大了，所以，许多人开始攻击文学，他们可能受到引诱，在生活和人类现实的调查中，去寻找实践的指导作用。当然，文学本身需要面对生活，文学需要以人类现实的名义去思考和批判，文学需要通过实践而丰富起来。尽管实践会对文学做出很大的贡献，但是，建立起实践不可动摇的首要地位，可以给实践确定下它的真正位置——既不是第一，也不是最后。

我们不值得对文学顶礼膜拜，但是，不满的、失望的人们也不至于去贬低文学。对文学的崇拜只能在失望中终止。无论文学的“功能”可能是什么——见证或美学快感，或其他什么，文学总有一个功能。指望文学活动给生活和人类现实带来任何一种决定性的启迪，那是天真的。因为文学需要拯救它自己，所以，文学不能带领我们救赎。被文学拜占庭主义或黑色文学的陈词滥调固定下来的文学也需要新人，这些新人会简单地和不带偏见地提出，有关我们时代的恨或厌恶，什么是好、愉悦和健壮，在什么意义上，人能走向爱的生活，对未来充满希望。

实践，只有实践，可以带来这种健康，这种基本平衡，这种把握多方面生活的能力，而没有刻意的悲观或抽象的乐观。仅有实践能够改变人们的美学态度或理论态度，那种美学态度或理论态度让人们或者从消极的角度看生活，或者戴着有色眼镜看生活，他们只看到他们希望看到的现实：堕落、耻辱、愚昧，或相反，喜悦和伟大的左、中、右。

在一个政党领导下所展开的对世界的改造，这个政党努力带领伟大的人民群众，让他们沿着政党所指引的道路来改造世界，这就是马克思主义定义的实践，这种实践的目标是，创造新型的人。这种新人是在现实层面上，真正平等地思考问题。这样，这个新人不需要为了属于现实和“奉献”他自己而让自己的思想解脱出来。这种新人既不像自我中心的知识分子那样痛苦不堪，也不像沾沾自喜的资产阶级，这种新人可以避免这种老陷阱（痛苦，或无头脑的自我满足），因为他所热爱的现实世界和当前生活都是现实世界和当前生活提供的可能性，而不仅仅是既成事实，既成事

实的确容易掌握，既成事实只能失望。一旦这个新人看到人类正在走向未来，一旦他热爱这种发展，这个新人就可以放下旧的多愁善感的人本主义和无情蔑视的态度；因为这个新人指望人最终展示他的全部潜力，所以，这个新人可以要求人道。现在，只有这样一个新人可以找到确切谈论事物的适当层面（这些事物中不排除暴力、愤慨或愤怒，远非如此；不再有任何非人的、中性的、抽象的客观这类事物；无情的和情感的、无为和有为之类的划分办法也会被抛弃和解决掉……）。只有这个新人能够把自己从眼前的现实中解放出来，尽管这样，这个新人也不忘却一般的现实。

每一种思想意识都是它的时代的“表达”，但是，思想意识这个术语事实上并没有预先确定下来的意义。一个具有批判头脑的读者事后会认识到，一本小说，一场表演或一本诗集，都是那个时代的“表达”——多种可能表达中的一种。表达方式林林总总，空间的和距离的，交换的和变形的，处在现实和表达现实的方式之间，所以，才出现了层出不穷的艺术作品，它们都表达了时间上的相同时刻（例如，巴尔扎克和司汤达）。一种双向的思维一定在所表达的和表达的方式之间架起了一座桥梁：一方面，按照现实生活线索，解释每个作品；另一方面，通过探索已经“表达”了过去生活的文学作品，我们会发现，我们可以从过去的那种生活中了解到些什么。

令人大惑不解的是，我们的时代是一个充满矛盾的时代，无论过去是否真的还有过，许多作品都已经对我们的时代做了表达，不过，这些作品充斥着微弱的和无形的人物，他们没有冲突，没有棱角。拿塞利纳（Louis-Ferdinand Celine）的《长夜漫漫的旅程》和萨特（Jean-Paul Sartre）的《自由之路》这类成功之作来讲，的确很有影响。所以，文学和现实生活之间存在着一个断裂，类似于塞利纳和萨特作品的那些书，按照社会惯例讲，都是独来独往的，或者说，那些书都存在深刻的错误，我们是否不得不做出这样的结论？在一定程度上讲，我们的确要做出这样的结论，那些书是错误的，那些书让现实倒退，那些书歪曲或忽视了现实。不仅如此。不堪忍受的冲突和矛盾设法让它们自己成为政治的，在政治层面解决它们，在这样一个时代，“意识形态生活”中的每一件事都发现它自己处在伪装它们的事物之中（并非偶然）。这样，这些冲突和矛盾被掩盖起来，被淡化，被拒绝表达；这些冲突和矛盾的根源和意义都被坚决地忽略掉。在统治阶级——资产阶级的策略里，我们可以找到这种倾向的起源，而形

而上的体系或现存的宗教支撑着统治阶级。因为统治阶级的同谋比比皆是，所以，掩盖、淡化、拒绝表达这些冲突和矛盾是成功的（感觉不到矛盾该多容易、多好啊！）。这样，就产生了懦弱的、无棱角的文学。这种文学既是原因，又是结果，表达了这种掩盖、淡化、拒绝表达这些冲突和矛盾的情境，而且表达得真不错。

只有实践揭示出了这种掩盖、淡化、拒绝表达这些冲突和矛盾的情境有多么虚伪。利用这种冲突和尖锐矛盾的真相和暴行，实践单独就复原了这种冲突和尖锐矛盾。实践把我们带回到了真实的“世界”。所以，实践会给文学带去文学本身不能得到的东西：真实地了解人类现实和它的变化，实践会使文学得到更新。

旧的形而上学理性、处心积虑地在它的定义和相关领域里排除了非理性。所以，旧的形而上学理性忽略了个性、直觉、激情、实践和想象：活生生的整体存在。这样，抽象的理性只能通过间接的和类似布道那样的相当无效的手段来接近非理性。抽象的理性当然总是有可能抑制这种非理性（“压制”非理性），以形而上的真理的名义谴责非理性。

然而，我们现在了解到，这种“非理性”曾经属于人类，属于整个活生生的人。我们知道，从哲学上讲，从人的角度上讲，这种非理性已经叛逆了，因为非理性被认为是“悖理的”，所以，非理性刻意把自己装扮成一个荒谬绝伦的叛逆者，举起荒谬的旗帜来挑战理性。这正是现代人和现代文化危机的一个方面：现代人和现代文化分裂为两边，一边是抽象理性的，另一边是荒谬绝伦的，这种荒谬绝伦指望它自己和相信它自己是“必不可少”的。现代人和现代文化夹在两个对立面之间，理性和非理性似乎以痛苦的和不可调解的方式永远对立起来。

辩证的理性（马克思主义的）从另一个角度看待这个理性和非理性的问题。对于辩证思维来讲，这个理性和非理性的问题不是而且根本不会是一个关于不变的理性注定永远都在排斥着同样矜持的“非理性”的问题。非理性只能是相对的，暂时的：非理性是实践理性还没有纳入、组织和分类的思维活动。

更确切地讲，我们必须区分非理性的两个方面：

①涉及人类弱点所造成的世界的魔幻作品、意识形态的解释和虚构的文学作品之和，可谓“非理性”。因为这种“非理性”实际上是人的“另一面”，人的异化，所以，这种“非理性”是“无”。“非理性”本身是

“不存在的”，当然，在人的层面，“非理性”一直都是异常活跃的。在第一章里，我们揭示了这种非理性发展所遵循的重要规律：非理性在经过一系列改造和替代之后，以新的形式出现在理性人的生活之中。这种非理性的改造和替代，恰恰是通过日常生活，在生活之中发生。

②迄今为止，从构成某种理性不能控制的不合理的事情来讲，整个人的需要和直觉——人的“情感”，须臾不可缺少的活动，都是辩证的理性的基础和内容。对于一个具有认识和控制大自然能力的“自然存在”来讲，即对于一个理性的存在来讲，这些须臾不可缺少的活动成为他的需要和能力。这些须臾不可缺少的活动是人的实践活动的一部分，形成了人控制自然的第一步。这样，这些须臾不可缺少的活动很大程度上成了辩证过程的一部分，所以，是理性的，甚至在具体理性创造中成为工具。

此外，这个过程是一个转化的过程，一个尚待完成的过程。人的需要和活动不包括“一定量的”与生俱来的辩证的理性，如果真有这种生而有之的辩证的理性，那么，它无论如何都是没有意义的。所以，辩证的理性依赖于有条不紊地制定出理性思维（辩证思维），去认识这个丰富的“人的原料”，反过来，再得到理性思维的认可。辩证的理性必须学习和组织这种人的材料，影响人的生活产生生活理性的过程，人在这个过程中成为理性的。

“人的原料”是给定的，对理性透明和理性不可对它再做约减。“人的原料”混合了异化产生的非理性（对异化的完整阐述和分类还远没有实现）和直觉、需要以及所有各类活动的潜在合理性。

这种人的原料是一个日常生活的事实。为了分析日常生活，尽可能在日常生活的各种要素之间做出区分，批判地认识和实践必须统一在一起。

按照这种定义，“人的原料”向认识和实践敞开了大门，没有绝对地对抗认识和实践，因为“人的原料”的内容和活动基础是在认识和实践之中，尽管如此，“人的原料”还是模糊的。一方面，日常生活揭示出对人有利的和不利力量；另一方面，日常生活一直都有可能一叶蔽目，让人的视野不开阔，让人认识问题不深刻。正是以当务之急的名义（眼前利益，直接需要），人们已经反对和继续反对用比较宽阔的视野、比较宽泛的方案，来解决他们的问题。当务之急——已有的日常生活原料，同时揭示和掩盖了最深层次现实，也就是说，既不明确地说到最深层次现实，还隐瞒最深层次现实。这样，面对实践的、建设的、批判的思

考的任务就明确了：深入到人的原料里去，深入到作为日常生活事实的当务之急中去，解决人的原料或当务之急模棱两可的特征。马克思主义者十分了解的一个主要问题：找到当务之急和马克思主义提出的方案之间的联系，从而让当务之急发挥积极的作用，成为理论和现实之间的实践的和历史的媒介。让当务之急产生积极作用是实践的一个基本问题，同样也是人本主义哲学的一个基本问题：把人的想法与眼下的人联系起来。把人的想法与眼下的人联系起来总是一个与时俱进的问题，它的参照系不断改变；仅就联系本身而言，就要求深入细致的观察，需要既严格又充满灵活性的方法。

让我们更深入地考察“人的原料”的一定特征。

对每一个区域、每一个国家、每一个生活和文明时刻，都有一个平均的一般生活水平。这个生活水平既是历史的也是实际的事实。这个生活水平既以一种经济的技术特征为基础（物质发展、社会生产力水平），也以劳动大众可以抵制他们的对手施加给他们压力的程度为基础。

在工资理论中，平均生活标准帮助决定任何一个时刻可以接受的“最低生活工资”，换句话说，平均生活标准帮助决定在市场上出售的劳动力的价值。换句话说，像其他任何一种商品一样，资本家按照生产和再生产劳动力所需要的社会必要劳动时间，购买劳动力，诚实地讲，一定要物有所值。实际的因素和历史的因素决定这个生产和再生产劳动力所需要的社会必要劳动时间：正如我们都了解的，北美的平均生活水平高于法国，法国的平均生活水平则高于日本……历史因素揭示平均生活水平（美国一些地区的生活水平比较高的主要原因是，原先存在的封建的和中世纪的经济从来就没有妨碍过那里的经济发展。当然，这并不意味着，美国经济可以避免资本主义内部局限性所导致的崩溃）。然而，这种经济因素（劳动力的价值、工资，等等）可以多么精确，无论如何，这种经济因素都不能像做代数计算那样简单。这种经济因素都有实际生活，即日常生活作为它们的基础。必须加以保护的，甚至加以改善的是一个时刻、一种情况下的生活标准。从这个意义上讲，研究生活和研究“人的原料”都要使用到辩证法。

与物质生活标准同时存在的还有一种精神的或“文化的”生活标准。在一个文明中，在人们之间，总有一定数量人们忽视、抛弃、因为陈旧而淘汰的想法；也有一定数量大家都接受的想法。这样，许多人依

然严肃地接受神秘主义、唯灵论、素食主义、特定的道德规范或基督教，可是，真没人还那么认真地对待希腊神了。支持一种宗教或一种道德规范，甚至一种哲学的那些人们要求显示他们只尊重他们自己的信仰，而不去尊重任何其他“真诚”信仰。但是，人们会认为，相信阿波罗或维纳斯的任何一个人都不过是个疯子而已。相信阿波罗或维纳斯似乎完全脱离了生活。当然，值得一提的是，其实真没人去证明阿波罗或维纳斯的不存在，不过是“变得不可能”相信阿波罗或维纳斯的存在。为什么？这个问题值得回答，至少因为，在我们的文化中，在我们的“人文精神”中，阿波罗或维纳斯正在不断地涌现出来，比起耶和華或基督或灵体要多得多！

当一个艺术家希望让你自己明白，或希望表达一定的感受，他可能还会写有关阿波罗或维纳斯的剧目，或画或雕塑阿波罗或维纳斯。但是，没有人或几乎没有人借助基督教的神或很多人相信的外星精神，表达他的想法或他的感受，他们很严肃地信仰他们的神灵。

就我们的文化而言，这些事实意味着什么？我们的艺术不严肃？当我们打算表达我们最严肃的看法时，我们不去提我们最严肃地关注的事情吗？无论如何，这是一个自相矛盾状况的表现症状之一，非常不起眼的症状，这个问题只能通过考察隐含在我们现在生活水平和文明中的那些想法而得到答案。

构成文明的极端不同的和异构的元素呈现出文明的水平。在资本主义的社会结构中，资本主义社会给它的文明带来各种过时的形式，这些过时的形式上升到了“现代层面”，不能够不考虑这些过时的形式。这样，在法国，我们找到每一种经济体制：准原始的游牧经济（例如，在比利牛斯山脉里的那些经济），几乎是家长制的农业经济（许多地区都能找到这类小农），以及最现代的大型工业经济。作为一种必然结果，在我们的文化中，在我们的观念意识中，观念同样叠加和交叉起来，对应于实际上的和历史上的不同文明阶段：从农业神话，农民的迷信，到最近获得的科学概念。我们的“一般水平”被不可分割地纠结到了一起。法国的文化甚至正拉着的是一个巨大的、拼凑起来的“现代性”，这种现代性是表面的，还煞有介事（究竟什么构成了这个现代性呢？），其实它并没有任何“现代”可言。

我们不能把“社会环境”分割成若干个密封舱。实际上，它们之

间是没有严格的边界的，它们之间的关系是并列的，相互影响，“精神”渗透其间，永无止境。这种源于不同时期和不同人类发展阶段的社会经济形式和人的类型都并列在一起，所以，我们看到的是一个耐人寻味的局面。从这个角度看，我们的时代像一个怪胎，长着硕大的脑壳，却只有一个无脊髓的身体，而且构成这个身体的细胞还是原生动物的。人们可能再次把我们的时代比作某个疯魔般折中的建筑师愚不可及的建筑模式，按照这个建筑模式，多立克式柱子支撑着哥特式拱形屋顶或钢筋混凝土板（缺乏想象力的资产阶级让这种建筑效果司空见惯，没有什么不正常的；这种折中的愚蠢甚至在我们时代的意识形态建设中更常见一些）。

日常生活批判对这种并列在一起的源于不同时期和人类发展阶段的社会经济形式和人的类型所产生的复杂的经济、社会、法律和政治关系并无直接的兴趣。日常生活批判所必须关注的是，这种并列在一起的源于不同时期和人类发展阶段的社会经济形式和人的类型对生活和生活意识的整体影响。假定事实、实践和意识所反映的实际状况是混杂的，意识本身怎么可能不是大杂烩（在这类混杂的后果中，我们必须考虑到这样的—个事实，许多人通过—种社会结构的影响来接受他们的观念和他们的感受，而不是通过他们直接所属的那个时期和人类发展阶段的后果来接受他们的观念和他们的感受，尽管如此，他们还是相信观念、感受和意识的独立性）？这种混杂反映了一种根本性的紊乱。没有任何东西在安排或组织生活、文化和思想意识的元素，这些元素混合了生活方式、生活类型，以及具有非常不同的起源和意义的热情。有些见多识广的思想家具有所有的语言技巧，可以熟练地运用整个资产阶级的思想招数，说那些人，“他们是农民”（例如，克劳德尔），或者说，“他们是工匠”（例如，佩吉）。语言技巧承载神话或伦理，神话或伦理承载语言技巧，二者相得益彰：高级文学风格时代的语言技巧不过是农民神话或工匠伦理的载体而已，反之亦然。

不信任何一种有权生存的东西从来都不是—个问题。不信任何一种有权生存的东西是—种倾向，而不是关于应该拒绝什么和保留什么的理论。正是这种无论存在于什么之内的倾向，过去、现在或将来都在改变着世界。这里最重要的是声讨把所有过时的坏信仰、犯罪意识、有意的骗局、欺诈和肤浅认识统统混合在一起的社会环境。这种泥沙俱下、鱼龙混杂的

社会环境不是主观臆造的，它现在还鲜活地存在着，换句话说，这种泥沙俱下、鱼龙混杂的社会环境干涉了生活，干涉了生活意识。这种社会环境解释了最落后农民和他们神话的意识形态代表，纪沃诺（Jean Giono），如何可以在社会上如此流行，甚至可以在工业城镇的新一代人那里流行。但是，这种社会环境已经为更多悖论和谬论的出现铺平了道路。这里有一个例子：在西方，在发达国家，一定的世界知识，甚至对生物现象的一种认识，已经成为大众意识的一部分，成为所谓“正常”文化的一部分（使用社会学家使用的非常含糊和错乱的术语）。许多有关健康、体育、遗传的非常含糊的观念已经“庸俗化”了，按照这种方式，已经形成了一般的知识水平（当然，这种一般水平的知识在人群中和阶层之间是不平等分布的）。按照这种方式，或多或少科学的遗传观念已经在“一般”意识中与源于农民的老模式结合到了一起，与旧的群体和阶级偏见结合到了一起。这种在最现代条件下发生的科学的“庸俗化”为种族主义这种伪科学的传播铺平了道路，这种伪科学太容易渗透到大众中间去。

所有知识的开始和结束都是实践，如果这果真是事实的话，那么，我们可以问自己，在我们这个高科技时代，人类的实际生活却依然如此盲目，如此模糊不清，事情怎么会是这样。我们一方面为科学的胜利感到骄傲，我们另一方面对人的生活感到屈辱和不确定，这种明显的反差是如何产生的……？如果所有的力量都来源于行动，那么，生活的弱点和不确定，以及它的浅薄来自何方？实践的日常生活可以形成人类思想、力量和辉煌的基础，与此同时，我们依然感觉需要给生活披上幻觉、奢华的外衣，将其乔装打扮一番，然后才能接受生活，事情怎么会是这样？

