新异化的诞生

BESCHLEUNIGUNG UND ENTFREMDUNG

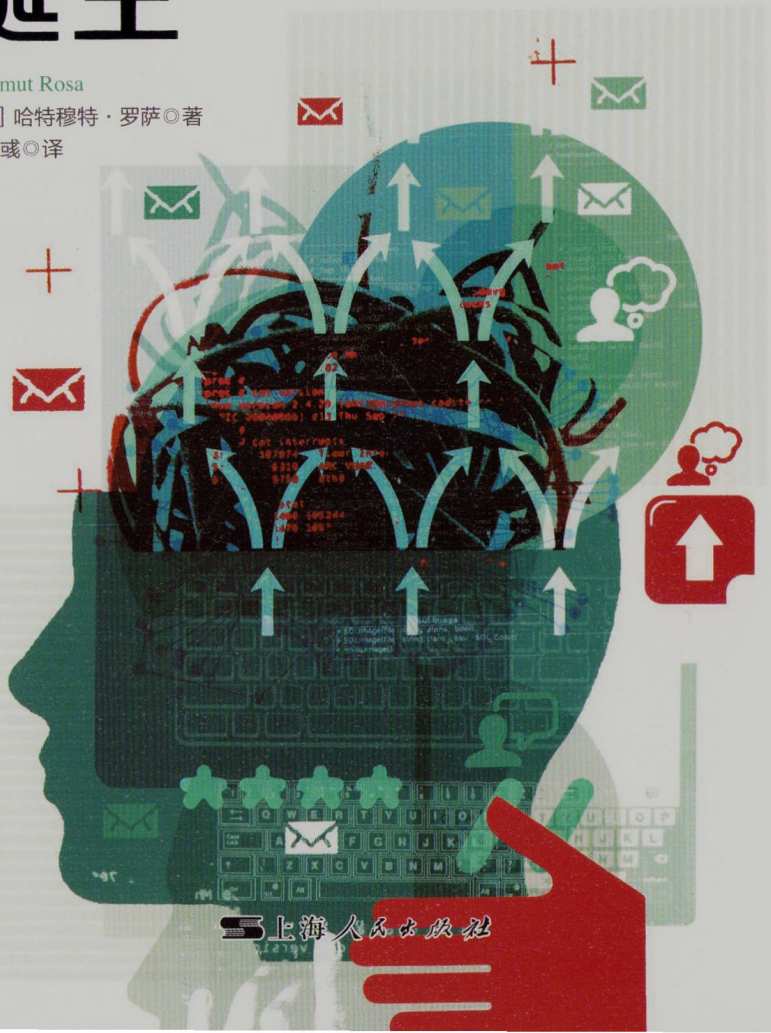
Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit

社会加速批判理论大纲

Hartmut Rosa

[德] 哈特穆特·罗萨◎著

郑作彧◎译



上海人民出版社

作者简介

哈特穆特·罗萨 Hartmut Rosa

当今世界知名的社会批判理论家，现为德国耶拿大学社会学系教授、系主任，埃尔福特大学韦伯学院社会文化研究所所长，纽约新学院大学客座教授，德国国家科学基金会“后增长社会”研究项目主持人。

罗萨师从法兰克福学派第三代领军人物霍耐特，对政治哲学、批判理论、社会学理论都有极深的造诣。2005年他凭借《加速：现代时间结构的改变》一书成为当代最重要的社会理论家之一。他的代表作还有《认同与文化实践》《社会学、资本主义、批判》《共同体理论》《加速时代的世界关系》《共鸣教育学》，以及《共鸣：论世界关系的社会学》等。

BESCHLEUNIGUNG
UND ENTFREMDUNG

Entwurf einer Kritischen
Theorie spätmoderner Zeitlichkeit

新异化的诞生

社会加速批判理论大纲

Hartmut Rosa
[德] 哈特穆特·罗萨◎著
郑作彧◎译

上海人民出版社

第三章　社会加速批判理论大纲

十、时间情境批判的三种形态　// 087
十一、功能批判：去同步化的病状　// 091
十二、规范批判：意识形态再探；揭露潜藏的社会时间规范　// 099
十三、伦理批判 1：违背了承诺的现代性　// 106
十四、伦理批判 2：异化再探；为什么社会加速造成异化？　// 116

结语　// 144
参考文献　// 151

一

《新异化的诞生：社会加速批判理论大纲》是一部讨论现代社会的生活质量出了什么问题的著作。这虽然是一本篇幅不算长的书，但内容却颇为丰富。其中一项丰富之处在于，它至少适合于两种读者，从两种角度来阅读。一种是喜欢有点学理内涵，但又无力消化艰深内容的普通读者；另一种是喜爱钻研社会理论的专业社会学家。当然，不同的读者用不同的读法来品鉴这本书，滋味就会不太一样。

怎么个不一样法？先来看看把这本书当作一本文化

生活类图书的话，可以怎么去阅读它吧。

二

这本书的作者哈特穆特·罗萨（Hartmut Rosa）是德国社会学家，在孕育出德国蔡司镜片企业的耶拿大学任教，并担任该校社会学系的系主任。虽然是在一个很严谨的国家担任一个看起来就很严谨的学科的教授，但罗萨却是德国电视台谈话节目的常驻嘉宾。这得益于他在2003年写就、2005年正式出版的大部头著作《加速：现代社会中时间结构的改变》（以下简称“《加速》”）。该书是社会学界第一本对现代社会不断加快的生活节奏，进行完整的理论分析的著作。这也让他成为当今首屈一指的生活节奏专家。加上他幽默健谈，长得又神似美国好莱坞影帝凯文·贝肯，这也就难怪整天嫌自己生活不够悠哉的德国人，会喜欢邀请罗萨上电视节目、聊聊生活节奏了。

罗萨受欢迎的原因还在于，他的思想一直是围绕着一个很普通，但又很重要的问题展开的：我们如何拥有

一个美好的生活？如果我们的生活不美好，那么问题出在哪里？对罗萨来说，这个问题的症结就在于一点：时间。

过去的人们大多认为，唯有辛勤读书、工作，善用每一分每一秒，才能带来美好幸福的人生。所以学生在食堂、教室走廊上，常可以看到“业精于勤、荒于嬉”的口号横幅；美国政治家富兰克林的名言“时间就是金钱”也无人不知无人不晓。浪费时间的人会被认为懒散、无用。可是当今社会人们的观念已经改变了。人当然不能虚度光阴，但比起虚度光阴，因过于忙碌而没时间过自己的生活，甚至赔掉健康的过快生活节奏，才是大问题。社会的不断加速挤压着生活时间，这才是阻碍我们现代人过上美好生活的罪魁祸首。

但是为什么现代社会的生活节奏会不断加快呢？又为什么会加快到现在这种程度，成为阻碍美好生活的大问题呢？这正是《新异化的诞生》所要讨论的两个问题。

关于第一个问题，现代社会为什么在各方各面一直都在不断加速，是本书第一章所要探讨的主题。其实这

个问题在罗萨2005年出版的《加速》中已经完整讨论过了。[①] 只是《加速》这本书太厚了（原书厚达500多页），又是学术专著，要好好读完这本书，可能会让生活节奏已经够快、读书时间已经够少的一般大众的生活徒加负累。罗萨也知道这件事，因此在《新异化的诞生》的第一章，他很体贴地帮读者们简要浓缩了他对社会加速肇因的分析。

罗萨并不是第一位，也不是唯一一位讨论社会加速的学者。但他的加速理论有一个独一无二的特色，就是他认为寻找社会加速的原因不能只从单一一个角度去看。他指出，社会加速有三重面向。第一个面向是加速科技的进步。今天有各式各样的科技，能用极快的速度完成它的任务：过去要复制一本书，可能得抄写几天几夜，但复印机发明之后，今天人们不用半小时就可以复印一整本书；一封给远方好友的信件，过去可能要花好几个礼拜，甚至好几个月才能寄到，但互联网发明之

① 这本书在2015年已出版中译本。有兴趣的读者不妨搭配本书来阅读。罗萨：《加速：现代社会中时间结构的改变》，董璐译，北京大学出版社2015年版。

后，今天花不到一秒钟，就可以把信息发到对方的电子邮箱当中。照理说，科技的进步可以为人类节省不少时间，但罗萨指出，由于科技更迭的周期不断缩短（想想看著名的摩尔定律，或是每年，甚至不到一年就发布一次的新一代苹果手机，就可以知道了），因此科技在为人类节省时间、放缓生活节奏之前，就已经先造成了第二个面向的加速：社会变迁的加速。社会变迁的加速意指社会各个事物、信息的时效性已经越来越短了（罗萨在书中称作“当下时态的萎缩”）。一部新手机不到半年就变“老手机”了，一条微博新闻不到十分钟就变成旧文了。时效性的缩短，意味着完成事务的截止期限不断往前挪，而且源源不绝的新事务也会不断被交代下来。如此一来，人们日常生活当中的每件事务必须更急着赶快完成。这于是造成第三个社会面向的加速：生活步调的加速。生活步调意指日常生活当中各种活动进行的速度。由于现代人被交代的事务越来越多，但完成时间越来越短，因此被加速的生活步调就只能借助加速科技来处理众多亟待解决的事务。但如此一来，加速科技的广泛使用，就会再促使加速科技的进步，然后社会变迁又

因此再被加速，最后生活步调也随之继续被加速。这三个面向不断地循环反复，就是现代社会在各方各面不断被加速的原因。

不过社会加速不必然都是坏事，甚至往往是必不可少的。就像现在不可能拆除铁路，要人们像传统社会那样徒步或搭乘马车往返北京和上海两地。而且社会也不是真的什么事情都加速了，也有不变，甚至是减速之处。但问题是，现代社会不断加快的生活节奏，的确已经不再让人觉得是一件美好的事。比如以前人们总说工作要勤劳，但联合国经贸组织 2013 年的调查指出，世界上平均工作时数最少的国家，都是欧美发达国家（其中德国工作时间最少，一年仅 1371 小时；其次则是荷兰、挪威），而工作时数最长的多是发展中国家，比方第一名的墨西哥和第二名的哥斯达黎加。生活时间被工作占满，显然已经被视作落后的象征了。又或是在 2016 年公布的《城市生活质量蓝皮书：中国城市生活质量报告》当中，也将生活节奏满意度当作生活质量的评判标准之一。当然，生活节奏的快慢和生活质量成反比，越快的生活节奏意味着越令人感到不满的生活质

量。这也难怪，北京的排名因此垫底了（排名第一的城市则是昆明）。这让罗萨认为必须追问，如果现代社会不断加速，而加速并非只有缺点，甚至是现代社会必不可少的，但加速又的确出问题了，那么到底加速带来的麻烦是什么？

这个问题的答案，就是本书第三章的主要内容；这一章也可以说是本书的精髓。在这一章里面，罗萨想借用德国的批判理论的思路，指出加速的问题就在于造成了现代生活新的“异化”形式，以此建立他自己的加速批判理论。“异化”这个词汇当然不是罗萨发明的。德国哲学家黑格尔就曾将这个词汇作为他的重要哲学概念之一，马克思也在一份后人称作《1844 年经济学哲学手稿》（或《巴黎手稿》）的读书笔记当中大谈异化。不过罗萨所谓的异化，与黑格尔或马克思所说的都不太一样。罗萨在本书中将异化定义为“人们自愿做某些不是人们自己真的想做的事情”的情况。罗萨所谓的异化，其实古今中外、任何时间地方都存在。但他认为，由于社会加速，使得人类在五个根本的生活方面都产生了大规模的异化，这五个面向分别是空

间、物、行动、时间、自我。正是因为这五个新的异化形式，让现代人对于不断加速的生活节奏感到困扰不堪。虽然这部分谈的是看起来很抽象玄虚的“异化”概念，但罗萨的厉害之处就在于，他整个第三章其实都用了非常好懂的日常例子，深入浅出地分析五个新的异化形式。因此究竟这五个新异化形式的内涵是什么，读者们不妨可以自己翻到第三章，好好轻松地品味一下。

不过这里还有个问题，就是什么是“批判理论”？批判理论是以德国法兰克福大学社会研究所为本部，在1930年左右兴起的一种社会哲学思潮。至今已经经历了三个思想世代［第一代以阿多诺（Theodor W. Adorno）为主要领袖，第二代领袖则是当今全球知名的哲学大师哈贝马斯（Jürgen Habermas），第三代领袖是法兰克福大学社会研究所现任所长、也是罗萨的老师之一，霍耐特（Axel Honneth）］。罗萨身为第三代掌门人的弟子，其实有接替老师、发展出第四代批判理论的雄心。因此他在本书第二章，讨论了批判理论在三个世代当中各自的主旨，并且交代他的加速批判理论和每一代

的关系是什么，以及为什么可以被当作最新第四代的原因。第二章的学术性比较高，里面谈的东西比较抽象，若没有背景知识，可能不太容易理解罗萨到底在说什么。因此我建议读者在阅读本书时，可以先从第一章和第三章读起。若尚有余力、且有兴趣的话，可以回过头去挑战第二章。

不过对于致力于社会理论的社会学家来说，第二章当然没有任何难度可言。但若是对社会学家而言，那么这本书的重要性就不只是书的内容本身而已，还在于这本书在当代整个社会学界当中的位置。

三

要了解这本书的学术意义，必须回过头去对罗萨再多作一点了解。罗萨生于1965年，曾就读于德国弗莱堡大学、英国伦敦政治经济学院、德国柏林洪堡大学。他的博士论文主要探讨泰勒（Charles Taylor）的政治哲学思想，这份毕业论文也获得泰勒本人高度赞赏。2003年他以《加速》一书作为教授资格论文取得

教授资格，随后便在耶拿大学获得教席。《加速》获得了极大的成功，让他不到 40 岁便奠定了在德国社会学界的地位。由于受到泰勒的赞赏，加上他的教授资格论文的指导者之一是霍耐特，属于霍耐特旗下批判理论新一代团队的核心成员之一，并且团队成员都对罗萨极为重视和赞赏，因此罗萨在国际上的学术地位短短几年间便扶摇直上。2013 年罗萨更进一步从约阿斯（Hans Joas）手中接下由施鲁贺特（Wolfgang Schluchter）创立的埃尔福特大学韦伯高等文化社会研究院（Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien）的院长一职，成为韦伯高等文社院继施鲁贺特、约阿斯之后的第三代领导者，独自掌管该研究机构。当然，已逐渐进入理论大师名录的罗萨也著作等身，出版了如《认同与文化实践》（1998）、《加速》（2005）、《社会理论》（合著）（2007）、《高速社会》（合编）（2009）、《社会学、资本主义、批判》（合著）（2009）、《加速时代中的世界关系》（2012）、《新异化的诞生》（2013）、《社会学手册》（合编）（2014）、《共鸣》（2016）、《共鸣教育学》（合著）（2017）等书。

罗萨在当代社会学界的重要性，从至今至少已有三本专门研究他的思想的专著便可见一斑。[①] 之所以他会如此受到重视，原因之一可能在于他是近年来少见的以高度原创且相当系统性的理论概念对现代社会进行诊断的社会学家。这里所谓的“社会诊断”，意指挖掘出现代社会的特有性质，并对其特质进行批判性的分析。在1950—2000年，社会诊断在社会学当中相当普遍，这尤其表现在各种“XX社会”或是“XX现代（性）”（例如消费社会、网络社会、风险社会，或是后现代、第二现代、晚期现代、流动的现代性等等）的盛行。然而这十多年来，随着许多理论大师的辞世，已经很久没有对当代社会进行原创性诊断的社会理论家出现了。罗萨的横空出世，以“加速社会”作为对当代社会的诊断，正好弥补了这个空缺。

① Grigull, Sophia (2017), *Hartmut Rosa und Zygmunt Bauman im Vergleich: Zur Konzeptualisierung von Autonomie spätmoderner Subjekte*, Münster: LIT Verlag; Kläden, Tobias et al. (2017), *Zu schnell für Gott?: Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder; Peters, Christian H. & Schulz, Peter (2017), *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, Bielefeld: transcript.

罗萨的理论至今有两大主轴。第一个主轴是他的《加速》一书对“加速社会”进行的分析，以及后来慢慢建立起来的“社会加速批判理论”；第二个主轴则是他在2016年出版的厚达800多页的大部头著作《共鸣：世界关系社会学》当中完整提出的“共鸣理论”。关于加速社会及其批判，在前文已经粗略介绍过了①；而让罗萨的地位再进一步攀升，因此也值得于此多介绍一点的，则是他的共鸣理论。

如前文所述，罗萨的研究主旨是“美好生活”。在社会加速批判理论当中，罗萨认为加速社会的弊端，就在于它导致了新异化形式的出现。而他认为，这个问题的可能解决方案，也许就是去追求充满共鸣的社会关系。

之所以提出“共鸣”概念，与“如何过上美好的生活”这个问题有关。罗萨指出，社会学界一直以来都避

① 另外比较详细的二手文献，可参阅郑作彧：《驾驭速度（？）的理论：评哈穆特·罗沙〈加速：现代时间结构的改变〉》，《文化研究》2008年第7期，第244—257页；郑作彧：《社会速度研究：当代主要理论轴线》，《国外社会科学》2014年第3期，第108—118页。

谈这个相当重要而根本的问题。若不是认为“生活是否美好”是个人主观感受，不是社会学的问题；不然就是片面地以为只要拥有丰富的资源就等于拥有美好生活，所以只去谈政治经济的（再）分配问题，至于美好生活的问题则被“资源拜物教”遮蔽了，继续被忽视不顾。罗萨认为，生活是否美好也许是个人的主观感受，但人不是、也无法独自生活，而是必然置身于世界当中。只有获得世界的支持，人们才能朝着美好的生活持续存活下去。世界对主体的支持不能只简化成权力资源或物质资源，而是必须要去看整个世界关系。因此罗萨断言，社会学应该是、也必须是一个研究人与世界之间的关系的社会学。①

当然，不是任何一种世界关系都可以带来美好生活。罗萨区分出两种世界关系，一种是正面的“共鸣”关系，一种是负面的“异化”关系。所谓的共鸣（Resonanz），顾名思义，就是两种声音彼此相互呼应；因此罗萨所谓的“共鸣关系”便是意指一种主体

① Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp, p. 20.

和世界彼此会相互回应的关系。但罗萨强调，共鸣不等于“回音”，因为回音是同一种声音的反复回荡，但共鸣是两种不同的声音在相互呼应。换言之，共鸣关系是主体和世界用各自的方式来与对方进行呼应，并且在呼应过程当中两者始终保持自己的声音，不被对方占据、支配。① 共鸣关系让主体有身处世界、不被世界抛弃的经验，并且在共鸣的过程当中主体有机会吸取世界的支持来为自己所用、或是知道世界不动如山因此需要调整自己。主体与世界并不会持续共鸣（因为毕竟两者不会整日持续在“鸣唱”；也即比如，人总有想独处、睡觉的时候，或者老在共鸣也是会腻的），但若能造就制度性的条件（不论是成文的制度，还是不成文的制度），让主体和世界能有更多的机会产生和谐的共鸣，那么主体就有可能从世界那里得到更多支持自我实现的条件。这种制度性的条件，就是霍耐特所谓的“承认”。正是因为有这样的理论联结，罗萨才把他的新版批判理论定位为对霍耐特承认理论的承接与

① Rosa（2016），*Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*，Berlin: Suhrkamp，p. 298.

扩展。①

既然共鸣意味着主体和世界以各自的声音在响应，那么主体和世界之间就必须要有一个让双方的声音相互应和的空间，让主体和世界之间可以建立起一种能产生共鸣的形式。罗萨将不同的共鸣空间形成的不同共鸣形式，称为不同的“共鸣轴”（Resonanzachse）。罗萨将世界关系区分为三个面向，并相应地区分出三种共鸣轴。② 第一种是人与周遭人际世界的共鸣形式，罗萨称为“水平的共鸣轴”。水平的共鸣轴有家庭、友情等，但也包含民主政治体制。民主政治体制之所以成为现代社会当中广为人所称道的政治体制，其原因就在于这种政治体制的特色是政府会响应人民的呼声，然后人民将支持的呼声赋予政府、赋予其统治正当性；而这种政府与人民之间以自己的声音响应对方的关系就是典型的“共鸣”。第二种共鸣形式存在于人与自然，乃至于超越自然的世界之间，例如神、宇宙、永恒时间。罗萨

① Rosa（2016），*Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp，p. 53.

② Ibid.，pp. 297，341—514.

将这种朝向自然宇宙、天外世界的共鸣形式很形象地称为“垂直的共鸣轴”。这种共鸣轴的典型形式是诸如宗教、艺术等。所以当人们在进行宗教仪式时，也许会觉得自己的祷告得到遥远彼岸的响应，因而感动不已；这就是一种共鸣。第三种是人与物质世界之间的共鸣形式，这是连接水平和垂直的“对角共鸣轴”。比如学校教育就是典型的对角共鸣轴，因为正是通过学校教育，传递了如物理学等真理知识，建立起人与物质世界之间的关系，并让人能够运用所习得的知识，进一步将人际世界与永恒世界联系起来。①

除了指出正面的世界关系之外，界定负面的世界关

① 当然，学校与学生之间不一定会产生共鸣。许多学生在学校里头可能感受到的更多是异化。所以罗萨也对学校教育进行了共鸣关系与异化关系的比较分析。见：Rosa（2016），*Resonanz*，p.409；Rosa，Hartmut & Endres，Wolfgang（2016），*Resonanzpädagogik：Wenn es im Klassenzimmer knistert*，Weinheim：Beltz Juventa Verlag；Rosa，Hartmut et al.（2017），*Resonanz im Klassenzimmer：48 Impulskarten zur Pädagogik mit 16-seitigem Booklet*，Weinheim：Beltz Juventa Verlag。也正是因为对角共鸣轴的洞见，所以罗萨的共鸣理论一提出之后，大受教育学领域的青睐，马上就有学者迫不及待地运用共鸣理论来进行教育学的分析研究，例如：Beljan，Jens（2017），*Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone：Eine neue Perspektive auf Bildung*，Weinheim：Beltz Juventa Verlag。

系也是一个批判理论必须完成的任务。与共鸣相反的世界关系，自然就是冷漠、毫不顾及对方、静默不理会主体的世界关系；罗萨将之称为“异化”关系。虽然黑格尔、马克思，乃至于第一代的批判理论学者以及之后许许多多的理论家，都曾应用过异化概念进行了丰富的社会批判，但也正因为如此，在1960年之后异化概念已经被过度滥用，以至于这个概念渐渐丧失原意，且内涵变得复杂、模糊。这样的情况一直到2005年，霍耐特最著名的女弟子、当代批判理论女性健将，也是德国柏林洪堡大学哲学系现任系主任拉埃尔·耶基（Rahel Jaeggi）的博士论文《异化：社会哲学问题的现实性》出版之后，才得以解决。耶基从批判理论的视角统整了复杂模糊的异化概念，将之重新翻新界定为“缺乏关系的关系”（Beziehung der Beziehunglosigkeit）。[①] 在霍耐特的大力推荐之下，这个新版的异化概念已渐渐成为今天德国社会学界的主流定义之一。罗萨所谓的异化的世界关系，首先即是援引耶基的概念。他认为，“缺

① Jaeggi, Rahel (2016), *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlin: Suhrkamp.

乏关系的关系”有两个要点。第一，缺乏关系的关系依然是一种关系，这意味着人必然处于一种世界关系当中。但是，第二，若这种关系是冷淡、没有回应、静默的，那么长久下来这种世界关系就等同于排斥、推拒着主体，这种关系就像缺乏关系一样，所以异化才会被称为缺乏关系的关系。以此为基础，罗萨进一步扩展了耶基的概念，认为既然有一种被称为“异化”的缺乏关系的关系，那么就应该有另一个相对于异化的“有关系的关系”（bezogene Beziehung）[①]；这种世界关系就是他所谓的共鸣。[②] 不过罗萨认为，异化和共鸣不是相互对立、非此即彼的。他认为，既然共鸣意指主体和世界以各自的声音进行响应，那么这就意味着主体和世界彼此之间最初并不必然会响应对方，而是各自静默自持。因此异

① Rosa（2016），*Resonanz*，p. 305.

