

COVID-19 與美學的危機時刻

COVID-19 and Aesthetics's Time of Crisis

沈裕昌* Shen, Yu-Chang

摘要

二〇二〇年已經過去。我們仍走在技術進步的道路上，對制度進步卻不再滿懷希望。當代人對技術進步的努力，並不因災禍當前而停滯，反而取得前所未有的高速發展。技術進步與災禍不止，除了同時代性，是否還存在更深層的關聯？本文認為，技術進步所要求的全面去管制化，是當代天災人禍頻傳的根本原因。全面去管制化，塑造了過度積極的肯定性社會。否定性的消失，意味著他者的消失。抹消他者，倫理與美學則不復存在。有鑑於此，本文將先後討論當下各種災禍與技術發展間的關聯，並分析防疫思維所帶來的技術創新，如何將我們引向美學的危機時刻。

關鍵詞：美學、他者、COVID-19、危機時刻、去管制化

* 沈裕昌，華梵大學佛教藝術學系助理教授。

Shen, Yu-Chang, Assistant Professor, Graduate Institute of Studies in Buddhist Arts, Huaan University.



Abstract

2020 has come and gone. We're still on the path built with ever-advancing technologies feeling despair in the systems created to ensure the proper functions of the technological development. It's evident that mankind's devotion to technologies hasn't been curbed despite of one after another catastrophe; on the contrary, it's progressed with unprecedented intensity. Is there a deeper connection existing underneath the more and more sophisticated technologies and their coetaneous disasters? It is the aim of this thesis to claim that the absolute deregulation required for new technologies is fundamentally responsible for the ceaseless disasters. Deregulation creates an excessively positive society. The negativity is driven out along with otherness. The vanishing of otherness eliminates ethics and aesthetics. In the light of this, this thesis will discuss the connection between the ongoing disasters and the technological development as well as how the innovative technologies prompted by the COVID-19 prevention concept lead aesthetics to its times of crisis.

Keywords: aesthetics, otherness, COVID-19, times of crisis, deregulation



壹、緒論

第二個千禧年的第二個十年已經過去。回首過去這二十年，我們仍然走在技術進步的道路上，但是對制度進步卻不再滿懷希望。技術方面，以 NBIC 技術為代表的納米技術（Nanotechnology）、生物技術（Biotechnology）、信息技術（Information technology，如大數據與互聯網）、認知科學（Cognitive science，如人工智能與機器人），以及人機混合技術與 3D 列印技術，因為獲得以 GAFA¹ 為首的矽谷科技巨擘的大力支持，在這幾年呈現爆炸式的發展。²但是，政治方面，九一一事件（2001）揭開西方世界反恐戰爭的序幕，美伊戰爭爆發（2003-2011）、阿拉伯之春（2010）接連引發敘利亞內戰（2011）、伊拉克內戰（2011）、利比亞內戰（2014）、葉門內戰（2015），導致伊斯蘭國（ISIS）崛起（2013），恐怖襲擊事件頻傳，並連帶造成了歐洲移民危機（2015）。經濟方面，美國在世紀初正式宣布給予中國永久正常貿易關係地位（2001），卻在一〇年代末對中國發起貿易戰（2018-）。全球金融海嘯（2007-2008）過後，中本聰在網路上發表了比特幣論文（2008）；歐債危機（2010）隔年，發生了佔領華爾街運動（2011）。

全球化與去管制化造成貧富不均問題爆炸性加劇，階級不平等持久而僵固，進一步引發了全球右翼民粹主義，如美國川普（Donald John Trump，1946-）勝選（2016）、法國黃背心運動（2018），與英國退出歐盟（2020）。距離法蘭西斯·福山（Francis Fukuyama，1952-）發表《歷史的終結？》（*The End of History?*，1989）至今已經三十二年，西方國家自由民主制度受到的質疑，卻是不減反增。然而，制度進步的受挫，只是迫切問題之一。溫室氣體大量排放引起全球暖化，並造成極端氣候，如：印度熱浪（2015）、北半球寒流（2016）、加州野火（2017）、東非蝗災（2019）。此外，隨著運輸方式的不斷革新，大量的人口與商品移動，讓人類的免疫系統暴露在流行疾病的傳染威脅下，³如 SARS 全球大流行（2003）、H1N1 新型流感疫情（2009），以及至今未歇的 COVID-19 全球大流行（2019-）。恐怖主義橫行、民粹主義崛起、極端氣候肆虐、全球金融疲弊、大疫流行不止，為第二個千禧年的第二個十年，劃下了惶惑不安的句點。

但是，我們的同時代人，對於技術進步的努力，絲毫不因災禍當前而停滯，反而取得了前所未有的高速發展，並使我們對於技術進步的自信，達到了空前的自負狀態。技術進步，為人之所欲；災禍不止，為人之所懼。然而，有大量的證據指出，我們當前所遇到的重大災禍，皆非天災，而是人禍。技術進步與災禍不止，除了同時代性之外，兩者之間是否還存在著更深層的關聯？弗里德里希·尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844-1900）

¹ 「GAFA，指 Google（谷歌），Apple（蘋果），Facebook（臉書）和 Amazon（亞馬遜）。」參見呂克·費希（Luc Ferry）著，周行譯，《超人類革命》（長沙：湖南科學技術出版社，2017年），頁14。

² 同上註，頁5。

³ 米榭·塞荷（Michel Serres）著，王紹中譯，《危機時刻》，收錄於《劇變的新時代：米榭·塞荷《危機時刻》與《以前有多好！》合訂本》（高雄：無境文化，2020年），頁8。



在《不合時宜的沉思》(*Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1973-1876) 第二篇的起始處寫道：「我試圖把這個時代有權引以為傲的東西，即它的歷史文化，理解為一種弊端、無能和缺陷，因為我相信，我們都在被歷史的高燒所毀滅，而我們至少應該認識到這點。」⁴ COVID-19 的感染症狀之一，同時也是主要的檢疫標準，即是發燒。COVID-19 的發燒症狀 (symptom)，是否可以作為技術時代的病理徵候 (sign) 的隱喻？我們是否會被技術的高燒所毀滅？喬治·阿岡本 (Giorgio Agamben, 1942-) 在《什麼是當代人？》(*Che cos'è il contemporaneo?*, 2008) 中寫道：「那些可以自稱為當代者的人，只是那些不允許自己被世紀的光明所蒙蔽並因而能夠一睹那些光明的陰影，一睹與光明密切相關的晦暗的人。」⁵ 我們是否也能拒絕被技術進步的光明所蒙蔽，一睹與技術進步密切相關的晦暗？

