

# 利奥塔媒介哲学中机器设备与身体的关系论述

王立慧

(成都中医药大学 马克思主义学院,四川 成都 611137)

**摘要:**所有的媒介哲学都起源于笛卡尔对“思维物”和“广延物”的区分,这种区分提出了思考是否可以脱离其身体载体的问题,并提出了将认知操作“外包”给机器或设备的可能性。在笛卡尔对身体的消解中,利奥塔确定了当前技术科学文化的哲学力量,即正在将思维从它与人体的强制耦合中解放出来。建立在电子和数据处理基础上的新技术,也就是利奥塔所谓的“硬件”被视为我们记忆能力的物质延伸,它能够作为一种思维类型的储存器或容器将不再与其他身体互动。这些技术以它们自己的方式表明,物质和心灵之间没有断裂。

**关键词:**利奥塔;笛卡尔;斯宾诺莎;机器;身体

**中图分类号:**B80

**文献标志码:**A

**文章编号:**1001-5744(2022)06-0103-08

## 一 引言

几乎所有的媒介哲学都起源于笛卡尔式的“思维物”与“广延物”的区分。人是这两者的联合体:人的心灵的样态就是思维活动,而思维活动所表象(represent)的内容就是观念(ideas),因此一切心灵活动的内容就是观念<sup>[1]</sup>。笛卡尔非常清楚,身体和心灵是在性质上完全不同的东西:心灵是没有广延的思维;身体仅仅是不能思维的广延<sup>[2]</sup>。

法国哲学家利奥塔(Jean-François Lyotard)是后现代主义哲学最重要的倡导者之一,他认为现代性本身不会受文化向后现代转变的影响。1991年,利奥塔发表了《非人类——对时间的反思》,其中谈到了思维与身体之间的关系。人们普遍认为,没有身体当然意味着思维不再存在。但是根据笛卡尔(René Descartes)的观点,思维存在的自我确定性不会因为身体分离而丧失。在笛卡尔的哲学体系中,“自我”是一种功能,而不是一种肉体形象(res corporea),它既不是一种人,也不是一种“四肢结构”<sup>[3]</sup>。因为所有身体的形式、形状,所有物体的大小都可以发生改变,如此一来,“我”也就不会再把它们当作是同一个物体。因此,思维存在不完全依赖它的身体,这也正如笛卡尔所言:“尽管整个

心灵似乎和这个肉体结合在一起,但如果当一只脚或者一只胳膊或者其他部分被截去的时候,那么我的思维也没有被取走什么东西。”<sup>[4]</sup>对于文化和媒介理论家来说,这种对身体的彻底怀疑的惊人之处在于,它不仅仅是一种认知操作,同时也暗示了一个复杂的环境,暗示了事物、符号和反思者的特定空间排列。

作为经院哲学的终结,笛卡尔哲学还不可避免地披着宗教形式的外衣<sup>[5]</sup>。关于这个新哲学的起源,“我思”(ego cogito)绝不是出发点,它不是长期以来被忽视的第一或最重要的问题,而是一个复杂的“冥想”(meditation)的结果。笛卡尔从自我意识出发推理出上帝的存在,又由上帝的存在担保外部世界的存在<sup>[6]</sup>。在笛卡尔看来,心灵不能直接感知心灵外的事物,只有通过表象心外之物的观念间接地认识它们<sup>[7]</sup>。笛卡尔冥想的主体必须退回自己体内,与自己独处,不再把自己的智力浪费在身体事物的诱惑上,以便在最终可以作为每个人的核心传播的“我思”中取得进步。

利奥塔于1982年出版的《后现代状态》(La condition postmoderne)至今是认识媒介哲学领域的关键文本,因为它的主题是关于最发达社会的知识

收稿日期:2022-04-09

基金项目:成都中医药大学2021“杏林人才”提升计划

作者简介:王立慧(1984—),女,甘肃兰州人,成都中医药大学马克思主义学院特聘副教授,博士,主要从事传播学、符号学研究。

状况,并且这本书将这种知识的状况分析为技术变革的影响<sup>[8]</sup>。技术改造被更准确地定义为知识的计算机化,从而实现新的功能,利奥塔将其描述为相对“知者”,我们可以见到明显的知识外在化<sup>[9]</sup>。他补充道:“以前那种知识的获取与精神、甚至与个人本身的形成(‘教育’)密不可分的原则已经过时,而且将更加过时。知识的供应者和使用者与知识的这种关系,越来越具有商品的生产者和消费者与商品的关系所具有的形式,即价值形式。不论现在还是将来,知识为了出售而被生产,为了在新的生产中增殖而被消费:它在这两种情形中都是为了交换。它不再以自身为目的,它失去了自己的‘使用价值’。”<sup>[10]</sup>然而,这种关于“知者”的知识外化是否真的是一种后现代经验?或者说,它是否早在笛卡尔将纯粹的思维降低为所有潜在的认知内容的单纯操作基础的时候就表现出来了?是否从根本上将这种潜在的认知内容与思维行为本身分开了?本文将针对以上问题提出自己的看法。

