

人机融合语境下传播学的后人文主义转向*

张 骋 付陈岑

摘 要: 人机分离语境下的传播学普遍持有人文主义的立场, 这种立场显然不符合人机融合语境下的传播实践, 因为人机融合语境下的传播实践将构建一种具身的人机共生关系, 这种新型的人机关系将消解人在传播活动中的主体性。因此, 传播学在人机融合语境下应该发生一次后人文主义转向。这种转向需要传播学在技术现象学的基础上重新理解媒介与人之间的关系, 不再将人视为主体, 不再将媒介视为工具, 而是将两者视为具身的共生关系。

关键词: 人机融合, 传播学, 后人文主义, 赛博人, 技术现象学

The Post-Humanist Shift in Communication Studies in the Context of Human-Computer Integration

Zhang Cheng Fu Chencen

Abstract: Communication studies in the context of human-computer separation generally adopt a humanistic position that is obviously not in line with communication practices in the context of human-computer integration. Communication practices in the context of human-computer integration build a human-computer embodied symbiotic relationship that eliminates the subjectivity of the “human” in communication activities. Therefore, a post-humanist shift is needed

* 本文为国家社科基金后期资助项目“新媒体时代的传播学创新问题研究”(20FXWB012) 中期成果。

in the context of human-computer integration. This shift requires communication studies to rethink the relationship between media and humans based on the phenomenology of technology. Communication no longer regards human as the main body and media as the tool but rather considers the two as an embodied symbiosis.

Keywords: human-computer integration, communication, post-humanism, cyborgs, phenomenology of technology

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202201016

随着人工智能技术的飞速发展,人与智能机器之间必然会形成一种新的人机关系——人机融合。面对人机融合语境下的传播实践,人机分离语境下的传播学已经显现出解释力和预见力不足的局面。因此,传播学需要发生一次转向来适应人机融合语境下的传播实践。那么,传播学在人机融合语境下应该发生一次怎样的转向?

这些年,虽然国内外已经有不少专家学者探讨过该问题,也提出了传播学在人工智能时代的几个应然走向,如身体转向、情感转向、物质转向、空间转向等,但是这些转向只是指出了传播学在人工智能时代需要重点关注的几个不同的研究领域,而没有找到这些不同的研究领域之间究竟有什么关联。也就是说,已有的研究没有真正抓住人工智能时代传播学转向的主线。究其原因,在于已有研究并没有以“媒介与人之关系”的转变切入点来探究该问题,更多是以媒介技术的发展变化为切入点,探讨媒介技术的发展变化能给传播学研究拓展哪些新的领域,并没有真正涉及“媒介与人之关系”的转变。

本文认为,虽然人工智能时代的传播学可以有很多条转向的路径,但是,归根结底,这些转向路径都源于人工智能时代“媒介与人之关系”的转变。这种转变使得传播学的转向围绕着“从人文主义到后人文主义”这条主线展开。这就是说,相比于过去,媒介与人之间的关系在人工智能时代发生了一次颠覆性的转变,即从人机分离转向人机融合。人机分离语境下的传播学普遍持有人文主义的立场,而人机融合语境下的传播学应该持有后人文主义立场,因为只有后人文主义立场的传播学才能适应人机融合语境下的传播实践。

一、人机分离语境下的传播学普遍持有人文主义立场

人文主义是西方传统思想中的核心观念,起源于古希腊的哲学思想。从

古希腊哲学家普罗泰戈拉提出“人是万物的尺度”这一命题开始,人文主义思潮就贯穿西方古典、近代、现代三个时期。古典人文主义产生的初衷是解决古希腊的城邦危机,在解决危机的过程中就确立了人之为人的普遍性原则,肯定了人的重要地位。例如,“人是万物的尺度”中的“尺度”就是标准的意思,因此,人也就成了万事万物的标准。此后,古希腊哲学家们提出了一系列与“人”相关的命题,主要涉及人的本性、人的伦理道德等问题。例如,苏格拉底认为,人应该认识自己的德性,即“知识即德性,无知即罪恶”(苏格拉底,1990,p.34)。柏拉图也认为,“善的理念”是人类一切行为的终极目的;亚里士多德同样认为,人只有行为符合德性才能获得幸福:“如若幸福在于合于德性的现实生活中,那么,就很有理由说它是合乎最好的德性,也就是人们最高贵部分的德性。”(亚里士多德,1999,p.224)人文主义思潮在遭遇中世纪的黑暗之后,在文艺复兴时期达到了高潮。近代人文主义哲学家高度肯定人的价值,弘扬人的主体性,他们普遍认为人的理性实现了人对万事万物的主宰,提高了人的主体地位。例如,康德指出:“个个有理性者的意志都是颁布普遍规律的意志。”(康德,2018,p.45)这就是说,每个人都应该根据理性所设定的道德律来行动。黑格尔也认为,事物的本质也是通过理性的逻辑推理得到的,正如他所言:“凡是合乎理性的东西都是现实的,凡是现实的东西都是合乎理性的。”(黑格尔,2010,p.11)到了现代,哲学家们大胆放弃了理性在人的主体性塑造过程中的重要作用,转而将生命、意志、本能、欲望等感性因素视为人的本质。这些感性因素包括:叔本华的“生命意志”、尼采的“权力意志”、柏格森的“直觉”、弗洛伊德的“性本能”,等等。

