

当 代 学 术 思 想 文 库

Cultural Modernity
and
Aesthetic Issues

文化现代性与美学问题

现代性这个概念始终是和美学或艺术实践紧密关联的。尽管这个概念的内涵后来远远超出了美学的范围，扩展到社会、政治、经济和文化等诸多层面。但是，其美学的意义是一以贯之的。

周宪 主编



中国人民大学出版社

当代学术思想文库

Cultural Modernity
and
Aesthetic Issues

文化现代性与美学问题

周宪 1-2册

图书在版编目(CIP)数据

文化现代性与美学问题/周宪主编.

北京:中国人民大学出版社,2005

(当代学术思想文库)

ISBN 7-300-06969-X

I. 文…

II. 周…

III. ①文化—研究—中国②美学—研究—中国

IV. ①G12②B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 139066 号



当代学术思想文库

文化现代性与美学问题

周宪 主编

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 发行热线:010-82503022

编辑热线:010-82503013

网 址 <http://www.longlongbook.com>(朗朗书房网)

<http://www.crup.com.cn>(人大出版社网)

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 保定市印刷厂

开 本 705×1000 毫米 1/16

版 次 2005 年 12 月第 1 版

印 张 23 插页 2

印 次 2005 年 12 月第 1 次印刷

字 数 365 000

定 价 29.80 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

序 言

近几年来,现代性问题的研究可谓大有成为“显学”的势头。

现代性问题成为知识界的前沿课题之一,其实有其深刻的社会、历史和文化原因。从本土情境来说,随着中国现代化进程的加快,当下的诸多问题不断向我们提出新的挑战,要求我们对社会文化的急速发展和深刻变迁作出理论上的回应。同时,历史地看,中国传统文化本身的研究,传统文化的现代转型,近代以来中国文化发展的困境及其反思,五四新文化运动考量,甚至白话文新诗的再评价,等等,如此多的问题相互缠绕,彼此纠结,这就要求研究者必须寻找一个宏观的视野来加以审视。

从外部境况来看,现代化和全球化把不同地区、民族国家及其经济、文化带入了一个“大漩涡”之中(伯曼语)。近几十年来,现代性问题一直是西方学界的热门话题,各种学派观点纷争不断,学派著述林林总总。现代性问题的讨论可以说跨越了学科边界,涉及自文艺复兴以来,西方社会、历史和文化的各个层面。

正是在这样一种语境下,现代性的“地平线”出现了。有些人认为,现代性并不新鲜,不过是种常见的更换概念的做法而已。这种说法显然过于简单化了。在我看来,现代性不仅是一个观察和思考问题的角度,同时也是一种进入问题情境的必要的意识。就像一个观察事物的透镜一样,当我们从现代性的透镜来考察事物时,便会发现其他透镜所看不到的东西。这恰恰是现代性研究的独特魅力所在!

显而易见,现代性作为一个总体性概念是包罗万象的,所以对现代性的理解纷繁驳杂。英国社会学家霍尔认为,现代性乃是一个复杂的交互作用的进程,至少可以区分出现代性的四个主要层面:政治现代性(民族国家与世俗统治,主权与合法化观念等);经济现代性(货币化的交换经济,大规模商品生产与消费等);社会现代性(劳动与性别的社会分工,夫权制等);文化现代性(世俗的

物质文化取代宗教,个人的理性的和工具性的冲动,知识进步与归属感的形成等)。①这种看法在提醒我们,现代性涉及现代社会的许多方面,有必要深入到现代性的具体层面上去加以考察。本书的焦点集中在文化现代性上,尤其是聚焦于审视现代性问题。

自韦伯以来,文化问题始终是现代性讨论的一个重要思路。著名的“韦伯命题”在相当程度上可以说是一个文化命题。20世纪80年代以来,哈贝马斯进一步发展了韦伯的思路,并把文化现代性与启蒙运动、德国古典哲学和当代新保守主义等问题结合起来,发展出了一个宏大的文化现代性理论。他把文化现代性看做一个和社会现代化对应的概念。以下一段著名的陈述被认为是哈贝马斯关于文化现代性的经典界定:

