

资本主义 与死亡驱力

[德] 韩炳哲 著
李明璠 译 毛竹 校

中信出版集团 | 北京

资本主义与死亡驱力*

Kapitalismus und Todestrieb

如今我们所说的增长，实际上是一种漫无目的的癌式扩散。我们正在经历一场生产和增长的迷狂，如同死亡幻觉一般。它佯装生机勃勃，掩藏着迫近的致命性灾难。生产越来越趋同于毁灭。“人类的自我异化已经达到一种能将自身的毁灭当作审美快感来体验的程度。”瓦尔特·本雅明对法西斯主义的评价，同样适用于今天的资本主义。

面对人类的毁灭狂热，阿图尔·施尼茨勒 (Arthur Schnitzler) 将人类比作细菌。人类历史的发展进程如同一种致命的传染病，增长和自我毁灭合而为一：“或许可以设想，对于某种我们在其中发现了自身存在的条件、必要性和意义，但

* 本文首次发表于本书。

无法完全理解的高等有机体。人类相当于一种疾病；这种疾病试图摧毁那个有机体，而且随着它的进一步发展，势必要将其摧毁，就像细菌试图消灭“患病”的人类个体。”^[1]人类严重丧失了辨识力，只能认清较低等的秩序，面对更高级的秩序时则像细菌一样盲目。因此，可以将人类历史视作一场“与神性的永恒斗争”，神性“必然会被人类消灭”。

弗洛伊德应该会完全赞同施尼茨勒的悲观主义论点。他在《文明及其不满》中写道：人类具有“残忍的攻击性”，是“不懂得关心同类的凶恶的野兽”^[2]。人类会毁灭自己。弗洛伊德虽然也讨论理性的作用，不否认它有能力认识更高级的秩序，但人类终归为本能所支配。他认为，死本能（Todestrieb）^①导致了人类的攻击性倾向。在《文明及其不满》完成仅几个月后就爆发了世界经济危机，这在当时可以为弗洛伊德提供充分的理由认为，资本主义是一种最能表现残暴的人充分发挥其攻击性的经济形态。

鉴于资本主义的破坏性，将资本主义与弗洛伊德的死本

能联系起来似乎是合理的。2015年在《查理周刊》办公地遭遇恐袭时丧生的法国经济学家贝尔纳·马里斯（Bernard Maris），在其研究报告《资本主义和死亡驱力》中写道：“资本主义的极度狡诈之处在于，它引导毁灭力量即死本能的走向，并使其转向增长。”^[3]根据马里斯的论点，资本主义利用死本能达到自己的目的，这是其致命的问题。随着时间的推移，它的破坏力占据上风，使生命无力招架。

然而，弗洛伊德的死本能确实可以解释资本主义的毁灭性进程吗？抑或资本主义受控于弗氏理论之外的一种完全不同的死本能？弗洛伊德对死本能的解释立足于纯粹的生物学基础上。他推测，“某个时候，在一种无法想象的力量的作用下，无生命的物质产生了生命的属性。……从前没有生命的物质在具有了生命之后，产生了一种回归原始状态的紧张情绪”，于是在生命体中形成了回归无生命状态的欲望，死本能由此出现：“一切生命的终极目标是死亡。反过来说：无生命的事物先于有生命的事物存在。”^[4]死本能使一切生命主体沦为“死亡的追随者”。生本能（Lebenstriebe）没有

[1] 该句有多种译法，常见的还有“死亡驱力”“死亡驱力”“死亡驱力”“死亡驱力”等。均来自弗洛伊德使用的德语概念 Todestrieb 及其不同的英译（如 Death Instinct, Death Drive）。本文将这一概念译作“死本能”；与“生本能”相对；有时根据语境也译作“死亡驱力”。（本书脚注均为译者注。）

[3] 译文引自弗洛伊德：《自我与本我》，徐凯译，天津人民出版社，2020年，第42页。

自己的目标。自我保存欲望和权力欲望也只是—些部分欲望，其作用只是“确保有机体能够按照自己的方式走向死亡，而将其他回归无机状态的非既定可能性排除在外”^[1]。每个有机体都只想以自己的方式死亡，因此它们竭力抗拒外来影响，“而这些影响反倒能带它们抄近道，尽快实现终极目标”^[2]。生命不过是有机体自身的向死而生（Sein zum Tod）。死本能的观念虽然对弗洛伊德产生了持久的吸引力。尽管最初有过犹疑，他还是坚持了这个思想：“认为存在死本能或破坏性本能的假设在精神分析领域内也遇到了反对。……在此发展出的观点只是我最初尝试性地提出来的。但随着时间的推移，这些概念已经彻底占据了 my 的思想，再也无法以其他方式进行思考。”^[3]

弗洛伊德执着于死本能论的原因可能在于，它可以解释人类的毁灭性驱力。死本能作用于生命体内部，使其消解。弗洛伊德将这种死亡过程解释为一种积极的自我毁灭。因此，死本能最初表现为自我攻击（Autoaggression）。只有生本能，即爱欲（Eros），才能确保死本能指向外部。外部攻击（Fremdaggression）防止生命体遭受自我毁灭。“这个本能（亦即死本能）自身将会被迫为爱欲服务，因为有机体破坏了

其他一些有生命或无生命的事物，而不是毁灭其自身。相反，对指向外部的这种攻击性加以限制，必将加强自我毁灭的作用，而自我毁灭在任何情况下都是在不断发生的。”^[4]

弗洛伊德在论述死本能时，没有区分人和其他生物。死本能是每个生命体所固有的，是该生命体返回无生命状态欲望。弗洛伊德将攻击性溯源至死本能，从而将两种完全不同的冲动联系起来。有机体内消除紧张状态并最终死亡的固有倾向，并不一定意味着破坏力。如果我们将死本能理解为生命力的逐渐衰弱，则无法从中推导出任何毁灭性的驱力。此外，由于死本能为所有生命体所固有，所以它不能解释人类攻击性的特殊之处。然而，人类极具攻击性，相当凶残，其盲目的破坏狂热是其他生物所不可及的。弗洛伊德认为，自恋也源自死本能：“在施虐狂中，死本能扭曲了性欲的目的，使之屈从于它自己的意图，同时还完全满足爱欲的需要。我们只有在施虐狂中才能最清楚地认识死本能的本质及其和爱欲的关系。但是，即使死本能没有任何性欲的目的，即使在最盲目的破坏性狂热中，我们也无法发现死本能的满足。

1. 参见弗洛伊德著：《一种幻象的未来：文明及其不满》，严志军、张泽译，上海人民出版社，2003年，第173页。

足伴随着一种尤其强烈的自恋享受，这是因为它使自我实现了获得全能的溯源。”^[1]死本能，即每个生命体返回无生命状态的欲望，并不能解释自我在施虐暴力中获得的明显自恋的享受。为了解释虐待狂，必须假定有一种完全不同的毁灭性驱力。

根据马里斯的观点，资本主义的驱力是一种为增长服务的死亡驱力。但这并没有解释，是什么造成这种不合理的增长压力，导致资本主义具有如此强大的破坏性，又是什么迫使资本主义盲目追求积累。探究这些问题要从死亡入手。资本主义建立在对死亡的否定之上。积累资本是为了抵御死亡，抵御绝对意义上的失去。死亡造成强制性生产和增长。马里斯没有对死亡本身予以足够关注，即使弗洛伊德本人也没有专门针对它做阐释。将死本能看作对死的渴望（Todeswunsch），恰恰隐藏了那表现为恐惧的死亡。这主要是因为，弗洛伊德没有考虑到每个生命体都抵抗死亡的事实。值得注意的是，他认为，通过死本能的假设，“不必再考虑有机体不顾一切维持生命的神秘追求。它与一切都无法产生

关联”^[2]。因此，认为弗洛伊德关于死本能的思想归根结底体现了一种压抑死亡的无意识策略，也并非没有道理。^[3]

具体到人类的攻击性——暴力（Gewalt），它与人类独有的死亡意识密切相关。暴力经济为一种积累的逻辑所支配。人施暴越多，就越自觉强大。积累的杀戮暴力（Tötungsgewalt）会产生一种增长、力量和权力的感觉，仿佛百毒不侵，永生不灭。人类在施虐暴力中获得的自恋享受正是源自这种力的增加。破坏可以克服死亡。人们通过毁灭性行为掌控死亡。杀戮暴力的增加意味着死亡的减少。核军备竞赛遵循的就是这种资本主义的暴力经济逻辑。毁灭力量的积累被认为是强大生存能力的体现。

远古的暴力经济表现在血亲复仇的螺旋式暴力中。在远古社会，死亡总是被视为暴力作用的结果，因此，即使“自然”死亡也会引发复仇。导致死亡的暴力会遭受反暴力（Gegengewalt）。每次死亡都会削弱被杀者所属群体的力量，于是这个群体也必须去杀人，以重建自身的权力感。血亲复仇不是报复，也不是惩罚。它不属于行凶者被追查的问题。

1. 译文引自弗洛伊德：《一种幻想的未来：文明及其不满》，严志军、张译译，第189页。

1. 译文参照弗洛伊德：《自我与本我》，徐雁译，第63页。

3/12, 1870-1871

惩罚是对报复的合理化，阻止了报复的雪崩式膨胀。与惩罚不同，血仇没有明确的指向性。这正是它的可怕之处，甚至还会发生无关之人也被复仇者杀死的情况。阿喀琉斯为给死去的好友帕特洛克罗斯复仇，不仅盲目进行杀戮，还容忍他人杀戮。被屠杀的不仅是敌人，还有大量的牲畜。

金钱从词源意义上指明了与献祭和狂热崇拜的关系。金钱原本就是人们用来获取祭祀品的交换手段。谁拥有的钱多，谁就等于有了无比强大的杀戮暴力：“从金钱源于献祭的角度看，它就像冻结的鲜血祭品。挥霍金钱，让它流动，看着它流动，产生的效果类似于在战斗中或祭坛上的鲜血流动。”^[12] 积累的金钱使其所有者具有捕食者的地位，使他对死亡产生免疫。从深层心理学的层面看来，这种凭借积累的毁灭力，凭借不断增长的资本财富来抵御死亡的古老信念依然奏效。