## 二 利奥塔的技术观

笛卡尔的成熟哲学体系首先系统地表达在《第一哲学沉思录》(*Meditations on first philosophy*)中,他从一开始就断言:任何“我”(即沉思者)非常清楚感知的对象都是真的<sup>[11]</sup>,并在此基础上重新建构世界和我们的知识。笛卡尔说存在三种原初的概念:灵魂(soul)、身体(body)以及灵与肉的统一(the union between the body and the soul),前两者容易被理智所理解,而后者更容易被感觉(sence)所把握<sup>[12]</sup>。笛卡尔认为,该思维姿态经历了各种理论和政治的复兴。因此,这种现代哲学冥想的开端是一种极端的行为,它同时也将包括对我们行动能力的破坏。也就是说,我们将依靠哪些确定性来面对笛卡尔的“怀疑”戒律?

精神分析学家拉康(Jacques Lacan)在其关于精神病学的研讨会上对笛卡尔所关注的确定性作了如下陈述:“当然,确定性对正常主体来说是最罕见的东西。”<sup>[13]</sup>拉康认为:

……认为最坏的情况并不总是确定的,并将自己保持在一种平均的、基本的——在与基础有关的意义上——幸福的不确定性状态,这使你们有可能获得足够放松的存在<sup>[14]</sup>。

正是对于这种“幸福的不确定性”的生活,笛卡尔所期望的是他先前培养的关于现实及其可靠性的所有观点和信念,但这些都面临着灾难性瓦解。在与伊丽莎白的通信中,笛卡尔表示,“对我来说

似乎人类的心灵不能够同一时间非常分明地思想心灵与物体(身体)的区分以及它们的统一;要这么做,就必须既把它们想作一个单一的东西同时又把它们当作两个东西,这是自相矛盾的。”<sup>[15]</sup>笛卡尔对身体的排斥是在思考的媒介中实施的,身体没有对日常生活进行任何干预,日常生活可以沿着身体的正常道路继续进行,而不会受到这种猜测的干扰。

是否笛卡尔用他的激进怀疑带领我们走上了一条错误的道路?一条让我们无法理解的道路,即我们当前的社会技术文化长期以来一直在将思维从身体的强制性的束缚中解放出来的道路。自笛卡尔以来,人们普遍产生一种反对一切试图将思维理解为一种独特属性,也拒绝承认该属性为人类的一种特征,因为人类不可能从其“自然”载体中分离出来延伸或转移到其他身体、有机体、装置或机器中。正如亚里士多德曾经用令人钦佩的哲学思想清晰定义过,人类是拥有逻各斯(logos)的存在。但笛卡尔的例子中,这一定义出现了裂缝,因此科学技术文明在其中得以建立。不仅如此,这一裂缝使思维与人体或思维本身应该发生的特定场所分离。这种情况源于对思考发生在何处、思考的“自然”环境是什么以及它的特权或专属代理人是谁的深刻感受的不确定性。

笛卡尔否定了心灵作为身体行动发生的唯一原因的这一说法,而是认为身体自身具有某些机制,能够借助它们自主地展开行动<sup>[16]</sup>。他认为,即使是不伴随一个身体,灵魂仍然是可设想的。也就是说回归的姿态与思考自我的确定性有关,即思维物。在笛卡尔的二元论中,身体只是一种承载工具,思维掌控着行为的规则,这也是所有认知的根据<sup>[17]</sup>。所有的知识都是为了服务人类条件的改善,这一哲学的实际主旨表面上是推测性的,事实上是技术和医学的进步,将人类从繁重的劳动中解放出来,并延长人类寿命<sup>[18]</sup>。在此笔者要特别指出理论激进主义与笛卡尔努力的实践取向之间的联系,因为这种联系也是利奥塔进行分析的基础。利奥塔的文章由两个主要部分组成,标题分别是“他”(He)和“她”(She),代表了利奥塔的基础性哲学概念。

在利奥塔的论述中,以哲学的名义说话的不是“他”,而是“她”。“他”是一位哲学家,尽管“他”假装对无目的、无限制的探究和无足轻重的推测的典型哲学热情缺乏高度的评价。在第一部分——“他”的开篇,利奥塔开门见山地说:“你们哲学家

提出的问题没有答案,这些问题必须没有答案才配得上被称为哲学。按照你们的说法,有答案的问题只是技术问题。它们被误认为是哲学问题……你们给自己的特权是继续把技术科学认为已经回答的问题视为未解决的问题,也就是制定得很好的问题,但实际上只是处理得不充分。对你们来说,解决方案只是幻觉,未能保持由于存在而产生的完整性——或类似的东西……”<sup>[19]</sup>而在“她”的章节,利奥塔则认为,“现在,作为哲学家,这是让我们满意的事情。至少可以缓解我们的部分焦虑。一个感知的领域是有限制的,但这些限制总是无法触及。当一个视觉对象呈现给眼睛的一面时,总是有其他的一面仍未被看到。”<sup>[20]</sup>

