

日常生活批判的两种路径

周 宪

内容提要 日常生活是现代性的重要方面，日常生活的日常性带有压抑性和同质性，因此，如何超越现代日常生活便成为当代思想的一个问题。本文从列费伏尔和赫勒所提供的两种不同思路切入日常生活批判，进而比较了这两种路径的异同，从而审视了日常生活批判的多种可能性。

关键词 日常生活 感性 理性 乌托邦 审美现代性

自上个世纪 30 年代，法国哲学家列费伏尔（H. Lefebvre）首创日常生活批判以来，^① 提倡生活研究有了长足的进步和发展，这个概念现在已经成为哲学、美学、社会理论和文化研究中的重要关键词。^② 虽然日常生活古已有之，但需要强调的是，前现代日常生活和现代日常生活有诸多差异。我们需要讨论的现代日常生活问题，是现代性的表征。

“游戏城”的节日狂欢

到底何为现代意义上的日常生活？列费伏尔的界定是：“日常生活与一切活动关系密切，它涵盖了有差异和冲突的一切活动；它是这些活动会聚的场所，是其关联和共同基础。正是在日常生活中才存在着塑造人类——亦即人的整个关系——它是一个使其构型的整体。也正是在日常生活中，那些影响现实总体性的关系才得以表现和得以实现，尽管总是以部分的和不完全的方式，诸如友谊、同志之谊、爱情、交往的需求、游戏等等。”^③

在列费伏尔看来，日常生活是启蒙运动的产物。由于启蒙运动，知识和哲学思考被突出地强调出来，人类活动根据古典的区分，被区分为“高级”和“低级”两个部分。理性代表了人类的高级机能或能力，它属于一个纯粹思想的领域。而琐碎平庸的日常生活是不值得关注的，它与人的感性等低级机能有关，笛卡尔的心身二元论便是这种观念的产物。列费伏尔对日常生活的讨论首先集中在前现代与现代非区分上。在他看来，前现代社会中，日常生活与其他今天看来属于特殊的活动（比如艺术、科学或哲学等）并未分离，韦伯则把这种前现代整合描述为宗教一形而上学世界观的支配。人与人、人与自然、生产与消费、劳动与闲暇，并未出现明显的分化。这一阶段日常社会性、民众狂欢节庆以及集体仪式等，代表了共同的文化和生活方式。依照列费伏尔的历史观，日常生活在前现代社会并不是一个相对于非日常生活（亦即那些特殊人类活动）的区分性概念，而是一个整合未分的概念。恰如韦伯指出的现代性是一个价值领域不断区分的过程一样，列费伏尔发现，随着资本主义的出现，越来越明显的分化出现在社会生活的各个层面上：劳动出现了分工和专门化，家庭生活及闲暇与劳动相分离，个体及其有机的社群生活和本真的交互主体性相分离，人变得越来越孤独和内向，意识分裂为公共的自我和私人的自我两个层面，劳动也区分为脑力劳动和体力劳动。社会互动关系趋向于纯粹的实用主义，受制于生产和市场的要求，人们的大多数生活时间受到僵化的、固定的社会角色和自觉行为与意识的制约，人们并不完全了解自己的生活质量。列费伏尔认为，在现代性条件下，想像

性和创造性的人类活动日益转化为刻板的和商品化的形式，物的交换价值统治着其使用、使用价值，这就导致了马克思所说的商品“拜物教”。^④列费伏尔尤其感到，中心化的国家呈现为对人的异化的崇拜，在这种状态下，人的力量和能力越来越被一种无名的、科层化机制所制约。于是，现代社会的日常生活出现了不可弥合的一系列分裂：

[个体]同那种能够滋养或甚至存在的生存条件相分离，他相信自己会是自给自足的，并期望如此。……当个人主义的倾向塑造了个人生活时，从字面上说是一种私人化的生活，一种“被剥夺”的生活：亦即剥夺了现实，剥夺了与现实世界的联系——某种人与任何事物疏离开来的生活。这种生活分裂成矛盾的或分裂的两极：工作与休息，公共生活与个人生活，公共场合与私密情境，外在机遇与内心秘密，运气与命运，理想与现实，不可思议的东西与平常事物。^⑤

