

泰德·西格尔

大拒绝的迹象

后工作社会的来临之争

中文初译 v0.1

大拒绝的迹象

在开始阅读本书之前，请花片刻考虑向独立非营利出版社 punctum books 捐款：

https://punctumbooks.com/support/

如果您正在阅读电子书，可以点击下方图片直接进入我们的捐赠网站。无论数额多少，每笔捐赠都令我们感激，也都将帮助我们让这艘愚人船继续漂浮。忠实读者的捐助，还将帮助我们保持这片公地的开放，培育那些在别处找不到容身港湾的新作。没有您的支持，我们的冒险就不可能继续。

开放获取万岁。

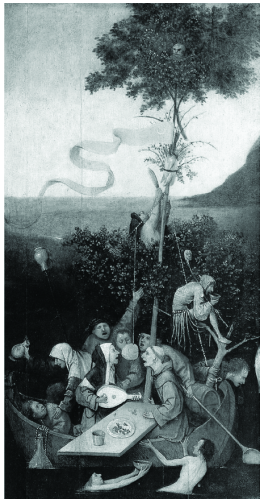


图1. 希罗尼穆斯·博斯《愚人船》（1490—1500）局部

版权与原版制作信息

《大拒绝的迹象：后工作社会的来临之争》（Signs of the Great Refusal: The Coming Struggle for a Postwork Society）。版权所有 © 2023，泰德·西格尔（Tedd Siegel）。本作品采用知识共享署名—非商业性使用—相同方式共享 4.0 国际许可协议（CC BY-NC-SA 4.0）。这意味着，您可以自由地以任何媒介或形式复制、再分发本材料，也可以重新混合、改编并据此创作，但须明确向作者署名（不得以暗示作者或 punctum books 认可您及您的作品的方式署名）；不得以任何形式将本作品用于商业获利；对于任何重新混合或改编，必须以相同许可协议分发您的改编作品。

http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

2023 年由 punctum books 首次出版，银河系，地球。

https://punctumbooks.com

ISBN-13：978-1-68571-162-7（纸本）

ISBN-13：978-1-68571-163-4（ePDF）

DOI：10.53288/0488.1.00

LCCN：2023951545

美国国会图书馆编目数据可向美国国会图书馆查询。

书籍设计：Hatim Eujayl

封面设计：Vincent W. J. van Gerven Oei

封面照片：向南眺望办公隔间——斯金纳肉类加工厂，主厂房，南二十七街 6006 号，奥马哈，道格拉斯县，内布拉斯加州（View of office cubicle looking south — Skinner Meat Packing Plant, Main Plant, 6006 South Twenty-seventh Street, Omaha, Douglas County, NE）。美国国会图书馆版画与照片部，华盛顿特区。HAER NE-12-A-26。

punctum books

学术自燃的自发行动



此地有怪物（原图铭文：HIC SVNT MONSTRA）

大拒绝的迹象

后工作社会的来临之争

泰德·西格尔

中文初译 v0.1



punctum books

目录

以下保留原版目录的页码，以“原书”标识；中文版跳转与页码由排版时生成。

前言 · 原书 17 · 本版 14

序言 · 原书 23 · 本版 18

导论：从大辞职到大拒绝 · 原书 29 · 本版 23

第一部：激发拒绝政治 · 本版 39

第1章 序幕：拒绝我们所熟知的工作 · 原书 49 · 本版 40

第2章 大拒绝的迹象 · 原书 71 · 本版 59

第3章 重新思考有用性（在资本主义现实主义的幻想崩塌之际） · 原书 91 · 本版 78

第4章 从工作—懒惰—闲暇的关联中夺回闲散 · 原书 109 · 本版 94

第5章 全球大流行与禧年的节律螺旋 · 原书 137 · 本版 118

第6章 千禧一代拒绝我们所熟知的工作的前景 · 原书 153 · 本版 132

第二部：使劳动去商品化，重新编织社会关系 · 原书 181 · 本版 156

第7章 劳动与工作：一次哲学漫步 · 原书 183 · 本版 157

第8章 阿伦特与马克思论现代雇佣劳动 · 原书 201 · 本版 173

第9章 阿伦特与马克思论劳动与解放 · 原书 219 · 本版 188

第10章 数字时代反对劳动的斗争 · 原书 235 · 本版 203

第11章 出走雇佣劳动 · 原书 259 · 本版 224

第三部：从私人化的压力到拒绝政治 · 原书 283 · 本版 245

第12章 论资本主义灵性的诱惑 · 原书 285 · 本版 246

第13章 资本主义灵性与行为神经科学 · 原书 305 · 本版 263

第14章 自我更新与正在崩塌的职业“伪公共领域” · 原书 333 · 本版 287

第15章 现代公共领域（res publica）的存在与不存在 · 原书 351 · 本版 303

第16章 论公共领域的危机与可能的对抗性公众 · 原书 365 · 本版 316

第17章 工人主义与后工作政治想象 · 原书 395 · 本版 342

参考文献 · 原书 437 · 本版 376

致谢

在没有机构平台的情况下撰写非虚构作品，会让人格外感念给予支持的个人交往圈。因此，有许多人值得我感谢，感谢他们的情谊、支持与鼓励。首先，我要感谢与我结婚已近三十年的丈夫马特·扬（Matt Young）：他通过无数方式，帮助我接受人生的曲折，把挫折与失望转化为创造性事业。其次，出于相近的原因，我要感谢我的父母，本书正是献给他们的。

在这个支持我的圈子里，还有一位独特的成员：我的老朋友与合作者史蒂夫·海基拉（Steve Heikkila）。20 世纪 90 年代初，史蒂夫和我在宾汉姆顿大学名为“哲学、阐释与文化”的博士项目中相识。此后，尽管我们最终都从事商业工作，仍每天继续讨论哲学与政治。2016 年，我们共同创办博客网站“黑暗时代”（In Dark Times，indarktimes.com）；当时，整整十六年间，我没有写过一个与受雇工作无关的字。从那以后，在这个博客所承载的思想友谊的庇护下，我写出了近五十万词的博客文章；这项每日进行的写作，是本项目得以成为可能的主要条件之一。

还有一些人为我提供了指导。对于特别与本书有关的指导，我要特别感谢泰勒斯·米勒（Tyrus Miller）、佩吉·德莱尼（Peggy Delaney）、伯纳德·勒伯夫（Bernard Leboeuf）、阿图罗·希拉尔德斯（Arturo Giraldez）与莉兹·德维特（Liz Devitt）。此外，还要感谢以下各位在日常给予的鼓励：Michael Schwab、Caree Brown、Donald Dufford、Scott Parker、Susan Giraldez、Rohanna Shultz、Diana Austin、Nathan Westrup、Lisa 与 Doug Charnock、Johan Schimmel、Ashoka McCormick、Tim 与 Jen Lewis、Bill McCalpin、Bill Jacobson、Marc Romano、Rodney 与 Lisa Siegel、Amy

Bronstone、Joanne Reiter、Martin Spierings、Nelson Graff 与 David Reichard、Lisa Crouch、Brian Fulfrost、Siobhan O'Meara Kelley、Jack Rosenberg、Martin Chemers、Barbara Goza Chemers、Aimee Beckstrom Escalante、Michael Ritter 与 Peter Toscani，以及 Leobardo 与 Alma Ruiz。

最后，衷心感谢 punctum books 的领导团队与工作人员给予的支持。对于我们这些从事当代资本主义批判的人来说，由一家领先的开放获取出版社出版，使书中表达的价值观有可能与这本书的出版方式保持一致。对此，我深表感激。

献给我的父母，他们教会了我辛勤工作的价值。

大拒绝采取种种形式。

——赫伯特·马尔库塞，《论人类解放》（An Essay on Human Liberation）

前言

受邀成为泰德·西格尔《大拒绝的迹象：后工作社会的来临之争》的早期读者，我深感荣幸。本项目开始时，作者与我是大学同事。据他说，这个项目的根源可追溯到 2016 年：那一年，唐纳德·J. 特朗普当选美国总统，西格尔也开始参与合作经营一个长篇博客网站，致力于分析我们当下的“黑暗时代”。当时，他担任行政职员，工作在大学研究与产业的交界地带，日常围绕着“技术转移”“商业化”和“创新”等概念；我则担任全校性的学术行政职务。我们共同的人文学科背景，使我们在个人层面建立了联系；工作上，我们也因若干大学事务而相交。那些事务在我看来，似乎来自一个与人文学科训练为我准备的世界截然不同的天地。在职时的谈话，是围绕联邦合同、大学硅谷园区的空间政策或研究支持政策等商业问题展开的紧绷讨论，Excel 表格是居间的媒介；下班后的谈话，则涉及比工作中丰富得多的主题与价值：例如，艾滋病行动主义与行动主义艺术的遗产；于尔根·哈贝马斯社会理论的长处与不足；以及乔治·卢卡奇的“学生”阿格妮丝·赫勒和费伦茨·费赫尔那独特的教学方式。西格尔在新学院社会研究院读研究生时，他们都是他的老师。门的一边全是“关键路径法”，另一边则是 Kritische Theorie——批判理论。

读了《大拒绝的迹象》，我现在更充分地认识到，相当长一段时间以来，西格尔分析的目光，恰恰一直紧盯着我所描述的这道深深的鸿沟：一边是我们共同的办公室工作必须以之为目标的价值生产，另一边是离开办公室后的谈话所秉持的价值观。值得注意的是，西格尔非常怀疑借助人文价值对工作进行任何治疗性修复。他主张的，毋宁说是从当下支配大量人群生活的这种工作中康复。他也不打算撒上几撮灵性与美学的调料，来为工作增添意义。在他看来，只要当代社会仍把单一的一种价值当作工作的目

标和组织原则——为获取利润而榨取的剩余价值——那么所谓反思性工作、创造性工作或自主导向的工作，不过还是同一锅药汤。

西格尔对这类替当代工作重新包装的举动，批判得毫不留情。近来，这些举动愈发散发出令人不快的气味，尤其是在数百万工人经历 COVID-19 大流行带来的扰动，并因目睹组织瓦解而大规模“退出”工作场所以后。然而与此同时，我们也不应忽略：西格尔的批判性论证，不仅牢固地建立在对当下实际存在的工作的否定性判断上，也建立在面向未来的积极规范信念上。当代劳动者，无论个人还是集体，都值得拥有更丰富、更自由的存在，以自主决定如何珍视自己和他者的生命——包括非人生命——为基础。要获得这种自主性，我们就必须从使人贫困化的异化劳动秩序中解放自己。前一种表述继承了启蒙运动，尤其是康德的思想；后一种表述的源头，当然是马克思。

我不打算在这里概括西格尔反对工作的论证。他在导论中已详尽地做了这件事，又通过全书各章和各主题棱镜般的多面处理加以展开。但我要强调他的方法与材料中几个值得注意的特点。首先，我想指出，《大拒绝的迹象》是一本——我愿意在最好的意义上这样说——“书卷气”的书。它穿行于近年来出版物中极为广泛的参照点，既有学术界的，也有学术界以外的。像卡夫卡笔下寻找通往城堡之外那扇门的“K.”一样，西格尔把书目中的一部部作品拿起来，当作开启工作这间看似封闭的密室的钥匙，希望其中一把或几把能够帮他转动那沉重的锁。（K. 最后确实找到了一扇敞开的门，但卡夫卡没有完成这部小说，所以我们并不知道，这是否最终解除了 K. 的困境。）

实际上，阅读西格尔这部作品的一项收获，便是得到一系列为他的批判提供背景的著作的清晰梗概。他所选的书来自纷繁而不拘一格的体裁与出版场域，包括马克思主义理论与左翼出版物、学术研究，以及更通俗的劝诫类文本。对这些文本，他的目标与甄别标准，并不总是大学学者的专业标准，而是一种被“动员起

来”的博学：为使拒绝工作这一仍然朦胧的目标更为具体，批判性地筛选线索、迹象与概念工具。

顺便说一句，我不认为西格尔作为行动者和理论家的出身，是其方法中无关紧要的细节。他来自一个独立的知识分子环境，也在一定程度上把自己的作品写给这一环境中的人。这个环境尤其在21世纪的第一个十年里进入了我的视野。当时，一种供理论和批判写作存在的对抗性公共领域出现了，它不依赖高等教育机构或大学出版社。这一点，在新的发表场所中表现得尤其明显，包括博客圈，以及Zer0和Repeater Books等独立出版社。虽然这一学术界以外的话语网络最初的一部分活力已经减退，它仍激发了学术界内外的一系列实验：短篇幅、面向公众、开放获取的出版。这些实验延续至今。

阅读《大拒绝的迹象》时，我不断思考，究竟应当怎样描述这本书的写作模式或体裁。在许多方面，它显然是一部理论与批判著作。然而，它也是一段非同寻常的旅程，穿过一片话语群岛，而这些话语彼此之间未必直接相通。连接它们的，是西格尔那远非不言自明的思想行程：它穿过对新自由主义意识形态的左翼批判、马克思的价值理论、来自汉娜·阿伦特并与她展开的论辩、心理健康与疾病问题、对正念与神经科学的批评、有关公共领域及其变形或衰落的观念，以及意大利自治主义关于技术科学、非物质劳动和精湛技艺的后福特主义理论（其间偶尔还会穿插一句关于柏拉图的俏皮话）。

不过，出于我马上会解释的缘故，读这本书时不断浮现在我脑海中的，是恩斯特·布洛赫。这当然不是文风使然。即便面对深奥的理论话语，西格尔仍执着于用日常语言加以处理，这与布洛赫惯常采用的表现主义哲学散文毫不相像。也并非因为西格尔关于集体地、变革性地退出工作的基本论点，可能会被许多人——包括一些左翼人士——视为“乌托邦式”的。对于“乌托邦”一词，布洛赫曾大力消除它在马克思主义传统中经常带有的负面含义。原因

毋宁在于布洛赫为某一种话语模式所采用的隐喻，他把这种模式作为自己思考与写作的哲学范型：colportage，即行商贩书。

历史上，colporteur 指向识字率不断上升的乡村人口分发宗教小册子、《圣经》和通俗读物的书贩。Colportage 是一个混成词，使人联想到骑马旅行者把各种书籍挂在马颈（法语 cou）周围的画面。对布洛赫而言，这个形象之所以吸引人，在于它与平民公众相连；在于此类文学借助新的、时而离奇的（也就是“乌托邦式”的）内容，激发大众想象力；也在于它预示了一种能在大都市权力中心周围乃至之外流通的公共性。

此外，书贩货物那纯粹而不协调的多样性，也吸引着布洛赫：宗教文本可能与色情小说、奇幻冒险故事，或讲述遥远异域旅行的故事，共处同一个话语空间。他认为，这种话语的混杂有益且富于生产力，并从中汲取灵感，把哲学、民间故事、政治评论、文学与音乐观察，以及其他任何相关材料，蒙太奇般并置起来，从人类思想与文化的丰厚蕴藏中，探寻乌托邦的瞬间。

我想，在西格尔穿行于自己的书籍迷宫时，我察觉到一种相近的冲动。他把我们带入当代处境的纷乱之中，又借着一次次出人意料的论证转折，带着我们走得更深。然而最终，他的阅读，以及我们对他的阅读，所能带我们抵达的距离都是有限的。放下书本后，我们依然身处这个当下的世界。他相信，我们必须从这里继续寻找出口。我们会一起从另一边出来吗？西格尔让我们的目光始终投向仍然昏暗的地平线；他说，只有当我们所熟知的工作不再把我们牢牢控制，这条地平线才会真正向我们敞开。

泰勒斯·米勒

加利福尼亚州尔湾，2023 年

序言

几乎无论看向何处，都能发现证据：围绕工作体验和工资社会结构形成的长期预期，正在瓦解。其中包括对社会福利、职业稳定与全职工作机会、协作型管理文化、对劳动者友好的监管制度，以及自动化和技术在岗位、工作表现与监控中所扮演角色的预期。COVID-19 大流行“扯开了企业公关的面纱”，使人们能够透过仍在继续的伙伴关系和团队合作话语，清楚看到潜藏其下的支配与强制结构发出的暗淡冷光。然而，工作与工资社会的问题实际上要深得多。它们比大流行时期围绕工作规则、工作与生活平衡以及大规模辞职的争论，至少早了数年，甚至数十年。

本书讨论的，正是围绕工资社会、其社会劳动分工的崩塌，以及它那隐含的“社会契约”被撤销而产生的这些更深层问题。那份契约就是：“只要你愿意努力工作，就可以指望挣到足以让自己与最亲近的人过上体面生活的钱。”作为一次全面的重新评估，本书也开始想象向后工作社会的过渡。在那个社会中，工作的条件以及总体的社会经验，已经发生根本性的转变。从这个意义上说，《大拒绝的迹象》应被理解为与当前国际上在后工作理论、反工作运动和去增长经济学等名目下展开的辩论与探索相呼应。

不过，当其他人力图想象这个未来世界的具体细节、阐发种种特定的后工作想象，或强调能够催生新的过渡形态的政策时，我选择继续专注于主动抵抗或拒绝的前景。在我看来，尝试把后工作作为政治斗争来思考，非常重要，即便我们必须承认，这场斗争成为现实的可能性相当渺茫。因此，《大拒绝的迹象》关心的是后工作政治想象的状况：一种能够运用成功战略与战术的拒绝政治，以这种想象为必要条件。我们认为不可接受的社会和政治条件，通常会产生否定的意志，并随之带来意识的变化。但真正重

要的是，这种拒绝的种种“迹象”，能否成长为一场要求变革的群众运动，或借用赫伯特·马尔库塞的话，成长为“大拒绝”的某种形式。

英国记者安迪·贝克特在《卫报》一篇有关“后工作”的文章中写道，工作“日益塑造我们的惯常生活和心理，排挤其他影响”，其程度之深，使“我们赖以赋予生活意义的事物，诸如宗教、政党政治和社区，都逐渐消退”。[1] 然而，他也不忘指出，另一个事实同样存在：对越来越多的人而言，在越来越多的方面，工作正在失去效用。贝克特接着逐一列举：作为生计来源，它出了问题（即在职贫困者的问题）；作为社会流动与自我价值的来源，它出了问题（大学毕业生在为你做拿铁）；它不稳定；它毫无意义，甚至有害社会；它压力极大，因而有损健康；它分配不当（人们要么工作过多，要么过少）；最后，它本身也受到威胁，甚至可能因自动化程度上升而面临消亡。《大拒绝的迹象》探讨“后工作”问题的方式，例如包括质疑所谓工作伦理的优先地位，肯定非工作活动的价值，以及在先进技术资本主义社会的发展轨迹之中并通过这一轨迹，对工作的终结进行理论思考。

关于今日工作问题的文献日益增多，却往往向读者提出一种在我看来不可接受的非此即彼：要么鼓励人们积极投入，把自己进一步商品化为成功的人力资本，接受某种版本的成功神学；要么为这个被商品化的新自由主义自我提供姑息治疗——资本主义灵性中的自我优化、康复和健康项目。与之相对，本书是一种干预，意在介入那些不够激进的、关于工作未来的主流争论。因此，《大拒绝的迹象》旨在与其他多部可以称为“具有实践意图的左翼工作批判”的著作产生协同作用。也就是说，本书本着凯西·威克斯《工作的问题》（The Problem with Work，2011）的精神，也以帮助克服“政治理论对工作的忽视”为目标，由此挑战工作的私有化，推动人们将工作理解为一种社会关系，并鼓励跨越阶级的拒绝政治，拒绝我们所熟知的工作。本书作为框架的假说是：如果“大辞职”之类的现象有可能成为“大拒绝”的一种形式，

就必须先克服围绕工作的种种资本主义现实主义教条，并辨认和理解后福特主义数字时代工资社会的发展轨迹。

几部著作彼此相连的挑战，不断激励并塑造着我的思考，使我把后工作政治想象当作拒绝政治的条件。其中尤其包括三部：马克·费舍的《资本主义现实主义》（Capitalist Realism，2009），莫伊舍·波斯顿的《时间、劳动与社会支配》（Time, Labor, and Social Domination，1993），以及彼得·弗莱明的《抵抗工作：生活的公司化及其不满》（Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents，2014）。费舍的资本主义现实主义概念，犹如掷下了一只挑战的手套：资本主义占主导的社会逻辑，以一种总体化的方式，从根本上重构并预先规定了满足人类需要的方式。他揭示了这如何以及为何使我们难以想象资本主义社会的替代方案。波斯顿在理论上说明，抽象劳动作为社会支配的形式，如何持续编织和维持资本主义社会关系。他准确展示了这一机制如何运转、如何形成，也说明了为何仅以日常理解的阶级对抗来界定抵抗，会漏掉后福特主义、新自由主义时代资本主义社会关系中某种顽固且有害的东西。最后，弗莱明探讨是否可能、以及以何种方式，从资本主义现实主义意识形态的结构性幻想中“醒来”，从而打开了实践的、社会的和政治回应的空间。他描述了控制社会如何依靠市场激励与强制，使人们进行内在的自我监控；又描述这种依赖如何被晚期资本主义的逻辑削弱，从而出现“裂缝”。这一描述为我初步考虑约翰·霍洛韦、比福·贝拉尔迪和安德烈·高兹等人的自治主义马克思主义抵抗路径搭起了舞台。第17章还会再次讨论这些思想。

本书所收的大部分章节，写于 2019 年末起的两年间。不过，与许多事情一样，这个项目源自对创伤的一种非常个人化的回应。本书的感受方式，实际上是在两次强烈震荡中锻造出来的。第一次是 2016 年唐纳德·J. 特朗普当选美国总统。在随后的震惊与难以置信之中，我和朋友史蒂夫·海基拉共同创办了一个新的政治博客网站，名为“黑暗时代”（In Dark Times，indarktimes.

com），致力于克服自由主义的后政治／反政治。我们认为，这是广泛而有效地抵抗美国社会日益高涨的白人民族主义威权潮流的必要条件。因此，indarktimes.com 上的文章，记录了一个自觉进行政治自我激进化的过程。我们希望，自己认真倾听各种激进／左翼思想的努力，能够帮助那些也渴望加入“持异议的专业—管理阶层（PMC）”队伍的人。

至于第二次创伤，在数百万人开始大声抱怨大流行期间的工作条件几个月之前，我就已离开高级管理职位、请病假居家，开始从慢性创伤后应激障碍（PTSD）／焦虑中恢复，并倒数着正式开始提前退休的日子。不难想象，这一过程的重要部分，是努力理解自己为何最终如此精疲力竭、如此绝望。除了我个人经历的细节，我还想弄清，工作本身究竟发生了什么，竟变得如此难以维系。我知道，尽管提前退出可能带来诸多影响与后果，感到被迫这样做的远不止我一人。思考这一切，也使我想以更精确的方式，为这种工作经验以及我自己定位。我想更清楚地理解，工作引发的绝望何以是一种代际事件，是美国历史与企业生活在此刻所特有的现象。我尤其想将其正确理解为一种特定的阶级位置，其中既充满视野的遮蔽，也蕴含行动的可能。

最后，本书的思想轨迹也反映了我的一个决心：尽量发挥自己这份极为杂糅的履历的作用。在二十岁到二十五岁之间，我参与并见证了 20 世纪 80 年代的社区与街头行动主义，它们是同性恋权利运动和 HIV／艾滋病政治的一部分。二十多岁后期到三十五岁左右，我是新学院社会研究院的哲学博士生，在已故阿格妮丝·赫勒指导下从事道德与政治哲学的博士论文研究。然而，我没有完成学业并走上学术道路，而是最终去了硅谷。此后二十年，我先在企业软件、半导体和光通信领域担任项目经理，后来又负责大学与硅谷之间的研究及教育合作，包括与美国国家航空航天局（NASA）、其他联邦机构及私人产业的合作。这些各不相同的经验都在书中有所体现，形成了一种哲学论战。尽管听起来拗口，或可将其称为“解除拜物化的、与工作有关的行动主义理论”。

《大拒绝的迹象》把时事、政治与社会理论和个人叙事的某些部分编织在一起，旨在向日益不满的年轻一代专业—管理阶层及其他人，介绍一组从自治主义马克思主义中挑选出来的观念。

本书整体的走向，体现了一种真诚的努力（无论它可能多么误入歧途）：向美国正在步入成熟期的这一代专业阶层，提供一种不同的“工作未来”叙事。我希望这种叙事充满他们此前不熟悉的激进思想。我说“误入歧途”，是因为我承认：我们专业阶层的眼光中，一向内在地包含着一种过剩的自信，即认为没有什么是我们尚不知道的；退一步说，即便存在少数我们不知道的事情，其中也没有什么十分重要。然而，随着自由主义核心社会与政治假设近来遭到粉碎，我想可以稳妥地说，这种阶级自信几乎已完全蒸发。直接后果是痛苦而迷失方向的失去坐标，但其中或许仍有一线光亮：至少已有一些迹象表明，人们产生了新的意愿，愿意挑战各种陈旧教条或公认观念，因为它们如今只服务于根深蒂固的利益集团，例如企业、政府和媒体精英的利益。

序言原注

1 Andy Beckett，〈后工作：一个没有职位的世界，这一激进理念〉（“Post-Work: The Radical Idea of a World without Jobs”），The Guardian，2018 年 1 月 19 日，https://www.theguardian.com/news/2018/jan/19/post-work-the-radical-idea-of-a-world-without-jobs。

导论：从大辞职到大拒绝

> 从某些方面说，辞职是一个被个体化的工人阶级无奈的出路。没有组织，你可以辞职。
>
> ——雅各布·罗森伯格，《琼斯母亲》，2022 年 2 月

这一切始于 2021 年春，整个夏秋两季愈演愈烈。最初，与疫情有关的一波裁员和广泛的不确定性，使许多人只能蛰伏不动；随后，“月度主动离职率”突然跃升，后来被称为“大辞职”的现象由此显现。此前二十年间，这一比率从未超过 2.4%，却突然攀升至 3% 以上。根据美国劳工统计局的数据，2021 年 7 月有 400 万人辞职，8 月为 420 万，9 月为 440 万，到了 11 月，则达到 450 万。[1]

那么，怎样解释经济衰退和高失业率时期劳动力市场却很紧张的现象？在企业媒体和经济知识界试图解释这一现象时，“令人困惑”“神秘莫测”等措辞反复出现。[2] 起初，有人说，这不过是大流行期间积压的“辞职需求”，其实算不上什么新现象。另一些人试图提出某种技能缺口的论点，就像 2008 年金融危机后面对劳动力市场紊乱时提出的论点那样。还有人声称，这一变化可以归结为部分一线劳动者在疫情初期作出的决定：寻找能让他们居家工作、并具有一定日程灵活性以照顾孩子和其他家人的新工作。在保守派媒体中，离职率上升的“罪责”，被推到延长失业救济、政府家庭援助和学生贷款延期偿付的头上；它们说，这些措施助长了懒惰。

对另外一些分析者来说，问题变成了理解经济中受影响最严重的部门究竟发生了什么，具体而言，就是住宿与休闲、零售与餐饮、医疗和教学等服务业中低薪的一线岗位。在这些情况下，叙

事更多是在本来并不神秘的地方制造神秘感，例如多半以反问口吻问：“为什么再也没人愿意工作了？”然而，这里真正神秘的，是人们为何如此难以理解：在疫情条件下，几乎没有或完全没有额外激励的必要岗位劳动者，已经精疲力竭。理解这一点，本该完全处于行为经济学的能力范围内。

《卫报》与其他往往更关注工会劳动者处境的左翼媒体，把故事重点放在“罢工十月”（Striketober）上。约翰迪尔、家乐氏和凯撒医疗等公司的罢工相关活动有所增加，好莱坞制作人员和部分食品生产工人也采取了行动。[3] 多年来，他们的工资和福利几乎没有改善；疫情期间，这使他们愤怒不已。许多工会工人公开表示，他们希望拿回一些回报：毕竟，他们一直坚持出勤，而企业却攫取了创纪录的利润。相比之下，《财富》在那年 8 月发表的一篇报道，则对显示许多年轻雇员计划在来年换工作的调查数据作出回应。[4] 它依托“Adobe 的一项新研究”——这项研究确认，实际上引领潮流的是 Z 世代——热情追随 Adobe 的说法，试图暗示，员工倦怠源于企业迟迟不采用年轻员工已习以为常的最新数字协作工具。

《哈佛商业评论》在 2021 年 9 月发表的一篇文章指出，辞职人数增幅最大的是处于职业中段的千禧一代。文章确实提出一种可能：疫情改变了社会劳动模式，同时伴随着招聘冻结、工作量增加、育儿与养老责任，以及促使人们重新思考人生目标的其他因素；这些因素叠加，或许已把员工推到了崩溃点。文章最后，则向雇主建议如何通过定向干预和量身定制的留人方案来管理这一切。[5]

11 月，《西雅图时报》的一篇评论〈大辞职是一场大反思吗？〉试图解开高失业率中的劳动力短缺之谜：“大流行的经验，可能使许多工人开始探索他们过去不会关注的机会。”文章得出的结论是，疫情“迫使低薪劳动者跳出惯常轨道”，而他们的例子又成为其他劳动者的“辞职乘数”。[6] 真正创造“大辞职”这个说

法的安东尼·克洛茨，在《华盛顿邮报》中简洁地把这个额外的未知因素称为“疫情顿悟”。[7] 2022 年 2 月，诺琳·马隆在《纽约时报》进一步呼应这种说法，描述了所谓非必要岗位劳动者的“‘工作意义’似乎丢失在了 Slack 和 Zoom 之间的某处”。[8] 随后她指出，当下关于工作，实际上有两种故事正在被讲述。一种是劳动力市场的故事，涉及主动离职率，讲的是人们在紧俏的市场中“往更好的岗位跳”。另一种则是专业人士因痛苦和倦怠而辞职的故事：大流行使这一状况恶化，但它其实经过数十年才形成，与生产率不断提高、工资却停滞不前、工时越来越长等因素有关。

思考非工会雇员与工会雇员态度的相似性时，一些观察者开始提出，大辞职实际上可能构成某种自发罢工。这一论点以略有差别的两种方式，分别出现在《华盛顿邮报》和《琼斯母亲》上。历史学家纳尔逊·利希滕斯坦在《华盛顿邮报》的一篇文章中认为，可以合理地将它与美国重建时期的某些说法相提并论。当时，人们声称获释奴隶懒惰、拒绝工作，然而他们实际上是在抗议不可接受的工作条件——那些条件剥夺了他们拥有家庭生活的尊严。[9] 利希滕斯坦说，今天的快餐店工人、酒店客房清洁人员和养老院雇员并非奴隶，但他们工作的制度已经极度败坏，因此无法维持工人阶级家庭的生活。工时零散，毫无就业保障，福利微薄，晋升前景为零。既然能够辞职，他们便成群结队地这样做。他说，这些当代非工会“工资奴隶”，正在寻求自己的解放。

在《琼斯母亲》上，雅各布·罗森伯格赞同利希滕斯坦的基本前提：“大规模工人罢工的模式，往往作为重大震撼事件的后续而出现。”不过，罗森伯格把大辞职与第二次世界大战后的劳工抗争相比，而不是与内战后的重建时期相比。[10] 他说，战后工人积压着一种需求：他们“为战争作出了贡献，而企业部门在战争期间赚取了巨额利润”，因此他们要拿回一些回报。罗森伯格说，那些不明白“自己为何必须牺牲这么多，或为何有人获得那么多，而自己只能为残羹冷炙劳作”的工人，加入了工会，并举行

罢工。今天则不同。他说，在工资停滞、社会安全网破败、工会组织率低下的情况下，发生了另一件事：大量的人索性辞职。因此，罗森伯格认为，如果要从总体上描述大辞职，就应把这团由各种因素组成的混合体——有组织的劳工行动、提前退休、离岗、倦怠和代际变化——看作对现状的抵抗，正如他所说，是“自发说出‘够了’的一年”。劳动者愤怒不已、身心耗竭。数百万人无论出于选择还是压力，都决定不干了。

鉴于近几十年来不同人群的工作经验，罗森伯格认为，单靠涨工资所能做到的终究有限。但他也说，由于这场高度个体化的群众事件，是由最近一系列特定事件的汇合触发的，我们应当怀疑它究竟能带来多少持久变化，也应准备应对某种反扑。罗森伯格、利希滕斯坦及其他人把大辞职形容为某种大规模自发罢工，或许是正确的。至少有些迹象显示，它可能进一步凝聚，发展为更自觉的工人反抗，并由此产生一种跨越阶级的新型劳动者团结——可以说，把 99% 的人联合起来。我在此想到的，是关于如何以新的方式，把以社区为基础的政治和服务业劳工组织结合起来，从而形成更有效的反霸权实践的种种想法。例如，早在艾拉·卡茨纳尔逊的《城市壕沟：美国的都市政治与阶级模式》（City Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class in the United States，1981），以及较近的简·麦卡莱维的《没有捷径：新镀金时代的组织与权力》（No Shortcuts: Organizing for Power in the New Gilded Age，2016）中，就能看到这一基本方向。因此，贯穿本书的愿望正是：像大辞职这样的现象，或许仍能成为“大拒绝”的某种形式。

大拒绝：新左派的深层语法

在继续之前，应当指出，“大拒绝”一词来自赫伯特·马尔库塞。20 世纪 60 年代，他通过多部著作，较早且颇具影响地尝试将后来所谓“新左派”的普遍意义理论化，“大拒绝”便是其中的一

部分。因此，大拒绝一般指那些反抗发达资本主义支配形式的社会运动的集合。这些运动是在缺乏任何可辨识的革命工人阶级意识的情况下展开的。不过，人们记住马尔库塞时，首先往往把他视为青年反文化的哲学导师，因为他能够用理论形式把握被称为这一运动的“深层语法”的东西。[11] 正如维妮·布赖恩斯在 20 世纪 80 年代末谈及大拒绝概念时指出的，马尔库塞认识到，政治诉求与政治目标不同，因此“议题并不是那个真正的问题”。[12] 表面上，新左派与反文化围绕着某些议题组织起来，这些议题为运动提供了动力。但布赖恩斯说，“60 年代的美国学生运动关乎反抗的必要性。学生们……希望创造一个颠倒过来的世界。”[13]

多年以后再读《论解放》，从当代经验的视角看，其中几件事显得乐观得近乎离奇。例如，马尔库塞满怀希望地认为，20 世纪 60 年代一种“超现实主义形式的抗议与拒绝”的传播，正在街头践行某种康德式的“诸能力之争”。马尔库塞提出，这种被认为是生产性想象力的解放，或许能够把科学与技术本身导向乌托邦的方向；也就是说，它们将成为人类能量的运用，为尼采“快乐的科学”（gaya scienza）和价值重估的观念赋予实质。他与之相关的另一个主张——“迷幻体验”实际上代表着对“一种新的感觉系统、一场知觉革命”的相应追寻——同样没有很好地经受时间检验。[14] 另一个观念在今天看来，即便表面上也有问题：被理解为传统工业无产阶级的工人阶级，尽管已经分享了“中产阶级的反革命需要”，因而尚未成为“自为”的阶级，却仍以某种方式保持着历史的“革命主体”身份，仍是“自在”的革命主体。大部分工业制造业移出发达世界这一事实，指向继续重新思考后福特主义、新自由主义资本主义条件下劳动和工作之意义的必要性。同样，马尔库塞的理论还需要更新，才能解释资本主义如今多么容易发生危机，记录日益严重的不平等的影响，并对已经出现的种种新支配形式作出理论分析。[15]

由于没有更好的选择，仍然具有现实意义的，是这样一种认识：企业资本主义的剥削力量制造了奴役人的需要，而我们迫切需要“松开这些奴役性需要的控制”。即便如马尔库塞所说，“在发达资本主义国家寻找其他特定的革命变革历史主体，确实毫无意义”，也是如此。[16] 马尔库塞在这一领域的遗产，在于他第一个从理论上定位了非工人阶级、文化性抵抗形式的预示性政治所具有的解放潜能，也由此定位了此后一波又一波新社会运动和身份政治的解放潜能。[17] 他说，这类反抗的发生，表明马克思主义需要重新思考乌托邦政治。“乌托邦式的”不应再被理解为“无处可在”的东西，“而应指那些被既有社会的权力阻止其出现的东西”。[18]

大拒绝与当代社会运动

今天关心拒绝政治并援引马尔库塞的左翼人士，大多倾向于讨论大拒绝对理解新社会运动的意义。例如，在论文集《大拒绝》（The Great Refusal）的前言中，安吉拉·戴维斯指出，马尔库塞重新解释马克思主义，使它拥抱所有受压迫而被边缘化者的解放斗争，我们必须承认他的这项贡献。她还说，可以把黑人激进传统描述为大拒绝的一种表现。[19] 随后，该书开篇一章把马尔库塞的遗产与近来的自发反抗联系起来加以探讨，例如阿拉伯之春、法国的黄背心运动（Gilets jaunes）、占领运动，以及弗格森的“黑人的命也是命”抗议。编者指出，无论其效果是好是坏，这些运动都包含某些动力机制，构成了我们时代继承自新左派的主导抵抗逻辑：不同行动者与斗争战线的联盟，对非等级性与预示性组织形式的承诺，共识决策，对既有制度的不信任，以及种种个人政治。借用布赖恩斯的话，它们“既不以产业工人阶级为基础，也不围绕严格的政治与经济诉求展开”。[20]

在《大拒绝的迹象》中，我把最近这些预示性政治案例是否成功、以何种方式成功、成功到何种程度的探讨，留给其他人。例如，关于这种政治风格与深度组织工作相比有何异同，正在进行一些很有意思的讨论。有关对预示性政治的一般性近年批判，可参见乔纳森·马修·斯马克的《霸权操作指南：激进者的路线图》（Hegemony How-To: A Roadmap for Radicals，2017）。不用说，也有许多扎根于抵抗运动的人，在为交叉性的身份政治辩护。相比之下，本书的出发点至少部分来自马尔库塞在《论解放》中的一句话："大拒绝采取种种形式。"[21] 它也来自这样一个信念：在后福特主义、新自由主义资本主义条件下，针对当代工作经验的抵抗日益具有群众性，也应该被纳入大拒绝的诸种形式之中。

重读《论解放》时，有一点值得注意：尽管它肯定了学生运动、反文化和少数群体社区中的抵抗，却也零星散布着不少关于抵抗工作的论述。例如，马尔库塞的技术乌托邦式乐观，使他相信，一个"生活必需不再要求人们拼命谋生"的后工作社会[22] 实际上已经近在眼前，而"资本主义进步所带来的、令人愚钝和衰弱的伪自动化工作"也可能被废除。[23] 令人惊讶的是，即便他写的是学生运动本身，即便身处有组织劳工与中产阶级共享稳定秩序的反革命需要的条件之下，这类思考也从未离他很远。[24] 他说，青年反叛代表着一种"拒绝长大"，拒绝在一个"迫使绝大多数人口靠愚蠢、不人道而且不必要的工作来谋生"的社会里正常行事。[25] 马尔库塞认识到，"即便最极权的技术官僚—政治管理体制，其运转也依赖于……人们对自身工作有用性的积极态度，以及对……工作的社会组织所施加压抑的积极态度"。[26] 因而，他在最后几段中说，"无政府的因素，是反抗支配斗争中的一个根本要素"。[27] 从低效率、抵制工作、拒绝履职，甚至怠慢和冷漠等现象的日益蔓延中，他看到了可能形成群众性拒绝政治的迹象。从这方面看，马尔库塞那些对美国身份斗争产生影响的观

念，与欧洲——意大利和法国——的自治主义马克思主义倾向之间，至少可以画出一条虚线连接。

本书的提纲与安排

《大拒绝的迹象：后工作社会的来临之争》分为三个主要部分，体现三条各异但紧密相连的叙事线索。第一部批判有关工作的根深蒂固的观念：尽管这些观念日益成为空洞的教条，却仍然通行。第二部试图回答：能否以某种方式激活当代资本主义核心处的不可能性，从而摆脱我们所熟知的工作的条件？要抵达一种可行的拒绝政治，我们需要更深入地理解现代工作总体上的意义与重要性，更具体地说，是后福特主义数字时代工作的意义与重要性。那么，今天我们应该如何理解抽象劳动和解放计划？

当下常见的拒绝工作模式，通常是个人面对使人衰弱的职业疾病与处境，寻求自我优化、健康和康复。因此，第三部首先探讨“疗愈的暧昧性”。这些章节的方向，取决于这样一个迫切要求：找到一种办法，避免不可接受的非此即彼。要么继续与使我们生病的事物——后福特主义、新自由主义的雇佣劳动和消费文化——共谋；要么退缩到某种个人健康／养生项目之中。面对今日的康复、正念与健康项目，一个人应当如何确定自身的方向？

最后几章则思考：如果职业性的伪公共领域正在崩塌，限制了我们获得社会归属的选择，并削弱了社区心理学所开出的健康处方，我们又能在哪里找到真正自我更新的条件？最后，这一系列追问被重新导向对拒绝工作的政治之条件的探索。三个主要线索使用的论述语调略有不同，但合起来意在把握我所能辨认的、构成后工作政治想象所不可或缺的全部主要要素。建立一种可行的、拒绝我们所熟知的工作的政治，必须具备这种想象。

章节概要：第一部

第1章把本书的任务描述为：刻画一种支持拒绝政治的后工作政治想象。本章考察大卫·格雷伯《狗屁工作》（Bullshit Jobs）、伊丽莎白·安德森《私人政府》（Private Government）以及彼得·弗莱明《抵抗工作》中的关键观念，以描绘今日工作的条件，并把握工作在何种程度上变得毫无目的、专制，而且日益依赖我们的个人“生命权力”。

第2章初步界定：把拒绝态度作为抵抗后福特主义、新自由主义的过度工作、剥削与不稳定性混合物的策略，究竟意味着什么。第1章强调的是“我们所熟知的工作”，本章则更聚焦于“拒绝”这个部分。鉴于无所不在的资本主义现实主义文化，正支撑着当下后福特主义、新自由主义的霸权，我们有必要说明拒绝的文化空间。因此，本章考察一些迹象，评估这样一种文化空间是否正在形成：它关注一种初露头角、具有特定代际特征的文化复兴，即人们重新对犬儒派的第欧根尼、梅尔维尔的《抄写员巴特比》和亨利·戴维·梭罗的《瓦尔登湖》产生兴趣。

第3章探讨伊万·伊里奇与马克·费舍如何各自把我们的注意力引向资本主义的种种“社会悖论”，由此削弱资本主义现实主义，以催生拒绝政治。他们都试图重申公地的根本自主性，重申人们有权以不受商品密集型社会中市场生产率束缚的方式，对自己与他人有用。

第4章作为资本主义现实主义教条批判的一部分，挑战资本主义社会对闲散与闲暇的种种态度，并评估试图恢复对闲散积极评价的各种尝试。第一节从保罗·拉法格、卡雷尔·恰佩克和伯特兰·罗素的作品谈起。至于当代的思想启发，本章有一节讨论汤姆·霍奇金森的《如何闲散：懒人的宣言》（How to Be Idle: A Loafers Manifesto），以及德文·普赖斯的《懒惰并不存在》（Laziness Does Not Exist）。本章还探讨索尔斯坦·凡勃伦《有闲阶级论》

与约瑟夫·皮珀《闲暇：文化的基础》对闲暇的不同看法。最后一节评估布赖恩·奥康纳近来将闲散纳入自由理论的尝试，同时提出若干保留意见。

第5章结合全球大流行的经验，介绍阿瑟·瓦斯科对《圣经》中“禧年”概念的解释。本章也挑战资本主义文化对生产率永无止境扩张的坚持，并援引瓦斯科有关休息、更新与债务豁免周期之必要性的思想；经济学家迈克尔·赫德森也提出了类似建议。

第6章鉴于后福特主义条件下工人阶级意识高度碎片化的状况，考察代际性拒绝工作政治的前景。本章细读马尔科姆·哈里斯的《如今的孩子们》（Kids These Days），并重新审视受传统马克思主义启发的论断，即代际政治不过是愚人的社会主义。

章节概要：第二部

第7章的目标，是通过探讨汉娜·阿伦特《人的境况》和卡尔·马克思《资本论》中相互竞争的解释，拆解现代工作与劳动的含义。本章涵盖阿伦特关于前现代劳动和制作观念的论述，一直谈到现代对劳动力的发现，以及前现代的制作观念被放弃、劳动取而代之。

第8章把阿伦特关于现代工作作为雇佣劳动之意义的立场，与马克思成熟时期的劳动理论——劳动力、抽象劳动和商品拜物教——并置。

第9章再次比较阿伦特与马克思，这次讨论的是解放问题。如果我们承认，现代雇佣劳动就其抽象性而言，是以异化形式存在的劳动，那么我们应该怎样理解解放的前景？

第10章考察三种不同的论述，说明在后福特主义数字时代，我们如何以与资本主义不相容的方式“重新编织社会关系”：约翰·霍洛韦的《裂解资本主义》（Crack Capitalism）、比福·贝拉尔迪

的《工作的灵魂》（The Soul at Work），以及安德烈·高兹的《夺回工作》（Reclaiming Work）。

第11章勾勒高兹对资本的超国家形态兴起的解释。在这种形态中，资本本身已致力于从它自身适宜的社会形式中出走。本章随后考察高兹的主张：现在是劳动进行相应出走、进入他所谓“多活动社会”的时候了。这里引入后工人主义关于拒绝与出走的理论，第17章还将重新讨论并加以深化。

章节概要：第三部

第12章从一个认识出发：许多被称作“自助”“自我关怀”和“自我优化”的东西，已经被彻底收编，征用于满足资本的需要。正如比福·贝拉尔迪所说，灵魂“已经被投入工作”。如果工作征用了我们自身那些过去在工作日结束后仍能保留下来的部分，那么，从异化走向自主性的方向还能是什么？本章通过概述三种批判的思想来探讨这些问题；它们敢于质疑，我们在企业资助下寻求正念、健康与幸福究竟有何价值。罗纳德·珀瑟、杰里米·卡雷特与理查德·金，以及芭芭拉·艾伦瑞克，都把种种正念与健康技术和命令的拼装物，描述为资本主义灵性的形式，其实质是一种新自由主义自我技术。如此理解，资本主义灵性的设计目的，就在于帮助人们更好地适应现有条件，并把这些条件当作既定现实加以接受，从而克服员工疏离和倦怠等问题，以维持生产率与利润。

第13章把对资本主义灵性的批判，扩展到当代大众文化中关于幸福的行为神经科学。第12章把正念解释为资本主义灵性，依托的是 20 世纪宗教私有化的叙事；本章则借助威廉·戴维斯对现代幸福管理计划的描述，追溯其源头，即从古典经济学转向边际主义时出现的效用私有化。

第14章以一个问题开头：“今天，我们能在哪里找到真正自我更新的条件？”我们的职业性伪公共领域日益崩塌，这与当前普遍流行的工作相关疾病直接相连，并因而限制了更广泛的社会归属选择。因此，我们理应理解公共领域崩塌的动力。为此，本章介绍对于这一漫长消解过程的三种不同解释模式。借用理查德·桑内特的区分，我把它们称为“道德主义阵营”“历史主义阵营”和“马克思主义阵营”。本章重点讨论芭芭拉·艾伦瑞克的《街头起舞》（Dancing in the Streets）与罗伯特·帕特南的《独自打保龄球》（Bowling Alone），作为第一类的例子。

第15章延续上述对于“公共领域的崩塌”之意义及重要性的分析，展示“历史主义阵营”的两个例子：阿伦特在《人的境况》中对古代与现代公共领域（res publica）的阐述，以及桑内特在《公共人的衰落》中与之不同的解释。阿伦特否认存在一种独特的现代公共领域；桑内特则把现代公共领域作为某种社会关系的世界来评估，但他的版本缺少对资产阶级公共领域之结构与政治功能，以及它后来的辩证运动与危机的考察。

第16章通过描述“马克思主义阵营”的两个立场，完成前述分析。具体而言，一是于尔根·哈贝马斯在《公共领域的结构转型》中，描述公共领域自由主义模式从出现到危机的轨迹；二是奥斯卡·内格特与亚历山大·克鲁格的《公共领域与经验》，它描述公共领域持续以幽灵般的形式存在、这种存在服务于何种目的，并提出对抗性公众的解放潜能。

第17章考察一个具体案例：从 20 世纪 60 年代末、70 年代延续至更晚时期的意大利工人主义运动，其思想见于马里奥·特隆蒂、塞尔焦·博洛尼亚、保罗·维尔诺、哈特与奈格里等人的著作。工人主义是二战后拒绝工作政治的一个例子；本章把它作为一座活的实验室，在一组现实条件下，理解后工作政治想象与拒绝政治之间的相互作用。

导论原注

1 二十年来的主动离职率数据来自美国劳工统计局，经济政策研究所（EPI）网站将其绘制成图表（“Total Hires, Layoffs, and Quits, 2000–2022”），https://www.epi.org/indicators/jolts/。2022 年 7 月 400 万人辞职的数字引自 Ian Cook，〈谁在推动大辞职？〉（“Who Is Driving the Great Resignation?”），Harvard Business Review，2021 年 9 月，https://hbr.org/2021/09/who-is-driving-the-great-resignation。EPI 的数字与此报道一致。2021 年 9 月 440 万人的数字引自 Nelson Lichtenstein，〈我们正在目睹自己时代的“大罢工”吗？〉（“Are We Witnessing a ‘General Strike’ in Our Own Time?”），The Washington Post，2021 年 11 月 18 日，https://www.washingtonpost.com/outlook/2021/11/18/are-we-witnessing-general-strike-our-own-time/。EPI 对该月的数字稍低，为 425 万。最后，2021 年 11 月 450 万人的数字来自 Jacob Rosenberg，〈工人忍无可忍，老板胆战心惊：大辞职如何发生，又意味着什么〉（“Workers Got Fed Up. Bosses Got Scared. This is How the Big Quit Happened. And What it Means”），Mother Jones，2022 年 1—2 月，https://www.motherjones.com/politics/2022/01/record-quits-great-resignation-labor-workers-pandemic/。EPI 的图表也与这一数字相符。〔译注：本注原文写“2022 年 7 月”，而正文写 2021 年 7 月；此处照录原注，保留其年份不一致。〕

2 “我们从未见过与今天这种情形十分相似的情况”：Glassdoor 劳动经济学家 Daniel Zhao 的话，见 Hannah Cox，〈2021 年的大辞职是什么？（如果你不知道，就该读读这篇）〉（“What Is The Great Resignation of 2021? (If You Don’t Know, You’ll Want To Read This)”），FEE Stories，2021 年 7 月 8 日，https://fee.org/articles/what-is-the-great-resignation-of-2021-if-you-dont-know-you-ll-want-to-read-this。又如，“对于这种情形，人们提出了各种理由”：Tim Smart，〈研究：Z 世代、千禧一代推动“大辞职”〉（“Study: Gen Z, Millennials Driving ‘The Great Resignation’”），US News & World Report，2021 年 8 月 26 日，https://www.usnews.com/news/economy/articles/2021-08-26/study-gen-z-millennials-driving-the-great-resignation。再如，“尽管就业仍然……低于疫情前水平，而且距原来的趋势线更远，看起来却出现了劳动力短缺——这仍然有些神秘”：Paul Krugman，〈大辞职是一场大反思吗？〉（“Is the Great Resignation a Great Rethink?”），Seattle Times，2021 年 11 月 7 日，https://www.

seattletimes.com/opinion/is-the-great-resignation-a-great-rethink/。“眼下美国工作场所正在发生巨大的人员流动，很难知道该如何理解它”：Nelson Lichtenstein，“Are We Witnessing a ‘General Strike’ in Our Own Time?”，The Washington Post，2021 年 11 月 18 日，https://www.washingtonpost.com/outlook/2021/11/18/are-we-witnessing-general-strike-our-own-time/。

3 Steven Greenhouse，〈“罢工十月”显示了工人力量的上升——但它会带来持久变化吗？〉（“Striketober Is Showing Workers’ Rising Power — but Will It Lead to Lasting Change?”），The Guardian，2021 年 10 月 21 日，https://www.theguardian.com/us-news/2021/oct/23/striketober-unions-strikes-workers-lasting-change。

4 Rachel King，〈是什么推动年轻世代的“大辞职”？〉（“What’s Fueling ‘The Great Resignation’ among Younger Generations?”），Fortune Daily，2021 年 8 月 26 日，https://fortune.com/2021/08/26/pandemic-burnout-career-changes-great-resignation-adobe/。

5 Ian Cook，“Who Is Driving the Great Resignation?”，Harvard Business Review，2021 年 9 月 15 日，https://hbr.org/2021/09/who-is-driving-the-great-resignation。

6 Paul Krugman，“Is the Great Resignation a Great Rethink?”，Seattle Times，2021 年 11 月 7 日，https://www.seattletimes.com/opinion/is-the-great-resignation-a-great-rethink/。

7〈对谈实录：Molly M. Anderson、Anthony C. Klotz 博士与 Elaine Welteroth 谈大辞职〉（“Transcript: The Great Resignation with Molly M. Anderson, Anthony C. Klotz, PhD & Elaine Welteroth”），The Washington Post，2021 年 9 月 24 日，https://www.washingtonpost.com/washington-post-live/2021/09/24/transcript-great-resignation-with-molly-m-anderson-anthony-c-klotz-phd-elaine-welteroth/。

8 Noreen Malone，〈反抱负时代〉（“The Age of Anti-Ambition”），New York Times Magazine，2022 年 2 月 15 日，https://www.nytimes.com/2022/02/15/magazine/anti-ambition-age.html。

9 Nelson Lichtenstein，“Are We Witnessing a ‘General Strike’ in Our Own Time?”，The Washington Post，2021 年 11 月 18 日，https://www.washingtonpost.com/outlook/2021/11/18/are-we-witnessing-general-strike-our-own-time/。

10 Jacob Rosenberg，〈工人忍无可忍，老板胆战心惊：大辞职如何发生，又意味着什么〉（原注题名：“Workers Got Fed Up. Bossed Got Scared. This Is How the Big Quit Happened. And What It Means”），Mother Jones，2022 年 1—2 月，https://www.motherjones.com/politics/2022/01/record-quits-great-resignation-labor-workers-pandemic/。〔译注：本条原注将 Bosses 拼作 Bossed；保留此处原著录。〕

11 Peter N. Funke、Andrew T. Lamas 与 Todd Wolfson，〈布瓦吉吉的拒绝与我们的拒绝：对大拒绝和当代社会运动的批判性思考〉（“Bouazizi’s Refusal and Ours: Critical Reflections on the Great Refusal and Contemporary Social Movements”），收入 Andrew T. Lamas、Todd Wolfson 与 Peter N. Funke 编，The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements（《大拒绝：赫伯特·马尔库塞与当代社会运动》），Philadelphia: Temple University Press，2017，13 页。

12 Wini Breines，Community and Organization in the New Left（《新左派中的共同体与组织》），New Brunswick: Rutgers University Press，1982，18、23 页。

13 Breines，Community and Organization，18 页。

14 Herbert Marcuse，An Essay on Liberation（《论解放》），Boston: Beacon Press，1969，30、33、37 页。

15 Funke、Lamas 与 Wolfson，“Bouzazizi’s Refusal and Ours”，15—16 页。〔译注：本条原注拼作 Bouzazizi；第11注作 Bouazizi。〕

16 Marcuse，An Essay on Liberation，79 页。

17 从纯理论的角度说，对各种新社会运动和身份政治兴起的叙述，还必须包括 1968 年之后各种“后马克思主义”的轨迹及影响，其中包括后结构主义的某些流派、布达佩斯学派、20 世纪 80 年代中期对拉克劳与墨菲《霸权与社会主义策略》（Hegemony and Socialist Strategy）的接受，以及后殖民理论。

18 Marcuse，An Essay on Liberation，3 页。

19 Angela Y. Davis，为 Lamas、Wolfson 与 Funke 编 The Great Refusal 所作前言，viii 页。

20 Breines，Community and Organization，xxv 页。

21 Marcuse，An Essay on Liberation，vii 页；另见 3—6 页。

22 同上，5 页。

23 同上，21 页。

24 同上，16 页。

25 同上，62 页。

26 同上，83 页。

27 同上，89 页。

第一部 激发拒绝政治

第1章 序幕：拒绝我们所熟知的工作

“副本，副本，”我匆忙说道。
“我们要核对一下，就在那儿——”
我把那份一式四份中的第四份递向他。
“我宁愿不做，”他说，然后轻轻地消失在屏风后面。

——赫尔曼·梅尔维尔《抄写员巴特比》中的律师

在后福特主义的数字时代，我们跨越阶级的工作体验正在发生某种极为重大的变化。追随安东尼奥·奈格里、彼得·弗莱明和凯西·威克斯等人的用法，我喜欢把这种工作叫作“我们所熟知的工作”，以便始终提醒人们：工作是历史性的事物，因此并非不可改变。[1]遍布美国社会领导岗位、年届七十的婴儿潮一代（包括自由派以及他们在威权右翼的对手）仍然坚持认为，不受约束的市场资本主义在所有领域占据主导地位，事实上就是人类自由的真正含义。然而，在X世代、千禧一代和Z世代中，越来越多的人就是知道：事情已经严重出了问题。他们知道这一点，首先并不是因为某种另类经济政治意识形态经过精巧的重新包装后说服了他们。他们是通过我们所熟知的工作的直接影响，在这些影响之中，以多少有些不同的方式认识到这一点的。他们感受到某种代际真相正在显露。他们对此刻骨铭心。

对许多X世代的人而言，这种意识通过一种新颖而独特的、使人衰弱的倦怠体验凸显出来；在他们远未达到享受联邦医疗保险和社会保障的年龄时，它就已成为慢性状态。对千禧一代和Z世代而言，这种意识则来自对“签字画押”日渐加深的怀疑：摆在他们

面前的交易——在积累自己的人力资本的同时，在未来三十年把自己干到死——要求他们每个人拿自我作抵押，背上一笔明知永远还不清的贷款。以不断为雇主的目标劳动为交换，把自己大多数个人目标推迟到一个想象中的未来，这桩交易的腐烂本质已暴露无遗。反对工作、想要拒绝当今我们所熟知的工作的条件，究竟意味着什么？如果这并不意味着拒绝对自己和别人有用，也不是不愿参与GDP的创造，而是一种正在觉醒的要求，要让工作和以工作为基础的社会重新全面成为政治问题，又意味着什么？如果许多X世代、千禧一代和Z世代的人——彼此各异、各有缘由——事实上已经开始拒绝接受我们所熟知的工作呢？如果是这样，那么至少有一种可能：相当数量的人或许正处在“醒来”的边缘，要从马克·费舍[2]沿用斯拉沃热·齐泽克的思路所说的“资本主义现实主义的结构性幻想”中醒来。这套“意识形态DNA”为当下后福特主义、新自由主义资本主义霸权之中的各种可能性携带着指令。

拒绝政治与后工作政治想象

一种真正的拒绝政治——针对当代的工作体验——要得以出现，必要条件是打开某一种另类文化空间。在这里，我想把它叫作后工作政治想象。提出这一主张时，我沿着当代去增长运动代表人物最先开辟的道路前行，例如塞尔日·拉图什；[3]他采用了科尔内利乌斯·卡斯托里亚迪斯在巨著《社会的想象性建制》（The Imaginary Institution of Society，1975）中首次发展的“社会想象”概念。不过，把这一另类文化空间称为后工作政治想象，也意味着我赞同那些试图进一步激进化这一方法的努力。例如，我大体同意朱塞佩·费奥拉在《去增长与资本主义的拆解》中的论述：[4]为了实现概念的去殖民化而批判主导意义、阐发另类社会想象的活动，必须明确地同拆解资本主义的策略和战术结合起来，也就是同各种拒绝行动结合起来。因此，尼克·斯尔尼塞克和亚历克斯·威廉斯在《发明未来：后资本主义与没有工作的世界》（Inventing the Future: Postcapitalism and a World

without Work，2016）中使用“后工作想象”一词，通常把它作为总括性的说法，指明后资本主义的工作世界实际会是什么样子；而我使用“后工作政治想象”一词，则是为了描述那些应被视为拒绝我们所熟知的工作的政治之核心的特征、特点和观念。

正如保守派意识形态论者会告诉你的，“社会”这一概念本身就是某种想象的东西。然而，他们提出这一论断的意思是：社会确实并不存在——它事实上是一个空集——因为众所周知，存在的只有市场关系、国家、家庭，还有，嗯，教会。从这些事物衍生出来的活动范围以外的一切，要么不存在，要么不应存在，或者至少应当同上述真正具有社会意义的事物保持一致。相比之下，拉图什、卡斯托里亚迪斯等人使用的“想象”一词，源于一组抽象精深的观念，讨论的是生产性想象力在经验构成中的作用。这些观念从康德与浪漫主义者那里传承下来，在萨特那里有过显著呈现，也出现在雅克·拉康的精神分析思想中；与这一概念关系最为直接的，正是拉康。拉康以“想象界—象征界—实在界”的三元组界定存在的基本秩序，这可被视为卡斯托里亚迪斯对社会建构论的独特理解之概念背景；他的理解相当于一种关于文化形成与发展的本体论。

在卡斯托里亚迪斯那里，激进想象既是文化的基础，也是其后一切文化产物的根据。路易斯·普拉达诺斯在《后增长想象》（Post-Growth Imaginaries，2018）中写道：“社会现实是根据某些占主导地位的、关于人类以及人类彼此之间和人类与世界之间关系的观念与公设而建构的。”[5]这些关键概念被视为终极根据，或文化中第一性的事物，一切其他意义都被认为由此而生。例如，普拉达诺斯告诉我们，占主导地位的资本主义社会想象把社会现实缩减为“个人在被自然化的市场经济中，为使各自经济收益最大化而展开的竞争”，并且“假定生产力的无限增长是人类生存的核心目标”。[6]他说，资本主义社会想象依赖对各种社会意义的设定来维持自身，同时无视、剥夺、规训替代性立场，并将其犯罪化。[7]因此，对拉图什和去增长运动而言，社会想象去殖

民化的事业始于这样的认识：想象的社会意义具有霸权性——它们建构一种sensus communis（共通感／常识），把特定世界观确立为一个社会的普遍视野，使之渗透到社会制度和文化价值之中；同时，它们把自身的意识形态功能常态化（加以遮蔽），使其显得超越历史、在政治上中立。

那么，应如何寻找一个出口，走出占主导地位的支持增长的想象，而且以某种可能导向资本主义拆解的方式做到这一点？朱塞佩·费奥拉对拉图什将社会想象去殖民化的方法提出批评，认为它过度聚焦于文化批判、意识提升之类的事情。费奥拉说，在这一领域以外，拉图什所谈的无非是不用某些技术，或者自然灾害如何为新的、有机的社会化形式打开某些机会。对于去殖民化机制的讨论一直相当零碎；而如果我们四处寻找成功抵抗策略的实例，截至目前能够找到的实在寥寥无几。费奥拉赞同乔治斯·卡利斯和休·马奇的看法，即“在使想象去殖民化的过程中，社会冲突的作用仍未得到充分研究”。[8]

为寻求补救，费奥拉援引多种反资本主义策略和战术，以充实去殖民化叙事。在资本主义工业生产与创新体系内部的日常抵抗项目中，费奥拉指出了假意服从、拖延磨蹭、拒绝竞争等战术，以及在剥削最为严重、情势确有理由支持时所采取的小规模偷窃和破坏。他考察了社会实践的转变（无论由技术驱动与否）如何改变日常生活，从而带来新的主体性；这些主体性有可能更加反对现有资本主义霸权。他还指出，文化人类学最近开始关注社会与政治拒绝的动态，特别提到卡萝尔·麦格拉纳汉的工作。麦格拉纳汉说，拒绝可以不只是“说不”。[9]它可以具有生成性，因为它能打开一种新的政治空间。拒绝涉及对依附、联系和共同目标的移除或重构，因此可以体现为一种努力：重新框定某些期待、关系和结果，或改变它们的方向。最后，拒绝可以具有反霸权性，因为拒绝者挑战的是现有秩序的合法性。从这个意义上看，应把拒绝理解为有意志、有希望的行动，而不是被动而纯属绝望的表

现。麦格拉纳汉说，人们拒绝某种东西，是因为希望得到更好的东西。

在《作为创造性拒绝的文化》中，[10]人类学家、无政府主义者大卫·格雷伯也对有意识的拒绝行动提出了一些有趣的看法：拒绝可以是创造新社会秩序的机制。他提供了一些发人深省的实例供我们思考，尽管它们来自前现代社会。格雷伯先从马塞尔·莫斯著作中的一个次要主题谈起，这个主题涉及文化“不传播”的一些显著例子。莫斯总体上相信，人类社会始终保持接触，因而整个太平洋地区可以被看作一个单一的文化交流区域；但某些特征为何明显未被传播，便成了需要解释的问题。阿拉斯加的阿尔冈昆人为什么拒绝采用因纽特人的皮划艇，尽管那些皮划艇显然比他们自己的船更适合当地环境？因纽特人又为什么拒绝采用阿尔冈昆人的雪鞋？莫斯的结论是——格雷伯也同意——对于这类事情，把文化看作类似有意识的政治事业、以创造性拒绝为基础，是说得通的。循着格雷戈里·贝特森的思路，格雷伯发现，这一过程的推动力是一种此前未被认识到的复杂分裂生成过程：社会秩序是通过排斥或拒绝其他社会秩序而被主动创造出来的。

格雷伯以威斯康星州的象形土丘文化为例加以说明。他依据迈克尔·陶西格和彼得·兰伯恩·威尔逊的研究指出，它同密西西比与霍普韦尔的土丘建造者形成鲜明对照：其文化纪念物由分散的人口建成，没有社会等级的迹象，甚至也没有系统农业的迹象。这同南方的土丘建造者极不相同，但显然是对后者作出的反应。[11]与那些“先于他们、包围他们、侵入他们并取代他们”的周边文化不同，象形土丘的建造者（此处仍依据威尔逊）有意识地选择继续从事狩猎采集，回避阶级结构、金属使用、社会暴力、战争、王权、贵族制度、人祭和食人行为。[12]不过，格雷伯又把论述推进一步，推想东北林地社会那种备受推崇的生态意识。他说，这些社会拒绝城市化，并非因为它们原始，而是体现了欧洲人所遇见的人群的一项自觉“政治事业”：这些人拒绝了恰恰是那些“在紧接着此前的几代人期间神秘消失”的等级化城市文明。[13]

格雷伯在世界其他地方也看到类似踪迹：在“东南亚的无政府主义社会”中，以及青铜时代的“英雄社会”中。这些社会拒绝邻近城市化文化的价值观，其特征转而是没有主权原则的分散贵族制、社会流动性，以及通过游戏式竞赛确立个人价值。它们还以馈赠礼物、反对为积累而积累，以及对使用货币和商业缺乏热情而闻名。[14]

这里复述格雷伯关于复杂分裂生成或创造性拒绝在文明史中所起作用的、极富启发性（也有些奇想色彩）的论述，目的是提供一种先例意识。目的是找出一些实例，帮助我们牢固确立两者之间的联系：一方面是拒绝政治，另一方面是另类社会文化想象在新社会秩序建立过程中的作用；这也是本书的主要关注点。要针对当今工作存在的条件，实现某种基础广泛的拒绝政治，首先必须有一种另类的后工作政治想象。作为一种明确的政治想象，其方向是争取后工作社会的斗争，它必须包含数种不同要素。首先需要一组象征性要素，例如批判主导资本主义文化中有关工作的各种观念，正是这些观念把工作关系维持为完全私有化、因而非政治的东西。与此同时，作为政治想象，它还必须包含行动导向的要素，例如关于数字时代以工资为基础的社会之发展轨迹的总体叙事，从而支持一种拒绝以工作为基础的社会的政治。最后，它还必须帮助我们理解目前正在崩塌的“职业性伪公共领域”，并以这种理解鼓励创造新的后工作对抗性公众。

狗屁工作、私人政府与拒绝工作

要理解美国工作的新的现实，考察当代迅速增多的相关著作中的一些例子，是有帮助的。这些著作从不同视角将这种体验置于更广阔的历史与社会政治背景之中。我认为，贯穿这些书籍的共同线索是“拒绝我们所熟知的工作”，而且每一本书都以各自微小的方式，使笼罩我们的新自由主义资本主义现实主义发生颤动。例如，大卫·格雷伯的《狗屁工作》（Bullshit Jobs）在2018年首

次出版时就触动了人们的神经。几乎每个人似乎都认识一些人，符合格雷伯在我们办公楼里发现的那一群人类怪相的描述：“跟班”“打手”“补漏者”“填表者”和“监工”。[15]然而，当这些现代版《坎特伯雷故事》带来的趣味开始消退之后，评论中的讨论仍在深化，因为格雷伯提出问题的方式很有意思。他写道，狗屁工作“是一种连做这份工作的人也暗自相信它没有必要、或不应该存在的工作……〔而且〕40%的劳动者表示，他们的工作没有任何影响”。[16]

在2018年接受《经济学人》采访时，格雷伯说，他这本书真正激进之处，是从一个假设出发：那40%的人基本上是对的——他们的工作确实就像他们自己以为的那样毫无意义。[17]格雷伯接着补充，最让他惊讶的是，对许多人而言，适应无聊和毫无目的的状态竟似乎如此困难。他们并没有安然接受不劳而获，“绝大多数人都说自己极其痛苦。他们报告抑郁、焦虑和身心疾病；一旦得到真正的工作，逃离那种可怕的施虐—受虐式职场互动，这些症状便仿佛施了魔法般消失”。[18]

格雷伯用这种方式提出问题，实际上是在邀请我们认同那些做着狗屁工作、处境相当无望的人，而不是指责他们是“必须被迫承担自己那份责任”的寄生阶层。他采取这种方式，是因为他认为，占据这些岗位的人并非出于自愿，而是受到他所说的“管理封建主义的枷锁”所迫。因此，要理解他的意思，还必须理解当代金融资本主义领域中的某些情况。首先，必须认识到，狗屁工作尤其集中于所谓FIRE部门（金融／保险／房地产），以及医疗、教育等领域。格雷伯写道，一般规律是：一家公司的利润越是来自金融，而非实际生产和销售任何东西，其行政和管理队伍中便越充斥着狗屁工作。其次，他认为必须看到，由金融资本主义驱动的经济已不再真正是资本主义——至少不再是“亚当·斯密、卡尔·马克思，乃至路德维希·冯·米塞斯或米尔顿·弗里德曼”能够认得出来的任何意义上的资本主义。[19]他补充说，狗屁工作之所以看似违反资本主义逻辑，是因为我们当前的经济体制日益

仅仅成为一个复杂的租金榨取体系，而在这一点上，它“最接近中世纪的封建主义”。因此，狗屁工作的存在，提供了在这种体系中理应出现的那支跟班大军。

“哦，天哪，难道所有工作都是狗屁工作？”

《狗屁工作》首次出版一年多以后，新的书评和格雷伯的后续访谈仍不断见诸报端，原因并不只是出版周期缓慢。在2019年7月的一篇《时事》评论中，尼克·斯莱特和奥伦·尼姆尼写道：“现在才来评论这本书，难道不是等得太久了吗？对此我们的回答是……如果说有什么变化，那就是格雷伯的书在今天比初版时更具现实意义，因为它考察的那些恶臭趋势此后变得更加臭不可闻。”[20]除了描述狗屁工作的泛滥，格雷伯也提出“真正工作的狗屁化”。评论者斯莱特和尼姆尼试图弄清真正的工作与狗屁工作之间的区别，以及一份工作中哪些方面是真正的工作，哪些是狗屁；他们绝望地问：“哦，天哪，难道所有工作都是狗屁工作？”“如果区块链初创企业找不到软件工程师来设计它们那些糟糕的应用程序，有人应该为此担心吗？”然而，最根本的困扰在于，他们意识到狗屁工作“引发一种强烈的认知失调……因为在资本主义制度下，它们本来不应该能够存在……那些拥有臃肿顾问委员会和昂贵而无用的品牌顾问的公司，本应在更精干的竞争对手手下灭亡”。

因此，《时事》在2019年年中着手评论《狗屁工作》，并不只是因为书中描绘的恶劣趋势变得更加可憎；更是因为他们开始向自己提出书中最后几章关于晚期资本主义当前阶段的一些更令人不安的问题。其中包括：将工作描述为生产性或非生产性，究竟是否有意义，又在什么意义上说得通？被认为有用的工作，其所谓价值究竟来自哪里？仅仅说商品市场价格决定了商品或服务满足欲望／需要的程度，真的正确吗？正如格雷伯所言：“任何做着狗屁工作的人……都知道，市场不是价值的绝对可靠的裁

判。”[21]如果今天40%的工作都是狗屁，而我们整个社会之所以承受着这种日益加剧的狗屁化，是因为严格说来资本主义已不再是资本主义，那么我们怎样摆脱这一困境？格雷伯既然感到有必要开始质疑工作本身的价值，就没有转而对工作的美德进行道德说教。相反，他逐渐走向拒绝我们所熟知的工作：“如果我们所做的工作中多达一半确实可以被取消，而不对生产率产生任何显著影响，为什么不重新分配剩余的工作，让每个人每天只工作四小时？或者每周只工作四天？为什么不把全球工作机器关掉？”[22]

私人的、任意的、无须问责的

我概述《狗屁工作》的某些方面，主要是为了表明：格雷伯对当代狗屁化的性质与起源（以及我们显然对此漠不关心）的看法，如何提出问题并引出建议，使我们的资本主义现实主义真正开始出现故障。之所以如此，是因为根据定义，“资本主义现实主义”就是将一套社会、政治和经济结构自然化，从而否定存在可行替代方案的可能性。伊丽莎白·安德森的《私人政府》（Private Government，2017）中也有类似的作用。同格雷伯一样，安德森提出的问题，也使人们对当代美国资本主义的体验产生强烈认知失调。她问：“为什么我们说起话来，仿佛劳动者在工作中是自由的，而对个人自由的唯一威胁来自国家？”[23]安德森说，我们拥有“公平与分配正义的语言，来讨论低工资与不足的福利”，但“我们没有很好的方式来谈论老板如何支配劳动者的生活”。[24]例如，沃尔玛禁止员工在上班时闲聊，将其称为“盗窃时间”；苹果在零售员工到达工作地点时检查其个人物品，让他们无薪排队等候长达半小时；泰森食品阻止禽类加工工人上厕所；全国数以百万计的劳动者被要求在毫无嫌疑的情况下接受药检，并被施压支持雇主偏好的事业和政治候选人。尽管这些事情一直在发生，“美国公共话语对于雇主强加给劳动者的规章也大多保持沉默”。[25]多数劳动者并不知道，我们之中只有大约一半

的人，其下班后的言论哪怕得到部分保护，也免受雇主干预。[26]安德森说，只有25%的人口充分而清醒地认识到，他们在工作中受到独裁统治（包括对其下班后活动的管辖）。[27]

看来，关于工作的一种新公共话语，其形成条件只有随着另外55%的人的工作条件发生变化才真正出现。这些人迄今享有种种事实上的消极自由，而他们实际上并没有享受这些自由的法律权利。安德森说，他们之所以享有这些自由，是因为“市场压力、社会规范、缺乏兴趣，或者简单的正派，使大多数雇主没有行使其全部权限”。[28]多数雇主与雇员之间的契约关系，才是安德森这本书真正的中心。她的主要意图，是找到一种语言，揭示这种关系乃是对绝大多数人实行的“私人的、任意的、无须问责的统治”；在这样做的同时，也解释那种持续遮蔽并淡化其重要性的统治意识形态。

显然，安德森的目的，并非仅仅为劳工运动传统的左翼话语添上一笔。她关注的是我所说的“我们所熟知的工作”。它涵盖数百万人的体验，其中绝大多数既与福特主义的工业生产无关，也与更广泛的、工会化的服务业无关。他们中的许多人在后福特主义的不稳定条件下工作。许多人从事的是白领、管理层级的工作。正是在这一更广阔的工作体验背景下，安德森提供了新的语言：“我们需要恢复私人政府这一观念，把它作为辨识……当下工作场所治理中相关因素的工具。”[29]

工作场所的威权主义

那么，安德森所谓的私人政府，指的是什么？她十分清楚，在当代人听来，这似乎有些自相矛盾：“难道私人领域中的一切不都属于个人自由，而公共〔政府或国家〕控制下的一切不都是对个人自由的限制吗？”[30]首先，“政府”一词不必只适用于国家，因此也不必像共和民主制度下那样，本身就同公共事务相联系：

“只要在生活的一个或多个领域中，有些人拥有以制裁为后盾向他人发布命令的权力，政府就存在。”[31]其次，是“私人”的含义。私人可以从两种意义理解：对你而言私人的东西（你的事，除非你允许，否则不关别人的事）；以及对你保密、将你排除在外的东西（即便与你有关，也不关你的事）。因此，当你从属于某种可以对你发号施令并制裁你的权力，而且这种权力声称它发布什么命令、为何制裁你都不关你的事，使你无从要求它把任何事情纳入考虑时，你便受到私人政府的统治。[32]

因此，私人政府就是对其统治对象拥有任意而无须问责之权力的政府。所以，与那种声称政府只适用于国家、私人领域中的一切都关乎个人自由的立场相反，事实是：在排除国家介入的私人领域中，自由也可以受到私人统治者的限制。安德森要用这些尖锐的措辞描述“我们所熟知的工作”（她确实把当代任意雇佣制的条件称为一种“共产主义独裁统治”），[33]是为了制衡一些根深蒂固、却完全无视多数劳动人口体验的工作叙事：“一大批倾向自由意志主义的思想家和政治家看不见一半的经济，也就是在雇佣契约被接受以后才发生的那一半。”[34]

那么，为什么劳动者受到独裁统治？为什么这种状况持续存在，却几乎不被谈论？原来，无法或拒绝看见工作场所的威权主义，建立在对市场资本主义的根本错觉之上；这些错觉使威权主义成为可能，并强化了对我们所熟知的工作的刻意视而不见。安德森解释说，把自由市场大体等同于广义人类自由的叙事，起源于17世纪至19世纪初的“自由市场进步主义”传统。那个时代的政治经济学家假定，在自由市场中活动的自由人，会是独立的工匠、商人，以及小规模制造企业的参与者，而非雇佣劳动者。因此，她写道，把经济自由、自由市场同自主、自给自足和独立等事物等同起来，是合理的。但工业革命极大地改变了这种满怀希望的“自由市场进步主义”所依据的假设。随着工业化带来的条件变化——大量的人在大型资本密集型组织中从事雇佣劳动——我们看到的反而是：在自由放任自由主义言辞的掩护下，工作场所的威

权主义广泛兴起。然而，安德森写道，今天那些高声鼓吹不受束缚的资本主义的人，仍说得仿佛他们偏爱的生产制度维护着个人主义。她反驳说，就我们当前的现实而言，这样做是“错误套用了工业化之前那种对市场社会将带来什么的充满希望的愿景”。结果是，“我们用以理解自身世界的模型，遗漏了我们大多数人置身其中工作的雇主与雇员关系”。[35]

自由地选择你自己的利维坦？

安德森说，现代早期的市场进步主义传统，在其适用时代过去许久后仍然顽固留存，是因为关于市场资本主义的一种根本错觉。原来，这种错觉正是经济自由主义的核心信条：受薪劳动者与雇主在形式上是等同的，双方都被看作能够自由处置自身财产的主体——一方的财产是劳动力，另一方是资本——并能够在市场上按其适当价值加以交换。安德森所说的雇佣契约的这种“表面对称”，如今正越来越显露其本来面目，因为新自由主义日益撤销那些一度标志着自由主义混合经济的劳动者保护。安德森在第二章的核心部分，通过追问自由主义经济学家的“企业理论”，直指问题要害。[36]第一次世界大战刚结束的那段时期，一批研究交易成本理论的经济学家，把关注重点从市场转向组织（公司合伙关系）。按照安德森的说法，企业理论声称要提供“政治上中立的、技术性的、经济学的理由，说明为何大多数生产由劳动者从属于老板的等级组织承担，而非由自主的个体劳动者承担”。[37]

尽管这一理论事业对发达经济体中的生产组织方式具有重要洞见（资本密集型的规模经济注定要使此前的市场平等主义消亡），但“它未能解释雇主对劳动者所拥有的权力何以如此广泛”。最重要的是，“它还为否认这一权力提供了资源”，而其表述“反映并强化了关于劳动者自由的一种幻觉，这种幻觉也同样是许多公共话语的特征”。安德森说，企业的存在确实降低了与生产相关的交易成本，但这些效率主要通过管理等级结构所带来的集中

权力而确立：“等级制具有更高效率的关键，是管理者的开放式权力”，而这种权力处于未规定劳动者必须做什么的一切细节的不完全契约背景之中。[38]

因此，企业理论解释了企业为何以权力等级的形式存在，却没有解释，安德森说，这种权力何以广泛覆盖劳动者下班后的生活，因为“他们选择何种性伴侣、政治候选人，或在Facebook上发布什么内容，同生产效率毫无关系”。[39]这些理论家反而淡化、遮掩眼前的问题。例如，她援引“企业理论”的创始人罗纳德·科斯；科斯说，雇佣契约的本质，是它“应当只规定企业家权力的界限”。[40]这往往让人以为，雇主权力的界限因而是双方协商与沟通的对象，但在绝大多数情况下，“除集体谈判或高级雇员外，事实并非如此”。

不过，安德森把“厚颜无耻奖”留给了这一经济学分支的另两位名家：阿尔钦和哈罗德·德姆塞茨。他们写道：“企业没有任何命令权、权威或纪律处分，与任意两个人之间普通的市场契约相比，哪怕最轻微的差异也没有……我可以通过停止向杂货商购买东西来解雇他，或者因他提供有缺陷的产品而起诉他。”[41]回应这一可疑的例子时，安德森提醒我们，在雇佣契约中，“劳动者无法将自己同他们已经卖出的劳动分离；雇主购买对劳动的支配权，也就购买了对人的支配权”。[42]确实，在任意雇佣制下，劳动者可以因任何理由或毫无理由而辞职；但辞职仍然不等于解雇自己的老板，而且辞职给劳动者带来的代价，往往比被解雇还要大。

尽管这些理论家（以及总体而言的自由放任自由主义）希望我们如此相信，“企业”并非只是独立个人之间的契约网络。安德森写道：“我们不要自欺欺人，以为劳动关系的竞争均衡，曾经由政治上中立、通过纯粹契约自由调节的市场力量建立……每一种竞争均衡，都是以国家所确立的产权和其他权利的背景分配为前提而建立的。”[43]通过规范公司的法律、劳动法等，国家规定了

工作场所治理的默认宪制；这是一种威权式私人政府，其中“在任意雇佣制下，劳动者把自己的全部权利交给雇主，只有法律专门为他们保留的权利例外”。在这种自由市场条件下，劳动者在某种意义上是自由的——但只是可以自由地选择自己的利维坦。[44]

中产阶级既有权利感的消散，揭穿了经济自由主义核心的骗局：它把资本家与雇佣劳动者呈现为事实上的等同者；在新自由主义下，则把金融资本与人力资本呈现为等同者。如果人口中多达80%的人（那些并非自雇者、也不属于工作场所独裁者阶层的人）确实因我们所熟知的工作而承受不可忍受的条件，那么，安德森得出结论：他们就有可能通过把自己工作于其下的私人政府变成“一件公共事务，对被治理者负责”，来要求更大的人类自由。[45]

疲惫的身体、焦虑的人与麻木的人格

为完成这一初步概览——在此提供这一概览，是为了表明一些特立独行、敢于争辩的学者已经捕捉到这种时代感受——也请考虑彼得·弗莱明的《抵抗工作》（2014）。与格雷伯和安德森一样，弗莱明关注的是我们所熟知的工作的体验，与当代后福特主义、新自由主义资本主义霸权意识形态及其修辞之间的鸿沟。不过，格雷伯写的是金融资本条件下劳动者日益加剧的无目的感，安德森写的是任意雇佣契约的威权主义；弗莱明则主要关心：当代资本主义对我们个人生命权力——也就是来自日常生活与社会文化领域的生命能量本身——的依赖，如何实际上是其内在特征，而非一个故障。我们的工作抹去工作与私人生活之间的区别，以使我们剥削自己，因而日益榨干我们；弗莱明借助米歇尔·福柯所启发的当代生命权力与生命政治话语，来界定这一问题。

这样做，弗莱明是为了给明确的抵抗打开空间。他说，在后福特主义中，我们与工作的关系发生了质变。工作与我们更加亲密，更依赖我们的人际能力和情商。新自由主义资本主义“使我们不断关心它的问题，把这些问题融入我们的生活问题，以便把事情做成”。[46]在这些条件下，生命本身如今被拉入生产逻辑，尤其因为后福特主义组织的控制逻辑，以自我管理团队之类的横向形式补充了主管管理。另一点重要认识是，雇主收割社会公地时，留给我们的却是“燃烧殆尽的残余……疲惫的身体、永远焦虑的人和麻木的人格”。[47]我们知道，过度工作和不稳定性在很大程度上是制造出来的，工作场所内外生命权力的兴起，“与资本主义调控不断变化的战术不可分割地联系在一起”。但是，当代资本主义核心的这种不可能性，真的能够在政治上被激活，用来反对并逃离工作吗？[48]

首先，存在马克·费舍在《资本主义现实主义》中所说的“无中心性”问题。对于任何想反对我们所熟知的工作的人而言，反对的目标是谁？“是老板、同事，还是我们自己？”鉴于工作对我们生活的权力如今如此身体化、社会化，“我们应当部分地修正我们对抵抗、抵抗的目标，以及它有关工作的未来与无未来之目的的理解”。反抗工作已不再是在资本主义自身框架内争取更好待遇这一意义上的反抗资本主义，尤其因为越来越多人认识到，“新自由主义资本主义已经不可挽回地失去了对未来的承诺”。[49]拒绝也与工作—生活平衡计划无关；他说，这些计划一直是让我们接受自身受剥削的一种骗局。不言而喻，这也不意味着鼓吹懒散，或某种享有特权者的浪漫主义。

弗莱明说，拒绝我们所熟知的工作，就是主张公地的激进自主性。生命政治劳动者并不寻求退回孤独，或退回资产阶级个人主义，而是逃回集体生活，重新取得我们本来就已是的那种公共劳动。这种自主性连同抽离，是理解世界各地正在开始出现的新劳动取向的核心概念。在被剥夺权利的劳动阶级中——现在几乎每个人都属于其中——一场激进的重新占有运动已经开始。他得出结

论：重要的是认识到，这些后工作世界并不位于某个遥远而不可知的未来。[50]

第1章原注

1 例如参见Peter Fleming, *Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents*（《抵抗工作：生活的公司化及其不满》）(Philadelphia: Temple University Press, 2015), 4。弗莱明在导论中写道：“本书旨在让读者相信，我们实际上能够在没有我们所熟知的工作的情况下，舒适而幸福地生活。”在前面几章中，我把这一表达用于一种反事实断言：拒绝我们所熟知的工作，指的是一种冲动，即拒绝当今在新自由主义、后福特主义条件下，越来越多跨越阶级及其他人口群体的人日益经历的那种工作。在后面几章中，我们所熟知的工作通过一组具体特征显现出来，它们描述了美国工作的新的现实：后福特主义不稳定性、高度金融化的企业、狗屁工作、新食利者式的债务奴役、威权式雇佣条件、工作与私人生活之间模糊的界限，以及压力相关疾病，越来越普遍地混合在一起。在最后几章中，这一表达还被用来指称我们共同的感受：我们生活于两个领域之中，一个是取代了资产阶级公共领域的半公共职业领域，另一个则是以闲暇和将内在生活内容外化的命令所界定的、遭到压缩的私人领域。