利奥塔认为他在文本中讨论的身体对思考来说是不重要的,然而这也意味着在他的文本中,“她”在一个问题上充当了身体的倡导者,这个问题随即提出了“没有身体是否可以思考”的怀疑。但如果仅仅把“他”和“她”之间的对抗理解为非哲学家和哲学家之间的对抗,那就显得太过表面了。也就是说,这是“他”对最初问题的回应,即一个人是否可以按照笛卡尔所描绘的基本场景的思路来制定没有身体的思考。“他”的做法是将这个问题从这种推测性的基础上解放出来,并赋予它一种意想不到的执行价值,将其重新表述为在极其恶劣的生活条件下思考的“最低限度的技术”问题。

布鲁曼伯格(Hans Blumenberg)在他的《现代的合法性》(*The legitimacy of the modern age*)一书中将笛卡尔的问题阐释为一个人类自我主张的问题,要求人们走出人类中心主义的幻觉,这种幻觉包括相信世界是按照人类的意志配置的,它从根本上是“服从的”(amenable)的。布鲁曼伯格证明了笛卡尔时代的时间性——以及对明天和明年将与今天大致相同的信念的丧失,这或许成为人类精神的“关键障碍”。

这不仅影响主体的身份——主体在任何特定时刻的存在并不能保证它的未来,而且影响世界的持久性,世界的根本偶然性可以将主体从一个时刻转变为下一个时刻,从存在转变为仅仅的象,从现实转变为虚无<sup>[21]</sup>。

正如“他”所预示的那样,45亿年后,笛卡尔假设的身心分离将不再是哲学上的可能,相反,它描述了一个问题,其技术解决方案将完全符合人类的物理现实。

但在太阳爆炸后剩下的东西中,不会有任何人类,不会有生物,不会有聪明、敏感、有知觉的地球人见

证,因为他们和他们的地球地平线将被消耗掉<sup>[22]</sup>。

地球将在热量和物质云中被消耗掉,熟悉的生态环境,即为人类生存提供了所有必要的规定,将不再存在,而取代它的条件将不再与生物体的存在相容。此外,这种新的条件也将不再与思维相容,该思维仍然与生物体的神经元基结构(neuronal infrastructure of organisms)密不可分。身体的物理学正不可避免地朝着这种世界末日般的状态前进,然而这种状况在未来仍然离我们很远,以至于我们可以很快放松下来,就像从伊壁鸠鲁(Epicurus)到胡塞尔(Husserl)这样的哲学家那样,“在人与自然共生的舒适圈里”进行哲学思考<sup>[23]</sup>。

然而,除了被厌倦的哲学沉思和宗教的安慰性承诺,还有一种选择,而这种选择恰好是“他”对没有身体的思考是否可能的问题的回应:如果思考不想随着所有物质生命组织的终结而终结,那么思考就必须能够在没有身体的情况下进行。对笛卡尔来说,排除身体仍然是一位投机哲学家的自由选择,相反,利奥塔的文本所涉及的灾难性情景,将身体的排斥提升为自我保护的必要条件。根据这一要求,只有从肉体的基础上完全解放出来,这个自我才能得以保存。因此,人类需要“以属于该类别的手段”应对这场即将发生的灾难的挑战。然而,“预见灾难”(anticipate the disaster)并接受“挑战”是什么意思?据“他”的说法,未来的任务如下。

然后唯一留给你的工作——它已经进行了一段时间——就是模拟生命和思想的条件,使思维在物质条件发生变化后仍然具有物质可能性,这就是灾难。在今天的技术和科学研究中,只有这一点才是最重要的<sup>[24]</sup>。

然后利奥塔添加了一句话,这句话可以被理解为所有与文化技术和媒介哲学有关的研究的方法论先验。

你知道——技术并不是我们人类发明的,而是相反。正如人类学家和生物学家所承认的那样,即使是最简单的生命形式,几百万年前在池塘边缘由光线合成的微小藻类(infusoria)也已经是技术设备<sup>[25]</sup>。

“他”对技术的理解与今天的媒介理论家大致相同。

任何物质系统都是技术性的,如果它能过滤对其生存有用的信息,如果它能记忆和处理这些信息,并根据行为的调节作用进行推断,也就是说,如果它对其环境进行干预和影响,从而至少能保证其延续下去。人在本质上与这种类型的物体并无不同<sup>[26]</sup>。

利奥塔这篇文章的题目“没有身体,思想还能继续吗?”从表面看是非物质主义的,其更深层次的目标是将思维转化为一种纯粹的行为,并将其



与所有有形的基础设施分离。媒介哲学的“话题性和紧迫性”源于一种情况,机器越来越有能力进行意识行为,思维本身可以被描述为一个神经过程,并用视觉图像来表示,例如,心理问题可以通过药物治疗。

