

24/7

LATE CAPITALISM AND THE ENDS OF SLEEP

一周 7 天，
每天 24 小时，
资本主义每时每刻都在操控我们的生活，
睡眠作为最后的抵抗，
也难逃被终结的命运。

晚期资本主义与睡眠的终结

[美] 乔纳森·克拉里 / 著

Jonathan Crary

许多 沈清 / 译



中信出版集团 · CHINA CITIC PRESS

24/7

——晚期资本主义与睡眠的终结

[美] 乔纳森·克拉里 著
许多 沈清 译

中信出版社

目录

致谢

第一章

第二章

第三章

第四章

注释

译后记

献给苏珊

否则我们就只能造出一个时代的稻草人
我们的日常世界将日益琐碎和混乱

W·H·奥登^[1]

^[1] 译文来自《奥登诗选：1927—1947》第534页，马鸣谦、蔡海燕译，上海译文出版社，2014年版。——译者注（本书页下注为译者注，书后注为原注，以下不再逐一说明。）

致谢

我要特别感谢塞巴斯蒂安·巴德根对这项计划的支持，感谢他在此书完成过程中的宝贵建议。

有机会以演讲的形式检验这部作品的某些部分，给我带来了莫大的帮助。我要感谢豪尔赫·里瓦尔塔、卡莱斯·格拉以及巴塞罗那当代艺术博物馆为我提供场地，使我第一次展示这本书的部分内容。我同样感谢罗恩·克拉克和惠特尼博物馆独立研究计划的参与者们，他们对我的研讨会做了极富挑战性的回应。其他慷慨地邀我发言的朋友包括哈尔·福斯特、斯蒂芬·安哲洛浦洛斯、布赖恩·拉金、洛伦茨·恩格尔、伯恩哈德·西格特、安妮·邦尼、戴维·列维·施特劳斯和塞尔日·吉尔伯特，以及英属哥伦比亚大学艺术系的学生们。

同样感谢给我提供各种帮助的斯蒂芬妮·奥罗克、西达尔塔·珞珈南迪、爱丽丝·阿蒂埃、肯特·琼斯、莫莉·内斯比特、哈罗德·维瑟、李嘉玲、杰斯珀·奥尔森、赛西利兹·格伦贝格，以及已经去世的刘易斯·科尔。我感谢我的儿子克里斯和欧文所教我的一切。这本书献给我的妻子苏珊。

第一章

24/7式的市场与支撑持续工作和消费的全球建制已然运转多时，然而现在，一种新的人类主体正在形成，与24/7体制更紧密地配合起来。

北美西海岸的常住居民应该都知道，每年有几百种候鸟沿着大陆西岸南北长途迁徙。其中一种叫白冠雀，秋天从阿拉斯加飞到墨西哥北部过冬，来年春天再返回阿拉斯加。跟大多数鸟不同，白冠雀保持清醒的能力非同寻常，在迁徙中可以长达7天不休不眠。这种季节性的行为使得它们能够夜晚飞行，白天觅食补充能量，不用休息。在过去5年里，美国国防部投入巨额资金来研究这种动物。许多受政府资助的研究人员，特别是来自威斯康星大学麦迪逊分校的学者，已经致力于研究这种鸟在长时间无眠状态时的大脑活动，期望获得一些可应用在人身上的知识。他们想找到方法，让人们可以不睡觉地连续工作，并保持高产和高效的状态。这项研究的初衷仅仅是创造一种不用睡觉的士兵，而它仅仅是更大的军事计划的小小一部分，目标是控制人类睡眠，哪怕只是有限的控制。在五角大楼的高级研究计划局(DARPA) [\[11\]](#) 牵头下，好几个实验室正在尝试发明无眠技术，包括神经化学药物、基因疗法和穿过颅腔的电磁刺激。这些实验的短期目标是发展出一套方法，使得一个士兵能够最少7天不睡觉地作战，长期目标甚至希望周期可以延长至14天，同时还能保持旺盛的身体状态和高昂的斗志。已有的创造不眠状态的手段通常会给认知能力和精神状态带来有害影响，比如注意力下降。一个例子是安非他命在20世纪各大战争中的广泛使用，近年流行的则是莫达芬尼这类药品。现在的科学探索并不是要找到刺激清醒度的方法，而是降低身体对睡眠的需求。

20多年来，美国军事计划的战略逻辑开始转向，试图把人从命令、控制以及执行的循环系统里各司其职的状态中解放出来。十亿百亿数不尽的巨款正用来开发自动式和远程操控的定点清除系统，给巴基斯坦、阿富汗及其他地方造成的伤亡令人震惊。然而，尽管军方对新型武器的追求很不现实，并且军事分析家认为人的因素是实现高端系统操作的一个棘手的“瓶颈”，但短期内军方对大型军队的需求仍不

会减弱。军方计划创造出身体性能更接近非人机器和网络系统的士兵，无眠计划应被视为这一计划的一部分。科学界与军方正联手努力研发“扩增认知”（augmented cognition），用来增强多种形式的人机互动。与此同时，军队也在大量资助脑科学研究的其他领域，其中就包括开发对抗恐惧的药品。在有的情况下，比如装载导弹的无人机失灵时，就需要精力充沛、无所畏惧的敢死队没日没夜地冲锋陷阵。作为此番“宏伟大业”的一部分，白冠雀被迫改变来往于太平洋海岸的季节性迁徙被带到了实验室，以此来协助将高强度、高效率的机器模型强行植入人体。从历史上来看，与战争相关的发明创造最后都将应用到更广泛的社会领域，无眠战士之后就会有无眠工人或无眠消费者。医药公司大力推销的不眠产品将会首先成为一种生活方式的选择，而最终会变成大多数人的生活必需品。

24/7^[1]式的市场与支撑持续工作和消费的全球建制已然运转多时，然而现在，一种新的人类主体正在形成，与24/7体制更紧密地配合起来。

20世纪90年代末，俄罗斯和欧洲的太空联盟宣布，计划建造并发射轨道卫星，将太阳光反射回地球。这项方案设想发射一连串卫星到海拔1700千米的太空，运行轨道与太阳同步，每个卫星装配的反射装置呈抛物线状，既能张开也能折叠，跟纸一样薄。反射器完全打开的话，直径可达200米，这时候反射回地球的光能够照亮10平方英里的区域，其亮度接近月光的100倍。最初推动这项计划，是为了给高寒地区的工业生产和自然资源开采提供照明，西伯利亚和俄罗斯广大西部地区有漫长的极夜，有了照明，户外作业便能日以继夜地进行。不过，联盟随后就把计划扩展了，声称该计划能够覆盖整个大都市地区的夜间照明。该联盟的宣传口号是“彻夜通明”，坚称如此一来便可降

低电力照明的能源消耗。很快，各方反对声四起。天文学家表示担忧，怕妨碍到大部分地面望远镜的宇宙观测。科学家和环保人士声称，这将给动物和人的生理造成伤害，因为缺少有规律的昼夜交替，新陈代谢就会紊乱，睡眠也会受到影响。基于人文主义和人道主义立场的组织也发出抗议，他们认为夜空是公共资源，所有人都有权享用，而且体验夜的黑暗和仰望星空是一项基本人权，任何组织都不能剥夺。可是，如果从任何意义上来说，这都是一项权利或特权的话，那么世界上超过半数的城市人口的权利早就被侵犯了，他们的城市长期被雾霾和高强度的照明所笼罩。尽管该项目的拥护者一直坚称，此项技术将会大大降低夜间照明的用电量，对于减少全球能源消耗来说，失去夜晚和黑暗的代价是微不足道的。这项计划最终没能实现，但无论如何代表了当代社会对未来的想象，即永久照明的状态与无休止的全球交换和循环系统是不可分割的。这项计划在商业前景上野心勃勃，以夸张的方式表现了，任何试图掩盖或妨碍可资利用的无尽光明状态的行为，在体制上都是不可容忍的。

许多遭到非法处置的受害者，以及2001年后入狱的犯人都曾经受过被剥夺睡眠的惩罚。一名在押人员遭虐待的事件受到广泛关注，而还有上百名受害者与他有着类似遭遇，他们的命运却没有被详细记录在案。穆罕默德·卡赫塔尼（Mohammed al-Qahtani）遭遇的酷刑依据的是五角大楼“第一特别审讯计划”（First Special Interrogation Plan），它是由唐纳德·拉姆斯菲尔德（Donald Rumsfeld）授权的，如今已臭名昭著。卡赫塔尼在被拘捕的两个月内的大部分时间都被剥夺了睡眠，经常承受一连20小时的审问。他被禁闭在小隔间内，不能躺下，周围打着高强度的灯光，喧闹的音乐响彻牢房。在军事情报界，这类监狱被称为“黑暗之地”（Dark Sites），尽管卡赫塔尼被监禁的地方代号为“光明营房”（Camp Bright Lights）。这不是美国军方

及其代理机构第一次使用剥夺睡眠的方法进行审讯。从某种意义上来说，单指出这一点会误导人们，因为对于卡赫塔尼以及众多囚犯来说，剥夺睡眠仅仅是更大的施虐计划的一部分，这其中还包括殴打、凌辱、长期禁闭和模拟溺水等。许多法外在押人员所遭受的“惩罚措施”是由行为科学咨询团队的心理学家们为他们量身打造的，目的是利用囚犯的情感和心理弱点进行逼供。

剥夺睡眠作为一项酷刑可追溯至许多世纪以前，但是其系统使用却与电灯和持续扩音手段的出现相伴而生。剥夺睡眠最早作为一项常规惩罚，是由20世纪30年代斯大林的内卫军（NKVD）实施的。内卫军拷问者口中的“传送带”（the Conveyor Belt）一开始通常是剥夺睡眠，接下来是一系列给人身造成终生伤害的暴行。短时间内会造成精神紊乱，而几周后则开始引起神经类疾病。在动物实验里，老鼠两到三周不睡觉就开始死亡。剥夺睡眠会导致极端的无力和无条件的服从，以至于不可能从盘问中获得什么有用信息，他们会供认一切罪名或捏造事实。不让人睡觉是外部力量对自我的暴力剥夺，是对人性的蓄意毁灭。

当然，美国一直以来都在直接实施酷刑，或者通过其附庸国间接实施酷刑，但值得注意的是，直到“9·11”事件之后，酷刑才重新进入了公众的视线，作为一个争议性的话题。大量民意调查显示，大部分美国人支持在某些情况下行使酷刑。主流媒体对此的评论都口径统一，拒绝承认剥夺睡眠是酷刑。相反，它与心理劝服被归为一类，对很多人来说是可以接受的，就跟给绝食的犯人强行喂食没什么两样。就像简·迈耶（Jane Mayer）在《黑暗面》（*The Dark Side*）一书中所报道的那样，剥夺睡眠在五角大楼的文件里是合法的，颇具讽刺意味的是，其合法依据居然是美国海豹突击队也需要进行两天无眠演习。[\[2\]](#)要指出很重要的一点，关塔那摩和其他地方的所谓“高级别”的囚犯，除了遭受直接的酷刑之外，感官和知觉经验也被彻底控

制。囚犯们必须待在昼夜通明的封闭牢房里，每当被押送出牢房时，必须戴上眼罩和耳塞，隔绝光线和声音，以防他们意识到夜晚还是白天，或捕捉到自己行踪的线索。在囚犯和狱警的日常接触中，这种剥夺感知能力的管理方式也是家常便饭，狱警们全副武装，戴着手套，头戴玻璃面罩，这样囚犯就看不到狱警的脸，甚至连一块裸露的皮肤都看不到。这些技术和程序构造出一个完全没有关怀、保护或慰藉的世界，可怜的、百依百顺的主体状态被生产出来。

近来发生的一连串特殊事件提供了一个有利的角度，方便我们探究新自由主义全球化和更长远的西方现代化进程带来的各种后果。我并不认为这组事件有什么特别的阐释意义，但它为理解21世纪资本主义体系下生活世界的持续扩张所面临的矛盾，打开了一个暂时的切入点——这些矛盾与下列结构转换是分不开的，睡眠与清醒，光亮与黑暗，正义与恐怖；也与各种形式的暴露、缺乏保护和脆弱的状态分不开。可能会有人反对我，认为我挑出来的都是例外或极端的现象。但即使是这样，它们也无法脱离在别处已经被常态化了的状况。其中一种状况的特征是，人类生命大体上已经被裹挟进了没有间歇的持续状态，不停地运行就是其准则。这种时间不再流逝，处于时钟时间之外。

在陈词滥调背后，24/7标志着静态的冗余沉积（static redundancy），否定了与蕴含节奏和周期的人类生命机理间的联系。它意味着一种任意的笔直的星期制，从复杂多变或沉淀下来的经验中剥离出来。比如“24/365”就完全不同，因为它意味着一种有钝感的、绵延的时间性，其间可能会发生真正的变化和意料之外的事。我开篇时就点出了，发达国家的诸多机构，已经按照24/7式的方式运作了几十年。只是近些年来，我们的个人特质和社会身份才被重新打造，重

新塑型，以顺应市场、信息网络等系统的不间断运作。24/7式的环境披着一层社会世界的外衣，但实际上它是典型的机器世界，生命停摆，世人不会知道的是，为了维持其有效运行，人类需要付出多少代价。它必须和卢卡奇等20世纪早期的思想家所论述过的时间区别开来，那是空洞的、同质化的现代性时间，表现为对时间的度量和日历化，为的是服务于国家、金融和工业的运行，个人的希望或规划则被排除在外。新出现的状况是，伪装被彻底抛弃了，时间不再与任何长期性的事业结合在一起，甚至“进步”或发展的幻想都被打破了。24/7的世界昼夜通明，消除了阴影，是资本主义后历史（post-history）的最后幻象，作为历史发展动力的他者性^[2]被祛除了。

24/7的时代是冷漠的，脆弱的人类生命越来越无法与之相适应，睡眠也不再是必要和必然的事情。把它与劳动联系来看的时候，无间歇、无极限的工作观念被认为是合理的，甚至是正常的。它与没有生气、没有活力或永恒的东西别无二致。如同广告词所说的，它向你承诺想要什么就能得到什么，无穷无尽地激发煽动起你的需求，让你永不满足。这种不加节制的消费不是现在才出现的。我们早就过了积累物品的时代。如今，我们的身体和同一性吸收不断增长的过量服务、图像、程序、化学品，到了中毒甚至是致命的程度。即使替代性的方案间接地允许存在不购物或不推销的时间间隙，个人的长久生存也永远是可有可无的。同样的，24/7与环境灾难也有着千丝万缕的联系，因为为了维持它的运行，需要无尽的消耗，无尽的浪费，最终会打乱生态完整所依仗的循环和季节变化。

由于睡眠本质上不能带来效益，而且人不得不睡觉是内在决定的，这给生产、流通和消费造成的损失难以估量，所以睡眠将永远与24/7体制的要求相冲突。我们生命中很大一部分时间都是在睡梦中度过的，这段时间里我们得以从欲望的泥沼中解脱出来，人类极大挑战了资本主义的贪婪本性。资本主义从我们手中窃取时间，睡眠将这一

过程拦截，毫不妥协。大多数看似不能被消灭的基本生理需要，比如饥饿、口渴、性欲以及近来对友情的需要，都已经被重新改造，转化成了商品。睡眠的存在意味着，有的人类需求和间隔时间是不能被殖民的，也不能被那个巨大的利润引擎所吸纳，故而在全球化的当下，它变成了不合时宜的怪胎和危机的渊藪。尽管在这一领域已有诸多科学研究，但任何试图开发或重塑睡眠的策略无一奏效。让人震惊且难以置信的现实是，从中竟榨不出一滴油水。

如今对睡眠的侵蚀正遍及各地，考虑到睡眠时间关乎巨大的经济利益，这不足为奇。这一侵蚀过程步步深入，贯穿20世纪，使得睡眠时间受到削减。如今北美成年人平均每晚睡大约6.5个小时，上一代人睡8个小时，20世纪初的人则要睡10个小时（尽管难以置信）。20世纪中叶有句俗话说“人类三分之一的生命都在睡觉”，那时候这话如同公理一般无须论证，但此后这种说法渐渐失去了效力。睡眠随时都在无形中提醒人们，我们从来没有完全超越前现代，400年前开始衰落的农业世界并没有完全消失。睡眠的一大罪状是，它把有节奏的交替循环嵌入到我们的生命中，如阳光与黑暗，活动与休息，工作与休养，这种交替在别的地方都被消灭或压制了。与任何被视作自然的事物一样，睡眠的历史当然有丰富的层次。它从来都不是铁板一块或完全同一的，在好几个世纪和几千年时间里，它都呈现出形形色色的样貌。20世纪30年代，马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）在对“身体技术”（body technique）的研究中提到了睡眠和苏醒，揭示出很多看似本能的行为，实际上是以各种各样的方式，通过模仿或教育习得的。我们依然可以说，前现代的农业社会尽管纷繁复杂、各不相同，但在睡眠上还是有一些关键性的共同特征。

在亚里士多德主义到文艺复兴时期的思想格局中，睡眠的位置一直是稳定的，但这种认识框架今天已经过时了，睡眠的地位从17世纪开始松动。逐渐有人认识到，睡眠与强调生产力和理性的现代观念不

兼容，笛卡儿、休谟和洛克仅仅是众多诋毁睡眠的哲学家的个别代表，理由是睡眠无助于人们运用理智或求知。意识和意志占据优先地位，功利性、目的性和利己的能动性之类的概念备受推崇，跟这些概念相比，睡眠失去了价值。洛克认为，睡眠中断了上帝对人类的旨意和教诲，即人应该辛勤劳动、保持理性，这个过程很可悲，但不可避免。休谟的《人性论》开篇就指出，睡眠与狂热和疯癫一道构成了人类追求知识的障碍。到了19世纪中叶，睡眠与清醒间的不对等关系开始变成高低等级的差异，人们认为睡眠会使人退化到更低级、更原始的模式中去，“抑制”了更高级、更复杂的大脑活动。叔本华是当时思想家中的异类，他颠覆了这个等级秩序，提出人类只有在睡眠中才能把握住存在的“真正核心”。

从很多方面来看，睡眠的不稳定地位与现代性的特殊运动方式有关，因为在现代性的发展过程中，现实不再按照二元互补的方式组织起来。资本主义的同质化力量与任何固有的二元区分结构都无法兼容：神圣与亵渎，狂欢节与工作日，自然与文化，机械与有机，不一而足。因此，任何固执地把睡眠看成“自然”的说法都变得无法接受了。当然人们每天还是会睡觉，即使在众多大城市里，夜里依然是相对安静的。不过，睡眠如今不再被看作是必然的或自然的经验。相反，它被看作一种可变的功能，但也可以被控制，与很多其他事物一样，只能从工具性和生理性的角度加以定义。最近的研究显示，很多人夜里醒来一次或多次查看短信或数据，这种人的数量在大幅增长。电子设备上都有“睡眠模式”的设置，这种语言上的变化看似无关紧要，但却是很普遍的。电子设备能够在耗电量低的休眠状态下运行，这种观念改造了睡眠，使睡眠变成仅仅延迟或弱化运行的状态。开机/关机的对立逻辑过时了，以至于没有什么能够彻底关机，也不存在真正的休息。

睡眠证明，人类生命与不可阻挡的现代化进程间，只能达成有限的和谐，这个确证被认为是不理性的，也是无法容忍的。当今的批判思想有一句老生常谈，即不存在无法改变的自然——即使死亡也不例外，有人预测，很快我们的思想就能从头脑里下载下来，制成数字版，永久保存。如果有人相信人的生命机能有什么区别于机器的本质特性，著名的批评家们会告诉我们这种想法是幼稚的妄想。他们会举出反例，如果新的药物可以让人连续工作100个小时，为什么要反对呢？如果能更灵活地安排睡眠以及减少睡眠时间，难道不正赋予我们更多的个人自由，使我们有能力追随自己的需要和欲望来生活吗？睡得更少不就使我们有更多时间“尽情享受生活”吗？但可能有人会提出反对意见，人晚上就是要睡觉，我们的身体机能是与地球的自转节奏保持一致的，几乎所有的有机体都应季节的变迁、日照的长短而相对做出反应。批评家对此的回应可能是：这是新时代的无稽之谈，居心叵测；或者说得更恶毒，认为重建海德格尔意义上与大地间的血肉联系的渴望是不祥的。更重要的是，在全球化论者的新自由主义范式里，失败者才睡觉。

欧洲的工业化伴随着对工人最残酷的剥削，随后的19世纪，工厂的经营者们开始意识到，如果保证工人适量的休息时间，他们反而会更有效率，也能在更长的时间段里更持久地工作，这会带来更大的利润，安森·拉宾巴赫（Anson Rabinbach）研究疲劳的著作已经很好地揭示了这一点。但从20世纪90年代一直到现在，随着控制式或调和式的资本主义模式在欧美的崩溃，休养生息就不再有存在的必要了，此前它们都是经济增长和盈利的组成部分。现在供人休息和恢复精力的时间实在太昂贵了，以至于从结构性的意义上说，它们不可能与当代资本主义共存。不受约束的市场的的时间操作，与人类被要求服从这些要求时存在的固有的生理界限之间，存在着残酷的矛盾，按特蕾莎·布

伦南（Teresa Brennan）创造的术语，这就叫“生物放松管制”（bioderegulation）。[\[3\]](#)

正如近来围绕医保的辩论所显示的，活劳动长期价值的下降，并没有促使休息或健康成为首要的经济问题。现在，几乎没有什么人类生存的重要时间空隙（大量的睡眠时间除外）尚未被穿透，被工作时间、消费时间或市场时间所取代。在对当代资本主义的分析中，卢克·博尔坦斯基（Luc Boltanski）和伊芙·夏佩罗（Eve Chiapello）指出，受到各种力量推崇的是那些能在信息环境里持续参与、联络、交流、回应或处理事情的人。他们注意到，在这个星球上的富庶的地区，这种情况已经发生了，大部分边界都已瓦解，如私人时间和工作时间，工作与消费。在他们联结主义的范式里，最有价值的是为活动而活动，“永远都在做着什么，在移动，在改变——这才能给你带来声望，而不是稳定，后者往往是无所作为的同义词”[\[4\]](#)。这个活动模式并不是先前的工作伦理范式的转变，它完全是一套新的规范模型，需要24/7的时间性才能实现。

暂时回到先前提到的那项计划：发射大型轨道反射器，像镜子一样反射太阳光，从而消灭夜晚的黑暗。这听上去有点荒谬，就像儒勒·凡尔纳（Jules Verne）或20世纪初的科幻小说里保存下来的科技含量很低的机械方案。事实上，最初的试验发射基本都以失败告终——有一次是因为反射器没有打开到位，另一次厚重的云层覆盖了试验的城市上空，未能向世人展现它的非凡能力。这个计划的目标之远大，似乎与过去200年里发展起来的一系列更大的全景敞视的实践有关。就是说，它指出了照明对于边沁创造的圆形敞视监狱模型的重要性，需要用光填满整个空间，消除阴影，制造出完全可见的状态，这种效果与控制如出一辙。但几十年来，其他的卫星已经以更复杂的方式成功实现了信息的监控与搜集。现代化的圆形敞视监狱已经从光的可见波长延伸到了光谱的其他部分，更不用说各种各样的非视觉的扫描仪、