2 Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*（《资本主义现实主义：难道没有替代选择？》）(Winchester: Zer0 Books, 2009), 13。

3 Serge Latouche, “Decolonization of Imaginary”（《想象的去殖民化》）, in *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*（《去增长：新时代的词汇》）, eds. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, and Giorgios Kallis (New York: Routledge, 2014), 117–20。

4 Giuseppe Feola, “Degrowth and the Unmaking of Capitalism: Beyond ‘Decolonization of the Imaginary’?”（《去增长与资本主义的拆解：超越“想象的去殖民化”？》）, *International Journal for Critical Geographies* 18, no. 4 (2019): 977–99。

5 Luis Prádanos, *Postgrowth Imaginaries: New Ecologies and Counterhegemonic Culture in Post-2008 Spain*（《后增长想象：2008年后西班牙的新生态与反霸权文化》）(Liverpool: Liverpool University Press, 2018), 11。

6 Prádanos, *Postgrowth Imaginaries*, 11。

7 同上，12。

8 Feola, “Degrowth and the Unmaking of Capitalism,” 982。

9 Carole McGranahan, “Theorizing Refusal: An Introduction”（《拒绝的理论化：导论》）, *Cultural Anthropology* 31, no. 3 (2016): 319。

10 David Graeber, “Culture as Creative Refusal”（《作为创造性拒绝的文化》）, *Cambridge Anthropology* 31, no. 2 (2013): 2–6。

11 Graeber, *Creative Refusal*, 3。

12 同上。

13 同上。

14 同上，4–5。

15 David Graeber, *Bullshit Jobs: A Theory*（《狗屁工作：一种理论》）(New York: Simon & Schuster, 2018), 28。

16 David Graeber, “Bullshit Jobs and the Yoke of Managerial Feudalism”（《狗屁工作与管理封建主义的枷锁》）, *The Economist*, June 29, 2018, https://www.economist.com/open-future/2018/06/29/bullshit-jobs-and-the-yoke-of-managerial-feudalism 。

17 同上。

18 同上。

19 Graeber, *Bullshit Jobs*, 190–91。

20 Nick Slater and Oren Nimni, “Bullshit Jobs”（《狗屁工作》）, *Current Affairs*, August 20, 2019, https://www.currentaffairs.org/2019/08/bullshit-jobs 。

21 Graeber, *Bullshit Jobs*, 200。

22 同上，194。

23 Elizabeth Anderson, *Private Government: How Employers Rule Our Lives (And Why We Don't Talk About It)*（《私人政府：雇主如何统治我们的生活，以及我们为什么不谈论它》）(Princeton: Princeton University Press, 2017), xx。

24 同上，xix。

25 同上。

26 同上，40。

27 同上，63。

28 同上。

29 同上，41。

30 同上，44。

31 同上，42。

32 同上，43–45。

33 同上，38–39。

34 同上，58。

35 同上，xxii。

36 同上，50。

37 同上。

38 同上，52。

39 同上。

40 同上，53。

41 同上，54。

42 同上，57。

43 同上，60。

44 同上。

45 同上，65。

46 Peter Fleming, *Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents*（《抵抗工作：生活的公司化及其不满》）(Philadelphia: Temple University Press, 2015), 5。

47 同上，3–4。

48 同上，19。

49 同上，20。

50 同上，20–21。

第2章 大拒绝的迹象

每一个时代，尤其是我们自己的时代，都需要一位第欧根尼。

——让-巴蒂斯特·勒朗·达朗贝尔，《文学、历史与哲学杂篇》

本书探讨的是我所认为的一种日益广泛的社会认识所具有的含义：我们所熟知的工作的总体条件，正变得相当不可忍受。事实证明，解释“拒绝我们所熟知的工作”的含义，并挡开那种标准的、潘格洛斯式盲目乐观的新自由主义反驳（“真不知羞耻，谁曾经有过这么好的日子！”），是一项涉及许多层面的任务。在本章中，我想进一步谈谈：采用拒绝的态度，作为抵抗后福特主义与新自由主义之下日益加剧的过度工作、剥削和不稳定性的策略，究竟意味着什么。第1章着重于“我们所熟知的工作”这一部分，本章则更多聚焦于“拒绝”。鉴于无处不在的资本主义现实主义文化[1]支持着当下的新自由主义霸权，在考虑后工作政治想象的其他要素，以及拒绝政治的各种方式之前，有必要先说明正在形成的拒绝的文化空间。在我看来，与工作体验的变化同时出现的，还有一种回应这些相同条件的崭新而独特的文化情绪。这种新的文化情绪和／或拒绝精神，在我看来，也是一种千禧一代特有的代际现象。这很重要，因为如果它扎根下来，对当代资本主义现实主义那些陈词滥调而言，其作用可能比前述种种意识形态批判更具决定性。

将拒绝的空间作为主题

20世纪90年代初，我还是新学院的硕士生。我至今清楚地记得，第一次上美国哲学家理查德·伯恩斯坦关于现代性／后现代性政治的课。在开场讲座中，当讲到如何界定和描述后现代性和／或后现代主义时，伯恩斯坦摆出一副海德格尔式的姿态，宣称后现代最好被描述为一种Stimmung，也就是他所说的“文化情绪”。老实说，我们当中一些人颇感震惊。我们本来期待的是类似弗雷德里克·詹姆逊那样、与晚期资本主义文化逻辑有关的东西。一种情绪？你真的就只有这么点东西？然而三十年后，我却在这里借用了“文化情绪”这一可疑的批判用语。不过，如果“拒绝我们所熟知的工作”要在预期的那些意义上成立，就必须讨论某种文化情绪或精神，它首先创造集体性的“拒绝空间”。否则，拒绝就太容易被一连串可以预料的指责歪曲并打发掉：个人懒惰、浪漫主义，和／或特权地位。

要感受一下这究竟在说什么，不妨看看近来由千禧一代作者所写、明显面向同辈的两本书，那些精心选择的书名（以及其背后的意图）：珍妮·奥德尔的《如何无所事事：抵抗注意力经济》（How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy, 2019），以及马克·格雷夫的《反对一切》（Against Everything，2017）。这些书名告诉我们什么？它们直接告诉我们，通常被认为糟糕、甚至无法辩护的事情，例如“什么也不做”和“反对一切”，事实上在某种意义上是有价值的；只要以正确方式理解它们（因为这个世界事实上是颠倒的），就应当把它们视为重要、甚至不可或缺的事情。这就是我所描述的那种文化空间在具体操作层面上被创造出来的方式。

奥德尔：某些“无所事事”的价值

进一步细看奥德尔的导论，可以得到更多印证。最基本地说，这本书谈的是她所谓的“脱离注意力经济”。奥德尔是一位艺术家，直到2021年还是斯坦福大学的数字艺术兼职教授。但这绝不是一本仅仅提醒我们放下设备的自助书，甚至也不是一场直接讨论当代技术如何改变日常体验——想必有好也有坏——的讨论。她把这本书描述为一部“将无所事事作为抵抗注意力经济的政治行动的实地指南”。[2]这里突出的词是“政治”。抵抗注意力经济对人的引导，何以是政治性的？这个词的使用告诉我们，奥德尔所关注的远不止以工作／生活平衡为名，克服技术中介和对自由时间的过度优化。

另一个一眼可见的线索，是导论的标题：“从有用性中幸存”。奥德尔希望我们认识到，注意力经济的力量来自我们生活在这样一个世界中：“我们的价值由生产率决定。”因此，这本书是“写给任何认为生命不只是工具、因此无法被优化的人”的。她接着说，这里的利害关系实际上高于个人重新获得那些“赋予生命意义”的东西；这些东西常常通过“偶然、打断和意外相遇”被发现。当注意力经济主导着我们时，我们就失去了开展某种集体生活所必需的时间和空间，也就无法作为汉娜·阿伦特沿用亚里士多德而称为homo politicus（政治人）的存在而生活。她补充说，利害关系因而也关乎文化，因为“被认为无生产性的事物，其天地日益缩小”，导致人们对任何“细腻的、诗性的，或不那么显而易见的”东西失去耐心。奥德尔说，这些无所事事之物无法被容忍，因为它们“无法被使用或占有，也不提供任何可交付成果”。总体而言，无所事事的目的，“不是精神焕发地重返工作、准备提高生产率，而是质疑我们目前认为什么是有生产性的”。她提出的无所事事，“只有从资本主义生产率的角度看才是无所事事”。[3]

关于奥德尔所谓无所事事的含义，还有许多话可说（下文关于第欧根尼、巴特比和梭罗的部分将进一步讨论）。但我希望已经开始清楚显现的一点是，奥德尔是在把“无所事事”和“从有用性中幸存”作为一种明确策略加以肯定。她试图挑战马克·费舍所谓的“资本主义现实主义条件”；费舍说，它关系到“资本主义文化对欲望、志向和希望的预先格式化和塑形”。[4]因此，肯定那些“无法被使用或占有、也不提供任何可交付成果的无所事事之物”是必要的，因为注意力经济，正如她所写，“劫持并挫败了我们最基本的欲望，然后从中获利”。[5]原地抵抗，“就是把自己变成一种不容易被资本主义价值体系占有的形态”。[6]原来，这首先要求某种特定的“无所事事”：我们在其中学会“重新引导并扩大自己的注意力”。原地抵抗，就是在退隐（或逃离、退出）与仅仅继续留在注意力经济框架内之间，划定这一片领域。

格雷夫：弄清活着是为了什么

现在再看看格雷夫《反对一切》的序言。尽管格雷夫也是斯坦福大学的教授，他说，书中的文章是自己在二十几岁和三十几岁时所写，先前发表于他共同创办的《n+1》杂志。将这些在学术场合可能被视为早年习作的文章结集出版，有一个内在于整部作品总体逻辑的特定理由。格雷夫写道，这些文章“反映了我在二十几岁和三十几岁时努力弄清几件事情的过程。首要的是，我活着究竟为了什么，以及为何周围那么多事情看起来虚假而可鄙，却被接受下来，没有引发集体痛苦的呼喊”。[7]格雷夫以这种方式写作，其策略是重新开启、然后重新践行某一种哲学之旅。这样做，他是在追随亨利·戴维·梭罗的足迹；梭罗在《瓦尔登湖》（Walden）中写道：“做一个哲学家，并不仅仅意味着拥有精妙的思想……它意味着解决人生的一些重大问题，不仅在理论上，而且在实践上。”[8]

接着，格雷夫告诉我们，“许多书告诉你如何把那些被认为应当做的事情做得更好，而这本书追问的是那些被认为应当做的事情本身”。他说，他想知道，我们是否真的做这些事情；如果做了，是否出于所假定的理由。而且，如果真实理由并不是通常宣称的那些理由，那么“做事情的正确理由，即为了善良、真实与正义”，事实上也可能是错的。年轻的格雷夫像梭罗那样发问：“如果通常的智慧并不明智呢？”[9]

但他说的这些事情，具体是什么？原来，他指的是通过流行文化理解的各种与身体相关的事情，包括锻炼、性、食物和育儿等等。书中还有关于流行音乐、真人秀和YouTube的文章。不过，贯穿这些文章、驱动其关切的，是这样一种感受：“对日常生活无休止的修饰与优化，阻碍了我们发现还可以如何使用自己的注意力和能量。”[10]因此，除了书名中的回响，你或许还会在格雷夫序言开头听到梭罗的回声，例如《瓦尔登湖》中的这些话：“邻人所称的好事，我在灵魂深处相信其中大部分是坏事……一代人抛弃另一代人的事业，如同抛弃搁浅的船只”；又如，“人们在一个错误之下劳作。人的较好部分，很快便被翻进泥土作堆肥”。[11]

但格雷夫做的，不只是提供梭罗的回声。前面我把《反对一切》称为对《瓦尔登湖》的某种重新演绎，并提出，这种重新演绎就是本书更深层的哲学目的，是其真正的raison d’être（存在理由）。到序言后半部分，这种重新演绎开始了：“我可以想象有人会问：‘反对一切？’我会告诉你，这种冲动对我意味着什么。”随后，格雷夫讲述了童年一段具有决定性意义的故事：他实际上从小就和母亲到瓦尔登湖畔散步。母亲给他讲梭罗的故事，讲梭罗如何在书中写道，人们认为较优的事物往往较劣，最好的东西可能并不真正属于任何人，以及工作被高估了。格雷夫和母亲玩过一种游戏。母亲会指出“开车去湖边或回家路上的每一样蠢事：广告牌、豪华汽车、购物中心、政治标语、豪宅……”。[12]格雷夫的任务，“就是准确想清楚自己可以提出什

么批判和替代方案”。因此，对格雷夫而言，从很小的时候开始，做一名哲学家就意味着“成为一个不害怕反对一切的头脑”。他十七岁终于读到《瓦尔登湖》时，经历了只有寥寥几本书曾给予他的体验：“我知道，在我能够面对它的文字而不再羞愧地垂下眼睛之前，我不配把它读完。我不安地想，那样的成长，也许需要一辈子。”[13]

阅读序言之后的文章时，我们应当用一种鲜明的梭罗式语调理解格雷夫的各种观察、思索与反省：它们践行了追问“生命为了什么”的意义，以及如何至少在一段时间里，把栖居于这些问题之中当作“一种生活方式”。这也是把《瓦尔登湖》中各式各样的事物联系起来的纽带。无论梭罗是在思考自然、“印度教徒”的实践、盖房子、比较古人与今人、为家计烦恼，还是对康科德镇居民感到惊奇，这些都是一场年轻人的宏大个人实验的一部分，而个人实验又位于一个更大的、年轻国家的实验之中。

最后，如果格雷夫这本书的直率显得有些令人卸下防备，甚至不够成熟，因而不符合梭罗所谓人们期待哲学家拥有的“精妙的思想”，[14]那是因为他追随梭罗，认为必须肯定这种特定的青年反思，连同其所有缺点。我相信，他这样做，是为了表明年轻人应当能够自由而无所顾忌地踏上这段旅程，并且在工作的种种无常将他们“翻进泥土作堆肥”之前就这样做。从这一意义上说，《反对一切》与奥德尔那部“将无所事事作为抵抗注意力经济的政治行动的实地指南”[15]有许多共同之处；后者的献词是：“献给我的学生。”

第欧根尼、巴特比与梭罗

重新接起奥德尔那本书的线索，请回想她曾主张一种被她称为“原地抵抗”的事情：把自己变成“一种不容易被资本主义价值体系占有的形态”。我们做到这一点的方法之一，是考察“拒绝

的历史”。[16]为寻找这样的例子，奥德尔转向锡诺普的第欧根尼、梅尔维尔的抄写员巴特比，以及梭罗。“第欧根尼，第欧根尼。”我仿佛听见你反复思量。犬儒派的第欧根尼？住在木桶里？像狗一样吠叫？那个第欧根尼？柏拉图称为“发疯的苏格拉底”的那个人？[17]是的，就是他。奥德尔写道，第欧根尼“有许多东西可以教给我们，让我们懂得如何拒绝”。[18]不同于苏格拉底，第欧根尼无意教导贵族青年美德的含义，因为他觉得，为他们日后领导一个自己认为颠倒的社会作准备，毫无意义。相反，他实践着奥德尔称为一种直逼人前的行为艺术的东西；她接着讲述了一些至今仍令人震惊的第欧根尼行为故事。奥德尔求助于第欧根尼，目的并不只是指出，“像他这样的故事，即使在几个世纪以后，仍然丰富着我们的拒绝词汇”。[19]

当第欧根尼对亚历山大大帝出言不逊时，我们很难不笑；但奥德尔希望我们看到，第欧根尼所能提供的不只是让我们把同样做的愿望寄托其上的对象。她的主要观点，也构成了第欧根尼／巴特比／梭罗这看似不协调的三人组之间的贯穿线索：面对“毫不松懈的虚伪”，第欧根尼“没有逃走……也没有像苏格拉底那样自杀”，而是“既未同化，也未退出社会”，转而“生活在社会之中，处于一种拒绝的状态”。[20]奥德尔说，决定“参与，但不按要求的方式参与”（着重为笔者所加），正是产生第三空间的东西，也就是我在这里一直所称的“拒绝空间”。这也把抄写员巴特比的“我宁愿不做”，同犬儒派第欧根尼联系起来。当然，额外的转折在于，巴特比的拒绝行动发生在一家华尔街律师事务所，构成了抵抗白领工作条件的场景。至于梅尔维尔和梭罗，他们通过共同结识拉尔夫·沃尔多·爱默生、共同回应他的思想而联系起来。他们处于同一个环境，都书写东北部的工作条件，作品几乎同时出版。但奥德尔在此并不只是聚焦于梭罗关于公民不服从的写作。她还希望我们看见巴特比奇异的抵抗表演与梭罗古怪的示范之间的联系，也就是他在瓦尔登湖的、用斯拉沃热·齐泽克的话说的“减法实验”。

如果只有奥德尔一个人建立并展示这些联系，那么对她的拒绝史叙述所作的这番概述，可能有趣，却并不格外值得注意。然而，除奥德尔以外，格雷夫的《反对一切》中，也散布着关于伊壁鸠鲁派的ataraxia（宁静）与节俭、斯多葛派的apatheia（不动情），当然还有第欧根尼犬儒主义的思考，以及持续不断——尽管常常潜藏在表层之下——的对梭罗的沉思。而这实际上仅仅是冰山一角。在不同地方，以不同组合，第欧根尼、巴特比和梭罗似乎不断出现。相当长时间以来，巴特比已置身于关于“怎么办？”的学术政治讨论之中。[21]与奥德尔一样，这些讨论聚焦于：如何才可能以一种不易被市场逻辑占有和同化的方式“做点什么”，因为市场逻辑倾向于预先建构任何、所有抵抗运动。但巴特比也进入了流行文化，尽管是高度受教育者的流行文化。例如，参见《麦克斯威尼》上最近这篇关于抄写员巴特比的幽默文章：《我无法推荐前同事巴特比担任贵方抄写员职位》。[22]奥德尔把第欧根尼、巴特比和梭罗串联起来是对的。凡是找到巴特比的地方，往往第欧根尼与梭罗也不会离得太远。他们之间的联系线索，是一种（近来）暗自燃烧的可能性：在晚期资本主义条件下，古典犬儒主义的态度得到广泛恢复。

瓦尔登第三：梭罗与政治问题

我还想多谈一点梭罗，以免像格雷夫和奥德尔这样向他寻求灵感的人，被错误地假定为只是在主张退出社会、“回归自然”，从而遭到政治消极主义的指责。当我们把梭罗的《瓦尔登湖》读作一篇绵长的沉思，探讨劳动、工作与一组更崇高的“人的目的”之间的关系时，他成为当代拒绝我们所熟知的工作的19世纪代表人物，便是合乎情理的。但是，除非人们不断把这一观念置于前景——劳动与工作的条件使得“人们过着平静的绝望生活”——否则就很容易看不出，为什么梭罗并不代表退出社会和逃避政治。

2015年，《纽约客》发表了凯瑟琳·舒尔茨的一篇激烈论战文章：《亨利·戴维·梭罗的道德判断》。[23]这篇文章似乎就是为阻挠正在萌芽的梭罗／《瓦尔登湖》复兴而写的，因此值得逐步考察其中一些主张，以引出这里还需要说的话。舒尔茨批评的核心是：梭罗实际上对他人几乎没有兴趣和感情，因而应当主要被视为一个失败的道德家。她在文末写道，《瓦尔登湖》“是一本关于如何生活的书，却几乎不谈如何与别人共同生活”。她嘲笑他的禁欲主义，把梭罗描绘成一个古怪而迂腐的清教徒加尔文主义者，仿佛服下了超验主义兴奋剂。梭罗“从未遇到过一种无害到不值得谴责的欲望。他谴责采集蔓越莓制作果酱的人……食物不好，饮料不好，甚至住所也很可疑……他对门垫这一想法畏缩退避”。她不知道“有哪一种神学认为，通往地狱的路是用门垫铺成的”。

既然这些事情确实有一种疯狂的气息（就像住在翻倒木桶里的第欧根尼一样），便很难说这支论战之箭没有射中目标。但舒尔茨实在是刻意对禁欲主义和一般意义上选择个人简朴生活的做法表现得全然不理解。就我所知，禁欲与简朴在宗教和哲学上都有相当悠久的谱系，几乎可见于地球上每种文化的每个时期；或许唯一的例外是那些服下了消费主义兴奋剂的当代资产阶级。舒尔茨对禁欲的一概不解，导致她得出结论：“《瓦尔登湖》不是对简朴生活的赞歌，而是对纯洁生活的赞歌，带着‘纯洁’这个词所隐含的一切道德判断。”于是，她再次以宗教道德主义和超验主义来解释：为什么梭罗如此彻底地拒斥他人的意见，搬到瓦尔登湖居住，并且据说瞧不起其他人，尤其是康科德的邻居。这一切还使她把梭罗关于亲身体验的言论，描述成无可救药地受到元伦理学问题的拖累。她说，她不知道梭罗所说的想把生命与非生命分开是什么意思；她还怪异地把“大多数人过着平静的绝望生活”这句话定性为一种未经证实的指控。

流行的稻草人版本把梭罗说成“我们民族的良知，敦促我们忠于自我，与自然和谐相处”；与此相反，舒尔茨想要揭露他是个伪君子和唯我论者。她进一步挑战把《瓦尔登湖》视为“自愿流亡社会之外、长时间面对荒野与孤独的故事”的看法，指出在1845年，瓦尔登湖脱离社会网络的程度，与今天布鲁克林的展望公园几乎相差无几。她说，通往波士顿的通勤铁路沿湖西南侧经过，梭罗只需步行约二十分钟便能回到康科德的家，他每周确实会回去几次；而且常有大量客人去小屋拜访他。最后，舒尔茨将不公推到了顶点：“与其把他同爱默生、缪尔或加里森相比，不如说他更接近安·兰德——怀疑政府，狂热崇尚个人主义，自我中心，精英主义，坚信其他人过着可悲的生活，却不愿帮助他们。”

梭罗和安·兰德？当真？为了反驳把梭罗说成唯我论者、失败的道德家和伪君子的基本指控，并支持格雷夫与奥德尔那里所见的观点——他更像一个现代版的古典犬儒派——这里有必要稍稍后退一步。只要把握梭罗根本的经验概念，就不必像舒尔茨那样，把《瓦尔登湖》看成“一片矛盾和任性的、无法穿行的灌木丛”；梭罗想要“深深地生活，吸尽生命的骨髓”，以及“把一切非生命的东西彻底击溃”的愿望，[24]也实在不必如此神秘。人们只须放弃舒尔茨那种历史终结式的、资本主义现实主义式的假设：任何禁欲主义都是无根据的狂热，因为在我们当前的新自由主义资本主义现实中，我们已经生活在一切可能世界中最好的那一个。

学习生命所能教给我们的东西

我读哲学研究生时，我们不读梭罗，或许只在应用伦理学课上读过《论公民不服从》。美国哲学指的是实用主义者，包括查尔斯·桑德斯·皮尔士，或许还有超验主义者（即爱默生）。如果我们曾思考过“作为生活方式的哲学”，它也是在古代伦理学中出现，并通过福柯成为通向皮埃尔·阿多著作的桥梁。[25]我们思索海德格尔关于“栖居”含义的否定神学式虔敬论述，[26]却完全不考虑梭

罗关于住所说过什么。和舒尔茨一样，我不认为梭罗的“盖房子、种豆子之类的事”，能教给我任何关于生命可以教给我的东西。

对没读过这本书的人来说，《瓦尔登湖》的开篇“经济篇”是一场发自内心的关于劳动与工作的反思，贯穿着某种苦涩的灵魂之疾，给予全书总体的推动力。看着同胞们在谷仓与犁边的景象，梭罗自问：“他们为什么刚出生就开始挖掘自己的坟墓？劳动的人，除了成为机器之外，没有时间做任何事情。”[27]梭罗对康科德镇居民处境的反思，也具有惊人的当代感：“总是设法开始做生意，总是设法摆脱债务……总是答应明天还钱，却今天便死去，资不抵债……把自己弄病，只为储备一些东西以备生病之日……成为你自己的奴隶监工。”[28]他思考邻人时说，发现“他们辛劳二十年、三十年或四十年，只为成为自己农场的真正主人”。[29]对他而言，一件东西的成本，是“必须立即或长期拿来交换它的、我所称的生命的数量”，[30]因而显然，梭罗认为为一处住所付出这样的代价太高了。

从这里开始，叙述的情绪发生变化。当我们思考人的首要目的是什么、生活必需品是什么时，梭罗说，“看起来，仿佛人们是因为比起其他方式更喜欢通常的方式，所以才有意选择它……但放弃偏见永远不会太晚。任何思考或行动方式，无论多么古老，未经检验都不可信”。[31]梭罗希望我们明白，有一个纯粹表象的世界，而人类生活处于一种失序状态（苏格拉底式／犬儒派式）。什么样的检验，能缓和这一进一步的怀疑立场？梭罗回答：“生命就在这里，是一场我尚未试过的伟大实验……我们可以用一千种简单的试验检验我们的生活。”[32]他提议首先考察生活必需品，如何取得它们，以及人应当对它们采取什么态度（他考察食物、住所、衣服、燃料）。随后讨论转向奢侈品与舒适，转向自愿贫困与简朴。当他说，“当一个人取得那些必需品之后……除了取得多余之物外，还有另一种选择，那就是此刻就在生命中冒险”时，总体思路便展现出来了。[33]

鉴于舒尔茨的说法，还必须指出，梭罗非常直接而清楚地说明《瓦尔登湖》是为谁而写：“我无意为那些强健勇敢的天性制定规矩，他们无论在天堂还是地狱，都会料理自己的事。”他也不是在对“那些恰恰从事物的现状中得到鼓舞的人”说话，“我不是对那些就业良好的人说话……而主要是对那些不满的人们，他们徒劳地抱怨自己的命运或时代如何艰难……”。[34]最后，如果还想把他看作一个居高临下的好心人，请看：“我从不知道、也永远不会知道一个比我自己更坏的人。”[35]

关于“退出社会”的问题，最后再作一点回应。梭罗说，起初他去湖边生活，只是为了在想清楚如何开办小生意期间节省开支。[36]《瓦尔登湖》本来可能是一篇关于如何成为高效小企业主的“领英文章”，但它并不是。他的居留反而变成一种生活实验的实验室，也成为奥德尔所谓“原地拒绝”的实验。就像笛卡尔坐在炉火温暖的房间里取暖、沉思蜡块那样，梭罗把自己变成一个示范场景，将先前的经验悬置起来，从第一原则开始论证。或许，考虑到这一切，你认为这种epoché（通过悬置假设而暂停判断）要么完全过时，属于遥远过去，要么只是一种青春期的活动。这完全可以。但请把这番话告诉微型住宅运动；告诉那些试图寻找健康之道、从工作相关压力中恢复过来的数百万人；告诉那些决定用近藤麻理惠的方式整理自己生活的人。

从瓦尔登湖到祖科蒂公园

在奥德尔的《如何无所事事》中，紧接着拒绝史叙述之前，有一章题为“退隐的不可能性”。面对数字排毒的需要，“我们也许会得出结论：答案是背对世界，暂时地，或永远地”。[37]在这里，她也试图论证第三条道路，它既不同于那些旨在让人回到工作后提高生产率的临时生活窍门，也不同于永久告别、放弃对世界的责任。奥德尔对永久退出社会的梦想持怀疑态度。她认为，像20世纪60年代一些公社所尝试的那样，完全乌托邦式地从白纸

开始，“会导向一种技术官僚式解决方案，让设计取代政治，预示着硅谷科技巨头的自由意志主义”。[38]依据罗伯特·胡里特的《重新走到一起》（Getting Back Together），奥德尔指出，公社实验存在某种“第二阶段”。面对“未完工的测地线穹顶、出了问题的庄稼，以及关于如何养育孩子的争执”，有些地方天真的乐观主义让位于一种“更僵硬、更少理想主义的方法”，其典型便是B.F.斯金纳的小说《瓦尔登第二》（Walden Two）。[39]

她说，对斯金纳而言，乌托邦实验发生了科学转向。奥德尔写道：“在政治留下的空白中，《瓦尔登第二》的重点落在审美上（更好的设计、更高的效率等等）。”斯金纳讨论了资源枯竭、污染、人口过剩与核威胁等问题，却没有提及越南战争或争取种族平等的斗争。[40]因为对斯金纳来说，问题不是如何重新分配权力或纠正不公，而是如何解决技术问题，奥德尔便看到了斯金纳与彼得·蒂尔之间的一条直线；在蒂尔看来，未来要求完全逃离政治。[41]既然民主与自由不相容，那么任务就是建造一套自由机器，最终让世界成为资本主义可以安居之地。相比之下，奥德尔提出了她所谓“集体拒绝”的可能性：个人相互结盟，形成灵活的结构，保持拒绝空间的开放。她在这里再次设想第三空间，“它不是退隐或撤离的空间，而是拒绝、抵制，甚至破坏的空间”；她说，这个空间像“一群梭罗，同步拒绝”，形成一场“不服从的公开展示”。[42]

还需要说几句，说明格雷夫为何也理解了这一点。首先，奥德尔描述拒绝史上的几个重要时刻，格雷夫则书写一种可以称为“幸福主义享乐观的兴起”的现象，它从19世纪某个时刻开始出现在欧洲资产阶级文化中。[43]格雷夫说，在这种文化转变下，对幸福的追求变成对体验的寻求。但既然幸福模糊不定，愉悦转瞬即逝，“你就积攒体验”，并不可避免地发现，“它们不够，而且永远也不会够”。[44]在这种虚无主义体验的裂口中——每一个瞬间都流失于时间，留下永久失落的残余——出现了各种把体验激进化的尝试，作为某种解决方案。格雷夫说，到19世纪50年代，实

际上出现了两种激进方案：福楼拜的唯美主义，把世界当作艺术来感知，并且必须把自己的生命做成一件艺术品；以及梭罗的完善主义，要求自己权衡与选择，改变自己。

因此，格雷夫承认，福楼拜退居克鲁瓦塞，梭罗退居瓦尔登，是为了弄清“如何熬过他们的时代”。[45]这些方法可能“使人显得远离活着的人”。确实，“按朋友们的标准，福楼拜和梭罗似乎像隐士”。[46]但随后，他像奥德尔一样补充：“面对这些方案显而易见的唯我论指责，重塑内心世界的努力，终究会使你朝向外部。”[47]格雷夫也与奥德尔一样，理解梭罗的思考为何汇聚于在林中建造简陋小屋，及其为何与木桶中的第欧根尼相通，有着种种理由。这不是说每个人都应考虑退到一个孤立的自然环境中，而是把简朴作为恢复某种自主性与共生交往的尝试。奥德尔写道：“独处、观察和朴素的友好共处，不仅应被承认为自身即为目的，也应被承认为属于每个有幸活着之人的不可剥夺的权利。”[48]格雷夫在结尾写道，这位哲学家占据一间小屋，“因为他想生活在所有房屋之外……占领华尔街占据美国金融中心的一座公园，不是因为他们想露宿，而是因为参与者想生活在民主之中”。[49]格雷夫写道，必须记住，“除了小屋与湖泊，监狱是与梭罗……联系在一起的另一个著名地点”。[50]

众多梭罗，同步拒绝

我试图消除一些可能围绕拒绝的文化空间而产生的不同成见：这一空间是后工作政治想象的一个要素，因而也是某种拒绝我们所熟知的工作的政治的条件。不过，借用约翰·洛克的说法，这项清理基础的工作仍不完整，除非我在唯我论和浪漫主义式退隐这两个近亲之外，也处理“特权地位”的问题。毕竟，究竟是谁，真的有自由拒绝最一般的工作条件？正如奥德尔所写，确实，无论拒绝意味着什么，“有些人比另一些人更容易负担得起拒绝”。[51]然而，在群体意识形态、而非个人行动的层面上，贫困

化似乎存在某个临界点，会让问题公然显露出来。这是因为在公共话语领域，有些人的痛苦比另一些人的痛苦更受重视。一旦中产阶级和专业阶层加入痛苦者的行列，便开始有可能从制度本身的层面谈论这个问题。

正如第1章讨论的，在伊丽莎白·安德森的《私人政府》中，她对日益痛苦的、我们所熟知的工作的体验与占主导地位的新自由主义资本主义意识形态之间鸿沟所作的主要解释是：至少直到最近，仍有一整类人“觉得情况没那么糟”。[52]她将教授、学生、自雇者，以及专业阶层中的许多人包括在内；他们一直认为，自己不受雇佣契约自由裁量范围中最繁重的那些条款影响。如果正如奥德尔也写道的，拒绝需要一定的余地，即“个人层面所享有的一点空间”，那么她似乎同意安德森，也指出这一空间“已经缩小了很长时间”。[53]而一旦如彼得·弗莱明所写，“越来越多人认识到，新自由主义资本主义已经不可挽回地失去了对未来的承诺”，并且新食利者金融资本“必须日益从99%的人的活生生的共同体和丰富社会交往中汲取养分”，那么集体痛苦的范围与质地，至少就打开了集体行动的可能性。[54]

如果主导意识形态无法像亚伯拉罕·林肯所说的那样，“永远欺骗所有人”，那么问题便成为弗莱明提出的这个问题：“当代资本主义核心的这种不可能性，能否在政治上被激活，用来反对并逃离工作？”[55]我相信答案是肯定的。但我也相信，这方面行动潜力的出现，必须始于一种代际文化变革，使拒绝空间成为一种有意义的主张。我意识到，我援引的证据，仅仅来自一个受教育程度很高的文学领域。但在最黑暗的时代，思想总能越过防火带。也许，这种已经明显变化的文化情绪，早已忙着发现它自己。

第2章原注

1 使用马克·费舍的“资本主义现实主义”一词，我意指新自由主义资本主义的霸权意识形态：它主张、强化并维持某一特定社会、政治、经济结构的自然化，以否认可行替代方案存在的可能性。资本主义现实主义把市场逻辑变成总体文化领域中一切事物的试金石，预先格式化、塑造欲望、志向与希望，使其与资本主义文化一致。费舍本人支持把资本主义现实主义理解为霸权意识形态的运作；参见Mark Fisher and Jeremy Gilbert, “Capitalist Realism and Neoliberal Hegemony: A Dialogue”（《资本主义现实主义与新自由主义霸权：一场对话》）, *New Formations* 80/81 (2013): 89–101。回应吉尔伯特提出的这一解释时，费舍说：“资本主义现实主义所确保并强化的霸权场域，是一个政治本身已经消失的场域。资本主义现实主义巩固的是这样一种观念：我们正处于后政治时代……后政治观念（基本上属于20世纪90年代）……始终是新自由主义霸权的掩护”（90）。第3章中，我将相当详细地专门讨论资本主义现实主义。

2 Jenny Odell, *How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy*（《如何无所事事：抵抗注意力经济》）(Brooklyn: Melville House, 2019), xi。

3 同上。

4 Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*（《资本主义现实主义：难道没有替代选择？》）(Winchester: Zer0 Books, 2009), 9。

5 Odell, *How To Do Nothing*, x–xi。

6 同上，xvi。

7 Mark Greif, *Against Everything*（《反对一切》）(New York: Vintage Books, 2016), ix。

8 Henry David Thoreau, *Walden*（《瓦尔登湖》）(San Bernardino: Black and White Classics, 2004), 9。

9 Greif, *Against Everything*, x。

10 同上。

11 Thoreau, *Walden*, 4。

12 同上，xi。〔译注：原注作“Ibid.”，但此处引文及页码对应前述格雷夫《反对一切》的序言；保留原注指向文字并注明疑误。〕

13 同上，xii。

14 Thoreau, *Walden*, 9。

15 Odell, *How To Do Nothing*, xi。

16 同上，xxi。

17 同上，65。

18 同上，68。

19 同上。

20 同上。

21 参见Jacques Derrida, *The Gift of Death, Second Edition / Literature in Secret*（《死亡的赠礼，第二版／秘密中的文学》）, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 2008)；Gilles Deleuze, “Bartleby; or, The Formula”（《巴特比，或公式》）, in *Essays Critical and Clinical*（《批评与临床》）, trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 68–90；Michael Hardt and Anotnio Negri, *Empire*（《帝国》）(Cambridge: Harvard University Press, 2001)；以及Byung-Chul Han, *The Burnout Society*（《倦怠社会》）, trans. Erik Butler (Stanford: Stanford University Press, 2015)。齐泽克提及巴特比“我宁愿不做”的次数不胜枚举，可参见其巨著*The Parallax View*（《视差之见》）(Cambridge: MIT Press, 2006)的最后一节。

22 Rebecca Christopher, “I Cannot Recommend My Former Co-Worker Bartleby for Your Scrivening Position”（《我无法推荐前同事巴特比担任贵方抄写员职位》）, *McSweeney's*, March 22, 2018, https://www.mcsweeneys.net/articles/i-cannot-recommend-my-former-coworker-bartleby-for-your-scrivening-position 。

23 Kathryn Schulz, “The Moral Judgments of Henry David Thoreau”（《亨利·戴维·梭罗的道德判断》）, *The New Yorker*, October 12, 2015, https://www.newyorker.com/magazine/2015/10/19/pond-scum 。

24 Thoreau, *Walden*, 51。

25 参见Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*（《作为生活方式的哲学》）, trans. Michael Chase, ed. Arnold I. Davidson (Malden: Blackwell, 1995)。

26 参见Martin Heidegger, “Building, Dwelling, Thinking”（《筑·居·思》）, in *Poetry, Language, Thought*（《诗·语言·思》）, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper Colophon, 1971), 145–61。

27 同上，4。〔译注：原注作“Ibid.”，但此处引文及后续页码对应梭罗《瓦尔登湖》，而非紧前所引海德格尔篇目；保留并标明原注疑误。〕

28 同上，5。

29 同上，19。

30 同上，18。

31 同上，6。

32 同上，6–7。

33 同上，9。

34 同上，10。

35 同上，44。

36 同上，12。

37 Odell, *How To Do Nothing*, 30。

38 同上，38。

39 同上，44–45。

40 同上，48。

41 同上。

42 同上，77。

43 Greif, *Against Everything*, 86。

44 同上，79。

45 同上，87。

46 同上，92。

47 同上。

48 Odell, *How To Do Nothing*, xi。

49 Greif, *Against Everything*, 293。

50 同上，297。

51 Odell, *How To Do Nothing*, 82。

52 Elizabeth Anderson, *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*（《私人政府：雇主如何统治我们的生活，以及我们为什么不谈论它》）(Princeton: Princeton University Press, 2017), 62。

53 同上，84。〔译注：原注作“Ibid.”，但此处讨论及引文指向奥德尔《如何无所事事》；保留原注并标明疑误。〕

54 Peter Fleming, *Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents*（《抵抗工作：生活的公司化及其不满》）(Philadelphia: Temple University Press, 2014), 20, 7。

55 同上，19。

第3章 重新思考有用性（在资本主义现实主义的幻想崩塌之际）

> 为公平分配时间与能力、使人能在就业之外对自己和他人有用而进行的斗争……已经实际上瘫痪了。
>
> ——伊万·伊里奇，《有用失业的权利》

爱尔兰那位无用的哲学家总统

2019年，身材矮小、语气温和、广受欢迎的爱尔兰总统迈克尔·D.希金斯，在总统府为一群学生举办的招待会上发表演讲，说了一些令人惊讶的话，登上了新闻头条。[1]这场为青年哲学家奖仪式开幕的演说，具备传统典礼致辞的一切特征；但令其引人注目的，恰恰是偏离这一格式的部分。如果媒体报道准确，希金斯告诉聚集的年轻人，他们“并不是仅仅为了有用而出生”。不同文章对这番话所用的确切措辞报道不一，似乎也没有这场演说的公开视频。幸运的是，希金斯在2017年的同一活动中发表过类似演讲，完整版本可在YouTube观看，长达近三十分钟；这对高中生似乎要求相当高。[2]因此，我们可以拼合出他的本意。

希金斯总统2017年的演说，以批评他所谓“狭隘的功利主义教育方法”为框架；这种方法主要把教育理解为使年轻人为劳动力市场做好准备。相反，他认为，获得教育首先应当被理解为接受公民训练，使人能够提出和回答困难的问题、运用历史判断，并为自己的时代回应“什么是正义？”等永恒问题。希金斯谴责那种

只关注个人绩效、职业晋升等事项的文化仿佛不可避免的说法，提醒听众，“自由不只是市场的自由”；我们需要培养把“人性和团结置于自己所做事情之核心”的公民，而不是满足于让他们成为“在一种未获充分理解的社会—经济关系中仅求生存的公民”。当我试图体会一位当代世界领导人、国家元首真的说出这些话的意义时，我必须承认，自己最终有些不知如何反应。我的第一反应，居然是想象房间后排那些忧心忡忡的父母的脸。但朋友史蒂夫·海基拉很周到地提醒我，这个不请自来的画面依赖一种刻板印象；而且无论如何，爱尔兰共和国并不是新教国家。我在此援引希金斯总统，是因为他有意降低有用性的价值，实际上是一种满怀热情的呼吁，要唤醒我们、使我们摆脱资本主义现实主义的幻想；而这正是本章的核心。

这里必须注意，希金斯似乎与珍妮·奥德尔完全一致。在题为“从有用性中幸存”的导论中，奥德尔拒绝这样一种观念：我们应当坦然接受生活在“我们的价值主要由生产率决定”的世界，因为生命本身不是单纯的工具，因此高于任何优化的命令。和希金斯一样，奥德尔谴责“被认为无生产性的事物”的天地日渐缩小，不仅因为它们赋予个人意义，还因为资本主义生产率对这些“无所事事之物”的不容忍，夺走了我们开展某种集体生活所必需的时间和空间。我们完全沉浸于工作；不在工作时，则沉浸于忙碌地消费生存所需商品与服务的活动。我们的生命权力被吸干，而我们同意了一种生活模式，严重危及我们作为政治人这一物种层面存在方式的延续。

下面几节将描述伊万·伊里奇《有用失业的权利》（The Right to Useful Unemployment）与马克·费舍《资本主义现实主义》的某些方面；我会再次考察奥德尔的基本策略，即肯定“无所事事之物”，以此抵抗，让自己成为“一种不容易……被资本主义价值体系占有的形态”。[3]不过，这一次，我试图说明前两章中仅属隐含的东西：拒绝我们所熟知的工作，如何与克服资本主义现实主义的幻想紧密相连。你也许会问：为什么是伊万·伊里奇？我必

须承认，多年前我只是匆匆浏览过他的著作，把他看作某种颇具20世纪70年代典型色彩的人物——一位普及思想的左翼人文主义论战家，痛斥消费社会的过度行为，类似埃里希·弗洛姆或保罗·古德曼。然而，带着本书探讨的问题重读他的作品后，我得出结论：伊里奇实在是当今拒绝我们所熟知的工作这一趋势的先驱和化身。他的关切既涵盖第1章针对工作的资本主义意识形态批判，也涵盖第2章中拒绝文化的方面。个人简朴。寻求逃回某种自主生活。共生交往的政治。重新思考有用性。几乎一切都在其中。

我们无处不在的资本主义现实主义如何开始破裂

我一直在探讨一种可能性：对我们所有人（集体而言），开始拒绝我们所熟知的工作的条件，或许确实是有道理的。我明白，这是一个相当惊人的想法。尤其因为我说的并不是有组织的产业劳动力请愿争取更高工资和改善工作条件。我所设想的更加广泛、更加根本，必然涉及所有“雇佣劳动者”：不只是服务业和FIRE（金融、保险、房地产）部门的白领与粉领工作者，还包括科技工作者、中层管理者，甚至专业人士。那么，我们所熟知的工作的哪些条件，竟会如此大胆地召唤一种非传统的团结形式，要求一个迄今不存在的集体主体出现？这些条件并不难找到。想想后福特主义的不稳定性；想想一切的金融化；想想工作的狗屁化；想想新食利者式的债务奴役；想想日益威权化的雇佣契约；想想工作与私人生活界限的抹除，以及为公司征用每个人的生命能量；想想疲惫、压力、焦虑、抑郁和绝望。

在前两章中，我反复提及“资本主义现实主义”在推动和维持这一极不幸发展轨迹中的作用。我认为，无处不在的资本主义现实主义意识形态，是横在我们与真正不同的工作体验之可能性之间的主要障碍之一；那种不同的工作体验，可以不那么全面吞噬、不那么侵入生活、不那么不稳定、不那么吸干灵魂。原因与我们现在生活于其中的特定社会类型密切相关。正如费舍与弗莱明追

随吉尔·德勒兹指出的，今天我们越来越生活在所谓“控制社会”之中。[4]此前的“规训社会”（如福柯所描述的那样）[5]总体上以封闭空间为特征（家庭、学校、工厂、监狱），控制社会则展示一种新的、不同类型的支配。弗莱明写道，这种规训调控“并不寻求把受权力支配的主体圈禁起来，而是利用其内在的、自我生产的品质”。[6]这种利用如何表现出来？首先，当公司（连同其各种激励与诱因）取代工厂时，“空间禁闭与驯顺身体这些规训方式”便不那么重要了。[7]

德勒兹说，工厂把个人塑造成不连续的能量生产者；从资本的观点看，他们置身于一个实质上聚合的整体中。相比之下，公司不断鼓励个人把自己当作人力资本，通过调节薪酬和其他激励来推动敌对与内部竞争，尤其通过引入一连串无限期的推迟。在控制社会中，原来没有任何事情会真正完成。费舍写道：“教育是终身过程……培训……持续至整个工作生涯结束……〔而且〕工作，你把它带回家。”[8]如此一来，规训社会受空间限制的监视，在很大程度上被市场运作所激发的自我管控取代。当然，关于当今监控的性质还有许多话可说；德勒兹写下这些话是在三十年前，尚早于数据挖掘、预测分析、人工智能及其他此类技术的广泛应用。但记住这一切，就能看出，这种基本支配方式何以高度依赖资本主义现实主义。费舍说，它依赖于一组社会政治结构的自然化，而这些结构建立在一种幻想之上：“资源无穷无尽，地球本身只不过是一层外壳，资本到了某个时候可以像蜕去旧皮一样把它甩掉，而且任何问题都能由市场解决。”[9]

横在我们与有效抵抗我们所熟知的工作之间的，是诗人威廉·布莱克所谓“心灵铸就的镣铐”。拒绝工作的条件，首先要求我们承认：我们集体的工作体验受历史与社会条件塑造，而我们置身其下的支配形式，处处试图按照其市场逻辑预先界定我们的需要、愿望和希望。正是资本主义现实主义告诉我们，我们已经抵达历史终点，未来与现在一样缺乏乌托邦能量，而且“别无选择”（TINA）。

如果日益贫困化的工作体验，确实开始削弱控制社会所依赖的各种诱因与推迟的有效性，那么，支撑我们所熟知的工作的、无处不在的资本主义现实主义就会开始破裂。如果裂缝足够宽，如果把人类自由完全等同于市场自由的意识形态变得过于难以置信，那么许多人也许真的会开始冲破那种取代了昔日社会制度中规训性全景监狱的“非圈禁”。尤其因为，宣告历史已经终结的发达资本主义社会，实际上是在几乎丧失一切乌托邦能量的状态下运作。至少，一旦工作显露为社会建构、因而由历史决定的东西，人们就有机会认定：我们所熟知的工作不是命运，因此也未必沿着一条不可动摇的轨道，走向其最反乌托邦的潜能。

伊万·伊里奇这个奇特个案

伊里奇是一个相当难以描述的人物。他有一半克罗地亚血统、无国籍；我倾向于把他看作第二次世界大战某种精神上的伤亡者，一个游荡的无政府主义左翼人士，从未认同战后自由主义事业。他对经济发展计划和所谓现代化所付出的人类代价的怀疑，在20世纪70年代达到高峰，恰好与自由主义自身的信心开始严重动摇同时。他曾是一名天主教神父，1951年晋铎后，前往曼哈顿华盛顿高地的移民社区服务。1956年，他成为波多黎各天主教大学副校长，在那里公开、强烈地批评教会在拉丁美洲经济发展中的作用。1960年，他被大学解雇，随后乘巴士或步行游历拉丁美洲。

在我看来，把旅途中的他视作安东尼·波登式的人物，一位无论何处只要能找到真实就对它怀有浓厚兴趣的业余文化人类学家，并非完全离谱。也许同迈克尔·陶西格或托比亚斯·施尼鲍姆相比更贴切。[10]很明显，伊里奇所目睹的事情之一，是那些原来自力更生的农业共同体，如何因经济发展之名而依赖自由主义福利国家，并逐渐衰败。伊里奇最终在墨西哥库埃纳瓦卡定居，开办了一所后来被称作CIDOC（Centro Intercultural de Documentación，跨文化文献中心）的社会研究机构。他继续激

进地批评传教士在拉丁美洲的角色，直到与梵蒂冈的主业会式人物冲突过甚，被迫关闭机构。随后，伊里奇放弃神职，在20世纪70年代开始了他著述最为丰硕的时期。

《有用失业的权利》出版于1978年，并不是伊里奇最广为人读的作品。第一本书《非学校化社会》（Deschooling Society，1971）使他成为某种文坛明星；人们将他视为保罗·弗雷雷的同路人，后者当时也以自己的教育改革思想引起轰动。最终，伊里奇对专业主义批判的激进程度，连弗雷雷也难以接受，两人因此疏远；但伊里奇与保罗·古德曼（《荒谬地成长》〔Growing Up Absurd〕，1960）的友谊，则持续到古德曼生命的终点。

伊里奇与共生交往的政治

伊里奇的书名《有用失业的权利》的基本含义，在书中较后位置的几句话里得到了简洁说明：“人们被剥夺了自身的有用性，除非他们从事有酬就业”，以及“为公平分配时间与能力、使人能在就业之外对自己和他人有用而进行的斗争……已经实际上瘫痪了”。[11]伊里奇同意奥德尔和爱尔兰总统希金斯（也同意多数女性，毕竟她们为了社会利益承担着种种无酬工作）。他想重新思考有用性的含义，使市场生产率不再居于中心。但在这一总题之下，伊里奇的整体叙述甚至比这更有雄心。他开篇的策略，与本书迄今讨论的若干较近期作者相似：把我们的注意力引向市场密集型社会中一些普遍的体验，以此重新构造那些原本以产业工人阶级为中心的传统劳动叙事。伊里奇在第1章写道，因为我们用GDP增长衡量物质进步，“用商品的分配与可获得性衡量社会进步”，“社会主义便被贬为反对受阻分配的斗争，而福利经济学则将公共善等同于富裕”。[12]伊里奇不愿接受这些潜在假设，而提议描述另一种他所谓“独特却未被充分理论化的贫困”。

由于市场依赖导致了他所谓“自主而有创造力的生活”的广泛丧失，他认为有必要聚焦一种同时影响富人与穷人的“工业化无能”；如果只关注工业贫困的经济指标，就捕捉不到这种体验。伊里奇说，经济学家“没有有效的方法，把一种没有市场等价物的满足感在全社会范围内的丧失纳入计算”。[13]这并不意味着伊里奇不关心不平等本身。他在前言中写道：“我当然如此明确地致力于物品、权利与工作的彻底公平分配，以致觉得几乎没有必要从正义的这一面坚持我们的斗争。”[14]伊里奇在这里首要关心的是他所谓“现代性的负内部性”，例如“耗费时间的加速、制造疾病的医疗，以及使人愚钝的教育”。[15]按伊里奇的说法，对商品的完全依赖创造了一种危机状态，随后引来“需要的创造者和管理者，医生、外交官、银行家，以及形形色色的社会工程师”。[16]我们最终得到的，是“靠社会异化为生的教育者，以及靠已经摧毁健康的工作和闲暇而兴旺的医生”之类的东西。[17]在这种贫困统治的地方，试图“在不接触令人上瘾的商品的情况下”生活，会“变得不可能或成为犯罪——或者两者兼具”。[18]伊里奇将这种关注现代贫困的平等性、而非不平等的关切，称为“共生交往的政治”。

伊里奇呼吁价值观的哥白尼式革命

伊里奇对现代市场密集型社会的批判，无疑是激进的。人们可以理解，为什么这种隐含地聚焦现代初期“摆脱自给生计”时刻的方法，不会获得太多普遍支持，即便20世纪最后二十五年的社会、政治与经济病态，已经使我们渴望更加有机的共同体。甚至在20世纪60年代的动荡中，也只有一小部分人认真梦想生活于前现代共同体，仿佛这样做便能获得某种乌托邦内容。而且，考虑到大众社会的规模，乍看之下，很难想象这种生活模式能够真正扩大到数十亿人。不过，鉴于共同体生活几乎完全被遮蔽，人们也可以理解，为什么眼下对这些思想的兴趣会重新出现。

撇开他对社会主义策略的隐含批评，伊里奇在某种意义上比多数正统马克思主义批评者更为正统，因为他的核心观念，归结于社会生活各方面的使用价值如何被交换价值取代。当伊里奇谈论“使人贫困的财富”“使人瘫痪的富裕”或“现代化的贫困”时，他聚焦的是：资本主义市场逻辑如何在资产阶级自由主义时代根本改变了人类需要的满足方式。一切的专业化，需要专家帮助你处理连日常生活在内的各个方面（以及随之而来的行政事务负担与官僚挑战），用工业化的商品与服务替代了一组无形的“非市场价值”；伊里奇却认为这些价值至关重要：“任何能够为大多数成员提供满意生活方案的文化，都必须不可避免地把不可销售的使用价值的生成置于中心。”[19]

这一切使他提出一个尖锐的选择，某种克尔凯郭尔式的非此即彼：要么“再生产一批新商品，要么以一种新方式看待需要及其满足”。他在“需要的历史”一节说，第一种选择“导致接受市场的敕令，第二种则意味着为市场的绝对统治落下帷幕，培育简朴伦理”。[20]伊里奇写道，实行这样的“社会倒置”，就是拒绝继续把消费品和专业服务置于经济体系的中心。相反，我们应坚持把人们创造并珍视的使用价值——他称为“共生的简朴”——移到体验的中心。[21]在这个意义上，他所描述的，与我在此探讨的拒绝政治观念完全一致。伊里奇说，这样选择共生的简朴，以“生产使用价值来对抗使人失能的致富”，有赖于我们对价值的感知发生一场不折不扣的哥白尼式革命。

费舍论现实主义与实在

费舍《资本主义现实主义》的开头几节，其路径与刚才描述的伊里奇论述惊人地相似，尽管费舍开始的地方，正是伊里奇开篇抨击的落点：我们的思考需要某种哥白尼式革命。费舍援引一句被归于弗雷德里克·詹姆逊或齐泽克的话——“想象世界末日，比想象资本主义的终结更容易”——说这一观察传达了他所谓“资本主

义现实主义”的含义。这个词所指的不只是从意识形态上宣称资本主义优越，甚至也不只是宣称不受束缚的资本主义是唯一可行的政治经济制度；它捕捉的是这样一种感受：资本主义本身已经使我们甚至无法想象一种连贯的替代方案。

与伊里奇一样，费舍在资本主义重新组织人类需要满足方式的过程中，找到了这一效果的所在。他告诉我们，首先，资本主义通过自己的等价体系，给所有文化对象赋予货币交换价值，从而包摄、消耗此前的一切历史。这种“文化的大规模去神圣化”，也宣告了从参与到旁观的转变。然而，结果却是所有文化符码的临时性重新安装，甚至包括那些此前源于某种假定的超越性法则的符码。资本主义的界限是在历史终点延伸至地平线的场地上，以实用而即兴的方式界定的。因此，我们需要“资本主义现实主义”这个词，来描述“后现代主义之后”普遍被体验到的那种文化耗竭与贫瘠感。按费舍的说法，文化后现代主义所涉及的，都是“劫持与收编，关心的是颠覆与吸纳”。然而，在新自由主义资本主义条件下，我们面对的却是普遍的“预先收编”，即资本主义文化对需要、欲望、志向和希望的预先格式化与塑形。[22]

为说明这一切究竟意味着什么，费舍举了几个例子。他指出，我们今天生活的现实中，新自由主义资本主义建立了一种实质上的商业本体论；在其中，社会里的一切都应该像企业一样运作，简直是不言自明的。他提醒我们，在我们生活的现实中，贫困、饥荒和战争都可以被呈现为不可避免，因为一套社会、政治和经济结构已经被赋予自然法则的力量。最后，他指出一种顽固的幻想：西方消费主义非但并不牵涉全球不平等的体系，反而可以自行解决不平等，因为我们只须购买正确的产品。[23]

通常，我们无法直接看见资本主义现实主义，但它会在其他社会现象的反光中显现。例如，即使知道我们大多数垃圾并未被回收，我们仍因认定这是正确的事而恪尽职守地分类回收时，资本主义现实主义就显现出来。同样，当我们攻击无家可归者，而非

无家可归的原因时，它也显现出来。因此，资本主义现实主义这一概念，是用来表达资本主义意识形态今天运作的方式的。意识形态的作用，“不是像宣传那样，为某种事情提出论据”。[24]这是因为“意识形态的根本层面，不是掩盖事物真实状态的幻觉层面，而是一种无意识幻想的层面，它建构着我们的社会现实本身”。[25]

对英语世界的大多数人而言，若有人说，实在是我们集体断言或设定的东西，随之而来的现实主义则使一个真理与权力体制稳定下来，这话多少难以接受。不过，费舍坚持，在任何特定的现实断言及其相关的现实主义支撑主张之外，还有不可知的物自身，即实在。那些断言试图为实在提供充分的再现，却不可避免地有所不足。循着齐泽克和拉康，费舍还希望我们认识到：在所有关于实在——作为抵抗一切符号化的东西——的描述中，都不止含有少许渴望，以及受挫的愿望满足。他说，这些完整性的断言，常常受到可怕的断裂所创伤，受到实在对现实原则日常象征秩序的侵入所创伤。大规模自然灾害的崇高性便是一个例子；恐怖作品中的非自然怪物、外星人和其他鬼魅，也是例子。

既然资本主义意识形态的动态，与其说是一种宣传，不如说是一组构成社会生活基本模式的持久幻想，那么有效的挑战应从何而来？费舍认为，一种策略可能是召唤资本主义呈现给我们的现实之下的实在。[26]从资本主义现实主义中醒来，就是瞥见自然化现实背后的实在，从而目睹资本主义对人类需要、志向和希望的收编或预先收编之失败。费舍说，最明显的例子是气候危机；由于其紧迫性日益无法否认、也无法被收编，它召唤着实在：“资本主义是唯一可行的政治经济制度”，与“资本主义已准备好摧毁整个自然和人类环境”正面对撞。

但费舍认为，资本主义意识形态的种种“社会悖论”也提供了很好的例子，严重威胁着资本主义现实主义：越来越多的人因精神健康问题而失能，新自由主义资本主义却继续把这当作一种像天

气一样的自然现象，认为它与政治和社会因果无关；意识形态强烈断言资本主义与社会主义相反，具有某种反官僚性质，尽管费舍所谓“市场斯大林主义”显然日益泛滥；当然，还有我们已经看到格雷伯称作“狗屁工作”的现象。[27]

伊里奇论悖论性的反生产性

和费舍相似，伊里奇也希望把我们的注意力引向资本主义的一组“社会悖论”，以帮助实现他所说的“价值观的哥白尼式革命”和新的共生交往政治。为此，他把矛头对准专业阶层，以及市场密集型社会中猖獗的商品化。他引入对所谓“使人失能的专业”的批判，以补全这一图景：社会中的人，无论在个人还是集体事务上，都普遍、彻底地异化于有机需要的生成和使用价值的运用。伊里奇令人颇为震惊地揭开专业精神的面具，将其视为阶级支配的一种形式，同时也是对本土文化生活的一种攻击；[28]这最初让人有些无所适从，他本人也意识到这一点：“难道动摇普通人对受过科学训练的教师、医生或经济学家的信任，不是不负责任吗？贬低那些恰恰具备知识、能够识别并满足我们需要的人，难道不是乖谬的吗？”[29]伊里奇回答说：“专业的时代，将被记作政治凋零的时代：选民把为需要立法的权力、决定谁需要什么的权威，以及对满足需要之手段的垄断，交给了技术官僚。”[30]

在市场密集型社会中，我们人人依赖并为之支付高额费用的那一整套专业服务，问题在于：它们创造和／或塑造自己随后服务的需要；它们还与赋予其垄断地位的精英和／或国家共谋，因此其运作方式最接近卡特尔。这值得严肃关注，因为存在他所谓“被制造出来的需要的悖谬性”；请回想“耗费时间的加速、使人愚钝的教育和制造疾病的医疗”。伊里奇坚持，专业阶层必须与资本主义金融家一并受到控诉，因为只有这样，才能揭示“服务所追求的理想，与服务所创造的现实之间的强烈抵牾”。他写道，我们的主要制度机构“获得了一种诡异的能力，能够颠覆当初设

计与资助它们时所追求的目的……它们的主要产物，是悖论性的反生产性”。[31]

如果还需要更多例子，伊里奇在“使人有能力的区分”一节这样说：“健康的家被改造成卫生的公寓，人不能在那里出生，不能在那里生病，也不能在那里体面地死去。不仅热心助人的邻居正在消失，愿意出诊的开明医生也一样。适合学徒学习的工作场所变成走廊迷宫，只准那些衣襟上别着身份牌的职员进入。”[32]伊里奇说，把反生产性本身归于“负外部性”，视为污染、拥堵等经济增长的单纯副作用，是错误的。他希望我们看到，它更为根本，“产生于人的瘫痪：人在一个为物而设计的环境里，再也无法行使自主性”。[33]他还说，之所以没有出现“反抗那个庞大的、使人失能的服务供给系统”的运动，是因为“这些系统本身具有制造幻觉的能力”。[34]在这一切中，人们能够看到与费舍论述一致的实在幽灵，从资本主义现实主义背后探出头来。尽管大多数专业人士个体很可能关心自己的客户，但他们也与一种更大的、剥夺人们能力的社会模式共谋。尽管有“关怀的面具”，最终，“当前专业精神的衰退，是需要、当代工具与个人满足之间出现新关系的必要条件”。[35]

论种菜的权利

2019年7月，美国全国公共广播电台报道了一则新闻：《经过6年斗争，佛罗里达夫妇赢得在前院种菜的权利》。[36]据文章所述，一对佛罗里达夫妇已在前院种菜近二十年，因为房屋朝南，后院大多处于阴影之中。后来，当地条例收紧，禁止在房屋前院种菜；夫妇被告知，要么铲掉菜地，要么在每一个不合规的日子支付高额的每日罚款。于是，他们告上法庭。经过六年的法律斗争，他们赢得了“在自己财产上种植健康食物的自由”。

当然，一个人不必是激进自由意志主义者，也能得出结论：告诉人们不能在自己唯一可靠的日照地块种食物，在社会上适得其反，也充满悖论；只因为人人都知道，人应该从事雇佣劳动，然后购买食物与服务，于是种一些好蔬菜，反倒成了反社会行为。我提及这场围绕羽衣甘蓝与南瓜、令人沮丧的市政法律纠纷，是因为它捕捉了伊里奇谈论“我们有权以不依附市场生产率的方式对自己和他人有用”时，所涉及的许多重要问题。因此，它也与奥德尔书写“从有用性中幸存”，以及爱尔兰总统告诉一群学生他们“不是仅仅为了有用而出生”时所发生的事情相连。伊里奇说，当活动、努力、成就或服务在等级关系以外进行，不受专业标准衡量时，便对商品密集型社会构成威胁。自主活动因其削减就业、进而削减国民生产总值（GNP）的方式，而开始被视为一种越轨。

伊里奇最后呼吁他所谓“由政治生成的共生简朴”。这是他为后工业经济设想的一种生活方式：在那里，“人们已经成功减少对市场的依赖，而他们之所以做到这一点，是通过政治手段保护一种社会基础设施……主要用于创造使用价值”。[37]费舍几乎完全同意，他说，我们需要围绕工作及其控制者展开新的斗争，因而要求劳动者获得大得多的自主权，同时拒绝某些劳动（例如过度审计，以及狗屁化的其他方面）。费舍得出结论，真正需要的是抵抗管理主义的新形式，包括拒绝把普遍的商业本体论应用于一切人类活动，拒绝轻率地将精神健康流行病自然化，以及一种拒绝过度消费主义的新的个人简朴方式：如果我们不那么依赖无穷无尽的商品与服务，就不必为支付它们而把自己干到死。[38]

本章围绕一个重新提出的观念展开：工作寄生于生命，而非生命寄生于工作；重新确立这一观念，正在呈现政治上的重要性。因此，我们需要重新思考有用性，使它不再仅仅意味着“为国民生产总值作出贡献”，以及拥有一份报酬足以购买各种消费品与一大堆新近变得不可或缺的服务的工作。除了伊里奇，弗莱明（《抵抗工作：生活的公司化及其不满》）也是当今拒绝工作最

有力的倡导者之一，因此以他的话结束是恰当的。在书的最后部分，弗莱明指出，“当工作成为生活本身的衡量指标”，各种与工作有关的恐惧便成为存在性的、似乎没有明确对象的恐惧，因为“普遍的焦虑和无望已被内置于当今工作的逻辑之中”。[39]因此，必须记住：他所谓的“公地”，即活生生的社会劳动，总是超出我们的工作试图强加于它的种种缩减。最常见的倾向，是把公司（资本）视为某种第一推动者，再把劳动看成抵抗的主体。但他写道：“要理解今天劳动者如何抵消、颠覆新自由主义控制，我们必须确保不从资本的视角来审视局面。”[40]今天，劳动者到处寻求“逃回生命”，因此必须将公司视为抵抗的一方。弗莱明说，旧的看法把太多构成性能量让给了一个原本已经僵化的体系。相反，我们需要认识到，今天的工作是“与一个濒死的资本主义事业相联系的、相当极端的仪式”。[41]因此，今天拒绝工作，就是主张社会公地的激进自主性。

第3章原注

1 例如参见Mike Colagrossi，“You Weren't Born Just to Be ‘Useful,’ Irish President Tells Students”（《爱尔兰总统告诉学生：你们并非仅为“有用”而出生》），*Big Think*, May 17, 2019, https://bigthink.com/the-present/young-philosophers/ 。

2 Áras an Uachtaráin，“Speech by President Higgins at a Reception to Launch Irish Young Philosopher Awards”（《希金斯总统在爱尔兰青年哲学家奖启动招待会上的演讲》），YouTube, November 17, 2017, https://www.youtube.com/watch?v=Os2oUivqNBI 。

3 Jenny Odell, *How To Do Nothing: Resisting the Attention Economy*（《如何无所事事：抵抗注意力经济》）(Brooklyn: Melville House, 2019), xvi。

4 Gilles Deleuze，“Postscript on the Societies of Control”（《控制社会后记》），*October* 59 (Winter 1992): 4。

5 参见Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*（《规训与惩罚：监狱的诞生》）, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979)。

6 Peter Fleming, *Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents*（《抵抗工作：生活的公司化及其不满》）(Philadelphia: Temple University Press, 2014), 27。

7 同上，28。

8 Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*（《资本主义现实主义：难道没有替代选择？》）(Winchester: Zer0 Books, 2009), 22。

9 同上，18。

10 迈克尔·陶西格是一位澳大利亚人类学家，以对南美洲萨满实践的第一手叙述最为知名；参见*Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*（《萨满教、殖民主义与野人》）(Chicago: Univesity of Chicago Press, 1987)。托比亚斯·施尼鲍姆是一位人类学家与活动家；参见*Wild Man*（《野人》）(New York: Viking Press, 1979)。

11 Ivan Illich, *The Right to Useful Unemployment and Its Professional Enemies*（《有用失业的权利及其专业敌人》）(London: Marion Boyars Ltd., 2000), 58, 88。

12 同上，24。

13 同上，30。

14 同上，15。

15 同上，14。

16 同上，19。

17 同上，20。

18 同上，9。

19 同上，27。

20 同上，34。

21 同上，36。

22 Fisher, *Capitalist Realism*, 9。

23 同上，16–17。

24 同上，12。

25 同上，13, 18。

26 同上，18。

27 同上，19–20。

28 Illich, *The Right to Useful Unemployment*, 38。

29 同上，40–41。

30 同上，46。

31 同上，67。

32 同上，66。

33 同上，72。

34 同上，67。

35 同上，40。

36 Laurel Wamsely, “After a 6-Year Battle, Florida Couple Wins the Right to Plant Veggies in Front Yard”（《经过6年斗争，佛罗里达夫妇赢得在前院种菜的权利》）, *KCUR Radio*, July 3, 2019, https://www.kcur.org/2019-07-03/after-6-year-battle-florida-couple-wins-the-right-to-plant-veggies-in-front-yard 。

37 Illich, *The Right to Useful Unemployment*, 94。

38 Fisher, *Capitalist Realism*, 79–80。

39 Fleming, *Resisting Work*, 126。

40 同上，127。

41 同上，128。

第4章 从工作—懒惰—闲暇的关联中夺回闲散

当我们过着安逸的生活
我们每一个人
都拥有所需的一切
蓝色的天空
绿色的大海

——披头士乐队，《黄色潜水艇》

把画家乔治·修拉备受赞誉的《大碗岛的星期天下午》，与稍不那么著名的《阿涅尔的浴者》相比，我们便进入某种对话，一种关于闲散与闲暇之差异的对位式思考。看着这些画，我们看到了什么？《大碗岛》呈现的是富裕的中产阶级人物，周日去公园，穿着讲究，从事凡勃伦所谓“炫耀性闲暇”的各种活动，表演着对有闲阶级的“金钱竞逐”，在居伊·德波后来所称的“景观社会”中扮演自己的角色。相比之下，《阿涅尔》呈现的是工人阶级的男人与男孩，在塞纳河畔午间的寂静中闲散着；工业巴黎的日常工作世界，在背景中依稀可见。正如这一比较所示，闲散与闲暇具有不同的意义：闲暇与闲散并不相同。闲暇通常与现存的霸权性社会安排相一致，甚至在资本主义生产关系中得到认可；闲散则是另一回事，它被视为恶习，被认为与懒惰等同、或至少相近，而占主导地位的利益集团在各处都积极反对懒惰。

蒂埃里·帕科的《午睡的艺术》（The Art of the Siesta, 2003），通过浏览文艺复兴以来欧洲绘画中许多午间休憩的场景，开启他关于闲散的沉思。在老彼得·勃鲁盖尔的《安乐乡》和《收割者》等作品中，我们看到“关于慵懒、休息与丰饶的梦想”；而“东方主义者、印象派、点彩派和野兽派画布上的交际花、浴者与妓女，在午睡时既慵懒又活跃”。[1]这并不是否认，现代绘画中大量描绘人物休憩状态的场景，在很大程度上来自自然主义呈现人体的形式要求。同样，这也并非否认，其中许多场景的存在理由，在于风格上援引传统的前现代题材，无论是希腊罗马题材还是《圣经》题材。它只是指出：在“无数的déjeuners sur l'herbe（草地上的午餐）”中，我们也看见人们“正沉入、或即将沉入午睡”。[2]帕科写道：“马奈、莫奈、洛特雷克、高更，以及许多人，都曾描绘时间那令人驻足的流逝，一天中的停顿，属于自己的时光……它从不成为一幅画的中心主题或标题，但其存在无可否认。”[3]

帕科希望我们把这些白日闲散的场景、这些午睡的呈现，理解为不仅仅指向“在白天睡着或打盹这一行为”。[4]他认为，现代时期这些场景的创作与接受，必然还包含对“日益无处不在的、同质而抽象的时间”的一种隐含表态，因为“这种时间的规律性，把规训强加于自然节律”。[5]他说，从这个角度看，午睡便成为一种隐喻，指向“我们决定如何使用自己时间的能力，而不是服从社会强加的时间”。[6]在午睡中，时间成为某种独特性，通过紧张与放松的辩证关系塑造日常存在。它通过自身节律，支持一种对人类生活的体验：生活是一连串“次序并非总是显而易见”的经历。[7]借助E.P.汤普森的《英国工人阶级的形成》（The Making of the English Working Class，1966），帕科指出，早在1700年，欧洲社会就已进入我们熟悉的工业资本主义景观，拥有“工时表、计时员，以及搜寻揭发懒散和迟到工人的告密者”。[8]在18和19世纪的欧洲社会，时间不再是“一连串经历，而是小时、分钟与秒的集合”；[9]乡村居民和田间劳动者使自己的时间与自然

时间相协调的场景，反映了对“工业过程的纪律逸出工厂车间的界限”的反应。[10]

因此，帕科如今肯定闲散、捍卫午睡这种文化制度，是想把它作为一种“抵抗全球时间持续生产的策略”；他说，全球时间“已经渗透到所有地方，毫不知耻地把自己呈现为不言自明、自我定义而无可争辩的东西”。[11]乍看之下，很难想象这种策略如何奏效，尤其是对于具有激进倾向的人。我们很自然地倾向于想象，通向现实改变的道路，在于戏剧性的政治行动号召。但在这里，帕科希望我们试着想象：如果有相当数量的人坚持以不同方式体验时间，并按不同节律度过一天，个人体验与社会生活可能发生多少种变化。从这个意义上说，帕科的想法令人联想到珍妮·奥德尔的主张：在某些情境中，“什么也不做”可以是一种政治抵抗行动。奥德尔说，那些种种顽固的无所事事，“不生产任何可交付成果，因而不容易被主导的资本主义价值体系使用或占有”。[12]

因此，帕科与奥德尔都同20世纪80年代的“文化干扰”运动，以及尤其是德波和60年代情境主义国际成员所称的détournement具有家族相似性；后者大致可译为“劫持”或“挪用”。资本主义已被证明出乎意料地善于收编激进文化，或将其重新商品化；认识到这一点，以挪用为旗号的项目试图“否定这种否定”。他们劫持主流媒体呈现的要素，制作旨在扰乱资本主义社会关系的颠覆性信息，试图揭露大众社会是一种支配形式，尽管有意义的集体行动的显著前景仍然难以捉摸。例如，在政治超现实主义的总旗帜下，德波提出他所谓dérive（“漂移／漂流”），作为一种旨在引发行为失向感的“心理地理”活动。漂移是漫无目的地穿行城市景观，其意图，是与社会空间进行一次激进的相遇，剥离资本主义所规定的“日常社会关系程序”。[13]如果帕科坚持认为，维护午睡的完整性应被视为一种过程的组成部分：夺回我们栖居于时间的权利，以自主性之名主张时间的非商业使用；如果他是对的，那么我们就应当更深入地理解：闲散为何其实是值得

珍视的，因而为何不同于懒惰，也不同于闲暇。既然资本主义意识形态毫不含糊地把闲散等同于懒惰，并转而推动闲暇，那么，否定这种对闲散的否定，便能在更广泛的目标中发挥作用：挑战我们对于现代工作的、无处不在的资本主义现实主义理解。

早期赞美闲散的几篇论战文字

早在19世纪末，就能找到一些著名的政治论说，鼓励抵抗工作，并处理“闲散—懒惰—闲暇”之间棘手的关联。其中最著名的早期尝试，是卡尔·马克思的女婿保罗·拉法格所写、1880年首次出版的小册子《懒惰的权利》（Le Droit à la paresse）。拉法格写作时，1848年革命已经失败，马克思主义者喜欢称之为资产阶级对农民和产业工人阶级的“出卖”。这本小册子依据他在英国所见的工业工作条件，以某种警告的方式写给法国政治共同体，提醒他们等待着他们的是什么。因此，拉法格把矛头对准所谓“工作的权利”；它相当戏剧性地替代了“财产权”，而后者曾是法国大革命反封建斗争的标志之一。[14]

拉法格挑战他所谓“经济学家、道德家和神父套在工作之上的神圣光环”。[15]他转而宣告“懒惰的权利”，写道，“恐怖时期英雄们的儿子，竟容许工作宗教贬损自己”。[16]他拒绝十五小时工作日（也拒绝改革派要求十二小时工作日的呼吁），并以论战口吻主张，无产阶级必须“宣告懒惰的权利，它比资产阶级革命的形而上学法学家炮制的那些贫血的人权，高贵一千倍”。[17]因此，这种挑衅性的、半讽刺的对懒惰的拥抱，意在拒绝某些方面要求增加闲暇时间的呼声，拒绝让工人阶级同化于资产阶级的价值与生活模式。它也意在反对资本主义精英不断敲响的鼓点：产业工人应降低期待、减少需要、压抑快乐与激情、遏制任何独立性，而这一切都在“根除懒惰”的旗号下进行。拉法格一贯使用“懒惰”（paresse），很少提及“闲散”（oisiveté），但他有时似乎意指闲散而非懒惰。例如，他甚至把“懒惰”称为“艺术

与高贵美德之母”。[18]也许，如果他的目的不那么偏重论战，他就会考虑闲散，而不只是拥抱懒惰，以此反对“工作／闲暇”。

相比之下，捷克剧作家、评论家卡雷尔·恰佩克在1923年的思考《闲散颂》中，将闲散与懒惰（也与闲暇）清楚地区别开来。他先宣布：“今天我想闲散一下。”然后描述自己认为什么是闲散、什么不是。虽未点出闲暇之名，他却说闲散不是闲暇：“外出不是闲散。读书不是，睡觉也不是，因为两者都不是闲散。也不是自娱，也不是休息，因为闲散既不是放松，也不是娱乐。”相反，“闲散，就是所有让一个人被占据、被消遣、被分心、感兴趣、被雇用、恼怒、愉悦、被吸引、被卷入、得到娱乐、感到无聊、着迷、疲劳、全神贯注或困惑之事的缺席。”[19]那么，闲散是什么？恰佩克说，闲散是无，是一种否定，一种无意向，一种无目的。闲散也不是浪费时间，更不是“罪恶之母”，因为它“什么也不渴求”。闲散也不是懒惰。懒惰是疏于做应该做的事情；而且，无论如何，休息的人其实在做有用的事情，因为他在为未来的工作作准备。最后，恰佩克只能说，闲散“是一种完美而罕见的东西”，而“一个人闲散完毕，起身归来，就仿佛从另一个世界返回”。[20]

很难确定伯特兰·罗素是否读过恰佩克，但1932年他出版了一篇同名作品《闲散颂》，在其中，他多少将“闲散”和“闲暇”交替使用（在罗素看来，闲散似乎本质上相当于明智使用闲暇的平等机会）。与拉法格一样，罗素有意挑战广泛流传的教条——工作本身是一种美德——以此作为他呼吁每日工作四小时的前提。罗素运用某种初步的怀疑解释学，追索“工作福音”的来源。他说，工作实际上有两种：一种是“改变地表或其附近的物质相对于其他此类物质的位置”，另一种是“告诉别人这样做”。还有第三种，即“就应发布什么命令提出建议”。[21]确立这一宏观劳动分工后，罗素接着指出，还有一个“土地所有者阶级，他们闲散着，其闲散因他人的勤劳才得以实现”。[22]

对罗素而言，既然工作根本不是什么美德，闲暇也就不是什么恶习。恰恰相反，闲暇“对文明至关重要”。从历史上说，闲散／闲暇的问题在于，直到不久以前，它一直是“靠多数人的劳动才使少数人得以享有”。[23]然而，第一次世界大战带来变革，再加上现代技术的帮助，如今公平分配闲暇已成为可能。罗素说，如果资本主义社会不继续坚持工作是一种义务和美德，我们本可以“把每日工作时间缩短至四小时”。[24]阻碍我们的就是这一点：穷人也应该拥有闲暇这一观念，“总是让富人震惊”。[25]

罗素接着说，如果普通受薪者每天只工作四小时，并假定“有适度的合理组织”，那么每个人都能拥有足够的东西，而且不会有失业。[26]当然，罗素以轻描淡写的方式所说的“适度的合理组织”，究竟是什么意思，并不完全清楚。根据他在其他地方的陈述，合理的推测是：他实际上指某种社会主义乌托邦的实现（通过革命或非革命手段），在其中工业是为满足人类需要而存在，而非使资本增殖；未来，我们可以干脆放弃剩余价值的榨取。

罗素没有停下来讨论这一建议引出的重大实施问题。他继续探索自己的主要论点，即公平分配的闲暇是一种善。富人常说，穷人不知道如何使用这么多闲暇；对此，罗素承认，明智使用闲暇确实是“文明与教育”的产物，但他说，如果“人们不知道如何打发一天”最终属实，那只能构成对现代世界本身的谴责。[27]尽管如此，他仍坚持：“没有相当多的闲暇，一个人便与许多最好的事物隔绝”；他再次主张，如果每日工作缩短到四小时，“这应该使人有权获得生活的必需品与基本舒适”，那么“其余时间就应由他按自己的意愿使用”。[28]再次说，闲暇之所以成问题，是因为以工作为基础的社会处处灌输一种被动、低等或贬损的闲暇形式（看电影、看足球赛、听广播）；他说，这适合那些能量已完全被工作耗尽的人。如果人在业余时间不再疲惫，罗素说，“他们就不会只要求那些被动而乏味的娱乐”。在没有人被迫每天工作超过四小时的世界里，“每一个具有科学好奇心的人，都能够满足它；每一个画家，都能作画而不挨饿”；最重要的是，

“幸福与生命的喜悦，将取代紧绷的神经、疲惫和消化不良”。[29]

通过这一对拉法格、恰佩克和罗素的概述，我们可以看到三种不同、也仅部分令人满意的策略：针对工作社会关于懒惰与闲暇的主流观念，尝试“夺回闲散”。拉法格不区分闲散与懒惰，挑衅地拥抱懒惰，以此反对“工作／闲暇”。恰佩克则特意把闲散与懒惰（以及闲暇）严格区别开来，并隐含地主张：闲散由于缺乏一切肯定性规定，像一次超脱般，代表着某种自由。罗素又朝另一个方向创新，把闲散等同于更高形式的闲暇，区别于工资社会中出现的那种贬损、低等形式。为了感受这一问题仍然多么顽固地纠缠不清，接下来考察几种当代论述会有所帮助。

几部当代“闲散宣言”举例

在《如何闲散：懒人的宣言》（How to Be Idle: A Loafer's Manifesto，2004）中，讽刺作家汤姆·霍奇金森——20世纪90年代初《闲人》杂志的创刊编辑——以极富奇趣的方式描述闲人的体验。他逐一介绍他说构成理想闲人一天的一系列闲散本领，从早上8点、其他人忙忙碌碌准备上班时开始。书中处处穿插着十分可爱的线描插图，观感很像《小熊维尼》。每章标题都以时间开头（上午10点：睡懒觉；下午3点：午睡）。不难想象，这一串毫无冒险的日常，构成了另一个可能世界中成年克里斯托弗·罗宾的生活：被迫离开百亩森林，却仍然漫无目的地游荡。

根据《闲人》的维基百科词条，霍奇金森的目标，是把20世纪90年代懒散青年文化的审美，与工业革命前的理想主义结合，使闲散成为一种值得向往、而非拒绝的东西。不过，除了塞缪尔·约翰逊18世纪关于闲散的文字外，霍奇金森也通过美国传统寻求更贴近当下的灵感，取用惠特曼、马克·吐温和梭罗，作为解毒剂的成分，对抗沉迷工作的主流传统：清教主义、卫理公会、霍雷肖·阿

尔杰，以及成功神学。霍奇金森在序言写道：“闲散是好的，这一想法违背我们一直以来所受的一切教导……本书试图在文学、诗歌与哲学中恢复一种替代传统：它不仅说闲散是好的，也说闲散对愉快生活至关重要。”[30]只需抽看涉及早晨起床的前三章，便不难看出霍奇金森与恰佩克捍卫闲散的主要观察、以及帕科的论述有多么亲近。

从闲人的清晨时段开始，霍奇金森反思“早睡早起”，以及我们通常如何被教导闲散是一种罪。整个19世纪，基督教以不断增强的力度教导卧床的罪疚感。[31]过去，天主教会也许对每一种大罪都有差不多同样多的话要说；而在工业革命中，为了“使大众相信枯燥而守纪律的辛劳有益”，对懒惰／acedia（怠惰）的特殊关注发展起来。[32]推动一种“尤其针对工人阶级”的早起文化，符合新进步化身们的利益。霍奇金森再次提醒我们，在机器与工厂之前，工作更随机、更不受结构约束。例如，正如汤普森详细展示的，工业化前的织工是自雇者，想工作时才工作：雨天也许织八九码，其他日子只织两三码，然后转去做“车床边和院子里”的其他工作和杂活。[33]

霍奇金森写道，把工作视为一切个人与社会疾患的答案，是现代社会最有害的神话之一；它一直延续至今，我们不断受到各种自助指导，学习如何更加高效、更加勤奋。然而，有创造力的人一直提出相反主张。例如，G.K.切斯特顿认为，“伟大与晚起是天然的同床伴侣”，并抨击那种把早起视为道德上好、赖床视为道德上坏的观念。霍奇金森说，根据这种及类似的见证，“躺在床上不应被视为自私的放纵，而应被视为每一位生活艺术学习者的必备工具”。[34]政府不喜欢闲人，因为他们在生产或消费上都得不到奖赏，不容易被监测，而且确确实实处于控制之外。但事实仍然是，“任何有创造力的人，都需要长时间闲散来发展想法……想法正是在躺着时到来”。[35]因此，闲散是浪费时间这一说法，是那些精神空虚的敌人传播的有害观念。呼应恰佩克，霍

奇金森说，有创造力的人需要远离日常家居生活无数干扰的思考时间，以此捍卫闲散。

在《懒惰并不存在》（Laziness Does Not Exist，2021）中，心理学家德文·普赖斯采用一种类似拉法格的策略：尽管书名如此，却强烈坚持我们的“懒惰的权利”。由于普赖斯在这里意图运用某种辩证逻辑的可能性实在很小，这种表面上违反逻辑同一律的情况，最好解释为术语的多义使用。普赖斯既断言“懒惰的权利”，又声称“懒惰并不存在”，可通过贯穿全书的一种隐含信念来理解：在一种有意义的意义上，“懒惰并不是懒惰”，而是资本主义文化在各处针对闲散所作的判断。普赖斯说，当人们试图“把每一个清醒的时刻都塞满活动”，却仍然对自己失望，哪怕已经倦怠、睡眠不足、患上压力相关疾病，那是因为他们内化了她所谓的“懒惰谎言”。[36]

因此，“懒惰谎言”是一种内化的信念：在内心深处，我懒惰而毫无价值；所以，我必须始终极其努力工作，使工作成为生活的绝对中心，才能克服根本的懒惰，获得某种价值。普赖斯说，懒惰谎言有三条主要信条：你的价值就是你的生产率；你不能相信自己的感受与限度；你总能做得更多。认为懒惰永远是坏事，是一种真正摧毁人生的世界观。被认定懒惰的人，其实是在一种苛求的、工作狂式文化中挣扎求生；这种文化因他们具有基本需要而斥责他们，而其中一个需要就是停歇的时间。她的书“是一场对那些被诋毁为懒惰的行为的全力辩护”。[37]

为了重新思考懒惰，普赖斯用第一章大部分篇幅处理“懒惰谎言从何而来？”这一问题。她给出的答案与这里描述的其他论述一致。作为美国现象，懒惰谎言首先通过清教主义的新教工作伦理到来；在由奴隶制度与契约劳役构成的社会中，它被普遍化，成为激励人们的方式；最终，在工业革命期间，它成为控制劳动贫民的机制。清教徒显然对缺乏动力的人毫无同情，因为这只突显其未蒙拣选、未被预定得救；同样在今天，相信懒惰谎言的人也

