韩炳哲作品系列

（套装共9册）



中信出版集团
CITIC Press Group

韩炳哲作品系列

（套装共9册）



中信出版集团
CITIC Press Group

韩炳哲作品系列（套装共9册）

[德]韩炳哲　著
安尼　马琰　等　译

中信出版集团

目录

暴力拓扑学

倦怠社会

美的救赎

透明社会

娱乐何为

爱欲之死

在群中：数字媒体时代的大众心理学

他者的消失

精神政治学

Topologie der Gewalt

Byung-Chul Han

暴力拓扑学

[德]韩炳哲 著　　安尼 马琰 译

中信出版集团

目录

导言

第一部 暴力的宏观物理学

暴力的拓扑学
暴力的考古学
暴力的心理学
暴力的政治学
暴力的宏观逻辑

第二部 暴力的微观物理学

系统性的暴力
权力的微观物理学
扩张性的暴力
透明性的暴力
媒体是“群—时代”
块茎暴力
全球性的暴力
自由人

导言

有些事物，永不消逝，暴力即属此类。暴力性表达（Gewaltversion）并非现代性的标志。[1] 暴力只是变化多端而已，其表现形式随社会局势而变。如今，它从可见转为无形，从正面直击转为病毒性感染，从粗野蛮横转为沉思内省，从真实转为虚拟，从生理转为心理，从消极排斥转为积极扩张，并且回到皮下、交际之下、毛细结构和神经元的领域，以致产生“暴力消失了”这样的错误印象。它眼下变得完全不可见，却与其对立面（Gegenfigur）即“自由”同时出现。现在，战争暴力让位给匿名化了的、去主体的、系统性的暴力；前者之所以能够隐藏于后者之中，是因为它与社会结为了一体。

暴力拓扑学首先要面对暴力的那些宏观表象，它们以排斥的形式登台亮相，即是说，它们在诸如自我与他我、内在与外在、朋友与敌人等两极化的紧张关系中得以发展，其表达方式通常都是表现式的、爆炸式的、群体式的、战争式的。远古的流血牺牲式暴力，嫉妒和复仇女神的神话暴力，统治者的杀戮暴力，刑讯暴力，毒气室里不流血的暴力，或者恐怖统治下的病毒性暴力，皆属此类。宏观物理学上的暴力还采取了一种更为精密的形式，比如通过语言暴力表现出来。伤害性语言所具有的暴力同物理（生理）暴力一样，向来以排斥性为基础，因为它具有污蔑性，它损人脸面，降人身份，或者夺人权利。排斥性暴力（negative Gewalt）与扩张性暴力（positive Gewalt）[2] 是不同的，后者源于垃圾语言、过度交流和过多信息，即来自语言、交际和信息的成群积聚。

今天的社会总是一再抹去他者或陌生人身上的排斥性。全球化进程恰恰加速了边界和差异的消失。排斥性的日益消除却并不等同于暴力的

消失，因为除了排斥性暴力，还存在着扩张性暴力。实施扩张性暴力不需要敌对和统治关系。暴力不仅仅是过度的排斥，而且还意味着过度的扩张，也就是扩张性成群，它表现为过度的绩效、过度的生产和过度的交际，过量的关注和过分的积极主动。扩张性暴力可能比排斥性暴力更为致命，因为它缺乏任何可视性和显见性，而由于其积极扩张，它还摆脱了免疫抵抗。传染、病菌入侵和渗透这些排斥性暴力的典型特征，如今让位给了梗阻。

后现代的绩效主体之所以是自由的，因为它不受迫于一个自身之外的统治机关。事实上，它同服从主体一样不自由。外在的胁迫是克服了，可却产生了内在的压力。绩效主体发展出一种抑郁。暴力一直存在，分毫未减。它只是转移到了内心层面。君权社会里的斩首制度，规训社会里的畸变，绩效社会里的抑郁，都是暴力拓扑学变迁的不同阶段。暴力将会愈益内在化、心理化，并由此隐遁其形。它一再剥除他者或敌人身上的排斥性，变为直指自身。

---

[1] J.菲利普·雷姆茨玛谈到暴力表达和现代暴力的非法化，他只看到了粗鲁的身体暴力，根本不了解系统的暴力或暴力的细微形态。参见：J. Ph. Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuchüber eine besondere Konstellation der Moderne* , Hamburg 2008.

[2] 亦译作否定性暴力与肯定性暴力。由于本书所论大部分来自医学、心理学领域，为便于理解，相应译名会在否定/排斥与肯定/扩张间调整。——译者注（本书脚注均为译者注）

第一部

暴力的宏观物理学

暴力的拓扑学

希腊人把刑罚叫作ανάγκαι，意思是“必要的”或“不可或缺的”。刑罚被视作一种天命或者自然法则（ανάγκη），并且能够容忍。人们当时所处的社会认可物理（生理）暴力是达到目的的手段。那是一个血亲社会，有别于心灵社会（Gesellschaft der Seele）所构成的现代社会。在这里，冲突会直接诉诸暴力解决，也就是说，以横扫一切的方式被清除。这样一来，外部暴力会给心灵减负，因为前者将痛苦（Leiden）外显出来，后者也不用深陷于折磨人的自我对话之中。在现代社会，暴力以精神化、心理化、内向性的方式出现，采取的是内在心理的形式。释放出破坏性力量的不是直接的情绪爆发，而是内心的反复研磨（psychischver-*arbeitet* ）。

希腊神话中充满了鲜血和残缺的肢体。对于众神来说，为达到他们的目标，实现他们的意志，暴力是一种不言自明、自然而然的手段。北风之神波瑞阿斯为他的残暴做出了辩护。“风神已经缺失新娘俄瑞提亚多时，他一直在追求，试图首先请求而不是诉诸暴力。可是这位神的话语没有任何收效，于是他大发雷霆，如其习以为常的，驾驭起北风：‘这就对了！’他说，‘为什么我们还要放下我们的武器、激情、暴力、怒火和逼人的呼啸？为什么我要笨到规规矩矩地提出请求？我用暴力，天经地义！’” [1] 此外，古希腊还是一种激情文化（Erregungskultur）。火暴脾气是他们的典型特征，而且都具有残暴的形态。用獠牙将美少年阿多尼斯杀死的那头野猪，体现出激情文化和情绪文化所蕴含的暴力。据说阿多尼斯死后，野猪说它万万没想用“情欲的牙齿”伤害他，而只是想亲吻他。情绪文化和冲动文化将在这个悖论里走向深渊。

暴力在前现代社会无所不在，堪称家常便饭，且肉眼可见。它是社会实践与交往的一个基本组成部分。因此，它不仅仅被付诸实施，而且还特别用于公开展示。统治者通过杀戮暴力，通过血腥来宣示他的权力。表演暴行的剧场就在公共广场拉开帷幕，演绎着统治者的权力和统治。暴力及其舞台表演，从根本上是在实施权力，践行统治。

在古罗马时代，斗兽表现为对公众的服务。一场斗兽也是某个担任职务者所期待的礼物。有一种斗兽叫作角斗表演（*munus gladiatorium*）。原初的角斗士比武只是角斗表演的一个部分。[2] 此前进行的正午行刑仪式则比角斗士比武残酷数倍。除了以剑致死（*demnatio ad gladium*）和以火致死（*demnatio ad flamma*）之外，还有野兽致死（*demnatio ad bestias*）。把罪犯扔给一头饥肠辘辘的野兽当食物，任其被活生生撕碎。角斗表演并非纯粹满足大众侵略本能的一项群众性娱乐，相反，其中包含着一种政治意味。在血腥的戏剧里，君主的权力化身舞台上剑的权力，角斗表演于是成为帝王崇拜的一个本质组成部分。对杀戮暴力的夸张演绎，宣示了统治者的权力和荣耀。统治行为利用了血的象征意义。野蛮的暴力相当于权力标志。暴力在此毫无遮掩，它明显可见，它毫无羞耻，既不悄寂无声也不公然赤裸，而是意味深长，影响深远。无论在远古文化还是古希腊罗马时代，演绎暴力都是社会交往中一个不可或缺的核心组成部分。

在现代，野蛮式暴力不仅在政治舞台，而且在几乎所有社会层面都越发失去合法性。它仿佛失去了任何展示场所。如今，行刑只能在普通公众无法进入的空间内进行。杀戮暴力不再用于展演了。集中营也表达了这个拓扑式转变（topologischer Wandel）。集中营不再是展示杀戮暴力的场所，因为它不建在城市中心，而是位于城市边缘。血腥暴力的舞台原本用于彰显君主的统治，而今让位于一间杀人不见血的毒气室，遁于任何公众视线之外。暴力不是鸣锣开道，而是羞答答地躲藏起来。尽管它一直还在实施中，但却不是公开演出了。它不再特意惹人注目，它没有了语言和象征，它不宣示任何东西。它的实施过程就是一场无言

的、悄寂的毁灭行为。（集中营里的）“穆斯林人”（Muselmann）[3]就是这种暴力的受害者——这种暴力已经有了羞耻感，因此被视作犯罪并且否认自己。在被剥夺合法性之后，君主杀戮暴力的地点离开了公众视线。集中营是一个常规地点之外的非地（AbOrt）。这个地方还不同于监狱，因为监狱总还是有所属地点的。

前现代的君权社会是血亲社会，它的结束令暴力经受了一场拓扑式转变。如今它不再是政治交际和社会交往的一部分，它退回到次交际的、皮下的、毛细的、内在心灵的空间。它从可见转为不可见，从直接转为暗示，从生理转为心理，从战争式的转为居间的（Mediale），从正面直击转为病毒性渗入。现在，它的作用方式不是对抗，而是玷污；不是公开攻击，而是暗中传染。这种暴力的结构转变日益统领当今的暴力事件。就连恐怖主义也不是正面集聚破坏力，而是病毒般地散播暴力，暗度陈仓。就连21世纪的战争形式——网络战争——也像病毒一样展开。病毒令暴力避开任何可见性和公开性。凶手本人就把自己变成了隐形人。电子病毒（与其说是传染倒不如说是攻击），几乎不会留下任何可用于明确指认凶手的线索。然而，这种病毒性暴力却是一种排斥性暴力，它依然归入施害者与受害者、善与恶、敌与友的二元对立之列。

心理内向化是现代暴力发生拓扑式置换（topologische Verschiebung）的核心方式之一。暴力以一种内心冲突的形式发生。破坏性的紧张关系被分摊到内心层面，而不是向外释放出来。前线的走向并不外露，而在“我”心里：“文化对个体进行弱化和缴械，通过其内心的一个权力机关，就像通过占领一座攻克的城池一般，令个体处于监视之下。文化就这样克服个体身上危险的侵略欲。”[4] 弗洛伊德在良心中瞥见了这种心理内向化的监视机关。它是暴力翻转的场所：“我们甚至不惜冒天下之大不韪，用这样一种侵略的内心转向来解释我们的良心如何诞生。”[5] 针对他者的侵略，转向针对自身的侵略。个人越是克制自己对他人的侵略性，良心就会变得越严苛，越具有强迫性。[6]

统治技术也利用了暴力的内向化。暴力的内向化可以让服从主体把外在统治机关化进内心，将其变作自己的一部分。如此一来，实施统治的成本便大幅降低。象征性暴力也是一种暴力，它利用的是习惯养成的下意识动作。它成了理所当然，成了习以为常的感知和行为模式。暴力仿佛变成自然而然的了。象征性暴力无需任何物质的、战争的暴力就可以维持现存统治关系。规训技术也会利用胁迫手段的心理内向化（psychische Internalisierung der Zwänge），通过精密审慎的侵犯活动，闯入主体的神经轨道和肌肉纤维，并令其听命于矫形性和神经性的胁迫及命令。统治君权社会的斩首行为所包含的那种残酷暴力，一度让位于一种连续性的、皮下的畸变暴力。

后现代的绩效主体不屈从于任何人。它本来就不再是一个屈服顺从的主体。它积极扩张自己，解放自己，成为一个投射物（Projekt）。这种从主体向投射物的转变其实并没有导致暴力的消失。取代外部强迫的，是自诩为自由意志的自我强迫。这种发展与资本主义生产关系密不可分。自从生产达到一定的水平，自我剥削就远比受人剥削更有效果，功能更为强大，因为，与自我剥削相伴的是，感觉自己是自由的。绩效主体对自己进行剥削，直到彻底把自己累死（Burnout）。与此同时产生了一种自残，且往往激化为自杀暴力。投射物到头来成了一颗子弹（Projektil），绩效主体射向自身的子弹。

---

[1] Ovid, *Metamorphosen* , 6. Buch, 683ff.

[2] 参见：L. Günter , M. Oberweis (Hg.), *Inszenierungen des Todes.Hinrichtung - Martyrium - Schändung* , Berlin u. a. 2006, S. 37.

[3] 专指纳粹集中营里因饥饿和酷刑致死的囚犯。

[4] Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften* , Frankfurt a. M. 1994, S. 87.

[5] Ebd., S. 173.

[6] 参见：Sigmund Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus* , in: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften* ,Frankfurt a. M. 1992, S. 309.

暴力的考古学

暴力的根深蒂固性促使弗洛伊德设想出死本能（Todestrieb）。死本能会制造出破坏性冲动（destruktive Impulse），这些冲动周而复始，直至在一个客体身上释放出来。勒内·吉拉尔则反其道而行之，并不试图如此直接地界定暴力的实质，而将其归因于“模仿性对抗”（mimetische Rivalität）；人在模仿别人的欲求时，就产生了模仿性对抗。吉拉尔的观点是，一个东西，只是因为许多人同时渴望得到它，便被赋予了一种价值。己所欲，恰为他人之所欲。“占有模仿”（Aneignungsmimesis）从而引发暴力冲突。当两个欲求指向同一个客体，就会互相钳制。由此，吉拉尔得出结论，模仿会被迫走向冲突。[1] 他把模仿性对抗解释为人与人之间暴力冲突的主要来源。他认为在许多文化中都能找到模仿禁令，那是一种暴力预防措施，因为“每个模仿性复制转瞬即可引发暴力行为”[2]。

然而，吉拉尔的“模仿性对抗”概念并没有把握暴力的本质。从词源学上看，竞争者（Rivale）让人联想到取水道（rivus）。竞争者之所以渴望水，并不是因为别人也喜欢水。暴力犯罪首先发生在对物的争夺上，这些物并非因为模仿性欲求才有价值，而是因为它们具有一种内在固有的价值。被争夺之物都是能够满足基本需求（primäre Bedürfnis）之物。吉拉尔的模仿理论用在财欲上也是说不通的。我想有钱，并不是因为别人也想有钱，并非模仿的欲求才让钱有了价值。钱是一个特殊的客体，因为它就是价值。模仿无疑表达了人类的一个主要行为方式，如果没有了模仿，也就不可能有人的社会化；然而，模仿首先涉及的是象征层面，比如语言或行为模式，所以并不一定会引发暴力冲突。

吉拉尔还将复仇归因于模仿。他称复仇暴力下的致命螺旋为“模仿

危机”：“在血亲复仇阶段，人们也总是做出同样的行为，比如谋杀，即以相同的方式，出于相同的理由，对此前发生的谋杀行为进行复仇性模仿，而且这种模仿还会一直继续下去……连锁式的复仇就是登峰造极的模仿。”[3] 杀戮暴力的螺旋并非源于人类的彼此模仿。[4] 模仿说并没有解释血亲复仇为什么会产生破坏性的暴力螺旋。在远古的复仇行动中，起决定作用的是血亲复仇造成的杀戮，而不是对杀戮的模仿。杀戮具有一种内在固有的价值。统治远古暴力经济的不是模仿原则，而是资本主义原则。人所施加的暴力越多，他手中的权力也就越大。施予他人的暴力增加了自身存续下去的能力。人通过杀戮来克服死亡。杀戮者相信可以通过杀戮来战胜死亡。这种远古的暴力经济学在古代仍然有效。阿喀琉斯为他的朋友帕特洛克罗斯之死而复仇，他毫无选择地杀戮，并且容忍他人杀戮。被屠杀的不只有敌人。所有人喊着复仇誓言围在帕特洛克罗斯的尸体周围，接下来，他们在停放尸体的柴垛旁边开始大量宰杀猪牛羊。因为重要的就是杀戮本身。[5] 模仿在这里根本无从谈起。

暴力很可能是人类第一个宗教体验。对于远古时代的人而言，摧毁一切的自然暴力和野兽的杀戮暴力一定会造成创伤、引发恐惧，同时又引人入胜，所以他们把野兽拟神化，或者提升到一种高于人类的现实。对暴力的第一个反应就是将其外向化（Externalisierung）。在远古文化中，那种自然暴力还不为人知；而如今，人们清楚知道其自然内部的肇因，因此也就不会受到震慑。就连社会内部的暴力也被解释成那种从外部闯入社会内部的暴力所造成的后果。疾病和死亡同样不是身体内部的产物。相反，它们被归结于外部暴力的影响。每一种死亡都是残暴的，既不存在自然而然的死亡，也不存在自然暴力。

远古宗教是一种情结，是同（在外向化至神圣高度之后的）暴力彼此互动的结果。献祭就是最为重要的互动形式之一。阿兹特克人甚至发动仪式性战争，以获得战俘，继而当作人祭献给嗜杀成性的战神。走在战争队伍前面的是教士，这样就把战争本身表现为一种祭神行为。在这

里，无论是战争还是集体杀戮，都成了宗教行为。在远古文化中，暴力扮演了宗教交流的主要媒介。与此同时，人们就在暴力的媒介中同暴力之神交流。一旦暴力被当作神性体验，那么与暴力的关系就迥然不同于从前了。暴力不能被简化为防御和预防，正如吉拉尔所解释的："暴力在这些社会中可能引发的弊端如此巨大，而疗治之方又如此孱弱，以致人们将重点放在了防微杜渐上，而预防领域之首选就是宗教领域。宗教层面的预防可以具有暴力性质。"[6] 如此看来，宗教行为首先就是缓和暴力，阻止其爆发，当然还得借助暴力。一个社会内的一切暴力行为都将由具有和解意味的祭品来承担，通过屠杀祭品将暴力排出这个社会："首先，祭品本身要求消除两个亲近之人彼此间的不和、仇怨、嫉妒和争执；在共同体内部重新制造出和谐关系，强化社会纽带。"[7] 祭品就好比一枚避雷针。略施小计，暴力就被转移到替代品身上了。[8]

吉拉尔一再强调，预防暴力是宗教的本质。[9] 不容置疑，祭品也是为了预防暴力，不过，宗教却不能简化至此。[10] 暴力的宗教实践不仅仅是反应——预防性的，而且还是主动——生产性的。如果一个社会完全认同暴力或战争之神，那么它本身就会以侵略和暴力姿态示人。因此，阿兹特克人以暴力的战神名义发动战争。他们主动制造暴力。暴力对人们起到提升和赞美的作用。尼采写道："一个尚存自信的民族，也会有自己的神。……这个民族把兴趣投射向自身，把权力意识放进一个生命体（Wesen）……一个不识愤怒、仇恨、妒忌、嘲弄、诡计、暴力为何物的上帝，甚至连对人们在取得胜利和大肆破坏时的那种飘飘然都一无所知，这样的上帝有什么能耐？"[11] 不计其数的死者头颅，装点着阿兹特克人的庙宇，它们表达的不是对暴力的预防，而是主动制造暴力。用于献祭的头颅被堆砌在一个木架上，效果就如资本积累一般。杀戮暴力制造出一种蒸蒸日上的感觉，一种有权有势的感觉，也就是永生不死的感觉。远古社会在暴力面前表现出的不仅是免疫——预防的姿

态 [12]，而且还有资本主义的特征。

在远古世界，每次死亡都被解释为外部暴力的结果。人们通过以暴制暴（Gegengewalt）来尝试避免从天而降的致命暴力，通过主动施暴来保护自己免遭暴力，为了不被他人所杀而去杀人。杀戮他人可保自身不死。你越是暴虐，越是杀人无数，就越觉得自己坚不可摧。暴力的职能类似一种死亡术（Thanato-Technik），它为活下来的人服务，尽管后者也时刻处于死亡威胁之中。

实施暴力会提升人的权力意识。暴力越多，意味着权力越大。在远古文化中，权力还不能表示统治关系，它既不产生主人，也不制造仆从。相反，它被假设成一个超自然的非人实体，你可以占有它，积累它，还可以失去它。马克萨斯群岛上的原住民把这种神秘的权力实体（Machtsubstanz）叫作曼纳（Mana），从被杀者转移到胜利者手上。一个勇敢的战士完全可以通过努力获得曼纳："从前人们以为，一个战士的身躯可以将其所杀之人的全部曼纳收入囊中……每成功杀一次人，他的矛也就增加了一些曼纳……为了直接将曼纳合并，他吃掉死者的肉；为了将打仗时新增的实力牢牢绑缚在自己身上……他把战败者身体上的部分残肢作为战争装备戴在身上——一块骨头，一只干枯的手，有时甚至是整个头颅。" [13]

作为超自然和非人格化的权力手段，暴力还令血亲复仇带着一种完全不同的色调亮相。如此一来，它不是报复了，不再适用于对谋杀负有责任的人。这里不会追究任何个人的责任，凶犯也不会被置于罪责关系之中。远古的血亲复仇不受审判，因此也就极其可怕。死亡削弱了被杀者所属的群体，因此后者必须靠杀人去重拾受损的权力意识。无所谓杀谁，只要杀人就行。每一次死亡，即便是自然死亡，也会引发复仇。因此，人们毫无选择地杀人，每一次杀戮都为权力的天平加码。恰恰是这种神秘的权力经济学，摆脱了任何理性逻辑，从而令血亲复仇如此具有杀伤力。甚至会出现这种情况，复仇者不仅打死凶犯族群成员，就连恰

巧路过的无关之人也不放过。只有杀戮可以弥补由死亡造成的权力流失。

权力的远古形式就像一个神秘的实体，效果立竿见影。实体权力到了后来才发展成等级关系中的权力。由于直截了当的特征，实体权力不为任何政权（Herrschaft）奠基，因为政权是一个复杂的调解性、反射性实体（Vermittlungs und Reflexionsgebilde）。等级结构乃政权之根本，而远古社会没有任何明显的等级结构，所以族长也不是原始意义的掌权者，而只是一个媒介："族长嘴里说出来的不仅仅是话语，而且还道出了这个社会如何讲述自己，这个社会靠这些言论得以自称是一个不可分的共同体（ungeteilte Gemeinschaft）……" [14] 占有曼纳虽然赋予一个人族长的身份，却并未让他成为神一般的君王。相反，他不得不动辄盘算，一旦哪天失去曼纳，他就会被杀死。 [15]

惩罚是对复仇的合理化，禁止了复仇的雪崩式膨胀，因为那会令复仇变得万劫不复。在远古社会，对暴力做出的唯一可能的反应就是以暴制暴。一个激进的范式转移将惩罚体系同复仇体系区别开来。前者把暴力变成一种由个人承担的行为。它不再是非人格化的、以暴制暴的事件；它脱离了权力关系，被置于一个罪责关联当中。暴力没有让我强大，而是让我有罪。惩罚不是以暴制暴，不是国家代替我去复仇。客观的罪责关联让惩罚看起来公正，或者合理。这样就不会出现暴力的螺旋。惩罚性暴力（Strafgewalt）放弃了远古复仇中典型的不审而判，不再令暴力逍遥于一切监管之外。审判和定向（Richten und Richtung）彼此决定。惩罚体系遵循的并不是复仇逻辑，而是调解逻辑（Vermittlungslogik），而调解逻辑产生于客观的法律关系。就此而言，惩罚体系阻止了暴力肆意蔓延膨胀，因为它不同于复仇体系，它意不在制造暴力，而在预防暴力。

有一个广泛流行的观点，即认为远古社会的战争首先是生存斗争，由生活必需品的匮乏引起。对此，皮埃尔·克拉斯特（Pierre Clastres）提

出反驳。他认为，战争纯粹以侵略为基础。列维-斯特劳斯说，战争与交换具有密切关系，而克拉斯特则说，战争以一个独立的破坏性能量为基础，与贸易和交换毫无关系。[16] 以他之见，远古社会生活在一个相对独立的状态下，乃至没有哪一场战争的爆发是因为物质匮乏；战争的目的仅仅是捍卫本族群的自治权和身份同一性不受外族侵犯："对任何本地族群而言，所有他族都是陌生人：陌生人的形象（Figur des Fremden）证实了当地族群的信念——拥有自治权的我们就是这个族群的身份同一性。这跟永久战争状态是同一个意思……"[17] 永久性战争制造出一种"离心力"，通过抵抗一致性或反对统一，这个离心力会催生一个多样性的世界。克拉斯特的核心观点值得商榷，即永久性战争阻碍国家的形成。他认为，远古社会是故意拒绝国家政体，他们发动永久性战争，从而阻止国家的建立。作为"反对国家政体的社会"，远古社会是一个"赞成战争的社会"。克拉斯特的论调颇具挑衅意味："即便没有敌人，他们也会发明出敌人来。"[18] 国家政体是一个复杂的权力实体，它把权力想象为一个等级统治关系并以此作为存在的前提，而远古社会由于自身的意识结构，并不存在这种关系。[19]

在现代社会，远古的暴力经济学并没有轻易消失。核军备竞赛遵循的正是远古的暴力经济学。潜在的毁灭力量像曼纳一样越积越多，为的是制造出力大无比和坚不可摧的感觉。从深层心理学层面看，远古时代的信仰——通过积蓄杀戮能力来逃避死亡——仍然奏效。增加杀戮暴力，被阐释成了减少死亡。就连资本经济学也显示出同远古暴力经济学的惊人相似，不是制造流血，而是制造流金。在鲜血与金钱之间存在着一种相似的本质。资本的运作方式就像现代曼纳一样，你拥有的越多，就越强大，越坚不可摧，甚至越妄想长生不死。金钱从词源上就已经点明献祭和狂热崇拜之间的关系。因此，还可以说，金钱原本就是人们用来赢取动物祭品的一个交换手段。谁如果拥有许多钱，那也就意味着他占有许多动物祭品，可以随时用来宰杀献祭。如此一来，他就得到了一

种巨大的野兽般的杀戮暴力。[20] 于是乎，金钱也好，资本也罢，都成为一种对抗死亡的手段。

在深层心理学领域，资本主义实际上与死亡和死亡恐惧有很大关系。资本主义的远古维度也在于此。对积累和增长的偏执，是与对死亡的恐惧互为条件的。资本也可以被阐释为流淌的时间，因为人们可以用金钱驱使别人为自己工作。无休无止的资本制造出幻象，以为时间没有尽头。资本的积累对抗着死亡，对抗着时间的绝对流失。鉴于人生有限，人们才要累积时间资本。

炼金术的目的是将非贵重金属变成贵重金属。首先，铅被视作廉价品。它归属于时间之神——土星。在中世纪，土星常常被说成手持镰刀和沙漏的老者，那是时间流逝和死亡的象征。由铅向金的熔炼之旅，就好比一场把时间和暂时性变成无限和不朽的实验。贤者之石（*aurum potabile* ）承诺永恒的青春。克服死亡，是炼金幻想的内容，这种幻想同样近似于资本经济学，近似于对增长和积累的偏执。由是看来，证券交易所就是现代资本主义的神奇导管（*vas mirabile* ）。

救赎经济学也遵循着积累逻辑。对加尔文主义者来说，经济学的胜利本身就可以制造出救赎正确（*certitudo salutis* ），好让你属于被挑选者，逃离永恒的诅咒。无休止的进款就好比得到救赎。救赎恐惧总是跟死亡恐惧紧密相连，产生出资本主义的积累强迫症。人们投资并投机拯救事业。在远古的曼纳经济学、资本的资本主义经济学和救赎的基督教经济学之间，存在着一种相似性。它们全都是一种死亡术，目的在于消除死亡，把死亡变没。

资本主义经济学把活下来变成绝对原则，不关心生活是否美好。[21] 滋养资本主义经济学的是一种幻象，即资本越多，生机越多，生存能力越大。将生与死蛮横地一刀切开，会为生活本身蒙上一件僵硬的幽灵外套。本该关注如何过上美好生活，却因担心活不下去而患了魔怔，或曰怕死癔病（Hysterie des Überlebens）。把生活简化成生物的、生命

机能的过程，让生活本身变得赤裸。仅仅为活而活，是低劣的。那样一来，生活就被剥夺了活力，后者远比纯粹的生命机能和健康的身体要复杂得多。当生活变成赤裸裸的钞票，当一切叙事内容被排空，接下来对健康的狂热追求就粉墨登场了。面对社会分裂，沉渣泛起，只有我的身体保留了下来，所以要不惜任何代价保持身体健康。理想中的价值都流失了，这个想要得到关注的我，除了可以拿出来展示，就只剩下健康价值（*Gesundheitswert* ）了。赤裸裸的生活让任何目的论、任何“为了……而……”消失不见，由此你获得了健康。健康变得只与自己有关，并且把自己排空，变成一个无目的的合目的性（*Zweckmäßigkeit ohne Zweck* ）。

生活从未像今天这样短暂易逝。无一物能够持续长存。由于存在的缺失，神经质出现了。调动并促进生命进程，就是在尝试与空虚较劲，而空虚是死亡的前奏。一个被怕死癌病笼罩的社会，是一个活死人社会，既不能生，也无法死。弗洛伊德也清楚这种致命的幸存辩证法，所以会用这样一句话为《合乎时代的战争与死亡》一文作结：“如果你想生，那么就先面对死。”（*Si vis vitam, para mortem* .） [22] 这也就是要在生活中赋予死亡更多空间，以免生活被粗暴地简化为不死的生命：“在现实中，在我们的头脑中，为死亡留有一席之地，给它应有的地位，让我们迄今为止如此小心翼翼地压抑在潜意识里的死亡观多见见光，难道不是更好吗？这似乎不是一种进步，反倒像是某种程度的退步，一种倒退；但它却有个优点，即正确认识真相，让日子重新变得好过。” [23]

---

[1] René Girard, *Das Heilige und die Gewalt* , Düsseldorf 1994, S. 215.

[2] René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses* , Freiburg i. Br. 1983, S.24.

[3] Ebd., S. 23f.

[4] 吉拉尔批评柏拉图没有认识到原始文化中禁止模仿行为的真正原因：“柏拉图惧怕艺术

活动，认为那是一种模仿，而不是反过来承认模仿是一种艺术。他跟原始人类一样惧怕模仿……但是他也同样不清楚，因为他没能搞清这种恐惧的来龙去脉……他从未将这些冲突效应归结为占有性模仿，即归结为两个竞争者都因那个他们认为值得追求的目标而试图展开争夺。”（《暴力的终结》）吉拉尔对柏拉图的批评是完全没有根据的，它根本没有击中柏拉图模仿批评在形而上层面的诱因。柏拉图之所以禁止模仿，一方面是由于他认为模仿是对理念的纯粹复制，也就是说，表达的是本质的匮乏。另一方面，模仿的行为方式之所以应该受谴责，因为它道出了身份性受到的威胁，鉴于模仿者总是转变成他所模仿的对象。他不再跟从前那个他一模一样了，任何形态上的多重性在柏拉图看来都是卑鄙无耻的，因为善的形态是唯一性的，柏拉图对模仿的禁令成了一种对变形的禁令，它来源于形而上的身份强制。

[5] 更多杀人仪式的例子，参见：Walter Burkert, *Homo Necans,Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* , Berlin1972. 布尔克特也认为，人是为了克服死亡而杀戮。

[6] Girard, *Das Heilige und die Gewalt* , a.a.O., S. 34.

[7] Ebd., S. 19.

[8] 参见同上，第34页：“暴力的某些特性中诡计多端的要求，尤其是从一个目标向另一个目标迁移的能力，隐藏在献祭仪式的僵硬机制背后。”

[9] 参见同上，第454页：“宗教首先是剔除对阻挡人类社会之形成的暴力性障碍。”

[10] 对黑格尔来说，献祭绝不是预防暴力的手段，并非源于对破坏社会秩序的恐惧。相反，他将其定义为“愉快之举”。照此，最终的主体为了绝对性而放弃了他的财产。献祭是“见证，讲明我一无所有，我只是通过自己同绝对性的关系来思考从而给出我的一切”。Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, *Werke in zwangzig Bänden* , hrsg. VonE. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 16,S. 225.

[11] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* , *Kritische Gesamtausgabe* ,Abt. VI, Bd. 3, 180f.

[12] 免疫—被动行为就是一个社会给自己施加打折的暴力，来进行自我免疫。参见《神圣与暴力》（*Das Heilige und die Gewalt* ），第426页：“面对现代免疫和接种方法，你该说些什么呢？……医疗干预就是从疾病当中移植‘一点点’，就好比仪式一样，拿出‘一点点’暴力给共同体，以便其有能力抵御暴力。类比近乎令人目眩，如此不计其数，如此恰切。”

[13] E. S. Craighill Handy, *Polynesian Religion* , Honolulu 1927, S.31. 转引自埃利亚斯·加内蒂：《群众与权力》，第287页以下。鲍德勒将远古暴力追溯至这样一种努力，即达到“食肉动物状态”以及远离“被食状态”。对“食肉动物状态”的追逐并不包括“曼纳”的资本经济。参见：G. Baudler,*Ursünde Gewalt, Das Ringen um Gewaltfreiheit* , Düsseldorf2001.

[14] Pierre Clastres, *Archäologie der Gewalt* , Berlin 2008, S. 28.

[15] 国王本身要受制于更高的权力：“国王在满月时实施统治，随着月缺渐渐隐遁。一旦一个周期结束，星辰下坠，以待稍后新生，国王和妻妾们将会在一个矿井里窒息而亡。当月亮重新升起，会有一位新的统治者登基。”（W. Binde, *Tabu. Die magische Welt und Wir*, Bern 1954, S. 76f.）远古社会的国王绝对不是一个全能统治者：“即是说，他生活在黑暗中的一个小屋，他死

时会见到太阳或月亮。就好比对刚果河口的报道，国王被绑在他的王座上，即便在夜晚他也坐着睡在王座上。国王实施统治，被五花大绑，遵照绝对权力的律法而死。绝对权力有自己的时间。”（Ebd., S. 77.）

[16] 参见：Lévi Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* ,Frankfurt a. M. 1981, S. 127. “在敌对关系和对立绩效之间存在一个纽带，一种连续性：交换行为是和平方式下调停的战争，战争则是不畅交换行为之结果。”

[17] Clastres, *Archäologie der Gewalt* , a.a.O., S. 75.

[18] Ebd., S. 77.

[19] 远古社会既不会制造国家，也不会创造权力实体。克拉斯特混淆了能力与意愿，所以才会写道：“拥有权力意味着实施权力，而实施权力意味着对权力对象进行统治。这恰恰非原始社会之所愿。”（Ebd., S. 29.）

[20] 参见：Baudler, *Ursünde Gewalt* , a.a.O., S. 115.

[21] 亚里士多德提示人们，纯然的追求资本应该受到谴责，因为那样做只为求生存，而不求美好生活：“如此一来，某些人的持家之计似乎正在于此，且继续捍卫要么守护财富、要么无限增加财富的观点。持此观点的原因是对生存而非美好生活的孜孜以求，因为追求前者会走向无节制，令人向往达到目的的无限可能。”（《政治学》，1257b）

[22] Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* , a.a.O., S. 161.

[23] Ebd., S. 160f.

暴力的心理学

弗洛伊德的心理系统（psychischer Apparat）是一套排斥/否定的系统。超我以掌管严苛律法和禁令的机关自居：“超我将会保持父亲的性格，俄狄浦斯情结越重，他的压抑（受到权威、宗教信条、课堂教学、阅读材料的影响）也就来得越快，超我作为良心，或作为对于自我的无意识的负罪感，也就变得越严格。”[1] 超我表现为带有“非如此不可之冷酷特征”[2] 的、带有“严格限制、残酷禁止之性质”的“绝对命令”，它对自我燃起了“毫不留情的熊熊怒火”[3] 。它的主导情态动词“应该”，令自我成为服从主体：“就好比孩子被迫听从父母，自我也屈服于其超我的绝对命令。”[4] 超我是一个内向化了的统治机关，代表上帝、主权或者父亲。它是自身当中的他者。于是，暴力在这里就是一种排斥/否定的暴力，因为它由他者引起，它表现为一个统治关系下的镇压现象。

反抗、排斥、压抑，把弗洛伊德的心理系统组织成一套排斥性系统。这个心理系统处于本能冲动和压抑的永久对抗张力之中。潜意识的存在也要拜压抑所赐。按照弗洛伊德的理论，潜意识和压抑“在很大程度上是彼此关联的”[5] 。被压抑的本能“在黑暗中”“蔓延丛生”，并“发展出极端的表达形式”，这些表达形式还具有破坏性特征。癔病或强迫症的症状很大程度上与暴力有关，后者对心理系统产生影响。那里就像一个战场，防御、占领、逃亡、撤退、伪装、进攻、渗透等作战行动一一上演。自我、本我、超我，最终就像一个个兵营，形成一道明确的前线。尽管彼此间偶尔会讲和，但是这种和平建立在一个十分不牢靠的力量对比之上。

弗洛伊德在描述心理过程（psychische Vorgänge）时，依然紧扣排

斥模式。他就这样一直跟随他者的脚步，那是自我无法取代的东西，而治疗心理疾病必须用自我完整地取代本我。他把忧郁也追溯到他者身上。他者在自我中安营扎寨，从而改变本我。跟哀悼一样，忧郁的起因也是放下了一个爱恋对象。哀悼和哀悼工作撤走了人对已逝对象的力比多（性欲），从而占有新的对象；与之相反，忧郁是将对象内向化。由于占有能力不够强大，尽管对象被轻易放下了，但是被解放了的力比多并未占有任何新的对象。相反，出现了一种同对象之间的自恋式身份认同："存在一种对象选择，一种针对某个特定的人形成的力比多；所爱之人患的一个真实病症或引起的失望对你造成影响，撼动了你同这个对象的关系。治疗成功不是通常所说的不再对这个对象怀有力比多，也不是将原有的力比多投射到一个新的对象上……固守旧爱（Objektbesetzung）的抵抗力并不高，然而弃旧容易，自由的力比多却并未转移到另一个对象身上，而是回到了自我那里。在那里，力比多并非处于放养状态，而是推动自我同旧爱之间产生身份认同。……如此一来，自我同所爱之人之间的冲突，就转变成自我批评与（被身份认同改变了的）自我之间的分歧。"[6] 被放下的对象同自我的关系很矛盾，它被内向化为自我的一部分。对旧爱，也就是对他者的批判，从而成就了一种自我批评。事实上，自我谴责与自我贬低同样适用于他者，因为他者现在已经是自我的一部分了。忧郁基于一种自我分裂。自我的一部分与他者相对峙，批评、贬低他者："导致忧郁的契机，多数时候不止于死亡引起的明确可见的损失，还包括所有疾病、歧视、失望，这些可以催生爱与恨的对立，或者激化一个业已存在的矛盾。……如果对原来对象的爱……逃进自恋式身份认同之中，那么恨在这个替补对象身上可就有的忙了，对它咒骂、贬低，让它受苦，并且在它的痛苦里获得施虐的满足。"[7] 同对象达成身份认同，把施虐变成了受虐。通过自我惩罚和自我戕害，自我还是绕回到原来的爱恋对象上进行报复。

弗洛伊德对忧郁做出的阐释正确与否，在此无关宏旨。重要的只是他的阐释模式。忧郁是一个病理紊乱的自我关系。弗洛伊德将其解释为

一种对外关系（Fremdverhältnis），一种同他者的关系。忧郁者作用于自身的暴力，因为矛头指向我中的他者（*der Andere im Ich* ），于是成了一种排斥性暴力。我中的他者（*das Andere inmir* ）是一套排斥性的措辞，从头至尾撑起弗洛伊德的精神分析。

弗洛伊德的心理系统是一套压制性的统治和强迫系统，在清规戒律中操作、征服、压迫。这个系统无异于规训社会中的高墙、栏杆、门槛、牢房、边境线、边防哨卡。因此，弗洛伊德的精神分析也只在诸如专制社会或规训社会这样的压迫社会里才有用武之地，其组织结构皆建立在对清规戒律的排斥态度上。今天的社会则是一个绩效社会，越发脱离对清规戒律的排斥态度，且以自由社会自居。决定绩效社会的情态动词不是弗洛伊德的“应该”，而是能够。这个社会转变带来一种内在心灵层面的结构转型。后现代的绩效主体，具有一种弗洛伊德精神分析说中的服从主体所没有的他者心理。在弗洛伊德的心理系统中，主角是排斥、压抑和对越界的恐惧，自我是一个“恐惧集散地”（Angststätte） [8] ，对巨大的他者怀有恐惧。后现代的绩效主体很少排斥，它是一个积极肯定的主体（Subjekt der Affirmation）。如果非要把潜意识同拒绝和压抑等排斥论捆绑在一起，那么后现代的绩效主体就不再有潜意识了，它就是一个后弗洛伊德式的自我。弗洛伊德式的潜意识不是一个超越时间的实体，而是被禁令和压抑等排斥性所统领的规训社会的产物。然而，规训社会早已落入历史尘埃。

弗洛伊德式自我要做的事，首先是履行义务。这同康德的服从主体产生一种共鸣。在康德那里，良知所处的就是超我的位置。他所认为的道德主体也并不屈从于一个“暴力”：“每个人都有良知，而且每个人都置身一个内心法官的观察、威胁甚至尊重（带着不可或缺的敬畏）之下；这种超越法律、发自内心的暴力，并不是他自己（任性）所为，而是跟他的天性融为一体。” [9] 康德式的主体也是分裂的，其行动指针是一个他者的指令，而这个他者又是主体自己的一部分：“这个原始的

智力天赋和道德素养（由于它是个义务概念），也叫作良知，它现在有些特殊了：不管是不是在跟人打交道，人还是用自己的理智看出，不得不用他人的命令来驱动自己的良知。”[10] 由于人有这样的分裂，康德又讲到了“双重自我”或者“二重人格”。[11] 道德主体既是被告，同时又是法官。

服从主体并非快乐主体（Lustsubjekt），而是义务主体（Pflichtsubjekt）。因此，康德说的主体致力于一项义务工作并且压抑他的“喜好”。按康德的观点，此时，上帝出场了。上帝“高于一切权力道德实体”，他不仅是惩罚和定罪的机关，而且还是负责奖赏的机构。作为义务主体的道德主体，尽管为了美德之故压抑所有带来快乐的喜好，但是道义的上帝会为他的忍辱负重赐福。福祉“精确地按德行分配”[12]。道德的主体在接受赐福的同时也忍受了痛苦，对于奖赏当仁不让。这里不必担心有奖赏危机（Gratifikationskrise），因为上帝不行欺骗，可以百分之百信赖。

后现代的绩效主体不再致力于任何义务工作。构成其生活准则的不是服从、律法和尽职，而是自由、快乐和喜好。对工作的期待首先赢得了快乐。这里起作用的也不是他人的指令，相反，主体首先要听从的是他自己。他就是自己的雇主。因此，他摆脱了来自发号施令的他者的排斥性。然而，这种脱离他者的自由却并不是解放性的、自由自在的。自由的辩证法在于，它产生出了新的强制。脱离他者的自由，骤变为一种自恋式的自指（Selbstbezug），这种自指成为绩效主体诸多心理紊乱发生的肇因。

他指的缺失（Der fehlender Bezug zum Anderen）造成了一种奖赏危机。奖赏作为承认肯定，要以他者或第三方构成的机关为前提。不存在自我奖赏或者自我肯定。在康德看来，上帝是给予奖赏的机关，他奖励并承认道德绩效。一旦奖赏结构受到干扰破坏，绩效主体就会产生压迫感，不得不一再做出绩效。他指的缺失，于是成了可能带来奖赏危机的

超验条件。造成奖赏危机的，还有今天的生产关系。最终的业（Werk）不再可能是一件完成的、完结的工作结果。今天的生产关系恰恰阻碍了完结。人们其实是向着开放性工作，已经没有包含开端和结尾的完结形式了。

塞内特（Richard　Sennett）也将奖赏危机追溯到自恋式紊乱和他指的缺失：“自恋是性格的紊乱，它与极度自尊（Eigenliebe）截然相反。沉浸于自我之中不会带来任何奖赏，反而会给自我带来痛苦。抹杀自我与他者之间的界限，意味着这个自我永远不会与新事物，与他者相遇。他者将被吞没、重塑，直至自我从中再度认出自己——可是这样一来，他物或他者都变得毫无意义了。……自恋者没有在经验（Erfahrung）中消失，他要经历（erleben）——在迎面而来的一切事物中经历自我。……他溺死在自我之中。”[13] 在经验中，人们会与他者相遇。他者是使变成他者（*verandernd* ）的，而经历则把自我延伸到他人身上，延伸到世界。因此，经历是使变成相似（*ver-gleichend* ）的。只要是为了自己之故而贬低或防御他者，那么自尊就是排斥性的。自我与他者势不两立，以此保持同他者划清界限。谁若是爱自己，就明确摆出一副针对他者的姿态，而自恋主义者同他者的界限是模糊的。谁若患有自恋式紊乱，就会沉浸于自我。如果他指完全消失了，就无法构成稳定的自我认知。

塞内特将今天的个体心理紊乱同自恋相联系，这种做法固然正确，但是却得出了错误结论：“心理期待一再升高，乃至从前的行为永远不会令经历过的人满意，这也说明了人们为什么没有能力给任何事收尾。人们避免产生达到目标的感觉，因为那样一来，自我的经历就会被客体化，就会接受一种形态、一种形式，从而独立于自我而存在。……只有当持续处于未完结时，自我才能够成为现实；然而，只有对自我进行排斥时，自我才是持续稳定的。一旦达到完结，人的经历仿佛就消失了，而且看似就要遭受一场损失。自我的持续性、其感情冲动的未完结与不

可完结性，是自恋的一个核心特征。”[14] 按照塞内特的观点，自恋的个体是故意避免达到或完成一个目标，因为完结会产生一个客体化的形态，这个形态独立于自我而存在，从而削弱了自我。现实情况却与此相反。由于社会条件所限，不可能存在客观有效、终极的完结形式。正是这种不可能性推动主体走向一个自我迷恋的重复之中，乃至自我不会具有任何形态、任何稳定的自我认知、任何性格。于是，达到一个目标的感觉，不会因抬升自我感觉而被故意“避免”，相反，永远不会产生那种达到目标的感觉。这并不是说自恋的主体不想要完结一件事。他失去了自己，把自己驱散到了广袤世界。缺失的完结形式尤其受到经济的制约，因为开放和未完结性有利于增长。

癔病是规训社会的一种典型心理疾病。精神分析就建立在规训社会里。癔病以压抑、禁令和否定等排斥现象为前提，这些全都会导致潜意识的形成。被推进潜意识的本能代理们（Triebrepräsentanzen）通过“皈依”（Konversion），表现为明确标识个人特征的身体症状。癔病患者显示出一种特殊的外形（Morphe）。因此，癔病给了形态学用武之地，形态学将癔病同抑郁症区别开来。

在弗洛伊德看来，“性格”是一种排斥现象，因为性格的逐渐形成无须心理系统审查（Zensur）。弗洛伊德将其定义为“放弃固守旧爱之后的沉淀物”[15]。当自我通过（发生在本我中的）固守旧爱获得认识，那么自我不是让这种认识自我沉溺，就是通过压抑的过程抵御之。性格本身包含了压抑的历史。性格描摹出自我同本我和超我之间的某种特定关系。癔病患者显示出的是一种特殊的外形，而抑郁症患者则是无形的，或可谓反外形的（a-morph）。后者是一个没有性格的人。癔病患者的灵魂尽管屈从外界强制力，但被清扫干净的同时也得到了塑造；而抑郁症患者的心理系统虽然没有了压抑和拒绝等排斥态度，但却看不到全貌，没有秩序，毫无形态。

弗洛伊德的精神分析学以压抑和否定等排斥现象为前提。如其所

云，潜意识和压抑“彼此相关的程度是如此之大”。在今天的心理疾病中，如抑郁症、过度劳累导致的过劳症（Burnout）或精力不足多动症等，并无压抑和否定过程的参与。这些病症反而表现出过度的积极性，不是排斥，而是没有能力说不；不是不应该，而是无所不能。因此，精神分析学在它们身上找不到突破口。抑郁症不是被类似超我所控制的机关压制所致。在抑郁症患者身上，也不会发生那样的“传递”，不会直接指向被压抑的心灵内容。

秉持自由精神和解除管制思想，今天的绩效社会大规模拆除了一度占据规训型社会的藩篱和禁令。撤销排斥性旨在提升效率，结果实现了普遍的去边界和无界限化，也就是制造出普遍的滥交状态，而这种状态下不会产生压抑的能量（Verdrängungsenergie）。如果本能冲动的释放没有被压抑的性道德所阻碍，那么也就不会产生达尼埃尔·保罗·史瑞伯那种偏执狂般的疯狂想象。弗洛伊德将其归结于压抑的同性恋倾向。“史瑞伯病例”是19世纪规训社会的典型案例，在那个社会，占统治地位的是对同性恋以及快感的严令禁止。

抑郁症中没有潜意识的参与。潜意识不再操纵抑郁型绩效主体的心理系统。埃亨伯格公然紧抱着潜意识不放，从中炮制出一套歪理邪说：“是抑郁症的历史帮助我们理解社会和思想的天翻地覆。这个历史以不可阻挡的上升势头，渗入生活在20世纪上半叶的主体所遭受异变的两个维度：心灵的解放和身份的不确定性，分别对应个人的自主权和个体的无能为力。两个维度突出表明一些人类学风险，这些风险在于，神经症式的冲突逆转为精神病学中的抑郁性不足。从中出现的个体将与他无法控制的陌生事物的信息对峙，与这个难以缩略的部分对峙。西方人把这个部分叫作潜意识……” [16] 按照埃亨伯格的说法，抑郁症象征“不可控制之物”“不可缩略之物” [17] 。抑郁症可归结于“不受约束的可能性同不可控制之物的相撞” [18] 。照此一来，抑郁症就成了追求自主权的主体倒在了不可控制之物上。不可控制之物，不可缩略之物，或

者陌生事物，跟排斥性所具有的潜意识形象一样，对于（由过度积极性占主导地位的）绩效社会不再至关重要。

他者通过跟自身某一部分达成一种自恋式的身份认同而被内向化。弗洛伊德理解的忧郁是同这样的他者之间的解构性（破坏性）关系。这样一来，同他者之间的原始冲突就被内心化，转变为一种充满冲突的自我关系，导致自我的贫困化和自残。然而，今天的绩效主体患上抑郁症，不是因为同缺失的他者之间充满冲突和矛盾，他者维度同这种病没有关系。导致抑郁症的罪魁之一，反而是过于紧张的、被过度放大的、无节制的自指，它具有解构/破坏的特征。筋疲力尽又备感抑郁的绩效主体，仿佛被自己消磨殆尽。他很疲惫，由于跟自己作战而累得精疲力竭，完全没有办法走出自己、走到外界，没办法信赖他人、信赖世界。他咬住自己不放，结果竟把自己掏空抽尽；他为自己预备了一个越转越快的仓鼠轮，轴心正是他自己。

就连新媒体和沟通技术也冲淡了成为他者的存在（*Sein zum Anderen*）。虚拟世界缺乏差异性及其阻抗性。在虚拟的空间，自我实际上可以摆脱“现实原则”自由行动，而这个现实原则就是一个他者和阻抗的原则。在虚拟的想象空间里，自恋的自我首先遭遇的是自己。虚拟化和数码化导致真实性日益消失殆尽，而真实性首先是通过阻抗引起注意的。真实性是一种具有双重意味的停止（Halt）。它引发的不仅仅是中断或抵抗，还有停止和保留。

后现代社会的绩效主体拥有过多的选择，无法建立深厚的联系。在抑郁症那里，所有联系都被扯断，也包括同自身的联系。哀痛首先通过对客观对象产生浓厚的力比多式关联，从而有别于抑郁。抑郁则没有对象，因此也没有方向。还有必要把抑郁同忧郁（Melancholie）区别开来。忧郁产生的前提是经历损失，所以忧郁总是处在一个关联之中，而抑郁则同任何关系和联系一刀两断。抑郁症摆脱了任何重力。

当一个承载着浓厚力比多的对象不复存在，哀痛就出现了。谁哀

悼，谁就全身心投入一个被爱的他者之中。后现代的自我把大部分力比多能量投诸自身。剩余的力比多，会被分配到不断增长的交往和短暂的关系之中。把特别微弱的力比多从他者身上抽离从而占据新的对象，实在是小菜一碟。没有必要没完没了地去进行痛苦的“哀悼工作”。社会网络中，“朋友”的首要功能是提升自恋式的自我感觉。自我就像是被展示的商品，而朋友作为消费者，对自我投来关注。

阿兰·埃亨伯格的出发点是忧郁和抑郁症之间的纯粹数量之别。忧郁总是带着精英的味道，如今民主化为抑郁症：“如果忧郁曾经是一个反常之人的特征，那么抑郁症则表达出反常事物的大众化。”[19] 他认为抑郁症是“忧郁加上平等，是民主化的人的典型病症”。可是埃亨伯格特地将抑郁症定位在那个时代，那个被尼采宣称将涌现大量独裁者的时代。因此，抑郁的人也就是“被他的自主性折磨殆尽”的人，他再也没有力气去做自己的主人。他疲于不断“要求自主”。由于抑郁症这种特殊的病源学，埃亨伯格陷入了一个悖论，因为忧郁早在古代就已有之，与现代或后现代个体身上那种显著的忧郁不可同日而语。抑郁症患者没有力量“做自己的主人”，或者没有“我行我素的那种激情”，而古代的忧郁之人绝非这类人。忧郁跟癔病或哀悼一样，是一种排斥现象，而抑郁症则与过剩的积极性有关。不过，也许抑郁症和民主制之间的确存在一些关联？根据卡尔·施米特的观点，抑郁症之所以属于民主制的典型特征，乃是因其缺乏做出决断之力。做出决策时那种快刀斩乱麻的暴力根本就不容许出现没完没了的进退维谷。如此看来，抑郁症的显著之处并非“缺失了冲突指向”，而是关联不到一个客观决策机关，一个可以给出完结形式[20] 并做出奖赏的机关。

埃亨伯格最终把抑郁症纳入自我精神病学和病理学（Psychologie und Pathologie des Selbst），却没有看到经济学关联。过度劳累导致的过劳症，通常是抑郁症的前奏，它表现出的不是有力量“成为自己主人”的那个自治的个体。相反，耗尽是一种自愿对自我进行剥削的病态

的后果。人的扩展、转型、再造等要求，恰恰与抑郁症相反；这些要求的前提是提供与身份同一性相关的产品。你越是频繁改换身份，生产过程的浮动就越大。工业化的规训社会依赖不变的身份性，而后工业的绩效社会则需要灵活的人，以便强化生产过程。

埃亨伯格的主要观点是：“抑郁症的成功是由于缺失了冲突指向，而冲突是主体概念的基础，是19世纪末留给我们的东西。”[21] 按照他的说法，冲突满足了一种建构功能；无论是个人的身份性还是社会的身份性，都是由那些“因冲突而产生的关系”所构成[22]；无论在政治生活还是个人生活中，冲突都是民主文化的标准内核[23]；而抑郁症则遮蔽了从冲突中建立关系的困难，于是冲突不再促进人的完整性。

冲突模式在经典精神分析学中占统治地位。治疗的途径是认识，也就是说，专程进入意识层面，认识到存在一个内心冲突。然而，冲突模式以压抑和否定等排斥行为为前提。所以这个模式不再适于抑郁症，后者完全没有排斥性。埃亨伯格尽管看出了抑郁症的典型特征是缺乏冲突指向，但是他一如既往地死守冲突模式不放。他认为，抑郁症背后有一个隐藏的冲突，通过抗抑郁药物，不但会产生药物依赖，而且会让患者弥足深陷。冲突不再是“可靠的领导者”：“经历缺失却心态平和，冷眼看待刺激，冲动性急却进退有度，克制自己被迫行事，这些都从依赖性中塑造出抑郁症的反面。一边对个人发展持神圣信条，一边对绩效能力狂热崇拜；冲突不见了，它失去了明确性，不再是可靠的领导者。”[24] 在现实中，抑郁症完全脱离了冲突模式，也就是说，摆脱了精神分析学。尽管精神分析学的前提条件已经废除，埃亨伯格还是尝试无视于此，以拯救精神分析学。

埃亨伯格将抑郁症同“去冲突化”结合在一起。必须联系普遍的社会积极（扩张）化（Positivisierung der Gesellschaft）来看待“去冲突化”，因为前者会带来社会的去意识形态化。社会政治事件将不再由已然带有远古色彩的意识形态冲突或阶级纷争而决定。不过，社会的积极扩张并

没有消除暴力。暴力并非只来源于纷争或冲突等排斥性，而且还来自达成共识所需的积极扩张性。资本的大一统（Totalität des Kapitals）如今好似将一切吸收吞没，它表达出的是一种共识性暴力（konsensuelle Gewalt）。

今天的斗争不是发生在族群、意识形态或阶级之间，而是介于个体之间。这个事实，并不像埃亨伯格所认为的那样对于绩效社会危机举足轻重。成问题的不是个人在自身层面的竞争，而是这种竞争的自指性。自指性将其锐化为一场绝对竞争（absolute Konkurrenz）。因为绩效主体跟他自己竞争，被迫解构，不得不苛求自己。这里，绩效不与他人发生关系，也不再关乎苛求或战胜他人。这场战斗只针对自己。然而，战胜自己、苛求自己的尝试，会以死亡告终。这场竞争是致命的，无异于拼命跟自己的影子赛跑。

从规训社会过渡到绩效社会，超我把自己积极扩张成了理想的我（Ideal-Ich）。超我是压制性的，它首先表达出禁令，它以“压倒性命令的严酷特征”，以“严格约束性、严厉禁止性”统治着自我。绩效主体以理想的我为蓝本设计自己，而服从主体则屈从于超我。屈服与设计，是两个不同的存在模式。从超我中产生的是一个排斥性的强制力，而从理想的我中产生的则是对自我的一个积极扩张的强制力。超我的排斥性限制了自我的自由。按照理想的我进行自我设计，则被解释成一种自由行为。然而，鉴于理想的我不可抵达，于是自视为有缺陷的人，自视为失败者，接二连三地进行自我谴责。从真实的我和理想的我之间产生出一种自残。 [25] 自我跟自己作对，向自己宣战。积极扩张的社会虽然自以为摆脱了外来的强制力，却陷入了破坏性的自我强迫之中。精力耗尽或抑郁症等心理疾病是21世纪的主要病症，它们都呈现出自残的特征。人们对自己施加暴力，进行自我剥削。由外而来的暴力退场了，取而代之的是一种自生（selbstgeneriert）的暴力，它比前者更加致命，因为这种暴力的受害者误以为自己活在自由里。

[1] Sigmund Freud, *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften* , Frankfurt a. M. 1992, S. 273.

[2] Ebd., S. 291.

[3] Ebd., S. 290.

[4] Ebd., S. 285.

[5] Ebd., S. 106.

[6] Ebd., S. 179.

[7] Ebd., S. 181.

[8] Ebd., S. 294.

[9] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* , Werke in zehn Bänden,hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 7, S. 573.

[10] Ebd.

[11] Ebd., S. 574.

[12] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* , Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. 7, S. 239.

[13] Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität* , Berlin2008, S. 563.

[14] Ebd., S. 581.

[15] Freud, *Das Ich und das Es* , a.a.O., S. 268.

[16] Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart* , Frankfurt a. M. 2008, S. 300.

[17] 同上，第305页：“在无限可能的时代，抑郁象征了无法被统治之物。我们可能用不同方法来挤压我们的边界，但是这种控制不会令我们摆脱任何东西。压制和自由会发生改变，但‘不能减少的东西’丝毫不会变少。”

[18] Ebd., S. 302.

[19] Ebd., S. 288.

[20] 完结形式制造出一种不可变通性，它将阻碍资本生产过程的加速。当绩效主体对一切敞开，即具有了可变通性，那么它也就在以最有效的方式剥削自己。

[21] Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst* , a.a.O., S. 22.

[22] Ebd., S. 284.

[23] 阿克瑟尔·霍耐特在前言中写道：“今天的主体在自我塑造心理结构时无须触碰社会的

基本挑战，无须同社会发生内在冲突。而他确信，这种情况会以不确定的方式危害公民民主的文化前提；因为民主的活力基本上有赖于公民的投入，公民只有把内部心理冲突的经验——这种经验为社会上的不同声音创造了一个达成理解的平台——纳入自身发展时，才有可能做出不同表态，才有可能针对争议事件而参与形成公共意见。”

[24] Ebd., S. 273.

[25] 埃亨伯格将这种作为典型抑郁疾病的自残归结为罪与责的无处安放：“取代群体间战争的是个人的竞争……我们经历了一个双重现象：一重是持续增长却一直抽象的普遍化（全球化），另一重是同样增长着但具体可见的个人化。……在这样的背景下，让一个人在自觉是某一情境中的受害者的同时又能自觉对这个环境负责，难上加难。……怨恨的矛头直指自身（抑郁是一种自残行为），会投射到一个替罪羊身上。”（同上，第294页）社会—经济的关联之复杂，令这份罪责没有明确的归属。有鉴于此，尽管可以想见人们会将怨恨的矛头指向自己，但是这种自我指责从本质上有别于那种通常导致人自杀的自残行为。

暴力的政治学

朋友与敌人

按卡尔·施米特之见，政治的本质乃区分敌友。[1] 政治思考和政治本能无非就是“辨别朋友和敌人的能力”[2]。“朋友/敌人”不是将政治体系同其他体系区别开来的日常二元代码，因为政治首先不是一个体系，不是“专业范畴”。道德的“专业范畴”，可以叫它“体系”，是由“善/恶”这对二元代码所决定的，“美/丑”的对立则定义了美学体系，而政治不是什么专业范畴，所以“敌友”之分从根本上有别于构成一个专业范畴、一个社会体系的二元代码。专业范畴及其中的矛盾只把握事实内容。“美”或“好”是对一件事物的评价，一个人也可以是美或好的。然而，施米特却可能会说，那些都是事实性的归因。敌友之分却并非事实性的，而是一种存在意义上的，也就是存在性的区别。敌人不一定是败德或丑陋的。一个事实性的矛盾必须达到“一种强度达到极致的联合或者分离、联结或解体”[3]，从而能够转化为那个存在性的“敌/友”对立。因此，道德上的善恶之别唯有借助存在主义化（*Existenzialisierung*）才能达到道德的维度。宗教和经济也同美学和道德一样，首先属于专业范畴。它们以事实性区分为基础。只要一个宗教共同体出于宗教信仰发动战争，也就是说对敌作战，那么它就是在实施政治行动：“现实中的结党——树敌，从存在意义上讲是如此强大、如此重要，乃至于非政治的对立从促成敌友群体的那一刻起，就令迄今一直在发挥效力的‘纯粹’宗教的、‘纯粹’经济的、‘纯粹’文化的原则和动机统统往后站，令那些全新的、特殊的、若从‘纯粹’宗教和‘纯粹’经济或其他‘纯粹’的眼光来看十分不连贯的、‘非理性的’条件和后果，全部听命于眼下的政治局

势。”对专业范畴进行存在主义化，同时也就剥夺了其客观性，赋予了这些专业范畴以非理性特征。如是，按施米特的说法，就不存在事实性的战争（sachlichen Krieg）。

对施米特来说，在面对外敌威胁且不得不对其宣战时，也就是处于战争状态时，共同体才是政治性的。暴力的现实可能性构成了政治的本质。战争不只是发生在国与国之间，而且还发生在一个国家的内部。一个国家只有在面对一个内部敌人的时候，其内部才是政治性的。因此，按照施米特的说法，所有国家都存在这样的组织机构，以希腊共和国国家法之名叫战争宣言，在古罗马国家法中叫敌对宣言，也就是“宣布国家内部敌人” [4] ，通过唾弃、囚禁、放逐、剥夺权利或者献祭来实现。

施米特强调，有了朋友和敌人这对存在意义上的对立，足以刻画出政治的本质，并且足以令政治脱离“纯粹的社会联合” [5] 。跟海德格尔一样，施米特也将共同体跟社会截然分开。只有共同体会产生政治能量。社会则只是一种“联合”。社会没有意志，没有内在性，没有投入战斗的果断，也就是对自己缺乏果断。一个靠经济组织起来的社会尽管可以采用“非暴力”的方式击败其对手，但它还不是一个完整的政治单位，因为它的对手并不是“敌人”，而仅仅是一个“竞争者”。战争在施米特眼中不仅是政治被其他手段所续写，而且就是政治本身。

对施米特来说，敌对性之于身份性具有建构意义。我只需感谢作为敌人的他者采取了免疫防御。施米特指出，“嫌只有一个真实的敌人不够多”是“一种内心分裂的标志”。无法对敌人进行明确定义，被解释成自身缺乏身份同一性的证据。众多的敌人将自我分散解体。只有面对一个敌人时，自我才能以其完整和明晰的面目示人：“敌人的存在乃是我们自身存在形态的问题。……出于这个原因，我必须秉持战斗姿态深入了解他，从而赢得自身的尺度、自身的边界、自身的形态。” [6]

在施米特看来，重大政治的高潮并不是同敌人达成和解或取得一致

的瞬间，而是“将敌人明白无误视作敌人之时”[7]。政治的基础不是对话或妥协，而是战争与不和：“起决定作用的一向只是冲突事件。”[8]并不是说解决冲突的方案是政治的，反而是冲突事件背后的敌对性才是政治的。即便发生“战事”[9]，也不算什么临界事件，并不能令真正意义上的政治偃旗息鼓；相反，这个作为前线的边界，定义了政治的空间。例外状态是指，共同体中所有正常条件运转失灵。[10]例外状态让共同体成了赤裸裸的存在。正常性完全让位于存在。就在这种紧急的例外状态下，在存在完全显形之际，政治便登台亮相了：“战争，战斗者的赴死精神，对敌营的人进行身体屠杀，这一切都没有规范性的意义，而只有存在层面的意义，而且还是在针对一个真实敌人的真实战斗中，是在现实里，而不是在某种理想、方案或者规范里。”[11]因此，要为战争的正当性辩护，只可能从存在层面，而非规范层面。的确，战争不可能得到正名。规范解释的是标准情况，是“规范的情况”[12]。“重大的”“完全非常规的情况”，即规范触不到的地方，才叫政治。施米特让战争脱离了任何规范性：“发动一场战争的意义不在于去实现理想或法律规范，而在于，它针对的是一个真实的敌人。”[13]

政治在施米特看来不是工作（Arbeit）。相反，供养它的是不可算计之事背后的张力。也可以这样说，“算计”（Kalkulation）、管理或行政，缺乏存在式的张力。“社会”把“政治上统一的民族”解散成为仅仅“怀有文化兴趣的公众”。施米特的政治概念是一个存在形式，这令人想到海德格尔的术语——本真性（Eigentlichkeit）。海德格尔笔下的“人”在施米特看来完全不具有政治性，因为他缺少任何英勇决断。施米特会说，这个人不是不会打仗，而只是没有竞争力。此外，这个人逃避对他发挥作用的情况做出决断：“这个人无所不在，却总是在存在逼迫他做出决断的时候逃之夭夭。”[14]施米特的《政治的概念》问世一年后，海德格尔在1933年的校长讲话中，同样祈愿一个由“共同体神话”引导的“战斗共同体”的到来。[15]

按施米特的话，在政治中起决定作用的是果断决策，是决策之战，也就是做出决策时那种快刀斩乱麻的暴力（*schneidende Gewalt*）。决断让讨论变成了多余。海德格尔则会补充道，人要讨论。讨论缺乏决断性的暴力、关键性的一击，那一击乃是决断的突出特征。因此，施米特谈到讨论时不无蔑视："政治概念中的……斗争就这样变成了自由思想中的……讨论；……本应辨明立场之处，却是持续抗衡的力量和永无休止的讨论。"[16] 施米特是出了名的议会制反对者。"议会"这个词可以追溯到法语动词parler[17] 上来。照此说来，彼此言说、讨论，是政治的本质。独裁杜绝讨论，将语言简化成命令。然而，发号施令并不是讲话。语言的议会化，也就是灵魂的议会化，可能会成为施米特眼中的衰落。施米特所说的灵魂不容许长时间公开讲话，因为那样一来就会沦为空谈，永远无休无止，不会走向任何最终决策。"决策"一词，来自拉丁语*decidere*，意思是"切断"。你要通过切断他者、切断敌人的咽喉来做出决断，所以你也要切断他人的话。决策是通过剑来直接做出决定，它以暴力为基础。讨论作为政治的媒介，遵循的是一套迥然不同的思想，是用妥协代替战斗。

施米特秉持的是不折不扣的二元对立思想。非此即彼乃是他思想的基本模式，也是他灵魂的基本公式。他的世界棱角分明。他对浪漫的批判恰恰可以归结为，他容不下多义性和矛盾性。浪漫气质的世界在他看来是"一个没有实体、没有机能关联、没有稳定导向、没有结论也没有定义、没有决策、没有最终审判庭的世界"[18]。所以，浪漫主义者亚当·米勒"因其渴望到处充当使者以及世界大同的'宽容'精神"而受到批评，因为世界一旦大同，便剩不下什么东西能让"人热爱和憎恨"了。饱受批评的是"他骨子里多愁善感，总是认可一切的泛神主义"，还有他"天生的女性气质"[19]，与男性野兽般的天性背道而驰。可以说，政治存在不是吃素的（vegetabilisch），而是吃荤的（bestialisch）。政治不是和解与斡旋，而是入侵与制服。生活首先是依靠"真实的战斗"，

依靠“这种最极端的可能性”，即是说，依靠暴力而赢得“特殊的政治张力”。于是，一个超越民族国家的世界共同体在施米特看来不是政治的状态，因为它除了自己以外没有任何敌人：“如果一个世界把这种战斗的可能性一扫而光，那么一个最终获得和平的地球将是一个没有敌友之分的世界，也就是一个没有了政治的世界。” [20]

施米特的暴力政治是一种身份政治，其影响超越政治，触及灵魂。就连恐水症也能追溯到身份强迫上来。在施米特看来，水是一种特别令人恐怖的因素，因为它不容许你对其做出稳定标识。它完全没有性格特征，因为任何事物都无法在水中记录自己：“海洋不识空间与权利、秩序与方位这类明确的整体为何物。……在海洋里也无法……镌刻任何固定的界限。……从性格这个词的本源含义讲，海洋没有性格。性格一词来自古希腊语diarassein，意为铭刻、刻入、镌刻。” [21] 施米特是一个特别的“陆地生物”，一个“陆地行者” [22] ，因为他只遵循严格的两分法和二元模式思考，他无法理解悬浮不定或无法分辨之事。

施米特的身份政治释放出许多破坏性能量。然而这种暴力是向外的，对内它是加固性的，因为所有冲突的能量指向都从自身转移到他者，从而变成外向型。把他者视作敌人的那种暴力，赋予自我一种牢固和稳定性。这种暴力是有助于身份建构的。施米特指出，“敌人的存在乃是我们自身存在形态的问题”。只有面对敌人的时候，自我才获得“自身的尺度、自身的边界、自身的形态”。把他者排除在外，明确标识为敌人，从另一方面塑造了完整明确的自我认知。敌对形象越鲜明，我自身的形态勾勒得就越清晰。敌对形象和自我认知彼此决定，互相促成。针对他者的解构性、破坏性能量，对于塑造一个轮廓分明的自我又是建构性的。

“性格”是一种排斥现象，因为它的前提是排除和否定。“拥有多于一个唯一真正的敌人”，是一种性格弱点。拥有多于一个唯一真正的朋友，于是也标志了一种性格缺陷。尽管是排斥的，或许恰恰因为排斥

性，性格反倒令自我有了形状并得以巩固。决策与排他具有快刀斩乱麻般的暴力，有赖于此，“性格”才有了严酷性，才与今天这个首先不问一切关联的绩效社会水火不容。绩效主体要成为一个灵活的人。这个转变首先受到经济的制约。稳定的身份性抵抗着今天急速运转的生产关系。持久、稳定、连续性，都阻碍着增长。绩效主体身处一个恒久悬浮的状态，这种状态容不得任何确定的“定向”、任何清晰的自我轮廓。理想的绩效主体将是一个无个性（charakterlos）、没性格的（charakterfrei）人，放之四海皆可用，而服从主体和规训主体则具有一个固定的性格。在某种程度上，这种悬浮状态跟自由的感觉是结伴而行的。久而久之，这种状态就会导致心理虚脱。

矫形外科式的、矫正精神病式的压制，不仅仅是破坏性的，它还会给灵魂整形、归位。对排斥性的彻底拆除是毁容性的、撼动性的。没有了“定位”，灵魂也搭不上扣；它脱了扣，无依无靠，无休无止。一旦稳定的、客观的身份模式和定位模式突然中断，就会产生心理动荡和性格障碍。自我的无法闭合与未完成状态带来的不只有自由，还有病态。可以说，抑郁的绩效主体是一个没有个性的人。

统领今天绩效社会的不是雷打不动的敌友模式。如施米特所言，“竞争者”不是敌人。竞争，从字面上讲就是一起赛跑。这是为得到一个事物而展开的角逐。但在敌对关系中，攸关的不是什么具体事物，而是存在。竞争关系缺失的恰恰是存在的张力，然而排斥却能帮助自我明确认识自己的敌对关系。后现代的绩效主体逐渐脱离了排斥性。他们面对的既不是敌人，也不是君主。不再有陌生的机关强迫他们一再做出绩效，相反，他们会强迫自己就范，同自己发动战争。

他者首先以抵抗姿态报到。彻底废除抵抗性将会把他者磨平。敌对关系是同他者的一种关系，会带来一种高度的摩擦。在社会的积极扩张进程中，后现代个体越来越脱离对他者的排斥（Negativität des Anderen）。他的自由成了游离于他者之外的自由，骤然转变成为一种

病态的激烈的自指。这样一来，个体越发失去同外界、同客观对象、同世界的联系。新的媒介和沟通方式强化了这个发展趋势。就连我走进的虚拟空间，也很少会让我遭遇来自他者的抵抗。虚拟空间就是一个投射空间，在那里，后现代个体首先遇到的是自己。

服从主体和规训主体将他者置于对立面，这个他者是上帝、君主或者良知；他们服从于一个外在的机关，这个机关不仅施行压制或惩罚，而且还会进行奖赏。绩效社会的主体则带有自恋式的自指特征。由于没有了来自他者的奖赏，这个主体被迫不断做出绩效。对他者的排斥，包含在竞争关系之中，而绩效主体没有了这种排斥，因为他归根结底是在同自己竞争，寻求赶超自己。如此一来，他就加入一个致命的赛跑，围着自己没完没了绕圈，早晚会累倒在地。

抑郁症被视作一种自恋式的紊乱（障碍）。它的产生是由于断绝了同他者以及外部世界的关联。抑郁症威胁着自恋的主体，这个主体围着自己打转而无法自拔。抓住自己不放是令人痛苦的，由于它是指向自己的，用施米特的话说，不会带来“自身的形态”；这样做有助于在想象中建构出一个外敌，因为这样一个外敌会为那个被自己压得喘不过气、同自己剑拔弩张的灵魂减轻负担。以这种方式想象出来的敌人形象，帮助自己得到一个客观的“形态”；这个形态把自己从有如丧失行动力的自恋式自指中解放出来，把自己从沦陷状态拖进虚无的主体（subjektive Leere）。经验的仇外现象，暴露出的就是这种想象维度。

为了脱离那个围着自己越转越快的自恋仓鼠轮，有必要重新恢复同他者的关系，不过，途径却并非同施米特的敌友公式相结合的那种排斥性暴力。有必要进行一种别样的建构，即对他者的重构，同时又不会引发破坏性的免疫防御。如果我让他保持如其所是的样子，并且肯定这种他在，那么就可能同他者发生关联。这种对如其所是的肯定就叫作友善（Freundlichkeit）。友善并非被动冷漠地让他者保持原样，而是同这个如其所是之间的一种积极参与的关系。只有在面对他者或者陌生人的时

候，友善才会苏醒。同自己的区别越大，出示给他的友善就越深刻。在一致性（Gleichheit）面前，友善与敌意，是与非，欢迎和拒绝，皆没有可能。

友善政治比宽容政治更加开放。宽容本来是一个传统的实践，因为它只是容忍了差异性（Andersheit），它一如既往还是一个固定的自我认知，同一个轮廓清晰的身份紧密相连。除此之外，人们严格同他者隔绝开来。宽容的实践还受到统治者的制约。少数人群被掌权的主流人群所容忍。友善的政治用最小关联制造出最高团结，也就是用最远的血缘制造出最近的亲密。施米特作为身份政治的暴力政治，却让本属于最近亲缘关系的兄弟情谊骤变为敌对关系。针对“谁是我的朋友”这一问题，施米特的回答是：“他人自证是我的兄弟，而兄弟则自证是我的敌人。”[23]

法律与暴力

一个流传甚广的观点是，假如不采取任何暴力手段，那么法律秩序就失去了效力。照此看来，法律无非就是强权者的特权，只可假暴力以得之。法律可能的确要靠暴力来执行，但却不必以暴力为基础。黑格尔也曾写道：“人们常常想象国家是和暴力结合在一起的，然而维持稳定的仅仅是对秩序的基本感觉，这种感觉人人都有。”[24] 维持法律秩序不能仅靠暴力或排斥性制裁等威胁。暴力不会把任何事情团结起来。从暴力中不会生出任何稳定状态。相反，暴力的密集上演标志了内在的不稳定。一个仅靠暴力得以维护的法律秩序，将会十分脆弱。然而，只要有对法律秩序的支持，就可以保证一个稳定的状态。正是当“稳定”从法律秩序中消失时，暴力才露出端倪。

瓦尔特·本雅明的政治哲学也以暴力和法律的内在统一为出发点。作为制定法律的力量，暴力从法律诞生之日起就发挥着作用。本雅明把

法律理解为强权者的特权。胜利者以暴力的方式推行其意志，获取其利益，实现其存在。法律关系反映的完全是权力关系："立法也就是立权。"[25] 所以，暴力是立法的重要组成部分。本雅明以尼俄柏[26]的传说为例，说明法律同暴力之间的内在关系："尽管阿波罗和阿尔忒弥斯的行为可能只像是一种惩罚，但是他们的暴力反而建立了一项法律，若违犯一个现存法律就会受到惩罚。尼俄柏的傲慢给自己招来灭顶之灾，不是因为她破坏了法律，而是因为她向命运发起挑衅——一场命运必胜的战争，并且乘胜追击，促成了一部法律的诞生。"[27] 暴力的效力并不仅限于制定法律，为了给法律保驾护航，暴力还搭建了一个具有震慑效果的布景，以负责执行现行法律。在本雅明看来，法律若要全面发挥效力，与暴力密不可分。法律建立在暴力的基础之上。暴力乃法律的本质。本雅明完全忽视了法律还具有调解、预防暴力的维度，赫西俄德就曾说过："倾听正义，完全忘记暴力。因为克洛诺斯之子已将此法则交给了人类。由于鱼、兽和有翅膀的鸟类之间没有正义，因此它们互相吞食。但是，宙斯已把正义这个最好的礼物送给了人类。"[28]

法律听命于历史性与结构性转变，它首先是一种令人生畏的命运权力（Schicksalmacht）。人们在不知不觉中违抗未成文的法律从而陷入一种赎罪。本雅明最终援引法律的这种远古的神秘模式，将其视为法律的普遍本质。每一种法律暴力都是"直接暴力的神秘症候"。法律因为同暴力联袂而应受到谴责，它无法自证公正。因此，本雅明提醒人们"暴力的历史功能令人败坏，消灭暴力乃当务之急"[29]。

本雅明的著作《暴力批判》成书于魏玛共和国的危机年代。因此，跟卡尔·施米特一样，本雅明也深深怀疑议会制："它们（议会）既没有以暴力立法的观念，亦不具备与这种暴力相称的决策力，而是倾向于在妥协中对政治事务采取一种臆想的非暴力解决方式。"[30] 本雅明显然忽略了议会的本质。议会是一个彼此交谈（*parler* ）的场所。议会将立法行为从暴力转化为言谈。只要言谈的效力还在，妥协就可以杜绝暴

力，而暴力则蕴藏在哑口无言和绝对沉默之中。本雅明误解了妥协的本质，他在妥协中看到的是“暴力的心态” [31] ；可如果谁拥有暴力心态，那么他根本就不可能容许自己妥协。民主具有一种交往性内核（*kommunikativer Wesenskern* ）。就连少数族群也完全可以通过言谈影响决策过程。独裁禁止言说，它只下达命令。

本雅明的议会批评与卡尔·施米特的动机不同。施米特诋毁议会制是为了论证服务于立法的决策暴力，而本雅明的议会批评则是出于对法律本身的极端怀疑。本雅明的上帝不是法律规定的君主。卡尔·施米特并没有离开法律秩序的内在本质，本雅明关怀的则是法律的彼岸。他对法律秩序的彻底怀疑，可追溯到法治同暴力之间的谱系和繁衍关系。正是基于法律最初的暴力本质，他才会指责议会制：“无论一个高高在上的议会是多么令人向往、令人欣喜，人们在商讨本质上属于非暴力的手段时，也不能考虑议会制。因为生死攸关之际，议会制所能做的无非是依法行事，而那些法律则是既来自暴力，又走向暴力。” [32] 就连法律条约在本雅明看来也不是以非暴力方式调解冲突，因为一旦其他党派破坏了条约，那么条约就会赋予任何政党以诉诸暴力的权利。本雅明总是从非常局面即例外状态出发来看法律关系，在此他就是从条约可能被撕毁出发的。由此一来，他对法律的调解功能就完全置若罔闻，而调解功能乃是法律和暴力的本质区别。缔结条约的前提是，各方还能彼此相融，还有放弃武力彼此交谈的意愿。条约跟妥协一样，是交谈的效果。它包含一个交往性内核，这个内核不容退化为强权和暴力经济学。

面对法律的暴力属性，本雅明提出疑问，为了整顿违背人类利益的行为，是否除暴力之外再无其他办法。首先，他承认存在非暴力的冲突解决方式：“毫无疑问。私人交往中有层出不穷的例子。不经暴力而达成一致的例子随处可见，心灵文化将纯粹的协议手段交付于人。” [33] 本雅明用“纯粹手段”抵抗所有形式的合法与非法手段，这些手段是“无一例外的暴力”。它们之所以纯粹，是因为它们不受任何法律关系制

约。他将“彬彬有礼、喜好、对和平的热爱、信任”划作这些非暴力的调解手段。比如，信任比和约关系更加不受胁迫，因为它不会在条约撕毁的一刹那诉诸暴力。信任消失之际，暴力将至。本雅明提醒人们注意，在国家的千年历史中，形成了非暴力的统一手段，敌对方的使者完全可以按照私人之间和平达成一致的方式去调停一桩又一桩冲突，无需条约。他甚至说这是“温柔的任务”，是“由仲裁法庭果断做出的裁决，而从根本上讲，这种裁决高于仲裁性质，因为它无涉任何法律秩序和暴力”。[34] “纯粹手段的政治”[35]是一种超出常规的，也就是超出法律秩序之外的谅解和调解政治。本雅明将语言本身提升到“人类达成一致的领域”，是“原属于‘谅解’的领域”，是“暴力完全无法涉足之地”。本雅明对纯粹手段的效力还是做了限制。在论述“纯粹手段的政治”[36]时，他并未结合国家之间的冲突——在这类冲突中，必须以取得一致为目标，因为冲突中的党派在暴力解决时（一向如此）担心吃亏。本雅明的纯粹手段的政治不是伦理学，而是一种一统化（极权化）的技术，用于解决由物品引起的冲突：“它们（纯粹手段）要解决的绝不是直接调解人与人之间冲突，而只是为货物开辟道路。人际冲突关系转嫁于物品关系上，这样就为纯粹手段打开一片天地。”[37]

本雅明确信：“人类可以设想的任何解决方案——更不要说从迄今为止世界历史上所有存在状态的魔咒中拯救出来——都不可能彻底无涉暴力。”就此，他另辟蹊径，对那个游离于所有法学理论之外的暴力展开追问。[38] 由于本雅明紧扣法律的暴力关联而拒斥人类的法律秩序，同时又认为不可能完全放弃暴力，于是他选择了神的暴力（göttliche Gewalt）：它既无法律秩序又不受神话的立法约束，所以它是“纯粹的”。

依本雅明之见，神的暴力的纯粹性在于，它打破了联系法律与暴力的纽带，它打破了法律秩序的一切包裹。因此，它是打击性的。它不会建立任何权力和统治关系。神话暴力却制造出一个罪责和权力的联合

体，让战败者成为有罪之人。只要暴力在统治，罪责就会继续存在下去，于是尼俄柏作为“永远的戴罪者”活了下来。她无尽的痛苦证实了神话暴力的统治地位，而神的暴力则是“涤罪性的”（entsühnend），因为它本身就打断了罪责关联。由于它完全没有强权和统治的束缚，它也不是强加性的、驾驭性的、管理性的，即是说，它不是“调控性的”。因此，本雅明说它是“统辖性”（waltend）暴力。维持法律的暴力也被叫作“被统辖的暴力”。作为“统辖性”的神的暴力，于是成了一种脱离一切统治、一切调控者和调控手段、脱离一切经济、计算和技术的暴力。

尼俄柏传说受到了跟可拉一党同样的判决（神的暴力的典型例子）：“这里针对的是特权之人，利未人，对其突然袭击，毫无预告，实施打击，毫不留情地毁灭。但是它同时又是赎罪性质的，不能忽视的是，在这种暴力中非流血和赎罪性之间存在一种深刻的关联。”[39] 神话暴力是立法性的。此外，它是负罪的、要求赎罪的，而神的暴力则是废除法律的、为人涤罪的。这种截然对立是有问题的。尼俄柏的传说无疑是关于权力和立法的。勒托女神的胜利确立了她的唯一权利，也就是拥有被人类崇拜的特权。这个胜利确定了人与神的区别。她的血腥暴力是立法性质的，划定了界限。神的暴力与神话暴力在本质上并没有什么不同。是可拉要造摩西的反。他的族人被上帝毁灭，这奠定了摩西的统治权。摩西利用这场杀戮成了名正言顺的统治者，他将灭族阐释为被遴选的标志，被选为距离上帝特别近的那个。这个唯一可以形象地证实纯粹的神的暴力的具体例子，却并不纯洁。跟神话暴力一样，神的暴力混杂着统治与强权。神的暴力最终不过是一个想象中的机关，被每一个统治者作为合法根基而据为己有。任何事后阐释，任何意义建构，都把它卷入神话暴力。

本雅明还提出了更多区分标志，不过同样存在纰漏。神话暴力是血腥的。[40] 那是一个“关于纯粹生活的血腥暴力”。神的暴力则是“杀人不见血”。在本雅明看来，血象征了每一种盘踞财产与权力的生活。神

的暴力尽管是毁灭性的，然而它“只是相对的，会顾及财物、权利、生命之类，而绝不仅仅着眼于生者的灵魂” [41] 。“灵魂”是一个纯洁的领域，它不依附于法律、权力和占有关系。法律作为一个不纯洁的统治手段，局限于血脉和纯粹的生命之内：“因为，一旦到了纯粹生命的范畴，法律对生者的统治也就结束了。” [42]

“教育的暴力”是“处于法律之外”的，因此本雅明将其简写为纯暴力（reine Gewalt），却还是无法让“灵魂”在其“业已完成的”、最纯粹的形式中安然无恙。因为一种完全独立于具体社会机制（Dispositiv）之外的教育是不存在的。而具体社会机制又与神话相毗邻。可以想象暴力的那种纯粹形式，“神话将其同法律杂交在一起” [43] 。本雅明在此陷入了杂交的逻辑，而杂交不能抵御解构；即便存在一种纯粹的暴力，也不得显形。每一种可见性都会让暴力面临一个阐释，以制造神话，从而令暴力变得不纯粹。

循着本雅明的观点，阿甘本在法律中只看到了暴力。他将法律妖魔化，跟本雅明一样，退回到一个救世主的欲望空间（messianischer Sehnsuchtsraum），在那里“人类就像孩童摆弄废品一样与法律游戏” [44] 。在他看来，法律与暴力之间的亲缘性只会在例外状态下才得以彰显，即现行法律退位、君主的立法暴力作为应急之策登台的时候。君主对例外状态做出决定，他是“暴力与法律之间那个不分彼此的点（Punkt der Ununterschiedenheit），是暴力向法律、法律向暴力过度的门槛” [45] 。

依法而治（Verrechtlichung）总是通过空间化和场所化才能实现。赤裸裸的暴力并没有塑造空间或创立场所的能力，因为它缺少塑造空间的那种调和力量（Vermittlungskraft），所以它无法带来法律的空间。要塑造空间无需暴力，只要权力足矣。阿甘本并未在权力和暴力间做出区分。为了打开空间，暴力必须变成权力，否则它就在付诸实施之际烟消云散。暴力遭遇了一个排斥形式的“不”，而权力则顺“是”之势发展壮

大。当权者得到的肯定越多，他的权力便越大。当权者的意志同服从者的意志分歧越小，其权力就越稳固。

一个真正的神性君主，其言语直接化为法律，亦能凭借一己之力创造出全体意志。他的意志直接转化为所有人的意志。因此，他无须借助暴力立法。他不会遭遇任何违逆，因为他是意志的创造者。他的威力因此既不是打击性的，也不是摧毁性的，而仅仅是创造性（hervorbringend）的。赤裸的暴力无法进行立法，它由于具有绝对排斥性而毫无影响力。即便是一种强行的屈服，也包含着一种肯定。总是可以用一个无畏的排斥来对抗暴力。绝对的排斥拒绝权力关系，也就是说，拒绝服从关系。法律也要借助一个准予性的“是”而获得其稳定性。因此，古罗马若遇到危急时刻，比如发动战争时，会在一个有限时间段任用独裁者，这些临危受命的独裁者组织对法律进行表决（尽管他们并没有那个义务），目的是巩固民众后盾，实际上就是为权力奠基。

政治服务于治理城邦（polis），按照亚里士多德所言，城邦“尽管是为了生存而建，但其持存却是为了好好地生活” [46] 。从本质上说，法律和正义（dikaion）皆属于政治，二者皆有调解性，为共同生活带来幸福，推动公共福利的最大化。城邦远远不止于一个权力和统治实体。它恰恰是亚里士多德政治学的强势（而非弱点）所在，这套政治学不是为了统治而生。城邦的目标是“自治”（autarkeia）。人们聚集到一起，形成一个共同体，因为独自一人会有残缺之痛。一个政治共同体产生于一种缺失感，而不是来自权力和统治意志。一个人决定跟他人共同生活，目的是消除缺失感。政治尽管因活命和幸存而生，然而令之成其所是的，首先是对“美好生活”的关怀。

政治是调解。它还会超越法律秩序和正义之外进行调解。恰恰因此，亚里士多德赋予友谊一个重大意义。友谊比法律和正义的调和性更强。亚里士多德于是说，一个好的立法者要付出比实现正义更多的精力来守护友谊。跟法律相比，友谊在调控社会共同生活方面更加有效，首

先更加远离暴力。所以，理想的政治动物（zoon politikon）得成为一个朋友："假如公民彼此成为朋友，那么就不需要法律保护了；如果他们都是公正的，他们还是需要友谊的。"[47] 进一步说，政治就是行动，它采用的是调停和谅解等法外力量。友谊的政治里根本不会出现那种需要法律和仲裁的严峻情况。亚里士多德将友谊提升成为城邦的"最高财富"[48]。友谊于是成为政治的化身，因为共同体本身就是"友好之物"[49]。亚里士多德把友谊定位在一个根本的、存在意义的层面。城邦将友谊作为基础和存在条件而置于首位，因为友谊所表达的完全是"为共同生活而自由做出的决定"[50]。进一步说，政治性不是贯彻意志、施行统治，而是决策，是共同生活。[51] 人的生活并不是在死亡的绝对权力面前束手无策才变成政治的。是决策，是共同生活，把人的存在变成了政治。[52] 那种真正的共同体的政治思想，也就是决策和共同生活，既非权力，亦非暴力的灵魂之源。权力尽管以共同体为前提，不过说到底还是一种自我现象，也就是以自我为中心（ipsozentrisch），其意不在共同（*Zusammen*）。

阿甘本将法律和暴力毫无保留地合而为一。他甚至宣称："政治被法律感染。"[53] 他还援引霍布斯来提出要求："关于真正政治活动的全部想象——缔结和约或者形成共识，从而将自然向城邦的转变明确坚定地表示出来——都应悉数叫停。"[54] 阿甘本之所以会走到这一步，是因为曲解了霍布斯。霍布斯本人从和约出发思考政治。他将城邦定义为"一个人"，"由于同多数人缔结和约，他的意志被视作所有人的意志，从而可以把个人的力量和能力用于维护共同的和平康宁"[55]。在《利维坦》中，城邦也被描述成一个"人"，"每个个体都可以通过彼此缔结和约而成为行动的作者，旨在动用所有优势和辅助手段，来保卫共同的和平，这在他看来是天经地义"[56]。这样一来，臣仆本身就是君主的所有行动和判断的作者（*Autor*）。君主因此可以"不通过任何行动而让他的臣仆遭遇不公"[57]。最终，臣仆只是他自己，也就是说，他

屈服于自己的意志，而这个意志同时也是所有人的意志。谁若抱怨君主不公正，那么就是在抱怨他自己创造的作品，也就是在抱怨自己。臣仆作为公民在君主身上看到了自己，并且在他的每个活动中都与自己相遇。真正的政治性恰好是针对这个“共同利益”的复杂调解结构。“城邦”（共和国）要感谢这个共同生活的政治决策。君主要保卫法律秩序，君主的暴力在霍布斯那里并不叫暴力，而是“公共权力”（common power）。政治权力对应的正是这种“公共”，是一个公共意志下的共同行动。暴力是非政治的。暴力不会制造任何正当性，而正当性是合法性即积极规范的前提。政治意志，即公共意志，是具有正当性的。正是这种公共性将权力与暴力区别开来。这与阿甘本的排斥模式是两回事。

阿甘本一直将君权称作“暴力”（violenza）是有问题的。这样一来，他便抹杀了公共权力和暴力在意思上的重要差别。他将权力简化为恶魔，令其靠近暴力。就连警署也被妖魔化了。警署是这样一个场所，“在那里暴力和法律之间的亲缘性，即骨子里的互通性（konstitutive Vertauschung）一览无余” [58] 。阿甘本让警署同君权场所合而为一，“暴力与法律在那个场所不分彼此，退回到远古发动战争的条件下，平民与士兵，民众与犯罪的统治者都被糅合在一起” [59] 。在阿甘本看来，海湾战争中执行战争法相当于为警察行动做幌子，“没有义务去尊重任何法律规范” [60] 。由于对法律进行了妖魔化，令其与暴力完全合体 [61] ，阿甘本没留下多少游戏空间给政治哲学。“地道的”政治是一种“交往真空”（kommunikative Leere）的政治，这种真空会自行制造出“说话的事实”（*factum loquendi* ），语言的纯粹经验。交往真空本身就宣扬了交往性，通知行为的可告知性。阿甘本在此将说话的事实与复数的事实（*factum pluralitatis* ）、共同体的事实联系起来：“因为人类首先要通告一个纯粹的可告知性，于是政治作为交往真空才大门洞开。” [62]

本雅明和施米特所生活的社会，是一个排斥性社会，以世界大战和

敌友势不两立的免疫范式（immu-nologisches Paradigma）为特征。阿甘本则生活在后免疫社会（postimmunologische Gesellschaft），那里既没有了君权社会，也告别了规训社会。尽管已经有了这个关键的范式转变，阿甘本的思考还是一如既往地从诸如例外状态或绝罚等排斥模型（Figuren der Negativität）出发。不幸的是，这些模型被投射到了一个日益脱离排斥的扩张性社会上。这种投射令阿甘本完全看不到后免疫社会的问题。他置身于绩效社会，描述的却是君权社会。这就是他思想的历史错位之处。受这一错误所限，他探索的暴力总是一种基于排除和抑制的排斥性暴力。这样一来，他便忽略了表现为穷尽式和包容性的扩张性暴力，而扩张性暴力是绩效社会的标志特征。他一头扎进已然作古的排斥形式的世俗化样态（Säkularisierungsformen），因此全然无视扩张性的极端现象。当今的暴力毋宁说是基于共识的服从主义（*Konformismus des Konsenses* ），而不是异议引发的反抗主义（*Antagonismus des Dissenses* ）。因此，人们似乎可以用共识暴力（*Gewalt der Konsenses* ）来反驳哈贝马斯。

阿甘本宣称例外状态已然成为常态，由此造成君权领域无限制扩张，乃至法律和暴力之间再无分别。然而，当今社会的危机并不在于此，而在于今天不再可能有任何例外状态了，一切都被同者的内在不变性（*Immanenz des Gleichen* ）吞占了。“同者的地狱” [63] 制造出暴力的特殊形式，这些形式摆脱了排斥性的暴力。

今天，政治本身扩张成为无需任何自治行动（das souveränische Handeln）的工作。这个工作对于压制它的力量和强迫不会提出任何质疑和反抗，因而它是积极扩张的。工作的扩张化无休止地延续着常态。作为工作的政治，缺乏任何超验的视野，也就看不到唯一可能性之外的东西。政治安静地躺在资本的固有空间，这个空间已经吞并了每一种超验、每一个外在。面对政治的扩张性，政治党派或意识形态越发失去分量。政治的真空（politische Leere）被媒体营造的轰动事件填满。就连政治家们也转向了轰动事件制造的非政治化空间。媒体造势的对象，不

是政治家的政治行动，而是他们的人格。

阿甘本沉迷于神学形象。他看到了他们在世俗化之后复归现代社会，于是他相信在当今的媒体中可以固定三位一体的统治维度：“媒体在现代民主制中扮演了一个如此重要的角色……恰恰因为它们控制并分配着荣耀，那是权力带有的隆重和神圣侧面，那个在近代已几近消失的侧面。” [64] 他认为，今天的民主“完全建立在荣耀之上”，也就是说，“基于由媒体翻倍的、扩散的、超出任何想象的欢呼喝彩所带来的影响力” [65] 。与阿甘本的观点相悖，当今的媒体占据着一个由轰动事件构成的非政治化、去神学化的空间。如其所说，它们制造出一种无主的荣耀（*Herrlichkeit ohne Herrschaft* ）。就连作为工作的政治，也是在无统治、无荣耀的状态下展开的。为了显形，它把自己包裹在轰动事件的媒体外衣之下。它把一个政治的真空摧残成了一个轰动事件的政治，这个政治不会行动，不会告知或带来任何有价值的东西，而只会通告告知性，为了告知而告知。轰动事件的政治是一个交往真空的政治（*Politik der kommunikativen Leere* ）。阿甘本的乌托邦公式，无告知内容的告知（*Mitteilbarkeit ohne Mittleitung* ），变成了作为轰动事件的交往的真空公式（*Leerformel der Kommunikation* ）。

统治与荣耀早已离开了政治领域，着陆在资本的内在空间。广告表现的是基督教礼拜唱诵的资本主义版本。赞颂新型产品的明星们，就是当今的天使。资本主义的赞歌制造出荣耀。那是统治的美丽表象，这个统治仅仅适用于资本。资本万岁的时代收获的欢呼喝彩，如今叫作消费。

---

[1] 参见：Carl Schmitt, *Der Begrif des Politische* , München 1932,S. 14. 敌人是“他者、陌生人”，“存在意义上讲是他者之物、陌生之物”，“以至于在极端情况下，可以与之发生冲突；判定这些冲突的，既不能是一个预先发生的普遍的标准化，也不能是一个由‘未参与其中的’的判决而产生的‘不加偏私的’第三方”。

[2] Ebd., S. 34.

[3] Ebd., S. 26.

[4] Ebd., S. 34.

[5] Ebd., S. 32.

[6] Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begrif des Politische* , Berlin1963, S. 87f.

[7] Schmitt, *Der Begrif des Politische* , a.a.O., S. 54.

[8] Ebd., S. 27.

[9] Ebd., S. 23.

[10] 参见：Carl Schmitt, *Potilische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* , Berlin 1990, S. 18f.“由于例外状态总是有别于无政府状态和混乱状态，法律层面上总还是存在着一种秩序，即便并非法律秩序。国家的存在无疑高于法律规范的效力。判决不受制于任何规范性的关联，从根本上讲是绝对性的。”

[11] Schmitt, *Der Begrif des Politische* ,a.a.O., S. 37.

[12] Ebd., S. 34.

[13] Ebd., S. 38.

[14] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* , Tübingen 1993, S. 127.

[15] Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* , Frankfurt a. M. 1983, S.14.

[16] Schmitt, *Der Begrif des Politische* , a.a.O., S. 70f.

[17] 意为讲话、言谈。

[18] Carl Schmitt, *Politische Romantik* , Berlin 1968, S. 25.

[19] Ebd., S. 176.

[20] Schmitt, *Der Begrif des Politische* , a.a.O., S. 23.

[21] Carl Schmitt, *Nomos der Erde* , Berlin 1950, S. 13f.

[22] Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* , Köln 1981, S. 7.

[23] Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945ß1947* , Köln 1950, S. 89.

[24] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* , *Werke in zwanzig Bänden* , hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel,Frankfurt a. M. 1969, Bd. 7, S. 414.

[25] Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* , *Gesammelte Schriften* , hrsg. von R. Tiedermann u.a.,II. 1, S. 198.

[26] 古希腊神话人物，底比斯国王安菲翁的王后，育有七子七女。因对神傲慢无礼，出言

冒犯，子女皆被阿波罗和阿尔忒弥斯兄妹射杀，自己也化作石像。

[27] Ebd., S. 197.

[28] 赫西俄德：《工作与时日》，274—280节。阿甘本也引用了这几节，但却没有看出暴力与法律的本质区别。参见：Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* , Frankfurt a. M. 2002, S. 42.

[29] Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* ,a.a.O., S. 199.

[30] Ebd., S. 190f.

[31] Ebd., S. 191.

[32] Ebd.

[33] Ebd.

[34] Ebd., S. 195.

[35] Ebd., S. 193.

[36] Ebd.

[37] Ebd., S. 191f.

[38] Vgl. ebd., S. 196.

[39] Ebd., S. 199.

[40] 摩西将可拉一党人反常的死亡方式解释为一种神的旨意，说明上帝选择了他：“你们应该从中看出，是主派我来做这些功业，而不是我按照自己的心意为之：如果他们跟所有人一样死去，或者跟所有人一样遭受劫难，那么上帝就不会派我来了：如果主要创造新事物，让大地开口吞噬从前所有的一切，让他们活生生赴死，那么你们也就不会看出这些人亵渎了主。”（《申命记》，第16章）

[41] Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* ,a.a.O., S. 200.

[42] Ebd.

[43] Ebd., S. 203.

[44] Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand* , Frankfurt a. M. 2004, S.77.

[45] Agamben, *Homo sacer* , a.a.O., S. 42.

[46] Aristoteles, *Politik* , 1252b.

[47] Aristoteles, *Nikomachische Ethik* , 1155a.

[48] Aristoteles, *Politik* , 1262b.

[49] Ebd., 1295b.

[50] Ebd., 1281a.

[51] 只追求利润的纯粹经济组织不能形成共同体，原因在于它们缺乏政治的维度。“盈亏”二元代码下的经济制度是无视整体利益的。此处恰恰表明了政治的本质是什么。

[52] 正是从对政治的理解出发，亚里士多德才拒绝向战争和统治看齐（《政治学》，1333b）。“渴望战争”只意味着这个人“被孤立”（同上，1253a）。争执并不是视他人为敌而隔绝之，而是调节和联合。战争只有因和平之名而起，才是政治行为。

[53] Agamben, *Ausnahmezustand* ,a.a.O., S. 105.

[54] Agamben, *Homo sacer* , a.a.O., S. 119.

[55] Thomas Hobbes, *Elemente der Philosophie* , Hamburg 1994, S.129.

[56] Thomas Hobbes, *Leviathan* , Hamburg 1996, S. 135.

[57] Ebd., S. 139.

[58] Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck* , Berlin 2001, S. 99.

[59] Ebd., S. 100.

[60] 同上，第102页。这一说法完全违背了这样一个事实：不少美国士兵因对伊拉克普通市民进行暴力犯罪而被判处终身监禁。

[61] Ebd., S. 108.

[62] 同上。阿甘本尽管同亚里士多德一样将语言与政治联系在一起，但语言由于再次被缩减到其真实性上，恰恰被剥夺了政治维度。亚里士多德并未将语言的政治维度归结到“说话的事实”上来，相反，语言是“逻各斯”。有语言能力的人是具有理性天赋的生物。正式语言同逻各斯之间的这种本质上的相近，把人类变成了政治生物。塑造语言之政治本质的并非“语言中的存在”的真实性，而是语言的逻辑性。人类是靠语言的逻辑性才具有了分辨是非对错的能力。

[63] Baudrillard, *Transparenz des Bösen .Ein Essay über extreme Phänomene* , Berlin 1992, S. 131.

[64] Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Gegealogie von Ökonomieund Regierung* ,Frankfurt a. M. 2010, S. 12.

[65] Ebd., S. 305.

暴力的宏观逻辑

宏观物理学意义上的暴力，在自我与他者、朋友与敌人、内在与外在的紧张关系中一展身手。它的核心在于对他者的排斥。渗透、入侵或传染乃是其发生作用的形式。这里，暴力表达为一种来自外部的冲击，它袭击了我，战胜了我，并且由此剥夺我的自由。它不经我的同意就强行进入我的内心。不过，并非任何陌生的外部冲击都是暴力。当我对它表示同意并把它纳入我的行动，也就是说，从我同它建立关系的那个时刻起，它就不再是暴力了。我在它面前表现得很自由。我肯定它是我自己的一部分。一旦这种内心化占领完全无法实现，我就经历了一种暴力。它接下来会强行进入我的内心并摧毁我的内心。假如暴力在没有成功潜入内心的前提下仍被吸纳，那么它就会形成一种内心投射，对我来说仍然是外在的东西。这种被封藏的创伤体验就是暴力，因为这种体验不能够像一个话题一样被讨论、描述、克服。

暴力不仅仅发生在人与人之间，所以有必要将暴力定形在内与外的排斥性紧张关系之中，从而能够领会和描述暴力的那些宏观物理形式，那些形式乃是在自我与他者的冲突性中间地带展开。可以将暴力描述为那种占统治地位却不被内心化之物造成的结果。暴力将内心置于一个外在之前，这个外在完全脱离内心的秩序和意义结构。构成外在的不单有一个他者的秩序和意义体系，还有对抗这种秩序的力量。假如内心没能成功制造出向外的连续性，没能将外在之物内心化，那么内心就会因外部的入侵而破碎。暴力是那个容不得任何调停和解的鸿沟。

权力塑造等级关系的连续性，而暴力则制造鸿沟和断裂。裂痕与等级制有别，一个是暴力恒定的结构特征，一个是权力的根本所在。等级制是一个连续性内部的落差，它是顾他的、连接的，与裂痕完全不同。

权力总是以权力构造的方式组织自己，而暴力构造则是一个矛盾体，因为暴力将构造从接口处扯开。接合与支配是权力的特征，违反和侵犯则决定着暴力。无论权力还是暴力，都采用一种折服技术。权力折服异己，直到后者躬身顺从。暴力折服异己，直到后者粉身碎骨。

暴力剥夺其受害者任何行动的可能性，如此就把行动空间缩减为零。暴力对空间是摧毁性的。在这一点上，暴力也有别于权力。权力为行动留有空间。权力没有彻底排除行动和自由，而是将他者的自由为我所用，而暴力则摧毁他者的自由。服从者甚至可以按照掌权者的意志来设计自己，通过先行服从（vorauseilender Gehorsam）把我的意志变成他的意志。我的意志先让他的意志诞生，这样一来，进入他者自由（Freiheit des Anderen）的通道就不是暴力和施暴，而是引导和诱导。

无论暴力还是权力，皆是用来摆平引起不安的差异性以及他者身上自由忤逆的策略。自我（Ego）的权力导致他我（Alter）的屈服。他我放弃了它的差异性，因为差异性令自我感到不安，岌岌可危。自我借助权力在他我之中延续。权力于是成了一种能力，变同他者的关系为同自己的关系即自我关系的能力，也就是说，纵你如何，我仍是我。这种自我的连续性减少了由他者的差异性所引发的不安。权力是一个关系词，尽管将他者的差异性最小化，却并没有完全将他我排除在外，他我其实一直包含在自我的行动之中。与之相反，暴力不是一个关系词，它将他者毁灭。

无论暴力还是权力，都无法让他者安之若素。它们都在尝试摆平他者的差异性。就连爱也缺少自由，无法对他者泰然处之。显然，海德格尔在定义爱时，脑海里呈现的是另一种爱：“很可能是爱最深刻的定义，在奥古斯丁那里叫作‘我爱你，愿你保持原样’。爱是更深意义上的使存在（Seinlassen），与之相应，它召唤本质。”[1] 爱是“一个人给另一个人最深的自由”[2]。意愿的意向性，却赋予这种爱以矛盾性和含糊性。因此，阿伦特的怀疑不无道理：“‘愿你保持原样’也可以表示，我

想要你成为你原本的样子，想要你行你的本性——那么就不是爱，而是藏在借口之下的统治欲，把他者的本性变成了自我意志的对象。” [3] 这一解读非常接近奥古斯丁的另一表述：“你在另一个人身上所爱的不是他所是的样子，而是你想要他是的样子。” [4] 我想要你成为你原本的样子，并不是“统治欲”。然而，爱首先要基于一个主人的豁达。只有在一个等级关系中，才可能有爱，如上帝与人或者父与子。因此，爱不是完全脱离权力的。对称和垂直标识出爱情的模样。奥古斯丁这样描述父亲对儿子的爱：“我认为，如果你爱你的儿子，那么你想要他们成为你想要的样子；如果你不想要他们那样，你就不爱他们。” [5] 意愿的意向性将爱置于自我专政（das Ich-Regime）之下，它令爱无法对他者的自由泰然处之，友善以对。只有当意愿自我克制，他者才能重获自由，回归本色。给他者的“最内在的”自由，还不是（只在友谊中才能达到的）给他者最外在的自由。无论是爱还是友谊，都处于自我专政之下。因此，友谊在亚里士多德看来是一个“第二自我”（allos autos）。[6] 亚里士多德说，“友谊的最高层次”等同于“人对自己所拥有的”爱。[7] 即便友谊也没有超越自我专政，无论暴力还是爱，都受到自我专政的支配。阿喀琉斯对彭忒西勒亚说：“纵然爱情之力让我从属于你，而且我也永将甘受这一束缚；但是论战事胜负你则属于我；杰出的女人哪，我们交战时，是你拜倒在我脚下，而非相反。” [8]

权力是一个行动媒介。它就像一个闸门，负责操纵或加速行动。行动于是因为服从者刻不容缓地接受并执行掌权者的决定而被加速。暴力则不然，它不是行动媒介。尽管可以作为径直达到特定目的的手段，但是，暴力首先关心的并不是操纵或影响行动。由于权力是一个行动媒介，它也可以用于建构。暴力本身则是解构的。只有当人们有意把暴力变为权力时，它才是创造性的。在这里，暴力和权力二者就好比手段和目的。暴力反对他者存在，它不会遵循任何内心世界的目的，它在毁灭行动中耗尽自己。一个绝对解构的权力则是一个悖论。权力总是拥有一

个建构性的内核。权力在工作，在组织和拟定它的作用空间，它制造规范、结构和机关，它制定一种象征性的秩序。与权力不同，暴力并不工作，组织或统辖并非暴力的本质特征，所以它是解—构的。尼采看出了令权力有别于暴力的这种特殊的意向性：“权势感首先是占领式的，然后是统治（组织）式的——它为了自己的持存而管理战败者，此外还要自己保留战败者。”[9] 权力首先不是解构或摧毁性的，相反，它是“组织性的”。组织意味着连接和调解，把服从者放在一个靠权力组建的空间里。这个空间可以令统治稳定而持久。

针对掌权者的屡次揭竿而起，就是权力流失的证明。恰恰由于权力流失，掌权者才诉诸暴力。诉诸暴力就是背水一战，好让失势（Ohnmacht）转化为得势。真正得势的掌权者，并不是靠轮番上演暴力威慑。人们当然可以靠暴力获取权力，然而，以暴力强取的权力是脆弱的，很快就崩裂，而且正是拜暴力引发的裂痕所赐。认为权力建立在暴力基础上是错误的。暴力的意向性不同于权力。可以想象一个完全不属于权力事件的暴力事件。由仇恨引发屠杀异己，是一种通过消灭他者存在而耗尽自身的暴力。这种杀戮并不旨在统治他者。倘若你仅仅从权力出发看待暴力，那么就看不到暴力的本质；倘若你仅仅将权力视为暴力，那么就看不到权力特殊的意向性。

权力是一种将自我和他我彼此连接的关系（Beziehung）。权力的发挥是象征性的，也就是说，是关联性的、聚合性的（*sym-ballein* ）。[10] 然而权力还可以具有一种恶毒形式。权力的恶毒化会导致它表现出压迫性和破坏性、间离性和排他性。如果你仅仅看到权力的恶毒性，那么你就看不到它的象征性，也就是它具有创造性的一面。然而，暴力并不是具有象征意义的媒介，其本性就是残忍的，即挑拨离间的。由于权力具有象征性维度，它可以制造出许多象征物，赋予权力以口才和雄辩。暴力则由于其恶毒性而缺乏象征，语言干瘪。

权力的增长就是空间的增长。战争的胜利会导致空间上的收益。帝

国是一个权力的领域，帝国的大小则等于权力所及之处（Be-reich）[11]。空间的增长不仅仅发生在疆域层面，而且还发生在人际层面。掌权者通过在服从者身上继续自己的权力而凌驾其上。掌权者的魂灵所达到的疆域则由其权力影响范围决定。他与其所占领的空间一同外扩。这种权力的拓扑学解释了为什么掌权者的整体权力流失体现为丧失空间。掌权者的身体与他的权力范围一样大，丧失权力的同时，他的身体也就萎缩到了他那小小的血肉之躯里。

权力塑造空间，争取空间，而暴力摧毁空间，只留下真空。暴力是排空式的、去内心化的。权力则表现为内心化和浓稠化。权力空间也是语言空间，所以充满象征、符号和意义。谁若想要毁灭一个权力空间、一个权力体，那么首先就要剥夺其语言。因此，在哈特曼·封·奥尔的《埃雷克》中，被俘的骑士卡多克作为宫廷权力和统治秩序的化身，被巨人剥了衣服，剥了皮。权力是一个形式原则，而暴力则破坏形式。权力通过廓清区别与界限来创立某种秩序，而暴力则是去除界限的。权力制定尺度，暴力则反其道而行之。暴力是没有尺度的。因此，那些逾越现行尺度的事物都是残暴的。

暴力总是作为内在性的载体。击碎一块石头还不算暴力。拥有内在性的不仅仅是人，还有共同体或者体系。他们都具有一种自我中心的努力方向，即自我安放（Selbst-*Setzung* ）。作为来自外界的破坏性入侵，暴力是去内心化的，它使得那个安放的自我（das *sich setzende* Selbst）惊慌，因而它如此令人不安（ent-setzlich）。在安置的同时，总是存在着撤销（Ent-Setzung）的可能。与暴力相反，权力并不是引发不安的，因为它是安置性的。连续性、内心化和安置，决定了权力事件。断续性、去内心化、制造不安，则是暴力永恒的结构特性。无论是宏观物理暴力还是权力，都是一种排斥现象。因此，内与外、自我与陌生之间的对立紧张对它们具有至关重要的意义。

在社会的积极扩张进程中，权力作为社会免疫媒介日渐式微。君主

制下的那种表现为杀戮和斩首暴力的权力，早已落进了历史尘埃。无论政治还是经济组织，如今都在逐渐拆除等级制结构。不再有政治的主流媒体来展现权力。政治行动日益对自己去英雄化、去戏剧化、去意识形态化，成为一个由专家和委员会来接管的多样性的家政事务。社会的日益扩张化，还令每一种暴力形式，无论生理的还是心理的，皆令人发指。然而这并不意味着暴力的终结，因为暴力不只产生于对他者的排斥，而且还来自过剩的扩张。扩张导致的暴力不是剥离性的，而是饱和性的；不是执行式的，而是穷尽式的；不是基于社会排斥，而是基于逆城市化；它的表现不是镇压，而是抑制。

渗透、入侵或感染，是宏观物理暴力的运作方式。它们有一个共同的前提，就是在自己和陌生者之间做出明确的免疫式划分。由于缺乏排斥性，微观物理暴力展现出一种完全不同的拓扑学和病理形态。取代感染的是梗阻。宏观物理暴力表现为外露的、爆发的、明确的、冲动的、扩散的，而微观物理暴力则表现为含蓄而内爆式的。

宏观物理暴力将主体去内在化，是通过强行进入主体的内在并扼杀之。外在毁掉了内在，而微观物理暴力则通过过剩的扩张将主体解散，从而完成对它的去内在化。诸如酒精依赖症（ADS）或多动症（ADHS）等生理疾病，就可能是这种解构式驱散的后果。毁灭和解散不是一回事。解散没有对他者的排斥，它可以追溯到相似性过多上来。具有解散力的事物，皆为内心世界之事、内在固有之事，这些事物强行进入感知。宏观物理暴力是分立的、排他的，相反，微观物理暴力则是叠加的、包罗的。另则，宏观物理暴力摧毁了任何行动的可能，其受害者遭遇极端的被动；而微观物理暴力则来自过剩的积极扩张，这种过剩表现为多动性。

暴力的宏观逻辑遵循免疫模式。暴力来自免疫的他者，这个他者钻进自我并且排斥它。因此，自我一旦不排斥他者，就会死在来自他者的排斥性上。免疫性的防卫在排斥之排斥（否定之否定）中展开。作为免

疫公式的排斥之排斥，生成了自由。当今社会并不是免疫性的，他者制造不出如此巨大的排斥性张力。他丧失了任何引发剧烈免疫反应的那种冲击力。然而，敌人，按照施米特的说法干脆就是他者，如今扩张成了竞争者。每一种免疫反应都是对差异性的反应。萨特的他人即地狱只能在一个免疫性的时代才可想象。如今，差异性总是让位于可消费的差异，后者不会产生免疫反应。这里缺少差异性的刺激，也就不会带来距离的免疫反应。就连陌生事物也会积极化为异域风格的他者，这个他者不同于免疫的他者，不会引发免疫反应。与暴力的宏观逻辑相反，其微观逻辑并不遵循免疫模式。暴力的微观逻辑是一个相似性逻辑。

当今社会的普遍杂交与免疫性他者的缺席，二者相互决定。杂交意味着混合。杂交用缺失的免疫反应来应对他者。就连杂交这个当今典型的生存感觉，也与免疫性背道而驰。免疫的神经过敏症不容任何杂交。全球化迫使免疫阈值降低。因为，一个针对他者的强烈免疫反应会阻碍全球化进程——这个进程就是过度解除疆域和剔除障碍。没有了排斥性，扩张性暴力在相似性空间里蓬勃壮大。没有了排斥性，积极性就肆意增生；由于其内在天性，这种增生不会遭遇任何免疫抵抗。这是一种同质化的恐怖（*Terror des Gleichen*）。

---

[1] Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910—1976* , Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt a.M. 2000, S. 563.

[2] Martin Heidegger, *Briefwechsel mit E. Blochmann* , Marbach am Neckar 1989, S. 23.

[3] Hannah Arendt, *Denktagebuch* , hrsg. von U. Ludz und I.Nordmann, München/Zürich2002, Bd. I, S. 276.

[4] Vgl. Augustinus, *Epistolam Ioannis* , Tractatus, 8, 10.

[5] Augustinus, *Sermo Lambot* 27, 3.

[6] Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1166a 29-32.

[7] Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1166b 1-2.

[8] Heinrich von Kleist, *Penthesilea* , 15. Auftritt. （译文参考克莱斯特：《彭忒西勒亚》，江雪奇译，华夏出版社2018年版，第161页。）

[9] Frierich Nietzsche, *Nachlass Frühjahr –Herbst 1881, Kritische Gesamtausgabe* , Abt. V, Bd. 2, S.448.

[10] 参见：Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* , Frankfurt a. M. 1988, S. 257.“象征将分离之物组合成一体，即通过辨识出其共属于两个方面，而无须发生聚合或扬弃差异。”如是看来，不仅是金钱，就连权力也是一种象征性的媒介。如卢曼所见，象征无异于恶魔。

[11] 此处是作者的一个文字游戏：帝国在德语中写作Reich，名词领域Bereich在这里被有意分开写作Be-reich，形容词reich则为富有之意，reicht是动词达到、及至的意思。

第二部

暴力的微观物理学

系统性的暴力

暴力行为发生的场合（*Situation*　　），通常源于一个系统（*System*），所以暴力的清晰表现形式可追溯到隐性结构上。那些结构尽管建立并巩固了一个统治秩序，但却遁形于人的视线之外。加尔通（John Galtung）的“结构性暴力”理论也是以假设暴力在结构上具有可调解性为基础的。嵌入社会系统的结构皆负责让不公正的状况持续存在下去。它们不动声色地确定了不平等的权力关系，从而也就确定了不平等的生活机会。[1] 基于其不可见性，暴力的受害者对统治关系浑然不觉。这就是其功效所在。

加尔通的思考基于一个十分宽泛的暴力概念：“当人们实际的肉体和精神实现小于其潜在实现，暴力就登场了。”[2] 结构性暴力的关键在于排斥性的缺失，这样一来就阻碍了资源和机会的公平分配。这一暴力概念过于泛泛，乃至不能够把握暴力的威力究竟有多大，也就是暴力同其他排斥性的社会状况到底有何区别。工人阶级子女比上层社会子女接受教育的机会要少，这尚不算暴力，而是不公正。假如暴力没有边界而成为进入普遍社会排斥性的密码，那么其概念特征就完全模糊了。

加尔通的暴力概念首先并没有解释权力和暴力的区别，于是他将暴力追溯到等级制和级别秩序上来，这些正是权力和统治关系建立的基础。被压迫者“是无权的，因为结构剥夺其组织权力和有效对抗‘优势者’（topdog）的可能性”[3]。社会结构根本就不容许产生反抗。这样一来，你一定会就地取材地说，实施统治也可以不依赖暴力。结构性暴力并不是严格意义上的暴力。相反，它是一种统治技艺。它令一个暗中进行的统治成为可能，这样的统治远比暴力统治有效得多。

布迪厄的“象征性暴力”也是包含于社会系统内部的。这种暴力以习

以为常的感知和行为模式为特征，这些模式被坦然接受、不断复制。人们通过习惯成自然而肯定并继续推行这种统治关系。日常已经成了对现存统治关系的肯定。象征性暴力负责在不耗费任何物理暴力的条件下维持统治。此处对统治的拥护并不是有意识的，而是反射性的、预反射性的。象征性暴力把人们对存在的理解同对统治者的首肯合而为一。它十分有效地巩固了统治关系，因为它令其显得自然而然，显得天经地义，不容置疑。

布迪厄也并未打算在权力和暴力之间做出明确区分。他几乎把权力和暴力当成了近义词："一切权力都有一个象征性维度：它必须从被统治者那里得到一个肯定的形式，它的基础不是一个被启蒙的意识做出的自由抉择，而是被社会化了的身体做出的直接的、预反射性的屈服。"[4] 尽管权力和暴力之间有相近性，但是二者在骨子里是有别的。恰恰是权力的象征性维度导致即便不假以暴力也可以实施统治。统治越是在象征层面生成预反射性的肯定，它就越不需要倚仗公然的暴力。相反，如果没有了任何令统治寻常化、自动化的象征性调解行为，那么就不得不采取大规模暴力和强制手段来勉强维持统治。

无论是结构性暴力还是象征性暴力，都以统治关系、不同阶级的等级对立关系为前提。这些暴力由统治者向被统治阶级、掌权者向服从者、"优势者"向"劣势者"施加。施害者与受害者在这里泾渭分明。一个来自外界的剥削油然而生，它把象征—结构性暴力变成了一种排斥性暴力，其受害者被置于一种外来强制力之下。这种强制力尽管被内心化了，但始终是一种外在强制。

被齐泽克称作"客观暴力"之物，几乎就等同于象征—结构性暴力。齐泽克甚至谈到"社会—象征性暴力"，将意识形态转变为一个自然事件，人们在做出每一次有意识的决定之前都对之予以赞同："相应的内容适合暴力。社会—象征性暴力的纯粹表现形式乃是它的反面，是我们赖以生存的环境的自发性，是我们赖以呼吸的空气。"[5] 它制造出"维

持统治和剥削关系的强制力的微妙形式”[6]。这里说的是一种系统内在的暴力，它先于公开的暴力行为而存在，却是肉眼无法看见的。它由统治者向被统治阶级施加，所以它是一种排斥性的暴力。它包含在“全球化资本主义的社会条件”之中，并且会导致“无家可归者和失业者成为可被排除、可被放弃的个体”[7]。按照齐泽克的观点，系统内在暴力的受害者就是阿甘本的神圣人（*homines sacri*）。针对新奥尔良的暴力冲突事件，他曾写道：“世界警察美国，这个星球上的和平、自由和民主一旦受到威胁就会跳出来，已经丧失了对本国的部分控制。新奥尔良在几天之内就变成了一片蛮荒丛林，上演着杀人越货和强奸行径。这里变成了一座死亡之城，一片世界末日过后的死亡地带，里面住着的是哲学家吉奥乔·阿甘本所说的神圣人——被排除在文明秩序之外的人类。”[8]

齐泽克在他的暴力理论中紧扣排斥模式，从而建立起一道排斥和隔离的高墙：“生活相对殷实的圈中人，与那些一直被排除在这个圈子之外的人之间，张开了一道深刻的鸿沟。”[9] 这种暴力的受害者不仅仅是小康生活圈之外的那些食不果腹的神圣人，而且还包括特定的社会群体，如少数民族或失业者。齐泽克认为，这种西方的社会体系制造出了一种“巨大的压力”，强迫“我们的自由女性”，“去做外科美容手术、整形移植或注射肉毒杆菌，目的是在自由的性爱交易市场保持竞争力”[10]。因此，西方社会同非洲社会并无本质区别。一个是女性自愿忍受美容手术之苦，另一个则是女性凌受外阴割礼之辱。

按照齐泽克的观点，“客观暴力”维持着统治关系和剥削关系。这里的剥削是一种外部剥削。齐泽克避开了那种无需统治便可发生的系统暴力，那种暴力会导致一种自我剥削——一种不仅仅关乎社会的某个部分而且牵连社会整体的暴力。西方的绩效社会制造出一种强制力，受到压迫的不仅是女性或工人阶级，而且还包括所有社会成员。与齐泽克的观点相应，当今为了获得市场竞争力而做美容手术的不仅有女性，还有男

性。对身体进行优化的强迫行为，毫无例外地席卷了所有人。于是，这种强迫不仅仅制造出阴蒂僵尸、硅胶僵尸、美女僵尸，而且还有肌肉僵尸、兴奋剂僵尸、健身僵尸。绩效社会是个兴奋剂社会，这里没有阶级之别和性别之分。无论是“优胜者”还是“劣势者”，都被囊括在绩效和优化的强制力之下。社会所有成员都遭受着精疲力竭。今天，我们所有人都变成了绩效僵尸和健康僵尸。这个系统社会的受害者不仅有被排除在外的神圣人，而且还有被吸收在系统内的绩效主体，比如君主：作为自己的企业主，他是万人之上，但他的自由仅限于此，他同时也是自己的神圣人（*Homo sacer seiner selbst* ）。系统暴力并非排除式暴力。相反，它把所有人都囊括在内，变成系统内的囚犯，这个体系强迫他们进行自我剥削。

无论是布迪厄的“象征性暴力”还是加尔通的“结构性暴力”，都有别于系统性暴力。系统性暴力涉及一个社会系统的所有成员，一视同仁地变其为受害者，因此不以阶级对立和上下等级关系为前提条件。这种暴力的产生无需敌对和统治关系。其主体既不是掌权的人，也不是统治阶级，而是系统本身。因此，它没有那种用于压迫或剥削的行为主体。

系统暴力作为积极的扩张性暴力完全没有阻止、拒绝、禁止、排斥或抽离等排斥性。它表现为商品化的过剩、超量、城市化的扩张、耗竭、生产过剩、过度囤积、交往过度、信息过剩。由于它具有扩张性，人们也不会感知到它是一种暴力。导致暴力的不仅有匮乏，还有过剩，不仅有不允许的排斥性，还有无所不能的扩张性。

今天，人们越发用身体的放松来应对过剩的相似性，应对过度的扩张性，结果形成了一种心理上的贪食症。它不是对排斥性的免疫式回答，因为免疫系统对过剩的相似性根本就不感兴趣。扩张性暴力可能比排斥性暴力更加致命。诸如抑郁症、衰竭等神经元损伤，都是对统治者拒绝和排斥的标志。这里，剥削者和被剥削者的界限消失了。不仅“劣势者”要遭受衰竭，“优胜者”也一样。受害者同时也是系统中的共犯。

受害者与施害者难以区别，而施害者则负责系统的顺畅运转。暴力是指向自身的，因为人们在自我剥削，施害者同时也是受害者。

---

[1] John Galtung, *Strukturelle Gewalt, Beiträge zur Friedens* . UndKonfliktsforschung, Reinbek 1975,S. 12.

[2] Ebd., S. 9.

[3] Ebd., S. 22.

[4] Pierre Bourdieu, *Die männliche Herrschaf* t, in: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstrunktionin der sozialen Praxis* , hrsg. von I.Dölling u.a., Frankfrut a. M. 1997, S. 153-217.

[5] Slavoj Žižek, *Gewalt. Sechs abseitige Reflexione* , Hamburg 2011,S. 38.

[6] Ebd., S. 17.

[7] Ebd., S. 21.

[8] Ebd., S. 86.

[9] Ebd., S. 93.

[10] Ebd., S. 131.

权力的微观物理学

福柯的权力理论的核心观点是：自17世纪以来，权力不再表现为君主掌握生杀大权，而是规训权力（Disziplinarmacht）和生命权力（Biomacht）。君主的权力是剑的权力（Macht des Schwertes），直指死亡。它的最高形式在于“强占生命的优先权，从而毁灭生命”[1]。规训权力则不然，它的任务是“对被压迫力量进行煽动、强化、控制、监视、提升和组织”。它旨在“制造力量、让其生长、对其统筹，而不是抑制、压迫或消灭之”[2]。它不是君主的生杀权力，而是生命权力，其“最高功能不在于杀戮，而在于完整地实现生命”[3]。旧时的屠杀大权，让位给“对身体的精心管理”和“对生命的精细计划”[4]。规训权力让身体在一个由清规戒律组成的系统里忙得不亦乐乎，而不是对其施加折磨。

规训权力会钻入身体和灵魂最微小的角落，并在那里生根发芽。君主权力则没有规训权力那种深入骨髓的入侵。福柯的“权力的微观物理学”描述了以下权力步骤，即制造规范和习惯而不是制造痛苦和死亡，“做出鉴定、测量、评估、评级，而不是瞬间发作”[5]。这种暴力“以规范为中心要求主体，从而令主体向规范看齐”。那是一种规范化权力，它掩藏了自己作为权力的一面，而以社会的面貌示人。规范化社会是“生活权术的历史效应”。这种权术发现了“人口”并且以“生物权力”的面目登场亮相：“对繁衍后代、出生率和死亡率、健康水平、寿命、长寿和它们所涉及的所有不同条件采取措施，进行调控：这就是人口的生物——政治。”[6]

死亡权力的主体得到了明确定义，那是上帝一般的君主。可谁又是

规训权力与生命权力的主体呢？谁是统治者？生命或生命权力究竟是不是权力的本义？持续向前的工业化 [7] 必然要求身体和灵魂都循规蹈矩，以令其适应机器工业生产的条件；然而这种规训技术囊括了整个生命领域，与权力和统治技术不是一回事。实际上，福柯描述的并非一个新的权力形式，而是一个新的社会形式，也就是规训型社会，只是它没有显现出任何权力形式和统治形式。这样的话也就无法对君主权力和规训技术直接采取权力多寡的对比。规训技术并不是权力和统治的直白表达，而是一种普遍的社会实践。规训型社会管制的不仅仅是权力结构底层的人，而且是所有社会成员、社会的所有阶层，上至主人下至奴仆，无一例外。生命政治也同样不是一种权力政治。无论是“让人口增长同资本增长相协调”还是“让人口增加适应生产力扩张” [8] ，都不是真正意义上的权力和统治实践。

在现代社会，权力发生了扩散或分散，也就是权力本身日益遭到剥夺。 [9] 它显然引导福柯，“非主观地”、单纯从结构上将权力本身定义为“使一个地区有人口居住并组织这个地区活动的力量比例的多样性” [10] 。他尝试脱离“普遍统治体系”去思考权力。这个普遍统治体系“是通过一个元素或者一个群体对抗另一个的敌对关系形成的，它在逐渐两极分化的过程中渗透了整个社会机体” [11] 。然而，若置身每一种统治关系、每一种等级制社会秩序之外去思考权力，是完全不可能的事。另则，权力必然以一种主观性、一个主体意向性为前提。权力以此区别于力量或力量对比。福柯看到的显然是一个去主观性的权力关系：“权力关系既是意向性的，同时又不是主观的。” [12] 非主观的意向性是一个悖论。只是到后来，福柯才认识到他的纯粹结构性暴力概念的弱点所在，重又把主观性引入了权力关系中：“只有一方向另一方施加的才算权力。即便权力得靠永恒不变的结构支撑以便能影响到分散的可能性领域，它也只能在动态中（in actu）存在。” [13] 权力建立固定的结构，目的是让自己稳定或是在分散的可能性领域中占有一席之地。但它并不

混杂在这些结构中，它们不过是权力的媒介。

福柯指出，战争自19世纪以来的血腥程度史无前例，那可怕的杀戮暴力能以那样的兴奋和玩世不恭，超越一切界限扩张开来，正是“因为它仅仅表达为一种积极生命力的配合元素，而这种生命力将生命握在手中来提升它，使它更多元化，以便能够逐个掌控并从整体上调控” [14]。他认为，战争不再以君主的名义进行，而是“因所有人之名而存在”，也就是说，因所有“民众”（population）或“居民”（habitants）之名：“正是作为生命和幸存生命的管理者、身体和种族的掌控者，才有那么多政府在那么多战争中让那么多人丧生。……原本‘为活命而杀戮’的交战准则，而今已经成为国家之间的战略原则：不过岌岌可危的却不再是君主的司法权力，而是一群民众的血肉之躯（die biologische Existenz）。” [15] 打着“国家”或“人民”旗号的战争，就是“以让所有人活命为名”的战争。它比以君主之名发动的战争诉诸更多的杀戮暴力。但这种针对其他国家的杀戮暴力不包含那种以“完全实现生命”为目标的“积极的生命力”。

福柯显然缺乏对暴力的感知力。因此，他将拷问（Folter）仅仅视作产生真相的过程 [16]，而无视它所包含的暴力和情欲经济学（Ökonomie der Gewalt und Lust）。引发自杀的暴力也不在他的思考范围。他继而指出，自杀“一度是犯罪，因为它把只属于君主的生杀大权抢到了自己手里”，在一个“以政治权管理生命的社会中”进入了社会学分析的领域。在这里自杀被他理解成一个自然事件，因为“很常见、持续发生”而没必要特别关注。 [17] 因此，他不去研究在所谓规训型社会中急剧增长的针对自身的暴力。它恰好体现了福柯没有说明的规训型社会所内含的暴力结构。

在《神圣人》的导论中，阿甘本提出一个“值得注意的情况”：“福柯在他的研究中竟然从未涉及现代生命政治的领域——集中营和20世纪极权大国的结构。” [18] 阿甘本将这个“奇怪的状况”归咎于福柯的早

逝，认为是死亡阻止了福柯去发掘生命政治构想的所有隐含意义，令他无法指明本可深入的研究方向。阿甘本没有看到，福柯所构建的生命科学理论让他领会不了集中营的杀戮暴力。这种理论忽略了监狱和集中营的区别。监狱是一个建构性元素、一个规训型社会的地点。与此相反，集中营是一个非地（Ab-Ort）。福柯的生命政治致力于“谨慎小心地管理身体”和“精打细算地计划生命”，它无法解释作为“非地”的集中营。集中营的杀戮暴力和生命政治的经济学背道而驰，后者在于“完全实现生命”。

福柯的《规训与惩罚》以下面的文字结束：“在这种核心的、核心化的人性中，即在复杂的权力关系的效果和工具中，身体和力量臣服于各种‘监禁设备’，并因为本身是战略元素的话语而客体化。这种人性让人不得不被卷入战场的喧嚣。”[19] 福柯的规训型社会由监狱、医院、兵营和工厂组成，它无法反映今天的社会。他所描述的社会早就被一个由玻璃办公室塔楼、购物中心、健身中心、瑜伽馆和美容医院组成的社会所取代。21世纪的社会不是规训型社会，而是绩效社会。规训型社会的高墙在这里显得过于原始。这些高墙属于一个排斥性社会，那是由清规戒律所决定的社会。

顺从的主体是听命于其统治机构，后者将前者剥削殆尽。福柯所说的君主权力中的“抽取利润”（Abschöpfung）是一种对他者的剥削。和顺从的主体相反，绩效主体是自由的，因为它不服从于任何人。决定其心理状态的不是义务，而是能力。它必须是自己的主人。不是清规和戒律，而是自由和主动性（Initiative）决定了它的存在。绩效命令要求将自由转化成强迫。不再是剥削他者，而是剥削自我。绩效主体剥削自己，直至它完全崩溃。暴力和自由在这里合而为一。因此，暴力成为一种对自己的暴力，剥削者就是被剥削者，施害者同时也是受害者。过劳症是这种悖论性自由的病理学表现。

因此，扩张性暴力比排斥性暴力更为阴毒，因为前者以自由的面目

示人。这种“战斗的雷霆万钧”虽然和其他战争一样，都不是默不作声的，但却是发自一场既无人统率也没有敌人的独角戏。人们和自己打仗，对自己施暴。这轰鸣不再是规训型社会的监禁设施，而是绩效主体的灵魂。这种新型监狱吊诡地叫作自由。它像一个劳动营，里面的人既是囚犯，同时又是看守。

君主制度下的前现代社会里有砍头的暴力。它的介质是血。现代规训型社会仍旧是排斥性社会。控制它的是规训的强迫暴力，也就是“社会的矫形手术”，其暴力形式就是塑形。可是，无论砍头还是塑形都不能描述后现代的绩效社会。控制它的是将自由和强迫熔为一炉的扩张性暴力，它的病理表现便是抑郁。

---

[1] Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* I, Frankfurt a. M. 1977, S. 162.