资本的积累逻辑与远古的暴力经济如出一辙。资本的行为就像现代版的玛那（Mana）。玛那指人通过杀戮获得的那种神秘的权力实体（Machtsubstanz）。人们积累它是为了制造出权力和无坚不摧的感觉：“过去人们认为，战士的身体接收了所有被他杀死的敌人的玛那。……每杀死一

个人，他的矛也随之增加了玛那。……为了直接吞并对方的玛那，他会吃掉对方的肉；为了将拼杀时增添的力量固定在自己身上……他把战败者的部分残肢当作战斗装备随身携带——一块骨头，一只干枯的手，有时甚至是整颗头颅。”^[13] 资本积累产生的效果与玛那积累是一样的。资本增长相当于权力增加。资本越多则意味着死亡越少。积累资本是为了逃避死亡。资本也可以被理解为凝固的时间，无穷尽的资本制造出时间无穷尽的错觉。时间就是金钱。面对有限的人生，人们要积累时间资本。

沙米索（Chamisso）¹ 的中篇小说《彼得·施勒米尔奇遇记》（*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*），可以当作一个资本主义经济寓言来读。施勒米尔把自己的影子卖给了魔鬼，换来了一袋取之不竭的金子。这个钱袋象征着无穷无尽的资本，与魔鬼做的交易其实是与资本主义达成的契约。无限的资本把代表着身体和死亡的影子变得青无踪影。然而施勒米尔很快意识到，没有影子的生活是不可能的。他像个游魂一样在世界各地流浪。这个故事传达的寓意是：死亡是

1 全名阿德贝特·冯·沙米索（Adelbert von Chamisso），法裔德国诗人、博物学家。《彼得·施勒米尔奇遇记》（1811）是他最广为人知的文学作品。

生命的一部分。正如故事结尾的告诫：“你，我的朋友，你要想活在人间，首要得学会敬畏你的影子，然后才是钱财。”

资本主义受困于死亡。对死亡的无意识恐惧驱使着它，死亡的威胁挟制资本主义不断积累和增长。这种胁迫性不仅带来生态上的灾难，也产生精神灾难。破坏性的绩效压力将自我确证和自我毁灭合而为一。人不断优化自我，直至死亡。肆无忌惮的自我剥削致使精神崩溃。残酷的竞争影响至恶，它产生一种对他人和自己无区别的感知钝化。

在资本主义社会中，死人和垂死之人越来越不可见，但死亡是不会消失的。比如说，如果工厂不存在了，就说明工作已无处不在；如果精神病院消失了，那是因为精神错乱已成为常态。死亡亦然。如果死者不可见，一种僵死状态就会将生命笼罩。生命僵化为生存（Überleben）：“死亡一旦被压抑在生存中……生命本身就不过是一种通过死亡确定的生存。”^[14]

将生与死割裂开是资本主义经济的根本特质，它创造了一种不死的生命（das untote Leben），一种活死人状态（Tot-im-Leben）。资本主义生产出一种自相矛盾的死亡驱力，因为它剥夺了活生生的生命。对永生不死的追求，使资本主义

极具破坏性。绩效僵尸、健身僵尸、肉毒杆菌僵尸，这些都是活死人的典型形象。活死人是毫无生命活力的。唯有接纳死亡的生命才是真正的生命。健康焦虑（Hysterie der Gesundheit）是资本本身的生命政治现象。

在努力追求永生不死的过程中，资本主义营造出了墓场（Nekropolen），这是清除了人类声音和气味的防腐的死亡空间。生命进程被转化为机械性的过程。人类生命对功能性的完全适应，已经成为一种死亡文化。绩效原则使人类越来越近似于机器，导致人的自我异化。数据主义和人工智能将思维模式化，思考变成了计算，生动的回忆被机器记忆取代。只有死人才会记得一切。服务器群组（Serverfarmen）是个死亡之地。我们为了生存下来，把自己活生生地埋葬；为了生存的希望，我们积累死的价值，即资本。充满生命的世界正被死的资本摧毁。这就是资本的死亡驱力。资本主义被一种僵尸癖主导着，它把生命变成了无生命物。一种致命的生存辩证法把生命变成了死亡，制造出活死人。埃里希·弗洛姆（Erich Fromm）描述过被僵尸癖支配的世界：“世界变成了无生命的人造物的集合；从合成食物到人工器官，整个人成为一台大型机械的组件，这台机器既操控着他，同时也被

Norman O. Brown Life against death

他操控。……他渴望把制造机器人作为其技术思想的最大成就之一，而且有专家向我们保证，机器人与活生生的人几乎没有差别。当人类与机器人难以区分时，这一成就就不会显得那么惊人了。生命的世界已经成为一个‘非生命’的世界，人已经成为‘非人’——一个死亡的世界。象征死人的不再是气味刺鼻的排泄物或尸体。现在，死人的象征是干净、闪亮的机器。”^[15] 不死的生命，活死人，是物化的、机械的生命。因此，只有以生命为代价才能实现永生不死。

资本主义体系排斥死亡，只能以死亡告终。鲍德里亚提出了一种独特的死亡驱力。他反对弗洛伊德的死本能，并将这一概念极端化为死亡反抗（Todesrevolte）：“在一个强制人们活下去，强制人们把生命资本化的系统中，死亡驱力是唯一的选择。”^[16] 死亡反抗以死相拼，攻破否定死亡的资本主义体系，迫使其与死亡进行象征性交换。在鲍德里亚看来，象征界（das Symbolische）是生和死尚未分离的领域，它与永生不死的想象（das Imaginäre）是对立的。死亡反抗设法使资本主义体系被象征性攻陷：“任何人，甚至包括系统，都不能摆脱象征义务。正是在这一陷阱中，存在着系统发生灾难的唯一机会。……系统本身必须通过自杀来应对死

亡和自杀的多重挑战。”^[17]

在鲍德里亚提出的死亡反抗中，主角是形形色色的自杀者。他甚至认为恐怖主义具有一种颠覆性的潜能。但自杀式袭击者是以真实的死亡来对抗否定死亡的体系，其暴力杀戮并不能让这个体系与死亡进行象征性交换。恐怖主义不是资本主义体系的对立面，而是该体系本身的症候表现。自杀式袭击者的残暴和冷酷反映了资本主义社会的残暴和冷酷。而且，自杀式袭击者与生活在资本主义社会的普通人有相同的心理轨迹。他的自杀表现为一种自我生产（Selbst-Produktion）的形式，被想象成惊世的自拍。按下引爆炸弹的按钮就像按下相机的快门。自杀式袭击者知道，袭击发生后，他的照片会立即遍布媒体，继而他会获得之前错失的关注。自杀式袭击者是带着炸药的自恋者。因此，恐怖主义可以被理解为本真性（Authentizität）的最终形式。

死亡反抗无法从根本上撼动资本主义体系。我们需要的是另一种生命形式，它必须取消生与死的割裂，让生命再次参与到死亡之中。每一次政治革命都必须以意识革命为先

[15] 译文引自鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，译林出版社，2000年，第78页。

导,让死亡回归生命便是意识革命。这场意识革命应该让人们认识到,只有与死亡进行交换,生命才是有生命力的存在,对死亡的拒斥破坏了一切鲜活的当下:“反抗死亡的斗争导致对过去和未来的过度关注,然而却失去了当下(即生命的时态)。”^[19]

被理解为生物学上的生命终结的死亡,并不是唯一的或说唯一真实的死亡形态。死亡亦可被理解为一个持续的过程。在这个过程中,人在有生之年已逐渐失去自己,失去其同一性。如此一来,死亡在死之前就已开始了。主体的同一性比一成不变的名称所显示的同一性要复杂得多。主体总是不断地偏离自身。现代死亡观念是基于生物机能的,这种生物机能观念将死亡限制在了最终停止运作的身体上。

巴塔耶把死亡理解为一种强烈的生命形态。死亡赋予生命以强度(Intensitäten)。它意味着充盈、过度、浪费、放纵、挥霍。从死亡中发散出的迷狂对情欲体验至关重要:“如果爱情在我们体内不同于死亡,那它就不是爱情。”^[19]巴塔耶在《色情》(Die Erotik)的开篇写道:“色情,可以说是对生命的肯定,至死方休。”^[20]相较于弗洛伊德把爱欲与死本能对立起来,巴塔耶则昭示出死亡与爱欲的密切关系:

生命冲动升华到极致,就会接近死亡冲动,但此死亡冲动不同于弗洛伊德的死本能,它是生命本身的表达。情欲(das Erotische)充当着生和死相互交换的媒介。代表充盈和挥霍的死亡表现了反经济原则,对资本主义体系具有颠覆性的作用:“在生命受价值和有用性支配的系统中,死亡成为无用的奢侈,成了唯一的替代办法。”^[21]情欲是一种连续性的冒险,它打破了个体自我孤立的非连续性,而这种非连续性正是经济的基础。情欲使自我死亡。死亡是在他者中失去自我(Sich-Verlieren-into-Andere),它终结了自恋。

资本主义的建立取决于反映在消费和生产中的需求及愿望。激情和强度让位于愉悦感和无结果的刺激。为符合消费和享受的公式,一切都被教平了。痛苦等否定性事物统统被清除,取而代之的是需求满足的肯定性。死亡是全然否定性的,对生产的强制追求废除了否定性,连爱情都适配资本主义进程,萎缩成了性需求。他者沦为为自恋的主体满足自身欲望的性对象。不具备他性的他者只能被消费。

凭借对死亡的否定,资本主义继承了形而上学的衣钵,成为一种追求无限资本的唯物主义形而上学。甚至柏拉图也曾梦想过一座没有死人的城池。在他的理想国里,死者受到

严重的歧视。《法律篇》(Nomoi)中写到,任何一块可耕地上都不应有坟墓。安置坟墓必须以不给生者带来不利为前提条件。只有为了排除假死的情况才能将死者留在屋内,且存放时间不能超过三天。柏拉图禁止生者与死亡进行任何象征性交换。死亡是要被驱除的,而死者却提醒了死亡的存在,于是死者被当作必须尽快清除的垃圾来对待。但如果生命对死亡如同对污物一般厌弃,生命必定会在自己的排泄物中窒息而亡。