更进一步，列费伏尔分析了现代性早期向晚期的重要发展趋向。他发现，自19世纪中叶到20世纪50年代，现代性的发展是由这样一些因素构成的，比如日常活动与愈加专门化的活动相分离，有机共同体的瓦解，交换价值取代了实用价值。在这个发展过程中，他特别注意到两点：第一，在现代性的早期阶段，日常生活相对来说还保留着一定程度的自由，比较关注人的感性世界、主体间对话和情感关系。因此，这一时期日常生活尚能作为抵御越来越强大的功能主义逻辑的屏障。随着晚期现代性的来临，日常生活趋于稳定、结构化和功能化，因而变成了资本主义社会关系再生产的场所。以抽象商品形式出现的量的关系取代了质的要求，社会生活的深度、复杂性和差异性逐渐瓦解，日常生活的重复性越来越受到功能主义逻辑和经验同质化的侵蚀。列费伏尔把这种日常生活的社会称之为“受控的消费科层社会”，其特征体现为作为人类认知和知识一般形式的理性越发地趋向于纯粹的科层化形式，消费压倒了生产，这就导致了日常生活必然处于总体统治和商品化之中。^⑥第二，在现代性的早期阶段，对抽象理性优越性的普遍诉求，民族主义的意识形态和不断进步的历史理念曾是强大的社会整合力量。然而到了现代性的晚期阶段，随着社会文化诸多领域出现了碎片化，启蒙运动的普遍意识形态陷入了技术的合理性之中。更重要的是，消费主义很大程度上依赖于需求和动机的操纵，社会体制又激发了商品和形象所无法满足的欲望。这种满足是消费社会的目标，但它却无法推销快乐。结果却引发了普遍的不满和焦虑，进而导致了价值观的深刻危机。^⑦

列费伏尔继承了马克思政治经济学批判的传统，着重于日常生活的商品化和拜物教性质分析，但又有所发展。他把政治经济学的批判与符号表意理论结合起来，在此基础上提出了日常生活的语义学问题。从前现代传统社会的现代性早期阶段再到晚期阶段，一个显著的发展是形成了一个自足的自我指涉象征系统，它深刻地改变了前现代社会的语言范式。在他看来，前现代社会占据主导地位的是听觉，它与面对面交往和在场性密切相关，具有对话性和丰富性。而现代性条件下，技术的功能逻辑和科层制对日常生活的渗透导致了语义学范式的转型，视觉及其形象占据主导地位。恰如加迪纳（M. E. Gardiner）所作的概括：列费伏尔认为，在前现代社会，语言是完整的文化的一部分，构成了同一的象征体系，它传达出相对稳定而又丰富多元的意义。随着文化的碎片化和交换价值支配了使用价值，词语和象征符号便逐渐与其指涉物分离，所指和能指断裂了，由此陷入了意义的危机，剩下的只是“无意义的能指的流动股票”，它与真实物、人类劳动和社群活动脱节。现代性中的交往越来越以储存、复制和传播等电子形式为中介，因而脱离了日常社会性。前现代占主导地位的听觉很大程度上被纯粹的视觉刺激（书面文字、电视、摄影等）所取代。活生生的言语丰富色彩和个性化共鸣被书写技术所取代，这种符号范式显得日益僵化、匿名和非语境化。更值得注意的是，书写促进了理性管理、监视和技术科层力量的运作。在这种条件下，多元化的丰富的象征系统被单一的信号所取代，后者把语义场简化为单一性并传达出固定的观念和概念。用巴赫金的话来说，就是对话被独白所取代。活生生的表现性语言蜕变为索然无味的说教。个体被广告工业和大众媒介的“大量符号”所淹没，日趋被动地和无动于衷地迷恋，并把这些信号中的意识形态符号加以内在化。大量符号取代了行为者，提供了参与日常生活以及日常生活中欲望实现的替代物。^⑧

列费伏尔关于现代性条件下日常生活及其表意实践的理论,对后来的诸多消费社会、虚拟社会和后现代文化研究具有开山引领作用。^⑨我以为,他独辟蹊径地开创了日常生活批判的思路,对于我们深入思考日常生活具有相当的借鉴意义。列费伏尔不但强调了日常生活的表意符号实践,而且把这种实践创造性地与空间理论结合起来,进而提出了关于现代城市空间日常生活的理论范式。更进一步,他不同意马尔库塞关于日常生活单面性的看法,在他看来,日常生活虽然具有压抑的一面,却也隐含着否定、变革和颠覆的潜能。那么,如何进行日常生活的批判和变革呢?对日常生活压抑性和物化的反抗,就是对主体性的恢复,就是对创造性和想像性生活的塑造。这里重要的是打碎日常生活的神秘色彩,揭露隐含其中的意识形态的遮蔽性,恢复人的本真需求和欲望,使城市变成一个“游戏城”。列费伏尔发现,在现代性晚期,人们为了摆脱日常生活的压抑性便转向种种闲暇活动,诸如收藏、电影、体育运动或艺术,从中寻找解脱。但问题在于,当代社会的闲暇活动已经失去了自由和创造的特性,日趋商品化和组织化了,表现出被动性和操纵性。因此,闲暇活动不但是商品化从生产到消费的关键环节,而且与日常生活本身也难以区分。这就构成了他所说的“休闲的技术统治”:

我们现在进入了一个幻觉性的颠倒形象领域。我们所发现的是一个虚假的世界,这首先是因为它并不是一个世界,因为它把自己展现为真实的,因为它密切地模仿真实生活以便通过相反的事物来取代真实生活;通过快乐的虚构来替代真实的不快,比如通过提供一个对快乐的真实需要相对应的虚构事物等等。这就是大多数电影、印刷物、剧院、音乐厅的“世界”,就是闲暇活动广大领域的“世界”。^⑩

这里,列费伏尔的观念与韦伯已全然不同。在韦伯那里,审美是把人从日常生活的“铁笼”中救赎出来的途径之一,而列费伏尔则认为闲暇性的审美娱乐已经成为“休闲的技术统治”了。现在需要的是一种类似于超现实主义的解决方案,那就是强调“惊奇”,恢复感性,强调越轨,回归创造性和想像性的活动。但列费伏尔又认为,超现实主义的艺术实践也有其缺憾,把非理性和怪异作为一种对日常生活的逃避,因此尚未发展出一种足以改变当代资本主义社会体制和活动的有效实践,所以并未对日常生活形成真正的威胁。

列费伏尔强调,日常生活本身具有压抑和颠覆的双重性,进而把焦点转向现代性自身自我批判性上来。他发现,虽然日常生活已经被充分地同质化、商品化和科层化了,但批判的潜能仍然存在于欲望的身体、日常社会性和都市生活密集和非工具性空间里。因此,重要的是要把欲望回归到前现代社会的感性特质上来,并与重复、弥散和绵延的日常性特征相分离,去发现和营造一个自由和快乐的空间。“真正具有革命特征的社会转变必须表现出对日常生活、语言和空间具有创造性的影响力。”^⑪这就是列费伏尔描绘的“游戏城”的新的空间生产。他强调一种每个人都可以在其中实现自由创造欲望的空间,这个空间不同于商品交换和拜物教盛行的“受控的消费科层社会”,也有别于那些“休闲的技术统治”。“游戏城”将改变现代人日常生活的形态,它不再有平庸性或习惯化的单调乏味的工作,不再有“恐怖”。列费伏尔回到了前现代文化中寻找资源,他认为理想的典范就是节庆活动(the festival),其颠覆日常生活的策略就是回复到前现代社会那种人与人性和自然快乐交流的状态。因此,本真的节庆活动的复兴,也就解决游戏与日常生活的冲突,它是对人类异化的超越,是民众欢庆的精神苏醒。他甚至把法国“五月风暴”那样的学生运动视为一种颠覆日常生活的途径。^⑫

如果我们把列费伏尔的日常生活批判理论和法兰克福学派的社会批判理论稍加对照,就可以看出前者的一些独特之处。首先,列费伏尔特别强调理论联系实践,反对启蒙运动以来那种轻视感性贬低日常生活的做法,极力抵制身一心二元论。其日常生活批判的策略是实践性,关注于现实的社会变革。从这一点来看,他的思路和法兰克福那种意识形态或审美的革命有所不同。他有力贯彻了马克思的座右铭:重要的不只是解释世界,而是改变世界。其次,列费伏尔在日常生活批判的路径上,更加关注民众的节庆、狂欢等形式,强调感性和欲望的解放,这是对审美现代性的一种独特理解与表述。他对身体、非工具性空间和日常社会性的关注,代表了现代性批判的一种重要趋向,那就是以审美现