相信，经济改革、劳动者法律保护与福利计划都无必要。想成功的人只须靠自己奋起，因而任何缺乏动力的人都只能责怪自己。[38]

普赖斯说，在服从懒惰谎言的世界中，“我们许多人觉得，必须隐藏自己对自由时间的渴望”。[39]对懒惰的规范性判断，使我们隐藏对闲散的需要。因此，在重新思考懒惰时，普赖斯希望我们看到：只要不再怀疑自己的感受，那些通常被我们斥为懒惰的行动，其实能够帮助我们疗愈、成长，给生活带来满足。这当然很好。然而，尽管这一特殊辩护颇有成效，仍会有人提出反对——我相信颇有道理——至少在某些条件下，懒惰仍是恶习。虽然许多情况下的懒惰实际上并非懒惰（因为它其实是闲散），但也并非所有懒惰都能归结为闲散。

在一段颇能说明问题的插话中，普赖斯描述自己与一名学生的争论。学生坚持，她的说法与他的经验不符：有些人并没有任何明显困难，却“仍然不够在乎，什么也不做”。[40]作为回应，普赖斯把缺乏动力的人分为三类——抑郁者、拖延者和冷漠者——并为每一类找到一种潜在的、后验的（a posteriori）或非道德层面的原因。她说，抑郁的人筋疲力尽，而疲惫的人“放下责任”并不是道德失败。至于拖延者，他们实际上非常在乎、甚至可能过分在乎把事情做好，因而陷入瘫痪。幸运的是，“针对他们的问题，有相应的策略与治疗”。对于真正冷漠的人，普赖斯说，我们必须追问：为什么他们发现那些“通常被认为重要的事情毫无意义”？她说，这通常归结于一个事实：他们曾以某种方式受到虐待或不公对待。[41]

本章主题是夺回闲散，而非捍卫懒惰本身，因此没有必要在这里迈出显而易见的下一步，试图依据关于道德动机问题的各种论述来定位普赖斯的立场。尤其因为，普赖斯自己大体上还是回到那种策略：为闲散划出一片可能在一定程度上免受懒惰谎言侵扰的空间。为说明这一点，她接着展示一个具体例子，即“工作时上

网摸鱼”。雇主迅速指出，据估计每年损失的生产率成本超过500亿美元。她说，这些估计作了一个重大的假设：上网摸鱼的时间，本来都是员工可以用于生产的时间，只要他们不那么懒惰。短暂上网摸鱼不但未必削弱生产率，反而帮助员工按下精神刷新键，“实际上能够帮助你更有创造力、更善于反思”。[42]懒惰“能够赐予洞见”。[43]当我们有意识地为闲散留出空间，“就能明白什么对自己重要”。[44]

皮珀与凡勃伦论工作与闲暇

如前所述，在两次世界大战之间的《闲散颂》（1932）中，罗素赞美闲散与闲暇，试图捍卫一种他认为更高的闲暇形式，不同于资本主义工资社会条件下通常可见的闲暇。第二次世界大战刚结束时，天主教哲学家约瑟夫·皮珀也在《闲暇：文化的基础》（Leisure: The Basis of Culture，1947）中尝试捍卫一种更高形式的闲暇——这一次，是与闲散不同的东西。[45]在战后重建时期为闲暇辩护，表面上似乎不合时宜；但作为学院哲学家，皮珀也把自己的努力视为重建，即呼吁对西方文化的基础进行重大重置。通过论证闲暇与现代功利主义社会对他所谓“总体劳动”的要求相对立，皮珀希望促进中世纪vita contemplativa（沉思生活）的重新升值；最终，这无异于大胆地让哲学重返其前现代“科学女王”的地位。[46]

皮珀先援引亚里士多德《形而上学》第一卷，说亚里士多德所用的σχολή（scholē）一词，流传至今成为“school（学校）”，其字面意思却是“闲暇”；要理解原初概念，我们必须放下由过分重视工作领域而来的偏见。他说，古人把心灵的接纳态度视为纯粹理智沉思的领域；西方（希腊与中世纪基督教）对沉思生活的观念，也同亚里士多德的闲暇观念密切相连。[47]伟大的中世纪思想家，清楚区分作为ratio的推论性理解与作为intellectus的直观理解；后者被视为一种用灵魂观看的方式，一种把我们指向超

感性使命的“天使般能力”。[48]因此，古人与中世纪思想家虽都认为认识过程同时包含主动与接纳两部分，但皮珀说，康德以后，知识完全被视为活动，哲学思考变成“赫拉克勒斯式的苦役”，而不再是沉思。[49]一旦知识完全成为理性的、论辩的东西，不给理智直观留下位置，那么从现代观点看，“闲暇”也就变成懒惰、闲散和怠惰的另一个词。[50]

由此，皮珀作出他在闲散、acedia、工作与闲暇之间的一组主要区分。他先区分闲散与acedia，指出对中世纪人而言，闲散意味着“放弃自身的人性尊严”，acedia则指“顽固拒绝成为上帝所意欲的自己”所产生的绝望。[51]皮珀这样强调acedia，是为了使它从闲散与工作的对立中分离出来。他说，与acedia相反的不是工作精神，而是对上帝的爱。[52]皮珀希望我们理解：既然对上帝的爱通过虔敬沉思而获得，那么acedia的对立面实际上涉及闲暇，因为“唯有人与自身合而为一，闲暇才有可能”。[53]因此，闲暇是一种接纳而沉思的心灵态度。逆着现代思维，皮珀说，闲暇并不是通常所理解的、由“业余时间、假日、周末或度假”带来的东西。[54]在皮珀那里，闲暇具有我们在别处用来描述闲散的特征：“它意味着一种不活动的态度，或内在的平静与寂静……它意味着不忙碌，让事情发生。闲暇是一种寂静。”[55]现代人通常理解的闲暇，是“工作中的停顿，无论一个小时、一天还是一周”；但这并非真正的闲暇，因为这种停顿是“为了工作，也为了能够工作”。[56]相反，在真正理解的闲暇中，一个人“通过让内心之眼暂时停驻于造物的现实之上，来庆祝工作的结束。他观看，并肯定：这是好的”。[57]闲暇的目的其实不在于恢复精力。闲暇与沉思一样，比vita activa（行动生活）层次更高。像罗素一样，皮珀因此说存在一种更高形式的闲暇；不过，这种闲暇与闲散（闲散是一种恶习）不同，而且严格说来并非现代工作的对立面。

皮珀很清楚，这一切都与现代心灵背道而驰。承认这一点时，他问：“从今以后，面对侵入生活每个领域的总体劳动的要求，还有可能维护并捍卫……闲暇的主张吗？”[58]试图回答这一问题，使他转向所谓“关于无产阶级与去无产阶级化的附论”。[59]既然身为无产者意味着被束缚于工作过程，而所有无产者只拥有自己的劳动力，那么全部受薪者群体事实上都是无产者。因此，去无产阶级化意味着把生活范围扩展到功利关切之外，使“真正的闲暇领域”能够为大众所拥有。至于如何使大众获得解放，进入真正的闲暇，皮珀只能说，这“不能仅在经济领域完成”，因为必须使无产者具备享有闲暇的能力。因此，他没有呼吁某种解放政治，而是采取先验转向，追问什么在内在地使闲暇成为可能。然而，他并未兑现这一探问，我们得到的倒更接近一种非正式的右翼黑格尔主义。皮珀说，诉诸人文主义无法确保闲暇领域；只有敬拜神或赞美上帝才足够，因为敬拜涉及牺牲，涉及自由献上的供物，其方式与效用相对立。[60]

皮珀说，一旦与敬神割裂，闲暇便成为懒惰。[61]一切虚假闲暇形式都与怠惰极为相似，其起源在于敬拜缺席后留下的空洞。皮珀由此认为，如此理解的闲暇，并不是那种坚持把一切有益的闲散形式贬为单纯懒惰的资本主义文化的产物。但他的闲暇理解围绕中世纪大学的沉思生活理想展开，而非围绕现代工作社会中闲暇的形成方式展开，便很难看出他如何能够真正把握闲暇。尽管他提出相反申辩，我们仍有必要坚持：闲暇恰恰是“业余时间、假日、周末或度假”的产物。换句话说，对闲暇的理解无法脱离“工作／闲暇”；同样，如果不将闲散从工作／闲暇这一对子中分离出来，也无法恰当地规定它。

在索尔斯坦·凡勃伦的《有闲阶级论》（The Theory of the Leisure Class，1899）中，我们找到一种对皮珀处理这一问题的方法颇有用的纠正。一开始，凡勃伦就把以下一点说得十分清楚：在社会关系很大程度上由私有财产所有权决定的社会中，要恰当理解闲暇，就必须辨识围绕工作和有闲阶级的社会动态。凡

勃伦隐含地指出，确定闲暇的意义，要从对社会政治与经济安排的背景理解开始。非等级化、以自给生计为基础的社会，没有有闲阶级。而在欧洲封建社会与日本这类贵族社会中，我们发现，上层阶级及其扈从因等级身份而免于生产性职业；精英即使参与可见的职业，也主要从事战争（事务）与祭司服务之类的活动。[62]

凡勃伦的第二个主要论点，把有闲阶级的“闲暇”与懒惰或闲散区分开来。习惯性地疏于工作，“并不构成一个有闲阶级。因此，本研究并不关心懒散的起源”。[63]对闲暇真实性质的一种根本误解，来自经济理论，具体说来，来自这样一种观念：“在私有财产制度条件下，为财富而进行的斗争……实质上是为生存而进行的斗争。”[64]当它被应用于“超出单纯生存”的社会时，就进一步导出一种观念：工业社会中的财富竞争，是为了“增加生活的舒适”，因而获取的目的在于“消费所积累的物品”。[65]与这些观念相反，凡勃伦说，“所有权开始出现并发展成一种制度，其根据与最低生计无关”。[66]他转而断言，“所有权根本的动机是竞逐”，而“积累追求的目的，是在金钱实力方面与共同体其他成员相比居于高位”。[67]

因此，当我们认识到，炫耀性闲暇作为“时间的非生产性消费”，是“金钱实力最直接、最有说服力的证据”时，我们才开始理解闲暇。[68]凡勃伦说，单纯拥有财富或权力，没有社会意义，“除非它被展示出来，因为尊敬只依据证据而授予”。那么，炫耀性闲暇的具体性质是什么？他说，闲暇作为某种职业，与他所谓“功业的生活”密切相连：“准学术或学术成就，对死语言、神秘科学、正确拼写、句法与韵律的知识，各式家庭音乐和居家艺术，最新服饰、家具、车马装备、游戏、运动，以及名种动物，例如狗和赛马。”[69]既然名望的获得也取决于“炫耀性消费法则下的品味准则”，有闲绅士也成为“男子气概的酒类与饰物、得体的服装与建筑、武器、游戏、舞者和麻醉品”等事物的鉴赏家。[70]

接下来，凡勃伦告诉我们如何理解今天通常所认识的闲暇，即皮珀所说与“业余时间、假日、周末或度假”有关的那种闲暇。他写道，因为有闲阶级“在声望上居于社会结构之首”，所以“它的生活方式与价值标准……为整个共同体提供声望的规范”。[71]因此，有闲阶级的“炫耀性闲暇”，“成为其下各阶级的行为准则”。[72]于是，有闲阶级的炫耀性闲暇，与后来成为当代社会许多部分之标志、也就是非有闲阶级可获得的那种闲暇——炫耀性消费——之间，实际上存在一条约束的连线。因此，作为阶级竞逐的一种形式，闲暇（主要表现为炫耀性消费）确实是与闲散分离、不同的东西。

闲散与几种启蒙自由理论

那么，闲散又如何？相对于我所称的“工作—懒惰—闲暇关联”——这一回路遍布工作社会的资本主义文化——可以表明，闲散作为独特而分离的东西，处于其外。但要直接说明闲散的独特性，仍多少难以捉摸。尽管如此，这里回顾的各种论述，已经提供了一些重要片段。闲散不同于闲暇，尤其不同于有闲阶级的炫耀性闲暇和／或下层阶级对它的仿效；但闲散或许确实与某种更高形式的闲暇密切相连。虽然有人试图用懒惰指控闲散，把它说成一种本质上的恶习，认为必须克服它，行为才有道德价值；但闲散具有一些有益的面向，使它成为霍奇金森所说“值得向往、而非拒绝”的东西。例如，从恰佩克那里，我们辨识出闲散不是浪费时间，也不是罪恶之母。从皮珀那里，我们知道它是一种接纳与沉思的心灵态度，促进创造力和自我反思，并赐予洞见。有创造力的人需要它，使想象过程能在最高水平运转。作为没有意向、缺乏目的的状态，闲散支持这样一种生活方式：生命是一连串体验，其次序并非总是立刻显明。它是一种按不同节律体验时间的方式，区别于工作导向的生产率倡导者试图到处强加的节律。因此，它是一种对同质、抽象时间的隐含抵抗，也是夺回我们栖居

时间之权利、以自主性之名主张时间的非商业与非生产性使用这一过程的组成部分。

从最后这一点，我们抵达尚未解决的主要问题：闲散与自由之间，如果有关系，究竟是什么关系？都柏林大学学院教授布赖恩·奥康纳在《闲散：一篇哲学论说》（Idleness: A Philosophical Essay，2018）中，试图为他所谓“闲散的自由”提出论证，以防现代哲学反对闲散的论说“拥有最后发言权”。[73]如果我们已认识到闲散本质上是一种否定，那么关于闲散本身，还有什么肯定性的规定可说？我们如何才能把闲散解释成值得珍视的东西，解释成恰佩克所谓“完美而罕见”的东西？奥康纳在开篇相当大胆地说：“我最终将主张，在某些方面，闲散可能比哲学中最负盛名的自我决定概念，更接近自由的理想。”[74]他说，他之所以想批判现代对闲散的全面批判，是因为意识到“我们这个排斥闲散的世界对人造成的伤害”。[75]

奥康纳的书从某种闲散体验的现象学开始。他说，闲散是没有指导目的而展开的被体验到的活动；他也把它视为一种感受，一种不受强迫、随意漂流的感受。闲散是我们不知不觉滑入而体验到的东西。从结构上说，它缺乏我们与自我实现的宏大计划所联系的那种意向性：后者具有守纪律的自我监控、内部斗争与自我克服。闲散时，我们知道自己在做什么，即使不知道所做之事的总体终点或目的。[76]奥康纳明确指出，在这一意义上，即使闲散不符合自我掌控、规则指导的行动模式，说它不理性也是不正确的。

至于他所谓的“实际内容”，奥康纳说，填充一段闲散时间的活动，本质上并不指向任何生产率。如果出现了对当下或未来某些计划有价值的东西，那是意外收获。由此，他表示总体上赞同本章迄今区分闲散与闲暇的方式。他写道，既然闲散与表现、工作、社会地位或赢得声望毫无关系，就应当清楚，闲散并不是闲暇。[77]闲暇的边界，“取决于它在何种程度上可以被纳入现代社

会行动者的一般模型……置于工作体系之中”。[78]闲散是一种体验状态，闲暇则是社会规定的实践。闲散“不能被纳入生产率模型”。[79]他也将闲散与懒惰区别开来，提到工作／闲暇平衡叙事被设计为排斥闲散，因为人们认为闲散必定导致懒惰。[80]

奥康纳对闲散现象学的分析到此为止。如果他的意图是提出道德概念的谱系，他本可继续探索闲散与怠惰／懒惰及acedia之间的关系。[81]不过，书中其余部分转而探索闲散与广义德国启蒙运动中那些定义时代的自主性观念之间的关系，包括席勒、康德、施莱格尔、黑格尔和马克思等人的观念。尽管现代哲学的思想与计划多种多样，“仍存在某种主导叙事，使反对闲散的论证成为必要，尽管对自由、社会和个体性的理解各不相同”。[82]哲学家的论证仿佛全由同一个模板印出，“贬低闲散”。[83]

在这些不同的重构中，奥康纳聚焦于他认为的一个基本命题（即康德的启蒙理想），可概括为：“如果要成为真正的人，我们就必须把自我建构并完善为一个自主的道德实体。”[84]依据康德的《道德形而上学奠基》《世界公民观点之下的普遍历史观念》和《什么是启蒙？》，奥康纳说，这一启蒙命题导出他所谓“价值资格神话”，用来剥夺闲散的可取之处。[85]首先，道德领域中的理性意味着掌握自己，为自己制定道德法则，继而依原则行动，把自由实现为自主；这必然与闲散形成鲜明对立，因为闲散仅仅是倾向，与定言命令的各种表述根本不相容。类似地，为我们的“非社会的社会性”寻找解决办法，也意味着“价值资格命题”必须通过我们对自己与他人的不完全义务，适用于社会领域。

奥康纳进而强调，所谓价值资格神话在黑格尔和马克思那里仍然运作，依然生机勃勃。例如，在黑格尔对主奴辩证法的论述中，精神通过社会承认的动态，在历史场域中实现自在自为；我们看到，熟练工作推动的社会发展，代表着“奴隶的不自由与其主人的闲散之间的部分和解”。[86]奥康纳说，当黑格尔在《法哲学原理》的“伦理生活”部分再次阐发这一点时，[87]我们在现代的工

作与服务冲动中发现相同动态：“我们对自身身份的理解，其客观性是在社会互动模式中确立的”，这些互动旨在获得承认。[88]奥康纳说，按照这一叙述，工作不只是自然必然性强加的要求，而是把我们置入社会世界的东西，因此是人作为社会行动者的基本维度。正是通过这种关于社会承认动态的理解——不同于凡勃伦的理解——通过作为精神史一部分的人类需要满足的辩证过程，闲散体验必须被视为与自由完全相悖。

闲人在反叛中，本质上是一个“苦恼意识”，代表着黑格尔所谓“坏的无限”的一种社会形式，因为他试图退出、返回更简单生活形式的行动，代表一条死路，步入一种用黑格尔的话说已经完全实定化的存在形式。马克思的立场稍有暧昧，但对闲散的肯定，最终仍被呈现为几乎不过是一种虚假意识：它回应抽象劳动制度所带来的异化体验而出现。按照这种叙述，对闲散的渴望虽可理解，却类似于作为“人民鸦片”的宗教，因此应在无阶级社会的乌托邦中，被更高形式的工作所取代。

作为自主和／或解放的闲散自由

在书的最后一节，奥康纳试图依据启蒙“主导叙事”自身的标准挑战它，为他所谓“闲散自由”提出一种哲学上前所未有的论证。他说，“在某些方面，闲散可能比哲学中最负盛名的自我决定概念，更接近自由的理想”。[89]奥康纳最出色的地方，是他似乎在为一种扩展的、更整体的自主性概念辩护。例如，他说，“把闲散理解为隐含抵抗，而非无所事事地活着，可以用来对抗自由理论的若干哲学假设”。[90]但当他似乎偏离自己所宣称的“批判对闲散的全面批判”的意图，转而同义务论伦理学本身开战时，论述就不那么出色了。有时，他通过接受针对康德道德严格主义的各种论证来这样做。但我们没有必要矫枉过正，主张闲散生活实际上是道德自主性的某种替代。奥康纳本人曾写道：

“我们不必把人类行动的选择，缩减为任性放纵或完全理性自我决定这两个类别。”[91]

在《闲散》最后几页，奥康纳借助澳大利亚哲学家斯坦利·本恩提出的某些观念，提出在这两极之间，可能还有另一个概念，他称之为“自我主宰”（autarchy）。奥康纳说，自我主宰的行动者避开形式化理性自主性的严格要求——“以原则来调节欲望……这些原则充当一般规则，并赋予我们的行动以一致性”——而按自己认为合适的方式生活。以此为基础的闲散生活，就是我们“依据自己认同的价值行动，符合我们个人对自己偏好做什么的理解”。[92]奥康纳希望我们认识到，把自我治理观念“从自主性对它宣称的独占权中夺回来”具有重要意义。他说，按这一观念，闲散可以被视为“情境中的自由”、“知情的漠然”，以及“对如何生活的具体建议的隐含抵抗”。闲散作为自由，“可被理解为一种态度，以犬儒派的方式，拒绝被那些压向我们所有人的理想所驱使”；这种拒绝“不论这种塑造对于我们作为社会行动者的生活，带来的是不利、甚至有利的目的”。[93]

这里为自我主宰（autarchy；还是自给自主autarky？）提出的论证，虽然远未充分展开，却确实有趣。例如，很难不想到电影《莫扎特传》中的萨列里式人物：他的可怕忏悔说，自己早早便把音乐奉为上帝与存在理由，因此相信除了犯下种种不道德行为，别无选择。自我主宰与自主性能否舒适共存，并不清楚。但如果我们让总体视角略作转移，减少对道德自主理想的挑战，更多关注社会政治解放及相关抵抗策略，那么论证就更有说服力。按照这一观点，主张闲散自由，意味着认识到：在当代发达资本主义条件下，追问“只有工作、没有闲散”是否限制了我们的人性，如今已成为有意义的问题。这意味着承认：人类通过重大努力实现全部潜能，这至少部分正确；但“尽最大努力”也可能需要闲散的时段。循着这种思路，当我们今天重新要求有权对自己和他人有用——而不只是沉浸于交换价值——时，闲散便凸显为我们对自己有用的过程中的一个基本要素。

第4章原注

1 Thierry Paquot, *The Art of the Siesta*（《午睡的艺术》）(London: Marion Boyars Ltd., 2003), 17。

2 同上，18。

3 同上，19。

4 同上，57。

5 同上，32。

6 同上，57。

7 同上，51。

8 同上，36。

9 同上，32。

10 同上，34。

11 同上，71。

12 Jenny Odell, *How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy*（《如何无所事事：抵抗注意力经济》）(Brooklyn: Melville House, 2019), xvi。

13 尤其参见Guy Debord, “Détournement as Negation and Prelude”（《作为否定与前奏的挪用》）及“Theory of the Dérive”（《漂移理论》）, in *Situationist International Anthology*（《情境主义国际文选》）, ed. and trans. Ken Knabb (Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2006), 67–68 and 62–66。

14 Paul Lafargue, *The Right to Be Lazy*（《懒惰的权利》）, ed. Bernard Marszalek (Chicago: Charles H. Kerr Company and AK Press, 2011), 22, 51。

15 同上，23。

16 同上，28。

17 同上，34。

18 同上，41。

19 Karel Čapek, “In Praise of Idleness”（《闲散颂》）, trans. Norma Comrada, in *Toward the Radical Center: A Karel Capek Reader*（《走向激进中心：卡雷尔·恰佩克读本》）, ed. Peter Kussi (New Haven: Catbird Press, 1990), 241。

20 同上，243。

21 Bertrand Russell, *In Praise of Idleness and Other Essays*（《闲散颂及其他论文》）(New York: Routledge, 1996), 3。

22 同上，4。

23 同上，5。

24 同上，6。

25 同上，7。

26 同上，8。

27 同上，11。

28 同上，12。

29 同上，14。

30 Tom Hodgkinson, *How To Be Idle: A Loafer's Manifesto*（《如何闲散：懒人的宣言》）(New York: Harper Perennial, 2007), xiii。

31 同上，7。

32 同上，9。

33 同上，19。

34 同上，10, 11, 30。

35 同上，32, 34。

36 Devon Price, *Laziness Does Not Exist*（《懒惰并不存在》）(New York: Atria Books, 2021), 9。

37 同上，10。

38 同上，23–26。

39 同上，42。

40 同上。

41 同上，47。

42 同上，53。

43 同上，58。

44 同上，61。

45 一种近似的描述“更高闲暇形式”的尝试，也见于Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*（《游戏的人：文化中游戏要素的研究》）(Mansfield Centre: Martino Publishing, 2014)，它把游戏设定为现代一味聚焦工作与生产的对极。

46 Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*（《闲暇：文化的基础》）, trans. Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 19–24。

47 同上，21。

48 同上，28–29。

49 同上，33。

50 同上，43。

51 同上，43–44。

52 同上，45。

53 同上，46。

54 同上。

55 同上。

56 同上，49。

57 同上。

58 同上，53。

59 同上，54。

60 同上，65。

61 同上，68。

62 Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*（《有闲阶级论》）, ed. Martha Banta (New York: Oxford University Press, 2009), 7–11。

63 同上，20。

64 同上，21。

65 同上，22。

66 同上，23。

67 同上，26。

68 同上，33。

69 同上，34。

70 同上，53。

71 同上，59。

72 同上，39。

73 Brian O'Connor, *Idleness: A Philosophical Essay*（《闲散：一篇哲学论说》）(Princeton: Princeton University Press, 2018), 4。

74 同上，2。

75 同上。

76 同上，5–6。

77 同上，7。

78 同上，7–8。

79 同上，8。

80 同上，9。

81 同上。

82 同上，10。

83 同上，169。

84 同上，28。

85 同上。

86 同上，67。

87 参见G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*（《黑格尔法哲学原理》）, trans. T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), “The Family Capital”（“家庭财产”）, 116, par. 170，以及“The System of Needs”（“需要的体系”）, 126–34, pars. 189–208。

88 同上，75。〔译注：原注作“Ibid.”，但该处论述引自奥康纳，原注的连续指向存在疑问。〕

89 同上，2。

90 同上，172。着重为笔者所加。

91 同上，184。

92 同上，184–85。

93 同上，183。

第5章 全球大流行与禧年的节律螺旋

我所建议的政治行动原则，是肯定时间具有节律与螺旋的性质。

——拉比阿瑟·瓦斯科，《走向现代世界的禧年经济与生态》

资本主义从不放过机会，告诉我们自由市场的运作是人类自由不可或缺的条件。那么，当整个人类需要暂停、休息、待在家里、安静下来，从而粉碎我们对工作与经济增长偏执的专注时，会发生什么？当然，我们并不真正知道。但在2020年短暂的一刻，似乎我们真的就要知道了。我规划这一系列关于拒绝我们所熟知的工作的章节时，想探索那些正在使无处不在的资本主义现实主义大厦“裂缝扩大”的矛盾。我想看看，充满悖论的工作生活体验，是否即将严肃挑战新自由主义的TINA（“别无选择”）。项目进行到一半，全球经济及其工作机器似乎正在关闭，2020年本身也正走向被COVID-19大流行取消的命运。

随着几周、几个月过去，我们开始更深入理解这实际意味着什么，因为没有人真正能够把握庞大经济活动网络的全貌（当然也不包括威尔伯·罗斯）。发生的事情无法通过通常的领先经济指标来充分捕捉，但一两个季度以后，GDP、消费者价格指数（CPI）与生产者价格指数（PPI）、货币供应量、新屋开工等指标，当然都有各自的故事可说。对我们许多人而言，疫苗到来前大致是这样的：哦。天气转暖，也不能坐在咖啡馆和餐馆。没有温布尔登网球赛。不能到处寻觅廉价暑假旅行。可能没有NBA。可能没有环法自行车赛。没有奥运会。没有商务旅行。数百万人失去工

作，没有工资，因此没有消费支出。没有择期或小型医疗手术。不能探望养老院。不能去健身房。如此等等。

在口罩与疫苗的文化战争爆发前，像其他思考自己近期经济与社会前景的人一样，我完全不知道：假如我们真的集体决定有意关闭整个全球经济，那么尝试给它“冷启动”会意味着什么。过去常态的哪些方面会回来，何时回来？去电影院？在餐馆吃饭？参加体育赛事？乘飞机旅行？显然，对许多人，这些事情从未停止；对另一些人，它们至今还未恢复。不过，与其预测，我转而十分关心：当这些多样活动不再发生时，人们感受如何；尤其关心那些似乎取而代之的事情。因此，从最一般的层面看，以下几点似乎重要。随着大范围经济活动停止，在主观层面上——一切。都。慢。了。下来。人们问候家人和朋友，几乎每顿饭都在家做，花很多时间陪伴宠物，在后院闲待着（如果天气与居住条件允许）。其次，伴随焦虑、恐惧和不确定性，许多人也在悲伤。他们哀悼先前的安全感和未来计划，哀悼这个国家竟然如此糟糕，并试图找到语言，描述这种几乎向整个人类同时展开的、全新的悲伤体验。

那一整套《李尔王》的说法

你知道莎士比亚是在瘟疫隔离期间写出《李尔王》的吗？尼克·马丁在《反对大流行期间的生产率》中，把这一恼人的小知识当作典型：当人们被告知在家工作后，就会遭遇这种蹩脚的自我优化与生产率信息。[1]泰勒·洛伦兹在《别再努力追求高效了》中呼应说，“许多人感到压力，要整理家里每一个房间，成为家庭烹饪或烘焙高手……参加Peloton挑战”，尽管由于我们“正经历如此多的事情”，人们发现完成事情更为困难。[2]按马丁的说法，我们到处被鼓励这样问自己：“独处时间这么多，你如何继续提升自己？你如何继续证明自己是个勤奋工作者？”在工作方面，人们遭遇更严格的问责与监控。新的要求无处不在，例如每日活动报

告、明确要求“几分钟内回复聊天信息”，以及“要求一直开着摄像头”等等。大流行期间的好员工，“就是其他任何时候的好员工：随时供管理层调用”。回应这些变化，马丁得出结论：“也许更多工作、更多盲目的生产率，并不是答案。”他揭露了他所谓“假装工作与自我是唯一重要之事的猥亵”。洛伦兹建议，与其接受新的挑战，也许这时更好的是“写感恩日记之类的东西，并努力练习接纳”。显然，这些文章描述了外界清楚发生的另一件事，与居家、放慢、静止和悲伤并行：自我优化与生产率信息，在很大程度上失去了效力。人们必须大幅放慢速度，关注每日解决问题以应对基本生存的威胁，并支持家人朋友；这使他们直面一种事实：正如马丁引述珍妮·奥德尔所说，“我们栖居于一种把新奇与增长置于循环与再生之上的文化”。

事情开始像《圣经》了

面对集体决定关闭一切、继而暂停的可能性，往往会唤起各种《圣经》的回响。即便对像我这样最世俗的犹太人而言，停止一切非必要活动以反省、赎罪的体验，也会唤起Shabbat（安息日）的节律。我必须说，自己这样想，着实让我吃惊。过去，当人们问我是否熟悉犹太思想，我会笑着回答：“什么，你是说斯宾诺莎和迈蒙尼德那类人？”由于我的兴趣一直倾向于犹太身份在塑造现代体验和启蒙运动中的作用，因此我总是更接近“斯蒂芬·茨威格，而非西奥多·赫茨尔”，更接近“瓦尔特·本雅明，而非格肖姆·朔勒姆”——如果你懂我的意思。我不知道，也许这都与坐在家里、盼望瘟疫越过自家房屋有关。也许是电影《十诫》里的那个画面——你知道的，病态的绿色烟雾蜿蜒穿过狭窄街巷，伴随着屋内的尖叫。也许是因为第一年美国新增感染的峰值，预计会发生在Pesach（逾越节）当天或前后。写到这里，我闪回过去，看见自己多年来如何带着懒散的漠然，心不在焉地度过逾越节晚餐。讲完希伯来人出埃及的故事（Magid）后，我们用手指或汤匙蘸酒，滴出十次，为降临埃及的每一灾各滴一次。我听见

吟诵声，在我把酒滴到盘子上时响起：Dam（血）。叹气。Tzfardeiya（青蛙）。打哈欠。Kinim（虱子）。呼噜。等等。不管此后发生什么，我想自己再也不会在十灾的诵读中打盹了。好吧，也许蠓虫那一项除外。

如果这些还不足以建立《圣经》的回响，再想想这一件事。在最初封锁期间、我当地的州立公园尚未关闭之前，我会在天刚亮时与跑友碰面，在林中进行两小时越野跑（那时还没有充分信息表明户外传播风险低）。回到停车场时，我们感到不自在，因为周围徘徊的人太多，超出我们觉得安全舒适的程度；因此，我们考虑下次更早出来跑步。最终，我们还是放弃了。由于居家避疫令总体减少了人类通行，林中的美洲狮如今实在太多，尤其在凌晨时分。还有什么比躲过瘟疫、却被狮子吃掉更像《圣经》的事呢?

阿瑟·瓦斯科与安息日的含义

思考是否取消2020年的决定，以及它如何使人重新珍视非市场的价值来源时，我发现自己想到了阿瑟·瓦斯科拉比的“大观念”。1988年，我担任《修复》（Tikkun）杂志出版助理时认识了他。当时，迈克尔·勒纳、瓦斯科与法学家彼得·盖贝尔，被广泛视为犹太复兴运动中Tikkun olam（修复世界）一翼的“三骑士”。瓦斯科在本书写作时八十九岁，曾是20世纪60年代的反战活动家；从70年代起成为犹太复兴运动领袖，热情书写《妥拉》、社会正义与人权、生态等之间的交织。1976年美国建国二百周年之际，他第一次在自由钟上看到《利未记》25章的摩西诫命：“在遍地给一切的居民宣告自由。”从那天起，瓦斯科便不断书写、讲授安息日与摆脱债务奴役之间的关系，以及《妥拉》中描述的扩展禧年周期，并梦想在现代世界实现禧年意味着什么。[3]

对瓦斯科而言，如果扩大理解安息日，将安息年（每七年一次）与禧年（七个七年）包括进来，那么安息日的含义就扩展为：让土地休息的生态命令，以及重新分配财富、赦免债务的社会政治命令。同样，瓦斯科说，这些尘世实践本身也反过来深化我们对安息日的理解。[4]像我这样的不守教规者（甚至某些守教规者），首先想到安息日时，想到的都是禁令。直到今天，我仍清楚记得在布兰代斯大学宿舍的日子：一些世俗学生会在星期五日落后跑来跑去，把守教规学生房间里的灯开关全关掉。但瓦斯科写道，安息日“并不只是一套关于不能做什么的规则，甚至也不只是睡懒觉、从工作中休息的机会”。[5]它更是一种把工作——即便是好的工作——放到整体关系中理解的方式。

瓦斯科说，理解第七日的含义，就是思考《妥拉》关于上帝与创造的教诲。众所周知，第七日，上帝休息了。瓦斯科写道，希伯来文是“shavat va yinafash”，即他停下来，喘了口气。因此，在安息日暂停、休息，当然是“肯定自身努力的价值”，但也指向超越这些努力的东西。当“上帝看着一切都是好的”时，他是从永恒的观点（sub specie aeternitatis）把创造——在其自然与社会周期的更新中——视为总体成就。瓦斯科说，当我们在安息日休息时，必须认识到：“即便最好的创造、生产与积累行为，也不是人类努力的唯一目标。”[6]

可以说，瓦斯科把注意力从行动移向沉思，这使我有点想起约瑟夫·皮珀的《闲暇：文化的基础》。皮珀指出，现代的“总体工作”观念，如何同中世纪及古代的闲暇观念决裂；后两者与那些时代共同珍视沉思生活密切相连。皮珀重述熟悉的康德叙事：为了避免声称理智直观的独断论，现代拒绝宗教形而上学与浪漫主义热情的知识主张，将作为活动的ratio置于优位，彻底排除作为某种被动感受与接纳的intellectus。皮珀说，如此一来，现代思想拆散了前现代知识坚持结合的东西。这样做也许使世界对科学与技术安全，却如此彻底地驱逐人类的“超感性使命”，以致催生了名为“知识工作者”的怪物，多少把婴儿和洗澡水一起倒掉

了。在这里，皮珀的论战色彩最强，他指出那种“由于无法领受或接纳而产生的理智硬化，那种拒绝承受任何东西的心灵僵硬”。[7]为了把要点说透，他竟接着引用劳施宁的《与希特勒的谈话》（Gespräche mit Hitler）：据说希特勒在20世纪20年代告诉作者，德国人需要“被带回一个伟大的真理：只有行为和永无止境的活动，才赋予生命意义。每一种行为都有其位置，甚至犯罪也是如此”，而且“一切被动、一切惰性……都毫无意义”。[8]瓦斯科则想以比皮珀少些论战性的方式表达类似观点：“我们生活的时代，本质上没有安息日。我们需要更多神秘，更少掌控。”[9]

安息日与禧年的节律螺旋

在《利未记》25与26章中，瓦斯科看到一个具有呼吸与再生能力的体系，由安息日的七重螺旋构成，将超越的上帝、自然周期和人类正义联系起来：

— 七次日落，然后是安息日，以便暂停，审视自己的工作，喘一口气。

— 七个月的安息日，以及月亮的节日（Rosh Hashanah，犹太新年，新月；Yom Kippur，赎罪日，盈月；Sukkot，住棚节，满月）。

— 七次昼夜平分之日，然后是安息年，让土地休息，赦免债务。

— 接着旋升到最后一重螺旋，即第七个七年周期与禧年；除了其他一切规定，还要重新分配土地。[10]

对瓦斯科而言，整个禧年周期从安息日这一核心生长出来，并包含一种内在的认识与坚持：没有人拥有大地的财富，“老板没有，无产阶级没有，甚至全体人民也没有。只有超越一切的上帝拥有”。但整个周期的包容性，也意味着“灵性、政治与实践融

合在一起”，神圣与世俗之间的关联，使得“我们最大的社会疾病必须被看作彼此交织”，例如日益恶化的不平等、气候危机，以及社会团结、同情与爱的崩塌。鉴于其独特结构，禧年周期形成了一种独特的犹太社会主义理想，即便它很可能从未在实践中完全实行。瓦斯科说，禧年所表达的是一种节律，一种变化与更新的周期，“而非静态平等”。每七年中的六年，瓦斯科解释说，“有人积累财富、有人失去财富，大地在人类命令下被迫工作，都是可以的”。每第七年，“贷款必须赦免，土地必须获准休息”。但每一代人中，都必须发生一次重大转变。第五十年，“土地必须分享，穷人获得自己的一份”。按瓦斯科的说法，《妥拉》把安息年与禧年呈现为释放之年。这意味着，禧年“不是要求富人在恐惧或内疚中放弃土地，也不是要求穷苦者愤怒起身夺取土地”。相反，它宣告一种释放，“每个人的安息日。富人从工作、发号施令、生产和被嫉妒中得到释放。穷人从工作、饥饿、羞辱与绝望——以及别人的怜悯——中得到释放”。[11]

现代世界的禧年

瓦斯科说，这里给我们的基本教训是：“大约每五十年，如果没有财富与权力的重新分配，就会出现一次大萧条。富人固守自己的方式，穷人被迫承担账单，社会停滞在原地。”[12]这在当今似乎依然极为切题。但他承认，“我们还未找到吹响羊角号的方法，召唤遍地的自由”。对瓦斯科拉比这样的人，“与神角力”显然自然而然（也就是说，你争辩时，真的有谁回答你）；宗教共同体主义回应中的整体性，似乎近得令人心动。他要求的只是：我们每一个人认识到“没有人拥有大地的财富，只有超越一切的上帝拥有”，并把时间的节律与螺旋性质肯定为政治原则。在这种前现代整体性——灵性、政治与实践的融合——中，瓦斯科也看见一种克服左右翼僵局的解药。半个世纪以来，他不断在美国和以色列的政治会议上发声，问道：“那么，禧年呢？”那些“要求巩固家庭的保守派，一听到废除一切财富与特权就勃然大

怒”；而那些“要求剥夺富人财产的激进派”，又对“让土地不生产，或赞颂家庭这种倒退制度”的观念困惑不解。[13]对我们这些根本无法迈出必要的超越一步的人，瓦斯科说，禧年对我们可以“并非恰好是一个模型，而是一个指向、一种提示”。[14]那么，把《妥拉》和禧年应用于当代社会时，它们能对我们说什么？首先，《妥拉》设想的经济与我们习惯的经济深刻不同。我们生活的经济建立在持续、爆炸性的增长之上。如果要把禧年当作某种指引，就必须认识到：“个人休息不够……共同体的休息，对工作的更新是必要的。”[15]

在《与神角力——第二回合》（1995）中，瓦斯科转向“科学家、商界人士与经济学家”，请他们暂且放下对可能性的怀疑，仅仅“想象，现代实行安息年或禧年，可以采取什么方式”。[16]不同部门如果有机会暂停、反思自己的工作，可以如何促进更新？瓦斯科收到的实际建议，既符合他对社会弊病的整体处理方式，也十分契合正在出现的去增长经济学领域。在《与神角力》中，瓦斯科希望我们认识到，“梦想禧年”至少有些价值，尽管希望社会花时间暂停、反思、呼吸、沉思更新周期，这种愿望大体上没有着落，因为实在难以想象这种事情会发生。至少，在COVID-19大流行几乎取消2020年之前，情况如此。

迈克尔·赫德森与债务禧年

在青铜时代债务赦免史《免除他们的债》（And Forgive Them Their Debts，2018）中，迈克尔·赫德森把《利未记》25章的摩西诫命，置于古代亚述与巴比伦经济实践的更广阔历史之中，一直追溯到公元前第三千纪最早的苏美尔铭文：“犹太教把这一实践从国王手中取出，置于摩西律法的中心。”[17]赫德森论证，债务禧年不只是某种乌托邦理想；在实践中，它代表对一组普遍而长久的经济挑战的明智回应，我们很有必要认识到它与当下处境的关联。

在现代经济学的训诫之下，整个社会用命令语气断言，“所有债务都必须偿还”；然而，这与赫德森认为实际适用于所有时代的一条基本格言相悖：“还不起的债，就不会被偿还。”[18]真正的问题，是它们将以何种方式不被偿还。耶稣之前的两千年，古代近东的传统是宣布一笔勾销，以减记无法偿还的债务，让债务人不至于被迫破产，被剥夺土地权与谋生手段。此后的西方文明，在他所谓“罗马偏向债权人的法律原则”支配下，大多转而维护债务的神圣性。这样做，它们帮助各自的寡头集团，用“债权人有权取消抵押财产和生计手段的赎回权，并使这种转移不可逆”取代公民自我维生的习惯权利。赫德森说，它们把债务“当作杠杆，让债权人从整个经济与共同体中……撬走财产与收入”。[19]

赫德森说，经济史大体上从“债权人与私有化者”的立场书写，因此今天的“自由企业模型建造者”假定，灾难性的金融趋势会自行纠正、恢复均衡，并否认任何时候有必要注销债务。[20]保护债权人免受损失，被假定为稳定与增长的先决条件；自16至18世纪资本主义圈地把农村劳动力赶离土地、将公地私有化以来，把金融财富转化为土地所有权与对劳动的控制，一直被视为进步。

赫德森认为，面向市场的金融史家所讲述的古代借贷“起源神话”，只是把它假定为一种个人主义的现代事务。在这一框架下，人们倾向于把“苏美尔和巴比伦的宫殿与神庙”仅仅看作某种沉重而非生产性的间接费用，而非“商业企业与会计、货币与利息、标准定价及度量衡的最初创新者”。[21]赫德森写道，这导致人们断定，债务禧年是一种“东方专制主义”，因为以时代错置的眼光看，对债权人的限制被视为对个人财产权的攻击。但要解释债务如何起源、哪些债务被定期取消，就必须讨论债务与信贷、货币与利息创新时的社会与人类学背景。例如，赫德森说，货币不是产生于“个人通过物物交换来设定价格”，而是“起源于一种价格表，用来标定神庙或宫廷土地上佃农所欠谷物债务的偿付，以及自由公民因水运、役畜、消费品……或紧急借贷而应支付的款项”。[22]

因此，赫德森说，若像多数现代经济学家仍然做的那样，坚持债务禧年与财产权返还的前景只能打击未来放贷，就是误解了实际情况。近东债务赦免所涉及的是专门取消农业债务，同时释放债役者，返还债务人抵押给债权人的收成权。商人彼此所欠的所谓白银债务、即商业债务，不在减记之列。[23]赫德森解释，必须理解，大多数农业债务并非源于实际贷款。早期经济依据信贷运作，而非“现钱现货”。[24]债务作为未付账单不断积累，起点是欠宫廷的费用与税款，例如酒馆用的大麦、灌溉水，以及播种至收获间隙所需的种子与其他投入。这类债务通常预期在收获时“于打谷场上”偿还。播种与收获之间的时间间隔，本身就需要农业与商业债务。[25]

当收成失败、没有足够剩余来偿债时，“宫廷”并不愿看到债务人丧失生计、被迫沦为奴役。赫德森说，这一立场本身并非来自某种平等主义冲动。[26]统治者取消欠宫廷与神庙的农业相关债务（也取消欠当地头领、商人与债权人的个人债务），是因为他们需要自由人口来组建军队，提供徭役，修建城墙、神庙，挖掘灌溉沟渠并进行其他工程。[27]债务赦免旨在维护“一种经济，在其中公民能够自行满足基本需要，同时缴税、履行劳役义务并服兵役”。[28]土地占有权的情况也相似。赫德森说，“用来自我维生的土地，与城里的房屋不同”。[29]土地占有权被授予青铜时代的家庭，是为了让他们能够自我供养。因此，通过赦免使债役者回到传统土地占有状态，源于这一事实：耕地作为社会运作的基石，并未被广泛视为市场商品。[30]

赫德森发掘并描述这段被遗忘的、漫长的青铜时代历史：亲民统治者间歇却有规律地宣布债务一笔勾销。他希望我们辨识出其中一个普遍原则：农业社会的债务负担趋向膨胀，最终超过债务人的偿付能力。他还认为，依据这一原则，我们能够进一步认识到：推动人类历史的一大动力，是经济两极分化的政治动态；寡头债权人始终寻求推翻那种有能力强制实行债务赦免、逆转住宅与生计土地止赎的国家权力。现代经济学家“回避讨论古代近

东，因为其制度与现代理论和假设如此格格不入”。[31]因此，他们的历史合法化叙事通常从古典时代开始。赫德森说，因为在许多史家心中，使希腊罗马古典时代具有鲜明“西方”特征的，正是“信贷、土地所有权与政治权力的私有化”，而这一切“没有债务清零”。[32]

赫德森说，在现代条件下，国家已成为保护金融寡头财产权的工具，债权人的利益处处优先于整个负债的经济体；因而不难理解，为什么我们的文明坚持自称犹太—基督教文明，却厌恶那被置于摩西律法与耶稣布道核心的取消债务的劝诫。尽管耶稣在早期布道中真诚努力，试图撤销希勒尔准许人们放弃禧年债务取消权利的安排，仍值得记住：后来的基督教选择赋予债务赦免理想一种彼岸的、末世论的意义——来世会更好。“社会对掠夺性金融的限制，与食利阶层试图取得控制权之间”的冲突，“构成了此后一切经济的特征”。[33]

大流行萧条中的债务禧年？

在某种层面上，说全球COVID-19卫生紧急事件中有什么“好处”，或在这场持续灾难中寻找一线光明和隐藏机会，是相当不妥的。不过，概念史家常谈“复杂的效果史”，因为全球规模的事件向所有方向发出涟漪，产生各种不可预料的后果。因此，思考这些正在出现的后果是有用的；用米歇尔·福柯喜欢的说法，不把它们看作“好或坏”，而看作“只是危险”。例如，我们都知道，全球经济活动减少对气候产生了一些短期积极影响。而且，人们广泛推测，为抗击病毒传播而出现的消费与行为模式的剧变，最终可能为应对气候危机所需的大众行为改变指明道路。不言而喻，我们中也有人希望，面对共同的生存威胁，可以增进群体之间的团结（一个世界，一份爱——当然，去掉特朗普和激进右翼）。

值得注意的是，赫德森认为，在大流行萧条的条件下，债务禧年的时机实际上已经成熟。他在《华盛顿邮报》的一篇评论中写道，美国债务危机虽然不可避免，COVID-19却使它迫在眉睫；如今是放弃“所有债务都必须偿还”这一资本主义铁律、减记大量坏账的时候了。[34]赫德森说“事情不必如此”，并通过明确援引禧年，为经济政策的大胆变革提出论证。他写道，“禧年”作为“一种清空旧账、恢复平衡的步骤”，承认一个根本真理：“当债务大到必须把债务人逼入贫困才能偿还时，维系社会、恢复平衡的办法，就是直接取消坏债。”当连经济学家都在谈禧年时，你就知道，这事真他妈开始像《圣经》了。

第5章原注

1 Nick Martin，“Against Productivity in a Pandemic”（《反对大流行期间的生产率》），*New Republic*, March 17, 2020, https://newrepublic.com/article/156929/work-home-productivity-coronavirus-pandemic 。

2 Taylor Lorenz，“Stop Trying to Be Productive”（《别再努力追求高效了》），*The New York Times*, April 1, 2020, https://www.nytimes.com/2020/04/01/style/productivity-coronavirus.html 。

3 Arthur Waskow, *Godwrestling — Round 2: Ancient Wisdom, Future Paths*（《与神角力——第二回合：古老智慧，未来道路》）(Woodstock: Jewish Lights Publishing, 1995), 245–58。

4 同上，252–54。

5 同上，250。

6 Arthur Waskow，“Toward a Jubilee Economy & Ecology in the Modern World”（《走向现代世界的禧年经济与生态》），*Shalom Center Legacy*, May 12, 2008, https://legacy4now.theshalomcenter.org/node/1396 。

7 Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*（《闲暇：文化的基础》）(San Francisco: Ignatius Press, 2009), 28–31。

8 同上，31。这里所引文字直接取自劳施宁作品的英译本：Hermann Rauschning, *The Voice of Destruction*（《毁灭之声》）(New York: G. P. Putnam and Sons, 1940), 138。

9 Waskow，“Toward a Jubilee Economy & Ecology in the Modern World.”

10 Waskow, *Godwrestling*, 252。

11 同上，254。

12 Waskow，“Toward a Jubilee Economy & Ecology in the Modern World.”

13 Waskow, *Godwrestling*, 253。

14 同上，254。

15 同上，255。

16 同上。

17 Michael Hudson, *And Forgive Them Their Debts: Lending, Foreclosure, and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year*（《免除他们的债：从青铜时代金融到禧年的借贷、止赎与赎回》）(Dresden: ISLET-Verlag, 2018), ix。

18 同上，xxiv。

19 同上。

20 同上。

21 同上，xx。

22 同上，xxii。

23 同上，ix。

24 同上，xv。

25 同上，xv, 267。

26 同上，xi。

27 同上，xvi。

28 同上，x。

29 同上，xvi。

30 同上。

31 同上，xx。

32 同上，xxiii。

33 同上。

34 Michael Hudson，“A Debt Jubilee Is the Only Way to Avoid a Depression”（《债务禧年是避免萧条的唯一办法》），*The Washington Post*, March 21, 2020, https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/03/21/debt-jubilee-is-only-way-avoid-depression/ 。

第6章 千禧一代拒绝我们所熟知的工作的前景

> 如果千禧一代与众不同，那是因为〔我们的父母和祖父母〕改变世界的方式，造就了我们这样的人。
>
> ——马尔科姆·哈里斯，《如今的孩子们》

在这一系列关于工作未来的章节文章中，我一直思考：对我们而言，寻找拒绝我们所熟知的工作的方式，并开始想象“工作可以是什么样”，意味着什么。这类社会政治想象，往往把读者悬置于希望与绝望之间危险的间隙。因此，反思千禧一代的处境尤其重要。就工作未来的一切实际问题而言，他们（连同Z世代）才是真正悬在日益不可忍受的现在，与一个根本不同的未来之可能性之间的人。

关于千禧一代，已有大量糟糕透顶的文字。在《如今的孩子们》（Kids These Days，2017）导论中，马尔科姆·哈里斯写道，在他自己的书之前，关于千禧一代的主要著作讨论的都是“他们智力的退化，或如何在工作场所管理他们”。[1]他接着说，较短的文章则往往痴迷于他们的恋爱／性生活（假定为发育不良）、工作伦理（假定为缺乏），以及他们使用技术的方式如何改变文化（假定为变坏）。在《千禧一代如何成为倦怠的一代》中，安妮·海伦·彼得森指出，过去十年，“千禧一代”这一词几乎专门被用于描述“年轻人出了什么问题”。[2]鉴于他们出生于1981至1996年之间（她的文章发表时，年龄为二十三至三十八岁），她认为早该更深入理解与千禧一代有关的事情。

为此，彼得森首先转向内心，审视自己所谓的“杂务瘫痪”和“决策疲劳”，并将其认定为这一代人整体上“无法完成看似基本任务”的一种表现。她说，理解这一点很重要，因为这一特征实际上处于千禧一代“娇生惯养、懒惰、不善于当成年人”的名声之核心。随着千禧一代长大，时间见证了一个颇为惊人的真相：从幼年开始、有方向而不懈的自我优化努力，造就了一代人，他们带着年长劳动者急性倦怠时所伴随的症状：“为什么这些日常小事我都做不完？因为我倦怠了。为什么我倦怠了？因为我已经把‘应该一直工作’这一观念内化了。”

彼得森补充说，除了似乎无法完成一系列“高投入、低回报”的任务，千禧一代中还发展出一种普遍心态，带来严重影响。这种心态涉及“认识到你曾被告知、并最终自己也相信值得付出的一件事——值得为之贷款、劳动、自我优化——其实不值得时，所付出的心理代价”。那么，该怎么办？更多自我优化不可能是答案。彼得森正确指出，不能“靠度假修复倦怠，也不能靠生活小技巧修复它……没有解决办法”。她半开玩笑地总结：“在资本主义制度被革命推翻之前，或无法推翻它时”，似乎没有多少事情可做来减轻或防止千禧一代的倦怠。“个人行动不够。仅凭个人选择，不能阻止地球死亡，也不能让Facebook停止侵犯我们的隐私。”最后，她坦承：“除了更诚实地面对自己在做什么、没有做什么，以及为什么，我没有行动计划。”

千禧一代与人力资本的培养

哈里斯在《如今的孩子们》中，自己也早已提出了类似的挑战：“我们需要的不只是新文化与行为的近因。”如果千禧一代与众不同，“那是因为〔我们的父母和祖父母〕改变世界的方式，造就了我们这样的人”。[3]因此，他写道，通过研究千禧一代产生的历史环境，我们就能开始理解，“不仅为什么我们是现在这样”，还包括“我们以这种方式存在，符合谁的利益”。[4]

不难猜到，主要推动力原来是新自由主义或晚期资本主义的文化逻辑。哈里斯说：“资本主义改变生活，原因就像人要呼吸：它必须这样才能生存……它拼命寻找一切尚未为最大化利润而被重新设计的东西。”而近来，“这个系统已经开始过度换气”。[5]因此，要理解千禧一代的处境，就必须沿着一条约束的连线追索：新自由主义资本的要求如何改变工作体验，而这一变化又如何提高养育孩子的利害关系，要求人力资本最大化，以便在变化的劳动力市场中成功。

带着这一认识，哈里斯在《如今的孩子们》中，沿着这条约束连线，穿行于育儿、学校、刑事司法制度、高等教育与就业市场等制度之间，为自己的世代勾勒某种思想传记。哈里斯说，当我们“审视美国年轻人生活中的主要趋势”，并且“认识到量变已经构成一种质的断裂，其后果我们尚未充分理解”时，深入理解千禧一代处境的必要性才真正显现。[6]因此，现在更好地理解千禧一代至关重要，因为他们对自己的理解正在展开，而这可能对我们其他人产生影响。千禧一代“代表着一片严肃对抗已经开始的人口领域”。他所指的斗争，正是“一小撮精英能否维持他们留在高位所需的社会控制”。如果美国正走向全面的反乌托邦，“它首先必须经过我们千禧一代”。要么千禧一代成为第一代真正的美国法西斯主义者，要么他们成为把寡头集团推下悬崖的人，“而我们将成为第一代成功的美国革命者”。[7]

在简要浏览哈里斯论述的几个关键方面之前，我必须先坦承，多年来，我本人一直主动地拒绝理解千禧一代，而且并不友善。在与千禧一代有密切私人交往时，我总体上觉得他们脆弱、自我中心、缺乏好奇，而且极不善沟通。在工作场所观察他们时，我认为他们觉得一切理所当然、不愿或不能随机应变，总体上是一群毫无幽默感的书呆子。我此刻说这些，出于深刻的悔意：无论我对拒绝我们所熟知的工作的前景抱有什么希望，如今我都认识到，这些希望寄托在他们身上。因此，彼得森完全正确：是时候停止轻易嘲弄、向下打压，以及代际性的品格抹黑了。千禧一代

也许确实在某些决策上有困难，比如管理小事。但如果哈里斯是对的，这一代人是某种转折点，那么更有道理的做法，是关注他们可能如何处理“大事”；无论如何，一系列影响深远的历史抉择，将在他们当家的时代作出。

儿童工作“教育面具”之下

近年来，只要你多少接触过家长和孩子，就会知道许多学童的家庭作业负担变得多么惊人，尤其对于残存的中产阶级，尤其是专业—管理阶层（PMC）的子女，无论公立还是私立学校。想想那些小得可怜的孩子，背着大得吓人的书包，像月球表面的阿波罗宇航员般，僵硬地摇晃着走在街上。依据桑德拉·霍弗思的社会科学研究，哈里斯说，1981至1997年，六至八岁小学生用于学习的时间猛增146%；1997至2003年又增加32%，同时在校时间增加19%。[8]面对这些及其他统计，哈里斯问：“为什么、又如何，21世纪的孩子被要求接受比前辈更多的训练……〔而且〕一代人在成长中被训练解决问题，游戏却被排除在外，会有什么后果？”[9]

哈里斯说，如果想理解美国孩子为何“发现自己工作过度、游戏不足、获奖无数而疲惫不堪”，只需问几乎任何一位家长或教师，就能得到答案。人人都会告诉你，美国正试图打造一代“经过超级充实培养的读者、写作者、合作者与问题解决者”，以“应对不断变化的世界的要求”。[10]但这样说究竟意味着什么？“不断变化的世界的要求”这一说法下，究竟潜伏着什么？哈里斯说，要真正理解“这种工作的强度与持续时间为何失控地加速”，我们必须揭开他所谓“教育面具”，“看看儿童的工作，才能把握已经发生的变化的广度”。这很必要，因为雇佣劳动的全部要点，是在工资之外生产额外价值，因此多少能够追踪剩余价值的去向；儿童学校工作则不同，“我们不衡量学童的产出与工资，而衡量成绩、标准化测试和学校奖项”。[11]我们知道产出大幅增长，但如果没有人获利，那么这些增加的生产去了哪里？

换句话说，这些可爱的小工人用高效的小手，究竟在加工什么？答案就在我们说“上学就是你现在的工作”时的含义中。孩子们工作时，所加工的当然是他们自己的工作能力。

你也许会说，一向如此。受薪者挣钱，学生得到成绩，最终成绩变成钱；即使不是钱，也会变成选择或更好的人生结果。在一定程度上，这确实正确。但变化的是，“人力资本的发展成为学生隐形劳动的蓄积池”的程度，[12]以及“人力资本的逻辑如今已成为美国教育体系的基础”这一事实的深刻意义。[13]因此，我们所见的加速，或者说“教育军备竞赛”，源于新自由主义或晚期资本主义条件下不断加剧的经济两极分化。当家长普遍相信，“表达关爱的最佳方式”就是把孩子当作“不断升值的资产”时，一系列后果便随之出现。

由于落到经济与社会不平等分界线“错误一侧”的后果越来越严重，父母采用极端规避风险的养育方式：孩子只接触“筛选过的同伴、审查过的活动，甚至批准过的零食”。[14]玩耍约会依据“潜在的社会与文化资本”来选择，因此也变得类似工作；哈里斯说，那种并无充分现实危险依据的、围绕安全问题弥漫的紧张感，渗入他们幼小的大脑。哈里斯总结，“把风险管理应用于人，而非一堆堆钱”的结果，[15]是养出感到无聊、难以控制情绪的儿童与年轻成人。他直言，今天的孩子“可证实地比过去更痛苦”。[16]另一组后果则围绕这些努力无法产生预期结果时发生的事情展开。在整体能力提高的条件下，个人在总体结构中的议价地位却只会削弱。简言之，额外的工作没有带来承诺中的更高生活水平：千禧一代是第一代生活状况比父母、祖父母，甚至曾祖父母还差的人。

人力资本逻辑的现实是，最终它主要服务于公司，以及公司把培训成本负担转嫁给受训者的动机。哈里斯提醒我们，新员工进入劳动力市场时已经积累的人力资本越多，对雇主而言风险就越低。美国资本主义的方向，是将总体负担先转嫁给国家，再转嫁

给家庭，最后转嫁给孩子自己。至于孩子，尽管年纪尚小，却最终活在我此前所称的资本主义意识形态的“社会悖论”之中，这些悖论威胁着资本主义现实主义平静的表面。他们被告知，自己的工作不是工作，而是学习；但也被告知，学校就是他们的工作——至少在有人提到组织起来之前如此，到了这时，他们又变回学生，而非劳动者。[17]他们被教导使用可以减少工作时间的工具，却没有真的减少时间，因为这些效率指标实际上都在于使他们成为新自由主义经济中高效的劳动者。最重要的是，他们被告知，做这一切是为了确保更好的生活，但实际也并非如此。哈里斯问，如果他们做这些不是为了确保美好生活，“那又是为了什么？”[18]要完成理解，我们还必须看看千禧一代开始长大后发生了什么。

大学贷款与千禧一代的人力资本

要认清接下来发生的事，必须记住刚才描述的轮廓。对千禧一代学童而言，收入两极分化不断加剧，推动人们越来越强烈、越来越集中地培养儿童人力资本，以应对大幅提高的经济与文化利害关系所提出的挑战。千禧一代进入大学时，这一总体算式实际上被加倍押注，尽管参与者与环境有所变化。与千禧一代童年的故事一样，困扰大学年龄千禧一代的“社会悖论”的最终驱动因素，是晚期资本主义对作为公共善的教育撤资，以及随税率下降而发生的负担转移。哈里斯说，在千禧一代成长期间，学生及其父母对高等教育价值的信念，基本没有减弱。如果承担债务的意愿可作为指标，那么可以放心地说，这种信念非但没有减弱，反而有所增强。然而，实际工资继续下降，就业不足继续上升。结果是，“历史上负债最多的一代人，却没有摆脱债务所需的可靠工作”。[19]

在关于大学的一章，哈里斯不屑于他所谓“标准叙事”，即“政府支出削减使高等教育变得更差、更贵”。他说，州拨款的减少，未呈现与学生成本上涨相称的撤资幅度：[20]“1979至2014年间……四年制大学的学杂费……私立学校上涨197%，公立学校上涨280%，涨得比房价、医疗费用，实际上几乎一切东西都快……也许石油除外。”[21]公立大学则与哈里斯相反，为急剧上涨辩护，指出许多代学生实际上多年来一直享受极其优惠的安排；最近公共拨款遭到大幅削减，而州的各种合规要求继续增长，这才驱使学校疯狂投资于教学质量之外的事物，以寻找新的现金来源，因为“学校向家庭收取高等教育费用已达到上限”。[22]

关于这些影响，我相信哈里斯大体正确。“争夺学费、拨款与私人合作伙伴”，确实已成为当代大学管理的驱动目标。争夺州外和国际学生等“高价值客户”，也确实迫使学校投资各式各样的东西，尤其昂贵的资本项目；寻钱的过程促使它们雇用高薪专业人员，包括辅助的商业分析师、IT人员和人力资源人员。但没有必要进一步争论教育成本急升的原因与动机，因为这不是本章重点。不论对因果关系如何作出公平权衡，净结果都一样。教育者和管理者，像上一节那些千禧一代儿童的父母一样，使负担得以转移给学生，因为他们共同坚信：获得优质大学教育仍是一笔“好投资”，日后必然带来回报。

这里，我们终于抵达对千禧一代童年时期有指导的人力资本投资，与大学时期同样投资之间的主要差别。为了作这些好投资，学生需要现金；哈里斯写道，“债务是跨越缺口的桥”。[23]解决这一现金紧缺问题的办法，不是让大学更负担得起，也不是改变迫使大学钻进死胡同寻找无上限收入的条件。相反，在奥巴马政府时期，口号变成了“普遍可及”。大学应向所有人开放，形式则是实质上的次级贷款。这一切为了支付急升大学费用而设计的庞大放贷，产生两个结果：借款条件实际上年复一年为美国政府带来可观收入；以及一场全国性的学生贷款债务危机，未偿余额达1.4万亿美元。不过，哈里斯不忘指出，学生贷款危机与住房债

务泡沫的重大差别在于：按揭危机中，房主可以一走了之。[24]但大学学位的价值只存在于人力资本中，你无法像把房子丢给银行那样抛弃学位；学生贷款“没有到期失效之日，催收者可以扣押工资、社会保障金，甚至失业救济”。[25]

工作中的千禧一代：“我们已成为不稳定性”

我们乘坐色彩鲜艳的小船，游览千禧一代性格的形成过程，静静驶离大学之地，进入工作世界。此刻，短暂停顿，再次回顾哈里斯迄今为这一代人所写传记的基本轮廓，会有所帮助。请记得，那些年幼的千禧一代，像小小的成长资产般被养育，接受引导去培养人力资本，其方式使他们区别于前代。再回想他们上大学时，在同样主导逻辑的支配下，被诱导以未来的自己作抵押，背上高风险贷款。哈里斯写道：“高等教育，除了其他方面”，如今还是“一种经济制度，从数百万年轻人尚未付出的劳动中，榨取日益荒谬的巨额金钱”。[26]

你现在也许会问：好吧，但最后会怎样？下船之前，我们还得考察工作阶段，思考这一代人可能有什么未来；他们很快就要超越婴儿潮一代（可怜的X世代从未有过机会）。这最后一次穿行哈里斯《如今的孩子们》，目的并非仅仅重述一组总体条件，以证明普遍拒绝我们所熟知的工作的努力有理。这些条件别处已描述过。我们在这里具体想捕捉的，是对千禧一代而言，我们所熟知的工作的体验究竟是什么样。为此，必须像理解“童年”和“大学”一样，把“工作”理解为千禧一代“人生道路的阶段”之一，并将它与贯穿整个千禧一代体验、如阿里阿德涅线团般引路的总体命令联系起来：最大化人力资本。

首先，必须认识到，打造了千禧一代特有童年——通过优化来确保“获得良好职业结果的最佳机会”——并引导大学生以未来劳动抵押获取高风险贷款的同一力量，也推动了全面的工作强化。正如

私募股权公司“扭曲、裁剪公司，塑造成想要的形状，通过压低劳动力成本、外包和增加工作量赚取数十亿”，哈里斯写道，“它们也把年轻人塑造成所有者与投资者所要的形状”。[27]无论是拥抱抹去工作时间与其余生活区别的新技术，还是侵入性地管理从如厕休息、睡眠安排到情感投入能力的一切，千禧一代都成长为“对资本市场需求高度敏感”的人。[28]

为了说明什么使市场逻辑得以强行进入劳动者整个日常生活，哈里斯恰当地把“不稳定性”置于前景。尤其对千禧一代，就业变得更不安全，建立在任意解雇与限期契约之上；工作时间的观念本身日益失去意义，岗位责任通常与报酬及认可不相称。总体而言，做千禧一代劳动者，意味着“用更少做更多，而雇主付出更少、得到更多”。[29]而且，既然“休息与恢复作为经济增长和盈利组成部分的任何内在必要性，都已不复存在”，千禧一代便“一周七天、一天二十四小时在线”；这不仅是一种毫无吸引力的生活方式，也必然造成严重的心理社会影响。[30]这是哈里斯希望我们理解的、有关千禧一代与工作体验的主要事情之一：既然不稳定性概括了美国岗位性质的变化，“年轻人就像棚架上的藤蔓，绕着这种改变了的劳动结构卷曲生长。我们已成为不稳定性”。[31]

这一切意味着，千禧一代一旦进入成年劳动力队伍，我所谓“发达资本主义社会悖论的亲身体验”便继续下去。他们一生都被告知，要投资自己的人力资本；为了迎接变化的世界而背负高额大学债务之后，他们发现，在以技能为基础的信息经济中，自己的高生产率只帮助企业部门削减劳动力成本。哈里斯说：“劳动者越出色，我们投入越多金钱与时间积累人力资本，工作就变得越糟。”[32]

吃着小金星长大

如果你出于某种理由认为，千禧一代的不稳定性体验其实并无新意，请想一想大学实习的近期历史。如果你年纪够大，大概记得若干年前，多数这类实习是带薪的，差不多相当于入门岗位的工资。后来，在教育面具掩护下，它们大多变成无薪，进而全面削弱入门岗位。哈里斯的书出版以来这几年，如今已常常看到：实习生必须向公司付费，才能获得积累宝贵人力资本的特权。不相信？看看求职网站。尽管如此，并没有多少证据表明，无薪实习本身会带来更有利的就业结果，尤其对那些通常填补这些职位的低收入学生而言。哈里斯写道，这标志着期待已遭摧毁：“入门劳动者相信，自己的筹码只够要求当权者把他们的劳动记录在案”，而不是“谈判工资……只有吃着奖励小金星长大的一代人，才会这样想”。[33]

这里，我们看见哈里斯开始进行急需的“千禧一代自我批评”。如果要从记录千禧一代的处境——我们如何成为现在的样子——走向预测一个可能不同的未来，这项工作必不可少。若“没有一代愿意自行承担培训费用的美国年轻人”，这种情况不可能发生。基本问题在于：根深蒂固地争取任何个人优势的本能，非常适合培养高成就者，却不太适合让整整一代劳动者处于有利的议价位置。他说，那种“鼓励每个孩子充分发挥潜能”的竞争性童年环境，“破坏了团结的可能性”。[34]那些“从婴儿期起就被训练，要以全部潜力出类拔萃、竞争取胜”的孩子，很不适合传统工会战术之类的事情。千禧一代的问题是：“我们是完美的工贼。”[35]

哈里斯与拒绝政治

我必须说，就我自己而言，“完美的工贼”绝不是我希望留下的名声。事情必须这样发展吗？千禧一代的处境，是某种昭昭天命吗？哈里斯已十分清楚地表明，作为成熟劳动力的一部分，千禧一代受到“结构、法律、情感、文化与思想上的劝阻，使他们不要为作为劳动者的自身集体利益组织起来”。[36]但正如他也指出的，团结其实能够通过实践学会。如果年轻人“拒绝为自己的就业准备支付时间、努力与债务，雇主就会被迫拿出一部分利润，培训劳动者掌握公司所需的特定技能”。[37]

因此，在当前千禧一代处境、我们所熟知的工作现实，与拥抱某种拒绝政治之间，横着沿当前趋势线推演所得到的反乌托邦前景。在结论部分“坏未来的七个迹象”中，哈里斯给出几个画面，呈现他认为如果没有太多改变，事情将走向何方。既然我想登上希望的列车，就不一一列举了。只须说，哈里斯大体切中要害，尽管他整个分析对于阶级与种族差异缺少必要的敏感性（有一节关于性别差异与千禧一代工作体验的论述相当好）。《如今的孩子们》以某种对拒绝政治的呼吁收尾：“如果我们幸运而勇敢，美国千禧一代将以一个选择为特征。我们要么延续交给我们的趋势，实现一个糟糕的未来；要么拒绝它，斩断界定我们集体的趋势线之结。我们这一代千禧人，有责任把已经被塑造成的自己，变成别的东西。”[38]

当今代际拒绝政治的理由

《如今的孩子们》论证，千禧一代——连同正在成年的Z世代——应被视为某种转折点。哈里斯说，无论如何，一系列影响深远的历史抉择，将在他们当家的时期作出。作为专业—管理阶层千禧一代的代际传记，哈里斯的书列出了一组体验，看起来使这一群体至少原则上准备好参与一种激进、跨阶级的拒绝政治。不过，在

这样做时，他留下一个开放问题：相对于传统阶级斗争政治和／或身份交叉性政治的各种调子，代际政治本身是否可行？代际政治可行吗？还是我们应像安德鲁·哈特在《雅各宾》中的说法（下文将讨论），把它仅仅视为一种分散注意力的“愚人的社会主义”？[39]

不必找得很远，就能发现怀疑代际政治的理由。世代转瞬即逝。他们觉得自己特殊或独一无二，建立在集体青春时期的宣言之上；那时，塑造了前代的社会经济力量还没有机会在他们身上留下印记。因此，反论是：代际政治虽然“充满喧哗与骚动”，却往往自行消散，最终“毫无意义”。这样想，使我记起20世纪60年代中期电视剧《顽童乐队》的主题曲：年轻的淘气鬼们唱着介绍自己，忽然严肃起来：“我们是年轻的一代，我们有话要说。”70年代末，我在重播中观看它，缺少原本的社会背景，我记得自己很困惑。我心想，这当然很好，但你们究竟有什么话要说？这些疯疯癫癫的胡闹中，究竟有什么信息？

这种怀疑也让我想起查理·卓别林《大独裁者》结尾的“正式演说”。那位犹太理发师冒充独裁者阿登诺伊德·欣克尔，抓住机会，在托曼尼亚聚集的人群前热情捍卫民主。他说，他不想统治或征服任何人，相信生活能够自由而美好。他说，问题的根源是贪婪，是“使我们犬儒的知识，使我们冷酷无情、让仇恨毒害世界的聪明”。那么，该怎么办？他说，不要绝望，“因为人的仇恨会过去，独裁者会死去，他们从人民手中夺取的权力，将回到人民手中”。“只要人会死，自由就不会消亡。”[40]因此，在死亡、再生与更新的自然代际周期中，希望始终存在。由于人必有一死，以及我们的诞生性所带来的更新之泉，便没有必要建立代际政治，因为事实上，每一代都必定取代上一代。世代的工作，就是在舞台上趾高气扬、焦虑不安地度过自己的片刻，然后，幸而，再无声息。

哈特：反对代际政治

安德鲁·哈特提出一种更具体的反代际政治论证。他说，这种政治的问题在于：它必须依赖的那些“代际寓言”，实际上是“未经证实的陈套”，几乎不过是“即兴喜剧中笨拙的刻板印象”。[41]哈特随后提出两个主要论点，第一个是方法论上的反对，第二个是道德上的反对。就第一个而言，他说，今天被称为“代际政治”、经常出现在千禧一代处境的网络讨论中的东西，源于比尔·施特劳斯和尼尔·豪从20世纪90年代初开始，在十三本系列著作中推广的一套非正式历史解释理论；两人与《国会台阶》的名声相联系。这些书的标题包括《千禧一代的崛起》《千禧一代上大学》《流行文化中的千禧一代》《千禧一代去工作》等等。哈特说，在这些著作中，施特劳斯和豪阐述了“一种作为历史理论的代际变化周期”，某种“出生次序的代际理论”：存在四种不同的代际人格，其据称的更替模式，使人能够在某种程度上预测未来事件。哈特因此批评代际政治：其底层历史理论依赖对重复历史模式的断言，以及一种他说缺乏连贯性、因而无法证实的世代概念。

哈特想知道，为什么这种政治的支持者认为，可以为一代人确定一种“共识人格”，而我们却不愿对“女性、西班牙裔和加利福尼亚人”等其他群体作出此类概括。他写道，认为“一个1950年出生的穷人与同年出生的亿万富翁之间的共同点，比与一个1995年出生的穷人之间更多”，是可笑的。但这是否像哈特说的那样可笑，并不清楚，尤其考虑到预测分析在当今社会的强大作用时。人们自报的代际态度，在建立消费者与公民行为模式模型时，实际上具有很强的预测力。20世纪60年代初，一个梳鸭尾头、穿工装裤的工人阶级少年，与同龄的世袭亿万富翁，很可能都会跳“薄荷扭扭舞”。至于1995年出生的那一对，大概都需要某种示范才能学会。既然并非所有概括都无根据，就不能仅仅把代际概括斥为有害的本质化或刻板印象。世代共同持有的态度源

于共同经历，这些经历实际上可以在数据集中得到分析性呈现。例如，我想到的是“住房拥有率随时间下降”。而且，哈特多少带着讥讽所说的“共识人格”，与一些熟悉的社会学分析形式并不遥远，例如研究20世纪社会性格性质如何变化，或其他社会本体论实例。

哈特反对代际政治的第二个论点，是它本质上反对团结。这种政治“试图在战争、紧缩、气候变化、资本流动，以及其他威胁撕裂社会的事情上分化人们”。与第一个反对理由一样，这一点似乎也最终归结为：代际政治无助于为阶级斗争建立阶级意识，反而分散注意力。这种思维“威胁着任何能够打破贪婪政治经济精英堡垒的联盟。在我们的政治中，没有世代这个糟糕故事的位置”。先撇开在一个产业工人阶级几乎不复存在的社会中，阶级斗争今天究竟意味着什么这一问题，值得注意的是，对于代际思维本身，或许也存在“代沟”。婴儿潮一代往往认为它制造分裂而拒绝它；千禧一代和Z世代则可能觉得它并无争议。这条分界线似乎与这样一种程度有关：出生于数字时代、生活在气候灾难与大流行影响之下的世代，如今在多大程度上把历史体验看作科幻作家弗诺·文奇、查尔斯·斯特罗斯，以及哲学家比福·贝拉尔迪等人所说的“奇点”。[42]我想试着支持一种观点：当今的代际政治确实有其正当理由，因为这种不断增强的“历史奇点”体验，瓦解了把代际变化理解为连接各世代的连续死亡与再生周期的观念。因此，必须认识到，历史奇点的含义不只是变化速度加快、代沟扩大。它涉及一些事件的发生，以生活于奇点之前的人无法理解的方式，根本改变世界。“历史奇点化”，意味着把变化体验为一种激进的epoché（悬置），一场单程旅程；卓别林的理发师／欣克尔演说中那类希望表达，由此大体失去原有的共鸣。

罗尔斯论代际正义

要更好地感受历史奇点化事件的“之前与之后”，不妨考察约翰·罗尔斯《正义论》（A Theory of Justice，1999）对“代际正义”的处理。[43]请回想，在罗尔斯的思想实验中，社会契约理论的首要原则，以一种旨在符合并重构现代自由主义社会需要与期待的方式推导出来；在这种社会中，“正义即公平”。罗尔斯展示，程序正义如何要求正当优先于善，并依赖一种薄的善理论，在“原初状态”[44]及无知之幕背后选择基本善。罗尔斯写道：“在一个秩序良好的社会中，公民的善观念符合公开认可的正当原则，并为各种基本善安排适当的位置。”[45]某种事物是善，“只有当它符合与既有正当原则一致的生活方式时才成立”。[46]稍后，罗尔斯继续阐明其完整的善理论，涉及与正义原则一致的一组理性个人美好生活计划。[47]

那么，罗尔斯对代际正义问题说了什么？除了维持正义制度的条件、使下一代得以继承，每一代还负有义务，“储存适量的实际资本积累”。[48]注意，不是一个可居住的星球，而是留下一定积累的财富；想必用于社会层面上类似中产受薪者为子女准备大学基金、体面婚礼或首套房首付的事情。他接着说，这种代际社会储蓄的合理额度，取决于此时此地照顾最不利者的能力；尽管“后代无法帮助前代中最不幸者改善处境”，储蓄原则仍可从“原初状态”思想实验的立场确立。[49]因此，罗尔斯通过为其自身版本的可普遍化检验加入一个新变化，解决了代际社会契约原则的问题。跨越世代，各方必须同意一种储蓄原则，确保每一代从前代获得应得之物，并为后来者承担公平份额。因此，在无知之幕的假设下，关键是采用一种自己希望前代也曾遵循的储蓄原则：“我们假设各方会问，在每一个发展水平上，相邻世代的成员彼此抱有什么期待才是合理的。”[50]就当前问题而言，必须认识到这一显著事实：罗尔斯首先以科学哲学家所谓“极限情形”来处理代际相互问责这个切中现实的迫切问题。也就是说，他阐

述“正义储蓄原则”——他坦言这“只是代际正义问题的一个方面”[51]——并不是因为认为代际正义是当代最紧迫的问题之一，而是为了表明，他的原初状态论述能够回答代际正义给当代社会契约理论提出的棘手问题。

同样一种把罗尔斯与我们日益加深的历史紧迫性体验隔开的巨大分水岭，也出现在他进一步描述较完整的善理论时。我指的是，与正义原则一致的正当优先于善的论述，以及随后把善理解为对具体人生计划的理性选择的论述。理性人生计划是什么意思？罗尔斯说，一个人生计划是理性的，当且仅当“它是符合理性选择原则的计划之一”，建立在充分了解自身处境、“仔细考虑后果”的基础上。[52]他重申，理性人生计划对善的定义具有根本意义，因为它“确立了作出价值判断……的基本观点”。[53]因此，在许多可能的理性人生计划中作出选择，是采取道德／理性观点的必要部分，而这是正义理论的一般要求。

但关于人生计划理性的广泛讨论，仍然留下一个问题：“人生计划”本身指什么？罗尔斯回答说，人生计划“不是一幅横跨整个人生的详细行动蓝图”。[54]他描述了某种类似马斯洛需求层次的东西：“它由一组层级化的计划组成，更具体的计划在适当时间填入。”[55]罗尔斯认识到，这一观念要求对某种程度的好运和／或道德运气抱有信心；如今，这种信心并不如自由主义鼎盛时可能拥有的那样充足。而且，在理性人生计划之间选择这一观念，引出许多问题，罗尔斯也十分清楚。例如，他自己指出，在作这种选择时，“一个人今天选择的是以后将拥有什么欲望，或者至少现在决定做某件会影响未来欲望的事”；因为我们在选择未来想成为什么样的人，其中包括从正义社会立场看至关重要的愿望：成为依据理性原则行动的人。就其所言，这当然很好。但其中包含的“当下权威”，以及对于合理安排存在的沉静信心——因为未来被期待能够供养我们——一旦日常生活的真实内容开始消失、工作收割我们的生命权力、主观体验被贝拉尔迪所谓“数字分形化”标记，就开始显得可疑。

值得注意的是，拉莫尔也批评罗尔斯，针对其政治理论关于美好生活的论述所隐含的道德人格观。[56]拉莫尔认为，“生活得好，就是依照理性计划生活”[57]这一观念显然错误，因为“生命太过不羁，无法成为计划的对象”，而且“生命给予的幸福，与其说是我们有理由追求的善，不如说更多是意外降临的善”。[58]拉莫尔认为，如果我们恰当地重视道德运气和意外之善的作用，就必须承认，“善位于按计划生活与任由生活发生这两个极端之间”。[59]拉莫尔拒绝罗尔斯论述所隐含的“当下主义”，指出我们当前的善观念，“既然源于以往经验，就必然不足以涵盖生活尚未向我们展现的价值形式”。[60]拉莫尔的主要主张是：即使我们急于保证正当优先于善，也仍必须在美好生活观念中给偶然和道德运气留下空间。这是对罗尔斯的合理修正。但今天更大的问题，不是罗尔斯面向当下的审慎，与拉莫尔对意外来临之未来的拥抱，哪一方应占主导；而是在实际当下的反乌托邦中，面对不确定、不可预测的未来可能性视野，我们是否还能说自己仍然拥有这样的目的。

历史奇点化与千禧一代体验

弗兰科“比福”贝拉尔迪在《呼吸：混沌与诗》（Breathing: Chaos and Poetry，2018）中写道，“符号流的数字强化，已经打破我们从现代继承的节律”，而“作为价值来源的劳动时间，如今正消融在符号资本主义的混沌维度中”。过去，我们接受受薪劳动，以及日常竞争的战争，“现在，以受薪劳动为基础的秩序正在崩溃”。他说，我们失去了区分“什么相关、什么不相关”的能力，因此在社会最一般的层面上，“以巴洛克式的繁复方式寻找”新的节律。[61]

为了理解我们正在走向何方，贝拉尔迪继而提出一个挑衅性的主张：如今我们已落入现代性的“第二个泛逻辑主义计划”的支配。他称之为“莱布尼茨式”，以区别于黑格尔Aufhebung（扬

弃）的泛逻辑主义；后者以“在历史场域上趋向总体性的意志”为特征。[62]他说，莱布尼茨式泛逻辑主义“完美预示了晚期现代数字串联与金融资本主义的动态”。[63]贝拉尔迪说，在这一新现实中，总体逻辑所处理的不是身体的物理与历史存在，而是“计算单子的虚拟条件，身体被迫服从这些条件”。[64]莱布尼茨的生成性泛逻辑主义，在数字重组原则中得到典型体现，因此它只承认“数据流：它给那些正在工作、生产价值并相互作用的信息单元赋予人工生命……它不承认活生生身体的痛苦，不感知剥削、腐败与战争的混沌”。[65]

贝拉尔迪说，数字网络的创造与联网设备的扩散，加速了过去五十年来一直发生的人类圈变异；与这一网格的互动，使变异渗入日常生活，并通过迫使心灵日益符合数字网络的压力，重新格式化认知活动。但具身生命的某些方面无法被同化，因此我们最终处于一个同时具有虚拟秩序与混沌的空间。贝拉尔迪说，今天我们越来越必须认识到，我们拥有的是“连接领域的秩序，以及连接领域与身体空间相互作用中的混沌”。[66]他从柏格森“社会就是在共同的时间框架中一起呼吸”[67]的说法出发，把当代社会政治、经济，甚至性的视野，描述为寻找某种方式，抵抗并挑战已经确立的秩序，而这一秩序意图使鲜活的身体僵硬，造成某种痉挛，在社会有机体中引发痛苦与喘不过气的状态。[68]

正是在这里，贝拉尔迪对我们这个时代过渡期的讨论，出现鲜明的千禧一代转折。在“纯洁”一节中，他走下哲学—诗意的云端，使用乔纳森·弗兰岑的三部小说——《纠正》（The Corrections）、《自由》（Freedom）和《纯洁》（Purity）——以戏剧性方式呈现我在这里所称的“千禧一代体验的历史奇点化”。贝拉尔迪写道，《纯洁》“描述了心灵被连接性重新格式化的痛苦过程，而这一过程使新自由主义对社会团结的瓦解成为可能”。[69]他写道，社会能量从“身体共同呼吸”的空间迁移到脱离身体的沟通空间，从“结合性的沟通形式迁移到连接性的数字纯洁”；这一过程由艾滋病危机开启，它迫使人们把愉悦与疾

病等同起来，“慢慢把社会生活变成沙漠。此时，悲伤在社会灵魂中安顿下来”。[70]大概可以稳妥地补充：COVID-19传播的社会效应，加速并完成了这一过程，抹去了HIV“仅具有传染性”之后尚存的社会身体残余。

接下来，弗兰岑携《纠正》《自由》和《纯洁》登场。唐·德里罗曾以讽刺与兴奋，描述现代理性的消解和后现代无意义的扩张；“弗兰岑表达的却是随后一代人的情绪，在那里，共享意义的丧失不再是丑闻、苦难或冒险，而是作为不可逾越常态的反乌托邦”。[71]因此，按贝拉尔迪的说法，把弗兰岑称为“数字时代的科马克·麦卡锡”，是有道理的。[72]

贝拉尔迪在《纠正》中，通过兰伯特家三个儿子的故事，接续我们社会心理瓦解的线索；他们的生活像今天许多人一样，在恐慌与抑郁两极之间往复摆动。[73]随后，在《自由》中，我们看到乔伊急于抹去9·11的记忆，因为它对自己关于世界的预设期待造成太大干扰。他从未准备好“把一个如此破坏可预测性链条、撕裂编码生活平滑秩序的事件内化”，因此只能把9·11体验为“不可思议的故障”。[74]贝拉尔迪解释说，在数字心灵中，“事件并不存在。只有信息—神经刺激被记录”。[75]

最后，在第三部《纯洁》中，小说围绕二十来岁的IT专业人士“皮普”（普丽蒂）·泰勒的人生选择展开，她正在寻找一份不稳定的工作。他引用弗兰岑的文字，描述千禧一代发现自己生活于悲惨现实中的体验；他们觉得这现实不真实，因为它违背自己与生俱来的好运权利。他们徒然希望某种机械降神到来，把事情扶正。[76]

