



中央编译出版社
CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS



TEXTOLOGICAL
READING

现代国外马克思主义经典文本解读丛书

主编◇张一兵

现代性的平庸与神奇

列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读

◇刘怀玉 / 著

本书由南京大学建设世界高水平大学研究项目资助

现代性的平庸与神奇

列斐伏尔日常生活批判哲学的 文本学解读

本书以文本学的解读方法，研究列斐伏尔（Henri Lefebvre 1901—1991）这位现代法国哲学家、西方马克思主义创始人的日常生活批判哲学思想及其发展过程。在列斐伏尔那里，“每天生活”同“日常生活”以及“日常性”之间是有质的区别的。他的早期思想集中研究了那种从来就存在着的，但充满着价值与神秘，即具有风格的“每天生活”；而他的中后期思想则侧重批判了作为现代社会异化现象的“日常生活”及作为现代性的机械重复节奏的“日常性”问题。他早期对日常生活主要采取了一种相对比较哲学化的与乐观的立场，认为被异化的日常生活世界既包括着被压迫的因素，也包括着解放的因素；而他的后期则对日常生活理解得更加微观与社会学化一些，也相对悲观了一些。他认为在发达资本主义社会，日常生活被全面地纳入到生产与消费的总体环节中去，现代社会成了一个“消费引导型科层制社会”，而不是一个可供人们自由选择的休闲社会、丰裕社会。拯救现代性的命运只能通过一场以日常生活为平台的文化革命。列斐伏尔既是西方马克思主义的创始人，也是20世纪70年代以来所谓“后马克思主义思潮”的不自觉推动者，在其晚年他把社会历史辩证法改造成所谓“空间化本体论”，这实际上是把历史辩证法“空间化”的“后现代转向”。但他直到生命的最后一刻，还坚守着马克思的政治信仰与哲学理论基本底线。

<http://www.cctpbook.com>

ISBN 7-80109-948-6



9 787801 099488 >

中央
编译
出版社

ISBN 7-80109-948-6/B·64 定价：28.00元



现代国外马克思主义经典文本解读丛书
主编◇张一兵

TEXTOLOGICAL READING



现代性的平庸与神奇

列斐伏尔日常生活批判哲学的
文本学解读

刘怀玉 著



中央编译出版社
CENTRAL DOCUMENTS & TRANSLATION PRESS

图书在版编目(CIP)数据

现代性的平庸与神奇:列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读/刘怀玉著.

—北京:中央编译出版社,2006.1

(现代国外马克思主义经典文本解读丛书)

ISBN 7-80109-948-6

I. 现... II. 刘... III. 生活—哲学理论—研究

IV. C913.3-02

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第159018号

现代性的平庸与神奇:列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读

出版发行:中央编译出版社

地 址:北京西单西斜街36号(100032)

电 话:(010)66509360 66509352(编辑部) (010)66509364(发行部)

h t t p://www.cctpbook.com

E m a i l:edit@cctpbook.com

经 销:全国新华书店

印 刷:保定市印刷厂

开 本:880×1230毫米 1/32

字 数:338千字

印 张:14.5

版 次:2006年3月第1版第1次印刷

定 价:28.00元

丛书总序

张一兵

自1982年徐崇温先生第一次引进“西方马克思主义”概念至今，我们的国外马克思主义研究已经走过了20年的历程。对国内马克思主义研究来说，这是一种极为重要的学术视阈拓展。尽管在关键词“西方马克思主义”的使用上还存在异议，但由该辞条所导引出来的相对确定的研究范围的确客观地开拓出一个全新的问题域。我个人认为，这一学术领域的延展不但改变了传统马克思主义研究对象的狭隘性，对其学术含量的提高和理论创新的可能性空间之开拓，更是起到了巨大的内在驱动作用。从时间上看，这不能再算一个新的研究领域，但当我们冷静地面对已有的研究成果时，却实在不敢说这是一块已被深耕过的土地。在许多次学术讨论会上，我都曾表达过这样一种自我反思：“我们是否具备了对西方马克思主义的批评权？”对一些论者来说，这是一个非常不恭敬的问题。^①但是，我在此所做的的确不是一种简单的他性指责，因为以往身处这一研究领域的我自己也同样不很

^① 1990年在深圳召开的纪念恩格斯的学术研讨会上，一位老前辈就向我激愤地质问道：“不懂他们写的东西，就不能批判吗？！”没有认真读过一个文本，不懂一种学术思想所表述的意思，就可以评论，甚至加以重罪宣判，这是那个过去了的时代的学术霸权逻辑。

高明。

在我们以往对西方马克思主义的研究（当然包括我自己过去曾写下的一些论著和论文）中，基本运思结构是先直接转述西方马克思主义著述家的观点，然后再进行一种有支援参照系（主要是传统教科书体系）的否定性的宣判。我后来发现，这种批判性解读的合法性是值得怀疑的。对西方马克思主义的理论逻辑而言，一个基本的共识是指认他们将马克思与现当代西方形形色色的哲学文化思潮嫁接起来，以建构出种种在现代资产阶级学术主流之外的激进主义反抗话语。这里的关键在于，西方马克思主义相当一部分论者的理论逻辑恰恰建立在对马克思主义经典文献精心解读的基础之上（暂且不谈他们可能被证伪的深层解读构架），如青年卢卡奇在撰写《历史与阶级意识》一书前对马克思《资本论》、《政治经济学批判》等书的理解；弗罗姆在撰写《马克思人的概念》一书时对青年马克思《1844年经济学哲学手稿》的解读；施米特创作《马克思的自然概念》时对马克思《1857~1858年经济学手稿》一书的认知；而阿尔都塞的《读〈资本论〉》本身就是文本学的一个重要成果。我的问题是：如果我们自己就没有认认真真研读过西方马克思主义学者认真研读过的马克思的文本，我们将以何为据去判定他们的对错？难道仅靠传统教科书体系作为绝对真理的标准？此其一。其二，西方马克思主义学者中相当一部分人自己就是现当代西方哲学某一流派的思想大师，他们用以重释马克思的认知构架本身就是一种原创性的哲学话语，如青年卢卡奇走向马克思之前的生命美学理论和韦伯的社会学，萨特早期的法国存在主义哲学，弗罗姆的精神分析学，以及阿多诺的无调音乐理论等。我的问题是，如果我们自己就不能透视这些现代西方哲学文化视阈，又怎能实现对批判对象的深层理论框架的真正解构？这可能也是我在十多年前，写作关于西方马克思

主义研究的论文时感受到的一种深深的具有反讽意味的痛楚：明明在马克思文本的理论支援背景和方法论构架上都逊色于西方马克思主义，可我们却说人家错了。这不能算是科学的研究。这些年来，我之所以认真地重读式地“回到马克思”，一个专题一个专题地研究现当代西方哲学，上述情境是一个很重要的导因。我以为，要达致西方马克思主义批判性研究视阈新的深度和广度，首先有待于我们自己内功的加强。在经历了十多年的资料性评述研究以后，中国的西方马克思主义研究已经到了不得不深入一步的时候了。这首先需要一种对待马克思主义的科学的态度，认真踏实的文本学工作，以及高屋建瓴地驾驭当代西方哲学文化的新型深度模式。

在我看来，当我们具备上述“回到马克思”和真正持有西方当代学术话语这两个基本条件之后，当前西方马克思主义深度研究的真正入口是脚踏实地的文本学解读。其实，冷静地返观国内学界20年来在这一领域形成的研究成果，主要是在翻译和人头式总体评述的水平上展开的。回首自《历史与阶级意识》以来的众多西方马克思主义经典研究，我们的研读水平大都停留在资料性的转述阶段，即便是已涉足一定的专题性研究，也远未达到精耕细作的深度。触目可见的研究路数是众多二手资料的客观描述再冠以“主义”的大帽子，恰恰缺乏以驾驭性的哲学话语真正进入言说者语境的深入研究。因而，对于推进西方马克思主义研究而言，当前最重要的问题是重新转过身来，再一次认真面对我们一度以为完成了的文本和人物，建构特定的历史语境，以真正找出其理论逻辑和主旨的“症候”所在，在深度解读的基础上，开始新一轮的文本学拓荒以及真正的批判性思考。

我曾经说过：“所谓的文本学的对象域就是传统意义上的‘经典原著研究’。专门标定文本学这样一个新概念，旨在要明确

一种理论逻辑上的界划。虽然文本学也是研究经典著作，但其基本的认知模型和方法与传统的原著研究相去甚远。从狭义的文本学角度来看（广义的文本可以泛指一切可解读的对象），所谓‘文本’，并非仅指特定论著中文字的总和，它同时背负了一个极其复杂的历史语境。任何文本的生成，都必然与作者历史性的文化背景和写作背景密切相关，并且，由于在创作文本的过程中，作者本身的认知系统随着思的动态语境而改变，这必然决定了一个作者的文本本身不是一个静止同一的对象，不是一成不变地从第一本书的第一句话同质性地说到最后一篇论文的最后一句话。因而，关于文本的每一句话都具有同样的言说背景和言说意义的假设，从根本上来说是一种非法的同质性逻辑。而且，自文本诞生之日起，其作者就已经‘消隐’了（福柯在同一意义上说‘作者死了’），我们所能遭遇与对话的永远是历史性的文本而非写作者本人（这一点在已故的文本作者身上表现尤为突出）。由此可见，文本所蕴涵的思想不是在其字里行间的显性逻辑中呈线性地自行布展开来的，它需要阅读主体通过自身的解读来历史性地获得。于是，读者的‘支援背景’即在很大程度上影响了解读过程。伽达默尔所说的文本诠释中不同视阈历史性融合和作为解释结果的‘历史阐释效果’，说明的都是这个意思。而与伽达默尔的解释学最根本的不同，是我这里标注的：文本学没有任何**本体论的僭妄**。”^①

当然，在此我还得写下两点特设说明：一是此处我所标举的文本学研究，并不是在巴特后期那种完全后现代互文性文本阅读语境中立意的，它多少还具有有一些传统解释学的意味，保留这一

^① 参见拙文：《“回到马克思”的原初理论语境》，《中国社会科学》2001年第3期。

现代性的经典文本阅读模式，主要是由当前中国学界的文本研究的非规范性现状决定的。^①固然，在一部分重要的方面，我也引入了一些后文本学的观念和情境，但这只是作为一种警示性的理论反打而在场的。其二，建构这一经典文本学的读法，我的本意决非打算持有一种凝固化的学术立场或逻辑构架，而至多是想让人知道，在进入现代性批判时，我们手上应该居有的文本语境的厚重性。这就像走进晚期海德格尔的批判语境时，必先真正居有胡塞尔的现象学精密意识解析构架一样。我认定，对于中国青年一代学者，特别是国外马克思主义哲学的研究者来说，这种阅读训练具有像马林科夫斯基所说的“田野调查”作为社会学研究基始那般的前提性和不可跨越性。

也是在这个意义上，我断定西方马克思主义经典文本的研究实际上还是一块未被开垦的处女地，而这种文本学的研究却恰恰是其他一切专题性研究的合法基础。所以，为了从那种海市蜃楼式的标签化窘境中摆脱出来，我们只能老老实实地从头开始。在浩如烟海的西方马克思主义经典原著群的大地上，让我们背负起深置入文本的理论解读之犁，一步一个深印地向前走去。努力了，流汗了，终有一天，我们将迎来累累硕果的季节。

就从这里，开始我们的第一步吧！

2002年8月27日于南京大学

^① 例如国内一些学者在尚未弄清文本学的基本语义的情况下，轻率地将版本考据也称之为“文本学研究”。

目 录

丛书总序	张一兵 1
第一章 “广为人知”而“罕为人解”的日常生活批判家	1
第一节 研究缘起与研究现状	1
第二节 基本评价	11
第三节 传奇一生	17
第四节 日常生活批判的辩证法家	26
第五节 列斐伏尔的日常生活批判概念及其前后转变	38
第二章 早期日常生活批判之路	45
第一节 早期马克思主义与日常生活研究著作	47
第二节 “被神秘化的意识”:日常生活的异化批判	53
第三节 《被神秘化的意识》是“《历史与阶级意识》 的法国版”吗?	58
第四节 “辩证唯物主义”的正名还是歪曲?	65
第五节 总体人的辩证法:未来日常生活批判哲学导论	76

2 现代性的平庸与神奇——列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读

第三章 为日常生活批判辩护	94
第一节 《日常生活批判导论》的创作背景及其 历史地位	94
第二节 列斐伏尔前期的日常生活批判概念	99
第三节 现代主义文学对日常生活世界的“发现” 及其误解	107
一、现代语言炼金术,或现代主义文学的金融 资本主义社会基础	109
二、现代主义文学的三重主题及其不自觉的 日常生活批判倾向	111
三、超现实主义文学的日常生活批判倾向	112
第四节 现代戏剧(卓别林、布莱希特)与日常生活批判	116
第五节 哲学史上的日常生活问题及其解决	124
第六节 从异化劳动批判到日常生活异化批判	129
一、“日常生活批判时代已经到来”	129
二、异化、劳动异化和日常生活异化	132
第四章 日常生活批判与马克思主义	148
第一节 马克思主义与存在主义的“互补”	148
第二节 马克思主义就是“日常生活批判的认识论”	156
第三节 政治经济学批判概念的存在主义改造	168
第四节 日常生活批判的任务就是研究“我们如何 生活”	174
第五节 在永恒轮回的日常生活深处寻找人类的希望	178
第六节 日常生活的节日化想像	180

第七节 现代日常生活的初步批判	186
第五章 日常生活的现代性本质批判	202
第一节 中后期日常生活批判序曲	204
第二节 为日常生活批判再辩护	219
一、清理地基：“日常生活批判”概念的自我批判	222
二、面对种种质问与挑战：日常生活批判 如何可能？	226
第三节 日常生活批判概念的重新制定	229
第四节 “瞬间的星丛”：日常生活革命新理想	232
第六章 日常生活与资本主义新阶段	238
第一节 《现代世界中的日常生活》的新探索	238
第二节 列斐伏尔对日常生活历史的重新认识	243
第三节 现代世界：一个“消费受控制的科层 制社会”	249
第七章 “消费受控制社会”的日常生活批判	258
第一节 何谓“消费受控制社会”？	258
一、消费社会概念之由来及其意义	258
二、日常生活的异化成为现代性主导特征	261
三、消费社会批判的法国与德国版本	269
四、消费社会还是公共领域：两种日常生活 批判思路	275
第二节 日常生活的碎片化神秘化	278
第三节 一个欲望被制造被引导的心理躁动世界	283

4 现代性的平庸与神奇——列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读

第四节	符号—想像的“假装”成为“现实”	286
第五节	次体系:控制现代日常生活世界的 最高物神	295
第八章	消费社会、符号拜物教与日常生活中的恐怖主义 ...	306
第一节	“语言学转向”与日常生活的符号拜物教	306
一、	结构主义、技术体制、符号消费	306
二、	社会批判、日常生活批判、语言学批判	313
第二节	语言技术统治与日常生活的恐怖主义	321
一、	恐怖主义社会与抽象的空间统治	321
二、	书写:恐怖主义社会的技术基础及其演变	335
第三节	技术语言空间统治与日常生活的零度化	348
一、	日常生活的形式化与抽象空间的统治	349
二、	零度空间:“孤独的人群”与情感的荒漠	353
第九章	“让日常生活成为艺术品”	358
第一节	走向“后马克思”的现代社会批判理论	359
一、	对马克思“生产主义”经典理论范式的批判 ...	359
二、	三位一体的“后马克思”式的总体性革命概念	365
第二节	“让哲学重新发现日常生活”	368
一、	修复哲学与日常生活的关系	368
二、	现代哲学的生长点与实践方式是都市化 日常生活	372
第三节	走向总体性的都市日常生活文化革命	375
一、	都市日常生活文化革命是一种诗性创造实践	375

二、身体—性别、空间的革命与节日的复活	379
三、反生产主义的文化革命理想:脱离经济基础的空中楼阁	385
第四节 走向“诗创实践本体论”的“后马克思哲学”	388
一、生产实践、诗创实践与元哲学	388
二、诗创实践、瞬间奇遇、欲望造反	393
第十章 日常生活批判的空间化转向	399
第一节 从社会关系的再生产到空间的生产	399
第二节 辩证法的空间化转向:“超越历史唯物主义”?	406
第三节 空间(化):一个动词及其社会本体论意义	407
第四节 空间化:一个后生产的身体实践概念	409
第五节 “空间生产的历史方式”:对社会形态概念的重新图绘	411
第六节 三重性辩证法:一种后现代式的辩证认识论想像	414
第七节 “空间的生产”:一种新的生活政治策略或解放议程	418
主要参考书目	426
后记	444

第一章 “广为人知”而 “罕为人解”的日常生活批判家

第一节 研究缘起与研究现状

本书选择“列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读”这个题目,是基于以下四点考虑:

一、列斐伏尔是西方马克思主义的 创始者、特别是法国马克思主义的代表与缩影

昂利·列斐伏尔(Henri Lefebvre 1901—1991),这位和20世纪一同降生的法国哲学思想大师,是举世公认的西方马克思主义的不祧之祖。在其年逾九旬的漫长而富有传奇的生涯中,他先后参与或以其思想理论影响了许多重要历史活动。主要有:(1)法国超现实主义思潮的兴起;(2)法国马克思主义的创立;(3)法国共产党的理论建设与宣传;(4)存在主义与马克思主义的冲突与融合;(5)法国抵抗法西斯的地下运动;(6)1968年的学生造反;(7)20世

纪70年代西欧的绿党和平运动及无政府主义运动；(8)20世纪70—80年代城市化与全球化问题的研究；(9)后现代思想转向的讨论；(10)对前苏联东欧剧变的思考等等。就此而言，列氏一生即一部欧洲现代思想小史。在其60多年的创作历程中，列斐伏尔为后人留下了70多部著作、300余篇论文，这样一笔巨大而丰厚的精神遗产。其治学遍涉马克思主义、哲学、文学、美学、社会学、历史学、经济学、政治学、地理学、城市学、语言学、生态学、身体理论、空间理论、大众文化等众多领域，是西方学界公认的“日常生活批判理论巨擘”、“现代法国辩证法之父”，区域社会学（特别是城市社会学理论）的重要奠基人。

本书将力图说明，研究列斐伏尔的意义之一在于，他一生所实现两次根本的思想转变具有重要的启发价值。一次是通过存在主义而摆脱了原苏联教条式的马克思主义；另外一次是通过现代社会理论研究、语言学转向与结构主义，而摆脱与超越“存在主义的马克思主义”，进而走向对后现代社会、全球化问题的研究。仅此而言，列斐伏尔在西方马克思主义经典人物中也算是独领风骚、鹤立鸡群了。这也显示出其所具有的一种不畏理论探索之艰难、“与时俱进”的可贵思想品质。意义之二在于，列斐伏尔用其漫长的一生开辟了一条独特的社会批判理论道路，但其真正意图却是由此走向对马克思主义哲学当代意义问题的深入思考。本书想通过这个“个案”研究，显示出马克思主义的历史辩证法，在解决与回答当代社会重大现实与理论问题上所具有的生命力及其所面临的挑战。列斐伏尔在现代西方思想史上，特别是西方马克思主义内部有多方面的地位与影响，但首要的、公认的评价还是现代法国的“辩证法之父”这样一个殊荣。通过追踪研究列斐伏尔一生的思想经历轨迹，我们能够从中总结出他在发展与运用马克思历史辩证法方面一些成功经验与失败教训。

二、迄今为止,列斐伏尔仍然是一位 “广为人知”而“鲜为人解”的思想家

列斐伏尔经常套用黑格尔这样一句名言——“熟知常常非真知”,其命运亦恰恰如此。就是如此一位有重要影响的思想家,在西方与中国也免不了被严重忽视和误解。在西方思想界,列斐伏尔从第二次世界大战之后一直到20世纪70年代,均是备受关注的、与萨特齐名的核心人物;但在1968年法国五月风暴^①平息之后,特别是20世纪70年代右翼思想的抬头、结构主义特别是后现

^①“五月风暴”是指1968年春天法国发生的学生运动。从1967年秋季起,列斐伏尔当时所在的法国楠泰尔文学院的学生就为反对僵化的教育制度和合理的管理制度掀起了持续不断的罢课浪潮。1968年3月22日,广大学生抗议法国警方在巴黎逮捕6名有投掷炸弹嫌疑的学生,在列斐伏尔的支持下及其社会学系学生领袖科恩-邦迪的鼓动下,占领该校行政大楼,拉开了“五月风暴”的序幕(弗朗索瓦·多斯《从结构到解构——法国20世纪思想大潮》[下卷],中央编译出版社2004年版,第146页)。5月2日,楠泰尔文学院院长决定关闭该校,引发了次日的巴黎大学学生集会抗议。当局镇压学生运动,许多大学的学生涌向巴黎大学。巴黎大学校长请来警察驱散校园里的集会学生,结果双方展开激烈搏斗,大量学生被捕,巴黎大学宣布关闭。5月10日,不甘屈服的学生以声势浩大的示威游行,要求巴黎大学复课,释放被捕学生,警察撤出拉丁区。并在夜间筑起街垒,与警察发生激烈冲突,此为“第一个街垒之夜”。5月中旬,冲突转向社会,几天中,总计有1000万人参加游行示威,法国顿时处于瘫痪之中。法国总统戴高乐被迫于5月18日结束对罗马尼亚的访问,提前回国。24日,戴高乐发表广播讲话,承认法国社会必须改革,但认为出现危机是不正常的。戴高乐的讲话令人失望,导致了流血的“第二个街垒之夜”。政府还组织资方与工会谈判,于5月27日达成“格勒内尔协议”,许诺提高工资、减少工时,但此举遭到基层工会组织的普遍拒绝,社会危机由此转化为公开的政治危机。以统一社会党、法兰西全国学生联合会和教育工会为主要代表的新左派通过法国“左翼联盟”主席密特朗之口提出政治权利要求,共

代主义的兴起,列斐伏尔逐渐被排挤出思想中心而遭遇到遗忘与冷落。直到他于1991年去世之后,由于其主要著作渐被英语世界译出,才重获西方思想界的瞩目。以至于有人说,现在该是“与列斐伏尔达成协议”^①(coming to terms with Lefebvre)的时候了。

在英语世界,对列斐伏尔的生平著作思想的译介与研究,比起对法国其他当代思想大师,如萨特、福柯、德里达,甚至于阿尔都塞、鲍德里亚的研究而言,都来得要慢,成果也出得比较少。上世纪60—70年代以来的一些相关英语研究著作对列斐伏尔思想大都是一带而过。主要有乔治·李希特海姆的《现代法国的马克思主义》(George Lichtheim, *Marxism in Modern France*. New York: Columbia University Press, 1966); 罗纳德·蒂尔斯基《现代法国的马克思主义》(Ronald Tiersky, *Marxism in Modern France*. New York: Columbia University Press, 1974.); R. 戈宾的《现代左派的起源》(R. Gombin, *The Origins of Modern Leftism*. Harmondsworth: Penguin, 1975); E. 库兹威尔的《结构主义时代》(E. Kurzweil, *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault*. New York: Columbia University Press, 1980); A. 赫什

产党和法国总工会则要求建立人民政府。5月29日,戴高乐“失踪”,前往西德寻求法国驻德国武装力量总司令马絮的支持并获得成功。30日,戴高乐返回法国发表强硬讲话,表示不做任何政权变更,宣布解散国民议会,推迟公民投票。当晚即有50万人的游行示威,表示支持戴高乐。之后,“五月风暴”逐渐平息。“五月风暴”是法兰西第五共和国潜在危机的总爆发,冲击了戴高乐的统治,促进了行政和教育制度的改革。有关五月风暴的“第一现场”分析报告,最好的参考资料是安琪楼·夸特罗其、汤姆·奈仁所著《法国1968: 终结的开始》,三联书店2001年版。

① 引自 *Henri Lefebvre: key writings*, p. xi, edited by Stuart Elden, Elizabeth Lebas, and Eleonore Kofman, New York: Continuum, 2003.

的《法国左派的历史概览》(A. Hirsh, *The French Left: A History and Overview*. Montreal: Black Rose Books, 1982); 麦考·凯利的《现代法国马克思主义》(Michael Kelly, *Modern French Marxism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982); 马丁·杰伊的《马克思主义与总体性》(M. Jay, *Marxism and Totality: Adventures of a Conception*. Berkeley: University of California Press, 1984)等。20世纪70年代英语学术界写得最好的一部法国马克思主义史研究著作,也是研究列斐伏尔最为深入系统的著作,是马克·波斯特所著的《战后法国存在主义的马克思主义》(M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton: Princeton University Press, 1975)。但令人遗憾的是,即使波斯特在本书中把列斐伏尔放到思想史的中心位置上来讨论,也只是让他充当萨特的陪衬而已。

不仅如此,英语世界对列斐伏尔著作的翻译与研究还一度落后于西班牙语、德语、瑞典语、葡萄牙语、日语等学界,直到上世纪90年代末期情况才有所改变。据不完全统计,到上世纪90年代末,列斐伏尔主要著作的英译本也不过10种左右;西班牙语译本则有16种之多,德语译本有17种,日语译本更有20余种。另外,列斐伏尔的著作还被意大利语(14种)、阿拉伯语(4种)、葡萄牙语、希腊语、土耳其语、荷兰语、朝鲜语、印度尼西亚语、丹麦语、瑞典语、塞尔维亚—克罗地亚语、俄语、汉语等多种文字译出^①。迄今为止,列斐伏尔的思想在拉丁美洲仍有某些影响。

到目前,在法国本土,列斐伏尔思想研究的权威是巴黎国家社

^① 详细情况参看 Rob Shields *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics* 一书的附录:“列斐伏尔著作目录”以及 Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, pp. 257—262.

会研究中心教授米歇尔·特雷比希(Michel Trebitsch)。但遗憾的是,他没有写出研究列斐伏尔的专门著作,而只有一些分量非常重的论文,且主要是对其早期思想即“哲学家小组”(the Philosophies)时期的思想研究。列斐伏尔在自己祖国的最好传记著作是雷密·赫斯所著的《列斐伏尔的百年传奇生涯》(R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Paris: Editions A. M. Metailie, 1988)。上世纪70年代,德语世界对列斐伏尔一度有比较深入的研究,代表作品有霍斯特·缪勒的《实践与希望:从马克思到布洛赫和列斐伏尔的哲学与社会科学实践研究》(Horst Muller, *Praxis und Hoffnung: Studien Zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre*. Bochum: Germinal Verlag, 1986); T. 克莱因斯芬的《被排斥的日常生活:昂利·列斐伏尔的日常生活批判的马克思主义》(T. Klienspehn, *Der Verdraengte Alltag: Henri Lefebvre's marxistische Kritik des Alltagsleben*. Giessen: Focus Verlag, 1975)。

· 20世纪80—90年代以来,英语世界对列斐伏尔思想生平研究明显加重,特别值得一提的有以下著作:M. 戈特迪纳的《城市空间的社会性生产》(M. Gottdiener, *Social Production of Urban Space*. Austin: University of Teexas, 1985); 托尼·朱迪的《马克思主义与法国左派:法国1830—1981年劳动与政治问题研究》(Tony Judt, *Marxism and the French Left; studies in labour and politics in frence, 1830-1981*, Oxford: clarendon press; New York: Oxford university press, 1986); G. 马库斯的《口红印》(G. Marcus, *Lipstick Traces*. Cambridge, Mass: Havard University Press, 1989); 爱德加·索亚的《后现代地理学,重提社会批判理论中的空间问题》(E. Soja, *Postmodern Geographies, The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso, 1989)及《第三种空间》(*Third*

Space. Oxford: Basil Blackwell, 1996); D. 戈利高里的《地理学的想像》(D. Gregory, *Geographical Imaginations*. Basil Blackwell, Oxford, 1994); B. 戈朗隆的《列斐伏尔的空间本体论化转变》(B. Gronlund, *Lefebvre's Ontological Transformation(s) of Space*. Stockholm: Nordplan, 1993); R. 谢尔兹的《列斐伏尔, 爱与斗争: 空间的辩证法》(Rob Shields *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, Routledge, London and New York, 1999); M. G. 伽丁纳的《日常生活批判》(Michael E Gardiner *Critique of Everyday Life*, Routledge and New York, 2000); B. 布克哈德的《两次世界大战之间法国的马克思主义: 昂利·列斐伏尔和“哲学家小组”》(Bud Burkhard *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophes"*. Humanity Books, 2000); 布鲁斯·鲍弗的《法国黑格尔: 从超现实主义到后现代主义》(Bruce Baugh, *French Hegel: from surrealism to postmodernism*, New York: Routledge, 2003); 斯图亚特·埃尔顿的《理解昂利·列斐伏尔: 理论与可能》(Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. Continuum Intl Pub Group, 2004)。还值得专门一提的是, 继列斐伏尔的最重要著作《日常生活批判》^①第一卷英译本于 20 世纪 90 年代初(1991)首次刊出之后, 其第二卷的英译本亦于 2002

① 列斐伏尔《日常生活批判》一书的法文原版第 1 卷初版于 1947 年, 再版于 1958 年; 该书第 2 卷出版于 1962 年, 第 3 卷出版于 1981 年, 前后历时近 35 年。Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne, Tom I: Introduction*. Paris: Grasset. 2nd edn, Paris: L'Arche, 1958; *Critique de la vie quotidienne, Tom II; Fondement d'une sociologie de la quotidiennete*. Paris: L'Arche; *Critique de la vie quotidienne, Tom III; De La modernite au modernisme (Pour une metaphilosophie du quotidien)*. Paris: L'Arche.

年出版,而第三卷英译本则于2003年问世^①。这是继《日常生活批判》三大卷的德语与日语译本之后的第三种外文译本。随着《日常生活批判》三大卷的英译本的出齐,想必能够在国际学界掀起一次研究列斐伏尔的高潮。

总之,正像前面提到的法国巴黎国家社会研究中心教授米歇尔·特雷比希(Michel Trebitsch),这位列斐伏尔思想最好的研究者所说的那样:列斐伏尔因其写出关于现代日常生活批判系列著作,而与阿多诺、马尔库塞、卢卡奇等,并列进入了20世纪社会批判理论大师的行列,但英语国家迄今为止对列斐伏尔的误解与偏见甚多,因而他的著作总体上只能遭遇“广为人知”却“罕为人解”(though well known, and is little appreciated)的命运^②。我想这个评语不仅适用于西方学界,而且也适用于当代汉语学界的列斐伏尔研究。

三、目前国内外汉语学界的列斐伏尔研究, 最缺少的是对第一手的原著进行文本学研究

在我国,对于列斐伏尔的著作与思想的介绍与初步研究应当

① Cf. Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Vol. I, Introduction* Translated by John Moore, Preface by Michel Trebitsch, Verso, London, New York 1991; Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Vol. II; Fondation of a sociology of everyday life*, Translated by John Moore, Preface by Michel Trebitsch, Verso, London, New York 2002; Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Vol. III, From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life)*, Translated by Gregory Elliott, With a preface by Michel Trebitsch, Verso, London, New York 2003.

② 参看《日常生活批判》作者为其第1卷1991年英译版初版所作的序言。Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I, Introduction; p.ix*, translated by John Moore; with preface by Michel Trebitsch, Verso, London, New York 1991.

说也不为迟。至早在上世纪 50 年代,他的一些美学与哲学著作即被翻译成中文,上世纪 60—70 年代的一些“供内部批判参考之用”的翻译资料也常常涉及其人,而上世纪 80 年代以来所兴起的西方马克思主义研究著作也多设章节对其进行专门介绍,其部分重要著作与文章也陆续有所译介^①。但由于法语的障碍与研究者受专业性的限制,国内研究大多停留于对其个别著作的简单介绍,而少有“同情式”的深入理解,更罕有整体全面的研究,基本上脱离开列斐伏尔极其复杂、且丰富多变的微观思想世界与创作语境^②。上世纪 90

^① 目前已经被译成中文的列斐伏尔著作主要有以下数种:《马克思主义的当前问题》,三联书店 1966 年版;《辩证唯物主义》,载《西方学者论“1844 年经济学哲学手稿”》,复旦大学出版社 1983 年版;《论国家》,重庆出版社 1988 年版;《从黑格尔到毛泽东》,台北:结构群文化事业公司 1990 年版;列菲伏尔、赫勒《让日常生活成为艺术品——列菲伏尔、赫勒论日常生活》,云南人民出版社 1998 年版;《狄德罗的思想与著作》,商务印书馆 1985 年版;《勒斐伏尔文艺论文选》,作家出版社 1965 年版;《美学概论》,朝花美术出版社 1957 年版;《世界观与创作》,上海文艺出版社 1959 年版;列斐伏尔《再论异化问题》,载陆梅林、程代熙编选《异化问题》上卷,文化艺术出版社 1986 年内出版。

^② 在中国,列斐伏尔研究之所以迟迟不能开展,既有文本研究方法 with 语言障碍的问题,也有外在宏观的思想氛围问题:上世纪 80 年代有来自政治上“异化批判”这个学术天条禁律的限制,90 年代以来则有市场经济发展的意识形态“合法化”,即自由主义盛行的强大压力,还有对日常生活的一种根深蒂固的传统文化心理依赖感:本著有关部分就是想要讲清楚,列斐伏尔的“现代性日常生活批判”概念,与当代中国语境下的“向日常生活回归”等人文浪漫主义思潮之间的根本差别。在西方,目前对列斐伏尔研究主要是围绕其晚期所谓的“后现代转向”与“空间化转向”的问题,而在中国这个问题的研究,似乎还有些过于“奢侈”与“超前”,得先搞清楚其“日常生活批判”这个核心概念与最大贡献。而需要指出的是,国内学者对列斐伏尔的日常生活批判研究,还基本上没有超出其《日常生活批判》第一卷的那种人本主义异化批判的逻辑框架,对于中后期的日常生活批判的思想语境及其深层逻辑,缺乏基本的知识与思想准备。可以说,目前汉语学界对列斐伏尔仍然处于“基本不理解”状态。并且,这种“不理

年代以来,海内外汉语学界研究列斐伏尔思想者渐多。有人开始专题性研究列斐伏尔的日常生活批判理论,特别是其晚年的城市社会学、空间地理学思想。如台湾学者夏铸九、王志弘、林志明,大陆学者包亚明等近年或开设专题讲座介绍其思想,或译介并运用其社会空间理论研究中国的现代城市空间问题,但毕竟刚刚起步。然而,对其核心思想,即日常生活批判哲学的研究,却仍然难见深入与系统,基本上处于“失语”状态^①。

四、“日常生活批判”既是 20 世纪西方哲学的重要转向,更是列斐伏尔毕生的核心思想概念,但同样也是一个似乎熟知而非真知的哲学范畴

本书立足于对列斐伏尔最重要的经典文本的认真解读,但就研究方法而言,作者仍侧重从宏观角度而不是微观角度,从思想与社会关系的互动角度,而不是纯粹思想逻辑内在地演变的角度,来研究列斐伏尔在思想史上的地位、贡献,特别是其独特探索道路的

解”主要原因已经不是外部的大气候,而是缺乏细致的微观的文本—语境分析。这也正是本著的一个基本写作诱因。当然,值得玩味的是,当代中国学界之所以又重新关注起列斐伏尔,恰恰是因为他所批判的“消费引导性社会”(也就是“扩大内需”型与“休闲”型社会)正在快速侵入中国百姓日常生活深处。伴随着 21 世纪中国的“全面小康时代”的到来,某种深度理解列斐伏尔的现代性日常生活批判、消费社会批判思想的语境想必会很快形成。

① 值得说明的是,最近由复旦大学哲学博士张双利女士所撰写的《列斐伏尔:驱逐现代性的阴影》(载俞吾金等著《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》第 155—197 页,上海社会科学院出版社 2002 年版),可能是迄今为止国内学界惟一按照一种文本分析方法深层解读列斐伏尔思想的研究著作。但令人遗憾的是,此文的重点放在对列斐伏尔的“现代性批判”概念分析上,而不是对其核心概念“日常生活批判”的文本研究,尽管她也非常准确地指出国内列斐伏尔研究“还没有深入到对他的大量的早期著作与晚期著作的研究上”(见该书第 197 页注)。

启发意义。通过研究列斐伏尔的日常生活批判思想的形成过程这一“个案”，来把握西方马克思主义社会批判理论的一个独特的理论与实践道路，反思西方马克思主义普遍存在着的理论发达实践贫困，理论脱离实践的历史教训，探讨经典马克思主义的基本理论如何与发达现代性社会状态相结合的历史规律与实践途径。与国内外各种研究列斐伏尔思想生平的著述相比，本书的特点是紧紧围绕他的日常生活批判这个核心概念，大致按照其思想内在发展脉络与顺序，对其最主要的文本《辩证唯物主义》（见本书第二章）、《日常生活批判》第一卷（本书第三、四章）、《现代性导论》（本书第五章）、《日常生活批判》第二卷（本书第五章），特别是《现代世界中的日常生活》（本书第六、七、八、九章），还有《空间的生产》（本书第十章），进行比较深入的解读。做这样的工作，在汉语学界至少还算是首次。

第二节 基本评价

一、中国学界对列斐伏尔的基本评价

总体来说，国内外汉语学界对列斐伏尔思想实质及其思想地位的认识与评价，可概括为以下几种观点：

（一）“列斐伏尔是‘存在主义的马克思主义’的代表人物”。这也是迄今为止最有影响的一种看法。应当说，这个结论并不为错，但主要适用于列斐伏尔前期思想，并且是主要参看了20世纪80年代以前西方学者的观点，仅以此来评价列斐伏尔，显然不够全面。

李青宜教授是国内较早的、一度专门研究过列斐伏尔的学者。他把列斐伏尔一生的思想发展,概括为“异化批判—日常生活批判—现代国家批判”这三个主题,还是有相当深刻的启发意义的。他用“法国的存在主义马克思主义的代表人与创始人(与萨特并列)”这样的术语,来评价列斐伏尔的思想性质与历史地位^①。而徐崇温先生则认为“在列斐伏尔的种种理论中,最基本、最重要的,是他的异化理论”。^②由俞吾金、陈学明二教授合著的,于上世纪90年代初版、2002年再版的《国外马克思主义哲学流派》一书^③,一成不变地认为列斐伏尔是“西方马克思主义中的存在主义马克思主义代表人物”,这种评价与以上所列的徐崇温、李青宜二先生的看法完全一致。

上世纪90年代以后,国内有学者认为,列斐伏尔并非“严格的”、而是“弱化”形态的“存在主义马克思主义者”。由衣俊卿主编、王晓东执笔的《20世纪的新马克思主义》一书关于列斐伏尔的一章即持此说^④。

(二)列斐伏尔是“西方马克思主义的创始人之一”,是“实践唯

^① 参看其所著《当代法国“新马克思主义”》一书中第6章及《马克思主义哲学史》第8卷第5章《马克思主义哲学在法国》第四节《列菲弗尔的异化—日常生活批判—国家理论》。

^② 参看徐崇温《“西方马克思主义”》,天津人民出版社1982年版,第389—390页。

^③ 以下内容参看俞吾金、陈学明《国外马克思主义流派》,复旦大学出版社1990年版;陈学明《西方马克思主义论》,辽宁教育出版社1991年版;陈学明《西方马克思主义教程》,高等教育出版社2001年版;俞吾金、陈学明《国外马克思主义哲学流派新编·西方马克思主义卷》(上下册),复旦大学出版社2002年版。

^④ 以上内容参看衣俊卿等著《20世纪的新马克思主义》,中央编译出版社2001年版,第404—406页等处。

物主义的创始人之一”。在这里，列斐伏尔更被突出成为一个反对“教条主义马克思主义”的思想斗士、反对传统“辩证唯物主义历史唯物主义”教科书体系的思想开拓者。由周穗明等人合著的《新马克思主义先驱者》一书，可作为此说之代表^①。

（三）列斐伏尔是推进 20 世纪西方哲学发生所谓“日常生活转向”的代表人物之一。

如果说前面两种观点还基本上局限于对列斐伏尔思想观点的简要介绍与表层评价上，那么，这第三种观点则具有了某种真正严格意义上的“学术研究”与“深度解释”水平。这种观点已经将国内学界列斐伏尔思想研究的主导语境从对“存在主义的马克思主义”这种思想史形态的评价，转换到更为广泛的 20 世纪西方“日常生活批判转向”视野之中。其代表人物就是上世纪 90 年代在国内学界率先发出“向生活世界回归”、“超越日常生活”等响亮的哲学呼唤的衣俊卿先生^②。

（四）列斐伏尔是“一位城市—空间社会学理论大师”、“一位具有后现代倾向的思想家”。

与目前大陆学界列斐伏尔研究的主导声音明显不同，自上世纪 90 年代以来，台湾方面的列斐伏尔研究，侧重于其晚期，并主要将其理解为一位具有“后现代倾向”的马克思主义城市社会学与地理学家。城市社会学理论家夏铸九、王志弘共同编译的《空间的文化形式与社会理论读本》（台北：明文书局，1988 年），是一部较早译

① 以上观点参看周穗明、王吉胜、柴方国、李惠斌《新马克思主义先驱者》，中央编译出版社 1998 年版，第 254 等页。

② 参看衣俊卿《理性向生活世界的回归——20 世纪哲学的一个重要转向》（原刊于《中国社会科学》1994 年第 6 期），载其所著《回归生活世界的文化哲学》，黑龙江人民出版社 2000 年版，第 49 页。

介(包括晚期列斐伏尔的“空间的生产”理论在内的)当代西方空间理论观点的参考资料汇编。而近年王志弘所开设的“空间—社会理论选读”的课程,则将列斐伏尔的研究放在一个突出的重要位置上。受其影响,大陆方面,上海学者包亚明等先生近著的《上海酒吧——空间、消费与想象》(江苏人民出版社2001年)一书,则是对列斐伏尔“空间的生产”理论的一次重要介绍与运用。由包亚明先生主编的《都市与文化》丛书已经将列斐伏尔作为此丛书第2辑(上海教育出版社2003年版)《现代性与空间的生产》之重点人物,加以详细介绍。

总体来讲,上世纪80年代国内学者研究列斐伏尔,主要将其作为一个西方马克思主义代表人物,侧重其哲学与政治思想,核心是异化理论与国家理论。世纪末以来,主要将其作为文化地理学家,城市理论家,后现代理论家,大众文化批判家来研究。

二、西方学界对列斐伏尔的评价

在西方学界,对列斐伏尔一生非常活跃与多变的思想,向来是有不同的评价的。在上世纪60—70年代,西方学者主要强调他是“存在主义的马克思主义”的代表人物;80年代以来重点转向了他的“日常生活批判”这个核心问题;而进入90年代以来,越来越多的学者,将注意力转向对其晚期思想重心,即“空间的生产”理论与城市社会学理论的研究。而对列斐伏尔思想的总体评价,可概括为以下几种观点:

(一)列斐伏尔是西方马克思主义、特别是存在主义的马克思主义的重要代表人物。波斯特认为,法国的存在主义的马克思主义是“存在主义走向马克思主义”与“马克思主义走向存在主义”这两种历史趋同现象的总称。无疑,萨特是前一种思潮的代表,而

“争鸣集团”特别是列斐伏尔则是后一种倾向的代表人物。也就是说，萨特将存在主义引向了马克思，列斐伏尔则将马克思引向了存在主义。列斐伏尔和萨特一样是存在主义的马克思主义的主将^①。

库兹韦尔认为，自从20世纪30年代列斐伏尔接触并翻译了马克思的《1844年经济学哲学手稿》之后，他便一直忠诚于马克思的历史观与存在主义的主体性概念。他始终将马克思的异化与总体的人这两个概念看成是主要的概念，而且继续坚持马克思的理论与实践相结合的传统。“他的生活经历就是20世纪左派的历史”。列斐伏尔的独特性，表现在始终坚持对马克思的自我独立理解与解释，表现在把马克思的早期与后期著作融合一起，把马克思的历史概念、人道主义与经济学融合在一起^②。

(二)列斐伏尔的核心贡献在于，他是社会批判理论的“中间道路”、特别是日常生活批判理论的开拓者。

佩里·安德森曾经有过两个重要的评论：(一)列斐伏尔不仅是二战前法国马克思主义最重要的最早的奠基人之一，而且在战后的头十年间也“仍然是党内最著名、最富有创见性的哲学家”。安德森从政治上给列斐伏尔划了这样一个“中派”的位置：既不像青年卢卡奇那样对革命对未来盲目乐观，也不似法兰克福学派那样对历史前景莫名悲观^③。(二)在1968年法国风暴平息之后，在西方思想界精英纷纷倒戈“向右转”的理想主义大溃败背景下，列斐伏尔是一个“杰出的例外”。“这位我所讨论过的西方马克思主

^① M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

^② E. Kurzweil, (1980—1988) *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault*, New York: Columbia University Press. (伊迪丝·库兹韦尔《结构主义时代——从莱维·斯特劳斯特到福柯》，上海人民出版社1988年版)

^③ [英]佩里·安德森《西方马克思主义的探讨》第50页。

义传统在世人物中最老的幸存者”，“他在八旬之际既不屈服也没有转变，而是对那些为大多数左派所忽视的典型课题继续从事冷静而富有创见的著述。然而，这种坚定性的代价是，处境相当孤立。”^①

谢尔兹认为，列斐伏尔的重要意义在于，他是连接与推动西方现代社会多种思潮和运动的一根“导线”^②。列斐伏尔是引起西方思想界先后完成存在主义转向、语言学转向、空间转向的领袖人物之一。特里比希在《日常生活批判》第一卷1991年英译版序言中指出：列斐伏尔因其写出关于现代日常生活批判系列著作，而与阿多诺、马尔库塞、卢卡奇等并列进入了20世纪社会批判理论大师的行列。而于1947年这个世纪中叶所出版的《日常生活批判》一书，不仅是列斐伏尔的哲学与政治发展过程中绝无仅有的实质性标志，而且也是重组20世纪下半叶思想领域的重要转折点。推而言之，此书乃是20世纪思想史上的“日常生活转向”的开始标志^③。伽丁纳称列斐伏尔是研究日常生活理论家中的“一个完美的典范”，是日常生活批判理论的“中间道路”的开创者^④。

(三) 列斐伏尔是上承新马克思主义、下启后马克思主义与后现代转向的中间环节。

道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner)与斯蒂文·贝斯特(Steven Best)将20世纪五六十年代法国出现的“情境主义国际”(Situationist International)及其代表居依·德博特(A. Guy Debord)和

① 引自[英]佩里·安德森《当代西方马克思主义》第34页。

② Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1, introduction*, pp. ix-xxviii.

④ Michael E. Gardiner, *Critique of Everyday Life*.

列斐伏尔看成是马克思走向鲍德里亚(J. Baudrillard)、马克思主义走向后现代主义的重要环节^①。弗里德里克·詹姆逊是列斐伏尔的思想与著作在美国的最重要的宣传者与提倡者之一。他在《晚期资本主义的文化逻辑》等著作中特别强调过列斐伏尔的重要意义,称列斐伏尔是“本世纪最后一位伟大的经典哲学家”,是后现代文化中的空间理论的重要奠基者^②。

此外,像列斐伏尔的弟子埃德华·索亚等人也认为列斐伏尔思想中存在着后现代主义的基因或“血统”^③。当然,也有学者如列巴斯与考夫曼^④以及哈维^⑤等人都明确反对将列斐伏尔“后现代化”,而认为他是一位对后现代主义持否认与批判态度的马克思主义城市理论家或空间地理学家。

第三节 传奇一生

昂利·列斐伏尔 1901 年 6 月 16 日生于法国西南部朗德省

① [美]斯蒂芬·贝斯特、道格拉斯·科尔纳《后现代转向》,南京大学出版社 2002 年版。

② 参看[美]弗里德里克·詹明信《晚期资本主义的文化逻辑》,三联书店 1997 年版。

③ E. Soja, *Postmodern Geographies, The Reassertion of Space in Critical Social Theory; Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places.*

④ Henri Lefebvre, *Writings on Cities.* pp. 45, 51.

⑤ David Harvey, *The Condition of Postmodernity.*

(Landes)阿热莫村(Hagetmau),长于纳瓦朗镇(Navarrenx)^①。为了当一名大学教师,他曾经在普罗旺斯地区艾克斯大学(Aix-en-Provence)师从莫里斯·布隆代尔学习哲学,特别是奥古斯丁与帕斯卡哲学,后转入巴黎索邦大学继续学习深造。在这里,他与乔治·波利策、保罗·尼赞、诺伯特·古特曼和乔治·弗里德曼等这些日后法国思想巨擘明星们逐一相识,并创立了“哲学家小组”(the Philophies,亦译作“哲学”集团)。他们于1928年加入了法国共产党,并出版了法国第一本严肃的马克思主义理论刊物《马克思主义评论》杂志。在同一时期,列斐伏尔也被超现实主义运动所深深地吸引,并与其他哲学家小组成员一道参加所谓“超现实主义研究会”。虽然列斐伏尔一生对超现实主义的兴趣一直是飘浮不定,但一个持续的影响结果就是,这种相遇导致他转向对黑格尔著作的研究。在与当时法国占主导地位的笛卡尔哲学相抗争的过程中,以布赖东为首的超现实主义向法国哲学界介绍了黑格尔。列斐伏

^① 以下内容主要参考了[美]罗伯特·戈尔曼主编《新马克思主义传记辞典》,重庆出版社1990年版,社会科学出版社1989年版;[美]伊迪丝·库兹韦尔《结构主义时代——从莱维-斯特劳斯到福柯》,上海人民出版社1988年版;M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press, 1975; M. Jay, *Marxism and Totality: Adventures of a Conception*, Berkely: University of California Press, 1984; Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, Routledge, London and New York 1999; Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the “Philophies”*, Humanity Books, 2000; 并特别参看 Michael E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, Routledge and New York, 2000; Reme Hess, *Henri Lefebvre et l’aventure du siècle*. Paris: Editions A. M. Metailie, 1988; Edward W. Soja, *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell Publisher Inc. Cambridge, Massachusetts, 1996.

尔还受到马丁·海德格尔的存在主义与早期萨特思想的影响,虽然他本人的思想已经预示了某些存在主义观点。当然,他对存在主义的兴趣曾经受到后来法共的严厉禁止,也做过一些自我批评,但这种影响对他的一生都是挥之不去的,甚至是乐此不疲的。

对黑格尔的兴趣直接导致他去研究马克思,特别是对青年马克思的人本主义著作的研究。他先与古特曼一道翻译编辑出版了马克思早期著作的简易读本,包括首先在法国介绍的《1844年经济学哲学手稿》,以及列宁的《哲学笔记》^①。在此基础上,1939年列斐伏尔独自出版了自己研究马克思的专著《辩证唯物主义》^②。该书强调了马克思主义思想的黑格尔根基,并突出了异化理论、实践概念与人的全面自我实现的主题;该书很快成为法国马克思主义的里程碑著作。应当指出的是,列斐伏尔取这样的书名,并不是为了讨好当时斯大林的“辩证唯物主义体系”,而是强调自己对马克思主义的辩证唯物主义特质的独特理解。但现在西方研究者更感兴趣的著作是他与古特曼合著的《被神秘化的意识》^③(亦有译作《骗人的道德》,1936,1979,1999)。有学者高度评价此书是“法国版本的《历史与阶级意识》,因此称列斐伏尔是法国的卢卡奇^④。也有学者评价它是“一次早期的‘日常生活批判’(La Conscience mystifiée

① Henri Lefebvre, with Norbert Guterman, *Morceaux choisis de Karl Marx*, Paris: NRF, 1934; Henri Lefebvre, with Norbert Guterman, *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel*, Paris: Gallimard, 1938;

② Henri Lefebvre, *Le Matérialisme dialectique*, Paris: Alcan, 1939; Presses Universitaires de France, 1947, 1961, 1974.

③ Henri Lefebvre, with Norbert Guterman, *La Conscience mystifiée*, Paris: Gallimard, 1936; Le Sycomore, 1979; Syllepse, 1999.

④ R. Jacoby, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 109.

as critique de la vie quotidienne),这正是列斐伏尔后来50多年所要阐述的课题”^①。惜夫此书迄今为止并未被译成英文,故影响一直不大。

第二次世界大战爆发之后,他先是参与抵抗法西斯主义侵略的地下活动,后在流亡法国西南部期间,酝酿写成了后来经久不衰的现代社会思想经典之作《日常生活批判》第一卷^②(1947)。该书是对他在《辩证唯物主义》一书所阐发的论点的一种更加社会学化的扩展。该书的问世,使他成为法共最重要的理论家,这反倒促使法共责罚他充当理论急先锋,成为法国共产党抨击萨特存在主义活动中的主要人物。于是,他不得不在三条战线上搞游击战。首先是写一些正统马克思主义的策略性著作;其次是一些通俗易懂的、简单明了的社会学研究著作,特别是对法国农村社会学的研究著作,其博士论文便是以法国农村社会学研究为题。第三方面是一系列集中研究美学与文学主题的著作,包括对法国文学史上的一些伟大作家思想家诸如帕斯卡、拉伯雷、狄德罗等的研究。由于1956年事件,法共顽固的教条主义及其对阿尔及利亚危机的亲官方态度,列氏向左转,加入党内的反对派——左派俱乐部。由于1956年出版了《马克思主义中的现实问题》一书^③,“一位具有将近30年党龄的理论元老,让法共像家长训小孩似的给赶出了家门”^④。被法共开除出党后,列斐伏尔参与到一个自由的独立的马克思主

① 引自 Bud Burkhard *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philosophes”, p. 213.

② H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne, I: Introduction*. Paris: Grasset, 1947; Paris: L’Arche, 1958.

③ 列斐伏尔《马克思主义的当前问题》,三联书店1966年版。

④ 引自 M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, p. 239.

义研究学术圈子,因其刊物而得名的“争鸣集团”(Arguments groups)又译作“论据学派”。这个圈子包括列斐伏尔原来法国国家科学研究中心的同事、希腊籍的哲学家卡斯塔·阿希洛斯、埃德加·摩林、社会学家阿兰·图林纳以及符号学家罗兰·巴特。该学派一方面致力于结合利用其他社会思潮的成就,对马克思主义进行批判反思与发展;另一方面也试图对战后法国与其他西方资本主义社会结构的转型进行研究,包括科技影响、大众媒体与消费问题的研究。

沿着争鸣集团的核心思路与启发走下去,列斐伏尔于20世纪60年代特别集中提出与研究新的日常生活批判课题,特别是通盘研究了经典马克思主义所没有充分估计到的新资本主义社会条件下的消费主义问题。自从离开国家科学研究中心(1948—1961)之后,他先后在斯特拉斯堡大学(1961—1965)、巴黎大学楠特分校(1965—1971)、巴黎高等研究专科学校(1971—1973)任教。在这一时期他关于现代性、城市化、特别是现代世界中的日常生活等问题的研究,具有很大的影响。这项研究工程的最高成果便是与德博特的《景观社会》^①(1967)一书几乎同时问世的《现代世界中的日常生活》(1968)^②。此书预见到了后来发生的1968年学生造反运动。

列斐伏尔之所以被西方人忽略,最大的原因就是1968年法国学生运动的失败。这导致其本人作为学生领袖被其追随者误解和疏离的悲剧性命运。“1968年的巴黎起义被看成是对列斐伏尔观点的政治考验。起义结束后,甚至列斐伏尔的最亲密的一些追随者也开始弃他而去,转而投身于当时法国马克思主义的两大思潮,

① Guy Debord, *La Societe du Spectacle*, Paris, Editions Buchet—Chastel, 1967.

② Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris: Gallimard, 1968.

即阿尔都塞的结构主义和萨特的存在主义。富有意蕴的是,正是这种‘1968年之后列斐伏尔让我们失望’的情绪,误导了列斐伏尔著作向英语国家的马克思主义的译介(例如卡斯特的《城市问题》Manuel Castells, *The Urban Questions. A Marxism Approach*, A. Sheridan Trans, MIT press, 1977)。”^①

20世纪70—80年代,列斐伏尔将自己研究范围从日常生活进而拓展到都市化、现代民族国家、全球化问题、空间现象与资本主义再生产。其登峰造极之作便是被今人视为权威的皇皇宏论《空间的生产》^②。

1991年6月28日或29日,列斐伏尔长眠于位于法国南部其家乡与出生地附近的波城。那一年,列斐伏尔的第69本著作《节奏的要素分析》^③即将杀青。“节奏的分析”一词是于1974年《空间的生产》一书第一次提出的,那时他便说,一种“节奏的分析”可看作是对《空间的生产》的阐述的“一种润色”或补笔^④。

作为一位不知疲倦的思想求索者,一个矢志不移的反教条主义者,一名锲而不舍的理想主义者与激进的社会批判理论家,列斐伏尔的思想发展阶段性与转折性特点非常明显。作为他的弟子,爱德华·索亚这样满怀深情地评价自己的老师说:

“昂利·列斐伏尔是一位法国的‘元哲学家’,在开创与探索我

① 引自[美]爱德华·苏贾《后现代地理学——重申批判社会理论中的空间》,王文斌译,商务印书馆2004年版,第78页注。

② Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 1974, 1981, 1986, 2000.

③ Henri Lefebvre, with Catherine Regulier - Lefebvre, *Elements de rythmanalyse: Introduction a la Explorations et decouvertes*, preface by Rene Lorau. Paris: Editions Syllepse, 1992.

④ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 405.

们的社会空间性的无限性维度方面,他所发挥的影响远远超出了其他学者,他还令人信服地用一种平衡的策略与跨学科的方式把历史性、社会性和空间性结为一体,即形成了所谓‘三重奏辩证法’……正如列斐伏尔一直主张的,历史性、社会性与空间性都太重要了,而不能仅仅局限于(诸如历史学、社会学、地理学等)狭窄的专业内部。……有许多种跨学科的透视方法,或如列斐伏尔所说的‘透视现代世界复杂性的方法’。我们也许会想到文学批评、心理分析、语言学、词语分析、文化研究、批判哲学,还有对这个现代世界的历史发展与社会构成所作的综合的、批判性的解释。但让列斐伏尔卓然而立于如此众多的其他学者之中的独特性正是他‘选择空间’作为其首要的解释线索,从20世纪60年代开始他便不断地把空间编织进他的主要作品之中……在第一章我把接近列斐伏尔的生平传记作为一次发现之旅的导读,是要从他喜欢冒险的生活中有选择性地发掘出他对空间的洞察力的最有揭示性的时刻。这一章因此也可以部分地看作是对被我们通常看作传记的东西的一次空间化的尝试,使生活故事既是时间性的和社会的,同样也是内在地和揭示性地具有空间性。这也是一个关于列斐伏尔对空间、时间和社会存在之间复杂联系的三重意识更为具体的历史地理学。我猜想他会更愿意称这三者为空间的生产、历史的形成和社会关系或社会的构成。在他90年的生命旅程中,这个三重意识有过许多不同的转折与变化,从早期的倾心于超现实主义和工人阶级意识的各种神秘化现象,到他对日常生活和同样被神秘化的‘都市状况’的空间性和社会学所作的马克思主义式阐述,再到其晚期著作中对空间的社会生产的研究和他称之为‘节奏分析’的研究。他平生一直是一个不知疲倦的知识分子流浪汉,一个来自边缘却能在中心存活并且兴旺发达的人,一个来自比利牛斯山边

远地带的高雅的野蛮人，一个巴黎的乡巴佬。”^①

加拿大学者谢尔兹则这样评价说，列斐伏尔的早期著作富有远见卓识、高屋建瓴，预见到了即将到来的哲学及其与身体、城市和政治及社会科学发展的内在联系。他的稍后的著作，即 20 世纪 40 与 50 年代的著作，则改变了这个世纪下半叶思想领域的十字路口。他最为有说服力的著作出版于 20 世纪 60 年代与 70 年代，可谓大器晚成。列斐伏尔一生贯穿着这样一个思想轴线，即既非正统的马克思主义，又对马克思主义理想矢志不移。谢尔兹认为，列斐伏尔对激进化的马克思主义理论做出了三大贡献：始终不渝地强调辩证法精神以对抗任何的与所有形式的教条主义，这使得列斐伏尔成为独立的左派阵营中的一个圣徒形象；其次是将研究集中在异化问题上，认为这是马克思主义的核心思想；三是对抗全球化而提出一种新的政治乌托邦^②。

按照一些西方学者的观点，列斐伏尔的思想发展历程从宏观上可做三期划分。

首先从 1925 年到 1946 年这一段，是列斐伏尔日常生活思想形成与理论基础的确立时期；他通过超现实主义、达达主义走向马克思主义研究，马克思、尼采、黑格尔与列宁是其独具特色的辩证法的理论来源。重点成就是通过研究马克思的《手稿》而重新认识到马克思关于“全面发展的人”与“劳动异化”及其扬弃理论的方法论意义。第一阶段的标志性成果是他与古特曼合作的《被神秘化的意识》、《辩证唯物主义》及《日常生活批判》第一卷。第二次世界大

^① 引自 Edward W. Soja, *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real—and—Imagined Places*, pp. 6—7.

^② Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, pp. 186—187.

战与抵抗运动暂时中断了他的思想与研究(1940—1945)。二战结束初期的一段时间(1948—1956)是他与法国共产党之间的一段既深入合作又充满着矛盾冲突的复杂关系时期,也是他以多重方式写作,以文学批评方式“韬光养晦”的时期。但由于思想上缺少独立性与自觉性,我称其为列斐伏尔思想的“闰期”。整个来说列斐伏尔与法共合作的思想闰期的作品是一种“自我伪装”、也是一种思想“缺席状态”^①。

1956年被开除出党而写的自我批评集《总结及其他》,以及《马克思主义的当前问题》一书,既是对自己与法共的痛苦而复杂的思想与感情关系的总结,也是第二期探索思想的开始。从此开始,列斐伏尔将重点从哲学讨论转向了现代性的社会学研究。首先是农村区域社会学研究,转向文化的与城市的现代性研究。其标志性的研究成果是《日常生活批判》第一卷第二版序言、《现代性导论》、《日常生活批判》第二卷、《语言与社会》、《现代世界中的日常生活》。

列斐伏尔思想的第三期是从“后六八时代”开始的。列斐伏尔全面转向对国家与城市问题研究;其代表性著作是四卷本的《论国家》、《资本主义的幸存》、《空间的生产》、《日常生活批判》第三卷、《论节奏分析的要素》、《论城市的权力》。后期列斐伏尔著作逐渐形成了“空间问题的三位一体”——城市化、国家化与全球化。总体上说,列斐伏尔的三卷《日常生活批判》分别标志着他的思想发展的三个阶段。第一阶段的主题是从异化劳动批判到日常生活社会全面异化的哲学批判;第二阶段是从现代性的社会学批判到日常生活的消费主义与语言学转向的批判;第三阶段则是现代社会政治异化批判与后现代社会的空间生产与空间化的解放问题。

^① 引自 *Henri Lefebvre, key writings*, p. xii—xiv.

第四节 日常生活批判的辩证法家

乔治·巴塔耶(Georges Bataille),这位法国尼采研究的开拓者,曾说过如下一句名言:我们应当这样给人类下定义——“人类的生存就是‘无动机的’庆祝生活^①”。本来,巴塔耶这话是暗指其所心仪已久的理想中“古希腊人”与尼采的,可用在本书所要论述的法国马克思主义哲学家昂利·列斐伏尔身上,也是恰如其分的。在某种意义上,列斐伏尔的生存理想及其日常生活批判的“终极关怀”就是“无动机的”庆祝生活,他就是“无动机的”庆祝生活的实践哲学人格化身。故有学者称列斐伏尔是日常生活批判理论家中的一位“完美典范”^②。也有学者这样写道,如果列斐伏尔能够和阿多诺、布洛赫、卢卡奇或马尔库塞等相提并论,而成为批判的马克思主义主要理论家之一,这在相当程度上应当归功于他的皇皇巨制《日常生活批判》三部曲(1947—1958,1962,1981)^③。

列斐伏尔经常挂在嘴上的一句口头禅是,日常生活如同黑格

① 引自[法]乔治·巴塔耶《论尼采:序》,载汪民安、陈永国编《尼采的幽灵》,社会科学文献出版社2001年版,第14页。

② 引自E. Michel E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, p. 71.

③ 参看米歇尔·特雷比希为列斐伏尔《日常生活批判》第1卷英文版所作的序言。Henri Lefebvre, *Critique of everyday life. volume I, Introduction*; pp. ix - xxviii, translated by John Moore; with Preface by Michel Trebitsch; Verso, London, New York 1991.

尔所说的那样，“熟知者不一定真知”^①（而拉康则把此名言改写为“作为一个哲学家就是要对人人对之感兴趣却又不甚了了的事感兴趣”^②）。日常生活是最为人所熟悉因此也最为人所忽略的社会存在方面。虽然舒茨说过，日常生活世界是人类“最重要的、最基本的”生活现实^③。而列斐伏尔也作过类似的比喻，这就是日常生活既有某种神秘性的一面，但与此同时又有根基性的与肥沃的一面，它是所谓高级人类生存活动包括抽象的认知与实践的对象化等得以立足的基础。因此我们必须关注其经常被压制的与隐藏的潜能。与其把人类创造性比作是高耸入云的巅峰而把日常生活喻作其旁边的平原或深谷，还不如将日常生活比作是肥沃的土地。正像他自己所说的，没有鲜花或秀美的树林来装点的风景固然会让游客们感到沮丧与失望，但花草与树木不应当让我们忘却在那大地的深处，还蕴藏着丰富而神秘的生活^④。

作为一种有国际影响的思想现象，日常生活批判理论是20世纪西方的现代人本主义哲学、现代主义文学批评理论以及微观社会学理论等诸多学科与思潮综合汇流的产物。与现象学家们的生活世界相比，日常生活批判理论家们眼里的“日常生活”或生活世界，并非一种本真的永恒的本体论或至高无上的现实（如舒茨等），或一种保证本体论安全的所在（吉登斯语），也不是一种本体论意义或解释学意义上的深层次的或复杂重叠的现象，而是一种“现代

① 参看[德]黑格尔《精神现象学》，商务印书馆1997年版，上册第20页。

② 引自[法]雅克·拉康《拉康选集》，上海三联书店2001年版，第602页。

③ 参看[德]阿尔弗雷德·舒茨《生活世界的结构》第1卷第1章，载尹树广编《后结构·生活世界·国家》，黑龙江人民出版社2001年版，第243页。

④ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 87.

性问题与危机的症候”。传统的宏观社会学与主流的体系社会学理论视野之中根本没有日常生活世界的位置，而微观的民俗学、民族学、文化社会学则往往会把日常生活非批判地神秘化永恒化。而在另外一些极端的批判现代性的社会理论家如法兰克福学派眼里，日常生活则又是一个令人感到绝望的无可反抗的沉沦异化的世界。相形之下，列斐伏尔等日常生活批判家们则将其视为具有着鲜明的二重性及无限创造力的世界。在列斐伏尔看来，日常生活是现代性的动力学的而不是静力学的范畴。日常生活固然有其顽固的习惯性重复性保守性这些普遍平常的特征，但同时也具有着超常的惊人的动力论与瞬间式的无限的创造能量。日常生活具有着多面性、流动性、含糊性、易变性^①。对于列氏来说，日常生活可看作是介于个人与历史之间的一个平台，它不断地具有着理解我们生活于其中的世界的变化的潜力。

列斐伏尔的日常生活批判理论，就其在整个现代西方社会思想中的位置来说，位于海德格尔甚至萨特的存在主义的日常生活批判道路与法兰克福学派的以工具理性批判为核心的社会批判道路这两种同样悲观主义立场之间，是一种始终对大众社会日常生活抱有顽强的乐观主义与同情理解态度的哲学与社会理论。当然从主流社会学理论来说，他是选择了一种微观的批判的角度而不是规范的宏观的实证的研究角度。就从西方马克思主义的社会批判理论谱系而言，他的日常生活批判理论必须同卢卡奇与赫勒、科西克等这一支的古典理性主义人本主义批判传统区分开，也必须与法兰克福学派对日常生活的过于悲观的批判态度相区别。列斐伏尔不是从日常生活之外的某种人本主义与理性尺度来批判与俯瞰日常生活，而是从日常生活内部的矛盾与生命力中研究日常生

^① Michel E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, p. 6.

活。他关心的不是来自何处而是向何处去。日常生活既不是本真的原始状态,也不是完全单调与琐碎的、异化状态的无意识黑夜,而是永远保留着生命与希望活力的、但也是处于异化状态的矛盾异质性世界。人类的幸福与希望不能诉诸于日常生活之外而是日常生活之中。革命与宗教信仰都解决不了日常生活问题。日常生活的希望在于某种瞬间狂欢。

固然,列斐伏尔、海德格尔、科西克与赫勒等这些 20 世纪的日常生活批判哲学家,他们在对现代社会日常生活的本质特征的认识上具有着相当的类似性^①。他们共同发现,日常生活已非人类可以完全依赖与依托的“精神家园”,而是无可挽回地趋向异化、沉沦与单调平庸状态。但他们又都认为日常生活并非无可救药,而仍然是一个充满着巨大创造潜能与希望的世界。只不过,他们各自在对日常生活批判的方式与程度上,特别是在寻找医治日常生活病症的途径上,显然是相当不同的。在海德格尔眼里,日常生活是可以通过返回“本真的”生存之思,通过瞬间的“良心觉悟”而得以挣脱与解救的暂时沉沦状态;对于科西克来说,日常生活世界是一个应当揭去伪装的、“伪具体”的、“似自然的”、颠倒的异化的世界;赫勒则认为,日常生活是充满着生活伦理与可理解性因素与中介的文化沉淀层;列斐伏尔却强调,日常生活则是真假参半、本真与异化同在的、内涵丰富而矛盾的文化沃土区,而不仅仅是相对于上层建筑而言的基础或高山之边的平原。日常生活既不是外在于历史而反过来评价历史的永恒本真世界,也不纯是一个应当被超越与消除的边缘、异化、残余的世界,而是一个充满矛盾的活力与惰性的、痛苦与希望同在的世界。

^① 参看刘怀玉《列斐伏尔与 20 世纪西方的几种日常生活批判倾向》,载《求是学刊》2003 年第 5 期。

通过尼采及尼采化的黑格尔与马克思的异化理论,我们可能会进入到列斐伏尔的日常生活批判理论的哲学堂奥与基础^①。列斐伏尔曾经公开地将自己的哲学理论基础看作是黑格尔—马克思和尼采的结合,将自己的哲学看作是所谓“日常生活的批判”与“日常生活的建构”的二重奏或统一:“如果我们接受黑格尔和马克思的倾向,也就是理性通过哲学而现实化,那么随之而来的便是一种关于日常生活的批判理论;假如我们采纳了尼采的假说,进行评价、前景设定、在事实的无意义之上设定一个意义,一种日常生活的建构理论便会涌现。这是开拓性的一步。”^②其立足点不是传统的古典的理性人的类本体论哲学,而是带有某种现代存在主义与意志论无政府主义倾向的美学化的浪漫主义化的马克思主义社会批判理论;其研究视野则是从哲学走向现代的社会学。在列斐伏尔那里,超现实主义的浪漫主义精神,马克思主义的革命精神,现代社会学的微观研究方法交汇在一起了。由于以上的文学、哲学与社会学的三大基本的背景的综合,这就决定了他的思想不可能与海德格尔的基础本体论相近,也不同于卢卡奇及其女弟子赫勒的仍然带有古典理性主义与人本主义色彩的日常生活批判理论,也不同于后现代完全否定主体性与历史性的日常生活研究思路,还不同于阿多诺他们过于悲观的日常生活异化与支配理论。打个比方,如果对于阿多诺与马尔库塞来说,任何现代的反抗都是无济于事的;而对于福柯来说问题则是,反抗是可以的,甚至是无处不在的,但任何反抗都有其对立面的存在。即“哪里有权力,哪里便

^① 谢尔兹认为,“如果不透彻地理解列斐伏尔对异化、拜物教、自发性、欲望、主体性与景观的哲学研究成果,我们便不可能理解他的日常生活批判”。Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 65.

^② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 15.

有反抗,但任何反抗都会引起新的权力”。但对于列斐伏尔来说,问题不在于能否反抗,因为任何日常生活都潜存着反抗。但这种反抗具有二重性,一方面是对任何社会变革的一种惰性抵制,而另一方面则是一种生命活力与创造力。在列斐伏尔看来,异化问题的人本主义异化式的或外在式的理性批判模式应当改变;从生活自身与内部出发,从微观的琐碎的日常生活现象的批判性反思入手,这种社会学文化学经济学研究当提倡。

列斐伏尔既是广义的社会批判理论的重要道路之一的开拓者,也是其核心贡献即日常生活批判理论独特思路的重要开拓者与奠基者。他走的是安德森所说的“中间道路”:既不同于卢卡奇所开创的黑格尔化马克思主义与哲学共产主义实践道路那样的理想与激进,其人本主义程度也没有卢卡奇主义道路的后来执行者赫勒与科西克们的那样古典与激进,也不同于阿多诺与霍克海姆的工具理性主义批判与文化工业批判启蒙辩证法批判那条过于美学化道路那样悲观;列斐伏尔的日常生活批判之路是尼采意志哲学、酒神精神、布莱东的超现实主义的政治理想、青年马克思与黑格尔的异化批判理论总体人的思想与辩证扬弃理论,结构主义社会学语言学哲学等等非常随意与含糊的融合。但贯穿其毕生的核心逻辑还是关于日常生活的消极性与积极性、单调重复性与瞬间在场性的二重性辩证法理论^①。

^① 附带说上几句。与其学生鲍德里亚相比,列斐伏尔的长处是始终保持马克思的信仰并且直接面向现实问题,用现实的空间化的革命实践方式来解决日常生活的理想问题。缺点是始终没有对自己青年时代所接受的马克思青年时代的人本主义历史观的局限性进行认真检讨与重建,没有真正理解马克思成熟的政治经济学批判对于理解现代世界的日常生活问题的科学历史观认识论前提意义。列斐伏尔是一个始终没有认真建构与反思自己哲学理论基础的思想家,一个擅长理论运用与创新而缺乏理论的逻辑严谨分析的学者。

在西方曾经有这样一种颇为流行的看法,即认为黑格尔与马克思的哲学基本问题都出在他们都遗忘了或者相当蔑视“平常的”个人的生存与日常生活事务,而一味地关心国家民族群众与革命这些“非常态”的东西。有意思的是,列斐伏尔却是非要让马克思转向这样一个平庸的、沉沦的、异化的日常生活世界。深受存在主义影响的列斐伏尔自认为他实际上已经看到,任何政治与社会革命都解决不了或者代替不了个人的日常生活问题。“革命被曾经认为是对天道和上帝的绝对真理的缺陷的补偿,但它却不能建立新的生活,国家被认为要衰亡,异化被认为要消退。但并非如此。工业化社会的历史正带着我们走向终极的烦冗。”^①政治革命与社会革命的“终极关怀”与哲学形而上学的理性假设、理性设计,都解决不了个人的日常生活的终极信仰问题。换言之,革命的胜利解决不了“第二天”的日常生活问题。革命总是只是暂时的历史性(直线性)的进步过程,而日常生活却是超历史的永恒的周期轮回的问题。在列斐伏尔看来,马克思并不真的关心日常生活问题,而期望于某个能够超越日常生活单调无奇的出神入化的革命与艺术的“瞬间”(用后来列宁的名言说就是“革命是人民群众的盛大节日”,而列斐伏尔进一步将其改写为“革命是日常生活的狂欢节”^②)。这便构成了列斐伏尔式的日常生活二重性辩证法的重要思想

我们固然不能仅仅在哲学领域内讨论日常生活的批判与改造问题,而必须深入到日常生活内部微观地研究问题。这是列斐伏尔的功劳。但我们毕竟不能缺少一个宏观的社会历史认识论前提与逻辑反思。列斐伏尔虽然也自觉不自觉地参照现代社会的宏观逻辑,并指出了资本主义社会日常生活所受的经济社会结构的制约,但毕竟陷于文学式的日常美学直观与微观考察。这一点不如鲍德里亚,鲍氏毕竟非常直接地批判了与创造性地改造了或者说颠倒了马克思的政治经济学批判逻辑。

① 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 223.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 56.

来源之一。

公正而言,早期列斐伏尔(包括其《辩证唯物主义》与《日常生活批判》第一卷等)的思想史意义,并不在于他对马克思主义有多少原创性解释,而是开辟了一个新的研究领域。列斐伏尔既反对将马克思辩证法解释成为一种斯大林式的自然物质本体论这种既是形而上学又是实证的科学倾向,也反对将马克思辩证法变成类似于黑格尔的绝对精神的发展与外化的哲学。但同时他却把辩证法理解成为人的精神与外部世界的矛盾斗争解决这样一种周而复始的追求绝对精神的实践哲学。列斐伏尔最大的问题是,哲学理论缺乏类似于列宁主义甚至是卢卡奇式的无产阶级宏观主体实践执行者实施者,这存在着要么回归于黑格尔绝对精神本体论,要么皈依于斯大林式的物质本体论经济决定论的危险。所以他求助于尼采式的身体主体式的酒神反抗这种革命实践形式,并且毕生不变^①。

他创造性地“误释”了青年马克思的人本主义异化劳动理论,将这种生产劳动过程的经济异化批判改造成为一种意识形态异化批判,进而泛化为日常生活、文化与国家异化的批判。马克思主要揭露批判了那些强制的、对抗的、公开的异化统治形式,而列斐伏尔则着重对自发的、抽象的、隐蔽的异化支配形式进行了透视分析。可以说,马克思关心阶级压迫的大事情,而列斐伏尔则操心日常生活异化的小事情。马克思致力于“类的本质解放”与政治解放的宏观历史哲学设计,而在列氏这里则变成一种关照个人平常生活解救之道的微观文化心理分析。马克思以“类的自由本质”为价值悬设的革命实践(Praxis)概念,被他过度诠释成为以个人的生命

^① Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, p. 228.

意志自由为本体论视野的、“诗性创造”^①(Poiesis)活动概念。在青年马克思笔下,人的本质即征服利用自然而自我对象化的生产过程;而在青年列斐伏尔看来,人的本质则是人的日常生活节奏与自然的节奏的和谐一致。青年马克思仍然坚守一种根深蒂固的人类中心论、近代理性主体哲学前见;而列斐伏尔则多少陶醉于个人的生存快乐巅峰和流连于天人合一式的真空妙有之中。马克思式“总体人”的解放期盼,早已被他偷梁换柱,变成尼采式的“超人”美学境界,即超越人与自然的僵硬对立的二元论认识论窠臼,而走向了挣脱一切理性羁绊的、“海阔天空我自飞”的理想境界,可谓要“掇物质而张灵明,任个人而排众数”(青年鲁迅评尼采语^②)。

复言之,列斐伏尔是把马克思以类哲学与阶级哲学为平台的现代社会批判与解放设计方案,亦即一种波澜壮阔的宏观历史哲学批判视野,改造成一份以个人的日常生活为平台的、平凡而细微的现代性解放与批判的清单^③。青年马克思的《手稿》一度面临着这样的难题,历史地产生的“类本质存在”的普遍性“好”是“好”,却无法现实化;而它的异化形式即货币、商品与国家等等,是“坏”的抽象的,但是能够现实化。列斐伏尔的创新之处在于,他把青年马克思的建立在隐性的哲学人本主义基础上的人类未来进步图景,即“好的”、却无法实现的“普遍性”,具体化为可以部分地在日常生活的实践中实现之物。他就这样改变了普遍性的特征,从仅仅是隐含着的、历史推测性

① Poiesis 一般译作手工制作或手工生产,但在列斐伏尔这里具有特殊意义。它是指人对自然的摹仿与适应过程中而进行的艺术品制作过程。列斐伏尔认为,用诗歌(poetry)一词来表示 Poiesis 过于狭隘了,而用技术与发明这些征服自然的活动过程概念来解释 Poiesis,肯定超出了它的意义范围。有关观点参看本书第九章,特别参看 *Henri Lefebvre: key writings*, p. 27.

② 参看鲁迅《坟·文化偏执论》。

③ *Henri Lefebvre, Everyday life in the Modern World*, p. 13.

的人类学的普遍性,变成了生存论的现象学的、或者说历史的生存的阐释学。他回避了后现代主义对马克思主义的本质主义陷阱问题的揭露,而使马克思主义成为历史的、在生存论上具有和现代性异化形式的现实普遍性一样的现实普遍性东西^①。

列斐伏尔在《日常生活批判》第一卷中已经将经典马克思主义基于经济与政治领域的人类的总体性解放(也就是劳动与政治解放方案)改造成为一种个体人的日常生活解放方案。也就是说,那时他已经深刻地认识到,人归根到底不是经济人、理性人、技术人、劳动人、政治人,而是日常生活中的凡夫俗子^②。人的最终解放不是体现在经济领域与政治领域,而是归根到底要落实到体现到日常生活中来。但第一卷的问题不仅仅在于这种日常生活解放方案过于诗性与玄理化,而缺少实证的与微观的分析解释;更要害的是,他还过于乐观地相信通过总体性的社会经济与政治解放,人们可以一劳永逸地解决日常生活“异化”问题或者实现对日常生活问题的“一次性”解决或者“最终解决”。这里,列斐伏尔实际上还自觉不自觉地处于传统马克思主义对日常生活问题的理解框架:即以为日常生活只是一种“物质生活”。在当时的列斐伏尔看来,日常生活主要面临物质贫困与政治上不平等不民主与精神生活上受宗教迷信的奴役问题。而中后期的列斐伏尔则认识到,现代性的政治与经济革命只是为生产力的解放与发展、物质财富的快速积累创造条件,也为人们从体力劳动、必要劳动的、经济必然性王国的奴役下解放出来创造条件。但更为根本的问题是,现代性的生

① [英]彼得·奥斯本《时间的政治——现代性与先锋》,王志宏译,商务印书馆2004年版,第268页。

② 相关提法参看 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, 第127页; Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, 第193等页。

产力解放与发展、现代性社会制度对传统制度的变革与替代,并没有也不可能解决日常生活这个“永恒轮回”的问题。也就是说,日常生活并没有被现代性发展所取消或超越,相反却被现代性加剧成为一种突出的问题与病症。可以说,一方面日常生活的消极与惰性延误与麻木了现代性革命与批判的意识;而另一方面现代性革命所导致的制度性重建则形成了一种新的控制日常生活与异化日常生活的制度与组织形式。这正应了福柯的观点:“哪里有权力,哪里就有反抗”,但任何反抗都会导致新的统治与奴役形式,日常生活成了现代性制度与技术所造成的一种新的病态现象,日常生活成了现代性所无法解决并且反过来强化了的一种病态性症候,日常生活是现代性权力与制度压抑得最为严重的、变得支离破碎的领域,任何制度层面上的政治和经济社会变革以及重建和设计方案,对于日常生活问题来说都是无济于事的,日常生活的问题只能通过日常生活自身来解决。正像马克思当年说的,无产阶级是社会压迫的最低层所以也是社会革命与解放的最激进最坚决最可靠的主体力量;列斐伏尔也认为,正是由于日常生活已经成为现代性压迫最深重的领域,也是现代性最无法解决的难题,所以日常生活倒成了总体性解决与解放现代性的革命策源地,现代性的希望在于从平庸无奇的日常生活中超脱出来的革命与艺术狂欢节。^①

^① 台湾学者林志明曾经这样不无道理地评价说,列斐伏尔可称为一位“生命的”哲学家,对他来说欲望是不可化约的,而鲍德里亚则是一位“物”的思想家,在他的思想发展之终,只有(大写的)物才具有激进的不可化约性。前者想要从都市生活中寻回节庆,而后者却对沙漠有特别的偏爱。但他们也有共同点,这就是期待总体性的思想(参看林志明为鲍德里亚的《物体系》中译本所写的译后记,载布希亚《物体系》,上海世纪出版集团2001年版,第239页。)当然我想进一步说的是,他们俩都对符号统治的现代社会现状感到失望,都对现代性基础的理性与生产、交换价值统治表示了否定与拒绝。只不过,列斐伏尔

所以,在《日常生活批判》第二卷中,列斐伏尔进一步明确指出,马克思有两个变革日常生活的方案,一是伦理秩序的,二是美学的:想像有这样一个社会,在那里,每个人将会重新发现自然天性即生活的自发性及其最初的创造性动力,并用一种艺术家的眼光体察到这个世界的美,用画家的眼睛看到这个世界的五彩缤纷,用诗人的语言再现这个写在大地上的艺术。

仅从马克思主义哲学史研究与马克思哲学理论基础的“现代性改造”这两个方面而论,列斐伏尔都不是什么“卓尔不群”、“高屋建瓴”的一流思想大师。在对资本主义社会的哲学批判方面,在对马克思辩证法的改宗式重建方面,青年列斐伏尔没有青年卢卡奇的深刻性突破性,在对资产阶级意识形态统治的神秘性批判方面,他不如葛兰西清楚明白,在对西方根深蒂固的形而上学哲学传统的瓦解与批判方面,他不及海德格尔与阿多诺那样振聋发聩,在对西方现代性困境的理性反思与现代性乌托邦重建方面,他不如哈贝马斯与吉登斯等人来得清晰系统。但列斐伏尔的不可取代的贡献与地位在于,他的早期思想开辟了日常生活研究这个独立的全新的领域;他后期的日常生活批判为现代社会日常生活列了一个“详细的清单”,可谓独辟蹊径、继往开来。

只是回到了尼采式的古希腊狂欢节,而鲍德里亚则试图通过莫斯与巴塔耶,回到了更为古老的想像中的原始社会的消尽状态或挥霍无度的场面。他们都用象征交换来反抗符号交换与商品交换。用死亡、性、艺术这种非劳动非生产的乌托邦来对抗消费社会的价值原则与物的统治秩序。

① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 37.

第五节 列斐伏尔的日常生活批判概念 及其前后转变

列斐伏尔不止一次地公开申明,他对马克思主义的最重要贡献就是提出了“日常生活批判”这个概念,他甚至将自己这个发现与马克思的劳动价值论和弗洛伊德的无意识理论相提并论^①。毫无疑问,他的日常生活批判理论的独特性、重要性,是与其所理解的核心概念“日常生活”的丰富内涵联系在一起的。R. 谢尔兹,这位英语学术界里最好的列斐伏尔传记作者,发现列斐伏尔是从20世纪初的超现实主义那里掌握到日常生活(*la vie quotidienne*)、日常(*le quotidien*)这个核心概念的。就其本质意义而言,日常是一个反映资本主义条件下的陈腐的、琐碎的与单调重复的生活品质的概念。“日常”(the everyday)与“日常性”(亦可译作“日常状态”,the everydayness)不能简单地等同于“日常生活”(everyday life)或“每日生活”(daily life/*la vie quotidienne*)。后者通常是指那些不好分类的、习惯性的、常规性的、一天又一天的生活的本性,而不是用于批判性地特指的每天生活中的异化、干巴的“日复一日性”特征^②。借安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)的话来说,一个

^① 但很有意思的是,“在20世纪最为广阔的理论领域之中,列斐伏尔也许更多地被作为一个地理学家、政治经济学家甚至符号学家而接受,而不是作为一个辩证法哲学家来接受”。(Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, 第58页注)。

^② Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, pp. 66-67.

是现代社会的单调乏味的机器般的有节奏的日常生活 (everyday life), 另一个是古代社会的充满着具体而丰富的意味的每日生活 (daily life)^①。而列斐伏尔本人后来则认为, 英语的日常生活 everyday life 一词并不是法语的日常生活 la quotidienne 一词的完美的翻译。法语的日常生活一词 la quotidienne 原意是每天生活的重复, 持续不断的每天生活的重复^②。他在《日常生活批判》三大卷全部出齐之后的一篇文章及一篇访谈录^③中仔细区分了法语意义上的“每天生活”(la vie quotidienne/daily life)、“日常”(le quotidien/the everyday)与“日常性”(la quotidiennete/everydayness)之间的质的区别(词缀不同变形部分有着重号是我所加的):“让我们简单地说就是, 每天生活是从来就存在着的, 但充满着价值与神秘。而日常一词则表示这种每天的生活已经走向了现代性: 日常作为一

① Anthony Giddens, *A Contemporary of Critique of Historical Materialism*, Vol. 1 *Power, property and the state*, p. 154, THE MACMILIAN PRESS LTD, 1981.

② Henri Lefebvre, 'Toward a Leftist culture: remarks occasioned by the centenary of Marx's death', 载 *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 78-79. Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1988. *Marxism and the Interpretation of culture*, Edited and with an introduction, by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1988.

③ Cf. *Le Monde*, Sunday, Dec. 19, 1982. p. ix, x. 1982年12月19日法国《世界报》刊登了一篇关于《日常生活批判》三卷本出齐的记者采访。记者问道:“《日常生活》前两卷总的印象是社会学著作, 它们从理论上分析了建立日常社会学所必需的方法与范畴, 第3卷是关于日常元哲学的。它的出版让人感觉到某些变化: 涉及领域更广, 对问题研究更深入了”。列氏回答:“‘日常’是每个人的事情, 不是某个人、某个哲学家或社会学家的研究专题。哲学家总是将日常生活拒之门外: 始终认为生活是非哲学的、平庸的、没有意思的,

种规划当中(a programming/d'une programmation)的对象物,是通过一种等价交换的体制,一种市场化与广告,即市场而展现出来的。至于说到‘日常性’这个概念,它强调的是日常生活中的同质化、重复性与碎片化特征”。^①

只有摆脱生活才能更好地思考。我的看法相反,努力将日常生活纳入到哲学对象中去。用一种非平庸的方法研究平庸,我的这种尝试的最初目的是希望从普通的、一般的事物中会突然出现特殊的、非同一般的事物,将哲学运用到实践、人体、游戏、赌博和人类的其他活动方面,从而改变陈旧过时的哲学研究方法。”列氏认为,研究日常生活确实是受了早期的超现实主义运动的影响。当记者问其什么是“日常生活”、“日常”、“日常性”等这几个词的含义时,列氏做了如下的回答:“日常生活恒常存在,并充满着价值、礼仪习俗与传说。‘日常’一词指的是日常生活开始具有现代特色:‘日常’作为计划的对象,它的进程受到了市场、等价制、销售学和广告学的控制。至于‘日常性’的概念,则强调日常生活的协调、重复与琐碎:同样的动作、同样的进程”。由于研究日常生活问题,列氏将自己的兴趣点移向建筑、居住条件、街道、旅程、旅费、空间与社会年代、技术与工艺学、信息学。这次谈话中列氏讲到了《日常生活批判》三卷完成后,将转向对时间问题研究,即节奏问题。此采访已经译成中文。参看[法]列费弗尔《列费弗尔:研究日常生活的哲学家——列费弗尔答法国〈世界报〉记者问》,载《国外社会科学动态》1983年第9期。

① 引自 Henri Lefebvre, *Toward a Leftist culture; remarks occasioned by the centenary of Marx's death*, 载 *Marxism and the Interpretation of Culture*, 第87页注1, Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1988. 顺便补充一下,列斐伏尔三卷本的《日常生活批判》的主标题所用的关键词汇都是 la vie quotidienne(英语对应词应该是 daily life 即“每天生活”,但却被不准确地译作 Everyday Life 即“日常生活”);第2卷的副标题是 *Fondement d'une sociologie de la quotidienete*(《日常性社会学基础》);第3卷的副标题是 *De La moderne au modernisme (Pour une meta-philosophie du quotidien)*, 可译作“从现代性到现代主义(论一种日常的元哲学)”。

自从上世纪 70 年代以来,不少西方学者便从不同的研究角度达成这样一个共识,即认为列斐伏尔的日常生活概念虽然是贯穿于其一生 60 多部著作、300 多篇论文中的一条主线,但其内涵意义在前后却是有明显的变化的。我们则要说的是,列斐伏尔在西方马克思主义史上的地位与影响正在于他的这种“与时俱进”的开放创新的理论风格。本文认为,大致说来,列斐伏尔的日常生活批判思想大致上可分为前后两个时期,《日常生活批判》第一卷(1947—1958)(包括其第 1 版与第 2 版)是前期日常生活批判思想的代表作;而其后两卷、特别是作为这两卷的改写本与压缩本的《现代世界中的日常生活》(1968)一书,则是其后期日常生活批判概念的代表作。我们先来看一下部分西方学者的著名评述。

在 M. 波斯特看来,《日常生活批判》第一卷实际上还尚未真正将马克思的哲学引向一种日常生活批判的现代性社会学,而主要是运用马克思的政治经济学批判中的劳动异化理论,对资本主义社会的全面异化现象作了逻辑的分析与揭露,特别是对意识形态异化现象进行了深入的批判。在第二卷中,列斐伏尔走出了异化理论的基本框架,放弃了经典马克思主义的经济基础与上层建筑二元结构,将日常生活视为独立于经济与政治两个“平台”之外的一个新的“平台”,并且,日常生活这个“平台”已经处于比生产更加重要的主导性的位置上:日常生活取代了马克思的工厂车间而成为社会的核心位置;现代日常生活扮演了过去“经济”的角色。它具有统治地位,这是新革命的源泉。因为日常生活成为资本主义社会组织化的一个重要部分,一个压迫的核心地区^①。

谢尔兹详细地讨论了列斐伏尔日常生活理论的前后变化与差

^① Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, pp. 243, 246—247.

异。从《被神秘化的意识》开始一直到《日常生活批判》三卷，列斐伏尔始终研究着这样一种琐碎乏味、单调无奇的日常生活。在列斐伏尔看来，回到本真的马克思主义就是发现日常生活批判的认识论。在其早期著作《被神秘化的意识》(1936—1979)^①中，列氏首次提出了日常生活这个概念，但在当时仅仅是指沉闷的单调的每日生活现实，它终究要被一种革命的、非异化的社会生活所取代。经过了将近40年后，在他的系列著作《日常生活批判》中，日常生活又呈现为一种抵抗与更新社会生活的基础，可以作为神秘的灵机(瞬间)与非异化的在场来揭穿——就像阳光穿透层层云雾：日常生活的单调乏味如同层层乌云，而瞬间的在场则似耀眼夺目的灿烂阳光。瞬间是日常生活的一种拯救：“日常生活=单调性÷在场的瞬间”。在谢尔兹看来，把日常生活(everyday life)作为每天生活(daily life/la vie quotidienne)来理解，并将其同卢卡奇、海德格尔这些理论大师们所说的那些琐碎的日常性(the everydayness/Alltaglichkeit/le quotidien)区别开是十分重要的^②。

在西方众多的研究列斐伏尔的学者中间，M. 伽丁纳比较深入地研究了列斐伏尔的《日常生活批判》第一卷与《现代世界中的日常生活》这两本书之间的区别，也就是说，他相对集中地研究与评述了列斐伏尔的前后期日常生活批判概念之间的明显区别。他认为，总体来说，列斐伏尔在《日常生活批判》第一卷中对日常生活主要采取了一种相对比较哲学化的与乐观化的立场；而《现代世界中的日常生活》则对日常生活理解得更加微观(即社会学化)，也相对悲观了一些。在第一卷的视野中，被异化的日常生活世界既包括

① Henri Lefebvre with Nobert Guterman, *La Conscience mystifiée*, Gallimard, Paris, 1936(new edition, Le Sycomore, Paris, 1979).

② Rob Shields, Lefebvre, Love and Struggle, pp. 66, 60—61.

着被压迫的因素也包括着解放的因素。日常生活是各种社会活动与社会制度结构的最深层次连接处,是一切文化现象的共同基础,也是导致总体性革命的策源地。而《现代世界的日常生活》则认为,在现代社会初期,日常生活还是一个被忽略的、因而放任自流的边缘化领域,而在发达资本主义社会,现代日常生活则被全面地组织到纳入到生产与消费的总体环节中去。日常生活成了资本主义统治与竞争的主战场,而不再是被遗忘的角落。现代社会成了一个“消费受控制的科层制社会”(The Bureaucratic Society of Controlled Consumption/ ciete bureaucratique de consommation dirigee)(也有英译作 The Bureaucratic Society of Organized Consumption,即“消费被组织化的官僚社会”^①),而不是一个可供人们自由选择的休闲社会、丰裕社会。在现代世界中,日常生活被技术理性、市场交换所入侵,被传播媒体的符码化统治体制多重性地殖民主义化了。正像马克思所指出的,资本主义社会是一个交换价值超越脱离使用价值的社会,一个为生产而生产而不是为日常生活而生产的社会,这就导致了资本主义社会中生活意义的消失,现实参考系统消失的异化现象。从语言学角度来看,人们所生活的周围日常生活世界便是一个漂浮着各种符号的神话般的世界,一个语言变成了纯粹视觉刺激、而没有任何确定性意义与对应的人文意义的世界。这就是说,语言不再是表意现实的一种象征符号,而是独立的自我生产与复制的能指系统与符码系统。多种面孔的符号与象征已经被抽象普遍的符码所取代。前工业社会中所常出现的人们对自然统治、对暴力统治的直接恐惧不见了,但人们今天则生活在一个你根本无法逃脱的符号化体制化抽象化匿名化功能化统治时代,一个不再有所具体恐惧、因而是恐怖普遍化的时代。

^① 详情见本书第七章的解释。

正因为如此,列斐伏尔才始终坚持,今天的社会解放一定是总体性的而不是某个领域的(如经济的或政治的文化的),一定是日常生活的节日化艺术化与瞬间化^①。

综合本章所列的各家观点,本书欲立此二论:(1)在列斐伏尔思想中有一个核心逻辑,即关于日常生活二重性的辩证法。本著所用书名“现代性的平庸与神奇”即是对此最简明而形象的概括,这也是列斐伏尔区别于青年马克思的异化批判逻辑、海德格尔的“存在—存在者问题结构”、哈贝马斯的“体制与生活世界二分法”等现代性批判“经典逻辑”的独特之处。(2)列斐伏尔的“日常生活批判”概念发生过两次转折:第一次是从一般的日常生活批判或意识形态的哲学的日常生活批判研究转向现代社会的日常生活批判研究;第二次是从现代性的日常生活批判研究转向日常生活的后现代社会历史条件与特征,即“空间化”特征的研究。限于自己的学识修养与本书的篇幅,以下各章主要研究列斐伏尔的日常生活二重性辩证法和日常生活批判概念的第一次转折。

^① Michel E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, pp. 74—99.