分析我们时代固有的和思想意识上的错乱可以给这些问题一个初步的答案。当然，我们要承认，这种多样性丰富了我们的意识和我们的文化。我们一定要掌握这种混杂，确定这种混杂，对这种混杂的元素做分类，对于那些从过去和更替了的时代那里继承下来的的确是大量无形性的和非理性的观念和感受，这种混杂的确丰富，但是，它迄今依然是理不清、割不断的一团乱麻。

只有我们的文化，换句话说，我们的生活意识，所积淀下来的巨大元素，会擦亮我们的眼睛。

除开马克思主义的辩证法，没有任何一种方法可以分析我们时代固

有的和思想意识上的错乱，甚至没有任何一种方法可以觉察到这个工作。只有在辩证唯物主义的基础上，通过辩证唯物主义，分析我们时代固有的和思想意识上的错乱才会有意义。哲学家、神学家、社会学家和文学家都接受这些看法，觉得这些工作就是给他们的，就在他们的层面上。这些哲学家、神学家、社会学家和文学家的批判是抽象的和没有时间约束的。他们不能把这些意识因素与前后演替的社会结构联系起来，与生活时尚和生活方式联系起来，从而把我们的意识因素定位到历史时代上。他们可以描述，但是，他们不能理解，很少做出判断，很少做出有效的判断。只有马克思主义的社会批判能够揭示“表达”和感受的起源；马克思主义的社会批判揭示这些判断和感受的条件、实际功能、他们的工作途径，马克思主义的社会批判分析现象与实在的相对比例——“表演的”数量和“人的”数量，过去曾经包含了这些判断和感受，现在还包含着这些判断和感受。马克思主义的社会批判可以把每一种“表达”、每一种标志、每一种神话、每一种概念和特定的人类时期联系起来。

马克思主义的社会批判可以追踪社会“环境”的相互作用，在追溯中理解我们复合的和各种各样的生活意识。

“生活的意识”——词不达意？我们意识我们自己的生活？我们嘴里蹦出的这些词汇，我们储备的观念和形象，可以允许我们真正意识到我们的生活？没有！我们依然没有认识我们的生活，我们的意识是假性的。不仅我们的意识是假性的：因为我们的生活异化了，所以，我们的意识是假性的，假性表达也给尚不认识的生活（一定程度上还没有认识的生活）带来了一种假性意识，换句话说，假性表达并没有让我们了解我们尚不认识的人的生活：假性表达把我们尚不认识的人的生活表达为，我们认识的（导致庸俗的满足或道德的满足），或者，我们不能认识的（导致烦恼或渴望不同的生活）。

比较确切地讲，现在，我们不知道我们如何生活着。在我们的生活结束时，我们几乎依然不清楚我们究竟是怎样度过了我们的一生。这种不幸福的意识多么苦涩啊。

当我们努力生活时，当我们活着时，宗教、道德、文学和熟悉的字眼强加给我们一个我们自己的正式形象。“公共”意识补充了个人的“私人”意识，“公共”意识和“私人”意识相互作用、相互支持。“私人”意识

涉及“公共”意识，反之亦然；“私人”意识没有“公共”意识，或“公共”意识没有“私人”意识，都是没有意义的。^①一种意识像另一种意识一样是现实的，一种意识像另一种意识一样是不现实的。对于“私人”的个体而言，公共意识包含了个人主义可以适应的最基本的社会元素；同时，公共意识承载着欺骗性的话语、神秘的想法和形象。在“公共”意识中，“私人”意识找到正当的理由、已有的解释、补救办法。个人的生活在“私人”意识和“公共”意识之间摇摆变动。“我”与自我的著名对话不过是同一个人的私人和公共之间的自问自答。在这个划分开的、撕裂的意识中，一个意识部分回答另一个意识部分提出的问题。两个部分合在一起，表现为一个自足的整体。当这个人的私人意识正在暗暗地担心时，他的公共意识向他保证，不需要忧心忡忡，一切正常，他真的是幸福的；或者，正相反，他的公共意识告诉他，完全取决于外部状况，无能为力，他会一辈子不幸。这个人的意识忽略了很需要提出来询问的问题。这个人的私人意识从没有真正地问他自己“他如何生活”，因为他认为，他先前就知道“他如何生活”了：他认为，他拥有生活就像他拥有一个东西一样；他相信，幸福是可以用手抓住的，就像抓住英镑、先令、财产、生命一样。

日常生活批判旨在提出，展开一个名为“我们怎样生活”的广泛调查。

①我们可以利用许多研究手段，努力重新构造许多人的真实生活（把他们的真实生活与他们的观念意识做比较，与他们对真实生活的解释做比较）。

这些人的“私人”意识是如何形成的呢？受到什么影响？他们如何选择他们的生活道路，他们的职业？他们是怎么结婚的？他们如何和为什么有了孩子？他们在这类生活状况中如何和为什么如此这般地生活？

① 列斐伏尔的《被神秘化的意识》：心理分析学家已经在努力考察所谓“现代”人的意识状况。虽然没有认识精神行为的社会性质，他们所描绘的比较高精神行为——潜意识里的抑制力、精神超越，等等，与“公共”意识一致。但是，他们对这种潜意识的实际认识限制了他们分析的价值。在这些神秘化的观念里，我们必须发现的确实是我们意识的真正内容，我们必须发现的与意识的丧失和对意识日益增长的认识结合在一起，我们必须发现的由“公共”意识表达出来。卡夫卡的小说也在努力描绘盲目地跟着命运走的人们的生活。然而，卡夫卡过分强调了痛苦的基调，所以，他丢掉了最糟糕的迷人假象：公共意识试图约束“私人的”个人道德或社会幸福感（否则，人会掉进绝望的深渊，以致他不再努力去实现自己的“宿命”）。

这类调查相当难以实施（尽管一些报纸和评论已经收集和公布了那些仅供舆论宣传所用的最具隐私性质的秘密信息），但是，这类调查可能会给了解我们时代的个人生活带来一些意外的收获。我们可以把这类调查的结果拿来与依然盛行的宗教、道德、政治和哲学观念做比较，尤其是与个人主义做比较，个人主义的行为比起个人主义的理论流传得更广。

有条不紊地展开这个调查会最终用牢固建立起来的“人的真理”，去替代哲学家们或文学家们（包括那些对“生命”充满情感的人，那些对“存在”清醒无比的人）。在所有可能的情况下，这个调查可以帮助我们改变关注点，揭示异化、虚构、机会和命运在人的生与死中所发挥的作用。

到目前为止，我们已经收集的调查结果（有些会在《日常生活批判》中发表）显示，在我们今天的社会生活中还存在大量未知的领域，尤其是主导意识形态提出了解释和表达这些社会生活未知领域的“观念”。^①

②这个调查不应该局限在一定数量的以整体方式体现出来的个人生活上，而应该尽可能详尽地考察日常生活细节，例如，一天的个人生活，任何一天，无论怎样琐碎。

我们生活中琐碎的一天，我们如何度过这一天？这个调查有可能显示，从社会（个人琐碎生活的社会方面）角度考察所谓平淡无奇的一天，这种琐碎的一天可能很不平淡。工作日或休假日期间，我们每一个人都会与一定数量的社会“人”发生联系，我们对他们的性质并不了解，但是，我们的主动参与支持我们每一个人与其他人发生联系；我们没有意识到这种联系，但是，我们已经进入一定数量的社会关系中。

例如，我们可以问我们自己的一个问题是，一个平常人在他一般的、日常的生活中，如何与大社会团体发生联系？他在哪里与这些大社会团体邂逅？他对这些大社会团体感觉如何？他如何想象这些大社会团体？理论揭示出一个复杂体制，他如何在这个复杂体制中活动？这个复杂体制从早到晚如何在他面前显示出来？

③从更宽泛和更一般的角度讲，这个日常生活调查会成为一种对法国生活的调查，尤其是法国的生活方式，与其他国家的生活方式相比较。

① 妇女的生活和组织她们任务的方式尤其是一个没有多少人了解的领域之一，通过神秘的道德规范，对妇女的生活和组织她们任务的方式做出正式的解释（把牺牲或奉献作为一种“天职”，或者作为“职业”的妇女缺少道德感，这些选项都是一般公共意识对妇女个人生活的解释）。

法国全国不同的“环境”如何组织着人们的日常生活？

这些不同的社会群体如何开支，如何安排他们的预算？^① 他们如何安排自己的时间？他们的休闲活动是什么？他们的社会性、他们的寂寞、他们的家庭生活、他们爱的生活、他们的文化，都是以什么形式表现出来？

就我们已经收集到的尚不完整的文献看，这个调查会显示出期待中的真正启示。

这个调查会揭示出，法国人如何长期以来一直都是资本主义世界受到最大剥削的成员之一，剥削法国人的资产阶级如何已经成了一种最狡猾的剥削者，在欺骗和残暴之间不断变化，这些资产阶级如何总是非常“现代”的，他们非常好地掌握着阶级斗争的所有策略（尤其是，资产阶级们不加区别地使用民族或个人否认阶级斗争的存在）。

这个调查会使用确切的案例和样本证明，这种不加区别地使用民族或个人否认阶级斗争存在的骗人伎俩会导致社会体制的（农业的或工业的）堕落，导致个人日常生活的堕落。

这样，具体说明哪些法国神话是真的，哪些法国神话是假的（例如，关于法国“自然资源”的经济神话，法国思想固有的洞察力和天然合理的文化和精神神话），这个调查会消除一些有害的神话。

① 日常生活研究可以给社会—经济学提供一些极端重要的文献素材。例如，日常生活研究确认了以下事实，或马克思建立的规则：阶级不仅意味着量上的差异（工资、收入），而且意味着质上的差异（收入的分配和使用）。这样，在巴黎（以1938年的价格计算），低劣质量的、没有卫生设施的居住场所，比较大的、设施齐备的、位置比较好的住宅，二者之间的租赁价格相差4000~5000法郎。稍微有些余钱的人可以从工人阶级或非常低下的小资产阶级的居住地搬到“中产阶级”的公寓里去，而无产阶级是无法承受的。另外一个例子：正常的，或者甚至在黑市，一件劣质的西装可能需要 x 法郎，而质量好的西装的价格可能是 $2.5x$ ，当然还有更高的，而质量好的西服，其使用寿命要长3倍以上。在资产阶级的公寓楼里，那些节省劳动的设备（冰箱、洗衣机等）也是很昂贵的。我们不能简单用没钱来界定无产阶级的生活，而是要用必要支出和耗费来界定。我们可以得出这样一条规律：一个人越富裕，他的生活（相对）越便宜。在黑市或地下生产的“非常”时期，有一个农场或小生意的富裕家庭能够吃得比较好一些，而且比穷人必须买的食品要便宜很多。我们不能严格划出阶级之间的界限，但是，这种界限在日常生活的每个领域都是存在的：住宿（空间、居住面积、通风、采光）、食物、穿着、闲暇时间的使用，等等。富裕阶级一般比工人阶级或农民更会使用他们的收入，而工人阶级和农民总是缺这缺那，所以，他们不能合理地使用他们的钱。收入上的一点点增加导致一个人从一个档次上升到了另外一个档次，因为这些钱有可能用来支付另一个档次的东西。

这个调查还会批判那些对法国特别有害的幻觉。在发达资本主义的最恶劣、最残酷的时刻，如此之多的法国人应该相信和继续相信他们是自由的，相信在他们自由的名义下，他们中的一部分（数量明显不小）的成员依然不顾一切地当牛做马，这种状况意外吗？法国人固执地和一代又一代地继承着他们是自由的神话，这种状态的意义何在？有关私人生活，有关这些个人的真实生活，我们究竟可以从考察个人的“私人”生活中了解到什么？

我们获悉，在自由和个性的名义下，法国已经“不复存在”（想想法国当今青年的情形）。罗谢尔（Pierre Drieu La Rochelle）提出了这个非同一般的判断，他试图从中得出的结论也是极不平常的；我们都知道他成为什么。实际上，个人遭受了“精神上的”遗弃，这种遗弃很容易让各式各样的虚假精神力量兜售它们错误的解决办法，很容易让这些人信誓旦旦地去放弃他们不喜欢的观念意识和生活。

这个调查也许从来都不可能完成这幅法国生活画卷。但是，这个调查会通过一些民调的方式计算法国生活画卷的阴暗面，揭示法国生活健康的、恢复了健康的方面，揭示法国真正的可能性和真正具有建设性的元素。

在一个完全不同的层面，研究日常生活会消除寄生在一种腐朽趋势之上的若干个文学的和哲学的神话，例如，人的孤独的神话。充分的证据显示，对于绝大多数人来讲，他们过着平凡的生活或无差异的生活，独处是一种需要，在独处中实现某种东西。工人与全家居住在拥挤的居所里，他们甚至更不熟悉如何在他们周围自由地活动。而对于农民来讲，他们与自然事物、与动物、与土地、与村庄生活在一起，他自由地支配自己的时间，没有“深层次的”和“形而上学的”意义上所表达的那种孤独。农民和工人可以独处：偶然的或碰上了机会，养病，不能够表达自己，等等，但是，他们并非真的孤独。相反，与老婆和孩子生活在一个或两个房间里的工人觉得需要沉思一下，需要自己单独待一会儿，读读书，想想问题。这个工人几乎从未体会过孤独的快乐。对他而言，孤独的需要已经逐步出现了，有时真的得到这种独处。正是最“私人”的个人，通过抽象的和资产阶级的烦琐哲学，与任何关系或社会生活割裂开的知识分子、个人主义者发明了孤独。这些与社会生活割裂开的知识分子和个人主义者，不是把独处看成更深刻地理解人际关系的时间和机会，而是跟随一般的形而上学模式，把独处变成一种独行。然后，这些与社会生活割裂开的知识分子和

个人主义者利用他们的诗歌、小说或哲学，呻吟、沉溺于自我怜悯中。“私人”意识的限制，他们的“存在”毫无人的意义，于是，他们徒劳地与形而上的异化对抗，实际上，他们自己的生活态度正好有助于维持异化。本来是虚构出来的独处，对于他们来讲，恰恰成了现实，因为他们是“孤独的”。

④日常生活批判对创造生活的艺术不无贡献。

包括司汤达在内的几个作家已经预言了一种新的、像幸福本身一样，还是未知数的生活艺术，一种在个人主义和业余爱好背景下的生活艺术。这种生活艺术的背景很有限，一直都处在奄奄一息之中。

生活艺术是一个领域，我们总可以对其中的东西说上几句。未来，生活艺术会变成一种真正的艺术，像所有艺术一样，以实际需要为基础，不断发展，以一定数量的技巧和知识领域为基础。当然，生活艺术会超越它自己，不仅把生活艺术看成一种手段，还把生活艺术看成一种目标。生活艺术假定，人不仅把自己的生活，他的生活的兴旺和发达，看成实现“另一个”目标的手段，还把自己的生活看成目标本身。生活艺术假定，作为一个整体的生活，日常生活，应该成为一种艺术作品，一种能让他自己快乐起来的艺术作品。

正如每一种真正的艺术一样，生活艺术不会被简化成几个简单的公式、几个小工具，让它们帮助我们有效地安排我们的时间、我们的舒适或我们的愉悦。增加幸福和愉悦的方子和技巧是资产阶级智慧的一部分，不过资产阶级的这种智慧从未带来满意。真正的生活艺术意味着人的现实，个人现实和社会现实，比这还要广阔许多。

生活艺术意味着异化的终结，生活艺术会推动异化的终结。

从一个角度看，生活就像一个巨大的蚁冢，挤满了不起眼的、盲目的、无名的生命和行动；从另一个角度看，生活是那么灿烂辉煌，充满了魅力，而这些都是一些人和一些实践所创造的。我们一定不要回避这样一个事实：“生活就像一个巨大的蚁冢”的看法产生了生活是多么灿烂辉煌的看法，后一种看法“反衬”了前一种看法，两者之间的对比只是暂时的。现在，日常生活已经异化了，异化的日常生活已经与日常生活分离开，被放到了日常生活之外，甚至成为日常生活的对立面。

不过，日常生活和异化的日常生活之间的对立不会永远欺骗我们，反映日常生活和异化的日常生活之间的对立之剧（以及对生活加以谴责的主

题)不是一个完整的剧目。它不过是这场戏中的一个冲突、一个问题而已。

异化的问题无非是一个人的问题，只有通过辩证法，才能提出异化问题和解决异化问题。如果不是这样，我们只能承认，柴米油盐的日常生活和高雅的生活永远都是分离的，两者不能合二为一，两者不能成为一个生活部分。我们正在谴责的正是这样的人。

第五章 一个周日在法国乡村 写下的笔记

有些相当精确的文献可以让我们回溯我们文明的起源：既不是史前，也不是所谓“原始”时期，而是不太久远的过去，例如，希腊文明、罗马文明或中世纪文明。

我们可以想象那时的村落和乡村风貌，与我们现在看到的现代希腊、南意大利或法国南部的一些地区的村落和乡村风貌相比，几乎没有什么不同。它们让我们唤出那种以不止一条途径延续至今的乡村生活。

在希腊，乡下人有他们自己特有的节日和宗教活动，乡村的日历上一般都标出了这些节日的日期。似乎冬天是最好的宗教活动季节，现在，我们的乡村地区依然时兴半夜聚会。在古朴时期之后的古典时期，希腊一些最重要的节日依然在冬季开始或结束时举行：秋天的佩尼斯皮斯节（Pyanespis）；春天到来时举行的花月节（Anthesteria）；为祭祀地方神而设的泰勒节，村上的人都来参加，坐在芦苇叶子上，吃着用刚收获下来的麦子做的面包。

这些乡村节日一般都由一顿大餐组成；农民的盛宴，选择有芦苇的地方，靠近树林、山冈、泉水和河流。

每一个人都从家里带来食物，加入这顿大餐。每一个村庄组成一个社会：血缘、生活方式、实践活动的分工、相当严格的集体工作组织（在合作工作的那些日子里），一起把人们联系为一个大家族。我们不是很确切或确定地了解当时的财产制度，然而，我们可以确定的是，一开始，财产制度尚属农民社会。

每个镇上相邻的村庄一起举办大型活动，如同现在法国的乡村地区依然举行的集市和“还愿之节”。

盛宴进行期间，异常欢乐：跳舞、化装舞会，在这种舞会上，男孩和

女孩交换他们的服装，或者戴上动物面具，让整个新一代人亲密接触，竞赛和其他运动项目、比美、模拟的竞赛；相邻的和竞争的社区之间，男人和女人之间，做些带有恶作剧色彩的游戏，一方试图超过另一方。这样的节日会在混战和狂欢中结束。

农民的庆祝活动加强了社会联系，同时，也让他们平日集体分工和日常劳作所压抑的所有欲望释放了出来。可以这么讲，在庆祝活动中，每一个社会成员都超出了自我，大自然、食物、社会生活、人们自己的身体和心灵都一下子成为让人们精力充沛和愉悦起来的源泉。