② 如果霍耐特的学生们可以被视作批判理论第四代的话，那么某种程度上第四代的批判理论已经慢慢形成了两个互补的主轴。一个是耶基，基于“异化”这个负面的世界关系对美好生活的社会条件进行批判［最新的重要成果即是她在 2013 年出版的《生活形式批判》。参阅：Jaeggi，Rahel（2013），*Kritik von Lebensformen*，Berlin：Suhrkamp］，另一个主轴就是罗萨，基于“共鸣”这个正面的世界关系对美好生活的社会条件进行分析。

化反而是共鸣的先决条件。而共鸣也不能过度，否则最终可能会造成各执一词的争吵，乃至造成极权或相互毁灭的状况，因此共鸣到一定程度之后，相互冷静一下、回到异化状态，也并非坏事。罗萨总结道，能带来美好生活的健全世界关系，应是一种共鸣与异化相互不断辩证转化的世界。[①] 若这世界关系出现了问题，那么问题不在于异化现象的存在，而是在于共鸣轴的建立因为异化的持续而遭到阻碍。

那么，现代社会阻碍共鸣轴的建立的罪魁祸首是什么呢？罗萨认为，就是加速社会造就的“提升逻辑”（Steigerungslogik），以及提升逻辑下的“增长社会”（Wachstumsgesellschaft）。所谓的提升逻辑和增长社会，简单来说，就是由于社会不断加速、不断变动，因此现代社会开始出现了一种“不进则退”的思维方式，以至于任何事都以“量”作为基准在追求提升。就像今天社会不断在追求 GDP 的增长，要是今年的 GDP 增长量少于前一年，这个社会仿佛就要步入地狱一般。或

① Rosa（2016），*Resonanz*，p. 317.

是今天每个大学无不在追求排名，要是排名下降，这个大学仿佛就要完蛋了似的。虽然提升逻辑和增长社会破坏了共鸣轴的建立，但罗萨并不认为因此就要否定这一切，因为这一切的确让现代社会在许多方面提供了美好生活的基础。只是罗萨认为，我们今天应该要引入一种新的社会发展范式，他将之称作“后增长社会”（Postwachstumsgesellschaft）。后增长社会概念内涵的充实与扩展，于是就成为罗萨下一步的研究主题。“后增长社会”的基本理念，是认为人们今天不应该再病态地追求增长，而是必须要在既有的增长逻辑上追求“质”的提升。① 后增长社会的理念其实对于当今中国不再盲目追求 GDP 增长，而是开始重视创新和质量提升的社会发展方向来说，也非常具有现实意义。罗萨接下来的研究工作与中国的发展方向之间，想必也可以产生莫大的“共鸣”。

不过，读者至此可能会有一些疑问，例如从增长社会到后增长社会之间的转换除了从“追求量的提升”到

① Rosa（2016）, *Resonanz*, p. 725.

“追求质的提升”这种老实说并没有什么太多新意的主旨之外，还有没有什么更具启发性的内涵？这一点罗萨目前也没有给出答案，因为这是他正在进行、尚未完成的研究工作。但除此之外还有一个更明显的问题是，为什么加速社会会造成破坏共鸣轴的持续异化？加速与异化、共鸣之间有什么关系？也就是说，罗萨的两大理论主轴“社会加速批判理论”和“共鸣理论”之间的转折点或联结点究竟是什么？如果罗萨的社会理论既是当代少有的原创性社会诊断理论，又是第四代批判理论的重要版本之一，那么这个转折点的回答就非常重要。而这个问题的答案，就是《新异化的诞生》的内容。也就是说，呈现在各位读者面前的《新异化的诞生》，虽然其生动活泼的用字遣词让它足以成为一本面向一般大众的文化生活类书籍，但事实上这本书也是当代重要的社会理论家的一个理论思想转折点，当中罗萨详细交代了他如何从加速理论构思出共鸣理论。《加速》这本书已经让罗萨获得巨大的成功；而《共鸣》由于庞大的篇幅使得英译本进度缓慢，导致英译本可能还要过一段时间才会面市，所以其影响力目前主要还只局限在德语学

界。[①] 因此，若读者对国际上最前沿的社会理论感兴趣的话，那么在《共鸣》的英译本，乃至中译本出版之前，这本《新异化的诞生》就是继《加速》之后相当值得一读的衔接著作。相信各位读者可以从这本书当中，得到丰富的共鸣。

① 但英语学界当中较注意欧陆理论的学者，也已开始探讨共鸣理论了。例如与哈贝马斯齐名的加拿大哲学大师泰勒，就对罗萨的共鸣理论进行了专门的讨论。可见：Taylor, Charles (2017), "Resonance and the romantic era: A comment on Rosa's conception of good life", in Hartmut Rosa & Christoph Henning (eds.), *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. London: Routledge。

导 论 BESCHLEUNIGUNG UND ENTFREMDUNG

Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit

本书要讨论的是现代生活。这本书不会像一篇科学论文或哲学著作那样非常严谨、完整，而是仅旨在提出一种“正确的”问题，让社会哲学和社会学能够再次为人们在晚期现代社会当中的社会体验提供一些见解。本书的基本想法是，社会科学必须要去问一些在“人类生活周遭”发生的问题，问一些能激发学生，进而激发经验研究的问题。除此之外，我觉得今天的社会学家、哲学家和政治理论家，常常在相互辩论或汲汲营营于一些科研项目，但这些辩论或科研项目的主题连他们自己都觉得很无趣。我们只是在库恩（Thomas Kuhn）所谓的“范式”当

中玩解谜游戏而已，其结果便是社会学和社会哲学没有办法为一般大众提供什么有内容的东西。因此，我认为我们正面临着一种危险，亦即在很浮泛地滥用一些声称、假设和理论，而这些却本来应该可以为晚期现代文化，以及为那些对我们社会的命运与未来有兴趣的学生、艺术家或任何人，提供启发和挑战。

因此，在这本书当中我想要回到一个对我们人类来说最重要的问题：什么是美好的生活？以及，我们的生活为什么不美好（就我至今简单的体会，“我们的个人生活与社会生活当中许多方面都很需要改善”这件事，似乎是一个很常见的说法）？因为我们都知道，就“什么是美好的生活”这个问题而言我们几乎不可能给出答案，所以我从“我们的生活为什么不美好”这个问题来着手讨论。事实上，我相信这个问题，是所有版本与所有世代的批判理论的核心问题。它无疑是阿多诺（Adorno）的问题，但也是本雅明（Benjamin）、马尔库塞（Marcuse）、晚近的哈贝马斯（Habermas）和霍耐特（Honneth）

的问题。此外，它也激发了撰写巴黎早期手稿的青年马克思。因此，通过此书，我想试着复兴批判理论的传统。更直接地说，我想提出的论点是，若想要检视我们生活的结构与质量，就必须聚焦于我们的时间模式。这不只是说，我们对生活的几乎所有面向都可以从时间观点着手来提出一些洞见，而是说我还认为，社会的微观面向与宏观面向乃是通过各种时间结构而联结起来的。也即我们的行动与取向，会通过时间规范、截止期限与时间规章，来与现代资本主义社会的“系统需求”进行协调和兼容。现代社会是由一种严密的时间体制所管制、协调与支配的，而且这种时间体制完全不具有什么伦理观念。人们常会认为现代主体不怎么被伦理角色与伦理惩裁所约束，也因此是最“自由”的；但他们其实被一个巨大而不可见的时间体制管制、支配与压迫，而且这种时间体制并不是政治性的，所以至今都不被人们讨论、强调，也缺乏理论来加以分析和描述。这种时间体制事实上可以用一个一贯的概念来加以分析，这个概念即“社会加速逻辑”。所

论长久以来正确地指出，有些异化形式是不可避免的，甚至在所有人的生活当中，有时候异化形式还是人们想要的。任何想把异化斩草除根的理论或政策，都必然是危险的且潜在地是极权的。因此，本书的结尾，并没有去建立一个完整的非异化生活的理念，而是去捕捉生活经验当中一些非异化的时刻。我也希望这些时刻可以提供一个新的标准，以此来衡量人类生活质量。如果这样太乐观，那至少可以为批判理论提供一个基础，以此指出是什么趋势和结构，破坏了非异化的时刻。

若没有很多朋友的帮助，本书是无法完成的。我尤其要感谢以下朋友：延斯·贝尔杨（Jens Beljan），罗伯特·迪特里希（Robert Dietrich），西格丽德·恩格尔哈特（Sigrid Engelhardt），克劳斯·克罗格霍姆（Claus Krogholm），阿斯格·泽伦森（Asger Soerensen），安德烈·西格勒（André Siegler），斯蒂芬·兰根汉（Stephan Langenhan），罗宾·西利凯特斯（Robin Celikates）。

第一章
社会加速理论

一、何谓社会加速?

现代性的方方面面所牵涉的是什么?我认为社会学与社会哲学可以被视作对现代化体验的回应。[①]各式各样的社会思想都涉及在其所处的世界当中,人们所体验到的生活遽变,而且尤其涉及社会结构与社会生活。在关于现代性与现代化的一般

① 至少在霍耐特所界定的意义上(Honneth,1994)可作如是观。关于以社会学理论的再诠释来回应现代化的体验,参阅 Rosa/Strecker/Kottmann,2007。

文献当中，这些改变被广泛地探讨且诠释为**理性化**的过程［如韦伯（Weber）和哈贝马斯就是这样］，或（功能）**分化**［如涂尔干（Durkheim）和卢曼（Luhmann）的理论所论证的］，或**个体化**［如齐美尔（Georg Simmel）和贝克（Ulrich Beck）现在所声称的］，或，最后，**驯化**或商品化，如同从马克思到阿多诺和霍克海默（Horkheimer）这些尤其集中关注人类生产力与工具理性的兴起的理论家们所声称的。有无数的定义、书籍和讨论都在对这些概念分别进行探讨。

不过，如果我们暂时离开一般的社会学，去检视对现代性进行反思的各式各样的文化理论，就会发现上述的社会学讨论都忽略了一件事：社会加速。从莎士比亚到卢梭，从马克思到马里涅提（Marinetti），从波特莱尔到歌德、普鲁斯特或托马斯·曼（Thomas Mann）[①]，许多的作家和思想家，几乎都自始至终地关注着（而且总是带着讶异的态度

① 相关的文献和讨论，参阅 Rosa，2005a：71—88。

而极度关心着）社会生活的加速，以及实际上的物质世界、社会世界和精神世界的加速转变。事实上，我们现代人可以时刻体会到周遭的世界在不断地加速。因此，葛莱克（James Gleick）在他 1999 年的著作《再快一点》中观察到“加速牵涉所有事”（这也是该著作的副标题），同时卡普兰（Douglas Coupland）早于葛莱克几年，也在他知名著作《X 世代》的副标题上写明，“一个加速文化的传说”。于是，孔拉德（Peter Conrad）在他大部头的文化历史著作当中声称“现代性所牵涉的，就是时间的加速”（1999：9），艾利克森（Thomas H. Eriksen）也直截了当地界定“现代性就是速度”（2001：159）。

但社会学对此能提供什么建议吗？事实上，关于时间结构显著改变的感受，在“古典”的社会学理论当中就已经存在。例如马克思和恩格斯在《共产党宣言》里便声称，在资本主义当中“一切坚固的东西都烟消云散了”；而齐美尔认为生活越来越紧张、社会体验的变迁速度，是大都会生活的（也因此是现代性的）核心特质；涂尔干则认为失序

（anomia）的发生，肇因于社会变迁发展得太快了，以至于来不及发展出新的道德和连带形式；或是，最后，韦伯援引了富兰克林（Benjamin Franklin），将新教伦理视为严密的时间规训伦理，也就是认为浪费时间是最罪大恶极的（Weber，2004：183）。这些古典社会学家的思考都非常明显的是被（或至少部分被）他们在现代性当中所目睹的生动的加速过程所激发的。但在他们之后，社会学转向了相当非时间的、恒定的概念，常常简单地把前现代与现代截然剥离开来，仿佛社会是突然在某一天转变成现代社会，之后就再也不会改变似的。

因此，人们真正需要的是一个系统性的理论与一个严谨的社会加速概念。这即是我在本书中要提出的。

这样一种理论首先必须要解决的一个最明显的问题是：到底现代社会中在加速的是**什么**？但这个问题意外地很难回答。事实上，当我们回顾相关的社会学文献时，会发现它们众说纷纭、混乱不堪。我们可以发现对加速的讨论牵涉生活的速度、历史、

文化、政治生活、社会，甚至是时间本身（例如 Gurvitch，1963；Schmied，1985：86—90）。有些观察者直接声称，现代性当中**所有事**都加速了。但很显然的，**时间**无法有实质意义上的加速，而且也不是社会生活里所有的过程都在加速。不论我们是不是觉得时间过得好快，但一小时就是一小时、一天就是一天。而且怀孕、生病、四季和教育时间显然并没有加速。还有值得商榷的是，我们是否真的可以说有**一种**单一的社会加速过程。因为我们所看到的一切加速现象，可能许多彼此之间毫无关联，例如体育竞赛、时尚、影片剪接、交通运输、换工作和一些社会**减速**现象或僵固现象。关于社会加速，最终还有一个概念上的困难之处，是它与社会本身的范畴关系：我们能说有一种社会本身**的**加速吗？还是这不过是种在（或多或少比较稳定的）社会秩序**之中**的加速过程？

以下，我将呈现一个分析框架，这个分析框架至少原则上允许一个在理论方面是清楚的、经验上是合理的（或至少是可以讨论的）定义，以界定社

会加速的概念内涵，以及界定可以将西方社会理解为加速社会的方式。

显然的，并没有一个单一、普世的加速模式提升了**所有事物**的速度。相反的，许多事物是减速的，比如塞车情况下的交通。同时还有其他一些事物，顽强地反抗加速，比如感冒病毒就不会希望身体加快康复的速度。不过，的确有许多社会现象是适用于加速概念的。运动员想要跑得更快、游得更快，快餐，快速约会，小睡养神，似乎都证明了我们一心想提升日常行动的步调的速度。计算机的指令周期越来越快，运输与传播沟通相比于一个世纪以前只需要很少的时间，人们的睡眠似乎越来越少［有些科学家发现，自 19 世纪以来，睡眠时间平均减少了两个小时，自从 1970 年以来减少了 30 分钟（Garhammer，1999：378）］。甚至，我们同一层公寓的隔壁也越来越常搬进搬出新的邻居。

但即便我们可以论证这些改变不是偶然的，而是遵循着一个系统性的模式，难道就可以说这些截然不同的过程，可以一并用一种社会加速概念来进

行探讨吗？我会说，不直接是如此。而是，当我们更加切近地观察这一连串的现象时，就会发现，我们显然可以区分出三个在分析上以及在经验上都相当不同的范畴，亦即科技加速、社会变迁加速和生活步调加速。以下，我首先将呈现这三种加速范畴。在接下来的段落，我将会解释这些不同的加速领域之间的关联，以及它们背后的机制或动力。在第二节与第三节，我将会讨论关于“加速社会”的社会学分析的一些问题，这些问题起因于我们必须考虑到许多仍维持不变，甚至是减速的社会现象。

（一）科技加速

首先，最明显、也是最能够测量的加速形式，就是关于运输、传播沟通与生产的**目标导向**（zielgerichtet）过程的有意的速度提升，这可以定义为**科技加速**。更有甚者，意图提升运作速度的新的组织管理形式，也因为它是一种根据目标导向而有意的加速，所以同样可以视作此处所定义的科技加速的一个例子。虽然这些过程的平均速度（比起最大化的速

度，平均速度对于分析加速造成的社会冲击来说更为重要）不一定都容易测量，但这个范畴当中的加速趋势却是无可否认的。所以，有学者用一个自己创造的标尺，说传播沟通的速度已增加到他标尺上的 107，个人运输的速度增加到 102，数据运算的速度增加到 1010（参阅 Geißler，1999：89）。

这个加速面向，显然就是维希留（Paul Virilio）的“竞速学”（dromologie）理论的核心。维希留的竞速学认为加速的历史是一个从运输革命、传播输送，最后再到生物科技所描绘的即将可能出现的“移植”过程（Virilio，2002：9—19）。科技加速对社会现实的影响无疑是巨大的。尤其是，这完全改变了社会的“时空体制”，也就是说，改变了社会生活的空间和时间的知觉与组织。于是，原本人类知觉因为受我们的知觉器官和受地球重力的影响，通常可以马上区分出上、下，前、后，而不是早先、稍晚，但人类知觉里空间优先于时间的“自然的”（亦即人类学的）优先性，似乎已被翻转了。在全球化与时空扭曲的互联网时代，时间越来越被认为压缩了，或

甚至消弭了空间（参阅 Harvey，1990：201—210）。空间似乎可以说被运输和传播沟通的速度给缩小了。于是，若用时间来衡量比如从伦敦到纽约的距离，从船只航行的前工业时代到喷气飞机的时代，空间萎缩到了原本大小的 60 分之一，也就是从花费三周变成只需要八小时。

在此过程当中，就许多方面来说，空间在晚期现代世界失去了它的重要性。运作与发展不再定位于某处，并且实际的地点，像是旅馆、银行、大学，越来越变成一种“非地点”（non-lieux），亦即一种没有历史、特殊性或关联性的地方（参阅 Augé，1992）。①

（二）社会变迁的加速

当小说家、科学家、记者和一般老百姓自 18 世纪以来观察到西方文化、社会或历史有一种动态性的时候，他们通常关心的速度并不在于科技进步方面，而是多半在于社会变迁方面。他们发现社会事

① 不过，哈维（David Harvey）指出了一种相反的时间的空间化，提醒我们不要太快忽略空间（Harvey，1991：272f.）。

务、社会结构，以及行动模式和行动方针越来越不稳定、越来越短暂易逝，并对此感到困惑不已。正是社会组织团体与实践形式模式的转变，以及（特别重要相关的）知识内涵的转变，界定出了第二个加速的范畴：社会变迁的加速。

若说上述第一个加速范畴现象（科技加速）是在社会**当中**的加速过程，那么第二个社会变迁的范畴则不同，可以被归类为社会**本身的**加速。也即变迁的速率本身改变了，使得态度和价值，时尚和生活风格，社会关系与义务，团体、阶级、环境、社会语汇、实践与惯习（habitus）的形式，都在以持续增加的速率发生改变。这也让阿帕杜莱（Arjun Appadurai）认为，社会世界不再能够以符号的形态固定坐落在**地图**上，而是变成由闪烁的液晶屏幕所再现的文化流，只能点状地结晶化成“种族景观、科技景观、金融景观、媒体景观和意识景观”（Appadurai，1990）。

然而，“经验性地测量社会变迁的速率”这件事还是个尚未解决的挑战，因为社会学界对于变迁

的重要指标为何，以及社会什么时候的改变或变化实际构成了真正的、或“基础性”的社会变迁，还没有达成共识。[①] 因此我建议，为了形成一个系统性的社会加速的社会学，我们可以援用“当下时态的萎缩”（Gegenwartsschrumpfung）这个概念，当作经验性地测量变迁速率的准绳。这是由哲学家吕柏（Hermann Lübbe）所提出的概念，他认为西方社会所体验到的一种基于文化和社会创新率的加速，造成了**“当下”这个时态不断地萎缩得越来越短暂**（Lübbe，1998）。他的判断标准，简单且有启发性：对吕柏来说，**过去**意指**不再存在 / 不再有效**，**未来**则意指**还没存在 / 还没有效**。而当下，是经验范围和期待范围正重叠发生［这是借用自寇瑟列克（Reinhart Koselleck，2008）所提出的概念］的时间区间。只有在这段相对稳定的时间区间当中，我们才能描绘我们过去的经验，以此来引导我们的行动，并且从过

① 参阅 Sztompka，1994；Müller & Schmid，1995；Laslett，1988。拉斯列特（Peter Laslett）甚至区分出 19 种社会内在变迁（经济、政治、文化等等）的速率。

去的结论推导未来。换句话说，加速可以定义为**经验与期待的可信赖度的衰退速率不断增加，同时被界定为“当下”的时间区间不断在萎缩**。现在，显然的，我们可以把这套关于稳定性与变迁的判断标准，用于社会制度和文化制度，以及所有类型的实践：政治、职业、科技、美学、规范方面和科学或认知方面，以及文化方面或结构方面。就实际经验来看，读者们只要简单想想自己日常实践知识的衰退速率就知道了。比如朋友的地址和电话号码、卖场的营业时间、办公室的值班时间、电信费率、当红电视明星、政党政客、工作、情侣关系……这些事物的稳定不变的时间区间，会是多久呢？

但我们要如何经验地证实这种当下萎缩呢？我认为，我们可以将生产与再生产制度当作出发点，因为它们会形成基本的社会结构。对西方社会来说，在早期现代阶段，这些制度包含了家庭和职业系统。事实上，许多社会变迁研究，除了政治制度和科技之外，正是聚焦在家庭与职业领域。我稍后会再回来探讨科技变迁与社会变迁，以及科技加速

和社会变迁的加速，是如何相互关联的。现在，我认为这两个领域——家庭与工作——的变迁，在早期现代是以**数个世代**的步调来改变，然后在“古典”现代是**每个世代**的改变，到晚期现代，已经是在**世代之内**就产生了改变。因此，在农业社会当中，理念型意义上的家庭结构，经历了数个世纪都还会保持不变，过了数个世代其基本结构都还是相当完整的。在古典现代（大约是1850年到1970年），这种结构可能只维持一个世代。由一对夫妇组织起来的家庭结构，可能等到这对夫妇逝世之后就会随之解体。到了晚期现代，有一种趋势是，一个家庭的生命循环，可能比一个人的生命阶段还要短。最明显的证据，就是越来越高的离婚率与再婚率（Laslett，1988：33）。类似的，在劳动世界当中，在前现代与早期现代社会，父亲的职业会传承给儿子，而且同样的，会持续几个世代。在古典现代，职业结构倾向是每个世代都会改变。儿子（之后也包括女儿）可以自由选择他们的职业，但他们通常只会选择一次，亦即一个工作就做一辈子。相比之下，在晚期

现代，单一的职业不再会跨越整个工作生涯了。换工作的速率比换世代还要快得多。于是，根据桑内特（Richard Sennett）的说法，美国接受过高等教育的工薪阶层，一辈子大约会换 11 次工作（Sennett, 1998：25）。所以，如同科恩（Daniel Cohen）所总结的，“在微软公司开始职业生涯的人，绝不会认为他们真的会在这里工作到退休。但一开始就在福特公司或雷诺工作的人，却几乎可以确定会在公司终老”（转引自 Bauman 2003：73）。在这个意义上，若要提出更概括的论点的话，可以说社会制度的稳定程度和实践的稳定程度可以当作一个判断社会变迁加速（或减速）的准绳。对于瓦格纳（Wagner）、鲍曼（Zygmun Bauman）、桑内特、贝克、吉登斯（Anthony Giddens）和拉什（Scott Lash）等学者来说，关于在晚期现代当中制度稳定程度的普遍下降，在理论方面和经验方面都可以找到证据。以此而言，整个关于“后现代”和偶然性的论述，都与这个观念有关。不过对于本书来说，这仅是未来的经验研究的出发点，而非定论。

（三）生活步调的加速

也许社会加速最紧迫与最惊人的方面，就是现代（西方）社会那种壮观且广泛散布的“时间匮乏”。现代的社会行动者越来越感觉到自己的时间常流逝殆尽，他们极度缺乏时间。时间仿佛像是石油一般被消耗的原材料，越来越珍贵，所以其短缺越来越让人感到恐慌。这种对时间的认知，是西方社会第三种加速类型的核心，但不论从逻辑来看还是从因果关系来看，都不是由前两种加速所造成的。相反的，至少乍看之下，这种时间匮乏跟科技加速似乎是相矛盾的。这第三种范畴，是（社会）生活步调的加速。在现代化过程当中，不断有学者提出了这种加速范畴[例如齐美尔（Georg Simmel，1989：698 f.，1995），或是最近的勒范恩（Robert Levine，1997）]。这种加速可以定义为，**在一定时间单位当中行动事件量或体验事件量的增加**。也就是说，这是因为想要或觉得必须**在更少的时间内做更多事**。就这点来说，这是大部分对文化加速的讨论以及要