第二章 早期日常生活批判之路

关于列斐伏尔早期日常生活批判思想来源问题,通常有以下几种基本说法,一是勒米·赫斯所提出的“三条道路选择论”。勒米·赫斯认为,第一次世界大战结束之后,西欧思想界先后出现过三种试图批判与超脱现代日常生活单调与重复性特征的思想倾向。第一条是海德格尔所选择的“形而上学哲学”途径,将注意力集中于“存在的起源”这个古老的问题的历史研究上,认为通过回溯“存在的本真性起源”的历史过程便可以超越日常生活的陈腐与异化沉沦状态;第二条就是超现实主义的“生活的诗学”道路——用诗性的生活的所有变形——爱、旅行、诗歌与表演等来取代日常生活;第三条道路便是对日常生活进行一种浪漫主义的政治革命,这正是《哲学》杂志,也是列斐伏尔最初所选择的道路^①。

第二种观点是罗布·谢尔兹所提出的“思想导线说”。罗布·谢尔兹认为:列斐伏尔很像是一根“导线”,连接着20世纪的一场又一场社会运动,一个又一个社会思潮以及一代又一代人。在20世纪20—30年代,列斐伏尔主要处于超现实主义、黑格尔与马克思辩证法的影响之下,而接受黑格尔在上世纪20年代的法国还是

^① Reme Hess: *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, pp. 53, 300, 并参看 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 15.

少数人,在柯热夫(Alexandre Kojève)之前只有超现实主义者启发列斐伏尔研究黑格尔,“必须记住,要完整地理解列斐伏尔的著作,他的尼采的与超现实主义的思想家底决不能忽视。”^①

第三种论点是晚年列斐伏尔在总结自己的日常生活思想的来源与发展过程时所提出的著名的“三位一体”说。列斐伏尔认为自己早年日常生活批判概念是马克思、尼采与黑格尔思想的奇异结合,也就是黑格尔的“异化的扬弃”、马克思的“总体人”与尼采的“超人”等思想的结合。列斐伏尔在仔细区分这三位思想家思想的差异的基础上,认为黑格尔—马克思—尼采是一个相互补充完善的框架。其中的每一位思想家都为了实现对现代生活的全面彻底批判做出自己独特的贡献。在早期列斐伏尔看来,黑格尔提供了某种分析意识发展的历史框架,马克思则提出了批判工业社会组织与国家拜物教的工具,而尼采这位“总体人”的诗性的预言家,则完成了对社会文化道德价值观与道德命令禁律的根本性超越,从而使马克思梦寐以求的那种创造历史的总体性生命激流得到了复活^②。

综合借鉴以上各种说法,我们大致上可以认定,早期列斐伏尔日常生活批判的思想背景是超现实主义与存在主义、特别是尼采

① 引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 29.

② Henri Lefebvre, *Hegel Marx Nietzsche ou Le Royaume des Ombres* (Paris: Casterman, 1975), p. 9—12; Lefebvre, *La Fin de l'Historie* (Paris: Editions du Minuit, 1970), p. 12—17. 后来,列斐伏尔在《在场与不在场》(*Presence et L'Absence*) (Paris: Casterman, 1980, p. 7) 一书的序言中进一步解释说,他的主要参考文献是尼采的《快乐的科学》、《道德的谱系》,马克思的《政治经济学批判大纲》(即《1857—1858年经济学手稿》,见《马克思恩格斯全集》中文第2版第30卷)等。以上资料转引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, p. 227, 233.

与海德格尔的影响,理论基础是对黑格尔的异化理论、列宁的辩证法、特别是青年马克思(《1844年经济学哲学手稿》)“总体人”理论及尼采的“超人”哲学理想的辩证综合。马克思的“总体人”与尼采的“超人”,而不是无产阶级革命实践,成了列斐伏尔日常生活批判的终生归宿。

第一节 早期马克思主义 与日常生活研究著作

正像法国人是通过科热夫的《黑格尔著作导论》而接受与理解了黑格尔一样,法国人也是通过列斐伏尔的《辩证唯物主义》一书及其所编辑的《马克思著作导读》、特别是法文版的《1844年经济学哲学手稿》而发现与理解马克思的。

事实上,早期列斐伏尔在法国思想界之安身立命的本钱,在很大程度上依赖于他对马克思著作的译介及其对马克思主义富有独特性与深刻性的理解,而对法西斯主义的批判实践与马克思主义异化批判理论的结合,则形成了早期日常生活批判的重要动力。列斐伏尔的最早著作可以概括为三本著名的导读——包括《马克思著作导读》(1934)^①、《黑格尔著作导读》(1938)^②和《列宁著作导

① Henri Lefebvre, with Norbert Guterman, *Morceaux choisis de Karl Marx*, Paris: NRF, 1934.

② Henri Lefebvre, with Norbert Guterman, *G. W. F. Hegel, Morceaux choisis*, Paris: Gallimard, 1938.

读》(1938)^①,以及一本成名哲学专著《被神秘化的意识》(1936)^②。以上四部书均是由法国最为著名的伽马出版社出版的。每一本的导言其实均是列斐伏尔与古特曼合作的《被神秘化的意识》一书的预备,以及他们形成自己的理解框架的里程碑。这些导言或导读也是他们所理解的“真正的”马克思主义的里程碑^③。

当时最为成功的、影响最大的一部导读是《黑格尔著作集》,一年重印了三次,因为正赶上科热夫 1933 至 1939 年著名的黑格尔讲座引起的思想旋风。关于黑格尔,列斐伏尔他们的第一个观点是区分了具有三种政治倾向的黑格尔,一个是反动的即法西斯主义的黑格尔,一个是自由主义的黑格尔,还有一个革命的马克思主义的黑格尔。每种“黑格尔”的政治特征都建立在各自相应的独特的逻辑基础上。自由主义者的黑格尔强调抽象的同一体对矛盾的吸收,而不是通过和解或否定的方式解决矛盾。自由主义的逻辑与议会民主政治相并行,把不同阶级利益的矛盾交给国家宪法来处理。而法西斯主义的“黑格尔”的逻辑,则没有将社会的矛盾对立冲突交给抽象共同体,而是服从于某种极权主义的绝对形式。这是一种掩盖社会矛盾的、静止而封闭的总体性。而在列斐伏尔他们看来,黑格尔解决矛盾的革命性逻辑既不是回避也不是激化矛盾,而是克服这些矛盾。这种解决矛盾的逻辑即对否定的否定,也就是既克服又保留的扬弃过程。马克思正是将这种辩证法转变成为一种富有方法论意义的体系。

① Henri Lefebvre, with Norbert Guterman, *Cahiers de Lenine sur la dialectique de Hegel*, Paris: Gallimard, 1938.

② Henri Lefebvre, with Norbert Guterman, *La Conscience mystifiée*, Paris: Gallimard, 1936; Le Sycomore, 1979; Syllepse, 1999.

③ Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, p. 205.

列斐伏尔他们所发挥的“黑格尔”的第二个观念是总体性。黑格尔在整个《哲学全书》中把经验实证科学的局部的范畴作为不断扩大的整体的组成部分来理解,他因此成为那个时代的哲学家与体系化者。但他并非一个形而上学家,而是一个现实主义者,他理解并解释了他那个时代的现实。这个总体性的概念化既标志着黑格尔著作的光辉也体现出其历史局限性。由于只是在绝对观念领域中解决矛盾,黑格尔使知识退出了永远变化着的生活现实,但思想与生活之间仍然保持着持续不断的张力,因而成为持续不断的历史发展过程,因此绝对精神想自我设立知识界限这是不可能的事情。物质与精神之间的矛盾成为一个无限延长的过程。马克思与恩格斯解除了黑格尔辩证法中的宗教因素,而使其与社会关系及实践融为一体。用一句著名的话来说,这就是将其唯心主义外壳与其辩证法的合理的内核剥离开来。但结果却是,“不仅马克思而且恩格斯而且其继续者,均没有提供一种完整的辩证法的讨论,也没有完成他们所提出的如何将其方法和黑格尔唯心主义体系区分开来的问题。”^①

这里我们必须考虑到列斐伏尔他们当时特定的历史语境,这也是决定他们讨论域的关键因素。首先,与马尔库塞的《理性与革命》一书类似,因为当时黑格尔一度被视为法西斯主义先驱,因而在苏联列宁式的黑格尔化的马克思主义被迫陷于沉默,列斐伏尔与古特曼则拍案而起提出要恢复黑格尔历史地位,为黑格尔正名。他们主张,我们完全能够从黑格尔的著作中吸取一种合理的辩证法思维方法,而使马克思与黑格尔比通常的情况下更加直接地融会贯通。不宁唯是,他们还强调不但黑格尔的思想是一个远未终

^① 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, *Henri Lefebvre and the "Philosophes"*, p. 207.

结的思想方法论宝库,而且马克思主义同样必然是一个尚未完成且尚不完备的研究事业。他们如此之举在20世纪30年代法国马克思主义与法共教条主义盛行之时,便是当之无愧的“里程碑式”的工作^①。

关于《马克思著作集》的具体情况是,古特曼与列斐伏尔基本上没有插手马克思著作的具体选篇事宜,此事主要由哲学家小组中的保罗·尼赞以及雅克·杜雷特完成。尼赞负责前半部分即马克思的哲学,而杜雷特负责后半部分即马克思经济学。古特曼与列斐伏尔主要为这本选集写了一个导读,并且这个导读主要是介绍马克思生平思想与主要著作观点,但仍然体现出黑格尔辩证法思想的主题,尽管是用另外一种语气写出来的。对于黑格尔来说,异化是意识的内在的差异化,即绝对观念从自身中外化出去的差异化过程。而在列斐伏尔他们的唯物主义异化概念看来,意识内在于自然与社会的现实之中,构成一个相互矛盾的统一体。他们的马克思主义就变成了关于意识条件的理论,而不是将意识还原为物质或经济原因。在他们看来,认识是运动,它的每个环节均是一个总体。只有作为一个总体而运动的认识才是真理与现实的。他们不承认在马克思主义内部有一个“绝对的本体论”^②。

列斐伏尔之所以要求“重新阅读马克思”,这不是出于纯粹学术兴趣,而是他们的政治关怀使然。他们追踪了作为根本的世界观方法论的马克思主义,即辩证唯物主义的形成过程,也就是马克思与青年黑格尔的哲学争论过程。他们相信马克思主义实际上早

^① 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philosophies”, p. 207.

^② 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philosophies”, p. 210.

于《共产党宣言》便形成了。他们像卢卡奇一样竭力把马克思主义哲学辩证法从教条主义意识形态体系的马克思主义中拯救出来。他们强调,长期以来,我们均忽略了马克思思想中所固存的科学方法论与意识形态体系二重奏。与苏联式的马克思主义将马克思的思想僵化为一种神圣的教义截然对立,列斐伏尔他们强调主张:

“……辩证唯物主义不是一种‘体系’。演绎论的与封闭体系论的观点是与辩证唯物主义根本对立的。辩证唯物主义主张在每个领域中进行特殊的分析,它自始至终都要使自己所表达的思想与实践统一起来。马克思主义将自己阐述成为一种具有革命实践功能的学说:在他的著作中马克思只是发展了他的巨大的学说的某些方面,作为政治实践的必要功能。”^①

易言之,马克思主义并非一种不结果实的教条主义,而是通过感性实践将思想转化为现实的学说。黑格尔哲学中无法解决的思想与生活的矛盾使得辩证唯物主义不仅仅成为一种哲学。哲学必须超越自身而成为一种革命力量。马克思主义并不是关于物质世界普遍规律的科学,或对黑格尔绝对精神的简单的物质本体论倒置,而是侧重批判分析人类商品拜物教社会现实的政治经济学批判方法论。马克思为研究资本主义社会关系神秘化现实提供了一整套完整的方法论。但辩证唯物主义并没有在马克思那里凝固,而是方兴未艾的变动不已的过程,马克思主义只有在运动进步发展中才是现实的生命力的东西。

在《列宁著作选读》这本名义上是介绍列宁《哲学笔记》辩证法思想的著作中,列斐伏尔与古特曼在导言中实际上只用了头七页

^① 引自 Lefebvre and Guterman, *Morceaux Choisis de Karl Marx* (Paris: Gallimard 1934), p. 17; Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, p. 208.

的篇幅介绍列宁本人的思想,在剩下的128页篇幅中,他们则系统而详细地表达了自己对马克思主义方法的理解模式。他们运用从马克思那里学来的方法来研究马克思主义,并指出马克思的哪些思想是封闭的体系,哪些是开放的可能的开端。他们一再非常谦虚地将自己的新理解称作是对马克思主义的一种“接近的、临时性的开放性理解”。他们甚至带着对读者的抱歉之意而杜撰出一个范畴“辩证法思想的开放的可能的视角”。^①他们按照列宁的、并不连贯的思想纲要而试图理清他的思想观点。但很显然,他们并不真的关心列宁说了些什么,而是把真正辩证法的思想关键点理解为一种批判异化的开放的问题框架。

他们认为,1914年完成黑格尔《逻辑学》的哲学笔记的列宁,发展了马克思恩格斯的一个重大的思想观念——马克思主义哲学必须在无产阶级革命实践得到继续发展。列宁的这些笔记体现了马克思列宁主义思想发展过程,也体现出黑格尔辩证法思想的本真实质。这预示着后来阿尔都塞的观点:他们主张我们要像列宁本人一样阅读黑格尔,我们要学习运用列宁阅读的方法论。这种“方法”既是内在的又是外在的。“内在”即列宁真实面对逻辑学的思想发展脉络,“外在”的意义即列宁在走近这些文本时,脑中始终闪现的是他对黑格尔逻辑学局限性的批判立场。列宁走近黑格尔的过程采用的是与黑格尔对待怀疑论的相同的方法,需要深入控制黑格尔哲学著作中可能性的创造性革命的因素,冲破黑格尔哲学的历史逻辑的局限性。列宁在1914年这个似乎离革命实践最远的黑暗的岁月里,为未来的无产阶级革命实践提供了锐利的思想武器。列斐伏尔他们不仅把黑格尔的辩证法有机地并入到马克思

^① 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philosophies”, p. 210.

的辩证法之中,而且试图把黑格尔的辩证法并入到列宁的理论与实践之中^①。

列斐伏尔与古特曼编纂三本经典文集导读的结果,是形成了一个集马克思、黑格尔与尼采为一身的批判资本主义意识形态异化,即“被神秘化的日常生活现实”的方法论,这就是个人与社会、人对自然的拥有和人对自我本质的拥有的主客体统一的辩证法。三本文集出版逻辑上导致1936年与古特曼合作出版的《被神秘化的意识》一书。该著作深入分析了马克思的异化概念及其在批判资本主义日常生活意识形态神秘化统治方面的重要方法论意义,但此书却遭到了法共马克思主义的异常冷遇(而在事隔半个多世纪的1999年又得以重版,这充分说明此书的时代价值与意义。故此,伊莉莎白·列巴斯称该书是整个列斐伏尔思想的奠基石^②)。

第二节 “被神秘化的意识”： 日常生活的异化批判

对于早期列斐伏尔来说,拜物教、异化和神秘化是意义相近的关键性概念系列。“拜物教、异化与神秘化是不必要的三个词”。正是由于资本主义价值规律的抽象统治,即剩余价值脱离使用价

^① Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philophies"*, pp. 209—210.

^② *Henri Lefebvre: key writings*, pp. 217.

值,脱离物本身,才导致了自我意识这种脱离现实、脱离生活的幻觉^①。早在1933年他与古特曼合写的《神秘化,关于日常生活批判的笔记》中便指出:

“首先是……拜物教,直接借自于马克思,用来描述人与其劳动产品之间的冲突,在这样一个劳动过程之中劳动产品不再视为劳动的结果而与其生活相脱离。从这种状态中派生出异化,即人与人和人与自身的疏异性与距离性。在这个历史阶段,当一个社会变成了流动不居的,当如果不将整个社会体系与异化停滞不前状态瓦解掉,社会便不能发生变化时,人们的意识便被神秘化了。‘苦恼意识’的真正根源……就在于人类的欲望从一种舒适的绝对精神之中被投射到一个不可能实现的追求之中。”^②

而在1936年出版的《黑格尔著作导读》一书中,这些思想进一步清楚地表述为:异化只有到意识超出了它的理解范围之外才会发生。因为人们总想着超越其局限性,他们的认知欲望会升华为一种虚幻的形态,诸如魔法,可以解释的神秘。直接按照马克思与黑格尔的看法,欲望会物化和异化为其创造者的对立面^③。由于人的知识面的狭隘性,世界才变得神秘难解。而马克思的总体性辩证法,并不期望一个全知全能的绝对真理,而是出于解除神秘化的认知局限性的需要。这就是说,异化在黑格尔那里只是最终要回归自身的一种意识的暂时物化、对象化环节,对于马克思来说则是资本主义社会不堪忍受的外在的异己的颠倒压迫的力量。而在列

^① Henri Lefebvre: *key writings*, pp. 82—83.

^② 引自 Henri Lefebvre: *key writings*, pp. 82—83; 并参看 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 45.

^③ Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, pp. 45, 46.

斐伏尔这里,异化则表现为让人意识麻木不仁、不觉得痛苦不堪的意识自我欺骗或神秘化。列斐伏尔的“神秘化”是对马克思的“虚假的意识”概念的一次重新富有力量的再造。这就是萨特所说的“坏的信仰”(mauvais foi)^①,也就是“自欺”。于是,劳动异化批判与绝对精神异化批判到列斐伏尔这里变成了意识被神秘化的日常生活意识形态批判。在马克思那里,异化表现为个人在劳动过程中的类本质的消失,即物的存在对人的存在的压迫,而在列斐伏尔看来,异化作为被神秘化的意识表现为个体的生存被抽象的社会关系所吞没,也就是海德格尔所说的,个人自愿沉沦于日常的“无名状态”,自愿成为常人而回避自己的真实的生存处境。用阿多诺的话来说,列斐伏尔所批判的意识被神秘化,也就是个人日常生活存在的异化状态,其实就是现代社会强制性的“同一性”与同质化的体制与逻辑。所以,列斐伏尔的个人日常生活生存分析与青年马克思的哲学方法论上的区别还是非常明显的。^② 也就是说,在列斐伏尔这里,不仅马克思的异化理论的批判对象从生产过程转向了日常生活,而且异化批判的主体也从类变成了个体,也就是从古典人本主义转向了个体主义的新人本主义,甚至是存在主义。

列斐伏尔认为,在马克思主义中具有核心意义的异化理论的方法论意义主要体现在,马克思将它从黑格尔式的抽象思辨方法改造成为一种现实批判方法,并主要被运用于政治经济学批判,这导致了马克思对资本的深入分析和对资本异化的日常生活表现形

① 转引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 46, 并参看萨特《存在与虚无》中关于“自我欺骗”一章,三联书店1987年版,第82—112页。

② 有关列斐伏尔与马克思的异化概念的区别参看本章第四章对《日常生活批判》第一卷的具体分析。

式即商品拜物教的批判。列斐伏尔认为,这种异化理论批判可以运用到马克思所没有运用过的新的领域,诸如列斐伏尔毕生从事的研究事业与课题领域即日常生活的神秘化现象:“在这个成千上万次的重复的活动基础之上(政治的、技术的与社会行动,像今天的买与卖活动),耸立着风俗、意识形态解释、文化与生活风格,但对这些风格的唯物主义分析推进却甚少。”^①

这就意味着,“最后所有对神秘化意识的分析其实都导致了一种日常生活批判”。列斐伏尔他们完全摹仿《德意志意识形态》的方式说,“在一个被分化为阶级和以剥削为基础的社会里,统治阶级所创造和维护的意识形态从来都是倾向于越来越远地脱离现实,而以一种与实际正好相反的形式而自我巧妆打扮。不是让意识形态附属于现实,而是使其具有一种完全独立的自主的富有创造性的外观”^②。“全部资产阶级文化的神秘性可以概括为,一切现实都被包容于它的对立面……比如法西斯主义德国本来是被卖给一个外国人^③的,被一种国际资本主义所统治,却被表现成为一种彻底的法西斯主义的国家主义^④。正像丹尼尔·贝尔在《资本主义文化的矛盾》中所说的,资本主义社会的内在矛盾就是表面上的政治经济文化互相脱离。列斐伏尔认为,资产阶级意识形态提供了成千上万种让你摆脱资产阶级世界的手段,而实际上没有人能够从中逃脱。这里有不止一种的世外桃源。而实际上世外桃源从来不是真实的。我们从来没有走出或摆脱现实,只有一种脱俗的

① 引自 Lefebvre and Guterman, *Morceaux Choisis de Karl Marx* (Paris: Gallimard 1934), p. 72, 转引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 37.

② 引自 Henri Lefebvre: *key writings*, p. 72.

③ 即奥地利人希特勒。

④ Henri Lefebvre: *key writings*, p. 82.

反映。它具有一种更巧妙地让我们安心呆在此处此地的功能。资产阶级文化所固有的被异化的与被神秘化的特征就在于，它们总是把自己表现成为“其他的”、而不是“自己”的东西，将自身赋予一种并不反映其自身真实性的意义。资产阶级文化的神秘性根源于它的这种表现方式之中，是对内容的一种使用与碎片化肢解。文化作为一个整体，像寄生虫一样依赖现实内容而存活，通过不断地吞食现实内容而不断地自我更新。在同样的意义上，资产阶级民主仍然靠不断回忆它的伟大的政治革命的余味而意识形态地过活着，虽然这个现实已经朝着它所许诺的相反的否定的方向发展着。为此，“革命批判必须揭露这种真实的内容”^①。

现在我们就转向对《被神秘化的意识》一书的简要介绍。该书首次指出，“本真的”马克思主义就是“发现了一种日常生活的批判认识论”^②。该书是作为“五论唯物主义哲学”系列之一而出版的。列斐伏尔与古特曼在《被神秘化的意识》一书开头就列出了这个计划系列著作的名单：《被神秘化的意识》、《私人的意识》、《日常生活批判》、《意识形态的科学》、《唯物主义与文化》。但这个计划并没有实现。在第一篇文章中，他们抨击了个人主义的神秘性，个人主义意识不能在个人内部的自我意识中得到解释与批判，而必须从社会角度进行批判反思，资产阶级从来都是不假思索地将个人意识、个人财富看成是无可怀疑的“理所应当”，这就是一种意识自足性的神秘化；在资产阶级意识形态中，个人一旦意识到还有别人与异化的存在，便陷入了极端痛苦之中，个人主义意识严重妨碍了资产阶级将世界作为一个整体实在来理解，现实由于资产阶级生活

① 引自 Henri Lefebvre : *key writings* , p. 75.

② 引自 Cf. Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Vol I, Introduction* p. xiv-xv.

的价值的吞没而仅仅成为一种价值。

在列斐伏尔他们看来，“神秘化的”或“困惑的”最典型的例证就是所有革命的条件都已经具备了而革命却不能发生，这主要归因于统治阶级的意识形态，也正是葛兰西所说的文化霸权。“神秘化”于是与英语中的“虚假意识”和“意识形态霸权”等术语具有着高度的接近性与相似性。当然更准确一点理解是，它是一种虚假的本真性。这就是对私人的本能与本真的意识的不假思索的认可与迷信^①。当时列斐伏尔与古特曼所主要批判的“被神秘化的意识”（即卢卡奇意义上的“物化意识”或葛兰西意义上的“文化霸权”，以及阿多诺所说的“同一性”逻辑），一方面是对“个人的本真性”的迷信——正因为个人的被封闭与原子化，才导致了所谓个人的“本真性”直观与神秘体验。另一方面则是对民族国家主义的“本真性”的迷信，于是才有了臭名昭著的法西斯主义瘟疫的猖獗一时。

第三节 《被神秘化的意识》是 “《历史与阶级意识》的法国版”吗？

《被神秘化的意识》一书的实践意义是，它批判了那个时代的法西斯主义意识形态，其理论意义是开拓了西方马克思主义思想上独树一帜的日常生活批判道路。《被神秘化的意识》一书是列斐伏尔的早期日常生活代表作，也是对自己哲学家小组时期思想的

^① Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 47.

一次总结。雅可比认为,列斐伏尔的《神秘化的意识》很难说是否受到了卢卡奇的影响,但毕竟是“法国版本的《历史与阶级意识》”^①。而布克哈德的评价是“《被神秘化的意识》作为一次早期的‘日常生活批判’(La Conscience mystifiée as critique de la vie quotidienne),这正是列斐伏尔后来 50 多年所要阐述的课题”。“古特曼与列斐伏尔强调,传统哲学无能力解除神秘化问题。碎片化与专业化的知识结构分工,使得哲学进入一种抽象的唯心主义视野中”。在第一次世界大战中,知识分子发现,他们已经跟不上时代步伐,而自愿放弃对现实的批判的权力与位置,自愿罢位。这已经在瓦莱里的预告“精神的危机”口号中体现出来了。这使得列斐伏尔他们意识到,现在只有走出这种“自慰式的神秘主义”才是出路,必须超越这种自我满足的思想:自我毁灭的妄想症与阳痿症。这种对纯粹情感的追求,“为艺术而艺术”的兴趣,“内在的存在”,正是列斐伏尔及其哲学家小组的同仁们经过探索、逃避的一条死路。经过了单调乏味的争论与没完没了无休止的争论之后,以及令人失望的希望破灭之后,他们转向了马克思作为解释他们理论上的焦虑的理由的最好途径。“这本书可看作是列斐伏尔他们自我批评与走出思想与理想荒原,寻找新的希望理想的一种不懈的努力。”^②

该书显然是它写作的那个时代的特殊产物,即法国大众阵线努力从理论上批判法西斯主义的需要。列斐伏尔与古特曼他们用自己的文本实现了这一点。但该书还属于一个更大范围内的产

^① 引自 R. Jacoby, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, p109, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

^② 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philosophies”, p. 214.

物,这就是西方马克思主义或非正统的马克思主义的思想产物。卢卡奇的《历史与阶级意识》、卡尔·柯尔施的《马克思主义与哲学》、阿多诺与霍克海姆的《启蒙的辩证法》同列斐伏尔他们的《被神秘化的意识》之间具有惊人的相似性^①。当然,与霍克海姆—阿多诺的更加悲观主义的、即康德的“二难推理”式的辩证法相比,列斐伏尔更乐观一些;与阿多诺和霍克海姆的消费文化批判理论中的命定论消极悲观立场相比,列斐伏尔则更倾向一种开放的神秘化与解神秘化相统一的辩证法立场。而与卢卡奇的比较乐观的辩证法哲学相比,列斐伏尔反对对无产阶级的“阶级意识”的过分迷信,他对神秘化的意识的批判包括对无产阶级的意识的批判。对此,特里比希认为,对于列斐伏尔来说,所有的意识都是被神秘化的,包括对于卢卡奇来说带着神圣灵光的无产阶级的意识也同样如此。“在此意义上,他对日常生活的‘批判’更是阿多诺的否定的辩证法的一种预兆。”^②

布克哈德认为,卢卡奇的《历史与阶级意识》,卡尔·柯尔施的《马克思主义与哲学》,以及特奥多·阿多诺和马克斯·霍克海姆的《启蒙的辩证法》与列斐伏尔与古特曼的《神秘化的意识》,这四本书都是长期以来脱销而被地下印刷受人欣赏的经典。“每一本著作都代表着20世纪马克思主义的一个特殊瞬间的。卢卡奇的与柯尔施的著作是在战后革命运动开始平息时被发表的。……另一方面,霍克海姆和阿多诺合作的《启蒙的辩证法》一书则处于反法西斯主义斗争的最黑暗的日子里,并被流放而生活在一个他们

① Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philosophies”, p. 222.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. xvii—xviii.

所难以适应的社会中。他们对理性的衰退而蜕化为神话与统治的批判意味着可适用于一切工业化社会。”^①《被神秘化的意识》处于这两种极端的直角位置上。他们都试图将马克思主义解释为一种历史的哲学,虽然列斐伏尔与卢卡奇的黑格尔主义立场比阿多诺他们要明显。他们都把对意识形态的批判放在重要位置上。列斐伏尔他们还坚持能够解除神秘化的希望,而阿多诺他们则放弃了这种希望。列斐伏尔与古特曼的立场最好可以用罗曼因·罗兰给葛兰西的评价来表达:“意志上的乐观主义与思想上的悲观主义”^②。

1936年2月,就在该书出版后几天,列斐伏尔写信给古特曼说,有人读了《被神秘化的意识》一书之后认为此书是对卢卡奇思想的一种重复,“这难道不令人心寒吗?”^③确实,列斐伏尔并没有抄袭与重复卢卡奇。列斐伏尔给古特曼的信表明,直到《被神秘化的意识》一书出版为止,他们对卢卡奇的书是一无所知的,所以根本谈不上是卢卡奇物化理论的影响的结果,更何况观点上还有明显的分歧,那就是他们对意识的彻底批判与否定,即对那个“意识同一性”的形而上学的批判。另外,多年之后列斐伏尔本人在《日常生活批判》一书第三卷中倒是承认他的《被神秘化的意识》中的日

① 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, pp. 222—223.

② 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, pp. 223.

③ 转引自特利比希为列斐伏尔《日常生活批判》第一卷英译版所作序言第 xvii 页。

常生活批判哲学多次借鉴海德格爾的很多观点^①。“列斐伏尔的日常生活概念可以看作是把马克思的异化概念运用到海德格爾所理解的‘日常性’(Alltäglichkeit)中的结果:日常生活就是人的异化这样一种状态。”^②海德格爾于《存在和时间》一书中采用了“日常生活”这个概念,指作为“此一在”的人在沉沦状态中作为普遍的常人而存在,一种非本真的存在。对于他来说,日常生活打开一个通往迷失方向的、被遗弃的和焦虑烦恼的生活之门。我们可以做这样的推断,列斐伏尔并没有直接通过卢卡奇(而是通过海德格爾)才而提出了“日常生活”的“异化”、“物化”问题。而海德格爾的“日常生活”概念,按照戈德曼的说法,则是受到了卢卡奇的《历史与阶级意识》一书的影响。而列斐伏尔对海德格爾的《存在与时间》的理解也不是通过直接阅读原著,而是让·华尔在1928年至1931年关于海德格爾的《形而上学导言》一书的介绍文章。这篇文章是法国人首次对海德格爾思想的介绍与引进^③。在《总结及其它》一书中,列斐伏尔回忆说,他对异化理论的发现好像是“一刹那的灵感”,这便达到了他的“总体人”概念、日常生活批判概念。列斐伏尔通向马克思主义的道路不是哲学理论性而是政治激情与文学的一种体验,他早年的哲学家小组经历与超现实主义文学影响是他的思想转变与灵感的主要来源。早年列斐伏尔及其“哲学家小组”同仁通

① Henri Lefebvre, *Critique de la quotidienne, III: De la modernite au modernisme (pour une metaphilosophie du quotidien)*, pp. 23 - 25; Henri Lefebvre with Patrick Tort, *Lukacs 1955, Etre marxiste aujourd'hui*, Paris: Aubier, 1986.

② 引自 Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible* pp. 113, Continuum Intl Pub Group, 2004.

③ 参看特利比希为列斐伏尔《日常生活批判》第一卷英译版所作序言第 xviii 页。

过接触法国存在主义与超现实主义化版本的“黑格尔”而走向马克思哲学批判,这是一条极其独特而重要的思想探索道路:“哲学家小组起初只是从黑格尔的逻辑体系中找到了一种表达他们神秘主义思想的语言。然而,他们对黑格尔的消化吸收却标志着他们所追求的严谨纯粹的理论研究导向的终结,因为‘苦恼意识’一节的重大意义促进他们超越了纯粹唯心主义的研究。黑格尔与谢林变成了哲学家小组走向马克思的桥梁。……哲学家小组通向马克思主义之路和在马克思主义内部的道路都是非同寻常与独具特色的,因为他们对其同时代的捷尔基·卢卡奇、卡尔·柯尔施与安东尼奥·葛兰西一无所知。”^①

由上述可见,卢卡奇与列斐伏尔思想之间的相似性,只有编年史意义上的“并列”、“同时”关系,而没有直接实质性前后影响与继承关系。但正如雅可比所公正指出的,由于种种原因,与德语国家的西方马克思主义理论家相比,法国的西方马克思主义分子的影响总是相对晚一些,“列斐伏尔经常起到一种暧昧的、模棱两可的作用,”他的思想与其他的非正统的马克思主义的颠覆者们的思想常常是不谋而合的,但功劳却经常被埋没或备受指责^②。

公正而言,卢卡奇与列斐伏尔的意义在于从不同的方面,片面地过度地诠释了马克思的异化概念。卢卡奇与列斐伏尔均以不同的方式,过分简化了马克思那里非常多义而丰富的“异化”概念内

^① 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the “Philosophies”*, pp. 71—72.

^② 转引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, 第 68 页注 3。

涵。他们均远离了经济剥削这个经典马克思语境^①。法国马克思主义者普遍将异化仅仅理解为人本主义意义上的社会心理异化形态,而卢卡奇则以德国古典哲学的思考方式将异化理解为技术理性化。卢卡奇将异化理解为资本主义工业生产过程中的社会关系的工具理性化,即作为理性化表现的物化或具体化。而列斐伏尔所说的异化,为更接近于马克思强调的“虚假意识”,即阶级意识被神秘化的日常生活。卢卡奇是想拯救德国的辩证理性认识论,而列斐伏尔则想重建一种生命生活本身的本体论:历史性从开始就是微观的从属于生命本体论的。卢卡奇通过一种重新辩证改造过的历史哲学框架,而让无产阶级这个历史的主体—客体来实现黑格尔的未竟之业。而列斐伏尔仅仅满足于当下的瞬间的诗性想像与神奇的造反,来瓦解平庸的日常状态,他认为日常生活总是有着永远无法被理性同化的、异质性的剩余能量与反抗基因。卢卡奇的问题出在,他过于急躁地想让无产阶级革命实践来直接实现马克思的总体性的革命的批判的现代性哲学经验,结果这种总体性遭遇到了后来西方马克思主义者的批判与瓦解。而列斐伏尔则让马克思的激进的现代性批判的哲学想像与经验,现实化为各种课题与领域,比如都市化、空间与大众文化、消费文化批判等等。

^① Rob Shields, 'Henri Lefebvre: Philosopher of Everyday Life', cite in A. Elliott and B. Turner eds 2001 *Profiles in Contemporary Social Theory* (London; Sage).

第四节 “辩证唯物主义”的正名还是歪曲？

列斐伏尔早期的日常生活批判思想形成的决定性背景，除了有波斯特所形容的“黑格尔的复兴”^①这个重要因素之外，还有波斯特于同一著作中所说的“马克思的被再发现”^②这个更直接的因素。就在法国人刚刚开始接受黑格尔的辩证法的同时，即在20世纪30年代，青年马克思的《1844年经济学哲学手稿》被公开发表，这也成了从根本上改变马克思思想形象的决定性事件。正是形形色色的对马克思《手稿》的创造性误读，才活跃与丰富了战后法国的思想界。按照波斯特的概括，当时法国学界对马克思《手稿》的研究主要来自于三方，一方是来自天主教的让·耶夫·卡尔维兹，一方是马克西米安·吕贝尔的马克思学，另外一方是法共理论家及马克思主义者。三方有一个共同点就是都要通过《手稿》来否定马克思主义的经济决定论教条。在这中间列斐伏尔起到的作用不仅在于他与古特曼一起最早将青年马克思的哲学著作（特别是《手稿》）译成法文出版，而且在于他在充分研究手稿的基础上，写出了著名

① 参看波斯特《战后法国存在主义的马克思主义》第一章“黑格尔的复兴：走向一种哲学人类学”。

② 参看波斯特《战后法国存在主义的马克思主义》第二章“马克思的再发现与异化的概念”。

的《辩证唯物主义》一书^①。后一项工作使他成为法国最著名的马克思主义哲学家。

关于《辩证唯物主义》一书产生的语境，安德森有这样一个基本解释：“列斐伏尔在20世纪30年代的主要著作，大体上具有哲学性质，其抽象化程度正好控制在党的纪律所允许的范围以内。他最重要的著作《辩证唯物主义》（在写完以后推迟了3年才告出版）受到了当局的猜疑。”^②这本书也有幸是在斯大林所钦定的《联共党史简明教程》著名“四章二节”“辩证唯物主义与历史唯物主义”单行本出版前一周问世，从而才成为与卢卡奇的《历史和阶级意识》比肩而立的西方马克思主义史上经久不衰的经典^③。而列斐伏尔于1961年所作的《辩证唯物主义》一书第二版序言中则这样交代本书的语境及其意义：“这本小书算是发生于马克思主义内外的那场尖锐激烈斗争的一个插曲”。首先，教条主义的马克思主义者斯大林与日丹诺夫建立了一种自然物质本体论体系哲学，将哲学实证科学化。其次，苏联马克思主义阐述了一种简化的马克思主义与唯物主义。将认识与实践的世界指认与还原成为一个所谓本来面目的自然界，他们坚持认为有一种自然界本身的客观规律而否定了任何中介性的认识前提，与自然物质本体论相伴随的另外一

① 《辩证唯物主义》的正文分为两个部分，第一部分“辩证的矛盾”，主要研究马克思与黑格尔的思想联系，特别是集中阐述马克思的唯物主义与辩证唯物主义概念；第二部分“人的生产”，则重点解读了马克思的《1844年经济学哲学手稿》。第二部分《人类的产生》已经被译成中文，载复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版。

② 引自安德森《西方马克思主义探讨》第50页。

③ Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philosophes”, p. 225.

种简化马克思主义的方案就是经济决定论，他们只承认一种实证科学即政治经济学，而不承认社会学与心理学等的合法性。第三，将马克思哲学自然哲学化的转型的更恶劣的后果之一，就是掩盖了社会的现实实践问题。第四，制度化的或官方马克思主义否认“异化”的存在。所以，从20世纪30年代起一直到20世纪60年代，苏联马克思主义始终弥漫着一种不信任青年马克思的气息，但与此同时青年马克思的一些不受尊重的概念却被学者们发现了，诸如异化、实践、总体人与社会的总体性等^①。这就说明，列斐伏尔的《辩证唯物主义》一书一方面是重新发现马克思《手稿》的理论产物，另一方面则是把批判矛头指向《联共党史简明教程》的。本书的这个书名并不像西方学者认为的是具有讽刺意味，而是非常认真地要为“辩证唯物主义”正名的^②！

列斐伏尔认为，马克思的“辩证唯物主义”有一个独特的形成过程。马克思首先并不是辩证唯物主义者。“1843至1859年这一阶段，马克思（与恩格斯合作）对黑格尔主义整个体系及其结论等相关问题的批判性考察，所得出的思想成果可通称为所谓历史唯物主义。”青年马克思恩格斯他们对哲学、科学与政治的大量持久的研究，导致他们从法学转向经济学、从自由主义转向社会主义，以及从黑格尔的唯心主义走向一种更高级的唯物主义发展形态^③。在《1844年经济学哲学手稿》、《德意志意识形态》中，特别在《哲学

^① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 13—14, Translated by John Sturrock, Jonathan Cape Ltd, London, 1968.

^② 列斐伏尔甚至认为，“辩证唯物主义”一词比老生常谈的“马克思主义”这个术语更能够准确地表示马克思的学说。（Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, Paris, PUF, 1948, pp. 21—22.）

^③ Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 60.

的贫困》一书中,马克思经历了一段对黑格尔方法“特别敌视”的时期^①,因为后者把一切事物都变成逻辑范畴。马克思对黑格尔的最初的历史唯物主义批判,目的是得出一个经验主义的政治经济学批判方法,这时辩证唯物主义并不存在。“一旦历史唯物主义被阐述出来,它便转而反对它从中得以产生的哲学,反对黑格尔主义,反对费尔巴哈,反对整个哲学本身。”^②马克思的历史唯物主义只能是一种具体的历史的实践的科学的理论。

直到1858年(见马克思[1858年1月14日]致恩格斯的信),马克思才对黑格尔辩证法不怀贬义,从此辩证的方法,才被马克思并入到分析经济内容的历史唯物主义之中,这就有了辩证唯物主义。而一旦这种辩证的分析方法被运用,历史唯物主义与政治经济学才成为一种严格意义的科学。辩证的方法首先是在黑格尔思辨的唯心论形式中发挥着重要作用,它作为精神生成为历史存在与发展过程而存在,而现在则作为经济社会内容的现实表现方式,它丢掉了唯心主义的思辨形式而成为社会历史的唯物主义。“在辩证唯物主义中唯心主义与唯物主义不仅被重新统一起来而且被变革与超越。”^③但辩证唯物主义并非一种经济决定论,在它看来,既定的内容不是简单的经济事实,而是越来越丰富的具体的总体性,这种复杂的生活与意识的内容,是我们必须要获得与阐述的真正的现实,它分析关系因而将它们重新整合到总体性运动之中^④。辩证唯物主义就是这样地被辩证地构成与发展的,而不是一个直线的生成过程。辩证法先是被马克思用一种经验的唯物主义而简

① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 79.

② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 72.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 84—85.

④ Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 85.

单否定了,接着与一种更深刻的唯物主义融为一体了,从而形成了辩证唯物主义与历史唯物主义的统一体。

《辩证唯物主义》一书的核心观点是认为马克思一生都没有放弃人道主义,他的辩证唯物主义其实就是人道主义。列斐伏尔强调,由他和古特曼等人合作整理出版的马克思早期著作,特别是《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》,为人们理解马克思思想的形成及其对象投下了一束新的光芒,这些文本出版的意义不在于揭示了马克思的人道主义,因为我们早已从《神圣家族》、《犹太人问题》与《黑格尔法哲学批判》中知道了这一点,它们的意义在于向我们表明了,马克思的思想是如何发展的,即“他的经济学理论并没有破坏他的具体人道主义反而进一步丰富与明晰了这一事实”^①。所以《辩证唯物主义》一书思想史意义与其说是对辩证唯物主义进行“正本清源”,不如说是做了一次独特的、也是“过度的”人学辩证法理解。在列斐伏尔看来,辩证唯物主义与历史唯物主义的统一基础,不是斯大林式的物质世界本体论,而是超越物质生产实践的、生命生活的总体性活动的本体论哲学。“实践是辩证唯物主义的出发点也是其落脚点,这个词本身用哲学方式来说,就是指通常意义上所说的真正的生活,这种生活本来是要比一种专门思想活动要更富有戏剧性(更激动人心)也更为单调乏味,辩证唯物主义的目标无非是对实践的一种理性的表达,是对生活的实际内容的一种理性表达,与之相关地,改变现时的实践活动将转变成为一种社会的实践即有意识的内在统一的与自身的实践。它的理论目标及其实践目标——认识与创造性活动——不能相互分离。”^②列斐伏尔既反对将马克思辩证法解释成为一种斯大林式的

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 100—101.

② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 112.

自然物质本体论这种既是形而上学又是实证的科学倾向,也反对将马克思辩证法变成类似于黑格尔的绝对精神的发展与外化的哲学,但同时却将辩证法理解成为人的精神与外部世界的矛盾一斗争一解决这样一种周而复始的追求绝对精神的实践哲学,将马克思的人的社会生产概念过度诠释成为一种总体性的人的生命辩证法本体论,“人类的活动是一种不断地回复到原来的起点,以便把握它并不断地把它提高到更高级的水平的运动,人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物”^①。列斐伏尔反对把马克思的历史观经济决定论化或社会学决定论化,而强调一种总体性的生命实践辩证法。他认为重新理解“生产”一词的含义是至关重要的,因为它包含着其他活动并说明其他活动,因为它包含着并意味着人的本质、行动、知识。这个词有时不太受人重视,因为人们在最小范围内提到它,但它意味着“全部人类价值”^②。

从表面上看,列斐伏尔并不否定物质世界的本体论意义,甚至充分肯定恩格斯的自然辩证法,但实际上却把整个自然世界“生存论化”了。施米特在《马克思的自然概念》这本书的一个注脚中从另外角度对列斐伏尔的自然概念的本体论意义提出了批评,“对费尔巴哈的‘纯粹自然’的批判还可进一步:自然不仅像列斐伏尔正确论述的那样,总是已经被人加工的东西,而且尚未纳入人类生产的自然领域——列斐伏尔的原始森林或太平洋的珊瑚礁——也只是用关于已经被占有的自然的范畴来加以直观和理解的。”^③也就是说,施米特并没有给未被占有的自然界给予独立的本体论意义,

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 132.

② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 155.

③ 引自 A. 施米特《马克思的自然概念》,商务印书馆 1988 年版,第 15—16 页注。

而将其完全社会历史中介化,虽然不否认其优先的前逻辑的自体论意义。而列斐伏尔从来反对自然物质本体论的逻辑主义意义上的自体论意义,但认为人与自然的关系不仅仅是一种占有的实践关系,而且还有适应与和谐的生命自体论意义。这里列斐伏尔确实有一种浪漫的有机的自然主义倾向,而不是狭隘的工业生产主义中心化的偏见。

列斐伏尔独特性正在于他区分了对自然的两种实践,一是占有性的,二是取用性或拥有性的。他并没有认真区别人与自然以及人与社会的两种关系,或者说反对用一种片面的自然占有关系来理解人的社会关系。从列斐伏尔观点来看,施米特对马克思的自然概念的解释反倒过于生产主义中心化了,其实自然总是具有不可完全中介与历史化的反抗与创造的剩余成分。马克思的“人的生产”(而不是物质生产)的概念具有反对工具理性主义的诗性创造自体论意蕴,问题并没有施米特所想的那样悲观——我们不是要回归到本真的自然界中,而是要从历史的对自然的强制中解放自然。列斐伏尔与施米特都反对将黑格尔与马克思哲学自然物质本体论化,但是施米特突出的是一种社会历史中心、社会历史解放中心、社会历史认识中心论的辩证法,而列斐伏尔则给予马克思主义哲学以一种更加开阔的生命的自体论的生活视野。施米特认为马克思的乌托邦是将人与自然的矛盾放到社会历史中介中加以解决,而不是幻想回到人与自然本初的和谐统一;列斐伏尔则诉诸于一种社会内部的反对社会的生命自体论力量,列斐伏尔从来不将物质生产经济必然性作为解放的根本,也反对一种政治解决,而是诉诸于一种类似于布洛赫的希望原理式的那种“尚未是”的艺术化想像。施米特认为,在马克思看来,自然概念是人的实践的要素,又是存在着的万物的总体,由于费尔巴哈无反思地强调总体这一方面,因而就陷入到纯粹自然的这种朴素的实在论神话之中;列

斐伏尔认为这种自然的总体性不是一种自在的状态而是与实践融为一体的一种本真性的生命冲动,马克思的“人”主要是一种生产的人,费尔巴哈的“人”则是人以前的自然界感觉而不是生产力要素,而列斐伏尔的“人”的则是一种具有总体性的生命的超越性存在者。马克思将德国古典哲学的能动的主体的认识论创造激情转换为社会历史的生产活动,而列斐伏尔则将其重新转译成为一种总体性的生活创造性,马克思将德国唯心主义辩证法解释成为一种社会历史辩证法,而列斐伏尔则将其重新解释成为一种个体的人的生命总体性实现与日常生活的能动创造性永恒轮回与奇异瞬间的辩证法。

更具体一点说,列斐伏尔认为辩证唯物主义有如下三个基本观点:

第一,辩证唯物主义是“内容至上论”,反对欧洲哲学史上一切形式主义的形而上学。“唯物辩证法坚持内容的确凿无疑的第一性地位,唯物主义的惟一定义就是内容对于形式的第一性地位,唯物主义强调主张存在本质上决定思想(发现与体验作为内容,我们并没有详尽无遗地解释一切并将其先验化)”。《辩证唯物主义》第一章“辩证的矛盾”,一开始即批判了传统形式逻辑的形式主义与工具主义,反对抽象而无内容的形式同一性,辩证法摆脱抽象而凝固的形式外壳,而赋予了一种活的生活的内容与丰富的历史发展内涵^①。辩证法认为,范畴与概念是大量丰富的现实内容的表述与体现,而方法就成了普遍生成的表现与一切发展的普遍规律的体现,概念本身是抽象的但在其生成过程中则成为具体的活的内容。辩证法远非一种精神的内在自我运动,而是一种真实的,是在思想中对存在的展开,它通过思想体现自身。首先,我们分析最简单的

^① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 103—104.

也是最抽象的运动,即最大可能地所有内容之中的东西。其次,这种运动必须与具体的运动相关,即与现存既定的内容相关,我们因而意识到这样的事实即内容的运动或存在的运动通过规律和辩证法清楚地体现出来,思想中的矛盾并非直接来自于思想本身,来自于自身的内在统一或内涵,而也来自于内容。列斐伏尔反对的是绝对的形式主义而追求一种具有总体性生活内容想像的辩证法哲学。海德格尔认为一部柏拉图化哲学史即一部遗忘存在的关于存在者的哲学史;列斐伏尔同样认为一部西方哲学史是遗忘内容的形式主义哲学史。

第二,辩证唯物主义是分析各种具体的总体性内容的方法。“唯物主义辩证法就是对这种内容运动的分析,也是对这种总体性运动的一种重建,因此这是分析各种层次与每一种具体的总体性的方法——针对每一种原初的历史情景。与此同时,它也是一种综合方法即将自身的任务设定为对这种总体性运动的理解,它不导向一种公理或类比或永恒真理,但研究发展的规律”。辩证唯物主义从来没有满足于一种结论而认为真理是具体的,是相对于思想与分析的每个特定的阶段,是与特定的社会内容相关的,它认为真理只有通过自我超越才能保持自身,我们必须继续不断将我们的思想深入到内容之中并不断地扩展内容本身。在过去如同在眼前,我们的知识总是局限于内容与社会形式的界限之中,每一种学说包括辩证唯物主义来自于这种有限性,这不是人类一般思想的局限性而是人类目前状况的局限性所决定的,恰在那里,当它变得意识到它自身的辩证本性时,思想必须与以最大的关心在思想的辩证运动过程中将自身与实际内容区分开来,与思想的目前形式区分开来,辩证唯物主义不打算终结认识的前进过程,或者提出—

个封闭的总体性^①；辩证法并不企求彻底地一劳永逸地解决事物矛盾，而认为矛盾是一个永恒轮回的过程，矛盾的解决只是其中的一个暂时的环节与瞬间。处于矛盾中的事物联系因此不再是一个静止状态与联系，并不是逻辑地规定因而在事物中重新体现出来，或者以一种先验的绝对名义加以否定，它变成了一种生动的联系活的关系，在生存中体验出来。黑格尔的两极对立统一性的逻辑辩证法面对世界不再是充分的，矛盾的统一不仅仅是一种概念的融合，一种相互的链条，而且是斗争，是各种能量间的戏剧性联系，其中的每一方面除非与对立相互冲突否则便无法存在，如主人与奴隶，这种斗争是悲剧性的联系，其中的矛盾是相互产生与互为支持的，直到其中任何一方胜利或超越，否则彼此毁灭。就其整个客观性而言，这种矛盾是流动着的，而其逻辑联系则是一种抽象的表现。这种超越是活动与生活，是两种力量的一方胜利通过改变另一方而超越之，从而将事物及其自身提高到一个更高的层次^②。

第三，辩证唯物主义是一种理解生活总体性意义的哲学。“辩证唯物主义承认经济事实的客观性而没有怀疑它，但把它置于特定的历史条件下，并作为独立于人的现实存在而必然要超越它，因此它把活生生的人——他的活动，自身利益、目的与大公无私、事件与机遇等等——都纳入到生成的结构与可理解的结构之中，它分析一种具有内在统一性但却有多方面的与戏剧性的总体性。”^③

“因此辩证唯物主义既是一门科学又是一种哲学，既是一种因果性分析也是一种世界观，既是一种认识方式也是对生活的一种态度，既是一种既定的世界的生成中的觉悟也是改造这个世界的

① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 111.

② Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 105—106.

③ Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 103.

意志,难道说排除了其中的一方面另一方面还能存在吗?”^①

这算是列斐伏尔对他的“辩证唯物主义”最终结论了。

列斐伏尔的《辩证唯物主义》一书,是一本观点明确、但提炼得不够好、表述得不够清楚、逻辑结构不够严谨的著作。此书其实是将物质本体论的辩证唯物主义与黑格尔的唯心主义辩证法,还有他心目中的新人本主义的辩证法哲学图景等,没有认真区别地有意无意地混合在一起,这种做法迫不得已,但也造成了他后来影响强烈而模糊的命运。

但无论如何,《辩证唯物主义》一书的“贡献”在于,(1)他通过黑格尔—马克思—尼采这个三位一体,将传统的关于自然界本身的客观运动规律的自然辩证法突出成为以人的实践为起点和落点的历史辩证法,进而又突出成为以马克思的“总体人”为“明点”,以尼采的“超人”为“暗点”的“总体人”的辩证法。(2)马克思的主要立足于经济学与历史过程的、以无产阶级为宏观主体的物质生产实践概念,被过度诠释为个体的本真生命的诗性创造活动。(3)黑格尔的三段论式的否定之否定的历史逻辑统一辩证法,以及马克思以物质生产关系逻辑演变为中轴的宏观历史辩证法,被改造成成为尼采式的生命意志与审美意志永恒轮回的瞬间性总体辩证法,对于列斐伏尔来说,日常生活的永恒轮回意义在于精神与其产生的客观条件的永恒矛盾与不断解决。因此,日常生活是一个矛盾不断产生而不断解决的过程与瞬间,日常生活既是一个机械重复的过程,也是一个充满着创造性神奇性的瞬间。

^① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 103.

第五节 总体人的辩证法： 未来日常生活批判哲学导论

按照列斐伏尔自己的说法，他所编著的《马克思著作选读》一书中的那个“马克思”的核心概念是“商品拜物教批判”，他与古特曼合作的《被神秘化的意识》一书则提出了“现代人的异化的全方位视野”这个重要概念，而《辩证唯物主义》一书则阐述了从经济拜物教中解放出来的“总体人的概念”^①。也就是说，《被神秘化的意识》一书的核心概念是马克思与黑格尔的“异化”，《辩证唯物主义》一书的核心则是马克思的“总体人”概念或“总体人”的辩证法^②。换言之，异化是列斐伏尔日常生活批判的方法论概念，而“总体人”则是其日常生活批判理论的基础及其哲学政治理想^③。

① 转引自《日常生活批判》第1卷英文版，特利比希序文第 xv 页。

② 列斐伏尔于《日常生活批判导论》第2版文后注（参看此书英文版第270页）中进一步解释说，“在《日常生活批判导论》前我们已经在其他著作中分别重点阐述了马克思的这些基本哲学范畴。如与古特曼合著的《马克思著作导读》中突出了‘商品拜物教’这个概念，在《辩证唯物主义》一书中突出了马克思的总体人的思想，而在《被神秘化的意识》一书中我则突出了异化即神秘化概念的重要性”。

③ 马丁·杰伊非常准确地指出：早年列斐伏尔的思想核心乃是“对黑格尔的总体性概念的一种存在主义批判”（Martin Jay, *Marxism and Totality, From Lukacs to Habermas*, p. 337, University of California Press, 1984）。而按照列斐伏尔后来自己的说法，“总体人”即通过实践来改变自然和他自身的本质，这个概念就是黑格尔绝对观念的“辩证法化”（Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*, p. 588），也就是“去掉了唯心主义的理念”（Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948, p. 56）。

《辩证唯物主义》一书所面对的核心文本是马克思的《1844年经济学哲学手稿》。我们一开始读列斐伏尔对马克思的《手稿》的解读文字,就会感觉到,这既像是青年马克思的人本主义又像是存在主义哲学,特别是带着一股不自觉的尼采生命本体论、权力意志论这样的思想底色与语言风格:马克思的物质生产能动性、人性与大自然的有机的统一与浪漫的人性的完美追求,以及尼采的权力意志、狄奥尼修斯精神等等,不可思议地混合在一起了。但最为重要的一点的是,青年马克思的那个宏大的历史主体与阶级主体逻辑,那个人对自然的能动的技术征服的主体意识与人类中心主义,实际上被一种更加浪漫与个体化生存的理想画面所取代了。

(一)人与自然之间具有一种总体性的有机的历史联系,不理解人与自然的总体性实践联系就无法理解人类的起源与本质。

列斐伏尔劈头便引用《1844年经济学哲学手稿》一句话,“人是作为自然生物而产生的”。但这里,他的意思显然不是强调马克思主义哲学是一种“前康德”意义的“自然物质本体论”,而是站在青年马克思的自然主义立场上:辩证地扬弃人与自然的矛盾,这是人类历史的起点,也是人类历史的归宿。一方面,“作为自然界的一种生物,人有许多本能、倾向与生命力,这样的生物是被动的、受到限制的,这种肉体 and 自然的生物,它的客观需要要求一个也是属于自然界的客体,人的这种自然本能的客体(饥饿、性的本能)是由不得人的,并且独立于人的,相反人依赖于这些客体”^①。这说明人的需要具有和自然直接相统一的一面。但另外一方面,正是由于人不满足于自然界,在人的眼里,自然界的存在已经不再是直接的

^① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 116, 并参看《西方学者论〈1844年经济学一哲学手稿〉》第165页。

“恰到好处”了。所以，“像自然界的其他生物一样，人类必当诞生了。”^①人类的历史就是人类的诞生史，就是独立于自然之外与自然作斗争，又是从自然中脱胎换骨而出的历史，在这个历史过程中，人凌驾于自然界之上并逐步统治着自然界。就此而言，人并不是“直接现成”的自然实体，而是一种超越自然限制的“应然的”可能性。

在列斐伏尔看来，传统的各种神秘的实体哲学都不理解劳动实践，即改造自然的生产活动在形成人类的抽象思维中的根本性基础性作用。哲学态度的片面性是由它最初的方法上的局限性所决定的，唯心主义不讲内容只讲纯粹的活动，因而必然导致这种活动形式化。实证主义、经验主义和朴素的唯物主义则撇开活动首先考虑目的、论据或事实，因而置活动于不顾，限制了实际的存在。最能完整地解释人类活动的哲学方法应该以比原始目的的概念或纯粹活动概念更丰富的一种概念为基础，生产的概念代表着一种“概述人的活动”的高级统一体^②。说到这里，列斐伏尔的“生产”概念与萨特的“个体性实践”概念一样先验地具有着“总体化”的方法论作用，这无疑是一种浪漫主义的理想设定。对于列斐伏尔与萨特来说，马克思的辩证法不是自然辩证法，而是以个体实践为基础的总体性活动辩证法，这与青年马克思以人类实践本质为价值悬设的哲学人本主义是相当不同的：“辩证法应该来源于个体，而绝非来自我所不知道的什么超个体的整体……换言之，辩证运动

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 117, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第167页。关于“人类必当诞生了”这一句话，笔者认为：人类不是一定诞生！

② Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 119, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第167页。

不是一种在历史背后以超凡意志显示出来的强大的统一力量……如果存在辩证法,它只能是由整体化的个体的一种多元复合性操纵的各种具体整体化之总体整体化”。因此,“我们的起点是个体的实践”,“历史是总体化,个体的实践是总体化的暂时化的惟一基础”。“全部历史辩证法寓于个体实践,因为它早已经是辩证法的,也就是说,行动自身是矛盾的否定性超越,是以未来整体化的名义对现在整体化的规定”^①。

(二)总体性的方法是哲学的根本方法,总体性的辩证认识方法是与近代的实证科学与实证哲学的知性认知方法根本对立的。自然事物通过人的实践活动才变成了一个整体性从而得到正确理解。科学理论与哲学理论中的决定论其实是对自然事物的一种孤立与抽象。

列斐伏尔眼里的“存在物”世界,并不是传统唯物主义物质本体论意义上客观物质世界,而是指经过要人类加工、制造、创造的存在物。正像青年马克思所说的,自然是作为人的本质对象化的“人化”自然,列斐伏尔的“自然”或“周围物质世界”也是人的实践创造物或“上手的”事物。这种观点读上去,很有点像海德格尔的“在世之在”、“上手的存在”、“周围的世界”。也就是说,世界不是“现成的”,而是需要实践活动才能成为一个整体性。无论一个什么样的存在物,即使是普通的存在物(如桌子、锤子、花园中的树),主观与客观、活动与物都是紧密地联系着的。“任何存在物——任何物体都是这样有转向自然的一面,也有转向人的一面。它既具有特定的具体的自然物的一面,也有抽象的社会物的一面”,我们反对对存在物进行物理学的实体主义分析。所谓孤立抽象的自然

^① 参看[法]让·保罗·萨特《辩证理性批判》第1卷(上),第170—171、201、216页。

物其实都是社会的产物。“因为抽象”一词意味着分离、离析。抽象并不源于思想,而源自于实践活动,抽象是一个社会存在。感觉认识的基本特点不能正确地分析思想中推导出来,而只能从生产活动和存在物分析中推导出来。“抽象作用是一种实践的能力。”^①所谓抽象的自然存在物是社会分工所决定的专业抽象思维方式的产物。没有社会分工与专业化便没有物的抽象性或可量化性。用列斐伏尔后来的观点来说就是:“抽象有许多类型或形式:纯形式的抽象,片面的抽象,采取物神形式的现实的抽象和拜物教的虚构的抽象,有科学根据的概念的抽象。这是真正的马克思思想中最困难的和最不易认识的要点之一。”马克思发现资本主义社会是第一个将社会存在投射到抽象形式中的。“概念的抽象性不在于非现实性之中而在于规定的片面性之中。”^②

(三)辩证唯物主义的方法论实质就是再现“事物的整体”的思维过程,是从抽象上升到具体的总体性。无论是自然还是社会只有通过总体的方法才能得到正确的理解。一部人类的历史就是一个不断地总体化地再生产人与自然以及社会本身关系的历史过程,也是一个不断地通过抽象化而克服抽象化从而实现自我总体化的辩证扬弃过程。

正像海德格尔曾经将“现成的存在(者)”与“上手的存在”,将传统的“范畴论”与“生存论”分析方法严格地区分开来一样,列斐伏尔也将“总体性再现”事物的辩证法与抽象分析事物的知性方法区分开来。“对孤立的存在物所做的分析可以与知性或‘妄想’的

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 121, 并参看《西方学者论〈1844年经济学一哲学手稿〉》第169页。

② 参看列斐伏尔《马克思主义的当前问题》,三联书店1966年版,第46、45页。

哲学分析相比较。孤立的物体的生产是把物体分类出来,确定其外形与属性,这种生产是一种智力活动,它把物体分离出来,确定其性质并表明这些物体的意义,并力图成为一种思想技术,因而这种生产活动具有妄想的基本特点。知性是一种本能,人在一定的时期里,区别个人和孤立的物体的实际功能——即达到某个实际目的的功能。”^①知性的孤立的分析实体性事物的方法,其实是一种非批判的日常生活思维方法,即功利主义与实用主义的方法。

列斐伏尔认为,研究孤立的物体这种知性分析方法只是思维的“初级阶段”。辩证法哲学的基本活动始终是“再现整体”。当然,整体的方法是多种多样的。列斐伏尔批判了思辨唯心主义的与直观论哲学的整体性方法的神秘性及其脱离人的活动的抽象性;哲学历来都想把各种因素有意识地归并到整体中去。这就是古典的唯心主义方法。人们也可以凭想像回到先于活动的阶段,即模糊的直观、原始的精神状态,撇开活动,在抽象的活动中寻求整体。这种直觉的思想方法丢开了问题的已知条件,这种方法以抽象的生产活动中所出现的问题,以及更高的统一体所要解决的问题为基础,简单地否定抽象活动。这些理论包括直觉主义、原始主义与明显的整体主义,是一种“精密的理智与简单的反理智主义的奇怪混合物”^②。

辩证的整体性方法“应当从孤立的存在物中看到全部存在物,同时从研究局部的活动进而研究全部创造性的活动。这种整体化是普通哲学和其他专门科学的基本方法。因为“社会整体是作为

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 124—125, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第171—172页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 126, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第172页。

一种实践的或实际的结构而存在的。”“所有的存在物是一个整体，客观的人类世界就是一个存在物的世界：我们在传统上把它称为感觉认识的世界。这是一个超越瞬间、超越孤立的人和物，使人浮想联翩的社会世界。”“不应当用劳动者的专业化的劳动（虽然这种劳动总的来说也是有作用的）来理解生产活动和社会劳动，而应该从人类范围来理解它。生产活动并不是低下的，不应当光看到劳动的最简单的形式，相反应当从高级形式来设想劳动：这样全部劳动就会具有创造性的意义和‘诗情画意’了。人类的个人存在和实践中的全部活动以及历史的全部发展过程的结果创造了人类本身，所谓的‘世界历史就是人类劳动创造人的历史’。”^①也就是说，总体性的辩证方法是由创造整个人类历史的劳动实践的总体性形式所决定的。生产劳动的总体性创造是全部人类文化生命力之源头！

人类的历史就是人类不断地超越自然的有限性制约而重建人与自然的总体性联系的过程。在历史上，人类既独立于自然界，但同时又同自然界保持着更深的联系，更高的统一。人是自然界中有限的生物，是一个整体，是积极的主体，人的生命是自生的，他致力于自身的巩固和提高——生存是有限的但可能却是无限的——因此，人类能够达到高级的生存程度并超越原来的起点。人类的活动就是一种不断地回复到原来的起点以便把握它并不断地把它提到更高级的水平的运动。人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物。它的局限性和抽象性变成了力量。人类受局限性影响最大的东西——抽象的知性，在物体和时间、工具与概念处于分离状态中确定这些东西的能力恰恰成了这种日益增长的力量

^① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 127, 128, 129, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第173、174、175页。

量源泉。“人的意识表明人有力量支配事物,克服自己的局限性,因为人的意识只有通过抽象和逻辑以及自然界陌生的理论上的人意识中产生的。因此意识既表明人的局限性又表明人的无限性。这就是人的内在矛盾,他迫使人不断完善自己并改造自己,而这就是人类的悲剧所在,人类的不幸——也是人类的伟大所在。人类从自己的局限性中引出了特定的、人性的无限性。这种无限性包含摆脱并克服处于自然生存中的无限性,因而可以称为:人类力量、认识、行动、爱、精神——或简而言之为人性。”^①

(四)哲学与科学理论中的自然决定论与社会决定论,其实都是对周围世界的一种抽象孤立的静止的“实体化”的误认,是一种拜物教的思维方式。各种决定论的抽象思维幻觉,其实都可以在人的生产活动过程与生产的总体性联系中得到辩证合理的理解。

社会决定论就是人类社会中的自然界决定论。这种决定论不是绝对的而是相对的。决定论是与人、人的活动以及这种活动的目的有关,即与人的日常生活的功利性相一致的,应该经常扩大与深化它,并把一系列新的原因与世界上的各种新因素同理论和更广泛的目标联系起来。也就是说,应该超越功利主义而上升到辩证法的高度。

人类的世界看起来似乎就是由外表、形式和运动构成的。外表、形式与运动产生于自然界之中并且在自然界中相对得到固定并影响着自然界的变化。在自然与自然之外都有一种人类的空间与时间。不能认为物质的自然界就是许多“自在自然”,即外部决定论的彼此并列或总和,每种决定论都是一种产物,一种实践的产物,而不是纯粹智慧的抽象结果。因此全部决定论就是活动的巨

^① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 131, 132, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第176、177页。

大的产物,是一种巨大的客体,即世界。这个客体应该从自然界和生产活动这两个方面来理解。生产活动本身就是一个与自然界不可分割的整体^①。

生产活动使自然客体成了许多决定论。各种决定论是和不同的科学、不同的技术和专门知识有关。所以,真实的和具有生产能力的人就是决定论的连接物。人不得不把自己的活动与活动的对象分成许多门类,以便形成自己的世界并主宰自然界。决定论数量众多反映了世界的客观联系。尤其反映了具有特定实在性的各种程度的存在。但这种数量众多决定论最终还是要回归到统一的人的这门科学上来。“一系列原因与决定论都是以人为出发点又以人为结果的。这种分析可以归结为一个公式:物质的决定论,就是自然界中的人。这个定义可以从辩证法的角度来理解:它既指出了在决定论中存在着客观的东西,又指出了每种决定论都存在于活生生的人的活动之中。”^②“科学为了使自己包含在这繁多的决定论之中,为了使自己的客观性成为可理解的东西,并形成自己的统一体,科学需要一种知识和生活活动的辩证理论。”^③

“社会决定论就是人类社会中的自然决定论,它确实为特定的人类活动提供了条件。它既决定了人类的的活动,又限制了这个活动。它提供了人的自由,又反对这种自由。它源于自然的客观性,但后来却陷入了‘拜物教’的客观性和社会关系的特定的客观性。它还源于自然的局限性,即物质匮乏和自然的生存斗争。”“因此,

① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 143, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第184页。

② Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 143—144, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第184—185页。

③ 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 144—145, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第185页。

社会决定论是人性中的非人性的东西,是人性中自然斗争与生物现实的继续,人还没有完全被认识,是人类社会中的自然界。”^①读到这里,特别是提到“匮乏”,我们自然想到,列斐伏尔生产实践总体性辩证法与后来的萨特的总体化实践辩证法具有高度的互文性——他们都预设了一个否定之否定的总体性辩证法过程。列斐伏尔的“肯定”环节是生产实践的总体性,“否定”环节是自然与社会决定论,否定之否定环节是“总体人”;而萨特的“肯定”环节是个体性实践,“否定”环节是惰性活动,而“否定之否定”环节则是以未来整体化的名义对现在整体化的规定,也就是作为实践的群体的辩证法,而实践—惰性场域的契机实际上是“反辩证法的契机”^②。

(五)社会分工、人的孤立化是造成人的异化的根本原因,而劳动的异化是现代社会人的一切异化的根源。只有从“总体人”的高度,才能看透人在日常生活中被异化的本质,才能找到人类实现自我解放的根本途径。

人与自然的分化以及人的社会分工是人类发展与解放的前提,但也是人类被抽象化、个体化与神秘化的开始。人最初是自然界中微不足道的一分子,一种微弱的赤裸的生物。这种微弱的生物却勇敢地进行着斗争,后来从自然界分离出来成了一种既脆弱又强大的要素。这种分离是根本性的:人不再属于自然界,但却存在于自然界之中 and 体现于自然界之中。当我们撇开根据有限的特性观察每一事物、每一事件、每个人,而把人的活动作为一个整体来加以研究时,人就出现在我们的眼前了。人的本质首先是抽象的潜在性,即内部的分化、分离。而且人的本质似乎还只存在于理

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 147, 并参看《西方学者论(1844年经济学—哲学手稿)》第187页。

② 参看[法]萨特《辩证理性批判》第216、477—478页。

想的形而上学之中。唯心主义孤立地看待逐步出现的人。它不顾生存条件,就事论事地研究人是怎样生产的,认为人似乎原来就是而且永远是这个样子的^①。

人类自己对生产活动的分析表明,人对人的本质所下的各种哲学上的定义都是与进行这种生产的各个时期相吻合的。“人类对自己的本质和真实的价值并不很理解”,其原因就在于人们并不理解“生产”一词的含义:它包含着并意味着人的本质、行动、知识。人们在最小范围内提到它,但它却意味着全部人类价值。这个词所包含的真理还没有全部被显示出来,直至今天,人类的生活还不是有意识地进行的,人的生产活动只是人类满足继续生存的物质需要的一种手段。生活本身还只是作为一种手段而存在。如果说人类的本质目前还异化着,那这首先意味着社会形式无助于人类占有自然界。“创造性的活动、人类的本质、个性等应当成为目的本身的东西还只不过是一种手段。”^②目前异化的基础是某些没有人性的社会集团,其中最重要是现代无产阶级。在以生产资料个人所有制为基础的社会结构中,无产阶级只是许多工具中的一种工具,只是机器的附属^③。

现代社会的异化其主导形态是马克思所说的劳动异化,但列斐伏尔认为其表现却是全面的:“异化就这样扩展到全部生活,任何个人都无法摆脱这种异化。”具体表现为个人与社会的异化、个体与集体的异化、人与自然的异化、无意识对意识的异化等等。当

① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 149, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第189页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 155, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第193页。

③ Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 157—158, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第195页。

他力图摆脱这种异化的时候,他就自我孤立起来,这正是异化的尖锐形式。人的本质源自于全体社会进程。个人只有在同集体的牢固的和明确的关系中才能获得这种性质。个人不应该与集体分离,也不应混同于集体,但是在我们的社会里,关系被颠倒了,个人可以认为在孤立中也能够认识自己。这样个体就更彻底地丧失了和脱离了自己的基础,脱离自己的社会根基,他把自己看作理论抽象(心灵、内在生活、理想),或一种生物存在(躯体、性欲)。他自己维持,并再造成集体的更加严重的分裂。个人身上的矛盾是多种多样的:“无意识与意识之间的矛盾,自然界与人之间的矛盾、社会与个人之间的矛盾、本能与理智之间的矛盾、内容与形式之间的矛盾——实践与理论之间的矛盾。”^①

为了解决个人与社会之间的对抗,从中揭示出社会成员之间的联系与统一,特别需要充分认识实践的重要性。鉴于意识的局限性源于我们的经济与社会结构中的某种实践,所以必须抛弃这种实践,“进行一种新的结构严密和‘全国协调’的实践”。这样,“自我与为我、起源与终结、变化及超越、客体与主体、本质与存在等唯心主义概念就在唯物主义的入道主义中变得清晰起来了。人们可以以分析实践为基础,说明活动时期、思想和行动的种类、认识领域等起源。辩证法的异化概念支配和概括了对变化中的人的描述,对人类目前和历史的悲剧进行详述,提出了实践的最新意义。实践的分析反过来肯定这一概念的正确性”^②。

在列斐伏尔看来,克服与超越现代人的日常生活异化或全面

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 159, 并参看《西方学者论(1844年经济学—哲学手稿)》第196页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, pp. 160—161, 并参看《西方学者论(1844年经济学—哲学手稿)》第197页。

的异化的根本途径是马克思的“总体人”(其实也包括尼采的超人精神!)批判理想。总体的异化实践需要通过总体的反异化的实践来克服!“总体人是变化着的主体与客体,它是与客体对立并克服这种对立的有生命的主体,是被分成许多局部活动与分散的规定并克服这种分散性的主体。它既是行为主体,又是行为的最后的客体,甚至是行为在生产外界客体时的产物。总体人是有生命的主体—客体,是最初被弄得支离破碎,后来又被禁锢在必然与抽象之中的客体—主体”。总体人经历了这种支离破碎走向自由,它变成了自然界,但这是自由的自然界。它像自然界一样成了一个总体,但又驾驭着自然界,总体人是“消除了异化”的人^①。这一段文字很多方面其实就是对马克思《手稿》原文的一种改写,总算是将列斐伏尔自己的最核心的观点或者说哲学乌托邦讲清楚了——“这种共产主义,作为完成了的自然主义,它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾地真正解决,是存在与本质、对象化与自然确证、自由与必然、个体与类之间的斗争的真正解决。”^②

大概,列斐伏尔意识到这种人本主义哲学理想有可能滑向隐性的唯心主义,他竭力自我辩护说:唯物论的和实践的哲学不能提出一个“超验的理想”,它的理想应该是一种实在的功能,应该扎根于这种实在性中,并存在于其中。总体人的思想适应了这种要求,此外,人的可能性可能通过特定的经济学与社会学的研究加以科学地规定^③。这仍然是对青年马克思著名预言的重复:自然科学与

① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 162, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第197页。

② 引自《马克思恩格斯全集》中文第1版第42卷第120页。

③ Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 162, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第198页。

关于人的科学将是“同一门科学”。

列斐伏尔的“总体人”的社会理想既来自于马克思,但又不同于马克思,而具有明显的存在主义的“本真生存”理想色彩:人类异化的结束将使人回复到人,即所有人类因素的统一。这种十足的自然主义同人道主义是一致的。它将创造人,又保护了发展取得的全部财富。人类的集体的这种结构将不会结束历史,而只是结束人类的史前史。终结处理是不好的野兽般的自然历史。这种结构开创了真正的人类时期。掌握了自己命运的人最终还将试图解决纯属于人类自己的问题:即幸福问题、知识问题、爱情问题和死亡问题^①。所以,马克思哲学视野中需要历史地解决的问题,在列斐伏尔这里转换成为一种永恒的日常生活的“终极关怀”问题。

(六)人类的希望只有一个,这就是实现“总体人”的理想,“在这种人道主义中,最高的权力机关不是社会,而是总体人。总体人是自由集体中的自由的个人。它是在差别无穷的各种可能性的个性中充分发展的个性。”^②

记得马尔库塞在《单向度的人》一书的最后曾经引用瓦尔特·本亚明的话说:“仅仅是为了那些绝望的人们的缘故,希望才给了我们。”列斐伏尔显然没有这么悲观,他和本亚明几乎同时在《辩证唯物主义》一书最后说过这样一句话,“对于希望真正解决问题的人来说,可以走的路只有一条,即努力把握总体内容。”^③但他在此前又说,人的史前史的这种结局不是命定的,它既不是从马克思的

^① Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 163, 并参看《西方学者论(1844年经济学—哲学手稿)》第198—199页。

^② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 163, 并参看《西方学者论(1844年经济学—哲学手稿)》第199页。

^③ 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 167, 并参看《西方学者论(1844年经济学—哲学手稿)》第200—201页。

“经济必然性命运”中得出的，也不是从黑格尔的神秘的历史目的论中得出来的，更不是苏联或法西斯主义的“社会的”指令所导致的，而是发源于艺术的自由创造本性，或马克思所说的艺术的“永恒的价值与魅力”（《政治经济学批判导言》语）。因为艺术始终包含着一种趋向，一种走向总体行动的努力。这就是说，“总体人”的主要形式是一种艺术——这是一种在日常生活艺术化过程中实现人类的自我解放的“艺术乌托邦”。这就是超现实主义通过艺术方式来实现的政治理想，也正是马尔库塞著名的“审美形式”：“艺术的政治潜能在于艺术本身，即在审美形式本身。……所谓‘审美形式’是指把一种既定的内容（即现实的或历史的、个体的或社会的事实）变形为一种自足整体……有了审美形式，艺术作品就摆脱了现实的无穷尽的过程，获得了它本已的意味和真理”^①。“在音乐中，一个部分的感官音素趋于成为意识内容的共同广延，即节奏、运动、情感、色情、灵性。在绘画中则有视觉因素。消失了时代的社会结构对于我们已经没有实际的意义了，但它的艺术仍然有一种无法替代的价值。人们能够在最神圣神秘的诗篇中，找到被称为神圣的、超人的总体行为。人类在异化中总是为实现一体化所作努力，希望在一个外部信仰中找到人类的协调一致、慰藉与安全，人们在宗教礼仪和道德中寻找人类与集体的一致。在某些令人恍惚的宗教礼仪中，人类达到了与宇宙的一致。在这种时刻里，人的意识不禁自露，其强烈程度只有化了长期禁欲的代价才能达到。但是，这些冲动并没有真正解决问题。过了这一段恍惚之后，人类又重新处于不幸之中，感到更为沉重、更为失望，感到成了人类之外的生物了。在所有这种尝试中，只有艺术才为我们留下最

^① 引自马尔库塞《审美之维——马尔库塞美学论著集》，三联书店1989年版，第203、211页。

巨大的价值。”^①

“总体人”的思想极有效地继续着这些尝试。它包括过去最高的价值，尤其是艺术，因为艺术是摆脱异化特性的生产劳动，是生产者和产品、个人与社会、自然生物与人类的统一体。“总之，总体行动将既是高度个体化的，同时在基本能量上又具有共同的广延性。它既是高度清晰的又是高度自发的，它虽然融合在自然界节律中，但又是惟一的存在。”^②这正是列斐伏尔的总体性辩证法的基本视野。

由上可见，对于列斐伏尔来说，“总体人”作为一种解放的艺术形式，是尼采式的“酒神精神”和马克思的“人的自由全面发展”思想的融合。这种倾向一再出现在列斐伏尔的著作中^③。于是，马克思的“总体人”或“人的自由全面发展”的理想，不再是一种建立在经济必然王国高度发展基础上的未来社会形态，而变成了超越当下日常生活矛盾与冲突的永恒艺术理想瞬间，是与历史与生活具体内容无关的永恒形式。黑格尔与青年马克思的人类历史的自我异化及其扬弃的“最终理想”在列斐伏尔这里变成了与日常生活融为一体“永恒轮回”。这就是说，人类生活的异化、矛盾与问题不可能随着所谓“史前史”的结束而获得“最终的”、“一次性的”解决，

① 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 165, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第199页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, p. 165, 并参看《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第200页。

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 202; 而在《空间的生产》一书的结尾处列斐伏尔更明确地指出：马克思的《1844年经济学哲学手稿》中的“总体人”的革命道路与尼采的“超人”的英雄道路正在后现代的“空间的十字路口上相遇”。(Henri Lefebvre, *The Production of Space*, pp. 399—400.)

人类的生活本是一个矛盾着的辩证总体，是尼采所说的痛苦与快乐不断地永恒地产生与解决的轮回过程。总体性的辩证法不再是线性的或否定之否定的周期历史过程，而是生与死、压抑与抗争、矛盾与和解的永恒轮回过程。列斐伏尔与尼采的紧密关系在一定意义上就是他的“马克思主义的理论与实践”的关系。他在《辩证唯物主义》一书出版之前就出版了《尼采》一书^①。《尼采》这本书第一次清楚地显示出他后来一直致力于将马克思、黑格尔与尼采三位一体成为日常生活批判哲学体系的努力。但即使从尼采身上列斐伏尔找到了马克思革命理论所缺少的实践施行者，列斐伏尔仍然缺少一种形成革命哲学的基本要素。这三种批判能够解释总体革命如何可能与必然会发生，但却无法解释总体革命作为事件而发生^②。后来他更是把将尼采的充满着激情的酒神精神与马克思革命概念融合而形成了节日这个乌托邦。但是，“充满着悖论的是，列斐伏尔对最终的解神秘化的理论追求依然保留着既是空洞也是无法实现的问题。在列斐伏尔的马克思主义之中始终渗透着对绝对真理的神秘化追求”^③。但正像有人所批评的那样，列斐伏尔最大的问题是，哲学理论缺乏类似于列宁主义甚至是卢卡奇式的无产阶级宏观主体实践执行者实施者，这存在着要么回归于黑格尔绝对精神本体论要么皈依于斯大林的物质本体论经济决定论的危险。所以他求助于尼采式的身体主体式的酒神反抗这种革命实践形式，并且毕生不变。列斐伏尔认为马克思的哲学革命是实

① Henri Lefebvre, *Nietzsche*, Paris: Editions Sociales Internationales, 1939.

② Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philophies”, p. 227.

③ Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philophies”, p. 228.

现了唯物主义与唯心主义的超越,而形成了关于“总体人”这样一种主体—客体同一性辩证法构图。这种哲学将马克思的历史哲学意义上的乌托邦改造成为历史过程中任何一种有限的瞬间体现与完成的总体性,而不是最终矛盾和解式的绝对历史目标的总体性。

通读列斐伏尔的《辩证唯物主义》一书,尽管他处处强调马克思哲学的“黑格尔的”与“人本主义的”起源,但总给人以一种难以看到青年马克思的真实影子的、“过度诠释”的感觉。《手稿》中原有的德国古典哲学—英国古典经济学—英法空想社会主义这种“三位一体”的经典问题结构与思想语境,被列氏的“三位一体”严重地遮蔽和忽略了。他并不真的关心马克思究竟说了些什么,而只想借马克思的语言“手套”,打击斯大林教条。《辩证唯物主义》一书因而是一篇借用马克思《手稿》的“总体人”概念,抒发自己理想的哲学浪漫诗文,抨击苏联辩证唯物主义体系与德国法西斯主义的哲学檄文,而根本上谈不上是一本认真“跟读”马克思哲学文本思路的严肃学术著作。

第三章 为日常生活批判辩护

第一节 《日常生活批判导论》的创作背景及其历史地位

如果说《被神秘化的意识》一书是列斐伏尔日常生活批判思想的源头,《辩证唯物主义》一书奠定了其日常生活批判的哲学方法论基础,那么《日常生活批判》三大卷则是其日常生活思想的主体,而其中的第一卷则是这项理论事业的起点。但是,理解列斐伏尔日常生活批判思想的困难,从一接触他的这些基本著作就开始了。这种困难不仅有来自语境方面的,甚至还有表述文风方面的^①。为了减少这些阅读与研究上的困难,我们就先对第一卷的基本观

^① 关于列斐伏尔的日常生活批判的“文本群”及其前后联系以及理解这些著作的困难,特利比希作过如下重要的说明:列斐伏尔的《日常生活批判》一书之所以虽然“广为人知”却“罕为人解”,其原因之一就是他的写作风格与研究思路让常人难以接受。同样,列斐伏尔的《现代世界中的日常生活》一书的

点及其产生的思想背景作个简要的介绍。

《日常生活批判》第一卷写于1945年,1947年由加塞特出版社出版。1958年再版,加了一个篇幅很长的序言(序文几乎与正文一样长,各占100多页)。第1卷可看作是列斐伏尔在抵抗法西斯运动时期,流亡法国南部比利牛斯山区时所进行的农村社会学调查,以及被战争所打断的马克思辩证法研究相结合的产物。列斐伏尔从事日常生活批判研究有两个目标,一个是要证明以异化理论为基础对上层建筑问题进行马克思主义分析的价值(当时苏联日丹诺夫主义正在泛滥一时);其次是向哲学家们证明,哲学理论研究不要把日常生活作为琐碎无用之物抛弃一边,而要充分重视新兴的社会学与历史学所关注的社会现实问题。20世纪40—50年代,也就是二次世界大战结束前后,正是法国哲学与社会思潮发展的一个高潮期。当时,一批社会学、历史学经典著作如雨后春笋般纷

英译本序言作者菲利普·王德也认为:列氏著作采取了日常化而不是哲学专业化的叙述文风——警句式、情节式、过度式,而含糊不清(参看该书英译本序言第v页)。特利比希评价说:“他像一位杰出的业余工匠,总是不能兑现自己的独立发现;他一生思想多变而不连贯,像一位只管耕耘而不问秋实的播种人。列氏的文风流畅而朦胧,像巡回演出与诗化朗读,以对抗那些顽固的强制独断者与小心翼翼而不敢越雷池一步者的那种体系建构。也有人将其思想过程喻作一种石灰岩地貌,地下河只有一喷出地面时才明晰可见。也就是说,日常生活批判是贯穿其一生的时隐时显的一条地下河,不断地冒出来,我们甚至可以说他的日常生活批判是三度复起:1947年出版了第1卷《导言》,1962年出版了第2卷《日常生活的社会学基础》,第3卷是1981年出版的《现代主义的现代性——论日常的元哲学》。《日常生活批判》一书作为三部曲,可理解为列斐伏尔思想的三度复起。这一卷就其整体思想来源说,既可以上溯至1936年的《被神秘化的意识》,也可以下推到1962年的《现代性导论》。”(引自《日常生活批判》第1卷英文版序言第ix页。)

至沓来^①。与此同时,一些重要的社会科学学术研究机构正在建立,包括法国国家的人口科学研究所,以及设在法国国家社会研究中心的社会学研究中心等。

按照特里比希的说法,《日常生活批判》一书出版之时,是一个既意义重大又意义含糊的年代——撰写于1945年的8—12月,而出版于1947年2月。它反映了一个乐观主义与解放运动、自由主义重新兴起的时代。1947年对于东西方世界或社会主义与资本主义两大阵营来说,都是“雅努斯之神”的两面。这是冷战开始即东西方世界对抗开始的年份,战后和平的欣喜与政治力量平衡一下子荡然无存了。杜鲁门的“包容战略”与日丹诺夫的“两个世界阵营划分”理论的提出是其意识形态表现,而马歇尔计划开始在欧洲实施则是其经济的表现。与此同时,当时法共成为国内第一大党,马克思主义在思想界获得了核心地位。所以列斐伏尔的《日常生活批判》第一卷不可能在真空般自由的思想背景下诞生,而总是有来自各个方面的压力与扭曲。

列斐伏尔在战前法国思想界也并非默默无闻之辈。他与古特曼合作写出了几部分重要著作,已经使他成为一位具有原创性的马克思主义思想家。但他的战前读者都由于对马克思主义保持一种怀疑态度,因而他的影响是有限的。而到了1945年,情况发生

^① 1946: Georges Friedmann, *Problemes humanins du machinisme industriel*; 1948: Andre Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Philippe Aries, *Histoire des populations francaises et leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siecle*; 1949: Georges Bataille, *La Part maudite*, Jean Fourastie, *Le Grand espoir de XXe siecle*, Georges Dumezil, *L'Heritage indo-europeen a Rome*, Mircea Eliade, *Le Mythe de d'eternel retour*, Fernand Braudel, *The Mediterranean*, Claude Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*.

了显著变化,他成为最重要的最大众化的马克思主义思想研究专家。整个一代青年知识分子争相购买他所著的那本作为“你知道什么”丛书之一的《马克思主义》以及新版的《辩证唯物主义》。而法共党也将他视为共产主义哲学家中惟一能够阻止萨特影响的哲学家,但日丹诺夫教条主义使得他在党内的处境日益困难。1948年之后党阻止了他的大多数研究计划。波斯特也认为:列斐伏尔是法共中第一批通过自我批评方式来忏悔自己思想原罪的知识分子^①。1949年他因为自己过分强调与依靠黑格尔与青年马克思的思想来解释马克思思想,过于强调马克思的哲学家特性而向党党内作检讨。也正因为如此,他才是让马克思在法国“返老还童”的领路人。我们只要略微瞥一眼列斐伏尔在与法共保持极其密切而困难的关系的岁月里所著述的大量著作,便会发现,他和卢卡奇一样,也曾经靠文学批评这个相对中立化的领域来保持自己思想的相对独立性。也就是文学批评成了列斐伏尔长期以来韬光养晦、遮蔽锋芒的写作策略,也正是这一段时间他培养了自己雄厚的思想史文化史哲学史的功底。直到1956年与法共断绝来往,他出版了关于帕斯卡、拉伯雷、缪塞的思想传记以及《美学导论》。这为其后来的现代性批判思想奠定了思想前提。总之,在日丹诺夫主义开始实行思想禁锢政策以前,列斐伏尔竭力阐发与阐述一种以马克思的异化概念为基础的马克思主义观,竭力强调要面向资本主义社会日常生活批判研究,这是需要一定的理论勇气,也需要冒一定的思想风险的。

《日常生活批判》第一卷第一版的创作语境比较复杂,而其第二版的创作背景,在某种意义上更加困难与复杂。1958年第二版

^① Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*.

的著名长序,按照作者于文尾所注日期,是从1956年12月到1957年2月,工作单位仍然是巴黎的国家科学研究中心。此时他还尚未被清除出党,但很快在1958年便因写作《马克思主义的现实问题》而被革出教门。从这一点来看,列斐伏尔此时正处于彻底摆脱教条主义束缚的前夜。所以说第一卷第二版序言的许多观点仍然有斯大林主义正统的痕迹,当然更多的是一种自我辩护。请注意:该书的英译者约翰·莫尔在正文后作了一个非常重要的注解:“不仅是观点不成熟,而且是法共的与斯大林主义教条构成讨论这方面问题^①的严重障碍”。列斐伏尔深切地感受到这一点,他在《导论》两个版本出版之间的十年中,受到了党的领导越来越明显的怀疑。“他的日常生活批判的发展必须要置于他对法共占主导地位的意识形态的日益增长的不适应这样的背景下来理解”。虽然1956年著名的赫鲁晓夫报告发表后已经准许公开批判斯大林主义,但无论如何这个序言是他获得思想独立与言论自由前,也就是被清除出党之前最后完成的一篇著作。该书出版后不久即被开除出党。所以书中的许多观点肯定是言不由衷或者说保留着大量的教条痕迹。我们研究此序言时必须意识到这一点。而列斐伏尔于1959年的《总结及其他》这本著名的著作中才真正开创了自己写作的新纪元^②。

当然,许多西方的列斐伏尔研究者都认为,尽管他的《日常生活批判》第一卷有这样或那样的时代局限性,但毕竟是其长达半个世纪的日常生活批判理论事业的最重要的开端;并且,由于其开拓性研究而具有划时代的、跨领域的意义,启发了后来著名的情境主义国际等思想流派的兴起。正像特里比希所评价的:“我们不要将

① 即异化与日常生活批判问题。

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 258.

第一卷的意义仅仅限定于 1947 年这个特殊的时代与氛围之中。于 1947 年这个世纪中叶所出版的《日常生活批判》一书,不仅是列斐伏尔的哲学与政治发展过程中绝无仅有的实质性标志,而且也是重组 20 世纪下半叶思想领域的重要转折点^①。推而言之,此书乃是 20 世纪思想史上的“日常生活转向”的开始标志。有了此书才有了后面的赫勒、科西克、哈贝马斯、德塞图等人的日常生活批判研究。

第二节 列斐伏尔前期的 日常生活批判概念

理解列斐伏尔前期日常生活批判概念的要津是他的《日常生活批判》第一卷。概括起来说,《导论》涵盖了如下几个基本问题,我们也就围绕着这些问题展开研究:一是“为什么 20 世纪的现代主义文学首先发现了日常生活,却不理解日常生活并将其神秘化”?二是“为什么以往的哲学(包括马克思主义与存在主义)都不同程度上忽略了或误解了日常生活”?三是“为什么说马克思的异化劳动理论是研究日常生活批判问题的根本方法论”?四是“现代社会日常生活问题的主要表现是什么”?五是“列斐伏尔前期日常生活批判的理想或归宿是什么”?

在《日常生活批判》第一卷中,“日常生活”概念既是某种“本真”的本体,也是一种现代性社会问题的征兆。就其思想主题而言,这既是一种对日常生活的哲学性批判,也是一种对那些漠不关

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. xxviii.

心日常生活问题的“哲学”的批判。当然,以该书为核心的前期日常生活批判主要还是一种哲学的批判,是对青年马克思的哲学人本主义理论框架内的异化劳动理论的一种广泛运用。不过,前期列斐伏尔对异化的理解前提及其日常生活批判基础,主要不是马克思—费尔巴哈的“类本质”式理性价值悬设,而是存在主义的个体性生存意志或生命冲动。列斐伏尔所关心的,不仅是马克思所揭示的不堪忍受的物质生产劳动过程中的沉重的压迫,而且是马克思所说的那种更为隐蔽的、自发的日常意识统治形态及其虚假颠倒与神秘的社会关系外观。可以这样说,《被神秘化的意识》与《日常生活批判》第一卷是《德意志意识形态》的现代续写版本,是《资本论》著名的第一章第四节的现代扩展。总体而言,以《导论》为代表与核心的前期列斐伏尔日常生活批判概念,仍然是对物质生活压迫与宗教欺骗为主导形态的传统社会现实的一种哲学批判,仍然是对马克思所揭示的早期资本主义现代性社会制度与意识形态抽象统治形式的一种辩证批判与想像。前期列斐伏尔的日常生活批判是以某种含混的个体人本主义哲学为基础的,是以传统的物质生活方式与文化风俗为主要对象的,是以马克思的总体性辩证法与异化批判逻辑为理论框架,而对早期现代日常生活消极现实的诗性反抗与浪漫重建。这与其后来以资本主义高度发达所引起的消费社会形态为主要对象的现代性日常生活批判视野是明显不同的。

马克·波斯特曾经这样评论说,《日常生活批判导论》一书(1947—1958)不过是一部“重新发现”马克思的异化概念的文献,而并非是从马克思的思想出发而走向新的日常生活概念。在《导论》中,他把马克思的异化哲学看作是某种已经充分阐发出来的日

常生活思想^①。列斐伏尔创造出这个概念仅仅是为了提醒马克思主义者们,革命要求对建立在日常生活物质基础上的意识进行变革。列斐伏尔的“日常生活”概念一定要同那些诉诸于体验领域中的艺术的浪漫主义与超现实主义和哲学中的存在主义区别开来。对于列斐伏尔而言,日常生活的重要意义就在于它单独就可以成为衡量异化的辩证法与人类生成的进步过程的一把尺子。列斐伏尔声称,只有当“日常生活变成了节日”之时,人类才会成为“全面的人”,人类的存在与历史才算告竣。为了寻找作为节日的日常生活这样的例证,他浪漫地求助于那个节日狂欢场面中的古代希腊社会,此时此刻,压抑人性的繁文缛节、陈规陋习,一概被抛至脑后、忘到九霄云外了,此可谓“凡行皆已无忌”(tout est permis)。而在资本主义条件下,日常生活则充满着异化、拜物教和缺乏满足感的特征。显然,第一卷仍然是相当程度上的抽象的哲学与艺术批判分析,而缺少对日常生活的具体入微的、翔实无疑的社会学分析,还没有建立起日常生活批判理论的概念逻辑结构。这是第二卷及其以后的任务。正是在从事了长期的农村社会学与城市社会学研究之后,列斐伏尔才达到了真正意义上的日常生活分析阶段。总而言之,本书还荡漾与散发着法国抵抗德国法西斯运动时期的那股民族复兴的时代精神气息,其理论基础还是立足于传统的法国政治与社会的想像^②。

已如前述,由于今天我们所能读到的这本著作,其实是由1947年所写的长篇论文或《导论》及1958年第二版时加的长长的再版

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 147-148.

② Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, pp. 243-244.

