

# 赛博格身体何以成为我们的本体？\*

—  
石  
涎  
蔚  
—

**【内容摘要】** 身体在历史上长期受到贬抑,从柏拉图、亚里士多德到笛卡尔,身体要么被看作低下和累赘,要么被视为一部可以拆卸的机器。直到尼采、德勒兹、福柯,身体才获得前所未有的力量,身体成为力、精神、知识的来源,成为我们的本体。进入 20 世纪晚期,哈拉维继续推进身体的本体地位,并且注入了技术的成分,使得原本纯粹的肉身变成赛博格身体。赛博格身体成为我们的本体,并且带着跨界、去起源、去二元论、去统一身份和符号/隐喻的色彩。

**【关键词】** 身体;赛博格;本体论;理性主义

DOI:10.19997/j.cnki.xdcb.2024.05.018

身体在当下越来越耀眼,越来越瞩目,以至于像“具身”(embody/embodiment)这样的概念横跨多个学科,让身体频繁闪现于各个领域。身体受关注,不仅仅因为肉身重要,还因为身体关涉生命存在的样态,关涉观念和思维的更新、哲学话语和理论话语的变革、身份的融合与焦虑、美学和文学艺术形态的更迭与新生,最重要的是,身体作为知识和话语争夺的场域,具有蔓延和生成的能力。正因为身体如此重要,才出现了当下的“身体转向”(body turn)思潮。过去国内对身体已有诸多关注,但从本体去探讨身体,尤其是从本体去探讨赛博格身体,仍然有所缺席。<sup>①</sup>

## 一、沉睡:古代的身体观念

身体在古代西方并不缺席,它被人们谈论、比照,但也被排除在主流的叙事之外。在柏拉图(Plato)那里,身体是没有地位的,它是附属物,是累赘,也是需要被抛弃的对象。身体不但堕怠、消极、充满杂质,它的存在还会影响灵魂的活动,阻滞灵魂的向上发展。在柏拉图的理

想国中,有四大美德,即正义、节制、勇敢、智慧。这四大美德也根植于人的灵魂。身体则没有位置,它不拥有美德且地位低下,包裹着非法的欲望。并且身体是危险和野蛮的,它充满诱惑和危害。而灵魂则是理智和理性,占据着绝对的主导地位。灵魂通往思想和智慧,它本身就是智慧和真理。健康和节制的人,是理想的人,这样的人“要让灵魂最优秀的部分独立自处,洁身自好”<sup>②</sup>。柏拉图把灵魂划分为三个部分,对应的有三种快乐。第一部分是理智,第二部分是激情,第三部分是欲望。欲望属于食和色,也属于钱和利。<sup>③</sup>灵魂只爱学习和智慧,它通往真理和真相。灵魂一旦被情爱和欲望占据与驱动,人便只能在宴饮、狂欢、奢靡、淫欲中行尸走肉般地度过。<sup>④</sup>我们需要以灵魂的智慧 and 理性去约束和驯化身体的欲望与兽性,让“整个灵魂回归最佳本性,获得节制、正义和理智,进入比较高尚的状态,胜过有一个美貌、强壮、健康的身体,因为灵魂本身比身体更有价值”<sup>⑤</sup>。要想看到灵魂的真相,我们不能在它还与肉体或其他邪恶因素混杂在一起的时候去研究它,而要在它处于纯净状态下去考察它,借助于逻辑推

\* 本文系安徽省高校人文社会科学研究重点项目“‘内爆’的谱系研究”(项目编号:2022AH050168)的研究成果。

理。<sup>⑥</sup>理念/理性属于爱智慧和爱哲学的行列,我们真正追求的最高福祉,不是利己的欲望,也非满足的激情,而是真理。但真理需要理性的指引,无理性不达真理。于是,在柏拉图的世界,便诞生了以下等式:灵魂=理性=真理=智慧=哲学。可以看到,在柏拉图的灵肉王国中,灵魂与身体是二分的,灵魂高于身体,身体只是一个承载体,甚至是囚禁灵魂的牢笼。如果我们至善的德性,我们就可以抛弃肉身,让灵魂升腾,永垂不朽。<sup>⑦</sup>在《国家篇》的最后,柏拉图讲述了一位勇敢的潘斐利亚人厄尔的故事。厄尔在一次战斗中牺牲,他的尸体被运回家乡。当人们要为他火葬时,厄尔复活了。厄尔为人们讲述灵魂离开身体后另外的景象并认为如果能保持纯洁、理智、正义,灵魂就会不朽,无论投胎到哪副身体都是一样的。《斐多篇》的最后,死后的人的灵魂会离身到地下受审:生前虔敬之人可以升到地表;爱智慧和哲学的人可以完全脱离肉身进入美好的世界,过纯粹而美好的生活;十恶不赦的人永远不能翻身;犯过罪但能悔过的人有机会进入宽恕之湖;庸庸碌碌的人的灵魂,须从湖中再回世间,然后进入肉体重新做人。

亚里士多德(Aristoteles)也继承了他的老师柏拉图的身体观,只是和柏拉图不同的是,亚里士多德在身体上注入了生物和物理元素,也注入了被黑格尔(G. W. F. Hegel)高度赞誉的逻辑分类法,即“一部分是关于概念的,一部分是关于判断的,一部分是关于推理的”<sup>⑧</sup>。概念、判断、推理是关于理性和计算的,也是有关解剖、展示和裸露的。亚里士多德以解剖学和逻辑二分法来力证,所有的生物都是有生命的,有生命的生物是有灵魂的,灵魂才是生命的本质所在,身体不过是承载灵魂的躯壳。由于生物种类和生物性别不同,身体的结构也不同,灵魂的性质和程度自然不同。植物有生命,但没有完满的灵魂,因为植物在功能性、运动性、感官性等方面比不上动物。动物的灵魂虽然比植物高一级,但仍然逊色于高高在上的人。亚里

士多德以他特有的逻各斯方法和生物分类法对男性和女性做了划界处理,他用解剖的方式结合他的形而上学方法论,切开了女性的身体——在《论动物生成》中,亚里士多德不厌其烦地描述女人的子宫、乳房、胚胎、卵巢、血管、心脏,她们的器官与内部细节在他的灵魂、理性、逻各斯的目光巡礼下,显得消极、低下、怠惰、黯淡无光。因此,雄性是推动者和构成者,“是能在他物中进行生成的动物”<sup>⑨</sup>。雄性和雌性在逻辑和本质上是根本不同的:“雄性和雌性借助各自所具备的不同潜在在逻各斯或本质上相互区别,另外借助自身身体的某些部分在感觉上也有差异。”<sup>⑩</sup>“雌性之为雌性乃是被动者,雄性之为雄性则是主动者,运动的本原由之而来。”<sup>⑪</sup>这样,亚里士多德通过生物学的身体解剖,以及自下而上和种/属的逻辑分类法,推导出身体臣属于灵魂,也推导出灵魂的高低排序:男人灵魂>女人灵魂>动物灵魂>植物灵魂。

