



## The Problem of Cynicism in the Technological Society and Its Adoption

Zou Shipeng

**Abstract:** The cynicism of non-labor leisure time caused by the development of technology has become an increasingly prominent problem in the modern technological society marked by networking. This paper uses the concept of "cynicism" in philosophy to explain the subordination of human existence in a technological society. We cannot directly connect "enframing" (ge-stell) as cynicism in Martin Heidegger's philosophy, because of the transcendence of "Dasein." However, with the rapid development of technology and its more and more entrenched domination over humans, theory needs to bring together the nature of technology directly with issues of cynicism. The individual's falling (verfallen) of Dasein rejects cynicism in form as it outstands (Entrückung) itself toward existence. But, when dominated by technological enframing and technological reason, humans are essentially in a secular state, which is then manifested in technical cynicism. That is to say, technological governance and its system of order determine our survival. Cynicism is the fate of technological societies. Herbert Marcuse's "Great Refusal" criticized Martin Heidegger's. With the development of technology, the enframing, as a hard essence of the mechanical technology society, has already developed into an invisible and huge net. In the network society, the existential dimension of Dasein has gradually been disgraced, and replaced by a network society, which shows a mixture material labor with immaterial labor, and there is also a mixture of hustle and bustle, defatigation and chronic death. This paper argues that the network society has invaded and reconstructed the life world comprehensively and taken in humans comprehensively, and so it produces involute cynicism. We as humans have been accustomed to the mode of the existence of labor, but the development of technology brings more and more leisure time. Because we do not adapt to this kind of leisure time, many people fall into a situation of passive cynicism. However, more and more people are trapped in another situation, where they overuse their non-labor time and go into a state of nameless but severe overwork, lacking in the rationality of labor. Meanwhile, our bodies are more and more subordinate to and tamed by the experience of pleasure in non-labor time of the technological society, which then leads to involute cynicism. Cynicism of the technological society belongs to the cynicism of bodily technology, and bodily technology redefines the subordinate relationship of humans to the world. Paradoxically, people living in a technological society are busy in their spare non-labor time. The busy-ness compels them to over-concern (Besorgen) and defatigation. The cynicism of technological society is not always pathological but symptomatic. Its essential cure lies in returning from the technological world to the world of life. The nihilization of non-labor time, which is increasingly prominent in the technological society, is the manifestation of technological alienation after all.

**Keywords:** the technological society, enframing and networking, cynicism, labor, non-labor time

**Author:** Zou Shipeng received his master's in 1993 and doctorate in 1999, both from Jilin University, and completed his post-doc research in 2001 at the Department of Philosophy, Wuhan University. He became a professor in 2002 and was selected as a Changjiang distinguished professor by the Ministry of Education in 2015. Consecutively, he taught at Northeast Normal University, Huazhong University of Science and Technology and once served as chair of the philosophy department at the latter university. Currently, he is a professor at the School of Philosophy and the Center for Contemporary Foreign Marxism Research, Fudan University. His research focuses on basic philosophy theory and modern society and the cultural theory studies. His major publications include Practice- Existentialism, Research on Existential-Ontology, Research on Nihilism, The Rise of Radical Politics, and From Enlightenment to Historical Materialism.

## 技術社會的犬儒問題及其調適

鄒詩鵬



[摘要] 在以網絡化為標誌的當代技術社會，技術發展引致的非勞動性空閑時間的犬儒問題日益凸顯。使用哲學中的“犬儒”概念，意在說明技術社會中人的生存的從屬狀況。如果說在海德格爾那裏，因為“此在”的超越性尚不能將“座架”直接把握為犬儒，那麼，在當今技術飛速發展的時代，隨着技術理性對人越來越深的宰製與支配，已經要求從技術的座架本質來直接理解犬儒化問題。個體此在的沉淪，因為向着生存的綻放而從形式上拒絕犬儒，但因受制於技術“座架”、技術理性，在實質上仍是將人置於從俗狀態進而表現為技術的犬儒主義，即技術宰治及其制序下人之生存的不得已狀態。犬儒是技術社會的宿命，馬爾庫塞式的“大拒絕”雖然批判了海德格爾式的無為主義

及其技術犬儒主義，但當其無力改變技術社會時，其批判的姿態實際也成了某種犬儒。隨着技術的發展，座架作為機械性技術社會中的堅硬本質拓展為網絡社會無形而巨大的“網”。網絡社會進一步棄絕了在機械性技術社會已經中止的此在的生存論環節，代之以物質勞動與非物質勞動混雜其間的網絡社會中的喧囂、過勞及其慢性死亡狀態。網絡社會對生活世界的全面侵入與重構，以及對人的全面吸納，已經生產出捲入式的犬儒主義。人類習慣於勞動性的生存方式，但技術的發展給人留下越來越多的非勞動性的空閑時間。由於不適應這種空閑時間，不少人陷入被動式的犬儒狀態。不過，更多的人則是陷入非勞動的空閑時間內的無度折騰與透支，陷入缺乏勞動合理性的無名但又無力反抗的過勞狀態；同時，又因為身體越來越多地從屬並馴服於技術社會非勞動時間的快感享樂體驗，從而陷入並鞏固了捲入式的犬儒主義。技術社會的犬儒是從屬於身體技術的犬儒，身體技術重新規定了人對世界的從屬關係。技術社會特別是網絡社會以非勞動性的勞煩及其過勞成全了非勞動時間中的“忙”。技術社會的犬儒化並不都是病理性的，對於作為症候的技術社會的犬儒主義，根治的方法在於實現從技術世界向生活世界及其生產性的回復。技術社會日益凸顯的非勞動性時間的虛無化，終究還是技術異化的表現。

[關鍵詞] 技術社會 座架與網絡化 犬儒 勞動 非勞動時間

[作者簡介] 鄒詩鵬，1993年、1999年在吉林大學分別獲得哲學碩士和博士學位，2001年從武漢大學哲學系博士後流動站出站，2002年被聘為教授，2015年被教育部遴選為“長江學者”特聘教授，先後任教於東北師範大學、華中科技大學(曾任哲學系主任)、復旦大學，現為復旦大學哲學學院暨當代國外馬克思主義研究中心教授，主要從事哲學基礎理論、現代性社會與文化理論研究，代表性著作有《生存論研究》《實踐—生存論》《虛無主義研究》《激進政治的興起》《從啟蒙到唯物史觀》等。