求减速的呼吁的核心焦点。

但是我们如何测量生活步调？[①] 就我看来，达此目标，有“主观”和“客观”两种途径，最好是结合两者。主观方面，生活速度（对比其自身）的**加快**，可能在个人的时间体验上有可观察到的效应：它会让人们觉得时间很匮乏，觉得很忙碌，感受到紧迫与压力。最典型的，就是人们会觉得时间比以前流逝得还要快，然后会抱怨“所有事情”都太快了；他们会担心无法跟上社会生活的步调。从18世纪开始，这种抱怨就伴随着现代性而出现。虽然这**无法**证明生活一直都如此高速，也无法确认说生活有速度可言，但这却暗指了一种日益的**加速**。如我们所预料的，经验研究指出西方社会的人们实际上**的确**感受到沉重的时间压力，也的确会抱怨时间的匮乏。这种感觉似乎在这几十年间不断增加（参

① 美国社会学家勒范恩和他的研究团队近年进行了跨文化比较的经验研究，其中他们使用了三种生活速度的指针：**城市当中的走路速度，到邮局买邮票所花的时间**，以及**公共场所时钟的准确度**。对此我已有深入的探讨（Rosa，2001），这种路径最好只被视为一种非常初步的初探性尝试。因为若要对于晚期现代的时间结构进行彻底的分析，这种做法还是不完善的。

阅 Geißler，1999：92，Garhammer，1999：448—455，Levinw，1997：196 f.）。[①] 这种说法还有一个很有说服力的地方，在于人们认为这种社会加速是由数字革命和全球化过程所造成的。

在“客观”方面，生活速度的加速有两种测量方式。第一种，是测量可界定出来的行动所耗费的时间区间或“单位”的缩短，比方测量吃饭、睡觉、散步、娱乐、家庭谈心，等等。因为加速意指我们得在**更短**的时间内做**更多**的事。这方面，调查“人们如何运用时间”的研究具有高度重要性。而且事实上，许多研究已经提供了大量的证据。比如，有一种清楚的趋势是，比起我们上一辈，我们吃饭吃得更快，睡得更少，更少跟家人谈心。[②] 不过，对这种研究结果要小心，因为，首先，这种为期很长的时间运用研究的数据是非常有限的。其次，我们始终无法确认这些研究发现的真正重要性，因为我们

① 罗宾森（John P. Robinson）和古德贝（Geoferry Godbey）所出版的著作提出了一些相反的证据（Robinson and Godbey，1996），但这种研究所提出的反证似乎只是一种例外情况。

② 对这些证据的概览式的讨论，参阅 Rosa，2005a：199—213。

总是会发现反例（例如，至少在西方社会的某些地方，父亲花在陪伴孩子上的时间，是明显逐年增加的）。最后，我们其实并不知道是什么**力量推动了**这种可测量的加速（比如尽管我们的睡眠时间比上一辈减少，但不能说这是因为长辈们老了所以在生理上无法太操劳地工作）。

第二种“客观地”研究生活步调的加速方式，是去测量行动时间与体验时间的“压缩”，像是在一定时间段当中，通过减少休息或间隔时间，而做得更多或体验到更多，以及/或是同时做更多事，比如同时下厨、看电视和打电话。当然，同时做很多事，就是今天常说的“多任务”（multi-tasking）（参阅 Benthaus-Apel，1995）。

现在，如果我们同意“生活步调”牵涉日常生活中行动与体验的压缩速度，那么可能就会很难看到这与科技加速之间的关系。科技加速可以定义为每个时间单位当中的“输出”的增加，比如每小时的公里数，每分钟的计算机字节数，或是每天生产的车辆数（见图 1）。

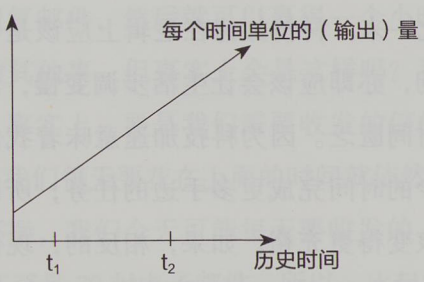


图 1　科技加速即为每个时间单位当中的量的增加，t_1 和 t_2 可以意指 1800 年到 1960 年之间的最高运输时速或是 1960 年到 2000 年的计算机指令周期，等等。

因此，若任务量与行动量不变的话，科技加速必然会减少日常过程当中生产与再生产、传播、运输所需的时间（见图 2）。

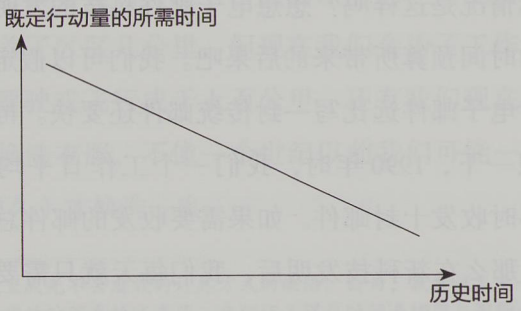


图 2　科技加速时代中（请参照图 1），行动量（例如跨越十公里，复制一本书，或是回复十条简讯）的执行所需时间。

如此一来，科技加速在逻辑上应该是会**增加**自由时间的，亦即应该会让生活步调**变慢**，消除或至少减轻时间匮乏。因为科技加速意味着我们可以借此用更少的时间完成更多手边的任务，所以我们的时间应该变得更充裕。如果，相反的，现代社会当中人们却越来越觉得时间很短缺，并因此感到恐慌，那么这种矛盾效果就会需要社会学的解释。①

如果我们去思考所期待的时间充裕或减速的前提条件的话，也许可以找到答案。如同上述提到的，如果**我们的任务总量是不变的**，用来满足我们日常生活的任务所需的时间资源，就可以显著缩短。但实际情况是这样吗？想想电子邮件科技的发明对我们的时间预算所带来的后果吧。我们可以假定，写一封电子邮件远比写一封传统邮件还要快。再进一步想一下，1990 年时，我们一个工作日平均花两个小时收发十封邮件。如果需要收发的邮件总量不变，那么在新科技发明后，我们每天就只需要花一

① 如果读者们想知道如何从经济学的视角解释这件事，那么我推荐一个非常有趣的文献：Linder, 1973。

小时来回复邮件，然后就可以赢得一个小时的自由时间来做其他事。但事实上会是这样吗？我敢说绝对不是。事实上，要是我们需要收发的信件多了一倍，那么我们每天要花在上面的时间就依然不变。① 而且我怀疑，我们今天可能每天要收发的，是40—50封，甚至是70封电子邮件。所以，比起网络世界发明之前，我们需要花在沟通事务上的时间，更多了。而且事实上，同样的事在一个世纪之前，当汽车和稍后的洗衣机被发明的时候，就发生过了。当然，如果所跨越的空间距离维持不变、或洗衣服的周期维持不变，那么我们可以借此获得更多自由时间，但其实我们并没有。我们以前的生活范围可能只涵盖了区区几公里，但现在我们会为了工作或旅游，驾驶或飞行成千上万公里。还有我们现在每天都会换洗衣服，不像一个世纪以前我们可能一个月（或更久）才换洗一次。

① 这里我先不去看我的计算方式的缺陷。因为，就算收发电子邮件所需的时间真的减半了，我们还是得花时间来**构思**与**思量**邮件的内容，而这相对来说是无法加速的。这也许可以很好、很关键地解释，为什么很多人会说被电子邮件事务压得喘不过气来。

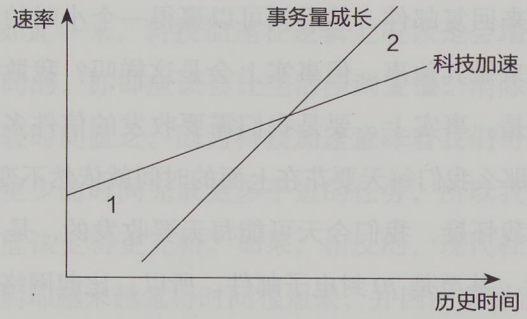


图 3 “自由时间”（1）以及时间匮乏（2），都来自事务量成长率和科技加速率之间的关系。区间（1）显示的是生活步调的放缓，区间（2）则是生活步调的加速。如果两者提高率是一样的（亦即两线的交会点），那么就算科技加速，生活步调也仍不会改变。但在“加速社会”当中，事务量成长率系统地超过了科技加速率。

图 3 清楚显示出加速与成长量之间的关系。它以几乎与图 2 相同的形式，呈现出自工业时代以来所有科技的发明史。事务量成长率超过了科技加速率，因此面对科技加速时，时间仍然越来越匮乏。因此，我们可以把现代社会定义为“加速社会”，就是因为生活步调不断在加快（或是时间越来越短缺），**尽管**科技加速令人如此赞叹。但是，这一切是怎么发生的？为了回答这个问题，让我们在下一节简短检视一下现代社会加速的推动机制。

二、社会加速的推动机制

现代社会的特征，就是事务成长量与科技加速命中注定般地结合在一起。如同我在上节呈现的，与一般假设大相径庭的是，科技加速并不是社会加速的肇因。这可以从上面所举的电子邮件的例子来看：这个科技并没有迫使或诱使人们每天去读写更多的邮件；不过很明显的，科技**提供了**让事务量得以增加的**条件**。但这也可以从历史上的迹象来看，工业时代的科技革命和数字化本身，似乎就是由现代社会的时间短缺所驱动的，它们就是在回应时间匮乏不断加剧的问题。因此，早在蒸汽机和电报发明之前，更不用说在火车和汽车引入生活之前，人们在早期现代当中就想加快运输、生产、传播的过程。比如，以前人们在传送消息时，会通过频繁替换拉车的马匹来维持送信马车的速度，或是运用各种不需要休息和睡眠的可传递信息的动物或工具（Koselleck，2000；Virilio，1980）。所以，我们必须从

别处找寻加速的动力。以下，关于现代性如何卷入不断加速的过程的问题，我将给出三个答案。这些答案虽然在经验上是彼此有关联的，但在分析上彼此是有区别的。

（一）社会动力：竞争

当人们要去寻找现代社会中加速的推动机制，以及将加速与事务量成长联结在一起的机制时，可能会去猜想，资本主义经济中基本的获利原则与法则，是不是扮演了一个主要的角色。我们在富兰克林（Benjamin Franklin）的名言当中所看到的时间与金钱之间的简单等号，在许多不同的情况下都是有道理的。首先，由于工作时间是生产当中的一个根本要素，因此节省时间就是节省成本和获得竞争优势的一个最简单而直接的手段。其次，存贷和利益的原则，会迫使投资者想办法提高报酬和资本循环的速度。如此一来，所加速的就不只是生产本身，还有循环与消费。最后，不论在过程方面还是生产方面，利用创新来暂时领先其他竞争者，是获得额

外收益的必要手段；这无可避免地让企业家会想办法加速创新以保持自己的竞争力。于是，逻辑上来看，一般的社会加速，以及特别是科技加速，是充满竞争的资本主义市场体系的后果。

然而，在现代社会，竞争原则显然不只存在于（以成长为导向的）经济领域而已。事实上，这种原则支配了现代生活所有领域的分配，而且也因此，如同帕森斯（Talcott Parsons）所告诉我们的，它是界定现代性的核心原则（Parsons，1985）。

诚然，所有社会都必须找出正当的方式，以分配资源、物产、财富，乃至分配特权、地位、社会身份。在前现代社会和非现代社会，我们可以找到各种分配方式。那时最常见的分配模式，是由团体归属所预先决定的。所以，如果一个人生而为王、为农夫、或为骑士，那么这个人所会获得的承认，所能够使用的特权、权利，以及财货，一出生就或多或少被决定好了。然而，从西方现代性的观点出发，就这种分配方式的功能性来看，它并没有效率，而且从正义统治原则的立场来说，也不公正。现代

社会的生活当中，几乎所有领域最主要的分配原则，都是竞争逻辑。在经济领域或体育领域，这已无须多做解释；但这同样适用于政治（特权与权力地位被赋予在选举竞争当中获胜的人或政党）、科学（教授或研究员的职位，以及执行研究项目所需的资源，是通过竞争而获取的）、艺术（人们必须靠卖出更多的票、书、唱片，也就是靠在自由市场的畅销，或靠感动评审，来击败竞争对手），甚至也适用于宗教（宗派与教派必须为信仰而竞争）。

从历史上来看，1648 年建立威斯特法伦和约之后，民族国家之间的军事竞争与政治竞争，可说是欧洲科技、经济、建设、科学创新的速度增加的主因（Rosa，2005a：311—332）。进一步从个人的观点来看，教育程度、工作地位、收入、炫耀性消费的财物、子女的成就，乃至于婚姻与人脉的获得和维持，这一切无不是在竞争。这也难怪，在报纸上的汽车广告、招聘广告、手机广告中间，我们竟然还可以看到征婚启事。我们也都知道，在社会关系的竞争中，我们很容易失去我们的“竞争力”。如

果我们表现得不够友善、风趣、幽默、大方，我们的朋友、亲戚很快就不会再跟我们联络了。最明显的，在晚期现代，我们甚至还可以看到一些怪诞的社会竞争形式，比如在脸书（Facebook）、聚友网（myspace）、推特（twitter）上，人们可能都在数自己有多少好友，然后竞相用照片来展现（身体上的）吸引力。所以，在现代社会当中所占据的地位，已不是按照出身来预先决定的，在（成人的）生命历程当中也不是固定不变的，而是永远的竞争协商。

然而，由于在竞争当中的判决与区分原则是**成就**，因此，时间，甚至是加速逻辑，就直接处于现代性分配模式的核心当中。成就被定义为**每个时间单位当中的劳动或工作**（成就＝工作除以时间，像物理学的公式所做的那样），所以，提升速度或节省时间就直接与竞争优势的获得有关。或是，有的人不求有功，只求保持原本的地位。社会竞争的逻辑是，必须投入越来越多的资源，以维持竞争力。维持竞争力，不只是一种让人们能更自主地规划人生的手段而已，而且它本身就是社会生活和个人生活

的唯一目的（参阅 Rosa，2006）。我们可以在无数观察当中看到（而且在定性的经验研究访谈当中我们可以得到重复且一致的回答），我们必须“在原地舞得越来越快”（Conrad，1996：6），或是“我们要跑得尽可能的快，才能留在原地”（Robinson and Godbey，1999：33）。民间智者常会洞烛先机地警告“竞争者是从不睡觉的”。唯一不被竞争原则所统治的分配领域，是福利国家的分配模式与措施（详细的讨论可见 Nullmeier，2000）。所以也难怪，每当福利政策减少了一部分，或是将部分福利取消，交给市场自由竞争时，人们就会特别强烈地感受到社会加速。

因此，我想指出，社会加速的推动力主要就是竞争逻辑。

（二）文化动力：永恒的应许

不过，现代社会行动者在面对无法掌控的加速动力时，并不只是无助的受害者而已。他们并不单纯仅是被迫去适应他们毫无筹码的加速赌局。相反

的，我想指出，加速的推动机制也会由文化应许赋予力量。在现代世俗社会当中，加速的功能等同于**永恒生命**的（宗教）应许。

这个想法背后的论据是：现代社会是世俗的，因为从文化的观点来看，现代社会的重点都在于此世的世界，而不是死后的世界。不论人们是否拥有宗教信仰，他们的抱负、欲求、渴望，一般都指向此世的贡献、选择、财富。现在，根据西方现代性的主要文化逻辑，生活的富裕、满足和质量，都由一生的历程当中所拥有的体验的总和与深度来测量。于是，在这样的生命观当中，**好的生活**就是**丰富的生活**，也就是有丰富的体验与能够充分自我实现的生活（Blumenberg，1986；Cronemeyer，1996；Schulze，1994）。[①] 这样的观念，让我们不会再去期待死后会有个“极乐世界”，而是宁愿坚持在此世的诸多可能性当中，尽可能实现各种选择。**去体验人生各种复杂的高低起伏**，已是现代人的主要抱

① 关于时间的世俗化，可以参阅 Taylor，2009。

负了。①

但事实上可惜的是，在短暂的人生当中，这个世界可提供的事物似乎永远比能够体验到的事物还多。在个人的一生当中可以实现的事物，总是比不上这个世界所提供的选项数量的增长速度；或是用布鲁门贝尔格（Hans Blumenberg）的话来说，所知觉到的世界时间（Weltzeit），与个人的生命时间（Lebenszeit），在现代社会当中已经产生了极大的张力。在这种情况下，**生活步调的加速**自然就成为解决这个问题的方案。如果我们“加倍快”地过生活，如果我们只用一半的时间来实现行动、目标与体验，我们就可以加倍体验的“总量”，也因此加倍了“生活”的总量。我们所能享有的，或是“成效”，亦即**实际实现**的选项与潜在**可实现**的选项之间的比例，也因此可以加倍。在这种文化逻辑下，事务成长量的动力也就跟加速密不可

① 关于阐述这种观念的最有名的文献，就是歌德的作品，例如《浮士德》或是《威廉·麦斯特》。难怪，如同欧斯顿（Manfred Osten）曾指出的，歌德的作品可以被诠释为对加速社会的丰富的描述与批判（Osten, 2003）。

分了。

现在，在这样的思路中，如果我们持续提升生活的速度，我们也许就可以在只有一次的人生当中，实现所有可实现的选项，让生活过得更多样化，甚至可以让生活过得**无穷尽**。加速因此成为一种消除世界时间与我们生命时间之间差异的策略。**现代加速的幸福应许，是一种（不言而喻的）观念，它认为“生活步调”的加速，是我们在面对有限与死亡的问题时，所作出的**（亦即是现代性的）**回答**。无需赘言，可惜这种应许最终并不能实现。节省时间的技巧往往带来非常多的世界选项。无论我们变得多快，我们在世界当中所能享有的，亦即选项的可实现与体验的比例，相比于**所错过的**，不但没有增加，反而还减少了。[①] 我想，这是现代人的一种悲哀。人们觉得自己像是在滚轮中不停奔跑的小仓鼠，然而对生命和世界的渴望不但没有因此被满足，反而却更加渴望、倍感挫折。

① 这里无法对此再多加讨论。详细的讨论，可见Rosa，2005a：279—294。

（三）加速循环

至此我已经定义了两种主要的不断推动加速转轮的“外在的”驱动力，而且这种加速在早期现代就已经在运转了。此外，劳动分工的内在逻辑，或社会的功能分化，也是这种驱动力的额外要素，因为这两者会促进社会进程的加速，也需要社会进程的加速（Rosa，2005a：295—310）。然而我想指出，社会加速在晚期现代已经转变成一种不再需要外在驱动力的自我推动系统。上述三个范畴，亦即科技加速、社会变迁加速，以及生活步调的加速，已经形成一种环环相扣、不断自我驱动的反馈系统。

如同我上面已试图指出的，事务量的成长和加速不论在逻辑上还是在因果上都没有内在的相互关联。唯有当运输过程、传播沟通过程和生产过程本身产生变动，而事务量维持恒定时，加速才会带来相应的效率增长。之所以加速这些过程，通常是因为人们期待能缩短过程。所以，我上面会说，人们期待一种科技加速与生活步调之间的反转关系，也

就是希望通过科技加速来释放出大量的时间资源，使人们有**更多的时间**能自由分配。

然而可惜的是，生活步调的加速与科技加速以相反的方式相互联结在一起了。如我最初所论证的，科技加速可以视为是社会对时间匮乏问题，亦即“生活步调”加速时的回应。当我们检视三个社会加速领域的因果关系时，会发现一个令人惊讶的反馈循环：科技加速，通常意指新科技（像是蒸汽机、火车、汽车、电报、计算机，或是互联网），几乎必然会造成生活实践、沟通传播结构与相应的生活形式当中的全面改变。例如互联网不只会增加沟通交流的速度以及经济过程与生产过程的“虚拟化”，它还会形成新的职业结构、经济结构，以及沟通传播结构，开启新的社会互动模式，甚至是新的社会身份认同形式（参阅 Turkle，1998）。因此可以轻易看到，科技加速如何，以及为什么会倾向于和以改变社会的结构与模式、行动导向与行动演化作为主要形式的社会变迁联系在一起。更有甚者，如果社会变迁造就了上述讨论意义中的“当下时态的萎缩”，

这自然也会带来“生活步调”的加速。这个说法，也可以用以解释在资本主义生产领域当中广为人知的竞争社会的“滑坡”现象。资本家不能中断或休息，不能停止竞赛或安于其位，因为他不进则退。就像马克思和韦伯所说的那样，进退之间没有平衡点，因为**维持原状**就等于**落后**。

同样的，在生活所有领域的社会变迁都加速了的竞争社会当中，个人总会觉得自己站在“滑坡”上：人们的体验、知识、设备、穿着，甚至是生活方式和日常用语，只要稍微喘口气，就马上会变得落后过时。① 若读者想从日常生活当中思考如何解释这种症候群，不妨想想你的电子邮箱。好不容易读完了全部的重要邮件，回完了全部的重要邮件，但只要转身做一下别的事，回头再看，马上邮件又淹没了我们。等到一天要结束了，电子邮箱里还是堆积着比我们之前任何阅读、回复的时刻还要多的电子邮件。电子邮件一次又一次默默地塞满邮箱，我

① 所以，在西方社会，当年轻人在谈论游戏机、电子邮件、DVD等等时，老一辈人常常无法理解年轻人所用的那些“科技黑话”。

们就好像希腊神话里，被惩罚要在冥土不断重复推巨石上山的西西弗斯（Sisyphus）一样。在这种情况下，人们被逼迫着要不断追赶他们在社会世界与科技世界当中所感受到的变迁速度，以免失去任何有潜在联系价值的可能性，并保持竞争机会。这个问题的更加麻烦之处还在于，在剧烈变迁的世界当中，越来越难说**哪个**选项最后可以被证明是有价值的。于是，加速了的社会变迁，会再进而造就“生活步调”的加速。最后，就像我们开头已经知道的，科技加速对于增加生产过程与日常生活的速度来说，就是必要的了。于是，“加速循环”就变成一个封闭、自我驱动的系统。

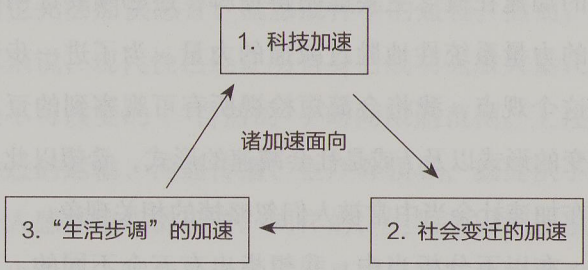


图 4　加速循环

三、什么是社会加速?