在日常生活中，人们日积月累了各种力量，节日与日常生活的不同之处恰恰在于那些力量的爆发。

我们一定想象得到那些没有乔装打扮的农民，他们充满了愉悦和活力，他们相当贫穷。就祭献这个词的实际意义而言，这些农民为这些庆祝活动做了很大的“祭献”，在一天里，他们拿出了他们经年累月所做出的全部积累。他们真诚地欢迎客人和陌生人。这一天是无节制的一天，任何事都可以做。放纵的吃喝狂欢，没有限制，没有规则，但是，这种奔放并不是没有不祥的预感。一场灾难应该就在前头，严冬或酷暑，一场暴风雨或一场瘟疫。然后，这个社会会后悔那一天的盛宴，它拿出了它自己所有的东西，它不顾自己的条件。在个人的和集体的层面上，兴高采烈的需要，狂欢几个小时的需要，如何可以与不祥的预感和担心结合在一起？当人面对大自然时，他明白他是多么的弱小！如何可以承受这种矛盾？节日是一个风险，一个下给未来的赌注。福兮祸之所伏，赢什么？输什么？

当人类还生活在大自然和自然生活的层面上时，人类依靠自己的自然力量而生活，人类简单，人类也愚昧无知，人类通过他们自己的偏见、担心和愿望想象大自然，同时，人类通过自然、动物和植物、天上或地下的现象确定和认识他们基本的人的特质。

当人类还生活在大自然和自然生活的层面上时，就已经有了巫师和魔法师。这些巫师和魔法师指望用法术、礼仪、姿势造成一种幻觉，让人们相信，有一种直接的力量，能够驾驭他们既熟悉又恐惧的大自然，以此慰藉虚弱的人类。

乡村社会尤其把大自然与人的愉悦联系到了一起。大自然被人化了，它有着各种各样的“神秘”力量，这些力量是通人性的，就在人的身边。然而，这些力量同时又是奇妙的、遥远的、危险的，这些力量是独立的，

但是，它们又同时合成一体。如果成功举办了节日庆典，人们觉得那是因为大自然和它的力量宽大为怀，风调雨顺，按照人的愿望，变更季节（鸟儿来了，走了，这种秩序呈现出了魔法和预言的迹象）。这样，当乡村社会聚在一起，进行一些简单的吃喝活动，增强愉悦而带来的辉煌的感觉就会油然而生。乡村社会通过庆典赞美大自然，为大自然的恩赐而欢欣；不仅如此，这种乡村节日把大自然与人的社会联系到了一起，把它们合二为一。按照乡村日历，有规律地举行乡村节日和特殊活动本身就体现了人类活动的有规律性——它们准时发生和完成，表现出对季节规律的保证。如果不是开始的话，至少不会很久，乡村节日就会变得特别重要；乡村节日不仅在酒与狂欢的生活中体现愉悦、共享和参与，而且，乡村节日还体现了与大自然秩序的协调。在乡村节日中，新一代的亲密接触“体现了”大自然的丰产，同时，保证和巩固大自然的丰产，仿佛影响和提前为下一代人结下了未来的姻缘（因此，各种形式的仪式都具有神奇、象征和表演诸方面的意义；在这个原始阶段，表演是附属的，但是后来，表演走上前台，替代了这种仪式中的非理性方面。例如，跷跷板是一种游戏，把男性和女性拉到一起，同时还是一种生育仪式，一种象征性的活动）。

所以，每一个人都必须给这个节日做出的“祭献”，贡品，都来自每一个家族和家庭的贡献——它们表现为对未来的“首付”。谁拒绝参与，谁就会让自己脱离这个社会，谁就要承担打破自然和人类生活正常规律的后果。这样做会招致不幸，这种不幸从收集贡品的那个人的诅咒开始。直到今天，在法国乡村的一些节日期间，儿童或年轻人、穷人还在挨家挨户地收集提供给盛宴的物品（钱、鸡蛋、面粉、糖，等等），拒绝提供的个人都会按照传统方式受到诅咒：让他家的地干枯，让他家的畜群发瘟。

希腊文： $\sigma\upsilon\mu\delta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ，“象征”，最开始的意思是“付出你的那一份”，也就是说，参与到有魔力的行动中，参与到仪式的效力中，所以，这个希腊字非常具有宗教和意识形态色彩。

对于乡村的社会成员来讲，十分清楚，贡品越大，贡品的魔力也就更有效力；乡村节日是为了保证未来风调雨顺，参与乡村节日活动越主动，得到的回报就相应越大，威信、影响和权力也就越大。这样，通过他们给社会提供的贡品，富人（一旦私人财产已经分化）可以使他们的富裕表现出事出有因，能够巩固这份财富。他们获得的社会威信让他们变得更加富裕。地主既有权力和幸福，也遭人恨。这些地主掌握着好运气和社会的权

力。在这一点上，社会学家的研究对象似乎在变动：我们从魔力层面变动到“社会神秘”（即宗教）层面；从人与大自然的关系变动到分化了的、分割开的人类社会的形成上，在这种分化了的、分割开的人类社会里，所有的社会都是虚构的。

人的秩序和自然秩序最初似乎是通过“神秘的”联系而交织在一起的（对于那些简单的农民来讲，在他们的世界里，人的秩序和自然秩序的联系似乎是最直接的、最自然不过的事情）。如果这种农民的传统是严格的，那不过是因为所有的变化都会威胁到“秩序”。人类活动一般倾向于发展为规范的活动，所以，节日，甚至日常生活的姿势和讲话，都被仪式化了。也许这种仪式化可以说明，巫术如何发展起来或者这类巫术如何出现，那些庄严和神圣的姿势为什么随处可见，巫术如何从日常生活中获得它们的元素，然后，把这些从日常生活中获得的元素转变到具有想象效力的层面上。在这些情况下，节日大餐成为神圣地方的一个神圣的大餐，一种极其重要的和有效力的活动。两性合一也成为一种神奇的行动，这种行动在它的整体上挑战大自然，两性合一可能幸福，可能不幸，预示问题或幸福正在降临。给这个节日庆典提供的贡品成了一种具有神秘意义的“祭献”：一种对未来的保险，用自己的心爱之物与不了解的力量做一个交换，用现在的困苦来保障未来的收益。

大自然与人的结合首先意味着大地。巫术和宗教已经成为西方文明的一个部分，在巫术和宗教中，大地用人和性表达：大地母亲，像一个妇女，男人的犁在伤害和折磨着大地母亲，男人在给大地母亲施肥。另外，大地接受死者，用死者的尸骨沤肥，大地令人毛骨悚然，大地也硕果累累。

古代的农民社会很快实现一种相对稳定的平衡，正如乡村史（最近出现的一门学科，还在发展中）已经证明的那样，这种相对稳定的平衡具有严格的条件和令人惊讶的微妙元素：草场、森林和农田之间的平衡；动物种群数目和人类人口数目之间的平衡；“个体”活动和集体约束之间的任务组织上的平衡；土地分配和财产制度之间的平衡。在我们的历史中，在我们的中世纪，社会学的历史学家发现，乡村贵族的形成打破了这种平衡（对这种平衡的破坏似乎一直都在古代存在），同样，打破这种平衡的过程又发生了，乡村的资产阶级再次打破了这种平衡。农民使用他们的智慧，通过一组技术，一种自发的技能，实现和保护这种自然和人的平衡。令历

史学家惊讶的是，这些在实践中摸索出来的技能表现出至善、神圣、神奇、脆弱。正是为了维持这种平衡，农民社会紧紧抱住它自己的传统不放，强化巫术和礼仪的作用。

为了保留这个“秩序”——农民的秩序，对于每一个阶级而言，每一种社会的形成都有它的秩序和秩序观，人与自然合作了，人通过他的实际工作，通过他变戏法所产生（虚构）的效力，维持和控制他自己的能量。但是，从这些农民社会一开始变富，它们就面临严重的危险。它们需要孩子来一代又一代地更新社会，它们需要孩子们接受和传承它们社会的遗产。生孩子太多或太少都会危及平衡：太多的嘴巴要吃饭，或者，没有足够的手握住犁耙，饥荒会吞噬掉这个社会。就我们现在的认识看，借助人类学家在许多地方都发现了的幻觉，这些幻觉的深层原因，换句话说，实际原因似乎可以告诉我们非常简单和无论何处都一样的故事，这些农民觉察到，“灵魂”的数目是“秩序”的一部分。一般法则控制着生与死，只要不打乱这个一般法则，生与死就会一直保持平衡。大自然决定了人类的数量。所以，每一个出生都是一次轮回：从一群储备灵魂里拿出一个灵魂，这个灵魂返回到生活中。即使灵魂存在于生者之外，保持朦胧和模糊的状态，但是，“灵魂”是不死的。

正是大地“承担和养育了所有的生命，接受祭酒，再播下种子”^①，逝者提供了这些灵魂。古典时期的雅典人遵循他们最古老的传统之一，在新坟墓上播下种子，就像我们给死者献花一样。在大地上，他们暂时的居所，母亲和坟墓，以事物的秩序，按照季节的规律和人的活动规律，死延续着参与。奇怪的幽灵随处游荡，它们准备再生。这些幽灵依然是这个秩序的一部分，它们可能会干扰这个秩序。使用葬礼，保证秩序和成为秩序的一部分——祭酒和祭物，农民社会给它的死者以厚爱。在这些祭物中，地上的水果——葡萄酒、叶、花或烤饼，发挥着重要作用。

所以，乡村社会也是一个有逝者的社会，祭奠死者的节日在生者的节日中也找到了一席之地。在人面对自然而十分虚弱无比的状态下，忧虑与愉悦同在，忧虑甚至更确定、更强大，直到忧虑变成焦虑，焦虑也有它的葬礼和它的庆典。那些富足的、拥有土地的家庭总是试图求助于过去——一个真正的或虚构的祖辈、英雄、勇士、城市的创始人或伪创始人，新技

^① Aeschylus, "The Choephoroi", in *The Oresteian Trilogy*, trans., R. Fagels, Penguin, Harmondsworth, 1959, pp. 136 - 137.

术的发明者，为他们自己辩护，他们是这个乡村社会的一个包袱。葬礼节日成为死去的国王和英雄特有的节日。酒神狂欢节的愉悦变成了恐惧。当人的生活踏上严酷的和不可抗拒的异化之路时，人的生活就被撕裂了。

可以肯定，从一开始，节日庆典就与日常生活形成了鲜明的对比，但是，节日庆典没有与日常生活分开。节日庆典就像日常生活一样，不过是更精彩而已；在节日庆典中，现实社会、食物、与自然的联系，亦即劳动，结合了起来，日常生活的各种瞬间结合在一起，被加强了和夸大了。依然沉浸在直接的自然生活之中的人，一方面用他初级的和困惑的思想“表达”他与自然和宇宙秩序的关系，另一方面用他的生活、表演、唱歌、跳舞表现出他与自然和宇宙秩序的关系。当人与自然处在同一个层面上时，人也与他自己，他的思想，美的形式、智慧、疯狂、狂热和宁静，处在同一个层面上。在他的现实中，他动用和实现了他的全部潜力。他并不觉得他与他自己有多么深刻的冲突，他可以把他自己让给他自己本能的生命力，这是一种出色的平衡状态，农民社会出现过这种平衡状态。他自己、他的能力、他的直觉，全部都得到了使用。也许他是基本的和初级的，但是，他至少在没有受到根本“压制”的状况下生活，可能平静地在某个时间死去。

有些作家赞美的“纯”自然，实际上是一种高度发展阶段的农民生活，其实，在历史上，农民社会实现了成功、幸福和平衡结构的时刻和地方非常罕见。在大多数情况下，那些社会延续着游牧、好战的生活方式，或者土壤贫瘠，或者气候恶劣，或者发生社会危机，残酷的统治阶级迅速形成，把社会生活拖向深渊，几乎都是以那个社会的衰退而告终。

这种农民社会的平衡面临两方面的威胁：

①大自然的威胁，各种各样的自然灾害本身，更多的则是来自对大自然的恐惧，这种恐惧来源于一系列实践活动的改变，这些实践活动不再循规蹈矩，这些活动的目的不再是维持和颂扬生活，而仅仅是维持其神圣的形式，维持那些神圣形式所支撑的神秘权力；

②社会生活的威胁，越来越大的社会分化和社会不平等。

与此同时，一些家庭从这种农民社会里独立出来，出现了集体制度之外的“私有”财产，一定家庭和一定个人掌握了凌驾于这种农民社会之上的权力，从这种农民社会内部摧毁了这种社会。这种社会的危机，这种社会的错位，这种社会大多数成员的困扰，都与技术进步和社会分化相互联

系在一起。我们很难想象，旧社会的成员必须去恭贺他们身边正在发生的那些社会变革，那些他们不能理解的社会变革。我们不要忘记了，那种社会的成员是按照他们的财富和影响，成比例地拿出礼品和做出“奉献”的，这种社会的头领逐步增加着他们的权力，与此同时，他们还是这种社会本身权力的体现。那些正在与这种农民社会分道扬镳的人们，似乎正在巩固这种社会“深刻的”现实；当他们表现出他们是这种农民社会的公仆时，他们实际上正在让这种农民社会变成他们的奴仆——从某个意义上讲，那些正在与这种农民社会分道扬镳的人们正在服务于这种社会，正在保护这种社会；他们支持技术进步，他们独自获得了观念、思想、智慧、节俭、责任意识，以及可能的理性远见。于是，社会自身的条件掩盖了这个社会过程。原罪、超自然的惩罚、不了解的“命运”，这些都是日常生活之外的，怎样才有可能不把社会变化的原因归咎于“神秘的”原因？这种正在发展的社会奥秘注定会演变成一种宗教上的神秘事物，现在，宗教对这种社会施加魔法，但不摧毁它。头领和王公们设法得到来自他们压迫的社会的祝福（即对神的祝福）；头领和王公们在一种奇怪却由来已久混合着幻觉和现实的状态中，借助于他们的神秘功能维持大自然的秩序，借助于他们的政治功能维持人间秩序。

但是，在那些非常小的坐落在横跨法国乡村千年的交通要道上的城镇和村庄里，一个人如何成为一个公众人物，受到人们的尊重，如现在的城镇或区域的议员或议会议员呢？如果附近没有城市中心，如果工人政党并无影响，那么，甚至在今天，一个人要想成为一个公众人物，只能通过教会、慈善组织、地方行政机关、体育俱乐部或消防站，这样，一个新贵才能逐步被社会接受，获得他的支持者，产生影响。做到这一点并无任何一种“政治学”，即通过最古老的政治过程来实现，这种最古老的政治过程已经延续了若干世纪，我们现在对此已经不以为然了。理所当然，除非发生某种意外，如动荡（战争或危机），否则，公共人物的崛起和古代乡村社会的兴旺是相互联系的；一个推进另一个；村庄或地区里的每一个人都获益；公共人物提供礼品，公共人物做慈善捐助，重要的农民或商人为穷人“做事”。这些人得到保佑和祝福——来自神的保佑，来自他们的从众的祝福。他们在教堂里有自己的座位。在公开场合，人们祝福他们，然而，背地里，人们讨厌他们。他们受到千夫指，万人怨……

所以，按照所有可以查到的文献，在古代的乡村社会里，我们可以找

到一定程度的人的自我实现。当然，在心灵得到满足的同时，自我实现了的人还夹杂着不安，夹杂着就要到来的痛苦的种子。从那以后，这种自我实现就已经消失了。从两个意义上讲，这种自我实现消失了。第一，由宗教想象构造出来的宗教仪式、符号和对它们的解释，一直都倾向于排除人的实践活动中的物质生活成分，而强调人的实践活动的“意义”。第二，社会生活已经得到了改善，但是，在社会生活改善的过程中，社会生活已经改变了它的结构；社会生活从水平面上；可以这样讲，社会生活从自然生活和“世界”平面上，就变成了竖起来的金字塔式的社会生活，在社会生活的顶端，有了首领、国王、国家、观念、抽象。符号变得越来越抽象，出现了如货币这样的符号，在政治层面，在抽象概念的意义上，国家也是一种符号，具有很实在的实际权力。礼仪一开始是用来呼唤自然的“力量”，事物和人类“被藏匿起来的一面”，然后，礼仪用来呼唤神话中的英雄，召唤逐步演变出来的神。但是，以后，这些礼仪呼唤的东西来到“精神”力量的中心，即一种抽象概念，世界宗教的神。同时，论证政治首领和国王权力合法性的理论也变得越来越抽象。还是与此同时，一个世纪又一个世纪，具有抽象逻辑（科学）的知识和思想已经与意识形态一道，逐步推进和提高。这两种抽象逻辑可能处在人类意识两个不同的和可能不相容的层面上。宗教、抽象、“思维”生活，遥远的和“神秘的”政治生活，剥夺了规模巨大的日常生活。日常生活的淳朴，日常生活与生俱来的壮丽，原先那些让日常生活获得最初辉煌的细枝末节，都从日常生活中剥落了下来，让日常生活变得面目全非，判若两物。进步是真实的，在一些方面，进步是巨大的，但是，进步从来都是有代价的。

然而，日常生活，这种纯粹的生活，依然在那儿，不过，它非常接近不名一文和令人羞辱，日常生活既根深蒂固，也使人感动；日常生活既具有创造性，也受到威胁；日常生活建设着未来，也被预测到的未来所包含的不确定性所困扰。

日常生活，这种纯粹的生活，依然在那儿，不过，变化了、退化了、堕落了，而另一些方面，相对应，科学和意识已经进步了。拿法国一个名不见经传的村庄为例。道路和小径的网络，围墙和绿篱，围合了一片土地，围合起来并不意味着不可行，一片温顺、安逸的土地，它的起伏几乎都察觉不出来，仿佛与遥远的山脉一起呼吸一样，农场围绕着教堂和坟墓，散落在这片土地中，几幢房子组合在一起，成了这座村庄。一片绿茵

茵的土地，河畔的草地，秋雨让那些溪流清波荡漾。

这座村庄依然紧挨着村里逝去的人们。生者依然给他们亲爱的逝者送去鲜花；许多人相信，在坟墓上放些便宜和令人生厌的金属和玻璃的纪念品不是什么错事；祭祀已经被可恶地商品化了；钱已经替代了地上柔美的果实而成了“祭品”，拿地上的果实做祭品是为了维系逝者的生命，把逝者与生者联系起来，准备他们的再生，而那些“祭品”一劳永逸地寄托了生者对死者哀思，使生者永远无伤大雅。有些人可能想，他从逝者那里继承下来的是一个结算账户，当然，他们也会有良心上的痛苦。有些人来到墓地（×夫人说，我是来与我不幸去世的丈夫打个招呼的，她一路逍遥地向墓地走去，她的丈夫在那里“安息”）。这些人明显相信，逝者同时在天堂（或地狱），也在这里，在这些石头下，在这些花朵下。在这个神圣的墓地里，他们感受到了“生”的存在，而不是感受到令人恐惧的现实，感受到死的恐怖。^① 他们那苍凉的胸膛里充满了令人痛苦的、甜蜜的情感。他们中的许多人相信有鬼，相信幽灵，相信“神灵”，但是，他们并没有打算逝去的那些人可以把爱、恐怖和尊重再带回来，他们不过是为了让逝者安息。探望新逝者的人不少，而那些早已逝去的人，静静地躺在村庄的坟墓里，被人遗忘了。这个社会 and 它的逝者的神话还在延续，但是，这类神话没有那么重要了，没有了什么影响，没有了温暖，却与含糊、抽象、肯定的“灵魂”联系了起来，那些灵魂绝不可能成为可以看到的事实。