當今人類生活已全方位地進入技術世界。技術世界是技術作為總體性的世界，是技術對包含日常生活以內的整個世界的重構，由此構成了技術社會。海德格爾(M. Heidegger, 1889—1976)曾以“座架”(Ge-stell)揭示了技術的本質以及現代世界的天命。這一思想，不僅破除了傳統的技術工具論，在現代性境遇下堵住了人類生存受技術之役的可能，同時也遮蔽了同樣包孕於其座架思想中的技術犬儒主義維度。然而，技術的發展及其帶來的技術社會的突變，以及人的生存方式的轉變，實際上越來越深化了技術社會的犬儒狀況，因此，就需要結合當代技術的狀況及其特點，展開對技術社會犬儒狀況的分析。

需要說明的是，本文既不持技術悲觀主義，相反，所有這些討論都應建立在肯定技術發展對人類進步的肯定之上；也不認同某種自以為是的技術進步主義，其實質是技術崇拜，並淺薄地認為人類社會的任何問題都可以通過技術而搞定。由於人類不得不將自己的命運託付給技術，但技術能否承擔起這份託付，已不僅取決於技術發展的能力，而且越來越取決於人類控制和管理技術的能力。當然，之所以要提出技術社會的犬儒化問題，也正是要超越這種技術悲觀主義與技術進步主義的簡單的二元思維，更為本質地思考技術社會中的人的生存問題，並反思人類把握並決斷自身命運的能力。

### 一 技術社會視域中的座架及其犬儒

所謂“犬儒”(Cynic)，原本是指古希臘抱有玩世不恭思想的一派哲學家，這裏借用來指技術化社會不斷加劇的人之生存的被動及其空餘狀況；而作為外來詞的“犬儒主義”(Cynicism)，雖有那種不相信、卻又從屬於世界的意味，但這裏重點是反映人對技術及其座架的從屬意識。在《存在與時間》一書中，海德格爾分析了“此在”在世的三種生存性狀或階段：煩、憂、死，並揭示“此在”的沉淪。此在的沉淪，仍然標示着作為此在的本真存在樣態之超越及其“綻放”(outstanding)，其本身不是犬儒；然而，就在者而言，則是另一種樣態。“沉淪是生存論存在論上的結構；如果我們賦予這種結構以一種敗壞可悲的存在者層次上的特性，仿佛那也許可能在人類文化的進步階段消除掉，那麼我們同樣會誤解這種結構。”<sup>①</sup>這裏，就犬儒指向的所謂文明義涵而言，沉淪本身就是犬儒的理由與根據，而沉淪也可以表現為犬儒。但就此在的超越本質而言，其顯然不承認且是拒絕犬儒的。對海德格爾而言，承認犬儒意味着對此在的否定，但是，從俗的在者則是在“敗壞可悲的存在者層次”所理解的沉淪，其中即包含着犬儒——當然是負面價值的犬儒。

以“犬儒主義”來定義海德格爾的座架觀，並無不妥。當然，這的確涉及犬儒主義何以成為現時代主題的問題。今天討論犬儒主義，實際上不得不以某種寬泛的方式展開，那些看破現實而又無意於改變現實，且以任何一種現世的方式(積極的、消極的或無所謂的；虛無的、無慾的或享樂的；在上的、在下的或取中的；進取的、隨遇而安的或內捲的，甚至於厭世的姿態等等)從屬於現實的生活方式，都有理由命名為犬儒主義，而犬儒主義的確也被解釋為各種形式的現世哲學。換句話說，祇要人們尚未獲得精神解放的條件，便有理由將某種屈從於環境因而壓抑的快感體驗稱之為犬儒主義，犬儒主義本身也的確經常將生存的藉口當作理由，這本身就意味着犬儒主義與現時代精神的聯繫。現時代並非虛無主義的時代，因為其顯然缺乏某種棄絕的精神。從某種意義上說，犬儒主義是社會高度世俗化的產物。現時代或技術的時代，主要還是犬儒主義的時代。馬克思(K. H. Marx, 1818—1883)曾在資本批判背景下將國民經濟學家看成是犬儒主義者，因為正是在資本主義私有制的條件下，國民經濟學家將人看成了物。不過，技術世界，主體甚至不再將技術當成資本般的客體去對待，因為技術社會的物化狀況更高；而要把握海德格爾“座架”的物化

① [德]海德格爾：《存在與時間(中文修訂第二版)》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016)，陳嘉映、王慶節譯，第249頁。

本質，就應當結合其所蘊涵的犬儒主義。換句話說，在20世紀50—60年代海德格爾提出“座架”時，由於此在的超越性尚不能將座架直接把握為犬儒，而在當今技術加速主義時代，隨着技術理性對人的越來越深的控制與支配，已經要求從技術的座架本質中理解犬儒化。

在海德格爾那裏，在座架作為技術本質的分析中，此在的生存狀態本身是不在場的，它與機械技術世界實際上是衝突的和不相容的。在《泰然任之》一文中，海德格爾寫道：“在此在(Dasein)的一切領域中，為技術設備和自動裝置所迫，人的位置越來越狹窄。以任何一種形態出現的技術設備裝置每時每刻都在給人施加壓力，種種強力束縛、困擾着人們——這些力量早就超過人的意志和決斷能力，因為它們並非由人做成。”<sup>①</sup>此在不以本真的方式置於技術世界，技術世界也沒有向此在敞開，“技術世界的意義遮蔽自身”<sup>②</sup>。此在的煩、憂、死以及泰然任之的生存態度，並非技術世界中人的生存狀態。從一種現代性及其物化的視角看，技術世界的凸顯要求此在在生存的領域開放，並有可能將此在生存的領會反注到技術世界，從而顯現技術社會的犬儒化。海德格爾本人所講的是技術世界，還不是技術社會，但一旦進入當代技術流程，技術世界必然拓展為技術社會；海德格爾的技術觀被諸多德法技術社會理論家所承繼和發揚，毫不意外。

個體對技術世界的基本生存樣態並非“煩”，而是不自覺地和被動地適應。人在置身於技術世界時，“憂”也沒有如期而至。並且，對於技術世界之“憂”，總是被延宕或隱匿。對於置身於座架中的個體而言，其有可能且總是為其是否跟不上技術化而焦慮，很少為技術之存在方式而憂慮。存在方式的思考與憂慮，對於技術世界中的人而言總是奢侈和多餘的。與不可能展開的“憂”相比，技術世界倒是瀰漫着一種無法排遣、揮之不去的“畏懼”感，或是對技術複雜性的無力感，或是對已經呈現的或潛在的巨大殺傷力的恐懼，或是對技術未來的莫名的不安。畏懼伴隨着惶惑，是無解的惶惑；因為無解，進而也與希望無涉。畏懼也意味着生存者整體的壓抑，技術世界的畏懼同樣無力地指向世界的終結。對於技術的畏懼與恐懼，技能程度不同的人士或有程度不同的感受。相對於那些在技術世界中拘謹惶惑、無所適從的低能者，那些技術嫺熟者看上去較少地感受到技術的困惑。但是，無論如何，技術世界對所有的主體，都有一種本體論式的畏懼，可能的“憂”被“畏”所環繞。