我們同時代人所抱持的時代精神，一言以蔽之，即本期的主題：「Everything will be alright.....」。這句話可以是一種對於惶惑心靈的安撫之聲，雖然隱含著在恐懼中仍保有積極作為的可能，卻也透露著某種相信技術可以修正一切的盲目自負，並展示了充溢著積極性與過量的肯定性的社會性病態。或者，它也可以被譯讀為「一切都將成為右派.....」。本文則認為，無論對這句話做出何種釋讀，「Everything will be alright.....」作為我們同時代人的精神速寫，都意味著我們正在經歷一場美學的危機。美學 (aesthetics) 的原意為感覺之學。COVID-19 的感染症狀與後遺症之一，是嗅味覺的喪失或異常。然而，「感覺的喪失或異常」，或許不只是呼吸道傳染病的症狀，更是時代精神的病理徵候，因此也可以視之為「美學的危機時刻」來臨的跡象。本文認為，技術進步所要求的全面去管制化，正是造成當代天災人禍頻傳的根本原因。全面去管制化，塑造了一個過度積極的肯定性社會。否定性 (Negativität) 的消失，意謂著他者的消失。抹消他者，倫理與美學則不復存在。有鑑於此，本文將先後討論我們在當下所面臨的各種災禍與技術發展之間的關聯，並分析不同的防疫思維所帶來的各種技術創新，如何將我們引向美學的危機時刻。

貳、氣候協議，病毒協議

貧富不均的加劇，去管制化的擴張或對全球化的批判，民粹主義的崛起——這三者之間有什麼關聯？布魯諾·拉圖 (Bruno Latour, 1947-) 在《著陸何處》(*Où atterrir?*, 2017) 中提出一個政治虛構的假說，認為貧富不均的加劇、去管制化的擴張或對全球化的批判，與有人嘗試系統性地否定氣候突變，這三個現象，可以被看作同一個歷史情境的不同症狀——雖然最後一個現象較不常被人們強調，但卻是看見其中關連的關鍵。⁶ 它們顯現出一

⁴ 喬治·阿岡本 (Giorgio Agamben) 著，lightwhite 譯，〈什麼是當代人？〉，《豆瓣》，譯文選自 Giorgio Agamben: *Nudities, Che cos'è il contemporaneo?*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (California: Stanford University Press, 2010), 10-19, 譯文於 2011 年 5 月 28 日發表，2021 年 4 月 12 日引用，<https://www.douban.com/note/153131392/>。

⁵ 喬治·阿岡本，〈什麼是當代人？〉。

⁶ 布魯諾·拉圖 (Bruno Latour) 著，陳榮泰、伍啟鴻譯，《著陸何處：全球化、不平等與生態鉅變下，政治該何



大部分的「上層階級」，從 1980 年代起做出的結論，即相信地表上的空間和資源，並不足以供給「全人類」同等富足的共同前景。於是，上層階級開始放棄領導世界，因為他們深知：

供所有人享用的未來生活並不存在，便決定以最快速度擺脫一切團結的包袱：於是才有去管制化；他們也知道，必須建造出某種黃金堡壘，以保護那「少數百分之幾」可以擺脫困境的人；貧富不均於是加劇；他們還知道，為了隱瞞自己想逃離共同世界的卑鄙自私心態，就一定得駁斥將引發大逃亡的威脅：於是便否認氣候突變。⁷

於是，當「庶民」(people) 終於認清自己被上層階級拋棄的事實，便開始急切地想回到古老的民族國家保護傘下，也即對「本土」(local) 的偏好。然而，這股渴望卻被從全球化(globalize) 獲益的菁英們，錯誤地稱為「民粹主義崛起」。⁸

拉圖假定，從 1980 年代起，愈來愈多人知道地球與人類的關係日益危險，但大家卻下定決心一起大膽地忽視問題。上層階級收到警告，也知道其正確無誤，於是從中得出兩個結論：一、要為地球反撲付出代價的是別人，絕對不是我們；二、儘管新氣候體制的真實性不容置疑，我們依然打算否認到底。⁹這兩個結論中的「我們」，很明顯不是指「全人類」。英國脫歐、川普當選美國總統，這兩個歷史事件清楚說明：「自由世界」裡最大的兩個國家作為代表，向世界上的其他國家表明，「西方」不再與「全人類」共享同一個世界。¹⁰「共享世界」的精神被徹底拋棄了。於是，川普在 2017 年 6 月 1 日，退出了巴黎氣候協議。兩個世紀以來的現代化事業敲起了喪鐘，背叛民眾的菁英放棄了全球化的念頭，選擇拒絕承認事實，並棄人於不顧。¹¹就在川普退出巴黎氣候協議的整整兩年半後，也即 2019 年 12 月 1 日，COVID-19 已知首位確診個案在中國湖北省武漢市發病，並從 2020 年 2 月開始引爆全球大流行。為了控制疫情，各國政府不得不實行封鎖隔離措施。《BBC News》與《The Economist》先後提出了 COVID-19 令全球化倒退甚至結束的觀點。¹²然而，令全球化倒退甚至結束的並不是 COVID-19，而是脫歐的英國與退出巴黎氣候協議的川普。與

去何從？》(新北：群學出版社，2020 年)，頁 2-3。

⁷ 布魯諾·拉圖，《著陸何處：全球化、不平等與生態鉅變下，政治該何去何從？》，頁 41。

⁸ 同上註，頁 4。

⁹ 同上註，頁 40。

¹⁰ 同上註，頁 9-10。

¹¹ 同上註，頁 51。

¹² BBC 商業事務記者喬蒂·布魯姆(Jonty Bloom)著，〈肺炎疫情：新冠病毒會令全球化倒退嗎？〉，《BBC News 中文》，2020 年 4 月 3 日發表，2021 年 4 月 12 日引用，<https://www.bbc.com/zhongwen/trad/business-52148560>。〈Has covid-19 killed globalisation?〉，《The Economist》，2020 年 5 月 16 日發表，2021 年 4 月 12 日引用，<https://www.economist.com/leaders/2020/05/14/has-covid-19-killed-globalisation>。