代性来抵制和改造平庸重复的日常生活。他的“游戏城”的理念，与西方美学中“游戏的人”（席勒）、“艺术品”一样的生存（尼采），或“狂欢化”（巴赫金）等理念相一致，都趋向于审美精神与感性的张扬。较之于法兰克福学派，列费伏尔是把审美理想贯彻在日常生活之中，而法兰克福学派则强调在幻想的艺术层面上进行变革，一个是要“下地”，一个是要“上天”。虽然两者都有明显的乌托邦色彩，但列费伏尔的日常生活批判更具现实性。他对超现实主义的批判，一定程度上可以视为对法兰克福学派的思路的异议。再次，列费伏尔认为，日常生活并不是铁板一块，而是包含了复杂的矛盾和多种可能性。从对日常生活的压抑性质和工具主义或功能主义逻辑的批判来看，他的思路与法兰克福学派别无二致，他们都注意到现代化过程中理性或合理化所导致的危机和局限。但是，不同于阿多诺和马尔库塞那种较为悲观主义的看法，即认为这样的现实本质上是“单面的”，列费伏尔更加强调对日常生活的辩证理解，一方面确有显著的压制性和暴力特征（他形象地称之为“恐怖的社会”）；另一方面，他又坚持日常生活中尚存一些非工具理性和功能主义的空间，诸如身体、感性、欲望等。因此，日常生活本身带有压制和反压制的双重可能性。这个看法近似于葛兰西关于霸权文化中存在着反抗空间的论断是一致的。唯其如此，列费伏尔的门徒（德波、德塞托等），才有可能进一步发展出一种有效的日常生活实践策略。不是到另一个想像的乌托邦里去寻找颠覆的力量和手段，而是就在日常生活中进行变革。最后，列费伏尔关于现代日常生活语文学范式转型的理念，开启了后来流行的话语和符号研究路径，尤其是当代电子媒介的网络社会，所指与能指关系的断裂，书写与理性中心等想法，为后解构主义和批判理论的发展奠定了基础。波德里亚的许多批判性想法也许就来自列费伏尔。

理性的乌托邦

与列费伏尔法国式的浪漫策略不同，赫勒（A. Heller）的日常生活批判似乎走的是另一条路线，深蕴着从黑格尔、马克思到卢卡奇的德国哲学—政治经济学批判传统，更加强调一种理性的解放而非感性的游戏。

赫勒认为，日常生活乃是历史地构成的社会实践，是主体性的集合，它与社会文化的其他结构、体制和实践密不可分。因此，她主张对日常生活的分析和批判，应该与广泛的社会文化实践密切结合，而不能把日常生活孤立起来。但在她看来，日常生活与其他人类实践的分化正是现代性的发展趋势之一。“在前现代社会安排中，日常生活和制度化的生活之间的区分是模糊的，尚未充分发展起来……在现代社会安排中，日常生活被压缩了。它只包括家庭邻里中的生活。”赫勒发现，这个过程始于文艺复兴，到了17世纪末，日常生活与更加专门化的其他人类活动之间的融合便终结了。这就意味着日常生活进入了现代性的框架，成为一种值得关注的现象。同时，这也意味着，诸如哲学、科学、技术和艺术逐渐发展起来，并获得了自身的合法化与自律性。在这个过程中，日常生活逐渐被当作低俗的文化了。个人的和社会的需要越发屈从于生产急速扩张机制的技术要求，而不再与日常生活的节奏和肌体保持“有机的”联系。在知识的话语，特别是科学和哲学中，日常生活变成了讽刺的对象。^⑮这就是说，一方面日常生活和其他人类活动分离了，但另一方面它又逐渐地被贬低了。这个结论与列费伏尔是一致的。

在赫勒看来，“日常生活存在于每一社会之中，的确，每个人无论在社会劳动分工中占据的地位如何，都有自己的日常生活。”“我们可以把‘日常生活’界定为那些同时使社会再生产和成为可能的个体再生产要素的集合。”^⑯即是说，日常生活是个体最直接的生存境况，每个人都必须掌握其中的具体事物和习惯模式，它是一个对象化的过程，直接体现为三个部分：“第一是人造物、工具和产品的世界；第二是习惯的世界；第三是语言。”^⑰日常生活的功能体现在日常思维上，而日常思维的特征又呈现为日常生活的特征。在赫勒看来，日常思维具有一种不变的结构，具有某种明显的情性。即使是其内容有所变化，但其思维结构的变化却极其缓慢，甚至完全停滞。其次，日常思维带有明显的实