在技術世界中，死總是一種外在的生命體驗方式，根本不可能達到對死的生存論自覺。在此在生存論中，死是“煩”“憂”的必然結果，並由此與存在直接照面，表現出此在的終極性，“從存在論上標畫此在式的向終結存在，並獲得一種生存論的死亡概念”<sup>③</sup>。但技術世界，因為不能真正地進入生活世界，因而不可能真正體會到此在的終極性。不僅如此，技術的座架本質就已抽掉了死亡的終極性，從而改變了死亡領會的方式，這與技術世界對時間的改變有關——不再是歷時的、連續的、建構的，而是空間性的、非歷史的、斷裂的、碎片性的。由此，對生命的體驗也不再是內在的、內省的、感性的，而是形式的、炫惑性的、外在的。

技術有可能刺激人的感官，但也祇是在表達方式上，而不太可能真正深及人的精神世界。通常，人們會在某種高技術含量的影片中受到強烈震撼，但如此震撼來得快去得也快。高技術的藝術也許刺激了人們的感官，但卻沒有留下記憶，因為並沒有在深層次上觸動人的感性。甚至在很多情況下，技術世界竟使人對死亡麻木不仁以至於無感。實質上殘酷但形式上唯美主義的東西，往往在技術世界中大行其道。在技術世界中，人的個體之終結，有如一一個被技術替代的物體之終結。技術對身體的去魅以及身體的技術化，本身就在不斷削弱個體生存的神聖。當死成為技術問題時，已不再是終極問題。有時候，人們會煞有介事地從技術層面討論死亡，討論個體生命終結之後的身體重塑與再現，似乎個體生命的終結就像某個物件丟失一樣，生命的崇高及其嚴肅性在

①② 孫周興編：《海德格爾選集(下)》(上海：上海三聯書店，1996)，第1237、1240頁。

③ [德]海德格爾：《存在與時間(中文修訂第二版)》，第330頁。

技術世界中被抽掉了。然而，人又必須存身於這個被抽掉崇高、嚴肅性的世界。由此，犬儒化也就成爲必然。

技術世界中人的生存，有其本質的給定性。個體被拋於座架中而陷入沉淪，座架即是其命運。對海德格爾而言，技術的座架意味着生存的去蔽。“我們因此已經逗留於命運之開放的領域中，此命運絕沒有把我們囚禁於一種錯沉的強制性中，逼使我們盲目地推動技術，或者——那始終是同一回事情——無助地去反抗技術，把技術當作惡魔來加以詛咒。相反地，當我們特別地向技術之本質開啓自身時，我們發現自己出乎意料地爲一種開放的要求佔有了。”<sup>①</sup>雖然海德格爾也困擾於人在技術的座架中綻放問題，但技術作爲解蔽，終究是向人的生存開放的，因此，個體的沉淪本身並不意味着犬儒。然而，作爲訂制的技術，畢竟受制於必然性及其因果性，由此人不可避免地陷入馴服。“在人們根據因果關係來描述一切在場者的地方，甚至上帝也可能對表面而言喪失了一切神聖性和崇高性，也可能喪失了它的遙遠的神秘性。”<sup>②</sup>離開了座架的技術，無法設想對神的祛魅，但在技術世界中，必然會發生祛魅，包括對神的祛魅。在這裏，人在技術世界中的在世形式，仍可以看成是一種從俗狀態，是抽掉了批判與解放意識的從俗及其犬儒。

在海德格爾那裏，此在之死，已引出了在者的幸存，但此幸存感在座架中進一步強化，也強化了在者的犬儒。海德格爾不同意此在的犬儒主義，但其座架觀卻意味着在者在技術社會的犬儒狀態，表現爲在技術世界中的頑強的存活。在此在在世的結構中，煩、憂、死成就了個體，也成就了面對匱乏世界的精神奢侈，但在技術世界中，這份奢侈變成了多餘和無意義。無論貴族還是庸人，由幸存而來的個體生存，悉數屬於給定的實存。在這裏，技術不祇是現代人的命運，且是天命，人疲於無奈而又疲於奔命地跟緊並存活於技術世界，犬儒乃技術世界以及技術社會的宿命。海德格爾以爲“座架”概念就可以使人放棄技術工具觀，進而輕鬆從容地定義和安置技術對人的福祉，倡導所謂泰然任之的技術天命觀，對可見的技術之惡視而不見，甚至勸誡文化貴族們放棄技術悲觀主義，將已成爲社會制序的技術專制主義“駝鳥”般地看成是自然與人類中心主義問題。因此，海德格爾的“座架”概念本身就蘊涵着技術犬儒主義與人的犬儒化。

犬儒總是意味着理性對實踐及其社會生活的妥協，斯洛特戴克(Peter Sloterdijk)將犬儒描述成“啓蒙了的虛假意識”，即“揣着明白裝糊塗”，但他講的犬儒畢竟還是“虛假意識”，是“裝糊塗”。他設定了一種超越的理性及其啓蒙精神，並且主要針對政治社會，如果用來解釋技術世界及技術社會，則有些勉強。因爲，技術理性本身並沒有這樣的超越性。不僅如此，技術理性向社會管理的滲透，實際上使得其反過來成爲控制人的工具。技術社會的犬儒，恰恰是因爲本該由社會制序實現的調節受制於技術理性從而導致社會人的自欺欺人式的馴服及其僞裝。馬爾庫塞(H. Marcuse, 1898—1979)指出：“把理性加於整個社會是一種荒謬而又有害的觀念，但嘲笑這種觀念的社會卻把它自己的成員變成全面管理的對象。”<sup>③</sup>這裏的關鍵在於，在技術社會條件下，讓人從技術的控制中解放出來本身是不可能的。馬爾庫塞自己也清楚：“抑制性的社會管理愈是合理，愈是有效，愈是技術性強，愈是全面，受管理的個人用以打破奴隸狀態並獲得自由的手段與方法就愈是不可想象。”<sup>④</sup>行之有效的現代社會控制主要不是來自社會管理水平，而是技術效應。技術化使得社會管理更便捷，社會組織化程度更強。若僅是社會管理便有來自市民社會等方面的批判，但技術社會形成了一個齊一化的世界，一個沒有批判或批判難以介入的社會。技術理性形成了一個生命政治性質並且是全能的社會控制系統，並且反過來支配了理性本身，使得人根本不可能完成對技術的超越。技術社會意味着現代社會政治組織也從屬於技術理性，社會結構的齊一化及其壓抑進一步鞏固了犬儒。