现代性的观念与欧洲艺术的发展有直接关系,然而,我所说的“现代性规划”,只有在我们不再像通常那样专注于艺术时,才会进入我们的视野中心。请允许我从一个不同的分析开始,它令人想来源于韦伯的观念。韦伯认为,文化现代性的特征就在于宗教和形而上学中所表现出来的本质理性被分离成三个自主的领域,它们是科学、道德和艺术。它们之所以会逐渐分化,乃是由于宗教和形而上学的世界观瓦解了。18世纪以降,古老世界观所留下来的那些问题被加以整理,以便被置于正当性的诸特定层面上,它们是:真理、规范性的正义、本真性和美。它们因此而被当做知识问题、公正性和道德问题或趣味问题加以把握。科学话语、道德理论和法学,以及艺术的生产和批评渐次被体制化了。每个文化领域都和一些文化职业相对应,因此每个文化领域的问题都成为本领域专家所关注的对象。这种专业化地对待文化传统彰显出每一个文化领域都具有自己的独特结构。它们呈现为认知—工具理性结构、道德—实践理性结构和审美—表现理性结构,每个领域都处于专家的控制之下,较之于其他人,专家更加擅长以其特殊的方式来逻辑性地加以探究。其结果是专家文化与公众文化之间出现了越来越大的鸿沟。通过专家的研究和反思形成的文化积累,并没有直接和必然地变成日常实践的财富。传统意义已被贬值的生活世界将变得越发贫困,这一威胁将随着此种文化合理化而越发严重。

① See Stuart Hall & Bram Gieben, eds., *Formations of Modernity* (Cambridge: polity, 1992).

由启蒙哲学家在18世纪精心阐述的现代性规划,是一种遵循其内在逻辑坚持发展客观的科学、普遍的道德和法律与自主的艺术的努力。同时,这个规划旨在把每个领域的认知潜能解放出来,使之从令人费解的宗教形式中摆脱出来。启蒙哲学家想要利用这些专门化的文化积累丰富日常生活,即是说,为了社会日常生活的理性组织。^①

在哈贝马斯的描述中,文化现代性既是一个含义丰富、包容性很大的概念,同时又是一个区分性的概念。用韦伯的术语来说,文化现代性乃是摆脱宗教一形而上学世界观的统治,诸价值领域不断分化的产物。值得注意的是,在哈贝马斯关于文化现代性的讨论中,审美现代性或现代(主义)艺术始终是一个重要的关节点。他明确表示,审美现代性乃是文化现代性的一部分。

或许我们可以参照霍尔的思路来理解哈贝马斯的文化现代性理论,那就是说,文化现代性乃是总体性的现代性进程的一个部分或一个层面。它与社会的现代化相对应,或者说它和政治、经济和社会的现代性相平行。毫无疑问,文化现代性不是一个孤立的封闭的概念,按照霍尔的说法,现代性的这四个进程是平行的、互动的和彼此作用的,并不存在哪一种现代性的解释上的优先性。这就意味着,文化现代性说到底是总现代性中一个重要层面。显然,不同的学科背景和不同的学术视野会凸现出不同的现代性层面。本书沿着哈贝马斯关于文化现代性的界定而展开,论述思路为“从文化现代性到审美现代性”,就是从宽泛的文化现代性背景入手,进入到与审美和艺术相关的审美现代性问题。

正像“从……到……”这一句式所表述的逻辑关系一样,首先,是从一个层面到另一个层面,其中蕴涵了某种发展与转变;其次,具体来说,从文化现代性到审美现代性,又是一个从大到小的聚焦过程。因为无论从概念的外延还是从内涵来看,文化总是包含但又不止于审美的概念。本书采用的研究方法论实际上是彰显了三个关键词的相关性:现代性、社会理论和美学。尽管最终聚焦于审美现代性问题,但是本书的研究不同于传统美学研究思路,不是就美学来谈美学。如果说传统的美学研究视角多少有点儿西洋绘画“焦点透视”的意味的话,那么,本书所确立的一个研究视角则更接近于中国绘画那种游移的、运动的

^① Jürgen Habermas, “Modernity vs. Postmodernity,” in *New German Critique*, No. 23 (Spring - Summer, 1981), p. 8.