由于贝拉尔迪所谓“数字变异”把个人抛入激进的偶然性，使历史体验奇点化，“个人日益不再认为自己能够追求自主的人生计划”。[77]因此，他们不再符合罗尔斯的薄的善理论，因为他们是“不稳定时间的碎片，不断重组的分形”，仅服从竞争，而且只

有在“盈利性规则”下才有效。[78]至于代际正义的含义，以及代际政治的相关性，如果贝拉尔迪是对的，如果今天代际政治的意义在于，对年轻一代而言，历史已经成为奇点，那么，以前用于描述代际关系的那些叙事，或许才是已经不再那么相关的东西。

表明情况可能如此的迹象很多。看看诺姆·乔姆斯基近来的访谈：他以一贯平静的语调告诉我们，我们已抵达人类全部历史上最危险的时刻。[79]或者看看CNN首席气候记者比尔·威尔最近“写给幼子的一封信”；例如，他说：“你学会打开厨房橱柜的那一天，15棵随加利福尼亚的风摇曳了2,000年的巨型红杉，没能熬过2021年。”[80]最后，再想想哈里·斯泰尔斯近来的热门歌曲《不复从前》（“As It Was”）中反复唱的副歌：“在这个世界，只有我们／你知道，一切已不复从前／在这个世界，只有我们／你知道，一切已不复从前／从前，从前／你知道，一切已不同。”[81]

看来，我们已经到了这样一个地步：当卓别林／理发师／欣克尔说“不要绝望，因为人的仇恨会过去，独裁者会死去……只要人会死，自由就不会消亡”时，我们再也无法从中获得安慰。在分界线这一侧，在事件之后，在历史体验奇点化之后，诞生性所带来的更新之泉，不再保证我们具有未来可能性的能力，因而也不再把世代联结起来。哈特说代际政治反对团结，因为它“试图在战争、紧缩、气候变化、资本流动，以及其他威胁撕裂社会的事情上分化人们”，这可能是对的。但也许这并非坏事。而哈里斯说，千禧一代（与Z世代）将成为转折点，这当然正确。此刻，世界唯一的希望在于这样一种可能性：他们或许会与过去世代的假设、生活模式及期待彻底决裂。

第6章原注

1 Malcolm Harris, *Kids These Days: Human Capital and the Making of Millennials*（《如今的孩子们：人力资本与千禧一代的形成》）(New York: Little, Brown and Co., 2017), 4。

2 Anne Helen Petersen, “How Millennials Became the Burnout Generation”（《千禧一代如何成为倦怠的一代》）, *Buzzfeed News*, January 5, 2019, https://www.buzzfeednews.com/article/annehelenpetersen/millennials-burnout-generation-debt-work 。

3 Harris, *Kids These Days*, 4。

4 同上，5。

5 同上，4。

6 同上，11。

7 同上，12。

8 同上，20。

9 同上，14。

10 同上。

11 同上，20。

12 同上，21。

13 同上，25。

14 同上，27。

15 同上，31。

16 同上，39。

17 同上，16。

18 同上，41。

19 同上，43。

20 同上，54。

21 同上，42。

22 同上，55。

23 同上，45。

24 同上，62。

25 同上。

26 同上，49。

27 同上，76。

28 同上。

29 同上，82。

30 同上，83。

31 同上，82。

32 同上，66。

33 同上，94。着重为笔者所加。

34 同上，86。

35 同上，90。

36 同上，91。

37 同上，86。

38 同上，277–78。

39 Andrew Hart，“Against Generational Politics”（《反对代际政治》），*Jacobin*, February 28, 2018, https://jacobin.com/2018/02/generational-theory-millennials-boomers-age-history 。

40 Charlie Chaplin，“Final Speech from the Great Dictator”（《〈大独裁者〉的最后演说》），charliechaplin.com, 2018, https://www.charliechaplin.com/en/films/7-The-Great-Dictator/articles/29-The-Final-Speech-from-The-Great-Dictator 。

41 Hart，“Against Generational Politics.”

42 Vernor Vinge，“The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era”（《即将来临的技术奇点：如何在后人类时代生存》），*Whole Earth Review*, Winter 1993, https://ntrs.nasa.

gov/citations/19940022856；Charles Stross, *Singularity Sky*（《奇点天空》）(New York: Ace Books, 2003)；Franco “Bifo” Berardi, *Breathing: Chaos and Poetry*（《呼吸：混沌与诗》）(Los Angeles: Semiotext(e), 2018)；以及Franco “Bifo” Berardi, *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*（《未来可能性：无能的时代与可能性的视野》）(London: Verso, 2017)。

43 John Rawls, *A Theory of Justice*（《正义论》）(Cambridge: Harvard University Press, 1999), 251。

44 同上，348。

45 同上，347。

46 同上，348。

47 同上，358。

48 同上，252。

49 同上，252–54。

50 同上，255。

51 同上，252。

52 同上，359。

53 同上。

54 同上，360。

55 同上。

56 Charles Larmore, “The Idea of a Life Plan”（《人生计划的观念》）, *Social Philosophy and Policy Foundation Journal* 16, no. 1 (1999): 96–112。〔译注：原文正文写作John Larmore，注释著录为Charles Larmore；这里正文以姓氏表述，保留著录并注明不一致。〕

57 同上，111。

58 同上，96。

59 同上，103。

60 同上，99。

61 Berardi, *Breathing*, 41, 37。

62 同上，57。

63 同上，60。

64 同上，58。

65 同上，59。

66 同上，65。

67 同上，25。

68 同上，23–34。

69 同上，86。

70 同上，71。

71 同上，76。

72 同上，84。

73 同上，75。

74 同上，78。

75 同上。

76 同上。

77 同上，87。

78 同上。

79 George Eaton，“Noam Chomsky: ‘We’re Approaching the Most Dangerous Point in Human History’”（《诺姆·乔姆斯基：“我们正接近人类历史上最危险的时刻”》），*The New Statesman*, April 6, 2022, https://www.newstatesman.com/encounter/2022/04/noam-chomsky-were-approaching-the-most-dangerous-point-in-human-history 。

80 Bill Weir，“To My Son, Born during the Climate Crisis: Get Mad and Get Ready”（《致我在气候危机中出生的儿子：愤怒起来，做好准备》），*CNN Travel*, April 22, 2022, https://www.cnn.com/travel/article/climate-change-bill-weir-letter-to-son-wt-scn/index.html 。

81 Harry Styles，“As It Was”（《不复从前》），track 4 from *Harry’s House*（《哈里的房子》）(Columbia Records, 2022)。

第二部 使劳动去商品化，重新编织社会关系

第7章 劳动与工作：一次哲学漫步

> 界定“熟练”与“非熟练”的旧有等级似乎正在消解。有些人仍在等待进一步的变化，期待引入低碳岗位来替代失去的岗位，或实行全民基本收入，或彻底重新思考劳动的价值。
>
> ——内斯琳·马利克，《卫报》，2020年5月18日

我们究竟能不能清楚理解劳动与工作的区别？汉娜·阿伦特在《人的境况》（*The Human Condition*）中告诉我们，每一种古代和现代的欧洲语言，都“有两个在词源上毫不相关的词，用来指称我们已经视为同一种活动的事物；即使这两个词始终被当作同义词使用，语言仍保留着它们”。[1] 阿伦特显然对此心存疑问。如果意思确实完全相同，为什么需要两个词？这里一定至少存在着某种缘由，因为现代语言顽强地保留着这两个说法。如果转而考察我们当代的日常用法，就能听见种种区分的回声；这些区分来自假设截然不同的各种语境，并流传至今。请看下面这个虚构的例子：作为一名白领专业人士，我去上班（work），到了那里，便坐在办公室里（我是一名办公室职员，office worker）。向窗外望去，我看见一些体力劳动者（laborers）在挖沟。午饭时，我未能按时回到办公室，因为参加抗议的雇员——他们是工会成员（因而也属于范围更广的有组织劳工运动）——正在设置纠察线，堵住了道路。

这里究竟发生了什么？为什么我的活动被称为“工作”（work），挖沟者的活动却被称为“劳动”（labor）？是因为后者所做的事情涉及改造自然吗？还是因为这种工作被认为不需

要技能？抑或主要是因为那个人是所谓的日雇工？另外，为什么有些雇员（通常被称作“工人”）由集体谈判来代表，另一些人的薪酬和福利却由市场估值决定？两类人不都是在用自己的劳动换取工资吗？是因为后面这些工作者被认为技能更高？还是因为他们作为领取固定薪酬的雇员，至少在一定程度上被认为“属于管理层”？

我们在日常生活中模糊地感到，自己看待维生劳动、工资工作、受薪雇佣和无偿工作的方式有所不同；除此之外，还有一段复杂的历史，其中的其他考量也可能视情境而介入。例如，谈到熟练工作，就存在着为了使用价值而制作东西（大体上属于前现代活动），与为了交换价值而制作东西（现代、以市场为基础的货币经济）之间的区别。近代早期存在着把劳动划分为生产性与非生产性、熟练与非熟练、体力与脑力的观念；对于工作与闲暇以及／或者沉思的关系，古代与现代也有相互对立的观念。最后，传统马克思主义对左翼运动还持续具有影响。在这里，我具体指的是马克思对“劳动”与“劳动力”的基本区分，以及他将工业无产阶级（工人阶级）认定为革命变革的主体，由其使异化的雇佣劳动状态转变为无阶级社会乌托邦中的非异化劳动。

我要说清楚：我并不是说，人们从事各种工作的身份和经验（包括阶级的各种文化标记），对于我们为何作为农场工人、机器操作工、家具木工、金融分析师、工程师、护士和持家者往往彼此分立，几乎没有或者完全没有关系。例如，专业—管理阶层成员的生活围绕工作、工作、再工作展开，却又理所当然地觉得，劳工组织之类的事情离他们非常遥远，这背后有各式各样的原因，即使这些理由如今已远没有从前那么充分。然而，一个事实依旧成立：在当下这个资本主义交换的时代，几乎所有人之所以能吃上饭，都是因为有人在劳动力市场上用自己的劳动换取了工资。如果从这个广义上说，所有工作都是雇佣劳动，那么，我们为什么仍然对劳动与工作的不同，作出一系列彼此冲突的区分？

劳动与工作？还是我们所熟知的工作？

迄今为止，我基本上避免深究“劳动与工作”的关系，而是一直固执地使用一个新造的、由连字符连接的名词短语：“我们所熟知的工作”（work-as-we-know-it）。我这么做，很大程度上是希望能以某种方式避开刚才描述的混乱。毕竟，当当代新自由主义工作机器中的几乎每一个人，都正在遭遇同一套日益悲惨的处境时，为什么还要陷入一场遗产横跨数千年的复杂概念争论？“我们所熟知的工作”代表着美国工作的新现实：一种越来越普遍的混合物，其中有后福特主义的不稳定性、高度金融化的企业、狗屁工作、新食利者体制下的债务苦役、专断的雇佣契约、工作与私人生活之间模糊不清的界线，还有绝非一点点的压力、焦虑、抑郁和绝望。

以这种方式聚焦于工作的经验，使我能够自由探究彼得·弗莱明的问题：“能不能将当代资本主义核心处的不可能性，在政治上激活，以反对并逃离工作？”到这里为止，我大体上一直认为，如今阻挡后工作政治想象，以及对新自由主义资本主义及其严苛条款与条件的广泛拒绝的，只有无处不在的资本主义现实主义意识形态。但是，如果我们还想有希望辨认出一种新型、非传统的团结形式，一种有能力在文化层面拒绝我们所熟知的工作的团结形式，就也必须在克服围绕劳动与工作的那一大堆混乱方面有所进展。为此，我们需要转移焦点。我们需要能够准确说出，现代时期的工作究竟意味着什么，以此为基准来评估其边界与排除机制的意义，并理解当代技术和社会经济条件的变化，如何召唤出政治与社会反抗的新动力。在疫情条件下，情况变得更加尖锐；例如，对“必要工作者”的认定，正在颠覆当代所谓人力资本的等级体系。

重新思考工作，以超越劳工主义

要了解最近关于劳动与工作的观念交锋，可以看看英国经济学家盖伊·斯坦丁的《左翼应停止将劳动等同于工作》（“The Left Should Stop Equating Labour with Work”）。[2] 作为对英国劳工主义——数十年来争取管理层作出具体让步的事业——的总体批评的一部分，斯坦丁呼吁结束他所认为的“把工作系统性地歪曲为劳动”，并主张，社会民主主义者如果想停止在选举中失利，就需要在工作问题上采取更进步和／或更激进的立场。他希望扩大工作的定义，把人们在公域中从事生产性活动的所有不同方式都计算在内，而不仅仅计算他们在雇佣劳动条件下的生产力。斯坦丁说，每天有偿照顾别人家的亲属三小时算是工作，而每天花六小时照顾自己的亲属却不算，这实在荒谬。不过，他说，这一切真正令人震惊的地方，并不是这种作为雇佣劳动的工作在当代新自由主义下占据主导地位，而是社会民主主义者大体上与中右翼政党共享这一基本立场。

左翼“将充分就业的观念供上神坛”，因而落入了政治陷阱，因为这样做，无非意味着“尽可能增加从事劳动、处于从属于老板的地位的人数”。在斯坦丁看来，“拥有一份工作，就能给人尊严、地位，以及融入社会的手段或对社会的归属感”，这种观念是一种有害的虚假意识。对大多数人来说，既然职位只是一种工具，“就没有正当理由把它们抬高到其他形式的工作之上”。此外，劳工主义事业在战略上曾经合理的那些条件，如今已经瓦解：越来越多的工作是在正规工作场所之外、在劳动时间之外完成的；而持续把创造就业置于环境之上，也常常让劳工运动在气候问题上站错立场。斯坦丁呼吁采取一种新的、非劳工主义的方法，使“并非劳动的工作的价值——通常称为使用价值——至少获得与劳动的价值——交换价值——同等的分量”。

总体而言，斯坦丁这番充满热忱的呼吁，有许多值得赞赏之处。但有些事情，至少从表面上看，仍相当令人困惑。例如，将劳动与工作如此彻底地分离，怎么能重新展开对一切雇佣劳动之异化性质的总体批判（他也希望借此反对劳工主义）？这很难理解。斯坦丁的基本假定是，“劳动等于资本主义条件下的雇佣劳动”；相比之下，工作则更一般、更广泛，因而更具包容性，在意义上也更具有跨历史性。就其所及而言，这没有问题。工作应当被承认为不只是雇佣劳动。然而，将工作不公正地归约为雇佣劳动，实际上对我们的时代具有决定性意义；这不是一厢情愿就能消除的。毕竟，马克思的特定意图恰恰是将一切工作向雇佣劳动的归约，界定为一个必须通过政治行动解决的结构性问题。因此，必须找到一种方式，肯定具有社会必要性却无偿的工作的使用价值，同时不忽视它所构成的政治问题。当然，如果无偿劳动是工作，那么作为异化劳动的雇佣劳动，也同样是工作。我们必须同时顾及婴儿与洗澡水。所有这些又把我们带回那个必须回应的核心困惑：劳动与工作的关系。

阿伦特与劳动动物的惨胜

细读阿伦特影响深远的《人的境况》（1958），会看到对劳动与工作问题一种截然不同的处理方式（唉，也要复杂无数倍）。从最直接的意义上说，她在这本书中的任务，是说明“人的境况最基本的表达形式”——她认定为劳动、制作与行动——如何在古代世界、中世纪，以及现代分别以不同方式表现出来。[3] 但我们必须认识到，阿伦特对这些“一般人类能力”的关注，实际上服务于一个非常特定的目的。要真正理解她所说的，几乎必须倒着读这本书，因为贯穿全书的逻辑在本质上是一种回溯。在考察这片领域时，她想解释，为什么在现代，“劳动与制作之间的区分被放弃了，取而代之的是对劳动的偏重”，以及整个现代为何最终一致认同，是“劳动（而非理性）使人与其他动物区分开来”。[4]

［本节及下文论及阿伦特特有的区分时，*work* 译作“制作”，*labor* 译作“劳动”。］

现代“在理论上带来了对劳动的颂扬，并且在事实上导致整个社会转变为劳动社会”。[5] 通过追踪她所谓的 *vita activa*（“积极生活”，理解为劳动、制作和行动）相对于 *vita contemplativa*（“沉思生活”）地位的上升，阿伦特为自己的解释作好了铺垫：人作为 *animal laborans*（“劳动动物”），何以出人意料地战胜了作为 *homo faber*（作为制造者、工具制作者和世界建造者的人）的自身。[6] 要跟上贯穿全书的这段极其复杂的概念史，把阿伦特想成方块舞的喊令者，会很有帮助。在现代的舞台上，有一阵子，阿伦特喊出了 *homo faber*，于是舞者们绕身换位。接着，如同可怜的 *contemplativa*（她先前已在舞蹈中喘不过气，只好坐下来）一样，*faber* 也回到了自己的原位。然而，事情甚至还没有到此为止。阿伦特这样做的最终目的，是理解一种她称为“现代世界异化”或“入世禁欲主义”的现象的起源和意义；她认为，这是现代的界定性特征。[7] 我早说了，这很复杂。

在本章及接下来的两章，我将把阿伦特《人的境况》中的论证，与成熟时期卡尔·马克思在《资本论》（*Capital*）中的观点进行比较，从而考察劳动与工作的关系。我们将看到，对阿伦特和马克思而言，现代事实上都已经把工作的概念归约为劳动（雇佣劳动）的概念。不过，尽管存在这一广泛共识，令人好奇的是，他们对于这一切意味着什么却有相当深刻的分歧。在努力澄清这一共识／分歧的基础时，我也希望能涵盖劳动与工作这一概念动态关系中，大部分有意义的变化形态。本章主要阐述阿伦特的论证；第8章聚焦于马克思的抽象劳动概念。我以一次哲学漫游的形式来探讨这个问题。我当然不是劳动经济学家，但我相信，面对边际主义的经济学假设，维护一种“后马克思主义”的劳动价值论，具有充分的依据。[8] 然而，要论证价值理论本身持续具有的相关性，将会是另一项完全不同的事业。

阿伦特（一）：论前现代的劳动与制作

读过《人的境况》的人，大多会记得阿伦特对劳动与制作之别所作的鲜明叙述。她提出的描述，勾勒了从古希腊城邦直到近代早期，劳动与制作关系的基本历史；其间只有沉思活动的地位在中世纪稍有变化。首先要理解的是，一开始，劳动与制作所指的区别，就是“劳动着的身体与双手的制作”之间的区别。[9] *Animal laborans*（作为“劳动动物”的人）为了获取生活必需品，“将自己的劳动与自然产物混合”；*homo faber*（作为制造者／制作者的人）则“制造并加工，而不是与之混合”。[10]

诚然，劳动有时看起来像制作。例如，耕种土地改变了地貌，在这个意义上，它留下了某种产品。但是，耕地并不是“本身即可供使用的物品，因为它需要一次又一次地被劳动”。[11] 在这里，具有决定性意义的，正是这种特定的重复。阿伦特说，制作内含的潜在增殖，“在原则上不同于作为劳动标志的重复”。工匠的重复冲动，来自赚取维生手段的需要；因此，制作过程之所以反复进行，其原因其实是在“它自身之外”，这与“劳动所固有的强制性重复”有所不同。[12] 正是这种对自然循环必然性的贴近，让我们把劳动的重复感受为辛劳。古人认为，完全由必然性支配（只受自然规律和过程支配），与作为人而活动的状态相反，因为这样的生存缺少人类自由产物所具有的自发性。[13]

前现代对于劳动与制作的区分，起初会使我们无所适从，因为这种区分清晰得过于鲜明，也因为阿伦特的分析方法相当独特，不过那是另一个话题。相比之下，在现代，一切都被彻底搅混了：我们在市场上交换自然产物、有用的手工制品，也交换自己的劳动力——所有这些都作为商品来换取货币；为了满足需求和欲望，我们几乎购买一切所需之物。然而，在古希腊，尽管那里同样存在货币经济、物物交换制度，也存在奴隶劳动和维生劳动，*laborans* 作为“自然、土地的仆人”的意味，[14] 仍远没有像今天这样消退。

阿伦特不遗余力地试图说明，用拉丁文 *animal laborans* 来描述古人能够辨认的这种基本人类形态，并不具有严格意义上的贬义。把从事某些活动的人称为劳动动物，与像亚里士多德那样，把从事另外一些活动的人称为理性动物相比，并不带有更多偏见。阿伦特也无意暗示，劳动在其身体运动、与劳动混合而创造的产物，乃至其重复性之中，不会产生满足。问题只在于：一个人完全被束缚在这种自然必然性的循环中，就没有时间或空间去做那些具有独特人性和自发性的事情（政治领域中的行动，以及对美、善、真的沉思）。

至于制作，阿伦特所描绘的 *homo faber* 形象，在她关于前现代世界的社会本体论中，也同样醒目。劳动动物的活动受到“身体感受、快乐或痛苦、欲望与满足”的指引；制造却是在“某个模型的指导下进行的，对象按照这一模型建造”。[15] 在这个意义上，指引制造者的东西（无论存在于心眼中，还是呈现为蓝图），先于实际的制作过程，“这与劳动者体内生命过程的迫切要求先于实际劳动过程，大体相同”。[16] 然而，重大的区别依然在于：*homo faber* 生产各式各样供使用的物品，而劳动动物的产品缺少她所谓“真正的物化”，即所生产之物具有持久性，因而“其存在一劳永逸地得到了保障”。[17] 她说，劳动动物的产品适合消费，而 *homo faber* 的产品适合使用。*Homo faber*“制造形形色色、无穷无尽的物品”，[18] 因此，确实以所有这些耐用品为构件，造出了我们共同生活的人类世界。连同稳定的物体——我们据以确立一般的客观性概念（我看见面前这把椅子……）——阿伦特还希望我们认识到，这些物品的耐久性也成了现代财产概念的基础，而它们所被赋予的价值，则构成了商品交换市场的基础，使后者成为现代生活的主导性组成部分。

如果读《人的境况》读到这里便停下，那么，你确实会带走一种关于劳动与制作之别的答案。但即使阿伦特对这套古代世界的区分是正确的，这对于凝视着这面遥远镜子的我们究竟有什么关系，仍不清楚。毕竟，我们不是像夏尔的霍比特人那样，为物品

的实用性而制造物品的单纯工匠。那么，阿伦特为什么如此费心地区分这些社会历史形态（*Homo laborans*、*homo faber*），尤其考虑到它们共存于同一个前现代世界，而且即使在希腊城邦中，二者的区别也并非极其显著？

请记住，在阿伦特看来，作为一个整体的积极生活（即包括满足基本需求、生活在人为建造的世界之中，以及与他人交往的复合体），代表着古代政治生活及其支撑条件。因此，在这幅描绘古代城邦及其后续时代中人类能力及相关活动的图景里，阿伦特真正想突出的，根本不是劳动与制作本身的对照，而是积极生活（包括劳动、制作和行动）与沉思生活的对照：沉思即 *theoria* 活动，古代和中世纪的知识世界认为它是人作为人所能达到的最高活动层次。所以，对劳动与制作的最初界定，实际上是一种基准，只是解释过程的第一步：低微的劳动动物，如何最终在现代“登顶”，击败理性动物（*animal rationale*）、政治人（*homo politicus*）和制作人（*homo faber*）等形象，终于独自成为人的界定性特征。

阿伦特（二）：论独属于现代的劳动与制作

那么，按照阿伦特的看法，随着现代的到来，究竟是哪些剧烈变化如此改造了劳动与制作？到目前为止，我们只知道这一点：劳动与制作的现代转变，以某种尚不十分清楚的方式，涉及古代／中世纪沉思生活与积极生活之间等级秩序的全面逆转。从大处说，她接着指出的这种逆转的原因，就是那些最常被视为通向现代本身的门槛事件：新教宗教改革、新大陆的发现，以及现代科学的兴起。[19]

就新科学而言，阿伦特似乎想说明，它的兴起如何使我们的朋友 *homo faber* 获得新的优越地位，并由此促成那场大逆转：人只有信赖双手的巧思之后，求知欲才能得到满足。对仪器和工具的

依赖不断增加，[20] 随之而来的是，关注过程和方法，甚于预先给定的目的；[21] 自然知识的数学化；[22] 功用优先于意义。[23] 这些都成了现代的标志。因此，在启蒙运动早期，一个由这类工匠组成的社会推崇自然神论的“钟表匠上帝”，也就不足为奇了。[24]

阿伦特论述地理大发现时代的那些段落，是全书最奇特的内容之一。发现美洲，如何支持我们正在讨论的趋势？她说，是缩小。整个世界被绘制成地图，因而被压缩为一个确定的量；世界由此以某种方式祛魅，并与其他将 *homo faber* 推到前台的因素相互契合。[25]

她关于宗教改革作用的看法，主要涉及普遍的现代劳动阶级的兴起。宗教改革打乱了北方国家经济生活的传统模式，其影响最终传播到各处。这一过程始于对教会财产和农民劳动的征夺。对群体身份的征夺与世俗化改变了劳动，创造了第一个普遍的工人阶级，而这是资本主义广泛积累的必要条件。[26]

她关于“劳动动物”最终获胜的其余大部分论述，关涉的是：在新近取得优越地位的积极生活内部，*homo faber* 兴衰的更直接原因。阿伦特认为，积极生活新获得的声望，理应抬升的是制作人，而不是劳动动物；这看来颇为合理。然而，沉思生活被挤到边缘，实际上已包含了制作人灭亡的种子，[27] 最终解释了为什么他只能像某个注定灭绝的阿法南方古猿一样，昂首阔步地登场一小会儿。

她写道，从世界建造者向主要充当工具制作者的微妙转变，也包含了手段凌驾于目的的逆转，因此，*homo faber* 制作的“最终产品”，“不再是真正的目的”。[28] 有用性成为制造的目的，取代了被理解为沉思对象的指导模型。最后，她说，“现代历史的转折点到来”，是“有机生命发展的形象，取代了钟表匠的形象之时；钟表匠必定优于一切以他为原因的钟表”。[29] 因此，这第二

次重大逆转涉及过程概念的演变，“它的概念与范畴，完全不属于 *homo faber* 的需要与理想”。这组关于“制作人的兴衰”的关键段落，推进得相当迅速，也相当难以理解。就目前的目的而言，只要说，根据阿伦特，“制作人的失败，也许可以用现代科学的进展来解释”，就足够了。[30] 我们不必花更多时间来拆解这一点，因为正如她自己指出的，制作人消亡的原因并非最重要的事情：“仍然有待解释的是，为什么这次失败以劳动动物的胜利而告终。”[31]

如果读《人的境况》不够仔细，人们可能会以为，人作为“劳动动物”最终无处不在，是因为再也没有其他竞争者屹立不倒了。有点像小型哺乳动物之所以统治地球，是因为霸王龙都躺在沼泽地里慢慢变成化石。但如果仔细观察，就会发现，在广泛叙述那些导致独特现代意识形成的门槛事件的同时，阿伦特也支持这样一种看法：劳动与制作，主要是被资本主义改变的。

阿伦特与现代对劳动力的发现

最初，在近代早期，劳动与制作的关系，看上去与古代观念很相似。例如，在亚当·斯密和约翰·洛克那里，你会看到工作被描述为生产性的或非生产性的，与先前的区分一致；同时期其他政治经济学作家则谈论熟练与非熟练，等等。然而，也能看见一些重大变化正在发生；阿伦特指出了这些变化：

请回想，*homo faber* 在建造整个人造世界、也就是我们过社会生活的世界时，如何为洛克提供了他阐述现代私有财产概念所需要的耐久物体。

也请回想，*homo faber* 在生产可供使用之物时，也逐渐开始在市场上以之换取货币，从而为斯密提供了“他为交换市场所需要的价值”。

最后，再请回想：宗教改革之后，由于它所产生的复杂历史效应，我们首次看到，随着普遍的工人阶级出现，劳动发生了转变，而这又是资本主义财富积累的必要条件。

把这些线索连起来，我们便能看到，阿伦特正在描述：建造世界、制作工具的 *homo faber*，如何通过制造各式各样具有使用价值的物品，启动了一连串对劳动产生决定性改变的事件。对 *homo faber* 而言，“劳动力只是实现必要的更高目的——即一件使用物品或一件交换物品——的手段”。[32] 但一旦我们确实走出了我喜欢称为“夏尔”的地方（那个以制作使用价值为特征的神话般前现代世界），进入交换市场，就会发生某些事情。首先，为工资而照料机器的半熟练活动，把先前的制作变成了劳动，而“以电力为特征”的自动化阶段强化了这一趋势。按照阿伦特的说法，在这个阶段，我们看到的“并不是旧有手工艺的巨大扩张和延续”，“*homo faber* 的范畴［……］不再适用”。[33] 一旦 *homo faber* 为赚取维生的钱而反复制作东西，她或他就变成了劳动者：“在一个交换占据首要地位的社会中，劳动者成为财产所有者，成为自己劳动力的所有者。”[34]

由此可见，在“劳动与制作的区分被放弃，取而代之的是对劳动的偏重”的时候，这一转变显然不只涉及制作，也涉及劳动。古代劳动“没有留下任何东西”；但在现代，阿伦特说，“即使劳动的产品并不持久，它也具有生产力”。[35] 劳动之所以看似压倒了制作，是因为伴随教会财产和封建佃农获得解放的，还有别的东西。现代产生了“历史上第一个自由劳动阶级”，[36] 而劳动力本身固有的力量也得到了释放（强调为我所加）。[37] 各种制作者与劳动者“同样成为财产所有者”，恰恰因为除了已经生产出来的有用物品之外，他们还拥有别的可以在市场上交换的东西：他们的劳动力中所包含的剩余价值。因此，他们在与雇主订约、于一段时间内从事工作时，提供了资本主义企业所需要的抽象劳动。

阿伦特写道，市场资本主义标志着这样一种转变：从以使用价值来理解的 *homo faber*，转向交换价值条件下的异化雇佣劳动。[38] 这似乎与马克思完全一致。然而，她似乎不愿意像马克思那样说，这种转变才是真正关键的发展，足以解释为什么在现代“劳动与制作的区分被放弃，取而代之的是对劳动的偏重”。如果资本主义社会的到来，从根本上改变了劳动与制作，事实上将各种各样的工作归约为雇佣劳动，那么，她为什么又把它与现代意识的其他种种转变并列，仅仅降格为一个共同因素？《人的境况》中与此有关的关键表述，原来是下面这句话：“世界异化，而不是马克思所认为的自我异化，才是现代的标志。”[39] 我将在第8章解释：作出这一表述时，阿伦特显然选择了马克斯·韦伯，而非马克思，作为统摄全书的思想天才，尽管她的主题是现代劳动社会，而不是“资本主义精神”本身。

在形式上，阿伦特极其复杂的叙述，依赖于效应史：展示各种事件与趋势，如何通过始料未及的因果传承线索，解释重大的概念转变。她对这种跨历史批判的偏爱，与她对古希腊政治的崇敬有关，也与其反面有关，即她全盘拒绝现代社会科学的方法与意图。这种对城邦的崇敬（以及与此相关的、缺少一个能发挥作用的现代社会概念），有助于解释，为什么她一方面可以毫不拘束地欣赏马克思，将他的思想融入自己的叙述，另一方面却又拒绝追随他的引导。

马克思论抽象劳动与社会支配

阿伦特和马克思一样，说现代把工作归约为劳动；她还说，马克思对劳动力的论述，是“他整个体系中最富原创性、最具革命性的要素”。[40] 她也认识到，制造业社会的兴起，带来了一个劳动社会：这个社会评价人，并不把人当作人，而是“根据他们在劳动过程中履行的职能”，[41] 也就是说，把人视作商品。那么，考虑到两人最终存在如此大的分歧，应该如何理解阿伦特与马克思

关于现代劳动与工作的表面相似性？为弄清这一点，描述马克思成熟时期劳动理论的几个关键方面，以此回应阿伦特，是有益的。为此，在这三章中，我遵循了一些著名批评者的洞见，他们倾向于透过马克思后期著作的棱镜，来理解他的整体思想；其中包括路易·阿尔都塞、莱谢克·科拉科夫斯基、哈里·布雷弗曼、迈克尔·赫德森，尤其是莫伊舍·波斯顿。[42] 最后看来，阿伦特之所以与马克思分道扬镳，主要是因为她未能充分把握马克思关于劳动力——即他在《资本论》中所谓“那种极其特殊的商品”——的论述的全部意义。[43]

第7章原注

1 Hannah Arendt, *The Human Condition*［《人的境况》］(Chicago: University of Chicago Press, 1998), 80。

2 Guy Standing, “The Left Should Stop Equating Labor with Work”［《左翼应停止将劳动等同于工作》］, *SocialEurope*, March 23, 2018, https://www.socialeurope.eu/why-work-not-labour-is-ecological-imperative。

3 Arendt, *The Human Condition*, 5。

4 同上，86。

5 同上，4。

6 阿伦特对 *homo faber* 一词的使用颇有弹性。她反复说，*homo faber* 是制造者（同上，139、140、149、151、155）；她也说，*homo faber* 进行工具化（156），是工具制作者（151）。除此之外，她还反复告诉我们：作为制造者，*homo faber* 创造人造物，因而也是世界建造者；*homo faber* 建立一个物的世界（144、151），包含指向建造世界的那些人类能力（307）。

7 同上，251、254。

8 参见 Maurice Dobb, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith*［《亚当·斯密以来的价值与分配理论》］(London: Cambridge

University Press, 1973)；Mariana Mazzucato, *The Value of Everything*［《万物的价值》］(New York: Public Affairs, 2018)。

9 Arendt, *The Human Condition*, 85。

10 同上，136。

11 同上，139。

12 同上，142。

13 一些历史学家主张，关于古希腊鄙视劳动与制作的这一断言，很可能言过其实。例如，参见 Catharina Lis，“Perceptions of Work in Classical Antiquity”［《古典时代对工作的认识》］, in *The Idea of Work in Europe from Antiquity to Modern Times*［《欧洲从古代到现代的工作观念》］, eds. Joseph Ehmer and Catharina Lis (New York: Routledge, 2009), 33–68。利斯写道：“只有在精英自利的语言中，‘摆脱工作’才与幸福和财富联系在一起”（35）。利斯认为，如果我们越出哲学家和政治家的见证，就能实际听见关于劳动与工作的多重声音，其中突出的是把 *pónos* 视为生产性德性的观念，正如赫西俄德的《工作与时日》，以及欧里庇得斯和阿里斯托芬的戏剧所展现的那样。

14 Arendt, *The Human Condition*, 139。

15 同上，140。

16 同上。

17 同上，139。

18 同上，136。

19 同上，248。

20 同上，261。

21 同上，296。

22 同上，264–65。

23 同上，156–57。

24 同上，297。

25 同上，250–51。

26 同上，252–55。

27 同上，307。

28 同上，308。

29 同上，312。

30 同上，313。

31 同上。

32 同上，162。

33 同上，148。

34 同上，162。

35 同上，88。

36 同上，255。

37 同上。

38 同上，163。

39 同上，254。

40 同上，88。

41 同上，162。

42 然而，正如瑟伦·莫最近所断言的，马克思具有多重声音。早期与晚期、《政治经济学批判大纲》与《资本论》之间，并不一定存在严重矛盾。这也不只是偏好或着重何处的问题。与拒绝政治相适应的资本批判，需要一种相容论：既说明横向支配，也说明纵向支配；既将拜物教视作现代社会存在的构成性要素，也将它视作统治阶级的意识形态。参见 Søren Mau, *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*［《无声的强制：资本经济权力的马克思主义理论》］(London: Verso, 2023)。

43 “一种商品，它的使用价值具有成为价值源泉的特殊属性”；Karl Marx, *Capital*, Vol. 1［《资本论》第1卷］(London: Penguin, 1990), 270, 274。

第8章 阿伦特与马克思论现代雇佣劳动

> 资产阶级抹去了向来受人尊敬、令人敬畏的每一种职业的神圣光环。它把医生、律师、牧师、诗人、科学家，变成了它付钱雇用的劳动者。
>
> ——卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯，《共产党宣言》（1848）

在第7章，我通过探讨汉娜·阿伦特在《人的境况》中所描绘的这些概念的历史，尝试回应劳动与工作之间持续存在的混乱。我相当惊讶地发现，阿伦特的立场（到头来）似乎与马克思趋于一致：现代事实上把工作的概念归约为雇佣劳动；而如此理解的工作，本质上是在劳动力市场上作为商品出售给雇主的劳动力。[1]

阿伦特这本书的优点之一，就是不断提醒我们，事情并非一直如此。在有记载的人类历史的大部分时间里，人类（尽管人口规模相对很小）从事维生劳动、制作有用物品，并没有人实际付给他们工资，让他们花时间从事这些活动。当然，有些人确实是奴隶。另一些人在世袭土地或教会地产上劳作，或者是居住在城镇中的自由人；在每一种情况下，他们及“他们的妇女和儿童”，都按照各自特定的文化、社会经济和政治环境所规定的各种方式，处置剩余产品。然而，即使直到近代早期的重商主义时代，也没有人依照雇佣契约，在一家专门为生产商品、出售获利和扩张资本而设计的现代资本主义企业中工作。正因为如此，《人的境况》名义上讨论现代劳动的政治含义与意义，却放弃了对工业资本主义的任何实质性分析，才如此令人惊讶。她在指出市场资

本主义标志着从按使用价值理解的 *homo faber*，向交换价值条件下的异化雇佣劳动过渡时，似乎只是认可了马克思的说法。[2]

然而，尽管提到了异化雇佣劳动，她对劳动与制作的分析，却奇怪地停留在重商主义下的市场交换："*homo faber* 的公共领域是交换市场。"[3] 制造者在那里相遇时，"不是作为人相遇，而是作为商品和交换价值的所有者相遇"。在交换占首要地位的社会，"劳动者成为财产所有者，成为自己劳动力的所有者"。[4] 从这里开始，尽管表面上赞同马克思，阿伦特却省略了对制造业阶级兴起的分析以及政治经济学批判，转而走向其他方向。但这是为什么？为什么到这里就停下？尤其是，《资本论》的一个关键举措，恰恰是试图让我们离开交换层面（在这个层面上，工人获得收入的目标与资本家索求剩余价值，被当作对等的事物），转而聚焦于以工资为基础的生产层面，也就是劳动过程本身。

难道即使到现在，我们还应该像各地资本家仍不断劝诱我们去做的那样，把自己的劳动力视为相应数量的人力资本吗？还是说，追随马克思，转而把它视作一种商品，并接受这种理解可能带来的一切后果，才更有说服力？美国对COVID-19疫情的反乌托邦式应对，为我们提供了响亮的证言，表明仅仅信赖市场逻辑，让它在一切事情上为我们指明方向，是多么有害；以至于有些人真的愿意为它而死，仿佛市场并非一种抽象物。面对当前这种社会刺激，我想试着为自己重新唤起"劳动力—商品—货币交换—资本"这一关联独有的怪异性，以及它如何从根本上构造了我们的社会关系。

做到这一点很难。在资产阶级民主国家的可能性与后果中生活了150多年之后，几乎一切都已被彻底自然化。要体会资产阶级革命中真正具有革命性的东西，就必须付出相当大的努力，从无处不在的资本主义现实主义经验中将其夺回。但这份努力值得付出，因为这里正是资本主义现实主义的堡垒，它最深处的圣殿。当然，试图主张资产阶级革命和自由主义国家完全没有物质成就，

或者这一阶段的现代社会与政治发展其实是个可怕的错误，只会白费时间。然而，面对日益强化的先进技术资本主义的文化逻辑，更不必说它的不可持续性，抽象劳动的全部含义，需要被远为广泛地认识并置于前景。或许，现在又到了敢于认真对待以下社会形态之深远意义的时刻：在其中，价值完全通过商品形式得到表达，一切社会现实都系于这一根本决定，即为了让我们活下去，几乎每个人都必须在市场上出售自己的劳动时间，换取工资。因此，本章的目标，是试着更新我对马克思在《资本论》第1卷中关于劳动力与资本关系的理解。我这样做，是要为第9章铺垫；在那里，我将比较阿伦特与马克思关于这一关乎劳动与工作、影响深远的世界历史性发展的首要含义与意义，各自作何解释。

9—9—6：马云与兽的印记

如果你曾与中国科技业有过商务往来，或许你也熟悉一种如今被称为“9—9—6”的做法。如果你不太熟悉（而且还有一点阅读障碍），误以为这一定指的是“兽的印记”，也情有可原，尤其因为事实证明，这种理解与真相并不相距太远。所谓9—9—6，是某些中国公司普遍期待雇员理所当然地从早上9点工作到晚上9点，每周工作6天。2019年春天，阿里巴巴创始人马云在公司微博账号发布的一系列评论中，积极为996辩护，由此引发的争议扩展至全球，使996更为知名。这位54岁的企业家写道：“我个人认为，996是一种巨大的福报。”马云表示，就他个人而言，“从未后悔每天工作12小时”；接着又说，“希望加入阿里巴巴的人，如果想成功，就应该准备好每天工作12小时”。马云还补充说，如果你喜欢自己的工作，这根本不该是个问题。[5]

马云在中国社交媒体上（甚至从中国官方媒体那里）遭到的反驳，可以看作一个迹象：资本主义的标准策略——坚持把积累利润的资本家与领取工资收入的工人说成对等——在今天的国家资本主

义中国，显然并不比在马克思时代的中欧和英国更有说服力。莱谢克·科拉科夫斯基写道，在现代，一个普遍的劳动阶级变得“可以自由地在固定期限内出售自己的劳动力——同时也摆脱了对生产资料的所有权，即除了劳动力之外一无所有，［他们］因此不得不将其出售”。[6]

想到马云和996，使我更深入地反思自己与狂热的首席执行官打交道的经历，以及那种被不加思索、委婉地称作“过度工作”的东西。例如，我清楚地记得十五年多以前的一次午间圣诞聚会，员工和管理层正在庆祝非凡的一年：新的客户产品投放市场，收入也增加了。团队忍受了疯狂的工时和充满压力的条件，使这家私营公司接近了获利丰厚的收购所要求的收益水平，因此我们都期待老板表现出几分体恤，尤其是公司一旦跨过门槛，他显然将是获益最大的人。我们都知道，他是A轮融资创始股东中的控股者，而我们其他人所期待的，只是一笔小小的一次性意外所得，随后在出售后的整合中，很可能遭到裁员。节日聚会开场还不错，大家举杯，诸如此类。但首席执行官讲话才过了几分钟，他的情绪就阴沉下来，目光变得冷酷；我们的老板开始警告聚集在一起的团队：新的一年，我们实际上必须更加努力工作，否则他真的不能保证将会发生什么，而且可能不得不作出一些重大调整——哦，对了，圣诞快乐！

我们的社会通常很快就会把马云和我以前那位首席执行官所表现的态度与行为轻轻带过，认为这只是某类人物的典型特征。按照这种说法，这些人具有A型人格，表现出追求成功的驱动力和意志，这标志着他们已准备好承担企业领导角色。他们天性如此；再说，经济也需要能够带来生意的人。但如果这里描述的态度与行为，并不只是人格类型的问题呢？我们通常称它为“过度工作”，是为了让它看起来像是一组局部、偶发条件的结果；但或许，它更多关乎根本性的结构关系。也许，即使在美国科技业这一享有特权的领域之中，“剥削”“异化”等词，如今也已不像从前那么显得过时了。关于这些狂热的、能为公司揽来生意的首

席执行官，也许哈里·布雷弗曼说得完全正确：“只有支配他人劳动的人，才会把劳动力与完成某项任务的任何其他动力混为一谈，因为在他看来，推动磨坊运转的蒸汽、马匹、水力或人的肌肉，都是对等的，都是生产要素。”[7]

劳动力，那种特殊的商品

为了尝试拆解阿伦特与马克思之间这道间隙里究竟发生了什么，我认为，我们应该接受马克思的邀请，离开他所谓“喧闹的交换市场领域”——在那里，我们会碰见那位“庸俗的自由贸易论者”，及其毫无意外、令人厌烦的观点和想法。正如马克思所写，我们应该在“金钱袋先生”的陪同下，走进生产现场，转而考察构成实际劳动过程的那组关系。[8] 首先把握马克思劳动理论中真正创新之处，以及它如何关联于他对资本主义社会中价值与商品形式的说明，会有所帮助。在马克思之前很久，古典经济学家就已理解，制成商品的价值来自劳动时间。亚当·斯密说：“因此，劳动是衡量商品交换价值的真实尺度。”[9] 而且，直到马克思出现之前，人们还一直（沿着李嘉图的思路）相信，劳动时间的数量决定了所有商品交换价值的“自然价格”或真实尺度；这种方法仍然回避了劳动价值的来源问题，因此无法解释利润从何而来。马克思的第一项创新，是把人们早已知道的劳动与劳动力之别（实际工作与工作能力之别），作了一次关键性的转化。马克思认识到，在工业资本主义之前，劳动与劳动力的区别，并不特别具有决定性意义——它看起来很像阿伦特的描述。在前现代劳动中，人们占有自然产物，并使之适合人类的需要和欲望。劳动力在工作中被运用来生产使用价值，并在市场上交换这些使用价值；阿伦特写道，在那里，个人作为财产所有者、作为自己劳动力的所有者彼此相遇。

在现代资本主义之前，劳动力作为活人的属性，是一项缺乏特殊意义的所有物。人要么实际上永久丧失它的支配权（成为真正的奴隶），要么用它生产使用价值。它不能被出租，因为你无法像收回租赁设备那样将其收回——劳动一旦耗费，就消失了。但随着资本主义生产无处不在，工人出售给资本家、用来换取工资的，并不是他们的劳动、他们实际完成的工作，而是依据雇佣契约，在一段时间内工作的意愿。[10] 他们出售的是劳动力，而非劳动。这种翻天覆地的变化——工作在雇佣劳动中归约为劳动力——本身又依赖于一个重大的发现：劳动力一旦投入工作，就转化为资本。当劳动力转化成一天的工作时，它生产的交换价值，超过了工人作为回报而领取、用来获得其维生手段的东西（这一维生标准由社会决定）。在快乐的“夏尔使用价值岁月”（阿伦特社会本体论中 *homo faber* 的世界）与当今世界之间的某个时点，资本在市场上为自己找到了一种极其特殊的商品：它的使用价值，就在于它是交换价值的来源。因此，它不同于所有其他商品，因为它是能够产生价值的商品：使用价值、新价值和剩余价值。

资本增值与抽象劳动

在资本主义生产中使用这种“特殊商品”，就是马克思所谓的 *Kapitalverwertung*。英文译本通常借用法语词 *valorisation*，以凸显这是一个具有特定性质的新概念。工人在创造使用价值的同时增加资本价值，便发生了增值。[11] 因此，增值就是一种安排：具体劳动力被抽象化，进而受到束缚，成为生产或企业流程中可靠的齿轮，而这一流程旨在增加资本。这样做，在抽象劳动的范围内，涉及一种极其奇特的商品化“双重运动”。[12] 首先，从具体劳动的特定性质（使用价值）中作出抽象，以利用劳动力（作为劳动时间）的能力，成为一切商品交换价值的基础。商品之所以存在（并因而能够用货币进行交换），是因为被抽象化的劳动成为一种价值，被确立为商品相互转换的标准。其次，劳动力本身于是变成了另一种普通商品，而不再是商品价值本身的来

源。一旦劳动力的价值按照既有的普遍交换价值网络确定下来，或者用准确的术语说，一旦它被“抽象化”，单位化的劳动力就可以在雇佣关系中被使用。

劳动本身作为商品的基准价值，是让工人按照社会确定、随时间与地点而变化的标准维生和再生产，所需要的商品与服务的交换价值。一天的工作（创造使用价值和新价值，并维持和转移资产价值），当它被赋予一个能够确保定期、可靠地创造剩余价值的价格／工资／薪金时，就变成了一个职位。只要能确定地说，工人每天上午11点之前就已经“挣到了自己的工资”，因而有地方睡觉、能够吃饱穿戴好来上班，准备在明天再次重复这一切，那么无论何时何地，一个职位就能够存在。[13]

再重复一次：首先，抽象劳动本身产生了商品形式，即货币交换价值。接着，这套条件被应用到劳动力本身，于是被抽象化的劳动，成了整个交换关系网络中的另一种普通商品。当生产性劳动依照一套交换价值被组织和管理（使一定数量的劳动时间等于一定数量的货币），而且劳动过程被纳入对商品投入成本、销售收入等事项的考量之中时，增值过程就把原先的具体劳动和劳动力，转变为资本主义企业所需要的“抽象劳动”商品。在资本主义下，劳动始终首先呈现为资本的创造力。“在工作”的劳动力成为资本的一个组成部分，作为营运资本发挥作用，而工人则成为一支抽象劳动力；这进而产生了“管理问题”。[14] 如此一来，先前界定劳动与工作之别的那些区分，就必然退居次要地位：维生劳动与制作有用之物、体力与脑力、生产性与非生产性——如果每一种情况下，剩余都可以以增加资本价值的方式被攫取，那么所有这些区别实际上都无关紧要。

应该指出，抽象劳动在实践中充分实现，仅是现代资产阶级社会的特征。[15] 只有在这里，我们才看到一切形式、一切数量的劳动价值，被统一归约为一定数额的货币。资本增值要求劳动被抽象化——但任何一家企业的资本增值，又依赖整个增值网络，因为其

中的每个要素，都在成本、价值和价格方面影响所有其他要素。这一切告诉我们两件重要的事。首先，说到底，商品的一般价值，以及每一件具体商品的价值，在本质上都是社会现象，与作为生理活动本身的具体劳动，并没有那么大的关系。其次，为资本增值提供抽象劳动，既然构成社会价值的总体体系，也就必定构成一个总体的（尽管是抽象的）社会支配体系。

布雷弗曼提醒我们，资本主义生产作为一个体系，依赖三个必须普遍化到整个社会的条件：

工人与生产资料相分离，只有出售劳动力，才能取得使用生产资料的机会。

工人摆脱了任何阻止他们处置自己劳动力的法律约束。

雇佣条件通过标准条款与条件，明确地被塑造成服务于资本家各单位资本扩张的安排。[16]

抽象劳动与自我异化

马克思分析劳动力如何被用作抽象劳动，并产生货币交换价值，由此为他细致论述抽象劳动与异化的关系作了铺垫。在雇佣劳动中，工人服从契约所规定的资本家权威，生产商品和服务，资本主义企业随后将它们出售，以获取剩余价值。但马克思所谓的“异化”，比人们最初从这一雇佣劳动过程所理解的剥削感，更深入，也更深刻（异化并不是因受剥削而闷闷不乐）。事实上，“后期马克思”很少使用“剥削”这个词，恰恰因为他想尝试表达这一体系所意味着的抽象、结构性的社会支配，而不仅仅是它底层具体的阶级对抗（也就是说，按照我的雇佣契约，我必须听从金钱袋先生的命令，而利润归他）。马克思告诉我们，作为雇佣劳动者的工人，被一种社会组织形式异化了：这种形式为了提

取剩余价值，把他们归约为抽象劳动这种商品。这就是“与生产资料相异化”这一说法的含义。

这种与产品的异化，有我们已经说明的两个方面。一方面是工资的强制（人实际上别无选择）；另一方面是外来内容的施加：工作中的人受到一种指挥，使其行动并非出于自身意志的自发决定。与内容相异化这一含义之中，又包含四重面向。随着劳动在资本主义企业中被商品化，工人与自己的产品、与自己的生产行为、与其他工人，以及归根结底与自己的类本质相异化。[17] 最后这一面向，是这些不同异化要素合在一起所产生的最广泛、最重要的后果。在个人所处历史环境的限制内，当人无法自由地使其意志服从自身想象力的指引，而必须在意愿中始终回应他人施加的外部要求时，我们就可以说，发生了自我异化，或者说与类本质（*Gattungswesen*）、与自身共有的人性相疏离（*Entfremdung*）。

因此，异化理论探究的是劳动抽象化对人与社会的意义。科拉科夫斯基写道：“资本主义生产的整个大厦，建立在劳动力的商品性质之上。劳动力作为商品发挥作用这一事实，意味着人作为物而发挥作用。”[18] 他补充说，人被变成物，其最终含义是：生产者用劳动力交换可变资本时，“被阻止形成一个人的共同体”；因为他们已经出售了不再属于自己的劳动力，随后进入的，是本质上由强制合作构成的共同体。[19] 马克思邀请我们尝试从麻木的隐痛之下，重新找回根本社会安排核心处那份原初的强制刺痛。我使用“套上枷锁”“套上挽具”等词，也出于同样的精神。你的劳动力属于你自己，似乎是一项不可剥夺的所有物。通过它、在它之中，你确确实实拥有自己一生的时间。然后，浮士德式的交易摆在你面前：在这里签字，你就能获得可靠的收入，用它购买生活必需品。你所要做的，只是戴上这副枷锁：你的劳动力因而被抽象化，成为和其他一切一样的商品；你因而被卷入忙碌，成为更大流程的一部分，为获利而生产交换价值，而非使用价值。

例如，我们近距离看到工厂化养殖的运作时，会感到不安，这是有充分理由的，即使我们相信吃其他动物及其产品是自然的，或者认为按自身所需利用自然就是“上帝的本意”。原因是，我们不愿看到“自然失去自然的本性”。也因此，即使我们对鸡本身并没有太多想法，仍希望只要可能，它们就能自由放养。或者，我们会希望那头绕圈推动磨石的牛，每天只被要求干一定的小时数，其他时间则能待在牧场上。马克思深受启蒙运动塑造，因此他大胆地相信，人生来应当自由：无论在道德实践意义上，还是在审慎行事的意义上，都应当能够理性地自我决定。他希望我们认识到，当我们因劳动力商品化而失去自主性时，同样会出现一种令人沮丧的本性丧失。

抽象劳动与商品拜物教

在反对这类主张时，人们常常会说出类似下面的话：“哇，你可真是理想主义。现实主义要求的恰恰就是这个——每个人都得工作才能活下去——事情本来就是如此。当然，一个人必须忍受自己的工作，同时还得感激自己有工作。可是，嘿，生命本来就是苦难。”对于这种“可你难道不需要现实一点吗？”的反应，约翰·霍洛韦在《裂解资本主义》（*Crack Capitalism*，2010）中给出了一个很好的回答。在讨论劳动的具体性与抽象性这两重性质的章节里，霍洛韦指出，这类老调在某种意义上当然是对的。但他说，它们只对生产使用价值的具体劳动成立；这种劳动是一种跨历史的恒常存在，因为它内在于我们与自然的关系。唯有这种非异化的劳动形式，才表达了我们的类本质，因为它是自由的、“有意识的生命活动”。[20] 是的，我们必须工作才能生活；在面对自然和有限性时，我们的个人意志会遭遇各种限制，这是真的。但对于一种具有历史特殊性的社会总体形式——在其中，这种“具体的行动”经由资本主义表达为抽象的、因而异化的劳动——上述说法就绝对不成立。我们不必为了工作而活着。

认识到人类存在的一组跨历史限制条件（例如，必须通过制作和人为建造，努力开辟人类生活），与那些具有历史特殊性的异化社会形式之间的区别，就使我们来到了这次马克思理论简短巡览的最后一个重要术语：“商品拜物教”。对于为什么承认劳动力作为商品（抽象劳动）根本上的异化性质，通常会遭遇这种抵制与否认，商品拜物教提供了一种解释。首先，商品拜物教指的是商品本身的形成：通过去人格化，把商品和服务的赋值与交换这一实质上的社会关系，转变成某种东西。[21] 商品的拜物化，就是把经济抽象（交换价值）转变为人们相信具有内在价值的物体。当物体被视作商品，被认为具有内在价值时，它便被拜物化了。因此，正如异化并不只是一种心理状态（因为资本家保留了工人剩余价值所带来的利润而闷闷不乐），商品拜物教也具有更深的意义：它指向一个根本真相，涉及价值在我们社会中的意义和地位，以及这种价值形式的形成如何从根本上构造我们的一切社会关系。

将这些“魔力”赋予“商品偶像”，其尤其令人悲哀的后果，是我们所有的人类社会关系，此后都不断通过商品——通过物与货币——得到中介和表达；而这种抽象中介遮蔽了我们根本关系中的异化程度，以及这些关系如何以抽象社会支配结构为特征。莫伊舍·波斯顿指出，马克思之所以不是从劳动，而是从商品开始《资本论》，原因就在这里。[22] 要理解人类通过其劳动力而成为另一种普通商品意味着什么，就必须首先认识到：商品价值一开始便已经意味着，借助劳动抽象化，一组社会关系被遮蔽了。波斯顿写道，商品“看起来不是一种价值、一种社会中介，而是一种具有交换价值的使用价值”。[23] 作为使用价值，商品是具体的，是某种特定具体劳动的对象化。作为交换价值，一般的商品则是抽象劳动的对象化。它之所以看上去并非如此，很大程度上是因为货币代替它承担了这一角色。商品呈现为一种由货币中介的物品，而货币则显得外在于社会关系，并不显现为商品与抽象劳动的物质化外在表现。

如果你觉得这一切难以把握，那完全可以理解。例如，你可能会说：“可是，用于生产的各种商品的成本，难道不也和劳动一样，决定了交换价值吗？”答案是：“是的，当然！”但接着，你还必须追问这些投入商品的价值来自何处——答案是，它们的价格／价值也以交换为基础，而交换最终又以抽象劳动这种商品所产生的社会价值为基础。一组具有历史特殊性的劳动安排，如何根本决定我们社会中价值的含义，而且是以一种不断被遮蔽的方式做到这一点——因为它虚假的显现方式正是其内在部分——这并不是容易接受的事。这就像发现自己一直被接在《黑客帝国》的母体上。

阿伦特论劳动与世界异化

在通过劳动力、增值、抽象劳动与商品形式、商品拜物教进行这趟火箭般的重述之旅时，我想，自己一直在两种愿望之间拉扯：一方面想让这一切更容易理解，另一方面又想让它更难。我毫不怀疑，这种拉扯已经显露出来。如果我在某些方面使它变难了，那只是因为我想说明马克思的劳动理论，而不把它仅仅归结为对阶级对抗的日常理解；这并不是因为应当淡化对抗，而是因为这种归约附着着某种“资本主义现实主义”。现代工业资本主义作为一个具有历史特殊性的事件，产生了抽象劳动，而抽象劳动成为一切社会价值的来源。这样的价值使社会支配变得抽象、分散、没有中心、没有创始者，并不断通过拜物化的对象化来遮蔽其社会起源。

用波斯顿的说法，要把握资本主义的抽象社会支配形式，我们需要“对资本主义中劳动的批判，而不是从劳动立场出发对资本主义的批判”。[24] 但这不意味着这种批判不再是政治性的（也不意味着它忘记了阶级对抗仍然深深处于问题根部）。凯西·威克斯说，马克思像他在《资本论》中要求我们做的那样，从市场走向生产劳动现场，所追求的恰恰是把“原本属于抽象支配方式的东

西”政治化。[25] 至少，我希望已经说清楚，马克思把现代将一切形式的劳动与工作归约为雇佣劳动，视作具有最深远的世界历史意义的事情；而且，由于其性质，这件事也要求一项以人类解放为导向的明确政治事业。从这些关于现代工作作为雇佣劳动的反思来看，这一点非常重要，因为尽管阿伦特似乎同意马克思，认为现代雇佣劳动具有异化性质，她仍然说，“在交换占首要地位的社会中，劳动者成为财产所有者，成为自己劳动力的所有者”。她还说：“世界异化，而不是马克思所认为的自我异化，才是现代的标志。”[26] 在第9章，我将沿着波斯顿的思路，尝试说明：马克思的劳动理论和资本批判，直接削弱了阿伦特用来支持她关于现代劳动作为“世界异化”的论述的那种跨历史社会本体论。

第8章原注

1 现代的工作首先变成了雇佣劳动，这当然是事实，但实际情况也远比这复杂。于尔根·科卡指出，不论在殖民时期还是后殖民时期，不论在发达国家国内还是国外，资本主义始终依赖各种非自由劳动要素。参见 Jürgen Kocka, *Capitalism: A Short History*［《资本主义简史》］, trans. Jeremiah Riemer (Princeton: Princeton University Press, 2016), 124–45。

2 Hannah Arendt, *The Human Condition*［《人的境况》］(Chicago: University of Chicago Press, 1998), 162–63。

3 同上，160。

4 同上，162。

5 Serenitie Wang and Daniel Shane, “Jack Ma Endorses China’s Controversial 12 Hours a Day, 6 Days a Week Work Culture”［《马云支持中国备受争议的每天12小时、每周6天工作文化》］, *CNN Business*, April 15, 2019, https://www.cnn.com/2019/04/15/business/jack-ma-996-china/index.html。

6 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1［《马克思主义的主要流派》第1卷］(Oxford: Oxford University Press, 1992), 279。

7 Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the 20th Century*［《劳动与垄断资本：20世纪工作的退化》］(New York: Monthly Review Press, 1974), 35。

8 Karl Marx, *Capital*, vol. 1［《资本论》第1卷］, trans. Ben Fowkes (London: Penguin Books, 1990), 280。

9 Adam Smith, *The Wealth of Nations*［《国富论》］(New York: Bantam Classics, 2003), 43。

10 Marx, *Capital*, 271。

11 同上，252。

12 瑟伦·莫写道，拜物教是“一次真实颠倒的意识形态颠倒”。他的意思是，资本主义产生新的、被拜物化的社会形式；这些形式又成为意识形态颠倒的基础，使拜物教的中介作用变得不可见。Søren Mau, *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*［《无声的强制：资本经济权力的马克思主义理论》］(London: Verso, 2023), 191–95。

13 Marx, *Capital*, 272–75。

14 Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, 40。

15 Karl Marx, *Grundrisse*［《政治经济学批判大纲》］, trans. Martin Nicolaus (London: Penguin Books, 1973), 103–8。

16 Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, 36。

17 Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*［《1844年经济学哲学手稿》］, trans. Martin Milligan (New York: Prometheus Books, 1988), 75–80。

18 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1: *The Founders*［《马克思主义的主要流派》第1卷：奠基者］, trans. P.S. Falla (Oxford: Oxford University Press, 1978), 281。

19 同上，285。

20 John Holloway, *Crack Capitalism*［《裂解资本主义》］(London: Pluto Press, 2010), 89–90。

21 Mau, *Mute Compulsion*, 194–99。莫写道，马克思关于拜物教的论述可以分成两组：一组把拜物教认定为一种社会形式的自然化（即意识形态），另一组则把它认定为社会形式本身。他接着说，第二组论述导致包括莫伊舍·波斯顿在内的一些学者淡化阶级支配的意义，并得出结论："价值形式对所有人的支配，是资本主义中最根本的权力形式"（195）。不过，既然没有阶级就不可能有价值，莫就选择了一种将资本主义横向与纵向支配统一起来的场论；他说，要把握资本主义的权力，这种理论是必要的。

22 Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*［《时间、劳动与社会支配：对马克思批判理论的再阐释》］(Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 168。

23 同上，169。

24 同上，5。

25 Kathi Weeks, "Karl Marx and the Problem with Work"［《卡尔·马克思与工作问题》］, in *De Gruyter Conversations*, May 15, 2018, https://blog.degruyter.com/marx-and-the-problem-with-work/。

26 Arendt, *The Human Condition*, 254。

第9章 阿伦特与马克思论劳动与解放

> 马克思的分析所指的，并非通常从一般的、跨历史的角度理解的劳动［……］，而是劳动唯独在资本主义社会中所起的一种特殊作用。
>
> ——莫伊舍·波斯顿，《时间、劳动与社会支配》

或许，我们已经愿意同时追随马克思和阿伦特，接受在现代，工作的含义事实上已经被归约为雇佣劳动——归约为在劳动力市场上作为商品出售给雇主的劳动力。如果我们也愿意接受，雇佣劳动因其抽象性，本质上是“处于异化形式中的劳动”（正如两人都建议的那样），那么，接受某种版本的解放事业的必要性，似乎就相当难以否认。凯西·威克斯说，马克思试图“公开工作的真实性质，以便将它政治化，表明工作作为雇佣劳动，如何是一种抽象的支配方式”。[1] 主要正是出于这一原因——为了展开对政治经济学的尖锐批判——马克思有意把市场交换条件移出中心，转而重视劳动过程、以工资为基础的生产条件。

然而，阿伦特那里发生的是另一回事。她同意，现代“产生了历史上第一个自由劳动阶级”，而在这一发展中被释放的，是“劳动力本身固有的力量”。[2] 她同意马克思，市场资本主义标志着从按使用价值理解的 *homo faber*，转向交换价值条件下的异化雇佣劳动。但阿伦特并没有着手描述异化与支配的现场，而是事实上将其去政治化；她转而说，现代带来了“对劳动的颂扬”，这种颂扬导致了“整个社会事实上转变为劳动社会”。[3] 显然，我们被要求这样理解：解释这一转变的，是这种“时代的资本主义

精神”，在这种精神中，“各种制作者与劳动者同样成为财产所有者”；而非现代劳动过程所内含的抽象社会支配。

那么，这种颂扬劳动的新精神，究竟是什么？阿伦特零零碎碎地向我们提供了答案。她说得很清楚，人首先作为 *laborans*，是通过资本主义被创造出来的。但她在这里所谓的资本主义，并不是指劳动过程本身，而是资本主义积累自身的驱动力。近代早期的征夺（土地、财产被征夺，劳动者被纳入普遍工人阶级）导致积累，“因而使通过劳动把财富转化为资本成为可能”。她认为具有决定性作用的，是资本通过生产劳动／过程进行的这种无尽循环，而不是劳动过程的特定性质。[4]

在我所谓她的“跨历史社会本体论”的框架下——其中有劳动动物和制作人等独特历史形象、理想社会类型——这里重要的是，这种无穷积累冲动得以可能的条件。阿伦特在她称为“现代世界异化”的东西中找到了这些条件：“只有牺牲世界，以及人的世界性本身，这种资本主义积累过程才可能发生。”[5] 焦点从劳动过程转向积累过程，这一转变，就涵盖了她说“世界异化，而不是马克思所认为的自我异化，才是现代的标志”时的意思。[6] 因此，按照阿伦特，长期存在的劳动与制作之别，被“放弃而偏重劳动”，是因为资本主义积累（为财富本身而追求财富），同时浸透了资本家和工人，因而成为时代精神。她认为，主要正是由于这个原因，工作被归约为雇佣劳动；而不是因为劳动力被强制利用为抽象劳动，使资本增值，从而把每个人的劳动力变成用来产生积累财富的商品。

但是，先像马克思一样表示，自己的主题是“劳动社会”，然后又把话题转成马克斯·韦伯所谓的“资本主义精神”，实在有点像先用一种商品招徕顾客，再换卖另一种商品。这实际上也拒绝了马克思在《资本论》中的邀请：离开“市场的喧闹领域”，进入资本主义生产自身的领域，以了解那里究竟发生什么。这种做法，等于接受了马克思所谓庸俗自由贸易论者的证词：我们都是

对等的“人力资本”，无论雇佣劳动者还是资本家；一方拥有劳动力，另一方拥有金钱袋。当然，这并不是说，试着理解为什么会有一个“为工作而活”的阶层，是毫无价值的努力。它只是说，为工作而活，与为了活下去而必须工作，并不是同一回事。

阿伦特与奥马哈先知

1958年的某个时候，几乎就在阿伦特与出版商为《人的境况》做最后修订的同时，一位名叫沃伦·巴菲特的年轻投资者，在内布拉斯加州奥马哈市法纳姆街，以31,000美元买下一座相当朴素的住宅。如今已年过九十的巴菲特，在2020年是世界第三富豪，总资产约700亿美元。尽管拥有巨大的财富和权力，他仍然住在法纳姆街那所房子里；据说，他每天都会开车去麦当劳吃早餐，事先算好花费，不超过3.17美元。[7] 到了晚餐时间，人们常常在当地一家平淡无奇的牛排馆Gorats看到他。[8] 他从伯克希尔·哈撒韦领取的年薪为100,000美元。[9] 直到不久前，他其实还在加利福尼亚州拉古纳海滩拥有第二处住所；那是他在20世纪70年代，因妻子坚持，以约150,000美元买下的。[10] 巴菲特在接受CNBC采访时说，他“从来没有很强烈的欲望，想拥有多套房子、各种东西和多辆汽车”。[11]

因此，在“奥马哈先知”的传奇核心，存在着巴菲特节俭之谜：为什么一个在2013年凭借自己所持伯克希尔·哈撒韦对Geico、迪士尼、美国运通和摩根大通等公司的投资，每天赚取3,700万美元的人，会这样生活？我们该如何理解，那种狼一般的积累饥渴，竟与这种极端节俭结合在一起？我们几乎可以确定，阿伦特从未知道沃伦·巴菲特。她于1975年去世，那时伯克希尔·哈撒韦的辉煌岁月尚未到来，传奇与谜题也还没有诞生。但如果她见到巴菲特这种财富与节俭的组合，她一定会说，她和韦伯知道谜底。她接着会用“入世禁欲主义”或世界异化，来描述巴菲特奇特的存在方式；沿着韦伯的思路，她认为这正是现代的标志。

论资本主义精神：韦伯与阿伦特

人们常说，马克思与韦伯在很大程度上相容，甚至互为补充；这无疑是对的。马克思主义理论家与韦伯学派（包括共同体研究和社会学两类）之间的大多数争论，都是延续多年的家庭争吵。例如，马克思、韦伯（以及后来的阿伦特）都同意，独具资本主义性质的企业之出现，是一种新事物，不同于商业经营所表达的基本逐利欲望；后者在每一个社会，都曾以各种形式存在。只有在西方，而且是在相对较近的时代，我们才第一次看到韦伯所谓“对自由劳动的理性组织”（在持续运作的企业内，实施常规化、可计算的管理）。韦伯还正确地指出，这种理性化的资本主义企业需要两个基本要素：“有纪律的”劳动力，以及常规化的资本投入。[12]

马克思优先考察第一个要素（分析抽象劳动如何作为商品被利用），因此批判事业成为明确的政治／解放事业。韦伯聚焦于第二个要素（为财富本身而不断积累财富），因而研究很快就引出我在讨论沃伦·巴菲特时称为“奥马哈先知之谜”的问题。安东尼·吉登斯说，韦伯在《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）中提出的，恰恰就是这个问题：究竟什么能够解释这样一种具有历史特殊性的情形——积累财富的冲动，竟与财富所能购买的世俗享乐的缺席相结合？什么能解释现代资本主义精神？[13] 韦伯注意到，这种态度具有鲜明的道德性质，要求高度自律，尽管作为此种行为动机的、超世俗的天职感大体上已经缺失；他因此认为自己一定找对了方向。他相信，这种新的入世禁欲精神，源于清教徒加尔文主义，体现于“天职”观念之中，即在一般的预定论框架内，履行自身世俗职责的义务。既然人几乎有义务表现得像自己属于“选民”，世俗天职上的成功，就逐渐与已经被选中联系起来。韦伯认为，加尔文主义通过这种方式，为资本主义企业家提供了激情和驱动力。[14]

尽管韦伯的论点始终带有令人信服的意味，围绕它的争议却立即出现，而且从未真正平息。按吉登斯的说法，这个论点几乎让每个人都能找到厌恶之处：宗教观念具有如此程度的历史效力这一主张，挑战了庸俗马克思主义的经济决定论；天主教徒反对其中关于他们的传统缺乏坚实工作伦理的暗示；新教徒则认为，韦伯是想说，清教徒加尔文主义直接而单一地造成了资本主义兴起。也一直有人主张，韦伯误读并夸大了“天职”，过分依赖盎格鲁—撒克逊资料而轻忽德意志资料，而且他对美国清教徒状况的理解，也同样偏离了事实。[15] 抛开这些具体反对意见，《新教伦理》之所以持续具有生命力，是因为韦伯关于现代工具化理性之“铁笼”的论说，仍然具有现实意义；他说，清教徒禁欲主义对铁笼的形成有重要贡献。[16] 按照韦伯的叙述，清教徒有动力履行其世俗天职，但我们所有人却越来越是被迫这样做，被迫生活在一个彻底贫乏、官僚化的世界里，生活的自发乐趣在那里被无情抹除。

在《人的境况》中，阿伦特走了另一条路，却最终抵达同一目的地：对现代工具理性的绝望批判，将它视为一种似乎无路可逃的铁笼。阿伦特关于工作与理性的退化、进而导致铁笼兴起的版本，始于“更高目的”的丧失；这些目的原本指引着 *homo faber* 的制造，使他从事“世界建造”，正如我在第7章描述的那样。

在制作各式有用物品的过程中，*homo faber* 的世界逐渐被一种功用原则浸透，它取代了先前的“为了什么”。[17] *Homo faber* 的工具化（服务于各种目的），使一切事物退化为手段；在这样的环境中，一切目的都只能短暂存在，随即成为其他目的的手段，形成无尽循环。阿伦特说，这一功用循环又很快被幸福论的功利主义所取代，即最大多数人的最大幸福原则；它一度为杂乱的手段与目的提供了某种逻辑，即使算不上终极目的。但接着，连它也让位了；最后，我们只剩下“赤裸生命”作为指导原则，把享乐式地促进个体生命奉为一般价值。[18]

阿伦特正是这样将我们带到她关于“世界异化”的宏大论点。当我们想到现代伴随的超越性丧失时，往往会把不再关注“来世”，视作“入世性”的标志。但阿伦特说，并非如此。随着上方世界的丧失，“人被抛回了自身，而不是被抛向世界”。[19] 当新的焦点转为对自我的担忧和关切时，“唯一的内容就是食欲和欲望［……］以及劳动，以确保自身及其家庭的生命延续”。[20] 因此，失去更高目的的现代主体的内向性，构成入世禁欲主义的条件，而这种禁欲主义为资本家的资本积累冲动提供燃料。阿伦特写道：“韦伯关于资本主义起源的发现，其伟大之处，在于他证明了：一种规模庞大、严格属于尘世的活动，完全可能对世界没有任何关切，也不享受世界。”[21]

阿伦特与劳动的解放

阿伦特对劳动阶级能否通过解放获得自由的怀疑，可以在她关于消费社会的小节中找到。[22] 首先要认识到，这些段落包含的是她对于劳动解放之后果的思考（通过建立一个能够自由从事有酬活动的普遍劳动阶级）；它们主要关心的，并不是从劳动中解放的前景，尽管人们可能会期待，一位据称总体上赞同马克思的人，应当关注这一点。

既然 *homo faber* 的理想——恒久、稳定和耐久——已经牺牲给丰裕，牺牲给劳动动物的理想，那么我们现在就生活在劳动社会。事实证明，劳动者的社会首先是消费社会。劳动的解放——把人类解放到劳动之中，解放到以追求丰裕生活为个人与集体的生存目标和目的之中——具有重大的后果。不过，她观察到，原因并不是“劳动者在历史上第一次获准进入公共领域，并被给予平等权利”，而是这样做使我们几乎成功地“把所有人类活动拉平到获取生活必需品这一共同分母之上”。[23] 解放到劳动之中的主要问题，原来在于它使工具主义与铁笼无处不在。如此一来，它就彻底破坏了公共领域，破坏了政治行动的空间；像阿伦特这样向往

古希腊城邦的人，正是在这个空间中寻找共同人性的最高实现。被理解为公共领域、被理解为最典型的人类显现空间的城邦，在古代并不向奴隶、外邦人（以及妇女）开放；她说，在我们的世界中，“受雇者或商人”也“并不生活在其中”。[24] 反思劳动社会与大众消费社会时，阿伦特说：“无论我们做什么，都被认为应当是为了谋生；这就是社会的裁决。”[25]

古典政治经济学家以“积极生活的宗旨在于增加财富、丰裕和最大多数人的幸福”的主张，传达了时代精神；阿伦特说，他们还希望，“自由时间最终会使劳动者摆脱必然性，并让劳动动物变得有生产力”。[26] 这一假设，又建立在如下观念上：“没有在生活苦役中花费和耗尽的劳动力，会自动滋养其他更高的活动。”劳动的解放，确实让劳动动物占据了公共领域。但是，这个社会已不再知道那些其他的、更高、更有意义的活动，而自由原本正是为了它们，才“值得去争取”。阿伦特说，“在马克思之后一百年”，我们知道劳动动物的空闲时间，“从不花在消费之外的事情上；留给他的时间越多，他的胃口就越贪婪、越卑怯”。[27]

结果是，阿伦特说，只要劳动动物继续占有它，就不可能真正存在公共领域，“而只有在公开场合展示的私人活动”。[28] 那么，从劳动中解放又如何？她倒也并非完全没有以某种方式提起。危险不仅在于现代对劳动的解放无法开创自由时代，更在于它实际上会把全人类置于必然性的枷锁之下。她说，马克思早已察觉这一点，因此坚持认为，革命的目的不能是已经完成的劳动阶级的解放，“而必须是人从劳动中解放”。[29] 可是，当阿伦特具体写到从劳动中解放时，她的思考总是只关乎借助资本主义创新和自动化来实现“劳动的终结”，而不涉及对现代政治行动的某种明确阐述。当劳动动物无事可做时，会发生什么？她在20世纪50年代沉思道，我们已然到了消费多于生产的时刻。劳动社会的最后阶段，即职位持有者的社会，“要求其成员纯粹自动地运转”，因此，“现代或许会终结于历史上最致命、最贫瘠的被动状态”。[30]

跨历史地解释现代劳动的问题

这里的主要论点，再说一次，是阿伦特关于现代工作作为雇佣劳动之含义与意义的论述，大体上追随韦伯，而非马克思。现代劳动应被理解为一种普遍的资本主义“时代精神”的组成部分：在其中，工具化理性压倒了一切其他形式的理性化，从而摧毁了公共领域和真正政治的可能性，至少就她对它们的理解而言是如此。我已指出，韦伯和阿伦特关注资本主义积累的驱动力，而非劳动过程，实际上将马克思的资本批判去政治化了；其结果（对阿伦特而言），是对古希腊城邦逝去年代的向往，以及对于现代条件下通过解放而获得自由的前景，抱持全面的悲观主义。

在《时间、劳动与社会支配》（1993）中，莫伊舍·波斯顿为异化劳动与抽象社会支配在马克思资本主义批判中的核心地位，提出了具有定论意义的论证。波斯顿说，在承认现代“劳动的特殊性质”时，也必须与马克思一样承认，“构成价值的劳动，不应与可能跨历史存在的劳动等同”。[31] 马克思的分析，指向“劳动唯独在资本主义社会中所扮演的特殊角色”。[32] 波斯顿没有在这部巨著中讨论阿伦特，我也不知道他是否在别处作过这种讨论。但是，在一个关键章节中，波斯顿论述了韦伯在于尔根·哈贝马斯批判理论中的作用；其方式，使我们能够用远为严谨的形式，指出阿伦特关于现代劳动的论述究竟有什么问题，以及马克思式与韦伯式的劳动解释，为何并不如初看时那么相容。[33]

在“哈贝马斯对马克思的解读”一章中，波斯顿对哈贝马斯与“马克思论劳动”以及韦伯社会理性化理论的交锋，进行了我们或许可以称为“双重解读”的工作。第一次解读，描述哈贝马斯早期著作（《理论与实践》《认识与兴趣》）中对马克思劳动概念的理解；波斯顿说，那时哈贝马斯仍在法兰克福学派及其意识与自然相对抗的辩证法的阴影下写作。在这些著作中，哈贝马斯试图越出法兰克福学派几乎将现代工具理性全盘视作铁笼的看法，寻找批判理性的基础，以抵抗技术官僚控制、官僚化等，为

解放服务。[34] 在这一过程中，哈贝马斯实际上将批判理论家对现代理性的悲观主义根源，定位在他们依赖劳动（生产活动）作为世界构成或社会综合的基础之上。

“但是，哈贝马斯并没有放弃法兰克福学派的传统马克思主义劳动解释——它将社会实践归约为作为生产的劳动；对他而言，出路被认为在于，通过劳动与互动这两者，说明人类物种的自我构成。”[35] 这里的基本做法，是寻找另一个同样原初的社会综合来源，从而把解放潜能移到这一独立领域，使它与据称源自劳动的工具理性相对。波斯顿说，哈贝马斯认定，韦伯社会理性化理论的问题，在于它过于狭隘，把互动并入了劳动。[36] 但哈贝马斯说，并非毫无挽救余地，因为韦伯对现代价值领域分化的说明，指明了一种历史发展理论的方向：它承认两种不同的理性化过程，即目的理性的或工具性的过程，以及行动理论的过程；它们分别对应社会存在的两个维度，哈贝马斯沿用塔尔科特·帕森斯的说法，称之为“系统与生活世界”。[37] 波斯顿反对的是，哈贝马斯的方法建立在一种“跨历史的劳动观念”之上（阿伦特会称为“作为一般人类能力的劳动”）；他说，这种观念“没有考虑马克思对劳动双重性质的分析”，因而忽略了“马克思对于资本主义社会中财富、生产和社会关系诸形式之历史特殊性的构想”。[38] 波斯顿写道，哈贝马斯这样做，尽管事实上，“马克思用《资本论》第1卷的大部分篇幅，证明资本主义社会中的生产不能简单地以跨历史的术语来理解”，因为劳动过程受到抽象劳动、受到创造剩余价值过程的塑造。马克思成熟时期的批判，并不是对跨历史意义上的劳动的批判，“而是对商品、抽象劳动、价值等等的批判——也就是说，对由劳动中介的社会关系形式的批判”。[39] 波斯顿主张，将这种通过劳动跨历史地构成社会的模式投射出去，或者用同样具有跨历史性质的两个独立领域（劳动与互动）存在图式来替代它，都会遮蔽资本主义中由商品决定的劳动的历史特殊性。[40]

至于波斯顿的第二次解读，他说，在较晚的《交往行为理论》（1981）中，哈贝马斯选择了一种完整展开的、关于交往能力的跨历史社会本体论；波斯顿写道，在这一过程中，“由语言中介的交往，像黑格尔的精神［……］一样，通过社会演化而日益实现自身”。[41] 这样一来，他又一次“跨历史地把资本主义的异化性质实体化为劳动本身的属性”（即工具理性）。但是，波斯顿说，这一次，从以解放为导向的资本主义批判来看，他试图在语言作为交往行动的语用功能中确立批判立场，反而使情形更糟。波斯顿说，由此形成的系统与生活世界的批判性对立，和先前诉诸劳动与互动一样，把资本主义社会关系消解为物质领域与象征领域，[42]并提出一种人类历史的内在逻辑；这不过又一次将资本主义社会的条件投射到一般历史之上。波斯顿说，把工具性归于劳动本身，就是把劳动理解为物质生产，因而“把社会构成的东西自然化，把历史上确定的东西跨历史地投射出去”。[43]

阿伦特关于劳动的跨历史社会本体论

那么，这一切让阿伦特的跨历史社会本体论处于什么位置？毕竟，时不时做一点社会本体论，确实没有什么错。根据《斯坦福哲学百科全书》，“社会本体论”可以指“分析世界中由社会互动产生的各种实体”，例如“货币、公司、制度、财产、社会阶级、种族、性别、人工制品、艺术品、语言和法律”等事物的不同属性——这里只举了几个例子。它也可以指一组关涉“社会事物一般所具有的组成部分或构件”的问题。[44] 阿伦特试图说明“人的境况最基本的表达形式”（她认定为劳动、制作与行动），如何在古代世界与现代获得不同的表达，看来就属于这一类型。还必须指出，马克思也并不缺乏社会本体论。马克思在《资本论》“商品的拜物教性质及其秘密”一节中告诉我们，各种看似自然的社会范畴，其实是社会与经济关系的产物；[45] 他由此回答了社会世界的起源问题：借用卢卡奇的说法，现代的社会实体被资本主义物化了。

说到这里，我还应该指出，就像一般的社会本体论一样，跨历史的社会本体论本身，也并没有什么大问题。阿伦特在《人的境况》全书中从事跨历史社会本体论，并运用概念效应史，把现代世界异化追溯到其起源；这确实没有理由反对。我也认为，没有必要立即对劳动本身的跨历史叙述作出负面反应。认识劳动在不同阶段、不同语境，乃至不同时代中的种差，可以很有意思，也能提供知识；只要谈到现代劳动时，重点放在差异上，而不包含跨历史连续性和演化的总体性主张，就可以。[46] 至少从关注解放的马克思式批判立场来看，问题只在一个非常特定的情形下出现：即劳动的跨历史社会本体论。

最后，让我举一个简短的例子。《人的境况》讨论劳动的那一章，有一处能让我们看到，概念效应史在跨历史社会本体论的框架内，如何造成一点麻烦。阿伦特在一条脚注中写道，“通过人的劳动创造人，是马克思自青年时代以来最持久的观念之一”；她接着说，这些早期著作显然表明，马克思想以“把人定义为劳动动物”，来取代将人定义为理性动物的传统。[47] 正如她在这条脚注前写道，马克思认为劳动（而非上帝）创造了人，“只是整个现代共同认可之事最激进、最一贯的表述”，这无疑是对的。[48] 但像阿伦特在这里同样所说的，认为马克思实际上是想用劳动来取代先前的规定，这就肯定没有那么有帮助了。因为这样做，会陷入一种过度的形式主义，从而错失某种绝对关键的东西。在跨历史社会本体论那一连串概念更替的盛大展示中，我们绝不能忘记：马克思与亚当·斯密以及这一时代的其他代表不同，他绝不是要用雇佣劳动取代先前的工作观念。马克思贯穿始终的关切，是批判工作被归约为雇佣劳动。如果还希望从资本主义批判中产生一项有说服力的解放事业，就必须从一开始便清楚这一点。

第9章原注

1 Kathi Weeks, “Karl Marx and the Problem with Work”［《卡尔·马克思与工作问题》］, *De Gruyter Conversations*, May 16, 2018, https://blog.degruyter.com/marx-and-the-problem-with-work/。

2 Hannah Arendt, *The Human Condition*［《人的境况》］(Chicago: University of Chicago Press, 1998), 255。

3 同上，4。

4 同上，255。

5 同上，256。

6 同上，254。

7 Cheyenne Devon, “Billionaire Warren Buffett Still Lives in the Same Home He Bought for $31,500 More Than 60 Years Ago”［《亿万富翁沃伦·巴菲特仍住在60多年前以31,500美元买下的同一座住宅里》］, *CNBC*, March 3, 2023, https://www.cnbc.com/2023/03/03/warren-buffett-lives-in-the-same-home-he-bought-in-1958.html。

8 Fred Imbert, “Warren Buffett's Favorite Steakhouse Fits His Modest Style”［《沃伦·巴菲特最爱的牛排馆符合他的朴素风格》］, *CNBC*, May 19, 2018, https://www.cnbc.com/2018/05/19/gorats-warren-buffetts-favorite-steakhouse-fits-his-modest-style.html。

9 Jeannine Mancini, “Warren Buffett's Salary Is $100,000 Per Year — He Hasn't Had A Raise in 40 Years, And He Gives Half of It Back to Berkshire Hathaway”［《沃伦·巴菲特的年薪为100,000美元——40年没有加薪，还把其中一半返还伯克希尔·哈撒韦》］, *Yahoo Finance*, July 13, 2013, https://finance.yahoo.com/news/warren-buffetts-salary-100-000-150916458.html。