①② 孫周興編：《海德格爾選集(下)》，第943~944、944頁。

③④ [德]馬爾庫塞：《單向度的人》(上海：上海譯文出版社，2006)，劉繼譯，第8頁。

“犬儒”現象的背後，或者當人們將某種現象稱為犬儒主義時，顯然有着某種社會制序的義涵。在那裏，犬儒是受到高強度的社會制序的不得已的狀態。在這一意義上，技術社會的犬儒化，本身就可能是在為社會制序結構開脫。但是，技術社會的本質恰恰在於，社會制序問題本身已經由技術所規定，在那裏，技術是技術社會及其制序結構的支撐，同時也是導致技術社會制序異變的合謀者。

現代性的自我調適與反思總是通過理性實現的，但難題在於，技術社會的犬儒化本身就是技術理性導致的，這是難以擺脫的兩難。在馬爾庫塞看來，現代理性主義在試圖突破現代性困境時，本身就區分為兩種不同的姿態：“一方面用極端批判的激進主義態度對待科學和哲學方法，另一方面又用毫無批判性的無為主義對待已確立的、正在發揮作用的社會制度。”<sup>①</sup>與之有別，馬爾庫塞本人延續了法蘭克福學派的文化批判，將對技術社會的文化反叛推進到行動方面，即展開基於慾望原則的非理性反抗，對技術予以“大拒絕”。“大拒絕”表明，馬爾庫塞顯然反對面對技術的犬儒化姿態。但是，從技術的當代發展看，尤其是網絡社會與信息社會的情勢來看，這種“大拒絕”不僅完全無法展開，反倒與其所批評的現代激進理性主義批判的方面匯合，成為當代技術世界的堂吉訶德。被馬爾庫塞所批判的“無為主義”本身也是當代文化的一個另類，對他而言，海德格爾式的“泰然任之”大致就屬於“無為主義”，本質上祇是消極適應技術社會的犬儒狀態之一種——有別於啓蒙意識、並訴諸於自然靈感的犬儒。但是，在身不由己且無法逃逸的技術社會，這種“無為”何以與因無能為力而自絕於技術社會區分開來？而且，面對巨大的技術理性，馬爾庫塞那種堂吉訶德式的“大拒絕”是否本身也是一種犬儒行為？顯然，在技術社會，犬儒主義獲得了巨大的表述與解釋空間。

## 二 網絡社會的喧囂與過勞

當今技術社會不祇是海德格爾那種基於機械的技術世界，而且是特別表現為網絡化的技術社會。在由網絡重構了的技術社會中，技術的座架本質仍在延續，但更趨向於網絡化，並體現為“網”的特徵。從機械性的技術社會到網絡社會的轉變，本身就意味着人的生存方式的巨大轉變。

機械性技術社會的座架，具有一種堅硬、且使身體處於受動狀態的支配性。如此支配性，在資本主義物化邏輯以及民族國家的強力邏輯中不斷鞏固，激發起解放政治，並還原或重置機械的工具性，或實現技術的座架性。在那裏，主體是具身的和反省性的，時間總是向此在開放並具有歷時性，空間也延續了物理性，因而是身體可以置放並拓展的空間。雖然機械性技術社會也形成了壓抑與奴役，但因解放政治的可能性及其前景，具身性的人的活動仍然體現為“綻放”與伸展性。

相比之下，網絡社會則是一個溫軟的和吸入性的世界。這一無形世界的座架性不再呈現為堅硬的支配，而是主動吸納，是一種以計算技法、智力趣味以及各種新奇體驗沉潛其間，並且無視身體性實踐或者乾脆以代具的方式去身體化的技術社會。網絡不再是人的工具，人反過來成了網絡的工具。網絡無形而巨大，是當今時代的“帝國”及全球性的“利維坦”。人沉浸於網絡社會，任其身體、意識以及周圍世界與網絡分離，虛擬的成為真實，真實的倒成為虛無。

當然，網絡社會並非徹底棄絕了機械性技術社會，無論從網絡社會的硬件設備及其基地，還是就網絡化對由機械承載的工業體系的再組織，網絡社會都離不開機械性技術社會，建基於並且超越了機械的座架也還在網絡社會延續，而網絡也有理由被看成是座架的升級版。祇是，在其從有形的堅硬的支配性轉化為無形的和軟性的支配性的基礎上，需要分析網絡社會人的實存方式。如果說，此在的自洽的生存論結構在機械的技術世界不能展開；或者說，命運般的座架已不能延續此在的生存狀態；那麼，網絡社會因為是升級版的座架，因而更不能直接延續此在的生存論分

① [德]馬爾庫塞：《單向度的人》，第15頁。

析。在網絡社會中，一方面，個體此在的生存樣態進一步瓦解和變異；另一方面，網絡個體的生存又在形成自己特有的生存樣態。在網絡社會，個體若先行領悟到諸如煩、憂、死這一常人的生存性狀，先要直面作為網絡個體的勞累、勞煩。而在網絡個體沉淪於勞累、勞煩的生存樣態時，憂其實是不在場的；而對於網絡個體而言，其更無力先行到死中去領會生存。因為，其實際上已處於網絡社會中的過勞從而進入生存意義被抽離的“慢性死亡”狀態。

網絡社會是網絡重構的人類生活，其勞煩是網絡生產及其交往不斷提效增勢的結果。而機械性技術社會，因為其生產性，有着明顯的消耗性特徵，機械技術是不斷減勢的；而且，機械外在於日常生活，一旦侵入日常生活，馬上會受到提示與批判。從社會結構看，在機械性技術社會中，機械技術是受到有效限制和約束的。

與機械性技術社會有別，網絡社會是一個高度自治的社會世界。在網絡社會中，技術生活與日常生活及社會生活已融為一體。網絡是物，是另一個頑強存在的它者，但又是主體建構的世界，其不斷吸納個體並使之網絡化，網絡交往的趣味性、欣快感以及網絡交往的種種當下性高峰體驗完全重構了人類生活，使人自失和沉湎於其中，甚至排斥網下的實際生活。網絡又存在着可複製、增值、增勢的特徵，其消耗性恰恰體現在其不斷增強的市場效應中，導致個體的不斷網絡化以及網絡空間的不斷膨脹。人與人的社會關係不僅建基於網絡化，也被網絡化所規定，而那些難以進入網絡生活的人們，正在成為網絡社會的邊緣人，並不斷鞏固網絡社會的主流性。網絡社會的社會關係，就其自身而言，雖是人們身不由己陷入的關係(非親身性的和陌生的網友關係)，但並不影響網民的熱烈參與。網絡以其特有的方式建構了個體對於世界的統攝關係，並在任何一種網絡關係中將自己角色化，所有的網民都是網絡社會的興致盎然的參與者。如果是一種實際的交往，個體對這種非親身性和陌生的關係多半沒有興趣，如同大多數有教養的人士對街頭性的吵嚷打鬥不感興趣而儘可能避開一樣，但網絡社會的匿名性、多眾性以及“看熱鬧不怕事兒大”的好事者及其民粹心態，總會使網絡成為各種事件高度聚集並吸睛的空間。網絡社會既是一個自由表達和交流的空間，也是一個網絡事件高度聚集的空間；由於其喧囂與躁動程度超過了網下的社會生活，也是一個高度民粹化的空間。