分析至此，已经有足够的论据界定出三个不同，但又环环相扣的社会加速范畴领域。但即便如此，这还不足以声称现代性的确带来了社会自身的加速，也还无法正当地声称现代化事实上就是加速。因为，很容易想见的是，在现代社会当中我们除了可以找出许多加速的过程之外，也可以找出社会生活当中的减速范畴。总的来说，这两种对立的力量也许可以带来一种平衡。因此，若说现代性事关**社会生活的加速**，那么就不能只谈到各种加速形式。社会生活的加速在概念上要能站得住脚，还必须要证明加速的力量系统性地胜过减速的力量。为了进一步论证这个观点，我将会简短检视所有可观察到的亘古不变的形式以及/或是社会减速的形式，希望以此呈现在加速社会当中常被人们忽略掉的相关现象。

在以下分析当中，我想指出有五个不同的、可以具体指认出来的减速形式或亘古不变的形式。这

些形式贯穿了第一节所界定出来的所有加速领域。

（一）自然的速度极限

首先，显然有**自然的**和**人类学的速度极限**。我们可以发现，这些过程原则上是无法加速的，否则就会解体或造成严重的质变。例如我们大脑和身体的知觉与运作速度，或是自然资源再生产的时间等这些物理过程，皆属此类。同样的，尽管我们可以控制某些依循昼夜循环或四季循环模式的过程，比如我们可以人工造出 23 小时为一循环的**明暗**模式，来诱使母鸡下更多的蛋，但一天或一年本身是根据天体运行规律而界定的，无法提升速度。还有，人们也无法加快感冒、流感或怀孕的过程。然而，总体来说，现代性已经证明自身已成功克服大量几乎是不可改变的（“自然的”）时间限制范围。上述讨论过的运输、沟通传播、生产等领域，就提供了最令人感到惊叹的例子。同样的，生物基因科技事实上也常令人哗然地加速了应是不易改变的耕种养殖形式。

（二）减速绿洲

其次，有些地区性的、社会的和文化的“角落”、孤岛或绿洲，还没有被现代化动力和加速动力所染指。尽管它们**原则上**是可以加速的，但它们还是单纯（整体或部分）地免于加速过程。在这样的地方或环境，人们会说时间似乎“静止下来”了，像是海洋中被遗忘的小岛，被社会排挤在外的群体，像孟诺教派这样遗世独立的宗教教派，或是特殊的传统社会实践形式（比如宣称坚持古法酿造的杰克丹尼商业威士忌）。事实上，很多商业产品都会刻意生产“古法商品”，也就是以传统方式来养殖，或是以纯传统手工来生产的消费性商品，以承诺或让人想象减速、亘古、恒久。

不过，大部分这些减速绿洲，都已遭受与日俱增的晚期现代侵蚀的压力，除非是刻意进行**保护以免于**加速，但这也就会落入（以下会谈到的）刻意减速范畴了。

（三）因社会加速的失调而来的减速

第三种范畴，是因加速过程和动力化过程的**非预期性后果而造成的变慢现象**。

这时常造成**失调的**和**病态的**减速形式。最为人所知的失调减速形式，就是当每个人都想求快时，会形成**交通堵塞**这种反而完全静止的现象。而关于病态减速形式，按照近来科学研究结果，有些抑郁症，就是因个人面对过大的加速压力，而引发的（减速的）反应（参阅 Levine，1997；Psychologie Heute，1999；Ehrenberg，2008；Baier，2000：147ff.）。值得注意的是，在过去十年的全球化脉络下，所有现代社会当中越来越多的人罹患了抑郁和过劳的疾病（参阅 Rosa，2009，2011a）。

同属于这种范畴的，可能还有因为无法保持现代西方经济体系所要求的弹性和速度，而被生产领域结构性地排挤在外的劳工。这群劳工因为无法保持竞争力而“被减速”了。（长期）失业就是这种极端减速的形式（Sennett，1998：159 ff.；Jahoda，

1988）。进而，经济不景气，或是在英语世界中所谓的**经济趋缓**，也可以诠释为同属此种减速形式。

（四）刻意减速

不同于上述非预期性的变慢形式，第四种范畴是经过考虑而有意采取的（社会）减速形式，包括反抗现代性的加速过程及其影响的意识形态运动。这种意识形态运动或多或少是伴随着现代加速历史的新阶段，尤其是**科技加速**而来的。蒸汽机、铁道系统、电话、计算机，以及新生物科技，同样也都会遭受这种减速运动的质疑与敌意。不过，最终这些反对加速的减速运动都是失败的（Levine，1997；Schivelbusch，2000）。因此在这第四种范畴当中，我们还必须区分两种有意为之的减速形式。

1. 功能（加速的）减速

一方面，有一些有限或暂时的减速形式，意在休养生息，以便在加速系统当中继续运作或进一步再加速。在个人层面上，我们可以发现**减速的加速**

形式，例如太过紧张疲劳的经理或老师，会**暂停**工作，去灵修或上瑜伽课程，而这是为了“在竞赛中稍事休息”，好能够之后在加速的社会系统中成功地走更长远的路。同样的，有些生活丛书的作家会建议，只有在学习或工作的过程中慢下来，才能**增加**全面的学习量或既定时间内的工作量，或是建议休息一下，好增加创新的能力与创造力。①

除此之外，在社会层面和政治层面，也有一些学者会建议或发起不同的“暂停”形式，以解决在现代化革新过程的道路上产生的某些科技、政治、法律、环保或社会等问题或障碍（参阅 Eberling，1996）。

2. 意识形态上（反抗性的）减速

另外一方面，还有各种多样的且常是原教旨主义的社会运动，追求（激进的）减速，这经常也带着反现代性的性质。这不令人意外，因为加速可以

① 关于此种**减速的加速形式**，可见 Seiwert，2000。

说是最基本的现代性原则之一。这些社会运动包括激进宗教、“深层生态学”、政治极端保守主义或是无政府主义。因此，对于德国著名的政治家兼学者葛洛茨（Peter Glotz）来说，若人们关注现代化的受害者时，减速就会成为一种反现代的意识形态（Glotz，1998）。

然而我认为，把呼吁减速单纯当作一种意识形态来看，是太过简化且危险的做法，因为当代意图减速的论点当中比较重要的，都依循着一种**功能减速**的思路。当中的核心观点认为，现代社会的大量加速过程，都是由一些稳定与保守的现代制度，像是法律、民主、工业劳动体制，以及现代生命历程与家庭制度的标准化与“制度化”形式，所引导与造就的（Rosa，2001；Kohli，1990；Bonus，1998）。只有在由这些制度所形成的稳定框架中，我们才能发现长时间计划与投资，以及长时间加速的必要前提（参阅 Harvey，1999；Dörre，2009）。

更有甚者，比如吕柏就认为，加速社会中的文化再生产的前提是，大范围的弹性化只有在稳定与

不变的文化方针和制度的基础上才有可能。以此来看，在制度方面和个人方面，或是说，在结构方面和文化方面，某些极度的弹性化和动态化，在晚期现代有侵蚀制度稳定性的危险，因为这让制度的稳定性逐渐下降（参阅 Lübbe，2009）。因此，非常有可能的是，不是激进的反现代主义者，而是成功且无所不在的加速，掏空、侵蚀了未来的加速的前提与加速社会的稳定性。可想而知，最近的经济危机正好就是一个例子，显示了晚期现代在倾向于废除所有能保证计划与投资的长时间（例如基础建设的）稳定性的制度与规则时，所引发的灾难性后果。一般的金融资本主义和特殊的投资银行的逻辑，都相当短视与急功近利。这种逻辑瞄准的是在所有价格上加快资本成交的速度，于是这就侵害了策略性的、长时间的、“真正的”、生产性的经济投资的前提（参阅 Dörre，2009）。

以此而言，经济减速和政治减速从某些方面来看，可以证明应是加速社会的基本必需功能，而不是对加速的意识形态反应。

（五）社会加速的反面：结构惰性与文化惰性

最后，也许是最让人惊讶的是，我们可以在晚期现代当中，发现一些奇妙的过程，或至少是经验，这些过程和经验与广泛的加速趋势和弹性化趋势完全相反（尤其如果认为加速和弹性化创造了关于未来的完全偶然性、超随意性和无限开放性的话），使得有些人认为现代社会似乎已经不可能再有任何“真正的”改变了。现代社会系统已经封闭起来了，历史走向了终结，形成如地球自转轴南北极的极点一样，充满疾速旋转，却又毫无位移的“疾速的静止”（rasender Stillstand），或曰“极点惰性”（polar inertia）。对晚期现代的“加速社会”下如此诊断的倡导者，主要是维希留（Paul Virilio），布希亚（Jean Baudrillard），詹明信（Fredric Jameson），以及福山（Francis Fukuyama）。他们都宣称现代社会已经不再有新的观点和能量了（而最值得注意的便是“乌托邦能量”的耗尽），事件变化的急遽速度只是一种表面现象，仅掩盖了我们所处时代最深层的文化惰性

与结构惰性。[①] 尤其是竞争、事务量成长、加速三者的环环相扣，形成了一种“三角结构”，这更清楚地明确了一件事，即所有对文化变迁与政治变迁所怀抱的希望，都会落空。因此，一个加速社会的社会学理论，必然需要交代这种概念框架当中可能的（极端）无力感。[②]

四、为什么要谈加速而不是减速？

在描绘了社会加速与社会减速之间的关系本质之后，有个基本问题会浮现出来。上述曾提到，有两种一般的可能性是可以想见的。第一，加速力与减速力大致上处于平衡状态，所以我们会发现社会

① Virilio, 2002, 1997；参阅 Baudrillard, 1990; Jameson, 1994, Fukuyama, 1992。福山实际上是沿着从科耶夫（Kojève）和黑格尔而来的传统，参与这场关于“后历史”的讨论。对于德国哲学家拜尔（Lothar Bair）来说，他在《论加速的十八篇论文》中认为，加速和变迁只发生在现代社会的“表层”，其深层结构并没有什么改变（Bair, 2000）。

② 我将会在下一节交代这最后一种减速形式与现代社会加速总体过程之间的关系。对此内在关系更为系统且彻底的解释，参阅 Rosa, 2005a 的最后两章。

时间模式当中加速力与减速力这两者，没有哪一个会清楚且持续地压过另一个。第二，系统地来看，加速显得比减速还重要，所以这两者的平衡，实际上是更倾向于加速的力量。如果将减速范畴视为社会加速的**额外部分**，或是对加速的**回应**，那么这两者就更有可能是不对称的。现在，我在本书中想论证第二种观点才是正确的，即便很难经验地证明这种观点。

我的论点基于以下两个假设：第一，上述所列举的减速范畴对于所有当代重要的社会现象来说并不是都那么重要。第二，在所有的减速形式当中，没有一个能跟现代加速趋势有真正且结构性的不分轩轾的抗衡之力。让我们来仔细检视第二个假设。

上述范畴（一）和范畴（二）的减速现象，表示的是社会加速的（抑制性）限制，而完全不是反抗社会加速的力量。范畴（三）的减速仅仅是加速的**副作用**，是加速力的派生物、从属于加速力。范畴（四·1）仔细来看，所指出的是加速过程本身的要素，或是（进一步）让加速过程**得以可能成立**的

条件。对生活速度的提升的有意抵抗，以及减速意识形态［亦即上述的（四·2）减速范畴］，显然是对加速压力的**回应**。如前文所指出的，所有现代性的主要趋势，都会遭到有意的抵抗，而且现在的主要趋势在未来也不见得还会存在，但至少到目前为止，所有的反抗形式都被证明只是昙花一现，且最终徒劳无功。因此，唯一不属于派生的或残余性的减速形式，就是范畴（五）所描述的那种。不过实际上这个减速面向似乎内在于现代加速当中，与加速是互补的。它是所有具有现代化特质的进程都会产生的矛盾。就像**个体化**让人们害怕**大众文化**与**大众社会**，因为大众文化与大众社会根绝了“真正的”个体性。**征服自然**的同时人们害怕会**毁灭自然**（或**被自然毁灭**），**理性化**让人们害怕**整体非理性**或**铁笼**的增长，以及最后**社会分化**让人们害怕社会的**解体**（参阅 Rosa，2005a：105ff.；van der Loo/van Reijin，1997）。以此而言，“极点惰性”（Virilio，2002）并不是加速的对立趋势，只是加速的**内在性质**。

伴随着现代社会而来的，还有人们会害怕在高

速社会当中原地踏步。这种对于在高速社会中的原地踏步所感到的恐惧，会造成一些文化疾病，例如**冷淡漠然、抑郁、厌世、神经衰弱**，或当今各种**压力**形式。我认为，之所以产生或强化了这种对原地踏步的恐惧，是因为个体生活或社会世界（亦即个体的或集体的**历史**）当中的变迁与动力，已经不再是有意义的、有方向的发展性要素，亦即不再是进程的要素，而是无头苍蝇般“狂乱的”变化。一般讲到**动态变迁**，是指变迁的各阶段集结成一个成长的、进程的，或历史的（叙事）故事。而之所以会说原地踏步，则是因为各个变化、转型、转变的阶段彼此之间令人感觉像无头苍蝇般随机、断裂。这样一来，人们会感觉到事物虽然改变了，但是并没有“朝向任何地方”发展。因此，在个人层次上会造成压力疾病的，也会在集体文化时间感知层次上带来“（朝向）历史的终结”的感觉。就我的观点来看，所谓“古典”现代性已经转变成“晚期”现代性，主要就是意指人们体验到文化已经从有目标方向的变迁（进程），转变成狂乱片段的单纯改变（参

阅 Rosa, 2005a: 428 ff, Rosa, 2007)。

不过，在这一点上，我们也可以确定，减速力量的状态、重要性、功能，在面对主流的社会加速力时都是次要的。现代社会中，加速与减速之间有无可否认的结构性不对称，现代化的确可以被诠释为一种朝向社会加速的过程。

五、重要之处何在？加速与我们“在世存有”的变化

如果到目前为止的分析是正确的，那么为什么现代社会学理论需要关注加速，理由就显而易见了。如果我们没有注意到时间模式与社会结构之间的改变，那么我们对现代性与现代化过程的理解就是不充分的。更有甚者，如果我们一直忘了加速动力就是现代社会的核心，那么我们就无法理解现代性到底关涉什么事。但是，为什么社会加速对于社会哲学，亦即对于规范条件、现代生活的质量与潜在病状的分析来说，是如此重要呢？

我会说，这之所以如此重要，是因为，第一，现代社会不是通过显著的规范准则，而是通过时间规范的**隐性规范力**，来进行调节与相互合作，像是截止日期、日程表、期限等形式。况且，就如我将在第九节呈现的，加速力就算是自然给定的，且不是那么清晰，也完全与政治化无关，但仍然会对现代社会主体施以持续的压力，使得这种力量某种程度上可谓是一种加速极权主义。

第二，现代加速体制大部分都隐藏在行动者背后，转变了我们人类与世界之间的关系，亦即改变了我们与伙伴、与社会（**社会世界**）、与时间空间，以及与自然、与无生命对象的世界（**客体世界**），最终与人类主体形式（**主体世界**）、与我们“在世存有”等等之间的关系（请参照图 5 对**科技加速**的转型力量的图解）。在全部这些情况当中，诸种关系产生了改变，甚至让速度在提升之后造成许多问题。但如果现代性和启蒙给予我们的承诺与计划，是在人类思考与确认“什么是人类”的过程当中，以及在向个体与集体承诺人人都应享有自主性的过程当

中不断积累起来的，那么社会哲学当然就需要关注这个越来越自成一格的过程。然而有许多学者，虽然也是整天在思考生活质量、正义社会原则、现代生活病状，但都忽略了这个过程。

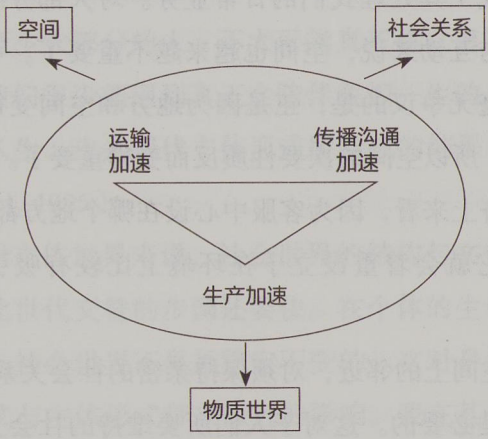


图 5　科技加速与我们的“世界关系”的转变。社会加速改变了我们与客体世界、社会世界和**主体世界**之间的关系。

众所周知，时间似乎流逝得越来越快，变成一种稀缺的商品，而空间在现代社会当中则一点一点地“萎缩”了，或是大家开始比邻而处。空间的广漠和阻碍已经失去意义了。现代旅行可能会因为飞

机登机时间紧而急急忙忙，会耗费交通换乘时间，会遇到塞车和迟到，但是空间本身却不再是阻碍了。跨越空间所需的金钱成本与时间成本已经越来越小。还有机会成本也是，因为我们可以在旅行的时候利用现代工具处理我们的日常业务。对大部分的社会行动与互动来说，空间也越来越不重要了。可以确认且毫无争议的是，正是因为地方和空间变得不重要了，所以空间的次要性质反而变得重要了。比如，就经济上来看，因为客服中心设在哪个地方都可以，所以它就会着重设立于在环境上比较有吸引力的地方。

空间上的邻近，对须保持亲密的社会关系来说，不再是必要的。这对于人们所要维持的社会关系来说，有很重要的后果，对于社会世界结构来说也是。社会关系的远近与情感上的亲密与否，跟空间距离已经毫无关联，这让我们身边的邻居可能是完全的陌生人，但远在世界另一端的某个人却可能是我们最亲密的伴侣。社会联合关系的当下时态（亦即稳定时期）的萎缩，和社会联系的大量激增，让

人们格外仰赖于沟通传播媒介，并带来了格尔根（Kenneth Gergen）所谓的“饱和的自我”①。齐美尔早在1903年，在他关于大都会生活的思考当中，就已经注意到，我们与太多人相遇、分离，所建立起来的沟通网络太过庞大，以至于我们对当中的所有人或至少大部分的人，不太可能真正建立起情感关系。我们很少能遇到真正会陪伴我们一生的人。这样的人生，也是现代主体形式所造成的结果（参阅Simmel，1995）。

对主体世界来说，社会世界的结构与文化的变化，比世代交替的步调还要快。在个体的生命历程当中，社会世界不再是稳定不变的。这对身份认同的模式与主体形式带来深远的影响。我在其他文章

① “新科技让人维持着一个不断膨胀的人际关系——不论是直接关系还是间接关系。从许多方面来看，我们已然达到了一种所谓的社会饱和状态。这种饱和状态的改变，不只是个人的事，而是会影响整个文化，缓慢累积，然后再一次爆发出来，让我们惊觉已经到这种地步了、已经回不到过去了。……通过文化饱和度的不断提高，我们以前所有对于自我的假设全部都动摇了；传统的关系模式变得好陌生。新的文化正在生成。”（Gergen，1996：24 f.，113 f.，95 ff.）

当中提过（Rosa，2011b），“古典”现代的身份认同的意义，是基于个体的“人生规划”的；对自我的理解，也以引导生命历程的“强评价”为基础。但是这一切，都越来越被新的弹性的、“情境式的自我认同”给替代了。弹性的情境式自我认同可以接受的所有的自我理解与自我认同的参数，都是暂时的。人生可以不需要规划，可以“随波逐流”。只要有新的、更具吸引力的机会，都可以随时转换跑道。就像格尔根所指出的，

> 深思熟虑地在海洋中驶向某地——乘风破浪驶向目的地——跟随波逐流、悠游不问漂向何处，是截然不同的。（Gergen，1996：XVIII）

最终，生产速度难以置信的提升，从本质上改变了人类与其物质环境之间的关系。我们事实上以非常快的速度改变了我们的生活世界（基本居住设施与厨房，汽车与计算机，衣服与饮食，我们的市容、学校与办公设备）的物质结构，以至于我们可

以说有一种“丢弃结构”。这非常不同于前现代世界的情况。在前现代的世界当中，东西只有在坏掉或无法运作时才会被替换。而且就算是替换，也是以相当规律的步调，借由再生产出形式上或多或少是一模一样的东西来替换。现代社会则相反，就像马克思注意到的，物理消费已经被道德消费替代了。我们几乎是在东西坏掉**之前**就换掉它们，因为创新的高速率，让这些东西在它们的物理寿命结束之前，就已经落伍、不合时宜了。以此而言，我们与客体世界之间的关系，已经深刻地因为现代性渐增的速率而转变了。

有趣的是，在加速过程当中，我们的生命经历和集体历史似乎也跟着改变了。最初人们之所以注意到开始出现了一个今天我们称作“古典现代”的时代，正是因为当时的社会变迁开始刚好加速到一个地步，让人们发现当下跟过去不一样，未来也可以想见会跟当下很不一样。这让历史仿佛有个方向，而（个人的和政治的）进程模式则在历史当中铺展开来，使得历史叙事以一种**进步**史的形式呈现。晚

期现代则不同，社会变迁的速率达到一个世代内就会发生转变的地步。如上所述，在这样的世界当中，社会变迁是随机的、片段的，甚至是狂乱变化的，而不是进步的、有方向的；社会行动者感觉到他们个体生活和政治生活没有方向、轻飘易变，亦即处在一个疾速的静止的状态。就个体而言，我们可以从一些访谈看到这种变化。这些访谈当中，人们把他们的生活描述为是由一堆互不相关的片段（比方家庭和生活，变化的地方和变化的信仰）所构成的序列，而不是成长、成熟、进步等这种连续一贯的叙事（参阅 Gergen，1996；Sennett，1998；Kraus，2002）。更有趣的是，在政治领域，我们关于“正常的”历史发展序列的观念，也是岌岌可危的。比方在 1990 年，大部分的人，科学家、政治家或一般老百姓，都会同意一件“事实”，亦即像是**海盗**或**斩首**这种事，就算在当今的世界里出现了，也是属于过去的东西，而**民主**和**福利国家**这种东西则是属于现在或是未来的，即便在某些地方，民主和福利国家根本（还）没有实现过。但同样的事情，20 年后的

今天再来看，情况就不一样了。海盗和斩首是不是真的“属于过去”，我们已经无法确定了；现在科学家、政客（以及一般老百姓）会说，古典的福利国家已经是过去式了，我们已经无法再负担福利体制了。同样的，至少对于欧洲之外的其他国家来说，民主制度在处理21世纪的问题时，其效率之低已经令人感到绝望。如果我们把东南亚或俄罗斯的（半）威权系统包含进来，那么可以说我们已经步入一个“后民主的”时代。但我的论点不是说秩序已经颠倒了，或是秩序与我们在20年前所期待的背道而驰，而是说，我们**不再确定**历史是否有个方向。所有的一切，从海盗到民主，都是这个世界可能会发生的事，而且这些事都是片段地出现，然后又消失。当然，这让人想起寇瑟列克谈到的存在于“集体单一的历史”之前的前现代世界（Koslleck，2000）。以此而言，就我的观点来看，我们的确可以说“历史终结了”。

简单来说，社会加速造就了新的时空体验，新的社会互动模式，以及新的主体形式，而结果则是

人类被**安置**于世界或被**抛入**世界的方式产生转变了，而且人类在世界当中**移动**与**确立自身方向**的方式也产生了转变。当然，这本身无所谓好坏。这只是一种发展现状，一种社会哲学至今完全忽略的发展现状。然而，这种规模的变化却显然可能会使得社会病状在这种社会纷扰当中产生，造成人类的痛苦与不满。作为一位批判理论家，我想转而讨论这种病状，因为我认为社会理论根本的任务与责任，就是去指出社会痛苦的来源。因此，在本书的第二章，我将根据今天批判理论的各种方案，来探讨加速的后果。在最后第三章，我会描绘一种转变过程，并提出一个命题，即基于以上的讨论（亦即关于社会世界、客体世界和主体世界），加速可能会引发严重的**异化**。

第二章
社会加速与当代批判理论的诸种版本

六、批判理论的要求

如果如我一开头所提到的，我的目标是描绘一个社会加速批判理论大纲，那么我首先必须交代批判理论的当代版本的任务是什么。

我认为，批判理论的当代版本必须忠实于这个传统的各个思想家［从霍克海默、阿多诺、马尔库塞、本雅明、弗洛姆（Erich Fromm），再到哈贝马斯、霍耐特］的初衷，但不用过分拘泥并限制于方法论方面的原则。一方面，这些法兰克福学派的学

者们之间并不是毫无争议的，另一方面他们的理论也可能不再适用于当代社会分析。事实上，方法论或是真理本身，都会受到历史条件的约束与限制，也就是说，并没有一种无历史性质的认识论真理，而且所有的理论分析都必然会与社会实践形式的转变密切相关。这种认为理论与历史有着密切关连的看法——这也是这个学派的思想传统当中最重要的信念[①]——会认为批判理论的新路径，不必盲目遵守或重复旧的方法论观点与旧的理论观点。

但是批判理论的宗旨是什么？这里，我想采纳霍耐特的建议，认为指出社会病状，不只是批判理论，也是一般意义下的社会哲学的一个最核心的目标。对于批判理论家来说，所谓社会病状不只意味着“社会（物质和/或符号）再生产”这项功能遭到扭曲或出现了失调，而是意味着社会再生产的过程可能产生了根本性的断裂或变迁。所以，批判理论的思想传统总是会蕴含着规范性的内涵。然而，用

① 关于批判理论传统，及其基础原则的更仔细的重构，参阅 Gertenbach/Rosa，2009。

以评断社会制度与社会结构的规范，（至少我认为）不能脱离历史脉络、超脱社会立场而推导出来。批判的规范基础应该奠定在社会行动者实际的经验之上。但是，痛苦的感觉不必然等同于有意识的反抗。因此，社会行动者总是有可能在遭遇并承受些什么而不自知。这就是批判理论之所以提出**虚假意识**理论与**意识形态**批判的原因。本书后文当我重拾批判理论传统的异化概念时，会再详细谈到这点。不过，对于这些要点的论证过程有一个毫无疑问之处，就是如果要判断人们是否承受痛苦与遭受异化，那么这个判断不能仅根据外在的、人类的天性或本质。在21世纪，必须要根据社会行动者自己的（负面的）感觉、信念、行动，才能对痛苦与异化的存在与否下判断。