[2] Ebd., S. 163.

[3] Ebd., S. 166.

[4] Ebd., S. 167.

[5] Ebd., S. 172.

[6] Ebd., S. 166.

[7] 英语词industry（工业）意思是勤奋或者辛勤的，Industrial School（工业学校）指劳教所。

[8] Foucault, *Der Wille zum Wissen* , a.a.O., S. 168.

[9] 如今人民掌握最高统治权，不能简单意味着权力转换，而是对基本特点是等级制度的权力的剥夺。以共同意见为导向的民主交流不再是权力交流了。

[10] Foucault, *Der Wille zum Wissen* , a.a.O., S. 113.

[11] Ebd.

[12] Ebd., S. 116.

[13] Michel Foucault, *Das Subjekt und die Macht* , in: *Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* , hrsg.von Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow, Weinheim 1994, S.241-261, hier: S. 254.

[14] Foucault, *Der Wille zum Wissen* , a.a.O., S. 163.

[15] Ebd., S. 163f.

[16] 福柯将拷问主要是当作一种围绕真相发生的事。也就是说它是一种在施害者和受害者之间进行的为了寻求真相的“决斗”（Zweikamf）。Michel Foucault, *Überwachen und Strafen* ,Frankfurt a. M. 1976, S. 56. 福柯认为，拷问“虽然残酷但并不是无度的”，它是一种“有规则的实践，这种实践展示了精确定义的方法”。福柯太过纠结逼供的官僚、拷打的组织管理而完全没有看到暴力因素：“片刻、持久的时间、器具、绳子的长度、砝码的重量、垫木的数目、盘问人员的攻击，所有这些都被精心编进习惯法规中。拷问是一种有严格游戏规则的法庭程序。”（Ebd., S. 54f.）福柯只注意到管理和官僚的严厉性，认为这些突出展现了现代权力技术。拷问者成为以真相名义进行拷打、制造痛苦的官僚。事实上，拷问者追寻的更多是快捷的乐趣，而不是简洁的真相。最终重要的也不是招供。语言本身常常清空一切交流功能，像棍棒一样被使唤。

[17] 参见：Foucault, *Der Wille zum Wissen* , a.a.O., S. 166.

[18] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* , Frankfurt a. M. 2002, S. 14.

[19] Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976, S. 397.

扩张性的暴力

宗教大约是一种排斥性的系统，用它的清规戒律和仪式来对抗肆意蔓延的扩张性（Wucherung des Positiven），让清晰的符号和空间伴随充满张力的语意和气氛而生。这样它就使社会系统的熵维持在较低水平。然而，今天仍在持续进行的解放、反干预、去界限和去仪式化等狂欢活动，却在大规模消除着排斥性。排斥性的消失造成了过量的扩张性，即一种遍地杂交、居民迁徙过度频繁、消费过度、交流过度、信息过剩和生产过剩。

大规模的扩张性引发循环系统的堵塞和脂肪积聚，导致身体系统的梗阻。从某一刻起，信息不再传递信息、生产不再有产出、交流不再具有交际性。一切的增长蔓延都远远超出其目标、预设，也就是超出其合理的使用范围。因此，鲍德里亚写道：“不断制造扩张状态，导致了可怕的后果。如果说排斥性会导致危机和批判，那么过度的扩张性则会引发灾难……所有对自身排斥性元素进行迫害、排除、驱赶的结构，都适得其反，濒临险境。这就好比，所有对自身生殖细胞、细菌、寄生虫和天敌进行迫害和消灭的有机生物体，都会面临肿瘤转移和罹患癌症的危险，即一种吞噬自身细胞的扩张性，或者被自身的闲散抗体所吞噬的病毒性风险（das virale Risiko）。谁若剔除掉自身受排挤的部分，谁就必死无疑。这就是受排挤原理。” [1] 在这里，鲍德里亚遵循了压抑（Verdrängung）和重复（Wiederkehr）的传统模式，而这是有问题的。排除他者或者排除被自身排挤的部分，造就出另一种另类。文中假设，扩张性的无菌空间消灭了所有免疫系统对另类的排斥性，发展出另一种细菌形式，一种新病：“靠同类而生者，必然死于同类。另类的缺席，分离了那些无法捉摸的另一种另类，绝对另类的病毒。…… 同类的幽

灵又增加了。在强行趋同、在剔除差异之中……存在着乱伦的病毒，那是一种魔鬼般的他者……它是邪恶原则在另一种形态下的起死回生。”[2] 鲍德里亚接着说：医药学没有理解由乱伦病毒导致的新病，所以才会像治疗传统疾病一样去治疗癌症和艾滋病，而它们其实恰恰来自成功的预防；这里所说的病，是疾病消失之后、病理形态消失之后的结果，这些病症任何从前的药物治疗都医治不了。书中的原话是：“那些早前药物治疗无法企及的第三种形式的病。”[3]

行文至此，鲍德里亚的病毒理论已失去了正确的论证逻辑，因为艾滋病毒从根本上与其他病毒并无不同。它像每种病毒一样具有免疫他者的排斥性。这样的话，它原则上就可能去抵抗带有抗体的病菌。治愈意味着对排斥性具有了免疫意义的排斥。即使癌症也不是由于自体免疫系统而致命，不是如鲍德里亚所假设的有机体在自体免疫系统中被自身的“闲散”抗体摧毁。癌细胞是变异成他者的自体细胞，也因此成为免疫系统抵御的对象。就算计算机病毒也是以抗病毒软件所抵抗的排斥性为前提的。也就是说，病毒性暴力，不管是艾滋、癌症的病毒，还是电脑病毒，都是一种排斥性的暴力。然而，当今时代并不是病毒的时代。它的主流疾病不是病毒或者病菌感染，而是诸如精疲力竭、多动或者抑郁等心理疾病。这些疾病不是源于病毒的排斥性，而是源于过度的扩张性，即扩张性的暴力。

鲍德里亚并未阐释扩张性的病理，这是因为他一直坚持免疫模式：“如此大谈特谈免疫、抗体、内脏移植和咳出物，并非偶然。物质匮乏时期关注的是吸收和同化，物质极大丰富时考虑的问题则是拒绝和排除。泛化的交流和过量的信息威胁到整个人类的免疫力。”[4] 无节制的过量生产、过量绩效、过度消费和过度交际，威胁到的不是免疫系统，而是心理神经系统。扩张性的病理和免疫系统无关。针对系统肥胖症，不存在免疫反应。如果有脂肪的话，它能被逐渐减少，但不能被完全排除（*abgestoßen* ）。由于同类具有扩张性，不能产生抗体。面对同

类的暴力，增强抵抗力是没有意义的。那些抵抗力只是抵抗异类。需要区别的还有免疫和非免疫排除行为。如此看来，由于恶心被视作异类，它就成了一种免疫反应。过多的同类虽然也会引起呕吐，但那并不是免疫性抵抗，而是一种消化——心理层面的发泄释放（*Abreaktion*）。

在一次《明镜周刊》的采访中，鲍德里亚提醒要注意战争形式的变化：“不再有前线和分界线了。文化抵抗的敌人正位于文化的心脏。如果非要这么说的话，这就是第四次世界大战：不再是民族、国家、系统和意识形态……之间的战争。”[5] 鲍德里亚没有认识到，今天的新型世界大战没有敌人却仍需投入战斗。这其实是同自己打仗。由于缺乏敌对的排斥性力量，这场战争是一场内战。摧毁者被毁，打人者被打，赢家同时也是输家。就此而言，这场战争完全缺乏可见性和公开性，因为它显示的是和平的样子。这是没有胜者的战争。没有哪个党派能赢，有的只是全球范围的崩溃，这场没有敌人的战争将会以全球性精疲力竭而告终。整个系统过热导致内部爆炸。起作用的是一种内爆的暴力，它不同于外力引爆的暴力；后者是诸如帝国主义的暴力或传统战争的暴力，它寻求扩张和占领新的领土。引爆的暴力是向外施压的，而在内爆的暴力中，因为没有外部环境，压力是朝向内部的。它在内部产生破坏性张力和强制力，引起整个系统的梗阻。气候和环境污染的灾难也是一种系统过热。绩效主体的精疲力竭，是系统濒于自爆的病理前兆。

按照鲍德里亚的敌对关系谱系学，敌人在第一阶段是狼。它是一个“外敌，他发动攻击，人们得建造防御工事，筑墙以自卫”[6]。在这个谱系中接下来的阶段里，敌人越发失去其冲击力和可见性，缩小并隐藏了起来。这样它就来到了第二阶段，变成了老鼠：它在地下行动，因此必须采取另一种防御策略来对付它。墙壁和篱笆拿它没有办法。只有“卫生”或者清洁措施才能阻止它带来的危险。在第三阶段即甲虫阶段之后，敌人最终变形为病毒：“第四阶段是病毒……病毒更加难以对付，因为它们位于系统的心脏。”[7] 这一阶段出现了“幻影敌人，它们

扩散到整个星球，就像病毒一样无孔不入，钻进权力的一切缝隙” [8]。在鲍德里亚看来，人们对炭疽病入侵的慌张反应，反映了暴力在形态和拓扑意义上发生的改变。安排在系统中的病毒性休眠细胞，一旦被激活就开始侵犯系统。它们视系统为自身之外的势力而攻击之。在这里，施害者与受害者泾渭分明。“病毒性暴力”继续受控于一种对抗性的张力，它是一种排斥性的暴力。作为敌人的恐怖分子，是系统中具有免疫性的另类，它渗透并摧毁系统。

鲍德里亚用恐怖主义的病毒性暴力覆盖今天所有的暴力形式。他认为，恐怖分子只是恐怖主义的一种游戏形式，是一种“恐怖对抗恐怖”的活动，是个体恐怖在对抗基于“巨大暴力”的全球化恐怖；恐怖主义“无处不在”，“就在我们每个人身上”，它利用“任意一个行动者，我们中的每个人都是它的虚拟共犯”；它“到处都能被感受到，存在于每一种暴力形式中，不管是人为的暴力，还是事故或天灾” [9]。在鲍德里亚看来，全球化带来的“溶解性和同质化暴力”反而“到处都产生另类的，不仅是异质的而且还是对抗性和不可抵挡的力量” [10]。他要求大家去抵制全球化暴力，方法是用“极端的个体性（radikale Singularität）、独一无二的事件”与全球化暴力分庭抗礼。他因此而预告了“独特性的暴动” [11]。鲍德里亚跟安东尼奥·内格里（Antonio Negri） [12] 一样陷入了个体性的后现代浪漫主义（eine postmoderne Romantik der Singularitäten）之中。与他的论点正相反，今天的社会对抗并没有发展成全体和个体的对抗。当今社会呈现出日益增加的社会腐蚀现象，反而制造出一个个孤立的自我，他们同群体间的纽带十分薄弱，处于激烈的竞争关系之中。他们不再是能够一起反抗全球化的独特个体，相反，他们全都是跟风者、共犯，同时也是全球化的牺牲品。如果说在他们之间还可能有生意往来的话，他们就只是微观业主（Mikro-Unternehmer）。今天，即使恐怖分子也不再是真正的威胁了。比另类恐怖更危险的，是“同类恐怖、内在恐怖”。针对后者，由于没有了排斥性，也就不再有

有效的防御。

鲍德里亚错误地把全球化的暴力刻画成一种病毒性暴力。在《全球化暴力》一文中他写道：“那种网络上的、虚拟化的暴力是一种病毒性的暴力。一种温柔毁灭性的暴力，一种遗传的、交流性的暴力；一种共识性的、强制互动的暴力……这种暴力是病毒性的，就是说它不是在战斗前线，而是通过传染、连锁反应和破坏所有免疫力等形式进行的。”[13] 全球化的交流是一种后免疫式的（*postimmunologisch* ）交流。正是由于没有免疫的排斥性，才会产生过度交流，由此产生的大量交流引起了系统中持续上升的熵。传染是一种新型交流形式。由于它成形于高强度的情绪和冲动，它就不再是意义层面的交流了。和鲍德里亚的假设相反，它没有病毒的排斥性。

今天的时间危机不意味着加速。加速本身没有破坏性。被加速的细胞增长可以在短时间内十分有用，只要它有利于整个有机体的经济理性。当加速超越每一个有用的规定而自立门户时，它就变得面目可憎。这种被加速的成长不再是成长了，而是一个增生的瘤。加速的根本前提是朝着一个目标走，而今天，人们所感知到的加速实际是熵的急剧增长，这任由事物横冲直撞、蔓延扩张，并因此产生大量的饱和、成群的窒息。

细菌摧毁其周遭环境，也许不是因为有意破坏、毁坏，而仅仅因为它陷入了盲目无度的增长。它对于给它性命并且保它不死的上级机关视而不见。施尼茨勒（Arthur Schnitzler） [14] 有句至理名言，假设细菌和人类之间具有亲缘性：“来想象一下吧！存在着这样一个更高的、人类无法完全掌控的有机体，人类从中找到自己存在的条件、必要性和意义，但对这样一个有机体来说，人类就意味着一种疾病，他们试图摧毁那个有机体，他们发展得愈加高级，摧毁那个有机体就越成为必然。这就跟细菌要毁灭‘生病的’人类个体是一个道理！即便这个假设离真相很近，我们的想象力也束手无策，因为我们的思想只能理解下降的、深层

的东西，却从来都无法理解上升的、更高级的东西。我们只能相对知晓一点低下的东西（das*Niedere* ），而高级之物（das *Höhere* ）我们却只能预见。这样说来，人类的历史也许可以被理解为人类对抗神性的永久战斗。尽管神性全力抵抗，但注定会被人性逐渐灭绝。”[15] 生活中许多领域充满破坏性的过度增长，有鉴于此，弗洛伊德关于死本能的论点更加可信。按此论断，乍看起来是进步和生动的力量，也就是说后现代的绩效社会的多动症，其实是破坏性的冲动；它源自死本能，最终导致致命的崩溃，也就是整个系统的精疲力竭。

---

[1] Jean Baudrillard, *Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene* , Berlin 1992, S. 122.

[2] Ebd., S. 75.

[3] Ebd., S. 74.

[4] Ebd., S. 86.

[5] Špiegeî-Interview vom 15. Januar 2002.

[6] Jean Baudrillard, *Der Geist des Terrorismus* , Wien 2002, S. 85.

[7] Ebd., S. 86.

[8] Ebd., S. 20.

[9] Ebd., S. 63.

[10] Ebd., S. 55.

[11] Ebd.

[12] 意大利政治学家，20世纪60年代工人运动中新马克思主义的代表。

[13] Ebd., S. 54.

[14] 奥地利作家，维也纳现代派代表人物，与同时代的弗洛伊德在思想洞见上诸多相近，堪称文学界的弗洛伊德。

[15] Arthur Schnitzler, *Aphorismen und Betrachtungen* , Frankfurt a.M. 1967, S. 177f. 鲍德里亚赞成施尼茨勒的观点，认为就本体论而言，也即就宇宙论而言，生命的普遍没落是必然的。他认为每个人秘密地命中注定要毁灭其他人，但并不是通过攻击或者恶毒的害人之心，而仅仅是因为他的存在。存在就已经是暴力了。一个人生存是另一个人毁灭的依据，而与此同时，这个人并不知道他能幸存下来，与另一个人的生死有关。

透明性的暴力

今天，透明作为关键词主导了社会话语。这是一个无所不包的过程，也就是一个正在进行中的、在复杂性和深刻性上远远超出了诸如民主、公正或者真相等问题的范式转换过程。无处不在的强制透明性，指的是一种社会格局，它被过度扩张性控制，从而日益消除着排斥性。消除门槛、消除差别和界限导致各种形式的过度增殖和社会循环的过度肥胖。因此，要思考透明性的控制力，就离不开诸如过度交流（Hyperkommunikation）、过剩信息（Hyperinformation）和过分可见性（Hypervisibilität）等现象。

神圣拓扑学认定，神圣具有对进入的排斥性。神圣空间是仅供少数人使用的、对外关闭并区别于外界的空间。门槛保护其免于世俗化。宗教经验是一种门槛经验，一种来自绝对另类的经验。透明社会则与此相反，作为扩张性社会它把所有的东西都调整成同类，以此来消除所有门槛和临界经验（Schwellenerfahrung）。绝对另类的透明让位给同类的透明。就是说，门槛阻碍着今天消除界限、一览无余的视野，而且还反抗着造就透明社会的那种遍地杂交和无孔不入。

正是无法测度的另类性，阻碍了一个系统和它自身完全统一协调，也就是说对它自己完全透明。但看透自己（Selbsttransperanz）并不是每个系统的终极目标。对许多系统来说，正是有了看不透这个前提条件，它们才有可能存在。在信仰中，透明根本不构成问题。这正是信仰和知识的不同之处：知识的终极目标就是看透自己。对信任来说，不知道（Negativität des Nicht-Wissens）是决定性的。如果确定知道，就丝毫不需要信任了，因为信任是一种介于知道与不知道之间的状态。同样，思考和彻底透明也是彼此不容的，后者将前者扩张成一种计算

（Rechnen）。同计算相反的是，思考一直在忍受着令其彻底转变的经验，也就是说把思考变成其他东西的经验：“积累经验，无论积累的是一样东西、一个人还是一种神的经验，都意味着它降临在我们头上，击中我们，碾压我们，颠覆我们，彻底改变我们。” [1] 精神本来是指兴奋激动或情绪波动，对其自身从来就不是一眼看透的。若看透了自己，就不会有不安和情绪波动。对透明性的永恒要求，是基于一种世界的思想，也就是人类的思想。这种思想没有任何的排斥性。但是，能做到完全透明的只有机器。一种透明的交流只可能是机器式的交流，人类无法做到。强迫人们做到完全透明，让人类自身与系统中的一个功能性元素画等号，这就是透明性的暴力所在。即使和一个人融为一体，也有某些地方不可进入，无法渗透。彻底看透、过度曝光一个人，将会是暴力的。所以彼得·汉德克写道：“我赖以生存的，是我身上那些不为人知的部分。” [2]

透明性并非来自友善的光（das freundliche Licht）——这种光任凭特殊者特立独行，随意者恣情任性，另类者在神秘莫测的另类状态下展现自我。透明的一般策略其实是将一切都驱逐到同类的光照（Licht des Gleichen）下从而导致另类完全消失。正是消除另类，才能达到透明。透明的暴力最终表现为，将另类调整成同类，把另类完全消除。它是同类—化的（ver-*gleichend* ） [3] 。透明的政策是一种同类独裁（*Diktatur des Gleichen* ）。

通过去除所有排斥性，透明要求加速交流。在这一过程中，必然出现徘徊、中断、犹豫。当同类回应同类，当发生了同类的连锁反应，交流也就达到其最高速度。与此相反，异类会使交流停止。透明的语言是一种机械的、功能性的语言，不存在模棱两可。透明的强制力消灭了含混、不透明和复杂。运算要比描述透明，做加法要比讲故事透明。与小说叙事相反，众所周知，数字是没有香味的。透明性也剥夺了香味传播的时间。透明的时间是没有香味的时间、没有事件的时间、没有叙事的

时间、没有情景的时间。如果叙事性完全从时间中消失，时间就蜕变成了纯粹点状的、分裂的现时代排序。和只做加法工作的储存器相反，记忆力是有叙述性的，因此是无法看透自身的。基于其历史性和叙事性，记忆力的痕迹经历了不断的重组和改写[4]，而被储存的数据则一成不变。

政治本身是一种战略行为。因此，对它来说秘密氛围是根本性的。这个氛围有别于单纯的可能只是工作的行政和管理机构。政治行动不是工作。如果把所有意图公开，这个游戏就玩不下去了，因为它也是一种战略行为。若无战略可施，那么就只剩下诸如问卷调查的数据学。卡尔·施米特说，与这种“开诚布公设想”“尤其相抵牾的是这样一个思路，即每个政策都有秘密（Arcana），政治技艺的秘密；实际上这些秘密对极权主义来说不可或缺，就如同商业企业秘密之于以私有财产和竞争为基础的经济生活一样”[5]。没有秘密氛围，政治会沦为一场完全依赖舞台和观众的戏剧政治（*Theatrokratie*）：“18世纪还敢于有如此多的自信，容得秘密这类贵族概念存在。当一个社会不再有那份勇气，它将不会再有秘密、等级、秘密外交，也根本不会再有政治了，因为每个重大的政治决策都包含着秘密。一切都在幕布前进行，当着帕帕盖诺们（Papagenos）[6]的前排观众席的面。”[7]施米特的暴力政治学是一种关于秘密的政治。一种行为越包含政治意味，就越充满秘密。所以施米特要求政治拿出更多“勇气来保密”[8]。权力、统治和透明，三者是不相容的。施米特的主权思想以一种绝对排斥性为前提。谁能判定例外状态，谁就拥有主权。在例外状态下，整个法律秩序不再坚如磐石。那是一种绝对不透明的状态。

透明要求所有距离和审慎都消失不见。透明意味着近在咫尺、没有距离，全面杂交和渗透，彻底暴露和展示。透明性也意味着金钱带来的赤裸与猥亵。金钱取消了事物的不可测度和不可穿透性，从而将一切都变成同类的。猥亵，是指一个对所有东西明码标价、唯利是图的世界。

此外，透明的社会是一个把一切都拿出来展览的社会。在这个被展览的社会里，每个主体都是它自己的宣传对象，一切都按其展览价值进行估算。所有的崇拜价值（*Kultwert* ）都消失了。这种价值不存在于被展览的状态中，而是在此在（Da-Sein）中存在。被展览的社会是一个色情社会。一切都朝向外面，褪去遮盖，袒胸露背，宽衣解带，暴露无遗。失去任何“目光灵韵” [9] 的被展览的面容，退化成了脸。脸是面容的商品形式。过度展览将一切变成商品，让它们“没有任何秘密地被直接吞咽下去”。猥亵，就是完整展出、一览无余，是过度的清晰可见。事物不再遁于黑暗之中，而是消失在过度照明和过度曝光之下：“更广泛地来看，可见之物不是在黑暗或沉默中，而是在比可见更可见的环境里蒸发了。那种环境就是猥亵。” [10]

对边界和门槛的全面撤销就是一种色情。无阻力的、不间断的过量信息和过度交流造成的洪流，也是猥亵。在那洪流之中，一切排斥性和秘密都没有了，没有不可进入之地，没有安全隐蔽地带。强迫所有东西都参与交流，都变得可见，这种强制做法也是猥亵。脱离一切场景的交流，就是色情。在性的意义上，色情的含义就是“为了直观展示身体和直接交配而丧失对欲望场景所做的幻想” [11] 。

当今透明社会的典型特征是，色情展示和圆形监狱式的全景控制（panotische Kontrolle）的相互重叠。露阴和偷窥将网络当成了数字全景监狱。监控型社会（Kontrollgesellschaft）得以实现的前提是，它的主体不是通过陌生的外部强制，而是通过自身产生的需求来暴露自己，哪怕心怀失去自己的私人领域和私密空间的恐惧，却还是忍不住不顾廉耻地展示自己。当自由与自我剥削合而为一，绩效社会便登峰造极。如今，自我曝光和自我剥削也合为一体。

最后，强制的透明不是伦理或政治要求，而是一个经济需求。通透就是剥削，交流就是交易。完全被看透的人，面临剥削就会手无寸铁。对一个人的过度曝光会使经济利益最大化。透明的顾客是新房客，也就

是经济学圆形监狱里的神圣人（*Homo sacer* ）。消费和绩效社会的全景监狱和规训型社会的不同。前者不需要束缚，不需要高墙和封闭空间；而今，整个社会、整个地球都成了全景监狱。谷歌和脸书之类的社交网络，同时也是安全局的数字全景监狱。输入的关键词和上传的头像，已经将个人置于圆形监狱式的观察和控制之下。对一个人存入网络的数据进行分析，可能让你对这个人比他对自己更加了如指掌。网络不会忘记任何事，也不强迫任何事。跟规训型社会的圆形监狱相反，这里的全景控制手段不是隔离和监禁，反而是联网。今天的监控不是对自由的侵犯，反而是让自由和控制合一，这样人们就是自愿置身全景监视的目光之下。透明的用户既是受害者又是施害者。每个人都积极参与到网络圆形监狱的建设中来。自由的交流和全景控制交织在一起，不分彼此。

---

[1] Martin Heidegger,*Unterwegs zur Sprach* , Pfullingen 1959, S.159.

[2] Peter Handke, *Am Felsfenster morgens* , Salzburg 1998, S. 336.

[3] 德语原文是“比较”的意思，通过加入连字符和斜体，作者像拆字游戏般将词意转化成了“变成一样、使成为同类”。

[4] 弗洛伊德在一封给威廉·弗利斯（Wilhelm Fließ）的信中写道：“你知道，我假设我们的心理机制是通过交错层次产生的，就是现有的回忆痕迹不时按新的关系被重新调整、改写。我的理论的根本创新点在于，认为记忆不是单片的而是多重的，是以各种各样的符号形式存下来的。”（Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ. 1887—1904* , hrsg. von J. M.Masson, Frankfurt a. M. 1986, S. 173.）

[5] Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* ,Stuttgart 2008, S. 48.

[6] 指莫扎特《魔笛》中胆小的捕鸟人角色。这里用复数，意思是说演员。

[7] Ebd., S. 47.

[8] Ebd., S. 58.

[9] Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , München 1991, S. 71.

[10] Ebd., S. 12.

[11] Jean Baudrillard, *Die göttliche Linke. Chronik der Jahre 1977—1984* , München 1986, S. 113.

媒体是“群—时代”

语言是一种交流媒介。像每种媒介一样，它既有象征的一面，又有恶毒的一面。因此，有理由把语言的两种不同运作方式，也就是以象征和恶意作为出发点。谁若把语言的本质抬举为形成共识，那么他就看不到语言中包含的恶意 [1] ；而认为语言更接近暴力的人，又错过了它象征、交流的维度 [2] 。象征（*Symballein* ）原意是结合。基于其象征意义，语言是连接性的（verbindend），即交流性的。然而，在希腊语里，象征（*symbolon* ）却和恶毒（*diabolon* ）是同义词，恶毒的动词词根*Diaballein* 意为分离、分裂；出于这种恶意，语言不仅可以连接，也可以分裂、伤人。象征使语言具有建设性、交流性的一面，而恶意则令语言具有解构性、破坏性的特征。

社会的扩张性也涵盖了语言，发展出了语言暴力的另一种形式。任何基于诽谤、诋毁、贬低、否认或者物质化的暴力语言，都是排斥性的暴力。 [3] 这里排斥的是他者（另类），遵循的是区分敌友的免疫模式。新的语言暴力不是排斥，而是扩张。它并不针对另类，而是来自同类的群体，来自大规模扩张。

当今社会，过度交流创造出语言和交际的无效积聚（*Spamisierung der Sprache und Kommunikation* ），催生了成群的交际和信息，它们却既不提供信息，也不构成交流。这里说的不仅是让交际日益臃肿杂乱的狭义的垃圾，而且也包括通过如微博等网络实践而出现的社交群众。 [4] 拉丁语社交（*communicare* ）的意思是：一起做事，统一，给予，或者共同拥有。交流是一种形成共同体的行为。然而从某一时刻起，它不再是交流性的了，而仅仅是堆砌。因此，信息不再建构形态（in-formativ） [5] ，而是解构形态（de-formativ）。信息导致失态（*außer*

Form）。

语言的无效积聚与自我的过度供养（*Hypertrophierung des Ich*）有关，后者制造出一种交流真空，从而开启了后笛卡尔哲学的转折点。笛卡尔式自我尚且是一个破碎的产物，它的前提是极端的怀疑。这个自我脱胎于一个不太坚决的假设："一切我们能以任意方式怀疑甚至污蔑为错误的东西，我们都以这种方式驳回，这样一来，尽管我们觉得能轻易假设，没有上帝，没有天空，没有身体，假设我们自己既没有手也没有脚，甚至根本没有身体，可是，却不能同样轻易地假设遵循以上想法的我们一文不值。因为，假设思考的人同时在其思考的时间内不存在，显然是矛盾的。……'我思故我在'……"[6] 后笛卡尔式自我不再是迟疑不决的假设，而是排山倒海的现实；不是小心谨慎的推论，而是初始的设定（primordiale Setzung）。后笛卡尔式自我根本不必通过排斥他者来确认自己的位置。这点上它就和笛卡尔的占有式主体有了差别。占有式主体会借助排斥他者来安置自己，给自己定义、占位，并通过同他者相区别来标注自己的界限、身份和领域。卡尔·施米特的公式，即"敌人的存在乃是我们自身存在形态的问题"，已经不再适用于后笛卡尔式和后免疫式的自我。施米特认为，自我的身份及其"形态"（Gestalt）需归功于作为敌人被排斥的他者。后笛卡尔式自我则没有这种排斥性，没有免疫性的划界和防御。

由于后笛卡尔式自我具有扩张性，故将笛卡尔的公式彻底翻转。齐格蒙特·鲍曼（Zygmunt Baumann）在他的《消费生活》（*Leben als Konsum*）一书中还套用笛卡尔的古老公式，说"我买故我在"。鲍曼显然没有发现，后笛卡尔主义早已彻底颠覆这一公式。笛卡尔式的"我买故我在"已不再适用，而今应叫作：我在所以我买，我在所以我做梦、我感知、我爱、我怀疑，所以我思，即我在故我思，我在故我疑，我在故我信，等等。此处，我们看到的是后笛卡尔式我在（Ich-Bin）的烦冗和重复。微博这类实际应用中也充斥着过度膨胀的自我。推特可以最终缩减成我在。它是后免疫性的，所以它在无限的网络空间里追逐着他者

的注意，而不是去抵御他者或与他者划界。

后笛卡尔式自我的语言，也许对海德格尔来说是没有“消息”（Botschaft）的后阐释性（posthermeneutische）的语言。海德格尔的传信（Botengang）或信使（Botengänger）探入那种宣讲福音的隐蔽空间——在那里，我在既不显得多余，又不会特别惹眼。然而，后笛卡尔式的我在所使用的语言，剥去了一切隐蔽和秘密的外衣。在赤裸裸的、一览无余的展示中，这个后笛卡尔式的我在，说着一种后阐释性的语言。在海德格尔那里，阐释性意味着同我在“有关”，而这个我在已经超乎自我指向。[7]

列维纳斯经常说：当我说话，就已经是暴力了。[8] 我说话，就夺走了别人说话的机会。这样一来，自我本身就是暴力。列维纳斯用一种无限责任来对抗这种自我。这种责任超越了“我可能已经对他者犯过或尚未犯下的事”，超越了“我的行为可能带来或不会带来的结果从而似乎把我判定为他者”[9]。这种责任让我暴露于他者面前。列维纳斯说，如果没有这种彻底的暴露于他者之前，就会再次产生自我的“凝块”（Gerinnsel）。从他者之中产生那样一种“暴力”，让自我变位成了早已是被告（accusé）的四格宾语。[10] 若没有这种强制变位，自我又还原成不变位的一格主语，也就是暴力本身。列维纳斯的伦理最终是一种暴力伦理。

后笛卡尔式自我既没有暴露在他者之下，也没有被卷入一、四格的主从关系。不过这个自我也不是完全不受强制，而是自愿屈从一种展示强迫症。在列维纳斯那里，针对他者的暴露升级了，“责任”也升级了，直到“暴露超越了裸露的程度”，甚至“褪去自己的皮肤”[11]。这和一种直白意义的伦理主体（ein ethisches Subjekt im emphatischen Sinne）有关。后笛卡尔式自我则与此相反，它是美学的主体，它赤裸裸地展示自己，也就是色情地裸露自己。这就是要剥削它的展览价值。对于这种赤裸、被展览的自我而言，他者就是作为消费者的观众。列维纳斯的自我

通过排斥他者来定义自己，用将他者排除在外的方式来获取一席之地。后笛卡尔式自我则与此相反，它不必靠排斥他者来确定自己的位置。

过度交流提高了交流系统的熵。它产生了一种交流和语言的垃圾。在《真正的恶》（*Das eigentliche Übel*）一文中，米歇尔·塞莱斯（Michel Serres）将世界的垃圾化和肮脏化归咎于源自动物的占有癖（Aneignungswut）。动物用它臭烘烘的尿和粪便来划定、占有它的辖域。人类在汤里吐痰来阻止他人享用。夜莺用大叫将其他鸟赶出它的领域，以此来占领空间。塞莱斯区分了两种垃圾。硬的是物质垃圾，如巨大的垃圾堆、毒害环境的物质或者工业垃圾；而软的则是语言垃圾、符号垃圾和交际垃圾。占有癖让这个星球在符号制造的垃圾和海啸中窒息："这个星球被垃圾和广告牌彻底占领，被塞满垃圾的湖泊、溢出塑料的海沟、布满碎片残渣和果皮的海洋彻底占领……在每座山崖、每片树叶、每个可耕种的小块农田上都铭刻了广告；在每种药草上都写着字母……就像传说中的大教堂一样，一切都沉没在符号的海啸之中。"[12]

塞莱斯所说的动物还是笛卡尔意义上的，因为它们占有领地时遵循的是免疫的模式，用它们臭烘烘的屎尿或者它们制造的噪声来抵抗作为敌人的他者。塞莱斯由是写道："笛卡尔，这可怜的家伙，印证了我们的兽性习俗。"[13] 今天，世界的垃圾和污染超越了笛卡尔式占有，后笛卡尔的转折也在于此。后笛卡尔式的垃圾不再如笛卡尔式排泄物那么臭了，它甚至把自己包装成了美，包装成吸人眼球的漂亮广告。塞莱斯笔下散发臭味的垃圾，仅仅在动物式占有生效时淤积起来："我们将看到、听到它们，那些迅速变脏的符号，正如前面提过的粪便一样，以坚硬的软性（harte Weichheit）继续着古代的占有姿态。"[14]

当今世界的肮脏化和垃圾化不只源自对辖域的区分和占有。它发生在一个没有边界、不划辖域的空间。它也不是通过驱赶他者占领辖域，而是要赢得注意力。所以今天，垃圾也在扩张。要占有那些被排斥的垃

圾，就得用其臭气和噪声来抵御他者。这些垃圾会划界。然而，人们用扩张性垃圾来吸引他者的注意力，来取悦他们。排除，规定了什么是被排斥的垃圾；包含，则指出扩张性垃圾是什么。它并不令人厌恶，而是讨人喜欢又富有吸引力。今天，后笛卡尔式夜莺之所以啁啾鸣啭，不再是因为要把他者从自己的领空驱走，而是为了引起注意。

交流制造亲近。过多的交流却并不自动制造更多的亲近。不知从什么时候开始，过度接近转化成一种无距离的冷漠（abstandslose Indifferenz）。这里产生了关于亲近的辩证法。过度接近，破坏了那种可能比无距离还要近的亲近。这里说的是一种被远所驱动的近，一旦扩张性的亲近过度了，这种近就消失了。扩张性的泛滥和过量，会导致麻木迟钝和精力涣散，也就是感知的角质化。这种角质化令感知对不显见的、迟疑的、静止的、私密的、细微的东西浑然不觉。因此，米歇尔·塞莱斯写道：“铺天盖地的文字和图片强迫我们去阅读，而世间万物恳请我们的感官给予意义。后者吁请，前者命令。我们的感官创造了世界的意义。我们的产品已经有了——肤浅的——意义，它们越粗糙，越近似垃圾，这种意义就越容易被感知。图片——绘画垃圾；标识——文字垃圾；广告（Werbung）——视觉垃圾；短片（Werbespots）——音乐垃圾。这些简单低级的符号强迫你去关注，阻断了更不易察觉的、隐秘的、沉默的、常因遭无视而毁灭的风景；因为，拯救万物的正是感知。” [15]

塞莱斯将世界的垃圾化追溯到笛卡尔式主体的占有意志。然而，单单占有不能解释那种缺乏经济理性的过度交流和过度生产。就连野兽的占有也包含着一种经济必要性。动物用它们的排泄物为自己取得必要的生活空间。相反，今天的过度生产和过度积聚是跨越经济的（transökonomisch）。它们超越了使用价值，冲破了方法（Mittel）和目的（Zweck）之间的经济纽带。限定和界定方法的不再是目的。它变得指向自己，毫无限制。增长恶化成了肿瘤和赘生物。一切都超越了原本的设定过度成长，导致系统的肥胖和堵塞：“许多东西被生产出来、

积聚起来，根本没工夫让它们为什么事情效劳……人们生产并发送太多消息和信号，结果再也没时间去读。”[16] 照此看来，过度交流就是屏幕上不间断的光怪陆离，它填补了荧光屏的空乏，是一种“被强制的场面”，是在试图用过度的扩张来平衡存在的缺失。

从那种交流群、信息群和符号群生发出一种特别的暴力、一种扩张的暴力。那些群不再做出澄清，不再引导推断，而只是成群积聚。排山倒海的空白信息令人涣散、迟钝、麻木。可以对麦克卢汉所说的“媒介就是信息”（Medium ist Message）略做改变，以适用于这个扩张性成群的时代：媒介是群—时代（Mass-Age）[17]。

---

[1] 如果只是把语言看作象征的话就会陷入一种天真的理想主义。汉娜·阿伦特认为语言是一种不言而喻的理解，所以语言和政治在她看来是不可分离的。政治的本质是基于互相交谈的共同行动，而暴力却是无言的、沉默的。参见：Hannah Arendt, *Über die Revolution* , München 1965, S. 20. 暴力仅因其秘而不宣性，就成了政治的边缘现象。语言中止的地方，政治也就结束了。阿伦特完全忽视了语言恶毒的一面，而正是这一面赋予暴力以语言，阻止共同行动。

[2] 尼采的出发点也是语言和暴力的原始亲缘性。尼采认为，自我通告（Sich-Mitteilen）是“通过他者来扩张其暴力”。参见：Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882—1884* ,Kritische Gesamtausgabe, Abt. VII. Bd. 1, S. 306. 通告宣示了自身意志，表现为对他者的征服。说话是种伤害。它的第一个特征是“一个意志向另一个意志的（常常是伤害性的）冲压”。“对他者的伤害”造就了“更强者的符号语言”。理解的过程是直接通过痛苦和疼痛感知得以完成，所以循着尼采的思考，那些符号原本是创痕。暴力的逻辑在语法中延续。动词变位（flectere，原意是使弯曲服从）可能是一种使他者卑躬屈膝服从的暴力征服。主语和四格宾语的关系就像主仆一样。但如果人们注意一下语言的象征性，动词变位就不再是一种暴力下的屈服，而是适应和依偎。变位也就有了变通的意思。

[3] 当前对语言暴力的兴趣肯定不是因为它们如今特别普遍，而是因为人们如今拒绝任何身体暴力，所以排斥性暴力只能存在于语言媒介里。因此，对语言暴力的关注并非预见性的，而是回溯怀旧式的。

[4] 在一个排斥性社会，比如极权社会，像微博或脸书那样的社交网络完全能够起到建设性作用。它们让人们绕过当权者，组织抗议活动，正如今天在阿拉伯国家可以看到的那样。但在像西方那样的扩张性社会却产生了突变现象，也就是说，它们自身扩张为展示过度自我存在感（Ich-Bin）的空间。

[5] 这个词本是提供信息的意思，再次被作者拆分为两个部分。

[6] René Descarte, *Die Prinzipien der Philosophie* , Hamburg 2005,S. 15.

[7] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* , a.a.O., S. 119.

[8] 参见：Emmanuel Lévinas, *Zwischen uns* , München 1995. “我的‘在世间’或‘在阳光下的位置’、我的家，难道不是我非法占据的、本属于他人的生活空间吗？我压制或清空这些人，将他们驱逐到第三世界：排挤他们，隔绝他们，让他们无家可归，将他们洗劫、杀死。”

[9] Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt* , Freiburg i.Br. u.a. 1985, S. 218.

[10] Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* , Freiburg i. Br. u.a. 1998, S. 190. “主体性是不可替代的自我。不再是有主动权的第一格自我，而是从一开始就被迫……：似乎放到了第四格宾语的位置上，从一开始就要负责，无法抽离。”

[11] Ebd., S. 51.

[12] Michel Serres, *Das eigentliche Übel. Verschmutzen , um sich anzueignen* , Berlin 2009, S. 76.

[13] Ebd., S. 91.

[14] Ebd., S. 30.

[15] Ebd., S. 76.

[16] Baudrillard, *Transparenz des Bösen* , a.a.O., S. 40.

[17] 此处又是作者在玩文字游戏，将表示“信息”的Massage一词拆分为Mass-Age，意思就变成了“群—时代”。

块茎暴力

过度编码就是用呆板、压制性的秩序来消除所有自由空间。暴力的起因不仅在于过度编码，而且还在于毫无约束的解码和破界，它们把世界消解成一种由不可操控事件、冲动和紧张所制造的洪流。编码本身并不是暴力，它表达、构建、塑造、整理、诉说这个世界。暴力却是一种全覆盖式（totalitär）的过度或者过量编码。毋庸置疑，通过对抗压制性的过度编码，某种程度的拆码或解码可以令世界摆脱强迫和痉挛；但如果解码向恶性发展，愈演愈烈，那么它本身就具有毁灭性。德勒兹对毫无约束的解码没有采用辩证视角，仅赞其为解放者，而屏蔽其恶意的一面。恰恰是这种漫过所有器官、以此消除器官差异的癌症肿瘤，成为一种解码和解辖域化的恶意形式。德勒兹笔下完全消除器官编码的“无器官身体”，和布满了转移肿瘤的身体几乎别无二致。这里摧毁了任何有机的表达，扬弃的是本质。对精华的削减愈演愈烈，直至完全将其变为恶毒。德勒兹用来说明无器官身体的例子，是那张“患精神分裂的桌子”。与其说那是一张桌子，倒不如说像一堆杂物，丧失了任何功能。桌面越发没有边界，乃至消失，被桌腿“吃掉”。语言本身也被解码，被除去差异，成为无法清晰发音的一团噪声：“无器官身体用它扁平的、紧绷的、不透明的表面去对抗这些器官机器，用它无法区别、不能成形的流动去对抗这些联合的、统一的、继而又被隔断的洪流，用叹息、喊叫、无结构无组织的大疙瘩来对抗语音构建起来的词。”[1] 于是，德勒兹的“块茎”（Schizo）[2] [3] 无控制、无导向地滋生蔓延：“块茎既没有开始也没有结束，永远处在中间，在万物的中间，是插片，是幕间戏。树是血统，但块茎是同盟，就只是同盟而已。树需要动词‘是’，而块茎固定在连词‘和……和……和’中。这个连接句有足够的力量来撼动并且根除动词‘是’。”[4] 暴力不仅是压制性的既不也不，或者勒索式的

要么要么，而且还是无尽的“和……和……和”。日益猛增的同类叠加，过度的扩张性，皆导致一种强力的释放。这种释放因其扩张性而区别于免疫性的防御。精神暴食症并不遵循免疫模式，因为不存在针对和（*Und* ）与过多（*Zuviel* ）的免疫反应。扩张性暴力的病理后果不是致命的传染，而是梗阻。扩张性的无节制叠加可能会撼动存在（*Sein* ），但它导致了存在者（Seiender）的增生，这同样也是一种暴力。

德勒兹的主人公叫作“斯佐”（Schizo）：“斯佐始终踉踉跄跄、磕磕绊绊、无休无止地游荡，它不知所措地弥足深陷于地域的消解，在它的无器官身体上没完没了地经历着散伙……终于，它扰乱了所有密码，承载着洪流般的解码的欲望。” [5] 德勒兹将精神分裂者美化为四处流浪的伦茨：“斯佐们四处流浪，比起在沙发上伸展四肢的神经功能症患者，肯定是更好的榜样。……比如毕希纳笔下伦茨的漫游。……一切都是机器，天空的机器，是星星或者彩虹；山脉的机器，同身体的机器合二为一。机器噪声不断。……他经历的自然不再是自然，而是生产过程。人和自然荡然无存，剩下的仅仅是过程，是用一种东西生产另一种的过程，是把机器连接在一起的过程。到处都是生产机器或者欲望机器，是精神分裂式的机器……” [6] 斯佐表现了这样一种能力，“将碎片加入始终更新的碎片化过程之中” [7] 。它包含了一种死亡冲动。所以德勒兹援引安托南·阿尔托的话说：“无器官的整个身体是无生产力的、无创造力的、无繁殖力的，是不可消耗的。安托南·阿尔托在无形无体存在的所有地方都揭示出无器官身体。它的名字叫作死亡冲动，而死亡并非没有榜样。因为欲望也在希望、渴求着死亡……” [8] “机器的死亡冲动”催促着欲望机器，后者蓄意破坏并毁掉自己，如此一来，就无法分辨它何时在建构，何时开始解构。” [9] 精神分裂式机器和资本主义机器非常相像，其本质特征是无法分辨建构还是解构，生产还是破坏。精神分裂式的生产和破坏互相重合，在本质上无法同破除界限的资本主义生产区别开。德勒兹甚至证实，精神分裂症和资本主义本质上也很接

近：“对洪流的解码以及合伙人之间的解辖域化，就这样构成资本主义的根本趋势。资本主义不停接近它原本意义上的精神分裂底线。它用尽全力在无器官的身体上生产精神分裂，也就是生产被解码的洪流的主体……” [10]

德勒兹认为，资本主义不仅发展了精神分裂，也发展了偏执妄想，所以它在对辖域的消解和重构之间摇摆。德勒兹只认为妄想式的辖域重构是恶毒的。对于精神分裂式的解辖域化，他始终持肯定态度。所以他建议，针对偏执妄想式的辖域重构，更彻底地消除精神分裂的边界，“更加干劲十足地加入市场运动、解码运动和解辖域化运动” [11]。精神分裂式的解辖域化导致同类的块茎枝蔓丛生，导致大量扩张性。暴力不仅是不执行或不包含，也是过度或者过剩。德勒兹显然没有看到那种基于扩张性的暴力，所以才会单一地赞美解码和解辖域化是种解放。过度的扩张性暴力比匮乏或者不给予的排斥性暴力更加致命。匮乏被填满时也就结束了匮乏状态，而过度则没有止境。

德勒兹笔下的精神分裂症与任何恶意都不沾边，被大大地浪漫化和理想化了。他所言及的是“生产性的、最终通向幸福的普遍精神分裂” [12]。拿精神分裂的欲望机器和丁格利（Tinguely）的机器做比较，连接后者的元素是没有任何功能性的逻辑：“在主导我们社会的系统中，欲望机器只是作为反常扭曲的东西而被忍受，也就是说，还谈不上真正使用这台机器……不过，欲望机器的秩序与其说存在于一种普遍化的病态反常行为中，倒不如说存在于生产性的、最终通向幸福的普遍精神分裂中。因为欲望机器正如丁格利所说：是一台真正快乐的机器，我在这里说的快乐，意思是自由。” [13] 解辖域化系统的元素，虽缺乏任何逻辑和功能性纽带，却仍能彼此交流；虽无亲缘关系，却也能彼此联结在一起。在丁格利看来，这是一种真正快乐的系统，它没有精神分裂式的裂缝和离析。丁格利的机器虽然没有任何功能和目的，却构成了一个连续的统一体，一个内部和谐的整体。机器的各个部分轻松交错在一起，

没有任何卡壳儿的情况。各个部分总是以某种方式彼此挂靠，其纽带是一种能在无血缘关系的情况下制造出亲近的友情。基于这种内在和谐，它们毫无干扰地运转。据他之论，一种真正的精神分裂则会产生干扰和堵塞。精神分裂就是一种强制形式，所以它既不制造“快乐”，也不带来“自由”。

鉴于他者具有排斥性，黑格尔笔下的精神发展出一种妄想式的过度免疫，它会引发过度解码（Hypercodierung）和过度辖域化（Hyperterritorialisierung）。但德勒兹的精神分裂式解码和解辖域化的反面模型（Gegenmodell），也同样具有破坏力和恶意。完全不具备排斥性的精神分裂式机器生产出一种扩张性的暴力。它就像一个核反应堆，因无法控制的连续反应和过热而烧毁（耗尽）。并非每种排斥性都是破坏性的。诸如犹豫、中断、无聊、等待或愤怒等排斥性形式，常常也具有建构性。在社会日益增长的扩张化进程中，这些形式正面临着消失的危险。众所周知，电脑不会迟疑。由于缺乏他者视角，它成了一个自闭的计算器。直白意义上的思考，也同样与排斥性相关。如果没有排斥性，思考就无异于计算了。精神分裂式的“和……和……和”毫无排斥性，引发扩张性的成群积聚。只有阻碍和排斥才会产生时钟的节奏、节拍，也就是产生时间；相反，无论妄想式的阻塞还是精神分裂式的排障，都在摧毁时间。

---

[1] Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie* , Frankfurt a. M. 1974, S. 15.

[2] 这个词音译为斯佐，后衍生出精神分裂之意，后文中的块茎、斯佐、精神分裂者皆来自此词。

[3] 参见：Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus* , Berlin 1992, S. 16.“块茎的每个点都可以（必须）和其他点连接起来。这完全有别于树或根，树或根中的一点、一个秩序都是固定的。”

[4] Ebd., S. 41.

[5] Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus* , a.a.O., S. 46.

[6] Ebd., S. 8.

[7] Ebd., S. 13.

[8] Ebd., S. 14.

[9] Ebd., S. 511.

[10] Ebd., S. 44.

[11] Ebd., S. 308.

[12] Ebd., S. 515.

[13] Ebd.

全球性的暴力

按照哈特和内格里之见，全球化产生了两种对立的力量：它一方面造就了“帝国”，帝国通过持续控制和永久冲突建立了一个去集中化、解辖域化的资本主义统治秩序；另一方面，全球化产生了“大众”（Multitude），那是一种通过网络互相交流、共同行动的个体（Singularitäten）的总和。大众在帝国内部倒戈。因此，哈特和内格里建构了阶级斗争的一个新版本。来自帝国的暴力，被解释为剥削他人（Fremdausbeutung）的暴力：“人群，即大众，是社交世界的真正生产力，而帝国是一台剥削机器，它的存亡取决于大众的生命力。或者借用马克思的话：这是一个靠堆砌死亡建立的政权，唯有像吸血鬼一般吸取活人的血，它才能存活下去。”[1]

哈特和内格里不太考虑政治经济现实，他们的理论模式建构在阶级或者阶级斗争之类早已成为历史的范畴之上，故而会把“大众”定义为一种阶级：“首先，大众被理解为一种所有为资本打工的人的组合体，这些人因而是有潜力反抗资本统治的阶级。”[2] 只有在互相影响或互相竞争的多个阶级里面谈阶级才有意义。但大众实际是独一无二的阶级，因为它囊括了所有参与资本主义系统的人，也就是说它没有以兹对抗的统治阶级。在帝国中，每个人都臣服于资本主义经济的号令。帝国不是将大众作为无产阶级来剥削的统治阶级，相反，它剥削的是自己。哈特和内格里没有看出这种自我剥削。帝国之内根本就是无人统治，是把资本主义系统呈现出来，这个系统覆盖了所有人。帝国内虽然仍存在对他人的剥削，但养护这个系统的基本模式是自我剥削。

正如哈特和内格里所言，“在且只在共同战斗的时候”，阶级才“是一个集体性的整体”[3]。阶级必须包括一种深刻的、激发共同行动的

从属感，而当今社会的特征恰恰是，从属感和“我们”已遍寻不见。政治上麻木不仁、漠不关心，加之社会上与日俱增的幼稚化（Infantilisierung der Gesellschaft），令共同行动的可能性几乎为零。全球化的世界里居住着的不是坚决反抗帝国的独特个体，而是那些彼此剑拔弩张、为了自己而隔绝他人的一个个自我。所有参与资本主义生产过程的人，既是受害者，又是施害者。一旦两者合体，就不可能再有反抗。哈特和内格里忽略了这种特殊的全球拓扑学。

社会权力仅仅来源于共同的行动，一种“我们”。社会的自我化和粉末化却让共同行动的空间急剧缩小，并以此阻碍了可能真正质疑资本主义秩序的反对力量。社会（*socius*）让位于个人（*solus*）。当今社会的标志性状态不再是大众（Multitude），而是孤独（*Solitude*）。分离不生成权力，这个关键的社会发展根本不在哈特和内格里的考虑范围内，他们陶醉于一套富有想象力的话语[4]，从而为大众的浪漫社会主义革命招魂[5]。没有了对抗力量，新自由主义的经济秩序会永生不死。这个新秩序发展出一种强烈的占有能力，那就是占有一切，再编造出一套资本主义的公式。

社会主义之外，就没有真正能给资本主义造成内伤的外敌了。甚至恐怖主义也不再可能真正威胁到资本主义体系，不再表现为与其势均力敌的权力阵营。资本主义体系甚至可以吸收恐怖主义，将之转化为巩固自身的连贯力量。可以想见的就只剩下由过热或过度操作导致的系统内部爆炸了。这种内爆的暴力和外力引爆的暴力不同。后者和传统的战争暴力一样扩张领土，占领新空间。外力引爆的暴力是向外施压的，内爆的暴力因为没有了外部而向内施压，在内部产生摧毁性的张力和偏斜，最终使系统内部分崩离析。

全世界发生的暴力冲突没有任何共同点，而哈特和内格里却故意曲解它们，说成一场对抗帝国的战争。实际上这些冲突也不一定就跟新自由主义有关。哈特和内格里所提及的暴力冲突，如学生抗议、洛杉矶的

种族暴动、巴勒斯坦反抗以色列的抗暴运动、墨西哥的恰帕斯起义或者法国铁路工人罢工，它们并无相同的意识形态，亦无共同目标。哈特和内格里虽然确认，这些抵抗战士之间没有交流，也就是说他们没有共同语言，没有共同的敌人[6]，但是他们没有发现，其论点的症结即在于此。众所周知，没有交流就不会有共同行动，也就是说没有对抗力量。哈特和内格里把本不存在的共同意图强加给这些抵抗者。照此推断，没有交流就是一种“新型交流”，一种“诸多个体的交流”（Kommunikation von Singularitäten）[7]。这些抵抗斗争彼此间“不是平行的”连接关系，每场斗争都是独自“径直抵达帝国的虚拟中心”[8]。

哈特和内格里的论证有违事实。当今社会实际是一个社会性、共同性、共同体性的普遍瓦解过程。它明显在自我粉碎，自我分割，各自为政。面对这种真实的发展他们做出断言，说今天生产关系的本质特征在于“制造合作、交流和共同体”，说这导致了私有财产危机：“私有财产被理解为一种高贵的权利，即对一件财物的使用权或对其名下所有财富的支配权。可是这种定义本身……越来越没有意义。”[9] 不同于他们之见，共同性在今天正逐渐消亡。私有化深入灵魂，盘踞不去。共同体的崩溃让共同行动越发不可能了。哈特和内格里高估了同资本主义新自由体系抗衡的反抗力量。新自由体系的特点就包括，被剥削者和剥削者二者难以区分，施害者和受害者合而为一。没有明确的反对，没有明显的战斗前线，也就是说没有构成两种不同阵营、力量或者阶级的前提条件。哈特和内格里并没有完全忽视这种特殊的暴力拓扑学，所以才会认定：“即使剥削和统治总被具体经历（大众用自己的血肉之躯感知这点），但与此同时，它们还是杂乱无章的，乃至在其面前好像不再有哪个地方让人觉得安全。若不再有可以作为外部的地方，那么我们就必须在所有地方剑拔弩张。”[10] 也就是说，在每个地方都做出对抗，但却不清楚对抗什么。所以，大众身上那传说中的坚决态度都消失殆尽。哈特和内格里显然没认识到，在帝国中，战士很快就变为同谋。如今，暴

力和剥削所在之地不再引起敌对，因为每个人都在自我剥削。施害者同时也是受害者。对他人的剥削让位于自我剥削。剥削行为的发生于是无需任何统治，因为它打着自由的旗号。暴力的这种内在稳定性（Immanenz），令所有在前线对战的敌人消失了。

哈特和内格里把全球的资本主义新自由体系称为“帝国”。这一体系实乃一个充满矛盾冲突的世界内部空间（Weltinnenraum），在那里，人这一物种发动着对抗自己的战争。之所以说这场战争是全体式的，因为它同社会关系完全重合，且以和平的面貌示人。那种福柯曾经听到的从惩戒所里喷涌而出的“战斗的雷霆万钧”，今天已稳稳成为社会基调。战争延伸到每个人的灵魂内部，你不再是跟他人，而是首先跟自己打仗。由于这场仗的全体性（Totalität）和内在稳定性（Immanenz），每种以明确区分内外、敌友、主奴为前提的传统意义上的反抗，都形同虚设了。

依哈特和内格里之见，对抗帝国的唯一可能性在于，减缓它产生的进程，去掉它恶毒的锋芒。然而，他们给出的方略可能是有问题的。因为他们认为，这个进程不可逆转，也没必要非得对之加速或者强化。他们继而引用德勒兹和加塔利：“吉尔·德勒兹和菲利克斯·加塔利的观点是，不该反抗资本的全球化，反而应该加速这个进程。他们问：‘但这些革命道路之中……究竟哪一条是现实存在的呢？——从世界市场撤退吗？……或者反其道而行之？也就是以更大的热情投身解码和解辖域化的市场运动？’……要想有效对抗帝国，唯有在同一层级上遭遇帝国，并将其典型进程推到目前的界限之外。”[11] 如果以更大力度卷入市场和资本运动，恐怕万劫不复。世界和世界市场不是一回事，对世界彻底的市场化，将是对世界的强暴，会压抑和摧毁除工作、利润、资本、效率和绩效之外的所有一切。生产和绩效之下的歇斯底里症，竞争之下的过度紧张，直接导致不同类型的病理现象。全球性的关节过动症（Hypermobilität）就像一场全面动员（totale Mobilmachung），后者竭尽全力维稳。如果尝试超越目前界限去加速或强化那些在帝国占统治地

位的动态进程，将会导致灾难性后果。那样一来，系统将不可阻挡地走向彻底崩溃。

---

[1] Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung* ,Frankfurt a. M. 2003, S. 75.

[2] Michael Hardt/Antonio Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire* , Frankfurt a. M. 2004, S. 124.

[3] Ebd., S. 122.

[4] 哈特和内格里没有清晰的反抗策略，而是使用神秘主义乌托邦式的宣誓套路，一会儿引用阿希西，一会儿引用奥古斯丁，还有普罗提诺："'所以，让我们逃到亲爱的故乡去'，于是人们更有权提出要求。……因为那里是我们的祖国，我们来自那里，那里是我们的母亲。这是怎样的旅行，怎样的逃亡？你不是徒步旅行，因为脚只是把你从一个国家带到另一个国家。你也不需要配置代步工具、牵马或者在海上航行。不，你必须把这一切置之脑后，不去看它们。也就是说，闭上眼睛，不是想象自己衰老的面孔，而是另一张脸。"（Hardt/ Negri, *Empire* , a.a.O., S. 402f.）

[5] 所以他们的书最后以共产主义的浪漫光环结束："在后现代我们又处于同弗兰茨·冯·阿希西（Franz von Assissi）相似的境遇。我们用存在的快乐来对抗权力的困境。这种革命将无法控制权力，因为生命权力和共产主义、合作和革命都在爱、简单和无辜中融为一体。这里表现出共产主义者溢于言表的轻松和快乐。"（Ebd., S. 420.）

[6] 参见同上，第69页："实际上我们必须承认，当人们试图从这些情况中创新时，却不能去除它们与时代不符的嫌疑：各种斗争总是老套过时，不合时宜。对学生运动的讨论使用了早已过时的民主口吻：吉他、头带、帐篷和标语，看起来像20世纪60年代伯克利大学'言论自由运动'的微弱回声。同样，洛杉矶动乱也像20世纪60年代震动美国的种族冲突的余波。巴黎和首尔的罢工，似乎把我们带回了工厂和工人大众的时代，仿佛他们是那些濒死的工人阶级发出的最后一声叹息。"

[7] Ebd., S. 70.

[8] Ebd., S. 71.

[9] Ebd., S. 313.

[10] Ebd., S. 223.

[11] Ebd., S. 218.

自由人

例外是一种极端的排斥性状态，因为它解除了所有扩张性准则。当外界侵入一个系统的内在、动摇它的整体时，例外也就出现了。内在与外在彼此排斥的张力，构成了例外状态的根本。一个系统的内在稳定性，会在例外状态下遭遇他者的超验（Transzendenz des Anderen），而这个他者或曰异类，会对系统构成威胁。来自完全相异者（das ganz Andere）的排斥性，引起系统内部萎缩，并令其内部发生地震。例外状态的产生，是系统对外来威胁的免疫反应。

君主（最高统治者）拥有解除现行法律的绝对权力。他代表了立法的暴力，这种暴力能在法律之外同法律保持关系。因此，君主不必有立法权。例外状态解除现行法律，从而产生一个逍遥法外的空间。在这个空间里，可以对每个个人动用绝对权力。阿甘本认为，只有把人的生命纳入至高权力之中，也就是说，“只有通过把自己托付给掌管生杀予夺的绝对权力” [1] ，人的生命才能实现政治化。赤裸裸的可被杀死的生命和至高权力，二者互相创造：“我们现代人习惯用诸如公民权利、自由意志和社会契约等概念去构想政治空间，而君权社会的立场则与之相反，在那里，只有赤裸的生命才是确凿政治性的。” [2] 这“必死无疑的生命”，是“根本的政治元素”。这种“政治的根本现象（Urphänomen）”就是制造“神圣人（homo sacer）的赤裸生命”的那个魔咒。至高权力和神圣人的赤裸生命，彼此对峙于一个秩序的两极。面对至高权力，所有人都是潜在的神圣人。

***

神圣人是因触犯神的戒律而被排挤出共同体的人。比如，如果

谁放错放了界石，就会遭到边界守护神朱庇特·忒尔弥诺斯（Jupiter Terminus）的报复。你可以杀死这个人而不必受罚。神圣人当然经历了很多个历史阶段。在十二表法时期，神圣人是指那些触犯罗马护民官之威权的人。为了保障自己的实力地位，古罗马的平民重又采用了源于宗教的古老实践。阿甘本完全忽视了神圣人的历史变迁，把神圣性（sacratio）局限于平民统治时期，所以才会错误地把神圣性归结到民众领袖（护民官）有权置喙的神圣权力（potestas sacrosancta ）上。如此一来，神圣性就在其宗教起源被屏蔽的情况下和至高权力短兵相接。著名的法律历史学家埃米尔·布鲁南麦斯特（Emil Brunnenmeister）写道："神圣性……原本不是世界性的，而仅仅是敬重上帝（Gottesacht），唯独由此逐渐发展出对世界的敬重（Acht）。"（布鲁南麦斯特：《古罗马法律的杀戮罪》，莱比锡1887年版，第153页）为了自圆其说，阿甘本还为神圣人这个形象建构了一个现实中本不存在的矛盾。他指出，神圣人不可能归属于宗教领域，因为人们可以杀死他，却不准伤害其他神圣器物（res sacrae）。由人类亲手制造的杀戮，并未将神圣人从宗教性中解脱出来，因为他们以为，神的复仇随时可能降临在神圣人身上，比如别人会杀死他。杀人凶手在这里干脆被视作神的复仇工具。布鲁南麦斯特因此写道："神圣性的基础是我们秉持的那个被屡证不爽的信念：神将亲自惩罚渎神之人……只要他想，可以随时随地，方式随意；而所有人，管他是国家还是其公务员、祭司或公民个人，谁也不准抢先实施惩罚。愤怒的神将选择哪条路来对付落入他手的牺牲品，带其走向万劫不复，凡人是无法得知的。也许，神会使用各种手段严刑拷打这个罪人，直到把他折磨到自行了断；也许，神会让他意外死亡，或者久病不治而亡；也许，神会把一个致命武器塞到这个人手里。只要杀死一个坏人（神圣人，sacer）的人完全是出于无意识而成为神的复仇武器，那么他就是无辜的。用人力去帮助遭人冒犯的神完成其复仇计划，这种事对于虔诚的百姓来说，既无资格，亦非义务。出于同样的畏怯，神的财产可以确保不受任何触犯，但这敬畏之中肯定含有轻率和恶

毒的性质，也就是假装代表超凡力量在人世间进行刑事追诉。”（布鲁南麦斯特：《古罗马法律的杀戮罪》，第152页）此外，阿甘本还断言，神圣人不仅被开除出人类，也被排除在神秩之外，因为不准用他做祭品。这也是个错误结论，因为神圣人之所以无法被用于祭祀，是因为他已经归那个被他所冒犯的神所有。于是也就证实，神圣人的形象，也就是阿甘本至高权力理论的根据，是一个不符合历史事实的虚构。

***

阿甘本的至高权力理论尽管具有魅力，但并未如其所断言那般证明例外状态在今天已经多到要成为常规。它反而意味着，如今我们生活在一个由过度扩张性所统治的社会，这里不再可能有意外状态了。魅力常常来自那些濒于消失的东西。[3] 例外状态就是一种排斥性状态，它的出现只有一种可能，就是他者或外部的入侵。扩张的社会如今接受了所有排斥性和超验性，从而达到全面彻底的正常状态。扩张的社会剔除了所有外部，实现全面彻底的内在空间。恐怖不仅源于至高权力的超验性，也源自内在稳定性（Immanenz）。同排斥性的恐怖相比，扩张性的恐怖可能更致命，因为它没有任何免疫性防御。

君权社会早已属于历史。今天，没有人通过“听任掌管生杀予夺的绝对权力”来实现自己的政治化。再也没有外部，没有超验，再也没有让人们成为服从主体、任其摆布的至高权力。今天的社会不再是君权社会，我们已经生活在绩效社会。绩效主体与服从主体的区别就在于，绩效主体是自己的统治者，作为自己的雇主，它又是自由的。

绩效主体不受强迫它工作并对它进行剥削的外部统治机关控制。它不服从任何人，只服从自己。可是，虽然撤掉了外在的统治机关，强制结构（Zwangstruktur）却并未消除，结果导致自由和强制合而为一。绩效主体自动受迫于效率的最大化，所以它是在自我剥削。由于伴随着一

种虚假的自由感，自我剥削比剥削他人更有效。剥削者同时是被剥削者，这里发生的剥削无须依靠统治者。自我剥削的效率就在于此。资本主义体系从剥削他者转向自我剥削，从“应该”转向“能够”，目的是自我加速；由于它悖论的自由，绩效主体既是施害者又是受害者，既是主人又是仆人。自由和暴力在这里无法分辨。那个既是自己的君主又是自由人（Homo Liber）的绩效主体，其实就是神圣人。绩效社会里的君主，同时也是他自己的神圣人。在绩效社会里，君主和神圣人二者互相创造，但他们不分彼此，这就是同阿甘本至高权力理论的区别所在。

阿甘本坚守排斥性模式，所以施害者和受害者、君主和神圣人彼此泾渭分明，即使是拓扑学上也是如此，即是说，至高权力（Souveranität）和神圣人的赤裸生命彼此“对峙于一个秩序的两极”。阿甘本讲的例外状态是一种排斥性状态，而绩效社会的神圣人则处于完全彻底的正常状态，也就是一种扩张性状态。阿甘本完全忽视了暴力的拓扑学转变，此转变乃君权社会向绩效社会转变的基础。作为绩效社会的标志性特征，扩张性暴力避开了令阿甘本矢志不渝的排斥性的免疫范式。

穆斯林人是那些已经完全丧失体力、瘦骨嶙峋、无精打采的集中营囚徒。作为极权社会的神圣人，他们位于一种秩序的最底端，在一个常规地点之外的非地（Ab-Ort）。绩效主体作为后现代的神圣人却处于地点中心，一种秩序的中心。即使是劳动营也不再位于一个地点的边界位置，相反，每个绩效主体都自带一个营地。地点和非地在这里没有分别，绩效主体是囚犯同时也是看守。他不能抵抗这种暴力，因为施暴的人正是他自己。这不由得让人怀疑，后现代的绩效主体带着如心力交瘁或抑郁症之类的精神紊乱，本身不就是一个穆斯林人吗！暴力的历史在这种施害者和受害者、主人与仆人、自由和暴力的合体中得以完成。

阿甘本说我们所有人都可能是神圣人，因为我们全都被至高权力的魔力掌控，都难逃被杀的命运。阿甘本对社会的这一诊断与今日社会的

所有元素相抵牾。今天的社会不再是君权社会。今天使我们所有人成为神圣人的魔力，不是至高权力的魔力，而是绩效魔力。绩效主体误以为自己是自由的，扮作自由人，扮作自己的统治者，实际却被绩效的魔力控制，把自己变成神圣人。绩效社会的最高统治者也就是神圣人自己。

埃亨伯格的抑郁症理论忽视了绩效社会蕴含的系统暴力。他的分析跨度很大，其着眼点在心理学，而不是经济学和政治学。所以他在绩效主体的心理疾病之中看不出资本主义自我剥削的特征。据埃亨伯格之见，让人只属于他自己，这个命令本身就会带来抑郁。抑郁症只是后现代人没能成为自己的病理表达，埃亨伯格将这种人和尼采的自治的人（souveräne Menschen）对等，却没有看出他既是自治者，同时又是神圣人。他恐怕不是尼采眼中的统治者，而是末人，是自己剥削自己的奴仆。

和埃亨伯格的理论相反，尼采实际是从文化批判的角度用自治者为疲惫抑郁的绩效主体提供一个反例。所以，他一亮相就是一个悠闲的人。尼采应该会讨厌过度积极。因为“强大的灵魂”保持“宁静”，“动作很慢”，“面对太过活跃的人会有反感”。在《查拉图斯特拉如是说》中尼采写道：“你们，爱好苦工、快速、新颖、异常的你们全体——你们坚持不了自己，你们的勤勉乃是逃避，乃是忘却自我之心。如果你们更加相信人生，你们就更不会拜倒在瞬间之前。可是你们在你们的内里没有足够的充实的内容去等待——甚至也无法偷懒！”[4]

对阿甘本而言，至高君权创造出那个可以杀戮而不获罪的领域。包含在这个君权领域内的生命是神圣的（*sacer* ）。生命的神圣性原本就意味着“将生命折服于死神的权力”[5]。制造出神圣人的赤裸生命，实乃君权的原始功能。之所以说赤裸，是因为这个生命不在法律规则之内，因而随时可以付诸刀俎。在绩效社会里，神圣人的生命则出于一个完全不同的原因才神圣而赤裸。它之所以赤裸，因为它被剥离了价值的所有超验性，简略成维持生命的基本运作和基本功能这个内在性

（Immanenz）。人们穷尽一切办法，把这个内在性最大化。绩效社会遵循其内在逻辑发展成一个兴奋剂社会（Dopinggesellschaft）。被简化成了仅维持生命基本运作的生命，是一个必须绝对保持健康的生命。健康是新的上帝。 [6] 因此，赤裸的生命就是神圣的。绩效社会里的神圣人同君权社会里的还有一个特殊区别，他们是绝对杀不死的。他们过得就像活死人。他们因太过活跃而无法死去，又因过于疲乏而虽生犹死。

---

[1] Agamben, *Homo sacer* , a.a.O., S. 100.

[2] Ebd., S. 116.

[3] 免疫话语的现实性同样不能够说明，今天的社会比以往任何时代更热衷免疫模式。一个范式被提升为反思的对象，这常常意味着它在消失。今天的社会越发陷入脱离免疫防御模式的境地。他者和陌生事物是真的在消失，而阻止它的只可能是免疫反应。由免疫时代向（相似性主导的）后免疫时代的转变，也离不开全球化过程。要加速全球化过程，就必须日益消除排斥性。相似性导致的暴力不再能通过免疫来防御，因此它比排斥性暴力更加阴险。

[4] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* , Kritische Gesamtausgabe, V. Abt., Bd. 1, S. 53.（译文引自钱春绮译本，三联书店2017年版，第46页。略有改动。）

[5] Agamben, *Homo sacer* , a.a.O., S. 94.

[6] 尼采笔下的末人将健康解释为上帝死后的新上帝：“他们敬重健康。‘我们已发现幸福。’——那些末人说着，眨眨眼睛。”（*Also sprach Zarathustra* , a.a.O., S. 14. 译文引自钱春绮译本，第14页。略有改动。）

图书在版编目（CIP）数据

暴力拓扑学 /（德）韩炳哲著 ; 安尼，马琰译. --北京 : 中信出版社，2019.10
ISBN 978-7-5217-1055-7
Ⅰ . ①暴… Ⅱ . ①韩…②安…③马… Ⅲ . ①暴力－研究 Ⅳ . ① D588
中国版本图书馆CIP数据核字(2019) 第208890号
Topologie der Gewalt by Byung-Chul Han
Copyright © MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH, Berlin 2013
First published in the series Fröhliche Wissenschaft
Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation
ALL RIGHTS RESERVED

暴力拓扑学
著者：［德］韩炳哲
译者：安尼 马琰
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：120千字
版次：2019年10月第1版
京权图字：01-2019-2351
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5217-1055-7

版权所有•侵权必究

Müdigkeitsgesellschaft

Byung-Chul Han

倦怠社会

[德]韩炳哲 著　　王一力 译

中信出版集团

目录

前言 倦怠的普罗米修斯

精神暴力

超越规训社会

深度无聊

积极生活

观看的教育

抄写员巴托比

倦怠社会

外二篇

倦怠社会

神圣时间——禁锢在没有节日的时代

版权页

前言 倦怠的普罗米修斯

普罗米修斯神话可以被解读为刻画现代功绩主体（Leistungssubjekt）心理机制的隐喻，即对自身施加暴力，同自身发动战争。功绩主体幻想自己身处自由之中，实际上却如同被缚的普罗米修斯。一只鹫鹰每日啄食他的肝脏，肝脏又不断重新生长，这只恶鹰即是他的另一个自我，不断同自身作战。如此看来，普罗米修斯同鹫鹰的关系是一种自我指涉关系，一种对自我的剥削。肝脏自身并无痛觉，而由此导致的疼痛感即是倦怠感（Müdigkeit）。普罗米修斯作为自我剥削式主体被一种永无止境的倦怠感攫住。他是倦怠社会（Müdigkeitsgesellschaft）的原初喻象。

卡夫卡对“普罗米修斯”这则神秘莫测的寓言进行了有趣的改造：“诸神累了，老鹰累了，伤口在倦怠中愈合了。”卡夫卡在此呈现了一种有治愈功能的倦怠，这种倦怠不会撕裂伤口，反而使之愈合。“伤口在倦怠中愈合了”——本文也将聚焦于对治愈性倦怠的思考。这种倦怠感并非由不受约束的发展、升级导致，而是来自一种有益的自我降解。

精神暴力

每个时代都有其占据主流的疾病。例如历史上的细菌时代，随着抗生素的发现而走向终结。尽管我们对于大型流感仍然怀有强烈的恐惧，然而如今我们已不再身处病毒时代。有赖于免疫科学的发展，我们已经摆脱了这一历史阶段。从病理学角度看，21世纪伊始并非由细菌或病毒而是由神经元主导。各种精神疾病，如抑郁症、注意力缺陷多动症（ADHS）、边缘性人格障碍（BPS）或疲劳综合征（BS）主导了21世纪初的疾病形态。它们不是传染性疾病，而是一种梗阻病，不是由免疫学上他者的“否定性”导致，而是由一种过量的“肯定性”引发。免疫科技以抵御外来者的负面影响为基础，从此失去了往昔的地位。

20世纪是免疫学的时代。在这一时期，内外、友敌、自我和他人之间存在着清晰的界限。冷战也遵循了这种免疫学模型。20世纪的免疫学范式中充斥着冷战话语，由一种严格的军事化规则控制。攻击和防御主导着免疫学式行动。这种免疫学原则超越生物学范围，到了社会领域，最终蔓延至整个社会层面，一种盲目性被烙印其中：对一切陌生之物，都采取防御措施。免疫防御的对象即是这种陌生之物。即便陌生者毫无恶意，即便他不会产生任何威胁，仍然会基于他的“他者性”（Andersheit）而受到排挤。

近年来出现的种种社会理论，都明显以免疫学诠释模型为基础。免疫学话语的流行并非意味着，当今社会比过去更加受制于免疫学原则。一种范式自身成为反思的对象，这往往标志着该范式的衰落。近年来已经悄然发生了一场范式的转移。冷战的结束就发生在这场范式转移的进程中。[1] 当今的社会状况，更加彻底地摆脱了免疫机制和防御模式。他者性（Andersheit）和陌生性（Fremdheit）的消失标志着这种转变。

他者性是免疫学的根本范畴。一切免疫反应都是面对他者的反应。现在，“差异”（Differenz）取代了他者，不再引起免疫反应。后免疫学、后现代式差异不再导致疾病。在免疫学层面上，它们是等同的。[2] 过去，在陌生者（Fremdheit）的刺痛下，产生激烈的免疫反应，如今这些在差异性中消失殆尽。陌生者被弱化为一种消费用语。陌生性让位于异国情调。游客们在旅行中寻觅它的踪迹。游客或顾客不再是免疫学式主体。

埃斯波西托（Roberto Esposito）的免疫理论也建立在一个错误的假设之上。他认为：“过去几年中，任意哪一天的报纸，也许甚至在同一版面，从表面看来都报道了不同的事件。例如，对抗一种新型传染病的爆发，反对被指控侵犯人权的外国首脑的引渡申请，加固抵制非法移民的壁垒，以及清除最新电脑病毒的策略。这些现象之间有何共通之处？如果人们将它们置于各自所属的领域——医学、法学、政治学和电脑科技中单独观察，那么它们之间毫无关联。然而，如果换一种诠释范畴，情况也随之发生变化。这种诠释范畴自身的特殊性在于，它能够横向剖析各种独立的话语，将它们汇聚至同一个意义视域（Sinnhorizont）之中。如同本书标题所显示，我将这一范畴称为‘免疫’。……忽略其措辞的多样性，上述的种种现象全部都指向同一种机制，即面对危险侵袭时的保护反应。”[3] 埃斯波西托援引的案例中没有一则表明，我们正身处一个免疫学时代。如今所谓的“移民者”不再是免疫学上的“他者”（Anderer），也不是具有真正危险性、引发恐惧的“陌生人”（Fremder）。移民或难民更多地被视为一种负担，而不是威胁。电脑病毒问题也不再导致严重的社会动荡。埃斯波西托在他的免疫学分析中无一例外地援引了过去的事件，而非当下的现状，这种选择绝非偶然。

免疫学范式和全球化进程彼此不能相容。免疫反应唤起了对他者的感知，这与消除界限的进程相违背。按照免疫学原则组织的世界具有独

特的地貌。它由种种边界、通道、门槛、围栏、沟渠和城墙组成。它阻碍全球沟通和交流的进程。一种普遍的混杂无序控制了当下的一切生活领域，免疫学上的他者的缺失和普遍的混乱，二者互为条件。杂糅性（Hybridisierung）不仅主导着当下的文化理论话语，同时也操控了现今的一切生活体验，这与免疫原则恰恰相反。免疫学上的知觉过敏（Hyperästhesie）不能容忍杂糅性。

免疫学的基本特征是否定的辩证法。免疫学上的他者是否定的，侵入自我个体并试图否定它。如果自我不能够反过来否定侵略者，它将在他者的否定下走向灭亡。通过这种否定之否定，完成了免疫学上自我持存（Selbstbehauptung des Eigenen）。自我抵御了否定性的他者，从而确立自身。预防式治疗，即注射疫苗，也同样遵循了否定的辩证法。一小部分他者被允许进入主体，由此触发免疫反应。否定之否定，这种情况不导向死亡，由于免疫反应并未与他者直接对峙。人们甘愿对自身施加少许暴力，为了避免更大的、致命的危险。他者的消失意味着，我们生活的时代缺乏否定性。21世纪的精神疾病也遵循一种辩证逻辑，但并非否定的辩证，而是肯定的辩证。它是一种由过量的肯定性导致的疾病状态。

暴力不仅源于否定性，也源于肯定性；不仅来自他者或外来者，还来自同类。鲍德里亚明确指出了这种肯定性的暴力，他写道：“谁依靠同类存活，也将由于同类而死。”[4] 鲍德里亚还论及“一切现存体制的肥胖症”，包括信息、交流以及生产系统。目前尚不存在针对肥胖症的免疫反应。然而鲍德里亚却从免疫学角度描述了同类的极权主义，这也正是其理论的弱点，“这绝非偶然，人们现在如此频繁地讨论免疫、抗体、移植和排泄物。在一个匮乏的时代，人们专注于吸收和同化。而在过剩的时代，问题是如何排斥和拒绝。普遍的交流和信息过剩正在威胁全体人类的免疫机制。”[5] 在一个由同类控制的系统中，只能在一种比喻的层面上谈论免疫反应。从严格意义上讲，免疫反应仅针对他者和外

来者。同类之间不能产生抗体。在一个由同类控制的体系中，增强免疫反应是毫无意义的。我们必须区分免疫式和非免疫式的排斥反应。后者来自过量的同类、过剩的肯定性，否定性并未参与其中。它也不是一种排他反应，这种反应需要免疫学上的内部空间为前提。相反，免疫反应则不取决于数量，它只针对他者的否定性。免疫学主体为了保护其内部空间而抵抗他者，将其排除在外，无论他者的数量多么微不足道。

由过度生产、超负荷劳作和过量信息导致的肯定性暴力不再是“病毒性的”。免疫反应无法与之沟通。由过量肯定性引发的排斥反应不等同于免疫反应，而是一种消化神经上的功能异常和障碍。由于过量导致的疲乏、困倦和窒息感也并非免疫反应。它们都是神经暴力引发的现象，由于它们不是由免疫学的他者所致，因此是非病毒性的。鲍德里亚的暴力理论中充满了论证上的偏差和混乱，因为这种理论试图用免疫学方式描述肯定性或同类的暴力，尽管没有他者参与其中。他写道：“它是一种病毒性暴力，一种网络的、虚拟的暴力。一种温和却具有毁灭性的、遗传学的、交流式的暴力；一种对立双方共识的暴力……这种暴力是病毒性的，因为它并不正面作战，而是通过传染、连锁反应或消除一切免疫力来侧面进攻。和否定性的、历史上的暴力不同，这种暴力通过过量的肯定性发挥作用，如同无止境地蔓延、生长和转移的癌细胞。在虚拟世界和病毒传播之间存在隐秘的关联。”[6]

按照鲍德里亚的敌对关系谱系学（Genealogie der Feindschaft），第一个阶段的敌人以狼的形象出现。他是一个“外部的敌人，发起攻击，人们通过修建防御工事和城墙来阻挡敌人”[7]。在第二个阶段，敌人呈现为老鼠的形态。敌人在地下暗中行动，人们通过卫生措施将其清除。经历了第三个阶段即甲虫阶段之后，敌人最终以病毒的形式出现：“第四个阶段是病毒，它事实上活动于第四维空间中。人们很难对抗病毒，因为它们位于系统的中心。”[8]由此产生了一个“幽灵般的敌人，弥漫

于整个空间，如同病毒一般四处渗透，侵入每一处权力的裂痕之中”[9]。病毒性暴力从各自的独特性出发，作为沉睡细胞如恐怖分子一般潜伏在系统中，并试图从内部侵蚀整个系统。恐怖主义成为病毒性暴力的主要形式，在鲍德里亚看来，这也构成了个体对全球化发起的暴动。

敌对关系即便采取病毒形式，也依然符合免疫学模式。危险的病毒入侵系统，按照免疫机制的运作方式，系统将病毒入侵者击退。然而敌对关系的谱系不等同于暴力的谱系。肯定性的暴力不需要一种敌对关系作为前提。相反，它正产生于一个宽容、平和的社会。因此它比病毒性暴力更加隐蔽。它存在于一个缺乏否定性的同质的空间内，没有敌我、内外、自我与他者的两极对立。

世界向肯定性发展，由此产生了新的暴力形式。它们不来自免疫学式他者，而源于系统内部。正是基于它的内在性，免疫反应对它失去效力。这种神经暴力将导致精神上的梗阻，是一种内在的恐怖。它完全有别于那种由免疫学的他者引起的恐慌。美杜莎是最极端形式的免疫学上的他者。她代表了一种极端的另类形式，以至于人们一旦正视她的颜面，便走向毁灭。神经暴力则取消了一切免疫学表征，由于它不含有任何否定性。肯定性暴力不是剥离式（privativ），而是饱和式（saturativ）；不是单一排他，而是兼收并蓄。因此，人们不能直观地感受到这种暴力形式。

病毒性暴力并不适用于描述抑郁症、注意力缺陷多动症或疲劳综合征等神经症状，因为病毒性暴力依然遵循免疫学模式，区分内外、敌我，并以一个对系统充满敌意的单一的他者为前提条件。神经暴力并不来自一个系统之外的否定性他者，而是源自系统内部。无论是抑郁症、注意力缺陷多动症或疲劳综合征都指向一种过度的肯定性。疲劳综合征即自我在过度狂热中燃尽了自身，源自过量的同类者。多动症中的“过量”概念也不属于免疫学范畴，它仅体现了肯定性的过度。

[1] 有趣的是，在社会学和生物学讨论之间存在相互影响。科学不能脱离原始的、非科学的前提条件。例如冷战末期，在医疗免疫学领域发生了一场范式转移。美国免疫学家珀丽·玫沁歌（Polly Matzinger）指责旧有的、冷战时期的免疫模式。按照玫沁歌的理论，免疫系统并非区分自我和非我、个人和他者，而是在友善和危险之间划定界限。（参见：Polly Matzinger, Friendly and dangerous signals: is the tissue in control?,in: Nature Immunology, vol. 8, n. 1, 2007, S. 11-13.）免疫防御的对象不再是异己或他者，而是陌生的入侵者，他们在个体内部从事破坏活动。只要他者不采取攻击，那么便不会引发免疫防御机制。在玫沁歌看来，相比人们的传统看法，生物免疫系统要更加友善好客。它并不患有陌生人恐惧症。相较于患有陌生人恐惧症的人类社会，生物免疫系统要更为明智。人类社会拥有一种病态的、过激的免疫反应，这种免疫模式甚至损害了它自身的发展。

[2] 海德格尔的思想也显示出免疫学的影响，比如他严厉地谴责“等同”（das Gleiche），并将之与“一致”（das Selbe）对立。与“等同”相反，“一致”拥有一个内在世界，一切免疫反应都以这一内在空间为基础。

[3] Roberto Esposito, Immunitas. Schutz und Negation des Lebens,Berlin 2004, S. 7.

[4] Jean Baudrillard, Die Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin 1992, S. 75.

[5] Ebd., S. 86.

[6] Ebd., S. 54.

[7] Jean Baudrillard, Der Geist des Terrorismus, Wien 2002，S. 85.

[8] Ebd.，S. 86.

[9] Ebd.，S. 20.

超越规训社会

福柯的规训社会（Disziplinargesellschaft）由医院、疯人院、监狱、营房和工厂构成，已经不再适用于描述当今的社会。取而代之的是另一种社会形态，由健身房、办公楼、银行、机场、购物中心和基因实验室建构的社会。21世纪的社会不再是一个规训社会，而是功绩社会。其中的成员也不再是“驯化的主体”，而是功绩主体。他们成为自身的雇主。那些规训机构的围墙，过去用来分隔正常与异常的疆域，现在变成历史的遗迹。福柯的权力理论无法阐释从规训社会转向功绩社会过程中发生的心理和形态上的变化。过去流行的概念“监控社会”（Kontrollgesellschaft）也不再适用于这一转型，因为其中包含了过多的否定意义。

规训社会是一个否定性的社会。各种否定性的禁令在其中占据主导。否定性的情态动词——“不允许”（Nicht-Dürfen）控制着一切。“应当”（Sollen）中也附着否定性、强制性。功绩社会越来越摆脱了否定性。不断升级的去管制化进程取消了否定性。功绩社会使用一种积极的情态动词——打破界限的“能够”（Können）。集体复合性的肯定句“是的，我们可以办到！”恰当地表达了功绩社会的积极属性。禁令、戒律和法规失去主导地位，取而代之的是种种项目计划、自发行动和内在动机。规训社会尚由否定主导，它的否定性制造出疯人和罪犯。与之相反，功绩社会则生产抑郁症患者和厌世者。

从规训社会向功绩社会的范式转移在一定程度上也存在延续性。将生产最大化的渴望显然存在于社会集体无意识之中。当生产达到一定发展阶段时，禁令的规训法则，或者说其否定模式，便达到其极限。为了进一步扩大生产，规训范式必须由功绩范式，或曰“能够”的肯定性模式

来取代。因为当生产水平发展到一定程度时，禁令的否定性起到阻塞的效果，妨碍了继续发展。肯定性的“能够”比否定性的“应当”更有效率。因此社会集体无意识由“应当”转向“能够”。较之驯化的主体，功绩主体更高效、多产。“能够”并没有撤销“应当”。功绩主体依然接受规训。他已经逾越了规训阶段。规训法则，即“应当”式律令，保障了生产程序，“能够”则进一步提高生产水平。就提高产量而言，“应当”和“能够”之间不存在断裂，反而展示了一贯性。

阿兰·埃亨伯格（Alain Ehrenberg）将抑郁症视作规训社会向功绩社会转型期产生的并发症状：“当控制行为的规训模式让位于另一种规范时，换言之，过去通过权威和禁令分配社会阶级和两性角色，如今每个人必须自发地行动，每个人都有义务去成就他自身，抑郁症就在这时开始盛行。……抑郁症患者没有最大限度地发展自身，他在必须成就自身的努力中筋疲力尽。”[1] 阿兰·埃亨伯格仅从自我管理的视角看待抑郁症，这是成问题的。他认为，这一社交命令——人仅属于自身——是导致抑郁症的原因。在他看来，当晚期现代的人类无法成就自身时，抑郁症就是这一失败的病理学表现。然而，正是人际关系的匮乏导致了抑郁症，这种匮乏是日益碎片化、分裂化社会的典型症状。埃亨伯格没有注意到抑郁症的这一面向。他也忽视了功绩社会内部的系统性暴力，正是这种暴力导致了精神梗阻。因此，并非“人仅属于自身”的社交命令，而是成就压力造成了过劳式抑郁症。由此可见，倦怠综合征（Burn-out-Syndrom）不是表达了筋疲力尽的自我，而是表达了疲惫、燃尽的（ausgebrannt）心灵。按照埃亨伯格的观点，当规训社会的规定和禁令让位于主体自主承担责任和自发行动时，抑郁症便开始流行。但事实上，并非过多的责任和自主性导致疾病，而是作为晚期现代社会新戒律的效绩命令（Imperativ der Leistung）。

阿兰·埃亨伯格错误地把当下的人类等同于尼采的主权独立的人：“主权独立的人，不模仿任何人，尼采曾宣告他的降临，如今此类

型的人即将大量出现。没有在他之上的权威告诉他，他应当成为什么样的人。因为他宣称自己只属于自身。”[2] 恰恰相反，按照尼采的观点，即将大量出现的不是主权独立的超人，而是只会劳作的“末人”（der letzte Mensch）[3]。这种新型的人类，毫无防御地陷入过度的积极性之中，没有任何独立自主性可言。抑郁的人是一种劳作动物（animal laboran），他在没有任何外力压迫的情况下，完全自愿地剥削自我。他同时是施暴者和受害者。自身严格来说是一个免疫学范畴。抑郁症则彻底脱离了免疫学范式。当功绩主体不再能够（继续工作）时，抑郁症就在这一时刻爆发。它首先是一种对工作、“能够”的倦怠感（Schaffens und Könnensmüdigkeit）。只有在一种相信“一切皆有可能”的社会中，才有抑郁症病人发出哀叹：“没有什么是可能的。”不再能够的能够（Nicht-Mehr-Können-Können）导向一种毁灭性的自我谴责和自我攻击。功绩主体和自身作战。抑郁症患者是这场内在战争中的伤残者。一个社会苦于过度的积极性，因此患上了抑郁症。它所反映的，是那种同自身作战的人类。

功绩主体不受外在的统治机构控制，没有外力强迫他工作或剥削他。他是自身的主人和统治者。因此他无须屈从于任何人，或者说只屈从于自身。这正是他有别于规训主体之处。但尽管摆脱了统治机构，却没有导向自由。自由和约束几乎在同一时刻降临。功绩主体投身于一种强制的自由，或者说自由的强制之中，以达到最终目的——效绩的最大化。[4] 工作和效绩的过度化日益严重，直到发展成一种自我剥削。这比外在的剥削更有效率，因为它伴随着一种自由的感觉。剥削者同时是被剥削者。施虐者和受害者之间不分彼此。这种自我指涉性产生了一种悖论式自由，由于其内部固有的强制结构而转化为暴力。功绩社会的精神疾病，便是这种悖论式自由在病理学上的显现。

---

[1] Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2008，S. 14.

[2] Ebd.，S. 155.

[3] 尼采的“末人”将健康奉为神明：“他们崇拜健康。‘我们找到了幸福’——末人说着，眨眨眼睛。”（ Also sprach Zarathustra,Kritische Gesamtausgabe, 5. Abteilung, 1. Band, S. 14.）

[4] 自由的原始含义即和否定性联系在一起。它永远是一种受约束的自由，以免疫学式的他者为出发点。当过度的积极性消灭了否定性时，自由也便失去了意义，由于它起源于否定之否定的辩证关系。

深度无聊

过度的积极性还可以呈现为过度的刺激、信息和资讯，它从根本上改变了注意力的结构和运作方式。感知因此变得分散、碎片化。此外，日益增长的工作负担要求一种特殊的时间和注意力的管理技术，这反过来也影响了注意力的结构。作为一种时间和注意力的管理技术——多工作业（Multitasking），并不代表文明的进步。多工作业不是人类新掌握的技能，以便适应现代晚期信息社会的需求。更确切地说，它代表了一种倒退。当动物身处野外捕猎区时，普遍存在多任务处理。这种注意力的管理技术是荒野求生的必备技能。

一只正在进食的动物必须同时处理几项其他的任务。例如，它必须阻止敌人靠近自己的捕获物。它必须时刻小心，确保自己在进食的同时不被吃掉。它还要同时守护自己的后代和伴侣。在自然捕猎区，动物们不得不将自己的注意力分散到不同的活动中。因此它不能专心、沉浸于任何活动之中，无论是进食或交配。动物不能专注、沉湎于眼前的对象，因为它必须同时注意背景环境。除了多工作业，还有其他一些活动，例如电脑游戏也会形成一种宽广但肤浅的注意力，同野生动物的情形相似。最近的社会发展以及注意力的结构转变促使人类社会越来越类似于自然捕猎区。例如，职场霸凌（Mobbing）如今已经泛滥成灾。过去人们关心如何拥有美好的生活，其中也包含了如何融洽地共同生活，如今人们则只考虑如何存活下去。

人类在文化领域的成就，包括哲学思想，都归功于我们拥有深刻、专一的注意力。只有在允许深度注意力的环境中，才能产生文化。这种深度注意力却日益边缘化，让位于另一种注意力——超注意力（Hyperaufmerksamkeit）。这种涣散的注意力体现为不断地在多个任

务、信息来源和工作程序之间转换焦点。由于这种注意力不能容忍一丝无聊，因此它也绝不接受一种深度无聊，而这种深度无聊恰恰对于创造活动具有重要意义。瓦尔特·本雅明把这种深度无聊称作“梦之飞鸟，孵化经验之蛋”[1]。如果说，睡眠是身体放松的最高形式，那么深度无聊则是精神放松的终极状态。一味的忙碌不会产生新事物。它只会重复或加速业已存在的事物。本雅明哀叹，由休息和时间构筑的梦之鸟的巢穴在现代社会日渐消失。再没有“编织和结网”的活动。无聊是一块“温暖、灰暗的布，里面却有耀眼夺目、五彩缤纷的内衬”，“当我们在做梦时，我们便包裹在其中”。我们置身于“它内衬上的阿拉伯式花纹上，感到熟悉而惬意”[2]。没有了放松和休息，我们便失去了“倾听的能力”，也便不存在“倾听的群体”。他们同我们这个过度积极的社会是直接对立的。“倾听的能力”恰恰以沉思的专注力（Aufmerksamkeit）为基础，而过度积极的主体无法抵达这一领域。

如果一个人在行走时感到无聊，又没有办法忍受无聊的话，他会焦虑、烦躁地转来转去，并且急切地寻找各式各样的活动。而那些对无聊更有耐心的人，将在忍耐了片刻之后意识到，也许是这种行走的方式令他感到无聊。这促使他去发明新的行走方式。跑步并不是新的行走方式，它只是加快速度的行走。舞蹈或者漂移则是全新的运动方式。只有人类能够跳舞。也许他在行走时体会到一种深度的无聊，并在无聊的激发下，将行走步伐改为舞步。然而同线型、笔直的走路相比较，动作花哨的舞蹈显得过于铺张，完全不符合效绩原则的要求。

我们在谈论“沉思的生活”（Vita contemplativa）时，不应同时试图召回那个最初产生这则格言的世界。那个世界和一种存在经验相连，按照这种经验，美和真理是永恒不变、遥不可及的，没有人类有权获得它们。其基调是一种对于事物之本质（das So-Sein der Dinge）的惊奇，祛除任何塑造或加工。新时代的、笛卡尔式的怀疑消解了这种惊奇。然而沉思的能力并不必须和永恒不变的存在相连。恰恰相反，只有沉思的专

注力才能解读悬浮不定之物，隐蔽或飘忽即逝之物。[3] 只有停留在沉思之中，才能进入悠长、从容的状态。持久的形式和状态消除了一切过动症状。

保罗·塞尚（Paul Cézanne）是沉思专注方面的大师，他曾表示能够观看到事物的芬芳。将气味转化为视觉印象，这需要一种深度注意力。在沉思状态中，人能够从自身出离，将自己沉浸于事物之中。梅洛——庞蒂把塞尚对风景的深沉关注形容为一种“去物化”（Entäußerung）或“去内化”（Entinnerlichung）过程：“首先，他试图清晰地勾勒出地表的形态。然后他纹丝不动地固定在一个位置，观看（风景）一直到眼睛快从脑袋里蹦出来，如同塞尚夫人所言。……他曾说，风景在我体内思考，我是它的意识。”[4] 只有深度专注力才能约束“飘忽不定的双眼”，由此产生一种“聚精会神”（Sammlung），在这种状态下，“自然那好动的双手安分地叠放在一起”。如果缺少这种聚精会神，目光将迷乱地四处张望，无法呈现出任何事物。然而艺术是一种“表达行为”。尽管尼采用意志取代了存在，但他也同样认为，如果把一切悠闲沉思从人类生活中去除，那么人类将终结于一种致命的超积极性（Hyperaktivität）之中。“由于缺少安宁，我们的文明将逐渐终结于一种新的野蛮状态。行动者，即那些永不安息的人如今大行其道，超越以往任何时代。因此，人们应当对人性做出必要的修正，在其中大量增加悠闲冥想的成分。”[5]

---

[1] Walter Benjamin, Gesammelte Schriften Bd. II/2, Frankfurt a. M.1977, S. 446.

[2] Benjamin, Passagen-Werk, Gesammelte Schriften Bd. V/1,Frankfurt a. M. 1982, S. 161.

[3] 梅洛-庞蒂写道：“我们常常忘记了流动的、多重含义的表象，穿过这些表象我们直接触碰到它们所代表的事物本身。”（Maurice Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 1984, S. 16.）

[4] Ebd.，S. 15.

[5] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, Kritische Gesamtausgabe, 4. Abteilung, Bd. 2, Berlin 1967, S. 236.

积极生活

在其著作《人的境况》（*Vita activa*，直译为“积极生活”）中，汉娜·阿伦特试图重新阐释积极生活，使它摆脱传统上低于沉思生活（Vita contemplativa）的地位，并展示其内在的丰富多样性。按照她的观点，在历史上，积极生活被不公正地贬低为焦虑不安（necotium）、劳碌繁忙（a-scholia）。[1] 阿伦特重新界定了积极生活，其中行动被置于首要地位。同她的老师海德格尔一样，她也信奉一种英雄式的行动主义。然而，海德格尔早年以死亡作为行动的导向。死亡为行动设置了限度，并最终导向了自由。阿伦特则把出生和行动的可能性相关联，从而赋予行动更多的英雄主义色彩。奇迹正存在于人自身的诞生之中，以及人类能够借由生命用行动去创造的新起点之中。不再是信仰，而是行动产生了奇迹。以英雄主义行动创造奇迹，这成为人类与生俱来的职责。行动因此获得了一种近乎宗教的维度。[2]

然而在阿伦特看来，现代社会是劳动社会，在这种社会中，人类被降格为劳作的动物，也因此丧失了产生上述（英雄主义）行动的一切可能性。行动能够引发新的、积极的变化过程。相反，现代人类却被动地陷入一种去个性化的生命过程之中。思想也被简化为大脑的计算功能。一切积极生活的形式，无论是生产抑或行动，都被降格到劳作的层面。因此阿伦特认为，新时代起初以前所未有的、英雄主义的姿态激发了人类的一切潜能，却终结于一片死寂的消极被动之中。

如果仔细考察最新的社会发展状况，就会发现阿伦特关于劳作动物终将获胜的阐释并不适用。她认为，现代社会个体的生活“完全沉浸在由社群种属控制的生活洪流之中”，而唯一、主动的个人决定只能是“放弃自我，舍弃自己的个性”，以便更好地履行“功能”[3]。工作的绝对化

和发展联系在一起，“最终，在社会的建构和扩张过程中，人类作为生物种类的生活成为唯一的绝对”[4]。在阿伦特看来，甚至已经能够观察到危险的信号，“人类将可能把自身转变成动物，按照达尔文的理论，人类正由动物演化而来”[5]。她认定，如果从宇宙中一个距离地球足够远的视角进行观察，那么人类的一切行为都称不上行动，而只是生理活动。在这个外太空的观察者看来，人类的发展如同一种生物的突变过程，在这一过程中，人类的躯体像蜗牛一般包裹着金属外壳，如同细菌一样，以突变的方式同抗生素进行对抗。[6]

阿伦特对现代劳作动物的描述不符合我们如今能够观察到的现代功绩社会。现代晚期的劳作动物绝没有抛弃他的个性和自我，也没有陷入变成生物种类的去个性化进程之中。劳动社会将自身进化为功绩社会和积极社会。现代晚期的劳作动物被赋予了自我，这种自我一直扩张到近乎分裂瓦解的程度。不存在任何被动属性。如果一个人放弃了他的个性，投身于人的种群化过程中，那么他至少还能够拥有动物一般的泰然自若。更确切地说，现代晚期的劳作动物完全不同于动物，因为他是过度活跃、过度神经质的。那么为何在现代晚期，人类的一切活动都降格为劳作？为什么人类变得如此紧张、忙碌？为了回答这些问题我们必须另寻答案。

现代的信仰缺失，不仅针对上帝或彼岸，而且甚至包括现实本身。这种情况使人类生活变得极为短暂易逝。生活从未像现在这般飘忽即逝。不仅人类生活，甚至连世界本身也是短暂的。没有什么东西能够长久持存。由于“存在”的匮乏，引发了紧张情绪和烦躁不安。这种情况下，归属于一个生物种类能够帮助劳作动物，使他获得一种动物般的平静放松。然而，现代晚期的自我是孤立无援的。过去，宗教信仰作为一种塔纳托斯技术（Thanatotechnik）能够平息人类对死亡的恐惧，并带来一种永久持存的感受，如今也完全失效了。世界进入一种普遍的去叙事化（Entnarrativisierung）进程，更加增强了人的飘忽即逝之感。这种

转变揭去了人类生活的遮蔽，使其呈现出赤裸（nackt）的状态。工作本身即是一种赤裸的行动。赤裸的工作适应于赤裸的生活。纯粹的工作和纯粹的生活，二者互为条件。由于缺少叙事的塔纳托斯技术（宗教信仰），因此产生了一种强制性要求——赤裸的生命必须保持健康。尼采早已预言，在上帝死后，健康便将成为一个新的上帝。如果人类的视域能够超越纯粹的生命界限，那么健康的价值也就不会如此绝对化。

相较于“神圣人”（Homo sacer）的生活，如今的人类生活更加赤裸。所谓“神圣人”是由于犯下罪行而遭到社会驱逐的人。任何人都可以杀死“神圣人”，而不会因此受到惩罚。在阿甘本看来，神圣人代表一种绝对可被杀死的生命。被阿甘本描述为神圣人的群体包括：集中营里的犹太人，关塔那摩监狱的囚犯，无身份证件的人，在一个不受法律制约的空间内等待被遣返的难民，以及急救室里缠绕在橡胶管中奄奄一息的病人。现代晚期的功绩社会把我们所有人的生命都降低为赤裸的生活，那么所有人都毫无例外地成了神圣人，而不仅是那些位于社会边缘、身处特殊状态的人，即那些被排除在外的人。然而他们（现代晚期的神圣人）有一个特殊之处，他们不是绝对可被杀死的对象，而是绝对无法被杀的对象，他们如同“永远不死的人”（Untote）。在这里，sacer一词不再表示“受诅咒的”，而是“神圣的”。如今，赤裸、纯粹的生活本身即是神圣的，因此要不惜一切代价加以维护。

正是在赤裸的、极为易逝的生活刺激下，人类变得过度活跃，以歇斯底里的状态投入工作和生产。如今，工作的加速也和存在的匮乏相关联。工作社会和效绩社会并不是自由的社会，它产生了新的强制手段。主仆辩证法并没有导向一个自由的社会，在那里所有人都能够享有自由、闲适。它更多地导向了一个劳动社会，在这里，主人自身也成了工作的奴隶。在这一规训社会中，每个人都身处自己的劳动营里。这种劳动营的特殊之处在于，一个人同时是囚犯和看守、受害者和施暴者。人类以这种方式进行自我剥削。在没有主人的情况下，剥削也能照常进

行。那些身患抑郁症、边缘性人格障碍或疲劳综合征的人群显示出的症状，和那些身处集中营的囚犯的症状十分相似。这些筋疲力尽、困倦不堪的囚犯，如同身患严重抑郁症的病人，变得极度麻木、冷漠，甚至无法分辨躯体的寒冷和看守的指令。我们不禁产生这样的怀疑，现代晚期的劳作动物身患种种精神疾病，也如同一名囚犯，仅有的区别在于，不同于囚犯，劳作动物的营养很好，其中不乏身材肥胖者。

阿伦特在《人的境况》最后一章中论述了劳作动物的胜利，然而她并没有针对这种社会发展趋势提出有效的替代方案。她仅仅无可奈何地指出，目前只有少数人拥有行动的能力。在该书的最后几页，阿伦特重提思想的重要性。在当下消极的社会发展趋势中，思想受到的影响和伤害最小。尽管世界的未来取决于行动者的力量，而非思想。然而思想对于人类的未来不是无关紧要的。在积极生活的各项行动中，思想是最富有行动力的，在这一点上它超越了其余一切行动。在全书结尾处，阿伦特论述道：“那些富有思考经验的人，将很难不去赞同加图（Cato）的名言：‘当他表面看来无所作为时最为活跃，当他独自一人时最不孤独。’”这段结语看上去像是一种应急措施。然而一旦“行动的经验”以“最纯粹”的方式展现自身，那么纯粹的思想能够起到何种作用呢？阿伦特尤其重视行动，在这方面和现代晚期功绩主体的过度活跃和歇斯底里症状恰恰有许多共通之处。她以加图的格言作为全书结语，也显得有些不合时宜。西塞罗最早在《论共和国》（*De re publica*）中引用了这段话。他在同一段引文之后呼吁读者远离“集会”和“熙攘的人群”，回归一种孤独的沉思生活。西塞罗在引用加图的话之后，紧接着特别赞颂了沉思生活的意义：并非积极的生活，而是沉思的生活，才能使人类获得其应有的状态。阿伦特却从中发展出了积极生活的赞歌。加图谈论沉思生活的孤寂状态，而阿伦特则不断强调“行动者的力量”，二者之间并不相容。《人的境况》一书结尾处，阿伦特在无意中谈及沉思生活。然而她没有意识到，正是由于丧失了沉思的能力，积极生活变得绝对化，从而导致现代积极社会的焦虑和歇斯底里症状。

[1] 与阿伦特的看法相反，在基督教传统中也并非仅盛行沉思生活（Vita contemplativa），而是更多地追求一种积极生活和沉思生活之间的调和状态。例如，圣格里高利（der Heilige Gregor）写道：“人必须知道：一个好的人生要求，人从行动的生命过渡到沉思的生命，随后灵魂再从沉思的生命回归至行动的生命，这种回归往往是有益的。内心燃起了沉思的火苗，能够使行动达到完美的境界。行动的生命必须将我们指引向沉思，沉思起源于我们内心所见之物，并召唤我们重新回归行动。”（转引自：Alois M. Haas, Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14.Jahrhunderts, in: Arbeit Mußе Meditation, hrsg. von B. Vickers,Zürich 1985, S. 109-131, hier: S. 113.）

[2] “人的出生便构成了奇迹，借由他的出生，人以行动创造新的开端。……圣诞剧中宣告‘福音’的那句话——‘一个孩子为我们诞生了’，以最简洁、美好的方式表达了如下事实——人在世间怀有信念，并对世界抱有希望。”（Hannah Arendt,Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, S. 317.）

[3] Ebd.，S. 406.

[4] Ebd.，S. 409.

[5] Ebd.，S. 411.

[6] Ebd.

观看的教育

沉思的生活需要以一种特殊的观看方式为前提，这种观看方式则需通过教育习得。在《偶像的黄昏》（*Götzen-Dämmerung* ）中，尼采描述了三种任务，为此人类需要一位导师。人应当学会观看，学会思考，以及学会说话和书写。在尼采看来，学习的目的在于形成一种“高雅的文化”。学习观看意味着“使眼睛适应于宁静、耐性，使自己接近自身”，换言之，使眼睛拥有沉思的专注力以及持久、从容的目光。学习观看是“获得智慧的第一项预备训练”。人们应当学会，“受到刺激不要立刻做出反应，而是能够拥有阻止、隔绝的本能”。精神匮乏以及卑鄙的行径，这些都是由于“没有能力抵挡刺激的作用”，无法拒绝刺激反应。立刻做出反应、回应每一个刺激冲动，这已经是一种疾病、一种倒退，也是疲劳、衰竭的征兆。尼采在这里表达的正是重新恢复沉思生活的必要性。这不是一种被动的自我敞开，不是接受任何出现或发生的事物，而是抵抗那些蜂拥而至、不由自主的冲动刺激。目光不再臣服于外在的刺激，沉思生活将自主地控制它。这种否定性的、自主的行动比任何一种过度活跃都更加积极，因为过度活跃是精神衰竭的征兆。被阿伦特忽略的积极生活的辩证法意味着，一旦积极性加剧为过度活跃，它将转变为一种过度消极，在这种状态下，人类将毫无防御地回应一切冲动和刺激。由此导致了新的束缚，而非自由。如果一个人信奉越积极便越自由，那么这只是他的幻想和错觉。

如果缺少那种“隔绝的本能”，那么人类的生存便成为一种烦躁不安、过度活跃的反应和发泄活动。纯粹的积极性只会扩展已存在之物，而要真正转向他者，则需要否定性的停顿。只有借助中断的否定性，行动主体才能够衡量全部可能性，纯粹的积极性则无法办到。尽管犹豫不决并非积极行为，然而要避免行动降格为劳作，犹豫是必不可少的条

件。我们如今生活的世界中很少出现停顿，少有间隔和休息。为了提高效率，一切间歇都被取消了。在格言录“行动者的主要缺陷”中尼采写道：“行动者往往缺少更高等级的行动。……在这方面他们是惰性的。……行动者如同石头一样滚动，遵循愚蠢的机械法则。”[1] 行动可分为不同的种类。那些遵守愚蠢机械法则的行动缺少暂停中断机制。机器不能自行终止。尽管电脑拥有庞大的计算功能，但却依然堪称愚笨，由于它缺少犹豫迟疑的能力。

在这一普遍加速和过度活跃的发展过程中，我们也忘却了愤怒（Wut）。愤怒拥有一种特殊的时间属性，与普遍加速和过度活跃无法相容。后者不允许存在时间距离，未来被压缩成延长的当下。此外，它还缺少否定性，只有否定性才能形成投向他者的目光。与之相反，愤怒对当下提出质疑。它以当下的间歇和中断为前提。在这一点上它有别于生气（Ärger）。普遍的涣散是当下社会的主要特征，因此无法提供愤怒所需的能量和专注。愤怒是一种能力，它能够中断一种状态，从而开始一个新的状态。如今，愤怒越来越让位于生气或不快，后两者却没有能力引发决定性的改变。例如人会对于不可避免的事情感到气恼。气恼相对于愤怒，好比害怕（Furcht）相对于恐惧（Angst）。害怕往往针对一个特定的对象，与之相反，恐惧则是一种存在状态（das Sein als solche）。它包含、动摇了整个存在。与之相似，愤怒也并不针对某一单独的事件。它否定的是整体，也因此形成了它的否定性能量。愤怒展示了一种例外状态。世界的积极化发展导致例外状态日益稀少。阿甘本忽略了这种不断增长的积极性，与他的诊断恰恰相反，例外状态同常态的界限日益模糊，如今社会的普遍积极性吸纳了所有特例。因此，正常状态变得绝对化。正基于世界上不断增长的积极性，才导致“例外状态”和“豁免权”（Immunitas）获得了更多的关注。然而，这种关注并不能证明它们的当下性，反而证明了它们日渐消逝。

社会逐渐增长的积极性还削弱了其他一些情感，例如恐惧和悲伤，

这些情感以否定性为基础，即它们是消极的情感。[2] 如果说思想本身是一个“由抗体和自然免疫反应编织成的网络”[3]，那么一旦缺少了否定性，思想将转化为一种计算。电脑的计算能力优于人类大脑，能够毫无阻碍地容纳庞大的数据，也许原因正在于电脑缺少任何他者性（Andersheit）。它是一台积极主动的机器（Positivmaschine）。正是基于一种自闭症式的自我指涉，以及否定性的缺席，白痴学者（idiot savant）才能取得其成就，而只有计算机才能真正做到这一点。伴随着世界变得普遍积极化，人类和社会也都转化为一部自我封闭的效能机器。可以说，超负荷劳作使效绩最大化，同时也消除了否定性，因为后者将阻碍工作程序的加速。如果人类是一种否定性生物，那么世界的全面积极化将导致危险的后果。按照黑格尔的观点，正是否定性为存在赋予活力。

有两种不同形式的能力。积极的能力是去做某事。与之相反，消极的能力是不去做某事，按照尼采的说法，是说“不”的能力。这种消极的能力有别于单纯的无能，即没有能力做某事。无能仅仅是积极能力的反面。它本身也是积极的，由于它和某件事物联结在一起，即它无法完成某事。消极的能力则超越了这种束缚于某件事物的积极性。它是一种不去做某事的能力。如果一个人缺少了消极的能力，那种不去感受某物的能力，而只有积极的能力，即感受的能力，那么感官将无助地面对汹涌而至、不由自主的刺激和冲动。“精神性”（Geistigkeit）也完全不可能存在。如果一个人只拥有去做某事的能力，缺少不做某事的能力，那么他将陷入致命的过度活跃之中。如果一个人只有去思考的能力，那么思想将迷失在一系列无止境的对象中。沉思（Nachdenken）也便不可能存在，因为积极的力量，也就是过度的积极性，只允许“持续不断地向前思考”（Fortdenken）。

“不作为”的否定性是沉思冥想的一个主要特征。例如，在禅修的状态下，修行者试图达到无为的、纯粹的否定性，也就是一种虚空（die

Leere），以此摆脱那些压迫性的、蜂拥而至的事物。这是一种极度积极的状态，不含任何否定性。它是一种训练，其目的是达到一种自主自为的状态，即一种中间平衡点。如果一个人仅拥有积极的力量，那么他将完全被动地屈从于对象事物中。尽管看似矛盾，过度活跃是一种极度被动的行为方式，阻碍了一切自由的行动。它基于一种片面的、绝对化的积极力量。

---

[1] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, a. a.O., S. 235 f.

[2] 海德格尔的“恐惧”和萨特的“恶心”都是典型的免疫反应。存在主义哲学强烈体现了免疫学的影响。存在主义强调自由，正是基于他者或外来者的危险性。上述两位哲学家的著作恰好说明，20世纪是一个免疫学的时代。

[3] Baudrillard, Transparenz des Bösen, a. a.O., S. 71.

抄写员巴托比

梅尔维尔的短篇小说《巴托比》（*Bartleby* ）经常被用作形而上学或神学的阐释对象[1]，也可以被读作一则病理学案例。这篇“来自华尔街的故事”描述了一个非人的工作环境，其中的人物全部被降格为劳作动物。小说详尽描述了被高楼环绕的律师事务所，其中的氛围压抑阴郁、了无生趣。在距离窗户不足三米处，耸立着一道“高高的、由于岁月累积且常年在阴影下而显得黑黢黢的砖墙”。这间如同水井一般的工作室里没有一丝“生命力”（原文“缺少任何风景画家眼中的‘生命力’”）。小说中经常提及的忧郁和沉闷构成了小说的基调。律师的助手们全都饱受种种神经症的折磨。助理“火鸡”被一种“奇特的、激动的、混乱而毫无目的的忙乱”驱使。另一位野心勃勃的助理“钳子”受苦于精神性消化功能障碍。在工作中，他把牙齿咬得嘎吱作响，并不断发出低声的诅咒。与这种神经的过度活跃和敏感恰恰相反，巴托比构成了另一种极端，他变得沉默、呆滞。巴托比的症状是神经衰弱症的典型特征。这样看来，他的口头禅“我宁愿不做”既没有“无为”的否定力量，也并非“精神灵性”所必需的抑制性本能。它更多地体现了无精打采和冷漠麻木，巴托比也正因此而走向死亡。

梅尔维尔描述的社会依然是一个规训社会。整部小说中充满了高墙和壁垒，它们是属于规训社会的建筑要素。《巴托比》正是一则“来自华尔街的故事”。“墙”是小说最常使用的词汇之一，常出现在“死墙”这一词组中：“第二天我看到巴托比什么都没做，只是站在窗边，沉浸在他的死墙白日梦之中。”巴托比本人坐在一道隔墙后工作，心不在焉地望着窗外的一堵死墙。墙总是和死亡联系在一起。[2]此外，梅尔维尔还反复使用了另一个规训社会的典型母题“围墙厚重的监狱”，他将之称作墓穴。一切生命的迹象在这里都被消除了。巴托比也进入了墓穴，并

在彻底的孤独和疏离中死去。巴托比仍然是服从的主体。他尚未发展出现代晚期功绩社会的标志性症状——抑郁症。巴托比的情感世界中没有自卑和自责感，也没有对失败的恐惧。他并不熟悉那种不间断的自我谴责和自我攻击。他不曾面对过现代晚期社会典型的绝对命令：“必须做自己。”他并非失败于“成为自己”这一计划。巴托比被指定的唯一工作是机械式抄写，在这项任务中他没有任何自由空间，自主性在这里既不可能也不必要。导致巴托比生病的并不是过度的积极性和过多的可能性。现代晚期的绝对命令——使个人成就自己——没有成为压迫他的重负。他从事的活动是复制，恰恰不允许任何积极性存在。巴托比仍然生活在充满传统机制的社会中，他尚未感受到自我的过度疲劳，以及过劳最终导致的抑郁和自我倦怠感。

阿甘本从本体论和神学角度对巴托比的故事进行了阐释，而忽视了其中的病理学面向，因此错误地理解了叙事对象。此外，这种阐释也没有考虑到当代的心理结构转变。更可疑的是，阿甘本将巴托比提升为一个关于纯粹力量的形而上譬喻：“这便是属于巴托比抄写员的哲学境况。作为一个不再书写的写字员，他是虚无的极端形态，一切受造物都由此产生，同时这一虚无在其纯粹、绝对力量中提出了无情的索求。书写者成为一张写字板，从此以后，他除了是自己的白板之外，什么也不是。”[3] 巴托比象征了这样一种“精神”，一种“纯粹力量之存在”，指向空白的、未着一字的写字板。[4]

巴托比这一形象并没有指向自身或其他任何事物。他没有个人世界，是不在场的、漠不关心的。如果他是一张“白板”，那么原因仅在于他缺乏任何与世界的联系或意义关联。巴托比那困倦、暗淡的双眼（dim eyes）便说明他并不是纯粹、神性力量的象征，正如阿甘本所言。阿甘本的下述论断更加缺乏说服力，他认为，巴托比顽固地排斥写作，停滞在一种能够写作（Schreiben-Können）的状态中，他彻底放弃欲望从而宣示了一种绝对的力量（potentia absoluta）。因此，巴托比的

拒绝是一种宣示和声明。他代表了纯粹的“舍去一切头衔的存在”。阿甘本把巴托比视作一位天使般的信差，一位报信天使，尽管他“以虚无宣告虚无”[5]。阿甘本忽视了巴托比对一切“差事”的抗拒。例如他始终拒绝前往邮局：“‘巴托比，’我说，‘姜饼现在离开了；你愿意走几步路到邮局去吗？’……‘我宁愿不去。’”整篇故事以一则奇特的后记收尾：巴托比曾短暂地担任邮局职员，专门负责处理死信，即无法投递的信件（死信办公室），“死信！这听上去不像死人一样吗？设想一个人由于天性或厄运使然，陷入了乏味的绝望之中，那么还有什么业务比这项工作——不断地处理死信，将之分类、烧毁——更会加深这种绝望呢？”律师满腹怀疑地高声质问：“他为生活奔波，这些信件却加速他的死亡。”巴托比的存在是一种趋向死亡的否定性存在。这种否定性和阿甘本的本体论——神学式解读相矛盾，按照阿甘本的解读，巴托比被提升为第二次创世，即一种“去—创世”（Ent-Schöpfung）的先知，在“已有之物”和“尚未成形之物”，以及“存在”和“虚空”之间的界限被再次瓦解。

尽管梅尔维尔在这个墓穴（Tomb）中保留了一点微小的生命的种子——一小块草皮（被囚禁的草坪），然而相较于沉重的绝望感和死亡的阴影，这一小块草地恰恰凸显了死亡国度的否定性。律师对被囚禁的巴托比讲了一些安慰的话，也显得十分无力：“你待在这儿，没有什么好指责的地方。你看，这里并不像人们想象的一样是个悲伤之地，这儿还有天空和草地。”巴托比只是无动于衷地回答道：“我知道我在哪儿。”阿甘本把天空和草地都解读为救世主弥赛亚的象征。那一小块草地作为死亡国度中唯一的生命迹象，仅仅加重了绝望的空虚感。“他为生活奔波，这些信件却加速他的死亡”，这也许是整篇小说要传递的最重要的信息。为生活付出的一切努力，都将导向死亡。

卡夫卡笔下的饥饿艺术家则抛弃了一切幻觉。他的死亡，无人关心，却给周遭的人带来了极大的轻松感，一种“即便是最迟钝的感官也

能体会到的放松”。他的死亡为朝气蓬勃的猎豹空出了位置，后者象征了对生命的纯粹喜悦，别无他求。“看守员无须思考良久，便送来它爱吃的食物。它似乎从未因失去自由而惆怅。这具高贵的躯体，应有尽有，不仅具备利爪，似乎连自由都随身携带着。自由仿佛隐藏在它牙齿中的某处。生命的喜悦随着它喉咙中发出的剧烈吼叫而产生，以至于观众很难承受。然而他们克制住自己，挤在笼子周围，舍不得离去。”拒绝的否定性赋予饥饿艺术家自由的感觉，但这种感觉和猎豹“牙齿”中保留的自由一样是虚幻的。那位长得像一块肉的“肉排先生”也是巴托比的同伴。他热情洋溢地夸赞事务所，并试图劝诱巴托比吃点东西：“先生，希望您在这里过得愉快——宽敞的庭院——凉爽的办公室，先生，希望您能和我们共度一段时光，请您尽可能过得舒适惬意。先生，肉排太太和我能有幸邀请您在肉排太太的私人房间共进晚餐吗？”在巴托比死后，律师面对震惊的“肉排先生”，近乎嘲讽地说道：“‘哎！他睡着了，不是吗？’‘同众位国王和律师一道。’我喃喃自语。”小说并没有提供弥赛亚式希望。伴随着巴托比的死亡，“破败神庙里最后一根支柱”也轰然倒塌。他如同“大西洋中的残骸”一般沉没消失。对于巴托比的口头禅“我宁愿不做”，无法进行任何基督教—弥赛亚式解读。这则“来自华尔街的故事”不是一则“去—创世”（Ent-Schöpfung）故事，而是一则关于倦怠（Erschöpfung）的故事。小说结尾的感叹语既是哀叹也是控诉：“唉，巴托比！唉，人类！”

---

[1] 德勒兹写道：“尽管巴托比患有紧张症和厌食症，但他不是病人，而是医生，他医治病态的美国。他是医生，是新的基督，是我们所有人的兄弟。”（Bartleby oder die Formel, Berlin 1994, S. 60.）

[2] 在德文译本中，“防火墙”（Brandmauer）和“黑黢黢的砖墙”（blinde Ziegelmauer）都失去了和死亡的联系。

[3] Agamben, Bartleby oder die Kontingenz, Berlin 1998, S. 33.

[4] Ebd.，S. 13.

[5] Ebd.，S. 40.

倦怠社会

倦怠有一颗宽广的心。

——莫里斯·布朗肖

功绩社会作为积极的社会，逐渐发展成一种“兴奋剂社会”（Dopinggesellschaft）。过去的负面用语“大脑兴奋剂”已经被“神经增强剂”取代。兴奋剂导致了一种没有产生效能的效能。一些严肃的科学家声称，拒绝使用这种物质恰恰是不负责任的表现。一个外科医生通过神经增强剂的帮助，能够更加专注地进行手术，从而减少失误，拯救更多的生命。即便广泛使用神经增强剂也不会导致任何问题。人们只需要建立公平机制，即保障所有人都有权使用神经增强剂。一旦兴奋剂被允许应用于体育竞赛，那么体育竞技将沦落为一场医药行业间的竞争。然而，禁令也不能阻止这一发展趋势，不仅是人的身体，而且是人类整体都演变为一架效能机器，顺畅无阻地运转，力图最大化地发挥自身的功效。兴奋剂仅仅是这一发展潮流的后果之一，生命原本是一种极为复杂的现象，如今也被简化成一种生命机能、生命效能。相应的负面后果是，功绩社会和积极社会导致了一种过度疲劳和倦怠。这一精神状态是现代社会的典型特征，由于缺少否定性，因此过量的肯定性占据了统治地位。这种疾病不是免疫反应，由于免疫机制需要以他者的否定性为前提。它更多地是由过量的肯定性所致。无节制地追求效能提升，将导致心灵的梗阻。

功绩社会的倦怠感是一种孤独的疲惫，造成了彼此孤立和疏离。这种倦怠感是作家彼得·汉德克（Peter Handke）在《试论倦怠》[1]中所说的“分裂的倦怠感”。“两个人不可避免地彼此分离，陷入高度个人的

倦怠感之中，不是我们的倦怠感，而是我的和你的。”这种导致分裂的倦怠感使人变得“失去观看的能力，陷入沉默”。只有自我占据着全部视野，“我不能够对她说‘我对你感到厌倦’，即便是一句简单的‘累了’也不行。（如果我们能共同发出这种抗议，那么我们也许便可以从各自的地狱中解脱出来。）这种倦怠感耗尽了我们的语言能力和心灵”。它们是一种暴力，由于它们摧毁了一切共同体、集体和亲密关系，甚至摧毁了语言本身。“这种倦怠是沉默的，它必须保持如此，并必将导致暴力。也许它只能借由目光来表达，在这种目光中他者变得扭曲变形。”

相对于导致沉默、盲目和分裂的倦怠，汉德克提出了另一种引向对话、关注以及和解的倦怠。后一种倦怠，作为一种“更为丰富的弱化的自我”，开启了一片中间地带，从而松动了自我的界限。我不仅看到了他者，自我也成为他者，“他者同时成为我”。中间地带是不分彼此的、友谊的空间，其中“没有任何人或事物占据统治或主导地位”。随着自我逐渐弱化，自我存在的重心从自我转移到世界。这是一种“亲近世界的倦怠”，而自我—倦怠则是一种孤独的倦怠，一种厌世的、摧毁一切的倦怠。前者“打开”了自我，使它变得对世界具有“可穿透性”。它重新建立了一种“二元性”，而孤独的倦怠则将之摧毁。人们能够重新相互关注，相互接触。“倦怠成为一种途径，通过这种倦怠人们能够被他人触动，也能够触动他人。”倦怠制造了一个允许逗留的闲适空间。自我的弱化体现为世界的延展。“倦怠是我的朋友。我重新回归到世界之中。”

在这种“根本性倦怠”的基础上，汉德克列举了所有那些由于积极生活的极端化而消失的存在和共存形式（Daseins und Mitseinsformen）。“根本性倦怠”绝非一种筋疲力尽的状态，不同于没有能力去做某事。它能够激发灵感。它促使精神的出现。“倦怠的灵感”在于无为，“品达的颂歌献给疲惫的人，而非胜利者！我猜想，在圣灵降临节上，圣灵降临教派的成员们也慵懒地并排坐在长椅上。倦怠的灵感并不告诉我们去做什么，而是告诉我们可以不做什么”。倦怠赋予

人们一种特殊的闲适、一种放松的无为。在这种状态下，各种感官没有变得疲惫虚弱，而是唤醒了一种特殊的视觉能力。汉德克便论及一种“目光清澈的倦怠”。它提供了另一种注意力形式，一种悠长、缓慢的关注，取代了那种短暂、仓促、过量的注意力。“倦怠区分了目光所及的形态，常见的纷杂混乱变得富有韵律，成为有益的形态。”每一种形态都是缓慢的，都是绕道而行。然而，追求效率和高速的管理机制取消了这种形态。汉德克甚至把这种深沉的疲倦提升为一种救赎方式、一种恢复青春的形式。它将惊奇重新带回这个世界，“疲惫的奥德修斯赢得了娜乌西卡（Nausikaa）的爱情。疲倦使人恢复青春，变得从未有过的年轻。……在疲倦的休息中，一切都显得如此新奇”。

汉德克区分了劳作的、攫取的手（arbeitende，zugreifende Hand）和游戏的手（spielende Hand），后者停止了执意的抓取。“每天傍晚，在西班牙的利纳雷斯，我都观察那些幼小的孩童，他们逐渐变得疲乏：不再有贪欲，手中不再抓取任何东西，而只剩下游戏。”深沉的倦怠松动了身份的限制。事物在其边缘地带闪烁、发光、颤动。它们变得不确定、可渗透，部分地丧失了原本的坚定。这种特殊的“漫不经心”赋予它们一种友善的氛围。那种对他者的顽固排斥被取消了。“在根本性的倦怠中，事物不再只为自身存在，而是永远和他者共存。即使只有少数事物存在，最终它们也会聚集在一起。”这种倦怠产生了一种深层的友谊，促成了一种特殊的团体，而无需从属或亲缘关系。人类和事物相互联结，通过一种友善的并列关系。在荷兰的静物画中，汉德克看到了这种独特的集体，一种个体间的集合：“我设想了一幅画，呈现了‘一切同一’的意象：它是一幅17世纪的荷兰花卉静物画，在栩栩如生的鲜花上，这儿有一只甲虫、一只蜗牛，那儿有一只蜜蜂，另一处还落着一只蝴蝶，也许它们相互之间并不知道他者的存在，但在眼下，在我目光所及的这一刻，它们聚集在一起。”汉德克的倦怠不是一种自我—倦怠，不是筋疲力尽的自我的困倦。他论述的是一种“我们的倦怠”。在这种状态下，我不会令你困倦，而是如同汉德克所说：“你感到累了。”“在我

的记忆中，我们总是在下午的阳光里坐着，交谈或沉默，享受共同的倦怠……一片慵懒的云朵，一种超越尘世的困倦将我们彼此联结在一起。”

尽管过劳症式的疲倦是积极的，它却剥夺了我们做事的能力。激发灵感的疲倦则是一种消极的倦怠，即无为。犹太教的安息日（Sabbat）原始的含义是停止，是什么都不做的一天，是从为一定目标而劳作中解放出来的一天，按照海德格尔的说法，是摆脱了一切烦恼的一天。它是一段间歇（Zwischenzeit）。在创世之后，上帝赐福给第七天，定为圣日。为一定目的而劳作的一天不是神圣的，而是那什么都不做的一天。在这一天，无用之用成为可能。它也是倦怠的一天。间歇是一段没有工作的时间，是游戏的时间，它不同于海德格尔所说的劳作和忧愁的时间。汉德克把间歇描述为一段和平时期。困倦卸下了武器。在疲惫者那悠长、缓慢的注视下，泰然任之（Gelassenheit）取代了坚定执着（Entschlossenheit）。间歇作为一段漫不经心的时光是友善的：“我在这里讲述了一种宁静中的倦怠，在间歇之中。这是和平的时期。……令人惊讶的，我的疲倦似乎也促进了这短暂的和平，也许它的目光能够识别出一切暴力、争吵或只是不怀好意的行为的苗头，并平息、缓和这些征兆？”

汉德克构想了一种此世的宗教，以倦怠为核心。“根本性的倦怠”取消了孤立的主体，产生了一种无需亲缘关系的集体社群。这一社群唤起了一种特殊的生活节奏，一种团结的氛围，并导致了一种亲密的友邻关系，而无需任何家族的、功能性的纽带。“一个疲惫的人就是另一个俄耳甫斯（Orpheus），在他周围，最野性的动物都聚集起来，并最终一同享受这困倦。倦怠赋予孤立分散的个体一种共同的节奏。”[2] 圣灵降临教派启发了“无为”的生活方式，他们同积极社会相对立。汉德克设想他们“慵懒地坐在长椅上”。他们是一种特殊意义上的倦怠的群体。如果“圣灵降临教派”是未来社会的一个同义词，那么这一社会亦可称为倦

怠社会。

---

[1] Peter Handke, Versuch über die Müdigkeit, Frankfurt a. M. 1992.