“散点透视”。换言之,本书强调从社会理论的宏大视角开始,把美学的问题置于一个宽广的背景之中,然后从大到小逐渐转移到文化上,最终聚焦于美学问题上。这种方法论意在突破“经院美学”的局限性,把美学问题转变为社会理论问题,同时又不失美学特性。当然,这里所做的还只是一些尝试。由于本书确立了这个颇有特色的研究方法,所以,所选择的论题大都不是“经院美学”的传统问题,诸如审美特性、审美经验、美、崇高一类的范畴并没有出现在我们的研究视野中。立足于现代性的问题意识,将眼光投向更为广阔的社会文化现象,我们提炼出一些更具文化意义和历史特性的概念,拓展了美学的领域,体现出从文化现代性到审美现代性的研究聚焦。

本书的研究方法另一特色在于,我们强调一些表征文化现代性的重要概念。从怀旧到日常生活,从复制到仿拟,从合理化到距离,从艺术界、先锋派再到艺术终结,每一个概念都和文化现代性关系密切。表面上看,我们所探讨的是一些彼此孤立的观念,但实际上,这些概念形成了一个复杂的关系网络。正像威廉斯倡导关键词研究方法时所指出的那样,一个重要概念的出现,总是和其他一些概念相关。因此,研究一个关键词就必须联系到其他相关概念,通过这些概念之间的相关性揭示出这些概念出现和演变背后的社会—文化意义。本书所解析的诸多带有文化现代性和审美现代性意义的概念,彼此关联缠结,互相彰明提示,构成了文化现代性和审美现代性的复杂图景。更重要的是,我们的探讨并不拘泥于概念本身的逻辑层面的解析,而是注重概念问题史的考察。也就是说,一个概念绝不是无缘无故出现的,它在社会—文化发展进程中,不但含义会发生变化,而且会形成若干相关的命题和思想。通过考察一些重要思想家如何使用这些概念并形成特定命题,我们便进入了具体的历史性的文化现代性或审美现代性的问题情境。

本书是我主持的教育部“高等学校全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目”“文化现代性研究”的一部分。该项目2000年启动,至今已有五年。在这五年中,参与本项目研究的博士生,有的已经毕业,在各自的工作岗位上做出了新的成绩;有的还在读,继续自己的学业。五年时间里,我们围绕着一个论题教学相长,互相切磋,形成了一个团结而富有协作精神的研究团队。现在收在这里的就是这五年研究成果的结晶,也是大家学术上成长的见证。我想,这个研究过程和经历对于每一个人来说,一定都是获益良多。在这五年中,我还完成了一本个人专著《审美现代性批判》,该书已由商务印书馆于2005年出版发

行。同时编撰了一本《文化现代性精粹读本》的译文集,由中国人民大学出版社出版。

本书是集体合作的产物。我们采取集体讨论、分工执笔的方式,吸纳大家意见后分头修改,最后由我修改定稿。作为主编,我一方面充分尊重各位撰写者的学术兴趣,注意到他们各自的学术积累和知识背景;另一方面,又强调研究的合作性和全书整体结构的完整协调。最终完成了本书的撰写工作。应该说,本书各个篇章乃是集体协作互动的结果。这里凝聚了一个研究团队的集体智慧和力量。

执笔者(按文章先后次序)依次为:赵静蓉、艾秀梅、殷曼婷、周韵、周继武、祁林、李健、杨向荣。

记得美国作家斯坦贝克在给友人的一封信中坦陈:“这部作品突然写成了。它是一种死亡。”“咳!然后这部作品写成了。它再也没有长处了。”这两句话看似费解,其实包含了非常深刻的心理学意义。作品的完成是一种“死亡”,虽然说得有点极端,却也道出了写作者的一种心理。无疑,写作过程中始终伴随着发现的快乐和探索的艰难。种种体验待书稿完成时便一去不复返了。此一“死亡”宣判了作者使命的终结。同理,斯坦贝克说作品写成后“再也没有长处了”,按照我的理解,意思是说那种写作时扬扬自得的成就感也随着作品的完成而告结束。有无“长处”不再是作者评判的特权,必须留待读者去评头论足了。