如我在别处已提到的（Rosa，2009），对我来说，批判理论的当代版本当中最值得采取的途径，就是根据行动者自己所认为的美好生活的观念，来批判性地检视社会实践。尤其在我对泰勒（Charles Taylors）的作品作过详细的研究之后（参阅Rosa，

1998），我相信人类主体在行动与决策当中，无论有意还是无意，都会持续受到**美好生活**的想象所引导。我们之所以是一位社会行动者，是因为我们会知道我们应走向何处，是因为我们认为行动会创造美好且有意义的生活。所以，对批判理论来说，最值得采取的讨论切入点，不是人类天性或本质，而是社会所造成的痛苦，并由此批判性地分析美好的观念和实际的社会实践与社会制度之间的关系。因此，让主体想去追求美好，却又让主体必然无法真的实现美好的那种社会情境，必然就是社会批判首要针对的目标。所以，就我来看，我们想要实现的自由、自己决定怎么过生活的自主性，以及为了实现这种自主性，向政治阻碍、结构阻碍、社会阻碍进行抗争以求解放，一向都是批判理论传统的核心。不过这并不能用一个普世皆然的规范来当作判断基础。承诺要有自主性与自我决定，相信人类都应该有权利和机会去发现一个（真正）适合自己的能力、需求与希望的生活，认为正是因为如此政治社群应该要民主地组织起来以创造有利于美好生活的

条件——这些都是哈贝马斯所谓的“现代性的计划”的核心。因此，若有社会关系会损害自我决定的能力、侵蚀个体自主性与集体自主性的发挥的可能性，都应该被指出并加以批判，因为这些社会关系系统性地阻碍了人类去实现想象中的美好生活。

为了追求这样一种策略，本书所建议的讨论方向会将批判理论传统再区分成两个层次：第一，要满足如霍耐特所提出的“超越内在世界”的准则（Honneth，2007）。这个层次的要求在于，社会行动者自己知道比较好的生活形式与社会形式是什么，他们会揭露出批判理论想指出的那种病状的感觉，然后会从中形成某些可以在日常实践当中克服这些病状的知识。这种讨论方式是我比较赞同的，因为关于美好的概念，以及行动者的日常实践，这两者长远来看是无法完全区分开来的，除非生活在一个彻底的恐怖政体当中。一般来说，社会制度与社会结构都需要符合行动者关于美好的看法，才能具有正当性，因为在行动者眼中，正是这种关于美好的看法，让他们努力向上。也正是因为如此，“我

的”批判理论的版本也会继续把社会生活视为一个总体形式，并在此意义上把社会视为一个整体。新自由主义的立场，以及近年来许多后结构主义和解构主义，都同意撒切尔夫人的名言“没有像社会这类的东西”，顶多只有一堆不同个体（和家庭）和一堆个别的行动聚集在一起而已，所以都反对将社会理解为一个由总体性的结构法则所确立的整合的整体。与此相反，批判理论总坚持认为社会结构、社会制度与行动方式，都应该、也必须被理解为一种社会形式。批判理论的核心任务，就是对造成社会形式的规律性与发展动力，进行指认与批判分析。所以我认为，社会加速批判理论（Kritischen Theorie sozialer Beschleunigung/Critical Theory of Social Acceleration）的好处就在于，能够解释从早期现代，到“古典”的、福特主义的现代，再到“晚期现代”的这一连串现代生产体制与消费体制的转变。并且，更有甚者，还可以解释认同形式与政治文化的转变，因为这些或多或少都是正在进行的社会加速过程的必然后果。所以我在上文当中尝试将（广泛意义下

的）现代化的历史重新诠释为一种社会加速的历史，且社会加速让社会在发展过程当中一下子经历了好几个发展阶段。

然而，对于熟悉批判理论近来争论的读者来说，我的这种说法似乎有点大放厥词。因为当今最为人所知的批判理论的版本——哈贝马斯与霍耐特的理论——对于社会总体性的观念的探讨，和我是相当不一样的。对于哈贝马斯来说，任何社会的“综合体”都以**相互理解的情境**（Verständigungsverhältnisse），以及由沟通所形塑出来的生活世界为基础；而对于霍耐特来说，是**承认情境**（Anerkennungsverhältnisse）建立了社会的基础。因此，接下来我想先简短讨论一下这些理论跟我的加速理论之间的关系。因为加速并没有实存性，而是过程，所以我不会说加速建立了现代社会的基础或基本**综合体**，而是会说，加速界定了现代社会的**动力**、发展与改变逻辑，以及推动力。因此，我不会反对互动条件（包括相互理解情境以及承认情境）形成了社会的基础，我想说的是这两种批判理论都

不能不交代动态面向与社会加速的推动力量。

七、加速与“相互理解情境批判”

在哈贝马斯最具影响力的《沟通行动理论》当中（Habermas，1981），他认为社会病状的出现是因为沟通条件被系统性地扭曲了。所以对他来说，批判理论的任务与目标，是指认出这种扭曲的（结构性的）成因。虽然在他的理论当中，关于社会学的以及元语言学的论证相当复杂，而且在一些细节问题上充满争议，但是基本的观念却非常简单且具有说服力。统治的宣称、知识的宣称、价值的宣称和真理的宣称唯有出自不被支配权力所扭曲的论述，才能够被证成。也就是说，形成这些宣称的那种论述，要能自由地采取各种立场与论点，并且思辨过程要能建立在“不受强迫地被迫朝向更好的论点”这个基础之上。

现在，几乎不证自明的是，把不适当的论点加以过滤，以及对论点进行集体审议与权衡，都是需

要时间的。甚至在科学领域当中也是如此。人们有很好的理由可以说，研讨会和会议的举办速度如此快、数量如此密集，出版量如此庞大，使得在高教界“非升即走”年代里工作的学者，几乎找不到时间可以写或聊一些较为深入的事情，也几乎没有时间把论点发展得足够成熟清楚。而听众和读者则身陷一大堆不完整的或是常不断老调重弹的学术报告，且为此感到眼花缭乱。所以我相信，不论在人文科学还是在社会科学，目前的学术论述很难发展出更好的论点逻辑，很难检视哈贝马斯所谓的有效性宣称，也几乎没办法进行集体的思量，因为科研人员已经都在失控地、狂热地追求更多的出版、会议、研究经费了。这种情况下，所谓的成功已经不在于或几乎不在于有没有提出什么强而有力的论点，而是只去看论文发表量的多寡而已。

在政治领域当中，此类情况更加严重。哈贝马斯和他的拥护者们相当有说服力地呈现了审议民主的概念（Habermas，1996），并指出现代的政治强制力唯有经过非常多层的民主过程、通过大量的激辩

与过滤，才能被证明是正当的。还有，不只是所有的社会团体，而是原则上也包括所有的个体，都要有机会可以提出要求与论点，审议和代议的过程才会逐渐把不适当的论点过滤掉、把模糊的论点厘清，最终形成具有集体约束性的法条。但是，除了哈贝马斯的论点之外，还有一件事是无可否认的，就是民主需要花费时间。民主（审议）的意志形成过程与决策制订过程，需要先验明、组织所有相关的社会团体，并且所有的论点和议程需要按部就班地拟定，才能建立起集体意志，大家也才能够在最后找出最好的论点。在后保守主义的多元主义与全球复杂性不断增长的后现代条件下，这样的过程更是需要耗费时间。相关的人物和团体更多了，可以毫无疑问地当作前提的事情越来越少，需要顾虑到的看法与需求却越来越多样。此外，决策的背景条件和后果同样变得越来越复杂。但是，随着上述的加速过程，能用于决策的时间资源却相反的并没有增长，反而还减少了。由于科技创新的高速率，经济交易的速度和文化生活的步调必须要在更短的时间内做

出更多的决策，这使得决策步调必须加快（详细的论证，参阅 Rosa，2005b；Scheuerman，2004；Rosa/Scheuerman，2009）。这也意味着，形成民主审议决策的时间视野与时间模式，以及科技发展、经济发展、科学发展、文化发展，这两方面开始分道扬镳。这使得在晚期现代的政治当中，能决定未来的政策方针的，不再是（如果曾经有过的话）更好、更有力的论点，而是群情激愤，或多或少非理性，但多半相当草率的直觉，煽动性的隐喻和图像。毋庸置疑的是，图像比文字来得更快，更不用说也比论点来得更快。图像的效果立竿见影，而且让人来不及细想。更好的论点在面对快速更迭的浪潮时，会变得软弱无力。在这样的情况下，也难怪像施瓦辛格这样的电影明星，萨科齐、贝卢斯科尼这些政治家，可以获得政治的职位或权力。而且政治活动当中好像还可以看得到一种“美学转向”，也即要赢得选举，就得要有“超酷的”政治人物或造势运动，而不是通过深思熟虑的理念、连贯性的规划，或复杂的论证去吸引人。选民也越来越反复无常。获胜的

多数票可能是因为捏造或“杜撰”的事件而凝聚起来的，而不是因为政见。当然，从一些方面来说，民主的速度也是可以提升的。借着计算机、广播、电视的（实时）民意调查的力量，可以在分秒之间形成政治民意与多数选民。但是这么做跳过了任何形式的审议过程且缺乏反思，无法提出、深思、权衡和检视任何论点。相反的，这只会形成一些本能直觉，形成空泛的，甚至**完全抗拒任何更好的论点的力量**。总之，话语或论点［或是一些学者所谓的**意义**媒介本身（Myerson，2001：46；参阅 Rosa，2005a：249 f.）］，对于晚期现代的速度来说**太慢了**。因此，资本主义难以形成，甚至抗拒宣称正义的分配模式。要检视赞成或反对分配模式的论点，是非常困难的。这些分配模式以一种令人窒息的速度持续地被涌动着的社会—经济大潮打断与重建。由于有限的时间、精力、篇幅，我于此无法再深入讨论哈贝马斯的沟通行动理论。但是显然的，以相互理解情境为关怀基础，以及以此为出发点的批判理论，都不能不去考虑到沟通的时间模式的转变。

八、加速与“承认情境批判”

有趣的是，哈贝马斯关于正义的（和理性的）概念会因速度而受限（Habermas，1981），但是霍耐特以相互承认模式为基础的社会观，并不同样受到时间的限制（Honneth，1993）。沟通需要时间，但承认不用。然而不可否认的是，承认的批判理论长期来看也无可避免地需要考虑到社会加速的后果（与肇因）。我相信，除非霍耐特和他的追随者考虑到社会加速，否则他们会看不到社会承认情境在当代社会的改变，也看不到这种改变所带来的具有阻碍性的副作用。

首先，因为速度已经是主流的社会规范，并且在现代社会当中已经“自然化”了。时间规范和时间结构似乎是“既定的”，人们好像从来没有想到时间是可以由社会所建构、由政治所协商的。因此速度也会影响处于承认与蔑视之间的分配正当性。快的人获得胜利，慢的人就只能在后面追赶或失败。此外，霍耐特假设出自结构性成因的蔑视会造成恼怒与愤慨；但

与此正好相反的是，在速度游戏当中遭到蔑视的人，却很少感觉到他们其实遭受了**不公正**。在第二节第一小节当中已经讨论过“成就”的定义，那儿已经提到竞争蕴含着速度逻辑。而霍耐特自己就提到，至少在经济领域，竞争是合法的分配机制，落后的人怨不得别人。然而，如我在前文论证过的，竞争逻辑和成就逻辑根本上就是社会加速的核心驱动力。因此，现代社会当中的为承认而斗争的行为，也会变成一场速度游戏。因为我们通过竞争而获得社会评价，所以速度对于现代社会的承认而言就是必不可少的。我们的行动必须够快且够弹性，才能获得（与维持）社会承认，但同时，我们的为承认而斗争的行为又会成为加速的推动机制。

来想想看承认模式和蔑视恐惧在当代与前现代时期之间的关系。在阶层分明的社会当中，分配模式和承认模式是事先就固定下来的。某人所拥有的地位、权益、身份和承认，或多或少都是由他的出身所决定的。国王、公爵、僧侣、士兵，或是棋子，在几乎是以本体论结构的方式构筑起来的分配模式

当中，他们所拥有的（身份、权利、权益、责任）都是事先就被界定好的。所以他们的某些财产或权益可能会被系统性地剥夺了，但他们会认为这种剥夺的原因是因为“世界的本质”本来就是这样。所以（在宏观社会世界当中的）为承认而斗争，唯有作为**对抗**既定社会结构的斗争才得以可能，也因此不会是日常生活的一部分。

相反的，在现代世界当中的地位不是被预先决定好的。分配模式和承认模式会根据一个人为他/她自己挣来的地位而重新安排。身份、权益、承认、财富，都是靠自己的成就得来的。“在世界当中的地位”不再根据本体论层面预先指派，而是（至少原则上）在竞争斗争当中分配的。但如此一来，世界的“动态化”就会变成分配的前提。工作、家庭结构，还有宗教和政治的“地位”（亦即信仰和态度），都不再单纯地继承自父亲；每个新的世代都被认为担负着创新的使命。儿女可以自由选择自己的工作、创建他们自己的家庭、寻找自己的信仰立场和政治立场，等等。如此一来，承认是在“自己所作所为

之后”，根据竞争游戏的结果所获得的地位来分配的。对蔑视的恐惧，也就等于恐惧在竞争当中会失败，恐惧自己能力不足，无法获得工作职位、养不起老婆和小孩、买不起房子和车子。于是，为承认而斗争毋宁说是为了更好的地位而斗争，或是为了相对的地位荣誉和价值的再定义而斗争。

然而，当社会加速的过程让社会变迁的步调从世代之间加快到世代之内（这也是如上述所定义的，从“古典现代”转变到“晚期现代”）之后，为承认而斗争就会再次转变它的形式。在21世纪，在竞争当中争取与获得某个特定的、事先被界定的地位，已经是不够的了。工作情况、家庭情况，还有政治倾向和宗教倾向，在人的一生当中不再是稳定不变的了。仅仅说要**当一位**经理、主编、教授（这些职位通常被认为处于社会阶层当中比较高的位置），或是**当一位**清扫员、保安、门卫（社会阶层中比较低的位置），都是不够的。承认（以及与之相关的，像是财富、安全、权益等等）都是根据**表现**来分配的。一位经理如果在季度财报当中表现不好，一位编辑

如果丢掉了发行量，一位教授如果没办法稳定地在排名高的期刊上发表论文，他们都会渐渐走下坡路，而且迟早会丢了饭碗。就算是清扫人员或是门卫，也都仅是短期雇聘，新的合约必须视其**表现**而定。如此一来，为承认而斗争所要争取的，就从地位变成了表现。承认不再是一辈子的成就，而是越来越变成每日的竞争。昨日的胜利和成功，在今天已经不太算数或几乎不算数了。承认已不再能够被积累起来，它随时可能会因为事态的流变与社会景观的改变，而陷入完全贬值的危险。一个人拥有的地位对保持与获得社会评价的机会来说很重要。但一个人始终无法确切拥有这个地位，无法确信这个地位在明天还有同等的重要性。

于是，在这个过度动态的为承认而斗争的情境当中，一般观念会认为个体不再可能拥有一个“终身地位”了。在政治文化与选举变迁的调查数据当中我们已经可以知道，政治越来越反复无常。人们不再会说自己**单纯是保守派、左派，还是绿党**，他们倾向于根据政党与政客的**表现**来改变他们的政治

偏好。在宗教领域当中也能看到类似的情况。常常可以看到，人们会愿意根据宗教制度的“表现”，来决定自己要信什么教。除非信徒在应对无止境地变动着的社会景观、物质景观与精神景观时，特别转而成为“原教旨主义者”，以顽固坚守的立场面对世界，才有可能固定维持某个信仰。如果，像埃伦博格（Alain Ehrenberg）和霍耐特这些学者所观察到的那样（Ehrenberg，2008；Honneth，2003），晚期现代的自我逐渐在耗尽自身（这种自我的耗尽，在医学的抑郁症和过劳病例日益增加的现象当中，可以找到切实的证据），那么在我看来，这在很大程度上是（如果不是仅仅）由为承认而斗争所引起的。从隐喻上来说，为承认而斗争即是日复一日地从头开始，而且再也无法拥有一个稳定的根基或高台。

因此，在晚期资本主义的情境与世代之内的社会变迁步调当中，日常生活里的为承认而斗争的情况会变得非常严峻。除了承认斗争的逻辑从“地位”竞争转变为“表现”竞争之外，它还持续用永恒的不确定性、高度变迁速率，以及日渐增加的徒劳感，

威胁着主体。落后的结果，就是遭受蔑视，于是，在人们一生当中似乎没有什么比“落于人后”更恐怖的了。从一生下来开始，父母就开始偏执地害怕孩子“输在起跑线上”。

简单来说，为承认而斗争在竞争社会当中就是社会持续加速的驱动力，它显著地随着社会变迁速度的增加，而改变了自己的形式。如果没有考虑到时间面向，那么就无法完整掌握与了解这种斗争。因此，承认情境的批判理论与时间情境的批判理论彼此互补而密切相关。

九、加速与新的集权主义形式

在这一节，我想指出，事实上社会加速已经变成一种现代社会的集权主义式的力量，因此就像所有其他的集权主义一样，这种力量必须用批判的态度来看待。当然，我这里所说的“集权主义式的”不是意指政治上的独裁或是某种政治团体。而是说，在晚期现代社会当中，集权主义式的力量基于一种

抽象的原则之上，这种原则适用于所有人。我之所以将这种力量称作集权主义式的，是因为：（a）它对主体的意志与行动施加了压力；（b）它无可挣脱，所有主体都会受其影响；（c）它无处不在，亦即它的影响不局限在社会生活当中某个或某些领域，而是社会生活的所有面向；（d）人们很难或几乎不可能去批评或反抗它。

当然，我们之所以会说它是“集权主义式的”体制，是因为它让主体因为胸中充满恐惧与压力，而在半夜惊醒过来，而且是因为预见了死亡而吓得魂飞魄散、冷汗直流。然而我们可以确定，让人在半夜如此惊醒过来的，却多是在所谓的自由、先进的西方社会，而不是比方说在萨达姆统治下的伊拉克。即便是残酷的政治独裁，也几乎从未完全满足（b）、（c）和（d）。对于政治独裁，人们总是有可能抵御、反抗，或至少可以躲避，甚至也可以逃离秘密特工的监视与控制。至少政治独裁无法控制日常生活的方方面面。

但是社会加速就不一样了。如我前文试图指出

的，日常生活当中所有舞台很难不受到由速度所控制的转变的影响。社会加速的进展改变了我们社会的时空体制，可以说无所不在、囊括了一切。它让我们不断害怕会在竞争中输掉，害怕无法维持步调，害怕我们所有的（不断增长的）要求无法得到满足，害怕一喘口气就会被排挤出比赛之外；然后它通过让我们如此害怕而对我们施加压力。或是，反过来也一样，一旦失业或生病，人们就会开始恐惧无法赶上已经在竞争行列当中的人们了，因为失业和生病的人已经落在后面了。如果已经做好准备或是在竞争一开始就已经有优势的人也同样要尽可能快速领先，以及要用尽全力来维持排名，那么对于那些起步时就已经吃亏，又不积极追上的人来说，状况就更糟了。这群吃亏又没优势的人甚至变成一种被称作“朝不保夕族”（precariat）的新社会群体，被认为没救了而被社会排除在外。

不过我的批判理论的核心要点是，这些控制很难被承认或视作是由社会所建构的。这并不真的是正式的规范或规则，而且这也不会出现在政治辩论

当中，所以原则上也很难抵制，或是反抗与违背。人们依然觉得时间一视同仁，是自然给定的。如果觉得没时间了，也仅是抱怨自己的时间管理不好。时间基本上都处于政治讨论的范围之外。

因此，我在本书第三章将会初步建立一个社会加速批判理论，提出一套意识形态批判，探讨现代社会的自我理解的伦理面向与时间面向（第十二节）。不过在第十一节，我会先来进行社会加速的**功能论**批判。我将会指出，晚期现代社会令人窒息的互动速度，会压倒一切规范，危害、削弱现代社会当中的自我再生产的能力。在第十三节我会指出，在伦理方面与政治方面的“现代性的计划”与自启蒙时代以来承诺要让人们追求自我实现的诺言，以及社会加速的（现代化）过程之间，有一种辩证的关系。因此，世界的变动程度对追求“现代性的计划”来说是必不可少的，但同时晚期现代的速度却又会危害“现代性的计划”。在全书最后，我会提出一个新版的批判理论，尝试重建异化概念，以及与异化相对立的“有共鸣的”世界的概念。

第三章
社会加速批判理论大纲

十、时间情境批判的三种形态

以社会的时间情境分析作为社会批判基础的构想基础在于，时间是社会生活当中无所不在的要素。事实上，所有的社会制度、社会结构和社会互动，都具有过程的特质，是通过时间加以整合起来的。时间并非只是一个特殊的社会领域，而是所有社会领域的核心构成要素。所以，以时间作为分析社会的切入点，是一个分析的“诀窍”，它可以为分析与批判不同的社会行动领域提供一个稳定且一

贯的焦点。不过，就像在前文中可以看到的，社会加速概念并不只局限于时间范畴，因为基础性的加速过程除了推动社会在时间层次上的演化之外，也会在社会关系与社会的物质关系当中带来改变［如果我们用卢曼的著名区分的话，可以将社会区分为时间面向、社会面向、事物或物质面向（Luhmann，1984：127）］。在我看来，社会加速是现代化的核心过程，所以现代社会批判必须首先而且要格外关注社会加速。

一般来说，社会批判有两种或三种基本形式。首先，有很多对社会制度和社会实践的**功能批判**。比如，晚期的马克思和他的诸多后继者，认为资本主义具有内在的矛盾，必然会造成难以克服的社会危机，早晚会导致社会再生产关系的崩溃。简单来说，功能批判的核心是预言社会系统（或社会实践）最终会**失败、无法运作**。这跟第二种批判形式，亦即社会的**规范批判**截然不同。当然，功能批判和规范批判是可以结合起来的，但就分析而言，这两者显然必须区分开来。规范批判认为社会结构或社会

分配，根据规范和价值来看，是**不好或不公正**的。当然，规范和价值必须要先定义并论证何谓好和公正。实际上，规范批判有两种版本。一种可以称作是“道德的”，另一种是“伦理的”。**道德批判**基本上建立在公正概念之上，因此其论点通常认为既有的社会制度让财货、权利、身份和/或权益出现了不公正（比如不公平）的分配。此处的焦点一般是**社会关系**，亦即团体或个体彼此之间的相对地位。

相反的，伦理批判的基础概念是美好的或成功的生活（或是反过来说，分析美好的或成功的生活的实现条件如何被阻碍了，比如分析社会异化的状态）。这个时候，重点就不在于公不公正，而是关于幸福的可能性。人们一般采取的批判形式是明确指出导致人们无法实现美好生活的结构或实践模式是什么，而且这种结构或实践模式可能会让所有社会成员遭遇到某些异化。当然，对于伦理批判来说，定义出普遍能被接受的，或是对于被批判的社会来说是可以论证的规范、价值，或是定义何谓美好的生活，本身就是一件难事。道德批判的当代版

本（比如大多数的自由主义路径，但也包括商谈伦理学传统）常会尝试构想出一个“普世的”公正观念，作为他们的出发点；而伦理批判［比如像泰勒或麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）等社群主义者所提出的］倾向于采用美好生活的概念当作他们的规范基础，认为美好生活的概念已经被吸收进现代论述和实践当中，因此特别属于特殊的时代和社会。这是因为现代社会哲学已经不再相信某些概念，比如不相信可以确认出人类不变的“本质”或“天性”。但无论如何，规范批判必须清楚地论证他们的规范基础。

以下我会尝试展现社会加速批判理论如何能够整合这三种社会批判的形式，并进一步扩展批判理论较早版本的传统。其中，由马克思所提出的对资本主义社会固有、无法克服的（经典）悖论的功能批判，以及对于根本的分配不公正的道德批判，和对异化生活与虚假意识的伦理批判，三者会结合在一起；这种结合最初在早期马克思的工作当中就已经可以看得到。