无论媒介是什么,这些实体的存在和突兀性以及使它们成为可能的操作显然取决于对能力“扩展”不断增加的诊断,即这些能力越来越多地委托或转移给非人类代理。这个过程在我们这个时代可能会加剧,因为人类和一般的生物由于其体质的弱点而被迫在人类和非人类机构中寻求尽可能多的“中介者”和“关联者”<sup>[27]</sup>。

当“他”认识到我们的科学技术元目标(meta-objective)作为人类思维的“软件”开发不再依赖于地球条件的“硬件”时,人类学的差异便随之产生。“硬”和“软”,即人类的特殊权力,其标准是在他们的软弱和疾病、他们犯错的倾向以及他们受苦的能力上设定的。没有身体的思考是无身体实体(body-free)的思考,思维与身体之间的联系已被证明是不可避免的<sup>[28]</sup>。

借用历史学家恩斯特·康托罗维奇(Ernst Kantorowicz)的一个术语,所有的媒介理论都是对两个身体的研究。甚至中世纪的律师也面临着利奥塔的“他”所表达的问题:如果一个政治或社会秩序的代表与他的所有臣民一样具有身体的“脆弱性”和可支配性,如果他可能生病、衰老,并普遍容易受到敌对势力——无论是来自自然界还是政治对手的所有威胁,那么,在国王的治理中,政治或社会秩序的连续性如何保证?答案是,国王还拥有第二个不朽的身体(政治的身体),这个身体是看不见的,是无形的,因此不受任何可能困扰第一个身体的不足和缺陷的影响。国王的第二个身体拥有“神秘的力量”<sup>[29]</sup>。“对于这个身体,国王永远不会死”<sup>[30]</sup>,因为它可以从第一个主体中解放出来,并被转移给国王的继任者,因此可以确保其前“持有者”的死亡不会导致国王公开代表或甚至“体现”的国家的终结。

鉴于利奥塔在硬件和软件之间的计算性区别,问题的定义及其解决方案都位于特定认知配置的范围内,该配置与人工智能有关(artificial intelligence)。这是一个“他”清楚地认为已经足够注定和巩固的知识领域,以至于“他”等到行文结束时才考虑其可能性的问题以及计算机模拟认知能力的问题和局限性。

现在,这些矛盾的操作构成了一个身体的经

验,一个“实际的”或现象学的身体在其感性和知觉的时空连续体中的经验。这就是为什么在制造和编程人工智能的过程中,如果打算让人工智能不局限于逻辑推理能力,那么把身体作为模型是合适的<sup>[31]</sup>。

在这一点上利奥塔提到了哲学家理查德·德雷福斯(Richard Dreyfus)的反对意见,他认为通过这个原则可以使创造人工智能的尝试合法化,从这个反对意见中可以看出,使思想和身体不可分割的原因不仅是后者是前者不可缺少的硬件,而且是其存在的物质前提条件<sup>[32]</sup>。但“他”未能从这些反对意见中得出关于他的技术愿景的任何结论。

这个结论要留给“她”来得出。思维固有的直觉和类比的力量会变成什么样?在某种程度上,思维的优势在于它有些模糊,思维永远无法满足对事态产生完整描述的要求。事实上,思维遇到任何这种完整描述的主张时,都抱有极大的不信任。

真正的“类比”需要一台思考或代表机器在其数据中,就像眼睛在视野中或写作在语言中一样(广义)。这些机器仅仅是相当好地模拟视觉或书写的结果还不够。这是一个为它们能够进行的人工思考“赋予身体”的问题(使用吸引人的恰当措辞)<sup>[33]</sup>。

更重要的是,思维依赖于某种给定的东西,某种它本身并不创造的东西;我们必须从这样一个事实出发,在“她”的表述中,“思维和痛苦是重叠的”,即哲学上所谓的自发性(spontaneity)和接受性(receptivity)。像任何其他行动的力量一样,思维的力量永远不会没有被动的反面,永远不会没有一个或另一个表面,某些东西可以“铭刻”(inscribes)或表现出来,反过来又可以被思考。

媒介理论赋予书写、投影、画布、舞台、页面和屏幕如此重要的意义并非巧合,因为它们允许将数据问题反映为模式问题,在关于被给予性的问题上,德勒兹作出如下回应:“不是被给予物,而是被给予物给予的东西。”<sup>[34]</sup>在某种程度上,这种“风景”表面也可以作为过去“铭文”的存储空间,这使思维所依赖的表征媒体成为思维的历史沉淀的一个维度,没有任何思维行为可以完全释放自己。德勒兹(Gilles Deleuze)认为,哲学家将思考置于自我反思的循环中,他们着迷于思维自身的反应和升级。德勒兹指出,在这样做的过程中,他们忽略了外部力量、身体的情感及其表达形式以及迫使人们对线索进行思考:“思想主要是入侵和暴力,是敌人,没有什么是以哲学为前提的:一切都从误解开始。”<sup>[35]</sup>为了思考,需要一个存在于思想本身之外的理由。如果德勒兹的话是可信的,当一个人徒劳地