周 宪

2005年8月

目 录

序言	(1)
怀旧	(1)
日常生活	(52)
艺术界	(79)
先锋派	(134)
艺术终结	(179)
复制/仿拟	(229)
合理化	(275)
距离	(315)

怀 旧

哲学,原本是怀着一种乡愁的冲动到处寻找家园。

——诺瓦利斯

怀旧是一种既古老又崭新,既令我们感到熟悉又使我们觉得陌生的文化景观。它一而再,再而三地出现,尤其是在社会发展的转型时期。

说到它的古老和熟悉,是因为在经验事实和美学实践的层面上,怀旧古已有之。比如从最宽泛的角度来看,回忆是一种怀旧,远古时代先人们的祭祖活动是一种怀旧,历史的记载和传承是一种怀旧,大量以过去为母题的文学艺术创作更是怀旧。从某种意义上说,怀旧几乎是无时不在和无处不在的。但也恰恰在此,怀旧同时呈现出崭新和令我们感到陌生的一面。因为事实上,在怀旧尚未以一种问题意识和问题结构的方式呈现在我们面前时,越是遭遇怀旧,便越感到不解和陌生。

怀旧真正作为一个理论议题被提到研究者的议事日程上来,也许是20世纪中后期才发生的事。至此,不论是人们的日常生活理念,如对绿色食品的需求、服饰返古、家居装饰自然化和古典化、休闲娱乐田园化等;还是艺术家的艺术追求,如摄影界的“黑白艺术”、“老照片”,音乐界的老歌翻唱,建筑界的“老房子”系列,文学界的“怀旧系列丛书”,影视界的历史剧创作等;甚至是科学界的考古热、民俗学神话学的复兴、出版业对冠以“记忆”之名的杂志的商业炒作,等等,这种种社会及艺术现象都证明了,怀旧已不再局限于一个个体成长的心路历程,而是生成为一件社会化的、全民性的集体事件,一个极其普遍的社会文化景观。毫无疑问,文化实践向理论提出了挑战,这就导致了怀旧作为一个文化问题的理论话语的出现。

怀旧话语在人类现代时期的生成和拓展,使怀旧成为一个现代性问题。怀旧原本是对过去的忆念和神往,它是如何成为一个现代性问题的呢?这里的时

间导向的悖论,亦即现代性作为一种未来导向的时间意识,与怀旧作为一种过去导向的时间流程,本身就彰显出现代性自身的复杂张力。换个说法,怀旧理论的明朗化几乎是与现代性研究的成熟同步进行的。不仅如此,在此基础上,在怀旧的个体性与集体性、怀旧的心理意义与文化功能、怀旧的审美形态与生活形态等多重层面的交织共生的状态中,现代怀旧通常又是从各种现代艺术形态中得以表现的,它充分展现为艺术及审美领域内的新风尚,体现了对传统艺术及美学的革新精神,从根本上说,又是一个现代艺术史或美学史上的“事件”。正是从社会文化及审美艺术这两个方面,怀旧深远地影响到了现代人的日常生活。同时,怀旧也成为我们需要严肃地加以思考的现代性问题,更具体地说,怀旧是一个需要仔细考量的审美现代性难题。

一、何为怀旧?

对大多数人来说,怀旧是某种朦胧暧昧的、有关过去和家园的审美情愫,它不仅象征了人类对那些美好的,但却一去不复返的过往的珍视和留恋,而且暗含了人类的某种情感需求和精神冲动。

从西文的词源学角度来说,“怀旧(nostalgia)”一词源于两个希腊词根 nostos 和 algia。nostos 是回家、返乡的意思,algia 则指一种痛苦的状态,即思慕回家的焦灼感。17 世纪晚期(1688 年),瑞士医生 J. 霍弗尔(Johannes Hofer)把这两个词根连接起来,首创并使用了 nostalgia 一词,专指一种众所周知的、痛苦而强烈的思乡病。它是一种臆想症,主要发生在那些服务于欧洲统治者军团的、为自己祖国而战的瑞士士兵身上,这种病症诱使患者产生幻想,形成错误的表征,继之分不清楚现实与幻想、过去与现在的关系,唯一的念头就是梦想回归祖国和故里。^①这样,怀旧首先作为一种疾病确立了它在人类历史上的地位。同期乃至更晚直到 18 世纪的启蒙运动时期,其他种类的语言也出现了与 nostalgia 相似意思的专用词,如德语中的 heimweh,英语中的 homesickness,以及法语中的 maladie du pays,都取其作为疾病的意思。

1731 年,另一位德籍瑞士医生 J. 史奥希茨(J. J. Scheuchzer)又在怀旧病理

^① Fred Davis, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia* (New York: The Free Press, 1979), p. 2.