[2] 康德和列维纳斯的伦理学理论都是以免疫学的逻辑建构的。例如，康德的道德主体是宽容的，这是一个典型的免疫学范畴。宽容的对象即是他者。康德的伦理学是一种否定性的伦理学，黑格尔以其认同理论（Theorie der Anerkennung）把这种学说发展到极致。列维纳斯则恰恰相反，他把自我的免疫容忍度降到零点。自我面对来自他者的“暴力”，因此受到了绝对的挑战。列维纳斯的伦理学着重强调他者，因此带有免疫学的痕迹。

外二篇

倦怠社会

弗洛伊德构想的心理机制是一种充满了禁令和戒律的压抑性机制。它如同规训社会一样，主要由医院、疯人院、监狱、军营和工厂构成。因此，弗洛伊德的精神分析学只有在压抑性社会中才有效，其组织结构以否定性的禁令为基础。但如今的社会不再以规训为主要内容，而是一个功绩社会，它逐步消除了戒律和禁令，成为一个自由的社会。

弗洛伊德理论中使用的情态动词是“应当”（Sollen），而适用于功绩社会的则是“能够”（Können）。社会的变迁导致了人类心理内部的转化。现代晚期的功绩主体和过去的规训主体拥有完全不同的心理，不再适用于弗洛伊德的精神分析学理论。弗洛伊德的心理模型中占据主导地位的是否定、压抑和对违规的恐惧感。自我成为一个“恐惧的场所”（Angststätte）。[1] 现代晚期的功绩主体则完全不同。他是一个肯定的主体。如果说无意识（das Unbewusste）必须和否定性的排斥和压抑相连，那么这种全新的、解放的功绩主体则不再拥有无意识，而是后弗洛伊德式的“自我”。弗洛伊德的无意识概念不是一种超越时间的存在。它是压迫性规训社会的产物，如今我们已经逐渐与之告别。

弗洛伊德式自我的主要成果在于完成一项义务。他在这一点上类似于康德的规训主体。在康德的理论中，道德良知取代了超我的位置。他的道德主体同时也臣服于一种“暴力”：“每个人都拥有良心，并且感到自己被一个内在的法官注视，此内在法官威吓他，使他充满敬畏（一种与恐惧相结合的尊敬）。而这种看守着他内心法则的力量，并不是某种

他自己（随意）造成的东西，而是处于他本质之中、与生俱来的。”[2] 康德的主体和弗洛伊德的一样是内在分裂的。一个他者发号施令，却同时也是他自身的一部分：“这种原始的知性、道德（由于它是一种义务的观念）能力，也被称为良心，它具有这种特性，即，虽然它的工作是一项针对自身的任务，却被它自己的理性所逼迫，好像是在另一个人的命令下去从事这一工作。”[3] 康德将人的这一分裂状态称为“双重自我”（das doppelte Selbst）或“二重人格”（die zweifache Persönlichkeit）。[4] 道德的自我同时是被告人和法官。

规训主体不是享乐主体，而是义务主体。康德的主体也服务于一项职责，从而压抑他的“天性”。康德的上帝，“一个统治一切的道德存在”，不仅仅是一个惩罚和判决的机构，他还有另一个常被忽视的、十分重要的面向，即作为一种奖赏的机制。道德的主体作为义务主体尽管为了美德而压制了一切享乐的天性，然而为了奖励他在痛苦中完成工作，有德性的上帝将赐予他福祉。上帝的赐福将“完全按照和德性相称的比例”进行“分配”[5]。道德的成就将得到相应的报酬。道德主体为了美德而承担痛苦，同时也清楚即将获得的奖赏。他和作为奖赏机制的他者之间存在一种亲密关系。这里不存在奖赏危机，因为上帝是守信的、不会欺诈的。

现代晚期的功绩主体不再臣服于任何义务。他的信条不再是顺从、法规和履行义务，而是自由和自愿。他工作的首要目的在于获得乐趣。他并非遵从他人的指令行事，而是更多地听命于自己。他成了自身的雇主，从而摆脱了负面的、发号施令的他者。这种脱离他者的自由却并非一种单纯的释放和解脱。自由的辩证法不幸地将其自身转化为强制和束缚。

他者的缺席将首先导致一种奖赏危机。奖赏作为一种认同机制，需要他者或第三方为前提条件。理查德·塞尼特（Richard Sennett）也认为

自恋型人格障碍和他者的缺失导致了奖赏危机：“自恋是一种人格障碍，它恰恰同自爱相反。沉浸于自我之中不会带来奖赏，而只会导致痛苦。自我和他者之间的界限消失了，这意味着自我再也不能遭遇‘新事物’或‘他者’。后者已经被吸收和改造，直到自我在其中发现了自身——然而他者也因此丧失了意义。……自恋者不从经验出发，他希望——在一切他遭遇的对象中——体验到自身。……自恋者沉溺于自身之中……”[6] 人们在种种经验（Erfahrung）之中遭遇他者。经验是变化的，即被他者改变，而体验（Erlebnisse）则将自我延伸至他者和世界之中，是一种同化机制。在自爱形式下，自我和他者的界限是明晰的，而自恋则模糊了一切界限。自我无限扩张，因而变得混沌不清。

尽管塞尼特将现代个体的心理障碍同自恋情结（Narzissmus）联系在一起，但他却得出了错误的结论：“期望不断提升，任何一次经历都无法带来满足，相应地，没有能力去完成任何一件事情。完成某项任务的满足感被屏蔽了，因为这种感觉使个人的经历具象化，使其拥有了形态和外貌，从而脱离自我，获得独立的存在。”[7] 然而，现实情况恰恰相反。完成某项任务的感觉并没有被有意地“屏蔽”，而是从未产生过这种大功告成的感觉。自恋的主体并非不渴望终结，而是无法抵达终点。效绩强迫症促使他不断地提升效能。因此永远无法达到获得奖赏的休止点。他永远生活在负罪感和匮乏感之中。由于他同自身竞争，不断试图超越自己，直到最终崩溃毁灭。他苦于精神瘫痪——过劳症——的折磨，功绩主体努力实现自我，直至死亡。自我实现和自我毁灭在这里合而为一。

歇斯底里症是规训社会的典型心理疾病，精神分析学也建立在这种病症之上，它以否定性的驱逐为前提，无意识也由此产生。欲望被驱赶进入无意识，并“转化”为身体症状，显著地呈现在患者身上。歇斯底里症患者展示出一种独特的形态。因此，歇斯底里症同抑郁症明显地区分开来。

按照弗洛伊德的理论，“个性”是一种否定性现象，因为如果没有心理审查机制，个性便无法形成。弗洛伊德将它定义为“客体侵占的痕迹”[8]。当自我意识到在本我之中发生了客体入侵时，他通过压抑机制试图抵抗入侵。个性之中便包含了压抑的经历。个性建构了一种自我和本我、超我之间的特殊关系。歇斯底里症患者表现出独特的性格形态，而抑郁症患者则是不定型的、无形态的。后者是没有个性的人。

卡尔·施密特指出，敌人宁可说是“内在分裂的标志”，而“并非一个唯一的、真实的敌人”。关于朋友也是同样的情形。在施密特看来，不存在一个唯一的朋友，而仅仅表明了个性和形态的匮乏。施密特认为，后现代个体在脸书上拥有众多好友，只体现了自身缺乏个性和形态。从积极的方面讲，无个性的人是灵活变通的，他能够呈现出任何一种形态，承担任何一种角色和任务。不定型和灵活性产生了巨大的经济效益。

弗洛伊德强调，无意识和压抑机制“在很大程度上是相互关联的”。然而当今的心理疾病，如抑郁症、过劳症或注意力缺乏多动症之中并不存在压抑和否定机制。它们更多地指向过度的积极性，不是否定性，而是缺乏拒绝的能力；不是“不允许”，而是“能做任何事情”。因此精神分析学不适用于这些病症。抑郁症不是压抑的后果，不是由超我一般的统治机制所导致。在抑郁症患者身上，没有发生“转化”过程，没有关于受压抑心理内容的暗示。

当今的功绩社会充满了自由观念和去管制化，大规模地解除了规训社会下的种种限制和禁令。其后果是彻底的去界限化和普遍的混乱无序。如今丹尼尔·保罗·施雷柏尔（Daniel Paul Schreber）一般的偏执型妄想症已经不存在了，弗洛伊德将施雷柏尔的疾病归因于受到压抑的同性恋倾向。“施雷柏尔病例”是19世纪规训社会的典型案例，针对同性恋的严格禁令在其中占据统治地位，乃至于一切享乐、快感都遭到禁止。

然而在抑郁症中，则没有无意识的参与。阿兰·埃亨伯格却断定：“正是抑郁症的发展历史，帮助我们理解了社会和精神领域的重要转向。抑郁症势不可当地增多，从而迫使20世纪上半叶的主体进行了两个层面的调整：心理的解放和身份认同的不确定性，个人的主动性以及行动能力的缺失。以上两个层面清楚地显示出一些人类危机，即精神病学中的神经冲突转变为抑郁症式的匮乏感。由此形成的人类个体将面临来自未知事物的信号，人类无法掌控这些未知物。这一不可化约的部分，在西方世界被称作无意识……”[9]在埃亨伯格看来，抑郁症象征了“不可控”和“不可化约之物”[10]。它产生于“无限可能性和不可控性之间的碰撞”[11]。按照这一观点，个体追求自主性，在不可控之物面前遭遇失败，由此产生了抑郁症。然而，不可控、不可化约或陌生之物如同无意识一样，是否定性形象，在积极性过剩的功绩社会中，它们并不是决定性要素。

弗洛伊德认为，他者内化为自我的一部分，自我和被内化的他者之间的毁灭性关系便是抑郁症。通过这种方式，原本个体和他者之间的矛盾被内化了，转化成和自我的冲突关系，从而导致自我的困窘和自我攻击。当今的功绩主体患有抑郁症，患病的前提条件却不是消失的个体和他者间的冲突关系。其中并不存在他者的层面。导致抑郁症和最终精力枯竭的原因在于，过度紧张的、过量的、自恋式自我指涉，这种自我关注带有自我毁灭的性质。疲惫的、抑郁的功绩主体在不断地消耗自我。在同自身的战斗中，他因为自身而困苦不堪。现代功绩主体没有能力从自身中抽离，无法抵达外在和他者，无法进入世界，只能沉湎于自身之中，却导致了矛盾的结果——自我的瓦解和空虚。他将自己困在一架不断加速、围绕自身旋转的疯狂竞争（Hamsterrad）之中。

新媒体和信息交流技术也逐渐消除了自我同他者的关联。数码世界缺少他者和反抗力量。在虚拟空间中，自我甚至能够摆脱“现实原则”任意移动，现实原则即一种他者的、对抗的原则。自恋式自我在虚拟空间

中主要面对自身。虚拟化和数字化进程将导致对抗的现实世界逐渐消失。

现代晚期的功绩主体拥有过量的选择，因此没有能力建立一种密切的联结。抑郁症患者身上，一切关联被解除，包括同自身的联系。悲伤和抑郁症的区别体现在，前者和客体之间存在强烈的力比多关联（starke libidinöse Bindung）。抑郁症则没有客体，因此没有明确的方向。抑郁症和抑郁也应当被区分开来。抑郁以一种缺失的经验为前提，因此它尚且处于一种关系之中，即和缺席之物的一种否定性关联。与之相反，抑郁症则切断了一切关系和联结。

当一个承载大量力比多的客体消失时，便产生了悲伤。悲伤者完全沉浸于对他者的爱恋中。现代晚期的自我却将大部分的力比多能量投注到自身之上。剩余的力比多被分配到不断增多的交流和短暂、肤浅的关系之中。这种关联是薄弱的，因此很容易把力比多从一个对象转移至新的对象。漫长、痛苦的“哀悼期”也便没有必要了。社交网络中的“朋友”承担的主要功能在于，提升个体的自恋式自我感受。他们构成了一群鼓掌喝彩的观众，为自我提供关注，而自我则如同商品一样展示自身。

阿兰·埃亨伯格认为，抑郁和抑郁症之间仅仅存在量的差别。抑郁曾经只属于少数精英，被民主化为如今的抑郁症：“如果说抑郁曾经是一个独特群体的属性，那么抑郁症则显示这种独特性已然变得大众化。”[12] 抑郁症是一种“平等化的抑郁，是民主社会的典型疾病”。埃亨伯格认为，在这样一个时代中，尼采曾预言过的自主的人（der souveräne Mensch）大量出现，抑郁症便是这一时代的产物。按照这种观点，抑郁症患者因为其自主性而精疲力竭，他没有力量做自己的主人。由于持续不断地追求主动性，他变得疲惫不堪。埃亨伯格提出的抑郁症病原学理论陷入了一个悖论，因为抑郁概念形成于古代，当时尚不

存在疲倦的功绩主体。一个古代的抑郁者完全不同于抑郁症患者，后者没有能力“做自己的主人”，亦缺少“成为自己的激情”[13]。

患有抑郁症的功绩主体不是自主的“超人”，而更多地是“末人”。与埃亨伯格的观点相反，尼采的超人恰恰是疲倦的功绩主体的对立面。超人是悠闲的。尼采反对过度活跃。“强大的灵魂”拥有“宁静”，他“行动迟缓”并“对一切过于活跃之物感到厌恶”。在《查拉图斯特拉如是说》中尼采写道：“你们所有热爱苦工的人，你们热爱快速、新颖和陌生之物。你们无法承受自身，你们的辛劳是一种逃避，是意图忘却自我。如果你们更加相信人生，你们便不会拜倒在瞬间面前。然而你们的内在缺少足够充实的内容去等待——甚至也不能偷懒。”[14]缺少了牵引自我的万有引力，便会产生疾病。每个人都有义务“必须成为他自身”，“只属于他自身”，这一绝对命令取消了联结彼此的引力。

然而，尼采的文化批判存在一个问题，他完全忽视了经济发展的影响。他提出的终极形式，即自我拥有一个固定的“内涵”，对于资本主义生产关系来说过于僵化。换言之，终极形式阻碍了资本主义生产的加速发展。当功绩主体保持开放、灵活的状态时，他能够最有效地进行自我剥削，因此他成了“末人”。

抑郁和歇斯底里或悲伤一样，是否定的现象，而抑郁症则是和过度的积极性相关联。在埃亨伯格看来，抑郁症是抑郁的民主化形式，这一观点忽视了二者的根本性差异。应当从别处寻找抑郁症和民主制的关联。按照卡尔·施密特的理论，抑郁症是民主制的典型症状，由于民主制失去了决定的力量，缺少能够产生决议的强权。

埃亨伯格仅仅从个体的心理和病理学角度考察抑郁症，而忽视了其经济背景。并非自主的人为了“成为自己的主人”耗尽力量，从而导致了抑郁症。过度劳累作为一种病理现象，更多地是由心甘情愿的自我剥削

所导致。个体面对扩展、转化、创造个人的命令，这一命令的背面便是抑郁症，它同时需要一定数量的身份选项。人们越频繁地更换身份，便需要开发越多的选项。在工业时代的规训社会中，个体拥有固定不变的身份，而后工业时代的功绩社会则需要灵活的个体身份，以便不断提高生产效率。

埃亨伯格认为，冲突的缺失导致了抑郁症："抑郁症盛行的原因在于冲突的缺失，主体概念以冲突为基础，这种主体概念是19世纪末期留给我们的遗产。"[15] 这种冲突模型主导了经典的精神分析学。病人如果能够意识到，他的内在心理中存在冲突，换言之，如果他将自身提升到意识层面，那么他便痊愈了。冲突模型以压抑、否定为前提。因此，它不再适用于当今的抑郁症，因为其中全然不存在否定性。尽管埃亨伯格注意到，冲突的缺失导致了抑郁症，然而在解读抑郁症时他却继续沿用了冲突模型。在他看来，抑郁症以一种隐蔽的冲突为基础，由于抗抑郁药的出现，这种冲突变得更加隐秘，"一方面是实现自我的神圣信条，另一方面是对功绩的崇拜，二者使冲突变得越来越不明确，并失去了其稳定的主导地位，然而冲突却没有消失"[16]。不同于埃亨伯格的观点，功绩主体不允许负面情绪出现，因此也不会累积形成冲突。功绩主体不断追求提高效率，这种压力剥夺了他的语言能力。他同时也失去了处理冲突的能力，因为这项工作需要耗费大量时间。相比之下，服用抗抑郁药则简便得多，可以使他快速地恢复功能和效率。

如今，对抗不存在于不同的群体、意识形态或阶级之间，而存在于个体之间，埃亨伯格认为，这一转变是导致功绩主体危机的主要原因，但事实并非如此。[17] 个体之间的竞争并不是问题所在，而是个体的自我指涉，即和自我的竞争激化成为一种绝对的竞争。功绩主体同自我抗争，从而陷入一种毁灭性的压力之中，他必须不断超越自身。这种自我剥削，伪装成自由的形式，并以死亡为终结。精力枯竭便是这种绝对化竞争的后果。

在规训社会向功绩社会的转型过程中，超我被积极化为理想的自我。超我是压抑性的。它的主要功能是发布禁令。超我具有“严厉、残酷、压倒性的约束力”，以及“严酷的限制和无情的禁令”，并以此控制自我。有别于压抑性的超我，理想的自我富有魅惑性。功绩主体按照理想的自我形象构造自身，而规训主体则屈从于超我。构造和屈从是两种不同的存在状态。超我产生了一种否定的约束。与之相反，理想的自我对个体形成一种积极的压力。超我的否定性限制了自我的自由。按照理想自我去建构自身则被视作一种自由之举。自我被困在一个永远无法达到的理想自我之中，因此变得日益消沉疲惫。由于真实自我和理想自我之间存在鸿沟，从而产生了一种自我攻击。

现代晚期的功绩主体不屈服于任何人。事实上，他已经不再是一个主体，因为主体的根本属性即是屈从（subject to）。他把自我积极化，解放自我，使其成为一个建设项目。从主体转化为项目却没有消除束缚。曾经来自他者的约束如今变为自我约束，后者却伪装成自由。这一发展变化同资本主义生产关系存在密切关联。当生产力达到一定程度时，自我剥削比他者剥削更有效率，功能更加强大，因为自我剥削伴随着一种自由的感觉。功绩社会是自我剥削的社会。功绩主体不断剥削自我，直至精力枯竭。他发展出一种自我攻击，并往往以自我毁灭为终结。建构自我的项目（Projekt）如同一枚子弹（Projektil），功绩主体开枪瞄准自身。

在理想自我面前，真实的自我是一个失败者，他被淹没在自怨自艾中。自我同自身发动战争。在这场战争中没有胜利者，因为胜利意味着胜利者的死亡。功绩主体在胜利的同时走向毁灭。积极社会摆脱了一切来自他者的约束，却陷入了毁灭性的自我束缚。因此，精力枯竭、抑郁症等精神疾病成为21世纪的流行病，它们都带有自我攻击的特征。病人对自身施加暴力、剥削自我。自我形成的暴力取代了他者的暴力，前者的破坏力更大，由于受害者生活在一种虚假的自由感之中。

神圣人最初指由于犯下罪行被逐出社会的人。人们可以杀害神圣人，而不会因此受到惩罚。独裁者拥有绝对的权力，他能够推翻现行的法律制度。他代表了立法权，他处于法外之地，同时和法律产生关联。独裁者无须被赋予权力，他享有制定法律的特权。在特殊的情况下，他能够取消现行的法律制度，从而产生一个法律真空地带，在这里他对其他人拥有绝对的支配权。神圣人的产生便是君权的最初产物。他的生命是赤裸的，由于他处于法律之外并随时面对被杀害的危险。

在阿甘本看来，人类生活的政治化，只有通过和统治权力产生关联才能够实现，即“只有通过完全听凭一种掌控生死的绝对权力”[18]。赤裸的、随时面对死亡威胁的生命和至高权力总是相互依存：“在现代社会，我们习惯于通过公民权利、自由意志以及社会契约等概念来理解政治空间，与此相反，从至高权力的角度看，只有赤裸的生命才是真正的、政治的存在。”[19]那“暴露在死亡面前的生命”是“最初的政治存在”。“政治的原始形式”是一种禁令、绝罚，它产生了“神圣人的赤裸的生命”。至高权力和神圣人的赤裸生命，二者存在于同一秩序的两个极端。相对于至高权力，所有人都是潜在意义上的神圣人。

阿甘本关于神圣人的理论依然坚持否定的模式。施暴者和受害者，绝对君权和神圣人，是彼此明确区分的对立概念。在阿甘本看来，绝对君权和神圣人的赤裸生命，“位于一个秩序的两个极端”。阿甘本所论述的特殊状态是一种否定的状态。与之相反，功绩社会中的神圣人则处于一种绝对的正常状态，即一种积极的状态。阿甘本忽视了在权威社会向功绩社会转化过程中发生的权力转变。

功绩主体脱离了一切外在统治机构，这些外在机制剥削他，迫使他劳动。功绩主体只听命于自身。外在统治机构的消亡并没有取消强制结构。如今，自由和束缚融为一体。功绩主体投身于一种自由的约束之中，即追求效率最大化。他进行自我剥削。剥削者同时是受剥削者，也

是施暴者和受害者、主人和奴隶。为了提供效率，资本主义制度把他者剥削转化为自我剥削。功绩主体把自己视作自由人（homo liber）、拥有绝对主权的个体，实质上却是神圣人。功绩主体既拥有绝对主权，同时也是神圣人。自由人和神圣人合为一体。通过这种悖论的方式，至高权力和神圣人在功绩社会中仍然相互依存。

阿甘本声称，所有人都是潜在的神圣人，由于我们全部处于至高权力的统治下，因此都面对绝对的死亡威胁。阿甘本的诊断不符合当今社会的特征，现代社会已经不再是绝对君权的社会。如今，把我们变为神圣人的绝罚并非来自至高权力，而是来自对效率的追求。功绩主体幻想自己是自由人，拥有绝对主权，却处于效率的禁令之下，使自身成为神圣人。

埃亨伯格关于抑郁症的理论也忽视了功绩社会内部的系统暴力。他在很大程度上把暴力置于心理层面，而忽视了经济、政治因素。因此，埃亨伯格注意到功绩主体患有心理疾病，却没有从中发现新自由主义的统治关系，即雇主变成了自身的奴隶。

资本主义经济制度把生存绝对化。人们生活在一种幻觉中，即更多的资本能够创造更长久的生命。生命和死亡被严格、僵硬地区分开来，生命也因此被蒙上了恐怖、僵化的阴影。为了生存，人们患上了歇斯底里症，而不再关心如何更好地生活。[20] 生命被简化成一种生物机能过程，生命变得赤裸，褪去了一切装饰和叙事。然而，生命远比生物机能和健康要复杂、丰富，简化的生命失去了活力。当生命变得赤裸，如同一枚钱币，并且空洞无物，缺乏任何叙事性内容，这时便产生了健康狂热症。由于社会的原子化和公共事业的退化，个体仅剩下自我的身体，因此要不惜代价地维护它的健康。为了保持健康，赤裸的生命取消了一切目的论、一切企图。这种健康是自我指涉的，其内在是空洞的，一种无目的的目的论。

在功绩社会中，神圣人的生命同样是神圣、赤裸的，但是基于完全不同的原因。他的生命是赤裸的，由于褪去了一切超验维度，仅剩下此在的、裸露的生命，只能用尽一切办法试图将之延长。健康被奉为新的神明。[21] 因此赤裸的生命变得神圣。有别于极权社会中的神圣人，功绩社会中的神圣人还拥有一个特点，即他是无法被杀死的。他的生命如同僵尸一般。他过度活跃，以至于他既不能死去，也毫无生气。

---

[1] Sigmund Freud, »Das Ich und das Es«, in: ders., Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften, Frankfurt a. M. 1992, S. 294.

[2] Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, hrsg. von W.Weischedel, Darmstadt 1983, S. 573.

[3] Ebd.

[4] Ebd.，S. 574.

[5] Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von W.Weischedel, Darmstadt 1983, S. 239.

[6] Richard Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Berlin 2008, S. 563.

[7] Ebd.，S. 581.

[8] Freud, »Das Ich und das Es«, S. 268.

[9] Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004, S. 273.

[10] Ebd.，S. 277：“在拥有无限可能的时代里，抑郁症代表了不可控的因素。我们能够操控我们的精神和身体属性，我们能够通过各种方式解除我们的限制，然而这些操作不能带给我们自由。限制和自由改变了自身的形态，然而‘不可化约之物’却并未减少。”

[11] Ebd.，S. 275.

[12] Ebd.，S. 262.

[13] Ebd.，S. 199.

[14] Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen （1883—1885）, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari,6. Abteilung, 1. Band, Berlin 1968, S. 52 f.

[15] Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst, S. 11.

[16] Ebd.，S. 248.

[17] 参见上书，第267页：“个体间的竞争取代了不同群体间的斗争。……我们正在经历一种双重的现象：一方面，不断扩张但却依然抽象的全球化进程；另一方面，同样不断增长的、切实可感受的个体化进程。人们能够同时对抗一位主管或一个敌对的阶级，然而人们如何去对抗全球化发展呢？”

[18] Giorgio Agamben, Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002, S. 100.

[19] Ebd.，S. 116.

[20] 亚里士多德认为，单纯地追求资本是应受谴责的，由于人将仅仅关注生存，而不关心好的生活。“在一些人看来，这便是经营财产的目的。他们还进而捍卫如下观点，人们必须守护自己的财富，并试图无限地增加财富。这种观念的基础在于，辛勤地为生活操劳，然而却不是为了好的生活；由于这种欲求是无限的，因此人们寻找无限的可能性去实现欲求。”（Politik, 1257b.）

[21] 尼采的“末人”将健康奉为神明：“他们崇拜健康。‘我们找到了幸福’——末人说着，眨眨眼睛。”（Also sprach Zarathustra,Kritische Gesamtausgabe, 5. Abteilung, 1. Band, S. 14.）

神圣时间——禁锢在没有节日的时代

如今，我们生活在一个没有节日的时代。什么是节日？语言自身已经向我们揭示了它的本质。人们在德语中说，我们庆祝（begehen）一个节日。庆祝和节日这一特殊时刻联系在一起。“庆祝”一词取消了一切目的，人们无须为了抵达某处而刻意前往。由于节日的存在，时间不再是一连串飘忽即逝、仓促的时刻。人们在庆祝节日时，如同巡视（begehen）一个空间，逗留其中。庆祝（das Begehen）和消逝（das Vergehen）是相反的。在节日庆典中，一切都不会消散而去。在这一意义上，庆典时刻是永恒的。

哲学家伽达默尔在《美的现实性》中论述了艺术和节日的特殊关联，它们拥有一种共同的时间性：“艺术带来一种特殊的时间体验，我们因此学会了停留。也许，这种体验最好地对应于人们通常所谓的永恒。”[1] 节日是不会消逝的时刻。它是一种特殊意义上的神圣时间（Hoch-Zeit）。

卡尔·科雷尼（Karl Kerényi）这样描述节日的本质：“节日不是纯粹的人的劳作，不是通常的履行义务，从日常的角度出发，人们既无法理解也不会庆祝节日。必须有神性的参与，才能使平日里不可能之事变得可能。人们将踏入一个更高的领域，在这里一切都‘如同诞生的第一天’，闪烁着光芒，崭新、‘初次’地呈现；人们和诸神同在，自身也拥有了神性，在创世的神性气息中，人们也参与了创造。这便是节日的本质。”[2] 节日是一件不寻常之事、一个特殊的场所，在其中人们与神同在，自身也变成了神。当人们游戏时，神感到喜悦；人类为了神灵而游戏。如今，我们生活在没有节日的时代，也因此失去了和神的联结。

柏拉图的对话录《法律篇》中写道：“人生来便是作为神的玩具，事实上这是人所拥有的最好的特质。因此每一个人，男人和女人，都必须遵从这种方式，在最美妙的游戏中度过一生。”“人应当在游戏中生活……献祭、歌唱、跳舞，如此才能获得神的恩宠。”献祭仪式的起源便是同诸神分享食物。节日和仪式是通向神的渠道。

一般而言，当我们从事劳作或生产时，我们便不再与神同在，也失去了自身的神性。诸神不进行生产，亦不工作。也许我们也应当重新回归神性和节日，不再甘愿忍受工作和效绩的奴役。我们应当意识到，如今由于工作、效率和生产变得绝对化，我们失去了一切节日和神圣时刻。工作时间变得极端化，它破坏了一切节日和庆典。

放慢速度并不会使我们重新获得神圣时刻。在神圣时刻，我们既不能加速也不能减速。如今盛行的高效主义者没有意识到，提高或降低工作速度不能解决我们当下的时代危机。我们需要一种新的生活形式，一种新型叙事，由此产生一个新时代、一种新的生命状态，把我们从飞转的停滞状态（rasender Stillstand）中解救出来。

节日和庆典都拥有宗教的源头。拉丁语中feriae意指用于从事宗教和崇拜活动的特殊时刻。fanum是“属于神的圣地”。当平凡的（pro-fane字面意思是：位于神圣领域之外）日常生活结束时，节日便开始了。它以一场仪式开始。人们进入了节日的神圣时刻。这些门槛、通道和仪式区分了神圣和日常领域，一旦它们被取消，便只剩下庸常的、转瞬即逝的时间，并且全部被用于工作。如今，由于工作时间的绝对化，神圣时间已消失殆尽。即便是工作中的间歇时刻也是紧张的。休息的目的在于，使我们从疲劳中复原，以便我们继续正常工作。

神圣时间是充盈的，工作时间则是空虚的，后者仅仅不断地在无聊和忙碌之间来回重复，以此填满时间。与之相反，节日在一个瞬间内实现了一种提升的强烈生命体验。当下的生活越来越缺乏强度。健康的生

命仅仅是存活，它是一种极端弱化的生命形式。

如今我们是否还能拥有节日？尽管节日依然存在，然而却不再拥有其原本意义。德语和英语中的“节日”（Fest，festival）都来自拉丁语的*festus*。后者意指“用于宗教活动的特定时间”。如今的节日仅仅是一次事件、一场热闹的活动。事件和节日的时间属性是相反的。事件（event）来自拉丁语的*eventus*，表示“突然出现、发生”。它的时间属性是偶发性。偶发性全然不同于神圣时间的必然性。前者正是当下社会的写照，一切约束和关联都消失了。

当下的功绩社会同样显示出规训社会的特征，每个人都经营着自己的营地，这是一座劳动营。其特殊之处在于，人们同时是犯人和看守，受害者和施暴者，主人和奴仆。我们进行自我剥削。剥削者即被剥削者，二者已经无法分辨。为了更高效地工作，我们不断优化自身，直至死亡。以这种恐怖的方式，自我完善被理解为绩效的提升。

自我剥削比他者剥削更有效率，由于前者伴随着一种自由的感觉。看似矛盾的是，过劳症的最初症状是一种极度狂喜。患者无比兴奋地投入工作之中，直至最终崩溃。

在使用计时钟（Stechuhr）的时代，工作和休息的时间尚且是明确分开的。如今车间厂房和起居室已经融为一体。随时随地工作成为可能。笔记本电脑和智能手机构建了一座移动的劳动营。

传统意义的革命拥有明确的目标，推翻工作场所中的异化关系。“异化”意指，工人在工作中无法辨认出自己。在马克思看来，工作是一种延伸的自我去现实化（Sich-Entwirklichung）。我们现在生活在一个后马克思时代。在新自由主义政权中，剥削不再是以异化和去现实化的方式进行，而变成了自由和自我实现（Sich-Verwirklichung）。这里没有作为剥削者的他者，而是自我心甘情愿地压榨自身，基于一种完

善自我的信念。个体实现自我，直至死亡。自我优化通向死亡。在这一语境下，反抗、起义和革命已经不再可能。

我们生活在一个独特的历史阶段，自由本身产生了束缚。规训社会的“应当”产生了种种规定和禁令，与之相比，自由的“能够”甚至带来了更多的束缚。“应当”尚且存在界限，“能够”，却没有边界，它是开放的、没有上限。因此，“能够”导致的约束是无尽无际的。我们也便处于一个矛盾的境况。自由原本是约束的对立面，意指免除束缚。自由曾作为约束的反面，如今却导致了束缚。抑郁症和过劳症等心理疾病便体现了这种深刻的自由危机。它们是一种病理学征兆，自由如今已经转化成束缚。也许过去的社会较如今更加压抑，然而我们并没有变得较为自由。抑郁症替代了他者的压迫。

生命在现代变成了生存。生存导向对健康的狂热崇拜，却产生了矛盾的结果，健康带来了疾病和僵死。失去了死亡的否定性，生命自身僵化成死亡。否定性能够赋予生命以活力。阿多诺在《最低限度的道德》（*Minima Moralia*）中写道：“无限蔓生的健康便成了疾病。它的解药是认清自己的病症，同时意识到生命自身的局限。这种拥有治愈功能的疾病便是美。它能够使生命停歇，从而阻止其衰退。如果人们为了生命的缘故而否认疾病，那么这种遗世独立的生命，盲目地摆脱了其他一切因素，也将因此转向毁灭和罪恶，走向无耻和自鸣得意。如果有人憎恶毁灭，那么他必须同时厌恶生命，因为只有死亡才等于永不衰退的生命。”[3] 在当今的生存型社会中，健康变得绝对化，也因此失去了美。赤裸的、健康的生命，如今成为一种歇斯底里的生存形式，最终转变成死亡和活死人。我们变成了健康、健身式僵尸，效绩和肉毒杆菌僵尸。如今，我们在生时形同已死，在死前只能偷生。

人并非为工作而生。工作的人是不自由的人。在亚里士多德看来，自由人是那些无须顾虑生计、摆脱了其束缚的人。在他面前有三种自由

的生命形式可供选择，第一种生命用于享受美的事物，第二种用于为城邦施行善举，最后一种是沉思的生命，通过探索那永不消逝者，而停留在永恒的美的领域。因此真正的自由人是诗人、政治家和哲学家。

他们区别于那些仅仅以生存为目的的生命形式。商人的生命只以牟利为目的，因此是不自由的。汉娜·阿伦特认为，上述三种自由的生命形式拥有一个共性，他们都存在于美的领域，即和他们相伴的事物都不是必需之物，并非为了满足某些特定的目的。拯救美同时也是拯救政治。当下的政治似乎仅剩下紧急命令，它失去了自由。换言之：如今已经不存在政治。当政治中不再有其他可能性，它便近乎专政，即资本的独裁。如今，政治家降格为体制的傀儡，至多算是有天赋的管家或记账员，他们不再是亚里士多德式的政治家。

从根本上说，政治家的生命由行动构成。他的生命不屈从于必需性和实用性的法则。人类的共同生活必然需要种种社会组织。基于这一必要性，这些组织不属于政治。必要性和实用性都不是政治范畴。作为自由人的政治家必须行动，他必须施行善举，创造美的生活形式，从而超越必需性和实用性。例如，他应当试图改变社会，尽可能地带来更多的正义和幸福。政治行动意味着，开启一个全新的项目，或建构一种新的社会形态。按照那种著名的论断，只存在一种唯一的政治形式，实则宣告了政治的终结。如今的政治家工作繁忙，却没有采取行动。

新自由主义导致了大量的不平等，它不是美的政体。英语中fair一词既表示“公正”，也表示“美”。fagar（中古德语）也表示“美丽”。Fegen（清扫）一词最初的含义是“使某物发光”。fair的双重含义表明，“美”和“公正”最初是同一个概念。公正被认为是美的。正义和美之间存在着特殊的通感关系。

哲学家阿甘本认为，世俗化意味着事物的去目的化，即事物摆脱了其原本的功能，获得了更加自由的效用。“儿童把他们能触碰到的一切

杂物都转化成玩具，包括那些通常被我们严肃看待的事物，例如属于经济、战争、法律等领域的事物。一辆汽车、一把手枪、一份法律合同都在顷刻间变成了玩具。”[4]

在金融危机期间，希腊发生了一个颇具预言意味的事件。一群孩子在一片房屋的废墟中发现了一大捆纸币。他们用完全不同的方式使用了这笔钱。纸币被用于游戏并且被撕成碎片。也许孩子们预演了我们的未来：世界变成一片废墟。在那里我们如儿童一般用纸币进行游戏，并最终将之撕毁。如今，资本被奉为新的神明，希腊这群孩子却通过游戏的方式，使钱变得世俗化。世俗化改变了作为偶像的资本，它在顷刻间成了玩具。

这一事件显得非同寻常，由于它恰恰发生在一个陷入资本奴役的国家，一个饱受新自由主义暴政困扰的国度。这里确实存在一种资本和金融资本的恐怖统治。发生在希腊的这个偶然事件带有强烈的象征意义。它如同一则关于未来的寓言。如今我们正需要使工作、生产和资本世俗化，使工作时间世俗化，把它转变成节日和游戏时间。

此外，美也来源于节日。卡尔·科雷尼写道：“为了节日盛装打扮，在节日时展示美，这是凡人所能达到的最接近神的状态：这也正是节日的本质，它为了艺术而存在，庆典和美之间存在天然的亲缘关系，没有任何一个民族如同希腊人一样出色地展示这一点，并如此完美地掌握祭拜仪式。”[5] 在美、节日和祭拜的领域，希腊人达到了神奇、卓越的高度，没有任何其他欧洲民族和他们一样创造了如此多的荣光和美。甚至“美容”（Kosmetik）一词也来自希腊语中的“宇宙”（Kosmos），意指美的、神性的秩序。

艺术和节日紧密地联结在一起。在尼采看来，原始的艺术即庆典的艺术。艺术品是一种具体化明证，见证了一个文化中的神圣时刻。在其

中，转瞬即逝的、日常的时间被取消了。“在过去，一切艺术品都陈列于人类举行庆典的长廊，作为神圣时刻的凭证和纪念碑。”艺术品起初是神圣时刻的纪念物。它们是一个文化神性时间的证明。起初艺术只存在于祭拜仪式中，是一种礼拜活动。艺术品最初也拥有神圣意义。如今艺术品的神性已消失殆尽。神圣意义被展览价值和市场价值取代。艺术品也不再出现在庆典上，而被安放于博物馆和银行的保险柜里。博物馆和银行保险柜成为艺术最终的蒙难所。它们是零时间（Null-Zeit）场所，是无时间性的。

艺术品最初是一种宣言，宣示了一种浓烈、富足、华美的生命形式。如今，生命的强度逐渐弱化。生命转变成消费和社交。爱让位于色情产业。一切都被抹平，成为一种极端的弱化形式。正是基于这种平庸的状态，信息、交流和资本得以加速传递。生产和效率也因此提升。

如今，只有当事物被展示出来并得到关注时，才拥有了价值。我们在脸书上展示自我，也因此把自身变成了商品。生产（Produktion）最初并不意味着制造或加工，而是展示、呈现某物。在法语中，“生产”的这一原始意义仍然存在，Se produire意味着“登场，呈现自身”。在德语中，这一含义也体现在词组sich produzieren（自我生产）中，尽管是在贬低的意义上表示“炫耀地展示自身”。如今，我们的确狂热地在社交网络上“生产自我”。我们加工自我，为了便于生产和加速信息交流。生命变成了商品，导致了仪式和庆典消失。因为在庆典中，我们耗费物资，而不从事生产。

如今一切都屈从于资本。生命价值意味着，一个人作为客户所能创造的价值总和，由于生命的每个时刻都被商品化了。人的价值被简化为客户价值或市场价值。完整的生命被转化为纯粹的商业利益。在如今的超资本主义（Hyperkapitalismus）中，人的存在彻底瓦解，融入了商品关系编织的网络。没有一个生活领域能够摆脱商业的控制。超级资本主

义把一切人类关系变成了商业关系。它剥夺了人类的尊严，取而代之的是彻底的市场价值。

在现代世界，一切神性和节日已不存在。世界成了一座百货商店。所谓的共享型经济（Sharing-Ökonomie）把我们每个人变成了售货员，期待着顾客的到来。我们用越来越劣质的快消品填满世界，世界在商品中窒息。这座百货商店和疯人院并无本质区别。看上去我们似乎拥有了一切，我们却失去了最根本之物，即世界。世界丧失了语言和声音。在交流的喧哗声中，宁静消失了。商品的堆积和大众化填满了一切空白。商品占据了天空和地面。商品化的世界不再适于居住，它失去了和上帝、神圣、奥秘、无限、崇高的联结。我们亦失去了惊奇的能力，生活在一座透明的百货商店里，成为透明的顾客，时刻受到监视和操控。逃离这座百货商店成为当务之急。我们应当把商店改造成一个庆典场所，在其中生命才能获得应有的意义。

---

[1] Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest«, in: ders., Ästhetik und Poetik 1. Kunst als Aussage, Tübingen 1993, S. 136.

[2] Karl Kerényi, Antike Religion, Stuttgart 1995, S. 43 f.

[3] Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4,Frankfurt am Main 1980，S. 87.

[4] Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4,Frankfurt am Main 1980，S. 73.

[5] Karl Kerényi, Antike Religion, S. 49.

图书在版编目（CIP）数据

倦怠社会 /（德）韩炳哲著；王一力译. ——北京：中信出版社 2019.6
ISBN 978-7-5217-0469-3
Ⅰ. ① 倦… Ⅱ. ①韩… ②王… Ⅲ. ①社会批判论－研究 Ⅳ. ① C91
中国版本图书馆CIP数据核字（2019） 第085315号

倦怠社会
著者：[德]韩炳哲
译者：王一力
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编 100029）

字数：72千字
版次：2019年6月第1版
印次：2019年6月第1次印刷
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5217-0469-3
定价：35.00元
版权所有· 侵权必究

Die Errettung des Schönen

Byung-Chul Han

美的救赎

[德]韩炳哲 著　　关玉红 译

目录

论平滑

平滑的身体

平滑美学

数字化之美

遮蔽美学

创伤美学

灾难美学

美的理想

美即真理

美的政治

色情戏剧

停留于美

回忆之美

在美中生育

论平滑

平滑（das Glatte）是当今时代的标签。它可以将杰夫·昆斯（Jeff Koons）[1] 的雕塑品、苹果手机以及巴西热蜡脱毛联系在一起。今天，我们为什么会认为平滑是种美呢？除去美学效果，平滑反映出一种普遍的社会要求，它是当今积极社会（Positivgesellschaft）的缩影。平滑不会造成什么伤害，也不会带来任何阻力。它要求的是“点赞”。平滑之物消除了自己的对立面。一切否定性（Negativität）都被清除。

智能手机也遵循了平滑的审美原则。LG公司出品的G Flex型号手机甚至采用了一种具有自愈功能的外壳，它可以使任何一种划痕，或者说任何一种伤痕转瞬消失。这种近乎无损的外壳，让手机一直保持平滑。此外，这款手机还具有灵活性及柔韧性，可以轻松向内弯折。这样，它既可以与面部很好地贴合，也可以舒适地放在屁股兜中。这种“顺从”和“不违抗”皆是平滑美学的基本特性。

平滑并不局限于数码机器的外观。通过数码机器实现的交际也显示出平滑性。人们彼此交流的主要是赏心悦目的事情，即积极的事情。分享和点赞是使交际变得平滑的手段。否定性因为阻碍了交际的速度而被摒弃。

杰夫·昆斯可谓当代最成功的艺术家，堪称平滑表面的大师。安迪·沃霍尔虽然也倡导美丽与光洁的表面，但他的艺术仍然渗透着死亡和灾难的消极。这些作品的表面并非完全平滑。例如，系列作品《死亡与灾难》（*Death and Disaster* ）就是靠消极元素大获成功。相反，杰夫·昆斯的作品中则没有灾难、伤害、断裂、裂痕，连接缝都没有。一切皆柔软、平滑地过渡，一切都显得那么圆润、光洁和平滑。杰夫·昆斯的艺

术旨在展现平滑的表面及其直接的效果。其艺术本身并无值得强调、释义或是反思的地方。它就是用来点赞的艺术。

杰夫·昆斯说，观看他的作品的人或许只会发出一声简单的“哇哦”。很显然，他的艺术无需评判、解读、注释、自省和思考，并且刻意保持天真、平庸、绝对放松、卸下武装、忘记忧愁的状态，没有任何深度、奥妙和内涵。他的座右铭是：“拥抱欣赏作品的人。”不应有任何东西触动、伤害或吓到欣赏作品的人。正如杰夫·昆斯所说，艺术仅仅是“美”“愉悦”和“交流”。

在他创作的平滑的雕塑面前，观者会产生一种想去触摸的“触觉强迫”，甚至会有舔舐作品的兴致。他的艺术中没有引起距离感的否定性。单凭平滑的积极性就引发了触觉强迫，消除了观者与作品间的距离。然而，美学评判要以存在默观距离（kontemplative Distanz）为前提，平滑艺术却消除了这种距离。

触摸或舔舐的冲动只有在平滑的空洞艺术面前才会被激发。因此，执着于强调艺术意义性（Sinnhaftigkeit）的黑格尔将艺术的感性限定于理论上的视觉和听觉。[2] 仅凭这两种感官便可令人了解意义。嗅觉和味觉则在品味艺术时被摒弃。它们只对并不属于“艺术之美”的“舒适”事物敏感：“因为与嗅觉、味觉和触觉联系在一起的，是物质本身及其直接具有的感官性质。我们嗅到的是空气中物质的挥发，尝到的是物体的物质分解，感触到的是温暖、寒冷、光滑，等等。”[3] 光滑仅仅带给人舒适的感觉，这种感觉与意义尤其是深刻的意义无关。这种舒适仅限于一声“哇哦”。

罗兰·巴特（Roland Barthes）在《日常神话》（*Mythen des Alltags*）中提到了雪铁龙新款DS系列所引起的触觉强迫：“正如人们所知道的那样，平滑始终是完美的特征，因为与之对立的是技术和人为加工的痕迹：基督圣袍不是被缝合的，它通体没有接缝，就跟科幻片中宇宙飞船那毫无瑕疵的金属外壳上找不到焊缝一样。虽然DS 19老爷车并未试图

拥有完全光滑的表面，但最吸引公众的仍然是其车身各部分的连接方式：观者热切地去触摸车窗的边框，用手划过平坦的、以镀铬镶框连接的后车窗的橡胶接缝。DS系列车型引发了一种新的精密匹配现象学，人们仿佛从焊接零件的世界过渡到了一个组件间无痕密接的世界，组件之所以可以完美接合，是因它们具有完美的外形。这一切都会激发人们对充满活力的自然的想象，而材料本身又毫无疑问地、很奇妙地加强了这种轻盈感。……此时，挡风玻璃不是窗户了，也不再是深色贝壳上被砸破的开口，而是像肥皂泡那样微微隆起还带有光泽的大片充满空气和空间的表面。”[4] 杰夫·昆斯的无缝雕塑看起来也像是气体和空间组成的富有光泽、飘飘摇摇的肥皂泡，它们像无缝的DS系列汽车一样，奇妙地传达出了完美感和轻盈感。它们代表了一种完美无瑕的、既没有深度也不会另有深意的最佳表面。

罗兰·巴特认为，触觉“与视觉不同，是最能消除神秘感的感官”[5]。视觉保持了距离感，而触觉却将之消除。没有了距离，神秘感就不会产生。神秘的面纱被揭开，一切都变得能够被欣赏和消费。触觉破坏了完全他者（das ganz Andere）的否定性。触觉所触及的一切都被世俗化。与视觉不同的是，触摸无法让人惊叹。所以，光滑的触摸屏也是去神秘化和被彻底用于消费的东西。它给人们带来了心仪的一切。

杰夫·昆斯的雕塑如镜子般光洁，能映出观者自己的身影。在贝耶勒基金会美术馆举办的个人作品展上，杰夫·昆斯针对作品《气球狗》（*Ballon Dog*）说道：“《气球狗》是一件非凡的作品。它会强化观者自身的存在感。我常用反光材料创作，因为这种材料能够让观者不自主地坚定自己的自信心。在昏暗的空间里当然不会产生这种效果。然而，当人们就站在它面前时，会看到自己的镜像，从而确保自己的存在。”[6] 气球狗不是特洛伊木马，它什么也没有遮掩，光洁表面的背后不隐藏任何内在性。

人们面对高度抛光的雕塑时，就像对着智能手机的屏幕一样，看到

的不是别人，而是自己。杰夫·昆斯的艺术箴言是：“核心是不变的：学习相信自己和自己的经历。我也会把这一点传达给观赏我作品的人。他们应该自己去感受生活的乐趣。” [7] 艺术开辟了一个让自己感到自信以及确定自身存在的回音室。差异性抑或对他者与陌者（das Fremde）的否定性被完全消除。

杰夫·昆斯的艺术展现了救赎的维度。它确保能去拯救。平滑的世界是一个供人享乐，拥有绝对积极性的世界，是一个没有痛苦、不会受伤、无罪的世界。雕塑“气球维纳斯”呈现出即将分娩的姿态，她就是杰夫·昆斯的圣母玛利亚。然而，她生出的不是什么救世主，也不是遍体鳞伤、戴着耶稣荆冠的痛苦之人，而是一瓶香槟，一瓶置于她腹中的2003年份唐·培里侬至尊粉红香槟。杰夫·昆斯策划了这个承诺拯救世人的施洗者角色。1987年的图片集被命名为“洗礼”并非偶然。杰夫·昆斯的艺术使得平滑被神圣化。他一手策划了这种平滑、陈腐的宗教，也就是对消费的信仰。一切否定性都应因此被消除。

在伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）看来，否定性对艺术来说至关重要。它是艺术的伤疤，与光滑的积极性相对立。在否定中，总有什么在那儿撼动着我，挖空我的心思，让我百思不解。它在呼唤，你要改变自己的人生：“这就是冥冥之中存在着的，用里尔克（Rainer Maria Rilke）的话说‘人身上都曾有过’的，构成‘不甘’（Mehr）的某种特殊事实，‘这种情况会发生在某些人身上’。这样的事实确实存在，并且它就所有自己臆想出的感官预期（Sinnerwartung）而言都是一种无法克服的阻碍。艺术作品迫使我们承认它的存在。‘在艺术面前，你一直被注视着，无处躲藏。你要改变自己的人生。’正是因为这一特殊性，才会有碰撞和被推翻，也是因为这一特殊性，我们每一次的艺术体验都会与我们产生对峙。” [8] 艺术作品会带给人撞击感，能颠覆观者。平滑则有完全不同的意向性。它温顺地迎合观者，诱使他们点赞。它只想讨人喜欢，不想推翻什么。

通过消除否定性和所有形式的震撼（Erschütterung）与伤害，美自身变得平滑起来。美只存在于我喜欢（Gefällt-mir）的事物中。审美化被视为麻醉。[9] 它使感觉变得迟钝。欣赏杰夫·昆斯作品时的那声“哇哦”也是一种被麻醉后的反应，这种反应与那种碰撞与被推翻带来的否定性体验完全不同。后一种美的体验在当今是不可能有的。只要喜欢、点赞跻身主流，那种只有否定性才能带来的体验就会逐渐消失。

平滑的视觉交流就如同没有任何审美距离的感染（Ansteckung）。客体的完全暴露也会破坏美感。只有出现与消失、模糊与明晰的规律性交替才能使目光保持兴奋。色情的塑造也要归功于“背景的若隐若现”[10]，一种“幻想出来的波动起伏”[11]。长时间展现暴露无遗的色情画面摧毁了幻想。所以，吊诡的是，这种什么都看得到的场景却没什么值得看的。

如今，不只是美，连丑也变得平滑。就连丑也要为了可以被消费和享受而变得平滑，失去了狰狞、可怕或恐怖带来的否定性。丑完全失去令人恐惧且生畏的、能石化一切的美杜莎之瞳。世纪末的艺术家和诗人所创作的丑有些深不可测，犹如恶魔一般。超现实主义的丑主张煽动和解放。它完全脱离了传统的感知模式。

巴塔耶在丑中发现了冲破界限、得以解放的可能性。它提供了通往超越的机会：“无人质疑性行为的丑陋。就像献祭中的死亡一样，交配时的丑陋令我们陷入恐惧。然而，恐惧越大……突破界限的意识也越强烈，随之而来的便是愉悦感的爆发。”[12] 因此，性的本质就是过剩和过度。它让意识越界，其否定性也由此产生。

如今，娱乐行业充分利用丑陋、令人厌恶的事物，使其变得具有可消费性。厌恶本是一种“例外状态，是一场由自我主张（Selbstbehauptung）对阵无法同化的异类所引发的严峻危机，一场真正关于存在与毁灭的空忙与抗争”[13]。厌恶是完全无法被消费的。即便

对于祷告，厌恶也有其存在的维度。它是生命的他者，也是形式（Form）的他者，是一种腐烂（das Verwesende）。尸体之所以是一种骇人听闻的现象（Erscheinung），是因为它“形”存（Form）“相”亡（formlos）。尸体尚具形骸，所以即便已经死去，依然保有生命的假象（Schein）：“厌恶是（丑陋）真实的一面，是利用源于肉体腐烂或精神腐败的畸形（Unform）对现象的美好形式所进行的否定。……死尸身上徒有生命的假象，使得它被厌恶到无以复加。”[14] 这种无以复加的厌恶是不能被消费的。如今在“热带雨林真人秀”节目中展现出的让人厌恶的事物，不再具有引发生存危机的否定性。节目为了符合消费模式而变得温和。

巴西热蜡脱毛使身体变得光滑。这体现了当今人们对卫生的强迫性。对巴塔耶来说，情欲本就是一种污秽。因此，卫生强迫就意味着情欲的终结。脏乱的情欲消失，“干干净净的”色情文学兴起。正是脱过毛的皮肤给肉体带来色情的光滑，而这种光滑又被感知为纯洁且正派。沉迷干净卫生的当今社会正是一种积极社会，任何形式的否定性对它而言都会引起厌恶。

这种对干净卫生的强迫性也蔓延到了其他领域。这样一来，到处都是以卫生之名发布的禁令。罗伯特·普法勒尔（Robert Pfaller）在其《肮脏的圣洁与纯洁的理性》（*Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*）一书中十分中肯地提出：“当人们试图隐晦地去刻画那些在我们的文化中私下难以启齿的东西时，立刻会发现，这些东西经常被我们这种文化贴上遭人厌恶的标签，被认为是脏东西。”[15]

在干净卫生的理性光亮下，所有的矛盾心理、所有的秘密都被认为是种污秽。透明才是纯洁的。当事物适应了在信息与数据潮中顺滑流动时，它们就会变得透明。数据有色情与下流的特性。它们没有内在性，没有背面，也不模棱两可。就这一点，它们与无法精准对焦的语言是有区别的。数据和信息提供的是绝对的可视性，它们使一切都明晰可见。

数据主义开启了第二次启蒙运动。以自由意愿为前提的行为属于第一次启蒙运动的信条。第二次启蒙运动把行为打磨光滑，使之成为一种操作，成为一种完全不依赖主体自主性、不依赖主体所处的时空情境（Dramaturgie）而只被数据驱动的程序。当具有了可操作性，并屈从于计算与操控的程序时，行为就会变得透明。

信息是知识的一种色情形态。它没有知识所具有的内在性。知识也具有否定性，因为知识常常是在对抗阻力的过程中被获取的。知识有着截然不同的时间结构，横跨过去与未来。相反，信息存在于无关紧要的当下被刨平的时间里，是一种空洞的、没有命途的时间。

平滑是某种单纯惹人喜爱的东西。它没有对立的否定性，不再是对抗体。如今，交际也为了使人能够顺利地交换信息而变得平滑。平滑的交际中没有任何对他者与异者的否定。同者之间的（das Gleiche auf das Gleiche）相互回应，会使交流达到最高速度。来自他者的阻力会破坏同者的平滑交际。平滑的积极性加快了信息、交际与资本间的循环。

---

[1] 美国当代最知名的波普艺术家之一，代表作有《气球狗》。—— 译者注（本书脚注均为译者注）

[2] G. W. F. Hegel, *Vorlesungenüber die Ästhetik 1* , in: *Ders.,Werke in zwanzig Bänden* , hrsg. von E. Moldenhauer u. a., Frankfurt am Main 1970, Bd. 13, S. 61.

[3] Ebd.

[4] Roland Barthes, *Mythen des Alltags* , Frankfurt am Main 2010, S.196f. Hervorhebung von B. Han.

[5] Ebd., S. 198.

[6] Christian Gampert, *Deutschlandfunk, Kultur heute* , Beitrag vom 14.5.2012.

[7] Jeff Koons über Vertrauen, Süddeutsche Zeitung vom 17.5.2010.

[8] Hans-Georg Gadamer, *Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel,Symbol und Fest* , in: *Ders., Gesammelte Werke* , Ästhetik und Poetik I: *Kunst als Aussage* , Bd. 8, Tübingen 1993, S. 94 –142,hier: S. 125.

[9] 参见：Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken* , Stuttgart 2010, S.9ff. 韦尔施是从“反审

美”而不是从“麻醉”的意义上理解Anästhesierung及Anästhetik概念的，他试图从反审美中找到积极的方面。

[10] Roland Barthes, *Die Lust am Text* , Frankfurt am Main 1982, S.16f.

[11] Jean Baudrillard, *Das Andere selbst* , Wien 1994, S. 27.

[12] Georges Bataille, *Die Erotik* , München 1994, S. 140f.

[13] Winfried Menninghaus, Ekel. *Theorie und Geschichte einer starken Empfindun* , Frankfurt am Main 1999, S. 7.

[14] Karl Rosenkranz, *Ästhetik des Häßlichen* , Darmstadt 1979, S.312f.

[15] Robert Pfaller, *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft.Symptome der Gegenwartskultur* , Frankfurt am Main 2008, S. 11.

平滑的身体

在如今的商业电影中，脸部经常以特写的形式出现。这种特写镜头使人的身体完全色情化地展示出来。它剥掉了身体语言这层外衣。这种对身体实施的去语言化具有色情的性质。特写的身体部位给观众带来了看到性器官般的效果：“脸部的放大特写如同近距离观察性器官般淫秽。可以说，（在特写镜头中）它就是性器官。每个画面，每种形式，每一个被近距离观察的身体部位，（在特写镜头中）都是一种性器官。”[1]

对于瓦尔特·本雅明来说，特写拍摄还是一种语言学以及诠释学的实践。特写镜头对肉体进行解读。它走到各种意识交错的空间背后，去读取潜意识的语言：“电影特写镜头延伸了空间，而慢镜头动作则延伸了运动。放大与其说是单纯地对那些我们‘即便能看清也说看不清’的事物的说明，毋宁说是使质料的新构造完全地得以呈现……这样一来，也就不难把对着镜头讲话的事物和对着眼睛讲话的事物，看成不同的事物了。这种差异主要是由潜意识交织的空间代替了意识交织的空间造成的。……如果我们已经对抓取打火机或勺子的动作习以为常，那么，我们就很难再想去了解在手和金属之间究竟发生了什么运动，更不要说这些运动如何随着我们所处的环境而波动了。”[2]

脸部特写中，背景是完全模糊的。这让我们失去了整个世界。这种特写美学映射出，社会本身已经成了一个特写社会。脸似乎被困在自身之中，成为自我参照。它不再展现这个世界，也就是说，不再有表现力。自拍照中展现的正是这种空洞的、无表现力的脸。自拍成瘾表现出自我内心的空虚。如今，自我极其缺乏可以用来进行身份识别，赋予自己固定身份的稳定表现形式。当今世界没有什么是经久不衰、永葆不变

的。这种不稳定也影响着自我，使自我不稳定，惶惶不安。正是这种不安、这种对周围环境的恐惧导致了自拍成瘾，也导致了使自我无法平静下来的空忙。面对内心世界的虚空，自拍主体试图进行自我创造，然而这是徒劳的。自拍展现的是各种空虚形相的自我。自拍会让自己更加空虚。导致自拍成瘾的并非自恋或者虚荣，而是内心的空虚。那种稳定的、自恋的、会爱恋自己的“我”（Ich）并不存在。确切地说，我们面对的是一种消极的自恋。

在特写镜头中，面部被刻画成一张光滑的脸。这张脸没有深浅可言（Tiefe und Untiefe）。它就是那么平滑，没有内在性。所谓“脸”，指一个正面（*facies* ）。将脸作为正面展示无需景深，否则就会破坏这一正面。如此一来，拍摄者就要将光圈全部打开，而这会消除脸的深刻性、内在性，目光无神，使整个面部变得轻佻、色情。这种极力展示面部的意向性破坏了含蓄性。然而，正是这种含蓄构成了目光的内在性：“事实上他（指特写镜头中的人）并未凝视什么，他将自己的爱意和恐惧压抑在内心深处：眼神也同样如此。” [3] 这样展示出来的一张面孔是没有眼神的。

今天，肉体处于一种危机中。它不仅被分解成色情的身体部位，而且还被分解成数字化的电脑数据。当今，整个数字时代被一种信念笼罩，即生命是可以被测量和量化的。“量化自我”的运动也醉心于这种信念。肉体被安装上数字传感器，它们可以捕获所有与肉体相关的数据。“量化自我”将肉体变成了一个监控大屏幕。被收集到的数据也会被放在网络上交换。数据主义将肉体分解成数据，使其符合数据模式。另一方面，肉体也被拆分成一个个可类比为性器官的客体。透明的肉体不再是幻想的舞台，而是数据或一个个局部感官的叠加。

数字化网络将肉体联网（ver-netzen）。自动驾驶的汽车更像一个移动终端，它承载了与我连接在一起的全部信息。这使得驾驶成为单纯的操作程序。驾驶的速度与想象无关。汽车不再是充满了我们对权力、

财富和征服的幻想的肉体的延伸。自动驾驶的汽车不是菲勒斯（Phallus）[4]。说我连接在菲勒斯上，是矛盾的。共享汽车也使汽车本身失去了魅力和神圣感，也让肉体不再有吸引力。共享原则并不适用于菲勒斯，因为菲勒斯恰恰是一个人财富、权力的象征。诸如连接在线或访问许可这样的共享经济破坏了人们对于权力和财富独自占有的幻想。坐在自动驾驶的汽车里，我不是活跃分子，不是造物主，也不是编剧，只是全球通信网络中的一个界面而已。

---

[1] Jean Baudrillard, *Das Andere selbst* , Wien 1987, S. 35.

[2] Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* , Frankfurt am Main 1963, S. 36.

[3] Barthes, *Die helle Kammer* , Frankfurt am Main 1989, S. 124.

[4] 指男性生殖器的图腾，亦是父权的隐喻和象征。

平滑美学

美的感性学是一种近代才有的现象。只有在近代美学中，美和崇高才是割裂开来的。美被完全禁锢在其纯粹的积极性之中。在近代，逐步强大的主体赋予美积极的含义，使之成为快乐、满意的代名词。与美相对立的“崇高”因其具有否定性，在初见之时不会直接讨人喜欢。然而，崇高所具有的那种与美相区别的否定性，在回归人类理性的那一刻又被赋予了肯定性。它不是外在，不再是完全他者，而是主体的一种内在表达形式。

撰写《论崇高》（*Über das Erhabene* [*peri hypsous*]）的伪朗吉努斯（Pseudo-Longinos）尚未对美与崇高加以区别。因此，让人倾倒与折服的否定性也是美。美远不只是感官上的快乐。正如伪朗吉努斯所说，美丽的女人是“眼睛的痛”，她们有着可以让人感到刺痛的美。令人震撼的美、崇高的美，它们都是美，而不是与美对立的矛盾。痛苦的否定性使美更为深刻。此处的美没有丝毫的平滑感。

柏拉图也认为美与崇高没有区别。美恰恰因其崇高性而无法被超越。美的内在具备崇高所怀有的特征——否定性。看到美的那一刻，我们并不会感到欢愉，而是感到震撼。在通向美的阶梯的末端，茅塞顿开的人（der Eingeweihte）“突然”看到了“无与伦比的美”（*thaumaston kalon* ） [1] ，“神之美”（*theion kalon* ） [2] 。观者不再冷静，而是陷入惊叹与惊骇之中（*ekplettontai* ）。他变得“疯狂” [3] 。柏拉图关于美的形而上学与近代美的感性学，即欢愉美学，形成了鲜明的对比。欢愉确证了主体的自主性和自满性，而不是使之动摇。

近代美的感性学一直都以平滑美学为起点。在埃德蒙·柏克

（Edmund Burke）看来，美首先应该是平滑的事物。能给触觉带来快感的物体，必须是平滑无阻的。平滑即意味着没有否定性的优化表面。平滑使人完全感受不到疼痛和阻力："如果带来触觉、味觉、嗅觉和听觉快感的主要原因是平滑的话，那么它也会被认定为视觉美的基础之一——尤其是，如前文所述，平滑这一特质几乎无一例外地出现在所有被认为是美的物体上。毫无疑问，粗糙和有棱角的物体在肌肉纤维的剧烈收缩过程中会引起痛感，从而刺激和扰乱感觉器官。" [4]

痛苦的否定性会降低美感。就连"强壮"和"力量"也会削弱美感。美是诸如"柔软"和"纤美"的特征。若物体由"看不出粗糙，也不会迷乱双眼"的"光滑的组成部分"构成，它就算作是"纤美"的。 [5] 能够唤醒爱和满足的美的物体不应该有任何阻抗。嘴唇微启，呼吸渐缓，全身都平静下来，双手漫不经心地垂于身体两侧。柏克认为，这一切都"伴随着内心的触动和柔软" [6] 。

柏克盛赞平滑是美的本质特征。因此，花草树木光滑的叶子、飞禽走兽光滑的羽毛或皮毛都是美的。尤其是使女人变得美丽的光滑皮肤。任何粗糙都会破坏美感："因为如果你随便拿出一件漂亮的物品，把它的表面变得龟裂粗糙之后，它就不再惹人喜欢了。另一方面，如果，让一个物体丧失其他美的基本要素，但按人们的喜好唯独保留光滑这一种特质，那么它依然会比其他所有不光滑的东西更招人喜欢。" [7]

就连尖锐的棱角都会使美逊色："因为，事实上，每一点粗糙、每一个突起，以及每一个尖角都在很大程度上与美的理念相矛盾。" [8] 形式的变化和任何一种变换一样，虽然有助于提升美感，但是这种变化不可以太突兀。美只允许形式上温和的变化："事实上，那些（有棱角的）物体变化丰富，但是它们变化的方式太突兀。我没见过哪一种自然物体可以既有棱角，又有美感的。" [9]

就味觉而言，与平滑相对应的是甜味："在嗅觉和味觉方面，我们

发现令这两种感官感到舒适的、通常被称为甜的所有事物都具有平滑的性质……”[10] 追本溯源，平滑与甜美别无二致。它们都是具有绝对积极性的现象。因此，它们只能单纯地取悦他人。

埃德蒙·柏克认为美没有任何否定性。美一定会带来一种“充满肯定性的欢愉”[11]。相反，崇高是有否定性的。美是小巧精致、轻盈细腻的，光滑和平整是它的标志。崇高则庞大、沉重、黑暗、粗糙、野蛮。它会带来痛苦和惊惧。然而崇高让人心潮汹涌，美却使人昏昏欲睡，就这点而言，崇高是健康的。有了这种意义的崇高，柏克得以将痛苦和惊惧的否定性打造成一种积极性，使之焕然一新、振奋人心。这样一来，崇高就完全在为主体服务，从而失去了他者性（Andersheit）和陌异性（Fremdheit），完全由主体占据：“如果在任何情况下痛苦和惊惧都得以如此缓解，以至于不会直接造成伤害；如果痛苦无法像当初那样撕心裂肺，惊惧面前也没有人被直接吓倒；那么，这些情感激荡就能够带来喜悦——因为情感激荡使我们身体的某些部位里里外外、完完全全地不再感受到威胁和痛苦的滋扰。这种喜悦并非简单的愉悦，而是一种快乐的惊惧，一种带着奇怪的恐怖滋味的宁静。”[12]

康德同柏克一样，将美限定在积极性的范畴内。这种美会产生积极的享受，但它又远超享受美味所带来的低级满足，因为康德把美归于认知过程。认知的产生，既需要想象力，也需要理解力。想象力是将观察后所得的多种感官数据组合成统一图像的能力。理解力在概括抽象的层面上则更高一筹，它把图像抽象成为概念。因为美，认知力，即想象力和理解力，才会存在于自由游戏中——一种和谐的相互作用中。注视美的时候，认知力就会发挥作用，但是这个时候它尚未开始形成认知。在美的面前，认知力还处于游戏模式。然而，这种自由的游戏并非完全自由散漫、漫无目的，它是作为认知前奏（Vorspiel）的一项工作（Arbeit）。此后，认知力的游戏还将继续。美以游戏为前提，形成于认知这项工作之前。

主体喜欢美，因为美促进了认知力之间和谐互动。美的感觉无异于“对各项认知能力协调一致”以及“认知力营造出的和谐氛围的渴望”，这种渴望对于认知工作不可或缺。康德认为，游戏最终还是从属于工作，即“事业”（Geschäft）。美本身虽然不能形成认知，却滋养了认知的本能。看到美，主体也会自我愉悦。美是一种自我意淫（autoerotisch）。它不是客观存在，而是主观感受。美不是令主体为之着迷的他者。从美中获得的满足是主体对自身的满足。阿多诺在他的美学理论中强调了康德美学的自我意淫性：“不顾他者，只遵从主体规律性的程式，不被他者动摇，保持着自己的愉悦和满足：主体性在其中不知不觉地享受着自我，享受着自我掌控的感觉。” [13]

与美不同，崇高不能带来直接的快感。柏克认为，面对崇高，我们的第一感觉就是痛苦或者不悦。它太强劲且过于庞大，令想象力无从理解，无法将其提炼成图像。因此，主体会被崇高震惊、压制。崇高的消极性正体现于此。在看到一种浩大的自然现象时，主体首先感受到的是眩晕。但是依靠“那种完全不同的自我捍卫力量”，主体会重新恢复常态。主体会躲进理性的内在空间，那里秉持无限性的思想。在无限性的面前，“自然界的一切都是渺小的”。

即使是这种浩大的自然现象也不会使主体被惊撼，因为理性高于自然。有了崇高，对死亡的恐惧、“对生命力的克制”都将只存片刻。回归理性的内在性，即回归理性思想，让这些恐惧、压抑重新转变成愉悦感：“被风暴激怒的浩瀚海洋不能被称为崇高，其景象太过骇人；人们必须让某些思想充斥内心之后，这些思想所形成的观念才能被调制成一种感受。内心受到一种激励，要脱离感官性，专注更合目的性的思想。通过这一过程形成的感受本身就是崇高的。” [14]

有了崇高的加持，主体会觉得自己超越了自然，因为崇高的本义就是蕴含于理性之中的无限性思想。这种崇高被错误地投射到客体之上，在这里是投射到自然之上。康德把这种混淆称为“偷换”。崇高与美一

样，不是客观存在，而是主观感觉，一种意淫中的自我感觉。

崇高带来的快乐（das Wohlgefallen am Erhabenen）是“消极”的，“美带来的快乐（das Wohlgefallen am Schönen）却是积极的”。美能够直接取悦主体，因此爱美也是带有积极性的。在面对崇高时，主体首先感知到的却是不悦。因此，崇高带来的快乐是带有消极性的。崇高的消极性不在于主体面对崇高时会遭遇自身的他者（das Andere seiner selbst），不在于主体要被迫脱离自我转投他者，不在于主体会失去自我控制。崇高之中不存在使主体自我意淫落空的他者的否定性。无论面对美，还是面对崇高，主体都不会丧失自我控制。它始终保持自身的本来状态（bei sich selbst）。摒弃崇高的完全他者于康德而言是恶劣、怪异抑或莫名其妙的。摒弃崇高会是一场灾难。这种观念在康德美学中毫无立锥之地。

不管是美还是崇高，都无法对主体的他者加以展现，二者都已被主体的内在性吸纳吞并。只有在意淫着的主体性的对面重新设置一个空间，他美（andere Schönheit），确切地说是他者之美（Schönheit des Anderen），才能重新得以回归。试图把美作为消费文化滋生出的病菌置于普遍怀疑之下，并充分利用后现代的方式以崇高来抗击美的做法是无益的。 [15] 美与崇高同根同源。与其将美与崇高对立起来，倒不如将不会进行内化、不会进行去主体化的崇高性重新赋予美，不再对美与崇高加以区别。

---

[1] Platon, Gastmahl, 210e.

[2] Ebd., 211e.

[3] Platon, *Phaidros* , 244a.

[4] Edmund Burke, *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* , Hamburg1989, S. 193f.

[5] Ebd., S. 160.

[6] Ebd., S. 192.

[7] Ebd., S. 154.

[8] Ebd.

[9] Ebd., S. 155f.

[10] Ebd., S. 194.

[11] Ebd., S. 67.

[12] Ebd., S. 176.

[13] Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* , *Gesammelte Schriften* ,hrsg. von R. Tiedemann, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970, S. 77.

[14] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* , in: *Ders., Werke in zehn Bänden* , hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1957, S. 330.

[15] Zum Beispiel: Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken* , Stuttgart 2003.

数字化之美

康德的主体始终保持自身本来的状态。它永远不会消失，也不曾完尽。自我意淫的内在性保护它免受他者或外界的侵入。没有什么可以使其动摇。阿多诺却看到了另一种精神，这种精神在崇高面前认清了自我的完全他者的本性。它使主体脱离自身的囚牢："康德希望，这种精神在自然面前，相较于对自身优越性的认识，能更多地认识自身的自然性。这一刻让崇高面前的主体激动到哭泣。对自然的追忆削减了想要自我设定的执念（Trotz）：'泪水涌了出来，大地再次拥抱了我。'此时，自我在精神上从自身的囚牢中走了出来。" [1] 泪水打破了主体"给自然设定的禁咒" [2] 。主体流着泪脱离了自我。对于阿多诺来说，真正的审美经验并不是主体能够享受重识自我的满足，而是主体对其有限性感到的震撼或领悟："震撼与通常的体验截然相反，它不是局部的自我满足，与欢愉也不相似。它更像是自我因意识到自身局限性和有限性而受到震撼后，对自我即将消亡的警告。" [3]

"自然美"并不是那些可以直接讨人喜爱的东西。它指的不是美丽的自然风景："当你处于自然风景中，一句'多美啊'会破坏其无声之言，使其美感受到削减。显现的自然想要的是你的沉默无言……如果自然本身不愿被人看到，那么人们越是深度地观察自然，感知到的自然美就会越少。" [4] 自然美是向盲目而无意识的感知开放的。作为"尚未存在者的代码"（Chiffre des noch nicht Seienden） [5] ，自然美表达的是"一种'言有尽而意无穷'，而不是那些实际存在的事物" [6] 。阿多诺谈及"面对自然美的羞愧"之所以发人深省，是因为"人们在存在者中捕捉自然美，从而伤害了尚未存在者" [7] 。自然的尊严是指"尚未存在者的尊严，它用

自己的表达方式拒绝被有目的性的人格化”。它拒绝被利用。所以，自然美完全不会被用来消费和“交流”。这种交流只会导致“精神去适应实用性”，“精神通过这种适应被归入商品的范畴” [8] 。

自然美不会带来始终具有意淫性质的纯粹满足感。只有借助痛苦才可以理解自然美。痛苦使主体摆脱自我意淫的内在性，是预示完全他者的即将来临的裂隙：“面对美时所产生的痛苦，当属体验自然时来得最为真切，这种痛苦也是一种对其所预示之美的渴望。” [9] 对自然美的渴望最终也是对另一种存在状态和另一种完全不同的、非暴力的生存形式的渴望。

自然美与数字化之美是对立的。数字化之美排除了他者的否定性。因此，它非常平滑，不会有裂隙。其标志是不加任何否定的满足，即我喜欢。数字化之美营造了一个相同者的平滑空间，这里不可以存在陌异性与相异性。没有任何外在性（Exteriorität），完全存在于内在空间是它的表现模式。就连自然，也被数字化之美变成一扇通不到外面的窗户。存在的绝对数字化使得绝对人格化，即绝对主体性得以实现，人的主体在这一人格化过程中只会与自己相遇。

自然美的时间性是未然的已然（Schon des Noch-Nicht）。它的身影显现在即将发生的事物所具有的那种乌托邦似的天际线上。相反，数字美的时间性是没有未来也没有过往的当下。它就在眼前。自然美蕴含一种遥远，它“在最趋于切近的时刻将自己隐藏起来” [10] 。自然美的奥若蒂克式的（auratisch）遥远使其失去消费性：“自然美是不受限定的，它拒绝被定义，因此就像音乐一样……就像音乐中那瞬间即逝的美一样，自然中闪现出的美，在人们试图捕捉到它之前就消失了。” [11] 自然美和艺术美并不对立。艺术其实模仿了“自然美的本身”，即“自然语言的不可言说性” [12] 。艺术以此拯救了自然美。艺术美是“对沉默的模仿，这是自然对外倾诉的唯一途径” [13] 。

自然美被证明是“留在普遍同一性束缚下的事物身上的非同一性痕迹” [14] 。数字化之美消除了非同一性的所有否定性。它只允许可消费的，可被利用的差异存在。相异性被多样性取代。数字化世界似乎是一个人们用自己的视网膜就能将其尽收眼底的世界。这个被人为联网的世界将导致永久的自我镜像（Selbstbespiegelung）的形成。网络编织得越密，这个世界就会越彻底地保护自己不受他者和外界的影响。数字化的视网膜将世界变成显示器和控制屏。在这样一个自我意淫的视觉空间里，在这样一个数字化的内在性中，人们不再能感受到任何惊讶，人们只能在自己身上寻找感兴趣的东西。

---

[1] Adorno, *Ästhetische Theorie* , a. a. O., S. 410.

[2] Ebd.

[3] Ebd., S. 364.

[4] Ebd., S. 108.

[5] Ebd., S. 115.

[6] Ebd., S. 111.

[7] Ebd., S. 115.

[8] Ebd.

[9] Ebd., S. 114.

[10] Ebd., S. 115.

[11] Ebd., S. 113.

[12] Ebd., S. 114.

[13] Ebd., S. 115.

[14] Ebd., S. 114.

遮蔽美学

美是一种遮蔽。对美来说，遮蔽性是基本特征。透明与美是格格不入的。透明的美是一种矛盾的表述。美必定是一种现形（Schein），其中蕴含着不透明性。不透明也意味着被遮挡。将遮盖物拿掉，则会使美尽失魅力而被摧毁。因此，就美的本质而言，它的面纱是不能被揭开的。

色情作品作为无遮掩、无秘密的赤身裸体则是美的对立物。其理想的展示场所是橱窗："没有什么照片比色情照片更雷同的了。它总是那么简单，无目的，没有算计。色情照片就像一个只陈列一件被射灯照射着的珠宝的橱窗，虚饰之下，完全被凸显的只有一件东西——性具，从来没有第二件物品，没有第二件不合时宜的东西来遮挡一下，延迟或分散一下注意力。" [1] 遮挡、延迟和分散注意力也是美的时空策略。半遮挡的方式产生了诱人的光芒。美是在犹抱琵琶半遮面中显现的。注意力的分散使得美不被直接触及。这对情色（Erotik）至关重要。色情图像是不会让人分心的。它直截了当地进入正题。分散注意力的手法将色情作品变成情色摄影："这是一个对比试验。梅普勒索普（Robert Mapplethorpe）通过近距离拍摄内裤布料，把他的性具特写从色情（das Pornographische）变成了情色（das Erotische）：这张照片不再是千篇一律的，因为我对布料的纹理很感兴趣。" [2] 摄影师故意分散人们对主要事物（Sache）的注意力。他把次要事物（Nebensache）变成主要事物抑或使次要事物从属于主要事物。美也是在主要事物之外、次要事物之中显现的。美的主要事物并不存在。

正如本雅明所说，歌德的诗学专注于"被彩色玻璃折射后的光所遮蔽的内在空间"。这层遮盖美的外壳一次又一次地触动着歌德，"那是他

奋力争取理解美的地方”[3]。本雅明这样引用歌德的《浮士德》：“紧紧抓住你手里所剩的一切！绝不能松开衣服！妖魔们已经拉住衣角，很想把它抢到地府去。紧紧抓住！它虽不再是你失去的女神，却仍然神圣。”神圣的恰恰是这件衣服。遮蔽对美至关重要。这样，美就不会被曝光抑或揭露。美的本质正是这不可揭露性。

在外壳之下、被遮蔽、被隐藏的事物是美的。美的事物也只有被遮挡才会保持它的美。揭开这个外壳，事物就会变得“极其不显眼”。美的存在（Schön-Sein）从根本上讲是遮蔽的存在（Verhüllt-Sein）。因此，本雅明呼吁艺术批评要运用诠释学解释艺术的遮蔽性：“艺术批评并不是要揭开事物的外壳，而是要通过对事物外壳的观察，达到对外壳最确切的认识，进而获得对美的真正见解。这种见解，是所谓‘移情’永远无法企及的，即便是那种天真质朴的、更为纯粹的观察也无法一览无余：这是一种将美视为秘密的见解。真正的艺术作品从未被理解，因为它无处不让人感觉其身上藏着秘密。之前所说的以外壳作为美的基础的事物也同样如此。”[4] 美既无法通过直接的移情得以传达，也无法通过质朴的观察得以呈现。这两种做法都试图揭开外壳或者透过外壳去观察内在。只有将外壳作为对象来认识，才能窥见作为秘密的美的内涵。首先，人们必须专注外壳才能认清被遮蔽的事物。相比于被遮蔽的事物来说，外壳更加重要。

遮蔽性也让文字充满情色。圣奥古斯丁认为，上帝故意用隐喻，用“人物化的外衣”[5] 来遮盖《圣经》，欲将《圣经》变成欲望的客体。隐喻的漂亮外衣使圣经的文字变得性感。因此，这件外衣是圣经的基础，也就是美的基础。遮掩的技术使注释学成为一种情色学。它最大限度地增加了人们对阅读文本的情欲，使阅读成为一种性爱行为（Liebesakt）。

《托拉》（*Thora* ）也使用了遮蔽技术。它以一个躲躲藏藏的情人的形象示人，只会将其容貌片刻展露给她那同样处于隐匿之中的爱人。

阅读变成一种情色冒险：“不言而喻，《托拉》让一句话走出它的神龛，它现身片刻后便立刻将自己隐藏起来。此后，也许它在哪里会再现这个过程，但也只为那些能认出它并且熟悉它的人这么做。因为《托拉》就像一个美丽而成熟的情人，藏在她宫殿里一个隐蔽的房间。她只有一个处于隐蔽之中且无人知晓的情人。出于对她的爱，这位情人一次又一次地徘徊于爱人的家门前，四处张望（寻找爱人）。她知道自己的情人总是在门前徘徊。她是怎么做的呢？她将自己藏身的房间打开一个小缝，将面容暴露给爱人片刻，然后立刻又藏了起来。” [6] 《托拉》既是“开放的，又是隐蔽的”，她“通过一层薄薄的象征话语的面纱来说话” [7] 。她向自己的爱人讲述“所有隐藏的秘密和长久以来隐藏在内心深处的每一段经历” [8] 。

信息基本上是不能被隐蔽的。它们本质上是透明的。它们就是用来展示的。因此信息拒绝任何隐喻，也不需要任何隐藏的外衣。它们的表达方式直截了当。同时，它们也区别于知识，因为知识可能会退隐于秘密中。信息遵循的是完全不同的原则。它们的目标是揭露，直陈最终的真相。就其性质而言，它们具有色情性。

对巴特来说，遮蔽本质上属于情色的范畴。肉体“最性感的地方”在“衣服裂开”之处，“两件衣物（裤子和衬衫）之间，两条边线（敞露一半的衬衫、手套或袖口）之间若隐若现的肌肤” [9] 。“时隐时现的编排”（Inszenierung）透露着情色。 [10] 裂隙、断裂和缺口造就了情色。文字带来的情欲快感不同于一层层去掉遮挡的“脱衣舞所带来的快感”。以揭露并力求真相为最终目的的通俗小说也具有色情性：“所有的兴奋都沉湎于想要看到性具（所有中学生的梦想）或了解故事结局的欲望之中（浪漫幻想的满足）。” [11] 情色不需要真相。它是一种假象，一种面纱下的现象。

诱惑玩的把戏是“让自身成为他者永远的秘密，我永远无法知晓这

秘密，却被这秘密的封印所吸引”[12]。诱惑包含了一种“距离感”，也就是对于遮蔽的感受。[13]爱情的亲密关系消除了隐蔽的距离，而这种距离恰恰是诱惑的根本。淫秽事物最终会完全使诱惑不复存在：“从一种形式向另一种形式走得越远——从诱惑到爱，从欲望到性爱，再到直截了当的色情，人们就会越用力地向没有什么秘密和谜团的方向走去，并趋向承认、表达和揭露……”[14]被暴露的不仅是身体，还有灵魂。灵魂色情是诱惑的最后终点，它是游戏，而不是真理。

---

[1] Barthes, *Die helle Kammer* , a. a. O., S. 51.

[2] Ebd.

[3] Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften* , in: *Ders.*,*Gesammelte Schriften* , Bd. 1.1., hrsg. von R. Tiedemann u. a.,Frankfurt am Main 1991, S. 197.

[4] Ebd., S. 195.

[5] Augustinus, Ausgewählte Schriften, Bd. 8, *Ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts* ,München 1925, S. 175.

[6] Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* , Frankfurt am Main 1973, S. 77f.

[7] Ebd., S. 78.

[8] Ebd., S. 78f.

[9] Roland Barthes, *Die Lust am Text* , Frankfurt am Main 2010, S.18.

[10] Ebd., S. 19.

[11] Ebd.

[12] Jean Baudrillard, *Transparenz des Bösen* , Berlin 1992, S. 191.

[13] Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , München 1991, S. 120.

[14] Ebd., S. 130.

创伤美学

罗兰·巴特想到了一种创伤情色论（Erotik der Verletzung）：“我没有皮肤（除非那是为了接受爱抚）。谈到爱情——戏仿《斐德罗篇》中的苏格拉底——就不要提什么鸿衣羽裳了，恋人只能是无皮汉。”[1] 无皮情色建立在极端被动的基础之上。去皮者的暴露性甚至超越了去衣者的暴露性。这种暴露意味着痛苦与创伤：“无皮，引起情人特殊的敏感，令情人容易受到伤害，遭受最微不足道却深入骨髓的创伤。”

今天的积极社会渐渐消除了创伤的消极性。爱情的创伤性也同样被逐渐消除。任何会带来创伤的高成本投入都会被避免。色情精力就像投资一样，被分散在许多客体上，以避免全损。感知也逐渐避开消极性。点赞是感知必须完成的任务。“看”（Sehen）强调的意指是用不同的方式去看，也就是体验。若不遭遇创伤，人们就无法用不同的方式去看。“看”的前提是易伤性，否则人们的眼前就会重复出现相同的事物。敏感性即易伤性。可以说，创伤是“看”得以见到真相的时刻。没有创伤就没有真相，也就不会有对真的感知（*Wahr* nehmen）。由相同事物组成的地狱中是不存在真理的。

里尔克在《布里格手记》（*Die Aufzeichnung des Malte Laurids Brigge* ）中将“看”描述成创伤。“看”使自己完全遭遇侵入自我未知区域的事物。学习“看”并不是一件积极、自觉的事情，确切地说，学习“看”是听凭发生（Geschehen-lassen）抑或遭遇发生：“我学习看。我不知道为什么会这样，一切都深入我的内心，没有停留在以往的终点。我有一个自己不知道的内心。现在一切都朝那里奔去。我不知道那里会发生什么。”

被震撼以及被攫住之存在所具有的否定，即创伤的否定性，是“体验”的必要组成部分。体验就如同乘船渡河，在此过程中人们必然会遭遇危险：“刺猬，它蒙蔽了自己的双眼。……当它在高速公路上觉察到危险时，会让自己遭遇这场事故……没有一首诗不描写意外，没有一首诗不把自己像一道伤口一样豁开，也没有一首诗是不伤人的。” [2] 没有创伤就不会有诗学和艺术。就连思想也是被创伤的否定性所激发的。没有痛苦与创伤，相同、熟悉以及习惯的事物便会继续周而复始地出现：“体验……本质上就是痛苦。在这种痛苦中，存在者的异在（Anderssein）与习以为常者（das Gewohnte）之间的对立得以揭示。” [3]

巴特关于摄影的理论也发展出了一套创伤美学。他对摄影的两个要素进行了区分。第一个要素被称为研点（*studium* ）。它是一片辽阔无比的信息场域，“漫不经心的欲望、漫无目的的兴趣以及无稽的嗜好：我喜欢/我不喜欢，我赞/我不赞” [4] 。观者安逸舒适地浏览并愉快地围绕研点场域进行畅谈，就像享受悦目的实景一样欣赏着摄影作品。研点属于喜欢（to like），而不是爱（to love）的范畴。“喜欢”缺乏强烈感和震撼感。

摄影被编上了文化的密码。 [5] 研点就是循着密码想去破译它，这个过程中有着或多或少的趣味，但乐趣的多与少，“绝不是出于我的喜好或厌恶” [6] 。它不会激发激情、热情，也不会激发爱意。研点带动的只是半吊子欲望、半吊子意愿，引导它的是“变化莫测、浮泛肤浅和不带责任的兴趣”。

摄影的第二个要素为刺点（*punctum* ）。它使观者惊讶、悲伤、错愕：“这次，我不是那个探寻者（相反，研点场域被我赋予了主权意识），刺点就像箭一样从事物的关联中射出，将我刺穿。”它会突然抓住我所有的注意力。承载刺点的素材“简练而活跃，如跳跃前将身体蜷缩起来的猛兽” [7] 。刺点是一种眼神，一种猛兽的眼神，注视着我，

质疑着我眼中的自信。它看穿了能带来所谓视觉盛宴的摄影技术。

刺点让照片产生一个视觉盲区，即盲域（Blindes Feld）。蕴含刺点的摄影其实就是一种隐藏。情色与诱惑力都存在其中："我认为，是盲域的存在（原动力）对情色与色情照片进行了区分。……在色情照片中我找不到刺点，这种照片充其量只能逗我乐（紧随而来的却是腻烦）。"[8] 情色照片是一种"被干扰、有裂隙"的图片。[9] 相反，色情照片既不会显示断裂，也没有裂隙。它是平滑的。今天，所有的图片或多或少都具有淫秽性。它们是透明的，不会显示视觉盲区，没有隐喻。

关于刺点，还有另外一个角度，那就是它从根本上来说是非透明的。它让人对其无以名状，也无法表征。它既不能被转变为信息，也无法被理解成知识："我能叫出名字的，都不能刺到我，而那种无以名状一定是内心不安的标志。"[10] 刺点在我对自己感到陌生的地方探寻着我。它的恐怖之处也在于此："它的威力已然存在，而我却无法定位它，它无状无名；它很有穿透力，能钻进我之为我的一个不确定的区域。"[11]

单向（einförmig）的照片没有刺点，它们是只具有研点的事物。刺点虽然具有创伤的否定性，但它和惊愕依然不同："新闻照片通常都是单向的（单向的照片并不一定都是平和的）。在这些照片中都不存在刺点，存在的或许是惊愕——真实事件会使人遭受精神创伤——却不是内心的恸切；照片会'嘶喊'，但不会伤人。"[12] 与惊愕不同，刺点不会喊叫。它喜欢沉默不语，保守秘密。尽管无声，它却表现出了一种可以伤人的状态。当所有的意义、意图、观点、评价、判断、背景、姿势、手势、代码以及信息都消失，显现出来的就是那个静止的、唱着歌的作为余留之物的刺点，它会让人痛切。刺点是无法陈述的具有抵抗性的余留之物，它具有无须通过意义和重要性来传递的直接性和实体性，是质料、情绪、潜意识，是与象征物对立的真实。

电影图像因其时间性而没有刺点：“在大屏幕前，我不许自己闭眼，否则当我再次睁开眼睛的时候，看到的就不是同一个图像了，我不得不变得贪婪。这个过程里还有大量其他的特征，却不包括思考，因此我感兴趣的是摄影照片。”[13] 荧幕上的贪婪消费让人无法闭眼。刺点需要以视觉禁欲（Askese des Sehens）为前提。刺点中蕴含着音乐性的东西。这种音乐只有当人闭上双眼，“努力追求宁静的时候”[14] 才会响起。这份宁静使图片摆脱了交际中“普遍存在的聒噪”。闭上双眼意味着“让沉默中的图片说话”[15]。巴特在此引用了卡夫卡的话：“人们为事物拍照，是为了将其从意识中驱赶出来。我的故事就是一种闭眼。”[16] 刺点不被直接感知。它在闭眼时无限延展的想象空间里慢慢成熟。刺点传达着事物间的秘密信息。刺点的语言是幻想的梦境日记（Traumprotokoll der Imagination）。

随着速度的加快，直接呈现的现时性渐渐成了全部，它消除了所有隐藏的东西。一切都要立刻跃然呈现。刺点不会立刻展现出来，而是要在之后的回忆中现身：“刺点尽管很清晰，但是只有在已经看不到照片之后，人们又一次回想起它的时候，刺点才会偶尔显现，这一点并没有什么令人感到惊讶的。有可能会发生这样的情况，和我眼前的照片相比，我对回想起来的记忆中的照片更加熟悉……我意识到，刺点无论多么直接、深刻，在一定的延迟后都可以被追踪到（从来不需要凭借任何精确的调查）。”[17]

对数码照片的感知是一种感染、情动（Affektion），是一种图像与眼睛之间的直接接触。其中存在着色情性。这种感知没有任何审美距离。作为感染的感知不允许闭眼。巴特提出的研点——刺点这对概念是为了拓展情动点（affectum）这一概念。图像和眼睛之间的直接接触只允许产生情动点。数字化媒介是一种情动媒介。情动的形成要快于感觉和话语，它加快了交际的速度。情动点没有那份耐心等待研点出现，也没有那份敏感去发现刺点。它缺乏雄辩的沉默，缺乏构成刺点的此时无

声胜有声。情动点喊叫着，刺激着。然而，它只会制造直接讨人喜欢的，令人瞠目结舌、哑口无言的刺激和诱惑。

---

[1] Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe* , Frankfurt am Main 1988, S. 124.

[2] Jacques Derrida, *Was ist Dichtung?* , Berlin 1990, S. 10.

[3] Martin Heidegger, *Parmenides* , in: *Ders., Gesamtausgabe* , Bd.54, Frankfurt am Main 1982, S. 249.

[4] Barthes, *Die helle Kammer* , a. a. O., S. 36.

[5] Ebd., S. 60.

[6] Ebd., S. 37.

[7] Ebd., S. 59.

[8] Ebd., S. 68.

[9] Ebd., S. 51.

[10] Ebd., S. 60.

[11] Ebd., S. 60f.

[12] Ebd., S. 51.

[13] Ebd., S. 65f.

[14] Ebd., S. 65.

[15] Ebd.

[16] Ebd.

[17] Ebd., S. 62.

灾难美学

康德的《实践理性批判》中有一句名言，这句话也被写在他的墓碑上：“有两种东西，我对它们的思考越是深沉和持久，它们在我心灵中唤起的惊奇和敬畏就会日新月异、不断增长，这就是我头上的星空和心中的道德法则。” [1] 道德法则是存在于理性之中的。即便星空也不是展露在外，或者说在主体之外的。星空在理性的内在中无限延展。从字面看，灾难的意思是灾星（Unstern，*des-astrum* ）。在康德的星空里是没有灾星的。

康德不识灾难。即使是强劲的自然现象也不代表它属于灾难性的事件。面对自然的力量，主体诉诸自己理性的内在性，因为内在性会让外在的一切显得渺小。康德对试图摆脱主体自淫内在性的外在（Draußen）永远具有免疫力。康德思想的定言令式是，把一切都引入主体的内部。

黑格尔认为，艺术的任务是：“将可见外表上每一点所显现的形象都变成眼睛”，“人们从这眼睛里就可以看出居于内在无限性中的自由灵魂” [2] 。理想的艺术作品是千眼巨人阿格斯（Argus），是明亮、充满生命力的空间：“抑或如柏拉图向阿斯特（Aster）大喊的那著名的诗句：‘若你望着群星，我是其中一颗，那我愿变作天空，好得千万只眼睛来望着你！’就是这样，艺术把它塑造的每一个形象都化成千眼的阿格斯，这样在每一个点上都能窥见内在的灵魂和灵性。” [3] 精神本身就是照亮一切的千眼巨人阿格斯。黑格尔的天空有成千上万只眼睛，就像康德那夜晚的星空，不受灾星和外在的搅扰。黑格尔的“精神”和康德的“理性”都是对灾难、对外在、对完全他者的咒语。

作为灾星，灾难闯入“星空”。它是“绝对的异质” [4] ，是打开精神内在性的外在：“我并没有说灾难是绝对的。相反，它使绝对者失去方向、来来去去，就像游牧般无规可循，无论如何它都具有外在性那种不易察觉却难掩急促的突发性。” [5] 灾难代表了另一种警醒，与黑格尔所说的千眼阿格斯不同：“当我说，灾难醒着，我并不是想给‘醒’配个主体，而是想说：在星空下无需警醒。” [6] 灾难意味着“从星星的照管中解脱出来” [7] 。

对于布朗肖（Maurice Blanchot）来说，空洞的天空作为星空的对立物，代表了他童年的原初场景。这空洞的天空向布朗肖显露了完全他者的特应性（Atopie），一种无法内在化的外在的特应性，它的美与崇高会让孩子充满“毁灭性的喜悦”：“天空突然而绝对的空洞……使孩子们感到如此高兴和喜悦，以至于一时间双眼满含泪水……” [8] 孩子被空洞的天空的无限性迷住了。被从内在中拉扯出来的孩子，被打破界限并掏空，进入一个特应性的外面。事实证明，灾难是一种幸福。

灾难美学与快乐美学是完全对立的。在快乐美学中，主体是在自我享受的。灾难美学是事件美学。具有灾难性的可能是不起眼的一个事件，雨滴溅起一层白色尘埃，黎明时分一场无声落雪，酷暑中岩石上飘来一股清芬，一个将自我掏空，让自我失去内在、失去主体性，却因此而让自我感到快乐的空洞事件。这些事件是美的，因为它们剥夺了自我拥有的一切。灾难意味着紧紧抓住自我的自淫主体的死亡。

在波德莱尔的诗集《恶之花》中，有一首诗叫《献给美的颂歌》（*Hymne à la Beauté* ）。美降自星辰（desastres），波德莱尔用灾难（désastres）与星辰押韵。美是一种使星星混乱无序的灾难。美是让飞蛾朝其飞去并使之焚身其中的火炬（Flambeau）。诗中，火炬与坟墓（tombeau）是押韵的。美（beau）被镶嵌进火炬和坟墓两个词中。灾难、致命之物的消极性是美的瞬间。

里尔克《杜伊诺哀歌》（*Duineser Elegien* ）的第一首写道，美无非是“可怕之物的开端，我们尚可承受”。可怕之物的消极性形成了基质（Matrix），它是美的深层。美是尚能承受的不可承受之物抑或变得可以承受的不可承受之物。它像伞一样遮蔽我们免受可怕之物的影响。但同时，可怕之物也会穿透美这把保护伞。这就是美的矛盾之所在。美不是图像，而是一把伞。

阿多诺也认为，可怕之物的消极性是美的基础。美赋予无形之物、无差异之物以形：“以美学为基础正在成形中的精神（der ästhetisch formende Geist）只允许它做与自己相似的、自己所理解的抑或能让自己与之齐肩的事。这是形式化的一种过程。”美通过设定形式，即差异，使自己远离无形、可怕之物，远离同一性整体：“作为同一性以及差异性的美的形象，是随着从对自然的压倒一切的整体性和不可分性的恐惧中解放出来而产生的。”然而，美的假象并不能完全镇住可怕之物。“对直接存在者（das unmittelbar Seiende）的密封”，即对无形之物的密封一直都存在裂缝。 [9] “直接存在者就像城墙外已包围城市的敌人，在外部筑起工事，使城内弹尽粮绝而投降。” [10]

美的显像是脆弱和濒危的。它一步一步地受到他者，受到可怕之物的干扰：“经过还原（Reduktion），可怕之物身上也会有美。美源于可怕之物又高于可怕之物，可怕之物将美拉下庙堂。在可怕之物面前，这个还原的过程稍显弱势。”美与可怕之间的关系是矛盾的。美并不是简单地排斥可怕之物，它不会去诋毁可怕之物。相反，这正在成形的精神需要这种无形之物，即自己的敌人，以免其僵化成死一般的显相。正在成形的理智依靠的是拟态，它对无形、可怕之物进行模仿。精神中存在着具有模仿性的“被征服欲” [11] ，这种被征服无异于可怕之物。美就居于灾难与萎靡之间、可怕之物与游魂之间、他者闯入与僵化成同一之间。阿多诺的自然美思想恰恰与显相所具有的僵化的同一性背道而驰。自然美证明了事物的非同一性：“自然美是处在普遍同一性束缚下的事

物中显露出的非同一性的痕迹。只要这种束缚存在，就没有什么非同一性事物是积极的。因此，自然美注定是分散和不确定的，超出了一切人的内在。” [12]

断裂的否定性是美的根本。因此，阿多诺谈到“对抗的以及断裂的可调和性” [13] 。若没有断裂的否定性，美就会失去活力变得平滑。阿多诺用矛盾公式描述审美形式。审美形式的可调和性在于“无法调和”。它不是没有“分歧”和“矛盾” [14] 。其整体性是被打破的。审美也“因为他者” [15] 而中断。破碎是美的内核。

平滑的事物往往被描述成健康。矛盾的是，健康却散发出某种病态的、没有生命的东西。没有死亡的否定性，生命会僵化，变得毫无生机，会变得如游魂般平滑。否定性是激发生命活力的力量。它也构成了美的本质。虚弱、脆弱、破碎中都有美。有了否定性，美才有诱惑力。相反，健康的事物没有诱惑力，它有的是淫秽。美是病：“健康的蔓延同时也是一种病。其解药即为意识到疾病的存在，意识到生命自身的局限性。这种能治病的病就是美。美要求生命停一停，这样一来，精力的衰退也会得到延缓。如果为了活着而杜绝疾病，那么，假如把生命比作一个人的话，他会因为盲目逃离一种境遇而刚好闯入了这种具有破坏性的、恶劣的境遇，而他自己却显得放肆又自鸣得意。痛恨这种破坏性境遇的人，必定也将痛恨生命：无法生病的生者就如死了一般。” [16] 如今，将健康、平滑之物绝对化的审美力（Kalokratie）恰恰消除了美。单纯、健康的生命，逐渐变成一种歇斯底里的求生，它在向死亡转变，变成了游魂。所以，今天的我们过于僵死，而无法生活；过于活跃，而无法死去。

---

[1] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* , a. a. O., S. 300.

[2] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik 1* , a. a. O., S. 203f.

[3] Ebd.

[4] Maurice Blanchot, *Die Schrift des Desasters* , München 2005, S.147.

[5] Ebd., S. 12.

[6] Ebd., S. 67.

[7] Ebd., S. 176.

[8] Maurice Blanchot, *[… absolute Leere des Himmels …]* , in: *Die andere Urszene* , hrsg. von M. Coelen und F. Ensslin, Berlin 2008, S. 19.

[9] Adorno, *Ästhetische Theorie* , a. a. O., S. 82.

[10] Ebd., S. 83

[11] Ebd., S. 84.

[12] Ebd., S. 114.

[13] Ebd., S. 213.

[14] Ebd., S. 216.

[15] Ebd., S. 216.

[16] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* , in: *Ders., Gesammelte Schriften* , a. a. O.,Bd. 4, Frankfurt am Main 1980, S. 87. Hervorhebung von B.Han.

美的理想

康德的美学虽然由自淫的主体性决定，但还不是消费美学。康德的主体奉行禁欲主义而不是享受主义。美带来的快乐是无关利害的（interesselos）。审美距离使人驻足于美，陷入沉思。关于美的观念不是用来消费的，而是要发人深思的。虽然康德将美局限在其积极的一面，但是康德的美并不是只知享受的事物。美施展不出诱惑力，充其量只是一种审美形式。然而，如今的审美体系之下，太多的诱惑力被制造出来。在这种诱惑和刺激的洪流中，美正消失殆尽。这股洪流使得与客体之间可供沉思的距离不复存在，并将客体用以消费。

康德还认为，美不仅仅是单纯的审美。它延伸到了道德层面。在《献给美的颂歌》一诗中，波德莱尔引康德为证：“自然以其美的显相形象地与我们诉说，身处道德感中的我们被赋予解释其密语的能力。”美的道德增值也构成了“美的理想”，康德将它与“美的规范理念（Normalidee）”区分开来。美的规范理念是分类标准。[1] 一个形象（Gestalt）若符合这个类型标准，它看起来就是美的；若与其完全偏离，则是丑陋的。不仅仅人类，每个物种都有自己的审美规范理念。这种理念是“类型表现的正确性”，是一种“原型”，各种类根据原型进行繁衍。符合美的规范理念的脸是完全规则、平滑的，没有个性。审美规范理念展现的是整个类型的理念，而不是个人的独特之处。[2] 与审美规范理念不同的是，“美的理想”是人类专有的。它是“掌控人心的道德思想的外在表达”[3]。

美的理想因其理性内涵而无法被消费。它不允许“任何感官刺激掺杂在其对客体的愉悦感之中”，“却能吊人胃口，对客体产生巨大兴

趣”。对美的理想的判断不仅仅是纯粹的审美和单纯的鉴赏，而且是建立在“鉴赏与理性，也就是美与善一致” [4] 的基础上的“知性鉴赏判断”。并不是所有人都具备阐述美和判断美的能力。为此，人们需要想象的力量，以便能够把通过高等教化获得的道德思想形象化。康德以美的理想构思出一种道德之美或美的道德。

从历史上看，美长期以来只在展现道德与品行方面才是重要的。如今，品行美完全被性感取代：“在19世纪，中产阶级女性之所以被认为是有魅力的，是因为她们美，而不是因为她们有性的吸引力。美被理解为一种肉体与精神上的特质。……性吸引力本身代表了一种新的无关美和道德品行的评价标准。实际上，在这种标准下，性格与心性最终都要服从于性。” [5]

肉体的性化并不能被片面地理解为解放，因为它与肉体的商业化是同时进行的。美容行业通过使肉体性化和使其具有可消费性对其加以利用。消费和性是相互依存的。基于性欲的自我是消费资本主义的产物。消费文化使美越来越屈从于刺激与激奋的模式。美的理想挣脱了消费性。任何美的增值都这样被消除。美变得平滑，并且屈从于消费行为。

性与道德美或性格美背道而驰。道德、德行或性格具有特殊的时间性。它们以持续性、坚定性以及稳定性为基础。性格本意为烙上的印记、不可磨灭的烙印。不变性是其主要特征。卡尔·施米特（Carl Schmitt）认为，水是无性格的元素，因为水无法被打上印记：“人们无法在海洋里……刻入固定的纹线。……性格（Charakter）一词源自希腊词diarassein，即埋入、刻入、压入，从这个意义来看，海洋是没有性格的。” [6]

坚定性和稳定性不利于消费。消费和持续性也互不相容。加速消费的正是潮流的易变性与易逝性。因此，消费文化将持续的时间缩短。性格与消费是彼此对立的。理想的消费者必定是没有性格的人。性格的缺乏才会让人不加选择地去消费。

施米特认为，“真正的敌人不止一个”是“内在分裂的标志”。性格的坚定性不允许敌人具有双重性。“为了获得自己的尺度、自己的极限、自己的形态”，人们必须以“战斗”的意志去对付一种敌人。因此，敌人作为一种形态就是“我们自己的问题” [7] 。同样，只有一个真正的朋友也是性格坚定的证明。施米特或许会说：人越没有性格、没有定形，越平滑、圆滑，就会拥有越多的朋友。脸书（Facebook）就是一个无性格的市场。

卡尔·施米特的作品《大地的法》（*Der Nomos der Erde* ）从赞扬大地开始。他赞扬大地，主要是因为大地具有坚定性，可以清楚地划分界限、加以区分、围上围栏。其坚定性也使人们能够建造界石、围墙以及围墙之上的堡垒要塞：“在这里，人类共存的秩序与定位都变得显而易见。家族、氏族、部落、阶层、个人所有和邻里关系的不同类型、权力与统治的各种形式在这里都变得公开可见。”

施米特“大地的法”是我们为了发展数字化早已舍弃的范式。数字化秩序改变了所有存在（Sein）的参数。“个人所有”“邻里关系”“氏族”“部落”和“阶层”都被列入地体（terran）秩序，即大地秩序。数字化网络消除了氏族、部族和相邻关系。共享经济使“个人所有”变得多余，代替它的是访问权限。数字化媒介与无性格的海洋相似，它们都无法被刻入固定的纹线与标记。在数字化海洋中无法建造要塞、门槛、围墙、沟渠以及界石。有坚定性格的人不容易被联系在一起，他们没有合作与交际能力。在网络化、全球化和交际性时代，坚定的个性只会是一种阻碍和弊端。数字化秩序拥护的是一种新的理想——个性全无的人，毫无特征的平滑。

---

[1] Kant, *Kritik der Urteilskraft* , a. a. O., S. 234: 如果现在用类似的方式为这位“平均人”挑选出平均的脑袋、鼻子以及别的身体部位，那么呈现在我们面前的便是一个美人的规范理念……

[2] Ebd., S. 317.

[3] Ebd., S. 318.

[4] Ebd., S. 312

[5] Eva Illouz, *Warum Liebe weh tut . Eine soziologische Erklärung* ,Berlin 2011, S. 83.

[6] Carl Schmitt, *Nomos der Erde* , Berlin 1950, S. 13f.

[7] Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begrif des Politische* , Berlin 1963, S. 87f.

美即真理

黑格尔的美学也可以有双重的解读方式。一方面，可以从不识外在、不识灾难的主体内在性角度解读。另一方面，可以从自由与和解的层面来解读。第二种解读方式比第一种更加有趣。如果卸掉黑格尔思想给主体套上的束缚抑或削去主体性的锋芒，那么主体就会把它非常有趣的方面掀开示人。后现代主义对黑格尔的批判完全忽视了这些。

黑格尔美学的核心就是“概念”。它将美理想化，并赋予美真理的光芒。美是在感性中体现的概念，抑或“作为概念与概念所代表的现实相统一的理念” [1] 。黑格尔的“概念”并不抽象。它是生动的、鲜活的理念，是通过对现实通彻的理解去塑造现实的理念。它将现实的各个部分统一成有活力的有机整体。通过概念塑造而成的整体涵盖了一切。一切蕴含于概念之中。汇集是美的，这种聚集为一（das Eine）能“召回上千个分散着的个体，使其凝聚成一种表达或一种形态” [2] 。概念可以聚集、传达、调解。它“不是芸芸之众（Haufen）” [3] 。人和“芸芸之众”都不美。概念确保整体不会堕落成“芸芸之众”，进而分崩离析。

后现代主义对黑格尔整体性理念的一种惯常批评认为，整体作为总体统治着每一个组成部分，并且压制其多元性和异质性。然而，这种批评并不符合黑格尔的整体性理念或概念理念。黑格尔的整体性不是统治的产物（Herrschaftsgebilde），也不是征服和压迫其组成部分的总体。相反，各组成部分要想获得自由，得先靠整体为它们开辟运动及行动空间：“整体……就是一体，是将各部分统一起来的一体，但它们都是自由的。” [4] 整体性是一种联系与调解的角色，是和谐的统一体，是“默默充当保持各组成部分稳定的配重” [5] 。它具有调解的能力。概念促

成了统一，在这个统一中，“所有特殊和对立并非真正独立或顽固不化，它们只被视为观念上趋向自发地去协调一致、去达成和解的一些因素”[6]。总的来说，哲学的任务就是和解：“哲学……进入相互矛盾的定性的核心，根据其概念对其加以认识，亦即这种片面的定性并非顽固不化，而是可以被融汇于它的。哲学将其置于和谐统一之中，这种和谐统一就是真理。”[7] 真理就是和解。真理就是自由。

概念创造了和谐的整体性。各组成部分不受强制的组合成为整体所体现的协调性是美的：“美的对象必须包含两方面的内容：一是由概念所设定的特殊方面具有协调统一的必然性，二是自由性由各组成部分单独体现，而不是由各部分组成的整体加以体现。”[8] 对美来说最重要的，是处于统一性或整体性之内的各组成部分自身所保有的自由。

美的客体是指主体会与其达成一种自由关系的对象。只要主体依赖于某一事物，或者想要该事物服从于主体的意志、目的和喜好且遭到该事物的反抗，那么主体在此事物面前就不会是自由的。美感位于理论与实践的中间，并搭建了它们之间的桥梁：“主体的有限和不自由，从理论上来看，是由于事物本身的独立性造成的；而从实践中来看，则是因为从外部激发的欲望和热情只是片面的……而且客体的抵抗永远无法完全被消除。”[9] 理论上，主体因为事物的独立性而不自由。实践中，主体也同样不自由，因为它使事物屈从于自己的冲动与情欲，肯定会遭遇事物的抵抗。只有在与客体的审美关系中，主体才是自由的。审美关系也使客体获得自由，得以展现各自的特殊性。自由与随性是艺术客体的特征。审美关系不会在任何方面困扰客体，也不会对其强加任何外在的东西。艺术是自由与和解的实践：“艺术兴趣和欲望引发的实践兴趣之所以不同，是因为艺术兴趣让它的对象自由独立存在，而欲望却为了自己的利益对其进行摧毁性的利用；艺术鉴赏则反其道而行之，它通过对个体生存中的对象怀有兴趣，并且不致力于将其转化为千篇一律的思想和概念，从而与科学知性的理论思考相区别。”[10]

美是令所有形式的依赖和逼迫都消失的对象。美纯粹以自身为目的（Selbstzweck），不受外界影响。这种外界影响会使美“作为有用的执行手段服务于外在目的，而在实现这种目的的过程中，对象或是不自由地抵抗，或是被迫接纳外在目的” [11] 。美的客体“既不受我们的压抑，也不受我们的逼迫”。面对美，即面对“完美实现的概念和目的”，主体自动彻底放弃对美的兴趣。主体的“欲望”会消退。主体不会试图为了自己去利用美。它会“打消”“对客体的企图，并将客体看作是独立自在、自为目的的”。让其存在（Seinlassen），也就是泰然任之，或许就是主体对美的态度。只有美才能教人无关利害地驻足停留：“因此，以自由的方式对美进行的审视，是对比自身更自由、更无限的事物的容忍，是对服务于有限需求和意图的同一事物的无欲无求……” [12]

面对美，就连主体和客体、自我和对象的区分也不再存在。主体沉思于客体之中，与其统一，与其和解：“与客体关联的自我……也不再只是所关注、感觉、观察之物的抽象……在这一客体之中，自我本身通过主体径自将一直以来在物我之中分裂也因此而抽象的两面，在它们的具体形式中达成统一而变得具体。” [13]

黑格尔的美的感性学是不具有任何消费性的，是讲述真理与自由的美学。不论是“真理”，还是“概念”，都无法被消费。美以自身为目的。它的光芒只照耀自己，只照耀自己内在的基本需要。它不屈服于任何目的、任何外部的情境（Gebrauchszusammenhang），因为它是为了自己而存在的。它就存在于自身当中。对于黑格尔来说，没有什么日常用品、消费品以及商品是美的。它们都缺少内在的独立性，即构成美的自由。消费和美是相互排斥的。美不会宣传自己，既不诱惑人享受，也不诱惑人占有。它只是让人驻足沉思，使欲望与兴趣都消失殆尽。因此，艺术与资本主义不兼容，后者让一切都屈从于消费和投机。

真理是与“芸芸之众”对立的角色。真理之众（Wahrheitshaufen）是不存在的。真理可没那么常见。它和美一样都是一种理念，而芸芸之众

是无理念可言的。因此，黑格尔认为“巴洛克式的结合” [14] 不美，因为它们是各部分没有关联、毫无概念的堆砌，是芸芸之众。尽管各部分不属于同一概念甚至相去甚远，但它们还是会彼此结合。巴洛克缺少成为一体的引力，也就是缺少构成美的概念。

真理降低了熵（Entropie），即噪声级别。如果没有真理，没有概念，现实就会分裂成嘈杂的芸芸之众。美和真理都是孤傲的，并非大众的。自带排他性是真理的特质，真理还是理论的源泉。虽然可以从大数据这样的数据群中剥离出有用的信息，但它们不会产生认知和真理。《连线》杂志主编克里斯·安德森（Chris Anderson）断言的“理论的终结”，即理论完全被数据取代，意味着真理的终结、叙事的终结、精神的终结。数据只是一个一个被叠加在一起，这种相加与叙事是对立的。真理是纵向的，而数据和信息是横向的。

美意味着自由与和解。因为美，欲望和强制都消失不见了。因此，美能够建立一种与世界、与自我的自由关系。黑格尔的美学与今天的主流审美截然相反。新自由主义下的审美力产生了强制。肉毒杆菌、暴食症和整容都反映了这种审美力所带来的恐怖。美首先要产生诱惑力，制造关注度。即使是黑格尔认为不可变卖的艺术，现在也要完全服从于资本的逻辑。艺术的自由从属于资本的自由。

---

[1] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik 1* , a. a. O., S. 157.

[2] Ebd., S. 201.

[3] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* , in:*Ders., Werke in zwanzig Bänden* , a. a. O., Bd. 7, S. 439.

[4] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* , in: *Ders., Werke in zwanzig Bänden* , a. a. O.,Bd. 9, S. 368.

[5] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* , in: *Ders., Werke in zwanzig Bänden* , a. a. O., Bd. 3, S. 340.

[6] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik 1* , a. a. O., S. 138.

[7] Ebd.

[8] Ebd., S. 156

[9] Ebd., S. 154.

[10] Ebd., S. 60.

[11] Ebd., S. 155.

[12] Ebd., S. 155f.

[13] Ebd., S. 155.

[14] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* , in: *Ders., Werke in zwanzig Bänden* , a. a. O.,Bd. 8, S. 12.

美的政治

在《实用人类学》中，康德将“机智”（Witz，内心素质）理解为“头脑的奢侈品”。人只有在没有困境与基本需求的自由空间里才会产生机智诙谐。因此，它就像自然界中“开花”那般“易如游戏，而花开后要结出果实，则需要像做生意一样认真对待” [1] 。花儿之美归功于挣脱了经济束缚的奢侈。它展现出一种自由、随性和无目的的游戏，因此它与劳动和工作是对立的。哪里有强制和需求，哪里就没有游戏的自由空间，而游戏是美的关键。美是奢侈的现象。只被用作改变困境的基本需求则不美。

亚里士多德认为，自由的人是没有生存需求并受其约束的人。自由的人有三种自由的生存方式可供支配。它们与那些只为维持生命的生存方式不同。因此，商人那种求利的生存方式是不自由的：“这三种生存方式……相互间是有共同点的，那就是它们都发生在‘美'的领域，也就是物资充足的社会之中。这些物资并非必需品，也绝对不是有特定用途之物。” [2] 其中就包括醉心于享受美的事物的生活，包括在城邦中塑造善行的生活，还包括哲学家通过探索永恒而停留于永恒之美的沉思生活。

行动（Handeln）构成了政客的生活（*bios politikos* ，即政治生活）。对其而言，是否必要、是否有用的判断无关紧要。劳动与生产都不是政治生活。它们不属于与自由人相称、彰显自由的生存方式，因为它们产生的只是生活的必需品和有用的东西。它们并不是出于自身的意愿而发生的。它们因为不自由、不自主而不美。社会组织是人类共存所必需的，所以不属于真正的政治行为。必要性和有用性都不属于美的范畴。政治家作为自由的人，必须做出超越生存需求和有用事物的善行。

政治行动意味着开启全新的事物。

任何形式的强制或必需都会剥夺行动的美。那些不受必要性和有用性约束的事物或行为才是美的。当自由人的生存方式脱离也即偏离必要性和有用性，就成了一种奢侈。维持一个团体所需的经费或所进行的管理，都不是真正的政治行为。

柏拉图和亚里士多德都认为美（即*kalon* ）不只是审美感觉。亚里士多德的幸福伦理（eudaimonia）其实就是美学伦理。正义也是美，所以人们才去力争。柏拉图认为正义属于最美的一种事物（即*kalliston* ）。 [3] 在《欧德谟伦理学》中，亚里士多德使用了独特的概念，即*kalokagathia* ，意为美善合一（das *Schöngute* ）。这里的善从属于美的范畴，或位居其后。善在美的光芒中得以实现。美的政治才是理想的政治。

如今，美的政治不可能存在，因为今天的政治完全屈从于体制性的强制。它几乎没有自由空间。美的政治是一种自由政治。在别无他选的枷锁中的当今政治，不可能存在真正的政治行为。这样的政治只是在例行公事（arbeiten），并没有真正的行动。政治必须提供另一种选择，真正的选择。否则，政治便会堕落成专政。政客作为体制的傀儡不是亚里士多德所说的自由人，而是奴仆。

英语单词fair表现出了多维性。它既有正义的意思，也有美的意思。古高地德语单词Fagar也有美的意思。德语单词fegen本意为使之光芒四射。Fair一词的双重含义清楚地表明，美和正义最初是建立在同一种观念基础之上的。人们认为正义就是美。通感（Synästhesie）将正义与美联系在一起。

伊莱恩·斯卡里（Elaine Scarry）在其《论美与正义》（*On Beauty and Being Just* ）一书中描写了美的伦理政治含义，并试图获得审美的伦理经验。斯卡里认为，人们对美的感知或美的存在都意味着人们“应该

去了解伦理正义（Fairness）”[4]。美的某些特质增强了直觉上的正义感：“到目前为止，我们已经让大家看到美的对象所拥有的特质……在实现正义方面对我们的帮助有多大。”[5] 对称不仅美，也是正义思想的基础。正义的关系必然包括一种对称关系。完全的不对称会带来丑陋的感觉。不公正本身表现为一种极不对称的关系。柏拉图认为，“善”实际上来自对称的美。

斯卡里指出一种美的经验，它使主体失去自恋性（entnarzifizieren），也就是失去内在性。面对美，主体选择离开，将空间留给他者。自我的这种为了他者而不顾一切的退却是一种伦理行为：“西蒙娜·薇依（Simone Weil）认为，美要求我们‘放弃自己想象出来的中心地位’……这并不是说，我们不再处于自己世界的中心。我们心甘情愿将脚下之地让给我们面前的事物。”[6] 因为美的存在，主体退居侧位（lateral），它走向一边，而不是向前突出自己。主体变成侧面角色（lateral figure）。为了他者，主体收回了自我。斯卡里认为，这种面对美而产生的审美经验延伸到了伦理领域。收回自我对正义至关重要。正义是一种关于共存（Miteinander）的美的状态。审美的愉悦可以被转化为伦理：“显然，要求每一种关系都要对称的伦理公正得到了审美公正很大程度上的支持，这种审美公正使每一个退居侧位（lateralness）的参与者感到愉悦。”[7]

与斯卡里的预期相反，今天的美的经验从根本上来说是带有自恋性的。它不推崇退居侧位，而是以自恋的中心性为主导，变得具有消费性。人们在消费对象面前占有中心地位。这种消费主义态度破坏了他者的异己性。为了利他，人们本可能会退到一边或者离开。这种态度摧毁了他者的异己性，即差异性（Alterität）。

性感与公正也是格格不入的。它不接受侧位。如今，那种会撼动主体中心地位的美的经验是不可能存在的。美本身变得淫秽，甚至是麻痹的。它失去了一切超越性、显著性，甚至失去了本可以使美能够超越单

纯的审美而与伦理、政治对接的配价（Valenz）。美在完全脱离伦理道德判断力的情况下便会屈服于消费的内在性。

---

[1] Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ,Akademie-Ausgabe, Bd. 7, S. 201.

[2] Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* , München1981, S. 23.

[3] Platon, *Politeia* , 358a.

[4] Elaine Scarry, *On Beauty and Being Just* , Princeton 1999, S. 93.

[5] Ebd., S. 108.

[6] Ebd., S. 111f.

[7] Ebd., S. 114.

色情戏剧

博托·施特劳斯（Botho Strauß）就自己最终为何离开剧院这个问题回答道：“都过去了。舞台上，我曾经想当一个展现情色之人，然而，不管是在审美上还是在用字上，如今的戏剧都被色情表演者主导。我感兴趣的是穿插其间的情色的情节和变换，然而今天，情色的穿插和变换不见了，展现出的只有淫秽的一面……” [1] 情色艺术家与色情表演者的不同之处在于前者是非直接的、委婉的。它喜欢情景距离。它满足于含沙射影，而不是直接将事情公示于人。情色演员不是色情秀表演者。情色是暗示性的，而不是煽情性的。在这方面，它与色情不同。色情的时间模式直奔主题。犹豫、减缓和分心是情色的时间模式。指示，即直接指向事情，是带有色情性的。色情要避免婉转。它直截了当奔向主题。情色这种符号却是迂回婉转，不使自身暴露在外。表白性戏剧（Offenbarungstheater）是带有色情性的。本质上，不可揭露的秘密才是情色的。在这点上，它们不同于被隐藏、隐瞒的信息，因为这些信息是可以被公之于众的。色情的恰恰是这种直至赤裸甚至透明的逐步揭露。

色情戏剧缺少对话性。施特劳斯认为，这是“个人的精神病行为”。对话的能力、面对他者去倾听的能力如今全面消失殆尽。今天的自恋主体只在自身的影子里感知一切。它无法去理解具有异己性的他者。对话并不是为了相互揭露。坦白和揭示都不属于情色艺术。

博托·施特劳斯在给女演员尤塔·兰佩（Jutta Lampe）的颂词中写道：“若上一秒我们听到的还是如吟唱般清脆的少女之声，那么下一秒，音程突然下跌，声音随之变得低沉，它变得带有喉音、几近刺耳，时而还会无比粗俗。这种音区的快速切换不是耍花腔，而是牢固的对话

联系，这是一种想和他者在一起，想了解他者的强烈意愿。”[2] 对话联系不牢是当今社会的特点。当对话从舞台上消失时，就会出现情感体验式戏剧（Affekt-Theater）。情感不需要对话结构。情感具有否定他者的特性。

感觉（Gefühl）是可叙述的。情绪（Emotion）是一时冲动引起的。情绪和情感（Affekt）都不能展开可供叙事的空间。情感体验式戏剧不会去讲述什么，而是一股脑地将情绪宣泄在舞台上。这就是其色情性之所在。感觉与情绪和情感相比有不同的时间性。感觉具有持续性，有叙述长度。情绪比感觉更仓促。情感则局限于某一片刻。唯有感觉可以实现对话，可以接近他者。因此才会有共感（Mitgefühl）一词，却没有共同情绪（Mit-Emotion）或共同情感（Mit-Affekt）这样的词。情感和情绪都是单一的、独白式的主体表达。

今天的隐私社会渐渐消除了客观的表演形式和表演空间。在这些形式和空间里，人们似乎可以逃离自我，逃离自己的内心。隐私与表演距离、与戏剧性的事物是对立的。对表演来说，至关重要的是客观的形式，而不是主观的、心理的状态。严肃的表演或程式减轻了灵魂的负担。这种严肃的表演让灵魂不可能带有色情：“灵魂中不会出现怪异、自私和歇斯底里。优雅与严肃的表演中没有情感的跋扈、灵魂的裸露以及精神的错乱。”演员，也就是充满激情的表演者放弃了内心、主观及内在，变成了无名之人：“你得成为无名之人（*Nemo* ），否则不会是个伟大的演员。”无名之人是没有灵魂可以揭露的。施特劳斯反对色情的灵魂裸露主义，反对精神错乱的种种，他期待无名之人的自我超越，即人们离开自我走向他者，并受他者引诱。情色戏剧则为这种引诱和对他者的幻想提供了舞台。

---

[1] Am Rande. *Wo sonst, ein ZEIT-Gespräch mit Botho Strauß* ,ZEIT vom 14.9.2007.

[2] *Noch nie einen Menschen von innen gesehen?* , FAZ vom17.5.2010.

停留于美

浮士德的恳求——“停留一会罢！你太美了”，掩盖了美很重要的一点，实际上是美邀人停留。正是这种执意让美留下来的欲念（Wollen），阻碍了让人沉思的停留。看到美，欲念会退去。美的这种发人沉思的一面也是叔本华艺术观的核心，他认为“审美所带来的愉悦很大一部分在于，当踏入纯粹沉思状态时，我们会消除所有的意志，即一切愿望与忧虑，就仿佛失去了自我一般” [1] 。美使我脱离自身，自我深陷于美之中。在美面前，我不再是我。

让时间消逝的是欲念、兴趣，还有企图（Streben，*conatus* ）。沉思着陷入美之中，欲念即退去，自我亦退去，于是出现了时间仿佛已经静止的状态。欲念与兴趣的缺失让时间停止。这种静止将审美观念与简单的感官感知区分开来。因为美，人们才想去“看”。“看”不再被驱赶、被拉扯。想要去看，于美而言至关重要。

停留（Verweilen）征服了时间，它的“当下即永恒”的规则也适用于他者：“永恒是他者的当下。在相同事物间停留，永恒就会如一束光闪亮，将他者通身照耀。如果这永恒曾经在哲学文献中被提起的话，那就是斯宾诺莎（Spinoza）那句‘精神只有从永恒的角度理解事物才会永恒’。” [2] 因此，艺术的任务就是去拯救他者。拯救美就是拯救他者。艺术“通过反对将他者固定在其固有状态（Vorhandenheit）” [3] 来拯救他者。美作为完全他者消除了时间的威力。今天，美的危机恰恰在于，美被囿于它的固有状态之下，变得只存在于其使用性和消费性之中。消费摧毁了他者。艺术美是对消费的反抗。

尼采认为，艺术本是指节日的艺术。艺术作品是对某种文化中高光

时刻的物化见证，那些高光时刻独立于不断流逝的寻常时间之外：“如果我们丢失了那种高级艺术，即节日的艺术，我们的作品所呈现出的那些艺术会变成什么样呢！所有的艺术作品都曾为了纪念崇高而极乐的时刻，如纪念碑一般屹立在人类的节日庆典大道上。现在，人们打算用艺术作品将那些可怜的筋疲力尽或病魔缠身的人从人类苦难的大道上吸引过来，去享受那片刻的放浪；他们得到机会可以短暂的陶醉与疯狂。”[4] 艺术作品是对庆典（Hochzeit）的纪念，即对不受寻常时间干扰的“欢庆时间”（Hoch-Zeit）的纪念。节日作为欢庆时刻使作为普通工作时间的日常时间停滞。欢庆时刻里闪耀着永恒之光。若以“苦难大道”取代“节日庆典大道”，那么欢庆时刻便会堕落成轻微迷醉的片刻。

不论是节日，还是庆祝活动，它们都有宗教渊源。拉丁语*feriae* 的意思是用于宗教祭礼活动的时间。*Fanum* 指的是神圣的、供奉神灵的地方。世俗的（profan，字面的意思为“位于圣区前的”）日常时间停下来的时候便是节日开始的时候。开幕仪式标志着节日的开始，它引领人们进入节日的欢庆时刻。若是取消那将圣地和俗世隔离开的门槛、过道和那个开幕仪式，剩下的就只有用来工作的易逝的日常时间了。如今，由于所有的时间都是工作时间，欢庆时刻彻底消失了。即便休息时间也被纳入工作时间。休息只是工作时间的短暂中断，让人缓解劳动的疲乏，以便可以再次全身心投入到工作中去。休息时间不是工作时间的他者，因此它不能提高时间的质量。

伽达默尔在《美的现实性》（*Die Aktualität des Schönen* ）中将艺术与节日联系起来。他先是指出了语言的特征，人们对节日搭配的动词是“过”（begehen）。[5] “过”显示出节日特殊的时间性：“‘过’这一动词明显地消除了对目的地的设想。‘过’就是说，人们不用出发便可抵达目的地。人们在过节日的时候，节日从开始到结束一直都在那里。节日的时间是被‘度过’的时间，而不是各自脱节、将散落的时刻拼凑在一起的时段。”[6] 节日体现了另一种时间。在节日里，时间不再如那些一个

接一个短暂易逝的时刻般流逝，也没有必须前往的目的地。让时间流逝的恰恰是人们“前往”的过程。对节日的“度过”能使时间不再流逝。节日，即隆重的欢庆时刻，蕴含着某种永恒的东西。艺术和节日之间存在着相似性：“用时间体验艺术的本质是让我们学会停留。这可能就是我们称之为永恒的东西。” [7]

艺术品在被展示出来的瞬间就失去了它们的祭礼价值，取而代之的是展示价值。艺术品没有屹立在节日庆典的大道旁，而是陈列在博物馆中。展览不是节日，而是一场哗众取宠。博物馆是艺术品的陈尸所。在这里，事物只有被看到、能吸引眼球，才有价值。祭礼之物则往往处于遮蔽之中。这种遮蔽性甚至提升了它们的祭礼价值。祭礼与关注度并无关联。关注度的绝对化摧毁了祭礼的神圣性。

今天，艺术品主要在市场和交易所被买卖。它们既没有祭礼价值，也没有展示价值。正是这种纯粹的被操控的价值使他们臣服在资本脚下。今天，交易价值被证明是最高的价值。交易所就是当今的神庙。纯粹的收益取代了救赎。

---

[1] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* , in *Ders., Sämtliche Werke* , hrsg. von W. Frhr. von Löhn eysen,Frankfurt am Main 1986, Band 1, S. 530.

[2] Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit* , Frankfurt am Main 1991, S. 295.

[3] Ebd.

[4] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* , in: *Ders.,Kritische Gesamtausgabe* , Bd. V2, Berlin 1973, S. 122.

[5] 德语gehen是走的意思，begehen是在走的基础上加上了前缀be，具有庆祝的意思。

[6] Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* , Stuttgart 1977, S. 54.

[7] Ebd., S. 60.

回忆之美

瓦尔特·本雅明将回忆盛赞为人类生存的本质。“已被内在化的此在之一切力量”都来自回忆。回忆还是美的本质。没有回忆，即使美“绽放”正浓，也是“空洞”的。对美而言，至关重要的不是正在闪光的现在，而是可供持久回忆的曾在（Gewesenheit）。因此，本雅明引用柏拉图的话说：“柏拉图《斐德罗篇》里的话证明了一点，‘刚刚从圣职授予典礼归来、目睹天堂诸事的人，当他看到化身为美的神的容貌或身形时，首先便会回想起从前经历过的窘境，虽然那么狼狈不堪，却还是径直向它走去。他认清了美的本质，把它当神一样去崇拜，因为随着回忆上升为美的理念，它就会和深思一同位列圣地之上’。”[1] 人们因为美的形象而回忆起曾在者（das Gewesene）。美的经验对柏拉图来说就是曾在者的重现，即一种重新认识。

作为回忆，美的经验没有了受完全不同的时间性主导的消费性。被消费的，永远是新事物，而不是曾在者。“重新认识”对消费来说可能是完全有害的。消费的时间性不是曾在性。回忆和持久同消费是格格不入的。消费依靠的是支离破碎的时间。消费最大程度地破坏了持久性。信息的泛滥、令人眼花缭乱的快速切换使人无法停留片刻去回忆。数码图片不能持久拴住人的注意力。它们很快就会失去视觉上的吸引力，人们对它们的印象也会逐渐转淡。

对于马塞尔·普鲁斯特来说，体验的持久性是他经历的关键之处，就好比品尝浸润在椴花茶中的玛德琳娜蛋糕那经久不去的美味一样。这是一种在回忆中发生的故事。一“小滴”茶可以扩展成为一座“宏伟的回忆大厦”。普鲁斯特获得的是“一小份纯粹的时间”。这份时间凝结成散发着芬芳的水晶，一个“充满香味的容器”，它把普鲁斯特从时间的倏忽

中解救出来：“一种微妙的幸福感穿过我的全身，一种不为什么而存在的幸福感，我不知其从何而来。那一刻，生命的无常于我而言突然静如止水，人生的灾难也不过是无伤的逆流，生命的短暂也只是一种幻觉；我身上被触发了只有爱才能带来的体会，我感觉自己被美好的东西所充实：或许，这美好并非处于我的内心，我就是这美好本身。现在，我不再感到平庸、命运无常、年华易逝。”[2]

普鲁斯特的叙事是一种时间的实践，它在包括艺术在内的一切领域都那么“简单粗暴”的“匆忙时代”的鼎盛期创造了持久性。匆忙时代反对“事物如电影般被放映”[3]，反对电影时间，因为那是当下时间点的快速切换。使人幸福的持久性经验源于过去和现在的融合。当下因回忆而感动、振奋，甚至被回忆催发：“这一缘由是我在将那些令人愉悦的印象进行比较的时候猜测出来的——它们的共同之处在于：回忆时，我同时在当下和过去的时间点上体验着它们，直到过去最终吞噬现在，使我自己也不确定我究竟处于现在还是过去……”[4]

美不是事物在当下直接呈现出来的。美的本质是长久以来发生的事情、产生的想法之间的神秘关联。普鲁斯特认为，生活本身就是一张关系网，“它在事件之间不停地……编织新的线索”，“为了使这些线索更加结实，它还加倍地编织丝线。如此一来，在过去的细枝末节和所有其他事物之间，我们只能选择这张四处弥漫的回忆之网所提供的连接路径”[5]。美就出现在事物相遇并建立关系的地方。美是讲述着的。它是具有叙事性的事件，就如同真理那样：“……只有在作家选取两个不同的物体，确定它们之间的关系……并将它们圈定在某种美的风格之内的那一刻，真理才开始显现；甚至真理只显现在作家如同生活那样，指明两种感受的共性，并通过将二者统一在一个隐喻之中，使之摆脱时间的偶然性，同时使用不可言表的遣词造句将二者捆绑在一起，进而释放出本质的那一刻。”[6]

将事物彼此联系的“物联网”（Internet der Dinge）没有叙述性。用

于信息交换的交流讲述不出任何东西。这种交流只是信息的叠加而已。美指的是那些具有叙事性的关联。如今，叠加取代了叙事。信息串联逐渐取代了叙事关系。信息的叠加并不能形成叙事关系。隐喻才是叙事关系，使我们可以就事物或事件进行交流。

作家的工作就是去隐喻世间万物，也就是去诗化世界。作家诗性地看问题的方式发现了事物间隐藏的关联。美是一种关于关系的事件，具有特殊的时间性。它不能被立即享受到，因为一件事情的美要很久以后才会作为一种回忆借着另一种事物的光亮显现。美是由闪着磷火的历史沉淀而成的。

美是一个优柔寡断者、一个迟到者。美不是瞬间的光芒，而是沉静的余晖。美的高贵正体现在这自持之中。直接的诱惑和刺激会阻碍人们对美的理解。事物隐藏的美、散发芬芳的本质只能事后间接得以展露。漫长与缓慢是美的姿态。通过直接接触是不会遇到美的。美只在重逢与重识中发生：“美是慢箭。——最高贵的美不会一下子把人吸引住，它不会实施令人醉倒的猛烈攻势（这种美容易引起反感）。相反，它渐渐渗透，人几乎不知不觉地被它带走，并一度在梦中与它重逢……” [7]

---

[1] Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften* , in: *Ders.,Gesammelte Schriften* , I.1, Frankfurt am Main 1991, S. 123 –201, hier: S. 178.

[2] Marcel Proust, *In Swanns Welt* , übersetzt von E. Rechel Mertens, Frankfurt am Main 1997, S. 63f.

[3] Marcel Proust, *Die wiedergefundene Zeit* , übersetzt von E.Rechel-Mertens, Frankfurt am Main 1984, S. 279.

[4] Ebd., S. 263.

[5] Ebd., S. 483.

[6] Ebd., S. 289.

[7] Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I* , in:*Ders., Kritische Gesamtausgabe* , Bd. IV2, Berlin 1967, S. 145.