10 Noah Buhayar, “Buffett's $11 Million Beach House Is Still on the Market”［《巴菲特价值1,100万美元的海滨住宅仍在出售》］, *Bloomberg*, February 27, 2018, https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-02-27/buffett-s-11-million-beach-house-is-still-on-the-market。

11 Alex Crippen, “Warren Buffett Buys This with His Billions … And It Makes Him Happy”［《沃伦·巴菲特用他的数十亿美元买这个……而这让他快乐》］, *CNBC*, November 12, 2012, https://www.cnbc.com/id/49787452。

12 Anthony Giddens, “Introduction”［《导论》］, in Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*［《新教伦理与资本主义精神》］, trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1976), 3。

13 同上，4。

14 同上，5。

15 同上，12。

16 同上，8。

17 Arendt, *The Human Condition*, 154。

18 同上，311–13。

19 同上，254。

20 同上，320–21。

21 同上，254。

22 同上，130–31。

23 同上，126。

24 同上，199。

25 同上，127。

26 同上，133。

27 同上。

28 同上，134。

29 同上，130。

30 同上，322。

31 Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*［《时间、劳动与社会支配》］(Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 29。

32 同上，5。

33 本书以两种不同方式使用波斯顿反对“劳动的跨历史解释”的论证。首先，我借助他对哈贝马斯批判理论的批评，来解决我在阿伦特与马克思之间构建的争论，因为我认为，这些批评完全适用于阿伦特对现代雇佣劳动意义的解释。其次，在第10章和第11章，我把关于劳动本体化之错误，以及必须直面抽象社会支配的更广泛论证，作为考察数字时代雇佣劳动轨迹的背景。

34 Postone, *Time, Labor and Social Domination*, 229。

35 同上。强调为我所加。

36 同上，230。

37 同上，243–44、250。

38 同上，231。

39 同上，230。

40 同上，241。

41 同上，249。

42 同上，259。

43 同上，238。

44 参见 Brian Epstein, “Social Ontology”［《社会本体论》］, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, March 21, 2018, https://plato.stanford.edu/entries/social-ontology/。

45 Karl Marx, *Capital*, vol. 1［《资本论》第1卷］, trans. Ben Fowkes (London: Penguin, 1990), 163–66。

46 安德烈娅·科姆洛西在 *Work: The Last 1,000 Years*［《工作：过去的一千年》］, trans. Jacob K. Watson and Loren Balhorn (London: Verso, 2018) 中，非常有说服力地指出，这类叙述以欧洲中心主义的普遍史为底层支撑，因此在史学上存在问题。她说，这种宏大叙事在韦伯之后几乎无处不在；它提供了各个时代的横截面认识，按照目的论的方向推进：从希腊人相对于 *praxis*（实践）而鄙视 *ponos*（劳苦）、*oikos*（家户）和 *ergon*（工

作），到罗马人从公共生活转向对私人活动价值的肯定，再到早期犹太—基督教传统的含混态度，到中世纪修道院的工作伦理与沉思，再到宗教改革，然后经由功利主义与重商主义走向启蒙运动和资本主义转型，等等。科姆洛西正确地指出，这些叙述很容易遭遇两类挑战：一是推翻其概括的历史研究，二是揭示其未能纳入与其目的论不一致的时空维度，以及女性主义和后殖民劳动与工作经验、视角的观点。

47 Arendt, *The Human Condition*, 86。

48 同上。

第10章 数字时代反对劳动的斗争

> 裂缝的方法［……］是否定辩证法［……］我们从无法契合之处思考世界。
>
> ——约翰·霍洛韦，《裂解资本主义》
>
> 双重束缚的概念，与辩证法毫无关系。
>
> ——弗兰科“比福”贝拉尔迪，《工作的灵魂》

借用莫伊舍·波斯顿的一种方法，我已经指出，阿伦特《人的境况》中关于劳动的跨历史社会本体论，实际上将马克思的资本主义批判去政治化了，削弱了它作为解放事业的力量。成熟时期的马克思坚持认为，我们必须把独属于现代的抽象劳动过程，与占主导地位的资本主义社会关系体系的编织和维持之间的关系，放在前景。在这个视角下，阿伦特主要关注“资本主义积累的精神”，同时不重视现代工业劳动过程与商品市场，这就显得仍然顽固地停留于拜物化状态。

科拉科夫斯基再次提醒我们，资本主义生产的整座大厦，建立在“劳动力的商品性质之上。劳动力作为商品发挥作用这一事实，意味着人作为物而发挥作用”。[1] 尽管如此，我们必须承认，在说明如何克服资本主义体系所创造并维持的抽象、结构性社会支配方面，波斯顿并没有走得特别远。部分原因在于，他的《时间、劳动与社会支配》主要以理论为导向，关注描述资本主义中社会如何由劳动构成，而把如何将这种理解转化为社会与政治斗争的语言，留给其他人处理。但另一个原因是，他把门槛设得相

当高：他拒绝正统马克思主义的主张，即把斗争仅仅理解为“劳动对抗资本主义”，理解为围绕生产资料所有权、国家控制权等展开的阶级对抗。基本上，波斯顿的批判，是要告诉我们一件也能从埃尔维斯·科斯特洛那里学到的事：说到资本主义社会支配，“每一天，每一天，每一天，都是我们在写这本书”。显然，一旦充分认识到约翰·霍洛韦简洁地称为“资本主义社会综合那胶冻般的吸力”的东西，[2] 为社会与政治解放寻找确定位置的事业，就仍然是一个悬而未决的问题。

后福特主义的资本主义非社会

但如果像安德烈·高兹一样认识到，如今“我们正在经历一种特定社会归属方式和一种特定社会类型的消亡，即［……］汉娜·阿伦特称为以工作为基础的社会”，[3] 问题就会进一步加深。这里值得重申，第7、8、9章逐步构建的马克思与阿伦特之争，关涉的是福特主义工业资本主义条件下，现代工作向雇佣劳动的归约。从18世纪末为了满足新制造业阶级的需要而推行商品劳动的开端，直到第二次世界大战后福特主义时期的鼎盛，工作与商品交换的模式，构造了一种特定社会。高兹还提醒我们，抽象劳动本身也有过解放的时刻，因为它终结了前资本主义的人身从属关系。[4] 工作不再被理解为欠主人的服务，而普遍作为契约劳动被提供；它可以衡量、量化，可以与提供它的人分离，并能在劳动力市场上买卖。在一段时间里，尽管资本增值无处不在，带来了抽象劳动深刻的“心理工资”（各种形式的个人和社会异化），福特主义资本主义也带来了相对较高的工资、强大的工会运动保护，以及福利国家的社会福利。

高兹说，在这些明确承认活劳动与资本之间基本对抗的条件下，雇员对雇主所负的义务由契约列明，因此主体保留着对于“自身、自己的工会、自己的阶级、自己的社会”的归属感。[5] 由此，每个人都通过工资和社会福利，以一种客观、非个人、匿名

的方式，被承认为有用的人：“工资社会的基本意识形态信息是，重要的是有一份工作。”[6] 如果我们说，这种以工资为基础的现代社会，是由这些经济与社会条件被宣称的普遍性所界定的，那么也可以合理地说，这个社会如今已经消失；因为今天，在后福特主义条件下，显而易见，只有少数工人能够声称自己是这种社会的完整成员。但是，如果福特主义工业资本主义所理解的抽象劳动正在消失，我们又该如何理解今天后福特主义数字时代的工作？这种新工作结构中的主体，在个人和社会层面受到异化的方式，是否大体相同？还是正在出现新的异化形式？这种新的后福特主义工作模式与期望，是否指向扩大自主性的新机会，抑或预示着更深的臣服？最后，在这些条件下，我们应朝什么方向寻找自主和解放的前景？我们应当如何尝试重新编织社会关系，以一种与资本主义决裂、并与之不相容的方式，强化社会关系？

在霍洛韦（《裂解资本主义》）、贝拉尔迪（《工作的灵魂》，*The Soul at Work*）与高兹（《夺回工作》，*Reclaiming Work*）那里，我们找到了一些开始回答这些问题所需的构件（我将在第11章更详细地讨论高兹）。霍洛韦以波斯顿关于抽象劳动如何不断构成资本主义社会的洞见为起点，主张资本主义处于永久危机之中。基本上，他接过波斯顿的理论观念，再将其转化为政治斗争的语言。[7] 相比之下，贝拉尔迪与高兹把后福特主义数字时代描述为资本主义实际上已经克服危机的时期（而我们因此处境更糟）。贝拉尔迪对数字时代的异化本身，具有透彻洞见；高兹关于后福特主义的叙述更为传统，却最接近提出可行的转变思路，说明如何鼓励他所谓的“多活动社会”。

后福特主义劳动与资本主义危机

不过，在刚才提到的这三部著作中，我们能发现，对于福特主义资本主义的危机，三人持有惊人相似的看法；每个人都把这一解释，作为回答前述问题的必要前提。这三本书在这个话题上的平行之处令人瞩目，尤其考虑到它们各自的思想来源不同：霍洛韦诉诸阿多诺，高兹诉诸阿尔都塞和图海纳，贝拉尔迪则诉诸特隆蒂、维尔诺，以及德勒兹和瓜塔里。然而，在最初的这一阶段达成共识之后，三人对于“危机理论”是否以及以何种方式仍有意义，出现了分歧。

霍洛韦

霍洛韦以他所谓“对劳动的双重逃离”来界定资本主义危机，认为这是普遍社会安排核心处的基本不稳定性。[8] 一方面，资本依赖活劳动来生产，也依赖它为资本主义社会中一切事物的价值提供尺度；但资本又不断逃离这种依赖，用机器、软件和数字设备，也就是死劳动，替代劳动。另一方面，那些不得不出售劳动力的工人，则不断试图从抽象劳动和交换价值的异化中逃离，转入具体的行动与使用价值。[9]

霍洛韦把20世纪60年代的社会动荡，认定为对抽象劳动社会的一次明确反叛；他说，后福特主义“是一种生活模式，反映了反对福特主义的革命的失败”，也是“在资本主义自身内部超越劳动社会”。[10] 霍洛韦不否认，我们今天已经来到了托尼·奈格里的“社会工厂”，在那里，“劳动时间与非劳动时间、劳动场所与非劳动场所之间，如今已不存在区别”；[11] 但他仍相信，即使在这些条件下，资本主义也处于永久危机中，因此，试图稳定它的各种努力——例如信用的大规模扩张——也仅仅掩盖了它本质上的脆弱性。[12]

贝拉尔迪

相比之下，贝拉尔迪在《工作的灵魂》中，辨认出一种听起来相似的东西，称之为“资本的双重束缚”。[13] 他说，一方面，资本力图把劳动时间压到最低；另一方面，却又坚持“把劳动时间设定为财富的唯一来源与尺度”。贝拉尔迪明确表示，他不认为这是一个有待以辩证方式克服的矛盾。他把这种内在矛盾称为双重束缚，将其描述为“悖论式沟通”或“自相矛盾的指令”。[14] 资本主义生产的社会内容，与它自身的符号框架相矛盾，并作为一种“致病机制”运作；不应期待这一机制发生辩证性的翻转，因为“在资本主义的社会历史中，既不存在正面的总体性，也不存在负面的总体性”。[15] 因此，贝拉尔迪将资本主义危机定位在当下的福特主义前史之中，并说后福特主义中不存在危机，反而是“抽象化在数字时代达到完善”。[16] 如今，智力劳动和数字技术的中心地位，产生的是一个自我中介体系的泛逻辑主义；在其中，拥有“类本质”的个人主体消失，取而代之的是彻底的臣服。由此，贝拉尔迪从自己参与意大利工人主义（*Operaismo*）的经验中汲取灵感，寻找拒绝政治的要素，寻找反对雇佣劳动本身的斗争要素。必须“从把生活时间从劳动中减除、从拒绝工作及消灭工作的计划出发，研究自主集体活动的构成”。[17]

高兹

高兹在《夺回工作》中，同意贝拉尔迪的判断：已经不再有任何危机，因为福特主义本身就是资本主义的危机。[18] 相比之下，在后福特主义条件下，资本把正在崩塌的工资社会本身，当作支配工具来使用。他写道，存在着一种“资本的出走”，资本从社会中出走，进入一个超国家的资本国家。[19] 货币与资本已经切断了自身与国家、社会的联系，以一个绝对的非社会和一个虚拟国家取而代之；这个虚拟国家没有领土、距离或公民。[20] 针对这一情

形，高兹呼吁让这种出走加倍：让工人从劳动逃向多活动社会，以对应资本从社会的逃离。[21]

无论更偏爱“双重逃离”“双重束缚”，还是“双重出走”，至少最初的信息大体相同：资本主义社会内在地充满矛盾，因此终究不可持续，即使它也能富有创造性地持久延续。不过，从某种意义上说，危机已经在我们身后（无论作为过去的事件，还是作为长期存在的事件）；如今我们生活在这样的时代：资本主义已经——毫不令人意外地——发展出各种策略，甚至能利用自身社会类型的崩塌来获利。承认这一点，意味着重新思考与工作有关的社会和政治斗争的条件，意味着把斗争重新聚焦为在当代条件下反对劳动本身。

抽象劳动与社会综合的编织

霍洛韦的《裂解资本主义》之所以被纳入这一讨论，是因为他接过了波斯顿《时间、劳动与社会支配》中关于抽象劳动和社会关系的全部最重要理论洞见，然后至少在一定程度上，成功把它们转换为面向行动的政治斗争语言。霍洛韦提出了一个精细的七重分类，说明抽象劳动“编织”资本主义社会关系网络或社会综合的主要方式。[22] 在这样做时，他通过展示抽象劳动如何不断产生鲜活的社会对抗形式，使它明显“没有那么抽象”了。

提供最简要的概述，会有所帮助：

抽象劳动在工业劳动过程中，不仅圈占身体，也圈占头脑。货币打断社会关系，使对物的估价占据主导。这就是马克思所谓“拜物教”。社会合作被拆解成商品交换体系，其独特之处还在于，它创造了交换这些商品的个人，在一切地方都以同一性的方式揭示现实。[23]

超出单纯同一性的层面，“具体行动向劳动的抽象化”，还是一个人格化过程。例如，个人成为劳动者与资本家，而这些角色由社会关系结构所强加。正如商品交换逐渐被视为单纯事实，这些角色也一样。霍洛韦写道：“当人们成为其社会职能的人格化时，我们如何能够思考彻底改变世界？”[24]

行动向劳动的抽象化，也是“男性劳动者的创造”；因此，雇佣劳动在男女之间建立起新的等级，因为在货币经济中，男性的工资界定了家父长。[25]

行动向劳动的抽象化，把人分隔为城市与乡村，导致人类与自然之间前所未有的异化，把自然构成为对象领域。[26]

此外，行动向劳动的抽象化，创造了公民、政治和国家，因为资本主义社会关系意味着一张义务、强制与支配之网：它们造成阶级冲突，阶级冲突又召唤国家，以保障抽象劳动统治所必需的社会秩序。[27]

抽象劳动也要求时间同质化，因为钟表时间中没有具体的行动，只有为确保生产而施加的时长。当行动是为他人进行，当它成为劳动，活动就外在于行动者；于是，时间本身成为资本主义社会编织结构的关键部分。[28]

最后，抽象劳动创造一种新的社会总体性。在前资本主义社会中，整体事物由习俗、命令或共同体决定编结在一起；抽象劳动则通过货币交换和商品流通，构成一种独立于任何人自觉决定的总体性。[29]

因此，整体而言，抽象劳动塑造了资本主义社会的每个方面，编织出一座复杂的牢狱：拜物教、同一性、角色人格化、二元性别身份、与自然相分离、钟表时间，以及以交换为基础的社会总体性（社会凝聚与连贯）。考虑到这一切，霍洛韦说，“反对抽象劳动的运动，不能被归约为任何狭义的工作斗争”，[30] 无论是通

过工会运动取得进展，还是通过革命夺取生产资料的愿望来进行。我们需要找到一种方式，与既有总体性决裂，而不创造一个替代性的总体。我们需要找到把行动从劳动中剥离的方法，而不是让劳动对抗资本。[31]

那么，如何打破资本的逻辑？霍洛韦相信，我们首先必须认识到，这张编织物实际上存在破口；他接着把它们称为“裂缝”。《裂解资本主义》的书名，就来自他对拒绝政治的具体阐述：以拒绝政治作为逃离资本主义社会综合的手段，也就是逃离他再次称为“资本主义支配的编织物”的东西。[32] 那么，这些裂缝究竟是什么？任何使某种活动去商品化，并使之受民众控制的努力，都可以是一道裂缝。作为资本主义支配编织物中的破口，只要世界各地正在进行重要斗争，试图将水、自然资源、教育、医疗、通信、软件和音乐等事物移出资本主义运作，那里就存在裂缝。基本上，任何反对资本主义圈占、支持某种公域（即生态的、社会的、联网的公域）的斗争，都符合这一描述。[33] 裂缝也可以具有事件性质，例如遵循自身规则的临时共同体活动，像大斋期前的狂欢节庆祝。即使灾区临时涌现的共同体团结，也具有资本主义社会综合中裂缝的性质。[34]

然而，霍洛韦反问道，既然资本主义社会综合的凝聚力，总是通过无数方式把我们重新吸回其中，这一切又如何奏效？例如，在国家层面，始终存在以财产、法律与秩序之名，施加暴力和压制的不对称威胁。[35] 同时，我们在个人与集体层面，都被商品和劳动力市场困住，而建立替代经济的尝试，很容易最终只是成为主导性资本主义生产的补充。最后，即使在我们自己的替代性委员会和大会内部，资本主义矛盾也倾向于自行复制。霍洛韦说，如果我们希望把裂缝理解为不只是对资本主义理性无休止地进行的一连串打了就跑的袭击，就必须能够以某种方式，把裂缝理解为这一社会综合的危机，理解为提供彻底重组日常生活之道路的东西。为找到这样的理解，霍洛韦回到马克思，回到《资本论》中的劳动二重性理论。他写道，由抽象劳动编织的社会关系总体，

是一个无人控制的过程；但是，劳动的双重性质（具体劳动／使用价值，相对于抽象劳动／交换价值）“是支点，因为我们就是支点——是我们创造了它，所以我们能打破它”。[36]

霍洛韦与行动进入劳动的出离

与波斯顿对晚期马克思的重读一致，霍洛韦把“抽象化”同时界定为我们活动的异化，以及社会关系网络的构成、资本主义社会的编织。[37] 资本主义社会处处想把具体行动呈现为抽象劳动；但霍洛韦说，抽象劳动的统治地位，始终遮蔽着劳动的双重性质，而基本情形则是紧张与不稳定。以“对劳动的双重逃离”为特征的整体社会，使被宣称为单一的劳动性质不断裂开。抽象劳动的内在动力，是资本增值，或创造剩余价值／利润。与此同时，具体劳动的动力，则是把活动做好。因此，资本对“无差别的社会必要劳动时间”的需要，内在地包含了与具体行动的冲突。霍洛韦说，每一次对权威的拒绝，“每一次争取控制工作过程的努力，每一次在受雇时间之内或之外开展有意义活动的努力”，都在某种程度上构成了对抽象劳动的反抗。[38]

这种紧张也表现于“创意工作者的神经症、挫折和斗争之中：他们试图顶着时间和金钱的限制把事情做好”。然而，霍洛韦说，尽管金钱提出要求，即要求一切人类活动都转变为抽象劳动，我们的“其他行动”仍然存在。[39] 它们以个人和社会的形式，作为资本主义社会关系网络中的“裂缝”存在。具体劳动，或者使用价值，或者霍洛韦所谓的“具体行动”，能够而且必须被看作不断溢出抽象劳动；因为按照否定辩证法的方式，它不可能完全从属于抽象劳动，而不留下任何剩余。正因为如此，霍洛韦说，具体行动与抽象劳动之间的关系，可以被称为“出离的”（*ecstatic*）：具体行动存在于抽象劳动之内，同时又站在其外。[40] 因此，按照霍洛韦，那些构成资本主义社会综合或关系网

络之裂缝的斗争，揭示了具体行动作为资本主义永久危机的性质。[41]

由于在当下使资本主义日益脆弱的后福特主义支配范式中，具体劳动并没有被抽象劳动彻底吸收，霍洛韦说，我们被要求重新思考斗争的意义。传统马克思主义要求我们采取“替代性总体”的立场，而这种方式需要党的先锋主义；与之相反，他说，我们应当认识到来自下方的斗争汇流，并将其视为一个星丛，以某种方式由此学会反资本主义的新语言。因此，这种有待诞生的新拒绝政治，不应被误认为差异政治（后者会否认辩证法的运动），也不只是微观政治。相反，霍洛韦称它为一种批判性、实践性的反拜物教运动，是“重新获得我们的行动能力”。[42]

“不”作为不断编织“我们”的过程

在《裂解资本主义》开篇不久，霍洛韦就说，“裂缝始于一个‘不’”。[43] 在一个非常实在的意义上，他的分析也在这里结束。革命并不是摧毁资本主义，而是拒绝创造资本主义。在结尾部分，他承认，“把革命问题重新表述为‘停止制造资本主义’”，其实并没有给我们任何答案。即使我们把一切社会关系形式，都视为“形式—过程［……］，因自身的否定而出离地膨胀”，他承认，“我们仍不知道如何停止制造资本主义”。[44] 我们所知道的，只是共同的“不”构成一种实践联系，即“不断编织一个‘我们’”。[45] 因此，我们的斗争，是“打开每一个时刻，用不参与资本再生产的活动将它填满”，[46] 并加强、扩展和倍增所有小小的反叛。他把这种“反对并超越”的运动，描述为一种解冻，一种流动，同时承认，我们全都充满矛盾，都参与着每天重新创造那些我们正试图克服的社会关系。这里没有纯洁性，因此也不应该有纯洁性检验。[47] 最后，他说，我们的具体行动与抽象劳动之间的关系，应被理解为压抑关系。他在结论中

（在我看来颇为苍白地）把有待开展的工作，界定为一种集体的自我治疗，以促成被压抑之物的回归。[48]

贝拉尔迪论符号资本主义的工作流程

在《裂解资本主义》中，霍洛韦其实并没有太多讨论数字时代抽象劳动本身的意义。对他而言，只要当前条件“扩大裂缝”，也就是那些界定资本主义社会永久危机的裂缝，就足够了。但如果抽象劳动本身正在演变呢？如果是这样，这可能预示什么？如果资本主义危机事实上并非永久存在，因此并不孕育着自身灭亡的种子呢？贝拉尔迪的《工作的灵魂》，将这些问题置于关切的中心。在贝拉尔迪这里，我们从考察抽象劳动如何构成资本主义社会关系，转向讨论技术如何日益使资本主义能够利用脑力劳动本身来进行生产。书名很好地概括了整个问题意识。看到“工作中的灵魂”这几个字时，贝拉尔迪并不是要我们去想，比如“工作如何摧毁灵魂”。这个短语不是要唤起这种传统意义上的异化，而是要指明，当代资本主义在数字时代，如何“把工作扩展到雇佣劳动的传统领域之外”，把心智／语言／创造力，纳入价值生产的主要要素。[49] 本书的副标题“从异化到自主”，补全了这个基本思考问题：贝拉尔迪问，既然工作如今连过去在工作日结束后尚留给我们的那些自身部分，也加以利用，那么从异化通向自主的潜在方向，究竟在哪里？

请回想，对马克思而言，“抽象劳动”意味着，为使资本增值，分配生产价值的时间，而不考虑质量，也不考虑这些对象可能具有的任何使用价值。在福特主义工业化之下，活动失去了具体性质，变成依据契约出租的纯粹时间，并对象化为专门用于促成交换和积累剩余价值的产品。虽然资本主义利用技术科学的诸多进步，尽可能消除人的劳动，从而在自身社会关系体系的危机中引发接连不断的浪潮，但与此同时，使我们的脑力劳动归约为抽象化活动的条件，也由此形成。贝拉尔迪说，在数字时代，每个人

的身体都做着同一件事：坐在电脑屏幕前。但是，当每个人所做之事的内容如此多样、认知上如此复杂，以至于没有人像福特主义时期那样，认为这些工作可以相互替换时，出售自己的时间来换取工资，意味着什么？[50] 如果时间与所生产价值数量之间的关系，事实上变得无法确定，生产性劳动本身的意义也就变得不确定。近几十年来，资本解决如何确定抽象劳动价值这一难题的方式，既富有创造性，又怪诞可怖：干脆把整个人吞下去，索取彼得·弗莱明所谓我们“生命权力”的剩余部分。雇佣劳动一旦脑力化，就不再有固定工时，也不再有固定地点，因为被抽象化的，正是灵魂本身，正是马克思所谓人的“类本质”——心智／语言／创造力。

新认知无产阶级的暧昧处境

然而，贝拉尔迪知道，对于这种新型工作者，还必须说得更多。他称他们为“由那些不认同任何阶级的人组成的虚拟阶级”；这个阶级的结构化既非物质性的，也非社会性的，因为他们的身份认同，“取决于对自身社会身体性的移除”。[51] 必须进一步说明，是因为至少从某个角度看，劳动的脑力化，实际上似乎比福特主义受规训的身体，异化程度低得多。科技工作者把自身特定能力，以及创造、创新和沟通的能量，投入劳动过程，难道不表明异化减少了吗？事实似乎确实如此：因为工作更加个性化，科技工作者就更认同它；这解释了近几十年来某些领域所报告的现象，例如自愿延长工作日，以及缺勤和不满程度下降。[52] 那么，杰森·史密斯在《工作的灵魂》序言中问，我们如何从普遍与资本主义生产过程相异化的情形，走到了今天“工作成为心理和情感投入的核心场所”的局面？[53] 这种巨大的工作欲望投入，缘何而来？贝拉尔迪并没有遗漏所有传统的怀疑性解释：至少在某些行业，“对工作的非理性热情”，可以部分由20世纪70年代工人阶级的政治失败来解释。[54] 因此，这种表面的热情，掩盖了资本通过不稳定性、工作场所日益加剧的专断统治等方式，成功恐吓人

们的事实。他也提到“共同体纽带的稀薄化”。[55] 当日常生活中越来越难以找到愉悦和安心，把更多欲望投入工作，就能提供所需的自恋性强化。最后，也许是最有说服力的一点，贝拉尔迪描述了某些普遍存在、看似赋权的区域：认知劳动高度依赖沟通，而这可以被看作某种丰富化。此外，“在网络中”的认知劳动是非等级制和去地域化的，至少在节点、团队层面，带来了更多独立的体验。[56]

但这两者也都有负面的一面。贝拉尔迪说，当沟通成为经济上的必需，它就失去了自发的（无偿的、愉悦的、爱欲的）性质，因此最终是一种贫乏化。[57] 新的工作场所独立性，也一样。它最终遮蔽了一种新的依赖形式，即对流程本身的依赖；这一流程调控着“一条无法中断的持续流动，人无法从中退后，除非以遭到边缘化为代价”。[58] 贝拉尔迪在全书中，用“符号资本主义”来指称的，正是这种后泰勒主义、以信息为中心、网络化的脑力劳动体验。无论促成原因是什么，贝拉尔迪对认知劳动之欲望层面的强调，描绘了一个被某种经济主义意识形态牢牢抓住的当代社会；我们或许可以称这种意识形态为“幸福论的享乐主义”。生活的焦点是积累财富，财富转化为购买力，于是，热爱工作意味着金钱，而金钱买来幸福。贝拉尔迪接着探究，这对于符号资本主义的欲望主体而言，有怎样的另一面：具体而言，就是强化的竞争、广泛的焦虑与惊恐，以及普遍到几乎完全被正常化的抑郁体验。[59]

抽象劳动扩展到我们的心智活动，使心智时间越来越服务于交换价值生产，这对资本主义社会关系具有重大的后果。在高科技生产中，认知能力确确实实被投入工作，“个人特性似乎获得了价值，为自我实现开辟了新的前景”；但同样真实的是，这一切“为资本增值开辟了一片全新的能量领域”。[60] 贝拉尔迪说：“抽象化在数字时代达到完善。”[61] 当生产性劳动在于“进行模拟，再由计算机化的机器把模拟转移到实际物质之上”，[62] 而“信息［……］涵摄了人类栖居地的每一个空间”时，[63] 历史性

的时间感就被数字性的时间感所取代。贝拉尔迪说：“矩阵正在取代事件。为了在网络化宇宙中得到承认，一个人必须与矩阵的生成逻辑相兼容。不属于某个编码领域的东西，在社会上就无法被识别，也不具相关性。”[64] 计算机化社会成为某种泛逻辑主义的实现；[65] 在其中，我们或许可以看到人类彻底臣服于符号资本主义。

贝拉尔迪论重新思考异化与自主

事实证明，贝拉尔迪关于如何克服这些新异化形式的处方，系于他所谓认知无产阶级对工作和市场资本主义动力的“欲望投入”。他希望政治转变为某种欲望的社会治疗。但要理解这个想法，首先必须把它放在一段特定思想史和政治斗争环境之中。相关背景，始于20世纪60年代弥漫意大利左翼知识界的马克思主义人道主义氛围，以及为它提供支撑的、见于青年马克思《1844年手稿》的异化主体性理解。在这种黑格尔式唯心主义观念中，工人阶级作为历史中普遍理性的承担者，一般被看作被动对象，在生活与劳动之间分裂，迷失于历史过程，等待恢复其本质上的自我同一性。[66]

对于贝拉尔迪，正如对于霍洛韦与高兹一样，有两个相互关联的因素，同时具有决定性意义。第一个，是意大利工人主义（*Operaismo*）对工人阶级斗争与技术变革之间关系的关注。贝拉尔迪说，一旦智力劳动成为资本自主过程的一部分，就再也无法维持仍受意识哲学支配的批判理论所描述的知识分子角色：“无论关于一种需要被救赎的人性的预设，还是对资本的分析，都不足以理解［……］在工人阶级斗争舞台上发生的事情”。[67] 相反，必须把工人阶级看作拒绝的主动主体，能够从其与资本主义社会的根本性、集体性疏离出发，建立一个共同体。

第二个重大因素，是自20世纪60年代末起，《政治经济学批判大纲》第一次广泛可得之后，人们对马克思形成了一种全新而颇具爆炸性的解读。[68] 作为接受《大纲》的一部分，工人主义理论家积极反对马克思主义人道主义对异化（*Veräußerung*）的描述，以及与之相连的知识分子先锋角色，转而支持一种以认知劳动之社会功能为中心的、关于疏离（*Entfremdung*）和“一般智力”的新理解。贝拉尔迪说，工人的根本处境是疏离。[69] 这个词多少使人想到阿多诺／霍洛韦所谓的“否定辩证法”：工人处于一种外在的、未被整合的位置，这种位置不可持续，也不能通过劳工主义的渐进缓解来消解。疏离同时是异化之感，以及对异化的拒绝。因此，与寻求让步的工会主义不同，在工人主义中，工资斗争特别被赋予价值，作为一种破坏资本均衡的政治斗争。贝拉尔迪解释道，工人主义愿景建立在这样一种观念上：在社会过程中，首先出现的是工人对资本的抵抗与对工作的拒绝；这种拒绝意味着“肯定那些逃离了劳动支配的人类活动的价值”。[70] 这一立场，最终源于把雇佣劳动理解为需要接受政治批判的特定历史条件；它导向一种斗争观念，要求有意将被动异化转化为主动疏离，并由此转化为大众拒绝政治。必须“研究自主集体活动的构成，［……］研究对工作的拒绝，以及消灭工作的计划”。[71]

贝拉尔迪论重新编织社会关系

那么，按照贝拉尔迪，重新编织社会关系的前景是什么？尤其考虑到，他相信资本主义已不再有危机，而在后福特主义抽象劳动的条件下，我们正在走向彻底臣服。我们记得，霍洛韦试图借助劳动二重性理论，为资本主义永久危机的论点辩护；他坚持，如果“具体劳动完全被吸收进抽象劳动，不再存在反对并超越的问题［……］，那么裂缝就消失了”。[72] 如果事情确如贝拉尔迪所说，抽象劳动在数字时代达到完善，那么，我们又该以什么为基础，走向大众拒绝政治？贝拉尔迪寻找处方的思路，大体如下：在新经济中，蒙召的人多，被选上的人少。在认知无产阶级中，

有能力者试着把自己封闭在一个充满压力、高度连接的舱室中，与他人隔绝；[73] 但工作中灵魂的阴暗面——恐惧、焦虑、惊恐、抑郁——依然浮现，[74] 打乱资本主义认可机制的正常运转。[75] 事实上，自从变异为符号资本主义之后，“交换价值机器”吞下的就不仅是各种生命形式，还有思想、想象和希望。超资本主义通过摆脱人文价值与启蒙传统，如今显露为一种纯粹、无尽、非人的暴力体制：[76] 一套新的生产体系，在其中，团结已经消失，工人阶级共同体被技术消除，而劳动处于不稳定状态。

尽管如此，我们事实上并没有在经历危机，[77] 因此，我们必须谨慎地拒绝那种主导话语：它说，要超越现状，就必须通过某种复苏，回归增长与消费的动力。贝拉尔迪说，事实上，社会不需要更多工作、更多职位、更多竞争。相反，“我们需要大幅缩短工作时间，需要让生活从社会工厂中获得巨大的解放，以便重新编织社会关系的织物”。[78] 我们真正需要的，是去增长、商品和服务的去私有化、结束工资的支配，以及一种以共享共同事物和时间解放为基础的经济。贝拉尔迪说，要抵达那里，非得经历深刻的“人类学转变”不可，即人的存在发生重大改变。[79] 抑郁之中“有一种真理”。[80] 如今，老年正成为人类平均的社会状况。力比多能量正在下降。社会大脑正在瓦解。[81] 臣服成为个人与群体之间关系的主导形式。他人的身体不再处于共情感知的可及范围：“人每天都在窒息，而症状［……］散布在日常生活的小路与全球政治的大道上。我们存活的机会很少。我们知道这一点。”[82]

因此，在工人主义运动的理论与实践斗争中的某个时刻，关于如何在不断变化的社会、经济和媒体条件下，“使自主的自我个体化”的问题，变得尤为迫切（这属于阶级构成／重组问题的一部分）。这种在没有危机理论的情况下，围绕主体化对抗臣服的关切，导致它与贝拉尔迪所谓“法国欲望理论”相遇。[83] 他说，要解释社会重组过程，“我们需要诉诸欲望、机器无意识和分裂分析等概念”。[84]

贝拉尔迪借助德勒兹和瓜塔里分析“社会想象”的形成过程，表明他作出了这样的决定：从此，“政治行动首先必须被理解为欲望之社会投入的转变”。[85] 他进一步认定，这种政治行动“必须按照类似治疗性干预的方式发生”；[86] 由此，贝拉尔迪沿着德勒兹和瓜塔里的路径，重新表述分析的工作，将审美范式置于其治疗和政治视角的核心。[87] 他们主张，分析不应被理解为恢复的过程，即揭露某种潜藏之物，以消除神经症式固着。相反，我们需要把它看成类似创造的过程：“分析，是创造新的注意力中心，能够在强迫性重复的封闭回路中产生［……］一道断裂。”[88] 沿着贝拉尔迪的思路，要继续充实这一切，还可以说得更多。特别值得讨论的，是审美如何作为一种调谐的训练，成为对我们与世界关系的治疗；如何创造“能够把某种心智地图转变为可居住空间的心理核心”；以及这一切如何把我们集体的欲望能量投入，重新导向另一种政治现实。

但我不选择继续与比福沿这条道路走下去。我毫不怀疑，我们当中许多人（即便不是所有人），都能从某种艺术治疗中大获裨益。然而，贝拉尔迪在这里针对后福特主义抽象劳动、通向大众拒绝政治的道路，依赖的是阿格妮丝·赫勒所谓“人类学革命”。他说，所需的无非是：我们孕育一种新人类，克服现存的人，以“未来新人”取而代之。这样的电影，我们以前看过。这让人感觉，仿佛不受欢迎地重返20世纪90年代受尼采启发的后结构主义；彼时，在法国，以文化批评取代政治理论与实践的现象无处不在。贝拉尔迪像福柯一样，依赖我喜欢称为“生产性想象力策略”的东西；它远远超出了例如珍妮·奥德尔为重新掌握一定程度注意力而提出的建议。他想为一个本质上属于伦理与政治的问题，提供审美答案。对此，我只想说：尼采明白，走上这条路时，他是在对“未来的人”说话，也许是遥远未来的人。但要形成一个可行的阶级重组事业，我们根本没有奢侈地耗费时间的余地，因为未来的到来已经不再可靠。它已经被从我们这里夺走了。

第10章原注

1 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1: *The Founders*［《马克思主义的主要流派》第1卷：奠基者］, trans. P.S. Falla (Oxford: Oxford University Press, 1978), 281。

2 John Holloway, *Crack Capitalism*［《裂解资本主义》］(London: Pluto Press, 2010), 51。

3 André Gorz, *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*［《夺回工作：超越工资社会》］(Cambridge: Polity Press, 1999), 55。

4 Gorz, *Reclaiming Work*, 38。

5 同上，37。

6 同上，56。

7 Holloway, *Crack Capitalism*, 187。

8 同上，179。

9 同上，180。

10 同上，191。

11 同上，192–93。

12 同上，184。

13 Franco “Bifo” Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*［《工作的灵魂：从异化到自主》］, trans. Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia (Los Angeles: Semiotext(e), 2009), 65。

14 同上。

15 同上，66。

16 同上，61。

17 同上，59。

18 Gorz, *Reclaiming Work*, 1、14。

19 同上，14–15。

20 同上。

21 同上，74、76。

22 Holloway, *Crack Capitalism*, 109。

23 同上，109–13。

24 同上，116。

25 同上，119–24。对工资社会依赖自然化性别角色体系的批判，当然应当被视为后工作政治想象的一个重要要素。由于本书主要关注的，是一种激进政治能否拒绝资本主义（正在崩塌的）工资社会，我没有尝试论证在当今我们所熟知的既有工作体系中实现性别公平。因此，本书凡是涉及性别的论述，都触及性别在现代劳动分工中的作用，或者生产性与非生产性劳动的性别化观念。

26 同上，125–29。

27 同上，130–34。

28 同上，135–40。

29 同上，141–44。

30 同上，197。

31 同上，180。

32 同上，197。

33 同上，28。

34 同上，31。

35 同上，54。

36 同上，95。

37 同上，97。

38 同上，175。

39 同上。

40 同上，99。

41 同上，178。

42 同上，209。

43 同上，17。

44 同上，255。

45 同上，257。

46 同上，254。

47 同上，257。

48 同上，224–25。

49 Berardi, *The Soul at Work*, 21。

50 同上，74–75。

51 同上，104。

52 同上，78。

53 Jason Smith, “Preface: Soul Strike”［《序言：灵魂罢工》］, in Berardi, *The Soul at Work*, 12。

54 Berardi, *The Soul at Work*, 79。

55 同上，80。

56 同上，86。

57 同上，87。

58 同上，89。

59 同上，100。

60 同上，96。

61 同上，61。

62 同上，75。

63 同上，73。

64 同上。

65 同上。

66 同上，40。

67 同上，59。

68 同上。

69 同上，43–45、51。

70 同上，60。

71 同上，59。

72 同上，193。

73 同上，104。

74 同上，207。

75 同上，208。

76 同上，132。

77 同上，210、212。

78 同上，213。

79 同上。

80 同上，129。

81 同上，132。

82 同上，131。

83 同上，123。

84 同上。

85 同上，139。

86 同上，140。

87 同上，135。

88 同上，131。

第11章 出走雇佣劳动

> 我们需要大幅缩短工作时间，需要让生活从社会工厂中获得巨大的解放，以便重新编织社会关系的织物。
>
> ——弗兰科“比福”贝拉尔迪，《工作的灵魂》

在第10章，我开始探究以下问题：如果福特主义工业资本主义中的抽象劳动，实际上正在消失，那么，我们该如何理解今天后福特主义数字时代的工作？我考察了霍洛韦（《裂解资本主义》）和贝拉尔迪（《工作的灵魂》）对于工作性质的变化，以及这些转变之下我们目前扩大解放的前景，各自提出了怎样的看法。随后，我考察了他们的各种想法：我们可以如何尝试“重新编织社会关系”，以一种与“占主导地位的资本主义社会综合”决裂、并与之不相容的方式，强化社会关系。

霍洛韦的主要策略，是在晚期马克思关于资本主义社会构成的论述——最近由莫伊舍·波斯顿重新建构——的基础上，试图挽救危机理论的核心功能。资本主义社会确实是我们每天为自己集体重建的东西；但他相信，同样真实的是，资本主义在核心处必定持续处于永久危机之中。我们对于他所谓“具体行动”（首先对自己和他人有用）的能力与需要，始终在某种程度上受到压抑，并与劳动抽象化、与商品交换关系、积累及对剩余价值的追求，保持持续的紧张。但霍洛韦坦率承认，尽管这种紧张不断存在，我们其实并不知道如何“停止制造资本主义”。[1] 结果，他始终没能远远超出抵抗的必要性，超出以无数方式“说不”、从而扩大贯穿资本主义社会的裂缝这一点。然而，到头来，霍洛韦的书并没

有提供很多想法，说明我们如何才能实现一种拒绝我们所熟知的工作的大众政治。

至于贝拉尔迪，他说，抽象劳动在后福特主义数字时代达到某种完善；因此，一旦资本主义变为他所谓“符号资本主义”（知识经济），就应当被视为彻底完成的现实。当后福特主义符号资本主义吞下那些过去生活在工资关系之外的人的部分时，解放事业便采取一种后危机取向，因此转变为以某种方式在文化上生产“拒绝的主体”——也就是不把欲望如此彻底投入工作的人。把实践问题界定成这样，最后只能开出模糊、无尽开放的处方，很难令人满意。我说过，如今我们需要找到一种比诉诸某种集体艺术治疗更具体、更实在的东西。尤其因为，我们没有奢侈地等待人性彻底革命可能需要的漫长时间（当然，前提是这种东西确实存在，而且能够改变）。

本章接着概述高兹对他所谓“超国家的资本国家”之兴起的解释；在这里，资本本身已经致力于从其自身应有的社会形式中出走。这里的主要目的，是展示高兹在《夺回工作》中的主张：如今，是让劳动开展与之相称的出走的时候了；并且突出他为实现所谓“多活动社会”而提出的具体建议。

超国家的资本国家的兴起

高兹的分析，始于对相互交织的经济、社会与技术变化的一般描述；这些变化在20世纪70年代创造了广泛的后福特主义工作条件。在经济方面，这一时期轻易实现福特主义增长的时代结束了，经济停滞因此加剧。凯恩斯主义福利国家面对的是这样一种情形：财政与货币刺激已经达到实际限度，同时资本边际生产率正在下降，事实上趋近于零。[2] 在社会方面，20世纪70年代初出现了一场可治理性危机，反映出反主流文化对抽象劳动、大众消费等社会条件的拒绝。与此相伴的，是工业领域的劳动者抵制自

上而下的福特主义效率管理，以及日益推进的自动化对就业水平和工作条件的影响。高兹说，由于担心社会化，资本转而决定结束与福利国家的全面共生关系，用市场匿名的规律，取代国家社会为自己制定的法律，实际上把资本移到了政治领域的权力之外。因此，在随后到来的新自由主义时代，国家发现自己首先被要求服务于跨国公司的竞争力，例如实行自由化的贸易政策，支持用于海外投资和生产所需的资本自由流动，以及在国外市场借贷。[3]

最后，一场多方面的技术革命，为资本克服福特主义危机提供了关键支持，使它能够摆脱社会国家，降低劳动成本和单位成本，并通过渗透全球市场，提高生产率、加快增长。按照高兹的看法，这一切构成了理解下述现象的背景：资本如何能够实现历史上前所未有的利润率，同时“消耗越来越少的劳动，发放越来越少的工资，缴纳越来越少的税”，并“停止负担生产造成的社会与环境成本”。[4] 在超国家的资本国家这一新时代（去地域化、不受监管、不纳税，等等），我们看到的本质上是资本的出走，因此，市场变得在很大程度上独立于社会与实体经济。他说，货币通过不出售自身以外的任何东西来赚取货币——金融逻辑战胜了经济逻辑，租金战胜了利润。

高兹论后福特主义的工作条件

高兹对我们后福特主义工作条件的具体评估，植根于福特主义危机，以及数字时代技术（机器人自动化和数据／网络通信）的采用，两者共同引起的组织和管理挑战。可靠的福特主义增长模式结束，使资本转而关注通过海外投资来增加全球市场份额。但这也意味着，在最一般的层面，仍有一个根本问题需要解决：当国内市场需求量预计不会显著增加时，如何继续扩大生产？解决这一基本问题，当然包括向研发／创新投入更多资金，以降低单位成本、缩短交付周期等。但高兹指出，它也包括“更多关注形

象、新奇与象征价值”，以便创造“时尚与消费者欲望的有意波动”。[5] 因此，维持利润也需要有计划的淘汰，以及精益制造，以应对产品需求的迅速更新。高兹认为，由于这一切与传统的福特主义／泰勒主义组织原则在很大程度上不相容，它造成了他所谓“工业化历史上的文化革命”；[6] 这场革命带来了全新的管理和生产方式，他大体上把它描述为从“泰勒主义”向“丰田主义”的进展。

生产现场要求更高的速度与灵活性，并要求利用智力劳动来创新、持续改进和增强新奇性；因此，我们看到一组新的后福特主义生产流程与管理技术出现。随着准时制和精益制造的实施，某种程度的企业家精神也开始受到鼓励。高兹说，泰勒主义管理与现代抽象劳动一致，试图通过高度形式化的任务实现效率；这些任务通过基本独立于操作者意图、个性或善意的程序完成。相比之下，在丰田主义中，“对工人个性彻底而完全压抑性的支配，将被对这种个性的全面动员所取代”。[7]

在这些新的管理方式（后来被称为“敏捷”）下，传统组织被“相互连接的流动网络”所取代；工人与所在小组的其他成员对接，而小组又在节点上与下游其他小组协调。最终结果，是创造出基本自我组织的集体，从事智力劳动、咨询和信息交换，实质上成为“共同事业的集体管理者”。[8] 高兹也明确表示，这场“工业化中的文化革命”，之所以可能，是因为数字时代抽象劳动的转变。他说，在信息时代，福特主义危机通过劳动与固定资本两者的非物质化得到克服，因为“如今最重要的固定资本，是储存在信息技术中、能够立即获取的知识［……］，而最重要的劳动则是脑力”。[9] 由于活的知识与机器知识之间，如今已无固定边界，活劳动与死劳动（凝结在技术产品之中）的区别便实际上被抹除，人的劳动也能够无缝地被涵摄进生产过程。后福特主义情形所引起的工作场所社会关系变化，产生了一个本质上全新的（怪物般的）范畴：当人能够同时作为人力资源与人力资本被这样涵摄，我们就得到了“固定人力资本”。[10] 高兹在这里的分

析，大体上平行于吕克·博尔坦斯基与埃芙·夏佩洛在大致同时写成的《资本主义的新精神》（*The New Spirit of Capitalism*）中提出的分析。[11] 那么，在这些新的后福特主义条件下，就工人解放的前景而言，最终结论是什么？高兹反问道：这种丰田主义观念，是否为工人权力开辟了前所未有的空间，预示着既在工作内部、也从工作之中获得解放的可能？还是反而把对工人的征服推向了更高程度？

后福特主义与后泰勒主义的虚假解放

高兹提到超越劳动异化所必需的三个基本条件，并说，数字时代劳动的各种具体案例，可以被视为正在“走向”满足这些条件：

工人进行自我组织，成为主动的主体。

采取一种令人充实的合作方式，并使每个人发展自身能力与技能。

工作物化为一种产品，工人能够将其认作自身活动的意义与目标。[12]

高兹说，大体上，后泰勒主义工作条件未能满足全部标准，是因为第三点存在难以解决的问题。尽管自主性增加，工作过程也调动了完整的人的更多方面，但工作的目标，一如既往，仍然是资本增值。因此，虽然“产品质量”之类的事情，当然被认为是工人共同体适当的关切对象，决定生产什么的权力，却仍然掌握在资本手中。各处的工人依旧把工作目标体验为某种被强加的东西，因为在一切地方，它都普遍可以被归结为：服务于商品的使用者，而这些商品是为有支付能力者的个人使用而设计的。这当然确实涵盖了很多情况，却不能被看作能涵盖“以集体手段、通过非商品方式满足集体需要”这一范畴下的多少内容。

那么，根据高兹，我们应当如何看待丰田主义为了实现最大灵活性、生产率和速度，而鼓励的大范围自我管理？高兹说，至多，我们在这里看到的是普遍他律背景下的一定程度的自主。高兹问，工人劳动的产品被用于什么目的，又服务于谁的目标？这些产品据称要满足的需要，来自哪里？后福特主义资本要求工人咨询与反思，规划与讨论（简言之，成为生产的自主主体）；但它要求他们“在预设的界限内，朝向预设的目标”这样做。[13] 他说，到头来，资本主义只会在确定不会威胁资本主义秩序的地方，应用某些后泰勒主义原则。

事实证明，确保这一结果的基本后福特主义方法，与数字时代抽象劳动的转变完全一致。那么，“如果最重要的资本类型（数据和脑力）无法被占有”，资本主义又如何运转？[14] 高兹说，丰田主义提供了两个相互关联的答案；合起来看，它们构成一套明确的策略：

首先，它试图激励精英知识工作者——一个高科技的游牧部落，他们把自己作为人力资本来增值。

其次，它试图借助工作机会日益稀缺的形势，施加新封建主义条件，以占有其他大多数工人。[15] 高兹写道，丰田主义式后福特主义，“为其稳定的精英工人核心消除了资本与劳动的对抗”，并“把这些对抗［……］转移给外围的、不稳定的或失业的工人”。[16]

高兹说，如果工作中的自主性没有延伸到文化、道德和政治领域，那么它终究意义不大。政治自主并不来自“生产性合作”，不来自后福特主义工人在工作中获得的那种仅为虚拟的解放。[17] 它来自真正公共领域中的合作。此外，庞大的不稳定劳动群体（例如非精英、分包人员），必须承受臣服程度增加所产生的社会影响与后果；而精英知识工作者在很大程度上得以免受这种负担（即使资本坚持要吸收他们全部的生命权力）。这样一来，丰

田主义以现代之前的社会关系——人身从属和臣属关系——取代现代社会关系。只是这一次，一切又浸透了大量独属于现代的异化。

从劳动中出走，转向多活动社会

高兹写道：“新时代就是这样开始的；那些本可使男女摆脱匮乏与奴役的变化，被反过来用于对付他们。”[18] 后福特主义时代大规模取消工作，本来可以、也应该开辟出“供各种旨在满足自我界定需要的活动展开的社会空间”。[19] 但这没有发生，因为资本主义只有在确信自己已“预先防备工人自主运用被给予的有限权力”时，才会应用后泰勒主义原则。[20] 因此，从最一般的意义上说，后福特主义时代的解放潜力之所以未能实现，是因为要使它实现，就必须“结束资本对劳动的权力”。简言之，它需要一种不同类型的社会诞生。他说，实际发生的却是，每个人都被迫争夺资本正在取消的工作中的一份；尽管处于这种不稳定条件下，“一个人‘拥有权利的权利’，依然取决于完成某种可衡量、可分类、可出售的工作”。高兹说，每一面宣称“我们要工作”的旗帜，“都在宣告资本战胜了被征服的人类；人们已不再能够成为工人，却又被剥夺了成为任何其他人的机会”。[21]

工业资本主义的工资社会，以普遍的全职就业为其特定社会契约的基础；而在新现实中，工作却成为“一种必须为之牺牲的资产［……］工作如今是商品，就业是一种特权”。[22] 资本以这种方式制服反叛的工人阶级：“一边取消工作，一边仍以工作作为社会归属与权利的基础。”[23] 与之相反，我们现在的目标必须是“把拥有权利的权利与工作分离”。[24] 只要我们主要的社会化方式，仍是“通过就业融入社会，并排斥一切其他方式”，社会化就“会继续生产受挫、适应不良、残缺、迷失方向的个人”。[25] 他得出结论，也许是时候认真考虑一个革命性建议了：也许我们应该以从工作社会中出走，来回应资本的出走。[26]

高兹希望我们认识到，当今处境的现实是：既然生产所需的工作越来越少，因而分配为工资的财富也越来越少，多数人就越来越难以通过传统有酬工作，取得足够的收入。但问题并不像资本希望我们相信的那样，是工作短缺（或者，更妙地说，是缺乏有竞争力的求职者）。相反，问题是“未能分配如今由雇用越来越少工人的资本所生产的财富”。[27] 高兹告诉我们，当我们开始认真讨论补救办法时，也就开始想象某种社会。在其中，“人们能够把自己的生活分配给广泛多样的活动；这些活动既不以报酬，也不以盈利，作为其必要条件或目标”。[28] 这样的变化，对应于他所谓“多活动生活”的愿望（生活不再受限于工作约束所准许的时间）；但它的实现，所预设的正是“最优地分配一切社会必要工作，以及一切社会生产的财富”。[29]

高兹没有忽视这个特定思想实验的全部含义。他认识到，要使它成为现实，所需要的恰恰是一次“政治断裂”，因为要做到这一点，“工作必须从资本的支配中解放自身”。[30] 至此，我们终于来到转折点；正是在这里，霍洛韦和贝拉尔迪都否认资本危机的相关性，转而走上提出我（沿用阿格妮丝·赫勒的说法）称为“人类学革命”的道路，即发明一种新型人类。[31] 的确，霍洛韦声称资本主义存在危机。但他说，这种危机是“永久的”；归根结底，很难看出，永久危机如何还能真正算作危机。高兹与霍洛韦、贝拉尔迪的不同之处，在于他希望在没有危机理论的情况下，说明我们如何能把以工作为基础的后福特主义“非社会”，转变为后工作社会；并通过与既有资本主义霸权发生某种断裂来做到这一点。他的方法，始于提出克尔凯郭尔著名的“非此即彼”。[32] 我们要么使生产装置与社会生产过程服从活的活动之力量，要么使这些活动更彻底地受制于那套装置与过程。[33]

那么，如何突破这个问题？因为在后福特主义条件下，它变得更加尖锐：人类的自主能力本身，近来已被纳入推动资本增值的努力之中。高兹担忧的，是霍洛韦所谓“资本主义社会综合那胶冻般的吸力”。他说，鼓励自主，必须是为了对自己和他人（对社

会）有用，而不是为了对企业霸主有用。鉴于后福特主义下我们所见的悖论式“他律的自主”，他说，我们必须找到办法，保障“自主的自主性”，说明如何不顾公司是否需要，而发展人们的自主性，使自主对其自身所拥有的权利，不至于实际上被劫持。[34]

为强调这一区别，高兹接着评述了写作时在法国提出的各种建议；尤其因为充分就业的梦想大体上已被放弃，这些想法似乎正朝着正确方向前进。他考察了所谓“活动契约”：根据这种契约，公司可以在需求低落时期，将雇员借调出去，使就业更不连续，却不至于变得不稳定或临时化。在这一方案下，甚至有人提议，公司可以把暂时过剩的劳动力借给公共机构，例如社区、学校或协会；或者允许工人为这些目的休“社会公益假”。但高兹断然否定这些建议，因为在这种框架下，临时休社会公益假的员工，会被限制只能从事符合签约公司愿望和利益的志愿工作或文化活动。高兹写道，这种活动契约，把“生产主义逻辑的统治和对公司利益的从属”，扩展到了那些本可在就业间隙真正由自己决定的活动。[35]

相反，高兹拥护一个激进得多的框架：应当以某种方式要求公司（为了所有人的最终利益），维护雇员即使工作不连续，也能获得连续收入的权利；[36] 而（减少后的）工作时间与非工作活动，则可以按照他们自己选择的方式安排。高兹说，坚持这一选择权至关重要，因为它必然会带来一种新的工作观念，“使我们每个人走向参与集体生活、参与社会的其他方式”。[37] 公司确实将不得不失去有酬工作赋予它的过度重要性，因为以工作为基础的社会，必须让位于以“多种活动”为基础的社会，并伴随“社会归属的多样化”。[38] 考虑到我们已经走到的境地（资本从以工作为基础的社会出走，导致社会解体），高兹相信，现在必须大幅改变工作在人类经验中的位置、角色与功能，才能使一个个人和公司都能繁荣发展的社会存续或重建。社会必须以这样一种方式构

成：灵活的、不连续的、不断演变的工作形式，不但不导致加速解体，反而能产生新的“社会交往与凝聚”形式。[39]

出口：从危机到转型

高兹的论证中内含着一个主张：在适当条件下（其程度不亚于重新组织社会时间与空间），社会本身能够再生。如果我们结束“经济领域中的臣服，以工作为基础的社会就必须让位于以多种活动为基础的社会”。[40] 在这种新的、统摄性的社会组织形式下，常态将是每个人都属于或能够属于（例如）一个自给合作社、一个服务交换网络、一个科学研究实验小组、一个管弦乐团或合唱团、一个戏剧、舞蹈或绘画工作坊，以及／或者一个体育俱乐部。[41] 那么，如何跨过通往这一未来世界的桥梁？在那个世界中，社会能够确立个人与集体人类需要的优先地位。这样一个社会的形成，所要求的“政治断裂”，其含义与意义究竟在哪里？

高兹写道，要使多种活动得以发展，“社会就必须通过一系列具体政策，组织自身来实现它”。[42] 初看之下，在这个关头转向“具体政策”，颇令人惊讶。建议一组具体政策，如何能够实现所需的“政治断裂”，让工作以某种方式摆脱资本支配？当然，资本为了确保“没有任何免费的东西”，愿意做到什么程度，绝不能低估。高兹似乎在援引一种隐含的发展主义逻辑，论证文化变化如何能带来政治变化，进而带来政治行动。重要的是，要表明“超越资本主义社会的可能性，内在于资本主义社会自身的演变”。[43] 例如，预期这样一种观念会得到广泛接受，并非过于牵强：总体而言，不论今天还是未来，人们都应当能够少工作一点。如果我们还坚持，新的社会时间不应受资本与市场活动支配，那么，高兹相信，也就能够想象采取步骤，实施保护新开辟活动领域的政策，明确使它们脱离资本权力。“我们所能要求政

治的”，只是“创造让替代性社会实践得以发展的空间”。[44] 然而，即便如此，这仍然是一个极高的要求。

因此，多活动政治，必须被视为出走的引擎，同时预示其最终目标。高兹说，实施改变社会环境的政策，会加快心态转变，形成他借用系统理论所称的“正反馈循环”。[45] 因此，他所设想的政策（为所需的政治断裂作准备），属于一种特定类型。他沿用安东尼·吉登斯的说法，称它们为“生成性政策”。[46] 这类政策旨在使个人与集体重新掌握时间及其组织方式。它们之所以应当优先，是因为能够产生“超出市场、货币及性别分工逻辑的新社会关系”、新的“工资关系之外的时间领域”，以及“新的生产技术和与环境的关系”。[47]

为作说明，高兹选择了三类相互关联的政策予以展示，因为它们旨在让个人和集体重新掌握时间及其组织方式：

有保障的基本收入。

重新分配工作，并解放自由时间。

鼓励工资关系之外的新社会化方式。[48]

在本章余下部分，考察高兹对这些相互关联政策处方的说明，会很有帮助；重点是他相信，它们以何种方式鼓励他所希望看到的正反馈循环。为此，重要的是不断记住始终存在于背景中的假设，以公平理解高兹。请回想，在后福特主义条件下，工作时间正不再成为劳动的尺度，因为越来越无法确定在一定期限内应完成的、不可再缩减的工作量。社会必要劳动时间越减少，工作就越必然不连续。高兹说，未来的就业会更少，劳动与服务的出售会更少，与此同时，集体设施和服务、非货币交换和自给活动，则会增加。

高兹的第一场重大论争，涉及有保障的基本收入究竟应该足额，还是应该不足额且附带条件（即工作福利制）。针对把保障水平设在维生需要之下，因而与某种具体义务挂钩的想法，高兹提出了一大堆反对理由。他对工作福利制做法的基本反对在于，它们实际上是对雇主的补贴，而非对公民的补贴。工作福利制迫使失业者或就业不连续者，接受“低价的肮脏、低地位工作”，[49] 实际上创造了一个次级劳动力市场，既不受低工资外国竞争影响，也不受劳动法约束。而且，工作福利制把失业者污名化为“无能者和占便宜者”，仿佛社会有权强迫他们工作，因为错在他们。[50]

但高兹说，提供这种收入的目的，不只是与后福特主义最不幸的方面相配合，通过激励，使人们接受不稳定条件下工资与工时变化不定的兼职工作。重点应当是公平地重新分配熟练工作，而不是补贴低技能工作。[51] 高兹坚持，工作日益不连续，并不一定要体现资本对劳动的任意支配权；相反，它可以体现从事工作者个人与集体的权利，即控制自己如何安排时间。高兹要求我们考虑这样一种想法：提供社会收入的目的，并不是给予援助，甚至也不是提供社会保护。他问，如果目的反而是实现一种真正的“工作权”呢？在这里，这种权利指的是，人们不领报酬、不把盈利或交换价值纳入考量而从事具体劳动的权利。也许由于深受资本主义现实主义的支配，我们许多人很难认识到：提供足额社会收入，并不是让人“可以不工作”。相反，高兹主张，“它是为了让所有公民能够持续决定，自己时间的使用价值与交换价值之间，应当如何取舍”。[52]

为进一步说明这一点，高兹要求我们考察替代观念的可行性。假设我们暂时同意，无条件全民基本收入会削弱人们工作的动机，因此坚持必须工作才能领取补助。那么，强制工作的内容是什么？它将如何界定、衡量和分配？我们如何避免这种工作与正规职位竞争，及／或取代正规职位？现在再考虑另一种方案：作为交换必须完成的任务，应当在志愿工作领域开展。这将产生一种

效果：使志愿工作在整个社会中变成强制，将自发的社会义务，变成受公共行政控制的事情。最后，高兹写道，如果我们想把补助与完成等量工作联系起来，就必须满足两个条件：所做工作必须位于公共领域，因此让所有人受益；这份工作必须以报酬为目的，而且支付报酬不能败坏工作的意义。如果这些条件不能满足，那么补助就应当足额、普遍且无条件。[53]

生成性政策，过渡性形式

高兹的《夺回工作》，对有保障的社会收入，以及在灵活就业者之间重新分配熟练工作，作了相当详细的说明；这些雇员在其他时间，可以自由地按照自己的判断创造使用价值。例如，高兹描述了荷兰人与丹麦人进行的实验（可参见他对奥胡斯垃圾收集工成功实行岗位共享的说明）。[54] 这些内容很有意思，但其中一部分高度限定于欧洲语境，另一部分到今天也显得有些过时。例如，他关于工作重新分配成本的各种想法，似乎预设了某种版本的全民医疗保障。此外，很难看出，像美国这里曾考虑过的政府运营“环境服务队”，为什么不能达到他为收入补助与履行工作相联系而设定的标准。

所以，与其陷入更加细致、讨论这些事情如何运作的政策问题，不如继续考察高兹第三类生成性政策：鼓励“工资关系之外”的新社会化方式。尤其因为，这些事情被设想为基本收入和不连续工作方案的终极目标。高兹希望我们认识到，所谓生成性政策之所以重要，恰恰在于它们被设计用来产生各种新的过渡性社会形式：“提供足额基本收入，必须与发展并开放那些使自主活动得以开展、并鼓励其开展的资源，密不可分。”[55] 我们也应以这种精神来理解他的说法：缩短工作时间的政策，只有作为一项不断演进的措施，才能有效。[56] 或者理解他所说的，“以连续收入对应不连续工作”的方案，如果不连续性可以由工作集体管理，“作为过渡性政策尤其值得关注”。[57]

要看这一思路走向何处，可以考察他在本书主体部分接近结尾时的论述：他转向“合作圈”，或者英国后来称为LETS（Local Exchange Trading Systems，本地交换交易系统）的安排。高兹对这些安排感兴趣，是因为他把它们同时看作“危机措施”与“新主体性的来源”。[58] 他写道，LETS代表了“从当前社会安排中出走”，因此是“对大量工人无法出售劳动力这一困境，具有潜在激进性的回应”。他问，工人要向顾客出售劳动力以换取金钱，为什么“必须需要一个有能力付钱给他们的雇主”？[59]

LETS的设计，是让共同体成员能够在没有中间人的情况下交换工作，同时又不必仅仅诉诸物物交换或实物交换；因为它们创新了“工作货币或时间货币”，使交换不必“当场”进行，不必成为两个个人之间一次确定的对换。在LETS方案中，成员获得信用，可以调用其他成员的服务；他们每接受一小时的工作或其等价物，就形成一笔必须用一小时工作偿还的债务；在预定期限内，为任何其他成员完成这小时工作即可。在这种体系下，你获得的“时间货币”无法囤积，也不能成为为其自身而欲求的对象；这在一定程度上有助于消除商品拜物教，加强地方互助，从而增强个人与集体的自主。[60]

高兹相信，“超越资本主义社会的可能性，内在于资本主义社会自身的演变”；与此一致，他解释道，不应把LETS视为一种带我们“回到村庄经济”的尝试。[61] 预期仍然是，每个人都会不连续地在宏观社会交换体系中工作，货币、积累、剩余以及国家，也仍然存在。因此，高兹认识到，自主管理的集体不能扩展到整个星球的尺度；而且，按照哈贝马斯的说法，“系统不能［……］完全消解进生活世界”。[62] 相反，高兹认为，我们至少可以建立一个反馈循环，把系统的演变重新联结到生活世界的演变。

不连续的工作与多活动生活

高兹写道，如今我们面对的现实，是劳动和资本都过剩，而失业、贫穷和赤贫仍在蔓延。他说，资本希望继续扩张，却不经过生产性工作的中介，而是通过投资金融市场和低工资国家。随着工资收缩，为防止资本出逃而向其提供巨额税收减免，教育、研究、公共服务、环境保护等长期社会投资便无法获得资金，我们也看到一切公共产品日益私有化。这一切引出了21世纪另一个不便面对的真相：考虑到事态的发展方向，支付手段的分配“必须与社会生产的财富总量相对应，而不是与已完成的工作量相对应”。[63] 正因为如此，他认为，普遍、无条件地提供基本收入，是尽可能广泛地重新分配有酬工作与无酬活动的最佳工具。高兹说，基本收入的发放，也就是我们近来称为UBI（universal basic income，全民基本收入）的东西，“揭示了一个体系的荒谬性质：它前所未有地节约工作时间，却让节约下来的时间成为节约者的灾难，因为这个体系既无法分享它，也无法承认闲暇时间的内在价值”。[64]

因此，多活动社会，被设想为培养人们广泛接受这一不便真相的苗床，在我们的政治“背后”发挥作用；否则，政治必定会阻止这种与资本主义社会的断裂或决裂，即使资本本身早已逃离。在高兹看来，最初也是最关键的一步，是“必须使工作更加不连续”，而且要让工人能够“从广泛多样的不连续形式中”作出选择。[65] 这就是高兹的出路：如果我们鼓励支持间歇工作权利、支持多种活动生活的政策，或许仍能抵达一种社会经济现实，在其中，最广义的支付手段分配，“不再反映所完成劳动的价值”（因为无论如何，这一价值正在崩塌），而是反映“社会选择予以满足的需要、欲望与愿望”。[66] 高兹提出，社会政策或许能够支持一种从危机到转型的重大文化转变，尽量扩大走出资本主义的道路——不妨把它想成某种《圣经》式的出埃及，一种“在前进过程中，发明自身应许之地”的出走。[67]

资本的双重束缚

高兹援引这样一种观念：出走到某个地方，却不知道究竟是哪里；也许，他是在告诉我们，社会最初如何以神话—历史的方式编织而成。或者，用更现代的说法，这告诉我们乌托邦如何作为规约性观念发挥作用，为政治实践指明方向。但这里还发生着别的事情，与贝拉尔迪在《工作的灵魂》中所描述的“双重束缚”有关。贯穿高兹全部论述的，是这样一种信念：资本主义社会不可能继续在根基上，同时坚持一个正题与其反题。工作机会越来越少，而且这是有意为之（你不能有一份工作）；但要享有任何社会福利，你又必须有工作。高兹在导言中写道：“一个新的体系已经建立起来，正在大规模取消工作。”但“我们应当反对的，并不是这种取消本身”。真正应受反对的，是声称要把正在取消的工作，继续维持为“一种义务和规范，维持为所有人的权利与尊严不可替代的基础”。[68]

高兹接受这样一种可能：“超越资本主义社会，内在于资本主义社会的演变”；同时，他又期待某种政治断裂，使生成性社会政策能够广泛实施。在这一点上，他似乎偷偷带入了某种版本的危机理论，以一种“资本主义掘墓人”论点的形式出现。在最一般的层面，他对双重束缚的断言中，必然能听见某种理性诉求。高兹似乎在说，一个政治秩序长期建立于一种导致不稳定的存在秩序之上，并坚持宣告其法律、其正题及其反题，这是不合理的。他隐含地论证，总会有一天，工业领袖和政治家会停止操弄我们的现实感，承认继续坚持这一根本的“双重束缚”并不理性。相反，体系本身将别无选择，只能开始通过实施政策，确保“最优地分配一切社会必要工作，以及一切社会生产的财富”，来回应我们的个人与集体需要。[69] 他不愿考虑这样一种可能性：如此不稳定的社会基础，实际上可以被维持下去，而且建立一种悲剧性苦难体制，确实存在历史先例。

请回想第10章，贝拉尔迪也讨论了他所谓“资本的双重束缚”。资本试图将劳动时间压到最低，同时又坚持“把劳动时间设定为财富的唯一来源与尺度”。但贝拉尔迪对资本主义矛盾作为双重束缚的理解，相当不同。他称之为“悖论式沟通”或“自相矛盾的指令”，并说它作为一种“致病机制”发挥作用，不应期待它发生辩证性的翻转。[70] 大概，他认为也不可能回到一个简单的断言：不论是支持福特主义资本主义社会关于人人必须有工作的要求，还是承认，在工资社会不复存在时，社会财富必须被分享。如果这个基本矛盾既不能通过辩证法克服，也不能通过回到某条最初的简单告诫来消解（不论是重新肯定资本主义社会原来的“法律”，还是像高兹意图的那样否定反题），那么，还有什么选项？我们该如何继续承受一个自相矛盾的社会政治基础所带来的后果而生活？

悲剧性的双重束缚

在近三十年来一直萦绕着我的《终极双重束缚》（“Ultimate Double Binds”）中，我以前的导师赖纳·许尔曼提醒我们，“阿提卡悲剧中的英雄”，恰恰就生活在这样一种复合指令或双重束缚之下。[71] 许尔曼援引玛莎·努斯鲍姆对《阿伽门农》的细读：众所周知，主人公按照城邦的要求，必须献祭女儿伊菲革涅亚；但按照家庭的法则，又不得这样做。许尔曼确实认真对待悲剧性社会秩序这一想法。沿用格雷戈里·贝特森的解释，这种秩序中存在一条宣告法律的初级指令，一条宣告反法律的次级指令（因而与第一条冲突），以及一条“禁止受害者逃出前两条所构成场域”的三级指令。[72]

许尔曼认为，对悲剧性分殊的认识（对两种对立要求不可逃避的认识），最终使阿伽门农成为独一的存在，使他成为悲剧性人物，并因而成为对任何霸权社会秩序都极具破坏性的东西。[73] 许尔曼说，通过这种方式指向既定秩序之外，独一化向我们表明，

“可能之物”高于现实之物，因为它召唤出某种尚不确定的“将来之物”，将可能性从某个固定现象现实体制的暴政中解放出来。在这一点上，他听起来很像霍洛韦从阿多诺的否定辩证法中汲取灵感，[74] 从出离之中、从即使劳动力被用作抽象劳动时仍然存留的剩余和补充性使用价值中，找到一线希望。当然，重要的是要记住：一旦命运之骰掷下，阿伽门农必须站到复杂的社会义务网络之外，这一情形所要求的，就是他的彻底毁灭。不用说，俄狄浦斯的结局也没有好到哪里去。

第11章原注

1 John Holloway, *Crack Capitalism*［《裂解资本主义》］(London: Pluto Books, 2010), 255。

2 André Gorz, *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*［《夺回工作：超越工资社会》］, trans. Chris Turner (Cambridge: Polity Press, 2005), 12。

3 同上，12–13。

4 同上，5。

5 同上，27–28。

6 同上，30。

7 同上。

8 同上，31。

9 同上，6。

10 同上。

11 Luc Boltanski and Ève Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*［《资本主义的新精神》］, trans. Gregory Elliot (London: Verso, 2018)。

12 Gorz, *Reclaiming Work*, 34。

13 同上，39。

14 同上，6。由于公司可以拥有数据集，这一点初看即明，因此高兹大概特指数据作为脑力本身的产物。

15 同上，7。

16 同上，45。

17 同上，40。

18 同上，5。

19 同上。

20 同上，36。

21 同上，53。

22 同上，57。

23 同上，5。

24 同上，53。

25 同上，69。

26 同上，7。

27 同上，72。

28 同上，73。

29 同上，72。

30 同上，73。

31 Ágnes Heller, *Beyond Justice*［《超越正义》］(Cambridge: Basil Blackwell, 1987), 103。

32 参见 Søren Kierkegaard, *Either/Or*［《非此即彼》］, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1978)。

33 Gorz, *Reclaiming Work*, 73。

34 同上，74。

35 同上，75。

36 同上，96。

37 同上，76。

38 同上。

39 同上，77。

40 同上，76。

41 同上，78。

42 同上。强调为我所加。

43 同上。

44 同上，79。

45 同上。

46 同上，83。

47 同上，80。

48 同上，80。

49 同上，81。

50 同上，85。

51 同上，84。

52 同上，83。

53 同上，87。

54 同上，95。

55 同上，83。

56 同上，94。

57 同上，98。强调为我所加。

58 同上，102。

59 同上，103。

60 同上，103–5。

61 同上，106。

62 同上，110。

63 同上，90。

64 同上，91。

65 同上，94。

66 同上，90。

67 同上，79。

68 同上，1。

69 同上，72。

70 Franco “Bifo” Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*［《工作的灵魂：从异化到自主》］, trans. Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia (Los Angeles: Semiotext(e), 2009), 65。

71 Reiner Schürmann, “Ultimate Double Binds”［《终极双重束缚》］, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14, no. 2/1 (1991): 213–36。

72 同上，234。

73 同上，217。

74 参见 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*［《否定辩证法》］, trans. E.B. Ashton (New York: Continuum, 2007)。

第三部 从私人化的压力到拒绝政治

第12章 论资本主义灵性的诱惑

情感障碍是一种被俘获的不满。
——马克·费舍，《资本主义现实主义》

把政治当作治疗，每次通过改变一个人来改变世界，并不会使世界的竞争不再残酷、不平等有所减轻；它只是帮助人们应付这些处境。
——罗纳德·珀瑟，《麦正念》

自我优化与拒绝政治

如果今天的工作确实让你沮丧，你并不孤单。在美国，许多早已超过工作年龄的婴儿潮一代还在追逐季节性零售工作，纳闷自己为何如此辛苦工作，却依然几乎一无所获。X世代的专业—管理阶层中，许多人已经严重倦怠，无论是否自愿，都将在远未到65岁时退出职场。大量投资于大学教育的千禧一代，强烈感到自己遭到了美国资本主义那份正在消失的“社会契约”的欺骗。至于如今大多正在接近大学年龄的Z世代，不确定性则极大；谁也不真正知道疫情后的高等教育将是何种面貌，更不用说他们将进入什么样的经济环境。

在本书中，我一直在探究一种可能性（无论它多么渺茫）：今天我们所熟知的工作条件，也许可以受到各种集体行动的挑战；这意味着一个棘手的前提，即跨越传统社会分野的团结必须增强。其逻辑大致如下：如果我们认识到，资本正在普遍撤离它自身以工作为基础的社会，并把放弃充分就业、社会福利与公共物品等

事物视为晚期资本主义的规定性特征，那么我们也就必须认识到，有必要更新政治斗争的概念。

鉴于后福特主义、新自由主义资本主义的“非社会”日益被强加于人，这种更新后的斗争概念，便涉及把工作本身从霍洛韦所谓“资本主义社会综合的胶质吸力”中解放出来。今天的斗争，不再主要像传统工会主义那样争取资本让步；相反，它是一场反对雇佣劳动本身继续占据首要地位的斗争，而在后福特主义条件下，雇佣劳动事实上正在不断消失。因此，认识到必须打破资本的总体逻辑，才能摆脱资本主义社会支配的结构，就会召唤出一种可以称为“拒绝政治”的东西。但这立刻提出了一个问题：究竟应如何界定这种政治？例如，霍洛韦曾说，我们不断以“具体的做事”对抗抽象劳动，应被理解为一种“集体自我治疗”。打开每一个时刻，“用无助于资本再生产的活动将它填满”，[1]然后让所有小小的反抗倍增。此后的任务，看来就是把这些“千点光芒”缝合起来，想必是在法语世界称为国际“另类全球化运动”（mouvement altermondialiste）的旗帜之下。

对于那些把所追求的政治描述成一种集体自我治疗的批判理论，我往往持怀疑态度；这种说法似乎是为了填补革命热情在实践和理论上消退后留下的空洞。原因在于，许多冠以“自助”“自我照护”“自我优化”等名号的东西，已经被彻底收编，征用于满足资本的需要。贝拉尔迪指出，数字技术如今使资本主义得以把脑力劳动征用于生产，并使工作超出传统雇佣劳动的范围，把心智—语言—创造力纳入生产过程。[2]要使脑力劳动的各个方面成为稳定的生产要素，所需要的只是让整个人都被工作吞没。这就是贝拉尔迪所谓“工作中的灵魂”。

贝拉尔迪写道，如果我们今天目睹了“恐惧、焦虑与抑郁的流行”，就务必记住：恰恰由于这些工作条件，这些东西“不断干扰新经济中资本主义价值实现的正常流动”。[3]如今，工作已把过去下班后仍属于我们自己的部分征用起来，那么，从异化走向自

主，究竟可能沿着什么方向展开？与霍洛韦一样，贝拉尔迪认为，我们需要把欲望的社会投入从工作上移开，并主张将政治转变为对这种欲望的社会治疗。但如果资本已经彻底收编了自我中本应成为抵抗所在的部分，那么把拒绝的各种方式描述为集体自我治疗，似乎就遇到了一个重大障碍。

这整套推理引出了一系列令人不安的问题。在自我优化、康复、健康与个人幸福等项目恰恰是资本最热心推荐的东西的今天，某种生存美学真能被动员为拒绝政治吗？而且，如果一个人想从中恢复的种种弊病，都产生于占据霸权地位的新自由主义资本主义，那么，面对个人的疗愈与康复、正念、健康和幸福计划，他应当如何定位自己？各种个人康复计划与社会／政治上的抵抗及拒绝运动之间，是否存在、或者应当存在联系？当然，数百万人善用自助指导，踏上个人康复与自我优化之旅，获得了真实、甚至持久的治疗益处。也不难主张，经过认真考虑、有意识的自我照护方案，是几乎任何其他计划的普遍前提。正如鲁保罗所说："如果你连自己都不能爱，又怎么去爱别人？"但是，对于"每次改变一个人"来改变世界的超级个人主义方案，或许依然有充分理由保持健康的怀疑，哪怕从鲁保罗到乔恩·卡巴金等领军导师，都有可贵的东西提供给我们。罗纳德·珀瑟写道："正念是给［资本主义］现实主义者的治疗，他们已经吞下了那种观念：玛格丽特·撒切尔的市场逻辑'别无替代'。"[4]如果正如斯拉沃热·齐泽克也指出的，正念作为一套鼓励特定自我认识与自我照护的实践，实际上正在"把自己确立为全球资本主义的霸权意识形态"，那又如何？[5]

资本主义灵性的拼装

或许，和数百万人一样（其中也有许多人生来就在种族、性别和阶级方面占有优势），你承受着长期工作不稳定造成的创伤后应激障碍（PTSD）／焦虑或抑郁。也或许，你还同时出现了一些真

实的或心身性的疾病，至少部分归因于工作场所的无力感、恶劣环境，或者工作的“狗屁化”。也许你觉得自己已经筋疲力尽，因为工作对你的个人“生命权力”提出越来越多的要求：你大量加班，始终待命，随时监看通信。如果你在服务业中面向媒体的部门工作，也许雇主还想利用你性格、才华或兴趣的各个方面，甚至试图规定你生活方式的某些方面。对同时遭受各种工作相关疾患——PTSD／焦虑、抑郁、绝望、进食障碍、其他神经症、睡眠问题、倦怠、无聊性倦怠——的人来说，想努力避免自己过早折寿，是再自然不过的事。寻求康复、疗愈、管理自身生命能量的新方式、全新的人生道路，都是合乎情理的。面对这些处境，即使假定条件最为理想，要恢复安康感，也可能需要数月甚至数年耐心而坚定的努力。

如果你积极参与有组织的宗教，你大概会向牧师、拉比或伊玛目寻求指引；面对你的忧虑，对方会鼓励你更深切地表达虔诚，加强对家庭与信仰共同体的承诺。有人告诉我，对信徒来说，这种指引至少能提供“一份慰藉”，哪怕人仍不得不“把凯撒的归给凯撒”，以及／或者“向玛门低头”。但如果你属于专业—管理阶层，或者你的方向更多是通过流行文化和广告讯息潜移默化地形成的，那么，你很可能会用灵性语言界定自己的问题，通过灵性／健康市场提供的产品，借助自助来寻求帮助。在那里会发现什么？只要看得足够仔细，几乎毫无例外，你会看到一种颇不可信的混合物，一锅由松散拼合的成分组成的怪汤。威廉·戴维斯说：“动机心理学与健康生理学混杂在一起，借鉴体育教练和营养师的见解，再加入神经科学与佛教冥想的鸡尾酒。关于体适能、幸福、积极心态和成功的各种观念相互混合，却很少解释如何混合、又为何混合。”[6]

类似地，珀瑟把这类自助材料称为灵性实践的“垃圾食品”，并给它冠上“麦正念”（McMindfulness）这个讥讽的标签。[7]它轻率地声称自己已抓住佛教的精髓，同时去除了信仰、仪式、制度和文化包袱那些玄虚之物，[8]因为一切重要的东西，如今都“以

最新神经科学为基础”；[9]珀瑟对此评价很低。然而，我们又必须假定，大多数消费这种励志自助文献的人，认为它在根本上是自洽的。那么，支撑所有这些异质成分——尼古拉斯·罗斯所谓的“拼装”（bricolage）[10]——的底层（但不可见的）基质是什么？对于戴维斯（《幸福产业》）、珀瑟（《麦正念》）、卡雷特与金（《兜售灵性》）、埃伦赖希（《自然原因》）等批评者而言，关键的连接组织不是别的，正是资本主义灵性。[11]戴维斯说，把“运动员、商业导师和统计学家聚集起来，将体育中的经验扩展到政治，把战争中的经验扩展到商业战略，把人生辅导扩展到学校”的，是一种“获胜科学，它把新自由主义竞争确立为企业、城市、学校和国家的规定性文化”。[12]

资本主义灵性的含义

但“资本主义灵性”这个词究竟是什么意思？杰里米·卡雷特和理查德·金在《兜售灵性：宗教被悄然接管》（*Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*）中解释，这个词指的是一种聚焦自我、面向个人潜能的取向；在那里，我们看到的是“生产率、工作效率与积累，而非强调自我牺牲、约束欲望以及对共同体的承认”。[13]因此，正如珀瑟进一步解释的，资本主义灵性归结为“新自由主义经济人所拥抱的自由观念”，即“我们必须以增加人力资本的方式管理内在资源，从而最大化自身福利与幸福”。正念“是为维持新自由主义自我而调校的资本主义灵性”。[14]

如果接着追问这究竟是为了什么——也就是说，这种特定的、受历史条件制约的自我观念，实际上有什么用途，又为何必须加以维持——这些作者给出的答案基本一致：资本主义灵性旨在帮助人们更好地“适应”现有工作条件，接受它们为既定事实，从而应对劳动者投入不足这一日益严重的问题。珀瑟指出，在脑力劳动成为商品的地方，“管理情绪产生的剩余价值，相当于资本的获

取”。[15]戴维斯说：“工会可能被削弱或摧毁，但管理者仍必须面对缺勤、没有动力、或受到心理健康问题困扰的雇员。”由于抵抗首先且最主要地表现为旷工、生病，以及人在心不在的出勤，雇主若要维持利润，就必须处理倦怠。于是，投入不足催生了“干预劳动者心智、身体与行为”的新方法；我们得到的不是社会与经济改革，而是“‘工作场所幸福的硬科学’”。[16]

类似地，卡雷特和金补充说，资本主义灵性提供了一种“内在解释的镇静剂”，满足资本主义稳定自我的需要：它采取顺应现状的方式，支持人为制造的同意，从而满足企业部门对顺从劳动力的需求。于是，这种心理个人主义的新福音被四处推广，以便在充满压力、令人意志消沉的条件下培养保持生产力的韧性，并强化责任个人化（个人对自己的痛苦负有全部责任）。一旦安康被视为个人努力的产物，各种问题便被重新界定为选择的后果，而非社会经济条件的结果。[17]关于工作场所，戴维斯说：“取代对话与赋权的，是绩效管理与医疗保健融合而成的一门安康及自我优化科学。”[18]

此外，据卡雷特和金说，“灵性”这个词本身，如今已经成为“发达资本主义社会中，寻求意义、价值、超越、希望与联结的品牌标签”。[19]事实上，资本主义灵性无非就是韦伯意义上的这种新的“资本主义精神”。妮可·阿绍夫说：“如果你获得足够的文化资本（技能、教育）和社会资本（关系、进入网络的渠道），就能把这些资本转换成经济资本（现金）和幸福。”如此理解的自我，其“一生的工作”，就是清理并消除自身内部所有妨碍这一“良性循环”实现的障碍。[20]

但是，即便把这些令人不安的联系摆到台面上，坚定反对对幸福的追求，真能带来什么益处吗？先不说这需要怎样的性格特征（乖戾、反传统、怪僻），问题本身是严肃的。戴维斯实际上在《幸福产业》导论中向自己提出了这个问题，并且不久就在第1章中给出了一个有限定的回答，哪怕只是在字里行间：他表示，如

果幸福管理最终不是作为解决某种道德与哲学辩论的办法，而实际成了让辩论噤声的手段，那么，人就可以反对幸福。[21]本章与第13章将探讨这一问题及相关关切，勾勒一群作者的思想；他们敢于从批判性的社会政治视角，质疑我们这种由企业赞助的正念—健康—幸福追求的价值。

作为新自由主义“自我技术”的正念

在《麦正念》中，珀瑟将批判的目光投向乔恩·卡巴金发起的正念减压运动（MBSR）。珀瑟并不否认，正念实践在减轻压力、慢性焦虑以及普遍缓解情绪痛苦方面，具有有用的维度。他说，MBSR与卡巴金之所以成为他的批评对象，主要是因为MBSR让自己成了将压力全面病理化、私人化、去政治化的共谋：“在旨在增强心理与情绪韧性的治疗性伦理的引导下，MBSR认可了新自由主义的假定：每个人都能自由选择自己的反应、管理负面情绪，并通过各种自我照护方式获得蓬勃发展。”[22]珀瑟说，这里的问题在于，一旦管理压力的负担完全转嫁给个人，关键就变成了自我优化：我想减轻我的压力，我想提高我的专注力。[23]但他反驳说，压力也有社会原因，我们迫切需要找到办法，处理集体痛苦的根源。[24]