到今天，冬至还是一个重要的日子；太阳神再生，用新的和点燃的生命填满大地，然而，这个伟大的太阳神的神话已经变成一个感性的、模糊的系列形象——一小张全家福。祭祀和神话留下了什么？一个日子，一个关于出生、希望、宏大戏剧的模糊的印象，一个全能的神的观念，然而，这个全能的神注定有生有死；经过神学抽象，神学的升华，这个全能的神进入了被束之高阁的不能接触的神学背景；然后，这个全能的神成了幼稚感人的画片——动物、马槽、智人以及它们的星辰，与大自然和婴儿密不可分。

每当春天来临时，村上的人沿着田埂、小径穿梭游行，祈祷季节规

^① 在浪漫剧和情景剧中，犯罪、背叛、杀母，都发生在剧烈的暴风雨之中。这本书的下一部分会包括一个对情景剧以及与生活关系的社会学研究。令人惊讶的事实是，20世纪初，许多人不再理解情景剧了；浪漫时代所创作的情景剧里所包含的一定的神话、一定的道德公理，突然从人们的意识中消失了。

律、土地肥沃。人们凄凉地陷入了一个巨大的无奈之举之中，这个无奈之举就像一个最终的祭祀：人们“放弃”了时间，忍受着不便。在这个祭祀中，酒神节的所有欢乐都荡涤殆尽，这个无奈之举就是人们妄言的“祈求丰收日”。“祈求丰收日”祈求的是风调雨顺、五谷丰登。实际上，没人相信祈祷真能奏效，但是，许多人还是相信，不参加这个祈祷，或者完全停止这种祭祀，都会带来厄运。村上的人谨慎地防患未然。传统祭祀的负面效应已经完全湮灭了传统祭祀给人类社会带来的积极一面。

还是在这个村庄里，还是在春季里，虔诚的双手依然把花环挂到神圣的树木上，偶尔挂到交叉路口，赫卡忒（Hecate，夜和下界的女神，也是幽灵和魔法的女神）站在那里的位置早就被剥夺了。

当战争爆发，发生了干旱，农民们叹息他们的命运，“一切都不灵了”。农民们认为，大自然的秩序和人的秩序不可分割地联系在一起，如同最初的农耕神话一样。他们不太理解，借助于特殊的人为手段，我们可以重新恢复这种大自然的秩序（一致的、合理的秩序）。

“祭祀”的神秘观念几乎哪里都有；如果任何一个人试图忘掉它，战争和社会的大戏会重新恢复它。但是，岁月不饶人，现在，祭祀不过是隐隐约约地让人感觉到“神圣”。父母做“祭祀”来养育他们的孩子；人们也用现在的奉献来祈福未来，他们节约他们的收入，“投入”它们，或者买个“保险”。他们通过超自然，捐献、慈善、对个人受难的捐助，做人和神眼中的善人，寻求免除灾难。^①

每一个殷实的和敬畏神的家庭的预算中都有一个特别的小项目：行

^① 我们有必要对“现代”仪式——国家彩票抽签——做一个人类学的详细分析，带来运气的数字机会一般是由那些一贫如洗的孤儿们摇出来的。（这个方式变成了一种约定俗成，还会维持下去？）要这样的孩子们来干这种事，体现了一种掩盖基本“道德”的“表面的不道德”，体现了某种神秘的特征。似乎只有这样的穷孩子和穷人的手才是“干净”的（还没有被钱玷污的手？），干净到像一台“幸运女神”设备那样运转，体现“幸运女神”的短暂特征，遵守绝对机会法则，得到不劳而获的财富，却又不引起上天的愤怒。在这个涉及钱的仪式中，贫穷就在那里，不是象征性的，而是以一贫如洗的孤儿们这种最残忍的形式表现出来的。货币，资本主义的崇拜物，从天而降，在那些货币已经厌倦了的人们之中转来转去，所以，在某种意义上，那些人献身于货币。一种习惯，赢了钱的人要捐一部分钱给这些可怜的穷孩子们（奉献）。这样，这些穷孩子参与进了赋予他们一种“权利”的仪式中，赢了钱的人以这种捐助来宽恕自己极好的运气，让自己未来赢得更多，证明他们在道德、法律和人类社会的幸存者面前都是站得住脚的。这种重要的庆典、仪式和奉献的形式让所谓“现代”意义非常明确；它也帮助我们用这类庆典、仪式和奉献的形而上的和道德的虚构，定位我们的“文明”。

善。通过私人赠品和大众捐献，敬畏神的人们可以解除他们的意识里残存的疑虑，他们可能感觉他们有良心，也能像别人证明他们自己。他们正在对他们希望维持的秩序做贡献；同时，他们希望他们的贡献可以减少穷人的怨恨，让穷人的生活稍许容易一点儿。“祭祀”有多重意义和多重目标，有些是有意识的，有些则是无意识的；有些是自私的，另外一些是无私的（慈善机构的收集者和辩护士会找出这样或那样的理由来作为情景需要）。

人们都认为，战争是对人的罪恶、懒惰和残酷所做的一种惩罚。失败也一样（维希政权统治下正式完成的这个基督教秘密，起源于农民的神话）。穷人应该通过更多的辛劳做祭祀，而富人则通过捐献做祭祀。那什么是祭祀呢？祭祀就是一种“精神”投资。祭祀的价值是祭祀所做努力的函数，即祭祀的价值是人们准备在未来承受苦难的函数。不幸的是，慈善机构究竟接受了多少捐助，其数目从不向公众公布。不同阶级和社会群体会给日常生活研究留下什么材料？我们非常有可能用现金之类的东西来衡量。穷人会比富人贡献得多。穷人的不安、穷人对未来的担忧不是也比富人多吗？还有，穷人不也比富人更慷慨些吗？另外，任何一个什么都不奉献的人，或不希望奉献的人，可以通过诉说他们的愿望、痛苦，他们的所思所想，安抚神秘的力量。

几个不安分的关注人类、经济和政治状况的社会群体，把农民感觉到的大自然的不确定性叠加了起来，而宗教则是依靠魔法做到这一点。对社会学规律的无知，不依赖政治欺骗和谋虑就无法行动，以及直接受到神话和祭祀的感染，培育和延续了命运和宿命论的观念；一大群个人（每个人都相信他自己是自由的和清醒的），整个群体对人的状况的反应方式与农民对自然状况的反应方式相同；他们接受战争和危机是不可避免的，向他们的神提出诉求，请神结束这些灾难，感谢或诅咒神圣的权力。

生活本身，在日常生活里，古老的手势是一种与时间一样久远的礼仪，它们一直延续不变——除非这种生活已经无美可言。留下的不过几句话，逝去的手势。因为祭祀和感受、祈祷和神秘的咒语、祝福、诅咒已经与生活分离开了，所以，它们成了抽象的和“内在的”自我辩解的术语。信念越来越弱，祭祀越来越肤浅，变得不那么强烈。人们用比较小的开支来应付。愉悦已经变得越来越弱了。只有忧虑这件事没有减少，觉得虚弱，不祥的预感。但是，原先忧虑的意义已经演变为担心、极度的痛苦。宗教、伦理、形而上学以及走向想象中的深渊，这样，宗教、伦理、形而上学

不过是人类在极度痛苦的“精神的”和“内心的”节日疏通焦虑的途径。

当美已经从日常生活里消失，那么，日常生活的伟大的神秘英雄们又如何呢？这种神秘英雄几乎绝迹了。每件事都用廉价来计算。一便士给天堂。稍微加一点儿（当然，尽可能少点儿）来安慰“穷人”，“穷人”的实际力量明显日趋增加。

然而，那些姿态越无意义，那些姿态反而显得更加庄重；它们越装腔作势，越荒唐可笑，就越激起活生生的报复：讪笑和戏仿。

好了，现在让我们去一下这个小村墓地环绕着的教堂。

在这个小教堂不起眼的、无华的门槛上，我犹豫了一下，一种忧虑油然而生。我知道我会看到什么：一个空旷的发出回声的空间，壁龛、壁凹、那些隐蔽的地方挤满了几百个物件，每一个都在无声地哭诉，成为一种标志。这是多么奇怪的力量！我知道，我不可能不了解它们的“意义”，因为许多年前，我就听说过人们对它们的解释。对这些符号，我们不可能视而不见、充耳不闻：它们占据了我们的空间，它们立刻困扰着我们，无形之中，我们不能不去注视它们——它们越简单，越有诱惑力。不安的感觉，压抑的愤怒，夹杂着不情愿却又挥之不去的基督教塑造的童年和青春记忆，一起涌上心头。我知道，这种被压抑的愤怒是这种力量的另外一个方面，“神圣”物件新生的魅力。我不可能让自己摆脱这个空间。对于我来讲，这个空间从来就不同于其他任何空间。当然，确切地讲，因为我感觉到了这种无名的情绪，所以，我可以开始理解这种无名情绪的由来。我一定不要气馁，战斗还在继续。

这个乡村教堂不大，尽管教堂的墙壁被刷成了白色，但教堂里依然是昏暗的。教堂的窗户狭窄，通过污垢的小窗格，缕缕阳光射了进来。小巧、昏暗、神秘，有点儿像一个洞穴。若隐若现的芬芳扑鼻而来——一方面，是我们熟悉的潮气；另一方面，是我们陌生的香火。香火的神秘、遥远的印象弥漫了这个空间，与不足为怪的发霉的气味混合到了一起。我已经嗅到了东方的香气，我不由自主地期待着嗅到这种东方的香气，辨别出这种东方的香气。虽然纯是主流，但是，无形之中，这个教堂已经染上了世俗的东西。

现在，我可以辨认出上了彩的或镀了金的物件和标志，它们围绕着信仰，在这些物件和标志上体现这些信仰。

一个笨拙但很有心计的画家为唱诗班头顶上的穹顶绘制了蓝色的背

景，在这个背景上，这个画家镶嵌了用星辰装饰起来的边框（星辰上涂了银色和金色）。穹顶上这个粗俗的装饰毫无疑问地证明，这种装饰概括了神在营造他居住的天堂时所使用的宇宙秩序，然而，现在，岁月的流逝几乎抹去了这种宇宙秩序（我忘了看看这个教堂是否朝东，向着耶路撒冷的方向和太阳升起的方向）。这个建筑的中央隐隐约约地有一个十字形的结构，那里吊着一盏灯，依稀发光，这个光意味着什么？它是阳光还是永恒的灵之光？它是人的心灵，一定要长明，直到悲剧降临？

好了！事情更清楚、更确切了。在一个相对宽的深凹进去的（圣室）里，两个塑像面面相觑：圣布拉修斯主教（St. Blasius）和圣罗奇（St. Roch）。我这里谈的地区有着悠久的畜牧传统。圣布拉修斯主教和圣罗奇都是牛羊的小守护神。这里的居民一直都巧妙地同时获得这两个圣人的保护。在这个圣室的背后，一个相当粗略的绘画（壁画，还是画在木板上？在微弱的光线下，不可能看得真切）描绘了这两个身着牧羊人服装的圣人，他们手里拿着（旧时牧羊人捕羊用的）曲柄杖，依稀像是大主教手里的牧杖，他们的小狗站在他们的旁边。潮湿已经让那幅画上的天空和草地都看不清了。围绕着这个圣室的是一个低矮的栏杆。栏杆外，散落着硬币、卷成圆形的纸币、祭品、供奉。在圣伯拉肖主教和圣罗奇主教生活的时代，农民从病牛的尾巴上拽下几根毛，在这两个守护神的鼻子下烧掉这些牛毛。

在另外一个比较小的圣室里，在底座上，有一个家庭的小守护神塑像：圣徒安东尼，他帮助寻找丢失的财产。在圣徒安东尼的脚下，有一个简单的奉献盒子。这个圣人右脚趾的颜色已经脱落了，那是求助他的人们不断亲吻他的右脚趾所致。

当然，在这个祭坛的右边，是有着至高无上权力和抚慰的大主母，天上的大主母与地下保持距离，在天上，万物之父，上帝独自创造天堂的圣洁奥秘。永恒的圣洁，同时，所有人的神圣的母亲——还有一串吸引人的名字：天堂之门、启明星、象牙塔（避难之地）和安慰苦难众生之人。上帝是疏远的和威严的父亲。圣母则很近。绝对的母亲、绝对的圣洁，圣母让人想起神秘的和充满诗意的女性整体。母亲，她接受她的孩子们。圣洁，她保证贞洁，不把属于任何一个人的给每一个人。谨慎的神学把伟大女神还原到解决冲突的层次，所以，正是伟大女神，让人有了最多的愿望、最大的支持、最多的祈祷。

在这个祭坛的另一边，约瑟夫举着金色的百合花。

卑微的教堂呈现出来的是一个绝对的人间人家，天在上，星辰给这家人带来光明，两侧各有一个象征规则和人丁兴旺的卫士：一个卫士是母亲，她的无限纯洁表现出她包罗万象、无所不能；一个卫士是尘世间的、佯装出来的丈夫，他天真和犹豫——真正的、天堂的丈夫则具有令人生畏的创造力，天堂丈夫的这种力量导致冲突，也带来了母亲的神圣的儿子。

人间人家造访天上人家，告诉天上人家，他们的幸运与不幸。天上人家给了人间人家一个他们自己的形象。天上人家与人间人家结合起来：人间人家至今与天上人家混合在一起。

在神龛中，尽管抽象，神已经披上了神自己（一个白色的、发亮的、干燥的圆圈，没有味道或没有气味），神与善、令人畏惧的武器合为一体：神以一种实施恐吓的祭品而出现了！应该是一种亵渎（哦！他们在他们虔诚的对话中和在他们教区的报纸上所谈到的那些故事，溅血的祭品，会讲话的祭品，暴毙，意想不到的改变），世界可能会化为乌有！天就像房顶，支撑着星辰，可是，天可能会塌下来。可怕的天使会战胜规定的末日。如果神真能让天塌下来，让末日降临，那么，神真能做宇宙之父，自负的、报复的造物主，天生的神，善与恶之主，建在为蓝色的、黄金和钞票上的宝座，可是，神做不到这些，神也是儿子，神控制他自己，神查看他的公正和他的愤怒，神同样显示他自己是非常友善地、非常温和地、非常具有兄弟情分地对待那些在苦海里挣扎的微不足道的人间人家。

如果这个教堂是以梗概的形式给我们展示了世界的和人间的剧目的话，它也同时给我们讲述了历史。我们可以看到一身戎装的圣女贞德（Joan of Arc）、围绕着她绘制的石膏胸铠的三色旗、一个镌刻着最后一位战死者姓名的牌匾（老人一直称之为“伟大的战争”）。

哦，教会，神圣的教会，在我最终试图逃出教会的摆布时，我问自己，教会的力量来自何处。现在，我可以看穿教会无耻的秘密，揭开它诱人的艺术面纱，一切都是那么显而易见。天真的人们怎么会去相信，你做了一些有罪孽的申辩，他们可以除掉你。圣人怎么一定会嘲笑“自由思想家”（故作震惊，然后保证尽可能早地实施报复）。现在，我可以看到令人恐惧的人类异化深度、令人忧虑的人类异化现实！哦，神圣的教会，多少个世纪以来，教会都在挖掘和积累着每一种幻觉、每一种虚构、每一种妄想、每一种挫折。教会已经在教堂里囊括了这些幻觉、虚构、妄想和挫

折，如同珍贵的收获一样，每一代人、每个时代、每个年龄段的人，都会给这些幻觉、虚构、妄想和挫折的收藏中再添一点儿新鲜的材料。现在，在我的眼前，我看到了人的童年的恐惧，青年的担心、希望和疑虑，甚至老年时的恐怖和绝望，我们不费一文就可以看到，世界几近黄昏，人类已经到了暮年，人类在还不知道他的本事时就会呜呼哀哉！的确，有人使用两千多年积累下来的经验，隐隐约约地退出了生活。这些不食人间烟火的人的确最大限度地奉献了他们自己，他们似乎表现得很神圣；他们中许多人相信，他们是神圣的，也许在一定意义上讲，他们中有些人的确是神圣的。从新生婴儿的第一个呼吸，到生命垂危的人的最后一声叹息，都能看到他们的身影，服侍狐疑的孩子、受到惊扰的处女和痛苦不堪的少年，服侍着对宿命的焦虑，甚至服侍着巨大的痛苦；无论何时人们感受到自己的虚弱，他们就会出现在那里。对于他们古老的、不断成熟的手法，对于教会的“灵”体，每一件事都有利于教会，包括疑虑、异端，甚至攻击。教会无非是尽其所能地吸收和积累非人性的东西。最近，教会调整了他们的位置，使其更有“弹性”，但是，在我看来，这无非是试图招安教会的对手而已。教会已经谴责“现代主义”十几次了，现在，教会却想要“现代”起来。教会里最老谋深算的信徒会说（其实，他们已经在这样讲），教会体现了人向着神的方向走，千百年来，人一直都在努力超越他自己，教会具体地逐步揭示神的启示。事实相反，教会不过是人的异化，自我撕裂，一种魔咒。我可以念出这个乡村教堂的墙上没有加以掩饰的信息。这些信息概述了教会的历史，教会的历史是人类贫困的历史！这里是教会对策的缩影，教会已经掌握和积累了大量非人性化的技巧，用这些手段压迫着人，这些手段越长越大，就像一个活生生的怪物！教会一直都在为罗马皇帝、封建领主、绝对君王、得意扬扬的资产阶级服务。教会本来是站在最强者一边的（证明教会如何独立和超越的伎俩不是没有），但是，教会表现出它是维护弱者的，最终还是为最强者的。现在，教会还厚颜无耻地责备人的原因，承诺把昨天的奴仆变成明天的主人！事实并非如此。司马昭之心，路人皆知。总而言之，把昨天的奴仆变成明天的主人，这个任务太宏大了。直到现在，神圣教会一直都能够消化一切，但是，教会的胃可能第一次显现出不够强大了。神圣教会了解这一点。神圣教会忧心忡忡。神圣教会想要无处不在，竭尽全力，满盘皆赢。但是，人们可以看到这一点，人们了解这一点。抽象的国家没有与每一个人或每一个民族的生活联

系起来的功效，而教会这种社会机器恰恰吸收了这种瑕疵，教会积累起来的这种神话和空洞的抽象概念，教会这种非同一般的社会机器，以后会怎么样？

星期日的早晨！

教堂的钟声已经敲响了两声，第一次的钟声和缓，不令人生厌，第二次的钟声急速，带有威胁的感觉，跋扈蛮横。在远远的草地中，回荡着的教堂钟声里夹杂着一种忧郁的声音；靠近教堂，在这个冷冷清清的村庄狭窄的街上，教堂的钟声则是另一回事：这钟声来自钟楼顶部那个矮房的屋顶，是永恒的父亲的声音，这钟声回荡在村子的每一个角落，传入每一个人的耳朵里，在每一个人心里荡起一阵涟漪。赶紧，年幼的，年迈的，动起来！