序言所构成的^①，所以这本书本身就可以说反映了列斐伏尔思想的一个时代的前后变化，而不是一个完全“同质化”的、静止的文本结构，而具有话语结构上的内在冲突或叙述逻辑上的“复调性”。相比较而言，第一卷第一版的正文更明显地受着青年马克思与存在主义的思想的非批判性影响，并且基本上限定在对“传统社会的日常生活”的研究与批判上。而第二版序言的重点一是转向对教条化马克思主义的自我批判，二是已经开始将日常生活批判的重点从传统社会转向现代社会。但无论如何，第一卷最为重要的主题是对哲学唯心主义及传统哲学所采取的一种抨击批判的立场。列斐伏尔认为，在启蒙运动以来的西方思想史上，日常生活通常被视为一种烦琐无奇的、微不足道的、无关紧要的东西。特别是哲学，它经常从一种纯粹的思想的高度，而同日常生活中的混乱一团的、异想天开的现象一刀两断。对日常生活中的凡人琐事，也经常是不屑一顾乃至嗤之以鼻。如在笛卡尔哲学中，一定的认识模式显然不存在于身体的经验之中，而是存在于抽象的数学前提中。这些认识的公理，以纯粹的思想空间为立足点，而被专横的理性的大脑、特别是著名的“我思”所主宰着。

这种纯粹思想与日常生活感性世界的截然分割，其实就是一种日常生活的异化现象。所谓“纯粹思想”的存在，本身就是对日常生活身体与生活经验的一种系统的污蔑或蔑视。众所周知，马克思从来就认为，唯心主义哲学的社会基础乃是由于劳动的社会分工所造成的思想对社会实践、社会生活的分化与脱离。他把唯心主义看作是脱离日常生活实践所出现的一种片面错误的认识。由此来看，唯心主义对日常生活的封闭是与资本主义社会作为一个独立的社会经济系统而出现的，并与日常生活分裂的现象联系

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, *Introduction*.

在一起的。唯心主义可以视为对日常生活的一种独立的、然而却是抽象的颠倒的神秘的反映。与青年马克思一样,列斐伏尔把哲学批判最好的方式理解为哲学的自我实现或哲学的现实化。否定哲学就是要实现哲学。这样的逻辑预设必然导致走向哲学对日常生活的批判或从日常生活实践出发来批判否定与实现哲学本身。所以,对唯心主义哲学的批判必然导致对其所产生的异化的社会基础即日常生活本身的批判。

其次,为了向世人证明他的日常生活批判概念的合法性有效性,列斐伏尔强调,日常生活乃是我们辩证地批判进入到最深刻的最直接的外部世界与社会世界的汇聚地。这也是人类的本性欲望的所在地与入口处。人们的各种权力潜能都由此而形成而发展和具体地实现。这也正是他对日常生活概念基本内涵的初步阐述:

“日常生活在某种意义上是一种剩余物,即它是被所有那些独特的、高级的、专业化的结构性活动挑选出来用于分析之后所剩下来的‘鸡零狗碎’,因此也就必须对它进行总体性的把握。而那些出于专业化与技术化考虑的各种高级活动之间也因此留下了一个‘技术真空’,需要日常生活来填补。日常生活与一切活动有着深层次的联系,并将它们之间的种种区别与冲突一并囊括于其中。日常生活是一切活动的汇聚处,是它们的纽带,它们的共同的根基。也只有在日常生活中,造成人类的和每一个人的存在的社会关系总和,才能以完整的形态与方式体现出来。在现实中发挥出整体作用的这些联系,也只有在日常生活中才能实现与体现出来,虽然通常是以某种总是局部的不完整的方式实现出来,这包括友谊,同志关系,爱,交往的需求以及游戏等等。”^①

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 97.

也就是说,正是因为专业化科技化的分工研究,才导致研究中的意义与伦理道德等等文化的真空,这恰好需要日常生活这种无孔不入的、无处不在的弥散之物来填补。日常生活是各种各样的社会活动社会关系得以萌生与成长的土壤与滥觞,也是这些活动的汇聚地、纽带与共同的基础。

与功能主义社会学的理论假设不同,列斐伏尔反对把日常生活作为社会体系中的一个功能相对独立、因此被分化出来的子系统。日常生活并非是一种专业化的社会实践形式,而是一个未分化的人类实践总体性。这种日常生活社会现象表明,它们作为一种鲜明的风格,而对具体的人的言谈举止耳濡目染潜移默化。可谓起到“润物无声”之妙用。在前现代社会,每一事物与每一种活动都是与某种风格直接联系在一起的。生产力与日常生活有机地联系在一起,因此也与自然的生活的有机的节奏融为一体。并被物的使用价值而不是交换价值所支配。简而言之,在那时和那里,尚没有与日常生活截然分开的工作时空,也没有与日常生活无关的集体活动、节日活动等等。“农民村社不仅起到纽结组织家庭工作与生活的作用,而且起到了统率节日喜庆等公共活动的作用。”^①

第三,《日常生活批判》第一卷还有一个相对次要的话题,这就是列斐伏尔所初步涉及的“现代世界中的日常生活”问题。固然,第一卷的日常生活主要是指传统社会意义上的残余物,但伴随着资本主义与资产阶级社会的加强,日常生活总体性发生了剧烈地变化。社会活动高度分化,有机的统一变成了根据专业化技术化要求的功能单一的强制化统一。劳动不断地被肢解而破碎化,家庭生活、休闲生活与劳动工作分离开来。个人从有机的共同体中独立出来,并从本真的互为主体性的关系中独立出来。个人意识

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 30-31.

从集体意识、共同体意识中分离出来,变成了纯粹的“私人意识”。个人不断地被原子化与内向化。日常生活呈现出大量的无意识行动与表演的形式。“很多人甚至于整个人类,对他们自身的生活并无真正理解,或者说所知甚少。”^①在列斐伏尔看来,处于现代性的想像与创造力支配下的人们的活动,反而变成了一种例行公事与商品化形式,而物的交换价值战胜其有用性,即其使用价值,这就导致马克思所说的商品的拜物教。据此商品与劳动异化的经典理论模式,列斐伏尔演绎出日常生活中的几种基本的异化或神秘化的形式:被神秘化的私人意识,经济异化,心理与道德的异化,工人与人的异化,人与自然关系及人的本质的异化^②。

列斐伏尔尤其感到,国家或政治的异化是现代日常生活中最严重的问题:中央集权制国家象征着人类异化的神化,在资本主义社会,人的权力与能力逐渐转变成为一种无名的匿名的官僚机构。因此,人的解放的真正领域或者说代表人类解放真正方向的领域,应该说不是处于国家而是在日常生活之中。在此意义上,列斐伏尔与克鲁泡特金、马丁·布伯一样是无政府主义者。所以人们不必大惊小怪的是,列斐伏尔把国家的衰落视作是解放议程中的核心内容。因此在本质意义上,列斐伏尔认为,日常生活构成了由以出发批判资本主义社会异化的及被格式化的社会实践的枢纽或要津。他激情洋溢地写道:

“日常生活表现为一种批判的日子已经到来,成问题的高级活动(这些活动创造了所谓的意识形态)已经受到了批判。……直接的批判正取代间接的批判。而这种直接的批判既包括对日常生活

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 94.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 148 -

的恢复,也包括着用一种全新的目光来肯定其内涵。”^①

所以第一卷的另外一个重要话题或结论就是:日常生活批判必然导致对社会的批判和社会解放的实践要求。毫无疑问,列斐伏尔的现代性批判思想的核心内容,是与其同时代的许多思潮合着同样的节奏,特别是与浪漫主义有着高度的互文性关系。但在他的现代性视野中,居于压倒性地位的是马克思式的辩证法:他既没有陷于对失去的“黄金时代”的一腔无尽的乡愁悲情之中而不能自拔,也没有无尽地纠缠于对某个所谓“完美无缺”的未来社会的抽象乌托邦设想的垂死留恋之中。与本雅明一样,列斐伏尔对那个“普遍历史进步”的历史哲学叙事逻辑基本上持否定态度。本雅明曾经将这种历史进步的叙事逻辑称为“空洞的、同质化的时间”。这是资产阶级的现代性的世界观的本质内涵。当然,他同样也拒绝类似于阿多诺如下的过于悲观主义的极端论断:“并不存在一部所谓从野蛮到人道的普遍历史,但肯定有一条从弹弓到百万吨位原子弹的发展线索”^②。与之相反,列斐伏尔认为,现代社会内部既包含着压迫因素也包括解放的因素。只有在资本主义社会,才存在着物质与技术的解放潜能及其对主体与客体的异化现实影响这样的尖锐矛盾。但与此同时,一种改变社会生存状况的可能性第一次在人类历史上空清晰地闪现。存在主义所相信的人类的异化命运仅仅是历史的暂时的特征。列斐伏尔坚信社会生活彻底的非异化是完全可能的,人的类本质存在及其所谓的“全面的人”的完全实现是可能的。

要实现这样一种解放议程,就需要一个揭穿资产阶级意识形态神秘化的过程,即必须揭穿不断再生的意识形态的神秘化的日

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 87.

^② 引自阿多诺《否定的辩证法》,重庆出版社1993年版,第318页。

常生活基础。为了抵达现实,我们必须揭穿一层又一层不断再生的、笼罩在日常生活之上的神秘外表。这些外表掩盖了日常生活的最深层或最表层的意义。日常生活批判要求的知识是一种对“现时的”辩证的超越。在黑格尔那里即扬弃,用马克思的话来说,就是从日常生活的琐碎无奇的外表所掩盖的深处发现社会变革的预兆。总之,对于前期列斐伏尔而言,“日常生活代表着一种复杂的多重面孔的现实,是压迫的与解放的品质的混合物,需要我们去进行认真区分和辩证的分析,这就是要把那些需要与满足的,有价值的,新的有生命力的肯定的内容从否定的异化的因素中拯救提炼出来”^①。

第三节 现代主义文学对日常生活世界的“发现”及其误解

在《日常生活批判》第一卷第一版(1947)的开头,列斐伏尔首先并没有直接讨论马克思主义的日常生活批判理论,而是进入到对19世纪末到20世纪初西方现代主义文学中的日常生活批判思潮的反省与回顾中去,用他的原话说就是“简要评论某些反复涉足的领域(some Well-Trodden Ground)”^②。

列斐伏尔的一个基本看法是,虽然现代文学率先接近并发现

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p42; 并参看 Michel E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, p. 86.

^② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 103.

了日常生活世界,但这种“接近”并不是一种“理解”而是“贬低”,不是一种“批判”而是陷入了神秘化抽象化的“直观”,即要么逃避日常生活,要么默认日常生活,但就是缺少清醒的日常生活批判意识。资产阶级意识形态,包括其哲学与文学乃至社会科学,都不足以提供一种日常生活批判的知识与认识方法论。“在如今这个时代,艺术与哲学越来越趋近于日常生活。然而,艺术与哲学所凭借的对日常生活进行新的回应这种托辞,实际结果却是在贬损日常生活。”这仍然是一种“神秘化的或者形而上学的日常生活批判”。其次,无论是极端主义者、“极左派”的批判与相反的立场是如此的酷似:“逃避生活抑或拒斥生活,对往日的怀旧抑或有关超人类的梦想,这些立场在根本上都是同一的”。一句话,“拒斥日常生活——工作、幸福——已经成为一种大众现象、一种没落的中产阶级的病灶、一种集体神经衰弱症。”^①

与这种“拒斥”与“不理解”的立场相反,列斐伏尔强调了日常生活批判的知识与认识方法论的重要性。他说,日常生活蕴含着人类的取之不尽、用之不竭的巨大的精神财富。正如黑格尔所说的,“熟知者非真知”。我们进而言之,“就是在最熟悉的事物中,那些不曾知晓的——非神秘的——是最丰富的,生活的这种丰富内涵还外在于我们空虚的黑暗的意识,与此同时这种意识被种种冒名顶替的东西所占据着,为纯粹理性的形式、为虚构的东西与充满着想像的诗篇所吞噬着”。^② 很久以来,我们只是从熟悉的琐碎的和非真实的外表视角来观察日常生活。也就是说,长期以来我们

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 130, 131, 此处参看了王晓东先生所提供的译文,载尹树广编《后结构·生活世界·国家》,黑龙江人民出版社2001年版。

^② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 132.

对日常生活总是习以为常和熟识无睹，现在需要一种对日常生活的“陌生感”与批判反思的“距离感”：一种对日常生活的“敏锐意识”，将凭借着这种更为丰富的、更为深邃的思想来取代“思想”与“真诚”的神话。对于列斐伏尔来说，日常生活很像是戏剧。在抽象意义上，戏剧演出并不排斥真实性，相反它意味着真实性，与此同时增添了一些额外的东西，真实的东西，情境的知识、行动的知识、所要获得的结果的知识。“日常生活就是严格地在这一意义上与戏剧相似，戏剧能够因为真实的观众的需要重新开始、浓缩与再现生活。”^①“在日常生活的几乎平静不动的水面上，一直蕴藏着奇迹，存在着波光粼粼的涟漪。这些涟漪并非无果而返。因为获得这些结果是其存在的真正理由。然而哪里能够发现真正的现实性呢？哪里能发生真正的变化呢？在日常生活的非神秘化的深处。历史学、心理学与人类科学一定要成为一种对日常生活的研究。”^②

在预先了解到列斐伏尔的基本判断之后，我们现在折回过来，具体分析一下列斐伏尔视野中的 19 世纪中叶以来的现代主义文学，看一看它们何以是列斐伏尔所说的“虽然‘发现’但不‘理解’日常生活实质”的神秘主义。

一、现代语言炼金术， 或现代主义文学的金融资本主义社会基础

在列斐伏尔眼里，1880 至 1900 年间欧洲的思想文学界是一片混乱，可以称得上像是一锅粥一团麻，对新世纪新千年的期盼导致了一股强烈的“世纪末”情绪。而这与西方从自由资本主义走向垄

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 136.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 137.

断资本主义的历史震荡过程是相一致的。其文学表现就是，许多文人狂士自以为这是一个堕落与颓废时代。“颓废”一词通常适用于某个社会的衰败状态。孟德斯鸠在《罗马盛衰原因考》中用一种含沙射影的手法拿罗马帝国的衰败与18世纪的法国进行比较。19世纪末的文人们再一次进行类似比较——千年王国的末日审判即将来临。作为现代性的象征的“颓废”一代应运而生了。但很快地，表现主义便取而代之成为新世纪的象征。而颓废主义虽然不再时尚却变成了资本主义社会的现实。第一次世界大战更是无情地摧毁了欧洲人的文明家园，特别是导致了严重的精神危机。资产阶级、小资产阶级是天生的自私自利的法利赛人。他们总是竭力为自己的生存处境进行辩护，而同时总是将自己的责任推得一干二净。新世纪思想的一个重要特征就是赤裸裸的无道德主义取代了新道德主义。列斐伏尔用经典马克思主义的话语批判说：“唯美主义与金融资本主义社会统治的到来是同时出现的”。金融资本的极度膨胀与高速流动构成了艺术美学领域中的超现实的幻觉与奇思妙想的颠倒的现实基础。金融界的冒险家弄潮儿们正好与艺术界这些资产阶级的精神流浪汉、游手好闲者们弹冠相庆、遥相呼应。作家们为了获得利润而不顾社会的可怕现实，他们陶醉于抽象的形而上学与奇遇的幻觉中不能自拔。这是一种将自己的作品当商品来变卖的自我异化意识，虽然作家们对此一无所知。文学的20世纪首先是一曲幻想与神话。“难道说奇遇、冒险、无道德主义和性自由这些文学主题改变了一点点远为严肃与固执的主题与现实吗——诸如悲观主义、怀疑、厌倦、绝望、孤独，这些主题是历史走向19世纪中叶时的事情。一点也没有。”相反，在新的干巴的清醒气氛下，贫乏的语言技术和冷冰冰的犬儒主义这些主题的共鸣之声更加强烈深切清楚了。就在这个地方列斐伏尔提出了个关键问题：“那么，奇遇究竟表示着什么样的现实？它无非是腐朽

堕落的资本主义社会的社会关系的解体。”^①

二、现代主义文学的三重主题 及其不自觉的日常生活批判倾向

列斐伏尔援引某位评论家的观点说：自从波德莱尔与福楼拜以来，文学便进入了我们的这个时代。如此说来，不是现实的浪漫的，而是忧郁的思想成为 19 世纪的、也就是现代主义文学的鲜明特征与主题。列斐伏尔将这种忧郁主题概括为三种类型，并且选择第三种主题作为自己的重点分析对象。第一种是失败与挫折的主题：以福楼拜的《情感教育》、波德莱尔的《我赤裸的心》等为代表。第二种是二重性主题：怨恨的与理想的、行动的与梦想的、肉与灵等等的二元对立。第三种主题是神奇的或奇遇的主题。这正是列斐伏尔要着重分析的主题。“在神奇的名义下，19 世纪的文学对日常生活发动了持续的抨击，绵延不绝，以至今日。其目标是贬低它、羞辱它。”^②也就是说，是现代文学首先面向日常生活，但不是理解它而是贬低它。关注日常生活，不是因为爱它而是厌恶它，想摆脱它。现代文学并没有真正批判日常生活而是将其神秘化，这是列斐伏尔批判日常生活课题开始的初衷。

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 104, p. 105.

^② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 105.

三、超现实主义文学的日常生活批判倾向

列斐伏尔认为,在现代主义文学运动中,超现实主义是一支最为强劲地批判日常生活的思想流派,它突出了现代文学中的奇遇主题。超现实主义显然是“反现实”的,超现实主义者们把世人带到某种“伟大而纯洁”的理想与欲望中。他们想过上一种纯粹的自由的思想精神生活,向不可忍受的现实发起挑战与反抗。超现实主义对寓言精神的发现其实是一种“政治的发现”——一种美学的无政府主义。超现实主义与达达主义的“超现实”理想,即无政府主义其实是对一战后西方世界的道德政治“无秩序”现实的一种发现。于是,他们离开、舍弃一切熟悉的事物,告别那个让人窒息的、单调而无奇的、旧的生活世界,义无反顾地沿着理想的大路走向前方,为的是寻求一种思想艺术冒险与生活的奇遇,即一种“新的生活”。在这里,无政府主义与共产主义、精神解放与社会变革融为一体。不过,超现实主义许诺一个“新的”世界,但他们仅仅提供了一个“巴黎的神话”。他们许诺一个新的信念,但真正意味着什么?他们所说的“新的神奇”,其实“一无所新”。“事实上,所谓的神奇领域只能是在日常生活的层次上发挥作用,不会超出或越出它之外而作为一种魔幻的与超自然的神话而存在。在日常生活中一切都是真实的与转瞬即逝的。神奇的东西只能被看作是对日常生活的内部的颠倒,是对日常生活另一方面的发现”^①。这就是说,所谓的“神奇”、“奇遇”、“超现实”其实是对异化了的现代日常生活的一种神秘化的直观,一种非理性化的伪装。

所以列斐伏尔认为,超现实主义的意义就在于,它的出现是对

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 115.

人类思维规律的一种总结。它为我们批判日常生活提供一种指导思想,一种反复出现的规律——对现实的“非理性的转变规律”^①。神秘的、神圣的与邪恶的,魔幻的与神话的,这些都是有强烈的生命力东西,它们都是人的真实生活的一个方面,一种完全本真的敏感的与充满激情的力量。作为一种非理性的表现与发展,它们伴随着日常的关系而双重性地改变着。这种“非理性的转变规律”首先是堕落(demotion)或沉沦或反对崇高。宗教仪式变成了一种姿态,邪恶的变成一种丑恶的,神话变成一种传说等等。最终,神奇的与超自然的东西不可避免地沦落到一种怪诞与奇异的水平上。其次,是内在的转换与置换,曾经象征着人与世界之间交感的、直接的与原始的联系的东西,所有曾经是严肃的、深奥的、广袤无边的宇宙的东西,或迟或早逐渐地被取代或向游戏的、或向艺术的、或向简直可以说是逗乐的讽刺的语言艺术活动领域发展。一句话,神奇的东西越来越被世俗化为日常生活中的东西,诸如怪诞与奇异的东西。“稀奇古怪的东西是神秘性已经消失的神秘物的拙劣化版本。”^②一切神圣皆化为世俗,一切神灵皆被亵渎。

艺术的神秘化与自甘媚俗并不能提供对日常生活批判的知识,而只是一种笨拙的、危险的、彻头彻尾的否定性因素。现代文学家们作为现代日常生活的发现者与先知先觉者,他们之所以又将日常生活神秘化、荒诞化而无法理解它,是因为人们的大脑还不能适应现代生活,他们还没有适应高速发展的快节奏的生活环境,现代思想像是“高压电”一样击在他们的头上,造成大脑经常“短路”。文学家们缺少分析现代生活抽象性本质的抽象思维能力,在

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 117.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, pp. 118, 119.

他的大脑中抽象与事物像一锅粥混在一起,概念像是一种双重性事物:既具有理想化的也具有神秘化的特征。进一步而言,这是一种“二级的抽象”,不是一种认知的方式与理性因素,而是事物的一种意指,一种象征^①。一个世纪以来,这种思想混淆已经清晰地体现于现代艺术之中。这是一种歇斯底里状态(波德莱尔语)、一种混乱状态(兰波语)、一种妄想状态(超现实主义语)。这种深思熟虑的半神经质状态,局部做秀举止,常常不过是一种含糊的幼稚病。“但由于坚持如此一种作为超凡脱俗的反映的早期神经质,这种典型的知识分子能够寻找到更有吸引力与敏感性的激情与幻觉,而取代日常生活中的琐碎无奇之物,诸如神秘性与奇异性、古怪性。”^②

第二种现象是永恒的重复不断地对某些超常事物的期望,一种一直让人扫兴的但一直激起的希望,换言之,一种永不满足地在日常生活的最卑微的细节中追求的希望。科技进步给我们带来了感官无论如何也无法进入或接近的现象,揭示了让人惊讶不已的诸如晶体、器官、生物机体、星云及分子等。如此一来,我们没有准备的感觉反倒觉得这些最真实的事物看上去是不真实的或超真实的。^③

这就是说,列斐伏尔认为超现实主义的“反生活”的想像或日常生活批判倾向的出现,一是因为人们对现代生活的不理解与误解、不适应所造成的,二是因为现代科技的高度发展为人们理解周围熟悉世界提供了新的抽象认知形式。

列斐伏尔已经敏锐地发现,不仅现代主义文学具有“日常生活

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 120.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 120.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 121.

批判转向”，而且存在主义哲学也是告别传统的先验理性封闭世界而走向现代生活的一种不自觉的思想表现。存在主义哲学同样是对现代日常生活世界的发现及其神秘化，特别是海德格尔与萨特的观点，他们的形而上学的神秘化与诗性的神秘化同样是对已经脱魔化的现代世界的一种非理性转化与表现形式。但是由于存在主义将一切先验理性形式都还原到日常生活的层次上，它仅仅体现为一种彻头彻尾的日常生活直观思维。^①

但无论如何，“哲学也加入到了文学的行列，而形成一股强大的同谋，对抗日常生活的力量。甚至在我们的所谓的‘现代的’‘诗人’和形而上学家们的最精炼优美的词语和技术化的游戏中，我们也可以发现某些批判日常生活的因素，当然是一种间接的形式，而且从来都是立足于对现实的人的方式和现代的资本主义方式之间的混淆上。”^②也就是说，现代主义的文学诗学与哲学形而上学对日常生活的批判，其全部的错误性与神秘性，都起源于对“真正的”人的生活方式和“资本主义的”现实人的生活方式的非历史的混为一谈上！由此可以断言，列斐伏尔的日常生活批判框架仍然具有人本主义悬设，因为他毕竟在追求一种所谓“真正”的“人”的生活，以对抗资本主义的生活。

在第一章结论处，列斐伏尔认为，对日常生活的真正批判就应当以人类的（真实的与可能的）生活和资产阶级的颓废保持距离为首要目标，就应当体现为对日常生活的恢复^③（rehabilitation of everyday life 也可译复原）。“人皆日常生活之中的凡夫俗子，否则

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 125.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 127.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 127.

便无以安身立命”^①(Man must be everyday, or he will not be at all. L'Homme sera quotidien ou ne sera pas) (或译作:人皆日常中人,否则便一无是处)。列斐伏尔这里援引了法国作家让·卡苏(Jean Cassou)的小说《世界的中心》(Le Centre du monde)中的一段著名言论说:“要紧的是,你要看,而不要放弃对神奇的信仰。在每个人的生活中都有这么一个瞬间,即那个时候他会将一切花招与偶像抛到九霄云外”。卡苏向我们提出了这样一个问题,“哪里是世界的中心”?到处都是,到处都不是。也许就在我们中间,就在我们任何一个人的中间^②。文学所渴望的日常生活之外的“奇异世界”,其实并不是彼岸的“他世”或“来世”,而是日常生活世界内部的另一方面。“日常生活批判的目的不是创造一种全新的生活取而代之,而是重新安排日常生活。”^③这就是列斐伏尔的初步结论。

第四节 现代戏剧(卓别林、布莱希特) 与日常生活批判

《导论》第一版(1947)主要分析了现代主义的诗歌与文学中的日常生活批判倾向,而在《日常生活批判》第一卷第二版序言

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p127, Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, I: Introduction, p. 140.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, pp. 127-128.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 129.

(1958)第三节“论查尔斯·卓别林,伯托尔特·布莱希特及其他人”中,列斐伏尔则着重补充分析了20世纪几位总体上发现并深刻地理解了日常生活异化实质的戏剧艺术大师的思想,从而为自己在特定的教条主义语境下提出“马克思主义就是关于日常生活批判的知识”这样一种论点作辩护。

列斐伏尔认为,卓别林的伟大艺术魅力就在于他揭穿了现代日常生活神秘外观所掩盖的异化特征。“卓别林引人发笑的地方不是他所扮演的小丑们的那些畸形怪样的体态和滑稽的面孔”。他的魔力不在于他的身体而是与身体相关的某些他物:身体与物质世界和社会世界的社会性联系。他那天真朴实的表演揭露了人在一个技术世界统治下被机械化与物化的命运现实。现代日常生活中的所有人其实都是小丑!观众在看到小丑的滑稽可笑表演时可能会捧腹大笑,但大笑之余并没有涣然冰释的轻松感觉,相反,一种沉重感觉与内在冲突感却在潜滋暗长,并愈益强烈。“像愉快,像音乐中的和谐一样,笑声是由紧张的缓和所引起的。但伴随着放松的瞬间一种更加紧张感却接踵而至。”^①卓别林将日常生活中人们所熟悉的物件变得让人惊讶与陌生,产生一种意想不到的震撼效果。他的第一批电影就是让日常生活中你所熟悉的东西不再熟悉,仿佛有一种奇特的魔力。“所以卓别林的第一批电影可看作是向我们提供了一种对日常生活的批判:一种行动中的批判,一种基本上乐观的批判,通过生活,人拥有两张面孔,一面是肯定的,另一面是否定的。”^②他赋予日常生活以一种深意。他的“小丑”所扮演的那些失败者、“被打跨的人”,向我们展现了“另外一个世界”的人,从而也就是我们“这个世界内部”的人,也就是马克思所

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 10.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 11.

说的无产阶级。资本主义社会的秩序与纪律制造了社会上大量的滑稽的可笑的流浪汉形象。这些反常的流浪汉形象正是马克思哲学地表达的人性的异化命运的艺术化体现。虽然卓别林只是揭露了无产阶级日常生活中的被否定性的形象,而没有政治地直接揭示其革命的解放的肯定形象,但人们在大笑之余,是会意识到这种批判精神与世界的不合理性,从而化为一种自觉的政治行动。所以,卓别林的幽默滑稽是包含着深刻的史诗剧的向度与意义的。“他以一种羞辱的方式揭露了异化,那种被异化的人的形象。”^①

于是,我们遇到了一个既是美学的也是道德的复杂问题,一种被颠倒的想像:一种日常生活现实的想像,一种总体地或片断性地深刻揭示日常生活的想像。最能揭示日常生活本质现实的恰恰是这样一些让我感觉到陌生、惊讶、发笑的反常、畸形、例外、越轨人物形象或现象。^②“因此,日常生活的批判呈现出一种生动的辩证的对立双方:一方面是‘摩登时代’(诸如资产阶级、资本主义、技术设备与技术化),另一方面是流浪汉。”也就是说,现代性与日常性是互为里表和前提的。喜剧制造了悲剧,而悲剧毁灭了喜剧,反之亦然。卓别林像历史上的那些喜剧大师诸如拉伯雷、莫里哀一样制造了既是悲剧又是喜剧的大笑。人们在大笑中否定着和解放着这个周围世界。而当人们走出那个黑暗的剧院时,会猛然意识到我们所发笑的,其实就是我们生活于其中的这个周围世界,我们是在为这个世界的黑暗、不幸而发笑!从卓别林的讽刺戏剧中,列斐伏尔得出如下重要结论:“最矛盾的事情也正是日常的,最奇特的事情往往是最平常的,最流行的神秘性概念其实就是对这种事实的一种幻觉性的反映。”一旦脱离了它的背景,即离开了如何

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 12.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 12.

解释它的背景,脱离了那些强化的使它难以忍受的事实,而呈现出它的平淡无奇性,平常性便成为超常性,习惯便成为神话。这正如同一种很卑微的植物,一旦脱离它生长的土地,离开那些与我们很近的周围的植物,便会变成非常神秘奇异之物。^①

下面,列斐伏尔带着我们转向对布莱希特的戏剧及其日常生活批判思想的分析。

让我们先来了解一下布莱希特戏剧理论的基本观点,“布莱希特把西方主流传统戏剧称为亚里士多德式戏剧,或戏剧性戏剧,把自己追求的戏剧称之为非亚里士多德式戏剧,或叙事戏剧,即叙事剧或译作史诗剧。戏剧性戏剧是再现的,演员模仿人物,使观众产生移情作用,发生幻觉,与人物认同,体验人生经验,受到感动。叙事性戏剧是表现,演员表演人物,使观众成为观察者,做出判断,对人物进行评价,进行理性思考,提高认识”^②。对于两者的区别,布莱希特曾经列表作如下说明^③:

戏剧形式的戏剧	叙事形式的戏剧
舞台呈现一件事	舞台叙述一件事
把观众卷入事件中去	把观众变为观察者
消磨他的行动意志	唤起他的行动意志
激发观众的感情	促使观众做出选择
向观众传授个人经历	向观众传授人生知识
让观众置于剧情之中	让观众面对剧情
用暗示手法起作用	用辩论手法起作用

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 13-14.

② 引自华明《崩溃的剧场——西方先锋派戏剧》，江苏人民出版社2001年版，第205页。

③ 引自布莱希特《关于革新》，载《布莱希特论戏剧》，中国戏剧出版社1990年版，第106-107页。

(续表)

戏剧形式的戏剧	叙事形式的戏剧
保持观众各种感受	把感受变为认识
把人当作已知对象	把人当作研究的对象
人是不变的	人是可变的,而且正在变
让观众紧张地注视着戏的结局	让观众紧张地注视着戏的进行
上场戏为下场戏而存在	每场戏可以独立存在
事件发生过程是直线的	事件发展过程是曲线的
自然界是不会发生突变的	自然界是会发生突变的
戏剧展示世界现在的面貌	戏展示世界将来的面貌
表现人应当怎样	表现人必须怎样
强调人的本能	强调人的动机
思想决定存在	社会存在决定思想

列斐伏尔认为,作为一位伟大的戏剧作家,布莱希特为我们提供了一种新型的革命的现实主义风格:史诗剧。在他看来,舞台正是接近日常生活的地方(让我们想起列斐伏尔的名言:日常生活即一出戏!)。他的最伟大的剧作《伽利略》倡导一种“非英雄化”的风格。我们必须思考我们的周围世界是什么样子。当然这是个非常熟悉的世界。但是正如黑格尔于《精神现象学》中所曰:“熟知的并非真知”。所谓的“熟悉性”正在蒙蔽着人类,使得他们难以知道事物真相而认识到那个面罩,一个恰恰缺乏事情的面具。然而,“熟悉性”决不意味着是一种幻觉,它是真实的,是现实性的一部分。人们的血肉之躯正在变为一种面具。我们所熟悉的人们正是我们视之为理所当然的。我们所认识的人仅仅是对于我们个人生活来说发挥什么作用的角色,如果对我们没有作用他们便不再是熟人。但更本质的恰恰不是这种个人的熟悉性而是社会关系中的角色。用萨特的话说,“角色并不是角色。它是社会的生活,是社会生活的一部分。”“我们很难区分什么是伪装的,什么是天然的。”“咖啡

馆里的一个服务员并不作为一个服务员的存在而发挥作用,他是一个人。”^①工人不是作为工人而存在,而是作为整体的人,作为可能的人,作为自为的人而存在。对于他来说和他内心深处来说,最好的瞬间与最坏的瞬间便是矛盾与异化最大化的时刻。对于我们来说,在我们社会内部,由于所有的统治我们的交换形式与劳动分工形式,任何的社会关系无不带有某种异化性。“而每个社会性存在的个体只能通过他的异化,恰如他只能通过他被剥夺(即剥夺个人的意识)而为自己而存在。”^②总之,在布莱希特与列斐伏尔看来,古典剧的角色不是角色而是完美无缺的神灵。而现代剧的角色只能是生活中的角色。古代剧观众与演员之间有一条明显的界限,而现代剧则打破了这个界限。

列斐伏尔接着分析说,从布莱希特的戏剧中我们发现,日常生活中的一个基本问题是行为动机的含糊性(这也就是海德格尔所说的日常生活的无名性、沉沦感,也就是马克思与列斐伏尔所说的日常生活的异化特征):我们从来不会真正知道我们的行动与动机是从何而来。“含糊性是日常生活的一个范畴,也许是一个本质的范畴。”^③布莱希特以一种华丽的手法构想了日常生活的史诗性内涵,即于平凡中见新奇与伟大之处;行动的与事件的沉重感,决断的必然性,一种在日常生活中可以发现的清醒的异化感。异化的意识,奇异的觉悟从异化中解放着我们或者说开始解放我们。布莱希特提醒说,我们其实生活于一个“最好的变成最坏的”的世界中,在这里,再也没有比那些英雄与伟人更危险的人了;在这里,一

① 参看萨特的《存在与虚无》英文版第59页,转引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 15.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 15—16.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 18.

切事情包括自由与反抗都一概转变成为自己的对立面。布莱希特从日常生活中借用了大量例证。他的疏异性效果(Verfremdungseffekt)一词可谓久负盛名。当他呈现出日常生活的奇异性,指出人们熟悉的现象中的矛盾时,顺便也就揭开了日常生活的平常与超常^①。布氏的戏剧情节都是需要你自己去下判断的。如一个小偷与一个警察发生了矛盾,一群人围上去七嘴八舌各抒己见。

布莱希特的史诗性戏剧否定了古典式的透明性(古典戏剧都是事先有答案有原则的,所有的矛盾与冲突都是按照一定的逻辑规则发生发展的)。他的剧作都是开端于分歧、歧议与扭曲变形。他的戏或场景所表演的故事情节从来都不是沿着解决矛盾的方向发展的,而是让人感到窘迫与烦躁的。演员似乎不在剧情中而是作为旁观者介入情节而让他自己选择,让观众在观看时时刻意识到这就是日常生活,通过舞台表演这种“距离感”,这种“陌生化”与异化感,让观众意识到日常生活的矛盾与神秘性。他通过揭露日常生活的矛盾而让我们从中挣脱出去。日常生活于是呈现出确定为一种矛盾状态:幻觉与真实、权力与无助、人们所能够控制的部分与不能控制的部分相互交错^②。在布莱希特的戏剧中,主人公被放在舞台灯光最耀眼之处、即众目睽睽之下的突出位置,而舞台上却空空荡荡的,这自然让观众与演员保持一种距离。观众意识到自己是一个参与者,或作为正方或作为反方参与到剧情中。所以,发生的行动更多的不是舞台上的身体与物体活动,而是观众作为参与者的内心世界的精神活动^③。

从布莱希特的戏剧理论的分析中列斐伏尔得出了如下结论:

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 20.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 21.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 22.

古典戏剧要超越日常生活,它通过利用英雄,情境与统一的形式逻辑,在纯化着生活,它表演着生活,与此同时过滤着生活的杂质龌龊。它用严格规范来设计与编排着日常生活。它采用外在的形而上学与宗教的方式批判日常生活。它用一种“统一化”尺度强加于观众与英雄,他的意志,他的冲突,他的斗争之上。而布莱希特的史诗剧则将自己消融于日常生活之中,停留于日常生活的水平之上,换言之,停留在大众的水平之上。所以这是一场戏剧中的民主化运动。它打破了戏剧中的幻觉,它没有纯化日常生活但却澄清了其中的矛盾,它冲破了日常生活的弱点,那些魔幻部分。所以布莱希特的戏剧不同于卓别林那种对日常生活的颠倒想像^①。这就是说,列斐伏尔发现,对日常生活的批判既可以采取卓别林式的颠倒与讽刺方法,也可以采用布莱希特的陌生化与矛盾化的方法。

当然,列斐伏尔也对布莱希特戏剧理论的缺点进行了公开地批评:他的戏剧的目的本来是要更加肉体化与直感化与大众化,但部分却显得有些过于思想化。这也许正是“间距化”的效果。观众意味着通过异化的意识而实现非异化。观众意味着备受自我的扭曲折磨但却是为了更深层地进入到自我而意识到现实的矛盾与真实的矛盾。一门建立在异化之上的艺术必然要与异化做斗争。但布莱希特的戏剧理论面临着被误解的危险,犹如他的间距化效果一词通常被误解为异化的效果(*effet d'alienation*)一样^②。也就是说本来保持间距是为了反对异化,但结果却是观众被这种间距感所异化,即并不真正理解布莱希特的批判意图,而陷入更深层次的焦虑与麻木状态。

已如上述,回顾与分析 20 世纪西方文学中的日常生活批判思

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 23.

^② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 23.

潮并不是列斐伏尔的主要目的,其真正意图是把他把马克思主义改释成为一种日常生活批判哲学作铺垫。在他眼里,不仅现代文学而且现代哲学(包括马克思主义哲学与存在哲学其实都并没有真正发现与理解日常生活的重要意义)。其实,这个说法也是为他进行所谓马克思主义与存在主义的互文性结合寻找一种合法性措辞而已。

第五节 哲学史上的日常生活问题 及其解决

《日常生活批判》第一卷最为重要的主题是,对哲学史上那些漠不关心日常问题的唯心主义及传统哲学进行猛烈地抨击。我们都会记得,海德格尔在《存在与时间》一书的开头曾经颇有些自命不凡地说:以往的哲学史就是一部“遗忘了人的存在”的关于“存在者”的形而上学史。列斐伏尔以同样的口气写道:以往的哲学史就是一部蔑视与遗忘日常生活的历史:

“贯穿整个历史,对日常生活的批判采取了一系列的方式:哲学的、沉思的、梦想的与艺术的,狂暴的政治或战争的行为,以及逃避的和奇思妙想的方式。这些批评有着共同的要素:那些天才的、头脑清醒的与能动的个人,诸如哲学家与诗人等等。不过,这种清醒与能动以一种幻觉的外观而掩盖了日常生活的深层现实。事实上他们的表面上个性化的观点,却属于一个时代或一个阶级,因此是日常生活之外的高高在上的统治者思想。因此,所谓的日常生活批判事实上是对其他阶级的批判,并且其中的绝大部分可以表

现出是对生产劳动者的一种蔑视；而对统治阶级的批判至多是以超验的或教条的名义进行的，即这种批判不仅仅限于这个阶级。”^①

自中世纪以来对日常生活的批判，都是以高雅的姿态对世俗的批判，而在我们这个时代，则体现为所谓的“超现实”对现实的批判——通过放弃日常生活而寻找所谓“奇异”与“让人惊奇”的事物。从哲学史的角度来看，作为一项活动，哲学通常被确切地理解作为一种优越的、高尚的活动，在其中，人们可以置身于日常俗事之外，而过着一种悠闲自在的生活。正像亚里士多德所说那样，哲学是一项解决了衣食住行之后的从容的精神活动。这些悠闲的活动包括梦想、想像、艺术、游戏、伦理的与政治的生活等等。就这些活动而言，日常生活的首要定义当然是“否定性”的或贬义性的^②。

列斐伏尔摹仿当年青年马克思在《德意志意识形态》中批判青年黑格尔派的语气与立场而指出：这种纯粹思想与日常生活感性世界的分离，其实是一种日常生活的异化现象。纯粹思想的存在其实是对肉眼凡胎与生活经验的一种系统的污蔑或蔑视。马克思对唯心主义的批判就是建立在对劳动分工以及思想对社会实践社会生活的分化脱离的基础之上。他把唯心主义看作是对日常生活实践脱离之后的一种片面错误的认识。由此来看，唯心主义对日常生活的封闭是与资本主义社会作为一个独立的社会经济系统而出现的，而与日常生活分裂的现象联系在一起的。唯心主义可以看作是对日常生活的一种独立的然而却是抽象的颠倒的神秘的反映。与青年马克思一样，列斐伏尔把哲学批判最好的方式理解为哲学的自我实现或哲学的现实化。否定哲学就是要实现哲学。这样的逻辑前提必然导致走向哲学对日常生活的批判或从日常生活

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 29.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 85.

实践出发来批判否定与实现哲学本身^①。

列斐伏尔进一步解释说:就其简朴性与丰富性而言,日常生活的实体即人类的原料,它能够穿透一切异化并建立起非异化。如果我们在辩证的和充分的意义上使用“人的本质”一词,我们可以说日常生活批判就是对人的本质的具体研究。一旦哲学家把自己交给了生活,他便会从内部来观察生活的意义与发展,而不会跻身于优越的活动领域,也不会意识形态与国家的精神王国里俯瞰尘世,对日常生活趾高气扬。在日常生活的心脏地带,他会发现是什么阻碍着与堵塞着历史的前进。无论白天还是黑夜,哲学家都在坚守自己的岗位,他不会满足于所谓人的本质的研究。他会发现日常生活中所潜存的肯定与否定的因素。当然,我们必须警惕日常生活批判哲学研究也有可能再次陷入传统的本体论哲学的理论陷阱。任何研究都不能回避自我批评。^② 这就是说,列斐伏尔反对将日常生活批判哲学再度变成一种类似于存在主义式或新人本主义等的新型“本体论哲学”,反对从哲学本体论出发批判日常生活。这就涉及到我们下面要谈到的哲学与日常生活的关系问题。可以说,列斐伏尔毕生从事的日常生活批判工作可以概括为这样一句话:“研究作为对生活的间接批判的哲学就是观察作为对哲学进行直接批判的(日常)生活。”^③

在《现代世界中的日常生活》一书开头,列斐伏尔便明确指出:“我们要从新的哲学视角出发,来着手解决日常生活问题。”首先,哲学是理解与批判日常生活问题的不可或缺的理想之镜,哲学是日常生活批判的价值标准。“如果我们想理解存在与本质、真实的

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 75.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 97—98.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 252.

或想象的可能性、人类的潜能与局限,我们就不能废除哲学;在联结和评价那些彼此孤立的素材方面,没有任何方法能与哲学的方法相媲美。这是因为哲学,以其广泛的兴趣领域,设计着‘全面的人类’的形象,这是一个自由的、完成了的、充分地实现了的、合理的虽说还不真实的形象。”^①也就是说哲学是人类生存与发展的一种终极理想。

其次,哲学与日常生活之间具有着相互依赖的辩证统一关系,它们都有其自身的局限性,同时又相互弥补着对方的缺点。从事哲学的人和普通的常人不能共存;套用王国维的话来说,哲学家与常人均面临着“熊掌与鱼不可兼得”的康德式的二难抉择:哲学家的世界是“可爱而不可信”,而常人的世界则“可信而不可爱”^②。

但问题并不是表面上的哲学与日常生活的互不兼容,而是哲学根本无法脱离日常生活。任何所谓的纯粹的脱离日常生活的哲学都只能是一种在幻想中的脱离。一方面,是哲学无法从日常生活中孤立出来并同日常的偶然性相分离;另一方面,日常性也并非一个谬误的王国。人们通常认为哲学的生活优越于日常生活,但是一旦它试着去说明现实之谜时,它会便会发现自己只能在非现实性方面获得成功,而在现实面前却毫无用武之地。“哲学家,那些以哲学家身份出现的人都把自己看作是全知全能的人,他们生活于想像的世界中,当他企图通过其哲学而尽力实现所谓人类的可能性时,他的弱点便暴露无遗。当它宣称从非哲学中独立出来,并由此能够彻底地自我满足时,哲学又是自我矛盾和自我解构的。”^③“哲学真的能够从日常生活中孤立出来并同日常的偶然性相

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 12.

② 语见王国维《静庵文集续编·自序二》。

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 13.

分离吗？日常性真的是表现为真理的障碍、一种无法避免的浅薄、存在的颠倒和真理的滥用，以于是存在与真理的对立面”？显然不是。我们必须同时要克服哲学家和非哲学家的缺点（哲学家们是曲高和寡、好高骛远，而非哲学家则缺乏意识的明晰性，他笨手笨脚、目光短浅）。为了达及这一目标，我们就要借用哲学的术语及其一些更加详细的概念，将它们从思辨体系中孤立出来，并直接运用于研究日常生活。“哲学的局限——真理没有现实性——总是弥补着日常生活的局限——现实没有真理。”^①

在此基础上，列斐伏尔得出如下结论：解决日常生活与哲学关系的方法是“尝试建立日常生活的清单与分析，以便揭示日常生活的歧义性——它的基础性与丰富性，它的贫乏与丰饶，用这种非正统的方式可以焕发出作为日常生活内在组成部分的创造性”^②。这就是说，解决哲学与日常生活的矛盾问题就是实现哲学与日常生活的相互批判、相互融合。列斐伏尔主张要将日常生活成为哲学的对象，这恰恰因为它是非哲学的。这样，我们就从传统哲学的对象中开辟了一条新路。要知道，世界上的第一批职业哲学家（也就是古希腊的哲学家）都是日常生活哲学家。如“苏格拉底，就从未写下他自己的哲学，而仅仅借用日常事物来描绘他的对话：陶器与陶工，鞋与鞋匠”^③。总之，摆在我们面前的只有两条道路：“要么选择为实现‘宏图大业’而服务，要么我们支持日常生活的卑微的事业”^④。显然列斐伏尔选择了后一条道路。当然，列斐

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 14—15.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 13.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 17.

④ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 16.

伏尔又补充说,“虽然我们尽力为哲学指示方向并使我们严格地立足于元哲学(metaphilosophy 也可译为后设哲学)中,但我们并不打算抛弃哲学传统。我们不用实证主义来反对思辨;我们仅仅希望去扩展哲学,以实现哲学理性并实现现实与理性的统一。我们会借用哲学家使用概念的目的,但我们保留所有改变规则和引进新概念的权利。我们必须不能忘记,我们正在践行着一种助产术式的方法,帮助将日常生活潜在的丰富性生发出来。”^①

第六节 从异化劳动批判 到日常生活异化批判

一、“日常生活批判时代已经到来”

列斐伏尔在《导论》第一版正文中曾经竭力为自己所提出的“马克思主义是一种日常生活批判认识论”的观点大声呼吁(详见下章),而在第二版序言中他则很不客气地批评了教条主义化的马克思主义者们对日常生活的严重漠不关心。正因为这样,“哲学正在经历一段非常困难时期,哲学家们同样也如此。”有人可能会问,这种困难是成长中的痛苦,是青春期的危机,还是末日的绝症?列斐伏尔的回答是,由于斯大林的《无政府主义与社会主义》以来将辩证法简化为几条规律,马克思主义实际上走上了自杀的道路,哲

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 18.

学的使命已经寿终正寝了^①。

他振聋发聩般地问道：最近 25 年来苏联哲学家真的成了聋子哑巴，还是在装聋作哑？这些年来苏联哲学界创作出什么像样子的有价值的著作吗？马克思主义者一定要睁大眼睛仔细端详这样一个事实：“马克思主义已经在让人讨厌”。形势逼着马克思主义哲学家们必须面向日常生活、贴近物质生活俗事。我们的日常生活批判意味着哲学与生活的直接遭遇，而且是最简单与朴实的问题。哲学家们要委身于具体生活之中。但问题是在经典马克思主义哲学中，在古典哲学中有日常生活批判哲学的容身之所吗？马克思主义哲学中固有日常生活批判这样的哲学基本原则吗？我们是用一种社会学的专业性狭隘知识，还是作为一个哲学问题来处理与承担日常生活研究呢？列斐伏尔的回答是，在马克思主义哲学中应当有日常生活批判的重要地位，日常生活批判当然是一个哲学基本问题。

列斐伏尔认为，日常生活批判既不能采取一种盛气凌人高高在上的精英主义态度，也不能表现出一幅满脸堆笑、深表歉意的民粹主义倾向。问题并不在于我们应当对日常生活采取什么样的正确态度，问题在于谁也无法摆脱日常生活。对于我们来说，必须谨慎提防丢掉这些人类生活的物质原料或这些潜在或已经得到的财富内容，也不能放弃那些已经获得的崇高的最丰富的生活瞬间的感受，因此问题只能在这些活动与现实的相互关系中即最简单的瞬间与最高级的生活瞬间中来规定。这就是前面我们所说的列斐伏尔发现的日常生活的平凡性与超凡性的二重性辩证法。事实上，所谓优越的、分化的与高度专业化的活动从来不能够与日常生活实践相脱离，这些活动仅仅只能表现为如此罢了。与日常生活

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 83.

脱离的意识,仅仅是它置身于日常生活之中并为之保持的一种联系。它们之所以能够对日常生活指出间接的与含糊的批评,仅仅是因为它能够从日常生活中超越出来。所以,法国启蒙时代的哲学、文学、艺术与政治是与资产阶级的日常生活相一致的:对快乐、愉悦、奢侈、利润与权力的新的追求^①。

曾有这样一种被视为“天经地义”的陈词滥调,即把创造性活动与灵感的瞬间比作是高山,而把日常生活视为平地乃至阴沟沼泽。而列斐伏尔认为,日常生活可比作是一片沃土。对于那些来来往往的行人游客来说,没有鲜花与森林的风景固然让人扫兴沮丧,但是鲜花与树林不应当让我们忘记,在这大地之下还有着那引人入胜的生活秘密及其取之不尽的用之不竭的丰富内涵^②。

从前那些对日常生活持间接的微词或非议的著作,当它们越是频繁地贬低日常生活之时,这恰恰是最能表明它们是日常生活的一种体现或来自于日常生活。就像那些热衷于收集鲜花的人们眼里只是鲜花,通常是对脚下的大地当作肮脏的粪土却视而不见、嗤之以鼻。那些当代的现象学家们,一方面是要把这个日常生活的朴素质料无端地“存而不论”或暂时悬挂起来,另一方面则又要重新发现它们。但是今天的情形终于发生了颠倒。这就是列斐伏尔所津津乐道的马克思主义对“日常生活的发现”或“日常生活转向”：“日常生活表现为一种批判的日子已经到来,成问题的高级活动(这些活动创造了所谓的意识形态)已经受到了批判。……直接的批判正取代间接的批判。而这种直接的批判既包括对日常生活的恢复,也包括着用一种全新的目光来肯定其内涵。”^③这正是《日

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 86-87.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 87.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 87.

常生活批判》第一卷的根本目的。

二、异化、劳动异化和日常生活异化

列斐伏尔所说的马克思主义对日常生活的“发现”，首先是指他所谓的“日常生活的二重性”辩证法，其次是所谓“日常生活的全面异化现状”。也就是说，异化不仅仅是马克思所说的经济的而且是政治的、日常生活的各个方面。列斐伏尔借用马克思的“总体人”的辩证法理想来批判资本主义社会日常生活的全面异化特征。《日常生活批判》第一卷的划时代意义、也是其遭受多方面批判与误解的根本原因就在于，它第一次大胆地将青年马克思的异化劳动理论扩展运用到资本主义社会日常生活各个领域，甚至运用到对社会主义国家的日常生活领域的批判与反省。所以，列斐伏尔所说的“马克思主义”的“日常生活转向”就是将青年马克思的异化劳动批判哲学创造性改造成为日常生活异化的批判哲学。

首先，列斐伏尔尖锐地批判了苏联与法共教条主义对《日常生活批判》第一卷第一版的恶劣态度，强调了异化理论在马克思主义中的核心地位，特别是在日常生活批判中的方法论意义。

他说，正统的马克思主义对《日常生活批判》第一卷的最初态度是相当恶劣的。第一个原因是，二战刚刚结束后法国对社会学是一片偏见，当时许多学者认为马克思主义就是一种社会学，社会学不算是一门严格科学，而苏联学者则认为社会学是资产阶级的，也不是社会科学，苏联社会长期没有社会学这门学问^①。第二个原因是这些教条主义者取消社会学，简化哲学，只字不提异化问题，认为异化肯定不能作为一个问题而存在。列斐伏尔愤怒地反驳

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 53.

说:为什么?难道说是因为苏联社会不存在异化问题吗?教条主义、经验主义、宗派主义的狭隘无知,严重地妨碍了社会学作为科学以及异化作为哲学问题进行研究的可能性。但不准讨论异化问题,这本身恰恰就是社会政治意识形态异化的一个确证^①。这些教条主义的官方的马克思主义者与其说是和列斐伏尔进行讨论,与其说是写文章批判《日常生活批判》一书,还不如说是在大声地训斥列斐伏尔。

列斐伏尔针对教条主义与宗派主义的严厉批判,提出了如下创造性建树:马克思主义主要不是一种政治革命实践的理论,而是一种关于日常生活异化批判的理论。他的根据就是对列宁著名的“革命是人民群众(也就是日常生活)的盛大节日”思想的本性地“反拨”:革命是历史的非常态现象,而日常生活才是历史的常态。马克思主义必须首先关注经济、政治与社会文化异化统治最为隐蔽与普遍形态的日常生活,而不是社会矛盾最为尖锐与公开的革命瞬间。“宗派主义的批判家们忘记了,只有在革命危机的关头,人们在日常生活中所表现出来的经济与意识形态的东西才能上升到政治的高度。”“那时候,社会实践中,自发意识中、群众生活和阶级生活中的一切因素都凝结而集中在政治生活上。除了这些时刻以外,社会实践的各个方面便互相分离,甚至分道扬镳。经济与政治的关系尤其如此。这时候,在日常生活中,直接的东西,也就是意识形态的东西,便把经济现实,现存的政治上层建筑的作用与革命的政治意识等等,一方面包罗起来,同时又把它们掩盖而隐蔽起来”。^②这段话让人想到列宁所讲的,人们平时满足于日常生活,而只有当上层社会“不能照旧”生活下去,只有当下层社会“不愿照

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 53.

^② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 56.

旧”生活下去时,革命才会爆发,或者说革命意识才会从“自发”上升到“自觉”。从日常生活这个角度来看,经济现实构成了直接的和意识形态所参与的核心问题,而政治上层建筑与革命政治意识便销声匿迹、偃旗息鼓了。

因此,马克思主义应该将研究重点放在日常生活异化这种历史发展的普遍的常规的现象上。研究现实问题需要我们揭开这个永远不断地产生与更新的日常生活面纱,不断地揭开这些或者最深层地或最表层地掩盖日常生活的重重面纱。“所以一定要揭开这层面纱才能接触真相。这种面纱总是从日常生活上产生着,不断地再生产着,并且像作为日常生活的更深刻、更高级的内涵而把日常生活隐蔽起来。”^①马克思主义的逻辑开端就是马克思所说的最为普通的日常生活现象——商品。正如列宁所说的:“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(价值形式)”。^②“因此,必须对最简单的事情要进行分析——例如,一位女士购买一镑砂糖。我们一定要认识到隐藏于其中的一切东西。要理解这件最简单的事情,单单对它进行一番描述是远远不够的;研究要理清一团因果关系的乱麻,揭穿事情的本质与‘领域’:这位女士的生活、生平、她的工作、她的家庭、她的阶级,她的家庭开支预算、她的饮食习惯、她是怎样花钱的,她的意见与观点,市场的状况等等。最后,我还要掌握资本主义社会与国家及其历史的整体情况。……此刻我理解到日常生活中的那些平凡事情所具有的两面性:一方面是个人

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 57—58.

② 引自列宁《黑格尔辩证法(逻辑学)的纲要》,《哲学笔记》,人民出版社1993年第2版,第291页。

偶然的小事情——另一方面，又是一件具有着无限复杂性的社会事情，一件比它所包含的许多本质还要丰富的事情。”许多表面上十分卑微的日常小事其实都隐藏着许多复杂的社会问题而等待着我们去发现与揭穿。^①

列斐伏尔认为，分析日常生活问题不能局限于传统马克思主义的基础与上层建筑二分法的理论视野中：日常生活既不是上层建筑也不是经济基础，相反，上层建筑倒是要以日常生活为基础！“这确实是一件上层建筑的问题吗？不。但却是由上层建筑在日常生活每一瞬间所引起的问题。这不仅仅是一个上层建筑的问题而是一个涉及整个社会领域的社会学问题。”“上层建筑之所以成为问题，乃是由于上层建筑时时刻刻都是从日常生活和社会实践中产生着，——乃是由于上层建筑虽然是上层形成，却又时时刻刻楔入日常生活和社会实践之中。这也是由于日常的实践是分散的、零碎的——是个人的实践，是一个一定的和个别的社会活动的实践——而上层建筑则与整个社会与全部社会实践有一种关系，这就是说：上层建筑反映着部分中的全体，反之，也反映着全体中的部分。”所以问题不仅仅在于上层建筑。实际上，问题在于社会学。^② 这就是说，马克思主义要成为批判日常生活问题的社会学，而不能满足于一种抽象的哲学批判。马克思主义的主体是一种日常生活异化批判的社会理论。

当然，当时也有同情与赞赏列斐伏尔著作的。下面作者就摘录了一位据说是年轻的马克思主义者的评价。他说，列斐伏尔的著作以一种关于日常生活的衰弱与日常生活中异化的加剧的观点而结束，这表明他对传说中的“黄金时代”的日常生活残余物的一

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 57.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 57.

种美好的追恋与回忆。这位评论者认为，列斐伏尔的著作展示了马克思主义关于经济政治文化的全面内容，特别是揭示了意识形态政治文化中的异化的复杂性：

“你的批判变成了关于日常生活失去地位的理论，关于你好像有时从中看到人类黄金时代的残余的那种天真生活如何越来越异化的理论；[……]生产中的异化首先在于这个事实上：劳动者被剥夺了他的劳动产品的一部分。（上层建筑的欺骗）又使劳动者缺乏对生产关系的客观见解。这种上层建筑，这种意识形态的异化是很复杂的（人的关系之变成宗教的实质——这些关系的伦理学上的论证——假的社会科学中，统治阶级的政治思想中对这些关系的解释，等等……）但是我们不能说社会的人在经历着有增无已的异化过程，例如从奴隶到农奴，再到无产阶级的过程[……]。你的某些说法使人认为，在你看来，关于日常生活的分析只能从意识形态的神秘性理论才开始[……]你说对社会和对无产阶级的科学研究首先撕破了意识形态的面幕；又说，马克思主义是描述与分析社会日常生活的。这样你就使得那些认为你把马克思主义缩小成一种关于上层建筑的唯物主义现象学的人们振振有词[……]。你似乎想证明你创造了一种关于上层建筑的理论[……]。你好像也要说明马克思的著作的各个部分都具有着同样的重要性。由于肯定马克思主义是一个整体，所以是一种科学，也是一种哲学；因此你的论敌便断定，在你看来，经济上的事实和意识形态上的事实具有同样的重要性。”^①

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 54. (此段译文参看了李常山、丁象恭二位先生的译文，译文原载陆梅林、程代熙编选《异化问题》下卷，文化艺术出版社1986年版，特此致谢。)

从这段长长引文中我们显然能够看到,列斐伏尔确实是想让马克思主义走出传统的经济决定论与政治革命中心论,而面向日常生活的异化批判。

列斐伏尔针对这位热心的读者的观点而自我辩护说,如果有读者将《日常生活批判导论》一书的基本思想读成是关于一部不断地增长的异化理论,即认为一部人类历史就是从黄金时代开始不断沦为异化的过程,这是没有理解他本意的表现。列氏认为自己的本意是,哲学地讲,社会发展过程到资本主义社会为止都包括着两个方面:人的不断增长着的满足,还有不断增长着的异化,一方存在于另一方之中。“人,同时既在产品和事业的人世中,也在历史进程中所构成的人的力量与权力中,成为越来越真实的客观存在。另一方面,即外在化、自我剥夺、分裂、疏远等等也同样在不断增长着。”“在资本主义社会中,这个矛盾过程——这种分裂——达到了极点。……永无止境的生产力——用经济学术语来说——的发展,从哲学上说来,意味着人的实现的一个新的阶段以及不能指定其界限的种种可能。但是在这里异化也是全面的。它笼罩了全部生活。”^①这就是说,马克思主义辩证法的核心应当是关于日常生活全面异化与社会全面进步的辩证统一关系。

其次,列斐伏尔提出了如下一个关键的看法:资本主义社会的异化最终根源是一种经济异化或者说货币拜物教,但这仅仅是总体性异化的一个方面。我们不能满足经典马克思主义的劳动异化观点,而必须将其推广运用到日常生活的领域。异化是一个全方面全领域的日常生活批判范畴,而不仅仅是一个狭隘的经济学范畴。

从表面上看,列斐伏尔一上来是在机械地大段地引用《1844年

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 58.

《经济学哲学手稿》的基本观点^①，主要还是众所周知的异化劳动的四层意义：产品的异化，活动的异化、类本质的异化以及人同人的异化。显然这不全是一种迂腐的文抄公之举，而是在一种独特的存在主义视野之中的、特别是尼采化的人本主义的马克思主义语境中的读书笔记。这好多段文字是要证明列斐伏尔的一个观点：马克思的异化劳动理论的意义决不局限于经济剥削领域，而是涉及到整个社会日常生活领域。用列斐伏尔自己的话来说，马克思的异化分析包括以下几个主/命题：

一、工人作为物的异化（一种把他变成物体的异化力量）；

二、生产活动的异化，换言之，劳动本身的异化（劳动被分工和被割裂）；

三、人作为类存在，作为人类的成员的异化——作为人类化的类需求体系的异化；

四、人作为自然存在物的异化，作为一系列的自然需求的异化。^②

列斐伏尔的一个重要补充就是，异化不仅仅是一个经济学概念，而且是一个人本主义的总体性的日常生活批判概念。异化不仅仅局限于劳动领域，而且存在于消费与人的各种需要领域，即日常生活领域；异化主要不是马克思所关注的贫困问题，而是现代技术文明进步所导致的全方位社会问题。马克思是将贫困理论仅仅当作是他的异化理论的一部分，我们必须将二者分开研究^③。马克思的这些文本揭示了异化作为一个概念，一种现实，一种与社会科

① 有关内容参看马克思《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年第3版，第51—60页。

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, pp. 61—62.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 62.

学相关联的哲学理论的多面性与全方面位性的特征。异化不仅仅与生产力、而且与生产关系、上层建筑，与人的本质相关系。“这些文字充分指明，异化、概念、现实性以及同社会科学相联接的哲学理论等等的多面性和无所不在性”。“异化劳动”一节表明，马克思是将人的本质理解为一种创造者。一种自我创造需求与自我满足需求的创造者^①。

在马克思的思想基础上，列斐伏尔进一步认为，“异化与其说是一种理论，一种思想或一种抽象，还不如说是这些理论思想或纯粹抽象导致人们去接受一种所谓绝对的真理。异化体现在日常生活之中，体现在无产阶级的、甚至小资产阶级的与资本主义的日常生活之中。异化现象无处不在。”^②所以，异化概念已经成为我们时代的哲学与文学的核心概念。作为一个关键的概念，它将取代已经过时的“意识”的兴趣中心，代之以新的“个人的”与“社会的人”的兴趣。它能使我们发现人如何陷于幻觉，自以为发现与拥有了自身^③。

但列斐伏尔并不像存在主义者那样完全消极地看待异化，而认为“异化的戏剧是一部辩证法”：人通过自身创造了一个他者，一个另外的世界，又通过他者与异己者发现了自身，丰富与延长了自身。人通过这个“另外的”自身，这个半真半幻的中介发展自身，因此辩证的分析必须区分人的世界的真实性与异化的非真实性。真实的代表非真实的而非真实也代表真实的。真实与非真实并非是抽象的思辨的范畴而是活生生的现实^④。这些极其辩证的语言表

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 62.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 167.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 169.

④ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 169.

明了列斐伏尔确定是在探索一条中间道路,不同于阿多诺他们的过于悲观失望的“启蒙的辩证法”。“人在自己的对立面并通过对立立面,即他的异化即非人的存在,而创造自身并达到自身的现实性。”这种卑微的、其貌不扬的日常生活的人的世界通常被视作为某些“崇高的”现实性的某种粗鲁的外观。今天我们知道,这些“高级现实”无非是人试图在日常生活中创造自己现实的一种体现与表现,但这种“崇高”恰恰又是对自己真实的生活的一种颠倒与内容的篡夺。

总之,“现在事情的发展已经达到了如此强烈的时刻,所谓的表面的与所谓真实的东西的冲突已经发展到将要通过意识与活动的进步过程而解决的地步。异化,现在被有意地制造出来,因此仅仅作为一种表现一种替代物而被否定,将为通向人的真实存在而开辟道路,通过剥去其外观而解放这种现实来实现”^①。

列斐伏尔认为,当代日常生活中最严重的异化表现就是政治上的异化。马克思的另外一些著作清楚地表明,统治整个人类社会的非人化力量中的至高无上因素是异化。它巩固着这种异化的权力并使之神圣化。在某种意义上,政治上的异化是一种最严重的异化类型。在另外一种意义上,它还决定着那些反抗异化的阶级斗争领域(非异化)和激进的批判^②。“如果真正的政治包括关于日常生活的认识 and 对其必要前提的批判,反过来说,日常生活也包括对所有的政治的批判。”^③从表面上看,国家的政治生活与公民的政治生活与个人生活具有明显的界限,政治相对于日常生活私人生活是高高在上的,但具体的政治生活是日常生活的一部分,具体

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p.170.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 63.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 89.

的民主可以确定为对政治虚幻作用的最大限度的简化。“公民的外在化及其在日常生活之外的规划是日常生活的一部分。”^①列斐伏尔引用了马克思《论犹太人问题》一文中有关国家与世俗生活二元化的论述,认为资本主义社会中公私意识界限的分明,纯粹的私人意识与公民意识的划分都是一种抽象都是脱离日常生活基础的一种自我幻觉,都是一种神秘化的异化。他把青年马克思的“国家与市民社会二元化分裂与总体性统一”当作社会主义的目标。所谓公民与市民、社会人与个人的分裂是现实的社会矛盾也是一种意识形态的幻觉,应当用总体化的政治革命来解决。因为这种分裂是一种异化。“日常生活包括政治生活:公共意识,隶属于社会和国家的意识,阶级意识。借助于行政管理与官僚机构而介入了国家与国家的矛盾的永恒矛盾。但另一方面,政治生活由于在诸如选举这样一些得天独厚的瞬间集中自身而脱离日常生活。“因此,日常生活的批判包括政治生活的批判,在日常生活中已经包含着并构成了这种批判。”^②

所以日常生活的异化表现为私人意识与社会意识、私人生活与公共生活的分裂。日常生活中的所谓“个人的”意识形态就是被神秘化的私人意识。每个人往往对自己身处的社会现实与市场经济整体现实无意识。一个成功的商人总认为成功的秘密是个人的信念与意志或智慧,而一个失败者则将原因归咎于运气与命运不济。他们都对决定其生存的社会现实处于一种无知状态。经济决定论的经济学与日常生活的宗教其实都是商品资本货币拜物教的变种。

第三,列斐伏尔进一步认为,日常生活异化的普遍性不仅表现

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 89.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 92.

在资本主义社会的方方面面,而且渗透到现代一切社会形态之中,包括社会主义也不例外。在他看来,任何政治革命与政治制度都无法根本解决日常生活及其异化问题。

显然很清楚,马克思是把劳动的分工看作是异化的原因,但马克思从未主张上层建筑高度的政治革命——也未主张生产关系高度的社会主义革命能够自行导致劳动分工的终结。所以马克思从未将异化问题局限于资本主义社会领域,也不认为社会主义或无产阶级革命可以绝对的与直截了当地结束异化,伴随着非异化的过程异化总是要改头换面不断的复生。“所以关于异化的理论,我们还没有探讨完毕。”^①

列斐伏尔说当《导论》刚刚问世时(1947),法国人陷于一片乐观的高潮之中。他们天真地认为这是新的历史的零点时刻。一个全新的社会、全新的时代即将到来,人也将成为“全新的人”。1917年革命的激情又复活了,人们在追求新的理想新的生活。人们天真朴素地认为为了一个道德生活可以牺牲生活的美学/感性的方面。这种“新人”的理想在本书中也有所反射,这就是“全面的人”的理想。马克思的“从必然王国向自由王国的飞跃”的论述好像正在变成现实^②。但列斐伏尔认为这是最容易走向一种乌托邦主义式幻觉与误解。“哲学家,由于他的天性,差不多完全而且永远难免一时的天真。人们只是太容易把这样一些字眼混淆起来:‘新人’、‘共产主义的人’、‘全面的人’”。“从必然向自由飞跃这一著名理论只会太容易论证一种乌托邦主义和唯心主义的新的变种。”事实上,过渡社会是不可避免的。“日常生活批判照‘生活’的本来样子去分析它,不把它改变成为一种暧昧的实体;日常生活批判要

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 63.

^② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 64.

研究相互对峙的消极因素和积极因素；在新事物中，它要研究新的冲突与新的矛盾，它知道到处都有一些新东西（或多或少……）。所以它知道，新的人应当解决他自己的矛盾，以使自己形成为人。”^①

列斐伏尔认为，对于马克思来说，这种“总体人”，这种“自由王国”，这种对人的本质的“全面占有”与人性的“复归”或“异化的扬弃”，并不是一场革命的最终结果，不是一个历史的事实，而是一种辩证的想像，是一种超凡脱俗般的历史瞬间。“无论如何，对于日常生活批判来说，了解如下事实是非常重要的，这就是，人类王国内部的矛盾与分裂（脑力对体力劳动、城市对乡村、私人与社会）的超越决不仅仅是某个简单的行动或某些决定性总体性的运动而是革命本身。总体人只是超越出我们眼前视野的远方地平线上的一种形象与轮廓。它是一种限制，一种观念，而非一个历史的事实。并且我们必须‘历史化地’与历史性地与社会性地思考这个概念。”我们不要朴素地相信，“全新的人”突然会有一天从历史中蹦出来。任何知识都是历史的、相对的、临时的。绝对的只能相对地呈现自身。绝对的体现是一个相对体现为绝对的双重化过程。“辩证地讲，绝对是对相对的无限性的一种限制——而且在相对之中已经有某些绝对东西。只有绝对的概念或观念给历史性获得的知识赋予某种意义，换言之，某种意味或方向。只有从总体人的角度来看，人类的进步与发展才有意义。历史的每一时刻，每一个通过历史而完成的阶段，都构成一个整体。同样，每一个局部的活动，每一种已经实际上获得的权力，也是如此。每一个瞬间也包含着人类现实的种子，在以后的发展中将越来越清楚地体现出来。与此

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 65.

同时,总体人是对无限的一种限制^①。这就是说,总体人只能在历史过程中才能得到具体的理解,而历史过程只有以总体人作为终极价值悬设或目标才能够有意义,才能够得到合理的理解。

第四,黑格尔与马克思的总体性思想或异化的辩证法的根本区别就在于,黑格尔是用异化来解释矛盾,而马克思则是用辩证的矛盾来解释异化。人类异化的根源就在于那种否定与掩盖矛盾的同—性思维。

上面的观点显然有强烈的黑格尔主义的思想胎记。但列斐伏尔马上自我辩解,黑格尔的异化是绝对精神转化对自己的对立面或他者。但黑格尔的矛盾无非是其异化的一种体现。为了认识自身或反思自身,为了解决矛盾而必须引起新的矛盾。理念既是矛盾的动力又是矛盾的结果。逻辑运动体现为是对普遍宇宙的一种重构。黑格尔哲学的问题是一种基于人性的反思而构成的封闭体系。自我异化、自我否定其实都是一种自我确证、自我循环证明,因而是一种封闭的同质化的总体性体系。黑格尔的辩证法是一种基于个人的理性反思之上的纯粹意识的辩证法。而马克思则是通过冲破他的封闭体系,而将其辩证的方法运用于非理性的现实社会与日常生活。马克思证明了辩证的理性起源于非理性自然社会活动和日常生活的人的存在。^②“因此,黑格尔哲学中的非理性的剩余物——异化理论——与历史的辩证的唯物主义联为一体,并转而在既是实践又是理性的高度上加以改造。在马克思主义那里,异化不再是矛盾的绝对基础。相反,异化被确定为矛盾和人的形成的一个方面。异化是人类形成过程中所采取的一种辩证的必然形式。因此黑格尔是用异化来解释矛盾,而马克思则是用

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 66—68.

^② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 69.

辩证的矛盾来解释异化。这就是众所周知的对黑格尔用头立地的辩证法的一种颠倒,而使之重新用脚立地。”^①

费尔巴哈自认为自己的哲学人本主义一下子解决了异化问题。但由于他将所有的异化都归结为人的本质的异化,把人的本质看作是一个体人的心理实体,这就否定了人的社会历史辩证发展的特点,也就是取消了异化批判的理论基础。马克思放弃了费尔巴哈的哲学人本主义的异化批判理论前提。马克思辩证地理解了人的本质即人是一种自我超越的本质存在。一种与自然斗争并试图控制自然的自然存在物。这由此导致了人的发展与社会历史的矛盾:人的自然性与反自然的冲突。人的理性与人的非理性的冲突。

从哲学意义上说,异化是这样一个单一的、但又是双重化的客观化与外在化的过程:即既是实现又是丧失的过程(或既是现实化又是非现实化的双重过程)。但这个过程必须理解为具有着辩证的深刻性。所谓实现也就是丧失,反之亦然。无论如何丧失——被熔解、否定与摧毁——总是被实现所取代。

从某个角度与瞬间来端详一个人,他同时既是最为具体的也是最为抽象的,他既具有最为动态的历史性,也具有最为稳定性的特征,既最依赖社会,也最具有独立性。反过来看,社会既是最抽象的,因为它只能是由每一个具体个人来构成与规定的,同时它又是最为彻底的具体性,因为它是由那些个人的生存的统一整体所构成,并因此决定着每个个人的生活与意识。最内在也就是最外在的。一个人内心最深处的东西恰恰是最外在的社会环境所决定的。^② 这就是说,最彻底的社会历史辩证法就存在于最深层次的微观的日常生活世界之中!

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 69—70.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 72.

是矛盾导致了异化,而试图掩盖矛盾或想一劳永逸地解决终极性差异与矛盾的形而上学哲学便是异化的重要思想根源。换言之,反矛盾的同一性思维与体制就是异化的思想与现实之母!以往的意识形态家们,诸如哲学家与宗教神学家们,总是竭力去协调统一一个人与社会、理性与感性、善与恶、神与魔等等之间的矛盾。但这种统一性总是某种异化形式,总是引起新的矛盾。异化体现了私人意识与社会意识之间二律背反的某种形式。^① 异化的概念是一个知性的形式逻辑的概念。换言之,异化的概念可以从知性的水平上加以把握。^② 传统哲学只是在形式逻辑与知性意义上理解哲学范畴。如果从孤立的非辩证的意义来看,异化便不是社会的历史的问题而是个人的永恒的命运。从这个角度来看,个人便不是人而是社会关系所支配的物^③。

总之,列斐伏尔的基本结论是,异化与总体人的理论在日常生活批判背后保留着推动力。“异化理论和‘全面的人’的理论仍然是对日常生活批判的指针。这些理论能够使人揭示社会发展的总体,并确定发展的方向。”它们要求我们要从总体上把握再现社会的发展并确定它将要发展的方向。但我们不能在传统理性主义哲学所运用的本体论意义上来理解异化问题。观念并不是现实的本质,并不是要在现实中实现而是对现实与未来的一种辩证的想像。以往的哲学家与意识形态家们只是在纯粹的思想与想像,而不是生活与现实中,不是在经济中去理解人的本质人的异化问题。马克思的著作在方法论上始终坚持将异化看成经济生活中的拜物教的一种理论表现。在马克思看来,“哲学家无权在异化概念本身上

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 73.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 76.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 77.

建立异化概念,无权在异化着的或被异化的现实情况以外研究异化概念。他无权把哲学的领域孤立起来。既已确定一个概念和它的普遍意义,便应当过渡到其他一些十分确定的领域——政治经济学,社会学——而且特别要把概念和日常生活的具体情况结合起来。”^①为什么日常生活中人们对自己的生活并没有很好的或很充分的认识理解,这是日常批判的主题之一。“人们并没有自个金儿的生活的知识:他们是通过意识形态主题与道德伦理价值来审视他们自己,特别是他们对自身需求以及对自个儿的根本态度的认识颇为欠缺。他们的自我表达也很糟糕。他们除了那些最普遍最基本的需求之外,对于自身的需求与渴望只能是自欺欺人。然而,这就是他们的生活与生活意识。意识形态总是同时既内在于日常生活又外在于日常生活。它们总是渗透于日常生活之中,不断地从中涌现,永远不会中断。”^②

所以,“日常生活批判并不把生活的问题简单化。它要求并且规定一种比在偶然的时机中作简单的选择的意识更高级的批评与自我批评的意识。谁要是想在异化概念上建立伦理学——和他个人的道德——他就应当依靠辩证法,安排一套正确的分析工具和一些细致的意识。只有这样,他才能够在整个社会生活的迷宫中和在资产阶级社会的丛林中找到方向;他也能够做到辨别出什么是‘对生活有帮助的东西’和什么是蒙蔽或阻止他的生活的东西”。为消除异化,我们必须面向接受生活检验的哲学,必须走向日常生活的批判。“总之,我们又回到了哲学上面,回到了通过生活的考验的哲学上面来了。”^③

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 82.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 94.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 83.

第四章 日常生活批判 与马克思主义

第一节 马克思主义与存在主义的“互补”

我们现在进入对《日常生活批判》第一卷最为核心的章节——“作为日常生活批判性知识的马克思主义”——的文本解读。

列斐伏尔的“日常生活批判”这个著名术语，近说是摹仿马克思的“政治经济学批判”的用法，远说则是对康德的三大《批判》的摹仿与反拨。在《导论》的第三章“作为日常生活批判性知识的马克思主义”的开头，列斐伏尔便以康德的《纯粹理性批判》一书第一版序言中一段著名文字为题语：“我们的时代在特别程度上是一个批判的时代，一切都必须受到批判。……因为只有受得起自由和公开的考验的东西，理性才给予真诚的尊敬。”^①但是，列斐伏尔认

^① 参看[德]康德《纯粹理性批判》标准版第 Axi 页，并参看蓝公武译本，商务印书馆 1982 年版，第 3 页。

为,康德始终满足于他的“纯粹的”理性批判,而只是偶然地转向人的批判高度。康德虽然批判了形而上学与思辨哲学,却未能找到其产生的基础。列斐伏尔很不客气地质问说,“为什么有些人老是热衷于求索那个感觉与意识领域背后的‘看不见的’世界?我们暂且将这些形而上学家的伪善放在一边。我们并不怀疑其动机的真诚”^①。列斐伏尔这里的兴趣显而易见,不是要恢复德国古典哲学的辩证理性批判传统,而是想要颠覆德国古典哲学传统,甚至要通过超越包括马克思主义在内的对日常生活持漠视态度的近现代理性主义批判传统,而开辟一条走向日常生活批判的道路。列斐伏尔认为,我们不可能在严格意义上的马克思主义理论领域内或基础上建立起日常生活批判理论,而必须求助于和存在主义的结合,或者说必须在所谓的“存在主义—马克思主义”交互性视野中解决问题。

正像在《导论》第一章中列斐伏尔首先研究的是20世纪现代主义文学中的“日常生活批判倾向”而不是马克思主义一样,在本章他首先也没有直接介绍马克思主义的日常生活批判思想,而是以丹麦哲学家、存在主义先驱索伦·克尔凯郭尔^②为引子,充分肯定了存在主义哲学所开拓的现代哲学史上的“日常生活批判转向”的重要意义。列斐伏尔认为,克尔凯郭尔的虚无主义哲学意义就在于,他第一个在宣布古典理性主义的“上帝”与人的“类本质”死亡之后,直面到了人生的虚无与个体日常生活的根本意义。对于

① 引自 Henri Lefebvre *Critique of everyday life, volume 1*, p. 138.

② 在《日常生活批判》第一卷问世之前,列斐伏尔于《存在主义》(1946)中专章讨论了克尔凯郭尔和尼采。用他后来的话说,关于萨特的部分是“根据法共的观点写的,是‘极其糟糕的’”;但关于克尔凯郭尔的研究部分则是“最不坏的”,因为那是“直述胸中真意的”(Henri Lefebvre, *La somme et le rester*, p. 511)。由此可见克氏对他的积极影响。

克尔凯郭尔来说,问题在于,哪怕“上帝已经死亡”也不能无所信仰,就让我们相信“生活的荒谬与虚无”好了,相信生活的周而复始、永恒轮回好了。神学的信仰死亡了,形而上学的理性死亡了,但人们的生活依然存在,当然它是一种新的、精神错乱的、荒谬的生活方式。这是因为人没有解决与生俱来的处境中的矛盾与冲突。现在这种冲突已经不独属于纯粹思想的王国,也是日常生活中的事情了。列斐伏尔认为,包括波德莱尔与妥斯陀耶夫斯基或兰波的作品在内,可能都呈现出一种革命的意义。他们的(连同克尔凯郭尔的)作品一样都为我们提供了认识社会批判的内容,都揭示了日常生活的具体生存处境,都是对“置身于其中的日常生活处境的一种批判”^①。正如马克思恩格斯他们所深刻地揭示的,任何所谓“纯粹的”思想都不是“空洞无物”而是有其真实含义的。康德的“纯粹理性批判”的哲学错误即在于,他“把法国资产阶级意志的有物质动机的规定变为‘自由意志’、自在和自为的意志、人类意志的纯粹自我规定,从而就把这种意志变为纯粹思想上的概念规定和道德假设。”^②现代哲学正在使笛卡尔与康德的纯粹理性批判变得越来越接近生活,越来越具体。其实,存在主义的痛苦,对生活的焦虑矛盾虚无感,正是抽象的思维深入到生活世界之中的一种神秘化与无意识表现,一种抽象思维对日常生活的深度误解与不理解的基本情形之一^③。

列斐伏尔对克尔凯郭尔等存在主义哲学家的思想的引入,其用意有两个。一是通过肯定存在主义的日常生活批判思想,而间接地批判与超越德国古典哲学与马克思主义哲学的理性主义哲学

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 141.

② 引自《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1961年版,第213页。

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 143.

传统,二是强调存在主义与马克思主义在批判思辨哲学立场上的一致性与观点上的互文性,为其把马克思主义解释成为所谓的日常生活批判理论寻找合法性根据。

我们都知道,“在克尔凯郭尔的‘生存哲学’中存在着明显的两个极端:一是个体主义;另一则是信仰主义。它们一直处于矛盾的状态,并且这矛盾相互交织着贯穿于克尔凯郭尔思想的全部。”因此可以把克氏的思想主题概括为“个体在永恒下的生存”。黑格尔的“人”是想通过异化与沉沦过程而变成神的。而克尔凯郭尔的“人”则注定要靠神来拯救的,他的“人”是凡夫俗子^①。

克尔凯郭尔最主要的哲学敌人就是黑格尔。他的生存哲学目标之一就是反对理性主义,批判思辨哲学对生存的掩盖与遗忘。克尔凯郭尔正是从生存之根上对黑格尔的体系哲学发起攻击的。他像海德格尔一样认为,一个逻辑体系是可能的,而一个生存的体系是不可能的。黑格尔自认为是严格科学的逻辑体系其实是意志任意决断的结果。其目标之二就是反对类本质哲学,即批判普遍性压制个性。他要给予个体以地位。克尔凯郭尔只关心独特的、个体的人的生存状况,对于所谓“整个人类”的思想,他曾经满含嘲讽地说:“整个人类!伟大的思想,鼓舞人心的行为,以人类的名义来行动从而拥有如此普遍的权威!”^②

我们认为,列斐伏尔想从克尔凯郭尔与马克思的哲学之间寻找到某些“共同点”,也不是一桩难事,但毕竟有些牵强附会。众所周知,卡尔·勒维特(Karl Lowith,1897—1973)这位德国存在主义哲学家、海德格尔的弟子,就曾经有一个著名的说法:19世纪的哲

^① 参看王齐《走向绝望的深渊——克尔凯郭尔的美学生活境界》,中国社会科学出版社1998年版,第11页。

^② 同上书,第26页。

学史就是“从黑格尔到尼采”。而其中的 1843 年便是“后黑格尔”时代的开端,一个决定以后 100 年的现代哲学命运的关键年代:本年度发表了费尔巴哈的《未来哲学原理》,马克思的《黑格尔法哲学批判》以及克尔凯郭尔的《非此即彼》。在这些著作中,无论是马克思还是克尔凯郭尔都摧毁了古典的抽象类本质哲学,而直接指向那个具体个人的存在或实存。这些“后黑格尔”的哲学家们的共同原则,不再是某种纯粹的“意识”、“理性”或绝对“精神”,而是处于赤裸裸的存在当中的人本身。从此以后,精神世界完全个人化了、主观化了、非理性化了。所谓人类与世界(社会)的理性的本质的统一的宇宙观无可挽回地瓦解了^①。

在这种主观精神的“极端个人化”中,一方面是马克思,另一方面是克尔凯郭尔与施蒂纳,首先得出了同样彻底的但却“完全相反”的结论。一是克尔凯郭尔直面“个人”生存与虚无之境的悲观哲学孤思。在他看来,那“个人”只有彻底斩断与社会的本质统一联系,体悟到自身生存中的虚无,才能最终获得神佑与自由。二是施蒂纳以追求“惟一者”的彻底自由为快事的思想冒险:与克尔凯郭尔同时,他以粗俗的却相似的方式,将整个客观世界解释为应当占有的、纯粹的“个人”的“财产”,并因而同样将这个占有者和他的特征“置于虚无之上”。三是马克思的乐观的实践哲学理想,即主张通过重建社会来拯救个人、通过人类解放来实现市民社会解放。

这就证明,马克思、克尔凯郭尔与施蒂纳虽同处于一个时代,共同面临着黑格尔所留下的一个基本理论难题,即如何哲学地面对“个人的生存”问题,但解决问题的认识角度与实践道路却完全不同,由此便形成了现代哲学史上马克思主义的历史辩证法与存

^① 参看[德]卡尔·勒维特《克尔凯郭尔与尼采》,载刘小枫、倪为国选编《尼采在西方——解读尼采》,上海三联书店 2002 年版,第 489—513 页。

在主义之间的根本思想鸿沟。就此而言,列斐伏尔在马克思与克尔凯郭尔等人之间进行哲学联姻,缺少充分的正当的学术根据。

在列斐伏尔看来,存在主义与马克思主义在日常生活问题上的对立与各自缺陷就在于,存在主义将个体人的生存体验即“私人意识”孤立化神秘化了,而无视个人的日常生活的社会关系总体性特点,而马克思主义的问题在于它将无产阶级或任何一个社会群体的社会意识抽象化神秘化,而脱离了个体人的具体的日常生活。仅仅从抽象的阶级分析高度与生产关系高度这种政治经济学批判的方法出发不足以回答日常生活问题,一种旨在解决某阶级解放问题的宏观理性哲学,不可能包办该阶级中每个具体人的具体而微观的日常生活问题,必须分析无产阶级个体的具体的日常生活条件,而不能满足于抽象的一般的阶级生活状况的逻辑与心理推理。

这里,列斐伏尔明显地在个体化生存分析与阶级存在分析这两种立场之间摇摆与徘徊。一方面认为,导致一个人“过上”无产阶级的生活的,并不是某种神秘的经济必然规律性,而是因为环境的偶然的幸不幸所致。作为一个工人的意见与情感并不是某些命里注定的东西,人性深处的东西,某些外在于它的东西,或由一些思想疑问所致。不。“首先是因为他过上了无产阶级的日常生活”,如果他想过得更符合人性一些,就需要他通过运气或权力意志来超越无产阶级的命运^①。但是无产阶级生活条件也具有两重性,从而揭示了一个辩证的运动过程。一方面无产阶级承受着其他阶级所没有物质压迫,但另一方面则比其他阶级更能够接近客观物质生活实际,更能够理解社会创造性与变革动力资源。特别是和资产阶级与小资产阶级的私人意识幻觉相比,无产阶级的阶级意识

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 143.

更容易将现实社会作为一个整体,而不是作为某种狭隘的视野与条件来理解与接受^①。一会儿还站在存在主义式的个体的具体的生活方式分析基础上的列斐伏尔,这会儿仍然表明他与卢卡奇一样处于黑格尔主义的马克思主义的位置上,将无产阶级当作是实现绝对精神的历史实践力量。“无产阶级通过无产阶级才能变成一种新人”。但要实现这一点,并非通过某些发明而使自己摆脱他的生活条件而获得这种自由,这种试图摆脱现实条件而获得的纯粹的自由,无非是那种形而上学即人性的解放这种幻想的残余物,而无产阶级的自由或解放则是要通过知识与改变现实生存状况。因为无论如何,一个人的意识、他的状况、他的可能性不是建立于与某些永恒的理性、永恒的人性基础之上,或某些预先已经准备好的本质或自由命运之上,他的意识立足于他的真实的生活,他的日常生活基础之上,而“一种生活的意义不可能在别处而只能在生活本身中才能发现”,意义只能在生活深处而不会超出生活之外,意义不能与生活相分裂:这是其方向与运动,除此之外没有更多的东西,无产阶级生活的意义只能在其生活本身之中才能发现:在绝望之中或相反的追求自由的实践之中^②。

但是,要想理解与发现日常生活的真相,我们首先要通过批判日常生活的意识形态神秘性,揭露其如何控制人们的头脑而使人们无法正视日常生活的真相的。日常生活的神秘性就在于,它的神秘化与其现实性并非是截然分明的“水”与“油”的关系,而是浑然一体的“酒”与“水”的关系。表现在,虽然一个无产阶级的最真实的日常生活存在是其经济地位经济需要,养家糊口,但是如果一个无产者只是简单地将自己比作是一个与其他公民相比较而存在

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 143.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 144—145.

的公民,或者将自己的工作劳动理解为一种永恒存在的养家糊口之必需的活动,他的存在其实便被神秘化了。如果仅仅就在他的劳动是辛勤的、不堪负重的或迫于无奈与压力这一点而言,他就忽略了他的劳动得以进行的社会历史条件,而仅仅将自己的生存状况归于某种不幸与命运^①。一切日常生活的神秘化现象均源于个人对自己生活的社会历史条件的封闭的非历史化的抽象与直观。

显然,列斐伏尔的日常生活批判既不同于经典马克思主义的政治经济学批判与阶级分析方法,也不同于青年马克思的哲学人本主义框架中的异化批判理论,而是基于个体与阶级生存状况的辩证反思。在列斐伏尔看来,马克思恩格斯的辩证方法主要不关心“社会存在与社会意识的关系”,而是包含着“对人的思想欲望与其生存状况之间关系的确切的揭示”。而这种内在联系客观存在可从两个方向上得到揭示:一方面历史学家与活动中的人通过观念走向人,从意识走向存在,即走向实践、日常生活现实,将两个对立面通过实践批判观念通过现实批判理想而得到解决。还有一种方面是从日常生活本身出发,从生活本身出发研究思想是如何现实地产生的。在这种方式上我们可以达到用某种理想批判现实这样的结论^②。

由此,列斐伏尔初步得出如下结论:在首要的意义上,马克思主义也许可以说是无产阶级的科学认识论,它是“无产阶级的科学”。这种表述要从两个角度来理解,首先,马克思主义研究无产阶级的生活、现实、及其功能,其历史状况。与此同时,这种来自无产阶级的科学反映了无产阶级的历史的现实性及其社会与政治地位的上升要求,它是社会现实的科学知识,是这个阶级的科学知

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 145—147.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 145.

识,这就是指对其社会的知识及其人的意识的总体性知识,科学地研究无产阶级开始于揭穿资产阶级意识形态掩盖在历史之上的思想面纱^①。

第二节 马克思主义就是 “日常生活批判的认识论”

列斐伏尔其实是把马克思的政治经济学批判理论视野中的商品拜物教与劳动异化理论,改造成为一门激进的革命的理想的日常生活批判理论。他说,马克思主义通过改变现实的方法来理解现实,在改变日常生活的基础上对社会的日常生活进行描述与分析,它描述与分析工人阶级自身的日常生活,这就是使他们与其生产资料相脱离的与资本家的雇佣劳动关系,与其劳动条件之间的异化关系,工人的实际的日常生活是被赋予的商品化日常生活,一种痛苦的日常生活。“马克思主义作为一个整体,实际上是一种日常生活批判的知识”(Marxism as a whole, really is a critical knowledge of everyday life/Le marxisme, dans son ensemble, est donc bien une connaissance critique de quotidienne.) (或译作是“关于日常生活批判的认识论”),这种渗透贯穿于个人、日常生活之中的辩证方法是如此的不同寻常,它是这样的具有绝对必要性,

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 147.

以至于可以将马克思主义概括成为一种日常生活批判理论^①。列斐伏尔这里向我们列出了以下几个范畴或问题框架,显然这是马克思的政治经济学范畴批判方法的一种翻版,是把马克思的商品拜物教批判理论(特别是异化劳动的四大命题)改造成为一种日常生活神秘化意识批判理论。

(一)个体性批判,或者对自由主义与存在主义的“本真性”自我意识的批判(核心主题:“私人的”意识)

列斐伏尔针对古典自由主义与存在主义所津津乐道的“个体存在”及其意识而指出,私人意识不是一种天性,而是现代社会化发展所导致一种封闭孤独异化的生活幻觉,使人成为一种社会的人类的存在的特殊因素,并不是与生俱来的自然属性与生物特性、自然生活,而是他的工作、他的社会活动、他在整个社会中的地位,特别是按照一定的通行的社会组织起来的劳动方式而限制与规定他的存在物。涂尔干认为劳动分工是个人化的基础,马克思主义则回答说劳动的局部化仅仅为人的个性形成提供了否定性的基础^②。在今天的社会生产关系中,个人受外部影响而形成一种“内向的”私人的意识,个人与其丰富的具体的生活条件相脱离而形成了一种独立的纯粹内向的自足的私人意识,这种私人的意识,作为思想的与文学的虚构,实际上是一种被剥夺了实际生活内容与现存生活条件的抽象意识形态,一种被异化了的实际生活的抽象颠倒的反映,这种异化的生活往往被一分为二或变成矛盾对立的两极:工作与休息、公共生活与私人生活,公共场合与私人场合,偶然

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 148, *Critique de la vie quotidienne, I: Introduction*. P161, paris: Grasset, 1947 (2nd edition with new foreword, Paris: L'Arche, 1958—1987.

^② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 148—149.

的与内部的秘密,幸运与命运,理想的与真实的,奇异的与平常的,与努力改变这个外部世界的社会实践要求相反,私人意识往往缩回到内心世界之中,并且,越往回缩便越显得是“个人的”、“自己的”,意识观念思想看起来似乎是“个人的”、“私人的”财产。比如这是“他的”妻子、儿子,“他的”钱。因此,每个人就“是”他自己的存在,而没有更多的内容,巴尔扎克的《人间喜剧》所塑造的人物形象一方面是形式上人性化,因此是不断的加剧上升的孤独化,另一方面则是越来越被卷入到他的物质追求之中而客观化,这种人格的双重性正好回应了资产阶级社会的二重性。

列斐伏尔的结论是:正是资本主义条件下个人生活与其社会生产条件、社会生活条件的分离,这种个体与社会、内部与外部、私人与公共领域的机械二分与严重分裂,造成今天我们仍然在日常生活的矛盾深处苦苦挣扎,一方面使我们每个人成为人,另一方面使我们成为“非人”,我们一定要淘汰“私人意识”^①,日常生活批判的首要任务就是要揭穿这种“本真的”、“独立的”私人意识的“天经地义”的虚假外观。

(二)对神秘化的批判(核心主题:“被神秘化”的意识)

列斐伏尔深刻地看到,私人意识的存在并不全是一种自我幻觉,而是有其强大的社会基础,马克思主义无法取消私人生活与私人意识,每个人都必须过自己的私人生活,一个人不仅在日常生活中必须作为个体而存在,而且在其经济与政治生活中,也必须作为个体而存在。我们已经注意到,无产阶级不可能完全逃脱私人意识的陷阱,是的,我们都会同意他的工作永远是集体的,而这种活动也在不断地强化他对社会与社会活动作为一个整体的意识。但不要忘了,工人的工作甚至是工厂里的工作也是普遍地被局部

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 150.

化了或碎片化肢解化了,最为确凿无疑的集体性工作流水作业线工作,也是最让人精疲力竭的,工人们之间的交往恰恰是工作之余而不是生产过程之中,不是在工厂里而是在咖啡馆、电影院、体育场进行的,这就使得工人阶级的社会关系的发生似乎是以一个小资产阶级的私人身份来进行的。虽然现代生产的物质条件倾向于形成一种社会性的与人类的意识,其第一个阶段是阶级意识,但这种形态并不是不可避免的,阶级意识不能自发地形成,而必须通过长期的斗争,也通过组织化才能在日常生活之中发生作用,无产阶级并不具有一种现成的本质或意识,而只有将人性作为一个整体,只有作为一种总体的社会活动才成为可能^①。

更为重要的原因在于,资产阶级也经常把个人主义作为一种阶级思想武器来利用,以便麻醉无产阶级的阶级意识,作为一种组织日常生活的实际方式而起着现实作用。颇有些自相矛盾的是,资产阶级是一个“个人主义者”的阶级,他的社会原子论把社会理解为由原子个人所构成的乌合之众。

在现代世界中,意识形态的神秘化以私人意识为先决条件并以此为标志,个人是一种被剥夺了人类的真实性因而也被剥夺了真理的存在,他从他的具体的人类与社会的现实中被隔离出来,被祛除了实践的历史的与社会整体的意识,由于与社会相隔绝,个人反过来求诸内心世界,试图在内心世界构造一个堡垒以求得平安。私人意识与被神秘化的意识携手而行,彼此相互强化,并深入到真实的生活根源处而不仅仅在思想中发挥作用^②。

(三) 货币的批判(核心主题:拜物教与经济异化)

列斐伏尔的这第三个批判主题,已经不再局限于对日常生活

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 151.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 153.