《BBC News》和《The Economist》所理解的相反，COVID-19 反而是在英國脫歐與川普退出巴黎氣候協議之後，重啟全球化的重要契機。

拉圖在《著陸何處》中將全球化區分為加法全球化（mondialisation-plus）和減法全球化（mondialisation-moins），前者意味著「觀點更加多元，記錄更多樣化的事物，把更多的存在者、文化、現象、生命體與人納入考量」，後者意味著「單一觀點，完全是某特定地方（provincial）的想法，只由某幾個人所提出，只代表一小撮利益，而且衡量它的工具、它的標準跟規格都非常有限——儘管如此，它卻可以作用在所有人身上，並且擴張到所有地方」。¹³據此，我們或許可以說：脫歐的英國與退出巴黎氣候協議的川普，終結的是加法全球化；COVID-19 終結的則是減法全球化。前者讓民眾發現自己被上層階級拋棄，後者讓所有人意識到大家住在同一星球上。然而，我們住在同一星球上這件事，看似有選擇權，其實沒有——它就是事實。巴黎協議看似有選擇權，其實沒有。因此，退出巴黎協議是一件荒謬的行為，如同拒絕承認船難的乘客一樣荒謬。但是，即便有人敢於否認地球發燒，也沒有人敢於否認自己發燒。川普在 2020 年 10 月 2 日凌晨透過推特宣布自己與家人確診感染 COVID-19。即便是退出巴黎氣候協議的川普，也沒能避免自己與家人感染 COVID-19。病毒要求所有人承認：我們住在同一星球上。巴黎協議沒能做到的事，病毒做到了。我們可以稱之為病毒協議嗎？無論什麼協議，其內容遠不及協議本身重要：即承認「我們」的共同存在。

氣候變遷與 COVID-19 之間，至少有三點相似處。第一，兩者皆產生高溫：氣候變遷造成全球暖化，COVID-19 引發發燒。第二，兩者皆造成變異：氣候變遷造成氣候異常，COVID-19 引發嗅味覺異常。第三，兩者的嚴重性，皆被川普否認：川普退出巴黎氣候協議，並且拒絕在第一時間承認病毒的傳染力。從川普退出巴黎協議，到川普確診感染 COVID-19，這段喜劇般的事態發展，辯證地告訴我們：川普有權選擇退出巴黎氣候協議，但是沒有人有權選擇退出病毒協議。川普有系統地否認氣候突變，不再打算正視地緣政治的現實，反而表明要脫離一切限制，以「離地」（Out-of-This-World）為前景。但是，對於拉圖而言，川普主義的「離地」，正好幫助我們從反方向指認出作為新政治行動者的「在地」（Terrestre）。病毒協議的作用，正是指出「離地」的荒謬性，並強制要求離地者「著陸」（atterrir）。¹⁴因為病毒協議，我們終於願意承認彼此活在同一個星球上。病毒為人類提供了一個學習的契機，讓人類懂得傾聽並與其它行動者展開協商。病毒協議或許讓我們付出了慘痛的代價，但我們能因此找回共享世界的精神嗎？

¹³ 布魯諾·拉圖，《著陸何處》，頁 29。

¹⁴ 同上註，頁 71-95。



參、共享經濟，共享病毒

除了川普主義，眼下我們還面臨著另一些呼籲全面去管制化的聲音。然而，他們並不像川普主義那樣明目張膽地為了一小撮人的利益霸佔一切資源，反而聲稱要以「使用」取代「佔有」，與所有人共享一切資源，故名之為「共享經濟」。共享經濟的理念看似崇高，但是其實踐卻極端仰賴 NBIC 技術中的大數據、互聯網等信息技術與人工智能技術。因此，大力支持發展 NBIC 技術的 GAFA 等矽谷科技巨擘，同時也是大力鼓吹共享經濟的代表。然而，這些矽谷科技巨擘，雖看似與川普主義者站在截然相反的政治立場，卻同樣以火星移民之類的「離地」(Out-of-This-World)計畫為前景。離地計畫拋棄「共享世界」的精神，但其發展者卻同時鼓吹「共享經濟」——我們不難看出兩者之間的矛盾關係。以 NBIC 技術為代表的「超人類主義」，與以 Uber、Airbnb、BlaBlaCar 為代表的「共享經濟」——這兩者之間有什麼關聯？呂克·費希 (Luc Ferry, 1951-) 在《超人類革命》(*La révolution transhumaniste*, 2016) 中提出，改變人類身份在生物和精神意義上的未來的「超人類革命」，和繞過專業從業人員建立個人之間的關係的「經濟革命」，兩者之間有著表面看不見的深刻關聯，即共同的技術基礎¹⁵、哲學基礎¹⁶、政治基礎¹⁷，以及歷史進程¹⁸。

未來學家杰里米·里夫金 (Jeremy Rifkin, 1945-) 認為，互聯網的普及，使個人之間建立起前所未有的連結，這種新形式的社會紐帶，將造就以「零邊際成本」為特徵的新經濟組織形式。他聲稱我們正在經歷「第三次工業革命」，此一新局面有望在短期內超越國家和市場，重新組織人類的生活。他相信互聯網基礎設施帶來人際關係的新模式，將以「公共資源協同共享」，終結工作與資本主義，並催生出建立在分享、放棄私有財產、關心他人和自然、普遍無私基礎上的理想社會。然而，費希卻認為，里夫金的觀點錯誤地混淆了「免費」和「無利潤」。¹⁹這些看似免費的系統，藉由讓人主動上傳大量信息、圖片、音樂、影片和意見，不斷收集關於我們的生活方式、願望、健康、癖好、憂慮、消費習慣等私人數據 (即大數據) 並以高價出售給其他公司，讓這些公司從中提取有用的情報來鎖定目標客戶，產生巨額利潤。²⁰「免費」，是一種掩人耳目的營利方式。你看似無須支付任何費用，