学的研究中提出了新的思路。他认为,怀旧病的产生应该归因于患者正在经历一场大气压力的巨大落差,这一落差导致患者的身体被过度加压,驱使血液从心脏流向大脑,最终造成我们所能见到的患者感情上的痛苦。这种说法虽然显得有些荒谬,但却从物理学的角度揭示出怀旧病产生的诱因,即空间的距离和间隔对人的生理和心理的影响,这为后来我们从社会学的意义上理解怀旧的空间乃至时间问题奠定了基础。自18世纪晚期和19世纪以来,怀旧病也在其他远离家乡或国土的军队里找到了证据。^①当然也有不同意见,1779年的卢梭(Jean - Jacques Rousseau)分析牛铃效应,就认为牛铃声激起了瑞士雇佣兵对他们已然失落的美好生活和青春时代的追忆,因此才引起他们的伤感和生理不适感。他还提到,在这种情境下的牛铃声已“不再准确地作为音乐行使其功能,而是作为一种记忆符号发挥作用”。^②对照史奥希茨的理论,卢梭的说法显然更科学、更具可信性,他已经开始发掘怀旧病理的心理反应,并初步涉及了这一反应的语境差异和功能差异的问题。两个世纪之后,美国的一位军医卡尔豪(Calhoun)却对怀旧阐发了完全相反的看法。他认为怀旧是一种缺乏男子气概及进步观念的标志,是由于对时间的无效使用和孤独感造成的,因此要想治愈,必须通过公众嘲笑、同事欺侮、增加战事或强迫休假等较为极端的手段来完成。在他看来,怀旧不仅仅是个人的健康问题,还与一个人的个性强度和他所处的社会背景有密切联系。^③虽然卡尔豪提出的治疗建议有些残酷无情,但这恰恰说明现实生活中处处都隐藏着激发怀旧的诱因,而且他的研究开始关注怀旧主体的个体心理和时代背景问题,也把对怀旧的空间研究拓展到了时间方面,这暗示出时空问题将是怀旧研究中的关键问题。由此可见,怀旧问题的提出也许比较晚近,但怀旧本身早已与人类生活有了千丝万缕的联系。

自19世纪末20世纪初以来,“怀旧”词义的演变进入了一个新阶段。这时有许多精神分析学家开始关注怀旧问题,怀旧被赋予精神脱离常轨或大脑失控的含义,它着重体现为一种精神病态,并越来越与忧郁症、疑病症、强迫症或幽闭症类似。怀旧愈益成为一个心理学上的重要概念。20世纪50年代以来,随着西方社会的经济与科技高速发展,产生了“可能是有史以来规模最大的社会

① Fred Davis, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*, pp. 1 - 2.

② See Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001), p. 6.

③ Ibid.

及文化变迁”，^① 怀旧的心理内涵在这个变迁的大背景下渐渐被淡化，社会学意义跃而成为它的主导意义。美国学者查尔斯·A·茨温格曼（Zwingmann）就以霍弗尔的持续运动观和史奥希茨的大气落差论为基础，把怀旧的病理学基础和现代社会的特殊背景结合起来，得出一个关于“生活的不连续性”的结论。即人类必须曾经经历过或正在经历某种突然中断、剧烈分裂或显著变动的生活经验，才有可能生出怀旧的情绪，而怀旧就是现代人思乡恋旧的情感表征，它以现实不满为直接驱动，以寻求自我的统一连续为矢的，它正是现代人为弥补生活的不连续性而自行采取的一种自我防御机制。至此，怀旧已不可避免地与现代性及现代社会的问题紧密缠绕在了一起。