柏拉图和亚里士多德对身体的看法主宰了之后的十几个世纪,连罗马最著名的医生盖伦(C. Galen)都是柏拉图的追随者,是坚定的柏拉图主义者。盖伦深信,人的身体是智慧的造物主打造的完美形体,他的工作只是揭示这个形体的精密构造,灵魂是由普纽玛(pneuma)驱动身体来运作的。盖伦的医学、生理学、人体学和柏拉图与亚里士多德的身心观念直接影响到17世纪“近代哲学之父”笛卡尔(René Descartes)。作为启动主体革命按钮的中枢人物,笛卡尔以“我思故我在”和身心二分来为心智立法,树立起除了上帝之外由心智统治宇宙一切事物的石碑。笛卡尔号称他发现了一种新科学的方法,凭借这种方法,可以揭开全新的时代序幕。这种方法就是几何学方法,也是数理计算方法,同时是理性推演法。运用计算、测量、规划和理性,我们可以认识世间万物,宇宙空间中的极大之物和秋毫之末都在我们心智的捕捉之下,身体更是不在话下——在笛卡尔眼中,身体就是一部精密的机器,我们可以轻易地对它解析、拆

卸和移除。1642年,《第一哲学沉思集》在荷兰再版,书名改成《勒内·笛卡尔,第一哲学沉思集,其中证明上帝存在及人的灵魂与肉体之间的区别》。从标题可以看出,笛卡尔把灵魂与肉体进行了对标:灵魂与肉体是有区别的,它们的性质是不同的。在《论灵魂的激情》中,笛卡尔详细描述了身体的构造和被驱动的过程。他吸收盖伦的人体医学,认为人体内的神经所传导的动物精气(即盖伦所说的灵魂普纽玛,由血液中的最精细的部分构成),是肢体运动的决定性所在,由它驱动着身体运动。而灵魂的独特之处在于,它能推动大脑中的小腺体,小腺体能推动动物精气,推动肢体和管控身体。身体就这样成为一座精密的机器,它被精心设计和机械地推动,而人类的理智和知识便主宰这座机器的运作,拥有计算特性的理性“能够彻底理解并掌控包括我们身体在内的整个形体世界”<sup>12</sup>。在《第一哲学沉思集》中,笛卡尔指出,我是一个思维的存在,我的思维独立于身体,不依赖于身体而作用;身体可以腐朽,但心灵不会随身体消亡,心灵不死。<sup>13</sup>

可以看到,19世纪以前,身体一直处于被贬抑的状态,身体无论如何都不可能成为我们的本体,它没有成为本体的土壤、气候和环境。它不可能成为中心,也不可能成为支点,更不可能成为我们思考的原点,它只能被当作边缘的附属物。

## 二、觉醒:现代身体的苏醒

像柏拉图的身心观如同黑云一般笼罩着后人对身体的看法,笛卡尔的身心观也随时间的长河延绵流动,只是它的波长没有他的先贤那么长。最晚到19世纪,身体被贬抑的状况在马克思(Karl Marx)那里已经出现很大的松动。马克思意识到身体需要造反,不能一直被残暴的生产方式剥削和钳制,它需要反抗资本和资本家的压制,需要为自己、劳动者和劳动立言。马克思同样把意识看作是硬币的另一面,认为对意识

和意识形态的揭露与改造同样重要,而且从精神与意识着手改造,才是通往革命的基点。这样,身体的地位突显了,只是它还像晨曦森林里顶土的蘑菇,未能冲开表面的土壤,破土而出,面见朝阳。直到弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche)的出现,身体才获得大肆的赞美与高歌,也是第一次获得属于它的历史高光时刻。

在《查拉图斯特拉如是说》中,尼采借着觉醒者和有识之士的嘴说:“我全是肉体,其他什么也不是,灵魂不过是指肉体方面的某物而言罢了。”<sup>14</sup>这无疑是惊世骇俗的,因为在笛卡尔那里,身体只是灵魂的承载体,身体盛装着灵魂,如同榫盒守护明珠——中心与边缘,支柱与附着物,一览无遗。在基督教那里,我们生来有罪,人是有罪体和有限性的存在,如果只是追求有限性的身体和生命,追求腐朽之身和会消逝的生命,我们永远无法抵达幸福的彼岸。想要获得永恒的幸福和快乐,不应该在此生的肉身和生命中寻找,而应该看向死后的灵魂。灵魂才是第一位的,现世的生活都是为了我们的灵魂永垂不朽。追求灵魂不朽,也就让生命有了意义。这实际上和笛卡尔的理性主义有某种内在的一致性:不要贪恋于会死的、混杂的、复合的、肮脏的肉体,我们要用理性去掌控身体和欲望,让灵魂更好地升腾。现在,尼采却说,人的身体除了是肉体,什么也不是,连灵魂都没有位置,它只是在涉及身体时被关照性地提一嘴罢了。在尼采这里,不是把灵魂和身体的位置颠倒过来,而是完全把灵魂从身体中排挤出去——以前灵魂作为掌上明珠寓居于人的身体,身体是为灵魂服务的,而现在灵魂彻底没有了位置,它被完全排除掉了。在柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、黑格尔等人那里,身体即使不堪,或者说是附属物和随从,但它仍是托盘和底盘、中介和界面。但在尼采这里,已不单单把灵魂和身体的位置调换,而是把灵魂从身体中驱除出去,灵魂失去了笛卡尔所说的指挥和统摄功能。更重要的是,身体自己可以生发精神,用尼采的话说,“创造的肉体为自己创造了精神,作