在美中生育

一阵隆隆声：那是真理
它已自行步入人群之中，
就在那
隐喻的暴风雪中央。

——保罗·策兰

柏拉图在《会饮篇》中提出了“审美阶梯说”。热衷于美的人并不满足于看到美的身体。他们爬上阶梯，越过惯常的美到达美本身。然而，对美的身体的偏爱并未受到谴责。相反，这种偏爱作为上升并到达美本身的重要过程，实则是一种必要的开始。

柏拉图审美理论的特别之处在于，人面对美所表现出的，不是被动和具有消费性的，而是主动和具有创造性的。面对美的东西，灵魂会受到驱动，自行去创造美。当看到美的时候，爱神厄洛斯（Eros）便会唤醒灵魂中的生殖力。因此，爱神厄洛斯说要“在美中生育”（*tokos en kalô*）。[1]

爱神厄洛斯因为美而不朽。它生育出的“不朽的孩子”里，不仅有诗歌或哲学作品（*erga*），也有政治作品。因此，柏拉图既称赞荷马或赫西俄德这样的诗人的作品，也赞扬梭伦（Solon）或吕库古（Lykurg）这些统治者的作品。美的法则是爱神厄洛斯的作品。爱欲者不仅可以是哲学家或诗人，也可以是政治家。美的政治行为和哲学作品一样要归功于爱神厄洛斯。源自爱欲的政治即美的政治。

厄洛斯作为神[2]赋予思想一种庄严性。苏格拉底从女巫狄奥提玛（Diotima）那里听到不被知晓（*episteme* ）和谈论（*logos* ）的“厄洛斯的秘密”。海德格尔也是一位爱欲者。正是厄洛斯激发和引导了思考：“我称其为厄洛斯（爱神），按巴门尼德的话说，他是众神中最古老的神。每当我在思想上要迈出实质性的一步时，每当我要涉足未知的领域时，爱神厄洛斯翅膀的拍击都深深地触动着我。”[3]如果没有厄洛斯，思考就“仅仅是项工作”。与厄洛斯对立的工作亵渎了思考，并使思考失去魅力。

海德格尔所确定的美不是审美意义上的，而是存在论意义上的美，他是位柏拉图主义者。海德格尔认为，美是“存在的诗意化名称”[4]。厄洛斯也是一种存在：“存在无非被理解为对存在的追求，或者，如希腊人所说，被理解为爱欲。”[5]美被赋予了存在论的庄严性。“存在论中的差异论”将存在与存在者区分开来。存在者是一切已经存在的东西，其意义在于存在。存在不是存在者形成的原因，而是意义与理解的视域，在这一视域的光亮中才有可能理解何为存在者。

海德格尔将美明确理解为一种超越审美愉悦的真理现象：“真理是存在的真理。美不与存在的真理并肩出现。当真理置入作品时，存在的真理才会出现。作品中真理的存在形式亦即作品，所呈现出的才是美。因此，美就是自行发生的真理。美不仅与趣味相关，也不只是趣味的对象。”[6]真理作为存在的真理是一种赋予存在者意义与含义的生发（Geschehen）、事件（Ereignis）。因此，一种新的真理将存在者置于完全不同的光亮之中，并且改变了我们与世界的关系，改变了我们对现实的理解。它让一切都显得不一样。真理的事件重新定义了什么是真实的。它产生了另一种实在（Ist）。作品是接收和体现真理事件的地方。爱欲是与美、与真理的表象紧密相连的。这将爱欲和喜欢（Gefallen）区别开来。海德格尔或许会说，被喜欢、点赞所主导的时代是抛弃了爱欲、失去了美的时代。

美作为真理事件具有生成性、创造性，甚至诗性。美供人欣赏，这种给予就是美。美指的不是作为产物的作品，而是指真理的耀现，美也超越了无关利益的快感。需要强调的是，审美是无法接触到美的。美作为真理的耀现，因为隐藏于现象之后而不可见。柏拉图也认为有必要在某种程度上忽略美的形态，这样才能看到美本身。

今天，美的庄严性已被抽空。美不再是真理事件，不再有存在论上的差异，也不再受爱神的保护，可以免遭消费性的侵害。它仅仅是一个存在者，理所当然地呈现着自己，表明自己在场，只被视为讨人喜欢的东西。“在美中生育”的渴望不复存在，取而代之的是作为产物，即供以消费和审美愉悦所用的美。

美是一种约束力。它促成了持久性。柏拉图认为“美本身”是永恒的（*aei on*） [7] ，这并非偶然。美作为“存在的诗意化名称”绝不是只会讨人喜欢的玩意儿。它是一种约束、规范，直截了当地说就是一种标准。厄洛斯是指对约束的追求。巴迪欧（Alain Badiou）或许将其称为“忠诚”。他在《爱之颂》中写道：“然而人们总说：我会从一个巧合之中幻化出别的东西。我会让它变成持久、坚持、责任和忠诚。我将忠诚这个词从日常语境中分离出来，在这里作哲学术语使用。它所描述的，便是从偶然的相遇到形成坚固到仿佛无法被破坏的结构的过渡。” [8]

忠诚与约束相互依存。约束需要忠诚，忠诚以约束为前提。忠诚是绝对的，体现了形而上和超越。日常的审美化程度不断提高，恰恰使美的经验无法变成约束的经验。这种审美化只能产生短时间内讨人喜欢的事物。易变性的加剧不仅影响了金融市场，它已然波及整个社会。没有什么是固定和持久的。鉴于这种极端的偶然性，对超越日常的约束的渴望觉醒了。今天，我们正处于美的危机之中，美被磨平，变成了被喜欢、被点赞的对象，成了随意和舒适的代名词。美的救赎就是对约束的救赎。

[1] 这里的生育不仅是指身体上的繁殖，更是指灵魂上的继承。

[2] 介于会死的凡人和不死的神灵之间。

[3] *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915 – 1970* ,München 2005, S. 264.

[4] Martin Heidegger, *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen* , in: *Ders.,Gesamtausgabe* , Bd. 75, Frankfurt am Main 2000, S. 29.

[5] Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit . Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* , in: *Ders., Gesamtausgabe* , Bd.34, Frankfurt am Main 1997, S. 238.

[6] Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes, mit einer Einleitung von Hans-Georg Gadamer* , Stuttgart 1986, S. 67.

[7] Platon, *Symposion* , 211b.

[8] Alain Badiou, *Lob der Liebe* , Wien 2011, S. 43.

图书在版编目（CIP）数据

美的救赎 /（德）韩炳哲著 ; 关玉红译. -- 北京 :中信出版社，2019.10
ISBN 978-7-5217-1056-4
Ⅰ . ①美… Ⅱ . ①韩…②关… Ⅲ . ①美学史－研究－西方国家Ⅳ . ① B83-095
中国版本图书馆CIP数据核字(2019) 第208889号

Die Errettung des Schönen by Byung-Chul Han
Copyright © S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2015
Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation
ALL RIGHTS RESERVED

美的救赎
著者：［德］韩炳哲
译者：关玉红
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：80千字
版次：2019年10月第1版
京权图字：01-2019-2330
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5217-1056-4

版权所有•侵权必究

Transparenzgesellschaft

Byung-Chul Han

透明社会

[德]韩炳哲 著　　吴琼 译

中信出版集团

目录

肯定社会

展示社会

证据社会

色情社会

加速社会

亲密社会

信息社会

揭秘社会

监控社会

我是凭借不为他人所知的那部分自己而活着。

——彼得·汉德克 [1]

---

[1] Peter Handke, *Am Felsfenster morgens* , Salzburg 1998, S. 336.

肯定社会

当代公共话语中没有哪个词比“透明”（Transparenz）更高高在上，地位超然。人们对它孜孜以求，这首先与信息自由息息相关。对“透明”无所不在的需求愈演愈烈，甚至让它登上神坛，一统天下。这种需求归因于一种超越了政治和经济范畴的范式转变。如今，人们为了获得肯定性（Positivität），不断消除否定性（Negativität），否定社会让位于肯定社会。因此，透明社会首先就表现为一个肯定社会。

当事物退去所有否定性，当它们被压扁、抹平，当它们毫不抵抗地融入资本、交际与信息的顺流之中，事物就成了透明的。当行为变得可操作，当它们屈身于可计算、可调节、可控制的过程，行为就成了透明的。当时间被抹平为一个个按次序排列的、可供人使用的现在，时间就成了透明的。如此一来，未来也就被肯定化了，成为被优化的现在。透明的时间是没有命运也没有事件的时间。当图片脱离所有的剧本撰写、舞蹈编排、布景设计，脱离所有解释学上的深度，脱离了意义，流于色情（pornografisch），图片就成了透明的。色情作品是图片和眼睛的直接接触。当事物放弃其独特性，用价格来表达自己，那么事物也就成了透明的。金钱让一切都可以相互比较，它消除了事物所有的不可通约性（Inkommensurabilität）和所有独特性。透明社会是一座同质化的地狱。

仅仅把“透明”和营私舞弊以及信息自由联系起来的人，实在是低估了它的影响力。“透明”是一种系统性的强制行为，它席卷所有社会进程，并使之发生深刻的变化。如今的社会体系为了加速其各方面进程，使它们变得可操作，便迫使它们追求“透明”。

这种“加速”的压力伴随着对否定性的逐渐消除。在同者相互应答、形成链式反应之时，交际速度达到峰值。他性（Andersheit）与陌生性（Fremdheit）之否定性，或者说他者的抵抗，干扰并延缓了同者之间顺畅的交际。“透明”将他者或陌生者排除在外，以此来稳固系统，并加速其运转。这一系统性强制行为使透明社会成为一个一体化的社会。其中包藏着极权属性：“一体化（Gleichschaltung）[1] 的新说法——透明。”[2]

透明的语言是一种形式化的、纯机械的、可操作的语言，它没有任何矛盾情绪。威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）就曾指出人类语言中所蕴含的根本的不透明性：“运用语言时，一个人的所思所想不可能和另外一个人完全一致，一个极其微小的差异会像水中的涟漪一般，在整个语言中荡漾开来。因此，所有的理解同时又始终是不理解，思想和情感上的所有一致同时也是一种分歧。”[3] 假如这世界仅由信息构成，信息的顺畅流通就可称之为交际的话，那么这世界无异于一台机器。肯定社会被“信息的透明与淫秽（Obszönität）”所统治，“那里不再有事件发生”[4]。对“透明”的强制追求将人类本身降格为系统中的一个功能组件。“透明”的暴力就在于此。

人类的灵魂显然需要这样的空间，在那里没有他者的目光，它可以自在存在（bei sich sein）。它身上有一种不可穿透性（Impermeabilität）。完全的照明会灼伤它，引起某种精神上的倦态。只有机器才是透明的。从根本上构成生命的是自发性、事件性和自由，它们不容许“透明”的存在。洪堡也曾对语言有过这样的论述：“在人身上会萌生某种东西，任何理智都无法在先前的状态中找到其缘由；如果人们企图排除这种无从解释之现象存在的可能性，那么人们就……恰恰歪曲了语言产生和变化的历史事实。”[5]

“后隐私”（Post-Privacy）思想同样也十分天真。它以追求“透明”为由，要求人们彻底放弃私人空间，这会导致一种透明的交际。这一思想

错漏百出。一个人甚至对他自己来说都不是透明的。按照弗洛伊德的说法，“我”（Ich）恰恰会去否认那些被无意识的东西大大肯定、殷殷渴求之物。“它”（es）对于“我”来说始终处于极度隐匿的状态。因此，一道裂隙（Riss）便贯穿人类的心灵，致使“我”无法与自己达成一致。这道深深的裂隙消除了自我透明的可能性。人与人之间也有裂隙。因此，人际的透明是不可能实现的。当然，它也并不是什么值得向往的东西。正是他者身上所缺少的透明性才维持了关系的鲜活度。格奥尔格·西美尔（Georg Simmel）写道：“仅仅绝对的认识即心理学上已经充分利用这个事实，就足以令我们清醒起来，使关系的生动活泼陷于瘫痪……关系的富有成果的深刻，会预感和尊重在任何已经显露出来的最后的东西的背后，还有一种最最后面的东西……只不过是那种柔情万端和自我克制的报偿，柔情和自我克制在最密切的、包括整个人的关系里，还尊重内心的个人财富，通过保密的权利来限制提问的权利。” [6] [7] 对“透明”的强制追求恰恰缺少这份“柔情”，这“柔情”就是对那不可完全被消除的他性的尊重。当今社会中，到处洋溢着对“透明”的热情，而人们的当务之急是培养一下对距离的热情。距离和羞耻心无法被纳入资本、信息及交际的高速循环。因此，人们便以“透明”的名义，消除了所有谨慎的回旋余地。它们被照得通亮，被剥夺殆尽。世界也因此变得更加无耻、更加赤裸。

一个人的自主是以他拥有不理解另一个人的自由为前提的。理查德·桑内特（Richard Sennett）评论道：“自主并非一种基于理解的、透明的平等，而是指人们接受其他人身上他所不理解的部分，这是一种不透明的平等。” [8] 此外，透明的关系是一种死亡的关系，它没有一丝一毫的魅力和活力。只有死亡之物是完全透明的。对“透明”的强制追求确确实实正在摧毁那些肯定的、富于生产力的人类存在与共在空间，如能承认这一点，便可称得上是一场新的启蒙运动了。尼采也写道：“新启蒙运动……认识到人类和动物的无知（Unwissenheit）是不够的；你还必须去拥有、去学习无知意志（der Wille zur Unwissenheit）。你必须明

白，没有这种无知，生命本身就会成为不可能，只有以它为前提，有生命之物才能独立地维持自己，才能枝繁叶茂。”[9]

事实证明，更多的信息未必能导致更好的决策。[10] 比如直觉（Intuition）就强于那些可用的信息，它遵循自己的逻辑。如今，随着信息量的增加，或者说滋长，更高的判断能力却渐渐枯萎。很多时候，“较少”的知识和信息所能带来的却“更多”。疏漏和遗忘的否定性，其功效也不遑多让。透明社会容不下任何信息和视觉的缺口（Lücke）。然而，无论思想还是灵感都需要空隙。另外，“幸运”（Glück）这个词就是由Lücke构成的。在中古高地德语（Mittelhochdeutsch）[11] 中“幸运”一词仍写成gelücke。因此，不再容纳缺口之否定性的社会，将会是一个不幸的社会。没有视觉缺口的爱情只是色情，而没有知识缺口的思想就沦为计算。

肯定社会不仅告别了辩证法，也告别了解释学（Hermeneutik）。辩证法以否定性为基础。因此，黑格尔的“精神”（Geist）没有回避否定，而是承受着它，并在否定之中维持着自己。否定性滋养着“精神的生命”。自我中的他者会引发一种否定张力，维持精神的生命活力。按照黑格尔的说法，只有当“精神直面否定者，并在那里栖居”，它才是那种“力量”[12]。这种栖息是“使否定者回归存在的魔力”。与此相反，仅仅在肯定者之间来回转换频道的人是没有精神的。“精神”动作缓慢，因为它在否定者身边栖居并钻研。透明的体系为了加速而消除所有否定性。在否定者身边栖居让位于在肯定者中飞奔。

肯定社会也不容许否定的情感存在。因此，一个人失去了处理苦难（Leiden）和疼痛（Schmerz）的能力，无法赋予它们形式。对于尼采来说，人类灵魂的深刻、壮丽和坚强恰恰要感谢在否定者身边的栖息。人类的精神也是“疼痛”的产物：“灵魂在不幸中的张力，培育出它的坚强……它在承受、忍耐、解读和利用不幸方面的创造性和勇气，以及它从深刻、秘密、面具、精神、诡计、伟大那里获赠的东西，难道不是通

过苦难，通过孕育巨大的苦难而获得的吗？”[13] [14] 肯定社会正以一种全新的方式组织人类的精神。在肯定化的过程中，甚至爱也变得肤浅，成为由愉快的情感和复杂且无结果的刺激构成的活动。阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）在《歌颂爱情》中点出征婚交友网站Meetic的广告语：“人们可以恋爱，而不沉迷于爱！”（*Sans tomber amoureux* ！）或者：“恋爱而不受其苦是很容易的！” [15] 爱被驯化、被肯定化，成为消费和舒适的公式。即使是最轻微的伤害也必须避免。苦难和激情是否定的形象。一方面，它们让位于没有任何否定性的享乐。另一方面，它们的位置已经被诸如疲惫、倦怠和抑郁等心理障碍所取代——所有这些都可归因于过度的肯定性。

深刻的理论也是否定性的一种表现。它是一种决定，决定了什么属于该范畴，而什么不属于。作为一种高度选择性的叙事（Narration）模式，它打造出一条用以区分事物的路径。基于这种否定性，我们可以说，理论是暴力的。它的产生“就是为了阻止事物和概念不加区分地接触”，并且“令已然混淆的重新区隔开来” [16] [17] 。若没有“区分”的否定性，事物势必会蔓延滋长、彼此混杂。在这一点上，理论和典礼非常接近，它将启蒙的和懵懂的区分开来。人们错误地认为，大量肯定性的数据和信息——如今的数据和信息量已大得惊人——使理论变得多余，也就是说，比较数据可以取代使用模型。作为否定性而存在的理论位于肯定性的数据和信息之前，也位于模型之前。理论的终结已近在眼前，而以数据为基础的肯定科学并非导致理论终结的原因，确切地说，它更像是它的结果。理论不可轻易被肯定科学所取代。后者缺乏决定之否定性，而正是否定性决定了“什么是”或“必须是什么”。作为否定性而存在的理论总能让现实本身以别样的方式、在另一种光芒中现相。

政治是一种策略行为，单单这一点就决定了它势必会有一个秘密空间。完全透明却使其陷入瘫痪。卡尔·施米特（Carl Schmitt）曾写道：“所有政治都是有机密（Arcana）的，事实上，对于专制主义来

说，这些政治——技术秘密同样不可或缺，比如以私有财产和竞争为基础的经济生活领域中的商业及企业秘密。然而，对公共性的要求在这一观点中遭遇其特定的对手。” [18] 只有“剧场政治”（Politik als Theatrokratie）才能在没有秘密的情况下照常运行。政治行为让位于纯粹的舞台演出。施米特认为，“帕帕杰诺们的观众”（Parkett von Papagenos） [19] 使机密消失：“18世纪把赌注押在自信心和贵族式的‘机密’概念上。在一个不再有这种勇气的社会里，就再也不可能有什么‘机密’、等级秩序和秘密外交。事实上，政治已经不复存在。‘机密’是一切重大政治的组成要素。一切事情都发生在舞台上（发生在帕帕杰诺们的观众面前）。” [20] [21] 由此可见，秘密的终结将是政治的终结。因此，关于政治，施米特所要求的更多是“敢于保密” [22] 。

作为透明之党的海盗党（Piraten-Partei）正在进一步走向后政治（Post-Politik），即“去政治化”。这是一个非党之党，一个没有颜色的政党。“透明”是无色的。在那里，颜色不能代表意识形态，只能代表无意识形态的意见。意见是没有结果的。它们既不全面，也不像意识形态那样深刻。它们缺乏令人信服的否定性。因此，如今的意见社会（Meinungsgesellschaft）将早已存在的东西原封不动地保留下来。“液态民主”（Liquid Democracy） [23] 的灵活性体现在根据环境来改变颜色。海盗党是一个无色的意见党派。政治让位于对社会需求的管理，同时保持社会经济关系框架不变，并依附于它们。作为非党之党，海盗党无法明确地表达政治意愿或产生新的社会坐标。

强制“透明”能够最有效地稳定现有系统。“透明”本身是肯定性的。它不具备任何可以从根本上质疑政治经济体系的否定性。它对系统之外的事物视而不见。它只确认和优化已经存在的东西。正因为如此，肯定社会与后政治时代携手共进。只有非政治化的空间才是完全透明的。没有参照的政治沦为全民公投（Referendum）。

肯定社会的普遍评判方式是“点赞”。脸书（Facebook）一直拒绝引

入“拍砖”按钮（Dislike-Button），这十分耐人寻味。肯定社会避免一切形式的否定性，因为否定性会造成交际停滞。交际的价值仅仅根据信息量和交换速度来衡量。大规模的交际也增加了它的经济价值。否定的评判会妨碍交际。“点赞”比“拍砖”更快地促成接下来的深入交流。最重要的是，“拒绝”的否定性无法为人们牟利。

“透明”和真理（Wahrheit）不同。当真理施然落座，说一不二，宣称除自己外其他一切皆为谬误，它便呈现出否定性。更多的信息或信息的简单累积都不能产生真理。它缺乏方向，也就是知觉。正是因为缺乏真理的否定性，肯定性才得以滋长，并变得大众化。超信息和超交际恰恰坐实了真实的缺失，即存在的缺失。更多的信息和更多的交际并不能消除“整体”本质上的模糊，反而使它模糊得更加厉害了。

---

[1] Gleichschaltung尤作纳粹用语，意为（强迫组织、机构、人的思想等）一体化，强制一致。——译者注（本书脚注均为译者注）

[2] So lautet die Tagebuchnotiz von Ulrich Schacht vom 23. Juni 2011. Vgl. Ulrich Schacht, *Über Schnee und Geschichte* , Berlin 2012.

[3] Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* , Berlin 1836, S. 64.

[4] Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien. Die Strategie der Täuschung* , München 1992, S. 29.

[5] Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* , a.a.O., S. 65.

[6] 译文引自格奥尔格·西美尔：《社会学：关于社会化形式的研究》，林荣远译，华夏出版社，2002年，第258—259页。

[7] Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* , Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt a.M. 1992,S. 405.

[8] Richard Sennett, *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit* , Berlin2004, S. 151.

[9] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr-Herbst 1884* , Kritische Gesamtausgabe VII.2, Berlin 1973, S. 226.

[10] 参见：Gerd Gigerenzer, *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition* , München 2007.

[11] 广义上是指1050—1350年间的德语形式，它由古高地德语演变而来，后来演变成早期

新高地德语。

[12] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* ,Hamburg 1952, S. 30.

[13] 译文参见尼采：《善恶之彼岸：未来的一个哲学序曲》，程志民译，华夏出版社，1999年，第142页。

[14] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* , Kritische Gesamtausgabe, VI.2, Berlin 1968, S. 167.

[15] Alain Badiou, *Lob der Liebe* , Wien 2011, S. 15.

[16] 译文引自让·鲍德里亚：《致命的策略》，刘翔、戴阿宝译，南京大学出版社，2015年，第258页。

[17] Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , a.a.O., S. 219.

[18] Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* ,Stuttgart 2008, S. 48.

[19] 帕帕杰诺是歌剧《魔笛》中一个角色名，作者用帕帕杰诺这个在舞台上进行夸张表演的人物喻指“剧场政治”下的政客。

[20] 译文引自《施米特文集·政治的神学：罗马天主教与政治形式》，刘锋译，上海人民出版社，2014年，第112页。

[21] Ebd., S. 47.

[22] Ebd., S. 58.

[23] 也称“流动性民主”或“委任式民主”，指选民可以赋予代表投票权，而不是直接投票，是一种介于直接民主和代议制民主之间的民主形式。

展示社会

按照瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）的说法，对于“为巫术服务”之物来说，“更重要的并不是它被观照着，而是它存在着” [1] [2] 。其“膜拜价值”（Kultwert）取决于存在，而非展览。把神圣的物品锁在不能进入的房间里，从而把它们从“可见”中抽离出来，这种做法提高了它们的膜拜价值。例如，某些圣母像几乎全年藏身于帘幕之后。只有神职人员可以接近某些神像。隔离（secret, secretus）、划界及封锁的否定性是膜拜价值的根本。在肯定社会里，万物都变成了商品，它们必须被展示才能存在，为获得展示价值（Ausstellungswert）而丧失其膜拜价值。就展示价值而言，单纯的存在是毫无意义的。一切寂静无声、寂然不动之物都不再有价值了。物只有被观照时，才会增值。把一切交给“可见”的强制展示使得光芒（Aura）——“遥远的现象”（Erscheinung einer Ferne）——完全消失了。展示价值是资本主义得以实现的标志，不能从马克思的使用价值和交换价值的对立中得到体现。它不是使用价值，因为它脱离了效用范围。它也不是交换价值，因为它不反映任何劳动力。它的存在仅仅是因为它产生的关注。

一方面，本雅明指出，摄影的展示价值全线压制着膜拜价值。另一方面，他注意到，膜拜价值并非毫不抵抗地遁逃，相反，它拉起最后一道防线，这道防线就是“人像”（Menschenantlitz）。因此，在早期摄影中，肖像作品并非偶然占据了中心地位。在“对遥远的或已消逝的爱进行缅怀的膜拜”中，画像的膜拜价值找到了其“最后的避难所” [3] [4] 。早期摄影作品里，“人像脸上短暂的表情”中，光芒最后一次显现，这便是那“忧郁的、无与伦比的美”。可是，当人像在摄影中消失之时，展示价值便首次超越了膜拜价值。

如今，具有膜拜价值的“人像”早已从摄影中消失。Facebook和Photoshop的时代把“人像”变成一张完全服务于展示价值的脸（face）。脸是一张展示性面孔，失去了所有“目光的光芒”（Aura des Blicks）。[5] 它是“人像”的商品形式。作为一层表面（surface），脸比任何一张面孔都更为透明，对伊曼努尔·列维纳斯（Emmanuel Lévinas）来说，脸是一处绝佳场所，他者的超越性在这里功亏一篑。透明与超越是对立的。这张脸也栖身于同者之内。

数码摄影消除了所有否定性。它既不需要暗室也不需要显影。它的前面没有“负”（Negativ）这个字。[6] 它是纯粹的“正”（Positiv）。生成、衰老和死亡都被抹去了：“它（照片）不仅和纸（要消亡的）共命运，而且，即使已经固定在了一个结实得多的载体上，也还是要消失的：就像一个活的机体，照片直接从会生长的银颗粒中出生，充分成长一阵以后，接着就老了。受光线和潮湿的侵蚀，照片泛黄，变得疲乏不堪，影像消失……”[7] [8] 罗兰·巴特将摄影与一种生活方式联系起来，在这种生活方式中，时间的否定性至关重要。尽管如此，在这种情况下，它仍然与它的技术前提和它的模拟性质联系在一起。数字摄影是一种完全不同的生活方式的必然结果，这种生活方式越来越多地摆脱了否定性。它是透明的摄影：没有生与死，没有命运与事件。命运不是透明的。透明摄影缺乏语义和时间密度。这就是为什么它一言未发。

对于巴特来说，“事情就是这样”这一时代内涵代表了摄影的本质。这张照片证明了这一切。因此，哀悼（Trauer）构成了它的基本情绪。巴特认为日期是照片的组成部分，“因为日期会使人抬起头来思索，会让人去推算照片上人的生与死，一代一代人不可避免地灭亡”[9] [10]。这个日期刻着死亡和转瞬即逝。针对一张安德烈·科特兹（André Kertész）的照片，巴特写道：“科特兹于1931年拍摄的埃内斯特，当时还是个中学生，可能他今天还活着（但是，他现在在什么地方？生活得怎么样？这是多么了不起的小说啊！）。”[11] [12] 如今充满展示价值

的摄影则表现出另外一种时间性。它是由缺乏否定性的当下所决定的，因此它不允许有叙事张力和“小说”的戏剧性。它的表达毫无浪漫可言。

在展示社会中，每一个主体都是自己的广告对象。一切都是以它的展示价值来衡量的。展示社会是一个色情社会。所有的东西都被向外翻开、被揭去遮蔽、被夺走掩护、被剥掉衣服、被曝光。过度的展示将一切变成商品，“没有丝毫秘密，转瞬即被吞噬”的商品。 [13] 资本主义经济使一切服从于强制性展示。仅仅是展示的阶段就产生了价值，事物的所有自我成长力（Eigenwüchsigkeit）都被抛弃了。它们并不是消失于黑暗，而是消失于过度照明：“更为普遍的是，可见之物并未在模糊和沉默中终结——相反，它们消失于比可见更可见：淫荡。” [14] [15]

色情作品不仅破坏爱欲（Eros），还破坏性（Sex）。色情展示引发性爱乐趣（Lust）的异化。它使人无法去体验“性趣”。“性”瓦解为女性的欲望展现和男性的功能表演。被展示出来的、如表演一般的乐趣已非乐趣。强制展示导致身体本身的异化。身体被物化为有待优化的展示客体。栖居在这样的身体里是不可能的。人们急着去展示它，并由此对它进行剥削。展示即为剥削。展示命令破坏栖居（Wohnen）本身。如果世界变成一个陈列室，便不可能供人栖居了。栖居让位于有助于提高注意力资本的广告。栖居最初的意思是“满足、和平、居留” [16] 。长期的强制展示和强制做功威胁着这种和平。海德格尔意义上的“物”也彻底消失了。它是不能被展示的，因为它完全由膜拜价值组成。

超可见性（Hypervisibilität）是淫秽的，它缺乏隐匿之物、不可触及之物以及秘密的否定性。流畅的超交际流也是淫秽的，超交际不受困于他性的否定因素。同样淫秽的还有强制将一切交付给交际和可见性，以及将身体和灵魂展示、表演给人看的色情作品。

展示价值首先取决于漂亮的外观。通过这种方式，强迫性展示产生了追求美和健康的冲动。整容手术的目标是追求展示价值的最大化。今天的偶像明星们传播的不是内在价值，而是外在的标准——人们不惜采

用极端手段也要拼命去贴合的标准。展示命令导致了可见之物和外观的绝对化。不可见之物不复存在，只因它没有展示价值，无法吸引眼球。

强制展示对可见之物极尽剥削。闪闪发光的表面以其自身的方式透明着。人们对它不再有探寻之心。它没有解释学上的深度结构。这张脸也已变成一张透明的面孔，努力追求着展示价值的最大化。强制展示剥夺了我们最后一点真实面容。它不可能再维持自己的样子。展示价值的绝对化表现为视觉的暴政。图片数量的增加并不是问题，对成为图片的强制才是。一切都必须可见。对“透明”的强制追求将一切不服从可见性之事物视为可疑。这就是它的暴力。

如今的可视化交际通过传染、发泄或反射的方式发生着。它缺乏所有的审美映像。它的美感最终是麻醉剂。例如，用“我喜欢”（I like）来表达的鉴赏结果不需要长时间的观察。充满展示价值的图片没有复杂之处。它们是明确的，即色情的。它们缺乏能够引发映像、审视和思考的不完整性。复杂性会减缓交际速度。麻痹状态的过度交际减少了复杂性，以加快速度。它比感官交流要快得多。感官是迟缓的。它阻碍了信息和交际的高速循环。因此，透明是没有感官的。大量的信息和交际来源于“空白恐惧”（Horror vacui）[17]。

透明社会将所有距离视为亟待消除的否定性。距离是加速交际和资本循环的障碍。由于其自身的内在逻辑，透明社会排除各种形式的距离。最终，“透明”成为“一团混乱之物，目光和它所见之物混杂在一起”，即“卖淫”。[18] 事物和图片无时无刻不在眼前。距离的缺失使感知变为触觉的、探察式的。触觉是指没有物理性的接触，“眼睛和图片的直接碰撞”[19]。没有了距离，也就不可能有审美意义上的注视，不可能有栖息。触觉感知是目光之审美距离的终结，实际上，也就是目光的终结。无距离并不意味着切近，相反，它摧毁了切近。切近是富于空间性的，而无距离恰恰摧毁了空间。切近被刻写在遥远之中。因此，它是远的。海德格尔也谈及一种“纯粹的、承受着遥远的切近”[20]。然

而，这“遥远的切近之痛” [21] 却是一种亟待消除的否定性。“透明”消弭了“远”，将一切变为千篇一律的、既不近也不远的无差别物。

---

[1] 译文引自本雅明：《机械复制时代的艺术作品》，王才勇译，中国城市出版社，2001年，第19页。

[2] Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* , Frankfurt a.M. 1963, S. 21.

[3] 译文引自本雅明：《机械复制时代的艺术作品》，第23页。

[4] Ebd., S. 23.

[5] Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , a.a.O., S. 71.

[6] 负片（Negative Film）是经曝光和显影加工后得到的影像，其明暗与被摄体相反，其色彩则为被摄体的补色，它需经印放在照片上才还原为正像。负片不论是黑白或彩色均是摄影最常用的胶片。我们平常所说的用来冲洗照片的底片就是负片。

[7] 译文引自罗兰·巴特：《明室——摄影纵横谈》，赵克菲译，文化艺术出版社，2002年，第146—147页。

[8] Roland Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie* , Frankfurt a.M. 1989, S. 104.

[9] 译文引自罗兰·巴特：《明室——摄影纵横谈》，赵克菲译，文化艺术出版社，2002年，第132页。

[10] Ebd., S. 93.

[11] 译文引自罗兰·巴特：《明室——摄影纵横谈》，赵克菲译，文化艺术出版社，2002年，第132页。

[12] Ebd., S. 93f.

[13] Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , a.a.O., S. 71. 24 Ebd, S. 12.

[14] 译文引自让·鲍德里亚：《致命的策略》，第9页。

[15] Ebd, S. 12.

[16] Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* , Pfullingen 1954, S. 149.

[17] 原义为“真空恐惧”，最早是由亚里士多德提出的物理学概念，他认为空间必须是一个物质的连续体，自然界到处是充实而非真空。后被引入艺术领域，用来描述那种急欲借助各种装饰性元素填充所有可用空间的艺术风格。

[18] Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , a.a.O., S. 71.

[19] Jean Baudrillard, *Transparenz des Bösen* , Berlin 1992, S. 64.

[20] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* ,Gesamtausgabe, Bd.3, Frankfurt a.M. 1981, S. 146.

[21] Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* , a.a.O., S. 108.

证据社会

透明社会是一个敌视性爱乐趣的社会。在人类的“性”趣经济中，乐趣与透明互不相容。透明对于力比多经济（libidinöse Ökonomie），即“性经济”来说是陌生的。恰恰是秘密、面纱和遮遮掩掩的否定性激发了欲望，使“性”趣更加强烈。这正是引诱者喜欢耍弄面具、幻象和外表的原因。对透明的强制追求摧毁了“性”趣的游戏空间。证据（Evidenz）不容许诱惑存在，而只容许程序存在。引诱者所行之路是绕弯的、分叉的、交织着的。他还会运用一些模棱两可的符号：“诱惑往往使用模棱两可的代码，这使得西方文化中的典型引诱者成为某种形式的道德自由之典范。引诱者运用模棱两可的语言，因为他们觉得自己不受严肃性、对称性之标准的束缚。与此相反，‘政治正确’的实践活动则需要追求透明，摒弃模棱两可，以便最大限度地保障契约式的自由和平等，并以此去除诱惑头顶上那传统的辞藻和情感意义上的光环。” [1] 玩弄模棱两可和矛盾心理，玩弄秘密和谜题，会提高情欲的张力。透明或直率，也就是说色情作品，将是爱欲的终结。如此说来，现如今的透明社会同时也是一个色情社会，就绝非偶然了。“后隐私”实践以追求透明为由要求一种无限制的相互揭露，这对于性爱乐趣来说也有百害而无一利。

按照西美尔的说法，我们“天生就是如此，我们不仅……需要一定比例的真理和谬误来作为我们生活的基础，而且在我们关于生活要素的观念里，也需要有一定比例的明确和模糊” [2] 。“透明”则剥夺了事物所有的“吸引力”（Reiz），“禁止幻想将其种种可能性编织进来，这样的损失，没有任何现实能给予我们补偿，因为这是一种自主活动（Selbsttätigkeit），无法长期被感受和享受所取代”。接下来西美尔还继续说道：“即使是我们最亲近的人，其中一部分也不得不采取模糊不清

或者不甚直观的方式来呈现自己，以求在我们面前保持较强的吸引力。”[3] 对于“性”趣经济来说，幻想至关重要。不加遮掩、毫无保留地将自己呈现出来的对象，会浇灭情欲之火。只有回撤的、退隐的对象才能将其点燃。使性爱乐趣更为强烈的并非实时的享受，而是富于想象的前奏和余韵，是时间上的推延。容不下想象中的、叙事般的辗转迂回，这般直截了当的享受不过是色情而已。媒体图片那种超真实的过度聚焦和过度清晰，致使幻想瘫痪、窒息。正如康德所说，想象力的基础是游戏（Spielen）。它以游戏空间为前提，在那里没有什么是被明确定义、清晰勾画的。它需要一点模糊不清，一点模棱两可。它对其自身是不透明的，而理智则以自我透明为标志。因此，理智也不参与游戏。它同明确的概念一起埋头工作。

在《来临中的共同体》中，吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben）提到一个关于弥赛亚王国（Reich des Messias）的寓言故事，一天晚上，本雅明向恩斯特·布洛赫讲述了这个故事：“一位拉比（Rabbi）[4]，一位真正的犹太教神秘哲学家曾经说过：为建立和平之国，无须摧毁一切事物，开启一个全新的世界，只需稍微移动一下这个杯子、那片灌木或那块石头，如此一来，一切事物就变动了。然而这小小的移动却殊为艰难，尺度也不易把握，因此，世界之事，人类是无能为力的，弥赛亚正是为此而来。”[5] 为建立和平之国，只需对一切事物稍做移动。如阿甘本所言，这些细微的变化并非发生于事物本身，而是在其“边缘”。变化赋予事物一层神秘的“光辉”（clarior）。这“光晕”（Aureole）产生于边缘处的“颤动”和“闪烁”[6]。人们或可将阿甘本的思想延伸下去，这悄无声息的颤动使事物变得模模糊糊，自边缘起，将事物包裹在一层神秘的光辉之中。神圣之物（das Heilige）不是透明的。事实上，神秘的模糊属性才是它的特征。来临中的和平之国不会是透明社会。透明并非和平的状态。

不仅神圣的空间不透明，欲望的空间也不透明。它是“曲折

的”；“接近对象/贵夫人（frouwe）[7] 的唯一办法是间接地接近，走一条蜿蜒而迂回的路。”[8] 作为典雅爱情（die höfische Liebe）中的欲望对象，贵夫人可以说是一个“黑洞”，欲望在黑洞四周堆积。雅克·拉康（Jacques Lacan）认为，欲望是“通过殊为独特的退隐之门、不可触及之门被引入的”[9]。他将其比作变形的图片中那些“难以辨认的形态”，图片的内容呈现出扭曲的、失真的样子。[10] 换言之，它一点都不明显（evident，在拉丁语中，*videre* 意为“看”）。在拉康看来，典雅爱情是“失真的”[11]。从时间上来说，典雅爱情的对象也是失真的，因为只有“通过无休止的推延”才能触及对象。[12] 拉康也用德语原文称其为“物”（das Ding），它的不可渗透性和隐蔽性使人们无法获得它的形象。它避开表象：“物中所包含的是真正的秘密。”[13]

透明是一种对称的状态。因此，透明社会力求消除一切不对称的关系。权力（Macht）也在此列。权力本身并不邪恶。在很多情况下，它都能促进生产，且卓有成效。它为社会的政治形态创造了一个自由的游戏空间。权力在产生性爱乐趣方面也扮演着重要角色。性经济遵循着一种权力经济的逻辑。当被问及“人类为何喜欢行使权力”时，福柯（Foucault）的回答指向了“性”趣经济（die Lustökonomie）。人与人之间的关系越自由，决定他人行为的兴趣就越大。游戏越开放，操控他人行为的花样越多，乐趣就越大。策略游戏多包含不透明性和不可预测性。权力也是一种策略游戏。因此，它在一个开放的空间中展开：“权力就是：策略游戏。人们确实很清楚，权力并不邪恶。比如性关系或爱情关系：在一种开放的策略游戏中，事物可以逆转，对他人他物行使权力，这并非坏事，这是爱、激情及性爱乐趣的一部分。”[14]

尼采哲学中所追求的“永恒”的“性爱乐趣”开始于午夜时分。尼采会说，只要我们相信透明，我们就没有废除上帝。尼采反对侵扰性的目光，反对普遍可视化，他捍卫外表、面具、秘密、谜题、诡计（List）和游戏：“任何深刻的东西都爱面具；最最深刻之物甚至憎恶形象和譬

喻。……在某些爱的行为和过度慷慨的行为背后，没有什么比手执棍棒痛打目击者更可取的了……面具背后不仅有狡诈（Arglist）——诡计中还有如此多的善。……每一个深刻的精神都需要一张面具，甚至，每一个深刻的精神周围都有一张面具在不断生长。”[15] 在面具的保护下，深刻的精神得以形成。面具如保护膜一般在精神周围生长。它将同者隔绝在外，保护着全然他者、新生事物日渐繁茂。诡计并不等同于狡诈。相对于由绝对命令（der kategorische Imperativ）所引导的行为来说，它的效率更高，暴力程度却更低。尼采曾写道：“诡计胜于暴力。”[16] 诡计更具弹性，更为灵活，它环顾四周，便对每一种局面的潜力都了然于胸、极尽利用。绝对命令僵硬、无弹性，因此它是自我透明的，与它相比，诡计更能审时度势。暴力比诡计更接近真理。因此，它带来更多的“证据”。尼采所呼唤的一种更为自由的生活形态，在一个被照得通亮的监控社会中是不可能实现的。它的自由体现在既不能被坚持对称与平等的契约思想所决定，也不能被交换经济所决定。

秘密和黑暗常常散发魅力。按照奥古斯丁（Au-gustinus）的说法，上帝使用比喻，刻意让《圣经》隐晦不明，以激发人们更多的兴趣：“因此，这些事物仿佛被一层比喻的外衣所覆盖，目的是为了训练虔诚的探索者的理解力，也为了不让它们因毫不遮掩（*nuda* ）、直白袒露（*prompta* ）的呈现方式而显得一文不值。虽然我们也看到，人们在其他地方论及这些事物时说得直接而明白（*manifeste* ），但同样是这些事物，若把它们隐藏起来，再挖掘出来，它们便焕然一新，散发出新鲜的甜美（*dulcescunt* ）。倒不是它们对学习者吝啬，故意以这些方式遮遮掩掩（*obscurantur* ），而是以此更加突出自己，可以说是以退为进，越是如此，就越能激起人追求的热情，心愿得偿时所体验到的快乐也就越大。”[17] [18] 比喻的外衣使辞藻情欲化，将其提升为欲望的客体。当辞藻披上比喻的外衣，便散发出诱惑力。“隐藏”的否定性将解释学转化为情欲。发现和破译的过程堪称一场充满乐趣的揭秘。相反，信息是赤裸的。赤裸（Nudität）夺走了辞藻所有的吸引力，使它变得肤

浅。“秘密”的魔法不是那种人们为追求透明要不惜一切代价去消灭的邪术。它是一种象征，一种特别的、能打造出“深度”的文化技巧——即使这“深度”可能只是表象。

---

[1] Eva Illouz, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung* ,Berlin 2011, S. 345f.

[2] Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* , a.a.O., S. 404.

[3] Ebd., S. 405.

[4] 犹太人的一个特别阶层，老师、智者的象征，指接受过正规犹太教育，系统学习过《塔纳赫》《塔木德》等犹太教经典，担任犹太人社团或犹太教教会精神领袖，或在犹太经学院中传授犹太教教义的人，多为有学问的学者。

[5] Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft* , Berlin 2003, S. 51.

[6] Ebd., S. 53.

[7] frouwe是中古高地德语中对已婚贵族妇女的称谓。

[8] Slavoj Žižek, *Metastasen des Begehrens. Sechs erotischpolitische Versuche* , Wien, 1996, S. 50.

[9] Jacques Lacan, *Seminar 7. Die Ethik der Psychoanalyse* ,Weinheim/Berlin 1996, S. 183.

[10] Ebd., S. 166.

[11] Ebd., S. 171.

[12] Žižek, *Metastasen des Begehrens* , a.a.O., S. 51.

[13] Lacan, *Seminar 7* , a.a.O., S. 59.

[14] Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge* , Interview 1984 und Vorlesung 1982, hrsg. von H. Becker u.a., Frankfurt a.M. 1985, S.25f.

[15] Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* , a.a.O., S. 54.

[16] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* , Juli 1882 bis Winter 1883-1884, Kritische Gesamtausgabe, VII.1, Berlin 1977,S. 513.

[17] 译文参见奥古斯丁：《道德论集》，石敏敏译，生活·读书·新知三联书店，2009年，第233页。

[18] Augustinus, *Die Lüge und Gegen die Lüge* , Würzburg 1986,zitiert in Martin Andree, *Archäologie der Medienwirkung* ,München 2005, S. 189.

色情社会

“透明”不是美好事物的媒介。在本雅明看来，美（Schönheit）的必要条件是遮掩与被遮掩之间密不可分的关联：“因为美的东西既不是遮掩物，也不是被遮掩物，而是在遮掩物覆盖下的物体。然而，当它被揭示，它就会证实自己是多么平淡无奇了。……如果遮掩物对某事物而言终究是至关重要的，那便不能用别的什么来指称它了。除了美的东西之外，其他任何事物都无法做到无论在遮掩还是被遮掩状态下都至关重要，因此，美的神性存在基础就在于秘密。” [1] 当美必然与遮掩物及遮掩联系在一起时，它便是不可被揭示的。被遮掩物唯有被遮掩着才能维持其本来面目。去掉遮掩，它便消失无踪了。因此，世上并不存在赤裸的美：“在毫无遮掩的赤裸状态下，最本质的美已然遁形，当人类赤身裸体，便达到了超越一切美的存在，即崇高（das Erhabene）；达到了超越一切塑造物（Gebilde）的作品，即造物主（Schöpfer）的作品。” [2] 美只能是一种形态或一个塑造物，而崇高则是无形无相的赤裸，不再拥有美的根本要素——秘密。崇高超越了美。然而，与生俱来的赤裸绝非色情。它恰恰是崇高的，它提示着我们：这是造物主的作品。康德也认为，当一个物体超越了表达与表象，它便是崇高的。崇高超越了想象力。

在基督教传统中，裸体（Nacktheit）有着一个“去不掉的神学标签” [3] 。阿甘本认为，亚当和夏娃在犯下原罪之前并非赤裸着，因为他们身披“恩典之衣”“光明之衣” [4] 。“罪”夺走了他们神圣的法衣。彻底裸露的他们不得不找东西遮蔽自己。因此，裸体就意味着失去了恩典之衣。阿甘本试图设想一种脱离了神学框架（das theologische Dispositiv）的裸体。他将本雅明理论中赤裸身体的崇高性延伸到色情作品中。他曾

如此评价一个半裸的色情作品模特：“微笑着展示自己的裸体，这样一张美丽面孔所表达的唯一内容就是：‘你想知道我的秘密吗？你想揭开我的面纱吗？那好啊，看吧，如果你可以的话，好好看看我是多么彻底地、不可原谅地秘密全无啊！’……诚然，只有通过裸露来驱散美的魔力，只有对既无秘密也无意义的外表进行崇高而又可怜的展示，方能去除（裸体的）神学框架。……” [5] 进行色情展示的裸体肯定是“可怜的”，但却并不“崇高”。本雅明用美丽的外表来对抗没有任何展示价值的“崇高”。恰恰是“展示”摧毁了与生俱来的崇高。崇高产生膜拜价值。进行色情展示的面孔与观众“调情” [6] ，这样的面孔也与崇高绝缘了。

阿甘本理论中框架与自由裸体的对立并非辩证的对立。把角色、面具、表情强加给面孔的框架固然是一种暴力，随便的、色情的裸体也是一种暴力。当身体（Körper）沦为肉体（Fleisch），它便不是崇高的，而是淫秽的。色情作品中的裸体与肉体之淫秽毗邻而居，正如阿甘本自己所说，这是暴力造成的：“因此，施虐者试图用尽一切手段让肉体显现，强迫他人的身体摆出那些淫荡的姿态和体位，将身体的淫秽——那无可挽回地失去了的优雅（Anmut）——曝于人前。” [7]

优雅首先成了阿甘本所说的色情裸体之牺牲品。有鉴于优雅（grâce）的神学渊源，阿甘本觉得它有些可疑，因为它与恩典（Gnade）毗邻而居。阿甘本援引萨特的观点，认为身体的优雅归功于目标明确的运动，这种运动使身体成为工具。然而，固定了用途的工具却注定与优雅无缘。毕竟，它直奔目标，雷厉风行。与此相反，优雅则栖身于一些或迂回或绕弯的事物之中。它以姿势和形态的自在游戏为前提，这游戏仿佛绕过了行为，又避开了目的经济。因此，优雅就在目标明确的行动和淫荡的裸体之间。阿甘本忽略了这种十分优雅的“之间”状态。自我展示也导致了优雅的消失。克莱斯特（Kleist）作品《论木偶戏》中的少年，正是在面对镜子展示自己的动作时，失去了他的优雅。在这里，镜子所发挥的作用与阿甘本所说的色情片女星面前的对象别无

二致，她大胆地望着面前的对象，目光轻佻，这副表情只能表达一件事——她将自己当作展品。[8]

阿甘本认为，“展示”是让脱离了神学框架的裸体显露出来的绝佳机会，通过展示，裸体以“被亵渎”（profaniert）之姿提供了一种新的用途。被如此展示出来的、没有任何秘密可言的面孔，所能呈现的无非就是“呈现”（das Vorzeigen）本身。它不隐藏什么，也不表达什么。它几近透明。阿甘本在其中看到了一种别样的吸引力，一种“由纯粹的展示价值而来”的“特别的魔力”[9]。“展示”将面孔清空为一个预表达的场所（ein präexpressiver Ort）。阿甘本希望这种带有“清空”功能的展示实践能产生一种新的情色交际形式：“人们普遍都有这种经验：当一个女人发现自己被人注视着，她即刻就会变得面无表情。这种暴露于他人目光的意识创造了一种‘空’（Leere），其作用如同一种针对表达过程的威力强劲的溶解剂，而表达过程向来是使面孔生动、鲜活的原因。模特、色情片明星以及其他从事展示性工作的人必须首先学会这种厚颜无耻的无所谓态度：只呈现‘呈现’本身（也就是说，完全与媒体融为一体）。面孔以这种方式加载展示价值，直至满溢。然而，正是通过表达的丧失，情欲才得以挺进原本不可能发生之地，即人类的面孔……当它作为远离一切具体表现力的纯粹的介质被展示出来时，它便会提供一种新的用途，一种新的情色交际形式。”[10] 至少在这里我们要问一下，溢满展示价值的面孔是否真的能开启一种“新的、集体的性用途”，一种“新的情色交际形式”呢？阿甘本觉得，在这预表达的、脱离了所有神学标签的裸体之中隐藏着一种“渎神的潜质”（ein profanatorisches Potential），这种潜质却湮灭于“色情作品的装置”。然而，与阿甘本的设想相反，色情作品并非在事后才阻碍了性的新用途。那成为“裸体”之共犯的面孔已然是色情的了，它唯一的内涵就在于被展示性（Ausgestelltheit），即不知羞耻地展示裸体的意识。没有秘密的、透明的、徒留被展示性的赤裸面孔是淫秽的。溢满展示价值的脸无异于一幅色情作品。

阿甘本并没认识到，“被展示性”本身就已经是色情的了。资本主义将一切都当作商品来展示，将一切暴露在超可见性之下，这无疑加剧了社会的色情化。人们极力追求展示价值的最大化。对资本主义来说，性没有其他用途。阿甘本所呼吁的“集体的性用途”正是在色情作品的宣传图片中得到了实现。“个体的色情图片消费”并不能简单地“取代”新的、集体的性用途之承诺（Versprechen）。相反，个人和集体对色情图片的使用是相同的。

最重要的是，阿甘本忽略了情欲之物（das Erotische）与色情之物（das Pornografische）之间的本质区别。对裸体的直接展示无关情欲。身体的性感之处恰恰在于“衣衫开口的地方”，在于“两片衣料之间”（比如手套和袖口之间）“闪现”的肌肤，情欲的张力并非来自长时间地展示裸体，而是源于“一出名为‘忽隐忽现’的戏码” [11] 。“中断”（Unterbrechung）的否定性赋予裸体一种光彩，而丝毫不加遮掩的裸体所包含的展示之肯定性则是色情的。它缺乏情欲之光。色情的身体是平滑的。没什么东西打断它。“中断”产生矛盾和歧义。这种语义的模糊充满情欲。此外，情欲以“秘密”和“隐藏”的否定性为前提。透明的情欲是不存在的。“秘密”之所以消失是为了达成彻底的展示和曝光，而色情作品正是始于秘密消失之时，它的特点就在于一种穿透性的、侵入式的肯定性。

阿甘本怀疑，每个秘密中都有需要人们去“亵渎”（profanieren）的神学标签。“亵渎”意味着要创造一种没有秘密的美，一种“超越了恩典之威严和堕落的本性之诱惑”的赤裸：“在不可解释的遮掩物背后，并未隐藏任何秘密：它将自己完全曝露于人前，证实了自己是纯粹的表象。……从这个意义上讲，‘裸体’的数元（Mathem）简单来说就是：‘仅此而已！’（*haecce* ！）” [12] 然而，情欲却没有数元，情欲回避了*haecce*，“仅此而已”这种没有秘密的证据是色情的。情欲没有明确的指示。性暗示不具备指示性。鲍德里亚曾经说过，性诱惑的把戏就在于，“心知

肚明有些东西对于对方来说将永远是个秘密，在于对方身上那些我永远也无法知晓但仍吸引着我的事情”[13]。然而，色情作品既不吸引我，也不暗示我，它是传染性的、刺激性的。它缺乏可能产生诱惑的距离。性吸引力离不开“退隐”的否定性。

罗兰·巴特界定了摄影的两大要素。第一要素他称之为研点（*studium*）[14]。它指的是由有待研究的信息构成的延展领域，“有着漫不经心的欲望、多变的兴趣、前后不一致的趣味之领域：我喜欢/我不喜欢（I like/I don’t）”[15] [16]。它属于“喜欢”而不是“热爱”的范畴。它的判断形式就是：我喜欢它/我不喜欢它。它缺乏热烈或者激情。第二要素刺点（*punctum*）则突破了研点。它所引起的并非好感，而是伤害、情绪和关切。单向的照片（einförmige Fotografien）没有刺点。它们只是研究的对象：“新闻报道的照片常常就是些单向的照片（单向的照片不一定就温和）。在这样的照片里，没有‘刺点’：有冲击（Schock）——字面上看是能伤人的——但却没有关切；它们或许可以‘呐喊’，但却无法造成伤害。这些新闻报道的照片被接受了（一下子就被接受了），仅此而已。”[17] [18] 刺点打断了信息的连续性。它表现为一道裂隙、一处破损。它构成了一个强度和密度最大的地方，蕴含着一些难以定义的东西。它没有任何“透明”和“证据”，而这些正是研点的特征：“不能说出名字，是一个十分明显的慌乱的征兆。……效果是肯定的，但是，产生效果的地方却难以定位，这效果没有标记，无以名之；然而这效果很锋利，并且落在了我身上的某个地方……”[19] [20]

巴特将色情照片也归为单向照片之列。它们平滑而透明，无任何破损，也没有任何二元性（Ambiguität）。裂隙和内部的不完整性则恰恰是情欲的标志。它既不平滑，也不透明。情色照片是“被打断了的、有裂隙的”图片[21]，而在色情照片中，一切都被向外翻开、被曝光。色情作品没有内在、隐藏和秘密：“它就像一面橱窗，灯光照耀下只陈列着唯一一件珠宝，它倾尽全力只为展示一样东西——性器官，绝容不下

第二样不符合此目的的题材来稍加遮掩、拖后腿或分散焦点。”[22] 毫不遮掩、无所隐藏、任人观赏的“透明”是淫秽的。如今媒体上的照片或多或少都和色情沾边。正是因为讨喜，所以说它们缺乏刺点，缺乏符号强度。它们没有什么可以使人震动、受伤，最多就是博得个“赞”罢了。

在巴特看来，电影中的图像是没有刺点的。刺点和沉吟、思索密不可分：“在电影银幕前，我无法随意地闭上眼睛，因为一睁眼，我看到的就不是原来的画面了……”[23] 只有沉吟的、思索的注视才能看到刺点。与此相反，一帧接着一帧的画面会迫使观众“不断地贪看”。刺点则躲避着消费性质的、贪婪的、不加“思索”的目光。[24] 它通常不会立即现身，而是要回味片刻，之后才显现出来：“因此，尽管‘刺点’非常清晰，但有时却要等到照片已不在眼前，我再次想到它的时候才显现出来，也就不足为奇了。我回想一张照片时，比我眼看着一张照片时更容易出现‘刺点’……我现在才明白，‘刺点’或许很直接、很尖锐，但人们亦有可能在一定的潜伏期之后才发现它的踪迹（但这是你再怎么仔细研究也发现不了的）。”[25] “闭眼”之时，方有“音乐”。因此，巴特引用卡夫卡的话：“人们把事物拍摄下来，是为了将它们从头脑中赶走。我的那些故事是一种‘闭眼’。”[26] 音乐只有与画面保持一段思索的距离时才能发声。相反，当眼睛和画面直接接触时，音乐便哑然了。透明是没有音乐的。此外，巴特还认为，照片必须是“安静的”。只有在“竭力保持安静”的情况下，照片的刺点才能显现。它是一处可以让人沉吟片刻的寂静之地。与此相反，人们不会在色情图片面前逗留。因其“被展示”之特性，它们刺耳又喧闹。它们也缺乏时间上的广度，没有给“回味”留下方寸之地。它们仅仅是为了即刻的刺激和满足。

研点是一个阅读的过程：“我对很多照片感兴趣就是基于*studium*，我接受这类照片，或者把它们当作政治事件的佐证，或者当作可供欣赏的优秀历史图片：因为，我正是从文化（*studium* 一词也有这层含义）的角度来欣赏这些形象、表情、姿态、样貌和行为的。”[27] 如果说文

化是由独特的形象、表情、姿态、叙事和行为组成，那么如今的视觉色情化便是一个“去文化化”（Entkulturalisierung）的过程。那些色情的、去除了文化内涵的图片没有任何可读性。它们就像广告图片一样，透着直接性、触觉性和传染性。它们是“后解释学的”（posthermeneutisch）。它们不给你可以研究的距离。其作用方式不是阅读，而是传染和发泄。它们没有刺点，将自己放空为“奇观”（*spectaculum* ）。色情社会也是一个奇观社会。

---

[1] Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften* , Gesammelte Schriften, Bd. 1.1., S. 195.

[2] Ebd., S. 196.

[3] Giorgio Agamben, *Nacktheiten* , Frankfurt a.M. 2010, S. 97.

[4] Ebd., S. 98.

[5] Ebd., S. 148f.

[6] 参见Ebd., S. 147：“成为裸体之帮凶的面孔就这样望着客体，或者与注视者调情，完全显露出自己的秘密全无，除了展示自己之外，再也表达不出任何其他的东西，这副面孔沦为纯粹的展品了。”

[7] Ebd., S. 127.

[8] 参见海因里希·冯·克莱斯特（Heinrich von Kleist）《论木偶戏》：“他做出的动作如此滑稽，以至于我忍不住大笑。从那天起，仿佛是从那一刻起，那个年轻人身上发生了一种不可思议的变化。他开始整天整天地照镜子。他的吸引力日渐消逝。仿佛有一种不可见且不可思议的力量，如同一张铁网一样，裹住了他身体姿态的自由游戏。一年后，年轻人身上那曾经给所有注视他的人以愉悦之感的优雅便无迹可寻了。”

[9] Agamben, *Nacktheiten* , a.a.O., S. 144.

[10] Giorgio Agamben, *Profanierungen* , Frankfurt a. M. 2005, S. 89.

[11] Roland Barthes, *Die Lust am Text* , Frankfurt a.M. 1982, S. 16f.

[12] Agamben, *Nacktheiten* , a.a.O., S. 148.

[13] Baudrillard, *Transparenz des Bösen* , a.a.O., S. 191.

[14] *studium* 和下文的*punctum* 皆为拉丁语，前者有研究、专注于某事、文化、教育等多重含义，后者意为刺伤、小孔、小斑点、小伤口等。罗兰·巴特在《明室——摄影纵横谈》中用这两个单词来表达他对构图规则的见解：*studium* 指照片所传达的大致信息，引起观者的一般兴趣；*punctum* 则是照片中刺痛观者的“点”，引起较强烈的情感。

[15] 译文参见罗兰·巴特：《明室——摄影纵横谈》，第42页。

[16] Barthes, *Die helle Kammer* , a.a.O., S. 36.

[17] 译文参见罗兰·巴特：《明室——摄影纵横谈》，第65页。

[18] Ebd., S. 51.

[19] 译文引自上书，第82—83页。

[20] Ebd., S. 60f.

[21] Ebd., S. 51.

[22] Ebd.

[23] Ebd., S. 65.

[24] Ebd., S. 66.

[25] Ebd., S. 62.

[26] Ebd., S. 65.

[27] Ebd., S. 35.

加速社会

根据萨特的说法，当身体只剩下肉体的真实性时，它就会变得淫秽。没有参照和方向、不在行动中（in Aktion）或情境中（in Situation）的身体是淫秽的。多余的、过量的身体运动也是淫秽的。萨特关于“淫秽”的理论也适用于社会体（Gesellschaftskörper）及其过程和运动。当它们被剥夺所有的叙事性、方向和意义时，它们就会变得淫秽。这种多余和过量表现为痴肥、大众化和恣意蔓生。它们的生长扩散没有目标、缺乏形态。其淫秽之处正在于此。盲目加速而迷失了目标的超活跃、超生产和超交际是淫秽的。这种超加速度（Hyperakzeleration）也是淫秽的，它无法再真正移动任何东西，也不会促成任何结果。毫无节制的超加速度超出了它的目标。这种为了自己而任意加速的纯粹的运动是淫秽的：“与消失于‘静止’相比，‘运动’更多地消失于速度和加速——瓦解‘运动’的是比它更具动态的东西，可以说是使运动失去方向、从而把运动推向极致的东西。” [1]

加法（Addition）比叙事（Narration）更为透明。只有加法的、非叙事的过程才能加速。完全透明的唯有信息处理器（Prozessor）的操作，因为它完全是以加法的形式进行的。与此相反，仪式和典礼是叙事性的过程，它们回避了加速。企图加快祭祀活动的流程便是犯了渎神罪。仪式和典礼有自己的固有时间（Eigenzeit）、韵律和节拍。透明社会废除了所有的仪式和典礼，因为它们无法标准化，阻碍了信息、交际和生产的高速循环。

与“计算”相反，“思考”不是自我透明的。思考不遵循预先计算好的路径，而是把自己暴露出来。按照黑格尔的说法，否定性存在于思考之中，它使思考获得足以改变它的“经验”（Erfahrung）。与己不同的否定

性是思考的根本。这就是它与计算的区别，计算总是保持自己一成不变。这种相似性为加速提供了可能的条件。否定性不仅是“经验”的特征，也是“洞见”（Erkenntnis）的特征。只需一个洞见便可以使存在物整体受到质疑并发生改变。信息缺乏否定性。同样，经验也会产生具有改变力的后果。在这方面，它不同于“经历”（Erlebnis），经历将早已存在的东西原封不动地保留下来。

叙事性的缺失将信息处理器和“队列”（Prozession）区分开来，后者是一个叙事性的事件。与信息处理器不同，队列具有很强的方向感。因此，它绝不会是淫秽的。“信息处理器”和“队列”都来源于拉丁语动词*procedere*，意思是“向前走”。队列被套进叙事之中，被赋予一种叙事性的张力。队列用场景化的方式呈现出叙事的特别通道。场景设计是它的特色。正是因为其叙事性，这些队列才蕴含一种固有时间。因此，加速队列前进既无可能也无意义。叙事不是加法。与此相反，信息处理器的前进缺乏叙事性。它所做的事没有图像，也没有场景。与队列相反，它不讲述，它只计算。数字是赤裸的。同样来源于拉丁语动词*procedere*的“过程”（Prozess），也因为其功能性，而贫于叙事性。它与叙事性的流程有所不同，后者需要舞蹈编排和场景设计。相反，由功能决定的“过程”只是操控和管理的对象而已。社会变得淫秽，“当场景不复存在，当一切成为无情的透明”[2]。

朝圣之旅的最后一段通常会以队列的形式进行。严格意义上的“完结”只有可能在叙事中得以实现。“去叙事化”“去仪式化”世界里的结束只是让人痛苦和彷徨的中断而已。只有叙事框架中的结束才会圆满。若没有叙事性的表象，结束始终会是彻头彻尾的损失和缺憾。信息处理器对叙事一无所知，因此，它无法得出结论。朝圣之旅是一个叙事性事件。因此，朝圣之路不是一条需要尽快走过的通道，而是一条含义丰富的路径。“在路上”（Unterwegssein）被赋予了赎罪、解脱或感恩等内涵。因为这种叙事性，朝圣不能加速。此外，朝圣之路是通往“那里”的渡桥。从时间上来说，朝圣者是在通往未来的路上，未来有人们所希冀

的幸福。从这个意义上来说，朝圣者不是游客。游客逗留在“当下”，在“这儿”，在“现在”。他并非真正意义上的“在路上”。他所走过的路途毫无意义，因为它们并不“值得观赏”（sehenswürdig）。游客对路途的丰富含义和叙事性一无所知。路途失去了所有叙事性的“讲述力”（Erzählkraft），变成了空空的通道。这种语义上的贫乏，空间和时间上缺失的叙事性，是淫秽的。以障碍或渡桥形式出现的否定性对于叙事张力来说至关重要。对“透明”的强制追求拆除了所有的边界和门槛。当空间被压扁、被抹平、被消除了内在，它就会变得透明。透明空间在语义上是贫乏的。意义唯有通过门槛和渡桥，也就是阻碍才能产生。孩提时代人们的首次空间经验也正是门槛经验。门槛和渡桥是秘密、未知、转变、死亡和恐惧之地，同时也是渴盼、希望和期待之地。它们的否定性构成了热情之拓扑学（Topologie der Passion）。

叙事是有选择性的。叙事的轨道很狭窄，只能容纳一些特定的事件。它正是通过这种方式阻止肯定之事物的滋长和大众化。当今社会肯定性泛滥，表明它已经丧失了叙事性。受到波及的还有我们的记忆。正是叙事性将其与纯粹加法的、积累的存储器区分开来。因其历史性，记忆痕迹会不断地被重新排列和重新记录。[3] 与记忆痕迹相反，存储的数据保持不变。如今，记忆正肯定化为一堆垃圾和数据——一家“旧货店”（Trödelladen），或一个“存储器，里面塞满了各式各样完全未经整理的、保存不善的图像和陈旧的符号”[4]。旧货店中的东西一件挨着一件，并未分层摆放。因此，它是没有历史的，既无法记忆也不能忘怀。

对“透明”的强制追求毁掉了事物的香气、时间的香气。“透明”没有香气。透明的交际不再能容纳难以定义的东西，这样的交际是淫秽的。直接的反应和发泄也是淫秽的。对于普鲁斯特来说，“即刻的享受”无法达成“美”。一件事物的美要在“很久以后才会”在另外一种光芒中以回忆的形式现相。美不是“奇观”周围那瞬间的闪耀，不是扑面而来的吸引

力，而是静谧的晚霞、岁月的流光。美好事物的时间性并不在于事件或魅力的纷至沓来。美是一个寄宿生，一位姗姗来迟者。唯有耐心地等待，等待事物揭去面纱，绽放其芬芳馥郁的美丽光华，随着时间一层层地堆叠、沉淀，如千万萤火，熠熠生辉。“透明”却是黯淡无光的。

如今，我们的时代危机并非加速，而是时间性的散射和分解。时间上的不同步使时间毫无方向地盲目飞行，嗡嗡作响，并分裂成一系列点状的、原子般的“当下”。时间由此而变成加法，清空了所有的叙事性。原子没有香气。打个比方来说，叙事性的引力必须首先把原子结合成芳香分子。只有综合的、叙事的塑造物才能散发香气。因为加速本身并不代表真正的问题，所以解决的方法就不在于“减速”。减速本身产生不了节拍、韵律和香气。它无力阻止人们陷入空虚。

---

[1] Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , a.a.O., S. 12.

[2] Ebd., S. 81.

[3] 弗洛伊德在一封写给威廉·弗利斯的信中说：“你知道的，我的研究是假设我们的心理机制产生于层层叠加的方式，我们时不时地把记忆痕迹中的现有材料根据新的关系结构重新排列、记录。我的理论中的全新观点就是，记忆不是一次而是多次且用不同的符号记录下来的。”(Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ . 1887—1904* , hrsg. von J.M. Masson, Frankfurt a. M. 1986, S. 173).

[4] Paul Virilio, *Information und Apokalypse. Die Strategie der Täuschung* , München 2000, S. 39.

亲密社会

18世纪的世界是一个“世界剧场”（*theatrum mundi* ）。公共空间就像一个舞台。场景距离阻断了身体和精神的直接接触。戏剧与触觉截然相反。人们通过仪式化的形式和符号进行交流，此举减轻了精神的负担。现代社会，人们为了追求“亲密”（Intimität），越来越放弃了这种戏剧距离。理查德·桑内特从中看出一种糟糕的苗头，它让人“无法扮演自身之外的形象，更无法对这些形象投入情感” [1] [2] 。形式化、习俗化和仪式化并未将表现性排除在外。剧院是一个表达的场所。但这些表达是客观的情感，而非精神内在的表现。因此，它们是被表演出来的，而不是被展示出来的。今日之世界不再是表演和解读行为及情感的剧场，而是一个展示、出售和消费亲密关系的市场。剧场是表演之所，而市场则是展示之地。如今，戏剧表演让位于色情展示。

桑内特假设“戏剧性和亲密性之间存在着一种特殊的敌对关系，而它与丰富的公共生活之间则存在着一种同样特殊但却友好的关系” [3] 。亲密文化的形成伴随着客观公共世界（此世界并非内心感受和体验的对象）的衰落。根据该亲密思想，社会关系越贴近个人的心理需求，它就越真实可靠。“亲密”是“透明”的心理公式。人们相信，通过公开自己的内心感觉和情绪，通过曝光自己的灵魂，可以实现灵魂的透明。

社交媒体和个人化搜索引擎在网络上建立起一个消除了“外界”的、绝对的“近距离空间”，在这里人们只能遇见自己以及同类。有可能引起改变的否定性已不复存在。这种数字化的“毗邻”呈献给用户的只是世界的一小部分——用户喜欢的那部分。如此一来，它便摧毁了公共领域，事实上它摧毁了公众的批判意识，并导致世界的私有化。互联网变身为一个亲密领域，或者说一个舒适区。克服了一切“遥远”的“切近”也是透

明的一种表达方式。

“亲密”的专制统治将一切心理化、个人化。即便是政治也无法逃脱它的掌控。因此，人们衡量政治家便不再以其行为为标准。普遍利益更多地关乎“个人”，这使得人群中间产生一种对“演出”的强制追求。公共领域的丧失留下了一片空白，亲密与隐私涌入其中。对个人的揭露取代了公共领域。在此过程当中，公共领域变成一个展示空间。它距离“共同行动空间”越来越远了。

拉丁语中，“人”（*persona* ）的本义是“面具”。声音穿透面具，面具赋予声音一个角色，实际上，它赋予声音形态和轮廓。透明社会是一个揭露与曝光的社会，它反对所有形式的面具，反对表象。社会的“去仪式化”和“去叙事化”愈演愈烈，这也剥夺了社会的表象形式，使它变得赤裸。游戏和仪式的关键在于客观的规则，而非主观的心理状态。和他人一起做游戏者，必须遵从客观的游戏规则。游戏的社交属性并非以彼此的自我披露为基础。相反，当彼此保持距离时，人们会变得更善于交际，而亲密却破坏了距离。

亲密社会不信任仪式化的姿态和典礼式的行为，认为它们是表面的、不真实的。仪式是一种来自外化表达方式的行为，具有去个性化、去人格化和去心理化的特征。仪式的参与者“是富于表现力的” [4] ，但却不必去展示自己、揭露自己。亲密社会则是一个心理化的、去仪式化的社会，其特征是招认、揭露以及色情的无距离感。

亲密关系消灭了客观的游戏空间，以便为主观的情感刺激让路。仪式性、典礼式的空间里流转着客观的符号。人们无法以自恋的方式占据这里。从某种程度上讲，该空间是空的、不在场的。自恋所表达的是对自己的无距离亲密性，即缺失的自我距离。亲密社会里充斥着自恋的亲密主体，他们丝毫没有能力打造场景距离。对此，桑内特曾写道：“自恋者并不渴望得到经验，他想要去经历——亲自去经历面前的一切。因此，他鄙视一切互动和场景……” [5] 根据桑内特的说法，自恋障碍日

渐严重，“因为当今社会用心理学的方式管理其内在的表达过程，并削弱了超出单独自我界线的有意义的社会互动之重要性”。在仪式化的、典礼式的符号中，人们或许能逃离自我、失去自我，而亲密社会摒弃了这些符号。在经验中，人们遭遇他者，而在经历中，人们只能到处遭遇自己。自恋的主体无法界定自己。他的此在界线越来越模糊。稳定的自我形象也就无法形成。自恋的主体是如此地融入自己，以至于无法和自己游戏。已然抑郁的自恋者溺毙在与自己的无边亲密之中。没有任何的“空”和“不在场”能拉开自恋者与自身的距离。

---

[1] 译文引自理查德·桑内特：《公共人的衰落》，李继宏译，上海译文出版社，2014年，第49页。

[2] Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität* , Berlin 2008, S. 81.

[3] Ebd.

[4] Ebd., S. 467.

[5] Ebd., S. 563.

信息社会

若仔细观察，柏拉图的“洞穴” [1] 俨然就是个剧院。被囚禁于此的人们仿佛坐在剧院舞台前的观众。在他们及其背后的火光之间横亘着一条路，沿着路边筑有一道矮墙，其作用仿佛“傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演” [2] [3] 。有人拿着各种器物、柱形立像及其他或石雕或木刻的塑像举过墙头，从矮墙后面走过，它们的影子投射在石壁上，囚徒们看得入了迷。手持器物及塑像者有的开口说话，有的则沉默不语。囚徒们无法转身，因此，他们便以为是影子自己在说话。柏拉图的“洞穴”恰似一种皮影戏剧场。在石壁上投影的物体并非世界上的实物，它们通通只是戏剧人物和道具而已。毕竟，真实事物的阴影和倒影只存在于洞穴之外。针对那位被强行带到洞外光明世界的囚徒，柏拉图说道：“因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易的，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身。” [4] [5] 被绑在洞穴里的囚犯看到的并非真实世界的倒影。他们面前是上演了一出戏。即便是那火光也是人造光。囚徒们实际上是被场景、场景幻觉所束缚。他们全身心地沉浸在一场游戏、一段叙事中。他们把自己奉献给一出戏剧和一段叙事。柏拉图的洞穴寓言所展现的并非不同的认识方式（它通常被这样解读），而是不同的生活方式，即叙事的生活方式和认知的生活方式。柏拉图的洞穴是一个剧院。在洞穴寓言中，作为叙事世界而存在的剧院和认知世界相对立。

作为人造光线，洞穴里的火光创造了场景幻觉。它投射出表象。因此，它区别于作为真理之媒介的自然光。对于柏拉图来说，光有着极强的指向性。它从其源头——太阳那里倾泻而出。所有存在者皆朝向作为

善念而存在的太阳。它形成一种“超越性”，甚至“超越了存在”。因此，它也被称为“神”。存在者将真理归因于这种超越性。柏拉图寓言中的太阳光能将事物等级化。它从认识层面划分等级：从单纯的映像世界，到感知世界，再到观念层面的理念世界。

柏拉图的“洞穴”是一个叙事世界。在那里，事物并不是互为因果地联结在一起，而是遵从剧本创作或场景安排，正是它们将事物或符号以叙事的方式彼此联结在一起。真理之光剥夺了世界的叙事属性。太阳摧毁了表象。“模仿”与“形变”的游戏让位于对真理的不懈追求。柏拉图谴责任何为谋求僵化的同一性而做出的哪怕一点点转变。他对“模仿”的批判正是针对表象和游戏的。柏拉图禁止任何场景化的表现，甚至拒绝让诗人进入他的真理之城：“那么，假定有人靠他一点聪明，能够模仿一切，扮什么像什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的、了不起的、大受欢迎的人物了。与他愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来；法律不准许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛冠带，送他到别的城邦去……”[6] [7] 无独有偶，透明社会也是一个没有诗人、没有诱惑和形变的社会。毕竟，正是诗人创造出场景幻觉、表象形式以及仪式性和典礼式的符号，并用人造物和反事实来对抗超真实的、赤裸裸的事实。

从古希腊罗马时期到中世纪再到启蒙时期，光的比喻始终是哲学及神学讨论的焦点，具有很强的参考性。光从源头倾泻而出。它为强制性、禁止性和承诺性的审查机构（譬如神或者理性）提供了媒介。因此，它孕育出一种具有极化效应的、会产生对立面的否定性。光和暗同宗同源。光与影密不可分。理性之光和非理性之暗（或者说纯感官之暗）互相成就。

与柏拉图的真理世界相反，如今的透明社会缺乏那种带有形而上学张力的神圣之光。“透明”没有超越性。透明社会即使无光也通透可见。

它没有被任何来自超越之源的光所照亮。这种“透明”并非产生于照明性的光源。“透明”的媒介不是光，而是没有光的射线，它不是照亮一切，而是穿透一切，使一切变得通透可见。与光相反，射线是穿透性的、侵入式的。此外，它的作用是匀质化、平整化，而形而上学之光则产生等级和区分，从而创造出秩序和方向。

透明社会是信息社会。当信息缺乏否定性，那么它就是一种透明的现象。它是一种被肯定化、可操作化了的语言。海德格尔会称其为一种“集-置”的语言：“说话受到促逼，去响应任何一个方面的存在者的可订置性。如此这般被摆置的说话便成了信息。” [8] [9] 信息“摆置”（stellen）人类的语言。海德格尔是从“掌控”角度来构想“集-置”（Ge-Stell）这个词的。相应地，“摆置”的方式，譬如“订造”（Bestellen）、“伪造”（Verstellen）、“表象”（Vorstellen）或者“制造”（Herstellen）也是权力与统治的方式。“订造”将存在者摆置为“持存物”（Bestand）。“介绍”将其摆置为“对象”。然而，海德格尔的“集-置”恰恰未考虑到那些对当今社会来说极具代表性的“摆置”形式。“展示”（Aus-Stellen）或者“展览”（Zur-Schau-Stellen）的首要目的并非获得权力，而是关注。驱动它们的并非战争，而是色情。权力与关注并不协调一致。有权力者，自然备受瞩目，再去追求关注便成了多余之举，而有了关注却不会自动产生权力。

海德格尔也曾单独从统治角度来考虑图像：“图像一词意指……这个习语中可以听出来的东西：我们对该事物了如指掌。……去了解某物意味着：把存在者本身如其所处情形那样摆置在自身面前，并且持久地在自身面前具有如此这般被摆置的存在者。” [10] [11] 对于海德格尔来说，图像是一种媒介，人们通过它们来侵袭并捕获存在者。这一理论却解释不了如今的媒体图像，因为它们是无法代表存在者的“模拟物”。它们的目的不是将存在者“摆置在自身面前并持久地如此摆置在自身面前”。作为没有参照的模拟物，可以说它们过着自己的生活。它们也在

权力和统治之外滋长。它们仿佛比“存在者”更富于存在感和生命力。与其说大量的多媒体信息和交际是“炉架”（Ge-Stell） [12] 的话，还不如说是“炉料”（Ge-Menge）。 [13]

透明社会不仅缺乏真理，也缺乏表象。无论真理还是表象都不是通透可见的。只有“空”才是完全透明的。为了消除这种“空”，人们让大量信息流转起来。大量的信息和图像固然有充盈之效，这充盈之中的“空”依然显而易见。单纯地依靠更多的信息和交际并不能照亮世界。通透可见性也并不能使人眼明心亮。大量的信息不会产生任何真相。信息被释放得越多，世界就越难以看清。超信息和超交际不会为黑暗带来光明。

---

[1] “洞穴”是柏拉图在其著作《理想国》中使用的一个隐喻，意在说明达到真理的认识过程。

[2] 译文引自柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1986年，第272页。

[3] Platon, *Politeia* , 514b.

[4] 译文引自柏拉图：《理想国》，第274页。

[5] Ebd., 516a.

[6] 译文引自柏拉图：《理想国》，第102页。

[7] Ebd., 398a.

[8] 译文参见海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，2016年，第264—265页。

[9] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* , Stuttgart 2007, S. 263.

[10] 译文参见海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2008年，第77—78页。

[11] Martin Heidegger, *Holzwege* , Frankfurt a.M. 2003, S. 89.

[12] Gestell一词在冶金领域里恰好是“高炉座架”之意。

[13] 虚拟世界缺乏实物的对抗性和他者的否定性。海德格尔会再度呼唤“大地”（Erde）一词来反对虚拟世界里失重的肯定性。它意味着“隐藏者”、“不可展开者”和“自行锁闭者”：“大地让任何对它的穿透在它本身那里破灭了。……只有当大地作为本质上不可展开的东西被保持和

保护之际——大地退遁于任何展开状态，亦即保持永远的锁闭——大地才敞开地澄亮了，才作为大地本身显现出来。……大地是本质上自行锁闭者。”(*Holzwege* , Frankfurt a.M. 2003, S. 33. 译文参见海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2008年，第28—29页。)“陌生之物”也被刻写在“天空”（Himmel）之中：“揭开天空的遮蔽，陌生的神作为陌生者显现。”(*Vorträge und Aufsätze* , a.a.O., S. 197.)作为“被揭示之物”，海德格尔的“真相”也同样被嵌入“隐藏”之中。人们从“隐藏”处“夺走”“被揭示之物”。(*Wegmarken* , Gesamtausgabe Bd. 9,Frankfurt a.M. 1976, S. 223.)一道“裂隙”穿过真理。对海德格尔来说，“裂隙”的否定性即为“疼痛”。肯定社会回避“疼痛”。作为被揭示之物，真理既非毫无否定性的光，也非透明的射线。它更多依靠“隐藏”来滋养。它是被森林环绕的“林中空地”。这一点将“真理”与缺乏否定性的“证据”和“透明”区分开来。

揭秘社会

从某种意义上来说，18世纪与现代并非毫无相似性。它已经知道“揭秘”和“透明”的可悲之处。因此，在对卢梭的研究中，让·斯塔罗宾斯基（Jean Starobinski）写道：“在1748年，表象的欺骗性并不是什么新颖的主题。在剧院和教堂里，在小说和报纸上，虚假、习俗、伪善和面具受到了各种各样的谴责。在辩论用语和讽刺词汇中，没有比“揭秘”和“揭穿”出现得更频繁的了。[1] 让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau）的“忏悔”是真理与招认时代初期的典型代表。《忏悔录》一开篇他就写道，他要把一个人的“真实面目”（toute la vérité de la nature）赤裸裸地揭露于世人面前。他“史无前例”的“事业”就是要毫不留情地揭露“内心”。卢梭向上帝保证：“当时我是什么样的人，我就写成什么样的人。……我的内心（mon intérieur）完全暴露出来了，和你亲自看到的完全一样。”[2] 他说他的心须得如水晶般通透可见（transparent comme le cristal）。[3] 水晶般的心是卢梭思想的一个基本隐喻：“他的心，透明得像水晶一样，无法隐藏里面发生的一切。它所感受到的每一种情绪都传递到他的眼睛和脸上。”[4] 卢梭呼吁“敞开心扉”，“通过这种方式，所有的情感、所有的思想都可以被分享；如此一来，每个人都可以向所有人展示自己：他感觉自己是什么样的，就展示什么样的自己”[5]。卢梭呼吁大家“用同样的方式”“揭露”自己的心。这便是卢梭的心之专制。

卢梭对“透明”的要求预告了一种范式转变。18世纪的世界仍然是一个剧院，里面充满了场景、面具和人物。时尚本身就是戏剧性的。街头服装和戏服没有本质区别，甚至连面具也变得流行起来。人们完全沉迷

于舞台表演；他们把自己交给了场景幻觉。女人的发型（pouf）被塑造成描绘历史事件（pouf à la circonstance）或情感（pouf au sentiment）的场景。为了达到这个目的，人们还将瓷像织进头发。人们头上顶着一个完整的花园或一艘大帆船。男人和女人都用红色化妆品涂脸。脸本身就变成了一个舞台，在这个舞台上，人们借助于美容贴（mouche）来表现人物的性格特征。例如，贴在眼角，就代表激情。贴在下唇，则表示此人心直口快。就连身体也成为演出的场地。然而，这并不是对隐藏的“内在”（l’intérieur），或者说“内心”不加掩饰的表达。相反，这关乎用表象、用场景幻觉来游戏。身体是一个没有灵魂的布偶，需要去打扮、去装饰，去赋予符号和意义。

卢梭把他关于心和真理的论述与面具和角色的游戏对立起来。因此，他猛烈地抨击在日内瓦建剧院的计划。戏剧代表着一种“伪装的艺术，或接受另一种完全与自己相异的性格，或表现出与以往不同的自己，或在冷血中变得热血沸腾，或说出一些言不由衷的话，却自然到仿佛心里真是这样想的一般，最后终于因为移动到他人的位置而忘记了自己的立场” [6] 。作为一个缺乏透明性的伪装之地、表象之地和诱惑之地，剧院被摒弃了。表达不可以是姿势，而必须是对透明之心的反映。

在卢梭那里人们已然可以观察到，完全透明的道德必然会转为暴政。透明的英雄之举是想要撕下面纱，把一切都照亮，驱走黑暗，这导致了暴力。柏拉图已经为其理想城市立法禁止戏剧和模仿，这赋予卢梭的透明社会极权主义色彩。卢梭更喜欢小城市，因为“个人始终在公众眼中，天生是彼此的审查者”，“警察可以很容易地监视每个人” [7] 。卢梭的透明社会是一个完全控制和监督的社会。他对透明的呼吁逐步升级为绝对命令：“仅有一条道德戒律可以放之四海而皆准，那就是：永远不要做或说任何你不希望全世界看到和听到的事情。就我而言，我一直认为那位罗马人是最可敬的，他理想的房子是，无论里面发生什么，都能被看到。” [8]

卢梭对透明心灵的要求是道德上的命令。期盼透明房屋的罗马人遵循的也是道德上的准则，即“道德戒律”。如今，“有屋顶、墙壁、窗户和门的完美房子”已经被“材料和非材料电缆”所“穿透”。它倾颓成一个“废墟，裂隙中透着交际之风” [9] 。交际与信息的数字化之风吹过透明社会，穿透一切，使一切变得通透可见。作为透明的媒介，数字化网络也不受道德命令的约束。它仿佛没有心，那种传统中充当真理的神学与形而上学媒介的心。数字化的透明不是心电图式的，而是色情的。此外，它还造就了经济上的全景监狱（Panoptikum）。它所追求的不是心灵的道德净化，而是利益和关注度的最大化。完全照明带来的是完全剥削。

---

[1] Jean Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen* ,München 1988, S. 12.

[2] Jean-Jacques Rousseau, *Bekenntnisse* , München 1978, S. 9.

[3] Ebd., S. 440.

[4] Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau richtet über Jean-Jacques* ,Gespräche, Schriften in zwei Bänden, hrsg. von H. Ritter,München 1978, Bd. 2, S. 253-636, hier: S. 484.

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Julie oder die neue Heloïse* , München 1978, S. 724f.

[6] Jean-Jacques Rousseau, *Brief an Herrn d’Alembert* , Über seinen Artikel »Genf« im VII. Band der Enzyklopädie und insbesondere über den Plan, ein Schauspielhaus in dieser Stadt zu errichten, in:Jean-Jacques Rousseau, Schriften, a.a.O., Bd. 1, S. 333-474, hier:S. 414.

[7] Ebd., S. 393.

[8] Rousseau, *Julie oder die neue Heloïse* , a.a.O., S. 444. 卢梭构想出一种自然状态，一种人们能够认清彼此的自然状态：“以前，艺术还没有来塑造我们的外形特征，也还没有逼迫我们用矫揉造作的语言来表达喜爱之情，那时，我们的风度仪容虽乡里乡气，却也自自然然，一眼望上去，言行举止的不同便能透露出性格的不同。人类的天性其实并不比其他生灵要好，但是当他们能轻易地认清彼此，他们便会获得安全感，这使他们改掉了很多恶习。然而，我们现在却意识不到此事的价值了。”(*Abhandlung über die Wissenschaften und Künste* ,Schriften a.a.O., Bd. 1, S. 27-60, hier: S. 35.)

[9] Vilém Flusser, *Medienkultur* , Frankfurt a.M. 1997, S. 162.

监控社会

1978年，鲍德里亚在《实体的终结》（*Agonie des Realen* ）中写道：“我们正在经历透视空间和全景监狱的终结。”[1] 在陈述他的论点时，他提到了电视媒体：“电视的眼睛不再是绝对注视的来源，‘透明’也不再是监控的理想状态。想当年，在客观的空间（文艺复兴时期的空间）里，‘透明’还曾是实现全能的专制注视之前提。”[2] 当然，鲍德里亚当时并不知道数字化网络为何物。今天，我们无奈地得出与这一诊断截然相反的结论：目前，我们并没有经历全景监狱的终结，而是一个全新的、非透视的全景监狱的开始。21世纪的数字化全景监狱是非透视性的，它已经不再从中心点出发、以全能的专制目光进行监视。作为边沁全景监狱理论的基础概念，中心和边缘之间的区别已经完全消失了。数字化的全景监狱无需任何透镜就能发挥作用。这就是它之所以高效的原因。非透视的穿透性照明比透视的监视更为有效，因为它意味着一个人可以随时随地、全方位地被任何一个人完全照明。

边沁的全景监狱是一种惩戒社会的现象，它是一个劳改场。监狱、工厂、精神病院、医院和学校都受到全景监控。这些是惩戒社会的典型机构。围绕在监控塔楼四周的牢房彼此孤立，如此一来，犯人们就不能彼此交流。牢房之间的隔墙是为了确保他们互相看不见。用边沁的话来说，孤独是为了更好的改造。监视者的目光可以到达牢房的每个角落，而犯人们却始终看不到监视者：“它的本质就在于监视者所处位置的中心性，再加上众所周知的最有效的办法：看着别人，却不被看见。”[3] 借助先进的技术，人们产生一种长期被监视的幻觉。这里的“透明”是单向的。它的透视性建立起权力和统治的结构。与此相反，在非透视性中没有形成中心眼、中心主体性或主权。边沁式全景监狱中的犯人们知道

监视者的始终存在，而数字化全景监狱中的居民却活在自由的幻想中。

如今的监控社会有一个独特的全景结构。与相互孤立的边沁式全景监狱里的犯人不同，监控社会的居民互相联网，彼此交流。为透明提供保障的不是孤单和独立，而是超交际。最重要的是，数字化全景监狱的特殊性首先在于，居民们通过自我展示和自己揭露，参与到它的建造和运营之中。他们在全景市场上展示自己。色情展示与全景监控相辅相成。暴露狂和窥淫癖为作为数字化全景监狱的网络提供食粮。当人们不是因为外部强迫，而是出于自发的需求去暴露自己之时，当对不得不放弃个人私密领域的恐惧让位于不知羞耻地展示自己的需求之时，监控社会便趋于完美了。

鉴于监视技术的不断进步，未来主义者大卫·布林（David Brin）已经冲到了最前沿，呼吁所有人监视所有人，即监视的民主化。他希望以此来达成一个“透明社会”。因此，他提出一个绝对命令：“我们能忍受生活在被监视之下吗？我们的秘密是公开的，如果作为回报，我们能得到我们自己的手电筒，我们能照耀任何人吗？……” [4] 布林的“透明社会”乌托邦以无限制监视为基础。一切能产生权力关系和统治关系的不对称信息流都应被消除。布林所要求的是相互的完全照明。不仅“下面”被“上面”监视，“上面”也要被“下面”监视。每个人都应该把其他人交给可见性和监控，私人领域也是一样。这种全面监视将“透明社会”降级为一个野蛮的监控社会。每个人都控制着每个人。

透明和权力难以调和。权力喜欢把自己隐藏起来。“秘密实践”（Arkan-Praxis）是权力的技术之一。透明破除了权力的秘密领域。然而，彼此透明只能通过长期监视才能达成，这种监督日渐变得毫无节制。这就是监视社会的逻辑。除此之外，完全监控也破坏了行动自由，并最终导致强制一致。信任产生自由的行动空间，它不可能简单地被监控所取代：“人民必须相信并信任他们的统治者；他们的信任保障了统治者获得一定的行动自由，人民自己也无须不断地进行考核和监视。如

果没有这种自主性，他便真的寸步难行了。”[5]

信任只在“知”与“不知”之间才有可能存在。信任意味着，在面对他者时，即使“不知”也要与对方建立一种肯定的关系。这能使人在欠缺“知”的情况下仍然可以有所行动。如果我事先就知晓一切，那么信任就成了多余的。透明是一种消除了所有“不知”的状态。在透明盛行之地，便没有信任存在的空间。其实，人们应该说“透明破坏信任”，而不是“透明创造信任”。恰恰于信任不在时，人们对“透明”的呼求声才愈发响亮。在以信任为基础的社会中，人们是不会执意要求透明的。透明社会是一个不信任的、怀疑的社会，由于信任日渐消失，社会便开始依赖监控。对透明的大声呼求恰恰表明，社会的道德基础已然脆弱不堪，真诚、正直等道德价值越来越失去其意义。作为一项新的社会命令，透明正在取代日渐式微的道德审查机构。

透明社会完全遵循效绩社会的逻辑。功能主体摆脱了会逼迫他工作、对他进行剥削的外部统治机构，他成为自己的主人和经营者。然而，统治机构的废除并未导致真正的自由和解放，因为功能主体开始自我剥削。剥削者同时也是被剥削者，作案人与受害者合二为一。自我剥削比外来剥削效率更高，因为它伴随着一种自由之感。功能主体听命于一种自由意志的、自我生成的约束。这种自由辩证法也是监控社会的基础。

边沁的全景监狱项目主要有着道德方面或者生命政治（Biopolitik）[6] 方面的动机。按照边沁的说法，全景监控的第一个预期效果就是“改良道德”。[7] 此外，他还列出了其他一些预期效果：“保护健康”、“散播教诲”或者“解开，而不是割断济贫法的戈尔迪之结（gordian knot）[8]”[9]。然而，如今的强制透明首先是一道经济命令，而非明确的道德或生命政治命令。把自己照得通亮的人，完全奉献出自己，供人剥削。“彻底照亮”意味着“极尽剥削”。若一个人过度曝光，经济效率就能实现最大化。透明的用户是数字化全景监狱里的新型囚犯，是“神圣之

人”（*Homo sacer* ） [10] 。

在透明社会中不可能形成真正意义上的“共同体”。这里只会偶然产生由彼此独立的个体，或者说由“自我”（Ego）组成的“人群”或“大众”，他们或是追逐着一种共同的兴趣爱好，或是一起围绕着一个品牌，即“品牌社群”（Brand communities）。这些“人群”与“集会”不同，“集会”是有可能共同开展政治行动，有可能成为“我们”的。“人群”却缺乏精神。 [11] 如“品牌社群”这样的“人群”构成的是一个没有任何内部密度的叠加式的群体。消费者心甘情愿地将自己交付给全景监视，让对方来操控并满足自己的需求。在这一点上，社交媒体与全景监狱并无太大区别。交际和商业合而为一，自由与控制不分彼此。向消费者开放生产关系意味着相互透明，而这种开放最终被证明为社会的极致剥削。社会被进行了可操作化处理，并被降级为生产过程中的一个功能要素。它的首要功能是优化生产关系。消费者所获得的表面上的自由不具备任何否定性。它们不会再构成有可能质疑系统内部的外在。

如今，整个地球正在发展成为一个全景监狱。没有所谓的“监狱之外”，整个地球都是监狱。没有围墙将里外分隔开来。把自己营造为自由空间的谷歌和社交网络，实则也是全景式的。如今的监视并不像人们通常所想的那样，以侵犯自由为目的。 [12] 与此相反，人们自愿地将自己交付给全景注视。他们通过自我暴露和自我展示，主动为数字化全景监狱添砖加瓦。这里的囚犯既是受害者，也是作案人。其中蕴含着自由的辩证法，原来自由即监控。

---

[1] Baudrillard, *Agonie des Realen* , a.a.O., S. 48.

[2] Ebd. S. 47.

[3] Jeremy Bentham, *Panopticon* , Letter V.

[4] David Brin, *The Transparent Society, Reading* , Mass. 1998, S. 14.

[5] Sennett, *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit* , a.a.O., S. 152.

[6] 有时也被直译为生物政治，是法国哲学家、政治思想家米歇尔·福柯思想体系中的重要概念之一。生命政治是一种维护人口生命安全和幸福的政治技术，其关注对象不是个体，而是人口，是监狱、学校、工厂、军营、医院，尤其是精神病院等机构对人的规制、训诫及治理。

[7] Bentham, *Panopticon* , Preface.

[8] 出自古希腊传说，意指难以解决的问题。

[9] Ebd.

[10] 拉丁语字面意思为“分别的人”，是古罗马法律中的一个刑法概念，指被驱逐出人类社会，不受法律保护，任何人都可以杀死他而不构成犯罪，但同时又被视为神圣的，不能用来作为人祭的祭品的人。

[11] 参见黑格尔《精神现象学》，第140页：“由此，我们就有了精神的概念。……我即是我们，而我们，即是我。”

[12] 这同时也是尤丽·策（Juli Zeh）和伊利亚·托亚诺夫（Ilija Trojanow）合著的一本书的书名——《侵犯自由：安全的妄想、监视的国度以及公民权利的消除》。

图书在版编目（CIP）数据

透明社会 /（德）韩炳哲著 ; 吴琼译. -- 北京 :中信出版社，2019.10
ISBN 978-7-5217-1057-1
Ⅰ . ①透… Ⅱ . ①韩…②吴…Ⅲ . ①社会批判论－研究 Ⅳ . ① C91
中国版本图书馆CIP数据核字(2019) 第208894号

Transparenzgesellschaft by Byung-Chul Han
Copyright © MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH, Berlin 2013
First published in the series Fröhliche Wissenschaft
Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation
ALL RIGHTS RESERVED

透明社会
著者：［德］韩炳哲
译者：吴琼
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：60千字
版次：2019年10月第1版
京权图字：01-2019-2520
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5217-1057-1

版权所有•侵权必究

Gute Unterhaltung

Byung-Chul Han

娱乐何为

[德]韩炳哲 著　　关玉红 译

中信出版集团

目录

再版前言

前言

甜蜜十字架

蝶梦

关于奢侈

解悟

道德的娱乐

健康的娱乐

存在作为受难

饥饿艺术家

泰然任之

娱乐之元理论

版权页

再版前言

西方历史是一部基督受难史（Passionsgeschichte）。功绩（Leistung）意为新的受难模式（Passionsformel）。煞风景的基督受难再次登场。劳动与游戏（Spiel）本相互排斥，而如今，游戏却要服从于生产。生产因此被游戏化。

功绩社会（Leistungsgesellschaft）一直都是受难社会。为了取得更高的成绩，就连游戏者都要服用兴奋剂。娱乐（Unterhaltung）则成了衍生品，带上了些许光怪陆离的色彩。它只配与“心不在焉”联系在一起。倘若能够逾越这种受难的时代，不仅会产生品质优良的娱乐，还会产生令人愉悦的娱乐，即借助美好事物进行的娱乐。这时，“游戏”（SPIEL）才会重见天日。

前言

受难是她的性格。

音乐不使人的内心产生痛，

她无关乎人的行为和情动。

她是超乎人之上的痛……

她把痛活生生地压在人的双肩。

这是苍生之上的星空需要的痛。

——西奥多·W.阿多诺（Theodor W.Adorno）

写作即祈祷。（Schreiben als Form des Gebetes.）

——弗兰兹·卡夫卡（Franz Kafka）

娱乐泛化现在宣告某种全新事物降临。世界观与现实观方面也显示出发生基础性改变的苗头。今天，娱乐晋升为一种新的范式（Paradigma），或者说一种新的存在程式（Seinsformel），它决定了什么能够掌控世界，什么不能掌控世界。当然，也决定了什么最能掌控世界。这样，现实（Wirklichkeit）就作为娱乐的一种特殊结果，呈现在世人面前。

娱乐的绝对化导致享乐世界的产生。基督受难精神将享乐主义解释并降级为衰落、虚无，即非存在（Nicht-Sein）。然而，基督受难与娱乐本质上并非完全不同。娱乐的纯粹无意义性（Unsinn）与耶稣受难的

纯粹无意义性是相似的。痛苦之人（homo　doloris）痛苦狰狞的表情像极了小丑的微笑。受难者为了福佑将自己的幸福抵押出去。这种悖论正是我们要去探究的。

甜蜜十字架

你是一切福分的源泉，

赐予我多少福善。

你的口以奶与蜜，

增补我力；

你的灵带给我，

多少天国的欢乐。

——约翰·塞巴斯蒂安·巴赫（Johann Sebastian Bach）

《马太受难曲》（Matthäus-Passion ）

据历史记载，当《马太受难曲》于1727年的基督受难日在莱比锡托马斯教堂首次奏响时，所有的人都惊讶不已。尊贵的牧师以及贵妇人们面面相觑，说："接下来该怎么办？"一个虔诚的寡妇因为惊慌而大喊："上帝保佑，你们这群孩子怎么可以这样！这不成了歌剧院或者喜剧院了嘛！"这是一个叫盖尔波（Gerber）的人在其《萨克森教堂礼仪史》（*Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen* ）中所做的描述。[1] 这位盖尔波本可以顺理成章地成为一名严格意义上的康德派哲学家，却对礼拜仪式上越来越多的音乐演奏大加指责。让他感到遗憾的是，竟然有人对礼拜这种纯粹的事物产生了愉悦之情，并表现出爽朗活泼和欲乐（Wollust）般的情绪。然而，音乐和基督受难本不调和："是否可以在教堂中演奏适度的音乐……我们都知道，音乐常常过于夸张，引用摩西

的话：过头了，利未的孩子们。《圣经》第四册，摩西第十六章。因为这声音听起来完全是世俗的，充满欲望的，这种音乐最好去舞厅或者歌剧院，而不应在教堂礼拜时演奏。众多虔诚的人认为，这种音乐最不该在唱颂基督受难的时候被演奏。”[2]

《马太受难曲》对于莱比锡的议员们来说也一定过于戏剧化和歌剧化了。它的上演激化了议员们与巴赫本就存在的紧张关系。因此，议员委员会决定削减巴赫的薪酬。巴赫作为圣托马斯学校乐监的聘书证明中写道：“为了维护教堂内的良好秩序，应安排持续时间不长的音乐，并确保其不产生歌剧的效果。音乐更重要的是激起听众的虔诚之情。”[3]从乐监局这条值得注意的附加条款中可以看出，宗教音乐与世俗音乐的混同正在加剧。宗教音乐逐渐与礼拜仪式疏离，越来越接近市民摩登音乐会音乐：“带有世俗康塔塔风格和歌剧风格的戏剧化教堂音乐遭到虔信主义者的强烈抨击。但这种音乐的传播却为音乐形式的发展指明了一条道路：格鲁克歌剧和海顿清唱的音乐理想沿着这条路走出去后熠熠生辉。”[4]

一方面，巴赫时代的音乐充满了威尔士的轻快、痴狂和丰富饱满的优美音调。“行家”和“爱好者”构成了新的音乐受众。对他们来说，首要的是享受音乐，并且形成对音乐的审美观。另一方面，在路德新教（Orthodoxie）的圈子里也出现了针对礼拜仪式中艺术性音乐的批评声音。虔信派运动引发了对音乐的严酷敌意。他们只会容忍那些旋律朗朗上口，可以宁静真挚地被唱颂的宗教歌曲。音乐不许淹没歌词，不可以展现自己的力量。盖尔波援引虔信主义奠基人菲利普·雅各·施本尔（Philipp Jacob Spener）的老师丹浩尔（Dannhauer）的观点，认为：“器乐音乐无非是教堂的一些点缀，绝不属于礼拜仪式的核心。也正是这位神学家拒绝采纳乐器伴奏的演唱的方式，因为唱歌的时候如果乐器发出声响，就没人能真正听懂所唱的歌词……”[5] 盖尔波相信，教

堂音乐的传播是不可阻挡的，因此他劝告他的读者，那些“纯良之人”，要“耐心”地去“容忍”教堂音乐，在礼拜仪式上不要心存厌恶。[6]

盖尔波觉得最好将教堂中所有的管风琴都拆除：“嗯，一个管风琴不够用，有些教堂得用两个，人们不禁要问，这些废物到底有什么用。”[7] 在盖尔波看来，管风琴的作用必须被削弱，它只能用来在歌唱时保持音调的正确高度，以完成一首歌从头至尾的演唱：“教堂里的管风琴在某种程度上还是有些用处的，因为它们可以帮助人们在起唱时找到正确的音调，并且按照统一的音调唱下去，直至歌曲结束。否则，就容易发生领唱、合唱队队长或牧师降调的情况，压低音调演唱就可能唱不完整首歌。”[8] 管风琴其他的内在美学价值都应该被摒弃。管风琴的声响，只会加大理解歌词的难度。为了理解歌词，应该减少器乐音乐的运用：“礼拜仪式包括祷告、唱圣歌、赞美神、聆听和思考神的话语，这些程序都不需要管风琴以及其他乐器；第一所教堂在两三百年的时间里没有使用过管风琴。”[9]

教堂音乐只是“点缀”而已。对于礼拜仪式的内在来说，它只是外在的形式。原教旨主义者特奥菲尔·格罗斯格鲍尔（Theophil Großgebauer）因其对音乐的敌意而与虔信主义者意气相投，盖尔波引用了格罗斯格鲍尔的观点作为支持自己意见的依据。他引用了格罗斯格鲍尔那部极力预知未来的著作《来自被摧毁的锡安山的守护者之音》（*Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion*，1661）作为论据：“音乐娱乐人心的作用，大于使内心归于神性的作用。”[10] 音乐具有外在性，而内在恰恰要保护自己不受这种外在的侵扰：“耶稣救世主不是明确地说过吗？上帝的王国不是在万众瞩目中降临的，而是存在于我们每个人的内心。”[11] 就此而言，音乐沦为附属物，一种精神的“调味料”，它和让“上帝的药”由苦变甜的糖一样，只是歌词这道菜肴的外在表现。[12]

问题就出在这种对外在与内在、心灵与心情、本质与装点，抑或菜肴与调味料的严格区分。从本质上看，难道调味料不属于菜肴的一部分吗？难道不存在并非如药般苦涩，而是如糖般甜蜜的神的话语吗？神坦言，心中充满神秘感的滋味是最甜蜜的。[13] 那神带来的甜蜜和音乐带来的甜蜜又有什么区别呢？

虔信教徒反对舞曲。矛盾的是，他们所唱的虔诚的圣歌却那么有舞曲的感觉。其中有几首圣歌听起来就像小步舞曲。一个自称为“纯粹新教的追随者、健康神学的朋友”的人嘲讽地说，这些虔诚的圣歌更适合伴舞，而不适合祷告。信徒们的身体随着音乐向前挪动，跟着这样的旋律唱出一首新的歌曲，名字叫《当祖父迎娶祖母时》[01]。[14]

格罗斯格鲍尔反对那些迷惑可怜之人的华丽和浮夸的靡靡之音[15]，他一再强调歌词的意义是首要的。神的话语就足以让我们产生欢乐。格罗斯格鲍尔认为，将神的话语写成优美的诗歌，用美妙的旋律让神的话语穿过耳朵流入心底是一种智慧。然而，令人反感的、崇尚娘娘腔的女神西布莉（Cybele）却无法带来神的欢乐。她把琴弦弹拨得那样欢快，是为了泼洒出自己的血液。[16] 弗里吉亚的曲调，亦即心醉神迷的曲调，代表着陶醉和激情，指向的却是西布莉和狄奥尼索斯（Dionysos）的纵欲之音。格罗斯格鲍尔觉得在礼拜仪式中演奏那些会让人陶醉到忘记神的话语的西布莉式音乐是令人厌恶的。然而，他并没有坚定地远离这种陶醉。这种对世俗音乐的陶醉卷土重来。《旧约》中的诗篇应该像甜美的葡萄酒那样使人精神陶醉：“如同酒鬼一身酒气，教徒也应该精神健全。耶稣使徒把什么交到了我们手上，填补了我们心智的空白？无非就是诗篇（赞美歌），即宗教歌曲。它是甘甜的葡萄酒，是教徒必须喝下的葡萄酒，如此才能灵魂饱满。”[17] 然而，如何区分精神的陶醉和情感的陶醉呢？陶醉于歌词和陶醉于音乐之间，陶醉于世俗的葡萄酒和宗教的葡萄酒之间真的存在本质上的区别吗？上帝

——绝对欢愉的代名词？据说以宗教狂热和宗教幻想闻名的虔敬派歌手安娜·玛丽亚·舒哈特（Anna Maria Schuchart）从沉睡的麻木中苏醒过来，唱出了下面这首歌：

您已在天堂

应当随时品尝

耶稣基督

为你们

在十字架上流淌的血

从耶稣的伤口中流出的血

……

看那最美妙的喜乐

那是在天堂里应有的欣喜

……

若人世沉沦

沉入地狱

来救赎的是耶稣

他将虔敬的信徒从地狱中拉回

从世俗

救到他的世界

为其戴上桂冠

永远令其欢快。 [18]

格罗斯格鲍尔认为，我们要做的是，不要将圣血即耶稣之血同西布莉之血混为一谈。它们从味道上来说是相似的，都是甘甜的。它们也都一样令人陶醉。

盖尔波认为，礼拜仪式中的音乐往往是乐天、狂喜的风格。诗人克里斯蒂安·弗里德里希·亨利茨（Christian Friedrich Henrici）是《马太受难曲》歌剧的词作者，据说巴赫与他交往甚好。 [19] 此人很像个乐天派。《德国人物传》（*Allgemeinen Deutschen Biographie*，1880）对亨利茨有如下记载："尽管不无诗歌天赋，他仍然想通过难登大雅之堂的笑话和粗劣、不成体统的玩笑来愉悦原始的灵魂，最终也达成所愿。为此，他得到最多的就是来自同时代以及后世规矩正派之人的蔑视。"记载中还写到，他的每一首诗歌都充满了谚语，偶尔也会用到极其少用的有伤风化的成语。 [20] 《马太受难曲》的词作者恰恰就是这位喜欢低级趣味的亨利茨，别名皮坎多（Picander）。他还是巴赫的一些世俗康塔塔的词作者，如《咖啡康塔塔》（作品第211号）。以下是《丽茜》欲乐咏叹调：

啊，多么香甜的咖啡，

比一千个情人的吻还甜蜜，

比麝香葡萄酒更醉人。

咖啡啊咖啡，我一定要喝；

如果有人要款待我，

就请满上我的咖啡杯！

正如《德国人物传》中所写，皮坎多一定不是虔诚的信徒。他对基督受难这段故事必定是持怀疑态度的。这首出自《十字路口的赫拉克勒斯》（*Hercules auf dem Scheideweg* ）康塔塔的欲乐咏叹调也是由他作词，读起来就像他自己的人生座右铭：

愿意选择汗水的人，

会在从容与俏皮知足中

得到真正的救赎吗？

巴赫在为妻子安娜·玛格达列娜（Anna Magdalena）编写的《钢琴手册》（*Klavierbüchlein* ）封皮内侧所作的题为《抵抗忧伤》（*Anti-Melancholicus* ）的侧记，看起来就像巴赫的人生座右铭。巴赫的脑海中一定曾浮现过成为快乐音乐家的想法。这样的音乐家可以提前享受天堂里的娱乐活动。对于这位快乐的音乐家来说，娱乐或者愉悦心情，与颂扬上帝并不矛盾。

巴赫在《通奏低音理论》（*Generalbasslehre* ，1738）中对通奏低音做出如下定义：“所有音乐，包括通奏低音，其终极的动机，不外乎歌颂上帝和愉悦心灵。若不考虑这些，就不是本真的音乐，而是魔鬼般的嚎叫与单调重复。”[21] 巴赫显然参考了弗里德里希·埃尔哈德·尼德（Friedrich Erhard Niedt）1710年所作的《音乐指南》（*Musicalische Handleitung* ）。然而，可以确定的是，他与尼德对通奏低音的定义是不同的。尼德认为：“所有音乐的终极动机，也包括通奏低音，不外乎歌颂上帝和愉悦心灵。若不考虑这些，就不是正统意义上本真的音乐。那些亵渎这种尊贵与神圣艺术的人，为了燃起他们的欲乐与肉欲

（fleischliche Begierden）的人，就是魔鬼音乐家。因为撒旦才喜欢听这种有伤大雅的东西。这种音乐对他来说就已经足够好了。然而，在上帝耳中，这种音乐就是粗野下流的吵闹声。”[22] 巴赫对通奏低音的定义没有解释清楚，是什么使音乐变成魔鬼般的嚎叫与单调的重复。尼德定义中出现的“欲乐”“肉欲”等表达，巴赫完全没有使用。他或许知道，心灵的愉悦必然包含对欲望的感受。鉴于所有的音乐都是一种享受，人们很难区分上帝的情致与魔鬼的欲望，神的娱乐与世俗的娱乐。除此之外，不仅撒旦，就连耶稣也会流露出这种欲乐。这种欲乐在巴赫的宗教康塔塔中执着地反复出现。在《看啊，天父给我们的是何等的爱》（*Sehet,welch eine Liebe hat uns der Vater erzeiget*）康塔塔中，就可以听到一首表达欲乐的众赞歌：

这个世界，还有它所有的奇珍异宝，

如何能让我有所欲望，

只有在你身旁，我的主，

我才让自己获得欢愉！

你是我对欢乐唯一的想象：

你，你就是我的渴望。

我对这个世界别无他求。

年轻的巴赫在《管风琴手册》（*Orgel-Büchlein* ，1712—1717）的扉页上写道：“仅为崇奉唯一至高无上的主，其次，才为从中获得教益。”在这里，他尚未谈及愉悦心灵。音乐主要是对上帝的颂歌。它只为至高无上的上帝而作。然而，1739年的《钢琴练习曲集》，却不再提及崇奉上帝的话题。愉悦心灵取代了苦拜上帝：“在初级钢琴练习曲的

第三部分中，有与教义问答（Catechismus）和其他颂歌有关的前奏，置于管风琴演奏前，供爱好者和同行的行家消遣。”就连为受失眠困扰的伯爵而作的《哥德堡变奏曲》（*GoldbergVariationen* ，1741），也被巴赫注明“供音乐爱好者消遣”。音乐爱好者和行家作为巴赫音乐的新受众，将巴赫的音乐从与神学的关联中剥离出来，这才让人产生了对现世所显的神之秩序与神之和谐的喜爱——这种秩序与和谐是通过音乐反射出来的。现在，音乐成了培养审美观以及享受乐趣的工具。就此而言，音乐是相当时髦的。

难道巴赫不能在《马太受难曲》的开头也注明“供爱好者，尤其是同行行家消遣”吗？《马太受难曲》具有高度的戏剧张力，对话让某些部分像戏剧场景一样。虔诚的寡妇高呼“上帝保佑，你们这群孩子怎么可以这样！这不成了歌剧院或者喜剧院了嘛”，其实并不夸张。

巴赫的《马太受难曲》被世人遗忘了很久。直到100年后的1829年3月11日，它才由门德尔松在柏林再次奏响，而且不是在教堂礼拜时，而是在音乐会大厅中。要特别说明的是，帕格尼尼也于同一天在柏林举办音乐会。门德尔松对作品所做的修改，使巴赫的《马太受难曲》在某种程度上变得不再那么具有话语性。他删除了《圣经》叙事的章节，去除了妨碍戏剧情节发展的元素。作品的时长被压缩到原作表演时长的一半。演奏速度变快，声音持续渐强，这使戏剧情节变得格外紧张。只由一个键盘乐器伴奏的“乏味”的宣叙调——“看啊，神庙的帘子被撕破”（Und siehe da,der Vorhang im Tempel zerriß），描述的是耶稣被钉十字架后紧接着发生的戏剧性事件——变成了丰富多彩的音乐画卷。[23] 由门德尔松配器的宣叙调之前的众赞歌《某日当我必须离去时》（*Wenn ich einmal soll scheiden* ），则是没有乐器伴奏的阿卡佩拉清唱（a cappella）[24]，基于这种反差形成了高度的戏剧张力。《马太受难曲》在这种浪漫抒情的意义上才真正值得注明“仅供爱好者消遣”。

1870年，年轻的尼采（Nietzsche）从巴塞尔给他的朋友欧文·罗德（Erwin Rohde）写信：“这周我听了三遍由神一般的巴赫所创作的《马太受难曲》，每一次都充满不变如初的无比惊叹。那些荒废了基督教义的人，可以把它当作福音书来听。那是一种否定意志、忘记禁欲的音乐。”[25] 多年后，具有启蒙思想的尼采意识到，巴赫的音乐中仍然有太多生硬的基督教特点、生硬的德意志民族特点以及生硬的经院哲学特点。尼采认为，巴赫虽然站在超越教堂、超越音乐对位法的现代音乐门槛上，却在这里四处张望，找寻中世纪。[26]

那些荒废了基督教教义的人，可能也不会因为受难曲而重新获得信仰。他们最多也就是用乐音和感觉来排遣因荒废信仰而产生的空虚而已。对他们来说，上帝也许是一种戏剧效果，一种声乐效果，抑或一种特殊的音乐对位效果。它会随着乐音的消退而幻灭。曾与黑格尔和海涅一起出席柏林《马太受难曲》复演的施莱尔马赫（Schleiermacher）一定还会对这段倾诉情感的宗教音乐难以忘怀。音乐传达的信仰内容早已被冲蚀。艺术或艺术音乐成为宗教，以宗教自身之瓦解为前提。若清空“能指”（Signifikant）或“上帝”这个词，还能剩下什么？受难曲不就彻底成了娱乐，也就是心灵的消遣了吗？

虔诚的尼采早在14岁时就开始了对现代音乐的思考。音乐的主要用途应该是“升华我们的思想，让我们高尚”，而这恰恰是教堂音乐首要的用途。音乐不该用于消遣娱乐。然而，“几乎整个现代音乐”都有这种“消遣娱乐的痕迹”。还没有自己独立的思想，想要把未成形的思想隐藏在那熠熠生辉的精神之后的年轻的尼采，认为现代音乐和“未来诗歌”（Zukunftspoesie）是相似的。现代音乐只是制造了没有深意的美丽表象而已。[27]

然而，后来的尼采却对音乐的轻松、青春和明朗（Heiterkeit）大加赞颂。但是，这里所说的明朗，并非如海德格尔所说的悲剧四伏的、庄

严崇高的明朗，而是“非洲式”的明朗。尼采认为，“那必定是地中海式音乐”。他发誓放弃瓦格纳那种让人“流汗”的耶稣受难曲。瓦格纳的音乐某种意义上也确实是一种意在救赎的基督受难曲：“瓦格纳一心只想救赎：其歌剧是关于救赎的歌剧。” [28] 然而，青春、“健康”和自然（Natur）的音乐则是明朗、甜美、无需救赎、无需拯救的存在。尼采追求摩尔人的舞蹈，向往令人能感受到南国、褐色以及阳光灼烧的音乐，向往幸福的金色午后，这种音乐所带来的幸福“短暂，突如其来，不被打断”。被喜欢的还有那种“轻松、柔顺并且谦卑有礼”“缓缓而来”的音乐。 [29] 尼采美学的主旨可以概括为：“善是柔和的，神圣的一切都迈着柔和的步子行进。”（Das Gute ist leicht,alles Göttliche läuft auf zarten Füssen.）然而，瓦格纳的音乐在尼采看来就像一股压抑闷热的东南风。因此，尼采称其音乐为“热海风”：“我闷出一身烦躁的汗水。随着心情的好转，才慢慢消汗。”另外，尼采认为，新式音乐还应该是“流行”的。它不是某个个体的音乐，而是大众化的音乐，确切地说，就是那种有非洲节奏的流行音乐。

尼采以奥芬巴赫音乐的“轻松”（Leichtigkeit）来反对瓦格纳音乐的沉重、深刻和矫揉造作（Pathos）。奥芬巴赫自由明快的音乐 [30] ，缓慢悠扬，保证能“真正救人于德国浪漫派音乐家之敏感和本质退化之中” [31] ，能让这场特殊救赎，把人从不断救赎的需求中解救出来。奥芬巴赫的音乐是一种无欲无求的此在（Hiersein）。它的“轻松”，确切地说，那种“随性”（Leichtfertigkeit）将音乐从受难曲中，从极端情感的欲罢不能中拯救出来。 [32] 因此，没有“矫揉造作”、没有“恐怖时长”的音乐，就是一种自由的音乐，一种为自由快乐的人类而存在的音乐。尼采就此不再是痛苦之人。

就连巴赫也无法在救赎与消遣、受难曲与娱乐之间找准定位，不论是在音乐的层面，还是在歌词与概念的层面。享受（Laben）摇摆于上

帝、口腹之欲和男欢女爱之间。被鄙弃的欲乐又绕道回到了宗教仪式上。“甜蜜”的不仅是“咖啡”或者“吻”，还有“十字架”。“甜蜜的十字架”并非矛盾的修辞，而更像修辞上的赘语。《约翰受难曲》中也说：“耶稣，你的受难于我而言是真正的快乐。”救赎的意义也将死亡转化成“甜蜜的天堂般的喜悦”。人们不再严格地区分何为“天堂里的快乐”，何为“心灵的愉悦”；造成这种区别的，是所谓的“名义”，是“上帝”这一“能指”。上帝就像透镜的焦点，将快乐（Freude）与愉悦（Lust）聚焦在一起，对二者进行聚拢强化，避免其在特殊的意义上发生“散射”（Zerstreuung）。

柏拉图在《法义》（*Nomoi* ）中对各种不同形式的音乐加以区别，并且断然地劝告人们，不要将各种音乐混为一谈。他反对将为上帝而写的歌曲，即颂歌，与其他世俗音乐搅和在一起。他抱怨那些诗人将所有的一切都糅杂在一起，由于无知，无意中“传播关于音乐的谎言，那就是，音乐中不包含一丁点儿真理，是否能为人带来快乐是评判音乐最正确的标准” [33] 。柏拉图认为，崇奉上帝和消遣娱乐是两件不可以混淆的根本不同的事情。法律应对此进行监督，以确保二者的严密隔离。

巴赫并未轻易地赞同柏拉图关于保持音乐纯粹性的信条。恰恰是他滑稽的模仿性改编（Parodieverfahren）使得宗教音乐和世俗音乐彼此融合。巴赫一再地将世俗康塔塔植入他的宗教音乐作品中。因此，圣诞清唱剧（Weihnachtsoratorium）也重现了“情节剧”（Dramma per Musica）[02] 《十字路口的赫拉克勒斯》的部分内容。这部情节剧描述了赫拉克勒斯如何大无畏地反抗撒旦“欲乐”的诱惑。英雄赫拉克勒斯反抗“甜蜜诱惑”的同时，发誓坚守忠诚的品德。

欲乐：

睡吧，我最亲爱的唯一，享受你的休憩吧，

跟随激情的诱惑！

品尝酥胸的情味

感受无边际的释放！

……

赫拉克勒斯：

我不要听你说，不想认识你，

堕落的欲乐，我不认识你。

因为那些蛇，

想摇摆着抓住我，

我早就把它们撕成了碎片。

亲爱的德行（Tugend），你独自一人

应该是我

不变的向导。

后来，巴赫偏偏就在圣诞清唱剧中，让这首关于撒旦之欲乐的咏叹调作为催眠曲为耶稣再次重现。巴赫滑稽的模仿性改编是以另一首歌词为基础来谱的曲。如此产生的《摇篮曲》（*Lied zur Ruhe*），展现的不再是耶稣为了人的德行或救赎而拒绝撒旦的欲乐。其侧重的是那种甜蜜的乐趣，让孩子无法抗拒，沉醉其中：

去吧，牧羊人，到那里去，

你们会见证这个奇迹；

当你们看到上帝之子

躺在坚硬的马槽里，

要在他的摇篮旁

用甜美的声音歌唱，

你们要齐声唱

这支摇篮曲！

睡吧，我的宝贝，香甜地睡吧，

明天醒来你会精神十足。

吮胸乳育，

感受心趣，

我们在那里满心欢喜！

巴赫的模仿性改编至少在音乐层面上将上帝与欲乐完全融合在一起。向上帝提出的要求已经是非同寻常的了："吮胸乳育，感受心趣。"这里仍然显示出最初的那首表达无拘无束的欲乐的咏叹调："品尝酥胸的情味，感受无边际的释放！"巴赫无意中用其模仿性改编将欲乐嵌入救赎与受难的故事中。即使《马太受难曲》也不是以难忍的痛苦结

尾的，而是以一首甜美的歌曲作为结尾。经历一切苦难后，耶稣“快乐”安详地睡去。副歌“我的耶稣，晚安！”使《马太受难曲》结尾部分听起来就像摇篮曲，像欢迎另一个时代，欢迎不再需要救赎的此在的离别之歌：

我的耶稣，晚安！

……

我的耶稣，晚安！

……

静静地睡吧，好好地安息！

睡吧，你太过劳累的身体，

你的墓穴与石碑

将为这不安的良心

化作舒适的枕头，

化作灵魂的安息之所。

我们无比幸福地在那里安睡。 [34]

---

[1] Gerber,Christian:Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen.Dresden 1732,S.284.

[2] Ebd.,S.283.

[3] Zit.n.Terry,Charles Sanford:Johann Sebastian Bach.Frankfurt a.M.1985,S.154.

[4] Gurlitt,Wilibald:Johann Sebastian Bach.Kassel 1980,S.54.

[5] Gerber:Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen,S.282.

[6] Ebd.,S.289.

[7] Ebd.,S.279.

[8] Ebd.

[9] Ebd.

[10] Ebd.,S.285.

[11] Ebd.,S.288 f.

[12] Vgl.Bunners,Christian:Kirchenmusik und Seelenmusik.Studien zu Frömmigkeit und Musik im Luthertum des 17.Jahrhunderts.Göttingen 1966,S.65.

[13] Ebd.,S.129.

[01] 《当祖父迎娶祖母时》（da der Groß-Vater die Groß-Mutter nahm）是一首19世纪的民歌。这段话讲虔信派的教堂音乐（Kirchenmusik）适于舞蹈的特点。作为新教内部分支的虔信派极其注重个人内心虔诚，抵触舞蹈之类世俗色彩浓重的活动，但虔信派却偏偏创作、改编出了旋律上适合舞蹈的教堂音乐和赞美诗，因为他们往往将宗教情感转化成家庭伦理，或对国家的热爱。—译者注（后同，不再注标）

[14] Vgl.Busch,Gudrun/Miersemann,Wolfgang （Hg.）:»Geistreicher« Gesang.Halle und das pietistische Lied.Tübingen 1997,S.205.

[15] Großgebauer,Theophil:Drey Geistreiche Schriften.Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion.Band 1,Frankfurt 1710,S.215.

[16] Ebd.,S.192.

[17] Ebd.,S.191.

[18] Vgl.Busch/Miersemann （Hg.）:»Geistreicher« Gesang,S.102.

[19] 埃米尔·普拉滕指出了这个“不寻常的事实”，那就是巴赫用书法的字迹在乐谱扉页上突出强调了此书的编剧。Vgl.Platen,Emil:Die Matthäus Passion von Johann Sebastian Bach.Kassel 1991,S.72.

[20] Liliencron,Rochus Freiherr von:Allgemeinen Deutschen Biographie.Band 11,Leipzig 1880,S.784.

[21] Bach Dokumente.Hg.v.Bach-Archiv Leipzig.Band 1,Kassel 1963,S.334.

[22] Vgl.Niedt,Friedrich Erhard:Musicalische Handleitung.Hamburg 1710,Kapitel II.

[23] Vgl.Platen:Die Matthäus Passion,S.218.

[24] Vgl.Geck,Martin:Die Wiederentdeckung der Matthäuspassion im 19.Jahrhundert.Die zeitgenössischen Dokumente und ihre ideengeschichtliche Deutung.Regensburg 1967,S.40.

[25] Nietzsche,Friedrich:Briefe.Band 1,Berlin/New York 1977,S.120.

[26] Vgl.Nietzsche,Friedrich:Menschliches,Allzumenschliches.Kritische Studienausgabe.Band 2,Berlin/New York 1988,S.614 f.

[27] Nietzsche,Friedrich:Jugendschriften.Band 1,München 1994,S.26 f.

[28] Nietzsche,Friedrich:Der Fall Wagner.Kritische Studienausgabe.Band 6,Berlin/New York 1988,S.16.

[29] Ebd.,S.13.

[30] Nietzsche,Friedrich:Nachgelassene Fragmente 1885–1887.Kritische Studienausgabe.Band 12,Berlin/New York 1988,S.344.

[31] Ebd.,361.

[32] Nietzsche,Friedrich:Nachgelassene Fragmente 1887—1889,Kritische Studienausgabe.Band 13,Berlin/New York 1988,S.496.

[33] Platon:Nomoi,700e.

[02] 意大利等国家的剧作家于17世纪末至19世纪中叶使用的一个概念，是为植入音乐之中而创作的诗剧，换言之，就是歌剧的剧本。现在一般称为melodrama。“情节剧”是与“音乐剧”不同的概念。

[34] 根据媚俗理论，这句妩媚的表达“我的耶稣，晚安！”或者一个缩小词“小耶稣”（“哦，甜美的小耶稣啊。”巴赫《谢梅利赞美诗歌曲集》，《巴赫作品集》第493首）都证明，这里涉及的是一种宗教性的媚俗享受。“这种宗教媚俗提供了媚俗天才们的真正的宝库，在这里人们可以带着讨好的多愁善感而不是神秘的恐惧感（鲁道夫·奥托）去邂逅最先验的人——上帝，圣者。上帝作为完全他者，成了‘亲爱的上帝’、‘可爱的’或者‘惹人喜爱的’上帝。”（Vgl.Giesz,Ludwig:Phänomenologie des Kitsches.München 1971,S.45.）

蝶梦

有时候，一些节奏特别慢的曲目，

于我而言，就好像在打游戏。

我迷失在莫扎特中，心儿蹦蹦跳跳，

就好像在跳皮筋，在柴可夫斯基的音乐中，

我找到了把球射进对方球门般的激情。

——郎朗

在《旅行心影录》（*Reisebilder* ）中，海涅不遗余力地赞扬了罗西尼（Rossini）的音乐。他赞其金子般的嗓音、美妙的旋律之光，还有那熠熠生辉、绕耳不绝的蝴蝶之梦。 [1] 他的心就像被“美惠三女神的唇”亲吻。海涅称罗西尼是意大利的圣主（divino Maestro）或者太阳神（Helios）。他让自己“音乐的光芒”普照这个世界。他如此轻盈地展翅起舞，带着上帝的灵性。海涅恳求罗西尼原谅那些可怜的、对他的深邃视而不见的同胞，因为他们只看到了深邃之外的瑰丽外表。海涅觉得，地狱中，他们无法逃脱该当的惩罚，并且会被诅咒，只能永远地听着巴赫的赋格曲，别无其他。

众所周知，罗西尼并非总是受到如此狂热的赞扬。很多人觉得他就是消遣性艺术和娱乐的代名词。例如，罗伯特·舒曼（Robert Schumann）称罗西尼为“装饰画家”，其旋律上的华丽和装饰只是为了达到感性享受以及空洞、不真实的感官陶醉的目的。因此，他的音乐就是稍纵即逝的蝴蝶梦，是美丽的表象，这种表象若失去戏剧的那种“诱惑

性的谜之距离感”[2]，就会完全瓦解。罗西尼的乐曲就像装饰华丽的画框，却缺少一幅可以表达思想和见解的图画。E.T.A.霍夫曼（E.T.A.Hoffmann）[01] 甚至评论说，罗西尼的音乐是“艺术享受者们”“舒舒服服、咕咚咕咚喝下去”的“香甜的罗西尼式汽水”[3]。罗西尼的甜汽水与“伟大的戏剧作曲家们的烈性、浓郁、强劲的酒”截然相反。霍夫曼认为，那个“轻浮的，因此也不配称其艺术为真正艺术”的罗西尼，沉溺于“时尚的大众口味”。霍夫曼自问：“怎么……会这样呢，那种堕落的品位竟然在艺术方面崇尚真实与庄重的德国也获得了形形色色的追随者？”

19世纪的音乐评论以严肃和娱乐的二分法（Dichotomie）为主导思想。温特（Wendt）在罗西尼的传记（1824）中写道：“他首先满足了耳朵的享受，创作了甜美动听的歌曲……为此，他的目标始终是拥有大批观众，而不是众人的批评；效果就是他的信仰，这条收获名誉的道路越好走，他就越勤奋、越轻率地，不顾严肃的艺术实践地继续走下去。”[4] 因此，罗西尼的音乐就是一种满足大众欣赏品位的流行乐。

就连瓦格纳也将罗西尼音乐微不足道的价值归因于与观众的亲近。[5] 瓦格纳认为，“好”的标志在于，它为自己而存在，无需观众。在“天才作品”中实现的那种“形式上纯粹的好”，不会迎合“娱乐的需要”。然而，“艺术中的劣”却只符合“讨好”的意图。瓦格纳在其艺术理论中构建了二元对立法（dichotome Spannung），它使一直相对存在的差异绝对化或者等级化，使其成为不可调和的、道德上的对立。瓦格纳就是这样将“艺术中的好”冠名为“道德上的善”[6]。严苛的二分法准则带来了深刻的影响，放弃这一准则就会使艺术失去光环。

过于享受极尽诱惑的旋律，便会诱发“厌恶”情绪。它们会“突然变得令人难以忍受”，而且看起来“可笑”至极。[7] 难道贝多芬那“经历挫

折后悲痛的、望眼欲穿的、勇敢面对死亡的眼神”所折射出的“巨大光芒”，现在看来就不可笑、不奇怪吗？[8]

瓦格纳对音乐的定位更接近文学作品。它由“诗人的思想”孕育而生。真正的旋律充满了话语与寓意。音乐首先是种表达。因此，贝多芬俯身“投入诗人的怀抱”，“以创造出真正毋庸置疑符合现实、令人获得拯救的旋律”[9]。相反，当音乐没有了阐述性，没有了诗性的话语，甚至连受难性也荡然无存时，这种音乐便会引发“厌恶”的情绪。

因为叔本华对罗西尼的音乐极其狂热，便产生了音乐方面另一种不同的观点。在《作为意志和表象的世界》（*Die Welt als Wille und Vorstellung*）中，叔本华写道：“如果音乐过于迁就唱词，过于按照既定的程式去创作，那么音乐就是在勉强说一种不属于它的语言。没有人比罗西尼更能够保持自己的纯洁而不为这种缺点所沾染的了；所以他的音乐是那么清晰、纯洁地说着音乐自己的语言，根本无需唱词，单由乐器演奏也能展现出完整的效果。”[10] 一位同时代的意大利人也评价说，罗西尼将音乐从表达和思想的禁锢中解放出来。因此，与那些从“第一个到最后一个音符都无比忙乱”的音乐相比，与那些只是为唱词“戴上套具”“观念和调谐”外壳的音乐相比，与“在鼓膜上相互攻击”的音乐相比，罗西尼的音乐更加自由。[11] 因此，有这样一首具有讽刺意味的短诗：

就是这句话，好好想一想：

呼喊才是一切，颂唱微不足道。[12]

若不将音乐理解成受难和表达的话，那么罗西尼的歌曲要比那些“谓之歌曲，实为断断续续的歌唱意图”更加朗朗上口。[13] 贝多芬的《菲岱里奥》（*Fidelio*）因为缺少清唱而不能称其为歌剧，而是“配乐

朗诵”。“这种充满撞击、跳跃和情绪的音乐，这种沉迷于跌宕起伏的激情之中的音乐，无法成为克制、凝练的颂歌。”看来，罗西尼的微笑也有自己的光芒，这光芒与贝多芬折射出悲伤的眼神同样有价值。不论是痛苦狰狞的表情，还是灿烂爽朗的微笑都可以表达深意，只不过是一种不会立刻为人察觉的深意，因为正如海涅所说，这深意之外覆盖了玫瑰的表象。

罗西尼与“为征服世界”而死于“敌人”，即“无法战胜的自然”之手的悲剧英雄截然不同。与其相反，罗西尼征服了世界，并且是以完全不同的方式。他的威力就是“娱乐”，即“旋律的魔力”，这种魔力以讨得欢心的方式实现支配控制的目的。娱乐的力量远大于强制的力量：“他，放飞天赋，力争上游，却对自己具有一种巨大的征服力毫不自知。只有俄耳甫斯（Orpheus）寓言中的征服力才能与之相提并论。他的帮手是消遣娱乐，他的同盟是天性。”[14]

因为没有绑架思想、见解和言语，罗西尼的音乐才是自由的。这也应了德国歌唱家们的那句话：“德语本身很难，不可能迅速清晰地把词句吐出和呼唱出来。什么？言语？效果！效果！”[15] 不像那种丰富多彩、自娱自乐的华丽乐曲，罗西尼的音乐旋律常常并无所指；因为这种与思想或观念的毫无关联，康德称罗西尼的音乐是“自由的美”。罗西尼的音乐那么有神的灵性，因为它不会为了矫揉造作而冗长到可怕的地步。这种音乐也是尼采所排斥的。很明显，他的音乐具有那种无欲无求、无需拯救的声音。

他的音乐不去表达特定的内容，因此这些音乐似乎可以在世界范围内发挥影响力。他的音乐通俗广博。

语言若彼此陌生，风俗也就各不相同

……

印第安人、墨西哥人，或许就连霍屯督人和休伦人

都会感动于罗西尼那具有魔力的、令人肃然起敬的歌声？这是一种怎样的

新的力量？悦耳的声音从何沁入人的心灵？ [16]

黑格尔也着迷于罗西尼音乐的魔力。他在维也纳第二次听罗西尼的《塞维利亚的理发师》（*Der Barbier von Sevilla* ）之后激动地致信妻子：“这精彩绝伦、不可抗拒的到底是什么，以至于无法让人从维也纳离开。” [17] 黑格尔与批评罗西尼的人不同，他站到了赞扬罗西尼的队伍里：“批评者们首先诋毁罗西尼的音乐是空洞的，是对耳朵的刺激；然而，若无忧无虑地进入音乐的旋律，会发现它是极富情感、充满才智、对心灵和情绪都很有冲击力的音乐。” [18]

黑格尔以往的艺术观使得他对罗西尼的热情看起来并不是自然而然、理所应当的，因为根据黑格尔的艺术观，那种只是为了“消遣娱乐”的艺术并不是“独立自由的而是屈从的艺术” [19] 。相反，“自由的艺术”不是为了消遣娱乐，而是为了追求真理。作为艺术主体的黑格尔所称之“精神”（Geist），其本身就是劳苦和受难（Arbeit und Passion）。关于真理和精神的本质，解释了艺术和哲学之间的亲密关系：“只有靠这种自由性，美的艺术才成为真正的艺术，只有在它和宗教与哲学处在同一境界，成为认识和表现神圣性、人类最深刻的旨趣以及心灵最深广的真理的方式和手段时，艺术才算尽到了它的最高职责。” [20]

黑格尔关注到“我们当下”的特点，“普遍来看，现在对艺术来说是不利的”。黑格尔认为，我们今天的生活遵循的是普遍模式，无法具有艺术特点，也就是无法追求感性。然而，艺术中普遍性太少，感性太多，因此，“对于我们来说，艺术已经是过去的现象”。鉴于当下的精神

状态，艺术并不是合适的传播真理的媒介。黑格尔总结，“思想”和“反省”已经“胜过”了美的艺术。[21] 精神上受难和受苦的领域，已然从艺术转向可以获得更多认知和真理的哲学与科学。艺术似乎无法有效地发挥其功能，抑或艺术的产品已不再符合新的真理标准。

艺术让位于科学与哲学。它仿佛被免去了为真理服务的使命。基督受难的精神退去，艺术或者成为“纯粹享受的事物”[22]，或者成为科学观察的对象。正是因为艺术失去了基督受难的宗教意义，黑格尔才能无忧无虑地为罗西尼的音乐而疯狂。他会片刻地忘却对真理的苦痛，这是思考的受难。他塑造了一种全新的受难，一种对美的激情，这种美因为无须被迫去追求感性和真理，无须去完成基督受难的使命而令人感到幸福。黑格尔在布拉格给妻子写信：“我享受着如此多的美，生活在一种乌托邦中。”[23] 乌托邦不是在科学和认知下形成的，而是在漫无目的中形成的。

“乌托邦”不属于黑格尔的哲学词汇。他只在一处说过“哲学乌托邦的理想”。与此同时，他针对“原始保留”的想法进行了批评，认为这种“坐而论道，是只需张张嘴就能进行的思考，完全是在享受思维的被动性”[24]。思考对于黑格尔来说就是劳苦与受难。认知产生于“行动”。这种认知不是“善恶树”（derBaum der Erkenntnis）上掉落的奇异“果实”，也不是“自己咀嚼消化”而得。

黑格尔觉得，被美包围着，就是生活在乌托邦。乌托邦是绝对的享乐。纯粹的幸福只存在于无需劳苦的地方。罗西尼那“无欲无求的音乐旋律”令黑格尔振奋、幸福，令他感受到乌托邦的氛围。“神的狂怒”是“旋律的湍流”。身处任何境地，都能获得幸福和自由。[25] 罗西尼的神与黑格尔的神并无同族的相似之处。神，是不在乎真理、不在乎话语的娱乐之神。所以有人说，效果就是他的上帝。娱乐的神与受难的神、追求纯粹效果的神与追求纯粹真理的神、追求纯粹旋律的神与追求

词句话语的神，纯粹的内在性（Immanenz）和纯粹的超越性（Transzendenz）都是彼此相邻的。

尼采认为，希腊人似乎对话语（Wort）有一种特殊的偏爱。他们甚至要求舞台上的激情（Leidenschaft）也能“倾诉” [26] 。那种对话语的偏爱是“非自然”的，因为自然而然的激情是那么“不善言辞！”那么“缄默无言、无所适从！”这种“有违自然的做作”赐予希腊人强烈的满足感，“悲情英雄在生命即将走到尽头的时候，竟还要表达话语，阐述理由，做出意味深长的表情，总体上要尽显敏捷的智慧”。这种与“自然的偏离”，“对于人的傲慢而言却是一场盛宴”。

让人感到喜悦的不是缄默的情感，而是话语。艺术正是建立在“这种高尚的、英雄式的做作”的基础之上。这种做作用词句化解了那种严峻、费解的沉默时刻。这种话语的形成，导致了下面的结果：“这违背自然！……希腊人在这条路上渐行渐远，远到可怕的地步！”因此，对于希腊人来说，“用情感来征服观众”并不重要。他们更喜欢将一切都化作理性与话语，对“任何沉默不语”都不会手下留情。激情和情感也因此被强行要求遵循“妙言准则”。好似戴着小丑面具却又端庄僵硬的希腊演员，就是如此映照出了这种“非自然的做作”。它用话语表达激情，用理由阐述深邃，用思想之光掩盖黑暗，用感官和释义填补概念的空洞。

这种与“自然的偏离”也表现在相反的方向上，即完全“藐视话语的意义”。尼采认为，罗西尼也许只能“让人从头到尾唱啦——啦——啦——啦”。尼采在这“啦——啦——啦——啦”中、在这种音乐与自然的偏离中看到了理性，一种将存在（Sein）从劳苦与受难中解放出来的理性。尼采认为，“啦——啦——啦——啦”是歌剧的本质特点，也是音乐本身的特点：“人们不会相信歌剧演员所唱的话语，而是相信他们所听到的声音！这就是差别，这就是美妙的非自然性，人们就是为了它才走进歌剧院。”相反，尼采批判严肃的歌剧缺乏勇气：“那些急急忙忙补充

上的几句话也许会对心不在焉的听众有所帮助；可总的来说，剧情还是需要通过自己的发展展现出来——这与言语无关！——他们所有人都这么想，却又偏偏用语言驱动他们的闹剧。也许他们只是缺乏勇气，去表达他们曾经对话语的蔑视。”对于尼采来说，就连干宣叙调（recitativo secco）也不是为了表达意义而堆砌起来的词句。确切地说，它是抛开旋律之外的宁静，这份宁静令人片刻之后便会重新燃起对整个“音乐和旋律的渴望”。使歌曲富有灵魂的不是话语而是音乐的旋律。或许所有的娱乐都会展现那种美妙的非天然性和奇妙的偏离自然，然而，这些却使人感到幸福和释然。

阿多诺在《明镜》周刊上刊登过一篇题为《地狱中的俄耳甫斯》（Orpheus in der Unterwelt）的文章，对天堂音乐（E-Musik）的畅销曲目进行了批判。他对天堂（E）与地狱（U）之间的差别所持有的执念看起来是不得已而为之的。E是指天堂，U是指地狱：“根据既定标准，很多畅销曲目被划分到天堂（E）的类别，然而，从自身的特性来看，他们却属于地狱（U）类别，抑或至少是因为无数遍的重复而变旧变坏并且变得平庸：曾经的天堂也可能变成地狱。”[27] 阿多诺猜测，到处都是“乔装打扮的地狱音乐”。一切都只是“唧唧声”“咿咿呀呀声”和“蹦蹦跳跳声”。人们只想从顾客那里听到盛赞和炫耀：“最初的多样化概念似乎可以对人产生强烈的影响，就好像人们认为，在购买碟子的时候有权要求按颜色供货。”基督受难就没有多样性，没有浮夸和奢华。圣灰（Asche）的灰白就是它的颜色。天堂音乐则是蒙上黑纱后的颜色。

阿多诺甚至推测柴可夫斯基的音乐是地狱音乐。他的音乐将“天才与平庸融为一体”。令人印象深刻的是，他的音乐以其非凡的穿透力和因此必然具备的狂野个性，让人刻骨铭心。这种音乐效果的秘密在于那种心底深处的童真（Infantilität）。“对幸福急不可待的追求”涵养了他的音乐。他的音乐陶醉于成全，但却不会成全那种只在白日梦中品尝受难滋味的人。孩子对待幸福的态度恰恰如此。然而，真正的幸福不是唾手

可得的。经历曲折才能实现幸福，它是对失败的纪念，是对未竟的渴望。柴可夫斯基的音乐并未表现出他对幸福的渴望的那种曲折坎坷（Gebrochenheit）。他所勾勒出的世界“不是理想化的，而是清楚存在的”。客观上，娱乐干了坏事。但当这种坏事降临到人们头上时，人在主观上还会很渴求。它就是一种不找一个替身就会被人拒绝的事物。他据此总结道：“娱乐的世界是伪装成天堂的地狱。”

地狱音乐缺乏“伟大的基督受难精神”。因此，它所表现出的幸福是一种虚假的表象。单单这种曲折坎坷就足以赋予幸福以真实和确信。所以，只有像贝多芬那种经历过曲折坎坷的痛苦之人才有机会获得真正的幸福。一切真正的天堂音乐都是特殊意义上的基督受难音乐。事实上，阿多诺称贝多芬的音乐是那些“伪装的地狱音乐”中的“核心内容”（pièce de résistance）。

如童真般的，不仅仅是柴可夫斯基对幸福的迫不及待的渴望，还有阿多诺那种与日俱增、近乎受难的执拗的否定。他的曲折坎坷同时也是一种障碍，一种生活的无力。因为色盲，他只能看到灰色。只能通过曲折性才能表达出来的幸福，本身就是一种表象。每种幸福都是如此。

那种最贴近纯真幸福的最美妙的音乐，也许只会在地狱中响起。众所周知，俄耳甫斯（Orpheus）[02] 的歌声会立刻让人不再感到痛苦。坦塔罗斯（Tantalus）[03] 不再去捞取逆他而去的流水。伊克西翁（Ixion）[04] 的轮子也奇迹般的停止转动。群鹰也不再啄食提堤俄斯（Tityus）[05] 的肝脏。柏罗斯（Belus）[06] 的孙女们可以将水壶丢下不管。西绪弗斯（Sisyphus）[07] 会安静地坐在他的石头上。劳苦消失了。空气因受难而变得干净。欧律狄刻（Eurydike）[08] 能离开地狱或许是神对俄耳甫斯在地狱中的歌唱所给予的奖赏。

---

[1] Heine,Heinrich:Reisebilder.Historisch kritische Gesamtausgabe.Hamburg 1986,S.48.

