Un
ver
füg
bar
keit

不受掌控

UNVERFÜGBARKEIT

[德] 哈特穆特·罗萨（Hartmut Rosa） 著
郑作彧 马欣 译

上海人民出版社

不受掌控

UNVERFÜGBARKEIT

[德] 哈特穆特·罗萨（Hartmut Rosa） 著
郑作彧 马欣 译

上海人民出版社

yamaxun

图书在版编目（CIP）数据

不受掌控 / （德）哈特穆特·罗萨（Hartmut Rosa）著；郑作彧，马欣译. —上海：上海人民出版社，2022

ISBN 978-7-208-17627-0

Ⅰ. ①不… Ⅱ. ①哈…②郑…③马… Ⅲ. ①社会学—研究 Ⅳ. ①C91

中国版本图书馆CIP数据核字（2022）第030900号

责任编辑 于力平

封面设计 尚书堂

不受掌控

［德］哈特穆特·罗萨 著

郑作彧 马 欣 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 上海盛通时代印刷有限公司

开　　本 787×1092 1/32

印　　张 7

插　　页　5

字　　数　89,000

版　　次　2022年7月第1版

印　　次　2022年7月第1次印刷

ISBN 978-7-208-17627-0/C・652

定　　价　58.00元

译者导读：
超越“内卷”困境的社会学思考

一

这是一本不太寻常的书。

就像哈特穆特·罗萨上一本中译著作《新异化的诞生》是他的大部头学术著作《加速：现代时间结构的改变》面向大众的简明版一样，这本《不受掌控》也是他磅礴的学术巨著《共鸣：世界关系社会学》面向大众的简明版。所以这本书既能让一般读者毫无困难地阅读与理解，也能面向学术界精炼地呈现他的理论思想，提供研究启发或辩论主题。凭着《加速》《共鸣》以及其他重要学术著作，在德国耶拿大学社会学系任教，并同时担任德国埃尔福特大学韦伯高等社会文化研究院院长的罗萨现在已是国际知名的社会理论大师，亦已被公认为法兰克福学派批判理论第四代的领军人物。因此这本《不受掌控》在2018年底德文原作一出版，不只在德国非常畅销、重印多次，而且也很快得到全世界的关注与重视，在2020年有了英译本和法译本。很多重量级的学者，像是与哈贝马斯（Jürgen Habermas）并列为当代最伟大的思想大师的加拿大哲学家泰勒（Charles Taylor），相当推崇这本书。[(1)]或是例如2020年10月，法兰克福图书博览公司举办了一场社会理论大师辩论，邀请罗萨和法国当代知名的哲学家、社会学家拉图尔（Bruno Latour）进行对谈。这场对谈以视频的形式在网络上发布。对谈中，拉图尔全程抱着《不受掌控》的法译本，直接对罗萨表示他对这本书的赞赏以及这本书如何影响了他。这本书的价值不言而喻。

既然这是一本篇幅短小、用词易懂、举例丰富的面向大众的著作，且引起许多国际知名学者的重视，那么为什么会说这是一本不寻常的书呢？这是因为这本著作有双重撰写动机：在面向一般大众时，罗萨意图基于他的共鸣理论以推动新生活实践；在面向学术界时，则有意发起学术论战。这双重动机使得这本书的许多论点非常有颠覆性，若读者没有先对罗萨的共鸣理论和论战的对象有基本认识的话，在读完本书后有可能会感到一头雾水。因而在此导读中，我们来为各位读者交代此书的这两个撰写背景。首先我们来介绍罗萨想与大众读者分享的共鸣理论。

二

罗萨的共鸣理论是一套新版本的批判理论。“批判理论”不是一种教人们怎么批评人的学说（虽然字面上的确可能会引起这样的误解），而是20世纪30年代由德国法兰克福大学社会研究所的哲学家霍克海默（Max Horkheimer，1895—1973）提出的与“传统理论”相对照的概念，亦是一套社会科学研究方针。霍克海默在思想上受到康德的伦理学和叔本华的生命哲学的影响，又研究过黑格尔和马克思的哲学思想，同时还接受了弗洛伊德的精神分析学方法。他在1937公开发表的《传统理论与批判理论》中对“批判理论”进行了纲领性的说明，一方面表明他对马克思主义“批判”特质的继承，即从批判现实着眼构建理论；另一方面，表明社会研究所将要进行跨学科研究的雄心壮志。“批判理论”的主旨之一是对“传统理论”形而上学式的概念化、抽象化、孤立化的研究进行反思：以往（至少在霍克海默之前，虽然其实到今天情况仍是如此）的社会科学总是把自然科学作为当模仿对象，认为社会科学的任务只在于通过统计手段客观地查明并描述社会运作的因果原理；但这是有很大问题的想法。社会的运作并不像地球绕太阳旋转那样遵循着固定不变的物理法则而进行的，而是

许许多多的人基于各种文化观念、权力关系、制度规章等等活出来的生活形态。而文化观念、权力关系、制度规章等等都是由人制订出来的，它不但不是一种如真理般的客观不变的存在，而且还可能充满需要解决的问题，因此需要进行改善。自然科学的研究对象，例如光速，是只能发现与描述的东西，我们不可能说我们要“改善”光速；但例如“缠小脚”这种习俗，我们不能满足于只去发现和描述，而是还应该想办法改掉陋俗。所以霍克海默认为，社会科学不能像研究石头一样仅仅客观地描述社会的因果法则，还必须揭示社会问题，并且提供改善方针。这种“以揭示社会问题作为主要任务”的理论，被霍克海默称作“批判理论”。

后来，霍克海默的同事兼合作者阿多诺（Theodor W. Adorno，1903—1969），以及曾长时间担任阿多诺的助理、后来还接替了霍克海默教席的哈贝马斯（Jürgen Habermas）等哲学家或社会学家，不断地推进这个学说。这些学者通常也被称为“法兰克福学派”的代表人物。霍克海默、阿多诺一般被认为是法兰克福学派第一代思想家，哈贝马斯则是第二代领军人物。阿多诺和哈贝马斯接着霍克海默的思路发展出一套说法，认为社会科学将自然科学的那一套做法照搬到社会研究上，不只是错的，而是根本上就是有害的。因为自然科学的研究逻辑，是企图通过数字计算来掌控大自然；但今天的社会科学研究，甚至各种社会治理、制度规章等，也都套用自然科学的逻辑，凡事讲求数字化的研究方法、数字化的绩效考核，这就等于说这群社会科学家与基于其研究成果以进行治理决策的管理者，都只是把芸芸众生当作该加以掌控的“东西”，并基于数字计算来进行支配，以服务于支配者的意志。这种蔑视人类本质的号称“科学”的支配意识形态，虽然的确让我们的生活有充裕的物质资源，但也常常忽视了我们每个人真正的需求与自我实现的可能性，带来了许多痛苦。

法兰克福学派的这套批判理论在西方学术界，乃至于对西方社会的一般大众来说，都非常有影响力。但这套理论也存在局限。第一、

第二代批判理论家最突出的问题是，侧重于从社会之整体的角度对“工具理性”及其负面影响进行批判，认为“工具理性”是自启蒙以来人类理性的自我扭曲，也就是说，理性的使用仅具有计算的、主观化的倾向，而丧失了本应具有的超越“自我持存”的合乎善的理念的、客观化的力量，并且揭示了，工具理性会导致将活生生的人当作服务于机构管理者或支配者意志的工具，在一种给定的机制下被操纵和愚弄。但他们并没有系统地说明“工具理性”在个体的生活当中有着怎样的作用机制，因此也没有探讨这种“工具理性”在使人们享有现代生活的一切便利的同时，又带来了什么样的痛苦与隐忧，以及在学理上可能给出怎样的应对之策。而罗萨的批判理论，恰好填补了传统批判理论的这些缺失。 值得一提的是，他的说明与建议，均以21世纪的视角作为出发点，结合全球化语境进行展开，且内在地契合着中国当下“内卷”这样的社会性话题。

先说结论：罗萨的解决方案是提出一套原创的“共鸣理论”。他的共鸣理论认为，人在本质上必须与所处世界建立起共鸣关系才能存在，并持续存在下去；但现代社会因为工具理性，形成以“数据的提升”为唯一目标的掌控逻辑，且所有人都被迫内卷进其中，在追逐数据的赛道上破坏、遗失了共鸣。所以罗萨认为，我们唯有打破这种对于内卷的迷信与盲从，才有可能恢复人类的共鸣能力。[(2)]这样讲可能很抽象，我们一步步来解释。

首先，关于“人类本质是什么”的问题，罗萨主要参考了德国社会学家普雷斯纳（Helmuth Plessner，1892—1985）的哲学人类学理论，以及法国哲学家梅洛—庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961）的知觉现象学。

“哲学人类学”是一套专门探问“人是什么”的学说。普雷斯纳的哲学人类学理论认为，人类的本质内涵，可以通过将人与其他生物——尤其是植物与非人动物——进行比较而彰显出来。普雷斯纳指

出，植物的特质是只能被丢在某个地方，然后在原地随风摇摆地生长。非人动物不像植物那样过度融入环境中，而会在环境中活动、应对环境。但动物只会以本能、以它内在被规定好的生命模式来应对环境。所以动物是封闭地、以自我为中心地处于世界中。人呢？人不像植物那样完全融入环境中，人也不像其他动物那样根据本能、作为封闭的中心而立足于世。因为相比于其他动物，人相当缺乏本能。普雷斯纳指出，人类有一种很特殊的生存模式：人会像植物那样先融入环境中，了解世界是什么样的，然后再以此调整自己立身处世的方式，像动物那样应对环境。所以人可以在任何地方以相应的模式生存下去，不像植物或非人动物一样随着栖息地的消失而灭绝。普雷斯纳将人类的这种“以脱离自我的客观视角，建立起自己立身处世的方式”的特有能力，称为“离心的定位性”。[(3)]

梅洛—庞蒂的知觉现象学则旨在探讨人类知觉得以形成的条件。在梅洛—庞蒂之前，一般认为“知觉”是人类个体自身的一种生理或心理反应。但梅洛—庞蒂认为，这种说法忽略了一件事：知觉要能形成，还要有一个必不可少的前提，即知觉着的人和被知觉到的世界要共同存在。否则光有人，但没有所要知觉的世界，知觉是不可能形成的。知觉不只是个人的感受，也是世界赋予的结果。梅洛—庞蒂还进一步指出，我们自己和这个世界虽然是不同的，但却是作为一个整体而不可分割地共同存在的。这个“作为一个整体”的意思是说，一方面，我们自己不是由耳朵、鼻子、手等器官凑在一起的组合，而是人本身就是一个整体，所以我们的知觉也不是各感官的刺激—反应，而是一种整体的把握。因此“牵一发”会“动全身”。另一方面，世界也是一个有着光影和线条、充盈着微风、味道、声响、有着处于这个世界中的我的整体。所以，例如今天当我们听到年轻时（或小时候）很喜欢的周杰伦的《安静》这首歌（或任何一首我们喜爱的曲子，特别是戏剧、电影、或卡通的主题曲）时，可能会觉得很感动，但这不只是因为这首曲子本身在听觉上旋律优美，而是因为这首曲子会把我

们带回当时听到这首歌的场景，带回我们那羞涩的青春（或童年），让我们仿佛可以闻到老家的味道、感觉到小时候身上穿的棉袄的触感、看到曾暗恋过的青梅竹马。音乐不只是一段声音，而是一整个场景，一整个有着视觉、味觉、触觉，以及有着我们自己的整体场景。我们**在**听音乐**的当下**不是只听着音乐，而是处于一个世界中。所以一首歌的播放不只是发出了带动我们听觉的声音，而是同时也绽出了带动我们所有知觉的整个世界。我们就在那个世界当中，或者那个世界就在我们自己当中。正是因为我们和世界在彼此当中，所以世界让我们回忆起了青春，或者正是世界构筑出我们的青春、构筑出我们自己。[(4)]

不论是“离心的定位性”还是“知觉现象学”，都表明了人类的持存在本质上必须与世界共处。人若没有处于世界当中，任何主体意识、感受都是不可能出现的。因此罗萨强调，人的一些重要的主体意识或感受，其实从字面上来看，就已经表现出它们来自人与世界之间的相互关系。像是“感动”，就是因为有从世界朝向内心的“感受”，所以才会产生由内心发散到世界的“悸动”与“回应”。因此，罗萨特别将“感动”拆解成“感→动”（E→motion），以表明“感动”这个词本身就体现出主体感受如何产生自世界关系，即一方面主体被世界呼唤，另一方面主体受到触动，紧接着进行回应。又或是“刺激”，也是被世界所“刺”，因此“激”起我们的兴趣反应，进而形成经验、获取意义，所以罗萨将“刺激”彰显成“刺→激”（Af←fizierung）。

从这样的思路出发，罗萨进一步推论出一个很重要的观点：让人类持存得以可能的世界关系，必须是一种与世界有着相互的聆听与回应的关系。罗萨用“共鸣”来称呼这种关系。罗萨特别强调，“共鸣”意指两种声音相互回应，所以共鸣要成立的前提，是双方（或多方）必须都能保留与表达自己的声音。就如同正是因为钟子期以自己的感受，聆听与回应了伯牙的琴声，两人才会结为无比难得的知音。

若钟子期只是用自己的琴将伯牙弹奏的旋律重复了一遍，那么两人之间只会有单调的回音，绝不会产生“共鸣”，也不会结成知音。而我们需要与之产生共鸣的世界，不只是个体之外的环境，也包括个体自己的身体。然而，罗萨——承接早期批判理论学者的说法——指出，现代社会因为“工具理性”而让我们与世界的共鸣关系处于一种特殊的危机中。前面我们提到，“工具理性”意指用数据计算来支配世界的思维模式。在罗萨看来，这种支配之所以很成问题，是因为它消灭了世界的声音，不让世界说话，也不让我们（或我们也无法）聆听世界；而这显然同时也就消灭了我们存在于世界的先决条件。

更严重的是，由于这种支配模式的基础是纯粹的量化计算，因此现代社会更进一步出现了一种凡事都简化成数值，并且“数值越高越好，也必须越高越好”的“提升逻辑”。罗萨也将这种逻辑称为“扩大对世界的作用范围”或是“掌控”的逻辑。这种逻辑最麻烦的地方在于，它将我们原先丰富多样的生活方式与人生追求目标，全都简化成以数字为形式的单一价值，然后把目标的门槛不断越提越高。这使得现代社会所有人都被迫卷入以提升数值为单一价值的漩涡中——被迫不断内卷。

既然我们的社会变成了一种不断消灭共鸣关系的内卷社会，那该怎么办呢？躺平吗？罗萨当然不认为躺平是可行的。因为躺平也是一种拒绝共鸣、只会造成恶性循环的逃避行为。而且事实上绝大多数的人也只是嘴上抱怨“干脆躺平算了”，但实际上依然不断陷入内卷。现代人更多会觉得“不是本来就应该这样吗？不然还能怎么办？”会觉得公司财务报表的数字、大学排名的数字、学期成绩的数字、智能手表或体重秤上显示的各项身体表现数字不是本来就应该越高越好吗？我们对世界的掌控、作用范围不是本来就越大越好吗？然而，从共鸣理论来看，恰恰是这种我们自己心中对于数据数字的迷信，成为阻碍我们重返共鸣的世界关系的第一道难关。因此对罗萨来说，如果

要重建共鸣的世界关系，首先就要打破我们自己心中的那个基于“提升逻辑”的掌控迷信。

因此在这本书中，罗萨讨论了我们今天生活的各个方面如何遭到各种提升逻辑，扩大世界作用范围、掌控的企图，并且他同时极端地以相反的情境——亦即本书的主题：不受掌控——来凸显“全面掌控”如何是一个其实根本不可能达到、且问题百出的现代迷信。罗萨想指出，世界本是不受掌控的，也正是因为不受掌控所以世界能保有自己的声音，并与我们产生共鸣。然而现代人却迷信“全面掌控”，反而产生脱离世界关系的异化情境。罗萨在这本书中很全面地呈现了现代生活各个方面如何产生“全面掌控”与“不受掌控”之间的矛盾张力。读者不妨细细体会罗萨如何清晰呈现出一个现代社会中造就内卷问题的“共鸣危机”的场景。

只不过我们可以想见，读者很可能会在阅读过程中产生一个疑惑：罗萨一直贬低充斥于现代社会的各种各样的掌控企图，但我们追求掌控到底有什么不好？难道我们要听天由命吗？但罗萨的用意正是希望读者可以因为这样的疑惑，而去思考：我们把无法实现的全面掌控当作唯一的目的，难道不会走向它的反面吗？他正是想告诉读者，如果我们真的“听天”了，我们反而不会“由命”，而是会以自己的方式去“回应命运”，只有这样才能真正迈向自我实现。**现代社会在工具理性的迷信下，把一切事情都转化成数字，然后用数字在社会各领域与人生各阶段定下要求越来越高的唯一标准答案；但不论是世界、还是我们自己的人生，不应该有被他人用数字定好的唯一标准答案。**罗萨在这本《不受掌控》里正是想尝试带着大家打破唯一的标准答案，因为唯有如此，才有可能打破单一价值，让我们逃离内卷。

然而不得不说，罗萨的这种尝试打破迷信的做法其实非常大胆，因为我们可以想见任何想打破现有观念的尝试，都可能会遭受现有观

念的抵抗，甚至是充满敌意的攻击，因而被嗤之以鼻或扭曲、误解。但如果愿意敞开心胸，跟着罗萨打破禁锢住自己的迷信，重新聆听与回应世界的声音、自己内心的声音，那么也许会得到以前可能被忽略的共鸣，找到属于自己的超越内卷—躺平困境的第三条路。以此而言，这本书当然不同寻常了。

不过读者可能会发现，罗萨批评现代社会的现象其实很多样，既批评“提升逻辑”，又批评“扩大世界作用范围”“掌控”等等。但是为什么罗萨在这本书里只特别针对“掌控”而强调“不受掌控”呢？这有什么特别的原因吗？有，这牵涉到罗萨写这本书时，面对学术界的特殊意图。

三

虽然多少有些争议，但今天已经难以完全反驳的是，与批判理论第一代是由霍克海默、阿多诺、马尔库塞（Herbert Marcuse）、弗洛姆（Erich Fromm）、本雅明（Walter Benjamin）等人共同构成的学术共同体不同，批判理论第二代几乎完全由哈贝马斯占据绝对王者的地位，第三代也只有霍耐特（Axel Honneth）一人扛大旗。不过今天到了第四代，情况又和第一代有点像了，不再是单一学者独撑大局，而是由一群理论家热热闹闹地组成的学术共同体。当中的重要成员除了罗萨之外，还包括任教于法兰克福大学哲学系的福斯特（Rainer Forst）、柏林洪堡大学哲学系的耶姬（Rahel Jaeggi）、柏林自由大学哲学系的采利卡特斯（Robin Celikates）、在法兰克福大学接替霍耐特教席的萨尔（Martin Saar）等人。

不过，第一代与第四代亦有区别。第一代学术圈中的各成员的研究路数各异（例如阿多诺擅长思辨哲学，本雅明偏重文艺理论与批评，马尔库塞和弗洛姆则极为仰赖弗洛伊德的精神分析心理学），但

他们的研究有很大的互补性。例如马尔库塞的《单向度的人》就是霍克海默和阿多诺合写的《启蒙辩证法》的一个很好的补充性延伸。然而，第四代成员虽然几乎都师承霍耐特，研究路数有很高的一致性，但他们对彼此有很强烈的批判性，常常更多以一种相互切磋的方式来进行研究。其中，名声最盛、合作时间最长，但也因此最针锋相对的，就是罗萨与耶姬。罗萨年纪稍长于耶姬，很年轻时就以社会加速理论闻名于世，但其时间社会学的研究方向在多大程度上具有批判潜力，是受到耶姬怀疑的。而耶姬的批判理论，也被罗萨认为有值得商榷之处。这本《不受掌控》的撰写意图之一，就是对耶姬提出来的具有掌控内涵的化用理论进行批判。所以如果要对《不受掌控》的学理有更深入的了解，就有必要先认识耶姬。

拉埃尔·耶姬1967年生于瑞士伯恩。她的父亲乌尔斯·耶姬（Urs Jaeggi）曾任教于柏林自由大学社会学系，是霍耐特的博士论文的指导教授；而霍耐特又是耶姬的博士论文与教授资格论文的指导教授。这些师承关系可谓渊源深厚。耶姬在2002年完成的博士论文《异化》（后于2005年出版），详细梳理并重新定义了异化概念，获得学界好评，让她崭露头角。2009年完成的教授资格论文（2014年出版）《生活形式批判》再次大获成功，更是让她一举成为批判理论第四代学术共同体的核心要角，并随即获聘成为柏林洪堡大学哲学系教授。2018年耶姬获得德国某企业赞助的两百万欧元，让她在洪堡大学建立“人文科学与社会变迁研究中心”，以资本主义社会危机的批判性研究为主旨。这么大笔的经费赞助也让耶姬的这个研究中心的成立在当时登上了德国新闻版面，使柏林因耶姬而成为批判理论除法兰克福之外的重要根据地。同时，由于耶姬身为德国批判理论成员中至今唯一一位女性学者，在柏林的发展非常成功，因此也成为柏林哲学术圈中无数女学生心目中的偶像。其影响力与重要性可见一斑。

耶姬关于异化的研究，其出发点在于她发现，现代社会生活许多令人蒙受痛苦的现象，都来自一种根源，即感受到自己与世界脱离开

来、被排除在世界之外，使得现代人常常感觉自己活在一个自己不存在的世界。并且现代人（这里主要指的是德国人）在日常生活当中已开始普遍用“异化”这个词汇来抱怨这种感受了。耶姬整理出用“异化”这个词汇来进行指称的七种日常情境：[(5)]（一）没有基于自己的需求而活出自己的面貌。（二）做着虽然没有人逼迫，也是自己要去做，但实际上并不真的是自己想做的事。（三）与自己的出身背景（如自己所属的家庭、与自己宛如生命共同体的伴侣）脱离、断开来了。（四）人与人之间、人与世界之间的关系淡化了人情味、人的性质，让人的关系趋于物化（Versachlichung）。一定程度上马克思的“商品拜物教”即在指这种情况。（五）由于社会分化造成的劳动分工、生活领域碎片化，让人的生活常常只能局限在某专门领域，让自己变得破碎了，不再是整全的人。（六）制度系统的强制性太大，消灭了独立的行动空间。韦伯意义上的科层制的“铁笼”就属于这种情况。（七）令人感到无比荒谬、毫无意义的经历，也会被现代人说成一种异化的情况。就像我们观看一场足球赛，如果自己支持的队伍表现极差、被对方痛宰，那么这场足球赛就会让自己有异化感。所以德国的一般报纸杂志上，在重要足球赛后常会出现“异化”这个词汇。

这些情境，都让主体感觉自己和世界相异开来，因此用“异化”这个词汇来描述。同时耶姬强调，由于主体必然是在世存有的主体，我就是在世界当中的我；自我关系就是世界关系。所以自我异化同时也是一种世界异化，即与我形成相异开来的关系必然同时也是一种与世界相异开来的情况。[(6)]但耶姬强调，异化，即与世界相异开来、断开关系，同时也意味着自己与世界必须原先是有关系的，而且人作为在世存有，也必然始终与世界有关系。然而现代社会，人与世界的同一性常常被打破，取而代之的是人与世界的对立或冷漠，甚至完全地割裂开来。于是，在对当代社会进行诊断，并以此反思与充实过往的异化研究文献之后，耶姬认为异化最终标示的其实是一种“缺乏关系的关系”（Beziehung der Beziehungslosigkeit）的情境。

如果现代人面临“缺乏关系的关系”、面临异化危机的话，那么该怎么办呢？耶姬认为，若我们要讨论美好生活是否受到什么阻碍因而无法实现，那么我们应该可以直接去讨论生活本身要如何进行评判。于是，“生活形式”便成为耶姬建立批判准则的核心主题。

“生活形式”在哲学中已是一个有过不少讨论的概念，像是维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的哲学就在一种定义不清，但又似乎内涵深刻的情况下使用了“生活形式”一词而引起广泛重视。但耶姬一如往昔地并不直接从哲学文献去追溯，而是从日常生活出发，去思考可以被称作“生活形式”的各种情况具有什么共同的本质。耶姬认为，若我们真的去直面生活本身，那么生活在本质上无非是我们通过无数人的无数实践活动所活出来的。所以耶姬很明确地将生活形式定义为“社会实践的总和”（Ensembles von sozialen Praktiken）。

当然，“社会实践的总和”这个生活形式定义还太过单薄，所以耶姬还加上许多附带定义。[7]例如实践之所以是“社会的”，是因为构成生活形式的实践都必然是镶嵌在社会中，具有规范、制度的条件。同时这种实践还是能重复进行（而非偶然为之）的。但就算补充了许多附带定义，这种生活形式概念看起来似乎也还是没有什么特殊之处。但耶姬却从这个看起来朴实无华的定义延伸出几个能用于批判理论的命题。

首先，不论我们在实践之前有没有先在心中有所规划、有没有清楚预设最后要做到什么事，我们的实践都是为了要实现、完成某些事。我们每天早上起床刷牙洗脸，是为了让自己不生蛀牙、看起来不蓬头垢面；去餐厅，是为了要吃饭、填饱肚子（即便可能我们进餐厅时还不确定要点哪一份餐点）。但要完成事情，就表示事情不是本来就处于完成状态的，我们必须解决各种问题才能实现。生活，正是各种通过解决问题而构筑起来的实践的总和。于是，“解决问题”便被耶姬提升为生活形式的重点议题。

其次，所谓的“问题”，可以是我们必须完成的任务，也可以意指我们在完成任务的过程中遇到的困难。在社会实践中，这两者经常是交织在一起的。生活中遇上各种问题本身不是什么很糟糕的事，因为生活当然会有问题，实践就是要解决问题，正是“解决问题”这种实践构筑了我们的生活。但耶姬提到，如果“解决问题”这件事遇上了问题，亦即她所谓的“二阶问题”（Probleme zweiter Ordnung），那可能就是很糟糕的事了。[(8)]因为二阶问题表示我们的生活形式本身出了内部问题，这种问题自然就成为批判理论所针对的问题。

但我们的生活形式如何能解决问题，又为何会出现二阶问题呢？耶姬在这里提出第三个命题，即：问题的解决是一个学习过程，一个学着如何把问题当作问题提出来，以及学习如何进行反应的过程。二阶问题则是阻碍了学习，使得人们在生活中无法把问题当作问题来提出并解决的麻烦。阻碍了学习，阻碍了问题的提出与解决，就是阻碍了改变的可能性，进而也就阻碍了我们朝向美好生活的可能性。就像如果我们遇到了旱灾，农作物歉收，那么我们可能会学习该如何通过建立粮仓、储备粮食，来解决问题，所以批判理论不会把旱灾本身视作问题。但如果地方官员渎职，致使灾情不能上达，又因救灾不利造成严重损失，这就形成了阻碍“解决问题”的二阶问题。[(9)]生活形式是否能发展出学习过程，便是耶姬认为的批判理论判断人是否具有朝向美好生活的可能性的尺度。

耶姬既通过重新界定异化概念，完成了对于时代的诊断工作，又以生活形式为主轴，从日常生活的经验中分析出批判理论的准则，照理说是一件颇值得称道的贡献。然而，在“学习”这个关键要点上，耶姬的探讨引起了很大的争议。

耶姬认为，“学习”之所以能够解决问题、构筑出生活形式，是因为它是一种“化用”的活动；[(10)]而正是化用让生活形式得以避免异

化。“化用”的德文原文Aneignung有三个意思：占据、学习吸收、掌握运用。耶姬在使用这个概念时，同时包含这三个意思，亦即她指涉的是一种我们将世界吸收内化进我们当中，并因此能自在地加以运用的活动。[(11)]化用之所以能避免异化，是因为如果异化是一种“缺乏关系的关系”，一种让我们与世界之间相异开来因此感到无能为力的处境，那么化用就是一种重新吸收世界的活动，让世界重回与自我的关系。化用让我们能够“掌控”世界。通过化用和掌控，人类可以与世界具有一体性，拥有解决问题的资源与能力，因此消解异化。