一旦佛教正念被剥去其文化教义（例如克服对虚假自我感的执著、追求普遍慈悲等“小细节”），它便只剩下技术，仅仅是专注力训练。珀瑟说，这样一来，它也丧失了道德指针与伦理承诺，因而与共同善脱离。MBSR假定伦理行为会以某种方式自然地从实践中生发，实际上便让何谓善的问题牢牢扎根于市场伦理之中。当正念被商品化时，它就成为“麦正念”，或者灵性垃圾食品。正念在实际上被拜物化了，变成商品链的另一个环节，而这条链也包括那种作为人力资本发挥作用的新自由主义自我。

珀瑟的要点正是：当正念实践被包装成比单纯管理压力、帮助人们应对处境更有雄心的东西时，就必须揭露它不过是资本主义灵性的一种新形式。[25]珀瑟使用这个词具有决定性意义，因为把正念界定为资本主义灵性，让他得以切入福柯著名的技术四分观念（生产技术、符号系统技术、权力技术、自我技术）。[26]于是，珀瑟能够把这类正念识别为福柯所谓“一种治理术”：它由一套实践（照护自我的技术）构成，而我们最终必须看到，这些实践归结为权力／支配技术。[27]

作为商品的正念，其问题不仅仅在于它是灵性垃圾食品。问题还在于，正念共谋于压力的私人化，使压力去政治化，并帮助把心理转变为新自由主义社会与经济条件下的生产力。如此一来，它就显露为新自由主义资本主义霸权意识形态的一部分。因此，珀瑟说，正念作为新自由主义的自我技术发挥作用，要求每个人都以企业家方式行动，发展主动管理自我照护的技能，以保持受雇能力，将此作为蓬勃发展的条件。[28]它鼓励个人把自己的身份认同作为一个项目，不断监控个人行为，拥抱神经可塑性所许诺的、不受束缚的能动性梦想。作为通过个人生活窍门持续优化自身的努力的一部分，作为资本主义灵性的正念成了一条主要通道，新自由主义规训权力由此深入人们的心理，创造所追求的主体化效果（例如，珀瑟提到了右翼坦普尔顿基金会与健康有关的资助重点）。[29]

埃伦赖希与“健康流行病”

不过，我们也许仍需要一个不那么理论化的理由，来反对正念／健康／幸福。为此，退半步，看看芭芭拉·埃伦赖希的《自然原因》（*Natural Causes,* 2018），可能有所帮助；它提供了对健康产业更贴近生命经验的批评。这本书不易概括，但至少可以公允地说，它是一位癌症幸存者在中年后期，对成功老去、以及关乎生命与死亡的能动性所作的颇为沉郁的反思。在我们这里最重

要的，是它以一种倔强而有力的方式，提出了一组令人信服的反对健康／幸福的理由。全书的各项论证，都展开在作者视为解释之间根本冲突的空间中。一方面，有神经可塑性这一概念，“冥想神经科学”借此为各类“个人掌控自身身心”的计划提供支持。另一方面，越来越多的科学依据支持另一种观点：身体是细胞层面持续冲突的场所，生命过程通过不和谐、甚至自我破坏而展开。[30]

在质疑神经可塑性概念之后，埃伦赖希接着描述了她所谓“社会性的健康流行病”，说它“通过医疗护理、生活方式调整［……］，以及一个模糊却不断扩张、同时覆盖身体与心智的健康产业而上演”。[31]她并不否认，我们都希望活得更长久、更健康，但仍认为这些“干预形式，促使我们追问人类控制力的限度”。[32]她说，真正的问题是，考虑到相对成本、取舍与递减的回报，我们究竟应把多少生命投入其中。以吉尔伯特·韦尔奇的《过度诊断：追求健康如何使人变成病人》（*Over-Diagnosed: Making People Sick in the Pursuit of Health*, 2011）为参照，埃伦赖希在开头几章解释了，她如何在中年决定大体放弃预防性医疗；因为她认定，在其他条件相同的情况下，自己已经到了死亡并非不合时宜的年纪。她剩下的时间“太珍贵，不该耗在没有窗户的候诊室里，或置身于机器冰冷的审视之下。活到可以死去的年龄，是一种成就，而非失败；它带来的自由值得庆祝”。[33]本书这一部分展示了埃伦赖希的个人勇气与独立精神，有许多令人敬佩之处；但即使遗传因素表明风险较高，她仍不在意健康筛查，这似乎多少有些鲁莽。那么，该如何解释如此之多、看来可疑的预防性医疗之普及？她回答说：“不断测试、筛查和监测的强迫性冲动，其动力是利润”，[34]而且“一个愤世嫉俗的人也许会得出结论：预防性医疗的存在，就是为了把人转化成一个饥渴追逐利润的医疗产业综合体的原料”。[35]

除了描述这种“付出一磅预防，只换来一撮治疗”的情况，埃伦赖希还批评了那些无异于仪式的医疗程序，并梳理近年医疗机构如何开始把大量替代医学接受为补充医学。她说，新的整合／整体医学的兴起，也反映了一个更广泛的趋势，即20世纪后期的自我工程，其中也包括对体能训练骤增的兴趣。在这些锻炼／健身的命令之下，埃伦赖希看到了克里斯托弗·拉什所说的“自恋文化”。种种获得健康与幸福的办法，实际上反映了精英与专业—管理阶层更广泛地“退缩到个人关切之中”；他们接受了打造自身这个项目的挑战。[36]

在这里，和阿绍夫（《资本的新先知》）一起强调一点很重要：若没有一群精英导师，例如奥普拉·温弗瑞——阿绍夫称他们为“资本主义的讲故事者”——这个项目就不可能取得如此巨大的成功。通过强调获得成功的个人策略，“奥普拉及其他先知淡化了我们社会真实存在的权力与不平等结构”，[37]传播一种与现存世界相容的自我构型，从而掩饰资本持续不断的危机。他们凭借个人魅力与励志故事，把解决问题的负担导向现有经济和社会逻辑内部的办法，因为我们被要求认识到，只要有必要的勇气、热情与毅力，文化资本和社会资本实际上就在那里，任人获取。[38]依埃伦赖希之见，这一切与20世纪60年代末的政治激进主义转化为硅谷科技创业主义的方式相吻合。技术解决主义不断创制各种“自我改造窍门”，随后通过硅谷的企业文化和产品，把“它那错乱的注意力涣散与自我沉溺综合征传播给所有其他人”。[39]

规训身体，控制心智

埃伦赖希承认，在当代社会，身体必须以越来越高的强度接受训练与规训，被置于愈加艰巨的考验之下，并接受有意识心智的评判。但心智为什么“要日复一日地制服身体”？[40]她说，这种转向自我优化的现象，也可以通过同时展开的去工业化与预期下降的故事来解释：如果你不能改变世界，甚至不能规划自己的职业

生涯，那么，她写道，至少你还能“控制自己的身体”。然而，对于专业—管理阶层而言，还有更阴暗的一面：“必须反驳一种广泛存在的怀疑：如果你连自己的身体都控制不了，那么，你在任何意义上都不适合控制别人［……］，而在他们的工作生活中［……］，健身房常客所做的正是控制别人。”[41]这些微妙的命令，自然也与员工健康计划传递的讯息十分契合；此类计划被要求通过预防与责任个人化，努力降低雇主的医疗保险成本。

在正念方面，埃伦赖希把它的起源，定位在技术解决主义那个乖谬的“解决方案”之中；它所要解决的，恰恰是解决主义本身造成的病理性后果。[42]总得做点什么，“去对抗人们对设备的成瘾——而且不能以任何方式威胁那些亿万富翁”。[43]因此，她写道，当卡巴金提取佛教的世俗化核心，并称之为“正念”时，它便为所需的“神经改造术”提供了基础，从而使那些宇宙主宰“从注意力涣散流行病中的恶棍，变成假定的救世主”。[44]但埃伦赖希对正念最严肃的质疑，在于它声称自己“坚实地建立在科学之上”。[45]她援引2014年一项对主要研究的分析，该分析显示，“在治疗压力症状方面，冥想项目的效果，既不优于、也不逊于其他干预”；她认为，解一道有趣的数学题，或与朋友喝一杯酒，也可以得到相同的结果。[46]她还说，几乎完全没有证据证明正念应用程序的有效性。那么，这些情况为何大多被忽略？埃伦赖希说，这是“因为神经可塑性概念的魅力”；她说，这个概念实际依赖于我们文化中一个强有力的类比，即“心智如同肌肉”，而非科学。正念产业依据整体／整合医学中的健康概念，声称心智可以像身体一样，通过有纪律的锻炼加以控制，而这种锻炼“也许要在一个特别的地方进行，例如公司的冥想室”。[47]

正如她拒绝预防性医疗一样，埃伦赖希对神经可塑性的否定，似乎也利弊参半。我长年从事长跑，亲身体验过体能训练与习得的心理纪律之间本质性的交织；而且，延续数千年的武术传统，也显然难以同这类身心“精神训练”轻易分开。这里需要理解的是，埃伦赖希针对的是：这些观念如何变成流行的信条，继而在

资本主义霸权更广阔的社会政治经济中获得某种流通价值。因此，每当正念主要被描述成一种体能训练，而我们又声称在对自己的大脑实施“生物改造”，据说以此控制心智时，她确实有理由追问：“这个正在实施控制的‘我们’，究竟是谁？”[48]

埃伦赖希从两个相关却不同的意义上提出这一问题。第一个在个人层面：说“我们”改造自己的大脑，究竟是什么意思？如果我们真认为大脑只是一块肌肉，那么，假如我们不是大脑或心智，我们所是的那个自我又是谁？这种更高层次的能动性，如果存在，其性质究竟可能是什么？我们如何回答、或者不回答这个问题，可能产生深远的影响。她提出“谁在实施控制？”的第二种意义，与珀瑟、卡雷特和金的思路十分接近。在这里，埃伦赖希也在追问主体化／臣属化，也就是作为资本主义灵性的正念如何成为新自由主义规训权力的一条主要通道。因此，“谁在实施控制？”也涉及自我的商品化，以及为何我们最显著的“自我技术”，最终也成了（新自由主义资本主义的）支配技术。

人类痛苦的三个层次

本章试图逐步梳理珀瑟（沿用卡巴金）所说的“疗愈的歧义”，[49]因为今天拒绝我们所熟知的工作的主导模式，是个人在普遍存在的、与工作有关的衰弱性疾病与处境面前，寻求自我优化、疗愈和康复。即使在冥想、跑步、接受治疗、进行眼动脱敏与再加工治疗（EMDR）、花更多时间在花园里、断开互联网、放下手机时，我心中也一直有挥之不去的疑虑：这些事情带来的明显益处，究竟是否与抵抗和拒绝的政治项目有任何关系。珀瑟解释说，正念和健康计划的问题，都在于正念只能为他所谓“第一层次的痛苦”提供姑息照护，例如面对衰老与死亡、慢性疼痛、心理冲突、关系问题以及个人失落经历时的苦恼。当然，这远非微不足道。但正念的雄心需要受到约束，借用康德的话说，必须剪去它的翅膀，恰恰因为它无力处理第二层次的痛苦（战

争、种族灭绝、社会不正义、政治压迫）。它也无法处理那种无定形、普遍而系统性的第三层次痛苦；珀瑟说，这种痛苦由新自由主义霸权造成（隐蔽的权力关系、阶级利益、社会不平等等）。[50]事实恰恰相反：正念／健康计划受到各类精英推荐，而且本质上是资本主义灵性的各种形式，因此，无论是否自觉，它们都已成为这第三层次痛苦的共谋。

论抵抗资本主义灵性

那么，能提出哪些应对处方？必须有一种办法，避免一种不可接受的非此即彼：要么继续与让我们生病的东西（例如新自由主义的雇佣劳动和消费文化）共谋，要么退缩到某个个人健康／养生项目之中，把生活的重心放在自我优化目标上。事实证明，珀瑟、卡雷特和金，以及埃伦赖希，在一定程度上都致力于支持另一类灵性模式，吸收社会心理学、社区心理学与积极心理学的各种经验。珀瑟写道，“如果正念能够从新自由主义的枷锁中解放出来”，[51]就可能使人们广泛认识到，自我是一种建构，而这种建构可能助长对自身的错觉。他主张回到明确属于佛教的目标，例如体认缘起（pratitya-samutpada，“万事万物的相互联系”）。[52]在正念疗愈与康复所诉诸的个人自我中，他发现了“对普遍佛法的错误理解”，仿佛每个人虽然各有独特之处，却能够且应当把自己看成一个生活在群体社会化之外的通用个体（享有特权的白人）。[53]相反，他说，我们需要在麦正念的废墟上建立团结；他呼吁一种新的社会正念或公民正念，不需要专家或导师，追求一组旨在再生的目标，尝试通过社区行动修复共同体纽带。他说，这种正念会类似于解放神学。[54]

同样，卡雷特和金说，要抵抗人类生活本身的商品化，就必须创建并培育一个团结性的伞式运动，让彼此松散联结、相互补充的要素聚集起来；例如“西雅图共识”中的萨帕塔运动、解放神学、奇普科运动与斯瓦迪亚雅运动，再适量加入一点一行禅

师。[55]至于埃伦赖希，她说，找到走出困境的道路，部分意味着要“直面那个遮蔽我们视野的怪物般的自我”；[56]她还就自我消融，以及“在一个活的宇宙中死去”所带来的斯多葛式慰藉，提出了各种看法；这个宇宙“贯穿着非人类的能动性”。[57]总的来说，这些建议似乎合情合理。然而，正如那句老话：“如果愿望是马，乞丐也能骑行。”我们多数人往往明白，今天的事态之所以如此，并不是因为我们不知为何缺少了必要的文化智慧宝库。相反，事态之所以如此，是因为我们受制于发达资本主义看似不可抗拒的经济与文化逻辑，而它的主要利益相关者以霸权方式维持着这一社会秩序。

值得肯定的是，珀瑟、卡雷特和金，以及埃伦赖希，都积极尝试抵抗资本主义灵性各种形式的诱惑；这些形式所提供的疗愈／康复与健康，专为优化商品化自我而量身打造。他们认识到，这些干预不过是姑息照护，而其所处的背景是，资本主义社会本身正在消失，传统雇佣劳动的福利与保障也随之消失；余下的劳动者越来越缺乏投入，并饱受与工作有关的疾病折磨。他们也各自提出建议，让正念和健康计划更能抵抗被收编去满足资本需要，从而更有利于真实而自主的蓬勃发展。

但必须承认，这里提出的一切，都未真正指明某种所谓历史能动性的机制，而这样的机制本应能够支持一种针对工作及相关疾病的拒绝政治。不过，正如卡雷特和金所认识到的，私人化的意识形态——宗教、灵性、压力与健康的私人化——给今天追求自由的社会与政治计划带来了一个新的、尤其隐蔽的挑战。私人化“瓦解社会性的自我，并用自由意志与选择的语言，遮蔽［……］对孤立个人的集体操纵”。[58]珀瑟也呼应了这一点。我们被告知，“只要练习正念，把个人生活安排妥当，就可以幸福而安全”。他补充说，这样做“暗示着，所有这些具体的好事都会随之而来”。当正念被许以夸大的承诺并受到拜物化时，它就是一种“残酷的乐观主义”。其残酷在于，“使用变革的语言，却支持现状”。[59]在这种条件下，就连我们对自由的本能与奋斗，都已

在根本上被商品化、被市场俘获；因此，去拜物化的理论本身作为一种抵抗，其价值也不应被完全抹杀。

第12章原注

1 John Holloway, *Crack Capitalism*（《裂解资本主义》）(London: Pluto Press, 2010), 254.

2 Franco “Bifo” Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*（《工作中的灵魂：从异化到自主》）, trans. Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia (Los Angeles: Semiotext(e), 2009), 21.

3 同上，207–8。

4 Ronald Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*（《麦正念：正念如何成为新的资本主义灵性》）(London: Repeater Books, 2019), 245.

5 同上，29。

6 William Davies, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*（《幸福产业：政府与大企业如何向我们兜售安康》）(London: Verso, 2015), 112.

7 Purser, *McMindfulness*, 15.

8 同上，14。

9 同上，13。

10 Nikolas Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*（《治理灵魂：私人自我的塑造》）(London: Free Association Books, 1999), 265.

11 这一术语由珀瑟提出，见 *McMindfulness*, 18。

12 Davies, *The Happiness Industry*, 141.

13 Jeremy Carrette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*（《兜售灵性：宗教被悄然接管》）(London: Routledge, 2005), 23.

14 Purser, *McMindfulness*, 29.

15 同上，44。

16 Davies, *The Happiness Industry*, 108–9.

17 Carrette and King, *Selling Spirituality*, 62.

18 Davies, *The Happiness Industry*, 136.

19 同上，32。

20 Nicole Aschoff, *The New Prophets of Capital*（《资本的新先知》）(London: Verso, 2015), 93–94.

21 Davies, *The Happiness Industry*, 38.

22 Purser, *McMindfulness*, 11.

23 同上，11–12。

24 同上，9。

25 同上，18。“正念是资本主义灵性的最新版本，其谱系可以追溯到西方社会宗教的私人化。”

26 Michel Foucault, “Technologies of the Self”（〈自我技术〉）, in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*（《自我技术：与米歇尔·福柯的研讨会》）, eds. Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), 18.

27 Purser, *McMindfulness*, 30.

28 同上，30–31。

29 同上，33。

30 Barbara Ehrenreich, *Natural Causes*（《自然原因》）(New York: Twelve, 2018), xiii–xv.

31 同上，xiv。

32 同上。

33 同上，13。

34 同上，9。

35 同上，4。

36 同上，54。

37 Aschoff, *New Prophets of Capital*, 14.

38 同上，104。

39 Ehrenreich, *Natural Causes*, 76.

40 同上，62。

41 同上。

42 同上，77。

43 同上，82。

44 同上，83。

45 同上，85。

46 同上，87。

47 同上，88。

48 同上，181。

49 Purser, *McMindfulness*, 244.

50 同上，255。

51 同上，251。

52 同上，249。

53 同上，256。

54 同上，259–60。

55 Carrette and King, *Selling Spirituality*, 178–80.

56 Ehrenreich, *Natural Causes*, 203.

57 同上，208。

58 Carrette and King, *Selling Spirituality*, 80.

59 Purser, *McMindfulness*, 44–45.

第13章 资本主义灵性与行为神经科学

心理学往往是社会逃避照镜子的一种方式。
——威廉·戴维斯，《幸福产业》

当代文化中的神经科学

我开车行驶在高速公路上，听着收音机里的古典音乐。电台打断播放清单，开始惯常的会员招募。他们把电台称作“忙乱一天中的一座理智之岛”。他们告诉我应该加入，因为这种音乐有力量“把我带到另一个地方”，意味着“逃离日常工作世界的烦恼”。从一个层面来说，我对此确实并无太大意见。毕竟，音乐能够抚慰野兽般的心灵。但同样真实的是，管弦乐曲目中很大一部分（我的电台也会播放）根本不产生这种效果。聆听阿尔班·贝尔格的十二音作品，或菲利普·格拉斯的歌剧，并不会特别令人想起热带海岛天堂上的假期（好吧，也许《亚马逊之水》例外）。为什么严肃音乐非要被当成片刻极乐的来源来兜售，方式与营销者推销糖果棒或香烟相差无几？就在不久以前，人们还常常把严肃音乐称为一种“普遍语言”，认为它超越我们的差异，因而能够诉说人类处境。我们怎么会从这种说法，走到暗示音乐之所以有价值，是因为它能发挥某种大脑改造术的作用？

如果你认为这只是随意的观察，不能反映文化中更广泛的变化，那么也请看看著名女高音勒内·弗莱明的例子。最近，弗莱明在全国各地巡回演讲——并非人们预想的音乐学讲座，或声乐技巧、舞台表演的大师班。相反，弗莱明正在“牵头”（不管这是什么意

思）一项美国国立卫生研究院（NIH）与国家艺术基金会（NEA）之间的合作，推动人们关注音乐、健康与神经科学交叉领域的科学研究；这项努力为弗莱明及其合作伙伴赢得了NIH提供的2,000万美元资助。[1]

作为巡回大使，弗莱明对音乐和其他表演艺术对于我们社会的重要性充满热情。但尽管她关注资助领域所谓的“更广泛影响”，这里的重点却在于“音乐能教会我们什么关于大脑本身的知识”。她在项目网页上写道：“音乐同时调动许多神经区域，有证据表明，它可以塑造、甚至改变我们的大脑。”我们必须追问，除了获得资助之外，为什么弗莱明如此关心音乐能揭示我们大脑的什么？例如，我们真的需要神经科学研究，来证明增加艺术资助的呼吁合理吗？当一切都必须有最新神经科学来背书时，究竟发生了什么？弗莱明的网页接着补充说，所有这些研究都是为了发掘音乐疗法在各种医疗场景中的疗愈潜能，包括与“创造性老龄化、儿童发展及社区健康”相关的场景。但弗莱明指出的潜在益处，真能解释为什么这种大脑研究成为政府科研资助如此优先的领域吗？毕竟，几十年来，美国政府在这些领域的实际社会支出长期不足。即使这类基础研究可能带来进展，以治疗方式帮助人们，也几乎无可置疑：它获得的高额资助，反映了政府研究领域所谓的“双重用途”。

也许，作为个人，我们确实可以有意识地用崇高的音乐以及其他种种事物改造自己的大脑，从而获得某种程度的赋能。也许，未来广告商会鼓励我听一段序曲或前奏曲（只要它能够变现），来取代休息一下、吃一块奇巧巧克力。作为社会，我们甚至可能学会如何改造创伤性脑损伤康复者的大脑，使失智症患者的思维更加敏锐，或使幼儿更好地为入学作准备。但同样可能的是，这类基础研究会通往其他应用：使士兵能更长时间保持清醒，使战斗机飞行员或无人机操作员更能专注于复杂的仪表盘，并使企业更能从缺乏投入或心怀抵抗的雇员身上榨取更高的生产力。

资本主义灵性与神经科学研究

在第12章，我开始质疑我们由企业赞助的正念—健康—幸福追求的价值。那里的主要焦点是正念训练；我介绍的理论家——罗纳德·珀瑟、威廉·戴维斯、杰里米·卡雷特和理查德·金，以及芭芭拉·埃伦赖希——对于压力及压力相关疾病如何围绕新自由主义资本主义的商品化自我，被私人化和去政治化，都有强烈共识。基于第12章对正念的关注，如果追问这种资本主义灵性如何出现，我们也许会同意卡雷特和金（《兜售灵性》）的观点：压力私人化与去政治化的主要根源，是资本主义意识形态通过宗教私人化的两个不同阶段，接管了宗教。[2]他们说，首先是宗教的个人化，它发生于启蒙时代的世俗化进程之中，把宗教归入私人领域。随后，是20世纪末发生的宗教商品化；宗教传统的“文化资产”被掠夺，用于消费与企业获利，并以灵性之名重新包装。

但卡雷特和金在宗教心理学领域中，对当代资本主义灵性由来所作的论述，无法涵盖我们今天面对的正念—健康—幸福命令与计划的整锅复杂混合物。例如，宗教私人化的叙事，虽然有助于理解正念的源流，却不能让我们在理解资本主义灵性与行为神经科学的关系时走得很远。相比之下，威廉·戴维斯在《幸福产业》中所构建的现代幸福管理谱系，则描绘了一条道路：从近代早期的功利主义，经过新古典经济学中价值的主观化与效用的私人化，直到效用在新自由主义条件下私人化的极致。这条脉络有时不太容易跟上。我们确实必须努力抵抗自身普遍存在的资本主义现实主义，才能把握这些重大区分的意义。但我已经确信，戴维斯对现代“效用私人化”的叙述，是理解幸福管理项目的条件；作为一种为资本主义灵性整体提供背景的主叙事，它确实具有竞争力，并且也把“宗教私人化”包含在内，视为更局部的论述，说明宗教心理学如何被新自由主义资本主义的商品化自我改变。

本章转而讨论神经科学在资本主义灵性中的作用，并沿着戴维斯的思路，将它放入现代社会幸福管理这一由来已久的项目之中。从本章的视角来看，笼罩着正念部分，以及本章神经科学与幸福管理部分的基本问题如下：我们何以全都成了“人力资本”，想要通过改造自己的大脑、优化自己，来增加幸福？又何以有如此多的人，成为各种有组织的（企业、政府）努力的利益相关者，致力于发展以最新行为神经科学研究为依据的幸福管理计划？

巨额资助的神经科学研究之目标

在转向戴维斯的论证之前，值得指出的是：对神经科学研究在我们文化中所起作用的不安，并不限于我这样的古典音乐爱好者。对当代神经科学目标的忧虑，也已经出现在《纽约时报》的版面上。本尼迪克特·凯里在告别心理健康／生命科学—行为报道领域时，对自己近20年的《纽约时报》专栏作家生涯作了一个引人注目的总结。[3]凯里写道，多年来，“我报道精神病学、心理学、脑生物学以及大数据社会科学，仿佛它们彼此之间存在某种联系。”显然，他也被炒作裹挟了；他说自己曾希望“报道某种重大突破，某种能彻底改变我们理解心理健康问题方式的东西”。最低限度，“我期待研究能帮助身陷苦恼的人改善生活”。“但在我的任期内，为心理健康照护提供依据的科学，并未沿着任何轨迹顺利推进”；尽管吸引了大量人才、取得重要发现，“衡量我们集体心理健康的几乎所有指标——自杀率、焦虑、抑郁、成瘾——都朝着错误的方向发展”。简言之，这门科学“几乎没有改善数百万长期遭受心理苦痛者的生活”。

凯里认为，这一令人失望的结果，至少部分与不断涌入生物制药研究的巨大资金浪潮有关；这使得“精神科药物研究几乎无法解读”，因为产出的许多东西，无异于“披着研究外衣的药品广告”。至于政府资助的研究，他说自己原本希望更容易回答这样的问题：“这项工作是否可能在某个人一生中的某个时候，对其

有用？”然而，即使在这里，尽管研究工具以及对脑生物学的技术性理解取得了无可争辩的进展，答案通常仍是否定的。政府机构“继续加倍下注，将巨额纳税人资金投入生物学研究，试图找到一种用于精神科诊断的神经标志或血液检测，也许在未来某一天可能有用——与此同时，人们眼下正处于危机之中”。

尽管如此，凯里看着NIH那项3亿美元的脑成像研究（研究10,000名儿童，发展与经历的变量过多），以及一项旨在理解神经发育的5,000万美元项目（其中包括无数层层相叠且随机的过程），仍把它们视为“出于善意”。对凯里来说，过去二十来年脑与行为研究重点的方向和形态，显然反映了过度资助、方向错置而缺乏紧迫感，以及一定程度的自利操作。他甚至把神经科学研究形容为“搭便车捞钱的科学”、进行“撒网式探索”，以及投掷“孤注一掷的万福玛利亚传球”。然而，他仍不愿真正质疑神经科学本身的总体目标，也不愿挑战那种未经反思的信念——正是这种信念，让他报道“精神病学、心理学、脑生物学及大数据社会科学，仿佛它们都以某种方式相互关联”。在告别文章的结尾，他说，当代大脑与行为科学资助需要进行严肃审查；这一过程应当导致削减，把支出重新导向与人们生活相关的事物。他说，为了做到这一点，围绕那些“能在不久的将来实施”的治疗、支持与创新之需要，“研究人员必须发声，资助者必须倾听”。

我们应如何理解这一切？如今，我们如此轻易就认定必须改造自己的大脑，才能过得好——无论作为个人，还是从集体健康政策而言——这掩盖了一个事实：今天的神经科学研究，是在我所描述的“资本主义灵性”背景下展开的。我指的是正念／健康／幸福项目与命令所构成的复杂拼装，它们如今已渗透我们的文化，把资本主义令人痛苦的矛盾当作不言自明的既定事实，从而与精英资本家阶级的目标保持一致。

我想提出，这一文化背景也有助于解释：为什么一位大脑与行为领域的专栏作家，会承认自己近20年来报道各研究学科的进展，“仿佛它们都以某种方式相互关联”，却显然不甚明白如何关联、为何关联。和我们许多人一样，凯里难以看到幸福管理神经科学的阴暗面。他没有认识到，即使能够在临床实践中部署、改善人们生活的重要治疗进展的纪录相对单薄，资助者也可能基于本质上属于行为主义的理由，认为如此巨额的研究投入值得。

神经科学与幸福管理的历史

在《幸福产业》序言中，戴维斯表达了自己对当代神经科学研究范围与方向的疑虑和关切。过去十年间，全球精英越来越着迷于“正念、重新布置大脑线路，以及监测安康的设备”。[4]戴维斯把这一现象的兴起，定位在2008年达沃斯经济论坛与2014年论坛之间的某个时候：2008年，人人都关注崩盘后的全球经济复苏；2014年，大家却改为迷恋最新的健康应用。他说，这种变化与新自由主义放弃对所谓资本主义社会的责任颇为吻合，反映出精英们共同决意掩饰重大的结构性矛盾；他们认定，资本主义未来的成功，如今取决于“我们对抗压力与痛苦的能力”，以及“用放松、幸福和健康取而代之”的能力。[5]他认为，当代神经科学研究中很大一部分（无论私人还是公共资助），都旨在迅速取得进展，以支持这一议程：“神经科学家识别幸福与不幸福如何在大脑中留下物理印记”，并寻找“神经层面的解释”，说明为何某些事物能改善我们的安康。[6]他补充说，技术监测与数据科学则不断累积统计证据，供应日益壮大的“幸福经济学”领域，后者越来越多地利用这一切新数据。

戴维斯说，随着幸福研究越来越跨学科，“关于心智、大脑、身体和经济活动的主张”相互变形转换，却不大注意其中的哲学问题。[7]相反，“幸福科学把自己呈现为一门研究主观情感的硬科学”；[8]而在积极心理学旗帜之下，“一项关于人类总体优化的单

一指标，逐渐映入眼帘”。[9]但如果今天新兴的幸福科学，最终证明“只是一项持续项目的最新版本”，那又如何？[10]如果这个项目不是别的，正是自现代诞生以来不断被提出的“以幸福管理取代政治”，那又如何？为论证这一点，戴维斯接着考察了幸福管理那段令人不安的历史，涉及心理学、经济学与资本主义复杂纠葛中的许多人物——重要的和次要的——以发掘它耐人寻味的现代谱系。

幸福神经科学的边沁根源

对于那些花过不少时间坐在现代道德哲学课堂里的人（我们为数众多！），一提起杰里米·边沁，直接的倾向就是尝试进行快乐计算，然后思考支持或反对其一致性、充分性与可操作性的论证。但若要理解戴维斯借边沁所指向的东西，就必须放下这套实践性的、“哲学作为生活方式”的预设。戴维斯笔下的边沁，首先是一位政治理论家，提出了一种新颖的、关于政治与治国术的心理学理论。在边沁看来，政治的主题并非正义或自然权利这类晦涩的哲学问题；他曾用著名的话称它们为“高跷上的胡说八道”。政治应当关心的是幸福问题。[11]

按照戴维斯的说法，当边沁把政治表述为如何“引导人类活动朝向所有人的最大幸福”的问题时，它便转向了心理学。[12]因此，作为心理学的政治理论，它也就是治国术，因为它关心的是干预：在其他条件相同的情况下，同时使用胡萝卜与大棒，改变个人的心理计算。戴维斯解释说，这种项目立即开启了一个全新的视野，因为除非能够以某种方式通过测量把握效用，[13]“除非能够设计一套工具、技术与方法”，[14]否则，重塑政治与法律的雄心就无法实现。对于“我们如何测量愉快与不愉快的强度？”这个问题，边沁提出了两个代理性答案。两者共同开启了“广阔的探究领域”，后来由心理学家、经济学家与神经科学家，以及营销人员、人力资源专家、政策制定者等加以探索。[15]

边沁识别出的两个幸福代理指标，是人的脉搏频率（即身体测量）与金钱（我们可以通过购买者及消费者的理性选择测量效用的量）。戴维斯说，出于幸福管理的需要，从早期身体测量的构想到当代神经科学之间，有一条直接的传承线索；它完成了把心理过程还原为生物过程的工作。[16]至于第二个代理指标，“金钱也许与我们的内在经验具有某种特殊关系”这一想法，则为贯穿19世纪和20世纪的“心理学研究与资本主义的纠缠”奠定了基础。[17]在这两个方向上，戴维斯都看到了一个推动力：大体绕过语言／言说，不再以它们作为表达人们内在状态的媒介。无论技术涉及金钱与价格，还是针对人体的测量，边沁所释放的东西都经由科学不断延伸，以至于今天我们大体已经进入一个身体的社会；在这样的社会中，“专家与权威无需听到我们的声音，就能够判定什么对我们有益”。[18]在确立了这一最初的边沁式基线之后，《幸福产业》接着追踪这两种幸福管理途径自19世纪末以来相互交织、并不均衡、有时潜行地下的并行进展。

新古典经济学与价值的主观化

由于“直接测量主观情感”所必需的科学技术进步，实际上直到20世纪末才出现，戴维斯考察的幸福管理史中的下一个重大时刻，涉及这一等式中金钱的一侧，以及经济学与心理学在19世纪成熟资本主义条件下的迅速纠缠。起初，边沁功利主义的“心理学政治”，与经济学（即斯密、李嘉图、马尔萨斯和穆勒的政治经济学）几乎没有、或根本没有联系。古典经济学家“对于情感或幸福的心理学问题，并无可辨认的关切”。[19]

这些所谓的世俗哲学家，一般关心如何增加国民财富；其分析大体属于宏观经济层面，关注产业生产能力、劳动分工、土地所有权、生产性与非生产性的含义（即批判垄断地租），以及剩余利润的再投资等指标。古典经济学家通常力图提高工业资本主义的声望，批评依赖非生产性、不劳而获收入的贵族地主，并为再投

资、通过工资及其他方式分配财富提供论据。对于每个人来说，某一版本的劳动价值论（LTV）也在发挥作用，同时辅以供求因素来解释价格波动。玛丽安娜·马祖卡托说：“直到19世纪中叶，几乎所有经济学家都认为，要理解商品和服务的价格，首先必须有一种客观的价值理论，一种与这些商品和服务的生产条件相联系的理论［……］，而价值的决定因素，实际上塑造了商品与服务的价格。”[20]

但是，当马克思揭示利润如何源于对劳动力的剥削，并把劳动价值论始终隐含的内容彻底激进化之后，思想史上发生了一件可以说更具革命性的事情——颇具讽刺意味的是，在物质层面，它可以追溯到1848年之后反革命的资产阶级世界中，大众消费文化的兴起。戴维斯说：“第一家百货公司于1852年开业，引入了我们今天称为购物的体验。在此之前，产品从未像这样直接出现在陈列中，仿佛施了魔法一般与生产者分离，只留下一个价签［……］。”[21]直到19世纪30年代，大多数商品与服务仍取自本地，以至于固定价格实际上并不常见。商人会记账，记录谁以什么价格欠了谁多少；价格依据种种特殊考量，例如季节性易货交易带来的价格抵扣等等。但随着全国性铁路网络出现，货物可以比大多数人走得更远、更快，商品资本主义迅速崛起；随之而来的是一个普遍市场，越来越被视为“心理体验的竞技场”。[22]

正是以这一新的社会经济现实为背景，我们才开始能够理解，为什么古典政治经济学对国民财富的宏观关注，被新古典边际主义特有的微观经济分析取代。马克思通过一种剥削理论（对资本主义社会的批判），解决了斯密与李嘉图的“价格／价值转形问题”。为应对这给现有秩序带来的极端社会与政治挑战，边际主义者（杰文斯、瓦尔拉斯和门格尔，以及后来的马歇尔与帕累托）发展出一种替代性理论，它实际上以商品资本主义自身市场经验中的那种事实上的“资本主义现实主义真理”为基础。

古典传统的所有代表人物，至少都以某种方式把价值看成等于一定量的劳动时间；与此相反，戴维斯写道，“杰文斯、门格尔与瓦尔拉斯想知道，消费者的心理是否才是真正决定物品价格的因素。”其新意“在于从花钱者的视角，而非生产商品者的视角来理解价值”。[23]因此，为了设法把马克思之前那种用于使资本主义运行合法化的价格／价值均衡观念恢复起来，边际主义宣称（颇为惊人地），价值是一种主观的东西。[24]换言之，人们一直假定价值至少是某种量，而他们却判定，它实际上并非一种东西。马祖卡托说，这样一来，他们也十分方便地扫除了资本主义批判的多数核心关切。他们否认生产性与非生产性工作之间的区别，重申价格只以供求为依据；他们说地租是挣来的收入，利润率则完全是资本作出生产性贡献的报酬。她写道，在这种经济理论中，“你得到的，就是你应得的价值”，而且“没有阶级，只有个人，也不存在价值的客观尺度”。[25]

边际主义革命与效用私人化

边际主义的基本创新，常常用一个通常称为“水与钻石悖论”的例子来说明。[26]水是生命必需品，钻石只是装饰品，我们可以没有它，那么，为什么水价格低廉，钻石却价格昂贵？按照这一理论，钻石价格更高，是因为在理性经济决策中，稀缺性具有关键作用，这与所谓“边际效用递减规律”有关。边际主义者说，对多数人来说，水足够丰富，多一加仑或少一加仑影响不大；但钻石稀少得多，得到或失去一颗钻石，影响就大得多。因此，把影响决策的约束理解为边界或边际，会有帮助。只有在特定边际约束下才成立的价值，就是边际价值；因具体放松或收紧这些约束而产生的变化，则是边际变化。

边际主义借鉴与赌博有关的决策理论，试图以这些相对价值解释单位价格及其波动。它假定，对于任何给定的约束组合，一个理性行动者都会先满足尽可能优先的欲求；只要能够避免，就不会

牺牲优先级更高的欲求，去满足优先级较低的欲求。所谓“鹦鹉的例子”也说明了这一点。某人有数量有限的几袋谷物，每袋都有既定用途（包括自己吃、喂鸡、酿威士忌，以及那个著名的用途——喂养宠物鹦鹉）。如果袋数受到限制，他不会平均削减所有用途的谷物，而会继续做饼干、吃鸡蛋和鸡肉、喝威士忌，让鹦鹉挨饿。边际主义者用这个例子说明，在其他条件相同的情况下，个人是否愿意交易，取决于其拥有或想要的商品各自的边际效用，价格据此形成。

若要批判性地理解新古典经济学本身的含义，还有许多内容可以、也应当讨论。例如，莫里斯·多布进一步发展了马克思对于那种仅以个人对供求的反应为基础的价值理论的反对，在这里尤其值得关注。[27]多布认为，边际主义推导价格的方式，偷偷带入了既存的社会内容，因为消费者“表达偏好”的能力，实际上取决于其购买力；这使整个论证陷入恶性循环，只是把资本主义社会当成享有特权的既定事实。但对于边际主义的细节及其重要批判挑战，进一步的阐述必须暂时搁置，以免只见树木、不见森林。为把握幸福管理的批判史，戴维斯认为有几项重要发展需要提炼并突出。首先，边际主义革命及其价值主观化，在某种意义上，把功利主义从一个以治国术为中心的项目，“转变为理性消费者选择的理论”。[28]如果首先只看杰文斯——他的边际主义直接建立在快乐与痛苦的心理学之上——那么，沿着马祖卡托的思路，我们就能十分清楚地看到，边际主义“是功利主义伦理的外溢：商品的价值存在于它对买者的效用之中”。[29]

其次，戴维斯的重要洞见在于：即使边际效用衰落之后，甚至在马歇尔与帕累托主张可以把无差异曲线视为既定事实、无需理会效用的心理学概念之后，效用的主观化／私人化仍不受挑战地居于统治地位。戴维斯说，边沁主要着眼于政府改革，而“杰文斯的贡献，是把一个善于计算的快乐主义者的形象牢牢种在市场之中”；这正说明了上述观点。[30]当马歇尔与帕累托更新杰文斯，说“我如何花钱，取决于我的偏好，而非我的实际主观感觉”

时，[31]就效用的私人化而言，实际上并没有太大变化。杰文斯曾试图表明心智机制（价值居于其中）与市场机制之间存在某种协调；而在边际主义之后，市场本身直接被视为一个“巨型读心装置”，以价格（金钱）为其可能条件，是一场庞大的心理审计，始终准确发现并表征社会的欲望。[32]最后，戴维斯还希望我们认识到，正是“私人化效用”作为市场资本主义普遍经验的一部分，被广泛确立为正常状态，才为他所谓人类总体优化指标的出现奠定了基础，即那个最终由神经科学研究担当主导角色的幸福管理项目。

新自由主义与私人化效用的“铁笼”

戴维斯叙事中的下一个重大时刻，涉及边际主义的理性决策模型及相关分析技术：它们原本是为“帮助理解市场”而发展出来的，可用于解释人们为何买卖东西，却越来越多地被应用于狭窄金钱领域之外。[33]事实证明，19世纪末首次出现的这种集体假定——认为心智与市场之间“碰巧”同构——所带来的，并不只是让市场行为成为测量个人与集体幸福水平的工具。这种假定的一致，还成为“经济人童贞降生的马槽”；在市场逻辑渗透的每个领域，这类人首先都是计算私人收益的理性计算者。

在戴维斯的叙述中，我们接着看到，随着20世纪末新自由主义条件下市场逻辑越来越渗透生活各个方面，这个新近私人化的效用概念也搭载其上而扩张，就像调制信号搭载在载波上一样。传输的机制，便是新自由主义条件下竞争性与幸福管理的协同运作；它始于20世纪60年代，此后不断加速。竞争被奉为并固化为“企业、城市、学校乃至整个国家的规定性文化”，在撒切尔和里根之后成为口号；这种安排有意制造不平等的结果。[34]戴维斯写道，“高管薪酬螺旋上升，同时失业率达到前所未有的水平，以及全球金融部门支配地位不断增强”等事物，也会产生大量社会

后果，尤其使心理抑郁、压力与倦怠日益普遍，这一点本不应令人惊讶。

戴维斯说，这些后果在工作场所出现，到20世纪90年代变得愈加尖锐，导致了“经济学与心理学的重聚”；两者至少表面上曾随着世纪中叶边际主义微观经济分析的兴起而分道扬镳。[35]幸福科学“之所以出现，是因为倦怠成为一种抵抗形式”。[36]职业健康与压力管理也在此时成为学科，因为越来越多的人开始表现出一种“我们后来以压力概念加以识别的心身崩溃”。[37]因此，针对雇员心理幸福的新关切，作为对抗压力相关疾病与消极抵抗的手段，成了私人效用超出狭窄市场关系的路径之一；它以提高生产力的自我优化之名，渗入日常生活。如今十分关心我们感受的企业理性，开始告诉我们，存在“从工作中休息的最优方式，甚至散步也可以被视为一种经过计算的生产率管理行为”。[38]

必须记住，按照戴维斯的说法，这一切都能追溯到边沁，只是增添了新变化。他说，既然我们如今生活在新自由主义经济人的时代，幸福本身就变成了一种资本。对于边沁，幸福是活动与选择的结果；但今天，幸福被表述为各项计划的投入，是可以调用并产生回报的资源。“边沁与杰文斯认为金钱会产生一定比例幸福的前提，被颠倒了过来，转而认为，一定量的幸福会产生一定数量的金钱。”[39]当幸福被这样理解，成为附着于经济人（即被视为人力资本的人）的一种资本时，经济与政治精英就像施了魔法一样，开始对推动个人自我优化计划大感兴趣。戴维斯说，现代效用私人化在某些事情中达到一种极致，例如使用私人效用计算来确定非市场物品的所谓价值（运用支付意愿调查，来确定埃克森美孚公司因环境损害而应支付的判赔金额）。[40]我们也在与健康有关的“社会处方”现象中看到这一点：在行为经济学与网络分析的影响下，社会生活的价值，被还原为它对个人安康产生的积极作用。戴维斯说：“一旦社会关系可以被视为［……］人体的属性，它们就会被拖入无止境的自我优化追求，而这在新自由主义时代就算作幸福。”[41]

私人化效用进一步深入日常生活的另一方向，涉及大数据分析与个性化网络行为、社交媒体、智能手机应用以及物联网（IoT）的汇合。戴维斯写道，对心情与感受的大规模监控，“正在成为我们物理环境的一项功能”。而一旦幸福管理“淹没了我们的日常生活，其他实时量化情感的方法就会出现，使资本超出市场，进一步延伸到我们的生活之中”。[42]他说，面对如今无所不包的线上行为实验室，“综合神经科学与大数据的希望和承诺”在于：通过发现决策的硬性规律，我们或许可以取消各个独立学科，包括市场科学（经济学）、工作场所科学（管理学）、消费者选择科学（市场研究）、组织与结社科学（社会学）。[43]

正是在这里，我们终于看到边沁另一个“幸福代理指标”的相关复兴，即身体测量这一物理科学范畴。一旦人类存在的大多数领域受制于市场力量，幸福也变成某种资本，行为分析与实验的可能性便成倍增长，并终于迎来黄金时代。戴维斯说，在这种条件下，庞大的企业和政府资源被调动起来，尽可能收集大型数据集，对于“人类福祉的条件与性质”的探究，便“能够迅速变异为行为控制的新策略”。[44]他写道，我们今天看到的幸福行为神经科学，反映出一些知识形式，“它们［……］把善意的意图（改善健康与安康）与追求利润及精英政治战略的意图结合起来”。[45]

我们的思想真像马吗？

为了看清神经科学如何在资本主义灵性的自我优化与幸福管理项目中获得文化意义，不妨再考虑《纽约时报》上一个较近的例子。《埃兹拉·克莱因秀》播出了对正念中心研究主任贾德·布鲁尔的访谈。[46]作为精神病学教授，以及一本有关成瘾的畅销书的作者，布鲁尔认为，通过成瘾的“多巴胺奖赏模型”来看待焦虑很有帮助。在访谈中，克莱因不断追问，试图理解这一主张意味着什么。

布鲁尔用“神经可塑性论证”勾勒自己的立场：他说，焦虑其实是一种习得的习惯，因而由“触发因素、行为与结果”组成。如果“从生存脑的角度”思考，我们的远古祖先四处奔走，追求快乐（觅食）、逃避痛苦（远离危险），每种情况下都会因而得到多巴胺奖赏（要么肚子满足，要么欢呼：我没被吃掉！）。在此基础上，他论证自己的主张：焦虑是一种多巴胺习惯。“对于焦虑的人，担忧会成为一种心理行为，因为我们的身体可能进入一个循环，使我们认为自己因此受到奖励。”

布鲁尔如此轻率地把行为主义套用到我们更高层次的功能上（这里的“心理行为”究竟是什么意思？），克莱因显然表示怀疑。“你说的有违直觉，”克莱因说，“那感觉不像奖赏，感觉并不好，我并不享受它。”但布鲁尔仍坚持立场，回应说，我们必须认识到，古老的生存脑如何“进入解决问题模式”。他说，焦虑是奖赏式学习的产物；焦虑者之所以焦虑，首先是因为他们逐渐把良好结果与大量担忧联系起来。

克莱因再次表示，他觉得这一切令人不安——表面看来，是因为布鲁尔随意使用CBT（认知行为疗法）的语言，因而将我们的高级功能，也就是克莱因所谓“属于我的那一部分”，纳入通常只用于身体或较低层次心理过程的机械式功能主义之中。或者，也可能是因为那种显而易见的厚颜：在疫情、森林大火、极端政治两极化及经济不确定性之中，竟有人告诉我们，焦虑不过是我们在人生某个时候学来的坏习惯。从这里开始，出现了大量我所谓的“满口大脑话”。布鲁尔列举一系列例子，解释为何某种感觉糟糕的东西（焦虑、担忧）实际上属于多巴胺奖赏的习惯循环。“我们的大脑说，哦，这不好”，或者“我们的大脑喜爱建立因果联系”。担忧本身其实是一种兴奋，因此是“深植于我们大脑的东西”。布鲁尔说，我们愿意认为心智在掌控局面；但大脑是“根据某件事有多大回报”而受到驱动的。因此，如果能够改变与自身思想的关系，我们就能真正取得控制。我们的思想“像马，而我们是骑手”。

随后，布鲁尔援引一项注意力研究，它显示，人们平均在几乎50%的清醒时间里，心智都“游荡于过去或未来”。依照布鲁尔的基本主张，这显然“就是我们的本性”。似乎根本没必要追问，例如，为什么我们这么多人可能不愿“身在此时此地”。相反，布鲁尔说，“我们应该朝神经科学的方向看［……］。如果能理解心智如何运作，我们就能真正改造它——如果你愿意从生活窍门的角度来表达的话。”克莱因对这个修辞性的插话回应得很坚决：“我不愿意。对你正在谈的东西，我想避免使用那个词。”当布鲁尔告诉他，“我们受训用大脑思考［……］，但那并非真正驱动行为的东西”，并鼓励他“我们应该努力改造自己的大脑”，也就是说，仿佛要在自身思想的背后密谋时，克莱因再次感到不安。

但必须追问，如果我们不是自己的思想与感觉，我们又是谁？换言之，从历史上说，当把成瘾模型应用于所有负面思想与感受都显得似乎合理时，我们已经走到了哪里？正如康复中的人会告诉你的，在成瘾模型之下，意志力是个神话。我们一再无法达到自己与他人的期待，是因为陷在由反复的负面思想和情绪驱动的习惯循环中。按照这种说法，只有先接受自己无能为力、接受自己已经跌至谷底，才能获得解脱。康复始于我们学会把自己与这些思想和感受分离，开始客观地看待它们；或者换句话说，看清它们究竟有多么主观。

不可否认，在成瘾与某些心理疾病（包括焦虑）方面，许多人通过实践与CBT相关的这套技术，获得了治疗价值。不过，有人告诉我，例如有宗教倾向的人，仅仅持续接受牧灵照护，也能获得类似益处；显然，研究也支持这一点。此外，人仍不禁疑惑：为什么神经可塑性不能通过强化自主的自我——鼓励基于恰当道德动机的决策实践及其他技术——来更新我们的身体奖赏系统？重访20世纪中期那些关于行为主义的老辩论，并非本文的任务（例如，诺姆·乔姆斯基与B. F. 斯金纳）。相反，我只想说：布鲁尔的马的比喻，与柏拉图《斐德罗篇》中的御者寓言之间，并非仅有表面

的相似，只是存在一个区别。柏拉图希望我们看到，灵魂的高级功能引导着我们的理性本性与动物本性和谐运动。但布鲁尔说像马的其实是我们自己的思想，显然是想在柏拉图的御者之上某处，再安置另一个御者。对此，我们只能请他参阅《巴门尼德篇》，以及第三人论证中的无穷倒退问题。[47]

再往后一点，布鲁尔为何在这里如此费力地逆势而行、为何想把成瘾模型用于广泛性焦虑，就清楚了。通过使用推荐的技术，把自己与焦虑思想分离，“我们可以开始培养对不愉快的耐受力”。目标“并非避免焦虑，而是认识到它只是一组身体感觉”，所以不是什么“需要逃避的东西”。布鲁尔补充说：“生存脑会说，‘哦，这很糟，快逃。’但生活并不是这样运作的。”“我可以安于不愉快，接受正在发生的事情，而不是推开它。”当然，问题在于，从社会与政治的角度，我们是否应该“接受正在发生的事情”，学会“安于各式各样的不愉快”。如果答案是肯定的，那么福柯派把这类自我优化识别为一种最终归结为“支配技术”的“自我技术”，大概就是对的。

作为反驳，有些人也许仍想说，凡事各有时机，获得健康与推动社会政治变革，其实是不同的事，即使两者可以被视为互补。这话还算合理。但访谈后面对数字排毒的讨论，往往暴露出这多少是一种回避。布鲁尔说，当你失去智能手机，而且当大脑告诉你该查看手机及各种应用时你却无法查看，因而感到戒断症状，你便体验到自己“对智能手机上瘾”。与成瘾模型相关的技术，确实可以帮助你成功应对戒断，打破这种令人担忧的习惯。这无疑是真的，却遗漏了一件至关重要的事。我们必须记住，手机及其服务和应用，全都是利用最新的跨学科研究而有意设计出来的；它们最初就是为了以提高利润之名，制造这种成瘾行为。布鲁尔模型的问题，在于它只是把我们当代的焦虑物化，将它变成永久不变、超历史的东西，仿佛只是“深植于我们的大脑”。它拒绝谈论社会中使我们陷入多巴胺系统强迫性循环的底层权力关系。

我们内部的“心理学塑造的空间”

本章为以下主张提供了有力支持：行为神经科学在很大程度上，与资本主义灵性的幸福管理项目不可分割；因此，它的诱惑（谁不想更幸福？）也代表着一种陷阱。对于戴维斯（以及珀瑟、卡雷特和金、埃伦赖希）而言，这种诱捕机制指的是：尽管已有证据表明自我正在被新自由主义商品化，我们仍期待通过个人自我优化计划获得赋能。当戴维斯写道，通过测量工具表达不幸福时，解放项目就会“陷入罗网”，[48]他所指的，正是人类能量与激情、不满与抱负，如何被有效地去政治化，又如何在新自由主义社会经济条件下，被征用为生产力。

珀瑟说，资本主义灵性的各种形式（正念—健康—幸福），通过将压力与焦虑私人化，并使个人为自己的不幸福“承担责任”，实施了一种残酷的乐观主义。其残酷在于“使用变革的语言，却支持现状”。[49]或者，正如卡雷特和金类似地写道，私人化“瓦解社会性的自我，用自由意志与选择的语言，掩盖对孤立个人的集体操纵”。[50]因此，笼罩戴维斯这本书大部分内容的问题可以说是：这种对人类自由／自主感受的诱捕，是否实际上构成韦伯铁笼的一个新的、隐蔽的版本，使我们看不到真正逃脱的希望。思考这一困境时，戴维斯使我想起尼古拉斯·罗斯关于主体性技术的里程碑著作《治理灵魂：私人自我的塑造》（*Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, 1989）末章及后记中的一些论证。

起初，对于他所谓的“自主性科学的倡导者”，罗斯采取了一种极具福柯色彩的“价值中立”立场；这些专业专家倡导“培养一种个人化、世俗的生活方式、消费与快乐艺术——把它视为具有科学基础的普遍解决办法”。[51]罗斯写作于新自由主义时代早期；他说，对这种由专家知识及专业人士帮助促成的个人责任化，抱持总体性的怀疑，是一种错误。他说，这些新装置和技术，力图使政治、社会和制度目标与自我的幸福及实现相契合；其主要意

义来自调节个人与群体生活的机制变得更加多元。在以自我实现之名，愈加强烈地要求个人对自身行为负责时，罗斯说，真正重要的并不是这些“权力组装扩展了支配”，[52]而是它让许多关乎如何生活的问题，摆脱了“政治、宗教及社会权威的权威性规定［……］，开启了一个多样性的领域，每个主体都被建议在其中为自己定位”。[53]

今天，我们很难分享罗斯那种福柯式的“快乐实证主义”，很难像他那样，对任何看似拓宽了文化可能性领域的东西，都愿意毫无保留地喝彩。他在十年后为第二版撰写的后记中，热情似乎受到了一定的抑制，虽然这种转变的种子早已存在于此前的正文里。除了赞赏一个新的可能性领域，也有一种接受现状的无奈。他说，当代人类“栖居于一个网络之中［……］，它预设、制造并稳定特定版本的自我”。[54]由于越来越被要求对自我治理负责，大量人群向“心理专业人士”寻求指引与帮助，以应对各种生活问题。伴随着专家指导，互助自助的领域也日益扩张，传播一系列作用于自身的非专业化技术。

罗斯写道，这个网络应被视为“一个复杂且矛盾的、获得授权的心理学知识领域”，以“拼装、翻译与杂交”为特征；它“指向我们内部由心理学塑造的空间”，一个具有自身特征和规律的内在区域，位于“［……］身体［……］与人类行为的道德复杂性之间”。[55]这番话相当引人注目；罗斯借此邀请我们在此刻把现状直接接受为既成事实。他说，科学与生存美学的相互渗透，“已经成为按照当前经济、社会及政治条件来治理个人的方式之根本”。[56]

罗斯写道：“大众媒体、广告与专家，通过推广生活方式，通过塑造一种生活的义务［……］，来治理现代主体。”这句话也体现了他对现状的接受。[57]最后还有这一句：“在他们描绘的复杂网络中，科学的真理与专家的权力充当中继站，把权威的价值与企业的目标，同我们每个人的梦想与行动连接起来。”[58]那么，

单纯承认今天“有关生活方式的问题被系于真理与健康的规范”，因为“今天，科学是伦理陈述使自己置身于真理之中的方式”，[59]究竟意味着什么？当我们像罗斯一样认识到，这实际上把我们作为主体束缚于一种深刻的臣属关系时，问题就更加尖锐了；其深刻，是因为“它似乎发自我们对自身的自主追寻——它看起来就是我们自由的事情”。[60]

在后记的最后几段，罗斯接着提出了一个发人深省的思想实验：一种不诉诸那个已被安置在每个现代个体核心的、由心理学塑造的空间的生存伦理，会是什么样？我们能否想象另一种自由，一种“其向量并不从外部通向内部”的自由？他邀请我们想象另一种自由，它“横跨外部，在人与人之间展开；主体性是分布式的、集体性的，而且朝向行动”。[61]最后，我想说，我们其实不必过分费力，就能想象罗斯在这里所指的东西。当戴维斯追问：“让政治与组织去心理学化，意味着什么？”[62]时，非常类似的事情就在发生。戴维斯指出，“追求心理优化的功利主义，可以与准社会主义的组织与生产形式相容，只要其目标是开放的人类繁荣”；[63]此时，那种“横跨外部、在人与人之间展开”的另一种自由，便开始显现。当他问道：“如果提出一种优化的定义，把对自身时间的控制、参与决策的权力包含在内——简言之，一种不能还原为神经或心理因果性的自主定义——那会怎样？”[64]它又进一步聚焦。最后，他改写雷蒙德·威廉斯的一项洞见，说道：“教授民主对话的实践，而不仅仅是韧性与正念，后两者只是人与自我之间无声的关系。”[65]在这里，我们也得以瞥见它。

第13章原注

1 National Institutes of Health (NIH) News Release, “NIH Awards $ 20 Million over Five Years to Bring Together Music Therapy and Neuroscience”（〈NIH在五年内拨款2,000万美元，整合音乐疗法与神经科学〉）, NIH, September 19, 2019, https://www.nih.gov/news-events

/news-releases/nih-awards-20-million-over-five-years-bring-together-music-therapy-neuroscience.

2 Jeremy Carrette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*（《兜售灵性：宗教被悄然接管》）(New York: Routledge, 2005), 13–16.

3 Benedict Carey, "Science Plays the Long Game: But People Have Mental Health Issues Now"（〈科学着眼长远，但人们眼下就有心理健康问题〉）, *The New York Times*, April 1, 2021, https://www.nytimes.com/2021/04/01/health/mental-health-treatments.html.

4 William Davies, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*（《幸福产业：政府与大企业如何向我们兜售安康》）(London: Verso, 2015), 2–3.

5 同上，4。

6 同上。

7 同上，5。

8 同上，6。

9 同上，5。

10 同上，7。

11 同上，17–18。

12 同上，19。

13 同上，24。

14 同上，14。

15 同上，24。

16 同上，20。

17 同上，25。

18 同上，33。

19 同上，50。

20 Mariana Mazzucato, *The Value of Everything*（《万物的价值》）(New York: Hatchette, 2018), 7.

21 Davies, *The Happiness Industry*, 58.

22 同上。

23 同上，54。

24 同上，55。另见 Mazzucato, *The Value of Everything*, 62。

25 Mazzucato, *The Value of Everything*, 68.

26 同上，64。

27 Maurice Dobb, *Theories of Value and Distribution Since Adam Smith*（《亚当·斯密以来的价值与分配理论》）(London: Cambridge University Press, 1973).

28 Davies, *The Happiness Industry*, 56.

29 Mazzucato, *The Value of Everything*, 61.

30 Davies, *The Happiness Industry*, 56.

31 同上，61。

32 同上，57。

33 同上，62。

34 同上，141。

35 同上，64。

36 同上，127–28。

37 同上，133。

38 同上，115。

39 同上，114。

40 同上，63。

41 同上，212–13。

42 同上，10–11。

43 同上，237。

44 同上，232。

45 同上，225。

46 Ezra Klein，“Anxiety Is a Habit You Can Unlearn”（〈焦虑是一种你可以戒除的习惯〉），*The New York Times*, April 20, 2021, https://www.nytimes.com/2021/04/20/opinion/ezra-klein-podcast-judson-brewer.html.

47 为免把这一点推向相反的极端，一位佛教徒朋友指出，重要的是认识到具体思想与感受的无常：它们来了又去，我们无须一直执著于它们；而不是说，作为自我，我们是某种与自身思想与感受总和截然不同的东西。

48 Davies, *The Happiness Industry*, 242.

49 Ronald Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*（《麦正念：正念如何成为新的资本主义灵性》）(London: Repeater Books, 2019), 44–45.

50 Jeremy Carrette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*（《兜售灵性：宗教被悄然接管》）(London: Routledge, 2005), 80.

51 Nikolas Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*（《治理灵魂：私人自我的塑造》）(London: Free Association Books, 1989), 260.

52 同上。

53 同上。

54 同上，265。

55 同上。

56 同上，260。

57 同上，261。

58 同上。

59 同上，260。

60 同上。

61 同上，272。

62 Davies, *The Happiness Industry*, 259.

63 同上，243。

64 同上。

65 同上，273。

第14章 自我更新与正在崩塌的职业“伪公共领域”

> 社会资本的削弱，显露在那些几乎不知不觉消失的事物中［……］：陌生人不假思索的善意，共同追求公共善，而非孤独地追逐私人物品。
>
> ——罗伯特·帕特南，《独自打保龄球》

今天，我们到哪里寻找真正自我更新的条件？当代幸福管理项目被揭露为资本主义灵性的各种形式，往往唤起我们关于公共领域崩塌的经验。无论我们服从命令，积极进取、优化与工作有关的人力资本，拥抱某种新自由主义的成功福音，还是退缩到高度商品化的个人自我照护与康复项目之中，结果都一样：我们的不满与抱负被私人化、去政治化，并被有效地征用为支持新自由主义主导霸权的生产力。恰恰是今天看不到任何现成的第三种选择，构成了某种边界条件，也由此勾勒出公共领域瓦解的轮廓。

于尔根·哈贝马斯实际上在他的第一部著作《公共领域的结构转型》（*The Structural Transformation of the Public Sphere*, 1962）中，就描绘了这一确切困境。本书讨论他所谓近代早期资产阶级社会的“功能性阶段”：市民社会兴起，使商品交换与社会劳动都摆脱了国家，而公共领域开始承担现代政治功能。[1]随后，它描述了一系列后续的结构性与规范性转型；为避免资本主义社会秩序发生危机，各种尝试逐渐混淆了自由主义阶段私人领域与公共领域之间的区别。贯穿全书，哈贝马斯始终关注自己的重大历史主题，即经典资产阶级公共领域的衰落；面对日益加深

的“国家社会化与社会国家化”，它不断变化的政治功能证明了这一点。[2]尽管如此，他最终也描述了20世纪的福利国家主义如何剥离核心家庭剩余的社会劳动，使之大体成为消费与安排闲暇的场所。正是在这一背景下，他开始具体谈论当代社会的“工作世界”。

哈贝马斯写道，当早期资产阶级私人职业中的工作类型，被显著依赖国家与集中资本的雇佣关系取代时，“新的社会劳动形式发展起来”，随之出现的还有“一种对工作的新态度”。[3]在这里，我们看到某些人所谓“公司人”的首次出现；他的价值建立在一般性的功能表现上，相应地，他与工作的关系是非人格化的，是与制度本身而非与其他个人的关系。在这些条件下，即资产阶级公共领域的转型／瓦解已充分展开之时，哈贝马斯说，工作世界被确立为介于私人领域与公共领域之间的一个独立领域。与缩减为核心家庭的私人领域相对，这个独立的准公共职业领域，在某些情况下接管了多项社会劳动职能，例如公司住房与有组织的闲暇活动，因此趋向一种工业新封建主义。今天，“不上班的时间，恰恰就是私人的保留地”。[4]此外，今天的私人“从他们［此前自由主义资产阶级公共／政治］的财产所有者角色，退缩为纯粹个人的、不承担承诺的闲暇使用者”，因为“闲暇行为提供了一把钥匙，可用来理解［……］这个新领域的私人性，理解所谓内在生活的外在化”。

尽管这一描述往往引起一种突然识别出熟悉模式的震动，但必须记住，哈贝马斯写的是20世纪60年代初北欧社会民主国家的福利国家倦怠，以及工作性质的变化。因此，这里最值得关注的是：这一论述在多大程度上表明，一组结构性社会可能性的瓦解或崩塌，本身就能决定作为个人呈现在我们眼前的选择范围。着眼于此，我想提出，今天我们普遍可以获得的替代方案——应对我们所熟知的工作给幸福与安康带来挑战的选项——也往往反映了这种生活于两个领域之中的感觉。一个是“半公共的职业领域”，它取代了幽灵般的资产阶级公共领域（后者如今正彻底消失）；另一

个是“被截短的私人领域”，由闲暇以及将内在生活内容外在化的命令所界定。[5]

我们正在崩塌的“职业伪公共领域”

随着数百万人在疫情条件下居家工作，如今就连这个苍白的、替代性的公共领域，也在我们面前崩塌。我们仿佛被埋葬在自身私人性之中的感觉，是如此真切。当然，这并不是说，近几十年的工作世界中，曾有大量罗伯特·帕特南所谓“桥接型社会资本”。工作关系的随意性，或许足以让它们被列为“弱联系”的社会纽带；但帕特南说，我们所熟知的工作所具有的激烈竞争、过度管理、工具化、焦虑、低信任与不稳定性质，使“职业公共领域”从来都不太可能成为“取代后院篱笆、成为社会资本所在”的有力候选者。[6]

对公共领域丧失的忧虑，大体通过对广泛公共物品中共有资源私人化的悲叹来表达，尤其涉及土地圈占，以及其他空间化、地域化的要素。对于成长于一种基本未受挑战的自由主义社会政治共识泡泡中的批评者来说，令他们高度关切的是“物品”可被改变归属；而这些物品理应属于某个“公众”，则被视为理所当然。其实，共有资源这一概念本身，必须被看作完全依赖于对政治公共领域的、具有历史特定性的政治主张。

例如，理查德·桑内特在《公共人的衰落》（*The Fall of Public Man*, 1977）中指出，现代私人性的兴起——被理解为亲密情感与外化的真实性追求的领域——在物理层面上，与死寂的公共空间相关：公共领域被遗弃、空无一人，因而本质上失去了意义。公共广场曾是不同的人与活动交汇的场所；但在20世纪，它日益被摩天大楼内部与周边等空间取代。这些空间完全围绕通往内部的移动而组织，不允许任何逗留的用途，更不用说鼓励逗留。因此，公共空间成为运动的功能，失去了任何独立的体验意义。[7]

但较近以来，公共领域崩塌引发的普遍焦虑，也表现为对弱联系社交性衰减的明确反思，即失去田纳西·威廉斯《欲望号街车》中布兰奇·杜波依斯所说的“依赖陌生人的善意”的能力。例如，在《与陌生人交谈》（*Talking to Strangers*, 2019）中，马尔科姆·格拉德威尔提出了一组非正式案例，凸显他所认为的各类“陌生人危险”。合起来看，这些案例意在罗列人们尝试相互解读时采取的错误策略，以及由此导致的灾难性后果。格拉德威尔以2015年得克萨斯州臭名昭著的桑德拉·布兰德交通拦查案为起点——此案最终导致她在拘留所自杀——尝试介入论争。他坚称，那些“从10,000英尺高空俯瞰”、聚焦种族主义的人，与那些“用放大镜”检查行为每个细节的人之间的争论，漏掉了重要的东西，具体来说，就是两个完全陌生者相遇的互动机制。[8]他认为，“完全陌生的人之间出了差错”，实际上反映了一种鲜明的现代互动模式。今天，“我们不断被抛入与他人的接触之中，而他们的假定、视角和背景，都与我们不同”。[9]

格拉德威尔认为，“陌生人彼此误译”的历史谱系，其实可以一直追溯到16世纪出现的一种新型相遇，即埃尔南·科尔特斯与蒙特祖马二世那次命运攸关的会面。他声称，在此之前，各种冲突涉及的基本都是邻人——彼此有共同边界，因而关系密切的人，或者境内相关群体之间的内部冲突。[10]对于这些关于现代误译史的说法，人很难确切判断该如何看待。显然可以提出一种反叙事来回应，例如涉及定居殖民主义与结构性种族主义。此外，格拉德威尔对前现代冲突性质的轻率概括，也存在一些相当明显的反例：还有人记得亚历山大渡过印度河、罗马帝国进抵多瑙河、成吉思汗横扫东欧、维京人袭击不列颠吗？但暂且不论这些，令人相当惊讶的是，格拉德威尔竟没有尝试把自己对“陌生人危险”日益增加的不安，放在某个更近在手边的背景中，例如现代公共领域崩塌的经验。

哈佛大学英语教授塔拉·梅农，对上述思路作了某种纠正：她以资产阶级公共领域曾让中产阶级消费者视为理所当然的事物，重新界定与陌生人交谈的问题。“当主要人物与无名的陌生人交流时，我们看到了现代社会如何是一群原子化、孤立的个人，彼此缺乏有意义的纽带［……］；但这些交流也表明了公共领域的可靠性与中立性。”[11]梅农写道，在大众社会中，“多数人并非通过血缘、共同体或宗教相互联系，而是通过非人格化的理性纽带”；此时，“这些匿名互动发挥着至关重要的作用［……］。公共领域中的互动也许冷静而非人格化”，但“其中仍有令人安心、甚至慰藉的东西”。因此，梅农理解了格拉德威尔似乎遗漏的一点。自18、19世纪现代市民社会的公共领域兴起以来，多数“与陌生人的相遇”往往“依靠合作”；“它们是互惠的（你付钱买咖啡，就得到咖啡）、尊重彼此的（你礼貌地点咖啡），而且尽管保持距离，也仍然具有社交性（咖啡师问你今天过得如何）”。如果格拉德威尔是对的，正如他说，“现代世界并非两兄弟争夺奥斯曼帝国控制权［……］，而是科尔特斯与蒙特祖马透过层层翻译，艰难地相互理解”，[12]我们仍必须追问：“是的，但为什么是现在？”经过500年彼此误译之后，为什么陌生人的危险突然变得如此尖锐，令格拉德威尔觉得必须写一本书讨论它？回答这一问题时，必须意识到，我们所生活的社会，至少直到最近，还一直独特地支持、促成弱联系的社交性；这正是美国作为一个公民国家所具有的奠基性方面。

作为自我更新条件的公共领域

正在崩塌的职业“伪公共领域”，其中以工资为基础的社会的非正式社会契约要素急剧衰退，应当被认识为与当前工作相关身心疾病的流行直接有关。作为回应，占主导地位的资本主义霸权再次支持人力资本最大化与幸福管理，把它们作为姑息照护。如果接着追问，资本主义灵性的自我优化或个人康复计划，究竟可能有什么替代方案，那么，某些特征几乎立即开始显现。首先，真

正的第三种选择，必须使压力去私人化，转而从更具社会性的角度理解人的奋斗。以共同体为导向的自我更新概念，让个人能够在复杂的社会化网络中重新定义自己，往往因而显得可取。

这里的目标取向，不是为了击败竞争者、能够购买幸福生活的组成要素，而优化与工作相关的人力资本；也不是仅仅投身于支持健康与康复的个人表达项目。在此基础上构想的个人自我更新计划，涉及社会身份的转化，意味着与他人一道寻找新的目的。这些目的调动能力、技能与经验，在完成从创伤中恢复的直接工作之后，以整体方式发展自身新的、健康的部分。它们符合尼古拉斯·罗斯对“另一种自由”的描述（如我们在第13章所见）：这种自由不主要针对每个现代个体内部“由心理学塑造的空间”；相反，其向量“横跨外部，在人与人之间展开”，而非“从外部通向内部”。[13]

需要认识到，呼吁如此彻底地脱离占主导地位的新行为主义“诊断并治疗疾病”的心理健康模型，在美国有悠久的历史，至少可追溯到20世纪50年代的R. D. 莱因与托马斯·萨兹。在学科层面，社区心理学模型的实践者与倡导者，经常论证生活情境、替代环境、第二层次（社区层面）干预的重要性，也论证对规划与预防、参与式研究、咨询及其他赋权策略进行投入的重要性。这类著作一个较近的例子，是英国心理学家彼得·金德曼的《给精神病学开一张处方：为何我们需要全新的心理健康与安康方法》（*A Prescription for Psychiatry: Why We Need a Whole New Approach to Mental Health and Wellbeing*, 2014）。金德曼在导论中指出，我们必须摆脱疾病模型，“它假定情绪苦恼只是生物疾病的症状；相反，我们应采用一种心理与社会的方法来理解心理健康与安康”。[14]尽管大量证据表明社会因素导致心理健康问题，“常规医学照护在实践中，仍依赖于尝试治疗被假定为实际存在于身体（更具体说，大脑）中的疾病，而非帮助人们应对这些社会挑战”。[15]

作为回应，他提出了所谓给精神病学的“激进处方”：金德曼说，我们需要的模型，应把心理健康视为“社会服务供给的一部分，由医疗同事提供专门意见”，而不是把它当作与社会照护存在联系的医学分支。简言之，要提供“社会与心理干预，而不是治疗疾病”，我们所需的，正是“把心理健康照护正式移交地方当局”。[16]于是，金德曼从社会精神病学的视角，直接瞄准现行疾病模型，指出当前私人化的程度，是为支持大型制药企业，并满足资本主义个人主义将注意力从心理健康问题的社会原因移开的需要。他还认为，诊断标准仍然模糊得不可接受，药物只能带来短期益处，却有严重副作用，而整个模型最终涉及强制。金德曼说，要从疾病模型转向心理社会模型，也必须大幅减少对药物的依赖。心理健康服务应作为社区服务的一部分，由民主、多学科的团队提供，满足人们全部社会、个人与心理需要，并应以预防为重点。他还说，应提供非医疗性的住宿照护，供那些需要替代环境才能康复的人使用。[17]

在涉及预防的《社区心理学手册》（*Handbook of Community Psychology*, 2000）中，作者提出了教科书式的论证：在社会层面，这类以预防为导向的干预，有可能比以个人为中心的干预模型更加有效率、更具成本效益：“永远不可能有充足的经济或人力资源，去满足3,500万至5,000万需要密集、重建性或以个人为中心的”心理健康服务的人的需求。[18]费尔纳、费尔纳和西尔弗曼指出，扎实的预防，可以减少事后服务需求，加上那些最终不必接受服务的人所带来的生产力提升，会使整体成本保持中性，或者真正节省成本。

经济研究的结论几乎一致；然而，为实现广泛的预防策略，持续呼吁各种形式的社区赋权，几乎总是“碰壁”。社区心理学家、社会精神病学家及其他人，仍在每年的会议上反复呼吁大幅转变方法；可是，我们继续看到现有心理健康体系越来越严重地收缩，而它几十年来一直稳步走向相反的方向。同样在《社区心理学手册》中，海勒及同事写道：“现有联邦支出水平，把我们带

回了20世纪50年代：只有负担得起的人能接受私人心理治疗，而支持性照护仅提供给病情最为迁延的精神疾病患者。”[19]

如果经济论证成立，那么，为什么没有对这类预防项目进行大规模投资？为什么我们没有经常看到以支持健康共同体的价值为核心设计的公共政策？金德曼以及费尔纳、费尔纳和西尔弗曼，得出的结论大致相同。后三位写道，很难逃避这样一个结论：作为社会，“我们的运作依据一个核心假定，即存在某种可以接受、或者必需的伤亡水平”。[20]最终，必要的“社会处方”无法兑现，因为这些处方本身也需要一个“替代环境”：它们需要一个以满足人的需要为首要目的，而非以资本增值为目的的社会。如果一个社会处处把资本增值置于满足人的需要之上，就不可能促成对心理健康问题充分的公共承担，因为“公共”本身的含义，正在随着公共领域的瓦解而被掏空。

论现代社会性格的转变

那么，如何描述某种非常重要、却又颇为无形，而且我们可能早已在逐渐失去的东西？有关公共领域瓦解或崩塌的文献，实际上十分多样而复杂。与其进一步探讨支持社区心理健康的社会处方（毕竟，所推荐的社会世界正变得越来越遥远），不如更清楚地把握，公共领域的瓦解如何越来越限制我们在某些社会归属形式上的选择。为此，接下来考虑一种关于社会纽带解体的社会学写作类型，会有帮助；我喜欢把它叫作“缺了点什么”的文献。这些作品的共同点，是以一组“理想类型”研究社会性格不断变化的性质，可以直接追溯到戴维·里斯曼的《孤独的人群》（*The Lonely Crowd*, 1950）。罗伯特·贝拉的《心灵的习性》（*Habits of the Heart*, 1985），是另一部属于这一类型的作品。

桑内特指出，研究现代社会的作者，凡考察“公共生活与私人生活之间重心的转移”，并描述“现代文化中心理诉求与社会诉求之间的不平衡”的，实际上分为两派，即他所谓“道德主义者与马克思主义者”。[21]以下，我将通过一系列对照，尝试把握公共领域崩塌对于我们所熟知的工作所带来挑战的意义。首先从“道德主义阵营”的例子入手，介绍21世纪头十年的两部作品的若干方面：埃伦赖希的《街头起舞》与帕特南的《独自打保龄球》。此后，在第15章，我将考察阿伦特《人的境况》中关于公共与私人领域的论述，并将其与桑内特《公共人的衰落》中的现代“公共领域”（res publica）概念对照，将它们视为第二个阵营的代表，我想把这个阵营叫作“历史主义阵营”。第16章提出第三部分，尝试通过考察“马克思主义阵营”的代表，进一步深化这一理解；具体来说，就是比较哈贝马斯在《公共领域的结构转型》中把资产阶级公共领域视为意识形态的处理，与奥斯卡·内格特及亚历山大·克鲁格在《公共领域与经验》中对可能的对抗性公众的描述。

埃伦赖希：富有诱惑力的狂放纽带之失落

在《街头起舞》（*Dancing in the Streets*, 2006）中，埃伦赖希哀叹“缺了点什么”，指的是她所谓“集体欢乐的表达”之消失；这种表达曾几乎遍布非西方文化，也见于古希腊近东地区的酒神仪式。埃伦赖希选择这两个相关的场景，以展示西方心智在这些表达面前，实际上如何与自身交战。她首先描述自征服时代以来，西方观察者面对群体狂喜与恍惚状态时，其文化和社会科学反应如何演变；约瑟夫·康拉德把这称为“黑暗之心”。她借此捕捉西方人如何觉得这些状态令人憎恶，却又莫名其妙地具有奇异吸引力。[22]在第二个例子中，埃伦赖希选择欧里庇得斯的《酒神的女信徒》，以彭透斯与迈那得斯的冲突，展示阿波罗式与狄俄尼索斯式冲动的复杂交织，仿佛重述尼采的《悲剧的诞生》。[23]

推动埃伦赖希这本书的问题，“源自一种广泛的失落感”。[24]“如果文明排斥了某种如此鲜明地属于人类、并令人深感满足的东西——［……］集体欢乐——它又怎能被视为进步？”[25]在“彭透斯与狄俄尼索斯、教皇与起舞农民、清教徒与狂欢节参与者、传教士与土著狂喜舞蹈宗教的实践者之间，长达三千年的斗争中——彭透斯及其盟友似乎终于获胜了”。[26]依埃伦赖希之见，这一切之所以重要，是因为我们今天生活在景观的消费文化之中，生活在居伊·德波著名称为“没有节庆的时代”里，[27]能够切实感到它对生活方式造成的后果。仅凭大众社会的条件，无法解释“精英长期以来对集体狂喜的敌意”，因为现代节庆依然能够增强从属群体内部的凝聚力。[28]埃伦赖希引述让·迪维尼奥说，尽管如此，“市场经济与不断推进的工业化，正在使消除这类表现形式的社会条件结晶成形”。[29]她说，不仅集体欢乐的可能性大体被边缘化，“而且这种欢乐的来源——其他人，包括陌生人——也不再有什么吸引力”。其他人“已成为我们个人追求的障碍。他们妨碍我们在城市街道与公路上前进；他们争夺停车位和工作；他们推高房价，毁掉我们喜爱的度假地点”。[30]

埃伦赖希写道，当代文明通过经济上的相互依赖把社会成员连接起来，“但没有用强有力的情感纽带将他们结合”。[31]今天，我们“知道自己依赖中国工厂工人、印度技术人员、移民清洁工”，但并不认识这些人，或者大体上“对他们毫无兴趣”。我们“几乎不认识邻居，而同事往往更是竞争者”。[32]她补充说，几十年的保守主义社会政策，也削弱了任何相互负责或共同善的意识，将满足需要的重担完全放在个人与家庭身上。埃伦赖希认为，我们为了她所谓的“情感空洞”，在孤立与抑郁方面付出了极高代价；[33]她坚持认为，“消费社会提供的补偿性快乐，无法满足我们的渴望［……］，即与家庭之外的人建立强有力的联结”。[34]

埃伦赖希说，在群体狂喜的体验中实现自我超越（而且是与实际上彼此陌生的人一道），是一种近乎普遍、超历史的人类需要；今天，这种需要受到相当极端的压抑——对多数人来说，摇滚演唱会和体育赛事是最接近它的东西。她这么说大概并没有错。但她在这里究竟指什么“强纽带”，并不完全清楚，因为其他社会学家所谓“凝聚型社会资本”，例如排他性或同质性共同体中的那一种，在今天的社会似乎并不特别匮乏。我们必须追问，什么样的社会纽带，能够支持与本质上陌生的人之间的互惠关系？这个问题是否指向一种内在的文化冲突，一直追溯到西方文明本身的黎明？还是说，就像格拉德威尔似乎也犯下的错误一样，这也许是把遥远的原因，误认成了较近的原因？〔译注：原文为 mistaking something distal for something more proximate，此处按原句保留远近方向。〕

帕特南：弱联系社交性之力量的丧失

在同样讨论我们对社会纽带解体日益强烈、切身感受的《独自打保龄球》（2000）中，帕特南提出了一个几乎与埃伦赖希相反的观点。他认为，今天“缺少的东西”，不是“强纽带”的丧失，而是较弱纽带之力量的丧失，是他所谓“桥接型社会资本”的侵蚀。凝聚型社会资本“构成一种社会学的强力胶”，而桥接型社会资本则提供“社会学的WD40润滑剂”。[35]那么，这种侵蚀指的是什么？社会资本的削弱，“显露在那些几乎不知不觉消失的事物中［……］：陌生人不假思索的善意，共同追求公共善，而非孤独地追逐私人物品”。[36]

帕特南在《独自打保龄球》中的总体计划，是尝试理解20世纪最后三分之一期间美国公民参与的衰退。他想找出一组原因，解释为什么婴儿潮一代不像被称为“最伟大的一代”的父母那样，不再热衷“加入”志愿组织（俱乐部和协会、宗教团体、工会、专业社团等）。因此，他最关心的是那种支持陌生人之间普遍互惠

规范的社会资本，而非排他性群体所特有的、内向的凝聚型社会资本；后者往往支持对外群体的极端敌对。在寻找充分解释，说明我们为何“从曾经构成共同体的互惠网络中撤退”时，[37]帕特南接着考察了多种因素，包括时间／金钱不足、流动性增加／城市蔓延、技术与大众媒体的变化、代际变化，以及家庭结构、种族关系和政府作用变化的后果。他说，它们都有某些影响，但没有哪一项单独真正具有决定性。例如，他承认“商品资本主义侵蚀社会纽带与信任”，却把它淡化为一个恒定的背景，尽管商品化一直稳步深入此前属于非市场关系的日常生活。[38]如果说他更强调什么，那就是代际变化；他认为，异常的也许其实是世纪中叶的高度团结，而非随后的急剧下降。

然而，如果要重建社会资本，我们应该做什么？帕特南写道，建设社会资本，“要求我们超越自身社会、政治与职业身份，去联结那些与我们不同的人”。[39]与埃伦赖希一致，帕特南写道：“我们需要参与（而非消费或欣赏）文化活动，从集体舞、歌唱节，到社区戏剧、说唱节。”[40]但具体而言，如何补充桥接型社会资本的储备？作为“道德主义阵营”的一员，帕特南把20世纪初进步主义时代的改革，视为复兴公民生活的某种模板。对于我们这些看得见“公共物品之善”的人（遗憾的是，仅占投票选民的一半），他提出在多个领域制定新的、具有生成作用的政策，以创造重新开展公民参与的条件。除了其他值得肯定的处方，帕特南认为，应重新强调公民教育、社区服务项目与课外活动安排。我们需要减少工作的临时性，并支持兼职就业，以纠正工作分配不均，创造更多自由时间这一社会红利。我们需要城市复兴与交通建设。[41]作为愿望清单，这一切都很好。但既然说到这里，我们还应该补上一句：稻草人需要一张文凭，铁皮人需要一颗心。

美国社会性格分析的道德主义阵营，往往把自身置于20世纪最后四分之一时期主导社会政治论述的重大理论辩论之中，无论是隐含地还是明确地。他们担忧消费文化与过度个人主义，感到什么

应属公共、什么应属私人之间的界线，已经出了严重问题；但这些批评者一般仍试图在两种相反立场的主张之间寻找中道，无论那是自由主义与社群主义、程序主义与情境主义，还是批判理论与解释学。例如，贝拉的《心灵的习性》承认现代批判理性的诉求是一条合法的视野边界，但随后借鉴托克维尔，试图说明美国独特传统中有两根支柱——“共和的与圣经的”——可以帮助修复我们“受损的社会生态”。[42]贝拉认识到，当代社会提供了两种主要的社会整合形式，反映出自由主义核心的资产者／人（bourgeois/homme）分裂；他说，一种是“个人成功之梦”，另一种是“对个人感受的生动描绘”。[43]许多与我们交谈的人，“被锁在一种分裂之中：一边是竞争奋斗的公共世界，另一边是本应提供意义与爱、使竞争奋斗变得可以承受的私人世界”。[44]因此，他关于“使公共世界与私人世界彼此更加协调”的处方，也分为两组。第一组关注工作的概念；他说，工作应被视为“对所有人之善的贡献，而不仅仅是促进个人发展的手段”。[45]第二组则涉及克服“强迫性的自我操纵”，也就是通过“高峰体验”培养自我，分享他所谓“生活方式飞地中的表达性团结”；因为他说，这些东西并不会产生任何真实而持久的公民意识。[46]

第14章原注

1 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*（《公共领域的结构转型》）, trans. Thomas Burger and Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1994), 73–74.

2 同上，142。

3 同上，152–53。

4 同上，154。

5 同上，159。

6 Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*（《独自打保龄球：美国共同体的崩塌与复兴》）(New York: Simon and Schuster, 2000), 87.

7 Richard Sennett, *The Fall of Public Man*（《公共人的衰落》）(New York: W.W. Norton, 2017), 14–17.

8 Malcolm Gladwell, *Talking to Strangers: What We Should Know About the People We Don't Know*（《与陌生人交谈：关于我们不认识的人，我们应该知道什么》）(New York: Back Bay Books, 2019), 6.