追求和试图掌握一种思想时,那么此时的思考是最密集的。思维受身体的约束而发生,就好比桌子上的物体可以随时被移走一样,但思维却没有与任何特定的身体结合。更确切地说,身体可以充当他人思想的“容器”,这种现象被媒体技术包含在“精神媒体”一词中,该概念不再遵循笛卡尔式的“我思”(cogitare)和“自我”(ego)密切关联。

既然已经证明了“我思”这一本质不能从我的身上分离,那么就可以得出,如果没有纯粹思维,也就不会有一个正在思维的主体(我)被思维了。换言之,“我”与“我在”的关系是纯粹思维的关系,我是在思维的关系中确定自我的存在的。这样,“我”就变成了一个“思考着的”存在物,“我思”与“我在”被“我”这一主体初步联系起来了<sup>[36]</sup>。

思维总是依赖于提供其操作环境和操作资源的高度多样化的“机构”。按照“她”的说法,“我们”在一个已经存在的‘铭文’的世界里思考。如果你愿意,可以称之为文化。”<sup>[37]</sup>

在文章的最后,利奥塔以“她”的口吻补充道:“与性别差异给身体带来的不可弥补的超越相比,这种类比能力,即属于身体和心灵的类比和相互的类比,以及身体和心灵在发明艺术中的相互分享,又是无足轻重的。不仅是计算,甚至是类比也不能消除这种差异所留下的痕迹。这种差异使思想无休止地进行下去,不允许自己被思想。思想与现象学的身体密不可分:尽管有性别的身體与思想分离,并引发了思想。”<sup>[38]</sup>这种性别的象征意义既不与生物性别相吻合,也不能从生物性别中读出,它是我们可见的和有形的身体总是由第二个无意识的身体补充的事实,其影响只在第一个身体中表现。“她”的结论是,虽然可以想象有可能以一种技术上完美的方式模拟智能,但这种比太阳爆炸更遥远的思想已经被剥夺了构成思想本身复杂性的特征。

### 三 身体究竟何为

如果牢记“技术不是人类发明的,而是相反”是正确的,那么问题来了,我们的技术概念是否充分意识到了这个问题,也就是说,它是否将技术理解为一个信息系统,其唯一功能是确保“生存”。

系统甚至可能冒着引起公愤的危险,把冷酷无情也算作自己的优点。在力量标准的范围内,一个要求(即一种规定形式)不能因为来自未满足的需求造成的痛苦而获得任何合法性……因为众所周知,满足这些需求的方式不会改善系统的性能,只会增加它的消耗……<sup>[39]</sup>。

令人惊讶的是,“他”和“她”在一点上是一致的:

在永恒的外表下,一切都取决于把人类这个或多或少由进化过程产生的“创造之冠”从其毁灭的时刻拯救出来。然而,这将放弃我们与人类相关的所有现象学特征,但最终将把它的“本质”——在此被理解为主体的认识功能,托付给一个合适的身体,这个身体的“坚固”和“不朽”程度不亚于功能本身。正如笛卡尔所证明的,这种功能对我们所熟悉的身体的所有典型变形都是无懈可击的。就思维而言,太阳爆炸将提供一个奇特的机会,最终被束缚在一个“值得”的超稳定体上。对“他”来说,人类超越热核灾难的救赎与笛卡尔式的条件有关,即完全将“思维物”从其先前的身体基础设施中分离出来,并将这种“纯粹的智力”(pure intellectual capacity)嫁接到一种真正名副其实的硬件上。与此相反,“她”坚持认为人与其身体之间存在着持久的亲密关系,“精神”(spirit)在某种程度上就“居住”其中,只有在完全异化的情况下才能将其从中剥离。出于这个原因,“她”把所有的希望都寄托在一种软件的开发上,这种软件能够容纳并延续人类精神的累积形成历史。

然而,考虑到身体本身在任何时候都是不够使用的,因此没有理由对身体进行现象学上的怀念,也不必试图通过建构一个足够复杂的软件类型来保存它。一方面,它一直以来都依赖于各种各样的其他身体的补充和联盟,以至于身体从来没有能够完全被视为“自己”的身体。这个身体正如斯宾诺莎(Spinoza)所观察到的,是一个由具有相对自主性的各种系统组成的错综复杂的组合结构,因此永远不可能把它想象成与整体或其形象在镜子中反射回我们的形式。斯宾诺莎建议将身体设定为一个模式:“人们不知道身体能做什么事……”<sup>[40]</sup>。另一方面,“当身体施动的时候,心灵受动;反过来说,若无身体受动,心灵也不施动”<sup>[41]</sup>。根据斯宾诺莎的非还原性观点和平行主义,思维的再现需要它所发生的身体的“平台”,思维的存在只是因为这个身体在媒介的作用下运作,而心灵或精神运作的复杂性取决于这个媒介的可用性。

如果斯宾诺莎知道这个概念,他会用媒体运作的术语来定义它,即作为一种影响和被影响的力量。在斯宾诺莎的作品中,中间的位置被符号的概念所包含,它被理解为一个身体在另一个身体上留下的效果或痕迹,并导致受影响的身体的改变。此外,这种情况的发生方式不需要伴随对其原因的充分理解。然而,由于这个原因,符号提供了无穷无尽的思考,因为由它们唤起的想法、印象和图像被