“化用”是耶姬的批判理论的核心关键词，“掌控”则是其主要内涵。在她至今的主要著作中可以频繁地看到她对“化用”与“掌控”的强调。若阻碍了“掌控”，就等于阻碍了“化用”，也就阻碍了“学习”，会造成异化与退步的生活形式。耶姬的批判理论，根本上就是对我们应用掌控与化用能力的生活形式进行诊断的理论。[(12)]但掌控与化用的概念让批判理论第四代的不少学人感到很不安。例如前文提过的采利卡特斯曾在一篇文章中对耶姬提出强烈的质疑：世界不总是顺从我们的掌控，如果我们的化用、我们的学习过程，实质上对我们的世界产生了强制性，甚至产生了暴力和牺牲，这难道是批判理论想要的结果吗？[(13)]除了采利卡特斯之外，罗萨也对耶姬的理论感到强烈的不安。在罗萨看来，掌控和化用不但不是解决异化的方法，恰恰反而会扼杀共鸣、造成异化。正是由于这样的质疑，罗萨才会刻意将读者面前的这本书取名为“不受掌控”，同时读者在这本书中也可以很容易地看到罗萨在许多地方质疑“化用”的说法。这都是因为罗萨写这本书的一项重要动机，正是想要与耶姬进行辩论。

不过，虽然罗萨（和采利卡特斯）的批评当然有道理，但罗萨自己的论点是否完全有道理，其实也是见仁见智的。由于《不受掌控》也是一本写给一般大众读者的书，所以若从学术角度来看，平心而论书中许多论点的严谨度不一定会令人满意。然而一方面，很多论点罗萨已经在他的《共鸣》中完整交代了，所以看似不严谨的讨论可能其

实是读者因不熟悉他的著作而造成的误会；另一方面，这样一本闪耀思辨光芒的小册子，启发性有时候可能比严谨度更为重要。就像尼采（Friedrich Nietzsche）的哲学正是因为运用了大量巧妙的隐喻，反而蕴含着极富启发性的魅力。至于究竟罗萨如何批评耶姬的理论，这本《不受掌控》在哪些地方有丰富的启发性，又有哪些地方由于表述不严谨而令读者提出反驳，这就交给读者自己去探寻和体会了。

四

本书译者之一郑作彧曾有幸参与这本书的诞生。2018年年中，郑作彧受柏林洪堡大学之邀到德国担任客座研究员。中途趁着假期到耶拿拜访罗萨，后罗萨邀请郑作彧到他黑森林的家中作客，并且再一起去瑞士攀爬瑞吉峰。在搭乘德国高铁前往黑森林的旅途中，罗萨跟郑作彧提到已跟出版社签订合同，年底将出版一本题为《不受掌控》的书。郑作彧当时用手机上网一查，看到该书封面与出版日期，非常兴奋。不过罗萨随即露出顽皮的笑容说："虽然已经有封面、年底就要出版了，但其实我的书还没写完，哈！"然后就翻开笔记本电脑在郑作彧面前愉快地写着《不受掌控》这本书。

后来在爬瑞吉峰的途中，罗萨和郑作彧聊了非常多关于这本书的内容，包括针对"不受掌控"这个词讨论了很久。"不受掌控"（Unverfügbarkeit）这个词是由"不"（Un-）"受"（-barkeit）"掌控"（verfügen）组成的。然而这里译为"掌控"的德文词"verfügen"其实很特殊，难以用单一中文词汇对应其丰富多样的意涵。它同时包含"有"［例如"这张桌子有三个特征"（Der Tisch *verfügt* über drei Merkmale）］、"差遣"［例如"我听候您的差遣"（Ich stehe Ihnen zur *Verfügung*）］、"触及"［例如"上帝是不可触及的"（Gott ist un*verfüg*bar）］这三重含义，也具有掌握、支配、使用、控制、规定等意思。而且罗萨就是在这词汇所拥

有的全部意涵上去使用它的（可见他在本书第二章对这个词汇的详细解说与意涵区分）。当他说Unverfügbarkeit时，他的意思是人类不可能同时做到verfügen指涉的全部意涵（但现代人却迷信自己可以，且必须做到，所以才会造成不幸的内卷，以及内卷幻灭后的躺平）。罗萨说，虽然他强调这个概念，与想和耶姬对话的意图有关，但也因为这个词汇的意涵非常丰富，所以他很喜欢这个词，特意将这个词汇赋予理论内涵。但他自知这个词汇可能很难翻译，因为他认为至少英文就没有任何一个词可以翻译德文的Unverfügbarkeit。

后来英译本将之译为“不可控制性”（uncontrolla-bility），其实是不得已而为之的做法。“不可控制性”的译法并不妥当，但在英文中已没有更好的译法（罗萨本人在英译本前言交代了这件事）。后来这本书在中译过程中，郑作彧告诉罗萨Unverfügbarkeit将被中译为“不受掌控”，亦即让verfügen在中文的翻译中能同时涵盖“掌握”“控制”此双重含意。虽然亦不完美，但罗萨很高兴中译的表达已经比英译丰富、准确得多了。

不过郑作彧碍于科研与教学工作繁重，最初并无意翻译这本书。这本书最初是由马欣向上海人民出版社提出翻译建议的。接着马欣和出版社编辑于力平一同力劝郑作彧加入翻译行列，最后郑作彧才被说服并加入翻译工作。合作翻译的过程也是寻找“共鸣”、消除“异化”的艰辛旅程，当中既有译者与作者之间的对话，又有两位译者间的交流。两位译者在合作过程中，采用相互审阅、批评的机制，以促成对于原文的深入把握并逐渐达成共识。遇到意见不统一时，则通过耐心的倾听与沟通，共同商议可行的解决办法，因此译稿经过了反复商榷、修改与结合中国当下语境的润色，方才面世。甚至连这篇译者导读也在大致翻译回德文后寄给罗萨，与罗萨进行过充满聆听与回应的讨论，并与罗萨就许多概念的翻译上进行了细致的讨论。

因此，虽然这本小书并没有像英译本和法译本那样，在原书出版后马上就翻译出版，而是因为上述情况而晚了一些时候，但在郑作彧与马欣分别作为社会学研究出身与哲学研究出身的学者，在其倾力合作下，这本书能确保其中的重要学术概念在翻译上同时兼顾社会学和哲学的准确性，这是其他语言的译本所不具备的优点。因此不论读者是对学理有些兴趣的一般大众、社会学家，还是哲学家，应都能接受这本译作。也由衷期盼读者在聆听罗萨与两位译者想跟大家分享的声音之后，有朝一日也能给予我们回应，让我们大家彼此间的世界也能拥有相互聆听与回应的关系。

郑作彧与马欣

2021年11月于南京与上海

---

(1) Charles Taylor，»Resonance and Critical Theory«，in *Critical Theory and New Materialisms*，hg. von Hartmut Rosa et al.，London and New York：Routledge，2021，pp.42—58.

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

(3) Helmuth Plessner，*Die Stufen des Organischen und der Mensch*，Berlin/New York：de Gruyter，1975.

(4) 梅洛—庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆2001年版。

(5) Rahel Jaeggi，*Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems,* Frankfurt/New York：Campus，2005，pp.21ff.

(6) Rahel Jaeggi，*Entfremdung*，p.37.

(7) Rahel Jaeggi，*Kritik von Lebensformen*，Berlin：Suhrkamp 2014，pp.94ff.

(8) Rahel Jaeggi，*Kritik von Lebensformen*，p.249.

(9) Rahel Jaeggi，*Kritik von Lebensformen*，p.243.

(10) Rahel Jaeggi，*Kritik von Lebensformen*，p.131.

(11) Rahel Jaeggi，*Entfremdung*，pp.56ff. 另外这里必须补充说明的是，不论是“化用”概念、还是将“化用”与“异化”对立起来的做法，都并不是耶姬独创的。至少赫尔德（Johann Gottfried Herder）就已经提出过化用与异化的对立关系了。马克思也提到过这种概念，只是在马克思的著作中，Aneignung通常在中文中被翻译成“占据”。关于化用（或占据）与异化的概念对立的详细概念史考察，可见：Sybille De Le Rosa，*Aneignung und interkulturelle Repräsentation. Grundlagen einer kritischen Theorie politischer Kommunikation*，Wiesbaden：Springer VS，2012，pp.51—77. 耶姬早先便深受马克思的提法的影响。见：Rahel Jaeggi，»Aneignung braucht Fremdheit：Überlegung zum Begriff der Aneignung bei Marx«，in：*Appropriation Now! Texte zur Kunst*，2002，Vol.46：60—69.但是耶姬用自己的方式重新定义了异化与Aneignung，尤其是她刻意将Aneignung的三个意涵全部一并提及，亦即她的Aneignung意指一种将世界吸收内化进我们当中，并因此能自在地加以运用的过程，这与过往的哲学（包括马克思主义）的用法都不一样了。如果按照过往的译法将之译为“占据”，会完全无法掌握（甚至曲解）这个词汇在批判理论第四代学术圈想表达的意思。因此本书不拟参照过往的译法，而是一律将Aneignung重新译为“化用”。

(12) Rahel Jaeggi，»Seine eigenen Gründe haben（können）. Überlegungen zum Verhältnis von Aneignung，Fremdheit und Emanzipation«，in：*Welt der Gründe*，hg. Von Julian Nida-Rümelin & Elif Özmen，Hamburg：Meiner，2012，pp.968—985.

(13) Robin Celikates，»Forms of Life，Progress，and Social Struggle«，in：*From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*，hg. von Amy Allen & Eduardo Mendieta，University Park：Pennsylvania State University Press，2018，p.143.

中译本前言

当我在2018年春天开始写《不受掌控》这本小书时，我还不知道新型冠状病毒肺炎疫情将会席卷全世界。而且当时我一开始也还没有想好这本书的最后一章——即后来题为“不受掌控的事物，变成怪物回来了”的第九章——要怎么写。我写这本书最初的设想是，前半部分描述（不论是东方还是西方的）现代社会如何着眼于使用科学的、技术的、经济的手段，以支配、控制、取用与掌控世界；后半部分则探讨一个完全受支配的世界如何不但不会为我们带来幸福，反而还会让世界失去色彩，抹消能撩起我们欲望的秘密。任何事物，唯有它的某些部分仍不断在逃离我们，我们才会真正爱着它。一个我们爱的人如果完全被我们控制住，我们就不再会爱这个人了。一本书或一首歌，如果我们完全读懂或完全听透了，它们就不再会是我们最喜欢的书或歌了。幸福，意味着我们和某个东西——可以是人、艺术作品、风景、观念，或是工作——有着持续的交互关系，让我们能处于一个会持续带来让我们感到惊讶、变得惊讶的新东西的交换关系中。为此，我们要能触及我们所面对的对象，但不能去支配对象。这就是我这本书的主旨。

但我在写作的过程中发现，我们其实从来也没有真正完全控制过这个世界，也从未真正控制过我们自己的生活。尽管（或正是因为）我们有了更好的技术和更多的可能性，我们的生活从来都是不受控制的。人们越来越常感觉到生活是失控的，越来越常体验到无力感。例如我们想打开暖气、提高室温，但暖气却没有运作，依然冷冰冰。或我们想打开智能手机某个软件时，屏幕却卡顿了，一直显示“请稍后”，这使得我们什么都做不了，不能付款、不能显示通行证、不能

打电话、不能查询手机卡顿的解决方式。虽然当这些设备正常运作时我们会觉得自己有很好的掌控能力、几乎是无所不能的，然而一旦设备不好使了，我们随即就会有深深的无力感。连在其他层面，我们作为劳动者和消费者时，也常常会有无力感。就像仓鼠在滚轮中跑动一样，虽然我们可能会有越来越多的可能性和选项，亦即虽然我们拥有掌控能力，但我们却越来越不知道自己到底要跑到哪里去、为什么要一直跑。我们感觉处在内卷的情境（**急速的静止**）中。与此类似，从宏观的角度来看整个现代社会，情况并没有变得更好。我们对于大自然及其各种力量有越来越多的认识与支配，它们越来越能被我们掌控以服务于我们的目的，但与此同时我们也面临摧毁自然的危险，并因为气候变迁以及由此引发的后果（例如，暴雨、热浪、洪灾）使得我们沦为无能为力的受害者。这样一种新的（我们自作自受导致的）不受掌控，不能为我们带来幸福。这是一种**负面的**不受掌控，无法让我们与生活构成成功的、深层的关系。完全相反，这种负面的不受掌控表达了、让我们经验到了本体论层面的异化。这种**通过计算以支配世界的企图**［如同韦伯（Max Weber）曾描述过的现代性原则、理性化过程］悖论般地导致了新的、极端不受掌控的世界。

为了描述这些情形，我将这本书的最后一章题为“不受掌控的事物，变成怪物回来了”。我当时完全没有料到，这本书才写完没多久，这个怪物就以新冠病毒肺炎的面貌席卷了全世界，让我们感受到世界与生活在本质上的不受掌控。在世界各地的封城阶段中，新冠肺炎疫情在完全的物理意义上极端缩减了我们对世界的作用范围。这段时间里，我们身体可触及的范围只剩下我们自己待着的小房间。而且一开始这种病毒对我们来说是不受掌控的，因为还未对它进行过科学研究，还不知道怎么医治，在经济和政治方面也无法控制疫情。更糟的是，它对我们每个人来说也是不受掌控的，因为我们完全知觉不到它。我们听不到、看不见、闻不着、尝不了病毒，甚至可能在它已经感染了我们的身体后，我们都还一无所知。不论是在中国、欧洲，还

是在美国，我们所有人都很努力尽可能快地控制住疫情。这样做当然是正确的。但疫情的频繁出现随即让我们想到，其实生活就像疫情一样从来都没有完全置于我们的控制之下。

尝试控制世界的企图，不仅孕育了不受掌控的怪物，其本身也失败了，因为它引发了在这本书中被我称为“侵占关系”的世界关系。人们努力将一切事物都用数字和数据来量化，并用算法来控制、优化一切事物，但这却造成了内在的异化，让人们失去了耶姬（Rahel Jaeggi）所谓的化用世界或我所谓的吸纳转化世界的能力。如同郑作彧和马欣在译者导读中详细探讨的那样，这妨碍了一个充满共情或共鸣的世界关系的产生。所以我这本书特别强调一个论点：一个完全受到掌控的世界，是一个对我们来说“死气沉沉”的世界，我们不再能与之形成具有生命力的关系，而且这样的世界也会让我们在仓鼠滚轮里奔跑至死的过程中产生集体的“倦怠症”。

所以我深信，不论是东方还是西方，人们都面临一个寻找另一种在世存有形式的可能性的任务。这样的任务虽然不能没有科学和技术的协助，但人们不能再在“追求绝对力量或绝对支配”与“充满内在无力感（如倦怠或异化）与外在无力感的经验（尤其是当面对气候灾难或脱缰的经济市场与竞争市场的时候，或是当面对老是死机的智能手机的时候）”之间来回折腾了。正是因为这样的任务，所以这本小书能翻译成中文出版让我非常高兴，同时也充满期待。因为，首先我相信，唯有东方和西方一起合作，我们才能完成这项庞大的任务。唯有大家在不同的文化背景下一起合作、共同克服这个问题，携手探讨我们的经验、知识与可能性，我们才有可能成功破解难题。今天人类的生活形式在很多方面已是全球性的了。气候危机和新冠肺炎疫情就是例子。唯有当人与人之间的对话和交流能跨越所有藩篱时，当代人类才能更好地学习新的生活形式。郑作彧和马欣在这本书相当精彩的译者导读中，便令人印象深刻地介绍了耶姬理论中关于生活形式的学习任务与困难。

然而，值得注意的是，主流的欧洲语言——德语、英语、法语或西班牙语——在语法上只有两种形式：主动式与被动式。我怀疑，就是因为这样，现代文化总是在寻求“主动支配的极大化”（进行掌控）与“极端被动的无力感”之间来回摆荡。但是，我在尝试思考当代世界问题的解决方案时所提出的共鸣世界关系概念，却是一种在主动与被动之间游移的第三种模式。在欧洲主流语言的语法中，这可以被称为中层被动，亦即“半被动”。这也意味着，我的理论想表达的是一种半被动、半主动的世界关系。共鸣就是这样一种状态。我们一方面被“世界”（亦即外在于我们的东西）触动，这时候我们是接受方；另一方面我们也通过回应世界（此时是主动的）而有了自我效能感与活力感。我们主动参与事件，但不必支配事件。事实上，唯有当人们将主体与客体之间严格的对立性给消解掉，将过程和事件自身置于中心地位，也许才能坚定一致地设想这样一种世界关系。例如跳舞就是这类经验。跳舞时，我们会觉得舞蹈——而非我们——才是这个活动的中心。舞蹈既在我们之内、也在我们之外。“我们怎么能将舞蹈与舞者区分开来呢？”爱尔兰诗人叶芝（William Butler Yeats）著名的诗《在学童之间》如是问到。我不久前发现，中国和欧洲的语言与思想中，有很多符合这样一种存在形式的观念。中国的语言和哲学想来应有比欧洲更好、更详细地阐述中层被动的世界关系的概念。所以我非常感谢两位译者，郑作彧和马欣，辛苦地翻译了这本书。我从郑作彧那里了解到很多中国和欧洲在思想与生活上的异同，并且我们在一起攀爬瑞士的瑞吉峰的旅程中也一起讨论和发展出这本书中的很多想法。

但是我更期待中国读者能告诉我，我的论点在哪些方面与在多大的程度上对各位读者来说是有说服力的，或是在哪些地方中国的读者可能有完全不一样的经历或得出完全不同的结论。所以我非常希望这本书将会是我和各位中国读者持续不断且丰富精彩的对话的一个开端。

哈特穆特·罗萨
2021年12月于耶拿

序言
不期然的雪

您还记得童年时代在深秋或者冬日里的第一场雪吗？它就好像是另一重现实的降临。这种令人惊奇的、偶然的造访，如同一个不期然的礼物。我们没做任何事，但这样的礼物却让世界瞬间更换了模样。下雪就是这样一件不受掌控的事：我们既不能制造它，也强求不得，甚至不可预测它，至少不能提前很长一段时间。此外，我们也无法让雪成为囊中之物，将其占为己有：如果我们将它握在手心里，它便会消融在我们的手指间，如果将它带到房中，它便会融化成水，如果将它放入冰柜，它雪花的模样便不复存在了。或许这就是为何许多人——不只是小孩子——会如此期盼下雪，尤其是在圣诞临近时。气象学家在圣诞节前一连几周都在纠缠着这些问题：今年会是一个白色圣诞吗？这样的概率有多大呢？当然也不乏一些让雪可受掌控的尝试：冬季运动胜地会大肆宣传他们的雪，并保证有“充足的雪”；它促成了人工造雪机的发明，并且开发出了在15摄氏度以上仍能保持原状的人造雪。

我们与雪的关系如同水晶球一般，折射出了现代世界中的关系：迫不及待地去**掌控**世界是驱动现代生活的文化要素。但是，生命之活力、情感上的触动与真正的经验，都是在与**不受掌控**之物的相遇中形成的。倘若一个世界被充分地认知、计划和控制，那么这个世界就是一个了无生气的世界。这并非一个形而上学的看法，而是基于一种日常经验：生活是在与我们“有关的”可受掌控与不受掌控的事物的相互作用中展开的；这同样发生在非日常的经验当中。我们以一种大众文化现象——足球运动为例。为什么大家会去体育馆观看球赛？“因

为他们不知道比赛的结果会怎样”，德国国家队教练赫尔贝格（Sepp Herberger）曾在1954年说出这句妙语，后来被多次引用。人们不断抱怨**在足球比赛里“还是只与钱有关”**，而与之相对的是，足球比赛的魅力恰恰于，它的胜负是既不能强求也无法购买的，即它们是不受掌控的。足球运动对于许多人而言是如此地紧张刺激，以至于他们可以持续一周将其热望聚焦在接下来的联赛上，因为从根本上它的特质就是不受掌控。但不受掌控并不是绝对的：人们当然可以通过金钱以及训练对比赛进程产生影响，每一名业余运动员都知道，不仅足球运动，还有网球、篮球，一切的运动项目皆是如此：人们的确可以借助精神上的训练与放松来增加获胜的概率，比如在网球的比赛场地进行充分的准备，但是人们不可能操控最终的胜利和下一秒的得分。不仅如此，我们不能通过加倍的努力来实现目标：当我们越是想去控制进球或下一秒的得分，就越是难以称心如意。所以许多球迷会在发球之前，作出各种隐晦的类似于神秘仪式的动作，来试图掌控不受掌控的局面。正是在这条分界线上的紧张与斗争，让体育比赛充满无穷的魅力。[(1)]

可受掌控与不受掌控的相互作用，不仅存在于许多运动项目中，这种相互作用对于扑克、下棋、博彩这类游戏项目而言更为根本，可受掌控与不受掌控的关系在这些项目中千变万化：国际象棋比赛中的赢家与输家能够很容易地预测出来，而在经典桌游——《老兄你别生气》或是在博彩中就不太可能了。这样的情况也不仅仅局限于游戏类的项目。我们遇到的不受掌控的事物，以及想要掌控它们的愿望或者斗争，犹如一条红线贯穿我们生活的各个领域。就如同我们的睡眠：我们愈是想要睡着，就愈是难以入睡。尽管如此，我们可以试着，比方说出去散散步，或者养成一些有助于睡眠的小习惯，而让入睡变得容易一些。或是关于爱情，**托托**（Toto）乐队如此贴切地唱道：**坚持住，爱情并不总是如期而至**。抑或是关于健康，当然我们可以做一些预防性的工作来降低患感冒的风险，比如选择健康的饮食，但是，我

们是否会伤风、患癌症或者椎间盘突出，则都是生活当中的不受掌控的部分，或者说，部分地受掌控。从游戏到爱情，从下雪到死亡，不受掌控构建了人类生活及其基本经验。追问现代的世界关系，即意味着去探寻当代社会的制度与文化实践，以何种方式同世界建立关联。此外，我们作为现代的主体以何种行为方式身处于世，那么我们如何在个体的、文化的、制度的与结构的层面，进入不受掌控的关系，就成了主要的分析焦点。在接下来的文本中，我想尝试将这一焦点系统地引入晚期现代社会的日常实践与社会矛盾领域，以便去考察从这一视角出发能够得出什么样的结论。对此，我的分析将从以下的假设出发：在晚期现代中生活的我们，企图在所有可以想见的（客体的、文化的、制度的、结构的）层面掌控世界，这让我们的世界不断遭受侵占，一连串的侵占。也就是说，世界变成我们要去认知、获得、管控或者利用的客体。我们的生活，本是由各种充满生命力的经验、充满相遇的经验所构成的，亦即因共鸣而成为可能。但我们对世界的掌控企图，让这样的生活不断远离了我们，留下的就只有害怕、恐惧、愤怒、绝望。这样的情绪尤其体现在那些昏聩的政治侵占行为当中。

---

(1) 这里我得感谢勒尔（Anton Röhr）的提示，他在一篇文章里令人印象深刻地探讨了网球运动的仪式经验，文章题名为《预备……开始！试论网球中的仪式与共鸣的关系》（*Ready? Play! Ein Versuch zum Zusammenhang von Ritual und Resonanz im Tennis*，Erfurt：Max Weber Kolleg，2018）。

目 录

译者导读：超越“内卷”困境的社会学思考
中译本前言
序言　不期然的雪
第一章　侵占世界
第二章　可受掌控的四个方面
第三章　矛盾的反面：世界谜样般的退缩
第四章　共鸣的世界
第五章　物的可受掌控与经验的不受掌控：五个命题
第六章　掌控或放手？生命历程在六个阶段上的基本矛盾
第七章　制度上必要的掌控：基本冲突的结构面向
第八章　欲望的不受掌控，不受掌控的欲望
第九章　不受掌控的事物，变成怪物回来了
结语

第一章
侵占世界

法国现象学家梅洛—庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）说，人一直都是身处世界，“向世界敞开的”的。这个观点，就是我的思考的出发点。每天早晨醒来、或是昏迷之后苏醒，朦胧中的第一个意识，或甚至可能人一出生的第一个有意识的印象，都是**有某物在场**，都是意识到“**有人在那，有东西在那**”。[(1)]我们可以把这个“某物在场”理解为我们后来慢慢经历、查知、了解为“世界”的那个东西的原初形式。但是，根本上，在主体与世界相分离之前，就已经有某物在场了。我想做的，就是从“有人在那，有东西在那”的这种原初形式出发，发展出一套世界关系社会学。这个世界关系社会学的出发点是，主体和世界，并不是我们与那个在场的某物之所以能产生关系的前提，而是我们与那个在场的某物产生关系之后的结果。我们在成长的过程中才慢慢学到，把那个“东西”区分成正处于经历过程中的主体，即我们自己，以及我们所遭遇到的东西，即世界。我们与那个在场的某物产生关系的类型与方式，把我们构成为人、把我们所遭遇的东西构成为世界。所以，当我们下文中不断提到（经历中的）主体和（遭遇到的）客体时，我们必须把主体和客体理解为一种关系的两端——这种关系的两端仿佛是自我端与世界端，因而构成了主体与客体。

世界关系社会学的基本问题是，**这个在场的东西是怎样的**？它是如一而安稳的，还是迷人而充满希望的、冷淡而漠然的、充满威胁而有危险的？哲学家、心理学家或神学家，都用他们的专业方式纠结地探问人在宇宙中的位置，或探问我们与大千世界、与自然之间的关

系。[2]但我和他们不一样，我的出发点是：我们与世界产生关系的类型与方式，恰恰不能单从我们人类自身的存在来看，而是须得视将我们社会化了的社会条件与文化条件而定。我们面对世界时所采取的立场，我们面对世界时的实际态度（这个实际态度远远不只是我们认知上的世界观、已知的看法、对于世界上有什么，以及什么事很重要的信念而已），都是我们学到的，而且我们会将这一切变成我们的惯习（Habitus）。我在这本书想阐发的第一个主要命题是，对于晚期现代的主体来说，世界已经完全变成一个必须全面侵占的地方了。[3]所有发生的事，都必须被我们知道、掌控、征服、利用。这乍听之下好像没什么毛病，但其实不然。在这背后，隐藏着我们的世界关系的悄然改变。这个悄然改变，可以从历史文化方面或经济制度方面往遥远的过去进行追溯。但在21世纪，这个改变也因为数字化科技开启的许多可能性，以及因为金融市场资本主义及其所造就的竞争所带来的政治经济提升压力与优化压力，而达到了一个新的更极端的状况。

我在后面会进一步详细讨论。但在这里，我想先来聊一些例子。我们就先来看看我们与我们自己的身体之间的关系吧。所有我们在自己身体上所察觉到的一切，都越来越让我们感到一种“得把它变得更好”的压力。我们站在体重秤上，就觉得自己得减肥了。照镜子，就觉得自己必须除痘痘、去皱纹。量血压，就觉得血压如果再低一点就好了。看到今日步数，就觉得应该再多走一点路。看到自己的胰岛素含量、看到自己的胸围等等，就等于看到一堆要求，要求我们把身体的这一切变得更好，即便我们可以忽略或拒绝这些要求。除此之外，我们还必须更从容，更放松，更谨慎，更有环保意识等等。在我们身体之外，我们还会遇到一大堆要求：我们必须登遍名山，通过考试，事业更上一层楼，博得爱人欢心，旅游各地，而且还要拍照打卡（“大家一定要来这里看看！”），读书，看电影等等。就算是一些似乎没什么好“争”的事，也依然可以看到这种态度。而且不是潜藏的，而是很明显的。在德国人最喜爱的旅游胜地西班牙马略卡岛上的

“巴勒曼6”（Ballermann 6）酒吧里，所有顾客必须“消灭掉”或“喝光”每一杯乃至每一桶啤酒。在合唱团，所有人都必须（毫无失误地）“掌握”“困难的门德尔松的曲目”。在所谓的“发达的西方”世界，晚期现代日常生活中的一般主体，越来越专注在，且老是在处理长到爆炸的要事清单。这个要事列表不断的增添事项，让我们所遭遇的世界成为我们必须全面侵占的地方。购物，跟需要看护的姨母通电话，看医生，工作，庆生，瑜伽课——我们要完成它，我们要办好它，我们要搞定它，我们要克服它，我们要解决它，我们要做完它……

当然，我们在这里会问：这难道不是很正常的吗？不都是这样吗？世界和现实不都是跟我们**对立的**吗？[(4)]我认为，这种充满侵占性的世界关系变得如此正常和理所当然，是社会形态在这三百年来发展的结果。这个社会形态，在结构上基于动态稳定原则，在文化上基于无止境的范围扩增原则。这听起来很复杂，但基本的思路很简单。我相信，关于一个社会形态的构成与动力，我们唯有从其制度的或结构的状态和文化驱动要素之间的相互作用，亦即从恐惧、期待、渴望之间的相互作用，才能理解。我们可以用科学经验观察，亦即**第三人称角度**，来描述结构面向，就像我们用这个角度来观察与描述行星绕行轨道一样。但我们不能用这个角度来掌握社会的动态与能量要素。社会生活和社会变化的基础，不外乎就是人类在以某种形态生活时，所产生的恐惧与希望。这些驱动要素，期待与忧虑，只能用**第一人称的角度**，从诠释学的、文化科学的方面来重构。因为我已经在其他数本著作中很冗长地阐述过我对现代性的结构分析与文化分析[(5)]，所以我在这里就很简短地交代一下我的这些分析。