[2] Schumann,Robert:Gesammelte Schriften Über Musik und Musiker.Band 1,Leipzig 1914,S.127.

[01] 德国短篇故事作者、小说家、作曲家。

[3] Hoffmann,E.T.A.:Schriften zur Musik.München 1977,S.366.

[4] Wendt,Amadeus:Rossini’s Leben und Treiben.Leipzig 1824,S.394 f.

[5] Wagner,Richard:Publikum und Popularität.Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden.Band 10,Berlin 1914,S.76.

[6] Ebd.,S.75 f.

[7] Wagner,Richard:Oper und Drama.Gesammelte Schriften.Band 3,Berlin 1914,S.280.

[8] Ebd.,S.255.贝尔恩德·思波霍尔在他的专著《作为艺术和非艺术的音乐》（卡塞尔，1987）中详细地探讨了贝多芬—罗西尼之争。

[9] Ebd.,S.312.

[10] Schopenhauer,Arthur:Die Welt als Wille und Vorstellung.Sämtliche Werke.Band 1,Wiesbaden 1949,S.309.

[11] Wendt:Rossini’s Leben und Treiben,S.324.

[12] Zit.n.ebd.,S.327.格里帕泽在他的自传中回忆道，罗西尼做出不再作曲的决定，主要是因为再也没有会“唱歌”的人了。

[13] Ebd.,S.325.

[14] Ebd.,S.343.

[15] Ebd.,S.237 f.

[16] Zit.n.ebd.,S.342.

[17] Hegel,Georg Wilhelm Friedrich:Briefe.Band 3,Hamburg 1954,S.65.

[18] Hegel,Georg Wilhelm Friedrich:Vorlesungen Über die Ästhetik III.Werke in zwanzig Bänden.Band 15,Frankfurt a.M.1970,S.210.

[19] Hegel,Georg Wilhelm Friedrich:Vorlesungen Über die Ästhetik I.Werke in zwanzig Bänden.Band 13,Frankfurt a.M.1970,S.20.

[20] Ebd.,S.20 f.

[21] Ebd.,S.24.

[22] Ebd.,S.25.

[23] Hegel:Briefe,S.73 f.

[24] Hegel,Georg Wilhelm Friedrich:Jenaer kritische Schriften.Werke in zwanzig Bänden.Band

2,Frankfurt a.M.1970,S.128.

[25] Hegel:Briefe,S.71.

[26] Nietzsche,Friedrich:Die fröhliche Wissenschaft,Kritische Studienausgabe.Band 3,Berlin/New York 1988,S.435.

[27] Adorno,Theodor W.:Gesammelte Schriften.Band 19,Frankfurt a.M.2004,S.548.

[02] 古希腊著名诗人与歌手。

[03] 希腊神话中主神宙斯之子，甚得众神宠爱而变得骄傲自大，侮辱众神因而被打入地狱，永远受着有水喝不到的折磨。后以其名喻指受折磨的人，以“坦塔罗斯的苦恼”喻指能够看到目标却永远达不到目标的痛苦。

[04] 原是特萨利国王。他先是追求邻邦的公主而设计害死其国王狄奥尼斯，逃到宙斯那里后又追求宙斯的妻子、天后赫拉。宙斯愤怒至极，将他罚入地狱，绑在一个永远燃烧和转动的火轮上。

[05] 希腊神话中的巨人，因对暗夜女神勒托图谋不轨，而被她的两个孩子阿耳忒弥斯和阿波罗用弓箭射死。提堤俄斯在死后被打入冥界，两只巨鹰不停地啄食他的内脏。

[06] 埃及国王，生了一对孪生兄弟达那俄斯（Danaus）和埃古普托斯（Aegyptus），各娶了多位妻子，各生了50个儿女。埃古普托斯希望自己的50个儿子娶他兄弟的50个女儿，达那俄斯被迫同意，但却命令女儿们在新婚之夜杀死各自的丈夫。49个女儿遵命而行，因犯罪恶，被罚日夜打水，而水缸永远不满。

[07] 希腊神话人物，触犯众神，被罚推巨石上山，但未到山顶就又滚下山去，于是他就不断重复、永无止境地做这件事——无效又无望。

[08] 俄耳甫斯的妻子。她被毒蛇夺去生命后，俄耳甫斯痛不欲生，在爱神的帮助下义无反顾前往冥府解救妻子，但在返回的路上俄耳甫斯抵御不住对妻子的思念，回头看了她一眼，导致她再次死去。

关于奢侈

丰余是一切美的前提。

——弗里德里希·尼采

瓦格纳在罗西尼的音乐中看到“奢享者”（Luxusmensch）的理想典范。根据有关奢侈的理论，应受谴责的奢享者的基本特征是要么与天然异化，要么崇爱非天然。奢享者从鲜花中只提取芬芳，“人为地”制造“香水”，“这样就可以根据自己的意愿将其随身携带，浸润自己和自己华丽的行头” [1] 。罗西尼的让人“似麻醉般陶醉的旋律”就如同香水那样非自然。罗西尼创造了与“大众歌曲”或“大众花卉” [2] 所具有的自然特质相异的“人造畸生物”。他是“一个技巧极其娴熟的人工花卉制造者，他用丝绒和绸缎塑造花朵，用以假乱真的颜色为其上色，用香水浸润干巴巴的花萼，从而让它散发花香，就像从真的花朵中散发出的香味一样” [3] 。瓦格纳一再发誓以自然或天然性来反对“奢侈的非自然” [4] 。瓦格纳认为，歌剧的观众是“大众中的非自然生长的畸形群体”，是啃食健康、滋补的“大众树木”（Volksbaum）之枝叶的毛虫，它最大限度地从中获取生命力量从而蜕变成一群欢快的、翩翩起舞的蝴蝶，振翅飞向短暂而奢侈的此在。 [5] 娱乐型音乐便是这般一闪而过，只是一种易逝的表象。“体现伟大的现代歌剧音乐”（die geile moderne Opernmusik）提供了基本需求（Notwendigkeit）之外的单纯娱乐，这种娱乐只是平复了一时兴起的欲望。 [6] 它源于人们对享受陶醉、享受肤浅的愉悦的渴望。

瓦格纳给自然加装了意识形态。那时他还没有意识到，文化的基础正是与自然的偏离和脱位；草地上的那些花朵，无论多么瑰丽华美，也

不能被称为文化。就连大众花卉也不是天然的花卉。“天然的大众树木”本来就是个矛盾的修辞。“独独为了看一眼能使自己露出欢颜的花朵，就对径直穿过的枝叶熟视无睹，同样少了些文化的味道。” [7] 然而，从花朵中，也就是特意从自然中提取芬芳就是一种文化行为了。对于与自然的脱位，即文化的抽象化能力，香水是很有说服力的例子。用丝绒和绸缎塑造而成并在香水中浸润过的花朵就是基于这种与自然的脱位偏离。因为不是源于自然，花朵不会凋零。奢侈不是精神的堕落，而是被增强的精神活力。它闪耀的光芒是死亡的对立面。奢侈延缓了原本自然事件的发生，那就是死亡。

尼采的那段箴言曾被引述来反对瓦格纳的观点。尼采认为，文化起源于“与自然的果断偏离” [8] 。表演悲剧的狭窄舞台在尼采看来展现的就是与自然生存状态的脱离。希腊悲剧令“自然中”“沉默无声”的激情变得口若悬河，并赋予它“巧舌如簧”的能力。希腊悲剧中的面具也制造了非天然性。这些面具以一种庄重的风格将自然的表情加以抽象。无法表现出来的表情变化则通过将自然的“情感”转变成一个角色，一个能言善辩的角色，并赋予其语言和空间的方式来展现。这是一个提炼与浓缩的过程，是从自然花朵中提炼香水的独特过程。

罗西尼与自然的偏离则是在相反的方向上进行的。在此，绝对（radikal）这个词不被提起。我们都知道，那种绝对的旋律，即“啦——啦——啦”就是源于对“这个词的绝对蔑视”。这些都以与不善言表的自然而然的激情相偏离为前提。与自然脱位的不仅有非自然的饱满，还有非自然的虚空。这一定就是令黑格尔在观赏罗西尼的歌剧时心醉神迷的“美妙的非自然性”。对黑格尔来说，罗西尼的歌剧是完全的娱乐享受，令他相信自己就生活在乌托邦的娱乐享受。就“美妙的非自然性”而言，在“坐享奢华欣然笑纳”的罗西尼与“畏惧世界、自我逃避且怏怏不乐的”贝多芬之间并不存在某种根本性区别。 [9] 二人皆以美丽的显现而闻名，这种显现的光芒始终源于与自然的脱离。

艺术以脱离基本需求为前提。利用好困境（Not），绝非艺术的意向性。它还有种种不同的需要。瓦格纳居然将艺术与困境联系在一起。其艺术的主体是人民，是“感知群体性困境”的“人民的总和”。[10] 艺术是以这种共同的困境为基础而形成的。它就像大家共同的生计所需。与在困境中寻找满足（Not-Wendigkeit）不同的一切都是奢侈和腐朽。人民的需求之所以得以满足，是因为他们的需求如同寻常的“饥饿”一样，只是自然的需求。只要“填饱肚子”，这种需求就不复存在。然而，奢侈并非建立在自然需求和困境的基础之上。它源于一种胡乱生长的“虚妄”（Einbildung）。[11] 因此，它并不是对困境的利用（not-wendend），即并不是在困境中寻求满足（not-wendig）。相反，它受控于非自然的需求，受控于“强烈的超乎需求的需求”，相比于“真实的、感官的饥饿”，这种需求永远都不得满足。[12]

瓦格纳一再地表现出对困境的渴求。这种困境对他来说是可以像驱“鬼”一样将奢侈赶走的灵丹妙药：“困境会成为奢侈地狱的尽头，它将教导那些遭受折磨、生无所恋、把奢侈地狱锁在自己身上的灵魂，学会感受饥渴这种人的纯粹感官上的简单质朴的需求；它会让我们去关注营养丰富的面包，清透甘甜的自然之水，我们将共同去真实地享受，共同成为真正的人。我们将共同建立起神圣的贫困联盟，为此联盟封箴的兄弟之吻将成为大家共同的未来艺术品。”[13] “饥渴这种人的纯粹感官上的简单质朴的需求”事实上是纯粹动物性的需求。真正的人的需求从来都不是简单质朴的。它其实是非自然的“超乎需求的需求”（Bedürfnis ohne Bedürfnis）。人们可以尽情地享乐是因为抛却了对自然的追求（Entnaturierung）。然而，满足单纯的自然需求，没能超出满足生存必需的范围。此外，填饱肚子并不需要语言和辩才，而这些正是文化或艺术所离不开的。灵魂只有在丰余（Überfluss）中才会盛放。艺术不会源自“面包”和“水”，不论这水有多么“甘甜”。艺术的形成需要的是超越基本需求之外的更多的需求。瓦格纳还没有完全下定决心放弃充盈

（Üppigkeit）。因为，人的“必要需求”需要靠自然的繁茂过剩来得以满足。[14] 非自然的“奢侈”与自然的“繁茂过剩”之间到底有多大的差别呢？

瓦格纳为何如此美化饥饿和干渴？很显然，他是在抵抗自身存在的、能强烈觉察出来的、对奢享的偏爱。尼采一定是深入瓦格纳的内心看到了他的灵魂。他在瓦格纳的内心深处看到了一个乐享奢侈的人：“他内心有一种对奢侈和荣光（Glanz）的激情般的渴望；正因如此，他才能理解和批判这种内心最深处的本能。”[15] 瓦格纳的艺术一定不是源于“自然”的需求，而是源于“荣光的激情般的渴望”，源于“从虚妄中产生的超乎需求的需求”。没有虚妄的充盈的愿景，就只会存在对生计的必要需求。每一缕荣光，每一种美好，都源自这种生计所需。

在彻底与瓦格纳分道扬镳之后，尼采将奢侈完全升格为基础性和自然性：“奢侈——喜好奢侈源自人的内心，它不小心暴露出，灵魂最爱在宽裕和无度的水中游荡。”[16] 在困境或基本需求中，人的灵魂不会盛放。灵魂盛放需要的基础和空间是充盈的荣光。奢侈是无须点亮、无须指明的荣光。它是自由、无企图、只为荣光而荣光。奢侈的荣光挥洒在一个特殊的表层，这个表层是由深意的表象释放出来的，也因此在美丽的虚空（Grund-losigkeit）中闪耀着光芒。

尼采认为奢侈和认知之间存在着根本性的差别。奢侈对于“认知者（der Mann der Erkenntnis）而言是可耻的”，因为奢侈“表现的是有别于质朴和无畏的另一种生命”。奢侈具有不同的意向性（Intentionalität）、不同的时间性（Zeitlichkeit）。奢享者不相信基督受难和认知上的英雄主义（Heroismus der Erkenntnis）。对于奢享者来说，屈服于当下的幸福是尤为重要的。奢侈品是“眼睛和耳朵看到和听到的、让人觉得舒适的过剩和过度的物品”[17] 。因此，奢享者和认知者之间并无存在之反差（Seinsgefälle）。

仔细观察，我们会发现，奢侈对认知是无害的。认知本身以思维能力为前提，它从事物中去摘取细微的相似性（Ähnlichkeiten）或差异性（Unähnlichkeiten）。康德称其为“敏锐性”（Scharfsinnigkeit，*acumen*）。并将“细腻”（Subtilität）归因于这种分辨差异性的能力。在洞察力方面，敏锐性提高了“准确度”（Genauigkeit，*cognitio exacta*）。然而，精确是“智者的财富”，也促成了机智（Witz）。有趣的是，康德将敏锐视为“智者的奢侈品”（Luxus der Köpfe）。因为，敏锐性不属于专注于“基本需求的”“普通和健康的头脑”。感觉细腻（Feinsinnigkeit）不是产生于基本需求。相反，它的形成要以脱离基本需求为前提。默观（contemplatio）和理论（theoria）或许都不是因困境或基本需求而形成。它们都是“一种智者的奢侈品”。康德认为，机智就好似自然界里开的花。“自然界中开花易如游戏，而花开后要结出果实，则需要像做生意一样认真对待。”如此看来，就连自然都不是困境与基本需求组成。与自然的充分脱离，花朵在色彩和形态上的超出必要，都是做好这笔“生意”的前提。思考也只有站在这种“生意”一侧才能大放异彩。因此，认知将是这盛开的思想的果实，仅仅靠困境和劳苦是无法形成思想的。

每一个存在（Sein）的荣光闪耀都源于与自然的脱离（Luxieren）。对这种荣光的偏好构成了精神本身。那些与自然没有偏离的地方，一切都是死的。一切都僵化成毫无生气的状态。偏离发生在不同的方向上。因此，不仅有充盈的荣光，也有虚空的荣光。即使禁欲（Askese）也不是简单的放弃和剥夺。相反，它沉迷于极度的虚空。在这一点上，奢侈涉及禁欲，因为禁欲就是虚空的奢享。

本是认知者的阿多诺，令人感到意外地抱怨奢享消失了。那些迂回的、不羁的、放纵的或无忧无虑却琐碎的事物逐渐消失，取而代之的是直接的、有的放矢的事物：“冲破束缚的技术消除了奢繁的享受……两天三夜便可疾驰横穿欧洲大陆的快速列车是一个奇迹，然而这种快速列

车并没有承袭蓝色列车[01]已然褪色的光芒。从敞开窗挥手告别开始，无论是热情的服务员的关照，仪式般的餐饮礼仪，还是持续被优待的感觉，没有人会被遗漏些什么，这一切都构成了旅行的欲乐。然而，这些乐趣，连同启程前在站台散步的习惯，以及即使在最高档的酒店里也找不到的优雅的人一起消失了。”[18] 对于阿多诺而言，奢侈表达了一种纯粹的幸福。它对艺术有决定性的意义。因此，生命并不是通过实际性和目的合理性来实现的。真正的幸福来自放纵、发泄、奢侈、无厘头（das Sinn-lose），也就是与基本需求相脱离。它是使生命免于被强制的那种溢满、盈余。随性或无忧无虑也是娱乐的基本元素，是娱乐的乌托邦。它们构成了“纯粹的娱乐”的内容。这些都是奢侈的表现形式，是与劳苦和基本需求的脱离，是对艺术的趋近：“娱乐，完全的释放，并非只与艺术对立，而是艺术所触及的另一个极限。”[19]

---

[1] Wagner:Oper und Drama,S.249 f.

[2] Ebd.,S.260.

[3] Ebd.,S.250.

[4] Ebd.,S.60.

[5] Ebd.,S.254.

[6] Ebd.,S.158.

[7] Ebd.,S.250.

[8] Nietzsche:Die fröhliche Wissenschaft,S.435.

[9] Wagner:Oper und Drama,S.255.

[10] Wagner,Richard:Das Kunstwerk der Zukunft.Gesammelte Schriften und Dichtungen.Band 3,Berlin 1914,S.48.

[11] Ebd.,S.44.

[12] Ebd.,S.49.

[13] Ebd.,S.50.

[14] Ebd.,S.54.

[15] Nietzsche,Friedrich:Nachgelassene Fragmente 1875—1879.Kritische Studienausgabe.Band

8,Berlin/New York 1988,S.242.

[16] Nietzsche,Friedrich:Morgenröthe.Kritische Studienausgabe.Band 3,Berlin/New York 1988,S.253.

[17] Nietzsche,Friedrich:Nachgelassene Fragmente 1880—1882.Kritische Studienausgabe.Band 9,Berlin/New York 1999,S.152.

[01] 法国1922年开通的一列豪华卧铺列车，是里维埃拉度假胜地的一道著名风景线，反映出当时上流社会的休闲生活风貌。

[18] Adorno,Theodor W.:Minima Moralia.Reflexionen aus dem beschädigten Leben.Gesammelte Schriften.Band 4,Frankfurt a.M.2004,S.135.

[19] Adorno,Theodor W./Horkheimer,Max:Dialektik der Aufklärung.Frankfurt a.M.1969,S.150.

解悟

真正的诗之所以成为真正的诗，

是因为它像现世的福音那样，

借其内涵的明朗，外表的舒畅，

使我们得以摆脱

压在肩上的尘世重负。

——约翰·沃尔夫冈·歌德（Johann Wolfgang Goethe）

严格区别于单纯娱乐艺术的真正艺术或严肃艺术，其形成伴随着不同的二分应力关系，例如，理智、精神之于感性，又如超越性之于内在性。[1] 二分法是典型的西方思维方式。相反，东亚的思维方式则遵循互补的原则。支配存在的，不是刚性的对立，而是相互依存，彼此协调。因此，东亚没有出现那种精神之于感性的二分法，只有低等的思想、仅仅满足感官需求的艺术才建立在这种二分法的基础上。艺术自治的思想或真理和艺术的密切交合（Engführung）对东亚文化而言亦颇生疏。真理未经受难，则要忍受现实中存在的谬误所带来的痛苦，东亚的艺术就是没有被真理受难主导的艺术。这种艺术无法输出与必须被否定的现实世界相对立的乌托邦。东亚艺术是没有否定性的。相反，它首先是具有肯定性和娱乐性的事物。

日本短诗，也叫俳句，外文名为Haiku，在西方几乎仅仅因为其禅宗佛教精神而被知悉。[2] 一句著名的俗语说，“俳句”是“一种解悟”[3]。俳句表达了一种启迪或救赎。罗兰·巴特（Roland Barthes）认为，俳

句遵循的是一种特别的形而上学：“俳句……遵循没有主题及元神的形而上学，类似于佛教的无（Mu）或禅宗的悟（Satori）。” [4] 在巴特看来，俳句是一种语言的冒险，它“触及语言最外层的、近乎……带着冒险光彩的边缘” [5] 。这使语言获得救赎，摆脱了表意的强制。

冬天的风刮过来。

猫的眼睛

眨了一眨。 [6]

巴特认为，俳句“只”（原文如此！）是禅宗精神冒险的“文学分支”。禅宗是“一种用来终止语言，切断我们那种即便熟睡时也不停止在内心发射信号的无线电话的强有力方法……如此便可以清空灵魂中那无法克制的喋喋不休，使其干涸并缄默” [7] 。

巴特似乎忽略了一点，那就是俳句不但没有终止语言，反而以自己的方式表现出真正啰嗦和娱乐的效果。

良月若

安柄，

绝似佳团扇！ [8]

今晨水滴

从冰柱滴落，哎，

牛年的涎液。 [9]

在日本，俳句不常与那种严肃的、思想性的行为联系在一起，以终结思想的喋喋不休。在西方，人们接受俳句的同时并不知晓，俳句首先是一种游戏和娱乐，它没有隐退到感官的沙漠里去，而是绽放着诙谐与幽默的光彩。

字面上，俳句有诙谐诗（Scherz-Gedicht）的意思。最初它是俳谐（Haikai-Renga）连歌（Kettengedicht）的十七音发句（Hokku）。俳谐同样也有诙谐的意思。这种连歌的内容风趣、幽默，偶尔也会庸俗。因此，俳谐的首要目的是消遣和娱乐。在此，作诗不是孤独的，而是一种要去共同进行的娱乐行为。它不在唯我独尊的空间里进行。值得一提的是，俳谐—诗人这个组合叫作Kôgyô，字面意思为消遣娱乐。交际性、冲动性（Spontaneität），以及连歌典型的穿插性特征，都不允许诗义内涵的存在。美妙的突发奇想或幽默的上下文连接都是具有娱乐性的。思想的深度在简洁性和冲动性面前本来就不可能实现。作诗是社会和语言的游戏。即使俳句诗也经常是众人共同完成的。[10] 这种文学作品不适合用来表达一个孤独灵魂的受难。对于受难故事而言，这种题材过于简短。

一人

一蝇

一屋

——小林一茶（Issa）

受难或者强调真理，并非让美学表达形式精美化的前提。游戏与娱乐不会必然导致美学上的平庸或贫瘠。没有游戏和娱乐的感官，我们可能永远不会读到俳句。俳句既非关乎灵魂的受难，也非关乎消除受难的冒险。确切地说，俳句是一种娱乐性的游戏，而不是精神或语言上的冒

险。

在日本，作诗主要是逗乐与消遣的社会和语言的游戏。因此，它基本不去表达矫揉造作的激情或灵魂的受难。很多诗歌只在赛诗的时候才会产生。此外，作诗并不专属于精英阶层。相反，它被普及于广大民众之中。美学表达方式的普及也有助于日常生活及其相关事物的美学化。[11] 更多的娱乐和游戏并不当然意味着审美品质的降低。恰恰是对娱乐或游戏的否定才有可能导致美学不再向前发展。

毫无疑问，孔子的道德学说也对东亚艺术产生了影响。[12] 然而，东亚艺术并未被包上意识形态的外壳。一般而言，它不会随批判的、颠覆性的或完全对立的因素而变化。[13] 先锋派的否定论思想对东亚艺术来说根本格格不入。与现有的艺术形式相比，东亚艺术一般表现得比西方艺术更积极、肯定。受难不是它的基本特征。艺术不会进行否定，不会号召欣赏艺术的人去改变当下。此外，由于东亚思想不以二分法结构（如精神之于感性）为基础，所以也不会出现那种崇高的和解观念。艺术不反对异化的现实，不体现自己从遭受谬误或者异化折磨的世界中提炼出的突出的差异性。审美的距离感不会把艺术提升到高雅的存在领域（Seinssphäre）。

艺术在德语文化区，尤其遵循呆板的二分法。天堂（E）与地狱（U）的严格区分正是以精神之于感性这种二分法为基础。席勒（Schiller）认为，“所有未与精神对话，只激发感官兴趣的东西，都登不上大雅之堂”[14]。贝多芬那“经历挫折后悲痛的、望眼欲穿的、勇敢面对死亡的眼神”所折射出的“巨大光芒”[15]，代表了德意志精神的原则——受难原则。东亚艺术所缺乏的恰恰是那种“可怕光芒”。它无欲无求、坦坦荡荡。

众所周知，日本木版画浮世绘（Ukiyo-e）深深地吸引着一众欧洲

现代派画家。就连塞尚（Cézanne）和凡·高（Van Gogh）也不例外。然而，浮世绘绝不是天堂艺术。确切地说，它是一种描绘日常普通生活的艺术，与江户时代繁荣发展的娱乐行业紧密相连。浮世绘中最喜爱的题材是江户时代的吉原（Edo Yoshiwara）欢愉乡，例如游女美人、杂耍演员、茶馆、歌舞伎剧场和演员。就连浮世绘也是欢愉乡的组成部分，由于备受推崇，得以大量创作。艺者绘（Schauspielerportrait）的销量更是惊人。浮世绘的画家也创作情色作品，这些作品偶尔以怪诞的、夸张的尺度来表现性器官。[16] 此外，浮世绘所表现的内容常常带有诙谐幽默的风格。浮世绘是一种用来娱乐的大众文化。

东亚艺术并未将自己定位于市井生活的对立面。它不居于特殊的存在领域，也并非通往超越的出口。确切地说，它是一种内在性艺术。浮世绘也完全肯定了尘垢秕糠、倏忽之间的世事。它没有被赋予渴望深邃、真理或意义的灵魂。其明快的色调和清晰的轮廓也不可能表达深邃。浮世绘让其光彩夺目的一面闪耀于表层，是一种点亮内在性的艺术。审视的目光只会停留在多彩的表层，别无他求。这种审视从来不与诠释内涵相关联，也不会将自己引向深入。很明显，浮世绘作品表现出来的效果与俳句一般无二。它们身上都不存在什么看似隐藏起来的东西，都充斥着一种特别的明证性（Evidenz）。观赏者的目光不会被密释学（Hermetik）或者诠释学（Hermeneutik）所牵绊。浮世绘这个名字就已指明了它的肯定性。浮世绘字面意思为“浮世（ukiyo）之画（e）”[17]，它完全沉迷于倏忽世界中多姿多彩的情境。浮世绘不受现世与现时的排斥。它是一种描绘此地、此刻（Hier und Jetzt）的艺术，这种艺术，即使昙花一现，也应该被认可。也许被认可的，恰恰就是这种昙花一现。就其内在，浮世绘刻画的就是一种瞬间。那种着重强调的别处（Dort）并不属于东亚或日本的表象世界（Vorstellungswelt）。俳句也是完全针对此地、此刻所进行的创作。对于别处并无所指。俳句不再现过往或隐喻（Verborgenes）。它就是一种身临其境（ganz da），没有隐

喻，没有深意。俳句的表面和浮世绘一样看起来是色调明快的。东亚艺术的友好性（Freundlichkeit）正存在于这种色调中。

无论是十分偏爱装饰功能的宫廷绘画艺术家，还是描绘花街柳巷的浮世绘艺术家，可能都会认为凡·高的这句话莫名其妙：“几百年后，活着会变得完全无用，一切都将变得肤浅。”[18] 凡·高干脆用下面的话结束了一段谈话：“——生命是可怕的！就好像一场随着夜幕降临的入夜祷告，我听到他喃喃地做着别样的祈祷：——我要画着死去——在画画的时候死去。”[19] 凡·高的受难是一个典型的欧洲现象。他将艺术理解成一种“要做纯粹之人”的“僧侣精神”[20]。艺术是受难。为达到更高级的存在状态而去遭受痛苦是它的前提。东亚艺术则没有这种受难的精神和渴望。与浮世绘密切相连的歌舞伎表演所肯定的也是生活的短暂易逝。歌舞伎本意即是“逍遥自在”（Leichtlebigkeit）。[21]

施蒂弗特（Stifter）在《彩石集》（*Bunte Steine*）的序言中写道：“曾有人反对我说，我塑造的都是小事，我笔下的人物始终是普通人。如果事实如此，如今我还能够给读者提供更渺小、更无关紧要的故事，即心态年轻的人喜欢的形色各异、并无异议的琐事。在这些小事中甚至不会像惯常的那样进行德行与伦理（Tugend und Sitte）的说教，而只是通过它们本来应有的样子产生影响。”[22] 然而，施蒂弗特认为，艺术是“高级和庄严的”。诗人是“地位更高的教士”。他并不妄称自己的著作为艺术。他无意“塑造伟大或渺小”。施蒂弗特因此将自己的写作置于“诗学”（Dichtung）之外：“尽管不是每一句说出的话都可以是文学创作，但也可以是并不缺乏全部此在合理性的事物。我的著作想要并且一直要为志趣相投的朋友创造愉快的时刻，向所有认识和不认识的人致以问候，为构建永恒奉献微小的善（ein Körnlein Gutes），并对此矢志不渝。”这种非同寻常的谦虚也许是战略上的隐退，却为施蒂弗特开辟了文学的天地，在此即使简单日常的“问候”也有自己的一席之地。文学完

全为人们创造了“愉快的时刻”。写作并非在唯我的空间和孤独灵魂的内部空间里进行。确切地说，文学是交流（问候）、交际、游戏、愉悦和消遣。在“伟大抑或渺小”的这一侧，还有由日常和平凡组成的广阔天地，文学可以择而栖居。内在是他的居所。他的著作没有任何意识形态或道德的上层建筑，也许只能通过“它们原本存在的样子来产生效果”。严肃与娱乐或精神与感性这种刻板的对立束缚了文学的发展空间。日常艺术与受难艺术，即表现僧侣精神的艺术截然不同。对超越性的渴望消失时，内在性便获得特殊的光芒。它就成了整个世界。

不论东亚艺术还是东亚宗教，它们对现世都持肯定的态度。例如，道教规训人们抱朴守一。道教的无为（Nicht-Tun）是表达一种极端肯定的措辞，与受难之有为（Tun）相对。智者会任万物顺其自然。道家思想，即东亚思想的灵魂不逃避世界（Weltflucht）或否定世界（Weltverneinung），而是相信世界（Weltvertrauen）。这种对无为的倡导，是一种让一切自然而然发生的坦然，也是一种处世的泰然（Gelassenheit zur Welt），是一种与受难截然不同的意向。

“浮世”源自佛教想象中的世界。佛教想象中的世界如同梦境一般转瞬即逝。佛教术语“无”（Nichts）的意思是世上没有恒常、固定，一切都将灰飞烟灭。试图坚守或追求不变都是徒劳的。放弃受难和渴求才是得救的办法。尽管短暂易逝，也正因为如此，浮世绘还是表达了对世界的肯定。快乐（Vergnügen）蕴含了肯定。这种肯定形式有别于阿多诺文化批判中所说的对虚伪世界继续存在的赞同。阿多诺告诉大家：“快乐（Vergnügtsein）意味着赞同。”[23]

对短暂性的肯定是东亚的特征。为永恒或终结所进行的受难对东亚来说是陌生的。中国著名诗人李白写道：

浮生如梦，

为欢几何？

古人秉烛夜游，

良有以也…… [24]

禅宗，东亚佛教用语，是对另一种极端的宗教倡导。这个宗教没有受难，没有矫揉造作，没有欲求。“日日是好日”便是它简朴的救世用词。救赎就发生在日常，日常的此地、此刻，也就是这浮世，因为并没有另一个世界，没有世外，没有别处，没有超越。试图冲破此地此刻是徒劳的。受难或渴望有何用？它们都只是带来了痛苦而已。禅宗的日常与受难是相对立的。

逃？我恐逃之不得。

大方之外皆充塞。

忙忙扰扰知何穷。

八面清风惹衣裓。 [25]

基督教是期望与承诺的宗教，是别处与未来的宗教，与其不同的是，禅宗是此地、此刻的宗教，它必须完全停留在此地、此刻。禁欲并不是禅宗的理想目标。“吃！”是禅宗大师云门（Yunmen）的著名格言。 [26] 禅宗大师临济（Linji）的救赎方式是：“饥来吃饭，困来即眠，愚人笑我，智乃知焉。” [27] 在此所强调的日常生存终结了受难的存在。禅宗的救赎，即解悟，正存在于这种向日常的转变，存在于从各种形式的受难向日常世界的转变。常表现为大笑的解悟，因为无欲无求，具有绝对内在性，而触及纯粹的娱乐。大笑驱走了所有形式的受难：“据说，月山大师（Yüe-shan）有一夜登上山顶，看着月亮，突然

开怀大笑。据传，他的笑声响彻三十公里之外。”[28]

---

[1] Vgl.Sponheuer,Bernd：Musik als Kunst und Nicht – Kunst,Untersuchungen zur Dichotomie von ›hoher‹ und ›niederer‹Musik im musikästhetischen Denken zwischen Kant und Hanslick.Kassel 1987.艺术在被权力和统治阶级利益占据的地方，也会被等级化。但在东亚文化圈，艺术并不一定会被权力和统治阶级的利益占据。东亚美学思想并不适合作为权力的代表，因为，与柏拉图美学不同的是，东亚美学展现的不是完美或者永恒的东西。侘（wabi）——日本生活美学的标志——恰好指出不完整、短暂和易逝才是美的。因此，美的并不是盛开的樱花，而是落英缤纷的瞬间：“倘若无常野的露水和鸟部山的云烟都永不消散，世上的人，既不会老，也不会死，则纵然有大千世界，又哪里有生的情趣可言呢？世上的万物，原本是变动不居、生死相续的，也唯有如此，才妙不可言。”（吉田兼好：《徒然草》，奥斯卡·本尔译，法兰克福，1985，第10页。）没有哪位统治者愿意认同美的短暂易逝的表象。就连著名的茶艺大师千利休也意识到，茶碗应该看上去并“不完美无瑕”。他不理解那些“会为一个极小的错误动怒的人”。（Sokei Nambô,»Auf zeichnungen des Mönchs Nambô«,in:Toshihiko und Toyo Izutzu,Die Theorie des Schönen in Japan,Köln 1988,S.176–202,hier S.188.）

[2] Vgl.Krusche,Dietrich （Übers.）:Haiku.Japanische Gedichte.München 1994,S.121：“没有禅，俳句是无法想象的，当然，对于日本的禅文化来说，几乎没有比俳句更有效的文学明证（Zeugnis）了。”

[3] Blyth,Reginald H.:Haiku.Band 1,Tokyo 1949/52,vii.

[4] Barthes,Roland:Das Reich der Zeichen.Frankfurt a.M.1981,S.110.

[5] Ebd.,S.108.

[6] Ebd.,S.113.

[7] Ebd.,S.102.

[8] Sôkan （1394—1481）,in:Ulenbrook,Jan （Übers.）:Haiku.Stuttgart 1995,S.240.

[9] Teitoku （1571—1654）,in:ebd.,S.242.

[10] 关于社交聚会的作品也是松尾芭蕉著名的俳句：“古池塘/青蛙跳入/水音响……”若仔细听，这段俳句还有一种幽默的元素。松尾芭蕉下面这一小段俳句也指出了解悟的意思：“蚤虱横行,枕畔又闻马尿声。”

[11] Vgl.Pörtner,Peter:»mono.Über die paradoxe Verträglichkeit der Dinge.Anmerkungen zur Geschichte der Wahrnehmungen in Japan«,in:Eber feld,R./Wohlfahrt,G.（Hg.）:Komparative Ästhetik.Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa.Köln 2000,S.211–226,hier S.217：“日本美学是一种世界观和生活方式。这儿的艺术以传统的方式被‘嵌’入日常生活，远比西方艺术更接地气；这意味着，从西方意义上讲，这完全不是艺术。”

[12] 在日本，儒家伦理道德对艺术的影响比在中国或韩国要小得多。这种情况或许是由于

日本人对生活世界美学化的强化。

[13] 例如中国绘画很少表达对社会的批判。 Vgl.Goepper,Roger:Vom Wesen chinesischer Malerei.München 1962,S.101.

[14] Schiller,Friedrich:Gedanken Über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst.Sämtliche Werke.Band 5,München 1962,S.537.

[15] Wagner:Oper und Drama,S.255.

[16] 色情图画的制作构成了浮世绘画家及其出版商的经济基础。色情图画虽然一再被禁止，但是直到1869年，也就是在仓促地接受西方伦理观的进程中，才以伤风败俗为由真正被禁止。 Vgl.Schwan,Friedrich B.:Handbuch japanischer Holzschnitt.München 2003,S.528.

[17] 在江户时代，浮世是一种普遍的心态。面对人世的短暂和易逝，不回避，不断念，而是以一种对生活的热情和乐于享受的态度去应对。就连浅井了意也在他的小说《浮世物语》中大力强调这种享乐主义的生活方式。这种粗俗且幽默的、由浮世画家配图的娱乐文学，人们称之为浮世草子。Vgl.Schwan:Handbuch japanischer Holzschnitt,S.89.

[18] Cézanne,Paul: Über die Kunst.Gespräche mit Gasquet.Briefe.Hamburg 1957,S.73.

[19] Ebd.,S.70.

[20] Ebd.,S.81.

[21] Vgl.Goepper,Roger:Meisterwerke des japanischen Farbenholzschnitts.Köln 1973,S.13.

[22] Stifter,Adalbert:Werke und Briefe.Historischkritische Gesamtausgabe.Band 2,Mainz 1982,S.9.

[23] Adorno/Horkheimer:Dialektik der Aufklärung,S.153.阿多诺的文化批判自鸣得意于对现存的盲目否定。每一种肯定都相当于思想的投降。阿多诺认为，“意向娱乐的解放”是“思想的解放，而不是否定的解放”。

[24] Vgl.Bashô:Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland.Mainz 1985,S.42.

[25] Bi-yän-lu:Niederschrift von der Smaragdenen Felswand.Band 1,München 1964,S.156.

[26] Yunmen:Zen Worte vom Wolkentor Berg.Bern 1994,S.105.

[27] Linji:Das Denken ist ein wilder Affe.Aufzeichnungen der Lehren und Unterweisungen des großen Zen Meisters.Bern 1996,S.160.

[28] Buchner,Hartmut/Tsujimura,Koichi （Übers.）:Der Ochs und sein Hirte.Eine altchinesische Zen Geschichte.Pfulligen 1958,S.92.

道德的娱乐

不能给我们带来持久快乐的东西，

都不能称之为美妙，

没有什么东西能够保证让我们永远快乐，

永远感知真理、智慧与道德秩序。

——道德周刊（Moralische Wochenschrift） [01]

《老翁》（Der Greis ）

对于康德来说，道德的享受或者说道德的娱乐是矛盾的，因为道德是一种义务。它以“强制” [1] 即“智性强制”为基础，坚决拒绝“偏好”（Neigung）这一享乐的根源。现实的理性要去克制“因为偏好而不顾一切的鲁莽” [2] 。这种“道德的强制”带来了痛苦：“我们因此会认清一种先验原则，即道德法则作为意志的决定根据，以损害我们所有偏好的方式来制造一种可以被称为痛苦的感觉。” [3] 道德是受难。道德是痛苦。通往道德的完美，即“圣洁”的必经之路，就是痛苦。

康德对理性的强调无疑是启蒙运动的产物。然而，主导其道德理论，即主导康德思想的对感性与快乐的排斥，并不是启蒙运动的特征。启蒙运动恰恰是要去复兴感性。不仅康德，还有拉美特利（La Mettrie）也认为启蒙运动过于肯定了感性与享乐。拉美特利认为，对存在的感知首先是对快乐和幸福的感知。康德对感性的排斥不是启蒙运动表达的本意，而是基督教道德的残余。此外，那种“因为偏好而不顾一

切的狂热的鲁莽”绝非“自然”如此。恰恰是这种将理性与感性严格区分开来的锋利刀口，才造成了强制，割出了伤口，才让喜好变得“狂热”“鲁莽”。

康德认为，“至善”（das höchste Gut）是“我们意志中先天必要的客体” [4] 。仅仅是“至善”就已顺应“理性生命追求完美的意愿” [5] 。“至善”所指的不单是德行。只有德行和幸福一起才会造就“完美无缺的善”。然而，二者却又是矛盾的完全“不同的元素” [6] 。这种道德不会使人幸福，也不会告诉“我们如何获得幸福”，因为幸福就是一件有关偏好和感性的事情。然而，偏好作为幸福的本源没有产生道德的行为，“因为人的天性不是自发而是只能通过使理性伤害感性的强制力才可以达成与那种善的协调一致” [7] 。因此，道德如若进步，强制与痛苦必不可少。

道德与幸福之间存在着巨大的鸿沟。然而，康德不想为了道德而放弃自己的幸福。康德一直都在偷窥幸福。因此，他祈求神。神要设法完全准确地按道德比例“分配”幸福。 [8] 痛苦的人因为做出的“牺牲”和遭受的痛苦而获得“丰厚的补偿” [9] 。康德为了幸福而进行痛苦投资。受难不会减少幸福，而是使其倍增。受难是加强版的幸福。它为了得到极乐的幸福感（Glückseligkeit）而典当了实实在在的快乐（Glück）。

1751年，拉美特利发表了他在1748年流亡普鲁士期间所著《幸福论》（*Discours sur le Bonheur* ）的德语译本。值得一提的是，德语译本的标题为：《至善或拉美特利先生关于幸福的哲学思想》。康德必定知晓这篇论文。只是，拉美特利和康德二人对“至善”的描述完全不同。拉美特利认为，幸福与德行之间无须祈求神来消除的矛盾。德行不是超越幸福并且只能由神用幸福论去传播的绝对的伟大。确切地说，就拉美特利而言，道德会带来幸福。道德的快乐并不是矛盾的修辞。幸福的生活是懂得从德行中获得幸福机会的生活。拉美特利的生活艺术就蕴含其

中：“一个人越有德行，就会越幸福……相反，若没有德行历练，并且不会从德行历练中获得快乐，也就无法得到这种幸福。”[10] 拉美特利一再强调，幸福与道德彼此并不矛盾：“人们唯一在做的事情就是去满足自己有限的生命，在此过程中，那些不仅为自己活着，还……为全人类活着，并因服务全人类而感到无上荣光的人，会倍感幸福。他们以自己的幸福来创造整个社会的幸福。”[11]

幸福不是自我孤立的个体的状态，“对他们来说，生存的整个过程中，都跟随着自己的愿望和意志”[12]。这种康德式幸福观是不成熟的。幸福并不是一切遂愿那么简单。它有一套复杂得多的传导结构，远非愿望马上就能实现这么直接。幸福也不是感性现象。确切地说，它通过社会性的、主体间的传播而实现。例如，道德周刊《幸福者》就说道：“因为我们生活在一个聚满同类的世界，因为我们与邻人（Nebenmensch）处于最为准确的关系中，所以，为了自己的幸福我们需要他人，这样，我们就要完善自己，在他人的幸福需要我们时，也能伸出援手。因此，我们从社交开始，在人群中彼此引导，携手并肩幸福地生活。”[13]

启蒙运动在18世纪诸多道德周刊中都展现了一种别样的、明显更人性化的面孔，几乎没有表现出对感性和愉悦的排斥。[14] 就连科学与艺术也不必规避娱乐。人们向“年少者”首先提出了这样的箴言：“我们的科学是欢乐的科学，我们的艺术是愉悦的艺术。”[15] 道德与娱乐紧密相连。例如，《爱国者》（*Patriot*，1724—1726）第一部分写道：“德行之路并不似许多人想象的那样艰难与不平坦。因此，我不想用愠怒的而是用快乐的方式，来引导我的读者穿行这条德行之路，并且希望能为他们创造名誉、财富和美好生活。”[16] 通往德行的道路不必历经痛苦。道德不等同于痛苦与受难。它不会让生命的快乐终止。恰恰是道德秩序确保了恒久的快乐。自矜（Eigenliebe）与道德彼此也不矛盾。例

如，《公民》中说：“自矜让他知道，他是忠诚、顺从的臣民，是正直、热诚的公民，是正义、重誉的男人，是勤奋、理智的家长，是坦率、殷切的朋友，是惹人喜爱、懂得礼貌的人。总之，必定是那个普通的生命枝干上的一根有益的枝条；假如他不是自己想要放弃安宁和幸福，或干脆作为无用的四肢被割离于赋予自己生命的身体。”[17]

道德周刊的宗旨，就是在道德上对读者实现寓教于乐。相应地，其表述风格具有调笑、玩闹、讨喜和风趣的特征。一种文学与道德上的洛可可就这样呈现出来。然而，具有娱乐性的不仅仅是它那种为苦涩的道德内容裹上糖衣的叙事形式。确切地说，快乐与消遣必须以道德秩序本身为出发点。苦涩的道德核心观通过叙事性糖衣而变得味美，却不能与复杂的道德传播结构完全相符。道德可以也应该自发香甜之味。至少它应该是喜闻乐见的。要让读者相信的是，道德并不一定是苦涩的，它与“偏好”和谐共处。《蓬头彼得》（*Struwwelpeter* ）的成功也表明，道德秩序显然也可以激发积极正面的感受：“文章重点宣扬克制天性，扬言违反强制性禁令将面临严厉惩罚。这样的内容不仅被接纳了，而且还脍炙人口……这是如何做到的呢？是因为……孩子们在阅读的时候能够忽略所有他们不感兴趣的内容，才会在某种程度上只去享受令人快乐的糖衣，而完全没有感知到道德说教的苦药吗？还是那些公然说教的文章直接就写出了快乐？也许道德的良药完全没有那么苦涩？”[18]

披着道德外衣的娱乐文学（Unterhaltungsliteratur），其娱乐价值首先要归因于违背和重建道德秩序的辩证对立关系，即偏离和回归法则之间的辩证对立关系，例如犯罪与赎罪或违法与惩戒。道德的娱乐媒介不仅带来了单纯的快乐，还以微妙的方式实现了不可低估的社会功能。道德的娱乐媒介使道德秩序得以稳固和为人们所习惯，也就是使道德秩序成为偏好。道德的娱乐媒介也使道德规范转向内心（Verinnerlichung）。卢曼（Luhmann）也认为，娱乐的任务就是重新（向人们）灌输（re-imprägnieren），现在做的是什么或者必然意味着

什么。社会秩序或道德秩序因此得以维护：“很显然，我们必须在很大程度上考虑观众现有的认知情况。在这方面，娱乐可以起到加强现有认知的作用。……浪漫派曾徒然渴望看到的‘新神话’，被大众传媒上的娱乐打造了出来。娱乐反复灌输的是‘人就是如此这般’。与惯常无异，记忆力在此关系到能否获取习得的机会。”[19]

康德的道德理论某种程度上比人们通常情况下所设想的要更加错综复杂。他从一开始就没有排除道德娱乐的可能性。因为他“纯粹实践理性的方法论”针对的问题是“如何将纯粹实践理性的种种法则植入人的心灵并对心灵原则施加影响，也就是如何使客观的实践理性具有主观的实践性”。康德自己结合这一方法论谈论道德的娱乐：“如果对某些参与者，既包括学者、智者，也包括商人和富太太，在社交聚会上的对话过程稍加留意，你就会发现，其中除了讲述和逗乐，还有一种消遣娱乐的方式，就是无事闲聊……然而，任何闲聊都只是引起众人的参与而活跃社交聚会，并不会通过种种行为的道德价值来构建某个人的个性。某些人对理论问题细致入微、令人绞尽脑汁的一面感到枯燥、厌烦，但他们并非对一切问题都是如此。当要弄清楚这种靠嘴讲出来的或好或坏的行为有何道德内涵时，他们就会立即加入，并且特别严谨，特别乐于绞尽脑汁，特别细致入微，费尽心机去降低其动机意图的纯粹度，从而拉低其道德水准。就算不成，至少也能造成些质疑。这样一来，人们在接触不到任何臆想对象的时候，就只能指望着从他们那儿知道些什么。”[20] 娱乐是如何利用道德问题带来不仅仅是逗笑的那种恒久的快乐呢？康德认为，孩童就可以认清这种靠嘴讲出来的行动的道德内涵，并从中找到乐趣。“偏爱理性”已经成为他们的特质，“他们满怀快乐地经受着从纷繁的实践问题中挑选出的最艰涩难懂的难题的考验”[21]。康德所指的道德是孩子们在“判断力的游戏”中彼此“竞争”。他们表现出饶有兴趣的样子，是因为他们感受到“自己的判断力有所提升”[22]。

然而，用实践问题去娱乐，要想产生道德的效果，就要对理性（Begriff）的层面施加影响，而不是停留在感性层面：“向孩子们展示高尚、大度并可嘉的典范情节，意在通过慢慢灌输对这种情节的热情来引起孩子们的好感，只能适得其反。”[23]“我们多愁善感的著作里滥用的所谓高尚（特别值得赞扬）的情节范例可能在他们身上收效甚微。”[24] 在道德角度方面，小说里的英雄产生的影响微乎其微。应该受到关注的，是“义务和一个人自我审视而意识到自己不曾违背这种义务而呈现的价值”。道德是受难。这种受难体现在人们“自我牺牲”地“放弃”“自然习惯的”“元素”，“走向高尚”，并在这种高尚的状态中“因为时刻担心恢复以前的习惯而努力去保持现状”[25]。

对康德来说，道德的娱乐充其量可设想成“判断力的游戏”。人们虽然喜欢通过评判道德事例来娱乐，但是，这种评判却“无法产生行动起来的兴趣和对这种行动的道德性的兴趣”[26]。拿道德问题来玩的游戏是建立在无兴趣的基础上的。因为这是一种审美行为，它对客体生存，即实现某种道德观，太过漠视。所以，“除了判断力的习训，道德培养还需要‘第二种训练’，其关键在于，摆脱因偏好而造成的鲁莽，从而不让任何一种偏好，甚至是最爱的偏好，对应该用理性做出的决定，产生影响”[27]。

作为日常神话的道德故事凭借一句安抚人心的“就是如此”（Es-ist-so）来灌输行为模式，除此之外的用途就是消遣娱乐，这些故事在调整社会关系方面也许比靠理性建立起来的道德“原则”或“枯燥严肃的义务观”[28] 更加有效。故事不具有论证的能力，它们仅仅是去取悦和迷住听故事的人。这也是其具有高效性的原因。大众传媒的叙事性娱乐形式靠使道德规范成为习惯，也因此使道德规范固化成偏好、日常和无须另做评判或反射的“就是如此”的理所当然，使社会得以稳定。康德所质疑的偏好事实上是社会重要的组成部分。社会习惯（Habitus）正是建立在

这种偏好的基础上。康德所坚持的感性与理性以及偏好与义务的二分法很抽象。它使康德对特定的社会和道德的作用机制视而不见。

康德虽然认识到道德法则习惯化的必要性，却把道德法则置于评价和反射的层面。也就是说，要“使按照道德法则做出评判，仿佛成为一种本性的，既伴随我们个人活动，又伴随我们观察他人自由行动之活动的习惯” [29] 。然而，感受或偏好并非像康德试图劝说大家去相信的那样不稳定或不可信。道德习惯，即道德的自动反应机制，通过前反射形式发挥作用，可能要比有意识的决策更加容易保证成效。

康德本可以将《蓬头彼得》作者海因里希·霍夫曼的话记在心上。很明显，霍夫曼对于道德教化，或者说对于人的灵魂有完全不同的观点。或许，他曾经做过精神病院医生这件事并非偶然。他的方法论内容如下：“用绝对的真理、代数或几何的定理不仅无法触动……孩童的灵魂，反而会让他们因痛苦而失去生活的乐趣。……懂得将暮光之年所余下的一部分童真带入生活来拯救自己的人是幸福的。”不仅孩子们，其实我们每个人的内心都具有“童真”，即不关心什么原则或枯燥严肃的义务观而只对让人愉悦、安宁和幸福的故事感兴趣的“童心”。当规范（Norm）以叙事的形式押韵地传达到孩童的灵魂时，规范就会变成偏好。娱乐就是叙事。它具有叙事的紧张感。讲故事，且让故事扣人心弦的方法，比强制和义务更有效。这也是延伸到当下，到当下日常的那些神话的本质。神话的叙事性也是娱乐的主导。因此，娱乐比道德强制更有效，比理性和真理更有说服力。

---

[01] 德国文学期刊的雏形，出现于18世纪上半叶，旨在劝善戒恶，宣传理性主义思想，进行道德教育。内容多谈日常生活，偶尔也谈文学问题，是早期启蒙运动的论坛。

[1] Kant,Immanuel:Kritik der praktischen Vernunft.Werke in zehn Bänden.Band 6,Darmstadt 1983,S.143.

[2] Ebd.,S.299.

[3] Ebd.,S.192 f.

[4] Ebd.,S.242.

[5] Ebd.,S.238.

[6] Ebd.,S.241.

[7] Kant,Immanuel:Kritik der Urteilskraft.Werke in zehn Bänden.Band 8,Darmstadt 1983,S.362.

[8] Kant:Kritik der praktischen Vernunft,S.239.

[9] Ebd.,S.288.

[10] La Mettrie,Julien Offray de: Über das Glück oder Das höchste Gut.Nürnberg 1985,S.47.

[11] Ebd.,S.39.Vgl.auch ebd.,S.19：“简而言之，我们越有人性，作为人越有尊严：我们对自然、周围的人和社会美德的兴趣越大，我们就越会感到幸福。”

[12] Kant:Kritik der praktischen Vernunft,S.255.

[13] Der Glückselige.Eine moralische Wochenschrift.Teil 1,Halle 1763,S.3.

[14] Vgl.Martens,Wolfgang:»Die Geburt des Journalisten in der Aufklärung«,in:Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung.Band 1.Bremen 1974,S.84–98,hier S.91：“正如人道模式（menschenfreundliche Formel）一再表现的那样，18世纪下半叶是创办公益杂志和撰写与利益和娱乐相关的文章的时代。在此，记者除了娱乐新闻之外，还为普世教导和道德提供了有益于共同利益的实际指导、建议、提示、方案。”

[15] Zit.n.Martens,Wolfgang:Die Botschaft der Tugend.Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften.Stuttgart 1968,S.71.

[16] Martens,Wolfgang （Hg.）:Der Patriot.Nach der Originalausgabe Hamburg 1724—26 in drei Textbänden und einem Kommentarband kritisch heraus gegeben.Band 1,Berlin 1969,S.7.

[17] Zit.n.Martens:Die Botschaft der Tugend,S.272.

[18] Petzold,Dieter:»Die Lust am erhobenen Zeigefinger.Zur Dialektik von Unterhaltung und moralischer Belehrung,am Beispiel des Struwwelpeter«,in:ders.（Hg.）:Unterhaltung.Sozial und Literaturwissenschaftliche Beiträge zu ihren Formen und Funktionen.Erlangen 1994,S.85–100,hier S.89.

[19] Luhmann,Niklas:Die Realität der Massenmedien.Opladen 1996,S.108 f.

[20] Kant:Kritik der praktischen Vernunft,S.289 f.

[21] Ebd.,S.290.

[22] Ebd.,S.291.

[23] Ebd.,S.294.

[24] Ebd.,S.291.

[25] Ebd.,S.295.

[26] Ebd.,S.298.

[27] Ebd.,S.299.

[28] Ebd.,S.294.

[29] Ebd.,S.297.

健康的娱乐

先人之言，亘古未变，

惜字如金，两语道尽，

生活法则——祈祷、劳作，

其余听天安命。

——克里斯多夫·威廉·胡弗兰德（Christoph Wilhelm Hufeland）

《延长寿命之艺术》（Die Kunst,das menschliche Leben zu verlängern ）

摒弃怠惰因循，

不然，时光易逝，岁月难熬，

心生忐忑，惴惴难安，

这是魔鬼设下的温床。

——克里斯多夫·威廉·胡弗兰德，作于临终卧榻

康德在《判断力批判》中引用了据说是伏尔泰（Voltaire）曾说过的话：“上天为了平衡生活中的许多艰难而给予了我们两样东西：希望

和睡眠。”[1] 康德想要在这两样东西的基础上再添加一样——笑。其实也可以说——好的娱乐（gute Unterhaltung），因为康德正是在论及游戏与娱乐的章节中对笑及其积极作用进行思考的。

康德将“运气游戏”（Glücksspiel）、“音调游戏”（Tonspiel）与“思想游戏”（Gedankenspiel）[2] 看作娱乐媒介。然而，这里出现的问题是，他将这些游戏归纳到“单纯的感觉”领域。这些游戏所带来的愉悦感是一种“动物的，即肉体的感觉”[3]。通过娱乐无法进行认知。它只能给人带来愉悦感，而不能拓宽知识面。

娱乐在鉴赏判断（Geschmacksurteil）下进行。它既不以“美”为参照，也不以“丑”为参照。它只讲求“舒适”，直接取悦于感官，而这种美好的感觉以反射传导，也就是以“评判”[4] 为前提。美不是感官感受的对象。相反，它与认知和评判有关。美虽然并不能促成积极的认知，主体却因为它，而感受到自己多种认知能力的“协调统一”。在认知过程中具有决定性意义的想象力与理解力、多样性与统一性、感性与理性（Begriff）的共同作用（Zusammenspiel）也构成了美。以美为乐最终还是等同于主体以己为乐，以认知的“合目的性”（Zweckmäßigkeit）为乐，即以自己的认知能力为乐。

时髦地说，“快适艺术”（angenehme Kunst）是一种地狱艺术，即娱乐性艺术。它以直接取悦感官的方式达到消遣娱乐的目的。因此，它只是享乐的对象：“快适艺术是只以享乐为目的的艺术；这些享受无异于各种刺激，能让围坐一桌、谈笑风生此等事情带给人快乐。”快适艺术只用于“眼前的娱乐”[5]，它没有任何值得思考的内容。

康德将美的艺术与快适艺术区别开来。在他看来，美的艺术或许就是天堂（严肃）艺术。美的艺术虽然以认知为目的，但是作为“审美艺术”，它直接的意图是实现“令人产生快乐（Lust）的感觉”，这与“机械

性艺术”完全不同，“机械性艺术”只会一味地去临摹认知所获。但是，从美的艺术中生发的快乐并不是“去享受的快乐”，而是“引发反思”[6]的快乐或对客体冷静的评判后而讨人喜欢的快乐。相反，快适艺术则以享乐为主导。它欠缺可以让人去判断的深思熟虑后的宁静与冷静：“任何一种对客体特征（Beschaffenheit）的判断，都不是最有趣的那种快适。这样一来，那些总是只想去享受（这才是那个可以表达出他们对快乐的热衷程度的那个词）的人，就喜欢对判断表现出一种狂妄的态度。”[7]

就连以笑来消遣，也被康德从所有认知维度上加以否认。康德认为，理性不会喜欢“开怀大笑”的“荒谬”[8]。“紧张的期待突然变成虚无”会引起发笑，却不会让理性的内心感到愉快。“落空”的期待不会带来快乐。因此，康德居然猜想，快乐的原因可能在于肉体。幽默虽然是“思想的游戏”，但是，带来快乐的并不是思想，而纯粹是肉体。康德的解释让人想起笛卡尔提出的那个将肉体与灵魂结合在一起的特殊松果体（Zirbeldrüse）。因为康德的设想是，“肉体器官中的任意一个动作都与我们所有的思想和谐联系在一起”[9]。因此，意料之外的思想跳跃或与惯常的偏离构成了幽默的同时使肉体器官“震动”（Schwingung），“这种震动促进了平衡的形成，并对健康大有裨益”[10]。愉悦感并非来自“对音调或幽默的突发奇想是否和谐的判断”，而是来自肉体器官和谐的共同作用。这种共同作用并非“想象力的游戏”，而是“感受的游戏”，即“推动内脏和横膈膜的激动情感（Affekt）”[11]，是它让人产生愉悦感。肉体的舒适感来自“内脏有弹性部分的收缩和舒张，传导到横膈膜上，同时，肺快速连续地把空气呼出，从而引起有益健康的运动”[12]。因此，由娱乐带来的愉悦感并不是精神的，而是动物的，即肉体肌肉的天性。康德指出，“那种与游戏保持和谐统一的内脏运动所产生的健康感为觉醒的社会群体带来了十足的愉悦感，人们称赞这种愉悦既精美又生机勃勃”[13]。

“有疗效地晃动肉体”[14]的娱乐才是健康的娱乐。消极与积极情感的相互转变引起能够推动“整个肉体生命运行”（Lebensgeschäft）的“内部运动”（Motion）。善的娱乐与东方的肉体按摩一样健康：“情感游戏产生震动后随之而来的快适无力是一种对舒适感的享受，这种舒适感来自我们体内某些生命力所制造的平衡：这种对舒适感的享受最终与东方纵欲者仿佛在接受身体按摩，整个肌肉和躯干被柔软地按压和弯曲时感到舒服的那种享受的结果是一样的。”[15] 康德并不认为娱乐具有认知潜力。娱乐是感性情感的生发（Geschehen），并不表达意义。康德忽略了一点，那就是不能维护身体健康的娱乐换一种角度看其实是健康的。因为，娱乐稳定了现存的社会关系，它用图像或故事将存在者和应存在者固化，这对规范的内在化十分有利。娱乐正是因为自己的语义和认知结构而产生了这种成效。娱乐的作用在于假托娱乐和消遣对认知层面进行探究。

就连笑也不仅仅是内脏和横膈膜之间的和谐游戏，它让人感受到肉体的健康。这种偏离惯常所引起的笑恰恰恢复并加强了这种感觉。偏离惯常而发笑，又意味着对规范的认可。因他物而发笑总是意味着对自我，对熟知和信任之物的认可。因此引人发笑的娱乐也发生在认知层面，即意义层面。娱乐的笑不仅与横膈膜和内脏有关，还与诠释和判断有关。恰恰是康德的关于幽默的例子表明，笑是一种感官上的生发（Sinngeschehen），这与他的猜想刚好相反。笑他物总是蕴含着人们的自我优越性的感觉。[16]

美会使心灵处于“静观”（Kontemplation）[17]状态。正是这种沉思的宁静使美并不适合用作娱乐，因为娱乐的基础是“动”，心灵会因为情感而受到强烈的触动。崇高（das Erhabene）虽然会使心灵陷入“激动”[18]，然而，崇高和美一样，都不那么具有娱乐性，因为崇高的感受不是“动物的，亦即不是肉体的感知”。它涉及的是一种超感（das

Übersinnliche）。

康德将没有感性表象的事物称为崇高。因此，崇高对于想象力（Einbildungskraft）来说是它惧怕迷失其中的“深渊” [19] 。崇高无法凝结成形。这种否定论虽引起了畏惧和反感的感受，却也对想象力产生了积极的作用。这是因为想象力受到激励而脱离感性走向超感。向超感过渡的过程中人们感受到了快乐，也就是感受到了“我们的认知能够超越最大的感性能力而理性地做出决定的优越感”。崇高让主体感觉到超越感性的振奋。崇高的感受是一种主观感受，一种崇高性感受，这种感受超越了由主体错误地传达到客体上的感性。

崇高的感受和快乐与不快（Lust und Unlust）的感受相互矛盾，这种快乐与不快的感受来自排斥和吸引客体的急速转变。这种源自崇高的对立（Spannung），即运动，不利于娱乐，因为崇高的感受总是被套入超感之中，套入超感的思想之中。崇高包含了一种向往超感的心情或者被调整到超感，而娱乐所带来的愉悦则始终是感性情感的现象，是动物的、肉体的感受。消极和积极情感之间的急速转换所引起的强烈的情感冲动（Gemütsbewegung），虽然以舒适的方式猛力震撼心灵并使其振奋而产生愉悦感，但是，只要这种活动没有将心灵升华到超感层面，它们就无法产生崇高的感受：“当来势汹汹的情感冲动连丁点心绪的痕迹都未能留下的时候，它就绝对没有资格享有被以崇高的方式加以展现的殊荣，即便这样的冲动需要充分动用想象力。能在心绪中留下痕迹的冲动就算是间接的，也会让人意识到自己的坚定和决绝，进而产生思维能力上的（超感性的）作用。因为，若不如此，所有的感动（Rührung）都可以算作人们为了健康而喜欢的运动了。” [20]

人们仅仅因为健康的娱乐而去寻找情感的运动。情感仿佛受到健康的震动。然而，这种运动只要保持感性情感的运动方式，就是具有娱乐性的神经性激动（Nervenkitzel）。它不会产生崇高感。作为神经性激

动，即作为“兴奋”的这种运动也不会“拓展”灵魂。[21] 它欠缺超越性、超感性，并且缺乏受难精神。这种情感的运动只是肉体的，即动物的愉悦。

席勒曾说过一句著名的话：“人只有在游戏的时候，才是完整的人。”康德对此话并不苟同。就康德而言，人，至少要热衷于游戏与娱乐才算是“完整的人”（ganz Mensch），因为除此（热衷娱乐）之外，他就是个动物。游戏与娱乐带来的愉悦就是一种与内脏、横膈膜以及肺有关的动物的感受。娱乐与肉体的按摩相似，其过程中既不“学习”也不“思考”[22]。消极的（如畏惧）和积极的（如希望）情感之间的急速转变只会使肉体的生命运行变得活跃。东方的肉体按摩之所以不只是娱乐，正因为运动着的原则（das bewegende Prinzip）“完全超越我们自身之外”。娱乐则是建立在内在的情感运动的基础之上。然而，就效果而言，也就是就健康的感受而言，娱乐和肉体按摩并无本质上的区别。娱乐媒介所带来的“舒适感”（Wohlbefinden）是一种健康状态（wellness）。人们在娱乐的同时既不“学习”也不“思考”，只有肉体受到“有疗效的摇动”。

有趣的是，康德正是在关于游戏与娱乐的这一章节中频繁地谈到健康。他认为，娱乐使人健康。因此，笑制造了“肉体中各种生命力量的平衡”[23]。得到促进的还有“肉体的舒适感”。这个词在1892年的英译本中，被翻译成“肉体健康”（bodily wellbeing）。[24] 现在，人们会毫不犹豫地将其翻译成“健康状态”。由此可见，娱乐保证了一种“健康感”（feeling of health）、“健康”以及“健康状态”。

毫无疑问，康德将其对健康的关注归因于启蒙运动。然而，健康对他来说并没有绝对积极的价值。健康并不是终极目标。他认为健康与理性的目的论相比后者更为重要：“它（即健康）对于每个拥有它的人来说，都会让人感受到最直接的舒适性（至少是消极意义上的，也就是与

一切肉体病痛的远离）。但是，为了说它是好的，人们必须通过理性使其面向这样的目标，即健康是让我们对所有正在做的事情都有好兴致的一种状态。”[25] 娱乐虽然促进“肉体中生命运行（Lebensgeschäft）的方方面面”，但是这种生命运行似乎是缺少思想的。它只有益于赤裸的生命。只有理性才会将健康与目标结合，以此赋予健康“运行”（Geschäft）的能力。因此，康德对“为了享乐而单纯地活着（在活着的意图下，还表现出有事可做的状态）的人，才拥有人自身生存（Existenz）的价值”这一假设提出了质疑。他认为，能够赋予人类“绝对价值”的“只有人类在不考虑享乐的情况下所做的事情”。作为受难的行为决定了人的此在（Dasein）。“肉体健康”只是动物性的感受。享乐并不能使人类超越动物性。

但是，康德并未真的放弃幸福与享乐。因为，他的追求，即对理性的追求针对的是绝对的幸福，即绝对的享乐。康德为了“至善”而牺牲了快乐，然而至善本身就包含了快乐的最高级，即“幸福”。康德是拿快乐来投机取巧。

康德灵魂深处或许曾是一个善于选择的人（homo delectionis）。为了控制自己享乐的欲望或天马行空的想象力，他给自己套上了理性的强制外衣。然而，康德所屈从的强制却带来了痛苦。这种痛苦的内在化使他变成一个痛苦的人。然而，与此同时，这种内在化却又使痛苦变成享乐的根源。因此，痛苦不仅变成一种受难，也使享乐更加深入。

康德在《实用人类学》（*Anthropologie* ）中，将痛苦提升为一种生命原则。仅靠痛苦，人类就会感受到生命：“通过消遣娱乐而感受到生命的存在无非就是：持续不断地感受到自己被驱策脱离当下的状态（这种状态肯定就是时常重返的痛苦）。”[26] “满足”（acquiescentia）对于人类来说根本无法做到。人的天性将“自己无法摆脱的行为伤害所带来的痛苦置于内心”[27] 。痛苦避免了致命的无生命性

（Leblosigkeit）：“生活中的（绝对）满足或许就是无作为时的安静和行事动力的停息，抑或感知上和与其相关的行为上的迟钝。然而，这些与动物肉体中心脏停息后若没有（通过痛苦）向其发出新的刺激，死亡就必然随之而来一样，并不能与人类理性的生命并存。”[28] 因此，劳动才是“最好的享受生命的方式”，因为劳动是“费力的（本身无法令人舒适，只有通过成功才能让人感受到快乐的）活动”[29]。痛苦强烈地刺激人类“始终奔向更好”。所以，人在通往更好的道路上必然经历痛苦。痛苦是健康的，它延缓了死亡。

启蒙运动是有健康意识的。宗教是健康的。道德也是健康的。康德认为“道德体操”（ethische Gymnastik）也是如此。[30] 德行有益健康。“理性的力量”（Macht der Vernunft）使感情得以摆脱病态情感，摆脱使人呈现病态的偏好和情感。[31] 在《系科之争》（*Der Streit der Fakultäten*）中，康德将“道德实践哲学”解释成“万灵药”，这万灵药虽不能帮助世间万物，却是所有药方中都不可或缺的一味药。康德认为这种万灵药能够“防病”，并且“延长人的生命”。除了“单纯的节食”或实践理性的“体操”，哲学作为“药物”（materia medica）必定有“治疗”效用。[32] 这就是“哲学的直接物理效用的力量，人的本能想要通过这种力量获得肉体的健康”，它还能“克服”“痛风症的剧烈发作”[33]。由此可见，理性使人健康。在健康方面，理性不是娱乐的对手，二者皆健康。健康是理性与娱乐相通汇聚的点。

---

[1] Kant:Kritik der Urteilskraft,S.439.

[2] Ebd.,S.435.

[3] Ebd.,S.440.

[4] Ebd.,S.405.

[5] Ebd.,S.403.

[6] Ebd.,S.404.

[7] Ebd.,S.283.

[8] Ebd.,S.437.

[9] Ebd.,S.439.

[10] Ebd.,S.437.

[11] Ebd.,S.436.

[12] Ebd.,S.439.

[13] Ebd.,S.436.

[14] Ebd.,S.440.

[15] Ebd.,S.364 f.

[16] Ebd.,S.437：“当某人讲到，一个印度人坐在苏拉特的英国人的餐桌旁看到英国人打开一瓶啤酒，并且啤酒都变成泡沫涌了出来，便大叫起来，以表示他的惊奇。英国人问：有什么值得如此奇怪的呢？他回答：我并不是奇怪啤酒溢了出来，而是你们怎么把有如此多泡沫的啤酒装进去的呢？我们都笑了，这真的太有趣了。”

[17] Ebd.,S.345.

[18] Ebd.,S.359.

[19] Ebd.,S.345.

[20] Ebd.,S.364.

[21] Ebd.,S.365.

[22] Ebd.,S.436.

[23] Ebd.,S.437.

[24] Bernard,J.H.（Übers.）:Kant’s Kritik of Judgement.London/New York 1892,S.221.

[25] Kant:Kritik der Urteilskraft,S.285.

[26] Kant,Immanuel:Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.Werke in 10 Bänden.Band 10,Darmstadt 1983,S.554.

[27] Ebd.,S.556.

[28] Ebd.,S.557.

[29] Ebd.,S.552.

[30] Kant,Immanuel:Metaphysik der Sitten.Werke in 10 Bänden.Band 7,Darmstadt 1983,S.626.

[31] Kant,Immanuel:Der Streit der Fakultäten.Werke in 10 Bänden.Band 9,Darmstadt 1983,S.372.

[32] Kant:Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der

Philosophie.Werke in 10 Bänden.Band 5,Darmstadt 1983,S.406 f.

[33] Ebd.,S.407.

存在作为受难

我在奥尔伯格度过的岁月：

在昏暗中

绝望的胆怯

你们常看到我如此这般。

我哭喊着：永不徒然。

我年轻的存在

疲于悲叹而

只相信天使“大人”。

——马丁·海德格尔

彼得·格洛茨（Peter Glotz）在一本关于娱乐的书中提出了猜想，娱乐批判与死亡受难之间或许存在关联性：“对娱乐、消遣和轻松艺术（leichte Kunst）的评判追根溯源来自宗教。比如帕斯卡尔（Pascal）说过，就他而言，‘娱乐之心已灭’意味着才可以专注向死而生。”[1] 马丁·海德格尔也支持这种精神的即神学的传统，在这一传统中，娱乐与消遣被认定为一种沉沦（Verfall），一种与实际生活的背离。海德格尔认为，消遣就是“逃避死亡”[2]。它使此在从“本真生存（eigentliche Existenz）的可能性”[3]中滑落。只因为死亡是“生存的极度不可能性”[4]才让此在看到了本真生存的可能性。海德格尔经常使用基督教的语

言。此在面临着“持续不断的沉沦的诱惑”。这样看来，“在世存在”（In-der-Welt-sein）是具有“诱惑性的” [5] 。消遣导致“沉沦”（Verfallenheit），与严肃的、随时准备战斗的 [6] 向死而生是对立的。“战斗”（Kampf） [7] 与“决断”（Entschlossenheit）属于海德格尔关于本体存在论（existenzial-ontologisch）的词汇。海德格尔认为，此在于“战斗的”决断中为自己挑选“英雄”。生存是受难，同时也是死亡受难（Todespassion）。

“娱乐”这一术语并不是《存在与时间》中的词汇。但是海德格尔关于“日常”的本体存在论的分析却包含了可以归于娱乐现象学的表述。例如，海德格尔的“常人”（Man）是一个被看作大众娱乐的主体，即大众传媒的超主体（Hypersubjekt）的角色：“在使用公共交通工具及利用报纸这类媒介方面，任何人都与其他人（der Andere）一样。这样的彼此共在（Miteinandersein）把本己的此在完全消解在‘他人’的存在方式中，这样，头角峥嵘的他人就逐渐消失了。常人就这样悄悄地、不确定地展开了它真正的独裁。我们享受并以享受的尺度来娱乐；我们按照观看和判断的尺度来阅读、观看和判断文学与艺术。” [8] 常人体现了，确切地说是代表了鉴赏力与理解力的平均水平，大众由此理解自我和世界。它包含了大众所倾向的对日常生活的诠释模式和行为模式。常人就理解（Verstehen）而言具有决定性意义，因为常人以自己的知觉模式（Wahrnehmungsmuster）去制造现实，即“最日常最顽固的‘实在性’（Realität）” [9] 。

娱乐媒介以不同的方式提供了诠释及行为模式。娱乐以此维系着这个世界。所以，娱乐也是一种生计。然而，《存在与时间》中并未谈到的电视却被理解成常人的主导媒介。因为，电视并非被动地塑造了“客观的”实在性，事实上，它是主动地制造了实在性，即被视为真实的事物。因此，电视机是一种实在性机器。电视没有带来遥远（Ferne），

反而产生了切近（Nähe）。电视通过制造实在性，即“日常展开性” [01] 的切近来消除遥远。

大众娱乐让各种各样的意义和价值在叙事性和富有情感的道路上循环流转，并塑造了对知觉起决定作用的情感：“对公共的展开性的控制（Herrschaft）甚至决定了情绪状态（Gestimmtsein）的诸多可能性，即决定了此在之于世界的基本方式。常人预先确定了心理状态（Befindlichkeit），这决定了人们‘看’什么和怎么‘看’。” [10] 娱乐媒介的功能在于灌输“公共的展开性”，它决定了“平均水平的理解” [11] 和看世界的普通视角。行为及诠释模式通过令人快乐的生理和心理频道（Kanal）被内在化。因此，娱乐使现有社会结构保持稳定。我娱乐故我在。务必要再塑造的意义结构（Sinnstruktur）使判断和理解的“负担减轻” [12] 。创造世界，即创造完全他者（das ganz Andere）可能比发现已解释的世界要更加辛苦和艰难。因此，电视通过提供预制的意义构成物（Sinngebilde）即神话来“卸除存在的重担”（Seinsentlastung）：“常人因为要不断地以卸除存在的重担的方式去迎合相应的此在，而保留和加固自己坚固的控制。” [13] 如此看来，娱乐与“烦”（Sorge）并不对立，它不是无忧无虑地放纵自己于世界（Sich Überlassen an die Welt），而是“烦”的沉沦模式，此在在“烦”中牵挂着为自己的生存解除（ent）重担（lasten）的事物。

娱乐不仅卸除了存在的重担，还带来了快乐。这一结论来自海德格尔的以日常分析为依据的娱乐现象学。“闲谈”（Gerede）免除了谈话（Rede）的负担。闲谈是日常的意义构成物，抑或信念的总和（Summe）或整体（Ganzheit）：“闲谈的无根性（Bodenlosigkeit）并没有妨碍它被公共接受，反而更利于被公共接受。闲谈让人可以在没有事先掌握事件的情况下理解一切。” [14] “闲谈”也指背后议论和搬弄是非。作为娱乐形式的闲谈对保持“公共的展开性”具有决定性意义。它们

不会赞美无意义的事物，确切地说，它们有自己的展开状态（Erschlossenheit）。日常充满了平均状态的有意义的事物，人们本能地遵守着这些意义：“这种闲谈的展开性在此在之中根深蒂固。我们最初以这种方式认识了很多事物，其中有不少从未超越这种平均水平的理解（Verständnis）。这一切都从未脱离日常的展开性……”[15]

海德格尔并没有一直在描述常人或者闲谈的现象学中立性（Neutralität）。因为这种中立性总是被源自宗教的价值（Wertung）或观念（Vorstellung）打断。因此，闲谈的“意义就减少了”。那种价值观使日常的积极性一再转变成非本真（uneigentlich）的消极性。所以，闲谈也使本真生存的可能性这个话题重复到令人生厌：“闲谈中一直谈及的在世存在的此在自行阻断了同源初和原本真实的与世界、与共同此在（Mitdasein）、与存在之中（In-Sein）相关的存在（Seinsbezüg）之间的通道。”[16] 闲谈与自己积极的映像（Gegenbild），即谈话的受难模式，也就是与表达了“游荡般无家性”（Unheimlichkeit der Schwebe）的“沉默”彼此对立。常人虽然卸除了生存的重担，然而存在本身（das Sein als solches）就是负担。存在就是受难。常人或娱乐使生存免除受难从而具有“非本真日常的无根性和虚无性（Nichtigkeit）”[17]。闲谈本非无根，因为它首先就要塑造或加固沟通的根本。无根或费解的倒是那些聚集多了便成了受难的沉默。

《存在与时间》或许也可以命名为“受难与娱乐”。作为受难形象的痛苦之人与常人是截然不同的。唯有在“缄默以及对自己的恐惧估计过高的决断（Entschlossheit）之源初个体化”[18] 中才有本真生存的此在。受难具有个体性。痛苦之人也是寂寞之人（homo solitudinis）。相反，娱乐看起来并不具有个体性。常人会“阻止，并用特有的方式抑制和延缓每一个新的发问和对质”[19]，并维护熟悉的事物，而不同于常人的是，海德格尔所谈及的寂寞之人所做的却是去探索未知。他面临着

将自己从“常人的幻想” [20] 中释放出来的恐惧：“因此，恐惧决定了此在是否能够在沉沦中从‘世界’和公共的展开性中理解自我。” [21]

赞许这个世界就成了沉沦。就连娱乐也是以赞许存在者（was ist）为基础。只有如此，娱乐才能产生或至少维持这种存在者。然而，恐惧作为本真生存的发酵酶却被认为是消极的。它粉碎了“我们对生存成就的所有固执（Versteifung）” [22] 。它通过令此在脱离熟悉的世界的方式使其变得无处为家。相反，娱乐却可以使此在在当下的世界成为有家的状态。娱乐就是家计（Unterhalt des Hauses），娱乐就是持家（HausHaltung）。此在随着死亡而失去家。它觉察到了存在的无处为家，尽管这种无处为家掩藏在常人所熟悉的世界。

此在在沉沦中、在熟悉的范围内努力着。赞许这个世界是此在的情状（Verfassung）。此在总是被人接受。因此，“沉沦的时间性”就是“现时性”（Gegenwart）。 [23] 未来只不过是单纯的此地、此刻的继续与延长。沉沦的时间性阻止了完全他者的产生。就沉沦的时间性而言，未来在严格意义上，在即将到来这个意义上（Im Kommen Begriffen）是锁闭的。沉沦的时间性也是娱乐的时间性。娱乐的此在支持的是此时此地。娱乐加固了存在者。娱乐的时间性也是现时性。过去的东西就是旧的东西。即将到来的东西则是新的东西。然而，被称为他者的既不是旧的东西，也不是新的东西。

本真生存的受难揭示了一个完全不同的时间结构（Zeitstruktur）。与沉沦不同的是，对此时间结构有决定意义的不是现在，而是未来。未来是受难的时间性。救世主的未来表露出完全他者，这对于海德格尔思想来说虽然是陌生的，但作为“先行到死”（Vorlaufen in den Tod）的本真未来却因为这未来而抛弃了熟悉性（das Bekannte und Vertraute）。它将此在从“公共的家”（Zuhause der Öffentlichkeit）中抛出，而令世界出现于“不在家”（Un-zuhause） [24] 的光明中。 [02] “不在家”将此在推向

受难，令其有英雄般的坚毅。

本真的受难占据着海德格尔的《存在与时间》，而常人则一直保持沉沦模式。海德格尔违背了自己的誓言，他没有让常人保留存在论的中立性。因此，没有受难的日常，失去了其作为芸芸众生存在根基的作用。有了这种作用，世界才会获得感知和辨识的模板，才能在特殊的意义上获得消遣。

海德格尔的此在首先并且大部分都存在于“工作世界”（Werkwelt）里，也就是工作的世界（die Welt der Arbeit）里。海德格尔在《存在与时间》中就已将工作理解成人类生存的基本形式。第一世界就是“工作世界”。这里的工作受“环视”（Umsicht）领导。环视发现了万物（Dinge）的何所用（Wozu），即意义，且是在前反思（vorreflexiv），即明确的主题化（Thematisierung）之前发现。环视通过将万物归类或安置进入所熟悉的“工作世界”的功能语境（Funktionszusammenhang）中来建立与万物之间的切近（Nähe）。万物在工作世界中按照各自的何所用（意义）找到自己的位置。海德格尔把这种将万物归置与安放至切近称为“去—远”（Ent-fernung）。去远的“环视”作为“接近”（Näherung）清除了遥远（Ferne）。然而，若工作停止，环视与工作世界之间的纽带也将消失。如此，就会在不工作的空闲时间里产生“变得自由的环视”（freigewordene Umsicht）。此在因为始终具有“根本性的切近趋势”（wesenhafte Tendenz auf Nähe）[25]，而在工作世界之外继续着去—远的工作。因此，在不工作的空闲时间里，此在漫步在“遥远和陌生的世界里”，以达到“仅从外观（Aussehen）上”将世界占为己有的目的，而海德格尔或许会说“直瞪瞪地看着”这个世界。所以，此在在空闲时间里是看向远处的。这个看向远处（Fernsehen）有其特殊的看法：“此在寻找遥远，只是为了让自己从外观上去了解遥远。因为唯有世界的外观令此在着迷。”[26] 在空闲时间里，此在脱离了被环视的束缚，沉醉于自己的“视觉享

受”（Augenlust），即看图像的快乐中。此在是在看向遥远。

海德格尔针对“变得自由的环视”的评论也被读成针对看向远处（Fernsehen）的批判。“变得自由的好奇（freigewordene Neugier）一心惦记着去看，目的却不是为了理解所看之物（das Gesehene），不是为了进入所看之物的存在，而仅仅是为了看。好奇之所以去寻找新事物，只不过是为了不断地从这一个新奇跳到另一个新奇上去。看所挂记的不是要去理解，不是有所知地在真相中存在，而只是为了能放纵自己（Sichüberlassen）于世界。因此，好奇的特征恰恰是通过不逗留于切近得以体现。好奇也不寻求闲暇以便有所逗留旁观，而是通过不断翻新的东西、通过照面者的变异寻求着不安与激动。好奇以不逗留（Unverweilen）的方式操劳于不断娱乐（Zerstreuung）的可能性。”看向远处因此或许是一种被动的“放纵自己于世界”。被看的只是图像而已。好奇的、不做逗留的看相当于电视频道的频繁转换（Zappen）。此在穿梭在世界中不断转移。若将“不逗留”的转换频道译作存在论（Ontologisch）术语的话，它的意思就是在世存在的非本真模式。被理解为存在论的转换频道将此在驱散到非本真的生存状态。

在《存在与时间》的诞生之年（1927），海德格尔还不知晓电视为何物。德国是1934年才开始尝试播放电视节目。然而，在《存在与时间》中，海德格尔已经谈及广播。广播使人们能够听到远处（FernHören）。海德格尔又将广播与那个“根本性的切近趋势”联系在一起：“我们今天或多或少都不得不参与的每一种速度的提升，都催逼着我们去克服距离。比如有了广播，今日之此在方能在拓展和破坏日常周遭的道路上化此在意识所不能及之天涯为咫尺（Entfernung）。”[27] 在这一点上，海德格尔的评价不同寻常地超前。然而，仅靠此在本体论（Ontologie des Daseins）还无法解释，广播为何在拓展“日常周遭”的同时也对其进行破坏，被破坏的究竟是什么，对世界的去—远的消极评判到何程度。那个或许是家乡的真实世界，会被来自“遥远又陌生的世

界”的声音或图像破坏吗？抑或破坏世界的世界性（das Welthafte der Welt）的只不过是作为单纯的表象（Vorstellung）的图像本身？大约30年后，海德格尔在电视机的大力普及下更加清楚地表达了自己的观点。图像和表象只是迷惑了一个不是世界的世界：“留在家乡的人又身处何种处境呢？他们要比被逐出家乡的人更加无处为家。他们时时刻刻都被吸引到收音机和电视机旁。一周接着一周，影像把他们招到从未栖居过但通常是熟悉的影像领域（Vorstellungsbezirke）中，它不是一个世界，却伪装成一个世界。”[28]

后来的海德格尔也对眼睛与图像发出质疑。他对“影像”的批评其实就是一种对图像的批评。图像不仅可以暴露事物，也可以掩盖或隐藏事物。这些图像使看忘记了未被媒介再现却摆在面前的图像（Vor-Bildlich）和实在物（das Reale）。在海德格尔《创造性的山水风光——我们为什么留在偏僻的地方？》（Schöpferische Landschaft-Warum bleiben wir in der Provinz？）这篇被很多人嘲笑的文章里，有一个有趣的提示。海德格尔在详细描述托特瑙山的小木屋后，说道：“这便是我工作的世界——用造访者和避暑者的旁观（betrachtend）之眼来看的样子。我自己其实从不旁观这里的风景。我只是在四季轮回中体验其时时刻刻、日日夜夜的变化。山峰之凝重，原始山岩之坚实，杉树缓慢精心的生长，花朵怒放的草地绚丽又朴素的光彩，漫长的秋夜里山溪的奔涌，积雪的平坡肃穆的单一——所有这些风物变幻，都穿透高山上的日常此在，凸显出来，不是在审美沉浸或人为的移情（Einfühlung）发生的时候，而仅仅是在人自身的此在整个儿融入工作之际。唯有工作才会为这山林中的现实性（Bergwirklichkeit）敞开空间。工作的过程深植于风景之生发。”[29] 海德格尔对“旁观之眼”是持批判态度的。世界与风景不该只是被旁观。世界的世界性不能被客观化为图像或者影像。“山峰之凝重”与“原始山岩之坚实”或许就是这个世界的实在之物。世界通过自身传达到工作中的矛盾来表达自己的所需。不工作、只旁观和像游

客般享受的人，就不能通达这个世界。工作被一再地强调。只有工作才能使世界变得可以通达（zugänglich）。只有工作才会为这“山林中的现实性”“敞开”“空间”。仅仅在那儿旁观则会令世界消失。世界的实在物只有通过媒介传播才会为人所知。花朵盛放的草地、积雪的平坡、山溪的奔涌和杉树缓慢精心的生长这些相互交错和彼此渗透正体现了这一点：“这一切相互交错和渗透。”然而，这种实在物的彼此交错和渗透又被媒介摧毁。媒介使“日常此在”（这一表述还显示出《存在与时间》的观点）处于“影像领域，它不是一个世界，却伪装成一个世界”。

凝重和承载成为世界的事实性（Faktizität）。海德格尔对媒介的批判最终体现在，媒介图像使世界失去事实性，这些图像似乎不够凝重，因此无法承载世界的分量和万物的自重。媒介导致实在物消失。因此，海德格尔提出了那些如同“山峰之凝重”或者“橡木之坚实与气味” [30] 般未被媒介再现、未被只是看看的万物特征。不管是“橡木的气味”还是“杉树缓慢精心的生长”都无法通过媒介具体化（vergegenständlichen）。本真的事物，即根深蒂固的世界万物具有一种特别的凝重，一种特别的与媒介性（Medialität）抗衡的物质性（Materialität）。媒介及虚拟世界的失重导致世界失去事实性。海德格尔认为，单是“一切成长之物彼此的距离”（Weite aller gewachsenen Dinge）就“成就了世界” [31] 。然而，媒介之物并不是自然生长起来的，而是人为制造的。看向远处（Fern-Sehen）恰恰去—远了“一切成长之物的距离”。海德格尔用“自然生长的”、天然的抑或根深蒂固的事物去反对媒介构造的、无事实性的事物。

海德格尔的思想关乎世界重获事实性（Refaktifi-zierung）。事实性的重获首先体现在语言层面。押韵以及半押韵（壮丽/秋夜，杉树/草地）（Pracht/Herbstnacht，Tannen/Matten）目的在于促使人们对既没有影像也没有媒介构造的世界的源始、原生的秩序产生想法。世界重获事实性建立在语言重获事实性的基础上。这一观点同样适用于海德格尔所

说的万物。其万物为众人所知：“溪水与山峰”（Bach und Berg），“镜子与别针”（Spiegel und Spange），“书与图”（Buch undBild），“桂冠与十字架”（Krone und Kreuz）[03]。[32] 具有同首音（Stabreim）的表达将万物聚合而成源初的世界。它们构成了一种可能与充满媒介物的世界同样不实在或虚幻的实在性。

海德格尔的表述，如“坚实”“凝重”“黑暗”“阴暗”，或者“负担”都不仅仅表达了对世界的事实性的强调，也是其受难语言的延续。存在即为苦难。人们在为此在减去负担（ent-lasten）的娱乐中与受难的存在渐行渐远。只有工作才符合存在的受难性。即便将工作地点从工作世界转换到山林世界，海德格尔也没有忘记对工作的强调。他在《创造性的山水风光》中写道：“只有工作才会为这山林中的现实性敞开空间。工作过程深植于风景之生发。”尤其是后期的海德格尔认为，即便工作不是行动（Aktion），不是在做什么抑或在制造什么，它仍然是受难。工作是建立在被抛境况（Geworfenheit）的基础上。因为特殊的被动（Passivität）和受难（Passion），“风景之生发”后便产生了工作。

就海德格尔而言，思考也是工作。作为工作的思考又是一种受难。“苦难”的被动性是思考的标志。思的任务在于“成为回声”（ein Echo zu sein）：“成为回声是思考的受难。思考的热情（Leidenschaft）是一种潜藏的清醒（Nüchternheit）。”[33] 清醒的热情本就是矛盾的。但是，海德格尔却将热情理解成字面上的受难—状态（Leiden-schaft）。它指的是沉迷或听随所思的被动性，这种做法让人无法主动理解，而是使人被动受难。思考首先必须由“不可预思之物”（das Unvordenkliche）[34] 或“支撑性的规范之物”（das Tragend-Bildende）[35] 来定音（be-stimmen）、调谐（durch-stimmen），最终定调（über-stimmen）。思考的事实性恰恰存在于此。

海德格尔所指的思考者是基督受难像（Schmer-zensmann）。其关

于痛苦的神学理论内容如下：“在痛苦之裂隙（Riß）中，高度延续之物保持其延续。痛苦之裂隙把恩宠（Gunst）之隐蔽运行撕扯入一种新的恩惠（Huld）之到达（Ankunft）中。” [36] 思想的裂隙是一种对“伟大之物”（das Große）的敞开，这“伟大之物于人类而言尺寸过大”。无裂隙的思想，其封闭的内向性（Innerlichkeit）也许不会对“恩惠之到达”产生影响。只有裂隙，即痛苦才能为超越人类之物（das Über-Menschliche）敞开人类的思想。痛苦是超越。痛苦是神。娱乐则是内在性的，是无神论（Gottlosigkeit）。海德格尔对受难的偏爱也反映在他对万物的挑选方面。具有代表性的是他提出的万物中的最后两种“桂冠与十字架”。恰恰因为向“十字架”的切近才令“桂冠”想起那个痛苦之耶稣的荆冠。就连海德格尔也因为绝望而向神发出了祈求，原因则是这个被技术和媒介消除了事实性的“策划性”（Machenschaft）世界：“只还有一个神可以拯救我们。” [37] 存在作为痛苦，作为祷告与存在者（das Seiende）的内在性是截然对立的，这种内在性在现代只能无可救药地听凭体验（Erlebnis）与娱乐的摆布。就连娱乐也是一种策划，它使“畏”（Scheu）在神之物与不可预思之物面前消失得无影无踪。

汉德克（Handke）在很多方面都与海德格尔观点一致。世界的失事实性（Defaktifizierung）被汉德克称为“离乡背井”（dépaysement），翻译成德语即为Außer-Landes-Geratensein，或者Außer-Landes-Sein。 [38] 可以说，媒介—世界（Medien-Welt）终结了本真的在世存在。媒介使世界失去事实性。在冬季黑森林里的那“积雪的平坡肃穆的单一”使海德格尔再一次感受到，在这个世界中存在如同在工作中存在般快乐。汉德克也出发开始了他在多瑙河、萨瓦河、摩拉瓦河与德林纳河畔的冬日之旅。汉德克恰恰是在“压下年久的铁闩锁的时候”，在“几乎要用尽全力来推开店门的时候”感受到了那种“重返家乡”（re-paysement）、“回归故土”（Zurück-ins-Land-Geraten）以及被重新抛回世界的快乐。世界的事实性首先通过物体的重力和阻力得以体现：“由经年累月的时间和物质

重量引起的物体的轻微阻力，与施加其上的物体产生的摩擦，都能显现出一种独立的反作用体（Gegenkörper）的存在。……塞尔维亚语中，商铺的门字面的意思是反作用物（Gegen-stand）……物体间瞬时发生的密切接触中的一方，都是自身具有持有物（Bestand）的本有（Ereignis）的主体。这种轻微的阻力，即在最朴素的物体身上也能被感知到的本性（Eigenkraft），使事实性无须表现外在的同时，也让其免遭习以为常、熟视无睹的对待。”[39] 然而，汉德克所指的真正的万物，一旦被作为话题聊起，即成为一种标记（Zeichen），听起来就会不真实和如幽灵一般：“森林般暗色的庞大蜜罐，火鸡般大小的老母鸡，别样黄的意面窝（Nudelnest）和意面浇头（Nudelkrone），经常露出食肉动物般的尖嘴又经常如童话里那般肥硕的河鱼等。”[40] 这个童话世界和媒介世界同样不真实。汉德克鲜有的规规矩矩的语言本身创造了一种虚幻的世界。

乱哄哄地充斥在空间里，到处可见又无处可寻的没有凝重感的媒介物（mediale Dinge），对于汉德克来说必定也是如幽灵一般。它们已经令卡夫卡十分苦恼了。对于他来说，媒介就像幽灵，它令这个世界失真，变得让人无法理解：“简单的书信方式都一定——仅从理论上来看——令世界经历可怕的灵魂分裂。这简直就是在与幽灵交流……人们怎么偏偏会有这样的想法：人与人可以通过信件互相交流！人们可以想起一个远方的人，可以抓住一个近处的人，然而，其他一切都是超出人的力量的。……书写的吻没有传达到地方，而是在途中就被幽灵尽数吞噬。这丰盛的食物使这些幽灵不断地增多。人类意识到这一点，开始与其斗争，为了尽可能地消除横亘在人与人之间的幽灵之物，也为了实现自然的交流和获得灵魂的安宁，人类发明了铁路、汽车以及飞机，然而，这一切都再也无济于事，它们很显然都是在萧条状态下产生的发明，而与人类对立的另一方则更加的安静与强大，他们继信件之后又发明了电报、电话以及无线电报。幽灵不会饿死，而我们终将灭亡。”

[41] 卡夫卡所指的幽灵这时又发明了电视、因特网以及电子邮件。这些都是无形的交流媒介，因此像极了幽灵。汉德克本可以因为那些无形的、失重的、绕在整个星球周围的媒介物而说出和卡夫卡一样的话，“我们终将灭亡”。媒介物也使人再也不能真正地去见证（Zeugenschaft）。媒介制造的新闻和图片是不以人的意志为转移而可以自我繁殖的幽灵：“这是与幽灵的交流，并且不只是与接信人的幽灵，而且也是同自己身上的幽灵交流，这幽灵，在写信的那只手下成长，在信件的连续性中，即在一封信证实着另一封信，并可将另一封信作为自己这一封的见证的连续性中成长。”[42] 借用汉德克的话来说，一切都可以说成无关实在性的幽灵般的映照：“过去四年里几乎所有的图片和报道……对我来说，随着时间的推移，好像越来越只是普遍、习以为常的目光所及之面（Blickseite）的映照——是我们视觉细胞自身的反射，无论如何都不是我们的亲眼见证（Augenzeugenschaft）。”

媒介使人盲目。它们制造了一个无法见证的世界。它们并不能证实现实。它们伪造并向这个世界做出错误的映射（ver-spiegeln）。媒介的“策划”使事实性渐渐消失，而此在则是被抛存在（Geworfen-Sein）。人的此在要归功于“最高天堂提出的要求”和“对起支撑作用的地球的保护”[43]。人们应该满足要求并且由超越人类之物来支撑。人的此在和这个世界都无法被策划。原因在于他们具有事实性。人由“不可预思之物”来定音、调谐。原因在于人有事实性。人只要心存被抛境况和事实性，就会受到保护，不会变成“策划者”的“奴仆”。海德格尔认为，人类“是自身本源的倾听者”（Hörige ihrer Herkunft）。《存在与时间》中所写的使此在忘记了本真生存可能性的娱乐，也使人类对于本源的语言（Sprache der Herkunft）充耳不闻：“田间路在言说，但只有那些诞生在田间路气息中的人能够听到它。人类是自身本源的倾听者，却不是策划者的奴仆。……危险威胁着今天的人们，他们仅存的听力已难以听懂它的语言。他们只为媒介的噪声保留耳朵，几乎把这当成上帝的声音。因

此人变得支离破碎并且毫无出路。对支离破碎来说，单纯似乎只是单调。”[44]

“书”与“镜”使人可以听到本源的语言。电影与电视机则令耳朵对本源的语言失聪。人类变成听力障碍者和支离破碎者。书是见证。电影则是策划。“壶”和“犁”指出本源。它们并非“机器”。广播和电视导致无家可归。海德格尔凭随意的区分构建了一个本真世界。他所欠缺的恰恰是对这个世界的泰然任之。其受难的语言因为非常有选择性和排他性而具有强制性。这种语言听起来不那么令人愉快。属于这个世界的不仅仅只有“白鹭”与“小鹿”，还有老鼠和米老鼠。

---

[1] Glotz,Peter:»Über die Vertreibung der Langeweile oder Aufklärung und Massenkultur«,in:ders.u.a.（Hg.）:Die Zukunft der Aufklärung.Frankfurt a.M.1988,S.215–220,hier S.217.

[2] Heidegger,Martin:Sein und Zeit.Tübingen 1993,S.390.

[3] Ebd.,S.263.

[4] Ebd.,S.262.

[5] Ebd.,S.177.

[6] “庄严”一词本意为“战斗”。

[7] Heidegger:Sein und Zeit,S.384.

[8] Ebd.,S.126.

[9] Ebd.,S.170.

[01] 海德格尔将这种包含了与自身相关的闲谈理解为Ausgelegtheit，即展开性、被解释状态。

[10] Ebd.,S.169 f.

[11] Ebd.,S.167 f.

[12] Ebd.,S.127.

[13] Ebd.,S.128.

[14] Ebd.,S.169.

[15] Ebd.

[16] Ebd.,S.170.

[17] Ebd.,S.178.

[18] Ebd.,S.322.

[19] Ebd.,S.169.

[20] Ebd.,S.266.

[21] Ebd.,S.187.

[22] Ebd.,S.264.

[23] Ebd.,S.346.

[24] Ebd.,S.189.

[02] 在《存在与时间》中，海德格尔通过分析“恐惧”而触及“家”的问题。恐惧是此在具有的一种原发的心理状态（Befindlichkeit），我们在其中感到“无家”或阴森怪异感。海德格尔就将其延伸为“不在家的存在状态”。这种阴森怪异感提示人，他在日常公众的“常人”那里得到的“在家”或“在家中存在”的感觉，实际上是幻觉或一种丧失真态自身的症状。因此，在该书中，“家”或“在家”是一个否定性的词。说到底，只有通过不在家的存在状态或这种状态参与造就的被个体化的缘在存在，理解人类本性和存在意义的视野才会被打开。

[25] Ebd.,S.105.

[26] Ebd.,S.172.

[27] Ebd.,S.105.

[28] Heidegger,Martin:Gelassenheit.Pfullingen 1985,S.15.

[29] Heidegger,Martin:Aus der Erfahrung des Denkens.Gesamtausgabe.Band 13,Frankfurt a.M.1983,S.9 f.

[30] Ebd.,S.88.

[31] Ebd.,S.89.

[03] 这里的几对德语词都是押韵的。

[32] Heidegger,Martin:Vorträge und Aufsätze.Pfullingen 1954,S.181.

[33] Heidegger,Martin:Bremer und Freiburger Vorträge.Gesamtausgabe.Band 79,Frankfurt a.M.1994,S.66.

[34] Heidegger,Martin:Beiträge zur Philosophie.Gesamtausgabe.Band 65,Frankfurt a.M.1989,S.415.

[35] Ebd.,S.260.

[36] Heidegger:Bremer und Freiburger Vorträge,S.57.

[37] Vgl.»Nur noch ein Gott kann uns retten«,Interview mit Martin Heidegger,in:Der Spiegel vom 31.Mai 1976.

[38] Handke,Peter:Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau,Save,Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien.Frankfurt a.M.1996,S.55.

[39] Winkels,Hubert:Leselust und Bildermacht.Literatur,Fernsehen und Neue Medien.Köln 1997,S.89 f.

[40] Handke:Eine winterliche Reise,S.71.

[41] Kafka,Franz:Briefe an Milena.Frankfurt a.M.1983,S.302.

[42] Ebd.Vgl.auch Brod,Max/Kafka,Franz:Eine Freundschaft.Briefwechsel.Band 2,Frankfurt a.M.1989,S.435：“当我不写作的时候——在过去的几年这总是我的准则——这主要是因为‘策略上的原因’，我不相信文字和信件，不相信我自己的文字和信件，我要把我的心和世人分享，而不是和那些玩弄文字并伸长着舌头读信的鬼魂分享。我尤其不相信信件，这只不过是一种特殊的执念，粘上信封，把信安全送到收信人手上，就够了。”一种更加人性化的艺术就这样浮现在卡夫卡眼前：“还有些东西我先前忘记说了：有时候艺术的本质和艺术的此在于我而言，似乎仅仅出于‘战略上的考量’才能被解释得通，一句真话只能被口口相传。”

[43] Heidegger:Aus der Erfahrung des Denkens,S.88.

[44] Ebd.,S.89.

饥饿艺术家

为了到达艺术的殿堂，

为了转入通往她的方向，我几乎想说，

首先必须一再地冲破灵魂方可。

——罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）

卡夫卡在一封给马克斯·布罗德（Max Brod）的信中写道：“写作是一份甜美绝伦的酬劳，为何呢？深夜里，我就像孩子的直观教学课那般清晰地知道，这是为魔鬼服务的酬劳。”[1] 写作是受难。它以痛苦为前提。这位作家收到的酬劳来自他“被魔鬼折磨、痛打，甚至碾碎”的服务。虽然卡夫卡承认，或许还有“另一种写作”存在，例如，“在阳光下”写些“故事”。但是他自己只知道这种“每当夜里，惧畏不让我入睡的时候”的写作。他就这样生活在“一片不踏实甚至完全不存在的土地上”，“生活在一片黑暗之上，从这黑暗之中，昏暗的暴力随心所欲地猛冲过来，不管我怎样结结巴巴地为自己辩护，它还是摧毁了我的一生”。卡夫卡自问，若不再写作，自己的人生是否会好些，回答是否定的。那样的话，人生会变得“更加糟糕而且完全无法忍受”，必定以“癫狂”（Irrsinn）而终结：“这位作家的生命真是离不开写字台，若他要摆脱这癫狂，就绝不可以弃写字台而去，用牙齿也要紧紧地咬在那里。”

写作维系着生命，但却是一个不再纯粹的生命：“写作养活了我，但说写作维系着我这样的人生是不是更对？”这个作家的生命如同死亡。他不是活着，而是一次又一次地死去。从字面意思上看，他的人生是向死而生：“我自始至终都是一把尘土，没有把一点火光变成烈焰，

只能用它来照亮我的尸体。”这位作家“对死亡有着恐怖的惧畏，因为他还没有真正活过”。他无法轻松地“搬进家里”。然而，他对死亡的惧畏其实是虚构的，因为他还没真正活过。如果你根本不知道生命的尽头，又怎么会害怕它呢？卡夫卡这样问自己：“我凭什么害怕，房子倒塌而我不在家；我知道房子倒塌前发生了什么吗？我不是已移居异地并把房子托付给所有邪恶力量了吗？”

这位作家离开了那座房子，变成了荒漠的游隼：“这是一片精神之荒漠。还有在你往日和来日中那些跋涉荒漠的商旅所留下的具具尸体。”[2] 这位作家满怀期待，期待到达，期待在家，期待可以想象家的样子：“我离开了家，不得不经常书写家信，即使家中的一切早已遁入时间的永恒之中。这所有的写作无异于鲁滨逊插在孤岛制高点上的一面旗。”写作是向着家的写作。它是一场通往最终归宿的朝圣。

写作就是受难。它不停地尝试去拯救，但却背道而驰。可以说，这位作家是在毁灭之中自我拯救。事实表明，拯救就是逃避让自己感到窒息的这个世界和它的光明。这位作家一心想着拯救被掩埋之人，而他自己或许就是这样的人。他就这样活活掉进这种思想的深处，将自己掩埋：“并不是你被掩埋在矿山中，大堆的岩石将你这虚弱的个体与世界及其光明分隔，而是你在外面，要穿行来到被掩埋者所在之处，面对巨石却失去了知觉，世界及其光明令你更加无力。你想拯救之人每一刻都饱受窒息之苦，以至于你必得像托勒尔一样苦干，他尚存一口气，你就永远不能停下。”[3]

卡夫卡对世界的态度首先是惧畏（Angst）。这惧畏使人不能对这世界泰然任之。卡夫卡对死亡的惧畏影响了周遭的一切。他因此而惧畏改变，惧畏旅行。只是去照亮尸体的生命已被判决为致命的僵化。卡夫卡陷入了死亡的恶性循环中：他惧畏死亡，因为他从未活过；他没活过，因为他只用生命去照亮尸体。

卡夫卡的作家印象是让人感到矛盾的。作家不仅是痛苦之人，还是面临选择之人（homo delectionis）。因为他并不完全拒绝享乐。写作就是他对魔鬼服务而获得的甜美的报酬。这也许比他所放弃的生活更加甜美。作家自己就是“追求享乐的建构”，他“不停地在自身或外在完形（Gestalt）……周围寻踪觅迹并乐享其中”。他热衷于对美的享受：“这就是作家。……我以作家的舒适姿态坐在这里，准备好享受一切美好的事物。”

卡夫卡也是自我享乐的建构。他为自己流泪，为自己戴上桂冠。他用甜美的泪水滋养着自己的尸体：“他（作家）死去（或者他没有活），不断地为自己哭泣。”他没有住在这个世界上，而是住在自己心里。这种自我，病态的自我坚持使活着变得没有可能：“生活需要的只是放弃自我享乐。”卡夫卡一再懊悔自己没有活过：“我本可以活着但却没有活着。”就连懊悔也没能免于自我享乐：“人为何有悔，悔为何不已？为了让自己更加美丽可人？是也。”

他所谈及的总是关于享乐，关于自我的享乐或者他人的享乐。他有一处写到，作家是代表人类受苦的人。他是受难者。他将人类所有的罪责都只揽于自身。他代替所有人背负十字架。然而，同时，他又使罪孽（Sünde）变得可以被享受：“他是人类的替罪羊（Sündenbock），他允许人类无罪地享受罪孽，几乎无罪。”再一次被提起的是，作家本身就是“追求享乐的建构”。他和人类在要求享乐中彼此相通。

马克斯·布罗德如此回应卡夫卡的作家理论：“你关于作家的话——虽然我们是朋友，但是，很显然，我们是不同类型的作家。你在书写某一种消极事物中安慰自己，无论是真实的还是臆想出来的，反正就是一种你所感觉的人生的消极。然而，在不幸中——你至少也能写作。对我而言幸福和写作拴在同一条线绳上。一旦它断了（哦，它如此不结实！），我就会穷困潦倒。在这种状态下，我宁愿可以扼杀自己也不要

继续写作。你会说写作是你扼杀自己的方法等等——然而，这不是同一类事。因为这种扼杀的方式恰好我根本不知道。而且，我只有在处于精神非常平衡的状态下才能写作。这种平衡当然并没有大到让写作于我而言无足轻重。在此，我们彼此深以为然。”[4] 卡夫卡对此回应道，他对幸福和写作有截然不同的态度，他逃避幸福是为了写作：“态度差异肯定存在，当哪一天不是通过写作和与之有关的事情而获得幸福时，（我不知道，我是否曾幸福过）而恰恰在写作上无能为力，这时车还没开便翻了，因为对写作的渴望无论在哪里都大大重于其他。然而，以此并不能推断出基本的、与生俱来的、崇高的作家品质。” [5] 他放弃幸福并不“崇高”，因为他抵押掉幸福是为了一种称为写作的、更高级的享乐。他对享受的追求使他的尸体都被折算为资本。因此，他对死亡的惧畏或许来自认为死亡是追求享乐的完全他者的想法：“我的人生比别人的更加甜美，我的死亡也会因此更加恐怖。”这样看来，在以“消极”为基础的写作和与幸福相融的写作二者之间，并不存在原则上的区别。卡夫卡为了可以带来更高级享乐的写作而斋戒。他狂热地顺服于斋戒，顺服于饥饿。

卡夫卡的《饥饿艺术家》讲述了作家的受难故事。小说一开始就对当时的时代做出诊断：“饥饿艺术家们近年来明显受到冷落。”人们生活在一个对饥饿受难，确切地说，是对受难越来越没有兴趣的时代。另一方面，饥饿“受难者”的受难也不是纯粹的受苦，因为放弃进食是令他快乐的：“因为，他自己明白，饥饿表演多么简单，这一点新手恐怕不会知道。饥饿表演简直是世上最容易的事。他对此直言不讳，但人们不相信他，人们至多把他当作一个谦逊的人，可是，大多数人认为他无非是制造噱头而已。”这位饥饿艺术家遭受的主要是饥饿表演违背自己意志而总是必须提前结束的痛苦。饥饿表演结束之后唯一的不足之处是“提前结束表演的结果”。饥饿表演的时间仅仅是出于对宣传策略的考虑来确定的。这种广告宣传现在完全掌控了受难。这样一来，饥饿艺术家也

受此约束，并被说成“制造噱头”。艺术家首先必须尽可能地吸引“观众”的注意力：“经理将最长的饥饿期限定为四十天，超过这个期限便不允许，甚至在国际性大都市也不行，并且这还有个很好的理由。经验证明，保持在四十天左右，公众的兴趣会在持续高涨的宣传作用下得到激发，但超过这个期限，城市居民便开始丧失兴趣，公众支持率便出现大幅度的下滑。”饥饿受难作为娱乐会受到宣传的制约。

那些“追求娱乐的人群”的兴趣不断消减。人们对饥饿受难，根本就是对受难的心不在焉的兴趣使饥饿艺术家流落到马戏团。在兽场旁边的笼子里，饥饿的受难者勉强维持着自己寒酸的生存状态，直到他在这里也完全被遗忘。人们对饥饿受难的兴趣丝毫不复存在：“在当今时代人们还要为一个饥饿艺术家劳神费心，对此等怪事人们已经习以为常了，而正是这种见怪不怪的态度宣判了饥饿艺术家的命运。他可能是拼尽全力在做饥饿表演了，他也的确这么做了，但已经无药可救了。人们直接从他身边扬长而过，视若无物。试着向人们解释饥饿艺术吧！”他受难所在的笼子现在终于成了“通往兽场途中的障碍”：“有一天，这个笼子引起了一位主管的注意，他质问侍者为什么让这么完美精致的笼子放在那里弃之不用，却装着沤烂的稻草。无人知道为什么，直到一个人凭借计数板上的数字才想起饥饿艺术家来。他们用一根棍子朝稻草里四下捅了捅，发现饥饿艺术家还在里面。‘你还在继续挨饿吗？’那个主管问。”为什么必须挨饿，为什么不能做些别的，对于主管的问题，饥饿艺术家有气无力地对主管附耳细语，讲了一段耐人寻味的自白：“因为我找不到适合我胃口的食物。假如我找到这样的食物，请相信我，我绝不会招人参观，当众出丑，我会像你或其他任何人一样大吃大喝，塞满我的身体。”他的饥饿艺术被揭示为一种具有否定性的艺术。它否定所有食物。他对所有存在的东西说不。然而，这种否定性并未引起纯粹的受苦。在此基础之上产生的恰恰是幸福，因为他如痴如醉地顺服于饥饿的艺术。

有关饥饿艺术家的受难故事就以这段耐人寻味的自白结束。人们将他连同稻草一同埋掉了。笼子里放进了一只小黑豹。黑豹进笼让相关的人如释重负，“即使感觉最迟钝的人也能感受到”。这只吃得很好的豹子成了那位饥饿受难者，其实就是受难的对立面。黑豹从咽喉部位吼出对生命的无欲无求的欢乐：“看守者无需多虑就给它送来它喜欢的食物；它看起来也丝毫不想念自由；它那高贵的、具备一切所需的，几乎达到了爆发点的身躯看起来似乎把自由也随身带着；那自由仿佛就藏在它利齿的某处；生命的欢乐从咽喉部位吼出强烈的激情，对观众来说，承受住它的欢乐并不容易。可是，他们克制住自己，挤在笼子周围，丝毫不肯离去。”“追求娱乐”的人群现在蜂拥着涌向幸福的豹子，这个马戏团的新景观。他们在从这只动物的喉咙里带着强烈激情吼出的生命的快乐中找到了共鸣。生命对享乐主义的赞同显然使具有否定性的受难停息下来。

无论是享乐的动物还是饥饿艺术家都存在于禁锢之中。显然，这禁锢并未让谁不能感受到幸福。也许幸福还要以禁锢为前提。年轻的豹子使没有受难的幸福直观化，这种幸福就是无欲无求的、从生命中感受到的欢乐，而藏在它利齿某处的自由无疑是奇怪和荒诞的。然而，饥饿受难者的自由，即否定一切的自由，也大有问题。享乐动物从享受食物的消化中获得的幸福比通过否定而获得的幸福要更真实、更真诚。

受难艺术似乎永远都是一种饥饿艺术，这种艺术将对所有存在者的否定转变为享受。饥饿受难者因否定自己的此在而获得“甜美绝伦的报酬”。饥饿艺术家和享乐动物原则上并无区别，追求幸福的强制性将他们紧紧联系在一起。

---

[1] Brod/Kafka:Eine Freundschaft,S.377 f.

[2] Kafka,Franz:Nachgelassene Schriften und Fragmente II.Frankfurt a.M.1992,S.355.

[3] Ebd.,S.352 f.

[4] Brod/Kafka:Eine Freundschaft,S.381.

[5] Ebd.,S.385.

泰然任之

好的娱乐是

人们为了忘记上帝的缺席

而为自己谋求的一种手段。

乔治·斯坦纳（George　Steiner）所提出的艺术概念具有强调性。艺术是一种超越性和形而上学，它的内在则具有宗教色彩。艺术让我们得以和“超越性”事物“完美接触” [1] 。艺术“成为形式的主显节”，“微光透露” [2] 。任何一种有“强制范围”的艺术——斯坦纳明确提到了卡夫卡——都“指向”“一种先验维度”，“一种所经历的明确的事物——也就是具有仪式性、宗教性以及启示性的事物——抑或一种含蓄的、在超越内在的和纯世俗领域之外存在的事物” [3] 。对于“陌生事物的预见性气息” [4] 赋予艺术以灵魂。艺术性始终存在于“他者性”（Andersheit）即“惊恐之预兆” [5] 中。艺术让我们感受到，“我们与未知事物紧密相邻” [6] 。

斯坦纳也认为，艺术是受难。只有受难才有超越的机会：“不管我们愿意与否，那些扣人心弦又普遍存在的费解，以及构成人类核心的去追寻的指令（Imperativ）都使我们同超越性紧密相邻。诗歌、艺术和音乐是这种相邻关系的媒介。” [7] 艺术家都是痛苦之人。斯坦纳认为，“认知性知觉和存在于形而上表象的游戏以及诗歌和音乐中的形象”向人们讲述着“痛苦与希望”，讲述着“味同尸味的肉体”。对于尸体的哀悼是艺术创作的动力源泉。所有的艺术表现形式也都可以被看作受难形式。它们源于“无限的等待与期盼” [8] 。作为受难的纯粹艺术始终保持着对死亡的缅怀。这种“严肃性”（Ernst）的产生则源自向死而生

（Sein zum Tode）。对于死亡无畏的抵抗使得艺术成为受难。相反，娱乐则具有内在性。它没有被赋予形而上学的潜力，因此娱乐是短暂的、转瞬即逝的。

就艺术的神学化而言，阿多诺虽十分赞同斯坦纳，但其想法却与后者大相径庭。尽管阿多诺有着对纯粹受难的偏爱，但他也认识到了艺术和娱乐之间存在某种程度的交汇点。再次引用他的话说：“完全不受束缚的娱乐不仅仅是艺术的对立面，同时也是艺术自身所能触及的一种极限状态。”当娱乐不受束缚发展成为受难时，它就触及了艺术的领域。无论是艺术的神学化升华还是娱乐的神学化释放，都缺少一种泰然任之的境界。纯粹的有意义与无意义都是接近一种歇斯底里的状态。

艺术史并不一定是受难史。痛苦、恐惧和孤独对于艺术的形式创作来说不是唯一的推动力。艺术的现时性（Gegenwart）不必在于指向超越性。内在性艺术或短暂性艺术并不矛盾。这种艺术的内在存在着截然不同的对待死亡和有限性（Endlichkeit）的态度。它的表现既非对被照亮的尸体的反射，亦非对死亡无谓的抗争。卡夫卡式的死亡受难，不得不由确信的无罪感取而代之。罗伯特·劳森伯格（Robert Rauschenberg）在一次谈话中解释了他对死亡的态度：“芭芭拉·罗丝：在你的画作中不存在死亡。……有趣的是，你在不断开拓自己艺术工作新领域的生涯里，从未触及有关死亡的画作。罗伯特·劳森伯格：我总说，死亡和生命无关。这是两个截然不同且理应不同的事物。若生命无罪，那它就应该如此。无罪不意味着拥有贞洁（Jungfräulichkeit）。贞洁仅能为人拥有一次，而无罪感则每天都要保持。”[9]

对于劳森伯格来说，艺术的定义未超出这个世界，未“超出内在的和纯世俗的领域之外”。他的艺术是内在性艺术，这种艺术不会脱离这个世界。泰然任之的友好和对待世界的“温柔”（Zärtlichkeit）是这种艺术的特点：“没错。下一个层次就是温柔。就算它是老生常谈（eine alte

Dose），也不妨碍我爱上它。”[10] 劳森伯格的内在性艺术存在于日常的、短暂的、暂时的事物中，同时也以桂冠装点和美化了它们。假如他的艺术具有宗教性，那么这种宗教也是内在性或者日常性的宗教。我们应该去探索那种日常的、不起眼的和短暂性事物的精神性。这位艺术家将世界翻了个底朝天，最终亲切地回归了日常性事物，并讲述着它们的故事：“当一件衬衫被置于阳光下或者人们穿着衬衫去游泳又或一条狗躺在衬衫上睡觉时，这件衬衫会发生变化，这样的体验我甚是喜欢。我喜欢对象物体的故事。”[11] 劳森伯格一再与超越性艺术及其形而上学—宗教的矫揉造作的激情保持距离。那种巴尼特·纽曼（Barnett Newman）特有的真理受难，会让他感觉很诧异。纽曼认为，艺术的任务就是“在虚无（das Nichts）中取得真理”[12]。

艺术即人生。人生意味着放弃“自我享乐”（Selbstgenuss），就这一点而言，卡夫卡在某种程度上是对的。我们必须避免自我（Ich）的一再出现：“我不希望，在画里，我的个性变得清晰。因此，我总是让电视开着，让窗子开着。”[13] 劳森伯格让窗子开着，这样就不会有统一的内在性（monadische Innerlichkeit）禁锢住望向世界的目光。电视机去除了自我的内在性，将自我引向世界。它去除了自我的受难性。电视机仿佛是一种可以令人享受本真娱乐的工具。人们会自发地转向这个世界。劳森伯格显然是利用了电视机在精神方面的影响作用。艺术明确地将人们引向这个世界。开着的窗子是对整体沉沦于无世界（weltlos）的内在性的抵抗。艺术不必归因于看向死亡却无以消散的生命。与那些只画自己的噩梦，只局限于并美化自己内心世界的艺术家不同，劳森伯格说道：“我认为，当我工作的时候，我会环顾四周并且感知我周围的事物。当我感知并接触和触动某种事物的时候，创作也就开始了。”[14] 艺术家们要把注意力从自我转向外部世界的事物。这种转向也会深入到肉体：“我要让我的身体、头脑和思想从自我中释放出来。”[15] 然而，卡夫卡却没能做到：“通过写作我没有把自己赎回来。我一辈子都是作

为死人活着的，现在我将真的要死了。” [16] 卡夫卡深陷对死亡的恐惧，这与过度强调自我不无关系：“此外，我必须摆脱恐惧。唯有如此，来自肉体的全部能量才能自由地释放。我认为，恐惧和自我是一样的。或许两者本就同源。” [17]

不那么自我意味着更多关注世界。不那么恐惧意味着更加泰然任之。劳森伯格对娱乐的轻松态度建立在对世界的泰然之上：“我喜欢看电视并且总是让它开着。我不喜欢人们不断更换电视节目并由此中断正在播出的节目。我宁愿将一个糟糕的节目自始至终看完。” [18] 劳森伯格想要指出，娱乐也是这世界的一部分，电视机也是通往世界的一扇窗，因此，他才会让电视一直开着，就像他让窗子一直开着那样，人们会赞同娱乐，但不会迅速被它征服。他的箴言说明了一切：“芭芭拉·罗丝：你真的需要看看这一切，将一切都吸纳进来。罗伯特·劳森伯格：我认为，正是如此。芭芭拉·罗丝：但也要不排除任何可能性。一切都得被吸纳进来——吸纳而不是排除。” [19] 友好也意味着“吸纳一切”。劳森伯格的艺术尊崇的信条是：友好地接纳这个世界和世界上的万物。相反，受难性艺术是具有选择性或排他性的。它并不友好。劳森伯格的友好性艺术展示了另一个世界，另一种既没有受难艺术也没有娱乐的日常。不管是受难还是娱乐，二者都不知道何为友好的自我审视。它们都带有一种盲目性，都不知道何为对世界泰然任之的友好。

劳森伯格的友好艺术融入世界之中。它能够通达世界。从这点来看，可能并不存在绝对的艺术的优先性。电视机也是了解世界的通道和窗子，劳森伯格因此而让这窗子一直保持开着的状态。就连电视节目也是包罗世界万象。劳森伯格或许是反对海德格尔的，他认为电视并不一定意味着世界贫困（Weltarmut），而海德格尔所指的世界本身就是一种自我穷困，它排除很多事物，在海德格尔的思想中有一种特别的隐遁避世（Weltferne），他不知何为泰然处世。即便15年后，他对电视的态

度也没有发生根本性的改变。只有越发临近自己的死亡让他感到不安：“在每一个房间里都有一个24小时不停运转的电视机。……我就是需要它们。如果它们都停止运转，那情况可能就会如同死亡一般。我可能就要同这世间的一切分隔两处，那么与我相伴的就只剩艺术了。”[20]

---

[1] Steiner,George:Von realer Gegenwart.Hat unser Sprechen Inhalt? München 1990,S.295.

[2] Ebd.,S.294.

[3] Ebd.,S.283.

[4] Ebd.,S.276.

[5] Ebd.,S.275.

[6] Ebd.,S.294.

[7] Ebd.,S.281 f.

[8] Ebd.,S.302.

[9] Kunst heute,Nr.3:Robert Rauschenberg im Gespräch mit Barbara Rose.Köln 1989,S.127.

[10] Ebd.,S.124.

[11] Ebd.,S.101.

[12] Ebd.,S.290.

[13] Ebd.,S.79.

[14] Ebd.,S.90.

[15] Ebd.,S.93.

[16] Brod/Kafka:Eine Freundschaft,S.378.

[17] Robert Rauschenberg im Gespräch,S.93.

[18] Ebd.,S.99 f.

[19] Ebd.,S.83.

[20] »Ich habe meinen Himmel«,Interview mit Robert Rauschenberg,in:Die Zeit vom 12.Januar 2006.

娱乐之元理论

请享受这个时代。

——《时代周刊》（DIE ZEIT ）

何为娱乐？如何解释现在娱乐似乎紧跟所有事物之后的现象——信息娱乐、教育娱乐、伺服娱乐、辩论娱乐、记录性娱乐？[1] 是什么制造了娱乐越来越多的“混合模式”（Hybridformat）呢？如今被津津乐道的娱乐只是一个出于某种原因当下虽然意义非凡，但并不意味着由此会有完全新鲜事物诞生的早已为人熟知的现象吗？有一份调研如是写道：“人们可以随心所欲地曲解和解释：人类就是喜欢消遣——独自、和他人、消遣他人、消遣上帝和世界。他们十分醉心于惊险刺激的故事、五彩缤纷的图像、扣人心弦的音乐和各种形式的游戏——简单来说：他们醉心于交际的灯光（communication light），醉心于没有严苛的要求和规矩又无人强迫的参与。也许一直都是如此，可能还会继续如此，就像我们在获得快乐（Lustgewinn）和交际方面已被编好了程序。”[2] 如今，娱乐的无处不在表明了这是平凡事件，不是什么罕见的、不曾有过的本有（Ereignis）吗？抑或给今天（Heute）打上标记或构成了今天的那些不同寻常的东西要出现了吗？“一切都是娱乐——当然啦。”[3] 然而，事实并非这般“当然”。如今，一切都将成为娱乐，并不是理所应当的事。这是怎么回事？这与某种范式转变（Paradigmenwechsel）有关吗？

人们曾经多次尝试去定义娱乐。然而，娱乐现象看起来似乎在顽固地逃避被打上概念性的标记。这样一来，对于概念的确定，人们便无计可施。摆脱这一困境仅仅通过现象的历史化（Historisierung）是行不通

的：“以历史性发展入手往往很有用，因为大多数情况下要比从定义入手更有启发性。娱乐就像其他众多的现象一样都开始于18世纪，因为从现代意义上所理解的工作与空闲时间（Freizeit）的区分也是在18世纪才形成。”[4] 因此，贵族不需要娱乐，因为他们不从事常规工作。贵族们做的事情，如听音乐会或者看剧，“更像是集体活动而不是娱乐”。不做常规工作意味着：没有空闲时间。没有空闲时间意味着：没有娱乐。根据这一论点，娱乐就可以被定义为人们用来填充业余时间的活动。正是娱乐现象的这种含蓄定义构建了其自身所谓的历史事实性。矛盾的是，人们在使定义变得多此一举的历史化之前就去定义一种事物。娱乐一直存在，这种论点更令人信服，至少它不矛盾：“希腊人不仅会演剧，也会像珀涅罗珀（Penelope）的追求者那样用里拉琴来演奏地狱音乐；当奥德修斯（Odysseus）被海浪冲上沙滩时，娜乌西卡（Nausikaa）[01]正在高兴地和朋友们玩着球。中世纪的王室不仅捐赠修建修道院，也养活小丑。”[5] 希腊人或罗马人不懂娱乐，这样的论断并无意义，因为当时工作与休闲之间并无分界。

娱乐的无处不在不能简单地归因于：空闲时间的不断增加以及娱乐随着空闲时间的增加变得越来越重要。今天的娱乐现象的特点在于它远远超越了空闲时间的现象。例如，寓教于乐原本与空闲时间并无关系。娱乐的无处不在表现为娱乐的绝对化，这恰恰消除了工作和空闲时间之间的界限。实验室娱乐（Labotainment）或神学娱乐（Theotainment）之类的新词或许也并不矛盾。道德也许可以称为通信娱乐（Allotainment）。一种偏好文化（Kultur der Neigung）就如此诞生了。将娱乐归于18世纪的历史并未完全切中当今娱乐现象的历史特征。

现在，人们经常指出娱乐是无处不在的：“描述奇特、定义模糊的‘娱乐’首先是一个中性和开放的概念。信息也可以具有娱乐性，还有知识、工作，乃至世界本身。”[6] 世界本身具有怎样程度的娱乐性呢？

这预示着会产生对世界或现实的新式理解吗？娱乐概念的描述或模糊是否会指向使娱乐绝对化的特殊本有（Ereignis）呢？如果工作本身不得不具有娱乐性，那么娱乐也就完全脱离了与历史上的、18世纪出现的空闲时间之间的关系。娱乐远不仅是打发空闲时间的活动。我们或许可以把它理解为认知性娱乐，这种知识与娱乐的混合式结合并不一定与空闲时间相关。确切地说，这种结合表达了一种对知识的完全不同的态度。认知性娱乐与受难性认知是对立的，这种认知出于自身目的被神话，即被神学化或目的化。

对于卢曼来说，娱乐也只不过是具有打发空闲时间功能的“现代休闲文化的组成部分”[7]。卢曼在定义娱乐时遵循的是戏剧的模式。娱乐犹如戏剧；就“插曲”而言，在戏剧一样的娱乐中所理解的实在性，是有时间局限性的：“这与向另一种生活方式过渡毫无关系。人们只是暂时这么做，并未放弃其他机会，或者并不能因此摆脱其他负担。……它［戏剧］每每都将自己标记为游戏；而当它突然变得严肃时，可能会随时崩塌。就如同猫跳上了棋盘。”[8] 显然，卢曼也忽略了今天娱乐现象的新奇之处。娱乐已打破时间和功能上的局限性。它不再仅仅是“暂时性”的，而是变得似乎持续不断。也就是说，它看起来不仅涉及空闲时间，还涉及时间本身。所以猫和棋盘之间并无差异。猫自己沉迷在这游戏之中。也许，娱乐的绝对化在其无处不在的背后正缓慢进行。如此看来，娱乐并不只是一个插曲，而是要在这绝对化的过程中创造一种新的“生活方式”，一个新的世界及时间体验。

卢曼认为，系统借助二进制代码构建了它自己的现实性（Wirklichkeit）。例如，对科学系统来说，有决定性意义的就是去区分真实和不真实（wahr/unwahr）。二进制代码来决定，什么是现实的。新闻、广告以及娱乐都属于大众传媒系统，借助二进制代码，大众传媒系统在区分信息和非信息（Information/Nichtinformation）方面进行操作：“每个领域都会使用这种信息/非信息码，尽管执行方式不同，但是

它们会根据选择信息的标准来加以区分。”[9] 娱乐根据与新闻或广告不同的标准来选择信息。这种信息/非信息的二进制代码太普通、太模糊，所以不能使娱乐抑或大众传媒的特殊性得以凸显，因为卢曼认为，信息对于交际来说绝对是有决定性意义的。然而，信息并不是大众传媒的特点。所有的交际都以选择、传达和理解信息为前提。此外，娱乐作为大众传媒的一部分掌控着边缘化的此在。因此，卢曼无法理解或解释娱乐的无处不在，它让娱乐远远超出了大众传媒的范畴。

例如，卢曼将娱乐归为大众传媒系统，而教育娱乐（Edutainment）不仅仅局限在这种大众传媒系统。然而，教育娱乐原本属于教育系统。现在，娱乐似乎对接每个社会体系并对其进行相应的调整，以便这些体系形成自己的娱乐形式。恰恰是信息娱乐模糊了作为大众传媒的两个分支的新闻和娱乐之间的界限。卢曼的系统论无法理解那些混合模式。现在，娱乐突破了那种把它与新闻区别开来的“虚构的封闭性”。此外，所给定的可以显示出是娱乐还是游戏的“外边框”[10] 并不总是清晰的。世界本身可能会变成棋盘。猫的跳跃可能也只是一着儿棋。“显示屏”的边框虽然将电影标记为娱乐，但它也把新闻囊括其中。外边框的一致性导致娱乐和新闻的混杂。娱乐在“真实的现实”和“虚构的现实”之间划分出的界限也越来越模糊。娱乐早已控制了“真实的现实”。娱乐已然改变了整个社会体系，但对自己的参与却故意没有做出标记。一个与世界共存的超系统似乎就这样建立起来。娱乐性/非娱乐性的二进制代码作为超系统的基础必须决定什么具有处世能力（weltfähig），什么没有，即要决定什么是存在者。

娱乐升华成为一种新式范例，一种新式世界及存在的形式。为了存在，为了成为这个世界的一部分，就必须要有娱乐性。只有具有娱乐性的事物才是实在的抑或现实的（real oder wirklich）。卢曼的娱乐概念坚持认为虚构及真实的现实之间具有差异，这种差异现在已不再重要。现实本身似乎就是娱乐的结果。

娱乐的绝对化可能对于受难精神来说就是沉沦。然而，受难和娱乐归根结底是亲密无间的。目前的研究多次指出，二者之间隐含着趋同性。卡夫卡笔下的受难角色饥饿艺术家和享乐的动物虽然对存在和自由有着不同的理解，但却可以共居一笼，这绝非巧合。他们或许就是马戏团中的两个角色，始终可以轮番登场。

---

[1] Westerbarkey,Joachim:»Von allerley Kurzweyl oder vom wissenschaftlichen Umgang mit einem antiquierten Begriff«,in:ders.u.a.（Hg.）:a/effektive Kommunikation.Unterhaltung und Werbung.Münster 2003,S.13–24,hier S.21.