9 同上，11。

10 同上，7。

11 Tara Menon, “What Jane Eyre and Oliver Twist Tell Us about Talking to Strangers”（〈《简·爱》和《雾都孤儿》教会我们如何与陌生人交谈〉）, *Psyche*, September 29, 2021, https://psyche.co/ideas/what-jane-eyre-and-oliver-twist-tell-us-about-talking-to-strangers.

12 Gladwell, *Talking to Strangers*, 11–12.

13 Nikolas Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*（《治理灵魂：私人自我的塑造》）(London: Free Association Books, 1989), 243.

14 Peter Kinderman, *A Prescription for Psychiatry: Why We Need a Whole New Approach to Mental Health and Wellbeing*（《给精神病学开一张处方：为何我们需要全新的心理健康与安康方法》）(New York: Palgrave Macmillan, 2014), 1.

15 同上，15。

16 同上，25。

17 同上，27–29。

18 Robert D. Felner, Tweety Yates Felner, and Morton M. Silverman, “Prevention in Mental Health and Social Intervention”（〈心理健康与社会干预中的预防〉）, in *Handbook of Community Psychology*（《社区心理学手册》）, vol. 1, eds. Julian Rappaport and Edward Seidman (New York: Springer Science and Business Media, 2000), 9–10.

19 Kenneth Heller, Richard A. Jenkins, Ann M. Steffen, and Ralph W. Swindle, Jr., “Prospects for a Viable Community Mental Health System”（〈可行的社区心理健康体系之前景〉）, in *Handbook of Community Psychology*, eds. Rappaport and Seidman, 445.

20 Felner, Felner, and Silverman, “Prevention in Mental Health and Social Intervention,” 10.

21 Sennett, *The Fall of Public Man*, 36.

22 Barbara Ehrenreich, *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*（《街头起舞：集体欢乐的历史》）(New York: Holt Paperbacks, 2006), 2.

23 同上，32–41。

24 同上，15。

25 同上，250。

26 同上，248。

27 同上，250。

28 同上，251–52。

29 同上，249。

30 同上。

31 同上，253。

32 同上，253–54。

33 同上，254。

34 同上，255。

35 Putnam, *Bowling Alone*, 23.

36 同上，403。

37 同上，184。

38 同上，282。

39 同上，411。

40 同上。

41 同上，405。

42 Robert Bellah, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*（《心灵的习性：美国生活中的个人主义与承诺》）(Berkeley: University of California Press, 2008), 284.

43 同上，281。

44 同上，292。

45 同上，288。

46 同上，292。

第15章 现代公共领域（res publica）的存在与不存在

> 城邦之于希腊人，正如公共领域之于罗马人，首先都是他们避免个体生命徒劳无功的保证。
> ——汉娜·阿伦特，《人的境况》

> 奥古斯都死后罗马社会的危机，与今天的生活之间存在粗略的平行［……］。罗马人开始把公共生活当作形式上的义务［……］。随着罗马人的公共生活失去血色，他转而在私人生活中寻找新的重心［……］；这种私人投入是神秘主义的，关心的是逃离整个世界，以及公共领域的种种形式。
> ——理查德·桑内特，《公共人的衰落》

现代社会众多“沉默无名的弥尔顿”

共和党人约翰·W. 加德纳在被确认为约翰逊政府卫生、教育与福利部长的前一年，出版了《自我更新：个人与创新社会》（*Self-Renewal: The Individual and the Innovative Society*, 1963）。作为“大社会”计划的设计者之一，他若在今天的共和党中，必然完全不容于党；后来，他还创立了“共同事业”组织。此外，他也是越南战争的著名批评者，以及竞选财务改革之父。但在1963年，加德纳正忙于忧虑斯宾格勒与汤因比的问题，写道，我们应当更关心“不断自我更新的社会”的条件，而非“文明的兴衰”。[1]

因此，在《自我更新》中，加德纳试图描述能够自我更新的人是什么样子，因为他想理解社会应如何提供适当的支持与鼓励。他相信，个人自我更新的能力，实际上依赖于一组普遍性的社会条件。重要的“是拥有一个系统或框架，使持续的创新、更新与再生能在其中发生”。[2]加德纳援引诗人托马斯·格雷说，我们必须首先认识到，今天的世界，如同格雷笔下18世纪的教堂墓地，充满“沉默无名的弥尔顿”：这些人的全部潜能，无法被他所谓“通常的生活处境”“轻易唤起”。[3]加德纳认识到，问题远比才能不被看见更深。他说，冷漠、僵化、例行公事以及其他弊病，使这一基本挑战更加复杂；由于现代条件，多数人到中年时都成了“娴熟地逃离自身的人”。[4]

那么，为鼓励能够自我更新的人，需要哪些社会支持？加德纳的长串清单，读起来像一本“大社会”政治自由主义的入门书：必须限制偏见与贫困等因素造成的不平等；支持人才在社会所有阶层之间流动；赞颂多元主义、宽容与开放社会。在结构上，这意味着保障程序正义、法治、保护异议、民主制衡、有限政府，以及以有组织的劳工限制企业权力。和各处的老派自由主义者一样，加德纳否认，妨碍实现这种支持自我更新计划的社会与政治障碍，关乎“一个社会阶级支配另一个阶级”。[5]相反，它们源自一组非人格化的结构力量，他称为“大众社会的暴政”。[6]他说，现代社会充满导致顺从主义的附带原因，包括鼓励共同分母、标准化与同质化的市场压力，以及威胁创新与创造力的管理技术和大型组织文化。

按照加德纳的说法，还存在戴维·里斯曼所描述的“波希米亚式不从众的从众主义”问题。因此，加德纳对社会从众问题的总体关注（以及与之相连的鼓励创新的努力），与里斯曼在其影响深远的《孤独的人群》（1961）中，对“他人导向社会里自主个人的乌托邦”的寻求十分接近。[7]因而，这种思路尚未把握商品化的超级个人主义，已经在多大程度上限制了社会归属的选择，并通过削弱桥接型社会资本，威胁公共领域本身。若不是“大社会”式

的公共（物质与社会）基础设施再投资方案，直到今天仍是民主党的正式立场，我们或许会简单地把它当作前一个时代值得赞许却天真的遗存。我所说的，是一个仍存在集体意愿的时代：愿意运用大规模公共投资，抵消两极之间的社会荒漠——一极是正在崩塌的职业伪公共领域，另一极是与它相对的私人亲密性与自我优化。

加德纳提出社会政策处方，说明如何使公共世界与私人世界更加相互协调；在这方面，他与我在第14章称为美国社会性格分析“道德主义阵营”的社会学写作类型颇为接近。这个阵营往往担心消费文化与过度个人主义如何使先前的社会纽带解体，打破公共与私人的平衡，导致人们从曾经构成共同体的互惠网络中撤离。但仅仅在当代条件下看似既定的公共与私人领域之间寻找某种中道，真的有意义吗？如果社会性格的这些方面，其实一直持续变化，而且在整个现代时期不断加速，那又如何？为了更好地理解公共领域瓦解或崩塌的含义、它对我们所熟知的工作的影响，以及实现自我更新条件的前景，就必须超越对个人主义的道德主义批判，形成一种真正历史性的、进而结构性的论述，说明“公共”与“私人”的意义在现代经历了怎样的转型。为此，先比较阿伦特与桑内特对于希腊—罗马公共领域（res publica）的现代版本的含义和意义的看法，会有帮助。

阿伦特否认存在独特的现代公共领域

关于公共与私人含义变化的最著名论述，无疑见于阿伦特的《人的境况》。她在其中作出了著名的选择：拒绝整个现代模式，而偏向那个支撑古希腊贵族式政治言说与行动规范的模式。对阿伦特而言，公共领域的崩塌或瓦解，首先且始终指向现代时期“社会的兴起”如何摧毁古代世界对于私人及公共的典范理解。因此，她在古希腊城邦与罗马公共领域中，看到了自己认为的纯粹案例；她说，它必须成为衡量现代时期变得模糊之物的标尺。在

古代，公共生活与私人生活被视为恰当地分立、分离的领域；虽然完全分离，它们仍通过依赖关系相互联系。[8]

一旦认识到，对古人而言，参与政治生活被看成人之为人的最充分绽放，这一表面矛盾就得到了解决。城邦为少数人提供卓越的生活：他们可以自由地在公众面前被看见、被听见，并在由平等者组成的精英阶层中，就具有集体重要性的事务争取声望。阿伦特说，古代对于我们称为“社会”的事物的理解，彻底是政治性的，具有暂时的“人与人之间的联盟”之性质，也就是为特定目的形成的政治组织；它与家户及家庭的私人生活截然对立，后者被认为类似于所有动物生命形式中的生活，即鸟群、兽群、群狼的社会性。[9]

然而，促成这种公共参与的基本条件，除了身为男性公民家长，还包括通过在世界中拥有自己的位置，相当程度地免于必然性的枷锁。阿伦特说，财产在字面意义上使一个家庭在地图上有了位置。拥有财产，“意味着成为自己生活必需品的主人，因此潜在地成为一个自由的人，能够自由超越自身生活，进入所有人共有的世界”。[10]但是，如果希腊的卓越（arete）与罗马的德性（virtus）都专属于公共领域，我们又应如何理解希腊—罗马对私人领域的态度？阿伦特明确指出，作为根植于生物必然性的自然共同体形式，私人领域首先从否定意义上被界定：与城邦公共空间相比，它是不自由的。阿伦特反复使用“剥夺”“仅仅是必然性”等表达，同时也使用稍积极的术语，例如“庇护与保护”（即对妇女、儿童及奴隶），甚至“隐藏”（指种种不应被看见的事物）。[11]

在阿伦特赞赏古希腊公共政治言说与行动自由，以及使之成为可能的私人领域的描述中，始终交织着她对现代社会及其相对的公共与私人概念极不客气的刻画。古代私人性必须被理解为一种剥夺；与此不同，现代私人性经过个人主义的充实，成为亲密性的领域，反而值得被高度公开珍视。阿伦特把这一新现象，定位在

18、19世纪人们对资产阶级社会从众主义兴起的反应中：人们普遍希望拥有一个空间，退避以市场为基础的大众社会提出的要求与压力。现代资本主义经济中的劳动分工，在国家政策支持之下，把原本属于古代家户（oikos，家庭财产／家户）或中世纪等级（有地贵族与教会）领域的各种活动，移至公共领域的中心。

按照阿伦特的说法，“家务管理从家庭幽暗的内部上升到公共领域的光亮之中”，[12]对私人和公共都产生了有害后果。首先，市场经济的运作，彻底改变了私有财产的含义。古代公共领域的瓦解，表现在这样的变化之中：“财产与财富的区别失去了意义［……］，因为每一件有形的［……］事物都成了消费对象；它失去了私人的使用价值。”她继续说，市场社会出现之后，有形事物通过其“不断变化的可交换性”获得社会价值，这种价值处处都“只能暂时地，通过与金钱这个共同分母相联系”而固定下来。[13]

第二个重大后果，涉及这种私人使用价值失去首要地位之后，如何影响公共领域的意义。古代观念把私人财产视为进入公共领域的条件——公共领域被理解为一个场所，人们可以通过公开展示卓越／德性，追求某种不朽；而在现代条件下，公共领域反倒成了私人财产所有者积极寻求社会保护、以免受其侵扰的东西。[14]在现代时期，共有的东西原来就是共同财富（commonwealth），无非是私人利益的总和被投射进公共领域。随着这一发展，公共城邦中声望的恒久性，被明确换成积累过程的恒久性；凭借的不是卓越，而是金钱报酬。[15]

最后，对阿伦特来说也许最重要的是，私人和公共同时淹没于“社会领域”，导致了她所谓普遍的“以行为代替行动”。社会领域“把所有现代共同体转变为劳动者与职业持有者的社会”；因此，尽管我们已变得“擅长在公共场合从事劳动，我们的行动与言说能力却丧失了许多原有品质”。[16]现代社会本身最关心的是施加规则，使成员正常化，要求每个人表现出某种行为；由此

排除公共政治言说与行动，把曾经属于公共领域的东西贬入私人和亲密领域。

因此，对于一个独特的现代公共领域究竟处于何种地位的问题，阿伦特的基本回答是：现代公共领域不可能存在，因为这种说法自相矛盾。公共领域早在古代晚期就已瓦解。中世纪千年间没有有意义的公共领域，此后，现代社会从封建主义中兴起，深刻改变了私人的含义。在这一基础上，阿伦特说，现代建立了一种以“公共中的私人”为特征的伪公共领域，无可挽回地模糊了一个真正共同世界所必需的区分。[17]

阿伦特对现代社会批判的某些方面，显然仍很有共鸣。然而，在将近40年里，保守主义与新自由主义一直致力于把所有共有的东西私人化，削减高收入者与企业税率，取消各种社会支出，放松市场管制，并限制大多数工会活动；经过这些之后，已很难赞同她对现代“社会的胜利”所作的阴郁断言。她的判断似乎为时过早，除非我们愿意重新定义社会世界，让它只包括家庭与教会、老板与同事、保护私人财产并向国际投射权力的国家，以及企业／政府／媒体精英的权谋和闲暇活动。阿伦特哀叹积累伦理取代了古代公共德性，却没有进而拥抱与现代解放项目相结合的资本主义社会批判，因而显得是在主张以某种方式退出现代性。在《精神生活》（*The Life of the Mind*）中，她特别批评尼采与海德格尔，认为他们想沿着“概念的彩虹桥”回到古代世界。[18]诚然，她在那里的怀疑是针对某种形而上学思辨风格；但她竟会忽略现代大众社会中的不平等与支配条件，转而聚焦古希腊那种贵族式的公共卓越价值，仍令人惊讶。

桑内特论现代公共领域的危机

由于阿伦特实际上否认独特的现代公共领域的存在，只把它视为伪公共领域，她对于我们当代关于其相对瓦解或崩塌的经验，确实没有太多可提供的东西。不过，理查德·桑内特在《公共人的衰落》（1977）中，研究了相似的领域，却把这类考量推到了前景。主要差别在于阿伦特如何把希腊与罗马关于公共和私人的经验归为一类。阿伦特写道：“城邦之于希腊人，正如公共领域之于罗马人，首先都是他们避免个体生命徒劳无功的保证。”[19]在另一处，她说，对希腊人来说，“在共同世界之外过一种私人生活”，按定义就是愚痴的；而对罗马人来说，“那不过是暂时逃离公共领域事务的避难所”。[20]她没有说明古典希腊城邦与罗马社会中，公共与私人之间可能有哪些差别，更没有把当代社会与奥古斯都之后的时代作比较。

然而，桑内特在第一章开头写道，“罗马社会在奥古斯都之后的危机［……］，与当下的公共与私人生活平衡问题之间，存在一种粗略的平行”。[21]在罗马帝国的多元社会中，公共领域曾代表“那些并非通过家庭纽带或亲密关系结合的人之间，存在的结社纽带与相互承诺”。[22]但随着奥古斯都时代远去，罗马人开始把公共生活当作“形式上的义务”，把职责当作必须“以消极精神履行的东西，遵循公共领域的规则，却越来越少地把激情投入这些遵从行为”。[23]此外，桑内特写道，“随着罗马人的公共生活失去血色，他转而在私人生活中，为情感能量寻找新的重心［……］，寻找另一种与公共相对的原则，一种基于对世界的宗教超越的原则”。这种投入“面向各种近东教派，其中基督教逐渐取得主导地位”。[24]

桑内特正是把这种“晚期罗马”的私人性经验，与现代经验相比较。晚期罗马人寻求对世界的神秘超越，而我们现代人在私人生活中“寻找的不是原则，而是我们感受中真实之物的反映［……］”。[25]桑内特援引里斯曼《孤独的人群》，说事情实际

上正从里斯曼所谓“他人导向的社会”，重新转回“内在导向”的社会；只是这一次，内在导向不再指里斯曼所说强大的伦理陀螺仪，而是“自我导向”，或者自恋式的自我沉迷。[26]

与阿伦特十分相似，桑内特提炼出私人性含义的变化对公共领域的影响。首先，当大量人群“前所未有地关心自己单一的生命史与情绪”时，我们便倾向相信，“共同体首先是一种相互自我披露的行为”，从而低估陌生人之间的共同体关系。桑内特说，对个人经验的这种过度重视，实际上根植于一种社会焦虑，其来源是“资本主义与宗教信仰的广泛变化”，[27]也就是我在第12章等处提到的“私人化意识形态”与“资本主义灵性”的兴起。当社会互动主要被定义为“相互袒露”，或者通过桑内特所谓“坦白的市场交换”来理解时，人们就试图用个人语言处理公共事务，而这些事务本来更适宜通过非人格意义的规范来处理。桑内特说，这种“以更加非人格化的社会关系为代价”的自我痴迷，往往产生扭曲效果，例如遮蔽“阶级在发达工业社会中持续的重要性”。[28]把私人性视为亲密情感领域的总体问题，在于它“倾向于失去一切边界”；一旦如此，它就“不再受到某个公共世界的约束，在那个世界里，人们可以作出另一种相互制衡的自我投入”，[29]而自我更新的条件似乎恰恰需要这类投入。最终，正如桑内特所认识到的，强健公共生活的侵蚀，也会使亲密关系变形。

桑内特对现代特有的公共领域危机的理解，显然基于他对18、19世纪资产阶级社会相对成就及其发展轨迹的承认：“本书的论点［……］是，私人生活失衡与公共生活空洞的这些明显迹象，酝酿已久。它们是一场变化的结果；这场变化始于旧制度的衰落，以及新的资本主义、世俗城市文化的形成。”[30]随着市场经济与市民社会兴起，我们在17、18世纪看到——时间视国家和地区而异——桑内特所谓一个“特殊的社交领域”出现；它始于一个具有自我反思能力的、非贵族的现代文艺受众或公众。[31]

例如，桑内特说，在巴黎与伦敦，随着资产阶级队伍壮大，“谁是公众”以及“身处公众之中究竟身在何处”的理解也成长并不断扩大。它“既指一个有别于家庭和亲密朋友领域的社会生活区域”，也意味着“这个由熟人与陌生人构成的公共领域，包含相对广泛而多样的人群”，以及一个社交网络和“陌生人能够经常会面”的场所体系。[32]这包括城市公园、适于行人漫步的街道、咖啡馆、旅店及其他公共社交中心的发展。桑内特说，一旦现金经济扩展，“信贷、会计与投资方式变得更加理性化”，商业便“在办公室与商店中进行［……］，并日益建立在非人格化的基础之上”。[33]无论在必需活动还是闲暇领域，“社会互动的模式逐渐形成，适合陌生人之间的交换，而不依赖固定的封建特权，或由王室授予的垄断控制”。[34]

因此，在古典自由主义时期，可以辨认出桑内特所谓某种“社会关系的宇宙”：资产阶级男子“在公共场合造就自己”，也就是在市场及其相应市民社会的领域之中；却“在私人生活中实现自身本性”，即在家庭、亲密关系与情感领域。到18世纪中叶，“以在情感上令人满足、同时又保持超然距离的方式与陌生人相处，被视为［……］将人这种动物转化为社会存在的手段”。[35]桑内特赋予这种公共与私人生活模式一定的连贯性，但承认它从一开始就注定失败，必将被“19世纪资本主义的创伤”撕裂。[36]

随后，桑内特描述了整个19世纪中，劳动的工业化与日趋成熟的资本主义的影响，如何以各种方式改变资产阶级社会，并通过私人化、商品拜物教等侵蚀社会纽带。[37]他还描述了，在不平等加剧、工人异化与政治激荡之外，这些变化也创造了广泛的身份焦虑与对陌生人的排斥。例如，服装的大规模生产，“意味着世界主义公众中的许多不同部分，开始［……］呈现相似的外观”；于是，“社会差异［……］逐渐隐藏起来，陌生人变得更加难以破解”。[38]桑内特呼应阿伦特说，渐渐地，“随着控制和塑造公共秩序的意愿受到侵蚀”，人们以“更加重视保护自己免受其害”的方式回应资本主义创伤；在这种情况下，家庭成为理想化

的庇护所。以家庭关系为标准，“人们不再把公共领域看作一组有限的社会关系”，而“把公共生活视为道德上低下的东西”，公共秩序的合法性也受到质疑。[39]

应该清楚的是，在《公共人的衰落》中，桑内特运用社会性格分析的范畴，将它与“公共”和“私人”含义变化的历史叙事结合起来，描述现代公共领域，即资产阶级公共领域的长期危机。他写道，在旧制度（以及古典自由主义的资产阶级社会）中，“公共经验与社会秩序的形成相联系”；但在19世纪，“公共经验越来越与人格的形成相联系”。[40]他总结说，我们今天栖居的社会，“承受着［……］公共领域被抹除的重负”，即承受着“社会意义由个人感受产生”这一信念。[41]

因此，与阿伦特不同，桑内特愿意承认资产阶级社会革命的某些积极成就。在此基础上，他接着考察工业资本主义及其社会影响所造成的变化，如何使“亲密性的暴政”对资产阶级公共领域产生越来越强的溶解作用。但尽管他对公共与私人含义转型的历史分析令人信服，也认识到私人化与商品拜物教等底层原因的作用，他对现代公共领域被抹除的论述，仍牢牢处于他自己所谓相关社会批评的“道德主义阵营”。由于他主要关注的仍是亲密性的暴政，即社会日益沉迷于自我的问题，他对资产阶级公共领域及其危机史的处理，缺少对其结构、以及它在作为意识形态的自由主义中所发挥的政治功能足够细致的论述。缺了这一方面，桑内特的批判最终就仅仅是规定性的，因此类似于我们在第14章看到的道德主义批评者的劝诫。按照这种说法，如果我们真正知道什么对自己有益，就应停止过分强调个人，转而更重视真正的社会行动。

到这里，追问“公共领域的瓦解或崩塌究竟是什么意思？”，有点像柏拉图《智者篇》中的场景：异乡人反复尝试在概念划分（diaeresis）中抓住智者，结果却可疑。每当他以为抓住了对方，智者就冲破垂钓者的网，再次逃走，让泰阿泰德惊愕不已。

在阿伦特与桑内特的论述中，我们看到了有说服力的历史切片，展现古代与现代公共、私人概念的差异。这些论述深化了阅读第14章埃伦赖希与帕特南后获得的理解；但今天公共领域的危机究竟由什么构成，这幅图景仍受制于对资产阶级公共领域结构与功能的论述不够完整。要把握其看似漫长的瓦解与崩塌过程的意义，这种论述不可或缺。

第15章原注

1 John W. Gardner, *Self-Renewal: The Individual and the Innovative Society*（《自我更新：个人与创新社会》）(New York: W.W. Norton, 1991), 2.

2 同上，5。

3 同上，11。

4 同上，13。

5 同上，55。

6 同上，57。

7 同上，73。

8 Hannah Arendt, *The Human Condition*（《人的境况》）(Chicago: University of Chicago Press, 1988), 28–32.

9 同上，23–34。

10 同上，65。

11 同上，38, 59, 60, 62。

12 同上，38。

13 同上，69。

14 同上，72。

15 同上，68。

16 同上，46, 49。

17 同上，69。

18 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*（《精神生活》）(San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 151.

19 Arendt, *The Human Condition*, 56.

20 同上，38。

21 Richard Sennett, *The Fall of Public Man*（《公共人的衰落》）(New York: W.W. Norton, 2017), 3.

22 同上，4。

23 同上，3。

24 同上。

25 同上，4。

26 同上，6。

27 同上。

28 同上，5。

29 同上，7。

30 同上，19。

31 同上，20。

32 同上，21。

33 同上。

34 同上。

35 同上，22。

36 同上，24。

37 同上，25。

38 同上，24。

39 同上。

40 同上，29。

41 同上，419。

第16章 论公共领域的危机与可能的对抗性公众

> 在后自由主义时代，公共领域的经典模型已不再具有社会政治上的可行性，问题便成为：在根本不同的社会经济、政治与文化条件下，公共领域能否得到有效重建？
> ——托马斯·麦卡锡，
> 于尔根·哈贝马斯《公共领域的结构转型》导论

在《公共领域的结构转型》开篇，于尔根·哈贝马斯反思重塑公共与私人范畴的各种转变，并用短短几句话提出以下关键点：

他大体同意汉娜·阿伦特对希腊公共领域特征的论述。

这一模型主要通过罗马法中贫乏的定义，穿越中世纪传到我们手中；直到与市民社会分离的现代国家兴起，它才重新获得有意义的应用。

在近代早期，我们看到一个在特定意义上属于资产阶级的公共领域，在法律上制度化。

大约一个世纪以来，这一领域一直处于分解过程之中，以至于今天“指向公共领域崩塌的趋势已经清晰可辨”。[1]

显然，要充分理解哈贝马斯在这里的意思，还有大量细节需要展开。但进一步归纳，可以得到三个值得集中注意的基本要点，它们共同构成他的总体立场。第一，按照哈贝马斯的说法（与阿伦特相反），确实存在一个独特的现代资产阶级公共领域，它从近

代早期的市民社会中产生。第二，这个独特的现代公共领域，经历着长期的分解过程。第三，也许最重要的是，今天现代公共领域正趋向决定性的崩塌。

在与这一主题相关的第14章和第15章，我考察了几种关于“公共领域的瓦解或崩塌”含义的重要论述；出发点是一种迫切感：今天，“桥接型社会资本”的削弱，已经严重限制我们社会归属的总体选择。我还进一步指出，真正政治性的公共领域消退，往往把个人留在一种不可接受的二元选择中：一方面，服从职业“伪公共”领域的命令；另一方面，选择与之相反的一极，即私人亲密性，以及以闲暇为导向的自我优化计划。理查德·桑内特的《公共人的衰落》，从社会日益沉迷于自我问题的角度描述现代公共领域的危机；这种沉迷打破公共与私人的平衡，产生他所谓“亲密性的暴政”。[2]

然而，桑内特的论述主要通过类比展开，也就是宣称奥古斯都之后罗马公共领域的衰退，与19世纪高度现代主义时期开始的现代公共领域衰退之间，存在历史平行。因此，他往往用相当相似的语言来描述这两个时期的公共领域本身。他说，在罗马帝国，公共领域“代表那些并非通过家庭纽带或亲密关系结合的人之间，存在的结社纽带与相互承诺”。[3]在17、18世纪，我们同样看到桑内特所谓“社交网络”的出现，以及“陌生人能够经常会面”的场所；人们随后“在非人格化的基础上”开展商业活动，形成“适合陌生人之间交换”的社会互动模式。[4]

桑内特清楚地理解，早期现代自由主义社会中的私人与公共模式，被“19世纪资本主义的创伤”有效地溶解——也就是商品拜物教、私人化与阶级焦虑等因素侵蚀了社会纽带；但他最终给出的论述，只涉及他所谓某种“社会关系的宇宙”，[5]而没有具体理解资产阶级公共领域明确的政治任务及其运作。他的基本方法，只是比较两个退缩到私人生活、从而贬低公共秩序的时期，未能充分考察现代公共领域的独特性。因此，今天公共领域危机由什么

构成的图景，仍受制于对其总体结构与功能的论述不够完整；而要把握其看似漫长的瓦解与崩塌过程的意义，这种论述也必不可少。

无论现代公共领域处于危机之中已经多久，无论其解体过程究竟如何，对它即将崩塌的焦虑，如今已经达到足够高的水位，实际突破进入了大众意识。例如，看看NBC新闻主播布赖恩·威廉斯在2021年12月最后一次节目告别时的语言。[6]除了惯常的主播致谢与客套话（“这段旅程多么精彩”），威廉斯把最后三分钟余下的时间，用来说这样的话：“城镇边缘的黑暗，已经蔓延到主干道、高速公路与街区。如今它就在当地酒吧和保龄球馆，在学校董事会和杂货店。”仅仅几周后，2022年1月，美国司法部长梅里克·加兰，在对司法部全体工作人员的讲话中，也谈到了社区里不断高涨的社会与政治暴力；他情绪激动，声音哽咽：“全国各地的选举官员与选务人员、航空公司机组人员、学校工作人员、记者、地方民选官员、美国参议员与众议员，以及法官、检察官和警察，都遭到威胁以及／或者袭击。[7]这些是我们的同胞［……］。这些暴力行为与威胁［……］正渗透国家生活的如此多方面；如果不制止，它们就可能变得正常而日常。”

我们必须追问，当重要公众人物几乎未经反思，就笨拙地尝试向“公众”表达对现代公共性本身危机的迫切忧虑时，这里究竟发生了什么？要理解这一点，就必须更加清楚地把握公共领域的结构与功能。因此，可以把哈贝马斯对以下问题的回答当作跳板：独特的现代公共领域具有何种性质？它与现代市民社会有什么联系？它的分解过程如何展开？它当前危机的具体性质是什么？

资产阶级公共领域的出现

关于古典希腊城邦与古代公共领域中公共和私人的构成特征，哈贝马斯表明自己与阿伦特大体一致。他说，城邦（polis）严格区别于家户（oikos），公共生活包括辩论（lexis）、法院与共同行动（praxis），在广场（agora）上展开。这是男性公民之间的竞争；他们大体免于生产劳动，其参与条件是作为家户无限制主人的身份。至于家户，它统摄必然性的所有方面——经济活动、妇女的生活与工作、奴隶劳动，当然还有出生与死亡。[8]

但在偏离阿伦特立场之处，哈贝马斯的分离迅速而鲜明，尽管相当微妙。他指出，被理解为自由与恒久性领域的希腊公共领域，自文艺复兴以来，以希腊自我解释的风格化形式传承下来；如同一切古典事物，它“被赋予了特殊的规范力量”。[9]仅此一句，哈贝马斯就让我们知道，古希腊公共领域应当受到某种怀疑。如果记住它反映了一个统治阶级的意识形态，因而掩盖了其底层社会经济关系中的许多东西，它就不再能够充当理想，也就不应被接受为衡量现代公共领域的唯一标尺。

阿伦特与桑内特的分析，锚定在与希腊、罗马古代的历史比较上；哈贝马斯则不同，他转而深入考察中世纪公共与私人的含义，以形成关于现代公共领域如何出现、以及其结构与功能独特性的论述。关于中世纪，阿伦特在《人的境况》中只说，在基督教时代，“共同善”只指基督教世界对救赎与来世的普遍利益，而在奥古斯丁的基督教哲学中，古代的公共卓越／德性，被慈善／兄弟情谊决定性地取代。[10]这些说法都没错，但哈贝马斯认为，公共领域在封建社会以及近代早期专制主义之下，以何种具体方式不存在，与理解此后出现的事物高度相关。他说，在中世纪，不存在对应于古代或现代模型的公共与私人领域的对立，因为在中世纪盛期的封建社会中，无法证明“作为独立领域的公共领域”曾经存在。[11]

首先，哈贝马斯说，尽管相似的“支配关系”造成了表面相似，封建领主的地位，“并不能与oikodespotes——古代‘家户主人’——的私人权威相提并论”。[12]由于中世纪社会等级森严，任何相对的主权或特权，始终向上归结于更高的主权：“领主权、种姓与行会”等等级政治生活的要素，决定个人与国家的关系，并“通过他与其他要素的分离和排斥，决定其政治处境”。在这种社会中，“不存在任何身份［……］，以某种方式界定私人凭借什么资格能够走入公共领域”。[13]在中世纪，“领主的与publicus（公共的）被作为同义词使用”，而“普通人成了私人的人”，这颠倒了罗马遗产；在罗马，特殊特权被视为私人的。[14]

尽管从19世纪浪漫主义开始，各种现代复兴使我们对中世纪十分熟悉，现代人仍可能很难理解：中世纪公共表象中的公共性，完全不涉及今天我们所认为的公共领域。领主权的属性本身被视为公共的，因为领主权是“在人民面前”被展示，而不是“为了人民”被代表。哈贝马斯解释说，公共性的上演，涉及展示与个人属性绑定的事物，例如公爵印章、徽章、服饰、举止，甚至修辞；它们都是延续到文艺复兴时期的宫廷德性体系的一部分，传递着一种合法性、权威与权力的运作秩序。[15]哈贝马斯说，只要君主及其领地的各等级“就是国家”，例如“我就是法兰西”，而不只是国家的代表，那么表象与公共性，就与“国民议会成员代表一个国家、或者律师代表委托人意义上的代表”毫无关系。[16]

哈贝马斯描述封建社会中任何公共领域的缺席，是为了给从结构与功能理解现代公共领域的出现作铺垫。对于他，如同对于阿伦特与桑内特，这一出现的故事始于18世纪市民社会本身的诞生，它构成一个新的社交框架。哈贝马斯写道，随着早期金融资本主义与贸易资本主义发展，“一个广泛的横向经济依赖网络出现了，原则上，它已无法容纳于等级制度支配组织特有的纵向依附关系之中”。[17]

资产阶级公共领域的结构

哈贝马斯说，起初，现代国家职能出现在传统世袭专制主义的背景中，为适应商品流通爆炸性增长以及日趋成熟的国民经济需求而成为必要。我们看到了为满足资本需要而建立的高效税收体系，以及作为国家一部分的公共行政阶层；后者此时已有了独立于统治者个人、并与之相对的客观存在。他还指出重商主义股份公司的激增，以及工业生产取代贸易成为主要财富来源之时，以城镇为基础的经济日益国家化等现象。[18]这个新的“公共权威领域”产生的第一个重大影响，就是传统等级权威展示中的那类公共性迅速减弱。在早期资本主义商业经济基础上形成的民族性和领土性权力国家，“击碎了权力的封建基础”；[19]教会、君主与贵族，都不得不在私人自主的各个维度面前退让。

与此同时，哈贝马斯还希望我们看到，“市民社会作为非人格化国家权威的对应物而出现”。[20]一旦商品交换与社会劳动摆脱政府指令，商品所有者获得私人自主，资本主义劳动分工就改变了先前的社会关系，产生一种新的、总体性的自然状态（status naturalis），以交换关系为中心。[21]在这里，我们首次看到商品所有者在市场中自由处置财产的法律平等，以及指定继承人、选择职业、学习并自由从事一门技艺的自由，以及按照雇主与雇员之间自由契约所确定的工资获得报酬的自由等等。

随着商业活动密集的横向网络与新型社会劳动发展，新的市民社会作为一个与国家职能分离的“公共中的私人活动”领域，也促成一系列公共（或准公共）空间出现，例如散步大道与拱廊、咖啡馆、沙龙及餐桌社团。[22]桑内特十分正确地把这些空间的出现描述为“陌生人能够经常会面的社交网络”，并视其为市民社会非人格交换模式的组成部分；而哈贝马斯还辨认出更多东西，即“政治领域中的公共领域，在多大程度上从这个文学世界的公共领域发展而来”。[23]

哈贝马斯说，“文学世界”“当然并非自发属于资产阶级”；但“受教育中产阶级的资产阶级先锋”，从文人／启蒙哲人那里学会了理性批判辩论的艺术。这些文人形成某种原初的公共领域，或者说“批判性公众的训练场”。[24]如此，私人个体在这些空间中聚集，不论先前的社会地位或等级，[25]比较观念与立场，以反思的方式形成一个阅读公众，其成员包括各类人：法学家、医生、牧师、军官、教授、记者、商人、银行家、企业家和制造商。[26]

哈贝马斯说，市民社会新兴公共领域的公众以这种方式聚集，无论是否自觉，都已“准备好”承担一项真正的政治任务，即“迫使公共权威在公共舆论面前证明自身的合法性”。[27]因此，资产阶级公共领域作为私人领域的一部分，位于市民社会（商品交换、社会劳动与家庭）和公共权威之间；其独特性在于拥抱这一新型公共性。它旨在实施一种控制原则，反对传统的权力集中，因而制约先前的支配模式。哈贝马斯写道，最重要的是，“资产阶级公共领域可以被理解为私人集合成公众的领域”，他们同公共权威展开“关于支配［……］商品交换与社会劳动领域关系的一般规则的辩论”。[28]他写道，当他们开始“思考自己的思想”，这个“公共权威的对应物［……］便开始意识到自己是后者的对立面”。[29]而当局也第一次“开始向公众发布公告”，当然，这主要指受教育阶层与商品所有者。[30]

这里值得指出，在《人的境况》仅出版四年后问世的《论革命》中，阿伦特表明，她对上述一切理解且欣赏得相当充分，尽管她极度畏惧“社会的兴起”。反思18世纪启蒙哲人的重要性时，阿伦特写道，他们的伟大，不在于哲学上的原创性，而在于“他们使用自由一词时，以一种此前全新、几乎不为人知的方式强调公共自由”；它不同于奥古斯丁的自由意志，也不同于在多个选项之间作选择的自由（liberum arbitrium）。[31]她说，对他们而言，“自由［……］是一种有形的、世俗的现实，是人创造出来供人享有的东西，而非一种天赋或能力”。[32]她说，除去对穷人

苦难的同情，启蒙哲人与穷人共有的，是“他们的默默无闻：公共领域对他们不可见，他们缺少一个公共空间，使自身能够被看见、变得重要”。[33]他们，以及随后兴起的资产阶级的独特之处，不主要在于“对主人的憎恨”，因为这种憎恨随处可见；真正独特的是，他们认识到自由的可能性存在于“建立一个政治体，以保障自由得以显现的空间”。[34]

资产阶级公共领域的任务与功能

在刻画资产阶级公共领域的出现与结构之后，哈贝马斯转向其任务和运作。市民社会的资产阶级公共领域，把自身理解为对任意权威与支配的制约；就此而言，他希望我们看到，它本质上是在规范性维度上发挥作用，并且以古典自由主义意识形态那种矛盾的方式发挥作用。和所有左翼知识分子一样，哈贝马斯对资产阶级革命的欣赏，只能维持到某一点；此后，欣赏就必须让位于更复杂、因而更矛盾的评价。一方面，这一新公共性原则的成就，体现在19世纪资产阶级宪政国家的现实之中；它把资产阶级公共领域确立为一项制度，正式将其与法治联系起来，使之成为正当权威获得合法性的首要机制。按照当时的说法，在法治国（Rechtsstaat）中，政府权威来自民选议会批准的法律，宪政国家公民在法治的抽象普遍保护下获得平等，因此不再受制于任意而反复无常的支配行为。

另一方面，哈贝马斯说，“充分发展的资产阶级公共领域，建立在那些聚集形成公众的私人化个体所承担的两种角色之虚构同一性上：财产所有者的角色，与纯粹作为人的角色”。[35]这里的“虚构同一性”，指自由主义标志性的乐观信念：一个人能够作为追逐财富的资产者在市场中经营，同时表达在亲密领域培育出的人之价值，而且能够公开这样做而不产生重大矛盾，也就是说，不会由此反映一个总体的支配秩序。

哈贝马斯说，对于私人来说，“只要homme（人）同时也是财产所有者，并作为citoyen（公民）保护财产秩序作为私人秩序的稳定，那么homme与citoyen之间就没有断裂”。[36]完全由自由市场规律治理的社会，把自己呈现为“不仅是免于支配的领域，而且是免于任何强制的领域”。即使在自由主义阶段，这也远非事实；但哈贝马斯认为，它也并非全然虚假——只要资产阶级公共领域的前提“可以被假定为既定”，即“只要公共性作为一个领域存在，并作为一项原则发挥作用，公众对于自己是什么、正在做什么的信念，就是意识形态，同时又不只是意识形态”。[37]

资产阶级公共领域的辩证法与危机

哈贝马斯说，在他所谓资产阶级公共领域最初的自由放任或自由主义阶段，它既作为“理念，也作为意识形态”发挥作用，但仍保留了至少某种程度的可信性。可是，一旦前提改变，“一种新的支配社会就显现出来”。[38]所谓“前提改变”，指资本的矛盾使社会权力转而集中于私人手中，产生不平等危机，“从社会的对抗性结构上扯下了等价交换的面纱”。[39]这些变化，加上为抗衡寡头趋势、稳定资本主义秩序而实施的国家福利干预，被哈贝马斯归入“社会化的辩证法”这一名称之下。[40]

确有一些理由，让人认为哈贝马斯描述的是黑格尔或马克思意义上的辩证法，即由规定性否定运动带来的历史形式变化；但他用“辩证法”描述后自由主义时期的公共领域，主要应理解为这个词在康德那里的贬义：一种仅仅关于表象的逻辑，因而是幻觉性的、虚假的东西。要理解资产阶级公共领域在这一令人不安的辩证法条件下的“进一步生涯”，再次参照阿伦特的立场，有助于定位他的论点。哈贝马斯同意阿伦特：随着市民社会公共领域的兴起，“社会的私人领域获得了公共相关性”。[41]但哈贝马斯主张，至少在最初阶段，公共中的私人之相关性，建立在两者严格

分离的基础之上，因为“生产脱离了公共权威的职能，政治权威也摆脱了生产任务”。[42]

因此，资产阶级公共领域的辩证法，描述的是资本主义底层危机一旦导致“公共职能转移给法人团体，以及国家干预社会”，公共与私人的界线变得混乱之后，所发生的事情。[43]它产生一个社会领域，其中“国家与社会机构融合成一个单一的功能复合体，无法再按照公共与私人加以区分”。[44]我们最终得到的，一方面是一种工业封建主义，另一方面则是家庭与社会再生产工作的分离。尽管今天我们与20世纪中叶至70年代的福利国家主义已经相距遥远，但不难看出，这一模式与我们当前的处境相似：职业伪公共领域，与闲暇及自我优化的私人领域相对峙。

最后，哈贝马斯也努力说明，这种不断推进的社会化辩证法，如何还就公共领域的独特任务与功能，导致一种特殊危机。他说，由于这一新兴配置，既不支持“在空间上受到保护的私人领域”，也不支持“让人们通过公共接触与交流聚集成公众的自由空间”，“公共的理性批判辩论也成为受害者”。[45]社会与国家各部门相互交织，导致全面的行政决策，“却不涉及私人方面的任何理性批判政治辩论”。[46]在这种资产阶级社会形式下，公共领域的政治任务与功能，日益被两者取代：一是意图塑造公共政策的有组织私人利益团体；二是与公共权威机关融合、试图凌驾公众之上的官僚利益。哈贝马斯写道，权力的政治行使与平衡，“如今直接发生在私人官僚机构、特殊利益及公共行政之间。公众只偶尔被纳入，而且只是被请来欢呼赞同”。[47]今天，理性批判公共辩论中形成的共识，已让位于非公开争执得出、或直接强加的妥协，以至于就连议会公共领域，也几乎完全崩塌。他说，议会演说已不再是为了说服持不同意见的代表；“为政治支配提供理性正当化的任务，已经不能再指望由公共性原则承担”。[48]

危机感也通过他所谓“操纵性公共性”的全面出现而迸发。随着大众媒体与公共领域如今主要充当广告平台，扭曲政治与投票模式，公共性失去了批判功能，转而成为舞台化展示；在那里，“论证变为符号［……］，人们无法以论辩来回应，只能认同这些符号”。[49]当公共性从“由公众掌握的批判原则［……］，转变为由［……］特殊利益集团掌握的管理性整合原则”，[50]我们得到的公共领域，就主要通过“经社会心理学计算、诉诸无意识倾向的供给”来实施操纵，而“一种倾向欢呼赞同的情绪，开始占据主导”。[51]

作为意识形态与虚假意识的资产阶级公共性

鉴于哈贝马斯断言，资产阶级公共领域在最初自由主义阶段“同时是意识形态，又不止是意识形态”，那么，同时作为理念与意识形态发挥作用，究竟意味着什么，就值得进一步考察。这一点意义重大：认识到资产阶级公共领域的理念本身，尽管已分解、尽管陷入危机，今天仍如何作为意识形态发挥作用，是思考公共领域还能如何重建的关键方面。换言之，仅仅像米丽娅姆·汉森那样，说哈贝马斯的公共领域概念“在经验的一极与规范的一极之间摇摆”，[52]是不够的，因为这些要素之间的关系，比这种说法让人以为的还要复杂。

在此前讨论资产阶级公共领域的出现、结构与功能时，哈贝马斯似乎试图在市民社会公共性原则的具体成就，与其基于阶级的自我欺骗之间，划出一条明确界线。如果新公共性使市民社会成为具有私人自主性的领域，以法律规范的一般性与抽象性为特征，而这种形式平等的框架，又建立在可追溯至人民意志的立法基础上，那么，它就作为理念发挥作用。如果它继而把自由主义、以市场为基础的社会，表述为一种正义秩序的基础，仿佛免于强制与公开支配，那么，它就作为基于阶级的意识形态发挥作用。

但在第4章“资产阶级公共领域：理念与意识形态”中，哈贝马斯也承认：宪政国家作为市民社会资产阶级公共领域的经验性成就，其存在实际上至少部分归功于一组强有力的自由主义理想化；这些理想化“致力于以道德之名使政治理性化”，并明确诉诸阅读公众。[53]根据哈贝马斯，康德在法哲学与历史哲学中对公共性原则的理论阐述，成熟地表达了他所谓“资产阶级公共领域的道德自我解释”，并最终为资产阶级宪政国家奠定基础。市场型市民社会的新公共性原则，曾许诺通过建立免于支配与强制的正义秩序，来解放人类。

然而，资产阶级市民社会强加的强制秩序，何以能够通向正义社会？如果如卢梭所言，“人必须被迫自由”，那么社会政治合法化，如何能产生同时也是善良意志的公意？按照哈贝马斯的说法，康德解决了现象界的共和国（res publica phaenomenon）如何实现本体界的共和国（res publica noumenon）的问题，办法是在其政治哲学的两个版本之间含混游移；这反映了一种自由主义乐观主义，允许把citoyen与homme、把“追求自身利益的财产所有者”与道德上“自主的个人”混同。[54]

按照哈贝马斯的说法，康德在法哲学中提出，仅凭自然必然性，似乎通过社会的自然对抗，就能建立一个世界公民秩序；于是，“道德政治，不过是在实定法之下出于义务依法行事”。而在另一个版本，即历史哲学中，康德认为，政治的功能是推动调节市民社会的法律体系实现；通过公共领域本身的政治运作，社会将逐步实现“所有人目的的理知统一”。[55]到了某个时刻（即以乌托邦的方式），人类将摆脱自己招致的监护所造成的不成熟，永久和平将会降临，因为合法性到那时将以某种方式出自道德性。

但哈贝马斯指出，这种以资产阶级公共性为理论核心的历史哲学，只有在一组特定社会条件持续存在时，才显得能够作为调节性理想发挥作用；也就是，人们仍能相信，市民社会实际上是“将私人恶习转化为公共美德的自然秩序”。这种“自由商业中

内在正义的虚构”，只有在两种立法（追逐财富的资产者与道德存在者）之间的差距仍然狭窄时，才能维持，从而保住那种诡计：人人都同样有机会通过市场，成为拥有公民权的人。哈贝马斯写道：“到了19世纪中叶，公共领域已不足以充当联结政治与道德的原则。”[56]当无产者要求政治权利与新社会秩序时，自由主义秩序能够通向正义社会的主张，已完全失去可信性。

哈贝马斯写道，黑格尔把市民社会首先（即仅仅）认作一个对抗性的需要体系，因而实际上是第一个直接贬低公共舆论的人。[57]到黑格尔思想成熟时，已经可以把公共领域的自由主义道德自我解释，称作纯粹的意识形态。既然黑格尔已把市民社会本身的目的，确定为保护财产及有产阶级的自由，它就不能被视为上升到“历史中的理性”的高度，因而也无权要求成为国家存在的中心。[58]黑格尔本人以可预料的保守主义方式断言，国家的存在或现实性，是在其与君主主体性的统一中实现的，作为每个民族特有的伦理实体。哈贝马斯说，黑格尔“把道德与政治一致性的问题斥为伪问题”，转而主张回归传统等级制度。[59]

黑格尔吸收了市民社会最终不能被理解为理性领域这一成熟洞见，并因此向政治右翼转移；哈贝马斯说，马克思则看穿了黑格尔企图“撤销国家与社会在事实上的既成分离”，[60]因而转向左翼。马克思指出，凡私人领域获得独立存在之处，就必然出现以公民权为前提、采用宪政国家形式的共和国。然而，哈贝马斯说，马克思把公共舆论谴责为虚假意识，因为它“向自身隐瞒了自己的真实性质：资产阶级利益的面具”。[61]在这里，我们看到马克思在现代公共领域的棋盘上走出了最后一步：承认资产阶级革命的进步成就，同时谴责使其成为可能的理念仍是一种虚假意识，是纯粹的意识形态。[62]

由于资产阶级公共领域若不伴随不断的危机，就无法再生产其底层社会经济秩序，政治经济学批判便专门瞄准它把自身解释为自然秩序的说法。市民社会摆脱国家，带来的是基于占有劳动力与

榨取剩余价值的资本增值，而非一种免于支配与强制的新自由安排。相反，哈贝马斯说，新的权力关系形成了，因此，“对私有财产的控制，不能转化为自主之人的自由”。资产者事实上没有发展成homme/citoyen，而仍是资本增值过程中的行动者。只要权力关系未能在社会生活的再生产中被有效中和，“就不可能在此基础上，建立一种用理性权威取代政治权威的法律状态”。[63]

一旦社会生活的再生产采取私人形式，正如阿伦特指出的，私人领域就“获得公共相关性”。哈贝马斯说，“支配私人之间互动的一般规则，成为公共关切的事务”。[64]但公共领域阶段性出现、不断深化的危机，实际上产生了革命意识与政治，改变了辩论的条件。公共领域的辩证法，使那些无法控制财产、因而缺乏私人自主的人群，开始在公众面前被看见、被听见。由于他们无意维持社会作为私人领域，便接受了一种相反模型：通过对社会必要劳动的公共控制，让自主的基础建立在公共领域本身之上。[65]

资产阶级公共领域的这一辩证法，揭露其“道德自我解释”为意识形态，也隐含地召唤出哈贝马斯在序言中提到的“被压制的平民公共领域”。[66]这一领域曾在法国大革命时期短暂运作，后来又不时在宪章运动与无政府主义传统中浮现。由于《公共领域的结构转型》关注的是公共领域自由主义模型从出现到危机的轨迹，奥斯卡·内格特与亚历山大·克鲁格在《公共领域与经验》中，便接过了另一项任务：描述自由主义公共领域在此后的幽灵式延续，探讨其幻象性的存在被用于何种目的，并提出、理论化对抗性公众的解放潜能。

内格特与克鲁格论可能的对抗性公众

在哈贝马斯对公共领域结构的整个研究中，从出现、运作，到随后辩证法、瓦解与危机的轨迹，虚假意识问题始终潜伏在表面之下。他承认资产阶级公共领域在古典自由主义阶段作为意识形态发挥作用，即便同时也“不止是意识形态”，我们看到了它；他说，其运作依赖资产者同时作为citoyen与homme的“虚构统一”，我们也看到了它。在他对“社会化辩证法”的叙述中，我们当然看到了它；这一辩证法破坏了公共领域可信地维持其核心政治功能所需的条件。在他2016年的导论中，承认被压制的平民公共领域的存在，我们再次看到它。它也清晰呈现在对“操纵性公共性”的讨论中。最后，在他对当代职业伪公共领域的描述中，我们同样清楚看到它；如今，这一领域也开始陷入崩塌状态。

然而，要理解我们开始谈论崩塌的“伪公共领域”时究竟发生了什么，仍需要一份论述，说明为什么资产阶级公共领域即使在结构上瓦解很久之后，仍能成为支配与控制的来源。因此，这个故事最后的转折，是专门讨论公共领域在自身辩证法与危机条件下的意识形态运作问题。面对今天危机的含义——公共领域的运作似乎几乎完全是幽灵式的，公共领域的理念及其核心公共性概念，如今几乎完全充当资本家阶级支配的意识形态面具——就可以在理论上想象，公共领域还能如何重建。

在《公共领域与经验：资产阶级与无产阶级公共领域分析》（*Public Sphere and Experience: Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, 1972）中，奥斯卡·内格特与亚历山大·克鲁格明确以此为出发点。如果从哈贝马斯的认识出发，即“为政治支配提供理性正当化的任务，已经不能再指望由公共性原则承担”，[67]并进一步承认，公共性已经从“由公众掌握的批判原则”，变为“由［……］特殊利益集团掌握的管理性整合原则”，[68]那么，按照内格特与克鲁格的观点，我们就能进一步

展示这种幻象性存在被用于何种目的，进而提出并理论化建立对抗性公众的潜能。

在成长时期，内格特与克鲁格分别担任过哈贝马斯与阿多诺的助手。内格特此前关注工人阶级意识问题，克鲁格关注替代性电影与媒介文化的解放潜能；因此，两人对于克服虚假意识的共同关切，使他们走向公共领域问题。[69]他们清楚看到公共领域在辩证法与危机条件下的当代历史，对其意义毫不含糊："资产阶级公共领域正在衰败的形式，既无法借助早期资产阶级那个强调规范意义的公共领域概念来挽救，也无法藉此解释［……］。需要做的［……］，是把公共领域的理想史与衰败史共同考察，以突出两者相同的机制。"[70]

因此，要看清幽灵般的公共领域今天如何作为意识形态运作，就必须更清醒地看清：尽管有自由主义的"道德自我解释"，它一直如何如此运作。内格特与克鲁格说，我们必须认识到，"公共领域概念最初是资产阶级革命号召之一"，因此，它是"革命资产阶级政治得以表达自身的唯一媒介"。[71]作为革命资产阶级的意识形态，公共领域自称代表公意，实际上发挥着强大的排斥机制的作用。与自由主义意识形态相反，"公共领域的建构，其全部实质都来自私有财产所有者的存在"；他们指出，"资产阶级财产所有者并不关心公共经验的形成"，其首要利益在于减轻"这个公共领域可能对其私人利益产生的任何反作用［……］。他们希望参与公共工程［……］，以加强并保护财产利益"。[72]

内格特与克鲁格写道，我们研究的核心，"是公共领域的使用价值［……］：统治阶级通过它追求什么利益？"[73]如果我们承认，公共领域的运作"在充当合法化的门面与充当控制人们对何种事物与社会有关的判断的机制之间波动"，那么，我们也必须得出毫不含糊的结论：资产阶级公共领域，就是"资产阶级专政的组织形式"。[74]换言之，公共领域理念的实际目标，是通过制

造“仅仅集体意志的表象”，阻止“康德关于政治公共领域的梦想”真正存在。[75]

当内格特与克鲁格说公共领域“有使用价值”时，也是在作一个社会学观察：“社会经验在其中得到组织”。[76]因此，他们补充说，“主导利益可以把大多数人口的经验，与公共领域的幻象联结起来”（着重为本书作者所加），并以这种方式组织对这些经验的悬置。一旦如此看待公共领域的运作，社会经验的组织，就既可以服务于解放，也可以代表主导利益制造操纵性公共性。[77]

电影评论家米丽娅姆·汉森说，在两人写作时的早期后福特主义条件下，内格特与克鲁格认为，或许可以“重新构想公共本身的概念，使之脱离被工业生产、电子媒介化的公共性形式主导的当下视角”。[78]如今，市场力量已经学会“掠夺亲密思想的内部装饰”；而“此前仅被资本形式占有的精神力量”，如今正在大规模被涵摄。在这里，他们看到某种双重运动。[79]就生产而言，从属阶级的经验遭到某种压制；[80]而就闲暇、意义欲望与意识形态创造而言，市场力量又试图搭起一个门面。内格特与克鲁格看到，公共领域中存在“在排斥与强化吸纳之间的摆动”：[81]一方面，拒斥无产阶级的生活情境；[82]另一方面，预先组织那些此前未被资本直接增值化的生存部分。[83]

在当代条件下，内格特与克鲁格还识别出传统公共领域之外，另外两种组织社会经验的基本公共性模式。第一，是他们所谓“生产的公共领域”。[84]它令人想起哈贝马斯的“操纵性公共性”；内格特与克鲁格说，它涉及工业、大众媒体与正在解体的公共领域之间一系列不洁的联盟，而非产生于某种具体的资产阶级生活形式。汉森将其描述为：目的是再生产主导意识形态，尤其是模拟一种事实上并非公共领域的东西所具有的虚构连贯性与透明性。[85]第二种模式，是他们所谓“无产阶级公共领域”；它试图运用阿多诺的否定辩证法，对生产公共领域制造的异化、碎片化与混乱，实施某种柔术式的借力反击。生产公共领域制造这些现

象，是为了压制、取消合法性或吸收那些自主的经验组织。[86]生产公共领域不断组织对无产阶级经验的悬置，而占主导地位的伪公共领域系统性否定大范围社会经验，则可以被视为在某种意义上“召唤出”一个替代性的无产阶级公共领域。[87]

当我们考察资本主义之下工业生产与文化再生产的影响（异化），以及对这种经验的系统性封堵时，资产阶级公共领域的辩证法，即它持续的瓦解，便具有成为更广泛的否定辩证法运动的潜力，产生新的抵抗形式与反霸权实践。在这里，我们看到内格特与克鲁格借助马克思的主张：无产阶级不是一个经验范畴，而是通过更全面的历史性、集体性过程经验，否定现存条件总体的范畴。如此，他们预示了后来约翰·霍洛韦等拒绝政治理论家中，那种融合阿多诺、葛兰西以及工人主义／自治主义理论家若干方面的思路。内格特与克鲁格在2016年导论中写道：“当此前仅被资本形式占有的精神力量，如今大规模经历实质涵摄（real subsumption）［……］，在我们看来，这恰恰就是一个反向运动能够开始成形的地点。”[88]

由于内格特与克鲁格写作时，全球化信息时代尚处早期，这里勾勒的问题方向，也许比他们进一步的分析更有说服力；后者可能需要以最新媒介研究来补充。在考察统治阶级通过公共领域的幽灵式存在追求什么利益之后，他们接着追问：“工人阶级能够在多大程度上利用这一领域？”两人主张，公共领域的瓦解与危机，为一个“自主生产的公共领域”创造了机会；或者，如他们后来在2016年版导论中承认的，是多个对抗性公众。[89]这一主张已证明是有先见之明的，而不只是可能。只需看看“让美国再次伟大”（MAGA）群体在这方面令人沮丧的成就：他们如今在经验上作为一个真正的极右翼对抗性公众而存在，有力地拆解占主导地位的伪公共领域的每个方面。

是否应哀悼正在崩塌的伪公共领域

如果哈贝马斯、内格特与克鲁格是对的，那么很久以前，资产阶级公共领域就已经不再主要是市民社会表达自身的机关。自资产阶级失去作为革命阶级的资格以来，它大体以霸权方式运作，成为再生产意识形态的有力工具，支持根深蒂固的主导利益。因此，有理由认为，今天我们对公共领域危机的体验，主要关乎“伪公共领域”各个方面的解体。

例如，随着自由主义工资社会事实上存在的社会契约日益瓦解以及／或者被撤销，职业伪公共领域不断退化，我们也能够认识到，自己的社会经验如何日益受限。公共领域由市场竞争与提高工作相关人力资本的追求所定义，私人领域则以亲密体验、幸福管理和个人自我优化计划为特征。当我们寻找真正自我更新的条件，而不是高度商品化的健康与康复计划时，所见处处是弱联系社会纽带的松动，几乎找不到任何替代性的公共性模式。这种经验的现象学，有点像身处一个正在瘪塌的气泡内部，被埋葬于私人性之中，却又强烈、切身地感到：个人自我更新的条件，无法与我们对公共领域危机的集体经验分开。

然而，梳理公共领域的多种定义，以及关于其瓦解过程与即将崩塌的各种观念，结果是一条漫长而曲折的道路。“公共领域危机”这一说法的确切含义，竟然难以捉摸。若考察关于现代社会性格变化的社会学文献，我们会发现一系列研究，讨论对弱联系社交性消退的普遍焦虑：从集体欢乐表达的丧失，到广泛公民参与的萎缩，再到如何与陌生人交流、相处这一越来越棘手的问题。这些视角都有一个共同点：默默接受公共与私人范畴是超历史常量的假定，因而应该敦促社会重新寻找并建立两者之间恰当的平衡。

对于超级个人主义的道德主义批评者，无法具体说明公共领域由什么构成；而阿伦特与桑内特这样的历史取向批评者，则通过截然不同的“古今之争”（querelle des Anciens et des Modernes）叙述，描述公共领域危机。按照阿伦特的观点，只有在描述古希腊政治公共性的模式时，谈论真正的公共领域才有意义。城邦为少数人提供卓越生活：那些“能够自由在公众面前被看见、被听见”的人，可以在平等者的精英阶层中，就集体重要的事务争取声望。相比之下，她认为，现代公共领域内在地就是伪公共领域，以“公共中的私人”为特征，从而无可挽回地模糊了真正共同世界所必需的区分。阿伦特以古代公共领域为标尺，比较现代关于公共与私人的经验，结果判定现代不足；但桑内特版本的古今之争，则以吉本式的文明兴衰警告来表述。通过影射古罗马的崩塌，现代日益沉迷私人自我的现象被凸显出来。在桑内特对两种公共文化的叙述中，借用黑格尔的话说，它们悲剧性地“变得实定化”；公共领域被一般性地视为代表“那些并非通过家庭纽带或亲密关系结合的人之间，存在的相互承诺纽带”。

哈贝马斯真正独树一帜地坚持，一个独特的现代公共领域确实存在；它始于一个划时代的理念，即政治合法性仅以资产阶级市民社会形成共同意志的前景为基础。他把现代公共领域描述为一个在市民社会与国家之间创造出来的社会空间；它从市场参与者对私人自主的集体意识中成长，而市场本身具有密集复杂的社会劳动分工。在哈贝马斯那里，公共领域危机的故事，关乎这一理念的命运：它如何陷入辩证法，自身主要变成操纵与控制的意识形态。尽管他宣称，“为政治支配提供理性正当化的任务，已经不能再指望由公共性原则承担”，[90]却仍写道，“批判性公共性与纯粹为操纵目的而上演的公共性之间，斗争的结果仍然开放”。[91]专门从公共领域在辩证法与危机条件下的幽灵式意识形态运作中，提出解放潜能的任务，则留给了内格特与克鲁格。一旦认识到半崩塌公共领域完全霸权式的运作，“我们便抵达一个反向运动能够开始成形的地点”。[92]

《公共领域与经验》问世之后的岁月里，围绕对抗性公众作为抵抗场所的概念，已发展出一批文献。南希·弗雷泽等人尝试纠正公共与私人概念变化中女性经验完全缺席的问题；这是一个明显、不可接受且必须纠正的疏漏。[93]关于环境对抗性公众之可能性的研究也大量涌现。最后，近年来由经济精英出资并指挥的右翼民粹主义爆发，如今又唤起了另一幽灵：就连新生的对抗性公众，也可能被资本殖民与占有。通过建立各种对抗性公共领域，可能的反霸权实践得以具体化；这一方向，为回答贯穿本章的一个问题提供了线索：哀悼某种几乎完全幽灵式之物的消逝，究竟意味着什么？尽管公共领域的理念早已停止发挥作用，背弃了自身承诺，危机感仍然进入了一个新的危险阶段。如同煤矿里的金丝雀，日益增强的“陌生人危险”为我们提供了切实证据：在公共领域的政治功能之外，市民社会赖以存在的规范与规则，如今也正陷入瓦解。

内格特与克鲁格指出，资产阶级社会无需公共领域，也能形成自己的社会综合。“竞争与决定价值的规律，创造一种把社会维系起来的向心趋势。”[94]因此，市民社会本身作为公民国家基础的相对耐久性，解释了“幽灵式运作”这一悖论。那么，哀悼资产阶级世界市民社会规范与规则日益丧失，是否只是一种误入歧途？除非仍相信某种铁定的历史辩证法，会不可避免地导向无阶级社会，否则答案大概应是否定的。今天，人们应当哀悼自由主义作为有效运作的意识形态的终结，因为它那早已幽灵化的公共领域之消亡，预示着很可能滑向威权主义与新封建主义，也就是迈克尔·赫德森等人所谓“大收缩”。

如果内格特、克鲁格以及哈贝马斯是对的，那么，我们不应因为公共领域目前的幽灵式功能，就放弃政治领域中的公共领域理念；相反，应当重新致力于在一组不同的、大概属于后资产阶级的条件下，通过政治重建共同世界，满足工人阶级重组的需要。无论其具体特征为何，它都必须是这样一个领域：若不谴责拳打护士与空乘、威胁教师与学校董事会成员，以及普遍丧失这样一

种假定——人可以到任何想去的地方，以冷静、非人格化的方式，在公共场合处理自己的事务——那将是荒谬的。为了享有一个充满个人与集体可能性的共同世界，我们应拒绝接受这样一个现代世界：在其中，我们已无法依靠陌生人的善意。

第16章原注

1 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*（《公共领域的结构转型：关于资产阶级社会一个范畴的研究》）, trans. Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1994), 4.

2 Richard Sennett, *The Fall of Public Man*（《公共人的衰落》）(New York: W.W. Norton, 2017), 417.

3 同上，4。

4 同上，21。

5 同上，23。

6 Brian Williams, “Until We Meet Again”（〈直到我们再相见〉）, American Rhetoric Online Speech Bank, December 9, 2021, https://www.americanrhetoric.com/speeches/brianwilliamsmsnbcnewssignoff.htm.

7 Merrick Garland, “Attorney General Merrick B. Garland Delivers Remarks on the First Anniversary of the Attack on the Capitol”（〈司法部长梅里克·B. 加兰在国会大厦遇袭一周年发表讲话〉）, U.S. Department of Justice, January 5, 2022, https://www.justice.gov/opa/speech/attorney-general-merrick-b-garland-delivers-remarks-first-anniversary-attack-capitol.

8 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 3.

9 同上，4。

10 Hannah Arendt, *The Human Condition*（《人的境况》）(Chicago: University of Chicago Press, 1998), 53–55.

11 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 7.

12 同上，5。

13 同上。

14 同上，6。

15 同上，7–8。

16 同上，7。

17 同上，15。

18 同上，17。

19 同上，10。

20 同上，19。

21 同上，75。

22 同上，30。

23 同上，30–31。着重为本书作者所加。

24 同上，29。

25 同上，36, 54。

26 同上，23。

27 同上，25。

28 同上，27。

29 同上，23。

30 同上，22。

31 Hannah Arendt, *On Revolution*（《论革命》）(London: Penguin Books, 1977), 115.

32 同上。

33 同上。

34 同上，116。

35 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 56.

36 同上，87。

37 同上，88。

38 同上，87–88。

39 同上，144。

40 同上，142。

41 同上，19。

42 同上，141。

43 同上，142。

44 同上，148。

45 同上，158。

46 同上，176。

47 同上。

48 同上，180。

49 同上，206。

50 同上，206–7。

51 同上，217。

52 Miriam Hansen，“Foreword”（〈前言〉）, in Oskar Negt and Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*（《公共领域与经验：资产阶级与无产阶级公共领域分析》）(London: Verso, 2016), xxvii.

53 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 102.

54 同上，111–12。

55 同上，115。

56 同上，117。

57 同上，118。

58 同上，120。

59 同上，122–23。

60 同上，123。

61 同上，124。

62 同上，125。

63 同上。

64 同上，127。

65 同上，128–29。

66 同上，xviii。

67 同上，180。

68 同上，206–207。

69 Negt and Kluge, *Public Sphere and Experience,* x.

70 同上，3。

71 同上，9。

72 同上，10–12。

73 同上，1。

74 同上，55。

75 同上，56。

76 同上，3。

77 同上，3n5。

78 Hansen, “Foreword,” xxix.

79 Negt and Kluge, *Public Sphere and Experience,* xliv.

80 同上，31。

81 同上，14。

82 同上，17。

83 同上，18。

84 同上，12–13。

85 Hansen, “Foreword,” xxvii.

86 同上，xxxi–xxxii。

87 Negt and Kluge, *Public Sphere and Experience*, 31–32.

88 同上，xliv。

89 同上，xlii–xliv。

90 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 180.

91 同上，235。

92 Negt and Kluge, *Public Sphere and Experience*, xliv.

93 Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”（〈重新思考公共领域：对现实存在的民主之批判的贡献〉）, *Social Text* 25–26 (1990): 56–80.

94 Negt and Kluge, *Public Sphere and Experience*, 73.

第17章 工人主义与后工作政治想象

> 阶级并非自然存在［……］。阶级不是分层的问题，而是对立的问题［……］；阶级意味着阶级对抗。正如特隆蒂所说，没有阶级斗争就没有阶级。［阶级斗争］［……］从不建立在意识形态或［……］身份认同的满足之上，而始终是一场政治赌注，根植于历史地确定的阶级构成［……］；没有阶级重组，就没有阶级斗争。
>
> ——吉吉·罗杰罗，〈关于工人主义现实性的访谈〉，《观点杂志》，2020年

后工作政治想象，随着态度的代际变化而开始展开，这种变化开启了一个拒绝的文化空间。促成变化的因素之一，是年轻世代历史经验的独特化：他们如今面对生态崩塌的近期前景。它也包括发展抵抗策略，以应对不稳定性、任意／无目的的工作、威权式工作场所，以及对个人生命权力的收割。此外，它还包括在社会层面，去殖民化那些对工资社会运作至关重要的资本主义现实主义关键概念；这些概念对于资本在所谓社会工厂的场域上进行再生产是必需的。例如，必须挑战资本主义关于有用性、闲散与闲暇、生产率与休息周期、债务豁免等方面的教条（还包括工资社会在多大程度上，继续由关于生产率与劳动分工的性别化概念所结构化）。[1]后工作政治想象还必须包括理解并重视数字时代从福特主义向后福特主义工作模式的转变；这种转变充满臣属化与主体化的新机会，因此也充满劳动去商品化的新机会。最后，后工作政治想象与拒绝政治，也包括阐明出走的途径：建立一个自主

的对抗性公众，作为我们当前正在崩塌的职业伪公共领域的替代。

在这里，我们已把所有这些内容作为一个概念领域加以探索，剩下的任务，就是尝试看清：当这些要素投入实际政治实践时，会发生什么。首先，应追问它与我们当前前政治性的处境有多大程度的契合。放眼今天工作世界的广阔全景，我们看到什么？由于后福特主义新自由主义资本在数字时代的全面重组，劳动图景已剧烈变化。其中包括实现生产自动化与控制的技术、新的管理方法、全球化且实时运作的24/7网络通信、市场的金融化与全球化、服务业前所未有的崛起，以及其他变化。从这种变化着的“资本技术构成”的影响中，也产生了新的、不同的“阶级构成”。正如可以预料的，随着新的工作经验，雇佣劳动的新主体与他们名义上的政治领袖、组织和制度之间，也开始显现巨大的代沟。这一代沟反映了不同的需要、感受与表达形式，以及新的态度和要求，其中包括一种新的拒绝态度。与这一切相联系，人们认识到，迫切需要挑战此前未受质疑的工作教条，研究并理解新的阶级构成，重新表述关于政治斗争性质的旧叙事，从而想象一条道路，使工人在发达技术资本主义的命令之外，获得某种程度的自主。

我希望，上述显然只是简要勾勒的概述，合理描述了我们今天在后工业西方社会中所处的前政治性处境。哪怕最粗略地浏览一下“反工作subreddit”上220万人的帖子，都能找到支持这一描述的有力证词。但也值得指出，在保留一些明显限定的情况下，这幅前政治性图景，同样可以描述20世纪60年代末意大利北部、工人主义（Operaismo）运动诞生时的处境。工人主义的场景在这里很重要，因为它也许是战后工业西方唯一一次真正出现拒绝工作与工资社会的大众运动。最后这一章，清晰把握工人主义及后工人主义（自治主义，Autonomia）在理论与实践上的现实轨迹，有助于将本书各种探索的线索汇集起来。理解工人主义在现实世界的经历，能够聚焦以下行动的利害所在：挑战关于工作的

资本主义现实主义观念，把握数字时代工作的含义与意义，以及建立后工作对抗性公众，作为出走的手段。

工人主义与拒绝工作的政治

那么，工人主义／自治主义究竟是什么？在寻求回答这一问题的人当中，常有一种倾向：倒过来讲述历史，从1977—1979年可怕事件之后运动的实际解体说起。我指的是红色旅（Brigate Rosse）绑架并杀害实业家／天主教民主党领袖阿尔多·莫罗，以及此后意大利政府在例外状态下、未经审判就监禁自治主义领袖。然而，这种回溯方法，使人通过各种分裂来理解这一政治运动。例如，后工人主义（自治主义群体）与红色旅（BR）之间存在差异；安东尼奥·奈格里的后工人主义，与此前马里奥·特隆蒂倡导的20世纪60年代工人主义运动之间也有差异。例如，特隆蒂说，工人主义仅指1961—1966年间围绕《红色笔记》（*Quaderni Rossi*）与《工人阶级》（*Classe Operaia*）两份杂志开展的活动：“工人主义始于《红色笔记》，止于《工人阶级》的死亡。故事到此结束。”[2]

这些区分当然重要，尤其对政治史学家而言。不过，一旦明确工人主义与自治主义如何不同于红色旅的马克思列宁主义立场，那么，对于今天的拒绝政治问题，更相关的其实是把20世纪60年代运动与70年代末奈格里等人的后工人主义连起来的主线，而非各种分裂原因（使自治主义不同于工人主义的态度、立场、优先事项和实践）。例如，我们可以赞赏早期工人主义运动中罗马诺·阿尔夸蒂以经验研究为基础的阶级构成研究，同时仍然认识到，在后福特主义条件下，资本再生产越来越涉及整个“社会工厂”，其几乎完全聚焦工厂产业劳动的方法，已变得不那么相关。同样，我们可以同意自治主义认为劳动主体如今是“社会化工人”（即知识经济中后福特主义条件下的所有雇佣劳动者），却仍认为哈特与奈格里《帝国》（*Empire*, 2000）中受后结构主义启发

的一般社会理论，如保罗·汤普森所论证的，缺少对现实政治经济的经验基础。[3]因此，要确立后工作政治想象与拒绝政治的要素，从早期工人主义与此后的后工人主义／自治主义中，都有正反两面的重要经验可学。

哈里·克利弗在为奈格里的《超越马克思的马克思》（*Marx Beyond Marx*, 1978）所写的导论中，以一种展现后工人主义与最初工人主义本质连续性的方式，总结其基本方向。若整理成有序清单，大致如下：

1. 资本主义是一个具有两种主体性的社会系统。

2. 资本通过强加工作来控制工人阶级。

3. 这种控制的逻辑是辩证法，它把人的发展限制在资本主义增值的界限内。

4. 因此，作为独立主体的工人阶级，其核心斗争是通过拒绝工作打破资本控制。

5. 这种拒绝的逻辑，是旨在破坏辩证法的对抗性分离逻辑。

6. 在这种破坏所获得的空间里，阶级建立自己的独立项目、自己的自我增值。

7. 拒绝工作，转变为有计划地废除工作，以此作为建立新生产方式与新的多维社会的基础。[4]

因此，为了提取对于今天可能的拒绝工作与工资社会政治有意义的经验，不必过分纠结标签，大体把这一运动及其各种表述、分裂和派别——基本上包括1961—1977年及此后运动中发生的一切——统称为“工人主义”，并非不合理。当我说，有一条本质主线联结工人主义的各种表述与时刻时，指的是若干关键概念在其轨迹中的连续性：资本与劳动的“哥白尼式倒转”、阶级构成、大众工人、社会工厂、社会化工人、重组问题、一般智力与非物质劳

动、工人阶级自我增值或自主，以及拒绝工作。不过，在深入这些形式要素之前，先初步了解工人主义作为真实政治运动的历史与轨迹，会有帮助。

Semiotext(e)出版的历史性重要文集《自治主义》（*Autonomia,* 2007），以文化评论家西尔韦尔·洛特兰热的一系列日记开篇；他于1979年夏天会见了运动成员。洛特兰热的日记及导论文章，颇有万花筒式风格，但其中一些陈述，作宽松转述，也可成为出发点。它们意在描述后工人主义／自治主义，却也可以被认为适用于此前的工人主义。因此，按洛特兰热的印象，工人主义是重新表述的马克思主义，意在躲开生产的命令、制度的垂直性，以及政治代表制的陷阱。它是左翼的议会外运动，试图界定一种新的政治实践方式，不通过委托代表，直接回应特定而具体的需要。它寻求新的阶级构成，使之能够在政党体系之外行动，因此也是寻求新的政治场域，让不同阶层能够联合并重组为对抗资本与雇佣劳动的阵线。最后，它由此意图通过反对工作的斗争，即拒绝工作，在资本主义内部并与资本主义对抗，采取革命立场。[5]

工人主义作为政治运动：历史背景

要理解这一切在现实中究竟意味着什么，就必须把握运动历史背景与物质前提中的一些重要方面，以及工人主义作为思想形态如何回应它们而产生。首先，工人主义的可理解性，与第二次世界大战后意大利各阶级（劳动与资本双方）的处境不可分割。塞尔焦·博洛尼亚在反思运动如何源于战后新的阶级构成时说，战后意大利政党体系，从法西斯政府那里继承了干预阶级再生产过程的强大工具，因此控制了经济的关键部门。天主教民主党（CD）得以同美国及跨国公司，就国际劳动分工进行谈判，并“以符合政治稳定计划的方式组织阶级关系”。[6]

尤其在北部，这意味着“自上而下规划大型工业中劳动力的大众化”，与当时仍然存在的传统村落生活发生严重正面冲突。[7]特隆蒂写道：“直到50年代末、60年代初，现代资本主义才真正在意大利起飞；那个镶嵌在19世纪记忆中的古老市民社会小世界，终于走到了尽头。”[8]至于意大利共产党（PCI），特隆蒂说，它早在当时（1945—1946年），就与其他政党一起作出了命运攸关的选择，“以彼此之间的相互关系，取代他们同［……］群众的关系”。[9]史蒂文·赖特也强调，必须把工人主义看作对PCI远离工人阶级构成与政治的回应。[10]在工厂中主张工人阶级自主与拒绝政治的文化政治空间，始于PCI左侧这一新政治空间的开启；这是左翼持续滚动的危机，到1976年所谓“历史性妥协”达到顶点，PCI与CD建立了明确合作关系。

就工人主义事件的总体时间线而言，一般公认存在一个初始阶段。在这一时期，抵抗与新思考集中于北方工厂的技术及管理条件变化、新的意大利大众工人阶级构成变化（包括从南部输入大量年轻工人），以及更广泛的资本社会再生产，在周边地区生活模式变化中的作用。按特隆蒂的说法，此时的理论工作，包括重新细读马克思，有意把劳动斗争与阶级对抗置于前景。尤其是，工人主义阅读《资本论》《经济学哲学手稿》，以及新近可得的《政治经济学批判大纲》译本。这项工作也包括对工人经验、阶级构成和车间内态度变化的社会学微观分析，尤其是罗马诺·阿尔夸蒂在《红色笔记》发表的研究。在〈我们的工人主义〉中，特隆蒂本人如此总结这一时期的新态度与精神：“我们的工人，不像恩格斯笔下曼彻斯特的工人［……］。我们带进工厂的，不是《1844年英国工人阶级状况》，而是《大纲》中反对工作的斗争。”[11]赖特也强调，除马克思之外，特隆蒂的《工人与资本》（*Operai e Capitale*, 1966），在此期间是“工人力量”（Potere Operaio）团体某种圣经式的著作。[12]

第一阶段之后，可以说是一个中期的后工人主义阶段，由1968年的青年反叛推动，更关注工厂以外更广泛的社会抵抗世界。正如洛特兰热在日记中所写，它包括“青年知识分子、青年工人与失业者，反对工作伦理、等级与意识形态僵化，从事恶作剧、占屋、重新占有以及海盗电台活动”。[13]需要指出，“工人力量”团体曾包括安东尼奥·奈格里、弗兰科·皮佩尔诺和奥雷斯特·斯卡尔佐内等人；1973年，“工人力量”因组织形式与运动军事化方法上的冲突（即部分基层成员的马克思列宁主义倾向）而解散后，这些人都成为自治主义的主要人物。[14]

最后的自治主义阶段，始于20世纪70年代中期经济停滞，并在所谓历史性妥协之后展开：PCI与CD联合，部分左翼在右翼非正规团体和国家日益加大的压力下，积极拥抱暴力斗争（红色旅）。[15]70年代末，激进分子与领袖遭大规模逮捕；此后，80年代及更晚的自治主义，大体变成了后福特主义理论，关注如何在整个发达技术资本主义社会不断变化的条件中，确立可能存在的解放潜能。

工人主义作为独特的思想形态

特隆蒂同样在〈我们的工人主义〉中说，标志“工人主义倾向”开端的关键年份是1956年，当年左翼内部发生某种对峙。一边，正如他所说，是那些认识到意大利当时的工厂工人“是一个20世纪人物”的人，[16]因此试图通过意大利劳动力经验的现实来过滤马克思主义。另一边，是葛兰西研究所的左翼（PCI）建制派，提倡一种鲜明的黑格尔式唯心主义的马克思解读；这种解读符合意大利一条可以追溯到贝内代托·克罗齐早期影响的思想脉络。特隆蒂尖刻地写道：“在葛兰西研究所，他们不写书［……］，他们读书；而在每一次倡议之间，他们讨论自己对书的看法。”[17]问题并不主要在于葛兰西对西方与俄国革命前处境差异的分析，也不在于他认识到资本主义社会与国家赖以存在的分散霸权，拥有

众多战壕与堡垒。问题在于，这一分析到了PCI手中被作何用途；PCI接受了其推论：经过一场漫长的“阵地战”，才能缓慢建立工人阶级霸权。因此，最终与CD达成历史性妥协，反映出一种认识：必须在资产阶级代议民主内部建立联盟体系，通过逐步改革帮助实现向社会主义的渐进过渡。

特隆蒂以及都灵、博洛尼亚和帕多瓦的工人主义群体，亲身经历着当代阶级对抗，因此寻求赖特所谓“工人阶级视角的理论重生”，以支持工厂里的自治委员会。[18]对于这些群体，相对于总体概念来辩证理解阶级位置，与把资本主义发展理解为劳动与资本之间反复循环的斗争，是相冲突的。因此，前者被认为无法产生充分的无产阶级自我增值概念；而无产阶级的自我增值，恰恰以拒绝与分离的立场为基础。奈格里在一篇早期文章中说，自我增值与生产结构化相容，是一个神话。“阶级自我增值，与资本的结构化毫无关系［……］。无产阶级自我增值，是退出交换价值的力量，以及重新占有使用价值世界的能力。”[19]

弗莱明也在奈格里《超越马克思的马克思》的编者序中写道，当“霸权”一词逐渐意味着“一个静态而被动、由其与资本关系所决定的工人阶级”时，阶级构成及其政治重组，关注的却是资本主义控制的脆弱性。因此，它指向“工人阶级社会化的过程，以及其对资本的对抗性倾向，在斗争中、自下而上地扩展、统一并普遍化的过程”。[20]对于工人主义，正如特隆蒂早已在《工人与资本》中所说，“资本的社会与工人的政党［……］［作为］两种相反形式而存在，却拥有同一内容”，也就是，它们代表一种不可还原的对抗。[21]在这一点上，奈格里与特隆蒂实质一致；他同样在〈支配与破坏〉中说，“［抵抗］运动的现实，与资本主义发展的总体框架及其内容和目标之间，不存在同构性［……］”。[22]

“资本与劳动的哥白尼式倒转”，在《工人与资本》中十分突出，产生于对《大纲》的细读；其根本紧迫性，来自为了无产阶级自我增值与自主的计划，必须强化阶级对抗这一需要。在“拒绝的策略”一章，特隆蒂首先指出，虽然工人阶级的力量确实与雇佣劳动的生产力密切相关，“资本却是一种社会权力”，也就是支配与剥削的权力。因此，资本家阶级的存在，最终源于劳动的生产力；又因为通过工业组织劳动的活动，恰恰“促使资本家通过国家构成自己的阶级利益”，资本家阶级意识也以类似方式派生出来。[23]

特隆蒂说，资产阶级革命的含义，不过是资本家阶级利用国家强制工人阶级服从，从而寻求自身解放的过程。同样，当技术创新表现为资本摆脱对劳动力依赖的主要手段时，人与机器的关系，作为“工人阶级斗争与资本主义主动行动之间相互作用的历史”，表明工业实际上是资本的工人阶级史。[24]尽管资本家阶级不断努力制造相反印象，特隆蒂说，归根到底，推动技术创新的是阶级对抗；他直截了当地总结，资本的对抗性及其持续自我解放的尝试表明，“资本家阶级事实上从属于工人阶级”。[25]

因此，作为拒绝工作的政治，工人主义的重要理论意义，在于认识这种强化了的、对立却非辩证的阶级对抗；这一根本阶级关系，处处被资本主义社会霸权通过悄然倒置而遮蔽。[26]特隆蒂说，当工人与雇主斗争时，他们实际上是在对劳动力转化为劳动说“不”。

他说，拒绝接受资本家提供的工作，如罢工时所发生的，并不意味着拒绝让资本使用自己的劳动力，因为按照契约，使用权已经交出；也不代表拒绝让资本占有劳动产品，因为产品已经是资本的财产。相反，停止工作，意味着拒绝资本作为生产组织者的命令。如此理解的拒绝，与自主概念紧密相连，与“是劳动生产资本”这一认识紧密相连。作为自主的（即非从属的）阶级，工人可以拒绝，因为按照这一说法，没有劳动力，作为死劳动的资本

就仍然是死的。[27]从最后这一点，我们也看到，奈格里为何说工人主义首先关注寻找支配无产阶级自我增值的规律：这是一个与资本增值并行而对立的过程。[28]一旦通过这两个相反增值过程的非平行性来理解自主，我们也能够像特隆蒂一样得出结论：无产阶级不需要制度，只需要组织与战术。[29]

自动化、一般智力与活劳动的涵摄

甚至在20世纪70年代末的政治事件摧毁原初工人主义“工人阶级重组”计划的势头之前——这一计划根植于车间斗争的起伏，最终被大规模逮捕、解雇车间工会代表以及清洗工人大会所重创——它就已大体被另一种议会外政治超越。正如亨利·韦伯指出的，为金融全球化服务的各类单边行政行动所具有的威力，令它黯然失色：投资撤回、资本外逃、针对里拉的投机，导致大规模失业、飞奔的通货膨胀等等。[30]因此，后福特主义的到来，伴随着日益非物质化的劳动，以及全球资本流动的影响，界定了工人主义内部的转变：重心从特隆蒂受《大纲》启发、对产业工人阶级对抗的研究，转向寻找数字时代后福特主义生产那“不那么隐蔽的场所”中，潜藏的新形式工人能动性。

这一后工人主义分析的磁石，是马克思《大纲》中一小段文字，跨越第VI笔记本末尾与第VII笔记本开头，后来被称为“机器论片段”。[31]“片段”开篇，把机器自动化之前生产过程中的活劳动作用，与劳动过程采用作为固定资本的自动机器技术之后的作用，并置起来。或许在人类全部历史中，直到包括工业革命早期阶段，固定资本都作为把原料转化为产品的手段而存在，首先发挥的是帮助熟练工匠或工人的使用价值功能。在工业时代、自动化机器劳动过程之前，资本、劳动资料、生产过程与活劳动并存。在物质上，它们共同构成马克思所谓“运动着的统一体”。[32]

但当生产过程变成“机器式”时，活劳动从字面上成了生产过程的一部分，而不再只是它围绕运转的、必不可少却外在的要素。马克思写道，通过这种变形，“工人被重塑为自动机构的有意识环节”。[33]马克思想让我们理解，发生的事情是：直接劳动资料被一种资本形式（固定资本）所取代。他说，在这里，机器绝不表现为个人的劳动资料；相反，机器先前的使用价值，由此“转化为与固定资本相适应的存在”。[34]这就是“片段”第一轮论述的核心含义：随着自动化，机器再也不能被理解为活劳动的使用价值；它们如今是价值生产过程中的固定资本，而这一过程为了资本增值被精简改造。