首先，我要来探讨由过程的去同步化所导致的功能病状分析。其次，我会进一步讲述不可见的时间规范的规范（和意识形态）批判。最后，我会从时间方面来重构异化概念。

十一、功能批判：去同步化的病状

尽管我们经常听到有学者声称，在现代社会当中，“所有的过程”或多或少都倾向于社会加速，或倾向于提升速度（例如 Gleick，1999），但这显然不符合实际情况。就如同我们在第三节看到的，很多事物若不是完全没有提升速度（比如自然或基因的变化过程），不然就是称不上增加速度，甚至是**减速**，而且这些有时候很明显是动态化的后果。此外，即便是关于速度提升的现象，即便仔细来看是非常急速，但是这些现象的加速能力的大小也有**不同的程度**。而这必然会造成诸多制度、过程和实践之间的界限的摩擦与张力。只要有两个过程相互交织起来，也就是说只要他们同步化了，那么当其中

一个提升了速度时，另一个就会感到有压力了。除非另一个的速度也提升起来，不然就只会干扰对方或扯对方后腿。以火车时刻表为例，一个人乘火车从汉堡到哥本哈根花 3 个小时，然后换搭另一班火车花 30 分钟再到丹麦的一个小镇。现在，如果从汉堡到哥本哈根的班车提高速度，提早 20 分钟抵达哥本哈根，那么该乘客若不是多了 20 分钟可以等待换乘车，但会感觉到浪费这 20 分钟的时间，不然就是换乘车必须配合提早到的班车，但行程就会非常匆忙。类似的，如果有人非常匆忙想在书报摊赶紧买份报纸，但老板却因为想享受缓慢的生活步调而刚好擅离书报摊，这时这位顾客就会体验到一种去同步化的互动：一个人害怕延迟与不必要的减速，但另一个人却害怕急急忙忙与不必要的时间压力，诸如此类。

如果用更系统一点的说法来说的话，就是去同步化产生自“社会世界”与“外在于社会的世界”之间，但也存在于社会领域**当中**不同的速度模式之间。关于前者，瑞贺斯（Fritz Reheis）很久以前曾提

过，社会速度的提升让我们周遭的自然的时间框架超载了（Reheis，1996）。我们消耗石油和自然耕地等资源，消耗的步调远远快于这些资源再生产的速率。我们倾倒有毒废弃物，倾倒丢弃的速度也远远高于大自然能够分解毒物的速度。基本上，全球变暖本身就是由社会造成的物理加速过程的后果。我们不断消耗由石油与天然气所生产出来的能量，而且消耗量不断提升，由此制造了大量的二氧化碳，形成了温室效应，加热了大气分子，进而加速了大气分子的运动，而全球变暖就是大气分子急速运动的原因与结果。另一方面，人类身心也因为社会过快的步调而超载了。像埃伦博格（Ehrenberg，2008）和拜尔（Baier，2000）都提到，抑郁症和过劳情况越来越常见、越来越引人注意，而这就是由现代社会当中时间超载或压力层次不断提升所造成的后果。的确，有抑郁症的人，时常也会在他们的时间感知上体验到剧烈的变化。动态的或躁进的时间，会让他们落入时间泥沼当中动弹不得。任何过去、现在、未来之间的有意义的连接，都致命地断裂开来了。

不过，对于人类适应能力极限的假设，人们必须非常谨慎地看待。事实上，早在火车刚发明的时代，医生和医学家都相信并提出证据认为，当人们处于时速 25—30 公里的火车当中时，人类的身体和头脑必然会遭到严重的损伤。最明显的证据就是当乘客在这种速度下从火车内向窗外看时，会感到很不舒服。的确，很多人今天在以时速 25—30 公里的速度行驶的车子当中，会感到很不舒服——不过，不舒服是因为心里觉得太慢、太浪费时间了。我们已经学到了“全景观看”的技巧，也就是在高速行驶当中我们不会盯着离我们最近的路旁，而是朝远处看，而这也因此让我们可以享受高速旅行的乐趣（Schivelbusch，2000）。同样的，近来的研究发现，今天的年轻人已经发展出老一辈人的脑袋所不具有的多任务能力。

从社会学的角度来看，如果我们把视角放在社会的层面上，这会更有趣。这里，无可否认的是，不同的社会领域会加速至不同的程度。经济转变、科学发现、科技发明的速度，在过去几十年来都快

速提升了。但是政府决策的速度并没有提升，文化再生产的步调，亦即象征知识的世代交替速度，也许也是有限的。现代西方社会的中心观念还是认为，政治决定了社会步调和文化发展步调。如果我们基本上想要一个**民主**社会，就意味着政治管制了科学、科技、经济的运作的框架和概略的方向。但是，这必须假定一个特殊的“在时间当中的政治”。其意思是，这必须假定政治决策和社会演化是同步的，或至少可以是同步的。然而如我在其他地方已论证过的，民主是一个需要耗费时间的过程（Rosa，2005b）。民主就是需要时间来组织公众、达到共识、评估商谈决策。而且也需要花时间来执行决策，特别是在非集权主义社会当中，更必须依法执行。

但是，在晚期现代情境当中，这些过程都还需要**更多时间**，因为晚期现代的社会更加多元，也更缺乏传统习惯。如果社会团体变得更异质且更动态，而且如果背景条件又以很高的步调来转变，那么形成民意的过程会需要更久的时间。如果背景条件较不稳固，计划和计算就必须耗费更多时间。如果社

会变迁、文化变迁、经济变迁的加速过程是一样的，那么民主的民意形塑和决策就会被**减慢下来**，而且最终会导致政治和社会经济生活演化之间的去同步化。因此，今天人们不再认为政治会决定社会变迁与演化。相反的，“进步的”政策（如果这种说法在今天还有意义的话）的特征，就是希望在时间上“驾驭”政治意志、科技与经济的进程和发展，然后在某种程度上通过政治手段（比如通过贸易交易税等手段）来控制速度，以及稳定或抵抗社会变迁的趋势。相较起来，自由“保守主义”今天会想降低政治控制，以提高社会经济过程和科技过程的速度。从**进步**政策与**保守**政策之间完全相反的内容来看，我们可以清楚发现社会的政治领域和科技经济领域之间深刻的去同步化。因此，政治操控在早期现代和古典现代是推动社会变迁的工具，但在晚期现代却成为了社会加速的障碍。这样的后果是，2000 年前后十年间，新自由主义政治开始以加速社会（特别是资本流动方面）为目标，希望能降低，甚至完全根除政治的操控。去管制化、私有化，以及法治

化，都是根除政治的操控的指标。

但是，有害的去同步化不只出现在经济和其他社会生活领域之间，而是在经济领域自身当中也会出现。1989 年左右的数字革命之后，金融市场的极快加速，使得投资流动与资本流动，与“真正的”经济的迟缓步调（亦即实际的生产与消费的步调）之间，产生了断裂。众所皆知，在 2008 年，就因此而爆发了自 1930 年以来最严重的金融经济危机。经济或金融可以无止境地加速，但是生产和消费不能。一个人可以借由买卖股票在几秒上下赚得利润，但是真正的生产不可能同样如此。或是人们可以在几秒上下购买产品与服务，但是无法也在几秒上下消费使用它们。所以，购买和消费之间产生越来越大的时间鸿沟（只要想想看买一本书和看完一本书，或是买一架天文望远镜跟使用那架望远镜之间的时间鸿沟就知道了）。如我以下将要论证的，就我来看，这种文化去同步化的形式提供了一个非常丰富的出发点，能将虚假意识的概念再次引入到当代批判理论当中。

不过，在晚期现代的时间结构当中，有另外一种功能失调性的去同步化形式，比如布鲁门贝尔格（Blumenberg，1986）和吕柏（Lübbe，1998）提到的文化再生产。其意思是说，文化规范和知识的传承，反映了社会的稳定性与持续性，而且也是一个无可避免必须耗费时间的过程。如果生活世界因为动态化，使得世代之间不再具有或只有一点稳定性，那么世代之间实质上就会等同于活在“不同的世界”，让社会的象征的再生产遭遇到断裂的危险。然后，最后需要指出的是，能够创新地应对变迁情境的社会创造能力，可以想见会需要相当大数量的“自由的”或富余的时间资源，以便游玩、发呆、闲下来，以及白白地浪费时间或看似胡乱地使用时间。于是，很明显的，不断在追求创新与变动的现代社会，其实根本上会损害创新能力与创造性的适应能力。以此而言，在表面上过度动态化的晚期现代社会背后，出现了一个最僵固的硬化、冻结形式。

到这里，读者们应该可以发现，社会加速的功能批判，通过对晚期现代社会当中社会生活所有层

面的（去）同步化的问题与过程进行彻底分析，可以发现很多潜在的速度病状的征兆。

十二、规范批判：意识形态再探；揭露潜藏的社会时间规范

如果我们回顾“古典的”社会学，比如回到韦伯、齐美尔或涂尔干的理论，我们会发现这些“社会学之父”就像后来的埃里亚斯（Norbert Elias）或福柯（Michel Foucault）一样，都深受现代社会那令人感到困惑，甚至是充满矛盾的特质的吸引。他们想处理的矛盾是，一方面，现代社会的特征是相互依赖的程度很高，而且依赖幅度以难以置信的程度不断增长。社会互动紧密交织成非常复杂的网络，互动链与互赖链交织延伸得越来越长。因此，生产与分配，乃至于教育和娱乐、政治和法律，当中的过程包含了无数的个体和行动，并且产生自社会和地方各自的决策。这样的过程显然会需要大量的社会调节与社会合作，以及彼此的同步

性，而且这种调节、合作与同步化的需求远远超越了所有其他已知的社会组织形式的需求。所以，人们可以假设，社会生活被社会规范和伦理规范非常严格地管制与控制，这些社会规范和伦理规范相当细致地操纵了个体的行为，以让互赖链能够非常紧密地联结在一起，并且让互动过程可以不间断地持续运作。然而另一方面，令人惊讶的是，如果从伦理规则来看，现代社会当中的人似乎是相当自由与自我的。现代社会最基本的伦理观念，就是任何生活方式都是被允许的。换句话说，互赖链在增长的同时，也出现了个体化、自由主义化和多元化。但这也同时表明道德社会规范显著地弱化了。所以，现代社会中的个体在道德方面和伦理方面，会感受到前所未有的自由。没有人会规定要做什么、要信仰什么、要怎么过活、怎么思考、怎么去爱，也不会有人规定要住哪里、要跟谁住。从现代自由主义的意识形态，以及从个体自我感知的观点来看，几乎没有社会规范、宗教规范或文化规范的约束；在社会生活所有领域当中的无数选项之间，对美好生

活的看法非常非常多元，也有相当广泛的选择自由。因此，现代社会和个体会觉得自己无疑“极度自由”。但我们怎么能前所未有地完全自由，却又前所未有地极度合作、协调、同步化呢？这怎么可能呢？

这个在现代社会中看似矛盾的情况，其实并不难回答。

因为，有一种社会意识隐藏在主流的自由主义的自我自由感背后，它以压倒性的力量将一切推往反方向。个体一方面觉得几乎完全自由，但同时却也感觉到被不断增加的、可以洋洋洒洒列出一长串清单的社会要求所支配着。现代社会当中的行动者会觉得屈从于不同的、无法控制的负担和社会要求，这与人们所能观察到的、为求紧密合作的社会规范的需求是相一致的，而且这是其他社会所没有的。我敢说，没有其他地方像西方现代社会这样，每天的行动都不断被各种“必须这样做”的修辞所构筑起来。我们经常为他人或者自己的行动找理由，说这样做是因为外在的要求：“我现在真的得去工作

了。我真的需要去填写税单了。我必须为我的健康做些什么。我得去学个外语。我现在必须更新我的硬件或软件。我必须去追踪一下这则新闻……”这串清单无穷无尽，然而到最后，“我们现在必须做些什么来放松、冷静，好好休息一下”，不然会得心血管疾病、抑郁症或是过劳。**“每天的生活就是如汪洋一般的各种要求”**，格尔根说道（Gergen，1996：134），并且罗宾森和古德贝也通过他们的研究数据确认了一个大家都感觉到的事：**“我们必须越跑越快，才能够待在原地。”**（Robinson and Godbey，1999：33，另外可参阅 p. 305）

在这样的背景下，我到目前为止的论点可以再更确实地指出，这些发现是“加速竞赛”的竞争导向下的逻辑后果，因为加速竞赛将我们困在滚动得越来越快的仓鼠滚轮中。但这也解释了现代社会在面对极长的互赖链时，如何满足合作、规制、同步性的需求：现代社会满足这些需求的方式，乃是通过严格地实施时间规范，通过行事日程和截止期限的规则，通过临时通知和立即性的力量，通过迫切

的满足与反应。这些规范——就像我们所知道的其他社会或是文化的大部分规范——对于产生“有罪的主体”有压倒性的影响力：在一天结束之时，我们觉得自己有罪，因为我们没有满足（社会的）期待。我们终究从未能够完全做完我们的要事清单。而且事实上，每天的要事还会堆积得越来越多。因此，许多商务的经理、精英和越来越多的“心灵导师”，在面对客户的咨询时，其中一个核心的挑战就是告诉客户要接受事实，要事清单是根本无法做完的，不要再去想要处理完所有的电子邮件，并且说这样是常态、健康的。现在，这也让探讨罪责情结的心理学家，想起了严格的宗教教育。从数个世纪以来到现在，教会常被指责（而且许多情况下这些指责其实是有道理的）将罪责感与羞耻感强加给信徒［“我有罪，我有极大的罪”（*mea culpa. mea maxima culpa*）］。然而，宗教也提供了希望与救赎。首先，宗教教导我们人天生是有罪的，所以如果我们软弱，事实上并不是我们个人的错。其次，耶稣基督为了我们的罪而死。虽然我们有罪，但也是有

希望的。最后，就像韦伯提醒我们的，在告解和救赎的制度当中，天主教的教会至少会提供许多缓解罪责感的方式。但现代社会不是如此：现代社会制造了罪责主体，但毫无慈悲与原谅。我们必须为我们的不足付出代价，而越来越多因为失业而被排除在加速竞争之外的人们更是提醒了我们，这代价有多么高。

这些时间规范已是社会中最具支配性的规范。只要想想看教育的方式就知道了，几乎所有的教育方式都要你去习惯时间规范：要学着推迟欲望，遵循进度规划与步调，节制，甚至忽略身体的需求与冲动，直到“正确的时刻”到来，然后一鼓作气勇往直前。然而尽管如此，时间规范还是跟我们从过去和其他文化那里所知道的道德规范和宗教规范非常不一样：虽然时间规范无疑是由社会建构的，但是它没有披上伦理的外衣，也没有佯装为一种政治规范，而是表现成一种赤裸裸的事实、一种无可辩驳的自然法则。时间规范单纯地“就是在那儿”，由个体自己决定要不要去遵循它。因此，对于截止期

限的力量和速度的强制命令，完全没有道德争论或政治争论。相关规范的运作是一种潜藏幕后、无声无息的时间力量，这让现代社会宛若没有约束、极少限制。就像霍尔（Edward T. Hall）在很久以前便提到的，时间的“沉默之声”显然很有效地满足了现代社会巨大的管制需求。因为它无声无息、毫不引人注意地造就了一种意识形态，让人觉得时间是个人的事情，是自然而然的事情（Hall, 1973）。正是因为如此，时间规范在我们今天这个时代具有一种几近极权主义的性质。它满足了我们在第九节所定义的四种极权主义的判定标准，亦即：（a）它对主体的意志与行动施加了压力；（b）人们无处可逃，所有主体必然会受其影响；（c）它无所不在，影响力不局限在社会生活单个或几个领域；（d）人们很难或几乎不可能批判它或对抗它。因此，要批判潜藏的时间的社会规范，就应该从一个出发点开始，亦即指出时间规范破坏了现代社会最核心的对反思性与自主性的承诺。

十三、伦理批判 1：违背了承诺的现代性

现代化也许可以被视作是“潜藏在行动者背后”的变迁过程。也就是说，现代化并不是行动者有意、有计划地实现的，也与行动者的动机和所信奉的价值无关。尽管如此，现代化还是与具有文化内涵、政治内涵、价值内涵的所谓“现代性的计划”有内在的关联。在哈贝马斯的著作中，在泰勒的巨著《自我的根源》（Taylor，1994），或是阿那森（Johan Arnason）的作品里（Arnoason，2001），我们都可以发现现代性的核心观念，就是指出个体应该享有自主性。我们身为主体，不应让我们无法控制的政治权威和宗教权威，预先决定了我们该如何过我们的生活；不论是国王还是教会，还是在家庭里，政治领域里，职业生涯里，艺术、文化、宗教里，都不该如此。这一切都应该交回到个人手里。

显然的，这个观念包含并支撑着个体化和多元化的观念。在近来关于所谓的社群主义的争论当中，

这个观念便认为就算是“自主的”主体，只有通过（泰勒所谓的）“语言交流的网络”、构成性的人际关系和社群，才能找到主体觉得有意义的生活方式。不过，就像哈贝马斯所提醒的，这跟政治的民主参与观念和自治观念密切相关。因为我们行动和生活所需的“宏观”的社会经济条件，无法单凭个体就能掌控。如果这个宏观条件是许多共同作用造成的偶然结果和一种无法控制的力量，那么它就必须通过集体的政治意志来加以掌控。卢梭便说，唯有当社会生活条件是基于民主自治之上而构成的，自主性的观念才能实现。以此而言，现代性的计划必然就是一种**政治**的计划。

这个计划也是一种控制自然力量的计划。如果人类生活应该要有高度自主性，那么大自然的限制束缚，就必须借助现代科学、科技、教育，以及强力的经济，来处理与克服。所以，现代性也总是悄悄希望克服贫穷、匮乏、疾病、残障、无知等等所有不利的自然情境，让自主的生活不再受到约束限制。就连我们在晚期现代所追求的身体特质的自主

性，亦即自主决定性别与基因，其实也是来自现代性关于自主性的观念与承诺。

而现在，重要的是要看到，这个计划只有在一个社会已经处于社会加速进程中的背景下才是可能的、合理的。个体若要实现自主性，必须得超越稳固不变的社会秩序，不让社会阶级或社会身份（以及政治威权和宗教威权）终身固定下来，也不要让社会阶级或社会身份就这样一代接着一代地再生产下去。现代性的计划之所以能获得正当理由和吸引力，是因为社会出现了“动力能量”，亦即社会变迁的速度增加了。同样的，以事务增长率为导向的、强盛且生产力丰富的资本主义经济，和随之而来的科学与技术的进步，都让人们相信社会将会出现再分配方面的政治改革，以及个人自主性将会得到提高。

简单来说，社会加速与自主性至少原则上是相辅相成的。当然，就前文所述的情况来看，现代性从未实现。许多人，也许是大多数的人，由于工作条件不是自己能决定的，因此生活也不是自己能决

定的。在我看来，这不只对于工薪劳动者来说是如此，对于雇主和管理者来说也是一样的。他们无法控制游戏规则，只能学习如何赢得这场竞争。此外，就像泰勒所说的（Taylor，1988），人们以为必须接受工作生活由他人决定的现状，才能获得家庭生活的自主性，并认为这是一种“伟大的妥协”，但事实上家庭生活却从未真的因此而获得自主性。尽管如此，伦理私人化、经济资本主义，以及民主政治等“现代系统”，直到20世纪70年代，都还是会让人们“怀有梦想”。因为精力充沛的经济令人期待地成长，科技进步，高度就业率，工时缩短，福利国家扩张，所以大家都相信有一种马尔库塞所说的“安逸的存在”。人们可以诠释说，历史的发展方向，是让（每日的）经济斗争、为生活奋斗，以及社会竞争，不再是支配个人生活与集体生活的主要力量。的确，资本主义要成为一个在文化上可以被接受的经济系统，就必须使人们坚定地相信这种经济系统最终会变得相当富强，人类最终可以自由地去追求自己的人生计划、梦想、价值、目标，而不会受到仿佛架

在脖子上的匮乏、衰退、失败的威胁。从亚当·斯密到弗里德曼（Milton Friedman），许多人都在不断地宣传与拥护这种信念。加速和竞争因此可以被视作是为了最终达到自主性的手段。

我认为，通过前面几个章节铺陈的论证已经可以清楚地看出，在晚期现代的“加速社会”当中，这些信念已经再也不可信了。人们已经体验到加速的力量不再是一种解放的力量，而是成为一种奴役人们的压力。当然，对于社会行动者来说，加速总是一体两面的，既是承诺，也是需求。在工业化时代，对于大多数人来说，加速更多是需求而不是承诺。在20世纪，加速具有解放的潜能。但是在今天“全球化的”21世纪，这种承诺已经失去了它的潜力，加速的压力强大到席卷一切的地步，个人自主性和集体（民主）自主性的观念都变得不合时宜了。

我已指出，自主性可以被视作一种现代性承诺要赋予人们的东西，要将美好生活的目标、价值、典范，以及实践，都尽可能免于外在的压迫和限制。

正是这样一种承诺，构成我们的生活，而且这种承诺来自我们文化的、哲学的、社会的、生态的和宗教的信念与渴望，而不是大自然的、社会的和经济的“一视同仁”的影响。在社会加速的意义上，现代化与现代性的计划有内在关联，因为与日俱增的社会动力、社会动能的出现，都是为了确实地将人们从压迫中解放出来。不论对于个体还是集体，这都为我们提供了实现自主性的必要资源。然而现在结果是，社会加速比现代性的计划还要强大。它一样在前进，但是它的逻辑现在却违背了自主性的承诺。在晚期现代阶段，至少在西方社会当中，加速不再保证能追求个人的梦想、目标和人生规划，也不再保证社会能根据正义、进步、永续等等的观念进行政治改革；相反的，完全不是这么一回事。个人的梦想、目标、欲望和人生规划，都必须用于喂养加速机器。

对主体来说，这变成了一种挑战，这种挑战引领与形成了主体的生活，使主体必须“留在竞赛跑道上”，保持竞争性，不能掉出仓鼠滚轮外。宗教实

践、生活伴侣和家庭、兴趣、养生规则，越来越按照竞争逻辑来选择。社会变迁的速度和背景条件的不稳定性，已确实危及了“人生规划”的发展与施行。对抗现实、坚持个人渴望的自主性，变得不合时宜。对此，格尔根已经提醒了我们。在题为《失控》的章节当中，格尔根描写了“旧现代”的自主性的观念转向晚期现代的成功的“乘风破浪”的观念的形式改变：

> 我也在反抗不断追求改良、进展、发展、积累的现代主义的规训。慢慢的，我学会心平气和地放弃想控制我周遭一切事物的欲望。**深思熟虑地在海洋中驶向某地——乘风破浪驶向目的地——跟随波逐流、悠游不问漂向何处，是截然不同的。**（Gergen，1996：XVIII，着重处为笔者所加）

当然，这不是说晚期现代要让大家都变得消极被动。要留在竞赛跑道上，就得在一个充满希望的

机会出现时，有能力“跨越波浪”，当然，这需要强大的判断力与灵活性。但是，创造性、主体性、激情，已经不再是为了旧的“现代”当中的自主性，而是为了增强我们的竞争力。从政治方面来看，在资本主义经济当中显然无法克服贫穷和匮乏。在21世纪当中，人们已经不再期待能够通过政治改革来一劳永逸地**改善**社会条件，也不再期待能通过政治改革来达到以民主的方式所制定出来的文化目标和社会目标。相反的，确保、改善社会的竞争能力，亦即保住社会的加速能力，几乎可以说是政治结构的唯一目标。政治系统之所以要进行改革，是因为政治系统“必须适应”社会结构的改变。之所以需要政治变迁，是因为**如果我们不降低税收，不允许基因工程**，那么我们首先会落后，然后会被远远甩在后面，深陷贫穷和匮乏之中。曾经人们相信政治自主性可以让人们摆脱以经济发展为主导的社会，但是在目前的条件下，这种信念愈发变得虚幻了。我曾提到，会有这样的后果，原因很简单，因为竞争逻辑和加速逻辑从不间断、毫无限制。这些逻辑

鼓动起庞大的个体能量和社会能量，但最后自己却又把这些能量吸蚀殆尽。从逻辑上来看，这个发展已经没有另外的终点了，所有加速机器的个体能量和竞争能量，最终都会被献祭给宛如仓鼠滚轮的社会经济竞争。当然，这已等同于完全丧失自主性，彻底背离了现代性的承诺。