阿多诺以一种“将未被贬低、未被拔高的死亡意识融入自身”^[1]的思想,反驳了否认死亡的形而上学。我们必须意识到排斥死亡的严重性。人的意识是会死亡的。阿多诺清楚,生命若将死亡否定为纯粹的破坏物,那么生命本身也会发展出破坏性的特征。健康是一种资本的意识形态,甚至是一种疾病。生存癡症(Hysterie des Überlebens)使生命扭曲。阿多诺用被死亡的否定性刺激的“美”来反对凶险的不死生命的癡式生长:“过于健康本身就是种疾病,治这种病唯一的药是让病人意识到它是一种对生命本身的抑制。美就是这样一种病,它既让生命停下脚步,也延缓了生命的衰朽。然而,如果是以生命为由拒绝疾病,那么具体的生活在

与它的另一时刻的盲目分离中,就变成了一双入……

与自夸。一个人憎恨破坏性,也必须憎恨生命:只有死亡是一种没有扭曲的生命的形象。”^{[1][2]}生命即友善。能死去的生命是友善的。

尽管弗洛伊德与死亡有着矛盾的关系,但他完全意识到了生死和瞬的必然性。对死亡的无意识排斥必须让位于对死亡的自觉接纳:“在现实中,在我们的观念里,给予死亡应有的地位,让我们迄今为止如此小心谨慎地压制在潜意识里的死亡不时显身,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,某种回归;但它也有优点,即正确认识真相,让我们生活变得好过。”^{[1][3]}肯定生命即肯定死亡。生命否定死亡,则意味着否定其自身。唯有让死亡回归生命生命形态才能使我们摆脱永生不死的悖谬:我们过于活跃而不得死,过于僵滞而不得生。

反对历史进步的观点

1. 译文引自阿多诺:《最低限度的道德:对受损生活的反思》,洪子韩译,上海人民出版社,2020年,第207页。

为什么今天不可能发生革命？*

Warum heute keine Revolution möglich ist?

不久前在柏林邵宾纳剧院的一次辩论中，我和安东尼奥·奈格里（Antonio Negri）¹对资本主义展开了批评。两种不同的观点发生了正面碰撞。奈格里对全球范围内抵抗“帝国”（Empire）、抵抗新自由主义统治体系的可能途径满怀热情。他以共产主义革命者自居，称我为怀疑派教授。他着重强调了“诸众”（Multitude）的力量，即彼此联结的抗议和革命群体，深信他们可以推翻帝国。然而在我看来，这位共产主义革命者的立场似乎过于天真，脱离现实。因此，我尝试向奈格里解释，为什么在今天这个时代不可能发生革命。

为什么新自由主义的统治体系如此稳固？为什么它如此

* 本文原载：Jüdische Zeitung, 3. September 2014.

¹ 意大利政治理论家、政治哲学家、斯宾诺莎研究者。

难以抗拒？为什么它能迅速驱散一切阻力？为什么在贫富差距日益加剧的今天依旧没有发生革命的可能？要解释这些问题，必须准确理解今天的权力和统治是如何运作的。

要建立一个新的统治体系，势必要消除阻力。对于新自由主义统治体系也是如此。为能让新统治体系立足，必然需要一种建制性权力（*setzende Macht*），它往往伴随着暴力。但这种权力与指向系统内部的稳定性权力（*Stabilisierenden Macht*）并不相同。众所周知，新自由主义的先驱之一玛格丽特·撒切尔（Margaret Thatcher）将工会视为“内部敌人”，并与之进行了激烈的斗争。然而，这种为推动新自由主义实现而进行的暴力干预，并不是维护系统稳定的权力。

在规训社会和工业社会中，系统保护权力是压制性（*repressiv*）的。工厂工人遭受工厂主的残酷剥削。这种他人剥削引发了工人的抗议和反抗。在这种情况下，有可能发生推翻现存生产关系的革命。在一个压制性的体系里，谁是压迫者，谁是被压迫者，清晰可辨；这里有一个具体的对立面，一个要推翻的可见的敌人。

新自由主义的统治体系则以完全不同的方式建构而成。其系统保护权力不再是压制性的，而是诱惑性的。就是说

它易于使人上当受骗。它不再像规训体系中的权力那样显而易见；不再有具体的对立面，不再有压制自由的敌人，也不再具有抵抗的可能。

新自由主义把受压迫的工人塑造成自由的企业主，他们成了自己的老板。如今，每个人既是雇主，也是给这位雇主打工的自我剥削者，主仆身份集于一身。阶级斗争也转变为与自身进行的内部斗争。失败的人会自责，会感到羞愧，却不会质疑社会。

规训权力耗费巨大力量将人们强行禁锢在指令和禁令的束缚中，是效率低下的权力。效率更高的是那种确保人们自愿服从于统治体系的权力技术。其独特性在于，它不通过禁止和剥夺，而是通过喜欢和满足发挥作用。它不是把人变得顺从，而是试图使人形成依赖。新自由主义的这种绩效逻辑也适用于监视。在20世纪80年代，人们对人口普查进行了激烈的抗议，甚至小学生都加入了街头抗议的队伍。

从今天的角度看，职业、学历、住所距工作地远近等人口普查需要的信息实在稀松平常，隐瞒它们近乎可笑。然而在那个年代，人们认为自己面对的是作为统治机构的国家，它违背公民意愿夺取他们的信息。那个时代早已过去了。今

天，我们自愿地暴露自己。恰恰是这种被感知的自由，使抗议变得不可能。与抗议人口普查的年代不同，我们不大抵抗监视。自我曝光和自我袒露都是自愿的，它们遵循着与自愿的自我剥削相同的绩效原则。我们要抗议什么？抗议我们自己吗？美国观念艺术家珍妮·霍尔泽（Jenny Holzer）在她的系列作品《自明之理》（*Truism*）中表达了这种矛盾的情形：“远离我所欲。”

区分建制性权力和系统保护权力至关重要。系统保护权力通过一种精明且友好的表现形式使自己隐形，从而无懈可击。服从的主体对自己的服从性毫不自知，误以为自己身处自由。这种统治技术对于化解反抗卓有成效。压制和侵犯自由的统治是不稳固的。然而新自由主义政权之所以如此稳固，对一切反抗产生免疫，是因为它善用自由，而不是压制自由。压制自由会迅速引起反抗，榨取自由则不会。

亚洲金融危机发生后，韩国受到巨大冲击，陷入了经济瘫痪。于是，国际货币基金组织向韩国提供了贷款。为了还贷，韩国政府不得不强行实施新自由主义改革，不顾反对者的抗议。这种镇压式的权力就是所谓的建制性权力，它往往诉诸暴力。但这种建制性权力与系统保护权力不同，后者

在新自由主义政权中做出一副自由的样子。娜奥米·克莱恩（Naomi Klein）¹认为，类似韩国或希腊金融危机这样的灾难发生后，整个社会出现的休克状态是迫使这个社会接受彻底重新规划的绝佳时机。今天的韩国社会几乎不再有任何对统治体系的抵抗，取而代之的是普遍的顺势主义和对抑郁及倦怠的共识。韩国是目前全球自杀率最高的国家之一。人们没有寻求改变社会，而是选择对自己施暴。本可能引发革命的指向外部的攻击性，让位给了自我攻击。

今天，没有任何互联、协作的群众会成为全球范围内的抗议和革命主体。每个人都是自己的雇主，孤立无援，这种孤独构成了目前的生产方式。过去，企业之间相互竞争，但企业内部可能依旧团结。而今，每个人都在与他人竞争，即使在企业内部也是如此。这种绝对竞争虽然极大地提高了生产力，但却破坏了团结和集体精神。疲惫的、抑郁的、孤立的个体不可能形成革命群体。

新自由主义无法用马克思的理论来解释。他著名的劳动“异化”理论甚至根本没有在新自由主义中表现出来。如今

1. 加拿大记者、作家、社会活动家，以对资本主义和全球化的批评闻名。

involution

内卷

我们兴奋地投入工作，直至精疲力竭，而兴奋恰恰就是倦怠综合征的第一阶段。倦怠和革命是互斥的。因此，奈格里认为群众可以摆脱依附性的“帝国”并建立一个共产主义社会，这是错误的想法。

西方所谓共产主义的情况又如何呢？如今到处都在谈论着“分享”（Sharing）和“共有”（Community）。共享经济被认为将取代财产所有权经济。“分享即关怀”，这是戴夫·埃格斯（Dave Eggers）最新小说《圆环》（*The Circle*）中“圆环人”的格言。在通往圆环公司总部的人行道上，布设着刻有“寻求集体”“参与”等口号的地砖。但是，真正的口号应该叫作“关怀即杀戮”。把我们每个人都变成出租车司机的数字化共享汽车平台 Wunder Car，也在用“共有”这一概念做广告。但是，共享经济的出现并不意味着资本主义走向尽头，也不会如杰里米·里夫金（Jeremy Rifkin）在他的著作《零边际成本社会》（*Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft*）¹中所言，出现一个以集体为导向的，共享比拥有更有价值的全球性社会。相反，共享经济最终导致生活的全面商业化。

¹ 中文版里夫金·里夫金：《零边际成本社会》，曹迪研究组专家组译，中信出版社，2014年。

里夫金颂扬的从所有权到“使用权”的转变，不会把我们从资本主义中解放出来。没钱的人没有参与共享的可能。即使在使用权的时代，我们依然生活在屏蔽机制（*Bannoptikum*）中，穷人照旧被排除在外。鼓励人们把自己的家变成旅馆的共享市场爱彼迎（Airbnb），甚至把人类的热情好客变成了经济行为。共享或协作共同体（*kollaborative Commons*）仰仗的意识形态导致了集体的全面资本化。无目的的友善、亲切不再可能。在一个人人相互评价打分的社会里，友善已经被商业化了。人们变得友善是为了得到好评。即使在协作经济的时代，资本主义的无情逻辑仍然起支配作用。矛盾的是，在这个美妙的分享过程中，并没有人自愿奉送任何东西。资本主义一旦开始把共产主义本身作为商品出售，说明资本主义已经得到完满实现。共产主义成为商品意味着一切革命皆被终结。

对人的全面剥削*

Die Totalausbeutung des Menschen

“客户终身价值”(Customer-Lifetime-Value)指一个人在作为客户的全部时间里能为一个企业提供的价值。这个概念的产生基于将人的整个生命转化为纯商业价值的意图。今天的超资本主义(Hyperkapitalismus)彻底消除了人的存在,把它变成了一张商业关系网络。我们现在的生命里,没有任何领域可以逃脱商业化。

社会的日益数字化在很大程度上促进、扩大并加速了对人类生命的商业利用。由于这一进程,尚未被商业化染指的生命领域也已沦陷。因此,创造新的生命领域、新的生活方式,以抵抗对人类生命的全面商业剥削,是我们的当务

* 本文原载: Süddeutsche Zeitung, 20. Juni 2016.