我可以听到脱粒机的声音慢慢地响起来，然后，戛然而止，然后，再响起来。在这个神圣的日子里，不信神的人耕耘不停。透过敞开的大门和清洁的玻璃窗，10月，这个葡萄收获的季节，柔和、金色的阳光洒进了依然空荡荡的教堂。基督教的神秘感需要半明半暗的光线，所以，10月的阳光驱逐了这种神秘感。我可以听见鸡鸣，这个声音令人惊讶。

身着完全不具活力服装的信徒，像个黑影子似的悄悄溜进教堂。一个寡妇！这是一个寡妇！有关她的每件事都表明她是一个寡妇。她的脸胖乎乎的，那种不可言状的平淡、难以言表的沉闷，全都落到了她的双颊上。臃肿和僵硬，她不声不响地溜进来。保证不惊扰这个寂静的氛围。她确实是一个寡妇。他们说她对教堂非常好；她来打扫教堂，更换教堂里枯萎的花朵；她陶醉在她自己的谦卑和不出风头上；她弯腰徒手捡起垃圾；她是这个神圣教堂的婢女，但是，在她虚假的谦虚背后掩藏着骄傲！

麻雀和鸽子突然飞走了，椅子和长凳上一阵骚动，教堂的石头地板上传来了木屐的声响。信徒们的手迅速地在胸前画过十字。“宗教”打算把所有这些不同的人“重新联系”成一个社会：身着黑色卡普莱特外罩的老妇女，来这里显示她们星期日打扮的店主的女儿们，一个或两个男人。一边是女教徒们，另一边，靠近大门的地方，男教徒在那里。男人们最晚来，却可以最早离开。然而，他们来了，他们的确在教堂里，把贝雷帽卷在手上。

这里有多少人是真正的信徒，不满足于举手投足，而是热切地把他们的宗教信仰当作一个对象去抓住？这个年轻的姑娘的整个身体都高度紧

张，稍稍向前倾地坐在椅子上，茫然地凝视着伟大的基督，基督伤口上流出的血溅到了基督粉色的身体上？这个年轻的姑娘也许真是一个信徒？她流露出悲恸欲绝的眼神，与她平和的脸庞呈现出对比，这种平和甚至到了令人难堪的无聊程度。另外一个人是一个寡妇，或者是一个终身的处女？神的臂膀中的一个小小的灵魂，牧羊人哄骗的一个小小的羔羊，为了安宁，为了她对人间和天堂未来的纯真信念，这个真正的宗教信仰者正在付出什么代价？不争取安宁是可鄙的；无论存在什么样的剥夺和冲突，平心静气地忽略它们、藐视它们，就可以延长童心，甚至可以培育童心——童心过早地湮灭了；我认出了我童年令人鄙视的宁静！当然，要经受什么样的磨难才能自由，才能摧毁这些灰烬！他们说，真正的宗教信仰者一定会不断经历冲突，宗教信仰与生俱来就是痛苦的。不过，什么痛苦？对了，这种痛苦可能就在越陷越深的平静之中，最深层次的“剥夺”无法与神秘的必然性区分开来！然而，当宗教信仰不存在时，他们会明白这一点：宗教信仰是一种幻觉，什么也不相信，只有虚无，于是，痛苦产生了。一旦宗教信仰不复存在了，宗教信仰就会留下沾染上虚无的血迹。那些通过童年的宗教信仰已经异化和去人性化的任何一个人都会开始绝望地寻求一条路：一个与生活的联系，但是，他丧失的幻觉还在缠绕着他，痛苦填充了他的宗教信仰需要，他试图相信，不过都是枉然。简直是一派胡言：正是宗教信仰产生了痛苦，像一个痛苦的伤疤，激活不了任何东西。

弥撒开始还原它的最基本的东西，没有管风琴，没有教士的亲吻，或没有插上羽毛的教堂司士。

这种天主教的弥撒保留了最古老的戏剧艺术，悲剧的形式：参与其中的观众，一个合唱队，对主角做出反应，主角让人想起这个社会的奠基人，他的生活，他的宿命，不可避免的灾难，英雄的奉献和死亡。在庆典中，这个英雄重新回到生活中，参与者认出了他；通过这个英雄，他们可以形成一个既是天堂的也是人间的社会。

从一个意义上讲，与悲剧相比较，天主教的弥撒表现得更丰富、更复杂些。就诗剧来讲，任何一个受到感染或影响的看诗剧的人，哪怕不过是受到风格和流动形象的挑动，都会通过他的感觉而成为参与者，甚至进入到神学的意境之中！在这个乡村教堂里，甚至没有音乐，没有彩色玻璃和豪华仪式的辉煌和神秘。然而，这个乡村教堂里所具有的是一种神奇艺术和控制艺术的结合！直到现在，这个教堂的多功能性仍没有什么可以相比

的。婚姻弥撒、死亡者的弥撒、战士的弥撒，祝福他们投入战斗的弥撒，大教堂的弥撒（我会找机会详细描绘大教堂），郊区和村庄里的弥撒……对了，无论人的东西出生或死亡的地方，或什么东西是易于受到伤害的，如儿童，如爱，或受到威胁的，像一个战士，像一个农民，都会演出神圣的悲剧。一个长条凳，把箱子翻过来，都能创造出一个不错的舞台。

另外，这种悲情剧不能与大悲剧的感染力同日而语。不谈主题范围，就这种悲情剧本身而言，它也是很不完美的。这样的悲情剧必须包括太多的抽象概念、太多仰仗于其他事物而建立起来的符号、太多因为表演者自己的原因而做出的姿势。质量下滑不可避免！首先，外国语言限制了可以使用的戏剧效果的数目，而这些外国语言有助于强化神秘色彩。这种悲情剧的节奏是缓慢的。通过尊重这种悲情剧的抽象概念，观众对掉眼泪很厌倦。宗教会以厌恶而结束，给主提供厌倦几乎不是一种活生生的奉献。在我写这些字句时，我好奇我是否正在犯一个基本错误。神奇总是伴随着情绪、希望和恐惧，现在依然如此。当然，是否有宗教“情绪”这种东西？可能与“心理状态”相当——没有对象的意识或思想，可以把它叫作“宗教信仰”。这些都是思想意识上的虚构。宗教，如同神学、形而上学、礼仪、学术文献和正式的诗歌，一直都是令人厌倦的。厌倦从来都不是一个障碍，因为“精神的”自律和禁欲主义的目标之一从来都是伪装和装饰这种活生生的厌倦……

这种神圣悲剧承载着过量的财富。这种神圣悲剧主角的庄严话语和姿势带领我们走的旅程太长了。如教堂本身，具有怀疑精神的听者同样会发现千百年来的积淀。一会儿，我们会在亚历山大港市场里，一些狡猾的犹太神秘哲学家们正在讨论一个大胡子犹太人神秘的名字和财产，这个人刚刚从雅典回来。一会儿，我们处在国王和王子的时代。战士手持长矛，紧跟着轰鸣的和尘土飞扬的战车向前进，这些战车的车轮上都装了锋利的刀刃。大祭司引用了神圣的名字：“主，主，千军万马——万军之主……”。朱迪丝（Judith）在砍下荷罗孚尼（Holofernes）的头颅，将它装进自己的袋子里的时候，真真切切地念叨过这些话？上帝确实总是站在最强者的一边，因为胜利证明上帝与胜者一边，而把失败解释为报应。多么幼稚、简单和刻骨铭心的神圣的神秘化！万军之耶和華！但是，什么军队？用什么武器装备起来？嘘，别出声！我们一定不要轻易率。注意。

“我会去神的祭坛，他赐我欢乐的青春。”多么壮美的诗句。“让我青

春幸福的神。”真的很感人，真的很精彩，不是吗？青春与永恒的结合！年轻人一直都被绝对的春药拖累着，因此而得病，受到毒害，这是一种罪恶的毒液，天真地渴望，从中得到的却是凄凉的安宁，这里有谁真在想着这些年轻人吗？这些话对这些年轻人意味着什么？他们已经找到了如何避免精神折磨的办法吗？我真能一直都是信徒吗？

我不一定烦恼。我不过是想了解牧师们的秘密。“道成肉身”。更多的抽象概念，更多的符号，但是，这次却带着令人惊讶的信息，这些抽象概念和象征现在与生活结合到了一起。“道”，神秘的、神圣的、神奇的“话语的道”，成了血肉之躯！这是否意味着神父的这类讲话采用了舌尖或嘴巴的形式？

可能。

现在，这个牧师转向听众，开始做出各种重要的姿势。这个牧师永不显老，年轻，不老；他的脸泄露出他是一个农民的儿子；紧身的黑色长袍裹着他瘦弱的身躯，当然，主持弥撒时穿的那种无袖长袍和白色罩衣让他略显壮实；他的脸长长的，面容苍白，瘦骨嶙峋，长着发青的胡须；看上去有些羞涩，在这个村子里并无多少权威。人们说，这个牧师身体不好，他的姐姐管着他。然而，这个牧师在这里是另一个人，他看上去胸有成竹，堂而皇之。的确有些做作：他的一些姿势似乎正在向着天堂的方向，举起巨大的和无意义的重量，相当滑稽。

现在，圣餐时刻到了。一个最古老的仪式再次出现。面包和葡萄酒让信徒再次复活，恢复自然和人性的统一？然而，这个最古老的仪式如此沉闷，如此无味！哪里有愉悦？哪里有溢出了杯子的葡萄酒？哪里有神圣的大面包？只有这个牧师得到吃的和喝的，他以面包和葡萄酒这两种形式，吞咽着生活的本源。然后，这个牧师会给两个身着黑衣的老妇人和那个神秘的年轻女子画饼充饥。

圣餐已经约减到了如此的地步：在我们与绝对之间斡旋的那些人把圣餐与社会撕裂开——与感性生活分割开，把实在的节日变成符号的、抽象的、虚无缥缈的。整体转移到了另一个层面——一种精神的和“内在的”层面。这些身穿黑衣的人们重新回到座位上，半闭着眼睛，她们的手虔诚地合在一起，沉浸在她们的嘴和灵魂刚刚品尝过的平淡无奇的味道中。这些人的社会在何处？一个社会的讽刺画！高深的？内在的？不是！这些去掉了人性的人从生到死都是只顾自己的，他们所知道的社会都是虚构的和

抽象的。

我记得，因为我依然爱他们，所以我恨他们的时候。那时，我的青少年时代行将结束——一个到地狱里不止走过一遭的青少年。我制订了实施报复的魔鬼计划，我继续去教堂，与神父们混在一起。甚至那些最令人恐怖的行动似乎也没什么刺激，太简单了。我的朋友们做些亵渎神灵的姿态，对我而言，这些姿态似乎没有什么意义 [布莱顿 (Breton) 把一个十字架拴到厕所抽水马桶的拉水链上，他想，他这是在消灭基督教精神]。我考虑得更广阔一些，当然，同样天真。我研究了教会的历史，希望找到一个我可以复活的异端，这个异端坚不可摧、难以理解，也许是詹森 (Jansen, 1585—1638, 荷兰神学家) 主义者？这种 18 世纪的小资产阶级太陈腐、太可怕了，其无聊程度堪比奥古斯丁的神学大全。在我面前，只有一个异端。谁都可以自己看到圣灵离开教会有多远；圣灵只显现出似是而非的鸽子的形状，或者作为一个现代语言的优秀教师。所以，我开始策划复活圣灵崇拜，让这个复活的圣灵像其他处在三位一体状态下的其他个体一样，活生生地出现。我想要揭示，儿子的化身不足以拯救这个世界（这很明显），然后，宣称圣灵的化身就要到来。作为圣灵的一个使者，我会带着我的预测，一个被忽略的教义，来到教堂。我会做所有的事情，做所有的“奉献”，以便散布这个异端，最好的是，我并不相信这个异端！我非常想要报复，我甚至一直都想成为一个殉道者。

一天，天气不错，我努力思考清楚，超脱一点儿讲，这种想法很浅显，甚至滑稽。我认为，我的整个撒旦冒险不过是“延续神秘主题”的另一种途径而已；沿着这个方向走，我不过是一个未来的浪子，一个处于绝望中的人，最后的信仰者之一。我当时并没有认识到，整个计划有多么幼稚（仿佛教会从未受过这类攻击似的）！没有认识到我的魔鬼计划有多么“书生气”！

有一段时间，我采纳了尼采非常有远见的理论。狄奥尼修斯 (Dionysius) ——这个活生生的宇宙——生和死都是为了再生。如此之多的智者和哲人已经感觉到的永恒的轮回、“大年”^①、事物的周期性循环，不是也不能是一个有关枯萎、僵死的理论。宇宙、整体，是一个成为人的意识和与人的意识统一起来的神；人是一个整体，但是，人被肢解成了碎

^① 柏拉图年，亦称“大年”，等于 25000 年。——译者注

片，这些碎片像人一样，也懂得痛苦和愉悦。经过人的宇宙之旅的磨难，经过人的意识的磨难，在新一轮的循环上，向着更高级的意识快乐，同时，向着悲剧性的劫难，地球和星球的毁灭，新的冰河时期的到来或巨大的原子灾难，人的永恒的命运源远流长。完成这个神的使命，因为这个神——创造性的能量——不能终结，他再生了，他重新开始。春季的生机和永恒的喜悦。太阳升起，万物复苏，生活的上升，也有痛苦，所有形式和所有过去时刻永生的死亡，冬天和年迈，灾难和大屠杀，宇宙悲剧中上演着亿万个悲剧。

因为狄奥尼修斯的痛苦与十字架上的基督一样，因为所有的艺术和宗教符号必须在狄奥尼修斯那里获得新的意义，所以，我梦想一个整体的庆典，一个弥撒和一个悲剧，激烈的和绝对的，非常富有诗意和魅力的戏剧，它会欢呼大自然的悲剧命运，有限和无限，神和人，快乐与惨痛！查拉图斯特拉（Zarathustra）不过是一个天使，是这个超级人类庆典的先导，人对绝对的贡献和超级祭祀！

我们试图把我们自己从神秘中解放出来，从我们对虚幻伟大的偏爱中解放出来，这时，因为要自我否定，因为要奉献，所以，我们面临困难。——最严酷和最严格的自我检查总会挖掘出一些掩盖起来的异化的根源，揭示自我产生的荒谬愉悦的异化根源！

作为对这些笔记的总结，我愿意概括地谈谈辩证法可以给这种错乱带来些什么：

①辩证法让我们恢复思想上的秩序和理由

使用马克思主义的方法让每一个有文化和真正的“现代”人，很快就可以在我们的村庄里、我们的镇子里、我们的教堂里和我们的艺术作品上，看到那种令人厌恶的和故弄玄虚而不知所云的恐吓语言，大声读出它们，就像一本翻开的书。

②马克思主义的方法让我们了解这些“秘密”，“社会神话”和历史上的鲜为人知的方面

这样，天主教在历史上表现为一种“思潮”，一种巨大的思潮，而不是一种教条。它的吸收技巧无与伦比，天主教从未创造出任何新的东西，然而，它在吸收过程中，什么也没有丢失，尤其是那些最古老的和最根深蒂固的神话，那些神话是绝大多数人都可以接受的神话（农耕神话）。

天主教能够把自己伪装成一种固定不变的教条，这个事实足以说明这

种“思潮”的神秘化技巧。事实上，正相反，天主教并非一种僵死的教条（就像一个狡猾的孩子，始终坚持说自己一直坐在那里没有动弹，实际上，他的手脚从来就没有停下来过）。这种伪装是为了掩盖天主教拉人入教的策略。任何以自由思考和独立个人去批判“天主教的教义”的人都被讥讽为幼稚。

这种天主教思潮选择了人的弱点和无助，的确“利用”了人的弱点和无助。这种天主教思潮从哪里得到它的普遍性形式呢？这种天主教思潮能够与所有的神话和礼仪并存，这样，它从各种各样的社会形态上得到它的普遍性形式，然后，凌驾于各种各样的社会形态之上，影响它们，以坚持“严格的”教义的名义，拉回这些社会形态。

自基督去世，直到现在，这种自由融合一直都没有间断过，作为社会和政治组织，天主教会支撑着这种融合。

③发明新的礼仪，精神的或物质的，神秘的或美学的，公共的或私人的，不是解决人的问题的办法

发明新的礼仪这种途径（几乎所有的哲学家和文人都遵循这个途径）是“异化”的途径。

教会选择和积累了全部的人类（或非人性的）异化。

教会的权力来自这样一个事实：教会渗透进了日常生活。一方面，教会已经创造了一个去人性的、礼仪性的、盛大的、超出民族国家的、抽象的理论；另一方面，教会已经产生了一个极端微妙和精确的心理的和道德的技巧。

在人的直接生活的每一个实践活动中，无论这种实践活动多么不重要，宗教都会出现：以一种“国际化的”礼仪形式出现，或者以听、理解、建议、谴责或“赦免”的牧师的外在形式出现。

过去的宗教和过去的道德信条告诉我们，我们在日常生活里一定要做什么（按照宗教和道德），思维的生活，即知识的、艺术的、国家的生活，正在变得越来越巨大、越来越高级、越来越礼仪化，因为这个事实，日常生活似乎是一个不屑一顾的、不确定的和令人难以启齿的生活。

神父们云山雾罩，我们却在地上实实在在地过着每一天。由于所有实际上无助的人们成了宗教“滚雪球”的一个直接的障碍，宗教无孔不入，它了解人类的弱点，它诱发它们，它呼吸着日常生活的新鲜空气，却与日常生活的齷齪一面纠缠在一起。日常的事、日常的情绪，当某件事开始或

某件事结束，宗教会举起它的手；宗教、安慰、劝导，归根结底，提供一种态度，一种行为方式。宗教告诉我们，在面对生或死的时候，我们一定要做的（从它的角度，然而，直到现在，还没有人提出别的选择）。宗教提供了一种礼仪，宗教不仅解救处在不知如何去做和不知该说什么的尴尬局面中的人们，而且解救为他们尴尬的产物担忧和悔恨着的那些人们（仿佛所有的不幸，过去的、现在的或未来的，都是他们的过错似的）。宗教给所有人一个做事情的印象。葬礼正在进行，我们要离开了，说声永别了，许个愿，说些祝福或谢谢之类的话，宗教给我们带来的还是这些日常的态度，它们真的是宗教的或可能是宗教的。这就是宗教优势尚存的秘密所在。

所以，宗教用来欺骗我们的幻觉一般来自我们日常生活的每一种实践活动。从另一个层面上讲，无论何时，经济拜物教都在推动那些不懂社会结构的人们，使用硬币或纸币购买劳动产品，把每一个人转化为商品。

④马克思主义提出的改造世界的问题随处可见

现在，我们知道，马克思主义要改造“世界”（不再仅仅是解释“世界”）。然而，我们需要全面地认识我们所说的“世界”究竟意味着什么。改造“世界”不仅仅是扩大生产、开发新空间、农业现代化、建设巨型工厂的问题，国家是“所有冷酷无情的动物中最冷酷的一个”，改造“世界”也不仅是要打碎这个国家机器，然后一劳永逸地消灭国家。所有这些都不过是实现一个目标的手段而已。