虽然人文主义思潮的具体内容在古典、近代、现代三个时期不尽相同,但是都肯定了人的价值和意义,肯定了人在与世间万物打交道过程中的主体地位。人机分离语境下的传播学就普遍持有这种人文主义立场。

传播学普遍持有的人文主义立场还要从传播学的源头之一芝加哥学派谈起。美国芝加哥学派的传播思想就普遍持有人文主义立场。首先,芝加哥学派的奠基人杜威的传播观就持有人文主义立场。在杜威看来,传播不仅具有传递的功能,还具有交流与共享的功能。通过这种交流与共享,人与人之间能够形成和谐融洽的关系。杜威还指出,传播是实现民主的必要条件。正如他所言:“民主的核心和最终保证是邻居们聚集在街头巷陌反复讨论所读到的未受检查的当日新闻,以及朋友们聚集在起居室与公寓中自由地相互反驳。”(塔力斯,2002,p.87)也就是说,民主源于人与人之间的交流与共享。

芝加哥学派的其他学者在谈到传播问题的时候都普遍持有人文主义立场：库利的“镜中我”这个概念就说明了“自我”这个概念的形成也源于传播与交流。正如他所言：“人的社会生命起源于与他人的交流。首先通过他对触摸、音调、手势和面部表情的感受，而后又通过他逐渐掌握的语言来达到交流。”（库利，2000，p. 6）米德也认为，自我的形成也是符号交流与互动的产物，正如他所言：“如果姿态的会话能够成为指导和控制经验的行动的一部分，一个自我便可能产生。在一个社会动作中影响他人，然后采取他人被该刺激唤起的态度，然后又对这一反应作出反应，这样一个社会过程构成了一个自我。”（米德，1992，p. 152）帕克关于传播的论述也透露出他将传播视为人与人之间的交流互动。他认为传播是“一个社会心理的过程，凭借这个过程，在某种意义和程度上，个人能够假设其他人的态度和观点；凭借这个过程，人们之间合理的和道德的秩序能够代替单纯心理的和本能的秩序”（罗杰斯，2006，p. 164）。当然，我们也不能说芝加哥学派只持有人文主义的立场，但是他们将传播视为人与人之间交流互动的观点确实也站在人文主义的立场之上，因为他们都高度肯定了在人与人之间的交流互动过程中人的主体地位。

传播学批判学派持有的也是人文主义立场。传播学批判学派通常包括德国法兰克福学派和英国伯明翰学派，这两个学派虽然观点差异很大，但是都站在人文主义的立场上。法兰克福学派代表人物霍克海默和阿多诺就站在人文主义立场上批判了受资本主义统治阶级控制的大众传媒，正如他们所言：“在这些传媒里，启蒙主要表现为对制作和传播的效果和技术的算计；而就其具体内涵而言，意识形态集中体现为对存在者和控制技术的权力的偶像化。”（霍克海默，阿多诺，2006，p. 5）马尔库塞又进一步发展了这种批判思想，他在《单向度的人》一书中指出，技术的发展进步没有给人类带来自由和解放，反而成为一种操控人的思想意识的异化力量，这种异化力量可以使人丧失理性批判能力。针对人与人在现代社会交往过程中的异化问题，哈贝马斯也提出用交往理性取代工具理性来重建人与人的主体间性。不同于法兰克福学派对大众文化的批判，伯明翰学派肯定了大众文化的价值，但是他们的肯定仍然是站在人文主义立场之上的。这一点在伯明翰学派的研究方法中体现得最为明显。不同于法兰克福学派的纯理性思辨，伯明翰学派通常采用文本分析的方法。这种方法尤其重视不同文化背景的人对同一媒介文本的不同解读而形成的不同文化之间的分歧，因此，他们的受众观是积极的，问题的关键是要让受众积极参与媒介文本的解读。除了伯明翰学派之外，文化

研究的另外一位重要人物——詹姆斯·凯瑞的“传播仪式观”也超越了一般的“传播传递观”，从人文主义的视角去看待人与人之间的交流与互动。正如他所言：传播仪式观“把传播看作是文化共享过程，它并非直接信息在空间上的扩散，它主要是指传播如何在时间上来维持一个社会”（凯瑞，2005，p. 8）。