解析为概念。这个身体可以承担的条件越多,就越有能力思考“感知很多事情”。斯宾诺莎在被处置的意义上看待身体和心灵的情感(affection)表明了人为冲动或性格的作用,这些冲动或性格被专门解释为导致身体状态的变化。继斯宾诺莎之后,德勒兹和伽塔利将情感定义为受身体影响和被影响的能力<sup>[42]</sup>。情感是指人在从一种状态过渡到另一种状态的过程中所经历的一种“前个人”的(prepersonal)、具身的强度。因此情感所谓心灵之激情,乃是一个混淆的观念,通过这种观念心灵肯定其身体或身体的一部分,具有比此前较大或较小的存在力量……<sup>[43]</sup>,但是不管它的强度有多大,它都会在整个生命体验中持续存在。因此,情感是伴随着经验的前意识和持续的强度流。作为前意识,它们发生在认知加工进入独立的感觉通道之前,比如“我”看到了或者听到了。媒介之所以成为受欢迎的对象,是因为它们会受到人们恐惧、惊喜和喜悦等情感的影响,从而“触动”观众。这种观点将欲望视为一种表面现象,而不是如精神分析理论那样诉诸深度解释,后者将欲望与一些更基本的渴望联系起来,比如修补进入具有象征性的主体性分裂的欲望,或者作为俄狄浦斯神话的代表。

拉康对身体的概念进行了广泛的评论,认为身体是一种整体形式,因此,对没有身体是否能发生思维这一问题的回答,取决于身体是承担媒介的作用,还是承担形式或格式塔(Gestalt)的作用。利奥塔的思想被证明是镜像阶段逻辑的一个极端变体,因为这里的身体从一开始就被认为是有分裂特征的。如果没有身体,我们将被迫在时间的终点进行思考。然而,人类力量的最终成熟将出现在某个历史性时刻,在这一时刻,人类可以根据自身的体质表现出应对最极端的自然破坏力的准备。拉康指出,这种“侵略性的张力完全融入了人的每一种想象的功能”<sup>[44]</sup>。只要人类有能力这样做,主体就试图对自己的镜像完全认同。主体越是完全投入这种想象中的身体形象,这些努力最终将“以其僵硬的结构标志着他的整个心理发展”。拉康对此称为“矫形”(orthopedic),即对“不足”的想象和同时的技术补偿<sup>[45]</sup>,而利奥塔思想最终关注的是自我强化的品质,只不过在表达中,利奥塔使用了更容易被理解的“硬件”比喻。

#### 四 结语

笛卡尔关于死后生命的技术延续的思想争论,实际上是由对技术的深刻不信任所激发的,因为

它将技术与终结性联系起来,与否认技术对象自身进化动力的僵化思想和明确的目的性联系起来。就机器和生物体之间的关系而言,利奥塔预言在未来数亿年内不会发生重大转变。斯宾诺莎曾多次对抗笛卡尔“思想优于身体”的观点。他率先指出,“还没有人对人体的构造有足够准确的了解,可以解释它的所有功能”,他还说:“身体超过人们对它所具有的知识,而思想同样也超过人们对它所具有的意识……人们谋求获取关于身体之力量的知识,以便平行地发现避开意识的心灵之力量,而且能够比较这些力量。”<sup>[46]</sup>

然而在某些方面,笛卡尔似乎怀疑他自己关于理论与技术之间关系的概念,根据这种概念,技术始终处于从属地位。与笛卡尔同时代的一位学者N.K.史密斯(Norman Kemp Smith)提出,笛卡尔在其生命最后几年试图组织一项大规模的研究,把他所涉及的生理学与他在透镜仪器方面的专门知识结合起来<sup>[47]</sup>。史密斯通过对笛卡尔在1644—1650年活动的分析得出以下结论:笛卡尔曾决定进行一系列研究,以便为其自然的机械理论提供证据<sup>[48]</sup>。斯宾诺莎在近代第一次探讨了思维与存在的统一,他的哲学从“实体”的定义开始,认为这是一切规定和统一的基础<sup>[49]</sup>。

为了超越自然性和人工性之间的区别来思考身体,德勒兹和伽塔利(Félix Guattari)恢复了“机器”一词的经典用法。基于对机械装置的理解,他们呼吁人们关注构成这些语言的流动,比如电视上的手势、图形和声音的流动。正如德勒兹在他的书中总结的那样,他们认为我们不可能理解所有基于语言模式的媒介传播,他们不是基于“能指—所指”关系的辩证语言模式,而是借鉴了路易斯·耶尔姆塞尔夫(Louis Hjelmseiv)的四部分模式(four-part model),该模式承认内容和表达的实质和形式。当内容流(手势、声音和图像)与表达流(摄像机)和编辑、剪辑以及蒙太奇结合在一起时,就形成了一种物质,比如电视节目。形式是物质的安排和结构化。在电视节目中,形式是镜头的顺序以及镜头之间的联系。这也是为什么德勒兹和伽塔利引用麦克卢汉的观点,认为任何媒介的内容都是另一种媒介:因为电视节目的内容是手势、声音和图像的流动。只有与表达流相结合,一个人物或整体——既有实体又有形式的东西才会出现。