如果我们关注一下怀旧从发源到兴盛的历史，大致可看到两个发展：第一，怀旧从一种生理病症转变为心理状态甚至文化情绪；第二，怀旧研究从病理学拓展到社会学。这两个转变意味深长。

从上述梳理可以看出，怀旧的本义只有“思乡”的意思，“乡”即指客观存在的一个地方，诸如一所房子、一个家庭、一个村落、一个民族或一个国家等，而现代怀旧的含义却包容极广，在保持“思念”这一基本情绪和行为的前提下，思念的对象——亦即“家”的内涵——与以往有了很大的不同。这一意义沿革暗示出现代怀旧的中心概念不是别的，正是“乡”或“家”的变迁。德国诗人荷尔德林在他的诗作《帕特莫斯》中写道：“神近在咫尺又难以把握。/但哪里有危险，/哪里也生拯救。……让我们以最忠诚的情感/穿行其中，返回故园。”^② 他一语道破了现代人在离弃神灵后无家可归的情境，因此现代生活的重要主题之一就是返乡，就是满怀虔诚地重返与神灵亲近的近旁，返回人原本的诗意栖居地。那么，在现代性的背景下，人类失落的“家”、“家乡”或“家园”究竟起了怎样的变化呢？它还是一个单纯的物理意义上的空间居所吗？或者增加了时间维度上人类由之所来的过去？是什么摧毁了现代人原本完美无缺的家？人又要怎样才能回去呢？

我们知道，现代生活最表象的标志就是物质生活丰盈。随着人类对自然界的开发和掌握日益增强，交通通讯手段的渐趋发达，人类的活动空间也越来越大。小到私人交往、家庭交际、工作关系，大到国家之间、洲际交往以至全世界的往来交通和宇宙的无限开放，加之赛博空间赋予人平等的沟通权利，现代人几乎没有不能到达的地方。生活空间的开放性决定了生存方式的运动特征和

① 霍布斯鲍姆：《史学家——历史神话的终结者》，76页，上海人民出版社，2002。

② 转引自海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，21～22页，商务印书馆，2000。

不确定性,不论是在什么程度上,现代人的生活都是漂泊不定的,现代人没有传统意义上的固定的家。

换句话说,“家”(或“家园”、“故乡”、“故土”,等等)已成为一个现代性问题,只有当现代人在一定程度上疏离了家或者失落了家园时,谈论家的意义才是十分必要和紧迫的。利奥塔曾经用一个希腊词 *Domus* 来表示传统意义上的家,亦即居所,它象征着与自然、与神、与诗意的亲密接触。美国学者玛丽·道格拉斯在《家的观念:一种空间》一文中也持此观点,认为它是空间的一种特殊形式,与“居所”(household)重合,而它的本质特征则是其时间结构,是把时间划分为不变的家庭事件的模式,其最大的功能就是“记忆”。而现代社会中的家却以“大都会”(Megalopolis)为代表,它不再拘泥于自然地理环境,或者说至多只是现代生活场景中的一个“流动的帐篷”,它已随着城市的扩张而逐渐演化为一个“户籍”、一份“档案”,甚至是一种“电子编码”。利奥塔认为,从家园向大都会的转变,意味着人类的生活从诗意化的田园场景蜕变为理性化的技术场景:

它将压缩、抑制人们复归家庭,将人们推向旅游和度假。它只认识住宅,它压制家长,它把家长权压制成平等的公民权,压制成受雇佣者,压制成一份债单和文字的、机械的和电子的公用档案。它丈量登记各种领地,打乱它们的秩序。它打碎自然之神,破坏它的归途,不给它接纳祭品和享受优待的时间。另样的时空调谐占领了自然之神的位置。

“实用主义的”忙碌驱散了古老的家庭单子,细心地进行匿名记忆或存档。非任何个人的、无传承的、无叙述的、无节奏的记忆。记忆受理性原则控制。理性原则蔑视传统;在理性记忆中,每个人都尽量寻找并将发现足够的信息以便能够生活,一种毫无意义的生活。^①

斯宾格勒也宣称,“家”这个词仅仅是在人类从野蛮进入开化时才获得了重要意义,然而它也马上就随着人的文明化而失去了这一意义。丧失家园的忧郁症,贯穿了西方世界的整个文明史。因此,我们所要讨论的、经由怀旧所能建构的家,就是精神的冀望所在,它必须能给人一种扎根在内心深处、人生有所依附和归宿的感觉,在此意义上,现代人所向往的家与物质存在关系不大,怀旧的对