網絡社會的勞動多呈現為非物質勞動，但網絡性的非物質勞動也帶來了新的“勞累”。波德里亞(J. Baudrillard, 1929—2007)認為，“勞動是一種緩慢的死亡”<sup>①</sup>。對於網絡社會及其非物質勞動而言，這個說法意味深長。通常而言，物質勞動更多的表現為身體的消耗，因而累是最直接的表現，並且也是異化勞動的一大表現，所以馬克思用活勞動異於死勞動來深化對異化勞動的理解。按照現代經濟學的設定，物質勞動時間的減少，意味着非物質勞動時間以及非勞動時間(休閒)的減少。但網絡社會的情形卻並非如此。在那裏，非物質勞動的時間實際更長，完全突破了八小時工作制，諸多“996”或“007”現象發生的領域實際上主要是在非物質勞動領域。但非物質勞動並非不累及身體。如果說物質勞動可以通過補充睡眠的方式完成身體的恢復，那麼，非物質勞動的苦惱在於，因為頭腦的興奮與亢奮，不僅難以補充睡眠，而且還導致惡性失眠，使健康每況愈下。非物質勞動的勞累程度完全不能通過與物質勞動的比較來說明，何況非物質勞動領域通常就是非物質勞動與物質勞動的混合。非物質勞動本身就是建立在一定的身體條件之上的。技術社會似乎可以技術性地區分為物質勞動與非物質勞動，但對於個體而言，物質勞動與非物質勞動均是由其身體承擔的，非物質勞動時間的延長往往並不意味着物質勞動時間及其強度的減少。由此，非物質勞動的時間越多，身體越可能處於透支狀態，也即處於“過勞死”狀態。

網絡社會流行娛樂至死，同樣也是過勞而死，死不再具有超越性。無論是身體終結的超越，還是個體超驗的終結，“死亡”成為網絡社會中人的常態。波德里亞講過：“死亡永遠不應理解

① [法]波德里亞：《象徵交換與死亡》(南京：譯林出版社，2006)，車槿山譯，第229頁。

為一個主體或一個身體的真實事件，而應理解為一種形式——可能是一種社會關係的形式——主體和價值的確定性在這一形式中喪失。”<sup>①</sup>這裏，他先行道出了“社會性死亡”，這種“死亡”帶有很強的象徵性，也稱之為“象徵死亡”：“象徵死亡是沒有遭受這種想象的生死分離的死亡(這種分離是死亡現實的起源)，是在社會的節日儀式中交換的死亡。”<sup>②</sup>而且，因技術已與資本、國家、網絡糾纏在一起，成就了奈格里(Antonio Negri)式的“帝國”。“帝國”無處不在，而人是在被“帝國”帶着走的。人以某種自我否定但又自我沉淪的方式被技術社會帶着走。這種性狀，即犬儒(即通常所謂“好死不如賴活”的“賴活”)。韋伯(M. Weber, 1864—1920)曾經通過科層制分析過人的犬儒化，其“鐵籠”決定了置身於其間的人的“犬儒”；哈貝馬斯(Jürgen Habermas)則通過技術意識形態，同樣指出了人的犬儒化(“明哲保身、得過且過的生活”)；馬爾庫塞則描述為“機器時代的舒舒服服的不自自由的奴隸”，講的還是技術化社會中人的犬儒。這裏，的確需要在韋伯式的科層制批判上增加技術化，因為現代科層化越來越表現為技術加持下的科層化(或技術化的科層化)。而科層化由此而發生了劇烈的改變，技術增長不是減弱了科層化程度，而是相反，加重了科層化及其勞動異化。

網絡社會的喧囂與過勞，引出了網絡社會的犬儒問題。這看上去有些令人生疑：一個喧囂躁動、吸人眼球、高度同一化的網絡社會，在什麼意義上有犬儒的可能？看上去，網絡中人身不由己地持續沉淪於網絡，憤世嫉俗也好，玩世不恭也好，都沒有表現的空間，網絡社會之外越來越稀少的邊際人，甚至連傳播犬儒價值的資格也沒有。但是，既然網絡社會是虛擬的真實世界，且不斷擠壓日常生活與社會生活，且其並非真正實現個性自由與解放，個體就有理由批判它。如果對網絡社會病態的一面不至於推到虛無主義——這是很容易做到的，那就應當承認犬儒的必要。

由於網絡社會這個“帝國”已成為現時代的“歹托邦”(dystopia)，因此，採取一種激憤批判的犬儒姿態未嘗不可。不過，網絡社會人的生存狀況存在着一種控制與反控制的雙重性，從而制約激憤的犬儒姿態，使得網絡個體在更多的情況下內捲起來，特別表現為消極的倦怠。按照羅薩(Hartmut Rosa)的分析：“當不論是個人還是集體在技術、經濟和社會方面極端地高度掌控世界時，這種失去世界也會發生——外在的一切都死寂蒼白、冷淡空洞了。連我內心的一切也都沉默麻木了。這種狀態，以倦怠症的形式，變成了當代典型的大眾流行病。”<sup>③</sup>羅薩分析的情形在網絡社會尤其如此。網絡社會幾乎是一個無視精神想象或視精神想象為奢侈的世界，如果不在此世界抑鬱與死亡，那就祇能保持犬儒狀態(羅薩說的倦怠症祇是犬儒狀態的一個表現而已)。個體在網絡社會不可能不意識到世界的虛無，但又不願意且也無勇氣承認自己是虛無主義者，在這種無可無不可的狀況下，犬儒主義也具有自我保全意義。