热气流和生化感应器了。我们最好把卫星计划理解成是19世纪发明的
那套更明显的功利主义实践的延续。沃尔夫冈·西维尔布什
(Wolfgang Schivelbusch) 的照明技术史研究显示, 19世纪80年代
城市街灯的广泛设置, 如何实现了两个互相关联的目标: 减少了长久
以来人们对于黑夜里各种各样的危险的担忧, 扩大了很多经济活动进
行的时间段, 从而提升了收益。^[5]黑夜的照亮, 象征性地证实了资
本主义的辩护者们在整个19世纪所许诺的: 它会是安全和财富增加
的双重保证, 社会结构的改善会惠及每个人。从这个意义上说, 24/7世
界的顺利登场, 意味着早前的那个计划实现了, 但好处和繁荣主要都
归强大的全球精英享有。

24/7逐步破坏了白天和夜晚、光明与黑暗、行动与休息间的区
别。这是一个麻木的、失忆的、使体验变得不可能的地带。按照莫里
斯·布朗肖 (Maurice Blanchot) 的说法, 它既是灾难之中也是灾难之
后, 其特征是空荡荡的天空里, 看不见一丝星光或标识, 人失去方
位, 无法再定向。^[6]更具体说来, 它像一种紧急状态, 仿佛发生了
什么极端状况, 一排探照灯突然在半夜亮起, 但从此不再熄灭, 被定
格成了一种永恒的状态。这个星球被重新想象成了一个永不停息的工作
场所或一个永不打烊的购物商场, 里面有无穷无尽的商品供你精挑
细选, 给你暂时偏离的幻觉。在无眠的状态里, 生产、消费和废弃没有
片刻停歇, 加速了生命的消耗和资源的枯竭。

对于24/7的资本主义的完全实现而言, 睡眠是仅存的主要障碍,
实际上, 它是马克思所说的最后一种“自然障碍”。睡眠不可能被消
灭, 但它可以被破坏、被剥夺, 如我开篇的例子所显示的, 破坏睡眠
的方法和动机已完全到位。对于睡眠的伤害与眼下其他领域的社会保
障的废除是分不开的。全球各地获得干净的饮用水的普遍渠道已经被
污染和私有化毁灭, 与之伴随的是瓶装水的商品化, 如此也不难发现
相类似的, 睡眠也被建构成了一种稀缺资源。所有这些对睡眠的侵蚀

创造了失眠的状态，睡眠必须要靠购买才能得到（即使睡眠质量能通过购买化学药品得以改善，效果也只是接近于实际的睡眠状态罢了）。数据显示安眠药使用急剧增加，2010年，约5000万美国人开了安必恩或舒乐安定这样的药物，还有好几百万人买了非处方安眠药。但如果认为当前的状况就会因此有所改善，吃了药就能安然入眠、精神焕发地醒来，那就错了。在现在这个时候，即便在不存在严重压迫的世界里，失眠也是不可能被消除的。因为与外在的集体经验的关系，失眠获得了其历史意义和特别的情感肌理，如今失眠与全球其他的剥夺和社会性的毁灭是分不开的。在当下，作为每个个体的损失，失眠是与普遍的去世界（worldlessness）的状态相一致的。

哲学家伊曼纽尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）是少数试图把失眠的意义放在近代历史的背景下考察的思想家之一。^[7]他认为，在我们这个时代的灾难面前，每个个体是极难为此负责的，失眠正是一种想象这种困难的方式。我们所栖居的这个现代世界的某些地方，放眼望去，到处都是无益的暴力和它造成的人间苦难。这一瞥足以彻底击溃我们的自满，让我们无法高枕无忧。失眠对应的是保持警醒的必要，是拒绝对遍布全世界的恐怖与不公视而不见。这是一种不安，努力不让自己无视他人的痛苦。但这不安，同时也是因为保持清醒也无济于事，徒然睁着双眼，这个单调的行为就完全变成了度过漫漫长夜和灾难的煎熬。失眠既不是公共的也不是完全私人的。对列维纳斯来说，失眠总是徘徊在专注自我与极端的否定自我之间。它没有排除对他人的关心，但它又没有为他人的在场提供意义明确的空间。正是在它这里，我们看到，我们几乎不可能无动于衷地活着。失眠必须与无比清醒的状态相区别，因为失眠对于苦难及其所施加的责任感的关注是让人难以承受的。

一个24/7的世界是一个被祛魅的世界，它消灭了阴影、朦胧与交替的时间感。这是一个与自身相同的世界，一个有着最稀薄的历史感

的世界，因而原则上也是一个没有幽灵的世界。但当下的同质化，是受光明的影响，这光明带有欺骗性，想要延伸到每个地方，消除任何的神秘与未知。24/7的世界造就了一种明显的对等关系，在立即能得到、进入或利用的与已经存在的之间画上了等号。从某种程度上说，幽灵是某些不合时宜的东西和现代性未能祛除的魅影对于此刻的入侵与扰乱。它们是不会被忘却的受害者和没有被解放的人的魂魄。24/7的程序可以抵消或吸纳很多回返的幽灵，后者可能会破坏现在的实质性与同一性以及它表面上的自足性。最先预见到在一个昼夜通明的世界里还有地方存在幽灵的，便是安德烈·塔可夫斯基（Andrei Tarkovsky）的《飞向太空》（Solaris）。故事讲的是在一个环绕着神秘外星运行的宇宙飞船上，几位科学家观测着这个外星的运行活动，探索是否有什么地方与现有的科学理论不相符。对于生活在空间站这个明亮的人造环境里的人来说，失眠是长期性的状态。在这个难以安心休息的环境里，身体被暴露在光亮中，人的认知控制崩溃了。在这样的极端状况下，科学家们不是被幻觉而是被幽灵的出现所击垮，影片里称之为“访客”。在空间站这个极端环境下，感官的麻痹，时间感的丧失，都使人无法从精神上把握稳定的现在，从而承载着记忆的梦得以重新进驻到清醒的生活中。在塔可夫斯基看来，近在咫尺的幽灵和回忆的力量使我们在一个非人的世界里依然成其为人，也使得失眠与暴露在光明中变得可以忍受。《飞向太空》摄于20世纪70年代早期，正值苏联暂时放开文化实验的空间。电影揭示出，在经历了反复的拒绝与压抑之后，幽灵终会重返人间，确认这一点，是通往自由或幸福的途径。

当代政治理论的一个潮流是，把暴露（exposure）看作一个人成其为本人的根本或永恒的特征。个人不是自治的或自足的，单个的人是无法理解的，除非把他放在与外在于他的和面对着他的他的关系之中。[\[8\]](#)正因为个人处于这样脆弱的状态，才需要个人间的互相依

赖，社会的长存靠的正是这种互相依赖。然而，我们现在所处的这个历史时刻里，这种赤裸裸的暴露的状态已经与公共性脱离了关系，这种公共性至少暂且给过我们保护与关怀。与此尤其相关的是汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）作品中对这些问题的探索。在许多年里，她都用光亮与看见的意象，来论述对于任何实质性的政治生活而言，什么是必需的。个人想要获得政治有效性，就需要一个平衡，在两方之间来回移动，一方是光明的，甚至是刺目地暴露在外的公共活动，另一方是受保护的家庭或私人生活的领域，即她说的“生存于受保护的黑暗中”。在其他地方，她提到“暮色充满了我们的私人和私密生活”。没有那个私人的空间或时间，离开“一直有他人在场的极度明亮的公共场所”，就不可能培养出卓异的自我，这个自我可以为交换共同的善做出实质性的贡献。

对阿伦特来说，私人领域与追求个人的物质享受是有区别的，在后者那里，自我是通过占有和消费来定义的。在《人的境况》一书中，她通过筋疲力尽与恢复精力的动态平衡来详细论述这两个领域：世间的劳动或活动使人筋疲力尽，封闭的幽暗的家庭生活使人定期恢复精力。阿伦特清楚地意识到，她这个公私领域互相支持的关系模型，在历史上只是偶尔实现过。但她看到，随着一种经济的兴起，即使这样的平衡的可能性也面临着深刻的威胁。在这种经济里，“事物一来到世界上就必须被迅速吞噬和废弃”，就普遍的利益或目标达成共识不再可能。她是在20世纪50年代的冷战期间写下这些的，她敏锐地洞察到：如果“我们仅仅只是消费社会的一员的话，那么我们就根本谈不上生活在这个世界上，我们将仅仅被一个循环往复的过程所驱使，事物不断出现，又不断消失”^[9]。她也同样意识到，在消费社会里，公共生活和工作的领域对于大部分人来说，反而让人彼此疏离。

有许多熟悉的相关联的说法，从威廉·布莱克（William Blake）的“上帝保佑我们远离单一的视野和牛顿式的睡眠”，卡莱尔的“在我们

最高贵的头脑上，悬浮着一个睡眠的幽灵……”到爱默生的“睡眠在我们眼前终生徘徊”，居伊·德波（Guy Debord）的“景观表达的不过是社会想要睡觉的愿望”。这种描述现代经验中清醒那部分的反面的例子很容易就可以举出几百个。不论左翼或右翼，高雅文化还是低俗文化，都描绘了一个由睡眠者组成的社会的画面，且一直是从《卡里加里博士的小屋》（*Caligari*）到《黑客帝国》（*The Matrix*）等诸多电影的共同特点。对众人梦游状态的唤起往往带来感知能力的退化或弱化，这种退化或弱化又与程序般的、习惯性的或恍恍惚惚的行为相连。在大部分主流社会理论看来，现代的个人是以完全不用睡觉的状态生活和行动的，至少时不时是这样的——这是一种有着强烈自我意识的状态，有能力对事件和信息做出评价，作为理性客观的主体，参与公共或公民生活。任何把人形容为丧失能动性，只能被动接受操控或行为管理的说法，往往都被认为是对人的简化或是不负责任的。

同时，多数政治觉醒的念头被认为是同样令人不安的，它们暗示了一个突然的非理性的转化过程。只要还记得20世纪30年代初纳粹党那句主要选举口号，就会明白：“Deutschland Erwache！”醒醒吧德国！或更久以前，圣保罗写给罗马人的信：“现今就是趁早睡醒的时候……我们就当脱去暧昧的行为，带上光明的兵器。”或更近也更无趣的，1989年齐奥塞斯库的反对派的呼吁：“把罗马尼亚人从沉睡中唤醒，松开那双压在你们身上的暴君的手。”政治和宗教的觉醒通常是以感知性的语言，表述成一种新发现的能力，能够看穿事物被遮蔽之下的真实，在正面朝上的世界里分辨出一个颠倒的世界，或重拾失落的真理，否定了觉醒之前的那个世界。唤醒就像突然顿悟，打破了按部就班的生存状态的麻木单调，重新找回与睡眠的麻木与空虚相对的本真性。从这个意义上说，觉醒是一种决断主义：救赎性的时刻打破了历史时间，其间个人经历了自我转化般的过程，与先前未知的未来相遇。但这一整套形象和比喻，如今在一个从不睡觉的全球体系面前，显得不合时宜了，仿佛保证说，任何有潜在危险的觉醒都没有必要或

没有意义了。如果有任何事物能在破晓和日出之后继续存在，那就是尼采所谓的，即对于苏格拉底“永恒的理性的光亮”的要求。^[10]但自尼采的时代以降，人类“理性”就大量地不可抗拒地转移到了24/7的信息网络程序里，转移到了光导纤维所传输的光的回路里。

矛盾的是，当权力作用在处于睡眠状态中的主体上时，它遇到的政治抵抗是最少的，但睡眠这种状态又是最终无法被外部控制和工具化的——从而避开或者挫败了全球消费社会的要求。因此，很多社会和文化论述对于睡眠的理解都是很僵化或愚蠢的，这点无须多言。睡眠具有深刻的暧昧性，无法被简单纳入二元框架。莫里斯·布朗肖、莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）和瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）是20世纪为数不多的深入思考上述问题的思想家。显然，要理解睡眠，需要涉及私人和公共、个人和集体间的区别，但要始终意识到它们是互相渗透、互相接近的。我的更大的论点是，在我们当前的背景下，睡眠可以代表坚固稳定的社会性，相当于一道门禁，社会可以依靠它抵挡或保护自己。对每个人来说，作为一种最私密最脆弱的状态，社会保护对于睡眠的持续是至关重要的。

在托马斯·霍布斯的《利维坦》里，有一个例子生动地揭示了，处于自然状态之下是很不安全的，即一个人在睡觉时是毫无防备的，每个夜里都要为数不清的危险和掠夺担惊受怕。因此，共和国的一项基本义务是保障睡眠者的安全，不仅使他们免遭实际的危险，而且同样重要的是，打消他们的安全顾虑。共和国为睡眠者提供保护的一个更大的背景是，安全与睡眠间的社会关系发生了重构。17世纪初期，人们还保留着想象的等级秩序，它区别了主人或君主异于常人的能力和劳苦大众的肉体本能。前者拥有全知全能的力量，至少象征性地，没有屈服于睡眠时脆弱无力的状态。然而，在莎士比亚的《亨利五世》和塞万提斯的《堂吉珂德》中，我们可以发现这个等级模型是如何联结，又如何被掏空的。对于亨利五世来说，有意义的区别不仅仅在睡

眠和觉醒之间，更在于他要彻夜注视，保持感官上的警惕，而自耕农或农民们则可以心无挂碍地酣睡。而桑丘则从一个不同的角度，把世界上的人分成两类，一类是像他这样，生来就是要睡觉的，一类像他主人那样的，生来就是观察的。在这两个文本里，尽管表面上还存在与等级秩序相对应的义务，但都有一种意识：这种父权制的警觉模型已被废弃，徒留一层形式上的外衣。

霍布斯的作品有力地揭示出，安全的保障和睡眠者的需要都发生了转变。亨利五世和桑丘主人的担忧已经被各种新的危险所取代，这些危险是靠订立契约解决的，契约的基础不再是天地间的自然秩序。伟大的新生的资产阶级共和国，如霍布斯想象的共和国，它们的存在是为有钱阶级的需求服务的，无产阶级是被排除在外的。所以，提供给睡眠者的安全保障，保证的不仅仅是生理或身体上的安全，而且是入睡之际的财产安全。同时，财产拥有者阶级睡着安稳觉时，面临的潜在威胁来自于穷人，而最底层的，甚至“悲惨的奴隶”，则完全包括在亨利五世有义务看守的睡眠者之列。有产者与安心睡眠的权利或特权间的对应关系源自17世纪，依然存在于今天21世纪的城市里。今天的公共空间都经过全面规划，防止人在里面睡觉，其手段本质上是残忍的，经常包括把长椅设计成锯齿状，或把表面抬高以防有人靠上去。城市里到处有人无家可归，社会对之不闻不问，这里面包含了多重剥夺，但没有比露宿街头更危险和更不安全的了。

然而从更大意义上说，旨在为不论有产者还是无产者提供保护的契约早就被破坏了。在卡夫卡的作品中，我们发现到处存在着这样一种状况，即阿伦特说的，缺乏时间或空间休养生息。在《城堡》《地洞》及其他文本里，反复传达出一种失眠的感觉和强制性的警觉，与之相伴的是现代的孤独与疏离感。《城堡》颠倒了那个君主提供保护的旧模型：与城堡的官僚体制里的那些死气沉沉的官员们相比，精神萎靡、注意力涣散的土地测量员是小巫见大巫了。卡夫卡的《地洞》

描摹的是动物的生存状态，它们心心念念只为追求自我保全。这篇文学作品以最冷峻的手法描绘了离群索居的孤独生活。在一个没有共同体或公民社会的世界上，人类生命前景暗淡，他们与新近建立的基布兹（Kibbutz）^[3]式的集体生活相去甚远，卡夫卡曾深深为它所吸引。

对于那些最需要安全保护的人来说，缺乏睡眠时的安全保障可能造成灾难性的后果，1984年发生在印度博帕尔的化学厂灾难揭示了这个问题令人恐惧的事实。12月1日零点刚过，一个维修不善的储油罐发生高度有毒气体泄漏，造成上万附近居民死亡，他们中的大多数当时正在睡梦中。在随后的几周和几个月里，上千人相继死去，更有大量居民受伤和永久瘫痪。发生在博帕尔的事故道出了赤裸裸的真相，企业全球化（corporate globalization）与人类社群的可持续和安全的可能性之间存在着冲突。1984年后的几十年里，联合碳化公司一直拒绝为受害者负责还其公道，这说明这场灾难本身不能被视作一场意外，以企业的视角来看，受害者本质上是多余的。当然，如果事故发生在白天，后果也会同样严重，但它发生在夜间这一事实，更凸显了在这个长久的社会保障已经消失或被削弱的世界上，睡眠者所独有的脆弱性。许多关于社会关系的凝聚的根本假设都汇聚在睡眠的问题上——脆弱与信赖、暴露与关怀间的相互作用。我们能够心无挂碍地睡眠，定期有一段不用担惊受怕的时间，可以暂时“忘却邪恶”（forgetfulness of evil）^[11]，关键要依靠他人保护。随着对睡眠的腐蚀愈演愈烈，有一点愈显清晰，即关怀对于睡眠者来说至关重要，这与那些承受社会苦难的人更迫切地需要保护，并没有本质上的不同。

[1] 24/7即一天24小时，一星期7天的缩写，全天候提供服务的意思。

[2] 克拉里在这里所说的他者性即黑格尔在《精神现象学》中提出的主奴结构意义上的他者，他者对构成自我意识是必不可少的，而历史的发展正是依赖于他者性的存在。

[3] 基布兹是以色列的一种集体社区，是混合共产主义和锡安主义的思想建立的乌托邦社区。过去主要从事农业生产，现在也从事工业和高科技产业。

第二章

24/7不仅预示着白天只剩下残骸，还意味着黑暗和朦胧被消灭了。任何照亮的状态都被废弃了，除了那些能为其所用的状态，从更大的意义上说，24/7意味着视觉经验的毁灭。

24/7宣告了一种没有时间的时间，一种从任何物质的或可辨认的界限中抽离出来的时间，一种不再连续或循环的时间。24/7极度的简化歌颂的是当下的幻象，是不可改变的恒定的幻象，后者由连续不断的无冲突的运作组成。这是普通的生活变成技术的对象所造成的后果。它的反响虽然间接，却像一道命令一样掷地有声，一些理论家称之为“命令词”（order-word）。德勒兹（Deleuze）和瓜塔里（Guattari）把“mot d'ordre”描述成一个命令，一种语言的工具化，无论目的在于保存还是创造社会现实，最终效果都是制造恐惧。^[11]尽管作为一个口号，24/7既无实质又很抽象，但它之无情正在于它不可能的时间感。因为人类时间的肌理模糊且曲折，24/7总是对这一弱点和不足大肆贬损。它抹掉了任何暂缓期限和变幻无定的重要性或价值。它鼓吹永恒可用、随处可得所带来的便利，借以掩盖它取消周期性的事实，几千年来这种周期性塑造了大多数文明的生活样式：每天清醒和睡眠的节奏，工作日和祈祷日或休息日之间更长的交替，在古代的美索不达米亚、希伯来和一些文明里演变成一周7天的星期制。在别的古代文明里，比如罗马和埃及，根据集市的间隔或月亮公转的1/4个周期，形成了8到10天的星期制。这些由来已久的系统发展到现代，周末的制度被保留了下来，可是甚至这种时间区分的标志也被24/7强加的同质性侵蚀了。当然这些古老的区别（星期、假日和季节性的空档）依然存在，但是其重要性和易读性正在被24/7单调的无差别特征抹除。

如果24/7可以暂且被看作命令词，那么它的力量并不在于要求实际的服从，或是要求整齐划一。更确切地说，24/7的有效性在于它暴露了不兼容，人类生活世界和开机后的世界间是存在矛盾的，后者一旦开启，就没有关机键让它停下来。当然没有人能够全天候地购物、玩游戏、工作、写博客、下载文件和发短信。然而，因为不存在不能购物、消费和利用网络资源的时间、地点与情境，所以24/7的无时间

性无情地侵入了社会生活和私人生活的方方面面。比如，现在几乎没有什么情境不能作为数码图像或信息记录下来并存档。无线技术的推广与应用消灭了地点和事件的独一性，而这只是新的体制性需求的后续效应。24/7掠夺了人类时间的丰富质地和不确定性，同时它也激发出对它不切实际的要求的认同，这种认同是无法持续、自我消解的；所以它永远都在对许多产品进行无限制的无止境的投资，以维持上述认同。24/7并没有消灭外在于它或不相干的经验，但的确减少了经验，并使之变得贫乏。通信设备如何对小范围的社交形式产生影响，这样的例子已经司空见惯，但长此以往就会带来显著的危害。在我们生活的世界，长期存在的共享经验正在萎缩，但是人们从来没有真正获得技术更新所许诺的满足和好处。尽管宣称人类时间和网络系统的时间性能够兼容甚至和谐一致的说法甚嚣尘上，但是两者间关系的现实却是分裂、破碎和持续失衡。

德勒兹和瓜塔里把命令词与死刑相提并论。从历史意义和修辞意义上来看，这个词已经不再具有它的原初含义，但是它提出的这个判断依然在一个身体被权力穿透的系统中运行。他们还指出，“命令词”是一个警告，同时也是一则提醒大家逃离的信息。24/7的绝对不适宜居住，可以其两面性来理解。它不仅激励个体专注于获取、拥有、获胜、发呆、挥霍和嘲笑；而且与控制机制交织在一起，后者一直让主体维持在一种多余和无力的状态。让个体一直处于外在的不间断的审查与规范之下，几乎是国家暴力和军事力量全方位的支配的延续。

举例来说，无人导弹的广泛使用已经被美国空军的情报系统变成了现实，后者被称作“戈耳工凝视行动”（Operation Gorgon Stare）。该行动全天候地监视和分析数据，不分白天黑夜或阴晴雨雪，完全不顾及它的目标是活生生的人。24/7的恐怖不仅体现在无人机的轰炸上，特别行动组发起的持续的夜晚偷袭更是令人胆寒，最早发生在伊拉克，现在被用到了阿富汗和别的地方。由“戈耳工凝视”提供卫星情

报服务，再配上先进的夜晚可视装备和低噪音直升机，美军悄无声息地向许多村庄和安置点展开夜袭，实际上就是定点暗杀。无人机和夜袭在阿富汗激起了巨大的愤怒，不仅因为死伤惨重，还在于它处心积虑地毁灭夜晚本身。美军更大的战略企图，是要在阿富汗这个部落文化盛行的地方，毁灭集体共享的睡眠和休养的时间，让他们一直担惊受怕，无法逃脱。这种恐怖机制，与阿布格莱布和关塔那摩监狱里的精神虐囚术如出一辙，利用人在睡眠时的脆弱性，摧毁支撑睡眠的社会保护机制。