马克思说，在此前机器使用价值的体制下，工具被做成活劳动的延伸，工人熟练地操纵它；而在新体制下，机器的动作传递到新材料上，劳动只负责监督、防止中断。工人的活动由机器运动决定并调节，因此被还原为一种抽象，或“仅仅一个附件”；因为“自动化背后的科学”并不实际存在于工人的意识中，而是通过机器作为“一种异己力量”作用于他。[35]至于自动化机器本身的性质，马克思说，作为固定资本，它意味着对“社会头脑的一般生产力”所积累的知识与技能的俘获；这些知识与技能被吸收到资本本身之中，而不再是劳动的使用价值，从此表现为资本的属性。因此，它实现了资本的对抗性“趋势”：在提高劳动生产力的同时，“尽可能彻底地否定必要劳动”。[36]

因此，按照“片段”中的马克思，作为机器的固定资本以两种方式生产价值：第一，因为它具有价值（是对象化形式的劳动产品）；第二，因为它使劳动能够在更短时间内创造更多产品，使工人每小时生产更多。由此，工人实际上可以用更大比例的时间，为资本生产剩余价值。在这里，我们看到马克思阐述资本主义矛盾的另一变式，而其中对于内在对抗必然导致工人阶级成为革命掘墓人的感觉，极为含糊。一方面，劳动时间被设定为价值的唯一决定因素；另一方面，相对于科学技术固定资本，直接劳动被缩减为越来越小的比例及从属要素。马克思想坚持的是，这

一切只会导致异化加深，以及利润率（复合年增长率／CAGR）的不可持续。

如果“片段”只包含这幅早期反乌托邦图景，即工人为增加剩余价值而成为机器的附属品，那么，它大概仍会成为理解控制论化与网络数字通信的后福特主义时代工作性质的重要参照。但它就不会在后工人主义辨认并争夺工人阶级重组新开口的努力中，发挥重大作用。决定性的额外内容，始于把机器固定资本分析为对“社会头脑的一般生产力”所积累知识与技能的某种俘获。在这一转变中，人类成了由科学技术驱动的生产的看守者与调节者。马克思说，被占有的既不是直接从事的劳动，也不是花在工作上的时间，而是“他自身的一般生产力，他对自然的理解及其支配自然的能力”，它们嵌入以科学技术为基础的过程及其管理之中。[37]马克思说，当知识的力量成为直接生产力，社会生活本身就被嵌入这种固定资本、纳入生产过程，并转化为他所谓“一般智力”（general intellect）。[38]

人们很容易想略过这个奇怪术语，把它当作某种德国唯心主义的怪物，从而认为它没有现实所指。但事实恰好相反。这里，马克思其实是在为一种前所未有的新事物命名，虽然措辞笨拙。对于我们这个知识密集的技术社会而言，尤其难以把握它的原因，不在于其新奇，而在于今天我们已经如此彻底地把这个词实际意味着的东西视为理所当然。

保罗·维尔诺在2001年为《后福特主义词典》（*Lexicon of Post-Fordism*）撰写的“一般智力”条目中说，理解这个词，应当与卢梭使用volonté générale（公意）时的意思相平行，即“某种原本个体而私人的东西，获得集体的、公共的表达”。维尔诺说，知识本身首次变得抽象，就像工业生产中劳动变得抽象一样。他认识到，马克思描述了一种新的知识社会形式：知识实际客观地存在于世界中，能够凭自身创造世界中的效果，因此“不仅仅存在于人们头脑里”或书中。[39]奈格里在《超越马克思

的马克思》中解释，自动机器涵摄劳动，把活劳动变成资本（成为作为固定资本的机器的附件），这无异于涵摄整个社会，因为它征用了作为整个社会产物的科学力量。这代表对社会生产力总体的涵摄。[40]

为了避免我们一时忘记刚才关于“成为机器附属品”的全部讨论，转而沉醉于科学技术进步——这完全是自然而然的反应——这里必须重申：马克思对这种新的“抽象知识”的看法，始终阴郁。当活劳动（此前通过转变为抽象劳动，只被部分涵摄进生产）由此被完全涵摄进资本增值过程时，确实发生了某种怪物般的事情，远比“一般智力”这一术语的语言笨拙可怕。工人主义理论家在这里仅仅运用马克思，他们不愿让我们忘记，这个被奈格里称为“活劳动的辩证法”、使活劳动“发现自己被嵌入劳动过程”的过程，必须被视为彻底的阶级对抗。[41]奈格里说，“片段”“无疑是我们在［……］马克思全部著作中，所见对抗性、构成性辩证法运用的最高范例”。[42]

非物质劳动与阶级重组斗争

如果“一般智力”问题上的“机器论片段”确实具有上述内容，那么接下来合理的问题是：这些反思如何会成为后工人主义寻找阶级重组与有效抵抗新基础的催化剂？这一问题的答案其实简单。正如詹姆斯·斯坦霍夫指出，工人主义理论家虽然赞赏马克思的“预言能力”，却仍坚持认为，随着时间充分展开，今天他们能够看到马克思未能看到的东西。[43]后工人主义通过与马克思论争，开启并催化自己的阶级重组计划。维尔诺写道：“我们需要对‘片段’提出根本批评。按照马克思的说法，一般智力——作为主要生产力的知识——完全等同于固定资本，即对象化于机器体系中的科学力量。”但马克思因此忽略了“一般智力如何表现为活劳动”（斜体为本书作者所加）。维尔诺说，在后福特主义条件下，“显然，知识与生产的关系，是通过共同行动的男女之间的

语言协作来表达的，而非穷尽于机器体系之中”（着重为本书作者所加）。[44]

因此，一般智力包括“正式与非正式的知识、想象力、伦理倾向、心态及语言游戏”；想必还包括使社会协作成为可能的技术，例如软件、固件、硬件网络，以及这些技术以知识为基础的发展条件。站在21世纪初技术乐观主义的视野中，维尔诺说，概念与逻辑图式不能还原为固定资本，因为它们与“多个活生生主体的互动”不可分离。无法对象化于机器之中的后福特主义活劳动，是今天一般智力表现出来的主要形式。以此为背景，“冲突的条件，必须在这一过程中一般智力与固定资本之间不断扩大的断裂中寻找，因为它显然是一种新的支配与剥削形式”。[45]

这一系列主张，把我们带回第10章比福·贝拉尔迪在《工作中的灵魂》中的后工人主义反思：在后福特主义数字时代反对工作的斗争中，“认知无产阶级”处境暧昧。贝拉尔迪说，至少从某个角度看，劳动的心智化似乎确实比福特主义受到规训的身体较少异化。对其中一部分人，工作更具个人化，因此，例如技术工作者对工作的认同更强。[46]此外，高度依赖交流的认知劳动带来某种丰富化；至少在节点、团队层面，工作可能等级性更弱，并且去地域化。[47]这些也许在一定程度上解释了，为什么近几十年报告显示，人们自愿延长工作日，缺勤与不满的程度较低。但贝拉尔迪也看得到阴暗面，因而赋予其暧昧角色。当交流成为经济上的必要，它就失去自发性，成为一种贫乏化。表面的工作场所独立性也是如此，掩盖着新泰勒主义式的依赖。他说，计算机化社会越来越“成为某种泛逻辑主义的实现，在其中，我们可能看到人类完全受制于符号资本主义”（即以信息为中心、网络化的脑力劳动）。[48]

考虑到20世纪90年代与21世纪初知识经济的兴起，我们可以从这种总体阐明新的非物质劳动含义与意义的尝试中，看到一种不安分的努力：至少在理论上，为阶级重组寻找可能的开口。它沿着

发达技术资本主义看似不可避免的发展轮廓展开，试图以某种方式利用其新矛盾，施展柔术般的借力动作。詹姆斯·斯坦霍夫在《自动化与自主》中写道，非物质劳动理论的核心前提是：价值不再指商品生产所需的平均社会必要劳动时间，而可以被用来追踪劳动相对于资本的自主，因为非物质劳动的可测量性问题，反映了劳动本身现象学的根本变化。斯坦霍夫说，后工人主义理论识别出价值的重新定义，并主张一种反向的增值理论。[49]奈格里此前就阐述过这一基本立场：“在资本主义计划中，劳动由剩余价值支配；而在革命无产阶级计划中，重新占有的剩余劳动，由必要劳动支配。”[50]

但与马克思相反，被视为不可还原的“活劳动”的“非物质劳动”，究竟有什么特征，能造成这一倒转，进而为数字时代劳动有效而广泛地抵抗资本主义支配，提供某种通道？如果没有更充分的论述，这听起来有点像某些当代技术未来主义者的信念：我们必定正在接近某种“奇点”。更糟的是，它可能令人奇异地想起晚期海德格尔仍然令人震惊的断言：面对技术性对人类历史性的封闭，“只有一个神能够救我们”；[51]只是在这里，公式反了过来，由技术性以某种方式实施拯救。在某些地方，由于缺乏清晰解释，后工人主义仿佛只是想通过实体化的魔法“使之成为现实”，似乎只要能证明某事在概念上可能，就能不假思索地证明它在现实中为真。在另一些地方，又让人觉得，这一阶段的后工人主义似乎正悄悄阅读哈贝马斯，借鉴他关于互动领域解放潜能的论述，将其与源于劳动的工具理性区分开。通过设定两个独立领域（劳动与互动），他们几乎像是在为哈贝马斯“系统与生活世界”论述的一个变体奠定基础。

对后工人主义非物质劳动论述的批评

斯坦霍夫《自主与自动化》第3章“后工人主义与非物质劳动的新自主”的开头几段，很好地总结了迄今涉及的后工人主义领域。它始于工人主义对自动化的理解：自动化是资本针对产业大众工人集体力量的对抗性反应。随着这种对抗性的、不断变化的资本技术构成，劳动的阶级构成也持续变化，产生意料之外的新社会能力。基于这一扩大的阶级概念（承接大众工人与社会工厂），工人主义对社会化工人进行理论化；他在社会工厂与生产过程中的社会协作达到了新水平，并被纳入资本增值的回路。技术变化带来新的阶级构成，随之产生的新能力以“非物质劳动”命名。回应劳动的这一转变，后工人主义识别出资本主义社会中价值性质的底层变化，并基于新的主体性或阶级构成，主张通过集体拒绝政治来建立反向的增值理论。[52]

在本章余下部分，斯坦霍夫继续批评他所谓“非物质劳动理论”的两个主要方面，例如哈特与奈格里《帝国》（2000）第一、第三部分中的理论。第一，他否认非物质劳动反映了资本主义社会价值理论的变化，并且这种变化能够成为工人自我增值与自主计划的基础。第二，他否认作为活劳动的非物质劳动，像工人主义所设想的那样无法被还原为机器自动化过程；这意味着它并不具有抵抗资本命令的特殊潜能。虽然斯坦霍夫的论证结构有时不太容易辨认，但仍值得跟随，因为其中包含大量重要的细微之处。

他的分析始于质疑非物质劳动的“非物质性”。我们记得，资本主义工作的所有形式，实际上都具有双重方面——具体特殊性与抽象意义。所谓非物质劳动，在这方面并没有太大不同。斯坦霍夫说，赋予劳动分量与意义的，不是劳动本身的内容（它属于哪种劳动），而是它的商品形式，是产品作为价值承担者、支持资本增值过程的方式。[53]后工人主义想在此为非物质劳动作特殊辩护，因为它的生产方式处于传统且可测量的工作场所条件之外、并超越这些条件；斯坦霍夫对此明显不以为然。所谓非物质劳动

的价值，实际上可以通过交换中的实现来计算，即使无法精确量定商品生产投入的小时数。[54]

对于不可还原性与自主性正在出现的主张，斯坦霍夫接着做现实检验，看技术权力的平衡是否在任何意义上朝有利于工人的方向转移。劳动如何获得控制机器式变形过程的能力？斯坦霍夫说，哈特与奈格里的回答，是指出“机器式人类”的到来：随着非物质劳动出现，并首先在社会层面显现，我们看到活劳动与机器技术发生某种杂交。[55]技术正成为集体的人类义肢，嵌入作为社会知识／社会个人的一般智力之中。斯坦霍夫说，当我们说固定资本被劳动重新占有，并不是指它“成为他们的所有物”；我们是说，它作为“机器组装体”，被整合为主体性的构成部分。[56]需要指出，只有假定非物质劳动中的人类要素不可还原，后工人主义才能把这种所谓杂交肯定为劳动能力的表达，而不只是资本技术构成演化中的又一个时刻。[57]

斯坦霍夫借用人工智能社群内部某种论述，把这些主张称为“半人马理论”的一个版本。[58]他说，与此相关，真正有意义的立场只有两个：要么存在机器／人类混合体（半人马），并由此导向更大自主；要么根本没有半人马，资本仍然、也将继续拥有最后决定权。对于支持半人马的选项，斯坦霍夫完成了基本论证回路：按照这种说法，机器自动化只是一般智力的一个组成部分；它还包括网络化非物质劳动，以及共同行动的交往能力（抽象协作），这些东西无法被资本完全涵摄。[59]人机杂交成为社会力量的结果，是如今存在一种资本无法支配的自主生产能力。[60]由于这一开口，剥削应当重新定义为资本事后对这种协作的剥夺。[61]最后，凭借这种新获得的力量与尊严，劳动如今可能拒绝强加于其身的增值形式。因此，非物质劳动本质性的自我增值，为拒绝政治奠定了基础。[62]

在提出支持半人马的论证之后，斯坦霍夫让我们注意这一超越资本的社会未来展望中，包含的深刻含混。工人主义究竟想说，这些革命性变化已经发生、正在发生，还是可能在未来发生？对于第一个选项，斯坦霍夫直言，我们所有人也必须承认：作为全球总体的劳动，肯定还没有获得对资本的自主。[63]顺便说，对过去20年在硅谷工作过的我们而言，坦率说，这一想法简直可笑。如果发笑是敏捷团队主管列入本周冲刺计划的议程，我那些在硅谷科技公司工作的朋友，一定得抽时间停下来笑一笑。他接着说，更可信的是，一部分非物质劳动者已经获得了某种有限的自主，也许只是暂时的。[64]

至于最后的选项，即劳动最终会获得完全自主，斯坦霍夫选择考察当今人工智能产业在三个方面的趋势，以穷尽半人马理论剩下的可能性（要么未来可能发生，要么根本没有半人马）：人机杂交、抽象协作，以及新兴自主。在第一方面，他承认非物质劳动的新生产力，使某些技术工人获得了特殊权限，例如选择如何完成既定目标，以及在敏捷开发方法下安排自身工作日进程的能力。但管理层仍能通过短会、追踪系统以及敏捷团队同侪间的问责，以确保遵守标准与时间规范，从而牢牢控制；这一事实仍然成立。[65]斯坦霍夫说，人工智能工作的生产力“仍严格受资本支配，即便控制形式已经去地域化”。[66]由于人工智能研究与生产继续由少数大型资本主义企业寡头主导，很难想象这种所谓杂交能够导向自主。如果说人工智能工作有什么趋势，那就是资本继续吞并劳动的新生产能力。[67]

在第二方面，斯坦霍夫看到类似情况。更新“一般智力理论”，把非物质劳动者的创造和交往能力纳入其中，会导向如下主张：由于非物质劳动以网络和通信流的形式存在，集体知识既无处不在、又不在任何一处，因此，它最终无法被传统福特主义／泰勒主义管理技术控制。对此，斯坦霍夫再次回答，虽然非物质劳动的抽象交流可能去中心化，它仍由价值形式所结构化。[68]

考察今天人工智能工作的现实世界，斯坦霍夫在第三方面，寻找非物质劳动新兴自主的真实证据。然而，他说，人工智能工作呈现的不是新赛博格主体性，而是一波新的“去技能化、碎片化与自动化”，类似马克思对产业劳动的观察。他说，从“数据科学家与机器学习工程师的高技能工作，到为训练数据贴标签的幽灵工人的数字体力劳动”，资本的有机构成都在提高，却没有增强劳动抵抗的力量。[69]如果说有什么，机器学习（ML）与AutoML的发展表明，资本也许正在克服对活劳动的依赖。用户在端到端AutoML程序中点击按钮，看着一个可用的ML模型自动生成，“这远非与机器合为一体”。[70]斯坦霍夫总结说，人工智能产业“并未显现出后工人主义赋予非物质劳动的那些特质”。[71]

应当清楚的是，斯坦霍夫的分析几乎完全依赖“技术论证”，来确认或否定后工人主义关于非物质劳动自主潜能的主张。他以现实中似乎缺乏自主性正在出现的证据为依据，否定“强论证”，即非物质劳动“最终将获得完全自主”的断言。随后，他立即转向考虑最反乌托邦的替代可能，即资本通过其技术构成的发展轨迹，实现“资本的真正自主”。在这一反乌托邦选项中，“劳动与增值过程能够被规划、执行、完成，其结果重新整合进资本，而全都无需活劳动”；他说，我们将看到“一个市场之外无物存在的世界”，一种“资本主义与人工智能的目的论同一性”，因而是完全臣服的世界。[72]斯坦霍夫甚至推测，机器生产机器需要经过多少代，劳动的残余贡献才会微不足道，以至于“正如马歇尔·麦克卢汉所言，人类仅仅成为机器世界的性器官［……］，而我们看到机器无产阶级化，其剩余价值能够被榨取”。但在作这种反乌托邦推测时，他跳过了较弱的论证，即通过非物质劳动带来的主体性有效变化，“能够获得”或“具有获得自主的潜能”。[73]

然而，如果后工人主义在“半人马与无产阶级机器”之间确实毫无可提供之物，也就是说不存在第三种选项，那么本章也就没有多少理由详细讨论它。幸运的是，后工人主义确实提供了另一个

选项，我喜欢称之为“弱论证”；维尔诺以及哈特与奈格里都各以自己的方式探索过这条路径。关于非物质劳动的弱论证，把抵抗与拒绝前景的讨论带出了这一表面上的死胡同，并推进了我们在第16章停下的有关拒绝政治与可能的对抗性公众的讨论。

一般智力与自主公共领域的计划

在哈特与奈格里《帝国》开篇“生命政治生产”一节中，作者几乎顺带地首次提到后工人主义的非物质劳动理论：“在一批认识到生产劳动新性质的当代马克思主义作者的研究中”，他们使用“非物质劳动与马克思的一般智力概念”等术语，“我们辨认出两个相互配合的研究项目”。[74]第一个项目，“分析生产劳动近期的变化，以及日益非物质化的趋势”。[75]第二个项目，分析“当代社会中活劳动直接的社会与交往维度”，从而提出“新的主体性形象的问题，同时考察其被剥削的状态与革命潜能”。[76]有人合理地担心，这两个项目的结合是否代表分析中一种有问题的断裂（例如保罗·汤普森[77]）；但显然，至少对哈特与奈格里而言，它们只是互补的，甚至可能处于一种可称为辩证的关系：“对活的非物质劳动的剥削，具有直接的社会维度［……］，它激活了那些培养不服从与反叛潜能的批判要素［……］；在新的价值理论之后，必须形成新的主体性理论。”[78]

因此，当我提到“弱论证”时，心中所指的就是这个“第二项目”。弱论证，不过是这样一种后工人主义版本：从知识经济带来的新阶级构成出发，考察臣属化与主体化两方面变化的影响，然后提出拒绝政治的可能性，以及出走的要求，也就是建立一个对抗性公众，替代我一直所说的职业伪公共领域。因此，弱论证的标志，在于主张：要论证一种从非物质劳动造成的新主体性中诞生的拒绝政治，无需设想资本主义社会的价值理论发生全面或彻底革命。

本章前面讨论过的维尔诺“一般智力”条目，已经明显倾向于支持这种关于非物质劳动潜能的较弱论证。维尔诺说，我们今天面对的问题是：通过非物质劳动，“一般智力与固定资本之间不断扩大的断裂”，在新的社会能力及其剥削两方面（即臣属化与主体化两方面），是否以及在多大程度上，已经针对新型支配“开启了对冲突条件的寻找”。维尔诺说，当社会关系越来越由抽象知识组织时，我们发现一种极端犬儒主义的总体社会处境，一种“团结萎缩、唯我论好斗”的状态；他说，这是适应（技术官僚式）行政装置畸形膨胀的结果，而行政装置正是一般智力的威权性凝结。因此，问题在于，能否调动这些新潜能，克服对“寻找实践的主体间基础”的犬儒式漠然，抗衡它们被迫服务于后福特主义资本主义及其职业伪公共领域的方式。用维尔诺的话说，问题是：“智力作为生产过程技术要求的特殊性质，能否成为一种全新、激进的民主与公共领域形式的基础，成为以国家为轴心的公共领域的对立面。”一般智力“只有在与商品生产及雇佣劳动的纽带被解除时，才能确立自身为自主的公共领域”。[79]

维尔诺阅读阿伦特：工作、智力与行动（再论）

自21世纪头十年的中期以来，维尔诺以及哈特与奈格里，都继续发展各自的思想：在自由主义世界秩序的暮色中，后福特主义的一般智力与非物质劳动，如何为一个焕新了的激进共和主义项目奠定基础。这些思想最充分的展开，见于维尔诺《诸众的语法》（*A Grammar of the Multitude*, 2003），以及哈特与奈格里《诸众：帝国时代的战争与民主》（*Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, 2004）和《集会》（*Assembly*, 2018）。要展开“诸众”这一核心概念，再把它与其他试图恢复激进共和主义主权形式的项目相联系，是一项颇为庞大的任务，超出了本书范围。相反，以对维尔诺20世纪90年代中期短文〈精湛技艺与革命：出走的政治理论〉的最后几点思考作结，是合适的。[80]在这里，维尔诺再次提出后工人主义的核心

问题：一般智力的兴起，即对公共知识及非物质劳动交往能力的征用，如何也改变生产／工作，从而带来集体政治行动的新可能，以及从资本主义社会形式中出走的可能。

维尔诺的基本方法，是以阿伦特关于古代与现代“行动、工作与智力”的论述作为对照，来把握后福特主义条件下社会生活这些关键方面的新配置。既然本书已把阿伦特作为这样的对照，那么，以维尔诺在政治行动问题上与阿伦特进行的后工人主义交锋，来结束本研究，就很恰当；尤其因为，阿伦特论行动的一章，实际上是《人的境况》中我此前唯一尚未涉及的重要部分。

维尔诺的起点，再次是非物质劳动的地位。但这次，思考朝一个意料之外的方向展开。维尔诺提醒我们，在《资本论》中，马克思辨认出两类非物质／智力劳动：一种非物质活动产生与生产者分离的商品，另一种非物质活动的产品，则无法与生产活动分离。[81]第二类活动，在娴熟地表现活动本身时即得到完成，而不把它对象化为在表演之外、超出表演本身的完成的艺术作品。马克思在这里想到的，是演说家、教师、医生与牧师的活动中，那种作为工作的精湛表现。和从亚当·斯密以来的整个现代时代一样，马克思认为第一类属于生产劳动，地位高于那种严格说不具生产性的雇佣劳动。相比之下，精湛的非物质／智力劳动，几乎只是事后想到的补充，被笨拙地与服务工作并列。[82]

在思考这一标准现代论述时，维尔诺接着注意到阿伦特《过去与未来之间》中的一组段落，讨论一般意义上的政治行动性质，以及前现代所认识到的、表演艺术作为精湛表现与伦理政治之间的紧密联系。阿伦特写道，表演艺术家（舞者、舞台演员、音乐家等）与政治行动者，都“需要观众来展示自己的精湛技艺［……］，都需要一个公开组织起来的空间来从事工作［……］。希腊城邦曾恰恰是这样一种政体：它为人提供一个显现空间，使人能够行动，提供一种让自由得以显现的剧场”。[83]维尔诺在《尼各马可伦理学》第6卷中找到印证，引用亚里士多

德：“作为德性行为的行动，其目的就在自身；而在生产中，生产的目的与生产本身有区别。”[84]维尔诺希望理解，后福特主义的一般智力以哪些方式改变了劳动／工作与行动。

因此，可以看到，阿伦特关于前现代政治行动与表演技艺关系的极不寻常论述，如何不可抗拒地把维尔诺引向更深入的反思：政治行动、劳动与制作（work，在阿伦特的特定区分中）之间的差异，以及她关于行动在现代遭贬降的论述；这一主题正是《人的境况》极具挑衅性地探索的核心关切。阿伦特在第5章告诉我们，言说与行动揭示作为人的人。通过言与行，“我们把自己置入人类世界；它不像劳动那样由必然性强加给我们，也不像制作那样受到效用推动”。[85]在结构上，人的行动与其他纯粹活动形式根本不同。在他人面前，“我们依自己的主动性开始某种新的东西”。行动、开始、奠基、统治（希腊语arché），这些显示了政治行动的独特性。[86]因此，纯粹行动关乎“开始某事”，也以同意外的联系为标志。她写道，新事物在自由中出现，仿佛奇迹。[87]但行动也充满挫败与巨大不确定性，因此不同于制作和沉思等更可靠的活动。行动者开始一连串事件，无法确知它们将通向哪里，因为人和老鼠最周详的计划，也可能遭遇意外。行为产生一种特殊负担，即不可逆转与不可预测。因此，“行动与承受，是同一枚硬币的两面”。行动者从不完全知道自己在做什么，于是会对永远无法真正撤销的意外后果负有罪责；行为的意义，从不完全向行动者显露，而只向历史学家回顾的目光显露。[88]

阿伦特继续说，也必须认识到，行动作为自我揭示的基本形式，还关乎人与人之间存在的东西（世俗现实）。作为行动者，以精湛技艺宣告自己在做什么、做过什么、将做什么，并对人类事务的开展作出决定，只有在公共领域，才最能持久而鲜明地发光。城邦应被理解为希腊人对如何维系行动的脆弱结构的解决办法。[89]有了一个永久空间，让人以言与行展示、见证卓越与声望，人类事务的脆弱性便得到稳定。城邦终结之后，阿伦特辨认

出一系列后续解决办法，用于应对政治行动不可预测、不可逆转以及短暂／无名的一般问题。在罗马人那里，我们看到通过pacta sunt servanda（契约必须遵守），即信守承诺与私人契约的制度，使行动稳定。[90]还有宽恕力量的发现（在广泛文化影响的层面，她将其归于拿撒勒的耶稣）。[91]最后，在中世纪，解决办法是君主制；阿伦特说，它把公共领域限制在统治者一人的范围内，让所有其他人只顾自己的私事，从而排除了多元性本身。[92]

维尔诺之所以对阿伦特关于行动结构与历史的萦绕人心的叙述感兴趣，关键在于她对现代时期所谓“行动工具化与政治贬降”的论述，[93]因此值得再作一些概述。阿伦特说，在现代，那些依靠精湛表现的职业，评价相对低下，源于制作的人（homo faber）新近取得的优越地位，以及这个时代认为“人的产品”最重要的信念。在制作的人的时代，行动与言说被看作闲散的种类，公共行动则应首先依据其朝向更高功利目的的取向来判断。[94]她说，在交换市场这一公共空间会面的人，并不是作为人，而是作为生产者相遇。呈现出来的是有待交换的产品，而不是他们自己；对于商品的这种首要公共关注，使自我异化。阿伦特说，为消除社会领域中行动的不确定性，现代的解决办法，是以制作取代行动，把行动能力引导到探索自然规律、制造物品等事情上。[95]

如维尔诺观察的那样，在阿伦特的叙事中，现代性混淆了劳动／制作、智力与行动这些不同人类领域之间的传统差异。工作在资本主义下发生转变，现代行动的命运也随之改变；但他指出，智力却大体没有变化。维尔诺说，阿伦特“断然拒绝公共智力这一观念本身”。[96]在她看来，“反思与思想（精神生活）与关照共同事务毫无关系”；而马克思却在一般智力概念中，勾勒了“智力进入显现世界”的过程。维尔诺说，通过这一讨论，马克思首次说明，劳动如何退到生产过程一旁，承担任务的监督与协调，并通过调动交往能力及其种种精湛表现的标志，成为社会协作的调节者。[97]

维尔诺同意阿伦特，今天政治行动的瘫痪，反映了行动、工作与智力之间区分的崩解，因为把它们分为“理论、制作与实践”的“惯常边界已经坍塌”。[98]但他的异议在于，工作与行动之间的分界究竟如何、又为何消失。维尔诺写道，阿伦特的立场“是现代政治实践把工作的模型内在化，因此变得类似制作，其产品是历史、国家、政党等等”。他宣称，这一诊断“必须倒转”。[99]

导致行动黯淡的，是工作与一般智力的共生。重要的“不是政治行动变成了某种生产，而是生产把行动的许多特权包含进自身”。[100]由于后福特主义生产过程要求精湛技艺，维尔诺说，后福特主义工作的群众智力特征，不断要求工资劳动者施展可能性的艺术，应对未预料之事，充分利用机会。因此，在后福特主义生产组织之下，不产生完成作品的行动，从一个特殊且成问题的案例，变成一般雇佣劳动的原型（戴维·格雷伯所谓“狗屁工作”）。[101]如此理解，政治行动的后果便开始清晰。维尔诺说，当工作具有类似行动的特征时，真正的行动就被看作“有所不及，或者多余的重复”。[102]由于行动比工作简单，或者与工作过于相似，其手段／目的结构如今显得比生产中的结构更贫乏，因此被视为较不值得追求的东西。当生产剩余价值的劳动成为政治时，“狭义的政治就丧失信誉，或者陷于瘫痪”。[103]

出走：缔结一般智力与政治行动的联盟

在揭示这些后果之后，维尔诺提出，发展一种新的政治行动模型；他说，这个模型将“恰恰从今天造成其阻塞的东西中汲取养分”。[104]他从两个假设出发。第一，“一般智力的潜能，必须成为我们重新定义政治实践的起点［……］；我们必须以智力与行动的联盟，对抗智力与工作的联盟”。[105]第二，虽然知识与生产如今的共生，产生了“服从资本主义国家的极端合法化契约”，它也使我们得以瞥见非国家公共领域的可能性。[106]维尔诺说，从此，只有建立“一个非国家的公共领域、一个以一般智力为枢纽

的政治共同体”，才能发展对资本主义生产关系的颠覆。因此，把政治行动从当前瘫痪中解救出来的关键，在于“在工作之外，并与工作对立”，发展智力的公共性。[107]

与安德烈·高兹相似，维尔诺选择“出走”作为这一政治行动模型的名称。“出走”指一般智力、政治行动、对资本主义国家的大规模脱离，以及走向他所谓“智力的公共领域”的运动之间的联盟。[108]这一运动，是对后福特主义新型的工作、行动与智力交织取得主动权；“到目前为止，我们只是承受这种交织”。维尔诺的写法，让人想起珍妮·奥德尔开启的古代犬儒主义现代复兴；他说，“出走”意味着“通过积极介入的撤离，建立一个共和国”。[109]

至于出走的主体是谁，维尔诺说，是“诸众”；它被理解为一种后福特主义公共智力，与国家根本异质。诸众分享一般智力，按定义就不可能汇聚成资产阶级人民主权的公意。他也称智力的公共领域为“众人的共和国”；它代表一种潜能，可以借助联盟、委员会与苏维埃等，实现“诸众的民主”。这些形式为共同行动提供政治表达，而这类共同行动本来就享有一种不同于传统主权的公共性。[110]维尔诺进一步说，“只有为自己开辟出路的人，才能奠基”；[111]在文章剩余部分，他通过一份适合积极介入的撤离、作为奠基性离去的德性表，阐述自己版本的“后工作政治想象”。在这一拒绝政治的主要德性中，维尔诺提到激进的不服从（即发展一般智力中与雇佣劳动继续存在不相容的方面，如工人主义所做的）、不节制（充分发展非奴仆式精湛技艺的潜能），以及相关“抵抗权”的诉求。他说，共和国的建立避开内战的前景，却设定了无限制的抵抗权（ius resistentiae）。[112]

后工作政治想象与拒绝政治

在最后这一章，我试图把工人主义（包括后工人主义／自治主义）呈现为某种活的实验室，借此理解拒绝政治的动态，以及它与底层后工作政治想象的关系。所谓动态，我指一种相互作用：一方面，工人主义有助于验证后工作政治想象的基本概念要素；另一方面，工人主义在现实世界中的政治斗争，可以看作一个棱镜，通过它，现实考量为这些概念加入酵素。

先从最切近的例子说起：维尔诺认为，后福特主义工作与一般智力的共生，使政治行动瘫痪；这与本文作为后工作政治想象一部分所提出的主张一致，即必须克服“职业伪公共领域”。此外，维尔诺呼吁出走，借助数字时代的新主体性，积极介入地撤离资本主义社会的条件；在这里，我同样看到以下观念得到印证：在这一伪公共领域逐步崩塌的过程中，我们能够找到拒绝政治以及建立新的后工作对抗性公众的条件。若用不那么密集的概念语言表达，就是：如果资本正在抛弃其自身资本主义社会的条件，那么，应该能够从新的主体性与阶级构成出发，拒绝它苛刻的条件，并发展替代性的后资本主义社会经济结构。立即浮现于脑海的，是其他人阐述的许多后工作想象：从作为重新分配工作、解放自由时间一部分的有保障基本收入，到员工股票期权计划（ESOPs），再到替代性食物网络（AFNs），以及我们可以用来鼓励工资关系之外新社会化模式的无数方法。

从马里奥·特隆蒂到后福特主义自治主义，工人主义在现实世界中的整体轨迹，也印证了后工作政治想象的其他要素。例如，为强化阶级对抗、赋能自主而提出的“资本与劳动的倒转”，与本书第一部对整套资本主义现实主义教条的挑战十分契合。资本实际上是寄生于劳动身体之上的寄生物，这一观念，是对资本主义现实主义的典型挑战。在后工人主义对非物质劳动的分析中，我们看到第二个主要概念要素，即贝拉尔迪所谓“新的认知无产阶级

的暧昧处境”，或者我在这里概括为：必须细致理解数字时代雇佣劳动转变的含义与意义。

除了印证构成后工作政治想象的总体概念结构，反方向上的收获也同样重要。工人主义作为实际拒绝政治的经验，能告诉我们，把这些概念要素应用于政治实践时会遇到什么。例如，当我们思考今天我们所熟知的工作经验——它的不稳定、任意性、工作场所威权主义，以及收割个人生命权力的性质——也应留意20世纪60年代工人主义的经验。放在真实政治斗争的背景中，认识和理解这些条件，也意味着发展集体抵抗它们的策略与战术。这可能意味着运用数字时代“一般智力”的工具与能力，共享并解释共同经验（理解新的阶级构成）；可能意味着对现实工作场所的动态进行微观分析，以制定策略与战术；也意味着确认并反映重要的代际变化，以开展有效抵抗。此外，这还意味着，以社会科学方式评估数字领域产生的团结之限度，因为后工业社会的雇佣劳动者，不能依靠前现代共同体纽带的残余，来形成工人团结的基础。例如，当一些工人开始在Reddit发帖，说自己已告知潜在雇主，若无某种报酬，就拒绝参加超过20小时的面试时，实际会发生什么？这些事情的发展轨迹，迫切需要分析与批判性理解。

关于可以用来挑战资本主义现实主义工作教条的各种文化批评，工人主义展示了真实社会介入的重要性：也就是创造工具、机制、机构、场所，以及公共艺术与街头表演，来传播这些批判性回应。除了20世纪60年代的情境主义国际、70年代末的爱丽丝电台及其他运动，还有80年代的文化干扰、90年代对TAZ（临时自治区域）的阐发，以及21世纪头十年的占领运动等例子。考虑到这些实践，工人主义教会我们，必须清醒理解“帝国反击”时会发生什么：当资本主义国家的正规与非正规力量受到威胁，开始调动庞大资源，对拒绝政治施压时，会怎样。在压力下，自下而上的去中心化运动，很快就必须直面工人主义所谓“组织问题”。面对各种反动挑衅，马克思列宁主义倾向出现；响应军事化的呼声，运动则发生分裂。因此，非先锋队式组织形式的问

题，必须与政治想象的其他方面一道加以阐明，因为它不能留到“魔鬼出没之时”才处理。

今天，通过认识大辞职、安静离职等文化事件，我们看到一些迹象：当前这一轮资本技术构成的创新——实际上不过是资本通往摆脱劳动、实现自主梦想之路上的中途站——正反过来催生新的阶级构成。这种广泛却非正式的自发罢工式行为，能否成为大拒绝的一种形式，尚待观察。一旦获得自我意识，被认识为代际事件的新阶级构成，几乎不可避免地会变成通过斗争实现阶级重组的意志。后工作政治想象的各个要素，作为一个总体，正是把这一组零散迹象连接到真实拒绝政治的桥梁。

第17章原注

1 鼓励后工作政治想象，旨在建立一种可行且基础广泛的政治，拒绝我们所熟知的工作。在策略层面，它也必须回应具体身份共同体的经验与需要，以及历史、地区和文化差异等因素。

2 Mario Tronti，“Our Operaismo”（〈我们的工人主义〉），in *Workers and Capital*（《工人与资本》），trans. David Broder (London: Verso, 2019), 327.

3 Paul Thompson，“Foundation and Empire: A Critique of Hardt and Negri”（〈基地与帝国：对哈特与奈格里的批评〉），*Capital and Class* 29, no. 2 (2015): 74.

4 Harry Cleaver, introduction to Antonio Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*（《超越马克思的马克思：〈大纲〉讲义》），ed. Jim Fleming, trans. Harry Cleaver, Michael Ryan, and Maurizio Virano (New York: Autonomedia/Pluto Press, 1991), xxvii.

5 Sylvère Lotringer，“In the Shadow of the Red Brigades”（〈在红色旅的阴影下〉），in *Autonomia: Post-Political Politics*（《自治主义：后政治的政治》），eds. Sylvère Lotringer and Christian Marazzi (Los Angeles: Semiotext(e), 2007), v–xvi.

6 Sergio Bologna，“The Tribe of Moles”（〈鼹鼠部落〉），in Lotringer and Marazzi, eds., *Autonomia*, 37.

7 同上。

8 Tronti, *Our Operaismo*, 338.

9 Bologna, “The Tribe of Moles,” 37.

10 Steven Wright, “Foreword”（〈前言〉）, in Tronti, *Workers and Capital*, viii。工人主义的核心原则形成于20世纪60年代初，其倡导者在此期间与意大利主流左翼分道扬镳。赖特说，他们因一个共同信念而团结：当地共产党（PCI）与社会党（PSI）的领导层，不理解工人阶级构成与政治近来发生的巨大变化。

11 Tronti, “Our Operaismo,” 335.

12 Wright, “Foreword,” vii.

13 Lotringer, “In the Shadow of the Red Brigades,” v.

14 同上，xii。

15 同上，vi。

16 Tronti, “Our Operaismo,” 335.

17 同上，329。

18 Wright, “Foreword,” x.

19 Antonio Negri, “Domination and Sabotage”（〈支配与破坏〉）, in Lotringer and Marazzi, eds., *Autonomia*, 66.

20 Jim Fleming, “Editor's Preface”（〈编者序〉）, in Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, xi.

21 Tronti, *Workers and Capital*, 242.

22 Negri, “Domination and Sabotage,” 64.

23 Tronti, *Workers and Capital*, 243.

24 同上，244。

25 同上，246。

26 本书第一部重点是打破资本主义现实主义的魔咒，以此作为唤起后工作政治想象的条件；第二部描述资本主义如何通过一种抽象而非人格化的支配形式再生产自身。那里也在很大程度上淡化了日常阶级对抗。第三部关心如何界定一种可能的出路，脱离正在崩塌的职业伪公共领域（即拒绝政治）；在

这里，价值与阶级的本质联系被置于前景，同时强调重新主张并强化阶级对抗的需要。

27 Tronti, *Workers and Capital*, 244.

28 Negri, “Domination and Sabotage,” 65.

29 Tronti, *Workers and Capital*, 248–49.

30 Henri Weber, “In the Beginning Was Gramsci”（〈起初是葛兰西〉）, in Lotringer and Marazzi, eds., *Autonomia*, 89.

31 Karl Marx, *Grundrisse*（《政治经济学批判大纲》）(London: Pelican Books, 1993), Notebook VII, 690–710.

32 同上，691。

33 同上，692。

34 同上。

35 同上，693。

36 同上。

37 同上，705。

38 同上，706。

39 Paolo Virno, “General Intellect”（〈一般智力〉）, trans. Arianna Bove, in *Lessico Postfordista*（《后福特主义词典》）(Milan: Feltrinelli, 2001), https://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm.

40 Negri, *Marx Beyond Marx*, 142.

41 同上，140。

42 同上，139。

43 James Steinhoff, *Autonomy and Automation: Labour, Capital, and Machines in the Artificial Intelligence Industry*（《自主与自动化：人工智能产业中的劳动、资本与机器》）(Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 79.

44 Paolo Virno, “General Intellect”（〈一般智力〉）, in *Lessico Postfordist*, https://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm.

45 同上。

46 Franco “Bifo” Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*（《工作中的灵魂：从异化到自主》）, trans. Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia (Los Angeles: Semiotext(e), 2009), 25, 75–76.

47 同上，88–89。

48 同上，73。

49 Steinhoff, *Automation and Autonomy*, 83.

50 Negri, *Marx Beyond Marx*, 147.

51 Martin Heidegger, “Only a God Can Save Us”（〈只有一个神能够救我们〉）, interview conducted by Rudolph Augstein and Georg Wolff, *Der Spiegel*, September 23, 1966.

52 Steinhoff, *Automation and Autonomy*, 76–80.

53 同上，84。

54 同上，85。

55 同上，87。

56 同上，87–88。

57 同上，88。

58 同上，89。

59 同上，90–91。

60 同上，91–92。

61 同上，91。

62 同上，92。

63 同上，94。

64 同上。

65 同上，213–14。

66 同上，210。

67 同上，208。

68 同上，214。

69 同上，209。

70 同上，210。这里应当指出，随着最近ChatGPT等生成式人工智能应用的出现，我们如今看到，除人工智能开发等领域外，各种软技能劳动也正在出现类似影响。

71 同上，208。

72 同上，220。

73 同上，221。

74 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*（《帝国》）(Cambridge: Harvard University Press, 2000), 29.

75 同上。

76 同上。

77 Thompson, “Foundation and Empire,” 74, 87–88.

78 Hardt and Negri, *Empire*, 29.

79 Paolo Virno, “General Intellect”（〈一般智力〉）, in *Lessico Postfordista*, https://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm.

80 Paolo Virno, “Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus”（〈精湛技艺与革命：出走的政治理论〉）, in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*（《意大利激进思想：一种潜在的政治》）, eds. Paolo Virno and Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 189–212.

81 Virno, *Virtuosity and Revolution*, 191.

82 同上，192。

83 Hannah Arendt, *Between Past and Future*（《过去与未来之间》）(London: Penguin Books, 1977), 154.

84 同上，192。

85 Hannah Arendt, *The Human Condition*（《人的境况》）(Chicago: University of Chicago Press, 1998), 176.

86 同上，177, 189。

87 同上，178。

88 同上，190–92, 233。

89 同上，179, 196。

90 同上，243。

91 同上，238。

92 同上，220–222。

93 同上，230。

94 同上，208。

95 同上，231。

96 Virno, *Virtuosity and Revolution*, 194.

97 同上，193。

98 同上，190。

99 同上，190–91。

100 同上，191。

101 同上，193。

102 同上，191。

103 同上，193。

104 同上，189。

105 同上，190。

106 同上。

107 同上，196。

108 同上，197。

109 同上。

110 同上，202–3。

111 同上，197。

112 同上，198–200, 206。

参考文献

以下各条保留底本的完整原文著录，并附中文题名释义，以便检索原文。中文题名并不表示本书所引用的是某个已出版中译本。连续破折号沿用原书，表示作者同上；卷次、页码、日期与链接均保留。

Adorno, Theodor. Negative Dialectics. Translated by E.B. Ashton. New York: Continuum, 2007.

题名释义：否定辩证法。

Anderson, Elizabeth. Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It). Princeton: Princeton University Press, 2017.

题名释义：私人政府：雇主如何统治我们的生活（以及我们为什么不谈论它）。

Áras an Uachtaráin. "Young Philosophers Awards Speech." YouTube, November 17, 2017. https://www.youtube.com/watch?v=Os2oUivqNBI.

题名释义：青年哲学家奖演讲。

Arendt, Hannah. Between Past and Future. London: Penguin Books, 1977.

题名释义：过去与未来之间。

———. On Revolution. London: Penguin, 1977.

题名释义：论革命。

———. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

题名释义：人的境况。

———. The Life of the Mind. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

题名释义：心智生命。

Aschoff, Nicole. The New Prophets of Capital. London: Verso, 2015.

题名释义：资本的新先知。

Bellah, Robert. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: University of California Press, 2008.

题名释义：心灵的习性：美国生活中的个人主义与承诺。

Berardi, Franco “Bifo.” “Anatomy of Autonomy.” In Autonomia: Post-Political Politics, edited by Sylvère Lotringer and Christian Marazzi, 148–70. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

题名释义：自治的剖析；所收文集：自治主义：后政治的政治。

———. Breathing: Chaos and Poetry. Los Angeles: Semiotext(e), 2018.

题名释义：呼吸：混沌与诗。

———. Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility. London: Verso, 2017.

题名释义：未来的可能性：无力的时代与可能性的地平线。

———. The Soul at Work: From Alienation to Autonomy. Translated by Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia. Los Angeles: Semiotext(e), 2009.

题名释义：工作的灵魂：从异化到自主。

Bologna, Sergio. “The Tribe of Moles.” In Autonomia: Post-Political Politics, edited by Sylvère Lotringer and Christian Marazzi, 36–61. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

题名释义：鼹鼠部落；所收文集：自治主义：后政治的政治。

Boltanski, Luc, and Ève Chiapello. The New Spirit of Capitalism. Translated by Gregory Elliot. London: Verso, 2018.

题名释义：资本主义的新精神。

Braverman, Harry. Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century. New York: Monthly Review Press, 1998.

题名释义：劳动与垄断资本：二十世纪工作的退化。

Breines, Wini. Community and Organization in the New Left. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.

题名释义：新左派中的共同体与组织。

Buhayar, Noah. “Buffett’s $11 Million Beach House Is Still on the Market.” Bloomberg, February 27, 2018. https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-02-27/buffett-s-11-million-beach-house-is-still-on-the-market.

题名释义：巴菲特价值 1100 万美元的海滨住宅仍在出售。

Čapek, Karel. “In Praise of Idleness.” Translated by Norma Comrada. In Toward the Radical Center: A Karel Capek Reader, edited by Peter Kussi, 241–43. North Haven: Catbird Press, 1990.

题名释义：闲散颂；所收文集：迈向激进的中间：卡雷尔·恰佩克读本。

Carey, Benedict. “Science Plays the Long Game: But People Have Mental Health Issues Now.” The New York Times, April 1, 2021. https://www.nytimes.com/2021/04/01/health/mental-health-treatments.html.

题名释义：科学着眼长远，但人们此刻就有心理健康问题。

Carrette, Jeremy, and Richard King. Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion. London: Routledge, 2005.

题名释义：出售灵性：对宗教的无声接管。

Castoriadis, Cornelius. The Imaginary Institution of Society. Translated by Kathleen Blamey. Cambridge: Polity Press, 1975.

题名释义：社会的想象性建制。

———. World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination. Edited and translated by David Ames Curtis. Stanford: Stanford University Press, 1997.

题名释义：碎片中的世界：论政治、社会、精神分析与想象的文集。

Chaplin, Charlie. “The Final Speech from the Great Dictator.” charliechaplin.com. 2018. https://www.charliechaplin.com/en/films/7-The-Great-Dictator/articles/29-The-Final-Speech-from-The-Great-Dictator.

题名释义：《大独裁者》最后的演说。

Christopher, Rebecca. “I Cannot Recommend My Former Co-Worker Bartleby for Your Scrivening Position.” McSweeney’s, March 22, 2018. https://www.mcsweeneys.net/articles/i-cannot-recommend-my-former-coworker-bartleby-for-your-scrivening-position.

题名释义：我无法推荐前同事巴特比担任贵方的抄写员。

Cleaver, Harry. “Introduction.” In Antonio Negri, Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse, edited by Jim Fleming, translated by Harry Cleaver, Michael Ryan, and Maurizio Virano, xix–xxvii. New York: Autonomedia/Pluto Press, 1991.

题名释义：导论；所收著作：超越马克思的马克思：《政治经济学批判大纲》讲座。

Colagrossi, Mike. “You Weren’t Born Just to Be ‘Useful,’ Irish President Tells Students.” Big Think, May 17, 2019. https://bigthink.com/the-present/young-philosophers/.

题名释义：爱尔兰总统告诉学生：你们不是仅仅为了“有用”而出生。

Cook, Ian. “Who Is Driving the Great Resignation?” Harvard Business Review, September 2021. https://hbr.org/2021/09/who-is-driving-the-great-resignation.

题名释义：谁在推动大辞职?

Cox, Hannah. “What Is the Great Resignation of 2021? (If You Don’t Know, You’ll Want to Read This).” FEE Stories, July 8, 2021. https://fee.org/articles/what-is-the-great-resignation-of-2021-if-you-dont-know-you-ll-want-to-read-this/.

题名释义：2021 年的大辞职是什么？（如果你不知道，就该读读这篇）。

Crippen, Alex. “Warren Buffett Buys This with His Billions… And It Makes Him Happy.” CNBC, November 12, 2012. https://www.cnbc.com/id/49787452.

题名释义：沃伦·巴菲特用自己的亿万财富购买这个……它使他快乐。

Davies, William. The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being. London: Verso, 2015.

题名释义：幸福产业：政府与大企业如何向我们兜售幸福。

Davis, Angela Y. “Foreword.” In The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements, edited by Andrew T. Lamas, Todd Wolfson, and Peter N. Funke, vii–xi. Philadelphia: Temple University Press, 2017.

题名释义：前言；所收文集：大拒绝：赫伯特·马尔库塞与当代社会运动。

Debord, Guy. “A User’s Guide to Détournement.” In Situationist International Anthology, edited and translated by Ken Knabb, 14–21. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2006.

题名释义：异轨使用指南；所收文集：情境主义国际文选。

———. “Détournement as Negation and Prelude.” In Situationist International Anthology, edited and translated by Ken Knabb, 67–68. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2006.

题名释义：作为否定与前奏的异轨；所收文集：情境主义国际文选。

———. “Theory of the Dérive.” In Situationist International Anthology, translated by Ken Knabb, 62–66. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1989.

题名释义：漂移理论；所收文集：情境主义国际文选。

Deleuze, Gilles. “Bartleby; or, The Formula.” In Essays Critical and Clinical, translated by Daniel W. Smith and Michael A. Greco, 68–90. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

题名释义：巴特比，或公式；所收文集：批评与临床。

———. “Postscript on the Societies of Control.” October 59 (Winter, 1992): 3–7. https://www.jstor.org/stable/778828.

题名释义：控制社会后记。

Derrida, Jacques. The Gift of Death, Second Edition / Literature in Secret. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

题名释义：死亡的赠礼，第二版／秘密中的文学。

Devon, Cheyenne. “Billionaire Warren Buffett Still Lives in the Same Home He Bought for $31,500 More Than 60 Years Ago.” CNBC, March 3, 3032. https://www.cnbc.com/2023/03/03/warren-buffett-lives-in-the-same-home-he-bought-in-1958.html.

题名释义：亿万富翁沃伦·巴菲特仍住在六十多年前以 31,500 美元买下的那栋住宅里。

〔译注：底本著录日期为 March 3, 3032；同条网址包含 2023/03/03。此处保留原文年份，不将其静默订正。〕

Dobb, Maurice. Theories of Value and Distribution Since Adam Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

题名释义：自亚当·斯密以来的价值与分配理论。

Eaton, George. “Noam Chomsky: We’re Approaching the Most Dangerous Point in Human History.” The New Statesman, April 6, 2022. https://www.newstatesman.com/encounter/2022/04/noam-chomsky-were-approaching-the-most-dangerous-point-in-human-history.

题名释义：诺姆·乔姆斯基：我们正接近人类历史上最危险的时刻。

Ehrenreich, Barbara. Dancing in the Streets: A History of Collective Joy. New York: Holt Paperbacks, 2006.

题名释义：街头起舞：集体欢乐的历史。

———. Natural Causes. New York: Hatchette Book Group, 2018.

题名释义：自然原因。

Epstein, Brian. “Social Ontology.” Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. March 21, 2018. https://plato.stanford.edu/entries/social-ontology/.

题名释义：社会本体论；所载百科：斯坦福哲学百科全书。

Felner, Robert D., Tweety Yates Felner, and Morton M. Silverman. “Prevention in Mental Health and Social Intervention.” In Handbook of Community Psychology, Vol. 1, edited by Julian Rappaport and Edward Seidman, 9–42. New York: Springer Science and Business Media, 2000.

题名释义：心理健康与社会干预中的预防；所收著作：社区心理学手册，第1卷。

Feola, Giuseppe. “Degrowth and the Unmaking of Capitalism: Beyond ‘Decolonization of the Imaginary’?” Acme: International Journal for Critical Geographies 18, no. 4 (2019): 977–97. https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1790.

题名释义：去增长与资本主义的拆解：超越“想象的去殖民化”？

Fisher, Mark. Capitalist Realism: Is There No Alternative? Winchester: Zer0 Books, 2008.

题名释义：资本主义现实主义：没有替代方案吗?

Fisher, Mark, and Jeremy Gilbert. “Capitalist Realism and Neoliberal Hegemony: A Dialogue.” New Formations 80–81 (2013): 89–101. https://muse.jhu.edu/article/529454.

题名释义：资本主义现实主义与新自由主义霸权：一场对话。

Fleming, Jim. “Editor’s Preface.” In Antonio Negri, Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse, edited by jim Fleming, translated by Harry Cleaver, Michael Ryan, and Maurizio Viano. New York: Autonomedia/Pluto Press, 1991.

题名释义：编者序；所收著作：超越马克思的马克思：《政治经济学批判大纲》讲座。

Fleming, Peter. Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents. Philadelphia: Temple University Press, 2014.

题名释义：抵抗工作：生活的公司化及其不满。

Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.

题名释义：规训与惩罚：监狱的诞生。

———. “Technologies of the Self.” In Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, 16–49. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

题名释义：自我技术；所收文集：自我技术：与米歇尔·福柯的研讨班。

Franzen, Jonathan. Freedom. New York: Picador Paperbacks, 2011.

题名释义：自由。

———. Purity. New York: Picador Paperbacks, 2016.

题名释义：纯洁。

———. The Corrections. New York: Picador Paperbacks, 2001.

题名释义：纠正。

Fraser, Nancy. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.” Social Text 25–26 (1990): 56–80. doi: 10.2307/466240.

题名释义：重新思考公共领域：对实际存在的民主之批判的贡献。

Funke, Peter N., Andrew T. Lamas, and Todd Wolfson. “Bouazizi’s Refusal and Ours: Critical Reflections on the Great Refusal and Contemporary Social Movements.” In The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements, edited by Andrew T. Lamas, Todd Wolfson, and Peter N. Funke, 1–25. Philadelphia: Temple University Press, 2017.

题名释义：布瓦吉吉的拒绝与我们的拒绝：对大拒绝和当代社会运动的批判性思考；所收文集：大拒绝：赫伯特·马尔库塞与当代社会运动。

Gardner, John W. Self-Renewal: The Individual and the Innovative Society. London: W.W. Norton, 1995.

题名释义：自我更新：个人与创新社会。

Garland, Merrick. “Attorney General Merrick B. Garland Delivers Remarks on the First Anniversary of the Attack on the Capitol.” U.S. Department of Justice, January 5, 2022. https://www.justice.gov/opa/speech/attorney-general-merrick-b-garland-delivers-remarks-first-anniversary-attack-capitol.

题名释义：司法部长梅里克·B. 加兰就国会大厦遇袭一周年发表讲话。

Giddens, Anthony. “Introduction.” In Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by Talcott Parsons, 1–12(b). New York: Charles Scribner’s Sons, 1976.

题名释义：导论；所收著作：新教伦理与资本主义精神。

Gladwell, Malcolm. Talking to Strangers: What We Should Know About the People We Don't Know. New York: Back Bay Books, 2019.

题名释义：与陌生人交谈：对于不认识的人，我们应该知道什么。

Graeber, David. Bullshit Jobs: A Theory. New York: Simon and Schuster, 2018.

题名释义：狗屁工作：一种理论。

———. "Bullshit Jobs and the Yoke of Managerial Feudalism." The Economist, June 29, 2018. https://www.economist.com/open-future/2018/06/29/bullshit-jobs-and-the-yoke-of-managerial-feudalism.

题名释义：狗屁工作与管理封建主义的枷锁。

———. "Culture as Creative Refusal." Cambridge Anthropology 31, no. 2 (2013): 1–19. https://www.jstor.org/stable/43612879.

题名释义：作为创造性拒绝的文化。

Gramsci, Antonio. "The Art and Science of Politics." In An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings, 1916–1935, edited by David Forgacs, translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith, 222–30. New York: Schocken Books, 1988.

题名释义：政治的艺术与科学；所收文集：安东尼奥·葛兰西读本：1916—1935 年著作选。

Gray, Thomas. “Elegy Written in a Country Churchyard.” In The Norton Anthology of English Literature, 3 vols., 5th edn., edited by M.H. Abrams, 1:2480–83. New York: W.W. Norton, 1986.

题名释义：写在乡村教堂墓园的挽歌；所收选集：诺顿英国文学选集，第5版，共3卷。

Greenhouse, Steven. “Striketober Is Showing Workers’ Rising Power — but Will It Lead to Lasting Change?” The Guardian, October 21, 2021. https://www.theguardian.com/us-news/2021/oct/23/striketober-unions-strikes-workers-lasting-change.

题名释义：“罢工十月”显示了工人力量的上升——但它会带来持久变化吗?

Greif, David. Against Everything. New York: Vintage Books, 2016.

题名释义：反对一切。

Gorz, André. Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society. Translated by Chris Turner. London: Polity Press, 2005.

题名释义：夺回工作：超越工资社会。

Habermas, Jürgen. Knowledge and Human Interests. Translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1973.

题名释义：知识与人的旨趣。

———. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Translated by Thomas Burger. Cambridge: MIT Press, 1994.

题名释义：公共领域的结构转型：资产阶级社会一个范畴的研究。

———. The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

题名释义：交往行为理论，第1卷：理性与社会合理化。

———. Theory and Practice. Translated by John Viertel. Boston: Beacon Press, 1973.

题名释义：理论与实践。

Hadot, Pierre. Philosophy as a Way of Life. Edited by Arnold I. Davidson. Translated by Michael Chase. Malden: Blackwell, 1995.

题名释义：作为生活方式的哲学。

Han, Byung-Chul. The Burnout Society. Translated by Erik Butler. Stanford: Stanford University Press, 2015.

题名释义：倦怠社会。

Hansen, Miriam. “Foreword.” In Oskar Negt and Alexander Kluge, Public Sphere and Experience: Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere. London: Verso, 2016.

题名释义：前言；所收著作：公共领域与经验：资产阶级和无产阶级公共领域的分析。

Harris, Malcolm. Kids These Days: Human Capital and the Making of Millennials. New York: Little, Brown and Co., 2017.

题名释义：如今的孩子们：人力资本与千禧一代的形成。

Hardt, Michael, and Antonio Negri. Assembly. Oxford: Oxford University Press, 2017.

题名释义：集会。

———. Empire. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

题名释义：帝国。

———. Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. New York: Penguin, 2005.

题名释义：诸众：帝国时代的战争与民主。

Hart, Andrew. “Against Generational Politics.” Jacobin, February 28, 2018. https://jacobin.com/2018/02/generational-theory-millennials-boomers-age-history.

题名释义：反对代际政治。

Hegel, G.W.F. Phenomenology of Spirit. Translated by A.V. Miller. London: Oxford University Press, 1977.

题名释义：精神现象学。

———. Philosophy of Right. Translated by T.M. Knox. London: Oxford University Press, 1962.

题名释义：法哲学。

Heidegger, Martin. “Building, Dwelling, Thinking.” In Poetry, Language, Thought, translated by Albert Hofstadter, 145–61. New York: Harper Colophon, 1971.

题名释义：筑、居、思；所收文集：诗、语言、思想。

———. “Only a God Can Save Us.” Interview conducted by Rudolph Augstein and Georg Wolff. Der Spiegel, September 23, 1966.

题名释义：只有一个神能拯救我们。

Heller, Ágnes. Beyond Justice. Cambridge: Basil Blackwell, 1987.

题名释义：超越正义。

Heller, Kenneth, Richard A. Jenkins, Ann M. Steffen, and Ralph W. Swindle, Jr. “Prospects for a Viable Community Mental Health System.” In Handbook of Community Psychology, Vol. 1, edited by Julian Rappaport and Edward Seidman: 445–70. New York: Springer Science and Business Media, 2000.

题名释义：可行的社区心理健康体系之前景；所收著作：社区心理学手册，第1卷。

Hodgkinson, Thom. How to Be Idle: A Loafer's Manifesto. New York: Harper Perennial, 2007.

题名释义：如何闲散：懒人的宣言。

Holloway, John. Crack Capitalism. London: Pluto Press, 2010.

题名释义：裂解资本主义。

Houriet, Robert. Getting Back Together. London: Abacus, 1973.

题名释义：重新聚在一起。

Hudson, Michael. "A Debt Jubilee Is the Only Way to Avoid a Depression." The Washington Post, March 21, 2020. https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/03/21/debt-jubilee-is-only-way-avoid-depression/.

题名释义：债务禧年是避免萧条的唯一办法。

———. And Forgive Them Their Debts: Lending, Foreclosure, and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year. Dresden: ISLET-Verlag, 2018.

题名释义：免他们的债：从青铜时代金融到禧年的借贷、抵押品赎回权取消与赎救。

———. Killing the Host: How Financial Parasites and Debt Bondage Destroy the Global Economy. Petrolia: Counterpunch Books, 2015.

题名释义：杀死宿主：金融寄生与债务奴役如何摧毁全球经济。

Huizinga, Johan. Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture. Mansfield Centre: Martino Publishing, 2014.

题名释义：游戏的人：文化中游戏要素的研究。

Illich, Ivan. The Right to Useful Unemployment. London: Marion Boyars Ltd., 2000.

题名释义：有用的失业之权利。

Imbert, Fred. “Warren Buffett’s Favorite Steakhouse Fits His Modest Style.” CNBC, May 19, 2018. https://www.cnbc.com/2018/05/19/gorats-warren-buffetts-favorite-steakhouse-fits-his-modest-style.html.

题名释义：沃伦·巴菲特最爱的牛排馆符合他朴素的风格。

Jameson, Fredric. Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991.

题名释义：后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑。

Kallis, George, and Hugh March. “Imaginaries of Hope: The Utopianism of Degrowth.” Annals of the Association of American Geographers 105 (2015): 360–68. DOI: 10.1080/00045608.2014.973803.

题名释义：希望的想象：去增长的乌托邦主义。

Kant, Immanuel. Critique of Judgment. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1987.

题名释义：判断力批判。

———. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Translated by H.J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1956.

题名释义：道德形而上学奠基。

———. “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose.” In Kant: Political Writings, edited by H.S. Reiss, translated by H.B. Nisbet, 41–53. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

题名释义：世界公民观点之下的普遍历史观念；所收文集：康德政治著作。

———. “On the Common Saying, ‘This May be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice.’” In Kant: Political Writings, edited by H.S. Reiss, translated by H.B. Nisbet,61–92. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

题名释义：论俗语：“这在理论上或许正确，但不适用于实践”；所收文集：康德政治著作。

———. “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch.” In Kant: Political Writings, edited by H.S. Reiss, translated by H.B. Nisbet, 93–130. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

题名释义：永久和平：一个哲学方案；所收文集：康德政治著作。

———. “The Contest of Faculties.” In Kant: Political Writings edited by H.S. Reiss, translated by H.B. Nisbet, 176–90. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

题名释义：学院之争；所收文集：康德政治著作。

———. The Metaphysics of Morals. Translated and edited by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

题名释义：道德形而上学。

———. “What Is Enlightenment?” In Kant: Political Writings, edited by H.S. Reiss, translated by H.B. Nisbet, 54–60. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

题名释义：什么是启蒙？；所收文集：康德政治著作。

Katznelson, Ira. City Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class in the United States. New York: Pantheon, 1981.

题名释义：城市壕沟：美国的都市政治与阶级模式。

Kierkegaard, Søren. Either/Or. 2 Vols. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1978.

题名释义：非此即彼，2卷。

Kinderman, Peter. A Prescription for Psychiatry: Why We Need a Whole New Approach to Mental Health and Wellbeing. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

题名释义：给精神病学的处方：为什么我们需要一种全新的心理健康与福祉方法。

King, Rachel. “What’s Fueling ‘The Great Resignation’ among Younger Generations?” Fortune Daily, August 26, 2021. https://fortune.com/2021/08/26/pandemic-burnout-career-changes-great-resignation-adobe/.

题名释义：是什么推动年轻世代的“大辞职”？

Klein, Ezra. “That Anxiety You’re Feeling? It’s a Habit You Can Unlearn.” The New York Times, April 20,2021. https://www.nytimes.com/2021/04/20/podcasts/ezra-klein-podcast-judson-brewer-transcript.html.

题名释义：你感到的焦虑？那是可以改掉的习惯。

Klotz, Anthony. “The Great Resignation with Molly M. Anderson, Anthony C. Klotz, PhD & Elaine Welteroth.” The Washington Post, September 24, 2021. https://www.washingtonpost.com/washington-post-live/2021/09/24/transcript-great-resignation-with-molly-m-anderson-anthony-c-klotz-phd-elaine-welteroth/.

题名释义：Molly M. Anderson、Anthony C. Klotz 博士与 Elaine Welteroth 谈大辞职。

Kocka, Jürgen. Capitalism: A Short History. Translated by Jeremiah Riemer. Princeton: Princeton University Press, 2016.

题名释义：资本主义简史。

Kolakowski, Leszek. Main Currents of Marxism, Vol. 1: The Founders. Translated by P.S. Falla. Oxford: Oxford University Press, 1978.

题名释义：马克思主义的主要流派，第1卷：创始人。

Komlosy, Andrea. Work: The Last 1,000 Years. Translated by Jacob K. Watson and Loren Balhorn. London: Verso, 2018.

题名释义：工作：过去的一千年。

Krugman, Paul. “Is the Great Resignation a Great Rethink?” Seattle Times, November 7, 2021. https://www.seattletimes.com/opinion/is-the-great-resignation-a-great-rethink/.

题名释义：大辞职是一场大反思吗?

Lacan, Jacques. Ecrits. Translated by Bruce Fink. New York: W.W. Norton, 2006.

题名释义：文集。

———. The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Alan Sheridan. New York: W.W. Norton, 1998.

题名释义：雅克·拉康研讨班，第十一册：精神分析的四个基本概念。

Lafargue, Paul. The Right to Be Lazy. Translated by Charles Hope Kerr. Edited by Bernard Marszalek. Chicago: Charles H. Kerr Company and AK Press, 2011.

题名释义：懒惰的权利。

Larmore, John. “The Idea of a Life Plan.” Social Philosophy and Policy Foundation Journal 16, no. 1 (1999): 96–112. DOI: 10.1017/S0265052500002260.

题名释义：生活计划的观念。

Latouche, Serge. “Imaginary, Decolonization of.” In Degrowth: A Vocabulary for a New Era, edited by Giacomo D’Alisa, Federico Demaria, and Giorgios Kallis, 117–24. New York: Routledge, 2014.

题名释义：想象的去殖民化；所收文集：去增长：新时代的词汇。

Lichtenstein, Nelson. “Are We Witnessing a ‘General Strike’ in Our Own Time?” The Washington Post, November 18, 2021. https://www.washingtonpost.com/outlook/2021/11/18/are-we-witnessing-general-strike-our-own-time/.

题名释义：我们正在目睹自己时代的“大罢工”吗?

Lis, Catharina. “Perceptions of Work in Classical Antiquity: A Polyphonic Heritage.” In The Idea of Work in Europe from Antiquity to Modern Times, edited by Joseph Ehmer and Catharina Lis, 33–68. New York: Routledge, 2009.

题名释义：古典古代的工作观念：一种复调遗产；所收文集：从古代到现代的欧洲工作观念。

Lorenz, Taylor. “Stop Trying to Be Productive.” The New York Times, April 1, 2020. https://www.nytimes.com/2020/04/01/style/productivity-coronavirus.html.

题名释义：别再试图提高生产率了。

Lotringer, Sylvère. “In the Shadow of the Red Brigades.” In Autonomia: Post-Political Politics, edited by Sylvère Lotringer and Christian Marazzi, v–xvi. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

题名释义：在红色旅的阴影中；所收文集：自治主义：后政治的政治。

Malik, Nesrine. “There Is Revolution in the Air Now, But History Shows the Old Order Will Fight Back.” The Guardian, May 18, 2020. https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/may/18/revolution-history-fight-back-coronavirus-policies-vulnerable.

题名释义：如今革命的气息弥漫，但历史表明旧秩序会反击。

Malone, Noreen. “The Age of Anti-Ambition.” New York Times Magazine, February 15, 2022. https://www.nytimes.com/2022/02/15/magazine/anti-ambition-age.html.

题名释义：反抱负时代。

Mancini, Jeannine. “Warren Buffett’s Salary Is $100,000 Per Year — He Hasn’t Had a Raise in 40 Years, and He Gives Half of It Back to Berkshire Hathaway.” Yahoo Finance, July 13, 2013. https://finance.yahoo.com/news/warren-buffetts-salary-100-000-150916458.html.

题名释义：沃伦·巴菲特年薪 10 万美元——四十年没有加薪，还把一半还给伯克希尔·哈撒韦。

Marcuse, Herbert. An Essay on Liberation. Boston: Beacon Press, 1969.

题名释义：论解放。

———. Five Lectures. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber. Boston: Beacon Press, 1970.

题名释义：五篇讲演。

———. One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston: Beacon Press, 1991.

题名释义：单向度的人：发达工业社会意识形态研究。

Martin, Nick. “Against Productivity in a Pandemic.” New Republic, March 2020. https://newrepublic.com/article/156929/work-home-productivity-coronavirus-pandemic.

题名释义：反对大流行期间的生产率要求。

Marx, Karl. Capital. Vol. 1. Translated by Ben Fowkes. London: Penguin, 1976.

题名释义：资本论，第1卷。

———. Grundrisse. Translated by Martin Nicolaus. London: Penguin, 1973.

题名释义：政治经济学批判大纲。

Marx, Karl, and Frederick Engels. The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Translated by Martin Milligan. New York: Prometheus, 1988.

题名释义：1844 年经济学哲学手稿。

Mau, Søren. Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital. London: Verso, 2023.

题名释义：无声的强制：关于资本经济权力的马克思主义理论。

Mazzucato, Mariana. The Value of Everything: Making and Taking in the Global Economy. New York: Public Affairs, 2018.

题名释义：万物的价值：全球经济中的创造与攫取。

McAlevey, Jane. No Shortcuts: Organizing for Power in the New Gilded Age. Oxford: Oxford University Press, 2019.

题名释义：没有捷径：新镀金时代的组织与权力。

McGranahan, Carole. “Theorizing Refusal: An Introduction.” Cultural Anthropology 31, no. 3 (2016): 319–25. DOI: 10.14506/ca31.01.

题名释义：将拒绝理论化：导论。

Melville, Herman. “Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street.” In Billy Budd, Sailor, and Other Stories, 103–44. New York: Bantam Classics, 2006.

题名释义：抄写员巴特比：一个华尔街故事；所收文集：水手比利·巴德及其他故事。

Menon, Tara. “What Jane Eyre and Oliver Twist Tell Us about Talking to Strangers.” Psyche, September 29, 2021. https://psyche.co/ideas/what-jane-eyre-and-oliver-twist-tell-us-about-talking-to-strangers.

题名释义：《简·爱》和《雾都孤儿》告诉我们如何与陌生人交谈。

National Institutes of Health (NIH) News Release. “NIH Awards $20 Million over Five Years to Bring Together Music Therapy and Neuroscience.” NIH, September 19, 2019. https://www.nih.gov/news-events/news-releases/nih-awards-20-million-over-five-years-bring-together-music-therapy-neuroscience.

题名释义：美国国立卫生研究院将在五年内拨款 2000 万美元，推动音乐治疗与神经科学结合。

Negri, Antonio. “Domination and Sabotage,” translated by Red Notes. In Autonomia: Post-Political Politics, edited by Sylvère Lotringer and Christian Marazzi, 62–71. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

题名释义：支配与破坏；所收文集：自治主义：后政治的政治。

———. Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse. Edited by Jim Fleming. Translated by Harry Cleaver, Michael Ryan, and Maurizio Viano. New York: Autonomedia/Pluto Press, 1991.

题名释义：超越马克思的马克思：《政治经济学批判大纲》讲座。

Negt, Oskar, and Alexander Kluge. Public Sphere and Experience: Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere. Translated by Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel, and Assenka Oksiloff. London: Verso, 2016.

题名释义：公共领域与经验：资产阶级和无产阶级公共领域的分析。

Nietzsche, Friedrich. The Birth of Tragedy. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967.

题名释义：悲剧的诞生。

Nussbaum, Martha. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

题名释义：善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理。

O'Connor, Brian. Idleness: A Philosophical Essay. Princeton: Princeton University Press, 2018.

题名释义：闲散：一篇哲学论说。

Odell, Jenny. How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy. Brooklyn: Melville House, 2019.

题名释义：如何无所事事：抵抗注意力经济。

Paquot, Thierry. The Art of the Siesta. Translated by Ken Hollings. London: Marion Boyars, 2003.

题名释义：午睡的艺术。

Petersen, Anne Helen. “How Millennials Became the Burnout Generation.” Buzzfeed News, January 5, 2019. https://www.buzzfeednews.com/article/annehelenpetersen/millennials-burnout-generation-debt-work.

题名释义：千禧一代如何变成倦怠的一代。

Pieper, Joseph. Leisure: The Basis of Culture. Translated by Alexander Dru. San Francisco: Ignatius, 2009.

题名释义：闲暇：文化的基础。

Postone, Moishe. Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

题名释义：时间、劳动与社会支配：马克思批判理论的重新解释。

Prádanos, Luis. Post-Growth Imaginaries: New Ecology and Counter-Hegemonic Culture in Post-2008 Spain. Liverpool: Liverpool University Press, 2019.

题名释义：后增长的想象：2008 年后西班牙的新生态与反霸权文化。

Price, Devon. Laziness Does Not Exist: A Defense of the Exhausted, Exploited, and Over-Worked. New York: Atria Books, 2022.

题名释义：懒惰并不存在：为疲惫者、受剥削者和过度工作者辩护。

Purser, Robert. McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality. London: Repeater Books, 2019.

题名释义：麦正念：正念如何变成新的资本主义灵性。

Putnam, Robert. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2000.

题名释义：独自打保龄球：美国共同体的崩塌与复兴。

Rauschning, Hermann. The Voice of Destruction. New York: G.P. Putnam and Sons, 1940.

题名释义：毁灭之声。

Rawls, John. A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

题名释义：正义论。

Reisman, David, with Nathan Glaser and Deuel Denny. The Lonely Crowd. New Haven: Yale University Press, 2001.

题名释义：孤独的人群。

Roggero, Gigi. “A Science of Destruction: An Interview with Gigi Roggero on the Actuality of Operaismo,” with David Gallo Lassere. Viewpoint Magazine, April 30, 2020. https://viewpointmag.com/2020/04/30/a-science-of-destruction-an-interview-with-gigi-roggero-on-the-actuality-of-operaismo/.

题名释义：一门破坏的科学：与吉吉·罗杰罗谈工人主义的现实性。

Rose, Nikolas. Governing the Soul: The Shaping of the Private Self. London: Free Association Books, 1999.

题名释义：治理灵魂：私人自我的塑造。

Rosenberg, Jacob. “Workers Got Fed Up. Bosses Got Scared. This Is How the Big Quit Happened. And What It Means.” Mother Jones, January–February 2022. https://www.motherjones.com/politics/2022/01/record-quits-great-resignation-labor-workers-pandemic/.

题名释义：工人忍无可忍，老板胆战心惊：大辞职如何发生，又意味着什么。

Russell, Bertrand. In Praise of Idleness. London: Routledge, 2004.

题名释义：闲散颂。

Schneebaum, Tobias. Wild Man. New York: Viking Press, 1979.

题名释义：野人。

Schulz, Kathryn. “The Moral Judgments of Henry David Thoreau.” The New Yorker, October 12, 2015. https://www.newyorker.com/magazine/2015/10/19/pond-scum.

题名释义：亨利·戴维·梭罗的道德判断。

Schürmann, Reiner. “Ultimate Double Binds.” Graduate Faculty Philosophy Journal 14, no. 2/1 (1991): 213–36.

题名释义：终极双重束缚。

Sennett, Richard. The Fall of Public Man. New York: W.W. Norton, 2017.

题名释义：公共人的衰落。

Skinner, B.F. Walden Two. New York: Macmillan, 1948.

题名释义：瓦尔登第二。

Slater, Nick, and Oren Nimni. “Bullshit Jobs.” Current Affairs, August 20, 2019. https://www.currentaffairs.org/2019/08/bullshit-jobs.

题名释义：狗屁工作。

Smart, Tim. “Study: Gen Z, Millennials Driving ‘The Great Resignation’.” US News & World Report, August 26, 2021. https://www.usnews.com/news/economy/articles/2021-08-26/study-gen-z-millennials-driving-the-great-resignation.

题名释义：研究：Z 世代、千禧一代推动“大辞职”。

Smith, Adam. The Wealth of Nations. New York: Bantam Classics, 2003.

题名释义：国富论。

Smith, Jason. “Preface: Soul-Strike.” In Franco “Bifo” Berardi, The Soul At Work: From Alienation to Autonomy, 9–19. Los Angeles: Semiotext(e), 2009.

题名释义：序言：灵魂罢工；所收著作：工作的灵魂：从异化到自主。

Smucker, Jonathan Matthew. Hegemony How-To: A Roadmap for Radicals. Chico: AK Press, 2017.

题名释义：霸权操作指南：激进者的路线图。

Srnicek, Nick, and Alex Williams. Inventing the Future: Post-Capitalism and a World without Work. London: Verso, 2016.

题名释义：发明未来：后资本主义与一个没有工作的世界。

Standing, Guy. “The Left Should Stop Equating Labor with Work.” SocialEurope, March 23, 2018. https://www.socialeurope.eu/why-work-not-labour-is-ecological-imperative.

题名释义：左派应该停止把劳动等同于工作。

Steinhoff, James. Automation and Autonomy: Labour, Capital, and Machines in the Artificial Intelligence Industry. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.

题名释义：自动化与自主：人工智能产业中的劳动、资本与机器。

Strauss, William, and Neil Howe. Millennials Rising: The Next Generation. New York: Vintage Books, 2000.

题名释义：千禧一代的崛起：下一代。

Stross, Charles. Singularity Sky. New York: Ace Books, 2003.

题名释义：奇点天空。

Styles, Harry. “As It Was.” Track 4 from Harry’s House. Columbia Records, 2022.

题名释义：《一如往昔》（“As It Was”）；所属专辑：《哈里的房子》（Harry’s House），第4轨。

Taussig, Michael. Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

题名释义：萨满教、殖民主义与野人。

Thompson, E.P. The Making of the English Working Class. New York: Vintage Books, 1966.

题名释义：英国工人阶级的形成。

Thompson, Paul. “Foundation and Empire: A Critique of Hardt and Negri.” Conference of Socialist Economists 29, no. 2 (2005): 73–98. DOI: 10.1177/030981680508600105.

题名释义：基地与帝国：对哈特与奈格里的批判。

Thoreau, Henry David. Walden. San Bernadino: Black and White Classics, 2004.

题名释义：瓦尔登湖。

Tronti, Mario. “Our Operaismo.” In Workers and Capital, 327–48. London: Verso, 2019.

题名释义：我们的工人主义；所收著作：工人与资本。

———. “The Strategy of Refusal.” In Autonomia: Post-Political Politics, edited by Sylvère Lotringer and Christian Marazzi, 28–35. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

题名释义：拒绝的策略；所收文集：自治主义：后政治的政治。

———. Workers and Capital. Translated by David Broder. London: Verso, 2019.

题名释义：工人与资本。

Van den Hoven, Birgit. Work in Ancient and Medieval Thought, Amsterdam: J.C. Gieben, 1996.

题名释义：古代与中世纪思想中的工作。

Veblen, Thorstein. The Theory of the Leisure Class. Edited by Martha Banta. Oxford: Oxford University Press, 2009.

题名释义：有闲阶级论。

Vinge, Vernor. “Technological Singularity.” Whole Earth Review. Winter 1993. https://ntrs.nasa.gov/citations/19940022856.

题名释义：技术奇点。

Virno, Paolo. A Grammar of the Multitude: For Contemporary Forms of Life. Translated by Isabella Bertoletti, James Cascaito, and Andrea Casson. Los Angeles: Semiotext(e), 2004.

题名释义：诸众的语法：论当代生活形式。

———. “General Intellect,” translated by Arianna Bove. In Lessico Postfordista. Milan: Feltrinelli, 2001. https://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm.

题名释义：一般智力；所收文集：后福特主义词汇。

———. “Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus.” In Radical Thought in Italy: A Potential Politics, edited by Paolo Virno and Michael Hardt, 189–222. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

题名释义：精湛技艺与革命：出走的政治理论；所收文集：意大利的激进思想：一种潜在的政治。

Wamsely, Laurel. “After a Six Year Battle, Florida Couple Wins the Right to Plant Veggies in Front Yard.” KCUR Radio, July 3, 2019. https://www.kcur.org/2019-07-03/after-6-year-battle-florida-couple-wins-the-right-to-plant-veggies-in-front-yard.

题名释义：经过六年的抗争，佛罗里达夫妇赢得在前院种菜的权利。

Wang, Serenitie, and Daniel Shane, “Jack Ma Endorses China’s Controversial 12 Hours a Day, 6 Days a Week Work Culture.” CNN Business, April 15, 2019. https://www.cnn.com/2019/04/15/business/jack-ma-996-china/index.html.

题名释义：马云支持中国具有争议的每天十二小时、每周六天的工作文化。

Waskow, Arthur. Godwrestling — Round 2: Ancient Wisdom, Future Paths. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 1995.

题名释义：与神角力，第二回合：古老智慧，未来道路。

——— . “Toward a Jubilee Economy & Ecology in the Modern World.” Shalom Center Legacy, May 12, 2008. https://legacy4now.theshalomcenter.org/node/1396.

题名释义：迈向现代世界的禧年经济与生态。

Weber, Henri. “In the Beginning Was Gramsci.” In Autonomia: Post-Political Politics, edited by Sylvère Lotringer and Christian Marazzi, 84–91. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

题名释义：起初是葛兰西；所收文集：自治主义：后政治的政治。

Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner’s Sons, 1976.

题名释义：新教伦理与资本主义精神。

Weeks, Kathi. “Karl Marx and the Problem with Work.” De Gruyter Conversations, May 15, 2018. https://blog.degruyter.com/marx-and-the-problem-with-work/.

题名释义：卡尔·马克思与工作的问题。

———. The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries. Durham: Duke University Press, 2011.

题名释义：工作的问题：女性主义、马克思主义、反工作政治与后工作想象。

Weir, Bill. “To My Son, Born during the Climate Crisis: Get Mad and Get Ready.” CNN Project Planet, April 22, 2022. https://www.cnn.com/travel/article/climate-change-bill-weir-letter-to-son-wt-scn/index.html.

题名释义：致生于气候危机期间的儿子：愤怒起来，做好准备。

Welch, Gilbert, Lisa M. Schwartz, and Steven Woloshin. Over-Diagnosed: Making People Sick in Pursuit of Health. Boston: Beacon Press, 2012.

题名释义：过度诊断：追求健康如何让人生病。

Williams, Brian. “Until We Meet Again.” American Rhetoric Online Speech Bank, December 9, 2021. https://www.americanrhetoric.com/speeches/brianwilliamsmsnbcnewssignoff.htm.

题名释义：直到我们再次相见。

Wright, Steve. Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism. London: Pluto Press, 2017.

题名释义：冲击天堂：意大利自治主义马克思主义中的阶级构成与斗争。

———. “Foreword.” In Mario Tronti, Workers and Capital, translated by David Broder. London: Verso, 2019.

题名释义：前言；所收著作：工人与资本。

Zinn, John Kabat. Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness. Revised Edition. London: Bantam Books, 2013.

题名释义：全然灾难的生活：运用身心智慧面对压力、疼痛与疾病，修订版。

Žižek, Slavoj. The Parallax View. Cambridge: MIT Press, 2009.

题名释义：视差之见。

中文初译制作说明

本稿为《大拒绝的迹象：后工作社会的来临之争》的中文初译 v0.1。底本为泰德·西格尔（Tedd Siegel）著、punctum books 于2023年出版的第一版英文电子书，ePDF ISBN 978-1-68571-163-4，DOI 10.53288/0488.1.00。正文与附属材料由 AI 初译，并由未参与相应段落初译的另一 AI 对照底本复核；本稿未经独立人工终审，不代表作者或原出版社认可，也不宣称为首部或官方中译本。

所用底本文件共459个物理页。译稿覆盖全部三部十七章、前言、序言、导论、致谢、献词、题辞、版权与出版信息、原注及参考文献。原书不含索引或正文图表。译文不机械重印空白页，但可编辑稿保存每个源物理页的标记，PDF保留对应定位目标。原书已有的页码与中文版物理页码分别标明。

原页脚注在中文版改排为各章原注，保持原编号，并提供正文到原注及返回的跳转。书目保留208条完整原文著录，并附中文题名释义，以便继续检索原作；重复作者符号、数字与网址予以保留；发现的原文疑误在译注或校对记录中说明，不把推测悄悄改写为原文。

中文版采用原书5×8英寸开本、单栏正文、宽留白与分部页的设计语言，使用适合中文的字体与行距重新分页。原封面通过图像生成工具进行中文文字编辑，保留原照片的场景与蓝字风格；生成式编辑不保证照片每个像素与原图一致。原封面设计署名与照片来源见版权页。底本末页为空白，本次有限检索未取得独立的真实封底，故未编造封底。

第7个源物理页的历史徽图保留原图，图下提供“此地有怪物”的中文释义。图像工具两次拒绝对该含历史人体形象的徽图进行文字编辑，因而铭文 HIC SVNT MONSTRA 仍留在图内；这是明确保留的图像中文化例外。博斯《愚人船》局部及出版社标志保留，并保留其出处与识别用途。

原作采用知识共享署名—非商业性使用—相同方式共享4.0国际许可（CC BY-NC-SA 4.0）；本地中文改编在适用范围内沿用同一许可。封面照片另有美国联邦政府作品在美国属公共领域的来源说明，不因本译稿的许可而重新受限；具体权利来源与边界见随稿保存的资产清单。此处不将“在美国公共领域”扩大表述为全球公共领域，也不将出版社标志的保留表述为商标授权。

来源页面：https://punctumbooks.com/catalog/10.53288/0488.1.00

许可文本：https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

本地制作日期：2026年10月15日。