我们如何证实，或至少令人信服地说明在现代性的计划（亦即承诺将自主性赋予人们）和晚期现代的社会加速阶段之间，有一道越来越大的鸿沟呢？在我看来，在加速的社会情境当中，一方面仍许诺行动者有自主性，但另一方面遵守和实践这个承诺的可能性却越来越渺茫，而这必然会造成异化状态。我建议，在这里异化可以先初步被定义为一种状态，其中主体一方面可以不受到其他行动者或外在要素的逼迫，亦即行动者完全可以实现另外一种行动可能性，以此来追求主体自己的目标或实现自己想实践的事，但另一方面主体却不“真的”想这么做或赞同这种做法。以这种定义来看，如果我们加班到三更半夜，即便没有其他人规定要这样做，

但我们其实是“想要”早点回家的（而且我们已经跟家人承诺过要早点回家），那么这时我们就体会到异化了。或是当我们在执行其实并不“真的”赞同的教育改革、经济改革或是管理方针时，或是当我们因为更大的利润和竞争力所以必须解雇某人时，也会有异化的感觉。我们可能会对目标和做法感到怀疑，而且原则上我们也可以采取别种做法，但“我们还是得这么做”。同样的，在政治方面，当我们参加一场其实并不**真的觉得是正义的**（而且我们不“真的”想要的）战争时，或是当我们支持有悖于生态理性且旨在强化汽车工业的政策时……总而言之，每当我们既是自愿，却又违反我们“真正的”意志在行动时，都可能会觉得被异化了。当这种状态持续下去时，我们（不论是个体还是集体）早晚都会“忘记了”我们“真正的”目标和意图是什么，然后会产生一种奇怪的感觉，觉得我们被他人管制了，但其实并没有外在的压迫者在管制我们。在结语之前的一节，我想概略描述关于社会异化的批判理论与现象学。

十四、伦理批判 2：异化再探；为什么社会加速造成异化？

众所周知，对青年马克思来说，资本主义的生产模式造成了五种异化，亦即与**自身行动**（劳动）的异化，与自己生产出来的**产品**（物）的异化，与**自然**的异化，与**他人**（社会世界）的异化，以及最后与**自己**的异化。马克思认为，最后资本主义情境下的现代性将会使得社会当中所有主体与“世界”的关系都受到严重的限制；他们会与主观世界、客观世界，以及社会世界相异化开来。现在，众所周知，“异化”概念的“真正的意义”没有一个一致同意、毫无争议的定义，所以保守的马克思主义者都摒弃了这个概念（参阅 Schacht 1971；Jaeggi 2005 的讨论）。同样的，是否资本主义实际上或必然会造成所有这些（或是一些）异化形式，社会理论家们也没有一个共识。而这一节我想提出一些部分跟马克思的说法一样，但部分又不一样的论点。我将会试

着指出社会加速已经又跨过了一些临界值，使得与人类相异化开来的不只是他们的行动、他们在劳动与生活时所使用的物、自然、社会世界和他们自身而已，而是还与他们的时间和空间相异化开来了。一旦把时间面向也加入分析的话，那么我其实也就开启了一个问题：时间变迁的逻辑是否（纯粹）是经济范畴的？我在本书第一章已提到，我相信社会加速在现代社会当中的驱动力已经超过了经济资本主义所涵盖的范畴，但这并不是在我的论证当中最根本的观点。加速是如何造成异化的？让我们来逐一检视。

（一）空间异化

我已指出，我之所以提到异化，是因为想运用它核心概念当中关于自我与世界的关系（Selbst-Welt-Verhältnis）的意涵。异化指出了自我与世界之间的关系的一种深层的、结构性的扭曲，亦即一种主体处于、“坐落”于世界当中的方式遭到了扭曲。因为人类必然是一种身体性的存在，所以人类会觉得世界

是一种空间性的扩展，自己也坐落在世界空间当中。然而，就像维希留（Virilio，2002，1997）和其他学者所注意到的，在数字化的“全球化”时代当中，社会亲近性与物理邻近性之间越来越脱节了。那些与我们有着亲密的社会关系的人，不必然在物理距离方面也离我们很近，反之亦然。同样的，社会相关性也与空间邻近性脱节开来。因此，对于许多，甚至是大多的社会过程来说，空间的位置或环境已经不再重要或不再是决定性的了。就像吉登斯所说（Giddens，1994），时间和空间已经“脱嵌”了。

这一切并不必然会造成“空间异化”，但会让空间异化得以可能。饭店经营报告很有趣地指出，有越来越多的客人迷迷糊糊打电话到大厅柜台，询问他现在在哪个城市，或是哪个国家。要对某个领土空间感到“熟悉”，或对一个空间环境感到“宾至如归”，我们需要与这个空间建立熟悉的亲密关系。所谓的“家乡”的概念，就是意指我们对一个空间世界有一种很亲密的感觉，即便这个空间当中某些部分我们并不需要或用不到。然而，这些亲密和熟悉

的形式，是需要花费时间才能建立起来的。如果人们一次又一次地迁居，是无法对一个地理空间产生亲密与熟悉的感觉的。人们新迁居一地后，当然慢慢会知道，超市、生活用品店、学校、办公室、健身房在哪里，但这些场所就是马克·乌捷（Marc Augé）的“非地点”概念意义下的“沉默的”空间（Augé, 1994）。这些空间没有故事，没有回忆，没有交织着自己的认同感。这对于最细微的生活空间来说亦是如此，比如厨房设备。如果自始至终都是用同一款冰箱，或是一个冰箱用了几十年，就会对这个冰箱的外形、味道、声音都非常熟悉，甚至连缺点和问题都是。但如果一年换两次冰箱，那么就不会再对各个冰箱各自的特质感兴趣了，而是只会想知道要怎么让这鬼玩意儿好好运作。于是，社会加速造就了大量的流动性和从物理空间的脱节，但这也推动了我们物理环境或物质环境的异化。

（二）物界异化

承接上述，我们的主题就转到物的范畴了。物

界（Dingwelt）至少包含了两种物体类型：我们生产出来的物，以及我们所消费的物。人类在最低限度上都会跟一些物体会有亲密的关系，这些物体也是构成人类的要素之一（Habermas，1999）。也即我们在劳动与生活时所用到的物，某种程度上构成了我们的身份认同。然而我想指出，我们与物界的关系会随着更替速度而改变。如果我们把自己的袜子、车子、手提收音机保留个几十年，或至少一年……再不然换个假设，如果我们把袜子、车子、手提收音机，甚至是计算机和手机，一直用到坏掉或实在耗损到无法再用为止，我们会觉得自己的一部分（几乎可以说）已经变成这些物品了；或是相反，觉得这些物品已经变成我们自己的一部分了。我们修了十次的汽车、缝补了十次的袜子，都已经跟我们融为一体了，被我们内化到我们自己当中了。我们吸收了这些物，在所有的感官面向上感觉着这些物。它们也标志着我们的个人特质。它们变成我们日常体验、身份认同、生命史的一部分。以此而言，自我是会扩展进物界的，而且物也会变成自我的栖

居之处。用泰勒的话来说（Taylor，2009），自我是“多孔的”。丢掉了这些物，也就等于改变了自己的特质。

在加速社会当中，物都不再被修理了。因为我们可以很容易地增加生产的速度，但维持和修理这些物的速度却提升得很慢，甚至完全没有加速，这使得修理一样东西往往比直接买新的更昂贵。再说，许多产品，尤其是科技性的物品，越来越复杂，使得我们也没有实际的能力自己去修理它。最后，社会变迁的速度不断增加，物品的“道德消费”已经远远胜过物品的物理消费。我们越来越会在车子、计算机、衣服、手机在物理方面根本还没有坏掉时就丢掉、替换它们。而一双穿了两三次的袜子，一辆仅仅换过一次轮胎的车子，一部我们可能连时间都没有设定好的手机，显然不会成为我们自己的一部分。这些物与自己是“相异”的。这不必然在本质上会造成异化。但如果这成为我们与物界产生关系的主要方式，甚至是唯一方式时，就会造成一种异化形式了。

而我认为，这显然已经**就是**我们与物界产生关系的主要方式。从我们工作的经验中就可以清楚地看出。事实上，我曾为我的第一台计算机取了名字，当时我觉得我会用它用很久，还把它当作自己的朋友。当为一个东西取名字的时候，就明确表示了想要熟悉这样东西，想要**霸占**它。当我最后因为道德消费而丢掉它的时候，我觉得好难过。现在，我甚至不知道我现在使用的计算机是什么型号，我不在办公室时也想不起来它的味道、模样，或是它发出的声音是怎么样的。我也不在乎会用它多久。我的手机或移动设备也是如此。此外，新的情况出现了：我的手机、移动设备（iPad 之类的）、我的计算机（或是笔记本、上网本之类的）变得越来越**智能**，但我与它们的鸿沟却显然越来越大。对于我的旧的移动设备，我还知道要怎么设定时钟，但新的这个，我不知道；我根本没有时间去搞懂要怎么设置。在录音带时代，我知道要怎么录一首电台播放的歌，但现在新科技让我不知道该怎么弄。旧的手机，我知道怎么改变来电铃声，但新的我不知道怎

么改。

于是，事情变得更复杂了，我面对这些物时却变得更笨；事实上，我已经失去我的文化知识和实践知识了，因为既有的经验在越来越快的创新之下会变得越来越没有价值。这让我们与物之间产生了异化，因为我们没有办法正确操作这些物，并且因此感觉非常糟糕，觉得不会用这些东西是自己的错。这些东西很好、很聪明，我们面对这些东西时则反而像笨蛋一样。不只是硬件，软件也是如此。我已经习惯了旧的 DOS 系统的 Word 程序，我熟知所有选项、所有技巧，我需要什么就可以做什么。我也对微软 XP 系统非常熟悉，我可以用它很好地处理每日事务。但是我面对新的微软 Vista 系统时，我简直完全是个文盲。我再也不知道怎么截取屏幕，怎么插入图片、图表，等等。简单来说，我和新的软件彼此之间真是相异化的。同样的情况也发生在我的新手表，新 iPod（好吧，诚实说，其实我用的不是 iPod，但我不知道我现在用的新的移动设备是什么东西），我的新微波炉。

当然，晚期现代的主体会试着另外使用一些限量的、昂贵的、可以用很久的东西，像是高级花瓶、钢琴、大型望远镜等东西，来抚平、补偿自己恼人的与物异化的感觉。但在大多数情况下，与物之间的关系当中所殷殷期盼的“多孔性”并不会得到满足，而是相反的，面对物时，罪恶感与糟糕感指数会不断增长。这些东西实在好贵，但我们没有时间精力好好使用它们。于是，我们生活、移动和工作时所处的和所使用的周遭物品，依然持续与我们相异化。

（三）行动异化

这也难怪，我们也开始感觉到与我们自己的行动相异化了。如果与感到异化相反的是感觉像在某个特定的地方、跟某些人“宛若在家”般做某些事，那么晚期现代的主体可能不再觉得做某些事时像在家一般了。这里，异化的产生来自两个原因，第一是关于我们刚才讨论过的与科技产品和科技工具之间的异化。在现代生活当中，我们一直必须使用各

种设备和工具，以此去解决任务。但我们从来没有真正去学着，也从来没有真正学会如何理解它们。因此，甚至当我用我新的笔记本在写这本书时，计算机也发生了一些怪事。光标突然变了个样子，跳来跳去，让我感到莫名其妙。这让我觉得，即便是我在做一些少数觉得“非常的自我”的事，比如在写书的时候，竟也感觉到异化了。早些时候，我搭飞机从维也纳到苏黎世，对于整个飞行旅途的流程和行程，我一点确信、有把握的感觉都没有。在填税单或其他表格时，也有同样的感觉。

一般来说，这里异化的出现是因为我们没有时间去好好了解我们所用的东西、所做的事。每一份物品使用说明书、所需签署的合约（尤其在网络上的）、每份药单，上面都会说“请先详细阅读以下信息”，但是当然我们根本**从来不会**先（一字一句完整）读完说明书、合约的商务声明或是医药信息。所以，信息过载也是让我们在晚期现代感到异化（不论我们是不是在用这个词汇描绘我们的感觉）的原因之一。

这种情况不只出现在小的科技物和决策方面，而是对于大的生命决策来说也是如此。想想看我们在高中毕业后苦恼着该选什么专业的科系时就知道了。每本咨询手册的建议都是一样的：

- 首先，先想清楚你自己真正想从事的、你需要的是什么。
- 接着，仔细研究一下，哪些大学提供你想读的专业，并广泛了解学习条件、要求，以及与此相关的未来就业机会。

嗯，真是好建议。但是首先，高中毕业生最常遇到的问题就是他们根本**不知道**他们的人生想要什么、想从事什么。其次，就算他们决定了想读的学科领域，但哪所大学会提供他们所需要的？最后，他们一生当中不可能有足够的时间去读遍及比较各个专业。结果，他们无法避免后悔或内疚：即使他们本可以或本应该了解更多信息，但还是只能一知半解地投身进某个专业学科。生命当中其他很基本的抉择大多也都是如此。你真的完全知道哪些宗教在哪些问题上采取哪些立场，并且知道哪个宗教真

的适合你的需求和信念吗？[①] 你真的确定你选的人生伴侣是一个对的人吗？或是来想想看一些比较平常的事。你真的确定你选择的保险公司、银行、（为你父母请的）养老看护完全没问题吗？如果不是，那么在与这些事物打交道时，又怎么会有“宛若在家”的感觉呢？

读者于此可能会觉得，这些日常当中不顺遂的事不能都认作行动异化。我也同意，这并不是现代日常世界当中行动与实践的异化的主要来源。我在开头已经将异化定义成一种我们所做的事（即便是我们自愿做的事）并不是我们真的想做的事的状态。想想日常在办公室或在家的情况。我们因为一些（出发点是好的）意图，启动了一台计算机想做一些我们觉得很有用、很重要且明确想做的事。比如，我今天打开计算机，因为我想写一本关于新异化诞生的书。（不过事实上，我不确定我是不是**真的**现在想写书。也许我其实还比较想听我刚买的 U2 的最新

① 当然，我知道教徒不会去这样考虑信教问题。不是你选神，而是神选你。以此而言，宗教关系其实是“前现代的”。

专辑，但是现在这书的手稿已经比原订完成计划晚了快两年了！）不过，我开始写之前快速浏览了一下我常造访的网页。看一下 CNN，看看德国足球甲级联赛的比赛结果，看一下前卫摇滚的头条新闻。但很难说我是不是真的想以这种方式看这些网页。无论如何我有一种很奇怪的不满意的感觉，而且每跳到另一个网页时这种不满意的感觉就更浓厚了。因为我实际上都没有把这些网页文章好好从头到尾阅读完。当然有人会说这是我自己个人的问题，是我自己心志不坚，跟社会结构的异化没有关系。但我会反驳说，这种异化的、糟糕的感觉，是成千上万的网络用户都会有的心态，不能简化成个人的心志不坚的问题。而且接下来事情还更糟。我打开了我的电子邮箱。从这时候开始，接下来的 90 分钟或更久，我就真的在做一些我不是真的那么想做的事了。这里我不需要详述，因为读者想必已经知道我说的是什么了。我想写我的书，但是我却得处理许多可能很重要的文件和邮件，也同时“感染了”我以前没有的担忧感和犹豫症。最后，我只剩 30 分钟能拿

来写书。

然而，这种“无法专心”做“真正想做的事”，或是干脆直接打消了做“真正想做的事”的念头的情况，不只牵涉与科技相关的活动。在大部分的工作领域当中，许多人（包括老板）都会抱怨他们实际花在“核心业务”上的时间不断减少了。老师花在学生身上的时间、医生和看护花在病患身上的时间、科学家花在研究上的时间等等，都越来越不够用。终归来说，他们会抱怨说没办法真的“去做”那些“真的想做的事”，就像我在本书第一章当中提到的，这是因为生活当中各个领域的“要事清单”年年增长。“必须这样做”的修辞非常清楚地彰显了异化的感觉。我们总是会为我们的所作所为用一套愧疚的说词来当借口。比如“我现在真的必须得（看一下新闻，更新一下计算机，填一下税单，买一件新衣服，等等）！”这种说法，就是一个清楚的指标，显示了我们如何多么习惯地把这些活动认作是由他人指派的。于是，这也对应到了统计研究当中所表明的一件事，也即各个不同的发达国

家当中的各个不同的社会团体当中的人们，都会同意一件事（而且这件事在学界的时间研究当中也很常见），就是人们几乎找不到时间去做他们真的想做的事（这些统计研究结果可以参阅 Rosa，2005a：213—235）。不过有趣的是，大家又都普遍觉得这项研究当中的人们每天却能找得到三个小时以上的时间看电视（或上网）！当然，有人现在可能会说，这是因为人们实际上“真的”想做的是看电视，而不是去做他们号称想做的事（例如拉小提琴、散步、拜访朋友、听一场瓦格纳歌剧）。然而，情况并非如此。对于各种活动的感觉与满意度的研究，有人指出，当人们在从事他们号称“真的”想做的事情时，的确会有更好的感觉与更高的满意度。但看电视的愉悦度与满意度，却反而非常低（参阅 Kubeyand Csikzentmihlyi，1990）。这个奇怪的研究发现，也许可以被诠释成是因为事实上人们在晚期现代当中经常感觉到所做的并不是“真的”想做的[①]；而真的所

① 可以参阅罗萨（Rosa，2005a：222 ff.）所尝试的对此观点的完整诠释。

做的却完全不是实际上想做的，虽然之所以做这些事并不是被逼的。这几乎就是上述所定义的异化的一个典型例子：人们自愿去做他们不“真的”想做的事。

会有这种奇怪的、相当新奇的与我们自身行动相异化的形式，在我看来，也是由竞争与加速所造成的后果。在一个由速度的号令所整合起来的世界当中，找一个短期内就能获得满足的欲望（比如看电视），会比设定一个必须要花很长的时间才能满足的欲望（比如花三年的时间来练习学会怎么拉小提琴）还要明智。不只如此，就像前文所提到的，我们还会被引导去购买商品的“潜在的使用可能性”和选用权，而不是购买商品本身。这使得“真正的”消费越来越被“购物”所替代了。陀思妥耶夫斯基的名著《卡拉马佐夫兄弟》我们都还没有花时间或找时间来读，但还是会把他另外一部名著《白痴》一并买齐。我们还没有花时间去真正学习如何操作使用天文望远镜（而且这太花时间了，五个夜晚当中，可能本来计划花四个夜晚来学习怎么使用天文

望远镜，但云层一直太多、阻挡了视线，第五个夜晚，天气又太冷了，第六个夜晚，觉得身体好像不舒服，第七个夜晚，终于真的要来玩一下天文望远镜了，但此时很快就会发现，在望远镜那小小的视野当中，在广袤的夜空里，光是要找到月亮都是很难的技巧），但却又会再买可以成套架在望远镜的接目镜端口的照相机。于是，我们对物品的潜在使用可能性、选用权、可接近使用的能力不断在提升，但我们实际上去“实现”的能力却不断倒退。我们的书、CD、DVD、天文望远镜、钢琴等等买得比以前越来越多，但我们却没有办法消化这些东西。因为“消化”太花时间了，而且我们感受到越来越大的压力，逼迫我们要分秒必争，所以我们只能用更多的购物来取代实质上的消费。这对经济来说很好，但对美好生活来说可就糟了。而且显而易见的，这是“虚假意识”的充满希望的复兴的开端。

最后，后现代当中的主体倾向于“遗忘”自己“真正”想做的是什么、想成为什么样的人。我们所有人都被“要事清单”的工作所支配着，都在

从事可以立即获得满足的消费活动（比如购物或看电视），以至于我们失去了对某些事物的本真的、珍惜的感觉。就像知名的剧作家霍瓦特（Ödön von Horvath）所说的：**“我实际上是另一个样子，只是我很难得成为那个样子。”**而这又再标示出了另外两种异化形式：**自我异化**和很特殊的**时间异化**。先来讨论时间异化。

（四）时间异化

众所周知，我们可以客观地测量钟表时间，但时间体验、“内在的时间流逝”却是难以捉摸的主观现象。人们可能会觉得半小时非常短，但也可能感觉非常久，这完全由我们所身处的情况和参与的活动而定。不过，关于内在时间体验，经验研究实际上告诉了我们某些相当一致（也很令人吃惊）的结果。研究结果指出，有一种所谓的“主观时间矛盾”（这种矛盾不只通过研究结果才被揭示出来。实际上，我们可以根据自身的经验和记忆轻易证实这件事）。主观时间矛盾意指**体验到的时间**和**记得起来**

的时间之间是成反比的。如果人们做一件自己很喜欢做的事，并且体验到非常多样且令人兴奋的印象，那么时间通常会流逝得非常快。但当我们在一天结束时回想这一天，反而会觉得这一天过得特别**久**。比如，假想一趟从柏林到蔚蓝海岸的旅行。可能一早就起床，先搭乘飞机飞往慕尼黑，在慕尼黑来一趟短暂的城市观光，再花一点时间到阿尔卑斯山逛逛，然后傍晚到了地中海岸边看着海景喝着咖啡。等到晚上要睡觉的时候，会觉得这一天过得好充实，好像已经过了两三天似的。因此，在体验中快速流逝的（短暂的）时间，在记忆中会转变成延伸开来的（久的）时间。但反之亦然。试想，假如在某个车站或办公处，很无聊地等候了一整天，然后可能又因为塞车所以再多花了很多枯等时间。当然，在干等时，会觉得简直度日如年：也许墙上时钟显示只过了十分钟，你却会觉得好像已经坐了好几个小时似的。时间过得好慢。然而在最后上床之前，却会觉得好像才离早上起床没多久似的。这一天，神奇地好像“从未出现”一样，就这样过完了。体验

到的时间过得缓慢、长久，在记忆里却会变得非常短暂易逝（参阅 Flaherty，2002）。

到目前为止这没什么问题，这既不是什么新的现象或研究结果，也并不是什么糟糕讨厌的事。但接下来的事就精彩了。在我们晚期现代的数字媒介世界，出现了一种新的时间体验形式，跟“经典的”那种“体验短 / 记忆久”或是“体验久 / 记忆短”的时间体验和时间记忆模式完全背道而驰，变成了“体验短 / 记忆也短”的时间模式。假想一下，现在刚下班回到家，然后拿起电视遥控器要来看一下电视。接着很可能花了几个小时在转台，或是看了一出精彩刺激的悬疑推理剧。当剧情演到杀手就站在路口时，会觉得心跳加速、刺激紧张。观看结束时，你会觉得刚才观赏的时间一下就过完了，就像上述提到的旅行例子一样。但是，当关掉电视机后，情况跟刚刚提到的旅行例子就不一样了，因为看完电视后，时间在记忆当中并没有变长，而是莫名其妙、几乎毫无痕迹地“咻”地就不见了。一天结束、上床睡觉时，通常看电视的时段不会在所记得的时间

当中占有一席之地，就像“体验久 / 记忆短”的模式。可是，如果一整天都在看电视，那么到晚上的时候可能会觉得好像才刚起床一样。这时候就出现了“体验短 / 记忆也短”的模式了。时间在体验当中一下就流逝了，可是在记忆当中也缩水了。

如果这种情况只出现在看电视的时候，那么其实也没什么特别值得一提之处。我们已经知道，电视会对观众产生一些特别的效果。但我想说的是，“体验短 / 记忆也短”模式在晚期现代的生活世界变得相当普遍。这种经验，比如在上网、玩（某些）计算机游戏时，也都同样会出现。让我们来想一下，这种时间的体验倒置的原因会是什么。我相信，看电视和旅行之间的差异有两个层面。第一，我们是全心全意投入到旅行当中，对任何方面来说旅行都是一种全身心的体验。相反的，看电视是“去感官化”的。我们很难把头转开，紧紧盯着范围很小的屏幕，没有使用其他像是皮肤和鼻子等感官知觉。第二，我们沉浸于其中的电视节目（或计算机游戏）是去背景化的。它们跟我们是什么或我们是谁一点

关系都没有，跟我们感觉如何、余生怎样，也没有关系。它们跟我们的内在状态或体验没有有意义的“共鸣”。因此，在这些活动当中，我们的行动或体验都只是“孤立的片段”。这些片段没有在我们脑袋里留下任何“记忆痕迹”。它们对我们过去的体验没有增加任何东西，我们倾向于（而且我们也的确可以）马上就忘了它们。事实上，这种抹除（或是不留下）记忆痕迹的趋势，在加速社会当中是很有用的，因为在加速社会当中，大部分的经验很快就会过时而无用了，人们总是要准备去面对无法预想到的新事物。但是（深层）记忆痕迹的在场或缺席，似乎决定了所记得的时间是久还是短。