神秘化意识形态的批判,而是要寻找与重建日常生活的现实社会经济基础,但很快地又滑向一种要命的不切实际的哲学与诗性的浪漫理想,他说,小资产阶级由于其经济地位决定了它的软弱与伤感,以及它对社会的普遍的嫉妒心理,所以它才称生活中“最美好的东西”莫过于自由。而马克思主义者却把重新占有财富当成其要务,马克思主义认为,对权力与财富的追求并不是一件什么罪恶的事情,马克思主义迄今为止对商品的拜物教批判是很不够的,在资本主义体制下,生存与占有是一回事。“一无所有的人就是非存在。”(马克思《神圣家族》语)这种状况并不是一个抽象的理论或哲学范畴问题,这是一种绝对的令人绝望的现实,一个一贫如洗的人,会发现自己总体上讲已经失去了存在的本质与前提。只有唯心主义与唯灵论哲学才认为,人的本质存在就是“虚无”,就是“非拥有”,或“拥有自己的灵魂”。马克思主义坚持财富占有面前人人平等^①。

但列斐伏尔并没有将占有仅仅局限于经典马克思主义的生产资料所有权领域,而是进一步拓展说,按照马克思的观点,人与物之间的关系并不等于是一种占有关系。最重要的问题并不是我拥有一种对象物,而是能够用一种全面的人性来欣赏对象物。我能够拥有与对象之间的最复杂的最丰富的快乐与幸福的关系。

列斐伏尔这里采纳了一种类似弗洛姆式与青年马克思式的“非占有性”的爱与生存观念。如一个男人或女人与其他人的关系应当是更丰富的、更加人性化的、更加复杂的。人与人之间的关系更应当是一种自由的,而不是被占有的关系。最后,这种人际关系应当是被人性的,并要清除掉那些神秘化的成分。这里,列斐伏尔批判了蒲鲁东的占有式的经济学的社会主义观念,而认为社会

^① Henri Lefebvre *Critique of everyday life*, volume 1, p. 155.

主义的本质是一种全面的人道化。接着又认为,日常生活的解放就是解决物质生活贫困,实现对消费品的占有与使用的自主权。显然列斐伏尔此时的经济学知识还没有超出古典经济学,尚没有看到消费已经取代生产成为资本主义社会的主导压迫因素^①。

最后,列斐伏尔进一步提出,按照马克思主义基本观点,人与物的关系不能等同于一种私人拥有关系,重要的不是我对物的资本主义法权方式的拥有,而是我以全身心的快乐,用最丰富的人性方式来享受与体验物的意义与价值,“重要的问题不是我拥有一座高山,而是高山向我的开放,成为我滑雪与爬山的场所”^②。在资产阶级看来,人的存在本质就是人对物的占有关系,而在马克思主义看来,人的存在本质是人与人的社会关系,人与物的关系其实体现出人与人的复杂的社会关系,人与对象物的辩证关系的真理可以粗略地概括如下:那些自由的男人(或女人)要比那些被物所累所役的男男女女们,获得更为丰富、更为人性、更为复杂、更为快乐的人际关系。这又成了一种海德格尔式的存在主义与浪漫主义。在这种意义上,也只有在这种意义上,世界才能够真正成为我自己的,而我才能成为我自己。客观化与主观化是浑然一体、形影不离的。一个人只能通过他所拥有的而存在,但这种拥有的眼下形式,即对货币的占有,仅仅是一种低等的狭隘的有限的存在。在此意义上,货币是一个不值得信任的主人^③。这就是说,经济领域内的个人与集体占有式自由其实是一种表现的狭隘的自由,是一种深层次的异化,而只有人与自然、人与社会之间的全面的取用或拥有关系才是真正的自由。

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, pp. 155—157.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 158.

③ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 159.

(四)需求的批判(核心主题:心理学的与道德的异化)

列斐伏尔的这个批判主题,显然是对马克思异化劳动批判逻辑的一种广泛运用与拓展——不仅劳动领域,而且消费领域,不仅经济领域,而且日常生活的道德与心理领域,都表现为一种全面的异化。列斐伏尔认为,人的本质存在确实是一种“有”,是一种需要,但在资本主义条件下,这种“有”片面地表现为对物的私人占有,这种需要仅仅表现为人对物的占有性需求,这就使得人性倒退到粗俗的动物状态,由此导致了人的心理与道德的深度异化。

列斐伏尔运用青年马克思的观点说:“一个人需求越多他便越能够存在,他能够行使的权力与天性越多,他便越自由。”这句格言是对资本主义需求领域的狭隘性的一种辛辣的讽刺,在这样的领域内,资产阶级的政治经济学创造了一种单一的需求——对金钱的追求,对象世界变得越大,对金钱需求便变得越大,每种存在物都被抽象为一种价值或者说市场价值。货币,人的本质的异化,对金钱的需求,其实是金钱自身需求的一种表现。另一方面,每一种努力都是在制造一种虚假的、矫揉造作的与想像的需求,资本主义生产过程并没有实现与满足人类的真实欲望,并且没有把人的“粗俗的”需求改造成为真正的人的需求,却使一切完全颠倒过来。也就是说,资本主义创造出了最为复杂的需求体系,却使人的需求倒退到最简单的最原始的状态。唯心主义表面上在追求一种最精致的、最复杂的、最高雅的精神需求,结果却导致了人的精神的蒙昧与神秘化,在物的世界与物的需求异常丰富的统治面前,人甚至于变得比动物还粗俗^①。

人类的许多需求与欲望固然有其生理的、生命的、本能的基础,但它们并非一成不变,而是伴随着社会生活的变化而不断地赋

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 161-162.

予其内容以新形式。一方面,人的需要是通过社会化方式来满足的。另一方面,正如历史所表明的,社会不仅创造了人的需要的形式甚至也创造了它的内容。所以马克思说,由于社会的发展,原来粗俗的自然存在物变成了社会的存在物,原来的动物式的“眼睛已经变成了人的眼睛”。动物的本能需要变成了人的需要。

所以,心理学家们所说的可知觉的世界,其实是人们在一定历史与社会水平上的活动的结果,人类赋予外部事物、对象、现象以一定的形态,这不仅是一种思想的活动、理论的活动,而且是实践的具体的活动。是实践工具,而不是简单的概念,才是我们理解与感知外部世界的中介。我们用以感知世界的不是一种先验的范畴,而是我们的现实的实践的感觉。总之,我们的感觉不是纯粹的生物的器官,而是人类历史文化实践成果的积累。这些人的感情的创造,连同对客观现实的占有,共同构成了人的现实的实现或满足。但人性化只有在日常生活中并通过日常生活才能得到完成。每一个灵感的瞬间、真正的英雄品质都是为日常人而服务的^①。

(五)工作的批判(核心的主题:工人与人的异化)

这第五个批判主题仍然是列斐伏尔对青年马克思所说的“人的活动本质的异化”、“人的类本质异化”和“人同人相异化”的一种日常生活化的改写。马克思认为,“人同自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质相异化这一事实的直接结果就是人同人相异化”^②。列斐伏尔的推理是:私人意识的异化、社会意识的神秘化、人的需求的异化、商品的异化说到底都是日常生活中人与社会之间的一种异化关系的表现,都是两个阶级关系的一种日常生活表现,个人与社会的关系,日常生活中每一个很不起眼的行为举止

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 163.

② 引自《马克思恩格斯全集》第42卷第97—98页。

与社会网络的关系,不能等同于部分与整体的关系,工人表面上是为他的老板而工作,是一种个人的行为,其实从一开始便是社会的活动,也就是说,工人的劳动从一开始并不是为“某个人”,而是为整个资产阶级或资本家阶级而工作或卖命的,社会关系的总和,并不是每个个人的关系的机械累加,而是不可还原的客观的质的总体性,这种总体性或者整合超出了个人的意志与私人的意识而发生着。所谓的“个人的”资本家与“个人的”无产阶级一样,都是一种无视资本主义社会化发展规律事实的错误的虚幻的意识^①。作为“某个人”,一个资本家可能是或愚蠢或聪明、或善良或恶毒,或外向或内向的,或积极或消极或活力或乏力,他并不知道他的本质性实在是某个社会阶级中的一员。个人主义意识之所以能够发生也正在于,在资本主义社会中,人们所处的社会关系与社会条件,不依赖于个人的意识并以个人所意识不到的方式盲目而神秘地起着作用。也就是说,个人的纯粹自我意识是对人的被孤立与原子化的异化现实的真实的、反而是颠倒的抽象的神秘化的反映,挣工资的工人与其老板之间的直接的与即刻的关系,是一种模糊的形式上的和欺骗性的关系,这种关系掩盖了真实的内容,挣工资的人与整个社会的关系通过与其雇主通过货币与工资这种中介而得以实现。但在日常生活中,这种深层的客观的关系被伪装成一种直接的、紧密的表面上真实的关系,只有批判的认识论才能穿透或洞悉这种真实性^②。

异化劳动之为“异化的”,就在于它失去了其社会性的本质。虽然这种异化也是社会性的,但劳动确实表现为一种“纯粹个人性”的事情。在这种劳动支配下,人们停止或懒得去思考其赖以发

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 164.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 165.

生的社会背景是什么。因为他本能地意识到,当他作为一个“社会人”来从事劳动工作时,他实际上失去了自己的本质,而只有当自己“一个人”的时候,甚至或哪怕是像动物一样地满足自己的需求与自由时,他才像是“一个人”。而当其参与到社会生活与社会联系总体中时,工人反倒觉得自己的活动像是一种外在的盲目性活动,而非由衷。劳动本来是人的本质体现本来是人的能动性的体现,而工人反倒觉得劳动是自己的本质丧失异化^①。显然在这里,列斐伏尔既看到了异化的社会本质,但确实又发现人在日常生活中必须作为一个人而存在的这样的无奈的异化命运与处境。这一点应当说是对青年马克思关于“人的现实存在是现实的个人生活实践”观点的进一步阐发。

(六)自由的批判(核心主题:人支配自然的和自身本质的权力)

列斐伏尔的第六个批判主题,既是马克思主义历史观的“终极关怀”或最高问题,也是资产阶级日常生活意识形态中最具有欺骗性与神秘性的一个问题。在这里,我们看到了一段令人失望的失败的思想记录,因为列斐伏尔又陷入了在青年马克思类本质自由观与成熟马克思的自由王国论、存在主义的个体为出发点的自由观与马克思主义的社会决定论的自由观之间的来回摇摆与矛盾之中。列斐伏尔首先发问道:“自由是由什么构成的”?1793年的宪法或《人权宣言》说过,自由是属于人的至高无上的权力,任何其他权力都不能伤害这种权力。也可理解这自由是一种“己所不欲、勿施于人”的权力关系。一个人行使自己的权力是以不能伤害他的权力为先决条件的!马克思一针见血地说,这种自由权力其实是社会条件对个人的自由限制的权力,是社会对原子的单子的个人

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 166.

限制的权力,人权其实就是私有财产权不受侵犯的权力,所以资产阶级的自由权力是狭隘的与可怜的。从这个角度来规定的自由其实是完全“否定性的”,这样说来,一个人为了防止妨碍其他人的自由而可能什么事也做不成。这种自由观不能表明资产阶级的软弱而只能说明其伪善!而马克思的自由观是既具体的又辩证的。对于马克思来说,自由的王国建立在人的权力作为目的本身而不断的发展过程的基础之上,这种自由开端建立于人对自然的征服利用的权力基础之上。没有现成可用的自由,不能形而上学地规定一种“要么全有要么全无”的“绝对自由”与“绝对必然性”,它只能通过社会化的个人而获得。对于权力来说,或更确切地说,构成自由的权力总和属于一个社会中人们集体的合作,而不是孤立的个人^①。

总之,首先,自由与权力不是天赋而是赢得的。其次,自由是通过他所属于的社会集团而获得的。第三,自由与其说是单个的权力不如说是复数的总和综合的,不存在孤立的经济或政治的自由,自由是全面的整体,是多方面的统一,这里没有形而上学的二难推理——“要么是绝对地自由,要么是绝对地听天由命”^②。

这里,列斐伏尔似乎又完全摆脱了存在主义个人选择式的自由观或生命哲学所说的自由意志的充分实现的观点,而按照经典马克思主义的历史决定论观点解释说,只要人类还没有掌握与认识统治他的自然与历史规律,人便不可能掌握自己的命运便不可能摆脱神秘的异化的力量的外部统治,也就是说不可能获得全面彻底真正的自由。人们只有通过认识理解自然与人自身的本质,才能统治自然与自我的本性,就迄今为止自然还未被认识这一点

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 171-172.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 172.

而言,自然还处于盲目状态,人必须作为一个整体的人,以整体的方式才能占有自己的本质。这种本质不是形而上学的而是一系列可以化为社会的理性的作为社会统治自然权力结果的东西的要求。请注意,正是在这里,列斐伏尔还严格地摹仿着马克思《资本论》中关于“自由王国是建立在经济必然王国充分繁荣的基础上^①”的口气,而非常乐观与自信地写道:“越来越多的人已经正在减少那些用于满足自己需求的劳动时间;而在过去大众只能服从于上等阶级,自由则是属于物质生产领域之外的东西。在我们的时代,特别是在我们的这个时代,那些将创造性的休闲活动仅仅局限于压迫者身上的条件已经消失。这是一个复杂的辩证法:一方面需要正在变得更加广泛和多样化,但另一方面,由于生产力本身也在增长,需要的这种延长便表现出它们的人性化,便意味着用来满足直接需求的工作时间的普遍地缩短,以及富裕和休闲的双重普及化。”^②

看来,列斐伏尔这个时候确实仍然是一位过于乐观的古典浪漫主义思想家。所不同的是,列斐伏尔毕竟将自由王国同现代日常生活中所突出的休闲消费问题联系在一起(尽管第一卷还尚未展开这些重要问题),这已经相当异质于马克思更为古典的“人的自由全面发展”的理想。

① 参看《马克思恩格斯全集》,人民出版社1975年版,第25卷第926—927页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 174—175.

第三节 政治经济学批判概念的存在主义改造

列斐伏尔接下来要解决的问题是：“既然你前面已经阐述了一大通马克思主义的日常生活批判理论，如此说来，马克思主义已经提供了一个完整的日常生活批判知识吗？”回答是否定的。马克思恩格斯著作所蕴含的意义远没有得到全面深入的阐述。

对于列斐伏尔来说，当务之急不是寻找什么经典结论或经典依据，而是要从马克思的政治与经济著作中，从这些“哲学已经被扬弃”的著作中“读出”辩证唯物主义的方法论精神来。马克思主义作为一个完整的机体来理解就是一种哲学方法论，人道主义的经济科学与政治科学，特别是要将马克思著作中的如下概念突出出来：它们是异化、拜物教与神秘化^①。由此可见，列斐伏尔所说的马克思主义日常生活批判理论，主要就是对马克思这三个概念的一种运用与发展。

首先，哲学与经济学相会之处就是商品拜物教理论。商品拜物教现象无非反映了人与人之间的社会关系。只不过，这是一种被“误认为”是“真实的”自然客观存在的、但是神秘化颠倒化的现象。

从表面上看，货币具有着和客观自然物一样的客观性的存在物，具有着不依人的意志为转移的、按照自然过程而发展的特征。这正是全部资产阶级意识形态的神秘性的根源与典型表现。但另

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, pp. 177-178.

一方面来看,除了人的意识与人的意志之外,其他什么也没有,并且也仅仅只有意识与意志会异化。这种异化不仅仅是观念或直觉范围内的,而且也是实际生活中的。经济拜物教之所以为基本的异化形式,是因为它能够使我们理解到从人的活动转变为经济的“物”,它也能够使我们理解为什么经济与社会的真理不是直截了当的,以及所有这些问题为什么和如何被蒙上了一层社会神秘性面纱。即因为经济的物,物崇拜遮蔽了那些构成它们的社会关系。当我们手持货币时,我们忘记了它们不是神通广大的物神,而是活生生的社会劳动成果与过程的暂时凝固与结晶。^①

列斐伏尔认为,马克思的商品拜物教理论的重要方法论意义在于,它阐明了异化与神秘化的哲学理论的经济学的与日常生活的基础。异化产生的确切原因是由于人被他的劳动成果牵着鼻子走,而脱离自我、本性与自然,离开他的意识。本来,人就是“他们所做的”,并按照他们“所是的”进行思想。但是,他们却无视他们所做的与所是的。他们自身的工作及其现实超出了他们所能够掌握的范围。^②

正像海德格尔所说的,人们的日常性存在“总是已经”处于“沉沦”之中,总是已经“在世之在”,人也只有通过“沉沦”状态,才能发现“本真的”生存(“烦恼即菩提”!).列斐伏尔也认为,人们的存在总是已经不可能避免这种异化,人也只有通过异化才能走向发展与自由。人们在日常生活与社会关系中所呈现出的存在,远比那种直接的亲属关系与原始经济要复杂得多。人们只有通过社会经济物的崇拜和自我异化,才能使自身从动物的与生物的状态中挣脱出来。没有其他可以向他开放的道路,人只能辩证地通过非人

① Henri Lefebvre *Critique of everyday life*, volume 1, p. 179.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 180.

化而走向人性化。人与自我的分化是人与自然分化的必要前提。一方是另一方的必然结果。人作为自然的存在物，一直与自然保持着不可分离的统一性联系，不断在与自然做斗争。他通过统治自然而与自然相脱离，但这种脱离与独立只能在幻想与异化中才能实现。人只能在抽象的思想、自我异化、自我意识中才使自己相信他已经外在于自然与世界，通过唯心主义自身我们成功地支配着自然。这是一场矛盾与痛苦的分化，在同自然和自己的本性进行反抗与斗争的过程中，人才能成为他所能变成的东西^①。

也就是在这个时刻，一个被重新发现的、重新认识到的统一体在更高的水平上开始了。“分工、异化、物崇拜、神秘化与被剥夺——总体人的形成，这些哲学观念构成了一个有机的、有盎然生命力的整体”。人的思想及其现实是通过辩证方式发展起来的。

其次，商品拜物教理论在一定意义上确实是一种科学，一种对事实进行客观观察分析的科学。其错误就在于它脱离了社会的现实生活实践。马克思主义不能仅仅成为解释世界的关于经济本质的现象学。没有自然科学与社会科学的成果，没有解除神秘化影响的行动，“意识”即哲学家的“意识”就会在神秘化与异化的诱惑面前戛然而止。意识靠自己的力量是无法使从现在的幻觉的陷阱中挣脱出来^②。

人是一种具有无限复杂性的存在，他的辩证法知识能够为他提供多方面的观察技术与方法。浪漫主义对人生困境的感叹，有其深刻性，但过于悲观与狭隘了。人的知识永远不会穷尽。当然，意识到日常生活中无处不在的异化，这并不等于一个人在实际中已经摆脱了异化状态。异化是我们时代必须经历过的一段磨难与

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 180.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 181.

锻炼,我们无法逃脱这个炼狱。只有等到稍后一点的未来,当我们人类从异化中解脱出来时,我们才能清楚地看到与明白,我们今天生活在一个非人化的时代也是值得的。正如列宁所说的,革命只有在大众觉得日常生活已经不能照旧维持下去,即被统治者已经不愿再“日常生活地”生活下去时才成为可能。所以日常生活状况是革命的试金石^①。

最后,列斐伏尔从日常生活是人的存在的本体论基础角度,强调了日常生活批判理论与历史研究的重要性,实际上也是第一卷对日常生活概念的最终定义:人的存在不是一个现成的静止的实体,而是一个永远在生成的过程,一个永远有待于完成、但尚未完成的过程。人的需要与活动并不拥有现成可籍的限定数量的辩证理性。由于无法复原与还原为理性存在物,人类的原质是一种既定物。它是异化所操纵的非理性与本能直觉及各种需求活动中所潜存的理性的混合物。人类的原质就是日常生活的事实。日常生活中既有直接的人类的原料原质,同时既深层地伪装着也揭露着最深层的现实性。^②

下面作者更细致入微地分析了这种所谓既有的的人类的原料的某些特征。首先是对于世界上每个区域国家及每种文明、每种日常生活的瞬间来说,都有一个平均的、普适的标准或常数。这种生活标准既是历史的,也是实际事实。它立足于经济的技术特征,也扎根于劳动大众能够抵抗其对手所施加压力的程度。这里列斐伏尔对日常生活的理解,仍然处于物质生活水平之上,也就是维持生活的基本与平均标准,还没有从现代社会的角度来理解日常生活

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 182, p. 184.

^② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 189-190.

的机械重复特征^①。马克思的劳动价值论仍然是列斐伏尔的理论支持背景。也就是说,列斐伏尔这时的日常生活概念,仍然属于传统的人类学与民俗学,而不是社会学与经济学的范畴。《现代世界日常生活》一书对这种理解做了深刻的自我批判。第一卷的日常生活批判仍然没有超出这样一个理解水平,即我们如何能够从传统物质生活方式压迫下解放出来,如何通过经济与社会变革来实现日常生活解放。也就是说解放的目标是解决物质生活的贫困问题。还没有意识到消费社会条件下另外的贫困问题。当时列斐伏尔的口号是如何过上一种美好的日常生活,即“小康式”的美好生活。第一卷时期的列斐伏尔关心的是物质生活的需要与权力,而《现代世界中的日常生活》的列斐伏尔关心的是消费与休闲的权力,《空间的生产》一书则关心的是城市的与空间的自由权力。

列斐伏尔在比较完了各民族地区的日常生活、特别是法国的古代近现代日常生活的差别与平均状况之后,终于非常清楚地提出了第一卷也是后面几卷要解决的问题,即我们究竟要过什么样的生活,或者说我们究竟如何过上一种理想的生活。这是一个“生活的意识”概念^②。我们的生活仍然没有实现,我们的意识是虚假的。“更确切而言,今天,我们并不知道我们是如何生活的。到了我们的生活的终点,我们也几乎不知道我们如何消磨掉它们的。”^③

我们之所以不知道究竟要过上一种“什么样”的生活,一是因为这是每个人的事情,没有统一的标准与答案;二是恰恰因为我们总相信会有这样一种标准答案。所以“当我们正在努力去生活,

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 190.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 194.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 195.

在我们生活的瞬间,宗教的、道德的与文学的及相类似的语言都强加给我们一个自身的标准的形象”。每个“私人”的意识被一种公共意识所补充,它们相互补充与支持。私人意识通过公共意识而得到了指示与表现。反之亦然。一方面真实另一方面才真实。当一个人的私人内部神秘的痛苦起来时,他的公共意识便向它保证不必如此,生活的方方面面都很美好。如此一来,每个人便不再追问自己究竟应该如何生存^①。

读完这段话,我们会猛然想到海德格尔的《存在与时间》一书中那段著名的关于“常人”的文字——常人隐形地、无处不在地保证每个人“应当如何”在日常生活中度过。但一旦需要个人负责时,这个“无名者”便逃之夭夭、无影无踪了^②。不过,在这里,列斐伏尔并没有提到海德格尔,却是以卡夫卡作品中的“变形人”等为例,解释为什么会在私人意识中出现令人难解的神秘化现象,原因是公共意识的异化统治。正如他在20世纪30年代所写的论意识的神秘化的著作中所说的,法西斯主义的神秘性就在于公共意识对私人的全面的操纵。我们被剥夺了对自身处境与命运的思考,一切都是由公共意识所取代所包办了。其实,《被神秘化的意识》一书在一定意义上就是海德格尔的“常人”或“日常平均状态”观点的一种改写。只不过,海德格尔的出路在于面向死亡的一种良知发现和从沉沦中自我拯救,而列斐伏尔则诉诸于一种节日的狂欢的艺术想像。

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 195.

② 参看海德格尔《存在与时间》第156—157页。

第四节 日常生活批判的任务 就是研究“我们如何生活”

日常生活批判的任务是要具体地详细地回答“我们如何生活”这样一个问题,为此它要投入大量的考察研究。列斐伏尔提出了如下四个要点。

首先,我们要采用多种研究方法技术,计划通过重建一定数量的个人的实际生活,即通过比较他们的真实生活与他们对生活的意识以及对生活的解释,来开始这项研究。包括:这些“私人的”生活是如何形成的?处在什么影响之下?他们是如何选择自己的生活道路的、他们的职业的?他们是怎么样结婚的?他们是如何和为什么有自己的孩子的?他们是如何和为何处于如此这般的生活环境中的?从提出这样的问题的水平来看,一个马克思主义者如果不深入地研究现代社会的具体科学,诸如经济学社会学所提出的问题与观点,他很可能陷于一种浪漫抽象而肤浅的批判与幻觉中不能自拔。恐怕当时的列斐伏尔就由于缺少充分的经济学与社会学实证知识与深刻的辩证思维,就把日常生活批判变成一种肤浅的哲学与文学的抽象与浪漫。

第二点,这种研究不能局限于从总体上或泛泛一般地把握一定数量的个人生活,而且应当尽可能地细致入微、鞭辟入里地观察日常生活,例如,一个人的生活中的一天,任何一天,哪怕它是多么的平淡无奇或琐碎无聊。我们生活中的平常一天是如何将被造出来的呢?这种研究可能发现是社会性地形成的。但这些平常琐碎的日子一点也不平凡。在某个工作日或者节日里,我们每个人都

处于一定数量的社会事物与社会关系之中。这些事物与关系的本质我们恐怕是茫然无知。我们可以自我提问这样一些问题：例如，“一个平常人在其普通的每天的生活中是如何与大公司发生联系的？他是在什么地方与它们打交道的？他是如何理解与想像它们的？理论会揭示出一个复杂的结构——他是通过什么渠道或途径而界入其中的？从早到晚这种结构是如何向他呈现的？”^①看来，这些提问方式是和海德格尔（在世之在）、萨特（人的实在）的存在主义日常生活分析类似，只是采取了一种更实证的社会学语言。

第三点，更宽泛地和更普遍地考虑，这种日常生活研究将成为一种对法国生活特别是法国生活模式的研究，以同其他国家的不同的独特的生活方式形成比较。研究不同地理环境是如何造就与组织了法国人的日常生活？还如：这些不同的社会集团是如何使用他们手中的钱，如何编制自己的收支预算的？他们是如何消磨自己的时光，什么是他们的休闲娱乐活动？用什么形式来表现他们的社会性，他们的孤独寂寞，他们的家庭生活，他们的爱情生活，他们的文化？下面又从马克思的经典学说角度研究资产阶级如何剥削工人。当然我们不可能描绘出法国社会生活的全景图。但根本的任务不是面面俱到、一览无余，而是要抽样调查并介入到日常生活现状中那些最阴郁无望的方面，要揭示我们的民族生活中的那些健康的、有营养价值的方面，那些具有真正潜力和创造力的因素^②。看来，提出这样的问题就说明，列斐伏尔还处于用非历史的民俗学角度研究日常生活，并没有超出物质生活、物质文明的水平与高度，还没有从资本主义社会主导性生产关系与流动性的生产空间再生产日常生活角度来理解日常生活。

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 197.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 198.

总之，“这项研究要在完全不同的高度上驱散那些形形色色的文学与哲学强加于日常生活之上的种种迷雾与颓废倾向，例如孤独寂寞的神话。这是大大小小的存在主义哲学家们所编造的无望的哲学体验与神话。对于他们来说，孤独的虚构成为了现实，因为他们便是孤独的哲思者”^①。

第四点，这也正是列斐伏尔的一种理想与希望：日常生活批判要为形成一种生活的艺术做贡献。这种艺术作为新的、尚未被理解的自身快乐的艺术，已经被几位作家（包括斯汤达）所预见到。这里列斐伏尔首次提出了“将日常生活艺术化”的口号与理想。

在未来生活中艺术将成一种真正的艺术，像任何真正的艺术一样植根于那些要勃发的生命力之中，也立足于一定数量的技术与知识领域之中，但要超越其自身的状况，而不把自己仅仅视为一种手段而是一种目的。这种生活艺术假定人类将自身的生活——他的生活的发展与加强——不再视为是通向另外目标的某种手段，而是目的本身。他把这种理想假设为一个整体——日常生活——将成为一种艺术作品的对自己生活的自我欣赏与自我快乐。这种生活艺术意味着异化的终结，并为了这个目标做贡献^②。

在《导论》一书的结尾处，列斐伏尔进一步指出，日常生活批判的研究计划可以大致概括为如下几个要点：

首先提出日常生活的比较研究方法，一方面是所谓的“现代的”生活与过去生活的比较，另一方面则是现代生活与另一方面即“可能的”生活的比较。过去，生活哲学的出发点是那些倒退的与落后的颓废的东西，而新的出发点是研究日常生活所潜伏的丰富

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 198—199.

^② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 199.

的新的可能性。换言之,从方法论上讲,日常生活批判应当一方面比较研究现代生活与过去生活,另一方面比较现代生活与可能生活。照此来说,研究过程就是从可能生活出发来反观、分析那种落后因素与颓废因素。这就是说,列斐伏尔认为,日常生活批判研究的重点是日常生活所蕴藏的无限潜能。

其次,从这种日常生活批判观点出发,人类的现实表现为一系列的对立与比较:日常生活与节日、大量时刻与例外的瞬间——平凡无奇的与光辉灿烂的,严肃与娱乐的,现实的与梦想的等等。日常生活批判包括对这些关系的细致研究。它通过琐碎平常的表现例外的,用大众来表现精英的等等。

第三,日常生活批判的目标与结果必然导致一种日常生活批判哲学以及哲学的主导地位。对日常生活的批判包括道德的、心理学的与哲学的、宗教的与文学的等等方式。但其他形式大多使日常生活陷入自我神秘状态^①。对于列斐伏尔来说,日常生活是一个“不可能在哲学之外得到理解的哲学概念”,它“为了哲学并通过哲学而为那些非哲学的东西”^②而命名。“研究作为对生活的间接批判的哲学,就是体察作为对哲学进行直接批判的日常生活”^③。易言之,哲学就是对生活的间接批判,生活则是对哲学的直接批判;日常生活必然是一个哲学问题,而哲学真正的现实表现就是日常生活批判。这样,列斐伏尔就将日常生活概念从内在的封闭的无时间的神秘化状态,向一种历史性的辩证的经验可能性视野开放。这正是列斐伏尔的工作。故有学者称赞说,“我们将把哲学上的日常生活概念与它的演化形式的社会学分析系统地合并在一起

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 251.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, p. 13.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 252.

的工作归功于列斐伏尔。^①”

第五节 在永恒轮回的日常生活深处 寻找人类的希望

我们已经多次强调,列斐伏尔的一个核心逻辑是强调日常生活具有永恒的轮回性与瞬间的超越性,即平日的单调无奇性与某个瞬间的神奇性超越性的辩证统一。列斐伏尔表面上将日常生活的希望寄托在“未来”,其实却是对已经失去的历史“黄金时代”的一种美好追忆。而这种美好的历史回忆远说在古希腊,近说则可以在当今即20世纪40年代法国的农村田园风光中找到其踪影。用他自己的话说,希望既不在于那个线性化的历史过去,也不在于那个线性化的历史未来,而是内在于循环不息的永恒的“现在”之中,日常生活作为一种永恒的循环过程,它潜藏着无穷的希望与可能。日常生活批判的意义就在于从日常生活深处发现历史的无穷希望与可能性:“每天早晨的太阳都是新的,但何以日常生活却永远如故,顽固不化?它是那样的单调乏味,那样的灰色死寂,那样的老是一个节奏机械重复”。但日常生活并非亘古不变,它会衰落,因此会变。但我们这里讨论的,不是传统日常生活如何逐渐走向衰老而被现代社会生活所取代,而是研究它潜伏的可能性。人类生活既会衰退也会进步。迄今为止,它都是沿着一条二重性道路前进的。一方面是朝着衰退方向而行的,另一方面则是沿着前

^① 引自[英]彼得·奥斯本《时间的政治——现代性与先锋》,王志宏译,商务印书馆2004年版,第265—266页。

进方向而行的。生活会变得越来越好。虽然我们不赞成在一种抽象的神学与形而上学意义上理解这种乐观主义的信念。历史并非像一支训练有素的军队在已经事先安排好的笔直大路大踏步前进,或者说就是一个由野蛮而文明的历史过程。但乐观主义的历史进步观念缺少弹性与辩证的理解。它无法把握历史发展的多样性与差异性。到目前为止历史进步总是包含着某些方面的退步。它像自然界一样仍然处于盲目自发性发展阶段,而尚未由理性来引导^①。

人类的生活确实在进步,包括物质的道德的精神的进步但同时这只是真理的一部分。另一方面则是生活的被剥夺与被异化等。为了回答或回应朴素的全面的连续的历史进步论,我们必须阐明自从古代共同体社会解体以来人类所出现的异化加剧这样的特殊现象。我们的任务不是要陶醉与怀念笛福笔下“鲁宾逊式”的黄金时代,而是研究当今社会生活深处所潜伏的可能性是什么?^②

对于列斐伏尔来说,马克思主义所提出的问题是深层次揭露的问题。众所周知,马克思主义的口号是“改变世界”,但问题在于“什么是世界”。它不仅仅指一种加强生产的事实,开辟新空间的事实,农业的工业化,建立大工厂,变革国家这个最后的庞然怪物。这些事情仅仅是达到某种目的的一些手段。那么什么才是目的?这就是从改变日常生活的最细小最具体的方面。这个世纪之所以是人的未来,仅仅是因为人是自己世界的创造者。问题不仅仅是改变人的观念,用“全面的人”的观点来重建人的生活。问题不仅仅是达到认识的辩证统一,将人的认识成果系统化地组织起来,就像百科全书那样的体系。问题不仅仅是要形成一种新类型

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 228, p. 229.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 229.

的人,或组织一个新的普遍的人际关系,这些仍然是“手段”!目的或目标是要使思想,即人的力量参与到、并有意识地渗透到生活中的最平凡的细枝末节之中去。看来,这是一个不折不扣的存在主义的马克思主义者!比“手段”更加含糊、更加困难更加遥远的目标是改造生活,说得更清楚一点就是重造日常生活。

通过揭露日常生活中的肯定性与否定性的二重性,日常生活批判有助于提出与解决生活本身的问题。人类的文化与意识收集了历史的每次收获物,每个过去瞬间。与之相反,宗教则集聚了人类的一切软弱无援。它也提供了一种生活的批判,但它是这样一种批判,一种反动的、毁灭性的批判。“马克思主义,作为对世界的崭新意识以及对新人的意识,则提供了一种有效的建设性的生活批判。惟有马克思主义能够如此!”^①

第六节 日常生活的节日化想像

列斐伏尔在《导论》一书第五章“关于法国乡村的某个星期天的笔记”中这样充满深情地写道:

有许多相当精确的文献能让我们回到今天文明的源头即古希腊。不过,不是回到史前或原始社会,而是就在当今法国的乡村。我们能够容易在今天的农村找到与古代世界相差无几的日常生活场面。在古希腊的农村有自己的节日,按照自己的日历来安排自己的节日。在那里,扑入我们眼帘的是古代世界黄金时代的美好景象!每个人都是公社的一分子。每个村庄都是一个共同体。读

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 227.

这些文字你必须想到尼采笔下的古希腊社会。那个酒神精神澎湃汹涌、激情奔放无羁的狂热世界。每个人在狂欢的节日里尽情地欢歌劲舞^①。注意：这里列斐伏尔向我们展示了巴塔耶所说的完全不同于现代社会经济理性与效率原则的、挥霍无度或“耗尽”的场面^②，或者莫斯于《礼物》一书所描绘的原始部落中的“夸富宴”^③：他们虽然经常是一贫如洗，却要在这神圣的祭祀节日里将以往的积蓄挥霍干净方才罢休。“节日是一场冒险，是对未来的一场赌注。”^④

古代与今天农村还残留的狂欢节场面之所以出现，是因为在古代“自然”对人来说既是那样的熟悉，又是那样的恐怖。自然充满着神秘的神灵与魔鬼。自然布满了神秘的力量，权力。自然将共同体内部及人与自然的联系紧密地集合在一起。人为自然为节日所做的“牺牲”礼物、奉献体现出对未来所付给的一种酬谢。人与自然的关系于是就被一种神秘的力量所操纵而搞颠倒了。大地自然代表着人性与性育或性征^⑤。

列斐伏尔进一步指出：节日与日常生活在古代是浑然一体的，尽管它们之间具有着暴力冲突，但是不可分割的整体。节日是人性与神性、人与自然、人与社会关系的一种颠倒与异化。节日与日常生活相似，只是比平日更热烈紧张一些。这是生活中激动人心的一个瞬间，活动的共同体，食物，与自然的关系，换言之，作品劳作，被重新统一起来，被放大强化，被夸张^⑥。在节日里，自然宇宙

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 201-202.

② 参看[日]汤浅博雄《巴塔耶——消尽》，河北教育出版社2001年版。

③ 参看[法]马塞尔·莫斯《礼物》，上海人民出版社2002年版。

④ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 202.

⑤ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 202.

⑥ Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 207.

万物的秩序,人们的生活秩序与情感高度交融在一起。人们的全身心的能量热情想像都无拘无束地发挥表现出来。他身上的能量直觉没有一处会被闲置一旁,从而得到空前的释放与宣泄。

终于,列斐伏尔的马脚露出来了——他把尼采的狄奥尼修斯,那个著名的放荡不羁、桀骜不驯、随心所欲的酒神请出来了!在尼采眼里,“这个世界是:一个力的怪物,无始无终,一个坚实固定的力,它不变大,也不变小,它不消耗自身,而只是改变面目,作为总体,它的大小不变,是没有支出和消费的家计;但也无增长,无收入,它被虚无所缠绕,就像被自己的界限所缠绕一样;不是任何含糊的东西,不是任何浪费性的东西,不是无限扩张的东西,而是置入有限空间的力;不是任何地方都有的那种空虚的空间,毋宁说,作为无处不在的力乃是忽而为一,忽而为众的力和力浪的嬉戏,此处聚积而彼处消减,像自身吞吐翻腾的大海,变幻不息,永恒的复归,以千万年为期的轮回,其形有潮有汐,由最简单到最复杂,由静止不动,僵死一团、冷漠异常,一变而为炽热的人、野性难驯、自相矛盾;然而又由充盈状态返回到简单状态,从矛盾嬉戏回归到和谐的快乐,在其轨道和年月的吻合中自我肯定、自我祝福;作为必然性永恒回归的东西,作为变易,它不知更替、不知厌倦、不知疲倦——:这就是我所说的永恒的自我创造、自我毁灭和狄奥尼修斯的世界,这个双料淫欲的神秘世界,它就是我的‘善与恶的彼岸’。……这就是权力意志的世界——此外一切皆无!你们自身也是权力意志——此外一切皆无”^①!用列斐伏尔的话说,“这个活的宇宙为了重生而生与死,永恒的轮回,这个大年,这个事物轮回的周期,这个多少智慧哲人都想穷尽其才能将其意义表述出来的问题,让

^① 引自[德]尼采《权力意志——重估一切价值的尝试》,商务印书馆1991年版,第700—701页。

多少人望而却步、口拙词穷。这个宇宙，这个大全，是一位在人身上变成意识的无休止的转换生成的生命激情之神。经过一次次的生死苦乐轮回，这个神的命运便是永远不知疲倦的宇宙生命旅行。为了达到那个幸福快乐的巅峰，它不惜冒着一次次被粉身碎骨的悲剧灾难而自我崩溃毁灭，哪怕是行星恒星的死亡与新的冰河世纪这样的大劫大难，也在所不惜、无所畏惧”^①。

列斐伏尔始终是将狄奥尼修斯精神与基督被钉十字架精神相提并论和等量齐观的。他自认为自己就是马克思主义队伍中的“狄奥尼修斯”与“受难基督”：“既然酒神狄翁的遭遇与基督受难可说是不分伯仲形影相吊，既然在酒神这里，一切艺术与宗教的象征与符号必然呈现出一种新的意境，我就梦想着这样一种普天的欢庆，一个大团圆与一场感人肺腑、扣人心弦的悲剧，一种强烈的绝对的与超凡脱俗异乎寻常、诗意盎然、威力慑人的大场面，这将是一种对自然悲剧命运的陶醉，有限与无限、神圣与世俗、快乐与磨难……查拉图斯特拉则仅仅只是这种超人间的普天同庆时刻到来的一个先行官预言者，这是人为了绝对而提供的贡物与至高无上的牺牲。……这正是我们想从神秘从伟大的幻觉中，从人类的自我牺牲等等中解放出来时所面对的困难。只有最粗暴与最严厉的自我拷问才能揭开异化的深层的根基，揭开自我担负的邪恶的异化的快乐的根基”^②。

读到列斐伏尔以上对日常生活的一种“狂欢节”式的想像，我们不能不想起与列斐伏尔同时代的那个俄国伟大美学家巴赫金（1895—1975）。他的那部写于20世纪40年代的《拉伯雷研究》，与

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 223.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. 224.

列斐伏尔的第一卷具有着很强烈的共时性和互文性^①(列斐伏尔与巴赫金都深入地研究过拉伯雷,所以多有互文性)。但有所不同的是,巴赫金的狂欢节是拉伯雷笔下的法国中世纪“城市广场式”的,而列斐伏尔的狂欢节则是以他亲身经历的法国南部农村生活为底色的。后来他在《现代世界中的日常生活》一书中反省说,第一卷的日常生活概念过于强调了节日的农业根源^②,认为在现代社会这种传统社会节日狂欢已经成为不可能,而必须代之以都市化的形态^③。现在,就让我们以巴赫金对中世纪狂欢节场面的痴情而精彩地想像与描述来结束本节:

狂欢节类型的节庆活动以及与之相关的各种诙谐的表演或仪式,在中世纪人们的生活中占有巨大的位置。狂欢节的内核完全不是“纯艺术”的戏剧演出形式,一般来说也不能纳入艺术领域。它处于艺术与生活本身的交界线上。实际上,这就是生活本身。在狂欢节中,除了狂欢节的生活以外,谁也没有另外一种生活。人们无从躲避它,因为狂欢节没有空间界限。在狂欢节期间,人们只能按照它的规律,即按照狂欢节自由的规律生活。狂欢节具有宇宙的性质,这是整个世界的一种特殊状态,总之,“狂欢节是对日常(官方)生活制度暂时的超越”。

① 1943年左右,列斐伏尔因为法西斯追捕被迫躲藏在法国南部的崇山峻岭茂林修竹之中,并开始酝酿《日常生活批判》第1卷。大约在同时,巴赫金却在流放地,那个最黑暗的年代与地方,那个风沙弥漫、寒流肆虐的中亚与西伯利亚交界处,写出了关于拉伯雷狂欢理论这部巨著。一位随时可能死去的病弱之人,却写出了一部酣畅淋漓的思想史巨著,一个非常不自由的思想家在一个极端文化专制主义的年代,却想像出了一个挣脱一切制度与等级羁绊的狂欢盛世。这确实是思想史上的奇观。

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 36.

③ Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 190—191.

在中世纪的阶级与封建国家制度条件下,节日的这种节庆性,即它与人类生存的最高目的,与再生和更新的联系。只有狂欢节和其他节日的民间广场活动中,才不致被歪曲、得以充分而单纯地实现。在这里,节庆性成为民众暂时进入全民共享、自由、平等与富足的乌托邦王国的第二种生活形式。

在狂欢节期间,取消一切等级关系具有着特别重要的意义。在官方节日中,等级差别特别突出地显示出来。与此相反,在狂欢节上大家一律平等。在这里,在狂欢节广场上,支配一切的是人们之间不拘形迹地自由接触的特殊形式。而在平常的、即非狂欢节的生活中,人们被不可逾越的等级财产职位家庭和年龄差异的屏障所分割开来。而在狂欢节中,人仿佛为了新型的、纯粹的人类关系而再生。暂时不再相互疏远。人回归到了自身,并在人们之中感觉到了自己是人。人类关系这种真正的人性,不只是想像或抽象思考的对象,而是为现实所实现,并在活生生的感性物质的接触中体验到的。乌托邦理想的东西与现实的东西,在这种绝无仅有的狂欢节世界感受中暂时融为一体。人们之间的等级关系的这种理想上和现实上的暂时取消,在狂欢节广场上形成了一种在日常生活中不可能有的特殊类型的交往。^①

总之,“狂欢节弹冠相庆的是暂时的解放,即从占统治地位的真理与既定的秩序中脱身的解放,它标志着对所有的等级地位、一切特权、规范与禁律的悬置。”“它的功能乃是解放,是允许一种创造性的、游戏式的自由。是尊重富于创造性的自由……是从流行的世界观中解放出来,也是从常规的习惯与既定的真理、从陈词滥

^① 以上观点分别参看[俄]巴赫金《拉伯雷研究》(该书的全名称是《弗朗索瓦·拉伯雷的创作与中世纪和文化复兴时期的民间文化》),河北教育出版社1998年版,第5—12页。

调、从所有无聊单调的与普遍接受的事物中解放出来。狂欢节是体育节目的夸张形式”。“狂欢节堕落的方面，完全在于它将万事万物都拉低到身体原则的平等性上。狂欢节要瓦解的是强加于身体之上的一种意识形态的社会的精神性的紧箍咒”^①。写到这里，我们实际上已经涉及晚年列斐伏尔的日常生活批判的核心问题——空间化实践与身体的辩证关系。当然这是后话了。

第七节 现代日常生活的初步批判

以上论述充分表明，列斐伏尔的《日常生活批判》第一卷所说的“日常生活”主要是指传统社会意义上的“残余物”，即自然经济条件下的一种文化风格或风俗习惯。但与此同时，我们不能不承认，在这一卷中他确实已经自觉或不自觉地部分涉及他后期日常生活批判的核心问题——现代世界中的日常生活问题或现代性与日常生活的关系问题。我们前面已经提到，该书两个版本本身就反映了列斐伏尔思想前后两个时期的变化，即它并不是一个完全“同质化”的、静止的文本结构，而具有着话语结构上的内在冲突或叙述逻辑上的“复调性”。最突出地表现在，他对“日常生活概念”理解的二义性或歧义性上，即一方面日常生活是指古代社会的充满着具体而丰富内涵的每日生活(daily life)另一方面则是指现代社会的单调乏味的机器般的有节奏的日常生活(everyday life)。这种文本结构、思想观点与叙述逻辑上的内在冲突，究其原因就在

^① 参看[美]约翰·费斯克《理解大众文化》，中央编译出版社2001年版，第99—102页。

于,他还尚未对日常生活做出一种明晰地自觉地历史发展阶段性与过程性理解,而仍然处于一种含混矛盾的直观状态。他后来将日常生活的历史演变形态简明地概括为“A)风格(古代社会);B)风格的死亡和文化的诞生(19世纪);C)日常生活的建立与巩固(现代社会)”^①。由此来看,第一卷的主导话语结构仍然是将日常生活视为一种传统社会的文化风格,而不是现代性的社会制度。

正像列斐伏尔后来于《现代世界中的日常生活》等著作中所重述与反省的那样,在第一卷中他一方面认为日常生活是各种社会活动与社会制度结构的最深层次连接处,是一切文化现象的共同基础,也是导致总体性革命的策源地,但在第一卷第二版序言中他已经敏锐地初步地发现,现代日常生活被全面地组织到纳入到生产与消费的总体环节中去。他在第一卷第一版中所天真地想像出来的那种消费与休闲领域中的“日常生活解放”理想,其实已经变成了一种新的压迫现实^②。也就是说,现代社会的日常生活形态虽然摆脱了传统社会的物质生活贫困压迫异化的状态与时代,却成了一个“消费受控制的官僚社会”,而不是一个可供人们自由选择的休闲社会、丰裕社会。我们现在就来看看他的第二版序言对现代日常生活特征的初步概括。

列斐伏尔一上来就指出,《导论》一书初版10年来,也就是第二次世界大战之后的10年来,西方乃至于整个世界的日常生活发生了重大的变化。这种变化首先表现在社会文化界与思想界对日常生活问题空前而普遍的关注,其次是现代社会日常生活出现了许多新的、人们所始料不及、难以适应与理解的新问题。当然,我们得说,列斐伏尔这样说在很大程度上是一种自我辩护。问题不

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 77.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 36—38.

在于日常生活发生了很大的变化,而是列斐伏尔对日常生活的认识发生了很大的变化。

关于思想界对日常生活问题的重视,他这样不无自鸣得意地写道:本书出版后的10年间,一定数量的年轻知识分子以相当的兴趣与热情阅读了这本书。这在一定程度上冲淡了作者因遭受官方的冷遇而引起的苦楚。当然这还不是主要的。本书出版后的10年来,社会科学的发展表明了本书所研究的对象的重要价值。“在历史学家、人口学家、哲学家与社会学家,也在作家、艺术家与法学家们的头脑中,日常生活问题与日常生活研究已经变得日益重要起来。”一些信息最为快捷和最为现代时尚的出版物都开辟专栏讨论日常生活问题。^①

我们这里重点讨论列斐伏尔对现代日常生活新现象新问题新特征的概括。

(一)技术广泛被运用于日常生活、组织日常生活,引起了一系列新的问题。

“日常生活落后于技术所可能采取的方式,这应该是《日常生活批判》一书所讨论的主题之一。”下面作者转述了1956年6月8日的一则新闻,说的是美国家庭电气化对人们的日常生活的影响:厨房越来越不像厨房,电饭锅、对讲机、电视都在改变着家庭的生活。一个女人只有铁石心肠才能拒绝美发师们与封面女郎们那短发装束的建议与诱惑。一方面是现代技术无孔不入地渗透到日常生活各个领域这样的显著的变化,另一方面则是日常生活领域的相对落后,这种不平衡性体现出我们时代的特征^②。技术的发展引起了新的社会矛盾与问题。“我们在亲眼目睹技术令人眼花缭乱

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 7.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 8.

地发展并运用于日常生活的同一时刻,大量事实也证明了,对于大量人口来说,他们的日常生活同样发生了令人惊讶的退化。”在我们周围,在法国,在巴黎有成千上万的孩子,少年,学生们,年轻夫妻们,单身人,家庭居住在令人不堪忍受的环境中。居住条件的恶化遍及法国各个社会领域^①。

一方面是技术广泛运用于日常生活,而使人们丧失了批判日常生活的意识,另一方面事实上却是许多人失去了生活的基本保证。一方面人们在高消费提前消费,另一方面人们却满足不了基本需求。一方面人们在追求高科技的便利,另一方面却没有能力修理房子与养育后代。技术正取代批判与理想,让日常生活的一切梦想都似能成真。与正在被压抑日常生活的批判形成悬殊,现代技术进步正在实现着这种批判。通过从日常生活内部生长出来的各种活动包括梦想、理想与诗意、技术,正在取代日常生活的批判,或者说通过内部的日常生活批判:日常生活批判构成自身。可能的方面在批判现实的生活方面或日常一个方面在批判其另外一个方面。与低层的和退化的生活水平形成鲜明对照,日常生活以其优越的现代装备呈现出距离遥远与相类似的奇异梦想。如许多电影以其奢侈豪华的场面,让人们陷于一种幸福的幻觉,而忘却了日常生活的贫困与不幸^②。

(二)现代日常生活中的劳作与休闲的关系发生了重大变化。

什么是休闲?一位学者这样写道:任何活动,只要是自由选择,并作为个人在进行这一活动的过程中能谋得自由这样一种感受的都属于休闲范围。由此,休闲将首先是个人的一种心理态度。休闲与娱乐有关但不能等同。认为休闲不是完全非劳动而可以与

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 9.

^② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 9-10.

劳动融为一体,这是马克思主义的观点。休闲确实与古希腊贵族生活方式联系。希腊人所说的休闲包含属于某个等级(是希腊公民并且是男性)所享受的闲逸状态。休闲并非是游手好闲,它不取消劳动而以劳动为前提。而现代休闲有三个特点:一是物质特点,用来进行娱乐的相应的自由支配时间;二是社会特点,娱乐在全体人民中的普及,三是制度特点,一些娱乐由行政单位负担^①。

在马克思主义思想史上,最早专门讨论休闲问题的可能是马克思的女婿拉法格,他曾经写过一本《怠惰权》(1884年)。而第一部毫无拘束地谈论休闲的著作是维布伦的《有闲阶级论》,写于1899年。此书证明了休闲与消费是紧密联系在一起,休闲首先是消磨时光。而作为当年“哲学家小组”成员之一的G.弗里德曼所写的专论休闲问题的《破碎的工作》一书,则对列斐伏尔影响很大。作为一个马克思主义者,列斐伏尔当然认为,休闲是一个历史的概念。古代社会的休闲是一个等级与社会整体的事情。是生活的基本组织成分。而工业与资本主义社会由于人所生产与生活的领域区分开,由于人的公私角色被严格区分开,所以家庭与私人生活、工作与休闲被按照市场原则而生硬地分开。而在列斐伏尔看来要将分开的三个部分重新总体化起来。其实人的休闲不等于是在劳动之外,丰裕与休闲不是同义词,休闲主要是一种生存与生活的质量。

首先,列斐伏尔简要地分析了休闲与劳动的关系以及休闲的历史发展过程。

毫无疑问,我们现在已经进入到了一个休闲的时代。有人把休闲活动当作是对日常生活的一种批评或否定,但休闲与日常生

^① 参看[法]罗歇·苏《休闲》,商务印书馆1998年版,第7—8、25—26等页。

活之间的关系并非是一个简单的问题，它们之间同时既是统一的又是矛盾着的。日常生活与休闲的关系并不像工作日与礼拜日的区别那样简单明了。就是在暂时的非批判的意义上，休闲也不能与工作截然分开、泾渭分明。一个人下班以后，当他休息放松或可以用特有方式自我支配时，他仍然是同一个人。不仅工作而且周末度假、休闲其实都是例行公事。工作与休闲其实是不可分割的统一整体。“历史地看，就人的个性的真正发展而言，‘劳作—休闲’关系一直呈现出一种自相矛盾的方式。”^①

直到资本主义社会到来之际，个性或者说人性只能在生产领域之外获得真正的发展。在古代和中世纪，甚至是资产阶级社会还保留着封建主义关系残余时，在17世纪的著名的伏尔泰式的“老实人”身上，你可以看到只有那些“从不工作”的人才能发展自己的个性。古代社会与现代社会最大的不同点是，古代社会的物质生产与日常生活是融为一体的。农民每天生活与劳动的是一个地方，家庭与工作场所是一个地方。农村的共同体如村落，不仅将每个人的劳动与家庭生活组织起来而且将节日也组织起来。这里是没有个人的个性的自由问题的。而到了资本主义，忙闲关系或工作与生活的关系才发生了颠倒性的变化。一方面你可以说发生了分化分离，另一方面则又是重新统一与整合起来。劳动越来越碎片化，人有了个性与内向的自我意识，但也因此而原子化。一个人同时既是生活中的人又是工作的人。家庭于是脱离劳动场所，变成了一个纯粹的休闲的地方。结果便是日常生活这个概念的必然的模糊。我们能够在哪里找到日常生活？是劳动中呢还是休闲中呢？是在家庭中呢还是在户外的文化生活瞬间中呢？答案很显然：日常生活包括这三个要素，所有这三个方面，是不可分割

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, pp. 29—30.

的统一整体,并决定着具体的个人^①。

其次,列斐伏尔认为,问题正在于,日常生活三要素——工作、家庭与休闲——之间的分离体现出一种异化,与此同时又是一种分化,当然是一种富有成效的矛盾。现代社会日常生活的突出问题之一就是休闲与劳动与家庭生活的分裂与对抗,这使得休闲并不真的“休闲”,而成为一种新型的、深度的无意识的日常生活异化,一种由现代高科技与市场经济体制制造出来的异化现象。

休闲首先引起了一种无差异化的普遍化的活动,无法将其与其他的日常生活区分开来。在较高的水平上,休闲包括一种消极的态度。一个人懒洋洋地坐在剧院的银幕前就是如此。当然在最高水平上休闲是一种积极的态度,非常高技术化的专业化的个性消遣,如摄影便是包括高科技内涵的与任何职业分工无关的活动。这是一种陶冶情操的文化的休闲。

一作简单扼要地考察,马上便可以发现休闲的内在的矛盾,就其自身以及同日常生活的关系而言都是如此。休闲包括着相反的可能性与方向。有的休闲是积极的能动创造,有的则是消极的。有的是无个性差异化,有的则是完全相反。有的是想躲藏到真空中,有的则想发现一种新的感性的生活。

列斐伏尔当时还充分肯定了休闲的多重的积极的社会功能。但他已经敏锐地批判地意识到,休闲已经越来越明显地从属于抽象的技术体制与市场体制,成为受控制的消费环节,而不是什么劳动与市场之外的自由王国。伴随着劳动的支离破碎化,现代工业文明创造了既是普遍的休闲需求又是在这个一般化框架之内的具体的需求。“休闲是一个具有自发性特征的社会组织所引起的新的社会需求的典型特征。我们这个社会通过各种各样技术制造出

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 31.

种种休闲的机器,诸如收音机与电视机等。它用新的设备取代旧的方式,有时同其他社会活动相矛盾,有时填平了与其他活动的矛盾。人们的具体的千差万别的个性需求按照年龄、性别与群体来加以标准化的抽象化的满足。”^①

毫无疑问,在今天,在资本主义、资产阶级社会中,一个从特殊的文明水平来操纵人的需要的社会,就大众化的休闲需求而言,其最显著的强制性特征是制造一种脱节断裂。休闲一定要与日常生活相脱钩,或至少表现上如此,不仅要同工作也要同家庭生活相脱节。于是休闲便有了一个不断被强化的特征即“洒脱”:休闲与其说要给人带来新的焦虑牵挂、强制或必要性,不如说要给人提供自由与愉快。这正是休闲的本质特征。当然,这只是一种假象罢了!表现在:

首先,一个显而易见的事实是,我们周围的所谓的现代人所渴望的休闲生活是应当让他从疲惫与紧张,从焦虑中解脱出来,用现在使用频率很高的一个词来说,那就是“放松”。所以,所谓的“现代人”在休闲中所渴望发现的东西,正是工作与家庭生活或“私人的”生活中所不能提供的。但哪里能寻找到他的快乐呢?他很难知道甚至连反躬自问过也没有。在此意义上,那个“休闲的世界”是一个纯粹的全然脱离开日常生活的世外桃源。但这样一个纯粹人为的世界,如果没有和日常生活源源不断的联系怎么能够造出来呢?^②

值得一提的是,列斐伏尔这里已经开始批评经典马克思主义过于重视劳动而忽略休闲问题的“理论偏向”。他这样补充说,其实马克思的异化劳动理论仅仅是他的整个异化理论的一个非常小

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 33.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 34.

的部分。教条主义的马克思主义忽略了对现代生产力特别是生产关系的社会化这种发达资本主义社会新特点的研究,而仅仅局限于对阶级斗争的研究。这个问题由工业社会学提出来了。但它们解决了这些问题吗?与其说马克思主义解决了这些问题,不如说马克思关于劳动的论述在更广阔的范围内开创了对休闲问题的研究。马克思曾经断言劳动将成为第一需要,这个概括过于模糊。它显然不适于现代社会这种碎片化的劳动现实。我们当然得肯定劳动是个人社会实践发展的根基,但仅仅通过劳动人们是很难发挥其全部潜力的。通过劳动,人们之间形成各种各样的社会联系,并培养与发展了人的各种能力素质等。但正如马克思在某个地方所说的,物质生产领域始终是一个必然王国,真正的自由王国始终是在彼岸世界,工作时间的缩短是基本的前提^①。马克思的这句康德式的二元论格言,成了列斐伏尔论证休闲在劳动领域之外独立价值的救命稻草:“因此,在马克思看来,休闲需要的发展与休闲的需求是具有深刻意义的。”^②当然,列斐伏尔又赶紧补充说,但问题是,我们不能将休闲看作是一种与必然王国彻底脱钩的独立的自由王国。如果我们把休闲问题过于理想化,我们可能面临着下列事实的危险:正像在劳动中异化,在休闲中同样存在着异化。

其次,列斐伏尔丢给我们这样一句值得玩味的结论:“休闲是日常生活中的非日常性体现。”我们不能跳出日常生活。奇异现象仅仅是人所共有的虚构与幻觉生存的一种延伸。我们对于日常生活是无法逃脱的。幻觉并非全然是幻觉而是对一个既是表面又是真实的“世界”的一种组建。这个世界迥然不同于日常生活,但却又是尽可能地永无尽头地贴近和呼应日常生活。竭力要摆脱日常

① 参看《马克思恩格斯全集》第25卷,第927页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, pp. 38-39.

生活的需求,其实是在日常生活内部对日常生活的一种自发的批判。就它们是“另外一种生活”,而不是日常生活这一点而言,这是对日常生活的批判,但毕竟又是在日常生活内部的一种批判^①。

第三,为了克服现代日常生活的三重性分裂,就必须重建工作 with 休闲的统一体。“因此,休闲与工作 with ‘私人的生活’构成了一个辩证的体系,一个全方位的结构。通过这样一个整体的结构,我们可以重构一个个人与人类在一定发展阶段上的历史性的真实画面:某个异化与非异化的阶段。”例证是什么:诸如咖啡馆、游乐场、电视、电影^②。看来列斐伏尔这种乐观必然是肤浅与平庸的想像,不似阿多诺对技术绝对的批判态度那样悲观与深刻。

总之,列斐伏尔认为,工作,休闲,家庭生活与私人生活构成了我们所称的整体结构或总体性。如果我们将日常生活批判看作是一种具体社会学的一个方面,我们可以涉足与面对各式各样的社会活动领域。我们要特别关心从所谓否定的因素,即异化中拯救出那些活生生的、崭新的和肯定性的东西,即那些货真价实的需求与满足的东西。

(三)现代日常生活的重心已经从物质生活的管理转向精神生活即人的需要领域,但马克思的经典解释不了人的需要这种更为广泛的心理学与道德领域的问题^③。

列斐伏尔认为,马克思主义的现代日常生活批判核心领域是在人的需要异化而不是生产劳动异化领域。这种新人本主义的异化批判逻辑与马尔库塞的思想相当一致。他认为人的生活包含着多方面的需求与欲望。在一个好的社会中,个人的生活很可能与

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 40.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, pp. 40, 41.

③ Michel E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, pp. 80-83.

一种艺术作品具有类似性。在资本主义社会中,人的需求仅仅按照商品交换与市场经济的需求得到片面的发展与满足。共产主义社会则是对外部自然界的一种感性的能动的取用,是人的本质的充分全面的发展与实现。苏联社会则根本不可能代表这种社会理想。与列宁的口号“共产主义等于苏维埃加全国电气化”相反,列斐伏尔更为关注是与必然王国相对立的自由王国。深受傅立叶与布赖东这些法国左派思想的影响,列斐伏尔强烈地感觉到,那种“被无限地推迟”的“历史未来”的共产主义美好理想,其实是对真正的追求解放的乌托邦冲动的一种严重压抑与愚弄。

与20世纪60年代的许多“后匮乏时代”的思想家(诸如马尔库塞等人)的观点相类似,列斐伏尔认为,资本主义生产力已经发展到这样的高度,即物质需要已经不再是主要问题,而资本主义社会的非理性化的组织化发展成为社会的主要问题。所以马克思的普罗米修斯式的人类解放理想即人对自然的自觉控制征服利用,这种解放方案的局限已经逐渐被列斐伏尔所意识到并做了一些修改。他说,人类从悲惨的必然性中解放出来,需求就其本身而言与理性社会生活快乐融为一体了。特别是在我们的时代,对创造性的休闲活动与精神创造性活动的压抑状况已经开始消失。这是一个复杂的辩证法,需要变得更加开阔更加多样化,但因为生产力更加发达,这种需求范围也许是指人道化与直接用于满足他们需求的工作时间的减少,普遍劳动的时间的减少,富裕与休闲的普遍化^①。

尽管承认资本主义条件下工作价值的贬值与休闲意识的兴起,但列斐伏尔据此却争辩说,许多个人表面上似乎逃脱了日常生活的专横霸道与沉闷抑郁,而置身于追求时尚的休闲之中。这种

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 175.

休闲活动一般来说可以想当然地被理解为是对工作的补充,或者说从经济必然王国中获得了自由解放。但很不幸的是,这仅仅是一个假象。换言之,从来没有脱离开工作的休闲与自由。或如马克思与黑格尔所云,必然性不会在自由王国中销声匿迹的,而资本主义条件下的休闲其实是一种异化的实践。在现代社会休闲是被严格管辖与高度商业化的,因而是一种被操纵的消极的行动。“休闲活动的商品化是战后资本主义社会从生产走向消费社会的本质内涵。”实际上,现代性是借助于广告工业,即通过将商品物、图像、与体验等集中起来,用以满足人们的普遍的特殊的需要,而使休闲成为一种独立的活动。正像卓别林为我们提供了一个日常生活的颠倒众生相,揭穿了日常生活异化的本来面目一样,列斐伏尔所说的休闲世界则是一种根本上颠倒的虚幻的想像世界,一个虚假的世界,首先是一个并不存在的香格里拉。它假装是一个真实的世界,取代现实中的不快乐而给你一个虚幻的欢乐世界,用一种虚假的快乐来替代真实的快乐的需要。电影、电视、新闻、音乐厅、剧院就是这样一个巨大的休闲的世界。这是一种多么奇异的分裂,一个真实与颠倒的想像世界的分裂!而且最终还不仅仅是一个奇异的世界,而且是一个虚假的奇异性与廉价的与俗丽龌龊的世界,一个彻头彻尾神秘化的世界^①。

读到这里,我们发现,列斐伏尔这里的观点已经不是与法兰克福学派的一种偶然的短暂的相似,特别是与马尔库塞的晚期资本主义社会的“压抑的宽容”理论有相似之处。列斐伏尔确实已经走向并很危险地接近了一种现代性的“敌托邦”(dystopia)这样的思想目标。这个世界的广告文化的铺天盖地,体制化管理无所不在、无孔不入,似乎已经取消了任何反抗的可能性。但毕竟有重要的

^① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 35.

区别。事实上,列斐伏尔强调休闲工作与其他现代社会的实践可以做辩证的分析。这就是说它们是一种消极被动的活动和与此同时的批判日常生活的能动创造性实践的复杂的交织状态。休闲活动内部包含着自发地批判日常生活的实践。超越日常生活的条条框框的渴望,表达了一种真实的需求、一种真正的乌托邦冲动,虽然可能带着一种神秘化的异化的形式。列斐伏尔认为,激进的反异化的乌托邦包含着具体的实践的可能性。由于坚持这样一种乐观的与实质上的民粹主义或大众主义的立场,列斐伏尔的思想与米哈伊·巴赫金、瓦尔特·本雅明及恩斯特·布洛赫等多有相似之处,但又挣脱了法兰克福学派的精英主义与唯知识分子论的羁绊的束缚,但他又反对现代文化研究中那种片面强调“文化消费就是一种解放或造反行动”的观点。约翰·费斯克的《理解大众文化》一书其实代表了后一种将大众文化的积极意义无限扩大的立场。他认为年轻人普遍爱穿蓝色牛仔裤是一种超阶级的、超性别、超种族的对资产阶级精英文化的大众造反^①。在阿多诺的文化工业理论那里,大众文化消费文化无非是一种“普遍的赝品”。而从列斐伏尔这里来看,问题是不能将消费活动、休闲活动与资本主义社会生产总体日常生活总体脱离开来,而要看到现代性的广泛的内在的动力。所以日常生活代表着一种复杂的多重面孔的现实,是压迫的与解放的品质的混合物。

(四)社会主义在本质上不是一种经济政治制度,而是要建立一种全新的现代生活方式。

1958年左右,这位即将脱离法国共产党思想羁绊的列斐伏尔,不仅对西方资本主义社会完全失去了希望,同时对苏联的社会主义也表示了强烈的失望。他这样写道:以法国巴黎为中心为象征

^① [美]约翰·费斯克《理解大众文化》第8—9页。

的资本主义社会,是一个在优美的风景与贫困的社会之间形成巨大反差的世界,这让人不能不深入研究日常生活问题。再转眼看现实的社会主义国家(如前苏联),在那里,伟大而崇高的意识形态理想与单调、机械、贫困乏味的社会主义现实之间同样存在着巨大的鸿沟。此刻,列斐伏尔已经对苏联模式的社会主义制度发生了怀疑,一个基本的看法已经形成:苏联模式社会主义的日常生活异化、经济政治思想的异化,一点不比资本主义国家少。苏联理论界所谓社会主义已经消灭异化,这是一种弥天大谎。我们不禁要反躬自问,究竟什么才是社会主义?它是如何介入日常生活的?是消灭剥削阶级?是超越资本主义社会的财产关系与生产力?这都是些否定性回答。我们发现了一个“没有资产阶级”的、既无保证也无满足的“资产阶级社会”,或许其他什么社会^①。这些苏联式社会主义国家并没有创造出一种他们所自负地宣称的“新文明”、“新文化”、“新人”、“新道德”、“新生活”,也没有创造出比资本主义更先进的生产力。问题需要我们回到马克思的基本原则上来。

在列斐伏尔的理想(其实也就是空想的理论乌托邦!)中,把社会主义仅仅定义为发展生产力这是件滑稽可笑的事。经济政策并不能回答什么是社会主义!人们并不是为成千上万吨的钢铁或坦克或原子弹而奋斗,“人所渴求的是快乐而不是生产。要知道美国的生产力远远比苏联的高。”不能用生产力来规定社会主义。社会主义当然要发展生产力,但光靠生产力并不足以建设成一个社会主义。正如美国已经表明的事实。“用另外一种方式来说,社会主义(新社会,新生产)只能在日常生活的层面水平上来加以具体的规定”,即作为一个可谓活生生体验的变化体系而存在^②。(后来列

① Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 47.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume 1, p. 48, p. 49.

斐伏尔进一步指出：“没有自己的日常生活空间的社会主义便不是真正的社会主义。”^①

现实社会主义与落后国家的政治经济文化生活现实都是极不平衡的发展，某个领域与部分的先进如经济政治领域的先进，并不能够自行解决其他领域的落后的问题。例如发达资本主义的生产技术的发展不仅无助于解决其社会问题，也没有由于激化社会矛盾而引起马克思所预言的社会政治革命，而仅仅是在强化日常生活中的矛盾与异化现象。当时按照苏联模式正在进行社会主义建设的那些国家，通常都认为自己的社会生产关系与上层建筑先进于生产力，但那些国家人们真正的社会性需求的的东西，也应是社会主义应该加以刺激、发觉与满足的地方，也恰恰是那些落后于上层建筑与意识形态的东西。革命已经失去其神秘的神圣的意义，因为其先前的浪漫主义已经变得有些过时。1917年苏联革命与1789年法国革命是要创立一个全新的世界，但历史告诉我们的生活并没有那样的简单，历史没有按照马克思的预计发展，政治革命是落后国家、第三世界国家必然的前提条件，但不能简单地用两大世界的对立来概括当代现实^②。

列斐伏尔最后断言，今天虽然还存在极端不平衡的发展，但整个世界范围毕竟在向着高度现代化方向发展。意识形态已经趋于衰落，落后的社会结构已经崩溃。世界到处都在追求生产力的高速发展、国民生产总值的提高、投资的多元化与生活的高消费。男男女女们到处在追求一种稳定安怡的日常生活，而千方百计地逃避不安定与贫困。于是，日常生活成为更大范围的一个问题。日常生活从来没有像现在这样自觉地意识到自己的价值需求与自身

① 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 54.

② Henri Lefebvre, *Critique of everyday life*, volume I, p. 50.

的危机矛盾与问题。“生活各个方面都正在一览无余。”^①

至此,列斐伏尔及其《日常生活批判》第一卷(1947—1958)算是打开了现代日常生活批判的大门,但真正揭开这个世界的秘密的却是十几年之后的事情。这是一项先后用了40余年时间方才初步告竣的宏大理论事业。在其中,最主要的几座思想丰碑是《现代性导论》(1961)、《日常生活批判》第二卷(1962)、《现代世界中的日常生活》(1968)、《空间的生产》(1974)、《日常生活批判》第三卷(1981)以及《现代节奏的分析》(1992)等。

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 51.

第五章 日常生活的现代性 本质批判

本著导论已经指出,列斐伏尔的前后期思想有一个明显但曲折、深刻而复杂的转变过程,而其中的日常生活批判是一条忽隐忽显的暗线,诚可谓“草蛇灰线,伏延千里”。这就是从一般意义上的日常生活之哲学批判,转向现代性意义上的日常生活的社会批判^①。其基本原因之一是被法共开除出党,摆脱教条桎梏束缚,实现精神上的脱胎换骨,这是其思想前提。二是与争鸣集团(Arguments Group,亦译作“论据学派”)接触和再度回到存在主义,完成对马克思哲学本体论的彻底改造,这是理论方法基础。三是从巴黎的国家科学研究中心调入斯特拉斯堡大学和南特大学从事城市社会学研究,由此与情境主义国际接触,从社会学角度深入而实证

^① 有关过程与背景资料,可参看 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* 第六章第七节;Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, Routledge, London and New York 1999;Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, selected, translated and introduced by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas; Henri Lefebvre, *Henri Lefebvre: key writings* (edited by Stuart Elden, Elizabeth Lebas, and Eleonore Kofman) 一书第三部分“农村与城市”;Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible* 第三章“日常生活批判”、第四章“从乡村到城市”。

地研究了消费资本主义、都市化等新的现实社会问题,这是知识中介与平台。换言之,上世纪60年代列斐伏尔的思想处于多种背景—主题并存与交错的状态:一是60年代中期在斯特拉斯堡大学社会学研究所工作时期及同时与情境主义国际合作期间的城市社会学、消费休闲社会学的实证研究(主要著作是《乡村的谷底——乡村社会学研究》,1963;《马克思的社会学》,1966;《城市的权力》,1968;《农村与城市》,1970;《城市革命》,1970)。二是与结构主义对话论争过程中对现代社会的“语言学化”主题分析(代表作品是《语言与社会》,1966;《立场:反对技术官僚论》,1967;)。三是与争鸣集团接触合作过程中接受“海德格尔—萨特化的马克思主义”^①(诸如阿希洛斯^②、法约拉^③与夏特利^④等人的思想),而对马克思哲学本体论基础的根本质疑和重新追问(核心著作是《作为哲学家的马克思》,1964;《元哲学》,1965;)。四是现代性与日常生活批判主题取代马克思的革命理想总体历史视野(最著名的和有影响力的文本是《现代性导论》,1962;《日常生活批判》第二卷《日常生活社会学基础》,1962;《现代世界中的日常生活》,1968)。而与本书最相关的当然是第四种。

① 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* 第220—237页;有关争鸣集团内部对马克思与海德格尔关系问题的集中讨论成果可参看 Axelos, Chatelet, Lefebvre, and Jean Beaufret, “Karl Marx et Heidegger,” *Nouvel observateur*, 10:473 (May 28, 1959) 16.

② Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique* (1961); *Vers la pensee planetaire* (1964).

③ Pierre Fougeyrollas, *Le Marxisme en question* (1959), *La Philosophie en question* (1960), *Contradiction et totalite* (1964).

④ Francois Chatelet, *La Naissance de l'histoire* (1962), *Logos et praxis* (1962).

第一节 中后期日常生活批判序曲

一位权威研究专家认为,列斐伏尔的《日常生活批判》第一卷(1947—1958)或其前期日常生活批判思想是一个跨度很大的文本群,可上溯至其20世纪30年代与古特曼合作的《被神秘化的意识》(1936),而下延至60年代初期他进入斯特拉斯堡大学时期所撰写的《现代性导论》(1962)一书^①。而我这里首先要强调的,是《现代性导论》在西方社会理论界的现代性批判思想史上具有开拓奠基的地位^②。一般说来,西方现代性批判意识的普遍觉醒与兴起,乃是发端于20世纪70—80年代所谓“现代与后现代之争”(哈贝马斯与李奥塔分别为双方代表)^③;而当列斐伏尔在20世纪50—60年代之交写出《现代性导论》一书时,西方的现代化理论却处于如日中天的鼎盛时期,还谈不上真正的现代性自我批判。所以此书可谓有领先意识(这也是此书问世后长期被湮没而直到90年代才被

① Michel Trebitsch 为《日常生活批判》第一卷英译本所写序文,参看 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume 1*, p. ix.

② 《现代性导论》一书迄今为止已经有德、日、英等多种外语译本。该书汉译本目前仅部分见于李钧先生所节译的《什么是现代性?——致考斯塔斯·阿希洛斯》(此译文系根据列斐伏尔《现代性导论》第11章,亦称“序曲之十一”,英文版1995年,第168—238页),载包亚明主编《现代性与空间的生产》(“都市与文化”第2辑,列斐伏尔专辑,上海教育出版社2003年版)。笔者相关引文参看了李钧先生译文,特此致谢。

③ 有关论争的情况可参看王岳川、尚水编《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社1992年版。

“发现”的原因之一)。

其次, 本著认为, 《现代性导论》在列斐伏尔个人的思想发展史上具有独特而重要的地位, 可以说是他形成中后期日常生活批判新思想的真正界标或开端。《现代性导论——十二个序曲: 1959年9月至1961年5月》, 与其说是列斐伏尔的《日常生活批判》第一卷的“终曲”或总结, 还不如说是他的《日常生活批判》第二卷(1961)、特别是其《现代世界中的日常生活》(1968)的“序曲”, 是列氏的日常生活批判之“现代性转向”的标志。也就是说, 此书是形成以《现代世界中的日常生活》一书为核心的中后期日常生活批判思想的决定性环节。本节即从这个角度对此书进行简要的分析。

以《现代性导论》为代表的著作表明, 列斐伏尔对现代性和日常生活问题有了新的认识^①。如果说《日常生活批判》第一卷(1947—1958)还是列斐伏尔对马克思的异化理论的直接继承与拓展性运用的话, 那么, 20世纪60年代的现代日常生活批判著作则与马克思主义的异化理论之间则有了一种批判与反思的关系。在第一卷中列斐伏尔还对马克思所指出的“异化的扬弃”问题持一种乐观态度, 认为克服现代性条件下的异化的“总体性的日常生活革命”即将来临; 早中期的列斐伏尔还认为, 一旦解决了人与自然、人与物的矛盾(生产力的高度发展), 人与人的关系、日常生活问题便可以迎刃而解。现代资本主义社会已经发展到了相当的程度, 已经具有了满足人的各种欲望的物质基础, 所以总体性的革命也将不再遥远。但是, 列斐伏尔越来越清楚而失望地发现, 两次大战之

^① 国内目前有关列斐伏尔的《现代性导论》一书的最好研究成果, 可参看张双利女士所撰写的《列斐伏尔: 驱逐现代性的幽灵》一文, 载俞吾金等著《现代性的现象学——与西方马克思主义者的对话》(上海社会科学院出版社2002年版)。

间及之后的现代社会实际情况却是：经济越发达，革命的可能性就越小，这正是现代性问题。十月革命并不是马克思主义意义上的革命，相反，斯大林主义与法西斯主义的产生，都表明了总体性革命的失败。也就是说，政治国家革命与现代性重建并不能消除现代性的问题，相反却导致了现代性异化的新类型——这就是政治上层建筑的异化，这一点是马克思与列宁所没有充分估计到的。“于是，对革命的前途进行重新思考，对现代性进行理论反思就成为摆在列斐伏尔面前的一个不可绕过的课题”。^① 于是，就像马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，把资本主义社会即现代性社会，喻为某种革命失败之后《历史/传统的幽灵》的复活一样，列斐伏尔也将现代性定义为“革命的幽灵，革命的消散和对革命的讽刺”^②，并开始更加冷静地思考“在现代性条件下克服异化的不可能性与可能性”^③。也就是说，20世纪欧洲乃至世界的革命的失败与革命的异化政治经济社会后果，导致了列斐伏尔对启蒙哲学的历史主义、进步主义宏观叙事逻辑的根本怀疑，和对新的解放道路的重新探索。这也正是西方马克思主义第一代乃至第二代的基本历史性课题。对于东方马克思主义来说，是要走出对革命理想的乌托邦理解误区，寻找现代性生长的物质基础；而对于西方马克思主义来说，则是要走出对现代性社会非批判非历史的政治无意识状态，寻找批判与理想的新视野。这就是20世纪马克思主义的基本发展谱系。东方马克思主义的课题是马克思主义的现代化问

① 参看俞吾金等著《现代性的现象学——与西方马克思主义者的对话》，第175页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 237.

③ 参看上述张双利论文，载俞吾金等著《现代性的现象学——与西方马克思主义者的对话》，第162页。

题,西方马克思主义的课题一度是对现代性的马克思主义批判与重新建立问题。列斐伏尔于《现代性导论》一书的开头就明确提出,我们“要使建构关于现代性的理论成为当务之急”。^①这是因为,一是我们目前尚没有关于现代性的理论,而只有阻碍现代性理论产生的现代主义;二是只有具备了现代性理论,我们才能在实践的层面上实现对现代性的革命。

首先,列斐伏尔提出了自己对现代性本质的独特理解。在他看来,现代性并非一稳定的社会形态:“现代性不是本质,而是一种情境”^②。关键是不要把现代性与现代主义混为一谈,后者往往将现代性理解为一种理想。“我们把现代性理解为一个反思过程的开端,一个通过批判和自我批判而实现的或多或少的进步的尝试,一种对知识的渴求。我们会在一系列著作与文献中碰到它们,它们带有自己时代的标志,然而又超越了时尚的诱惑和新奇的模仿。现代性不同于现代主义,就像一个在社会中加以阐述的概念有别于社会现象本身一样,恰如一种思想迥异于实际的活动一样。”^③“现代性最显著的特征与其说是某种已经确立起来的‘结构’,或某些明显能够转变成为结构与内容的事物,而毋宁说是一种追求结构与内在统一性的徒劳无益的企图。……现代性不能被界定为某种观念或视野……如此的规定会把现代性与世界观混为一谈,即

① 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 1.

② 引自列斐伏尔《语言与社会》(*La langage et societe*, Gallimard, 1966)第328—331页;转引自列斐伏尔《论城市》英文版序言第12页(*Writings on Cities*, Translated and Introduced by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, Blackwell Publishers Ltd, 1996)。

③ 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, London: Verso, 1995, pp. 1—2.

把现代性展现成为某个可以变成现实的过程中的世界。”^①

而列斐伏尔在后来的《日常生活批判》第三卷，即“从现代性到现代主义(论日常生活的元哲学)”中则进一步认为，“现代性”作为一种批判否定意识已经终结，但作为对资本主义社会非批判的科学技术意识形态与体制的“现代主义”却保持着越来越强劲的势头。这个观点是他的《现代性导论》一书观点的继续与深入。他不同意卢卡奇在《理性的毁灭》等书中对现代性的粗暴批判，而赞成阿多诺所谓现代性作为一种艺术具有否定辩证法的价值。现代性作为艺术具有“醒世恒言”的真正价值。他说，马克思恩格斯列宁均对现代性的否定性作用关注很少，倒是黑格尔强调了艺术作品的否定性价值。但现代性的科技化实现及其对日常生活的全部构造，使得艺术的独特价值逊位。现代性越来越失去其批判意义，不再有最初的希望的与快乐的承诺。“现代性作为意识形态应该说正在走向尽头，而作为技术实践的现代主义却是日趋强大。这就是说，在眼下，技术这种现代主义正取代现代性而潜在地改变着日常生活。换言之，现代性现在看起来好像只是资本主义生产方式的发展与实施过程中的一个‘插曲’而已。”^②

尽管如此，列斐伏尔仍然认为，一部现代社会的历史及其思想史，其实就是“从现代主义向现代性转变”的过程，而不是相反：它既是崇高的革命理想蜕化为惰性的物质满足的沉沦过程，也是亢奋的激情沉淀为清醒的反思、宏伟的历史构建落实为微型的生活改善的超拔过程。显然，列氏的这种二分法与国内外流行的观点

① 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 187—188.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique de la quotidienne, III: De la moderne au modernisme (pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris: L'Arche, 1981. pp. 50—51.

既有区别也有类似^①。

其次,《现代性导论》一书的最重要的观点或贡献就是,将现代主义向现代性的根本转变过程概括为如下几个阶段与形态,一是从法国大革命到1848年革命的政治革命的现代主义与现代性,以马克思的总体性革命历史观为代表,核心任务是试图解决国家与市民社会二元化问题;二是由波德莱尔所开创的文学艺术的现代主义与现代性阶段,从19世纪50—60年代一直延续到20世纪初期。从第二期开始,现代性作为宏观的统的历史过程与远大崇高的历史目标已经逐渐淡出并臻于消失,而日常生活与现代性的矛盾这个主题便越来越凸显出来了;三是从20世纪初期出现的以超现实主义为代表的现代主义文学一直到60年代的结构主义运动,这是现代性危机与语言学转向阶段;而列斐伏尔所展望的一种乌托邦前景则构成他心目中的现代性第四个阶段,即都市化的日

^① 比如,马泰·卡林内斯库在其《现代性的五副面孔》一书中便指出:现代性具有两个概念。一个是作为西方文明史上的一个阶段的现代性,这是由科技进步与资本主义发展所带来的结果;另外一个则是作为一个美学概念的现代性(Cf. Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity*, Durham: Duke University Press, 1987, pp. 41—42.)。当代法国学者伊夫·瓦岱也认为:现代性可以作二分法,一是“波德莱尔的”现代性(它属于审美定义的范畴);二是代表普遍意义上的现代性(历史的、社会学的、哲学的等等)(参看[法]伊夫·瓦岱《文学与现代性》第24—25页,北京大学出版社2001年版)。哈贝马斯则认为现代性有两个基本概念,一是黑格尔所首先提出的作为时代的自我意识与自我辩护的哲学与历史学意义上的现代性概念;二是波德莱尔所坚持的审美意义的现代性或美学中的现代主义概念。但他认为,“现代性的核心理想是从时代的科学经验,而不是从美学经验中生发的”(参看其所著《现代性的哲学话语十二讲》)。国内学者刘小枫用三个概念表述现代问题:现代化题域——政治经济制度的转型;现代主义的题域——知识与感受之理念体系的变调与重构;现代性题域——个体—群体心性结构及其文化制度之质态变化。(参看刘小枫《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1999年版,第3页。)

常生活革命(后来称为“空间的政治”)这种带有后现代倾向的认知图像。列氏所谓的现代性四阶段构想,实际上是为其现代性与日常生活批判的核心主题的确立作了极为重要的历史铺垫。

从这样一种现代性的历史演变概念出发,列斐伏尔含蓄而深入地批判重述了马克思的现代概念,认为马克思的现代概念更多地是一种“现代主义”观念构想,而并非“现代性”的自我反思。马克思在自己的许多著作中是用“现代”这个词表示“资产阶级兴起、经济的增长、资本主义的确立、他们政治上的表达以及后来——但不是最终——对作为一个整体的这些历史事实的批判”。列斐伏尔主要依据马克思在《黑格尔法哲学批判》等著作中关于近代国家与市民社会的二元化分裂的观点而概括说,首先,马克思建立起了私人生活、国家的抽象和侵入社会实践的普遍抽象与形式主义间的关系。其次,他指出了那个被认为是资产阶级(资本主义)社会的文明时代是分离、分裂和两重性的^①。

列斐伏尔进一步总结说,在1840年到1845年间,马克思的思想中产生了现代性的概念。“这个概念是质朴的,但已经有了政治的意义。它表示高于社会的国家的一种形式,也表示这种形式与日常生活和一般社会实践的关系。国家的这种形式将日常生活(私人生活)独立于社会生活和政治生活之外。反过来,国家也奠基与实践的内部分离之上,就像意识形态奠基与劳动的破碎与分化之上一样。结果是:私人生活和国家——即政治生活——同时堕入互相同义又冲突的抽象之中,在每一个领域的每一个地方,非理性与理性分离着,但同时还相互混淆。在一个单一而矛盾着的现实中,一方隐藏于另一方之后,理性(社会和政治的)统一体只是表面上,其后是普遍化的非现实”。列斐伏尔认为,在马克思看来,

^① Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 169.

现代性问题可以通过总体性政治革命得到解决：只有革命性的（总体性的）实践才能重建真正的统一体：“被重新揭示、控制、认识与恢复的自然”^①。

列氏首先一个非常独到的见解是：“现代性起源于（马克思式的）总体性革命理想的失败”。“革命被认为是对天道和上帝的绝对真理的缺陷的补偿，但它却不能建立新的生活。国家被认为要衰亡，异化被认为要消退，但并非如此。工业化社会的历史正带着我们走向终极的烦冗：在胶片中令人着迷的重复、永恒更新的精心维持和图景装扮、狂乱鼓噪面具之下的萧瑟、没有新意和新生活的新闻。”^②现代性始于总体性的“历史（过程）的终结”。现代性既是“历史的”，它是在总体性革命失败的情况下进入“历史”的；又是非历史性的，它似乎没有终点，它自身的发展只会使我们越来越走向非人的状态，走向悲剧性死亡。现代性即虚无主义。“上帝已死，偕此同行，美丽亦死。一切都是许可的，没有什么可阻止暴力的放纵。道德无济于事，艺术也不能替代生活、真实生活与缺席的生活。像思辨、国家一样，艺术异化了，它消逝了，它将死去，把我们赤裸地抛下。虚无主义没有消亡，它是我们必须经受的考验。如果严肃对待尼采的理论的话，我们已经深处虚无主义之中……虚无主义深深地内植于现代性，这一点终有一天要证实，现代性是一段虚无主义时期，同时有无人可预言的‘某种东西’从中产生”。“在现代性的天空上，可以看到几颗星在上升：厌倦与伤感的黑太阳，灾难般苍白的月亮，快乐的红太阳。”^③

具体地讲，总体性革命的失败首先体现在 1848 年欧洲革命风

① 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 170.

② 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 223.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 223—224.

暴的失败，它带来的是由波德莱尔所开创的现代性时代。在向1848年革命性危机跃进的历史时期，马克思发展了他的理论与基础性的马克思主义框架。他认为革命性的实践可以减轻现代世界赖以成立的分离、分化与多重二分性，可以通过创造另一个世界、解决社会生活中的冲突来改变这个世界。而革命性的实践起步于跨越鸿沟：私人与公共、专门与普遍、自然与人、日常生活层面上的事物与那更高级、更崇高的国家、哲学与艺术层面上的事物。以后的马克思用更实证的方法而不仅仅是哲学的方法来批判现代性。这就是说，马克思的现代性仍然是总体性的，是现实与应该、科学与艺术、道德的总体性实践统一体；而波德莱尔的现代性则是康德意义上的知识、道德与美学的分裂，惟一真实存在的是美学感性的东西。两种现代性观念的根本分歧正是于此：是总体性的还是分裂的局部的，是宏观的还是微观的个体的，是历史的总体性过程与前景还是一种当下的“瞬间的永恒”？马克思政治性地思考现代世界，他使所有知识都附属于政治知识，又把政治知识链接到一个行动的计划与统一性、总体性、实践理念上。而波德莱尔则试图审美化地思考现代世界，使知与行的所有类型都从属于艺术。他赋予作为二级抽象即文学语言一种超常的力量：不是模仿或表现现实的力量，而是将之变形的力量，甚至是能实存（能成为真实，成为人生的物质性）的力量。诗性语言渴望成为一个世界，成为可创生一个世界的箴言^①。在波德莱尔式批判这里，我们看到了现代性的出现，我们见证了现代性羽翼渐丰的概念开始了它的飞翔。列斐伏尔立场的暧昧足以表明，他试图将马克思与波德莱尔综合在一起，于是，这才有了他后来的在日常生活瞬间完成总体性革命的辩证想像。

^① Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 174.

从表面上看,列氏赞同马克思,但认为马克思主义的总体性革命并没有在历史中现实地发生,而且也正由于总体性革命的失败,现代性的规定才一步步地得以展开。到1905年左右,总体性革命的失败则达到了最后的完成,现代性也就随之进入新的阶段^①。与马克思和波德莱尔的第一期现代性不同,1905年以来的现代性带来了一种非比寻常的幻灭,带来了在过去的自发性与强制性的意识形态麻醉(进步、自由、民主、等等)之后可怕的清醒。这些东西的消失之后产生了一种沉重的清醒与愤世倾向。1905年发生在彼得堡大街上的“流血星期天”事件,使“数百万原始的头脑从中世纪跳跃到20世纪”,使现代性扩展成为“欠发达国家的现代主义”^②。但与此同时,人与自身关系并没有被本质地改变,这个关系不如人与外部世界关系的变动大,后者越来越深地受控制于更为有力的技术。“人的对自身自然(欲望与感觉性满足)的占用以及日常生活(为伦理与艺术所构形)的根本性转型,是源始于马克思主义总体实践计划的一部分。但是,它们都未能实现”。“一种越来越强烈的感觉是:马克思设想用来消除一切异化的总体革命性实践未被实现,作为一种可能性、支撑马克思主义一种经验的乌托邦主义理念的总体性革命行动并未发生。”^③“现代性像一块硬壳,掩盖住了马克思主义意义上的实践:革命性实践、总体性实践及其失败的缺席。现代性显示着这一缺失。现代性将一块阴影,革命的挫折可能性与拙劣赝品将之披在资产阶级社会的肩上。”^④正如马克思

① Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 180.

② 引自[美]马歇尔·伯曼《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》,商务印书馆2003版,第329页。

③ 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 229.

④ 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 173.

在《雾月十八日》中所说,路易·波拿巴这个历史的小丑与流氓无产者成了1848年的无产阶级与资产阶级革命成果的可笑执行者,现代性的现实也成了一幅再现马克思主义的崇高革命理想的滑稽漫画。也就是说,列斐伏尔认为现代性是被无限推迟的总体性革命的可笑的替代品。

所以,列斐伏尔的第二个基本结论是,“现代性是对总体性革命的拙劣模仿与替代”。而总体性的革命之所以迟迟未能发生,现代性之所以会表现出“非历史性”的特点,都是由于现代性还具有模仿与替代总体性革命的功能。而在《现代世界中的日常生活》一书中,列斐伏尔则完全相同地指出:总体性革命正在背叛自己的目标,而成为现代性制度的一部分。表现在波德莱尔所开创的文学艺术现代性阶段,主要是语言在承担着模仿与替代总体性革命的功能,人们认为通过语言的作用,就可以实现对现代世界中的抽象与矛盾的变革。进入现代性的第二阶段,即1905年俄国革命失败之后,随着积累过程从社会生活的其他方面中独立出来,尤其是由于科技革命在其中所起的主导作用,现代性的这一特点就变得更加复杂起来。它一方面体现在由科技革命所带来的积累过程对总体性革命的模仿与替代,另一方面则体现在主体性在现代性条件下的抽象发展^①。列斐伏尔认为技术并不能达到对总体性革命的全面替代,因为技术性对现代世界的主导并未能带来现代世界的平衡发展;相反,它带来的是现代性条件下的技术与主体性的对立。无论是高技术性还是高技术的物品,都根基于高度分工后的活动,无法真正成为人与世界之间的关系得以展开的中介。所以主体性在现代性条件下就失去了真正的基础而陷入了抽象的发展。有趣的是,主体性的这种抽象发展,反过来却又成为现代性

^① Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 185.

“逃避总体性革命”的理由。在现代性条件下,主体主义主要有审美主义、道德主义、本体论主义、科学主义和虚无主义等几种形式。这些形式分别以扭曲的形式制造了主体性得以彻底发挥的假象,从而使自己成为对革命的替代,使革命不再是一种现实的需要^①。现代世界中的审美主义主要有艺术在大范围内被消费、艺术创作大量地运用技术、艺术的表面繁荣、艺术作品主题的不断更新、艺术品制造速度不断加速等等特征。这实际上在导致艺术的衰落,因为它无视现代性条件下艺术与日常生活的分裂。审美主义自以为可以通过艺术创作来创造世界,达到总体性,实际上它却阻止了真正的批判,真正的主体性。但它通过这些关于达到总体性的假象,却确实起到了取消总体性革命的必要性的作用。本体论与道德主义中主体得到了虚假的声张,革命的需要则再一次被掩盖^②。

列氏认为,现代性语境下的科学主义与控制论,它们并非通常所认为的古典的启蒙即进步主义与现代主义,而是现代性的主体主义的一种形式。在其中,整体的社会实践被完全转变成为一个自我管制的符号系统,从而使整个社会达到统一与平衡。列斐伏尔认为,这样一幅图景的建立必须有两个先决条件:一是把整个社会看成一个系统,即一个能够根据不同的输入信息而做出相应反应的系统。要满足这个条件,就意味着要彻底取消那些不能被系统所接纳的信息的作用,这样一来,人的自发性与自由就被抹杀了。二是对符号的崇拜。这就意味着在控制论系统中,一切都被看成是符号。整个社会就被转变成为一个彻底的符号系统,象征彻底消失了。所以,现代性的主体主义的最后一种形式自然就是

^① Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 185-186.

^② Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 186-187.

虚无主义^①。

列氏的第三个重要观点是，总体性革命的不断失败导致了现代性不断发展与日常生活的不断危机，这反而使得总体性革命变得越来越成为迫切需要。“现代性的图景是两面的。一方面是征服了物质自然的加速的技术进步——特别是在社会主义国家；是置要素的饱和于不顾的累积进步的快速增长；是社会的社会化。另一方面，则是包括那些在机构（国家、政府、机构等）工作的人的日常人际关系的相对停滞不前。”“对自然的技术性控制、技术和累积进程的世界范围化导致了日常生活正日益狭窄化；在日常生活、私人生活核心的窒闷、在文化与反文化中、在反自然和对失去的自然的怀念中的窒闷”。^② 这个观点非常接近于阿多诺与霍克海姆于《启蒙的辩证法》一书所表达的现代性极端不平衡发展的观点：“当前机械化的历史远远走在了精神发展的前头”，“今天，人性的堕落与社会的进步是联系在一起的”^③。“现代性具两个相互矛盾的方面，它们难解难分地纠缠在一起。只要它继续下去便会呈现为一种异化。它在旧的异化上又添加了一种新的而且越来越让人头疼的异化：技术异化。一方面它将世界颠三倒四，不过这仍然是一个真实的世界。但与此同时，由于所有这些异化的极端化，解除异化的需求变得越来越迫切与逼人。……现代性靠可笑地摹仿和仰仗着那场从未发生过的总体性革命而过活。无论人们喜欢现代性与否，反正在这个已经被搞得颠三倒四的、被遗弃的世界里，现代性正在恶劣而笨拙地承担着革命的任务：对资产阶级生活和异化的

① Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 187-188.