为其意志的帮手”<sup>⑤</sup>。身体在尼采这里,成了中心,成为原点,它是本原性的,它属于一元的本体论:一切从身体出发。身体存在,一切才存在。

那么,尼采的身体是什么?在《查拉图斯特拉如是说》中,当走钢丝者的身体从高空坠落,跌得皮开肉绽,奄奄一息时,旁边的查拉图斯特拉丝毫不为所动。他既不表现惊愕和恐惧,也不表现怜悯。反倒是走钢丝者觉得,魔鬼要把他拖往地狱了。可查拉图斯特拉却说,“没有魔鬼,也没有地狱,灵魂比肉体死得更快,不要害怕!”<sup>⑥</sup>这显然是对从柏拉图到笛卡尔漫长的灵魂与理性主宰论的炮轰,也是对德国古典哲学启蒙理性和理念至上的讨伐,同时矛头直指基督教对人的身体、个性和欲望的压制。尼采宣称,被驱除出理想国的诗人身上挂满了珍珠,他们是坚硬而闪光的甲壳,而且“我常在他们身体里发现含盐的黏液而没有灵魂”<sup>⑦</sup>。诗人的身体没有灵魂,他们有的只是身体。因为身体的虚弱无力,滋生贪得无厌的利己主义。<sup>⑧</sup>一个人要变强,首先得拥有身体,身体包含着被理性主义者和基督教看贱的欲望、强力、意志、迷狂。身体蕴含着强力意志,身体本身就是强力意志。正是有了强力,正是有了力之流,个体才有了力量,才有摧枯拉朽的力量,有无穷无尽的生成力量。“现有的全部价值、基督教信仰都在抑制和抹杀个体天赋的创造力,所以尼采极力反对,勇敢加以摧毁,并认为这是在拯救人类,在开启人类的新命运。”<sup>⑨</sup>这样,身体在尼采这里获得了一元的本体地位。身体成为个人激发创造力的原点,超人就是在身体的强力意志下出现的。

吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)手接尼采递过来的传送棒,继续将身体之力发扬光大。但在德勒兹这里,身体拥有了全新的面貌,展现出前所未有的特异性:身体变成了无器官的身体。什么是无器官的身体?是没有器官的意思吗?没有器官,身体何以成为身体?德勒兹首先强调,无器官的身体本身是一种物质,它是一种物

质性的存在。它拥有质量,自然也拥有能量,在物理意义上,它是有强度的。就是这种强度,它能变化、变异、流动、迁移。也就是说,无器官的身体是一种实体和强度,它不是静止的,不是固定化的,而是无时无刻不在流动和运动当中,它时刻都在“训练和实验”,“一旦你停下来,它就无法完成”,它是“一种实践,一系列实践的结合”<sup>⑩</sup>。

德勒兹强调身体的物质性和流动性,但他为什么说这是无器官的身体?为什么说身体是无器官的?这涉及神学和权力的问题。在神学那里,天在造人,人是被造出来的,上帝和女娲都是造人的能手,他们通过神力,造出人的一个个器官,然后接合,最后形成人的模样。这里,器官和人体组织是核心,正因为人体组织、结构和器官,人组成了人的样子。所以德勒兹指出,身体和有机体不同,身体不是有机体,身体就是纯粹的身体,它不需要神的组织和安排,不需要像有机体那样的纹理、结构和组织,而“上帝的裁断,上帝裁断的系统,神学系统,恰恰就是这样一种操作”<sup>⑪</sup>。而且,一旦有组织、结构和器官的有机体形成,在各个面向上,就产生了利益和权力的关系。比如在解剖学上,医生获得专有的特权,他们是发号施令者,他们能糅合专业、利益和权力打造出身体的“权威”话语,他们本身就是层级中的一层,而“层就是束缚,就是钳制”<sup>⑫</sup>。而且无器官的身体是反精神分析的,它是精神分裂分析。精神分析通过层级化的意识的解联,通过停滞、记忆和解释,来达到目的与疗效。但无器官身体不需要解释,这是实验性的,不需要记忆,它是一种遗忘——这是清空自我后自由流动,它要除去精神分析中层级化的主体构成,除掉这种叫做幻象的东西,这种幻象达不到真实,“精神分析的错误就在于将无器官身体的现象理解作退化、投身、幻象,一种身体的意象”<sup>⑬</sup>。无器官身体要摒弃掉束缚层和等级化。

那么,无器官身体究竟是什么?德勒兹明确指出,它是贯容平面,是卵,是生殖细胞。贯

容平面可以产生多重接连,可以提供无障碍的流通和实验平台,“将游牧生活作为运动(保持运动,哪怕是在原地,要不停移动,原地不动的旅行,去主体化)”<sup>24</sup>。卵,意味着一种包孕,是含苞待放和跃跃欲试,是奔跑和冲击前的准备,是在踏板上的热身运动。它是强度的流,它先于层而形成,包含着能量转化的动态趋势,包含着群体的迁移,不依赖于任何附属形式。它意味着诞生和生成,面向未来,面向开放的领域。生殖细胞,是生长和生成性的,无器官身体就是生成性的,它可以向强者生成,也可以向弱者迈进,比如向动物迈进:人和动物之间不仅存在着符号和隐喻关系,也存在力的流通和生成关系,在受虐者那里,“他利用自身,马和爱人构建起一个无器官的身体或贯通的平面”<sup>25</sup>,这是强度和力的流动与延伸关系。所以,无器官身体最终指向现实社会的构型或者某种构型之中的既定的层的装置,无器官身体“随时准备侵蚀、增殖、遍布并蔓延到整个社会场域、进入到暴力和对抗(以及联盟和共谋)的关系之中”<sup>26</sup>。

虽然米歇尔·福柯(Michel Foucault)自称是尼采的信徒,但福柯的身体与尼采和德勒兹稍有不同。福柯当然铭记尼采的箴言:一切从身体出发。不是意识和精神形成了身体,而是身体生成了意识和精神,是身体生成意志,生成历史和社会现实。在尼采那里,形而上学和主体理论都是骗人的把戏,它们要伪造一个虚构性的起源,无论这种起源是神、灵魂、理念还是理性,然后通过爱知识和爱智慧,打造一个带有普遍性的理想主义,接着层级化地往上移动,最后达到山峰之巅的真理。在尼采看来,这不但是虚幻的海市蜃楼,而且无情地扼杀了鲜活的生命、个性和创造力,毁掉个体的前途与未来,只在抽象的带着对彼岸诱惑的色调里畅想和翻滚。所以尼采强调,谱系学(Genealogy)“要反对理想意义和无限目的论的元历史展开、它反对有关起源的研究”<sup>27</sup>,它倾听的是现实和历史的真实的声音,倾听现实和历史中充满强力意志和欲望的声音,正是有欲望、意志、强力的现

实的身体,才构成了现实和历史。在德勒兹那里,身体是流动的,有力道的,是激情和强力的迸发。它像根茎一样,是分裂、分散和蔓延的。它无限生长,向各个经度和纬度生成。它解域和去领域化,它是游牧性的。它是一种不受束缚的流,它生成了形而下的现实。福柯显然知道身体的欲望和意志,知道身体作为本体是现实社会的动力源。但福柯从身体的社会学出发,发现权力正在对身体悄悄地改造和规训,权力在向身体进犯,权力在把它的能量施加于身体,重塑身体和个体。也就是说,权力知道身体的能量和爆发力,知道身体无与伦比的力道,知道身体的革命性后果,因而要对它管理和训练。权力在偷偷地管理和训练身体,权力巧妙地把身体当成施事对象,对它进行收编。譬如监狱长官“在某种意义上是行为技师:品行工程师。他们的任务是造就既驯顺又能干的肉体”<sup>28</sup>。监狱中的“注视”使犯人的身体得到约束,这些都是社会权力对身体的规训。<sup>29</sup>而身体要想突破权力,要想获得自由,“最终的出路只能是隐秘的自我美学改造:身体不是根据它自身的主动力量而展开,而是根据美学目标来自我发明”<sup>30</sup>。