[2] Ebd.,S.13.

[3] Vorderer,Peter:»Was wissen wir Über Unterhaltung?«,in:a/effektive Kommunikation,S.111–131,hier S.111.

[4] Westerbarkey:»Von allerley Kurzweyl«,S.13.

[01] 在《奥德赛》中，娜乌西卡对被海浪吹来的奥德修斯非常友好，甚至许愿下嫁于他。

[5] Thomas,Hans:»Was scheidet Unterhaltung von Information«,in:Bosshart,Louis/Hoffmann Riehm,Wolfgang （Hg.）:Medienlust und Mediennutz.Unterhaltung als öffentliche Kommunikation.München 1994,S.62–80,hier S.71.

[6] Ebd.,S.70.

[7] Luhmann:Die Realität der Massenmedien,S.96.

[8] Ebd.,S.97.

[9] Ebd.,S.51.

[10] Ebd.,S.98.

图书在版编目（CIP）数据

娱乐何为/（德）韩炳哲著；关玉红译.--北京:中信出版社 2019.6
ISBN 978-7-5217-0481-5
Ⅰ.①娱… Ⅱ.①韩… ②关… Ⅲ.①休闲娱乐－哲学理论－研究 Ⅳ.① B0
中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第085807号

娱乐何为
著者：［德］韩炳哲
译者：关玉红
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：120千字
版次：2019年6月第1版
印次：2019年6月第1次印刷
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5217-0481-5
定价：38.00元
版权所有·侵权必究

Agonie des Eros

Byung-Chul Han

爱欲之死

[德]韩炳哲 著　　宋娴 译

中信出版集团

目录

序 重塑爱欲

忧郁症

承认“无能为力”

徒劳的生命

色情

想象力

爱欲政治学

理论之殇

序

重塑爱欲

阿兰·巴迪欧 [1]

韩炳哲试图用此书阐明这样一个观点：纯粹意义上的爱，曾经被置于一个悠久的历史传统之中的爱，如今受到了威胁，甚至已经死亡；不管怎样，当今的爱是病态的，正如作者给这本书所起的题目一样——“爱欲之死”（Agonie Des Eros）。

是什么将爱置于濒死的边缘？自然是当今时代的个人主义，一种将一切事物在市场上明码标价的必要性，一种可定义当今社会所有个体自私行为的逻辑。事实上，纯粹的爱站在当今这个资本全球化世界所有规则的对立面，这并不是说只有一纸婚约能保证两个人惬意的共同生活——事实上，纯粹的爱从根本上体现了对“他者”这一存在的经验。这或许是唯一可行的经验。

为了论证这一观点，韩炳哲探究了纯粹之爱（包含由爱驱动的性欲）在当今时代遭遇的多种多样的威胁。一方面，他详细描述对于“他者”的绝对经验；另一方面则条分缕析地指出，哪些原因致使我们离这种经验越来越远，造成我们与“他者”的隔绝，甚至无法审视这一现象的后果。

这本书毫无保留地展示了纯粹之爱的最基本条件：它要求一个人有勇气消除自我，以便能够发现他者的存在。同时他综述了当今世界所有以自恋式的自我满足为目的的“圈套”（Hinterhalten）和“花招”（Angriffen），正是这些“花招”，遏制了爱欲发生的可能性。

这本书将严谨的哲学（文章结尾对德勒兹的引用令人惊喜）与来自不同研究源头的详尽叙述结合起来，创造出一种引人入胜的阅读乐趣。

书的第一章引述了拉斯·冯·提尔的电影《忧郁症》（Melancholia ）。电影中出现的勃鲁盖尔画作《雪中猎人》（Die Jäger im Schnee ），以及瓦格纳的《特里斯坦和伊索尔德》（Tristan und Isolde ）配乐，都喻示着作为客体的“他者”的逐步入侵打破了主体的平衡，对于“自我”既是一场灾难，也是自毁、自灭的“幸运”，最终通往自我救赎之路。

书的第二章从对福柯的尖锐批评开始，到对列维纳斯[2]和马丁·布伯[3]的含蓄赞扬为止。福柯赞赏“能力”，认为其可抵偿“知”的被动性，对“效率”也大加赞扬，而后者则深知“爱欲的问题……事实上是与‘他者’的关系问题，早已超越了效率和能力的范畴”（引自韩炳哲语）。与福柯的观点相悖却能支撑列维纳斯的观点的，正是我们作者的中心思想，即“他者的‘否定性’，也就是他者的‘独一无二性’，超越了任何一种‘能力’……对于爱欲的经验来说是决定性的条件”。读者在此碰到了一种极度令人惊讶的表述：“唯有到无能为力（Nicht-Können-Können）的境地，他者才有机会出现。”此语如同整本书的源代码，意即爱情的经验要通过“无能”来实现，这是“他者”现身的代价。

贯穿第三章的是黑格尔令人瞠目的论断。他发现爱之权力是衡量“绝对性”的新标准。没有绝对的“否定”就不存在绝对的“肯定”。如黑格尔所言，只有在爱情中，精神能够体验对自我的消灭，“让自我在死亡中得以保存。因为真正的爱表现为自我的不复存在，以便他者出现”。黑格尔为巴塔耶[4]的论断提供了支撑。作者在这里饶有趣味地援引了巴塔耶最惊世骇俗的一句话：“所谓色情，可以说是对生命的肯定，至死方休。”

第四章的题目是“色情”，点出了这对传统意义上的对立概念——

情欲（Erotik）和色情（Pornografie）。作者经常批判性地援引阿甘本[5]和鲍德里亚[6]，称色情无异于爱情的粗鄙化（Profanisierung）。在这里，读者可以读到关于“展示”的一句经典论断：“资本主义加速了社会的色情化进程，它将一切事物当作商品展出，请所有人观看。除了性，这些展示毫无用途。它将爱情粗鄙化，变成色情。”唯有爱能够将仪式感加诸情欲或性，而不是将它进行展示，即便在身体赤裸的时刻，爱也能保护“他者”的神秘感。当今时代的“展示”已经将这种神秘感转变成了司空见惯的廉价消费品。

在第五章中，伊娃·易洛思[7]（《爱，为什么痛？》[Warum liebe wehtut]作者）和福楼拜、罗兰·巴特等其他哲学家共同陪伴我们的阅读之旅。作者进一步阐释了那些在各式各样对“他者”的幻想中产生的、内容丰富的爱，是如何在当今这种整齐划一的、一切皆可变现的世界中落入“同质化的地狱”垂死挣扎、奄奄一息的。作者在这里有一段深刻透彻的论述。他指出，所有在资本主义社会中形成的丰富与贫乏之间的界限、限制和排他性，究其根源，不应在其差异中，而应在其一致性中去寻找：“原则上来说，钱让一切变得没什么不同。它消除了所有本质上的差别。这些界限是排外的、具有排他性的，因此就消除了一切对所谓‘他者’的想象。”

第六章指出了爱情与政治的关系。作者恣意地跳进柏拉图深思熟虑的分析，特别是关于灵魂的生动论述中去。柏拉图认为，灵魂引导爱情变成了一个理念，与韩炳哲书中的“疲怠社会”（Müdigkeitsgesellschaft）相对立。这也是一个令人震惊的论断，直击当今社会的软肋。这一章也是对我本人观点“爱是双人舞”（die Liebe eine Bühne der Zwei）的精确和有力的解读。得益于这一特性，社会的最小基本单元产生了。该章节的结尾指出了爱能使“性冲动转化为精神激动”的能力：“表达出来的爱欲，代表着对其他个体生命形式和社群组织的革命性的渴望。是的，它维护着人们对未

来的忠诚。”

最后一章指出了爱之于思考的必要性：“必须做一个好朋友、好情人，才能有思考的能力。”文章以对爱情的赞美结尾，同时与对拒绝爱情之社会的强烈控诉结合起来：拒绝爱情，会毁灭你的思考力。

读者朋友们可以设想，这样一本短小、精悍、引人入胜又意涵丰富的书，一方面宽容大度地对“他者”进行激赏，另一方面则对个体化的、让人筋疲力尽的、“自恋式抑郁”的当代“个体”进行抨击，会引起怎样的争议。我在此也想蜻蜓点水式地表达一下个人观点：一个人真的只能通过难以企及的，甚至是庄严的“自我牺牲”来对待自我与他者的关系，才能抵达“他者”的世界吗？事实上，出于爱而进行的“自我献祭”，让自我在他者的世界消失——这一理念有着一段悠久的、无上光荣的历史，即对上帝的爱，正如在圣十字约翰那些富有激情的诗歌中所体现的那样。

可在上帝死后，人们如何在这条路上继续前行？我们也许走进了一条死胡同。也许“爱是双人舞”的观点是对这个世界的一次重构，世界既不是“我”的，也不是“他”的，而是一个单数的“我们俩”，这是为所有人重新绘制的世界蓝图，是为我们开辟的一条崭新道路。或许以满足他者利益为目的的自我牺牲，只是对于爱的“否定性”的一种暂时性的、极端的验证试验（Bewährungsprobe）。从形而上的角度看，这种没有边界的、对他者和“否定性”的绝对接受不也是一种极左的思想吗？也许对爱的忠诚不过是两个个体努力争取的、用来对抗个体性遗忘的方式。

阅读韩炳哲的这一短篇，无论如何也是最具才思智慧的享受。若你想加入这场辩论，那么眼下最紧要的是，要么捍卫爱，要么如兰波所言——“重塑爱欲”（Neuerfindung der Liebe）。

（迪克·霍弗，译自法语版）

[1] 阿兰·巴迪欧（Alain Badiou，1937— ），法国作家、哲学家。（本书脚注均为译者注。）

[2] 列维纳斯（Emmanuel Levinas，1906—1995），法国著名哲学家。

[3] 马丁·布伯（Martin Buber，1878—1965），奥地利-以色列-犹太哲学家、翻译家、教育家。

[4] 巴塔耶（Georges Bataille，1897—1962），法国评论家、思想家、小说家。

[5] 阿甘本（Giorgio Agamben，1942— ），意大利哲学界和激进政治理论界的领袖人物。

[6] 鲍德里亚（Jean Baudrillard，1929—2007），法国哲学家、社会学家、后现代理论家。

[7] 伊娃·易洛思（Eva Illouz），社会学家，希伯来大学理性研究中心研究员。

忧郁症

近年来常有人宣告“爱情的终结”，称当今的爱情已死于无休止的选择自由和完美主义症结。在一个不设限的、充满可能性的世界，爱情变得不可能。遭受批评的还有日渐冷却的激情。伊娃·易洛思在《爱，为什么痛？》一书中将此归咎于爱情的过度理性化以及选择套路的普及化。然而，这些关于爱情的社会学理论都没有认识到，比起无止境的选择和自由，一件更糟糕的事正在发生。导致爱情危机的不仅仅是对他者的选择增多，也是他者本身的消亡。这一现象几乎发生在当今时代所有的生活领域，伴随着个体的“自恋”情结的加深。他者的消亡其实是一个充满张力的过程，不幸的是，它的发生并未引起人们的关注。

爱欲的对象实际上是他者，是个体在“自我”的王国里无法征服的疆土。当今社会越来越陷入同质化的地狱（Hoelle des Gleichen），无法产生爱欲的经验，因为爱欲的前提是作为他者的非对称性和外部性。难怪苏格拉底被称作爱人“阿特洛波斯”（atopos），意为独一无二，难以收纳入任何类别、任何范畴。我所渴望的“他”，令我着迷的“他”，是无处可栖的。“他”逃避同质化的语言关联：“作为阿特洛波斯，‘他’令语言战栗：对于‘他’，不可说，不可说，一说即是错。每一个定语皆显得虚伪、冒失，令人既痛苦又尴尬……” [1] 今天，我们的文化中充斥着对比和比较，根本不允许“他者”的存在。我们时刻把所有事物拿来比较、归类、标准化，为“异类”寻找“同类”，因为我们已经失去了体验“他者”的机会。针对“他者”的消费是不存在的。消费社会力求消灭异质化（heterotopischer）的他者世界的差异性和可消费性。与“差异”相比，“差别”是一个褒义词。一切都将作为消费的对象变得整齐划一。

我们生活在一个越来越自恋的社会。力比多首先被投注到了自我的

主体世界中。自恋（Narzissmus）与自爱（Eigenliebe）不同。自爱的主体以自我为出发点，与他者明确划清界限；自恋的主体界限是模糊的，整个世界只是“自我”的一个倒影。他者身上的差异性无法被感知和认可，在任何时空中能被一再感知的只有“自我”。在到处都是“自我”的深渊中漂流，直至溺亡。

忧郁症（Depression）是一种自恋性的病症，病因往往是带有过度紧张和焦虑、病态性控制狂色彩的自我中心主义。自恋型忧郁症的主体往往被自己折磨和消耗到精疲力竭，感到无所适从，被“他者”的世界遗忘。爱欲与忧郁是相互对立存在的。爱欲将主体从“自我”世界中拉扯出去，转移到“他者”世界。当今世界，自恋主体的核心追求是成功。成功可以通过确认“我”的成绩而与“他者”分离，“他者”就变成了“我”的参照物。这一奖赏性的逻辑将自恋的主体更加牢牢地编织在他的“自我”中。于是就产生了成功后忧郁症（Erfolgsdepression）。忧郁症的主体深陷“自我”的旋涡直至溺毙；爱欲则能从对“他者”的体验中感知到差异的存在，引导一个人走出自恋的沼泽区。爱欲会激发一种自愿的忘我和自我牺牲。一种衰弱的感觉向坠入爱河的人的心头袭来，但同时一种变强的感觉接踵而至。这种双重的感觉不是“自我”营造的，而是他者的馈赠（Gabe des Anderen）。

在同类的地狱中，他者可能会以末日宣判者的形象出现。换句话说：如今，只有世界末日能把我们从同类的地狱中解救出来。因此，拉斯·冯·提尔在电影《忧郁症》开始即引入一颗具有毁灭性的、被视为将带来世界末日的灾星。灾难（desaster）的德文名Unstern（拉丁文为Des-astrum），原意也是“不祥之星”。贾斯汀和姐姐克莱尔一同发现了夜空中一颗微微泛红的星球，后来它被证明是一颗灾星。灾星被命名为“忧郁”，它带来了一串厄运，可同时又具备疗愈、净化的效果。因此，“忧郁”之星是一个悖论式的存在，它一方面治疗忧郁，一方面引起特定形式的忧郁。它作为一个“他者”出现，救贾斯汀于自恋的泥淖。在这颗毁灭的星球面前，她第一次感受到了生命力。

爱欲战胜忧郁。爱与忧郁之间的张力从一开始就渲染了电影《忧郁症》的氛围。《特里斯坦和伊索尔德》的序曲框定了整部电影的音乐结构，唤起了爱的力量。忧郁症是一种“爱无能”的体现。当“忧郁之星”作为“他者”闯入贾斯汀的“自我世界”之后，贾斯汀燃起了一股对情欲的渴望。在河边岩石上裸体的一幕中，可以看到一个坠入爱河的女子被情欲湮没身体。在这颗死亡星球的暗灰色光芒里，贾斯汀舒展四肢，满怀期待，仿佛在渴望与那颗天体发生致命的一撞。她渴望迫近的灾难，如同渴望与相爱之人的幸福结合。在这里，我们自然而然会想到伊索尔德的“殉情”。濒死一刻，伊索尔德心满意足地将自己奉献给了“飘摇宇宙中世界的微风和芳香”。无独有偶，在影片仅有的这一处情欲场景中，《特里斯坦和伊索尔德》的序曲再次响起。神奇的是，这曲子点燃了爱与死、末世与救赎的联结关系。更有违常理的是，濒死的体验使贾斯汀复生。死亡为她打开了他者的世界，将她从自恋的牢狱中解救出来，贾斯汀全身心投入到帮助克莱尔和她的儿子中去。这部电影的神奇之处就在于主人公的变形记，贾斯汀从一个忧郁症患者变成了一个能够去爱的人。他者的存在成了爱欲的乌托邦。

拉斯·冯·提尔刻意在镜头中穿插了一些著名的古典主义绘画，以控制电影语境，并用一种特殊的符号学进行铺陈。例如，在超现实主义的片头字幕中他让老彼得·勃鲁盖尔[2]的《雪中猎人》一闪而过，立刻将观看者置于凛冬的忧郁中。图画背景中的风景止于水畔，克莱尔忽然在下一秒的镜头里出现在勃鲁盖尔的画前。这两个镜头的衔接产生了一种相近的拓扑性质，以至于《雪中猎人》中的凛冬忧郁蔓延到了克莱尔的形象上。穿深色衣服的猎人垂头丧气地返家，树上的黑色鸟儿使这一冬景更显荒凉。客栈的招牌上写着“寻鹿”二字，上面画着一幅圣人的小像，那牌子斜挂在屋顶，摇摇欲坠——这个被寒冬笼罩的忧郁世界似乎被上帝遗忘了。这时，拉斯·冯·提尔让一块块黑色的碎片缓缓由天而降，如同黑色火焰一般将画面一点一点吞噬。随后，另一个绘画主题的镜头切入，贾斯汀如同约翰·埃弗里特·米莱斯[3]的《奥菲利亚》

（*Ophelia* ）一样，手持花环，一步一步进入水中。

在与克莱尔争吵之后，贾斯汀再度陷入绝望，她无助的目光滑向马列维奇 [4] 的抽象画。情绪冲动之下，她从书架上抓起一本书翻开来，一些新的具有暗示性的绘画出现在镜头里，它们无一例外地指向人类具有毁灭性的狂热和激情。此时此刻，《特里斯坦和伊索尔德》的序曲再次响起，再度与爱、渴望、死亡的主题呼应。贾斯汀首先看到的是勃鲁盖尔的《雪中猎人》，随后她又很快翻到米莱斯的《奥菲利亚》，然后是卡拉瓦乔 [5] 的《手提歌利亚头的大卫》（*David mit dem Haupt Goliaths* ）和勃鲁盖尔的《安乐乡》（*Schlaraffenland* ），最后是卡尔·弗雷德里克·希尔 [6] 的一幅素描，画着一头正在孤独鸣叫的鹿。

美丽的奥菲利亚向水中一步步行进，芳唇微启，失神的目光投向远方，神似圣人或者是热恋者。这再一次指出了爱与死的亲缘关系。奥菲利亚——哈姆雷特所爱之人，歌唱着，如同莎翁笔下的塞壬一般，死去。落花覆盖了她的周身。她完成了一次美的死亡，一次殉情。米莱斯的《奥菲利亚》上有一朵花，未被莎翁提及。一朵红色的罂粟花，象征爱欲、梦境和幻觉。卡拉瓦乔的《手提歌利亚头的大卫》也是关于欲望与死亡的图像。勃鲁盖尔的《安乐乡》则展示出一幅饱和乃至过剩的社会图景，所谓极乐，与地狱无异。脑满肠肥的人们麻木地躺在地上，餍足至于精疲力竭。在“安乐乡”，仙人掌不长刺，而直接长成了面包，所有的事物皆为利好，就像仙人掌都可以被食用和分享一样。这种餍足的社会模式与《忧郁症》中病态的“婚礼社会”（Hochzeitsgesellschaft）有异曲同工之处。有趣的是，贾斯汀将勃鲁盖尔的《安乐乡》直接放在威廉·布莱克 [7] 的一幅插画旁边，一个被刺穿肋骨吊起来的奴隶被勾画得栩栩如生。积极世界的隐形暴力与消极世界的血腥暴力形成了鲜明对照，说明了“安乐”是建立在剥削和榨取的基础上的。贾斯汀离开图书馆前朝书架扔去的是卡尔·弗里德里克·希尔的素描《交欢的雄鹿》（*röhrenden Hirschs* ）。画面无法激起任何情欲或者对爱的渴望，尽管

贾斯汀在内心感受到了它——这里仍然表现出了一种压抑的“爱无能”。显然，拉斯·冯·提尔深知卡尔·弗里德里克·希尔一生忍受着精神病和忧郁症的痛苦。这一系列连环画般的画面是对整个电影语言的直观呈现。爱欲、对爱情之渴望战胜了忧郁症，带领你从“同质化的地狱”走进他者的“乌托邦”。

《忧郁症》中世界末日一般的天空很像布朗肖 [8] 笔下童年时光里那种空荡荡的天空。那天空突然闯入他的“同质化的地狱”，向他打开了他者乌托邦的大门。“我那时是个孩子，才七八岁，住在郊外一座空空荡荡的房子里。有一天，我站在被锁死的窗户旁向外看，突然——特别特别地突然，我看到那天空仿佛开了个洞，对我敞开了那‘无限之无限’，并邀请我抓住这一夺人心魄的瞬间，跟着它过去看看‘无限之无限’的世界那边。它带来了出人意料的后果——突然间发现天空是彻底的空荡，既不可知，又明亮动人，只是，上帝去哪儿了？很明显，这一现象凌驾于对上帝存在的证明之上，使孩子感到一种狂喜，那种不可描述的快乐使他热泪盈眶——我必须说出真相——我知道，那是那孩子最后的眼泪。” [9] 孩子被天空的无边无际所吸引，“自我”的边界崩溃了，清空了，“自我”逃离了出去，走进了“外面”的乌托邦。这一灾难性的世界，以及“外界”和“他者”的闯入，意味着去“自我”化，即把“我的”部分剔除和清空，迎接死亡：“天空空荡荡，死亡的大幕缓缓拉开，灾难即将到临。” [10] 可是灾难使孩子感受到一种“毁灭式的幸福”，即“不在场的幸福”。这体现了一种灾难辩证法，这也是电影《忧郁症》的架构。灾难性的厄运意外地扭转局面，带来了好运。正所谓，否极泰来。

---

[1] Roland Barthes, *Die helle Kammer* , Frankfurt a. M. 1985, S. 45.

[2] 老彼得·勃鲁盖尔（Pieter Bruegel，1525/1530—1569），荷兰画家。

[3] 约翰·埃弗里特·米莱斯（John Everett Millais，1829—1896），英国画家。

[4] 马列维奇（Kazimir Severinovich Malevich,1878—1935），俄国几何抽象画家，至上主义派的创始人。

[5] 卡拉瓦乔（Michelangelo Merisi da Caravaggio,1571—1610），意大利画家。

[6] 卡尔·弗雷德里克·希尔（Carl Fredrik Hill，1849—1911），瑞典画家。

[7] 威廉·布莱克（William Blake，1757—1827），英国第一位重要的浪漫主义诗人、版画家，英国文学史上最伟大的诗人之一。

[8] 布朗肖（Blanchot，1907—2003），法国哲学家、文学理论家。

[9] Maurice Blanchot, [... absolute Leere des Himmels ...], in: *Die andere Urszene* , hrsg. von M. Coelen und F. Ensslin, Berlin 2008,S. 19.

[10] Maurice Blanchot, *Die Schrift des Desasters* , München 2005, S.176.

承认“无能为力”

效率社会完全被情态动词“能够”所控制。与此相反，规训社会被禁令、惩罚和情态动词“应当”所统治。生产率提高到一定程度时，“应当”就被迅速地边缘化。为了提高生产效率，“能够”代替了“应当”。对动机、倡议和项目的追求远远比虔敬、命令及其带来的剥削更有效。对于一个创业者来说，他无须臣服于一个剥削和约束自己的“他者”，因而是自由的劳动主体，但这并非真正的自由，因为他将自己分解为无数自由的零部件，然后向内剥削自己。剥削者同时也是被剥削者，正如加害者同时也是受害者。自我剥削比剥削他人的效率更高，因为前者带来一种类似自由的感觉，或因这种剥削可以脱离被统治的前提而实现。

福柯指出，新自由主义的经济人 [1] 无法适应规训社会，创业者不再是对某人、某机构言听计从的主体。 [2] 但他隐藏了另外一个事实：创业者并非自由。自由仅仅存在于臆测之中，事实上人们是在剥削自己。福柯对新自由主义的立场是绝对肯定的、毫无批判的。他认为，一个新自由主义的政权，是一个“最小的国家系统” [3] ，是“自由的管家” [4] ，使得自由得以存在于市民社会中。他完全忽略了对“自由”的新自由主义定义也具有强制性、约束性的框架。他将其称为“通往自由道路的自由”：“我会提供给你通往自由道路的条件。我会努力使你具有获得自由的自由。” [5] 对自由的新自由主义定义如同那个悖论式的祈使句“请自由吧！”，使劳动主体陷入压抑，精疲力竭。尽管福柯的“自我伦理学”驳斥了当时的反动政权，即对他者剥削的统治形式，却忽视了自由本身的强权特征，这也是发生自我剥削的基础。

“你能”二字带来的强大压力，通常可以毁灭一个劳动主体。强迫自

我不断更新，看上去像是对自由的实践，事实上却使主体忽视了它的强迫性。“你能够”甚至比“你应当”更具强迫性，自我强迫比强迫他人能带来更明显的效果，因为自己不可能反抗自己的意志。新自由主义的政权将这一强迫性巧妙地隐藏在表面的个人自由之下。个体不再将自己视为言听计从的主体（Subjekt，subject to），而是视为可以面向未来规划的项目。这就是它的狡猾之处：谁失败了，谁就应该自负其责，不应该将责任推给任何人。没有任何申辩或赎罪的可能性，紧接而来的不只是责任危机，还包括奖赏危机。

责任和奖赏的前提条件是他者的存在。与他者缺乏联系，则会导致责任危机和奖赏危机。与广泛传播的一种推论（例如瓦尔特·本雅明[6]）相反，这些危机清楚地表明，资本主义不是宗教。因为所有的宗教都通过犯罪和赎罪来发挥效用。资本主义是“举债”[7]的，不存在“欠债者”免除“还债”责任的可能性。无法赎罪、无法免责，也是工作主体抑郁的原因。抑郁症和工作倦怠（Burnout）共同造成了无法挽救的“能力”危机——一种精神层面上的“无力支付”行为。

爱欲是一种超越了工作绩效和能力的、与他者之间的关系，表现为情态动词就是承认“无能为力”。关于爱情体验的一个建构性条件就是一个人在“他者”面前承认自己的“无能为力”。他者身上的“异质性”是决定其存在的基本特性，也是我们在最原始的爱欲关系中所追求的、不可以被转化为“能力”的特性。[8]追求“能力”的绝对化将毁灭“他者”的存在，而与他者发生关联的前提恰恰是某种“无能为力”。只有承认“无能为力”，他者才会出现：“我们应该把对他者的爱欲描绘成一种无能为力的失败吗？如果我们用惯常的定义去描述这一术语——比如爱是‘可把握’‘可占有’‘可辨识’的，那答案是‘应该’。因为爱欲中确实无可占有，无可把握，无可辨识。如果一个人声称他占有、把握和认清了另一个人，这个人就不是那个‘他者’。占有、把握和辨识都是‘能力’的近义词。”[9]

今天，爱被简化成了性，完全屈服于强制的绩效与产出。性是绩效。性感是可以持续增加的资本。具有展示价值的身体等同于一件商品。他者则是性唤起的对象。不具备“异质性”的他者，不能为人所爱，只能供人消费。因此，如果他者作为诸多性行为对象的其中之一被碎片化，他便不具备哲学意义上的人格（Person）。性是没有人格的。

如果将他者视为性对象，“原始距离”也会随之消弭。马丁·布伯将“原始距离”视为“人之为人”的原则，认为它是可以唤起性兴奋的、超越感官直觉的前提。[10] “原始距离”可以避免将他者转化为一个客观对象，避免将其物化为“它”。我们把作为性对象的他者不再唤作“你”，因为与他并无实质性的关系。“原始距离”可催生出感官直觉的仪式感（Anstand），使“异质性”从他者身上解放出来，因而跟自己保持距离，这才使得“你”这个称谓有了用武之地。对于一个性对象，你只需呼来喝去，而无须指名道姓。性对象是没有所谓“脸孔”的，因为“脸孔”对于制造距离、体现他者的“异质性”至关重要。如今，体面、正直等设定人与人之间距离的品质正在从当代人身上日渐消亡，体验他者身上“异质性”的能力也就随之消亡了。

今天，我们借助数字媒体，努力将遥远的他者尽可能地拉近距离，甚至可能实现零距离。“近距离”依然意味着保持距离，而“零距离”却是将这份距离感彻底毁掉了。从这个意义上说，“近距离”反而变成了大家心中具有消极意味的“距离感”。当今社会，对“距离感”赶尽杀绝的行为大行其道，因为“距离感”是消极的、会制造紧张气氛和压力的。零距离因而成为积极的、肯定的结果。然而，消极面往往是一个事物得以诉诸积极面的、可以活跃存在的基础。单纯的积极面是缺乏生命力的。

如今，爱被当成一种享受的形式被积极化了。首先，它必须制造出愉悦感受，不应有情节、有故事或者带有戏剧性，而应该是一种连续不断的感情和刺激。它必须免于受到伤害、攻击、打击等负面行为的影响。爱的消退本身已经是相当消极的事情了。但这些消极面其实是爱的

本质的一部分：“爱不是一种可能性，它并不基于我们的努力和积极态度而存在，它可以没来由地打击我们，伤害我们。”[11] 然而，在这个被绩效和能力统治的社会，一切必须具备可能性、积极性和项目化的特点，无法接受爱所带来的伤害和磨难。

绩效原则已经统御了当今社会的所有生活领域，包括爱和性。正因如此，畅销小说《五十度灰》（*Shades of Grey*）里的女主人公才会惊讶于她的伴侣对于关系的要求如同“招聘广告，划定了固定的工作时间、清晰完整的任务设置和严苛明确的管理办法，以确保工作绩效和质量”[12]。绩效原则不能姑息无度、无节制，以及越界犯规所带来的负面性。因此，在他们签订的“协议”里，顺从的一方即“奴”，有义务满足相应的条件，比如规律的运动、健康的饮食和充足的睡眠。除了必要的水果之外，“奴”甚至被禁止在正餐之间进食。“奴”不得过量饮酒，不得抽烟，不得吸食毒品，也不能将自身置于任何不必要的危险中。甚至性生活也必须以身体的健康状况为前提，一切指向负面的行为都被禁止。那张长长的协议条款清单甚至包括了排泄物的使用，所有象征性或者实际上的污秽一并被排除在外。女主人公肩负着“在任何时刻必须保持清洁，使用剃刀或蜜蜡清除体毛”的义务。[13] 小说中描述的SM操作方法是这种性关系的另一种反映。一切有僭越、违背意图的行为都被禁止，被打上巴塔耶“性禁忌”的记号。参与SM的女性不得违背事先在协议中商定的“硬限制”，所谓的“安全词令”（Safewords）只是为了确保她不会遭受过度的、无节制的强求。对形容词“可口”一词的频繁使用也体现了一种强制的迎合意味，将所有行为转化为一种享受和消费模式。因此，《五十度灰》甚至使用了“可口的刑罚”一词。在“积极世界”中，只有可消费的事物被允许存在，疼痛也必须以被享受的方式存在。黑格尔所说的“痛苦”中包含的否定性或消极面是不存在的。

可支配的“当下”就是充满同质化的世俗。相反，未来是不可预期的、绝对充满惊喜的。与未来的关系形同与“他者”的关系，是无法用同

类世界的语言来描述的。如今的“未来”拒绝一切来自“他者”世界的否定性，被视作更好的现在，将一切灾难排除在外。对现有事物的罗列归类意味着消灭“过去”。通过可复制的现在，“过去”摆脱了无法挽回的否定性。记忆不仅仅是恢复已有事物的器官，它还会持续地改变它们。这是一个不断向前推进的、活跃的、叙事性的过程。[14] 数据存储器与记忆不同，是一个将所存储事物的生命力完全剥夺的技术媒介，而记忆是超越时间的。因此，我们拥有的是一个绝对意义的“当下”，它抹杀了时间的瞬间性和片段性，将有时有刻转化为无时无刻，时间只是单纯的叠加，不再受情景和情境所限，如同时钟嘀嗒嘀嗒，周而复始，不受万物驱使，每一瞬间都为这一秒的嘀嗒让路。

情欲是与“他者”的缺席分不开的。缺席的不是“空虚”，而是“可见的未来”。因为未来是属于“他者”的时间。将“当下”绝对化意味着将时间同质化，使他者始终具有可支配性。因此，列维纳斯将爱抚和肉欲都视为情欲的投射。他者的缺席对于两者至关重要。爱抚是“与会随时逃遁之物的游戏”[15]，是对那些一刻不停地向未来遁去之物的追求。在列维纳斯看来，情欲是由欲成未成、欲来未来之物所滋养的。他者在全部感官的集合体中的缺席对于肉欲的张力和激烈程度至关重要。当今社会的“爱情”无非代表着需求、满足和享用，跟他者的存在与否并无关联。作为搜索和消费机器的当今社会，已经将所有与他者相适应的需求抹去，世界上不存在不能被发现、攫取和消费的事物。情欲被“脸孔”唤醒，这既提醒了他者的存在，同时又是对他者的否定。[16] 他使用的“脸孔”（Antlitz）一词与普通意义的“脸”（face）完全相反，它是一种以色情意味被赤裸裸地展出的，完全可见、可消费的商品。

列维纳斯的爱欲伦理学尽管避免触及疯癫和狂迷等极端状况，却透彻地指出了“他者”的重要性。那种不可支配的绝对他性（atopische Andersheit），在当今这个越来越自恋的社会濒临灭绝。此外，列维纳斯的爱欲伦理学反对将他者物化和商品化。他认为，资本主义消灭了绝

对他性，使一切臣服于消费社会。但爱欲体现的是与他者的非对称关系，而非资本主义的物物交换关系，因此不可能出现收支平衡的状况。

---

[1] 经济人(Homo oeconomicus)是新古典经济理论的一个概念。它假设人的思考和行为是以追求自身利益为目的的理性行为，致力于自身利益的最大化，会对限制性做出反应。常用作经济学和某些心理学分析的基本假设。

[2] Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik . Geschichte der Gouvernementalität II* , Frankfurt a. M. 2006, S. 314.

[3] Ebd., S. 63.

[4] Ebd., S. 97.

[5] Ebd.

[6] 瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin，1892—1940），德国哲学家、思想家，被称为“欧洲最后一位知识分子”。

[7] 德语Schuld既有罪过、过错又有债务之意。

[8] Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere* , Hamburg 1984 S.58.

[9] Ebd. S. 61.

[10] Vgl. Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung* , Heidelberg 1978.

[11] Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere* , a.a.O., S. 56.

[12] E. L. James, *Shades of Grey* , München 2012, S. 191.

[13] Ebd., S. 412.

[14] 弗洛伊德在给Wilhelm Fließ 的信中写道：“你知道，我的假设是我们的心理机制是通过分层形成的，因为携带记忆痕迹的现有材料常常在新关系出现时被重新排列，即转录。因此，我的理论的新颖之处在于，我敢断言记忆不是简单而是多重的存在，它存在于各种符号之中。”(Sigmund Freud,*Briefe an Wilhelm Fließ* . 1887-1904, hrsg. von J.M. Masson,Frankfurt a. M. 1986, S. 173.)

[15] Lévinas, *Die Zeit und der Andere* , a.a.O., S. 60.

[16] Ebd., S. 50.

徒劳的生命

野猪将它的獠牙刺进美少年阿多尼斯的身体，一招致命。野猪象征着情欲，是疯癫和狂迷的表达。阿多尼斯死后，野猪说：它那充满情欲的“牙齿”（erotikous odontas）绝对没有伤害到阿多尼斯，那只是一种爱抚的方式。马尔西里奥·费奇诺[1]在他关于柏拉图《会饮篇》的书中则描述了爱人的情欲之眼（erotikon omma）。[2]与野猪的獠牙一样，那眼睛充满了致命的激情：“因为你的眼睛穿过了我的眼睛，渗透我的骨髓，引燃了炽热的火焰。我对那些因你而消逝的事物产生深深的同情。”[3]血液也可以作为情欲联通的媒介。爱人与被爱者之间充满情欲的眼神，如同输血一般将两者联结：“设想一下，来自泰邦的演说家吕锡（Lysias）爱上了来自弥利奴斯的斐德罗（Phaidro）！吕锡张着嘴巴呆望着斐德罗的面孔，斐德罗用同样炽热的、燃着火光的眼神迎向吕锡的眼睛，同时向吕锡传递出自己的生命之灵。通过眼神的直接交互，斐德罗和吕锡的灵魂之光合二为一，他们的生命之灵也连在了一起。生命之灵的光晕诞生于斐德罗的心脏律动，迅速朝着吕锡的光晕扩散而去。由于两颗心紧紧相依而存在，光晕瞬间变得浓稠如血，在进入吕锡的心脏后就变成了它原来的样子，即斐德罗的血液。多么不可思议的过程！斐德罗的血注入了吕锡的心脏！”[4]古代的情欲交流令人备感不适。在费奇诺看来，爱情是“所有瘟疫中最严重的一种”，它能直接导致“变形”，让一个人抛弃他的本性，教他“容纳陌生的东西”。[5]变形和伤害，都体现出一种消极性。这种消极性在越来越强调爱情的积极面和顺从性的今天已经逐步消失。人变得越来越相似，在他者身上也只是找寻和确认他们自己。

伊娃·易洛思在《消费浪漫》（*Konsum der Romantik*）一书中指出，当今的爱情越来越“女性化”。小说常常使用“友好的”“亲密的”“安静的”“舒服的”“讨人喜欢的”“温柔的”等形容词来描述浪漫的爱情情节，而这些词汇都体现出浓浓的女性色彩。人们习惯将浪漫场景中的男性角色代入女性的感觉范畴中。[6] 通过这个判断，她进一步得出结论：当今的爱情不仅是被“女性化”那么简单。随着所有生活领域出现的一种积极化趋势，爱情也被驯化成一种消费模式，不存在风险，不考量胆识，杜绝疯癫和狂迷，避免产生任何消极和被否定的感觉。舒适的感觉和无须承担任何不良后果的刺激取代了痛苦和激情。在快餐式性交、邂逅后上床和舒压式做爱已经司空见惯的当代，性生活已经不存在任何消极面。消极面的缺失导致了当今爱情的枯萎，成了可消费、可计算的享乐主义的对象。人们满足于追求同好者的那份舒适，放弃了对他者的渴望。被追求的是一种舒服的、最终缓慢沉淀在意识之内的熟悉感。超验性在当今的爱情中不复存在。

黑格尔的主仆辩证法描述了生与死的斗争。最终成为“主人”的人是不畏惧死亡的。他对自由、自主和被认可的渴望，使他超越了对这徒劳的生命（bloße Leben）的忧虑。不敢冒生命之险的人成为最终的“奴隶”，从而臣服于相对的“主人”。面对死亡的威胁，他宁愿为奴，依附于这徒劳的生命。两方相争，一方体格上的优越性只能主导战争的开局，决定结局的往往是“面对死亡的能力”。[7] 一个人如果不能掌握死之自由，那么他也不敢去冒生命之险，“不能只身前行奔赴死亡的方向”，而是“在死亡中依赖自我，等待死亡”。[8] 他不敢向死而生，就只能是劳作的“奴隶”。

劳作和徒劳的生命密不可分。它们都是对死亡的否定性之回应。当今时代对徒劳的生命的辩护不断激化和尖锐化，趋向对健康的绝对化和神化。一个现代的“奴隶”会将健康置于独立和自由之前。如同尼采的“最后的人”（letzten Menschen），健康对于他们有着绝对的价值。健

康被升华为“最伟大的神力”：“人们膜拜健康。‘我们发现了幸福的真谛——最后的人一边说，一边得意地眯起眼睛。’” [9] 对于崇尚徒劳的生命之人，药方取代了神学，或者说，药方也被神化。在徒劳的生命的体能训练日志上，没有死亡的位置。只要奴隶还是奴隶，还将自己豢养在徒劳的生命里，他就必须臣服于“主人”：“但是，无论是抗争者还是胜利者，他们一样憎恨幸灾乐祸的死神——它总是不打招呼悄然而至，如同一个盗贼，也如同最终所有人的‘主人’。”

爱欲的狂迷和疯癫状态是对劳作和徒劳的生命的否定。因此，将自己依附于徒劳生命的、劳作着的奴隶，不能拥有情欲的渴望和体验。今天的劳动主体与黑格尔的“奴隶”的唯一区别在于，前者不需要为主人劳作，而是自愿对自己进行剥削。创业者既是主人也是奴隶。这个危险的统一体是黑格尔的主仆辩证法未能考虑到的。自我剥削的主体和被他人剥削的主体一样没有自由。如果我们将主仆辩证法理解为自由的历史，那么这段历史远未结束。我们离真正的“自由”还差得很远。今天的我们尚处于一个主仆合一的历史阶段。我们可以算是“仆主”或者“主仆”，却远不能称为自由人。待这段历史告终，自由人才会出现。因此自由史还将继续向前发展，直至我们的身份既非主人，也非奴隶，更不是主仆或者仆主，自由史才算画上句号。

资本主义将徒劳的生命绝对化。过上好日子并不是它的终极目标。增量、增值、增长的压力是对抗死亡的手段，因为死亡意味着绝对的失去。亚里士多德认为纯粹的资本收益是寡廉鲜耻的，因为其目的不是过上好日子，而只是徒劳的活着：“所以，有那么一些人觉得房产管理的目的正在于此，他们坚持认为，一个人要么应该把钱财保护好，要么就要让它无限的增加。产生这种观念的根源是为了生存的孜孜不倦的努力，而非为了过上好日子。” [10] 因此，资本和工业生产的流程不断提速，朝向无穷无限的方向，好日子的“目的论”不再奏效。每一种行为都趋向极端，打破了伦常。资本主义因而是伤风败俗的。

黑格尔对“他者”的敏锐感受力超过了历史上任何一位思想家。这种感受力不应作为哲学家身上的特殊癖性被轻易忽视。人们应当换一个角度去读黑格尔，至少区别于德里达、德勒兹和巴塔耶的理论。后者将“绝对”指向暴力和极权，而黑格尔的“绝对”是爱情：“在爱情中，从实质的角度看，存在着被我们用于描述绝对精神这一基本概念的时刻，即由他者回归到自我从而达成生命的统一。”[11] 绝对意味着不受限，受限的精神只会表达自我意志，避开他者的存在；而绝对精神则意味着认可了他者的负面性。黑格尔认为“绝对精神的生命”不是徒劳的生命，“它不畏死，不怕生命之凋零”，它承载并包容着绝对精神。绝对精神的生命力源于“死亡的能力”，它并非只重视积极面，忽视消极面。相反，它更愿意直面消极的部分，并与消极面共存，它的绝对性恰好体现在它直面各种极端和负面情况，并将它们包容在内——更准确地说，将它们封存在内。[12] 纯粹积极的、由肯定性主导的地方，是不存在精神的。

黑格尔将“绝对精神”定义为一个闭环（Schluss）。[13] 这不是指形式逻辑上的封闭性。黑格尔会说，生命自身就是一个闭环。如果它不是绝对的封闭，而是有限的封闭、短路式的短暂封闭，那么这个闭环会产生一种将他者全然排除在外的暴力。黑格尔辩证法本身就是一种闭——开——再闭的运动。绝对的闭环是一种漫长而缓慢的闭合，闭合前会在他者那里充分停留。如果精神无法完全封闭自成一体，他者的负面性就会对它构成攻击，它会受伤，流血而死。不是所有闭环都指向暴力。人们缔结和平。人们缔结友谊。友谊就是一种闭环。爱情也是一种完全的闭环，因为它可以牺牲自我，将自己交付死亡。“爱情的本质”在于牺牲自我意识，将自我置于他者之中而导致忘我。[14] 黑格尔理论中的奴隶意识则是一种有限的封闭，不能接受完全的闭环，因为奴隶不愿牺牲他的自我意识，意即不接受死亡。作为绝对闭环的爱情则是可以穿越死亡的。尽管有爱之人会为他者牺牲，但这种牺牲使他能够回归自

我。这种由人及己的和解式的回归与对他人的暴力式占有无关，后者是有些人对黑格尔思想精髓的误读。事实上，这种回归是他者的馈赠，是以自我牺牲和放弃为前提的。

自恋式忧郁症的主体也不是一个闭环。由于无法封闭，一切都会流逝和消解，因而也缺乏一个坚固、稳定、封闭式的自我图像。不难想象，优柔寡断、没有决断力也是忧郁症的症状之一。忧郁症的时代特征是，人们将这个闭环不断敞开并去掉边界，导致他们丧失了闭合和封闭的能力。由于生命无法形成闭环，人们也荒疏了面对死亡的能力。劳动主体是不能封闭的，他终将在强制不断提效的压力前崩溃。

爱情对于马尔西里奥·费奇诺而言是“在他者中的死亡”：“我爱你，而你也爱我，我在你中找到我，而你也想念我，我将自己舍弃，进入你，而你接受我，于是我找回了自己。”[15] 费奇诺认为，爱着的人在被爱者身上忘却自己，而这种忘却能帮助自己找回自己，重新拥有自己，这就是所谓“他者的馈赠”。他者的优先地位使爱神厄洛斯（Eros）的权力优于战神阿瑞斯（Ares）的暴力。在权力或者统治关系中，我是他者的对立面，并且臣服于他者。厄洛斯的权力则体现在“失权”上，我不再维护自己的地位，而是在他者中、为他者失去了自我，同时，他者又帮助重塑了自我：“统治者通过统治他人确立强权；求爱者通过他者重新找回自我。爱情中的双方必须首先从自我中走出来，走进对方，让自我在对方中死去才能重生。”[16]

巴塔耶的《色情史》（*Erotik* ）开篇第一句是：“所谓色情，可以说是对生命的肯定，至死方休。”[17] 被肯定的不是将死亡排斥在外的徒劳的生命，而是一种生命律动，说得更准确一点，被肯定是那种向死的力量。情欲是将生命升华为死亡的更高级媒介：“因为，尽管色情活动首先体现了生命的充盈，但其相关的心理诉求却与对生命繁殖的担忧无关，在这个特点上，它更接近于死亡。”为了给这个巨大的悖论一个合理的解释，巴塔耶引用了萨德（Sade）的话：“要想了解死亡是怎么一

回事，没有比将它跟纵情欢愉的念头联系在一起更合适的了。”

死亡的消极性对于情欲体验至关重要：“如果那份爱在你身体里不同于死亡，那就不是爱。”[18] 死亡首先与自我的利害相关。情欲的生命律动会淹没和放逐自恋式的、假想的身份认同，而又因其消极性而展示出向死的力量。死亡不仅仅意味着徒劳的生命的终结，不管是牺牲假想的自我身份，还是消弭自我在社会中的社交地位的象征性规则，都是死亡之体现，这些影响远比生命的终结要深刻得多。“在由寻常状态向渴望状态过渡的过程中，死亡的吸引力发挥着根本的作用。情欲总是伴随着建构性形式的消解。我再强调一下：所有社会属性的、与日常生活相关的、突出个体的不连贯性规律的形式，都包括在内。”日常生活充满了各种不连贯性。情欲经验则通往“存在的连贯性”，“哪怕不连贯的生命体，其死亡也会制造出存在的连贯性的终结”。[19]

如果一个社会中，每个人都是自己的雇主，就会盛行所谓的“苟活经济”（Ökonomie des Überlebens）。具体说来，就是将爱置于死之对立面的经济学。新自由主义释放了自我和效率激励，形成了新的社会秩序，导致了爱欲的消亡。积极社会中，死亡的消极性逐渐隐去，社会中仅存徒劳的生命之焦虑，唯一的目标是“确保在无序中苟活下来”。这是奴隶的生活状态。担心无法苟活的焦虑，已夺走了生命中的最后一点生命力。生命力是一种复杂的现象，仅有积极面的生命是没有生命力的，因为消极对于保持生命力至关重要：“只有一件事物、一个人身上体现出矛盾性且具备容纳和接受这种矛盾性的能力的时候，才能被称为是有生命力的。”[20] 这与日常生活中所说的活力、健康状态是有区别的，后者排斥了一切消极性。苟活之人形同活死人，他们在生时形同已死，在死前只能偷生。

《漂泊的荷兰人》[21] 就是对当今疲怠社会的一个贴切的类比。传说这艘荷兰船只上的所有船员都是活死人，荷兰人号“没有航向，不能停泊靠岸，也无法保持静止”，如同一只脱弓飞行的离弦之箭，象征

了当今不知疲倦、自我压抑的劳动主体。他们的自由仿佛受到了同样的诅咒，必须一刻不停地剥削和压榨自我。资本主义的生产方式就是无目的的，其目标不是“好日子”。荷兰人号本身就是一个活死之物，既不能生，也不能死，被诅咒在永恒的同质化的地狱中恒久飞行，它唯一期盼的是末日降临，能摆脱永恒地狱（“白昼的审判，新的一天！/你何时降临到我的黑夜里？/毁灭的丧钟它何时敲响；/世界的末日何时来临？/所有的活死人何时重生，/那时我终将遁入虚无！/你们的世界，快快停止运转！”）。盲目的生产和增效让姗塔 [22] 感到自己像被出售的货品（“轰轰隆隆，听话的轮子，/你灵活地转吧！/成千上万的丝线，你们织吧，/听话的轮子，轰轰隆隆！”），既远离爱欲，也远离幸福。爱欲遵循着另外一种逻辑。姗塔为情自杀是对资本社会商业生产和效率至上原则的宣战。她的爱情告白是一种闭环式的、绝对的、崇高的，超越了资本主义经济赤裸裸的积累方式的一种庄严承诺。她让这个时代透进一束光，喘一口气。忠诚是能将永恒带入时间的一种闭合方式，是在时间中与永恒的联结：“爱情能够证明，生命的时间存在永恒，它的本质是忠诚，即我对你言而有信。这也是幸福的根基！是的，爱情带来的幸福是时间可以永恒的最好证明。” [23]

---

[1] 马尔西里奥·费奇诺(Marsilio Ficino，1433—1499)，文艺复兴时期的意大利学者。

[2] Phaidros, 253e.

[3] Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* ,Hamburg 2004, S. 327.

[4] Ebd., S. 329.

[5] Ebd., S. 331.

[6] Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus* , Frankfurt a. M. 2003, S. 99.

[7] Vgl. G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*,*Sämtliche Werke* , hrsg. von G. Lasson, Bd. VII , Hamburg 1913,S. 370.

[8] Hegel, *Jenenser Realphilosophie* I, hrsg. v. J. Hoffmeister,Leipzig 1932, S. 229.

[9] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* , Kritische Gesamtausgabe, 5. Abteilung, 1.

Band, S. 14.

[10] Aristoteles, *Politik* , 1257b.

[11] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II* , Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 14, S. 155.

[12] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* , Werke a.a.O, Bd. 3, S. 36.

[13] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* . Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, Werke a.a.O,Bd. 8, S. 331.

[14] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* , a.a.O., S. 144.

[15] Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* , a.a.O., S.69.

[16] Ebd.

[17] Georges Bataille, *Die Erotik* , München 1994, S. 13.

[18] Ebd., S. 234.

[19] Ebd., S. 21.

[20] Hegel, *Wissenschaft der Logik II* , Werke a.a.O, Bd. 6, S. 76.

[21] 《漂泊的荷兰人》（Fliegenden Holländers）是瓦格纳于1841年创作的一部三幕浪漫歌剧，1843年首演于德累斯顿，根据德国诗人海涅的《施纳贝莱沃斯基的回忆》改编。

[22] 姗塔（Senta）是歌剧《漂泊的荷兰人》中的女主角，挪威船长达朗德的女儿。

[23] Alain Badiou, *Lob der Liebe. Ein Gespräch mit Nicolas Truong* ,Wien 2011, S. 45.

色情

色情即将这徒劳的生命示众。它是情欲的对手，又亲手毁掉了性。从这个角度看，它比道德更“成功”：“性不会毁于道德、高尚和压迫，而最有可能毁于比性更能代表性的东西——色情。” [1] 色情的吸引力在于“将无生命力的性行为从有生命力的性爱中剥取出来”。色情的伤风败俗之处不在于它含有太多的性内容，而在于它其实与性无关。今天，对性构成威胁的不是“纯粹理性”，即反对快感、认为性行为“不洁”的观点，而是色情。 [2] 后者并不是真实场景中发生的性行为，即便真实发生的性，如今也可以成为色情物的内容。

世界的色情化的标志之一是它的世俗化。色情将情欲世俗化。阿甘本的《渎神》（*Lob der Profanierung*）不承认这一社会进程的发生。“世俗化”意味着使那些通过净化为诸神保留，并从日常生活中抽离的事物重新恢复功用，它有意忽略这些事物被抽离的本质。 [3] 因此，阿甘本从世俗化理论中得出结论，每一种抽离的形式中都保存了一个天然的内核。例如，博物馆就是寺庙的世俗化形式，因为博物馆内的物品也与其日常生活的功用相隔离。旅游对于阿甘本而言则是朝圣的世俗化。朝圣者从一处圣地行至另一处，穿越整个国家，与当今游客马不停蹄地穿越这个越来越博物馆化的世界如出一辙。

阿甘本认为世俗化不等于将教会的东西移作俗用。被抽离的物品应当重新回归原本的用途。阿甘本关于世俗化的例证却略显不足，甚至有点怪异：“如何将排泄物世俗化？一定不是要让它回归本来的自然状态，也不是简单的以一种变态的极端方式享用它（聊胜于无），而更多的是用考古的方式来研究它，将它视为自然与文化、个体与公共领域、

个人所有与集体所有之间的对立场。也就是说：要习得排泄物的新用途，如同孩童在认识到排泄物应被压抑和抽离之前那种单纯想要尝试了解它的感觉。”萨德笔下的浪荡公子以一位女士的排泄物为食，或许就是对巴塔耶所指的极端情欲的实践。但是，排泄物的世俗化是如何超越了极端化和返自然化（Renaturalisierung）的？神学和道德的预判对某些事物的特质进行压制，而世俗化则抵消了这种压制作用。阿甘本将自然界中玩毛线球的猫作为世俗化的例证：“猫玩起毛线球来如同玩老鼠一般——正如孩童把玩古老的宗教符号抑或经济领域的物品似的——猫玩线团的方式如同对待捕获的战利品，哪怕完全知道那个线团里空无一物。这一行为不会因线团代替了老鼠而终止，却可缓和其中的暴力因素，使线团获得了全新的功能。”阿甘本认为在每个目的背后都存在一种强制性，而世俗化正是将事物从这种强制性中解放出来，使其变成“纯粹的无目的媒介”。

阿甘本提出的宗教移俗观点忽略了一种特殊现象，即有些事物无法再回归宗教实践，甚至要与之对立。可能存在的情况是，在博物馆被展示的物品与神庙中的物品一样被抽离。然而，被博物馆化的物品被展出之后，其祭祀价值已经荡然无存，让位于展示价值。因此，博物馆作为一个展示空间，已与神庙作为祭祀空间的本质相悖。旅游则与朝圣相对立。前者制造的是“非空间”，而朝圣与一个又一个空间紧密相连。马丁·海德格尔 [4] 所称的人类“诗意的栖居”的空间是“神圣之处”，历史、记忆和身份认同是它的标志性特征，而旅途中的游客只是路过一个又一个地方，从不逗留，那些地方之于他们是“非空间”。

阿甘本试图将裸露视作超越了神学预判的、“既超然于神赐的威严感又远离堕落自然之诱惑力”的行为。因此他认为，展示为裸露提供了世俗化的绝佳机会：“无论是模特、色情片主角，还是其他从事相关职业的人都必须从展示中学到那种无所忌惮的冷漠态度：除了展示本身，不展示任何事（或称与媒介的绝对融合）。以此种方式，从脸的暴露直至裸露的身体都具备展示价值。然而，这种对表达的摧毁恰恰为情欲腾

出了位置，使之呈现于人的面孔。脸作为纯粹的展示工具，远离具体的表达，从而具备新的用途，成为情欲交流的崭新形式。”[5] 可是，以观赏为目的的裸露失去了神秘性和表达性，与色情物中的裸露无异。色情物中出现的面孔也不能表达任何内容，不具备表现力和神秘性：“人们从一种形式向另一种形式走得越远——从爱情的诱惑和渴望，到性行为，再到最后赤裸裸的简单的色情——秘密和谜题（Rätsel）的成分就越稀少。”[6] 情欲从未跟神秘感脱钩，甚至连赤裸身体上的脸也不具备任何“新的、完整的性的功能”。与阿甘本的期待相反，这种展示恰恰毁掉了情欲交流的可能性。裸露的面孔仅剩下展示功能，这才是色情伤风败俗的根本原因。资本主义加速了社会的色情化进程，它将一切事物当作商品展出，请所有人观看。除了性，这些展示毫无用途。它将爱情粗鄙化，变成色情。这与阿甘本的世俗化别无二致。

世俗化伴随的是去仪式化和去神圣化。如今，宗教场所和祭祀活动逐渐淡出视野。世界趋于赤裸裸和寡廉鲜耻。巴塔耶的“神圣的情欲”沦落为仪式化的交流。体现仪式感的节日和游戏作为特殊的空间，行使了“抽离”的作用。如今的爱情是且仅是温暖、亲密和舒适刺激的代名词，昭示了神圣的情欲的毁灭。情欲的诱惑力在色情中被完全清除，不再追求场景的幻想和虚拟形式。鲍德里亚甚至将诱惑置于爱情的对立面：“仪式是诱惑原则的一部分。爱情诞生于仪式和礼俗的毁灭，并从中被解放出来。爱情的能量来源于这些形式的瓦解。”[7] 爱情的去仪式化在色情中得到了实现。阿甘本的世俗化甚至助长了当今世界的去仪式化和色情化，因为他将宗教场所视为抽离的强制形式。

---

[1] Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, München 1991, S. 12.

[2] 这是Robert Pfaller在《肮脏的圣明和纯粹的理性》（*Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft* ）中的观点 (Frankfurta. M. 2008)。

[3] Giorgio Agamben, *Profanierungen* , Frankfurt a. M. 2005, S. 71.

[4] 马丁·海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976），德国哲学家，存在主义哲学的创始人

和主要代表之一。

[5] Ebd., S. 89.

[6] Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , a.a.O., S. 130.

[7] Ebd., S. 125.

想象力

伊娃·易洛思在《爱，为什么痛？》中将前现代时期的想象力称为“信息匮乏”。信息匮乏导致会“高估”他人，将他人的“价值看得过高”，甚至将其“理想化”。而今，由于数字通信技术发达，想象力被过量的信息所填充：“借由互联网传播而形成的先入为主的想象力，与信息匮乏而成的想象力不同。互联网想象以堆砌的碎片化符号为支撑，缺乏整体性；在这种处境下，人们看似掌握了大量信息，却不易将事物理想化。”易洛思进一步假设，日益增长的选择自由带来了愿望的“理性化”。 [1] 愿望不再是无意识的，而是受有意识的选择的支配。愿望的主体“被迫面临各种源源不断的选择以及理性层面对他者的理想评判标准，他必须做出选择并为之负责”。这种被迫升华的想象力改变并且提高了男男女女对理想伴侣的要求以及与之共同生活的期许。紧接而来的便是频繁的“失望”。失望是“臭名昭著的服侍‘想象’的女佣” [2] 。

易洛思还探究了消费文化、愿望和想象的关系。消费文化刺激了愿望和想象力。它极富侵略性，使人们被迫榨取后者的用途和功能，并在白日梦中游走。易洛思认为福楼拜的《包法利夫人》中已经全然体现出消费愿望与浪漫愿望互为条件。易洛思指出，女主人公艾玛的想象力是她消费癖的动力。如今，互联网则将“现代主体定位为以虚拟和想象的方式追求各种事物和生活形式的体验的主体” [3] 。现代的自我通过商品和媒体图像感知自己不断增长的愿望和感觉，其想象力首先受制于消费品市场和大众文化。

易洛思将艾玛的挥霍癖归因于法国19世纪早期出现的消费文化：“事实上，很少有迹象表明，艾玛的想象力是其在勒合先生那里负

债的导火索，那个老奸巨猾的小商贩不停地向她出售布料和时髦首饰。艾玛的想象力直接指向了法国19世纪早期的消费文化，正因为这些想象力是借由她的浪漫主义想象而产生的。”[4] 与易洛思的假设相反，艾玛的消费行为并不能用当时法国的社会经济结构来解释。她更像是一种对挥霍和浪费的偏执，类似于巴塔耶的“经济学的终结”[5]。巴塔耶认为“不可再生的挥霍”与可服务于大生产的消费形式是对立的。[6] 勒合曾以兑换货币为业，体现了当时的市民社会经济，这种经济模式却被艾玛不可再生的、挥霍无度的消费方式击垮了。因此，巴塔耶认为这种挥霍有悖于“收支平衡的经济学原理”[7]，即有悖于生产和消费的基本逻辑，它秉承的是一种“亏损原理”，将小市民也就是勒合先生的运气击得粉碎。绝对意义上的亏损即死亡。因此，艾玛的死也是逻辑上挥霍和亏损的必然后果。

易洛思认为，当今的愿望已经不再因选择和标准的不断增加而“理性化”。相反，选择自由的不设限意味着愿望面临终结的威胁。愿望永远是对他者而言的愿望。被剥夺的否定性滋养着愿望。他者作为愿望的对象回避了选择的肯定性。一个“不知疲倦的定义和优化伴侣筛选标准”[8] 的自我是没有愿望的。消费文化注定会通过媒体图像和叙事手法制造出新的需求和愿望。但是，愿望与心愿和需求不同，易洛思没有进一步深究愿望驱动的力比多经济（libidoökonomische）的特点。

信息的高清晰度使得一切皆可被定义。想象力却应居于一个不可定义的空间。信息和想象是完全对立的力量。因此不存在“信息量大”的想象，因为信息的密集会使他者无法被“理想化”。对他者的建构不取决于信息的多寡，信息缺失的否定性恰恰缔造了他者的存在，赋予他者以更高级形式的存在，避免将他者“高估”和“理想化”。信息则是肯定性的，会导致他者的否定性的瓦解。

如果说有一样东西需要对当今社会日益频繁发生的“失望”负责，那么它不是不断升华的想象力，而是不断提高的期望值。易洛思的失望社

会学并没有将想象和期待加以区分，这也是问题所在。新的通信媒体并没有让想象力插上翅膀，相反，它们造成的信息密集，特别是视觉信息的密集，压抑了想象力。超高清视觉效果对想象力无益，色情片就是通过将视觉信息无限倍地扩大来毁掉人们对情欲的想象的。

福楼拜恰恰是利用视觉回避的否定性激起了情欲的想象。小说《包法利夫人》中有一个有违常理的情欲场景：环境漆黑一片，伸手不见五指，列昂引诱艾玛一同乘马车出行。车夫漫无目的地驾着车，马不停蹄地穿过这座城市，而二人在低垂的幕帘后面激情地做爱。福楼拜巨细靡遗地介绍了马车经过的每一处广场、桥梁、大道以及其他地方——屈阿特雷马尔、索特维尔、植物园等。唯一不在视线内的是那对爱侣。情欲的迷途结束的一刻，艾玛的手从马车的窗户上伸出来，向外扔出一团纸屑，如同白色的蝴蝶飞过风中的三叶草场。

J.G.巴拉德的短篇小说《黯淡正午的吉奥孔达》（*Die Gioconda des Mittagszwielichts*　　）中，主人公回到了海边的乡村别墅，打算疗愈眼疾。暂时的失明使其他感官明显敏锐了起来。脑海中升腾起来的幻象很快变得比现实更加富有真实感，他情不自禁地沉迷其中。他总能召唤来一片覆盖蓝色岩石的海滩秘境，他在那幻境中攀登一条通往地狱的石阶，还在那里遇到了一位神秘的女巫，她几乎就是他所有愿望的集合体。但是，在他更换绷带的时候，一缕阳光射进了他的眼睛，他感到他的所有想象顷刻化为灰烬。尽管他将很快恢复视力，可他坚信那些幻象不会重生。彻底绝望之后，他做出了一个极端的决定，毁掉双眼，以便能看到更多。因此，一声痛苦的呼号伴随着某种欢呼的意味从远处传来：“梅特兰迅速放下手中的柳枝，向着下方的海岸走去。不一会儿，尤迪特听到他的叫喊混杂着海鸥的尖叫声从远方传来，那声音听上去一半是痛苦，一半是胜利的喜悦。她跑过那片树林，不确定他是受了伤还是发现了什么美好的东西。然后，她便看到他站在岸边上，脑袋正面迎向太阳光，明亮的赤红在脸颊和手臂上晕染开来：一个由衷欢乐、无怨无悔的俄狄浦斯。”[9]

齐泽克误以为主人公梅特兰遵循的是柏拉图的理念论（Idealistischen）原则，其根本性问题在于“我们如何从永远变化的‘虚拟’的物质现象的现实抵达真实的理念的现实（从一个仅能感知到阴影的洞穴抵达可以见到日光的地方）”[10]。齐泽克认为，梅特兰直视太阳是因为抱有“能看到整体而非片段”的希望，他希望能看得更多，看得更清楚。[11] 事实上，梅特兰是反柏拉图的。他毁掉了视力，然后从超高分辨率的现实世界退回到半明半暗的幻象空间，退回到自己的愿望。

闭上眼，在事物的旁边逗留，它们的内在乐音才会被听到。巴特这样援引卡夫卡：“人们对物品进行拍照，是为了将它们的意义夺走。我的故事某种程度上是为了让人闭上眼睛。”[12] 当今时代的各种超高清图像的画质已经使人无法闭上眼睛。快速更迭的图像让人无暇他顾。闭上眼睛这个动作是否定性的，是不被今天的加速度社会的肯定性和积极性所容忍的。由于被迫需要时刻保持警觉，闭眼成为一件困难的事，工作主体的神经系统也因而精疲力竭。修身养性也是一种生命的闭环形式。闭上眼睛恰恰是生命行至终点的可见性标志。在僻静的生命中，感知也变得完整。

超高清带来了边际和界限的消解。这也是“透明社会”（Transparenzgesellschaft）的终极目的。当一个空间被磨平擦净，就变得透明了。边际和过道是秘密和谜题的领地，也是他者诞生的源头。边界一旦消失，对他者的想象也就一并消失。失去了边界的否定性以及对边界的体验，想象便会萎缩。当代艺术和文学的危机就是想象力的危机，归因于他者的消失，也归因于爱欲的垂死。

今天，我们建造篱笆或墙来设定边界。但这些边界不再能够激发想象，因为它们无法塑造出他者，更多的是制造同质化的深渊，仅靠遵循经济法则来运行。它们只是用来将富人与穷人分离。资本铸就了这些新的藩篱。钱让一切变得没什么不同。它消除了所有本质上的差别。这些

界限是排外的，具有排他性，因此就消除了一切对所谓“他者”的想象。再也不存在能引诱你通往他处的门槛和横道了。

---

[1] Eva Illouz, *Warum Liebe weh tut* , Suhrkamp 2011, S. 413.

[2] Ebd., S. 386.

[3] Ebd., S. 375.

[4] Ebd., S. 373f.

[5] Vgl. Patricia Reynaud, *Economics and Counter-productivity* in Flaubert’s *Madame Bovary* , in: Literature and Money, hrsg. von A. Purdy, Amsterdam 1993, 137-154, hier: S. 150：“福楼拜讲述了一个有创造性的实例……‘非价值’刻画了女性经济的主要特征，被基础经济学所贬低。‘非价值’主张女性在周而复始的物质交换中‘不持有’，也‘不劳作’……”

[6] Bataille, *Die Aufhebung der Ökonomie* , München 2001, S. 12.

[7] Ebd., S. 13.

[8] Illouz, *Warum Liebe weht tut* , a.a.O., S. 416.

[9] J. G. Ballard, *Die Giocanda des Mittagszwielichts* , in: *Der unmögliche Mensch* , München 1973, S. 118-127, hier: S. 127.

[10] Slavoj Žižek, *Die Pest der Phantasmen* , Wien 1999, S. 82.

[11] Ebd., S. 81.

[12] Barthes, *Die helle Kammer* , a.a.O., S. 65.

爱欲政治学

爱欲是“万物之源” [1] 。当我凝视一具美丽的身体，我已经踏上了通往美的道路。爱欲刺激和推动灵魂去“创造美”，使精神升华。 [2] 受爱欲驱使的灵魂能够创造出具有普遍价值的美的事物和行为。这就是柏拉图的爱欲说。爱欲并非普遍认为的那样与感官和快乐对立。只是因为今天的爱情被世俗化为性爱，爱欲才逐渐远离了它们。

柏拉图认为，爱欲指引着灵魂，拥有支配灵魂所有部分的权力：欲望（epithymia）、激情（thymos）和理性（logos）。灵魂的每一部分都有着自己独特的快乐体验，并以自己独特的方式诠释美。 [3] 而今欲望占据了灵魂之快乐体验的首要位置，因此现代人的行为很少由激情驱动。古希腊人的激情概念还包含着一种不顾一切要破旧立新的愤怒。而今的愤怒顶多是不快和不满，破旧立新是不可能的，现存事物会继续存在。没有了爱欲，理性也退化成以数据为基础的运算，而那些无法计算的、不同寻常的事件则不在其运算范畴之内。我们要将爱欲和欲望（epithymia）区分开来，前者不仅在欲望之上，而且在激情之上。 [4] 它能激发勇气去践行美。激情成为爱欲与政治的联结点。当今政治已经丧失了激情的力量，也丧失了爱欲的力量，退化为单纯的劳作。新自由主义促进了全社会的去政治化，也导致爱欲被性和色情所取代。愿望是它的基础。疲怠社会中自我隔离的劳作主体身上的勇气也消失殆尽。以“我们”的名义，采取共同的行动——是不可能的。

爱情政治学是不存在的。政治是对抗性的。但政治行为在一定层面上与爱欲有着千丝万缕的联系。爱欲存在着一种政治的变形。每一个爱情故事背后都有政治活动的背景，也都指向了爱欲与政治的关联。阿兰

·巴迪欧虽然拒绝承认政治与爱情的直接联系，却认为生活与爱情的强度之间存在一种“隐秘的共鸣”（geheime　Verbindung），而人们对生活的投入完全是政治理念的体现。两者如同“音色和音量完全不同的两种乐器，却由一个伟大的音乐家编入同一乐章，并以一种离奇的方式相和而鸣” [5] 。政治活动作为集体对另一种生活方式、另一个更公平世界的向往与爱欲有着深层次的制约关系。爱欲可以称为政治斗争的能量源泉。

爱情是“双人舞” [6] 。它打破了一人视角，让世界从他者、从别处的视角中重生。情节的翻转是爱情经验和经历的重要特征：“很明显，在爱情的作用力下，只要我真的忠于它，我从头到脚的惯常姿态和生活方式（habiter）都会彻底改变。” [7] “不同寻常的事件”是“真相”的时刻，是将崭新的、全然不同的存在方式引入寻常状态的一刻。它让一种百口莫辩的情形发生，为了他者的存在打破了同质化，“不同寻常的事件”的本质是“破旧”的否定性，而这也是“立新”的开始。“事件性”将爱情与政治或者艺术联结起来，它要求所有人对事件保持“忠实”。超验的忠实被视为爱欲的普遍特征。

变形或者他者的否定性在性这里是不存在的。性的主体都是一样的。在他身上不会发生“事件”，因为可供消费的性对象并不是他者。性从属于那个可以复制同类的惯性制度，是一个自我对另一个自我的爱，缺乏差异的否定性，因而无法完成“双人舞”。色情加剧了这种惯性化，因为它彻底消除了差异。色情的消费体验中不包含任何性的反抗，因此仅仅是“独舞”。色情图像中也不包含任何有反抗意识的他者，更不存在任何真实的反抗，甚至没有所谓客套和距离感。特别能体现色情本质的是那些完全不涉及触摸和爱抚他者的场景，即自慰的画面。这种通过抚摸和喜爱自身发生的自我情欲，保护自我免受他者的触碰。因此，色情升华了自我的自恋倾向。爱情作为一个“事件”和“双人舞”，却是去惯性化和去自恋化的。它打破和刺穿了同类和惯性世界的秩序。

超现实主义的核心主题之一就是重新创造爱（die Liebe neu zu erfinden）。这种对爱情的超现实主义定义含有艺术的、存在的和政治的意味。安德烈·布勒东 [8] 曾赋予爱欲这样无所不包的意涵：“唯一与人类和宇宙相称的艺术，唯一能够引导他胜过星辰的，是爱欲。” [9] 在超现实主义者看来，爱欲是语言和存在的诗意的革命的媒介。 [10] 它被升华为创新力量的源泉，也滋养了政治活动的发展。凭借它的万有之力，它将艺术的、存在的和政治的事物联系到一起。表达出来的爱欲，代表着对其他个体生命形式和社群组织的革命性的渴望。是的，它维护着人们对未来的忠诚。

---

[1] Badiou, *Lob der Liebe* , a.a.O., S. 23.

[2] Symposion 206b.

[3] Vgl. Th. Alexander Szlezák, *Šeelê bei Platon* , in: H.-D. Klein(Hrsg.), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte* , 2005Würzburg, S. 65-86, hier: S. 85.

[4] Vgl. Robert Pfaller, *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft* , S. 144:“柏拉图在《理想国》中提出关于人类灵魂的三段论，即理性、欲望和激情。”

[5] Badiou, *Lob der Liebe* , a.a.O., S. 62.

[6] Ebd., S. 39.

[7] Alain Badiou, Ethik. *Versuch über das Bewusstsein des Bösen* ,Wien 2003, S. 63.

[8] 安德烈·布勒东（André Breton，1896—1966），法国诗人和评论家，超现实主义创始人之一。

[9] André Breton, *Exposition internationale du surréalisme* [EROS],zitiert in: Alyce Mahon, *Surrealism and the Politics of Eros* ,London 2005, S.143.

[10] Vgl. ebd., S. 65.

理论之殇

马丁·海德格尔在给妻子的一封信中说：“关于他者，也就是与我对你的爱以及我的思想密不可分的东西，是很难讲的。我称之为爱欲，巴门尼德称之为诸神身上最古老的东西。每当我的思想又迈出关键的一步，每当它朝着未经开发的领域探进一步，神那扇动着的翅膀就会触碰到我。当我把长久以来已知的东西引入可以表达的语言区，而把长久以来一直被表达的东西打入冷宫的时候，神对我的触碰就会更强烈，甚至叫我害怕。既要完全适应这样的状况，又要保护好我们的自我；既能追随神的飞行，又能安然无恙地踏上归途——也就是要兼顾和同时重视这两个层面而稳步前进——这是我不易做到的地方。我总是容易误入单纯的感官世界，或者徒劳地用工作迫使自己尝试那些原本无法被强迫完成的事。”[1] 他者的引诱会在思想中点燃一种情欲的渴望，而除却这种引诱，就只剩下徒劳的、不断复制同类的工作。以计算和推演为核心的思考缺乏独一无二的消极性，是一种积极的劳动，因为它不会引起消极的不安感。海德格尔认为，如果思考本身不是受爱欲驱动，不能探索“无人之境”和不可推算之事，那么它就只是一种“徒劳的劳动”。当思考的目的变成将不可表达的、特应性（atopisch）的他者转化为可表达之物的时候，爱神扇动的翅膀才会强有力地触动它。基于数据的计算式思考，缺乏他者的抗力，缺乏爱欲的思考，仅仅是重复的叠加，缺乏爱欲的爱情也就缺乏了精神动力，会退化为“单纯的感官性”。感官性和工作都从属同一种秩序，它们都与精神和愿望无缘。

不久前，《连线》（*Wired* ）杂志的主编克里斯·安德森发表了一篇题为《理论的终结》（*The End of Theory* ）的争议性文章。他在文章中称，如今我们拥有了无法想象的巨量数据，使得不同的理论模型都变得

多余：“像谷歌这样的公司在今天这个充斥着海量数据的时代成长起来，它们不需要委身于任何错误的模型，他们甚至不需要任何模型。”[2] 人们分析数据，找到相关性或者主从关系的模式（pattern），一切依靠假说推演的理论模型让位于更直接的数据比对。关联性代替了因果性：“跳出人类行为的一切理论——从语言学到社会学，忘掉分类学、本体论和生理学。谁知道人们为什么在做他们在做的事情？重点是他们做了，然后我们可以用前所未有的精确度进行痕迹追踪和测量。只要有充足的数据，数字自会说话。”

安德森的基本观点是，理论的价值正在弱化和萎缩。理论更像是一种模型或假说，需要通过一系列实验来证实或者证伪。像柏拉图的理想国或者黑格尔的精神现象学那样强大的理论是无法用数据分析模型来替代的，因为它们强调的是思考的基础。理论的本质是以不同的眼光对这个世界加以判定。它是最原始的、初发的判定，决定了哪些从属于这个判定而哪些不是，哪些存在着和应该存在而哪些不是。理论具有的高度选择性的叙事特征，可以帮它在“无人之境”披荆斩棘，打开一条通道。

以数据来支撑的思考是不存在的。数据支撑的只能是运算。思考是具有否定性的、无法计算的，应当先于“数据”，即业已存在之物而存在。支撑思考的是理论体系，即所谓的“预先规定”（vorgegeben）。它超越了现有事物所具有的肯定性，并使其以不同于前的视角出现。这并非浪漫主义，而是思考的逻辑，贯穿着思考的始终。无边无际增长的数据和信息量使科学极大程度上远离了理论和思想。信息是肯定性的。基于数据的“积极”科学（谷歌科学）仅限于数据的比对和调整，却导致了理论的终结。它是叠加的、侦察式的，而不是叙事性的、阐释性的。它缺乏贯穿始终的叙事张力，瓦解为信息的片段。信息和数据的铺天盖地，使得今天比任何一个时代都更需要理论。理论能够防止不同的事物被混为一谈而无序滋长，因而可以有效地减少熵。理论先是净化世界，进而才是解释世界。人们必须回到理论、仪式和礼俗的开端。它们为这个世界以及万物的运转规定了形式，提供了框架，使它们具备了边界。

当今的海量信息则会让它们变形。

海量信息很大程度上增加了世界的熵，即世界的噪声量。思考需要安静，是在安静中的一种探险。当今的理论危机与文学和艺术的危机有很多相似之处。法国新小说的代表作家米歇尔·布托尔（Michel Butor）将其称为精神的危机：“我们不仅处于一种经济危机之中，还处于文学危机之中。欧洲的文学正面临威胁。我们现在在欧洲正经历的是一种精神的危机。” [3] 有人问，布托尔从哪里看出精神危机之所在，他回答说：“十到二十年以来，文学界什么事儿也没发生。出版物如同洪水涌来，但精神是停滞的。原因在于沟通的危机。花样翻新的通信工具令人惊奇，可它们带来的是一片可怕的嘈杂。”如同荒草蔓生的海量信息带有过度的肯定性，如同噪声。透明的信息社会是噪声量极高的社会。它不具备否定性，只有同质性。精神的本意为不安，也正是不安给予精神以活力。

数据支撑的“积极科学”无法带来认知或真理。被人们接收的信息仅能算是知识。但知识不同于认知。知识是肯定性的，因而是积累的、渐增的。肯定性的信息不能改变和预告任何事情，因而是无果的。认知则是一个否定性的过程，包含着甄别、提炼和实践。因此，由经验得来的认知可以让既成之事全然动摇，并创造出全新的事物。接收过量的知识并不能带来认知。信息社会是一种经历式社会。经历是不断累积和增加的，它与经验不同，因为它常常是一次性的，不具备通往他者的入口。它缺乏不断变形的爱欲。包括性也成为爱情的一种肯定化了的体验模式。因此，性也是不断累积和叠加的。

苏格拉底在柏拉图《对话录》中的角色是引诱者、求爱者和被爱者，由于他的独一无二，被称为“阿特洛波斯”。他的言论（logos）本身就是一种爱欲的引诱。因此他被比作古希腊神话中的萨提尔（Satyr）或者吹笛人玛尔叙阿斯（Marsyas）。萨提尔和西伦都以陪伴酒神狄奥尼索斯著称。苏格拉底比吹笛人玛尔叙阿斯更胜一筹，因为让人陶醉入迷

的是他的言语。听到他言语的每一个人，都如同灵魂出窍。阿尔基比阿德（Alkibiades）称，当他听到那些话的时候，心脏跳动得如此强烈，如同被重物所击。这些“智慧之言”（philosophia logon）如同蛇一样噬咬着它，留下伤口，榨出他的眼泪。迄今为止，大家都忽略了一个让人震惊的事实，即在哲学和理论的开端，理性与爱欲之间有着极为密切的关联。如若失去爱欲的力量，理性也会变得无力。阿尔基比阿德称，与苏格拉底不同，伯利克里和其他优秀的演说家都不曾如此打动自己，令自己陷入如此的不安之中。他们的言辞缺乏爱欲的引诱力量。

爱欲引领和诱导思想穿越无人之境，穿越独一无二的他者。苏格拉底演说的魔力归因于“独一无二的否定性”，而非“疑难”（aporie）。与传统不同，柏拉图将波洛斯（Poros）看作爱神之父。波洛斯的意思是道路。思考是在“无人之境”开辟道路却不迷路。凭借这一来历，爱欲是可以指路的。哲学是从爱欲到理性的转化。海德格尔沿袭了柏拉图关于爱欲的理论，因为他发现，只要他在思考中迈出重要一步、在“无人之境”进取一步，便会有爱神之翼触碰到他。

爱欲是柏拉图的philosophos，即智慧的朋友。[4] 哲学家是朋友，也是求爱者。所谓求爱者不是指独立于自我之外的人，不是源自外部体验和实践的存在，而是一个“思想之内的存在，一种思考的可能性条件，一个鲜活的属类，一种超验的体验”[5]。真正的思考会随着爱欲一起升华。必须做一个好朋友、好情人，才能有思考的能力。没有爱欲，思考就丧失了活力，失去了不安，变得重复和被动。爱欲刺激了思考，使人有意愿去追求“独一无二的他者”。在《什么是哲学？》（*Was ist Philosophie?*）中，德勒兹和瓜塔里将爱欲提升为思考的超验条件：“如果朋友是思考能够进行的条件，那么什么是朋友呢？或者情人，是情人吗？人们原以为纯粹的思考是将他者排除在外的，那么朋友会将一种与他者充满活力的关系重新带入思考之中吗？”[6]

[1] *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970* ,München 2005, S. 264.

[2] Wired Magazine vom 16. 7. 2008.

[3] ZEIT vom 12. 7. 2012.

[4] Symposion 203e.

[5] Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* , Frankfurt a.M. 1996, S. 7.

[6] Ebd.

图书在版编目（CIP）数据

爱欲之死 /（德）韩炳哲著；宋娀译. -- 北京：中信出版社，2019.3
ISBN 978-7-5086-9708-6
Ⅰ. ①爱… Ⅱ. ①韩… ②宋… Ⅲ. ①心理学－研究 Ⅳ. ①B84
中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第255365号

Agonie des Eros by Byung-Chul Han © MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH,Berlin 2013.
First published in the series Fröhliche Wissenschaft
Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation
ALL RIGHTS RESERVED

爱欲之死
著者：[德]韩炳哲
译者：宋娀
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：36千字
版次：2019年3月第1版
京权图字：01-2018-6480
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5086-9708-6

版权所有•侵权必究

Im Schwarm

Ansichten des Digitalen

Byung-Chul Han

在群中

数字媒体时代的大众心理学

[德]韩炳哲 著　　程巍 译

中信出版集团

目录

前言

毫无敬意

愤怒社会

在群中

去媒体化

聪明的汉斯

遁入图片

从经手到动指

从农夫到猎人

从主体到项目

大地的诺莫斯

数字幽灵

信息倦怠

代理危机

从公民到消费者

生活全记录

精神政治

泪眼婆娑，我复归土。

——《浮士德》

前言

鉴于电子媒体的崛起，媒介理论家马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan）在1964年指出：“电子技术就在我们身边，在其与古腾堡技术的碰撞中，我们变得麻木，又聋又瞎又哑。” [1]

如今数字媒体的情况也大抵如此。我们被这种新媒体重新编程，却还没有完全理解这一激进的范式转换。我们对数字媒体趋之若鹜；它却在我们的主观判断之外，极大地改变着我们的行为、我们的感知、我们的情感、我们的思维、我们的共同生活。如今，我们痴迷于数字媒体，却不能对痴迷的结果做出全面的判断。这种盲目，以及与之相伴的麻木即构成了当下的危机。

---

[1] Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle* , Düsseldorf u. a. 1968,S. 29.

毫无敬意

尊敬（Respekt）的字面意思是“回头看” [1] 。回头看也就是一种顾及。如果在与人交往中充满敬意，人们就会收敛好奇的窥探。尊敬的前提是有距离的目光，以及保持距离的激情（Pathos）。当今社会中，尊敬可以降服无距离的展示，而后者恰恰是轰动事件的特征。“轰动事件”（Spektakel）这个词，源自拉丁语中的动词spectare，意指一种窥淫癖式的窥探，这与有距离的顾及即尊重（respectare）相悖。距离将尊重（respactare）从窥看（spectare）中区分出来。一个社会如果没有尊重，没有保持距离的激情，那它将变成一个丑闻社会。

尊重是公众性（Öffentlichkeit）的基石。前者消退，后者倾塌。公众性的倾塌与敬意的流失互为条件。公众性的前提之一是对隐私保持尊重，避而不看。保持距离有利于公共空间的建构。然而，如今世界所充斥的是一种彻底的无距离感：私密被展览，隐私被公开。没有距离（Abstand）就没有了体面（Anstand）。同时，理解（Verstand）也是以有距离的目光为前提的。但是数字媒体中的交流普遍消减了距离。空间距离的削弱带来的是精神距离的消融。数字的媒介性不利于尊重。恰恰是如“阿底顿密室”（Adyton） [2] 一般的隔绝和分离的技术才能生成敬畏和赞赏。

距离的缺失导致公众的东西和私人的东西混为一谈。数字媒体中的交流促进了对隐私和私人空间的色情化展示。社交媒体也被证明是隐私的展示空间。社交媒体将信息的生产由公众领域转移到了私人领域，从而也就完成了交流的私人化。罗兰·巴特（Roland Barthes）将私人领域定义为“某种时间或空间，在其中我不是影像，也不是对象” [3] 。按照

这一定义，今天的我们已不再拥有任何的私人领域，因为我们找不到任何没有影像、没有照相机的地方或者时刻。谷歌眼镜将人眼本身转化成一部照相机，眼睛自己就能照相。这样一来，私人领域更加无从谈起。普遍存在的图标强迫症和色情强迫症让它烟消云散。

尊重是与姓名相联系的；匿名与尊重互相排斥。数字媒体所促进的匿名交流大大削弱了尊重，并且要对目前正在蔓延的轻率言论和敬意全无的文化负连带责任。网络暴力也是匿名的，这也正是它的威力所在。姓名与尊重如影随形，因为姓名是认可的基础，认可总是指名道姓的。与实名相伴的还有像责任、信赖或者承诺这一类的行为。信赖可以被理解为一种对名字的相信。责任和承诺也是一种以姓名为基础的行为。数字媒体将信息和信使、新闻和发送者相剥离，从而也就销毁了姓名。

网络暴力有多方面的原因。它在一种毫无敬意的、言行草率的文化中成为可能。尤其在数字媒体的交流中，恶意评论是一种固有的现象。它和读者来信有本质上的差别：后者基于模拟的 [4] 书写媒介，姓名清楚地随信注明。匿名的读者来信很快会被丢进报社编辑部的垃圾桶。读者来信另外还有一个延时性的特点：当人们奋笔疾书，或者用打字机撰写书信的时候，最初的愤怒已经云消雾散。但与之不同的是，数字交流让人可以马上发泄冲动。这种即时性所传递的冲动要多于传统的模拟交流。从这个角度来说，数字媒体即是一种散播冲动的媒介。

数字联网促进了对称性的交流。交流的参与者如今不再只是被动地消费信息，而是主动地生成信息。在这里不存在明确的等级，把信息的发送者和接收者区分开来。每个人都同时是发送者也是接收者，既是消费者又是生产者。然而这种对称性对权力不利。权力的交流是单向的，即自上而下的。交流的逆流会打乱权力的秩序。网络暴力就是一种带有所有破坏性特征的逆流。

网络暴力体现了政治交流中权力的经济学转移。网络暴力言论在权力和权威式微的空间里膨胀。也就是说，恰恰在等级差异小的领域里，

人们会诉诸网络暴力。作为一种交流媒介，权力使得交流单向地顺畅进行。掌权者所选择的行为似乎被受统治者无声地遵从。声音，或者说噪音是权力开始瓦解的一个声学信号。网络暴力言论也就是一种交流中的噪音。犹如神授一般的超凡能力（Charisma）是一种权力的光环效应，它是抵挡网络暴力的最好的盾牌，让网络暴力无以为生。

在面对权力的时候，让别人采取“我”所选择的行为、分享“我”的意志所做出的决定变得更加不可能。作为交流媒介的权力使得人们在“不”的可能性面前，更加趋向于说“是”。“是”与“不”相比要寂静得多——“不”总是高声的。权力交流削弱了声音和噪音，这也就意味着：交流中的信息量对等被大大地削弱。因此，权力发出的命令（Machtwort）能够顷刻间清除膨胀的噪音，创造出一种寂静，从而也就创造出了行动的回旋余地。

作为交流的媒介，尊重所起的作用与权力相似。受尊重的人的观点和他所采取的行动经常被人不加异议、不加反驳地接纳和传承。受尊重的人甚至会被当作榜样模仿。这种模仿就相当于权力媒介中毫不犹豫的服从。因此，尊重被削弱的地方也正是喧嚣的网络暴力产生的地方。人们不会对一个他们尊重的人施加暴力言论，因为尊重总是带有个人价值和道德价值的特性。普遍的价值沦丧让尊重的文化土崩瓦解。如今的榜样已经没有了内在价值，他们最主要的特征是外在的品相。

权力是一种不对称的关系，它形成了一种等级关系。权力交流不是对话式的。与权力不同的是，尊重不一定是一种不对称的关系。虽然人们尊重的对象常常是榜样或者上级，但是基于对称性的相互认可而形成的互相尊重也是完全有可能的。所以也就是说：一个当权者甚至完全有可能尊重一个被统治者。如今随处肆虐的网络暴力表明，我们生活在一个没有互相尊重的社会里。尊重需要距离。不管是权力还是尊重，都是能够产生距离的、需要保持距离的交流媒介。

鉴于网络暴力，人们不得不对“统治权”（Souveräntät）这个概念重

新加以定义。卡尔·施密特（Carl Schmitt）认为，统治者（Souverän）是对特殊状态做出决断的人。这句关于统治权的名言可以被翻译成与声学相关的表达：统治者是能够制造绝对的寂静、能够清除每一个噪音、能够顷刻让所有人沉默的人。施密特本人没能体验数字网络，不然他会陷入十足的危机感。众所周知，施密特一生惧怕电波（Schwellen）[5]。网络暴力也是一种形式的波，一种完全失控的浪潮。据说，年老的施密特因为对电波的恐惧，扔掉了家里的收音机和电视机。他甚至觉得有必要因为电磁波而重新改写他关于统治权的名句："第一次世界大战后我说：'统治者是对特殊状态做出决断的人。'在第二次世界大战之后，考虑到我的死，我说：'统治者是拥有宇宙波的人。'"[6] 在数字革命之后，我们将不得不再次改写施密特关于统治权的名言：统治者是掌握网络暴力的人。

---

[1] 从构词法来说，re-前缀有"向后"或者"回"的意思，spect词根则表示"看"。因此respect有"回头看"的意思，德语单词der Respekt亦如此。（本书脚注均为译者注。）

[2] "阿底顿"（Adyton）是希腊神庙中完全与外界隔绝的空间。

[3] Roland Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie* ,Frankfurt a. M. 1985, S. 23.

[4] "模拟的"（analog）一词是与"数字的"（digital）相对的概念，下文中的"模拟媒体"即指与数字媒体相对的传统媒体。

[5] Schwellen，浪潮，也译作"波"，转译为"电波"。

[6] Christian Linder, *Der Bahnhof von Finnentrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land*, Berlin 2008, S. 422f.

愤怒社会

愤怒的浪潮在调动和捆绑注意力方面是十分高效的。但是由于它的流动性和挥发性，它并不适合于构建公共话语和公共空间。就这一点来说，它过于不可控、不可预计、不稳定，过于短暂，过于不定形。它会迅速膨胀，但是也同样会快速地消散。在这方面，它和“快闪”（Smart Mobs）相似，它们都不够稳固，缺乏稳定性和持续性；而这些特性对于公共话语来说，却是不可或缺的。因此，它不能融入到一种稳固的话语关联之中。愤怒的浪潮通常产生于那些从社会或者历史的角度来看微不足道的事件。

愤怒社会是一个丑闻社会，它缺乏平和（Contenance），缺少自制。愤怒的浪潮所特有的不顺从、歇斯底里和难于驾驭，让审慎的、实事求是的交流、对话、话语成为不可能。因为，自制对于公众性来说是具有积极意义的；距离对于构建公共性来说也是必要的。此外，愤怒的浪潮还缺乏集体认同性。因此，它不能形成一个稳定的、具有社会性忧虑结构的“我们”。所谓的愤怒公民，他们的忧虑并不是针对全社会的；在很大程度上，那是他们自身的担忧。因此，愤怒的团体也就会迅速地解散。

《伊利亚特》开篇的第一个词就是menin，即愤怒。“歌唱吧，女神！歌唱珀琉斯之子阿基琉斯的愤怒。”这就是西方文化的第一部叙事史诗的开端。在这里，愤怒是可以歌唱的，因为它承载了《伊利亚特》的叙述，赋予其以结构、灵魂、生命和韵律。它简直就是英雄故事的情节媒介。《伊利亚特》是一首愤怒之歌。这种愤怒是叙事性的、史诗性的；因为正是它带出了特定的情节。这也正是这种愤怒和愤怒的浪潮与作为冲动的愤怒之间的根本差别。数字的愤怒是不可歌唱的。它既不能

引发情节，也不能引领叙事。它更多地是一种冲动的状态，没有展开情节的能力。现代社会所表现出的普遍的分散性让愤怒的叙事能量无以释放。更强意义上的愤怒远不止一种冲动的状态。它是一种能力，能让现有的状态中断，并且开始一种新的状态，从而创造未来。但是如今的群体愤怒是极其易逝和分散的。它没有任何情节所需的分量和凝聚力。它不能生成未来。

在群中

在《乌合之众》（*Psychologie der Massen*，1895）一书中，大众心理学家古斯塔夫·勒庞（Gustave Le Bon）将现代定义为“大众的时代”，是人类思想趋于转变的关键性时刻之一。他认为当下是“向着无政府状态过渡的时期”。未来的社会组织将不得不面对一种新的权力，即大众的权力。他言简意赅地断言：“我们正在步入的时代实际上将是一个大众的时代。”[1]

勒庞认为传统的统治秩序已经瓦解。“大众的声音”如今占了上风。由大众组成的“辛迪加让所有的当权者都不得不甘居其下；他们的团体试图调整工作条件和工资，全然置经济规律于不顾”[2]。议会中的代表只不过是他们的杂役。在勒庞看来，大众体现了新的统治关系。“大众的神权”将会替代王权。对于勒庞来说，大众的崛起不仅导致了统治权的危机，也造成了文化的衰落。因为如其所言，大众是“文化的破坏者”。文化的基础恰是“那些孤立无援的大众完全无法接触及的条件”[3]。

显然，如今的我们又一次身陷危机。我们正处于一个关键的过渡时期。这一过渡的始作俑者似乎是另一次变革，即数字革命。群体的结构再一次取代了现有的权力关系和统治关系。这个群体就叫作“数字群”（der digitale Schwarm）。它所表现出的特点与群体的经典结构，即我们所说的大众（Masse）是截然不同的。数字群之所以不能成为大众，是因为它没有灵魂，没有思想。灵魂是有聚合性和凝聚力的。而数字群由单独的个人组成，其群体结构与“大众”完全不同。它所表现出来的特点无法回溯到个人。在这个由个人汇集成的新的群体里，个人却失

去了属于自己的特征。人与人的偶然聚集尚不能构成大众，只有当一个灵魂、一种思想将他们联系在一起，才能组成一个团结的、内在同质（homogen）的群体单位。数字群完全没有群体性的灵魂或者群体性的思想。组成数字群的个人不会发展成“我们”，因为他们无法协调一致，无法将一群人团结在一起，形成一个有行动力的群体。与大众不同，数字群不是内聚的，它无法形成一种声音。网络暴力也同样缺乏这样一种声音，因此才被认为是噪音。

在麦克卢汉看来，电子人（homo electronicus）[4] 是具有大众特性的人（Massenmensch）：“有大众特性的人是地球上的电子居民，他同时与其他所有人相联系，就像是坐在一个全球性体育场里面的观众。正如观众在体育场里谁也不是一样（niemand），电子居民的个人身份由于过度的占用（übermäßige Beanspruchung），而在心理意义上消融掉了。”[5] 但数字人（homo digitalis）却绝非“谁也不是”。就算是作为群体中的一个部分出现，他仍保持着自己的个人身份。虽然他的表达方式是匿名的，但通常来说数字人有其自己的形象（Profil），并且不断地致力于改善自己的形象。他并非“无名之辈”（Niemand），而是彻彻底底的“重要人物”（Jemand）[6]，他要展示自己，要引人注目。与之相反，大众媒体中的“无人”（Niemand）并不寻求别人对他本人的关注。他的个人身份已经消融，他将自己融于群体之中。群体也即是他的幸福。他无法匿名，因为他本就是“无名之辈”（Niemand）。数字人与之不同，虽然数字人是匿名出现的，但他并非“无人”，而是“某人”，也就是“匿名的某人”（ein anonymer Jemand）。

此外，数字人的世界还表现出完全不同的拓扑结构（Topologie）。在这里，体育馆或者竞技场都属于陌生的概念，因为它们是人群聚集的地点，属于群体拓扑学的范畴。网络的数字居民并不聚集。他们缺乏聚集的内向性（Innerlichkeit der Versammlung），即一种可以把他们变成“我们”的特性。他们组成的是一种“汇集而不聚集”（Ansammlung

ohne Versammlung）的特殊形式，构成了“没有内向性的群体”（Menge ohne Innerlichkeit），没有灵魂，亦无思想。他们主要是那些独自坐在电脑屏幕前的、与世隔绝的、分散的“隐蔽青年”（Hikikomori）。电子媒体，例如收音机，会聚集人群，而数字媒体只会使他们分散。

数字的个体偶尔会汇集在一起，组成例如“快闪”一类的群体行动。但是他们的集体行动模式却与动物群相类似，极其仓促和不稳定。反复无常是它的特征。此外，它还显得如狂欢节一样，轻率而又不负责任。这也正是数字群和传统群体的差别所在，例如工人集体的组成并不是仓促的，而是以意愿为基础的；它没有不稳定的模式，取而代之的是固定的构成。在一个灵魂、一种思想体系的统一下，它朝着一个方向前进。由于它的基础是来自意愿的决心和坚定，因此它有能力组成“我们”，有能力实现共同行动。这种共同行动可以正面地撼动现有的统治关系。只有团结一致地采取共同行动的群体才能生成权力。群体即是权力。数字群恰恰缺乏这种团结性。它不能向前行进。它的解体和它的产生一样迅速。这种流动性造成了它无法发展出政治能量。网络暴力同样没有能力质疑现有的权力关系。它的目标只是个人，即诋毁他们并暴露他们的弱点。

迈克尔·哈特（Michael Hardt）和安东尼奥·奈格里（Antonio Negri）认为，全球化会带来两种相对的力量。一方面它催生了一种非集中的（dezentrierte）、非领土性(deterritoriale)的资本主义统治秩序，即“帝国”（Empire）。另一方面随之产生的是所谓的“多众”（Multitude），即由个体组成的集合，他们通过网络互相交流，共同行动。多众在帝国之内对抗帝国。

在已经被历史淘汰了的哲学范畴的基础上，哈特和奈格里构建了他们的理论模型。在他们的定义下，“多众”是有共同行动能力的阶级：“基本上来说，多众是由在资本的统治下劳动的所有人组成的集合；因此它是一个具有反抗资本统治潜力的阶级。” [7] 来自帝国的强

权被阐释为剥削他人的强权："群众（多众）是社会的真正生产力，而帝国则是一架剥削机器。帝国依靠群众的生命力维生，或者借用马克思的话来说，它是一个积累的死劳动 [8] 的政权（ein Regime der akkumulierten toten Arbeit），只能靠像吸血鬼一样吸活人的血才能续命。" [9] 只有在多个阶级同时存在的前提下谈论阶级才是有意义的。但是多众却是唯一的阶级，因为参与到资本主义体系中的所有人都是其成员。帝国并不是剥削多众的统治阶级，因为如今人们皆在自我剥削，而同时却还妄想着自己身处自由之中。如今的劳动主体同时既是行凶者又是受害人。显然，奈格里和哈特没有参透这种自我剥削的逻辑。比起剥削他人，自我剥削要有效得多。在帝国之中，实际上无人在统治。让所有人都超负荷运转的资本主义体系是自动生成的。因此，如今即使没有统治也可能出现剥削。

新自由主义经济主体不能构成有共同行动能力的"我们"。随着社会中利己主义的强化和原子化（Atomisierung）的发展，共同行动的空间已经急剧缩小，因而也就更加难以形成一股真正有能力质疑资本主义秩序的反对力量。个体弱化集体。（Socius weicht solus.）为现今的社会法则定基调的并非诸众，而是个体（Solitude）。在现今的社会中，共有的和协作的内容正在普遍沦陷。团结正在消失。私有化正进一步深入人们的骨髓。协作能力的腐坏让共同行动变得越来越不可能。哈特和奈格里并没有认识到这一社会发展趋势，并且恳求多众进行社会主义革命。他们的书以一种社会主义的浪漫口吻结尾："我们在后现代所处的情形与弗朗茨·冯·阿西西 [10] 相同。我们以存在的欢愉抵御权力的痛苦。这一改革不会控制任何权力——因为生物权力（Biomacht）与共产主义、合作与革命是始终统一在爱、简单与无罪（Unschuld）之中的。这也是作为共产主义者的不受压迫的自在和幸福的体现。" [11]

---

[1] Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen* , Stuttgart 1982, S. 2.

[2] Ebd.，S. 3.

[3] Ebd.，S. 5.

[4] 指在电子媒体（如广播、电视等）环境影响下的人。

[5] Marshall McLuhan, *Wohin steuert die Welt? Massenmedien und Gesellschaftsstruktur* , Wien u. a. 1978. S. 174.

[6] Niemand和Jemand是一对相反的概念，即英语中的nobody和somebody。根据上下文，本文中相应地将这对概念翻译为“无人”和“某人”以及“无名之辈”和“重要人物”。

[7] Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt a. M. 2004, S. 124.

[8] 死劳动是与活劳动相对的概念，意指凝结在产品中的劳动。活劳动则指尚未凝结在产品中的劳动。

[9] Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a. M. 2003, S. 75. 103.

[10] 弗朗茨·冯·阿西西（Franz von Assisi，1181—1226）是方济各会（又称“小兄弟会”）的创办者，被罗马天主教尊为圣人。

[11] Ebd.，S. 420.

去媒体化

数字媒体是一种现场媒体（Präsenz-Medium）。它的时态是现在进行时。数字媒体的交流特点为：信息在生产、发送和接收的过程中没有经过任何中间人的中转。信息没有通过中介的调整与过滤。介入性的中间审级（Instanz）渐渐地被取消。信息的中介和代理被理解为不透明和不高效，被认为是时间和信息的阻塞。

以电台广播为代表的传统电子大众媒体只允许单向的交流。由于它的结构是角斗场式的，因此不可能形成互动。它那类似放射性（radioaktive）的射线是单方向射出的，始终没有产生回路的折射。信息的接收者注定被动。但是网络的拓扑结构就与角斗场完全不同。角斗场有一个辐射的中心（eine ausstrahlende Mitte），这个中心也表现为权力的主管机关（Instanz）。

今天的我们不再是信息的被动接收者和消费者，而是主动的发送者和生产者。我们不再满足于被动地消费信息，而是希望自己能够主动地去生产信息、完成交流。我们同时既是消费者，又是生产者。像这样的一人分饰两角的情况大大增加了信息量。数字媒体不仅为我们提供了被动观望的窗口，同时也给我们打开了门，让我们可以通过这些门亲手将信息传递出去。Windows（系统）就是有门的窗，Windows与Windows之间的交流没有空间和审级的阻隔。透过Windows，我们看到的不是一个公共空间，而是其他的Windows。这就是数字媒体和广播电视一类的大众媒体之间的区别。像博客（Blogs）、推特（Twitter）或者脸书（Facebook）这样的媒体剥去了交流的媒介。现今的言论社会和信息社会就建立在这样的一种去媒体化的交流基础之上。每一个人都生产信息并发送信息。交流的去媒体化使得记者这一曾经作为精英代言人、“舆

论制造者”和言论传教士的人群，在当今的时代里显得多余，就像是误入不属于自己年代的小说人物。数字媒体消除了所有的信息传教士阶级。广泛的去媒体化终结了代言的时代。现在，每一个人都想亲身参与，他们不希望自己的言论经过任何中间人的阐释。代言正在让位于存在（Präsenz）或者说是共同代言（Kopräsentation）。

不断增强的去媒体化压力也波及政治领域。它让有代言性质的民主陷于窘境。政治代言人如今的形象不再是传达者，而变成了某种障碍。如此，去媒体化的压力就表现为，要求更多的参与和透明度。正是这样的媒体发展趋势成就了海盗党 [1] 最初的成功。数字媒体造成的存在压迫感越来越强，普遍地威胁着代言的原则。

代言这件事经常犹如一个功效积极的过滤器。它是选择性的，是它成就了“独家（新闻）”（das Exklusive）。例如，出版社通过高质量的出版计划承担着文化教育和精神教育的责任，它们促进了语言的文明化发展；为了写出优秀的报道，记者们甚至可以冒生命危险。与之相反，去媒体化进程在很多领域中导致了“大众化”（Vermassung）。语言和文化都变得浅薄，越发粗俗。美国畅销书作家贝拉·安德烈（Bella Andre）表示：“我能迅速地把我的书打造出来。我不必去说服代理商，让他们相信我的观点。我能精确地写出我的读者们想要的那本书，因为我就是我的读者。” [2] “我就是我的读者”与“我就是我的选民”之间没有实质性的区别。“我就是我的选民”意味着真正的政治家的完结，也就是说，那些始终坚持自己的观点，以远见卓识带领选民前进，而并不是对选民曲意逢迎的那些政治家将剧终谢幕。作为政治时代的未来将化为乌有。

政治作为一种策略性的行动需要以信息的权力（Informationsmacht）为基础，即需要拥有生产信息和分配信息的主权。因此，政治也就不可能摒弃封闭的空间，因为后者是有意识地阻止信息传播的利器。对于政治交流，也即是策略性交流来说，保密是必不可少的组成部分。如果一切信息都立即公开，那么政治将不可避免地变

得短暂而短命，并且将淡化为清谈（Geschwätzigkeit）。完全的透明化给政治交流强加了一种时态（Zeitlichkeit），这一时态使得人们无从谈及缓慢的、长远的规划。等待事情水到渠成（reifen）已经不再可能。透明化的时态不是将来时，它受制于此时（Präsens）和此地（Präsenz）。

在透明化的制约下，反对意见或不寻常的想法根本不会被说出。人们畏手畏脚，几乎什么都不敢做。对透明度的要求会生成一种强烈的顺应时势主义强迫症（Konformismuszwang）。就像不间断的视频监控一样，它会给人带来一种被监视的感觉，并且从而形成它的全景效应（panoptischer Effekt）。最终，交流变得千篇一律，人们重复的东西如出一辙："不间断的媒体监视导致我们（政治家们）不能再自由地谈论有挑衅性的或者不受欢迎的话题和观点，即使是跟熟悉的人也不行。因为你不得不随时防备，有人会把讨论的内容转交给媒体。" [3]

作家迪克·冯·盖伦（Dirk von Gehlen）通过众筹募集来的资金出版他的集资图书项目"新版本可用"（Eine neue Version ist verfügbar）。他提议将写作本身透明化。但是一种完全透明的写作会是什么样的写作？对于彼得·汉德克（Peter Handke）来说，写作是一次孤独的探险，它进入未知和无人涉足的领域。在这一点上，写作与真正意义上的行动或者思考一致。海德格尔（Heidegger）也是思考着进入了前人没有涉足的领域。每一次当他敢于迈出思想上的一大步，或者进入未知的时候，爱神扇动的翅膀都会触动他。 [4] 将写作本身透明化的要求无异于在要求消灭写作。写作是一种排他的行为（exklusiv），而集体的、透明化的写作只能是堆叠。它无力生成卓尔不群的、独一无二的内容。透明的写作只能像做加法一样，将信息集合在一起。数字媒体的运行模式恰恰就是加法。这样的一种透明化的要求远远超出了信息参与和信息自由的范畴。它在宣告着一种范式的转换。它是规范性的，因为它对是什么和必须是什么提出了要求，它定义了新的存在。

在一次采访中，米歇尔·布托尔 [5] 谈到了一种精神危机。他认为，这种精神危机也表现为文学的危机：“我们不仅生活在经济危机之中，我们也在经历一场文学危机。欧洲文学正在受到威胁。我们现在在欧洲所经历的就是一场精神危机。” [6] 当被问及他是如何意识到这场精神危机的到来时，布托尔回答道：“10年或者20年以来，文学界几乎无事发生。出版物的数量如涨潮般增加，但是在精神层面上却保持停滞的状态。究其原因，是一种交流的危机。新的交流方式令人赞叹，但它们同时也制造了巨大的噪音。”精神的媒介是寂静（Stille）。显然数字交流打破了这种寂静。生产交际噪音的加法并不是精神的运作模式。

---

[1] 海盗党是一个国际政党组织，正式创立于2010年的比利时。该党致力于提高公民权利，加强直接民主和公民参与，改革版权法和专利法，倡导自由信息交流（Open Access），改善数据保护，更多的透明度和信息自由，等等。之所以叫海盗党，是因为在英语中，海盗和盗版是同一个词。

[2] DIE ZEIT vom 23.08.2012.

[3] *Interview mit dem ehemaligen Hamburger Bürgermeister Ole von Beust,* DIE ZEIT vom 31.01.2013.

[4] *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970* ,München 2005, S. 264.

[5] 米歇尔·布托尔（Michel Butor），生于1926年，法国新小说派一位重要作家和理论家。

[6] DIE ZEIT vom 12.07.2012.

聪明的汉斯

20世纪初，德国的一匹马曾经享誉世界。据说它会算算术，人们都叫它“聪明的汉斯”。如果给它简单的数学题目，它会通过点头或者用蹄子敲击的次数来做出正确的回答。比如，如果问它：“3加5等于几？”它就会敲8次马蹄。为了搞清楚这个奇迹般的事件，人们甚至派出了一个科学家委员会，据说其中还有一位哲学家。委员会发现，这匹马实际上并不会算数。但是它能够看出人类面部表情和肢体语言中极其细微的变化。显然，它十分敏锐，并且注意到现场的观众在决定性的那一次敲击马蹄之前会不由自主地露出紧张的姿态。它以这种感受到的紧张作为停止敲蹄的提示，因此就总是能做出正确的回答。

在交流中，口头部分所占的比例很小。非口头的表达形式，例如手势、面部表情，或者肢体语言构成了人际间的交流，并且赋予其以触感（Taktiltät）。这里所说的触感不是指身体上的接触，而是指人类感知的多维度和多层次，其中不仅仅包括视觉，还包括其他的感官。数字媒体剥夺了这种触感的和身体感知的交流。

由于数字交流的高效和便利，我们越来越多地避免与真实的人直接接触，甚至避免与一切真实的东西接触。数字媒体让真实的对方逐渐消失于无形。它将真实的面对面看作阻碍。如此一来，数字交流就变得越来越多地脱离肉体，脱离面容。数字媒体对雅克·拉康（Jacques Lacan）的关于真实界、想象界和象征界的三界论强加以彻底的改造。它把真实界清除，把想象界绝对化。智能手机是一面电子镜子，展现了镜像阶段[1]的后婴儿时期新版本。它打开了一个自恋空间，一个想象的领域，我把自己包裹在其中。通过智能手机讲话的不是他者（Andere）。

智能手机是一种采用输入——输出模式工作的电子设备，缺乏复杂性，并且消除了所有形式的消极性（Negativität）。人们因此而懈怠了以复杂的方式思考的能力。它扭曲了以时间上的广度和远见为基础的行为模式，因为它所促进的恰是短暂和浅陋，并且会隐没事物中长久和缓慢的部分。铺天盖地的点赞创造了一个积极的空间。由于其消极性，他者侵入的经验会打断想象中的自我镜像。而数字媒体中所固有的积极性则会降低这种经验的可能性。它让原来的事情（das Gleiche）继续。智能手机，以及所有数字媒体都削弱了我们处理消极性的能力。

和现在相比，我们以前会更倾向于以面容或者目光来感知我们的交流对象，例如一幅画。我们把它感知为凝视着我的事物，坚持着原创性、自主性或者自己的生活的事物，与我相对抗、相制衡的事物。显然，以前的对象更具消极性，与今天相比，表现出更多的对抗性（Gegen）。今天这个有面容的对象——这个看着我、关注我、朝我迎面而来的对象，渐渐地消失不见了。如萨特（Sartre）所说，以前有更多的目光，通过这些目光他者宣布自己的到来。萨特所说的目光不仅仅指人们的眼光，他更多地把世界本身体验为目光。作为目光存在的他者处处可见。事情本身就在注视着我们：“毫无疑问，目光最常见的展现方式是定格在我身上的那两只眼睛。但是，它也间或存在于树枝的沙沙作响、脚步声之后的宁静、一间半敞窗户的小店，其后是窗帘的随风轻摆。” [2]

数字交流是目光缺失的交流。在一篇为Skype十周年而作的杂文中，作者写道：“视频电话创造了在场的幻象，并且无疑使情侣之间的空间分离变得比较容易承受。但是一直存在的距离却总是能感受得到的——也许一个小小的偏差让这种感受最为明显。因为，在Skype通话的过程中，通话者是不能彼此对视的。当你对着屏幕中的脸，看着对方的眼睛，对方会认为，你在稍稍向下看，因为摄像头安装在电脑的上边缘。直接的四目相对是一种美好，它意味着你在看别人的同时也在被对方注视。这种美好现在让位于目光的不对称。感谢Skype，我们可以陪

在彼此的身边，24小时不间断，但是我们的目光却始终与彼此擦肩而过。”[3] 造成“不得不彼此目光相错”的原因不仅仅是摄像头的光学因素，更多地在于目光的普遍缺失，以及他者的缺席。数字媒体让我们越来越多地远离他者。

目光也是雅克·拉康的镜像理论中的一个核心范畴：“在镜像中总是一定会展现出凝视的内容。”[4] 目光就是镜像中那个凝视我、感动我、迷住我的他者。它是撕裂认知点（studium）的同质组织的那个刺点（punctum）[5]。作为他者的目光，它反对那双沉醉于镜像的眼睛。它刺穿那幅眼中美景，并且质疑我的自由。然而，感知的日益自恋倾向于让目光和他者都销声匿迹。

在触摸屏幕上的点击是一种会影响我们与他者关系的活动。它消除了那种将他者构建成他者的距离。因此，人们可以直接点击图片、触摸图片，因为图片已经丧失了目光和面孔。通过划屏动作[6]我们就可以拥有他人。我们也可以敲击屏幕，让他人消失，好让我们自己的镜像显现出来。拉康会说：触屏是与作为屏幕（écran）的镜像有所不同的。后者将我与他者的目光屏蔽开来，但同时又让其渗透进来。我们可以把智能手机的触屏称作透明的屏幕。它没有目光。

透明的面容却并不存在。我们所向往的面容总是不透明的（opak）。不透明从词源意义上讲是“在阴影中”（beschattet）的意思。阴影的这种消极性对于向往来说是有建设性意义的。透明的屏幕让任何向往都无法渗入，而这向往永远是来自他人的。有阴影的地方恰恰也就是光辉存在的地方。阴影与光辉存在于同一个空间，这就是向往产生之地。透明的东西不会闪光。光辉产生于光中断的地方。没有中断、没有破碎的地方，也就没有爱欲，没有向往。均匀、平滑、透明的光不是向往的媒介。透明也就代表着向往的终结。

据说列奥纳多·达·芬奇（Leonardo da Vinci）曾经对一幅蒙面肖像做

过评论：“如果你热爱自由，就不要掀开我的面纱，因为我的面容就是爱的牢狱。”（Non iscoprire se liberta t’è cara ché ’l volto mio è carcere d’amore.） [7] 这句名言表达了对面容的一种特殊体验。在如今的脸书时代我们已经不可能再拥有这种体验。我们所展示的、为其谋求关注的脸（Face）并不是面容。脸不包含目光。展示的意图摧毁了建构目光的所有内向性和内敛。“实际上，他没有注视任何东西；他把他的爱和恐惧留了在心里：除了目光，别无他物。” [8] 被展示的脸并不是让我着迷、让我沉溺的有面容的交流对象。今天，自由的地狱已经取代了爱的牢狱。

---

[1] 镜像理论是拉康提出的。该理论中将一切混淆了现实与想象的情景意识称为镜像体验。“镜像阶段”指，6—18个月大的孩子在镜子前面，刚开始会把镜中的孩子指认为另外一个孩子，这时孩子还无法辨识自己的镜中像。后来，随着长大，孩子认出了自己镜中的形象：“那就是我！”这一刻，孩子心中充满了狂喜。在拉康看来，镜前的孩子在此过程中，包含了双重的错误识别：当他把自己镜中像指认为另一个孩子的时候，是将“自我”指认成“他人”；而当将镜中像认作自己时，他又将光影的幻象当成了真实——混淆了真实与虚构，并由此对自己的镜像开始了终生的迷恋。引自百度百科。

[2] Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* , Hamburg 1952, S. 344.

[3] Süddeutsche Zeitung Magazin, Heft 12/2013.

[4] Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Weinheim u. a. 1987, S. 107.

[5] “刺点”（punctum）与“认知点”（studium）是罗兰·巴特在《明室》中所创的两个重要概念。简单而言，“刺点”强调的是一张照片中被人忽略、却能在一个主体身上唤醒特殊的审美感知的元素；“认知点”指照片中提供基本的文化背景与知识，以便让人可以认出摄影图像中的内容的元素。引自《落差——经受摄影的考验》，于贝尔·达弥施著，董强译，广西师范大学出版社，2007年，第7页。

[6] 原文为Pinzettengriff，直译为“钳夹抓取”，即婴儿出生之初用拇指和食指指肚夹取物品的动作。

[7] Zitiert in: Horst Bredekamp, *Theorie des Bildakts*, Berlin 2013, S.17.

[8] Roland Barthes, *Die helle Kammer* , Frankfurt a. M. 1985, S. 124.

遁入图片

如今，图像不仅仅是映像，它也是偶像。我们遁入图像，以便让自己变得更好、更美、更鲜活。显然，我们用以推动进化的不仅仅是技术，还有图像。有没有可能，进化根本就是建立在一种图像化（幻觉）的基础之上的？有没有可能，想象对于进化来说是有益的？数字媒体成全了一种符号的逆转（ikonische Umkehrung），它让图像看起来比差强人意的实现显得更加生动、更加漂亮、更加美好："看着咖啡店里的顾客，人们自然而然地会想：'看看这些人，死气沉沉的；在当下这个时代，照片比人更生动。'我们所生活的这个世界的一个特点也许就在于这种逆转，已经普及化了的想象成了我们生活的榜样。拿美国为例，在那里一切都化身为图像：一切都是图像，被生产和被消费的只有图像。" [1]

图片所展现的是被优化处理之后的现实映像，它们正在毁灭图像最原始的符号价值。它们被现实所俘虏。因此，今天我们虽然面对着图片的狂潮，或者说恰恰是因为我们正面对着图片的狂潮，所以我们都成了图符的破坏者，成了打破旧习的人（ikonoklastisch）。可以被消费的图像破坏了其本身所特有的语义和诗意。图像已经超越了对现实的单纯反映。通过可消费化处理，图像被驯化。图像的驯化让图像的疯狂消失不见。它们因此而失去了它们的真实性。

所谓的"巴黎综合征"（Paris-Syndrom）是指大多出现在日本游客身上的一种急性心理障碍。患者会出现幻觉、感知失实、人格认同障碍和恐惧情绪，并且表现出例如头晕、出汗或者心跳加速等身心症状。触发该病的原因是日本人在旅行前对巴黎的理想化想象与巴黎的真实面貌之间存在着巨大的差距。我们可以认为，日本游客那种强迫性的、近乎歇

斯底里的拍照热情是一种下意识的防御机制，其目的在于通过拍摄图像来驱赶可憎的现实。作为理想化图像的美好照片会将他们屏蔽在肮脏的现实之外。

希区柯克的电影《后窗》（*Rear Window*）形象地展现了现实带来的冲击体验和作为屏蔽物的图像之间的关系。英文单词rear（后面的）和real（现实的）之间的谐音就是这一深意进一步的佐证。朝向庭院的窗子里是悦目的景色（Augenweide）。被束缚在轮椅上的摄影师杰夫（詹姆斯·斯图尔特饰）坐在窗边以欣赏邻居们滑稽戏般的生活为乐。一天，他认为自己目睹了一桩谋杀案。而嫌疑人也意识到，住在对面的杰夫正在暗中观察他。在这一刻，他盯着杰夫。这种可怖的他者的目光，也就是来自现实的目光，摧毁了作为眼中美景的后窗。最后，那位嫌疑人，即可怕的现实，闯进了他家。摄影师杰夫试图用照相机的闪光灯晃他的眼睛，这也就意味着将他重新吸引回，甚至强拉回图片，但是这招并没有奏效。嫌疑人现在露出了凶手的真面目，并将杰夫扔出了窗外。在这一刻，后窗变成了一扇真正的窗。电影的结尾，真正的窗又重新变回了后窗，变回了眼中的那番美景。

与后窗相反，在数字窗Windows中，现实闯入，即他者闯入的可能并不存在。数字窗追随着普遍化的想象，比后窗更有效地把我们屏蔽在现实之外。与模拟媒体相比，数字媒体让我们更加远离现实。也就是说，数字和现实之间的相似性更加小。

如今，我们借助数字媒体生产大量的图片。这种大规模的图片生产也可以被阐释为一种保护性和逃避性的反应。现今的图片生产还表现出一种美图的狂热。由于对现实的感知并不能让人满意，因此我们逃遁到图片之中。美图技术取代了宗教，成了我们赖以面对身体、时间、死亡这些真实生活元素的工具。所以说，数字媒体具有去真实性。

数字媒体无关年龄、命运和死亡。在其中，就连时间也是凝滞的。这是一种无时间的媒体。与之相反，模拟媒体却受到时间的牵制。它的

表达方式是激情：“照片的命运和（易逝的）纸张一样，就算它被印刷在较为坚硬的材料上，它死亡的必然性也不会减少半点：和有生命的机体一样，它的出生是萌芽于作为印刷材料的银颗粒，它的生命只能绽放片刻，便会随之衰老。它会受到光和潮湿的侵袭，并因而变得斑驳，直至生命耗尽，最后消失……”[2] 罗兰·巴特把模拟摄影比喻成一种生命形式，时间的消极性对其起着有益的作用。与之完全不同的是，数字图片和数字媒体展现出另外一种生命形式。在这种生命中，变化和老去、出生与死亡都已经消融。这种生命的特点是永恒的存在和永恒的当下。数字图片不会绽放也不会闪耀，因为绽放归结于枯萎的负面性，而闪耀则是源于阴影的负面性。

---

[1] Ebd.，S. 129.

[2] Ebd.，S. 104.

从经手到动指

历史的动词就是动手（处理）[1]。汉娜·阿伦特将其理解为“开始”（initium）的能力，也就是说让新的、完全不同的事物开始。在这里，她将“出生”提升为动手（处理）的本体论条件。每一个新生都代表着新的开始。动手就意味着起始，意味着让一个新的世界开始运转。[2] 鉴于这个世界是屈从于种种自动化过程的，因此动手也就等同于一个“奇迹”。[3] 它的“神奇效能”成就了“信任”和“希望”。动手的这种犹如耶稣救世般的维度“绝不比圣诞音乐剧中‘欢乐福音’宣布‘我们的孩子诞生了’时所表达的要少，或者逊色半点”[4]。

如今，上述这种纯粹意义上的动手是否还有存在的可能？即使突如其来的新生带来了奇迹，难道就能打断那些主宰我们行为，使我们不再是自己决策主体的自动化流程？数字机器和资本机器难道不是结成了一个庞大的联盟，联手把动手的自由消灭干净？今天的我们难道不是生活在一个出生和死亡都变得不可能的不死的时代里？出生是政治思维的基础，而死亡则是点亮形而上思想的事实。这样看来，不死的数字时代既非政治的又非形而上的。它更多地是后政治的和后形而上的。人们不惜任何代价去延长的，这种赤裸的生活既无生也无死。数字的时代是后出生（postnatal）和后死亡（postmortal）的时代。

维兰·傅拉瑟[5]预测说：使用数字设备的人们在当下过着未来的“非物质生活”。这种新生活的一个特点就是“手的萎缩”。数字设备让人们的双手弯曲变形，但同时这又意味着摆脱物的重负。未来的人类将不再需要手。不再有任何事需要他们动手和加工，因为他们所处理的不是物质的东西，而只剩非物质的信息。取代手的是手指。新的人类将动

指而不动手。他将只想游戏和享受。他们生命的特点将不再是劳动而是闲适。非物质未来的人们不是劳动人（Homo faber），而是游戏人（Homo ludens）。[6]

未来的“无手而动指的人”，也就是数码人（Homo digitalis），是不会动手（行动）的。“手的萎缩”使他失去了行动能力。无论是处理还是加工，都是以阻力为前提的。行动也是必须克服阻力的。行动用不一样的、新的事物去抗拒已经存在的事物，它有一种内在的否定性。它的赞同同时也是反对。但是如今的正面社会却避免了所有形式的反抗，也就从而消灭了行动。在这个社会中只有相同事物的不同状态。

从数码中不会产生人们可以通过劳动来克服的物质反抗。这样一来，劳动事实上就类似于游戏。但是与傅拉瑟的愿景不同，非物质的、数码的生活并不能将我们引领进闲适的时代。傅拉瑟忽视了绩效的原则，在这一原则之下，工作与游戏的趋同将全部落空。它会剥夺游戏的一切游戏属性，并且将其重新归为工作。游戏者如服用兴奋剂一般沉迷，自我剥削，直至因此而倒下。数码的时代并不是闲适的时代，而是绩效的时代。与傅拉瑟的预测相悖，“无手而动指的人”不会是游戏人。游戏本身也会屈从于绩效的胁迫。紧随手部萎缩之后的将是数码指关节病变。傅拉瑟的闲适的游戏乌托邦实际上是绩效和剥削的反假想国（Dystopie）。

闲适开始于工作完全停止的时候。闲适的时间是另外一段时间。新自由主义的绩效强制将时间变为工作时间。它将工作时间绝对化。休息只是工作时间的一个阶段。现在的我们，除了工作时间没有另外一段时间（keine andere Zeit）。因此，我们把工作带着度假，带进睡眠。因此，今天的我们睡不安稳。作为筋疲力尽的业绩主体，我们的入睡就如同双腿麻木之后的失去知觉。从这个角度来讲，我们的放松也只不过是工作的一种模式，其目的不过是劳动力的再生。休息并不是脱离工作的另外一件事，而是工作的产品。就连所谓的慢速生活（工作）也不能生

成另外一段时间。它也只是一个结果，一种对加速工作时间的反射。它只是放缓了工作时间，而并没有把工作时间转变为另外一段时间。

现在，虽然我们摆脱了工业时代奴役我们、剥削我们的机器，但是数码设备带来了一种新的强制，一种新的奴隶制。基于可移动性，它把每一个地点都变成一个工位，把每一段时间都变成工作时间；从这个意义上来讲，它的剥削甚至更为高效。可移动性的自由变成了一种可怕的强制，我们不得不时刻工作。在机械的时代，仅仅因为机器的不可移动性，工作和非工作就被明确地区分开来。工位与非工作空间有明显的界限，人们必须自行前往。如今，在很多职业中，这些界限和区分都已经完全消失。数码设备让工作本身变得可移动。每个人都如同一座劳改所，随时随地把工位带在身上。因此，我们也就无法再从工作中逃脱。

智能手机给了我们更多的自由，但是从中也产生了一种灾难性的强迫，即交流的强迫（Zwang der Kommunikation）。如今人们与数码设备之间有一种近乎迷恋的、强制性的关系。在这里，自由也化身为强迫。社交媒体大大强化了这种强迫。归根结底，它源于资本的逻辑。更多的交流也就意味着更多的资本。加速交流和信息的循环也就是加速资本的循环。

“数码”（digital）这个词让人想起手指（digitus）。手指是用来数数的（zählen），数码文化基于数数的手指。然而历史是叙述的（erzählen），它不会数数。数数是一个后历史范畴。不管是推文（Tweets)还是短信（Informationen）都不能拼合成一篇叙事；就算是时间轴（Timeline）也不能讲述一个生命故事，或是一部传记——它们是加法式的，不是叙述式的。数码人动指是通过他不断地数数和计算。数码世界将数字和数数绝对化。在脸书上，好友也主要是数出来的。然而友谊却是一种叙事。数码的时代将加法、数数和可以数的内容合计起来。就连好感也要靠数有多少个“赞”来衡量。叙述在极大程度上丧失了其意义。如今，人们把一切都变得可数，以便将其转换为业绩和效率的

语言。因此，一切不可数的，如今都已经不再存在。

---

[1] 本章中“动手”一词来自德语原文handeln，其词根为Hand，即“手”。但handeln一词也有“对待”“处理”“行动”等意思。因此本章中的上述表述都有“与手相关”的含义。

[2] Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* , München1981, S. 18.

[3] Ebd.，S. 316.

[4] Ebd.，S. 317.

[5] 维兰·傅拉瑟（Vilém Flusser），传播学与媒体哲学家，致力研究书写文化的衰亡与技术图像文化的兴起，以及这一嬗变中世界、人和社会的关系的发展。

[6] Flusser, *Medienkultur* , Frankfurt a. M. 1997, S. 188.