之急。

苹果公司把纽约的旗舰店打造成一座典型的超资本主义殿堂，它是一个全部由玻璃构成的立方体。为了呈现其自身代表的通透可见，内部空间无任何隔断和遮挡。真正的商店位于地下层。整栋建筑是透明性（Transparenz）的物质化身。

从建筑上看，透明的苹果旗舰店大概是麦加的黑帷幕“天房”（Kaaba）的反形象。Kaaba的字面意思是立方体，这个漆黑的方盒子毫无透明度。天房内部也是全空的，代表了一种与超资本主义秩序相对立的神学秩序。

苹果旗舰店和天房表现两种不同的统治形式。透明的立方体确实呈现出自由感，象征着无限的交流。但这种透明本身就是一种统治形式，它在今天以数字化极权主义的形式出现。它宣告着新统治即超资本主义统治的登场。它象征着今天的全面交际（Totalkommunikation）——与全面监视和全面剥削逐渐重合的交际状态。

天房是封闭的，只有神职人员可以进入建筑内部，而透明立方体则是全天开放的，人人都可以以客户身份进入。这里存在着两种对立的统治秩序：封闭的统治和开放的统治。当然，后者比前者更有效率，因为它假扮成了自由的化身。

玻璃立方体是超资本主义对超交际（Hyperkommunikation）的超认可，这种交际洞穿一切，揭露一切，并把一切商业化。在这栋玻璃房子里，连同位于地下层的苹果商店，交际、商业和消费融为一体。

跨国公司收集消费者在消费行为、婚姻状况、职业、偏好、业余爱好、住房情况和收入水平方面的相关数据。他们使用的算法与美国国安局的算法没有明显区别。

仿佛大型百货公司一般的世界是一座数字化全景监狱（digitales Panoptikum），使我们受到全面监视。全面剥削和全面监视是一枚硬币的两面。美国大数据公司阿克诚（Axiom）纯粹从经济的角度将人分为70个级别。顾客价值极低的群体被称为“废物”（waste），等同于废品、垃圾。

大数据使预测人类行为成为可能。这让未来变得可计算且可操控。事实表明，大数据是一种非常有效的精神政治工具，可以把人像提线木偶一样操控。大数据创造了一种统治术，可以在被操控对象不知不觉的情况下干预和影响他的精神。数字化的精神政治使人降格为可量化和可操控的对象。因此，大数据预示着自由意志的终结。

宪法学家卡尔·施米特（Carl Schmitt）曾说，主权者

(Souverän)是对非常状态做出决策的人。¹几年后,他改写了这句名言:“第二次世界大战后,考虑到我的死亡,现在我要说:主权者是拥有宇宙波的人。”卡尔·施米特一生害怕广播和电视,因为它们有操控性。今天,在数字政治的时代,施米特关于主权的论点势必要被再次改写:主权者是拥有网络数据的人。

数字化联网可以实现对一个人的全面评估和全面曝光。这种对个人数据的收集存在巨大风险,因此必须在政策层面严加限制。德国信用权益保护协会 SCHUFA 等信用评级公司也造成了歧视性的影响。对一个人的经济价值评估背离了人类尊严的理念。任何人都不能被降级为算法评估的对象。

在德国早已享有至高地位的 SCHUFA 公司,竟然在前段时间提出了通过社交网络筛选有用信息的想法,其背后的深层意图暴露无遗。该公司的宣传口号“我们成就信任”,纯属讽刺。

像 SCHUFA 这样的企业其实完全摒弃了信任,用监控取而代之。信任意味着在面对他者时,即使不了解也与对方

建立一种肯定的关系。在欠缺了解的情况下,信任可使入有所行动。如果我事先了解对方的一切,那么信任就成了多余的。以 SCHUFA 公司为例,它每天处理 20 多万个查询,这是只有在监控社会中才会发生的事情。一个建立在信任基础上的社会不需要 SCHUFA 这样的企业。

信任他者意味着这份信任不一定会被满足,也就是有可能发生背叛,而这种背叛的可能性是信任本身的重要构成。自由也意味着一定的风险。一个以追求安全为由将一切置于控制和监视之下的社会,将会陷入极权主义。

面对咄咄逼人的数字极权主义,欧洲议会主席马丁·舒尔茨(Martin Schulz)不久前在伦敦指出,当前迫切需要制定一个数字时代的基本权利宪章。德国前内政部长格哈特·鲍姆(Gerhart Baum)也呼吁进行全面的“数据裁减”。

遏止数据极权主义需要变革性的全新思路,还应当寻求可行的技术途径,以确保个人数据在一定期限后被自动删除,从而实现数据的大规模裁减。这在今天的数据狂热时代势在必行。

仅凭有关数据保护的基本权利宪章不足以阻拦数据极权主义,我们还必须在意识和心态上有所转变。今天,我们绝

¹ 参看卡尔·施米特:《政治的神学》,刘宗坤、吴增定译,上海人民出版社,2015年,第47页。

不是一座受外部控制的数字化全景监狱中的囚犯或牺牲品。

全景监狱最初是英国哲学家杰里米·边沁 (Jeremy Bentham) 设计的一种圆形监狱。犯人被关在外环区域，完全置于一座中央塔楼的监视之下。在数字化全景监狱里，我们不仅仅是被囚禁者，其实也是作案人 (Täter)。我们是数字化全景监狱的积极共建者。通过自我暴露，通过彼此联结并自愿将有关自己身体的数据上传网络，就像数百万“量化自我运动” (Quantified-self-Bewegung) 的信徒一样，我们支撑着这座监狱的运营。这种新的统治形式并不强迫我们沉默，而是不断地要求我们倾诉和参与，分享我们的观念、愿望和爱好，讲述我们的生活。

20 世纪 80 年代，全德国都在强烈抗议人口普查。一个市民管理处因此遭到爆炸袭击。大规模游行示威遍地开花，甚至小学生都加入了抗议队伍。

从今天的角度看，这种反应似乎难以理解，因为透露人口普查所需的信息，如职业、学历、婚姻状况、住所距工作地远近等，并无危险。今天，有关我们的成百上千组数据被收集、储存、传递和出售，可我们并不反对。没有人表达强烈异议。没有针对谷歌或脸书的大规模抗议。

在人口普查那个年代，人们认为自己面对的是作为统治机构的国家，它试图违背公民意愿夺取他们的信息。那个时代早已过去了。今天，无须任何强迫与命令，我们自愿地暴露自己，自愿地把有关自己的各种数据和信息放在网上，而对于何人、何时、出于何种原因获悉我们的情况毫不知情。

这种数据的不可控揭示了一场必须严肃对待的自由危机。由于滥用数据的日益严重，数据保护概念本身都是过时的。如今我们不再只是国家监视的受害者，而是系统的加害者。我们自愿放弃受保护的私人空间，将自己暴露在把我们照得通透，能获悉我们全部的数字网络中。

作为一种新的生产形式，数字通信无情地废除了受保护空间，将一切转化为信息和数据。安全距离因此荡然无存。在数字化的超交际中，一切都混杂在一起，彼此不分。内部和外部之间的边界变得越来越可渗透。人成了一个全网世界中的接口。超资本主义推动了这种数字的无防御性，并对其极尽利用。

我们不得不再次严肃认真地问自己，究竟想要过怎样的生活。继续听命于全面监视和全面剥削，从而放弃我们的自由和尊严吗？现在是时候组织起来，对迫在眉睫的数字化

极权主义进行一次集体抵抗了。格奥尔格·毕希纳 (Georg Büchner) 的话在今天仍然有现实意义：“我们就是被未知力量操控的提线木偶，一丝一毫都不是我们自己！”*

在数字化全景监狱里*

Im digitalen Panoptikum

今天，一切都在变得智能化。我们很快就会生活在智能城市 (Smart City) 里，一切都将互联。人和物无一例外。我们不仅会收到朋友的电子邮件，还会收到家用电器、宠物和冰箱里的食物发来的邮件。这一切都将通过物联网 (Internet der Dinge) 实现。在智能城市里，我们将戴着谷歌眼镜上路。无论何时何地，我们不必自己查询就能获得有用的信息。它会导航，将我们带至餐厅、酒吧、音乐厅。数据眼镜还将为我们做决定。借助约会应用程序，它甚至会帮助我们在爱情和性方面更加成功和高效。

数据眼镜通过扫描我们的视野获取有用信息。我们都将

* 本文原载：Der Spiegel 2/2014

Palliativgesellschaft

Schmerz heute

Byung-Chul Han

妥协社会

今日之痛

[德] 韩炳哲 著
吴琼 译 毛竹 校

中信出版集团 | 北京

痛苦之伦理学 63

最后之人 69

注 释 77

附录 韩炳哲著作年谱 87

痛苦恐惧症

Algophobie

“告诉我你和痛苦的关系，我就会说出你是谁！”^[1] 恩斯特·云格尔（Ernst Jünger）这句话完全适用于整个社会。我们与痛苦¹的关系透露出我们生活在一个怎样的社会。痛苦即密码，它藏有解读当时社会的关键信息。因此，所有社会批判都必须完成对痛苦的一种诠释。如果仅将痛苦归于医学领域，那我们就错失其象征意义了。

如今，随处可见一种痛苦恐惧症，一种普遍的对痛苦的恐惧。人们对痛苦的忍受度也在迅速下降。痛苦恐惧症导致一种长效麻醉。人们对所有痛苦状况避之不及，甚至连爱情的痛苦也渐渐变得可疑起来。这种痛苦恐惧症也蔓延至社会