② 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 230.

③ 参看马克斯·霍克海姆、西奥多·阿多诺《启蒙辩证法》，上海人民出版社2003年版，前言第2页、第4页。

批判,艺术、道德、意识形态等等的普遍衰亡,等等。”^①下面是一些具有现代性特点的矛盾:焦虑、苦恼和孤独感在增长。由于现代性源于总体性革命的失败,现代性就仍然意味着矛盾。现代性就是旧的矛盾的继续与新的矛盾的增加:个人的原子化与对的高度组织与集中之间的矛盾;人们对舒适的过分追求和人们的安全感的普通丧失之间的矛盾,人们对流动性的追求和对稳定性的渴望之间的矛盾;性的世俗化与现代社会中所产生的对性的新的压抑之间的矛盾;日常生活中的再私人化与全球化之间的矛盾;人们对意识形态的信仰的幻灭与意识形态的继续存在之间的矛盾。现代性一面处于不断地矛盾与危机之中,但另一方面既没有历史终结的意思也没有总体性革命的迹象,这是因为现代性由于找到了替代革命的方式——由科技革命而带动的积累过程,已经不可能自然而然地走向革命,它总是绕过总体性革命的条件下使自己的行程无休止地延续下去,总能使现代性这些矛盾被融入到积累的过程中,使其无法发挥革命的作用。正是在这个意义上,列斐伏尔用马克思的口气说,“革命,那只老鼯鼠,已经展翅高飞而去了。让我们再把它带回到地面上来,带回到地下,那是它该去的地方。革命必须重新发明,但我们首先得承认——再认识它!今天,普罗米修斯精神还存活于词语中:‘革命。像爱一样,必须重新发明。’(兰波语)”^②

第四,所以,列斐伏尔最后断言,马克思的总体性革命历史观念仍然具有不可替代的科学方法论功能。但问题是我们不能机械照搬马克思的思想,总体性革命不再可能发生于经典哲学意义上的历史必然性统一性过程中,不再可能通过政治经济制度的变革

① 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 231-232.

② 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 238.

的方式,而在未来国家与市民社会的重新结构整合中变为现实,但可以在日常生活的艺术化瞬间中成为可能。由于现代性并没有实现对异化的真正克服,对矛盾的真正解决,因而对现代性的扬弃仍然是一个可能性。与此同时,他又清醒地认识到,选择了扬弃现代性就意味着选择了碰运气(aleatory)与冒险。一定要把“碰运气”带入到社会主义革命的概念之中,而不能过于依赖传统的历史决定论与历史必然性信念^①。另外,总体性革命不仅是生活瞬间的(而不是历史必然结果),而且是微观场景式的(而不是宏观全景式的):“我们被虚无主义包围了。但我们可以突围,但它只在我们生活、行动于小集体和革命性的小社群中才可能发生”。^②“迫切需要小团体与微型社会发明或创造一种风格——如果说目前的阶级与整个社会在这方面是无能为力的话,因此从这个角度来看,新城镇便具有重要性与意思”。^③这便是后来列斐伏尔在《现代世界中的日常生活》及《都市的权力》中所憧憬与向往的都市化革命。

由是观之,现代性对于列斐伏尔来说仍然是哈贝马斯意义上的“未完成的”启蒙方案。列斐伏尔与哈贝马斯在关于制度与日常生活关系这个现代性核心问题的论述上具有类似观点,同样出于青年马克思关于国家与市民社会的二重化这个现代性基本矛盾的假设,根本出路是要重新整合这个二元化矛盾与分裂。列斐伏尔期望于日常生活领域发生一场总体性的革命,哈贝马斯则试图通过重建市民社会中公共关系,即重构被过于单一化的现代性倾向所侵蚀的日常生活中的交往理性来实现。没有迹象与根据证明《现代性导论》一书对哈贝马斯有什么影响,但列斐伏尔60年代的

① Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 191—192.

② 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 223.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 231.

关于现代日常生活批判的著作对于 70 年代德国思想界的影响确实是一件不容忽视的事实。^①

第二节 为日常生活批判再辩护

与列斐伏尔其他一些重要著作相比,他的《日常生活批判》第二卷,由于种种原因,长期以来处于默默无闻状态。而实际上,本书具有重要而不可替代的地位与价值——因为它是列斐伏尔毕生惟一一卷将日常生活概念及其基本范畴进行专门而系统阐述的著作^②。《日常生活批判》第一卷在相当程度上仍然是抽象的哲学与

^① Klienspehn, T. *Der Verdrängte Alltag: Henri Lefebvres marxistische Kritik des Alltagsleben*. Giessen: Focus Verlag, 1975.

^② 限于篇幅与个人能力,本书暂且无法对《日常生活批判》第二卷及第三卷作深入细致解读,现将原文法版第二卷、第三卷目录附于此,仅供参考:第二卷的副标题是《日常社会学的基础》。第一章是长达一百多页的、带有导论性质的“清理地基”,共有 28 节,均无标题。第二章:正规化的方法。1. 公理与合理化;2. 假设的作用;3. 转换与功能;4. 层面的概念;5. 连续的与非连续的;6. 宏观与微观;7. 象征、标准与可变的;8. 维度;9. 结构的概念。第三章:范畴的分类。1. 总体性概念;2. 现实的概念;3. 异化;4. 真实的与生活的;5. 自发的;6. 模棱两可的概念;7. 挑战与怀疑;8. 社会空间与社会时间;9. 实践;10. 逻辑斯、逻辑与辩证法;11. 逻辑与范畴学;12. 总范围。第四章:语义学领域。1. 语义学;2. 信号;3. 符号;4. 象征;5. 想像;6. 某些混淆;7. 语义学领域的前提;8. 意识与语义学领域;9. 语义学的想像;10. 社会的文本;11. 对话、交谈与会谈。第五章:过程理论(积累与非积累)。1. 进步概念批判;2. 不平等的发展;3. 非积累的社会;4. 积累过程概念;5. 概念的普遍化;6. 非积累化过程;7. 教育与文化主义的幻觉。第六章:瞬间理论。1. 重复的类型学;2. 瞬间与语言;3. 瞬间的共聚化或星座化;4. 瞬间的差异化;5. 瞬间的分析;

艺术批判分析,而缺少对日常生活的具体入微的、翔实确凿的社会学分析,还没有建立起日常生活批判理论的概念逻辑结构。第二卷则重新厘定了日常生活批判概念,建立了一整套批判现代性日常生活现实的哲学范畴体系与社会学方法——首先确立了日常生活作为“层次”或“平台”(level)而存在的理念;特别是描绘了一幅与传统社会主义政治革命理想相左别的“瞬间的星丛”(The constellation of moments)图景。正如戴维·哈维所说,从第一卷第二版序言开始,特别是进入1960年代之后,列斐伏尔真正的兴趣,不再是作一个辩证唯物主义哲学家,而是致力于探索一种生活的历史与社会学,并揭示了现代性的起源、农村社会生活的结构,都市革命的意义,共产主义在革命实践中被僵化和官僚化的原因。^①可以说,从《现代性导论》的“重新发明”马克思现代性革命理想,到《日常生活批判》第二卷“重新清理”日常生活及日常生活批判概念,反思日常生活批判作为社会学理论的哲学方法论;再到《现代世界中的日常生活》一书“重新发现日常生活现实”的哲学批判。这就是他中期日常生活批判最重要的思想轨迹。

《日常生活批判》第二卷,作为列斐伏尔最终摆脱教条主义马克思主义(《总结及其他》)而走向独立的日常生活社会学研究之路的过渡时期作品,是一部思想亮点甚多、但欠缺成熟,语焉多处不

6. 瞬间与日常性。第三卷的副标题是《从现代性到现代主义》(论日常的元哲学)。首先是长达46页的导论,正文的第一部分“连续性”:1. 现代性的终结? 2. “永恒物”:所有权,家庭,道德等等。3. 商品世界;4. 同一性;5. 日常话语;6. 平庸性;7. 某些退化;8. 保守的图景。第二部分:“断裂性”。1. 修改的基本理论;2. 回收;3. 差异;4. 国家与日常生活;5. 空间与时间;6. 信息化与日常性。结论:后果与展望。1. 中间阶层;2. 抽象—具体与想象—真实。结束语。

^① *Afterword* by David Harvey, in Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 428.

清的“讲义式”作品：列斐伏尔是为了在斯特拉斯堡大学获得一个社会学教授席位，而不得“捏鼻子捏眼睛”地用规范的社会学理论腔调风格，写了自己的第二卷——一部“讲义式”作品^①。第二卷另外一个重要而直接的语境，是他这段时间与情境主义国际之间密切而充满矛盾的交往。20世纪60年代列斐伏尔经历了“从革命的浪漫主义到情景主义的转变”。著名文艺评论家布朗肖(Maurice Blanchot)如是评价说：“列斐伏尔由于已经正在进入一种浪漫主义，而丢下了(另)一种浪漫主义”^②。他从“左边门”(from the left)^③离开了正统的共产主义的政治革命浪漫主义，而走向了一种超现实主义以来的以人的生活、艺术革命为核心的新浪漫主义。第二卷中列斐伏尔公开承认并接受了德博特的关于“日常生活被

① 《日常生活批判》第二卷的英译者约翰·摩尔在译注中细致交代了本书写作的语境与风格。此书写于20世纪60年代初，法国正值一个独特的政治与文化的白热化时代：阿尔及利亚危机、戴高乐主义的巩固与结构主义的国际性影响的形成等等现象交错在一起。这也是列斐伏尔个人生涯上的一个轴心时刻，从1961年开始他在斯特拉斯堡大学获得了一个社会学教授的席位。本书的许多观点肯定通过讲课的方式产生影响并一直持续到1968年学生运动。他的独特文风经常是“更接近于演讲而不是正规的散文，本书的读者也许能够窥到这些曾经的讲义是如何激动人心和具有卓尔不群的魅力之一鳞半爪的”。(Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 359.)

② Cf. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Edition de Minuit, Paris 1962, chapter 8, pp. 98—108, 转引自 Michel Trebitsch, *Preface: The Moment of Radical Critique*, Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. xix.

③ Cf. *Afterword* by David Harvey, in Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 428.

殖民地化”^①这个概念。当然，列斐伏尔所追求的日常生活革命理想仍然是以纯粹诗性的生命时间为本体的瞬间(moment)，而不是情景(situations)。在列斐伏尔看来，作为一种战略的决策与选择或行为的结果，“是瞬间创造了情景”^②。而德博特则认为，革命的理想是作为空间—时间统一体的情景，以便超越仍然是异化的景观状态的瞬间。

一、清理地基：“日常生活批判”概念的自我批判

正像康德所说的，“人类理性非常爱好建设，不只一次地把一座塔建成了以后又拆掉，以便察看一下地基情况如何。”^③在第一卷篇首，列斐伏尔曾经将日常生活视为一个“老生常谈的领域”(some Well-Trodden Ground)^④，而在第二卷开头则又把自己的日常生活批判称作是一项“清理地基”(clearing the ground)^⑤的工作。对他而言，日常生活批判本来就是日常生活的自我批评。已如前述，列斐伏尔先是在1958年的第一卷第二版序言中对日常生活批判进行了自我批评。这里的第二卷导言以及几年后的《现代世界中的日常生活》一书均作了类似的自我批评。在具有导论性

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 11.

② 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 352.

③ 引自[德]康德《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1978年版，第4页。

④ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of everyday life, volume I*, p. 103.

⑤ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 1.

质的第一章,作者用了长达一百页的篇幅自我批评了日常生活批判这个概念及其研究纲领。

第一,日常生活无法被政治革命所同化与消灭。

经典马克思主义曾经设想革命就是“一天等于二十年”,革命将猛烈地破坏日常生活的边界,并将其纳入到历史的领域。第一卷中列斐伏尔提出了一个单一的解决方案,这就是让私人生活参与到社会的与政治的生活之中去。换言之,他建议让日常人与历史人并驾齐驱,并使日常人的特殊性融入到总体性的问题框架中。在此意义上,国家的政治领域将具有至上的权威。当然,“我们并没有打算把个人完全湮灭于集体之中,而毋宁是将个人的生活提升到集体与历史的层面上,并通过政治的意识达到政治的高度”。让日常生活向公共生活开放,让日常人积极参与到历史与政治的活动中将克服日常的异化并否定他的私人性。他说,当时,我们天真地认为异化与私人化将被扬弃,政治革命将很容易地解决异化问题。日常生活将被融入到历史与政治革命的滚滚洪流之中。个人的私心杂念与异化状态将被一扫而光。这样做日常生活不但不会消失反而会变得更丰富多彩,而与总体性有机地联系在一起而形成总体人。现在看来这种设想过于简单化了。“现实无情地改变了我们这样的打算”。近几十年的社会变化说明,日常生活与私人生活与公共生活之间的差距没有消失反而固定与强化了^①。今天日常生活不仅没有完全被政治公共生活所同化,反而政治却越来越私人化。现代社会并没有消灭日常生活,反而使日常生活作为私人领域而越来越发达。总之,“最近 15 年一个重要的变化清楚地表现出来了,这就是日常生活的重新私人化现象的构成。日

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, pp. 70-71.

常生活批判无论如何也不能回避这种现象”^①。

第二,现代性不仅不能解决反而更加剧了日常生活的问题。

革命固然无法消化与解决日常生活,而作为革命的拙劣替代品,现代性同样如此。它不仅没有解决反而加剧了日常生活问题的严重性。列斐伏尔认为,固然日常生活确已经发生了改变,并且是一种矛盾的方式发生了改变,但它并没有消失。它并没有被文化与历史、政治或技术所同化吸收^②。日常生活并没有随着政治革命与工业社会到来而终结,相反它被重新再生产出来,成为一种现代性的主导性的异化现象与问题。日常生活不仅没消失而且它本身的情况变得越来越严重。科技对日常生活的渗透是有目共睹的,家庭的厨房革命是例证。但这一切并没有改变日常生活的单调平庸乏味。技术革命不但没有使日常生活上升到为一种富有创造力的活动,反而使其更加空洞乏味。一方面是少数人乘坐飞机驾汽车云游四海,另外一方面大多数人仍然被束缚在土地与地方上。我们甚至能够想像将来一天我们能够乘坐宇宙飞船到太阳系之外旅游。但那个时候仍然有人靠毛驴驮运东西,仍然为解决不了温饱问题而忍受饥寒。这就是现代性世界的一个基本法则,即“发展的严重不平衡性”^③。

第三,所以,尽管日常生活发生了激剧变化,但日常生活批判的重要性不仅没有弱化反而是在增强,需要的不是放弃日常生活批判,而是改变日常生活批判的方案。

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, pp. 70-71.

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 3.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 3.

“我们的研究对象是日常生活以及变革它的这种思想或毋宁说是纲领与规划。在最近的15年间,日常生活经历了一场急剧而深刻地转变,这迫使我们去思考我们的研究目标是否达到,是否以一种显著地和意想不到的方式通过社会实践本身而得到实现?我们在第一卷中曾经自我发问日常生活作为我们曾经所规定的对象,是否已经被技术、历史性或历史的诸种形态所同化与吸收,或者说最终被政治与政治生活的异变而同化?这些问题曾经严重困扰着最初提出日常生活批判方案的作者本人。”^①。

列斐伏尔得出的结论是,在《日常生活批判》第一卷中,我们的目标只是寻找一条让日常生活上升到历史与政治生活高度的通道,今天我们则必需一项长期的战略规划,以回答如何可能对日常生活进行一种深刻彻底的变革^②。我们需要从历史政治的宏观角度,也需要从日常生活的微观角度研究现代性。这是两个互相不能取代的视野^③。不包括日常生活批判的社会理论不是真正的社会理论,而没有社会理论的日常生活批判不可能是真正的日常生活批判。

总之,日常生活既没有被政治革命所同化,也没有被现代性技术所解决,相反却作为一个问题日益严重化。马克思主义对日常生活理解过于简单,我们原来对日常生活的历史性解决方案过于简单与幼稚,日常生活现实已经远远超出传统的理解范围,必须重

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 2.

^② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 41.

^③ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 4.

新发明一种日常生活批判的方案。

二、面对种种质问与挑战：日常生活批判如何可能？

列斐伏尔在对日常生活及其批判概念进行自我批判之后，又针对假想中的各种各样的挑战与责难，摹仿海德格尔的“重建一种基础本体论”的语气与思路，而提出“日常生活批判作为一种哲学如何可能”的发问与分析解释思路：

“对于哲学家们来说，古老的问题是：‘所谓的存在如何可能’，对于康德来说问题是：‘我们如何可能知道我们所知道的’，对于更加晚近的思想家来说问题是‘所谓的本真是如何可能生成的’（How can what is born be born）。我们增加另外一个更简单也更严肃的问题，‘人们如何可能像他们生活的那样生活，他们如何可能接受这一点’？”^①

当然，列斐伏尔这时关心的是从社会学角度^②来讨论日常生活批判的现实可操作性与具体途径。其真正的价值与意义，不是哲学本身，而是理论联系实际的方法中介的思考。

他对 20 世纪 60 年代西方仍然普遍存在着的对日常生活熟视无睹、无意识现象进行批判，特别是侧重回答了哲学家、历史学家、教条主义的马克思主义对日常生活批判的种种质问。

列斐伏尔首先回答的一种观点是“常识反对派”。它们站在理性主义的笛卡尔立场上，认为研究日常生活是一种庸俗的唯物主

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 30.

^② 请注意，《日常生活批判》第二卷的副标题是《论日常社会学的基础》。

义。列斐伏尔的回答是,日常生活是一个不断变化的、具有社会历史性与民族差异性的现象,而不是僵死的千篇一律的物质生活现象。我们不能仅仅在字面上理解其意义而必须看到其深层的意义。日常生活决非只是社会生活总体中的那个卑微低贱的一面。它同时也是社会活动与创造性的汇聚地策源地。它不可能被专业化技术化高级活动完全肢解与殖民化的,而是有其永远不可同化与回收的剩余能量^①。

其次,对于历史学家的反对,他的回答是,史学绝非一门可能穷尽与囊括全部社会生活现实的学科。我们不要陷入一种民族学民俗学的浪漫主义。日常生活不是一种历史学意义上的民俗风俗研究。历史学是必要的但并非充分的。^②

第三,针对假想中的哲学家们对日常生活批判这个理论的合法性的质问——它既不是科学的也不是哲学的问题,而是一个把一锅水搅混的问题——列斐伏尔的回答是,一种总体性的哲学包括一种日常生活批判的哲学。首先,哲学无权以高级的经验的名义而蔑视所谓低级的日常生活经验。这是人类的根本创造性文化源泉。另一方面,马克思早就反复讲过,哲学不要限于只是解释世界而还要改造它。而改变这个世界首先也就是改变人类世界即日常生活世界。马克思所说的将世界的哲学化转变成为哲学的世界化,就是日常生活的转型。因此我们这里所提出强调的日常生活批判——“旨在达到对日常生活变型的激进批判,其实恰恰就是再

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 19.

^② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 22.

一次着手实施马克思本来的思想计划方案,即超越哲学实现哲学”^①。

第四,针对那些来自于局部科学研究者的反对,列斐伏尔的回答是,具体科学实证科学研究代替不了从哲学上研究日常生活的视角,即总体性角度。局部科学只能发现表面的或局部的现实,而不可能真正理解这个整体性的社会现实。

第五,教条主义马克思主义的阶级透视方法对日常生活批判合法性提出了这样的指责:工人阶级与资产阶级的日常生活没有一点儿共同点,所以不可能用同一个概念与标准来衡量两个阶级的日常生活。列斐伏尔的回答是,无论差别多大,他们毕竟共同生活在一个社会,没有完全独立的资产阶级与无产阶级的日常生活。无视这一点,肯定是一种典型的阶级主观主义。教条主义者混淆了两个事实,一方面是通过电视媒体进行的政治宣传,另一方面在共同技术与消费体制压迫下的一般的需求。其实资产阶级与无产阶级除了利益有矛盾以外,他们具有共同的人性:需要、劳动与快乐。教条主义无权力将工人阶级的社会与人类的存在减化为一个维度,即劳动。这种预设前提是让工人阶级始终坚持一种绝对革命立场,而不是妥协的改良主义者。总而言之,资产阶级社会代表着一种多面孔的现实,无产阶级的日常生活不可能是单纯而透明地呈现出来的。

所以,日常生活批判不仅是可能的,而且是必要的。

^① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 23.

第三节 日常生活批判概念的重新制定

与第二卷同时,列斐伏尔在斯特拉堡大学人文社会科学系任职时所发表的题为《日常生活中的神话》一文(1962)中这样写道:“我们可以这样给日常生活下一个简要的定义:在我们看来,它涉及到当代社会中的某个可以这样来规定的层面:1)位于这个层面与其上的诸层面(如那些国家的、技术的、高级文化)之间隔部分;2)未被控制的现实部分与已经被控制的现实部分的交错处;3)物体转换为被使用的货物。”^①

更具体而言,日常生活是一个“自然的(所有那些取之自然的和部分的完全社会化建构物)与人工的(所谓来自于文化,仅就文化是相对于自然而又来自于并脱离自然这个意义上的文化而言的)的多重的交汇之所在。它也是一个私与公对峙的所在。总之,日常生活是需要—欲望、天然—人工、严肃—轻浮、私—公等等一系列矛盾与冲突的交汇处”^②。

但列斐伏尔强调说,在工业社会,日常生活的原始丰富性与杂乱无章性已经消失,而将自己表现为一个截然分开的层面。在从前的各种各样的社会中,日常生活以无可比拟的方式被整合到文化这个整体之中,例如宗教生活之中,它无法从中独立出来。而在

^① 引自 Henir Lefebvre, *Myths in Everyday Life* (1962), from *Henri Lefebvre : key writings* p. 100.

^② 引自 Henir Lefebvre, *Myths in Everyday Life* (1962), from *Henri Lefebvre : key writings* pp. 100—101.

我们这个社会,日常生活的层面与更高级的层面——政治的、国家的、高科技、高文化等之间不断地被分裂。这种间隔不断扩大使得我们必须将日常生活确实为一个层面,而不是一个有机的文化生活整体。进而言之,就在它逐渐地被变成与确定为一个层面的同时,日常生活不断地在整个工业社会内部扩散与平面化移动,在一切已经从属于工业化进程的国家与一切文化中发生,它变得千篇一律标准而刻板。^①

与之相类似,在《日常生活批判》第二卷,列斐伏尔提出这样一个核心观点:日常生活不再是传统社会或近代社会意义上的一个本真与基础的领域,而变成了一个个无底的、旋转着的层次,是社会现实中的一种临时性的、关联过程中的层次,而不是一个独立的领域。日常生活可以被界为社会实践总体中的一个层面,而不可能是全部。^②

他采用了社会学中广泛运用的层次分析法来研究日常生活问题,把日常生活置于作为总体性的社会之中的一个平台上。“我们不能将社会世界想象成为一座具有建筑风格的坚固的大楼,或一条河流,而只能是一个巨大的盘根错节、你中有我、我中有你的纠结网络,是多个平台相互作用的连续体。”^③我们看不到一个全息式、全景式的、独立的本质统一的日常生活世界,而只有一个具有总体性联系的、作为平面性的临时性的角度。一旦我们把日常生活的定义概括为作为社会现实性的一个层面,我们就可以着手考

① Henri Lefebvre, *Myths in Everyday Life* (1962), from *Henri Lefebvre: key writings* pp. 100—101.

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 31.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, pp. 120—121.

虑与这个平面相关的个人以及集体生存情境了。从这样一种日常生活方式来看,一个家庭主妇与一个社会女性,一个工具制造者与一个数学家的生活处境肯定是大不一样的。一个家庭妇女一天到晚泡在日常生活之中。数学家们才能够逃脱大部分日常生活,而沉醉于专业化活动之中。专业化程度越高的人离日常生活越远,他就越迫切地想回到日常生活过一个完整人的生活。这就是说,现代日常生活存在着如下的两极分化现象:一部分社会低层的人整天泡在日常生活之中,而另一部分所谓的高级阶层人物则没有任何日常生活感觉。生活在社会优位的人们的问题是,他们被线性的时间所操纵,生活是单线性的,彼此间没有关系。而生活在社会劣位的人们,实际上也是身在庐山而不知日常生活真面目。这是一个以家庭生活为核心的世界。上层生活是高度符号化抽象化的,低层的人生活得软弱但有柔软的韧性。他们基本上处于传统的节奏之中,是一种生活圈子狭小的匿名的生存。而上层的人则人有更多的开放性开拓性奇遇性,但他们面临着失去自我的危险。他们有时是抽象有时是人为的矫揉造作,另外一些人则是处于漫无目标的优雅状态。

换言之,不同的阶层人们与日常生活的关系,对日常生活的感受,以及在日常生活中位置,还有他们所面临的日常生活问题是各不相同的。对于任何一个人来说,工作并不是他的全部,日常生活现实也并非一个简单的公式,如“工作+家庭生活+休闲娱乐”所能涵盖的。总之,日常生活并不是由一个个孤零零的实体或事实所构成的,也不是一种实体性的思维方式所能理解的。日常生活中每个部分均是和其他部分交叉扭结在一起的^①。并不存在社会

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 55.

的人类的终极实体,而只有逻辑的、心理的、意识形态的、经济的等等平台上的现象与现实。从一个平台看到的事实与现实,从另外角度看则是可能的东西。各种人类生活都是朝向一种可能性而前进的。现代社会与日常生活世界并不是现成的一成不变的、本质统一的、似自然的客观物质世界,而是包含着多种可能、需要从多种方法论视野加以把握的流动的、总体性世界。既没有统一的现代社会,也没有统一的日常生活世界。只有从方法论的、特殊而临时的视野,从个体人的临时处境中把握到的多样可能性现实。其中的微观的策略性研究方法所看到是日常生活世界,而战略性研究的则是一个日常生活批判的世界。前者是僵死而静止的单一平台,而后者则是动态的、差异性的、矛盾的世界。

第四节 “瞬间的星丛”： 日常生活革命新理想

如果说在《日常生活批判》第一卷,列斐伏尔的革命理想是一种让日常生活成为节日的艺术想像,第二卷的理想则提出了一个新的概念即“瞬间”。在他的自传体著作《总结及其他》中,列斐伏尔阐述了一个极其关键的概念“瞬间”^①。他将瞬间解释为“短促而决定性”的感觉(诸如狂欢、愉快、投降、反感、惊讶、恐惧、暴虐),它们在某种程度上似乎是对日常生活生存中潜伏着的总体性可能性

^① Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*, pp. 642—55, Paris: Meridiens Klincksieck, 1989 [1959]; from *Henri Lefebvre: key writings*, pp. 166—176.

的一种揭露与启示。这样一些运动是转瞬即逝的,而会被人们毫不在意地忘记。但在其转换过程中所有的可能性的方式——经常是决定性的,有时是革命性的——既尚待发掘也尚待达到。“瞬间”被列斐伏尔构想为各种破裂的交汇点:可能潜能的剧变与一种强烈的悦乐。^①

那么,我们如何和为何能把任何一种活动或状态视为瞬间呢?换言之,衡量瞬间的标准应当是什么呢?

首先,瞬间是一种特殊而复杂的时间结构与实践过程。第一、瞬间是由这样一种选择所构成的,也就是通过选择将其从一种混沌与含糊中脱离开,从一种原初的模糊性中摆脱出来。天然的或自发的(动物或人类的)状态除了含混与模糊什么也不提供。瞬间是包含于日常生活深处多种可能性的胚胎形式。第二、瞬间具有一定的特殊的绵延性。这种绵延方式意味着它不是一个和谐的而线性的过程,也非完全断裂式的。它有自己的历史。在此意义上瞬间好像是囊括了所有类似性与差异性的浓缩。^②第三、瞬间具有自己的记忆。当我们置身于瞬间时,我们便会需要一种特殊的回忆。第四、瞬间具有其内容。所有的瞬间内容均来自于日常生活。瞬间部分起源于、也只能部分地起源于它的周围环境内容。由于其环境的偶然性及同时的延续性,瞬间也就具有了某种受命与必然性意义上的紧迫感。第五、瞬间相应地具有其形式。瞬间不仅具有其形式,而且就是这种形式,如游戏规则。它创造了某种既是主观的(个人的与集体的)又是客观的(社会支配的)时间与空间。

^① cf. *Afterword* by David Harvey, in Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 429.

^② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 345.

第六、任何瞬间都成为一种绝对。它将自己确立为一种绝对。它的责任就是使自己成为绝对。瞬间是一种创造与自我毁灭的激情。“瞬间是一种不可能的可能性，……在日常生活中所谓不可能的东西变成了可能的，甚至是不可能的规则。这就是可能不可能的辩证运动的开始。”^①第七、因为要解除日常生活的异化，瞬间就必须将自身异化与绝对化，使自身成为一种极度的癫狂。而就其是异化的与被异化的这一点而言，瞬间具有一种特殊的否定性。它注定是要失败的。瞬间是日常生活深处的崇高与悲剧的浓缩展现，是尼采意义上的生命的“永恒轮回”的悲剧。

总之，瞬间既能也不能哲学地规定，既是也不是一种本体论。瞬间这个理论无法被纳入到任何一种哲学范畴之中。它是存在主义的吗？既是也非。这个理论具有一种实践的鹄的，一种追求胜利的权力意志^②。瞬间总想成为完全自由的存在。因而，“我们将瞬间称作是为了达到某种可能性的完全实现的企图。”^③

其次，瞬间只能通过其对立面即日常生活，才能得到理解与体现。“瞬间不能通过、也不能在日常生活之中加以规定，但它又不能脱离或外在于日常生活而得到规定。它赋予日常生活一种特殊的轮廓。但如果脱离日常生活的混沌的原料，这种形式便是空洞的。瞬间向一片混沌模糊的世界投射出一种秩序。但就这种秩序本身而言，它是无效的、毫无目的的和孤立无援的。瞬间不会平白无故地出现于某时或某地。它是一种节日，一种惊奇，但不是

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 347.

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 350.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 348.

一种奇迹。只有在日常生活的单调无奇之中,瞬间才有大显身手的地方与舞台。”^①反过来说,日常生活只有在瞬间时,才可能作为一个总体性呈现与得到理解。平时的日常生活是一种混沌而不是一种层面。所以,瞬间将自身体现为日常生活的一种复制,是悲剧维度的放大。日常生活是一种自然朴实的土壤,在其中瞬间生根发芽开花结果。^②自然、日常生活与瞬间是三个具有本体论差别意义的等级,依次一个比一个有秩序。哲学的任务与重要性在于解决这样一个根深蒂固而古老的问题冲突,即日常与悲剧、平凡与节日的矛盾。

由于列斐伏尔在第二卷公开使用了本雅明的重要概念“星丛”而合成所谓的“瞬间的星丛(The constellation of moments)”^③,我们不得不说列斐伏尔与本雅明在对马克思主义革命理想的诗性理解上具有高度相似性与互文性。对于本雅明来说,哲学的实现乃是某种特殊的历史想像瞬间。他反对他的战友阿多诺的哲学批判所采取的“闭眼不看世界”的“冬眠政策”:问题不是无限期地推迟哲学实现的时间,而是争取在每一个瞬间向本原时间的回归,在每一个瞬间从现代性的时间与历史中挣脱出来,实现对现代性世俗性的一种当头棒喝。在他看来,现代性世界是一个最终由商品生产、流通和交换支配地位所造成的幻想与假象的世界。他试图通过辩证想像突破这一物化世界,旨在将梦中的集体从梦中唤醒。他引用马克思《德法年鉴》的话说:哲学的实践,即“意识的改革只

① 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 356.

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 357.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 344.

在于使世界认清本身的意识,使它从迷梦中惊醒过来,向它说明它的行动的意义。”^①“每一秒钟的时间都是一道弥赛亚可能从中进来的狭窄的门”(当下便是解脱!),每一秒钟都可以通向革命。这样他就把马克思主义与犹太人的弥赛亚主义结合起来。而他所说的“革命”,就是发生在历史的旷野中的向着过去的辩证跳跃,即跳向历史中那个始终没有实现的真正解放的理想,那个“永恒的在场”,即人类从一开始就为之奋斗的真正解放的理想。“革命”的哲学版本,就是拆解历史上被物化和神化的虚假连贯性与史诗性,把“本原”作为一个单子从这种空洞的连续体中爆破出来。革命不是历史的火车头,而是历史的急刹车。

总之,历史唯物主义所向往的既不是“同质的”、也不是“连续的”对历史的阐述,而是为了受压迫的过去而斗争的革命机会,为了把一个特定的时代从连续统一的历史过程中爆破出来,把一个特定的人的生平事迹从一个时代爆破出来。这就是马克思的“革命”瞬间,或者说是典型的弥赛亚式的时间。这也是本雅明意义上的“本原”或“本真世界”:不是“起源”——即某种东西在某一特定时刻产生,而是“Jetztzeit”(当下),它的意思不等同于“Gegenwart”(现在),而意味着“永恒的现在”^②。这个短暂的瞬间包含着整个人类的历史,是整个人类历史的一个巨大的压缩。真可谓“一天等于一万年”,或曰“万古长空尽在一朝风月”!这种瞬间只能是对历史与生活的一种辩证美学想像。

《日常生活批判》第二卷(1962)是在第一卷初版十五年之后才

① 引自《马克思恩格斯全集》,人民出版社1956年第1版,第1卷第418页。

② 以上有关本雅明的引文均参看《历史哲学论纲》,载[德]瓦尔特·本雅明《本雅明文选》,中国社会科学出版社1999年版,第403—415页。

问世的,可谓姗姗来迟;并且因为长期没有英译本(直到2002年才填补了这个空白),因而其在西方的影响远不及后来的《现代世界中的日常生活》一书。但第二卷在法国国内还是受到了情境主义国际的高度关注与强烈反应;特别是构成了后来德塞图(Michel de Certeau)著名的《日常生活的实践》一书的“一个基本的来源”^①。德塞图接受了列斐伏尔所谓的战略(strategies)与策略即战术(tactics)的二分法^②:列斐伏尔认为这两个概念是对马克思实践概念的发展。其中的战术是指琐碎静止僵化平庸的日常生活,而战略则是一种行动与决策的领域^③。德塞图的核心假设就是消费的最日常性的活动具有“策略性”或“战术性”特征;当然,德塞图正好站在与列斐伏尔相反立场上鼓吹战术而贬斥战略^④。其次,由于第二卷在上个世纪70年代被译成德文(1975),因而对德国与东欧新马克思主义者(如赫勒那里^⑤)也有一定影响。

① 引自 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall, University of California Press, Berkeley 1988, p. 205 n. 5.

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 132-139.

③ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume II, Foundations for a Sociology of the Everyday*, Translated by John Moore, With a preface by Michel Trebitsch, p. xix-xxv, Verso, London, New York, 2002.

④ 参看德塞图《“权宜之计”:使用和战术》,载罗刚、王中忱主编《消费文化读本》,中国社会科学出版社2003年版,第103页。

⑤ 参看[匈]阿格妮丝·赫勒《日常生活》第137等页。

第六章 日常生活与 资本主义新阶段

第一节 《现代世界中的日常生活》 的新探索

已如前述,在《日常生活批判》第一卷第一版(1947)发表15年后,其第二卷才问世(1962)。但由于此卷长期未被译成英语,故影响不大。真正使列斐伏尔扬名于西方世界、特别是在英语国家产生轰动效应的,则是那本在《日常生活批判》第一卷发表20余年后才问世的《现代世界中的日常生活》(1968)一书,该书初版后第三年即被译成英文出版^①。该书原本是列斐伏尔在斯特拉斯堡大

^① Henri Lefebvre, *Everyday Life in The Modern World*, translated by Sacha Rabinovitch. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1971.

学和楠特大学执教成果的总结^①。它起着承上启下的作用,既是对前两卷基本观点的回顾反省、自我批判与修正完善,又是“计划中的第三卷的提要本”^②。该书与第一卷相比,列斐伏尔阐述了一种更加细致入微和具有穿透力的日常生活理论。该书涉及到他对日常生活概念的重新界定,对战后资本主义社会本质特征的重新概括,即他所说的“消费受控制的官僚(或科层制)社会”批判理论,关于新资本主义社会对日常生活的技术与语言统治现实的深刻分析,对新资本主义社会日常“恐怖主义”的、无人称的隐性技术统治、符号异化现实的深刻揭露,以及在此基础上所提出的有关未来前景展望(包括城市革命、性爱革命与日常生活的艺术化节日化)的新解放三部曲,等等。

正如本书导言所预先说明的,列斐伏尔前后期日常生活批判概念最为明显的差别就在于,以《日常生活批判》第一卷为核心或代表的前期思想是将日常生活作为传统社会文化的一种“残余物”来看待的,而以《现代世界中的日常生活》为代表的中后期思想则将日常生活作为现代社会的一种主导现象与特征来批判与分析的。易言之,前期日常生活批判思想是突出强调传统日常生活被现代文明所遗忘与异化的处境与命运,而后期日常生活批判思想则主张日常生活是现代社会自身所固有的一种总体性的主导性的异化现象;前期列斐伏尔认为,日常生活是被现代社会所掩盖的与被异化的人类文化的深层的“本真的”土壤与基础,而后期列斐伏

^① Henri Lefebvre, *Critique de la quotidienne*, III: *De la modernité au modernisme (pour une métaphilosophie du quotidien)* Paris: L'Arche, 1981, p. 15.

^② 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, p. 243.

尔则认为,日常生活与现代社会是互为表里、浑然一体的关系,“日常生活与现代性,一方装饰和掩盖另一方,泄露和遮盖着另一个……整个日常性……是现代性的反(左)面(the verso of modernity)。”^①所不同的是,现代性或现代化往往代表着人类社会历史的“进步”或“先进”的一面,而日常生活则是其“卑微而顽固”的一面,即日常生活是现代性所特有的、消极的、否定的、异化的特征与现象的总称,是无处不在的现代性制度所控制下的各种环节与次体系的总称。就此而言,《现代世界中的日常生活》一书的书名,说得更准确与恰当一些,其实可以称作是“论现代性的‘日常生活化’特征”,或曰“日常生活微观视野中的现代社会批判”或“对现代社会的日常生活向度批判”。最后一点,也是最重要的一点区别是,前期日常生活概念是与马克思所说的物质生产活动过程融为一体的,是一个物质生产范畴;而中后期的日常生活概念则主要是指消费与符号经济占主导形态的社会现象,即一个消费—文化领域。在此意义上,列斐伏尔中后期的日常生活批判思想已经不满足于对经典马克思主义原生形态的内部逻辑颠倒——人本主义异化批判逻辑对物质生产首要性逻辑的颠倒,而且是对马克思基本理论观点即物质生产决定论的根本解构——消费—文化的支配性问题域取代了生产的社会关系主导性视野。这意味着列斐伏尔已经在不自觉地走向一种“后马克思哲学思想”^②。总之,列斐伏尔的《现代世界中的日常生活》一书突破了经典马克思主义的基础与上层建筑二分法,撇开了宏观的历史分析法而突显了日常生活这个微

^① 引自 Henri Lefebvre, *everyday life in the Modern World*, pp. 24—25.

^② 参看张一兵《后马克思思潮不是马克思主义》,载《南京大学学报》2003年第2期。

观的分析角度,颠倒了生产与消费的关系,强调了消费而不是生产的主导作用,颠倒了语言与现实的关系,将马克思的商品拜物教改造成为符号拜物教,将马克思的国家上层建筑权力统治中心论改造成为日常生活微型权力的隐性抽象统治的恐怖主义社会理论,从而将马克思的以经济政治制度领域为中心的宏观革命设想改造成为日常生活与文化领域的微观革命乌托邦。

我们现在就来开始对《现代世界中的日常生活》一书的文本解读。该书的第一章“一项探索与若干发现”,作为全书的导论,与《日常生活批判》第一卷的正文开头是一样的,都是以评述20世纪上半叶西方现代主义文学中的“日常生活批判转向”入题的,即追问现代文学作品何以由古典主义崇高理想诉求转向对日常生活平庸琐碎现象的描述?答案就是,现代性导致了其另外一面即单调无聊的、机械重复的日常生活世界的出现,现代性的虚幻美妙的“纯粹意义”世界的诞生,是以脱离日常生活与掩盖其意义虚无为代价的。所以基本结论是,现代主义文学尽管发现了并进入到日常生活,却并没有理解日常生活、特别是没有揭开日常生活的神秘性,只是将日常生活当作一个令人绝望的世界,而没有看到其革命性创造性起源地的作用。所不同的是,第一卷是以拓展了的马克思的异化概念为其批判方法论基础,此书则更突出了尼采式的永恒轮回的生命意志冲动与现代性物化统治的世界之间的张力,也就是生命世界的轮回节奏与机械世界的重复节奏之间的对立,以此作为日常生活批判的新的理论前提。

此书先是重新界定了日常生活概念的内涵,接着自我批判性地回顾了日常生活认识的历史及日常生活本身的发展的历史,重点是研究了新资本主义社会的本质特征,揭穿了所谓“(后)工业社会”、“消费社会”、“休闲社会”等种种“幸福理想”的神话,指出其深度的隐性的异化统治实质与新的匮乏的现实。由此,引出

了此书第一个批判任务,即对新资本主义社会的基本经济政治制度特征和基本社会矛盾——技术官僚与消费市场双重体制对日常生活的全面瓦解与控制——的揭露分析,这也正是此书第二章“消费受控制的官僚社会”的核心课题。列氏认为,现代社会现实其实是由如下三个层次所构成的,顶峰是意识形态及其技术组织体系层次;中层是社会想像投射的抽象符号世界;最底层则是所谓的实践与感性的层次。同一个物的社会现实,同时就存在着日常生活实践、想像与它所传达的意识形态三个平台。

此书的第三章“语言学现象”则是对这种消费异化与技术异化社会规定的进一步阐述。继马克思·韦伯所提出的“现代世界是一个‘祛魅化’或‘价值中立’的理性化世界”这一经典论述之后,列斐伏尔借用罗兰·巴特的“写作的零度”这个著名的说法,进一步从语言学角度指出:现代世界作为一个绝对统一理性崩溃和终极目的意义虚无化的世界,其实也就是一个语言脱离了日常生活意义之根的、语言指涉物即现实参考系消失或衰落的世界,即一个语言变成了无所指的、自我复制与自我指涉的符号繁殖过程。也就是说,世界不再是具有意义的整体性实在物,而只剩余下一张漂浮不定的语言股票。所以对列斐伏尔来说,语言中心主义、语言学转向或语言形式化现象,是与新资本主义社会所出现的消费市场主导与科层制度技术制度主导这种新的异化与压迫现实相一致的神秘化意识形态。马克思时代资产阶级日常生活最大的神话是一种所谓本真的个人主义与自由解放的追求,今天消费主义时代的意识形态的最大神话便是语言的重新形而上学化。

此书的第四章“恐怖主义与日常生活”则是对新资本主义全方位的隐性的统治与现代世界日常异化本质的全面揭露。该章认为,新资本主义是一个以书写的语言为中介与基础的、抽象制度隐性制度流动力量全面控制人的日常生活的社会,用他后来《空间的

生产》一书的术语来说,这是一个“抽象的空间”,一个“矛盾的空间”。在这个社会里,统治的方式不再是古代式公开而直接的恐怖暴力或“神圣的空间”(《空间的生产》语),而是抽象的微观权力的恐怖普遍化或恐怖主义。恐怖主义的一个最终表现就是现代世界的日常生活成了一个人际间无法沟通的“零度意义”世界。于是,全书的最后一章即结论“走向一种持久的文化革命”,便是诉诸于一场持久的全方位的、以文化为主导和以现代日常生活为中心的革命。这场革命的发生地不再是经典的政治经济文化等制度上层建筑领域,而是日常生活中微观的公共的城市空间、爱欲与节日,这个解放场面便不再和巴特的过于矜持的文本语言式的自我欣快与狂喜相似,倒是和巴赫金的狂欢节式的中世纪广场革命想像联系在一起,是一种“差异性的空间”——重估差异性的与生活体验的未来空间。

第二节 列斐伏尔对日常生活 历史的重新认识

列斐伏尔在《现代世界中的日常生活》第一章中,其实向我们提供了全书的两个主导理论框架,一是将马克思主义总体性社会历史辩证法与存在主义个体生存哲学(也就是尼采式的永恒轮回的生命节奏理论)相结合,形成了日常生活批判理论(马克思)与日常生活哲学(尼采)的统一体;二是用组织化(也就是国家垄断)资本主义理论(列宁与韦伯)来研究消费与日常生活以及大众文化问题,而不是生产问题与国家政治上层建筑问题。

列斐伏尔认为,日常生活经历了三个历史时期或三个阶段:一

是近代之初开始到二战结束之时,是日常生活与非日常生活领域的分化以及日常生活作为物质生活的相对贫困化时代;二是 20 世纪 50—60 年代消费体制与技术体制对日常生活的全面控制;三是 60 年代以后日常生活的被设计与符号化^①。他在另外地方有类似的概括:“日常生活的历史至少要包括三个方面:A)风格;B)风格的死亡和文化的诞生(19 世纪);C)日常生活的建立与巩固。”^②

(一)第一个阶段的日常生活是“被哲学和哲学家们所轻视与忽略”的传统社会的物质生活、风俗习惯:它在相当长时间里与自然融为一体,即与所谓直接被给予的东西保持着联系。生活的节奏与自然的节奏只有微小的差别:一日日、一夜夜、一周又一周与一月又一月,一季又一季与一年又一年。这种日常生活依然充满着宗教气息,而使用价值(马克思的意义上)占主导地位。机器几乎无法与工具区别开来,而城市也很难与乡村区别开来。城市只相当于乡村的一种放大而已。“这一时期的资本主义只是忙于建造机车、轮船、大炮等等,但还尚未关注日常生活。在法国,这个阶段一直延续到 20 世纪中叶,到第二次世界大战之后为止。”^③

列斐伏尔在对日常生活历史的第一阶段考察结束处得出如下令人吃惊的结论:一方面认为作为传统的文化风格的日常生活确实已经终结了,但另一方面认为,这并不意味着日常生活已经终结,恰恰相反,“直到 19 世纪,直到竞争资本主义的兴起和商品世界的扩张,日常生活才存在,这里我们提出的观点是极其重要的,

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 64.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 77.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Marxism and the Interpretation of Culture*, P79, Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1988.

它实际上是历史中一个重要的悖论”。^① 显然问题不全是历史发生了巨大变化,更重要的是列斐伏尔对日常生活本质的认识也发生了根本的变化^②。正是在这里列斐伏尔提出了此书的一个最重要而基本的观点:“在新资本主义条件下日常生活是否还成为可能,是否还继续存在”;“假如这个社会的基本前提是理性化、组织化与计划化,那么日常性在这个社会中还有意义吗,我们还有可能辨别出一个所谓的‘日常生活’的平台或向度吗?在这样的社会里,日常性要么被视为所谓已经理性化与组织化的东西,要么便是一片虚无。确实,日常生活这个概念已经无可挽回地消失了,但与此同时,又作为来自农民与工匠时代或自由竞争的资本主义时代的独特性、残余物与延长物而存在下来了。”^③

(二)列斐伏尔认为,从19世纪中叶到20世纪50年代这一百年间,资本主义社会发生了一系列巨大变化。主要表现在:(A)日常与非日常领域的明确分化,这才使得日常生活成为一个根本问题,这就是生活失去了意义与目标方向。日常性与非日常性(艺术、宗教与哲学)的逐渐分离以及随之而来的经济与直接利润的分离,工作与生产的分离,私人与公共事务的分离;(B)风格的消失及其被所谓现代文化所取代;(C)人与自然的疏远;(D)符号——后来是信号——代替了象征和象征主义;(E)共同体的瓦解与个人主义的兴起(不要将它和自我实现混为一谈);(F)渎神正在代替、但不

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 38.

② 正因为如此,列斐伏尔甚至承认他曾经一度想放弃了日常生活批判的计划。在20世纪50—60年代,他认为“既要放弃这个概念也要放弃这项探索”,这正是第一卷(《日常生活批判导论》,1946年)和第二卷(1962年)之间时间间隔如此之长的原因,参看 Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, 第59页注。

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 45.

是恢复神圣之物和被诅咒物的地位；(G)对劳动分工的强化已经达到了专业化的高度；(H)由普遍的意义虚无感所导致的苦恼，符号的大量繁殖以及所指无法弥补的意义的普遍匮乏感^①。

而从20世纪50年代开始这种变化进一步表现为：一是新资本主义的到来，这是一种垄断的寡头的、而不是自由竞争性的经济，是国家导向的、而不是自由放任的经济；二是高度的商品化公司化经营正在颠覆与吞食着工人阶级的革命创造性与潜力；三是历史性变革性过程正在消失，意识形态正在消失，一种“永恒的现时性”现象即“历史的终结”正在冲击着人们的历史观念。^② 简单地说：这是理性主义形式的终结，理性已经蜕化成为一个工具理性化过程。而理性作为一种形式曾经是一种个人的态度、理性主义和观点（世俗、凡人、反宗教或者甚至反教会）。现在它被国家与政治所关心。“组织（与传统的有机体相分离）的观念融进到新资本主义社会实践的制度之中。”^③与理性的思想同时衰落的是，存在着这样一种倾向，即忽视在个人技艺中工作完成质量的伦理观念以及劳动的伦理观念和自我实现的伦理观念。这就是理性主义与工作伦理，即韦伯的清教伦理资本主义精神的衰落！

总之，日常生活的第二种形态与历史发展阶段始于二战之后或20世纪50年代，这就是日常生活正式成为资本主义市场经济与消费体系的一个从属体系或殖民地，是一个被操控的消费世界。自从二次大战以来，一场巨大的工业化与城市化浪潮便席卷而来，交换价值战胜了使用价值。商品、市场、货币，以其难以满足的逻辑，操纵着日常生活。资本主义的膨胀扩张到日常生活的最细微

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 38—39.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 42.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 43.

的方面,以至于我们可以说,正是在此意义上,生产与生产关系决定着那些打算消费这些生产的人。需求与日常生活受到了编排,技术进入到日常生活之中。特别有意思的一个现象值得我们关注:这就是大规模的跨国公司通过经济而渗透到日常生活中。它们制造着各式各样的服装、洗洁剂以及各种日用消费品。此时已经达到这样的关头,技术革命已经取代了政治与社会革命,而资本主义已经掌握了日常生活这个社会革命曾经所无法掌握的基础^①。由此可见,现代性的高度发展并没有消灭而只是改变了日常生活,即日常生活从传统的形态转变成现代形态。“在现代世界,日常生活已经不再是有其丰富的主观性内涵的‘主体’;它已经成为社会组织的一个‘客体’。”^②

(三)现在日常生活已经达到了第三个阶段(20世纪60年代之后),即它不仅被设计而且被完全媒体化或被大众媒体化了。这就是说,日常生活不仅被控制住了,而且完全被操纵了。“仅仅对日常生活进行归类与组织还是不够的;现在它必须被规划。这个消费被控制的官僚社会,坚信自己的能力并且满足于自己的成功,正在实现自己的目标,这个社会的意图正在成为现实:它通过对日常生活的间接中介作用而走向控制的社会。”^③其次,日常生活成为一个巨大的图像—景观社会(德博特语),也就是鲍德里亚后来所说的符号消费社会、广告社会、信息社会,后现代社会。在相当大的程度上,它被跨国公司规划与管理了,并向其投入了大量的资金。此时此刻,日常生活已经变成了一种社会实践,或毋宁说是某

① *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 79—80, Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 60.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 64.

种社会实践的平均状态,中产阶级的社会实践,它自然要求有一部分超日常生活水平的事物以及一部分低于日常生活水平的事物。上层资产阶级生活在超级日常生活领域,但成千上万的贫困人口则渴望“日常生活”^①。

通过对以上的三个历史阶段的回顾与反思,晚年的列斐伏尔得出了如下重要结论:当年罗莎·卢森堡第一个提出了“资本主义生产方式为什么和如何能够经久不衰”这样的问题,这也正是她何以能够在马克思主义思想史中占有重要地位的原因之一。她提供了一个重要的、但并非是决定性的答案——帝国主义海外殖民扩张。而列斐伏尔也提供了一个重要的回答:为什么资本主义不仅能够幸存下来而且能够获得增长——日常生活的殖民化。一个是外部边缘的殖民地化,另外一个则是内部边缘的殖民地化。“一旦生产方式能够在工业社会建立起来,它便能够整合工业,合并农业,整合历史上的城市,整合空间,并制造出他所说的‘日常生活’,即 *La vie quotidienne*。”所以,革命不能仅仅是政治性地变革制度与个人,而且必须要改变 *la vie quotidienne*(日常生活),因为这是一个已经被资本主义确实实地殖民化了的领域^②。

① 引自 *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 79—80, Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg.

② 引自 *Marxism and the Interpretation of Culture*, p. 80, Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg.

第三节 现代世界： 一个“消费受控制的科层制社会”

对于列斐伏尔来说，认识社会与认识日常生活是双向的、相互促进的同一个过程。如果我们希望界定日常生活，我们必须首先界定社会。所以在简要回顾日常生活激剧变化历史过程的同时，在自我发问“在新资本主义社会中日常生活还存在吗”这个问题的同时，列斐伏尔又提出了另外一个非常重要而基本的问题系列：如何称呼二战之后所出现的新社会？如果以下这些术语如“资本主义”、“资产阶级社会”、“自由经济”等不再能够适用于法国或适用于其他任何国家，我们如何称谓这个变化的社会？列斐伏尔通过一系列的试错法，一一排除了像“资本主义”、“工业社会”、“消费社会”、“丰裕社会”、“休闲社会”等等流行的或曾经是权威的提法与称呼，而最终确立了自己的权威概念——“消费受控制的科层制社会”。

一、战后新资本主义社会不等同于工业社会

列斐伏尔认为直到20世纪50—60年代，人们对如何称呼战后新社会这个问题还存在着颇为混乱的解释。毫无疑问，“资本主义”或“资产阶级”社会——这些名称在现实中并没有消失，但在今天，这些概念已经失去了它们的影响力与权威。后来，社会学家从圣西门那里借用了“工业社会”这个术语。与“资本主义社会”这些提法相比，“工业社会”无疑有其合理性与优越性。显而易见，工业

生产在现代国家无论在哪些方面都有着前所未有的重要性,工业社会确实能够反映所谓的社会主义与资本主义的共同性。但是工业化并不能准确地反映现代社会的全面特征,特别是工业化不能够取代都市化。列斐伏尔对现代性的理解核心概念之一就是区分工业化与城市化。他的晚期作品《城市的权力》就是讲工业化与都市化有时是根本对立的。总之,只有一些现象与事实会支持这个工业社会的提法;“这个理论遇到了大量无法解决的问题——更不要说通过它的范畴来解释和解决这些问题了”。这个理论是一种意识形态,一种现代化理性主义的形式,这种理论倾向于将工业化加以非历史的神化^①。

在某种意义上,列斐伏尔反对将现代化等同于工业化,这种历史的预感与其同时代的美国社会学家丹尼尔·贝尔的后工业社会理论观点是一致的。

丹尼尔·贝尔的一个众所周知的观点是:20世纪60年代西方发达社会已经静悄悄地告别了传统的工业现代化社会,而正在走向所谓后工业社会。贝尔认为,战后几十年来,西方工业社会的发展中出现了三大变化:1. 由于经理成为组织的控制者而出现的工业企业的变化;2. 由于工业无产阶级的缩小和新的技术、专业阶层的扩大而出现的职业结构组成的不断变化;3. 由于国家官僚政治的发展与政治上专家官员的兴起而出现的政治制度的变化。^②

但在列斐伏尔看来,贝尔的预见过于实证化而缺少一种历史的自我批判意识。所以他同样不赞成像贝尔等人所说的战后新社会是消费社会、服务社会、技术社会等等新的社会学观点。

^① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 46—47.

^② [美]丹尼尔·贝尔《后工业社会的来临》,商务印书馆1984年版,第115页。

二、战后新社会也不单纯是一个技术社会

列斐伏尔首先承认,在我们这个社会,技术事实上已经成为决定性的因素,这不仅体现为技术已经成为最为革命化的生产条件,同时成为最为重要的日常生活条件。例如我们从电视屏幕上、家庭照相簿、期刊等等媒体上都可以看到,由于最大限度的使用技术手段和最少限度地让“主体”参与,我们的日常生活才成了一个“凡梦想皆成为真实”的白日梦世界,一个技术编制起来的童话王国;甚至一个城市可能成为一个巨大的技术客体,一件巨大的由技术设计而成的艺术作品。所谓的“技术环境”的重要性远远超过了“自然环境”。

但列斐伏尔认为,所谓的这个“技术社会”其实应该叫做“专家治国—官僚政治的社会”(technocratico-bureaucratic)。因为统治这个社会的并不是非人的、无主体的技术本身,而是那个操纵着技术的等级或阶层。“如果‘技术社会’这个术语是正确的,我们就可以假定技术性正在转变……为自发的经济的和社会的决定因素。这种因素仅仅以社会‘阶层’趋向于成为等级与阶级的方式运行着:即技术官僚制度(technocracy)”。更进一步说,甚至连“技术官僚制社会”或“专家治国制”的说法也不准确。因为这种说法的第一个也是首要的缺点是,“这个社会并不存在,它只是一个传说和意识形态,它所宣传的技术统治,实际上是对社会正面的遮盖”^①。技术在日常生活(这是专家治国制的替代物)中的应用,是对经济与政治的真正领导作用的表面替代。现代社会于是就成了一个无深度、无现象与无本质区别的平面社会,是一个由各种次体系相互

^① 引自 Henri Lefebvre *Everyday life in the Modern World*, p. 50.

掩盖、相互提供合法性根据的、彼此逃避现场罪责的隐性统治社会。

“总而言之，提出‘技术社会’只是在局部意义上是恰当的，但还存在着其他的概念。如果这种相对的真理所被看作绝对的，它就是错误的，就成为意识形态的幻觉和为某种情境辩护的神话，就隐藏了无法忍受的事实，这就是以牺牲历史与历史性为代价而拔高了自己的历史新颖性。”^①

三、新资本主义社会主要也不是一个丰裕社会

这主要是针对美国右翼经济学家加尔布雷思(Galbraith)，罗斯托(Rostow)等人的看法。列斐伏尔指出，毫无疑问，我们这个社会的快速增长的丰裕，使得我们有充分理由说这个正在成长中的社会是一个丰裕社会。实际上，工业生产和“技术”，通过生产的总体自动化，能导致生产率的无限发展。但令人遗憾的是，也存在着局限性。因为自动化伴随着大量压抑的影响，全面的自动化与丰裕能够导致某些过剩生产的商品的全面贬值，消蚀着商业价值的真正基础。在被称作丰裕甚至是奢侈的社会里，如在美国以及高度发达的欧洲国家，穷困与物质需要仍然存在。而且，新的欲望形式正在到处产生：虽然基本的需要现在得到满足，生产的社会并不关心个人的更精致的或“文化”的需要，另一方面，也不关心基本的需要；这种新的穷困扩散着，新的社会阶层（职员、售货员、某些技工、“自由职业”的成员等）都无产阶级化了。而且，在所谓的丰裕社会中，新的缺点显露出来了。“在我们国家，我们从前曾经受过面包的短缺，但从未缺少空间；现在食物倒是丰盛了（在世界的某

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 51.

些地区面包仍然短缺),但空间却在短缺。在高度发达的国家,这种短缺尤其表现在大城市中的拥挤。时间也正在短缺,欲望也是如此。……最后,至少不是我们的反对意见,即丰裕没有价值与意义,如果它不能重新恢复节日,如果节日不是它的目标的话。因此,我们拒绝这个定义,它仅仅是将部分的真理夸大成绝对真理了”。^①

四、现代资本主义社会并不是一个 名副其实的“休闲社会”

我们知道,早在《日常生活批判》第一卷第二版序言(1958)年中列斐伏尔已经极其敏锐地关注到战后西方社会已经进入休闲社会。在这里,列斐伏尔劈头发问:“谁能否认休闲在法国和所谓的工业社会中获得了前所未有的重要性呢?”这个提法,如同前面的那些说法一样,既有一定的事实根据,但也存在着其他的事实,让我们无法接受这个术语。经过比较分析,我们可以发现,现代社会的时间发生了新变化新分化,这就是每时、每日、每周、每月以及每年的时间都被分为三类,抵押的时间(职业工作)、自由时间(休闲)和强制性时间(各种各样的不再是工作的要求,诸如运输、正式的礼节等)。显而易见的是,强制性时间比起休闲时间来以更大的比例在增加。强制性时间是日常生活的一部分,并趋向于以它的整个强制性来规定日常生活。因此,现代性并非不言而喻地属于休闲的时代。今天,休闲首先是(尽管是暂时的)与日常生活的分裂,我们正经历着同我们所有旧“价值”的痛苦的和早熟的分裂;“休闲不再是节日,它只是劳动的回报,它也不是为了追求自身的自由的

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 52.

选择行为,它是一种普遍化的展览:电视、电影、旅游”^①。

五、现代社会主要不是一个消费社会

列斐伏尔说,自从1950—1960年代以来,“消费社会”这个术语,已经在大众媒体中被广泛使用了。大量令人信服的统计数据证明,在高度工业化的国家,对物质与文化产品的消费正在增长,所谓的“两大件”产品(小车、电视等)正获得一种新的和更大的意义。这些观察是正确的但又是肤浅的。坚持这一理论的学者断言,资本主义早期是生产主导社会,主要为生产而生产;而现在已经转向了消费主导的社会^②。但列斐伏尔并非完全故作姿态地认为,“我们刚刚提到的这个术语并不完全令人满意。从匮乏到丰裕的转变,这是一个事实;在现代资本主义这个社会,我们已经看到从不充分的生产向无限的生产,有时甚至是挥霍、消费(浪费、奢侈、无度等)的转变,从贫困到占有、从有很少的和适度的需要到有许多与丰富的需要……的转变”。这种消费主义意识形态夺去了工人阶级从前的理想和价值,但却维护着资产阶级的身份与主动精神。它已经代替了行动的人的想象,即把消费者当作对幸福和完备合理性的拥有者,当作理想变成现实的想象。在这个想象中,重要的既不是消费者也不是被消费物,而是消费的幻象和作为消费艺术的消费。在这个意识形态的替代过程中,通过以新的异化代替旧的异化,人们对其自身异化的意识被抑制了,或者甚至遭到了镇压^③。

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 54.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 55.

③ Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 56.

六、现代社会是一个由各式各样的国家组织所全面控制的日常生活社会,即消费被控制的科层社会

请注意,列斐伏尔在这里开始从消费主义批判转向对国家官僚主义的现代性异化现象的批判,这也是他提出所谓消费受控制的科层社会这个关键词的开端:前面讲的这一切即“技术社会”、“消费社会”、“工业社会”等等都是与国家垄断资本主义的出现直接联系在一起,都是受国家组织的高度控制与引导的。“自从所有这些变化和现代性产生之后,社会学家、经济学家以及政治学家已充分地强调了国家的重要作用”。^① 马克思的反对者们都否认国家消亡学说而将马克思黑格尔化,也就是将国家极权主义化。自第二次世界大战以后,比起它曾经拥有的权威来,国家确实已经获得了更多的权威。

虽然技术已经达到了相当完善的程度,但它总是在国家体制的基础上发挥作用的。问题的根本不是自由主义与结构功能主义所说的功能分化或国家与市民社会的分化,而是现代性的资本主义制度对社会现实全方位全领域的组织化分层化控制。这样,支配着我们注意力的是层次的差异,而不是需求、消费与交流的理性平等;差异被规划与组织起来,以至于现代社会的金字塔式结构建立于日常生活的基础上,而日常生活本身构成了这种结构的最底层^②。

当然列氏承认,现代西方的官僚政治的兴起是基于技术管理现代化的功能要求,是现代性所固有的一个制度维度(吉登斯语)。

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 56.

^② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 57.

现代的政治制度不同于西方初期现代性中的国家主义极权主义。现代性的本质就是一种全方位的工具理性主义,就是一种全方位的技术化制度化的控制。这正是其列斐伏尔提出“消费被控制的科层社会概念”的前提之一。写到这里,我们不得不说,列氏的这个突然冒出的新概念,简直就是对韦伯的理性化组织化资本主义社会理论的一种改写。

总之,列氏认为,以上所有这些有关我们所处社会的界定(诸如“技术社会”、“消费社会”、“工业社会”等概念),都已经被证明是无法接受的或是些不能令人信服的说法。那么,如何才能把这些过程中所出现的独特性现象总结与概括出来呢?列斐伏尔建议使用下面这个术语:消费被控制的科层制社会^①。他认为运用这个术语,我们目前所处的社会的理性化特征就能很好地得到界定。这个概念的优势在于它揭示出了目前社会的组织对象(消费取代了生产)以及它运行与依赖的平台——日常生活。这个定义比起其他术语来,更有“科学的、精确的”优势——它能够深刻地把握到资本主义社会的主导性统治现象与核心逻辑之根本转换,即消费关系的再生产范畴成为资本主义政治经济学新的“普照之光”,而日常生活成了资本主义生产过程赖以扩张的新领域新边疆新空间。他进一步解释说:这个定义与其他一些术语如列宁的“国家垄断资本主义”等并非是水火不容的,相反倒是并行不悖、珠联璧合、相得

^① 但是,向来以观点多变而著称的列斐伏尔,在刚刚过了两年之后(1970年),便多少有些反悔,又想把西方资本主义社会现实改称为“城市社会”(Urban Society)。他说:“城市社会正在并通过‘消费受控制的科层制社会’而处于孕育之中。”(Henri Lefebvre, *The urban revolution*, translated by Robert Bononno; foreword by Neil Smith., Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 4)

益彰的^①；但在我们看来，由于它允许更全面地对社会功能与结构进行分析，故而它比起后者来更加现实，更富有分析潜能，而后者在视野与方法上过于僵硬狭隘与意识形态化。用列氏本人的话说，列宁的国家垄断资本主义理论过于“经济决定论化”，过于“阶级价值中心论化”了^②。而韦伯的理性化、组织化资本主义概念则失之于无价值立场的“技术决定论”偏向。但无论如何，列斐伏尔的关于消费受控制的科层社会这种说法，确实并非穴来之风，而显然是列宁主义、韦伯主义、福特主义这些古典资本主义社会（或曰“集中化”的、“非弹性生产”的资本主义社会）生产管理理论与加尔布雷斯的消费社会丰裕社会、贝尔的后工业社会（或曰“弹性生产”与“流动的现代性”社会）等理论的混合物。

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 60.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 60.

第七章 “消费受控制社会”的 日常生活批判

第一节 何谓“消费受控制社会”？

一、消费社会概念之由来及其意义

“消费受控制的科层制社会”^①这个列斐伏尔所精心打造的概念，是其中期日常生活批判的“关键词”，即他赖以进行现代性日常

^① 这是列斐伏尔在《马克思的社会学》、《现代世界中的日常生活》等书中独创出的一个非常重要的核心概念，其法语原文是 *societe bureaucratique de consommation dirigee*，英语对此词迄今为止主要有两种译法，一为该英译本的译者拉宾诺维奇(Sacha Rabinovitch)所选择的：*the bureaucratic society of controlled consumption*，此译法译成中文便是“消费受控制的(或被引导的)科层制社会”；另外一个常见的译法是 *bureaucratic society of organized consumption*，译成中文即“消费被组织化的科层制社会”。基本意思差不多。值得注意的是，20世纪50—60年代美国的社会学家里斯曼(David Riesman)及其同

生活批判的“政治经济学”理论基础。已如前述,就其思想来源而论,该理论可视为列斐伏尔对韦伯的理性化组织化资本主义概念和列宁的国家垄断资本主义概念在消费经济居支配地位的资本主义新阶段的运用。它显然是对经典马克思主义以商品生产过程为基础为核心的、“无组织(无政府)状态”占统治地位的自由资本主义社会理论视野或“理想模型”的双重颠倒。因此,该理论既是列斐伏尔对日常生活历史和对资本主义本质的重新认识,也是对经典马克思主义基本问题域的彻底改造或根本转换。这就是说,列斐伏尔主要不是通过检讨近现代哲学史,从反思“内部逻辑结构”入手来重建马克思主义的基础概念的^①,而是通过批判近现代社会

事合作的《孤独的人群》(*The Lonely Crowd*, New Heaven and London, Yale University Press, 1961)一书将人的性格形成原因概括为三种类型或三个发展阶段,古代的传统导向型,近代的自我内在导向型,现代的他人的导向型(out-er-directed)。最后这种性格与消费类型正与列氏所说的“消费受控制的社会”观点相一致。而另一位美国经济学家约翰·肯尼斯·加尔布雷思(John Kenneth Galbraith)对“技术专家体制”所做的分析与列斐伏尔的观点多有互文性(参看其所著《新工业国家——美国经济体制评论》, *La Nouvel Etat industriel. Essai sur le systeme economique americain*, Paris, Gallimard 1968)。此外,还值得一提的是,法国社会学家马卡尔德(Vance Pakard)《匿名的说服》(*La persuasion clandestine*, Paris, Calmann-Ly, 1958)一书的观点也可能对列斐伏尔的概念形成产生一定影响。综上所述,我们不妨可以这样认为,列斐伏尔的“消费受控制的社会”理论假设,其实既是马尔库塞激进的“单向度社会”批判的“法国式”翻译,又是利斯曼的“他人引导型消费”和马卡尔德的“匿名的说服”、加尔布雷思的“技术专家体制”等概念的一种“更激进”的说法。

① 必须补充说明一点,正如本书第5章开头所示,列斐伏尔于上世纪60年代中期(参见其《元哲学》、《马克思哲学》等著作)确实通过争鸣集团借助于海德格尔—萨特的存在主义,从根本上改造了马克思的“实践”、“异化”等核心概念,但相比较而言,其思想转向之根本的原因仍然是其任教斯特拉斯堡大学时期,与情境主义国际间相互影响合作过程中对消费社会现实的实证社会学研究所致。

历史现实及相应的社会理论或实证的社会科学知识,从透视“外部现实结构”入手来“颠覆”马克思哲学的理论基础及其核心概念的。就此而言,列斐伏尔的日常生活批判道路,相对于法兰克福学派所坚持的以哲学理性批判作为社会批判理论之基础和前提的学术传统,确有其独辟蹊径的一面。

“消费受控制的科层制社会”概念之要义是:新资本主义发展与统治的重心已经从生产转向消费,所以应当确立以日常生活为核心的社会批判理论视野^①。我们不止一次说过,列斐伏尔中后期日常生活批判的问题域最根本的变化就是“颠覆”了经典马克思主义的“物质生产第一性”的基准性叙事逻辑,而确立了消费主导型的现代性批判理论视野。(鲍德里亚曾经极其尖刻地批评说,黑格尔的哲学是一种“劳动的绝对唯心主义”,而马克思的“辩证的唯物主义可能只是生产力的辩证唯心主义”^②。与之相类似,列斐伏尔也含蓄地指责马克思的生产方式决定论与劳动价值论是一种“隐性的神学”,是变相的“形而上学”:马克思如果真的相信“上帝之死”,他就不再会相信进化论具有充分的必然性、相信活动与劳动的合理性以及生活与宇宙的终极意义。^③)经典的现代社会学理论(无论是马克思、韦伯或者涂尔干的,甚至是帕森斯的)都是以生产过程与管理为“知识中轴”的,都强调政治经济文化领域结构的功

① 波斯特比较准确地指出:“列斐伏尔的日常生活概念取代了马克思的工厂作为社会的敏感核心地带,成为人类的意志能够选择革命的地点,在这里,一种新的异化形式已经成为最富压抑性与显眼的东西”。(Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusse*, pp. 246—247.)

② Cf. Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, p. 37, Tr. Mark Poster, Telos Press 1975.

③ Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 115.

能整合一分化关系,他们都认为经济是一个“必然王国”而文化、日常生活则是“自由王国”。但在以法兰克福学派和列斐伏尔、情境主义国际为代表的新马克思主义者看来,资本主义的政治经济压迫重心已经从经济生产领域转移到消费文化领域,消费成了异化统治的主要领域。这才有了“消费就是生产”、“文化工业”、“消费受控制的科层制社会”这些说法。

二、日常生活的异化成为现代性主导特征

从客观角度来看,现代日常生活世界是被各种消费体制所操纵的“碎片化”状态与过程。按照列斐伏尔的看法,现代社会并非经典社会理论所说的由某种体系制度整合与控制而成的政治经济文化统一体,也并非经典社会理论家所想像的政治经济制度(国家)与物质生产生活过程(市民社会)的截然二分的功能结构,或者经济政治文化制度对物质生产过程的直接而公开地控制与压迫所造成的等级结构,而是大量流行的无形的隐性的次体系(即“不在场”的准体系)对日常生活的无孔不入的渗透与控制。据此,他发现新资本主义社会的主要矛盾,即技术—官僚体制和消费体制与日常生活现实之间的对立。^①在这里,日常生活已经成为组织化的对象或客体,而不复是活生生的、具有创造性原发性的主体或文化源泉。具有讽刺意味的是,此时此刻,宏观的现代性组织体制(官僚机构)倒是在认真执行着马克思主义当年未竟的“解放日常生活”的“革命理想”,而将日常生活重新加以组织化——日常生活不再是一个独立的、被边缘化的领域,而是被瓦解成为无数个从属于

^① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 79.

各种次体系的碎片^①。

也就是说,现代世界是各种各样的次体系或体系的替代物所构成的多层异质性现实的笼统总称,是一个各种体系相互掩盖罪行、推脱责任、总体瓦解或“不在场”的社会(比如,技术性是技术官僚的无罪证明,精英文化与大众文化互为无罪证明^②);是“符号”冒名顶替“物”的存在的“超现实”世界,即一个巨大的彻头彻尾的“假装的世界”。所谓的“社会现实”其实都是冒名顶替的,都是对“不出场”的“现实”的符号化替代。用阿尔都塞和后来齐泽克的观点说,惟一的社会“现实”就是“物质化”、“机构化”的意识形态^③。其意识形态化表现就是符号的消费或符号的编码化:在这里,“每种物体和产品都获得了双重性的存在,即可见的和假装的存在;凡能够被消费的都变成了消费的符号,消费者靠符号,靠灵巧和财富的符号、幸福和爱的符号为生;符号和意谓取代了现实,这就有了大量的替代物,大批的变形物,除了被旋转的令人发晕的漩涡所创造的幻觉外,什么也没有”^④。

从主体角度来看,这则是一个欲望躁动不安的心理—想象世界,人们并不关心自己真实的生活处境与真实的需要,而只是担心与害怕自己会被“流行时尚”所抛弃;他们不担心“贫困”、“专制”而生怕“落伍”、“过时”、“老土”。“是时尚还是过时,这是哈姆雷特问题的现代版本。时尚通过排斥日常生活而统治日常生活,因为日常生活不够时尚所以不能够存在”^⑤。对于日常生活之中的个体来

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 70.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 71.

③ 参看齐泽克主编《图绘意识形态》,南京大学出版社2002年版。

④ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 108.

⑤ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 165.

讲,控制社会的主导力量不再是古典资本主义意义上的国家政权或理性意识形态(诸如个人主义的道德法律与宗教观念),而是流行的消费心理观念与大众化媒体所编织设计的时尚体系。在列斐伏尔看来,消费社会的到来、巩固和图像—符号消费这些情境的并存,并不让人感到惊讶。这种图像与符号以最小的成本无休无止地自我复制,其重要性与具体有形的物质生产过程难分高低。这种从有形的物质消费到无形的图像消费的转换,只是从生产到消费这个更加普遍的新资本主义经济发展过程的一个部分。商品以及剧增的商品的拟像化过程,目前已经成为交换与沟通的根本中介。为了得以延存,消费主义需要的是制造铺天盖地、倾盆大雨一样的伪装与幻觉,让它们见缝插针,侵入日常生活的每一个场合与机会。这些让人信以为真的商业泡沫,使人已经真假难辨、是非不分了。当然,没完没了的无止休的图像消费,其结果导致了一片沮丧与乏味,因为它们与其说满足了人们的真实需求,不如说是制造虚假的需求。这个持续不断地通过对人的需求进行控制与剥削的过程,导致了列斐伏尔所说的“需求弃绝(过时)论(obsolescence of needs)”^①或者说“虚假”的或“假装的”(make-believe)欲望的普遍化^②。

一言以蔽之,现代社会不复是一个“贫困的但有风格的生活世界”,或者一座“巨大的工厂”,而是一个被“匮乏型”消费逻辑所引导着的,也就是可怕的“时尚”这种生产消费周期所牵引的焦虑不安的文化心理世界。日常生活自身的秩序节奏已经被资本主义的

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 82, 84 页及 p. 108 等页。

^② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, 第 85 页以下内容,并参看 Michel E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, p. 93.

生产消费的循环周期所完全同化与控制,日常生活世界已经成为一个被虚假的欲望符号体系所操纵所奴役的地带,即被时装、休闲、旅游、汽车、广告、电视、网络等流动着的无形的次体系或准体系所控制的世界。这样,从现象形态来看,现代日常生活世界就成了马克思所说的资本主义作为“巨大的商品化堆积物世界”发展的极端形态,也就是种种物体系、符号体系(鲍德里亚语)所拼凑而成的万花筒世界,特别是情境主义国际(德博特)所说的“景观(展览)的社会”。

对此,列斐伏尔有一个简要的描绘:现代社会现实是由如下三个层次所构成的,在顶峰是想像与意识形态层次(文化的碎片化与专业化),包括基本原则(伦理学、美学、唯美主义、模式与模型,被视为“非意识形态”的意识形态,诸如科学主义、实证主义、结构主义、功能主义等等),还有被以上诸种原则所合法化的组织化的次体系,消费的意识形态和作为意识形态的广告宣传。中层是社会想像投射的世界,它包括个人的想像与集体的象征。列斐伏尔的原话是“与意识形态和流行修辞相关的幻觉和神话”。列斐伏尔在想像投射的层面,运用了情境主义国际所提出的“景观消费”概念以及罗兰·巴特的流行神话学与符号学概念,提出了“符号消费”的说法。社会现实的最底层则是所谓的实践与感性的层次。最后这个层次如果是作为人类(身体—欲望)对自然(时间—空间)的适应(Adaptation),便是诗创(poiesis)与实践(praxis),如果是作为一种限制(Compulsions),则是日常生活的特性。这就是说,社会最底层的现实即日常生活与诗性实践的两极统一,这也成了列斐伏尔何以还在日常生活领域寻找革命策源地的基本根据之一。请注意,问题的关键正在于,马克思理论大厦的基石——作为人对自然界征服利用的关系与过程的生产力,被一种人对自然的诗情画意般的本真统一关系——诗性实践或适应顺从关系所取代。于是,

同一个物的社会现实,同时就存在着日常生活实践、想象与它所传达的意识形态三个平台^①。这绝对不同于列斐伏尔在《导论》中尚坚持的经典马克思主义的“经济基础—社会关系结构—上层建筑”三位一体视域^②。

而在另外一处,列斐伏尔对现代世界总体面貌又作了大段更为生动直观的、甚至是光怪陆离式的图绘^③:

“日常生活作为人和物立足的地基,被一层又一层的漩涡和循环所包围着,人、物和地基本身渐渐地就被连根拔起,它会被巨大的商业漩涡所吞没吗?这(比喻)也许是过度戏剧化中的一个片断。但由于它过于强调飘忽不定与变幻莫测,因而忽视了我们对于坚固性、耐用性和成就的偏好,也忽略了诸如此类偏好之中的禁欲主义寓意。更真实一点说,也许日常生活就是一层覆盖在无意识的洞穴与管道上的土壤,与之相衬的是那闪烁不定、虚无飘渺的地平线,我们称其为‘现代性’(Modernity),而在头顶上伸展着的是‘永恒的天堂’(Heavens of Permanence)。在这辽阔无边的天穹上布满着巨大的行星,其中有‘科学主义’(Scientificness),它清晰、冰冷并多少有些阴影;还有两颗孪生的行星,‘男性化’(Virility)与‘女性化’(Femininity);这里还有许多星星、星丛与星云。高高地位于两极上空的是‘技术’(Technology)与‘青春’(Youthfulness);也有诸如‘信赖可靠’(Reliability)这种新星,还有诸如‘美丽’

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 87, 并参看林志明为鲍德里亚《物体系》一书中译本所作译后记,载[法]尚·布希亚《物体系》,上海世纪出版集团2001年版,第237页。

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 31.

③ 列斐伏尔的现代世界图绘让人不禁想起了维科著名的《新科学》对近代世界的形象描绘。

(Beauty)这样已经暗淡无光或燃烧殆尽的星星,以及像‘色情’(Eroticism)这样奇异的符号;在第一等巨大的恒星行列中,我们可放进‘都市主义’(Urbanism)、“城市化”(Urbanization)(只是我们不要省略掉天然性、合理性,还有其他一些事物),而在次一等的星系中我们可以置入时尚(或时尚化的),在其附近的则是‘女性主义’(Femininity)以及‘娱乐狂欢’(Sportiveness)等等。”^①

所以,不再有本质统一的社会现实结构,也不再有共同的历史进步与发展的理想或价值目标,也没有了统一的自觉的阶级意识或意识形态,而只有流行的消费导向和盲目从众的文化无意识。真可谓“历史已终结”,“主体在死亡”,“社会现实正消失”,“符号一欲望(超现实)称霸一时”!这就是说,不仅宏观的历史与阶级主体被瓦解了,甚至连个体的理性主体或创造性自我意识也被蒸发了。不仅人“类”“死”了,而且“个人”也“死”了!“生产之镜”破碎了,也就是说生产关系已经消失(“尽管在知识领域内并没有完全消失”),只剩下“消费关系”或“消费之镜”:但“消费什么也没有创造;甚至连消费者之间的关系也没有创造出来,有的只是消费;尽管消费行为在这个所谓的消费的社会中有足够的意义,但只是一种孤零零的行为而已,只作为一种镜像效果而被传播着,即一种借一通过其他消费者为镜子的游戏。连同生产的现实性一起,活动的想像与概念,富有创造性与生产性的‘人’趋于消失,随之而来的便是作为有机体(统一体)的社会的想像与概念的消失”^②。从前的“生产的意识形态和创造性活动旨趣已经变成了一种消费的意识形态”,这种消费的意识形态“已经取代了那个作为能动人的消费者的想像,这个消费者曾经拥有着充分的快乐和健全的理性……在

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 109.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 115.

这种想像中,不仅消费者甚至连被消费物本身都变得无关紧要,重要的是作为一种消费的艺术而存在的消费者和消费过程的幻觉。在这种意识形态的替代与置换过程中,人对自身异化的醒悟被某种作为对旧的异化补充的新异化形式所压抑着,或甚至可以说被隐匿了”。^①“新的异化形式已经同旧的异化联为一体,丰富了异化的类型学:政治的、意识形态的、技术的、官僚的、都市化的等等。……异化正在扩展并日益强大,以至于它消除了异化的所有痕迹或对异化的意识”^②。但请注意的是,这并不意味着列斐伏尔走向了一种悲观主义,由于他并不认为现代社会现实是同质化的铁板一块,而是异质性的、相互冲突与矛盾的多层现实,所以社会主体便具有多种造反的可能机会、空间或缝隙。这种看法显然不同于阿多诺式的悲观主义,在后者看来,现代社会具有“无所不在”的“同一性体系”,本质上是“无可反抗”的。列斐伏尔的独特性就在于,他一方面不再承认现代社会具有总体性统一的现实,但另一方面却仍然坚持一种总体性的社会批判方案与解放的辩证想像。

总之,“消费受控制的科层社会”理论首先确立了以日常生活为中心视野的、微观的主体向度的社会批判理论,而取代了传统马克思主义以社会结构为主要对象的、宏观的客观的社会批判理论,生产的社会关系即经济的根基—主导地位被日常生活的根基意义与突出批判地位所取代;二是将现代社会理解为消费受控制的各种日常生活的次体系,而不再是以生产为基础的经济政治文化制度所构成的统一体,经典的社会现实本质统一假说被现代性的异质性超现实话语所突破,生产条件与劳动过程的异化现象批判理论被消费过程的异化批判分析所接替;三是将新资本主义社会的

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 56.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 94.

主要统治形式与意识形态表现从生产领域及国家上层建筑转向消费领域,将现代资本主义社会主要理解为一个消费社会,进而又将消费社会本质地理解为符号消费体制与消费意识形态占主导地位的日常生活世界,马克思的商品拜物教批判逻辑被进一步抽象成为景观与符号的拜物教批判框架。借用阿尔都塞的术语来说,现代资本主义社会统治的主要形式已经不是“强制性的国家机器”,而是“意识形态国家机器”^①。“形象观念,讯息观念,以及通过对公众的内心动机的了解来操纵公众,已经成为目前我们文化的一种关键。”^②

列斐伏尔认为,在一个消费(而不是生产)成为首要控制领域的社会里,生产的第一性地位便被消费的首要性地位所取代。用鲍德里亚的话来说,有组织的系统消费的驯化过程是整个19世纪对农业人口进行的面向工业劳动的过程在20世纪的对等与延伸。19世纪发生在生产领域中的那个生产力合理化进程在20世纪的消费领域中得到完成^③。所谓“物的消费”与“符号的消费”,所谓“真实的消费”与“想像的消费”,所谓“真实的需求”与“假装的欲望”之间的界限已经消失;所有的商品物消费都被符号化即被艺术修辞粉饰化了,“消费主要地就和符号而不是商品物本身相关”^④。现代社会便成了一个以日常生活为平台的、各种物品一符号走马灯式竞相登场表演的舞台,一个巨大的令人眼花缭乱的疯狂转动着的万花筒,一个“乱哄哄你方唱罢我登场”的橱窗世界或商

① Cf. Althusser, *Lenin and Philosophy and other essays*, tran. by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press 1971, p. 142.

② 引自[法]皮埃尔·吉罗《符号学概论》,四川人民出版社1988年版,第135页。

③ [法]鲍德里亚《消费社会》第74页。

④ 引自Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 90, 91.

品大观园：“一轮轮旋转在地平面上交替进行。消费中的展览，展览中的消费，消费着的展览的消费，符号在消费中和消费中的符号；种种以日常生活为平台的次体系，正由于它们都竭力想终结这种循环，结果便导致了新一轮自我毁灭式的转动”。这便是让人感到无比轻松自在、从而又感恩戴德的“消费社会”^①！对于今天的人们来说，“消费的目的不是为了传统意义上实际生存需要(needs)的满足，而是为了被现代文化刺激起来的欲望(wants)的满足。换言之，人们消费的不是商品和服务的使用价值，而是它们在一种文化中的符号象征价值。合理地满足实际生存需要的消费与无度地占有符号价值的消费是两种基于不同类型的生活伦理、观念、价值的生活方式和生存状态”^②。

三、消费社会批判的法国与德国版本

列斐伏尔所谓消费社会中“真实的需求”与“虚假的欲望”之间界限消失的说法，其实来源于马尔库塞^③。如前文所说，在马尔库

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 108.

② 引自陈昕《救赎与消费——当代中国日常生活中的消费主义》，江苏人民出版社 2003 版，第 7 页。

③ 当然，我们不得不说二人对消费社会的批判角度是相当不同的。正如波斯特所概括的，与消费主义的世界针锋相对，马尔库塞和法兰克福学派转向精神分析学，抓住了商品的利比多特质，即作为爱欲的替代性满足品而存在的虚假特征。而列斐伏尔则代之以其语言学的意义。也就是说马尔库塞是从弗洛伊德的本能爱欲角度批判消费，而列斐伏尔则是从现代主义的文学语言超现实欲望意义角度来批判消费（参看 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusse*, p. 248）。而阿格尔也认为马尔库塞仍然在为捍卫所谓人的“真实需要”而奋斗（参看[加拿大]本·阿格尔《西方马克思主义概论》第 269—270 等页）。相比之下，列斐伏尔已经对这种区别不感兴趣了。

塞著名的“单向度社会”与列斐伏尔的“消费受控制的科层制社会”之间具有相当程度上的互文性，以至于我们不得不说，后者其实是对前者（富有德国人本主义哲学批判传统）的一种“有法国特色”的改写。马尔库塞首先分析了当代工业社会在政治、经济、社会结构、文化艺术、语言文学中的同化与整合趋势，认为技术理性与政治理性的统一是当代先进工业社会统治的最基本的特征。现代科技在工业生产的广泛应用，迅速提高了社会生产力，这一方面为社会创造了巨大的物质财富，极大地改善了社会成员的物质生活水平，但同时也全面而且深刻地加强了社会控制，导致了空前的极权主义统治。技术理性与政治理性结合成社会控制的新形式，政治领域与信息传递领域都处于封闭之中，批判的“不幸意识”被保守的“幸福意识”所取代，甚至连人的本能也仅仅存在“肯定的”顺应性，社会任何领域中的全部否定因素都被取消了，社会变成了一个没有反抗意识的被压抑的社会。

马尔库塞深入地揭示了新极权主义对社会政治、文化艺术与语言交流领域的全面控制。在政治领域中，极权主义对社会变革因素极力遏制。表现在，劳动阶级与发达工业社会的同化，即无产阶级与劳动群众放弃了对资本主义社会的反抗，站到与资本主义社会相同的立场，成为资本主义社会的肯定因素。在文化艺术领域，马尔库塞揭示了极权专制对反抗社会压制的忧患意识的征服。在语言交流领域，马尔库塞深入批判了极权社会把语言僵化为操作性的管理工具。在他看来，作为社会交往的媒介，语言应当是社会成员认识事物、评价对象、思考真理、否定邪恶的思想工具。但极权主义为了维护自身的稳定，通过社会宣传、官方认同等途径，将语言的批判性思维功能弱化，使语言仅仅成为社会控制的操作

性工具^①。应当说,这些看法与列斐伏尔所说的“日常生活领域是‘消费受控制的科层制社会’”,“文化与交流领域是‘风格消失’与‘意义零度化’的荒漠”,“政治权力领域是语言技术全面控制社会生活的‘恐怖主义’王国”等观点相当一致。

罗兰·巴特(1915—1980)同列斐伏尔始终保持着相当密切的私人生活关系^②和思想上的“互文性”关系,他曾给列斐伏尔的日常生活批判理论提供了诸如“意义的零度”、“流行体系”等关键词。作为争鸣集团的早期成员,巴特与存在主义的马克思主义保持着联系,并且他运用了结构主义分析日常生活,这一点与列斐伏尔有类似性。“他于1957年先于列维—施特劳斯的《野性的思维》而出版的《神话学》一书,对列斐伏尔产生了一定的影响”^③。而列斐伏尔在中后期主要的代表著作,如《现代世界中的日常生活》(1968)及《语言与社会》(1966)和《立场:反对技术统治》(1967)等,更是借鉴与引用了巴特《流行体系》等书大量的思想观点和例证。

巴特、列斐伏尔的思想切入点都是对“习以为常”的日常生活中的“伪自然化”、“符号化”欺骗与神秘化现实进行揭露。巴特道出了全部意识形态的特征——能指即符号的“自动指涉”与“不及物”,所有文化的非历史的“似自然化”:意识形态最基本的运作手段或花招就是将文化的意义“转义”为“自然”的形态。“意识形态凭借着重复经由修辞性的意指和润饰过程,久而久之,呈现为自然

^① 以上有关马尔库塞的观点,主要参看了刘少杰《后现代西方社会学理论》,社会科学文献出版社2002年版,第268—275页。

^② 有关巴特与列斐伏尔的私人日常交往关系情况可参看[法]路易—让·卡尔韦《结构与符号——罗兰·巴特传》,北京大学出版社1997年版,第194等页。

^③ 参看 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, 第313等页。

的样貌,潜隐入人们的无意识内浑然不觉”。资本主义的意识形态没有系统的专门语,却展现为基于日常经验的意见,未经辨析,乃是一种无意识,而“此恰为意识形态的本质”^①。正像列斐伏尔后来发现现代日常生活处于各式各样的流行体系控制之下,是一个被流行文化与消费体系所全面操纵的“恐怖主义”社会一样,巴特指出“流行”文化、“流行”的生活时尚是中产阶级意识形态的“匿名的专制”。“整个法国都被笼罩在这匿名的意识形态中”。^②

至于列斐伏尔的“消费受控制社会”理论与情境主义国际代表人物德博特著名的“景观社会”理论究竟孰先孰后提出的问题,至今仍然是一个争论不休的公案^③。我们暂且将其悬搁一旁,而认为它们之间毕竟具有多方面的共同点与相互借鉴性。与传统马克思主义不同,情境主义者强调,在资本主义存在着由生产结构优先性向消费结构优先性转变的历史过渡时期。在坚持历史唯物主义关于阶级统治和阶级斗争基本原则的同时,情境主义扩展了对统治和异化的批判。他们提出了空间、日常生活、景观及其他范畴。这些范畴和概念与卢卡奇、葛兰西和列斐伏尔的思想极为相似。情境主义现代社会批判的核心是景观(spectacle)概念,其含义极其复杂。在其直接意义上,它是少数人演出,多数人默默观赏的某种杂技,(所以台湾学者林志明将其译为“演剧社会”)。这多数人在观赏此演出时是处于一种痴迷和惊讶的全神贯注状态。它意味着被

① 参看屠友祥《修辞的展开和意识形态的实现——罗兰·巴特专题研究第一种》,上海人民出版社2001年版,第165、176等页。

② 参看[法]罗兰·巴特《神话——大众文化诠释》,上海人民出版社1999年版,第200、201等页。

③ 有关列斐伏尔与情境主义国际的思想关系的具体情况,可参看Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics* 第七章,特别是第77—78页,89—93等页。

控制与默从,分离与孤独。“演出”实际上就是指现代社会。德博特《景观社会》的第一句话就是套用马克思《资本论》的第一句话,将“商品社会”创造性地改写为“景观社会”：“现代生产条件占主导地位的全部社会生活,当然就是景观的大量积累”。“景观”这个概念,就是指采用包直接的暴力之外的一切权力与手段,把所有潜在地具有政治的、批判的和创造能力的人类边缘化。因此,景观是最典型的非政治化(这相当于巴特的非政治的神话),就是让一切有政治头脑的人坐冷板凳:景观的重要原则就是不干预主义。由于受到景观社会所提供的广泛的“娱乐”的迷惑(从商品服务到各种消遣和便利设施),所以人类偏离了自己最具有批判性的工作:改变世界和解放日常生活。与此同时,官僚政治统治也改进并完善了传统的技艺。

景观的基础根源在于日益强大的商品社会。正如德博特在《景观社会》中所概括的那样,必须分为两大阶段来考察工业革命:第一阶段是由商品经济功能不发达的前资本主义社会向商品生产自由发展并制约着社会和文化生活的资本主义社会的转化;第二阶段是由早期的资本主义向晚期的资本主义发展,这时,商品经济“控制和支配一切统治”。这个阶段的特征是消费优先于需求,并且产生了单向运动的先进和信息通讯网络。因此造就了一种新型的人:消费者。先前受到压抑并且升华了的意欲,现在得以释放并在意识形态上得到了“非升华”(马尔库塞语),以便重新建构它们并将其纳入消费和闲暇的循环之中(也可以说,这种结构性转换发挥着双重功能,一方面它克服了资本积累的危机,而这是帝国主义自身难以做到的;另一方面,又使资本主义制度更加合法化)。过去人们亲身经历和不企望的异化痛苦,现在在消费中已经变成了无意识的、“被迫感觉到舒服的”东西,而且这种痛苦还是多重的。以强制和经济手段为主的统治方式,现在已经转化为意识形态和

文化的统治。之所以转向意识形态统治,是因为现实世界和景观机制在自身之外建立起了一种被认为是“真实的”、物化了的思想幻想的被颠倒了非现实;之所以说转向文化,是由于这种意识形态控制的力量通过社会文化设施,特别是大众媒体而广为扩散^①。

“消费受控制的科层制社会”或“景观社会”理论既是对马克思的商品拜物教理论逻辑的进一步推演,也是走向鲍德里亚的后现代社会的符号政治经济学批判及其拟像化理论的中间环节^②。作为列斐伏尔的学生和楠泰尔大学的同事,早期鲍德里亚曾经把列斐伏尔的概念进一步简化和明确为所谓“消费社会”理论。他非常准确地说,正像马克思的商品形式的分析逻辑是将人类的需要、感情、文化、知识、人自身的力量都在生产体制中整合为商品,“同样的,今天所有的欲望、计划,要求、所有的激情与所有的关系,都抽象化(或物质化)为符号和物品,以便被购买和消费”^③。这样到了鲍德里亚这里,列斐伏尔对马克思的政治经济学批判的根本改造便臻于完成:第一步是将生产主导转变为消费主导,第二步是将物的生产与消费的始基性改造成为符号—物的编制与消费的根本目的性。“消费的真相在于它并非一种享受功能,而是一种生产功能。消费是一种系统。它维护着符号秩序与组织完整,因此它既是一种道德(价值理想)也是一种沟通体系、一种交换结构”。“消费系统并非建立于对需求和享受的迫切要求之上,而是建立于某种符号与区分的编码之上”。“消费:财富与产品的生理功能与生

① 以上有关情境主义国际的景观社会理论观点,主要参看[美]罗伯特·戈尔曼主编《新马克思主义传记辞典》第766—768页。

② 此说参看[美]斯蒂芬·贝斯特、道格拉斯·科尔纳《后现代转向》第103页。

③ 参看[法]尚·布希亚《物体系》,上海世纪出版集团2001年版,第224页。

理经济系统被符号社会学系统取代^①”。“消费……一种符号的系统化操控活动”。“要成为消费的对象,物品必须成为符号”^②。

四、消费社会还是公共领域:两种日常生活批判思路

从西方马克思主义内部逻辑演变过程来看,列斐伏尔的中期日常生活批判概念已经超出了以存在主义的马克思主义为代表的新人本主义异化批判逻辑界限,而与法兰克福学派的文化工业理论与消费受支配的深层次现代性批判理论具有相当多的互文性。甚至可以说,从早期列斐伏尔开始,他对启蒙主义的欺骗性神秘性本质的哲学批判便与后来霍克海姆—阿多诺所说的“启蒙的神话”——“启蒙在为现实社会服务的过程中,逐步转变成为对大众的彻头彻尾的欺骗”、“文化工业作为大众欺骗的启蒙”——的悲观断言^③便不谋而合、遥相呼应。但就其高度自觉地从日常生活这个微观角度来批判现代社会这个角度而言,他确实又与更晚近的哈贝马斯保持着多方面的一致性。

列斐伏尔与哈贝马斯都是从日常生活世界这个微观视角入手来建构社会批判理论的,这一点不同于传统马克思主义的社会结构内部矛盾分析法或帕森斯式的行动结构与社会系统功能分析法。列斐伏尔与哈贝马斯一样都是将社会批判的希望或动力基础放在日常生活内在的潜能的重新发挥与重建上。所不同的是,列

① 参看[法]鲍德里亚《消费社会》第69、70、71等页。

② 参看[法]尚·布希亚《物体系》,上海世纪出版集团2001年版,第223页。

③ 参看[德]马克斯·霍克海姆、西奥多·阿多诺《启蒙辩证法,哲学断片》,上海人民出版社2003年版,第40、134等页。

斐伏尔关心日常生活,是因为他看到日常生活正在蜕变成为冷冰冰的消费世界,而哈贝马斯关注日常生活,是因为他担心资产阶级的公共生活领域会被现代资本主义市场与国家双重体制蚕食殆尽;列斐伏尔是想从日常生活这个残缺不全的世界中寻找一种创造性的诗性激情,而哈贝马斯则想从其中找到一种新合理性的行动规范基础。也就是说,哈贝马斯的日常生活批判仍然是一种现代性的规范重建,而列斐伏尔已经不打算从传统的意识哲学、理性哲学、主体哲学内部寻找日常生活批判与重建的基础,而是试图从“语言学转向”中寻找日常生活的希望:他认为现代性日常生活的最神秘的异化统治现象是符号拜物教,而希望也正在于一种新的诗性语言革命——都市化口头语言对书写语言即技术官僚语言体制的造反!他反对的语言学转向是脱离与控制日常生活的技术语言体制,而呼唤的“语言学转向”则是作为宇宙生命起源象征的诗性语言与日常生活的重新统一。也就是说,对于列氏来说,“语言学转向”既是一种马克思所说的商品拜物教的最高形态(即鲍德里亚所说的符号的政治经济学,或德博特的景观社会),也是一种日常生活革命的基本策源地,亦即一种诗性语言所包含的超现实的文化乌托邦激情。复言之,列斐伏尔虽然放弃了总体性的社会现实观与历史过程观,也放弃了总体性的社会重建方案,但从来不放弃对日常生活的总体性革命可能性的辩证想像与虔诚信念。

对于列斐伏尔来说现代的乌托邦是理性的终结与激情的造反,对于哈贝马斯来说现代性的希望在于寻找新的合理性基础。哈贝马斯认为,马克思主义、韦伯主义与帕森斯主义的共同错误就在于,它们对理性化都作了过于单一的理解,这就是“把目的活动的模式也看成为社会行动的基础”,也就是将工具理性行为看成是日常生活的基础。马克思把体系与生活世界的关系看成是必然王国与自由王国的对应。社会主义革命的任务就是从生产的必然王

国中获得解放,只要解除建立在变得抽象的、从属于商品形式的劳动的基础之上的魔力,并使生活世界通过脱离世界的劳动力体系而达到胜利。这就是说,社会主义只要消灭生产过程的资本主义管理形式就算实现了日常生活的解放。但问题是,正如韦伯于《经济与社会》一书中所说的,取消私有制的资本主义,绝不意味着现代化的生产劳动的坚硬理性铁笼的粉碎。马克思的错误之一就是,他不应当天真地相信劳动解放与经济所有权解放就等于自由王国或日常生活的解放;二是不应当把传统的生活形式与传统生活方式瓦解后的“传统后生活世界”形态混为一谈。^①哈贝马斯后来进一步回应了吉登斯与贝克等人所提出的“反思性的现代化”或“第三条道路”主张,同时反对后现代理论对现代性完全破坏性的走向,而主张在“语言学转向”过程中确立一种可沟通与言说平台之上的理想共同体。他强调,问题不是在日常生活与体制世界、在自我意识与现代性物化统治之间形成一种截然的封闭的对立,而是一种良性的互动的对话。这无论如何是既不同于阿多诺与福柯式的“自我呵护式”、“自我封闭式”的现代性批判美学幻觉,也不同于巴赫金与列斐伏尔的那种艺术酒神与革命节日融为一体的非理性的语言盛宴场面。而在哈贝马斯眼里,马尔库塞对所谓“单向度社会”之极权主义实质的激进批判,其问题在于没有看到现代性的弹性与解放的潜能,而对理性作了过于狭隘的理解与展望。这方面列斐伏尔犯有同样的错误,即简单地把新资本主义社会看成是一个理性化潜能完全消耗的社会,因而诉诸于全方位的诗性美学革命与语言造反的实践,对即将到来的信息化社会的复杂性二重性,缺少一种全面自觉的理解与建设性对话态度。也就是说,他

^① 参看[德]哈贝马斯《交往行动理论》第2卷《论功能主义理性批判》,重庆出版社1994年版,第438—441页。

对日常生活仍作了过于狭隘的理解,而没有像哈贝马斯那样看到日常生活理性化再造功能,也就是用所谓“体系与生活世界的相互转化或良性循环”来取代“它们之间的对立”^①。

第二节 日常生活的碎片化神秘化

列斐伏尔首先带着我们走进现代社会金字塔结构中的最低级最卑微的层次——日常生活,这是一个饱受文明蹂躏折磨之苦的无意识领域,一个“消费受控制的社会领地与场所”,一个受恐怖力量所操纵的任人宰割、逆来顺受的殖民地,一个“被规划与设计的领域”^②。

列斐伏尔认为,我们之所以从日常生活出发,一是因为人们必须生活,或者说必得在日常生活中;第二,同样重要的是,我们不能理所当然地接受日常生活,而必须以批判的观点来看待它。缺少这两个条件,我们就不可能理解它。而现代形形色色的社会理论与意识形态都不约而同地忽视了日常生活的基础性意义。固然我们得承认,今天意识形态已经发生了很大改变,它们以其他的名义,如功能主义、形式主义、结构主义、行为主义和科学主义等方式出现;它们甚至标榜自己是“非意识形态化的”;但它们的共同缺点是忽视了一个“基本的事实”——或事实的基础——即从日常生活

① 参看[德]哈贝马斯《后民族结构》,上海人民出版社2002年版,第201页。

② 引自Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 196—197.