用主义目的,旨在解决个体当前所面临的具体问题。这便构成了日常生活的基本特征,那就是以同质性模式来统辖种种异质行为,尽管不同的人的行为彼此迥异,“但是这并不排除或多或少同质行为和对象化领域的可能性,相反,这种同质是它们的前提条件。我们可以断言,一个对象越是—般化地建构起来,它就越加同质。”¹⁶所有这都可以归结为日常生活对象化的特征——自在性,亦即自在的对象化。它呈现出一系列的属性:重复、规范性、经济化、情境性等等,并转化为日常行为的同质图式,诸如实用主义、可能性原则、模仿、类比、过分—般化等等。赫勒由此描画出日常生活的结构图式:

归根结底,日常生活的主要特征在于,一个相对严格的“自在的”类本质对象领域支配和表达着最异质行为的极宽泛的范围。因此,如果我们要调节和管理这些异质的活动,就必须占有这些对象化。相应地,日常行为和日常思维的明显图式,不过是(或者以重复性思维或者以创造性思维为辅助的)归类模式。借助这些图式,个人管理和安排他所从事或决定要从事的一切,以及他那里所发生的一切和他所发现自己置身于其中的一切情境;他以这样的方式来从事这些以便能部分地或全部地使这些经验同他“业已习惯”的东西相吻合。¹⁷

问题在于,如何超越日常生活的这些局限和压抑呢?与尼采的酒神路径不同,也与列费伏尔感性颠覆游戏路径不同,赫勒指出,必须把自在的对象化转化为自为的对象化。在她那里,日常生活与非日常性活动是分离甚至对立的。她一方面强调日常生活本身具有某种变革和发展的可能性,另一方面又在与日常生活对立的人类活动领域里去寻找资源。她认为,科学、艺术和哲学代表了人的类本质自为的对象化,这与日常生活自在的对象化迥然异趣。比如,她多次谈到日常思维的惰性和实用主义,与科学思维的超越性和纯粹性截然不同;日常生活的拜物和惯例特征,亦与艺术的思维泾渭分明。

我们尤感兴趣的是赫勒对日常生活与艺术区别的论述。她具体讨论了以下诸层面的差异:第一,日常生活常常是拜物的,它把事物和惯例作为给定的、按既定的形式来加以接受,但它不追究事物的起源。艺术则不同,它追究起源,并提升到类的水平。第二,日常生活常常是缺乏激情的,或至少激情并非总是被视为日常生活的必要因素。但在比较的意义上说,艺术通常是需要激情的,这与日常生活的强制特性形成了鲜明的对照,激情迸发造就了艺术的独特面貌。第三,艺术最初来源于日常需要,后来在其发展过程中取得具有独立价值的对象领域,“其本质特征在于,它们不再与我们的日常生活和整体的直接利益具有任何直接的联系。”艺术的“目标既不是特别直接地影响人们的生活,也不是教育人们。”¹⁸纯粹的审美价值便由此形成。第四,艺术本质上说是无功利性的,它超越了狭隘的实用功利主义目标和有用性,因此它可以把受众提升到类本质的高度,引起人的强烈共鸣和震撼,所以,“一件艺术品可以改变我的生活和我同世界的关系”¹⁹。

尽管赫勒非常重视审美对日常生活的改造和提升,但是她对此又持相当的怀疑态度,这与法兰克福学派判然有别。她指出了两个值得深省的问题:其一,在审美状态中,欣赏者虽有精神升华和净化,但是,“在欣赏之后,欣赏者没有任何变化,又回到了与艺术根本不同的日常生活。艺术自身不能使生活人道化,但是在存在着使自己的生活和他人的生活人道化的渴望之处,艺术可以提供尺度,它可以为这一事业提供感情和理智的支持。”²⁰这就是说,艺术充其量只是一个参照物,一个希望的乌托邦,它并未给日常生活带来任何实际的变化。这种观点与马尔库塞新感性和意识革命之潜能的理论相去甚远。其二,她提出,“审美地生存”虽然也是一种改变日常生活的方式,以及把日常生活从自在的对象化转化为“为我们存在”的对象化。但是,赫勒强调,审美地生存的艺术家只不过是把日常生活转化成“为他的存在”,尚缺乏对所有其他人的有效性。因此,“审美生活是贵族统治的,而有意义的生活则在原则上是民主的。有意义生活中的指导规范总是可—般化,可拓宽到他人的性质,从长远看,可拓宽到整个人类”²¹。这就是说,“有意义的生活”比“审美的生活”更具普遍性和民主性,因为它不局限于张扬个性自我的少数艺术家,而是对所有人均有效,这种生活的特征体现为个体面对不断的挑战展示自己的个性发展,在一种无限开放性中不断完善自己。