1. 德语 Schmerz，既指肉体上的“疼痛”，也指精神上的“痛苦”。本书根据语境不同而采取不同的译法。——译者注（后同）

性事物。冲突和分歧越来越没有立足之地，因为它们很可能导致令人痛苦的争论。痛苦恐惧症也席卷政治领域。一致之强制和共识之压力与日俱增。政治安守在一个妥协^①区域，失去一切生机与活力。别无选择成为一剂政治止痛药。弥漫的中庸之气治标而不治本。人们不再争辩，不再奋力寻求更好的理据，而屈服于制度强制。一种后民主蔓延开来，这是一种妥协的民主。因此，英国政治哲学家尚塔尔·墨菲（Chantal Mouffe）呼唤一种“激进的政治”（agonistische Politik），一种不畏恨令人痛苦之争论的政治。^②妥协的民主无力锐意改革、实现愿景，这些都可能引发痛苦。它宁愿选择短期有效的止痛药，掩盖掉系统性机能障碍与扭曲。这样的政治没有直面痛苦的勇气。如此一来，同者（das Gleiche）便大行其道了。

如今的痛苦恐惧症基于一种范式转变。我们生活在一个试图消除一切否定性的肯定社会。痛苦之否定性却不容置疑。然而，就连心理学也附和这一范式转变，从“苦难心理学”这种消极的心理学，转向研究健康、幸福与乐观主

义的“积极心理学”。^③负面的想法是要避免的，它们必须即刻被正面的想法取代。这种积极心理学甚至让痛苦也臣服于绩效逻辑。新自由主义思想极具复原力，它从创伤经验中为绩效升级制造催化剂。人们甚至谈及“后创伤性增长”。^④这种复原力训练是一种心灵上的力量训练，企图将人类塑造成对痛苦极不敏感的、永远感到幸福的功绩主体。

积极心理学的幸福使命与承诺用药物创造永乐之地，二者亲如手足。美国的阿片类药物危机就是一个典型的例子。牵涉其中的绝不仅仅是制药企业物质上的贪婪而已，它更多地是基于一种十分危险的对于人类存在的看法。单凭追求永远健康的意识形态就能导致将原本用于镇痛的药物大量应用于健康人群。美国疼痛学专家大卫·莫里斯（David B. Morris）早在几十年前便洞察此事，这绝非偶然：“如今的美国人或许是地球上第一代将一种无痛的存在奉为金科玉律的人。疼痛即丑闻。”^⑤

妥协社会与功绩社会相伴而生。痛苦被看作虚弱的象征，它是要被掩盖或优化的东西，无法与功绩和谐共存。苦难的被动性在“能”（Können）所支配的主动社会中没有立足之地。如今，痛苦被剥夺了所有表达的机会。它被判缄

① 德语 *patialis*，源自晚期拉丁语 *patiare*，意为“用大衣覆盖”。多用于医学领域，意为“缓解疼痛的”或“治标不治本的”。又译“姑息”“缓和”。

默。妥协社会不允许人们化痛苦为激情，诉痛苦于语言。

此外，妥协社会也是一个点赞的社会。它沉溺于讨喜的妄想中。一切都被磨光、理平，直至称心如意。赞是表征，是针对当下的止痛药。它不仅掌控社交媒体，也席卷所有文化领域。任何事物都不该带来痛苦。不仅艺术，就连生活本身也要够得上在 Instagram 晒一晒的标准，去除可能引发痛苦的边缘和棱角，冲突与矛盾。人们忘记了，痛苦有净化之能，净化之功。讨喜文化则缺少净化的可能。在讨喜文化的表面下积聚着肯定性之流弊，人们在这些流弊中窒息而死。

一篇针对现当代艺术品拍卖的评论这样说道：“很显然，无论莫奈还是杰夫·昆斯（Jeff Koons），无论莫迪利亚尼（Modigliani）那些大受欢迎的裸女卧像，毕加索的女性画像，还是罗斯科（Rothko）匠心独运的色域作品，甚至那些卖出天价的超精修复版伪达·芬奇圣杯，都必须第一眼看上去即出自一位（男性）艺术家之手，且媚俗讨喜以至于平庸乏味。后来，至少有一位女性艺术家也跻身此列：路易丝·布尔乔亚（Louise Bourgeois）创下巨型雕塑作品的拍卖纪录。她创作的《蜘蛛》（20 世纪 90 年代版本）售价 3200 万美元。然而，就算巨型蜘蛛也少了些危险的意

味，仅仅是非同寻常的装饰而已。”^[16] 艾未未甚至把道德包装一番，以期获赞。道德与讨喜一见如故，和谐共生。异见（Dissidenz）堕落为设计（Design）。与之相反，杰夫·昆斯展现的是一种无道德内涵的、纯装饰性的点赞艺术。正如他自己强调的那样，面对他的艺术，唯一有意义的反应就是一声“哇哦”。^[17]

如今，人们倾尽全力把艺术硬塞进名为点赞的紧身衣里。这种对艺术的麻醉连古代巨匠都不放过。有人甚至强行将它们与时装设计联系在一起：“展出精选的肖像画作时，旁边还播放着一段视频，用来演示当代设计师设计的服装在色彩上可以多么契合古代油画，比如老卢卡斯·克拉纳赫（Lucas Cranach der Ältere）或彼得·保罗·鲁本斯（Peter Paul Rubens）的作品。当然，展出方还不忘指出，古时候的肖像画就是如今自拍照的雏形。”^[18]

讨喜文化的成因多种多样。首先，它源自文化的经济化和商品化。文化产品越来越陷入消费强制之中。它们必须具备可消费的形式，即讨人喜欢的形式。文化的经济化与经济的文化化相伴而行。消费品被赋予文化剩余价值，向消费者承诺文化与美学体验。因而，样式便重于使用价值。消费领

Zygmunt Bauman

域挤压文化领域，消费品呈现出艺术品的姿态。如此一来，艺术领域与消费领域便混为一谈。这就导致现在的艺术利用消费美学，从而变得讨喜。文化的经济化与经济的文化化相辅相成。文化与商业之间、艺术与消费之间，以及艺术与广告之间的区隔被撕碎。艺术家自身不得不沦为品牌，以适应市场，讨人喜爱。经济的文化化亦波及生产领域。后工业的、非物质的生产掌握了艺术实践的形式。它必须有创造性。然而，这样的创造性只是经济策略罢了，它只允许百变不离其宗的同者存在，却无法通向全然他者。与裂隙（Bruch）相比，它缺乏能带给人痛苦的否定性。痛苦（Schmerz）与商业（Kommerz）彼此排斥。

当艺术领域尚遵从自己的逻辑行事。与消费领域泾渭分明之时，人们还不期待它能讨喜。艺术家们亦与商业保持着距离。那时人们还认同阿多诺的名言：艺术是“对世界的陌生化”^[1]。按照这种逻辑，舒适艺术（Wohlfühlkunst）就是矛盾的。艺术须得使人诧异、扰人不安、惹人心乱，它要能令人感到痛苦才行。艺术在他处逗留，于陌生之中“在家”（zu Hause）。恰恰是这种陌生性，使艺术品身披光晕（Aura）。痛苦是一道裂隙，那是全然他者得以进来的地方。

正是全然他者的否定性使艺术有能力与主流秩序进行“反叙事”（Gegennarrativ），而讨喜则让同者大行其道。

阿多诺曾说，鸡皮疙瘩是“最初的美学画面”^[2]，它将他者的侵入表达出来。无法战栗的意识是被物化了的意识，它没有能力产生经验，因为经验“就其本质而言是一种痛苦，在这种痛苦中存在着本质性的他在（Anderssein）：相对于惯常的东西而揭示出自身”^[3]。拒绝一切痛苦的生命，也就是被物化了的的生命。唯有“被他者触动之感”^[4]才能使生命鲜活起来，否则它就会被囚禁于同质化的地狱中。

[1] 译文引自海德格尔：《巴门尼德》，朱清华译，商务印书馆，2018年，第142页。

幸福强制

Zwang zum Glück

痛苦是一种综合的文化形象，它在社会中的出现和意义也与统治形式息息相关。前现代的酷刑社会（*Gesellschaft der Marter*）与痛苦密切相关，它的权力空间里充斥着痛苦的嘶喊。痛苦被当作统治手段。阴森的节日庆典、残酷的刑罚仪式，以及那些夸张的痛苦表演，都使统治更加稳固。受刑的身体即王者的权杖。

当酷刑社会向规训社会（*Disziplinargesellschaft*）过渡，社会与痛苦的关系也悄然改变。福柯在《规训与惩罚》¹一书中指出，规训社会利用痛苦的形式更为审慎，要对其进行

1 法文版《规训与惩罚》（*Surveiller et punir*）出版于1975年，书名直译为“监视与惩罚”，德文版亦然。1977年，该书英文版面世，名为*Discipline and Punish*，即“规训与惩罚”。中译名由此而来。

严格的考量：“不再是直接的体罚。施加痛苦的技艺中呈现一定程度的审慎，一场更为细腻、更无声无息、也更低调的关于痛苦的游戏……：短短几十年间，那受尽酷刑折磨、被肢解、被残害，或脸庞或肩膀烙痕斑斑，或活看示众或死后暴尸，引得众人围观的躯体已然消失，将身体作为刑罚主要对象的做法不复存在。”^[14]受刑的身体不再适合以工业生产为目的的规训社会。规训权力将好学的身躯打造成生产工具。痛苦也被融入规训术中。统治者继续维持着与痛苦的关系，借助痛苦这一手段，将戒律与禁令刻入顺从者的脑海，钉进他们的身躯。在规训社会中，痛苦依然扮演着一个重要角色。它把人类当成生产工具来塑造。只不过，痛苦不再被公开展示，而是退入监狱、军营、疗养院、工厂或学校等封闭的规训场所。