这个目标是什么？这个目标就是改造生活，从日常生活的最小方面，从日常生活的细枝末节之处，改造生活。因为人是他的“世界”的创造者，所以，这个“世界”就是人的未来。改变人的观念，建立起“完整的人”的观念——自然和意识、直觉和理智、掌握事物和自己产品的能力，把“完整的人”的观念放在最高的文化层面上，改造世界的问题不止如此。实现认识的辩证统一，把所有的科学成果汇集到一起，形成一个有组织的和合理的百科全书系统，这也不是改造世界的问题的全部。形成一个新型的人或在人与人之间建立起一种新的社会关系，这同样只是改造世界的问题的一部分。

这些都不过是手段而已。这个改造生活的目标旨在培育干预到生活细节的思想——人的力量，参与和意识到这种人的力量。

比起手段，这个改造生活的目标更有抱负、更困难、更遥远。这个目

标是改造生活，彻底地重新创造日常生活。这个目标恰恰与宗教的目标和本质相对立。

通过揭示日常生活的双重性：积极方面和消极方面，日常生活批判会有助于提出和解决生活本身的问题。

人的文化和意识渗透进每一次征服、每一个过往的历史时刻。对比而言，宗教积累了人的全部无可奈何的处境。宗教提出了对生活的批判，宗教就是对生活的批判本身：一种反动的、破坏性的批判。马克思主义，对新人的意识，对这个世界的新意识，提供了一种有效的、建设性的生活批判。只有马克思主义，也只有马克思主义，可以对生活展开有效的、建设性的批判。

第六章 可能性

这是一个阳光普照、日新月异的世界，我们的日常生活怎么可以一成不变，我们怎么可以不去改变日常生活的烦恼，不去改变日常生活的本色，不去改变重复发生的同一日常生活活动呢？

一些人丧失了对人类的信心，一些人虚伪地表示他们对农民、母亲、家庭主妇那些“无法追忆的举止”情有独钟，这些人认为，这个阳光普照的世界是一成不变的。

日常生活不是一成不变的，日常生活可以没落，所以，日常生活会变。另外，唯一真正的、根本的人为变化是那些改变物质和留下人的印记的变化。

说明生活衰退简单且重要的例子莫过于乡村生活了。从许多方面看，比起别的地方，乡村依然比较容易觉察到“另一种生活”的轨迹，即社会生活的轨迹。

日常生活批判将在商业房地产、所谓“现代”日常生活活动的基础上，努力描述日常生活的衰退。

当然，现在，我们必须考虑另外一个因素，让我们的研究更复杂的因素。正像日常生活的衰退延续到它的最终结果一样，在日常生活领域，可能变得更为明显、更为直接地被觉察到。

人的生活可以衰退，也可以进步。到目前为止，人的生活一直都服从着这个双向运动：一方面，在一个方向上，日常生活衰退；另一方面，在另一个方向上，日常生活进步。

生活已经“变得更好了”。乐观主义者使用一些一般神学的或形而上学的证据，执着地认为，人类终究处在缓慢的进步之中，像一个训练有素的军队，沿着一条既定的路径，从野蛮走向文明。我们不能断然否认这些乐观主义者的看法。这些乐观主义者的看法并不全错，像“衰退”论一

样，乐观主义也是形而上学的，也是不可靠的，不过二者的方向正相反。抽象的“衰退”观掩盖了当今世界非常现实的衰退，当然，眼前的这种衰退：资产阶级的衰退，不过是人类进步中的暂时现象。

然而，乐观主义的“进步”观缺少灵活性和辩证的认识。乐观主义的“进步”观没有把握住人类变化的不同方面。直到现在，人类的进步从来都包含着一定的衰退因素。如同自发的、客观的自然过程一样，人类的“进步”一直都不是由理性引导的。直到不久之前，人们终于认识到了这一点，只是到了现在，有效的理性正在主动地渗透到人类“进步”中，认识人类“进步”的规律，把人类“进步”改变成一种理性的进步，没有消极的倒退。

人类生活已经进步了：物质生活的进步，道德生活的进步，但是，这种看法只有部分是正确的。剥夺，即生活的异化，是人类生活的另一方面。

天真幼稚的理论家们认为，人类生活处在完全的、持续不断的进步之中，为了应对他们的这种看法，我们必须证明，自古代社会以来，日常生活的衰退，人的逐步异化。我们必须肯定地回答鲁滨逊式的田园诗人，通过人类已经完成的进步：知识方面的，思想观念方面的，对大自然的改造，这些田园诗人诋毁当下，推论“美好的往日”。总之，我们必须证明，对人敞开的可能性的广度和宏大；我们必须证明，那些可能性具有如此现实的潜力、如此靠谱，如此有理由（一旦政治障碍被清除）成为实现，所以，这种可能的接近度是可以想到的（痛苦的和令人恐惧的潜意识下的）“现代忧虑”的意义之一，“现代忧虑”是“存在”引起的痛苦，存在至今依然引起痛苦！

经济和技术“进步”如何发生是我们现在用来做这类解释的最简单的、最平凡的事情。

若干年以前，一个世界级的企业努力扩大自己的市场，想把与它竞争的企业挤出市场，这个企业决定把煤油灯免费送给中国农民，而这家公司的竞争对手没有那么慷慨，它是把煤油灯卖给中国人。现在，在成千上万贫困的中国家庭里，人造的光明（巨大的进步）照亮了屋里的泥土地和烂铺盖，这些贫困的农民不仅买不起煤油灯，也买不起煤油。——“进步的”资本主义所带来的不过是一个手段，而不是目的：利润。

再以法国为例。在法国，在比利牛斯山脉，紧靠水坝和非常现代化的

水电站，有许多小村落，成百上千的农民家庭向中国农民家庭一样，过着近乎“原始”的生活。这些法国农民家庭并没有电灯。其他地方，或多或少任何一个地方，城镇里，乡村里，电灯照亮的是贫民窟和茅舍肮脏的墙壁（就算在巴黎，依然还有房子和公寓楼没有现代照明）。

这些例子那么平淡无奇，意义可能相差无几，没有什么文学价值，我们可以信手拈来，然而，这些事实显示出，直到现在，“进步”服从的是严格的资本收益规则，对现存社会现实的影响并非首位，对社会现实的变化也微乎其微。关键的事情是，人是有利可图的，而不是改变他们的生活。只要可能，资本主义尊重人们的生活原先存在的形式和概貌。我们只能勉强地说资本主义带来了些变化。把资本主义作为一个它所产生的财富和“进步”的分配者来批判，增强了把资本主义作为一种矛盾的“生产方式”的批判，这种生产方式因为自身的矛盾正在消亡。

因此，始终摆在我们面前的是这样一个如此平凡以及一般无人问津的事实：生活正在落后于可能，也就是说，生活的发育迟缓，未来，这样一个如此平凡和一般无人问津的事实会成为我们的时代、没落的资产阶级时代的一个特征和令人贻笑大方的特质。生活正在落后于可能，难以置信的落后。当代物理学家的知识和“一般”人的知识之间的差距不断加大，马克思主义社会学家的认识与资产阶级政客的认识之间的差距不断加大，到目前为止，生活与可能之间的差距始终都在增加，这种差距堪比上述两个不断加大的差距。

一旦戳破这层窗户纸，生活与可能之间的差距就会变得十分明显，明显到令人目眩的程度；无论我们走到哪里，这种生活落后于可能的现象随处可见、比比皆是，令人惊愕。不要拿城镇里的一般民房去比炫耀的和荒谬的宫殿，去比高级资产阶级特有的怪诞的住宅，而是去比“现代”工业装备，例如，一座电站。在电站里，我们看到了精密至极的技术设备、敞亮的厂房、耀眼的洁净，动力有条不紊地压缩到了外形奇异的机器里。这些机器如此神奇，表面看似不动，背后却蕴藏着力量，不止一个作家使用这类机器恢复人们面对“强大的”、无表情偶像时的那种神圣感、敬畏感。另外，在那些殷实的百姓们过日子的房子里，一切都是那么微不足道，那么没有规则：布满尘土的角落和缝隙；简陋的、矫饰的家具；小资产阶级的小摆设；完全无用伴随着没有什么有用的，然而，却崇拜功利的势力；昏暗的房间；扔在窗外的鸡毛掸子、扫把、地毯。

更不用说工人宿舍和门口有沷肥池的农舍了！

技术和科学带来的动力依然与生活无关，遥不可及。如果一定要问，能说他们受到这些技术进步或技术进步影响的人凤毛麟角。

一条普通的街道、小店铺、一排排窗户像坟墓里的墓碑似的延伸开来，我们可以用它与令人惊愕的权力和傲慢的任何一种纪念性建筑物相比。

在这个国家里，建筑环境的外观和权力象征之间存在着鲜明、尖锐的对比。

在这个非常小的镇子里，没有什么让我们想起战争，没有什么让我们感受到生活的悲剧，没有什么让我们期望权力。

资产阶级家庭的房子体量大、规则，外观装饰起来，刮过这些房子之间的阵阵微风里夹杂着令人烦忧的菩提树气味。在靠近运河的地方，成百上千的青蛙呱呱地叫着，无休无止。神父们在那里漫步，小女孩儿、犯人、巴基度。一座涂抹着绿色和金黄色的钟楼上，钟声正在响起。这幅画面上一定有什么地方不对头。

在这条路的拐弯处，这个不对头的地方变得明显起来：一座有关胜利或其他什么的纪念物竖立在那里：钢铁和石头，一只凶猛的鹰，一把锋利的剑，紧绷着的肌肉和倔强的脸庞。^①

这就是库尔塔德（Pierre Courtade）所看到的战后德国。但是，这里所说的那个错误：让人的力量成为少数人期望掌控的权力，在德国十分普遍，司空见惯。这里所说的那个错误，把人的力量置于生活之外，把人的力量转移到国家控制的层面成为权力，用一个概念来表达这种现象，即人的力量被异化了。痛苦的或令人啼笑皆非的“私人”（甚至包括有权势的人们）生活情境，包装上荒谬的外在形式和表现而成为“公共的”权力，二者之间的对比如此显而易见，这种异化了的人的力量并不只出现在德国。成为技术奇迹（和“私有”财产！）的因素相当于纪念物，这些纪念物神奇地集中了国家的声望和统治者的权力，这些纪念物魔法般地集中了无聊庆典、典礼和仪式的所有做作——一系列神秘观念、宏伟的理论和

^① Pierre Courtade, *Action*, juillet 1945.

“官方的”抽象概念；然而，这些纪念物唯一的真正目的是，宣称、表达——事实上泄露出——“权力意志”。期待权力？这是一种真正的权力，从社会（本身被粉碎和被原子化为“私人”个体）窃取的权力，然后转变成凌驾于人之上的权力，残酷地竖立在人头上的权力，这种权力不是用来支配事物的力量。这种权力希望改造人，“剥夺”他们所有现实的意识，统统转变成经济和政治工具。当生活陷进全部的生活弱点和耻辱之中的时候，权力意识以这些癌变的怪物来表达自己；崇拜任何一个表达权力意识的“怪物”不仅是愚蠢的和无品味的，而且等于默许了一场可能的浩劫。

堪称伟大和辉煌的事情都是以权力和财富为基础的。权力和财富是美的基础。这就是为什么叛逆的和无政府主义的示威者谴责全部历史、全部过去的成就，因为这个叛逆者认为，全部历史和过去的成就不过是产生错误的技巧和主要威胁。这个叛逆者看到了异化了的的形式，但是，这个叛逆者没有看到历史中的伟大。这个叛逆者仅看到了他自己“私人”意识的终结，于是，他瞄准了人的每一件事，把压迫者和被压迫者混为一谈，而被压迫者恰恰是全部历史和过去的成就的基础和意义所在。城堡、宫殿、大教堂、要塞都以不同的方式诉说了把它们建造起来的人的伟大和人的力量。这种真正的伟大让统治者虚假的显赫相形见绌，让这些建筑物具有一种源远流长的“美”。资产阶级已经给了它的建筑物一个单一的、十分明显的意义，贫乏的现实，被剥夺过的现实：这个意义是抽象的财富和残酷的统治。这就是为什么资产阶级已经开始不断地生产完全的丑陋和完全的庸俗。贬低过去、一般总在贬低现在和未来可能的人，不能认识这样一种辩证的艺术，不能认识历史和历史成就的这种双重特征，他甚至感觉不到这种双重特征。无政府主义的个人主义者反对资产阶级的愚蠢和压迫，“私人”意识包围了他，这种个人主义意识本身就是资产阶级时代的产物，这种个人主义意识不再理解人的力量和人的力量赖以建立起来的社会。从村庄到国家，这个社会的历史形式避开他。这个无政府主义的个人主义者是一个人的原子，而且，他仅仅要做一个人的原子（以这个词的原意来讲，“原子”意味着最低的可以孤立出来的实体）。这个无政府主义的个人主义者走到了异化的极端，这样，他实际上成为资产阶级手中的玩物。这种个人主义的无政府主义流传甚广。一种反抗，一种对生活的批判，它意味着和导致接受仅仅只有一种可能的生活。作为一个直接后果，这种态度排除了任何一种对人类可能性的认识。

我们可以像读书一样去阅读城镇（这种比较并非完全确切：一本书说出它要说的，相反，城镇和乡村就“是”它们要说的事情本身）。城镇向我们展示权力和人的可能性的历史，人的可能性日趋扩大，与此同时，人的可能性日益被拿走和被控制起来，直到人的可能性完全被控制起来，完全建立在生活和资产阶级控制的社会之上。

乡村地区告诉我们，上面提到的所有原始社会的错位：落后的技术发展，生活方式的衰退，这种乡村生活与古代生活没有太大差异，二者之接近程度超出人们所认为的那样。城镇告诉我们，社会几乎完全的分化，作为资产阶级活动和生活方式的结果，社会原子化成为个体的“私人”，即使这样，资产阶级依然生成，它代表“大众的利益”。

另外，我们研究城镇日常生活的目的既不是研究表面的景观 [模仿朱尔·罗曼 (Jules Romains)]，也不是研究想要的现代神话，我们的城镇会告诉我们十分不同的事情：工厂和工人阶级居住区里的社会再生与改革。其他的日常生活方式，其他的需要，其他的要求，都与资本主义的社会和生活制度所强加的日常生活模式发生冲突，都倾向于在个人和群体之间重新建立起一个团结一致、有效的联盟。与日常生活模式发生冲突如何表现它自己？不断地受到镇压，又不断地重新出现，这种共同利益如何体现出来？如何把这种共同利益用具体的语言转述出来？这确实就是我们应该发现和描述的日常生活批判的积极方面。

城镇智者圈里的那些学术上的帮闲文人，寻找如画般的贫困来刺激他们奇思妙想的“民粹主义者”，都不能理解工厂宿舍区和工人阶级街区。那些白日做梦的人也不能理解工厂宿舍区和工人阶级街区，“他们悠闲地想象着极端的痛苦，沉浸在精神错乱、深渊和其他的逃避之中，而残酷的现实正在日夜囚禁着成千上万男人和女人的躯体、灵魂”。^① 对这种现实的有意义的表达十分罕见，《美国工人诗集》是其中之一，1930年，加特曼和莫翰奇 (Norbert Guterman and Pierre Morhange) 把这本诗集翻译成了法文。听听丝绸纺织工马丁 (Martin Russak) 的心声：

我落地了，多么奇怪，多么奇怪，
落到了一个操着各种各样语言的城市里

^① Pierre Morhange.

落到了手里已经抱着一个孩子的母亲脚下
落到了这个不知从哪里来，却永远骚动的丝绸之城。^①

哇，帕特森，我的家，我的城，帕特森，
你的教堂——塔尖和烟囱争先恐后地进入天堂，
你的司法雕像装饰在法庭的穹顶上
她已经丢掉了她的剑、她的天平和座子
她被蒙住了双眼，无助地屹立在烟尘中，
我躺在加勒特罗克的悬崖上
吃着一袋午餐，
正在思考着这座在山脚下展开的城镇
但愿我可以哭泣我自己和你
可惜我不知道如何诅咒。^②

但是，艾伦（Miriam Allen）加了一段话来阻止这个诅咒：

当你听见鸟叫，记住萨科和万泽提
当你看到野花在长大，记住萨科和万泽提。^③

切尼（Ralph Cheyney）增加了一段希望：

这些小手指柔软得像羊齿草的嫩叶
一定要强壮到可以抓住斧子、挑起担子、拿起铲子
在你攥起来的手中，在那千千万万个攥起来的手中
工人阶级的宝贝，白的、黑的、黄的
是世界的未来。
张开你的嘴巴，哭起来吧！
握着玫瑰花蕾的拳头！
使劲吸吮，他们会长得更强壮

① Martin Russak, "The Candle", *New Masses*, November 1928.

② Martin Russak, "Paterson", *New Masses*, June 1928.

③ Miriam Allen deFord, "August 22, 1927", *New Masses*, February 1929.

打碎你出生的那个旧世界。^①

辉煌的美国和伟大背后蕴含着的贫穷与奴役，自《美国工人诗集》发表以来，美国的小说家们一直都在给我们揭示这个现实的矛盾。

我们自己的法国文学依然是学术的、抽象的、心理的，日常生活之外[从一定意义上讲，只有福克纳（Faulkner）和帕索斯（John Dos Passos）因为他的技巧，才成为值得我们关注的最有才智的批判家和小说家]，而美国的作家们正在完成我们甚至还不能够开始的事情：所谓“现代”生活审判，分析现代生活的矛盾：贫穷和富裕、柔弱和强大、盲目和清醒、个体和群体。

一种令人惊讶的情境。在美国，一个资本主义总危机几乎没有降临的国家，帝国主义不仅没有垂死，而且兴旺着的国家，作家们始终可以睁开他们的眼睛去看身边的事——日常生活，在日常生活里找主题，他们的激情和原创性让我们惊叹不已。但是，在法国，经济危机已经转变成了政治危机，一种社会制度的危机，一种文化的危机，一种生活的危机（法国人还像以前那样生活已经越来越不可能了，甚至他们想要那样的生活也越来越不可能了，当然，想抓住每一个可能的机会，让时光倒流的，大有人在），作家们正在寻找他们那些非现实的、超现实主义的、抽象的、纯技术技巧的不着边际的书中的主题和内容。

他们不是清醒地环视自己周围的事，他们在遥远的愿景中丢失了他们自己（毋庸置疑，每一个年轻的诗人必须生活在“心醉神迷”之中，“魂飞魄散”，陶醉在文字中）。我们的国家有着斗争传统，但是，没有一本书可以与斯坦贝克（Steinbeck）的《胜败未决》相比。

作为一种征兆，法国文学的现状告诉了我们什么？法国文学的现状是萎靡或创造力阳痿的证据吗？或者说，对于像我们这样有着旧文化的人来讲，日常生活已经失去了美国作家能够发现和意识到的那种自发性、那种激情、那种根基和那种刺激，果真如此？

萎靡？在一定程度上讲，现在的法国文学的确萎靡不振。拿美国的书和法国的书做比较不无启发。萨特的《自由之路》展示了萨特无可争议的文学天才，而他在文学技巧方面的成就首当其冲；内容不决定形式；萨特

^① Ralph Cheyney, "Bawl, Kid", *New Masses*, July 1929.