从农夫到猎人

“手会行动”——海德格尔（Heidegger）这样描述手的实质。[1] 但是他对行动的理解却并不是从“积极生活”（vita activa）[2] 的角度出发的。对他来说，“实际上在行动的手”更多的是“书写的手”。[3] 因此它的实质并不表现为行动，而是表现为笔迹。海德格尔认为，手是“存在”的媒介，而存在是意义和真实的源泉。书写的手会与“存在”交流。而只用到指尖的打字机则会使我们远离存在：“打字机掩盖了书写和文字的实质，它让人们放弃了手的核心区域，但人们对这层关系却并没有足够的了解和认识，即他们忽视了存在与人的本质之间的关系已经发生了变化。”[4] 打字机导致了手的萎缩、书写的手的衰退同时也导致了存在的被遗忘（Seinvergessenheit）。毫无疑问，如果当时有电子设备，海德格尔会说，电子设备进一步加剧了手的萎缩。

海德格尔的手用思想取代行动：“手在其作品中的每一个动作都承载着并表现为思想的因素。手的所有作品都基于思想。”[5] 思想是手的杰作，数字媒体造成了手的萎缩，也就会因此让思想本身畸形。非常有意思的是，我们看到海德格尔如此坚定地将手抽离行动的范畴，进而将其纳入思维的范畴。手的本质不是Ethos（伦常），而是Logos（逻各斯）。在这里，海德格尔的逻各斯想法源自农民采集（lesen）[6] 的手：“如果没有这种采集，也就是在拾麦穗和摘葡萄意义上的采集，我们永远也不会有阅读……任何一个字的能力。”[7] 海德格尔以此让逻各斯表现为农民的习惯，这种习惯对待语言的方式就如同它对待耕地一样——照料、开犁和耕种；农民在这个过程中要与隐匿且封闭的土地交流，并且必须面对土地的不可捉摸和深不可测。农民必须恭顺服从、听

土地的话：“如果从听命和顺从的意义上来说，（人们）并不是直接用耳朵去听，那么它和听、和耳朵之间就会表现出一种独特的关系。……我们有耳朵，因为我们可以仔细聆听，可以认真倾听大地之歌，倾听它的战栗和震颤。虽然人类有时在被他们滥用的土地表面制造出巨大的噪音，但是来自土地的声音却是他们所不能触及的。”[8]

由“大地与天空，凡人与诸神”构成的海德格尔的世界也是一个农民的世界。在这里，人作为终有一死的“凡俗之人”（Sterblicher）并不是行动者，因为在他们的身上没有体现出初始的新生。这里的神也是那些倾听的、顺从的农民们的神。神的位置处于被归于“田园生活”的“黑森林小木屋”里的“神明角落”里。[9] 在《艺术作品的本源》（*Der Ursprung des Kunstwerks*）中，海德格尔把梵高的鞋描述为农民的鞋，并且从而使农民的世界有了诗意的表达：“在鞋具内里翻出的黑暗破洞中，凝结着劳动步骤的艰辛。在鞋具结实耐用的厚重中，累积了长途跋涉的韧性，那是在刺骨的冷风中，穿越田地里绵延的、一成不变的犁沟的跋涉。……在鞋具中飘荡着大地无声的呼唤、成熟谷粒的悄然赠予，以及冬季农田里荒凉的休耕地那不言而喻的不顺从。”[10]

就像农田里刺骨的冷风一样，在我们如今的时代里，数字的飓风肆虐网络的世界。数字的飓风让我们无法像海德格尔那样“隐居”。海德格尔的农民所面对的“大地”与数码科技是直接对立的。“大地”代表的是“大体不可推测”和“大体封闭”。[11] 但与此相对，数码代表的却是一种对透明度的强迫。“大地”排除了任何透明性，它的闭锁对于信息社会来说基本是陌生的。信息的本质就决定了它是公开呈现或者必须被公开呈现的。透明社会的强制性也就意味着：所有的一切都必须作为信息公开呈现，必须供所有人获取。透明性是信息的本质，它就是数字媒体的基本步调。

海德格尔的“真相”（Wahrheit）经常被隐藏（sich verbergen），它不会贸然呈现，它必须从“隐匿”（Verborgenheit）中“攫取”（entrissen）

而出。“隐藏”的负面性是真相的内在“核心”。[12] 它本质上属于真相的一部分。真相作为“不隐藏”（Unverborgenheit）被包围在隐藏之中，就好像在黑暗森林里的一道光。

与之不同的是，信息没有可供其规避、供其隐藏的内在空间，即内向性（Innerlichkeit）。海德格尔会说，它没有跳动的心脏。信息的特点是纯粹的正向性和纯粹的外在。

信息是积累的、叠加的，而真相则是排他的、有选择性的。与信息不同，真相不会堆积。也就是说，人们并不会经常遇到真相。大量的真相是不存在的，但信息群却是存在的。失去了负面性，就会造成正面性的粗劣聚积。基于其正面性，信息也和知识区分开来。知识并不是显而易见的，人们不能像发现信息一样去发现知识。获取知识经常要以长期的经验为前提。因此，其时态与信息完全不同，后者是短暂的、临时的。信息的表现形式是明确的，而知识的表现则是含蓄的。

土地、神和真相属于农民的世界。如今，我们不再是农民，而是猎人。就如同猎人寻找猎物一样，信息的猎人也在作为数字狩猎场的网络中游荡。与农民不同，猎人们是移动的。没有强迫他们安家的农田，他们不会定居。从这个意义上来说，机械时代的人们还没有完全摆脱农民的习惯，因为那时的人还被机器束缚。机器就是他们的新主人，强迫他们被动地运转。工人回到机器那里，就好像农奴回到地主的身边。机器就是世界的中心。数字媒体带来了一种新的劳动拓扑学。数字的劳动者占据了世界的中心。更确切地说，在这里已经没有中心可谈。用户和他的数字设备更像是构成了一个整体。新的猎人不再作为机器的一个部分被动地运转，而是和他的数字移动设备一起主动地操作。在旧石器时代，这些设备就是猎人手中的矛、弓和箭。但新的猎人不会陷入危险，因为他们用的是鼠标，他们猎取的是信息。这也正是他们和旧石器时代猎人之间的区别。

权力和信息不能很好地互相兼容。权力喜欢隐身于秘密之中。它会

编造事实，以便完成自己的登基或就职。权力和秘密都有内向性的特点。而数字媒体却恰恰是去内向性（entinnerlichend）的。在信息猎人看来，层层权力等级就是他们获取信息的障碍。因此，要求透明度也就是他们的策略。

如广播一类的大众媒体建立了一种新的权力关系。收听者被施加了一种声音，交流是单方面完成的。这种不对称的交流并不是真正意义上的交流。它类似于一种公告。因此，这样的大众媒体和权力以及统治之间有着姻亲关系。权力强制推行这种不对称的交流。不对称的等级越高，权力也就越大。与之不同的是，数字媒体生成了一种天然的交流关系，即对称的交流。信息的接收者同时也是发送者。在这种对称的交流空间中是很难植入某种权力关系的。

傅拉瑟认为，媒体的飓风迫使我们重新回到游牧生活。但是游牧民族以饲养牲畜为生，他们不具备猎人的心态。过去和现在之间的分界线划分的并不是定居者和游牧民族，而是农民和猎人。今天，就连农民也表现得如同猎人一般。“耐心”“舍弃”“沉着”“胆怯”或者“温和”，这些海德格尔眼中的农民的特点都不属于猎人的习性。信息猎手毫无耐心，无所畏惧。他们不会“等待”，只会潜伏；他们不会等到瓜熟蒂落，而只懂得手疾眼快。对于他们来说，重要的是每一次点击都有猎物入囊。他们的时态是绝对的当下。一切阻碍他们视线的东西都会很快被清除。数字狩猎场上的这种绝对的视线就叫作透明性。猎人和信息的采集者就是透明社会的居民。

未来，数字社会中的信息猎人们将带着谷歌眼镜（Google　Glass）上路。这种数据处理眼镜代替了旧石器时代猎人们的矛、弓和箭。它将人眼直接与互联网联通。佩戴者仿佛能洞穿一切。它将引领全信息时代的到来。谷歌眼镜不是工具，不是海德格尔所说的“用具”或者“手边之物”，因为人们不会将它拿在手里。手机却还是一种工具。但谷歌眼镜如此贴近我们的肉体，以至于被感知为身体的一部分。它让信息社会更

加圆满，因为它让存在与信息完全同步。

信息以外的东西是不存在的。托数据眼镜的福，人类的感知实现了彻底的高效率。现在，人们不仅仅是每点击一下都有猎物入囊，而且是每看一眼都会有所收获。看世界和理解世界同步完成。谷歌眼镜使猎人的视觉绝对化：不是猎物的东西，即不在信息范畴内的事物全都被隐没（ausblenden）。然而，感知的深层快乐却在于这些行为的无效率之中。它源自徜徉于事物却不对其加以利用和榨取的长久的目光。

---

[1] Martin Heidegger, *Parmenides, Gesamtausgabe Bd. 54* ,Frankfurt a. M. 1992, S. 125.

[2] 指《人的境况》（The Human Condition）一书，1958年出版，德文版名为《积极生活》（Vita Activa），在此书中汉娜·阿伦特建立了著名的“行动理论”。

[3] Ebd.，S. 119.

[4] Heidegger, *Parmenides* , Ebd., S.126.

[5] Martin Heidegger, *Was heißt Denken?,* Tübingen 1971, S. 51.

[6] 在德语中，“采集”和“阅读”是同一个词，即lesen。

[7] Ebd.，S. 211 f.

[8] Martin Heidegger, *Heraklit, Gesamtausgabe, Bd. 55* , Frankfurt a.M. 1979, S. 246 f.

[9] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* , Pfullingen 1985, S.161.

[10] Martin Heidegger, *Holzwege* , Frankfurt a. M. 1972, S. 22 f.

[11] Ebd., S. 36.

[12] Heidegger, *Zur Sache des Denkens* , Tübingen 1988, S. 78.

从主体到项目

海德格尔的农民是一个主体（Subjekt），主体的原始意思就是隶属和服从（源自动词subject to，sujét à）。农民屈从于大地的法则（Nomos）。土地（terran）的秩序创造了这个主体。在海德格尔那里，“被抛状态”（Geworfenheit）是人类生存的基本法则。今天，人们必须重写海德格尔的存在本体论，因为人们现在的观念认为自己并不是处于从属关系的主体，而是自我筹划（entwerfen），自我优化的项目（Projekt）。这一主体发展为项目的进程肯定在数字媒体出现之前就已经开始了。但是，下面这一表述仍普遍适用：在关键阶段，相应的存在形式或者生命形式会催生只有在新媒体中才能充分实现的表达方式。生命形式有其媒体依赖性。这也就是说，数字媒体成就了主体向项目转化的过程。数字媒体是一种项目媒体（Projektmedium）。

鉴于“数字转向”（Digital Turn），傅拉瑟呼吁建立一门新的人类学，一门数字人类学：“我们不再是一个既定的客观世界中的主体，而是多个可选世界（alternative Welten）中的项目。我们已经从卑躬屈膝的主观态度中站起身来，转而力求投射和施加影响（Projizieren）。我们已经长大。我们知道，我们会做梦。”[1] 据傅拉瑟所说，人类就是设计可选世界的“艺术家”。艺术和科学的差异随之消失，两者都是项目。傅拉瑟认为，科学家就是“未定型的电脑艺术家”（Computerkünstler avant la lettre）。[2]

傅拉瑟以另类的方式将“新的人类学”建立在“将人类仅视作尘埃”的“犹太基督教”的基础之上。[3] 在数字的点式宇宙（Punktuniversum）中，所有固定的尺寸都已经瓦解。既没有主体也没

有客体：“我们无法再成为主体，因为已经没有了可以让我们成为其主体的客体，也没有了可以成为某一客体的主体的硬核（harter Kern）。”[4] 傅拉瑟认为，今天的本我（das Selbst）“只不过是彼此交叉的虚拟世界的一个交汇点”。“我们”（das Wir）也是“各种可能性的一个交汇点”：“我们要把自己理解为人际关系场中彼此交汇的曲线或是弧线。我们也是飞驰而过的可能性节点上的‘数字计算结果’（digitale Komputation）。”[5] 傅拉瑟的数字弥赛亚主义并不符合如今数字网络的拓扑学。数字网络并不是由没有本我的节点和交汇组成的，而是一个由自我（Ego）构成的自恋的岛。

数字交流的开始总体来说饱含乌托邦主义的意味。因此，傅拉瑟才会捕捉到灵感，提出了描述有创造力群体的理想人类学：“信息技术人的出现意味着一种人类学的开端，它认为，人的存在同时也是与他人相连接的信息技术节点的存在。这是否也代表了一种以创造力的冒险为目的的彼此认可？”[6] 傅拉瑟一再把网络交流拔高到宗教的地位。这种网络的信息技术伦理与“犹太基督教所要求的博爱”相符。傅拉瑟在数字交流中看到了一种救世主式的弥赛亚潜力，它服务于“人类的深层次的、关乎存亡的需求，即需要他人的认可以及在他人身上的自我发现，简而言之就是犹太基督教意义上的爱”[7]。因此，数字交流促成了一种类似五旬节运动（Pfingstgemeinschaft）的共同体。它把人从封闭的本我中解放出来，成就了一种精神、一种共振空间：“网络会震荡，它是一种激情，是一种共鸣。这种意气相投和对亲近的反感就是信息技术的基础。我认为，信息技术是博爱的技术，是实现犹太基督教的技术。信息技术以移情为基础。它消灭了人本主义，成就了利他主义。单单让这种可能性存在就是一大创举。”[8] 在傅拉瑟的理念中，信息社会就是一种“策略”，它“破除了本我的意识形态，并且有利于人们意识到，我们处于一个人人为我、我为人人的社会中，没有人是为其自己独立存在的”。它“自动地”完成了“为了实现互动的主体（intersubjektive

Verwirklichung）而肃清本我的过程”[9]。

在傅拉瑟看来，数字网络不是求新的强迫查找的媒体，而是“忠诚”（Treue）的媒体，它赋予世界以“一种芬芳”和“一种特殊的香气”。数字交流如同施魔法一般，让所有的时间和空间距离消失不见，从而制造了一种令人愉悦的亲近体验，使得令人愉悦的时刻（即kairos，契机）成为可能：“这是我所看到的图景：当我利用信息技术和身处巴西圣保罗的朋友交流的时候，不仅仅空间弯曲了，他来到了我身边，我去到了他身旁；而且时间也弯曲了，过去成了未来，未来成了过去，而两者都成了现在。这就是我所体验的互动主体性（Intersubjektivität）。”[10] 这种网络弥赛亚主义（Messianismus der Vernetzung）[11] 并没有得到证实。数字交流更多是极大地腐蚀了“我们”这一团体。它摧毁了公共空间，加剧了人类的个体化。支配数字交流的并不是“博爱”，而是自恋。数字技术不是“博爱的技术”，它更多表现为一种自恋的自我机器。数字媒体不是对话型的媒体。贯穿傅拉瑟思想始终的对话性过多地支配了他关于网络的思想。

如今，主体解放了自我之后转变而成的项目被证明是一个强制性的形象。它将强制展开呈现，使其表现为业绩、自我优化和自我剥削。今天的我们生活在一个特殊的历史阶段，此时的自由本身就会催生强迫。自由原本是强迫的完全对立概念。现在，这个对立概念本身就会生成强迫。因此，更多的自由也就代表着更多的强迫。这就是自由的终结。所以今天的我们走进了一个死胡同。我们既无法前进，也不能后退。傅拉瑟完全忽视了会让自由变身为其自身对立面的这一灾难性的辩证法。他的弥赛亚主义要对此负责。今天的社会不是能让我们彼此成就的“博爱”的社会；它更多地是一个以业绩来衡量一切的社会，在这个社会里，我们彼此孤立。业绩的主体剥削自己，直至崩溃，并且还会发展出一种常常以自杀为结局的自动攻击性。美好的项目的本我是一个投射体，现在它把准星对准了自己。

[1] Flusser, *Medienkultur* , Ebd., S. 213.

[2] Ebd., S. 214.

[3] Ebd., S. 212.

[4] Ebd., S. 213f.

[5] Ebd., S. 212.

[6] Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen* , Frankfurt a. M. 2009, S. 251.

[7] Flusser, *Kommunikologie* , Frankfurt a. M. 1998, S. 299.

[8] Flusser, *Kommunikologie weiter denken,* Ebd., S. 251.

[9] Flusser, *Medienkultur* , Ebd., S. 146.

[10] Flusser, *Kommunikologie weiter denken* , Ebd., S. 251.

[11] 即造神主义。

大地的诺莫斯

在数字转向的进程中，我们最终离开了土地，离开了土地的秩序。这样，我们是否就摆脱了大地的沉重和它的变幻莫测？数字的失重感和流动性难道就不会把我们抛入无以立足的深渊？海德格尔是最后一位保护土地秩序的伟大卫士。他的“大地”让“每一种通过计算得出的侵扰都化身为毁灭”，而数字秩序恰恰绝对化了算法和加法。土地的秩序植根于坚实的基础。它的法则被称为诺莫斯（Nomos）：“我呼唤凡人和诸神的神圣统治者，/天神的诺莫斯、星辰的号令者；/统领弥漫着涛声和盐味的海洋的，/大地的神圣封印，/那不变的、安稳的可靠性。”[1] 数字的规则永远告别了大地的诺莫斯。卡尔·施密特颂扬大地，主要是因为其坚不可摧的特性，这种稳定性成就了明确的界定和区分。土地的法则由城墙、边界和堡垒组成。在灵活变通的数码人（Homo digitalis）身上已经完全消失了的坚定的“性格”（Charakter）也属于土地法则的范畴。而数字媒体与此恰恰相反，它就如同一片“海”，在其中我们“无法画下任何一条固定不动的线”。在数字媒体中，“性格无法以Charakter这个词的原始意思出现”，因为作为其词源的希腊语单词*diarassein* 代表着磨蚀、刻铸和铭刻。[2]

精神、行动（Handeln）、思想或者真相，诸如此类的概念均归属于土地的秩序。它们将会被数码秩序的范畴取代。取代行动的就是操作/计算（Operation）。后者不以任何真正意义上的决定为前提。而原本有益于行动的犹豫和踌躇将被认为是对操作的干扰，因为它有损于效率。操作是雾化的，也就是说，它是一个在极大程度上自动化的进程中被孤立开来的行动，这些行动不具备时间上和存在意义上的宽度。

同样，真正意义上的思想也不是数字秩序的范畴，它与计算背道而

驰。计算的过程与思想表现出完全不同的步调。计算的步骤受到保护，不会被意外、巨变和突发事件干扰。由于透明性的作用，今天的真相也透露出时空错乱的意味。真相依存于排外主义的负面性。在真相出现的过程中，谬误也就被设定好了。这种区分同时生成了真实与虚假。同样，善与恶的二分法也是以叙事的结构为前提的，它是一种讲述。但是与真相不同，透明性并不是叙事的。它虽然让事情显而易见，但是却不能醍醐灌顶。相反，光是一种叙述性的媒体，它是被定向的，也是可以定向的；因此它能指明道路。而透明的媒体却是无光的辐射。

同样，爱也是存在于恨的负面对立之中的。因此爱与恨之间的秩序就如同真与假、善与恶一样。正是负面性把它们和点赞区分开来，点赞是正面的，因此是可以累积的，是加法性质的。无论是你的脸书好友还是网络竞争者都缺乏在卡尔·施密特看来能够区分“朋友”与“敌人”的负面性。近与远也属于大地的秩序。数字媒体为了实现零距离而消灭了这两个概念。零距离也就意味着以简单的方式消除距离，它是一个正面性的量。它缺乏可以凸显亲近的负面性，它是遥远的属性。因此，对于数字交流来说，“遥远的亲近之痛” [3] 是陌生的。

精神的觉醒要归因于他者。他者的负面性让精神得以存活。只着眼于自己、固守自己的人是没有精神的。成就精神的是一种能够“接受个人本身的负面性，承受永无止境的痛苦”的能力。 [4] 抹杀他者的所有负面性的正面性会渐渐枯萎，成为“死的存在”。 [5] 只有突破了“与自我的单纯关系” [6] 的精神才能创造经验。没有痛苦，没有他者的负面性，沉溺于过度的正面性之中是没有经验可言的。这就好像，人们经过了千山万水，却无法形成任何经验。人们没完没了地数数，却不能完成任何叙述。人们感知所有的事物，却不能形成任何认识。痛苦，即因为他者而存在的阈值感（Schwellengefühl），是精神的媒介。精神即痛苦。黑格尔的《精神现象学》描述了一条苦伤道（via dolorosa，受苦难的道路）。与此相反，数字现象学中是不存在精神的辩证痛苦的，它是

一种“点赞现象学”（Phänomenologie des Gefällt-mir）。

---

[1] Hymnos an Nomos, in: *Orpheus, Altgriechische Mysterien* ,München 1982, S. 107.

[2] Carl Schmitt, *Nomos der Erde* , Berlin 1950, S. 13 f.

[3] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* , Ebd., S.104.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III, Die Philosophie des Geistes*, in: *Werke in 20 Bänden* , Frankfurt a.M.1970, Bd. 10, S. 25.

[5] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II* ,Hamburg 1932, S.58.

[6] Hegel, *Enzyklopädie* , Ebd.

数字幽灵

卡夫卡（Kafka）早就把书信看作一种反人性的交流媒体。他认为，书信带来了一种可怕的灵魂错乱。在给米莱娜（Milena）的一封信中，他写道：“怎么会有人认为，人们可以通过书信彼此交流！人们可以思念一个远方的人，可以触碰一个近处的人，除此以外的一切都超出了人类的能力。”[1] 在卡夫卡看来，书信是与幽灵的交流。写在纸上的亲吻不会到达它的目的地，它会在半路上被幽灵捕获，被它们攫取。这种基于邮政的交流只不过是在为幽灵提供食物。因为有了这些丰富的食物，幽灵的数量增加到闻所未闻的水平。人类要与其抗争，因此发明了火车和汽车，以便“尽可能地排除人与人之间的幽灵作祟”，并且实现“自然的交流”和“灵魂的安宁”。但是无奈对手过于强大，它们在邮政之后又发明了电话和电报。最后，卡夫卡得出结论：“幽灵不会饿死，而我们将会被消灭。”[2]

现在，卡夫卡所说的幽灵又发明了互联网、智能手机、电子邮件、推特、脸书和谷歌眼镜。卡夫卡会说，新一代的幽灵，也就是数字化了的幽灵，变得更加贪婪、更加无耻、更加喧闹。数字媒体难道不是真正地“超出了人力的范围”么？难道它不会导致幽灵数量无法控制地迅速增长么？有了数字媒体之后，我们难道不是真的已经渐渐忘了，如何去思念一个远方的人，触碰一个近处的人么？

物联网（Internet der Dinge）的出现带来了新的幽灵。以往默默无语的物品现在开始讲话。不受任何人力干涉就能自动进行的物品之间的交流将为幽灵提供新的养分。这种交流如同受到了鬼怪的操纵，并且因此而让世界显得更加阴森恐怖。也许，总有一天数字幽灵会让世界上的一切都失控。E. M. 福斯特（E. M.Forster）的小说《机器停转》（*The*

Machine Stops）正是预言了这种灾难——成群的幽灵毁灭世界。

交流的历史可以被描写为石头的错觉加重史。以光速发送信息的视觉媒体最后终结了交流的石器时代。就连硅（Silicium）这个字都让人想起拉丁语中代表“卵石”的*silex*　一词。马丁·海德格尔的理论中常常会出现石头。海德格尔喜欢用它来代表“单纯之物”（bloße　Ding），说它是去除了可视性的物。在其早期的一次讲座中，海德格尔指出：“一个单纯之物，一块石头，是没有光的。”[3]　10年之后，他又一次在一篇文章中写道：“石头承载并表达它的重量。但是当这种重量转而施加在我们身上的时候，它拒绝屈从于任何一种渗入（Eindringen）。”[4]　作为物的石头是透明的对立面。它属于大地，属于土地的法则，并且代表着隐藏和封闭。如今，物正在越来越多地失去其意义。它委身于信息。但是信息却为幽灵提供了新的养分：“经济、社会和政治的具体表达并不是物，而是信息。我们的环境显然变得更加不稳定，更加迷雾重重，更加鬼祟。”[5]

数字交流的方式不仅如幽灵般鬼祟，也如病毒般扩散。因为它直接在情感或者情绪层面上进行，因此是具有传染性的。这种传染就是一种后诠释学意义上的交流，它不用交流者去读或者去想任何内容。它不以仅能有限加速的阅读（Lektüre）为前提。一条信息，或者一个内容，即使它非常不重要，也能在网络中如同瘟疫或是流感一样迅速地大范围扩散。其中不承载任何意义之重。没有任何一种其他的媒体有这种病毒式传染的能力。在这个意义上，书写媒体太过惰怠。

与石头和城墙一样，秘密也属于土地的法则。它与信息的加速生产和扩散水火不容。它是交流的对立面。数字的拓扑学由平的、滑的、开放的空间组成。与此相反，秘密喜欢有缺口、地牢、暗室、沟槽和鼓胀的空间，并且用这些来阻滞信息的扩散。秘密偏爱静默。因此，秘密之事和鬼祟之事有所区别。与轰动性事件（Spektakel）一样，幽灵般的交流（das　Spektrale）依赖于看和被看。因此幽灵是喧闹的。吹过我们房

间的数字风也是如同幽灵一般的：“不管怎样，风对于游牧民族来说就好比土地之于定居者。……其中……有些……鬼怪的意味。风是鬼祟的，不可捉摸的，它驱动着游牧民族前进，后者要听它的号令。风对我们来说是一种经验，它可以呈现为计算和运算。” [6] 高度的复杂性让数字的物变得鬼祟，变得无法控制。但复杂性不是秘密的特征。

透明社会有其背面和反面。从某种角度上讲，透明社会就是一种表面现象。在它的后面或者下面就是没有任何透明性的幽暗空间。例如暗池交易（Dark Pool）就是指金融产品的匿名交易。金融市场上的这种高速交易究其终极就是和幽灵的交易，或者说是幽灵之间的交易。彼此交流，彼此斗争的是算法和机器。如果卡夫卡还在，他会说，贸易和交流的这些幽灵般的形式已经“超出了人的能力范围”。它们会导致无法预测的鬼祟事件发生，例如闪电暴跌（Flash Crash）。如今的金融市场也培育出了魔鬼，凭借着高度的复杂性，它们可以肆无忌惮地干坏事。暗网的名字就叫作门（Tor，德语是“门”的意思），在这扇门里，人们可以完全匿名游走。它就是网络中的数字深海，没有任何的透光性。随着透明度的增加，黑暗也在滋长。

---

[1] Franz Kafka, *Briefe an Milena* , Frankfurt a. M. 1983, S. 302.

[2] Ebd.

[3] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,Gesamtausgabe, Bd. 20,* Frank- furt a. M. 1979, S. 412.

[4] Heidegger, *Holzwege* , Ebd., S. 35.

[5] Flusser, *Medienkultur* , Ebd., S. 187.

[6] Ebd., S. 156.

信息倦怠

1936年，瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）将电影的接受形式描述为“震惊”（Schock）。与震惊相对的是人们在面对一副油画时的沉思（Kontemplation）姿态。但是震惊已经不再适用于描述我们今天的感知特点。震惊是一种免疫反应，和恶心相似。图像如今已经不能再引起震惊。就连令人反感的图像本身都以娱乐我们为目的（例如，荒野求生）。图像变得可消费。消费的绝对化消除了任何形式上的免疫学收缩。

强大的免疫力会抑制交流。免疫波越低，信息循环的速度就越快。高免疫波动则会放缓信息的交流。促进交流的不是免疫学意义上的抵抗力，而是点赞。信息的快速流动也会加速资本的循环。因此免疫抑制（Immunsuppression）会造成大量信息侵入我们的世界，却不遭遇免疫力的抵抗。低免疫波会强化信息消费。但是不加过滤的大量信息会造成感知的完全麻木，这就是某些心理疾病的成因。

信息疲劳综合征（IFS，Information Fatigue Syndrom）就是由过量信息引起的一种心理疾病。患者抱怨分析能力不断下降，无法集中注意力，普遍焦虑，或者失去承担责任的能力。1996年，英国心理学家大卫·刘易斯（David Lewis）对此病做了定义。起初，IFS的患者主要为需要在工作中长时间处理大量信息的人群。如今我们每一个人都被IFS波及。原因在于，我们所有人都面对着快速增加的大量信息。

IFS的一个主要症状是分析能力的瘫痪，而分析能力恰恰是思想的构成要素。过量的信息会让思想变形。分析能力是指，将与事情没有核心关联的信息从感知材料中剔除出去的能力。归根结底，它是区分重要

与不重要的能力。显然，我们今天所面对的信息洪流削弱了这种将事物简化到本质的能力。然而，区分和选择的负面性是思想中必不可少的部分。所以，思维总是专属的（exklusiv）。

信息越多未必就会做出越好的决定。如今，随着不断增加的信息量，人们的高级判断能力也随之畸形。在很多情况下，信息以少为多。舍弃和遗忘的负面性在这里是能够带来生产力的。单纯靠更多的信息和更多的交流并不能点亮这个世界。透明性也不能让人变得睿智。大量的信息本身并不会创造事实，它无法让光照进黑暗。释放出的信息越多，世界就会变得越杂乱、越鬼祟。从某个临界点开始，信息不再能给我们带来资讯（informativ），而只会让事物变畸形（deformativ）；交流不再能带来沟通（kommunikativ），而只是单纯的叠加（kumulativ）。

信息疲劳综合征还包括一些典型的抑郁症症状。抑郁症首先是一种自恋的疾病。造成抑郁症的是极端的、病态放大的自我相关性。自恋的抑郁主体只能感知对他自身的正面反响。意义只存在于他能够自我识别的地方。他的世界只出现在自我的阴影之中。最后他在自我中沉溺、消耗、泯灭。我们的社会如今变得越来越自恋。推特和脸书一类的社交媒体强化了这种发展趋势，因为它们本身就是自恋的媒体。

IFS的症状中还包括没有承担责任的能力。责任是一种和特定的精神条件以及时间条件密不可分的行为。它的首要前提就是约束力。和诺言以及信任一样，它约束着未来，使未来稳定。与之相反，如今的交流媒体促进的是放任、随意和短效。我们当今世界的一大特点是当下的绝对优先权。时间被驱散，变成了可支配的、当下的一个单纯排列。此时的未来变形为经过了优化处理的当下。当下的绝对化消灭了有时间牵制（zeitgebenden Handlungen）的行为，例如负责和许诺。

代理危机

罗兰·巴特将摄影描述为“所指（拍摄对象）的发散” [1] 。它的本质是代理（Repräsensation）。从一个曾经存在过的真实事物中发散出的光感染了胶片。摄影将真实存在的所指的准物质痕迹保存下来，它与所指“如影随形”。“在动荡的世界中”，摄影和它的所指“注定具备相同的、爱与死亡所特有的不变性” [2] 。摄影与它的所指“互相捆绑，密不可分，就好像因为受了某种酷刑和一具尸首绑在一起拖行的受审者，或者是水中仿佛永远在性交的、合二为一的一对鱼” [3] 。

在巴特看来，摄影的真相在于它与所指不可分的宿命。也就是说，摄影受到真实存在的参照物的约束，它所呈现的是所指的发散。对所指的爱和忠诚是它的特点。摄影不是虚构或者操纵的空间，而是真实的空间。这也是巴特所说的“所指的顽固”（Eigensinn des Referenten）。 [4] 他的《明室》（*Die helle Kammer* ）一书就是围绕着他的妈妈在暖房中的一张（看不见的）照片展开的。母亲无疑就是所指，是他的哀悼以及这部哀悼之作的对象。母亲就是真相的守卫者。

“从天性来说，摄影有着复述（tautologisch）的意味：这里的烟斗始终还是个烟斗。”显然，在写下这句话时，作者眼前浮现的是雷内·马格利特（René Magritte）的《这不是一支烟斗》（Ceci n’est pas une pipe）一画。 [5] 他为什么要多加强调摄影的真实性？难道是他已经预感到，在即将到来的数码时代，真实的所指终将被其自身的代理形式所取代？

数码摄影对摄影的真实性提出了彻底的质疑；它永远地终结了代理的时代；标志着真实的完结。数码摄影中不包含与真实之间任何关联。

从这个意义上讲，数字摄影又与《这不是一支烟斗》这幅画相似。作为超摄影，它展现的是超现实，而超现实必然比现实还要现实。在其中，现实只剩下引用式的、碎片式的存在。来自现实的引用是彼此相关的，并且与虚构相杂糅。这样一来，超摄影就打开了一个指向自我的、超现实的空间，这一空间与所指完全脱节。超现实不代理（repräsentieren）任何事物，它只是呈现（präsentieren）。

摄影的代理危机在政治领域也有其映射。在《乌合之众》中，古斯塔夫·勒庞指出，议会中的代表是工人群体的杂役。这种政治上的代理是很强大的，因为它直接与所指相关联。它真正地代表了它所代理的工人群体的利益。如今，这种代理关系就好像在摄影中一样，受到了极大的破坏。经济政治体系是自我指向的，它不再代表公民或是公众。政治代表不再被看作“民众”的杂役，而是自我指向的体系的杂役。这种体系的自我指向性就是问题所在。因此只要通过与真实所指，即人的反向耦合（或者说对人的反馈）就能克服政治危机。

以前集结成政党或是协会的，有着共同意识形态的群体如今已经土崩瓦解，成了完全由单一个体组成的群。也就是说，团体分解为孤立的数码宅人（Hikikomoris，隐蔽青年），他们不能构成公众社会，也不会参与任何公众话语。与自我指向的体系相对的是不参与政治的与世隔绝的个人。有真正的行动能力的政治意义上的我们（Wir）已经分崩离析。在公众社会日益消失，人们变得越来越自私、越来越自恋的前提下，会出现什么样的政治、什么样的民主？有没有必要搞一种“智能政治”（Smart Policy），让选举、竞选、议会、意识形态、公众集会都变得多余？要不要搞一种数字民主，用点赞按钮完全代替选票？既然如今人人都自成一党，曾经作为政治基础（Horizont）的意识形态已经瓦解为无数的个人观点和个人立场，那么政党还有什么存在的必要？没有了话语，民主的存在还剩下多大可能？

---

[1] Barthes, *Die helle Kammer* , Ebd., S. 90.

[2] Ebd., S. 13.

[3] Ebd.

[4] Ebd., S. 14.

[5] Ebd., S. 13.

从公民到消费者

20世纪70年代，美国市场上曾经出现了一款带有互动功能的电视系统QUBE（question your tube）。名字中的Q（question）指的就是互动的可能性。这种电视有一个键盘，人们可以用它来进行选择，例如在屏幕上显示的多款服装中挑选出自己中意的那款。这个电视系统也可以用来完成简单的选举流程。例如，它可以在屏幕上显示参选当地小学校长的候选人。观众通过一个按键就可以为某一个参选者投票。

傅拉瑟认为，QUBE系统中的投票与现场投票有着本质上的区别。在现场投票和其不可预见的后果之间横着这一条“时间的、本质意义上的鸿沟” [1] 。我们不可能立刻了解到我们的决定会带来什么样后果。因此，每一次现场投票都是带着怀疑的，犹豫和踌躇与之相随。傅拉瑟认为，QUBE系统让我们能够把现场投票分解为“点式的、分散的决定”，即将其碎化成“只有瞬间效用的”原子（actomes）。

从QUBE系统出发，傅拉瑟描绘了一幅未来民主的图景。QUBE系统使得一种“直接的乡村民主”成为可能。 [2] 浮现在傅拉瑟眼前的是一种“去意识形态的民主”，在这里只有知识和能力才是重要的：“这也就意味着，在QUBE系统中，每一名参与者的能力以及每一种能力的分量都摆脱了所有意识形态的束缚而大白于天日。” [3] 在这种去意识形态的民主中，政客被专家取代，由后者来完成系统的管理和优化。到那时候无论是政治代表还是各个党派都变成了多余。

傅拉瑟又进一步将QUBE系统和一种乌托邦的生活方式联系在一起，在这里休闲和政治活动合二为一：“如今对于QUBE系统的用户来说，休闲时光就是他们有效决定的发生场所；对屏幕的注视就是他们政

治、社会和文化活动的发生场所；而他们的私人空间现在就是共和国（Republik），是公共之物。”[4] 政治是缪斯。（Politik ist Muse.）在傅拉瑟的美好将来里，政治参与不以任何耗时费力的“话语”为前提。如今，傅拉瑟梦寐以求的“大部分人都参与其中的、大大改进了的QUBE系统”已经变成现实。数字选举不仅可能，而且每天、每个小时都在发生。点赞按钮就是数字选票，互联网或者智能手机就是新的投票点。点击鼠标或者一段简短的键入就代替了“话语”。

傅拉瑟的“直接乡村民主”和他的网络思想一样，带有乌托邦的意味。但与他的理念相悖的是，政治决定从其根本意义上来说永远都是一种现场决定。那种“只有片刻功效”的、“点式的、分散的决定”其实堕落到了没有约束力的、无后果的购物决定的水准。尤其在QUBE的电视屏幕上，选举和购物之间的差别已经完全消失。人们推选某人就如同购物般轻松。如此看来，“缪斯”原来是购物。它的主体不是游戏人（Homo ludens），而是经济人（Homo oeconomicus）。

购物不以话语为前提。消费者只需购买自己喜欢的东西，其中包含着个人偏好。点赞（即“我喜欢”）[5] 就是消费者的座右铭。消费者不是公民，因为公民的特点是对集体的责任。在数字的广场上，投票点和市场、城邦和经济已经相互融合，它的选民表现得和消费者并无二致。可以预见，在不久的将来，互联网将会完全取代投票点。到时候，就像在QUBE系统中一样，选举和购物在同一个屏幕上，也就是同一个意识层面上完成。拉票广告和商业广告互相混杂。就连执政都会变得越来越像市场营销。到时候，政治意义上的民意调查就和市场调查如出一辙。选民的观点可以通过数据挖掘来窥探。负面的意见可以通过有诱惑力的好处来祛除。在这样的世界里，我们不再是积极的行动者，不是公民，而是被动的消费者。

---

[1] Ebd., S. 129.

[2] Ebd.

[3] Ebd.

[4] Ebd., S. 132.

[5] 德语中“点赞”（Gefällt mir）的直译即为“我喜欢”。

生活全记录

在数字的全景监狱（Panoptikum）里，是没有信任可言的，也完全没有信任的必要。信任是一种信仰的行动，在信息唾手可得的今天，它显得过于陈腐。信息社会让所有的信仰失信。有了信任，人们不必过多地了解对方就可以与其建立起联系。可以快速地轻易获取信息的可能性对信任不利。如此看来，如今的信任危机也是由媒体造成的。数字网络在极大的程度上简化了信息的获取过程，这也就导致了信任作为一种社会实践变得越来越不重要。信任让位于监控。因此，透明社会从其结构上来说接近于监控社会。在非常容易快速获取信息的地方，社会体系就会从信任切换到监控和透明。这是遵从效率逻辑的结果。

我们的每一次点击都会被保存下来，我们操作的每一个步骤都是可追溯的。我们无时无处不留下数字痕迹。在网络中，我们的数字生活被精准地呈现。全盘记录生活的可能性使得监控完全取代了信任。大数据（Big Data）当上了“老大哥”（Big Brother）。对生活的无缝式的完全记录让透明社会更加完满。

数字的监控社会有着一种特殊的全景监狱式的结构。边沁（Bentham）[1] 的全景监狱是由彼此隔绝的囚室组成的。犯人不能彼此交流。由于有分隔墙，所以犯人们看不见彼此。为了达到改过自新的目的，犯人必须面对孤单。与之不同的是，数字全景监狱的居住者是彼此联网的，他们交流密切。对于他们来说，并不是空间和交流上的隔绝造成了全方位的监控，而是联网和“超交流”（Hyperkommunikation）。

数字全景监狱里的居民不是被抓捕的罪犯。他们生活在自由的假想中。他们自愿地自我展示和自我曝光，并且用以此产生的信息来供养着

数字的全景监狱。自我曝光要比通过他人的曝光来得更加高效，因为它是和自由的感觉相伴相随的。在自我曝光的过程中，色情的展示和全景监狱的监控合二为一。监控社会的圆满源自其居民并不是由于来自外部的强迫，而是由于内心的需要而倾诉衷情；源自人们害怕失去私人空间的恐惧让位于恬不知耻地展现自己的需求，也就是说它源自自由和监控的不辨龙蛇。

看管和控制是数字交流的一个固有组成部分。数字全景监狱的特点就在于，“老大哥”和他的犯人之间的界限逐渐模糊不见。在这里，每个人都在监视别人，每个人也都在被监视。不仅国家的特工在监视着我们，像脸书或者谷歌这样的企业的作为也和秘密警察如出一辙。它们曝光我们的生活，以求从窥探得来的信息中获取资本。企业监视自己的员工。银行调查潜在的信用卡客户。德国通用信息保护协会SCHUFA的广告语“我们成就信任”就是纯粹的自我嘲讽。实际上，它恰恰全面地消灭了信任，取而代之以监控。

“我们为您提供360度的视角，帮您了解客户。”美国大数据公司安客诚（Acxiom）用这样一句广告语招揽订单。安客诚是如今数量暴增的大数据企业之一，它的数以万计的服务器掌管着巨大的数据库。安客诚位于美国阿肯色州的总部大楼就像特工组织一样，大门紧闭，安保森严。该公司拥有大约3亿美国公民的个人数据，这个数字接近所有美国人的总数。很显然，安客诚公司要比美国联邦调查局（FBI）或者美国国内税务局（IRS）都更加了解美国公民。

目前，数据间谍受经济驱动的一面和它的特工效用还很难明确地界定。安客诚公司的所作所为和秘密警察的行为并没有本质上的区别。但显然，安客诚要比美国特工的效率更高。在针对2001年9月11日的恐怖袭击的调查中，安客诚公司向美国当局提交了11名嫌疑人的个人相关数据。民主国家中的监控市场正在逐渐靠近数字监控国家，这是十分危险的。在如今的信息社会中，国家和市场越来越多地彼此融合。这时，安

客诚、谷歌或者脸书这样的公司的行为就接近于国家特工的行为。二者经常动用同样的人员。而且脸书、股市和特工的算法操作相似，它们无一不在追求最大程度的信息榨取。

在互联网协议（Internet-Protokoll）悄无声息地更新到第六版之后，可供我们使用的网络地址几乎是无限的。因此为日常生活中的每一个物品都匹配一个网址的设想就成了现实。射频识别芯片（RFID-Chips）将物品本身变成了一个主动的发射器和交流的参与者，它可以自主地发送信息，并与其他的物品交流。这种物联网使得监控社会更加完满。我们周围的物品监视着我们。因此，我们现在还要受到我们每天使用的物品的看管。它们全日无休地将关于我们一举一动的信息发送出去。它们主动地参与到关于我们生活的完全记录之中。

谷歌眼镜许诺给我们的是无尽的自由。谷歌总裁谢尔盖·布林（Sergey Brin）激动地介绍了谷歌眼镜每十秒钟就能自动拍摄一张照片的功能，以及它拍摄的图片如何美妙。他认为，没有谷歌眼镜也就完全不可能获得这些美好的图象。但是，恰恰是这种数据眼镜创造了我们永远被陌生人拍摄的可能性。戴上了这种数据眼镜，实际上每个人都随身携带了一部监控摄像机。是的，数据眼镜把人眼本身变成了一个监控镜头。观看和监控完全同步。每个人都在监控，每个人都被监控。每个人都是“老大哥”，每个人又同时都是囚犯。这就是数字所成就的边沁全景监狱的完美结局。

---

[1] 边沁，英国法理学家、功利主义哲学家、经济学家和社会改革者。

精神政治

福柯认为，自17世纪以来权力不再表现为统治者的死亡权力（Todesmacht），而是表现为生物权力（Biomacht）。统治者的权力即是刀剑的权力，它以死亡相威胁。但是生物权力却反其道而行之，它着力于“促发、强化、监视、控制、积累和组织受压迫的力量”。它的目的在于“生产、培养和规训力量，而不是阻碍、打压和消灭力量”[1]。统治者的死亡权力以对居民的谨慎管理和监控为前提。与死亡权力相比，生物权力要更加细密、更加精准得多；前者由于其粗糙的特性而无法形成监控权力。但生物权力却可以进入到生物过程和生物法则之中；居民正是受着这些过程和法则的左右和操控。

生态政治意义上的监控仅包括外部因素，例如出生、死亡率，或是健康状况，等等。它不能进入或是干涉居民的心理。就连在边沁的全景监狱里的老大哥都只是监视着那些沉默无语的囚犯们的外部表现。对于他来说，犯人们的思想是不得而知的。

如今，另一种范式转换正在形成，即数字的全景监狱不是生态政治意义上的纪律社会，而是精神政治意义上的透明社会。而取代生物权力的就是精神权力（Psychomacht）。精神政治（Psychopolitik）可以借助数字监视读懂并且控制人们的思想。数字监视取代了老大哥的不可靠的、无效率的、隔岸观火的目光。数字监视之所以高效，是因为它是非远景的（aperspek-tivisch）。生态政治不能细腻地审阅人们的精神，但是精神权力却可以干涉人们的精神动态。

不久前，《连线》（*Wired*）杂志的总编辑克里斯·安德森以《理论的终结》（*The End of Theory*）为题，发表了一篇出色的文章。他断

言，数量大到难以想象的数据会让各种理论模型变得完全多余：“像谷歌这样，在巨大规模数据的时代里成长起来的企业，如今不必再去选择错误的模型。它们实际上根本不必去选择任何一种模型。” [2] 大数据分析可以识别能让预测成真的行为模式。假说的理论模型被直接的数据对比所取代。相互关系取代了因果关系。（数据证明的）“就是这样”让“为什么”这个问题变得多余：“关于人类行为的所有理论都已经成为过去，从语言学到社会学。你尽可以把分类学、本体论和心理学都抛诸脑后。谁能说清，人们为什么做这件事，或者人们做什么事？他们就是做了，而我们可以用前所未有的精准度对其进行追踪和测定。只要有足够的数据，数字就会自圆其说。” [3] 理论是一种构想、一个辅助手段，用来补偿数据的不足。一旦有了足够的数据，理论就变得多余。从大数据中解读出大众行为模式的这种可能性就宣告了数字精神政治（digitale Psychopolitik）的开端。

每一种新的媒体都揭示出一种潜意识。例如，照相机为我们提供了进入“视觉潜意识”的通道：“在特写镜头下，空间延展；在慢动作中，运动拉伸。……所以，显然可以看出，与照相机对话的天性和与眼睛对话的天性是截然不同的。它们的不同之处主要在于，人们用意识编织的空间被潜意识交织的空间取代。……如果我们大体已经熟悉了拿打火机或者拿勺子那种触感，那么我们就几乎不能感知，在这个过程中手和金属之间究竟发生了什么，更不用说去感知随着我们自身状态的不同，这个过程有何变化。在这里，照相机凭借着它的辅助手段加以干涉，即它的下降与上升、中断与隔离、过程的伸展与晃动、放大与缩小。通过这些手段，我们才了解到视觉的潜意识，这就好比通过心理分析了解到本能的无意识一样。” [4]

相机这种媒体让肉眼不可见的东西，即视觉潜意识，显现出来。数据挖掘则让人们看见作为个体不曾意识到的集体行为模式。因此数据挖掘也就挖掘了集体潜意识。类比视觉潜意识，我们也可以将其称为数字

潜意识（das Digital-Unbewusste）。从这层意义上来说，精神权力要比生态权力更加有效率，因为前者从内心出发对人们施加监视、控制和影响。通过侵入大众的潜意识思维逻辑，数字的精神政治强行影响人们的社会行为。数字的监视社会拥有进入集体潜意识的通道，以此干涉大众未来的社会行为，并且由此发展出极权主义特征。它将我们引渡给精神政治的程序设计和控制。生态政治的时代随之终结。我们如今正迈向数字精神政治的新时代。

---

[1] Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* , Frankfurt a. M. 1977, S. 163.

[2] *Wired Magazine* vom 16. 7. 2008: Today companies like Google, which have grown up in an era of massively abundant data, don’t have to settle for wrong models. Indeed, they don’t have to settle for models at all.

[3] Out with every theory of human behavior, from lingustics to sociology. Forget taxonomy, ontology, and psychology. Who knows why people do what they do? The point is they do it, and we can track and measure it with unprecedented fidelity. With enough data, the numbers speak for themselves.

[4] Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* , Frankfurt a.M. 1963, S. 36.

图书在版编目（CIP）数据

在群中：数字媒体时代的大众心理学 /（德）韩炳哲著；程巍译. -- 北京：中信出版社，2019.3
书名原文：Im Schwarm
ISBN 978-7-5086-9691-1
Ⅰ. ①在… Ⅱ. ①韩… ②程… Ⅲ. ①数字技术－多媒体技术－影响－群体心理学－研究 Ⅳ. ①C912.64
中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第243935号

Im Schwarm by Byung-Chul Han © MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH,Berlin 2013.
First published in the series Fröhliche Wissenschaft
Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation
ALL RIGHTS RESERVED

在群中：数字媒体时代的大众心理学
著者：[德]韩炳哲
译者：程巍
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：48千字
版次：2019年3月第1版
京权图字：01-2018-6481
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5086-9691-1

版权所有•侵权必究

Die Austreibung des Anderen

Byung-Chul Han

他者的消失

[德] 韩炳哲 著　　吴琼 译

中信出版集团

目录

同质化的恐怖

全球化与恐怖主义的暴力

真实性的恐怖

恐惧

门槛

异化

对抗体

目光

声音

他者之语言

他者之思考

倾听

版权页

同质化的恐怖

他者（der Andere）的时代已然逝去。那神秘的、诱惑的、爱欲的（Eros）、渴望的、地狱般的、痛苦的他者就此消失。如今，他者的否定性让位于同者（der Gleiche）的肯定性。同质化的扩散形成病理变化，对社会体（Sozialkörper）造成侵害。使其害病的不是退隐和禁令，而是过度交际与过度消费，不是压迫和否定，而是迁就与赞同。如今的病态时代标志不是压制，而是抑郁（Depression）。具有毁灭性的压力并非来自他人，而是来自内心。

作为一种内部压力，抑郁引发自残行为动向。抑郁的功能主体（Leistungssubjekt）仿佛被自己打死或扼杀。具有毁灭性的不仅仅是他者的暴力。他者的消失触发了另外一个全然不同的毁灭过程，即自我毁灭（Selbstzerstörung）。暴力辩证法无处不在：拒绝他者否定性的体系，会引发自我毁灭动向。

同质化的暴力因其肯定性而不可见。同质化的扩散日渐严重。自某一特定的点开始，生产不再是创造性的，而是破坏性的；信息不再是有启发性的，而是扭曲变形的；交流不再是沟通，而仅仅是言语的堆积而已。

如今，感知（die Wahrnehmung）本身呈现出一种“狂看”（Binge Watching）的形式，即“毫无节制的呆视”（Komaglotzen）。它指的是无时间限制地消费视频和电影。人们持续不断地为消费者提供完全符合他们欣赏品位的、讨他们喜欢的电影和连续剧。消费者像牲畜一样，被饲以看似花样翻新实则完全相同的东西。如今社会的感知模式完全可以用这种“毫无节制的呆视”来概括。同质化的扩散不是癌症性质的，而是昏

睡性质的。它并未遭遇免疫系统的抵抗。人们就这样呆视着，直至失去意识。

他者的否定性对患病是负有责任的，虽然他者可介入同一者（das Selbe），促使抗体的形成。与此相反，梗死则源于过多同质化的东西，源于系统的臃肿不堪。这种梗死不具备传染性，而是痴肥所致。针对肥胖无从形成抗体。没有任何免疫系统能阻止同质化的扩散。

他者的否定性给同一者以轮廓和尺度。没有了这一否定性，同质化便会滋长。同一者和同者是有区别的。同一者总是与他者成对出现。与此相反，同者则缺少能限定它、塑造它的辩证的对立面。如此一来，它便肆意滋长成一团不成形的东西。同一者是有形的，一个内部的集合，一个内部世界，这要归功于它与他者的不同。同者则是没有固定形态的。因其缺少辩证对立，从而产生了彼此无差别化，一团蔓生的、不能相互区别的东西："唯当我们思考区分之际，我们才能说同一。在区分之分解中，同一的聚集着的本质才得以显露出来。同一驱除每一种始终仅仅想把有区别的东西调和为相同的热情。同一把区分聚集为一种原始统一性。相反，相同则使之消散于千篇一律的单调统一中。"[1] [2]

同质化的恐怖（Terror des Gleichen）席卷当今社会各个生活领域。人们踏遍千山，却未总结任何经验。人们纵览万物，却未形成任何洞见。人们堆积信息和数据，却未获得任何知识。人们渴望冒险、渴望兴奋，而在这冒险与兴奋之中，人们自己却一成不变。人们积累着朋友和粉丝（Follower），却连一个他者都未曾遭遇。社交媒体呈现的恰恰是最低级别的社交。

数字化的全联网（Totalvernetzung）和全交际（Totalkommunikation）并未使人们更容易遇见他者。相反，它恰恰更便于人们从陌生者和他者身边经过，无视他们的存在，寻找到同者、志同道合者，从而导致我们的经验视野日渐狭窄。它使我们陷入无尽的自

我循环之中，并最终导致我们“被自我想象洗脑”[3]。

他者和“改变”的否定性形成深刻的经验。所谓形成经验是指：“某些事情在我们身边发生，我们碰见了它，遭遇了它，被它推翻，被它改变。”[4]其本质是痛楚。然而同者却不让人感到痛楚。如今，痛楚让位于点赞（Gefällt-mir），这让同者大行其道。

信息唾手可得，而获取深刻的知识却是一个平缓而漫长的过程。它展现出一种全然不同的时间性。知识是慢慢生长成熟的。时至今日，这种慢慢成熟的时间性已经渐渐被我们所遗失。它与当代的时间策略格格不入。如今，人们为了提高效率和生产率而将时间碎片化，并打破时间上稳定的结构。

即便是最大规模的信息积累——大数据，所包含的知识也十分有限。借助大数据所查明的是相关性。相关性表明：如果A发生，那么通常B也会发生。为何会如此，人们并不知晓。相关性是最原始的知识形式，它甚至无从透露缘由与影响之间的因果关系。事情就是这样。（Es ist so.）寻根究底在这里成了多余的事。人们没有理解任何事情。然而知识却是基于理解的。大数据使思考变得多余。我们不假思索地任自己沉湎于“事情就是这样”。

思考可以通往全然他者（das ganz Andere），它会使同者中断。其中蕴藏着它的事件属性（Ereignischarakter）。与此相反，计算则是同者的无尽重复。与思考截然不同，计算无法产生新的状态。计算看不见事件的存在，而真正的思考却是事件性的。数字化（digital）在法语里叫作numérique。数字化的东西使一切都变成可数的、可比较的。这就使同者得以延续。

深刻的认识（Erkenntnis）也拥有改造力，它产生一种新的意识状态。认识的构架与救赎（Erlösung）类似。其功效尤胜于问题的答案。

它让需要救赎者进入一种全然不同的存在状态。

马克斯·舍勒在他的论文《爱与认识》（Liebeund Erkenntnis）中指出，奥古斯丁“以一种奇特的、神秘的方式”赋予植物一种需求：“被人类注视着，就好像被爱引导着，认识到了它们的存在，并由此得到了救赎一般。”[5] 如果一朵花内心充满存在感，它就不会有被注视的需求。可见它其实是缺乏存在感的。爱的注视，“被爱引导着的认识”，将她从缺乏存在感的状态中解救出来。如此一来，它便“如同得到了救赎一般”。认识就是救赎。它与作为他者而存在的认识对象之间有爱的关联。这就使认识区别于简单的了解或信息，后两者根本没有他者这一维度。

事件中蕴含着否定性，因为它生成一种全新的与现实的关系、一个崭新的世界、一个对“实然”（wasist）的不同理解。它让万物突然在另外一种完全不同的光芒中现相（erscheinen）。海德格尔的“对存在的遗忘”（Seinsvergessenheit）正是这种对事件的视而不见（Ereignisblindheit）。海德格尔会说，如今的交际噪声、资料与信息的数字化风暴使我们在面对真相发出的无声轰鸣、面对其平静的威力时听觉尽失：“轰鸣：这是真相，就算是踏进人群当中，踏进隐喻的暴风雪中。”[6]

数字革命之初，其设想是很有些乌托邦性质的。比如弗卢瑟（Flusser）就把数字化联网提升为博爱的技术。生而为人则意味着与他人有关联。数字化联网应能成就一种独特的共鸣，牵一发而动全身：“网络震动摇摆，那是一种激情，一种共鸣。这是电信与信息学的基础，如此密切的关联既讨人喜爱又惹人生厌。笔者相信，电信与信息学是博爱的技术，是使犹太—基督教得行其道的技术。它的基础是移情作用。为成就利他主义，它摧毁人道主义。单单是这一可能性，就已经够震撼了。”[7] 然而如今的网络已变成一个特殊的共振空间，一个回音

室，任何不同与陌生都被消除了。真正的共鸣以他者的切近为前提。如今，他者的切近让位于同者的无差别性（Abstandslosigkeit）。全球化交际只允许相同的他者（gleiche Andere）或其他的同者（andere Gleiche）存在。

切近（Nähe）和疏远（Ferne）是辩证对立的。消除了远并不等于产生了近，相反，这恰恰摧毁了近。取而代之的是一种完全的无差别性。切近和疏远彼此渗透交织，一种辩证的对立将二者紧密相连。所谓辩证的对立在于，事物恰恰是被其对立面、被不同于它本身的他者赋予生机与活力。如无差别性这般全然的肯定则缺少这种活力。正像同一者与他者一样，切近与疏远彼此辩证协调。如此一来，无论是无差别性还是同者都无法存续了。

数字化的无差别性消除了切近与疏远的所有表现形式。一切都是同等的近或同等的远：“痕迹与光芒。痕迹是近的现象，留下多少痕迹就表明可能到达多远。光芒是远的现象，造成多大影响就表明可能离你多近。”[8] 这光芒中蕴含着他者、陌生者与谜题（Rätsel）的否定性。数字化的透明社会使世界失去其光芒和神秘属性。正如大部分色情片的视觉效果那样，超近距离和过度感光破坏了所有能散发光芒的距离感，然而，正是这种距离感才造就情欲本身。

色情片中的所有身体千篇一律，拆分成身体部位来看也是大同小异。所有语言皆被剥离，身体被削减至性爱本身，除了两性之间的差异外，再无任何区别。色情片中的身体，不再是表演的场地，不再是“华丽的舞台”，不再是被赋予梦和神性的“童话般的外观”[9]。它乏善可陈，它魅力全无。色情片所呈现的内容毫无叙事性和情节可言，身体如此，交际亦然。满屏满眼皆是荒淫。人们无法用赤裸的肉体去嬉戏（spielen）。嬉戏需要一种幻想、一种非真实性。色情片画面中赤裸裸的真实没有给嬉戏、给诱惑留下一丝余地。作为一种功能而存在的性也

驱逐了所有嬉戏的形式。它完全变成机械动作。新自由主义对于效绩（Leistung）、性感和健美体魄的强制命令（Imperativ），将身体降格为需要被优化的功能客体。

同质化的滋长是一个“充盈着空虚的膨胀体”[10]。他者的消失营造出充盈的空虚。荒淫是超视觉、超交际（Hyperkommunikation）、超生产、超消费，它导致同质化状态的迅速达成。荒淫是“同者与同者的结合”[11]。与此相反，引诱则是“从同者身上夺走同质性的能力”，是使同质性从自身偏离的能力。[12]引诱的主体是他者。与效绩和生产的模式相反，引诱的模式是嬉戏。如今，就连嬉戏本身也变身为一种生产形式。工作被竞技游戏化了。

查理·考夫曼（Charlie Kaufmann）的木偶动画片《失常》（*Anomalisa*）淋漓尽致地描绘了如今同质化的地狱。这部电影也可以被命名为“追寻他者”或者“爱的礼赞”。在同质化的地狱里，追寻他者是不可能的。主人公迈克尔·斯通是一位成功的励志演讲人和作家。他的代表作品名为“我该如何帮你去帮助他人？”是新自由主义世界中典型的人生指南。他的作品广受赞誉，因为它使生产率得到显著提升。然而，尽管此书大获成功，他仍然陷入了生存危机。在空洞、单调而昏钝的消费与功利型社会中，他显得孤独、迷茫、百无聊赖。他失去幻想，他毫无方向。在这里，所有的人都长着同样的脸，说着同样的话。出租车司机、餐厅服务员或酒店经理所说的话与其太太、其前女友一模一样。孩子的脸孔也与成年人别无二致。克隆人遍布整个世界，而矛盾的是，每个人又都想与众不同。

迈克尔来到辛辛那提做演讲。在酒店里，他听到一个女人的声音，非常与众不同。他猜想，她定是在那个房间里，于是前去敲门。他找到了她。出乎意料的是，那个女人竟然认出了他。她来辛辛那提就是为了听他的演讲。她叫丽莎。她不仅声音特别，容貌也与人相异。她觉得自

己很丑陋，因为她长了一张不太符合大众审美的面孔。此外，她还有点胖，脸上有一道疤痕，她一直想用头发来遮住这道疤痕。但是迈克尔爱上了她，爱上她别样的声音，爱上她的独特，爱上她的不同寻常。沉醉于爱情的迈克尔称她为“特别的丽莎”（Anomalisa）。于是，两人共度春宵。夜里，迈克尔做了一场噩梦，在梦中，他被多个长得一模一样的酒店女服务员跟踪，她们都想和他上床。他在同质化的地狱里穿行。

在和丽莎吃早餐的时候，她的声音越来越趋同于那种千篇一律的声音，这吓坏了迈克尔。他回到家乡。到处都是同质化的荒漠。家人和朋友来迎接他，他却无法分辨他们，所有人长得都一样。他困惑地坐在一个陈旧的日本性玩具娃娃对面，这个玩具娃娃还是他在一家成人用品商店里为他的儿子购买的。她的嘴巴张得很大，以便提供口交服务。

在电影的最后一幕，丽莎仿佛于另一个世界里再度宣示她对迈克尔的爱。这个世界似乎从同质化的魔咒中解脱出来，在这个世界里，每个人都重新获得自己的声音、自己的脸孔。丽莎还顺便解释了，Anomalisa在日语中的意思是“天上的仙女”。Anomalisa完全就是将我们从同质化的地狱中拯救出来的他者。她是作为爱欲而存在的他者。

在那个同质化的地狱中，人类无异于被遥控的玩偶。因此，用人偶而非真人来扮演剧中角色就十分顺理成章。脸上明显的接缝让迈克尔知道，他仅仅是一尊木偶。电影中有一幕，他脸上的一部分掉了下来。他将掉下来的嘴巴拿在手里，而它还在兀自喋喋不休。他吓坏了，自己竟然是木偶。用比希纳（Büchner）的话来做这部电影的注脚，真是恰如其分：“我们就是被不知名的力量操纵的牵线木偶，没有一丝一毫是我们自己！”

---

[1] Martin Heidegger,*Vorträge und Aufsätze* ,Pfullingen1954,S.187.

[2] 译文引自海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，三联书店，2005年，第202页。—译者注（后同，不再标注）

[3] Eli Pariser,*Filter Bubble.Wie wir im Internet entmündigt werden* ,München2012,S.22.

[4] Martin Heidegger,*Unterwegs zur Sprache* ,Pfullingen1959,S.159.

[5] Max Scheler,*Liebe und Erkenntnis* ,Bern1970,S.28.

[6] Paul Celan,*Gesammelte Werke in sieben Bänden* ,Frankfurt amMain2000,Bd.2,S.89.

[7] Vilém Flusser,*Kommunikologie weiter denken.Die Bochumer Vorlesungen* ,Frankfurt am Main2009,S.251.

[8] Walter Benjamin,*Das Passagen-Werk* ,Gesammelte Schriften,Bd.V.1,Frankfurt am Main1998,S.560.

[9] Jean Baudrillard,*Das Andere selbst.Habilitation* ,Wien1987,S.39.

[10] Jean Baudrillard,*Die fatalen Strategien* ,München1991,S.65.

[11] Ebd.,S.60.

[12] Ebd.,S.61.

全球化与恐怖主义的暴力

全球化中蕴含着一种暴力，它使一切都变得可交换、可比较，也因此使一切都变得相同。这种完全的使同质化（Ver-Gleichen[1]）最终导致意义的丧失。意义是不可比较的。单靠货币既不能构建意义，也无法打造身份。全球化的暴力也就是同质化的暴力，它摧毁他者、独特性以及不可比较之物的否定性，这一否定性妨碍信息、交际和资本的循环。恰恰是在同者和同者相遇之处，这一循环的速度才达到峰值。

全球化的暴力使一切都变得相同，它打造了一个同质化的地狱。这种暴力引起一种极具破坏性的反作用力。让·鲍德里亚（Jean Baudrillard，1929—2007）[2]就曾指出，正是全球化的非理性催生了丧心病狂的恐怖主义者。如此说来，关塔那摩监狱就相当于那个镇压式惩戒社会的精神病院和牢房，而正是该社会本身孕育了罪犯和精神病患者。

有一些恐怖主义事件，除了反映行事者的直接意图外，还指向了系统性的抗拒（systemische Verwerfungen）。并不是宗教使人们从事恐怖主义活动。它更多地是独特性（das Singuläre）为对抗全球化的暴力而发动的起义。因此，针对特定地区和特定人群的反恐行为只是茫然之下的无奈之举。驱敌行为掩盖之下的是有着系统性根源的真正问题。正是全球化的恐怖本身一手造成了恐怖主义。

全球化的暴力扫清一切不屈从于通用交易的独特性。恐怖主义是独特性的恐怖对抗全球化的恐怖。因拒绝任何交易而死亡，这本身就是绝对的特立独行。它以恐怖主义为手段杀进这一将生命归结为生产和效绩的体系。死亡则是生产的终结。如今，很多人把生命单纯当作性命，不

惜任何代价以求长命百岁。恐怖主义者对死亡的赞美和人们对健康的病态追求互为条件。基地组织的格言使这一系统性关联尤为触目惊心：“你们热爱生命，我们热爱死亡。”

早在1993年，双子塔就成为恐怖袭击的目标。让·鲍德里亚指出了双子塔在建筑艺术上的独特之处。洛克菲勒中心的摩天大厦以其玻璃和钢结构外立面映射出城市和天空，而双子塔则不同，它们完全没有外侧覆盖层，没有与他者的关联。两座一模一样、彼此呼应的双子大楼形成了一个完全封闭的体系，将他者隔绝在外，将同者贯彻到底。恐怖袭击则将这一同质化的全球体系劈开一道裂缝。

如今再度复苏的民族主义、新右派或者“归属一代”（die Identitäre Bewegung）[3] 也同样是对全球化统治的反映。因此，新右派的拥护者不仅敌视外来人员，还批判资本主义，就并非偶然了。在面对全球化时，无论是推崇国界的民族浪漫主义情怀，还是恐怖主义活动，遵循的都是同样的反应流程。

新自由主义在全球范围内制造巨大的不公正性。剥削与排外是其本质属性。它设立“隔离监狱”（Bannoptikum），把那些对体制怀有敌意的、与体制格格不入的人认定为“不受欢迎”，并将其排除在外。全景监狱（Panoptikum）意在规训，而隔离监狱所操心的则是安全问题。即便是在西方发达地区，新自由主义也使社会的不平等更为尖锐。最终，它会废除社会市场经济。新自由主义这一概念的发明者亚历山大·吕斯托夫（Alexander Rüstow）早就断言，仅仅听任新自由主义市场法则的社会会变得更无人性，并产生社会性的抗拒（soziale Verwerfungen）。因此他指出，新自由主义中必须添加一种有利于团结一致和整体意识的“活力政策”作为补充。若无此种政策来修正新自由主义，社会上就会产生一个惶恐不安、被恐惧所驱使的群体，他们很容易被民族主义、种族主义的力量收入麾下。对自身未来的恐惧骤变为对外来者的敌意。驱

之不散的恐惧不仅表现为憎恨外来者，也表现为憎恨自己。恐惧的社会和憎恨的社会互为条件。

社会的不安定伴随着希望与目标的缺失，它们一起构成了孕育恐怖主义力量的温床。乍看上去，新自由主义体系完全是在培养与之相对抗的破坏性元素。而实际上，恐怖分子和民族主义者并非敌人，而是手足，因为他们同宗同源。

金钱是一个很糟糕的身份授予者，虽然它能代替身份，让拥有金钱的人至少获得安全感和平静。然而，那些一文不名的人是真的一无所有，既无身份也无安全。因此，没钱的人就只好走进虚幻之境，比如成为民族主义者，这会很快给他一个身份。与此同时，他也为自己创造了一个敌人。人们通过假想来构建免疫力，以获得有意义的身份。挥之不散的恐惧不知不觉地唤醒一种对敌人的渴求。敌人能快速给人以身份，哪怕是幻想中的敌人："敌人勾勒出我们自身问题的形象，因此我必须与之横眉冷对，以获得自身的尺度、界线和轮廓。"[4] 想象弥补了现实的缺失。就连恐怖主义者也栖身于他们自己的想象之中。全球化让想象空间诞生，想象的空间却带来真实的暴力。

全球化的暴力同时也削弱了免疫系统的防御力，因为它影响到全球信息与资本的高速循环。恰恰是在免疫防御门槛极低的地方，资本流动得极快。如今，党同伐异的全球秩序大行其道，在这样的秩序中，其实只存在相同的他者或其他的同者而已。一道道崭新的隔离围墙平地而起，对他者的幻想犹在沉睡。他们不言不语，寂静无声。其实移民和难民也并非他者，并非会让人们真正感受到威胁和恐惧的外来者。这些都只是想象。移民和难民更多地是让人感觉到负担。面对这些有可能成为自己邻居的人，人们怀有的是怨恨和忌妒，这与害怕、恐惧与厌恶截然不同，并不是真正的免疫反应。敌视外来者的人们虽然不喜欢北美人，却会到人家那里去度假呢。

在鲍德里亚看来，全球化的暴力是一种癌症。它像“癌细胞”一样扩散，“通过无休止的滋长、增衍和转移”[5]。他用免疫模式来解释全球化：“人们如此频繁地谈及免疫、抗体、移植和排异（Auswurf）绝非偶然。”[6]全球化的暴力是一种“病毒性的暴力，是网络的、虚拟的暴力”[7]。虚拟性是一种病毒。借助免疫学来描绘网络化是很成问题的。免疫力抑制了信息与交际的循环。点赞（like）并不是免疫反应。全球化的暴力是一种肯定性暴力（Gewalt der Positivität），它是“后免疫性的”（postimmunologisch）。鲍德里亚忽略了这个对数字化的新自由主义秩序来说至关重要的范式转变（Paradigmenwechsel）。免疫性属于世界秩序（terrane Ordnung）。珍妮·霍尔泽的名言“保护我免受我所欲之害”（Protect me from what Iwant）恰如其分地点明了这种肯定性暴力的后免疫属性。

“感染”“移植”“排异”以及“抗体”并没有解释如今毫无节制的过度交际和过量信息。过多相同的东西虽然会引发呕吐，但是这种呕吐还不算是针对他者、外来者的厌恶。厌恶是“一种紧急情况，一种在面对无法适应的异质性时剧烈的自主危机”[8]。正是因为缺乏他者的否定性才引发诸如易饿病（Bulimie）、“狂看”（Binge Watching）或者“狂吃”（Binge Eating）等病症。这些不是病毒性的。它们更多地是源于肯定性暴力，而免疫防御系统不会对肯定性暴力做出反抗。

新自由主义与启蒙时期的目标截然不同，它是非理性的。正是其癫狂产生了毁灭性的张力，并以恐怖主义和民族主义的形式宣泄出来。新自由主义所表现出来的自由是一种广告宣传。如今，全球化甚至将普遍价值（universelle Werte）也拿来为自己所用。因而，自由本身也成为被榨取的对象。人们心甘情愿地奉献自己、供人剥削，还幻想着是在自我实现。使生产率与效率达到最大化的不是对自由的压制，而是对自由的充分利用。这是新自由主义最为奸险的基本逻辑。

面对全球化的恐怖，当务之急就是保护普遍价值免受全球化所用。因此，我们须得创造出一种愿意接纳独特性的通用秩序（universelle Ordnung）。暴力入侵全球化体系的独特性都是不愿与人对话的他者。拒绝对话正是恐怖主义的特色，是其恶魔本性所在。只有在和解的状态下，即在安全的距离内保持其疏离和与众不同时，独特性才有可能放弃它的魔性。[9]

康德的“永久和平”正是这种和解状态。它以理性自足的普遍价值为依据。按照康德的说法，有一种所谓的“贸易精神”（Handelsgeist），“它不会与战争共存，并且迟早会席卷每一个民族”[10] [11]。和平虽然也是这种“贸易精神”逼迫下的产物，但它是一时的，不是永恒的。逼迫和平的仅仅是强势的金钱本身。全球商贸不过是手持别样武器的战争。歌德在《浮士德》中早已言明：“我何须懂得航海：战争、贸易和海盗行为，本就三位一体，不可分割。”

全球化的暴力堪比真正的世界大战，制造难民，带来死亡。在贸易精神迫使下产生的和平不仅有时间上的期限，还有空间上的界线。作为隔离监狱，发达国家，或者说发达岛屿1周边环绕着隔离栏、难民营和战场。也许康德并未意识到这一贸易行为的魔性，或者说毫无理性。他的评判始终很温和。他相信，贸易精神会带来“长期的”和平。然而，这样的和平只是表象。这种贸易精神只是精于算计，却缺乏理性。因此可以说，不理性的正是被贸易精神、被金钱势力掌控的体制本身。

如今的难民危机恰恰揭露出，欧盟无异于一个唯利是图的经贸组织。对于康德来说，作为欧洲自由贸易区，作为代表各自民族国家利益的政府之间的合约团体，欧盟不可能是理性的产物，不可能是理性引导下的“国际联盟”（Völkerbund）[12]只有以维护人类尊严等普遍价值为己任的宪政联盟（Verfassungsgemeinschaft）才有可能是理性引导下的联盟。

康德倡导无条件的“热情好客”，如此才能最大限度地实现他所主张的理性引导下的永久和平。按照他的想法，每个外来者都拥有在他国停留的权利。他可以逗留于此，不被敌视，“只要他安分守己，不惹是生非”。康德认为，没有人“比其他人更有权利停留在这世界上某个地方”。热情好客并非乌托邦式的想象，而是理性的强制主张：“此处以及前文中论及的不是博爱，而是权利，享受热情好客是外来者的权利，是他因不被敌视而可以在他处安心落脚的权利。”这种热情好客“并非对权利不切实际的过度想象，而是对国内外事关公共人权（öffentlichesMenschenrecht）的不成文法规的必要补充。如此才生出永久和平，也唯有如此，人们才有资格得意地宣称，自己越来越接近永久和平”[13]。

热情好客是有自知之明的普遍理性（universelleVernunft）的最高表达。理性不会擅自弄权，党同伐异。凭借一份友善（Freundlichkeit），它能够承认他者的不同，并愿意向他们敞开怀抱。友善意味着自由。

除理性外，热情好客的理念还展现出一些普遍的东西。在尼采眼中它表达了“丰富的精神”（überreichende Seele）。它有能力为所有独特性提供安居之所：“所有懵懂的、跋涉的、追寻的逃亡者都会在我这里受到欢迎！从现在起，热情好客是我唯一的友善。”[14]热情好客承诺安定平和。在美学上它呈现出一种美感：“我们终究会因我们的善念，我们对待外来者的耐心、公正和温柔而受到奖赏，这奖赏便是外来者慢慢摘下面纱，转而展现一种全新的、无以言表的美——这是他们对我们热情好客的答谢。”[15]热情好客的政策是美丽的政策。对外来者的敌视是憎恨，而憎恨是丑陋的。它是缺乏普遍理性的表现，标志着社会仍处于尚未和解的状态。一个社会的文明程度恰恰可以用它的热情好客程度、它的友善程度来衡量。和解意味着友善。

---

[1] Vergleichen在德语中意为“比较”，但如果将该词的前缀和根动词拆分开来，即Ver-

Gleichen，则有“使相同”“使同质化”之义。

[2] 法国哲学家、后现代理论家。其早期思想传承马克思主义，后又受现代语言学之父索绪尔影响，接受并发展了符号学说，创建了自己的后现代主义理论。代表作品有《物体系》《象征交换与死亡》《消费社会》等。

[3] 法国极右组织，其法语原文名称为les Identitaires。

[4] Carl Schmitt,*Theorie des Partisanen.Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* ,Berlin1963,S.87f.

[5] Jean Baudrillard,*Der Geist des Terrorismus* ,Wien2002,S.54.

[6] Jean Baudrillard,*Transparenz des Bösen.Ein Essayüber extreme Phänomene* ,Berlin1992,S.86.

[7] Jean Baudrillard,*Der Geist des Terrorismus* ,a.a.O.,S.54.

[8] Winfried Menninghaus,*Ekel.Theorie und Geschichte einer starken Empfindun* ,Frankfurt am Main1999,S.7.

[9] Vgl.Theodor W.Adorno,*Negative Dialektik* ,Frankfurt am Main1966,S.190.

[10] 此处为比喻，形容在广阔的不发达区域的环绕下，发达区域仿佛大海中的岛屿一般。

[11] Immanuel Kant,*Zum ewigen Frieden.Ein philosophischer Entwurf* ,Werke in10Bänden,hrsg.Von Wilhelm Weischedel,Darmstadt1983,Bd.9,S.226.

[12] 原文为法语SDN，即Societédes Nations。

[13] Ebd.,S.213.

[14] Friedrich Nietzsche,*Nachgelassene Fragmente Juli1882–Winter1883–1884* ,Kritische Gesamtausgabe VIII,Berlin/New York1977,S.88.

[15] Friedrich Nietzsche,*Die fröhliche Wissenschaft* ,Kritische Gesamtausgabe,Bd.V2,Berlin/New York1973,S.240.

真实性的恐怖

如今人们经常谈及真实性（Authentizität）。它像新自由主义的所有宣传一样，披着解放的外衣粉墨登场。真实意味着自由，不被预设的、被外界事先规定好的表达和行为模式所囿。它强迫人们只像自己，只通过自己来定义自己、书写自己、创造自己。真实性的律令对自己施以强制手段，迫使自己不断地拷问、窃听、窥探、包围自己。通过此种方式，加剧自恋式的自我关涉（narzisstischer Selbstbezug）。

在真实性的强迫下，“我”不得不去“生产自己”（sich selbst produzieren）。真实性终究是新自由主义生产自己的方式。它使每个人都成为自己的生产者。作为自己的经营者，“我”生产自己、展示自己，并把自己当作货物提供给别人。真实性是营销的理据。

努力追求真实，努力只做自己，引发与他者的持续比较。比较的逻辑使异质（Anderssein）转化为同质（Gleichsein）。如此一来，他者的真实性更加强了社会的一致性（Konformität）。它只允许体制框架内差异的存在，即多样性（Diversität）。作为新自由主义的惯用语，多样性是一种可以被充分榨取的资源，而相异性（Alterität）则拒绝任何形式的经济利用，因此，二者相互对立。

如今，每个人都想与众不同。然而在这种愿望下，同者却大行其道。这里我们要面对的是更高层级的一致性。穿过他者的丛林，同者仍不改初心。论及如何贯彻一致性，他者的真实性甚至比强制的同质化更加有效，后者比前者脆弱得多。

作为众人倾慕的对象，苏格拉底被他的学生们称为不可名状（atopos）。我所渴求的他者是居无定所的（ortlos）。它回避一切比

较。对于他者的无定所学说（Atopie），罗兰·巴特（Roland Barthes，1915—1980）[1] 在《恋人絮语》（*Fragmente einer Sprache der Liebe*）中这样写道："作为不可名状的存在，他者让语言战栗：人们无法提及、谈论他；任何修饰都是错误的、痛苦的、失礼的、尴尬的……"[2] 作为被追捧的对象，苏格拉底是无与伦比的，是别具一格的。独特性与真实性全然不同。真实性以可比较性为前提。凡真实者，皆与他者有所不同。而苏格拉底却是不可名状的、无与伦比的。他不仅与他者不同，而且与不同于他者的所有人都不同。

长期耽于比较的文化不接受不可名状的否定内涵。这把一切变得可比较，也就是说，把一切变得相同。如此一来，人们就不可能获得关于居无定所的他者的经验。为了便于打造可消费的、异位的差异（heterotopische Differenzen），消费型社会一直致力于清除掉居无定所的他者。与居无定所的他者不同，差异是肯定性的。作为新自由主义的生产和消费模式，真实性的恐怖消灭居无定所的他者。全然他者的否定性让位于同者的肯定性，即让位于相同的他者的肯定性。

作为新自由主义的生产策略，真实性打造可商品化的差异。它借此拓展商品的多样性，通过这些商品，真实性被物质化了。个体首先通过消费来展现其真实性。真实性的命令未能促使独立自主之个体的形成。相反，它更像是完全被商业收为己用了。

真实性的命令带来自恋的强制性。自恋并不等同于正常的虚荣心（gesunde Eigenliebe），后者不是病理性的。虚荣心并不把对他者之爱排除在外，而自恋则无视他者的存在。自恋者不断地揉搓、扭曲他者，直至在他者身上再度辨认出自己的模样。自恋的主体只是在自己的影子中领悟这个世界，由此导致灾难性后果：他者消失了。自我与他者的界线渐渐模糊。自我扩散开来，漫无边界。"我"沉溺在自我之中。只有面对他者时才能形成一个稳固的自我。相反，过度自恋式的自我关涉所产

生的是一种空虚之感。

如今，人们将性方面的能量主要贯注在自我身上。自我性力（Ichlibido）的自恋式累积导致客体性力（Objektlibido）的瓦解。客体性力指的是拥有对象的性力。客体性力制造与对象的关联，而这种关联使“我”更加稳定。自我性力的自恋式淤积会引发疾病。它会催生恐惧、羞惭、负罪、空虚等负面情绪：“但是，如果某种特定的、强有力的过程迫使性力从客体身上抽离，那就大为不同了。已经自恋化的性力无法再找到回归客体的路，而性力的这一活动障碍是会致病的。也许当自恋式性力累积超过一定量时，人们就无法承受了。”[3] 当性力不再拥有对象，人们会心生恐惧。世界会因此变得空虚而毫无意义。由于缺乏与对象的关联，“我”被抛回自身。“我”因自身而心力交瘁。抑郁便是源于自我性力的自恋式积滞。

弗洛伊德甚至将其性力理论应用于生物学。表现出自恋行为的、缺乏爱欲的细胞会威胁到有机体的存活。对于细胞的存活来说，它们也需要无私一些，甚至为其他细胞而牺牲：“也许人们同样可以将恶性增生组织上的那些摧毁有机体的细胞解释为自恋。如此一来，我们的性驱动力就会和诗人与哲人口中的爱欲（Eros）不谋而合，是爱欲将所有生命体汇集在一起。”[4] 单凭爱欲就能使有机体焕发生机。该理论同样适用于我们的社会。过分的自恋会使社会变得不稳定。

自我伤害，人称自残行为，是缺乏自我价值感的体现，这也反映出我们这个社会一种普遍的奖赏危机。我自己无法生产自我价值感。这方面我依赖于作为独立奖赏机构的他者，它喜爱我、褒奖我、承认我且看重我。人类自恋式的离群索居、他者的工具化以及绝对竞争摧毁了整个奖赏机制。表达肯定、承认的目光消失了。我只能依赖于想象着我对他人来说很重要，想象着我被他人爱着，来获取稳定的自我价值感。这种想象或许散漫、模糊，但对于价值感来说却是不可或缺的。正是这种缺

失的存在感成为自残行为的元凶。自残不仅是自我惩罚的仪式，痛恨自己在面对如今功利的、追求完美的社会时和多数人一样力不从心，同时也是对爱的呼唤。

空虚感是抑郁和边缘性人格障碍的基本症状。边缘人通常无法感受到自己的存在。只有在自残的时候他们才终于有所感觉。抑郁的功能主体视自身为沉重负担。他厌倦自己，又沉湎于自己，完全无力从自身当中走出来，这一切都矛盾地导致自身的虚无和空洞。自我封闭、自我关押，失去一切与他者的关联。我触摸自己，却只能通过他者的触摸而感受到自己。他者是塑造稳定自我的根本途径。

当今社会的特色是消除一切否定性。一切都被磨平了。为了相互逢迎，连交际也被磨平了。任何语言、任何表达方式都不许触碰“悲伤”这样的消极情绪。人们避免来自他者的任何形式的伤害，但它却以自我伤害的方式复活。在这里，人们再次印证了这一普遍逻辑：他者否定性的消失引发自我毁灭的过程。

按照阿兰·埃亨伯格（Alain Ehrenberg）的说法，抑郁的获胜以失去与冲突的联系为基础。如今效绩与优化的文化没有给冲突留下活动空间，因为它很耗时。如今的功能主体只知道两种状态：好用或不好用。这一点与机器相似。机器也不知冲突为何物。它们要么顺畅地工作，要么就是坏了。

冲突不是破坏性的。它们有建设性的一面。只有从冲突中才能产生稳定的关系和身份。一个人在处理冲突的过程中长大和成熟起来。自残的诱惑力在于，堆积的破坏性张力得以快速释放，不必耗费时间和精力去处理冲突。张力的快速释放被交托给化学方法来完成，生于体内的毒素被倾倒一空，其作用方式类似于抗抑郁药。抗抑郁药也是抑制冲突状况，使抑郁的功能主体迅速地恢复功能。

自拍瘾（Selfie-Sucht）实际上跟虚荣心关系也不大，它无非就是孤独、自恋的自我在瞎忙。面对内心的空虚，人们徒劳地尝试着卖弄自己，博人眼球。唯有空虚在自我复制。自拍照是自身的空虚形态。自拍瘾加剧了空虚感。导致这一结果的不是虚荣心，而是自恋的自我关涉。自拍照是自身的美丽平面，而这自身空洞、不安。为了逃避空虚感的折磨，人们要么拿起刀片，要么拿起智能手机。自拍照是让空虚的自我短暂退隐的扁平表面。倘若把照片翻过来，人们就会撞见那伤痕累累的背面，汩汩流着血。自拍照的背后是伤口。

自杀性袭击会是一种变态尝试吗？尝试感受自我，尝试重新建立毁掉了的自我价值感，尝试将压得人喘不过气来的空虚感炸飞或一枪打飞？我们能把恐怖分子的心理和自拍、自残的心理相比较吗？这也是他们为对抗空虚自我而采取的手段吗？恐怖分子是否跟那些自我伤害、将攻击性施于自身的青少年拥有相同的心灵轨迹（Psychogramm）呢？大家都知道，男孩与女孩不同，他们通常将攻击性向外部、向他者宣泄。自杀性袭击极有可能是一种很矛盾的行为，攻击自己和攻击他人合二为一，自我生产和自我毁灭同时进行，它是更高强度的攻击性，同时却也被想象成最惊心动魄的终极自拍。按下引爆的按钮，就等于按下相机的快门。恐怖分子之所以有这样的想象，是因为这充满歧视和绝望的现实，不值得再为之生活下去。现实不给他们任何奖赏。因此，他们把上帝引为负责奖赏的独立机构，同时他们也非常清楚，行凶之后，他们的照片——就如同一种自拍照——会立即登上各大媒体，循环播放，广为流传。恐怖分子是身负炸药包的自恋者，这炸药包为他更添几分真实。卡尔—海因茨·博尔（Karl-Heinz Bohrer）曾在他的杂文《真实性与恐怖》（Authentizität und Terror）中断言，恐怖主义是真实性的最后一幕，这种说法不无道理。[5]

---

[1] 法国作家、思想家、社会学家、社会评论家和文学评论家。早期侧重文学研究，著有《写作的零度》《神话学》等，分析大众文化现象，阐述语言结构的随意性。后期专注符号学研究，著有《符号学基础》《批判与真理》等。

[2] Roland Barthes,*Die helle Kammer* ,Frankfurt am Main1985,S.45.

[3] Sigmund Freud,*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge* ,Frankfurt am Main1975,S.406.

[4] Sigmund Freud,*Psychologie des Unbewussten* ,Frankfurt am Main1989,S.259.

[5] Vgl.Karl Heinz Bohrer,*Authentizität und Terror* ,in:Nach der Natur.Über Politik undÄsthetik,München1988,S.62.

恐惧

引发恐惧（Angst[1]）的原因多种多样，首要的就是陌生，是茫然失所（das Unheimliche），是不熟悉。恐惧的前提是全然他者的否定性。按照海德格尔的说法，在面对“无”（Nichts）的时候，恐惧便会苏醒，“无”被理解为存在者（das Seiende）的全然他性。“无”的否定性、“无”的深不可测对于今天的我们来说已然十分陌生，因为世界成了百货商店，店里摆满了存在物（das Seiende）。

在《存在与时间》一书中，恐惧是产生于“公众意见之在家状态”（Zuhause derÖffentlichkeit）、“公众解释”（öffentliche Ausgelegtheit），即日常熟悉的认知与行为模式轰然倒塌，并让位于“不在家”（Unzuhause）之时。恐惧将“此在”（Dasein）——海德格尔的存在论对人的称谓——从熟悉而习惯的“日常”中、从社会的一致性中拉扯出来。[2]在恐惧中，“此在”与“茫然失所”相对而立。

“常人”（man）扮演着社会的一致性。它为我们规定好了该如何生活、如何作为、如何感知、如何思考、如何评判：“常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术如何阅读如何观赏如何判断，我们就如何阅读如何观赏如何判断；……常人对什么东西愤怒，我们就对什么东西愤怒。”[3]“常人”的独裁使此在远离其最本己的能在（das eigenste Seinkönnen），远离其本真（Eigentlichkeit）：“在这样一种安定和谐的共处同在（Sich-vergleichen）之中，此在丢失了它最本己的能在，完全消解在他人的存在方式中。”[4]熟悉的理解视野（Verstehenshorizont）的崩塌带来恐惧，而只有在恐惧中，最本己的能在才能将自己存在的可能性揭蔽于此在面前。

如今这世上当道的并非千人一面的整齐划一，也就是我们所说的“常人”，而是观点与选择的多样性。这种多样性只允许与体系相符合的差异存在，它所呈现的是可消费的他性（die Andersheit），这种可消费性是人为的。它比整齐划一更有效地推进同质化的发展。这是因为人们被表面的多姿多彩迷了双眼，而对同质化的系统性暴力浑然不觉。异彩纷呈和琳琅满目伪装成一种并不真实存在的他性。

海德格尔的“本真”与真实完全不同，它甚至与之相悖。根据《存在与时间》一书中的术语，如今的（所谓）真实极可能是“非本真”（Uneigentlichkeit）的一种形式。日常状态的崩塌发生于本真之前。当此在被从安定的常人世界（Man-Welt）拉扯出来，它便直面“不在家”的“茫然失其所在”之感。而他性的真实性却发生在日常秩序中。真实的自身是自身的商品形式（eineWarenform des Selbst），它是通过消费来实现的。

在海德格尔的理论中，恐惧与死亡有着紧密的关涉。死亡并不意味着存在的彻底终结，而是“一种存在的方式”[5]，可以说是一种极为独特的做自己的可能性。死去意味着：“‘我是’，或者说我将是最本己的我。”[6]面对死亡时，一种达到本真的自我存在的决心觉醒了，这是一种缄默的、渴盼自己能生出恐惧的决心。死亡是（属于）我的死亡。

海德格尔的思想道路曾发生过一次重大转变，即所谓的“转向”（Kehre）。可即便是在转向之后，死亡的意义仍多于生命的终结。当然，它不再唤起对自身的强调，而是代表深渊（Abgrund）和神秘（Geheimnis）的否定性。我们应该“将死亡拉进此在，以便在此在的辽阔深渊中把握此在”[7]。海德格尔后期也把死亡称作“无之圣殿”。无，“从任何角度看都不再是某种单纯的存在着（Seiendes），而是仍然本质存在（wesen），甚至作为存在本身之神秘本质存在”[8]。死亡将属于神秘、深渊和全然他者的否定性皆写入存在者之中。

在如今这样一个企图将每一种否定性都从生活中驱逐出去的时代，死亡也沉默了。它不再发声。所有语言皆被夺走。死亡不再是“一种存在的方式”，而仅仅是人们千方百计妄图拖延的生命的彻底终结。死亡就意味着“不生产”（Ent-Produktion）而已，是生产的终结。如今，生产已经被集合（totalisieren）为唯一的生命形式。拼命追求健康最终不过是拼命追求生产。它摧毁了真正意义上的生命活力。健康的恣意滋长和肥胖的恣意滋长同样不可理喻。这是一种病，有其病态属性。为了生命而否定死亡，那么生命本身就变成有害之物了。它会自毁自伤。这也同样印证了暴力辩证法。

能够赋予人活力的恰恰是否定性。它哺育心灵的生命。只有在彻底的分裂中找到自己，心灵才能获得其真相。只有裂隙和痛苦的否定性才能使心灵保持生命力。“如若心灵充当肯定者，对否定者视而不见”，心灵便不是“这种力量”。它“只有直面否定者，并在其身边栖居，才是这种力量”[9]。今天，我们都竭力逃离否定者，从不在其身边栖居。黏在肯定者身畔只能复制更多的同者。世间不仅有否定之地狱，也有肯定之地狱。恐怖不仅生于否定，也生于肯定。

由熟悉之世界的崩塌引发的恐惧是一种深层的恐惧。它类似于那种深层的无聊。肤浅的无聊表现为“外表可见的不安的扭动”[10]。相反，在深层的无聊中，整个人都丧失了存在状态。但是在海德格尔看来，这种“失败”（Versagen）包含着一种“宣告”（Ansagen），一种“呼请”（Anrufen），呼唤此在做出“此时此地行动起来”的决定。

深层的无聊使行动起来的可能性慢慢醒悟。这些可能性是极有可能被此在抓住的，可它们偏偏被投闲置散在这所谓的“这好无聊”当中。[11]深层的无聊呼唤此在攫住最本己的能在，即行动起来。它有一种呼请的特征。它说出话语，它发出声音。如今伴随着极度活跃（Hyperaktivität）而来的无聊则哑然无声。它被接踵而来的活动所排

遣。但活跃并不等于有所行动。

海德格尔后期将恐惧归因于存在论差异，归因于存在与存在者之间的差异。为了能踏入“尚未被涉足的领域”，思想必须能经受住深不可测的无存在者之存在（Sein ohne Seiendes）。从某种程度上说，存在先行于存在者，并让存在者分别在某种特定的光芒下现相。思想“热爱”“深渊”。这其中栖居着一种“直面真正恐惧的英勇之气”[12]。若没有这种恐惧，同质化便大行其道。思想蒙受“寂静之声”，它为思想“在对深渊的惊惧中调谐”[13]。此种惊惧将思想从存在者的麻痹之中，即从相同者的麻痹之中解放出来。这就相当于那种“痛苦，在这样的痛苦中，存在者在熟悉的惯常面前显露其本质上的独特性”[14]。

如今，到处弥漫着一种存在论上的无差别性。无论是思想还是生活，在面对其内在层面时都选择漠视。若不去触碰内在层面（Immanenzebene），同质化就会始终延续。海德格尔的“存在”所指称的就是这一内在层面。它是思想重新开始的存在层面。只有触碰到这一层面，全然他性才会萌生。对此，德勒兹也写道：“从字面上理解，我想说他们是在装傻。装傻一直是哲学的一大功能。”[15]“装傻”（Faire l'idiot）断绝与多数派、与同者的联系，开启那未经开垦的内在层面，并使得思想能容纳真相，容纳能开启与现实之间新型关系的事件。如此一来，万物都在另外一种全然不同的光芒中现相。仅仅只是穿越恐惧而已，人们就能到达存在的内在层面。它把思想从在世存在者（das innerweltlich Seiende）的压迫下、从同者的麻痹（海德格尔称之为“对存在的遗忘”）中解放出来。存在的内在层面是未经开垦的，还没有名字：“如果人类要再次找到通往存在近旁之路，那么他必须首先学会在无名中生存。”[16]

如今社会的恐惧则有着完全不用的病理。它既不能归因于日常一致性的崩塌，也不能追溯到深不可测的存在。更多地发生在日常的共识之

内，它是一种日常的恐惧。它的主体还是“常人”：“自我对他人亦步亦趋，当自我觉得无法跟上他人步伐之时，便会慌乱无措。……他人如何看待我，他人觉得我又是如何看待他们，这些想象成为社会恐惧的来源。使个人不胜其烦、心力交瘁的并非客观的情况，而是感受到在与多数派的他者相比较时所产生的竞争。”[17]

海德格尔所称的决心拥有最本己的能在、达成本真的自我存在之此在，是由内部引导的，而非外部。它类似一个陀螺罗盘（Kreiselkompass）[18]，拥有内在的中心和指向最本己的能在的强大方向感。这与所谓的“雷达人类”（Radar-Mensch）截然相反，他们向外而立，四处张望，以致迷失自我。[19]聚焦于内，则无须一直与他人比较；着眼于外，则身不由己，不比不行。

如今，很多人饱受诸多恐惧的折磨，害怕拒绝，害怕失败，害怕被落下，害怕犯错误或者做错决定，害怕达不到自己的要求。在不停与他人比较的过程中，恐惧也不断加剧。这是与纵向恐惧背道而驰的横向恐惧。前者是面向全然他者、面向茫然失所和面向“无”之时才生出的恐惧。

如今，我们生活在新自由主义体系中，它打破时间上稳定的结构，将人一生的时间碎片化，让连接我们、团结我们的东西冰消瓦解，目的皆是提高生产率。该体系的时间策略制造恐惧和不安。新自由主义把人类分隔成一个个孤立的经营者，经营的对象就是人们自己。这种单子化（Vereinzelung）伴随去团结化和完全竞争而来，亦使恐惧渐生。新自由主义的恶魔逻辑就是：恐惧提高生产率。

---

[1] Angst，意为“恐惧”或“害怕”。海德格尔哲学中的Angst一般被译作“畏”。但在本章中，作者意在指出当今社会日常生活中的“怕”和海德格尔的“畏”之不同，为避免给读者造成混淆，故将Angst译作“恐惧”。其他涉及海德格尔哲学的名词，译法均参照海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，2014年。

[2] Martin Heidegger,*Sein und Zeit* ,Tübingen1977,S.189.

[3] Ebd.,S.126.

[4] Ebd.,S.178.

[5] Ebd.,S.245.

[6] Martin Heidegger,*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* ,Gesamtausgabe Bd.20,Frankfurt am Main1994,S.433.

[7] Martin Heidegger,*Beiträge zur Philosophie(Vom Ereignis)* ,Gesamtausgabe,Bd.65,Frankfurt am Main1989,S.285.

[8] Martin Heidegger,*Vorträge und Aufsätze* ,a.a.O.,S.177.

[9] Georg Wilhelm Friedrich Hegel,*Phänomenologie des Geistes* ,Hamburg1952,S.30.

[10] Martin Heidegger,*Die Grundbegriffe der Metaphysik.WeltEndlichkeit-Einsamkeit* ,Gesamtausgabe,Bd.29/30,Frankfurt am Main,dritte Auflage2004,S.193.

[11] Ebd.,S.212.

[12] Martin Heidegger,*Wegmarken* ,Frankfurt am Main1967,S.103.

[13] Ebd.,S.102.

[14] Martin Heidegger,*Parmenides* ,Gesamtausgabe,Bd.54,Frankfurt am Main1982,S.249.

[15] Zitiert in:Philippe Mengue,*Faire l'idiot.La politique de Deleuze* ,Editions Germina2013,S.7.

[16] Martin Heidegger,*Briefüber den Humanismus* ,Frankfurt am Main1947,S.9.

[17] Heinz Bude,*Gesellschaft der Angst* ,Hamburg2014,S.26.

[18] 利用陀螺和摆的特性寻找和指示真北向的仪表。不受地磁场影响，广泛应用于航海、航空、航天和地面运载。又叫回转罗盘。

[19] Ebd.,S.24.

门槛

面对门槛，人们会心生恐惧。这是一种典型的“门槛心态”。门槛是通往未知的渡桥（Übergang）。跨过门槛，便是一种全然不同的存在状态。因此，死亡一直被刻写在门槛上。在所有的过渡礼仪（rites depassage）中，人们都死于门槛此端，而为了在彼端重生。在这里，死亡被理解为渡桥。跨越门槛的人，就要经历转变。作为转变之场所，门槛是令人痛苦的。这其中蕴含着痛苦的否定性：“如果你感受到身处门槛的痛苦，那么你便不是游客；渡桥便有可能存在。”[1] 如今，拥有着一道道门槛的渡桥消失不见了，取而代之的是可以畅行无阻的通道（Durchgang）。在互联网中我们比任何时候都更像游客。我们不再是栖居一道道门槛中的“痛苦之人”（homo doloris）。游客们不曾经历转变，无从感受痛苦，便也因此如死水一般，百世不易，在同质化的地狱中游荡。

门槛会使人惊恐、害怕，但也会令人喜悦、陶醉。它们激发对他者的想象。为追求全球资本、交际和信息的高速流通，人们拆掉了门槛，打造了一个畅通无阻、一路坦途的空间，空间内部的一切飞速流转。这里却生出一种新的恐惧，一种完全脱离了他者否定性的恐惧。

作为新兴生产方式，数字化交际彻底打破所有距离，以加速自身运行，所有保护性的距离也就此消失了。在超交际中万事万物皆熔于一炉，内在和外在之间的壁垒也愈发脆弱。如今，我们完全被外化为一个“纯粹的平面”[2]，暴露在无孔不入的网络中。

这种强制性的透明化克服了一切视觉与信息缺口，世间万物清晰可见。它不给人任何退路，令所有安全空间消失不见。万事万物汹涌而

来，而我们却无遮无挡，亦无处可藏。我们本身也只是全球网络中的通道而已。透明化和超交际夺走了保护着我们的内心世界。是的，我们是自愿放弃了内心世界，甘于受数字化网络的奴役，任由它们穿透、照透、刺透我们。数字化的过度曝光与毫无遮掩带来一种潜在的恐惧，它并非源于他者的否定性，而是源于过多的肯定性。同质化的透明地狱并没有驱离恐惧，令人胆寒的正是同质化愈发震耳欲聋的轰鸣。

---

[1] Peter Handke,*Phantasien der Wiederholung* ,Frankfurt am Main1983,S.13.

[2] Jean Baudrillard,*Das Andere selbst* ,a.a.O.,S.23.

异化

阿尔贝·加缪的小说《局外人》（*Der Fremde*）描写了身处局外之感，这是一种根本的存在与生存感受。人类面对世界是局外人，在人群中是局外人，面对自己同样是局外人。话语之栅将主人公默尔索与他人隔绝。陌生表现为无言。人人都身陷牢笼，彼此分隔，而这牢笼的四壁便是话语之栅。这份陌生既不属于当今这个超交际时代，也不属于作为舒适区或百货商店而存在的世界。

保罗·策兰（Paul Celan，1920—1970）[1]的诗《话语之栅》（*Sprachgitter*）所讲的也是这份陌生的体验。

（若我如你。若你如我。

我们不都曾经

站在一阵信风里？

我们都是异乡人。）

瓷砖。上面，

紧挨着，一对

心儿灰灰的水洼：

两个

满口的沉默。[2] [3]

如今，我们热衷于一种毫无拘束的交际。这种数字化的超交际令你我昏昏沉沉，意识几近模糊。喧闹嘈杂的交际并没有使我们的孤独感少一些。或许它比话语之栅更加令人孤寂。虽隔着话语之栅，对面总还有一个“你”。它还守护着这份疏远的切近。与此相反，超交际既摧毁了“你”，也摧毁了“近”。关系（Beziehungen）被连接（Verbindungen）所代替。无距离赶走了近距离。“两个满口的沉默”所包含的亲近和语言可能比超交际还要多些。沉默尚是一种语言，交际噪声则不然了。

如今，我们将自己安置在一个舒适区中，陌生之否定性被彻底清除。这里的标语是点赞（like）。数字荧屏愈发将陌生与茫然失所之否定性隔绝在外。当下，这份陌生阻碍了信息与资本的高速循环，就这一点来说，它是不受欢迎的。对加速的强求（Beschleunigungszwang）将一切同质化。超交际的透明空间毫无神秘性，缺乏陌生感，也没有不解之谜题。

作为异己而存在的他者也一并消失了。如今的劳动关系（已）无法用马克思的异化理论（Theorie derEntfremdung）来阐释。劳动异化的意思是，劳动所得的产品之于工人来说成了一个异己的对象。工人既不能从他的产品中也不能从他的作为中再度辨认出自己。他创造的财富越多，自己就越贫穷。他的产品被夺走。工人的作为恰恰导致了他的非现实化（Entwirklichung）：“劳动的现实化（Verwirklichung）竟如此表现为非现实化，以至于工人非现实化到饿死的地步。”[4] 他越是劳心劳力，就越深地陷入剥削者的统治之中。马克思把这种导致异化、去现实化的统治关系拿来与宗教做对比：“人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他，而属于对象了。因此这种活动越多，工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动的产品，就不再是他自身的东西。因此这个产品越多，他自身

的东西就越少。”[5] [6] 由于劳动关系中的异化，劳动者不可能实现自我。他的劳动不过是持续的自我非现实化（Sich-Entwirklichung）。

如今我们生活在后马克思主义时代。在新自由主义的政制下，剥削不再以异化和自我现实化剥夺的面貌出现，而是披上了自由、自我实现和自我完善的外衣。这里并没有强迫我劳动、使我发生异化的剥削者。相反，我心甘情愿地剥削着我自己，还天真地以为是在自我实现。这是新自由主义的奸险逻辑。所以，过劳症（Burn-out）的初期表现恰恰是亢奋。干劲十足地投身于劳动之中，直至精疲力竭为止。自我实现，实现至死。自我完善，完善而亡。新自由主义的统治藏身于幻想中的自由背后。它与自由携手并立于我们面前之际，正是它大功告成之时。这种感觉上的自由消弭了任何反抗、革命的可能性，这才是它的致命之处。有什么可反抗的呢？已经没有人再压迫你了啊！珍妮·霍尔泽所说的“保护我免受我所欲之害”将这一范式转变表达得十分贴切。

当今社会出现了一种新型的异化。它不再涉及世界或者劳动，而是一种毁灭性的自我异化，即由自我而生出的异化。这一自我异化恰恰发生于自我完善和自我实现的过程中。当功能主体将其自身（比如其身体）当成有待完善的功能对象之时，他便逐渐走向异化了。由于否定性的缺失，这种自我异化在不知不觉间慢慢加深。能摧毁自我的，不仅是自我剥削，还有自我异化。在病理上，它表现为对身体意象（dasKörperschema）的破坏。厌食症和暴食症（或称BED，Binge-Eating-Disorder）都是日渐加剧的自我异化之症状。到最后，人们便感觉不到自己的身体了。

---

[1] 犹太裔德语诗人。父母死于纳粹集中营，本人也历尽磨难。发表于1945年的《死亡赋格》一诗以对纳粹的强烈控诉和撼动人心的艺术力量震惊战后德语诗坛。1960年获得德语文坛最高荣誉毕希纳奖。

[2] 译文引自《保罗·策兰诗选》，孟明译，华东师范大学出版社，2010年，第153~154页。

[3] Paul Celan,*Die Gedichte.Kommentierte Gesamtausgabe* ,hrsg.von Barbara

Weidemann,Frankfurt am Main22003,S.100.

[4] Karl Marx,*Ökonomisch-philosophische Manuskripte* ,Hamburg2005,S.56f.

[5] 译文引自马克思：《1844年经济学哲学手稿》，中共中央马恩列斯著作编译局编译，人民出版社，2000年，第52页。

[6] Ebd.,S.57.

对抗体

“客体”（Objekt）一词来源于拉丁语中的动词obicere，有阻挡、劝诫、指责之意。客体首先是一个抨击我、拦阻我、违逆我、反驳我、与我相左、向我发起反抗的对立（Gegen），其中蕴含着它的否定性。客体的这层含义在法语词objection中也有体现，其意为“反对”或者“异议”。

“在场物”（das Anwesende）作为客体的经验极有可能比其作为对象（Gegenstand）的表象（Vorstellung）更为源始。表象行为发生时，表象主体主宰着被表象的对象。前者将后者置于自己身畔。此时，对象大大丧失了对立之否定性。作为消费的客体，商品完全缺乏obicere的否定性。它不会指责我、控诉我，也不会与我针锋相对。与此恰恰相反，它依偎过来讨好我，诱我喜欢上它。对立（Gegen）和相对（Gegenüber）的缺席正是当今社会的认知特征。

世界正逐渐失去对立之否定性。数字媒体加速了这一发展进程。数字领域的秩序与世界秩序，或者说地球秩序相对立。海德格尔后期的哲学思想针对的正是世界秩序。[1] 他口中一再吟咏着“山峦之凝重与原石之坚硬”，也（时常）谈及“年轻农夫”那“沉重的角状雪橇”和“高耸的冷杉傲立风雪”，以及“对面那陡峭的山坡”。这凝重与对立掌控着世界秩序。数字化的东西则截然相反，于我们而言毫无凝重感，扮演不了倔强的、执拗的、反抗的“相对”。

如今的图像也愈发丧失其作为“相对”之特征。数码图像缺乏魔力、魅力和诱惑力。它们不再是可能拥有本己生命（Eigenleben）和本己力（Eigenkraft），会让观者错乱、着魔、讶异、迷醉的映相

（Gegenbilder）。点赞根本是最低级别的认知。

在海德格尔看来，“物”（das Ding）是限定我们之物。这种限定性（Bedingtheit）已非今日之存在感受。世界的去物化（Entdinglichung）和去实体化（Entkörperlichung）愈演愈烈，对此，汉德克（Handke）也予以坚决的批评。他前往多瑙河、萨瓦河、摩拉瓦河和德里纳河的冬日之旅完全是怀着拯救“物”（Rettung der Dinge）的初心。汉德克将塞尔维亚沉重的商店店门上升为本真之物的密码。[2] 它将自身的重量抛向我们。它是一个客体，一个obicere。物之沉重构成世界的重量。它们是对抗体（Gegenkörper）。“按下古旧的铁门把手”，“不得不费力推开店门”，这些甚至为汉德克带来一阵幸福感：“在物的轻微抵抗中（由于店门年代久远且材质沉重），在它与进门者身体的摩擦中，一个独立的对映体浮现出来。……塞尔维亚的店门就是字面上的对—立（Gegenstand）；……是须臾间实体密切交流的一部分，是某个空间上的具体事件之主体，内在自有其本质……这轻微的抵抗，这属于最质朴之物的可感知的本己力，方使它们无可替代，拯救它们免于消失在习以为常的唯命是从中。”[3] 汉德克漫步市场，想象着作为对抗体的“物”。它们俱都沉甸甸、满盈盈，怡然而自得。那里“有深褐色的大罐森林蜜罐，有跟火鸡一样大的熬汤柴鸡，有炸得焦黄的面窝点心，还有长着猛兽似的尖嘴、肥美硕大的河鱼。”[4] [5]

数字秩序致使世界的去实体化愈演愈烈。如今，实体间的交流越来越少了。同时，它也消除了对抗体，从物那里夺走其质地之沉重感、尺度、自身的重量、本己生命和本己时间，令它们招之即来，挥之即去。数字化的客体不再是obicere。它们不再向我们施压，不再抵抗。对立的消失遍及当今世界各个层面。“点赞”与obicere南辕北辙。如今，万事皆求点赞。“对立”的彻底缺席实非理想状态，因为，若没有“对立”，人就会重重地摔在自己身上。这会导致自我侵蚀。

如今，我们也失去了一种特殊意义上的“相对”。对海德格尔来说，“对象”并不等同于“相对”。希腊人从未将“在场物”理解为“对象”，而是理解为“相对”。“对象”中的“对立”是通过主体而建成的，主体为自己将之表象出来。如此一来，主体便侵袭了对象。与此相反，“相对”中的“对立”则是在下述东西中形成的：“这种东西侵袭那知悉的、看—听的人，这被侵袭之人是从未将自己理解为主体（对客体而言）的人。”作为“相对”的“在场物”，并不是“那种主体抛向自己的作为客体的东西，而是那种临于知悉面前的东西，那种将人之看与听称为并表现为超越人之看与听的东西”[6]。与之相应，希腊人或许在诸神那观入的在场之中（im hereinblickenden Anwesen der Götter），经验到了最阴森可怖又最富魅力的“相对”。这种经验发生于与全然他者的相遇。全然他者通过目光与声音将自己展现出来。

---

[1] Martin Heidegger,*Schöpferische Landschaft.Warum bleiben wir in der Provinz* ,in:Denkerfahrungen,1910—1976,Frankfurt am Main1983,S.9–13,S.13.

[2] 奥地利小说家、剧作家彼得·汉德克曾在《多瑙河、萨瓦河、摩拉瓦河和德里纳河冬日之旅或给予塞尔维亚的正义》一文中提及“不得不费力推开”的“店门”。参见彼得·汉德克：《痛苦的中国人》，刘学慧、张帆译，上海人民出版社，2016年，第209页。

[3] Hubert Winkels,*Leselust und Bildermacht.Literatur,Fernsehen und Neue Medien* ,Köln1997,S.89f.

[4] 译文引自彼得·汉德克：《痛苦的中国人》，第219页。

[5] Peter Handke,*Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau,Save,Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien* ,Frankfurt am Main1996,S.71.

[6] Martin Heidegger,*Der Satz vom Grund* ,Pfullingen1967,S.140.

目光

在《第十研讨班：论恐惧》开班之初，雅克·拉康（Jacques Lacan，1901—1981）[1]表演了一则发人深省的寓言：螳螂的故事。拉康戴着一副面具，但并不知晓面具的样子。他就这样以面具遮脸，和一只巨型螳螂相对而立。拉康完全不知道螳螂眼中看到什么，也不清楚这副面具的模样将引发它怎样的反应。另外，两者之间也不可能有任何语言的交流。如此，他将自己完全交付给它，交付给它的目光。雌性螳螂在与雄性交配之后，会将其捕食，这为它更添了几分阴森可怖。无从预警也无从算计的全然他者令人生畏，其表现形式就是目光。

借由螳螂的寓言故事，拉康援引了莫里斯·布朗肖作品《黑暗托马》（*Thomas der Dunkle*）中的一幕，该场景把主人公描写为一个着了魔的、被词句吞噬的阅读者，就如同被雌性螳螂所吞噬。“阅读”意味着被注视：“在每一个字符面前，他的处境都与那被雌性螳螂吞噬的雄性如出一辙。他们望着彼此（L’un etl’autre se regardaient）。……托马就这样毫无防卫地滑进这些通道，直到他被文字深密的内里所察觉。这还说不上恐怖，相反，这是一段让他想加以延长、几乎算是惬意的时光。……他满心欢喜，在这颗看见他的眼睛中看见自己。”[2][3]此处，布朗肖描绘了一种特别的异化经验，即人们放弃眼睛的主权并将自己交付给他者的目光。

电影《甜蜜的生活》（*La Dolce Vita*）的最后一幕展示了一群彻夜狂欢的人在黎明时移步至海边，看到一条巨大的鳐鱼被拉上岸。特写镜头下，鳐鱼的眼睛大而深邃。男主人公马塞洛喃喃自语道：“它一直盯着我们看，目不转睛。”（E questo insiste aguardare.）雅克·拉康曾多次探讨这最后一幕。在“精神分析伦理学”（Ethik der Psychoanalyse）研讨

班中，拉康将影片中凝视人类的鳐鱼描述成令人作呕之“物”：“那时那刻，正是黎明破晓之际，一群大活人立于海边的松树间，在微微摇曳的光影下一动不动，仿佛就要魂飞魄散，突然迈步朝着一个我所不知的目标奔去，这目标就是那受到很多人喜爱的东西，在它身上人们重新找到了我那著名的‘物’，那不知怎么有点令人作呕的东西，那被人用渔网拉出海面的东西。”[4]

对拉康来说，此“物”是突出于图像、表达之外的一个斑点、一种缺陷。它是已成形的行为与认知符号内部的一种残损、一道裂隙，正是这些符号构成了“象征界”（das Symbolische）。此“物”是属于“实在界”（das Reale）的，实在界回避一切表达与表象。此“物”是从框架中、从象征秩序中跳脱出来的一个斑点、一个细节。象征秩序是自己对自己的陈述。而此“物”则从这一能指的、陈述的“缝合点”中突显出来。它是那凝视着人们的全然他者。由此，它便引发了恐惧：“就是它，导致我们所有人如此地被凝视、被关涉，也就是它，向我们展示出，恐惧是如何在欲求的目光中显露其真容（欲求听命于a[5]）。”[6]希区柯克在其电影《后窗》（*Rear Window*）中刻画了目光通过眼睛所取得的胜利。[7]被困于轮椅上的摄影师杰夫津津有味地欣赏着窗外的景色。从院子另外一端投射过来的阴森目光很快就破坏了这怡人的画面。托尔瓦德（杰夫怀疑此人杀害了他自己的妻子）突然注意到杰夫正观察着自己。托尔瓦德回望杰夫的目光终结了那双窥探之眼的主权地位。从那一刻起，现实已经不再是图画，不再是怡人的景色了。现在，杰夫已经全然落入他者的目光中。摄影师的任务是将现实化作一帧图片、一幅怡人的景象，托尔瓦德则是与之对立的反面形象。托尔瓦德的目光是与画面格格不入的斑点。它将他者的目光形象化。最终，托尔瓦德闯进杰夫的寓所。杰夫试图用相机的闪光灯刺激他的双眼，摧毁他的目光，把这阴森可怖之物再次收入图片，可他却并未成功。在托尔瓦德将杰夫扔出窗外的一瞬，目光通过眼睛所获得的胜利得以圆满完成。就在不久之前，

这扇窗还给杰夫带来怡人的景色。杰夫完全从这幅图画中掉出，跌落在现实的地面上。后窗在这一刻变成了真窗（Real Window）。

对于萨特来说，他者也是以目光昭示着自己的来临。萨特并未把目光局限于人类的眼睛。相反，“被注视着”构成了“在世存在”（In-der-Welt-Sein）的中心视角。世界即目光。就算是簌簌作响的树枝、半开半掩的窗户或者微微飘动的窗帘也都被理解为目光。[8] 如今，世界已经罕有目光。我们很少感觉到自己被凝视或者暴露在一种目光之下。世界呈现为一幅怡人的景象，试图取悦我们。数字荧屏也同样不具备目光属性。Windows系统是一扇没有目光的窗户。它恰恰将我们掩于目光注视之外。

妄想症的症状之一是怀疑到处都是目光，感觉自己被来自四面八方的目光所注视。这与抑郁症有所不同。妄想症并非当今社会的主要病症。它与他者的否定性相关联。抑郁的人是栖居在一个没有目光注视的、不可能产生他者经验的空间内。

在拉斯·冯·提尔的电影《忧郁症》（*Melancholia* ）中，当贾斯汀对他者的渴望觉醒之时，她的抑郁症瞬间得到了治愈。拉斯·冯·提尔让夜空中的蓝色星球仿佛他者的目光般闪现，凝视着贾斯汀。它唤醒了她的情欲。他者的目光把她从抑郁中解放出来，把她变成一个恋爱中的人。

如今，目光在许多层面上消失了。统治的实施也缺乏目光的注视。边沁（Jeremy Bentham，1748—1832）[9] 的“全景监狱”以目光的统治为基础。“监狱”里的人被完全交付于监视者的目光。监视塔的建造追求功能性，监视者能将一切尽收眼底，而自己却不为他人所见：“全景监狱是一台将‘看’与‘被看’二元分割的机器：在外环区域，人们完全处在被监控之下，自己却从未看见什么；在中央塔楼，人们可以看见一切，自己却不为他人所见。”[10] 犯人们所见唯有中央塔楼的剪影而已。他

们无从知晓，自己是否正在被监视。因此，他们觉得自己始终被凝视，即便是监视者并不在那里。目光的统治是中心视角的。

“奥威尔”（Orwells）的监视之国[11]也建立了一种目光统治。《老大哥》（*Big Brother* ）节目则是电视荧屏上无所不在的注视眼光。它看见一切，自己却不为人所见。镇压表现为凝视：“走廊里有一股白菜汤和破地毯的味道。人们在走廊一端的墙上，挂了一张彩色的海报。海报太大，本不适合室内展示。海报上呈现的只有一张巨大的、宽度超过一米的面庞：这男人45岁左右，上唇胡须漆黑浓密，脸上线条粗犷端正……在每一层楼梯的墙上都有这样一张海报正对着电梯，画面上的巨大脸庞凝视着你。海报设计独具匠心，无论你如何移动，那目光始终追随着你。海报下端还写着：老大哥在看着你。”[12]

数字媒体与光学媒体不同，它是没有目光的媒体。因此，数字化的全光镜Panoptikum（其实已经不能算作是光学镜Optikum），即数字化的全景监狱，也已经不依赖于目光、不依赖于中心视角的视觉瞭望了。也正是因为如此，它绝对比其他类似的全景监狱看得更多、更深。中心与外围之间的区别变得毫无意义。数字化全景监狱的运作方式是无视角的。无视角的透视远比有视角的监视更有效，因为人们是全方位地，甚至是从内向外地被照得通亮。思想回避了目光，却逃不过数字化的全景监狱。即使没有目光的加持，“大数据”仍能大显身手。与中心视角的监视不同，无视角的透视中不再有盲点的存在。

由于缺乏起到镇压作用的目光（这与纪律社会的监督策略有着本质区别），便产生了一种具有欺骗性的自由感。数字化全景监狱里的犯人并未觉得被凝视，也就是并未觉得被监控。因此，他们感到很自由，且自愿地去暴露自己。数字化全景监狱并非限制了自由，而是将其极尽利用。

---

[1] 法国作家、学者、精神分析学家。他从语言学出发，重新解释弗洛伊德的学说，提出著

名的镜像阶段论（mirror phase），影响深远。下文提到的三界说（实在界、想象界、象征界）亦是拉康理论的重要组成部分。

[2] 译文引自莫里斯·布朗肖：《黑暗托马》，林长杰译，南京大学出版社，2014年，第27~28页。

[3] Maurice Blanchot,*Thomas der Dunkle* ,Frankfurt am Main1987,S.21.

[4] Jacques Lacan,*Die Ethik der Psychoanalyse* ,Berlin1995,S.305.

[5] 此处的a应指拉康理论中的“对象a”，即唤起欲望的原因。

[6] Jacques Lacan,*Die Angst* ,Wien2010,S.316.

[7] Vgl.*Ein Triumph des Blicksüber das Auge.Psychoanalyse bei Alfred Hitchcock* ,hrsg.von SlavojŽižek,Wien1992.

[8] Jean-Paul Sartre,*Das Sein und das Nichts.Versuch einer phänomenologischen Ontologie* ,Hamburg1952,S.344.

[9] 英国法理学家，功利主义哲学创始人，法律改革运动先驱和领袖。先后提出或支持“个人及经济的自由”“国教分离”“言论自由”等观点；著有《政府片论》《道德与立法原则导论》《赏罚原理》等；创造了international一词；设计了Panoptikum（全景监狱）。边沁的伦理观和法律观为自由民主制度奠定了社会基础。

[10] Michel Foucault,*Überwachen und Strafen* ,Frankfurt am Main1976,S.259.

[11] 由Osmotic Studios开发、Surpreise Attack发行的一款监视游戏软件。

[12] George Orwell,*1984* ,Berlin2004,S.6f.Hervorhebung B.Han.

声音

声音来自他处、来自外部、来自他者。人们所听到的声音是无从定位的。德里达关于西方国家形而上学语音中心论的著名论点完全误解了声音的外部性，他认为直接的自我在场（unmittelbare Selbstpräsenz）和直接的当下（unmittelbare Gegenwart）在声音中占据优先位置，认为声音距离涵义、逻各斯（Logos）特别切近。和目光一样，声音也是一种媒介，它恰恰削弱了自我在场和自我透明度（Selbsttransparenz），并将“全然他者”“未知”以及“茫然失所”镌刻在自我之中。

卡夫卡的小说如《法的门前》（*Vor dem Gesetz* ）或《城堡》（*Das Schloss* ）隐晦地表现了全然他者的否定性、不可接近性和秘密，而全然他者却竭力隐匿。在《法的门前》中，来自乡下的男子直到身死仍停驻在法的门前，不得入内。法律始终将其拒之门外。在《城堡》中，土地测量员K也同样无法进入城堡。城堡最初以声音的形式呈现出来，这实非偶然。城堡是全然他者所在之处。在到达村里之后，K往城堡打了一个电话。他在电话里听到的不是能听懂的词汇，不是言谈，不是对话，而是一种从远处传来的诡异而难懂的歌声：“听筒里传来一阵嘁嘁喳喳声，K以前打电话时从来没有听到过这种声音。它好像是无数孩子哼哼的声音——但又不是哼哼的声音，倒像是从非常非常遥远的地方传来的歌声——好像是这种哼哼声简直不可思议地混成了一种唯一高亢而洪亮的声音，在耳边震荡，仿佛不仅要让人听见，而且想把耳膜刺穿。K把左臂搁在电话机的小桌上听着，不打电话了，就这么听着。”[1] [2]

声音闯进意识层面下方的更深层。目光也拥有同样的强烈程度和深刻影响。在《城堡》中，神秘的酒吧柜台女服务员弗丽达有着“一种特别自负的目光”。这目光直达那消弭有意识行为的领域。这目光

与“我”中的他者、与作为他者的“我”交流：“当她的目光落到K身上的时候，他觉得这一看就解决了关系到他的事情，而他自己对这些事情是否存在尚一无所知，但她的目光又使他深信其存在。”[3] [4]

声音也会削弱自我在场。它在“主体”内部破开一道深深的裂隙，他者便通过这道裂隙闯进“自我”。卡夫卡的短篇小说《一条狗的研究》（*Forschungen eines Hundes* ）就是在讲一个声音，“这庄严之声使森林悄无声息”。它使听者完全陷入迷乱之中：“我那时确实完全失态了。从正常情况来看，我已身患重病，动弹不得，可我无法抗拒这旋律，那条狗似乎随即就认定这是它自己的旋律。”[5] [6]

对卡夫卡来说，声音是全然他者的最佳媒介。只有软弱，一种形而上的虚懦（Schwachheit），一种原始的被动才能使一个人容易感受到他者的声音。在给米莱娜（Milena）[7]的一封信中，卡夫卡将“先知”比作“软弱的孩子”，孩子们“听到，声音是如何呼唤他们”，感受到一种“令人魂飞魄散的恐惧”[8]。在他者强大的声音面前，他们是软弱的。声音的情色意味也在于，它阻止“心理主体”“强大起来”。它使心理主体变得软弱。心理主体失去了自己。声音导致“自我损失”（Selbstverlust）。[9]

如今，我们已不再是软弱的孩子了。以孩童般的孱弱去感受他者，不符合自恋型社会的状态（Verfasstheit）。被新自由主义生产关系一手促成并极尽剥削的自我日益壮大，越来越孤立于他者。蔓生的自我丝毫不受他者声音的影响。过度的自恋使我们面对他者时变得耳聋眼盲。在同者的数字化轰鸣之中，我们再也听不到他者的声音。我们对声音和目光产生了抵抗力。

此外，声音和目光对卡夫卡来说还是身体的符号。缺乏身体符号的交流仅仅是和幽灵的联系而已：“人们怎么会产生这种想法，竟认为人

类通过书信就能彼此沟通！远方的人可以想念，近处的人可以触摸，其他一切形式都超越了人的力量。……书面的亲吻无法抵达其目的地，半途就被幽灵喝光了。”[10] 数字化的交际手段比书信更加缺乏身体感。笔迹还算是身体符号。所有数字化的文字长得都一样。最重要的是，数字媒体磨平了他者的“相对”（Gegenüber）。实际上它们夺走了我们思念远者、触摸邻人的能力。它们用无距离代替了切近和疏远。

罗兰·巴特用“声音的纹理”（Rauheit derStimme）来描述声音的身体性，它不表现任何东西，无论是想象还是意义。声音的这一深层身体属性虽然没什么含义，但却给人带来感官的愉悦：“有什么东西在那里，不容忽略，顽固执着（人们听到的只有它），超越了歌词的意义……某种直接发自歌者身体的东西，通过胸腹腔、肌肉、横膈膜及喉咙软骨深处的共同运动……传到耳朵里，仿佛歌者的身体内部和他所演唱的音乐之间皮肉相连。”[11]

巴特将表现型歌曲（Phänogesang）和基因型歌曲（Genogesang）区分开来。“声音的纹理”存在于基因型歌曲之中，此类歌曲关乎的不是含义，不是所指（Signifikat），而是“其‘发音—能指’（LautSignifikant）的肉感”。肉欲与含义不甚相关。它用身体说话。与身体相关涉的基因型歌曲是色情的、诱惑的。与之相反，表现型歌曲却缺乏诱惑力，它服务于结构、规则、交流、表演与表达：“在这里，伴随歌曲的是感情而不是身体。”[12] 在表现型歌曲中人们既听不见舌头，也听不见横膈膜。它只突出含义（Sinn），而基因型歌曲却让感官的东西（dasSinnliche）发声。表现型歌曲不具备任何身体性、感官性。

在基因型歌曲中，辅音要被“磨平”。“人们很容易认为，是辅音构成了我们的语言之骨架……人们总是要求把辅音发清楚、分开来、凸显出来，以使含义明确。”[13] 然而，在基因型歌曲中，辅音仅变成“那些令人赞叹的元音之跳板”。元音栖身于肉感的身体之中。辅音则专注于

含义。语言的“真谛”并不在于其“功能（明晰、表达、交流）”，而在于其肉感与诱惑。

诺瓦利斯（Novalis）也认为，辅音是为散文、含义和实用性而存在的。“辅音化”意味着被阻碍、被限制、被束缚。“辅音化的精神”（der konsonierteGeist）对未知者、神秘者、谜题的否定性感到陌生。相反，元音却是诱惑的、诗意的、浪漫的。辅音传不到远处：“遥远的哲学听起来像诗歌——因为朝向远方的每一声呼唤都变成元音。”[14] 如今我们大抵生活在一个辅音化的时代（konsonierte Zeit）。数字化的交际是一场辅音化的交际。它没有秘密、谜题和诗意。为了达成无差距、无距离化，它摒弃了“远方”。

在“禁止”与“抑制”的作用下，精神机器内部发生了分裂，而这些分裂催生了声音。因此，《一个精神病患者的回忆录》（*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*）的作者丹·保罗·史瑞伯（DanielPaul Schreber）觉得自己被声音跟踪。这些声音来自全然他处。史瑞伯口中谈及的是一种“从另外一边发出的、使人想起超自然起源的声音交流”。那些不断对他说话的声音被归为上帝所有：“对我来说，这一直是一个不容辩驳的事实，即上帝每天每时每刻都通过说话的声音和奇迹来重新向我启示。”[15] 史瑞伯借助交响乐、八音盒与口琴，“为了在某些状况下淹没那些难以忍受的无聊杂音，使自己至少获得片刻的宁静”[16]。声音是一个亡灵、一个鬼魂。那些被排除、被抑制的东西会以声音的形式回归。“否认”和“抑制”的否定性是声音的根本。在声音中，被抑制的精神内容又回来了。如今社会，“抑制”与“否认”的否定性越来越让位于顺从与肯定，人们能听到的声音便越来越少了。与此相应，同质的噪声则与日俱增。

声音通常代表了一个更高的审查机构，一种超越性（Transzendenz）。它从上方、从全然他处发声。这就是为什么道德经

常用声音做隐喻。此外，声音中还包含着一种外在性（Exteriorität）。道德戒律的声音来自内心的“外在”（Außen）。苏格拉底一再声称听到的那些作为道德审查机构的警示之声，便是来自一个精灵，一个不可名状的他者。

康德的“理性”（Vernunft）也是伴着一种权威的声音而现身。所谓美德就在于抗拒幸福喜悦，抗拒感官偏好，而全然听从道德律令，听从“理性的声音”和“上帝的声音”[17]，这声音“甚至使罪人也战栗”。在海德格尔那里，替代“理性的声音”这一说法的则是“良知的声音”[18]，它呼吁此在抓住“最本己的能在”。即便在此处，声音中也包含着一种外在性。在《存在与时间》中，海德格尔在某处出乎意料地论及“朋友的声音”，“每一个此在都随身带着一个朋友”。海德格尔认为：“听这个朋友的声音，甚至构成此在对它最本己能在的首要的和本真的敞开状态。”[19]声音为何从朋友那里来？为什么海德格尔恰恰在谈及声音的时候呼唤那位朋友？朋友是他者。在这里，海德格尔需要用他者来赋予声音某种程度的超越性。

海德格尔后期完全把声音打造成“思考”（dasDenken）的媒介。“思考”直面一种声音，并让自己被声音定调（stimmen）、规—定（be-stimmen）：“这种听（Gehör）并不仅仅关乎耳朵，而且也同样关乎人对那种东西的归属，人的本质就是依照这种东西而被定调的（gestimmt）。人始终是按照那种东西而被定调的，他的本质就是从这种东西而来被规定的（bestimmt）。在这种规—定中，人被一种声音（Stimme）触动和召唤，这种声音的鸣响越是纯粹，它就越发无声无息地通过那些有声息的东西而隐约响起。”[20][21]声音来自外在，来自全然他者，“思考”所直面的全然他者。声音和目光充当媒介，在这媒介中，“存在”表现为“存在者之他性”（das Andere desSeienden），而“存在”却被其定调、规—定。因此，海德格尔谈到了“声音和目光的同一

性”[22]。作为对他者的向往，“爱欲”是“思考”的一部分：“他性与‘对你的爱’、与‘我的别样思考’不可分割，它是难以言说的。我称之为‘厄洛斯’（Eros），用巴门尼德的话来说，这是最古老的神。每当我的思考迈出实质性的一步，每当我勇于行前所未行之事，都是那位神灵挥动羽翼，轻拂我身。”[23]“思考”必须听从他者的否定性，必须前往未知的领域。否则它就会沦为使同质化得以继续的积极手段。

保罗·策兰也认为，从他者、从“你”处而来的声音对文学作品来说至关重要。文学作品始于语言变得“有声”之处，以遭遇他者为开端：“当人们思考诗歌时，人们会带着诗歌走上这样的路吗？这些路难道仅仅是迂回的路，是从‘你’到‘你’的冤枉路吗？但同时，在许多其他的道路中，它们也是语言变得‘有声’之路，是遭遇，是声音通往一个感知着的‘你’的道路。”[24]

在数字化的回音室中，人们首先听到的是自己在说话，他者的声音日渐式微。如今，世界因为他者的缺席而声音渐悄。与“你”相反，“它”是没有声音的。“它”既不开口说话，也不睁眼凝视。日渐式微的“相对”使世界悄然静默、目光全无。

数字化的交际极度贫于目光和声音。“连接”（Verbindungen）和“联网”（Vernetzungen）不需要目光和声音。它们区别于“关系”（Beziehungen）和“遭遇”（Begegnungen），后者依赖于声音和目光。事实上，它们是声音与目光的特殊经验。它们是身体的经验（Körpererfahrungen）。

数字化媒体是“去身体化”的。它夺走了声音的“纹理”，夺走其“身体性”，即胸腹腔、肌肉、横膈膜和喉咙软骨的深处。声音被“平整化”了。它变得透明，“含义”显而易见，它完全服务于“所指”。这种平滑的、缺乏身体感的、透明的声音并不诱人，无法引起肉欲。诱惑力依

赖于“能指的盈满”（Überschuss von Signikifanten），这种盈满不可被削减至只剩下“所指”。它对准的是“‘发音—能指’的肉感”，这份肉感不表达任何含义，不传达任何信息。何处“能指”循环往复，却不受“所指”摆布，何处便生出诱人的魅力。直白的“所指”毫无魅力可言。动人之处在于包裹住“含义”的肌肤。“秘密”也不是什么被遮蔽、被掩盖、等待被揭开的“所指”，而是那不能被溶解于“所指”之中的“能指—盈满”（Signikifanten-Überschuss）。“秘密”是不可被揭露的，可以说，正是它自己遮蔽了自己。

---

[1] 译文引自《卡夫卡小说全集Ⅱ：城堡》，高年生译，人民文学出版社，2003年，第25页。

[2] Franz Kafka,*Das Schloß* ,Kritische Ausgabe,hrsg.von Malcolm Pasley,Frankfurt am Main1982,S.36.

[3] 同上书，第37页。

[4] Ebd.,S.60.

[5] 译文引自《卡夫卡小说全集Ⅲ：中短篇小说》，王炳钧译，人民文学出版社，2003年，第315页。

[6] Franz Kafka,*Forschungen eines Hundes* ,Kritische Ausgabe,Nachgelassene Schriften und Fragmente,Bd.2,Frankfurt am Main1992,S.423–482,hier:S.479.

[7] 捷克女记者，卡夫卡的一位女性友人。卡夫卡去世后，好友马克斯·布罗德将卡夫卡用捷克文写给米莱娜的书信整理出版，书名即为《给米莱娜的信》。

[8] Franz Kafka,*Briefe an Milena* ,hrsg.von W.Haas,Frankfurt am Main1983,S.39.

[9] Roland Barthes,*Rauheit der Stimme* ,in:Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn.Kritische Essays III,Frankfurt am Main1990,S.269–278,hier:S.277.

[10] Franz Kafka,*Briefe an Milena* ,a.a.O.,S.302.

[11] Roland Barthes,*Rauheit der Stimme* ,a.a.O.,S.271.

[12] Ebd.,S.272.

[13] Ebd.,S.273.

[14] Novalis,*Briefe und Werke* ,hrsg.von P.Kluckhohn,Berlin1943,Bd.3,Nr.1140.

[15] Daniel Paul Schreber,*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* ,hrsg.von Samuel M.Weber,Frankfurt am Main1973,S.352.

[16] Ebd.,S.354.

[17] Immanuel Kant,*Kritik der praktischen Vernunft* ,Werke in10Bänden,a.a.O.,Bd.6,S.146f.

[18] Martin Heidegger,*Sein und Zeit* ,a.a.O.,S.268.

[19] Ebd.,S.163.

[20] 译文引自《海德格尔文集：根据律》，孙周兴、王庆节主编，张柯译，商务印书馆，2016年，第106页。

[21] Martin Heidegger,*Der Satz vom Grund* ,a.a.O.,S.91.

[22] Martin Heidegger,*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* ,Gesamtausgabe,Band4,Frankfurt am Main1991,S.168f.

[23] *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede1915—1970* ,München2005,S.264.

[24] Paul Celan,*Der Meridian.Endfassung–Entwürfe–Materialien* ,hrsg.von B.Böschenstein u.a.,Frankfurt am Main1999,S.11.