¹⁵ 「兩者都只在具有廣泛通用的技術基礎設施的背景才可能實現。」參見呂克·費希，《超人類革命》，頁 24。

¹⁶ 兩者皆「在人的自由和人對自己命運的控制中引入了大量的真實可控性，而這些在不久前還屬於命運的範疇。」超人類主義「變運氣為選擇」，共享經濟「變所有為使用」。前者讓我們擺脫自然 (基因) 的約束，後者讓我們擺脫社會 (制度) 的約束。參見呂克·費希，《超人類革命》，頁 24-25。

¹⁷ 「兩者都屬於某種多少帶有社會民主色彩的自由主義，甚至是純粹的、死硬的極端自由主義。它悄悄驅動著那些不顧一切想要甩掉強加給個人的傳統包袱的人。」參見呂克·費希，《超人類革命》，頁 25。

¹⁸ 兩者皆「完全符合西方民主發展的根本進程……這一進程，至少從啟蒙運動開始，就是不斷地將那些在由習俗、文化遺產以及歷史傳承構成的人類傳統社會中被先驗地排除在人的自由決策之外的東西，進一步推進到人的自由決策這一軌道上去。」參見呂克·費希，《超人類革命》，頁 25-26。

¹⁹ 呂克·費希，《超人類革命》，頁 138。

²⁰ 同上註，頁 127, 131。



因為「你才是產品」。²¹

與里夫金的樂觀預測全然相反，費希認為「第三次工業革命」實際上是可怕的全面去管制化，以及私有財產的商品化。²²隱藏在虛假的「免費」面紗下的，絕非資本主義的終結，而是極端自由資本主義和商業資本主義的大爆炸。²³用戶之所以選擇共享經濟平台提供的服務性商品，主要的動機絕非支持「以共享取代佔有」的精神，而是為了規避不必要且昂貴的中介費用，省錢並獲得優質的服務。²⁴但是，共享經濟不僅沒有把原來收費的東西變成免費，還把原來屬於私有財產的東西也變成商品，而且與福利國家所提供的社會保障的整個邏輯背道而馳。²⁵共享經濟不只通過裁員降低成本，還讓顧客承擔了一部分工作，而這部分工作不受任何社會規則限制。²⁶這種將個人的私有資產放到市場上與專業公司進行競爭，以繞過傳統專業人士的商業化運作，被稱為各行各業的「Uber 化」。²⁷在物質生產的時代，資本主義將人們區分為持有生產資料的企業主和被剝削的工人。但是在非物質生產的時代，新自由主義卻將工人塑造成企業主，他唯有自備生產資料才被允許加入商業平台提供服務，他不受任何法規保障，他甘願自我剝削，自己承擔一切失敗的責任，並引以為恥。²⁸在「Uber 化」的世界中，個體既是主人，也是奴隸；既是潛在的勞動者，也是潛在的消費者。

馬克·祖克柏（Mark Zuckerberg，1984-）在 2017 年公開宣布將 Facebook 的使命從「連結全世界」（Connecting the world）變更為「讓世界更緊密」（Bringing the world closer together）。²⁹然而，透過社群網路服務網站「連結全世界」的前提是「切割既有社會連結」。因此，「讓世界更緊密」也意味著「讓關係更疏離」。共享經濟不只將個體的私有財產當作商品販售營利，還將個體間的社會關係當作商品販售營利。³⁰個體間的交流，從此必須透

²¹ 呂克·費希，《超人類革命》，頁 143。

²² 同上註，頁 128。

²³ 同上註，頁 145。

²⁴ 同上註，頁 156。

²⁵ 同上註，頁 156。

²⁶ 同上註，頁 157。

²⁷ 同上註，頁 163。

²⁸ 「新自由主義作為資本主義的變種，將工人塑造成企業主。……如今，每個人都是自己企業的自我剝削者。主人和奴僕寄生於同一人，就連階級鬥爭都變成了與自我進行的內部鬥爭。構成現代生產方式的，並不是被安東尼奧·內格里（Antonio Negri）宣稱為後馬克思主義接班人的相互協作的「大眾」（Multitude），而是自我孤立、自我鬥爭、甘願自我剝削的企業主「個人」（Solitude）。……新自由主義政權中根本不存在無產階級，即受生產資料持有者剝削的工人階級。在非物質生產中，每個人都擁有屬於自己的生產資料。……鑑於自我剝削的功績主體（Leistungsgesellschaft）具有分散性，政治上能共同行動的「我們」（Wir）也無法形成。……在新自由主義功績社會中失敗的人，要自己承擔失敗的責任，並以此為恥，而不是去質疑社會或者體制。」韓炳哲（Byung-Chul Han）著，關玉紅譯，《精神政治學》（北京：中信出版社，2019 年），頁 7-8。

²⁹ 陳曉莉，〈臉書新使命：不僅連結世界還要讓全球更緊密，翻新社團管理功能〉，《iThome》，2021 年 4 月 12 日引用，<https://www.ithome.com.tw/news/115091>。

³⁰ 「今天，信息傳播在控制式空間中吞噬了人們所有的聯繫，這些空間將社會連結切割為不同的產品。……那些有名的『信息通路』以其收費和蜻蜓點水式的空間，可能強制地造成人類世界中只存在點對點的路徑。假



過數位平台進行，並被商定價格。個體透過數位平台聯繫而成的新群體，被韓炳哲 (Byung-Chul Han, 1959-) 稱為「數字群」(der digitale Schwarm)，其與「大眾」(Masse) 這種傳統的群體截然不同。大眾透過群體性的靈魂和思想聯繫在一起，因此具有聚合性和凝聚力。但數字群卻由單獨的個人偶然匯集而成，因此其表現出的群體特質無法回溯到個人身上。所以，「數字群」無法發展成「我們」，無法協調一致，將一群人團結在一起，形成一個有行動力的群體。³¹ 社群網站與共享經濟對群體性的瓦解和對個體的孤立，讓人想起 COVID-19 疫情爆發後的當代防疫社會。