德勒兹和伽塔利更愿意把这种媒介耦合描述为一种集合,这个集合是机械的,就像任何机器一样工作,将流动和中断组合成一个整体运作模式。

对此,二人解释为,电视摄像机通过剪辑和蒙太奇等手段,打断或破坏了手势、图像和声音的流动,两者的结合产生了整体,产生了一个机械集合。就如上文提到的,电视节目的内容与观众的感官结合起来,构成一个新的集合,一个可能唤起意义和影响的集合。在这个集合中,曾经的表达流现在变成了内容流,观众的感官系统将其转化为表达与形象。换言之,表情只会出现在电视流中,而电视流只会出现在手势、图像和声音流中,以及它们在摄像机和编辑室中的耦合。

机器与工具的区别在于,不可能从严格的工具主义角度来思考它们,即试图将它们转化为完全的、理论上可描述的、可控制的对象。我们可以这样理解,机器指的是拥有比工具更高的自由度的技术对象,其预期目的被明显地“铭刻”。机器的技术复杂性、异质性和开放性,至少在它们增强或整合新元素方面构成了它们的偶然性,即它们以不同的和令人惊讶的方式行事的能力以及它们被用于其发明者所未预料的应用的能力。从这个意义上说,机器并非微不足道,相反,他们有可能与其他实体(例如人类)一起创造新兴的秩序和社会技术联系。如果没有机器的贡献,这些是不可能的。机器的生命与其他生物的生命一样具有先决条件。

为了确保机器的存在和生存能力,需要付出巨大的努力:必须进行设计,调动知识和资本,并且需要提供“背景”或界面,以便其运作并维持生命。在利奥塔的设想中,机器应该承担起思想生存的重任并延续其功能。可以用“工程师的经验主义”来说明,在未来的硬件发展过程中,机器控制的代码将很快失去它们以前的“数学透明性”,并逐渐接近“日常语言的不透明性”,这种代码本不应该与之相似<sup>[50]</sup>。拥有“有限状态”(finite state)承诺的机器将很快成为巴比伦塔(Babylonian tower)的形状,“其中已经被拆除的塔的废墟仍然是内置的”<sup>[51]</sup>,它们将这样做,以保证各代计算机之间的兼容性和历史联系。

现代技术的奇迹让我们充满惊奇,但也充满恐惧。我们一直都被焦虑所困扰。此时会出现一个严重的自我认同问题:如果计算机取代了人类,那么人类到底在哪里?

伽塔利对技术和机器之间的关系有着不同的看法,他认为后者不应再被视为更普遍的系统——技术和工艺的系统的次要部分,相反,这种观点应该被颠覆,“在某种程度上,技术问题现在只是更广泛的机器问题的附属部分”。除了技术部分,这

个问题还包含制度和个人因素:“因此,机器的环境构成了机器性装配(machinic agencements)的一部分”<sup>[52]</sup>。

行文至此,我们再次回到本文开篇利奥塔提出的问题,即思想是否可以在没有身体的情况下继续进行。狭义的身体是延伸的一部分,所有通过感官从它那里传来的东西都作为表象从那里移走了。机器必须在感性之下被重新发现,而感性不过是它的一种戏剧效果。建立在电子和数据处理基础上的新技术,也就是利奥塔所谓的“硬件”,必须被视为人类记忆能力的物质延伸,它能够作为一种思维类型的储存器或容器将不再与其他身体互动,这些技术以它们自己的方式表明,物质和心灵之间没有断裂。

#### 参考文献:

- [1]张伟特.笛卡尔的真理理论:一种间接要求融贯性的符合论[J].哲学研究,2018(5):84-94.
- [2]周振权.身体构成的双重性——胡塞尔对笛卡尔身心关系疑难的回应[J].现代哲学,2021(5):96-103.
- [3]DESCARTES.Meditations on first philosophy:with Selections from the Objections and Replies[M].Oxford:Oxford University Press,1996:18.
- [4]DESCARTES.The Philosophical Writings of Descartes[M].Cambridge:Cambridge University Press,1984(4):600-602.
- [5]罗同兵.谁“令人类的尊严和理性蒙羞”——对顺真教授《笛卡尔的悟道》一文的商榷[J].学术界,2017(4):107-116.
- [6]黄进.从我思回到在世——海德格尔对笛卡尔主体内性问题的求解[J].理论界,2021(3):45-51.
- [7]张伟特.笛卡尔的真理理论:一种间接要求融贯性的符合论[J].哲学研究,2018(5):84-94.
- [8]LYOTARD.The Postmodern Condition:a Report on Knowledge [M].Minneapolis:University of Minnesota Press,1984:3-4.
- [9]利奥塔.后现代状态:关于知识的报告[M].车槿山,译.南京:南京大学出版社,1997:2.
- [10]利奥塔.后现代状态:关于知识的报告[M].车槿山,译.南京:南京大学出版社,1997:3.
- [11]张伟特.笛卡尔的真理理论:一种间接要求融贯性的符合论[J].哲学研究,2018(5):84-94.
- [12]周振权.身体构成的双重性——胡塞尔对笛卡尔身心关系疑难的回应[J].现代哲学,2021(5):96-103.
- [13]LACAN J,MILLER J A E,GRIGG R T.The Seminar of Jacques Lacan.,Book III:the Psychoses 1955-1956[M].Danvers,MA:W.W.Norton & Company,1993:74.
- [14]LACAN J,MILLER J A E,GRIGG R T.The Seminar of Jacques Lacan.,Book III:the Psychoses 1955-1956[M].Danvers,MA:W.W.Norton & Company,1993:74.
- [15]周振权.身体构成的双重性——胡塞尔对笛卡尔身心关