从根本上说，规训社会与痛苦的关系还是很正向的。云格尔称规训为“人类与痛苦保持联系的形式”^[15]。他所说的劳动者（Arbeiter）恰恰是规训的形象。在痛苦中锤炼自己。“不断努力和它（痛苦）保持接触的”英雄式的生活，其目标就是“百炼成钢”。^[16]“受到规训的面孔”是“封闭的”，目光聚焦在一个固定的点上，而敏感的人所拥有的

“精致脸庞”则“紧张、游移、多变”，任由自己经受“各种各样的影响和刺激”。^[16]

痛苦是英雄主义世界观必不可少的元素。阿尔多·巴拉柴斯基（Aldo Palazzeschi）在题为《对抗痛苦》（*Der Gegen-schmerz*）的未来主义宣言中称：“越能苦中寻乐的人，就越深刻。一个人如果未曾深入人类的痛苦，也就无法从内心最深处笑出声来。”^[17]英雄主义世界观要求人们将生命武装起来，以备随时遭遇痛苦。作为痛苦之战场，身体必须服从更高的秩序：“当然，这一过程是以一个制高点为前提，它将身体当作前哨。人类可以远程将其投入战斗，做出牺牲。”^[18]

云格尔将英雄式的规训与市民式的敏感（*Empfindsamkeit*，或“感伤”）对立起来。市民的身体不是前哨，不是实现更高目的的工具，相反，他们敏感的身体本身就是一个目的。它失去了那种让痛苦作为有意义之物而现相的意义视域：“现代敏感性之神秘在于，它契合这样一个身体等同于价值的世界。这一发现解释了这个世界与痛苦的关系，即把痛苦视为无论如何都要避免的力量，因为在这里，痛苦所遭遇的不是作为前哨的身体，而是作为主力军、作为生命本质核心的身体。”^[19]

在后工业、后英雄时代，身体既非前哨，也非生产工具。与受到规训的身体相反，享乐型身体逐渐呈现出一种拒绝痛苦的态度。它与更高的目的毫无关联，它自我欣赏，自我享受。对它来说，痛苦显得毫无意义，毫无用处。

如今的功绩主体与规训主体有着根本的区别，它也不是云格尔意义上的劳动者。在新自由主义的功绩社会中，戒律、禁令或惩罚等否定性让位于动机、自我完善或自我实现等肯定性。规训场所被舒适区取代。痛苦失去了与权力及统治的一切关联。它被去政治化，成了医疗事件。

“你要过得幸福”是新的统治公式。幸福之肯定性取代痛苦之否定性。作为积极的情感资本，幸福必须带来强大的功绩能力才行。自我激励与自我完善使新自由主义的幸福预期（Glücksdispositiv）十分高效，因为统治者无须大费周章就能应对自如。被征服者本身甚至对被征服一无所觉，误以为自己身处自由之中。他无须任何外来的胁迫，便自我实现的信仰中，自愿地对自己进行极致剥削。自由并没有被镇压，而是被剥削殆尽。“你要自由”（Sei frei）比“你要顺从”（Sei gehorsam）更具毁灭性，它产生一种强制。

在新自由主义政体中，权力也具备了一种肯定形式，它

变得智能了。与压制型的规训权力相反，智能型权力不会给人以痛感。权力与痛苦完全脱钩。无须任何压制行为，它也能应对自如。征服以自我完善和自我实现的面貌现身。智能型权力的运作方式是引诱的、放纵的。它表现为自由，因而比压制型的规训权力更不容易被看见。监视也具备了一种智慧的形式。我们始终被要求告知自己的需求、愿望与偏好，并讲述我们的生活。全交际（Totalkommunikation）与全监视（Totalüberwachung），色情裸露与全景监视合而为一。自由与监视难分彼此。

新自由主义的幸福预期强制我们进行内心的反省，从而使我们的忽略现存的统治关系。它导致每个人只关注自己的内心，而不去对社会关系进行批判性的探究。有一些苦难本该是社会的责任，却被私人化、心理化了。有待改善的不是社会状态，反而是心理状态。要求人们优化心灵，实际上是迫使人们去适应统治关系。这种要求掩盖了社会的弊端。如此一来，积极心理学便证实了革命的终结。登上舞台的并非革命者，而是动机训练师。他们致力于消除不满，或消除愤怒：“20世纪20年代的大萧条前夕，社会矛盾极其尖锐，很多工人代表和激进的行动主义者（Aktivist）痛斥富人的奢

靡和穷人的贫苦。然而,时至 21 世纪,却有另外一群理论家在散播完全相反的东西——在我们这个贫富悬殊的社会里,一切都会很好,而且对于所有为之努力的人来说,还会更好。激励者和其他积极思想的代言人有一则好消息给那些由于劳动力市场的不断变革而面临破产的人:欢迎每一个改变吧,把它们视为机会,就算它们令人害怕。”^[30]

坚决与痛苦做斗争的决心,也使人忘记了痛苦是社会传递的。它反映了社会经济的扭曲,而这些扭曲在精神和身体上都留下了痕迹。泛滥的止痛药处方掩盖了引发痛苦的社会关系。将痛苦限定在医学、药理学领域,阻碍了它成为语言,成为批判。它去除了痛苦的客观属性,或说社会属性。通过药物或媒介诱导出的钝化(Abstumpfung),使妥协社会对批判免疫。社交媒体和电子游戏的作用也如同麻醉剂。这种社会性的长效麻醉阻碍了认知和反思,压制了真理。阿多诺在《否定的辩证法》中写道:“那种生动地表达苦难之需求,是一切真理的条件。因为苦难是在主体身上施压的客观性,它所经验到的最主观的东西是客观传达的。”^[31]

幸福预期将人类孤立开来,并导致社会的去政治化(Entpolitisierung)和去团结化(Entsolidarisierung)。每个人都要独

自为幸福而奋斗,它成为一件私事。受苦也被解读为自己的失败。如此一来,便不再有革命,取而代之的是抑郁。我们在胡乱医治自己灵魂的同时,却对那些导致社会扭曲的社会关联视而不见。被恐惧与不安折磨时,我们没有归咎于社会,而是归咎于自己。然而,革命若要发酵,需要的是人们共同感受到的痛苦,新自由主义的幸福预期却将其扼杀在摇篮之中。妥协社会将痛苦医学化、私人化,以达到去政治化的目的。慢性疼痛可以被解读为倦怠社会的病理现象,这种痛苦不会引发任何抗议。在新自由主义的功绩社会中,只要倦怠的呈现方式是“我一倦怠”(Ich-Müdigkeit),那么它就是非政治性的,是过劳而又自恋的功绩主体的一种病症。它将人类孤立开来,而不是联结成“我们”。它区别于能创建共同体的“我们—倦怠”(Wir-Müdigkeit)。“我一倦怠”是预防革命的最佳方式。

新自由主义的幸福预期物化了幸福。幸福绝不仅仅是众多能带来更高绩效的积极情感之总和。它对优化逻辑避之不及,不可用性(Unverfügbarkeit)是其特征。幸福中蕴含着否定性,真正的幸福绝不可能是完美无缺的。使幸福免于被物化的恰恰是痛苦。痛苦承载着幸福,使幸福长久。”痛

Adorno / Horkheimer

并快乐着”并非矛盾的修辞。任何强烈的情感都是痛苦的。激情连接痛苦与幸福。强烈的幸福中也包含着痛苦的瞬间。正如尼采所说，痛苦与幸福是“一对孪生兄弟，彼此一起长大，或者……彼此一起——长不大”^[22]。如果痛苦被抑制，那么幸福也会变得乏善可陈，成为一种沉闷的舒适状态。不接受痛苦的人，也拒极度的幸福于千里之外：“各种各样的苦难如雪片般纷纷向人袭来，永不停歇，又如一道道痛之闪电加诸其身。唯有始终从四面八方直至内心最深处都向痛苦敞开自身，才能迎接那至美。至高的幸福……”^[23]

生存

Überleben

病毒是我们这个社会的一面镜子，它揭示出我们生活在一个怎样的社会。如今，人们将生存绝对化了，仿佛我们正处于持续的战争状态。生命的所有力量都被用来延伸它的长度。妥协社会是一个生存社会。面对大流行病，为求生存的激烈斗争在病毒的刺激下逐步升级。病毒侵入妥协的舒适区，并将其变为隔离场所。生命（Leben）在这里完全蜕化为生存（Überleben）。生命越像生存，人们就越畏死。“痛苦恐惧症”的尽头是“死亡恐惧症”。大流行病使我们曾费尽心机要驱散、要抹除的死亡再次触目可及。大众媒体对死亡的过度曝光，使人们格外焦虑。

生存社会完全失去了对美好生活的感受。健康被拔高为目的本身，为了这一目的，人们甚至牺牲了享受（Genuss，

或“嗜好”)。比如严苛的禁烟令,便证实了一种生存癡症(Hysterie des Überlebens)的存在。在生存面前,享受也不得不让步。在全世界范围内,不惜一切代价延长生命上升为超越一切价值的最高价值。为了生存,我们心甘情愿牺牲一切使生命变得有价值的东西。面对大流行病,人们也默默接受了对基本权利的极端限制。我们毫无抵抗地顺服于紧急状态,它将生命还原为“赤裸的生命”。在由病毒引起的紧急状态下,我们自愿将自己隔离起来。隔离区是营房的病毒化变体,在这里,赤裸的生命统治一切。^[24]新自由主义的劳改营在大流行病期间被叫作家庭办公室(Homeoffice)。它与专制政权的劳改营唯一的区别就在于健康意识形态和自我剥削那似是而非的一点自由。

大流行病之下,生存社会甚至在复活节期间也禁止礼拜。神职人员也要注意“保持社交距离”并佩戴口罩。他们完全将信仰牺牲给了生存。矛盾的是,睦邻之爱的表现方式竟然是保持距离,邻人被看作潜在的病毒携带者。病毒学剥夺了神学的权力,病毒学家获得了绝对的解释权,所有人都听他们的话。“复活”的叙事完全让位于健康与生存的意识形态。在病毒面前,信仰沦为闹剧,被重症监护室和呼吸