从18世纪开始，由西方世界所刻画的现代性中的所有制度生活层面，都发生了一种结构转型。这个转型的后果，就是制度性的基本结构只有通过不断的提升才能持存下去。我对现代社会的定义是，**一个社会，当它只能以动态的方式才能维持稳定，亦即当它需要有不断**

的（经济）增长、（科技）加速、（文化）创新才能维持制度状态时，它就是现代社会了。在我们的文化感受中，关于增长的观点完全变了个样，它越来越从一种期待变成了一种胁迫。增长、加速、创新，不再像是一种承诺，说要让我们的生活越来越好；而更像是一种末日启示录一般、幽闭恐惧症一般的恫吓、威胁我们：如果我们没有变得更好、更快、更有创造力、更有效率，我们就会失业，工厂就会倒闭，我们税收就会减少；如果税收支出增加了，就会产生财务危机，我们的医卫系统、退休金的水平、文化机构就会维持不下去，政治的影响也会不断降低，最终政治系统也会失去它的正当性。在21世纪初希腊持续的经济衰退危机中，我们就已经印象深刻地认识到这点了。这种提升意志的产生，不是因为我们个体或集体被承诺生活质量可以由此而进步，而是因为被威胁我们会（无止境地）失去已经得到的一切。所以，如果有人说现代性是由追求**更高、更快、更广**的渴望所推动的，那这个人就是搞错现代性的现实结构了。推动现代性的不是贪求更多，而是害怕**越来越少**。这种恐惧维持着提升游戏。之所以提升永远不够，不是因为我们贪得无厌，而是因为我们时刻都行走在一个下行的自动扶梯上。任何时候、任何地点，如果我们中断或停下了，我们就会在一个我们时刻都须竞争以对的高压力环境中失去立足之地。再也没有什么允许我们停下来或甚至说“这样就足够了”。例如我们在经验上可以看到，在所谓的发达国家中，许许多多的父母会说他们不再只希望孩子比自己优秀而已，而是会渴望做到一切能做到的事，**以让孩子不会处于落后的情况**。

因为现代社会只能在提升的逻辑中，亦即只能以动态的方式，才能维持稳定，所以它在结构上和制度上不得不对世界有越来越多的掌控，将世界纳入技术、经济和政治的作用范围：让原料变得可被利用，开辟市场，强化社会潜能与心理潜能，扩大技术可能性，深化知识基础，改善操纵与控制可能性，等等。

不过，我们可能会误以为现代性如此追求扩展，其动机就只有（对于落后的）恐惧而已。并没有一种社会形态，可以只以恐惧为基础而长时间地存在着（而且还像资本主义现代社会那样强韧、坚实地存在着）。因此在提升游戏中，还需要有第二个驱动要素，一种积极的、有吸引力的力量。这种力量的关键在于我们期待能**扩大对世界的作用范围**。[(6)]在现代社会对自身的理解中，有一种观念逐渐发展了出来。这种观念，是动态稳定中与结构逻辑相辅相成的文化逻辑，它极为强而有力地渗透进我们心理生活与情感生活最细微的毛细孔里头。这种观念认为，扩大对我们的世界的作用范围，是达到美好的、更好的生活的关键。**如果我们能成功将（更多）世界纳入作用范围中，我们的生活就会变得更好**——这是我们没有明讲，但却在行动中不断低吟且付诸实现的现代生活咒语。**任何时候，只要如此行动，你对世界的作用范围就会变得更大**——这样一种范畴律令，如我在这本书想指出的，在晚期现代社会已经成为支配所有生活领域和不分老少所有生命年龄的决策原则。这首先解释了为什么金钱会有这么大的吸引力。我们的作用范围有多大，可以直接从我们的账户存款看出来。如果我们的账户存款里有很多很多钱，那么搭乘豪华游艇徜徉于太平洋上的旅行、阿尔卑斯山上的度假小屋、汉堡的温特胡德湖畔豪宅、法拉利名车、钻石项链、史坦威钢琴，甚至是南印度的阿育吠陀疗法或一趟有专人导览且安全的喜马拉雅山登顶之旅，都会在我们的作用范围中。如果我们是亿万富翁，甚至还可以考虑登月球或上火星。相反的，如果我们就只是个打工人，我们可能连搭公交车回家、一份肉夹馍、地下室改建的破烂住房都负担不起，因为这些都在我们的经济作用范围之外了。

此外，这种关于扩大我们可见、可及、可得的范围的期待，也许还令人惊讶地解释了推动整个技术史背后的动机。从个人通过运输工具来进行范围扩增的历史，就直接可见一斑。对大多数小孩子来说，学骑自行车、拥有第一辆自行车，对他们发展世界关系来说是非常重

要的要素。为什么？因为我们的第一辆自行车显然扩展了我们用自己的活动、自己的动力能够到达的边界。**现在我可以骑车到湖边游泳、骑车到村庄边的小树林了——“我的”世界明显扩大了！**对农村的小孩子来说，至少这样的经验还是会不断出现的。我们慢慢的会开始骑小电瓶车（此时隔壁村庄也纳入作用范围了），开始骑摩托车，再后来当然就是考了驾照拥有了自己的一辆车，然后充满诱惑与令人期待的大城市，就被纳入了个人日常实践的作用范围中了。最后，飞机让伦敦、里约、东京都处于可以到达的境域，甚至还可以发射火箭上月球了（虽然上月球当然不是一般的日常经验）。广电媒体的历史也是一样的。广播让“柏林之声”纳入了我们的听觉作用范围，电视让东京纳入了我们的视觉作用范围；它们让我们可以看到和听到世界。电话和收音机一样扩大了听觉作用范围（虽然电话是在个人层次上的），而智能手机更进一步将作用范围扩大，让我们所有的朋友和点头之交、所有我们喜欢和不喜欢的人都只隔着“点下屏幕”的距离。我们的世界作用范围前所未有地爆炸开来：就连所有对世界的认知，所有歌曲、电影、图片、资料，只要被数字化，我们就可以轻而易举地拥有它们、带在身上。我们前所未有地可以把整个世界放入口袋了。[(7)]马克思曾说，哲学家只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。而今天我们的观念，不，应该说写进我们的身体、写进我们心理与情感素质的与此技术发展过程相关的信念，已经变成了：在生活当中，问题在于，获取世界。这种信念不只解释了金钱和技术的吸引力，而且也解释了大城市的吸引力。就算人们信誓旦旦地说“更喜欢”乡村生活，且服务于这种渴望并称之为“乡村志趣”或“乡村情怀”的杂志、书籍、刊物大量问世，但大城市还是依然深具吸引力。全世界的大城市和人口稠密区，依然人群熙熙攘攘，而且这远远不只是因为经济原因（像是因为有更好的工作机会、更便利的生活）而已。尤其是对于年轻人来说，之所以想在大城市生活，是因为大城市有很多博物馆、戏院、购物中心、电影院、舞厅、体育场、音乐厅、

歌剧院、动物园、植物园、火车站、地铁和其他许许多多东西。戏院、博物馆、足球场、动物园，就算是对于从不去这些地方的人来说，依然很有吸引力，因为**这些地方处于他们日常实践、仿佛走路就可以到的作用范围中**。而且这些世界可以随时可及、可达，会让人觉得大城市是一个可以让生活多姿多彩的地方。还有，我们也渴望开辟新的世界，这种渴望也驱使我们去习得新的能力与技能。除了像是高中等正式学历，为我们“开启”许多工作选项和继续升学（例如高校世界）的可能性，外语学习也是这样。**学英语（或汉语），你就可以为你自己开辟广阔的新世界片段，你不只可以跟这个世界中的人聊天，还可以读你想读的书、杂志、网页，其中的机构和实习机会也为你敞开**。登山世界、远航世界、探戈世界、企鹅世界、迪拜的购物世界——所有这些现象领域在我们面前展现为各种世界片段，值得我们用任何方式去“征服”或“化用”，因为它“扩大了我们的境域”。

这也让现代性的社会文化形态，表现为仿佛是一种双面的掌控策略。我们既受到（外在）结构的逼迫，也受到（内在）文化的驱动，而去侵占世界。对我们来说，世界就是我们要去知晓、开辟、获取、化用、掌握、控制的。这常常不是就关乎让物——世界片段——变得能完全被获取而已，而是关乎让物可以更快、轻松、有效率、便宜、顺利、安全地被掌控。

---

(1) Maurice Merleau-Ponty，*Das Sichtbare und das Unsichtbare*，München：Fink，1986，p.290.

(2) Max Scheler，*Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Vollständige Neuausgabe，Berlin：Sammlung Hofenberg，2016； William James，*Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt am Main：Insel-Verlag，1997.

(3) 见马尔库塞（Herbert Marcuse，*Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*，Frankfurt am

Main：Suhrkamp，1977，p.111）接续舍勒（Max Scheler）所进行的讨论。

(4) 这里可参阅：Max Scheler，*Die Stellung des Menschen im Kosmos*，或是 Herbert Marcuse，*Triebstruktur und Gesellschaft*。马尔库塞非常细致地探讨了与世界相遇的“普罗米修斯”原则。这个原则以征服为目标，伴随着资本主义现代性而形成，且越来越鲜明，并且这个原则也排挤掉在世存有的其他种可能性，尤其还排挤掉我们常描述为神秘的或情欲的世界关系的那些事情。

(5) Hartmut Rosa，*Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*，Frankfurt am Main：Campus，1998；*Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*，Frankfurt am Main：Suhrkamp，2005；以及最近，并且我自认为最完整的讨论，见：*Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*，Berlin：Suhrkamp，2016。

(6) 对此的详细讨论，可见Rosa，*Resonanz*，pp.520—522。

(7) 参阅Elisabeth von Thadden，*Die berührungslose Gesellschaft*，München：Beck，2018。

第二章
可受掌控的四个方面

通过细致的观察，我们很快会发现可受掌控并非一个同质化的过程，它包含至少四个方面，或者说可将这一过程剖解为四个面向。

1. 首先，可受掌控意味着，使某物**可目见**、可认知，让**已有的**认知得以扩展。像人们试着通过望远镜探测到宇宙的更深处，借助显微镜探测到物质的最基本单位，或者使用电灯让暗夜宛若白昼，这些都是此种意义上的可受掌控。[(1)]

2. 其次，可受掌控意味着，（物理上的）**可抵达**（erreichbar）[(2)]，或者**可进入**，例如，借助火箭造访月球，利用卫星探测宇宙，驾驶潜水艇抵达深海，以及借助显微镜观察细胞结构，或是通过考古研究解密尘封的历史。自哥伦布开始，早期现代航海家所致力于的是，由已知欧洲世界的物理地界，驶向目之所及、行之将至的新大陆——这绝对是物理意义上的“殖民”过程。[(3)]

3. 可受掌控的第三个面向与**可管控**密切关联，或者说将世界的各个区域置于可被管控的范围之内。在这一点上，殖民主义的例子表现得最为明显，像是与之相关的知识生产（如地图的呈现形式）与技术管控及政治—军事监控的升级并驾齐驱。技术革新，尤其是在运输系统、军事系统以及基础设施建设方面的技术革新，使我们可以更快速地抵达距离遥远的区域，同时能够更加深入地了解这些区域。与此同时，政治与行政管理的结构，使服务于欧洲扩张的社会发展与经济资源得以（强制）掌控。这种将世界置于控制之下的努力，不只限于区域殖民的进程，还体现在更为广泛的方面：现代的世界关系的历史

是侵占与控制的历史，光明穿过黑夜、飞机划过长空、轮船渡过大海、身体服下药物、空调控制温度，不一而足，皆是这一历史的体现。控制形式的先决条件是科学的分析方法，以及因果作用机制的渗透与领会。

4. 可受掌控的第四个面向，即**可利用**，或者说是提供服务，它至少在分析的层面是可受掌控的一种形式，区别于（技术与政治）控制世界的面向。在这里，重点不只在于控制世界，也在于要将世界变成能服务于我们目的的工具，以此让“掌控世界”能更进一步变成“形塑世界”和“生产世界”。与此同时，“某物在场”也变得工具化了，再则我们每个人的计划和愿望，都转化为具体的物与客体。这一点在政治领域表现得极为明显，在竞选活动中政客始终借助抬高允诺的手段来操控选民——**选我们吧，你们将会获得更多的工作机会、更高的退休金、更物美价廉的公寓、更便利的交通设施、更优质的教育资源**。

可受掌控的四个面向——世界的可目见、可抵达、可**管控**与可利用——让现代社会的基础架构，以极其坚固的方式制度化了：**科学**依照其直接定义，旨在扩展知识的疆域；科学活动建立在持续更新的扩大认知视野的承诺之上，它所依照的公式为“**现有**的知识—科学研究—更多的知识”（vorhandenes Wissen-Forschung-mehr Wissen，简写为“W-F-W”）。**科技发展**使得由科学知识建构的世界的各个部分与各种可能变得可以掌控，并且以这样的方式，世界的一切面向都处于控制中。经济发展则遵循资本驱动的增长模式，即“货币—商品—更多的货币”（Geld-Ware-mehr Geld，简写为“G-W-G”）这条公式。或是说，经济发展就臣服于这个公式下，所有资源都要服务于这个增长模式。不论是在社会层面、还是个体层面，人们都必须通过商品消费、知识消费与工具消费等活动，隐秘地掌控世界。**法律规章**与**政治管理**部门最根本的任务，就是将“扩大对世界的作用范围”这项计划在社会与文化方面的前提与后果，都纳入控制中。或者更准确地

说，让社会的进程成为可计算的与可控制的。规则、章程和法规的日益增多，是这种努力的明显表征，它使社会生活成为可计划的，并且在司法意义上成为可掌控的。但这一切努力都遭遇重大失败。我将会详细阐释这一点。事实上，无处不在的权力斗争在一切方面都可以被理解成为了赢得掌控权的斗争以及与此相关联的为了世界作用范围所进行的斗争：它是否关乎直接的指挥权、经济资源的掌控权，或者其他的控制形式，则是无关紧要的。**权力的表现，一直都在于能扩展自己对世界的作用范围，而且常常是以其他人对世界的作用范围为代价的**；亦即不少时候权力正表现在把其他个体的作用范围，部分或全部地置于自己的控制与掌控支配之下。

---

(1) 这里可参阅：Michaela Christ，*Die Zukunst liegt im Dunkeln. Dynamiken von Wachstum und künstlicher Beleuchtung in der Moderne*，in：psyosozial 143（I/2016），Themenschwerpunkt：Postwachstumsgesellschaft-Subjektivität-Demokratie。

(2) Erreichbar这个德文单词及其原型erreichen有很多意思，除了（可）“抵达”之外，还有（可）“获取到”“联系上”“碰到”“触动”等。罗萨在这本书中并没有明确将此词缩限在某单一意思上，而是随一般德语表述方式在适合之处自然地使用这个词。本书在翻译这个词的时候，也将视上下文的意涵而弹性翻译，但每次都会标出原文以供读者判断。——译者注

(3) 作为经济概念的殖民可参阅Klaus Dörre，*Landnahme. Triebkräfte, Wirkungen und Grenzen kapitalistischer Wachstumsdynamik*，in：Backhouse，Maria/Gerlach，Olaf/Kalmring，Stefan/Nowak，Andreas（Hg.），*Die globale Einhegung-Krise, ursprüngliche Akkumulation und Landnahmen im Kapitalismus*，Münster：Westfälisches Dampfboot 2013，pp.112—141。

第三章
矛盾的反面：世界谜样般的退缩

简单说一下我在这里想阐述的论点：我的命题是，在制度方面我们不得不去掌控世界，并且在文化方面由于期待和承诺而使我们去掌控世界，但这种掌控世界的计划不仅没有“发挥作用”，而且还完全相反。我们想从科学、技术、经济和政治方面去掌控的世界，反而以很神秘的方式逃脱了我们、拒绝了我们。它退缩回去，难以辨识，**沉默**不语。而且，世界表现得既受到威胁，也很具威胁性，因此最终**在根本上不受掌控了**。这种状况的一个最明显的征兆是，在晚期现代文化当中，“世界”对我们来说其意涵首先指**环境**，或政治经济全球化意义下的“全球”。[(1)]在环境面向，我们主要会想到“环境破坏”，我们也不断面临着自食恶果的危险。在全球面向，情况也大同小异：在今天的政治话语中，全球化也象征我们对外界的混乱感、危险感、失控感，象征我们所熟悉的一方自身小天地受到威胁，所以贸易保护主义和民粹主义承诺建立围墙和壁垒，用关税和机枪保护我们免于全球化。世界因此变得极易受到威胁，同时也极有威胁性。这恰恰是**掌控**的反面，世界恰恰显得不受掌控了。

从埃普勒（Erhard Eppler）、佩希（Niko Paech）、格雷费（Christiane Grefe）的一场对谈当中，最能明显地看到世界如何从我们的夺取中退缩回去。[(2)]在这场对谈中，埃普勒被问到，他是如何变成增长批判与环境思想的先驱的。埃普勒用了一幅一目了然的图回答说：在他担任德国联邦发展合作部部长第一次搭乘飞机到北非考察的时候，他看到，人类努力往森林深处不断进行开垦、往山坡高处不断进行开发，但这些做法最后不但没有开辟出肥沃的新土地——用我

的话来说：不但没有吸纳转化世界——，反而还造成了水土流失。肥沃的土地（这个土地同时也是迎向我们、滋养我们的世界片段），在开垦开发的过程中不断流失，在入海口堆积成一大片棕色的泥泞。我们扩大我们对世界的作用范围，我们掌控树林和山坡，但这样却让我们所开辟的世界片段变得严峻、贫瘠，也因此变得对我们充满敌意。

但这不够：我们害怕失去世界，亦即害怕世界沉默，害怕世界变得苍白、无色；我们的这种害怕，在文化层面，与现代性的计划（即扩大作用范围），从一开始就是一同出现的。现代性的一项基础的、主要的根本恐惧，就是**失去世界**。事实上，从社会学这门在很多方面都相当清醒、偏好以第三人称观点来进行考察的学科建立之初，就存在这种恐惧。像是马克思（Karl Marx）的早期文章，《1844年经济学哲学手稿》，之所以会写下那些思想，就是因为他观察到人类在所处世界的方方面面遭受了五重的异化。马克思认为，我们必须对世界（这里所指的世界，其形式是我们周遭的自然）进行加工，以让我们能够化用世界，意思是让我们能够填饱肚子、编织出衣服、盖起房子等等；这在根本上规定了人类的世界关系。与其他生物不同，人类与自然之间基础的物质变换过程，是通过劳动、通过改造自然而进行的。世界首先仿佛是需要加工的东西，但这是因为在对自然进行劳动的过程中，主体也随即形塑了自己，甚至是以某种方式生产出自己。而且，因为在历史发展过程中，人类所如此形塑而成的本质，也随着生产力的增长，亦即随着我们加工自然所需的工具和知识的进步，而逐渐改变了，因此我们对自然已经不再是简单的“化用”了，而是根本成为**吸纳转化**了。在劳动中，我们形塑与改变我们自己，形塑与改变我们的环境，形塑与改变原料转换过程本身。但是，根据马克思的观点，这种吸纳转化过程在现代性中已经基本上被摧毁了。我们可以说，这种摧毁就在于我们都只是在化用，而不是吸纳转化世界（这里所指的世界，其形式是原料，我们制造的产品，以及我们消费的商品）。因为处于资本主义关系中的工薪阶层所生产的东西不是他们自

己的，所以他们与他们的劳动产品异化开来了。因为他们与生产的目标、工具、形式都不相关了，所以他们与劳动过程，与这个造就和形塑他们本质的过程，异化开来了。因为他们在劳动过程中，需要加工的自然变成了有经济价值的原料或用以塑造的客体，且与他们对立起来，使得他们也因此与自然异化开来了。这种异化对于马克思来说有多根本呢？马克思采用了配第（William Petty）的说法提到，劳动是财富的父亲，自然、大地是财富的母亲；而这种异化，就等于同时与父亲和母亲异化开来了。[(3)]马克思认为，工薪阶层的存在的核心，亦即在劳动中与自我、与世界的相遇，因为异化而变成了持存的纯粹的、表面的手段——变成了只是在赚钱而已。但不只如此，就连与社会世界的关系，也变成了异化关系。因为人与人之间处于持续的存在竞争中，所以人与人总体上变成了竞争对手，也因此潜在地处于敌对状态中。最终，这造成了无法扬弃的自我异化。马克思以此分享了他的一个看法：自我关系和世界关系是相互依存的。没有完好的世界关系，就不会有成功的自我关系，反之亦然。一个人若对自己麻木了，他也就无法吸纳世界；世界若对一个人显得沉默冷淡了，这个人也会失去自我感。后来（作为《资本论》作者）的马克思的出发点是，因生产工具的私人占有而来的薪资劳动，是异化的**成因**。但早期马克思在这个问题上的表述是非常模棱两可的。在经济学哲学手稿中的一些段落，我们可以读到，异化的世界关系——亦即世界变成我们要去侵占的对象——才是成因，它建立起一种经济系统，在这个系统中，资本运动（货币—商品—更多货币）、无尽的积累过程，变成了真正的历史主体。[(4)]

对于另外一位伟大的现代社会学之“父”韦伯（Max Weber）来说，如果人类不是为了生活而劳动，而是为了劳动而生活，为了积累、（或是用我的话来说）为了增长、加速、创新而生活，那么这就是一种极为非理性的世界关系。他将之理解为世纪之交发展出来的、庞大的“西方理性化过程”的一个部分与后果。理性化过程的核心在

于，在科学、技术、经济、法律、政治，以及最后在日常生活的导引中，让世界和生活成为可计算、可支配、可期待的[5]——也是说，让世界是可掌控的。在韦伯的时代诊断中，理性化的反面就是世界沉默，亦即他所谓的“祛魅化”。韦伯在他著作的一些段落提出了非常文化悲观主义的诊断，指出被造就得可计算和可支配的世界，不只失去了它的魔力与色彩，而且也失去了它的意义、声音，变得“冰冷”而成为没有灵魂的“铁笼”。在这个铁笼中，经济理性与官僚理性盲目且空洞地推动着上升过程，最终把人变得“什么也不是”了，却还洋洋得意地以为“攀升到了一个前所未有的人性阶段”。[6]

人与人、人与物、人与世界步入关系的方式，是在文化、结构与制度的面向上形成的，而且也因此完全是**可以改变的**。古典社会学家们，都在通过各种讨论，试着对人类的世界关系进行分析，试图从整体来理解人类步入这些关系的方式。这种尝试，在第三位德国社会学之父齐美尔（Georg Simmel）的思想中格外明显。对于齐美尔来说，社会学的核心任务，就是对**相互作用**进行分析。齐美尔也明确描述过现代个体的世界作用范围扩大（他特别将之界定为社会圈的扩大过程），与人和世界之间的关系性质的改变，这中间的矛盾。齐美尔指出，现代大城市里的人，处于一种对存在感到麻木，甚至潜在地感到厌恶的基本状态中，也就是一种“让我一个人静一静！”的态度。这样一种总体上的不安，会厌恶陌生人靠近自己。**保持距离**变成一种基本的规划需求，由此而来的，便是人们陷入孤单与孤立的危险，即便是穿行在大城市的人群中也是如此。

> 如果我没有弄错的话，那么这种外在的麻木的内在面，不只是一种蛮不在乎，而是我们常常会意识到的一种轻微的反感，一种彼此的陌生感与排斥，让人与人之间就算只是靠近碰到一下，都会马上带来厌恶、造成冲突。[7]

这种基本态度，也反映了现代都市人与物、与周遭的事件之间的关系。人们面对这一切时，处于一种**冷漠**的形式，亦即处于一种**不被任何事感动**的态度。

> 冷漠的本质，是面对事物差异时麻木不仁。这不是说知觉麻痹了［……］，而是说对于事物差异的意义与价值、乃至于事物本身，都没有什么感受了。对于冷漠的人来说，事物都是一样的黯淡苍白，没有什么是有价值的，没有什么可以激起他的喜爱。[(8)]

最后，与他人、与社会共同体、与世界缺乏关系，亦即缺乏存在的联结，在法国社会学的奠基者涂尔干那里，被当作**失序**——亦即社会生活失去规则、秩序、法则——的原因。涂尔干把失序界定为最危险的社会病态形式。这里，追求掌控、最后却无法掌控，似乎可说是现代矛盾的核心要素。这种矛盾，在现代文学中，可能表达得比社会学文本还更为明显。例如席勒（Friedrich Schiller）于1788年在诗作《希腊诸神》（*Die Götter Griechenlands*）中就以一些强烈的隐喻，对（想象中古代）“会说话的”，但很大程度上不受掌控的（诸神）世界，与受到掌控，但变得沉默的现代世界之间的对立，进行了描述与表达。在前一个世界里，“万物都注满充沛的生气”，爱神撮合人、神和历史英雄，缔结了美满的姻缘，自然的血液和艺术的诗歌如此协调合一。[(9)]但后者是一个阴郁的世界，作为一个“没有灵魂的火球”呆转着，在“哀伤的静默”中只剩一片“荒凉的景观”，森林与海浪只能发出空洞的回响。席勒用一些非常极端的图像——“可怖的骸骨”“昏黑的遮纱”“战栗”“寒冬北风”——表述现代世界缺乏共鸣的经验。这种世界异化的经验，在第二次世界大战之后，我们还可以看到更为极端的表现，例如贝克特（Samuel Beckett）的剧作《终局》（*Fin de partie*）。在该剧作中，人们没有与世界发生关系的能力，这表现在各角色在生理上非常突出的特征——主角们无法

站、无法坐，缺了双腿、双目失明，视力衰退、听力衰退，掉了头发、落了牙齿。甚至连他们的形体该如何**立足于世界**都成了问题。他们根本没有立足之地了，他们活在一个“死气沉沉”、荒凉、如末日之后一般的世界中。在这里，所有可以想得到的共鸣轴，全都系统性地沉默了下来。身体的世界关系，被病态地简化了，自然已死，（剧中两位角色）只能以垃圾堆为住所，沟通的不可理解性、厌恶、鄙视刻画了社会关系。全球灾难，这部独幕剧的背景，完完全全就是**终极的共鸣灾难**。[(10)]

加缪（Albert Camus）踩在哲学与文学的边界上，提出了世界与人之间根本的**敌对**经验，并将之视为现代的基本经验。荒谬的事物，就是从这样的经验、在这样的经验中发生的。敌对与厌恶相伴相随，敌对起因于我们已经无法认识世界、也无法碰触世界了——换句话说，起因于世界不受掌控了。对加缪来说，我们会感觉到荒谬，是因为我们

> 感觉到世界是“封闭”的，像一颗石头一样与我们形同陌路，我们看不透它，它封闭得如此紧密而使得自然或风景都**拒绝**了我们。［……］这个世界原初的敌意，经过了世纪之交依然存在，且再次升起、对抗着我们。[(11)]

荒谬的事情，不是来自主体的态度，也不是来自世界的状态，而是来自两者之间的关系。加缪写道，

> 荒谬性，是由我与生活之间的关系所决定的。它既取决于人、也取决于世界。它（荒谬的事物）首先是两者之间唯一的纽带。它将两者联结得如此紧密，仿佛唯有厌恶才能联结所有的生物似的。[(12)]

内在缺乏世界，外在失去世界——阿伦特（Hannah Arendt）正是如此描述存在的**缺乏关系的关系**的结构。[13]这种缺乏关系的关系，也可以用来当作异化的定义。人与世界之间的关系是多样的，例如可以是一个岗位，稳定的家庭关系，或是政党归属，信仰理念，以及/或是志愿工作、兴趣，等等。但如今我们却不再感觉到这中间有必要且充满生命力的联结了。**它不对我说话了，对我来说没有意义了；世界不再触及我了，我也不再能触及外在的世界了**。这个“一切都不再向我说话了”的经验，表现出一种所有共鸣轴都静默下来的抑郁状态。但这一种失去世界，显然跟世界作用范围问题没有关系。当不论是个人还是集体在技术、经济和社会方面极端地高度掌控世界时，这种失去世界也会发生——**外在的一切都死寂苍白、冷淡空洞了，连我内心的一切也都沉默麻木了**。这种状态，以**倦怠症**的形式，变成了当代典型的大众流行病。这种病事实上也显露出现代的世界关系。在我看来，这里的重点不太是倦怠症确诊频率的显著攀升趋势（倦怠症的攀升可以是很多不同的原因造成的），而是在于这里显示出来的一种情况：就连一些客观来说似乎没有受到倦怠症和抑郁症威胁的人，也还是对世界的静默有着钻牛角尖般的兴趣，**认为**这直接就是一种威胁。我的命题是，世界静默是现代社会的一个基本恐惧，只要是对于这个时代的表述，我们都可以从中看到（而且也许是越来越常看到）这种恐惧。[14]

所有这些思考与观察，让我们可以总结指出：现代的个体和制度，都力求在四个面向上不断以扩大作用范围的方式来掌控世界，但这却产生了矛盾的副作用；关于这种副作用，马克思认为是异化取代了吸纳转化，阿多诺和卢卡奇认为这是物化取代了生命化，阿伦特认为这是失去世界取代了获得世界，布鲁门贝尔格认为这是无法阅读取代了可以理解，韦伯认为这是祛魅化取代了赋灵化。我自己的现代世界关系社会学的结论是，现代社会的危机在于，它**不再聆听世界**了，也不再感受世界了。现代社会失去了呼唤世界与触及世界的能力。如

果我们将异化视为一种最顶层的概念，定义为失去关系的关系，以此概念从社会哲学的角度来把握这个状态，那么不只是社会学，而是在政治和生活实践方面，我们都会想迫切地追问一个基本概念问题：那什么又是“有关系的世界关系”呢？成功的世界关系是什么样子的？如果文化和结构方面都有一个根深蒂固的态度，认为要从科学、技术、经济、政治方面侵占世界，将之纳入个体的作用范围，而且这不断加剧了与世界之间的异化，摧毁了世界、使世界变得静默了，那么我们也必须问：我们究竟该设想另外一个什么样的可能的世界态度呢？我的大部头著作《共鸣》的目标就是要回答这个问题。我想在接下来的章节扼要地阐述《共鸣》当中的基本命题：为什么掌控与不受掌控之间的关系，对于理解现代世界关系的错误发展，以及找寻另外一种可能性来说，有着基础的重要性。

---

(1) 对这个环境概念的批判，可参阅一个非常优秀的研究：Katharina Block, *Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie*, Bielefeld: transcript, 2016。

(2) Erhard Eppler, Niko Paech, *Was Sie da vorhaben, wäre ja eine Revolution*. Ein Streitgespräch über Wachstum, Politik und eine Ethik des Genug, moderiert von Christiane Grefe, München: Oekom-Verlag, 2016, pp.18f.