是一个过分知识化、过度抽象化的小说家，他的第一愿望一直都是文学技巧；他的出发点是程式、程序，甚至召唤一个完整的形而上学来帮助他走出困境。阅读福克纳强化了我们的兴趣，唤醒了隐藏在日常生活背后成千上万不确定的情绪——残忍、性欲、惊讶、担忧，等等；阅读萨特一样，增加了冷酷、赤裸裸的感受，承载了过多的虚构的具体细节（为了具体，有意识地 and 故意地记下的细节），对生活，没有热情，没有兴趣，没有年轻，没有成熟，十分简单的琐碎无聊。

萎靡不振，现在的法国文学的确萎靡不振。首先是缺少热情，一种理论态度，缺少对人类直接的和当下的兴趣，缺少对人的生活激情和生活刺激的兴趣。法国的社会习俗相对宽松，较低阶层的人们：工人或农民，还是表现出很享受他们那份刺激、潜意识、热情、基本的激情和人性。尽管如此，我们却不知道如何看待工人或农民喜闻乐见的那些东西，或者说，我们不知道如何理解工人或农民的喜怒哀乐。恰恰是小资产阶级和中产阶级那种沉闷的、循规蹈矩的生活方式已经全面地侵蚀了我们的文学。比起美国，法国的阶级分化更为突出，正是这种阶级分化，让我们的作家不再去关注工人或农民的生活，让我们的作家不懂得如何去观察工人或农民的生活。很多年里，小资产阶级生活中那些刻板的参数和虚构的自由一直都被认为体现了永恒的理性，证明了永恒理性的有效性。当这些刻板的参数受到威胁，小资产阶级的极度苦恼完全用形而上学表现出来。只有为数不多的几个作家，如纪德（Gide）、拉尔波（Valéry Larbaud）和科克托（Cocteau），给我们的文学带来了另外一个元素：天赋，与世无争，玩世不恭，高雅的精细，专为资产阶级定制出来的极致品味；不过，并非一种新的世界观——当然，纪德荒谬地声称这是一种新的世界观。

小资产阶级个人主义已经疲惫至极，它偏爱知识分子和作家。在茫茫人海中，每一个人都非常类似于其他人（除非我们用心理学的显微镜去观察他），每个人都认为他极其罕见，甚至举世无双！个人主义最终成为非人格化的个体。非人格化的个体是“私人”意识和“私人”意识内在矛盾的辩证结果：这个人与人类分离。除了抽象的“心理学”，我们不容易用文字表达这种个体，没有任何内容的个体可能很难表达。只有一点点语法知识是必不可少的。我们不乏对这种个体的描述！然而，遗憾的是，所有这些自以为是的描述都是非人格化的描述，所以，都是枯燥乏味的描述。马克思主义的辩证论者对整个现代法国文学的指责，并不是说现代法国文

学表达了个体，而是说现代法国文学表达了虚假的个体：个体的一种外貌，以及抽象的个体。一个年轻的作家可以直接地从视觉上、地形体上，以时尚的方式描述他自己的苦恼，讲述他自己的烦心，所以，非常个性化和多样化，马克思主义的辩证论者也不是指责现代法国文学使用了这样的“烦恼”元素，我们可以在福克纳的人物和小说中找到这样的“烦恼”元素！

要想准确地认识事物，简单观察是不够的。从目击者、旁观者的角度去看生活的人不少；从我们的文学中可以接受到的最奇怪的教训之一就是，职业旁观者，这些职业旁观者不比其他人多了解和多掌握丰富的生活内容，在这个基础上去思考人生，靠缘分亲历生活，靠专业知识对生活做判断。投身于生活是不可替代的！

并非缺少可以写的主题。例如，在法国，道德原则和政治学的混合产生了一种人，这种人由非常不同群体的人构成：敬爱之父、一丝不苟的杂役、因为恐惧和心虚而汗颜的自恃清高的人，等等。这些不同群体的人具有若干共同特征：极其严肃地、宽厚地或道德上一丝不苟地对待一个瑕疵，恪尽职守，充分期待这种忠诚可以得到（荣誉和影响，而非钱财的）奖赏，对当下现实的认识非常有限，与这种有限感受相联系的许多道德理想，总而言之，过度敏感（对他们理想的任何攻击都被视作对个人的侮辱）。这种人聚会的场所和社会环境就是一定的政党，他们依然隐姓埋名。

这种人，我们时代的特征，至今没有出现在文学作品中。然而，这种人多么栩栩如生，多么滑稽可笑 [一个被囚禁在政治理想牢笼里很久的人，正在那里高谈阔论（实际上，他的批判不会太激烈），他拍着胸脯，他自怜，他对这种亵渎有些恐惧，他对至今还没等来的荣誉颇感失望，他早该得到这样的地位，他高声喊道：“你这个年纪轻轻的可怜人，正在侮辱一个老共和党人！”对于这种人而言，没有比这种描绘更形象的]！

相当数量的目击者和裁判——相当数量的作家——的确来自那种自恃清高的人群。事情能够不是这样吗？为什么文学作品对此种人缄默？

无论可能说什么和实际上已经说了些什么去反对纪德，难道有了相当数量自恃清高的作家，不是纪德那种愤世嫉俗、玩世不恭的态度实际上主导我们时代的原因吗？

抽象的文化在君子和日常生活之间设置了一道几乎不透明的墙（如果这道墙真的完全不透明的话，情况倒是比较简单了）。

抽象的文化不仅给君子提供了文字与观念，而且给君子提供了一种态度，这种态度迫使他去寻找他的生活的“意义”，去寻找在他自己之外的观念意识，去寻找他与这个世界的真正关系。

作为社会层次的函数，“剥夺”以及“私人”意识和“公共”意识之间的关系的真切性质在变化。对于“有教养的”人（已经接受了习惯上所說的“文化”的人）而言，这种函数关系产生了一个不可言表的逆转。“他的”思想、“他的”文化都是他最亲密的自我的一个部分。在寂静的办公室里，在他的甚至更加无声的“内心世界”里，他携带着“他的”思想和“他的”文化。当他说到他与家庭、朋友和生意合伙人的关系，即他的“私人”生活时，他会欣然地谈起他的“社会生活”。这种意识颠倒并不构成一个绝对错误，因为并没有绝对错误这种事情。在这个“有教养的”人的历史发展过程中，个人必须考虑“他自己”。个人考虑“他自己”就是笛卡尔式理性主义“我思”的意义之一。在个人主义的文脉中，在劳动力高度分工的情境下，在社会分化成阶级的环境中，个人考虑“他自己”这个绝对必要的行动找到了一种对意识逆转的表达——一种相对错误，不过，这种相对错误具有严重的后果。这个“有教养的”人忘记了“他的”思想的社会基础。当他在他从不知道的话语和观念中寻找他的行为的秘密时，他想象，他正在“深入地窥视他自己”。当他认为他寻找他自己的活动结束了，就在那个时刻，他实际上离开了他自己，走上了异化之路。随后，他把他的实践活动、他的日常生活、他的实在的关系，都看作他的身外之物。他的意识结构倾向于清除任何一种有关“他的”生活的纯意识。个人生活中的冲突、特殊的“心理”错误、观念意识的变化表达了这种结构起源上的错误（加剧了到目前为止意识落后的自然的和不可避免的倾向）。不用借助于任何心理分析，我们就可以用这种错误来解释许多人不喜欢社交的轻微神经官能症，一个个人主义意识结构中的全部“有教养的”思想观念都容易产生这种错误，直到现在，这种不喜欢社交的轻微神经官能症都被认为属于心理分析范围。

为了在生活（生活的现实和生活中没有实现的可能性）中获得一种生活意识，又不丧失任何一种文化，我们的首要任务一定是，打破这种文化有限的、狭隘的、错误的形式。

知识分子、“有教养的”人先入为主地相信（为什么？），日常生活无非就是柴米油盐之类的琐事而已。实际上，这种信念在所谓“存在的”哲

学中发挥了重要作用，这种存在主义哲学宣布所有非形而上的生活都是鸡毛蒜皮的琐事，都是非本真状态。

日常生活研究清晰地显示出，揣着秘密的人，具有内在生活的人，带着神秘的人，引领着平凡的日常生活。

这样，“神神秘秘”的年轻姑娘和妇女基本上是被动的，与现实没有什么关系；她们藏在女性的秘密背后，给她们一种魅力，一种其他地方找不到的控制手段。在文学上，发明“秘密分类”的克尔凯郭尔（Kierkegaard）的思想同样非常重要（与“神神秘秘”妇女的神话有联系）。

无论什么时候，看似神秘的事物，原来那么微不足道；看似异常的事物，原来那么平淡无奇，于是，琐碎的日常生活神话就被冲淡一些。

有可能沿着这些线索解释福克纳和卡夫卡的作品。然而，我们还可以提出其他更重要的问题：城市生活怎样？人的生活怎样？工厂宿舍里的生活怎样？在哪里、如何和在什么经历下，可以发现生活的本质？

当有关德国集中营的第一批文件到来时，这些文件暴露了令人发指的暴行：焚尸炉、睁着疯狂眼睛的活骷髅、万人坑、成堆的尸体。新闻、照片，然后是电影，所有“客观的”记载——当然，都是来自集中营之外的世界——强调了第一印象：德国集中营的这些行为都是我们从未经历过的暴行，超出了西方文明和人类文明本身。

以后，生还者回来了。一些生还者努力讲出他们的所见所闻。甚至这些生还者中最清醒的人也认识到，组织这些生还者的回忆，发现一个指导纲要，统一衡量他们的经历。精疲力竭已经影响了他们的记忆；他们所蒙受的苦难已经让他们的感觉迟钝；他们对恐惧习以为常，习惯已经让他们麻木不仁。但是，事情并非如此简单。一步步，在最有影响力的记载中，一种信念逐步发展起来：这些“客观的”报道并没有完全揭露出集中营的恐怖，这种恐怖现在成了一个无人敢去挑战的公认事实，然而，这种恐怖集中营是有“意义”的。头脑清醒的观察者问了这样一个问题：“为什么？”他们没有得到一个令他们满意的答复。德国的这些集中营是灭绝犹太人的营地吗？集体枪杀羁押者会比较容易。德国的这些集中营是劳工营吗？工作量其实对法西斯无关紧要。所以，这种独特的“经历”，对这场战争最奇怪的、最巨大的经历，至今还没有揭示出这种令人毛骨悚然的集中营（2000万~3000万人被送到了这样的集中营里）的“意义”所在。

当这种经历被揭露出来的时候，“为什么？”的问题已经在这些集中营

的核心里被提了出来。“体现德国残酷行为的是，让不合理体制化起来，这是一种把人推向疯狂的手段。”荒谬的世界！早在1945年4月，一位天才的记者就对这个荒谬的世界提出了以下异乎寻常的见解：

荒谬的世界总是相同的。没有什么事与任何一件事相符。希特勒虐待狂的特征之一就是剥夺事物的意义，把它的受害者投入一个没有方向的世界。——从这个观点出发，到驱逐营去的旅程可谓一大杰作：无休止的点名，历时整整一天，精心包装永远都不会寄走的包裹，礼貌到令人不安的党卫军军官，随着前线越来越近，这些党卫军军官越来越严厉和残酷——分发食品，但不给水喝。告诉他们要穿得暖和一些，然而，在纽伦堡，一些车厢里的人被迫剥光了衣服，而另外一些车厢里的人被迫剥去了一部分衣服。^①

到达（布痕瓦尔德）集中营时，这些战俘们冻僵了、渴极了、精疲力竭了，这些赤身裸体的人被领进了一个巨大的、烧得暖暖的大厅。许多人开始觉得有希望了。接下来，他们被驱赶到另外一个挂满了电动理发剪的大厅里；穿着白大褂的助手们剃去他们的毛发，然后，去洗澡。一种名副其实的复活：洗热水澡，还有干净的浴巾。突然，乱棍打到他们的身上。有件事让他们抑制不住地发笑，他们笑得有分寸：

在一个柜台背后，一些人正在给我们递过上衣、裤子、帽子。这些衣物来自从欧洲各地抓来的那些人。一阵尖叫，……哥萨克的裤子，捷克的绣花衬衣，带羽毛的帽子，……所有的衣物不是太小，就是太大，皱皱巴巴的、褪色的、拉变了形的。我们相互一看，不禁笑起来……^②

做卫生、消毒、洗澡，这些人被驱赶到挤满了双层床的肮脏的屋子里，他们焦虑不安，瘦骨嶙峋的人们与跳蚤臭虫一起爬行。折磨开始。

莱温斯卡（Pelagia Lewinska）在她最近出版的书中解释了，她如何必须打破她曾经一直都习惯使用的道德思维方式：

^① Pierre Courtade, *Action*, 25 avril 1945.

^② Henri Meggle, *Récit d'un rescapé*.

当这些被拘捕的人到达时，她们被赶进一个大厅。一位年轻的妇女临产了。她的朋友们都在担心她，她们扶着她躺在地板上，一位女医生，同样是被拘捕的人，努力关照着她们。但是，担架没有如期而至，这些妇女们感到意外，然而，她们找到了担架迟迟未到的来自“另一个世界”的理由：缺少抬担架的人，组织不力。然而，有一个人有了一个好主意，问问先期到达的被拘捕者。这个先期到达的女人的回答让每一个人都震惊不已，“无所谓”。^①

按照莱温斯卡的解释，当时，每一个人开始集中到一个令人胆寒的问题：“奥斯维辛是什么？”

莱温斯卡直到现在还在问自己：“什么是奥斯维辛？”

奥斯维辛集中营的完整意义超出了那些残暴的客观事实。去过奥斯维辛集中营的人都有这样的感觉。他们努力回到过去，回到麻木状态，回到那些让他们失去感觉和记忆能力的痛苦，以便重新抓住那些“客观的”报道所不能掌握的事情，这些在他们的思想上特别明显。鲁塞（David Rousset）已经在努力地界定什么是他所说的“集中营的世界”。

集中营是荒诞无稽的。布痕瓦尔德（Buchenwald）的生命活在幽默到离谱、可悲到滑稽的标志下。——（集中营的世界是）另一个世界，怪兽的世界，人的思想在那里难以为继，最终丧失殆尽；一个卡夫卡噩梦式的世界，那里的每件事似乎都是按照无情的、僵硬的、理性的思维组织起来的；但是，哪一件？因为这里的每一件事都是人为的、无人性的、疯狂的、狂躁的。^②

明显荒谬的，支配整体的那种隐蔽的、固定的合理性，莱温斯卡夫人对二者也做过对比：

控制集中营组织方式的想法一直都是有意地考虑过的。——他们要贬低和羞辱我们内心世界里的人的尊严，清除我们身上的人味，让我们自己对我们感到恐惧，进而厌恶我们自己。——这就是组织集

① Pelagia Lewinska, *Vingt mois à Auschwitz*, Paris 1945, p. 40 - 41.

② David Rousset, *Revue internationale*, n° 23.

中营的目标，这就是组织集中营的想法之所在。^①——最初似乎是不小心的，实际上，恰恰是堕落、沦丧。那些让人觉得是错乱的事情，实际上是有预谋的，显现出一个微不足道的疏忽。在组织集中营的时候，他们曾经拜访过所有谨慎的德国天才们，无一遗漏唤来希特勒法西斯主义的绝对残暴行径。^②

正如鲁塞所写的那样：

天黑了。大约5点钟，人们开始集合。到处都是雪。大门口的探照灯，像力量巨大的野蛮的牛角一样，穿过暴风雪。45000个被羁押的人向操场走去。每天傍晚都这样，从没有问题。生病的，活着的，死去的。在大门口的神面前，咬住嘴唇，不诅咒，沉默着。一群形容枯槁的人，拖着他们的脚步，去配合乐队演奏出的不协调的、可笑的乐曲。这是一场世界分离。这种集中营紧张的生活有它的规律和理由。这种集中营的人有他自己的动机，这些动机几乎不能与巴黎的人、图卢兹的人、纽约的人、第比利斯的人的动机同日而语。但是，这种集中营世界存在过，这一事实对一般人的世界的意义也是重要的。^③

一个非常明确的论断。如果说鲁塞感觉到了一种联系，他似乎发现很难界定这种联系是什么。如果这些集中营形成了一个完全分离的世界，如果“这些集中营的深处”承担着一个绝对独特的经验的话，那么，这些集中营可以揭示出人的世界的生命意义吗？因为鲁塞相信（或似乎相信）这个相当文学的和理想化的不同“世界”的观念，所以，他感觉到了这种联系，却不能发现这种联系是什么。

荒谬和合理并存：细节上的荒谬，表面上的荒谬，隐藏和显示整体的合理性。这种合理性是僵硬的、残忍的和非人道的。这种合理性是科学的野蛮暴行！这个“为什么”就是一种拷问，只有当习惯最终扼杀了理性，这个拷问才会停止（因为拷问还是理性，理性提出问题，理性承担着荒谬

① Pelagia Lewinska, *Vingt mois a Auschwitz*, Paris 1945, p. 61.

② Pelagia Lewinska, *Vingt mois a Auschwitz*, Paris 1945, p. 70.

③ David Rousset, *Revue internationale*, n° 1.