而来的任何事情,日常生活都依次揭示着它,或者说,日常生活的批判分析揭示着“一切事情”,因为它说明着“任何一个事情”^①。当然,结合后面的观点来看,列斐伏尔显然认为最为重要的原因是,日常生活已经成为新资本主义社会的“普照之光”或主导范畴。“今天日常生活扮演了[过去经济]的角色。它具有统治地位,它来自一个阶级的全面性策略(同时是经济的、政治的、文化的)。需要进攻的便是这个层面。”^②

由此列斐伏尔引出下面的结论,即研究现代社会的出发点不是行为主义或结构功能分析而是从日常生活的分析出发,出发点只能是从日常生活批判入手。可以说,列斐伏尔的功劳正是开辟了一条日常生活向度的微观的社会批判道路。易言之,这个概念意味着列斐伏尔将马克思主义社会批判理论重心,从以生产方式为轴心的宏观历史发展理论转向日常生活微观视野中的人类历史发展序列,从以分析上层建筑与经济基础这个社会基本矛盾为中心,转向技术—消费系统与日常生活之间的矛盾为中心。如果说在经典马克思主义的理论视野中,人类历史发展是以生产方式与社会形态的阶段性进步为轴心的,那么,在列斐伏尔这里,人类历史画面的最突出部分则是伴随经济必然王国的不断崛起而反衬出来的日常生活文化内涵的越来越蜕化、萎缩的演变趋势:首先是古代的物质生活贫困但有独特而丰富的文化风格的阶段,其次是近代的经济高度发展、传统风格死亡与资产阶级文化意识形态兴起的阶段,目前则是千篇一律、单调无奇、风格消失、意义零度化的阶段,即日常生活被消费市场体制完全控制与巩固的阶段^③。现代社

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 72.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 197.

③ Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 77.

会实际上是一个只有量的扩张而缺少质的发展的畸形世界。其结果是,物质财富的急剧膨胀与日常生活经验和适应能力的弱小甚至萎缩之间极不成比例关系,一方面是技术掌握自然能力的快速扩张,另一方面个人对其生活经验、需要、身体、时间、空间等的吸收获取则急剧减少^①。

既然要以日常生活作为社会批判的出发点,现在的问题自然是,什么是现代日常生活?它在现代社会中居于什么样的位置?列斐伏尔明显表达了一种不同于早期思想的新观点:“日常生活既不是一个被抛弃了空间—时间综合体,也不是为了个人自由、理性和智谋而留下的一块清净之地;它不再是一块供人类表演苦难与英雄气概的场所,即人类状况的场所”^②。它已不再是一个被合理开拓的社会殖民地,而已经成为被盘算的对象,一个被组织的领域,一个自我封闭与循环的、欲望与需求被严密控制起来的、完美无缺的时空体系。正是在此意义上,“日常生活才会成为这个所谓的消费被控制的‘组织化’的社会、即现代性的主要的产物”^③。

其次,列斐伏尔具体揭示了作为消费被控制的组织化资本主义社会产物的日常生活的神秘性特征。在他看来,现代社会的各个阶层都处于日常生活之中却并不理解日常生活。列斐伏尔经常说的一句名言是:“日常生活是现代性的无意识”。从非常世俗精明的家庭妇女到清高务虚的知识分子,皆是“身在庐山而不识其真面目”——他们都把周围日常生活不假思索地视为一个习以为常的、合理的、物的世界。列斐伏尔认为,对日常生活最为敏感的是

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 80—81.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 72.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 72—

家庭主妇,因为日常生活加在妇女头上的包袱最为沉重,她们必须面对柴米油盐酱醋茶这些生活琐事。“她们就是日常生活主体和日常生活的牺牲品”,同样,她们既是商品的购买者和消费者,又是商品的符号(如在广告中,她们作为裸体和微笑的象征而出现)。虽然她们在日常生活琐事上非常精明,但由于她们在日常生活中的地位是模糊的,所以她们不可能理解自己的真实处境与日常生活的本像^①。其次,日常生活中另外一个重要群体是青年人与大中专学生。套用捷克作家米兰·昆德拉的话讲,如果说妇女是不堪忍受“日常生活之沉重”的社会群体,学生则往往是“生活之中不能承受之轻”的典型化身(中国古语“少年不识愁滋味”即表此意)。他们往往涉世不深,而对日常生活一无所知,这种情况正好与颇暗世事的家庭主妇老大妈们的感受相反。年轻的学生们倒是乐于介入日常生活,但常常害怕陷于其中而不能自拔。因为他们应付生活的那几招都是祖辈父母教的或从书本的片言只语中临时学来的^②。所以不能指望年轻人全面深入理解现代日常生活了。

第三,与青年学生一样,知识分子同样属于“生活之中不能承受之轻”的社会群体。所不同的是,他们往往自以为是身处生活之外,是看破红尘的世外高人。其实,他们同样不理解自己在日常生活中处境,从而无法理解日常生活的总体性本质,虽然他们具有常人所没有的观察认识生活的抽象思考能力。一方面,知识分子当然得有自己的职业、妻子、孩子、时间表、私人生活、工作、休闲、居住在一个或其他地方等,他们身处其中;但由于处在略微边缘化的位置,所以他们可以带着几分超脱来观察与思考问题,他们有一些逃避生活的成功借口,他们所有的替代品就是他们的自由支配

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 73.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 73—74.

权——梦想、想当然、艺术、文化、教育、历史和许多其它东西。但另一方面，他们必须屈从于所谓的“社会科学”、“城市科学”或“组织科学”等学科体制，不自觉地成为控制整个社会日常生活的意识形态（诸如科学主义、实证主义、实用主义、功能主义、操作主义）的工具与施行者。所以列斐伏尔认为，知识分子由于专业化体制与技术思维方式的束缚，也就失去了19世纪像马克思、傅立叶那样的知识分子的乌托邦意识，这也就失去了批判与洞察社会的整体理解能力^①。

看来，工人阶级是惟一有可能从整体上理解自己的日常生活处境与批判日常生活的阶级，因为他们也是“生活之中不能承受之重”的重要社会群体。但正如许多社会学家已经指出的，全世界的工人阶级现在都看重工作的安全、地位和休闲，而不是革命的冒险，他们可能会拒绝执行自己的历史使命。但即使这些事实都是真实的，它们也必须归咎于日常生活的建立而不能归因于“选择”安全和拒绝创造中所具有的不安全性，是日常生活逼着他们这样做。进一步说，无产阶级只要还处于自己的地位中，就不可能放弃自己的历史使命，因为如果无产阶级“选择”被整合到一个被资产阶级所统治的、根据资本主义生产与利润所组织的社会，无产阶级就必须再作为一个阶级而存在。“对无产阶级来说，整合就等于分离，等于作为一个阶级的自杀，这至少难以想像——更难以实现。实际上我们看到的是，社会正策略性地趋向于对工人阶级的整合，通过日常生活中强制性的压抑组织以及劝导消费的意识形态（而不是消费自身），获得了部分的成功，但这是以牺牲对其他要素的整合为代价的，如对青少年、社区、妇女、知识分子、科学家、文化人士的整合”。所以，“强制无产阶级放弃自己地位的结果就像（日本

^① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 74.

武士)剖腹自杀一样”^①。应当说,列斐伏尔这里的政治立场是比较含糊的。一方面他痛苦地默认,传统的无产阶级不再具有任何意义上的直接革命性,而是被不断地“非政治化”;其经济要求使得他们的政治特征丧失殆尽,由于受到自动化的威胁,工人首先要求的是稳定就业;他们的要求越来越多地与小资产阶级相类似。另一方面他又发现,伴随着新的物质商品的剧增,新的牺牲品——空间与欲望——出现了,而“利益的核心”已经由工作转向了休闲与家庭。新的集团,忍受着新的异化形式,已经开始出现:诸如白领工人,妇女,年轻人,他们也许成为一种新的激进力量的一部分,虽然他们并没有构成社会的阶级。资本主义试图将工人阶级整合并且获得了部分成功。“到1967年,列斐伏尔就直截了当地说工人阶级不再具有革命的目标。但是无产阶级作为一个声称是自由人的集团并没有彻底消失,相反,它的无权力的状况已经普遍化,因而需要重新组织起一种新的工人阶级。”^②

第三节 一个欲望被制造被引导的 心理躁动世界

在列斐伏尔看来,首先扑入人们眼帘的现代日常生活是一个以充分制造与满足消费欲望为特征的、令人躁动不安的世界,一个让人丧失批判的“苦恼意识”与反抗能力、仅仅追求“快乐意识”的

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 78.

② 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusse*, pp. 244—245.

单向度社会(马尔库塞语)。借情境主义国际的观点来说,这是一个让人遗忘过去日常生活的贫穷、饥饿、劳役等异化折磨之苦的,“被迫感觉到舒服”的社会;用鲍德里亚的话来说,这是一个“恩宠与压制”^①双重作用下的社会。由于新资本主义社会或消费受控制的科层社会的发展重心已经从生产转向消费,从经济政治转向人的文化心理需要,其统治形式与意识形态也就发生了根本变化。这就是从劳动异化到消费心理异化。

如果说追求剩余价值利润与生产效率曾经是古典资本主义社会的“天经地义”或“合法性”根据,那么满足即控制人的欲望则是新资本主义社会的目标,也是其真正合法性的根据。我们的社会在其行进过程中不再有什么理想。惟一能够统一与引导人们行动的,不再是某种神圣的共同理想,而是那个变幻莫测、扑朔迷离的神话——“流行的就是美好的”(马尔库塞语),即巴特与列斐伏尔所说的“流行体系”。人们最为害怕的不再是贫困而是“过时”(亦即土老冒 *obsolescence*)。这正是消费能够控制日常生活最厉害的诡计。“专家非常熟悉物品的预期寿命:洗澡间为三年,起居室为五年,卧室为八年;一件商品、一辆汽车为三年等等。”^②于是,“需要的过时性”与“日常生活的流动性”便成了现代社会最流行的意识形态。“在这个社会里,每种已知的和想像到的需要都会——或将会——得到满足。……对消费的控制已经达到了如此程度,不仅为消费设计着对象,而且也设计出如何通过这些对象而获得满足的方式;利用动机来否定和破坏着动机的游戏已经精确到这样的地步,以至于达到了在没有游戏规则的前提下也能支配动机的地

① 引自参看鲍德里亚《物体系》第196页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 81.

步。”^①极而言之，“在消费的社会，消费者总是被消费的——当然不是作为有血肉之躯的那个自身，他作为一个劳动者仍然是自由的；被消费的不是自身的自由，而是他的生活时间”。^②这就是说，新资本主义社会是一个通过尽可能充分地满足人的需要的社会，一个以需要为其合法性根据的社会，一个通过不断地制造欲望来约束与引导人的欲望的社会，从而当然也就是一个让人越来越感觉到不满足而焦虑不安的社会。所以满足不再是一种乌托邦，而是一种控制与异化的手段。

列斐伏尔以现代文学所热衷描述的“欲望的畸形膨胀”^③现象（它可不同于人们对“基本需要”的追求）为例证，说明了这种新的异化形式的日常生活表征：充斥于日常生活的躁动感，是当代文学中一个主要的话题。这也是对消费欲望受控制的社会现实的一种艺术直观。“我们这个社会的内在躁动已成为一种社会的和文化的现象。”^④在过去几十年中，几乎所有的作品，都直接或间接地描绘到躁动不安的社会现象；在这些作品中，有的是通过详细描绘施虐狂或自虐狂来刻画日常生活，有的则是表现了比这更加堕落的细节。在戏剧、电影、文学与哲学的持续危机中，只有这些作品让人有刻骨铭心之感。

消费受控制社会最大的矛盾或悖论就在于：消费本质上是在制造新的匮乏，“消费之所以无法克制，其最终原因便在于它是建

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 79.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 94.

③ 这让我们想起了一个更加准确形象的词：“奢侈病”。参看[美]罗伯特·弗兰克《奢侈病——无节制挥霍时代的金钱与幸福》，中国友谊出版公司2002年版。

④ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 80.

立在欠缺之上”。^① 在列斐伏尔看来,满足、悦乐与快乐之间具有本质的区别^②,弗洛姆的一句名言是“逃避自由”,而消费社会的最大问题是“逃避消费”,但这是根本不可能的。休闲社会不休闲。结果是,逃避现实和旅行很容易被旅游组织、制度和规划所利用,它们整理着我们的幻想,控制着我们的举动。列斐伏尔非常形象地讽刺说:摆在人们面前的出路或所谓休闲方式有两种:A)休闲和日常生活融为一体(如整天泡在报纸、电视里面)导致了深层次的不满足,它创造出像克尔凯郭尔式性格的人,在他的可恶的妻子和讨厌的孩子面前,撕着他的报纸大叫着:“现在……一切事情,一切事情都已变成可能了!”B)死亡(避世)的期盼,逃避的渴求,想通过节日、麻醉品、放荡和疯狂等方式逃避红尘烦扰的意愿^③。总之,出路只有两个,即要么与日常生活融为一体,要么,逃避日常生活(后者实际上是不可能的!)

第四节 符号—想像的“假装”成为“现实”

马克思曾经说过,资本主义社会日常生活的全部神秘性根源就在于,它是一个巨大的伪客观物世界,即人与人之间的社会关系采取了似自然物的客观形式。按照列斐伏尔看法,现代日常生活的神秘性还在于,它是一个将外部的图像幻觉“误认”作惟一“真实”的“超现实”的社会。照德博特的说法,现实世界和景观机制在

① 引自参看鲍德里亚《物体系》第227页。

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 80.

③ Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 85.

自身之外建立起了一种被认为是“真实的”世界,而其实是思想幻想的物化所构成的、被颠倒了非现实世界。于是,我们现在就迈进了列斐伏尔所说的现代社会金字塔结构的中层,一个“社会想像投射的世界”(l'imaginaire social)。

从表层意义上说,消费受控制社会表现为现实生活层面上的大众性高消费、大众媒体的积极介入和主导以及大众对消费时尚(主要为消费的符号象征意义所创造)的普遍追求^①。列斐伏尔指出,消费受控制社会的一种最典型的大众文化现象,就是公众欲望的虚假化——“社会性的假装”或“社会化的信以为真”(social make-believe)。请注意,不要把它混同于个人的幻想,也不要把它等同于传统文化的象征性遗产^②。列斐伏尔的“社会假装”自然让人想到了霍克海姆—阿多诺更加著名的“作为大众欺骗的启蒙”的“文化工业”^③。所不同的,阿多诺们是以好莱坞电影明星们动人的微笑与纳粹德国播音员煽情的声音为例,来说明文化工业的匿名专制与欺骗本性,而列斐伏尔则选取了妇女时装杂志模特的迷人微笑与流行款式作为社会假装的最好例子。这显然是受到了罗兰·巴特的《流行体系——符号学与服饰符码》一书的深刻影响。

《流行体系》是一部研究时装的著作。本书的首先一个特点是,这里研究的时装,并不是真实穿着意义上的时装,而是在符号学反观之下的书写时装,是时装杂志中流行的时装。时装杂志的重要性在于,书写的语言或者印在纸上的衣服并非只是一个前置

① 参看陈昕《救赎与消费——当代中国日常生活中的消费主义》,江苏人民出版社2003年版,第10页。

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 85.

③ 特别参看马克思·霍克海姆、西奥多·阿多诺《启蒙辩证法》,上海人民出版社2003年版,第157、165、185等页。

符号的再现体系,它在真实世界的意义建构过程中,扮演了构成者的角色。“时装描述的功能不仅在于提供一种复制现实的样式,更重要的是把时装作为一种意义来加以广泛传播”。^①它“激起欲望的是名而不是物,卖的不是梦想而是意义”^②。“杂志用文字来描述某种衣服,不过是在传递一种信息,其内容就是:流行”。而流行则是一种“专断的价值观”。“词取代物,取代了自身已经形成意指系统的衣服。”^③本来流行款式只是一种修辞手法,最终却被神秘化夸张成为伪真的“现实”,如:“一条小小的发带透出漂亮雅致”这种装饰与修辞手法,最后却被简化为“一条发带是漂亮雅致的符号”。本来“百褶裙是中午后的必备,或者,女士将穿双色浅口皮鞋”,结果却转义为:“百褶裙是午后的符号,或者双色浅口无带皮鞋代表着流行”^④。书写服装的整体应当包括下列系统:1. 修辞的:如“城市里的日常服装以白色为主调”;2. 术语的:“日常服装的白色主调意指城市”;3. 伪真的:“日常服装·主调·白色=城市”^⑤。本来是说“今年城市流行白色”,最终却变成了“白色就是城市的象征”。借禅家说法,本来是“以指指月”,结果却是“以指为月”。偷梁换柱、瞒天过海的戏法就这样完成了。

由此可见,在流行中存在着双重虚像:一是直接术语层面。流行倾向于直接表述服装,在这种直接表述中,流行似乎获得了真实的功能,但在流行中这种功能只是一种功能的展示,而不是真实的功能存在,这种功能并不是为了做事而用的功能,“流行中包含的

① 引自罗兰·巴特《流行体系——符号学与服饰符码》第9页。

② 引自罗兰·巴特《流行体系——符号学与服饰符码》前言第4页。

③ 引自罗兰·巴特《流行体系——符号学与服饰符码》第44、第8页。

④ 引自罗兰·巴特《流行体系——符号学与服饰符码》第50页。

⑤ 引自罗兰·巴特《流行体系——符号学与服饰符码》第46、54等页。

事体仿佛就像是一场流产,其主体在行动的时候就被本质的表象撕裂。为了行动而穿戴,从某种意义上讲,是为了不行动,它只是在不用假设其现实的情况下,展现做事的存在。同样地,流行中的过渡情境也总像是一种职业,即采取主体存在的方式,而不是去有效地转化现实。”^①巴特称这是一种伪功能,是一种被意指的功能,因而组建的是一种虚像。第二重虚像发生于修辞层面。书写服装的修辞使我们容易将服装与特定的社会情境与意象联系起来,并将这种服装与流行中所界定的功能固定起来,形成一种自然性的、理念性的固定结构,比如“适于鸡尾酒会的一件黑裙”,这里,就是通过将黑裙的功能化,使符号本身具有了理性的、自然功能,按照巴特在《神话学》中的分析,这正是时装中的神话编码,它使时装变成了一种景观性的法则,变成了现实的律令。这种律令以流行理性渗透到人们的社会心理结构中,使虚像在流行中自行生产出来,这才是符号一物的最终胜利,使一切东西都按照符号一物的方式组建起来。可以说,流行是虚像统治一切的时代。

列斐伏尔援引时装杂志为例的深刻用意在于,他欲以此来隐喻现代社会就是一个巨大的、“被书写出来”的“假装”世界,是一个符号一物脱离真实物并且设计与制造日常生活的、能指与所指、消费与生产相颠倒的世界。也就是说,列斐伏尔选取这个例证的根本原因在于,时装杂志是一种控制与设计日常生活的技术语言系统。推而言之,不是宗教、哲学、伦理、法律、道德等等意识形态观念,而是语言成为日常生活最强有力的引导者。“语言是假装的媒介,各种矛盾冲突就在这个平台上发生……这里存在着一种替换,

^① 引自罗兰·巴特《流行体系——符号学与服饰符码》第278页。

象征的衰退和普遍地转向符号。”^①固然，如巴特所说，“语言不是实在的摹写”，但由于语言总是在伪装—替代甚至设计现实，这便导致了整个日常生活世界的意义蜕化、肤浅、平庸：象征堕落为符号，再堕落为信号^②。本来，服装杂志就不是一个真实的服装世界而是虚拟的符号—物世界。时装杂志是现代日常生活大众文化之伪装化特征的精致化集中化表现或者典型浓缩，是伪装世界的绝好的隐喻。时装杂志是一个真假难辨、艺术与生活浑然一体的迷人世界，当然最终胜利的并不是人们的真实需求，而是杂志制造出来的一种虚假的消费欲望。在那里，经验和假装浑然一体，这种真假难辨的方式使得读者们陷于某种绝对迷惑状态。在这里，文学与广告媒体宣传仅仅只是方式不同而已，广告的漂亮修辞远不再是一种普通读物而越来越文学化，它使无关紧要的东西“令人着迷”，将日常生活转换成为假装，以致消费者的面孔焕发出满足的微笑。这些出版物引导每个读者的日常生活走向所有可能的日常生活中，包括无拘无束随心所欲的半神仙般的日常生活中，在那里一切快乐皆成可能……^③

当然，假装不仅仅存在于服装领域，而且遍及饮食、家具、汽车、住宅、居住环境与性欲等等领域；假装就这样构成了日常生活的组成部分。更通俗一些说，社会化的假装其实就是公共性宣传(Publicity)。“假装具有特殊的角色：它必须隐瞒强制力的优势地位以及我们适应能力的有限性，忽视剧烈的冲突与‘真实’问题的

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 88—89.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 62, 87.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 86.

份量，”^①假装作为公共性宣传不仅提供了消费的意识形态，它更创造了“我”这一消费者的意象(读至此，我们简直可以说，列斐伏尔这是对阿尔都塞所谓“意识形态把个体传唤为主体”警句的通俗化改写!)——广告宣传使社会各个阶层都丧失了自我意识，而沦为无名的大写的“主体”即“常人”；不仅“电影明星、政治家，并且逐渐地连我们每个人，都有了精心营造和认真维持的‘形象’”^②。广告也使人们丧失了对自己生活处境真实感觉，都将符号图像当作是现实存在。诸如，工人已经忘记了自己受剥削的阶级地位而默认了眼前令人沮丧的符号消费现实；家庭主妇则屈从于广告诱惑而将自个儿命运托付给日常生活；知识分子为爬上社会的高层，为成为一个大众作家，一个著名的新闻工作者，一个有名的技术人才或管理者，而不惜漠视自身平庸的生存状况，无视自己因缺少权力和金钱而不得不屈从于强制力和神话这些可耻的事实。而一手制造出铺天盖地的商品广告世界的中产阶级，到头来也身不由己地陷到这个灯红酒绿的欲望漩涡中；似乎能够呼风唤雨威慑八方、欺骗与凌驾社会各阶层的中产阶级，反过来也免不了“沉迷于满足之中，而没有意识到被哄骗”^③。这就是曾对鲍德里亚产生过重要影响的法国社会学家马卡尔德(Vance Pakard)所说的“匿名的说服”^④(La persuasion clandestine)。

正如鲍德里亚所精辟地描述的：“广告在此扮演了过去节庆的

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 90.

② 引自皮埃尔·吉罗《符号学概论》第135页。

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 91—93.

④ 参看马卡尔德(Vance Pakard)《匿名的说服》(*La persuasion clandestine*, Paris, Calmann-Ly, 1958), 并参看林志明《译后记：一个阅读》，载鲍德里亚《物体系》第254—255页。

角色,透过它,社会在呈现和消费自己的形象”。“广告不提生产与市场的客观过程,也会忽略真实的社会和它的矛盾。它玩弄的是一个全面性集体的临在/不在,一个有关集体的假定。这个集体属于形象投射的领域……以一个和平牌洗衣粉的广告海报作例子吧。我们在它身上,可看到一群庞大而且无法分辨面目的群众,面对中央的一个偶像挥动着纯白无瑕的旗帜(和平牌的纯白),而这个偶像,便是一盒巨大的和平牌洗衣粉……在这个形象中,充满着天真及和平的意识形态,但在这里我们要特别留意的是群众的实质化,和它在广告中的运用。我们说服一个消费者,让他相信是他本人欲求和平牌洗衣粉,使用的手段却是事先向他传送一个他的合成形象。这个群众,就是他,而他的欲求,也就是在对集体欲望影像的推定之中,被勾引起来。广告在此十分灵巧:即使是最隐私的,每个欲望都仍然希望自己有普遍性。”^①阿尔都塞话说,这就是“个体被传询—召唤(interpellate)为‘自由的主体’”,“个体屈从于意识形态的想像—符号统治秩序”,“个体把想像的状况当作真实的状况”的生动写照;这就是“绝对主体(广告)将无数个体传询为主体,使这些主体臣服于绝对主体并向绝对主体提升,同时每个主体都能够在绝对主体身上看到自己现在或将来的形象”等的生动过程^②!

同样,在列斐伏尔看来,虽然在20世纪50—60年代西方思想界曾一度盛行过所谓“意识形态终结论”,但现代社会仍充满着各

① 鲍德里亚《物体系》第195、200—201等页。

② Cf. Althusser, *Lenin and Philosophy and other essays*, tran. by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press 1971, p. 170, p. 171, p. 173, 175. 并参看孟登迎《意识形态与主体建构——阿尔都塞意识形态理论》,中国社会科学出版社2002年版,第134—139等页。

种各样的意识形态。比如在下层阶级思想中流行的是粗俗的经济主义意识形态,在中产阶级女性中盛行的是追求所谓女性化消费时尚的“女性主义”,在知识分子中占主导地位的是“技术至上”、功能主义、形式主义、结构主义、科学主义等,而官方的主流的意识形态则是所谓“文化主义”。但最为强劲有力的意识形态则是以“非意识形态”面孔出现的“语言现象”或曰“公共媒体”^①。在某种意义上甚至可以说“公共宣传就是现代性之诗”,是所有成功的商业展览的理由和借口。它拥有着艺术、文学,以及所有可以利用的能指和空洞的所指;它就是艺术和文学,它是对传统的佳节喜庆文化潜能的充分再利用,确实是一种相当成功的“古为今用”(想一想时下流行的“名胜古迹搭台,经贸洽谈唱戏”!)。它让一切事物和存在都具有高度的二重性,都变成可机械复制的赝品,通过一番精心策划,它把物品的使用价值和消费者商品的商业价值混为一体,从而达到获利的目的。

“在 20 世纪下半叶的欧洲,或者至少说在法国,没有任何东西,不管是物品、个人或社会团体,是在其双重性存在,即广告及其神圣化的意象之外被赋予价值的。这种意象不仅复制着物品的物质性及其能感觉到的存在,而且复制着欲望和快乐,这种意象形成一种虚构的存在,并将其置于假装的地带,许诺着‘幸福’——生为消费者的幸福。这样,一心一意鼓励消费的公共宣传就成了首要的消费品;它创造着神话——或者,因为它什么也不能创造,它就模仿存在的神话,将能指引向双重目的:即把能指当作一般消费,刺激着对特殊物体的消费。这样,公共宣传便拯救和改写了神话。”^②

^① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 96—97.

^② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 105.

由此可见，“公共宣传成为商业社会中最为重要的意识形态；它取代了过去的哲学、伦理学、宗教和美学。通过一遍又一遍地喊口号来刺激顾客的广告时代已经成为过去。今天的公共宣传以更微妙的方式而成为整个生活态度的象征：如果你知道如何去选择，阁下就该挑选这个牌子而不是其他牌子；这种节省劳动的装置会给妇女以自由；这种燃料正是阁下所要的……阁下您正在得到无微不至的关心照顾爱护，会有人告诉你如何过得更好，如何穿出时尚来，如何去装饰你的房子，简言之如何去生存；阁下您会得到全方位的和从头到尾的规划设计，您剩下该做的事情就是不得不在许多商品中加以选择，因为消费行为总保留着某些一成不变的结构。……整个社会都给您以良好的祝福与帮助，都为你能够购买到称心如意的商品而做周到体贴的服务，因为它在为你所思而思，它为你本人提供了最具个性化的服务项目；或更为理想的是，这些东西会随你意愿，供你休闲之用：如这把手扶椅、这些组装家具、这张床单、这件内衣；是这个而不是那个。我们确实误会了这个社会；我们所有的人都是如此；这个社会是母性的、也是兄弟友爱式的；我们的有形的家庭就是这种隐形的消费社会的复制品，而且因此变得更好更有效率，消费社会给每个人都普降恩泽、广施佛法。谁会不特别感激而自讨不自在呢”^①显然，鲍德里亚后来接受了列斐伏尔所说的消费社会“母性化”专制的隐喻。他说：消费社会重新创造出消费者的某种“幼儿状态”，“在物品和对此物的欲望，两者之间的混淆，而把消费者带回到一个幼儿期，混同母亲和母亲所给与物之状态”^②。

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 107-108.

^② 引自鲍德里亚《物体系》第197页。

当然,这一切都是颠倒的虚幻的假象。“社会以母性的姿态出现,其目的是为了更佳地保留一个强制性的体制。”“在消费社会里,有巨大的恩宠,而压制也一样巨大”^①。一层层虚幻的符号—想象面纱背后深深地遮盖着的,是贪婪无度、赤裸而现实的资本利润追求;昔日公开而粗暴的资本剥削与掠夺,现在无非变成了一种深层的隐蔽的自我强制。在马克思看来,资本主义的文明只是将“带血的皮鞭”换成了“饥饿的皮鞭”;而在列斐伏尔看来,当代资本主义只是将“饥饿的皮鞭”进一步换成“自我快乐的皮鞭”而已。于是:一种新异化形式出现了:“对个人自我完成的限制不再透过禁止性的律法和要人遵从的规范:通过‘自由的’行为(购物、选择、消费)来执行检查制度,也通过自发的心理能量投注来进行,检查制度就某种角度而言,被内化于快感本身之中”^②。任何意识形态表象背后总是有其坚实的社会现实基础和通常“不出场”的却威力无边的控制力量。犹如海德格尔的那个“独裁者”(存在)从来是不需要说什么的,所以他可以统治一切(阿多诺语)^③。

第五节 次体系:控制现代日常生活 世界的最高物神

于是,我们现在就进入列斐伏尔所说的现代社会现实的最高层,也是控制现代日常生活与消费过程最根本的力量——大量隐

① 引自鲍德里亚《物体系》第197、200页。

② 引自鲍德里亚《物体系》第214页。

③ 阿多诺《否定的辩证法》,重庆出版社1993年版,第97页。

形而流动的技术—消费体制,或精心设计组织而成的“次体系”(sub-systems,也可译为“准体系”、“亚体系”、“子体系”等)。“次体系”严格说来仍是一个含糊不清的过渡概念,他后来在《空间的生产》中所使用的“抽象空间”概念就是对“次体系”一词的非常重要而清晰的替换。用鲍德里亚的术语说,“次体系”就是作为当代社会简明扼要的身份(地位)结构象征的“普遍符码”^①。请注意,在鲍氏看来,“这个符码是极权的,没有人能够逃脱它”。^②日常生活神秘性的最隐蔽的原因在于,现代社会是由大量的“次体系”所支配,而真正统治世界的“现实”——资本主义整个抽象制度本身却是从来无法出场的,这些次体系仅仅是一些替身。还是鲍德里亚说得好,这些“次体系”即“符码给我们一种虚假的透明形象、一种社会关系虚假的可读性,而在它们背后,真正的生产结构和社会关系仍然令人无法辨读”^③。

在传统的教条化的马克思主义语境中,主宰或决定社会现实的最高力量通常是以“物的要素”形式出现的、最为底层与基础的社会经济领域。而在列斐伏尔这里,却被颠倒为那些悬在社会现实之上的高级层次与领域,就好像前面我们已经提到过的、他所说的那些挂在现代性天空上的“超级恒星”(如“科学技术”、“都市化”与“消费”^④等)。已如前述,列斐伏尔反复强调指出,经典马克思主义的经济与政治结构二分法,以及主流社会学的结构功能主义整体性方法都不能直接研究当代社会:因为当代社会已经不再是一个制度与结构上的同质性的整体,而是由许多零乱的碎片与隐性

① 引自鲍德里亚《物体系》第214页。

② 引自鲍德里亚《物体系》第214页。

③ 引自鲍德里亚《物体系》第216页。

④ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 109.

的次体系所形成的堆集物。也就是说,结构功能主义所强调的社会统一体,实际上是不存在的(这是对涂尔干的社会整体论的一种批判):只存在着许多个功能体系,而没有本质统一的社会整体。独立完整的日常生活的体系并不存在,尽管所有的人都努力想一劳永逸地去建立这个体系。存在的仅仅是一些被不可化约的部分、分离的次体系。不存在体系,因为正如我们看到的,“存在着许多次体系,它们并不存在于惟一的体系中,而是存在于现实的不同层面,它们之间的缝隙和横沟被漂浮的浓雾所填补着……;惟一值得去加以命名的体系是替代物的体系——这个体系如此广泛,实际上所有的‘理论’、‘分析’和‘质疑’都有替代物的嫌疑,这种替代物拯救着困境,支持着仅存在于术语中的‘体系’”^①!其实,“黑格尔主义的包罗万象的哲学—政治体系理论已经暗示了次体系的思想,即一个圆圈围绕着一些圆圈,一个领域包含着一些领域”^②。已经不存在本质统一的社会经济政治文化结构,而只有各种各样的工具理性化与功能化的体系,诸如服装、旅游、烹调、饮料、化妆、影视、住房等等这些将日常生活肢解成为成千上万个局部碎片的体系或体制。事实表明,“一个体系或者是一个整体或者什么也不是,因为如果不只存在一种体系,那么每种体系及其影响都仅是相对的,并且没有任何一个能独自存在。在这种情形下,称其为次体系会更准确些”^③。这便导致了古典社会学所说的社会总体结构的绝对权威与威严的终结。

在列斐伏尔看来,次体系存在的必要条件或者实质就是:它首

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 88, p. 98.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 99.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 98—99.

先是一种独特的专业化的社会活动所构成的人—物系统,包括与这些活动相匹配的对象物,还有社会活动与对象物的关系所决定的情境,这种活动着的体系将人与物构成为不可分割的整体;在这个技术体系中,人的“个性”与物的“物性”均被消除,而被抽象成为技术—物体系的一个要素。“次体系是一整套支撑着特定社会空间的核心意义的产物,因而它获得了吸引与排斥的力量;这是一种同位素(A. J. 格雷马斯)。语言的核心吸收着活动,剥夺着它的自发性,以适应为代价,将行动与技能转变成符号和意义。这一过程发生在假装的领域。”^①其次,它是一些以国家或国家代理组织为平台的相互辩护的组织与制度,这些制度建立一种官僚等级机构以便控制整个社会活动,这些制度与组织形成一个人与物的等级结构。其三是某些保证这些活动得以沟通文本,将人与物符号化和编码。^②简言之,所谓次体系无非是高度技术化专业化的活动体系;一些相互保证对方合法性的国家替代性组织、制度,即某些科层等级结构;一些确保机构间沟通联络,确保着有组织行为的参与,确保着相应制度的权势与权威的文本,即信息载体。

鲍德里亚的普遍符号理论可能是对列斐伏尔的作为文本而存在的次体系的最好解释。他的“普遍符码”是这样界定的:它并不是一种独立的语言,而毋宁说是“一个符号意义构造体系:它不能结构社会关系:将它分割为一个等级分明的目录。它将自己形式化,成为社会身份的普遍体系:‘地位’的符码。在消费社会的架构里,身份的概念,作为社会存在的决定标准,越来越简单化,……我们的社会的物,所有其他定位体系都被逐步地吸收,只有‘地位’符码一枝独秀”。“地位的符码构成了一个完全社会化和俗世化的

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 100.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 99.

社会识别记号体系，……有史以来第一次它构成了一个普遍的记号和阅读体系……其他体系（出身、阶级、社会功能）的逐步衰竭、竞争的扩大、更大的社会动态、社会团体的加速流通、语言的不稳定性和它们的增多，都使得有必要建立一个清楚、直接、普遍的社会识别符码。在一个每天有数百万人擦身而过却互相不认识的社会里，地位的符码，满足了知晓他人的生存需要，负起了一个必要的社会功能。以上是它的长处，但其弊端在于：普遍化、效率的代价是价值语言的彻底简化、贫乏化，几乎不可逆转的退化；它不会导致民主化，相反价值参考单一化中所具有的强制性，似乎只是使得区别的欲望更加强烈。”^①

根据以上界定，在列斐伏尔看来，诸如时尚（巴特《流行体系》）、烹调术、旅游等，如果它们放弃其地域性的定位时，都是一种次体系。像烹调，在地域性的定位中，家族的技艺所形成的口头传递的秘方，在次体系中便会变成形式化的、专业化的行为。这其实又是巴特的符号学观点与方法的直接照搬挪用。在巴特看来，“符号学是以这一前提为基础的：由于人类的行为和目的具有意义，所以肯定存在着一种区分与惯例系统，不管这一系统是否被人们意识到，正是这一系统产生那种意义。例如，一位符号学家在研究一种文化的食物系统时，言语是由食物的全部项目构成的，而语言则是潜在地支配着这些项目的那个规则系统。食物，各种菜肴之间的搭配或对照，它们是怎样组合起来成为各种佳肴美餐的，这些都受到那些规则的规定，简而言之，全部规则和搭配方案决定着食物在文化上的正统性或非正统性。餐馆里的菜单乃是该社会的‘食品语法’的一个样版。这里有着‘句法上的’位置（汤、开胃品、小菜、沙拉、甜食）以及那些能够将每个位置（供人们选择的那些汤）

^① 引自鲍德里亚《物体系》第214、215—216等页。

占满的各不相同项目的变化分类表。这里有着各种成规，它们支配着一顿饭中的各种菜肴的句法秩序（汤、小菜、甜食是符号正统习惯的，而甜食、小菜、汤则不合语法规则）。各种类别的菜肴（主菜、甜食等）之间的对比是有意义的：汉堡包与烤野鸡有着不同的第二级意义的。运用语言学范式来研究这些东西时，符号学家有着这样一种明确的工作：重新建构使一组现象在该文化的成员中产生意义的那些区别和成规系统”^①。

再如旅游。“从这一角度来看，情况变得很滑稽，或毋宁说是荒唐。诸如此类的次体系……由于其同义反复而导致着瓦解，正如物体摧毁了一切事物，也毁坏了自身。旅游业，本来的目的是吸引游客去一个某个特定地方——历史名城、美丽的风景点、纪念地等——但为了达到目的，就得先破坏这些‘地方’：城市、风景点、展览品都在旅客面前消失了，旅客所能看到的仅仅是彼此的游客（即他们只能看得到在别处、在任何地方都能看得到东西）。”^②风景区里本来是自己的“万物”，后来变成“被看的”事物，到后来变成了被看的被复制的事物与符号，到最后自己完全消失，变成了“被看”甚至是“看”本身了。“我们试图把握事物，但我们最终抓住的却只是镜子本身。——广而言之，这就是知识的历史。”（尼采语）这正是文明的异化与文明的辩证法本身。

这让人不禁想起了海德格尔。他在《物》一文极其认真地追问了在全球化时代什么才是本真的“物”的问题。“人类在最短的时间内走过了最漫长的路程。人类把最大的距离抛在后面，从而以最小的距离把一切都带到自己的面前。不过，这种一切距离的匆

^① 引自乔纳森·卡勒著《巴尔特》，中国社会科学出版社1992年版，第92页。

^② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 103.

忙消除并不带来任何切近；因为切近并不在于距离的微小。在路程上离我们最近的东西，通过电影的图像、通过收音机的声响，也可能离我们最远。在路程上十分遥远的东西，也可能离我们最近。小的距离并不就是最切近。大的距离也还不是远。”^①科学技术将一切物与我们的距离都消除了，变得仿佛没有距离，于是事物便成了千篇一律。因为与我们一样近的、没有距离的事物，已经不再是它自己，技术已经将“作为事物的事物”从它与世界的整体联系中连根拔起，变成一个孤零零的事实、景点，变成了仅仅供我们看的对象、图像。世界万物不再是神圣的神造物，不再是我们所深情依恋的并与之融为一体的大地母亲，而是一种由工业机器体系与市场体系所控制的资源、图像、符号。世界万物变成了和我们没有距离的、没有历史的、没有神魅灵光的、赤裸透明的自然物或者自然符号。这正是现代旅游的本质。现代旅游作为文化生产活动，就是将世界指定压缩为似乎无人居住的、从来没有历史的、从来“就这样”的某种纯粹“自然的”风光。将世界万物的具体历史实在生命“风干”、“抽空”和拔高为一种象征、符号，将本来残缺不全的、带着历史的伤痕与欢乐记忆的、带着浓郁的生活气息的“地方”伪魅化为精致的、完美的、永远“定格”与“在场”表演的“景点”或舞台，这就是现代旅游的本质，这就是现代的神话^②。

这让我们再次想到巴特的神话学：全部资产阶级意识形态神话的秘密就在于将历史的具体的内容全部掏空，让历史缺席，而带上一种“伪自然”的原理。神话就是“历史的匮乏”，神话剥削了谈

① 引自[德]海德格尔《海德格尔选集》，上海三联书店1996年版，第1165—1166页。

② 刘怀玉《去遥远的“地方”体验“最近处”的人文精神》，载《南方文坛》2003年第6期。

论的所有的历史的客体,历史在其中蒸发。历史成了一种理想的仆人。准备一切,带它们来,陈列它们。通常,我们对旅游的最本真印象是去某个“地方”去观看某些所谓自然风景与人文遗迹。但现在已经没有那个“地方”,只有一个个与当地的具体地点毫无关系、似乎被拔到半空中专门供人看的“景点”。我们剩下要做的就是享受这美丽的客体,而不必在乎它来自何方。更好的是,它可以来自永恒,自时间开始,它就是为中产阶级人士而制作的。如西班牙的“蓝色指南”^①是为观光客而做的,而土著已经将他们的舞蹈准备成为一种异国风情的庆典。“蓝色指南凭借将地理缩小成无人居住的地标世界的描述,表达了一种对部分中产阶级而言已经陈腐的神话学。”^②。

罗兰·巴特热衷于从时装、烹调、旅游等角度研究现代日常生活的神话现象,列斐伏尔则选择了汽车这个次体系作为观察现代日常生活的最佳角度。在他看来,从规划日常生活的观点看,什么东西也比不过汽车。列氏偏爱汽车这个例证,固然与其当年靠出租车糊口谋生的经历有关,但根据上下文来看,巴特于1963年所写的一篇文章《汽车,自我的投射》可能对列斐伏尔在本书中关于汽车这种次体系的分析产生重要的启发。巴特指出,汽车的神话学就在于它作为物品的多义性问题。汽车的神话学内涵一方面是在运动上的幻想,强调力度与身体与机械间特优的接触。在另一方面汽车则被视为第二个家,亲密空间的延伸。由于汽车的普及,一般说来,它已经不再是地位的符号。其中的差异分化系统展开位移,比较不是依据作为物品的汽车来进行分化,而是依据其使用方

① 引自罗兰·巴特《神话——大众文化诠释》,上海人民出版社1999年版,第111—115页。

② 引自罗兰·巴特《神话——大众文化诠释》第113页。

式,也就是说人们以驾车的方式来显示其与众不同的^①。列斐伏尔认为:

首先,就像马克思所说的,资本不是“物”,而是以“物”的形态所展现出来的占统治地位的社会关系;同样,在现代日常生活中,汽车也不是“物”,而是消费社会中占统治地位的社会关系(即空间一场)、技术体系的代表化身或替代物。“汽车是‘物品’的缩影,是引导一物品”,是全方位地组织规划人们日常生活秩序的技术替代体系或座架(海德格尔语)。人们应当记住这个事实。它引导着各个领域内的行为,从经济一直到演说。交通运行是现代社会的主要功能之一,这包括预先安置好的停车场、充足的街道和公路。空间要根据汽车的需要而不是人的需要来加以考虑,交通问题优先于技术设备的合理性问题;对许多人来说,汽车可能是他们“生活设施”中最有实质意义的部分。但令人惊讶的是,“汽车交通能使人与物而聚会在一起却无法让人见面,因此就造成了这样一种令人惊讶的事例:即无交流的同时性,每个元素都自我封闭在自己的隔离带象牙塔里,在躲藏自己的贝壳里”;同样重要的是,汽车是我们仅能识别的全方位的体系,即替代物的体系;如作为性爱、冒险、生活条件、人们在大城市中进行联络的替代物,汽车在这个“体系”中是一个抵押品^②。

其次,就像鲍德里亚所说的,“普遍符号”是消费社会中放之四海而皆准的“身份证”,汽车就是一种普遍的社会通行证。它不仅仅是一个“有着技术优点的、并包含着要求与强制性的媒介社会—经济意义的物质客体”,它还造就了种种等级:一种被尺寸、马力、价格等所规定的等级,还有根据表演的要求而设定的更为复杂、更

① 转引自鲍德里亚《物体系》第242页。

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 101.

微妙的等级。“当我超过一辆比我现在正驾驭的马力更大的汽车时，我便改变了自己的初级位置，而爬上了二级阶层，因为表演需要的是一股蛮劲、聪明与狡黠，所以就有了自由；我的成功变成我的同行们交流的话题，后来成为我的熟人与朋友的话题，尤其是如果我已多次冒险，我就会自吹自擂的本事了；在这些情形下，等级不再是压制与强制性的，而是整合性的。”这一双重等级（大体上因此是流动性的——对理论家而言存在着一般的意义与特殊的意义）同社会等级相一致：在社会等级与汽车等级之间有着相似性（但不是同质性）。

所以，汽车的实际意义，已经远远超出一种公路交通和运输的工具这层初始意义，而具有更含蓄的社会意义：汽车是一种身份的象征，它代表着舒适、权力、权威和速度，除了其实际的用途之外，它是作为符号而消费的，它是某种神奇的东西，是来自于假装领域的外籍居民。汽车的角色作用是众多的：它是日常强制力的总称，是社会受惠于中介和媒介的基本例证，它是所有试图侵入到日常生活的事物的浓缩，因为它诉诸于日常生活中的事故、冒险和意义。

第三，汽车具有主宰日常生活的流行语言、行话，特别是自己的一套语言。这个物体有其自身的符码，高速公路符码，言说着自身的事实。大量的书籍充满着对高速公路符码语义学的、症候学的和符号学的解释，那是被它们的妄自尊大所忽视的强制性次体系的缩影，因为我们社会缺乏直接的和一般的符码。它论证了符号的地位；但希望完成关于汽车的彻底的符号学（或社会学的）解释的学者，除了用这种符码解释以外，进一步引证了诸如法律上的、新闻记者的论述或文学短论、广告等。引导一物体不仅生产出交流体系，而且生产出使用它的组织和制度，它也使用着这些组织

与制度^①。

我估计,列斐伏尔与巴特若能活到今天,他们肯定会像波斯特或卡斯特那样以计算机、网络系统与语言技术作为次体系的典型,并直截了当地称眼前社会就是网络社会信息社会^②,而不再想像现代社会为服装社会或汽车社会了。但不管怎么说,列斐伏尔他们毕竟非常富有预见性地看到了超越工业社会的后现代社会的统治与意识形态的端倪。这就是,语言成为一种统治社会的最强有力的现实技术系统,符号正取代社会与自然现实,而构成为自我指涉的超现实。这正是列斐伏尔基于马克思的商品拜物教逻辑而提出的符号拜物教批判。

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 100—103.

② 分别参看波斯特所著《信息方式》及卡斯特所著《网络社会的崛起》。

第八章 消费社会、符号拜物教 与日常生活中的恐怖主义

第一节 “语言学转向” 与日常生活的符号拜物教

一、结构主义、技术体制、符号消费

如果说20世纪30—40年代以来,法国的存在主义与马克思主义相互间错综复杂、难解难分的对峙融合关系^①,是造就列斐伏尔

^① 关于法国的马克思主义与存在主义的关系演变趋势,按照波斯特的概括,经历了这样几个阶段,首先是20世纪30—40年代的平行发展或并行存在阶段,甚至存在主义表现得比马克思主义还“进步”一些;其次是1944—1948年法共与法国马克思主义(以列斐伏尔等人为代表)抨击存在主义(以萨特为代表)与存在主义反击阶段;第三是1950—1956年存在主义(以萨特为代表)主动转向马克思主义的阶段;第四是1956—1968年间被存在主义化的马克思主义者(Existentialized Marxists)(以争鸣集团为代表)与马克思主义化的存在主义者(以萨特为代表)从对立走向互相融合、从而终于形成法国的“存

前期日常生活批判概念最重要的思想氛围,那么,自60年代以降,异军突起的结构主义与存在主义、马克思主义之间的明显争执(包括萨特与列维—施特劳斯之间的争论,以及列斐伏尔对阿尔都塞、施特劳斯的理论讨伐和政治责难)与自觉沟通(如施特劳斯、特别是阿尔都塞对马克思和弗洛伊德、索绪尔的互文性解释尝试),则是形成列斐伏尔中后期日常生活批判思想的直接而关键的语境^①。继存在主义在战后法国思想界大获全胜之后,结构主义浪潮接踵而至,荡涤着20世纪60年代初巴黎的知识界。正是这一时期,结构主义代表人物的最重要著作,如列维—施特劳斯的《野性的思维》(1962)、阿尔都塞的《保卫马克思》(1965)、福柯的《词与物》(1966)、拉康的《文集》(1966)、巴特的《流行体系》(1967)如雨后春笋般竞相问世。这不可能不对列斐伏尔产生深刻而强烈的影响。

受结构主义的影响,《日常生活批判》第二卷(1961)、《现代世界中的日常生活》(1968)及其他20世纪60年代的重要著作^②,明显地散发着一股“语言分析”气息。在这些著作中,“列斐伏尔试图把信息理论、语言学、控制论、博弈理论以及结构主义合并在一起以揭示它们的意识形态特征。在这些倾向中,语言是一种新的认知

在主义的马克思主义”(Existential Marxism)的阶段。具体内容特别参看 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, pp. 105, 109, 161, 209 等页。

① 关于法国的马克思主义与存在主义的关系问题,特别是列斐伏尔与结构主义的关系问题,可参看 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* 一书第八章《存在主义的马克思主义与结构主义》以及伊·库兹韦尔《结构主义时代——从莱维—斯特劳斯到福柯》一书第三章《昂利·列斐伏尔:反结构主义的马克思主义》,上海译文出版社1988年版。

② 特别是《语言与社会》(1966)及《立场:反对技术官僚制度》(1967)这两部著作。

准则,它抛弃了陈旧的实体与主体概念。”这使得他摆脱了青年马克思的哲学人本主义、乃至整个马克思主义的生产方式决定论(亦即所谓“技术决定论”),以及萨特的存在主义个体本体论等形而上学“实体”思想残余影响^①。在此过程中,列斐伏尔自觉地保持了这样一种立场,即既与萨特的《辩证理性批判》一书意识本体论、社会本体论即新人本主义哲学相左别,也与结构主义的无主体哲学话语作划界。他不再承认自我意识与主体人的活动的终极本体论意义,但又强调人作为社会的原施动者与主体地位还是不能动摇的,认为结构主义取消历史与人的主体性是错误的,而始终坚守着日常生活作为主体性与历史性批判参考系的这个理论底线。

正像列斐伏尔对存在主义经常采取“公开批判”而“暗中挪用”的两手策略一样,对于结构主义,他也同样采取了这种方式^②。一方面,列氏是“在阿尔都塞和列维—施特劳斯提出结构主义之后最早对它提出批评的人之一,也是最激烈的批评人之一”^③。他说“阿尔都塞使马克思主义僵化了,他把一切动机性都从辩证法中剔除出去……阿尔都塞与马克思主义的关系,无异于托马斯主义者与

^① Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, pp. 250, 254.

^② 有意思的是,尽管列斐伏尔对萨特和阿尔都塞均持公开的、不依不饶的批判态度,但后两者还是对列斐伏尔表示出敬意。如萨特很客气地说,列斐伏尔从唯物辩证法的角度把社会学和历史学融为一体,很具有“普适性”和“启发性”意义(萨特《辩证理性批判》第47页注)。而阿尔都塞则称赞列斐伏尔早期关于列宁的辩证法研究是“优秀的”著作,尽管同时批评其《辩证唯物主义》对青年马克思的“非编年史体”研究是一个“严重的倒退”(Cf. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London: NLB, 1971, p. 33; Louis Althusser, *The Spectres of Hegel: Early Writings*, edited by Francois Matheron, translated by G. M. Goshgarian, London: Verso, 1997, p. 242)。

^③ 引自伊·库兹韦尔《结构主义时代——从莱维—斯特劳斯到福柯》第47、68等页。

亚里士多德主义的关系：纯洁化、系统化，但不再与现实有什么关系”^①。正像古希腊的爱利亚学派（巴门尼德和芝诺）的形式主义与赫拉克里特的辩证法存在着根本对立一样，今天的法国则存在着结构主义的形式主义、功能主义与马克思主义辩证法的根本对立。阿尔都塞重读马克思，犹若爱利亚学派纠正赫拉克里特^②。列斐伏尔在结构主义最强势的年代所写的《超越结构主义》一书（1971）中指出，阿尔都塞的结构主义提供了一种“从右的方面”（列宁语）出发对流行的庸俗的、并可能是马克思主义的历史性概念的批判。问题不是话语结构的批判，因为今天任何理论都不能代替对现实的研究。结构主义把马克思主义还原约化为认识论，就是对实践及其问题的掩盖，也是对马克思主义实践中的失败现实的掩盖。阿尔都塞的结构主义“用认识论的退却和回撤，来代替对实际的失败和矛盾的分析。”它让马克思的思想臣属于一种绝对的科学标准，一种纯粹的知识拜物教哲学。结构主义是脱离与掩盖现实问题的纯粹的意识形态，是绝对的科学意识形态，体现为对所有意识形态的纯粹化^③。

他在以上著作中，或以隐蔽不点名的方式，或以公开的论战的方式，批评施特劳斯将社会现实语言学化，拉康将主体移心化、结构化、欲望化，阿尔都塞将马克思的经济结构隐喻化为语言结构这些非历史无主体的作法。列斐伏尔反对结构主义的还原论，即它对历史的逃避，它们对语言的社会现实行动环境的拒绝。语言学

① 引自弗朗索瓦·多斯《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》（下卷），季广茂译，中央编译出版社2004年版，第148页。

② Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme* Paris, 1971, pp. 262, 349.

③ *Henri Lefebvre, key writings*, pp. 38-40.

家与结构主义者,如他所见,是沆瀣一气的,他们共同表明了一种“价值中立式”的科学家立场,而拒绝善恶是非标准。因此,列斐伏尔称他们是“技术官僚论者”(technocrats)^①。

另一方面,“列斐伏尔的黑格尔主义丝毫不在意地保持其结构主义色彩,甚至当他在《语言与社会》中攻击结构主义是以保守主义为基础时也是如此。他开始肯定这些概念。他承认,索绪尔的结构理论有其真实性。但是这种理论把书写语言学转变成为实证的东西,而且像尼采一样,把价值输入到物质事物之中去。从语言学的角度来看,这种概念不可避免地将意义放在所指上。这种观点与马克思相矛盾。马克思于《资本论》中企图在现实即现实的关系中把握能指与所指的关系。”他认为,结构主义的罪过不在于重视共时性结构或偏爱语言而忽略现实与历史。要知道,“结构是有限度的而结构主义则是没有限度的”^②。

在列斐伏尔看来,结构主义是一种脱离现实事物的抽象的结构分类与形式分析方法。当结构主义者在分析社会结构时,他们却抛开实际而复杂的日常生活问题。结构主义对社会状况的诊断及其描述,是建立在对社会行动者的动机与意向的忽略和简化的基础之上的。法国结构主义者跟踪社会范畴之间的联系,以描述出社会与经济体系或结构之间的联系,用一种语言学的模式,来将社会抽象成为一个能指的符号系统,而置社会具体的历史与生活于不顾,最终将社会视为自成意义系统的隐喻象征结构。在他们笔下,亲属制度、神话、经济制度、政治结构、文化等等都无非是一种独立的语言符号结构。但正如波斯特所说的,当结构主义宣称

① Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 250.

② 引自伊·库兹韦尔《结构主义时代——从莱维-斯特劳斯特到福柯》第47、68等页。

亲属制度、语言与认识论都是无主体的结构时,他们并没有看到主体的异化,主体失去对阶级冲突的直接或间接的控制,而只是将这种无主体的异化状态视为既定的永恒的自然状态。从这些所谓事实的发现再到理论上主张主体缺席的必然性,结构主义这样做的结果,其实是一种特殊的意识形态神秘化,即使这样的结果并非他们有意而为的^①。

在列斐伏尔看来,结构主义将抽象的社会结构放在如此优先位置上,而将社会现象放在这种结构中加以分析,这样做是很成问题的。这些结构被置于社会成员赖以发生关系的日常生活领域之外,而变成一种物化的固定的僵死的“结构”。就此而言,结构主义无非是技术官僚思想对知识场域的一种灌输。结构主义所谓的“人”和“人道主义”的“危机”,首先是一种现实的与历史的危机,它是由于不受制约的官僚体制的增长的资本主义社会所引起的,它意味着机器、技术、研究不再将人放在第一位。在一个物比人重要的社会里,汽车因而符号结构便会决定着人们的生活方式。结构主义不去分析为什么会出现人与物颠倒这种异化现象,反倒去挖空心思地论证这种资本主义社会贬低人的现象的合法性正当性。结构主义不是去理论地分析历史的日常化问题,而是去促进日常化的合法化,因为毕竟结构主义关心的不是批评物的结构的功能问题,而是物的秩序问题。但由于它忘记了人的生活主体角色,这使得结构主义关于社会与语言的结构阐述表现为人们毫无活力或生活可言。实际上,结构主义对主体人的贬黜就是将一种新的异化形式即消费异化与技术异化合法化了。于是,反人道主义的福柯、施特劳斯和阿尔都塞反映了一种新的情景,其中的工人阶级再

^① Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 254; Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, p. 121.

也看不出有什么历史方向与历史使命,而布尔乔亚的自我不再是自主与自我意识的,而是被铺天盖地的消费商业广告所吞没与殖民地化。“这些思想家是技术官僚,一种将世界归于冷分类的知识官僚”^①。总之,结构主义是对它的时代,即大众消费的科层化时代的一种表达。

与结构主义技术官僚式的符号语言学相反,真正的语言是一种作品,一种集体的诗性的作品。人们运用这些意义表达自身的情感,而不是成为符号统治的奴隶。由此出发,列斐伏尔认为,语言是一种人文精神现象,一种诗性创作,是处于一定的社会历史状况中的人对意义的创造和拥有。在这一点上,他与海德格尔一样共同认为,语言乃是人的本真的精神家园。语言是主体的一种实质性的表现。与海德格尔关于语言要么是本真的要么是非本真的观点相一致,列斐伏尔将口头语(*la parole*)视为在一个完全民主的情况下人人平等表达思想的理想原型。从这种立场出发,他把讯息沟通的进化过程看作是结构对理想模式的毁坏过程^②。由于现代传播技术与媒体的发展,导致了“原初”的意义与世界本真统一的“黄金时代”的终结;而现代社会的能指与所指的二元分裂,意义消失与现实的萎缩,其源头则是现代资本主义商品经济的发展。“对于列斐伏尔,如同对于马克思来说,商品是一种交换与沟通的形式,尽管是一种特别贫乏的形式,但由于它借助于价格与货币的机制,所以商品在交换互动过程中既脱离了它们的内容(凝固于其中的劳动)也脱离了它们的所指(它们用来满足的需要)。买卖双方只看价格:这是一种陷于纯粹的悬浮状态的能指外观。马克思

① 引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, p. 122.

② Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, pp. 250—251.

的商品拜物教理论因此被列斐伏尔用一种语言学的方式加以改写。”^①从这个角度来看,结构主义无非是列斐伏尔所说的晚期资本主义即消费受控制的官僚社会的意识形态——“符号拜物教”,或如约翰·费克特所说,结构主义符号学是“对新资本主义文化的永远不会停止的能指实践的一种理论补充……即一种将符号作为永恒的社会存在本体论来接受的实证主义”。^②

二、社会批判、日常生活批判、语言学批判

《现代世界中的日常生活》一书的“语言学分析”倾向的更加深远的发生语境是肇始于20世纪初叶的现代主义运动。现代主义的背景与19世纪后期以来的复杂科学、相对论等的出现相关,与哲学与文化中对人的存在的根基与本源的重新追求联系在一起,也与对历史与神话的重新发现有关。20世纪初伊始的文学与哲学上的“语言学转向”既是现代主义诞生的基本标志,也是其基本特征之一。哲学上的语言学转向是和维特根斯坦与索绪尔的名字联系在一起的,而文学中的语言学走向则是和乔伊斯等超现实主义者的名字联系在一起的。列斐伏尔赞成的是超现实主义文学(如乔伊斯、布赖东、马拉美、苏波等)意义上的语言学转向——诗性语言的复兴,反对的却是由索绪尔所开创的结构主义运动——语言技术与符号化统治,即语言的现实基础消失之后意义世界“零度化”的状态。

易言之,列斐伏尔的现代日常生活批判思想,其支持背景是乔

① 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 251.

② 引自 John Fekett, *The Critical Twilight* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p. 197.

伊斯的《尤里西斯》之中带有人文精神炼金术式的语言学转向。可以说,正是乔伊斯与尼采这种人文倾向的语言学革命,导致了列氏对日常生活本质的重新认识与确立,也就是突出强调语言的日常生活世界和人的生命世界之根源。《尤里西斯》一方面描述了一位凡夫俗子(一个叫布卢姆[Bloom]的人)发生在一天24小时(20世纪第一年的6月16日)之内琐碎无奇、令人窒息的日常生活情境,另一方面旨在揭示日常生活的深处荡漾着一股强有力的激流,即与宇宙生命起源融为一体的、生生不息的尼采式的永恒轮回。在乔伊斯的语言炼金术中,日常生活的卑微与神奇、瞬间与永恒浑然一体,凡夫、英雄与天神三位一体,日常生活、人类历史与宇宙融为一体:“时间性——叙述的时间,流动着、连续地、缓缓地,充满着惊奇和悲叹、争吵和沉默,丰富、单调和变化,冗长乏味而又销魂夺魄——这就是赫拉克利特式的流动,它将宇宙(客体)与主体吞没并统一到它的连续过程之中。单个一天的日子便将世界的与文明的历史囊括于其中。”在这里,“时、天、月、年、时代和世纪交织在一起;重复、回忆、复活既是神秘和幻想的范畴,也是被藏匿在可见物中的现实范畴;尤利西斯就是布卢姆,布卢姆又扮演着尤利西斯和奥德塞;日常性和史诗就像是‘永恒的轮回’(Perpetual Recurrence)视野中的‘同一者与他者’(Same and Other)一样融为一体。作为神秘主义者或形而上学者——因为他是一名诗人——乔伊斯向偶然性发起了挑战;以日常生活为中介,乔伊斯从相对走向了绝对”^①。

其次,列斐伏尔的批判对象则是自索绪尔开始的结构主义符号学式的科学主义化语言学转向。索绪尔的现代主义意义在于他使哲学从物质实体世界的观念走向了关系主义范式,正像现代物

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 4, 6.

理学从物质运动规律的古典形态中走向了能量与电子理论形态。这就是说,哲学上的“语言学转向”,是与现代物理学的能量化电子化转向既同时代也具有同构性,特别是与高度发达资本主义市场经济,以及全球化网络化信息化体系的外在逻辑,具有“家族相似性”：“用语言作为模式或以语言为比喻的更为深层的理由必须在是否具有科学性或是否代表科技进步这些问题以外的其他地方去寻找。实际上,它就在当今所谓先进国家的社会生活的具体性质之中。这些国家给我们展现了这样一幅世界图像:在那里,真正的自然已经不复存在,而各种各样的信息却达到了饱和的程度;这个世界的错综复杂的商品网络本身就可以看成是一个典型的符号系统。因此,在把语言学当作一种方法与把我们今天的文化比作一场有规律的、虚妄的噩梦之间存在着非常和谐的关系”^①。用列斐伏尔的话来说,结构主义的出现有赖于当代生活世界的某些方面的深刻变化,而决非无缘无故的穴来之风。一是由于发达工业化社会难以遏止的官僚制度化剧增趋势,即社会统治者不再是某个人格化的个人而是隐蔽的无脸的体制结构;二是由于历史意识的瓦解,即一种未来命运不再掌握在人们手中的、前途未卜之感,所以结构主义理论出现在一个由无施动者,即无主体的结构所组成的社会里,我们对此不必大惊小怪的^②。

20世纪初自然科学革命的原因是近代的“物质”与“绝对时空”的“消失”,语言学转向的根源则是语言的现实所指物的消失(列斐伏尔称之为语言的“参照物的消失”,下文专论),而文学的现代主

① 弗·詹姆逊《语言的牢笼》,百花洲文艺出版社1995年版,第4页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Claude Levi - Strass, on le nouvel eleatisme, L'Homme et societe*, 1-2 (1966). 并参看 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, pp. 317-318.

义则始于人类精神家园的消失或“上帝之死”。“当人类不再自发地转向上帝或超验世界而生活的时候,或者用叶芝的话说,当人们藉以登上更高现实的梯子被抽去时,艺术家也必须直面一个平面的、无法解释的世界。这甚至可以从现代艺术的形式结构中表现出来。在精神的运动不再是垂直的而只是水平方向的地方,艺术中的高潮因素一般也被拉平、压扁。”现代主义文学的突出特征就是“意义的平面化”^①。

正是因为以上的思想背景,列斐伏尔才会主张,现代日常生活最根本的主导的异化特征,不是一种技术理性的本质统一性统治——即法兰克福学派所突显的理性化或“强制同一化”,而是语言符号的虚假自指性或者说语言的拜物教统治问题,是语言技术疏异日常生活过程,并控制日常生活过程所导致的现实的碎片化。所以,中期列斐伏尔的现代性批判既没有局限于存在主义的本真性生存状态的直观与回归,也没有简单地趋同于法兰克福学派工具理性批判基础上的美学辩证想像,最终还是落实到一种语言学转向的批判,即把现代社会首先批判地想象为一种“语言现象”,一种符号体系,而不是工具理性整体。只不过,结构主义是一种简单的“弑父”行为,属于“西方历史上的自恨时期”^②:它只想痛快淋漓地解除形而上学的“应该”与彼岸世界的神秘魔咒,用技术语言对世界进行编码,使之成为“零度”状态的、透明的、“符号—物”体系;而列斐伏尔仍想在日常生活的语言积淀层与艺术瞬间美感中寻找新的精神家园,拯救那个“应该”的“真实”的世界!这既不是非历

^① 以下相关内容参看威廉·巴雷特《非理性的人——存在主义哲学研究》,商务印书馆1995年版,第49、50、51、56、57等页。

^② 引自弗朗索瓦·多斯《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》(上卷),季广茂译,中央编译出版社2004年版,序言第11页。

史的形而上学解构方法,也不是现代性的理性重建方案,而是他所津津乐道的“回溯—前进”方法^①,也就是通过貌似回归到本真的“源头”与“起点”的批判道路而超越现代性历史地平。这种有法国特色的社会批判理论使得列斐伏尔处于从西方马克思主义的现代性批判走向后现代式空间、符号、身体批判的“中间过渡”位置上。

在列斐伏尔眼里,作为马克思的社会关系异化逻辑(商品拜物教)的替代物,当代社会“语言异化”(符号拜物教)现象,表现在:

(一)由于世界终极意义基础的消失与价值标准、真理标准的消失,也就是世界意义的普遍虚无化,语言取代神性、理性与人性,成为新的“普照之光”。韦伯曾经从人的基本行为类型与结构角度将现代化过程本质地界定为一个世界的“脱魔化”即工具理性化过程,而列斐伏尔则从语言学角度将其界定为语言的“现实指涉物(也可译‘参照物’,原著将据不同语境交替使用这两个译名)的消失(衰微)”^②过程。列斐伏尔试图借助于古老而美好的 La Belle époque(黄金时代)的想像与传说来证实他所说的“参考系的衰微”现象——绝对的意义的核心瓦解了。牛顿的绝对时间与空间以及绘画中的透视线都消失了,马克思的生产关系隐遁起来了,观念理想“非实体化”了。从此,语言便不断地从“实践的一可感知参考系”中脱离出来,而导致沟通趋于一种无意义的与荒谬的方向。这

^① 参看列斐伏尔《农村社会学问题》(1949)、《农村社会学透视》(1953)及《农村与城市》(1970),载 Henri Lefebvre, *Henri Lefebvre: key writings*, pp. 111-120,并参看萨特《辩证理性批判》(上)第47页注1。

^② *Chute des referentiels/The decline of referentiels*,这又是一个不太好翻译的重要概念术语, chute 在法文中确有黄昏、迟暮、衰落、堕落之意,而 referentiel 则是指参考系、参照物、相关物。英译文的对应词 referential 也是指“对……有关的”、“作为参考的。”看来,译成“参考系的衰落”而与韦伯式的“世界的脱魔化(祛魅化)”过程、海德格尔式的“弃神”现象可以对应起来的。

这个过程起初萌发于文艺复兴时期，是与商品经济相伴而生的。伴随着一种商品经济的主导，“能指链”便失去了与“所指”的关系，而屈从于某种奇怪的社会无意识形态。在这样一种语境中，事物便获得了一种自足性的存在。在前现代社会，语言是文化整体的一个组成部分，是相对稳定的内在统一的、但具有多重角度与意义的符号体系。然而，伴随着文化的支离破碎以及交换价值对使用价值的支配，语言与符号逐渐脱离它们所指涉对象。由于发生了能指即指称符号与所指即被指称的对象之间的根本分裂，这就加速了意义的普遍危机。世界只剩下了一张飘浮不定的、毫无意义的“能指”这样的“股票”^①，而与真实的对象或劳动与交往活动没有任何关系。自由漂浮的符码，脱离其生存的社会氛围，似乎获得了一种让现实变形的自动力量^②。于是，语言反过来成了现实的最高本质，一种能够自我复制语言的元语言；语言学成了一种新形而上学，一种新柏拉图主义。

(二)日常生活意义之根的消失与人们之间沟通的可能性的丧失，列氏名之曰“零度状态”^③。由于技术控制理性化扩张导致了日

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 119.

② Michel E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, p. 92.

③ “零度”是巴特《写作的零度》(载巴特《符号学原理》，李幼蒸译，三联书店1986年版)中的重要概念。这个概念的提出，针对的是萨特在《什么是文学》(参阅《萨特文学论文集》，施康强等译，安徽文艺出版社1998年版)认为通过文学的方式实现革命的想法。巴特认为萨特的这一思想实际上是一种意识形态的表现，为了消除这种意识形态，巴特提出了“零度的写作”。詹姆逊在谈到巴特的零度概念时认为：“这一解决办法就是从作品中强制性地消除文学‘符号’，也就是采用一种‘白描’的写作手法，接近一种文学语言的‘零度’；在这一状态中，我们觉察不到作者和读者的存在，严格的中性和简朴的风格充满了对文学实践中固有的缺点的宽恕。在我看来，这种状况无异于社会生活中一种绝对的孤独，其中一种毫不含糊的政治观点可以把我们和压制性的社会

常生活被殖民化过程,其中包括对符号领域的重构,这也就是列斐伏尔所说的现代日常生活的“符号拜物教”转向,即语言成为不断增长的官僚统治与技术控制过程的主体。现代社会内部的持续不断的沟通,是以电子方式的储存、再生产与传送这样的中介来进行的,因此从日常的社会性中抽象出来。在前现代社会,聆听是文化的主导性意义,现在大体上被纯粹视觉刺激(诸如书写语言、电视与摄影等)所取代。于是,生动的口语中的那些具有丰富音调和个性化的嗓音被书写(还有电脑)技术^①所取代,它们不像口头语言那样活泼,而是固定、僵硬、匿名的和无语境化的。列斐伏尔虽然不简单地抵制书写技术所推进的文化与科学进步,但他同样坚持认为,书写已经成为理性化的管理监视与技术权力实施的凶手帮办。在此情形下,多面化的符号逐渐被符码所接替,这种符码把符号意域简化为一种单义的意义方向,并表达一种固定的思想观念。用巴赫金的话来说,世界的内在“复调式”对话,被一种“单调的”语言交流所取代。随之而来的,意义丰富、生动活泼的语言表达过程蜕化堕落成为一种单调的宣传过程。在这些光怪陆离、纷纷攘攘的媒体与广告工业的淹没下,每个人都显得有些不知所措,只能消极处之。符号的泛滥一时,取代个人的能动,也取代了人们对社会的参与。而当技术变得足够的繁荣发达时,它便很容易让广告来投

制度联系在一起的一切(包括自身内部的和外部的)都受到压抑。”(参阅詹姆逊:《语言的牢笼》第132—133页)也就是说,通过“零度”的方式只能实现与政治意识形态的共谋。必须强调,巴特的“零度”是类似于韦伯的“价值中立”式的无批判立场,而列斐伏尔的“零度”则是一种批判与讽刺概念立场,即批判当代日常生活的冷漠无感情的荒漠化状态。

① 20世纪60年代的列斐伏尔还不可能理解今天网络语言的独立形态与意义。波斯特在《信息方式》一书将人类历史轴线概括为信息方式交替史,即一部从古代的口头语言到近代的书写语言再到当代的电子网络语言的历史。

资设计一种满足人的想像需要的商品，而不必反映使用价值。随着大众媒体的传播，词语便被图像所取代。这些图像、男性的阳刚性感，社会大众化的等等，都成为符码的形态，以便能够抚慰消费者。在他们的汽车里和电视机面前，消费者们受到了神秘的信息的狂轰滥炸，而陷于了深深异化的社会关系之中。社会世界整体破碎了，变成了大量过剩的符号化次体系，就像罗兰·巴特在《流行体系》中所展示的那些高级时尚的世界，而没有相互的参照系或统一体。由于受到了国家与大公司的科层制度的整合作用，日常生活与此同时便完完全全地被肢解和碎片化了。其结果造成这样的悖论，即“因拥挤不堪而孤独，因沟通信号的泛滥反使沟通匮乏”^①。一方面是信息量的剧增，另一方面却是越来越多的孤独感。日常生活成了语言学上的“零度点”。在这里，孤零零的相互隔绝的符号使得生活徒有虚表、形同虚设，颇像一座被抛置一旁、从而遥不可及的冰山^②。“一种孤独而凄厉的尖叫声正从来自日常生活腹地的深处和洞穴中升起，最受限制的和最专业的日常性正蜷缩成一团，川流不息的沟通以及穿梭往来的信息传递却导致了难以忍受的孤独。”^③

(三)符号图像化的资本社会关系接替马克思的抽象物化力量，而成为日常生活的主导统治形态。列斐伏尔称之为“书写语言”对口语的统治，或者说是欧洲根深蒂固的逻辑斯中心主义——在历史上其先后表现为古代神学形而上学、近代专制主义、现代城

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 185.

② Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, pp. 251 - 252.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 125.

市化与技术体系——对日常生活的统治；他名之曰“恐怖主义社会”^①。和法兰克福学派一样，列斐伏尔认为新资本主义对日常生活的统治不仅表现在物质生产与消费领域，而且更隐性地存在于对人们的精神文化心理的无孔不入的控制过程中。这便是列斐伏尔所说的（类似于马尔库塞的无可反抗的“单向度社会”与福柯的“规训社会”）“恐怖主义”社会：有形的、局部的、外部的、直接物质统治被隐形的、内在的、无孔不入的抽象统治所取代，外在的压抑被自我压抑所取代。

第二节 语言技术统治 与日常生活的恐怖主义

一、恐怖主义社会与抽象的空间统治

在西方马克思主义的历史上，首先由法兰克福学派所完成的从“政治经济学批判”向“工具理性批判”的转化，既使得马克思主义的批判对象发生了转移，更使得其批判逻辑发生了根本的转换。这就是从马克思有关资本主义社会内在矛盾批判、消解拜物教化批判与作为危机诊断批判，分别转变为“否定的辩证法”、“文化批判”、带有乌托邦意图的“怀旧的历史哲学”^②。与之相类似，已如前

① 有关内容参看本章下节。

② 引自塞拉·本哈比布《工具理性之批判》，载斯拉沃热·齐泽克、泰奥德·阿多诺等著《图绘意识形态》，南京大学出版社2003年版，第104页。

述,在《现代世界中的日常生活》一书中,列斐伏尔同样导致了经典马克思主义哲学批判对象与批判逻辑的双重转换。这就是:

(1)突破了经典马克思主义的基础与上层建筑二分法,放弃了资本主义宏观历史必然过程分析,而突显了现代性日常生活这个微观的主体批判角度;列斐伏尔的现代思想史意义就在于,他把马克思的异化劳动逻辑先是推及到整个日常生活意识的批判,即意识形态物化现象的批判上,接着转而分析起现代日常生活的消费异化与控制上来了,以及对人的欲望需求的异化和符号化伪装的剖析。

(2)颠覆了生产与消费的关系,强调了消费而不是生产的主导作用,贬抑劳动异化而夸张消费异化;可以说,列斐伏尔的一生就是一个从经典马克思主义的以生产过程为中心的异化理性化批判向以消费与日常生活为中心的异化批判转换过程。西方马克思主义的社会批判理论首先是以个体理性主体为基础的、对抽象物化现实的自我意识批判,进而发展成以欲望主体为根基的对物像化统治的反抗,列斐伏尔即处于这个过渡关节上。马克思与卢卡奇的异化理论,集中于生产程序,马尔库塞与戈德曼集中于技术官僚体制中的理性化组织化问题,而列斐伏尔进而鲍德里亚则质疑的是消费问题。质问的基础是相同的,不过异化问题的处理层次越来越深入微观了。换言之,经典马克思主义只是将问题的重点放在生产过程管理的异化上,卢卡奇通过其劳动异化逻辑将这种物质生产异化推及到对整个现代生产力的批判即工具异化的批判上来,而阿多诺他们则将其进而扩展到文化上层建筑的生产与理性异化的批判上,而到了列斐伏尔和鲍德里亚这里,批判的逻辑进一

步泛化成对日常生活平台上无孔不入的文化消费异化现象的控诉^①。

(3)倒置了语言与现实的关系,将马克思的商品拜物教改造成符号拜物教,淡化意识的现实异化问题,而显出语言异化问题。而我们这里则要重点讨论他的最后一个逻辑转换,即把马克思关于资本主义的抽象劳动时间统治工人的日常生活世界的剩余价值生产理论,翻转为抽象消费空间主宰现代日常生活的都市社会论;同时,也就是把国家上层建筑权力压迫中心论,转义成为日常生活微型权力的隐性抽象统治的恐怖主义社会理论,从而将马克思的经济政治领域的宏观制度革命中心论,窜改成为日常生活与文化领域的微型革命图景。

马克思曾经说过这样一句名言:“时间是人类发展的空间。”^②资本主义全部剩余价值来源就是资本家对工人阶级的剩余劳动时间的无偿掠夺。而到了列斐伏尔这里,问题转变为对日常生活世界的控制即对空间—身体—欲望的控制,所以“抽象的时间统治”转变成为了“抽象的空间控制”。列斐伏尔的基本观点是:现代社会本质上是抽象空间或微观权力控制身体—欲望的恐怖主义社会。这个社会统治的技术表现与基础就在于,书写语言是任何制度的载体,一个建立于书写与书写物基础上的社会,倾向于恐怖主义;抽象空间统治导致了日常生活沟通消失与意义的“零度化(虚无化)”,而解决问题的出路是实现都市化革命。以上诸种“过度诠释”倾向,其实意味着列斐伏尔在不自觉地走向“后马克思哲学”。

^① 此段概括参看了林志明的观点,载其所译布希亚《物体系》之“译后记”,上海人民出版社2001年版,第232—233页。

^② 引自《马克思恩格斯选集》,人民出版社1995年第2版,第2卷第90页。

与法兰克福学派的思路并行,列斐伏尔认为,新资本主义对社会统治的重心不再是生产而是消费,不再是经济与政治领域而是日常生活领域,不再是直接的物质利益操纵而是技术管理与组织化,不再是技术理性对外在自然的统治而是欲望的控制,是通过符号图像与流行的体系次体系这些景观化的商品,所实现的对人的深层精神欲望世界的殖民化。新资本主义对日常生活的统治不仅表现在物质生产与消费领域,而且更隐性地存在于对人们的精神文化心理的无孔不入的控制过程中。新资本主义社会不再是一个以生产过程和合理化历史目标追求为基础的社会,而是一个以控制日常生活消费领域为目的和以工具技术理性控制为手段的社会,这样一个控制消费的科层制度社会同时也就是一个将商品变成图像、将人的需要抽象、“风干”为欲望的社会,也就是商品拜物教发展到极端的社會;而一个商品变成景观图像,基本而固化的需求幻化为流动的欲望,消费脱离生产,交换价值、符号价值与符号消费取代使用价值的社会,同时也就是日常生活中的口头语言抽象为书写语言、艺术生活的语言被抽空为符码编制、能指符号脱离所指现实、经济政治文化制度被降解成各种替代性的“次体系”的社会,直接的物质暴力统治以及性的与精神压迫的社会,变成间接的自我压抑、自我欺骗、自我异化的社会。这便是列斐伏尔所说的(类似于马尔库塞式的无可反抗的“单向度社会”与福柯的“规训社会”)“恐怖主义”社会:有形的、局部的、外部的、直接物质统治,被隐形的、内在的、无孔不入的抽象统治所取代,外在的压迫被自我压抑所取代。在这里,

“到处弥漫着恐怖,暗藏着暴力,四面八方充斥着施加着压力,哪个成员也不能幸免,惟有借助于某个超人才能转移其压迫;每个成员都是恐怖分子,因为他们都想掌握权力;每个成员都会自我惩

罪与自我背叛,因此不需要独裁者;恐怖不会固定一处,因为来自四面八方,来自任何一件特殊事件;这个体系(如果可以称作是‘体系’的话),掌握着每个相互孤立的成员,让他们服从于整体,即服从于一种策略,一种暗藏的目的,一种无人知晓的,也无人质问的,但都处于权力之中的人们的目标。”^①

所以,恐怖主义的社会,不是一种外在的、公开的、令人惧怕的断头台式的暴力极权场面,或大批判、广场革命等景象,而多少有点像霍布斯意义上的“人对人是狼”的、人人自危的战争丛林,但主要是一种隐性的内在的“自我的囚禁”,犹若阿多诺所说的“奥德塞”——一位让水手们堵住他们的耳朵以抵制海妖歌声诱惑,而自我绑缚在桅杆上的船长^②,也就是利斯曼所说的“孤独的人群”^③。在这一点上,列斐伏尔的恐怖主义社会,是和福柯的规训社会、马尔库塞的单向度社会以及阿多诺—霍克海默的极权主义国家和文化工业社会,还有巴特的流行体系、德博特的景观社会、鲍德里亚的拟像化社会等概念高度关联近似的。

显然,列斐伏尔在《现代世界中的日常生活》一书后半部分所提出的“日常生活中的恐怖主义”概念,或“现代世界是恐怖主义社会”的著名思想,与美国“9·11”事件之后西方自由主义传媒霸权所大肆渲染的所谓“国际恐怖主义”,并无什么共同之处。列斐伏尔之所谓“恐怖主义”现象,像阿多诺之谓“被管理的世界”一样,乃是作者对现代社会日常生存切身处境的一种全景式的透视、概括

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 147.

^② 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺《启蒙辩证法——哲学断片》,上海人民出版社2003年版,第31页。

^③ 引自张一兵《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》,三联书店2001年版。

与批判,也是该书的理论制高点。这就是将其所谓的新资本主义社会的发展逻辑、即“消费被控制的科层制社会”概念逻辑推向了极端——既把新资本主义社会的压制与矛盾分析推向了极端,同时也找到了实现现代日常生活解放与批判的开端。

列斐伏尔的日常生活批判哲学话语,与传统的马克思主义阶级统治理论和经济社会形态理论不同,也与韦伯的统治合法性类型理论不同。他不是从经济所有制、也不是从个人的行为方式出发,而是从日常生活出发概括出历史上的统治方式,从日常生活这个微观角度揭示出现代社会制度的无孔不入的控制这种恐怖主义本质。他从微型权力控制肉体的方式角度来概括历史统治形式的三个阶段:古代的阶级的暴力的和性的压制社会,近代以来的过度理性压抑社会,以及现代的恐怖主义社会。这种划分无论如何看上去与尔后福柯的权力谱系学所谓从极权社会到惩罚社会再到规训社会的区分有相似之处。

(一)古代的暴力统治与性压制社会

首先来看古代社会,就其统治形式来说,这是一个由特权阶级通过意识形态的“说服”与“强制”的双重方法维持着的世界。尽管所有的阶级社会(我们还不知道其他类型的社会)都是压抑的社会,但对压迫性社会的基础性研究还远未成功,肤浅的无政府主义或马克思主义的解释,只是片面强调政治力量和阶级立法的重要性,而实际上“乱伦禁忌”才是古代社会与文化的基础,是结构的基石。古代之为压抑社会,其基础就是“控制性欲与生育间之间的平衡;压抑的领域覆盖着生物学的与心理学的经验、本性、儿童时期、教育、教学方法与生育”^①。一部人类日常生活的历史,就是一部压制与抵抗之间不停顿的斗争的历史。这种发生在压迫与逃避、强

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 145.

制与适应之间的不断的冲突,就是日常生活的历史,压制与恐怖是一个广泛的超经济的文化过程。

因此,将压抑的分析局限于经济条件内(这是经济主义的一个错误),或制度与意识形态范围内是不准确的;这两种态度忽视了日常生活这一重要因素,忽视了各个层次上的压制与压迫、在所有时间中以及在每个经验领域(包括性与情感经验领域、私人与家庭生活领域、儿童时期、青少年时期以及成年时期)的压抑的普遍性。一个可怕的事实是,压抑已经深入到了那些似乎躲避着社会压力的领域的内部,压抑既是自发的也是“自然的”,性生活就是这样—一个最“私人化”的、从而也是最受社会压抑的领域。

列斐伏尔承认,他关于古代阶级社会或一切社会是“压制社会”(repressive society)的概念,来自于人类学家马林诺夫斯基(Malinovski)^①。但其实他的这一思想更与弗洛伊德和巴塔耶高度相关,甚至是暗中挪用了巴塔耶著名的“圣物与被诅咒之物”(the sacred and the accursed)二分法^②。弗洛伊德就曾将神圣与禁忌的图腾崇拜联系在一起。他的结论是应该“在图腾崇拜程式中解读出父亲,而不是图腾动物”^③。因为弑父的内疚心理才确立了对祖先权威的崇拜。弗洛伊德大量地阅读了弗雷泽等人的著作,他发现,人类道德起源于“两个图腾禁忌”:谋杀与乱伦。《图腾与禁忌》一书首先回顾了乱伦恐怖症,指出了对乱伦的恐惧导致了社会秩序的形成。而列维—施特劳斯则认为,通过禁止行动对乱伦进行禁止,能够确立社会秩序与象征物,他认为多亏了乱伦禁忌这个基

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, 第 148 页脚注。

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 39, 175.

③ 以下关于弗洛伊德、巴塔耶等人观点的概括转述,参看了朱莉娅·克里斯蒂瓦《恐怖的权力——论卑贱》,三联书店 2001 年版,第 81—93 等页。

本手段,才完成了“从自然到文化”的转化。巴塔耶则进一步指出:“一个原则上几乎不可置疑的事实,即人是一种并非简单地接受自然条件的动物,自然条件否定人。因此人改变外部自然世界,他从中获得工具和制造物,这些工具和制造物构成了一个新的世界、人的世界。人同样否定自身,进行自我教育,比如拒绝在满足其动物需要方面放任自流,而动物在这方面则没有什么保留。有必要承认,人的两种否定——否定既定的世界与否定自身的兽性——是相互联系的。……只要有了人,就一方面有了劳动,另一方面有了通过禁忌否定人的兽性。人主要否定其动物需要,这是其基本禁忌的立足点,某些禁忌如此普遍且表面上如此天经地义,以至于无可置疑。”人有三个特征,一是从经过劳动从动物成为人,二是通过性禁忌而从自然走向文化,三是对死亡的禁忌。乱伦与淫秽是一种社会关系而不是一种自然物。乱伦是人和对色情及肉欲的兽性的否定之间的基本关联的第一个证据^①。通过援引弗洛伊德与巴塔耶如上观点,我们大致上可以推定,列斐伏尔之批判现代社会的理想主体基础是类似于弗洛伊德的本我或尼采—巴塔耶式的酒神,他关于现代社会的恐怖主义的谱系学根源主要不是古代劳动生产过程中的政治暴力压迫,而是古代对性的禁忌压抑。

(二)近代的“过度理性压抑”社会

古代社会的压抑是公开而恐怖的、但是有限的外在的,而近代社会则是逐渐趋于个体化的合理化的内在化、因而是无限的“过度压抑的社会”(也可译作“超级压抑的社会”[over-repressive society]^②)。

与古代或传统社会的那种粗暴而野蛮的压制方式不同,近代

^① 乔治·巴塔耶《色情史》,商务印书馆2003年版,第38—40等页。

^② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 145.

资本主义改变了压抑的条件、方法、手段与基础，“他律”转变为“自律。”借助于“表面上的天真无邪的和其实是老练成熟的压抑手段”^①，它将“适应”引向“纯粹的”私人经验渠道——家庭——并把自由描绘为是精神性的和观念性的东西，以便恰如其分地适应物质的压抑状态；压抑的任务进一步被托付给亲近的组织，托付给家庭或父亲，或更好地托付给个人良心或自由意志。这种过分压抑社会的最好例证是它被清教意识形态所支配。我们不能忽视清教主义与资本主义之间的历史性联系；清教主义提供了意象和语言，而这是资本主义暗中采纳的；当罗马天主教不能完成这一任务时，清教主义就代替了它，专心致志代替了宗教仪式，忠诚代替了教义；这种宗教促进了工业与商业的普遍化，它通过表现尊重它们（良心，忠诚，个人与上帝的联系）而占有它的价值。于是，列斐伏尔将“过分压抑的社会”界定为这样一个社会，“为了避免冲突，采取与冲突无关的语言与态度，这会削弱或甚至取消对立；它的后果和物质化将是特定类型的（自由）民主，在那里压抑既没有像过去那样被思考，也没有像过去那样被经验到；压抑或者被承认和合法化，或者被假托为内在自由的必然条件。该社会保留着暴力但仅仅在紧急情况下使用它，它更着重依赖内化于已经组织化了的日常生活中的自我压抑，压抑和通过自我压抑（个人的或集体的）而形成的责任相比，成为一种多余。当压制变成了自发性，适应已不仅仅是词语与概念时，一个社会能够宣称进入了自由的王国”^②。比起罗马天主教来，清教在其理论与哲学假装层面更加狡猾也更加理性化，并且在教条上更少压抑，清教主义以更加微妙的形式执行着宗教的压抑功能；上帝和理性是每个人的一部分，每个人都是

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 146.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 146.