(3) Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [1867], Bd. 1, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23, Berlin: Dietz-Verlag, 1972, pp.57f.

(4) “工人同劳动的关系，生产出资本家［……］同这个劳动的关系。从而，私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物、结果和必然后果。因此，我们通过分析，从外化劳动这一概念，即从**外化的人**、异化劳动、异化的生命、**异化的人**这一概念得出私有财产这一概念。”（Marx, Karl, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844［»Pariser Manuskripte«］, in: *Marx-Engels-Werke* [*MEW*], Ergänzungsband I, Berlin: Dietz-Verlag, 1968, pp.519f，着重处为原

文所有。）［译者按］此处译文援引自马克思：《1844年经济学哲学手稿》，中共中央马列恩斯著作编译局编译，人民出版社1985年版，第57页。

(5) “我们先来弄清楚［……］，通过科学和以科学为导向的技术而来的理智主义的理性化，实际上到底意味着什么。［……］与日俱增的理智化和理性化所意味的［……］不是对人所处的生活条件有越来越多的一般认识。而是它意味着：人们知道和相信的是，只要人们想要的话，原则上不存在什么神秘、不可计算的力量在发挥作用，人们任何时候——原则上——都可以通过计算来支配所有东西。而这也意味着：世界的祛魅化。” Max Weber，»Wissenschaft als Beruf«［1919］，in Ders. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*，hg. von Johannes Winkelmann，Tübingen：Mohr，1988，pp.582—613，此处引用为：p.593；亦可参阅*Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*［1905］，hg. von Johannes Winkelmann，Gütersloh：GTB Siebenstern，1991；sowie *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*［1921］，Tübingen：Mohr，1972；Wolfgang Schuchter，*Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*，Tübingen：Mohr，1979。

(6) Weber，*Die Protestantische Ethik*；关于这方面的详细讨论，可见Rosa，*Resonanz*，pp.548—556。

(7) Georg Simmel，»Die Großstädte und das Geistesleben«［1903］，in：*Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 7: Aufsätze und Abhandlungen: 1901—1908*，Bd. 1，hg. von Rüdiger Kramme，Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt，Frankfurt am Main：Suhrkamp，1995，pp.116—131，此处引用为：p.123。

(8) Georg Simmel，»Die Großstädte und das Geistesleben«［1903］，in：*Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 7: Aufsätze und Abhandlungen: 1901—1908*，Bd. 1，hg. von Rüdiger Kramme，Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt，Frankfurt am Main：Suhrkamp，1995，pp.116—131，此处引用为：pp.121f。

(9) Friedrich Schiller，»Die Götter Griechenlands«，in：*Schillers Sämtliche Werke*，Bd. 1，Stuttgart：Cotta’sche Buchhandlung，1879，pp.43—45.

(10) 相似的世界描述，亦可见于当代文学，像是维勒贝克（Michel Houellebecq），尤其是他的小说《基本粒子》（*Les particules élémentaires*），这个书名就表现出了一种无关系性。

(11) Albert Camus，*Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*，Reinbek bei Hamburg：Rowohlt，1997，p.21，着重处为罗萨所加。

(12) Ibid.，p.28.

(13) Hannah Arendt，*Vita Activa oder vom tätigen Leben*（［1960］，München：Piper，1994）以及 *Was ist Politik? Fragmente zum Nachlaß*［1993］，München：Piper，2003；关于阿伦特的世界概念，亦可参阅 Uta-D. Rose，»Lebenswelt und politische Welt. Eine phänomenologische Analyse«；Sektionsvortrag im Rahmen des XXI. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 15.—19.09.2008 an der Universität Duisburg-Essen in Essen，全文下载网址为：http：//www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/14-3_Rose.pdf；最后浏览日期：11. 10. 2018；以及Paul Sörensen，*Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik. Eine Systematisierung im Ausgang von Karl Marx, Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis*，Baden-Baden：Nomos，2016。

(14) 参阅：Rosa，Resonanz，Teil 3；关于倦怠症作为一种文化现象，亦可见 Alain Ehrenberg，*Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*，Frankfurt am Main：Campus，2008；以及 Sighard Neckel，Greta Wagner，»Erschöpfung als ›schöpferische Zerstörung‹. Burnout und gesellschaftlicher Wandel«，in：Dies.（Hg.），*Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*，Berlin：Suhrkamp，2013，pp.203—218。

第四章
共鸣的世界

异化被描述为一种缺乏关系的关系，在此种状态中，主体与世界内在地分离了，彼此冷漠以待，或者甚至如仇敌般对峙。侵占关系的萌芽已经隐藏在这样的关系模式中——它是某种在科学、技术与经济发展领域获得了巨大成功的侵占关系模式。按照我的说法，现代文化的成就恰恰在于，它将人类的能力几乎完美地运用在与世界保持距离和控制作用范围方面。于我而言，带着保持距离的态度侵占是必要的。从哲学人类学的角度来看，这也许是人类的固有能力。人是一种以“离心的定位性”作为存在前提的生物，亦即人能够，且不得不与自身和他的世界关系保持距离，仿佛从外部观察自己。[(1)]

当我们与世界关系的侵占模式成为每个生命表达自身的基本模式时，问题便会随之而来。因为这种模式没有认识到，主体与世界不是简单孤立的存在，而是由他们彼此之间的关联与互动而生成的。各类主体总是在世界中，或者“向世界敞开”；他们总是将自己放置在、裹入到和关联着某个作为整体的世界。“我通过（一切的存在）来认识我的亲缘关系，我只是作为一个可能性，来给予他们回应、理解与答复”，梅洛—庞蒂如是说。[(2)]回应或共鸣因而成了人类存在与一切可能的世界关系的“本质”；它预先将分离世界和掌控世界的能力消解掉。并且这种能力——或者更确切地说：共鸣能力——不仅对于人类心灵与人类社会具有根本性的意义，而且就纯粹人类身体而言也是决定性的，即决定着他以怎样的方式和途径，同世界进行交互活动，在其中行动、调节、感受与思考。具有生命活力的人类存在的基本模式，并不是**掌控**事物，而是在共鸣中与事物连接，通过自己的能力

——**自我效能感**——面对问题并对问题进行探究。同样我在自己的《共鸣》一书中，曾利用所有能用得上的哲学工具与科学工具来尝试说明这件事。如何将这种与侵占模式和相应的异化经验相对抗的模式，更加准确地界定出来？我的观点是，共鸣对于某个确定的经验而言，不仅仅是一个隐喻，也不是主体的情绪状态，而是一种**关系模式**，并且我们可以通过四种定义此种模式的特征来准确界定。

1. **触动（刺激）的环节**：与一个人、一处风景、一段旋律、一个观念产生共鸣，意味着我们的“内部”一定程度上被这样的事物攫获（erreichen）、触动或者搅动。人们可以将刺激直接称为一种“呼唤”：突然间一些事情呼唤我们，使我们感于外物而动，并且由此而获取意义。从特定的人或物那里，我们听到了一个如此这般的呼唤，让我们觉得它是出自“本心的”，而非仅仅工具意义上的或是出于某种需要的。当一个人呆滞的目光中突然迸发出了光亮，或者眼睛瞬间噙满了泪水，我们都可以从中感受到这般的触动。这样的情况表明，我们在一个充斥着提升与优化、算计与管控，设置好目标的世界中作战时所使用的铠甲，通过这样的环节被打破，我们同时也脱离了入侵模式。从现象学的视角来看，共鸣模式借助一种主体与世界之间的双向运动而远离异化状态：一方面，主体被世界激发，这意味着，主体受到如此的**触动或鼓舞**，以至于对他所遭遇的世界图景产生出某种内在的兴趣，仿佛感到自己“被世界关注着”。

2. **自我效能感**（回应）**的环节**：另一方面，当触动（或呼唤）之后，紧跟着一个独特的、积极的**回应**，共鸣就呼之欲出了。它经常表现为一种生理反应，在日常语言中被表述为诸如：起“鸡皮疙瘩”，“汗毛直立”或者“后脊发凉”，并且在医学上可被测量出皮肤电阻、呼吸频率或者心跳与血压值的变化。[(3)]共鸣的第二个环节是：我们回应呼唤着我们的冲动，并且迎向触动了我们的事物。**感动**概念绝对符合这第二个特征，因为它描绘了向外的运动（e-movere），一种包含了应答的运动。由此观点视之，唯有当我们也可

以从自身出发联系上（erreichen）外界的其他面向，当我们因为自己能够影响世界（并且世界也能刺激到我们）而感觉到与世界有所联系时，共鸣才会完整地出现。因此我将这第二个环节定义为**自我效能感**。眼神的交流或对话是产生这种共鸣关系的最简单的情况，交谈着的双方在此种情况下倾听并回应彼此。眼睛是共鸣的窗口，因为当我们望向某人，并且感受到他回望的目光时，便意味着我们与这个人产生了共鸣。然而情况也可能是，我们为自己竖起高墙，用凌厉的目光令其退却或者是以呆滞的目光无视其存在。于是，我们可以将异化状态看成处于冷漠的或敌对的关系当中。

一个回应之声触及了（erreichen）我或提到了我，或是反过来我自己的声音不只被他人听见，还对他人产生了影响，这是一种较之眼神交流更早出现的人类基本经验。婴儿降生，或是民主政体的幸福承诺等等，都属于这类基本经验。在这种经验中，我们都处于聆听与回应的模式中，没有被嘈杂声淹没和被充耳不闻。这种让我们拥有自我效能感、并且感觉到被触动的经验，不只出现在人与人之间的接触，也出现在例如我们在学习演奏一门乐器的时候，跳入大海并开始游泳的时候，或者烘培面包的时候。在这种更为微妙的意义下，当我们阅读一本书并且有所**领悟**的时候，也会有自我效能感。

3. **吸纳转化（转变）的环节**。当我们与一个人、一本书、一段音乐、一处风景、一个理念、一块木头始终处于共鸣之中，我们便会在此关系中并且通过相遇让自身发生转变，尽管转变的方式不一而足。我们会说，某些际遇让自己“变成另一种人”。或是有的转变，仅会引起像我们情绪上的几乎难以察觉并且转瞬即逝的变化。但在每一种情况中，世界关系的变化都是一种产生共鸣经验的决定性要素：只要我们进入与世界的共鸣关系，我们便不再停留在自我同一的层面。共鸣经验使我们发生**变化**，并且具有生命力的经验恰恰在此产生。当我们不能回应呼唤，或是当自我效能陷入瘫痪，无法**回应**来自外部的海量噪音时，我们的心灵便趋于死亡和麻木，即丧失了共鸣的

能力。抑郁状态的标志是，我们所有的共鸣轴都陷入沉寂，我们不再被触动，与此同时也丧失了感觉，没有人可以进入我们的内心，完全被“封闭”了起来，而这恰恰是由于改变能力的丧失。于是我们说，**外部世界的一切都是僵死与空洞的，我们的内心世界也是静默和冰冷的**，就算我们提升对世界的作用范围，也无法让我们摆脱这种冰冷静默的状态。从这个视角出发，生命活力严格来讲是基于一个**双向**转变意义上的吸纳转化：像拉图尔（Bruno Latour）或德斯科拉（Philippe Descola）认为，现代社会看待世界的方式（以及与之相应的侵占模式）的特性在于，认为宇宙中的一切都是静默的、“死的”，只有人有共鸣能力[(4)]，而这种世界观是片面的理性主义与科学主义，是完全值得怀疑的。即便人们不愿与拉图尔和德斯科拉这类的学者为伍，但显而易见的是，对象（**对我们而言**）也会由于我们的共鸣经验而发生显著的变化。**我爬上一座山，它（对我而言）较之那些我仅仅从远处看到或从电视里看到的山，便具有了截然不同的意义**。同理，书籍、音乐、话语、理念在被吸纳转化的过程中，它们也在发生着变化。它们作为“物自体”（Ding an sich），对我们而言不再是不可知的了。

共鸣关系的第三个特征是，主体之间与主体内部，以及他们所遭遇的世界都在发生变化。它恰恰不能被描述为对某物的简单**化用**（Aneignung）。**可能**我买下**了一**本书，且从头看到尾，**但购买与阅读却**没有带给我任何意义上的触动、感悟或者改变。听一场音乐会、攀登一座山或者步入婚姻，**也都可能**如此。因为缺乏（就“受他者触动”的意义上的）“刺→激”“感→动”（作为充满自我效能感的回应，并以此形成一种联系）、“吸纳转化式的转变”这三重内涵，所以化用只会停留在一种**缺乏关系的关系**中。触动、自我效能感与转变这三个环节的共同作用是必要的，而这种必要性清楚表明：一方面，我们要像一把提琴或吉他那样，保持足够的开放，好让自己能够被触动并且发生改变，另一方面，也要能够排除一切干扰，为的是可以用

自己的声音，充满自我效能地给出回应。一个人如果曾经历过暴力事件、心理受到创伤，并因此认为触动都是一种伤害，那么这个人可能会自此之后抗拒、阻绝任何触动了。但反过来说，一个人如果很容易就受到所有任何事物的刺激，那么也同样会失去听到与发出自己的声音的能力。一个人若不相信**刺激的作用**，便不会形成经验，或者会将他（她）心灵上可能获得的触动与回应一概抹去，从而把自己束缚在其所遭遇的充满着侵占—控制的人与物的世界之中。

4. **不受掌控的环节**：我们在上一节描述的“病理的”（或白话一点来说：“不幸的”）状态，并不能通过意志上的决断得以改变。共鸣不是作为工具而形成的，也不可进行掌控。这便是第四个（并且在这本书中是具有决定性的）共鸣关系的环节，我将其称为**不受掌控**。首先，如上所述，不存在某种方法以及**7个**或**9个步骤**来保证我们与他人或物之间能够产生共鸣。即便我们试图将所有主体的、社会的、空间的、时代和环境的背景条件都进行管控，并致力于某种共鸣经验的策划以及实现，但可能出现的状况是，恰恰在烛光的环绕中、红日初升的山顶上，音乐厅里票价最高的座位里，我们越发地感到“寒冷”，越发地不能被触动，也无法与周围世界建立连接。我们在平安夜或许会有这样的经验，当我们想摆脱圣诞节前的紧张情绪时，会切掉电源，全身心地陪伴在爱人身边，被圣经故事与神圣的歌声、乐音所触动；简言之，**聆听与应答**。但没有哪个时刻会像我们正在跟爱人享受烛光晚餐，或是在听我们最喜爱明星的音乐会这样的夜晚更容易面临异化的危险。是否会产生共鸣，以及它产生后会持续多久，从来都是无法预测的。共鸣从根本上是不受掌控的。它与我们的关系有点像我们与睡眠的关系：愈是想努力促成，愈会事与愿违。不受掌控当然也意味着与期待的正好相反。共鸣的产生（同样也可以跟睡眠进行比较）从来不能排除以下情况：它**可能**产生在极其陌生或者对立的情况下，尽管这种状况通常是难以设想的。由此，共鸣的特质是，既不能**被强迫**，也无法**被保证**。

共鸣的不受掌控性还有更为重要的一层含义：一旦它发生，我们就会随之改变，但我们会朝什么样的方向改变，或者改变的结果如何，这都是无法预测的。当我们真正走进一个人的内心、一种别样的生活方式、一个理念、一本书、一处风景时，这些会以什么样的方式和程度发生改变，这在吸纳转化过程结束之前，原则上都是不可知的。而这意味着，某种共鸣关系的变化情况，摆脱了来自主体持续且必然的控制与计划，它既不可计算又无法管控——并且这就是它缘何在对可受掌控关系的批判中具有至关重要的意义，正如我在这里所阐发的。由于共鸣从根本上是**开放的**，因此一个不断追求进步与优化的社会逻辑，以及相应的将世界视为侵占对象的世界态度，都与共鸣有着根本上的紧张关系。

共鸣不能累积、贮存，也不能以工具的手段加以提升；这也属于它不受掌控的特质。只要是唱歌的人都会知道，一首最喜欢的歌就算每天都在表演，或是表演了无数次，演唱是否会获得共鸣依然是不受掌控的。只要是想把可能引起共鸣的精彩瞬间捕捉进一张或数张数字相片的人也都知道，这样的照片是否真会引起共鸣是不受掌控的。除此之外，不受掌控的特质也包括它不能凭借奋斗获得。我们一旦进入斗争关系（或开启侵占模式），就会抑制了共鸣的可能性，因为我们不想再让自己被外界联系（erreichen），而是只想**贯彻自己的意图**；我们的自我效能感不再来自刺激，而是来自工具性的操控。很可能我们购买了价格不菲的撒哈拉徒步旅行套餐或是豪华邮轮旅游船票，却没有与自然产生共鸣。广告宣传的运作模式与资本主义的商品经济的根基是，将我们对共鸣的渴望——亦即我们**对关系的渴望**——转化为对客体的渴望。我们购买商品（撒哈拉徒步旅行），并且期待着一个与大自然的共鸣经验——前者可以保证，而后者则无法保证，我们越是想去掌控，它便越是不能实现。**我们的确渴望遇见狮子，但要确保它不会靠近我们，确保旅途不会太久（我们最终想要在晚饭前按时返回）并且我们不想变成落汤鸡或是被烤成焦炭。**

现代性，正如我在上面所阐明的社会学命题，在文化上建立并且通过制度立法的方式已经在结构上迫使世界在一切方面都趋于可计算、可操控、可预见与可受掌控。但是，共鸣却无法通过科学知识、技术统治、政治操控、经济效益等得以掌控，这是社会形构中重要且根本的恼人之事，是社会形构的**基本矛盾**，由此会不断产生出各种新型样态的**愤怒的民众**。在本书的第二部分，我的目标是去探察这种基本矛盾所有各类表现形式，以及全部与它相关的、在我们日常行动和社会中的社会冲突场域里都没有料想到的社会后果与心理后果。因此，我将会揭示出现代人所身处的困境，即他们在自然关系、在政治关系，以及他们与主体自身的关系、世界关系中的重重困境。另一个目标则是，凸显共鸣渴望与掌控诉求之间的充满张力的各轴线，以期获得一些或许在日后能够克服或解决其矛盾的理念。

---

(1) “离心的定位性”（Exzentrische Positionalität）是由莱普斯纳（Helmuth Plessner）提出的概念；参见：*Ders. Die Stufen des Orgaischen und der Mensch*，Berlin/New York：de Gruyter，1975；也可参阅：Max Scheler，*Die Stellung des Menschen im Kosmos*。

(2) Maurice Merleau-Ponty，“Das Metaphysische im Menschen”，in：Ders.，*Das Auge und Geist*. Philosophische Essays，Hamburg：Meiner，2003，pp.47—70，hier S.63,也可参见Bernhard Waldenfels，*Antwortregister*，Frankfurt am Main：Suhrkamp，2007；以及Lambert Wiesing，*Das Mich der Wahrnehmung*，Frankfurt am Main：Suhrkamp，2009。

(3) 可参见：Brian Massumi，*Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*，Durham/London：Duke University Press，2002。

(4) 此外还有一种观点，不仅反对**诗意**的，甚至反对**日常**的“物的经验”，在这种经验当中，我们等同于物与（工作）材料，被“谈论”或“允诺”，抑或被“搁置一旁”（对此的详细讨论见：Rosa，Resonanz，pp.381—434）。

第五章
物的可受掌控与经验的不受掌控：五个命题

当我们仔细去分析共鸣与不受掌控之间的关系时，我们马上就可以发现，如果仅仅把共鸣理解为不受掌控或甚至等同于不受掌控，那么我们就把事情想得太简单了些。事实上，唯有当其他人或物仿佛是“半受掌控”的，也就是处于完全被掌控与完全不受掌控之间时，我们与其他人或物才会产生共鸣。更仔细点来说，我们有必要把共鸣**经验**在根本上的不受掌控，与物或人原则上得以与我们产生共鸣的可受掌控，两者区分开来。这两者乍看之下是矛盾的，而且现代社会正是想解开这个矛盾：现代社会正是想尽可能掌控更多的“世界”，以让不受掌控，但我们又深切渴望的共鸣经验，能有更高的可能性和概率得到满足。

命题一：共鸣在根本上的不受掌控，与物在原则上的可受掌控，两者本身不是矛盾的

唯有当其他人或物，在第二章讨论过的四个可受掌控的面向，**至少有一个**面向是可受掌控的，我们和这个人或物才能产生共鸣。虽然也许光一张照片、一段陈述，乃至一段录音，便足够引起共鸣，但如果我们亲自面对一个人或直接身处一处风景中，当然就更可以产生共鸣了。可能有音乐鉴赏家（例如阿多诺）光是看乐谱，就能陶醉在一段曲子中；但是像我，通常就必须要**听到**音乐或旋律才能产生共鸣。这意味着，完全无从掌控，是不可能产生共鸣的。所以人们才会希望

并发展出掌控音乐的技术。一开始是固定举行专业演奏，后来则是用录音机把声音录下来。然后，因为有许许多多的人会从音乐中得到深刻的共鸣体验，所以开始用黑胶唱片或光盘来收录更多歌曲。如果有朝一日，我们的架子上摆满了所有巴赫、莫扎特、贝多芬或马勒的音乐，或是平克·弗洛伊德、滚石乐队、披头士、佛利伍麦克合唱团的所有专辑，那么虽然在听音乐时，共鸣的出现是一个不受掌控的时刻——它是一种古希腊文所谓的“kairos”（“幸福的正确时刻”）——，但因为我们拥有了所有这些专辑，所以“听音乐”这件事是我们“可获得”（erreichbar）（即第二章讲到的第二个可受掌控的面向）、因此可掌控的。通过当代影音流媒体服务，我们可以在“可获得”（erreichbar）的意义上，只要付相对少的钱，便轻而易举地随时收听所有这些知名的、被录制下来的音乐；上百万的歌曲尽在掌控中。非常显而易见的是，我们对于文章、书籍的掌控，以及对照片、视频的掌控，也有着并行且结构相同的历史。事实上这也意味着，驱使着现代社会追求作用范围的扩大的原初动机，也不过就是对于共鸣的渴望罢了。正是因为共鸣本身是不受掌控的，所以如果正确的时间点会来临的话，那么问题就在于我们能否掌控“世界”。如果我想跟你说话，我不用等着我们哪天在路上不期而遇，而是我会直接打电话给你。如果我想听贝多芬第五号交响曲，我不用等着有现场音乐会的那天，或回家站在音乐架前翻找光盘，而是可以直接把这首交响乐下载到我的智能手机里，而且还是下载最高音质的效果最棒的一场演奏。如果我想去埃及，我甚至可以马上在周末或半夜订机票。全年24小时无休的服务，似乎就是为了持续应对共鸣的**不受掌控**。本章开头所提到的矛盾，于此似乎完全解开了。但，这样子有哪儿不对吗？

如果我们要从对共鸣关系形式的分析出发，在理论层面回答这个困难的问题，那么我想指出，共鸣是一种双向的运动。单单我去汲取世界，是不够的；共鸣有个前提，即我也要让自己**被呼唤着**，我要**被刺激着**，外界的事物可以触及（erreichen）我。我们可以推测，第

三章提到的世界的“沉默不语”，不过是因为我们不再有被呼唤的经验罢了，而这是由毫无节制的掌控所导致的。事实上，如果我们用现象学的视角来更近一点看我们所拥有的共鸣关系，就会发现，蕴含不受掌控的时刻的不是只有**经验**，而是还有与我们相遇的**物**。当我们在进行生平叙事访谈，请受访者讲述自己的人生时，受访者会讲的，几乎都不外乎是堪为人生转折点的重要共鸣经验，几乎都会谈到一些**意料之外**的缘分：**我遇见了这个人，我读到了这本书，我（偶然）加入了这个协会，有人带我到了这个地方……这改变了我的人生**。但是，向意料之外敞开（用我那不那么文雅、有点隐喻性质的话来说，这叫作“让受呼唤”）似乎也是日常微小的共鸣经验的前提。（第一场）降雪的不受掌控，或是日落的不受掌控，都可以带来与之潜在相关的强烈共鸣。当然，人与人之间的每次际遇，也都是如此。我和另一个人，不论对方是家庭成员、朋友、同事，还是陌生人，会不会产生（对话上的或肢体上的）共鸣关系，都是**很难讲**的。其他人也可能会说“不”或“现在不要”，但这也是我们和对方得以产生共鸣的前提。如果一个人**总是**说我是对的、一定支持我，**总是**顺着我的意见、满足我的愿望，那么我和这个人不会产生共鸣，顶多只会有“回音关系”。[(1)]甚至家里的猫也是同样的道理。猫对我喵喵叫、对我撒娇，会让我觉得我和它之间有种纯真的共鸣，是因为它也可以不理我，因为它有时候**不**对我喵喵叫，甚至还抓我、咬我。简单来说，因为猫不是完全受我掌控的。如果雪是我想让它下它就会下的，那么从我的命题来看，降雪就不会让我有被呼唤的感觉了。如果我的猫是一台程式化的机器，总是在对我喵喵叫和撒娇，那么它对我来说就只是一个没有生命的物而已。在另外的意义上，诗也是如此。也有诗让我感觉到它**在对我诉说着什么**。我面前的这首诗，唯有当我并**不完全**了解、理解、吸收它（第三个可受掌控的面向），当它让我得静心思考、好像对我隐瞒着什么事时，它才会产生并保持共鸣。

于是，我在这里用不着提出完整的论据证明，也还是可以指出，一个根本上不受掌控的时刻不只存在于主体和世界之间的经验或关系，而是也存在于物本身，只要我们和物之间有着可能的共鸣关系的话。

命题二：我们完全掌控，亦即在所有四个面向都掌控了的物，会失去它的共鸣性质。也就是说，共鸣暗指一种半受掌控

“半受掌控”这个命题也解释了，为什么当我们**失去了**家乡时，**家乡**就会成为一种共鸣概念。如我在其他地方已经尝试指出的[(2)]，家乡表现出了我们如何希望能有一块可吸纳转化的世界图景，如何渴望在世界里找到或建立一方天地，并且当中的物（花草树木、山川流水、小桥街巷、瓦屋茅房、乡亲父老、鸡犬牛羊）都**对我们说话、向我们诉说着什么**。一个完全受掌控了的世界片段，在这层意义上会失去它的共鸣性质，它会一下就寂静下来，让我们觉得厌烦。不只物理的世界图景是如此，所有类型的际遇都是一样的。如果我们“完成一件事”，完全**管控住**它，它就不会再跟我们说话了。如果我们从一本书得到了共鸣经验，例如圣经或《资本论》，那会是因为我们感觉到还没有完完全全了解它，觉得它还在不断挑衅我们，有时候甚至激怒我们。最近有一个例子很有启发性。一位著名的俄裔德国钢琴家列维特（Igor Levit），在一次接受《时代周报》的访问时被问到，他还会不会听贝多芬那非常受欢迎的《月光奏鸣曲》第一乐章。他回答：