- 系疑难的回应[J].现代哲学,2021(5):96-103.
- [16]叶斌.笛卡尔与认知科学中的表征争议[J].科学技术哲学研究,2021(4):33-38.
- [17]叶斌.笛卡尔与认知科学中的表征争议[J].科学技术哲学研究,2021(4):33-38.
- [18]NICHOLSON,DANIEL J.Organisms  $\neq$  Machines [J].Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences,2013:44(4):669-678.
- [19]LYOTARD.The Inhuman:Reflections on Time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [20]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [21]HANS BLUMENBERG J.Book Reviews:The Legitimacy of the Modern Age[J].The Journal of Modern History,1984,56(4):698-701.
- [22]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [23]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [24]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [25]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [26]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [27]BRUNO LATOUR.Reassembling the Social:An Introduction to Actor-Network Theory[J].Organization Studies,6(10)1553-1557.
- [28]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [29]KANTOROWICZ,ERNST.The King's Two Bodies:A Study in Medieval Political Theology [M].Princeton,NJ:Princeton University Press,2016:9-16.
- [30]KANTOROWICZ,ERNST.The King's Two Bodies:A Study in Medieval Political Theology [M].Princeton,NJ:Princeton University Press,2016:9-16.
- [31]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [32]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [33]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [34]HENRY SOMERS-HALL.Deleuze's Difference and Repetition[M].Edinburgh:Edinburgh University Press,2004:176.
- [35]HENRY SOMERS-HALL.Deleuze's Difference and Repetition[M].Edinburgh:Edinburgh University Press,2004:175-176.
- [36]赵猛,尹舒羿.笛卡尔“我思故我在”中的自我关系问题[J].河北工程大学学报(社会科学版),2021(1):86-91.
- [37]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [38]LYOTARD.The Inhuman:reflections on time[M].Stanford:Stanford University Press,1991:8-22.
- [39]利奥塔尔.后现代状态:关于知识的报告[M].车槿山,译.南京:南京大学出版社,1997:133.
- [40]德勒兹.斯宾诺莎的实践哲学[M].冯炳昆,译.北京:商务印书馆,2004:20.
- [41]德勒兹.斯宾诺莎的实践哲学[M].冯炳昆,译.北京:商务印书馆,2004:21.
- [42]DELEUZE G,GUATTARI F.A Thousand Plateaus:Capitalism and Schizophrenia[M].Minneapolis:University of Minnesota Press,1987:16.
- [43]德勒兹.斯宾诺莎的实践哲学[M].冯炳昆,译.北京:商务印书馆,2004:57.
- [44]LACAN J,MILLER J A E,GRIGG R T.The Seminar of Jacques Lacan.,Book III:the Psychoses 1955-56 [M].Danvers,MA:W.W.Norton & Company,1993:74.
- [45]LACAN J,MILLER J A E,GRIGG R T.The Seminar of Jacques Lacan.,Book III:the Psychoses 1955-56 [M].Danvers,MA:W.W.Norton & Company,1993:74.
- [46]德勒兹.斯宾诺莎的实践哲学[M].冯炳昆,译.北京:商务印书馆,2004:21-22.
- [47]A.D.Coleman.理性主义与透镜[J].科学对社会的影响,1990(2):2-13.
- [48]A.D.Coleman.理性主义与透镜[J].科学对社会的影响,1990(2):2-13.
- [49]薛刚.实体的力量与深渊——黑格尔对斯宾诺莎哲学的两个论断[J].天津社会科学,2021(1):68-72.
- [50]KITTLER F A,JOHNSTON J.Literature,Media,Information Systems:Essays[M].London:Routledge,1997:167.
- [51]KITTLER F A,JOHNSTON J.Literature,Media,Information Systems:Essays[M].London:Routledge,1997:167.
- [52]CORTROGHT W.On machines and men [J].Southern Speech Journal,1963,28(4):313-317.

【责任编辑 李嗣驹】