传播学的经验学派起初没有站在人文主义的立场上，但是，当它意识到自身的理论缺陷之后，就发生了人文主义的转向。其中，经验学派的人文主义转向主要体现为其对受众主动性的逐渐重视。众所周知，早期经验学派的传播学家都将受众视为被动的“乌合之众”。例如，“魔弹论”就认为，受众面对传播内容的时候就像毫无抵抗能力的靶子一样。到了20世纪40年代之后，拉扎斯菲尔德和霍夫兰等学者就不再认同早期的“强效果论”，而是逐渐将研究目光投向受众，并提出了“二级传播理论”和“有限效果论”。正如他们所言：“关于大众说服过程的传统观念应该给‘人’留个位置，将它作为在传播媒介的刺激与意见、决定和行动的合成品之间的介入因素。”（殷晓蓉，2000，p. 163）20世纪60年代，“使用与满足”理论的提出最能体现经验学派的人文主义转向，因为它把受众的需求放在了最重要的位置，传播效果的大小完全取决于是否满足了受众的需求。此后，“知识沟”理论也开始关注受众的态度、情绪、意志等对传播效果的影响。

传播学媒介技术学派的开创者麦克卢汉经常被批评家们批评为媒介技术决定论者，但是，这些批评家都忽略了一个重要的事实，即麦克卢汉的媒介思想无论多么强调媒介本身的重要性，都是围绕着“媒介即人的延伸”展开的。这就是说，麦克卢汉仍然持有人文主义立场，因为他将媒介等同于人的延伸，也就是以“人”的标准来界定媒介，“人”才是其思考媒介的出发点，媒介仅仅是人的一种延伸而已。麦克卢汉的后继者莱文森更是站在人文主义的立场上。在莱文森看来，英尼斯和麦克卢汉都过于强调技术对人的决定作用，而忽视了人对技术的控制力。正如他所言：“麦克卢汉的有生之年，尤其是他画龙点睛的媒介定律，可能给我们明明白白地展示了媒介的活力，展示了它们不可抗拒的、无意插柳的后果。在我们数字时代，媒介的活力正在转换成为人的活力，这种活力是人类业已得到增强和提升的控制能力。”（莱文森，2001，p. 289）由此可见，莱文森已经将人和人性放在了与技术同等重要的位置上，其观点具有明显的人文主义色彩。他认为：“信息技术和事物产生的可能性之间相互联系，而人类将这种可能性变成事实。对于媒介理性的、有意的决定和计划，人的选择是我们分析媒介影响时始终要考虑的因

素。”（莱文森，2001，p. 60）

综上所述，这些学派提出的理论之所以普遍持有人文主义立场，主要是因为它们都是在人机分离语境下提出的。在人机分离语境下，媒介与人的关系是相互分离的。人通常被视为传播主体，媒介通常被视为传播工具。作为传播工具的媒介通常被看作为作为传播主体的人服务的。也就是说，人机分离语境下传播学讨论的“人”基本上都是人文主义视域下具有主体性的人。虽然有些学者也提出过“容器人”“电视人”等概念来表示人在人机分离语境下被异化而丧失主体性的人，但是这种异化只是暂时的、片面的。换言之，人在人机分离语境下大多时候还是能保持主体性的，还是具有固定不变的本质，因为人机分离使得媒介很难对人进行不断的形塑和改造。

在人工智能时代，传播学应该逐渐放弃这种人文主义立场，转向后人文学主义立场。究其原因，主要是人工智能技术造就了一种新型人机关系，即“人机融合”。这种新型人机关系改变了媒介与人相互分离的局面。

二、人机融合：构建具身的人机共生关系

在人工智能时代，可能会出现人类历史上又一次伟大的革命。意大利思想家弗洛里迪将这次人工智能带来的革命称为继哥白尼革命（日心说）、达尔文革命（进化论）、弗洛伊德革命（精神分析法）之后人类认知的第四次革命。这次革命会造就一种新型人机关系——人机融合。人机融合，顾名思义，就是指人与智能机器之间不再是主体与工具的关系，而是交互共生。那么，这种交互共生的人机关系是如何构建起来的？这就需要我们关注人机融合造就的新型传播主体——赛博人。