显然,面对日常生活的局限,赫勒竭力要捍卫的是人的理性能力,并把这种能力当作责任和自主发展不可或缺的核心。从哲学上说,这种理性与列费伏尔的辩证理性概念不同,也有别于黑格尔式的唯心哲学的“绝对理性”,而是更具亚里士多德和康德意义上的“实践理性”意味。^②对她来说,保持一个开放的乌托邦至关重要,这是人们超越日常生活局限的必经之路。她说道:“这种乌托邦并非不可能;尽管它是‘尚未成为现实’,却可以看作是取代现存现实的可实现的方案。我关于接纳普遍政治原则的说法是乌托邦式的,但我坚信它并不是妄想。……简而言之,我所提出的普遍乌托邦是这样一个社会,公正的规范和统治是由所有社会成员通过理性的对话而实施的。”^③她所设想的“开放的乌托邦”,包含了三个条件:类似于哈贝马斯“理想言语情境”那种主导—自由交往理想;无条件地认识和承认人类种种需要,反对把人当作实现目的的手段;以及个体生理的、心理的和智力的能力以一种非限制的自由充分发展。^④

较之于列费伏尔,赫勒的日常生活批判理论更带有理性意味。她对日常生活的界定也更加明确。不过,我认为她对日常生活界定过于狭窄,她把日常生活局限于家庭邻里范围内,而且与科学、哲学和艺术相对。这种二分结构遮蔽了一些重要问题。在列费伏尔那里,日常生活较多地和劳动或工作相关,而赫勒的日常生活只限于家庭生活,这显然狭隘得多。相比之下,列费伏尔不但指出了日常生活的局限,而且也提及与日常工作相对的闲暇在现代性条件下所面临的物化、商品化的潜在危机。而在赫勒的二元理论中,只有家庭邻里的日常生活处在压抑、重复和强制的状态中,仿佛非日常性的活动便可以当然地摆脱这些局限。如果我们把日常生活的概念与韦伯对现代社会的描述结合起来,那么,“铁笼”决不仅仅是家庭生活,显然也包括劳动或工作。更有甚者,在科学技术活动中,在经济管理活动中,在社会生活的方方面面,工具理性、手段和目的的颠倒、规章统治人的现象,已经相当普遍。换言之,如果采用韦伯的视野,我们可以把日常生活的范围进一步加以拓展,甚至包括列费伏尔所说的闲暇活动。在这一点上,法兰克福学派的观点似更加合理。他们对启蒙辩证法的描述,对现代社会工具理性统治的忧虑,把日常生活更加深刻的矛盾揭示出来了。诚然,像阿多诺那样过分抬高审美感性冲动的作用,以审美现代性来拯救启蒙现代性的局限,似乎并不是一种最好的选择,恰似列费伏尔对超现实主义的辩证批判所表明的那样。因此,在这方面,赫勒求助于“实践理性”,期望于开放的乌托邦,以及对审美现代性功能既有肯定又有否定的辩证观点,也许更符合现代性的实际状况。

注释:

① See Peter Osborne *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde* London: Verso 1995 190.

② 参见 Michael E. Gardiner *Critique of Everyday Life* (London: Routledge 2000) 的参考文献,列举了一个关于日常生活研究详细的研究目录。

③⑤⑩⑪ Henri Lefebvre *Critique of Everyday Life* London: Verso 1991 97 149 35 54

④ Michael Gardiner *Critique of Everyday Life*, London: Routledge 2000 75—76

⑥⑦⑧ See Michael Gardiner *Critique of Everyday Life* London: Routledge 2000 91 95 91—92

⑨ 法国激进哲学家们,从德波到德塞托再到波德里亚,都

深受列费伏尔理论的影响。也正是从这个意义上说,列费伏尔预见后现代和消费社会理论的出现。

⑫⑬ See Michael Gardiner *Critique of Everyday Life* London: Routledge 2000 97—98 130—131

⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑ 赫勒:《日常生活》,重庆出版社,1990年版,第3页,第132页,第62页,第172—173页,第107页,第117页,第117页,第291页。

㉒ See Michael Gardiner *Critique of Everyday Life* London: Routledge 2000 129

㉓㉔ Quoted in Michael Gardiner *Critique of Everyday Life* London: Routledge 2000 155 155.

作者单位:南京大学
责任编辑:王卓