显然,无论是尼采、德勒兹,还是福柯,他们都把身体放在本体的地位。只是前两者看到身体的爆发力和生成力,而后者看到的是权力在悄悄地对身体进犯,它不仅在抑制身体的生长,压制个体的自由、欲望和创造力,而且还改造身体、规训身体,让身体成为权力内设的目标。因此,福柯最后提出自我改造的技术美学,来抵御权力对身体和个体的入侵。

### 三、成为赛博格身体

福柯逝世后,时间来到了20世纪晚期。20世纪晚期最大特点之一,是信息技术成为管理身体的主导力量,也成为社会治理的主要模式。如果说现代技术在福柯那里只是娇羞地露了一下脸(无论是在圆形监狱、军队、学校还是其他机构),它的身份也主要是以权力的帮手出现,

那么,到了唐娜·哈拉维(Donna Haraway),技术已经成长为大姑娘了,而且身上充满了解放的气质。虽然有学者指出,哈拉维极大地受到了海德格尔技术观念的影响<sup>⑩</sup>,但在海德格尔(Martin Heidegger)那里,技术主要是作为毁灭者的形象出现:海德格尔把现代技术看成总装置和总开关,技术使自然完全敞开,让世界变得清晰和透明,而人则被订造和摆置,万物在技术面前成了被动的附庸者,技术在试图毁灭存在者。<sup>⑪</sup>但哈拉维看到的却不是技术带来的末日式式的悲观景象:技术在生产和创造,它在破空边界和重组版图。事实上,到了20世纪晚期,技术的横冲直撞和无所畏惧反而让它披上了黏合的外衣,产生了混合、衔接、改变的力量:技术打造出了全新的身体形式,以赛博格为代表的跨界身体再次让身体产生了爆发力。

哈拉维的着眼点是技术对身体的嵌合、改造和重组,同时也是身体对技术的敞开、拥抱和接纳。至关重要的一点,技术与身体的组合使身体获得了一种颠覆力量。哈拉维指出,技术,尤其是现代通信技术和生物技术,已经成为身体再造的决定性工具:通信技术和生物技术已成为我们身体的主导性技术,而且越来越普遍,越来越强,使得身体和技术彻底地捆绑在一起,同时,身体的功能、知觉和认知得到前所未有的升级。另外,较之以前,身体越来越依赖通信技术和生物技术,这种依赖,不是指我们的身体机能变弱了,我们的身体处于遗弃的边缘,而是现代技术极度先进,它体现了吉尔伯特·西蒙栋(Gilbert Simondon)所说的个体化的快速进化态势,这是通信技术和生物技术所赋予的强力和黏性。实际上,哈拉维指出了两点:一是身体变成了某种组件,变成了部分和局部的东西,它不再是完整的自己,它已经和外物镶嵌起来,成为一种单元和单位。也就是说,身体变成了整体和系统中的一个元素,和其他对象发生关系,并且影响系统的运行。控制论说的就是这一点。<sup>⑫</sup>二是身体和技术的关联意识增强了,身体和技术的意识观念彻底改变了。这里主要涉及

三个问题,一是技术对身体的感知影响,二是身体与技术的互动方式,三是技术(物)有没有意识或认知能力。

技术对身体的感知影响,主要指不同的技术对我们的思维、意识、感受的不同的塑造功能。典型的例子是,用电脑写作和用笔在纸上写作的感觉完全不同。对于经历了这三种不同媒介的我们来说,感触最深,最能体会到思维与情感的波动,这是媒介切换所带来的效应:用纸笔写作一气呵成,但面对计算机,大脑往往一片空白,这是感应在变化,感知在变化,这正是马歇尔·麦克卢汉(Marshall McLuhan)所说的传统媒介与现代媒介的感知区分。从熟悉的纸笔到陌生的电脑,不单单涉及媒介使用的习惯问题,还是媒介本身的性能及其与人的特殊关系而导致的感觉和状态的变化。与电脑写作相比,手机的写作又完全不同。手机写作的最大特点是思维卡顿频率增大和打出的语句变短。主要原因在于,手机打短句的习惯会在写作时得到延续,而且手机是一个微小的机器,机身微小、屏幕微小,它直接影响到句子的长短。还有,在碎片化时代,面对碎片化的微小之物,我们的注意力、耐力、表达力不同程度地减弱了。

关于身体如何与技术互动,哈拉维举了个例子。小说《歌唱之船》(*The Ship Who Sang*)中描述了一位叫哈尔瓦(Helva)的少女的奇妙历险故事。哈尔瓦之所以能体验到常人所不能体验的星际旅行,是因为她在意外事故中肢体残损,只有大脑被保存下来,从而获得以星际侦察飞船作为身体飞行的机会。实际上,哈尔瓦就是我们熟知的人机合体——正是技术的嵌入,哈尔瓦的身形、性别、身份、能力被大幅度地改造了。这个故事实际上指出,人体与技术形成互动性的关联,彼此形塑,相互成就。

对于第三个问题,即技术(物)有没有意识或认知能力,哈拉维以《银翼杀手》(*Blade Runner*)为例。《银翼杀手》中,女主角瑞秋(Rachael)是复制人,但无论在相貌、身形、思维、意识、动作等方面都与人类无异。也就是说,瑞秋虽然是人