犬儒主義時常表現為某種拒絕與不以為然。拒絕網絡也是一種生活態度，在網絡社會同一化的情況下，總該有一些現實的個體沒有因拒絕使用網絡而自覺落伍或心有不安。在一個高度技術化的時代，強調一種回歸自然的本真態度，乃是本色的犬儒，也是面對網絡社會的從容不迫。去掉網絡社會的多餘塵囂，而取其便捷，使網絡還原為可用的工具，過一種沒有網絡也可以的生活方式，保持一份面對網絡世界的從容與清醒，顯然有其可取之處。海德格爾講：“我們讓技術對象進入我們的日常生活，同時又讓它出去。”<sup>④</sup>從技術世界回到日常生活世界，是一種能力，也是一種生存藝術，在此，犬儒乃是生存藝術的表現。如果網絡社會在各個方面使人像狗一樣的累到“快樂至死”，並且還可能表現為極其殘酷且迄今為止尚未被拆穿的過勞死現象，那麼，拒絕實際上就是某種抗拒，並且是積極的社會行動。對於高度齊一化的社會理性，可以採取不相信和不認同，既然無力改變，也有理由取無所謂、得過且過、怎麼都行的人生態度。既然“在一切正確的東西中真實的東西自行隱匿了”<sup>⑤</sup>，那麼，認認真真地裝傻賣萌，乃至於玩世不恭(並非生活

①② [法]波德里亞：《象徵交換與死亡》，第7、229頁。

③ [德]哈特穆特·羅薩：《不受掌控》(上海：上海人民出版社，2022)，鄭作或、馬欣譯，第48~49頁。

④⑤ 孫周興編：《海德格爾選集(下)》，第1239、944頁。

態度上的玩世不恭)，取某種捲入式的犬儒主義未嘗不可。

捲入式的犬儒主義，是網絡社會人的常態。網絡社會中的犬儒，與向來人們所熟悉的犬儒已有了某種區別。向來熟悉的犬儒其實有一種身體解放的維度，順其自然、放浪形骸總被描述為某些犬儒者的樣態。技術社會的犬儒，因為技術從自然中的抽離，以及身體不停歇地從屬技術社會的運轉，因而不再如傳統般順其自然和放浪形骸。換句話說，不斷的和過勞的自我消耗，成為其放浪形骸的表現方式，祇是並非面對自然，而是面對誘人的技術。身體屈從於技術，人會很累，但卻情願地從屬技術社會。犬儒狀態，決定性地顯現於技術社會中人跟緊技術的勞累與疲憊，因此，在流行話語中也就有一種自嘲卻引起大眾認同的說法：累得像狗一樣，而且通常是自指。總之，即使是去身體化的技術，也需要一個超級棒的身體母本作為支撐，但這一母本本身的健康狀況竟然經常受到忽視和怠慢。

### 三 非勞動時間中人的犬儒

人類習慣於勞動性的生存方式，但技術的發展給人留下越來越多的非勞動時間。因本質上不適應這種空閑時間，不少人陷入被動的犬儒狀態，更多人則陷入非勞動時間的無度折騰與透支性過勞，即陷入缺乏勞動合理性的無名卻又無力反抗的過勞狀態；同時，又因為身體越來越多地從屬並馴服於技術社會非勞動時間的快感享樂體驗，陷入並鞏固了捲入式的犬儒主義。

這裏有必要在“勞動”概念之上提出“非勞動時間”概念。在目前的技術發展情況下，發生一種堪與勞動時間並置的非勞動時間是不可能的。就現實而言，仍是種種的勞動異化、極限勞作以及赤裸的勞動力奴役，技術進步依然是實現人類勞動解放的最重要的前提。但是，加速發展的技術社會，還是越來越凸顯出非勞動性時間及其犬儒問題。

長期以來，勞動是安頓身體的基本方式，人類文化也習慣於通過勞動表達和安置身體，勞動成為衡量人的生存合法性的標準。勞力或勞心，體力勞動或腦力勞動，簡單勞動或複雜勞動，人的行為的合法性，均由勞動而來。中國成語“不勞而獲”，西方諺語“遊手好閑，魔鬼上門”，均意味着一種天經地義的勞動倫理。就一般形式而言，勞動價值論並非由國民經濟學開創，它就是人類生活的原則，是人類持存的動力源。但是，隨着高技術條件下的高勞動效率、技術替代性勞動的出現，特別是由人工智能機器人等替代性勞動工具的出現，人力性社會生產勞動時間大大縮減，漸漸出現了並非由生產勞動決定剩餘時間，而是由非勞動決定的純粹空閑時間，並表現為相應的生活方式。

各種現代理論多不同意技術發展將導致勞動時間的減少。如聖西門(C. d. Saint-Simon, 1760—1825)、傅立葉(C. Fourier, 1772—1837)、孔德(A. Comte, 1798—1857)之類技術主義者以及空想社會主義者，會非反思性地認定技術發展將導致勞動時間減少；而諸如馬克思、穆勒(J. S. Mill, 1806—1873)、韋伯以及當代社會批判傳統，顯然從更為複雜的社會生產及其生活系統來考慮問題，不僅不以為技術發展會導致勞動減少，而且多認為技術發展祇會帶來整個社會系統更多以及更為繁雜的勞動。但是，隨着技術發展帶來的很多勞動，實際上多是為減緩技術發展或者為避免讓人們無事可做的新的“工作”形式。從理論上說，技術的引入特別是自動化及人工智能畢竟減少了勞動力，“現代技術使人們有可能大大減少每個人獲取生活必需品所需的勞動量”<sup>①</sup>。而且，即使在工作領域，技術發展同樣有理由帶來非勞動性行業的增加。“如果技術在所有這些方面能起到作用的話，其意義不僅在於用自動化消滅更多的工作，而且在於開發新的娛樂/創新領域。”<sup>②</sup>娛樂/創新領域作為非勞動性行業，本身就是非勞動時間的結果，並對應着相應的人類生活及其活動方式。儘管勞動及工作倫理並沒有給出非勞動性時間以合法性，但技術發展

① [德]貝特蘭·羅素：“閑散頌”，徐志偉、王行坤編《“後工作”理論》（上海：華東師範大學出版社，2021），段慧譯，第94頁。

② [美]鮑勃·布萊克：“廢除工作”，徐志偉、王行坤編《“後工作”理論》，第119頁。

已經創造了非勞動性人類生活及其活動方式。

技術社會的非勞動時間及其生活方式，雖在一定程度上是指勞動的剩餘時間及其休息——在技術社會中，物質勞動與非物質勞動混雜以及因技術的引入導致物質勞動強度的大幅下降，使人的身體狀況對應付物質勞動的餘力越來越大，從理論上有了更多的休息時間。而人們休息享受的程度，也有理由由勞動付出程度來決定。但是，高技術條件下的非勞動時間並非由勞動所決定，而是因為技術的引進導致人力的大量減少，甚至出現一些領域無活可幹的情形。在這種情況下，非勞動時間的安排，實際上並不由勞動所決定，而是如何解決“閑着沒事幹”的問題。