> 会。我最近还弹奏过这首曲目。当我越常弹奏这首曲目、越常钻研它，我就越不理解它，越觉得它离我更远了，但我却觉得更幸福了，所以我更想要弹奏它了。［……］我想我永远不会

说：我已经理解这首曲目了，可以换下一首了。我的目标是不断回归初衷。[3]

在这段访谈中，列维特不只明确提到奏鸣曲（在第三个可受掌控的面向意义上）的不受掌控所带来的幸福经验，而且还提到像是“贝多芬的音乐我已经都听完了，我想听其他东西了”“我爬过阿尔卑斯山了，现在想爬其他山了”“每次圣诞节都一样，今年的假期时间我想用来横渡南太平洋”这一类的事。在这种情况下，我们会怀疑对这样的人来说，贝多芬、阿尔卑斯山、圣诞节是否还是种共鸣轴。列维特的经验也随即指出了，**技能**绝不是共鸣的敌人。钢琴家学习和精练了音乐技能，是为了演奏奏鸣曲，为了和奏鸣曲深深地对话，为了让钢琴家和奏鸣曲之间总是可以不断有新的对话与回应。这种技能的形式与运用，完全不同于为了技术上的可受掌控（第三个面向）和（商演上的）可利用（第四个面向），因此以在技术上更准确地精通和驾驭乐曲为目标的技能。

这也就是为什么——再回到机器猫的例子——对共鸣关系来说非常重要的不受掌控，不是一台随机数发生器能制造出来的。如果每天晚上，不是一只猫，而是一台毛茸茸、大眼睛的机器要回应我，那么那台随机数发生器得想办法通过一些统计手段，来跟我撒娇或蹭我九下到十下，然后第十下对我发出不满的呼噜声并跑掉。那么这时候，我和它之间的“关系”，的确在**不可计算**和不可计划的意义上建立起了不受掌控的时刻。但难道这样我和机器猫之间，就能发展出可同我和家猫之间的关系相比拟的关系了吗？我猜不是如此，两者无论如何都不会一样。这首先是因为机器的行为，与我自己的行为之间没有**回应关系**。至少就我对随机数发生器的理解，我得说机器的行为是不稳定的，意思是它是非回应性的。我确定它没有想对我说些什么，它根本没有认知到我，它的行为与我无关。虽然——我们再脑洞大开地继续推进这个思辨的想象——也许可以设想这台机器猫可以**学着**看怎么

样让它的行为配合我的行为。但这对我来说反而正好会造成“沉默”的关系，因为这会让我忍不住想探究引起或产生这玩意儿的行为的学习机制是什么。

这种不稳定的不受掌控不只跟共鸣无关，而且相反的还有可能会摧毁共鸣，甚至产生恐怖的异化经验。每个用平板或电脑在工作的人都知道，平板或电脑老是会搞出一些我们无法理解的事，一些**毫无逻辑、没有道理**的事；它们跟我们作对，而我们几乎束手无策，只能眼睁睁看着它们作怪。当电脑跟我们作对的时候，我们显然会非常火大。为什么我们会如此排斥这种不受掌控的形式呢？其中一项解释是，因为电脑的不稳定性会破坏我们的自我效能感。我们感到自己完全无能为力，而这，根据定义，即把共鸣给排除了。但不只如此：我们在这些时候会觉得机器的“行动”纯然是非回应性的，即便它的界面明明被设计成在跟我对话、在配合我们行为。电脑激起了共鸣，但它只是在按照算法运作而已。它虽然和我的所作所为有因果关联，但并没有在“配合”我，我和它只是机械性的因果关系而已，这种机械性的因果关系都是偶然的、不稳定的。模拟共鸣和“盲目”或“沉默”的作对之间是不协调的。这种不协调会让我们感到失望，甚至有时候会让我们莫名发火。

显然，在共鸣关系中，对象的不受掌控是**性质上**的不受掌控，而非单纯因偶然而来的不受掌控。所以不受掌控不单纯等于偶然性。共鸣只出现在一个“用其自己的声音跟我们说话”的对象，这个对象有自己的意志、特质，至少有一个不受我们掌控的内在逻辑。还有，我必须要能知道这个声音是在**对我**说话的，而且不管在何种意义上都是会回应我的。在这个意义上，甚至登山者会说，每一座山“都有它自己的特质”，渡洋者会说，我们想要理解海洋，就要仔细聆听海洋。

命题三：共鸣需要一种会“说话”的不受掌控；不受掌控不只是偶然性而已

但降雪在**此**意义上是不受掌控的吗？即便山有自己的特质，但山会**对我**说话吗？我很清楚这个命题是最难、最模糊的，而且也会是最有争议、最难以证明的。我在这本小书里想仅聚焦在世界关系的现象学面向，这意味着，我在这本书里不想去问山“本身”是不是真的会说话（而且，谁知道呢？），而是只去问我们对于山的经验，以及跟山有关的经验。这里，**山对我诉说着什么**和**山对我说话**，这两种表达在纯粹语言上和在经验上的些微差异，是非常重要的。如果我们与第一场降雪、与一座山、一本书或一张唱片之间有产生共鸣的经验，那这意味着我们和它们的相遇和际遇，牵涉到某些对这种共鸣经验来说有意义的事。事实上，我们日常生活中都会用一些表达方式来呈现这种平淡无奇的感受，像是“这本书（或这段乐章）在跟我说话”。这时候我们的意思不是说，它在具体的意义上或在隐喻的意义上对我说话了，而是我感觉到被它们呼唤了，而且也同时感觉到我、或我内在有什么想回应它们，感觉到我想回答它们。当然，这样一种感觉对双方来说都顶多只是一种模模糊糊的感受。我们不是非常知道怎么形容它们对我们诉说了什么、我们又想回答些什么。这种经验，不论对象是一个人、一本书、一首乐章、一座山还是一场降雪，都包括了首先是内在有了一种转变或改变的感觉。其次，且尤其是我们会猜想或也会希望，与这些对象有所交流，进一步去探究它们，因为我们还没有彻底理解，还不懂它们对我们所诉说的事。只要共鸣关系存在，那么这些对象就还是一位他者、陌生者，仍总是会逃离我们或反抗我们，就像列维特那相当精彩的说法。共鸣绝不等于“纯粹的美”或“纯粹的和谐”的那种经验。和音可以让我们感到共鸣，但前提是它有可感受到的差异。如果两种各自不同的声音暂时相遇、汇合在一起，那么这两种声音可以产生一种令人感动的共鸣经验，但前提是这两种声音是（不受掌控的）两种声音。

这不是说，我们遇见的他者必须要有纯然的自我意志；而是说，共鸣经验暗指我们感受到一种独立的（反抗）力量，反抗所有“机械

性的”可受掌控。我们会说：**在这幅画、这座山，或这棵树里头，存在着某种东西**，而且这种东西对我们提出了要求。如果我们想和它们有一段际遇，我们就必须与它们有所交流。这里，我们可能直觉上可以理解为什么叔本华（Arthur Schopenhauer）会觉得所有东西天生都是有意志的。[(4)]也许**执意**是把握住这种感觉的最恰当的概念。正是因为《月光奏鸣曲》对列维特表现得执意弥坚，所以它和列维特之间产生了一种相互的关系，而且它与列维特之间总是若即若离。登山者和山之间也不外乎如此。但共鸣意味着这种执意不单纯是一种固执，而是会动态改变的，特别是当我们和它们有一段际遇的时候。一本书，一首《月光奏鸣曲》，一座马特宏峰，它们会**说**什么，取决于我们的回应。共鸣关系的第三个特质暗指，共鸣的**双**方都是会（持续）转变的。泰勒（Charles Taylor）认为，哲学和浪漫主义文学［例如荷尔德林（Friedrich Hölderlin）、施莱格尔兄弟（August Wilhelm Schlegel & Karl Wilhelm Friedrich Schlegel）、诺瓦利斯（Novalis）或席勒（Friedrich Schiller）的作品］最根本的成就，在于它们让我们能够想象到，主体和世界之间可以有一种相互运动，共同构筑了现实。[(5)]在一些尝试发展关系本体论的较新哲学理论甚至是物理学理论（如新唯物主义）中，这种思想更是进一步在认识论的层面持续有所发展。[(6)]不过，如前所述，对于本书的宗旨来说，从现象学的面向来进行分析，意思是，分析我们与世界的相遇和对于世界的经验，就已经够了。

当我们觉得我们和对象**还没有结束**，好像**还有什么**在诱惑我们“确定”对象，诱惑我们（按照心愿）掌控对象、以能够任何时候都与它们有所交流的时候，我们当然会觉得心中有种放不下、难以平静的感觉。所以我们会试图用一些方式，尤其是随处可见的拍照和录像的方式，保留下“有共鸣的”际遇。用这种方式，我们可以让降雪、让只是近黄昏的夕阳加以“去时间化”，让这些际遇在未来依然能被我们掌控。但不幸的是，这种保留通常也意味着动态的共鸣**停息了下**

来。当我们用相机拍下我们遇见的一处风景、一个事件、一个物体的那一刻，也就表示这些东西停止对我们说话了。虽然我们可以感觉到这处风景曾经对我们诉说了什么，所以我们想保留下这处风景，但当我们在摄录下它们、把它们固定在镜头的目光之中时，它们就不再说话了。我的这种观察很难在经验上进行证实，但每个人都可以很简单地自己去经历这件事：一旦我们拿起相机时，我们面对世界的注意焦点和态度，就会马上改变了。当我们看着相机屏幕时（或是更准确点说：在更之前，当我们把一个对象当作一个要拍照的对象时），我们采取的面对世界的态度，就是以冻结住一个可能的世界（“那儿有东西”）、捕获住它为目标。这种焦点和态度的改变，用弗洛姆（Erich Fromm）的概念来说，就是存在的方式和方向从**存有**转变成了**拥有**。弗洛姆曾分析过动态开放的自发态度与固定积累的控管态度之间的差异。他的这种分析在我看来，很像是在区分共鸣的世界关系和沉默的世界关系。[(7)]而由此，我们可以推导出第四个命题：

命题四：以保留、控管、掌控世界为目标的态度，与共鸣导向是不相容的；这种态度会把世界的内在动力给停息下来，因而破坏了共鸣经验

在我们的身体习惯反应当中，其实都常会幽微地从一种由世界和主体之间的动态开放关系所刻画，并由此获得力量的世界关系，转换成企图关闭所有因开放关系而来的不确定性（因为这种不确定性也隐藏着风险）的世界态度；而且我们的身体习惯反应里这种幽微的转换表现，比我们想象的还要明显。这种差异不只表现在我们在身体方面的**与世界有关系的存有**（Auf-die-Welt-Bezogen-Sein）的改变（例如我们拿起相机），而且也表现在我们弹奏音乐或进行体育活动的时刻。在那种时刻中，我们都知道我们无法确实控制事件，所以会想**掌控**自己接下来的动作。钢琴家都感受过一种很微妙的情况：自己原先

（可能在不看谱的情况下）忘我地弹奏一段乐章，指尖自动跳向每个琴键；然后可能突然发现自己走神了，快要弹错了，所以赶快回过神来控制自己的演奏，而这时也离开了原先的忘我状态。当网球选手开始**思考**下一球该怎么打的时候，也是一样的情况。

反过来说，这也可以解释我们该写期末论文却犯拖延症的现象：因为我们都知道，我们写不写得出论文，我们能不能和论文、和我们的对象产生共鸣，不是由我们想不想要、或努不努力所决定的。我们害怕我们因为“情绪不对”，所以无法捕捉到该写的论文的**执意**；但我们越害怕就越不想去写论文。与我们的要事清单上大多数任务不同，期末论文正好不能视作，或至少无法只视作可以侵占的对象；论文这东西不是“想写就会写得好”的。也许，正是因为我们实在无法习惯一种要等共鸣乍现才能完成“任务”的状态，所以每到期末，大学的心理咨询处才会涌入这么多受拖延症所苦的学生。[(8)]

写期末论文的例子也指出了，如果我们要弄清楚可受掌控和不受掌控之间的关系，那单单去看主体方面的经验和/或客体方面的物，是不够的。事实上，对于共鸣关系来说相当重要的不受掌控，既有主体面向、客体面向，也有**过程面向**。在**主体**方面，如我们已经看到的，不受掌控暗指主体必须在不可预见的情况下能被触动、被改变。共鸣暗指主体必须要可被伤害，而且也准备好会被伤害。在**客体**方面，不受掌控意指我们所遭遇的对象，在第二章提到的四个可受掌控的面向当中至少有一个面向是不可计算和不可控管的，至少保有一个不受掌控的、“仍执意弥坚的部分”，即：对方对我们**诉说着什么**。这也是对我来说非常重要、我**高度评价**的部分。在此意义上，一个人、一首《月光奏鸣曲》、一首诗、一篇我们试着阅读或撰写的论文、或是一座山，都可以是一个共鸣客体，或是用我在我大部头著作《共鸣：世界关系社会学》当中所用的措辞来说，都可以是我们的共鸣轴。但是，当我们尝试和一个人、一首诗或一篇论文产生共鸣的时候，实际上在发生的到底是什么事呢？或是，当这些事物与我们产生共鸣时，

共鸣在多大程度上意味着被“呼唤”呢？我在第二章所探讨的正是这个问题。那一章提到的四个共鸣关系环节，就是我对这个问题的回答。不过这里，不受掌控的范畴可以运用在另外三个共鸣环节上。首先，是所谓的“呼唤”或刺激的不受掌控。当我在读一首诗时，那首诗可以（突然就）不对我说话了，我无法沉浸其中了。同样的事也可以发生在听一首音乐、跟最好的朋友聊天、或尝试写一篇论文的时候。而且这时候我们往往会发出“**这怎么回事？**”的问题。

在自我效能感的研究中，自我效能感的期待与自我效能感的经验，两者是区分开来的。[(9)]如果没有自我效能感期待的话，共鸣经验是极不可能发生的。如果我不期待和一首诗“一起开始做些什么”，或是如果我没有想去写论文或踢足球，那么我不会在这些活动中感到共鸣。而且完全相反，我会觉得诗和足球**没有对我诉说什么**。但是，如果我完全就是想做这些事，而且抱有很高的自我效能感期待，这些事在**这次**或在**今天**是否能成功做到，根本上也还是不受掌控的。各位读者这里要注意一件事：在共鸣理论意义上的自我效能感**不是**说要控制一个活动的过程和结果，而是一种（抱持着开放态度）触动（erreichen）某事物或某人的能力；它是去触动（erreichen）他人，而非掌控他人。可触动（erreichbar）是一种回应的、开放结果的事件。如果一个我们所进行的行动，其过程是我们确知的，而且确信会成功的，那么这个行动可能会让我们体会到成功，但不会让我们体会到共鸣。契克森米哈（Mihaly Csikszentmihalyi）在他的心流理论中便广泛地探讨了这种情况。[(10)]他指出，能产生他所谓的**心流**（flow）（亦即我所谓的共鸣经验）的活动，是一种我们不会感到要求过高，也不会要求过低的活动。要求过高的话，我们就不会有相应的自我效能感了，但要求过低的话，又会因为过于确实的掌控而阻碍了共鸣经验。**半受掌控**这个概念虽然不是那么好[(11)]，但这时候很适合形容让共鸣得以可能的情况：当音乐家们共同即兴创作时，会感受到共鸣；[(12)]记者、作家、学者在写文章时，会感受到共鸣；足球队的球

员在赛场上，会感受到共鸣。在我看来，足球的吸引力就在于，比起用手，用脚踢更难以控制球。而且，不论是球员的一些个别动作（例如**射门**或**边线盘球**），还是集体合作、队伍的“和谐”，都会提升**不受掌控**的程度。[13]但是，学会和提升控球能力，并不会减少共鸣经验的可能性和概率，而是（和上述讨论过的钢琴家的情况一样）更会带来共鸣经验、提升共鸣质量。（“技术上是可能的”这方面的）可受掌控，以及不受掌控，两者之间的边界虽然会通过能力的提升而偏向可受掌控这一方，但这条边界始终还是存在着。登山者攀上非常高或非常陡峭的岩壁（虽然攀登岩壁主要是抱着征服的物化态度），或徒步旅行者看到一片开阔的荒原，都是这些活动如此吸引人的原因，而这正是半受掌控所带来的。即便登山者或徒步旅行者已经熟知要走的路线了，但旅途中依然会不受掌控、意料之外地遇到一些场景，所以相当吸引人。

如果我们想把在这一章（虽然只是比较阐述性地）发展出来的观点，概括成要点或概念，那么我们最好把**可触动**（Erreichbarkeit）和**可掌控**这两者区分开来。这组区分我们还可以进一步拿来探讨处于经历中的主体、客体（亦即所遭遇到的对象），以及两者间的互动事件本身。主体的可触及意指主体基本上必须是可触动、**可呼唤**的，如此才会产生共鸣。但如我们谈过的，主体无法掌控共鸣能力。就算我们总会试着很准时地定下一个“呼唤”的时候（例如平安夜安排活动、约了一顿烛光晚餐），就算我们花了钱为自己力求被呼唤的权利（例如：**我为了今天买了一张很贵的音乐会门票**，或是**我付钱参加一场专属的旅游，所以有权获得相应的体验！**），也无法因此就计划好说“**我们今天要被触动！**”或“**我想让我的约会触动我！**”并实现这种计划。但可触动同时也意指非纯粹的偶然性。虽然我们无法掌控共鸣能力，但我们当然还是可以尝试，为了被触动而将配置方面或情境方面的前提加以安排好。像博物馆就是这样一种地方。我们逛博物馆，通常不是出于工具性的目的，而是单纯想去欣赏一些东西。我们

去欣赏这些东西，不是为了提升或为了掌控，而是为了意料之外的、无法预见的共鸣，所以我们内心已经准备好、保持开放，让我们能被呼唤。

如前文提到的，这对客体来说也是如此。如果没有任何形式的可触动，共鸣是不可能的。若我想和圣经、《资本论》、某首音乐产生共鸣，我总得去阅读和聆听它。但如果所有面向都完全被掌控了，也同样不会产生共鸣。但根本上，就过程面向来看，触动（erreichen）和掌控是两回事。可触动（Erreichbarkeit）首先意指“给联系”的可能性，亦即能建立起一种内在的、很重要的经验联结。其次意指一种自身的自我效能感的经验，或至少是期待，意思是让我所联系的对象能触动我。最后则意指相互作用中的回应要素：自我和世界在共鸣经验中相互回应，以彼此“在说话”、富有意涵的方式回应彼此。就算其意涵对我或对一个外在的观察者来说不是那么明明白白的（甚至原则上都不会是明明白白的），也是如此。如果我们企图从结果上去操控一段过程（例如照料、养育过程，也例如研究或政治活动过程），或企图让这段过程的结果最佳化，那么共鸣轴就会整个静默下来。这就是我前文关于共鸣的不受掌控环节的探讨的核心主旨。共鸣，需要我们放弃对对象和相遇过程的控制，同时需要我们有能够联系（erreichen）对方、与对方建立起回应关系的能力，并且要我们信任这种能力。

我在下一章会尝试指出，现代社会的基本冲突，就在于混淆了可触动（Erreichbarkeit）与可掌控的范畴。在所有三个面向上，现代社会都企图，而且还强迫将可触动转化成可掌控，不论在自我最佳化的过程、在管控世界的技术的进步，还是在与过程相关的输出最大化方面，都是如此。

命题五：共鸣，需要的是一个可触动，而不是受到（无节制的）掌控的世界。现代世界之所以是沉默

的，根本原因就在于可触动和可掌控被混淆了

也难怪，“不受掌控”最初是神学在对人类的世界关系的基本要素进行探讨时提出的概念。后来社会学、哲学、心理学也开始对这个概念感兴趣，只是在这些学科中这个概念无关乎神学或形上学对于神的存在（或神是否存在）的假设了。如同德国神学家多依瑟（Hermann Deuser）指出的，1930年左右，布特曼（Rudolf Bultmann）在尝试与克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard）的存在哲学进行辩论对话时，即用到了“不受掌控”这个概念，而且这个概念从一开始就是在反对一种想对世界、人、生命加以全面掌控的观念。[(14)]就我（比较外行）的理解，犹太基督教对神的想象，其核心就在于一种共鸣理论的观念：神，在后来的否定神学（negative Theologie）的意义上，被认为原则上是**不受掌控**的；也因为如此，所以人和神的之间的关系就被认为是一种相互“传达”（Erreichbarkeit）或相互“关连”的关系。人应该要**聆听**神及其所说的话语，神则要让祷告能被传达（erreichen）给神。而这都不意味着神能以某种形式受到掌控。回应性在这里——先姑且不论神学对此的无尽辩论——[(15)]意指一种同时自己愿意聆听对方、对方也愿意聆听自己的**双向关系**。在这种关系中，双方都可能会有所改变，但即便如此还是依然保有“自己的声音”与回答的自由。是否双方真会产生共鸣，会带来什么结果，都是不受掌控且因而是开放的。在我看来，“祷告”这种实践活动的基础，不是什么别的，就是这种相互聆听的关系。跟法术或炼金术不同，祷告不是要对对方、某种特定的结果或事件进行操纵或掌控，而是想感受一种友善的回应，并且回应的内容不是预先就被决定好的。

但是不受掌控不是单纯意指偶然性。“恩赐”或“恩惠”等概念都表明，“友善”不是可以**赚来**的，不是我们可以强求或强迫来的（所以恩赐才会带有一种**赠予的性质**），但基本上是可收取的，而可收取是收受的主体可以做得到的，亦即主体必须是可以收受恩赐和恩

惠的。[16]如果从社会学来看的话，这也就是说，共鸣带有一种**赠予的性质**，它可遇而不可求。这种可遇而不可求的赠予性质正是不受掌控的其中一项重要环节。

如我前文所坦承的那样，我在这里的讨论都是初步探索的、抽象的。不过，在对共鸣关系中可受掌控与不受掌控之间的关系进行了这样的讨论之后，我们接下来可以进一步回过头来分析“企图掌控世界”和“追求产生共鸣”之间的基本冲突了。下一章，我想先挑选一些日常生活实践领域的情况来进行讨论，从中揭示新的问题面向。

---

(1) 关于共鸣范畴与回音范畴的区分，可参阅Rosa，*Resonanz*，pp.312f，327，370—372。

(2) Hartmut Rosa，»Heimat als anverwandelter Weltausschnitt—Ein resonanztheoretischer Versuch«，in：Costadura，Edoardo/Ries，Klaus，Wiesenfeld，Christiane（eds.），*Heimat global. Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion*，Bielefeld，transcript，2019，pp.153—172；Hartmut Rosa，»Heimat im Zeitalter der Globalisierung«，in：*Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie*，23/2007，pp.19—23.

(3) »Es ist so unheimlich geil.« Interview von Moritz Uslar mit Igor Levit in：*DIE ZEIT* Nr. 22/2016.

(4) “**意志**，如同一个充满魔力的词汇，为我们揭示出自然中所有物最内在的本质。意志所标示的绝非一个未知数、一个通过推理就能得出的某物，而是一个我们完全能直接认识到的东西，而且是非常熟悉的东西。比起其他东西（不管是什么东西），我们更加知道、理解意志是什么。至今，人们将**意志**概念归于**力量**概念底下；但我要做的恰好相反，我想把自然当中的任何力量都设想成意志。人们不相信这不只是一种字词之争，也不相信这是至关紧要的；相反的，这具有最高的意义和重要性。”（Arthur Schopenhauer，*Die Welt als Wille und Vorstellung*［*1818*］. *Sämtliche Werke Bd. I*，Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，2004，§22，p.172）

(5) Charles Taylor，»Resonanz und die Romantik«，in：Peters，Christian Helge/Schulz，Peter（eds.），*Resonanzen und*

Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld: transcript, 2017, pp.249—270.

(6) 关于属于新唯物主义的物理理论取向，可参阅Karen Barad, »Meeting the Universe Halfway. Realism and Social Constructivism without Contradiction«, in: Hankinson, Lynn/Nelson, Jack (eds.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Dordrecht: Kluver Press, 1996, pp.161—194。另外，关于“对称人类学”这种将物也当作如人一般的行动者的构思提出尝试，可参阅Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 2008。

(7) Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, in: Gesamtausgabe Bd. II: Analytische Charaktertheorie*, ed. by Rainer Funk, München: dtv, 1989, pp.269—416.

(8) Anna Höcker, Margarita Engberding and Fred Rist. *Prokrastination. Ein Manual zur Behandlung des pathologischen Aufschiebens*, Göttingen: Hogrefe, 2017.

(9) Albert Bandura, »Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning«, in: *Educational Psychologist* 28/1993, pp.117—148.

(10) Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2013; 另外还特别可参阅Thomas Schmaus, *Philosophie des Flow-Erlebens. Ein Zugang zum Denken Heinrich Rombachs*, Stuttgart: Kohlhammer, 2012。

(11) 乍看之下，**部分受掌控**这个概念似乎更明确，或至少更专业些。但仔细一想，这个概念也不行，因为这里我们无法说到底哪部分是可受掌控或不受掌控的，因为这里牵涉到的是一种关系，这种关系总的来说无法控制，但完全是可影响的。而半受掌控在这里则可以指出可受掌控和可触及（erreichbar）之间的差异。

(12) 对此的详细讨论，可参阅：Martin Pfleiderer and Hartmut Rosa, »Musik als Resonanzsphäre«, in: *Musik & Ästhetik*, 95/2020, pp.5—36。

(13) 我们也许可以尝试发展出一套基于共鸣理论的体育社会学，这想来是非常有趣的一件事。在全世界，之所以足球比手球更有吸引力，也许原因正是在此。而篮球，虽然也是用有更好的掌控能力的手来打的，但这并不会破坏篮球的吸引力，因为篮框在这里把不受掌控的环节带进来了。

(14) Hermann Deuser，»Unverfügbarkeit«，in：Gröschner，Rolf/Kapust，Antje/Lembcke，Oliver（eds.），*Wörterbuch der Würde*，München：Wilhelm Fink，2013，pp.202f；Rudolf Bultmann，*Theologische Enzyklopädie*，edited by Eberhard Jüngel and Klaus W. Müller，Tübingen：Mohr Siebeck，1984.关于这个概念的历史研究，亦可参阅Hans Vorster，»Unverfügbarkeit«，in：Ritter，Joachim/Gründer，Karlfried（eds.），*Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11（U-V）*，Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，2001，pp.331—336。

(15) 关于共鸣概念的一些有趣的神学思考及批评，可参阅*Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*，edited by Tobias Kläden und Michael Schüßler，Freiburg：Herder，2017。

(16) Deuser，»Unverfügbarkeit«，p.203.