自己的主人,要对自己的欲望负责,要控制着自己的本能。其结果是一种“没有禁欲教条”的禁欲主义,没有任何强制的禁欲主义,替罪羊就是性欲。但列斐伏尔从中却看到,正是这种被压抑的、有原罪的和非适应性的欲望,成为反叛与造反的发酵素。尼采的酒神、巴塔耶的色情、列斐伏尔的狂欢节都是一种无法消解的革命的剩余能量。

列斐伏尔批判现代性压迫形式的隐蔽性与自我强制性,是对以清教伦理为代表的资本主义精神的压抑实质的批判,是要用“本我”之原欲,反抗自我意识的“强制同一性”。由于首要矛头是对准韦伯与康德的,这自然使我们想到了阿多诺。阿多诺在《否定的辩证法》一书著名的“康德的自由意志即自我强制”一节,更是入木三分地指出:主体自由概念是自我的永久性的思想牢笼,“自我的同一性和自我异化从一开始就是同伴。”在康德式的抽象的超自然的普遍概念中,自由被精神化为来自因果性领域的自由。但这样一来自由便成了自我欺骗。“按照康德的模式,就主体意识到自身并和自身相同一而言,主体是自由的;但是就主体从属于并永久保留同一性的强制而言,主体在这种同一性中又是不自由的。”“任何归于传统认识论的所谓‘个人自我意识’的统一体之下的东西——这本身在性质上是强迫性的,因为这个统一性使自己的一切要素都带有合法性的印迹——似乎对自我补救的自我来说都是自由的,因为自我的自由概念来自自己的统治的模式”,所谓有自我的“自由意志”、“内在的自由”其实都是“自我幽闭”式的统治。自由是社会强制造成的痛苦的有争议的反面形象。“主体的同一性原则本身就是社会的内在化的原则。这就是在现实主体中,在社会存在物中,不自由至今仍比自由有优先地位的原因。在一种按同一性原则塑造的现实中,不存在任何肯定的自由。”康德的绝对命令其实

就是一种彻底的他治，一种绝对的恐怖主义^①。

(三)现代的“绝对恐怖主义”社会

现代的恐怖主义的社会是近代过度压抑社会的逻辑性的和结构性的结果。在这样一个社会中，压抑与自由的幻觉混合在一起了。暴力伪装成劝说，压制说成是自由，非理性说成是理性，矛盾被幻化为内在的同一性与和谐性。“不被承认的压抑感笼罩在共同体生活的四周（以及它们的各个成员中），并且按照一种普遍的策略来组织着他们”^②。利斯曼《孤独的人群》一书所谓“他人的外在引导”与“良心的内在引导”的区别已被废除，因为现在扮演着“内在”角色的其实就是被伪装起来、被整合起来和被合法化的他者；对立沉默了，或者被指责为暴力的滥用，因而变得无效，或者被整合了。所以，列斐伏尔非常准确地将恐怖主义社会界定如下：一个有暴力与流血统治的社会并不是“恐怖主义的”社会，不管是红色的还是白色的社会，其政治恐怖是短期行为；这是被一些特殊的宗派用来建立和维持独裁的方法；政治恐怖是地方化的，它不能被推广到社会“躯体”中，这样一个社会是“被恐怖化”的、而非“恐怖主义”的社会。在一个恐怖主义的社会，恐怖是发散的，暴力总是潜在的。恐怖主义社会具有某种隐蔽的策略，是一个巨型的权力网络，而每个人对客观性整体是一无所知的，可谓天网恢恢，疏而不漏。总之，一个恐怖主义的社会，也就是最大限度的压抑的社会，它并不能长久维持；它的目的是稳定性、坚固性，保存着自己的条件并且维持着自己的生存，但当它达到它的终点时，它就会爆炸。它建立于日常生活的组织化基础上（这也是它的目标），恐怖

^① 阿多诺《否定的辩证法》，重庆出版社1993年版，第137、212、215、218、237、297、389等页。

^② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 147.

主义是它的后果。恐怖主义社会来自于对日常生活的破坏。

(四)恐怖主义社会、规训社会与身体反抗

前面已经说过,列斐伏尔的恐怖主义社会与福柯的规训社会具有高度的互文性。与列斐伏尔那段关于恐怖主义社会的著名文字同样著名的,是福柯关于现代社会是一个“透明化监狱”的论断或隐喻:

“我们的社会不是一个公开场面的社会,而是一个监视的社会。在表面意象的背后,人们深入地干预着肉体,在极抽象的交换背后,继续进行着对各种有用力量的细致而具体的训练……个人被执照一种完整的关于力量与肉体的技术而小心地编织在社会秩序中。我们远不是我们自认为的那种希腊人。我们不是置身于圆形竞技场中,也不是在舞台上,而是处于全景敞视机器中,受到其权力效应的干预。这是我们自己造成的,因为我们是其机制的一部分。”^①

在《规训与惩罚》一书中,福柯提出了与西方工业社会出现相伴随的权力的实质性转变的谱系。福柯认为,在绝对主义国家时期,身体是君主施暴的对象,但这种专制统治对人的控制仅仅是一种直接有形的有限的恐惧。现代由于诊所与医院及敞视监狱的诞生,连同学校教育的普及(这使得我们想到了阿尔都塞的“意识形态国家机器”),身体成为一种非暴力的语言训诫与惩罚对象。直接可见的有限的控制,被一种无形的无所不在的控制所取代。于是,进入到一个普遍的恐怖主义时代,即规训社会。权力谱系学的第三种类型是生命权力^②。这是现代种族主义与恐怖主义运动的

① 引自福柯《规训与惩罚》,三联书店1999年版,第243页。

② 汪民安《福柯的界线》,中国社会科学出版社2002年版。

哲学基础。身体是各种权力交织点,是任何政治行动与制度的最小的控制单位。所以晚年福柯的《性史》研究提出了对抗这种生命政治理论的“自我呵护”的生命技术。在古代体制之下,绝对权力体现在国王个人身上。个人对国王权威的侵犯不能在近代的犯罪的范畴意义上加以概括,而是对一个神圣的宇宙秩序的一种威胁。所以惩罚便不是对该人的一种身体或名誉的恢复或剥夺,或者对个人的过错行为一种纠正,而是对这种宇宙平衡一种重新确立。因此,《规训与惩罚》开篇对行刺国王的罪犯达米尼斯的惩罚,便演变成了一幕恐怖而壮观的广场戏剧。而接着而来的惩罚模式,则是微观的边沁式的全景敞式的监狱制度,一种规训化的社会制度。

全景敞视建筑展示了一种残酷的而精巧的铁笼。它是一种被还原到理想形态的权力机制的示意图。它是在排除了任何障碍、阻力或摩擦的条件下运作的。永恒可视性的透明监狱原则的这种有效性,确保了它从封闭的约束体制扩展到更为弥散性的社会控制形式。因此,它应该被视为一种纯粹的建筑学和光学系统。它实际上是一种能够和应该独立于任何具体用途的政治技术的象征。它是一种在空间中安置肉体,根据相互关系分布人员,按照等级体制组织人员、安排权力的中心点与渠道。并且,全景式敞视机构所造成的权力强化,不会有蜕化为暴政的危险。它的目的是加强社会力量,增加生产,发展经济,传播教育,提高公共道德的水准。这是一种关于复杂的关系权力的物理学^①。现代社会是以“透明监狱主义(也译作全景敞视主义)的可无限普遍化的机制”为基础而建立起来的一种约束性社会。

显而易见,列斐伏尔与福柯不约而同地发现了现代社会统治权力的微型化、日常生活化与非实体、非本质的分散化等特征,同

^① 福柯《规训与惩罚》第 231、233、234 等页。

时又都认为现代社会是一个巨大的阴谋或策略总体。与传统自由主义与马克思主义的观点相反,列斐伏尔与福柯都认为权力主要不是上层建筑的而是日常生活中的微型的实践。

从列斐伏尔中晚期的许多著作的引文来看,他是福柯知识考古学的结构主义倾向的尖锐批评者(《空间的生产》),但又是福柯权力谱系学的认真借鉴者(《论国家》)。但不管怎样,列斐伏尔与福柯之间既有可以对话的空间,也有无法沟通的边界壁垒。由于尼采这个强有力的思想中介,他们其实在某个广泛的思想地带相遇了。“日常生活”对于列斐伏尔,犹如“身体”对于福柯或“生存意志”对于尼采一样,均是被形而上学理性或现代性所蔑视的低贱的领域。如果说福柯的权力谱系学,是将现代性权力视为是对身体产生压迫的庞大再生产机制,列斐伏尔的恐怖主义社会理论,则将日常生活的消费异化当作是一种有组织的压迫力量。但有所不同的是,对于列斐伏尔来说,这种日常生活中的隐性恐怖主义统治权力机制是可以反抗的,是有通往自由光明的出口的;并且人们通过反抗,可以重建自己的日常生活空间。而福柯则认为,反抗是不可能的,是无济于事的,因为任何反抗都会引起新的统治形式。列斐伏尔与福柯的根本分歧,起源于他们对身体的本体论意义、即身体与世界的原初性联系截然不同的体验。如果说尼采从身体角度来衡量世界,列斐伏尔用身体来适应世界,而福柯则是想通过身体来揭示世界。在尼采这里,身体是主动而积极的对世界的评估与测量;列斐伏尔的身体则是要和自然世界的节奏融为一体的,是用自然生活的轮回/节奏来反抗社会的单调整奏;而福柯的身体则是被动地对世界的铭写。在列斐伏尔看来,现代人的身体至少在节日的狂欢瞬间,能够摆脱社会权力的束缚,诚可谓“久在樊笼里,复得返自然”(陶渊明《归园田居六首》之一)。但对于福柯来说,身体是令人感觉到绝望的,它永远是静默而被动的,它处于各种权力

的摆布操纵下而听天由命,它被塑造、被生产、被改换。尼采的、列斐伏尔的身体具有能动反抗的本真性,而福柯的身体则只有对环境的一种软弱无力的条件反射性^①。

二、书写:恐怖主义社会的技术基础及其演变

列斐伏尔认为,历史上之所以出现种种微型权力控制日常生活的“压制社会”或“过度压制”社会,以至于畸变膨胀为现代日常生活恐怖主义现象,这主要是因为任何文明社会都是以书写技术为基础的。用他自己的话来说,书写(ecriture)制度的发明进一步使沟通交往脱离了口语(la parole)的那种个人化的和直接的表达过程。书写是一种“暴力的,恐怖主义的和统治的”形态^②。这是一种能够让统治通过宣传而使其权力神秘化的单向沟通形式。“通过对强制这种恐怖主义社会的典型特征的批判性分析,书写语言的重要性便会显示出来,强制和非暴力的书写——或书写物——建构着恐怖。书写技术的统治本质,一方面由于社会不平等的分工,另一方面是由于定居与城市中心文明的出现,书写语言的统治性是和国家的出现与文明社会的历史这些事件共时性地并存的”^③,而书写技术的高度发展,必然导致消费体制与技术体制对现代日常生活的彻底科层化、格式化组织。这种观点显然不同于经典马克思主义所说的原始狩猎与农业耕作技术是古代社会存在的

^① 以上关于尼采与福柯的身体理论的概括,参看汪民安《福柯的界线》一书第三章“权力/身体”,中国社会科学出版社2002年版。

^② 引自 Henri Lefebvre, *Position: contra les technocrats*, Paris, 1967. pp. 50—52.

^③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 152—153.

基础,而工业文明是现代资本主义的技术基础。在列斐伏尔的笔下,人类历史正是在书写技术不断积累扩张的基础上,才一步步地从他所谓的古代宗教式的压制性社会,向近代的自我压抑性的理性化社会和现代的日常生活被组织化科层化的恐怖主义社会迈进。

(一)书写技术统治的最早形式是对土地的标界或辖域化,甚至可以说书写是原始人类生存的空间。没有书写便没有文明、神灵与历史。

自从人类告别德勒兹所想象的“游牧社会”之后,便进入一个定居式的社会。定居社会或辖域化统治社会,其实就是一个有自己的统治空间的社会。空间对社会的统治方式首先是对土地的神圣化,被某个部落独占的地域的合法性要靠神圣的祖先、部落的英雄、半神的人以及神来辩护。最初的神圣文本就是铭刻书写在大地上的各种原始符号。“在农业时代以前——或与其同一时期——狩猎者、采集者和游牧民们便已经开始开垦土地,披荆斩棘,立木为吏,画地为牢了;界标与指示牌早已是星罗棋布、连成一片了:一株小灌木丛、一棵树、一块岩石或一座小山包,都可能被当作某种具有重要意义的符号象征来使用。稍后,便有了许多以书写在大地上为形式而构成的符号——诸如用一根断裂的树枝,一堆石头,一条依稀可辨的羊肠小道,或者借某种依山傍水的风景地形以及定居点(乡村与城市)等方法来确定自己的世界。”^①这些最为原始与粗糙的“书写”形式便已经显露出专横跋扈、不容分辩的、排他的、独占的特征,即它的“强硬性”;一句话,“书写创造的规则实际上就是法律;法律的强制性是因为它强加了一种态度,它凝固化了(文本与语境),它是持续不断的循环往复(过去被记忆保存下

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 153.

来),它是一个证据(流传与教化的),并且它建立了能够永恒不朽的、所谓的持续不断的历史。”^①虽然文明要靠书写来支撑,并且也因为书写,通过书写的持久性,创造了惯性,但书写倾向于将自己从生活中抽离出来,这也是历史同时倾向于凝固化的条件。活的即会死的人的、口语的、瞬间的历史,在书写物中被冷却成永垂不朽的“琥珀”或石碑。

“当摩西走下西奈山并在犹太人面前树立起由上帝之手所书写的‘摩西十诫’时,他便创造了那个永恒的圣父;多少个世纪以来的历史就建立于他的手势的基础上,……他就是立法者,他的神秘化成了真理。这些诫令的长久不衰应归功于神圣的碑文,摩西子民的虔信从不会动摇,直到世界末日的来临。摩西因为理解了书写词语的优势,而理所当然地创造了较高级的文明;坚硬而又冰冷石头是书写物的永恒(无时间性)的最好象征,是其持久性和明确性、并且由此成为超历史性的象征。”^②

(二) 书写是传统社会的文化基础、法律基础与宗教基础,是城市文明的起源与基础。

毋容质疑,书写是人类无数文明成就的起点和基础;“依靠规则它创造着人类的理智;通过再现重复,它激发起人们的感觉和理性;因为它是持久的、明晰的,它促进了(知识与技术)的积累和社会的记忆;作为艺术与学问的前提,它推动了社会的组织和文化的前进。伴随着社会劳动与社会分工——或在它们的基础上——甚至在意识形态存在之前它就成为重要的上层建筑。在某种意义上,城市就是以书写为基础而开始的;书写命名和表示着城市的掌

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 153.

^② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 154.

权者,及其管理能力,政治与军事统治;书写把城市的规则强加于村庄与乡野”^①。

在特定的意义上,书写构成文化的、从而也就是社会的基础本身,它还是一种静态的、冷酷的思想和社会的统治工具。有时它让社会共同体俯首帖耳,并在这一基础上大刀阔斧地建立起社会结构、城市、王国、帝国。总而言之,“就书写这个词的最广泛意义而言,没有书写便没有社会”^②。如果没有符号、标界、轨迹、向标,便不会有社会。当人类发明了书写的文字,当碑文与法典铭刻把行为与事件、战争、胜利以及国王的决定等凝固下来,而载入人类的记忆史册时,人类便彻底告别了过去,而向前大大跨进了一步。城市无非是按照书写图绘出来的空间即地图和书写制定的时间表而建立起来的,法律无非是把传统的口头的习惯风俗变作“成文化”的固定法则。在现代社会,由于印刷术的发明而导致了书写的大众化,现代世界变成了一座用书写物累积而成的巨大的“无限的图书馆”,一本书写出来的绝对真理的大书;最后书写统辖一切可说的、可知的、感觉的东西。也许,现代世界真是像阿根廷作家博尔赫斯(Jorge Luis Borges, 1899—1986)所说的一本“想像之书”,是一座与世隔绝的巨大的“巴比伦书库”或星际空间。书写这个暴君制造了一间巨大的镜子屋,把世界万物全关在四面透明的镜子墙壁里面。这正如列斐伏尔后面要说的,书写技术发展到现在,便造就了现代日常生活中人际交流的彻底中止这样一种令人不寒而栗的“零度空间。”

(三) 书写作为一种“非历史”的“永恒在场”,而与形而上学、神

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 153—154.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 155.

学等理性异化现象具有同构性的联系,书写语言与国家的暴力统一在本质上是一致的。

迄今为止的有文字记载的、即“书写”的历史表明,书写是所有制度的必要条件,没有任何制度能离开书写。书写能够将最原始的社会经验组织起来,固定下来,并连续不断地再生产下去。书写构成了从远古开始的结绳纪事到古代的档案管理,近代以来的科层制度管理,乃至今天的信息化控制与管理社会的制度文明的技术基础。

首先,列斐伏尔提醒说,我们决不可以忽略书写的这种周而复始的本性。与书写物相伴随的,总是存在着某些回归的可能性:“记忆的运行过程以及信息接受过程被投射到一页页的文字上;向前的进展并不排除从现在时刻起的相反的前进,一种再现式的重读。每一本书都创造了让时光停滞的幻觉,让时光服从于知识的幻觉,以便使它完全变成一个线性的和累积的过程,其结果就是每个瞬时性似乎都被降解为同时性,兴衰皆被减化为瞬间。这既是又不是幻觉;如果我们以此为基础来否定历史、过去与未来,我们就正在欺骗自己,即将书本与世界混淆起来,说得更糟糕一点,就是把世界与图书馆混淆起来”^①。正像书写在岩石上的碑文即“摩西十诫”造就了永恒的上帝一样,书写造就了社会记忆与文化积累机制,造就了包括卷宗档案图书馆以及今天的信息机器即计算机、网络中心之类的记忆机器。当书写与再现的技术发展到今天,它呈现在我们的视野中的是一种科学的也是一种技术。但我们没有任何理由认为它不是以技术化外观与名义而出现的上帝,虽然它宣称从根本上代替了上帝,但它无非是在一种复杂的线路与电子管中将上帝世俗化了,同时它是一种技术化世俗化的形而上学。

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 157.

从神学的上帝，到形而上学的理性的主体和绝对知识，再到今天的赛博人类(Cybernanthropi)，其实就是一部由书写技术支撑起来的历史。

其次，一个建立于书写与书写物基础之上的社会，倾向于恐怖主义。因为更为关键的问题是，书写物还有其进一步的特性：它是一种“精神性的操作。”被写下的词语摆在我们面前——表面看去，它完完整整地就“摆在我们面前”，就像哲学家所说的一样——“它那天真无邪的外表骗取了我们的纯洁性。”“一旦当印刷与书写物的权力支配了这种纯洁性时——并且甚至在有些不太纯洁的时候：它被一致接受并且构成魔力与理性的交会点；书写如何能使人走入歧途呢？人们经常会天真地说：‘书上就是这么说的！’”^①

书写传统与意识形态都暗含着某种威胁性的说服。一个建立于铭刻基础上的社会，也就是一个其生存条件同书写物相关联并被其所支持的社会，是建立于命令的基础上，“它规定着实践经验的细节、仪式装束、吃的习惯以及性行为(通过戒律和禁止)；它也倾向于通过威胁与惩罚推行它的规定，因为它不满意于宣布一般的禁止，把其余的部分留给它的成员的创造精神”^②。以书写为基础的宗教支持着政治权力，将它神圣化并且为之提供意识形态；但这种宗教既不能使权力也不能使自己从集体控制中获得自由，它甚至使权力神圣化，为权力保持着神圣的来源(以及附加于其上的恐怖)。正是这种集体的控制防止着教士、武士以及统治者们放纵自己的任性；甚至是他们中最残暴和最冷酷的人也不得不根据公众德行、纪念物与节日来断定自己的行为。

从这个角度来看，毫无疑问，官僚机构倾向于以书写为基础来

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 158.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 158.

建立自己的权力。官僚主义的技巧,即知识与理性,正是建立于书写的基础上,并且渗透到了行政的每个细节。进而达到对日常生活的官僚化组织。国家代替了天命;官僚,在计算机技术的支持下,取代了上帝,将上帝赋以肉身。正如有学者所说的,20世纪最强有力的意识形态就是一种以书写语言为基础的“统计决定论。”统计科学变成了一种经验的道德科学,它导致了一种可怕的、“既宽厚又严厉的‘正常’”,一种“驯服偶然”的道德统治过程。统计科学的“平均值”制造出来海德格尔所说的那种“常人”或“正常的标准。”“正常漠然地代表了典型的东西,没有激情的客观平均值,但它也代表了曾经是健康的东西,已经将要是我们所选择的命运的东西。”^①“在这种统治形式中,日常生活从总体上被组织起来,没有任何东西能够逃脱或能逃离组织;强制被看作是理智与深谋远虑;不论是在概念上还是在实践上……适应都几乎还未被认识到。”^②这实际上就是一种恐怖主义:官僚主义全方位地全时空地掠夺着人们的权力与自由,捆绑着“个人的”手脚;这比起独裁统治而言更加富有效率,“它通过把人们转变为官僚而整合着人们(因此为了科层化地管理他们的日常生活,而培训他们),并且根据科层制的标准,使‘私人’生活合理化。官僚的良心被视为社会的良心,科层制的理性被确认为纯粹理性,官僚式的智力被等同于智慧,以至于说服转而变成了强制——这才是对恐怖主义的精确界定”^③。“在那里每个个体都颤抖着,除非他忽视法律,通过把责任推到别人的身上,仅仅思考着使法律转向自身的利益;在这个社会里,每个人

① 引自伊恩·哈金《驯服偶然》,中央编译出版社2001年版,第303页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 159.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 159—

都感到自己有罪责并且是有罪责的——对拥有狭隘的、边缘性的自由和适应能力感到有罪责，并且对在黑暗的阴影中偷偷地使用它而感到内疚……现代国家所关心的是，政治官僚主义在其具体的干预中对抗着旧的教会，实际上它是一种新教会，虽然这个教会运用了新的方法，但要达到的结果却是相同的：即道德的惩罚……”^①这是恐怖主义社会的标帜。

不仅列斐伏尔，而且更有后来的福柯与吉登斯，当然还有波斯特等人，都同样看到了书写印刷技术、古代的国家暴力统治与近现代统一的民族—国家的形成之间的密切关系。吉登斯便指出：“对非现代国家的兴起到处都必定伴随着书写的发展这一通则的概括，会遇到一些例外（最显著的情况就是印加）。然而，国家与书写之间的关系仍如此密切，以至于我们不能简单地视其为偶然事件”^②。“许多语言学家把书写只看成是言语的延伸，即由会话的复制转变为在石头、纸张以及其他能作为记录载体的质体上所进行的誊写。可是，书写在古代文明中的最初诞生以及在关于语言特征的哲学讨论，却均不能证明这一点。书写在诞生初期，并不是作为言语的同型表征，而是作为行政记法，被用于保存记载或记录的。”“书写对于非现代国家的监控活动来说具有如下几种含义：书写提供了一种对信息进行编整的工具，这能用于扩大国家机器对物体和个人的行政控制范围。作为一种记忆法，甚至是最简单的标记形式，它能使依其他方式无法组织起来的事件和活动变得有规则遵循而又有序可查。信息存储既使一定范围内的偶发事件变得合乎标准，与此同时又让它们更为有效地协调起来。表格就是

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 159.

② 引自 Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Vol. 1 *Power, property and the state*, pp. 94—95.

对物体或个人进行记录的格式,这种格式能使它们相互关联起来。正是在这一最基本的意义上,书写(甚至是其最简单的形式)强化了时一空的伸延。这就是说,书写能使社会关系达致口承文化所无法实现的更为广大的时一空范域。可是,与列表相关联的监控,就它能产出的权力来说……必定仍只是初步性的。所有这一切,很大程度上都依赖于因袭的手写体的发展以及完全意义上的‘文本’的产生。”^①吉登斯进而强调,正像福柯在《规训与惩罚》一书所指出的,现代国家作为一个总体权力体系无孔不入地渗入到日常生活各个微型角落,除了工业主义与资本主义的影响外,还有三个影响现代性的要素,其一是福柯所说的“国家行政权力的扩张”,国家行政权力的扩张尤其是信息资源的利用是现代社会的特征之一。现代国家以及整个世界体系都是一个生产和组织信息的巨大加速器,尽管我们通常社会只是以为如今20世纪末才进入到信息时代,但现代社会早在它诞生时就已经是一信息社会了^②。

(四) 书写技术的极端发展与现当代形态——无孔不入地控制日常生活世界的消费体系,即流行体系或大众时尚。

这是列斐伏尔最为关心的恐怖主义问题。为了证明自己的看法与结论,他再一次求助于巴特的《流行体系》一书。

列斐伏尔首先指出,罗兰·巴特的《流行体系》一书并不是一本具体介绍关于穿着与时尚或时尚女人的穿着、举止与生活状况的实证社会学著作,也不是关于时尚文化的社会学著作,而是以中

^① 引自安东尼·吉登斯《民族—国家与暴力》,三联书店1998年版,第50、54页。

^② 吉登斯认为,第二个因素是作为现代性深层表现的军事力量与战争:传统社会瓦解的根本原因不是资本主义与工业主义,甚至也不是国家主义而是军事力量与战争所造成的。第三是现代性的文化维度。安东尼·吉登斯《社会理论与现代社会学》,社会科学文献出版社2003年版,第29—30页。

性的笔调(即“零度的”写作方式),静静地描述符号体系如何控制操纵人们日常生活的著作。它也没有告诉我们什么意味着或不意味着“时尚。”巴特不关心任何“事实”或“事物”,他从一开始就采用一种形式化分析方法,把日常活生生的人或主体形象都尽量擦抹掉或将其具体内涵都尽可能抽空。“身体及身体的各部分就像符号学还原中的词语一样,被搁置一旁,与此同时将注意力集中在分析时尚上,即分析被印刷出来的服装款式或关于服装的印刷品,换言之时尚杂志,主要是近两年来的生活杂志。作者写了大量关于时尚的文字,形成了有着完美透明性的元语言并且写下了华丽的论文……他留下了另一种科学(社会学、也许叫经济学或历史学),其任务是处理‘现实’——内容,事情(那些脱离开成衣,技术,经济条件等之外的素材)和人(主要是女人,时尚女人)。借助于语言学,他建立了一个新的存在物,一种超时间性的恒久本质,即被其纯正性所规定的纯粹形式:时尚。”^①列斐伏尔终于忍耐不住批评说,在巴特眼里,什么是真实的女人,真实的女性应当穿什么样的服装,无关紧要,“所有的问题的实质在于,它们必须是被书写出来的”^②。巴特过分强调了对主体的消解,以至于达到了某种自相矛盾的程度。他非常正确地假定并看到,时尚同时抹杀了作为自然主体的身体和作为社会主体的适应,时尚只关心“预制”而不关心人们“准备去穿”什么,所以巴特眼里也只有印刷出来的“衣服款式”,而没有女人、购买者和消费者及其要穿的“衣服。”

但列斐伏尔承认,巴特貌似“中性”甚至非批判的冷漠笔调却道出了时尚体系本来冷酷专制的面目。正像任何一种哲学思想体系都不关心它们之外的日常生活的最终参考意义与价值一样,时

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 163.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 165.

尚体系同样如此，“它首先要求有一个（如果不是孤立的）恐怖主义的社会。并不是说时尚独立地要求一种恐怖统治，而是它成为恐怖主义社会整体中的一个部分，它激发了一种类型的恐怖，一种特定的恐怖。成为时尚或不成为时尚是哈姆雷特式问题的现代版本。时尚通过排除日常生活而统治着日常生活；时尚统治的生活使每天在时尚中不断地更新；然而日常生活就是那些永久地被排除着的东西。这样的社会就是恐怖的统治”^①。“时尚的主要特征是其对适应的漠不关心；它的目标既不是人的身体也不是社会现实，而是事情的变化和过时。”^②

其次，时尚体系就像思想文化史上文学、政治学，经济学，哲学，或宗教科学等意识形态体系一样，都想让自己成为永恒不衰的统治体系。“书写、元语言、言说有着与幻觉的永恒性相同的特性，即明显的反历史性因而在其中包藏着恐怖。”^③如几个世纪以来，宗教力图把自己作为体系与本质（神学，神权政治）建立起来，但失败了；作为一个体系，它破碎了。就像宗教一样，哲学也渴望成为普遍体系的角色；但这个梦想也破碎了，哲学与宗教的碎片都被历史驱散但仍然时常会死灰复燃。“作为社会的和智力的形式，本质有着令人惊奇的内在于它们意义之中的超时间性，并赋予本质以永恒性；而那些忠实的神学家、哲学家、道德家们，他们均宣称掌握着‘永恒’。而现代意义上的时尚，产生于时尚杂志，它的统治可上溯到元语言。在变化的基础上，时尚不断地改变着自己，并且那些今天追逐时尚的人，正在准备着明天的时尚（收集，展示）；在夜晚，半神的人被抛弃了——已经成为过去——这是它在早晨买到的，时

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 165.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 166.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 167.

尚正是在其破坏中茁壮成长。然而对那些处于时尚之外的人来说,它有着永恒的味道;处于时尚之外的人并不能理解昨天产生了什么,忽视了他们所穿的可能就是明天所要流行的;昨天的时尚已经过时,明天还不可想像,只有今天是永恒的,它就是存在(或非存在)……所谓的本质存在的必要条件现在只能被指认为某种行动、某个组织和以元语言与书写物为基础而建立起来的制度。”^①

列斐伏尔总结说,以上所列举的所有这些日常生活的神话与恐怖现象,都是书写/印刷语言的威力。如果没有这些漂浮不定、铺天盖地、无限繁殖的符号、图像的兴风作浪,流行时尚、大众文化这些隐性的次体系便不可能有全面控制引导组织现代日常生活的无限神通。而要走出这种恐怖主义,就必须恢复现代都市生活中的言谈或口语文化的权力^②!

(五)“书写中心论”还是“口语中心论”?

列斐伏尔之所以对书写/印刷语言的统治作用作了如此地突出与夸张,并非因为他对语言文字天生有一种不共戴天的仇恨,而是暗中和结构主义对抗。说得更明确一点,他之所以主张将口头语言置于书写语言之上,认定书定语言是形而上学的本质体现,这就是要和德里达唱反调。德里达在同期出版的《声音与现象》、《书写学》等著作中把形而上学视为声音中心主义。波斯特认为,列斐伏尔选择“口语优先于书写”这种策略确实是让人感到难以理解。如果站在德里达的立场上,我们便可以说列斐伏尔的口语优先的立场实际上导致了意义与符号的某种虚假的统一,而最终的结果则是一种根本不可能的以“绝对在场”为基础的形而上学的建立。也就是说,列斐伏尔始终没有超出欧洲哲学史上根深蒂固的

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 167.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 175.

“再现式”的、“在场化”的形而上学想像视野。而其后来的《空间的生产》一书虽然强调了“差异性空间”对“同质化的绝对在场”式的抽象空间的瓦解,但仍然憧憬于一种革命狂欢节的总体化再现场面。他的口语化交往的乌托邦压制与遮盖了符号与意义之间的缺席、空白与碎片(La brisure)。对于德里达来说,口语仍然是书写语本身的一种形态,因为它只能通过一种差异的体系,一种合成化的语言才能将意义与符号联系起来。书写语对信息的误传一点也不比口头语言的误传多多少^①。

而从波斯特后来的信息方式理论来看,列斐伏尔的“书写=恐怖统治”这种思维定势无疑具有着历史局限性。他没有走出传统古典理性主义的主体与理性概念框架,没有看到信息方式所导致的主体解放的潜能与前景。波斯特在《信息方式》一书(本书可看作是从作为马克思生产方式理论的技术主义改造之后的信息方式理论角度,对后结构主义语言学转向所蕴含的社会批判理论的一次深刻解读。)致力于从后结构主义出发研究计算机技术带来的语言学革命,以证明以书写语言为蓝本的理性社会批判理论和以口头语言为蓝本的现代各种政治解放设计方案,在信息时代的软弱无力。他认为,无论是马克思、贝尔还是韦伯,他们的现代性社会理论,以及对未来技术自动化社会的展望,均没有超出工业社会与印刷语言等技术因素所决定的想像范围;包括法兰克福学派的两代理论家(当然也包括列斐伏尔)都仍然拘泥于传统的总体性社会结构概念与自我意识统一性的主体概念这样的批判理论基础。甚至于连后结构主义大师福柯对近代社会的“监狱化”想像,对启蒙的自我意识主体概念的解构,也没有真正从信息社会技术角度看到主体的新的形态。倒是鲍德里亚的超现实仿真代码理论及德里

^① Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 252.

达对“在场的”声音语言的形而上学性质的瓦解，隐隐约约地预见到了电子传播语言时代的到来。如果“把解构主义从逻格斯中心的哲学文本中抽出，重新将它插入电脑书写的社会语境，解构主义便能为社会批判理论做出更多贡献，更有助于它完成对 20 世纪晚期社会进行分析这种重构任务”^①。当然波斯特的问题就在于他的这种后现代社会理论，即信息方式过于技术主义化了，是另外一种意义上的马克思主义与贝尔的后工业社会理论的技术决定论化的融合与再创造。全球化的金融资本主义发展与消费社会、文学的后现代主义等理论视野，在波斯特这里被谨慎地省略或隐形化了。不过，反过来说，波斯特的角度倒可以成为我们批评列斐伏尔的现代日常生活批判理论视野遮蔽性的一个重要方面，这就是：在电子信息时代，日常生活的那种美学想像是否还成为可能？

第三节 技术语言空间统治 与日常生活的零度化

前面已经说过，早在 20 世纪 60 年代初期，列斐伏尔便摹仿尼采的语气，多少有些悲观地哀叹：现代性即虚无主义。“上帝已死，偕此同行，美丽亦死。一切都是许可的，没有什么可阻止暴力的放纵。道德无济于事，艺术也不能替代生活、真实生活与缺席的生活。像思辨、国家一样，艺术异化了，它消逝了，它将死去，把我们赤裸地抛下。虚无主义没有消亡，它是我们必须经受的考验……工业化社会的历史正带着我们走向终极的烦冗：在胶片中令人着

^① 引自波斯特《信息方式》，商务印书馆 2000 年版，第 150 页。

迷的重复、永恒更新的精心维持和图景装扮、狂乱鼓噪面具之下的萧瑟、没有新意和新生活的新闻。”^①

针对这种现代性虚无主义现象，列斐伏尔用了多种自造或借来的词汇来形容与批判分析它们。首先是前面已经提到过的，他摹仿韦伯的现代性的“祛魅化”（或脱魔化）一词，而挪用了西蒙的“参考系的消失”一词；其次是他借用了巴特的“写作的零度”而“克隆”出日常生活空间的“零度化”或“零度的空间”一词，三是所谓空洞无物、徒具形式的“形式化空间”的统治（后来他在《空间的生产》中改称其为“抽象空间”）。虽然称谓不同，但提出的基本语境是一样，这就是他所谓的“书写语言成为统治日常生活的恐怖主义的技术基础”。我们这里主要就分析“形式化空间”与“零度空间”统治这两个概念。这正是他对马克思关于“抽象劳动与交换价值形式成为资本主义社会最高统治现实”的剩余价值批判逻辑的一种继续。

一、日常生活的形式化与抽象空间的统治

在列斐伏尔看来，一部人类的文明史就是人们的日常生活不断地被书写技术固定化、辖域化过程，也就是不断地被空间形式及其转换所统治的过程；其最终的逻辑形态就是今天的都市化。由于书写技术，人类不断地破除自然的神秘化，同时逐渐远离自然循环时空，而将自身束缚于一种机械的理性化组织或制度之中。他称其为一种“形式化的空间统治。”他说，现代社会是“一种纯粹（形式的）空间所规定的恐怖世界”（这正是后面列斐伏尔在《空间的生产》一书所说的资本主义作为一种抽象的空间统治着日常生

^① 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, p. 223.

活,作为一种机械节奏瓦解着自然界的有机节奏。)反之亦然成立:“恐怖规定着纯形式的空间、恐怖自身、恐怖的权力空间和恐怖的权力;时间已被驱逐出这种统一的空间;将时间固定起来的书写已经消除了言说和欲望,在这种文字的空间里,书写从行动、在场和言说中孤立出来,所谓人们的行动和客体则被编目,被分类,被整齐化一……能够使它们就范于如此秩序之中的超级力量便是日常生活。”^①而事实上,由于日常生活被组织化即形式化,工人阶级已经部分地被整合到今天的社会中,虽然还作为形式上的一个阶级但已经失去了主体意义与历史方向感。与此同时,作为这一现象的结果,整个社会的文化及其价值观被整合与鞣平即同质化,但没有了实际的内容。也正因为如此,我们已经看到,我们的社会不再是马克思的意义上的资本主义社会,即作为经济与政治意识形态本质统一的现实有机体(虽然存在着国家权力和武装力量、强制力和恐怖主义的强化),而仅仅构成了一些次系统。在这里,一方面是来自商业意识形态上的普遍恐怖主义,另一方面则是实际上的无政府状态所导致的“每个人反对每个人”的微观的、随时随地的恐怖主义:社会弱势群体与个体,诸如妇女、儿童、少年、无产阶级、外国人等都依次从屈从于被放逐与憎恨的威胁,成为无节制的恐怖主义袭击目标^②。这正是现代日常生活被殖民地化、碎片化的悲惨现实命运。所以,问题并不是说,日常生活真的被完全形式化、标准化、透明化了,而是充满着实质上的痛苦与欢乐内涵;日常生活并没有全部变成一个无法“承受之轻”的虚幻世界,而还有无法承受其沉重的真实世界。因为它总是有“剩余性和不可还原性”,“日常生活是欲望的时间:毁灭与再生。”在一个被形式空间所压抑

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 179.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 184.

与编排的恐怖主义社会里,人们并不能过上美好的日常生活,而是在恐怖主义社会的领域内经营着日常生活^①。

列斐伏尔指出,这种形式化的日常生活,其意识形态表现便是形式主义、结构主义和功能主义,而解构抽象的形式化空间统治神秘性的最有力工具便是马克思的辩证逻辑,或关于形式与内容辩证统一关系的历史辩证法。任何书写言语的统治形式都是有其日常生活的参考系的。这也就是一种形式与内容间的关系。没有客体就没有思想,没有内容就没有反映。没有无内容的形式,也没有无形式的内容;将形式从内容中分离出来进行思考,这样就倾向于支持形式作为纯本质而存在的特征;对它的思考构成了形式,虽然这有助于理解普遍本质的地位(哲学家的野心和幻觉)。“纯”形式,以其纯粹性,要求一种理解的透明性,成为分类和行动的媒介;但像“纯形式”这样的东西不可能存在;作为形式它只不过是一种抽象,作为存在,人们所思考的是内容与形式的统一。比如,清晰明了的契约之能够存在,是因为被它们的内容所标示;某个婚约规定了两个不同性别的人之间的关系,是根据一个既定的社会符码(秩序),而使性关系从属于财产关系;某个工作契约是按照劳动力买卖关系来确实的;等等。包括最为纯粹与空洞的逻辑形式或形式,其实都是有其社会存在的对应物参考系或社会内容的。辩证地看,内容总是溢于形式,而形式也为接近内容提供了通道。形式是一种双重性存在。它既实存又不实存。只有在内容中它才是真实的。但它又将自身与内容相分离。它既是一种精神存在,又是一种社会存在。任何一种表面上看最为抽象而空洞无物的形式,如数理逻辑,还是都有其社会存在物或者说社会内容的。“每一种

^① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 182.

形式自身都表现为双重性存在,即精神的和社会的存在。”^①为此,列斐伏尔按照从抽象逐渐具体的递减顺序,列出了以下的形式—解构谱系:

首先是逻辑形式,精神性存在即同一性原则,一方面是纯粹透明的空洞的本质,这种 $A=A$ 式的同义反复确实是所有陈述所共有的,若是根据内容或所指之物,那彼此间就没有任何共同之处了。但这种空洞无物仍然有其社会存在表现,如套话、空话、重复、抽象的谈话。还有冗语、恶性循环,特别是最大的社会冗赘,即官僚制度造成官僚机构,以维持官僚主义的形式——这些社会逻辑趋向于纯粹的自我维持,以致达到了摧毁其内容的程度,它们因此也暴露了自身的空洞。

二是数理形式。其精神性存在是同一性与差异,差异上的平等性。列举。次序。次序与计量。其社会性存在是空间上的。空间本身通常享受优先性,但也包括时间上的分布与分类。预定计划。量化与数量理性。

三是语言形式。其精神存在是连贯性,表达不同音素的能力,赋予其所指和意义,根据其约定俗成的编码规则来发布与阐释信息。其社会存在是把各种关系联结在一起,它们服从于对联结的需要和联结的强制,关系被仪式化、被形式化、成文化。

四是交换形式。其精神性的存在是对抗与磋商,对活动、需要、劳动力生产等进行比较与调整,即等价化。其社会性存在是交换价值,商品形式如马克思于资本论第一卷所讲的商品形式与形式逻辑和逻辑—数理的形式主义之间有内在关联。

五是契约形式。其精神性存在是互惠性。社会性存在是在互相约定的基础上把社会关系编织成法律条文。

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 136.

六是实践—物质对象之形式。其精神性存在是内部均衡被理解成和构想为“客观的”或对象的属性、调和。其社会性存在是对这种均衡和调和的期望,由对象决定的要求或拒绝,既包括有生命的会思考的存在者,也包括诸如房屋、建筑物、器具、工具等社会对象。

七是书写形式。其精神性存在是重现,对过去事情的同时性凝视,沿着某个固定的生成物回溯往还。其社会性存在是在凝视以及就要获得什么进行交谈的基础上堆积时间,书写和作品的束缚,面对以往作品时的恐惧,精神与文字之间的搏斗,与已经写下和预先写下的东西相对的言说的力量,以及相对于不变的、具体的事物,正在生长成形之物所具有的力量。

八是都市形式。其精神性存在是(事件、感知以及一个真实整体的诸种因素的)同时性。其社会性存在是周围存在之间的遭遇与汇聚。在这样一种环境(资产与产品、行为与活动、财富)里,都市社会因而是一个享有特权的社会场所,是生产意义和消费活动的场所,也是劳动与产品遭遇的场所^①。

二、零度空间：“孤独的人群”与情感的荒漠

徒具形式而无实质生活内容的抽象空间,从另外一个角度来看,就是一个无交互主体性或无交往可能性的孤独封闭的空间。列斐伏尔再次借用巴特的概念而名之曰：“零度空间”，也就是传统日常生活风格消失的世界。列斐伏尔说，“零度”的概念，就像恐怖主义和书写概念一样，源自于文学批评。这里，所谓的“零度”可以

^① Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, p. 136—138; Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, pp. 180—181.

被界定为象征的中立化与消失,零度是具有着“伪在场”特征的一种“中立状态”(既不是活动也不是情境),是一种素朴的在场目击状态,因而是一种假一缺席。

这种“零度化”现象包括:(1)“语言的零度”:日常言说;(2)“物体的零度”:功能化的物体被肢解为元素,并按照排列和组合对这些元素进行设计;(3)“空间的零度”:这种空间表现为某种陈列,即使它被设计成一片绿茵草地并植上树木,一种被交通网络所占据着的空间,城市心脏地带仍然会出现“沙漠化”的空间^①;(4)“需要的零度”:可预测的、被预报的、靠想像中的满足所推动的一种满足;(5)还有“时间的零度”:这种时间是按照预先存在的空间而被组织和规划着的,其中什么东西也不会留下,而只有预先规定好的东西。总之,“零度是一种中断交流和关系的透明性,一切事情似乎是可交流的,这是因为一切事情似乎既是理性的也是真实的;但实际上在这种交流的过程中,没有任何东西可用来交流”^②!因为在零度化状态中,一切真实的内容都没有了,一切都是预先设计好的。

正因为我们的社会是一个完全匮乏的、失去了一切的社会,所以生活于其中的人们才痴迷于在各种场合、媒体中的对话、交流、参与、整合和一致。我们的社会一个极为反常的现象就是:它是一个“孤独的人群”,是在拥挤的人群中却深感孤独,在交流符号铺天盖地情况下却缺乏交流。一个新的和反常的事实是,即“交流总是

^① 列斐伏尔这种对零度空间的“沙漠化”比喻,最好的例证可能就是他没有提到的福楼拜小说《布瓦尔和佩库歇》一开头的便令人窒息的场景:“天气热到33度,所以布尔东路像荒漠般冷清……在热烘烘的空气里,远处响起嘈杂的吵嚷声。星期日的百无聊赖和夏日的愁闷似乎让一切都变得麻木了。”中译文载《福楼拜小说全集》(下),人民文学出版社2002年版,第111页。

^② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 184.

在别处,总是在替代的场所进行”(列斐伏尔这里不会想到网络空间,但其实这正是网络社会的无没具体空间感的基本现实!)。这就是“生活意义的零度化”或“零度化的生活”状态,“它是社会体验的最低点,是一个可以接近但从不能达到的点”,一个总体上冻结的点;它由部分的零度构成——空间、时间、物体、言说、需要。更确切地说,“零度”是这些特征与性质的总和,它源自于“节日、风格与艺术作品的消失。”实际上,零度就是现代日常生活的本质——只有生活与生存于日常性中的欲望除外。

列斐伏尔提醒说,生活的零度化与冷冻化现象,与冰川时代的景象没有任何相似之处;它仅仅是一幅令人生厌的单调乏味的画面。另一方面,这是对一个表面上透明化空间的一种比喻,它实际上却将统治的本质完全遮蔽起来的恐怖主义世界。列斐伏尔后来在《空间的生产》一书中对这种透明而抽象的资本主义统治空间作了更深刻的揭露:

“如果(社会的)空间是某种(社会的)产物,那么这个事实是如何被隐瞒起来的呢?答案是:通过双重的幻觉,其中的每方面都代表着另外一方面,它们彼此强化,彼此掩盖。这双重的幻觉,一方面透明的幻觉,另一方面是不透明的或‘真实的’幻觉。”

总之,“透明的幻觉结果反成了一种先验的幻觉(在某个瞬间这种颠倒回归到古老的哲学家的术语那里去了):一种骗局,以其自身的准魔幻的权力为基础的魔术表演,但又以同样的原因回过头来而直接表示其他的骗局——那些它所遮盖的并为之辩护的骗局”^①。

恐怖主义维持着幻觉以及批判思想的“零度”状态。正是形式

^① 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, pp. 28—29.

的恐怖主义功能维持着透明性与现实性的幻觉,而没有意识到正是形式维系着现实。现代人确实被这种透明的零度状态所蒙蔽,他们已经逐渐接受甚至喜欢处于“零度”这种无聊中;比起冒险欲望来,他们更喜欢这种“零度”状态。人们生活于日常生活中,却拒绝相信他们自己的经验并且拒绝对这种不相信做出说明;没有人逼迫他们以这种方式来行动,“没有任何人强迫他们,是他们自己强迫自己——这正是恐怖主义社会的典型特征”^①。

毕竟,列斐伏尔是一位根深蒂固的乌托邦主义者、理想主义者,所以就在他带着我们深入到现代日常生活最恐怖最黑暗的腹地时,却突然用了一句一语双关的话,把我们引向了一个闪烁着微弱光芒的出口:“日常生活,作为非现实性和幻觉的透明的层面,构成了在黑暗与光明、可见与不可见之间的分界线;我们决不要把日常生活封闭起来,它仅仅是一个平台”^②。“在日常生活中,当我们认为我们非常清楚地看到一切时,我们几乎被欺骗了;当我们认为我们被拉入到黑暗中时,一束微弱的光芒已穿透了这个阴影;……对日常生活情境的研究其实就假设有一种干预的能力,假定了日常生活中潜存着一种改变(重组)的可能性,但它不依赖于理性化或制度设计。”^③这种实践形式就是以日常生活为平台的、制止恐怖主义的文化革命。这种革命已经不再是马克思意义上的政治社会革命。因为“我们已经被虚无主义包围了。我们可以突围,但它只在我们生活、行动于小集体和革命性的小社群中才可能发生”^④。说得更直截了当一点,这种日常生活平台上的革命入口,有一个我

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 187.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 189.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 188.

④ 引自 Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, pp. 223—224.

们极其熟悉的名字“都市生活”或“都市社会。”这正是晚年列斐伏尔的核心任务，也是他心目中的“福地乐土。”他那庞大的“城市—国家—全球化”的“三位一体”，他的举世闻名的“空间的生产”的范式转移，均是从都市的权力、都市的革命等课题开始的。

第九章 “让日常生活成为艺术品”

在《现代世界中的日常生活》一书临近结尾处，列斐伏尔非常严肃而公开地承认自己是一位“真正的乌托邦主义者”^①。正像马克思·韦伯所说的：“如果人们不一次又一次地力求取得不可能的东西，人类就不会获得可能的东西”^②；列斐伏尔则经常重复这样一句格言“*demander l'impossible pour avoir tout le possible*”——“为了获得所有的可能性，我们需要不可能性”^③。他从事日常生活批判的目的就是，要寻求一种微型的日常生活的文化革命乌托邦，并欲以此来替代经典马克思主义宏观的人类解放理想。为了论证这样一种乌托邦方案的正当性与可行性，列斐伏尔先是从根本上置换了经典历史唯物主义的核心叙事逻辑，认为马克思主义本质上是一种“生产主义”的意识形态，从而要用“诗创实践本体论”代替物质生产本体论；其次，要从根本上颠倒欧洲 2000 多年传统哲学与日常生活的等级关系，提出一种“回归日常生活”、“重新发现日常生活”的文化批判哲学新概念，以代替对现代社会现实的种种本质主义的界定与设计。用他自己的话说，当务之急，也就是“最

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 192.

② 引自[德]M·韦伯《学术与政治》，外文出版社 1998 年版，第 115 页。

③ 参看列巴斯为列斐伏尔《论城市》一书英文版所写序言第 35 页。

关键的条件是艺术的理念、创造的理念、自由的理念、适应的理念、风格的观念、体验价值的观念、人类存在的观念，要保留这些观念并重新赢得它们的全部意义；但这些条件只有在对生产主义意识形态、经济理性主义和经济主义进行无情地批判之后才能实现。”^①

第一节 走向“后马克思” 的现代社会批判理论

一、对马克思“生产主义”经典理论范式的批判

列斐伏尔非常聚像化地认定，经典马克思主义的理论图式表现为：一个社会就是“1)经济基础：劳动、生产物质对象和财富，以及劳动的分工和组织；2)结构：社会关系，既是被结构了的又是结构的，被基础和占主导地位的所有制关系所决定；3)上层建筑：法权的（行为和法律），制度（国家中的其他方面）和意识形态。”^②这就把马克思的现代社会概念作了过于固态化、本质主义化的界定，而实际上马克思所指认的现代性是“一切固定的东西都烟消云散了”（《共产党宣言》语）；换言之，在马克思的著作中内在着一种现代主义的“液化化”图景，“它处处都像一种回流，对抗着我们熟知的比

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, p. 199.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 31.

较‘坚固的’马克思主义图景”^①。

据此概括,列斐伏尔认定,马克思主义理论的最主要意义在于,作为一种工业社会的或“生产主义的”(productivist)哲学话语,“它提供了分析工业生产力的语言、概念和导向”^②,并认为工业资本主义社会始终内在地具有一种创造性的活力,即工业是一种掌握自然与改变现实物质和社会世界的的能力,是持久革命的力量。马克思的主要历史使命是采纳了黑格尔哲学的方法和概念,发展了伟大的英国经济学家斯密与李嘉图的理论,以及社会主义者圣西门、傅利叶等人的理论;并通过改变它们的意义来反对黑格尔主义,他从根本上反对黑格尔哲学这个“颠倒的世界”与同样是主客体颠倒着的资本主义现实,在一般意义上他获得了成功。

但从《资本论》出版100年之后的今天(1967,即《现代世界中的日常生活》一书写作当年——引者注)的眼光来看,马克思关于生产力与生产关系二重性的工业主义历史观,只能是一种导致后来“更片面解释”(经济技术决定论)的“片面”解释。马克思的片面性与历史局限性就在于,他无法把工业化与都市化这两个不同历史过程区分开来,进而无法理解都市化的独立历史形态意义。也就是说,“这个过程的第二方面即城市化,因为历史的原因被马克思忽视了;当《资本论》在100年前出版时,城市化还处于婴儿期。因而这个过程还从未得到理解。”正像马克思不可能预见到今天的信息社会或后工业社会已经正在取代工业社会一样,列斐伏尔认为,马克思没有也不可能意识到城市的生产,是工业生产的目的、归宿与意义所在,马克思始终固执地把资本主义的工业与市场经

① 引自[美]马歇尔·伯曼《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》,商务印书馆2003版,第115页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 194.

济盲目扩张趋势视为人类通往未来社会的持久的动力与根本途径^①。而实际上,不是马克思的工业化生产力,而是他所期盼的都市文化革命,才是一种持久的现代社会动力。对于列斐伏尔来说,都市革命与其说是指替代工业时代的一个未来的历史阶段,而毋宁说是他的一种乌托邦,都市化作为一种社会实践,作为一种意识形态的实践,是对某种意义上已经缺席的政治批判的补充。虽然1968年的那场创造一个都市社会、改造日常生活的革命失败了,但列斐伏尔仍然感觉都市革命还有着可能性。^②正因为如此,有学者评价说,“列斐伏尔在20世纪率先将社会想像成为城市,这是一个彻头彻尾的全新开端”^③。

关于都市革命的重要性,列斐伏尔在其同时代所著的《城市的权力》(1968)一书中作过详细论述。^④他认为,都市化与工业化是两个有本质不同的过程。在第一个阶段,工业化与城市化处于对立的、相互否定的联系之中,受某种阶级策略的引导,工业化作为

^① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 135, 194—195.

^② Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, p. 23.

^③ 引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, p. 141.

^④ 两年后,列斐伏尔在《城市革命》(1970)一书更进一步明确指出,“所谓‘城市革命’,我是指这样一种影响着当代社会的转型,这就是从增长与工业化问题(模式、计划、规划)占主导地位的阶段走向城市问题框架成为决定性的阶段,……‘城市革命’一词,它们本身并非单纯用来指暴力行动。城市革命既不等于暴力也不排斥它们。(Henri Lefebvre, *The urban revolution*, translated by Robert Bononno; foreword by Neil Smith., Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 5)在他看来,城市革命是一个远比60年代街头抗议那种政治革命深刻漫长得多的历史巨迁过程——一个全世界性的经济政治文化空间集中与重组过程,一个把第三世界、落后国家也纳入其中的彻底城市化(而不仅仅是工业化)过程。

一种否定性的力量而君临于前工业社会城市之上：城市社会被工业经济所否弃。在第二阶段（部分的与第一阶段相并列），工业化不断扩张，而都市社会变得普及化。人们所津津乐道的所谓社会经济现实，其实就是通过都市化的内在败坏这样一个现实换来的。第三个阶段就是都市的再生^①。在他看来，当代资本主义社会革命的根本任务不是捍卫无产阶级的权利而是都市的权力。“我们不能把城市的权力设想为只是一种简单的游览观光的权力或对传统城市的回归。它只能被概括为是对都市生活权力的一种变革与更新。”“城市的权力表现为一种优先形态的权力：自由的权力，社会化中的个性化的权力，居住的（habitat）和栖居的（inhabit）权力。创作的（oeuvre）权力，参与的和拥有的（appropriation）（明显不同于占有的[property]权力），这些都体现了城市的权力。”^②而在这里他这样深情地写道：

① 作为列斐伏尔的学生，美国城市社会学家与地理学家爱德华·索亚在吸纳列斐伏尔以上观点的基础上，将人类的都市历史（他称其曰“对城市空间地理史的重绘[remapping the geohistory of cityspace]”）概括为，首先是远古时期的作为狩猎、农业、商业、政治、军事社会聚居中心的都市，其次是古典古代社会作为国家政治文化中心的城邦—都市的都市，第三次城市革命是现代性与资本主义所促成的都市—工业化城市，此后则是现代的大都会形态的都市以及后福特后工业社会中的后大都会（postmetropolis）都市，还有作者理想中的作为全球化城市空间的、“四海一家”（cosmopolis）的、流动状态的世界型都市。其中的远古居民中心与古典城邦均是被周围自然环境所包围的而保持某种边界，而都市—工业化城市与大都会则是与自然生态相对立的，而后大都会则是打破了城市与乡村边界，世界型流动城市则是打破了地理的界限。有关内容参看 W. Soja, *Postmetropolis, Critical Studies of Cities and Regions*, Blackwell Publishers Inc, 2000.

② 引自 Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, pp. 81, 158, 173—174.

“都市应该被看作是对日常生活的有力抵抗,并且看作是真正的主宰者;我们可以说,既不是那高高凌驾于日常的强制力之上假装的王国,也不是供沉思冥想与消费之用符号体系,而是‘某些别的东西’,在成功地克服着被抛弃的、衰败的、功能化的、结构化的和‘专业化’的日常生活。城市能代表潜在的参照——不是图绘在地上或变成象征和符号的形态学的城市,而是城市生活和社会?这种想法并不是没有根据的,但它包涵着某些冒险;因为都市化和城市究竟以什么为条件呢?它们的实践基础和理论基础是什么?我们还无从知道——但我们并不怀疑我们将会知道。但只要这种走向都市生活的趋势还没有被阐述和从理论上加以说明,我们暂时最好避免宣布新的理论大全、新的柏拉图式理念、本质规定,小心前行。”^①

尽管说是十分的谦虚谨慎,但列斐伏尔的思路与立场还是十分清楚的:先说日常生活的参考系消失了,其危害重重,接着再从日常生活深处寻找新的能源与希望,他终于从新都市化社会看到了拯救日常生活的乌托邦。这既是《现代世界中的日常生活》的落脚点,也是一直持续到晚年的一种激情想像。年届耄耋的列斐伏尔(1985)还曾经这样富有动态地体验说:

“思考城市问题就是把握与强调它的相互冲突的各个方面:既是强制性的又是可能性的,既是和平的又是暴力的,既是聚居的又是孤独的,既是单调乏味的又有诗情画意的,既是惨无人道的功能主义又有让人惊叹的即兴创造性。城市的辩证法不能局限于中心—边缘的对立,虽然它包括与暗含着这一点……思考城市问题

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 124—125.

要走向对世界的思考(虽然只是与世界的一种联系)……把它作为总体性的环球来把握……是宇宙、时一空,能量,信息,但不要厚此薄彼……我们也许希望世界会变得好起来的,但城市却也可能成为残暴的中心,支配的中心,依附与剥削的中心……想想这样一些前景,还是让我们前往一个有重大事件的、自主的、自我决断的地方。所有的手段都还没有施展出来。历史的意义并不是以历史的决定论或任何宿命论为先决条件的。”^①

列斐伏尔进一步批评说,马克思思想中的工业主义历史局限性并没有引起其继承者们的重视,尤其是没有引起那些把马克思的理论当作行动指南的执政党的重视。结果导致:一方面是经济主义,在这里组织、计划和工业合理性占有优势,另一方面是政治主义,强调制度与意识形态的行动主义。在列斐伏尔看来,这两者同样都落入了他所说的近代的“哲学主义(philosophism)”,即本质主义的理论窠臼之中。结果,来自极“左”倾向的继承者,把马克思的理想理解为某种超越交换价值规律的革命唯意志论,而来自极右的继承者则坚持一种经济决定论。它们共同的一点就是,把工人阶级的主要使命看作是政治的(国家制度的改变)或经济的(生产的扩张,包括商业的扩张)。从这种观点出发,人们的日常生活如何适应(adaption)而不是主宰(master)周围世界这个核心问题,被马克思的后继者们彻底抛弃了,没有马克思主义者关心如何限制商业扩张与工业征服的限度问题。而在列斐伏尔看来,马克思的革命实践的核心问题就是将“适应”置于“主宰”之上。^②也就是说,马克思主义更应该关心的不是“主宰”世界的生产实践问题,而

① 引自 Henri Lefebvre, *Qu'est-que penser?* p. 110, Publisud, 1985, cite in Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, p. 53.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 195, 206.

是与自然节奏保持“适应”关系的日常生存或消费问题。

二、三位一体的“后马克思”式的总体性革命概念

列斐伏尔认为,尽管今天资本主义生产方式与马克思生活的时代并没有多大变化,但其统治的对象领域与逻辑却发生了很大变化。这就是前面我们一再强调的所谓现代世界日常生活的殖民地化。或者说,资本主义之所以能够“垂而不死”、“腐而不朽”、苟延残喘到今天,就是因为它牢牢地控制住人们的每天生活,或者说制造出它所需要的日常生活。请注意,列斐伏尔这里既婉转但又相当根本地抽空了马克思的“理论硬核”,从而得出如下令人吃惊的著名的结论:事实上,马克思从未把经济当作决定性的因素,或坚持某种经济决定论,但他把资本主义理解为一种生产方式,在这个社会里,经济占有优势,由此不得不加以控制的正是经济。“但今天,日常生活已经代替了经济而占主导地位,它来自一个阶级的全面性策略(同时是经济的、政治的、文化的)。需要进攻的便是这个层面。”^①这就是说,不是马克思所说的资本主义经济或政治,而是日常生活成为革命的新目标。资本主义对日常生活的总体化统治阴谋与策略,需要马克思主义者提出同样的总体化的日常生活革命策略。也正是由于日常生活问题的突出与中心化地位,才需要我们拓宽革命的策略。这种政策就是同时具有经济与政治意味的“总体性文化革命”。

由此可见,首先是批判经典马克思主义所谓的工业主义与经济决定论历史局限性,其次是突显日常生活的核心主导地位,列斐伏尔在这两个理论前提下才提出了一种新的“后马克思”的革命概

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 197.

念,这是他所津津乐道的“总体性的革命”——进一步说,革命只能是“总体的”。在他看来,必须在三个理论平台上厘清革命的概念:首先,不能把马克思的革命仅仅理解或主要理解为一种经济平台意义上的革命,工业生产的增长及其全面展开是必要的,但它们并不是全部的目的;所谓全面的自动化,实现经济富足,增加工业生产,满足人民群众日益增长的物质生活需要,其实是一种“填鸭式”的控制策略,一种“对需要的专政”或“国家家长式统治”^①。它导致了对个人的生活规划与生活权力的取消,导致了更深层的消费异化。总而言之,“当革命行为被局限于经济平台时,它就会陷入泥潭,迷失其真正的目标”^②。其次,革命也不仅仅是政治平台上的。固然,我们没有理由去改变、颠倒和修正马克思的理论——“国家的消亡”仍然是革命的目标和方向^③。但仅仅局限于政治平台,革命就会产生出斯大林主义,产生出作为偶像的国家,并把这些当作目的本身。这就导致了现代日常生活中最为严重的政治异化现象。列斐伏尔始终认为,政治革命,也就是建立社会主义新国家这样一种制度层面上的革命,不可能解决人类的永恒问题,即日常生活问题。相反,任何现代性的制度重建都会加重日常生活的异化、特别是国家政治权力的异化。

所以,第三,列斐伏尔的“总体性革命”将希望的目光投向一场“持久的文化革命”,也就是一种以文化平台为主导的革命,这条通道被经济主义、政治主义和对马克思学说的哲学化理解所阻塞。

① Cf. F. Feher, A. Heller and G. Marcus, *Dictatorship over Needs* (New York: St. Martins Press, 1983; 并参看衣俊卿等著《20世纪的新马克思主义》第580页。

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 197.

③ 请注意列斐伏尔晚年为此写了厚厚四大册《论国家》,限于篇幅我们不能涉及这个庞大的研究课题。

人们通常假定社会革命主要是经济与政治上层建筑的事情，而文化革命即意识形态、风俗习惯的变革只是水到渠成、细枝末节的事情。但问题在于，革命在其他平台上已经遭遇到障碍和失败，所以文化革命便具有了特别的重要性。

列斐伏尔承认，他的文化革命概念深受同时代中国所发生的“文化大革命”的影响，但又有所不同。他认为问题的关键是“这个概念的复兴”^①。早在20世纪20年代，在取得政权之后不久，列宁便注意到需要对苏维埃工人阶级进行“文化”改造，这一改造将有助于他们管理这个国家和工业，掌握技术，吸收或超越西方科学与理性。今天，只有文化才能逃避经济主义科层制度的强制力、经济合理性的强制力、规划的强制力。而任何政治与经济制度领域内的革命方案与合理性设计方案，均不能看到自身的局限性，均不能超越柏拉图主义与黑格尔主义式的本质主义、理性主义视野，而毫无例外地将某种技术规划方案粗暴地强加给都市社会现实。这样一来，列斐伏尔便认为在正式阐述文化革命总体性乌托邦之前，必须彻底清理传统的哲学观念及其同日常生活的不平等关系问题。

^① 列斐伏尔这样含糊其辞地写道：“我们相信在这里我们没必要对中国发生的文化革命置之不理，或反对它。那不正是中国社会或中国革命回归到它的源头吗？这一革命——不管是全新的或改良的——不是同反对官僚恐怖主义的恐怖相对立吗？娱乐与节日难道不是在这场革命中被恢复了吗？抑或它仅仅动员了新的世界大战形势中所有可用的能量？但真正值得考虑的、重要的是这一观念的复兴”（Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* 第198页注。）

第二节 “让哲学重新发现日常生活”

一、修复哲学与日常生活的关系

前面多次说过,早在《日常生活批判》第一卷,列斐伏尔便强调,文明人类、尤其是现代人类思想与生存最深刻的异化表现,就是哲学脱离日常生活和反过来哲学理性对日常生活的一种强制。正像阿多诺所说的,“被彻底启蒙的世界却笼罩在一片因胜利而招致的灾难之中”,被哲学“启蒙”了的世界其实处于一片被蒙蔽状态之中,哲学本质上追求一种对世界的逻辑统治,结果哲学便成了统治世界的逻辑。^①列斐伏尔则认为对日常生活施行强制的哲学导致了哲学的强制。本来,哲学家所说的智人(*Homo sapiens*),制造工具的人(*homo faber*)和游戏的人(*homo ludens*)最终都是日常的人(*homo quotidianus*)^②。

① 马克思·霍克海姆、西奥多·阿多诺《启蒙辩证法——哲学断片》,上海人民出版社2003年版,第1、40等页。

② 荷兰著名的文化史学家、语言学家约翰·赫伊津哈(J. Huizinga 1872—1945,亦有译作胡青加等的),曾经在其名著《游戏的人——关于文化的游戏成分的研究》(中国美术学院出版社1996年版)一书中将人类区分为 *Homo Sapiens*[理性的人或译作智人]、*Homo Faber*[制造的人]以及 *Homo Ludens*[游戏的人]三种理论模式。作者更倾向于第三种理论假说。在他看来,“游戏的人”更具有本真性与原创性。游戏的第一项主要特征是自主的,实际上自由的;第二项特征是游戏不是“平常的”或“真实的生活”。“毋宁说它走出‘真实’

哲学与日常生活批判的关系问题,不仅贯穿于《现代世界中的日常生活》一书的始终,甚至可以说是列斐伏尔的毕生课题。在《现代世界中的日常生活》一书开头,列斐伏尔便明确指出:“我们要从新的哲学视角出发,来着手解决日常生活问题”。这就是“要制订一份哲学地分析日常生活的清单”^①;而在该书的结束处,他则进一步指出,解决哲学与日常生活的关系问题,根本的出路不在于青年马克思所说的“消灭哲学”或使哲学“自我现实化”,而是哲学要回归到日常生活这个创造性的源头,实现哲学与日常生活的融合,让哲学在促使日常生活的转变过程中,即总体性文化革命的实践中,成为文化革命的一部分。所以,哲学要“通过全新的方式关注日常生活,关注日常生活的分析和转变”,哲学的“真正的答案是日常生活,去重新发现日常生活”。哲学不需要终结,而需要在回归日常生活过程中即在现代性文化批判与重建过程中获得新生^②。所谓让哲学重新发现日常生活,关键就是让日常生活艺术化,恢复日常生活的美学艺术的维度,就是发现日常生活的诗性实践创造性本来面目,让日常生活从传统的理性主义、生产主义思维方式的强制中解放出来。

生活而进入一个暂时的别具一格的活动领域。”游戏连小孩子都知道是一种“假装”。“游戏的发生地点和时间都有别于‘平常’生活,这是游戏的第三个特征:它的隔离性,它的有限性,它在特定范围的时空中‘演出’,……我们发现,游戏的最重要特征之一是它与平常生活的空间隔离,……游戏是在某一固定时空中进行的自愿活动或事业,依照自觉接受并完全遵从的原则,有其自身的目标,并伴有紧张、愉悦的感受和‘有别于’‘平常生活’的意识。这样定义的概念就能够囊括所有动物、儿童和成人的‘游戏’,比如力量和技巧的游戏,发明、猜谜以及种种机遇,展示和表演的游戏,我们大胆地称‘游戏’范围是生活中最基本的范畴之一。”(分别参看该书第9、11、22、30等页。)

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 12, 13.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 202.

在列斐伏尔眼里,哲学与日常生活的关系问题,这是自柏拉图以来 2000 多年欧洲思想史一直悬而未决的问题,一个自柏拉图以来始终没有解决、甚至于没有高度自觉地提出与重新认识的经典问题式,一个被黑格尔与马克思过于仓促和“肤浅化”处置的问题。^① 我们得承认,在这方面,阿伦特与列斐伏尔还是有广泛的对话空间的。在《现代世界中的日常生活》一书中,列斐伏尔多次指出,近代哲学包括德国古典哲学,实际上已经成为现代性语境中将人类生存“日常生活化”、即规则化的帮办,工业化社会其实就是黑格尔的理性主义哲学的技术化现实。而德博特这位情境主义国际的代表人物,更极端而又精辟地指出,在发达资本主义的商品世界即景观社会中,“抽象”已经不再是一种主观的思辨精神,而是“惟一真实”的客观存在。“景观不去实现哲学,它使现实哲学化。”^② 现代世界确实是按照黑格尔与马克思的设想变成了一种哲学化的现实,也就是哲学的世界化。现代世界作为生产主义的世界,一个高度同质化、同一性的社会,其实就是柏拉图主义与黑格尔主义即形而上学的完成与实现。哲学已经没有什么值得自我炫耀的东西,已经失去了批判现实的本钱,成为现代制度的同谋与帮办。“哲学不再是体系而是一种现实”,不再是悬浮在半空中的虚假意识形态而成为控制日常生活的强制力量。日常生活成了哲学体系的现实化或完成。在此意义上,黑格尔的哲学要为 20 世纪的法西斯主义与日常生活消费社会的恐怖主义现象负责。而马克思的过失就在于,他没有看到哲学意识形态不再虚假而成为现实制度。^③ (请注

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 16—17.

② Guy Debord *The Society of Spectacle*, # 19, Red and Black (Boston, 1970),

③ Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 109.

意,海德格尔也说过,现代性的工业社会与技术对世界的管理,无非是形而上学的实现与完成。而阿多诺则更尖刻地说,哲学作为本来的“批判的武器”,因为被“缺乏理论”的群众所掌握,而凝固化为禁止批判的粗暴的物质力量。)

作为列斐伏尔(1901—1991)的同时代人,汉娜·阿伦特(Hannah Arendt, 1906—1975)认为,在欧洲哲学史上,柏拉图与亚里士多德开创了让哲学非政治化的政治哲学传统,也就是首先让哲学脱离政治然后再将哲学强加给政治。这是一条让世俗生活哲学化的思想道路;而马克思与黑格尔则反其道而行之,让哲学政治化,认为政治实践是实现哲学的以惟一途径。“一旦有一个哲学家,为了使哲学在政治中得以‘实现’,离开了哲学,便意味着政治哲学的末日降临。”马克思就是西方政治哲学传统的终结者,即颠倒了柏拉图所确立的思想高于行动、沉思高于劳作、哲学高于政治的传统等级秩序^①。

与阿伦特不约而同的是,晚年列斐伏尔非常赞同阿多诺的《否定辩证法》开头那一段著名文字,含蓄地批判了青年马克思简单地将哲学变为改造世界的政治工具的技术主义实践观,并试图对马克思的哲学政治化的革命思想“偏向”进行纠正。他是这样写的:马克思某些众所周知的文本公开申明,哲学无非是一种意识形态,因此必须废除它,也就是说要用一种革命的方式,使哲学这种乌托邦规划转变成成为一种现实,一种美好的(曾经是真实的)、令人倾慕的社会现实。列斐伏尔反问说,“难道受哲学所激励的新社会规划必须要废除哲学或者实现哲学,或者说,哲学的现实化就是哲学家必须用改造世界来取代解释世界吗?但在有些人看来,马克思必

^① 汉娜·阿伦特《传统与现代》,载贺照田《西方现代性的曲折与展开》(《学术思想评论》第六辑),吉林人民出版社2002年版第397—398页。

须有自己的哲学,而对某些马克思主义来说,必须有他们自己的哲学;而对另外一些人来说,则相反,即政治实践已经取代了哲学。这里我愿意引用阿多诺在其《否定的辩证法》开头所提出的观点,这就是在马克思关于解释世界与改造世界的概括中解释世界与改造世界应该得到同样的荣誉:“哲学由于错过了实现它的时机而继续幸存下来了”^①。现在的问题是,从赫拉克里特和巴门尼德一直到黑格尔,这笔幸存下的巨大的思想遗产究竟是什么?对于马克思来说和与马克思的思想相关的哲学究竟是什么?但令人遗憾的是,当代有关这个根本问题的讨论非常之少,似乎认为要么是已经解决要么是无法解决的问题^②。

二、现代哲学的生长点与实践方式是都市化日常生活

在列斐伏尔看来,解决问题的根本出路是实现马克思与尼采的结合,是改变哲学的语言,是通过超越近现代的理性主义、生产主义、主体主义的语言模式,是突出生活的差异性,反抗生活的重复循环,这其中,生活的瞬间在场与艺术化是其最高理想,而都市化的话语实践空间是其理想的具体化、聚像化。列斐伏尔的哲学思想的“经典底色”是古希腊的城邦,但真正的现实化却是加上了

① 引自 Henri Lefebvre, 'Toward a Leftist culture; remarks occasioned by the centenary of Marx's death', 载 *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 84—85. 并参看阿多诺《否定的辩证法》,重庆出版社1993年版,第1、241页。

② Henri Lefebvre, 'Toward a Leftist culture; remarks occasioned by the centenary of Marx's death', 载 *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 84—85.

“生命体验—时间”维度的现代大都市“空间化”想像^①。正如列斐伏尔在同一时期的《城市的权力》一书中指出,工业社会作为黑格尔理性主义哲学的一种现实化,这并不是马克思所理想的哲学现实化。哲学的生长点与实践方式是城市。这不同于海德格尔与巴什拉尔所希冀的“林间路”与“乡野”^②。

在列斐伏尔看来,我们今天实际上处在一个“后哲学”的文化时代,同时应当避开了两个思想陷阱:或者认为古典哲学已经死亡,或者认为今天的哲学仍然是古代哲学的继续。哲学既没有随着资本主义工业化进程而寿终正寝或被实证科学技术语言所取代,也没有按照马克思的经典设想而以政治革命实践的方式而自我现实化。哲学仍然以自己的方式延续着自己的生命,但它不再作为一种哲学体系而发挥作用。“实际上,它正在走向一种新的生活;它不再局限于体系的描述。”^③必须清醒地认识到,在今天阐述一种新的哲学体系不是没有危险的,固然,哲学的体系不能轻易地回避。但问题的严重性在于,那些非常糟糕的体系化的哲学语言正在作为现实的一部分发挥着恶劣的社会作用。我们正在目击着体系的形成,强制性哲学的形成。体系哲学及其相关术语,作为一

① 值得玩味的是,1968年的“五月风暴”,这场“我们只要求站在大街上的”、毫无目的的“革命”,其哲学基础就是马克思的“新人”理想与尼采的“超人”理想的结合:“然而这种理想却指向了两个截然对立的方向。马克思的‘新人’具有一种令人愉快的和谐感,……是普罗米修斯式的自由与普遍知性的形象表现,它以思想、劳动和爱体现着整个人类的天使般的本质。……而尼采的‘新人’则与此相反,具有一种破坏性的创造力,超越善恶的划分,是令人失明的权力和守护神狂热的形象表现,不为一般人对幸福、公正或怜悯的渴求所羁绊”。詹姆斯·米勒《福柯的生死爱欲》,上海人民出版社2003年版,第230页。

② Cf. Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, P. 92.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 200.

种“强制的哲学”正导致对现实的“哲学的强制”作用。这种体系和强制的哲学术语，诸如“规范”、“说服”、“要求”、“命令”、“严密性”以及“体制”等，均表现出某种科层制度、专家治国意识形态、工业化规划等方面的有限理性主义，它们都忽视了由于单一的组织化所导致的都市化新问题，诸如工业扩张，以及在区域规划和人口划分等方面的粗暴决策。

列斐伏尔批评了两种极端错误。一种认为无需要哲学的语言，另外一种认为通过改变哲学语言便能够达到改变现实的作用。在后哲学的文化时代，哲学仍然作为一种元语言（包括哲学的元语言和作为元语言的哲学）而存在。但元语言并非清白无辜的。像结构主义与分析哲学那样试图通过寻找一种所谓元语言——它是我们这个时代的奢侈品（fiat lux），在元语言的制高点上，或把言说提升到了第 N 个层次上来保证与追求讯息的绝对性，均是于事无补、缘木求鱼之举。借助于一种新的哲学或创造新术语来改变事物名称，也就是通过“改变词语来改变存在”^①，这不是问题的答案。真正的生活哲学、生活智慧是无法通过语言分析、知识探索与逻辑论证而被发现的，是需要以哲学的方式对生活进行本真的体悟直观。这倒在无意中应了维特根斯坦最著名的说法：“想像一种语言就意味着想像一种生活形式”^②。“真正的答案是日常生活，去重新发现日常生活——不再忽视和不承认它，不再躲避它——而且积极地去重新发现它，同时为它的转变做出贡献；这一计划包含着对语言的发明——或确切地说，发明一种语言——因为把日常生活翻译为语言，就是使其成为一种清澈澄明的另外一种日常生活，而

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 202.

② 引自维特根斯坦《哲学研究》第 1 部分第 19 节，商务印书馆 1996 年版。

日常生活的这种改观变容就是创造某些新东西,即某些需要新语言的新东西。”^①

哲学作为一门古老学问从一开始就具有教育、启发人的目的,我们必须保留这种遗产。早在古希腊城邦时代,哲学就是人的最基本的创造物,与纪念碑和节日相并列而永葆青春。今天我们需要“通过全新的方式关注日常生活,关注日常生活的分析和转变,这成为文化复兴的中心;因为文化革命的主要目标是重新恢复对艺术品的无偏见的生产,并且把时间作为最高的礼物(生活时间)加以恢复;哲学不能从文化中排除出来,在新文化中,通过恢复哲学的——作为时间和创造性——体验价值,文化将被赋予一种全新的重要意义”^②。这就是说,只有新的哲学的介入,才有新的文化革命;同样只有通过文化革命实践,哲学才能焕发出其崭新的时代价值与意义。

第三节 走向总体性的都市 日常生活文化革命

一、都市日常生活文化革命是一种诗性创造实践

《现代世界中的日常生活》一书其实是列斐伏尔对自己 60 年

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 202.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 202.

代研究成果的一次全面总结与整合,在此基础上才概括出了一项“三位一体”的总体性文化革命行动纲领。其中最著名的口号就是,在经济平台上“技术要为日常生活服务”;在政治平台上“废除国家与实行自治”;在文化平台上“让日常生活成为一种艺术品”,包括性意识的革命、城市的改革以及对节日的再发现。从此,每天的生活将不再是一个单调乏味的世界,而包括“欲望的格调”(来自于马斯科洛[D. Mascolo]),“口语”(la parole)(来自于语言学),“满足”(来自于夏特利[F. Chatelet]),“诗意创造”(poiesis)(来自于海德格尔),“娱乐”等(来自于萨特与阿希洛斯[K. Axelos])。^①“在列斐伏尔看来,这种乌托邦主义并非另外一种末世学,因为他对‘新生活’的筹划是立足于现有的技术能力,立足于对日常生活异化的一种深思熟虑地辩证的和社会学的分析”,而不是高高在上地对日常生活的理性技术规划^②。

将日常生活审美化或艺术化,这种“现代性”的、乃至“后现代性”的批判思潮,已经有近一个世纪的历史。其中,第一种倾向是主张消解艺术与日常生活之间的界限,一方面向艺术的神圣地位发起挑战,打碎艺术品在博物馆和学术界中的受尊敬地位,另一方面认为大众文化中的琐碎之物、卑微的消费品均可能是艺术。它出现于第一次世界大战和 20 世纪 20 年代,主要以达达主义、先锋派及超现实主义运动为代表。第二种类型是主张将生活转化为艺术作品,认为生活中最伟大的商品是由个人的情感与审美享受构成的。如福柯所认为的,现代人的典型形象就是一种花花公子

^① 列斐伏尔《立场》第 40 页,《日常生活批判》第 2 卷第 289 页,《现代性导论》第 77 页,转引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 255.

^② Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 255.

式的“审美生存”(《什么是启蒙》语)。它既关注审美消费的生活,又关心如何将生活融入到(并把生活塑造为)艺术的审美愉悦之整体。它比较认同大众文化消费与标新立异的生活方式。第三种倾向则将日常生活审美化斥为一种“伪美学化”,认为消费社会占统治地位的意识形态是符号与影像,所以才赋予了文化的霸权地位。西方马克思主义中的许多代表人物都持这种观点。但也有一些人尽管部分地批判了日常生活的艺术化现象的消极性,但更多的是倾向于一种日常生活的艺术化乌托邦追求。如马尔库塞的“审美维度”或“新感性”社会理想宣言(《论解放》语)和列斐伏尔的“让日常生活成为艺术”的呼唤,便是著名代表。他们是要为艺术与日常生活的更进一步整合而论辩。^①用情境主义国际的语言来说,“这个方案将以激进的先锋派精神融合艺术与日常生活,对生活和艺术进行双重革命”^②。

首先,列斐伏尔说,“文化革命”作为一个概念,就是指艺术与日常生活的创造性融合,是一种全新的充满生气活力的生活风格。它在马克思那里是含蓄的,而在列宁与托洛茨基那里,这个概念是明确的;在中国,这个概念由毛泽东在特定语境中复活了,但他并不打算以中国革命作为圭臬。列斐伏尔所谓的“文化革命不能被想像为美学的,它不是建立于文化基础上的革命,也不是文化自身的目标或它的动机;我们的文化革命的目标与方向是,创造一种不是制度的而是生活风格的文化;它的基本特征是哲学精神的实现。文化的批判这个术语就是对哲学的全面认可,是对哲学的理论与

^① 迈克·费瑟斯通《消费文化与后现代主义》,译林出版社2000年版,第95—99页。

^② 引自斯蒂芬·贝斯特、道格拉斯·科尔纳《后现代转向》,南京大学出版社2002年版,第104页。

实践意义的认可,是对哲学的教育的、体验的、思维的和社会的重要意义的认可。我们心中拥有的哲学,是西方从柏拉图到黑格尔的哲学;我们既不关心美国的实用主义也不关心东方的儒教与佛教”^①。(这就说明,我们不能将列斐伏尔的日常生活哲学批判模式,机械地照搬到具有强烈实用理性传统的中国文化语境之中。换言之,中国传统哲学从来不缺少对生活的关爱。)

其次,文化革命作为艺术和艺术价值的复兴,它主要具有实践的而不是“文化的”目标。列斐伏尔所谓的“文化革命”没有纯粹的“文化的”目标,而是使文化走向经验,走向对日常生活的变革。这不同于列斐伏尔所批判的那些陈列于博物馆中的现代性的唯美主义作品——这些“小丑”们所作的只能是运用技术手段而使生活发生扭曲变形^②。文化革命将改变存在,而不仅仅是改变国家和财产的分配,因为我们并不把这些当作目的。“我们的目标也可以表述如下:‘让日常生活成为艺术品!让每一种技术方式都被用来改变日常生活!’”^③。从此,艺术中的“创造”一词,不再仅仅局限于艺术品的创造性,而且是指自觉的行为,自我再生产自己的条件,适应这些条件及其现实(身体、欲望、时间、空间),并使之成为自我创造物。这种创造或诗创活动,强调的是人的身体欲望与周围生活环境的“适应”,显然不同于马克思致力于征服自然、改造社会的那种能动的和技术主义的“实践”概念。而他对马克思哲学这一核心的修改,正是下文我们所要重点评介的。

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 203—204.

② Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 202.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 203.

二、身体—性别、空间的革命与节日的复活

具体来说,列斐伏尔理想中的总体性日常生活文化革命乌托邦,包括如下三大方向的革命:

(一)身体革命或“性意识的变革与革命”。这种革命不同于资产阶级启蒙思想家或经典马克思主义所关心的“男人—女人”的平等关系与婚姻恋爱自由。这场变革要改变的是性别与社会之间的情感的意识形态而不是制度性的关系。新资本主义作为一种全面压抑的社会和性恐怖主义,必须通过理论的与实践的全部可行方式加以稀释和化解。在这里,“性压抑必然不再是制度所关心的(实际上,主要与制度相关);它必须要根除;只要压抑和恐怖越来越不局限于对性行为的控制,那么控制便会越来越扩展到人类的整个能力与潜能领域。问题并不是要完全废除对性行为的控制;实际上,彻底的放任自流,让欲望转化成赤裸的需求,可能会导致欲望的消失与退化;欲望不能无控制地存在,虽然压抑确实建立在控制与扼杀欲望或使之扭曲的基础上。性控制应该由那些关心的人所掌握,而不是被制度所加强,即便较少地采用伦理和恐怖相结合的方法”^①。性欲已经不再是一个道德问题,而成为一种独立的剩余价值来源,这就是不同于马克思的劳动价值论的“利比多的政治经济学批判”问题(李奥塔语)。问题的关键已经不再是古典资本主义社会对个人性欲的压抑控制,而是对人的身体与欲望的全方位深层次控制,性与身体作为一种微型的生命权利,已经成为现代社会控制的主要对象(请想一想发达的医疗保健制度、形形色色的国际恐怖主义组织!)。所以布迪厄强调现代性压迫与统治中最

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 205.

为基本的与隐性的一种类型,不是阶级的物质利益压抑与剥削,而是独立于经济体制之外的一种性别与身体象征压迫秩序,即“男性的统治。”晚年福柯的《性史》研究提出了对抗这种生命政治理论的、“自我呵护”的生命技术。所谓的性解放与色情艺术的泛滥,其实是消费体制社会对人的欲望与身体的一种更加深层次的、无孔不入的控制。所以性革命、身体革命不仅仅是一种意识观念的革命和制度改革,而且必然涉及到对控制现代日常生活的抽象权力空间这个独裁者的革命。

(二)空间革命即“都市变革与革命”。已如前述,列斐伏尔在带着我们穿过那重重冰冷彻骨的日常生活“零度空间”时,曾经热情洋溢地预言,他已经发现了一条金光大道,这就是欣欣向荣的都市化的日常生活^①。这种新型的日常生活将一扫工业化社会沉郁的科层制度云雾,将使现代人类走出消费社会各种隐性“次体系”的恐怖主义统治,告别令人窒息的阴暗地狱,而走向一片阳光明媚、玲珑剔透的新天新地。在这种都市化的日常生活中,人类将重新找回农业社会或古代社会节日喜庆那种快乐感觉与欢乐场面,按照自己的意愿创造出属于自己的生活空间。

但他说,令人遗憾的是,建构都市化日常生活新空间,这种文化乌托邦及其革命性创造性的功能价值,既受到了马克思主义的忽视,也遭到了技术官僚主义者、自由主义者们的严重扭曲。马克思的工业化理论尚未看到城市化过程是不能够还原为一个经济发展过程的。而那些教条式的“经济主义”意识形态的参与者,则把都市社会看作工业生产和组织的结果;那些科层制度的理性主义的支持者们,同样把都市化社会的新经验狭隘地等同于对地域资

^① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 188-189.

源的配置和城区的规划^①。而事实上,“都市社会的实践化表现,既包括政治的规划(它涵盖了整个社会和全部领域),也包括经济控制”^②。都市化的改革与革命,必须将重心从单一的生产重组与国家机构变革,转向对一种全新生活的创造。都市的环境包含着现代性的最为深刻综合的创造性潜能。都市化就是把传统的节日场面重新具体化为发自欲望深处的诗创实践所创造出的崭新的生活情境^③。都市的日常生活即“创造物的创造”,“日常生活将变成成为其中的每个公民与共同体各显其能的创造(诗创的而不是实践的)活动”^④。

列斐伏尔强调,都市化将从革命中产生与呈现,而不是革命从都市化中出现。但都市变革能够承担起总体性社会革命的这一角色和意义。而近百年来,社会革命的角色和意义主要是由农业变革所承担的。都市社会兴起于农业社会和传统城市的废墟上。多少个世纪以来,都是农民生活和农业现实占据主导地位,它们从四面包围着与限制着城市,设置着自己的界限。但都市社会的新时代正在产生。都市革命的本质是为捍卫都市的自由权利(而不仅仅是“居住权利”、“消费权利”等具体权利)而斗争^⑤。同时都市革命将是传统的节日的复活与复兴。在今天,日常生活的节日是以“城市化”的命运为转移的。

众所周知,阿伦特(包括哈贝马斯在内)等 20 世纪日常生活批判理论家们所建构的交往共同体,这种道德艺术乌托邦,或多或少

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 189.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 205.

③ Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 256.

④ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 135.

⑤ Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 205.

都是以古希腊的城邦民主政治为理想原型的，列斐伏尔则明确反对这种“回到古希腊”的复古主义。“对于这些理想主义者而言，新社会将以古希腊的社会为模型，但他们忘记了，古希腊的社会依赖于奴隶制”^①，即它是一个封闭的静止的等级制度与熟人社会。都市社会则是一个开放的流动的社会。它是由形形色色的“陌生人”（齐美尔语），即“萍水相逢者”或素昧平生者（encounters）所组成，它必然废除种族隔离，并具有如下重要事实特征，即它“必须为个人和集体的聚会提供时间与地点，让来自于不同阶级、有着不同的职业和生活方式的人们，聚集在一起”^②。而早在列斐伏尔之前一百年，现代主义先驱波德莱尔这位四八年革命的深切怀念者，就早已在自己的想象中，把现代城市生活中的极端瞬间转变成为一种新艺术的典型姿态，以便将现代人聚拢在一起，即“把都市中的许多孤立的个体转化为一个人民并为人的生活收复城市街道的革命抗议”^③。

“这种都市社会——它已不再仅仅是一种梦想——虽然并非以阶级差别的消除为基础，却是要取消因隔离而造成的对立状态；它必须容纳差异并为这些差异所规定。在城市中的并由城市来行使的时间尽管独立于自然循环，却也不屈从于理性化的绵延过程的线性划分；它将是出乎意料的时间，但它不是没有地点的时间而是支配着地点的时间，正是在这种空间中，时间产生了，正是通过这种空间，这种时间才能出现。这将是欲望的地点与时间，处于需要之上并远远超过了需要，因为在某种意义上，都市生活履行各种

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 190.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 190.

③ [美]马歇尔·伯曼《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》，商务印书馆2003版，第214页。

功能并且仍然是超功能的。虽然比起正常的空间性来,它将是另类时间的空间性,在这个空间中言说比书写与元语言占有优势,但城市将仍然包含着结构(空间的,形式的);它的现实存在将被实践地界定(描述或预定),但这种形态学将规划(描述或规定)地域关系,其社会的和思维的现实性并不能还原为这种规划。在城市中,言说将整合社会现实的分散要素、功能和结构、非连续的空间、强制的时间;城市将有自己的日常生活,但日常性将被排除;恐怖,在这里比在其他地方更明显,将受到更为成功的抵抗,这种反抗,或者以暴力(总是潜在的)的方式或者以非暴力与说服的方式进行;因为城市的本质将是对恐怖的挑战,是一种反恐怖主义的风格。城市那变动不居的自我表现和创造性(形态学的,安置的,塑形的和模铸的设置,充足的空间)将保持着适应性,以便它支配着强制力,并且为假装设定了界限,严格限制着对风格与艺术品、纪念碑、节日的想像,以便赋予娱乐与游戏以往昔的重要意义,有机会实现它们的潜能;都市社会包含着这种趋势,即走向节日的复活的趋势,但非常悖谬的是,这种复活将导致体验价值的复活,空间与时间体验的复活,并且这些价值将优先于商业价值。都市社会并不与大众传媒、社会交往、沟通与暗示相对立,但仅仅同那种把创造性行为颠倒成为消极被动的行为,变成孤独的、空虚的凝视,变成展示与符号的消费等现象相对立;它主张强化物质的与非物质的交换,在那里质将取代量,并赋予大众传媒以内容与实质。都市社会将不会使日常生活转化为假装,也不会满足于对日常性进行不同的思考,而是以其自身的日常性方式来改变日常性。”^①

由是观之,列斐伏尔的都市化革命或空间革命的“经典底色”,

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, pp. 190-191.

尽管有古希腊城邦民主生活的影子,但真正的现实化却是以生命体验一时间为根本维度的现代大都市“空间化”想像。

(二)克服日常生活和节日间的冲突,使节日重见天日并受到推崇,使其与都市生活相融洽,这是革命计划的最后结果。列斐伏尔满腔热情地预言,社会转型的当务之急是需要一场非殖民化运动,是实现日常生活的转型,让人类沉睡于其中的潜能重见天日。这种理想化的日常生活的典型是节日,它是一种被现代性所遮蔽、但从来也没有完全被夺去光彩的场面。在前现代社会,以狄奥尼修斯式的狂喜为象征的节日与日常生活完全融为一体,与共同体的存在及自然界的节奏循环丝丝相扣、心心相印。它包括每个人的所有的感觉、身体与精神品质的自发的与无拘无束的全心倾注,还包括所有公社成员不分等级贵贱的平等参与。而在资本主义社会,分层与制度化达到了极点,节日成了例行公事而与日常生存相脱离,并屈从于商品化与情感的升华。以存在主义为代表的形而上学焦虑和对自然的深刻畏惧感,驱散了前工业社会节日中那种人与自然的欢乐融融、天人合一的境界。在列斐伏尔看来,节日的复活标志着娱乐与日常生活冲突的和解,标志着人类异化的超越和民众庆典精神的复苏。“未来的革命将结束日常性,……这种革命将不局限于经济、政治与意识形态领域,其独特的目标即消灭日常生活……”^①

列斐伏尔的“让日常生活节日化”的文化革命乌托邦,在上世纪60年代法国的一批年轻的激进知识分子那里引起了强烈的共鸣,特别是和情境主义国际代表人物居依·德博特以及罗约尔·

^① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, pp. 36—37.

瓦内基姆的思想具有高度互文性^①。其共同点就是列斐伏尔号召“让日常生活成为艺术”，而情境主义国际又进一步主张，用艺术创造一种新的“日常生活情境”，以揭穿资本主义商品花花世界颠倒的虚幻的假象。

三、反生产主义的文化革命理想： 脱离经济基础的空中楼阁

整个西方马克思主义人队伍与传统，大体上说都是理论上的“强者”与实践上的“弱者”，且多是“意志上的乐观主义者，理智上的悲观主义者”（对葛兰西的评语）。他们在理论离经叛道，提出了经典马克思主义所没有的新主题，并流露出一种一贯的悲观主义。他们“谈方法是因为软弱无能，讲艺术是聊以自慰，悲观主义是因为沉寂无为”^②。作为其中的重要创始人和主要代表，列斐伏尔及其日常生活批判哲学也不例外，虽然他还算是实践上普遍软弱中的“强者”，理想上一片悲观中的“乐观”分子，政治上一派沉寂无为中的有所作为者。与其丰富而深邃、细腻入微且气势磅礴的日常生活批判哲学理论建树相比，他在《现代世界中的日常生活》、《城市的权力》、《资本主义的幸存》、《马克思主义与法国革命》等著作中为我们留下的关于日常生活革命实践道路的探索，则好像是一

^① Cf. Guy Debord, *The Society of Spectacle*, Red and Black (Boston, 1970), Raoul Vaneigem, *Traite de savoir-vivre a l'usage des jeunes generations*, (Paris, 1967), 转引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 257.