造物,但她是有感情的,有意识的,有知觉的——现代人造物(技术物)是有意识和认知能力的。而这,就是当下的人工智能(AI)。

正因为看到信息技术对身体的侵犯,以及身体对技术的接纳与拥抱,哈拉维指出,在20世纪晚期,身体的边界破裂了,身体再也不稳定了。<sup>④</sup>第一种是人和动物边界的破裂。古希腊时期,普罗泰戈拉(Protagoras)喊出“人是万物的尺度”,人是世界万物的标杆,人可以裁决世界万物。人和动物、植物、无生命之物有本质的不同。人是主体,其他都是客体。客体是受事者,是被施虐的对象。人高高在上,其他生物都是低等的。人的判断就是定律。普罗泰戈拉这种有关人的观念影响了漫长的人类历史。人类例外论(Human Exceptionalism)更是宣称,人类和其他生物不同,人类有意识,有认知能力,有文化,其他生物没有,人类是独一无二又至高无上的。人类的特有力量把自己推向自然和宇宙主宰者的地位,人类处于自然和宇宙规则之外,自然中的万物都是为人类服务的,人类是特殊的、例外的、与众不同的。只是普罗泰戈拉和人类例外论者没有想到,生物学、进化论、心理学、认知科学等打破了他们旧日的幻想。在进化论那里,人与动物(猿)同祖同宗,人与动物有共同的祖先,人和猿都源自古老的猿类,经过漫长的进化和发展,人类才形成今天的样貌和状态。生物学、心理学、认知科学、人类学、文化学等更是一步步验证和说明,意识、认知、记忆、文化并非人类所独有,在动物界同样存在,即人类在世界中并不例外,也并没有成为万物尺度的根据,所谓人是小宇宙,世界是大宇宙,小宇宙决定大宇宙,人决定世界这样的说法更是无稽之谈。这样,人和动物的边界破裂了。人和动物的边界破裂并不是说人兽合体,而是说人与动物在身体上,进而在意识上出现了区分上的缺失。

因为动物和人类没有根本的不同,所以两者可以组成一个同类的集体,即哈拉维把它们称为“动物—人类”。因为它们从属于生物系统,属于有机生物,所以可以描述成“动物—人

类(生物体)”。第二个边界的破裂就是“动物—人类(生物体)”和机器边界的破裂。关于生物体和机器边界的破裂,前述《歌唱之船》中的少女哈尔瓦、断肢或截肢后安装假肢的身体、戴了假牙的人、心脏搭桥过的男女、内置心脏勃起器的患者等,都是动物—人类(有机体)与机器边界破裂的典型例子。也就是说,机器、技术物和人体已经不是相互独立、互不相干甚至排斥的状态,而是嵌合与连成一体的状态。当今,技术物和人已经难以割裂和分离了,他们相互内嵌和拥有,浑然一体,一荣俱荣,一损俱损。这里,哈拉维特别强调有机身体和机器、自然身体和人造身体、心智和身体的模糊化。也就是说,到了20世纪晚期,我们已经无法辨认哪一种物质对象才是身体,哪一种物质对象不是身体。何况从“身体”(body)一词的语义看,它不仅具有“肉身”“躯体”“躯干”等涵义,也有“主要部分”“中心部位”之意。心智和身体已经无法区分了,已经不是笛卡尔时代的身心观了,在心理学、认知科学、生物学等学科,已经演化为身心合一,即我们的思想、思维、想象、记忆、意识、知觉和我们的身体相关,身体是能动的,是有实践性和心智生成性的,这便是如今所说的“具身”(embody/embodiment)。

进而,第三个边界的破裂是物理/物质和非物理/非物质边界的破裂(the boundary between physical and nonphysical is very imprecise for us),这也是第二个边界破裂的子集,属于生物体和机器边界破裂的范围。Physical有“物理的”和“物质的”双重涵义。“物理的”总是与“物质的”相关联,物理特性就是一种物质特性,物理学就是研究物质结构和物质运动的学科。哈拉维指出,量子理论(quantum theory)的诞生,彻底改变了我们看待物理学的视角,以前认为不属于物理学范畴的,现在正以强烈的姿态呈现在人们面前。经典力学对肉眼可见的物质进行了有力的实验分析,但它只能终止于宏观层面,它对亚原子、光谱、电磁、粒子流、放射、辐射等微观现象的考察无能为力。而这些微观

物质彻底模糊了物理/物质/物理学和非物理/非物质/非物理学的边界,因为光谱、电磁、粒子流也是物质,也具有物理特性,也属于物理学范畴。量子力学终结了牛顿经典力学的精确测量观念,提出了不确定性原理:牛顿认为我们可以同时精确地测量物体的位置和动量,但在原子和亚原子身上,这是不可能的。因为我们观察的这个行为本身就改变了结果。正因为物质和非物质的模糊性,正是量子力学提出的不确定性原理,使得物理的和非物理的、物质的和非物质的边界破裂了,它们的边界再也不稳定了(无法精确地测量和确定)。所以,哈拉维才说:“现代机器是典型的微电子设备:它们无处不在但又不可见。”<sup>⑤</sup>不可见的,并非就不是物质,并非就不具有物理特性,并非就不在物理学范围之内。与此同时,我们还看到,Physical 还有“身体的”涵义,所以我们完全可以说,第三个边界的破裂也是身体和非身体的破裂——物质和非物质、物理和非物理边界的破裂直接导向身体和非身体边界的消弭。由分子、信息、物质组成的微芯片已经和我们的身体融合,各种各样的芯片被植入生物体内,芯片和生物的身体融为一体,我们很难再说,芯片不是身体,也很难再说,植入芯片的身体不再是身体。就像把视网膜电子芯片植入患者的眼睛让其重现光明,在皮肤下植入感应式芯片用来开门,都是技术物与身体的嵌合。这样的身体状态下,身体和非身体已经模糊了。赛博格身体已经成为现实的身体形态。

所以,在哈拉维看来,赛博格身体不只是艺术形象(存在于科幻小说/科幻电影中),也是身体现实和社会现实。1818年由雪莱(Mary Shelley)创作的被公认为科幻小说鼻祖的《弗兰肯斯坦》(*Frankenstein*),主人公弗兰肯斯坦是由科学家打造的,他已经不再是纯粹的、原始的个人,他的身体已经被改装。身体改装虽然没有被人类接纳,但他毕竟迈出了跨界身体的第一步。之后出现的很多科幻形象都有混杂身体的特征。在诊所/医院中,更是出现了大量的混

杂身体的现象,特别是机器和身体的衔接与组合,产生新的不同的身体对象和隐喻。英国科学家霍金(Stephen Hawking)的轮椅成为他身体甚至生命的一部分,他个人的行动和发声完全依靠机器运作。一个人不能动弹,无法说话,就很难进行社会交际,更不能有价值和意义输出。但机械的置入,让霍金的身体和生命重新焕发生气,重新把科学成果和思想输送给人类。从宽泛的意义说,我们都是赛博格。

#### 四、赛博格身体成为本体

前述可知,尼采的身体产生强力,最主要的是产生强力意志,连精神都是由身体滋生的,身体成了一元的本体,它克服了理性主义和灵魂主义,它使人成为人,个体得到自由生长,并且爆发出无限的能量。德勒兹的身体是欲望机器,是力的迸发点和潜能的爆破点,身体的一元,就是欲望、力、潜能、流的一元,它是解除束缚、解辖域化、游牧式、生成性的,它关注形而下的实践个体,让个体爆发强大的能量,达到自己想要的状态和理想世界。但福柯看到身体是原始点和生长点的同时,也看到它被权力所压制。权力在不同的历史时期有不同的压制形式,君主制有君主的独特镇压权力,古典时期有针对灵魂的符号,即惩罚权力,现代时期则是针对身体的规训权力。也就是说,身体在反抗,同时也被镇压,被规训权力所镇压。而到了哈拉维,这种身体的本体地位出现了新的样貌,有了新的修饰成分,这就是跨越边界的赛博格身体。