尽管我通过永久照明的例子勾勒出了24/7的几个特征，但仍然要强调的是，仅从字面上来看，它们的作用是有限的；24/7不仅预示着白天只剩下残骸，还意味着黑暗和朦胧被消灭了。任何照亮的状态都被废弃了，除了那些能为其所用的状态，从更大的意义上说，24/7意味着视觉经验的毁灭。与此相伴而生的是一个这样的场域，在其中，一个人要面对无处不在的操作和期待，同时他的视觉活动变成了观察和管理的对象。在这种环境中，可见世界的偶然性和可变性变得不再能理解。近来最重要的变化关涉的不是新的视觉化的形式，而是人类观看能力的瓦解，尤其是视觉的分辨不再具有社会和伦理判断能力。伴随着永无止境的诱惑和吸引，24/7通过同质化、扫除冗余和加速的过程摧毁了视觉。跟许多看法相反，人的心理状态和感知能力都在下降，而不是扩大和调整。当前的状况就好比是高强度的光明或雪地般的环境下发出的耀眼的光，没有色调的区别，人不可能做出知觉上的分辨，也不能找到共同的时间向度。耀眼的光在这里不是一般的光亮现象，而是不间断的单调刺激，更大范围的反应能力被冻结或失效了。

在让-吕克·戈达尔（Jean-Luc Godard）的《爱之颂》（*In Praise of Love*）里，画外音提出了一个问题：“凝视是什么时候崩溃的？”同时用另外一个问题给出了可能的回应：10年，15年，还是50年前，电

视出现之前？没有给出具体答案。在这一部和其他一些更近期的电影中，戈达尔明确表示，观察者和影像的危机由来已久，有着重叠的历史根源，跟具体的技术手段无关。《爱之颂》是戈达尔对记忆、抵抗和代际责任的思考，他明确表示，人们观看或不能观看世界的方式发生了根本的转变。他暗示，造成这种失败的部分原因是人们与过去和记忆的关系遭到了破坏。我们被过去和近期的灾难影像和信息所包围——但是我们越来越失去循着过去的印记往前走的能力，找不到共同的未来图景。在全球资本主义文化造成的茫茫记忆荒漠里，图像成为可以被任意删除和丢弃的元素。但图像的触手可及、源源不断、从来没有完全被丢弃，造成了更扁平、更没有未来感的当下。有时候，戈达尔似乎还抱有一丝希望，认为可能存在一种对资本主义彻底无用的图像，但是与所有人一样，他从来不会高估图像对资本主义的免疫作用，它会被复原然后又被废弃。

在对当代技术文化的讨论中，有一种最司空见惯的假设认为，短期之内发生了革命性的变革，新的信息通信技术取代了一整套旧的文化形式。有很多方式描述这种历史断裂，并把它理论化，比如从工业时代到后工业时代的变化、从模拟信号到数字媒体的变化，或从印刷文化到被即时流通的数据信息统一起来的全球社会。大多数时候，这种分期法建立在与之前历史时期的比较上，每个历史时期都根据特定的技术创新被定义。因此在宣称我们已经进入了一个新的前所未有的时代的同时，又有一种宽慰人心的说法，认为这个时代与之前的时代是一脉相承的，比如“谷登堡时代”或“工业革命”。换句话说，断裂论同时也证明了更大的技术变迁与创新模式的连续性。

经常有一种观念认为我们正在转折时期，正从一个时代过渡到另一个时代，且尚处于后一个时代的开端。这种观点假定，在新时代相对稳定下来之前，社会和个人主观上要经历一个不安的适应期，会持续一到两代人的时间。以一个新的技术时代来表征全球化的当下，这

么做的后果之一便是，由于宏观的经济发展和微观的日常生活发生的变化，我们感受到一种历史必然性。把技术发展描述成类自动的，受自生系统或自我组织的过程推动的，使得人们把当代社会现实的很多方面都视作是自然事实，是必然的、无从改变的。人们错误地把今天最常见的产品放置在线性解释框架里，其中包括轮子、尖拱、活字等，却遮蔽了过去150年里发明的大多数技术：各种对人的管理和控制的机制。

这种伪历史的提法把现在表述成一个数码时代，可能和“青铜时代”或“蒸汽时代”类似，使得这个错觉可以长存不衰，以为无法相容的诸多当代经验是可以统一在一起，凝聚在一起的。表现这个错觉的作品不计其数，尼古拉斯·尼葛洛庞帝（Nicholas Negroponte）、埃丝特·戴森（Esther Dyson）、凯文·凯利（Kevin Kelly）以及雷蒙德·库兹韦尔（Raymond Kurzweil）等未来主义者推销式的、欺世盗名的作品就是臭名昭著的例子。支撑这个假设的其中一个基础是一条流行真理，今天的年轻人和更年轻的孩子们如今都和谐共存于这个包容的没有缝隙的技术世界。这种代际表述似乎表明，再过几十年过渡阶段就会终止，到时候数十亿人都有相似水平的技术能力和基本的知识构想。新范式稳定下来，就会有革新，但在这一图景中，革新只会发生在稳定持久的“数字”时代的概念与功能参数中。然而，这个时代的真相是对于一直在进行中的过渡状态处心积虑的维持。不论从社会还是个人的层面，“赶上”持续变化的技术要求都不可能。对大多数人来说，由于新产品出现与整个系统发生任意重组的速度之迅猛，我们与通信和信息技术会一直保持疏离的关系，感到无能为力。不断加快的节奏使得我们不可能熟悉任何给定的状况。一些文化理论家坚持认为这种状况可以消解体制权力，可是现实并没有站在他们那边。

在根本性的层面上，这算不上什么新的状况。今天还在发挥作用的现代化逻辑可以追溯到19世纪中叶。资本主义与稳定持续的社会形

式本质上是不兼容的，而且过去的150年的历史正是生产方式、流通、交流和成像技术“革命再革命”的历史，马克思是最早认识到上述问题的理论家。然而，在这一个半世纪里，某些文化和经济生活的特定领域里，还是有许多看似稳定的间歇期，某些制度安排好像会永世长存。比如作为一种技术形式的电影，从20世纪20年代后期到60年代乃至70年代早期都由相对固定的元素和关系组成。我在第三章会谈到的，从50年代到70年代，美国的电视业好像保持着物质和经验上的连续性。在这些时期里，某些关键的技术特征看上去是亘古不变的，这使得批评家们生发出了有关电影、电视或视频的理论，其假设是这些形式或系统有某些自我定义的本质特征。回过头看，那些往往被视为本质的东西其实不过是更大变化中的暂时因素，后者的变化速度是变幻莫测的。

与上述理论相类似，90年代以来，很多野心勃勃的理论试图阐明“新媒体”最典型最本质的表现。即使最聪明的解释也受到隐含的假设的限制，这些假设都是建立在先前历史时期的研究之上的，认为根本任务是把新的技术及话语范式和机制描述出来并分析清楚，以及最重要的是，这个新的机制是从现有存在的设备、网络、装置、代码和全球架构中衍生出来的。但是一定要强调的是，我们完全不像这类论述所说的那样，正从一种占支配地位的机械和话语系统转变到下一种。5年前研究“新媒体”的书和文章已经过时了，这一点足以说明问题。如果今天还抱持着同样的目的去写作，只会更快过时。现在，相比于新机械或网络的运作和效果，更重要的是，日益加速强化的消费的节奏、速度与模式是如何塑造人类的经验与感知的。

从最近的批判文献中找一个例子：几年前，一位德国媒体理论家提出，有视频播放功能的手机代表了技术形式上的“革命性”突破，与以往所有手机都截然不同。他认为可移动性、屏幕的微型化和播放视频数据的功能都是“真正根本性的变革”。尽管我们倾向于把技术发展

的历史叙述成由一系列发明和突破所标界的连续过程，这位德国理论家所说的设备明显会不可避免地很快过时。更有用的做法是，把这种设备理解成仅仅是源源不断、转瞬即逝的新产品之流中的一个因素。全新的显示格式已经遥遥在望，比如更大屏幕的显示器和更小的手持设备，虚拟屏幕快与肉眼的视野重合。还有，用手势控制的计算机正在发展，不用点击，只要甩一下手、点一下头，甚至眨一下眼睛就能发出指令。不久以后，现在无所不在的手持触屏设备可能会被用手势控制的设备取代，此前那些历史断言都将成过眼云烟。但是，一旦这类设备被投向市场（毫无疑问会被贴上革命性的标签），只会延续并助长千篇一律、永不间断的消费、社会疏离和政治无力感，而非代表什么重要的历史转折点。它们在市场流行了一段短暂的时间后也难逃被取代的命运，最后就被抛进全球的科技垃圾场。唯一能把这些断裂无序的消费产品和服务持久地联结起来的因素是，人的时间和行为越来越强地被整合到电子交换的参数中。每年有数十亿美金投入到这样的研究，研究如何减少做决定的时间、如何消除反应和思考所无端耗费的时间。这就是当下技术进步的形式——对时间和经验无情的捕获和控制。

正如很多人所指出的，资本主义内部的创新形式是对新事物的不断模拟，而已有的权力关系和控制机制依然原封不动。在20世纪大多数时间里，尽管有些新产品只是重复以往的发明或者没什么价值，但仍然被推向市场，与一种社会想象相贴合，即认为未来必然比现在先进，或至少与现在不一样。在20世纪中叶的未来主义框架里，一个人购买一件产品并应用到生活中的行为，似乎与当时的流行想象相联系，如最终会实现全球繁荣、自动化代替人力、太空探索、消灭犯罪和疾病等等。至少当时存在着这样的错误观念，相信技术是解决棘手的社会问题的药方。现在，不断加速的变化节奏消灭了集体分享的绵延的时间框架，这或许能让人保持朦胧的期待，未来会与今天的世界现实不同。24/7是被竞争、进步、占有、个人安全和舒适的个人目标

塑造起来的，却是以损害别人为代价的。未来近在咫尺，以至于我们只有把它与为个人目标或生存而奋斗相联系，才能想象未来。

我的论点包括两个貌似自相矛盾的线索。同别的作者一样，一方面我肯定，当下技术文化的形式仍然符合从19世纪末展开的现代化逻辑——也就是说，资本主义在21世纪前几年的主要特征仍然与19世纪工业方案的方方面面有着千丝万缕的联系，比如维尔纳·西门子（Werner Siemens）、托马斯·爱迪生（Thomas Edison）和乔治·伊斯门（George Eastman）。他们的名字代表了企业帝国垂直综合的发展，在一些重要方面重塑了社会行为。这样的雄心壮志被证明是有先见之明的，是通过下述几点实现的：（1）认为人的需求是不断变动和扩大的；（2）逐渐开始认为商品可以被转化成抽象的流动，不论是转化成图像、声音抑或能量；（3）降低流通时间的有效手段；（4）以伊斯门和爱迪生为例，一个早期但清晰的想象是，“硬件”和“软件”之间有着经济互惠性（economic reciprocities）。^[1]19世纪模型的后果，特别是内容流通的加速和扩大化，会以更全面的方式作用到整个20世纪的人类生活。

另一方面，20世纪后期出现了一系列社会力量和实在物，不同于那些从19世纪及以后的现代化出现的东西。到了20世纪90年代，以微软、谷歌等企业的创新活动为代表，垂直结构的综合企业发生了彻底的变革，尽管伴随着新的、更灵活的毛细血管式的实施和控制模型，旧的等级结构仍然残存着。在这种环境中，技术消费正好与权力的策略和效果相符合并不可分离。显然，20世纪的消费社会组织从来都与社会管制和屈从的形式息息相关，但是现在经济行为的管理与形塑并延续一种适应性强的赞同性主体是一回事。定期淘汰的旧逻辑依然在运作，推动了对于替代或增强的要求。然而，尽管产品创新背后的动力仍然与利润率或寻求行业垄断的竞争挂钩，“更新”与重构的系统、模型和平台越来越快的速度是重造主体和加强控制的重要部分。驯服

和分离并不是全球经济金融化的副产品，而正是其首要目标。个人需求与功能性和意识形态的项目联系得越来越紧密，每个新产品都镶嵌其中。“产品”不仅仅是设备或物理装置，而且是各种各样的服务和相互的联系，后者很快就变成支配性的或独有的社会现实的模板。

然而，当代的加速现象并不仅仅是线性的创新进展，由新产品代替过时的旧产品。每一次更新都伴随着与过去的选择数量相比呈现的指数式的增长。这是连续的膨胀和扩张的过程，在各个层面、不同地方同时发生，附加在新的机械任务和需求上的时间和经验领域成倍增加。替代（或淘汰）的逻辑与这一过程的扩展和多样化结合起来，把个人有效地与这一过程连接起来。任何显而易见的技术创新本质上也让人越来越适应乃至依赖24/7的程序；同时，创造出更多的连接点，把人安置在新的控制系统的装置中。

然而，必须指出的是，当前全球经济的运作带给不同人完全不同的体验。在大城市里，数码个性化和自我管理之类的强制技术是剥夺普通人权力的策略，连低收入人群都不能幸免。同时，大量徘徊在生存线上线下的贫困人口还无法被纳入市场的新要求，他们是无关紧要的，可有可无的。死亡在许多伪装之下，其实是新自由主义的副产品：当人们身上没有什么可供剥削的资源或劳动力时，用完就被抛弃了。但是越来越猖獗的性奴役和器官交易表明，可以被任意处置的外部范围正在扩大，以满足新的市场需求。

过去二三十年技术消费的飞快节奏使得没有什么逝去的时间是有意义的，人们还没来得及熟悉某一种产品，让它成为生活的背景，它就已转瞬即逝。操作性和述行性的能力具有了优先性，压倒了所有曾经被看作“内容”的东西的意义。机器的目的就是其本身，而不是达到一系列更大目的的手段。它的目标是引导使用者更高效地完成它的日常任务和功能。再也不可能有任何空档或间歇，使得长期性的超越个

人的关切和计划能进入人们的视野。一件到手的设备寿命之短，使你作为拥有者感到快乐、有面子，但同时你就会意识到，它不是永恒的，从拿到手上那一刻起就开始过时了。旧的更新换代周期至少能给人一种这个产品可以一直使用下去的共同错觉，这错觉尚且还能支配一段时间。现在，没用多久，一件高科技产品几乎就变成了垃圾，这种现象需要两种自相矛盾的态度并存：一方面是最开始需要或渴望一个产品；另一方面，积极认同不可阻挡的更新换代的过程。新产品的加速生产摧毁了集体记忆，也意味着不再需要从上到下地消灭历史知识了。现今我们每天都能进行交流，获取信息，这一状况确保了过去被系统性地抹除了，这正是建构一个虚幻的现在的一部分。

毫无疑问，如此短暂的周期必然会给一些人带来唯恐落伍的焦虑感和各式各样的沮丧感。但是有必要承认，人们被激励被吸引去追求不断发展的技术，是因为技术许诺了更强的功能，即使实质的好处并不能立即兑现。现在，积累物品的欲望不那么重要，更重要的是要确信，自己的生活与随时可得且被大力宣传的应用、设备或网络保持同步。从这个视角看，不断加快的获得物品和丢弃物品的节奏从来都不是让人遗憾的事，而是一个显著标志，标明你拥有当下最炙手可热之物的能力。根据布坦斯基和夏培罗的观点，任何以静止或变化慢为特征的社会现象都被边缘化了，被认为是没有价值的或不可欲的。当一些活动不能通过界面及其链接来消磨时光，人们就不做或少做这些活动。

鉴于社会和经济上的失败太可怕了，人们唯恐落伍，害怕被斥为过时，所以反抗这种技术安排几乎是不可能的。技术消费的节奏与持续不断的自我管理的要求分不开。每一个新产品和新服务都声称自己对生命的组织管理至关重要，越来越多的需求规范着人们的生活，但这些并非出于人们自己的主动选择。在某一领域中，个人活动的私人化和区隔化使人保有这样的错觉，误以为可以“在智识上胜过系统”，

并能与这个系统形成独特的或更优越的关系，认为自己更有自主性或者好像并未处于弱势。单枪匹马的黑客这一神话，使这个幻想深入人心，个人与网络间的关系尽管是完全不对等的，但这种不对等竟能反过来为个人的福祉服务。实际上，我们每个人都被强制进行整齐划一的自我管控，无处可逃。选择和自治的幻觉正是自动管控的全球系统的根基所在。在很多地方，都会听到有人说当代的技术安排从根本上是一套中性的工具，能够以不同方式被利用，包括服务于解放政治。哲学家阿甘本反对这类观点，他认为“今天人们的生活无时无刻不被机器所塑型、污染或控制”。他令人信服地说：“机器的臣服者不可能‘以正确的方式’使用机器。那些依然宣扬类似论点的人，自身就已被媒介俘获，是媒介的产物。”[\[2\]](#)

正如许多理论家和批判家所做的那样，陶醉于数码图像的美学特性，就是对图像从属于更大的非视觉操作和要求这一点视而不见。大多数图像的生产和流通是为了最大限度地增加耗费在自我管理和自我控制上的时间。弗雷德里克·詹姆森（Fredric Jameson）认为，随着曾经区分工作和休闲的重要界限的消失，今天大多数霸权机构的运行是以必须观看图像为中心的。他指出，一直到20世纪中叶，大众文化的图像提供各种方法，逃避超我的限制。[\[3\]](#)现在情况扭转了过来，强制人全天候地浸泡在视觉图像中的要求，实际上已经变成了新形式的体制性的超我。当然，相比以往，更多的、各种各样的图片在被观看、被看到，但仍逃不出福柯所描述的“永久观看的网络”（network of permanent observation）。在这种情况下，历史上对“观察者”一词的理解基本上失效了：个人的观看行为被无休止地转换成信息，这些信息不仅巩固了控制技术，还变成了市场上的剩余价值的一种形式，这个市场是建立在积累使用者行为的数据基础上的。随着技术手段不断扩展，观看行为本身变成了被观察的对象，这导致了对观察者的位置和能动性的预设基本被颠覆了。

最先进的监视和数据分析手段本来由情报机关掌握着，如今对于大公司的市场战略同样必不可少。各种各样的屏幕和显示装置被大量使用，可以追踪眼球运动，以及在一系列图像信息面前眼睛的注意点在哪里、持续了多久。你随意点开一个网页，你眼睛的浏览、停顿、移动已经对有的地方比别的地方表现出更多的注意力，通通都被每分每秒地分析和量化。即使在大型百货公司的流动空间里，眼球追踪扫描仪也能提供顾客行为的详细信息——比如，确定顾客看一件最后没有买的商品会花多长时间。视觉工效学研究领域的开展已经有一段时间了，收到了大笔资助。现在人们经常被动参与对自身的监视和数据挖掘，但很多时候也是自愿的。这一切最终会演变成更娴熟的干预程序，目标是个人行为 and 集体行为。同时，图像是与所有人们浸淫其中的非视觉信息分不开的。工具化的感知只是与一系列积累行为相伴随的因素，比如测算、储存、编码、掌控、流通和交换。无法计数的图像流无处不在，但是最终占据人们注意力的是围绕它们的技术条件的管理：所有持续扩大的传达、展示、格式、储存、升级和附件。

在任何场合，我们都会听到自鸣得意且荒谬可笑的假设，说这些系统模型会“就此停住”，现有的技术消费水平能在全球范围扩张，惠及70亿到100亿人口。那些对通信网络的变革潜力拍手叫好的人忽视了，由虚拟性和去物质化带来的幻想是建立在对人类劳动的剥削和对环境的破坏上的。即使在那些宣称“另一个世界是可能的”多元声音里，也常常有一种权宜之计的错误想法，以为经济公平、减缓气候变暖和更平等的社会关系可以与谷歌、苹果和通用这样的大企业共存。挑战上述谬见会遭遇形形色色智识上的抵制。不仅对于强制性技术消费的批评会被有效禁止；连认为现有的技术手段应该以造福人类、造福社会为前提，而不是满足资本和大公司的需求的说法，都不允许表达。狭隘的和垄断性的电子产品和服务随时随地触手可及，把自己伪装成包打天下的“技术”现象。即使部分地拒绝跨国公司极力推销的产品也会被看作反对技术本身。如果不把当下的制度安排形容成不可避

免且不可改变的，就会被视作当代的异端邪说，但实际上它们就是站不住脚的、不可持续的。在24/7式的沟通和消费的要求之外，任何其他的生活选择都是不可靠、不可见的。若你质疑或贬抑当前可以最有效的生产默许和驯服，鼓吹自利是社会活动的存在目的的方式，你就会被边缘化。表达另一种生活策略，试图把技术与贪婪、积累和环境破坏的逻辑脱钩，会遭遇到持续不断的体制性的禁止。显然，这种知识管制是那个阶级的知识分子和批评家干的，这些人被保罗·尼藏（Paul Nizan）称为忠犬监护人（les chiens de garde）：这些走狗是捍卫技术的知识分子和作家，他们焦虑地想获得媒体的关注，急切地想从权贵那里得到奖赏。当然，还存在着别的有力的障碍，阻碍公众想象技术和社会现实之间更有创造性的关系。

当代文化中知觉经验的同质化造成了什么后果，哲学家贝尔纳·斯蒂格勒（Bernard Stiegler）对此有过广泛的论述。[\[4\]](#)他特别关注大批量生产的、流通于全球的“时间物体”（temporal objects），在他看来，这包括电影、电视节目、流行音乐和视频片段。斯蒂格勒认为，就这些工业化的视听产品造成的影响来看，互联网在20世纪90年代中期的广泛使用是一个决定性的转折点（他认为1992年是关键的一年）。他相信，在过去20年里，视听产品造成了意识和记忆“大面积的同时性”（mass synchronization）。他认为，如此大规模的经验标准化必然伴随着主体身份和独一性的丧失；还会导致灾难性的后果，制造我们共同交换、分享的符号时的个人参与和创造力消失了。他这个同时性的概念完全不同于我之前所说的共享的时间向度，在后一种状况下，差异性和他者性的共存是暂时的公共性和共同体的基础。斯蒂格勒总结道，“原初自爱”（primordial narcissism）正面临崩溃，而这对于人类关怀自己或他人来说是至关重要的；他还指出，许多谋杀和自杀正是这种广泛的精神和存在意义上的损害所带来的恶果。[\[5\]](#)斯

蒂格勒急切地呼吁抵抗同时性的产品出现，把独特性重新引入文化经验，把欲望从消费的符咒中解脱出来。

90年代中期为全球化和新兴信息技术的关系高唱凯歌的论调已经发生了一个大的转变，斯蒂格勒的作品正是这个转变的代表。基于电子公共领域，那时候很多人预言多元文化的世界就此拉开序幕，本土的理性、离散和多中心的多元主义都在这里汇聚。在斯蒂格勒看来，这些人之所以对这样的发展满怀期待，是因为搞错了到底是什么力量在推动全球化的进程。在斯蒂格勒看来，90年代通向的是一个超工业时代，而不是一个后工业时代。在这个时代里，突然间批量生产的逻辑与技术结合在一起，后者以前所未有的方式把全球范围内的虚构、分配和主体化结合起来。