勞動者的休息時間一直從屬於勞動時間，顯然是受社會生產力水平決定的。這一觀念的背後，有一種來自農業及手工業時代的非工業技術的邏輯——在較少考慮、同時也沒有條件考慮技術的情況下，勞動者因透支之後需要補上身體消耗的時間，即休息時間(至於在這個時間內勞動者是否獲得其個人及其家庭的生計，則是另一回事情)。工業革命以來，這個邏輯逐漸發生了改變。因為，以技術發展為引擎的社會生產力的提高導致社會勞動時間的縮短，從而有可能獲得更多的休息時間。技術作為人手的延長，本身就有着減少勞動量的功能；而減少勞動損耗，也是技術發展的動力。技術越發展，勞動消耗越小，空閑時間越多。不過，在機器性技術社會中，人的空閑時間大體還是勞動時間的剩餘。按照馬克思的剩餘價值理論，資本主義條件下的異化勞動剝奪的就是原本屬於工人的剩餘時間。至少在馬克思的政治經濟學批判意義上，工人的剩餘時間從屬其生產勞動，而不是非勞動的空閑時間。因為，馬克思仍然視技術是資本有可能增長的要素，因而不可能撇開社會勞動審視技術社會的非勞動時間，技術發展也沒有突顯非勞動時間問題，人們還在為縮短工作日而鬥爭。19世紀70年代，在工人們的不懈鬥爭與爭取下，西方國家開始實行八小時工作制，以保證八小時之外的休息時間。八小時工作制延續了由工作時間決定休息時間的傳統，從理論上其設定技術的發展將導致社會生產力的提高，從而保證越來越多的剩餘時間與休息時間，但它並沒有面對這樣的情形：即當技術發展到一定程度時，休息時間並不祇是由勞動時間來決定。隨着自動化技術的出現、管理水平的提高，特別是智能化的勞動替代工具(智能機器人等)的運用，使得整個勞動力大大減少，其正在改變一個延續到工業社會的觀念，即人們休息及其休閒時間是由勞動時間所決定的。傳統的觀念是，做足夠的事情，纔可以獲得相應的休息時間。但是，隨着高技術的投入，在一定程度上會出現無事可幹，出現時間的空耗。技術社會的時間，並非都從屬於勞動邏輯。這種非勞動時間，成為越來越多的人們必須面對的情形，並要求形成相應的生活方式。而且，在這種情況下，技術社會的問題甚至不再是技術如何提高勞動生產率，而是人們如何打發由高技術所導致的大量社會空閑時間問題，特別體現為社會空閑時間及其生活方式的社會管理問題。這雖然並非技術所長，但的確又是日益全面深化的技術社會所面臨的問題。

在理解技術社會非勞動時間方面，理論似乎總是滯後於實踐。在產業上，休閒產業的龐大，已經從實踐層面印證了非勞動時間的存在。例如，旅遊業的興盛，雖然在經濟學上還可以與生產關聯起來，但顯然已不是僅僅從勞動而來的休息，而有其基於悠閑的本質需要。即使旅遊與生產之間的聯繫，也經過了太多的環節，以至於不必發生直接關聯。沒有一定的生產勞動，當然難以討論旅遊，但今天沉迷於旅遊中的人士，並非必定與生產關聯。再如，都市生活。隨着先從農業繼而從工業中解放出來，從而轉變為現代社會的消費與交換空間，休閒也成為一些都市人的日常生活。而生產從生活中的退出，正是都市生活的前提。但是，人們寧願認為，都市生活中的非物質勞動時間與非物質性的空閑時間，是因為都市之外的人群勞動的必然結果。這似乎有一定道理，卻經不起解釋。因為，同樣是農民及工人，其剩餘時間越來越多。實際上，在高技術及其總的社會勞動狀況下，越來越多的人的休息時間，已不再由個人以及由此體現的社會勞動時間決定，而是必須以恰當的方式度過社會給予他的休息時間，休息時間也有理由越來越長。隨着社會空閑時間越來越多，這個時間完全超過了因社會勞動所需要的必要的休息時間。然而，人們在被

動地進入社會空閒時間時，在觀念上還是以勞作時間及工作時間來判定休息時間。如果說人類的時間概念還是傳統的工效學概念的話，那麼，由技術發展導致的整體社會空閒時間的實踐問題，已經成為全人類面臨的課題。在高技術社會裏，因為並沒有那麼多勞動機會，一個人如果要求做太多的工作，就可能侵佔或剝奪別人的工作機會，那種在傳統時代倡導的工作狂很可能正是需要約束的類型，技術社會越來越趨向於形成新的工作倫理。鮑曼(Z. Bauman, 1925—2017)甚至設想一種娛樂式工作，即“完全抹去工作與興趣、愛好、娛樂之間的界限，把工作本身變成最令人愉悅的娛樂”<sup>①</sup>。這種娛樂式工作，本身就是非勞動性時間的產物。

之所以要稱為“非勞動性時間”而不是通常人們使用的“閒暇”(spare time)、“休閒”(leisure)，是因為就語義而言，“閒暇”總是意味着勞動時間之外的閒暇，“休閒”總是意味着勞作之外的休息與悠閑，兩者都是與勞動與工作相對應的概念，而勞動(工作)與閒暇(休閒)總構成一種矛盾性的關係，並且勞動與工作總是前提，閒暇與休閒總是從屬勞動與工作。實際上，也可以稱為“非勞動空閒時間”，但因其中有一“閑”字，仍免不了與勞動及其生產相對應的意味，還是容易引起誤會，故稱為“非勞動性時間”較為妥帖。

轉變生存方式總是很難的，技術社會中人的生存方式的轉變，同時伴隨着必要的技術適應內涵，尤其困難。技術社會中，非勞動時間的生存方式對於適應勞動性休息的人而言顯然是一種極大的挑戰。事實上，面對突然面臨的非勞動時間，不少人產生了某種可稱為被動的犬儒狀態。人儘管追求閒暇，並且視為勞動的必然目的，但也正因為如此，不能忍受無事可幹的非勞動時間，正像人們不願意被看成是生活中的閑人一樣。如果身體祇是適應生產性的休息，就難以適應非生產時間，就會產生身體本身的焦慮。身體因為空閒且難以適應，便會有一種高度的空置與虛空感。又因為面對的是其無法理喻的非勞動時間，也無法形成某種抵抗與批判，在這種情況下，人們被動地將自己置於空閒狀態，無所事事，無所作為，得過且過，是謂被動的犬儒狀態。值得注意的是，在被動的犬儒主義中，人實際上是被動地將自己置於技術社會之外，甚至是置於技術化的日常生活之外，是被動的犬儒化。