哈拉维说,在我们庄严的知识中,有机体和机器之间,有机体和技术之间,已经不存在根本的、本体论上的分离。<sup>⑥</sup>以至于到了20世纪晚期,我们都是嵌合体,是机器和生物体理论化和构造化的混合物,这就是赛博格;赛博格是我们的本体,它是想象和物质现实的浓缩形象,它构建了任何历史变革的可能性。<sup>⑦</sup>这里,哈拉维实际上指出,我们的时代已经成为跨界身体的时代,有机体和无机体,身

体和非身体已经拼接在一起,混合、杂糅、不纯洁的身体,就是我们的本体。这是一种社会现实,同时也是理论化和艺术化的形象(小说、电影、绘画)。因此,无论在现实层面,还是在观念层面,我们已经成为跨界融合的身体形象,成为赛博格,赛博格带来了“历史变革”。可以看到,哈拉维延续了尼采、德勒兹、福柯的身体本体论,把混杂的、跨界的身体看作我们的本体,赛博格身体成为我们的本体。

赛博格身体与尼采、德勒兹和福柯的身体有何不同?首先,在形态上,尼采和福柯的身体都是指向人的肉体,但肉体的混沌、杂质、被动、消极、无能为力让它在古希腊时代就被划出三界之外,并且被无情地嘲笑,精神、理智、理性、灵魂得到极度颂扬。现在尼采和福柯把它掰过来了,肉体并非低下的,它才是个体的生长点,是它决定了精神的生命和走向。在德勒兹那里,身体是生殖细胞,是卵,它包孕和生成,在隐喻和符号上,它是贯容的平面,中空的容器,流通的隧道,它成为力和能量承受者,它本身就是力和能量。而哈拉维指出,20世纪晚期,身体已经出现极大的变化,在样貌上,它已经成为跨界的身体,技术已经嵌进我们的身体,再也无法分开。而且动物身体和人类身体在现代学科领域已经没有根本性的区别,身体和非身体的界线已经非常模糊了——智能手表、智能手机、智能眼镜已经成为我们身体的一部分,它们就是我们的身体,智能设备成为身体。也就是说,身体的形态在当代已经发生了极大的改变,不是尼采和福柯的纯粹肉体,也不是德勒兹的贯通的身体,而是混合体和跨越边界体,是在历史上曾经被抛弃的有杂质的、不纯洁的身体与技术的嵌合体。

不用说,赛博格身体首先向二元论(dualism)开战:心智和身体的对立早已覆灭,身体就是我们的心智,无论是肉体上的还是智能设备上的;动物和人类并非亚里士多德说的有各种各样的区分和不同,在解剖学、生物学、人类学、

心理学、认知科学、文化学等方面人类和动物并没有根本性的差异;有机体和机器已经融合,身体与非身体的边界已经模糊,到处都是身体的材料,世界就是身体的世界,个体就是在世界中游动、嬉戏、重装、组合。二元论和分类法源远流长,从柏拉图到亚里士多德,再到笛卡尔、康德、黑格尔,到现代权威科学家<sup>⑧</sup>,它们都在二分上大做文章,造成了世界的巨大鸿沟。最重要的是,二元论在他们手中成为排斥异己与压制非我的武器。他们通过身体与心灵的二分来贬抑身体,进而贬抑动物、女性、弱势者;通过主体与客体的二分,来制服、管控和统治他者,他者成了臣仆、奴隶、下等人;通过以科学之名来否定虚构、叙事、情感,在所谓客观性的面目下有恃无恐地进行镇压之能事。现在,哈拉维推出赛博格,让跨越边界的身体登上历史舞台,让众多的混合体闪亮登场。它们模糊界线,祛除二元压迫模式,瓦解自我与他者、主体与客体、身体与心灵的对立,赛博格身体是不可分化和不可贬低的生命体——在科学和哲学、思想和文化领域,赛博格身体拔除了生命体被分化、被贬低的根基。

赛博格身体是去起源的,它不蕴涵在伊甸园中,不是上天造的人,它不是神化的,也不是人格化(主体化)的,它不需要神(无论是男神还是女神)赐予灵魂,它根本不需要灵魂,它是物质性的心智存在体,是现实社会和虚构艺术中的能动体。理性主义、灵魂主义、智人至上这些有漫长历史传统的概念和命题,只是旧形而上学发明的层级性的伎俩,具有奴役的性质。谱系学、强力意志、权力—知识—话语、欲望—力、界线模糊、个体与行动者生成就是要摧毁这个理性主体传统,因为理性主体哲学带来的不是个体的解放,而是一步步地,得寸进尺地束缚个体,规训个体,把个体推到悬崖边上,让个体绝望而惊恐地呼救。现在,赛博格身体作为行动者就处在关系网中,它们在关系网中流动、对抗、生成,结合—分裂—再结合,它本身就是一元的整体(内部可以是分裂的),进而“让我们有能力去为意义而战,

为技术化媒介社会中的权力和快乐而战”<sup>39</sup>。而且,赛博格身体去父权、去霸权和去中心主义的起源故事——赛博格身体反父权、反霸权、反中心主义精心编排、设计和讲述的故事,它拥抱非性征的、非生殖的混合身体,它把动物、女性、有色人种、弱势者纳入视野,倡导噪音、污染和有机体与机器的非法融合,它是“有关边界的逾越、有力的融合和危险的可能性,革新主义者会探索这些可能,把它们作为必要政治工作的一部分”<sup>40</sup>。过往哲学家、思想家、科学家讲述的起源故事,充满了血腥、暴力、征服和统治,跨界身体讲述的故事有关破除、消解和联合:它们破除权力的侵染、必然性的知识和俯视的视角,它们联合一切能联合的有机物和无机物,向古老的统治传说开战。这是有关生产、繁殖和意义的战争。赛博格身体就是通过破除、消解、联合来搭建自己的关系网和意义网。