尽管斯蒂格勒的大部分观点很具有说服力，但是与我一直讨论的个人经验被系统化殖民的问题相比，“时间物体”的问题还是次要的。斯蒂格勒主要关注的是人们对各类媒介产品的广泛接受，人的注意力被不加限制的物品所捕获，比如电影、电视节目和音乐。但是最重要的问题还不在于此，而在于人的注意力被重塑成了重复性的操作和反应，且总是与观看或聆听的行为相重叠。相比于数码产品的同质化，这些数码元素被消费的强制性制度安排更加速了个人之间的分离、孤立和冷漠。影音“内容”是一种常常稍纵即逝、可以被互相替换的材料。除了其作为商品的固有特质外，它们的流通还使人们习惯于沉浸在21世纪资本主义的迫切要求之中，并为其提供合理化依据。根据他对广播电视这一现象的某些方面的观察，斯蒂格勒倾向于把视听媒体的接收方式描述成相对被动的。他举出的其中一个强有力的例子是世界杯决赛，数十亿人几乎同时在电视机前观看一样的画面。但是这种观众被动接收的观念忽略的是，作为一种资源，观众会主动去管理、操控、交换、评论、存档、推荐和“追随”这些当前的媒介产品。任何观看行为都重叠着各种同时发生、中断的行动、选择和反馈。一大把

时间只用来坐在那里当观众的想法已经过时了。这一段时间实在太宝贵了，所以必须附加上各种命令和选择，最大限度地转化成货币，并且持续不断地积累关于用户的信息。

同样重要的是，要考虑到其他种类的时间物体的电子产业也无所不在，尽管这些东西的效果更具有开放性，也更难以捉摸，比如在线赌博、网络色情和视频游戏。这背后的冲动和欲望给人以控制、胜利和占有的幻觉，这正是24/7式的消费不断强化的典型。对这些更不稳定的形式进行更细致的考察，可能会丰富斯蒂格勒关于欲望的攫取或原初自恋的崩溃的结论。无可否认，斯蒂格勒关于全球同时性的假定是相当精妙的，不能简化成每个人都在想同一件事、做同一件事；而且这个假定建立在有关保持和记忆的持续且深奥的现象学上。但是，不同于他关于意识及其流动被工业同质化的说法，有人会举出反例说，曾经为人们所共享的经验领域正在被分隔化和碎片化，沦为一个由情感和符号构成的微观世界。无穷无尽的可以获得的信息可以被任何东西利用和安排，不管是个人的还是政治的，也不管是反常的还是常规的。随着无限的过滤和定制服务成为可能，近在咫尺的人们可能活在两个有着天壤之别、没有任何交流的世界。然而，尽管具体内容不同，大部分微观世界在时间的模式和分割上是极度雷同的。

现在还有另外一些大规模同步性的形式并不直接与通信和信息网络相关。一个关键例子是，神经活性药物的全球交易造成了很多后果，既有合法的也有不合法的，还包括介于两者之间的正在扩大的灰色地带（止痛药、镇定剂、安非他命等）。数十亿人在服用抵抗抑郁症、躁狂症、多动症或许多其他疾病的药物，越来越多人的神经系统被模塑得差不多。同样，在每一个大洲，都有大量的人在购买和使用非法药物，无论是鸦片和可卡因的衍生品，还是泛滥的化合致幻药。因此，一方面，特定药品的使用者的反应和行为有模糊的统一性；但是另一方面，全球使用某种药物的人群各有不同，他们往往物理距离

很近，但情感、驱力和无能的表现都千差万别。媒介产品的问题与药物问题一样复杂——任何单一的因素都不可能也不足以解释意识的改变。人们接受的电子产品和服用的神经药物是由不同元素合成的。

我无意讨论毒品和媒体的关系之类的大问题，也不想检验每一个媒体都是毒品之类的普遍假设是否正确，抑或相反。我只想强调，今天媒体和通信产品推动的消费模式同样存在于其他扩张中的全球市场领域中，比如被大型制药公司控制的领域。在这里，产品更新换代的速度也在加快。同时，为治疗越来越多的生理或心理状况，新的药物被开发出来，并被宣传成有效和必需的治疗手段。跟数码设备和服务一样，大公司创造了对药物的虚假需求，或告诉人们有缺陷，新的药品才是根本良方。除此之外，制药工业与神经系统科学联起手来，生动地展现了曾经被认为是“内在生命”的东西是如何被商业化和外在化的。在过去的20年里，被诊断为疾病的情绪状态大幅增加，为过去不需要的药物打开了广大的新市场。本来人类的情感和情绪的波动，用害羞、焦虑、多元性欲、苦恼和伤心这种不太准确的概念就能表达，现在却被错误地转化成了疾病，制药公司由此获得了巨额利润。

服用精神药物和使用通信设备在很多地方颇为相似，其中之一是都生产出社会服从。但是只强调驯服和镇静就忽视了，支撑这两类产品的市场还有能动性和创造性的幻觉。比如，成年人大量服用治疗注意力不集中的药物，背后的驱动力往往是希望提高自己在职场上的表现和竞争力；更有甚者，冰毒成瘾常常与增强表现力和自我扩张的毁灭性幻觉联系起来。市场的全球规模，以及它对广大人口的持续或可预测的行为的依赖，不可避免地会导致普遍的千篇一律。过去的大众社会理论认为，千篇一律的实现靠的是制造相似的个人，但真正原因在于减少或消除差别，靠的是缩小在大多数当代制度条件下行之有效的行为的范围。于是，在相对不那么穷的社会阶层里，一种新的单调乏味几乎到处盛行，以至于加速消费被大家视为常态，并不局限某个

特定的职业阶层、社会群体或年龄段。保罗·瓦莱里（Paul Valéry）在20世纪20年代就已经预见到了，他明白在技术文明的运作范围内，任何不明确的或不可计量的生命形式最终都会被消灭。[\[6\]](#)乏味意味着变得“顺滑”，这跟“一致”这个词所常常暗示的模子的概念不同。棱角被磨平或抹除了，结果就是“既不让你感到不快也不让你感到振奋”。这在过去的十多年里体现得最为明显，曾经那一大片标记着文化边缘人或体制外人士的领域都消失了，或被驯服了。无处不在的24/7环境正是差异被磨平的条件，但是24/7不能仅仅被理解成同质的、没有变化的时间，而应被理解为被废弃、抛弃的历时性。诚然，不同的时间性还是有差异的，但是区别的范围和深度在缩小，时代之间的相互替换没有阻碍，这已经司空见惯。传统的古老的连续性时间单位依然存在，比如朝九晚五和工作日制度，但是覆盖其上的是所有个人时间管理的实践，正是24/7的网络和市场使之成为可能。

在过去，重复的劳动尽管枯燥或压抑，但这并不妨碍工人仍然可以从工具或机器的有限掌握或高效操作中获得满足感。正如历史学家们指出的，如果不能在工业化的背景下培育出新的价值观，来取代支撑手工业的旧价值观，那么现代劳动体系就不可能蓬勃发展。在大工厂的条件下，那种从劳动成品那里获得成就感的可能性越来越难以为继了。相反，现代劳动体系怂恿工人自己认同机械流程。现代性文化的形成仰仗于各种主张，认为努力赶上机械化密不透风的节奏、效率和动力，个人就能获得满足感。在19世纪和20世纪，这些说法经常被视为暧昧的或仅仅是象征性的补偿机制，然而到今天已经变成了一整套更强烈的真实和想象的满足感。由于工作时间和休闲时间相互渗透，或甚至已界限不分，过去局限在工作场所的技能和姿态已经扩散到24/7电子生活的方方面面。技术交互无所不在，这不可避免地驱使用户更加努力，变得更得心应手。但是精通每个特定的应用程序或工具，实际上与内在的运作要求更和谐一致了，为的是不断减少交换和

运行的时间。机器要求让人进行貌似无摩擦的操作，反应灵敏，掌握诀窍，给人以自我满足感，这又可以赢来他人注目，使自己觉得领先于人，能够有效利用技术资源，从中获得回报。这种得心应手的感觉使人暂时相信，自己好像在体系里占了上风，还有种遥遥领先的感觉；但到头来，所有使用者同样都沦落为了可以互相替换的物体，同样被大量剥夺了时间和实践。

个人对技术革新的节奏的适应，给社会和环境带来了毁灭性的影响，技术产品不断被替换和抛弃的命运也普遍被认为是天经地义的。因为不断在失去，萎缩的记忆力再也认不出它的本来面目了。我们生命的自我叙述的核心构成发生了变化，原来地点和事件通过家庭、工作和人际关系有序地联系起来，现在个人的生命历程主要是通过电子商品和媒体服务串联起来的，一切经验都在其中被过滤、记录和建构了。随着终生只从事一项工作的可能性逐渐消失，对大多数人来说，终其一生的任务就是好好经营与机器设备的关系。任何曾轻而易举被认为是“个人”的东西现在都被重构了，以便为个人打造不同的身份，而这只是暂时性的技术安排的结果。

人类理解世界的框架正日益失去其复杂性，任何不在计划或预料之内的事物都被消耗殆尽。许多存在已久且意义多元的社会交换形式已经被改造成了一连串习惯性的命令和反应。同时，反应的类型变得公式化了，在大多数情况下被缩减到了小范围的几个手势或选择。因为现在银行账户和友谊能够通过同一套机器运行和手势来管理，过去完全不相关的经验领域正在同质化。同时，如果日常生活的剩余物不被导向数量或占有的目的，不适应并参与远程通信，那么就会无人问津。真实生活里的活动如果没有网上的对应物，就会开始萎缩，或变得无足轻重。全球与地方间存在难以克服的失衡关系，任何地方性的事件或交换都丧失了重要性。因为可以全天候地获得无穷无尽的内容信息，相比现实环境，网络提供的内容总是更翔实、更惊奇、更有

趣，给人印象更深。无穷无尽的线上信息或图像可以超过或推翻任何人类沟通或思想探索所能达到的范围，这已是一个既定事实。

Tiqqun^[2]杂志的同仁们说，人类已经变成了全球城市社会中无害的、顺从的居民。^[1]即使没有任何直接的强迫，我们也会根据指示行事；我们允许我们的身体，我们的思想，我们的娱乐接受外部的管理，想象力需要从外部强加到头脑里。网络系统通过监控我们的线上生活向我们推荐商品，我们购买这些商品后自觉地留下反馈给别人，告知他们我们买了什么。我们向形形色色的生物计量和监视系统的入侵臣服，逆来顺受；我们吃着有毒的食物，喝着有毒的水，住在核反应堆附近，却毫无怨言。人们已经完全放弃了生活需要承担的责任，这从很多畅销指南的书名就能看出来。这些书名透着一丝残忍的宿命论的调子，告诉人们有生之年必须要看的1000部电影、要去的100个地方和要读的500本书。

[1] 此处“硬件”和“软件”间的经济互惠指的是一家公司既生产销售硬件，又生产销售软件，如苹果公司既卖电脑、手机等硬件产品，同时又生产各类应用（App），或柯达公司既生产照相机，又生产电影。

[2] Tiqqun是一本1999年创刊的法国哲学杂志。Tiqqun这个词与犹太教有关，是希伯来语的Tiqqun转译过来的，意思是“修补这个世界”。在法语中，Tiqqun已经变成了激进哲学的一个符号，长期以来，Tiqqun与情境主义国际（Situational International）和法国字母派（Letterism）关系密切。

第三章

现代性是一种混杂的不和谐的经验，人们一方面生活在现代化的空间和速度中，另一方面又与前资本主义生活世界里的残余物共存，不论在社会意义还是自然意义上。

针对目前所讨论的24/7式的时间感，很早就有一幅广为人知的绘画作品对此做出了重要的预测。1782年左右，英国画家德比的约瑟夫·赖特（Joseph Wright of Derby）创作了一幅题为“夜里的阿克莱特棉纺厂”（*Arkwright's Cotton Mills by Night*）的作品。这幅画的复制版本被收录到很多介绍工业化历史的书里，用来反映工厂生产对英国农村的影响，可惜这常常是在误导读者，因为在接下来的几十年里，大多数人并没有感受到工业化的影响。这幅画之所以诡异，一部分原因是原本原生态的、林木葱郁的乡间，建起了一幢六七层高的砖楼，虽然不太夸张但显然大煞风景。正如历史学家们指出的，这种房屋结构在英国建筑史上是没有前例的。然而，更让人不舒服的是，他营造了一个夜间场景，一轮满月照亮的密云满布的夜空下，棉纺厂的窗户透着煤气灯的光。工厂的人工照明表明，时间与工作间的抽象关系经历了理性化的编排，从日月升沉的循环的时间感中割裂出来。阿克莱特的棉纺厂的新奇之处并不在于看得见的机械物，就像完全由水力发电的蒸汽机或新发明的细纱机。相反，它彻底重组了工作和时间之间的关系：一刻不停地、全天候地生产并源源不断创造利润的观念。这幅画展示了一个特定场景里，一支包括许多童工的劳动队伍，12个小时连轴转地操作着机器。马克思明白，时间的重组（尤其是劳动力时间）作为创造剩余价值的手段，与资本主义的诞生是密不可分的。他引述安德鲁·尤尔（Andrew Ure）这个鼓吹工业理性化的苏格兰人的话来突出其重要性：“训练人们使他们改掉懒散的工作习惯，并使他们认同复杂的自动化一成不变的规律。对阿克莱特来说，设计并成功实施一套工厂的勤劳准则是一项艰难无比的事业，也是一桩伟大的成就。”^[11]

德比的赖特的画体现出来的视觉上的分裂凸显了马克思的论述，资本主义正是从农业环境中兴起的，但是两者关系并不协调。马克思坚信，农业“永远无法成为资本主义的策源地，资本主义永远无法成为

那里的原住民”。^[2]不论是季节还是昼夜，循环往复的时间性一直都是农业的根基。资本主义诞生以来就从根本上依赖劳动时间的改造，可是遭到了这种农业时间强烈的抵抗。农业生活的“自然状态”不利于对生产时间进行必要控制。所以资本主义就需要一个前所未有的“居所”，这个居所不能受到从史前时期就延续下来的习俗和节奏的重压。他写道，资本主义的首要要求就是切断人类与土地的联系。于是，现代工厂作为一个独立自主的空间出现了，其中劳动组织从家庭、社区、环境或任何传统的互相依存和联结中脱离出来了。马克思的观察富有先见之明，农业只能被逆向地工业化。

《阿克莱特的棉纺厂》告诉人们自然环境和人工区域的物理距离非常接近，但是二者之间注定是不兼容和矛盾的。实际上，只有在第二次世界大战之后，当资本主义在别的领域建立起它的抽象秩序时，它才得以将自己的规则完全强加于农业之上，其工业化农场的模型同时应用于畜牧业和种植业。再后来，凭借转基因种子和拥有专利的农具，以孟山都（Monsanto）和杜邦（Dupont）为代表的大公司最终克服了马克思所说的“自然条件”的障碍。但这幅早期绘画作品揭示出，自然环境和人工区域间的接近非常不搭调，这与“工业革命”的概念相左，后者认为乡村会立刻遭到灭顶之灾，农村劳动力会迅速被驱赶到城市和工厂里。相反，旧的形式和空间的衰败是逐渐发生的漫长过程。

需要明确的是，我用德比的赖特这幅《阿克莱特的棉纺厂》并不是为了指出制造业的不断合理化，而是为了指出更大的时间的同质化，以及对连续不断的程序进行的概念化，这个程序超越了自然和社会的约束。显然，往后退100年到19世纪后期，一天24小时不停运转的工厂也是例外，并不是惯例。倒是在其他的经济现代化的领域里，永不停歇的、改变自然本性的时间组织才大行其道。与19世纪大规模的劳动和生产重组相伴出现的是流通时间和通信时间的加速与控制，

两项计划交织在一起，对资本主义的增长起到了关键作用。在19世纪30年代和40年代末这段时间里，交通路线的建造特别重要，其中最重要的是铁路的兴起，还有穿越山脉的运河和隧道，以及蒸汽船速度和性能的提高。与此同时，在这个最初阶段里电报网络也取得了长足发展，19世纪40年代中期首次完成电汇，1850年，第一条贯通英吉利海峡的海底电缆建成。1858年左右，马克思对于这些发展的重要意义做出了关键的判断：“资本按其本性来说，力求超越一切空间界限。因此，创造交换的物质条件——交通运输手段——对资本来说是极其重要的：力求用时间去消灭空间。”^[3]但必须要强调的是，从马克思的分析来看，重要的不仅仅是技术成就，如更快的运货速度或即时通信的实现；而是说，如果资本的本质过程是流通，那是因为“这个过程永恒的持续性（constant continuity）”。实际上马克思断定，24/7式的时间性对于资本的运作有着根本性的意义。他明白，这些持续性的过程也是多变的。在这个“永恒的持续”过程中，价值经历了畅通无阻的流动的转化，从一种形态转化成了另一种形态。意思是说，价值处于一种无穷无尽的转变过程中，“这会儿以货币的形式出现，下一次又以商品的形式出现，一会儿是交换价值，再下一次变成了使用价值”。这些网络直到今天依然在运行，其准则通过形形色色的技术手段依然发挥作用。它们不仅仅是中性的高速通道，而是像炼金术一样生产出对资本主义至关重要的抽象特性，后者注定是全球化的。除了生产出来的产品以外，语言、图像、社会交往的形式通通被改造，以确保能与资本主义系统相协调。这样的变形不是一劳永逸的，每一次后续的系统更新和扩张后，新的流动和转化的形式接踵而至。

在接下来的一个半世纪里（大致从19世纪50年代到20世纪90年代），在全球扩展的资本主义一直处于变异和加速过程，但它对社会和个人生活的影响只是在局部缓慢地发生着。与流行的含义相反，现代性的世界并没有摧枯拉朽式的改头换面。而是说，正如有的批评家

表明的，现代性是一种混杂的不和谐的经验，人们一方面生活在现代化的空间和速度中，另一方面又与前资本主义生活世界里的残余物共存，不论在社会意义还是自然意义上。德比的赖特这幅画很早就揭示出，一些根本上无法与现代性兼容的系统存在于现代性内部，并还在发挥作用。比如，长久以来的昼夜节奏和农业社会的纽带并没有被工厂生产一下子就消灭掉。相反，在农村生活渐渐被瓦解或被纳入新程序的过程中，存在着一个漫长的共存阶段。在资本主义现代性里，留存下来的旧有形式、价值、技艺和等级依然不计其数，尽管遭到了破坏或削弱。弗雷德里克·詹姆森认为，即使在20世纪早期，“也只剩一小部分社会和物理空间可以被认为在技术或生产上完全实现了现代化，或其阶级文化已经被资产阶级主导。这个二元发展直到‘二战’结束才在大部分欧洲国家里完成”。[\[4\]](#)

尽管有人可能会辩驳说，在此后现代化渗透到了各个地方，但詹姆森对资本主义的历史分期论提醒我们注意，19世纪和20世纪的大部分时间里，各自分离的时间和空间事实上是混杂在一起的，有的被新的体制和市场要求形塑并合理化了，而在很多其他地方，前现代的模式和观念依然保持着顽强的生命力。暂且把1945年视为一个历史转折点的做法尤其重要。比如在历史特性的世俗层面上值得回味的是，纳粹一边研制V-2火箭，另一边，关键的军事运输还要依靠150万匹马来完成。[\[5\]](#)20世纪颠扑不破的“机械化战争”也未必正确。从欧内斯特·曼德尔（Ernest Mandel）到托马斯·品钦（Thomas Pynchon）等作家都指出，更重要的是，第二次世界大战就其毁灭性和全球影响来看，是一次史无前例的同质化事件，不合时宜的边界、身份和社会肌理都被抹除了。它尽可能地制造出一张张白板，以便日后资本主义在此上演全球化的最新篇章。“二战”是一个大熔炉，新的通信、信息和控制的范式被锻造出来，科学研究、跨国企业和军事力量间的联系更加巩固了。

通过福柯关于规训体制的论述，我们可以勾勒出一幅“二战”前一个半世纪里的地图，尚未完成或部分完成的现代化存在着各类交织在一起的不同肌理。如他所言，19世纪初期，后革命时代的国家和其他有势力的利益团体所面临的一个核心问题是，这么多人被抛出了前现代的环境和劳动模式，要如何控制和管理这部分潜在的人口。一种新的权力技术出现了，这是一种控制大规模人口行为的手段，在工厂、学校、监狱、现代军队，以及后来科层制盛行的办公室空间内广泛存在。尤其从19世纪下半叶到20世纪这段时间里，有些人一天或一个星期的大部分时间都被限制在某个范围内（或时间更长，比如在监狱里），被一系列强制性的程序和惯例所折磨。同时，这些地方也是训练人、使人正常化的场所，生产着关于那些被限制或雇佣的人的知识。

然而，尽管福柯把规训体系描述成一个覆盖整个社会的“监狱连续体”（carceral continuum），这段历史时期之所以还存在疑问的一个关键元素是，同时存在着没有被控制、组织和监视的时间和空间。日常生活这个概念存在问题而且含糊不清，但对于把握那些时间、行为和场所不确定的本质，却是一种珍贵而至关重要的方式，它们实际上都构成了没有被管控的生活的不同层面，后者至少部分脱离了规训的命令。即使我们赋予日常生活以长时段（longue durée）的历史地位，把它想象成所有人类社会先验的根基，但很显然，随着资本主义的兴起，它的可能性和实际面貌也被急剧改变了。在经济分工和个人经验的私密化的推动下，它的物质基础发生了迅速变形。然而，即便经历了这样的变化，日常生活依然重新安置了那些持续至今的前现代经验，包括睡眠。

对于亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）来说，重复与习惯一直是日常生活的本质特征。日常生活与下述各类循环交替无法分割：重复、日与夜、播种与收割、工作与节庆、苏醒与睡眠、生理需要与满

足。即使农业社会的真实肌理被逐渐消灭，日常生活在结构上依然顽固地保留着生命无形地循环的脉动。19世纪和20世纪初，资本主义现代化产生的诸多后果看上去是与日常生活相对立的，因为它们从根本上说是累积性的、反循环的和发展式的，习惯和重复也变得程序化了。日常生活的世俗层面从前现代延续至今，同时制度化的惯例与单调慢慢侵入到日常生活中，污染或取代了与古老的模式相连的经验，这两者之间的互动是不稳定的和模糊的。充满社会交往和对话的市集被购物取代了，定期举行的节庆被商业化的休闲时间取代了，华而不实的需求被无穷地制造出来，单纯的分享的行为却遭贬低和羞辱，而长期以来人类的胃口都是通过分享得到满足的。列斐伏尔作品的价值之一是它反对现代性与日常生活是截然对立的看法。日常生活过于捉摸不定，没有边界，以至于无法被想象成对抗现代化的规则和体制的场域。即便历史上诸多时候，日常生活变成了对抗和抵抗的堡垒，但面对外来环境的侵蚀，日常生活的内在本质也决定了它常常能够被动地适应环境并重塑自身。有的人认为正是它的被动性在历史上发挥了抵抗的作用，但过去的20年里，这种观点也越来越站不住脚了。