但人們肯定會問：即使技術世界及技術社會帶來非勞動時間，人們果然會以休閒的方式打發空閒嗎？人們真可以延續上述被動的犬儒狀態？當然不是，而且注定不是。事實上，或者出於活動是人類的天性，或者別的原因，在作為非勞動時間的休閒中，在作為生活方式的閒暇或休閒時間中，同樣也是一個勞煩的世界。非生產性的休閒時間，從理論上要求超出技術，回歸日常生活，但恰恰是技術化特別是網絡化再次將日常生活網絡化，生產出非勞動性的勞煩及其過勞——技術社會特別是網絡社會同樣以另一種方式成全了非勞動時間中的“忙”。

技術社會非勞動時間的“休閒”同樣存在過勞或過度休閒問題。網絡社會中，熬夜已經成為常態。熬夜顯然不是指消耗勞動時間，而是沉迷於網絡之類的休閒娛樂，是受到不少不良習慣干預的身體消耗。這種非勞動時間內休閒生活中的“忙”是屬於娛樂意義的忙，不屬於生產勞動意義上的忙，若依生產及其創造勞動價值的邏輯，如此“忙”沒有名分。但這種“忙”帶來的“累”“倦”卻是還是實實在在的，是以損害身體為代價的——累到極限，身體就被徹底擊垮。這種因通宵達旦熬夜而致猝死等等，並不一定是過度的物質勞動或非物質勞動的結果，很可能是在非勞動時間中過度消耗的結果，是過度休閒的結果。

通常而言，非勞動時間的空閒必定意味着放鬆，但實際並非如此。正如旅遊打着放鬆的旗號，卻總會把人弄得疲憊不堪。非勞動時間對身體的損耗也並不比物質勞動及非物質勞動更少，精神上也未必輕鬆。非勞動時間因產業化及其龐大的市場性質，其在形式上必要的科層化事務越來越多且越來越雜，為休閒而休閒，也增加了越來越多的程序，為休閒而加班也成為常態。之前，雖然人們總會抱怨上班的時間過多並且總加班，不過，在打着為休閒而休閒的非勞動時間

① [英]齊格蒙特·鮑曼：《工作、消費主義、新窮人》(上海：上海社會科學院出版社，2021)，郭楠譯，第43~44頁。

裏，人們同樣是把自己的身體放得滿滿的，乃至於不堪負重。事實上，同樣是因為勞煩及其過勞，非勞動時間，實強化了前述網絡性的技術社會已經凸顯出來的捲入性的犬儒主義。但是，因非勞動時間內休閒生活中的過勞現象並不從屬生產性勞動及其異化勞動範疇，個體對導致其過勞的狀況不再有反抗的可能，代之而起的是身體越來越多地從屬並馴服於技術社會非勞動時間的快感享樂體驗。如果說前述消極的並且外在於非勞動時間從而形成了被動的犬儒主義，那麼，這種將自身置入非勞動時間並且任其是，則同樣帶來捲入式犬儒主義，它同樣見證了非勞動時間中的過勞。

從屬於純粹空閑本身的享樂及其快感，當然祇是為了身體的快樂而快樂，甚至在技術條件下通過去身體化乃至於各種替代性的身體技術來實現快感享樂。在這種情況下，休閒產業化愈加趨向於娛樂產業化，慾望與激情的生產越來越取決於技術，但技術產生的慾望與激情並不必然從屬既定的人及其社會生活，並在實質上重新規定了社會，使得社會高度技術化。而身體技術也越來越具有一種能力，即再生產某種從身體而來的慾望與激情，然後同樣又以技術化的方式表達為或再現為身體活動，並再生產出作為身體活動的慾望與激情——通常不過是擬身體的慾望與激情，是被身體技術再度定義過的慾望與激情。同樣，通過身體技術，被生產出來的慾望與激情再度進入並規定身體，從而使身體不斷淪為各種身體技術的工具。正是在這樣的技術化社會的循環中，身體成為慾望與激情的工具，而慾望、激情以及生命意識卻持續下降，身體愈來愈深地從屬技術社會。

勞動成為安頓身體的基本方式，但具體的顯現方式卻是勞頓、勞累及其過勞。從生存論上講，勞動與閑暇更是一種共生和互動的關係，甚至於在強調勞動的決定意義時，還有必要強調閑暇的更為原始的生命意義。哲學家們或人類生存智慧用慎獨、靜默、閑聊、發呆等等來昭顯人的本己的生命表現，這些都是對人類生存活動中本就存在的非勞動時間的肯定。從這一意義而言，技術社會非勞動時間的閑暇完全有理由通過生存意義的回復(即向原初的日常生活世界及其實存方式)而獲得肯定。當然，與生活世界一樣，技術社會的生產問題，依然是根基性的問題。與此相比，所謂犬儒，究其實還是無根基的自以為是；或者說，技術社會的犬儒本身就是以為可以抽掉生產的自愚而已。因而，從技術世界向生活世界的回復，同時也要求越來越問題化的非生產性向生產性的回復。技術社會日益凸顯的非勞動性空閑時間問題，終究還是技術異化之一種。

綜上所述，海德格爾的技術“座架”觀所蘊涵的技術犬儒主義因素，在當今技術社會特別是網絡社會日漸顯化，需要對生活其中的人的犬儒化予以分析，並揭示技術社會越來越強化的物化狀況以及壓抑受動的主體及其身體。技術化的網絡社會幾乎是一個無視精神想象或視精神想象為奢侈的世界，犬儒是網絡社會的常態。儘管技術社會中人的犬儒化包含着某種幸存意識，並蘊涵着一定的生存智慧，但在一個理性的時代，犬儒主義無論如何不應作為主流價值。討論技術化社會中人的犬儒，並非要引向技術悲觀主義，它仍然是技術社會的主體性問題。迄今為止的人類實踐活動都是在勞動及其生產下展開的，包括休息、休閒也是勞動及其生產的剩餘，其合理性也是由勞動與生產給予的。勞動與生產是絕對的，空餘則是相對的，但技術社會已將一種非生產性和絕對的空閑時間帶上場來，由此造成了捲入式的犬儒主義。技術社會的犬儒狀況，凸顯了生活世界的殖民化。不過，在日益深入的技術社會中，如果人們在肯定技術之福祉但又不想陷入諸如“人之死”“人之終結”之類虛無主義的現成理路，就依然需要從技術世界回返生活世界及其生產性上，此乃克服技術社會之犬儒化的基本道路。

[責任編輯、校對：田衛平]