第六章
掌控或放手？生命历程在六个阶段上的基本矛盾

对事物与事件进行掌控的尝试和愿望，与对“人生”顺其自然的想法和夙愿之间存在着持续不断的张力，前者对事物进行计算和管控，后者则聆听它们并且积极主动地去回应。这一对张力其实关联着我们的一生——从出生到离世的各个阶段与过程。接下来，我将按时间顺序饶有兴味地来追踪我们的生命历程，尽管将人生涉及的各种问题纳入特定的范畴进行讨论，或许并不是特别有效率的做法。

出 生

实际上，从人类的出生这件事来看，至少在三个方面，存在着朝向掌控与期待共鸣之间的矛盾。第一个方面是关于生育的计划及其可实现性的问题。在现代避孕手段发明之前，怀孕以及随之而来的“儿女成群”在很大程度上是不受掌控的；因而堕胎是更加成问题的尝试，是一种防患于未然的措施，这种做法的代价总体上是高昂的。但现如今，怀孕绝对是可计划的，因而是可计算与可操控的事情。一生当中什么时候“适合”生孩子？面对这样的问题，出现了所谓的“冻卵”，即在不远的将来卵子可能会被冰冻保存，甚而至于，成为母亲的年龄限制也将会被打破。当然，掌控的形式在以下两种情况下是薄弱的：第一种是，计划外的孩子在不期然间降临；第二种是，我们常可以看到一对伴侣想要孩子，但女方却无法怀孕。新生命的诞生依然具有不可掌控的特质。不过，我们利用现代生殖医学办法，让它变得

越来越能够被掌控了，从试管到代孕，现代社会寻找到了“掌控”生养孩子的多种途径。因此，孩子多或者孩子少，不再像“命运”或一项被交付的使命，我们需要终其一生去聆听与回应，而是一项计划或是一个错误。不过这里我得先澄清，我决不认为过去是好的、现在是坏的。在过去的时代里孩子过多与非意愿下的不孕不育都是令人难以接受的结果，并且都会破坏共鸣的形式。我只是想指出，生育原本属于不受掌控的领域，但现在已经移入可受掌控的领域，这一迁移至关重要，我只是想指出这件事而已，无涉好与坏。

第二个方面贯穿于生育领域中可受掌控与不受掌控之间的（也是伦理的）斗争前线，涉及遗传学与生物学意义上的幼儿或胚胎的“质量”问题。直到不久之前，新生儿在我们的标准下是“健康的”还是“生病的”，还完全属于我们无法掌控的领域。但现如今，我们相信可以通过胚胎筛检或羊水穿刺等大量的医学检查方法使我们在孩子出生前就被确定，他（她）是否符合我们的预期，如若不符合，便终止其生命。在这里，生和死事实上就变成可受掌控的了，我们愿意接受的幼儿的残障程度是可计算与可控制的。看上去我们离潜在的掌控儿童的身体特征，甚至性格特质已不再遥远。有的人认为，这些例子只是说明这样的发展在伦理上是如何的成问题，并指出我们最好不要介入其中。而我并不想随声附和这样的观点，在这里我的兴趣是社会学的：被双重计划的生育表明，我们极大地扩展了医疗与个体层面的作用范围，将从前不受掌控事物纳入可受掌控的领域。然而，从伦理学的角度出发，我对这样一个由上述情形产生的连带问题产生了兴趣，即我们是否由于不愿接受不受掌控的因素，从而失去了体验共鸣的机会。聆听与回应，是区别于计划、行动与计算的一种态度。如果我想要孩子，却没有孩子，我可以试着去聆听“生活试图告诉我什么”，并以我所采纳的生活方式去进行回应，这种“回应方式”一定会让我这个人发生改变（同样，若我的孩子有身体上的残疾或障碍，或许我也可以用类似的方式去聆听和回应）。但是，如果我是否有孩子以及

生出什么样的孩子，完全取决于我自己和医生的支配权，我的人生难道就不会改变吗？[1]社会学家当然不必**知道**这个问题的正确答案，但是他必须（能够）提出这个问题。

可受掌控与不受掌控之间的第三个斗争前线则贯穿了几乎整个**分娩的过程**。分娩对于大多数女性而言，一直以来都是一种生命体验，并且在许多方面都是一个不受掌控的过程——尽管这一过程在越来越多的方面，确实成了可受掌控的。我们可以通过剖腹产手术和一定剂量的催产药物，来缩限、甚至确定分娩的开始时间点。在现代医学仪器的帮助下，母亲与孩子的各项生理参数都能得到监测与调节。此外，还有大量的多少具有一定可靠性的针对身体与心理的技术设备，以及更多的指导手册与课程，所有这些都是为了让分娩过程中的不可控因素保持在一定范围之内。然而这一切却导致了值得注意的、悖论般的结果：人们对于分娩的**恐惧**越发大了，并且越发强烈地感受到这件事情的**不受掌控性**及危险，并且感受到无能为力。因此，在家分娩被视为一种带有巨大风险的并且是“不负责任的”方式。并且虽然产妇可以知道生产过程中有可能会出问题的过程和参数，但自己却几乎无法影响它，因为它出现在医疗设备显示屏上，其运作完全由医疗设备的软硬件和医护人员的介入所决定。这使得产妇对分娩的恐惧从数年前开始就在统计数据上显著地攀升。[2]在安全技术中我们可以看到类似的情况：住宅区域安装的监控摄像头、报警装置、防盗装置与保护围栏越多，居民越是感到不安全。[3]在某些**可能**掌控的事情上，缺乏来自个体的实际的掌控，显然会将不受掌控感转变为无力感和不安感。我们削弱了对自身影响力以及适宜的聆听与应答能力的信心，因为我们将这些能力交付给了仪器和专家。这两则例子再次说明，不受掌控与半受掌控，两者本身都不能产生成功的共鸣关系。要想形成共鸣关系，首先必须要有某种不受掌控的“相遇”或“交谈”，其次要具备某种能产生自我效能感的回应可能性。

教育与培训

在“顺其自然”的过程中，知识的增加与干预可能性的增大，即可受掌控程度的上升，会伴随着不确定性。这一点尤其表现在孩子自出生起的关于其成长与教育的几乎所有问题上。在这里，一方面，那些易于检测的——并且部分是由官方规定的——身体与智力发展参数（身高、体重、营养、感觉功能、器官功能、血液常规、骨骼、儿科疾病，以及身体、智力与社会能力等），使得成长的各个阶段都是可受掌控的，不论是在可受掌控的第一个面向（可目见），还是在必要状况下的干预与控制（可受掌控的第三个面向）。我们必须确保某种“适合年龄的发育”与及早发现“需要治疗的疾病”，或确认“发育迟缓与其他异常状况”。因而，儿童的发展被置于一系列医疗检查的监测之下，类似于某种“监控程序”。另一方面，也有数不清的指导手册与支持项目，旨在促进每个个体的发展，并且引导其进入正确的轨道。分娩过程与安全技术中出现的状况在这里也存在着，多重过程的可检测与可管控，让人们的恐惧不降反升。这可以从父母对孩子的照顾方式中看出，在孩子的每一种不适或微小的伤害，成长中的每种异常表现，以及谈话、活动或者交往的过程中都能找到“医生的建议”。这种对医疗设备与专家的依赖，削弱了父母对自我效能感的期待，以及他们关于自我效能感的经验。不是父母自己聆听孩子的需求，并且（在与孩子产生共鸣时）寻找和发现对于这些需求的回应，而是医生和专家根据可靠的数据进行诊疗，从而使儿童成长的每个阶段都尽可能地受到掌控。[(4)]

关于身体成长过程是否应该置于医学—技术的掌控之下的问题，最终出现在每一种医学干预当中，从牙齿矫正到服用抗生素，尤其是当涉及疫苗接种时。在我看来，最近几十年关于是否给儿童接种疫苗的激烈争论，几乎可以被看成是“掌控的意识形态”与“同自然共鸣的意识形态”之间的文化前沿问题。究竟应当由儿童与其身体共同探

索出正解，还是应该通过医学干预排除掉不可预测的风险？如果从一种共鸣理论的视角出发，人们似乎必然会为第一种选择辩护，但得出这个结论还为时尚早。现代社会在掌控自然方面取得了巨大成就，不仅仅是在医学领域，而是它也推动了科学、技术、医学以及政治上的进步，为许多处在不同背景下的人，创建了共鸣的空间并予以保障。举两个极端的例子：使人们获得某种听或看的能力的医学干预，肯定可以被视为实现共鸣的要素。反之，不受掌控（例如不予医疗救治导致死于阑尾炎）一定不会加深共鸣关系。我再次强调，我在这里进行的思考并不是要进行伦理上的辩护，而是为（旷日持久的）论争提供某种诊断，即为我们意欲和能够掌控的事物与那些我们想要和必须找到的作为“不受掌控事物”的生命应答之间的论争给出诊断，并且进而确认渴望共鸣与欲求控制之间基本矛盾的社会征候。

我们把儿童的发展过程置于管控之下的愿望已然超越了生理领域；它还表现为一种想要优化儿童生命表现的几乎所有方面的压力。我如何确保自己的孩子得享最优质的营养，进行充分且恰当的运动，睡眠良好、表达准确，以及他的音乐与运动能力得到发展，他的智力潜能、情商与社交能力均得到提升？儿童发展的所有这些方面都被“参数化”了，这意味着，所有这些方面都可以进行量化的分析评估，针对每个方面都有层出不穷的指导手册、专家和支持计划。具有讽刺意味的是，他们绝大多数建议“要去聆听孩子和他的需求”，但是，这种聆听无时无刻不处在与专家的“测量”“比较”的竞争当中，并且建议指导与支持计划也总是规定了标准答案或至少给出了相应的建议。

同样，**能力发展参数化**已经成为教育政策实施与“以证据为基础的”教育学研究的关键概念，旨在使学校的教育过程可受掌控，即**可以评估**和**可受管控**。[(5)]如果把教育理解为能力的发展——这是在当今科学与政治领域占据主流的理解——那么，第一步，我们就可以借助精准的教学计划来安排什么时候该学什么；第二步，借助世界范围的

比较、精准的测评方法（PISA）来精确评估是否达到了目标；第三步，借助具有针对性的教学方法与基于证据的科学追踪来精确规定，应在何时采取哪些措施，以使成绩得到提高。无论如何，这是现今教育政策的梦想——尽管每位教师都知道他们日常的工作并非这般运行。正如我在其他著作中所指出的[(6)]，教育最好是一种半受掌控的过程，是在主体与世界以及儿童与一个特定的世界片段之间发生共鸣的过程：教育不会发生在获得某种特定能力之后，而是出现在某个与社会相关的世界片段“开始言说”的时刻，或者当一个儿童或青年突然意识到：**哦，历史、政治、物理、音乐等对我诉说了一些东西**——这些东西对我有所启示，并且影响着我、使我参与其中。

但这样的“火花”何时会出现，几乎是不受掌控的。在多数情况下，它发生在没有预料到的、经常是附带出现的时刻，以计划外的方式出现；正如青年人通过对世界图景（例如诗歌、30年战争、开普勒定律）的学习会得出什么、会说出什么，都是不受掌控的。因此，教育在某种程度上是一个持续转变的过程，主体在此过程中成长为一个拥有 “自己声音”的人，而这个声音是不受掌控的。如果我们想让某些事物（奏鸣曲、柏拉图的文本、赤道低气压带）说话，以建立某种逐步加深的回应性关系（我在列维特的例子中尝试对这种关系进行过示范性的说明），技能的助益虽然不容忽视并且经常是必要的，但技能从来不是教育的终极目的——技能之所以成了教育政策的目标，仅仅是因为它让自己走到了教育的反面，即进行精准的测量与大范围的**掌控**。所以，信奉掌控的理论家与信奉共鸣的理论家之间的“论战”，如今伸向并蔓延至每所学校，特别是蔓延至涉及培训与教育的学科：许多大学在这场论战中固执地坚守自己的立场，以至于相关的教育学院分裂成了两派。一派寻求通过“基于证据”定量的测试建立硬性的标准，另一派则寻求在人道主义的阐释模式中继续推进洪堡的教育理念。[(7)]教师日复一日地在教学计划、教育部门的掌控要求，以及家长对成绩的期许，与学生的共鸣需求以及在课堂上发生的共鸣过

程之间来回撕扯，从而意识到在所有的职业类型中，自己所从事的职业最容易令人感到**倦怠**。[(8)]

教育和职业的发展与规划

首先，在中学毕业前的这段时期，父母、医生和政府机构致力于使个人的生活与发展过程（在四个方面上）均成为可受掌控的。此后，年轻人则通常试图“自己去掌控”他们的人生，在多数情况下这首先意味着：找到一份职业和一位人生伴侣。随之而来的（至少在理论上）是关于事业规划与家庭规划的掌控。这两个领域都很值得研究，因为这两个领域显示了我们的生活在现代社会中的基本冲突。青少年在其成长过程中最常听到的很可能是这个问题：**你以后想做什么？**这表明，我们日后所从事的职业是，或者应当是，我们自身的决定以及相关计划的结果。但这种观念让高中毕业生感到无比焦虑：在高中毕业前，他们的人生基本是“在轨道上”行驶，几乎没有选择的机会，而在此之后，人生却要朝向不可预知的旅途了：我是应该直接去上大学，还是先休学一年？我应当学习物理，还是音乐？我应该选择一所大专院校，还是一所综合型大学？我应该继续我的学业吗？如果是，紧接着的问题是去哪念？这一领域的专家和指南也为数不少，他们的建议通常是这样的：（1）仔细弄清你的需要、愿望和能力；（2）细致地去考察大学与大专提供的不同类型的教育服务与学制；同时考虑你想参与的是职业培训、双元制技职教育，还是要出国留学；（3）此外，你要了解获得资助的机会、学生公寓的居住状况与住宿费用，以及相关求学地的社会配套服务；（4）最后，下定一个最符合你的愿望、能力和可能性的决定。但问题在于，光是第一个问题我就无法回答了（**我不知道我到底想要什么！**），而第二个问题也是没法回答的人生任务，因为高职院校的课程与考试要求的变化之迅速，连最快的个人性向测验也无法赶上变化。年轻人之所以对此会如此害怕，

甚至恐慌，是因为年轻人的自我效能感经验在这里几乎从根本上被彻底葬送了：**尽管选择最适合自己的求学方案照理说是可受掌控的（或者甚至是可评估的），但你对此却是无能为力的**。我们在前文提到一个观念：正确的道路不是找出来的，而是创造出来的，对此我们必须有被“呼唤”的能力，之后才能为创造道路而进行回应。但今天年轻人所面对的处境，显然都与此观念背道而驰。这样一种共鸣的导向对高中毕业生来说尤其困难，因为他们感到自己正站在人生的十字路口，如果选择了错误的岔道，会将他们和父母数年来所构筑的一切“全部搞砸”。“我的父母为我做了那么多，在我身上投入了那么多，但我感到自己无药可救，因为我不知道我应该往哪走”，今天的高中毕业生们如是说道。[(9)]所有生活经验告诉我们，一个人的职业道路是完全不受掌控的，或至多只能部分掌控。如果有人最终实现了自己在高中时期的职业规划，这情况绝对是个例外（尽管我们倾向于认为这是“通常情况”），职业道路是在不断地**聆听与回应**我们的内在特性与外部环境（亦即可能性与各种要求）的相互作用中形成的，在这个过程中我们的内在和外部都在不断地变化着。这当中，偶发事件扮演着重要角色，如同我们人生中的另一件重要大事——成家规划——所扮演的角色。

每个人都清楚，寻找人生伴侣，往往是由不可掌控的因素所主导的。然而我们还是会尽一切努力将这件事情掌控在自己手中。在“爱情问题”上，这就变得更加困难了，因为不仅是“对方”逃避我们的掌控，而且就连“自己”，即**我们自身的欲望**，也在逃避掌控。事实上，就连我们自己的性取向也完全不**在掌握中**。不过非常幸运的是，以前人们会想通过形形色色的疗法（如电击或者节食疗法）来尝试掌控性取向，但这种做法现在已经不被人们所接受了。同样的，我们对于自己会爱上什么样的人也所知甚少——尽管这里绝对开放着一些可受掌控的狭小通道。实际上，选择伴侣这件事的特殊之处在于，它不仅受到内心欲望的影响，而且“理性的”考虑也渗透其中。这里新的

不受掌控的因素，来自可受掌控的（理性的）与不受掌控的（感性的）元素之间的复杂的相互作用。伍迪·艾伦在他的《疯子的故事》中对此进行了精彩的阐述：一位外科医生成功地将他的女友的大脑以及智力、心灵的能力（他对她的身体毫无欲望）移植到一位非常性感又充满魅力的平面模特的身体上，以使他的智力需求与肉体欲望统一在一个人身上。结果他在很短的时间里与另外第三个女人坠入爱河，这个女人看起来既不与他的智力相配，又不符合他的性爱偏好。[(10)]这个故事似乎在暗示：欲望这件事同样是双重不受掌控的；我将在本书的末尾重新回答这一话题。

另外，“谈恋爱”，从其纯粹的形式来看，几乎完全符合产生共鸣的标准：刺激、充满自我效能感、某种让“天空充满悦耳琴音”的吸纳转化——以及开始与结束的双重不受掌控。因此，爱情压根不“适合”想掌控生活的晚期现代文化：“陷入情网”的主体可能会惊讶或绝望的发现，**这种（或某种）伙伴关系不论如何都不符合我的人生计划**。尽管如此，他们还是会竭尽全力去适应这段关系并掌控这段关系。此外，订婚与结婚这样的习俗与法律仪式，或其他的替代方式，如在桥的栏杆上挂同心锁，或在脸书上发布情感状况，都是在确保能掌控伴侣关系。

婚姻的社会制度与法律制度，为不受掌控的爱情设置了一种制度上的掌控限制，这种方式能够保证伴侣双方都受到约束，即便如伊丽莎白冯·萨登（Elisabeth von Thadden）所指出的，这种掌控迄今还带有父权制的烙印或性别上的不平等：直到1966年，德国联邦民事最高法院仍规定，妻子必须在身体上服从她的丈夫，并且她要充满着喜悦地去服侍丈夫，当她对此感受不到任何乐趣时，也得要**佯装**喜悦。[(11)]如果婚姻被称作或理解为**爱情的坟墓**，那么这个看似自相矛盾的说法的深层原因在于，正如我一直在试图阐明的：当我们尝试保证事物能受到掌控时，也就同时剥夺了共鸣。

如果说爱情是过去百年的主要战线之一，那么像Tinder这样的**约会**App——一种提供在线寻找伴侣服务的应用，据称它每天可以使来自世界各地的超过2600万人成功配对——就是一个上演现代基本矛盾的新剧场。Tinder采用了复杂的算法，为的是找到高度匹配的伴侣（“适配对象”），并将其作为“选项”展示，这就是所谓的与个体的搜索条件与点击偏好相匹配的约会建议。当两个潜在的伴侣在屏幕前通过向右滑动屏幕，释放出对对方感兴趣的信号时，就会有接下来的约会。这样一来，极大地提高了**相互**吸引的可能性，同时降低了爱慕的渴求未得回应的风险。在这里正在上演的还有掌控行为与不受掌控的生活实践之间的文化斗争。

只是附带事件吗？世界关系的数字化

不只像出生、高考、结婚这类的人生重大十字路口，就连很多很小的日常生活行动领域、日常生活实践，乃至假期规划，也都会激起现代生活两种基本方向的冲突。数字化技术与数字化过程根本上转变了我们的世界关系。正如我们所有人都已完全意识到的，数字化前所未有地掌控了世界。世界和我们之间也就是屏幕上滑个两下的距离。人类的一般生活，或至少是现代人的生活，都会在日常生活中不断遇到一堆新问题：火车几点开？超市开到几点？人事处的电话号码是多少？明天天气怎么样？阿登纳（Konrad Adenauer）什么时候当总理的？拜仁队昨天足球赛到底踢得怎么样？法国总统大选结果如何？虽然在过去30年间要回答这些问题原则上都不难，但可能要花上几个小时。可是今天，感谢谷歌，在可受掌控的第一个关于知识的面向上，我们可以在几秒内就获得相应的世界图景。借助在裤子口袋或外套口袋里的智能手机和搜索引擎，我们可以掌控世界知识，把世界知识一直带在身上。我们的世界关系也会相应地产生改变，这个改变的发生不只在从自我端向世界端的这个方向（亦即主体有能力掌控巨大的世

界），还有相反的方向，亦即对于“整个世界”来说，自我在数字时代前所未有地可受掌控，在沟通上可以随时联络得上（erreichbar），还可以通过数字技术获得这个主体的照片、资料等信息。

与商品世界的关系也是如此。只要我们有足够的经济资源，那么只要点一下手机屏幕，几乎想得到的商品都可以买得到。只要几秒钟，整个商品世界就在我们面前一览无遗（亦即可受掌控的第一个和第二个面向），并且都可以买得到（第三和第四个面向）。不只商品或知识和我们也就是点一下屏幕的距离，所有我们爱的人和没那么爱的人，也都可以点一下屏幕就掌控了与他们的联系。这些人也都被我们随身携带了。毫无疑问，数字化在很短的时间内彻底改革了可受掌控与不受掌控的关系。

我们对世界的掌控能到什么程度，在很多方面已经不再取决于世界如何抗拒我们，而是仅取决于我们的注意力和我们的钱包。并非世界逃离我们或拒绝了我们，而是只有我们自己才能妨碍我们扩展自己对世界的作用范围。

所以也难怪，在现代的世界关系中，我们自己也许变成了最重要的被侵占之处。如果我们想扩展掌控的范围，我们必须从自己着手，而且我们也已经这么做了。今天有各式各样的自我塑造实践，最极端的形式就是所谓的“量化自我”运动。顾名思义，量化自我的目标就是对几乎所有的身体表现以量化的方式加以把握，以参数掌控血压、心跳、步数、血糖、热量的涉入与消耗、睡眠与休息的时长与质量、褪黑素与血清素含量，等等。在这里，可受掌控的四个面向之间的内在关系是很值得研究的。在测量一整天的步数后，我们几乎不可能不会想再提升或优化步数。人们几乎必然会因为想掌控这些数据而造成相应的行为改变。借助这些数据，世界对我们的抗拒，我们自己的身体对我们的抗拒，可以有效地被降到最低，有时候甚至被完全克服掉

了。**痛？止疼就好。因为时差所以很累？可以提神啊。生活提不起劲？有技巧可以解决的**。我们与自己的身体循环关系与心理状态关系就这样在我们背后产生转变了，“自然而然地”从一种（产生自我效能地、弹性地）聆听与回应身体的关系，变成一种（通过技术与药物而进行的）计算与支配身体的关系。[(12)]

但难道这不会为我们开启一个空间，让我们能与不受掌控的事物有一场共鸣的相遇，让这些（世界总会源源不绝地提供给我们的）不受掌控的事物可以感动我们吗？例如在度假的时候，我们都在寻找不受掌控的事物。对于许多晚期现代主体来说，假期是日常生活中心智与力比多的重要“定锚点”。晚期现代主体会不断在想下一场旅行要去哪里，要以什么方式去“打开”什么样的世界图景。旅游之所以这么重要，尤其是因为庸常的工作生活和家庭生活造就了一种模式，让我们在应对日常生活时感到无比绝望。如我已经指出了，在寻常的工作生活和家庭中，我们得不断地跟要事清单进行战斗，但这要事清单从来也不可能做得完。要事清单变成我们要全面侵占的世界的缩影，让我们既没有时间，也没有空间喘口气，来一场充满共鸣的相遇。而假期承诺我们可以与美好的世界来一场真正的相遇，我们不需要完成或克服什么，而只需要单纯地接受感动。只是有个问题：我们能运用的时间有限，旅游的花费太高，我们不能把钱全部花在旅游上，还得顾及生活，所以一来旅游是否真能带来感动实在无法获得保证，二来很可能我们因此在旅游时感到紧张兮兮。结果就是，不论是我们，还是旅行社，都必须尝试用各种手段保证共鸣真的会发生，原则上不受掌控的事物必须以商品的形态——最好是“全包式度假”的形式——来受到掌控。伤害、受创、不受欢迎的自我转变，从一开始就应该——不对，是必须——完全排除掉。我们不可能会想在古巴、泰国、喜马拉雅山体验感动之后，就定居当地，或是丢了工作、丢了财产、生病、遇到抢劫。这一切都必须被排除掉：度假的目标就是要修养、恢复精力，而绝非无法计算的转变和不知道能不能在旅游后平安返

家。所以也难怪，豪华邮轮产业爆炸式地增长。这门产业就是承诺游客在完全可控的条件下与遥远的地方和人们来一场相遇，但又不用真的跟这些地方和人有什么瓜葛。但就如我提到过的，想完全不受伤，就会变得，或依然是缺乏共鸣能力的。我们也许会获得刺激，但不会得到感动。于此，资本主义商品经济满足了它神奇的功能，亦即为消费者不断带来可以购买的新产品（这里的例子是**旅游**），而且虽然消费者在购买后必然会感到失望，但却不会因此停止购买（原则上其实是一成不变的）商品，因为消费者在每次失望后总会不断追求新的、“更特别的”商品。

在我看来，（不论是哪种型态的）旅游对现代社会来说之所以很重要，不大是，或不只是因为它是一门很重要的经济产业，而是因为它象征、承诺、表现了某种世界关系。当我们走进旅行社，或是访问一些旅游网页，都会马上感觉到“整个世界已经在我们脚下了”。土耳其、埃及，甚至是塞舌尔群岛、复活节岛，这些旅程都可以用很便宜的价格搭乘廉价航空加以掌控。虽然不是所有人都会觉得很便宜，但对于“付得起的人”来说这已经很划算了，而且在有钱的工业国家中这种人很多。就算是付不起的人，也依然会将进入（erreichen）这种世界关系视为目标。晚期现代的世界作用范围的扩大，在这里表露无遗。

不过，也正好在旅游产业这个领域，越来越多的人（尤其是上层中产阶级的人）发现，他们对世界作用范围的过度扩展反而会危及自己，发现限制了他们掌控能力的事物较少地存在于外部，而是存在于他们的内部。所以，刻意将可受掌控的世界作用范围暂时人为地限制住，反而开始变成一种很受欢迎的旅行项目。像是住在刻意没有配备电视、断绝WiFi的庙里或偏僻山间小屋的灵修活动，不搭乘任何交通工具，只能徒步前行的圣地亚哥朝圣之旅（或是徒步从慕尼黑翻越阿尔卑斯山到维也纳）。在这些旅游活动中，日常实践里受我们掌控的世界范围突然变小了，只剩下“此时此地”，而且这个所剩的“此时

此地”在我们的感知和经验中突然变得**无比奢侈**。很有趣的是，这些旅游活动正反映出晚期现代甚至想掌控住这样的不受掌控的经验，将之变成一个暂时的、随时都可以结束的可选之项。

老龄化与看护

尽管人类有过各式各样的尝试，但自身的老化过程依然是不受掌控的。超人类主义者企图将老化解释成一种可以处理和克服的疾病，各种抗皱霜或抗老计划承诺让人能有永不松弛的皮肤和永远年轻的外貌。在全世界，尤其是富裕国家，平均预期寿命提高了几十年（将近三十年，将近人生的三分之一了），让人们对世界的作用范围在时间面向上扩展了非常多。然而尽管如此，我们身体的老化衰退依然存在于生命最后的终点，还是为现代的世界作用范围扩增计划设下了无法跨越的边界。所有侵占世界的努力在这里都是失败的。

关于（晚期）现代的人与疾病的关系，有很多可以谈的。就像梅约（Giovanni Maio）很有说服力地指出的，疾病是**我们原则上必须要处理掉的**，是我们应该通过健康的饮食、充足的睡眠与运动等等避免的，也是我们必须用药物手段战胜与克服的。人与疾病的关系在现代是纯粹的侵占关系（**战胜病魔！**）。当面对无法战胜的疾病时，我们会感到自己是没用的**失败者**。“当我们拥有越多技术、当医学越将疾病仅视为一种必须战胜（而非仅解决掉而已）的祸害的时候，病人就越会陷入绝望中，与疾病相伴的生活就越是不能被容许的”，梅约这么写道。[(13)]但同时，梅约又写到另一种我称为聆听与回应的态度的可能性，亦即一种把疾病当作“命运”、当作可以聆听的声音的态度。

这个世界的实在性还有很多是没有被决定的。我们可以把命运视为首要的出发点，人就是从命运出发，以最原初自我的方式

> 响应命运，以此自我实现的。我们的命运并没有把一切事情都说完，而是［……］我们的命运如何，端视我们以什么样的观点、何种基本态度去回应它。［……］就算是不治之症，也依然为我们开启了一种用符合自己个性的方式去进行应对的可能性。[(14)]

不论是要战胜它、还是聆听与回应它，疾病都是不受掌控的。但是这两种病患所面对的不受掌控，是不同的，而且这两种不受掌控之间的差异，也正是无能为力感与自我效能感之间的差异：越是想掌控疾病，越往往会让主体在世界关系中感到无能为力。

对于现代医学来说，谁是病患、谁是医生并不那么重要。重点不是病患遇见了哪位医生，而是在于病人如何“遇见”疾病。所有的病征和反应状态都必须被量化，（在屏幕上）可视化，进而准确采取相应的治疗手段。所以也可想而知，“最佳的处理”意味着尽可能准确地基于症状与病人状态来进行干预，而且在不久的将来，甚至在当下，“最佳的处理”会出自电脑计算出来的计划，而非人类医师。

同样的情况也发生在一个与生老病死息息相关的领域：看护。毛雷尔（Alfons Maurer）通过一项检视共鸣概念日常实用性的“应用研究”，对数字技术在老年协助方面的具体应用现象进行了反思，并且在经验方面丰富、清楚地呈现出我对掌控世界的批判究竟具体针对的是什么样的事情。[(15)]毛雷尔首先指出，看护人员的工作重点近来出现了改变。在看护人员与被看护者之间的互动，几乎不再是由两个鲜明的个体“用自己的声音在说话”，而是越来越将焦点放在对各种不断出现的参数所进行的测量、文件归档、优化上。**血压、心跳数据怎么样？药物摄取参数如何？看护过程持续多长时间？被看护人的医疗保险涵盖了哪些范畴？看护费用是否可以、是否必须报销？专业人员在执行哪些程序时需要什么证照？哪些参数必须登记在哪些文档中？**医生和看护人员整日都在处理文件、参数，对着屏幕，而且和与日俱增的时间压力进行搏斗，尝试在时间、经济、技术、医疗方面优