在20世纪40年代末和50年代，面对经济现代化和社会分工日益细化的情况，日常生活的概念被用来形容那些剩下或残留下来的东西。日常就像一个模糊地聚集时间与空间的地方，这些时空处于被组织化和体制化的工作、一致性和消费主义之外。它是所有不被注意到的日常习惯，人在其中是匿名的。由于它逃过了被捕获的命运，也无利可图，有人就认为它的核心潜藏着革命潜能。对莫里斯·布朗肖来说，日常生活的危险本质在于它波澜不惊，而且完全敞开、不被察觉。法语里的形容词“quotidienne”让人马上联想到古人标记、计算时日流逝的行为，它强调的是时日流转的节奏，这个节奏一直以来都是社会存在的根基。但在50年代，列斐伏尔、德波和其他思想家描述了日常生活日益被消费、被组织化的休闲和景观所攻占的情形。在这个解释框架

下来看，至少在欧洲和北美，60年代末的反抗运动其中一个目的是要从体制化和专门化那里重新夺回日常生活的领地。

然而，随着80年代反革命力量的回潮和新自由主义的兴起，个人电脑的上市以及社会保障体系的解体，日常生活陷入了更残暴的四面楚歌的境地。时间自身被货币化了，个体被重新定义成了一个全日制的经济人，即使是在“失业的资本主义”（jobless capitalism）的背景下。

吉尔·德勒兹在1990年出版了一本简短但颇有影响力的书。他提出，规训社会这个概念模型已经不足以解释当前的权力运作了。[\[6\]](#) 德勒兹概括了他所命名的“控制社会”（society of control）的兴起。在控制社会里，对个人和社会生活的体制化控制持续不断、没有界限，且基本上是全天候的。他认为，在规训社会里，强迫与监控发生在学校、单位和家庭之类的特定场所，但是我们处在这些场所之间的间隙时，就能够相对地逃避监视。这些间歇和没有被控制的空间还可以看成是日常生活的组成部分。但按照德勒兹的说法，控制社会的特点是间隙消失了，敞开的时间和空间也消失了。命令机制和规范化的效果见缝插针，无时无刻不在发挥作用，而且以更全面更微观的方式进入到人的内心，远甚于19世纪和20世纪大部分时候的规训权力。这种控制体制的兴起是与资本主义世界体系的转型、从生产到金融化的转变相适应的，对此德勒兹毫不怀疑。他还指出，任何近期的技术革新都只是症候性的，只是“资本主义的突变”的表现形式。

尽管德勒兹的这本书影响深远，但从后人的眼光看，很显然规训式的权力并没有像他所宣称的就此销声匿迹或被取而代之。相反，规训式的权力依然在运行，甚至更强大了，而他所指出的那种持续的控制形式其实在为规训权力添砖加瓦。与德勒兹的看法大相径庭的是，对人身体的囚禁比先前任何时候都要残暴得多，让人神经错乱的全景

式监狱网络在不断扩张。他所描述的没有界限的开放无形空间与现实并不相符，现实情况却是针对特定的人口和区域建起高高的围墙，划出分明的界线，以便为战略目标服务。同时回过头来看，可以注意到德勒兹并没有解决一个问题，即控制社会与消费社会在源源不断生产个体需求这一点上，呈现出越来越多的共同性，远远超出了在20世纪70年代被认为是必需品的商品。尽管如此，但在地球上富足的地区，曾经被认为是消费主义的东西已经扩张成了一系列全天候的技术活动，包括人格化、个体化、与机器互动和强制沟通。塑造自我是一项命定的事业，我们尽职地履行着指示，不断地改造自身，精心管理我们的身份。正如齐格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman）所暗示的，我们或许还没领悟到，没有办法拒绝这项无休无止的工作。[\[7\]](#)

居伊·德波在德勒兹的文章发表一年半之前出版了一本小册子。在这本小书里，你会发现两人的结论惊人地相似。在他的《景观社会评论》一书中，德波指出，支配性的力量以更猛烈的架势全方位地侵入了个体的生存。他并没有像德勒兹那样提出一种范式转型，而是指出景观的性质发生了变化，从60年代的离散型景观（diffuse spectacle）变成了他所看到的全球综合景观（integrated spectacle）。关键的区别在于，60年代依然有部分社会生活保持着相对的自主性，没有被景观所影响，而到了他写这书的时候（1990年左右）自主性已片甲不存。日常生活已经不再与政治相关，它已被掏空，沦为了对此前存在的实质的仿造品。“尽管先人们留下来的古老书籍和建筑仍然具有一定的意义……现代工业对利润的追求及其实现的方式改变和玷污了文化以及自然界的一切。”[\[8\]](#)[\[1\]](#)

德波和德勒兹的写作逆当年的主流而动。1989年至1991年间，“短20世纪”（the short twentieth century）戛然而止。随着柏林墙的倒塌和两极主导的冷战格局的瓦解，很多人仿佛看到了未来发展的希望。从此进入后政治和后意识形态的时代说法甚嚣尘上，与之相

配的还有全球化大获全胜的叙述，以及那种宣称互相竞争的世界体系已经终结的轻率宣言。20年后的今天，很难再回想起这些人说出这种愚蠢论断时是如何郑重其事。这些论断站在西方立场上，踌躇满志，好像西方世界不费吹灰之力就能占领整个星球并使之改头换面。赛博空间在这个时候横空出世并非偶然，它最早只是模糊的实体，后来就笼罩上一层奇幻光环。它被看作是一系列前所未有的工具，其重塑自我以及自我与世界的关系的威力无与伦比。但仅仅到了90年代中期，这股迷幻般的狂喜浪潮就已经烟消云散了。因为现实已经昭然若揭，尽管赛博空间确实重新改造了自我，但跨国公司才是幕后的操盘手。

然而，90年代初这一时刻之所以具有决定性的意义，并非因为出现了什么新的或前所未有的东西，而是它标志着24/7体系的实现与巩固。这个体系在阿克莱特的工厂那幅画里才刚露出苗头，并且受限于交通与通信网络水平，在19世纪也只是部分实现了。到了20世纪末，人类主体被更广泛更全面地整合进了持续不断的24/7式的资本主义之中，后者与生俱来是全球化的。今天，通信和信息生产流通的领域永不停歇的运作已经渗透到了各个地方。历经两个世纪的发展，个人与市场运行在时间配置上达成了一致，使得各类区分变得无关紧要了，如工作时间与工作以外的时间、公共与私人、日常生活与组织化体制化的环境。在这些条件下，先前保持独立自主的社会活动领域被无情地金融化，这个势头丝毫没有得到遏制。睡眠成了硕果仅存的一道屏障，资本主义唯一无法消灭的“自然条件”。

90年代末，谷歌还只是一家成立不到一年的民营小公司时，它未来的首席执行官就很清楚地知道时势一片大好，这项商业冒险将大有作为。埃里克·施密特（Eric Schmidt）博士宣称，他所命名的“注意力经济”（attention economy）就是21世纪的代名词，那些能够成功地持续吸引、控制最大数量“眼球”的公司将会称霸全球。[\[9\]](#)人类的时间是有限的，企图被推销出去的“内容”却貌似是无限的，两者的比例

极不相称，这导致各大公司展开激烈竞争，希望占有或控制人们每天醒着的时间。但另一个衡量企业是否成功标准就是，能否采集和积累到足够信息，用于预测和改造任何拥有电子身份的个人的行为。正如德勒兹所概括的，谷歌、脸谱（Facebook）和其他一些企业（5年后可能就是另一个名单了）的目标之一是把持续互动的概念变成不可或缺的常态。各类触屏设备没完没了地吸引我们的注意力，并要求与它进行互动，所谓持续互动并不是完全没有空隙，而是说互动过程相对连续，很少被打断。当然，间歇是存在的，但在这类间歇里无法生长出任何反抗性的计划，也无法维持连续的思考。由于随时随地都能进行各式各样的电子交易，过去那种能够远离企业毒手的日常生活已经不存在了。注意力经济瓦解了私人与职业、娱乐与信息间的分离，所有这些都被通信的强制性功能压垮了，后者与生俱来是全天候的，我们无处可逃。即使作为一句当代的惯用语，“眼球”这个词作为一处控制的场所把人类的视力重新定位成了一种肌肉活动，听命于外部的指示或刺激。目标是提升眼球的能力，使它能够停留在那些精准定位的区域或兴趣点上。眼睛已经从光学的领域脱离出来了，变成了一个回路中的中介元素，其最终结果总是要求人的身体对电子命令的要求做出机械的反应。正是在这样的背景下，谷歌和其他的公司现在正为争夺日常生活剩余物的主导权展开竞争。有的人认为，日常生活可以不断再创造出自身的核心构成部分，这在今天的线上沟通和表达的特定区域非常盛行。然而，如果承认日常生活的意义在于那种难以捉摸的匿名状态，那就很难理解，日常生活跟我们今天在网络上度过的那些时间有什么共同点。在这些时间里，我们的操作手势通通被记录在案、永久存档、加以处理，目的是对我们未来的选择和行动做出预测。

19世纪以来广为人知的批判传统把经验的标准化视作西方现代性的典型特征。程序化的概念最初来自于工厂以及它对持续性的重复工作的要求。20世纪伊始，这个概念开始扩展到了正在兴起的大众社会

的关键方面，比如国家和企业科层制的一致性，现代消费文化里批量生产的消费品的影响。然而，20世纪的大部分时间里，不论是表面上还是实际上，工作和休闲的领域、公共的和私人的领域之间都保持了一定程度的区别和分离。尽管日常生活中往往存在着压抑人的成规和习惯，但对大部分人来说，日常生活质地分明，形形色色的程序交织在还尚未被管理的时间和空间里。在这个意义上，习惯是理解真实的社会行为的一种方式，这种社会行为位于两个想象的极端之间，一端是被操控的睡眠者社会，一端是由醒着的精力旺盛的个人组成的集团。当然，在讨论19世纪和20世纪时，我除了指出了几个独特的特定的历史现象，还指出了它们所生产出来的习惯：比如，在工作环境中使人类活动机械化和理性化的策略以及诸多文化消费形式的标准化。我有一个更大的论断，这些重要区域的合流是80年代兴起的新自由主义的关键一环。结果导致24/7式的习惯不可避免地出现了，它与权力机制互相勾结，后者同样“持续不断、没有界限”。

在20世纪头10年的初期，现代性内部的习惯问题困扰了许多哲学家和社会理论家，他们都是参与式民主的拥趸。在这些人中间，约翰·杜威（John Dewey）是最知名的一位，尤其是因为他关心的问题：伴随着工业现代性应运而生的自动化的、习惯性的行为是与培养有智慧的、有反思力的市民的要求相冲突的，而后者正是民主政治的基石。然而，杜威提出的打破僵局的方法一如他标志性的乐观主义精神，他坚信，即使披着现代伪装，习惯也能够克服自身的问题。他强调，新奇与沟通会不可避免地阻碍重复性的模式。“每一种习惯的训练都需要适当的条件，而且当习惯是繁多的和复杂的时候，如人类有机体所具有的习惯那样，在发现这些条件的过程中还包括探索和实验……形成习惯的力量愈增加，可接受性、感受性、反应性也愈增加，这似乎是矛盾的，但却是事实。”^[10]^[2]杜威对习惯的社会性本质的深刻理解使他深信，从根本上说，社会是由那些构成它的习惯所定义的，很显

然这也是他如此看重早期教育改革的原因。他相信可以通过教育养成“聪明的”或有利于集体的习惯。但是，杜威生于1859年（与亨利·柏格森同年出生，两人具有同样的关切点），在这一代知识分子形成他们的知识结构的时候，还是有可能在资本主义生产和流通的逻辑之外独立探索新奇事物的，当然也只是可能而已。到了20世纪中叶，对他或其他人来说，有个问题就很难回避，即源源不断出现的新东西实际上与千篇一律的复制是一样的，只是为现在服务的，未来也没有什么真正的不同。到了50年代，全球各大发达经济体都致力于创新，并将其看作一项核心事业，尽管结果总是令人沮丧。

杜威于1952年去世，享年93岁。那时出现了一些新的习惯形式，后来成为构成24/7体制的重要元素，正如德勒兹所说的控制社会或德波所谓的综合景观。很早的时候就能从阿克莱特工厂的夜间照明看出来，日后生活时间会与市场的需要密切配合，所以50年代电视机的广泛普及是另一个转折点，标志着市场对先前尚未被蚕食的时空展开了新一轮的占用。我们可以对照着赖特的画想象一幅类似的20世纪版本。在赖特的画里面，油灯照亮了每一扇工厂的窗户，工人得以持续不断地劳动；到了20世纪中期，在一栋类似的多层楼房里，每扇窗户都透着电视机的光。这两幅画都显示出，光源的设置与时间的社会建构间的关系正在发生转变。电视机显示器是一个具有决定性意义的例子，生动揭示了来自闹哄哄的公共世界的炫目灯光和八卦如何渗透进了最私密的空间，侵蚀了宁静与孤独，后者在阿伦特看来是支撑一个政治人所必需的条件。电视迅速重新定义了人的社会身份。随着公民身份被观看者身份所取代，就连那个看重教育和公民参与的借口也无人问津了。

电视的一大创新就是它把同质性和习惯性的行为植入到了先前很少被直接控制的生活领域。同时，它为日后24/7式的“注意力经济”在21世纪出现奠定了坚实的基础。“二战”所造成的心理冲击仍未消散，

电视应运而生，它摧毁了暴露与保护、能动性与被动性、睡眠与苏醒、公共性与私人性之间的关系。经历过广岛和奥斯维辛的创痛之后，西方世界普遍需要重建连续性和社会凝聚力，因此电视彻底的破坏性基本被忽视了。相反，恢复常态和重建凝聚力被认为是这个新的电视世界的功劳，每个人在电视里看到的都是一样的内容，任何事情都可以任意编排在一起。它是一剂治愈战争创伤的万能药。与广播相比，电视更具有决定性的意义。在这个关键性的地方，全球体系与困于地方的生命个体间的巨大不平等被迅速视为天经地义的。

伴随着电视机的发明，突然间人类的时间和活动的方方面面都被重组了，这种现象前所未有。电影和广播还仅仅是部分预见到了结构性的变化。在短短15年时间里，许多人被挪到了沙发上，长时间坐着，几乎一动不动。上亿人竟然开始每日每夜花好几个钟头，基本上稳坐不动，近距离对着一个闪着光的物体。在看电视消磨时间的方式出现之前，人们曾以五花八门的方式度过、使用、挥霍时间，忍耐时间过得太慢，自由分配自己的时间，之后时间的模式更整齐划一，人们的感官反应的范围更狭窄了。电视给外部社会和内心精神世界带来的重大改变可等量齐观，扰乱了这两端的关系。大量人类实践行为被一系列更受限制的不变的静止状态所代替。

正如很多批评家所指出的，电视不是一项自发的技术发明。早在20世纪20年代，电视机所需要的科学知识就已经具备了，工程师也已经掌握了生产电视的机械技术，然而只有当美国主导了全球化的商品经济，以及日常生活中出现了新的人口流动之时，它才在“二战”后迟迟登场。^[11]随着工作场所和学校里的规训手段失去效力，电视被精心打造成了一个控制机器，带来了以前从未被发现的屈从和监控的效果。这就是为什么在相当漫长的转变（或交接）阶段里，电视是关键的、适应性很强的一环。这个阶段持续了几十年，从一个由旧的规训体制主导的世界转变成了一个被24/7式的控制机制主导的世界。可以

这么说，在50年代到60年代，电视把模拟自别处的规训策略引入了家庭。尽管战后的生活方式是漂泊且短暂的，电视的效果却是反流动的：人被固定在一个地方，各自是分开的，被抽空了政治效力。至少部分来看，这跟工业化的时期，人被固定在一个点上干活的模式是一致的。尽管看电视时不需要做体力劳动，但这种设计安排实质是把个体的管理与剩余价值的生产重叠在一起，因为新的价值积累是由电视观众的规模所驱动的。

回过头来看，从20世纪50年代到70年代的这20多年里，电视在北美一直是一个相当稳定的系统，频道数量不多，节目形式也没有太大变化，也没有什么科技产品能够后来居上与之匹敌。电视网还是跟传统的人类睡眠模式同步的，到点就不再播送节目，尽管现在看来，午夜档的试播栏目更像预言，全日无休的电视节目迟早会成为现实。这个阶段是否对应了战后美国霸权的扩张，以及广播电视产业的垄断架构，历来让人们争论不休。到了70年代末，或许更早，“电视”这个词蕴含的意思要远远超过字面所指的物体和电视网。电视变成了一个模糊但意义丰富的形象，让人联想起现代性的特征和日常生活的转变。在更广阔的领域中发生着去真实（de-realization）的经验，电视这个词把这种经验具体化了。它暗示更直接可触的世界正在衰落，现代化带来的视觉分裂被认为是正常的，在我们生活中最私密的部分司空见惯。电视是不真实世界的化身，但它同时也消灭了想象“真实”世界的可能性。它表现的是一种权力效果，再也无法用熟知的强制和非强制的对立来解释，尽管很多人还是把电视形容成控制行为的工具，从“影响机器”（influencing machine）到“图像——病毒”（image-virus），各种说法不一而足。与其说充斥着电视的文化削弱了个人的能动性，倒不如说电视的泛滥表明，能动性这个概念本身就是可以被改变的，是在历史中形成的。

战后的电视黄金时代到了80年代中期显然已经结束了。甚至早在1983年，录像机的普及，电子游戏和家庭录像系统的标准化，以及有线电视的全面商业化就极大改变了电视原本的地位和功能。个人电脑在80年代中期开始上市，到90年代初已经遍地开花，这似乎在宣告，漫长的过渡阶段已然结束，控制社会终于来临了。很多人认为在20世纪80年代，原来那种单纯被动接收信息的电视观众已经过时了。按照这种说法，能把更广阔的媒体资源运用自如的用户应运而生，他能将科技产品为己所用，到了90年代早期，他还能在全球化的信息网络里游刃有余。这类新工具能够让人与人互动，以至于被吹捧成能增强人们的力量，并内在促进民主，与生俱来地反对等级秩序，尽管这些神话从那之后也失去了说服力。互动的特性为人称道，但更准确地说，其实质是把个体动员起来，适应一整套开放的任务和程序，远远超过50年代和60年代时对于个人的要求。电视已经占据了我们的生活时间的重要领域，但是新自由主义变本加厉，要求更系统地从我们看电视的时间里榨取价值，原则上人醒着的每时每刻都是有待榨取的资源。在这个意义上，24/7式的资本主义不仅连续不断地捕获人的注意力，而且把时间密集叠加起来，不论你在哪里，不管你正在做什么，都能同时进行各类操作或应对各类诱惑。所谓的“智能”设备被贴上这样的标签主要不是因为可能给人带来什么好处，而是因为它能把使用者完全整合进24/7的程序里。

然而，如果认为被动接收式的看电视的方式已经彻底成为过去式了，那就错了。在讨论“旧”媒体和“新”电子技术间的关系时，当前的媒体理论倾向于谨慎采用或停止使用断裂或非连续性之类的词汇。相反，旧式媒体在经过混合、融合、革新或修复后依然存在。不论围绕电视出现了何种理论解释，很显然，电视以及至少过去组成它的关键元素已经被重新整合进了新的服务、网络 and 工具中，其功能和效果在持续改进。尽管如此，从近期的观视习惯的数据来看，当前的24/7式世界的绝大部分壅塞着电视影像。2010年的尼尔森数据显示，美国人

平均每天大约花五小时收看各类视频。其中有几个小时是和别的活动重叠的，或者在玩别的电子产品。就如我在前一章所讨论的那样，今天你看视频的同时，手头也在忙着一大堆别的事情。话虽如此，但有必要认识到，一些原初条件决定了电视和观看者之间的关系，尽管无法准确得出决定的程度有多深，但依然保持着强劲的生命力和韧性。

2006年，康奈尔大学的学者发布了一项长期研究的成果，提出了一些关于20世纪80年代电视业转型的假设。这项研究计划经过分析数据后发现，观看电视与儿童自闭症之间存在关联。[\[12\]](#)自闭症研究中最迫切的一个问题是，为什么儿童患自闭症的概率在80年代中后期异常急剧地上升。70年代末，2500个儿童中有一个患自闭症，从那以后发病率急速增长，以至于几年前大约150个儿童里就有一个患上自闭症，而且趋势没有减缓的迹象。遗传倾向、更严格的诊断标准、唐氏综合症、感染、生育年龄、疫苗及其他环境因素都被考虑进来，认为是可能的病因。康奈尔的这项计划的与众不同之处在于，它扩大了“环境的”因素，把电视机这个看似普遍且明显没有危害性的东西包括了进来。显然，电视在50年代时就已经进入了北美的每家每户：那为什么要到80年代才造成截然不同的后果呢？研究提出，新的因素在那10年里扎堆出现，并开始汇合，尤其值得一提的是有线电视的普及，儿童频道和录影带的增加，录像机的流行以及越来越多的家庭安装了不止一部电视机。所以，幼童每天在电视机前看好几个小时的条件已经具备了，而且还在继续发展中。他们的结论还是相对谨慎的：3岁前看太多电视会诱发“高危”儿童的精神障碍。

很多人无法接受这项研究更深广的含义，它沦为了攻击的靶子和官方嘲讽的对象。研究的结论听上去像是异端邪说，因为它说电视可能会对正在发育的幼儿身体造成灾难性的影响，极度损害儿童习得语言的能力，导致永久性的社交障碍。这项研究还暗示，电视可能引起沟通障碍的假设已经应验，产生了实际的后果。不论后世的研究能否

证明看电视与自闭症之间存在关联，康奈尔大学的研究已经勾勒出了这个设备关键的经验特征。举例来说，它点出了一个显著特征：电视和各种屏幕霸占了儿童醒着的时间，这些儿童的数量与日俱增，年龄越来越小。更重要的是，这项研究推翻了那种认为我们专心致志看电视的观念，其实我们只是暂时沉浸于它所提供的声色光影之中。考虑到作为研究对象的儿童年纪尚小，还很娇弱，这意味着我们要重新思考暴露在电视机前对神经系统的长期生理危害。