赛博格身体是自由而独立的个体,同时也是行动者(actor/agent/agency),是社会、文化和意义的创造者。作为个体的赛博格身体不是基因组,由基因来决定个体的命运是可笑的:“当我们迷恋像基因这样的东西时,我们就忘记了所有知识的向性/隐喻(tropism)<sup>41</sup>品质,这就导致了把抽象误认为事物。”<sup>42</sup>正因为这样,哈拉维才说,你或我不是他者,而是一个个的个体,这是赛博格和女人的正常本体论状况。<sup>43</sup>想一想,身体都成了混合的物质材料身体,身体都成了可以组装的赛博格,基因决定论还有容身之地吗?而作为个体和行动者的赛博格身体,拥有强大的策略生产和集合功能,它生产和繁殖,它进行边界的转换,而且它的边界不是稳固的,它的内部是可以变异的——个体不是由必然性和基因决定论打造的,个体是偶然构造的产物。偶然构造的个体能保持自我的完整性,也能发生变异、互动和联合——个体就是行动者,是具有联合、互动、生产意义的行动者,即“一种动物不一定会被动地服从,被人操纵,并且演化出一场进化的‘军事竞赛’”<sup>44</sup>。作为个体和行动者的赛博格身体不是封闭的

生命形态,它无时无刻不在跨越边界,去关联和互动。不是任意地关联和互动,不是打开免疫系统的大门让纷繁的病原体涌入,而是情境化的定位,在具体而特定的场域中拥抱和接纳。所以,在赛博格的世界里,身体的边界是开放的、衔接的、融合的,个体是生成的、生长的、互动的,行动者就是在没有压制的世界里进行空间和家园的建构。

而且,赛博格身体没有统一的身份,没有本质主义的禁锢牢笼,它们是流动的,它们在内部可以重组,而作为个体,又可以在“茎节”(nodes/knots)上游走:赛博格身体打破统一身份的桎梏,打破人为设立的本质主义身份,走向差异化和互动生成的建构之路。其中,nodes和knots指“茎节”,也指“网络节点”“相交点”“交叉点”。哈拉维把身体定位为茎节/节点,表明身体是互动和交汇的场域,它的方向是开放的,形态是具有生成性的。身体不是天生的,而是后天制造的。后天制造的身体重新组成个体、行动者和能动者。它们不再被性别、种族、阶级、层级束缚,它们没有统一的、本质化的身份,它们把三六九等的序位排除在外,它们反对排序,尤其是身份地位的高低排序,从而把长久以来被人为贴上的低性别、低种族、低阶级、低地位的标签撕开,让生命体成为无标记的身体——生命体是自由、流动的、不断生成的,它们不需要标签的束缚和名牌的定位,不需要神祇、理性主义、英雄主义的叙事,更不需要动物、有色人种、他者的低等话语,赛博格身体把生命体看成平等的、没有等级的个体。生命体和个体就是在茎节点上流动,去结合、去生存、去创造意义。赛博格身体是改变身体知识、生命话语和世界交互方式的物质对象。

赛博格身体还是一种物质—符号(material-semiotics),也是一种隐喻(figuration)。赛博格身体本身是一种物质,具体的物质总是有意指功能和符号功能——日常生活中以某物来指代某种符号、意象和观念时常发生,这便是物的符号指示功能。如同施耐德(Joseph Schneider)所

言:“对哈拉维来说,赛博格形象是一个主要的资源,可以帮助她想象一个不同的物质—符号世界,一个不同的身份和相关政治概念,以及一种不同的女权主义和文化批评。”<sup>⑤</sup>而符号与隐喻一直有着密切的联系:具体的符号本身就具有类比和比喻功能,figuration除了有“隐喻”,还有“形象”,所以当哈拉维提到 cyborg figuration 时,我们完全可以说这是赛博格形象或者赛博格隐喻。因为形象代表了一个符号,也是一种隐喻。这样,赛博格身体就成为一种消除压迫的形象/符号/隐喻,也是一种解放的意象,这种解放意象当然也可以换成正义的金刚狼。也就是说,以赛博格为代表的混合与跨界身体指向自由和解放的意象,指向互动和生成的意象——赛博格身体反对二元论、理性主义、神祇主义和本质化身份对个体的压迫,它本身就是个体和行动者,是自由流动和创造意义的行动者。在哈拉维的后期文本中,作为个体的赛博格还包括女男人(FemaleMan)、转基因番茄(Transgenic Tomato)、肿瘤鼠(OncoMouse)、卡米尔(Camille)、共生体(symbiont)等,它们都是具有参与性、能动性和执行力的行动者。它们

在“节点”上解域,解疆界,解边界,自由地互动、共生和伴生。它们的世界没有关卡、高墙和隔离线,它们有自己的位置,但位置可以移动。它们不需要各司其职,不需要理性主义和统治模式的秩序,它们游动、渗透、串联,为了可能的意义和未来分解和聚合。所以,哈拉维赛博格身体的隐喻和符号指向解放、自由和光明,任何与解放、自由和光明有关的组合形象都可以是赛博格身体形象:轮椅—霍金的形象是跨界身体形象,他/它在为星球上的众生探寻可能的出路;“刀锋战士”、南非短跑运动员皮斯托瑞斯(Oscar Pistorius)是跨界身体形象,他/它在田径赛场上为弱势者正名;弗兰肯斯坦是跨界身体形象,他/它在为融合、跨界和可能的未来探索 and 献身,在为赛博格贡献能量。赛博格身体的隐喻就是消除压迫和联合自由生命体创造意义的意象,它是一个“政治/解放的项目”<sup>⑥</sup>,它的隐喻线一直延续到当下的共生体(symbiont):人与物的共生,有机体和无机体的共生。共生体是指向个体和行动者的生存美学,指向我们更好地去互动、组合、生存、生产意义。

【责任编辑:杨旭东】

注释:

- ① 国内已有不少关于身体的讨论,如汪民安、刘小枫、黄华、欧阳灿灿、李刚、孟伟等评介了西方身体观;钱捷、杨大春、张尧均、庞学铨等对现象学身体,尤其是梅洛-庞蒂的身体观进行了探讨;王晓华、王德胜、余舜德、黄盈盈、彭富春、段建军、方英敏等从美学与诗学的角度来建构身体艺术;周丽均、胡继华、单小曦、张进、戴雪红、王亚芹等关注了赛博格身体。但从本体去探讨身体,尤其是从本体去探讨赛博格身体的讨论,仍然缺席。
- ②③④⑤⑥ [古希腊]柏拉图:《柏拉图全集》,《国家篇》,王晓朝译,人民出版社2018年版,第289、299、290-291、313、355页。
- ⑦ 苗力田主编:《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1996年版,第94页。
- ⑧ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第2卷),贺麟、王太庆译,商务印书馆1960年版,第366页。
- ⑨⑩⑪ [古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集》(第五卷),《论动物》,苗力田主编,中国人民大学出版社2016年版,第206、206、243-244页。
- ⑫ 李刚:《拒绝就位的身體——从身體观出发破译笛卡儿的〈第一哲学沉思集〉》,上海译文出版社2016年版,第38页。
- ⑬ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆1986年版,第82页。
- ⑭⑮⑯⑰⑱ [德]弗里德里希·尼采:《查拉图斯特拉如是说》,钱春绮译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第31、31、14、147、81页。
- ⑲ [德]弗里德里希·尼采:《〈瞧,这个人〉序》,王涌译,上海文化出版社2020年版,第2页。
- ⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ [法]德勒兹、[法]加塔利:《资本主义与精神分裂(卷二):千高原》,姜宇辉译,上海书店出版社2010年版,第206、220、220、228、221、223、224页。
- ㉗ [法]米歇尔·福柯:《福柯集》,杜小真译,上海远东出版社1998年版,第146页。
- ㉘ [法]米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,生活·读书·新知三联书店2012年版,第338页。
- ㉙ [澳]丹纳赫、[澳]斯奇拉托、[澳]韦伯:《理解福柯》,刘瑾译,百花文艺出版社2002年版,第62页。
- ㉚ 汪民安:《后身体:文化、权利和生命政治学》,吉林人民出版社2003年版,第19页。