如果第二种去背景化的论点是正确的，那么我们就有很好的理由去推断一种晚期现代时间体验的体验短 / 记忆也短模式的普遍趋势。人们越来越常参与一些非常断裂孤立的活动或脉络。我们可能会去健身中心，然后去主题公园，再去餐厅和电影院、动物园，参加研讨会、商务会议，去一趟超市，等等。所有这些活动都造成了孤立的行动和体验片段，

无法整合地或有意义地将彼此联结在一起。最后，人们几乎记不起来曾经到过哪里。

事实上，本雅明在一个世纪以前就已经界定过这种趋势了。他区分了**体验**（Erlebnisse）（体验是片段的）和**经验**（Erfahrungen）（经验会深深烙印在我们心中，跟我们的认同和生命历程联系在一起，而且对我们自己非常重要，会触动我们或是改变我们）。本雅明认为，我们可能到了一个体验很丰富，但经验很贫乏的时代。仔细回想一下，这两种概念其实不难区分。本雅明就举过例子，我们常常会需要纪念品，这种外在的记忆足迹有助于我们想起体验时刻，但我们不用纪念品也可以回忆起真正的经验。所以本雅明认为，这也难怪纪念品对当代旅游来说变得如此重要。我自己也得坦承，我也常常需要翻日记去看看我是不是到过某些城市（或开过某些会议）。单凭我自己的“内在记忆”，是没办法回想起这些事的。

但本雅明没有料想到的是，就算是纪念品，若没有某些刻骨铭心的记忆痕迹，也起不了作用。人

们当然会想留下一些纪念品或照片，来回想初恋、第一趟自助旅行。但渐渐的，对这些收集起来的纪念品或照片可能也会感到厌倦。这些东西不再跟我们诉说些什么了，它们“冷却”了。它们不再有搅动我们内心的力量，因为它们就仅仅是外在的体验痕迹，而现在对我们来说已经完全没有意义了。所以才会像本雅明所预言的，我们的体验时刻越来越丰富，但是生命经验却越来越贫乏。结果就是，时间似乎“落得双重下场”：飞快流逝，却又在记忆里不着痕迹。事实上，这可能是对晚期现代时间流逝如此飞快的核心解释。就像上述的行动和商品没有“吸收时间”一样，我们也没有让我们所体验到的时间变成“我们自己的”时间。我们体验到的时间，以及花费在体验上的时间，都**相异**于我们。而且，对于我们自己的行动和经验缺乏完全的吸收、占有，会导致严重的**自我异化**。

（五）自我异化与社会异化

因此，在某种意义上，社会加速单纯而直接地

导致了我们的世界关系的崩溃与腐坏。我们无法将行动时刻和体验时刻（还有与我们交织在一起的商品）整合成一个完整的生活，所以我们与空间、时间、行动、体验、物品、产品之间的鸿沟越来越大。在这样的情况下，我们与社会世界之间的关系产生了问题，也就不令人惊讶了。格尔根很有说服力地指出，晚期现代社会中的人们会在很短的时间内（在乘车的时候，电话里，通过电子邮箱，在工作场合，等等）有很多的社会接触，使得人们完全“过度饱和”：

> 在面对面的社群当中，身边周遭的人的样貌是相对不变的。出生和死亡会带来改变，但是从一个城镇到另一个城镇（更不用说城市或国家）的移动却是很困难的。今天社会关系的维持则完全相反。算一下，从家里、晨间电视新闻、车上广播、火车上同行乘客、地方新闻，一位通勤者会在一天的开头两个小时遇到许许多多不同的人（不论这些人是直接所见的，或

是从影像上看到的），这可能是生活在社群里的先人要花一个月才会遇到的人的数量。（Gergen，1996：114 f.）

通过本世纪的科技，我们所参与的关系的数量和种类，关系接触的潜在频率，关系的表现强度，以及关系在时间上的持续性，全部都稳定地增加。当这种状况变得极端时，我们就全部都处于社会过度饱和的状态。（Ibid：114，cf. 95 ff.）

这会使得我们在结构上不太可能真的与彼此“有关系”，但还是可以在时间很短的情况下，有可能跟别人交换信息、进行事务合作。然而这种情况下，我们不会有兴致知道别人的人生故事或是人格问题。我们下班后去喝一杯吧！好，但是我们不会想要聊自己的人生故事，也不会想建立泰勒所谓的有实质共鸣的关系（Taylor，2009）。因为建立有共鸣的关系太花时间了，而且一旦分开又会太痛苦了。在快速变迁、快速相遇的世界当中，这是个问题。

然后，就我上述的论证来看，几乎不证自明的是，**自我异化**也许就会成为晚期现代加速社会当中不断逼近我们的危险。如果我们与时空、行动、体验、互动伙伴的关系都异化了，我们很难避免深度的自我异化。这是因为，就如泰勒和许多其他所谓的自由社群主义的辩论（以及再之前的辩论）当中很有说服力地提到的，自我的感觉与认同正是从行动、经验与关系，亦即自我们所处（以及让自己所处）的时空、社会世界和物界当中所形成的（参阅 Rosa，1998，2005a：352 ff.）。所有我们所经历的行动时刻和体验时刻，所有我们的抉择，我们所认识的人，我们需要的物，都是我们对自己人生的可能描述、确立我们身份认同的素材。然而，若这些事物都无法好好地被吸收进我们的生命当中，我们也就无法确切形成我们自己的人生故事（这也难怪我们也越来越不想听别人的人生故事）。我们是谁、我们怎么感觉的，都有赖于我们在经历变动时所身处的背景，而我们却不再有能力将这些背景整合进我们自己的经验与行动。这也造成了埃伦博格所说

的“自我的耗尽”，甚至是过劳或抑郁（Ehrenberg，2008；参阅 Rosa，2005a：388 f.）。如果我们的身份认同的形成与**我们的立身处事、我们所关心的事**有关（Frankfurt，2001：98 ff.，201 ff.），而我们却不知道什么对我们来说是重要的，如果我们失去了稳定的、有方向的重要事物的先后顺序，那么我们的自我关系就会遭遇危险、受到干扰。与世界产生异化以及与自我产生异化不是两件不相干的事，而是同一件事的两个方面。当自我与世界之间的共鸣“安静下来”的时候，这种异化就出现了。

结 语 BESCHLEUNIGUNG UND ENTFREMDUNG

Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit

显然的，本书所呈现的关于晚期现代生活的阐述，还不够全面和客观。本书不断强调速度带来的危险和陷阱，忽略了速度提供的优点和机会。此外，我不断提到的异化概念，定义上还相当模糊不清，也并没有形成一套完整的哲学方面的意涵。然而，本书并不是要提出一个非常完整的新版本的批判理论，而是试图在两方面铺平道路和提供基础。第一，我希望指出，我们需要对晚期现代社会的时间结构提出一个广泛的分析和批判。第二，我想说明异化概念为什么值得重新引进当代的批判理论。我相信[而且我也相当同意拉埃尔·耶基（Rahel Jaeggi）在

她重要著作当中的建议（Jaeggi，2005）], 要重新引入异化概念，并不需要再回过头去处理**人类本性**或**人类本质**概念。从我的分析来看，我们并不是与我们的真实内在本质产生异化，而是与我们吸收世界的能力产生异化。

比如，如果晚期现代社会的消费主体越来越倾向于用不断购物的方式来弥补无法真正获取、习得物品的遗憾，并且将购买与消费混淆在一起，那么这些现象对于尚未成为主流、尚不完美的异化批判与“错误需求”批判来说，就会是一个很有意思的出发点。这并不是说社会理论家可以很玄地知道“我们的”真正需求是什么；而是说消费主体自己会表露出不满的形式和补偿遗憾的形式，而这可以通过细心的内省方式来加以分析。更何况，这种对于“奠基在加速之上的异化”的批判出发点，并不是错误地认为有一种理想的主体性可以免于内在张力、冲突、分裂。从普莱斯纳（Helmuth Plessner）、阿多诺，到当代的后结构主义者，都对“真正的本真性”多有批判，并且很有说服力地指出，任何想消除政

治异化和文化异化的企图，无疑都会导致哲学、文化和政治的极权主义形式，也会导致个人独裁形式。

诚然，人类主体无可避免地是去中心化、分裂、充满张力的，而且无法否认欲望与价值观念之间有无法调和的冲突。然而，晚期现代的由速度、竞争、截止期限所造就的强制规范，创造出两个难题，这两个难题揭示出一种新的异化形式，而且批判理论必须要讨论这种异化形式。第一，这些强制规范导致了一些行为模式和经验模式并不是来自价值或欲望，而是来自与主体的持续异化。第二，与像基督教会这样的社会文化体制类型完全相反，晚期现代情境没有一种潜在的“调解”观念或制度。所有的错误和缺失都直接落到个体身上。如果我们不开心，或无法留在竞赛当中，这完全是因为我们自己的错。这带来的一项后果是，晚期现代加速社会当中的人越来越无法整合和协调生活当中各种不同的时间视野。我们日常行动的模式、结构、视野、期待，即便我们可以掌控它们，它们也越来越脱离我们为我们整体生活所发展出来的期待与视野，脱离我们关于生活规划的时间认知。还

有，如我试图指出的，我们也越来越无法将我们的个人时间结构与我们所处的历史时间（姑且先不管宇宙时间）有意义地联结在一起。

因此，我认为，社会时间结构批判，社会加速驱动力批判，以及加速异化后果批判，是未来批判理论最值得发掘的可能主题。要是人们觉得世界变得太不稳定、太快了，那么这些批判主题就也许会是唯一合理的分析切入点。如果这个世界太难捉摸，以至于人们也没办法按照计划形塑政治意见，没办法理性地重构政治意见，也没办法去认识、掌握政治意见，那么这不是造成异化的原因，而是异化的结果，这种异化的核心来源是因为晚期现代的自我与世界之间的关系出现了彻底的（时间面向的）扭曲变形。

对于晚期现代主体来说，这个世界（包括主体）已经变得沉默、冷淡、漠然，甚至令人感到憎恶。然而，如果说自我与世界之间的关系的“回应性”即是异化真正的“对立面”的话，那么自我与世界之间的沉默、冷淡、漠然、憎恶就完完全全表

明了一种最外显、最深层的异化形式。当然，关于生活的**非异化**形式的概念，还需要一个完整的探讨。现在，我对这个概念心中还没有想法。但是我相信，世界的“沉默”，自我与世界之间的关系的“麻木冷漠”，对所有现代社会批判分析的“病状”诊断来说都是最持续，也是最险恶的情况。我们会呼唤世界，并且等待一个也许永远得不到的回答。这种观念并不只是像加缪（Albet Camus）那样的存在主义者的荒谬想象，而是也存在于早期马克思的异化观念的核心当中，存在于韦伯的祛魅化概念当中、涂尔干的失序分析当中、卢卡奇（和马尔库塞或霍耐特）的物化分析当中、阿多诺和霍克海默对被工具理性全面支配的恐惧当中。

模仿，是阿多诺提出的解药；在我看来，这个解药正确地界定了自我与世界之间相互“回应”的互补关系。在西方人类历史当中，至今有两个伟大的文化形式，或称作文化系统，让这个世界具有“回应性”：**宗教**——它允许“在人世间之外”有一个或数个有回应的神明；还有**艺术**（诗歌，以及音

乐）——它唤醒用诗歌来回应的世界，就像浪漫主义者所幻想的那样。[1] 因此，也许可以说“宗教的回归”和日常生活越来越无处不在的“音乐化”（今天在超市、电梯、机场等总是会播放音乐，越来越多人出门也都会戴着耳机尝试让自己有“自我共鸣”的感觉，同时也是通过戴上耳机来表现出与环境毫无共鸣的关系）事实上也是晚期现代的共鸣失败的症状。

这样看来，对我来说，似乎可以认为“美好的生活”最终也许就是意指生活中有着丰富而多面向的“共鸣”经验；用泰勒的话来说，就是生活可以沿着一条清晰的“共鸣轴”而震动。这条轴线会在主体与社会世界、物界、自然、劳动之间的关系当中铺展开来。以此而言，**共鸣**意味着“与异化不同”。当然，这个概念是一个存在主义的或感性的概念，而非一个认知性的概念。“我们和世界是否有着一种共鸣关系”这个问题，跟“我们如何在认知

① **“乐曲催着万事万物入眠，梦境无限蔓延；世界的歌声开始起舞翩翩，你将会感受音乐的法力无边。”**爱亨朵夫（Joseph Friherr von Eichendorff）这首小小的诗，也许是浪漫主义的德语诗当中最经典（也最常被引用）的了。

方面理解自我与世界之间的关系”，两者是没有关联的。相反的，我们是否可以找到合理或吸引人的故事，述说着仁慈的神或梦幻且“深层”的天性，这与我们的“在世存有”的认知密切相关，而且在世存有的认知比起自我与世界之间的关系的认知，还要再前进一个层次。如果这个世界对人毫无吸引力，冷淡而漠然，那么任何关于神或是天性的故事都不会有可信度。但是显然的，我们对于自我的理解和对于世界的理解的认知结构，也会影响我们关于世界的经验。比如，要是我们觉得撒旦潜藏在每个角落，那么我们当然就会觉得世界是一个恐怖的地方。如果人们相信理性选择理论所说的，人类唯一的目标就只是要（工具性地）满足自己的偏好和追求效用功能，那么毫不意外地，人们也会觉得这个世界是“沉默无声的”。

当然，这些说法都还只是推测，但是我想这些推测已经足够有趣到促使人们对加速批判理论和异化批判理论作进一步研究了。

Appadurai, Arjun (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in: Mike Featherstone (Hg.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage, S.295—310.

Arason, Jóhann P. (2001), "Autonomy and Axiality", in: ders./Peter Murphy (Hg.), *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath*, Stuttgart: Steiner, S.155—206.

Augé, Marc (1994), *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt/M.: Fischer.

Baier, Lothar (2000), *Keine Zeit! 18 Versuche über die Beschleunigung*, München: Kunstmann.

Baudrillard, Jean (1990), *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin: Merve.

Bauman, Zygmunt (2003), *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M.:

Suhrkamp.

Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (1996), *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Benthaus-Apel, Friederike (1995), *Zwischen Zeitbindung und Zeitautonomie, Eine empirische Analyse der Zeitstruktur der Werktags- und Wochenendfreizeit*, Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.

Blumenberg, Hans (1986), *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfrut/M.: Suhrkamp.

Bonue, Holger (1998), "Die Langsamkeit der Spielregeln", in: der./Klaus Backhaus (Hg.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart: Schäffer/Pöschel, S.41—56.

Conrad, Peter (1999), *Modern Times and Modern Places. How Life and Art were Transformed in a Century of Reveolution, Innovation and Radical Change*, New York: Alfred A. Knopf.

Dörre, Klaus (2009), "Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus", in: ders./Stephan Lessenich/Hartmut Rosa, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.15—57.

Eberling, Matthias (1996), *Beschleunigung und Politik*, Frankfurt/M.: Peter Lang.

Ehrenberg, Alain (2008), *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Eriksen, Thomas Hylland (2001), *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, London: Pluto Press.

Flaherty, Michael G. (2002), *Die Tyrannei des Augenblicks. Die Balance finden zwischen Schnelligkeit und Langsamkeit*, Freiburg: Herder.

Frankfurt, Harry G. (2001), *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, Berlin: Akademie Verlag.

Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.

Garhammer, Manfred (1999), *Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen in Zeichen der Globaliserung*, Berlin: Edition Sigma.

Geißler, Kerlheinz (1999), *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Freiburg: Herder.

Gergen, Kenneth (1996), *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*, Heidelberg: Carl Auer Verlag.

Gertenbach, Lars/Rosa, Hartmut (2009), "Kritische Theorie", in: dies./Heike Kahlert/Stefan Kaufmann/Christine Weinbach, *Soziologische Theorien*, Paderborn: Fink, S.175—254.

Giddens, Anthony (1994), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Gleik, James (1999), *Faster. The Acceleration of Just About Everything*, New York: Pantheon Books.

Glotz, Peter (1998), "Kritik der Entschleunigung", in: Klaus Backhaus/Holger Bonus (Hg.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart: Schäffer/Pöschel, S.75—89.

Gronemeyer, Marianne (1996), *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt:

Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gurvich, Georges (1963), "Social Structure and the Multiplicitiy of Time", in: Edward A.Tiryakian (Hg.), *Social Theory Values and Sociocultural Change*, Glencoe: Free Press, S.171—185.

Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde.) Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1996), "Drei normative Modelle der Demokratie", in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.277—292.

Habermas, Tilmann (1999), *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hall, Edward T. (1973), *The Silent Language*, New York: Anchor Books.

Harvey, David (1990), *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.

Harvey, David (1999), *The Limits to Capital*, London: Verso.

Honneth, Axel (1993), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Fischer, Suhrkamp.

Honneth, Axel (1994), "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", in: ders. (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Fischer, S.9—69.

Honneth, Axel (2003), "Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung", in: ders. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit.Paradoxien des gegenwärtigen*

Kapitalismus, Frankfurt/M.: Campus, S.141—158.

Honneth, Axel (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M.: Campus.

Jahoda, Marie (1988), "Time. A Social-Psychological Perspective", in: Michael Young/Tom Schuller (Hg.), *The Rhythms of Society*, London: Routledge, S.154—172.

Jameson, Fredric (1994), *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press.

Kohli, Martin (1990), "Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen. Elemente zu einem interkulturellen Vergleich", in: ders/Georg M. Elwert/Harald K. Müller (Hg.), *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Student zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*, Saarbrücken: Breitenbach, S.11—32.

Koselleck, Reinhart (1989), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (2000), "Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?", in: ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S.150—177.

Kraus, Wolfgang (2002), "Falsche Freunde" in: Jürgen Straub/Joachim Renn (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt/M.: Campus, S.159—186.

Kubey, Robert/Csikszentmihalyi, Mihaly (1990), *Television and the Quality of Life. How Viewing Shapes Everyday Experence*,

Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

Laslett, Peter (1988), "Social Structural Time. An Attempt at Classifying Types of Social Change by Their Characteristic Paces", in: Michael Young/Tom Schuller (Hg.), *The Rhythms of Society*, London: Routledge, S.17—36.

Levine, Robert (1997), A Geography of Time. *The Temporal Misadventures of a Social Psychologist, or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*, New York: Basic Books.

Linder, Staffan B. (1973), *Warum wir keine Zeit mehr haben. Das Linder-Axiom*, Frankfurt/M.: Fischer.

Lübbe, Hermann (1998), "Gegenwartsschrumpfung", in: Klaus Backhaus/Holger Bonus (Hg.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart: Schäffer/Pöschel, S. 129—164.

Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Müller, Hans-Peter/Schmid, Michael (1995) (Hg.), *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Myerson, George (2001), *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone*, Cambridge: Icon Books.

Nullmeier, Frank (2000), *Politische Theorie des Wohlfahrtsstaats*, Frankfurt/M.: Campus.

Osten, Manfred (2003), *"Alles veloziferisch" oder Goethes*

Entdeckung der Langsamkeit, Frankfurt/M.: Insel.

Parsons, Talcott (1985), *Das System moderner Gesellschaften*, Weinheim: Juventa.

Psychologie Heute (1999), *Zeitkrankheit Depression*, 26/3.

Reheis, Fritz (1996), *Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Robinson, John/Godbey, Goeffrey (1996), "The Great American Slowdown", in: *American Demographics*, 18/6, S.42—48.

Robinson, John/Godbey, Goeffrey (1999), *Time for Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time*, University Park: Pennsylvania State University Press.

Rosa, Hartmut (1998), *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M.: Campus.

Rosa, Hartmut (2001), "Temporalstrukturen in der Spätmoderne. Vom Wunsch nach Beschleunigung und der Sehnsucht nach Langsamkeit. Ein Literaturüberblick in gesellschaftstheoretischer Absicht", in: *Handlung, Kultur, Interpretation*, 10/2, S.335—381.

Rosa, Hartmut (2003), "Social Acceleration. Ethincal and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society", in: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 10/1, S.3—52.

Rosa, Hartmut (2005a), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut (2005b), "The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics", in: *New Political Science*,

27/4, S.445—459.

Rosa, Hartmut (2006), "Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft", in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 34, S.82—104.

Rosa, Hartmut (2007), "The Universal Underneath the Multiple. Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity" in: Volker H. Schmidt (Hg.), *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, S.37—61.

Rosa, Hartmut (2009), "Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik", in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.) *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.23—54.

Rosa, Hartumt (2011a), "Beschleunigung und Depression. Überlegungen zum Zeitverhältnis der Moderne", in: *Psyche*, 65, S.1041—1060.

Rosa, Hartmut (2011b), "Terrorists and High-Speed Surfers. Towards a Sociological Conception of Performative Identity", in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 24, S.204—233.

Rosa, Hartmut (2012), *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut/Scheuerman, William (2009)(Hg.), *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, University Park: Pennsylvania State University.

Rosa, Hartmut / Strecker, David / Kottman, Andrea (2007), *Soziologische Theorien*, Konstanz: UVK.

Schacht, Richard (1971), *Alienation*, Garden City: Anchor Books.

Scheuerman, William E. (2004), *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Schivelbusch, Wolfgang (2000), *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raun und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt / M.: Fischer.

Schmied, Gerhard (1985), *Soziale Zeit. Umfang*, "*Geschwindigkeit*", *Evolution*, Berlin: Duncker & Humblot.

Schulze, Gerhard (1994), "Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft", in: Alfred Bellebaum / Klaus Barheier (Hg.), *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 13—39.

Seiwert, Lothar (2000), *Wenn Du es eilig hast, gehe langsam. Das neue Zeitmanagement in einer beschleunigten Welt*, Frankfurt / M.: Campus.

Sennett, Richard (1998), *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin: Berlin Verlag.

Simmel, Georg (1989), *Philosophie des Geldes*, Frankfurt / M.: Suhrkamp.

Simmel, Georg (1995), "Die Großstädte und das Geistesleben", in: ders., *Aufsätze und Abhandiungen*, 1901—1908, Bd.1, Frankfurt / M.: Suhrkamp, S.116—131.

Sztompka, Pjotr (1994), *The Sociology of Social Change*, Oxford: Blackwell.

Taylor, Charles (1988), "Legitimationskrise?", in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/ M.: Suhrkamp, S.235—294.

Taylor, Charles (1994), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt / M.: Suhrkamp.

Taylor, Charles (2009), *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt / M.: Suhrkamp.

Turkle, Sherry (1998), *Leben im Netz. Identitätin Zeiten des Internet*, Reinbek: Rowohlt.

Van der Loo, Hans/van Reijen, Willem (1997), Modernisierung. *Projekt und Paradox*, München: dtv.

Virilio, Paul (1980), *Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie*, Berlin: Merve.

Virilio, Paul (1997), *Open Sky*, London: Verso.

Virilio, Paul (2002), *Rasender Stillstand*, Frankfurt / M.: Fischer.

Von Eichendorff, Joseph, "Wünschelrute", in: *Deutscher Musenalmanach für das Jahr* 1838. Herausgegeben von A. v. Chamisso und G. Schwab. Neunter Jahrgang. Leipzig: Weidmann' sche Buchhandlung o. J., S. 287.

Wagner, Peter (1995), *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Frankfurt / M.: Campus.

Weber, Max (2004), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München: C. H. Beck.

图书在版编目(CIP)数据

新异化的诞生:社会加速批判理论大纲/(德)哈特穆特·罗萨(Hartmut Rosa)著;郑作彧译. —上海:上海人民出版社,2018
ISBN 978-7-208-14908-3

Ⅰ. ①新… Ⅱ. ①哈… ②郑… Ⅲ. ①城市-社会生活-研究 Ⅳ. ①C913.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 288489 号

责任编辑 于力平
封面设计 零创意文化

新异化的诞生
——社会加速批判理论大纲
[德]哈特穆特·罗萨 著
郑作彧 译

出　版　上海人民出版社
　　(201101　上海市闵行区号景路 159 弄 C 座)
发　行　上海人民出版社发行中心
印　刷　常熟市新骅印刷有限公司印刷
开　本　787×1092　1/32
印　张　6
插　页　2
字　数　68,000
版　次　2018 年 1 月第 1 版
印　次　2022 年 6 月第 6 次印刷
ISBN 978-7-208-14908-3/C·552
定　价　42.00 元