正如雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）所揭示的，电视从来不只是让观众看彼此不相干的节目，而是将一连串光亮刺激混杂地联系在一起，尽管它们的内容五花八门。^[13]电视之所以诱惑人的确切性质还有待阐明，也可能永远都弄不清楚，但大量的数据和事实显然已经证明，看电视容易让人上瘾这一点确有其事。然而，电视所造成的这种上瘾现象不同寻常，你无法从中得到最基本的回报，就像别的让人产生依赖的物质一样：意思是说，它甚至都无法给人带来一阵强烈的存在感或猛烈的快感，也不能使人从醉生梦死的快速麻木中体会到满足感。打开电视，好一会儿过去了，还是察觉不到一丝兴奋或感官刺激。相反，你会慢慢滑向一种空虚的状态，然后发现很难再从中抽离。这是一个对技术产品上瘾的时代，其决定性特征是你一次又一次地回到空荡荡的虚无状态，几乎感受不到任何情感张力。在库贝和西森米哈里非常著名的研究里，大部分受访者描述道，看太久电视后的感觉要比没看前更糟糕，但他们又感觉到像是被什么力量逼迫着，要继续看下去。^[14]看得越久，感觉越糟。对抑郁症和网瘾之间关系的研究成百上千，都得出了类似的结论。即便是网络色情和暴力电脑游戏带来的近乎成瘾的状态，也很快导致你的反应变得千篇一律，不再能感到愉悦，只是被一股重复的力量驱使着，反复做着同样的事。

今天人们被形形色色的设备所包围，电视只是最早出现的一类。它们的使用往往遵循一套强有力的习惯模式，需要时刻保持注意力以

及自动做出反应。从这个意义上说，它们是一个更大规模的权力战略的组成部分，目的不是为了蛊惑大众，而是为了使大众丧失活力，变得中庸，剥夺人的时间。但即使在这种习惯性的重复里，有人明知这种希望是虚假的，还对此不依不饶，好像多点击一次鼠标，再滑动一下触屏就会别有一番天地，似乎就能获得救赎，就能逃离那令人窒息的单调乏味，我们已经沉溺在里面太久了。在24/7式的环境里，有一种方式让我们变得无力，即我们失去了做白日梦或任思绪游荡进行自我反省的能力，本来在缓慢的空闲时间里，它们都是可以发生的。如今的系统和产品亮点就在于运行速度：下载文件或连接网页时，等待的时间几乎变得难以忍受。当出现延迟或时间空档时，你不能够浮想联翩，无法从眼下的束缚和要求中松绑。所有类似幻想的东西与强调效率、功能和速度的体制要求之间，都存在着深刻的矛盾。

当然，24/7式的对注意力的攫取会被无数次打断。自从有了电视以来，尤其是最近这20年，我们已经熟悉了一种感觉，当我们长时间沉溺于电视或电子产品，关机后会经历一个过渡时刻。然后每次总要过一会儿，这个世界才会恢复到我们平时熟视无睹的模样。一刹那间，我们感觉到有点失去方向，周围的事物突然变得陌生，比如一个房间和里面的摆设。它们的表面留着被时光磨损的痕迹，带着一种厚重感，因为年久失修好像一碰就会倾颓，但是顽固抵抗着不让自己顷刻间灰飞烟灭，一切的一切都显得不真实而带有压迫感。一种直觉瞬间涌上心头，你感觉到自己与电子产品之间的连通性永无止境，但同时会受到物质的有限性持续的束缚，两者之间存在着巨大的鸿沟。但这种错位的时刻基本上仅发生在实体性的场所里，那里还没有能随身移动的设备。随着越来越多具有人体器官功能的设备出现，可想而知在每一个公共或私人环境里，都在发生这类过渡性的时刻。今天的经验经常包含着突然的感觉转向，当你被束缚在控制和个体化的世界里无法自拔时，突然抽身而出，转向一个本质上拒绝被控制的共享世界。这种转换的经验必然会强化前者对我们的吸引力，并且放大我们

的幻觉，以为我们能有幸从这个世界的粗劣和缺憾中全身而退，独善其身。在24/7式的资本主义世界里，外在于个人利益的社会性注定要被掏空，对于孤独地沉溺于电子世界里的人来说，公共空间所依赖的人际间的基础已变得微不足道。

[1] 此处译文取自《景观社会评论》第6页，梁虹译，广西师范大学出版社，2007版。

[2] 此处译文取自《经验与自然》中译本第180页，傅统先译，江苏教育出版社，2005年版。

第四章

它标志着一个更大的趋势，个人经验的所有面向都被重新想象成与不断加速的、24/7式的消费主义的要求是相连续的、可兼容的。

克里斯·马克 (Chris Marker) 的《堤》(1962) 讲述的故事发生在第三次世界大战后的未来，幸存下来的人类居住在拥挤的地下空间，暗无天日，地上的城市已成废墟。不久后的将来的当权者们正不顾一切地进行原始的时间穿越实验，为他们四面楚歌的生存境遇寻求救赎之道。当时的一大危机是，除了少数人，大部分人都丧失了记忆能力。主人公被选中参与这个实验，因为他执着地想获得一幅过去的图像。显然，《堤》不是一个讲述未来的故事，而是对于当下的思索。在被马克描述为黑暗时代的20世纪60年代初，集中营、广岛的毁灭和阿尔及利亚的暴行带来的阴影依然笼罩着人类。正如数不胜数的其他当代作品一样——阿伦·雷乃 (Alain Resnais) 的《广岛之恋》、雅克·里维特 (Jacques Rivette) 的《巴黎属于我们》、约瑟夫·洛西 (Joseph Losey) 的《博命》、弗利茨·朗 (Fritz Lang) 的《马布斯博士的千只眼》、雅克·特纳 (Jacques Tourneur) 的《恐惧制造者》——这个电影似乎也在追问：在这个残酷的世界上，当把我们联结在一起的纽带已支离破碎，理性的邪恶大行其道时，人何以为人？尽管马克没有给出明确的答案，但《堤》确信，想象对于集体生存不可或缺。对马克来说，这意味着把记忆和幻想的想象能力糅合在一起。在这部电影中，这种糅合是通过蒙着双眼、遮蔽视线的主角形象得以实现的。尽管在其叙事背景下，大部分的场景由回忆或想象的画面组成，它的一个最初前提是，当战时及随后几年的虐待和非人道的医学试验的记忆被唤起时，观视者正常的视觉能力就失效了。

在这里，马克与惯常的“内在”视觉的理解分道扬镳，后者预设的是一个独立自主、自给自足的观视者。在《堤》里，观视者的主观自由受限于外部环境的强制，甚至被其所主宰。观视者神奇地在大脑里恢复了图像，两种东西模模糊糊地重叠在一起，一边是贫乏和恐惧，另一边是内心生活 (viein t érieu re) 的丰富。显然，马克熟知前人 (从卢梭到内瓦尔、普鲁斯特、巴什拉等) 对幻想和白日梦的探索，

但是《堤》主角的幻想并不只是自我在意识流中随性飘荡。相反，他在不同图像间的意识漂流总是不断被消解，比如命定的当下的急切需求、面对紧急状况的焦虑以及被迫注射药物继续记忆实验。马克很可能在影射超现实主义诗人罗贝尔·德斯诺斯（Robert Desnos）。他有一种特异功能，睡到不省人事之时会将梦境的内容和盘托出。具备通灵术的德斯诺斯在20世纪30年代主持过一档关于梦的广播节目，风靡一时。他后来的命运与《堤》开头的情形如出一辙：1944年被遣往奥斯维辛集中营，几经辗转，战争结束后不久死于斑疹伤寒。

马克的电影意蕴之丰富，很大程度上来自于它把摄影与经验主义式的现实观念或反映论相分离。一个画面之“真”是一种情感上的真，在于它是如何被感受的，它如何生动再现了记忆中那个时刻的张力。比如，当主人公第一次回忆起（或梦见）过去时，这些由内心产生的画面之真毋庸置疑。它们是“真实”的鸟，“真实”的儿童，比地下监狱周遭的事物更显真实。马克拍摄这部电影之时，在法国和其他地区，文化日益标准化，并充斥着各种各样的图像，人们感受到死气沉沉的氛围。《堤》拒绝当下的束缚和技术控制，它要实现的核心使命是：“去想象或梦想另一个时代。”要实现这个远景令人备感艰难，但又备感振奋。马克提出有必要进行这项想象计划，但同时揭示出它是脆弱的，或许不可避免会遭遇失败。但对于60年代初和随后的一代人来说，他设置了一个乌托邦时刻，它并不发生在将来，而正发生在记忆和当下的交叠之中，在睡眠与清醒、梦境与生活间的不可分离之中，在苏醒所预示着的生命的梦中。

《堤》中最为人称道的场景是在一组静止的照片过后，突然出现了一个人睁开双眼的镜头，她仿佛刚从睡梦中醒来。活动的生命的出现（也是通过静止的图像创造出来的）似乎间接回应了希区柯克的《惊魂记》。在这部拍摄于两年前的片子里，马克应该看到了希区柯克拍珍妮特·利的镜头，她在洗澡时被谋杀后，倒在浴池地板上，双目

圆睁。即使看过很多遍，观众的印象依然是，导演用了一张静止的照片表现尸体的静态——因为在一个长达25秒的镜头里，演员不可能完全做到不眨眼睛，没有任何面部表情。正当镜头要切换之时，一滴水落在了她头发上，观众这才突然意识到双目圆睁、纹丝不动的脸其实是在“真实时间”中拍摄的，跟浴室水流的声音是同时发生的。劳拉·穆尔维（Laura Mulvey）对这一桥段进行过精彩的分析，她提出的问题也与《堤》相关：“电影的静止和运动间的暧昧边界瞬间变得可见了。尸体之静提醒我们注意，电影中活着的运动的身体不过是有生气的静态，静止与死亡间的同源性又回来萦绕在动态图像之上。”^[1]但我把马克和希区柯克联系在一起，是因为他们都对影像运动做了静态处理，由此可以洞察到更大的当代社会经验的肌理。

20世纪60年代初的《堤》和《惊魂记》都揭示了，将生命重新改造或凝固成事物或图像，如何打破了历史时间的框架。在历史时间的框架里，改变是可以发生的。《惊魂记》之黑暗在于它呈现了这样一个当下，任何想要冻结时间和身份的病态企图都会造成灾难性的后果，因为现代性的时间没有根基，一切都是匿名的。通过把古老的家宅与路边的汽车旅馆并置，希区柯克把20世纪中叶两种互相缠绕的经验压缩在了一起。在古老的贝兹大宅，所有与地方、家庭和连续性的传统认同都变质成了一种病态的抵抗，抵抗任何对想象的内在母体造成的改变。时间、发展和成熟的过程被定格在了一个博物馆般的空间里，从诺曼痴迷于制作动物标本中可见一斑。动物标本剥制术发明于19世纪20年代，被形容为一种“复活术”，通过各种技术营造出一种幻象，生命从死亡或毫无活力的状态中起死回生。^[2]《惊魂记》和《堤》中都出现了动物标本，作为一种“现实效果”，与电影和摄影所营造的幻象有异曲同工之妙。

但如果诺曼是那座“历史悠久”的山间住宅的所有者和管理者，那么他同时也是汽车旅馆——现代的无地方性和流动性的关键象征——

的经营者。这座汽车旅馆荒芜破旧、不为人知，坐落在没有起伏的横向地带，是流动和交换的场所，周转全靠金钱流通维持，人们在这里只是短暂地居留，主要目的是“花钱找乐子”。纵向的家宅和汽车旅馆-高速公路-二手车组成的横向的网络互相配合，共同构成了破碎的、越来越丧失生机的世界。《堤》这个电影小说的开场白就预示了，它的主题很接近《惊魂记》背景中的关键元素：“这是关于一个沉浸在童年影像里的男人的故事，暴力的场景始终困扰着他……”然而，马克对记忆、时间和图像的处理属于另一个截然不同的知识传统，与希区柯克自己对待欲望的矛盾态度相去甚远。在马克看来，个人的记忆或许被破坏，也可能是片面的，但正如《堤》里博物馆的那些破败的雕塑，记忆至少是一条通向个人自由的可能道路。即便马克电影里的标本——自然历史的展览里展出的白鲸和其他哺乳动物——也并不是静物，而是当下投向永恒的目光。这些标本并非经历时间摧残后的象征性的存在，而是对不可能之物和真实的领悟，这种真实处于生命/死亡或醒来/做梦的二元对立之外。

然而，《堤》里的机场大道^[1] (avenues of flight) 也遭受到了体制性力量的威胁，后者把主角工具化了，把他降格到一个暂时有用的、可以被任意抛弃的物的地位。简单来看，马克电影里的叙述元素可以与大量20世纪50年代的科幻小说的场景联系起来。在这些场景中，外在的审查或干预都进入了梦或记忆（在《堤》里，警察甚至对主角的梦进行暗中监视）。但在过去10年或更长时间内，过去只有在畅销小说里才能看到的情节如今已成为大众想象的一部分，且在许多力量的推动下日益壮大。就其基本形式来看，这种流行想象认为，梦是可以被客体化的，它们是各自独立的实体。应用科技的发展使得它们可以被记录或以某种方式被重放或下载下来。在过去几年里，有一则耸人听闻的新闻：加州大学伯克利分校和柏林的马克斯·普朗克研究所对正在梦中的受试者的视觉皮层进行脑部扫描，将获得的数据用来生产数字图像，据说这些图片代表了受试者的梦中景象。大制作电影

如克里斯托弗·诺兰（Christopher Nolan）的《盗梦空间》（Inception）放大了这样的观念，即梦实际上是一种产品，同其他的媒介内容一样可以被使用和操控。近期脑研究的最新进展更助长了这类幻想的流行：比如，机场和其他地方的脑部扫描仪很快就能检测到潜在的恐怖分子的“邪恶思想”。

实现上述可能性简直就是天方夜谭，或异常荒谬，但更重要的是他们正在塑造和规定今天的想象。梦被大规模地改造成媒介软件或某种“内容”，原则上可以出于功利的目的进入。这种广义的可进入性的观念来源于流行文化，最早出现在80年代中期的赛博朋克（cyberpunk）小说里，后来很快弥漫到更大的集体感觉中。当时发展出了一批新型的交互或循环，人类的心智或神经系统有效地与外部的系统操作和流动衔接在一起。大部分情况下，把人的神经与全球网络联结起来的观念，是在粉饰高强度的敞开（exposure）的状态，不论是向图像流、信息流还是编码流敞开。输入/输出模型（input/output model）的强行植入带来的后果之一是，内在经验和通信网络的内容被同质化，精神生活无限的不确定性被简化成数码程序也不被认为有什么问题。理查德·摩根（Richard K. Morgan）的小说《副本》（*Altered Carbon*, 2002）代表了当今小说的一大类型，个人意识可以被数码化、下载、储存和安装到一个新的身体上，还能与无穷无尽的大数据相连。同时，为这种令人精神错乱的敞开状态大书特书的叙述常常被建构成赋权的寓言，即使个人与网络难以想象的规模之间存在极度的不平衡。这些小说情节各异，但核心主旨是企业英雄主义（entrepreneurial heroism）如何能够战胜这个不平衡，以及两者间没有任何可比性的差距如何能反过来造福于个人。这里的问题并不能看成，纯粹的“内心生活”与外在技术过程间是相互穿透的，而在于它标志着一个更大的趋势，个人经验的所有面向都被重新想象成与不断加速的、24/7式的消费主义的要求是相连续的、可兼容的。尽管梦总能避开被捕获，但是它在文化上已经不可避免地被看作与自我相分离

的软件或内容，就像网络视频一样能够作为数码流通和转载。这只是更大过程的一部分，过去被认为属于个人的东西都被重新改造，被用来为增加我们线上身份的虚拟财富或声望服务。

尽管在过去的几十年里饱受非议，但显然，物化的概念或与之密切相关的表述，对于理解全球资本主义和技术文化非常重要。不论你的立足点是不是马克思主义，无法回避的是，互联网和数字通信已经变成一个利润引擎，越来越多的个体和社会生活的领域都被无情地金融化和商品化了。由此造成的一系列状态与几十年前相比已有显著差别。直到20世纪60年代，不计其数的消费文化批判都表明，被图像和商品填满的环境与个人间是不和谐的，个人尽管被其浅薄与虚假所诱惑，但也模糊地意识到，它们与自己的希望和生活需要之间，本质上来讲是不和谐的。人们无止尽地消费商品，到头来它们也没能兑现最初的，也许是虚假的承诺。然而现在，那种认为人类世界与全球体系间存在分歧的看法已经过时了，后者已经占据我们一生中醒着的每时每刻。如今，每个人都备感压力，需要重新想象和塑造自己，与他们沉浸其中的非实体化的商品和社会联系保持一致，与其秉持同样的价值理念。物化已经发展到了这样的地步：个人不得不重新发明出一种自我理解，从而优化或加快他们在电子环境里的参与和速度。矛盾的是，这意味着要扮演一个没有生机和活力的角色。这样说或许看似对如下事实没有多少解释力：我们多么积极地在模仿并认同着变幻无形的事件和过程，持续地对这些进行着技术参与。实际上，因为你无法真正进入全球消费主义的市场所营造的任何电子幻象，你必须要在人类和大量的选择之间构建出幻想的和谐关系，这终归只是一厢情愿罢了。

真实的生命与24/7资本主义的要求不可能和谐共存，但是有无穷无尽的诱惑让你妄图延缓或掩盖活生生的经验带来的可耻的限制，不论是情感上的经验抑或是生理上的经验。那些呆滞的、没有生气的东

西还伪装成保护性的或令人麻木的屏障，让你不用直面这个残酷的事实，即在当下的经济和制度安排下，生命被无情地消耗。有一种普遍幻觉认为，既然地球的生物圈日益遭到摧毁，破坏已经不可挽回，那人类反倒可以神奇地将自己与它分离，与全球资本主义的大环境（mecosphere）相依为命。你越认同非实体的电子产品可以替代物理意义上的自我，就越觉得自己不用为地球上到处都在发生的生物灭绝负责，同时我们冷漠到对实际生命的脆弱和短暂视若无睹。在当今的市场上，很多许诺“逆转衰老、永葆青春”的产品和服务回应的并不是人们对于死亡的恐惧，而只是提供表面的方法模拟虚拟世界非人的特性和时间性，我们每天大部分时间都已经浸泡其中。而且，有人相信自己能在环境灾难到来时独善其身，也有人怀揣着同样不切实际的幻想，当公民社会正被毁灭，提供各类社会保护或互助——无论是公共教育、社会服务还是造福大多数人的医疗保障——的机构正被消灭之时，竟幻想自己能幸存下来或取得成功。

通过对照两部作品间的差距，我们可以重新描绘物化的经验，一部来自20世纪60年代，另一部来自80年代：菲利普·迪克（Philip K. Dick）的小说《仿生人会梦见电子羊吗》（*Do Androids Dream of Electric Sheep?*）和由雷德利·斯科特（Ridley Scott）执导的电影《银翼杀手》（*Blade Runner*）。在迪克的小说里，不久的将来，最稀有的商品之一是活着的动物。由于环境毁灭和核辐射，大部分动物都已灭绝。大公司投资少量仅存的动物，且只有非常有钱的人才能拥有一只。任何中产阶级所能买得起的是一只工业生产的电子动物，这种动物除了无法意识到人的存在，其能力仅限于程序化的回应之外，与一只活的动物基本没有什么差别。但就其本质而言，它依然是一个麻木的没有知觉的物。因此，小说里定期发布的幸存活物的市场价格（西尼的动物与家禽目录）就变得很重要了。迪克叙述了这样一幕，主角在机器人公司的办公室里看到一只活的浣熊：

所以他一点儿也不感到意外，只感到一丝向往。他默默地离开女孩身边，走向最近的一个笼子。他已经闻到好几种味道了，那些或站或坐的动物，还有那只正在睡觉、看起来像浣熊的家伙。他这辈子还没亲眼见过浣熊。他的第一反应就是掏出那本快翻烂的西尼手册，查看浣熊下面列着的所有价钱。价钱当然是斜体的，就像佩尔什马一样，不管出什么价钱，市面上根本买不到。《西尼目录》只列出了上一次浣熊交易所涉及的价钱。是个天文数字。[\[2\]](#)

这个价格标签本身，这个美元数字，承载的正是主人公对于活的女动物的迫切渴望和情感的空虚。尽管抽象，这个价格变成了一个中介符号，平衡了他看到如自己一样活着而脆弱的事物时的惊奇与渴望之情，这个事物克服了迪克所称的“物体的暴政”（the tyranny of the object）[\[3\]](#)。

迪克作品中的大部分笔墨都是对生存在一个持续崩坏的现实所付出的主观代价的细致刻画，可谓入木三分。他以卓越的笔触记录了一个梦幻般的、充斥着商品的世界是如何转瞬即逝的。迪克的小说，尤其是那些写于1964年到1979年间的，常常会塑造这样一个主人公，他以有限的方式抵抗世界的倾颓，但是很多时候仅仅在无谓地挣扎。他的小说是对物化带来的精神伤害的文学叙述，他称之为20世纪中叶资本主义文化造成的“古怪恶劣的抽象性”（malign abstractness）[\[4\]](#)。迪克描绘了不断再造和现代化的社会领域，但是他依然保有这样一种此刻的感觉，它是有层级的，堆满现代化早期留下的残砖片瓦。在迪克的作品里，人类被困在最终失去任何用途的物品海洋里，他暗示这正是人类经验的境况。

但《仿生人会梦见电子羊吗》里主人公对于物化的生存法则的抗拒，到了电影改编版中俨然变成了另一番模样。小说对于个体经验被

无情毁灭的叙述到了电影那里，就变成了厌世的犬儒，为僵化和“古怪恶劣的抽象性”叫好，这恰恰是迪克所拒绝的。《银翼杀手》拍摄于里根——撒切尔时代的初期，表现了人们与正兴起的全球消费文化间的关系发生的重构，后者的地位到了90年代时已稳如泰山。这部电影并没有去追究自我与这个环境间的任何分裂，而是明确表示，个人被工具性地吸纳进了持续扩大的商品化领域的循环和运作之中。大公司的科技产品无情地变成了我们欲望和希望的对象，电影使得这样的无情从情感上变得可以接受了。电影视觉化了那些失去了分别的空间，在这些空间里，机器和人类是可以互换的，有活力与没有活力、人类记忆与伪造的记忆移植间的区别失去了意义。《银翼杀手》让人摸不着头脑、辨不清方向的状态似乎描述的是一个跌落的世界，但再也没人会记起或甚至关心这个世界是从何处跌落的。