^① 利奥塔:《非人——时间漫谈》,211~212页,商务印书馆,2001。

象因而也是一个愈益抽象的精神上的东西。所谓“家只存在于想象中……怀旧意指童年的家和童年的丧失……怀旧是成年人的生存状况”。^①从物质实体性到精神抽象性,“家”的现代转型恰恰指示出怀旧作为一个美学活动的基本特征,即意向性,而这一点又与现代艺术强调人的心灵、理想、价值等抽象的东西及渐趋远离传统艺术写实风格的精神不谋而合。

怀旧涉及的“家”的表现形态是多样的,绝不囿于这个概念的简单词义。大致上包括以下几个方面的内容:1.自然——自然环境与自然属性,与“人为”的环境和属性相对,尤其是在宗教衰落、自然被祛魅之后,对现代人来说具有诱惑力的那种带有神秘原始形态的自然及其特性;2.以古希腊社会为代表的本真生存状态,其特点是主客关系圆融统一,未遭受文明“污染”的本真生活形态等;3.以艺术为代表的感性世界和美,与注重计算、效益和理智的工具理性相对,也与被现代理性精神浸染和遮蔽了的哲学相对;4.以童年为代表、身心统一的人本身的本真状态,与被现代文明所压抑的人的异化生存相对。我们把两方面的抵牾看做两种不同的文化力量之间的对抗,在现代社会,前者作为一种理想的乌托邦,实际上构成了现代性张力的一个方面。换言之,两种力量之间的对立可以转换为启蒙现代性与审美现代性二者之间的冲突。后者重计算、重理性、相信历史线性进步观,而前者则重直觉、重感性、崇尚人与世界的和谐同一、奉艺术与美为至高无上的真理。这些形态各异的“家”都是人类精神的根底,都曾以某种方式在人类历史中显现过、存在过,而在现代科技的干预下,现代人所面临的问题正在于被从“有家”和“在家”的生活状态中抛离出来,家已不再,人已在外,传统意义上的归属感彻底丧失。这便是导致现代人普遍的生存焦虑感的关键原因,也是怀旧日益占据现代人精神生活之主导地位的来源所在。

二、怀旧与现代性

现代怀旧就是现代性的产物,这是现代怀旧最本质也最朴素的辩证法。

从历史发展的背景来看,怀旧在现代社会的崛起并不是社会现代化进程中

^① Roberta Rubenstein, *Home Matters: Longing and Belonging, Nostalgia and Mourning in Women's Fiction* (New York: Palgrave, 2001), pp.3-5.

的一个突发事件。毋宁说,怀旧的冲动就像弗洛伊德所说的“生命本能”或荣格所说的“集体无意识”一样,始终潜伏在人类的心灵深处,而现代性只不过起到了一个“催化剂”的作用。尤其是18世纪以来的启蒙运动及其所带来的启蒙现代性,因其对理性的片面张扬和工具化运用愈演愈烈,由此在特定的历史时期激化了人的个体生命与社会整体文化诉求之间的矛盾,加剧了人类对理性和科技曾经承诺要给人类创造幸福、实现理想的不信任感。社会变成了“风险社会”,而人类生活的自在感和安全指数降低,就像吉登斯所宣称的:“现代性以前所未有的方式,把我们抛离了所有类型的社会秩序的轨道,从而形成了其生活形态。在外延和内涵两方面,现代性卷入的变革比过往时代的绝大多数变迁特性都更加意义深远。在外延方面,它们确立了跨越全球的社会联系方式;在内涵方面,它们正在改变我们日常生活中最熟悉和最带个人色彩的领域。”^①正是这种“抛离”掀起了现代人“生活世界”的狂波巨澜,造成了传统社会与现代社会、传统精神与现代精神、传统思维方式与现代思维方式的根本“断裂”,使传统社会、传统精神和传统思维方式在现代性的推动下渐趋失落。这是现代性的后果,而怀旧就是以感性体验的方式(审美的方式)对此所作的反应。加之现代性本身就是一种“双重现象”,“现代性的特征并不是为新事物而接受新事物,而是对整个反思性的认定,这当然也包括对反思性自身的反思。……现代性,是在人们反思性地运用知识的过程中(并通过这一过程)被建构起来的,而所谓必然性知识实际上只不过是一种误解罢了。”^②因此,作为一种本身就是反观自身的姿态,怀旧只有随着现代性的出现,当反思成为建构世界的本体思路时,它才有可能得到时代主体精神的认同,成为一种与主流意识同等重要的、“和而不同”的人类生存方式。