^② 引自 Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars*, Henri Lefebvre and the “Philophies”, Humanity Books, 2000, p. 223; 佩利·安德森《西方马克思主义探讨》，人民出版社1981年版，第113、118等页。

幅匆忙画出的草图。其实践上的幼稚、天真、浪漫、苍白，在1968年著名的法国“五月风暴”这场昙花一现式的城市革命现实中得到了很好的验证。^① 作为西方学生运动与左派社会运动的思想领袖的列斐伏尔，也很快地变成了历史，而其日常生活批判哲学思想却一直持久地影响着当代世界思想文化界。作为其日常生活批判理论的理想归宿和实践通道，他的总体性的都市文化革命构想，只能看作是20世纪初便出现的超现实主义——这种试图激进地介入和变革日常生活的政治化艺术运动——在60年代的延续与变种^②。列斐伏尔的“让日常生活成为艺术”的乌托邦追求，并没有超出西方马克思主义根深蒂固的新人本主义传统，仍然属于卢卡奇所开创的总体性社会批判辩证法的范畴，是一种公开而强烈的反工业化的现代主义、文化决定论。列斐伏尔的过失之一在于，他过于极端地把都市化与工业化割裂开来、对立起来，而没有看到脱离工业化这种强大物质基础的都市文化革命设计，只能是一种可爱

① 在某种意义上，五月风暴这场没有目的的革命就是对列斐伏尔梦寐以求的“总体人”之实践。在1968年3月23日事件——即五月风暴的直接导火索之中，列斐伏尔所在的楠泰尔大学曾添过这样一张无名氏大字报：“在一个奶与蜜的世界里，1968年的年轻欧洲想要当——一个全人(un homme total)。”(安琪楼·夸特罗其、汤姆·奈仁《法国1968：终结的开始》，三联书店2001年版，第148页)

② 其实，我们有充分理由假设，列斐伏尔的都市文化革命图景是受到更早的19世纪中叶的波德莱尔“大街上的现代主义”影响。

而不可行的空中楼阁。^① 其过失之二在于，他武断地抛开经典马克思主义关于资本主义社会的经济制度与政治制度的批判与变革的核心思想，而试图在文化这个表面上越来越主导而实际上仍然是次生的边缘的领域，寻找医治现代性痼疾的良方，这是舍本求末、“只见树木不见森林”的政治弱智表现。要知道，与庞大的、具有持久的变革潜能的工业生产方式与科层化理性化国家管理机器相比，“文化革命”只能是一架小得可怜的马达，它不可能胜任落后国家乃至整个人类的现代性巨型转变的悲壮伟大事业。

其三，列斐伏尔有意地避开马克思关于资本主义社会内在基本矛盾及其历史必然发展趋势的深层理论逻辑，将马克思的宏观的历史解放预期转换为一种微型的、瞬间性在场的都市生活艺术想像，充其量只是对近代启蒙主义的那种“面对面”的、聚集式的“广场政治”理论模型的另外一种聚像化的重塑。这种广场政治的憧憬，至多是一种反工业化的批判话语，而不足以成为真正意义上的后工业社会的建设话语。所以，当我们置身于今天高度流动化的全球化的信息社会之时，会更容易觉得在这样一种没有具体位置感与物理空间感的“赛博空间”里，在一种匿名的、无脸的、数字化生存的后主体社会情境中，人类的民主政治所面临的复杂性困难性与无限可能性途径，以及古典的政治文化理想的宝贵、软弱与匮乏。也许，列斐伏尔在自己的晚年所进一步提出的“空间的生产”这种新的哲学本体论理念，是对即将到来的这样一种社会的预

^① 当然，五月风暴还是有其“经济基础”的。这场事件的两位直接参与者，当时就非常准确地指出，这场以大学生为主体的革命，其“经济基础”乃是“资本主义不得不发展起来的一整套教育体制”——大学的盲目扩招，即知识经济或“心智生产力”(forces of mental production)，可谓是资本主义自己酿造的一杯苦酒。(参看安琪楼·夸特罗其、汤姆·奈仁《法国 1968：终结的开始》，三联书店 2001 年版，第 147 页)

感,因而会给我们提供一些新的启发。

第四节 走向“诗创实践本体论” 的“后马克思哲学”

一、生产实践、诗创实践与元哲学

综上分析,《现代世界的日常生活》一书及整个列斐伏尔中晚期的日常生活批判思想,越来越明显地走向了一种“后马克思”的哲学思想视野。这是与他对马克思哲学的理论核心的根本改造联系在一起。这就是用一种“诗创的”实践本体论取代物质生产实践的本体论视野,将“适应”置于“实践”之上。他甚至辩解说,马克思的实践概念中本来有“适应”的内涵特征,但遗憾的是他的追随者们“完全将其抛弃了”^①。他一再地反复地强调,他的日常生活批判思想的出发点就是“回到适应的概念”,恢复其应有的地位,将其置于马克思的“(对物质现实的)主宰和以通常方式所接受的实践概念之上”^②。“日常生活的力量及其连续性,植根于大地的息壤,即对身体、时间、空间、欲望的适应;即环境与家园。”^③现代人类要么生活于一种强制的“信以为真”的虚假日常生活状态,要么生活于一种真实的适应状态。海德格尔的诗意创造或马克思的实践,

① 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 195.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 206.

③ 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 35.

就是人的存在对其自然存在(身体、时间、空间、欲望)的一种适应,表现为某些已经消失的或处于萌芽状态的价值观念,如节日,悠闲,体育活动,城市,都市化,大自然等等。而资本主义所制造的“日常生活”则是一种“强制”,即科学技术对自然的主宰,包括生命的、地理的与经济的强制,这就是在对自然的社会性主宰与实践过程中所出现的多样性的统一。^① 100年前工业主义者的马克思,只知道人如何利用技术实践去征服外部自然,却并没有关心人如何去适应他自身的生活生命及其社会的自然。他的政治经济学批判所确立的历史观将社会历史过程及其本质还原为一种工业生产组织与生产的强制,今天该是在理论与实践的双重意义上恢复“适应”观念的首要地位的时候了。马克思主义作为一种都市化社会的日常生活批判哲学话语,必须将马克思所谓的工业生产力中潜在与现实化的“生产”本体意义转向为一种新的最本质的意义,即城市或都市社会的生产。“在这样一种城市里,作为创造物的创造,日常生活将成为每个公民或共同体之力所能及的创造活动。”^②

列斐伏尔的“诗创实践”概念主要来自于海德格尔的哲学影响,而不像波斯特所断言的,是萨特的《存在与虚无》的“回归式的继续”^③。20世纪50—60年代之交,他在与争鸣集团的短暂合作期间,曾经与阿希洛斯以及让·波弗勒(即与海德格尔的通信者)等人一起摹仿海德格尔《关于人道主义的通信》的观点与语气^④,指责马克思哲学包括其早期的哲学人本主义,并没有超出柏拉图以来

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 87.

② 引自 Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 135.

③ 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, p. 222.

④ Cf. Axelos, Chatelet, Lefebvre, and Jean Beaufret, “Karl Marx et Heidegger,” *Nouvel observateur*, 10:473 (May 28, 1959) 16.

欧洲的形而上学传统；他们认为马克思的生产与实践概念是无自我批判意识的技术决定论：马克思没有技术或生产力异化这样的哲学“原罪”意识，相反却深深地掩盖了生产力发展所内在的技术异化本质。总之，马克思的异化概念、实践概念、人的类哲学概念仍然是以“制造工具的人”或“劳作的人”(homo faber)的形而上学假设为原型的，而问题在于要回到“语言的人”或“游戏的人”(homo ludens)、特别是“日常的人”(homo quotidianus)这个本真源头上去^①。这就是说，马克思的哲学本体论即实践本体论不是“现成可用”的，而必须从前苏格拉底的古希腊哲学中寻找一种新的起点或曰“元哲学”，这就是所谓的“诗创(实践)”(poiesis)^②。

在一定意义上，列斐伏尔的“元哲学”，这个最难理解也容易被误解的概念，既是对前期海德格尔的《存在与时间》的基本存在论的深刻批判，更是对后期海德格尔的“哲学的终结”即“形而上学的超克”(Überwinden of metaphysics)的“思想”的靠拢。海德格尔是列斐伏尔的《元哲学》中的第三号重要人物(尼采此时则成了位于马克思、黑格尔、海德格尔之后的人物)^③。元哲学无非是把马克思的政治革命实践哲学改造成为日常生活诗创批判实践理论。青年马克思的“哲学的世界化就是世界的哲学化”，即哲学要规划建设整个世界的普遍理性主义—浪漫主义理想，在他的元哲学这里则转变成为哲学对日常生活的筹划；元哲学思想的事业就是“想像与建议某些形式，或毋宁说一种风格，从而能够使哲学的筹划在改

① Henri Lefebvre, *Everyday life in the Modern World*, p. 193.

② 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, pp. 222—223, 225.

③ Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, pp. 83—84, Continuum Intl Pub Group, 2004.

变日常生活的过程中得以实践化与现实化……彻底变革日常生活的筹划过程,其实就是哲学的自我超越及其现实化过程”^①。以往的哲学均倾向于贬低非哲学的日常生活,马克思哲学革命就是要重新获得生活对哲学认识的主导地位。

所以,对于列斐伏尔来说,元哲学的主要攻击点是更新理论与实践之间的根本联系,也就是对马克思的实践概念进行修正。马克思的实践概念仅仅是如下的工具性的互动行为:劳动活动,政治功能,社会各阶级的互动,分析的与逻辑的合理性,技术与官僚制度。这个实践概念漏掉了一大批的人类经验。总之,马克思的实践概念太功利主义化了。列斐伏尔所补充的是一个他所称之为古希腊式的、也是存在主义式的概念:“诗性创作”,即人的本质体验与创造。所谓诗创活动,就是指人对周围自然界的一种取用与栖居的关系活动。诗创是一种创造的活动。“并非所有的创造性活动都是诗创的,但诗创的肯定是创造性活动的。”^②诗创活动包括以下的一些例子:包括城市的创造,“绝对的爱”的观念,精神分析,改变生活的决定,简言之,创造一种新的境况^③。他接着补充了一个概念“模仿”(mimesis)去阐述日常生活的规范性的方面:它并不等于“仿照”(imitation),它不仅是一个心理现象而是一个社会学现象。而所谓的流行时尚仅仅是其中的很小一部分。在某种意义上,模仿可说是诗创实践层次上的一个方面,而界于重复与革命化创造的中途上。它本质上是一种教化能力,体现为师傅与徒弟、老

① 引自 Henri Lefebvre, *Metapilosophie: Prolegomenes*, pp. 118-119, 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 242.

② 引自 Henri Lefebvre, *Metapilosophie: Prolegomenes*, 引自 Henri Lefebvre; *key writings*, p. 27.

③ Henri Lefebvre, *Metapilosophie: Prolegomenes*, 引自 Henri Lefebvre; *ey writings*, p. 27-28.

师与学生、家长与孩子以及立法者与公民之间的互动关系。最后，为避免某种黑格尔马克思主义的历史主义倾向，他认可了剩余物 (*irreducibles*)，强调这样一个事实，即“每种活动都与自身相区别而倾向于将自身构成为一个体系，一个世界；包括某些‘宝贵的’和‘实质性的’东西能够得以延续保持下去。这些汇聚一处的剩余物联合创造出某种比专业化力量所控制的世界更普遍、更现实、更真实的世界，它们是专业化力量彼岸的文明剩余物。诸如：国家体制之外的私人生活，哲学之外的日常生活，书写语之外的口语，理性之外的非理性，等等^①。总之，元哲学作为由实践的诗性创造的 and 模仿的以及剩余物的构成物，而体现了历史性的活动^②。

关于实践概念，他这样解释说，它是马克思从古希腊的实践概念中重新引进来的，以避免近代对实践的过于技术化的理解。实践一词今天被多义地使用，有时指人的活动包括技术与诗性，也有理论化的知识，有时表示与纯粹理论与知识相对立的。实践在目前的语境下便接近于近代以来的实践。在另外一些时候，它是指最狭义上的社会活动，换言之，即人类的社会关系，而区别同自然界的联系。列斐伏尔在这里以及在《日常生活批判》第二卷中试图把马克思的机械重复的技术实践与革命实践区别开来。实践的概念既将自己规定为一种既定的活动，也是朝向可能性的，不可穷尽的分析的对象。实践包括这样一些环节或要素^③：

一是劳动分工。它们是在为争夺相对过剩的社会剩余劳动产品过程中所形成的一种不平等的功能与社会关系。二是交换与贸

① Henri Lefebvre, *Metaphilosophie; Prolegomenes* (Paris: Les Editions de Minuit, 1965). 引自 *Henri Lefebvre: key writings*, pp. 28-30.

② Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, pp. 241-242.

③ *Henri Lefebvre: key writings*, p. 26.

易活动,商业的普及化与逻辑理性的形成。三是从权力到力量。从社会的功能到市民身份的国家状态,对话语的政治化使用。四是阶级与阶级斗争,作为独立的辖域化的主要集团的斗争。五是从逻辑的理性到分析的理性与辩证的理性。六是日常生活的建构与巩固化。七是技术与科层制度化的实践,社会作为一种自我规制化的网络整体而存在。

顺便说上几句,在西方思想界,试图否定马克思的生产实践概念合法性的学者大有人在。如阿伦特与哈贝马斯均是通过“超越”(实际上是绕开)马克思的劳动生产概念,而“非历史地”开创出后马克思的交往理性哲学,而鲍德里亚与列斐伏尔则通过直入到生产范畴之内脏腹地而历史地开创出后马克思主义的。当然,列斐伏尔与阿伦特—哈贝马斯的不同在于,他不是通过重述亚里士多德的实践概念,而是通过回溯到更为古远的前苏格拉底的赫拉克里特式的诗创实践概念来开出马克思的新的哲学本体论。

二、诗创实践、瞬间奇遇、欲望造反

正如某些西方学者所评价的,列斐伏尔显然已经将重新解释的“诗创化的实践”概念视为新马克思主义的起点^①。“他的元哲学明显地是马克思主义与存在主义的综合。”^②列斐伏尔一方面强调经典马克思主义的具体社会实践是一个不可或缺的工具,但又认为,它在理解日常生活的丰富性与复杂性方面却是捉襟见肘、无能

^① 米歇尔·伽丁纳《法国社会思想中的乌托邦与日常生活》,载《乌托邦研究》(1995),6(2),第90—123页,转引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, p. 100.

^② 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 257.

为力的。列斐伏尔坚信马克思主义的理论与实践失败的深刻根源之一就在于，正统马克思主义者承受着“劳动的形而上学”重担。这使得它无视生产过程本身之外的广大的人类经验领域。列斐伏尔认为人类的实践并不局限于通过重复的工具性活动(生产)而对外部自然的一种功用性改造。它还包括“爱、激情，身体，感受——充沛过剩的创造力、冲动激动与想象实践……诗创活动”^①。

其实，早在其青年时代，列斐伏尔就已经主张我们应该想像生活是一种创造，一种非异化的工作(福柯的晚期著作则提出一种所谓“自我呵护”的伦理学)。在其20世纪20年代的《哲学》杂志时代^②，列斐伏尔便主张生活应当被想像成为一种“奇遇”，其重要性意义不仅仅是一种自我发现，而且是一种至高无上的自我生产。这种自我生产倾向于一种本真的生活^③。在《日常生活批判》第一卷，列斐伏尔所希冀的革命理想便是从日常生活的平日沉沦单调状态中挣脱出来的瞬间艺术狂欢——就像阳光穿透层层云雾：日常生活的单调乏味如同层层乌云，而瞬间的在场则似耀眼夺目的灿烂阳光。“瞬间是日常生活的一种拯救。”^④而晚年的列斐伏尔在其《元哲学》(1965)^⑤一书中，通过拓宽马克思的异化、生产与实

① 引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, p. 100.

② Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*.

③ Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, pp. 133-134.

④ 引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, pp. 66, 60-61.

⑤ 谢尔兹称，《元哲学》一书可看作是列斐伏尔写作于1946至1981年间的《日常生活批判》四卷本之一个组成部分。参看 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, 第136页。更有学者称《元哲学》是列斐伏尔最重要的一部著作，一部具有转折意义的著作(Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, pp. 85, Continuum Intl Pub Group, 2004)。

践概念,而试图将思想与活动连贯起来,以回应日常生活的复杂性。在这种理论筹划与建构过程中,他采用了争鸣集团而且吸收了诸如“社会主义或野蛮”(Socialisme ou Barbarie)学派人物的观点,以及某些精神分析学思想。列斐伏尔的诗创实践既与萨特的“筹划”也与尼采式的“权力意志”、马克思的“人的全面自我实现”联系在一起。波斯特曾经这样概括列斐伏尔元哲学的实践观的内涵:“对人的本质的体验与创造:自我的现实化,包括城市的创造,绝对爱的观念,精神分析,改变生活的决定,简而言之,新的境况的创造”。^①当然,对于列斐伏尔而言,这种诗创实践的本真视野,是不可能像马克思的革命理想或尼采的权力意志那样,会超出特定瞬间而得以持续化的。持续不断的“非异化”只能是一种不可能与乌托邦。反抗、革命、自由总是有限的历史的暂时的瞬间想像—在场。日常生活作为一种具有创造性价值与能量的剩余物,一种布迪厄所说的社会实践场,不可能是持续化的固存与在场,而只能是某种永恒轮回的、但无法永恒在场或整体在场的移动视域。它也无法属于专业研究的对象与领域。

总之,列斐伏尔的诗创实践表示着一种广义化的马克思的生产概念,其目标是欲望与意志的现实化。这就预示着他的诗创实践本体论逐渐向一种超越马克思的、后现代的后主体的欲望—意志哲学经验视野移动。在他看来,马克思关于物质生产的此岸性与自由王国的彼岸性的二分法仍然是工业主义的思维;劳动与工作的目标不可以被理解为自由时间(如以休闲的产业为标志的),而是非一反工作的、自发的、甚至是无所事事悠闲自在,工作的缺席被视为一种无拘无束的嗜好的需要。在创造一种“懒惰者的哲学”(slacker philosophy)时代之前,列斐伏尔已经在探索一种非道

^① 引自 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 242.

德说教式的生产概念,这就是创造一种总体的人的内在与外在的自然。从更广泛的对话语境来看,列斐伏尔的诗创实践本体论,连同该时期德勒兹与瓜塔利的欲望哲学、李奥塔的利比多经济学,均可看作是“后结构主义内部一种运用内心本性的自发美学冲动来颠覆拉康式精神分析学的企图”。其中“争论的线索,以及随之而来的美学化政治观念,明显地与盛行的自我表达密切相关,即肯定一种身体和欲望自发性来反对现代工作世界的苦行规则,这即是1968年五月事件的特征”。^①

列斐伏尔的需要与欲望哲学是围绕着关于人们如何自我生产问题而建立起来的。他反对马克思式的物质劳动与人的需要^②,认为马克思的劳动、需要这些理性的革命的人本主义假设,已经被同化到了资本主义社会铁板一块的统治结构之中了。显然,列氏这里所采用的立场与法兰克福学派著作、特别是马尔库塞的“单向度的人”的观点很为接近。他们共同认为,资本主义正在不断地创造一种匮乏与需要的新形式作为其生产的动力,所以不是“需要”、而是“欲望”,才是反抗批判资本主义社会的新本体论概念。当然,列氏更多的是在回应巴塔耶早先提出的“滥费”(consumation)理论,后者认为消费决定着生产。正像德勒兹与瓜塔利在《反奥狄甫斯》一书中所指出的,任何生产的根本目的并不是满足需求,而是欲望的实现,欲望具有着决定生产的先验的意义。列斐伏尔也承认,完全的非异化的“本真一自身”的“总体的人”必然具有他们的欲望。列氏的欲望哲学就是“绝对的爱”的哲学。正像德勒兹二人所说的,生产直接意味着消费与实现,现实化与消费直接决定着生产。

^① 引自彼德·杜斯《福柯论权力与现代性》,载汪民安、陈永国、马海良编《福柯的面孔》,文化艺术出版社2001年版,第166页。

^② Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, pp. 136—137.

因此一切都是生产：“活动与娱乐的生产的生产”，“现实化的生产”，“分配与资源配置的生产”，“消费的生产”。

这就说明，通过将生产广义化，德勒兹与列斐伏尔们的尼采化马克思主义，实际上已经把马克思的生产概念内涵抽空了，或者说完成了对马克思主义的“釜底抽薪”。在马克思那里的经济生产活动的独立性优先性，已经被德勒兹的欲望的生产所取代。这才有了后来德勒兹、瓜塔利与李奥塔从不同角度所同时创立的以欲望生产为核心的“力比多经济学”。早在20世纪70年代，列斐伏尔最著名的德语传记作家克莱因斯芬便看到，力比多经济学其实是对列斐伏尔的“诗创实践”与“创造”概念的一种发展，因为它提出了一种日常生活领域内的自我生产的解放理论。他们的批判避免对任何经济学生产概念的依赖。相比之下，列斐伏尔的生产概念仍然过于狭隘，而且他所理解的需要与欲望仍然是先验的预先存在，而不是本真地源生于人们的日常生活。克莱因斯芬认为，只有在德勒兹与瓜塔利意义上理解欲望的满足，而摆脱其预先设定的惟一的确定性的羁绊，被满足的欲望与需求的展开的理论才会有意义。舍此之外，列斐伏尔关于“让日常生活成为艺术品”的主张便毫无意义。“如果列斐伏尔仅仅将需要与希望理解为预先铸好的、已经存在的预示，他便重新陷于一种他曾经批判过的经济决定论之中。”^①确实，正如后文将要指出的，列斐伏尔与其学生鲍德里亚（这位公开的后现代哲学家！）不同，他并没有公然捣毁马克思的生产理论这面“形而上学之镜”或者瓦解这种生产力的“辩证唯心主义”（鲍德里亚语）范式，而只是抽空了马克思生产概念的

^① 引自 T. Klienspehn, *Der Verdraangte Alltag: Henri Lefebvres marxistische Kritik des Alltagsleben*, (Giessen: Focus Verlag, 1975) pp. 111—112; 转引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, pp. 137—138.

“实体主义”内涵与搁置了其中根深蒂固的古典人本主义价值悬设,而赋予其生命哲学与艺术意志本体论的内涵,进而瓦解了马克思的社会历史线性发展过程的本质统一性逻辑,而赋予其一种瞬间化空间化身体化的辩证历史想像。也正因为如此,列斐伏尔的晚期著作给予马克思的“生产”概念以一种“空间化”的本体论转换,在所谓“空间的生产”而不是“物”的或“社会关系”的生产的理论平台上,近代的人对自然的统治关系(the domination of nature)的生产主义历史范式,被青年马克思与尼采式的人与自然的平等的取用关系(the appropriation of nature)的“身体化空间”视域所取代。这正是下文要研究的课题。

第十章 日常生活批判的 空间化转向

第一节 从社会关系的再生产 到空间的生产

列斐伏尔曾多次不无自负地表白,日常生活批判理论是他对马克思主义社会理论的最重要贡献。但20世纪70—80年代以后,他的思想发生了一次意味深长的转变。这就是把马克思的社会历史辩证法翻转成为一种“空间化本体论”,或将历史辩证法“空间化。”据此,列斐伏尔的一些弟子及其思想信奉者,便有些夸张地解释说,列斐伏尔的思想顶点是其晚年,因为他提出了后现代意味的“三重性辩证法”(Une dialectique de triplicite/triple dialectic),即在现代哲学所关注的社会性、历史性之维度之外,他又加上了第三种维度即“空间性。”这就在尼采与海德格尔等人所初步完成的后现代哲学革命基础上,真正首次实现了哲学基础的一种“空间化

的“本体论转换”^①。也有学者更明确地认为，“从列斐伏尔到詹姆逊”，我们可以看到一种“后现代思想血统”。列斐伏尔的《空间的生产》与詹姆逊的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》在促进后现代性的“空间化问题”研究上一脉相承。虽然“前者是现代主义传统对空间加以分析的典范，后者提供了后现代视野”，但后现代思想显然在现代性思想的“血统”中有迹可循。列斐伏尔的反本质主义与反整体主义的、主张差异化的“空间本体论”与“空间认识论”，解中心化的“区域自治”等“空间政治学”解放蓝图，无不闪烁出后现代的思想倾向^②。我们可以在既褒又贬的双重意义上说，列斐伏尔晚期（上世纪 60 年代以后）主要著作的功过是非全在于，把“对都市化现象的马克思主义式分析”变成了“对马克思主义问题式的都市化改造”^③。也就是说，列斐伏尔是在瞒天过海、以指为月，把马克思主义的城市化理论转换成为都市化的马克思主义理论，从空间分析的马克思主义化转变为马克思主义的空间化^④。尽

① 引自 E. W. Soja, *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*, pp. 6-7, pp. 71-72.

② Cf., Michael J. Dear, *The Postmodern Urban Condition*, Blackwell, 2000. 转引自迈克·迪尔《后现代血统：从列斐伏尔到詹姆逊》，载包亚明主编《现代性与空间的生产》，上海教育出版社 2003 年版，第 83-110 页。

③ 引自 Mannel Castells, *The Urban Questions: A Marxist Approach*, pp. 87, A. Scheridane Trans, MIT Press, London; Arnold (Publishers) Ltd., 1979.

④ E. W. Soja, *Postmetropolis, Critical Studies of Cities and Regions*, p. 104. 但对晚期列斐伏尔是否存在“空间化转向”，以及如何更全面地看待这个转向，西方学界内部存在着尖锐分歧。比如埃尔登就批评谢尔兹、索亚、迪尔等人过于急躁地把列斐伏尔晚年思想固定在“空间的生产”这一个主题上的做法。在埃尔登看来，不能孤立看待列斐伏尔的《空间的生产》一书，而必须将其放到都市化研究的语境中。列斐伏尔提出空间问题，并不是新的研究计划，而是都市社会学研究的一个总结与最高成果；空间化研究不是改弦易辙、另谋新路，而是瓜熟蒂落、水到渠成。埃尔登认为，列斐伏尔更多的是一个受海德格

管如此,我们仍然认为列斐伏尔晚年并没有放弃日常生活批判,而只是改变了日常生活批判的理论视野。

事实上,列斐伏尔试图用空间性的“问题式”融化其所有的问题:日常生活、异化、城市状况;这非常清楚地表现在他的“差异化宣言”与“差异的权力”的理论中;表现在他的关于“在场与不在场”的表现理论及其符号学理论批判之中,表现在他对国家及其对空间、知识、权力的控制的分析之中,以及在他对有关现代性与现代主义以及后来的后现代主义争论的抨击之中^①。

对此,列斐伏尔本人也是公开承认的。在他看来,“日常生活”、“都市”、“重复与差异”,“战略”、“空间”与“空间的生产”是一些“近似问题”(approximations),其母体就是马克思的社会关系生

尔与尼采影响的哲学家,而不是空间社会学或地理学家。列斐伏尔的空间化解释主要是来自于尼采与海德格尔对近代直线论历史观时间观的批判。他不是一般地反对历史本体论,而是反对直线论进步论历史观。他的《历史的终结》以及《黑格尔、马克思与尼采》等著作就是对传统历史观、历史终结观之目的论的清算。“列斐伏尔运用尼采的‘超克’,而不是马克思的‘扬弃’,来理解与重思空间问题这个事实,并不意味着辩证法的被空间化,而毋宁说是用一种非目的论的辩证法来阐明空间问题。”“换言之,列斐伏尔并没有用一种空间性来取代时间性分析;而是思考了空间与时间之间的关系,在此过程中重思了这两个概念。要害之处在于要牢记,我们必须把它们放在一起进行思考,而决不能把其中的一方面归结为另一方面。空间与时间是日常生活中不可或缺的左膀右臂。因此,重思空间与时间,对于理解整个研究计划具有本质意义。”总之,所谓的空间本体论转向只是一个神话。实际上,列斐伏尔晚年对空间与时间的重要性几乎是等量齐观的。他的思想主题除了“空间的生产”外,还有“时间节奏的分析”。列斐伏尔的归宿,仍然是一个关心全球性社会主义政治革命与国家解放的可能性的马克思主义者(Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, pp. 37, pp. 169—170, Continuum Intl Pub Group, 2004)。

^① cf. Edward W. Soja, *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real—and-Imagined Places*, p. 44.

产与再生产的辩证法理论^①。列斐伏尔认为,无论是传统的正统的经济决定论式的马克思主义者,还是结构主义的马克思主义者(列维—施特劳斯、阿尔都塞乃至鲍德里亚),以及弗洛伊德主义者(马尔库塞),都无法理解马克思主义再生产理论的意义。因为他们都没有看到资本主义再生产关系的新变化,而只是换个术语或方法,而没有跳出马克思的经典理论框架。“对‘生产方式’一词的体系化使用并没有做出任何贡献,也没有改变与那些跟着马克思走的‘经典’马克思主义者们的态度相关的任何事情。”也就是说,结构主义者还是在既定的资本主义生产关系范围之内功能主义地描述社会现实。再如,“马尔库塞曾经扩展了工业社会中的生产的含义。他也试图表明观念与技术总体上介入生产性活动之中将会发生什么:结果是一种肯定性(或实证性)与封闭的实践体系……这个体系就是美国的社会。”但他却无法看到这种再生产体系所具有的“溢出”资本主义范围的否定性解放潜能。而让·鲍德里亚在法国则试图阐述一种与这种体系化多少有些不同的类型,他是从交换与商品过程开始的。商品的世界,即交换价值的世界,其固有逻辑的展开和将使用价值还原为符号的使用。符号的世界取代了物的世界;符号本身是社会关系的支撑物,它们是‘交换的客体’。“这是一个解—辩证法的世界,一个解除了矛盾与冲突的世界。它终结了从前所说的‘历史’,但与此同时强迫现时回到过去,以便将其变为符号。在此意义上,消费社会表现为把其表面上的难以克服的歧异变成无害之物。这种假设,就像前面的那些人

^① Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, pp. 7—8.

的观点一样,对已经被更新的社会关系仍然是视而不解的。”^①而按照列斐伏尔的理解,作为马克思历史辩证法的最高形态与核心形态,社会生产关系的再生产辩证法的进一步发展就是“空间的生产”的辩证法。资本主义的物的生产关系与生产力的极端与高度发展,最终必然是超越空间中的物的生产界限,变为“空间本身”、即生产关系本身的再生产。马克思当年所谓的“资本越发展……资本同时也就越是力求在空间上更加扩大市场,力求用时间去更多地消灭空间”^②,其实就已经预感到资本主义的生产必然要突破自然界的空间中的物的生产限制,而寻求在一种社会关系所生产出的社会空间本身中实现自我的无限生产。经典马克思主义的问题式是“资本主义生产就是要‘用时间消灭空间的限制’”,而在他的“后马克思哲学”问题式看来,所谓“消灭空间的限制”其实就是“创造出新的空间。”资本主义“为什么幸存而没有灭亡”就在于资本主义对空间的占有,“通过占有空间,通过生产空间”^③。

所以,马克思所谓的资本主义再生产主要不是“物”的再生产,也不是“量”的扩大再生产,还不是同质的社会体系的再生产,而是社会关系的差异化再生产过程。马克思的历史观辩证法的局限性就在于没有从根本上摆脱社会生产过程,也没有超出人与自然关系矛盾,没有对生产力的无限的潜能及其革命意义作过任何批判与反思,而将资本主义制度的终结的假设,建立于资本主义生产关系最终将无法容纳其所包含的生产力发展基础上。马克思仅仅看

① 引自 Henri Lefebvre *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, p. 62, pp. 70—71.

② 引自参看《马克思恩格斯全集》第46卷(下册),人民出版社1980年第1版,第16、33页。

③ 引自 Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, p. 21.

到一定空间与时间制约下的物质生产,而没有看到,资本主义的“生产”更是一个不断地超越地理空间限制,而实现的空间的“自我生产”过程。归根到底一条,他反对马克思的历史观中的生产主义或生产本质主义或生产还原论,指出生产与再生产是一个异质化与重复性相统一的过程。再生产即社会关系的再生产,作为一种关系性差异性的本体论,而不是实体性的本质同一性,其隐喻就是“空间的生产”而不是物的或社会的生产。而空间的生产已经越出了传统的物质利益追求的范围,变成了纯粹的权力意志。

列斐伏尔断言,马克思的再生产—全面实现的人与尼采的权力意志—超人必然会在“空间的真理”这个思想地平线上相遇。马克思的人类革命道路与尼采的超人孤旅天涯之路在“空间的岔路口”相汇^①。正如尼采所说:“改变一切,成为人类可想像的可看的可触的:让这个是你们求真之意志罢!你们的想象应当达到感官之极限!你们所谓世界,先应当成为你们所创造:你们的理智,想像,意志,意志与爱,应当变为你们的世界!”“我的创造的意志和我的命运要我如是,或者,更真切地说,这个命运——是我的意志所要求的。”“意志解放一切:这是意志与自由之真正学说。——查拉图斯特拉教我们的即是如此。”^②列斐伏尔的“空间的生产”与“空间的革命”之最后皈依,正是尼采式的狂欢节与酒神精神支配下的造反的身体。“位于空间与权力的话语的真正核心处的,乃是身体,是那个不能被简化还原的和不可颠覆的身体。它拒斥那剥夺它与毁灭它的关系的再生产。世界上还有什么能比身体这个现实更加脆弱更加容易折磨的东西吗?但世界是还有什么能比它更富

^① 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 400.

^② 引自参看尼采《查拉斯图如是说》,尹溟译,文化艺术出版社1991年版,第98—99、100等页。

于反抗性的吗？斯宾诺莎就说过，我们不知道身体能够做什么。需求与欲望的基础，概念与表象的基础，哲学的主体与客体，还有更多的或更好的其他等等，一切实践的与再生产的基础：这个人类的身体抵抗着压迫性的关系的再生产——即使不是直接公开的，也会是拐弯抹角的。”^①列斐伏尔对马克思辩证法的新的解释是，确立一种空间的知识而不是历史性的辩证法。他满怀信心、激情洋溢地预言说：

“辩证法又回到了议事日程上了。只不过这已经不再是马克思的辩证法，就像马克思的辩证法不再是黑格尔的一样……今天的辩证法不再与历史性与历史性时间相关联，或者诸如‘正—反—合’或‘肯定—否定—否定之否定’之类的时段性机制有什么关系了……因此，这就出现了所谓的新的与悖论式的辩证法：辩证法不再听命于时间性。因此，对历史唯物主义或对黑格尔的历史性的驳斥，已经不再对辩证法的批判奏效了。认识到空间，认识到发生了什么或在什么地方发生以及通常是指什么，这就是对辩证法的恢复……这就是从精神的空间走向社会空间的过程……在中心与边缘之间的……特殊矛盾中……在政治科学中，在城市现实的理论中，在对所有的社会的和精神过程的分析中……我们不再说什么空间的科学，而只说关于空间的生产的知识（理论）……这个最普遍的产物。”^②

① 引自 Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, p. 89.

② 参看 Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, pp. 14, 17—18.

第二节 辩证法的空间化转向： “超越历史唯物主义”？

无论如何，晚期列斐伏尔是给人以一种在生产的历史辩证法与空间的生产辩证法之间左右客串与摇摆的印象。因此，戴维·哈维与卡斯特(Mannel Castells)一度指责列斐伏尔是一位“空间独立论者”，因此屈从于一种空间拜物教。而他们二人则很明确地坚持历史唯物主义在城市空间地理问题研究中的更基础的地位^①。而作为列斐伏尔的学生，索亚则很坚决地用一种空间化的辩证法本体论来取代历史唯物主义历时性逻辑。詹姆逊则把列斐伏尔丰富的多层次的空间辩证法思想简化为一种辩证的空间性认知图绘方法。

我们认为，列斐伏尔的本意不是否定历史唯物主义，而是要把辩证法空间化。他是针对结构主义的多元主义相对主义共时性方法，针对技术官僚社会所导致的知识领域的过分专业化与碎片化，而重新提出一种以空间化行动为基础的总体性辩证想像。这就是把现代社会各种具有自足性自律性外观的经济政治文化子体系重新加以辩证整合。表面上看，《空间的生产》最重要的敌人是阿尔都塞与福柯，而其实是那个通过符号之镜一抽象空间而牺牲真实界的历史性参考系与日常生活实践起源的拉康。列斐伏尔通过重新激活马克思社会生产概念的“空间性实践”内涵来捍卫历史唯物主义的合法性意义。

^① David Harvey, *The Limits of Capital*, pp. 374, London: Verso, 1993.

列斐伏尔有些幽默地夸张了空间在历史唯物主义中的基础与总体性意义。他认为,空间在社会经济世界中能够发挥多种多样的作用。首先,它起着许多生产力中的一种生产力的作用(传统意义上的其他生产力包括工厂、工具与机器等等)。第二,空间本身可以作为大量地生产出来供人们消费的商品而存在(例如去迪斯尼乐园旅游)。它也被用于生产性的消费过程(如用于开设工厂的场地之用)。第三,它可以充当政治性的工具,以更便于体系的控制(如建筑公路,便于警察镇压游行示威者)。第四,空间充当巩固生产力与财产关系的基础作用(如豪华社区为富人,而贫民窟为穷人)。第五,空间可以充当上层建筑的一个形式。如表面上中立实际上掩盖经济基础的形式的产生,这一点足以表明它远非中立的。比如公路系统看上去中立,其实却为资本主义企业提供便利。它让更多的原料源源不断地、轻捷便利、物美价廉地供应给资本主义市场。最后,在空间中始终具有某些肯定性的潜能,比如真正的人类创造性才能就潜存于其中,还有某些正在复活返璞之中的空间所包含着的无限潜能,均可以为那些遭受压迫与控制之苦的人们带来福祉^①。

第三节 空间(化): 一个动词及其社会本体论意义

空间是晚年列斐伏尔最为信赖的、本真的东西,它提供了让最初始的“真实”重新战胜想象界的本体论基础。换言之,关键的问

^① Henri Lefebvre : *key writings*, p. 209.

题是“空间从来就不是空洞的；它往往蕴含着某种意义”。^①

何谓“空间(space)”或者“空间(l'espace)”？在列斐伏尔看来，它主要不是一个抽象的名词，而是一个关系化与生产过程化的动词。他所说的空间，不仅仅是指事物处于一定的地点场景之中的那种经验性设置，也是指一种态度与习惯实践，“他的隐喻性的‘空间’，最好理解为一种社会秩序的空间化(the spatialisation of social order)。”^②空间化就其本质而言，不是一种先验的几何形式抽象物，而是一种辩证的反思瞬间，一种发生在社会活动与空间和社会地理环境各个方面之间的、生产的经济方式与文化想像之间的过程的辩证法。

列斐伏尔理论的核心是生产与生产行为空间的概念，空间是一个社会的生产的概念，而不是自然的概念或者精神实体的概念。换言之，“(社会)空间是(社会的)产物。”^③空间不是通常的几何学与传统地理学的概念，而是一个社会关系的重组与社会秩序实践性建构过程；不是一个同质性的抽象逻辑结构，也不是既定的先验的资本的统治秩序，而是一个动态的矛盾的异质性实践过程。空间性不仅是被生产出来的结果而且是再生产者。推而言之，空间不仅是社会生产关系的历史性结果，而且更是其本体论基础或前提。生产的社会关系是具有某种程度上的空间性存在的社会存在；它们将自己投射于空间，它们在生产空间的同时将自己铭刻于空间，否则它们就会永远处于纯粹的抽象。空间不是抽象的自在的自然物质或者第一性物质，也不是透明的抽象的心理形式，而是

① 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 154.

② 引自 Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, pp. 154-155.

③ 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 26.

其母体即社会生产关系的一种共存性与具体化^①。

总之,空间只能被辩证地把握,因为它是一种“具体的抽象”,如同马克思的交换价值。它同时既是物质实体(具体),即人类劳动的物质化外在化现实,又是生产的社会关系的压缩集束(抽象)。这种具体的抽象性同时既是社会活动的中介(抽象),因为它构成它们,也是这些活动的一个成果(具体)。易言之,它既是社会活动的结果—具体化—产物,又是社会活动的手段—预设—生产者。

第四节 空间化： 一个后生产的身体实践概念

列斐伏尔的“空间的生产”理论所推崇的“生产”,主要不是指马克思意义上的物质生产与社会关系的生产与再生产,而具有尼采式的“生命的(身体的)生产”这种更广泛的内涵。他的空间观是与身体理论密不可分。身体是空间性的而空间也是身体性的。身体只能在空间中展现,而空间的发生起源是身体性的活动。与福柯把身体看成是空间的“约束与规训”的产物,把身体看成是权力空间的铭刻这种消极的生产观与权力观身体观不同,列斐伏尔更接近尼采,用身体体验想像空间,用身体的实践展开去体现去构成空间。在身体与其空间之间,在身体于空间中的展示和它对空间的占有之间具有一种直截了当的关系。在产生物质领域的(工具与对象)影响之前,在通过这个领域获得自我丰富从而自我生产之前,在导致其他的身体而进行自我再生产之前,每个具有生命的驱

^① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 129.

体都已经是空间并拥有其空间：它既在空间中生产自身也生产出这个空间。“空间的生产，开端于身体的生产。”^①

列氏的“身体化空间”的生产本体论理论，既含蓄地批判了列宁的物质本体论式的实体主义的空间观念，甚至也含蓄地批评了马克思的物质生产实践理论。他说，马克思连蜘蛛结网究竟是不是一种工作也说不清楚。而像蜘蛛这样的动物也有自己的空间，有自己的左右方向与位置。我们可以说，对于任何一个生命体，比如蜘蛛、贝壳类动物等等而言，最基本的方向与空间性的标志器首先是身体性质的，只是到了后来才发展成为人类的空间性的标志。同时，空间的最源始性的身体化实践基础，是人的身体的剩余能量与激情，而不是理性与工具技术。只有剩余的能量才具有创造力，才能让生命从苟延残喘状态中挣脱出来。它修改或导致了一个新的空间。

显然，列斐伏尔是从反对传统马克思主义的生产主义、禁欲主义传统角度，并结合尼采的反生产、反辩证法的思想，对马克思的“社会关系的生产”理论进行了过度诠释。他强调的是一种广义的身体化的生命化的生产，而不是一种物质生产，是能量的积累与消费，而不是生产产品的积累与消费。空间不复是抽象思维形式或纯粹精神意义领域，而是身体实践空间实践过程，是身体与空间互动化的结果。

另外，不仅尼采的身体空间，还有巴什拉尔的诗性空间以及海德格尔的大地思想，均对列斐伏尔的空间化本体论思想产生重要影响^②。以至于有学者认为，“我们应当在马克思与海德格尔之间

^① 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, pp. 170, 173.

^② Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, pp. 28 - 29, selected, translated and introduced by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas.

来阅读列斐伏尔的著作《空间的生产》”^①。当然,列斐伏尔批评了海德格尔的空间概念因脱离了社会历史与政治而过于玄奥,批评了福柯的空间概念脱离了人的日常生活实践而过于消极。在他看来,如果说海德格尔只是强调了空间的非几何学的诗化、身体化实践本质,而没有考虑空间的实践与社会政治的关系;福柯倒是进一步把空间与政治与知识技术结合起来,却没有更具体地考虑空间与资本主义的关系。列斐伏尔认为,海德格尔只是像荷尔德林那样让我们到林间空地“诗意地栖居”,却闭目不看今天的都市是如何在“此时与此地”被建构起来的,或者说人们是如何被迫流动状态地、流浪式地、孤苦伶仃地“栖居”在全球化的空间之中的^②。海德格尔的“诗意地栖居”思想是一种“右倾的”、“怀旧的”都市社会批判立场^③。

第五节 “空间生产的历史方式”： 对社会形态概念的重新图绘

列斐伏尔关于“空间的生产”思想,有四条规则^④:一是物质即自然的空間正在消失。二是任何一个社会,任何一种生产方式,都

① 引自 Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, p. 189.

② Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme*, paris: Anthropos, 1971, p. 161.

③ Henri Lefebvre, *La révolution urbaine*, paris: Gallimard, 1970, pp. 111-112.

④ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, pp. 30-64.

会产生出自身的空间。社会空间包含着生产关系与再生产关系，并赋予这些关系以合适的场所。三是要从关注“空间中的事物”转移到关注“空间的生产。”四是如果每一种生产方式都有自己的独特的空间，那么，从一种生产方式转到另一种生产方式，必然伴随着新空间的生产。所以问题就在于如何判定新空间的出现？新空间在什么时候意味着新的生产方式的产生？厘清这些问题，也就厘清了相应的历史分期。列斐伏尔非常重要的一个贡献就是提出“空间生产的历史方式”概念。借助于马克思的生产方式理论与社会形态理论，他将迄今为止的空间化历史过程理解为如下几个阶段：一、绝对的空间：自然状态；二、神圣的空间：埃及式的神庙与暴君统治的国家；三、历史性空间：政治国家、希腊式的城邦，罗马帝国；四、抽象空间：资本主义，财产的政治经济空间；五、矛盾性空间：当代全球化资本主义与地方化意义的对立；六、差异性空间：重估差异性的与生活经验的未来空间。

与马克思的类存在概念相类似，列斐伏尔首先提出他所谓的绝对空间或者自然空间（即“绿色的”区域），这是一片尚未被殖民化的，或者未被经济军事政治帝国主义所染指或奸污的、本真化的纯洁之地。但正像马克思很少费用笔墨分析人的类存在与共产主义社会一样，列斐伏尔很少花时间来研究绝对空间。与马克思将其注意力大量地集中在批判资本主义社会上面一样，他的兴趣点是批判地分析他所谓的抽象空间。这种抽象的空间是从某个像城市规划设计师那样的抽象的技术主体角度来看的空间。但抽象的空间并不恰恰就是理想主义的，它实际上取代了历史性的空间。抽象的空间是以某些与绝对相关联的空间的缺席（如树木、蓝天等等）为特征的。它把固定的物体转变为图像与拟像，把空间简约化为一种城市化的设计规划的对象。抽象的空间是一个支配性的、征服性的、控制性的与权威性的空间（甚至包括野蛮的粗暴与暴

力),一个压迫性的空间。进而言之,抽象的空间是一个权力工具。于是,统治阶级使用抽象空间作为一种权力工具取得对不断地扩大的空间的控制权。列斐伏尔强调,在实施对绝对空间的统治过程中,国家的作用远远超过了经济的力量,虽然这种权力的实施过程是隐蔽的。列斐伏尔所以贬低经济因素与生产力的作用,因为他确实认识到抽象空间的权力以及对抽象空间的掌握赢得了大量的利润。这就是说,不单单是工厂创造利润,而且铁路运输线与高速公路这些为工厂提供坦途、运输原料与销售产品的空间,也创造了大量的利润^①。

作为一个坚定的马克思主义者,列斐伏尔始终强调矛盾的重要性。当抽象的空间充当矛盾的消防员时,它也扮演了矛盾的滋事者角色,把潜在的矛盾公开化。虽然列斐伏尔为人们甘愿受抽象空间的控制、而任其宰割的消极状态而感到大惑不解,但他相信人们最终会由于不堪忍受空间的矛盾折磨而冲决压迫的罗网。实际上,与马克思关注对资本主义的矛盾分析一样,列斐伏尔也强调,我们可以从资本主义抽象空间的无可克服的矛盾状态中,看到一种新的空间类型的曙光正在天际闪现。

这种新的空间类型,就是差异性的空间。当资本主义的抽象空间试图同质化地控制每个人及每一件事物和日常生活时,差异化的空间却在强化差异而从中摆脱出来获得自由。当抽象的空间正在无情地摧毁整个自然生命世界的有机整体——这种“天然的空间”时,差异性空间却在竭力恢复与重建这种自然天成的世界。当然,“列斐伏尔对抽象空间的批判,远远多于他对这种抽象空间

^① [美]乔治·瑞泽尔、D. L. 古特曼《现代社会学理论》(英文影印版),北京大学出版社2004年版,第163页。

的改变的希望空间的论述”^①。

第六节 三重性辩证法： 一种后现代式的辩证认识论想像

列斐伏尔的空间化辩证法是一种三重性辩证法(*Une dialectique de triplicite/triple dialectic*)。请注意,对他来说,三重性的空间辩证法不等同于黑格尔—马克思式的否定之否定的三个阶段或层次,而是彼此不可分离的同时并存的三个面向维度。这就是:

第一,物质性的空间实践(Spatial practice),它是指那些发生在空间中的并穿越过空间的自然的与物质的流动、传输与相互作用等方式,保证着生产与社会再生产的需要。空间的实践,作为社会空间性的物质形态的制造过程,因而既表现为人类活动、行为与经验的一种中介,也表现为其一种结果。这相当于马克思的直接的与自然打交道的物质生产实践的空间化重述与改写。

第二,空间的表象化(Representations of space)它是任何一个社会中(或生产方式)占主导地位的空间,是知识权力的仓库。这相当于马克思的生产关系、社会结构与上层建筑。这种空间被社会的精英阶层构想成为都市的规划设计与建筑。他们把这种空间视为“真正的空间。”他们经常把对空间的表象作为达到与维持其统治的手段。因此例如,都市化设计者规划者与建筑师们一度有这样一种流行的城市更新模式,即拆迁原有的贫困人口居住区,取

^① 引自[美]乔治·瑞泽尔、D. L. 古特曼《现代社会学理论》(英文影印版),北京大学出版社2004年版,第163页。

而代之以现代化的高层建筑社区。这就是美其名曰的都市化迁移。这个过程更多考虑的是中产阶级与既得利益阶层的生存需要、发展利益与生活兴趣,而穷人则非其所愿地被赶到所谓新居:那狭小而拥挤的、火柴盒般的高层建筑群中。他们被迫过上一种拥挤但是没有邻居的、孤独的、离群索居的生活。所以穷人的“空间的实践”,被那些支持创造都市空间规划改造的成功人士们梦想的“空间的表象”所残酷地剧烈地改变了。这是消费社会、都市化时代资本主义生产关系上层建筑对穷人们的日常生活的一次次严重的空间化控制与剥削。

第三,再现性空间(Space of representation/ representational spaces),即精神的虚构物(代码、符号、“空间性的话语”,乌托邦计划,想像的风景,甚至还有诸如象征性的空间、特殊的建筑背景,绘画,博物馆等等这样一些物质性建筑物),以便为空间性实践提供某些具有崭新意义或可能性的想像^①。再现性空间同时包含着所有“他者的”、亦真一亦幻的空间。空间的表象所控制的不仅是空间性实践,而且还有各种各样的再现性空间。当统治阶级成功人士们兴高采烈地创造出自己的空间的表象时,再现性空间则从人们的实际生活体验悄然隐去了。已如上述,空间的表象总被那些手握重权的社会阶层视为“惟一真实的空间”,与此同时再现性空间则透露出“空间的真理。”这就是说它们反映了人们的真实的生活体验,而不是本质上的那种被某些都市规划者们所创造出来以便于统治的抽象真理。不过,在当代世界里,再现性空间如同空间的实践一样,它们均受着空间的表象专制垄断地统治之苦。事实上,列斐伏尔观点已经悲观到如此地步,以至于认为,“再现性空间

^① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 33.

已经消失在空间的表象之中”，^①技术设计的“真实空间”(true space)正在冒名顶替人们身体要体验的“空间真理”(truth of space)^②。

列斐伏尔其实是把空间的以上三个维度的认识特征分别概括为感知、认知与体验：作为物质性空间实践(materialized spatial practice)的被感知空间(the perceived space)，作为空间的表象物(representation of space)的认知性空间(the conceived space)，以及作为再现性空间(spaces of representation/representational space)的亲历性空间(the lived space)。但这种三重性空间辩证法的争议之处在于，它只是相对主义强调了体验、感知与想象之间具有辩证的、而不是因果决定论的关系，因而仍然遗留下了含糊其辞的东西。而在经典马克思主义看来，三重性空间辩证法如果成立，那也是建立在物质性空间实践这个“归根结底”的决定因素基础之上。但三重性空间辩证法中却有这样一个暗示性的预先性，即不是出于本体论的预先性或优先性，而是出于政治选择的考虑，空间性想像位于其思想的核心。“由于政治选择的考虑才使列斐伏尔对再现性空间与亲身体验的空间以特别的关注。由此出发寻找一种出发点，一种同时改变整个空间的阿尔法点。是生动的亲历的社会空间，而不是其他任何空间，才是列斐伏尔的无限的阿尔法点。”^③而实际上，列斐伏尔的后学者们所看好的，正是他的再现性空间理论。如索亚将其重述为“第三种空间理论”，而詹姆逊则把它改造

① 引自[美]乔治·瑞泽尔、D. L. 古特曼《现代社会学理论》(英文影印版)，北京大学出版社2004年版，第162页。

② 引自Henri Lefebvre, *The Production of Space*, pp. 397-400.

③ 引自Edward W. Soja, *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, p. 68.

成为“认知图绘理论”，等等。

从表面上看，列斐伏尔的重重性空间之间的关系类似于黑格尔“否定之否定”的逻辑上升过程，但一个根本的不同点是，他坚持了一种独特的“回溯式的前进”(regression-progression)辩证法，而不同于他所批评的黑格尔—马克思的累积性扩张性历史进步论(progression)。他认为这种回溯—前进方法在《空间的生产》一书中得到了最为充分的阐述^①。从物质性的空间实践到再现性空间，并不是黑格尔意义上的历史与逻辑相统一的、目的论式的线性进步过程，或同质性主体的“自我否定之否定”的逻辑攀升、循环往复过程，而是以目前最发达的现实当作出发点，而“回溯性地重建”自己过去历史的过程。回溯性前进方法有助于我们探索可能性，即既是现在的可能性状况的历史分析，又是向我们敞开未来的与可能的一种革命的、进步的分析。他说，马克思著作中潜伏着这样一种方法，是被模糊了的马克思的核心思想之一。这种方法其实也被弗洛伊德运用过：首先是对现在危机症候的分析，通过回溯到病人的心理发展史中的那个决定性瞬间，同时又通过这些瞬间的视角来回归到现在，照亮现在^②。列斐伏尔感兴趣的不是“以目前为开端，来估价在未来什么是可能的，什么是不可能的”。这是一种尼采意义上的解构历史起源神秘性的谱系学，而不是建构未来乌托邦的进步主义的历史学。他的理想是把尼采式微观的“谱系学(重新回归到一个概念的出现并阐述其具体的来源出身，迂回曲折以及关联体)”，与马克思宏观的“历史—发生程序(与社会与哲学

① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, pp. 65—66.

② Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, p. 38.

通史相关联的抽象的与总体的历史)合并在一起”^①。或如马克思所说,能够表达最发达社会即资产阶级社会的社会关系的范畴(或概念),同样也能够用来透视那些在历史上一切已经覆灭的生产关系与社会结构,资产阶级就是利用这些社会的遗迹与要素而建立起来的。列斐伏尔所说的再现性空间,既是对历史上抽象的资本主义社会空间表象的批判性重建扬弃与超越,更是对物质性的空间实践这个开端与基础的创造性重建与回复。关键是再现身体化空间这个本真状态,或者说是创造性重建人的生命体验过程与空间的本真性联系的生产—本体论,解构各种抽象的符号空间的统治。

第七节 “空间的生产”： 一种新的生活政治策略或解放议程

列斐伏尔转向对“空间的生产”之分析,问题并不仅仅是要获得一种总体性的空间知识或建构一种空间维度的新本体论,其目的是想得出一种激进的政治结论,或者说提出一种新的政治构想。他不仅不满意马克思的政治经济学批判的经济决定论的本质主义痕迹,而且批评了马克思的国家学说不重视空间的统治问题。从社会空间理论到社会空间革命实践,从历史的解放到空间政治学,这就是列斐伏尔日常生活批判哲学的最后思路之一。

《空间的生产》在列斐伏尔的著作中占据了两个重要位置。首先,如上所述,它构成了一个新的批判与分析的焦点。这就是,我们应当把注意力从生产资料转向空间的生产。其次,列斐伏尔总

^① 参看 Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, p. 9.

体上指出了—个社会变化可期望的方向。这就是,我们生活在以空间中的生产方式为特征的世界里。这是一个被国家、资本主义与资产阶级掌握着控制权的世界。这是一个封闭的、控制严厉的、—个生活的内容与意义激情与想像被榨干被淘空的、空洞的空间的世界(如公路正在取代与摧毁地方共同体)。这正是吉登斯所讲的世界的现代性的“脱域化”与哈维所说的“时空的压缩。”取而代之的,我们需要—个以空间的生产为特征的世界。代替对世界的统治的,我们将生活在—个对世界的取用关系为主导的世界里。这就是说,与其他的人们的和睦共处的人们将生活在空间中并通过空间创造出他们的生存与繁荣所需要的东西。换言之,他们只是改善着自然空间以便于他们的集体需求之用。所以,列斐伏尔的目标是“生产出人的类存在的空间……—个全球范围内的空间,以作为变革日常生活的社会基础”^①。这就是说空间的生产就是超越资本主义的抽象的物的生产与空间化生产,就是生产出人类生存的空间,就是生产出—个让日常生活成为艺术品的全球的人类乐园。毋庸多言,那些正在控制着我们地球上目前的生产方式与日常生活的政治国家与生产资料的资本主义私人占有制度将逐渐地走向衰退。所以,空间的生产不仅是列斐伏尔的分析焦点而且是他的政治目标,就像共产主义是马克思的政治目标—样。这就是说,“空间的生产”是列斐伏尔心目中全球化跨国化晚期资本主义时代,马克思主义的共产主义目标的“具体政治地理体现”^②。

列斐伏尔摹仿马克思的语气说,正如每个社会形态都有自己相应的社会空间—样,“社会主义的社会也必须生产自己的空间。”

^① 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 422.

^② 引自[美]乔治·瑞泽尔、D. L. 古特曼《现代社会学理论》(英文影印版),北京大学出版社2004年版,第164页。

没有空间的生产便没有真正的社会主义革命，“如果不曾生产一个合适的空间，那么‘改变生活方式’、‘改变社会’等便都是空话。”“为了改变生活……我们必须首先改变空间。”“一场没有创造出新的空间的革命其实是并没有充分地实现其潜能的革命；这实际上是无能力改变生活本身，而只是改变了意识形态的上层建筑，社会制度或政治设施。具有真正的革命特征的社会变革，必须体现在它对日常生活、语言和空间所具有的创造性影响的能力——虽然它的实际影响在每个地方，不一定在同样的水平上发挥或以相同的力量来发生”^①。也就是说，“一个正在将自己转向社会主义的社会……不能接受资本主义所生产的空间……社会主义空间的生产，意味着私有财产，以及国家对空间之政治性支配的终结”，这又意味着从对自然的支配统治关系（the *domination of nature*）转向对自然的一种平等取用（the *appropriation of nature*）关系^②，以及使用优先于交换。”社会主义的空间生产不再是资本主义式同质化的抽象空间及其无法消除与克服的矛盾的空间，而是异质性并存的、“和而不同”的“差异性空间”。^③

当然，平心而论，与某些断然否定马克思历史进步论宏观叙事逻辑“合法性”的后马克思主义者不同，列斐伏尔直到生前的最后一刻，还是坚守着马克思政治信仰与哲学理论基础的最后底线的。他的空间本体论其实仍然是马克思的社会关系再生产的本体论意蕴的一种过度提升。正因此，他的《资本主义的幸存》（1973）与《空间的生产》（1974）等著作并没有轻率地断言马克思主义经典的生

① 引自 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 190, 54.

② 参看 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 165, 343.

③ 参看列斐伏尔《空间：社会产物与使用价值》（1979），载包亚明主编《现代性与空间的生产》，上海教育出版社2003年版，第47—58页。

产方式理论已经过时,更没有悲观地认定马克思的社会主义革命的历史预言已经过时或历史已经终结,而是认为,马克思当年所关注的社会物质生产与社会关系的生产与再生产的主导性地位,已经正在让位于一种新的生产形态——“空间的生产”,物质财富的生产方式主导的历史已经让位于空间的生产方式。人类历史正处于从“空间中的事物的生产”向“空间本身的生产”的根本性转变,也就从前工业社会的“被生产的空间”和古典资本主义的“空间中的生产”向新资本主义的“空间的生产”的巨型转变之中。在这种新资本主义的生产方式中,“社会空间被列为生产力与生产资料、列为生产的社会关系,以及特别是其再生产的一部分”^①。

正像马克思的政治经济学批判将无政府的市场经济当作资本主义社会的理论模型一样,列斐伏尔的空间政治批判则将都市化—国家—全球化的“三位一体”作为理解批判想象当代资本主义的基本理论框架。他一方面把空间视为全球化资本主义的重要统治对象(更有列斐伏尔思想的后继者,两位女性主义者站在身体理论立场上把资本主义社会空间异化问题危言耸听地表述为“强奸空间”^②),另一方面又将其视为穿透后现代社会“无历史意识”神秘状态的一种辩证的历史话语方式。列斐伏尔发现,空间而不是时间已经成为今天资本的最重要的统治工具,特别是现代国家的暴力统治成了一种绝对的政治空间。但列斐伏尔并没有像福柯那样,面对无孔不入的微观权力控制而悲观地认定现代人已经“无可反抗”或“无家可依”,而是认为,空间既是压迫的重灾区也是反抗

^① 参看列斐伏尔《空间:社会产物与使用价值》(1979),载包亚明主编《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第47—58页。

^② 参看[美]J.K. 吉布森—格雷汉姆《资本主义的终结——关于政治经济学的女性主义批判》,社会科学文献出版社2002年版,第95页。

的空隙处。正是从权力与权力范围的关键空隙处列斐伏尔看到了一种“新政治”的出现^①。这再次印证,列斐伏尔的空间理论是一种政治解放与政治批判议程。他突出强调以阶级斗争为基础的政治,所以坚持马克思就毫不奇怪。但他不愿停留于马克思古典的过于迂阔抽象的阶级单元叙事逻辑上,而深入到区域自治化的微观权力形式的分析上,深入到对日常生活的微观政治的多元性分析上。他已经不再停留于马克思的出发点是“社会群体还是个体”这种传统的古典的主体政治学的方法论争论上,而是将另外一个视野,即宏观政治与微观政治结合起来与辩证统一起来。在此意义上,列斐伏尔还是把马克思的历史哲学转换成为福柯与尼采意义上的权力谱系学,或者将政治经济学意义上的宏观历史辩证法,改写成为微观的日常生活意义上的空间辩证法与文化批判理论。与马克思的区别关键不是个体还是群体,而是空间视野的转换。他不是执著于解决长时段的类群体解放的大事情,而是以长时段与宏观历史大尺度为参考系,却着眼于当下的微观社区空间的日常生活解放与文化批判的小事情。他放弃了马克思最终解放的追求,但不放弃这种历史辩证法的希望与参照意义。这正是他的既“后马克思”的、但不“反马克思”的独特立场特色所在。

当然,不管怎么说,列斐伏尔最终还是放弃了经典马克思主义的宏观的阶级主体与历史必然性叙述逻辑与思维方式,而诉诸于福柯所说的微观的政治学。至于说到列斐伏尔的再现性空间(Representational spaces)、差异空间(Differential spaces)、身体化空间等空间政治学理论与德塞图(Michel de Certeau)的战术(tactics)理论、拉克劳(Ernesto Laclau)—墨菲(Chantal Mouffe)的策

^① 参看迈克·迪尔《后现代血统:从列斐伏尔到詹姆逊》,载包亚明主编《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第103页。

略(strategy)理论、德勒兹—瓜塔利的欲望主体—游牧理论,福柯的微观的权力谱系学,詹姆逊的认知图绘理论等等之间具有多大程度上的“家族的相似性”,这只能另外一项研究课题了。

*

*

*

列斐伏尔的一生先后引发了西方马克思主义的三次重要转向,一是用人本主义对经典马克思主义的生产逻辑或客观辩证法的内部改造;二是用消费社会理论取代马克思的生产方式决定论,这是对马克思主义的第一次根本改造。其思想被情境主义国际景观社会理论与鲍德里亚的消费社会与符号经济学理论进一步极端化发展。列斐伏尔首先将马克思的资本主义物质生产过程与管理理论转变成为消费异化与消费控制理论,而情境主义国际则将马克思的商品拜物教理论转义为图像化社会理论,马克思关于使用价值与交换价值颠倒的理论这里变成了符号与意义的颠倒理论。列斐伏尔的消费被控制社会理论与马尔库塞的单向度社会理论,均是从社会科学的实证角度对马克思传统人本主义与生产主义的严重挑战。与此同时的阿多诺,则从形而上学统一性逻辑的瓦解的纯粹哲学角度,对马克思的生产方式理想中的隐性人本主义与形而上学残余进行了解构。列斐伏尔第三次对马克思主义的根本改造,是他的空间的生产及其再现性空间理论。这不仅是对马克思主义的物质生产与社会关系生产的基础与主导地位的一次解构,而且是对整个现代性的历史观念与主体观念、实体论与本体论的一次根本动摇。他实际上造成了马克思主义理论内部的一种后现代转向与后现代性的理论地震。马克思主义传统的直线性历史进步过程与否定之否定式辩证法发展观念受到了根本挑战。

列斐伏尔的三期日常生活批判,实际上是一个从新马克思主义走向后马克思主义的过程。其第一期的日常生活批判主题,是对马克思经典理论的内部一种“亚形态”的突出与主导形态的颠

倒,是将劳动异化这种前科学的人本主义批判逻辑,扩展成为一种日常生活批判。其第二期的日常生活批判则主要是现代性的批判,是将马克思的基本哲学观点与理论基础进行瓦解,并将马克思的基本问题域从生产转向消费的思想方式颠倒革命。这与阿多诺的生产主义的内部批判和哈贝马斯的交往领域的外在转换这种深度的现代性批判具有高度相似性。其第三期的日常生活批判,则是一种不自觉的后现代问题域转向,是将马克思主义的以物质生产为基础的历史辩证法,从根本上改造成为空间本身的生产的辩证法。所以说,列斐伏尔的日常生活批判哲学的功过是非,不在于他把马克思的某些方法运用到日常生活领域,而开辟的一个新的学科;而是以日常生活为显性的研究对象,而不断地对马克思的基本思想概念进行内部的批判。他的错误与问题,不是一种方法论向新对象的扩展与运用,不是马克思的哲学基础方法与后现代主义的视野融合,而是对马克思基本问题域的内部颠覆与改造,是对包括马克思哲学在内的所有现代性哲学基础的一种根本怀疑、解构和重建。复言之,他的错误不是用马克思哲学来批判现代性与后现代现象,或突出马克思哲学的后现代意义,而是对包括马克思哲学在内的整个现代性哲学基础进行解构,特别是想对马克思的现代性历史视野,做进一步的历史超越与颠覆。马克思由此变成了不在场的幽灵与无限的可能性。这也正是其思想的当代爆炸力与影响力之所在,其威力与危害均不可忽视。

也许,我们最好用列斐伏尔本人的话来概括他毕生的马克思主义观:

马克思对于我们,就像牛顿之于相对论,只是“一个不可避免

的、必要的,但并非充分的出发点”^①。“理论家们只是用不同方式解释马克思主义,现在的问题是要改变它。”^②

① 引自 Henri Lefebvre and Leszek Kolakowski, *Evolution or revolution*, in Fons Elders (ed.), *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, London: Souvenir Press, 1974, pp. 201—67, p. 205. 转引自 Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, pp. 65.

② 引自 Henri Lefebvre and Catherine Reguilier, *La révolution n'est plus ce qu'elle était*, Hallier: Editions Libres, 1978, p. 200. 转引自 Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, pp. 65.

主要参考书目

一、西文部分

1. Anderson, Peery *The Origins of Postmodernity*, Verso, London • New York, 1998.
2. Baudrillard, Jean *The Consumer Society*. Tr. George Ritzer. London 1998.
3. Baudrillard, Jean *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Tr. Charles Levin Telos Press, 1981.
4. Baudrillard, Jean *The Mirror of Production*, Tr. Mark Poster, Telos Press 1975.
5. Baudrillard, Jean *Symbolic Exchange and Death*, Tr. Lain Hamilton Grant, London 1993.
6. Baudrillard, Jean *The system of Object*, Tr. James Benedict. Verso 1996.
7. Best, Steven and Douglas Kellner, *Postmodern Turn*, the Guilford Press, New York, 1997.

8. Bourdieu, Pierre *Esquisse d'une théorie de la pratique* 1972 Librairie Droz.
9. Burkhard, Bud *French Marxism between the Wars, Henri Lefebvre and the "Philosophes"*, Humanity Books, 2000.
10. Calinescu, Matei *The Five Faces of Modernity* Durk University Press 1987.
11. Castells, Manuel *The Urban Questions. A Marxism Approach*, A. Sheridan Trans., MIT Press, 1977.
12. David, Harvey *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1989.
13. Debord, Guy *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983.
14. Deleuze, Gilles *Difference and Repetition*, Translated by Paul Patton, Columbia University Press, 1994.
15. Elden, Stuart *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible* Continuum Intl Pub Group, 2004.
16. Michael E Gardiner, *Critique of Everyday Life*, Routledge and New York, 2000.
17. Giddens, Anthony *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London and Basingstoke, 1981.
18. Gottdiener, M. *Social Production of Urban Space*. Austin: University of Teaxas, 1985.
19. Hess, Reme *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Paris: Editions A. M. Metailie, 1988.
20. Homer, Sean *Fredric Jamson: Marxism, Hermeneutics, Post-modernism*, Polity Press, 1998.
21. Jacoby, R. *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

22. Jay, Martin *Marxism and Totality, From Lukacs to Habermas*, University of California Press, 1984.
23. *Jean Baudrillard: Select Writings*, ed. Mark Poster, Stanford University Press, 1988.
24. Klienspehn, T. *Der Verdraangte Alltag: Henri Lefebvres marxistische Kritik des Alltagsleben*. Giessen: Focus Verlag, 1975.
25. Kurzweil, E. *The Age of Structurelism: Levi-Strauss to Foucault*, New York: Columbia University Press, 1980.
26. Lefebvre, Henri *Critique de la vie quotidienne, I: Introduction*. Paris: Grasset, 1947 (2nd edition with new foreword, Paris: L'Arche, 1958—1987.)
27. Lefebvre, Henri *Critique de la vie quotidienne, II: Foudements d'une sociologie de la quotidiennete*. Paris: L'Arche, 1961—1987.
28. Lefebvre, Henri *Critique de la quotidienne, III: De la moderne au modernisme (pour une metaphilosophie du quotidien)* Paris: L'Arche, 1981—1987).
29. Lefebvre, Henri *Critique of Everyday Life, Vol. I, Introductio* Translated by John Moore, Preface by Michel Trebtish, Verso, London, New York 1991.
30. Lefebvre, Henri *Critique of Everyday Life, Vol III: Fondation of a sociology of everyday life*, Translated by John Moore, Preface by Michel Trebtish, Verso, London, New York 2002.
31. Lefebvre, Henri *Critique of Everyday Life, Vol. III, From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life)*, Translated by Gregory Elliott, With a preface by

- Michel Trebitsch, ,Verso, London, New York 2003.
32. Lefebvre, Henri *Dialectical Materialism* , Translated by John Sturrock, Jonathan Cape Ltd, London, 1968.
 33. Lefebvre, Henri *Everyday Life in the Modern World* , Translated by Sacha Rabinovitch, With a new Introduction by Philip Wander, Transaction Publishers, 1994, New Brunswick (USA) and London (UK).
 34. Lefebvre, Henri *The Explosion, Marxism and the French Revolution* , Translated by Alfred Ehrenfeld, Modren Reader Paperbacks, New York and London, 1987.
 35. Lefebvre, Henri *Henri Lefebvre : key writings* , edited by Stuart Elden, Elizabeth Lebas, and Eleonore Kofman, New York : Continuum, 2003.
 36. Lefebvre, Henri *Introduction to Modernity, Twelwe Preludes September 1959—May 1961* , Translated by John Moore, Verso, London and New York, 1995.
 37. Lefebvre, Henri *Le materialisme dialectique* , Quadrige/Pres-ses Universitaires de France, 1990.
 38. Lefebvre, Henri *La production de l'espace* (4th edition), Ed. Anthropos, 2000.
 39. Lefebvre, Henri *The Production of Space* , Translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd, 1991.
 40. Lefebvre, Henry *Rhythmanalysis : space, time, and every-day life* ; translated by Stuart Elden and Gerald Moore; with an introduction by Stuart Elden. London; New York : Con-tinuum, 2004.
 41. Lefebvre, Henri *The Sociology of Marx* , Translated by Nor-

- bert Guterman, Random House, Inc. New York, 1969.
42. Lefebvre, Henri *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, Translated by Frank Bryant, Allison & Busby, London 1978.
43. Lefebvre, Henri *The urban revolution*, translated by Robert Bononno; foreword by Neil Smith. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
44. Lefebvre, Henri *Writings on Cities*, selected, translated and introduced by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, Blackwell Publishers Ltd, 1996.
45. *Marxism and the Interpretation of Culture*, Edited and with an Introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1988.
46. Muller, Horst. *Praxis und Hoffnung: Studien Zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre*. Bochum: Germinal Verlag, 1986.
47. Poster, Mark *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
48. Poster, Mark *Foucault, Marxism and History*, Polity Press, 1984.
49. Shields, Rob *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics*, Routledge, London and New York 1999.
50. Soja, E. *Postmodern Geographies, The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso, 1989.
51. Soja, E. W. *Postmetropolis, Critical Studies of Cities and Regions*, Blackwell Publishers Inc, 2000.

52. Soja, Edward W. *Thirdspace, Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell Publisher Inc. Cambridge, Massachusetts, 1996.

二、中文部分

(一)马克思主义经典类

1. 《马克思恩格斯选集》第1—4卷，人民出版社1995年第2版。
2. 《马克思恩格斯全集》第1—50卷，人民出版社1956—1986年第1版。

(二)列斐伏尔专著及其研究类

1. [苏]达维多夫《列斐伏尔和他的异化观》，载陆梅林、程代熙编选《异化问题》上卷，文化艺术出版社1986年内部版。
2. [南斯拉夫]卡拉尼，R·《列费弗尔与马克思思想》，载《国外社会科学动态》1983年第9期。
3. 勒斐伏尔《勒斐伏尔文艺论文选》，作家出版社1965年版。
4. 勒斐伏尔《美学概论》，朝花美术出版社1957年版。
5. 勒斐伏尔《世界观与创作》，上海文艺出版社1959年版。
6. 勒费弗尔《狄德罗的思想与著作》，商务印书馆1985年版。
7. 勒费弗尔《马克思主义的分化》，原载法国《人与社会》杂志1976年41—42期合刊，张伯霖摘译刊于《哲学译丛》1980年第5期。
8. 李青宜《今日法国哲学界一斑——访问法国几位著名哲学家》，载《国外社会科学动态》1983年第4期。
9. 列菲弗尔《从黑格尔到毛泽东》，台北：结构群文化事业公司

1990年版。

10. 列非伏尔、赫勒《让日常生活成为艺术品——列非伏尔、赫勒论日常生活》，云南人民出版社1998年版。
11. 列斐弗尔《再谈异化理论》(此文原系列氏《日常生活批判》一书1957年第2版序言的第6、7两节)，李常山译，丁象恭校，载陆梅林、程代熙编选《异化问题》下卷，文化艺术出版社1986年版。
12. 列费弗尔《列费弗尔：研究日常生活的哲学家——列费弗尔答法国〈世界报〉记者问》，载《国外社会科学动态》1983年第9期。
13. 列费弗尔《马克思主义在法国的状况》，载《国外社会科学动态》1983年第9期。
14. 列斐费尔《论国家》，重庆出版社1988年版。
15. 列斐伏尔《辩证唯物主义》，载《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版。
16. 列斐伏尔《马克思主义的当前问题》，三联书店1966年版。

(三)西方马克思主义总论及人物研究类

1. [英]安德森，佩里《当代西方马克思主义》，东方出版社1989年版。
2. [英]安德森，佩里《西方马克思主义的探讨》，人民出版社1982年版。
3. [英]布鲁厄，安东尼《马克思主义的帝国主义理论》，重庆出版社2003年版。
4. 陈学明《弗洛伊德的马克思主义》，辽宁人民出版社1989年版。
5. 陈学明《西方马克思主义的探索》，台北：唐山出版社，1992年版。

6. 陈学明《西方马克思主义教程》，高等教育出版社 2001 年版。
7. 陈学明《西方马克思主义论》，辽宁教育出版社 1991 年版。
8. 陈振明《当代西方马克思主义》，厦门大学出版社 1995 年版。
9. 程巍《否定性思维——马尔库塞思想研究》，北京大学出版社 2001 年版。
10. [日]广松涉《物象化论的构图》，南京大学出版社 2002 年版。
11. 胡大平《后革命氛围与全球资本主义——德里克“弹性生产时代的马克思主义”研究》，南京大学出版社 2002 年版。
12. 黄楠森主编《马克思主义哲学史》第八卷，北京出版社 1991 年版。
13. [德]霍克海姆，马克思、西奥多·阿多诺《启蒙辩证法——哲学断片》，上海人民出版社 2003 年版。
14. [英]拉克劳，恩斯特·查特林·墨菲《领导权与社会主义策略——走向激进民主政治》，黑龙江人民出版社 2003 年版。
15. 李青宜《阿尔都塞与“结构主义马克思主义”》，辽宁人民出版社 1986 年版。
16. 李青宜《当代法国的“新马克思主义”》，当代中国出版社 1997 年版。
17. 李青宜《“西方马克思主义”的当代资本主义理论》，重庆出版社 1990 年版。
18. 陆梅林选编《西方马克思主义美学文选》，漓江出版社 1988 年版。
19. 罗伯特·戈尔曼《新马克思主义传记辞典》，重庆出版社 1990 年版。
20. 欧阳谦《人的主体性和人的解放》，山东文艺出版社 1986 年 10 月第 1 版。
21. [斯洛文尼亚]齐泽克，斯拉沃热·[德]泰奥德·阿多诺等著《图

- 绘意识形态》，南京大学出版社 2002 年版。
22. 孙伯鍨《卢卡奇与马克思》，南京大学出版社 1998 年版。
 23. 《西方马克思主义文选》，中共中央党校编，1990 年版。
 24. 徐崇温《“西方马克思主义”》，天津人民出版社 1982 年版。
 25. 衣俊卿等著，《20 世纪的新马克思主义》，中央编译出版社 2001 年版。
 26. 衣俊卿《回归生活世界的文化哲学》，黑龙江人民出版社 2000 年版。
 27. 衣俊卿《现代化与日常生活批判——人自身现代化的文化透视》，黑龙江教育出版社 1994 年版。
 28. 亦冰《存在主义的马克思主义评析》，唐山出版社 1995 年版。
 29. 俞吾金、陈学明《国外马克思主义流派》，复旦大学出版社 1990 年版。
 30. 俞吾金、陈学明《国外马克思主义哲学流派新编·西方马克思主义卷》(上下册)，复旦大学出版社 2002 年版。
 31. 俞吾金等著《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》，上海社会科学院出版社 2002 年版。
 32. [美]詹明信《晚期资本主义的文化逻辑》，三联书店 1997 年版。
 33. [美]詹姆逊，弗里德里克《文化转向》，中国社会科学出版社 1998 年版。
 34. [美]詹姆逊，弗里德里克《语言的牢笼，马克思主义与形式》，百花洲文艺出版社 1997 年版。
 35. 张亮《“崩溃的逻辑”的历史建构——阿多诺早中期哲学思想的文本学解读》，中央编译出版社 2003 年版。
 36. 张一兵《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，江苏人民出版社 1999 年版。
 37. 张一兵《问题式、症候阅读与意识形态——关于阿尔都塞的一

种文本学解读》，中央编译出版社 2003 年版。

38. 张一兵《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》，三联书店 2001 年版。
39. 张一兵《张一兵自选集》，广西师范大学出版社 1999 年版。
40. 张一兵《折断的理性翅膀——“西方马克思主义”哲学批判》，南京出版社 1990 年版。
41. 张一兵、胡大平《西方马克思主义哲学的历史逻辑》，南京大学出版社 2003 年。
42. 周穗明、王吉胜、柴方国、李惠斌《新马克思主义先驱者》，中央编译出版社 1998 年版。

(四) 现代西方哲学经典及其研究类

1. [德]哈贝马斯《包容他者》，上海人民出版社 2002 年版。
2. [德]哈贝马斯《后民族结构》，上海人民出版社 2002 年版。
3. [德]哈贝马斯《交往行动理论》(上下卷)，重庆出版社 1994 年版。
4. [德]海德格尔《存在与时间》，三联书店 1999 年版。
5. [德]海德格尔，马丁《尼采》(上下卷)，商务印书馆 2002 年版。
6. [匈牙利]赫勒《日常生活》，重庆出版社 1989 年版。
7. [捷]科西克《具体的辩证法》，社会科学文献出版社 1989 年版。
8. 刘小枫、倪为国选编《尼采在西方——解读尼采》，上海三联书店 2002 年版。
9. 刘小枫编、齐美尔著《金钱、性别、现代生活风格》，学林出版社 1999 年版。
10. [德]尼采《查拉斯图拉如是说》，文化艺术出版社 2003 年第 2 版。

11. [德]尼采《论道德的谱系·善恶之彼岸》，漓江出版社 2000 年版。
12. 王齐《走向绝望的深渊——克尔凯廓尔的美学生活境界》，中国社会科学出版社 2000 年版。
13. [德]西美尔，乔治《货币哲学》，华夏出版社 2002 年版。

(五) 法国哲学思想文化研究类

1. [法]乔治·巴塔耶《色情史》，商务印书馆 2003 年版。
2. [法]巴特，罗兰《符号帝国》，商务印书馆 1994 年版。
3. [法]巴特，罗兰《符号学原理》，三联书店 1988 年版。
4. [法]巴特，罗兰《流行体系——符号学与服饰符码》，上海人民出版社 2000 年版。
5. [法]巴特，罗兰《罗兰·巴特随笔选》，百花文艺出版社 1996 年版。
6. [法]巴特，罗兰《明室——摄影纵横谈》，文化艺术出版社 2003 年版。
7. [法]巴特，罗兰《S/Z》，上海人民出版社 2000 年版。
8. [法]巴特，罗兰《神话——大众文化诠释》，上海人民出版社 1999 年版。
9. [法]巴特，罗兰《文之悦》，上海人民出版社 2002 年版。
10. [法]巴特，罗兰《一个解构主义的文本》，上海人民出版社 1996 年版。
11. [法]巴歇拉尔《梦想诗学》，三联书店 1996 年版。
12. [法]布吕奈尔，皮埃尔等著《19 世纪法国文学史》，上海人民出版社 1997 年版。
13. [奥地利]茨威格，斯蒂芬《昨日的世界——一个欧洲人的回

- 忆》，三联书店 1991 年版。
14. 冯俊等著《后现代主义哲学讲演录》，商务印书馆 2003 年版。
 15. [法]福柯《福柯集》，上海远东出版社 2003 年版。
 16. 宫宝荣《法国戏剧百年(1880—1980)》，三联书店 2001 年版。
 17. 华明《崩溃的剧场——西方先锋派戏剧》，江苏人民出版社 2001 年版。
 18. 卡尔·弗莱德里克·R《现代与现代主义——西方文化思潮的历史转型》，吉林教育出版社 1995 年版。
 19. [美]库兹韦尔，伊迪丝《结构主义时代——从莱维—斯特劳斯到福柯》，上海人民出版社 1988 年版。
 20. 高放《超现实主义导论》，社会科学文献出版社 1997 年版。
 21. [法]雷威，贝尔纳—亨利《自由的冒险历程——法国知识分子历史之我见》，中央编译出版社 2000 年版。
 22. [法]列维—斯特劳斯《图腾制度》，上海人民出版社 2002 年版。
 23. 吕一民《20 世纪法国知识分子的历程》，浙江大学出版社 2001 年版。
 24. [美]米勒，詹姆斯《福柯的生死爱欲》，上海人民出版社 2003 年版。
 25. [法]莫斯，马塞尔《礼物》，上海人民出版社 2002 年版。
 26. [法]梅洛—庞蒂《知觉现象学》，三联书店 2001 年版。
 27. [法]祁雅理，约瑟夫《二十世纪法国思潮》，商务印书馆，1987 年 4 月第 1 版。
 28. 秦喜清《让—弗·利奥塔——独树一帜的后现代理论家》，文化艺术出版社 2002 年版。
 29. [法]萨特《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1997 年版。
 30. [法]萨特《萨特文学论文集》，安徽文艺出版社 1998 年版。
 31. [法]萨特《萨特哲学论文集》，安徽文艺出版社 1998 年版。

32. 尚杰《归隐之路——20世纪法国哲学的踪迹》，江苏人民出版社2002年版。
33. 汪民安《福柯的界线》，中国社会科学出版社2002年版。
34. [法]西里奈利，让-弗朗索瓦《20世纪的两位知识分子：萨特与阿隆》，江苏人民出版社2001年版。
35. [法]西里奈利，让-弗朗索瓦《知识分子与法兰西激情——20世纪的声明与请愿书》，江苏人民出版社2001年版。
36. 于奇智《凝视之爱——福柯医学历史哲学论稿》，中央编译出版社2002年版。
37. 张秉真、黄晋凯主编《未来主义·超现实主义》（外国文学流派研究资料丛书），中国人民大学出版社1994年版。

(六) 现代主义与后现代主义社会文化理论研究类

1. [法]鲍德里亚《消费社会》，南京大学出版社2000年版。
2. 包亚明、王宏图、朱生坚等著《上海酒吧——空间、消费与想象》，江苏人民出版社2001年版。
3. 包亚明主编《后现代性与地理学的政治》（《都市与文化》第1辑），上海教育出版社2001年版；《现代性与空间的生产》（《都市与文化》第2辑），上海教育出版社2003年版。
4. [英]贝尔特，帕特里克《二十世纪的社会理论》，上海译文出版社2002年版。
5. [美]贝斯特，斯蒂芬·科尔纳，道格拉斯《后现代转向》，南京大学出版社2002年版。
6. [美]波斯特，马克《第二媒体时代》，南京大学出版社2000年版。
7. [美]波斯特，马克《信息方式》，商务印书馆2000年版。
8. [美]伯曼，马歇尔《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体

- 验》，商务印书馆 2003 版。
9. [法]布尔迪厄,皮埃尔《男性统治》，海天出版社(深圳)2002 年版。
 10. [法]布希亚《拟仿物与拟象》，台湾时报文化出版公司版。
 11. [法]布希亚,尚《物体系》，上海世纪出版集团 2001 年版。
 12. [美]多克,约翰《后现代主义与大众文化》，辽宁教育出版社 2001 年版。
 13. [英]道斯雷,约翰《文化理论与通俗文化导论》(第二版)，南京大学出版社 2001 年版。
 14. [美]菲斯克,约翰《解读大众文化》，南京大学出版社 2001 年版。
 15. [美]费瑟斯通,迈克《消费文化与后现代主义》，译林出版社 2000 年版。
 16. [美]费斯克,约翰《理解大众文化》，中央编译出版社 2001 年版。
 17. [美]弗兰克,罗伯特《奢侈病——无节制挥霍时代的金钱与幸福》，中国友谊出版公司 2002 年版。
 18. [美]戈夫曼《日常生活中的自我表演》，浙江人民出版社 1998 年版。
 19. [芬]格罗瑙,尤卡《趣味社会学》，南京大学出版社 2002 年版。
 20. [美]哈里斯,卡斯腾《建筑的伦理功能》，华夏出版社 2001 年版。
 21. 贺照田主编《西方现代性的曲折与展开》(学术思想评论第六辑)，吉林人民出版社 2002 年版。
 22. [美]吉布森-格雷汉姆, J. K.《资本主义的终结——关于政治经济学的女性主义批判》，社会科学文献出版社 2002 年版。
 23. [英]吉登斯,安东尼《社会理论与现代社会学》，社会科学文献

- 出版社 2003 年版。
24. [美]卡林内斯库,马泰《现代性的五副面孔——现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》,商务印书馆 2002 年版。
 25. [美]凯利,维翰《走向自由——休闲社会学新论》,云南人民出版社 2000 年版。
 26. [英]康纳,史蒂文《后现代主义文化——当代理论导引》,商务印书馆 2002 年版。
 27. [美]克兰,戴安娜《文化生产:媒体与都市艺术》,译林出版社 2001 年版。
 28. [美]里茨尔,乔治《社会的麦当劳化——对变化中的当代社会生活特征的研究》,上海译文出版社 1999 年版。
 29. [美]利斯曼,大卫《孤独的人群》,南京大学出版社 2002 年版。
 30. [美]林奇,凯文《城市形态》,华夏出版社 2001 年版。
 31. [美]林奇,凯文《城市意象》,华夏出版社 2001 年版。
 32. 刘少杰《后现代西方社会学理论》,社会科学文献出版社 2002 年版。
 33. 陆扬、王毅选编《大众文化研究》(《视点》丛刊第 1 辑),上海三联书店 2001 年版。
 34. [英]罗宾斯,戴维·莫利、凯文《认同的空间——全球媒介、电子世界景观与文化边界》,南京大学出版社 2001 年版。
 35. 罗钢、王中忱主编《消费文化读本》,中国社会科学出版社 2003 年版。
 36. [美]罗斯诺的,波林《后现代主义与社会学》,上海译文出版社 1998 年版。
 37. [美]瑞泽尔,乔治《后现代社会理论》,华夏出版社 2003 年版。
 38. [美]萨林斯,马歇尔《文化与实践理性》,上海人民出版社 2002 年版。

39. 沈语冰《透支的想象——现代性哲学引论》，学林出版社 2003 年版。
40. [英]斯威伍德，阿兰《大众文化的神话》，三联书店 2003 年版。
41. 陶东风、金元浦、高丙中主编《文化研究》第 3 辑，天津社会科学出版社 2002 年版。
42. 王宁《消费社会学——一个分析的视角》，社会科学文献出版社 2001 年版。
43. 夏光《后结构主义思潮与后现代社会理论》，社会科学文献出版社 2003 年版。
44. 夏铸九编《空间的文化形式与社会理论读本》，台北：明文书局，1988 年版。
45. [美]亚历山大，杰夫瑞《世纪末社会理论》，上海人民出版社 2003 年版。
46. [英]约翰斯《哲学与人文地理学》，商务印书馆 1999 年版。

(七)其他类

1. [俄]巴赫金《拉伯雷研究》，河北教育出版社 1998 年版。
2. [俄]巴赫金《诗学与访谈》(陀斯妥耶夫斯基诗学问题)，河北教育出版社 1998 年版。
3. [日]北冈诚司《巴赫金：对话与狂欢》，河北教育出版社 2002 年版。
4. [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》，三联书店 2003 年版。
5. [日]川崎修《阿伦特：公共性的复权》，河北教育出版社 2001 年版。
6. [日]渡边公三《列维—斯特劳斯，结构》，河北教育出版社 2002 年版。
7. [法]福楼拜《福楼拜小说全集》(上、中、下)人民出版社 2002 年版。

8. [奥]弗洛伊德,西格蒙德《论宗教》(《图腾与塔布·摩西与一神教》),国际文化出版公司 2002 年版。
9. [法]克里斯蒂瓦,朱莉娅《恐怖的权力——论卑贱》,三联书店 2001 年版。
10. [法]克罗齐埃,米歇尔《科层现象——论现代组织体系的科层倾向及其与法国社会和文化体系的关系》,上海人民出版社 2002 年版。
11. [法]柯瓦雷,亚历山大《从封闭世界到无限宇宙》,北京大学出版社 2003 年版。
12. 麦永雄《文学领域的思想游牧:文学理论与批评实践》,中国社会科学出版社 2002 年版。
13. [美]莫内加尔,埃米尔·罗德里格斯《博尔赫斯传》,东方出版中心 1994 年版。
14. [法]萨莫瓦约,蒂费纳《互文性研究》,天津人民出版社 2003 年版。
15. [法]塞尔托,米歇尔·德《多元文化素养——大众文化研究与文化制度话语》,天津人民出版社 2002 年版。
16. [日]汤浅博雄《巴塔耶——消尽》,河北教育出版社 2001 年版。
17. 王建刚《狂欢诗学——巴赫金文学思想研究》,学林出版社 2001 年版。
18. 尹树广编《后结构·生活世界·国家——最新西方哲学原著译评》,黑龙江人民出版社 2001 年版。
19. 张世英主编《新黑格尔主义论著选辑》(上下卷),商务印书馆 1997—2003 年版。
20. 中国社会科学院哲学研究所西方哲学史研究室编《国外黑格尔哲学新论》,中国社会科学出版社 1982 年版。

后 记

本书是我2003年底通过答辩的博士学位论文《现代日常生活批判道路的开拓与探索——列斐伏尔哲学思想研究》的压缩与改写。本书也属于南京大学人才引进基金资助项目《列斐伏尔与西方马克思主义研究》的最终成果形式之一，并被列入南京大学马克思主义社会理论研究中心的中长期研究计划。

在本书即将交付出版之际，首先浮现在我眼前的，倒不是该书稿艰难形成的那几百个日日夜夜，而是一张张熟悉而值得我深表谢意的面孔，还有那悠长而曲折的治学经历。

记得17年前(1988)的那个黄沙弥漫的春夏之交，我以一篇关于晚年马克思哲学思想研究的论文，获得了中国人民大学授予的硕士学位。当时，尚是一脸稚气的我，望着我所敬仰的导师(徐琳、陈先达、庄福龄、靳辉明诸先生恩师)们那一双双宽厚睿智的目光，真有“高山仰止”之感觉：“哲学……我连门还没摸着”！但我得说，若没有他们对我的“史”“思”启蒙训练，便没有我后来的任何长进。正是得益于陈先达与徐琳二位恩公之“点化”，我才有了对西方马克思主义的最初理解。这主要体现在陈先达老师主编的《被肢解的马克思》(上海，1990)及徐琳老师主编《恩格斯与现时代》(北京，1994)的两部著作中。

硕士毕业后,我长期在一家省级社会科学院工作,肩负着为省委省政府宣传服务的光荣使命。我最大的苦恼就是不知道如何才能做到“理论联系实际”。1998年,我完成了《走出历史哲学乌托邦》一书的写作,算是自己首次对马克思主义哲学的粗浅“客串”。但当时我并无任何喜悦与轻松,却有一种“精疲力竭”的崩溃感:既不知自己当“从何处来”,更不晓自己该“往何处去”;既缺少对经典马克思主义根基性理解,更遑论对当代马克思主义形态及走向的把握与展望。经过此次重大失败,我渐渐意识到自己的哲学是“无根的”、“无元逻辑的”。于是,我就想到了心仪已久的南京大学,那座向有“励学敦行”之纯朴校风的百年庠序。那里有一支实力雄厚的马克思主义哲学史、当代中国马克思主义与国外马克思主义教学研究队伍。于是,我便下定决心报考南大,“重新开始”我的哲学学习。“哲学是不断更新的对自我的开端的体验”,“真正的哲学在于重新学会看世界”(梅洛-庞蒂语),“哲学首先是方法而不是体系”(孙伯鍈先生语),三年多(2000年9月至2003年12月)艰苦有益的学徒训练,渐渐让我明白了这一点。1000多个日日夜夜,日常生活之单调、学习工作之繁重、世俗之诱惑折磨、身心之痛苦快乐,自不必说了,但它却为我夯实了通往经典马克思主义与现代思想视野的地基。

金陵求学三年多下来,我之所以选择列斐伏尔这位西方马克思主义的“元老级”人物,一位在今天西方并不新潮、而略显“冬烘气”的二流哲学家“作文章”,主要出于这样几种考虑:一是列斐伏尔研究系国内学界从来没有认真“碰”过的思想个案;二是列斐伏尔本人富有传奇色彩的漫长坎坷经历及其思想魅力深深地吸引了我;三是选择列斐伏尔这位日常生活批判哲学大师作题目,也是对我的人生弱点的考验或心性的磨练。我的太太及圈内朋友就经常

很“热辣”地骂我“不爱日常生活”、“不会日常生活”。

本书从构思到成稿，自始至终是在我的导师张异宾老师关心支持与认真指导催促下进行的。早在十余年前，我就已经是张老师的“私淑”弟子和文字知音了。是他那超人的渊博学识以及卓而不群的风度、人格、思想魅力，把我从河南故土吸引到南京来，让我从深度的思想迷惘中走出来，重新找到了“革命的”道路！张老师虽身兼多职，每日里百事缠身，但总会在最关键的时候伸出温暖有力之手，指导帮助自己的学生。从我入学南大攻读学位课程，毕业论文选题，到构思提纲、收集资料、再到论文写作与完成，还有我的“日常生活”……，张老师无不给予无私的帮助。虽说是“重恩不言谢”，但暂且也只能“一谢了之”！

本书得以完成，还得感谢南大哲学系的诸位领导与导师。五年来他们给予我很多指导帮助。特别是要诚挚地感谢刘林元老师、候惠勤老师、姚润皋老师、张建军老师等位老师，他们对我的学习和学位论文写作都给予了细心指导。很感谢徐小跃老师、王其岭老师、景雅玲老师、吴雨芳老师、曹立群老师等领导同事们对我的工作与生活中的许多具体关怀帮助。热诚感谢唐正东博士、张传平博士、胡大平博士、张亮博士、王恒博士、方向红博士、尚庆飞博士、姜迎春博士诸位“战友”，对我生活、学习方面的悉心关照。尤其要感谢胡大平、张亮两位“师兄”在论文写作、资料收集等方面给予我的友情援助；同时感谢远在北京的仰海峰博士后、“师兄”，给我的论文写作方面的无私帮助，他有关鲍德里亚研究的博士学位论文中的许多“不刊之论”及其所翻译的列斐伏尔《现代世界中的日常生活》一书初稿，都帮了我很大的忙。另外，我十分感谢我的两位硕士生刘必好、郭小磊同学，他们在校订本书错误百出的初稿时，投入了大量的精力、热情与细心。

此时此刻,我非常怀念河南省社会科学院,我在那里生活工作了整整15年,那可能是我一生最好的青春时光;感谢河南省社会科学院的诸多领导同事,特别是哲学所那一位位曾经朝夕相处的同事朋友们。论文中的许多想法与文字都是在和安继民、高秀昌诸君的平时辩谈切磋中积淀下来、酝酿出来的。感谢目前尚在中国人民大学深造的徐智立博士后。他一次次不辞劳苦、不厌其烦地为我专程到国家图书馆查阅复印外文资料,使我得以省去大量时间、资金,使论文顺利完成。

本书的出版,自始至终得到了中央编译出版社的领导,尤其是本书的两位编辑谭洁、卢晓萍女士的大力支持和帮助,在此向他们表示感谢。

这里尤其要感谢我的太太宋月娥女士。多年来,她一直全力以赴地支持我的学习工作,让我这个疏于家务的“大懒人”、“大闲人”,有大量时间与精力在抽象王国里无边漫游雅玩。特别是在论文写作、工作调动的关键时期,她以极大的耐心与毅力,照料我这具病弱残喘之躯,让我度过难关。同时,我发自内心地感谢我的南大同届师兄范海武、李义松这两位“双料”Doctor(医生/博士),是他们的高明医道与耐心细致的治疗护理,使我得以摆脱心理阴影,恢复了正常的生活能力与健康的身体力行。毫不夸张地说,如果没有范医生一周数次的针灸按摩,我根本无法完成这篇论文的写作与这本书的修改。感激之情,决非一个“谢”字能概括!感谢同门师兄、浙江大学潘于旭教授对我的生活学习的帮助。此外,我真心地感谢全国著名的武术冠军、资深的太极拳教练赵海鑫师傅,他的热情鼓励与耐心训练,给了我许多生活的勇气与智慧。

最后,让我最不能忘怀的是前年春天去世的孙伯鏊先生,在他生前的最后岁月,在他与病魔作斗争的日子里,对我的学习工作的

许多帮助。就在他生命垂危之际，还在医院的病榻上挂念我的身体健康状况。此情此景，每当我想起时都禁不住潸然泪下，甚有涕泗滂沱之感！是他的在天之灵、是他生前那一腔“向死而生”的无畏勇气，一再鼓舞着我战胜困难与软弱，义无反顾、顽强前行！姜白石一句“淮南皓月冷千山，冥冥归去无人管”（〔南宋〕姜夔《踏莎行》）凄婉之词，我平时最爱。谨借此句祭悼孙先生，愿他老人家安息！

刘怀玉初稿于 2003 年 11 月 27 日，南大南院宿舍，

二稿于 2005 年 4 月 27 日，南京高教新村。