几十年后，类似的去差异化（de-differentiation）过程弥漫到了大众技术文化的方方面面。把梦虚构成可以进入和客体化，只是一个更大背景的一部分，即我们的生命不断被要求外在化为预制的数码格式。当景观社会的逻辑高歌猛进，自我就被重组成一个新的混合体，既是消费者，也是消费的对象。如果像梦一样私密和内在的东西现在成了高级脑部扫描仪的对象，在流行文化中被想象成可以被下载的媒体内容，对个人生活这些部分的客体化就所向披靡了，它们更轻易地就被移植进了数码制式中。我们被告知，不只是商务活动和各种机构，每个人都需要一个“网络身份”，需要全天候展示自己的生活会，以免被社会抛弃或遭遇事业上的失败。但是被大力鼓吹的所谓好处其实是幌子，掩盖的是这个事实，即大部分社会关系的形式都被量化，用货币计量。同样，它让个人生活转换到了这样的境遇中，隐私无所遁形，人成了永远的数据挖掘和监视的对象。每个人积攒了一打替代性的身份，全天候开启，持续运作从不睡觉，但这只是没有活力的模仿，而不是自我的延伸。没有活力在这里并不是字面上不动的意思，而是假装从有活力的阻碍中获得释放，因为后者与流通和交换不相

容。人们白天购买、管理和积累了五花八门的产品、服务和“小伙伴”，人们与之相配合最终导致感受的枯竭，知觉缩减为习惯和预先设定的反应。

亚里士多德曾提出过涉及睡眠和做梦的最基本的问题，这些问题与今天的状况依然相关。亚里士多德拒绝把睡眠看成是铁板一块，仅仅是醒着的反面，因为对于睡着的人来说，经验并未停止。他想知道被视为梦的感觉数据的确切地位到底是什么。从何种程度上说，它们是想象性、感官性或仅仅是生理性的过程？亚里士多德和同代人如同其他前现代的人一样，对不同的梦做出了质的区分——比如，一种梦仅仅是对不久前刚发生过的情感和事件的重温，另一种更少见的梦则拥有启示或预言力量。从古代到16世纪头10年，在如何理解梦这件事上，存在诸多文化差异，但有一点是放之四海而皆准的，即梦是内在于个人和共同体生活的。只有到了17世纪，睡眠这一独特元素才被边缘化和受到非议。做梦无法放在精神生活的概念中进行理解，后者建立在经验主义式的感知或抽象的理性思维的基础上。甚至更早一些时候，15世纪头10年的中期，随着再现技术的发展，做梦和苏醒间相互作用的可能性在欧洲也遭到了排斥，这类技术的设计和量化排除了梦境的非逻辑性和非一致性。当然，在远离现代化的西方的边陲地带，那种反主流的对于睡眠和做梦的态度依然顽强保留着。尽管在18和19世纪，其力量受到了很大的剥夺和削弱，当时梦与魔幻——神学（magico-theological）的框架脱离了残存的联系。正在梦中的睡眠者的想象力遭到了无情的腐蚀，只有诗人、艺术家和疯癫者等少数人才被容许拥有梦想者这个为人诟病的身份。现代化无法在这样的一个世界中前进，组成这个世界的大部分人都对自己内心视野和声音的价值或力量深信不疑。

19世纪伊始，新的成像工业出现了（随后是新的听觉样式），随之“幻想”经验的可能性被彻底改变了。在19世纪三四十年代，对人类视觉特征的研究大幅上升，都认为视觉是“主观”的或者身体的一部分，是内部因素或活动的结果。其中最重要的一类是视觉暂留研究，知觉者闭着眼睛也能清晰辨别神经和光学现象。对余像的暂时性的科学研究成果颇丰，迅速刺激了相关技术的发展，知觉经验通过技术在外部生产出来，新型的视觉消费者诞生了。^[3]电影发明之前有诡盘和西洋镜，后来还有各类其他视觉娱乐形式。但是从19世纪30年代起，常常是同一拨研究者探索了主观视觉活动不同的类别。有一种叫催眠图像（hypnagogic images）的视觉活动更强烈地抵抗量化或掌控：多样的视觉（常常离不开别的感觉形式）唯独出现在半梦半醒的意识状态中。但是这种难以捉摸的现象的知识明显不能运用在实践中，也不能做商业用途，所以到19世纪末对催眠图像的研究就停止了，即使有也主要存在于研究病理学、人格分裂和人格障碍的著作中。差不多一个世纪之后，伊塔洛·卡尔维诺（Italo Calvino）在行将就木之时评论道，整体的人类文明危在旦夕，“人类正在失去一个基本天赋，这天赋就是闭上眼睛就把视域聚集起来的能力”。^[4]^[5]

在梦被贬值的进程中，或许影响最为深远的时刻发生在19世纪的最后一年，当时弗洛伊德完成了《梦的解析》。在书中，他有一个著名论断，把梦视作一个被封存起来的密室，充斥着原始的非理性：“在我们的心智尚年轻且未健全时曾主导我们醒着时的生命的东西，如今似乎放逐到了黑夜里……做梦是一段已经被超越的精神生活。”^[5]事实上，弗洛伊德既被做梦所困扰，也被沉睡的状态所困扰。他在这个领域所做的工作就是一张普罗克汝斯忒斯之床^[6]，试图把在他控制或理解之外的东西归于他的掌控之内。尽管我们处于后弗洛伊德时期已经有一段时间了，但他思想的简化版依然被当成司空见惯的假设，很多人可能连他作品的只言片语都未曾读过。

众所周知，所有的梦都是对被压抑的愿望的失真、伪装的表达，这是对做梦经验之丰富性的巨大简化。多数西方文化轻而易举就接受了这一观点，恰恰证明，在20世纪早期，个人欲望已经完全穿透并塑造了资产阶级的自我理解。正如恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）和其他理论家指出的，过去400年里，愿望和驱力的性质经历了极大的历史变化。^[6]这里更不要说在一个更长的时间段里，“个人欲望”的概念或许没有任何意义的。不难发现，一个世纪后，弗洛伊德的观点已经没有什么解释力了。现在已经想象不出还有什么个人欲望是不能表达，不能承认和不能被满足的。人醒着的时候，真人秀和网站不动声色地呈现任何能想得得到的“不可外扬”的家庭罗曼史或内部恩怨的细节，同时网络色情和暴力游戏迎合着从前难以启齿的欲望。在现在的环境里，不可说的恰恰是对下述现状进行集体性颠覆的愿望：社会孤立、经济不平等与强制性的自私自利。

但弗洛伊德把梦私人化的做法，只是标志着一个更大的转变，梦具有超越个人的意义这一可能性被抹除了。整个20世纪，基本很难想象，除了那种汲汲于个人需要的愿望之外还能有什么样的愿望——想要一个梦想的房子，一个梦想的车子或一个假期。弗洛伊德与许多人一样，认为群体或共同体在一个欲望经济中仅能起到负面作用，他的作品也只不过象征了对于人群的资产阶级式恐惧。在他们看来，乌合之众的行为终究是缺乏深思熟虑的，是对成熟的个体责任的轻率否定。但精神分析式的简化不仅仅抑制了那些超越个人欲望和占有的愿望和需要，同时也拒绝了这样一种可能性，在梦中，活着的当下与来自难以捉摸辨认的未来的幽灵交汇了，这是一个不停歇而动荡的过程。精神分析把所有的梦，所有的愿望都归结到一个由被遗忘的早年经历所构成的封闭领域，同时通过让分析师独断释梦的权力而进一步削弱做梦的人的力量。梦传递的或许正是愿望，但处于危急关头的，是人类难以满足的要想超越孤立的私人的自我限制的欲望。

20世纪为睡眠在社会层面的重要性正名的少数人中，最为人熟知的当属安德烈·布雷东（André Breton）。他与德斯诺斯同属超现实主义阵营，并受到了同侪们的大力支持。布雷东从弗洛伊德的著作中受到启发，但同时意识到了它的局限，所以他勾勒了一组创造性的关系，醒着的活动和做梦是相互作用、相互流通的，这能成为在日常生活领域的革命的一部分。他的意图是打破行动和做梦之间的对立，并相信两者相辅相成。但是在布雷东写作的20世纪30年代，这些主张与当时盛行的左翼思想是冲突的，后者认为做梦仅仅是在无力地幻想着改变，与献身革命实践是对立的。随后欧洲事态的进程显然更难让布雷东的主张有什么政治上的意义。然而，他在《连通器》（*Les Vases Communicants*）中的段落非同寻常地唤起了沉睡的大众潜藏的欲望和集体的力量。^[7]他想象着站在圣心山巅眺望破晓时分的巴黎，在半明半暗、半梦半醒间，在工作日和睡眠之间，工作和梦间的合作^[7]一旦被唤起，就能发挥巨大能量，“将资本主义世界扫荡一空”。不出意外，布雷东把自己的书稿寄给弗洛伊德后，弗洛伊德盛气凌人，表示无法理解。

然而，至少精神分析对做梦表现出了严肃的兴趣，尽管比较狭隘。精神分析把梦定义成了这样一种状态，经验主义式的调查是无法深入看清这个过程的。（至少在神经科学这种新工具出现之前。）今天更普遍的是把梦轻描淡写地看成对清醒时的感官负荷所做的自我调整。梦的特定内容，不论是语义上的抑或是情感上的，与神经化学的解释是根本无关的。新时代的书和疗法聚焦在做梦的问题上，把它视为通往“内增长”（inner growth）或自我理解的路径，除此之外，大部分人依然对他们自身定期的造梦活动兴趣寥寥或一无所知，这些所谓的梦可能看上去就是一系列单调画面或粗制滥造的大众媒介产品。

我们正处于这样一个时代，除了那些与个人占有、积累和权力相关的愿望，别的愿望通通被禁止。在24/7式资本主义的世界中，这些

限制既是外部力量强加的，也是心甘情愿地自我施加的，但是自我管控的可能性是几十年来发展的结果。正如新自由主义将矛头指向罗斯福新政时期达成的社会妥协一样，它也要求拆解乃至抹去60年代取得的具体的政治和社会成就。与20世纪60年代的欧美文化扯上关系的一连串希望、观念和实践，到今天都被连根拔起，名声扫地。正如伊曼努尔·沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）等作家令人信服地说，不把1968年描述成世界革命的巅峰是错误的，其规模之大前所未有，在多个战线展开了多元的斗争。同样的，过去的三十多年应该被理解成旷日持久的反革命阶段。显然，亚洲、拉美和美国的城市贫民窟爆发的正反体系起义规模之大，需要动用大量经济、刑罚和军事暴力来镇压——随着新一轮斗争潮流和“各国之春”^[8]开始合流，这些暴力形式到今天还在发展。例如现在美国，数以百万计的黑人被关在监狱里，其源头要追溯到60年代的城市暴动。

但与此同时，成形于20世纪70年代末的反革命运动主要是意识形态层面的，尽管其覆盖面非常广泛。它的矛头是一长串需要被毁灭或扭曲的社会性，使我们眼睁睁看着更残酷的全球金融资本转向和日常生活日益被货币化，却一声不吭。与60年代特定的政治运动缠绕在一起的是形形色色对体制性要求发起的非正式挑战，如抗议私有化、社会隔离、消费主义的占有欲和等级秩序的永世长存。这些挑战常常是时断时续的、幼稚的、不彻底的，既发明和实践了新的集体性和主体性，同时也保卫了现有的共同体。具体形式包括瞬间占领并激活社会空间，宣扬去个人化的身体和自我的概念，进行语言和另类交换方式的实验，创造新的性欲形态，保持边缘的立场；这种边缘性并不是以一个压抑性的中心而定义的，而是其自身变幻的组织模式定义的。

在60年代的文化和政治的丰富层次中，一些相互关联的现象影响深远，需要长期的反攻倒算才能将其清除干净。或许最重要的是，从60年代的直接经验出发，集体和个人都领悟到，幸福与所有权、占有

物品和个人地位无关，相反直接来源于共享生活和集体行为。加里·斯奈德（Gary Snyder）在1969年说过一句话，表达了一种普遍但转瞬即逝的时代精神：“真正的富裕不需要任何的物。”新的联结形式对权力构成同样的威胁，至少一定程度上瓦解了社会阶级的界限和亵渎了私有财产的神圣性。年轻人开始不再相信社会地位向上流动的承诺，认为那都是骗人的把戏。工作的中心性和必要性也面临普遍的挑战。在体制性的层面上，“退学”要远比很多人所承认的来得更有杀伤力。从20世纪80年代开始，一项旷日持久的运动致力于把物质贫困变成可耻的和令人反感的。大规模的反战运动造成了公众对和平主义的认同和对战争受害者的同情；但是到了80年代，孕育了这股热潮的土壤都被铲除了，在各个领域取而代之的是攻击性和暴力性的文化。上百万以自由主义者或进步人士自居的美国人忠诚地宣称“支持我们的军队”，却对帝国主义战争中成千上万的死伤视若无睹，这从侧面证实了反革命对策奏效了。从80年代至今，60年代的大事件及其参与者被用心险恶地变成了虚伪的漫画形象，变成了被嘲笑、被妖魔化和被轻视的对象。但是历史被歪曲的程度之深，用心之恶毒，恰恰证明60年代的文化让统治者感到极大的危机感，即使后来的岁月里还是如此。尽管与三四十年代的左派相比，60年代的共产主义实验看上去新潮，但它实际上是快被淹没在历史尘埃中的19世纪梦想重新浮出历史地表，那时候曾经风靡过这样的集体想象：互相支持的社会主义是有可能的，一个剥夺了私有财产的世界是有可能的。

反革命的主要目的是，如果不能把先前支撑合作活动的社会安排斩草除根，就把它金融化。通过把公共空间和资源纳入市场的逻辑，个人被剥夺了诸多集体的互助或分享的权力。一个简单而普遍的合作行为，如搭便车，已经被颠覆成一个风险重重的行为，会带来令人恐惧或致命的后果。如今已经到了这样的地步，美国有的州颁布法律，那些给无家可归者或未登记在案的移民食物的人会被判刑。

弗雷德里克·詹姆森和其他理论家已经详细说明了文化禁令是如何运作的，在资本主义社会强调竞争性的环境下，个人就像一座孤岛，人人各自为政，任何对个人生活的另类想象都在结构层面上被禁止了。非单子化或公共的生活的可能性被认为是难以想象的。例如，大卫·利恩（David Lean）1965年的电影^[9]展现了一幅典型的集体生活的负面图景，布尔什维克把心有怨言的工人阶级家庭搬到日瓦戈医生宽敞简朴的家里去住。在过去25年里，公社生活（the communal）被描绘得比噩梦还可怕。比如最近的描述中，本来反对私有财产和阶级特权的措施是为了集体的利益，却被等同于世界历史中最残酷的暴行。小规模地看，无数叙述把公社生活说得像邪教组织一样，尽是一些百依百顺的皈依者，统治者都是些杀人狂和愤世嫉俗的操控者。类似于1871年后资产阶级对巴黎公社的恐惧，源于任何社会主义形式的共产主义理念在系统上都是不可容忍的。合作社居然不能作为活生生的关系网被人看见——而只能被表现成对现存支配关系的拙劣复制。对集体主义和合作的攻击以各种不同的方式清晰地表达出来，其观念是自由就是完全不依靠他人，实际上，我们同时正在更全面地臣服于“自由”市场的运作。正如哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）所说，真正的美国宗教是“摆脱别的自我”。在学术界，右翼对合作社的攻击受到当下学术潮流的支持，共同体的理念或可能性受到抨击，认为会造成排斥，甚至潜藏着法西斯主义的倾向。过去30多年里，最主要的控制方式之一是保证，除了私有化的生活模式之外，别无选择。

让-保罗·萨特的《辩证理性批判》（后简称《批判》）这本60年代的伟大社会思想巨著，有力阐述了一个单子化的生活世界是如何被维持并被隐形的。在里根——撒切尔时代的北美，正是后结构主义当红之时，这本书也因此被贬低或忽略了，尽管如此，此书对于理解当代日常生活的变迁具有极为重要的意义。《批判》的核心是思考体制性的分离策略，后者阻止日常生活的客观现实被居于其中的个人所察觉——今天这个问题的严重程度丝毫不亚于此书写作时的20世纪50年

代末。此书互相关联的主题之一，是我们越来越无力看清我们自身在这个世间的存在性（situatedness）。不论是好是坏，萨特都决定用这个有点生硬的词“实践——惰性”（practico-inert）作为社会现实的核心范畴。但这个笨拙的新词汇表现出了一个矛盾，尽管公共和私人生活充塞着多到难以想象的活动，但所有的不安分和勤勉实际上是为停滞和维持现存关系服务的。

沉淀的体制化的日常世界是由人类能量构成的，但是表现出来的却是大量积累的消极活动，萨特把它称作实践——惰性。它起着集体错觉的作用，把个人体验到的孤独感和无力感转化成貌似自然的或必然的。“实践——惰性的领域是我们被机械力和反社会装置奴役的领域。”他用来表达这种无力感的关键词是“连续性”（seriality），通过这个词，他对孤独感的持续生产进行了重要阐述，这是资本主义的根本支撑。连续性把集体性打散成各自分立的个人，他们只通过空洞的或自恋的身份相互联结。萨特举过几个著名例子，比如排队上公交车、堵车和在超市购物，除了在这些事情上耗费时间外，今天人类无穷无尽的时间都耗费在了断断续续的电子活动和电子交易上。无论在20世纪中叶还是现在，连续性都在麻木地、不断地生产着雷同的事物。这是所有反终极性（counterfinalities）的重量，无情地违背了我们自己的意图、爱和希望。

无独有偶，萨特与其他欧洲批评家都受到刘易斯·芒福德（Lewis Mumford）的《技术与文明》的影响。这是一份关于社会组织的理性化的历史调查，这种社会组织是基于行为的自动化，基于训练只会进行习惯性的重复性的活动的人。萨特描述的并不仅仅是个体的分离，而且是潜藏在具有明显的集体或群体特征的情境之下的连续性。他用“重现”（recurrence）的概念来解释意识或物质文化领域如何生产出大众的一致性和同质性。他对广播的出色分析堪称典范，对于近期电讯和社会网络的后果的争论依然极为相关。广播是他所称的“间接聚

集” (indirect gathering) 的一个例子，它所造成的是“与自身之外的个人的联合，但最终又让他们分离，也只因为他们是分离的，才确保了通过他异性来实现交流”。^[8]遗憾的是《批判》第二卷的电视研究计划最终没能完成，尽管他这部分的笔记保留了下来。

萨特的历史理解方案集中于一个不同类型的群体，他在理论上将其命名为“融合群体” (fused group) 或“正在融合的群体” (group in fusion)。只有通过这个特定的但是不确定的形成过程，才有可能找到走出连续化和孤立的噩梦的唯一出路。“融合群体”在历史舞台上的登场意味着该群体意识的觉醒，他们意识到自己的实践有能力创造新的社会性形式。《批判》的很多部分都在进行长篇累牍的分析，在特定的革命和反殖民斗争中，“融合群体”是如何形成的。德勒兹和瓜塔里认为萨特的分析模型“完全正确”。^[9]他们认为萨特的模型颠覆了普遍接受的关于阶级斗争的观念：对于萨特来说，不存在所谓的阶级自发性，只有特定群体的自发性。仅仅作为某个阶级或政党的一员，依然会固锁在连续的身份里。只有一个感知的行为——一种非习惯性的观看——才能触发对实践——惰性的克服：当一个人恍然大悟，意识到自己是群体的一员，与群体成员休戚与共，有着共同的物质和主观经历。宽泛地概括一下，就是要在怨愤交加的时刻，辨识出共同性和相互依存的条件。当一个人理解到自己与他人的疏离，他就在意识上迈进了一大步，这一发现为“清除连续性”和“用共同体代替”奠定了基础。这是对现实的再度视觉化，包括如下的理解：人类有共同的目标和计划，最想要的东西从来都无法仅凭一己之力就能得到，只能通过群体的共同实践，即使这样形成的群体或共同体不可能永世长存。

显然，《批判》的这部分内容提出的核心问题关涉到今天革命运动的本质或可能性，关涉到不同群体如何真正走到一起。它同时提出了这个问题，当前的电子分离和感觉管理是否会抑制萨特描述的过程或使之发生转向？从何种意义上说，新型通信网络及其广泛应用其实

是新型的实践——惰性，是对日常生活新的挪用，在其面具下面掩藏的其实是连续性？所有全天候的电子互动，方方面面都沉浸在当代技术文化中的人们，简单说来，就是构成了新的被动性和他异性的联合。

60年代还有一本非常不同的书，讨论的议题在某些方面与最近的政治事件有关。尽管那个年代各个流派互不相让，但要说德波的《景观社会》没有被萨特在《辩证理性批判》里提出的构想所影响，也是有失公允的。当然，萨特的目的是讨论正在融合的群体的决心，德波则想探求工人委员会的历史命运。然而，这两位作者提出的重大问题涉及，什么样的情境会阻碍或增强集体政治行动的可能性。这个问题尤其紧迫，因为2011年开始各种起义事件此起彼伏，有的如火如荼，有的仍余波未了，这把火从突尼斯、埃及、威斯康星、西班牙、奥克兰、巴林一直烧到纽约的祖科蒂公园和其他地方。现在《景观社会》的结论部分值得重温，因为它把交流的问题摆到了最显眼的地方。德波不是唯一强调“共同体”和“交流”之间关系的理论家，交流不只是消息的传递，在某些方面更是精神（ethos）的分享。德波写道，景观是对分享的可能性的剥夺；生产出的是一种单向的交流，其特征是“普遍的自闭”。德波判断，资本主义到了60年代，人与人交心（encounter）的能力已经遭到了系统性的毁灭，“取而代之的是一个社会幻象，一种互相理解（encounter）的幻觉”。[\[10\]](#)

在当代，尤其是这个社交媒体的革命潜能被吹得神乎其神的时代里，这些文本的重要意义在于，它们使我们追问，什么样的相遇在今天才是可能的。更具体说来，什么样的相遇才能够带来新的形式，新的反抗力量，以及它们会在哪里发生——在什么样的空间或时间？今天网络上交换和流通的信息，有多少不过是萨特所称的“实践向实践——惰性退化”的放大？风行全球的博客中有多少——光个人博客就有几亿个，往往以抵抗者的语言标榜——实际上等同于德波所注意到的

普遍的孤独症？诚然，政治行动主义意味着创造性地运用现成的工具或资源，但工具本身不应该被想象成具有内在的救赎价值。列宁、托洛茨基和他们的同仁们在1917年的革命中都利用了手头任何可资利用的通信技术，但他们从来没有把它们抬到特殊的神圣的高度，认为这些技术就能左右一整个历史事件的进程，互联网激进分子正是如此鼓吹社交媒体在最近的社会运动和起义中的作用。一旦网络被神化，罩上近乎魔幻的光环，就像陷进了一个庞氏骗局（Ponzi scheme），想当然地以为弱者能从中获利。这种技术的本质被建构成平等主义和具有赋权功能的，是有原因的。维护全球秩序的警察机构只会对那些激进分子感激涕零，他们心甘情愿地集中在互联网策略的组织上，如此一来，他们自觉地把自已禁锢在了网络空间，使得国家监控、破坏和操控变得比在现实社群和地方更容易了，真正的相遇就发生在现实社群和地方。如果一个社会运动的目标是激进的社会变革，当前被广泛运用的电子媒体就并不是没有用武之地——但前提是它们必须从属于别的地方的斗争和联结（encounter）。如果网络的目的不是服务于现存的来自共享经验的社会关系，它们永远会重造和加强其固有的分离、不透明、虚伪与利己主义。所有把社会媒体当成救命稻草的社会动荡历来都只能热闹一时，最终变得无足轻重。