化各种日常事务。而且反过来看，也因为病患或被看护者也都在期待“最佳的照料”（因为他们就是如此被承诺的），所以根本上医生和看护人员所照顾的到底是**谁**根本不重要。他们提供的服务要在任何方面进行（参数的）最优化，因此这个服务的概念中并不存在“具体的个人”，当然也不存在任何被看护者的无法被掌控的声音。这种掌控逻辑并非是由数字化过程造成的，也不是在数字化过程当中不得不形成的，而只是由数字化过程所**促成**，或**提供可能性**的。如同毛雷尔所描述的，技术也完全可以带来不同的情况，例如提升人们的共鸣敏锐度。但我认为技术本身不等于共鸣敏锐度或共鸣**能力**。我们完全可以想见，追求参数最优化的看护服务在未来会由机器人来完成。若真是如此，那么当中什么不见了？两个各自独立、有共鸣能力的声音不见了。日本有研究报告指出，需要看护的人非常高兴与感谢看护机器人的投入使用，这乍看之下很令人困惑，但在我看来这个研究发现并不是说病人或老人从机器人那里很期待或能够得到共鸣，而是说他们因为机器人而从极端尴尬且非常不舒服的异化情境中解放出来了。在一些文化中，身体气味或身体反应是很令人尴尬的事，是见不得人的，并且让别人处理自己的身体是非常令人不好意思的。所以对这些文化来说，看护工作本质上会令被看护者感到异化。不过，如果是机器人，而不是人担负了看护任务，被看护者虽然不会感到共鸣，但可以对之前自己很抗拒的世界关系感到“比较能够接受了”。

死 亡

最不受掌控的事，而且也是世界作用范围必然的终点，对于晚期现代的人或是现代，乃至早期现代的人来说，无疑就是死亡了。生命的开始与结束都是不受掌控的，虽然我们无疑都会努力避免自己或他人遭受残暴的不幸。我们不知道自己的死亡什么时候来临、是如何来临的，也不知道死亡的感觉是什么、死后又会如何。人生终有一死。

即便我们都会，也必然会与死亡打交道，但不论是在范畴上、还是在本质上，死亡都是不受掌控的。这里我们也许可以提一个有趣的问题：共鸣跟死亡之间有没有关系呢？人们可以聆听与回应死亡吗？对于这个问题，我自己是倾向持否定答案的，因为我们一来听不到“死亡之声”，二来死亡不可能给我们带来什么自我效能感。但人们也许可以聆听自己的有限性，亦即聆听**自己的人生与生命**，并进行回应。然而现代社会却追求掌控死亡以及与死亡相伴随的过程。梅约语带抱怨地说道：

> 死亡在今天被认为是需要控制的，而且控制死亡越来越像是一个任务。死亡越来越被抹上了管理的色彩。我们都忘记了，对无法计算的死亡进行计算的这种支配意志是一种非常不恰当的基本态度。死亡恰恰意味着一切已逃脱我们的掌控，所以想掌控死亡实在是非常矛盾的一件事。[(16)]

只有选择自杀的人才完全掌控了自己的死亡。但在自杀行动中，我们以否定的方式通过摧毁生命来获得对生命的掌控力。日益常见的**安乐死**亦部分掌控了生命的终点。安乐死可以出自死者自己的意愿，即便可能是在极为有限的条件下出于死者自己的意愿。自杀或安乐死可以是有自我效能感的行动，也可以视为一种回应行动。但这里已显示出来，现代社会拒绝承认有任何主体无法掌控之事存在，拒绝承认有技术无法跨越的掌控边界的存在。这都显示出了死亡也变成一个需要侵占的点、需要解决的任务。

此外，我们也会尝试在临终时立下生前遗嘱，以让我们在生命的最后阶段还可以控制所有我们即将再也无法施行的事。我们可以通过生前遗嘱决定要处理什么事，谁可以下决定，我们可以怎样处理我们自己的器官或身体等等。

与遗嘱和遗产法规方面有关的问题其实特别有趣，因为我们在这里可以看到一种超越我们死亡的对我们自己的遗产与“遗言”的掌控力。我们（最后）想掌控世界的意志，即使在意志者死了之后依然存在；意志延展将意志的时间作用范围扩展出了生命终点，战胜死亡。不过即便如此，生命原则上还是不受掌控的。人总是会尝试通过最终的意志，在生前借助不同的遗产赠予或让渡的形式来为所有的老年意外或变化进行准备。**如果我比我的老伴先走或晚走一步了，如果我的儿媳对我不孝，如果我会长时间需要看护，如果我儿子想把房子卖了，如果我的孙子需要我救济他的生活，如果我又再次遇到了灵魂伴侣，如果我的子女们彼此阋墙，如果我女儿失业了、缴不起信用卡账单了……那我该怎么办？**这些事通常会让自己或自己身边的人很不幸。生命的不受掌控性不只经常会让人生无法预测，而且就算是公证文件也还是不会让生命因此就能受到控制。当生命中的意外或变化发生时，我们以聆听和回应的方式来对其进行反应，可能反而会是更有效的策略。

---

(1) 对此非常清晰的思考与鲜明的立场，以及所有进一步的关涉从出生到死亡的医学干预行为和命运安排的观点，可参阅*Giovanni Maio, Abschaffung des Schicksals? Menschsein zwischen Gegebenheit des Lebens und medizin-technischer Gestaltbarkeit*，Freiburg：Herder，2014。

(2) Franziska Rupp，*Subjektive Erfahrung der Geburt von Müttern in West- und Ost-Berlin vor（1950—1989） und nach（1990—2015）der Wiedervereinigung*，in：Refubium—Repositorium der FU Berlin（Dissertation an der Charité），13. 9. 2018；https：//refubium.fu-berlin. de/handle/fub188/22848（letzter Zugriff：11. 10. 2018）.

(3) Leon Hempel，Susanne Krasmann und Ulrich Bröckling（Hg.）：*Sichtbarkeitsregime. Überwachung, Sicherheit und Privatheit im 21. Jahrhundert*（Leviathan Sonderheft 25/2010），Wiesbaden：Springer VS，2010.

(4) 因此，即便儿童与之后的青年在他们与自己的身体打交道的过程中，显示出非常低的自我效能感预期与共鸣能力，也不足为怪：我长期担任德国中学生协会（Deutsche SchülerAkademie）的负责人，为15—18岁的青少年学生提供咨询。我发现，今天的青年人在遇到哪怕是非常微小的身体紊乱的状况时，都会寻求医生与药物的干预治疗，这样的比例在逐年升高。

(5) Rudolf Tippelt（Hg.），*Steuerung durch Indikatoren: Methodologische und theoretische Reflektionen zur deutschen und internationalen Bildungsberichterstattung*，Leverkusen 2009：Barbara Budrich sowie Mustafa Yunus Eryaman，Barbara Schneider（Hg.），*Evidence and Public Good in Educational Policy, Research and Practice*，Cham 2017：Springer International Publishing.

(6) Rosa，*Resonanz*，Kapitel VIII.3 und Hartmut Rosa，Wolfgang Endres，*Resonanzpädagogik*，Weinheim：Beltz，2017.

(7) 耶拿大学的“教化与文化学院”就这样从“教育学院”中脱离了。

(8) Rico Nil u. a.，»Burnout—eine Standortbestimmung«，in：*Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 2/2010，pp.72—77.

(9) 这段引文来自一位（天资颇高的）18岁德国高中毕业生；令我惊异的是，每年都能在青年人那里听到这类表达。

(10) Woody Allen，»Die Geschichte vom Verrückten«，in：Ders.，*Nebenwirkungen*，Reinbek bei Hamburg：Rowohlt，1986，pp.86—106.

(11) Thadden，*Die berührungslose Gesellschaft*.

(12) 如同施赖伯（Julia Schreiber）指出的，我们对自己的身体实践的注意力，已经从“我们自己就是（不受掌控的）身体”转变成“我们是身体拥有者”了。见Julia Schreiber，*Körperpraxis und Leiberleben im Kontext spätmoderner Optimierungsanforderungen*；Dissertationsschrift Frankfurt/M. 2018。

(13) Giovanni Maio：»Gefangen im Übermaß an Ansprüchen und Verheißungen. Zur Bedeutung des Schicksals für das Denken der modernen Medizin«，in：Ders.（Hg.），Abschaffung des Schicksals，Freiburg：Herder，2016，pp.10—48，hier p.35.

(14) Giovanni Maio：»Gefangen im Übermaß an Ansprüchen und Verheißungen. Zur Bedeutung des Schicksals für das Denken der modernen Medizin«，in：Ders.（Hg.），Abschaffung des Schicksals，Freiburg：Herder，2016，pp.34f.

(15) Alfons Maurer，»Das Resonanzkonzept und die Altenhilfe. Zum Einsatz digitaler Technik in der Pflege«，in：Jean-Pierre Wils（Hg.）*Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*，Baden- Baden：Nomos，2019.

(16) Alfons Maurer，»Das Resonanzkonzept und die Altenhilfe. Zum Einsatz digitaler Technik in der Pflege«，in：Jean-Pierre Wils（Hg.）*Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*，Baden- Baden：Nomos，2019，p.31.

第七章
制度上必要的掌控：基本冲突的结构面向

在上一章，我从个体生命历程的角度，描述了“我们希望确切掌控世界”以及“我们渴望与世界，或是**与生命**产生具有共鸣性质的回应关系”之间的张力。这章我想反过来从社会结构层面来研究，在不同的社会领域，那些基本冲突是如何被制度化的。我的核心命题是，动态稳定模式（这也是现代社会的特征），从结构上迫使我们不断扩展对世界的作用范围、不断进行毫无节制的掌控，并以此方式形成了我在第一章指出的侵占性的世界关系。然而，当我们越想要掌控世界，世界就越退缩、越不受掌控。但“掌控世界”对我们的社会来说却有着必不可少的功能，因为若没有这种掌控，我们的社会生活就会无法获得进展。于是，可受掌控和不受掌控之间的冲突战线不断延长，而且正是这种冲突形成了社会生活的动力。但这具体来说到底又是怎么回事呢？我想从社会生活的五个基本趋势，来探讨这个问题。

“这结果我们担不起”：我们被迫不断朝向最优化

现代基本冲突的结构面向表现在：若一个社会需保持动态（增长）才能维持稳定，那么这个社会便**无法允许**不受掌控，即便不受掌控是它**所需要的**。增长逻辑、加速逻辑和创新密集化逻辑，都在暗暗地强迫我们要不断进行提升，要不断将效率与产出，或是过程与结果，在所有层面不断进行最优化。相反的，作为共鸣关系重要元素的不受掌控，却需要过程能够允许不确定性与结果的开放性；也就是

说，我们不知道共鸣会不会发生，更不知道共鸣会带来什么。但没有任何企业和机关单位可以承担这件事。最优化意指在尽可能短的时间内达到尽可能好的结果，并且要能保持对此过程的控制。计算、控管，都是经济、政治、看护、教育等等的过程控制基本模式。事实上，光从时间压力和支出压力的例子来看，就足以告诉我们为什么这是无法承担的了。如果我们在时间不够用的压力下赶着去机场，那么我们当然就不能被允许与别人聊天、想东想西、看风景、听音乐，不能允许有人挡在路上，否则就会错过航班了。一个人如果想通过考试，他就不能被任何事或任何人打扰［不能被任何事或任何人给“联系”（erreichen）上］，不能分心，不能对考试时间和考试内容完全一无所知。一位看护工如果是按照分钟来计薪的，这位看护工就不能对看护对象没完没了地照顾下去。没有大学能允许其学院的培养方案对学时和授课内容方面交代得不清不楚。医疗保险公司不能不知道各种医疗方法会花多少时间、会有什么成果（所以精神分析治疗一直都不被纳入医保范围）。也不会有人愿意资助一项不知道要得出什么结果的研究计划。**一个过程会得出什么结果，我们不能完全一无所知，它在时间和内容上必须是可计算和可控管的**，而这就需要一种制度上的动态稳定逻辑。

不过，放眼所有的制度运作领域，我们会惊讶地发现当中不受掌控不只是不可避免的，而且根本上也是不能放弃的。每个老师都知道，培育英才的过程有不少时候是在教学计划之外进行的，把何时要教什么都控管得很好的教学计划在这些时候是没有用的。每个研究部门和行政部门的领导都心知肚明，真正的创新、突破性的发现，不是逼出来的，也不是能预见的。每个医生都知道，一个人（至少在重病的时候）治不治得好，最终依赖于不可控制的个人体质。娱乐产业也明白，市场的成功是无法掌控的。一本书、一部电影、一首歌，可能被无数发行公司看过然后拒绝，但后来却爆红；或是反过来说也可能砸了大钱做广告，但就是乏人问津。或是像我在本书导论中强调的，

体育活动，尤其是商业足球比赛，如果胜利是买得到或是可以从技术上算得出来的，那么这种比赛绝对无聊至极。

科学研究过程特别适合拿来说明这种充满矛盾的问题。如果有一位科学家，想研究共鸣或不受掌控等概念，或是想研究我们有没有可能发展出一种后增长社会，这位科学家基本上不可能事先就能断言自己**是否**能得出值得一提的结论，会得出**什么**，以及**什么时候**真能得出什么。但为了不浪费国家拨付的研究经费（这常常都是纳税人的钱），相应的研究经费资助部门都会要求科学家提交确实的、格式清楚的研究项目申报表，其中须仔细写清楚这个项目打算用哪些步骤，根据什么样的研究设计，与哪些成员合作研究，用多长的时间，期待得出什么结果，用什么形式结项。研究过程需要在时间上、经费上、“成果产出”上是可掌控的。而且政策也是这样要求的。

不过政策过程本身中的“尝试进行掌控”与“允许不受掌控”之间充满张力的关系，也是很值得研究的。今天，如果有政党想推行一项政策规划，它通常需要借助意见问卷和市场调查，来评估这项政策会得到多少赞同或反对，什么样的论据或什么样的要求在面对哪些民众群体时是会遇到的。但就算如此，政策辩论过程常常还是会得到出乎意料的结果。公共辩论会发展出不受掌控的**自身动力**，而且这对于政策过程来说是必要的。就是因为政策事务是不受掌控的，所以才会激起选民尝试通过人民代表大会或借助全民表决，来迫使各议员的政治行为是可被计算与可被控管的。

所有人都知道，政策规划的执行会出现什么后果，是不受掌控的事，因此人们必须时刻关注新闻报道[(1)]——虽然在进行政治选举的时候，都不外乎伴随着各种“我们会提升……！”（也就是说，“我们会掌控……！”）的承诺，像是承诺说将会提升工作岗位数量，提高税收，提供更好的环境条件、更便宜的居住空间、更有效率的交通、更和平的国际关系，等等。但是这些政策计划最后的结果大多与当初

所承诺的相反。正因为这是如此不受掌控，所以才会激发出社会政策生活源源不绝的动力。

“不然会有人趁机占便宜”：科层制的逻辑与对公正的要求

不过，不只是动态稳定逻辑，以及（经济上）不断强迫提升的要求，使得我们需要计算与控制，很难允许不受掌控，就连当我们在伦理和政治方面合理地要求公平、公正的时候，也必须系统性地排除**任意性**与不当占取。正如韦伯在探讨科层制的文章中提到的[(2)]，这样的要求构成了现代公共政策与公共管理在操作、伦理与法律方面的基本框架。这样的要求，让政治世界和社会世界必须被造就成对于行动者（例如投资人和企业家，也包括规划者和消费者）来说是可计算和可管控的，让社会生活被造就成是**可靠的**。的确，如果行政机关和公务机关都以“不受掌控”的方式，在订定建筑合同、设定雇用条件、批示入学许可、打考试分数等情况下，对人或机构给予**差别**对待，那当然是不公平的。在所有这些情况下我们不只期望能获得公平对待，而且也期望被对待的方式是有道理、有规可循的，而且结果是基于可以想见的理由的。

由各种确切的法规和机关规定交织而成的网络，正是尝试以此方式来预先掌控生命中所有的偶然和跌宕。什么时候、在哪里、对谁会有什么样的规定，都必须清清楚楚。然而，不受掌控却始终像一位顽强的对手。越是强迫要公平对待，越总是会造就新的、明显的不公不义，因为生活就是不受掌控的。我们常常只能从烂橘子和烂苹果当中选一个。如果有一个人想试图用最严格的规定来控制所有人不准滥用国家基本福利，那么这个人随后一定会发现他造成了很多违背当初用意、让人难以忍受的问题。**老妇人会没法在药店付钱买药了，小孩会没法参加班级旅游了，父亲会无法为自己女儿的储蓄账户担保了。**

相反的，这个人如果想避免这些问题，就必须愿意接受国家基本福利不少时候是很不公平地被利用了。如果有个人想避免一管就死、一放就乱的情况，那么这个人就得没完没了地制定无比复杂的法规——最终依然徒劳无功。就像一个问题，一个真的很麻烦的问题：在什么样的情况下，应该保护难民，在什么样的情况下不应该？我们要怎么验证和比较这些国家中的人民的生活状况？事实上我们只能得出一个结论：我们在法律、管理、政治方面都必须承认，不受掌控是在所难免的，我们只能想办法与之共处。

如果我们尝试在法律方面和科层制度方面，对社会生活进行越来越全面的掌控，那么我们会发现，我们最后不但无法完全压制住不受掌控的社会过程动力，而且反而还得屈服于它。法律规定、程序规则、过程规章，就像霉斑一样附着在我们原本应该生机勃勃的社会生活上。最近在某一个活动场合上，德国一位大城市的市长被问到一个问题：一座大城市究竟应该如何才能成为市民的共鸣空间？他回答，在青年中心或年轻人聚集场合上，常常会出现让人“眼睛一亮”的事，因为在广场、学校、或节庆的场合中，很多观念彼此都可以碰撞出火花。不过，他不无惋惜地接着又说，可惜他一直以来基本上只能对这样的场所或活动进行限制：**建立这样的共鸣空间是个很好的主意，但是要建立这种空间需要签订合同、获得许可、在法规上进行检查、得到批准、设立安全措施，如此才能实现这个主意**。但如此一来，所有能量就会被“消磨掉”了。当我们直接、亲身感受到世界是如此缺乏回应、冷淡、拒斥我们的时候，我们同时就会体验到一种纯然的“异化”的诞生了。不论是在营会活动中、职场上、医疗机构中、接纳难民的时候，甚至在体育协会或音乐协会里，基本上每一个有这样一种“好主意”的人，都有过这种感受。不少时候，（或刚好就那么一回）若我们忽视规则和职责，事情反而会运作得很好、很有成效。

“谁要为这件事担起责任？”：要求透明、有文档记录

忽视规则与规章，不只是很有风险的一件事，而且在一个旨在进行掌控、强迫最优化的世界当中，我们也很难忽视规则与规章。因为，可受掌控也意味着可以厘清责任归属。我们在这里再次强调：所有社会过程当中，所有有着社会生活的地方，我们都必须处理不受掌控的情况。（在很机械性的或科层制的情境下，可能“所有事”都是可计算、可掌控的，所以其中所有类型的过程都很稳定确切地运作着。但这种情境是不会有社会生活的。）这使得一个社会，在所有这类的过程中、在面对所有相应的不受掌控的情况时，都不得不去问：**谁要为这件事担起责任？谁要承担代价？**这个社会总是会系统性地陷入这个困难中。在学校、机关单位、公司、医疗机构、食品杂货店、组织协会等等，我们都会看到这种困难，这些地方也都会针对所有可以想见的事情指定负责人或负责单位（例如消防安全负责人、急救人员、平等权利委员会、青少年保护机构、工作场所健康与安全管理处等等），这些负责人或负责单位会经由培训或借助无数的信息材料，为所有可以想见的事情进行事前准备，并且把一切事情都记录成文档。今天，几乎所有的企业职工、专业技术人员，以及尤其是（但当然不只是）“从事社会福利事业的人员”，都在抱怨他们几乎没法做自己的工作，或是没有时间把工作做好。这绝不只是因为他们面临着（经济）提升压力或加速压力，而是也因为他们总得忙碌于一些白费力气的事，亦即把工作中所有过程和情境呈现成透明的（可受掌控的第一个面向）、可归因的（第二个面向）、可控制的（第三面向）、有效益的（第四面向）。于是老师觉得自己几乎没办法把时间花在学生身上，医生感觉没办法把时间花在病患身上，科学家没办法专心做研究，看护人员没办法好好关心看护对象，汽车技师也已经没办法好好维修汽车了。因为已经有越来越多的职位要求职位上的人填写越来

越多的申请表、越来越繁复的报告和记录，以及忙于对其进行检查与评估。这些强迫人们不断忙于掌控事务的任务，仿佛霉斑，它们爬满、窒息了我们社会生活不受掌控的创造性。

而且，对于归责与归因的要求，又会引发其他一连串的问题。在发生不幸与意外的时候，我们总会尝试找出罪魁祸首与责任人或负责单位，亦即假设这些事情“基本上”是可以掌控的。**有人必须负责**。例如2010年在杜伊斯堡发生的“爱的大游行”电子音乐狂欢节，因为恐慌性的踩踏事件造成了20多人丧生、超过500人重伤。这个事件之后，检察机关对这个活动的16名负责人进行调查，以厘清他们在游客人潮引导、以及活动计划上是否有可能的疏失。**他们当中必须有人负责。必须要有人给出交代**。我不想，也没办法判断，这个事件是不是真的有什么重大疏失。我举这个例子是想说，在公众话语、政治话语里，不论是在大家的想法中、还是在现实中，社会生活的不受掌控性，都不会有一席之地。所以，就连自然灾难，例如地震、洪灾，我们都会直觉地想去找“责任人”：会发生这种灾难，**必须是**因为有人藐视了（建筑）法规、忽视了预防错失、没看到警告信号。整个政治或民间舆论，都仿佛对那些没有在事前或在事件处理过程中掌控住不幸意外的人或单位，感到同仇敌忾。大家也想必对那些**基本上可以避免的**不幸意外的发生感到难以接受。例如大家都无法接受小孩在进行体育活动或在下课时间发生意外，因为这本该是可以避免的。但我们也是时候该知道，我们得付出什么样的代价，才能完全、断然地排除所有不幸的意外——是时候该知道这基本上是不可能的了。

“我已经付钱了，这是我有权拥有的”：商业化和权利化

将不可掌控的事物在根本上进行掌控，不只存在于劳动和生产方面，也存在于消费与使用方面。（晚期）现代社会事实上几乎把所有

世界关系都给商业化了。也就是说，几乎所有东西和许多服务过程都以商品的形式出售了。而这也意味着我们**对于可受掌控有了一种权利要求**。获取一项事物，原则上同时也意味着允许掌控这项事物。（在所有四个面向的）可受掌控是私有财产观念的核心。[(3)]不论是生产者、还是消费者，质量的确保都是一件利害攸关的事。买卖双方，不管有没有明说，都会同意，一项卖出的产品（而且就只有这项卖出的产品而已）的所有特质和所有部分都要可以为买家所用。

但尤其是非物质的东西的买卖，当中可受掌控和不受掌控之间的关系，就会是很有趣的问题了。当我们买了一张昂贵的音乐会或戏剧门票时，我们所要求的是什么呢？**我们要求的是艺术家要准时、心情愉悦、充满活力吗？要求没有扰人的噪音吗？要求演奏或表演至少要持续90分钟吗**？或是，当我们预定一场假期旅游时，我们要求的是什么呢？**我们要求天气要是好的？其他游客彬彬有礼并且健康？要求街道安静，要求饭食可口？**音乐会举办者或是假期旅游服务人员（我们姑且就以这两者为例子）必须提供什么呢？他们该为什么负责呢？高速公路上塞车，飞机航班取消或延误，下大暴雨，阳台上有蚂蚁，吉他弦断了，打击乐器底座塌了，这些是他们的责任吗？无数法院诉讼年复一年审理的这一种和类似的消费争议案件，都清楚指出了，在消费者和消费者权益保护机构这一端，是如何地要求广泛的可受掌控，而且之所以会有这种要求，也当然是因为相应的服务提供者一直承诺或暗示他们所**贩卖**的就是可受掌控。但是这种服务承诺最后往往很像空洞的话术，因为这一类的服务——像是度假时的心情放松与转换，音乐会给人带来的灵感与触动，或是简单来说：每一次的**共鸣经验**——最终都是不受掌控的，所以也恰恰是**无法**被商品化的。如果一个人在音乐会、度假、舞蹈课程、精油按摩服务中只在乎并坚持，所有的一切都要承诺是可受掌控的，并且认为自己有权要求和得到这种可受掌控，那么这个人有很高的概率最后只会错失那些不受掌控的事物，而这些事物恰恰才是他之所以投入这些活动的理由。

“你们的碰触，让他们陷于哑然与麻木／噢，我的万物，丧命于你们的摧躏残酷”：同一性思维作为基本的操作原则

上述的讨论再次表明，对于全面掌控的要求，以及由此而来的现代性的根本矛盾，既体现在我们的制度上，也渗入到我们的习惯中。它既贯穿了我们的社会制度和社会实践，也塑造了我们的内在态度。我在本书开头所谓的现代性的**侵占态度**，把我们的此在与世界之间的关系，在四个面向上都定位成一种概念上的掌控关系了。这种在思维上毫不考虑不受掌控的可能性——认为凡事顶多只有还不受掌控和还需要掌控的情况[(4)]，以及因此在经验上毫不考虑不受掌控的可能性——认为不受掌控不会发展出什么回应关系，顶多只会发展出令人感到无力的关系的情况，被阿多诺指责、批评为一种“同一性思维”。[(5)]同一性思维意指一种观念，即认为我们对于一件事物（可以是一个东西，一次的事件，或是一段过程），通过将之概念化的方式，从其本质上来掌握它、在精神上掌控它。而这种同一性思维忽略了，我们与尝试掌握的世界，或其他事物之间，永远都会存在一道裂口、缝隙。这个裂口，是不受掌控、逃脱我们的掌握的。正是且只有在这样的裂口当中，才会显现出真正的经验、真正的活力。对阿多诺来说，我们想完全掌控世界、排除不受掌控的事物的欲望，已经深植**于思维本身**了，亦即不只处于我们所思考的内容，而是更深植在我们的思维方式和思维态度本身，并且也因此寄生在我们对世界的内在知觉中了。

德国诗人里尔克（Rainer Maria Rilke），比阿多诺还要早将近七十年，就在他著名的诗作里，与阿多诺一样，但更为直观地，对于人类以物化的、**残害**的方式在语言和精神上攫取世界，表达了批判。里尔克是这么说的：

人类的字词多么令我感到惧怖

它们多么清晰地将一切道出

如此明确称此为狗称那为房屋

如此明确说出了开始与结束

字词的意义和嘲弄让我深陷忧苦

一切的过去未来它是如此清楚

再也没有一座山能让它有所感悟

再也没有田园与绿地留给世俗

愿我永远劝阻，愿你们后退一步

愿我永远驻足，聆听歌咏的万物

你们的碰触，让他们陷于哑然与麻木

噢我的万物，丧命于你们的摧躏残酷[(6)]

科层规章网络，以及强制我们不断最优化的律令，就像霉斑一样布满了社会生活。从我们前文的思考来看，当现代社会尝试通过思考和语言以掌握世界时，这种霉斑便出现了。当列维特说他不希望完成对一首曲目的理解时，他的态度与同一性思维——想要完成所有事情——就刚好是相反的。我们在日常实践情境当中可以很容易举出很多例子。我们来想象一下：我们被皎洁明月吸引了，然后跟身旁的人说：**看！月亮！**而对方说：**然后呢？月亮不天天都在那？它就是一颗由岩石构成的天体，距离地球385000公里远，表面布满陨石坑，上头没有生命。几百万年前它就在那，一如既往。你提月亮干嘛？**然后我们就会无言以对。月亮是这样子没错，但不是只有这样子而已。它会带给我们害怕、希望、向往，几千年来都是如此。它是“月圆人团圆，千里共婵娟”的月亮，它是几千年来让我们创作出无数神话故

事与诗词的月亮。它在生物学上的重要性或对我们心理上的影响，是科学还无法完全弄清楚的。但它无疑具有无法忽视的社会意义，因为我们的社会节奏和月历，就是由月亮推动的，跟着月亮进行的。然而，一旦一个人想追究所有这些意义，一旦这个人想要“逮捕”月亮，这个人也就随即落入同一性的、固着性的、残害性的思维了——**丧命于你们的摧躏残酷**。这样子是不可能和月亮产生回应关系的，所以我们也不会想和身旁说“然后呢？”的这个人解释我为什么要喊“看！月亮！”。

不论是天体物理学家，还是微观物理学与粒子物理学家，都告诉我们，我们人类对于时间、空间、因果的知觉，以及进行观察的主体和被观察的客体之间的分离，都不是自然而然、确切无疑的事情。甚至是说，我们对于现实、对于**现实有什么**的基本概念，都是摇摆游移、不确定的。[(7)]对于最微小的物质粒子，我们从来都无法说它确实是存在的，而是顶多会说**倾向于它存在**。我们不需要有特异功能，也不需要当一位荒谬的狂人，也一样可以宣称，我们还无法确信现实是什么，不论是在概念方面，还是在我们与现实之间的关系方面。

同一性思维剥夺了我们与所相遇的事物和不受掌控的对象产生关系的可能性，因为我们不去聆听，也不去回应了。对我们来说，所有东西都变成是要知道、要付钱、要管控、要挣得、要完成的。而且关于所有这些（侵占）关系类型，我们还有了各种相应的手机应用程序。在我们的经验中，这些东西在所有这些面向上、原则上都是可掌控的；就算是在我们并**不**知道，并**没有**管控和占有，所以这些东西实际上都在逃离我们的掌控的时候，也还是觉得这些东西原则上是可掌控的。而根据阿多诺和里尔克的说法，这意味着：我们再也不能经验到这些东西在现象上的多样性了，它对我们来说就只是在概念上、经济上、技术上被掌控的东西而已。

我们从来都无法确信我们所面对的世界是什么样的世界，但我们经常，而且越来越常以仿佛我们已经确信的态度在面对世界。**如此明确称此为狗称那为房屋**。甚至当我们在对不受掌控进行思考时，这思考本身也一样如此了。事实上，对我来说，解释清楚这本书要讨论什么，并不是一件很简单的事。**你写的这本书是关于什么的？是要说我们并没有掌控住所有事吗？有些东西我们能控制、有些不能控制？有时候就只有偶然是确定的？过去、现在、未来都会是如此？你到底想写些什么？！**如果我们在写作或演讲时遇到这个问题，我们不妨再次思考欲望的本质，也许会有帮助。

---

(1) 如果读者觉得光是报纸杂志的报道还不够的话，那么也可以参考像卢曼（Niklas Luhmann）的系统理论，以及贝克（Ulrich Beck）的反思现代性所提出的理论论据。卢曼尝试指出，政治就如同所有其他的社会领域（经济、科学、教育等等）一样，是“自我生产”的，意思是它都是在根据自己的标准、“符码”和观点来运作的，无法控制其他领域，最多只能激扰其他领域。贝克则强调，政治行动（以及科技行动）的副作用所带来的影响，总是会比原先预期要达到的主要作用还要更加重大（Niklas Luhmann，*Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*，München：Olzog，1981；Ulrich Beck，Anthony Giddens，Scott Lash，*Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*，Frankfurt am Main：Suhrkamp，1996）。

(2) Max Weber，*Wirtschaft und Gesellschaft*，pp.126—128 and 551—579.