他者之语言

在杰夫·昆斯（Jeff Koons）的系列图片《乐逍遥》（*Easyfun-Ethereal*）中，他将各式各样的消费品在电脑上拼接成五彩斑斓的图画。小蛋糕、香肠、玉米粒、内衣和假发交错混杂，漫天飞舞。他的图片反映了我们这个业已沦为百货商店的社会。社会中充斥着各种昙花一现的物品和广告。它已经失去了所有的“他性”和“陌生感”，因此，人们也就不可能再惊异于任何东西。杰夫·昆斯的艺术与消费文化融于一身，将“消费”提升为“救赎”的形象。那尊名为“气球维纳斯”、描摹女人分娩姿势的（气球）塑像，甚至直接诞生出一位新的救赎者。在她的腹中存放着一瓶2003年份的唐·培里侬香槟——至尊粉红。

对于阿多诺来说，“对世界的疏离”（Fremdheitzur Welt）是一个艺术的时刻。不把世界当成“陌生之物”（Fremdes）来感知的人，根本就没有感知世界。艺术不能没有“否定的张力”。所以，对阿多诺来说并不存在“舒适艺术”（Wohlfühlkunst）。“对世界的疏离”同样也是一个哲学的时刻。它是精神上所固有的。因此，“精神”本质上就是“批判”。

在这个“点赞”的社会里，一切都变得讨喜，艺术也是如此。因此，如今的我们忘了该如何惊异：“人类围绕着‘除了主体精神之外的东西’编织一张分类网络，这网络编得越密集，人们就越彻底地丢掉惊异于‘其他’的能力，凭着对‘陌生之物’日渐加深的熟悉感而自欺欺人。艺术则设法对此做出修正，尽管它势单力薄，仿佛就快用尽最后一丝力气。一直以来，就是艺术使人类去体验惊奇……”[1] 如今，世界被数字化网络缠绕，除了主体精神之外，其他任何东西都不允许出入。由此便产生了一个充满熟悉感的视觉空间，一个数字化的回音室，它消除了陌生者与他者的所有否定性，在这里，主体精神只能遭遇它自己。它仿佛为世界罩

上了它自己的视网膜。

数字荧屏不容许“惊异感”存在。随着“熟悉感”的日益加深，所有能够滋养精神的潜在的惊奇感都消失了。艺术和哲学有义务拨乱反正，阻止对“陌生之物”、对“不同于主体精神之物”的揭秘行为，或者说，有义务将“他者”从主体精神的分类网络中解放出来，将它那使人惊讶、诧异的他性交还给它。

艺术的独到之处在于其谜题属性：“通过这种谜题属性，艺术与行动客体（Aktionsobjekt）那种毫无悬念的存在截然相对，而最终，艺术之谜也在其谜题属性中存续下去。”[2] 行动客体是行动主体（Aktionssubjekt）的产物，它不具备对事物感到惊异的能力。唯有“平和的观察”和“有距离的切近”，也就是“遥远的切近”，将事物从行动主体的束缚中解放出来。世间美好只展现给长久而沉思的目光。当行动主体悄然隐退，当它对客体的盲目压迫被打破之时，事物才能重获其“他性”、谜题属性、陌生感和神秘感。

对策兰来说，艺术也同样保有“茫然失所”状态。它引发一场“‘出走’，从人类中出走，踏进一片面向人类的、茫然失其所在的区域”[3]。艺术置身于“茫然失所”的家里，其中蕴含着它矛盾的存在。诗意的形象（Bilder）是别具一格的想象（Ein-Bildungen）[4]。这些想象“一望而知是在熟悉者之面貌中包含着陌生者”[5]。诗歌中蕴含着一种“黑暗”（Dunkelheit）。它证明了被守护在其中的“陌生者”的存在。这份黑暗“属于为了一场相遇而来的诗歌，它来自一个——或许是自己创造的——‘远处’或者‘异地’”[6]。诗意的想象、文学的幻想将“陌生者”想象成“同者”。倘若不包含“陌生者”，“同者”便大行其道。在同质化的地狱中，诗意的想象力已然死亡。彼得·汉德克也援引策兰的话：“伟大的幻想——飘然远走，却引出了具有瓦解力的‘包含’。”[7] 因为幻想中包含着“陌生者”，它便动摇了“同者”，动摇了名称的一致性（Identität des

Namens）：“幻想渗透入‘我’（a），将‘我’转变为‘无人’（b），并将‘我’打造成‘说话者’（c）。”[8] 作为不具名的、谁也不是的说话者，诗人以全然他者的名义诉说着。

艺术讲究超越自我。致力于艺术的人皆是忘我的。艺术打造了一个“远我”（Ich-Ferne）。[9] 它忘我地前往“茫然失所”，前往陌生之境：“也许——我只是问一下——也许诗歌也和艺术一般，与忘我的自我为伴，去到那‘茫然失所’，那陌生之境。”[10] 如今，我们不再是诗意地栖居在这大地上。我们将自己安置在数字化的舒适区内。我们丝毫称不上“无名”或者“忘我”。在“自我”所居住的数字化网络中，所有的陌生、所有的“茫然失所”都消失不见了。数字秩序没有诗意。在数字秩序之下，我们只是在同质化的数字空间里游移。

如今的超交际抑制着“沉默”与“孤独”的自由空间，只有在这样的空间里，人们才能道出那些真正值得被道出的东西。它抑制着语言，而“沉默”本质上也是一种语言。这种语言在寂静中浮现。失去了这种寂静，语言已然成了噪声。策兰曾说，诗歌中蕴含着一种“对默然的强烈偏好”。交际噪声使人无法静静聆听。作为一项诗学原则，“自然”唯有在聆听的原始被动性中才能展露真容：“恰如海泼里恩（Hyperion）[11] 在大自然面前不断吟咏的诗句‘我整个身心沉默不语、静静聆听’：这默然的身心实际上是与‘听’有关，而不是‘看’。”[12]

法国作家米歇尔·布托尔（Michel Butor）洞察了当代文学的危机，他将其看作一场精神危机：“十到二十年来，文学领域几乎一片荒芜，寸草未生。出版物如潮水般涌现，精神世界却一片死寂。其原因就是一场交际危机。全新的交际手段固然令人赞叹，但它们却导致巨大的噪声。”[13] 他者的“无声之音”在今日同者的喧嚣中死去。文坛危机的源头乃是他者的消失。

诗歌与艺术在前往他者的途中。对他者的渴求是它们的本质特征。在题为《子午线》（*Meridian* ）的演讲中，策兰明确地将诗歌和他者联系起来：“……我想，这从来就是诗歌的一种希望……以一个他物（einAnderes Sache）身份诉说——谁知道呢，也许是以一个全然他物（ein ganz Anderes Sache）的身份诉说。”[14] 只有在与他者的遭遇之中，在“遭遇”的神秘之中，在面对一个“相对”之时，才会产生诗歌：“诗歌想走向‘他者’，它需要这个‘他者’，它需要一个‘相对’。诗歌探访它，向它倾诉心声。对于驶向‘他者’的诗歌来说，每一物、每个人都是这个‘他者’的一个形状。”[15] 构成“相对”的，不仅是每个人，还有每一物。诗歌也呼唤“物”，在其“他性”中与之遭遇，和它建立一种对话式的关系。对诗歌来说，一切都以“你”的形式显现。

作为他者而存在的“相对”越来越从今天的感知和交际中消失了。“相对”愈发堕落为镜子，在它身上人们照出自己。人们关注的焦点完全在自我身上。想必艺术和诗歌的职责就在于，为感知去除镜面属性（entspiegeln），使它向“相对”、他者、他物开放。如今的焦点政治（Politik der Aufmerksamkeit）和焦点经济（Ökonomie der Aufmerksamkeit）却将它对准自我。它服务于自我生产。人们愈发将其从他者身上剥离，将其引向自我。如今，我们为了成为被关注的焦点而无所不用其极。为了博取关注，我们彼此都成了橱窗。

策兰的焦点诗学（Poetik der Aufmerksamkeit）与当今的焦点经济相对立。它将注意力（Aufmerksamkeit）独独奉献给他者：“‘注意力’——请允许我在这里引用瓦尔特·本雅明关于卡夫卡的论文里马勒伯朗士的话——‘注意力是灵魂天性的祈祷’。”灵魂始终秉持着祈祷的姿态。它一直在追寻。它是对全然他者发出的声声呼请。列维纳斯也认为，注意力意味着“以呼请他者为前提”的“意识盈满”（Mehr anBewußtsein）。表现得全神贯注则意味着“承认他者的掌控地位”[16]。如今，焦点经济恣意横生，既遮蔽了焦点诗学，也掩盖了焦点伦理。它出卖他者，揭露其隐

秘。焦点经济将自我时间统一化。相反，焦点诗学却发掘出属于他者自己的、最本己的时间，即他者时间（Zeit des Anderen）。诗歌让“他者身上最本己的部分和自己一起说：它的时间”[17]。

诗歌寻求与他者对话：“诗歌成为……一位感知者——仍处在感知过程中的感知者——的诗歌，与显现物（das Erscheinende）相对而立者的诗歌，询问显现物并与之对谈者的诗歌；这诗歌成为对话——它通常是绝望的对话。”[18]诗歌以对话的形式发生。如今的交际是极度自恋的。它的发生完全没有“你”的存在，没有他者的呼请，而诗歌中却是“我”和“你”相互成就：“只有在对话的空间里，所言说的内容才成立，才能聚集在那正在言说、正在指称着的‘我’周围。然而，所言说的内容以及那通过指称仿佛已然成为‘你’的东西，也带来其‘异质感’。”[19]

如今的交际不允许说出“你”，不允许呼唤他者。呼唤作为“你”的他者需要一种“原始距离”（Urdistanz），而数字化交际恰恰致力于消除任何一种距离。[20]如今我们正试图借助数字媒体，尽可能地将他者拉向我们身边。此举非但没有使我们更贴近他者，反而使他者销声匿迹。

此外，呼唤作为“你”的他者并非没有风险。人们必须得有心理准备，直面他者的“异质性”和“陌生性”。在他者身畔的种种“你—时刻”（Du-Momente）都没有任何安全保障。“它们极度凶猛，它们挣脱了保险缰绳，所求者甚多，满足感寥寥，它们动摇了安全感，简直不可思议，又实在不可缺少。”[21]如今的交际却力求从他者那里排除那些“你—时刻”，并将它们降格为“它”，即“同者”的水平。

---

[1] Theodor W.Adorno,*Ästhetische Theorie* ,Gesammelte Schriften,hrsg.von R.Tiedemann,Bd.7,Frankfurt am Main1970,S.191.

[2] Ebd.

[3] Paul Celan,*Der Meridian* ,a.a.O.,S.5.

[4] 海德格尔将德语中表示“想象”的词汇Einbildung分解成Ein-Bildung，即“构成想象”。

[5] Martin Heidegger,*Vorträge und Aufsätze* ,a.a.O.,S.195.

[6] Paul Celan,*Der Meridian* ,a.a.O.,S.7.

[7] Peter Handke,*Die Geschichte des Bleistifts* ,Frankfurt am Main1985,S.353.

[8] Ebd.,S.346.

[9] Paul Celan,*Der Meridian* ,a.a.O.,S.6.

[10] Ebd.

[11] 希腊神话中的早期神祇，十二泰坦之一，光之神，太阳、月亮和黎明之父。

[12] Peter Handke,*Die Geschichte des Bleistifts* ,a.a.O.,S.352.

[13] *ZEIT* -Interview vom12.7.2012.

[14] Paul Celan,*Der Meridian* ,a.a.O.,S.8.

[15] Ebd.,S.9.

[16] Emmanuel Lévinas,*Totalität und Unendlichkeit.Versuchüber Exteriorität* ,Freiburg/München1987,S.259.

[17] Paul Celan,*Der Meridian* ,a.a.O.,S.9f.

[18] Ebd.,S.9.

[19] Ebd.

[20] Vgl.Martin Buber,*Urdistanz und Beziehung* ,Heidelberg1978.

[21] Martin Buber,*Ich und Du* ,Stuttgart1995,S.34.

他者之思考

“做自己”并不能简单地等于自由自在。“自己”也是压力和负担。做自己是把自己加载于自己身上。关于“做自己”的负担属性，伊曼努尔·列维纳斯这样写道：“在心理学和人类学的描述中，它是这样被阐释的：这个‘我’已经绑在它自己身上，‘我’的自由并非如宽恕般轻飘飘，相反，它一直是很沉重的，这个‘我’（Ich）势必是一个‘自身’（Sich）。”[1] 反身代词sich（*soi* ）的意思是，这个“我”被用链子拴在一个负重的、沉重的、面貌极其相似的人身上，这个“我”被加载了一个重量，一个超重了的重量，只要“我”存在，就无法摆脱这个重量。这种存在的状态表现为“疲劳”（fatigue）。疲劳并非在于“手辛苦地举起某种重量再放下之时，而是在于就算松开手之后，那重量仍然附着于手掌之上”[2]。人们可以把抑郁看作自我之现代存在论上的一种病态发展。正如阿兰·埃亨伯格所说，它是自我疲劳（Fatigue d’tresoi）。在新自由主义生产关系中，本体的负担无限加重。负担最大化的终极目标就是生产率最大化。

海德格尔所称的“此在”永不疲劳。这种不知疲倦的能力，这种对“做自己之能”（Selbst-seinKönnen）的强调，控制着自我的本体。海德格尔甚至将死亡视作把握自我的绝佳可能性（Möglichkeit）。面对死亡，一种深刻的“我—是”（Ich-Bin）苏醒了。对列维纳斯来说，死亡则表现为“不能之能”（Nichtkönnen-Können），一种极端的被动性。死亡绝对就是“不可能性”（Unmöglichkeit）。它以这样一种事件形式来临，面对这一事件，主体放弃自身的任何英雄气概、能力、可能性和主观能动性：“在领会到濒临死亡之痛苦中——还在现象层面——主体会有由‘主动’掉头转向‘被动’之举动。”[3] 这种面对死亡时的“不能之能”类

似于与他者的关系，列维纳斯称这种关系为“爱欲”。列维纳斯认为，爱欲“和死亡如出一辙”。它是一种与他者的关系，一种“不可能被阐释成‘能’”的关系。[4] 恰恰是“不能之能”的被动性开启了通往他者的大门。

“能”完全就是“我”的情态动词。如今的新自由主义生产关系迫使“能”统一化，这种统一化的“能”使“我”对他者茫然无睹。它导致他者的消失。过劳和抑郁是破坏性的“能”留下的沙漠。

“不能之能”表现为另外一种疲劳，一种对他者的疲劳。它不再是“我—疲劳”。因此，列维纳斯用lassitude来代替fatigue。“原始疲劳”（lassitude primordiale）[5] 指的是一种极端的被动性，摒弃一切“我”的主观能动性。它开启他者的时间。与此相反，fatigue则源于自我的时间。最初始的疲劳开启一个任何“能”、任何主观能动性都不可及的空间。面对他者时，“我”是软弱的。对他者来说，“我”也是软弱的。恰恰在这种“不能之能”的形而上的软弱中，一种对他者的渴求苏醒了。只有通过“做自己”之存在中的一道裂隙，只有通过“存在之软弱”（Seinsschwäche），他者才能来临。即使主体所有的需求都得到了满足，它仍然追寻他者。需求是针对自己的。渴望的轨道却在自身之外。自身的重力将“我”深深拉进自身，“渴望”被从这种重力中解放出来。

唯有爱欲有能力将“我”从抑郁中、从自恋的纠缠中解放出来。如此看来，他者是一道救赎公式。唯有那将“我”从“自我”中抽离、将“我”推向他者的爱欲才能战胜抑郁。抑郁的功能主体完全脱离了他者。对他者的渴求，或者说召唤，或者“转向他者”[6]，或许会砸开自恋的外壳，成为一种形而上的抗抑郁剂。

列维纳斯还曾写道，遭遇一个人，意思是“被一个谜题所牢记”[7]

。如今，我们已经不具备将他者作为谜题或者秘密的经验。他者现在完全屈服于追逐利益的目的论，屈服于经济上的计算与评估，变得透明了。它被降级为一个经济客体。相反，作为谜题的他者是坚决拒绝被利用的。

“爱”始终以异质性为前提，而且不仅关乎他者的异质性，也关乎一个人自身的异质性。人的二重性构建了其对自身的爱：“相对于‘理解’，相对于欣喜地发现另外一个人用其他的、与我截然相反的方式生活、行事和感知，爱到底有何不同呢？如果爱要用快乐来克服这些‘其他’与‘相反’，那么它就不可以丢弃、否认它们。——即便是‘自爱’也包含着一个人身上不可融合的二重性（或多重性），这是个前提。”[8]

当所有的二重性都被抹除，人就会溺毙在自我之中。失去了二重性，人就会与自我熔在一起。这种自恋式的核熔毁（Kernschmelze）是致命的。阿兰·巴迪欧将“爱”称作“双人舞台”（Bühne der Zwei）。[9] 爱使我们能够从他者的视角重新创造这个世界，抛弃那些习以为常之事物。它是一场开启全然不同之事物的事件。与此相反，如今的我们却流连于单人舞台（Bühne der Eins）。

面对这被新自由主义生产关系专门培育的、为提高生产率而被剥削殆尽的、病态放大的自我，人们急需再次从他者出发、从与他者的关系出发来审视生活，给予他者伦理上的优先权，倾听他者之言并做出回应。对列维纳斯来说，用来“说”（dire）的语言无异于“一个人对另一个人的责任”[10]。如今，作为他者之语言的“原始语言”已经在超交际的噪声中消亡了。

---

[1] Emmanuel Lévinas,*Die Zeit und der Andere* ,Hamburg1984,S.30.

[2] Emmanuel Lévinas,*Vom Sein zum Seienden* ,Freiburg/München1997,S.40.

[3] Emmanuel Lévinas,*Die Zeit und der Andere* ,a.a.O.,S.45.

[4] Ebd.,S.58.

[5] Emmanuel Lévinas,*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ,Freiburg/München1992,S.124.

[6] Ebd.,S.321.

[7] Emmanuel Lévinas,*Die Spur des Anderen.Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* ,Freiburg/München1983,S.120.

[8] Friedrich Nietzsche,*Menschliches,Allzumenschliches II* ,Kritische Gesamtausgabe,Bd.IV3,Berlin1967,S.408.

[9] Alain Badiou,*Lob der Liebe.Ein Gespräch mit Nicolas Truong* ,Wien2011,S.39.

[10] Emmanuel Lévinas,*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ,a.a.O.,S.29f.

倾听

将来或许会产生一种职业，叫作“倾听者”，为他人奉献其听觉并收取酬劳。人们去找倾听者，因为除此之外几乎再无其他人可以听他说话。如今，我们越来越丧失倾听的能力。妨碍倾听的罪魁祸首便是日渐严重的自我聚焦，是社会的自恋化倾向。那喀索斯（Narziss）对女神厄科（Echo）[1]的求爱之语无动于衷，这求爱之语或许就是他者的声音了。如此一来，她便沦落至不断重复自己的声音。

倾听并非被动的行为。它的突出之处在于一种独特的主动性。“我”首先必须对他者表示欢迎，也就是说，肯定他者的“他性”。然后“我”将听觉赠予他。倾听是一个馈赠、一种给予、一份礼物。在倾听的帮助下，他者才能去倾诉。它并非被动地追随他者之言谈。从某种意义上说，倾听先行于倾诉。在他者开口之前，“我”便已经在倾听，或者说，“我”做倾听之态，以使他者开口。是“倾听”邀请他者去“倾诉”，解放他，让他显露出“他性”。倾听者是一个共振空间，在这个空间里，他者畅所欲言。因此，倾听有治愈之功效。

埃里亚斯·卡内蒂（Elias Canetti）[2]将赫尔曼·布洛赫（Hermann Broch）[3]提升到一个理想倾听者的高度。他将其听觉无私地奉献给他者。他热情好客的、耐心倾听的“沉默”邀请他者侃侃而谈：“人们可以畅所欲言，他接纳一切，人们只有在没有将话说尽、说透之时，才会感到不自在。然而在与其他倾听者的谈话中，有时候会来到某个时刻，此时人们突然收住，对自己说：‘停！就到这里吧，不要再说下去了！’人们原本期望吐露心声，此刻却变得危险了——因为，人们如何才能再次回归自己？之后人们又当如何再次独处？——此情此景在布洛赫那里永远不会出现，没什么会喊停，人们不会在任何地方撞上警告牌或警示标

识，虽然跌跌撞撞，人们却仍越行越远、越走越快，仿佛喝醉了酒一般。你会惊奇地领略到，一个人到底有多少话去谈论他自己，一个人越敢说，越忘情，说起话来就会越滔滔不绝。”[4] 布洛赫的沉默是友好的，是热情好客的。为了他者，他将自己完全撤回。他全神贯注地倾听，不插一言。

布洛赫的沉默是一种热情好客的沉默，这与分析家的沉默不同，分析家听见一切，却并未真正倾听他者。热情好客的倾听者将自己放空为他者的共振空间，将他者搭救进来。只是倾听而已，便有治愈之效。

根据卡内蒂的说法，倾听者的沉默中只会“间或出现细微的、清晰可闻的呼吸声，这呼吸声向说话者证明，他不仅被倾听着，而且被吸纳着，仿佛你每说一句话就踏进一栋房子，并在那里从容落座”。这些细微的呼吸声是热情好客的信号，是一种不带任何评判色彩的鼓励。它们是最低限度的反应，因为深思熟虑的词句会意味着评判，会等于表达了立场。卡内蒂指出一种独特的“停顿”（Stocken），它等同于避免去评判。倾听者对于评判是非常克制的，仿佛每一个评判都等同于一种偏见，这偏见很可能就是对他者的背叛。

倾听的艺术就是呼吸的艺术。对他者的友好吸纳是吸气，但并非将他者吞并，而是容纳、庇护他者。倾听者清空自己。他成为无关紧要者（Niemand）。这种“空”就是他的热情好客：“他仿佛海纳百川，为了去庇护所有。”[5]

倾听者对他者负责任的态度表现为耐心（Geduld）。耐心的被动性是倾听的第一准则。倾听者全心全意地将自己交给他者。这种托付是倾听的另一条伦理准则。单单这一点就阻止了人们耽于自己（sich selbstgefällen）。“自我”是没有能力去倾听的。作为他者共振空间的“倾听之所”只有在“自我”停摆时才能开启。对“自我”的迷恋被对他者的癫

狂与渴求取代。

倾听者的“烦”（die Sorge）是针对他者的，这与海德格尔理论中针对自己的“烦”截然相反。出于为他者担忧，卡内蒂愿意去倾听。“倾听”帮助他者打开心扉：“最重要的是和陌生者交谈。然而，人们必须这样做，才能让他们开口，在此期间人们所要做的唯一一件事就是：让他们开口说话。如果做不到这样，那么死亡就开始了。”[6] 这种死亡不是“我”的死亡，而是他者的死亡。我的话语、我的判断，甚至是我的热情都会使他者身上的一些东西消亡：“让每个人说话吧：你不要说话；你的话语会夺走他人的形象。你的热情会模糊他人的界线；当你说话的时候，他们不再认识自己；他们就成了你。”[7]

“点赞”的文化拒绝任何形式的伤害和冲击。凡是想要完全逃避伤害的人终将一无所获。任何深刻的经验、洞见皆存在于伤害的否定性之中。单纯的“点赞”完全就是经验的最低等级。埃里亚斯·卡内蒂将两种不同的精神区分开来，“那些在伤口里安家的，和那些在房子里安家的”[8]。“伤口”即“豁口”，他者由此走进来。它也是为他者敞开的耳朵。那些完全宅在家里的人，那些把自己锁在房子里的人，是没有能力去倾听的。房子保护着“自我”免遭他人的入侵，而伤口打破居家的、自恋的内在。因此，它成为向他者敞开的大门。

在同类的交际中，我们通常有一个具体的收件人，一个“个人”作为对象。相反，数字化的交际则推动着一种膨胀的、非个人化的交际，一种即便没有“个人”作为对象、没有目光和声音也能成立的交际。比如我们在推特（Twitter）上不断地发出消息。但这些消息并非发给某一个具体的人，它们面向的是“无人”。社交媒体未必会促成一种讨论的文化。它们通常被冲动所操纵。“狗屎风暴”（shitstorm）是毫无目标的冲动的洪流，无法构成公共话语。

我不必求助于某个“个人”对象，从网络上就能找到信息。我也不必前往公共领域去获取信息或购买商品，而是让它们被送上门来。数字化交际将我联入网中，但同时也使我孤立于他人。它虽然消灭了距离，然而，“无距离”却产生不了人与人的切近。

没有他者的存在，交际就沦为一场加速的信息交换。它造就的不是关系（Beziehung），而仅仅是连接（Verbindung）而已。它是一场没有邻人的交际，没有一丝一毫彼此相邻的切近，而倾听则与信息交换全然不同。在倾听之际根本就没有“换”。没有“毗邻”和“倾听”就无法形成“共同”。“共同”就是彼此倾听。

人们在脸书（Facebook）上不会提及关乎我们大家的、可以讨论的问题，而主要是发布一些不需要讨论的、只为凸显发布者形象的广告。在那里，人们不会想到，他者可能有着烦恼和痛苦。在“点赞”的共同体中人们只会遇到自己，或者和自己相同的人。那里也不可能形成讨论。政治空间是一个人们可以在那里遇见他者、和他者交谈并倾听他者的空间。

倾听具有政治维度。它是一种行为，一种对他者存在和他者痛苦的主动参与。它居中调和，将人类联结成一个共同体。如今，我们所闻甚多，但是却越发忘记了如何去倾听他者，如何将自己的听力赠予他们的语言、他们的痛苦。如今的每个人，或多或少都要独自面对自己，面对自己的痛苦、自己的恐惧。痛苦变得私人化、个性化了。因此，它成了人们胡乱拿来医治自己、修补心灵的工具。人人羞愧，人人自责，为自己的软弱，也为自己的不足。在“我”的痛苦和“你”的痛苦之间，人们没能建立起联系。由此，“痛苦”的社会性就被忽视了。

如今的统治策略是将痛苦和恐惧私人化，并以此来遮掩其社会性，即防止其社会化、政治化。“政治化”意味着将“私人的”转换为“公共的”。如今，人们更多地是将“公共的”化解为“私人的”。公共环境被瓦

解成私人空间。

形成一个公共空间、一个倾听共同体，打造政治听众的政治意愿正急速消亡。数字化的联网更加剧了这一趋势。如今的互联网并非一个共享、交流的空间。相反，它瓦解为一个个人们主要用来展览自我、宣传自我的空间。今日的互联网无异于一个属于孤立之自我的共振空间。宣传广告是不会倾听的。

从米切尔·恩德（Michael Ende）的作品《毛毛》（*Momo* ）中，人们可以勾勒出一套倾听的伦理。小女孩毛毛的过人之处首先是时间财富："时间是毛毛唯一富有之物。"毛毛的时间是一种特别的时间，是他者的时间，即毛毛给予他者的时间，给予的方式就是她倾听他者诉说。人们对毛毛的倾听能力赞叹不已。她扮演着倾听者的角色："小毛毛能他人所不能，她会倾听。也许有些读者会说，这没什么特别啊，任谁都会倾听。其实不然。只有极少数人真正会倾听。像毛毛这般擅长此道者，那更是绝无仅有。"毛毛就坐在那里听着。她的倾听效用如同奇迹。她带给人们的想法是人们自己永远想不到的。毛毛的倾听实际上让人回想起赫尔曼·布洛赫那热情好客的倾听，那解放他者自我的倾听："她（毛毛）用她那双漆黑的大眼睛望着对方，被这样望着的人感觉到，想法是如何在脑海中突然浮现，这些想法早已存在于此，而他却浑然不知。她是如此擅长倾听，以至于彷徨者、犹豫不决者豁然开朗，明白自己所想所求。或者使羞怯者瞬间感觉到自由和勇气。或者让不幸者、抑郁者变得快乐而充满信心。如果有人认为，自己的人生完全是错误的、毫无意义的，自己只是数百万人中微不足道的、可以随时被替换掉的一个，就像替换一个坏了的锅一样——那么他去小毛毛那里，向她倾诉一切，随即，甚至还在他倾诉的过程中，他就以一种神秘的方式突然明白，自己这么想是大错特错，明白即使就是他现在的样子，他也是千万人当中独一无二的存在，因此，他对这个世界来说是重要的，以自己独特的方式。毛毛就是如此擅于倾听啊！"倾听将属于每个人的"特

质”归还给他。仅仅通过纯粹的倾听，毛毛就能平息争端。倾听具有和解、治愈、救赎之效：“还有一次，一个小男孩将他那不愿意歌唱的金丝雀带到她面前。这对毛毛来说是比以往更为艰巨的任务。她不得不足足倾听了一周之久，直至它终于又开始婉转鸣唱。”

喧闹的倦怠社会（Müdigkeitsgesellschaft）听力全无。相比之下，未来的社会或可称为倾听者与聆听者的社会。如今人们需要的是一场时间革命，开启一种完全不同的时间。当下正是需要再度发现他者时间的时候。如今的时间危机并非自我时间的加速度，而是自我时间的统一化。他者的时间与效绩的增长逻辑南辕北辙，这种增长逻辑迫使人们不断加速。新自由主义的时间政策消除了他者的时间，对它来说他者的时间是没有生产力的。自我时间的统一化伴随着生产的统一化，它触及当代生活的各个领域，并导致对人的全面剥削。新自由主义的时间政策同样也消除了节日和庆典的时间，因为它们也是与生产逻辑相违背的。

---

[1] 那喀索斯和厄科均为希腊神话中的人物，Narziss意为“水仙花”，Echo意为“回声”。

[2] 英籍犹太作家、评论家、社会学家及剧作家，主要用德语创作。

[3] 奥地利小说家，著有《梦游者》《维吉尔之死》等。

[4] Elias Canetti,*Das Augenspiel.Lebensgeschichte1931—1937* ,München1985,S.36.

[5] Ebd.,S.32.

[6] Elias Canetti,*Die Provinz des Menschen.Aufzeichnungen1942—1972* ,München1970,S.307.

[7] Elias Canetti,*Die Fliegenpein.Aufzeichnungen* ,München1992,S.64.

[8] Elias Canetti,*Die Provinz des Menschen* ,a.a.O.,S.314.

图书在版编目（CIP）数据

他者的消失/（德）韩炳哲著；吴琼译.--北京：中信出版社，2019.6
ISBN 978-7-5217-0470-9
Ⅰ.①他…Ⅱ.①韩…②吴…Ⅲ.①社会心理－研究Ⅳ.①C912.6
中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第085310号

他者的消失
著者：[德]韩炳哲
译者：吴琼
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座邮编100029）

字数：81.6千字
版次：2019年6月第1版
印次：2019年6月第1次印刷
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5217-0470-9
定价：35.00元
版权所有·侵权必究

Psychopolitik

Neoliberalismus und die neuen Machttechniken

Byung-Chul Han

精神政治学

[德]韩炳哲 著　　关玉红 译

中信出版集团

目录

自由的危机

精明的权力

鼹鼠与蛇

生物政治

福柯的困境

治愈即杀害

休克

友爱的老大哥

情绪资本主义

游戏化

大数据

超越主体

痴言痴语

远离我所欲。

——珍妮·霍尔泽

（Jenny Holzer)

自由的危机

对自由的剥削

自由将成为一段插曲。插曲意为片断（Zwischenstück）。对自由的感知始于从一种生存方式向另一种生存方式的过渡，止于这种生存方式被证实为一种强迫模式。因此，随着自由而来的便是一种新的屈从。这就是主体的命运，而“主体”（Subjekt）一词字面上也有屈从的意思。

今天，我们坚信，我们不是屈从的主体，而是自由的、不断自我创造的、重新建构的客体（Projekt）。从主体向客体的过渡即伴随着对自由的感知。现在，客体自身意识到自己是强迫的个体，甚至是主体化及屈从的更有效的形式。“自我”（Ich）作为自认为免遭其他外界强迫和他人强迫（Fremdzwang）的客体，现在却正以一种束缚于功名的形式屈从于内心强迫和自我强迫（Selbstzwang）。

我们生活在一个特殊的历史时期，自由本身在这一时期即带有强迫性。“能够”（Können）的自由甚至正在比规行矩步、限定“可为”与“不可为”的“当为”（Sollen）产生更多的强迫性。“当为”有一定的范畴，而“能够”则没有，因此，源自“能够”的强制就无法界定。这使得我们处于一种自相矛盾的境地。自由本处在强迫的对立面，自由意味着摆脱强迫，而现在这种位于强迫反面的自由本身亦产生了强迫。抑郁症和过劳症这些心理疾病即表达了自由的深度危机。这些都是今天自由向强制转化的病理性征兆。

功绩至上的主体（Leistungssubjekt）自认为是自由的，实际上却是

一个奴仆，是没有主人强迫却自愿被剥削的绝对的奴仆。没有主人强迫他去劳动。活着这件事因为只剩下劳动而变得纯粹。纯粹地活着与劳动是一枚勋章的正反面。这种活法的理想状态是身体要健康。而主权，即作为主人所拥有的自由，对于具备新自由主义思想的奴仆来说却是陌生的，因为根据黑格尔的主仆关系辩证法，主人无需劳作、只需享受。主人的自主性在于，他为了超越这种活法，甘愿接受自己的消亡。这种不知足的活法及享受的方式，对于劳碌着的、只想简单活着的奴仆来说是陌生的。与黑格尔假想相悖的是，劳动无法解放奴仆，他始终被劳动奴役着。黑格尔所言的奴仆也会迫使主人去劳动，他的主仆关系辩证法导致生存就是为了劳动。

新自由主义的主体作为自身行为主体不能与其他似乎无目的性的行为主体建立关系，在行为主体之间也不会形成毫无目的的友谊。“自由”原本意味着“于朋友处”（bei Freunden sein）。自由和友谊在印度日耳曼语系（Indogermanistik）中也拥有同样的词源。自由本质上是一个表达关系的词汇。实际上，只有在和谐幸福的共同关系中，我们才能感知到自由。新自由主义政权所导致的完全隔离，并不能使我们感知到真正的自由。因此，今天我们自问，是否必须重新定义并创造自由，以逃离致命的、使自由演变成强迫的自由辩证法。

新自由主义是一种有效且智慧的体系，它可以对“自由”进行充分的利用，包括一切与“自由”相关的实践、表达，比如情感、游戏、交流等。违背其意愿去利用别人的行为是无效的。对异己的利用，收效甚微。只有对自由的利用收益最高。

有趣的是，就连马克思也从与他人和谐关系的角度对自由做了定义：“只有在共同体（Gemeinschaft，任何人和其他人都有这样的共同体关系）中，个体才能找到全方位发展自我的方法；只有在共同体中，才可能谈及个人的自由。”[1] 所以，自由无非就是彼此成就。自由就是和谐共同体的同义词。

马克思认为个体自由是对资本诡诈本性的掩饰和伪装。基于个体自由的“自由竞争”仅仅是一种资本的表述，将自己包装成另外一种形式，即将真正的资本行为作为资本[2]；依靠自由竞争变身为另一资本，是资本推动自身增殖的方式。资本借助个体自由，同自己的另一种形式结合起来。资本在人们彼此自由竞争的同时实现了增殖。个体自由在资本向资本增殖发展的过程中费尽心思，就这一点而言，个体自由可以说是被奴役的。资本榨取个体的自由，用以实现自我增殖：“在自由竞争中，并非个体获得自由，而是资本。”[3]

资本的自由通过个体自由得以实现。自由的个体因此降级，成为资本的生殖（升值）工具。个体自由赋予资本一种主动增殖的“自动”主体化能力。资本因而不断地“向外撒播”活力四射的新生命（新的资本）。[4]　今天，已经表现出泛滥迹象的个体自由，最终将无异于过剩的资本。

资本独裁

马克思认为，生产力（人方面的劳动力、劳动方式和物质生产资料）发展到一定阶段会与占主导地位的生产关系（财产关系和统治关系）产生矛盾。生产力不断向前发展是矛盾产生的原因。工业化创造了新的生产力，新的生产力又与类似封建制的财产关系及统治关系产生矛盾。要求改变生产关系的社会危机因这一矛盾而产生。矛盾会在无产阶级反对资产阶级的斗争中消失，共产主义社会制度也会随着斗争而形成。

与马克思观点相反的是，生产力和生产关系之间的矛盾并不能依靠共产主义革命来消除。这种矛盾是无法消除的。资本主义正是由于这种与生俱来的、永久性的矛盾而走上未来的发展道路。因此，工业资本主义并没有向共产主义转变，而是从后工业、非物质生产方式逐渐演化成新自由主义和金融资本主义。

新自由主义作为资本主义的变种，将工人塑造成企业主。被他人剥削的工人阶级因此并非由共产主义革命，而是由新自由主义消除的。如今，每个人都是自己企业的自我剥削者。主人和奴仆寄生于同一人，就连阶级斗争都变成了与自我进行的内部斗争。

构成现代生产方式的，并不是被安东尼奥·内格里（Antonio Negri）宣称为后马克思主义接班人的相互协作的“大众”（Multitude），而是自我孤立、自我斗争、甘愿自我剥削的企业主“个人”（Solitude）。于是，认为普罗大众已经摆脱了“寄生帝国”并构建了共产主义秩序，本身就是一个错误。内格里所坚持的马克思主义构想再一次被证明是一种幻想。

新自由主义政权中本不存在无产阶级，即受生产资料持有者剥削的

工人阶级。在非物质生产中，每个人都拥有属于自己的生产资料。新自由主义体系不再是本意上的阶级体系。它不是由彼此敌对的各阶级组成，存在于体系之中的恰恰是与“敌对”相对的“稳定性”。

今天，人们无法再对无产阶级和资产阶级加以区分。无产阶级从字面上来讲，唯一拥有的财产是自己的孩子，其自我生产仅局限在生物学意义上的再生产（繁殖）。如今，与之相反，每个人作为自由建构的客体，能够进行无限自我生产的错觉正在盛行。无产阶级专政（在西方）从体制上来说是不可能的。今天，我们每一个人都受到资本独裁的控制。

新自由主义政权将他人剥削（Fremdausbeutung）转变成波及所有阶级的自我剥削（Selbstausbeutung）。这种无阶级区分的自我剥削对于马克思而言是完全陌生的，也使得以阶级区分为基础的社会革命无从发生。鉴于自我剥削的功绩主体具有分散性，政治上能共同行动的“我们”（Wir）也无法形成。

在新自由主义功绩社会（Leistungsgesellschaft）中失败的人，要自己承担失败的责任，并以此为耻，而不是去质疑社会或者体制。这就是新自由主义政权的特殊智慧之所在。它不允许出现与体制对抗的行为。相反，“他人剥削”政权能使被剥削者团结一致并共同反抗剥削者。马克思无产阶级专政思想以此逻辑为基础，以压制性的统治关系（Herrschaftsverhältnis）为前提。在自我剥削的新自由主义政权中，人们其实是向自己发起了侵略。自发侵略没有使被剥削者成为革命者，而是使他们意志消沉，无法振作。

今天，我们不再为自我需求而是为资本去工作。资本产生的是它自己的需求，我们却将此误认为是自己的需求。它呈现出的，是一种新的超越（Transzendenz），一种新的主体化形式。这一次，我们又被从生命的内在层面抛离出来。那里也许才是一个生命固于本源、无须屈从外力的地方。

从超越论的秩序中解放出来，即脱离了依托宗教的契约，人类就进入了现代政治阶段。只有在超越论的理论依据不再有效的现代社会，表征社会绝对政治化的政治才有可能实现，行为准则也随之可以自由磋商。社会内部的谋议才能将超越论逼退。这样，社会本可以自发地、完全自内而外地重新建构起来。然而，这种重新建构的自由，在那个资本升级成为一种新式超越、新式上帝的时刻却被放弃了。政治因此重新陷入被奴役的状态，并成为资本的帮工。

我们真的想要自由吗？为了受到约束而创造上帝的人，不正是我们自己吗？面对上帝，我们都负有罪债。这种罪债摧毁了自由。今天，政客们则要让高额负债为他们的行为自由受到大范围限制来负责。当我们不再负债，也就是完全自由的时候，我们就必然会真正地做出社会行为。另一种可能则是，我们永远都要背负债务，这样就无须做出社会行为，也就意味着我们无须获得自由，无须承担义务。高额的债务难道不正是我们无法拥有自由的佐证吗？资本难道不是一个让我们重新背负罪债、成为负罪之人的新上帝吗？瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）把资本主义理解为一种宗教，称资本主义是第一场非但不能涤赎罪债，反而导致罪债高筑的祭拜。因为不存在债务豁免的可能性，不自由的状态将延续下去：“巨大的负罪感不知如何赎身，于是开始祷告——不是为了自己能把罪赎清，而是为了让天下人人负罪。”[5]

可见的独裁

数字化网络起初被作为无限自由的媒介而大受欢迎。微软的首个广告标语“今天你要去哪？”让人们对网络上的无限自由和灵活性产生了愿望。最初的这种兴奋感今天却被证明只是一种幻想。绝对的自由和交际现在变成了被控制和监视。就连社交媒体也越来越像一座监视社情民意、褫夺公民权利的数字化全景敞视监狱（Panoptikum）。我们还没有从那座规训的全景敞视监狱解放出来，就已走进了一座新的、运行更加高效的全景敞视监狱。

为了达到规训的目的，边沁（Bentham）全景监狱里的囚徒被彼此隔离，不许互相交流。然而，数字化全景敞视监狱里的每个人彼此间都可以进行深入的交流，可以自愿地暴露自己。他们也积极地参与数字化全景敞视监狱的构建。数字化控制社会（Kontrollgesellschaft）恰恰要充分利用这样的自由。管制，也恰恰由于这种自愿的自我曝光和自我袒露才成为可能。数字化“老大哥”（Big Brother）似乎将他的工作转交给他房子里的住户。之后，大家自愿地出于内在的需求将数据泄露出去，其中便体现了数字化全景敞视监狱的功效。

此外，人们还以信息自由的名义要求透明化。实际上，它无异于新自由主义机制（Dispositiv）。它强行将一切暴露在外，以便使其成为信息。在当今非物质生产方式下，更多的信息和沟通意味着更先进的生产力、更快的加速和增长。信息是一种确证（Positivität），由于其缺乏内在物质而可以不依赖环境独立传播。相应地，信息的循环传播也可以任意加速。

隐秘、陌生和差异成了无限制性交际的障碍，这些障碍因此以透明化的名义被消除。交际如果变得顺畅，即所有的界限、隔阂和鸿沟都被

消除的话，其速度也会加快。就连参与交际的人也变得外向，因为内向性会妨碍并减慢交际的速度。但是，人的外向性变化并不是被强制的，而是以主动自我暴露的形式发生的。因差异感或者陌生感而产生的否定（Negativität），脱离内在，成了可沟通可消费的差异性和多样性的确证（Positivität）。透明的秩序规范迫使产生绝对的形式化，以便加快信息和沟通的循环。最终，人们会以坦诚的方式来进行无限制的沟通，因为封闭、沉默和内向只会使交际停滞。

机制透明化的另一个效果是绝对的一致性。抑制分歧也属于一种透明经济的现象。完全网络化及交际性作为透明经济的一种现象看起来进展顺利。透明经济引起了一致性的效果，就好像大家在对彼此进行监视，并且是在已经有秘密警察进行监视和操控的情况下。如今，这种彼此监视在没有被监视的情况下也同样会发生。交际如同有隐形主持人的引导而变得顺畅并达成一致意见。这种处于第一位的、发自本身的监视，远比处于第二位的、来自外部的秘密警察的监视，存在的问题要多得多。

新自由主义使公民变成消费者。公民的自由因消费者的被动性而消失。作为消费者的选民如今对政治以及积极构建社会并不真正感兴趣。他既无意愿也无能力去从事共同的政治活动。他以抱怨、申诉的方式来消极地面对政治，就像消费者面对自己不喜欢的商品或者服务那般。就连政客和党派也认同这种消费逻辑。他们要去“销售”（liefern），进而自甘堕落成销售商（Lieferant），那个必须让作为消费者或客户的选民满意的销售商。

如今，人们向政客所要求的透明化并不是什么政治的要求。他们要求的并不是政治决策过程中的透明，对此消费者丝毫不感兴趣。要求公开透明，主要是为了戳穿、揭发、丑化政客。对公开透明的要求，以存在愤慨旁观者一方为前提。这种要求，不是由积极主动参与其中的公民提出的，而是由被动的旁观者提出的，并以抱怨和抗议的方式表现出

来。充斥着旁观者和消费者的透明社会奠定了旁观者民主的基础。

信息的自治是自由的基本构成。著名的1984年联邦宪法法院人口普查案裁决中写道：“信息自治法导致社会规范与受其制约的法律规范不相协调。这样的法律秩序之下，公民无法知晓，是谁在何时、何种机缘下了解了关于自己的哪些事情。”不言而喻，那是一个公民与作为统治机器的国家对立的时代，国家可以无视公民意愿，恣意攫取信息。这个时代早已经成为过去。如今，无需强迫与命令，我们自愿让自己裸露在外，自愿把所有可能被利用的数据和信息放到互联网上去，并且对于是谁在何时、何种机缘下了解了关于自己的哪些事情毫不知情。这种不可控性成为必须要严肃对待的自由危机。此外，由于数据是人们自愿四处传播的，“数据保护”这一概念也就无从谈起了。

今天，我们正努力向数字化精神政治时代前行。精神政治正从被动监控向主动操控大步迈进，我们随之陷入更深层次的自由危机。现在，就连自由意志本身也被操控了。大数据是十分有效的精神政治的工具，它可以全面地获知关于社会交际的动态。这种认识是一种统治认知（Herrschaftswissen），可以介入人的精神，对精神在前反思层面（präreflexiv）施加影响。

未来的开放性对于行为的自由有着决定性的意义。大数据可以预测人的行为，未来也就因此变得可预测、可控制。数字化精神政治学将对自由判断的否定（Negativität）转化成对客观情况的确证（Positivität）。人（Person）本身认定自己是可量化、可测量、可操控的客观事物（Sache）。自由虽然不属于客观事物，却比人更加通透。大数据宣告了人和自由意志的终结。

每一种机制、每一种统治技术，都会创造一些用来向自己表达虔诚信仰的圣物。这些圣物是让人就范、折服的工具。它们使统治物化，且变得稳定。虔诚就是一种屈服。智能手机就是一种数字化的圣物，一种最能对数字化表达忠心的圣物。作为主体化的工具，它和玫瑰念珠发挥

同等的作用，在便携性方面，玫瑰念珠就是另一种形式的智能手机。不论是玫瑰念珠还是智能手机，二者皆服务于自我检测和自我控制。通过将监视的任务委派给个人，统治提高了它的效率。“点赞”（Like）就是以数字化的方式说“阿门”（Amen）[6]。我们“点赞”的同时，就已经屈从环境威力法则（Herrschaftszusammenhang）了。智能手机不仅是有效的监视工具，也是移动的告解室。脸书（Facebook）则是数字化人类的全球犹太会堂（Synagoga，本意为集会）。

---

[1] Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche ideologie* , MeW, Bd. 3,S. 74.

[2] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* ,MeW, Bd. 42, S. 545.

[3] Ebd.

[4] Karl Marx, *Das Kapital* , MeW, Bd. 23, S. 169.

[5] Walter Benjamin, *Kapitalismus als religion* , in: *Gesammelte Schriften* , Band Vi, Frankfurt a. M. 1992, S. 100 – 103, hier: S.100.

[6] 祷告时表示同意或肯定的意思。（本书脚注均为译者注。）

精明的权力

权力有各种不同的表现形式。其最直接的形式表现为对自由的否定。它使权力持有人能以暴力手段，违背屈从于权力的人的意志，来实现自己的意志。权力不会被局限在制服反抗和逼迫顺从这两个方面。它不必表现出一种强制的模式。依赖暴力手段的权力并不是最高级的权力。逆向意志的形成和对权力持有人的反击证明了权力的软弱无力。权力毫无疑问就存在于人们不刻意关注它的地方。权力越大，就越平静。它就那样存在着，没必要张扬出去让人关注自己。

权力也许表现为暴力或镇压，但并不以此为基础。权力不必是排他性的、禁止性的或者封锁性的。它不仅不反对自由，甚至可以将自由为己所用。权力只在消极的情况下，才表现为罔顾他人意愿的、扼杀自由的、说“不”的暴力形式。今天，权力越来越呈现出一种自由的姿态。它以顺从、友好的形式摒弃了自己的否定性，将自己装扮成自由。

然而，规训权力仍然深受否定论的控制。它压抑，不自由。由于规训权力存在否定性(Negativität)，新自由主义政权在它那儿无从谈起，却在确证性(Positivität)中异彩纷呈。新自由主义政权的权力技术是微妙、灵活且精明的，无人可以窥探。顺从的主体对自己的屈从性并不自知。它被环境威力遮蔽，臆想自己身处自由。

那种靠使用蛮力，强行给人们戴上规范、禁令的紧箍咒的规训权力是没有用的。设法让人们发自内心地屈从于环境威力(Herrschaftszusammenhang)的权力技术才是更有效的。它愿意积极发动、激发动力并力争尽善尽美，不愿意制造障碍或者压制他人。因此，权力的效率不是通过禁止和撤销而是通过赞扬和成全来实现的。权力试

图使人们对自己产生依赖而不是让他们变得顺从。

精明且友好的权力不会正面反对屈从性主体的意志，而是打着为他们好的旗号控制他们的意志。它的同意多于拒绝，诱惑多于压制。它努力制造积极情感并对其加以利用；它循循善诱而不是处处禁止；它不与主体对立，而是去迎合对方。

精明的权力攻心为上，而不是对其进行惩戒，让它向约束和禁令低头。它不允许我们沉默，相反却不断地要求我们去倾诉、分享和参与，去交流我们的想法、需求、愿望和爱好，讲述我们的生活。这种友好型权力仿佛比镇压型权力更强大，并且具有遮蔽性。如今，自由的危机不在于我们面临一种否定或者压制自由的权力技术，而在于这种权力技术对自由敲骨吸髓般的利用。为了进行有候选人的所谓自由选举（Auswahl），真正自由的无候选人选举（Wahl）被废弃了。

看起来具有自由思想并且友好的精明权力善于鼓励和诱导，这就比那种独断专行、威胁恐吓、发号施令型的权力有效得多。点赞按钮（Like-Button）就是表征这类权力的符号。人们在消费和交际的同时，即在点赞的同时，已然屈从于环境威力法则了。新自由主义就是“讨我欢心”（Gefällt-mir）的资本主义。它本质上与19世纪那种依靠规训强制和令行禁止方式来运行的资本主义截然不同。

精明权力会解读和评价我们有意和无意的思想。它相信人们会主动进行自我组织和自由优化，因此无须去压制反抗。这种类型的统治无需蛮力，无需暴力，因为它就那样自然而然地发生。它意欲通过讨好逢迎和制造依赖的方法进行统治。那么，下面这条警示——“远离我所欲”（Protect me from what I want），当属“讨我欢心”的资本主义了。

鼹鼠与蛇

规训社会由一个个封闭环境和封闭设施组成。家庭、学校、监狱、兵营、养老院共同展现了这些封闭的规训空间。规训主体在一个封闭的体系中从一种环境更换到另一种环境。在这一个一个的封闭环境中，成员的空间和时间都可被支配。规训社会的动物代表是鼹鼠。

在《关于控制社会的后记》（*Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*）一书中，德勒兹（Gilles Louis Rene Deleuze）预测了所有环境将面临共同的危机。[1] 与后工业、非物质及网络式生产模式不相符的封闭和僵化是问题所在。这种生产模式逼迫人们要更加开放和打破界限。然而，鼹鼠是无法忍受这种开放性的，于是，蛇就代替了鼹鼠的位置。蛇属于规训社会之后的新自由主义监控社会的动物。与鼹鼠不同，蛇并非在封闭的空间里活动，相反，它只有通过运动才能开辟空间。鼹鼠是工人，而蛇却是企业主，是自由主义政权下的动物。

鼹鼠在预装的空间里活动，因而屈从于空间的束缚，属于屈从主体。蛇则是通过运动开辟空间的客体。从鼹鼠到蛇、从主体到客体的过渡，并非一种新的生存方式的开启，而是一种突变，即同一种资本主义的扩张。鼹鼠具有局限性的活动束缚了生产力，即使它再怎么乖乖地工作，也无法超越一定的生产力水平。然而，蛇却能通过新的活动方式打破这种束缚。这样，资本主义体系为了创造更大的生产力由鼹鼠模式转化为蛇模式。

如果把规训政权比作“肉体”（Körper），是一种生物政治政权，那么新自由主义政权的行事则更像“灵魂”（Seele）。[2] 这样，精神政治就是它的统治形式。它始终把不容后退的对抗心理标榜为充满治愈能量

的力争上游和出人头地的激励动力。动力、项目、竞赛、优化和倡议被归为自由主义政权的精神政治学统治技术。蛇首先化身为债务（Schuld），这些债务（Schulden）是新自由主义政体作为统治工具投放进来的。

---

[1] Gilles Deleuze, *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften,* in:*Unterhandlungen* . 1972 – 1990, Frankfurt a. M. 1993, S. 254 –262.

[2] Ebd., S. 256.

生物政治

米歇尔·福柯（Michel Foucault）认为，自17世纪以来，权力不再是如同上帝的君主所行使的处决的权力（Todesmacht），而是规训的权力（Disziplinarmacht）。君权即挥剑的权力，它以死亡相威胁，为了赶尽杀绝，玩弄生命于股掌之上。[1] 规训权力则相反，它不是处决的权力，而是赐生的权力（Lebensmacht），它的功能不是去杀戮，而是去实现对生命的完全利用。[2] 过去的那种处决权力的强大力量让步于一种对肉体的认真管理和对生命的精打细算。[3]

从君主权力向规训权力的过渡是由生产模式的转型，即从农业化向工业化生产的转型所导致的。不断向前发展的工业化进程要求对肉体进行训诫并使其与机器大生产相适应。规训权力把肉体束缚在一个由规范组成的体制内进行劳动，而不是对肉体进行折磨。有预谋的强迫会渐渐波及每一个肉体，直到这种强迫沿袭成一种习惯性的不由自主。就是这种习惯性的不由自主，将肉体支配到进行生产的机器旁。全面的矫形术[4] 将无形的面团（Teig）塑造成机器。规训是能够实现对肉体行为严密控制、对规训力量长期服从的方法，这种方法让控制和服从易于接受/便于实施。[5]

规训权力是规制权力（Normierungsmacht）。它使主体服从于充满标准、要求、禁令的规则体系（Regelwerk），消除分歧、背离和不合规矩。规训权力的本质就是这种具有矫正性质的否定。在这点上，它与君主权力相似，以驯化吸纳的否定论为基础。不论君主权力还是规训权力，它们都在对人进行利用。它们创造了服从性主体（Gehorsamssubjekt）。

规训技术超越了肉体，进入了精神。英语词“工业”也有勤劳（Fleiß）之意。“工业学校”意思是“管教机构”（Besserungsanstalt）。边沁也指出，他的全景监狱对其中的每个人在道德上进行了改造。然而，精神（Psyche）并非规训权力关注的焦点。规训权力的矫正技术太粗糙，因此无法带着自己隐藏的愿望、需求和渴望进入更深层的精神层面并侵占它。即使边沁的“老大哥”社会也只是从外观上监视其中的每一个人。他的全景监狱只是与视觉媒介有关，并不能读取内心的思想和需求。

规训权力发现“人民”（Bevölkerung）正是需要加以细致管理的生产和再生产的群体。生物政治学就是用在他们身上的。生育、出生和死亡率、健康水平以及寿命成为调节控制的对象。福柯就明确地谈到“人口的生物政治学”（Bio-Politik der Bevölkerung）。[6] 生物政治学是规训社会的统治技术。然而，它对于以利用精神意志为重点的新自由主义政权并不适合。运用人口统计学的生物政治学无法进入精神层面。它无法为绘制人口心理图析（Psychogramm）提供资料。人口统计上的记录（Demographie）并不是精神活动的记录(Psychographie)。人口统计无法对精神活动进行推断。在这点上，统计学和大数据是截然不同的。大数据不仅能刻画出个人的，也能刻画出群体的心理图析，也就可能对潜意识进行心理刻画，因此可以照亮心灵深处，从而实现对潜意识的利用。

---

[1] Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* i,Frankfurt a. M. 1977, S. 162.

[2] Ebd., S. 166.

[3] Ebd., S. 167.

[4] Ebd., S. 169.

[5] Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* , Frankfurt a. M. 1976, S. 175.

[6] Foucault, *Der Wille zum Wissen* , a. a. O., S. 166.

福柯的困境

在写完《规训与惩罚》（*Überwachen und Strafen* ）之后，福柯很清楚地意识到，规训社会并不能精确地反映出那个年代的真实情况。因此，20世纪70年代晚期，福柯开始致力于对新自由主义统治形式的分析研究。分析过程中出现了一个问题，那就是福柯不管对人口概念还是对生物政治学概念都坚定不移：“当人们明白被称作自由主义的政府体系是什么的时候，在我看来，也就可以理解什么是生物政治学了。” [1] 在接下来的讲座上，福柯不再提及生物政治学，也不再谈论人口的概念。这个时候，福柯显然不了解，生物政治学和人口学作为规训社会的天然范畴并不适合用来阐述新自由主义政权。因此，福柯没有完成向精神政治学的转向，而这一点恰恰是很有必要的。 [2]

在1978/1979学年的讲座上，他不再讲关于新自由主义生物政治学的分析。关于这一点，福柯本人也表达了自我批评的意思，然而，他还是没有认清根本性的问题：“不管怎样，我都想向大家强调，我最初是想探讨生物政治学的，然而最终却像事情所发展的那样，我关于新自由主义却讲了很久，或许是太久了……” [3]

在《神圣之人》（*Homo sacer* ）的序言中，乔治·阿甘本（Giorgio Agamben）讲了他的猜想：“死亡阻碍了福柯继续向世人展示生物政治学纲领所有的隐含内容，也使他无法指明深入研究的方向。” [4] 与阿甘本的猜想不同的是，福柯的早逝——如果算得上早逝的话——使福柯失去了自己对生物政治学观点的反复思考和为了新自由主义精神政治理论而放弃生物政治学的机会。即使是阿甘本的统治理论分析也未能提供一个理解新自由主义政治权力技术的可能性。今天的“神圣之人”不再被

排除在体系之外，而是被包括在体系之内的概念。

福柯明确地将生物政治学与资本主义规训模式联系在一起，这种规训模式使得肉体在其所处的生产形式中被社会化：“对资本主义社会而言尤为重要的生物政治学是有关生物的（Biologisch）、躯体的（Somatisch）、肉体的（Körperlich）事情。”[5] 也就是说，生物政治学在根本上是和生物上或者人身上的事情联系在一起的。它在终极意义上是最广义的“肉体政治学”（Körperpolitik）。

新自由主义作为另一种运行形式，即资本主义的变种，在第一性上无关生物、躯体和肉体。它发现，其实精神才是生产力。这种向精神，因此也是向精神政治的转变与现代资本主义的生产模式也密切相关，因为今天的资本主义是由非物质和非肉体的生产模式所确定的。被生产的不是物质的，而是像信息和计划这类非物质的东西。作为生产力的肉体再也不如在生物政治性规训社会里那么重要了。为了提高生产力，所要克服的不再是来自肉体的反抗，而是要去优化精神和脑力的运转程序。优化思想逐渐取代了规训肉体。因此，神经增强（Neuro-enhancement）就从本质上与精神病学的规训技术划清了界限。

今天，肉体从直接的生产过程中被释放出来，成为审美和医疗技术优化的对象。因此，外科矫正术也被审美矫正术所取代。福柯的“易于教导的肉体”在今天的生产程序中已无立足之地。美容手术和健身中心取代了规训式矫正术的位置。然而，肉体的优化比单纯的美容就医要有意义得多。“性福”与健康变成了新的有待扩大、营销榨取的经济资源。

斯蒂格勒（Bernard Stiegler）认识到，福柯的生物权力概念在当下是不合时宜的，这么认为也不无道理：“我觉得，福柯从历史和地理的角度，也就是首先放眼欧洲，以令人信服的口吻所描述的生物权力，与对当今时代有深刻影响的权力并不是同一种权力。”[6] 斯蒂格勒认为，精神权力的心理技术（Psychotechnologien der Psychomacht）或许会取代生物权力的位置。当然，在这一点上，他所理解的是诸如电视等远

程节目制作行业（Programmindustrie），这些行业剥夺了我们的行为能力，使我们成为被欲望操纵的消费体，并导致群体性退化。斯蒂格勒以读写技术来对抗心理技术。他认为，文字媒介意味着开发和启蒙（Aufklärung）。因此，他以康德的理论为基础指出：“康德最终把作为成年依据的读写机制作为自己的出发点。”[7]

斯蒂格勒对电视节目的过度看重是有问题的。他完全将其升格成为心理技术装备：“现在，收音机、网络、移动电话、苹果便携式数字多媒体播放器（iPod）、电脑、视频游戏和掌上电脑（PDA）为了吸引我们的关注而互相竞争，但是，掌控信息流的始终都是电视节目。”[8] 与电视节目截然不同的读和写是老旧的具有文化批判性的模式，无法满足数字革命的要求。奇怪的是，斯蒂格勒几乎没有研究过互联网、社交媒体等与过去的大众传媒完全不同的媒体形式以及交际模式，就连数字网络的全景结构也几乎没有关注过。这样，他就完全错过了广泛依赖数字技术的新自由主义精神政治学这个领域。

80年代早期，福柯转向对“自我技术”（Technologien des Selbst）的研究，并将其理解为已知和计划的实践，“通过这些实践，人不仅为自己确定了行为准则，而且进行了自我转型，在特殊的自我存在中进行自我调制，并寻求用自己的生命创作一部承载某种美学价值、符合某些风格标准的艺术品”[9]。福柯研究出一套具有历史意义的自我呵护伦理学（Ethik des Selbst），并且很大程度上摆脱了权力和统治技术的影响。因此，人们常常猜想，福柯其实是以自我呵护伦理学来反对权力技术及统治技术。福柯明确指出了权力技术向自我技术的过渡：“也许是自己曾经太过强调权力技术和统治技术的重要性，现在的我则对自我和他人的互动、对自我控制的技术、对个人对自我施加影响的方式的历史、对自我技术，越来越感兴趣。”[10]

新自由主义政权的权力技术成为福柯权力解析学中不易被察觉的缺陷。福柯没有意识到，新自由主义统治政权完全将自我技术纳入自己的

体系之中；也没有意识到，作为新自由主义自我技术的永恒自我优化，不过是一种有效的统治和剥削方式。[11] 新自由主义功绩主体作为自己的企业主（Unternehmer seiner selbst）[12] 主动并狂热地进行自我剥削。作为艺术品的自我，是新自由主义政权为了实现对它的完全利用而去倍加呵护的一种美丽的、骗人的表象。

新自由主义政权的权力技术采用了一种微妙的模式。它并不直接掌控个体。确切地说，它要做的是让个体从自身出发，自己去影响自己，让环境威力法自发形成，同时，还会把这种法则诠释为自由。自我优化和征服、自由和剥削都合而为一。福柯始终没有看清的是，自由和剥削合二为一的权力技术，成了一种自我剥削的形式。

---

[1] Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität. Vorlesung am Collège de France* 1978 –1979, Frankfurt a. M. 2006, S. 43.

[2] 亚历山德拉·劳（Alexandra Rau）在其专著《精神政治学》中，将新自由主义政体下的政府体系解释为生物政治学的统治模式。这一解释存在一定疑问。她在该书中写道："既然我们可以把心理学技术在权力理论上划归到规训社会概念下，相对地，我想把政治心理视为一种生物政治学上的统治方式。"(A. rau, *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft* , Frankfurt a. M. 2010, S. 298.)同样的问题也发生在托马斯·雷姆克（Thomas Lemke）试图对新自由主义政体进行生物政治学解释的过程中。Vgl.Gouvernementalität der Gegenwart. *Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* , hrsg. von Th. Lemke u. a., Frankfurt a. M. 2000.

[3] Foucault, *Die Geburt der Biopolitik* , a. a. O., S. 260.

[4] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* , Frankfurt a. M. 2002, S. 14.

[5] Michel Foucault, *Die Geburt der Sozialmedizin* , in: *Schriften in vier Bänden* , Bd. 3, Frankfurt a. M. 2003, S. 272 – 297, hier: S.275.

[6] Bernard Stiegler, *Von der Biopolitik zur Psychomacht* , Frankfurt a.M. 2009, S. 49.

[7] Ebd., S. 141.

[8] Ebd., S. 135.

[9] Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* , Frankfurt a. M. 1984, S. 18.

[10] Michel Foucault, *Technologien des Selbst* , in: *Technologien des Selbst* , hrsg. von L. H.

Martin u. a., Frankfurt a. M. 1993, S. 24 –62, hier: S. 27.

[11] 但是对于自我技术与统治技术的关联，福柯的确预见到了。他在达特茅斯学院（Dartmouth）所作的报告中说：“我认为，如果一个人想分析西方文明中的主体谱系，就不能仅仅考虑统治技术（techniques of domination），还必须考虑自我技术（techniques of the self）。换言之，他必须考虑到自我技术与统治技术二者的相互作用；必须考虑在哪些点位上，若干作用于个体间的统治技术依存于个体的自身活动。还要相反地考虑，在哪些点位上，自我技术已经被高压政治体系或者统治体系吸收了。” (About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth, *Political Theory* , Vol. 21,No. 2, S. 198 – 227, hier: S. 203.)

[12] Foucault, *Die Geburt der Biopolitik* , a. a. O., S. 314.

治愈即杀害

新自由主义精神政治创造了越来越精明的剥削形式。无数的自我管理研习班、动员周末、个性发展讨论课或者大脑训练课程都为自我优化和效率提升提供了无限的可能性。它们都受新自由主义统治技术操控，这样的统治技术不仅扼守着人的工作时间，还要霸占整个人和他的注意力之所及，也就是霸占完整的生命。它找到了这个完整意义上的“人”，并且要让这个人全部为我所用。

新自由主义要求自我优化只是为了让体系能够无差错运转。它认为，为了提高效率和成绩，应该将闭塞、缺陷和错误这些问题治愈。为此，它要将一切都变得可以进行对比和测量，要让一切都服从市场逻辑。对美好生活的释然才能促进自我优化。自我优化具有必要性，只是为体系所迫以及可量化的市场成果的逻辑。

君权时代是撤销和盗取商品及服务的驯化的时代。君主权力表现为支配权和征收权。相反，规训社会依赖的则是生产，是积极地创造工业价值的时代。真正获取价值的时代已经消逝。价值在今天的金融资本主义时代甚至被彻底销毁。新自由主义政权开创了衰竭时代。现在，被利用的是精神。因此，像抑郁或者过劳症这样的精神疾病与这个新的时代如影随形。

针对上面这种情况，美国的励志书籍提出了一种万灵药（Zauberformel），名曰“治愈”（Healing）。它阐释的是，自我优化是如何打着效率和成绩的旗号，把那些机能衰退（funktionelle Schäche）、精神阻滞（mentale Blockade）的症状治好的。这种持久的、完全与体系优化并行的自我优化是具有毁灭性的。它导致精神崩

溃。自我优化被证明是毫无保留的自我剥削。

新自由主义在自我优化方面的意识形态发展出一系列宗教式的，准确地说是狂热的特点。它呈现出新式主体化模式。对自我（Ich）的不断加工越来越像新教徒的自我审视和自我检讨，在新教徒身上，它们是被当作主体化技术和统治技术使用的。人们寻找的不再是罪行而是消极的思想。“我”（Ich）又一次把自己当作敌人进行自我缠斗。今天，新教的传教士就像经理人和励志讲师那样传播着具有无量功绩和无限优化的新福音。

具有人性的人（Person）不完全听命于这种确证。不会进行否定，生命将枯萎成“死的存在” [1] 。恰恰是否定保持了生命的活力。经验（Erfahrung）的根本组成部分是痛苦（Schmerz）。单纯由积极情感和心流体验（Flow-Erlebnis） [2] 组成的生命不是人的生命。在人的灵魂中之所以存在深植其中的焦虑，就是因为否定的存在：“那种处于不幸时灵魂的焦虑，滋养了灵魂的坚毅……灵魂对不幸的担当、坚忍、透达、因利乘便所体现出的创造性和勇气，以及灵魂中曾经拜内心、隐私、面具、智力、诡诈、膨胀所赐的东西，不都是在痛苦和滋生更大痛苦的过程中获得的吗？” [3]

对无限优化的要求甚至利用了痛苦的因素。著名的美国励志讲师安东尼·罗宾斯（Anthony Robbins）写道：“如果您确立了目标，请遵从永无止境的改进原则（CANI：Constant Never Ending Improvement）。永无止境的改进原则承认人人都会感知到的永远进步的愿望。由不满和忐忑不安所导致的压力会变成动力。这是一种您生命中需要的痛苦。” [4] 只有那种用以达成优化目的的痛苦才会被忍受。

确证的暴力和否定的暴力一样具有破坏性。 [5] 新自由主义精神政治以其意识工业（Bewusstseinsindustrie）摧毁了人的灵魂，使之无异于一部主动运转的机器（Positivmaschine）。新自由主义政权的主体因自

我优化，即因被迫产出越来越多的成绩而走向衰亡。这就证明，“治愈”即杀害。

---

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik ii* ,Hamburg 1932, S. 58.

[2] Vgl. Mihaly Csikszentmihalyi, Flow. *Das Geheimnis des Glücks* ,Stuttgart 1995.

[3] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Gesamtausgabe* , Vi.2, Berlin 1968, S. 167.

[4] Zitiert in: Barbara ehrenreich, *Smile or Die. Wie die ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt* , München 2010, S. 110.

[5] Vgl. Byung-Chul Han, *Topologie der Gewalt* , Berlin 2011, vor allem 2. Teil, Kap. *Gewalt der Positivität* , S. 118 – 127.

休克

在娜奥米·克莱恩（Naomi Klein）撰写的有关阴谋论的《休克主义》（*Die Schock-Strategie* ）一书中，第一位主角是休克医生（Doktor Schock），即蒙特利尔精神病科医生卡梅隆博士（Dr. Ewen Cameron）。他认为自己可以通过休克（Schock）的方法销毁和清除人脑中不好的记忆，然后在空白石板上（Tabularasa）重建新的人格。他用电击的方式使受试病人处于一种混乱状态，这种状态是健康的模范公民重生的基础。他将这种破坏行为理解为一种创世。灵魂被强行掏空，然后又被强行输入新的信息。这就好像进行了格式化，继而重新写入信息一样。

卡梅隆建立了一个有无数隔离空间的全景敞视监狱，他在那里，进行残忍的人体试验。这无异于刑训室。病人首先被施以长达一个多月的强烈电击，医生以此抹去病人的记忆。同时，医生给病人注射可以改变心智的药剂，并以纸管套住他们的手和手臂，以免他们触碰到自己的身体而产生对自我印象的关注。然后，卡梅隆借助药物让患者保持人为的睡眠状态，来清除他们意识中的印象。他们只在吃东西和上厕所时被唤醒。患者被保持在这种状态将近30天。医院员工受指示不许患者说话，他的医院是一所监狱，并且比边沁的全景监狱更加灭绝人性。

卡梅隆的研究得到中情局（CIA）的资助，开始于冷战中期。作为狂热的反共产主义者，卡梅隆认为，他以自己的实验参与了冷战的斗争。他在审讯中将患者当成共产党囚犯。[1] 他的试验方法事实上无异于审讯技术，与冷战时期的洗脑术和意识形态斗争相关，以摩尼教善恶论为基础。邪恶应被彻底铲除，并由善取而代之。对他人或者敌人免疫性防御的否定，决定了卡梅隆实验的性质。但是，卡梅隆作为休克医

生，自己却是免疫时代的一个缩影。作为免疫干预手段的休克疗法可以用在他人、陌生人或者敌人身上，让他们消除戒备，这样就可以达到用另一种意识形态和故事情节重新书写其灵魂的目的。

娜奥米·克莱恩的第二位主角，也就是第二位休克医生名叫米尔顿·弗里德曼（Milton Friedman），是新自由主义市场的神学家。娜奥米·克莱恩研究出了二者之间的类比法。对于米尔顿·弗里德曼来说，社会在灾难之后的休克状态是一个机遇，是重塑新自由主义社会的最佳时机。新自由主义政权因此采取了休克这种操控手段。休克抹去并清空了灵魂，使其无力防御，这样，灵魂就可以心甘情愿地向残暴的重新编程屈服。当人们因灾难而丧失行为能力、精神受创的时候，就会屈从于新自由主义对他们的重塑："弗里德曼的使命和卡梅隆一样，都是基于恢复自然健康状态的梦想，在这种状态下，所有的一切在人为干扰造成紊乱之前都保持平衡。卡梅隆幻想将人的精神变回白板一样的空白状态，而弗里德曼则幻想抹掉现有社会的一切，引导其回到纯粹的资本主义状态，这样就排除了国家规制、贸易壁垒、利益固化造成的干扰。像卡梅隆一样，弗里德曼也认为，当经济严重扭曲变形时，若想重现处女地的风貌，唯一的办法就是使其陷入痛苦的休克。唯有苦药才能祛除、治愈这种病症和损伤。" [2]

娜奥米·克莱恩的休克理论导致她对真正的新自由主义精神政治学完全视而不见。休克治疗法本就是一种规训技术。只有在规训社会才会运用如此残酷的精神病治疗手段。这种治疗属于生物政治社会的强迫措施。从其特征上看，这些对精神进行规训的手段是具有矫正性的。然而，新自由主义权力技术并不施加规训式的强迫。就作用原理而言，电击休克疗法和新自由主义精神政治存在本质上的区别。休克所达到的效果归功于身体的瘫痪和对精神记忆的清除，其特征就是否定性。相反，新自由主义精神政治学则具有确证性。它不受被否定的威胁，而是借助积极的刺激来运行。它不用"苦药"，而是通过"点赞"（Like）去达到目的。它向灵魂示好，而不是对它进行打击震撼，使其瘫痪。它诱导灵

魂，走在灵魂之前，而不是处处与其针锋相对。它认真地记录灵魂的愿望、需求和期许，而不是将这些统统抹杀。它会对人的行为进行预判，疾走先得，而不是一味使人的行为落空。新自由主义精神政治是智能的政治，它不去压迫而是去努力讨好、成全。

---

[1] Naomi Klein, *Die Schock-Strategie. Der Aufstieg des Katastrophen-Kapitalismus* , Frankfurt a. M. 2009, S. 58.

[2] Ebd., S. 76.

友爱的老大哥

“新语”（Neusprech）是乔治·奥威尔（George　Orwell）的《1984》一书中监控国家（Überwachungsstaat）的理想语言。它完全取代了“旧语”（Altsprech）。新语的唯一目标是限制人的思维空间。词汇逐年变少，意识空间变得越来越狭窄。主角温斯顿的朋友赛麦热情地谈论着废除词汇所带来的美好。从新语词汇表上清除一定词汇，这样人们就无法在思想上犯罪了。自由的概念也因此而不复存在。在这方面，奥威尔的监控国家已经从本质上区别于剥削自由的数字化全景监狱。现代信息社会的特征不是消除，而是增加词汇。

奥威尔的小说，充斥着冷战思维和带有敌对性质的否定论。国家处于持续不断的战争中。温斯顿的情人茱莉娅甚至猜想，每天击中伦敦的炸弹也许就是老大哥党派自己投放的，其目的是让人们感到持续的恐惧和惊慌。书中，“人民的敌人”叫爱麦虞埃尔·果尔德施坦因，他是一个地下秘密运作的阴谋者联盟的头目，这个组织旨在推翻政府。“老大哥”与果尔德施坦因彼此进行意识形态的斗争。在电幕（Teleschirm）上，每天都会播放针对果尔德施坦因的“两分钟仇恨”（Zwei-Minuten Hass）短片。实为“谎言部”的“真理部”负责的是控制历史、使其与意识形态相适应的工作。奥威尔的监控国家所运用的精神技术是靠电击休克、剥夺睡眠、隔离、药物和身体折磨来进行洗脑。富裕部（Überfülle，新语为Minifülle）负责让消费品不足，制造人为的物资紧缺。

带有电幕和刑讯室的奥威尔式监控国家本质上与依靠网络、智能电话、谷歌眼镜，看起来拥有无限自由和交际机会的数字化全景监狱本质上是不同的。在全景监狱，没有刑讯，大家会利用网络推送消息

（Twitter）和上传（Post）帖子、照片等，这里没有神秘的真理部。透明与信息取代了真理。不去控制历史，而是利用精神政治去控制未来才是新式权力纲领。

新自由主义政权的权力技术不采取禁止、防护、镇压的手段，而是抱着展望性的、宽容的、可以反射心灵的态度去运作。它不会压制消费，而是令其最大化，这种权力不会导致物资匮乏而会导致物资过剩，更准确地说，是确证的过度膨胀。我们每个人都被提醒，要去交际和消费。决定了奥威尔式监控国家本质的否定性原则被确证性原则取代。消费者的需求不会被压制，反而受到鼓励和刺激。人们不再因为施刑而被迫承认，而是主动坦露。智能电话代替了刑讯室。老大哥现在展现出一张友爱的面孔，监控因为它的友爱变得十分有效。

边沁的“老大哥”虽然是隐形看不见的，但是他存在于每个人的大脑中，挥之不去。人们已经将“老大哥”融为自我意识的一部分。在数字化全景监狱中，没有人真的感觉到自己被监视或者被威胁。因此，“监控国家”这个术语用来描述数字化全景监狱的特征并不完全适合。在数字化全景监狱中，人们感觉自己是自由的，然而，恰恰是这种奥威尔式监控国家所缺少的，在数字化全景监狱中能被感知到的自由，才是问题所在。

数字化全景监狱利用了狱中人主动自我揭露的特性。同样被利用的，还有自我剥削和自我启发（Selbstauslechtung）。自由无时无刻不在被利用。那个违背我们意愿攫取我们信息的“老大哥”缺少的正是这种数字化全景监狱。我们其实是自己暴露自己，是自愿自我揭发。

1984年超级碗（Super Bowl）比赛期间屏幕上闪现的苹果广告短片简直就是个传奇。在短片中，苹果作为奥威尔式监控国家的解放者被搬上荧幕。一排排毫无意识、麻木不仁的工人以整齐划一的步伐走进一个大厅，静静地聆听电幕上“老大哥”的精彩讲话。这时，一个女子冲进大厅，思想警察正在追赶她。这个女子坚定地向前跑着，手握巨大的铁锤

放在健美的胸前。她毫不犹豫地跑向“老大哥”，使出全身力气将铁锤掷向电幕，电幕随后爆炸，火光冲天。人们从麻木中清醒。这时，一个声音伴随着文字出现了：“1984年1月24日，苹果电脑将推出Macintosh，你会明白为什么1984年不会是小说中的1984年。”与苹果广告所传达的信息不同的是，1984年并未成为监控国家结束的标志，而是成了新型社会的开端，其效果超出奥威尔的监控国家数倍。交际完完全全地被监控了，每个人都是自己的全景监狱。

情绪资本主义

如今是一个情感话题泛滥的时代。很多学科中都有关于情感的研究。突然间，人不再是理性动物（animal rationale），而是感性物种。然而，没人过问，对情感的这种突如其来的兴趣从何而来。关于情感的科学研究似乎并没有对研究过程中所做的事进行思考。这些研究都忽略了一点，即情感的发展趋势首先是和经济发展进程紧密相连的。此外，所用的概念也完全混淆，有时候是用“情绪”（Emotion），有时候又叫“感觉”（Gefühl），有时候也会用“情感”（Affekt）。

“感觉”（das Gefühl）和“情绪”（die Emotion）并不一样。我们所说的语感、球感等概念，用的都是“感觉”的感，而没用“情绪”的“情”或者“情感”（Affekt）的“情”。同样，我们只会说“悲痛感”，如果说“悲痛情”，听起来就有些奇怪。“情绪”和“情感”呈现的是纯主观的东西，而“感觉”表达出的则是客观的东西。

感觉是可以被讲述出来的，具有可陈述的尺度。然而，情感和情绪都是无法言表的。当今，戏剧面临着无法触动观众的危机，这实际上是讲述的危机。通过讲述来触动观众的戏剧正在被喧闹的情感体验式戏剧（Affekt-Theater）取代。因为没有语言的讲述，大量的情感呈现被搬上舞台。与感觉的呈现不同，情感的呈现不是立体的，为了把自己释放出来，它只能沿线性的轨道平铺下去。数字媒体就是这样一种情感体验式的媒体，数字化交流有助于实现精准的情感传输。因为受到时间的限制（Zeitlichkeit），数字化交流更多的，是在传递情感，而非感觉。“狗屎风暴”（Shitstorm）[1] 实际上就是情感风暴（Affektstroeme），是典型的数字化交流现象。

感觉是断言性的（konstativ）。因此，在表达想法的时候，我们会说“我的感觉是”，而不说“我的情感或情绪是”。情绪不是断言性的，而是践言性的（performativ），与一定行为活动（Handlungen）相关，它是有意向性的，是指向一定目的的。感觉则不一定是意向的，例如产生害怕（Angst）的感觉常常不是因为某一具体的对象。但是，畏惧（Furcht）则不同，它是意向的。“语感”也不是意向的，它的非意向性将其区别于富有表现力的、亦即表达情绪的语言表达。类似的，可能还有那个听起来怪怪的“共感”（Mitgefühl），它是一种广博的世界感，并不针对某一个人。感觉所覆盖的范围，是情绪和情感无法企及的，后面二者仅是主观的表达。

感觉存在一种与情绪不同的时间性。它会持续一段时间。情绪明显比感觉更易流逝、更加短暂。情感则限于一定的契机（Moment）。与感觉相反，情绪不是一种状态，它不能延续。事实上，也的确不存在静止的情绪。静止的感觉却显而易见地存在着。“情绪状态”（Emotionszustand）似乎是一种矛盾的表达。情绪是动态的、基于一定情境的、行为化的。情绪资本主义（Kapitalismus der Emotion）恰恰充分利用了这些特性。相反，感觉因为缺少践言性而无法被很好地利用。情感也同样不具有践言性，它是爆发出来的，并且缺乏施为的对象。

氛围（Stimmung）则与感觉和情绪都不同。它比感觉更加强调客观性。在客观上，一个空间才可能具有这样或者那样的氛围，这种氛围表达了一种客观的实然（So-Sein）。然而，情绪则恰恰产生于这种实然的偏离。例如，一个地方可以充满友好的氛围，这种氛围是很客观的东西。但是，对于“情绪”或者“情感”来说，我们却不能用“友好”来形容它们。氛围既不是意向性的，也不是践言性的，而是人所处之处。它展示的是人所处的心理状态。这样，氛围就是静止的、显示境况的，而情绪则是动态的、践言的。情绪表达的，不是心境处于何处，而是心境向何处发展，是形成感觉的原因。

伊娃·易洛思（Eva Illouz）[2] 在《资本主义时代的感官刺激》（*Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*）一书中没有回答为什么在资本主义时代感官刺激受到如此推崇的问题，她也没有对感觉和情绪在概念上加以区分。在资本主义初级阶段回答什么是感官刺激的问题并没有多大意义："韦伯《新教伦理与资本主义精神》一书的核心论题是经济贸易中情绪所扮演的角色，因为这些情绪是由神祇的神秘性引起的恐惧感，是企业主孜孜不倦关注的焦点。"[3] 这里所用的"恐惧感"（Angstaffekt）一词是错误的概念。因为，恐惧（Angst）是一种感觉（Gefühl）。感觉是时间性的感念，而情感却与时间性无关。情感不是恒定不变的状态，因而不具有感觉所具有的持久性。然而，恰恰是始终存在的恐惧感让企业主孜孜不倦地去工作。韦伯所分析的资本主义是苦行主义的资本积累，相比于感性逻辑，它更遵从理性逻辑。因此，它没有机会走进将情绪资本化的消费型资本主义。另外，在消费型资本主义中，意义和情绪可以被出售和消费。对于消费型经济而言，具有决定性意义的不是使用价值，而是情绪和宗教祭祀的价值。易洛思也没有过多地考虑这种情况，以至于使情绪在非物质生产的资本主义时期才获得重视。直到今天，情绪才跻身生产资料之列。

易洛思进一步指出，埃米尔·杜尔凯姆（Émile Durkheim）作为社会学核心的"情绪抱团"（Bündel von Emotionen），即团结，将社会活动者与社会的核心象征联系在一起。她总结并强调："具有典范意义的现代社会学理论，即使在情绪理论方面并不成熟，至少也隐含一系列个体情绪的概念，比如，害怕、爱、抱负、冷漠、罪恶等。所有这些情绪在大多数历史和社会学阐述中都会出现。这些阐述破旧立新，开创了新纪元。"[4] 在此列举的若干关于情绪的社会学理论完全解释不了今天的情绪经济。此外，易洛思对感觉、情绪和情感没有做概念上的区分。"冷漠"（Gleichgültigkeit）和"罪恶"（Schuld）既不属于情感，也不属于情绪。只有用感觉才能表达出罪恶感（Gefühl der Schuld）的意义。

易洛思显然没有明白，今天的情绪经济最终应归因于新自由主义。新自由主义政权将情绪用作资源，来创造更强的生产力和更高的生产率。规训社会宣传手段所呈现的理性（Rationalität）在生产水平处于一定程度时会达到极限，随即会被认为是一种强迫和压制。它突然显得呆板和不可变通。这时，与自由感和人性自由发展相伴的感性（Emotionalität）便取代了理性。自由意味着任情绪自由流露。情绪资本主义充分利用自由。情绪因被视为自由的主观表达而受到广泛欢迎。新自由主义权力技术恰恰利用了这里所说的自由的主观性。

理性具有客观性、普遍性以及持久性的特征。因此它与主观的、基于情境的、易变的感性截然相反。情绪主要产生于状态变化和感觉变化之时。相反，理性常与持久、恒定和规律相伴。它更倾向于稳定的状态。新自由主义经济为了提高生产力，正逐渐消除其延续性，植入更多的易变性，同时推动生产过程的情绪化。就连提高社交效率也有利于生产过程的情绪化，因为理性比感性要缓慢得多，是近乎静止的，因此，强迫提高速度就导致了情绪的独裁（Diktatur der Emotion）。

此外，消费型资本主义为了刺激消费和需求也打出了情感牌。情绪化设计（Emotional　Design）塑造了情绪模型，建构了将消费最大化的情绪典范。今天，我们最终消费的并不是商品本身，而是情绪。对商品的消费不无尽头，然而对情绪的消费则是无边无际的。情绪的发展超然于商品本身的使用价值，它开辟了一片新的广阔无边的消费空间。

在规训社会中人要像机器一样运转，情绪就成了阻碍，必须被彻底清除。规训社会中所谓的集中矫正（konzertierte　Orthopädie）就是要把一个无形的面团（Teig）打造成麻木的机器。当情绪或者感觉被完全切断时，这些机器才会处于最佳的状态。

今天，情绪的作用在当下受到追捧，还尤其受到新型非物质生产方式的影响，在这种生产方式下，互动交流的意义愈加凸显。受青睐的不仅是认知能力，还有情绪引导能力。这种发展趋势导致人被完全运用到

生产过程中。戴姆勒–克莱斯勒在一份声明中也有相应的表述：“因为服务态度十分重要，我们对员工进行考核评价时也越来越重视他们在社交和情绪引导方面的能力。” [5] 现在，社会交往、沟通交流，也就是说全部的行为举止都要派上用场。情绪被用作原料，用以优化沟通交流。惠普（Hewlett-Packard）公司是这样说的：“惠普致力于传播沟通精神，是一家倡导一体同心精神的企业。企业中的员工沟通协作、齐心协力。这是一种情感关系。” [6]

在企业运行中，典范转移（Paradigmenwechsel）正在进行。情绪变得越来越重要。感性管理逐渐取代理性管理。今天的经理人已经告别理性行为原则，他越来越像励志讲师（Motivationstrainer）。动机和情绪密不可分。将他们绑定在一起的是动议（Motion）。积极的情感是提升动力的发酵酶。

情绪可以引起特定行为的发生，在这个意义上，它是具有践言性的。作为一种好恶，情绪是行为的能量和感性的基础。情绪受作为本能发源地的边缘系统控制，并构成了行为中前反思的、半意识的、身体本能的层面，这个层面通常不可以被感知。新自由主义精神政治为了对前反思层面的行为施加影响才对情绪加以管控，并借此对人进行深层的干预。因此，情绪才是精神政治对人进行控制的有效媒介。

---

[1] 英语俚语，2013年被收入杜登德语大词典。指人们通过新媒体对一些特定人物（通常是政治人物）或组织或言论进行口诛笔伐，连续一段时间在网络上发布大量的信息，不断地批评、抗议以宣泄心中的不满和愤怒。

[2] 伊娃·易洛思，社会学家，希伯来大学理性研究中心研究员。

[3] Eva Illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus* , Frankfurt a. M.2007, S. 7.

[4] Ebd., S. 9.

[5] Zitiert in: André Gorz, *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie* , Zürich 2004, S. 20.

[6] Zitiert in: eva illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus* ,Frankfurt a. M. 2007, S. 39.

游戏化

为了创造更大的生产力，情绪资本主义还学会了游戏，其实就是另一种工作形式（das Andere der Arbeit）。感性资本主义将生活和职场都进行游戏化（Gamifizierung）。游戏将工作情感化和戏剧化，以此产生更强的激励效果。让人尽快成功、获得奖励，也会随之带来更大的成果和收益。情绪激昂的玩家可比理性行事或者只在机械工作的劳动者敬业得多。

游戏具有特殊的时间性（Zeitlichkeit），无须超过这段时间就能收获成功和奖励。缓慢并且逐渐才能成熟的事物是不能被游戏化的。时间长、速度慢的事情，不符合游戏的时间性。例如，打猎就像游戏，但是农民让作物缓慢成熟和安静成长的劳作就不能被游戏化。生活是不能被完全变成打猎那样的游戏的。

工作的游戏化利用了游戏人（homo ludens）。人们在游戏的同时，就已经屈从于环境威力法则了。今天，“点赞”（likes）、“好友”（friends）或者“粉丝”（follower）等符合打赏逻辑的功能，使社交活动也屈从于游戏程式制度。交际的游戏化与商业化并肩同行，它们都在破坏人与人的沟通交流。

“社会被行尸走肉所控——劳动着的行尸走肉”，罗伯特·库尔茨(Robert Kurz)所在的克里西西社（Gruppe Krisis）撰写的《向劳动宣战》（*Manifest gegen die Arbeit* ）一书的开头如是写道。财富生产在微电子革命后逐渐不再依赖人的劳动。在我们所处的后福特主义时代，劳动显得越来越多余，但是这个社会却前所未有地近乎一个劳动社会。这本书指出，恰恰是政治上的左派特别神化了劳动的意义。它不仅将劳动

升华为人的本性，而且还臆想般地把劳动神秘化为与资本敌对的原则。被视为丑闻的不是劳动本身，而是利用资本对劳动进行的剥削。因此，所有的工人党纲领始终都是关乎免除劳动，而不是从劳动中解放出来。劳动和资本只不过是勋章的两面而已。

今天，尽管生产力极强，“不存在被迫的和为了实现外在目的的劳动的自由王国（Reich der Freiheit）仍然没有到来” [1] 。马克思最终还是坚持了劳动优先权（Primat der Arbeit）的观点。因此，被视为最大生产力的自由时间的增加反作用于劳动生产力之上。 [2] 必然王国（Reich der Notwendigkeit）也因此将自由王国殖民化。闲暇时间（Mußezeit）作为高级行为时间（Zeit für höhere Tätigkeit）将其所有者转变成另一种主体，而这一主体所拥有的生产力要强于只知道埋头劳动的主体。自由时间作为个体用来全面发展的时间有助于固定资本（capital fixe）的形成。知识也因此被资本化。闲暇时间的增加，时髦地讲，同时也增加了人力资本（Humankapital）。可以无目的、随意活动的空暇也变成了资本。马克思认为“固定资本就是人本身”。人用自己的一般智力（general intellect）将自己转化成资本。真正的自由只有通过将生命从资本中、从这一新的超越论（Transzendenz）中全面解放出来后，才可能实现。资本的超越封锁了进入生命内在（Immanenz als Leben）的通道。

与马克思的看法相反，生产力和生产关系之间的辩证关系并没有带来自由。这种辩证关系其实使我们陷入一种新的剥削。因此，我们必须以马克思来超越马克思去思考，才可能真正掌握自由，即自由的时间。获得自由，只能寄希望于劳动的其他方面，寄希望于一种不再是生产力、也不能转化成劳动力的完全不同的力量，也就是说依靠一种与生产无关的生存形式。我们的未来将取决于我们能否超越生产去利用无用之用。

人是享乐物种。享乐（Luxus）本意与消费行为无关，而是一种非必须的生活方式。自由是建立在偏离及脱离必然的基础上的。享乐超越

了翻转困境的意图。今天，消费行为也成了享乐。过度消费就是非自由，是与劳动的不自由一致的一种束缚。作为自由的享乐如同游戏，只有在不考虑工作和消费的情况下，才可能实现。如此看来，这种享乐与苦行近似。

真正的幸福要归功于无度、放纵、享受、空洞、过剩以及奢侈，即基于摆脱必须、劳动和效率，以及抛却目标。然而，今天，就连资本也变得过剩，解放的潜能也被剥夺。此外，游戏也属于脱离了劳动与生产过程的享乐。作为生产要素（Produktionsmittel）的游戏化摧毁了通过游戏获得解放的潜能。游戏使人能够对事物加以完全不同的利用，使事物摆脱资本的宗教性和目的性（Theologie und Teleolgie）。

此前，有一则关于在希腊发生的异常事件的报道。之所以异常，是因为事情发生在一个饱受资本枷锁之痛的国家。这一事件具有特别标志性的意义，似乎预示着未来。孩子们在房子的废墟中发现一大捆钞票，但是并没有把钞票当钱花，而是把它们当作玩具，并撕毁了这些钱。这些孩子可能预知到我们的未来：世界身处废墟。我们就像那些孩子一样在废墟中玩弄、撕扯着钞票。

“亵渎神明”（Profanierung）意思是，属于神明，因此不允许人使用的东西又回到由人任意使用的状态。[3] 那些希腊的孩子们把钱当作玩具，便是对钱的亵渎。如今，被膜拜、神化的钱因为被亵渎而突然变成俗世的玩具。

阿甘本从敬神行为上的“集中”和“注意”（relegere）的角度来理解宗教的概念。以此为依据，宗教便有了专注和警惕的意思，换言之，对神圣的事物保持警醒，负责将神圣事物与他物分隔。这种分隔主要是为了宗教而进行的。那么，亵渎的意思就是指那种违背警惕性而有意疏忽的态度。那些希腊的孩子通过把玩以及撕毁钞票展示出来的，就是这种态度。亵渎也因此是我们摆脱超然（Transzendenz）和各种主体化形式的自由的践行。亵渎开辟了内在（Immanenz）的游戏空间（Spiel-

Raum）。

思考具有劳动型和游戏型两种形式。黑格尔和马克思的思想都是围绕劳动原则展开的。海德格尔的《存在与时间》（*Sein und Zeit* ）同样也遵从劳动原则。他的“烦”（Sorge）与“畏”（Angst）中所表达的“此在”（Dasein）不具有游戏性。到后期，海德格尔才发现在《泰然任之》（*Gelassenheit* ）中所写的游戏本质。他就是这样将世界本身诠释为游戏的。他探究着有关“几乎还未被预料和思考的游戏空间的悬而未决的问题” [4] 。海德格尔的“时间——游戏——空间”（Zeit-Spiel-Raum）指出了一种摆脱所有劳动形式的时间——空间。这是一种“事件——空间”（Ereignis-Raum）。在这里，作为主体化介质的“精神”（Psychologie）被完全压制。

---

[1] Marx, *Das Kapital* , a. a. O., S. 828.

[2] Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* , a. a. O., S.599.

[3] Vgl. Giorgio Agamben, *Profanierungen* , Frankfurt a. M. 2005.

[4] Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. AusgewähltêProblemê der Logik, Gesamtausgabe* , Bd. 45, Frankfurt a.M. 1984, S. 169.

大数据

哥伦布蛋

边沁将其全景监狱和哥伦布蛋进行了对比。边沁理论可以被应用在所有规训社会的监狱式环境中，并且可以十分有效地监控社会中的每个人。 [1] 边沁认为，他的全景监狱是社会秩序中戏剧性的转折：“如果这个原则从最初被逐步接受到最终被广泛应用，会导致文明社会的面貌发生无法预知的戏剧性变化，您会怎么看？” [2]

作为数字化控制社会的哥伦布蛋的大数据，会被证实比边沁的全景监狱更为高效吗？大数据真的既能监控人的行为举止，又能让人的行为举止服从于精神政治的控制吗？文明社会的面貌会再次发生完全不可预知的戏剧性转变吗？

大数据的确可以非常有效地进行控制。“我们保证您可以360度全方位了解顾客”是美国大数据公司Acxiom的宣传口号。数字化全景监狱实际上让人能够360度全方位监视其中的每个人。边沁的全景监狱与视觉角度有关，这样，它就不可避免地存在死角，囚犯在这个死角内可以悄悄地随心所欲，而不被发现。

因此，非视角性（aperspektivisch）的数字化监控才是最有效的。它不受视角的局限，而视角的局限正是模拟视觉（analoge Optik）的特征。数字化视觉对每一个死角都能进行全方位监控，这样一来，也就不存在所谓的死角了。而且，与模拟视角、透视视角相比，数字视觉还能洞察人的精神。

数据主义

大卫·布鲁克斯（David Brooks）在《纽约时报》（*New York Times*）上宣布了数据革命的到来。其中的内容与克里斯·安德森(Chris Anderson)的《理论的终结》（*The End of Theory*）同样具有预言性。“数据主义”（Dataismus）是一种新的信仰：“如果您问我，今天哪种哲学会再次广泛流行，我会说：数据主义。我们现在可以收集大量数据。这种能力似乎具有一定的文化设想，即所有可测的事物，都应当被测量。数据作为透明、可靠的透镜帮助我们排除了情绪及意识形态的偏见，让我们有能力去做不同寻常的事，例如，预知未来。……数据革命把一个神奇的工具交到我们手中，我们借此理解当下与未来。”[3]

数据主义以第二次启蒙运动的身份隆重登场。在第一次启蒙运动中，人们相信统计学能够让知识脱离神话的内容。因此，第一次启蒙运动中的统计学受到近乎狂热的赞颂。受统计学的影响，伏尔泰（Voltaire）甚至渴望见证涤清神话影响的历史。伏尔泰认为统计学是“那种无论作为公民还是作为哲学家都愿意去读历史的人所好奇的对象”。由统计学重新评价的历史是具有哲学性的：“统计数字是伏尔泰在方法论上怀疑那种只有叙事性的历史的出发点：他怀疑古代史中的那些故事（Geschichten），认为这些故事总是多少带有一些神话的色彩。”[4] 伏尔泰认为统计学就是一种启蒙，它以客观的、以数据证实和推动的认知来反对神话叙事。

第二次启蒙运动的口号是透明（Transparenz）。数据是透明的媒介。正如《纽约时报》关于数据主义的文章中所说，数据是“透明并且可靠的透镜”。第二次启蒙运动的要求是，一切都要归于数据和信息。这种数据极权主义，又叫数据崇拜主义，赋予第二次启蒙运动生命与灵

魂。声称可以摆脱任何意识形态的数据主义，本身就是一种意识形态。数据主义导致数字化极权主义的形成。因此，第三次启蒙运动是必要的，它让我们清楚：数字化的启蒙运动已经被奴役了。

大数据使认知不再受主观专断的束缚。因此，直觉不再是认知的高级形式，而是主观性的，弥补客观数据缺失的权宜之计。在复杂情况下直觉具有盲目性就是一个论据。就连理论也陷入了对意识形态的怀疑之中。如果有足够的数据，意识形态就会显得多余。第二次启蒙运动是纯数据化认知的时代。克里斯·安德森在其预言性的演讲中说道："从语言学到社会学，每一种关于人类行为举止的理论都已经过时了，请忘记分类学、实体学还有心理学。谁能告诉我，人类为什么做其所做？他们就是做了他们做的事，而我们则能以无比精确的方式追查和测出其所作为。若有足够的数据，数字自己就会说话。"[5]

第一次启蒙运动靠的是理智。在理性的名义下，想象力、肉体性和渴望感遭受压制。致命的辩证法使启蒙运动变成野蛮行为。同一个辩证法也威胁着基于信息、数据和透明性的第二次启蒙运动。第二次启蒙运动导致了一种新型暴力的产生。启蒙运动辩证法说，要去摧毁神话的启蒙运动，自己却一步步陷入神话学的困境："误导性的启蒙（Klarheit）只是神话的另一种表述而已。"[6] 阿多诺（Adorno）可能会说，就连透明性都只是神话的另一种表述而已，数据主义可能会引起一场误导性的启蒙。同一个辩证法使反对意识形态的第二次启蒙运动变成一种意识形态，变成一个野蛮数据时代。

数据主义被证实为数字化的达达主义（Dadaismus）。达达主义无一例外地放弃了所有的语境（Sinnzusammenhang）。语言在意义上是空洞的："生命中的事件都无始无终。一切都愚蠢至极，因此万事皆同。达达就意味着简单（Einfachheit）。"[7] 数据主义也是虚无主义。[8] 它完全摒弃意义（Sinn）。数据和数字是可以相加但不能叙述的。相反，意义则建立在叙述的基础之上。数据填充了这种意义的空洞。

今天，数字和数据不仅被绝对化，也被性别化和神化。例如，“量化自我”（Quantified Self，QS）基本上是由力比多能量来驱动的。数据主义总体上显示出力比多方面，或者直白地说，色情方面的各种特质。数据主义与数据进行交配。因此，现在也有“数据性行为”（Datasexsuell）这种说法，是指“坚决数字化”，认为数据是“性感的”。[9] “数字化”（digital）一词与“手指”或“脚趾”（digitus）一词同源，而手指、脚趾看起来就好似菲勒斯(Phallus)。

量化自我

在数据时代，总的来说，人们相信生命是可以被测量、被数字化的。就连“量化自我”理论也沉湎于这种信仰。身体被装上传感器，自动接受数据。体温、血压、卡路里摄入、卡路里消耗、运动情况或者身体脂肪含量都可以被测量。在静坐冥想的时候，心跳会被记录下来。就连休息的时候，身体的机能也要被计算。心理状态、情绪状况和日常活动等也都会被记录下来。这种自我测量和自我监控可以提升机体及精神的功能。然而，这个过程所积累的精准数据却无法回答“我是谁”的问题。就连“量化自我”理论其实也就是一种自我达达主义技术，它使自我完全失去意义。自我被彻底分解成数据而失去意义。

量化自我的座右铭是“通过数字认识自己”（Self Knowledge through Numbers）。不管数据和数字有多全面，我们都无法仅仅通过它们完成自我认知。数字不能叙述自我（Selbst）。算数不是讲述。我之为我，要感谢的是叙事。是叙事，而不是计数（Zählen），引发了自我找寻，或说自我认知。

就连古希腊的自我担忧也与自我记录的实践方法相关。自我担忧的本质部分就是德尔图良（Tertullian）的自我书写（Publicatio sui）：“在自我担忧的文化下，书写具有同样的重要性。人们为了日后还能读到当时的情况，而把自己的思想、行为写下来，给朋友寄送对他们有用的论文和书记，为了需要时想起来过去的事实真相而写日记，这些都属于自我担忧的践行。” [10]

自我书写致力于追求真相。把自己记录下来，有助于形成个人伦理。数据主义则清除了伦理与真相的自我定位（Self-Tracking）功能，并且让这种自我定位沦为自我控制的技术。收集来的数据也会被公布出

去，并且被用于互相交换。因此自我定位越来越像自我监控。今天的主体，是自己剥削自己的企业主，也是自己监控自己的监视器。自我剥削的主体自造了一个劳改所，在那里，它既是受害者也是作案人。自我启发和自我监控的主体自建了全景监狱，它在其中既是囚犯，也是看守。数据化和网络化的主体其实就是自己的全景监狱。监控的任务就是如此被分派给每个个体。

生命的总记录

今天，我们每一次点击、每一次搜索都会被存储下来。网络上的每一步都被监视和记录。我们的生命，在网络上被完整地临摹出来。数字化的行为习惯，准确地刻画出我们外在和内心的图像，这比我们自己刻画自己要更加全面、准确。

如今，可使用的网址数量不计其数。每一种日用品都可以有一个自己的网络地址。这些东西变成了主动的信息发送者。它们讲述我们的生活、我们的行为和我们的习惯。网络从注重人的拓展的2.0时代发展成为注重物的拓展的3.0时代，标志着数字化控制社会的建成。在网络3.0时代，对生命进行总体记录成为可能。如今，对我们进行监控的正是这些我们每天都要使用的物品。

我们好像被囚禁在数字化总内存（Totalgedächtnis）中，而边沁的全景监狱缺乏的恰恰是有效的记录系统，在那里只有一本“处罚簿”，用来记录实施的处罚及其原因。囚犯的生活并没有被记录下来。他们的真实想法和愿望，老大哥也无从知晓。与可能十分健忘的老大哥不同，大数据不会遗忘任何事情。仅仅出于这一原因，数字化全景监狱也要比边沁的监狱有效得多。

大数据和数据挖掘（Data mining）在美国大选中被证明实际上是一枚哥伦布蛋。候选人可以360度全方位窥视选民。从不同渠道收集来的海量数据，当然其中就包括买来的数据，被串联起来进行分析，从而清晰地掌握了选民情况。选民的私生活，甚至心理情况也因此被一览无余。微目标定位(micro-targeting)手段可以有的放矢地用个性化信息去引起选民的兴趣，对选民施加影响。微目标定位作为权力的微观物理实践是一种数据制动性精神政治学（datengetriebene Psychopolitik）。智能运

算能够对选民态度进行预测，从而使演说尽善尽美。迎合个体的演说无异于个性化广告。选举越来越像购买，国家越来越像市场，公民越来越像消费者。微目标定位成为精神政治的惯用手段。

人口普查作为规训社会的一种生物政治手段，提供的是人口统计学的，而非心理学上可利用的资料。生物政治学无法对精神世界一探究竟。相反，数字化的精神政治学则能够有预见性地干预心理变化过程。它也许可以在速度上超越自由意志，赶在自由意志前发挥作用。这可能就意味着自由的终结。 [11]

数字化潜意识

大数据可能会使我们的愿望在不知不觉中被他人读取到。在某种特定情况下，我们会产生一些不被意识知晓的莫名喜好。我们经常不清楚，为什么在内心深处会突然感觉到有某种特定的需求。一位怀孕到某一周的孕妇会对某种特定的商品产生需求，但她自己也不清楚这种需求是由一种相关关系（Korrelation）引发的。不知道为什么，她就是按照自己的心愿买回商品，她觉得事情“就该如此”（Es ist so）。“就该如此”或许与弗洛伊德的本我（Es）在心理上相近，这种本我脱离了有意识的自我（Ich）。如此看来，大数据似乎会将本我塑造成为精神政治所用的自我。倘若大数据能打开通道，进入支配我们的行为和喜好的潜意识，那么，深入到我们精神中去并对精神进行利用的精神政治就具有现实性。

瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）认为，电影摄像机使人们可以理解什么是视觉潜意识（Optisch-Unbewusste）：“特写镜头延伸了空间，慢镜头则延伸了运动……显而易见，这是一个异样的世界，摄像机前的它和人眼看到的它截然不同。造成这种不同的原因主要在于，一个由潜意识编织的空间代替了一个由意识编织的空间。当我们大体上习惯于伸手去抓打火机或者勺子时，我们就不会了解手和金属之间究竟发生了什么，也就更不会知道这种动作会随着情绪的波动发生怎样的变化。在这里摄像机凭借一些辅助手段发挥作用，例如通过下降和提升，通过中断和隔离，通过对过程的延长和压缩，通过放大和缩小进行介入。通过摄影机我们才能获知视觉潜意识的存在，就像通过精神分析了解到本能潜意识一样。” [12]

大数据和电影摄像机具有可比性。数据挖掘作为数字化透镜会放大

人的行为，并且在由意识编织的行为空间背后开辟一个潜意识编织的行为空间。大数据的微观物理学原理使我们可以透视潜意识的微观行为（Mikro–Handlung，或者actomes）。大数据还可以找出集体行为模式，而作为个体的我们对此可能一无所知。集体潜意识（Kollektiv–Unbewusst）也因此为人所知。与视觉潜意识相似，微观物理学或者微观心理学方面的关系网也被称为数字化潜意识。于是，数字化精神政治学就可以在潜意识层面干涉大众的行为举止。

大手笔

今天，大数据不仅以老大哥的身份登场，现在，它还是一笔大买卖（Big Deal）。大数据首先是一宗大买卖。个人数据无一例外地被货币化和商业化。今天，人作为具有经济价值的数据包被交易和对待。因此，人本身成了商品，老大哥和大买卖相互结盟，监控国家和市场合二为一。

数据公司Acxiom将3亿——几乎是所有——美国公民的个人数据作为商品进行交易，该公司现在对美国公民可能比中情局还要了解。在Acxiom公司，人被分成70类。在类别手册中，人被当作商品出售。针对每一种需求都有相应的商品供应。经济价值低的人在此被视为“废品”，而市场价值高的消费者则被归到明星组（Shooting Star）。这些36—45岁的人充满活力，早起晨跑，已婚却无子女，热爱旅行，并且会看电视剧《宋飞正传》（*Seinfeld*）。

大数据背景下诞生了一个新的数字化阶级社会。被归为“废品”类别的人属于最底层阶级，银行也拒绝给分值低的人贷款。除了全景监狱，现在又诞生了一个筛选监视机制（Bannoptikum）。[13] 全景监狱是对被关押的体制内的囚犯进行监控，而筛选监视则是认定那些远离体制或者敌视体制的人为不受欢迎的人而将其排除在外的机制。传统的全景监狱服务于规训社会，而筛选监视机制则负责保障体制的安全和效率。

数字化筛选监控机制将经济上毫无价值的人认定为废品。废品是必须被清除的东西，“是多余的，是废物（Menschlicher Müll），应当被社会丢弃——一言以蔽之，是垃圾。垃圾是无用之物的应有之意（Inbegriff）；垃圾堆里的东西都是些无可挽回、一文不值的东西。垃圾最重要的作用在于弄脏和堵塞我们本可以好好加以利用的空间。筛选

监视的最高目标，是确保把垃圾与有价商品分离，放在一边，准备送到垃圾场” [14] 。

遗忘

人的记忆就是一种讲述，一种诉说，遗忘是其中必要的组成部分。数字化记忆则是毫无遗漏地相加和积累。存储起来的数据可以用来计算，却不能用来讲述。存储和调取本质上与具有叙事过程的记忆是不同的。即使自传也是叙事性的回忆文本，而时间轴（Timeline）则无法叙事。它只是对事件或者信息进行的记录和累加。

记忆是动态鲜活的过程，不同的时域在此过程中彼此干预和影响。记忆不断被重写和调整。弗洛伊德也将人的记忆看作有生命力的有机体：“众所周知，我的设想是，存在于记忆痕迹中的素材会不时进行重组、关联，从而被改写，这样的过程叠加在一起形成了心理机制。我的理论中真正新的观点是，记忆不是一次形成的，而是经过多次加工后以各种符号的形式留存下来的。”[15] 因此，不存在被原原本本记忆下来并且可以原形再现的过去。数字化的记忆是由一个个中立的、几乎不会消逝的当下构成。它不具有可以延展开的时间范围，而活着的东西应该具有时间性。如此一来，数字化的生命就失去了生命力。数字化的事物在时间上是长生不死的。

精神

大数据会诱导绝对认知的产生。一切都可以被测量、被量化。各种事物终究会暴露出他们之间存在的遮蔽的、隐秘的相关关系（Korrelation）。人的行为举止也因此可以被准确地预判出来。这预示着新的认知时代的到来。相关关系取代了因果关系。“就是这样”（Es-ist-so）取代了“为什么”（Wieso）。数据驱动的事实的量化使人的认知不再具有灵魂。

估计在精神哲学家黑格尔看来，号称“全知”（All–Wissen）的大数据，实际上却是绝对的“无知”（Unwissen）。黑格尔的《逻辑学》探讨的是认知逻辑的问题，书中认为建立相关关系是认知的最原始阶段。例如，假设A与B相关，A发生变化，则B也会随之变化。在相关关系中，不管这种关系多么显著，人们也无法知道，它为什么会表现出这样的相关性。人们会想，事情本身就是这样的。相关关系是概率关系，而不是必然关系。它说的是：通常情况下，相关的A与B会同时发生。这就是相关关系与因果关系的区别所在。如果要表达一种必然关系，我们则会说：A的发生导致B的发生。

因果性不是认知的最高阶段。相互作用（Wechselwirkung）比因果关系更加复杂。它说的是，A与B互为条件。A、B之间存在必然的联系。但是，仅仅停留在相互作用阶段，还无法诠定A与B之间存在的关联的概念：“仅从相互作用的角度去观察已知的内容，这本身就是一种压根无法诠定概念（begriffslos）的行为。” [16]

正是对“概念”（Begriff）的诠定催生了认知。“概念”是将A与B囊括其中的C。借助C，A与B得到了诠定。它是将A与B概括在内的更高层级的联系，从这个联系出发，可以证明A与B之间的关系。因此，A与B是

组成第三方的更高层级的要素。只有在概念的层级上，认知才能实现：“概念是事物内在固有的、我之为我的（使自己与其他事物区别开来的）特性。理解一个事物，就是去明白它的概念。”[17] 只有从具有概括性的概念C出发，才能完全理解A和B的相关关系。大数据只进行了碎片式的认知，亦即只发现原始的相关关系，而并未对概念进行诠定。没有被诠定概念的大数据是没有灵魂的。这种由大数据诱生的绝对认知，就是绝对无知。

概念是一个把各种要素（Momente）囊括其中（ein-schliesst）进行融合领会(ein-begreift)的整体。它以推论（Schluss）的形式，诠定了其中的一切（Indem Schluss ist alles inbegriffen）。“一切皆为推论”意味着“一切皆是概念”。[18] 绝对认知也就是绝对推论。对绝对的定义是：“绝对就是推论。”[19] 单纯的叠加进行不了推论，推论也不是叠加的结果，而是叙述的结果。绝对推论排斥无限的叠加（weitere Addition）。推论作为叙述的结果是叠加的对立面。大数据是纯粹的叠加产物，永远得不出结论，永远无法终结。与大数据带来的相关关系和叠加关系不同，理论（Theorie）是一种叙述性的认知形式。

精神也是一个推论，一个整体，各组成部分被合理地组织在一起。在这里，推论表现出一种整合性。没有精神，这个世界会变得支离破碎。精神组成了这个世界的内在（Innerlichkeit），组成了汇聚一切的集合（Sammlung）。理论也是一种推论，将各组成部分融合、诠定于一身。克里斯·安德森所发表的《理论的终结》，传达了我们终将与精神告别的思想。大数据使精神完全枯萎。大数据驱动下的人文科学也不再是真正意义上的人文科学。绝对的数据化认知（Data-Wissen）等同于回到精神原点的绝对无知。

逻辑学认为：“所有理性的东西都是推论。”[20] 黑格尔认为，推论不属于形式逻辑的范畴，当一个过程的开头和结尾形成合理关联，进而构成有意义的整体时，推论就会出现。这就说明与单纯叠加不同的

是，叙述得出的是一种推论。认知是一种结论，礼俗和仪式也是推论的形式。它们都呈现了叙述过程，并且有相对原时和自己的韵律节奏。叙述没有加速度，而推论的形式则刚好相反，它们会衰变，一切都在流散，不会静止。当世界的一切都是叠加出来的，并且丧失所有的叙述张力和垂直应力的时候，就会出现全面提速（Totalbeschleunigung）。

今天，仅仅依靠感觉已经无法进行推论，因为感觉在无边无际的数字网络中不停切换，它已经完全迷失了自己。只有在沉思冥想的片刻，推论才会迸发而出。闭上眼睛，才象征着进行推论。然而，图像和信息的快速转换让人目不暇接，闭不上眼睛就得不出只有沉思冥想才得以实现的推论。如果说理性是一种推论，那么大数据时代就是一个失去理性的时代。

大事件

17世纪时，统计方法的问世让科学家、投机者、诗人和哲学家都兴奋不已。他们迷上了这种新的、统计学带给他们的概率和规律现象。亢奋的心情绝对不亚于今天我们看待大数据的心情。因为世界依然具有偶然性，当时的统计学让人们再次相信天意的存在。上面的情况在18世纪约翰·阿巴斯诺特(John Arbuthnot)撰写的一篇关于人口统计的论文中得到了证实，这篇论文题为《神旨的论据——从不列颠出生人口性别比的规则性谈起》（An Argument for Divine Providence, taken from the Regularity observ'd in the Britisch Births of both Sexs）。一些哲学家甚至认为，从统计得出的男性新生儿数量明显多于女性新生儿数量的结论中便可认清神的旨意。这一观点也被他们用来为战争辩护。

康德也痴迷于统计计算得出的规律性结论，并将其融入自己的历史目的论研究中。他一方面认为意志是自由的，另一方面又认为这种意志的自由是受到制约的。人的行为作为自由意志的外在表现，跟其他所有自然现象（Naturgegebenheit）一样都是由普遍自然法则（Naturgesetz）所决定。如果用普通眼光去看待人的自由意志的活动，就会发现其规律性（Gesetzmäßigkeit）。不论各个主体的行为表现得多么杂乱无章，从类别上来说，它们都能显现出一种尽管缓慢但持续向前发展的原初的禀赋（Anlage）。随后，康德指出了下面的统计数据："假设结婚的数量以及与此相关的出生数量和死亡数量会遵循某种规律，那么通过计算，它们都可以被提前确定出来。现实是，它们似乎不遵循任何规律，因为人的自由意志对这些数据的变化施加了极大的影响。但是，一些大国的年度统计表却证明，上面这些数据也和变化无常的天气一样，遵循着固定不变的自然法则。尽管谁也规定不了天气变化的规律，但总的来说，各种不同的天气情况（还是会本质使然的）足以保证植物的生长、河流

的流淌和其他自然界中的事物都按照同样的、不间断的进度运行。个人，甚至整个民族很少虑及的是，无论对自我意图的追求是如愿以偿（ein jedes nach seinem Sinne）还是事与愿违（einer wider den andern），在此过程中，他们都是不自知地顺着自然意图（Naturabsicht）走下去的。这种意图就像一条线索，引导着他们继续向前。”[21]

第一次启蒙运动基本上是与对统计学知识的信仰紧密联系在一起的。就连卢梭（Rousseau）的“公共意志”(volonté générale)也是统计数学运算的结果。公共意志是在没有任何交流的情况下形成的。[22] 它得自统计计算后的中间值（Mittelwert）：“总体意志（Gesamtwille）和集体意志（Gemeinwille）之间总是存在巨大的差异；一些人只看到集体利益，而另一些人只看到个人利益，这统统都属于特殊意志：但是如果不考虑这种衬托差异的多数（das Mehr）和少数（das Weniger），剩下的就是表征差异集合的集体意志。”[23]

卢梭明确强调，公共意志的确定无需交流，甚至必须将交流排除在外。交流使统计学丧失客观性。因此，卢梭反对组建政治党派和联合会。卢梭的民主是没有讨论和交流的民主。统计学方法合成了数量和真相。[24] 针对如何识别优秀政府的问题，卢梭给出了生物政治学的答案。他避免从道德角度回答这个问题。政治联合的目的无异于维护和保障社会成员的福利。对此，最可靠的衡量标准就是人口是否增加。在公民数量节节攀升的地方，那里的政府无疑是最好的。卢梭因此宣称：“统计学家们，现在是你们的时代了，计算吧，测量吧，比较吧。”[25]

今天，人们对大数据的兴奋与18世纪对统计学的狂热十分相似。然而，人们当时对统计学的这种狂热很快就退去了。统计学就像18世纪的大数据。很快，反对统计出来的理性的观点就出现了，主要以浪漫派为代表。浪漫派的基调就是对平均和常规感的厌恶。他们用稀有性、不确

定性以及突发性来反驳统计、计算出来的极大的概然性。浪漫派以其中意的奇特性、异常性和极端性来反对统计学的常规性。[26]

尼采也厌恶统计出来的理性：“统计学证明，历史是有定律的。是的，统计学也证明了，群体大众是何等鄙俗、令人生厌的千篇一律。你们应该去雅典推广统计学！在那里，你们才会感觉到什么叫异类！群体大众越是低级和平庸，统计规则就越是严密，而敏锐和高贵的人聚在一起时，这种规则马上就会去见鬼。在至高无上的伟大灵魂那里，你们的统计学便无计可施了，比如，你们能计算出伟大的艺术家是何时结婚的嘛！如果这时你们还妄想找到什么规律，你们就死了这条心吧。就算历史中存在什么规律，这些规律也是没有价值的。发生过的事，即历史，就是无价值的事。”[27] 统计学不关心“哪些伟大的人物正活跃在历史的舞台上”，它关注的只有“统计学家”。尼采反对那种把大规模的群体本能（Massentriebe）看作历史中重要、主要的因素，而把伟大的人物等同于洪流中清晰可见的气泡，仅仅视之为最显著标志的历史观（Historie）。

尼采认为，统计学数字仅仅证明了人是群居动物，“日益增多，并趋于相同”。今天的透明及信息社会也同样具有这种同一性特征。当一切迅速变得清晰可见，也就不可能存在什么分歧了。透明催生了从众的强迫（Konformitätszwang），这种强制革除了区别、异样和分歧。大数据主要是让集体性行为模式变得清晰可见。数据主义使得这种趋同的步伐不断加快。数据挖掘与统计学没有本质上的差别。它所揭示的相关关系表达了统计学上的概率。统计学无非就是计算出了平均值，大数据也大同小异。大数据不能预见大事件的发生。无论是历史，还是人类的未来，都不是由统计得出的概然性决定的，而是由不确定的、个别的大事件决定的。因此，大数据也无法预见未来。

---

[1] Jeremy Bentham, *Panoptikum oder Das Kontrollhaus* , Berlin2012, S. 103.

[2] Ebd.

[3] 参见《纽约时报》（*New York Times* ）2013年2月4日：“如果你让我描述一下正在兴起的当代哲学，我想使用‘数据主义’（data-ism）这个词。我们现在具备收集海量数据的能力。与这一能力相伴随的，似乎是某种文化设想：一切可以被量化的事物都要被量化；数据是透明可靠的透镜，帮我们滤除情绪主义思想和意识形态观念；数据可以帮我们做了不起的事情，比如预测未来……数据革命正在为我们提供理解过去和现在的绝佳途径。”

[4] Rüdiger Campe, *Das Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist* , Göttingen 2002, S. 399.

[5] 参见《连线》（*Wired* ）杂志2008年第16期：“抛开从语言学到社会学等等这些人类行为理论，也暂时忘掉生物分类学、本体论、心理学等等这些学问，谁能知道人意欲何为，何以为之？关键是，人们做了某件事情，我们即能以空前精确的方式将其追踪、量化。有了充足的数据，数字自己就会说话。”Zum Terminus Dataismuš vgl. auch *Trend Update Heft* 10 (2011): Dataismus, u. A. Pschera, Dataismus, Berlin 2013.

[6] Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung.Philosophische Fragmente* , Frankfurt a. M. 1969, S. 4.

[7] Tristan Tzara, *Sieben Dada-Manifeste* , Hamburg 1976, S. 12.

[8] Vgl. Byung-Chul Han, *Big Data: Dataismus und Nihilismus* ,ZeiT-Online am 27. 09. 2011.

[9] Evgeny Morozov, *Smarte neue Welt. Digitale Technik und die Freiheit des Menschen* , München 2013, S. 378.

[10] Foucault, *Technologien des Selbst* , a. a. O., S. 37.

[11] 维克托·迈尔——舍恩贝格（Viktor Mayer-Schönberger）、肯尼斯·库克（Kenneth Cukier）也提出了大数据的概念。Vgl.Viktor Mayer-Schönberger und Kenneth Cukier, *Big Data. Die revolution, die unser Leben verändern wird* , München 2013, S.203.

[12] Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen reproduzierbarkeit* , Frankfurt a. M. 1963, S. 36.

[13] Zygmunt Bauman/David Lyon, *Daten, Drohnen, Disziplin. ein Gespräch über flüchtige Überwachun* , Berlin 2013, S. 83 f.

[14] Ebd., S. 86 f.

[15] Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ.* 1887 – 1904, hrsg. von J. M. Masson, Frankfurt a. M. 1986, S. 173.

[16] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, erster Teil.Die Wissenschaft der Logik* , in: *Werke in zwanzig Bänden* , hrsg.von e. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 8, Frankfurt a. M.1970, S. 302.

[17] Ebd., S. 318.

[18] Ebd., S. 332.

[19] Ebd.

[20] Georg Wihelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik ii. Die Lehre vom Begriff (1816)* , Hamburg 2003, S. 104.

[21] 参见伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）《世界公民观点之下的普遍历史观念》（*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ）。结婚数量、出生数量、死亡数量呈现出规律性，乃康德援引1740年至1770年的统计数据得出的结论。而这一统计数据有可能出自约翰·彼得·吉斯密尔希（Johann Peter Süßmilch）所著的《由人类之出生、死亡及繁殖证明在人类变动中所存在的神的秩序》（*Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts,aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen* ）一书。Vgl. rüdiger Campe,*Wahrscheinliche Geschichte – poetologische Kategorie und mathematische Funktion, in:Poetologien des Wissens um 1800* , hrsg. von J.Vogl, München 1998, S. 209 – 230, hier: S. 220.

[22] 在《何为“多数决”》一文中，曼弗雷德·施耐德（Manfred Schneider）探讨了“公共意志”（volonté générale）中的统计学问题。Vgl. *Urteilen/entscheiden* , hrsg. von C. Vismann und Th. Weitin, München 2006, 154 – 174, hier: 161.

[23] Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 2011, S. 32.

[24] Schneider, *Was heißt Die Mehrheit entscheidet?* , a. a. O., S.162.

[25] Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag* , a. a. O., S. 94.

[26] Vgl. Manfred Schneider, *Serapiontische Probabilistik.einwände gegen die Vernunft des größten Haufens* , in:*Hoffmanneske Geschichte. Zu einer Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft* , hrsg. von G. Neumann, Würzburg 2005, S.259 – 276.

[27] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 –ende 1874, Kritische Gesamtausgabe Bd. iii4* , Berlin u. a. 1978,S. 250 f.

超越主体

尼采认为，对绝对突发（das Plötzliche）和颠覆（das Durchkreuzende）的戒备属于被人内化的本性（Vernatürlichung）。[1] 那种颠覆现行秩序的事件（Ereignis），如同自然现象（Naturereignis）一样不可预估、意外降临。事件完全不可预估和预判，并且会开创崭新的局面。事件将外界因素引入，让主体破除遮蔽，摆脱屈从。事件呈现出的爆发性（Brüche）和断裂性，都具备开辟新的自由空间的潜力。

与尼采一脉相承，福柯也坚持那种凸显事件切创性、唯一性的历史观。福柯用事件指代力量对比关系的颠倒、权力的倾覆、话语的转换以及对话语权人（Sprecher）的反抗。[2] 在事件中，另外一种话语秩序会从天而降。事件通过变换存在（Sein）的布局，打破对现有存在的笃定。事件是一种清除，在清除的过程中完成了对统治的推翻和颠覆。事件使之前状态中完全不存在的事物开始出现。

和体验（Erlebnis）不同的是，经验（Erfahrung）是建立在断裂性基础上的。经验意味着蜕变。福柯在一次谈话中发现，尼采、布朗肖（Blanchot）和巴塔耶（Bataille）所称的经验能帮助“主体摆脱自身的束缚，这样，主体就不再是原本的主体，抑或推动主体趋于毁灭或分崩”[3]。“主体——存在”就意味着“服从——存在”。经验让主体摆脱自己的屈从性。它是强调体验和情绪的新自由主义精神政治的对立面，因为这种政治只会让主体在屈从的泥潭中越陷越深。

透过福柯，我们可以把生存艺术理解为对自由的实践，这种实践让生存方式变得截然不同。生存艺术就是“去除心理化的艺术，意味着消灭心理学，意味着从自我中超脱，把本性、特质、性质等有名无名的个

性统统示人。如果做不到这些，生命就毫无价值”[4]。生存艺术与心理恐怖是势不两立的，心理恐怖是用来实现主体化的工具。

新自由主义精神政治学是一种统治技术，它通过设定心理上的程序，开展心理上的操控，来维持统治系统的稳定运行。因此，作为对自由进行实践的生存艺术，就必须采用去心理化的模式。它让作为统治工具的精神政治无计可施。主体被去心理化，就意味着被倒空，只有这样主体才会在任何生存模式下都获得自由。

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881– Sommer 1882, Kritische Gesamtausgabe Bd. V2* , Berlin u. a.1973, S. 427.

[2] Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens* , Frankfurt a. M.1987, S. 80.

[3] Michel Foucault, *Der Mensch ist ein erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori* , Frankfurt a. M. 1996, S. 27.

[4] Michel Foucault, *Ästhetik der existenz. Schriften zur Lebenskunst* ,Frankfurt a. M. 2007, S. 110 f.

痴言痴语

在1980年的斯宾诺莎（Spinoza）讲座上，德勒兹（Deleuze）发现：“毫不夸张地，我认为，他们装傻。装傻，一直以来也是哲学的功能之一。” [1] 哲学扮演的是一个装疯卖傻的角色。哲学从初始就与痴傻紧密相连。每一个能创造出新概念、新词汇、新思想的哲学家都必定是个痴傻之人。只有傻瓜才能理解“异于是”（das ganz Andere）。痴傻从各种事件和个别性中剥茧抽丝，为思想开辟出排空主体和心理作用的内在平面（Immanzfeld）。

哲学史就是一部痴言痴语（Idiotismus）史。知道自己无知的苏格拉底可以说是一个傻瓜。怀疑一切的笛卡尔同样是个傻瓜。我思故我在（Cogito ergo sum）是一句痴言痴语（Idiotismus） [2] 。思考的内部缩减成全了另一种思考的发端。笛卡尔通过对思考本身进行思考来表明自己正在思考。思考通过向自身的回归，重新抱朴含真。德勒兹让另一种傻瓜来与笛卡尔这样的傻瓜对峙：“旧时的傻瓜追求的是自己形成的自明性（Evidenzen）：这时，一切都变得可疑……新提出的傻瓜根本不在乎什么自明性……荒谬性才是其追求所在——这是思考的另一种完全不同的形象。旧时的傻瓜追求真实，而新傻瓜则打算将荒谬升格为思考的最高权威。” [3]

今天，社会上的异己、蠢材或者傻瓜好像几乎都消失了。数字化全面联网与交际大大地提高了从众强迫（Konformitätszwang）的效应。舆论暴力压制了痴言痴语。博托·斯特劳斯(Botho Strauss)深知今天的从众和市井习俗之间的区别：“对傻瓜来说，他以外的其他人之间的交流都非常和谐。大家都把格调降到最易相处的程度……这种习俗比以往的任

何一个我们所熟知的资产阶级时代的习俗都更加根深蒂固。”[4]

傻瓜是一种特异体（Idiosynkrat）。特异体质（Idiosynkrasie）字面上的意思是体液发生特殊混合后引发的过敏反应。当交际必须提高效率的时候，特异体质就会基于免疫反应而筑起一道屏障。无界限交际沟通因为它的存在而变得障碍重重。因此，为了提高交际效率就必须抑制特异体的免疫反应。为了使信息和资本循环加速，就要大力抑制免疫反应。在同类间相互呼应的时候，交际效率就会达到峰值。相反，对相异性和陌生感的抵制和反抗妨碍并延缓了同类之间的顺畅交际。恰恰在同类人的吵吵嚷嚷中，交际达到了最高的效率。

鉴于交际强迫（Kommunikationszwang）和从众强迫的存在，痴言痴语可以说是一种对自由的实践。本质上，傻瓜是不受约束、不被联网、不被灌输信息的人。他住在思不可及的、没有交际和网络的外界：“傻瓜就像被扯下的玫瑰花瓣，掉进志同道合的人群汇流而成的舆论的旋涡之中。他们四周到处是一派和谐的归顺者（Eingemeindete）和附庸者（Zugehoerige）。”[5]

傻瓜是现代的异教徒。异教本意为选择（Wahl）。异教徒是指具有自由选择权利的人。他敢于背离正统观念，敢于摆脱从众的强迫。傻瓜作为异教徒被看作反抗舆论暴力的形象。他打破了施于异己的魔咒。由于从众的强迫愈发强烈，今天比以往任何时候都迫切地需要去强化异教意识。

痴言痴语反对新自由主义统治权力，也反对它的绝对交际化和全面监控性。傻瓜不与人交际。它只与非交际性事物交流。因此，它一言不发。痴言痴语设立了一个个沉寂、平静、隔绝的空间，在那里，真正值得说的东西可以被说出来。1995年，德勒兹（Deleuze）就已经预告了沉默政治（die Politik des Schweigens）的来临。它专门针对那种强迫交际与坦白的新自由主义精神政治而存在：“今天，不能自由表达我们的观点，已经不再是难题。难题是，我们如何去营造让我们身处其中就有

话可说的隔绝的、沉寂的空间。压迫势力不再阻挠我们表达观点。相反，他们还强迫我们发表看法。不必说话，允许沉默，是何等自由的事情，因为只有那时我们才可能创造出越来越难能可贵的事物：一些真正值得说的事物。”[6]

白痴学者(Idiot Savant)能够理解另类知识。他鹤立鸡群，摆脱信息和联网的控制：“白痴学者就像一开始被称作自闭学者（Autist）那样，属于减轻责任主体，而且还有风险自担者的意味。一提到他们，总是有些其他的意指。”[7] 为了开始用另一种方式讲话，痴言痴语开辟了一片处女地，一个远离尘世渴求思想的远方。白痴学者像苦行僧那样，靠诗和远方过活。垂直应力（Vertikalspannung）使他具有更强的感应能力（Übereinstimmung），让他能够感受到事件的发生，接收到来自未来的信号：“苦行僧、圣僧、天线。圣人说，泛滥的节目波会制造与傻瓜从这个世界上接收到的微弱信号一样的干扰声。”[8]

智力（Intelligenz）一词由inter（在其中）和legere（选择）构成，字面意思是从中选择。智力因为被体制约束“在其中”（Zwischen），所以无法完全自由。由于它只能在体制内部进行选择，因此无法接触“外界”。它没有真正的选择自由，而只能从制度备好的各种可能性中进行选择。智力必须遵循制度逻辑。它是体制内在固有的。不同的体制定义不同的智力。因此，智力无法理解绝对的“异于是”。它处于水平线上，傻瓜则通过放弃占统治地位的体制，即智力，够到了垂直线：“蒙昧（Dummheit）的内在就像蜻蜓翅膀般柔软和透明，从中映射出战胜智力的光芒。”[9]

德勒兹在其生前最后一篇论文——《内在性：非特指的一个生命》（Die Immanenz: ein Leben...）中将内在性升格为幸福方程式：“我们说，纯粹的内在性就是非特指的一个生命，而非其他。它并非内在于生命，不内在于任何事物的内在性本身就是一个生命。非特指的一个生命是内在性之内在性，绝对的内在性：它是无可挑剔的能力，是绝对纯粹

的幸福。”[10] 因此，内在性是不存在于任何事物的内在性，它不是他物的内在，而是自身的内在。因此它是“内在性的内在性”。它不屈从于任何事物。它只满足自我需求。在这种生命的内在性层面上，统治秩序无法建立。资本表现出使生命与自身异化的超越性（Transzendenz）。作为生命的内在性消除了这种异化关系。

纯粹的内在性是既不能被心理化、也不能被主体化的空无（Leere）。内在性正是在这种“空无”的映衬下愈显轻柔、丰满、自由。[11] 傻瓜的特征既不是个体性也不是主体性，而是独特性。因此，傻瓜与还不能称其为独立个体或者成人的孩子在本质上相似。构成其此在性（Dasein）的，不是个性上的特征，而是无人格的自在发生（Ereignis）：“因此，孩子们在很小的时候彼此相似，几乎没有独立个性；但是他们却有独特性，一个微笑、一个手势、一个鬼脸，和那些不属于主体特征的自在发生（Ereignis）。幼童身上自内而外散发着内在生命力，那是一种纯粹的能力，还是一种超然于痛苦与羸弱之外的幸福感。”[12] 傻瓜与纯人（Homo tantum）相似，后者是“尽管不与他人混淆却不再有名字的人”[13]。傻瓜可以进入的内在性层面是去主体化和去心理化的矩阵，是使主体摆脱自身，拯救其进入“虚空时代无限空间”[14] 的否定性。傻瓜不是主体，“而是花一样的存在：永远向着阳光绽放”[15]。

---

[1] www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131 und Philippe Mengue, *Faire l’idiot. La politique de Deleuze* , Éditions Germina 2013.

[2] 本意为习语，这里引申为傻瓜说的话。

[3] Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* , Frankfurt a.M. 2000, S. 71.

[4] Botho Strauss, *Lichter des Toren. Der idiot und seine Zeit* ,München 2013, S. 10.

[5] ebd., S. 11.

[6] Gilles Deleuze, *Mediators* , in: *Negotiations* , New York 1995,S. 121 – 134, hier: S. 129, zitiert in: M. Hardt und A. Negri,*Demokratie. Wofür wir kämpfen* , Frankfurt a. M. 2013, S. 21.

[7] Strauss, *Lichter des Toren* , a. a. O., S. 11.

[8] Ebd., S. 165.

[9] Ebd., S. 7.在其所著《论痴》（*Traktat über die Idiotie* ）中，罗赛特（Clément Rosset）明确将“蒙昧”（Dummheit）与作为“智”（Intelligenz）反义词的“不智”（Inintelligenz）区别开来。就此，他创造性地提出了对“蒙昧”一词的另一种解释可能。他认为：“‘蒙昧’通常被视为‘不智’的同义词，‘智’的反义词。按这一思路，‘智’是乐于接纳、灵活、审慎的意思；‘蒙昧’则与此相反，是糊涂、迟钝、僵直的意思……而事实上，没有哪一种状态比‘蒙昧’更具乐于接纳、灵活、审慎的特质。” (Clément rosset, *Das reale.Traktat über die idiotie* , Frankfurt a. M. 1988, S. 183.)“蒙昧”是无限开放、包容的，而“不智”则是被禁锢的。“不智”缺乏经验，进而无法接触生发的事物：“‘不智’将自己锁闭起来，它预示自身存在获取这样或者那样认识的禁忌，因而限制了经验的广度。”而“蒙昧”却恰恰相反：“它可以通过从任何事物中转化出的专注和热情，让自己成为对一切事物均持开放态度的客体。”“蒙昧”是一种“使命”，一个“附随着全部偶像、教士、信徒的圣职”(Ebd. 185)。

[10] Gilles Deleuze, *Die immanenz: ein Leben …* , in: *Gilles Deleuze– Fluchtlinien der Philosophie* , hrsg. von F. Balke und J. Vogl,München 1996, S. 29 – 33, hier: S. 30.

[11] Zum Begriff der Leere vgl. Byung-Chul Han, *Philosophie des Zen-Buddhimus* , Stuttgart 2002, und Abwesen. *Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens* , Berlin 2007.

[12] Deleuze, *Die immanenz* , a. a. O., S. 31 f.

[13] Ebd., S. 31.

[14] Deleuze, *Die immanenz* , a. a. O., S. 31.

[15] Strauss, *Lichter des Toren* , a. a. O., S. 175.

图书在版编目（CIP）数据

精神政治学 /（德）韩炳哲著；关玉红译. -- 北京：中信出版社，2019.3
ISBN 978-7-5086-9706-2
Ⅰ. ①精… Ⅱ. ①韩… ②关… Ⅲ. ①自由主义－研究－西方国家－现代 Ⅳ. ①D091.5
中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第255402号

Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken by Byung-Chul Han © S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2014.
Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation
ALL RIGHTS RESERVED

精神政治学
著者：[德]韩炳哲
译者：关玉红
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：48千字
版次：2019年3月第1版
京权图字：01-2018-6473
广告经营许可证：京朝工商广字第8087号
书号：ISBN 978-7-5086-9706-2

版权所有•侵权必究

韩炳哲作品系列（套装共9册）
［德］韩炳哲　著

电子书编辑：张畅
版权经理：王文嘉

出 品：中信联合云科技有限公司 www.yuntrust.cn
版 本：电子书

出版发行：中信出版集团股份有限公司 CITIC Publishing Group

版权所有 · 侵权必究
投稿邮箱：tougao@citicpub.com

中信出版社官网：http://www.citicpub.com/ ；
官方微博：http://weibo.com/citicpub ；