但是，瓦解群體性並孤立個體的，並不是 COVID-19，而是「傳染」的概念。阿岡本在《論傳染》(Contagio, 2020) 中指出，希波克拉底醫學中沒有「傳染」的概念，其先驅是 1500-1600 年間摧毀數座義大利城市的鼠疫催生出的「塗油者」形象。1576 年鼠疫期間，米蘭的官員通告百姓，聲稱有些喪盡天良的人，正在各戶人家的門牆四處，塗上能讓人染病的油膏，藉此讓鼠疫傳染給個人和公眾。任何城內居民只要在四十日的期限內揭發塗油者，即可受賞。當代政府面對 COVID-19 所頒布的規定，則將每個個體都轉變為潛在的「塗油者」，並導致人際關係的惡化：「一個『他人』，不論是誰，不論是不是親近的人，都不可以靠近、也不可以接觸。……『鄰人』不復存在。」³² 「傳染」觀念對群體性的瓦解和對個體的孤立，與共享經濟如出一轍。我們可以稱 COVID-19 為「共享病毒」嗎？誠然，病毒的散播，與個人的共享意願無關。但是，對貪婪與恐懼的散播，同樣皆出於自私的意圖：為了省錢並獲得優質服務，我們不得不與所有人共享——其實是共同剝削——所有人的私有財產；為了抓住塗油者，我們不得不——在反諷的意義上——與所有人共享對病毒的恐懼。因此，我們或許可以將 COVID-19 比喻為 Uber 化的病毒，或者將 Uber 比喻為具有 COVID-19 傳染性的經濟模式。

在 Uber 化的世界中被孤立的個體，與在 COVID-19 疫情中被孤立的個體——我們或可稱之為「共享個體」和「防疫個體」——兩者之間至少有四點相似之處。第一，個體同時既是客體又是主體：每個人都是潛在的勞動者／消費者；每個人都是潛在的傳染者／感染者。第二，個體間只通過數位平台交流：避免直接接觸；避免造成傳染。第三，個體的私有財

如通路真的能夠讓使用者更快更有效率地游走，那麼它的缺點就是將其使用者轉化為相隔千里、各種延伸產品的消費者。……極端的「隔離」，施加於關係導向上的隔離，組成了變異成居伊·德波 (Guy Debord) 所描述之《景觀社會》(La Société du spectacle) 的最後階段；在這樣的社會中，人與人的關係不再是「直接體驗」，而是在「景觀化」的再現中越發疏離。」尼可拉·布希歐 (Nicolas Bourriaud) 著，黃建宏譯，《關係美學》(北京：金城出版社，2013 年)，前言。

³¹ 韓炳哲 (Byung-Chul Han) 著，程巍譯，《在群中：數字媒體時代的大眾心理學》(北京：中信出版社，2019 年)，頁 16。

³² 喬治·阿岡本 (Giorgio Agamben) 著，〈論傳染〉，《Art-Ba-Ba》，阿岡本於 2020 年 3 月 11 日發表，論壇於 2020 年 3 月 18 日轉載，2021 年 4 月 12 日引用，<http://www.art-ba-ba.com/main/main.art?threadId=195883&forumId=8>。



產甚至身體皆不屬於自己所有，個體只是代為管理，並以維持其功能／健康為終極目標：如同戰時國家對私人財物／身體的徵用，在共享經濟中，每個人都要為了企業管理好自己的生產資料和身體，避免降低效率；在防疫社會中，每個人都要為了國家理好自己的身體，避免感染他人。第四，個體而非體制承擔一切責任：在 Uber 化的共享社會中，每個失敗的人要自己承擔失敗的責任，並引以為恥，而不是去質疑經濟體制；在當代的防疫社會中，每個感染的人要自己承擔感染的責任，並引以為恥，而不是去質疑防疫體制。

此外，作為個人而言，「共享個體」被社群網站和演算法塑造為過度膨脹的自戀人格，³³「防疫個體」被新聞媒體和恐懼感塑造造成只在乎存活的赤裸生命，³⁴兩者皆喪失人性情感，既自私又短視近利。作為共同體中的一份子而言，「共享個體」為了享有更便宜的服務，絲毫不在乎自己與他人的私有財產被剝削，反而全力支持對於企業營利手段的全面去管制化；「防疫個體」為了確保更安全的生命，絲毫不在乎自己與他人的人性尊嚴被剝奪，反而全力支持對於政府控管權力的全面去管制化，兩者皆習慣於生活在永久的例外狀態（*stato di eccezione*）之中，只渴求維持某種純粹生物學的生命。一切正如阿岡本所言：「當下的處境並不那麼令人擔憂，或者說令人擔憂的不僅是當下，而是瘟疫結束之後。戰爭會給和平留下一系列殺傷性技術，從有刺鐵絲網到核電廠都是例子。同理，很可能在衛生緊急事態結束之後，政府會將此前從未成功過的實驗繼續下去。」³⁵COVID-19 不只生產「防疫個體」，也助長了「共享經濟」。瘟疫結束之後，「防疫個體」依然存在，且勢必將與「共享個體」合而為一。屆時，我們是否將迎來一個支持全面去管制化，放任企業與政府無度濫權的社會？

肆、他者的消失，美學的危機

韓炳哲在《倦怠社會》（*müdigkeitsgesellschaft*，2013）中指出，每個時代都有其主流疾病。20 世紀的主流疾病是傳染病，由細菌或病毒主導；21 世紀的主流疾病是梗阻病，即如抑鬱症、注意力缺陷多動症（ADHS）、邊緣性人格障礙（BPS）或疲勞綜合症（BS）等精神疾病，由神經元主導。20 世紀是免疫學的時代，其主流疾病由他者的「否定性」導致，因此其行動以攻擊和防禦外來者的負面影響為基礎。免疫學原則蔓延至社會層面，即盲目地對一切陌生之物採取防禦措施。冷戰也遵循免疫學模型。然而，免疫學的範式正隨著冷戰的結束而轉移，因為免疫反應喚起對他者的感知，阻礙全球溝通交流，因此與全球化進程彼此不相容。免疫學的基本特徵是否定的辯證法，免疫學主體通過對否定性的他者