机所取代。人们每天都在统计死亡人数,生命已完全被死亡掌控,它将生命抽空为生存。

生存癡症使生命变得极其短暂,它被缩减为一个待优化的生物学过程,失去了所有形而上的维度。自我跟踪(Self-Tracking)升级为一种狂热崇拜。数字化疑心病,运用健康及健身 Apps 长期进行自我测量,使生命降格为一种功能。它被剥夺了所有能创造意义的叙事,它不再是可讲述的,而是可测量、可计数的。生命变得赤裸,或说淫秽。没什么能承诺永远。同样黯淡无光的还包括所有的象征。叙事或者仪式,它们原本可以使生命比单纯的生存更为丰盈。祖先崇拜等文化习俗甚至能赋予死者生命力。生与死在一种象征性的交流中彼此联系。由于那些能安放生命的文化习俗已经从我们身边消失,生存癡症便占据了统治地位。如今,死对我们来说尤为困难,因为我们再也不可能有意义地结束生命,它的终结总是不合时宜。不能在对的时间死去的人,势必会在错的时间死去。我们未老而先衰。

资本主义缺乏对美好生活的叙事,它将生存绝对化了。这种无意识的信仰更多地是关于资本,而非死亡;它助长了资本主义。资本积累是为了对抗死亡,它被想象为生存的能

力。^[25]因为生命时间 (Lebenszeit) 有限, 人们便积累着资本时间 (Kapitalzeit)。大流行病虽然令资本主义措手不及, 但却并没有消除资本主义, 从中没能发展出对抗资本主义的反叙事, 因而也不会发生什么病毒革命。资本主义的生产并没有减速, 它只是被迫暂停而已。到处都是使人焦虑的停工停产状态。隔离所带来的不是浮生一日闲, 而是迫不得已的无所事事, 它并非栖息之地。并不是说在大流行病之下, 健康就优先于经济了, 整个增长经济、绩效经济本身就是为了生存。

为求生存的战斗必须用对美好生活的“操心” (Sorge) 来对抗。被生存癌症控制的社会是一个僵尸社会。对于死来说我们太生机勃勃, 而对于生来说我们又太死气沉沉。当我们的关注点仅为生存, 那我们与病毒这种不死之物无异, 同样只为繁衍, 或说只为生存, 不为生命。

妥协社会是一个肯定社会, 无限的放任是它的标志。多样性、社区性和共享性是它的标语。人们把他者视为敌人, 止其消失。在没有他者之免疫抵抗的地方, 信息与资本的循环才如愿达到速度峰值。如此一来, “过渡” (Übergang) 被踏平为“通道” (Durchgang), 边界被消除, 门槛被拆毁,

来自他者的免疫防御也就被极度削弱了。

如同冷战时期一样, 以免疫理念建立起来的社会被栅栏和城墙包围。整个空间由多个彼此独立的街区构成。起免疫作用的障碍物使商品与资本的流通十分缓慢。冷战结束后, 全球化开始盛行。作为去免疫化过程, 全球化将这些障碍物彻底拆除, 以加速商品与资本流通。敌人的否定性虽然有免疫作用, 却与新自由主义功绩社会的法则格格不入。这里的战争主要是自己对自己发动, 外来剥削让位于自我剥削。

目前, 病毒引发了一场免疫危机。它侵入在免疫方面已大为削弱的放任型社会, 并使其陷入一种休克强直状态。惊慌失措中, 人们再度关闭边境。空间彼此隔绝, 出行和接触极度受限, 整个社会被调回到免疫防御模式。在这里, 我们面对的是敌人的回归。我们正在与看不见的敌人——病毒交战。

大流行病的行事作风与恐怖主义相似, 都是将赤裸的死亡直接抛于赤裸的生命面前, 并由此引发强烈的免疫反应。在机场, 每个人都被当作潜在的恐怖分子对待。我们毫不抵抗, 默默忍受着颇有些侮辱性的安保措施。我们容许别人在身上探测, 检查是否暗藏武器。病毒是无形的恐怖。每个人

都被怀疑为潜在的病毒携带者。这将制造出一个隔离社会，并导致一种生命政治意义上的监视政权。大流行病让我们无从期待其他的生活方式。在这场与病毒的战争中，生命从未像现在这样仅为生存。生存癌症在病毒的作用下愈演愈烈。

痛苦之无意义

Sinnlosigkeit des Schmerzes

当代人的痛苦经验有一个主要标志，即认为痛苦毫无意义。能在我们面对痛苦时给予我们支撑与方向的意义关联不复存在。我们完全失去了忍受痛苦的技能。将痛苦限定在医学、药理学领域，摧毁了“克服痛苦的文化程序”^[24]。如今，痛苦成了要用止痛药来战胜的毫无意义的疾病。作为单纯的身体上的折磨，它完全脱离了象征秩序（symbolische Ordnung）。

保尔·瓦雷里（Paul Valéry）笔下的泰斯特先生（Monsieur Teste）代表了敏感的现代市民。他们将痛苦经验为毫无意义的、纯粹的身体折磨。基督教的叙事曾是神圣的麻醉剂和兴奋剂。如今，它已经彻底离开了痛苦：“痛苦无意义。”^[25]瓦雷里以此将一种让人无法承受的念头付诸语言，这念头如上

帝之死一般沉重。人类失去了叙事的防护空间，从而失去了以象征的方式缓解痛苦的可能性。没有任何防护，我们任由空洞、失语、赤裸的身体摆布：“这个简洁的句子标志着一段发展历程的历史终点，在这段发展历程中，人们将痛苦从其传统的文化编码中剥离。痛苦首次显现出对‘意义’的抵抗力……若非……大刀阔斧的删减，无以成就这样凝练的句子。19世纪的生理学家和解剖学家看上去似乎将基督教的语义彻底从文化体中去除了……瓦雷里的话与尼采的名言‘上帝已死’异曲同工。伴随这样的句子，我们感到宇宙之冰冷沁骨入髓。”^[28]

对于泰斯特先生来说，痛苦是无法讲述的。它摧毁了语言。痛苦现身之处，句子便被打断。只有省略号指引人们注意痛苦的存在：“‘……啊！’他很痛苦。他说：‘我……没什么特别的事儿，我只是……您稍等……我在数沙粒……然后，只要我看见它们……不断加剧的痛苦逼我去观察它。我想着它！——我只等着自己能喊出来……一旦喊出来——这个东西，这个可怕的东西就会越来越小。直至从我内心的视野中消失……’”^[29]

面对痛苦，泰斯特先生默不作声。痛苦剥夺了他的语

言，摧毁了他的世界，并将他困在一副沉默的躯体中。基督教的神秘教徒“阿维拉的特蕾莎”（Teresa von Avila, 1515—1582）¹是一个可以与泰斯特先生对立的形象。在她身上，痛苦非常善于辞令，“讲述”以痛苦为开端。基督教的叙事，化痛苦为语言，并将她的身体转变成一座舞台。痛苦加深了她与上帝的关系，制造了一种亲密，一种强度，甚至带有情欲意味。一种神圣的情欲使痛感翻转为快感：“我看见面前的天使手握一支金色长箭，金属箭头上貌似带着一小簇火焰。我感觉天使用长箭反复刺穿我的心脏，直刺入最深处，当他再次拔箭时，仿佛将我心最深处的一部分也一起抽离。当天使离我而去，我周身燃起对上帝的爱恋之火。伤口如此疼，以至于榨干我痛苦的喘息；然而，这巨大的痛楚所引发的快乐也如此热烈，以至于我不舍得请求痛苦放过我，除了上帝之外，我无法再用其他来满足自己。虽然肉体也极大程度地参与其中，但这种痛苦却不是身体上的，而是精神上的。”^[30]

根据弗洛伊德的说法，痛苦是一种症状，表明一个人的

1 西班牙神秘学家，又称“圣女特蕾莎”或“大德兰”。1970年被教宗圣保禄六世追封为“教会圣师”。是首位获此称号的女性。

故事有阻碍，不够流畅。因为这处阻碍，病人无法将故事继续下去。精神性的痛苦表达了隐藏的、压抑的言辞。词汇变成了真实存在之物。治疗方法是将病人从语言禁锢中解放出来，让他的故事再度流淌起来。泰斯特先生的痛苦是一个“物”，一个“可怖之物”。它避开所有的叙事，没有过去也没有未来，它固守在身体默然的现在：“当痛苦突然来袭，它并没有使过去明亮起来；它照亮的只是当下某些身体区域、引发局部的回响……如此一来，它便将意识缩减到一个短暂的现在，一个被剥夺了未来视野的、狭窄的瞬间……此处是我们距离故事最为遥远的地方……”^[3]

如今，痛苦被物化为一种纯粹的身体上的折磨。我们不能片面地将痛苦之无意义理解为一种解放行动，把痛苦从神学强制中解放出来。相反，它告诉我们，被缩减为一个生物学过程的生命，本身是多么空洞乏味。痛苦之有意义以叙事为前提。它将生命嵌入意义视域。无意义的痛苦只会发生在空洞、赤裸、不再讲述任何故事的生命中。

在《思想肖像》一书中，本雅明谈到那些治愈之手（heilende Hände）。它们不同寻常的动作给人一种印象，仿佛它们在讲述一个故事，并从讲述中生出一种治愈力：“孩子病

了，母亲让他到床上躺下，自己坐在他身边，然后开始给孩子讲故事。”^[4] 本雅明认为，如果病人一开始就对医生倾诉心事，那么讲述本身就已经开启了疗愈的过程。本雅明思索的问题是：“如果每一种疾病都能顺着讲述的河流漂得足够遥远，一直到达河口，那么它们是否就都是可以治愈的呢？”痛苦是一座堤坝，起初还挡得住讲述的河流。但是，当“河流的落差变得足够大，大到将途中遇到的一切都冲进幸福的遗忘之海”时，堤坝就被冲破了。母亲那只轻抚着病童的手，为讲述的河流开辟出一条河道。然而，痛苦也不单纯是一座拦河的堤坝。我们更可以说，让河水高涨的正是痛苦本身，以便让洪流把自己也一起带走。痛苦引发了讲述，唯其如此，痛苦才真正是“一条可以通航且永不干涸的河流，将人类带向大海”^[5]。