尚塔尔·阿克曼（Chantal Akerman）的《来自东方》（*D'Est*）拍摄于1992年到1993年初，对当时那一重大历史时刻怀有高度的自我意识。这部电影主要在苏联解体一年半之后的波兰和俄罗斯取景，呈现了一个悬置的世界正处在历史变革中，前途未卜，但仍然能感受到经年累月的模式和习惯的力量。这部片子通过许多超长镜头的运用，全面描画了日常生活的特别肌理，有时候让人联想到萨特说的连续性。阿克曼在一篇讨论该电影的著名文章中声称：“我感到趁着时间还来得及，要把这部电影拍出来。”^[11]在某种意义上，她的意思是，趁一切还来得及，在拍摄对象的样貌被文化和经济力量改变，甚至面目全

非之前，赶紧完成这项计划。但是，从她对要记录的内容的选择来看，“趁时间还来得及”说的也是：依然存在着一个有着共同时间的世界，人们集体生活在一起，分享着时间的节奏，就像“日常的”（quotidian）这个词本来的意思。

与许多20世纪90年代早期的人一样，阿克曼明白，苏联解体以及它对东欧国家控制的瓦解，最终加速了西方的全球化，促成了西方将自己的价值观和要求移植到全世界。所以拍这部电影时，她意识到了这部电影所记录的这一段转瞬即逝的过渡期。阿克曼意识到，支撑两极冷战格局的对立已近乎幻影，但她相信，她电影中的“东方”还保留着独一的长久的文化形式，在西方资本主义的扩张面前，它们处于被抹灭的边缘。尽管阿克曼对任何之前如何与之后如何的简单逻辑保持警惕，但《来自东方》有力地证明了在新自由主义金融化、私有化和社会原子化侵入之前，曾经存在过一个社会世界，不论它遭受过怎样的破坏。这部电影讲的是生活在一个“还有时间存在”的世界的故事，一个被24/7式的非时间的强制积累和个人选择所支配之前的世界。

《来自东方》记录了一段穿越国界的旅程，按照季节变换的顺序，从夏天一路拍到冬天。电影镜头来回穿梭于拥挤的为集体共享的公共空间和受保护的私密空间，这种手法与阿伦特似有异曲同工之妙。但其过人之处在于，它记录了等待的时间。最引人注目的是，它用长镜头记录下了排队的人们和在火车站候车的旅客。阿克曼展现了等待行为本身，没有什么特别目的，从没有透露为什么一个人群就排成了一个队。萨特说，要表现个人和社会组织之间的冲突，排队是最平常不过的例子，但是人们不会意识到，也不会看到这种冲突。确实，阿克曼像萨特一样让大家看到了排队是一种区隔，造成了“对互惠的否定”。但是，阿克曼最有启发性的成就还包括，告诉人们等待的行为对于在一起（being together）的经验至关重要，对于共同体的形成不可或缺。邂逅正是在等待时发生的。等待除了让人感到焦躁沮丧以

外，还意味着谦卑朴实的尊严，在照顾他人中变得耐心，心照不宣地接受一段共享的时间。这段暂停的没有任何生产性的等待、轮流的时间，是与任何合作或相互依存的形式分不开的。前几十年所有的专制统治都没有完全取消某些共同体长期性的特征，部分原因是斯大林主义虽然残忍，但手段粗劣，使得很多潜藏的社会时间的节奏原封不动地保存了下来。

伴随着新自由主义在20世纪90年代的兴起应运而生的控制形式，就其主观效果和对集体关系的摧毁而言，愈发具有破坏性。24/7呈现了这样的一种时间幻觉，一个不再有等待、要求即刻就能兑现、与其他人相隔绝的时间。距离的接近意味着对他人负有责任，如今这种观念轻而易举地就被个人日常活动的电子管理所取代了。或许更重要的是，24/7使个人的耐心和对他人的敬意感萎缩了，对任何形式的直接民主而言，它们都是必不可少的：耐心地倾听他人，等待着轮到自己再发言。写博客的现象就是其中一个例子——自说自话的单向交流模式的胜利。在这个模式里，等待和倾听他人的可能性被消灭了。不论其意图是什么，写博客都宣告着政治的终结。现在我们还在做的这个等待的行为——在交通堵塞时或机场排队时——使我们愈发感受到对周围人的不满，与他们处于竞争的关系。有一条关于阶级社会的常识很浅显但一针见血——富人从来不需要等待。这也催生了大众不论何时都想仿效这项精英特权的欲望。

等待的问题联系着更大的议题，即24/7式的资本主义与社会行为之间无法协调一致。社会行为蕴含着动静交替的节奏模式。包括许多社会交换都是如此，比如分享、利益互惠和合作。这些交换形式的基础是“轮流”，要求人们交错发言，不发言的时候就默默地聆听。在20年代，社会哲学家乔治·赫伯特·米德（George Herbert Mead）试图为人类社会的构成元素命名——缺了它们，这样的社会就是不可能的。对米德来说，这些构成元素是睦邻友好、乐于助人和通力合作。“在人

类社会中，当别人时运不济时伸出援手，当他人罹患恶疾、遭遇不测风云时雪中送炭是人应有的基本态度，也是做人的根本原则。”[\[12\]](#)米德还强调，千百年来，这些宝贵的价值是经济交换的基础：“人们参与经济交换时应考虑他人，因为共同价值是交换要求的，对双方都有利。”米德作品中俯拾即是而非历史化倾向常常被人诟病，但他把合作视为所有社会世界核心的做法，更让人们清楚认识到21世纪的资本主义和社会本身不可调和。他的作品还为后人的研究提供了重要的背景，斯蒂格勒后来据此诊断了当代全球体系的病灶——人们不再可能关怀他人甚至自己了。

正如我先前所指出的，睡眠是少数仅存的一类经验：自觉或不自觉地，我们为了关怀他人而放弃自己。尽管睡眠看上去可能是孤独的私人的，但它尚未与一个互信互助的人际网络相割裂，不论这些联结遭受到了多大的损害。它也是从个人化（individuation）中的定期释放——白天个人在网络上只是保持浮光掠影般的身份（shallow subjectivities），这种个人化在夜晚获得了松绑。在睡眠的去个人化的过程中，睡着的人居于一个共同的世界，共同从24/7实践的废墟和虚无中抽身而出。然而，不论睡眠如何无法被剥削被收编，它也远远不是一处外在于现存全球秩序的安全地带。睡眠永远是布满孔隙的，为醒着时的活动所充满，虽然今天它更加无力抵挡外部力量对它的侵蚀与削弱。纵然有所退化，睡眠依然是我们生命中等待和停顿的复现。它确证了延期的必要性，推迟恢复或重启所有被延期的事物。睡眠是从醒时牵绊我们的纷繁思绪“持续的连续性”的一次豁免，一次释放。似乎已经明显到无须再言，睡眠需要定期脱离网络和设备，以进入到一种静止和无用的状态。这种时间把我们引向别处，而不是那些我们拥有或被告知需要的事物。

在我的叙述中，现代人的睡眠还包括睡前那段间歇——你醒着躺在床上，周围一片漆黑，等待着不知何时意识如你所愿一点点丧失。

在这段悬搁起来的时间里，白天失效或被忽略的知觉能力都恢复了过来。人们不自觉地恢复了心理感受和身体知觉的敏感和反应能力，这段过程要经历多久是无法测量出来的。你会听见车流的声音，狗叫的声音，白噪音机器的低鸣，警车的警笛声和输暖管道的叮当作响，或感觉到肢体肌肉的轻微抽搐，太阳穴的血脉跳动，闭眼睛时会感到视网膜前明亮的颗粒波动。你会看到一连串不均匀的分散的焦点，和不断变换的注意力，还包括催眠活动的不时发作。白天摄入的东西会在睡觉时代谢掉：药物、酒精和所有使用触屏时产生的残留物；还可以排泄掉把人淹没掉的各种负面情绪，焦虑、恐惧、怀疑、觊觎、朝不保夕的忧虑或一夜暴富的妄想。这就是睡眠和失眠的千篇一律，日复一日，夜复一夜。正因为睡眠是重复的，无从隐蔽的，它才成为日常生活无法被征服的残留物。

长期以来人类文化一直把睡眠与死亡联系在一起的一个理由是，两者都表明，地球不会因为缺了谁就停止转动。然而，睡眠者暂时缺席的同时总是联结着未来，联结着恢复和因此而自由的可能性。在这个间隙里，一个尚未经历的生活，一个被推延的生活依稀闪现，缓缓地进入我们的意识。夜幕时分对于酣畅入眠的希望也是对于醒来的期待，期待有不曾预料的事情发生。1815年后在欧洲，经历了几十年的反革命、反复和希望的覆灭，艺术家和诗人直觉意识到，睡眠不一定是对历史的逃避或逃离。比如，雪莱和科贝特二人明白，睡眠是另一种形式的历史时间——它从白天的世界退场与明显的被动性同时包含着对于生存的不安和焦虑，这对于一个更公正、更平等的未来的发生是至关重要的。现在，在21世纪，睡眠的不安与未来的关系更趋复杂。睡眠介乎社会的和自然的之间，确保了一个有着阶段性和周期性模式的世界的存在，后者对生命来说至关重要，也是与资本主义不相容的。要理解睡眠非同寻常的韧性，就要把它与支撑我们生存的过程正遭受毁灭这一现实联系起来。因为资本主义无法限制自身，保存或保护的概念是系统性的幻想。在这个背景下，睡眠的这种恢复精力的

惰性与所有的积累、金融化和废墟的死亡气息背道而驰，后者把所有共有的东西都摧毁了。现在实际上只有一个梦，取代了所有其他的梦：一个共享的世界，它的命运是没有终点的。一个没有亿万富翁的世界，它的未来不是野蛮主义的或后人类（post-human）^[10]的，历史也可以呈现出另一番样貌，而不是被物化为灾难的梦魇。有可能——在许多地方，在许多不同的状态下，包括幻想或白日梦里——想象一个没有资本主义的未来是以睡梦为开端的。这意味着睡眠是一种彻底打断，拒绝全球资本主义无以复加的重量。也意味着在睡眠这个日常生活中最平凡无奇的地方，可以一再上演更重要的开端和新篇章。

[1] 此处机场大道按作者的说法，指的是逃离的可能性（possibilities of escape），flight意指逃离（fleeing），《堤》中的做梦在作者那里意味着一种逃脱的路径（routes of escape）。

[2] 此处译文取自《仿生人会梦见电子羊吗》中译本第29页，许东华译，译林出版社，2013年版。

[3] “物体的暴政”是菲利普·迪克用来形容在当代世界，占有物品相对于爱和非物化的价值具有优先性。

[4] “古怪恶劣的抽象性”是菲利普·迪克用来形容在当代世界，一切事物都被明码标价，只具有抽象的交换价值，这是非常恶劣的、病态的、邪恶的。

[5] 此处译文参考自《新千年文学备忘录》第94页，黄灿然译，译林出版社，2009年版。

[6] 普罗克汝斯忒斯之床：古希腊神话。提修斯遇上了匪徒普罗克汝斯忒斯，这名字的意思是“扯长者”。普罗克汝斯忒斯抓住旅人，让他躺在铁床上，旅人的个子比床长，则将他截短，比床短者则扯长，方法极为残忍。提修斯以同样的方法，让普罗克汝斯忒斯躺在床上，他比床长，便将其截短杀死。此后人们把随便处理事情称为“普罗克汝斯忒斯之床”。

[7] 工作和梦间的合作：布雷东是20世纪30年代的共产主义者，但他不满于马克思-列宁主义只关注经济、物质的层面（如工作、生产方式等），在他看来，真正的革命也是欲望和幻想领域的革命。所以他认为梦中的景象和欲望对于理解真正的社会变革是非常关键的。

[8] “各国之春”特指自2010年起在北非和西亚的阿拉伯国家及其他地区发生的一系列以“民主”和“经济”为主题的反政府运动。

[9] 该电影即《日瓦戈医生》。

[10] 后人类：指的是进入以信息社会为特征的后现代之后，利用现代科学技术，结合最新理念和审美意识对人类个体进行部分地人工设计、人工改造、人工美化、技术模拟及技术建构，从而形成的一些新社团、新群体。这些人再也不是纯粹的自然人或生物人，而是经过技术加工或电子化、信息化作用形成的一种“人工人”。

注释

第一章

[1](#) The Defense Advanced Research Projects Agency.

[2](#) Jane Mayer, *The Dark Side*, New York: Doubleday, 2008, p. 206.

[3](#) Teresa Brennan, *Globalization and Its Terrors: Daily Life in the West*, London: Routledge, 2003 , pp. 19—22.

[4](#) Luc Boltanski and Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso, p. 155.

[5](#) Wolfgang Schivelbusch, *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, transl. Angela Davies, Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

[6](#) Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, transl .Ann Smock, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1995 , pp. 48—50.

[7](#) 列维纳斯对于失眠的探讨，参见 *Existence and Existents*, transl. A. Lingis, Pittsburgh : Duquesne University Press, 2001 ; and *Otherwise than Being*, transl. A. Lingis, Pittsburgh :Duquesne University Press, 1998。

[8](#) 比如，参见，Jean-Luc Nancy,*The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991。

[9](#) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago, 1958, p.134.

[10](#) Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, transl. R. J. Hollingdale, London: Penguin, 1968, p.33.

[11](#) Roland Barthes, *The Neutral*, transl. Rosalind E. Krauss and Denis Hollier, New York: Columbia University Press, 2005, p. 37.

第二章

[1](#) Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, transl. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 107—109.

[2](#) Giorgio Agamben, *What Is an Apparatus?* transl. David Kishik and Stefan Pedatella, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2009, p.21.

[3](#) Fredric Jameson, Lecture at Film Society of Lincoln Center, New York, June 12, 2011.

[4](#) 参见 Bernard Stiegler, *De La misère symbolique Vol. 1: L'époque hyperindustrielle*, Paris: Galilée, 2004。

[5](#) Bernard Stiegler, *Acting Out*, transl. Patrick Crogan, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2009, pp. 39—59.

[6](#) Paul Valéry, "Remarks on Intelligence," in *Collected Works of Paul Valéry*, vol. 10, transl. Denise Folliot and Jackson Mathews, Bollingen Series, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1962, pp. 80—83.

[7](#) 参见Tiqqun, *Théorie du Bloom*, La Fabrique: Paris, 2004。

第三章

[1](#) Andrew Ure, *The Philosophy of Manufactures* (1835) , cited in Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, New York: International Publishers, 1963, p. 141. 马克思在《资本论》第一卷中引用了尤尔的这段话。

[2](#) Karl Marx, *Grundrisse*, transl. Martin Nicolaus, London: Vintage, 1973, p.669.

[3](#) Ibid . , p. 524.

[4](#) Fredric Jameson, "The End of Temporality," *Critical Inquiry*, Summer 2003 , p. 699.

[5](#) Richard Overly, *Why the Allies Won*, London: Norton, 1995 , p. 5.

[6](#) Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies," in *Negotiations*, transl. Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995, pp. 177—182.

[7](#) 参见 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, UK: Polity, 2000, pp. 53—76。

[8](#) Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, transl. Malcolm Imrie, London: Verso, 1990, p. 10. 131

[9](#) 参见 Christa Degnan, “Novell’s Schmidt Outlines ‘Digital Me’ Technology,” PC Week Online, March 22, 1999。

[10](#) John Dewey, *Experience and Nature*, Chicago: Open Court, 1925, p.229.

[11](#) 关于20世纪30年代与电视相竞争的机制模型的探讨，参见拙文 “Attention, Spectacle, CounterMemory,” in Tom McDonough, ed., *Guy Debord and the Situationist International*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002。

[12](#) Michael Waldman, Sean Nicholson, and Nodir Adilov, “Does Television Cause Autism?” NBER Working Paper Series, No. 12632 (2006) .

[13](#) Raymond Williams, *Television: Technology and Cultural Form*, New York: Schocken, 1974.

[14](#) Robert Kubey and Mihaly Csikszentmihalyi, *Television and the Quality of Life: How Viewing Shapes Everyday Experience*, Abingdon, UK: Erlbaum, 1990.

第四章

[1](#) Laura Mulvey,*Death 24x a Second*, London: Reaktion, 2006, pp. 87—88.

[2](#) 参见 Stephen Bann,*The Clothing of Clio*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984。

[3](#) 参见我的 *Techniques of the Observer*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991。

[4](#) Italo Calvino,*Six Memos for the Next Millenium*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 92.

[5](#) Sigmund Freud,*The Interpretation of Dreams*, transl. James Strachey, New York, Avon, 1965 , p. 606.

[6](#) Ernst Bloch,*The Principle of Hope*, vol. 1, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, pp. 49—50.

[7](#) André Breton,*Communicating Vessels*, transl . Mary Ann Caws and Geoffrey T. Harris, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1990 (1932) .

[8](#) Jean-Paul Sartre,*Critique of Dialectical Reason*, vol. 1, transl. Alan Sheridan-Smith, London: Verso, 1976, p. 271.

[9](#) Gilles Deleuze and Félix Guattari,*Anti-Oedipus*, transl. Mark Seem, New York: Viking, 1977, p. 256.

[10](#) Guy Debord,*The Society of the Spectacle*, transl. Donald Nicholson-Smith, New York: Zone Books, 1995 , pp. 152—153.

[11](#) Chantal Akerman, "On D'Est," in *Bordering on Fiction: Chantal Akerman's D 'Est*, Minneapolis: Walker Art Center, 1995 , p.17.

[12](#) George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, ed. Charles Morris, Chicago: University of Chicago Press, 1934, p. 258.

译后记

不知不觉，距离最开始阅读并翻译《24/7：晚期资本主义与睡眠的终结》（以下简称《24/7》）已过去整整一年。当初和此书结缘是因为加州大学圣塔克鲁兹分校文学系的克里斯托弗·康纳利教授。2013年秋冬，他在上海大学文化研究系开设一学期的“文化研究”课程。课程围绕当代资本主义这一话题展开，老康（我们都习惯这样称呼这个爱在聚餐时把邓丽君的《甜蜜蜜》改编成“资本主义，你笑得甜蜜蜜”的美国人，这个心中依然流淌着60年代解放运动血液的老头儿）在课上向我们推荐了乔纳森·克拉里这本批判当代资本主义的小册子，他说我们可以考虑译介到中国。经过两年文化研究的理论学习，我们觉得是时候给自己一个成果了，碰巧就遇上了这本书。

当然，对于两个学习文化研究的学生来说，决定翻译此书，除了这一点私心，也出自我们共同的抱负：首先，文化研究发展到今天，确实让我们这样以“生是文化研究的人，死是文化研究的鬼”为信念的人有点心生厌倦。严格按照美国式的学院派路数写作的文化研究专著已经太多，文化研究似乎越来越成为不同专业显示格调的花拳绣腿。我们期待有力量的有骨气的文化研究成果。正好，《24/7》的写作方式和思考方式是非常不主流学院派的，更像是学术随笔，又像是做演讲，讲几个故事，又分析绘画，把批判理论杂糅其间，这是我们印象中文化研究最生机勃勃时的写作方式，让我们着迷。

其次，“睡眠”这个切入点也让我们看到左翼批判在今天的另一种可能。在克拉里的构想里，睡眠是唯一可以对24/7式的资本主义构成抵抗作用的力量，它的抵抗力量来自我们的身体潜能。睡眠作为基本的生命需求，无法完全被资本主义吸纳，睡眠的脆弱恰恰蕴藏着一种

建构共同体的可能。在今天这个左翼批判理论过分倚重制度化的政治经济批判的今天，克拉里恢复的是60年代居伊·德波、德赛都、列斐伏尔们的批判传统，他还从今天已被认为过时的萨特的思想中激活批判潜能。或许在许多人看来，睡眠的这种批判潜能更多还停留在理论层面，甚至过于浪漫化，但在这个“想象资本主义的灭亡比想象世界末日更困难”的时代，想象力的重新激活显得尤为重要。《24/7》做到了。

当然，一本书的译介必然关涉到它对于我们理解中国的状况有什么样的意义。或许此刻正彻夜加班、不眠不休的上班族们，因为一句“睡什么睡，快起来high”而集体高潮的中国城市青年们，因过度劳累而在生产线上打瞌睡的工人们，对何为“睡眠的终结”体会得最为深切。尽管我们并不期待这样一本学术书籍可以进入上述广大人群的视线，但如果它能激发我们对于今天所处境遇的反思，便已经是译介此书最大的意义所在。

这是我们合作翻译的第一部学术性的专著，从翻译到交稿经历了无数讨论、争辩。这本书的完成也伴随着我们两人人生中的动荡，从低谷中爬起来继续向前。我们也感谢王晓明老师组织发起的文化研究联合课，让我们在今后的人生中，依然以文化研究式的方式介入社会、介入公共生活。感谢老康在此书翻译过程中给予的帮助，是他联系三辉图书的编辑，也为我们解答了书中的诸多理论问题；感谢那个秋天他带我们逛商场、身体实验的文化研究课程。也感谢作者乔纳森·克拉里教授耐心地在邮件中向两个名不见经传的年轻中国译者解答了诸多疑惑。感谢本书编辑的帮助，感谢她们在出版过程中为那些琐碎的细节做出的努力。当然也感谢为此书的顺利出版付出努力的朋友们，我们素昧平生，在此一并谢过。

这是我们与这本书的缘分，也希望我们的努力让看到它的读者感受到：这本书遇到了对的译者。

译者2015年7月

图书在版编目 (CIP) 数据

24/7：晚期资本主义与睡眠的终结/ (美) 克拉里著；许多，沈清译.——北京：中信出版社，2015.9

书名原文: 24/7: Late capitalism and the ends of sleep

ISBN 978-7-5086-5282-5

I. ① 2… II. ①克… ②许… ③沈… III. ①资本主义社会 - 生活方式 - 研究 IV. ① D583

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第136479号

24 / 7：晚期资本主义与睡眠的终结

著者：[美] 乔纳森·克拉里

译者：许多 沈清

策划推广：中信出版社 (China CITIC Press)

出版发行：中信出版集团股份有限公司

(北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029)

(CITIC Publishing Group)

电子书排版：萌芽图文

中信出版社官网：<http://www.citicpub.com/>

官方微博：<http://weibo.com/citicpub>

更多好书，尽在中信书院

中信书院：App下载地址<https://book.yunpub.cn/> (中信官方数字阅读平台)

微信号：中信书院