³³ 呂克·費希（Luc Ferry）著，《超人類革命》，頁 161。

³⁴ 喬治·阿岡本，〈論傳染〉。

³⁵ 同上註。



進行否定，從而確立自身。³⁶21 世紀是後免疫學的時代，其主流疾病由過量的「肯定性」引發，並遵循肯定的辯證法。然而，「暴力不僅源於否定性，也源於肯定性；不僅來自他者或外來者，還來自同類。」³⁷否定性的暴力是病毒性的，由免疫學的他者所致。肯定性的暴力是神經性的，由過度生產、超負荷勞作與過量信息所致，引起疲乏、困倦和窒息感。否定性的暴力以敵對關係為前提，肯定性的關係卻產生於寬容、平和的社會，因此比病毒性暴力更隱蔽。這種神經暴力並不來自系統外的、免疫學式的、否定性的他者；而是來自系統內部，源自過量的同類者。³⁸

然而，進入 21 世紀以來，繼 2003 年的 SARS，與 2009 年的 H1N1 之後，我們又在 2019 年迎來 COVID-19。全球化不只沒有杜絕傳染病，反而為病毒的傳染途徑鋪設道路。韓炳哲的論斷，是否與現實相悖離？並非如此。20 世紀的人面對疫情，採取的是消極的否定性；當代人則在疫情中展現出前所未有的、積極的肯定性：人們幾近瘋狂地搶購、囤積防疫物資，口罩工廠日以繼夜加班、趕工，口罩成為疫情中唯一通用的身分證件，酒精與消毒液在各種出入關口被大量噴灑在人身上，有如消災解厄的聖水。大家不斷滑動智慧型手機，積極地更新資訊，試圖掌握每日最新的確診人數與各式疫情數據，共同維持「零確診」並集體歡欣鼓舞，同時確認最新確診的感染者是否居住在自己的城市或社區，並在社群網站上轉貼、公告，有如上個世紀兩次大戰期間整日收聽戰時廣播的人們。當代人面對疫情的方式—過度生產，超負荷勞作，過量信息—足以證明韓炳哲所言不虛。當代社會即使在疫情中仍然追求功績，但無節制地追求提升效能，將導致心靈梗阻，並帶來倦怠感，造成孤獨和疏離。與我們的理解相反，使我們陷入孤獨和疏離的，並不是消極的隔離措施，而是積極的製造、囤積、分配、統計、更新、轉貼……等過量的肯定性所帶來的倦怠和疲憊。這種倦怠感，來自肯定性的暴力，摧毀一切共同體、集體和親密關係，甚至摧毀語言本身。在一種呆滯的目光中，他者扭曲變形。³⁹

韓炳哲在《他者的消失》（*Das Austreibung des Anderen*, 2017）中寫道：「他者（der Andere）的時代已然逝去。……如今，他者的否定性讓位於同者（der Gleiche）的肯定性。」⁴⁰他者的暴力也讓位於同者的暴力。然而，同質化的暴力，卻因其肯定性而不可見，因此其擴散變得日益嚴重。社群網路服務網站不但沒有使人們遇見他者，反而更易無視他者，以便尋找同者，從而導致視野狹窄，陷入無盡的自我循環。遭遇他者的否定性，能形成深刻的經驗，使我們被他者改變，其本質為「痛楚」。在同者的世界中，痛楚則讓位於「按

³⁶ 韓炳哲（Byung-Chul Han）著，王一力譯，《倦怠社會》（北京：中信出版社，2019 年），頁 3-7。

³⁷ 韓炳哲，《倦怠社會》，頁 8。

³⁸ 同上註，頁 9-13。

³⁹ 同上註，頁 54-55。

⁴⁰ 韓炳哲（Byung-Chul Han）著，吳琮譯，《他者的消失》（北京：中信出版社，2019 年），頁 1。



讚」(Gefällt-mir)。⁴¹韓炳哲在《美的救贖》(*Die Errettung des Schönen*, 2015)中指出，近代美學割裂了美與崇高，使美被禁錮在純粹的積極性中，成為快樂、滿意的代名詞。崇高雖然具有否定性，但在回歸人類理性的那一刻，仍被賦予了肯定性。⁴²但是偽朗吉努斯(Pseudo-Longinos)在《論崇高》(*Peri Hypsous*)中並未區分美與崇高，故讓人傾倒、折服、震撼、痛苦的否定性，也是美的，甚至使美更為深刻——正如偽朗吉努斯將美麗的女性稱為「眼睛的痛」。⁴³柏拉圖(Plato, ca. 427-347 B.C.)也沒有區分美與崇高，因此柏拉圖意義上的美，讓人感到震撼，陷入驚駭，變得瘋狂，使人動搖。而近代美的感性學意義上的美，則只讓人感到歡愉，只確證了主體的自主性和自滿性，而非使之動搖。⁴⁴在近代美的感性學中，痛楚讓位於歡愉。這種去除否定性的、讓人完全感受不到疼痛與阻力的美，其特質為「平滑」(das Glatte)。⁴⁵

傑夫·昆斯(Jeff Koons, 1955-)的雕塑作品，iPhone，巴西熱蠟除毛——這三者之間有什麼關聯？韓炳哲認為這三者間的聯繫——「平滑」——是當代的標籤。當代人之所以平滑為美，則是來自積極社會(Positivgesellschaft)對於一切否定性的強力清除。⁴⁶昆斯的雕塑表面完全平滑，不但沒有裂痕，甚至沒有接縫；作品中則沒有災難、傷害，也無任何深度和內涵。昆斯的藝術刻意保持天真、平庸，鑒賞者無需評判、解讀、注釋、自省和思考。這是一種既平滑又空洞的藝術，僅帶給人舒適的感受，與深刻的意義無關。⁴⁷高度拋光的雕塑表面，猶如智慧型手機的螢幕，人們在其中看不到他者，只會看到自己的鏡像。智慧型手機的平滑，不只體現在其光潔無損的外殼上，也體現在社群網路服務網站的交際上。人們透過手機交流的是賞心悅目的、積極的事情，並透過分享和按讚，使交際變得平滑。⁴⁸巴西熱蠟除毛則使身體變得平滑，並且體現了當代人對於乾淨、衛生的強迫性。⁴⁹COVID-19 疫情則強化了人們對於乾淨、衛生的強迫性，並到處以乾淨、衛生之名發布禁令。政府聲稱為了控制疫情而推動的數位監控基礎設施，更進一步將所有的矛盾心理與秘密，視為應去除的污穢之物。⁵⁰