在齐美尔看来,个体的生成可被视为现代性的标志,亦即现代性的主体是人。这就决定了我们不能单从发生在政治、经济、文化等领域内的转变来把握现代性,还必须通过人的精神气质、体验结构、自我理解、信仰或心态等来把握,看看在现代性的语境下人的价值信念发生了怎样的变化,人又怎样权衡和承当在这场变动中的得失,人将如何为自身的实际生存确立某种标尺,又如何保持自身发展与新的价值秩序之间的平衡,等等。舍勒的概括一语中的:现代性关涉个体和群体对安身立命之基础的重新设定。这样一来,从人的角度来思考现

① 吉登斯:《现代性的后果》,4页,译林出版社,2000。

② 同上,34页。

代性,现代性的基本冲突就可以被表述为:现代人对生存发展的理性诉求与对生命质态的感性体验之间的冲突,或者说,人的主体性的极度发展及其带来的人的自由性的极度增强为什么会与人的幸福感的获得不成正比。因而舍勒才会断言,现代性,一言以蔽之,就是本能冲动对逻各斯的造反;而齐美尔也认为,现代性不是生命的新形式反抗生命的旧形式,而是生命反抗形式原则本身。

我们知道,现代性是以现代市民社会为基础的,其前提就是世界的“祛魅”,强调的是对此岸、在世和俗态的归属。一方面,被神抛弃后的人处身于一个怎样的世界呢?新的、即时性的、流动性的,因此人必须充分发扬主体性的精神,借助于理性和知识的力量摆脱自身对自然界的依赖,使作为个体的人得以保持在世界面前的独立性。不仅如此,神的隐退也必然会扩大乃至膨胀人类主体的自信心,导致人对自身力量无节制地使用或滥用。另一方面,在失去神的庇护的世界里,人又是脆弱的、偶然的、碎片化的,与外在世界和理性的张扬相对,人又以回返内心标志一种自成体系的此岸世界态度。所谓“人的心性乃至生活方式在感性自在中找到足够的生存理由和自我满足”,在齐美尔看来,“现代的本质根本上就是心理主义,即依据我们的内在反应并作为一个内在世界来体验和解释世界,把固定的内容融解到心理的流逝因素中,在心理中,一切实体都化解了,实体的形式仅只是运动的形式而已。”^①而这正是审美的特质。由此可见,恰恰正是现代性的世俗本质,孕育了现代人实际生存的悖论,人的主体性的发扬(即人的理性诉求)必须以心理主义(即人的感性体验)的扩张为基础,也只有当二者构成一种张力关系时,审美对人类主体性的极端发展的救赎才有可能。

人的两难处境是现代性的必然后果,而现代人生活这样的困境中不可能感受不到自身的矛盾和分裂性,舍勒由此认为,现代现象中的根本事件是传统的人的理念被根本动摇,以至于“在历史上没有任何一个时代像当前这样,人对于自身如此地困惑不解”。^②现代怀旧产生于现代社会之中,本质上就是对这一“动摇”和“困惑不解”的应对,是现代人用以稳定自身的心灵平衡、重新寻得某种灵魂归宿感的自我防御机制。本文认为,“动摇”源于三个方面:从生存意识来看,速度控制了人,施加给人巨大的压力,改变了人的生存意识;从生存经验来看,距离感的重心转移,人与人之间的心理疏离及其造成的个体生存的不确定性、不安全感和孤独感成为困扰现代人的重大问题;从生存状态来看,现代人

^① 转引自刘小枫:《现代性社会理论绪论》,302页,上海三联书店,1998。

^② 同上,19页。