(3) 关于这方面，可参阅Tilo Wesche，»Der Wert des Eigentums. Über diePropriation der Zeit«，in：*Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2018，1：129—142.

(4) 关于此，可参阅一本基于普勒斯纳（Helmuth Plessner）的理论而发展出来的很有启发性的著作：Katharina Block，*Von der Umwelt zur Welt*，Bielefeld：transcript，2016。

(5) Theodor W. Adorno，*Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*［1966］，in Theodor W. Adorno，*Gesammelte Schriften*，Bd. 6，Frankfurt am Main：Suhrkamp，2003，pp.7—412.

(6) Rainer Maria Rilke，»Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort«，in： *Sämtliche Werke*，Bd. 1，*Gedichte*，Erster Teil，Frankfurt/M. 1955，pp.194f.

(7) 这方面，相当有启发性，且国际知名的文献，可参阅一部量子物理学家的著作：Anton Zeilinger，*Einsteins Spuk. Teleportation und weitere Mysterien der Quantenphysik*，München：Goldmann，2007。

第八章
欲望的不受掌控，不受掌控的欲望

显而易见，我们自身的欲望是不受掌控的。就算是在经济、科层或任何领域中最强硬的执行者，也无法掌控欲望。但同时，欲望的方向与对象，也不单纯是偶然的。就像我们在伍迪·艾伦（Woody Allen）的《疯子的故事》里已经看到的那样，我们无法驾驭或控制我们的欲望、我们的力比多。某些人或某种气质，往往正因为不顺从于我们，所以撩起了我们的情欲或性欲，让我们感到无比兴奋。我们在吃、喝、穿、住、音乐、文学方面的偏好，我们在很多其他生活领域中的意愿和渴望，我们的同情或反感，常常“就是存在了的”。如果现代性的目标就是掌控世界的话，那么这样的目标首先会要求我们掌控自己的力比多。尽管如此，我们都知道，在行动和生活中，我们从来不是单纯受到欲望或渴求所左右；我们更多是想用我们的生活去**回应**我们的欲望。我们会在与欲望的结构和内容进行对峙时发展出我们的意志与信念，而且欲望在这样的对峙中也会出现转变——虽然转变的方向常常是（如伍迪·艾伦指出的那样）无法预料的。我们与欲望之间的关系，完全表现出共鸣关系的特质。当我们让自己被召唤、被刺激，当我们想用我们的身体、情感、心灵去回应欲望时，我们在欲望不断的转变与推移中转变我们自己时，都会处于不受掌控的境地。但我们会在其中感到很舒服、获得自我效能感，我们不会觉得自己被欲望牺牲掉了——虽然我们无法真正掌控我们的感觉。这很像列维特看待《月光奏鸣曲》的情况。当我们回应欲望，学习更好地认识自己、理解自己的反应方式时，我们总是不断会在自己身上发现新的一页，也许还会让我们自己有所进步，但我们永远不会在自我探索中止

步。对我来说重要的是，我们与自己的关系虽然是不受掌控的，但我们不会感到，也不会觉得这种不受掌控等同于“偶然”，而是会觉得这是一种天然的**回应关系**。如果我们在这样的关系中（或在其他关系里）缺失共鸣能力的话，那么可能会出现两种情况（而且是两种相反的情况）：如果我们总是**完全受到欲望的左右**，那么我们就会变成一个单纯的“色狼”［亦即哲学家法兰克福（Harry Frankfurt）所谓的“荒淫”[(1)]］；我们会变成没有理性计算能力的人，也没有办法正常生活。这时候我们欠缺的，是回应自身欲望的我们“自己的”声音。这种声音，就像泰勒（Charles Taylor）在他的研究中精彩地探讨过的那样，是通过“强评价”所形塑的。[(2)]强评价是一种基于经验的信念，认为世界上有的东西就是非常重要，不管我们对它有没有欲望，或甚至就算我们对它**毫无欲望**。例如**上帝的诫命、康德意义上的道德法则或理性、国际团结、大自然**，这些都是要人们遵守与尝试履行的“东西”，即便它们与人们的行动方式背道而驰。而这些“东西”都是我们应该去聆听的。如果我们一直只遵守这些价值观念、一直只遵守从这些价值观念衍生出来的规范和原则，**完全不**对自己的欲望让步（例如因为这些观念强烈要求我们必须遵循它，并使我们摒除七情六欲），那么我们面对自己和世界时会变得冷酷、缺乏共鸣能力。结果就是造成自我异化，自我在意志、行动、自我诠释中戏剧性地破碎瓦解，因为我们自己的意志（还有行动，因为行动也跟欲望息息相关）会与我们自己异化开来。

欲望是不受掌控的，而这也表明“人工智能、机器人会**有欲望**”这件事不但我们做不到，而且我认为甚至根本就是不可想象的。我们知道，人工智能可以有创造力和创新能力，因为它可以生产出前所未见的模式与联结，并找出我们没有想到的问题解决方式。但是它不会**有欲望**，即便我们预先给予它目标意象，或是也许它会自己去找寻找目标。这会让人工智能世界缺失了非常关键的推动能量，而这恰恰是人类社会生活最基本的动力。

要了解这种能量，就必须知道，欲望本身就会指向某些不受掌控的事物。会让我们有欲望的，是那些我们（至少眼下还）没有拥有的，或至少没有完全拥有或完全掌控的。对于列维特来说，只要《月光奏鸣曲》还在逃离他，还让他觉得陌生，那么它就有让他“产生欲望的价值”。一个从任何方面来看都是可受掌控的充气娃娃，也许可以解决我们的冲动，但我们不会真的对它有欲望，除非我们把某些不受掌控的体验投射到它身上。力比多的这个原则也跟任何一场比赛的原则是一样的。如我前文已经讲过的，一场比赛之所以会有趣，是因为我们无法完全掌控其过程与结果。比赛跟爱情一样，当中的不受掌控不只是单纯的、盲目的偶然性，而是回应的不受掌控。它牵涉的是一种回应情境，虽然在极端的情况——例如我爱上某人，但对方完全不可能跟我有任何交集——这种回应只能是我们的梦想。

事实上，我认为这似乎正是欲望的基本结构。欲望之所以产生，就在于我们很想获得某个（还）无法获得的事物。而正是这一点，也许给了我们一个启发，让我们知道，应摆脱无节制的现代增长竞赛，想掌控一切事物的欲求，以及这种欲求背后的推动能量。我们应拔掉这个“插在力比多上的插头”。我的命题是，人类欲望的基本结构是一种关系欲望。我们想获得某些不“在手里”的东西，或想将之握在我们手里。这种东西可以是一把新的吉他或一台平板电脑，一个湖泊或一个喜欢的人。所有这些事情中的欲望，都是想要让我们所欲望的东西可以和我们产生回应关系。我们想让吉他、人、湖泊与我们产生回应关系，想与平板电脑产生回应性的世界关系。如果这一切不能再让我们有所“发现”，如果我们对其中所有特性都有所支配与控制了，如果我们完全能掌控它们了，那么我们就不会再对它们有欲望了。这里我们可以再回想一下之前谈到过的“半受掌控”。如果我们完全不了解，甚至从来没看过一个人或吉他，我们对这人或这吉他不会有欲望。在可受掌控的第一个面向上，对象首先必须至少要有部分或暂时是可受掌控的，不然我们对它只会产生“莫名其妙的渴望”，

亦即基本上只会产生想要有欲望的欲望。但如果所有四个面向都被完全掌控了，那么欲望反而就会消退了：**比赛会没有意思，音乐会变得乏味，爱情会变质**。完全的不受掌控会让欲望变得**没有意义**，但完全的受掌控会**令人感到乏味**。这也就是说，一个成功的世界关系，在于可触动，而不是在于可掌控。我们所面对的事物必须以某种形式可以获得，必须有可能与我们建立回应关系。它们与我们之间不能过于不稳定，不能完全地偶然，但也不能完全受到掌控。正是这种结构，让可召唤性、转变、自我效能感这三者得以相互作用，并且让我们有可能感受到生命力。

如果上述思考是合理的，那么现代文化的基本危险就在于，它将我们对于（不会带来确切结果的）世界可联系性的渴望，转变成对于（确切的）可受掌控性的要求，转变成一种旨在扩展对世界的作用范围的纲领，并且将掌控世界的四个面向都加以制度化。这种将可触动与可掌控搞混在一起的情况，也许最影响深远地体现在现代社会将基本的人类**关系欲望**转化成**客体欲望**的情况：客体能够被确定、广泛地掌控，但关系不行，因此资本主义的商品经济逻辑与消费主义逻辑的基础，就是用“我们承诺您能够进行掌控”的形式来回答人们（无法平息的）共鸣渴望，并以此方式将欲望（正是欲望引导了我们的行动）转向客体。事实上，这是一种拜物化的过程。一些激起我们欲望的性质——亦即会让我们觉得被召唤、会改变我们，因此让我们获得自我效能感的性质——被资本主义的商品经济逻辑与消费主义逻辑说成是可由客体和商品带来的（例如游艇航旅、阿育吠陀疗、横渡沙漠之旅）；我们开始期待能通过对客体和商品进行（确切且可掌控的）化用，而非通过（不确定又不受掌控的）吸纳转化过程来满足我们的欲望。[(3)]由于被我们掌控的客体并不会兑现（暗示会提供）共鸣的承诺，所以资本主义那魔术般的把戏虽然成功地让我们消费者从已获得的客体到新获得的客体不断地感到失望，但并不会让我们因此就停止对客体充满欲望并停止追求获得它，而是让我们饥渴地在失望与希望

之间无尽回转的螺旋中不断欲求新的客体、其他的客体（即便我们在里头找不到我们所寻找的东西）。[4]

一个被完全掌控的世界，不只乏味，而且也无法让人产生共鸣。因为在这样的世界中，不再有能激起欲望的东西了，欲望再也找不到客体了。我们最基本的需求，即需要一个能够回应我们的对象，但在这个被完全掌控的世界中我们的这个需求也无法被满足了。现代社会以前所未有且难以理解的程度掌控了世界。有种种迹象表明，力比多，“熊熊燃烧的”欲望，火热的渴望，在当代社会中不断地消退，这使得有些观察家已经开始提出“后情感”（post-emotional）时代和“后性欲”时代的概念。[5]同时也有越来越多的迹象表明，挫折感和抑郁感不断增加，政治上也有许多失望的声音认为生活根本不像被承诺的那样，认为现代社会没有履行我们所期许的事。就连在晚期现代一些很繁荣的地方，其经济和数字的掌控作用范围前所未有的大，但**愤怒的公民**（而且这些公民中不少人的经济条件很不错）却占领了街道并博得多数人的支持。他们在愤怒什么？到底是什么没有被履行？他们面对世界时普遍化的不满情绪，其基础究竟是什么？

对我们的欲望，以及对我们相应的恐惧与挫折感，运用心理学、哲学和社会学的工具，重新进行分析，以及对我们自身的欲望进行意识形态批判，是一条可行的道路，让我们走出缺乏共鸣的增长社会的迷宫。[6]这种方式有助于改变我们的世界关系模式。如果我们不再把世界当作侵占的对象，而是当作共鸣的泉源，如果我们不用以**掌控**为目标的化用、支配、控制的模式来面对世界，而是以吸纳转化的、带来自我效能感的聆听与回应的态度，以相互**回应的关系**（erreichen）为目标来面对世界，增长螺旋就会失去其意义，而且更重要的是，也会失去心理推动力。如此一来，另一种世界就是有可能出现的。然而，还有另一种情况，可能，而且很有可能让另外一种世界也出现了，但这将是一种毫无吸引力的世界。这种情况就是掌控世界，然后反而产生了完全失控的**世界**。

(1) Harry Frankfurt, »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in: *Journal of Philosophy* 68/1971, pp.5—20.

(2) 关于“强评价”这个概念，详见Charles Taylor, »Was ist menschliches Handeln?« in: Ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, hg. von Axel Honneth, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp.9—51; 另外亦可参阅Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, pp.98—126。

(3) 这是“商品拜物教”的一个稍微改变了的版本，而“商品拜物教”是马克思在《资本论》第一卷第一章提出的概念。

(4) 此处亦可参阅Albert O. Hirschman, *A Propensity to Self-Subversion*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996。

(5) Irene Berkel (Hg.), *Postsexualität. Zur Transformation des Begehrens*, Gießen 2009: Psychosozial-Verlag; Peter Kuemmel, »Jeder mit jedem. Aus dem postsexuellen Zeitalter: Thomas Ostermeier inszeniert Biljana Srbljanovics ›Supermarket‹ in Wien«, in: *DIE ZEIT* 26/2001.

(6) 对此的首次完整讨论，可见Rosa, *Resonanz*, pp.187—210。

第九章
不受掌控的事物，变成怪物回来了

本书到目前为止的讨论，会给人一种印象，仿佛晚期现代的主体已几乎完全掌控世界了。但这种印象当然只对了一半。因为掌控过程有一个同样重要且颇为矛盾的反面：从很多方面来看，晚期现代生活世界变得越来越不受掌控，越来越看不透、越来越不确定了。这也使得生活实践方面的不受掌控，在很多生活领域回归了，但却是以变了形的、恐怖的形式，作为一个几乎是由我们自己造成的怪物而回归的。

之所以我们在日常生活中，处处都遇到令人感到挫折且害怕的不受掌控，其原因首先在于，原则上的可受掌控和实际上的可受掌控之间的范畴性的裂缝，亦即原则上的可受掌控和实际上的不受掌控两者是同时存在的。任何遇过因汽车电力系统故障，导致无法打开车窗或松开电子手刹的情况的人，都会知道这种不受掌控是怎么回事。打开车窗和松开手刹这种在以前不成问题、顶多拿个槌子就可以解决的事情，今天却需要出动拖吊车，用上昂贵的备用器材，而且可能还要等上几个星期才能解决。如果有读者曾经遇到过自己车子的防盗锁意外自动地“咔嗒”一声把自己锁在车外，之后只能呆站在车外束手无策的情况，就一定会亲身感受到这种新型的不受掌控是如何变成了怪物。几百年来我们随手就能掌控的东西，突然完全处于作用范围之外了。这种例子随处可见：锁，我们突然就不知道要怎么打开了；灯或是机器，我们关不掉了；电脑，变成一种非常不稳定的东西；电视，突然会自己打开；电子邮件，一直寄不到或突然从邮箱消失了。不只是我们一般非专业人士遇到这种事会手足无措、感到无能为力，就连

专卖店或工作室的老板也经常不知该怎么办，只能把出问题的部分寄回原厂修理，或直接换个新的。这些不受掌控之所以为我们带来这么大的挫折，是因为它大大地破坏了我们对自身的自我效能感的期待。这些情况不只是不受掌控，而且也意味着我们完全无法搞懂（erreichen）这些客体，使得我们无疑会感到很“心塞”（有时候也会很火大）。

但不只是科技的复杂性会带来这种实际上的不受掌控，连社会过程的复杂性与速度，也会让（尤其是）我们的未来变得不受掌控。以选择职业和专业为例：以前我们在十几、二十种职业技能培训学科当中，可能会比较容易选择某一种看起来有明确职业道路和人生道路的学科。例如选择餐饮专业，之后就是当厨师；选择由某企业开设的技师学院，之后很有可能毕业后就留在那个企业一直工作到65岁退休。但在今天，已经不可能再有这种可以明确**掌控**职业道路和人生道路的职业技能培训学科了，更不用说我们再也不可能预测某职业生涯未来会是怎么样了，甚至都无法预测这职业未来还能否存在。在我们的生命历程中，原本有一个可期待、可规划、至少部分地可拟定的职业生涯，但今天我们只能不稳定、不受掌控地随波逐流了。与此同时，我们的恐惧感也油然而生，因为尽管实际情况是不可计算与不可管控的，但我们依然要为结果负责，我们还是要能够知道，甚至不得不想办法知道或认识到结果是什么。原则上的可受掌控，于此把实际上的不受掌控转变成了一种威胁着我们的“怪物”——这“怪物”威胁着我们，潜伏在每个转角处，但我们看不到它，无法掌控它。

随着生活的“数字化”，有越来越多的过程和情境变成了可见的参数，亦即变成了在第一个面向可掌控的事物；于是，越来越多的过程和情境中也开始出现了怪物。我们知道越来越多的身体参数信息（像是体重指数、血压、脉搏、血糖、血清素、褪黑素等等），也可以对相应的数值施加影响，但我们并不能真正掌控这些数值。此外，关于所有食品的成分，我们都可以得到越来越多的“参数”信息，也

越来越了解这些食品成分和我们的身体参数之间的相互作用。但是这些信息很矛盾、混乱，使得很多人越来越不确定自己到底在什么时候应该吃什么、不应该吃什么。日常生活实践活动，像是烹饪、饮食、生育小孩，甚至是睡眠、行走，或是取暖、透气、抚摸、恋爱，这些实践我们几百年来都可以确切掌控，而且也一直是一个让我们能获得自我效能感的世界关系的泉源，但突然就让我们经验到极大的不确定性和无能为力了。我们自己的日常生活，在行动实践方面似乎不受掌控了。就连许多专家，理应确保事物在“原则上”可受掌控，但我们再也不觉得他们可以通过计算来管控事物了，哪怕只是**在印象上**我们都已经不觉得专家有这种能力了。世界作用范围（在技术方面）的扩大，并没有增加我们的自我效能感，而是损害了我们的自我效能感。面对一个没有回应的世界，我们觉得无能为力或是感到愧疚。我们可以获得很多自己身体的信息，但这些信息都不包括我们自己的心理状态（因为这属于不可掌控的范畴，虽然这个范畴的回应性是最强烈的），而只是一些医疗和技术上的参数。这些参数把我们变成一堆外在的数据，一堆与“内在”感受无关的数据。我们自己的身体，在**实际上**变得不受掌控了。值得注意的是，在集体世界形态的宏观部分——政治领域——也是如此。由于日益增长的技术与经济作用范围，以及由于去传统化、去习俗化、多元化，社会世界在今天史无前例地“可受掌控”，亦即可被形塑了。政治对事物的掌控范围，不再受到教会、国王（或女王），乃至于大自然的限制了。但令人惊讶的是，当今政治恰恰令人感觉到（或至少表现得）相当无力。不论是前英国首相撒切尔夫人的“蒂纳”（*TINA*）名言——即：我们别无选择（*T*here *I*s *N*o *A*lternative）——，还是对自己提出的改革建议只会说“不要再讲了，我们别无选择”的前德国总理施罗德，政治领导层级都坚信，政治行动的基本尺度是受市场、全球化进程、竞争逻辑所左右的，所以别无选择，所以政治行动不受掌控。能确定的只有：如

果在全球竞争中落后，导致未来丧失掌控的可能性，那么这样的政治行动必然是“错误”的。

虽然我们近来能感到一股很强烈的趋势，即政治领域想通过做一些事（而且还是一些在没多久以前都还是无法想象的事），来克服这种别无选择的情况，例如英国脱欧，例如在警政侦讯上重新引入酷刑，或是例如想提高关税壁垒或发动贸易战争，以保护自己国家的商业经济。但这么做的代价，却是政治世界变得完全捉摸不定了。政治世界不再有理性的计划和可信的形象——而且对于金融市场来说，政治世界这个样子已经很久了。由于媒体和社交网络的不受控制的内在动力，又让我们加深了对政治世界越来越不受掌控的印象。因为媒体和社交网络可以在最短的时间内引起不可预见的激愤与欢腾浪潮，并伴随着重大后果。而且在这些浪潮的开始、结束、相互作用中，后果到底会怎么样，都是无法预测、无法控制的。

这也难怪，在社会科学对社会世界的研究中，混沌理论取向开始变得重要了。混沌理论告诉我们，原因和结果之间没有固定的关联。有时候，经济和军事上的重大努力完全徒劳无功；但有时候，一些看起来毫不起眼、毫不重要的事件，却引起全球性的骚动与改变。[(1)]如果说，掌控世界意指让世界可被计算、可受控管，那么今天的政治—社会世界，却是以惊人的速度越来越不受掌控。

掌控世界的计划，最终会导致极端的不受掌控，而且这种不受掌控与原先的不受掌控不一样且更加糟糕。因为我们面对这种由掌控所带来的不受掌控时，不会感觉到自我效能感，没有回应关系，也无法产生吸纳转化关系。关于这种矛盾的反转，最让人印象深刻、最具象征性的，莫过于原子能了。在发展出通过分裂原子核以造就大量能量的技术之后，现代社会就步入了掌控物质的新阶段。通过生产放射性核素的能力，我们就随即将物质的内在运动原则“核”，纳入了作用范围当中，获得了一种创造世界的能力。早期时代充盈着一种乌托邦

式的乐观期待。原子弹之父奥本海默（Robert Oppenheimer）便说过，

> 科学家［……］都有一种想法，就是用自己创造出来的东西来衡量自己。就我们所知，没有一个地方可以跟原子弹裂变内部相提并论。它比太阳中心还要热，它充满了自然中通常不会产生的物质。［……］从最粗略、最简单的意义上来说，原子武器无疑是人类创造出来的最新颖的事物。[(2)]

今天，在奥本海默产生如此兴奋之情的70年之后，不用多说我们都已经知道，这种对物质“直捣核心”的做法，这种极端的掌控，是如何造成可怕的、我们都熟知的、威胁极大的怪物——即骇人的核辐射。[(3)]它在很多方面都是极为恐怖的。首先，它释放出放射线，就像在切尔诺贝利和福岛所发生的那样，而这种外溢出来的放射线是我们始终都无法控制和管控的。我们顶多只能把它“埋起来”，用石棺封闭它，但在几千、几百年内我们都无法真正处理掉它。它成了一个可能是人类所能面对的最不受掌控的对象。其次，放射线比我们所知道的任何威胁更极端地损害了我们的自我效能感，因为，我们从来都无法在具体的意义上把握住它。它之所以如此恐怖，是因为我们听不到、看不到、摸不到、闻不到它。就像雷波（Martin Repohl）指出的，这种无法把握住的东西，让我们的世界关系就算是在没有放射线的地方也有了范畴方面的改变，因为我们再也无法看得出或察觉出一个世界片段（例如一片风景、一朵花、一颗苹果）到底是有毒、致死的，还是无害、美丽的。我们和放射线不可能处于吸纳转化的世界关系中，因为吸纳放射线是会丧命的，所以不可能从中获得自我效能感。

于此，在这最后一章，本书的核心观点也就很清楚了：由试图掌控的过程所造成的不受掌控，产生了极端的异化。现代社会企图扩大

世界作用范围的计划，将世界变成了我们侵占的对象，在双重的方面造成了让我们感到恐惧的世界静默、让我们失去了世界：一方面，我们企图“掌控一切”，让世界无法再对我们说话了；另一方面，它以一种新的状态而不受掌控，我们再也无法聆听它，因为它已不再是我们能够触动的（erreichbar）了。

---

(1) 在我看来，对这些事情讨论得最有意思的，当属：John Urry，*Global Complexity*，Cambridge：Polity Press，2003。

(2) 这段话引自：Susan Boos，*Beherrschtes Entsetzen. Das Leben in der Ukraine zehn Jahre nach Tschernobyl*，Zürich 1996。这里我要感谢雷波（Martin Repohl），他非常优秀的硕士论文，启发了我用这种方式来阐释原子能。见：Martin Repohl. *Die Weltkatastrophe. Materielle Weltbeziehung und Weltverlust am Beispiel der Atomkatastrophe von Tschernobyl. Ein Beitrag zur materiellen Fundierung der Resonanztheorie*，Jena 2018。

(3) 关于从现代精神诞生出怪物的想法，可参阅：Bruno Latour，*Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*，Frankfurt am Main：Suhrkamp，2008。

结语

如果人们问，可受掌控和不受掌控之间的边界在哪，以及我们的社会要如何（或该如何）实现与不受掌控共处，那么我们这样一本小书，以及尤其这本小书如此悲观的结论，显然无法，也没有权力提供完美的答案。本书只是初步尝试思考一种我相信可以指认出来的现代性基本矛盾；这是我对“共鸣与可受掌控之间的关系”的阶段性思考结果。借此，我们也许可以从新的角度看待我们日常生活的政治问题和个人问题，看待我们每天都在进行的内在斗争与外在斗争。也许这个思考结果也有助于解释，我们对生活和社会的所有失望与愤怒，对世界的疑惑（尤其是这个世界明明前所未有地对我们开放、为我们所用），究竟是从何而来的。这种失望、愤怒、疑惑的原因，不是因为我们一直受到什么东西的妨碍，而是因为我们的掌控与支配让我们失去了某些东西。

Unverfügbarkeit

by Hartmut Rosa

© 2018 Residenz Verlag GmbH

Salzburg-Wien

Chinese language edition arranged

through HERCULES Business & Culture GmbH, Germany

Chinese (Simplified Characters only) Hardcover

Copyright © 2022 by Shanghai People’s Publishing House

ALL RIGHTS RESERVED

MINERVA

· 密涅瓦 ·

人生哲思

《论人的奴役与自由》 [俄] 别尔嘉耶夫 著 张百春 译
《论精神》 [法] 爱尔维修 著 杨伯恺 译
《论文化与价值》 [英] 维特根斯坦 著 楼 巍 译
《论自由意志——奥古斯丁对话录二篇》(修订译本)
[古罗马] 奥古斯丁 著 成官泯 译
《论婚姻与道德》 [英] 伯特兰·罗素 著 汪文娟 译
《赢得幸福》 [英] 伯特兰·罗素 著 张 琳 译
《论宽容》 [英] 洛克 著 张祖辽 译

社会观察

《社会学的基本概念》 [德] 马克斯·韦伯 著 胡景北 译
《历史的用途与滥用》 [德] 弗里德里希·尼采 著 陈 涛 周辉荣 译
刘北成 校
《奢侈与资本主义》 [德] 维尔纳·桑巴特 著 王燕平 侯小河 译
刘北成 校
《社会改造原理》 [英] 伯特兰·罗素 著 张师竹 译
《部落时代：个体主义在后现代社会的衰落》
[法] 米歇尔·马费索利 著 许轶冰 译
《不受掌控》 [德] 哈特穆特·罗萨 著 郑作彧 马 欣 译