共享經濟以提供更便宜的服務為誘餌，煽動個體全力支持對於企業營利手段的全面去管制化；國家防疫以確保更安全的生命為誘餌，煽動個體全力支持對於政府控管權力的全

⁴¹ 韓炳哲，《他者的消失》，頁 2-5。

⁴² 韓炳哲(Byung-Chul Han)著，關玉紅譯，《美的救贖》(北京：中信出版社，2019年)，頁 21。

⁴³ 同上註，頁 21-22。

⁴⁴ 同上註，頁 22。

⁴⁵ 同上註，頁 23。

⁴⁶ 同上註，頁 1。

⁴⁷ 同上註，頁 3-4。

⁴⁸ 同上註，頁 2-7。

⁴⁹ 同上註，頁 12。

⁵⁰ 同上註，頁 12-13。



面去管制化；平滑美學則以提供更歡愉的感受為誘餌，煽動個體全力支持對於自我感覺優化的全面去管制化。「平滑」在知識方面意味著以信息取代知識，在倫理方面意味著以同者取代他者，在審美方面意味著以平滑取代美與崇高，在藝術方面則意味著以自淫（*autoerotisch*）取代自由。⁵¹如果說「共享個體」被社群網站和演算法塑造造成過度膨脹的自戀人格，「防疫個體」被新聞媒體和恐懼感塑造造成只在乎存活的赤裸生命，那麼追求「平滑」的個體則是被積極社會和歡愉感塑造造成溫順迎合的自淫主體。COVID-19 疫情伴隨著全面去管制化的訴求，不只放任企業與政府無度濫權，也放任個體在同者中自我麻醉。於是，我們不只面臨他者的消失，還將迎來美學的危機時刻。

伍、結論

COVID-19 疫情對於超人類主義與共享經濟「全面去管制化」的訴求，起了推波助瀾的作用，也間接助長了平滑的美學。至於 COVID-19 病毒自身，也正在平滑化。世界衛生組織（WHO）於 2020 年 12 月 31 日表示，COVID-19 迄今出現四支變種病毒，其中一支在數個月之間，取代最早在中國發現的病毒株，成為全球最普遍流行的病毒株。比起最早的病毒株，變種病毒的傳染力更強，但不會引發更嚴重的症狀。⁵²韓炳哲在《美的救贖》中指出，「不只是美，……就連醜也要為了可以被消費和享受而變得平滑，失去了猙獰、可怕或恐怖帶來的否定性。」⁵³因為平滑的積極性，可以加快信息、交際與資本間的循環。變種病毒為了提高其傳染力，不得不弱化其在宿主身上所引發的症狀；與媒體為了提高其點閱率，而刻意將讓人厭惡的事物溫和化，兩者如出一轍。但是 COVID-19 疫情本身是一場巨大的災難。災難本身並不平滑，反而意味著救贖的可能。安托南·阿爾托（Antonin Artaud, 1896-1948）在〈劇場與瘟疫〉中指出：

如果本質戲劇與瘟疫相似，那不是因為它會傳染，而是因為它像瘟疫一樣，讓我們意識到內心底層潛伏的殘酷，將它向外疏導，使它發洩出來。……戲劇，一如瘟疫……它化解衝突，釋放力量，引發潛在可能。……通過瘟疫，一個巨大的膿瘡（道德的，也是社會的）能集體排膿。……戲劇的作用就像瘟疫一樣，是有益的。因為它逼使人正視真實的自我，撕下面具；揭發謊言、怯懦、卑鄙、虛偽。⁵⁴

⁵¹ 韓炳哲，《美的救贖》，頁 27。

⁵² 中央社日內瓦 31 日綜合外電報導，〈世衛：武漢肺炎變種病毒有 4 支，傳染力更強但症狀未更重〉，《中央通訊社》，2021 年 1 月 1 日發表，2021 年 4 月 12 日引用，<https://www.cna.com.tw/news/firstnews/202101010203.aspx>。

⁵³ 韓炳哲，《美的救贖》，頁 10。

⁵⁴ 安托南·阿爾托（Antonin Artaud，又譯翁托南·阿鐸，1896-1948）著，劉俐譯，〈劇場與瘟疫〉，收於《劇場及其複像：阿鐸戲劇文集》（臺北：聯經，2003 年），頁 28-30。



阿爾托筆下的「瘟疫」，正如莫里斯·布朗尚（Maurice Blanchot, 1907-2003）筆下的「災難」，是「絕對的異質」，其自身並非絕對的，但它能使一切絕對者失去方向，無規可循。⁵⁵因此，韓炳哲在《美的救贖》中指出，作為事件美學的災難美學，對立於平滑的歡愉美學：「災難意味著緊緊抓住自我的自淫主體的死亡。」⁵⁶如果藝術的平滑化意味著以自淫取代自由，而災難又意味著自淫主體的死亡，那麼災難或許也意味著自由主體的重生。

針對 COVID-19 疫情所產生的各種防疫技術與防疫措施，以及對企業與政府權力全面去管制化的呼聲，間接地使我們正在經歷一場美學的危機。米榭·塞荷（Michel Serres, 1930-2019）在《危機時刻》（*Temps des crises*, 2009）中指出，危機（*crise*）一字源自古希臘文 κρινω，意思是評斷，例如批評家（*critique*）評斷作品優劣，在某種方式下設置了一間法庭，其中涉及由主席與陪審團做出的決斷。決斷（*dé-cision*）一字來自拉丁文，意為一切為二，即在空間中劃出道路的分岔，並在兩條路中做出評斷與選擇。危機（*crise*）在醫學用語中則意味著發作（*crise*），它描述了「有機體正面臨著一種病情持續升高的態勢，直到在身體上形成一種局部性、災難性的高峰，致使整個有機體處於危險關頭……在這種正好被稱為臨界的（*critique*）情況下，身體再次自發性地做出決斷：越過這條界限，身體或死去或走上另一條路……並痊癒。」⁵⁷正如阿爾托在〈劇場與瘟疫〉中所言：「戲劇就像瘟疫，是一種危機。其結果不是死亡，就是痊癒。瘟疫是一種至高的病，因為它是一種全面危機，其出路不是病亡，就是徹底的淨化。」⁵⁸然而，我們該如何理解痊癒？塞荷認為，身體永遠無法回返（*retour en arrière*），因此康復（*rétablissement*）的說法是不正確的，因為身體狀態的回返將會重複相同的演變歷程，並再次發作／出現危機。因此，痊癒應該是「一種新的狀態，如同受到有機體從頭形塑。」⁵⁹總而言之，危機／發作（*crise*）「或將身體拋向死亡、或迫使身體發明一種嶄新的可能（*nouveauté*）」。⁶⁰