的感觉)。

在“集中营的世界”里，这些感觉可能被推至危机点，但是，我们这些巴黎的人，或者图卢兹、纽约或第比利斯的人，不了解这些感觉吗？这些感觉不一定是潜藏于日常生活中，作为日常生活基石的最不变的感觉吗？

在每一个神志清醒的时刻，我们都经历了“为什么”的拷问。问问什么是童年的“正常”状态，诗歌和形而上学延长了这种童年的“正常”状态（我们知道，我们的诗人有多么依赖于童年）。

在神志清醒的时刻，我们感觉社会神话——我们周围的，在我们最“现代的”城镇里。为什么是这样？为什么那样？习惯和熟悉逐步麻木了我们的好奇心，带来一个心安理得的无所谓。然而，我们有多少次感觉到，我们自己被某些强大的力量、荒谬和充满恐惧的理性携带而去？在工厂、政府办公室、法庭、营房，或者就在城市，一种无情的机制正在运行着。人类理性仅仅表现为一种可怕的、遥远的、去人性化的理性：科学的野蛮暴行。因为我们说出了理性这个词，所以，我们对理性是有把握的，或者，我们能够像一些廉价的神那样使用理性，如果我们不是愚蠢地去相信这些话，我们了解我们自己理性的唯一时间是，理性抬起它的头，激起一种荒谬的感觉，并提出一个一般答不上来的问题：“为什么？”在表现出具有人的理性的那些事物背后，有着一个不合理的现实，当然，在表现为荒谬的事物背后，摆着一个去人性化的合理性。什么地方？就在我们周围——尽管去人性化的合理性在乡下比“现代”城镇少些。

对“集中营的世界”的全部说明或几乎全部描述都让人想起卡夫卡的奇怪世界。卡夫卡的奇怪世界是一个具有启迪的参考系。卡夫卡的“世界”不是，也不期待是不同寻常的，卡夫卡的“世界”也不寻求是一个世界；卡夫卡的“世界”是日常生活——或者说，卡夫卡看到的“世界”，他谨慎小心地描绘和把握着这个世界的本质。我们应该如何解释卡夫卡的《城堡》？在这个由这个城堡支配的村庄里，推动K命运的那个隐藏的、心怀叵测的、循规蹈矩的、令人厌倦的力量，是官僚的权力吗？是理性的力量吗？是天意或神的恩惠吗？从社会的神秘事物多么容易就过渡到了神学的神秘事物！是社会的神秘事物，还是神学的神秘事物，其实并不重要。如果有一件事是重要的话，那就是没有解决的矛盾和最痛苦的矛盾：荒谬和理性之间的矛盾，荒谬和理性都是非人性的，荒谬和理性不可分割地统

一在一起，荒谬和理性悲剧性地控制着现代城镇和工厂宿舍区里“现代”人的日常生活（以及一般人的生活、穷人的生活、像《城堡》里的K那样的工人的生活）。

如果我们认识了现代人的日常生活的世界，我们肯定要抛弃道德原则所产生的幻觉，与此同时，我们还会抛弃有益理性的错觉，抛弃充分实现个性的幻觉——这些幻觉在意识和现实之间形成了一个厚厚的屏障。莱温斯卡夫人扔掉了她的幻觉，没有陷入另一个幻觉之中，没有陷入“另一个世界”的幻觉之中：

我不能叹服德国人的技巧，他们把人的现代科学引进了他们组织集中营生活的方式中。他们不仅用一个条件系统去杀人，他们还利用心理学成果，瓦解人的灵魂，摧毁人成为人的道德。谁是被拘押在奥斯维辛集中营中的妇女？各种民族、各种信仰、各种社会阶层、每一种过失者混和在一起。与他们在一起的还有几个政治犯，有人在街上被捕，有些在咖啡馆里，在火车上、在黑市上做交易的人，或逛妓院。^①

这么多被羁押的人是偶然被圈到一起的吗？在奥斯维辛集中营没有任何偶然性。德国人保证在这个集中营中不能形成社会。德国人有意识地制造出一种丛林，在这个丛林里，残暴的利己主义者、诡计、对任何生理上的弱者完全没有任何保护，扼杀任何意义上的人类团结。^②

这里可能是奥斯维辛集中营的真实写照，是对奥斯维辛集中营经历的总结：

奥斯维辛集中营是浓缩过的第三帝国社会形象的代表，在这个丛林里，人道主义的顾忌和体贴成了荒谬的弱点，为了生存而野蛮地争斗期待产生集中营“精英”，控制德国的精英形象。具有高度社会意识的人，具有一定文化或思想意识标准的人，必须毁灭、碾碎成一个盲目的和原始的动物，为具有不可思议的心灵付出代价，为希特勒书

① Pelagia Lewinska, *Vingt mois a Auschwitz*, Paris 1945, p. 126.

② Pelagia Lewinska, *Vingt mois a Auschwitz*, Paris 1945, p. 129.

中所显示出来的那种虚弱和自卑的大度精神付出代价。^①

仿佛在一个小国家里，建立起了一种社会组织，希特勒有关人、掌控者和国家的理论成为这种社会组织的基础，完全不是偶然的。

在这个基础上，成群的眼神木讷的奴隶艰苦地劳作着。而在统治阶层的顶端：白领女犯人，对大多数人具有生死大权；吃得好，住的好，甚至享受（与党卫军和男性犯人）做爱的权利。^②

这里是奥斯维辛，资本家的住宅区：

如果说这个集中营的物质条件得到了改善，那是发生在上层：白领女犯人，她们拥有所有的财富——她们从奴隶那里抢夺的。工人和农工睡在相同的屋子里，做苦力，被毒打，死去。^③

这些集中营具有其他的意义——它们满足了希特勒的虐待狂心理，它们集中了成百万的人质，等等，这一点毋庸置疑。但是，这些集中营的主要的、本质上的意义似乎是这样的：如果说法西斯主义代表了资本主义最极端的形式，那么，集中营就是现代住宅区或现代工业城镇的最极端的和暴发性的形式。

我们的城镇和这些集中营之间有许多中间阶段：矿工村，建筑工地的临时工棚，移民工人的村庄。尽管有这些中间阶段，但我们的城镇和这些集中营之间的联系是清晰的。

正是在这个最黑暗的悲剧经历中——在这个看似例外的经历中，在这个荒谬至极的经历中，在人和毫无疑问非人的理性之间可悲的对抗中，我们日常生活的本质，我们最平凡的日常生活的本质，显露了出来。被羁押在集中营中的人们会了解那些从来就不能看到他们周围是什么的人们吗？集中营无情的灯光最终会让被羁押在集中营中的人们能够理解城镇和“现代”生活实际上是什么吗？被羁押在集中营中的人们会认识到人和理性的可能性能否转变为最奇异的现实吗？

到现在为止，只有在人类社会里，才谈得上人的可能性，尽管人类社

① Pelagia Lewinska, *Vingt mois a Auschwitz*, Paris 1945, p. 130.

② Pelagia Lewinska, *Vingt mois a Auschwitz*, Paris 1945, p. 135.

③ Pelagia Lewinska, *Vingt mois a Auschwitz*, Paris 1945, p. 135.

会是“群众的”。群众通过劳动，加上他们的物质基础，才提供了这些可能性，然而，人类社会是一种有限的方式。

缺乏（辩证的）推理，从而缺乏想象力，大部分人（“群众”本身）并不认为事情真能改变。他们十分愿意去相信，同样的地方总有同样的小店——或一个类似的商店；或者，同一所房子、同一块地会在那里永远待下去。

有些作家允许可能性去刺激他们的想象。他们梦想着：他们已经“看到了未来”。他们看到了些什么？神话般的宫殿，建筑物，整座城市，它们都在产生愉悦，产生无尽的游玩之旅。在这些作家中，有多少人试图描绘未来的日常生活故事会是什么样，日常生活会逐步提高到现代科学和技术允许的水平？是否财富和权力不再处在社会之外？那些毒瘤般的怪物、为艺术而做的艺术、为了思想而思想、为了得到凌驾于人之上的权力而运用权力，会消失吗？

当然，我们应该有“憧憬未来”的愿望，形成一个未来会是什么样的图景，不过，我们必须避免一个幼稚的错误：把未来人的基础放在我们现有的基础上，简单地给这个未来人更大数量的机械设备和用品。

我们还应该获得一种有关性质变化的认识，一种有关生活质量变更的认识——首先，我们还应该获得人类对他自己的另一种态度。

如同每一种现实一样，我们的文明一直都在以不平衡、间歇性的方式发展，完美却带着偏差，发展道路曲曲折折，突然变更方向。

自然科学第一个发展起来。由于各种各样的原因，一定的认识领域和生活落后于自然科学。有关人的实在的科学（医学、病理学和心理学——历史，政治经济学和政治经济学的应用等）现在依然落后于自然科学。对于实践的日常生活——一个基本门类十分落后，所以，常常表现出不变或不过是衰落而已。

在理智或行动的一定特殊时刻，很多人能够分享科学，分享控制自然的（技术）力量，分享政治权力（组织、国家、政治生活）。这些人几乎很少在完整的人的层面上做出成功的思考，完整的人的层面即可能的层面。但是，除开这些特殊时刻，几乎每一个瞬间，这些人都生活在相当低级的层面上。现实在性质上总是历史的和社会的，这样，在最天才人物的内心世界里，可能和现实的对比发生了改变；这种改变变成了或多或少意识到的理论与实践、梦幻与现实之间的冲突；就像任何一个没有解决的或

表现出不可解决的矛盾一样，这种理论与实践、梦幻与现实之间的冲突导致了这些人内心世界的困扰和痛苦。

就大多数人而言，他们只能借助于分割开的、单一的劳动来接受现实和可能，没有任何一个人可以真正掌握他的劳动可能具有的全部意义和后果。新的社会形式试验性地出现了——实践中、政治上，然而，在我们的国家，法国，除开最高级的和头脑清晰的“激进分子”之外，这些新的社会形式至今还没有进入生活。大部分人在工作中，如同在他们的“私人”生活和休闲活动中一样，依然采用着狭窄的、过时的思维模式，不能挣脱出来。即使他们担忧或不满意，即使他们要打碎这些社会约束，但他们实际上对可能性并没有明确的想法。他们享用他们带给他们自己的权力和辉煌，不过，这些权力和辉煌只是微不足道的残渣和碎片而已。尽管这种矛盾不陌生，掩盖在意识形态的崇山峻岭之下，但是，这种矛盾依然是不能容忍的。根据政治环境的变化，各种各样的社会出现了和消失了，把这种现象搁置一边不谈，就现代人自己而言，现代人发现他自己更加依靠自己，更加无助了（这里所说的“现代人”，也包括现在的儿童、现在的青少年）。道德学家称这种情形为“道德危机”，当然，这里说的“道德危机”关注的并非道德问题。在远离大自然的生活中，古代的智慧不再具有任何意义，现代人缺少了古代的智慧，可是，现代人至今还没有发现新的智慧，建立在控制天然自然（和现代人自己的人工自然）力量之上的智慧。没有任何一个人给现代人研制出更微妙的技术，让现代人认识自己，指导现代人的激情，管理现代人的生活。这种观点并不新鲜：我们对我们自己的身体和“灵魂”的了解，远不如我们对原子或星辰的了解。这样，日常生活依然属于马克思主义理论家们所说的“无节制的部门”。这就是给予“私人生活”这个术语的最后的、可悲的意义。现代人“被剥夺的”不仅仅是社会现实和事实，现代人也被剥夺了现代人控制现代人自己的权力。

生活方式的进步不能仅限于硬件上的技术进步，不能仅限于生产工具数量的增加。

生活方式的进步还包括质的飞跃：这个人不再是资产阶级民主的一个美丽的谎言，一个神话，一个让茫茫人海中任何人都愉悦的幻觉，资产阶级民主是一个空洞的、消极的形式。这个人更是一个个体的时候，也同时更是一个社会的人、人类的人，从而不再是“私人”。我们已经描绘

了人类现实如何按照辩证过程向前发展：越对象化（人正在成为更加社会的人，在社会的、物质的和人的对象中实现自己），主体化就越深（高度发达的意识，考虑和意识到控制全部现实的力量）。

这个辩证过程假定，个体的人会成为一定无限精致却有效的技术的对象（他把他自己作为对象），这种技术给个人控制他自己作为人的内容（人不仅仅是空洞的个体形式）的积极力量。我们的教育学，我们的心理学，正是这些未来的技术的尝试性框架，这些未来的技术会让主体成为主体自己的客体（所以，更实在），会让社会的和生物的客体成为主体（有意识的、自由的、主动的力量）。

我们正在发展的教育学和心理学已经告诉我们，这种支配我们自己性质的力量是可能的，虽然这些未来的技术目前还非常不适当，而且个人已经实现了的神话还侵蚀了这些未来的技术，就像任何其他生物的或社会的事实一样，个人已经实现了也被认为是一个事实。我要再次重申，我们时代的特征是现实落后于可能（不是虚构的或幻想的可能性，而是实际存在的可能性）。

因此，建立一种对人的新态度实际上是一个有关人的问题，一个关于生活和文化性质变化的问题。我们已经有了办法证明，这种根本性的改变是可能的。我们甚至还不能开始想象，建立一种对人的新态度的无穷后果。

我们都知道的是，我们所说的“人的异化”，具有不连贯的、复杂的战略和初步计划的庞大、无形的运动，到了终结的时候。

异化一直都在剥夺一切生活，每一种生活曾经都用愉悦和智慧为它的原始弱点祈福。我们获得了科学和力量，但是，是以许多奉献换取的（所以，人的供奉的想法其实是人的进步中的一个“基本阶段”）。各种各样的力量曾经和现在依然支配着被剥夺的和投影到它自己之外的人，实际上，这些力量来自人，这些力量是人的力量，而不是什么别的力量，不过，这种力量与人分离开，去掉了人性。这种异化是经济的（劳动分工；“私有”财产；经济拜物教的形式：货币、商品、资本）、社会的（阶级的形式）、政治的（国家的形式）、意识形态的（宗教、形而上学、道德教条）。这种异化也是哲学的：简单地生活在与大自然同等层面上的原始人，开始划分成主体和对象、形式和内容、自然和力量、现实和可能性、真理与幻想、社会和个人、身体与意识（“灵魂”“思维”）。通过这些意识形态幻觉，哲学对这种人的情境做出了令人困惑的表达：分割和替代，辩证过程，主

体性和客体性逐步实现。哲学使用了它专有的（形而上的）术语，所以，哲学本身就是人的异化的一部分。当然，人已经通过异化而发展了：真的历史不能与伪的历史分开。就哲学可以与超出人之外的形而上学分开而言，我们一定不要不问青红皂白地谴责哲学，因为，哲学现在已经开始“替代”它自己，正在提供揭露异化的办法，指出异化的去人性化特征。在哲学的帮助下，异化问题可以得到全面的阐述：哲学在完整的人的整体上提出了这个关于完整的人的问题，涉及我们的全部知识（物理学、生物学、经济学、历史）。哲学断言，通过新的日常生活意识，通过日常生活的改造，在日常生活层面，提出和解决人的全部问题（完整的人的问题）。这样，哲学正在展开成为一种新的整体：知识理论、逻辑和方法论、观念的社会评判、生活的批判。哲学不再是专门的，不再与实践和生活分开，哲学不再是抽象的、沉思的。然而，哲学还是哲学：寻找、发现一种“有关世界的理论”，发现一个活生生的整体。通过更替哲学自己，哲学已经扩大了，加深了哲学。

但是，哲学和哲学家都不能单独满足他们自己，哲学和哲学家不能闭门造车，在故纸堆里完成他们的研究。

甚至带着最真诚的念头，思想依然不过是一个例外。大量的日常时刻仅仅是间接地涉及那些灵感的火花，涉及那些全景（对“哲学家”“科学家”，就像对其他人一样）。把思想与山顶和云彩联系起来的比喻并不是一个完全空洞的比喻。我们可以拿这个比喻证明，这个比喻并没有表达一个外在的事实。但是，这个问题依然没有得到解决：“群众”——无论是大量的时刻，还是大量的人——如何“参与”到全景中？

神秘主义者和形而上学论者通常承认，生活中的每件事都围绕着特殊时刻。在他们看来，生活寻找表达，集中在这些特殊时刻。这些特殊时刻就是节日：心或灵的节日，公共的或私人的节日。所有的辉煌都来自生活，生活从节日中得到生活的辉煌，节日因此而具有了力量，事实上，节日已经丧失了它们的意义，丧失了它们的力量。为了攻击和从道德上打击神秘主义者，我们必然要说明这一点。直到现在，这个节日原理还是与生活分离的。无论一个节日是内部人的还是外部人的，节日已经有了越来越多的表演成分。这就是生活的命运吗？人群，历史长河中分分秒秒的累积，被大雾笼罩着的沼泽平原，巨大的、愚不可及的人群，这是我们吗？凝视和膜拜我们头顶边的塔尖，偶尔把我们自己上升到那些塔尖的水平

上，要找到我们自己，还得从最高点降至最低点，我们注定是这样的吗？

辩证唯物主义否定这种命运，辩证唯物主义否定所有倚重外力的“命运”。辩证唯物主义否认命运，证明这个否定。从这个观点出发，我们正在看到马克思主义的“本质”，马克思主义的一个基本方面。

辩证法对它自己的工作也同样做出批判。辩证法努力奋斗去“认识”的世界，辩证法在一定思维“时刻”首先得到的认识——世界的整体概念，完整的人的可能性，只有走出“认识”和“概念”，渗透到生活里，改造生活，认识和概念才具有意义。这种“哲学”是认真的，但是，这种“哲学”并不认为自己是不许受到挑战的。

真正的人不是昙花一现的人，不会是一个醉鬼，不会是一个只有自己的人。一直都有，而且总有具有远见卓识的人、有本事的人，英雄，他们具有他们的历史“时刻”，这些时刻可能极端重要和有实际意义。但是，人要顺应自然，人要像让自己快乐一样让世界也快乐，日复一日、年复一年，直至永远。

我们已经描述的日常生活批判的计划可以总结如下。

①日常生活批判，一方面涉及所谓“现代”生活与过去的系统冲突，另一方面涉及“现代”生活与可能性的系统冲突，这样，通过日常生活批判，确定发生“堕落”或退出生活的关键点或关键部位，就可能性而言的倒退点——确定新形式正在出现、可能性丰富的关键点。

②从这个角度研究的人类现实可以用一些术语之间的对立和反差表现出来：日常生活和节日、大部分时刻和特殊时刻、琐碎和辉煌、认真和游戏、现实和梦幻，等等。

日常生活批判包括调查研究这些术语之间的确切关系。日常生活批判意味着通过非凡批判平凡——与此同时，通过平凡批判非凡，通过群众批判“精英”，通过现实，批判节日、梦幻、艺术和诗歌。

③同样，日常生活批判意味着实际上的人类现实与它的表达之间的冲突：道德原则、心理学、哲学、宗教、文学。

从这个角度出发，宗教是对生活的一种直接的、随时随地的、消极的、破坏性的、持续不断的和熟练的批判，老练到足以掩盖真正的宗教本身。

哲学曾经使用外在的（形而上的）“真理”间接地批判生活。现在，从这个角度考察过去的哲学是适当的，这是“今天的”哲学家所面对的任

务。哲学间接地批判生活，所以，研究哲学旨在理解作为直接哲学批判的（日常）生活。

④日常生活中群体和个体之间的关系以一种方式相互作用，这种方式在某种程度上不在专门科学的范畴内。这些科学从极端复杂的人类现实中，通过一种抽象过程，推论出日常生活中群体和个体之间的一定关系：一定基本方面。但是，这些科学完成了这个任务吗？历史学、政治经济学或生物学所找到的关系已经从人类现实提取了出来，然而，一种巨大的、无形的、含糊的大多数关系依然得到了认识。这是剔除了已知关系和高级（科学的、政治的、美学的）活动的模糊背景。

日常生活研究恰恰把这种“人的原材料”拿来作为它的适当研究对象。日常生活研究既研究日常生活本身，也研究日常生活与它所支撑的分化的、超级形式的关系。在这种方式下，日常生活研究会有助于掌握意识的“整个内容”，这将是日常生活研究对努力实现统一、整体性的贡献——实现完整的人。

日常生活批判超出了慈善家和多愁善感的（小资产阶级）人本主义者“放大”卑微姿态的情感尝试，超出了已经整体贬低生活的高级幽默，它们把日常生活仅仅看成悲剧中的后台活动或插科打诨的过场，日常生活批判，批判的和积极的，必须为真诚的人本主义、为相信人类因为人本主义而认识它的人本主义开辟出一条路来。

图卢兹，1945年8~12月