如今，我们生活在一个后叙事时代，是“计数”（Zählung）而非“讲述”（Erzählung）规定着我们的生活。叙事是精神的能力，能克服身体的偶然性。因此，本雅明认为讲述有可能治愈所有疾病，这并非无稽之谈。萨满教巫师用来祛病止痛的神奇咒语，也具有讲述的意味。当精神隐退，肉身便独掌大权。无意义之痛苦来势汹汹，精神也只能承认自己的软弱无

能：“泰斯特的‘一个人能做什么’挑战的是人类能力的最上限。但是我们也要顾及它的最下限：如果敏感性‘高于（针对上述问题的）所有答案’，如果有机体身上不受控制的部分获得了过度的权力。那么人类的能力就会被其‘痛苦潜力’排挤。无论浅薄还是深刻，瓦雷里一再发现的东西就是‘门槛’（Schwelle），仍独自留在舞台上的身体伫立在这道门槛边，只留给精神一点灯光。而精神需要这一点微亮，才能认识到自己的一败涂地。”^[14]

泰斯特先生预示了晚期现代人类的超敏感（hypersensibel），他们饱受无意义的痛苦。如今，精神宣布其无能为力的那道门槛正急速降低。作为一种叙事能力，精神自我瓦解了。恰恰在来自于外部环境的痛苦越来越少的现代，我们的痛觉神经却仿佛越来越敏感了，形成一种超敏感性（Hypersensibilität）。导致我们对痛苦极度敏感的正是痛苦恐惧症，它甚至能诱发痛苦。受到规训的身体要抵御很多来自外部的痛苦，其敏感度不是很高。它的特点是具有一种完全不同的意向性。它不太关注自身，而是更多着眼于外界。与此相反，我们的注意力则过多地集中在自己的身体上。像泰斯特先生一样，我们执迷于倾听自己的身体。这种自恋的、疑心病般

的自省，大概也是导致超敏感的部分原因。

我们可以把安徒生童话《豌豆公主》作为晚期现代人类超敏感性的一个隐喻。床垫下的豌豆给未来的公主造成如此多的痛苦，让她彻夜难眠。如今的人们可能就患有“豌豆公主综合征”^[15]。这种痛苦综合征的矛盾之处在于，痛因越来越少，而痛感越来越强。痛苦的程度无法客观确认，只能主观感受。“痛苦之无意义”伴随着日渐高涨的对医学的期待，让哪怕是极小的痛苦都显得难以忍受。我们不再拥有意义关联、叙事、更高的审查机构以及目的等有可能超越痛苦、让痛苦变得可以忍受的东西。如果豌豆消失了，人们就会开始抱怨床垫太软，让人受罪。其实，真正让人痛苦的恰恰是漫长而无意义的生命本身。

痛苦之狡计

List des Schmerzes

痛苦是不会消失的，它只会改变其表现形式。对云格尔来说，痛苦是我们无法抹杀的自然力（Elementarkraft）。云格尔将现代人类与《一千零一夜》中的航海家辛巴达做了比较。辛巴达和同伴们在一座小岛上逍遥地游荡，畅快地吃喝，而这座小岛实际上是一条大鱼的脊背。背上的火焰惹恼了大鱼，它深潜入水，辛巴达也被抛进海中。云格尔说，我们正置身于“漫游者的境地，在冰冻的湖面上跋涉，随着气温的变化，冰面开始瓦解成许多大大的冰块”^[36]。痛苦便是从冰缝中透出幽光的自然元素。我们身处臆想的安全感中，这安全感来自于“人们为求一种平庸的舒适而将痛苦边缘化”^[37]。人类为抵御自然力而修筑堤坝，但这堤坝每增高一分，威胁便也增大一分。

近年爆发的大流行病表明,为对抗自然力而筑起的堤坝随时可能倾塌。正如美国古生物学家安德鲁·H. 诺尔(Andrew H. Knoll)所说,人类和其他动物都只是“进化的糖霜”(evolution's icing)而已。^[39]真正的蛋糕则是由微生物构成的。它们随时要突破,或说随时要收复蛋糕表面脆弱的糖霜。将大鱼脊背当作安全岛的航海家辛巴达,大概就是前人留下的对人类之无知的隐喻吧。人类臆想自己身处安全之中,殊不知被自然力拽入深渊只是迟早的事。人类恰恰是在人类世比在以往任何时候都更容易受伤。人类对自然施以多大的暴力,自然都会报以更大力道的反击。

云格尔认为,痛苦是不能消除的。他还言及“痛苦经济”(Ökonomie des Schmerzes)。如果痛苦被抑制,它便会于暗处默默累积成一种“隐形的资本”,“利滚利,如雪球般越滚越大”^[40]。仿照黑格尔的“理性之狡计”(List der Vernunft),云格尔提出“痛苦之狡计”。根据他的说法,痛苦绕过人工的屏障,以水滴状渗进生活,并填满生活:“然而,痛苦对生活的索求再确定不过了。人们在哪里受苦受得少了,根据某种特定的经济法则,那里就会再度产生平衡、换个熟悉的说法,我们可以称它为‘痛苦之狡计’,这

世上就没有它实现不了的目的。如果你眼前是一片岁月静好,那你完全可以问一下,是谁,在哪里负重前行。通常人们不需要走出太远就能发现痛苦的踪迹,哪怕是正在享受安全感的个体,也并非完全离于痛苦。人为地阻断自然力固然能防止人们与之进行大致的接触,驱散其阴影,但却阻止不了痛苦随着散射的光线开始填满这个空间。容器隔绝了汹涌的水流,却被水滴缓缓填满。因此,无聊感其实不是别的,就是溶解在时间里的痛苦而已。”^[41]

云格尔关于痛苦之狡计的假设并非完全不可想象。痛苦显然是不能从生活中消除的。它仿佛随处都在强调着自己对生活的索求,尽管医学取得了巨大的进步,但痛苦并没有因此而减少。就算仓库里的止痛药堆积成山,人们也无法战胜痛苦。用云格尔的话说,人们虽然驱散了阴影,但散射的光线还是填满了空间。痛苦以更稀薄的形式广泛散播。如今,慢性疼痛症的流行似乎印证了云格尔的观点。恰恰是在敌视痛苦的妥协社会,那缄默的,被边缘化的,长期处于无意义、无语言、无形式状态的痛苦却多了起来。

痛苦以形形色色的暴力为基础。比如镇压就是否定性之暴力,它是由他者来施行的。然而,暴力不仅来自他者,它

也可以来自肯定性的泛滥,这种泛滥表现为过度绩效、过度交际,或者过度刺激。肯定性之暴力导致“压力疼痛”,其痛因主要是精神紧张,而这正是新自由主义功绩社会的标志。它表现出自残动向。功绩主体对自己施行暴力,心甘情愿地进行自我剥削,直至崩溃。为了翻身做主人,或者说为了自由,奴隶从主人手中拿过皮鞭抽打自己。功绩主体对自己发动战争,由此产生的内在压力(Pression)使功绩主体陷入抑郁(Depression)。这些内在压力也引发慢性疼痛。

当今社会,人们的自残行为与日俱增。切割伤发展成一种全球性的流行病。自残自毁留下深深的伤口,伤口的图片在社交网络上流传。它们是代表痛苦的新形象,指明了我们的社会是一个被自恋统治的社会。在这个自恋社会里,人人都满载着自己,直至不能承受。切割伤是一种徒劳的尝试,尝试摆脱自我负担(Ego-Last),尝试从自我中,从毁灭性的内在压力中挣脱出来。这些代表痛苦的新形象,就是自拍照那血淋淋的背面。

德国生理学家维克多·冯·魏茨泽克(Viktor von Weizsäcker)如此描述疗愈的原初场景:“当小女孩看到自己的弟弟在忍受痛苦时,她本能地想到一个方法:她讨好般

地伸出手,打算去轻抚他的痛处——就是这样,这位小小救护员第一次成了医生。她拥有对原初疗效的先觉而不自知;这种先觉将她的所思所想传递到手中,并引领她的手去触摸,从而发挥疗效。因为这正是她的弟弟想要的东西,这只手让他不再那么难受。被姐姐的手触碰的那种感受,进入到他与他的疼痛之间,而在这种全新的感受面前,疼痛便隐退了。”^[4]如今的我们距离疗愈的原初场景越来越远了。得到有治愈之效的关怀,比如感受到被触摸、被嘘寒问暖,这样的经验也越来越少了。我们生活在一个孤立和隔绝与日俱增的社会,自恋和自私又加剧了这种孤立。竞争在增加,团结和同情在减少,这些因素也进一步把人们隔绝开来。孤独感、缺乏亲密体验,无疑是痛苦的强化剂。也许跟那些自残自毁的伤口一样,慢性疼痛也是身体渴望关注和亲近,或者说渴望爱的呐喊,它生动地告诉人们,如今触摸已经很少发生了。显然,我们缺乏他者的治愈之手。再多的止痛药也替代不了疗愈的原初场景。

慢性疼痛的病因是多方面的。社会结构的扭曲、变形和痉挛,或引发或加剧了慢性疼痛。尤其是当今社会的空洞,使慢性疼痛变得愈加不可忍受。这些痛苦反映了我们的社会

是如此之空洞，以及我们的时代是如此之缺乏故事性。在这里，生命已然变成了赤裸的生存。止痛药或心理学研究皆作用有限，它们只会让我们对痛苦的社会文化成因视而不见。

痛苦之为真理

Schmerz als Wahrheit

在《痛苦》一文中，维克多·冯·魏茨泽克称痛苦是“化为肉身的真理”或“真理的化身”。当分离带来痛苦时，就证明已有的关联是真实的。唯有真理会使人痛苦。一切真实的东西都是痛苦的。妥协社会是一个没有真理的社会，是一座同质化的地狱。生命秩序的架构只有在面对痛苦之阿里阿德涅线团时才会敞开。^[42]生命的秩序是痛苦的秩序。痛苦是检验真理的可靠标准，是“面对有生命者之现象时去伪存真的工具”^[43]。只有当真正的归属关系受到威胁时，痛苦才会显现。失去了痛苦的我们是盲目的，是没有能力获得真理与洞见的人：“当分离带来痛苦时，关联才是真实的、有血有肉的。一个人感受到痛苦时，他才是真实存在的，也才是真正爱过的——无论他是否意识到这一点。接