即使沒有 COVID-19，我們的社會也正經歷著一場危機。比起 COVID-19，這場危機更為重大，也更為隱蔽。就此而言，COVID-19 似乎更像危機的徵候，而非危機本身。瘟疫雖然毀滅秩序並且引發混亂，但也讓人得以重新塑造一切。根據老普林尼（Gaius Plinius Secundus, 23-79）在《自然史》（*Naturalis Historia*）中的記載，人造玻璃起源於西元前 3500 年的腓尼基航海商人，在運送硝石（碳酸鈉磚）途中，於地中海東海岸的沙灘上停泊煮食，以硝石替代石頭墊高生火，偶然發現海砂（二氧化矽）與硝石（碳酸鈉）經高溫熔融後會出現高溫時是液體，冷卻後是半透明的結晶。人造玻璃的起源傳說，也適用於當代的境況。

⁵⁵ 韓炳哲，《美的救贖》，頁 57。

⁵⁶ 同上註，頁 58。

⁵⁷ 米榭·塞荷，《危機時刻》，頁 17-19。

⁵⁸ 安托南·阿爾托，〈劇場與瘟疫〉，頁 30。

⁵⁹ 米榭·塞荷，《危機時刻》，頁 19。

⁶⁰ 同上註。



當代的全球化市場（類比於古代運送硝石的腓尼基航海商人，以及當代的新自由主義共享經濟），在運送矽谷的產品（類比於古代的海砂／二氧化矽，以及當代的超人類主義）途中，偶然遇到了高溫（類比於古代的火，以及當代的 COVID-19 所造成的發燒症狀），也產生了觀念上的玻璃（即透明社會⁶¹，與平滑美學）。瘟疫所產生的高溫，熔鑄出人類的鏡子。文藝復興時期的古典人文主義，是以中世紀的黑死病為鏡子，從中映照出自己的面容，並將自己創造／辨識為人。當代的後人類主義，也會以 COVID-19 為鏡子，將自己創造／辨識為後一人嗎？

通過但不因為 COVID-19，我們意識到自己正在經歷一場美學的危機。然而，正如塞荷在《危機時刻》所言，危機的時刻，也是決斷的時刻。對什麼的決斷？對管制的決斷，也即是對美的決斷。韓炳哲在《美的救贖》卷末處寫道：

美是約束力。……它是一種約束、規範，直截了當地說就是一種標準。……日常的審美化程度不斷提高，恰恰使美的經驗無法變成約束的經驗。這種審美化只能產生短時間內討人喜歡的事物。易變性的加劇不僅影響了金融市場，它已經波及了整個社會。沒有什麼是固定和持久的。鑑於這種極端的偶然性，對超越日常的約束的渴望覺醒了。今天，我們正處於美的危機之中，美被磨平，變成了被喜歡、被點讚的對象，成了隨意和舒適的代名詞。美的救贖就是對約束的救贖。⁶²

阿爾托認為，瘟疫能夠瓦解社會結構，是一種具拯救性力量的病疫。我們正身處在塞荷所謂道路的分岔上。我們是否要為了享有更便宜的服務，絲毫不在乎自己與他人的私有財產被剝削，反而全力支持對於企業營利手段的全面去管制化？是否要為了確保更安全的生命，絲毫不在乎自己與他人的人性尊嚴被剝奪，反而全力支持對於政府控管權力的全面去管制化？是否只渴求維持某種純粹生物學的生命，而放任企業與政府無度濫權，習慣於生活在永久的例外狀態之中？塞荷已經提醒我們，痊癒是一種新的狀態，而不是回返，因為回返只會導致再次發作／危機（crise）。身處在岔路上的我們，應該如何決斷？答案已經呼之欲出。

⁶¹ 韓炳哲（Byung-Chul Han）著，吳琮譯，《透明社會》（北京：中信出版社，2019年）。

⁶² 韓炳哲，《美的救贖》，頁 106-107。



Shen, Yu-Chang. 2021. "COVID-19 and Aesthetics's Time of Crisis."
ARTISTICA TNNUA 22: 01-16.

參考文獻

- 翁托南·阿鐸 (Antonin Artaud) 著，劉俐譯。2003。《劇場及其複像：阿鐸戲劇文集》。臺北：聯經出版事業公司。
- 布魯諾·拉圖 (Bruno Latour) 著，陳榮泰，伍啟鴻譯。2020。《著陸何處：全球化、不平等與生態鉅變下，政治該何去何從？》。新北：群學出版社。
- 韓炳哲 (Byung-Chul Han) 著，關玉紅譯。2019。《精神政治學》。北京：中信出版社。
- ，程巍譯。2019。《在群中：數字媒體時代的大眾心理學》。北京：中信出版社。
- ，吳琮譯。2019。《他者的消失》。北京：中信出版社。
- ，王一力譯。2019。《倦怠社會》。北京：中信出版社。
- ，吳琮譯。2019。《透明社會》。北京：中信出版社。
- ，關玉紅譯。2019。《美的救贖》。北京：中信出版社。
- 呂克·費希 (Luc Ferry) 著，周行譯。2017。《超人類革命》。長沙：湖南科學技術出版社。
- 米榭·塞荷 (Michel Serres) 著，王紹中譯。2020。《劇變的新時代：米榭·塞荷《危機時刻》與《以前有多好！》合訂本》。高雄：無境文化事業股份有限公司。
- 尼可拉·布希歐 (Nicolas Bourriaud) 著，黃建宏譯。2013。《關係美學》。北京：金城出版社。