(下转第31页)

(T. S. Eliot)曾说:“到哪里去找回我们在信息 失的智慧?”——这无疑是一条艰难之路。  
 中丢失的知识,到哪里去找回我们在知识中丢

【责任编辑:杨旭东】

注释:

- ①④⑤⑭⑯ Lev Manovich. *Software Takes Command*. NY: Bloomsbury. 2013. p. 2, p. 176, p. 137, pp. 202 – 203, p. 167.
- ② Alan Kay & Adele Goldberg. *Personal Dynamic Media*. VPRI Memo M. 1977. p. 31.
- ③ [美]罗伯特·维纳:《人有人的用处》,陈步译,商务印书馆 1989 年版,第 14 页。
- ⑥ Matthew Fuller. *Behind the Blip: Software as Culture*. NY: Autonomedia. 2003. p. 102.
- ⑦ 邓建国:《概率与反馈:ChatGPT 的智能原理与人机内容共创》,《南京社会科学》,2023 年第 3 期,第 86 页。
- ⑧ 材料来源:https://openai.com/blog/how-should-ai-systems-behave/,2023 年 2 月 16 日。
- ⑨ Peter-Paul Verbeek. *Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human – Technology Relations*. Science + Business Media, no. 6, 2008. p. 387.
- ⑩⑫⑮ [美]约翰·杜海姆·彼得斯:《奇云媒介即存有》,邓建国译,复旦大学出版社 2021 年版,第 285、315、315 页。
- ⑪ Giorgio Agamben. *The Fire and the Tale, Translated by Lorenzo Chiesa*. San Francisco: Stanford University Press. 2017. p. 101.
- ⑬ Matthew Fuller. *Behind the Blip: Software as Culture*. NY: Autonomedia. 2003. p. 155.
- ⑰ 韩素梅:《人有人的用处:人机交互传播的控制论渊源及维纳的反思》,《现代传播》,2023 年第 11 期,第 73 页。
- ⑱ Peter Sloterdijk. *Man and Machine Will Fuse into One Being*. New Perspectives Quarterly, vol. 36, no. 4, 2019. p. 14.
- ⑲⑳ [美]维克多·迈尔舍恩伯格、肯尼思·库克耶:《大数据时代:生活、工作、思维的大变革》,盛杨燕、周涛译,浙江人民出版社 2013 年版,第 60、54 – 66 页。
- ㉑ [巴西]威廉·弗卢塞尔:《技术图像的宇宙》,李一君译,复旦大学出版社 2021 年版,第 52 页。
- ㉒ 刘伟:《人机混合智能的可行架构:计算—计算模型》,《人民论坛·学术前沿》,2022 年第 12 期,第 88 页。
- ㉓ Jevin D. West & Carl T. Bergstrom. *Misinformation in and About Science*. Proceedings of the National Academy of Sciences – PNAS, vol. 118, no. 15, 2021. p. 5.
- ㉔ José Van Dijck. *Datafication, Dataism and Dataveillance: Big Data Between Scientific Paradigm and Ideology*. Surveillance & Society, vol. 12, no. 2, 2014. p. 201.
- ㉕ Yuval Noah Harari. *Dataism is Our New God*. New Perspectives Quarterly, vol. 34, no. 2, 2017. p. 38.

(作者系苏州大学传媒学院副教授)

(上接第 21 页)

- ③① Gavin Rae. *The Philosophical Roots of Donna Haraway's Cyborg Imagery: Descartes and Heidegger Through Latour, Derrida, and Agamben*. Hum Stud, vol. 37, 2014. pp. 507 – 510.
- ③② [德]马丁·海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴编译,生活·读书·新知三联书店 1996 年版,第 924 – 954 页。
- ③③ 对身体而言,控制论(cybernetics)复刻了传统的理性主义,将身体看成一副不是必须存在的皮囊,信息和代码(对应于古典哲学中的精神、灵魂、理性)才是第一性和唯一性的。
- ③④③⑤③⑦③⑨④③④④ Donna J. Haraway. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. 1991. p. 151, p. 153, p. 178, p. 150, p. 154, p. 154, p. 216, p. 460.
- ③⑧ 关于现代科学家制造的二元论和等级制,可参见笔者:《技术时代的“内爆”——从麦克卢汉·鲍德里亚到哈拉维》,《现代传播》,2023 年第 5 期,第 27 – 28 页。
- ④① Tropism 在《梅里亚姆-韦伯斯特词典》(merriam-webster Dictionary)中被解释为:1. 向性(involuntary orientation by an organism or one of its parts that involves turning or curving by movement or by differential growth and is a positive or negative response to a source of stimulation); 2. 向性反应(a reflex reaction involving a tropism); 3. 倾向(an innate tendency to react in a definite manner to stimuli)。生物学上的“向性”指生物在单向环境刺激下进行的定向运动反应,比如植物的根茎向地心生长,枝叶向光生长。可以理解物体在与环境及其他对象互动中发生改变的现象:生物具有变动性和指向性。正因为这种倾向、变动、指向,tropic 也通向修辞学中的 trop,或者说,tropic 一词就是由 trop(即比喻、隐喻、转义)演变而来。词语/语言的多重指向和边界的模糊与不稳定,一直是哈拉维着重强调的。
- ④② Donna J. Haraway. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan<sup>©</sup>\_Meets\_OncoMouse<sup>TM</sup>*. New York: Routledge. 2018. p. xxxiii.
- ④③ Joseph Schneider. *Donna Haraway: Live Theory*. London: Continuum. 2005. p. 62.
- ④④ Margret Grebowicz and Helen Merrick. *Beyond the Cyborg: Adventures with Donna Haraway*. New York: Columbia University Press. 2013. p. 7.

(作者系安徽师范大学文学院讲师)