赛博人是人与机器高度融合产生的新型主体。这个新型主体来源于后人类思想中的赛博格（Cyborg）。赛博格这个术语最早是由美国两位科学家在20世纪五六十年代所进行的太空飞行实验中提出的。在试验中，他们将一个渗透泵安装在了一只小白鼠的身上，这个渗透泵能够自动将化学物质注射进小白鼠的体内，以控制它的生化反应。这两位科学家就将这只被植入了渗透泵的小白鼠称为“赛博格”。1985年，美国思想家唐娜·哈拉维正式将赛博格定义为有机生物与无机机器的结合体。本文之所以将其命名为“赛博人”，主要是强调在人机融合语境下，传播主体已经不再是使用各种媒介技术的自然人，而是与媒介技术融为一体的被媒介技术重构的“人”。而赛博人之所以能构建交互共生的人机关系，是因为赛博人重新激活了被人机分离语境下

的传播学研究遮蔽的身体。

人机分离语境下的传播学研究基本上都将身体视为需要克服的对象,传播通常被视为精神的交流与互动,与身体无关。正如彼得斯指出:“‘交流’这一新观念容许肉体不在场而实现接触,这种接触对交流者(动物、人、机器)的身体形式并不关注,甚至对交流者‘是否存在有机体’都无所谓。”(彼得斯,2017,p.351)这种遮蔽身体的传播观延续了西方传统形而上学意识与身体二元对立的传统,并且,前者相对于后者而言是主导的、占优势的。也就是说,传统形而上学一直都将意识-主体视为认识的起点,将身体视为认识的客体。

法国哲学家梅洛-庞蒂针对传统形而上学的意识-主体,提出了身体-主体,赋予了身体无比突出的地位。他指出:“身体是使不可见之物隐喻式地显现为在场之物的重要媒介,同时身体体验也使神秘的不在场之物得以曲折隐晦地显现。身体作为从可见物到不可见物的桥梁性功能主要表现在,用身体及其感觉来同化这个世界,就能把陌生的、异质的、不可见的事物转化成可感觉的、可见的、可理解的事物,从而在人与世界之间架起一座沟通的桥梁,创造出一种关系和意义。”(欧阳灿灿,2015,p.115)也就是说,在梅洛-庞蒂看来,既然身体是连接可见物与不可见物之间的桥梁,意识与身体之间的二元对立也就消解了。现在,人机融合造就的赛博人的身体就部分实现了梅洛-庞蒂强调的身体-主体。

赛博人的身体最早由美国学者唐娜·哈拉维提出,旨在构建一个融合性的、由有机身体与无机机器结合起来的“无我”身体。这种身体形态最为激进,消解了有机体与无机体、人类与自然物、物质与精神之间的界限,彻底颠覆了亚里士多德提出的“形式-质料”身体观和笛卡尔提出的理性主体观,而这两位哲学家都是站在灵魂与身体二元对立的立场上来看待身体的。下面,我们就来具体分析这种“被融合的身体”。

首先,哈拉维提出的赛博人的身体质疑了亚里士多德提出的实体论的“形式-质料”身体观,旨在消解身体与自然的边界。亚里士多德的“形式-质料”身体观在肯定灵魂的本原性地位的同时,也将身体视为可见的质料。正是作为质料的身体确立了身体的实体性质。在亚里士多德看来,“所有的实体,似乎都在表示某一个‘这个’,而相对于第一个实体来说,它所表明的是—‘这个’,更是无可争辩的真理。因为它所表明的东西是不可分割的,在数目上是单一的”(1992,p.35)。就是说,实体之所以为实体,不仅体现为它的不可分割性,更体现为它的边界性,也就是与其他实体之间具

有清晰的边界。因此，身体的实体性也体现在它的边界性上，即身体与自然、身体与物质之间的边界。

哈拉维的赛博人身体就是在消解这些边界，具体而言，这种消解分为以下三种情况：第一种情况是机器植入我们的身体器官，成为身体的一部分，比如心脏起搏器；第二种情况是与人类朝夕相伴的非人类，哈拉维以陪伴她运动的牧羊犬为例，她认为这只牧羊犬是她运动时不可或缺的助手，已经成为她身体的一部分；第三种情况是各种转基因生物，这些生物都是自然与科技相结合的产物。由此可见，赛博人的身体是与科技相互生成的，是处于动态变化之中的。也就是说，“科技与人类身体的关系并不是界面，而是内折。科技与人体的关系并不是中介性的，而是两者的内折，凭此身体使用科技并被科技所使用”（Jordan, 2011, p. 266）。

其次，哈拉维提出的赛博人的身体还消解了笛卡尔提出的理性主体观。笛卡尔的理性主体观是建立在理性主体与作为客体的其他实体之间的二元对立之上。赛博人的身体就消解了这种二元对立。这种消解主要体现在以下两个方面：一方面，哈拉维认为，基因技术的出现改变了生物体的遗传基因，使得生物体可以成为自然与科技融合的产物，赛博人就是这种生物体，它的身体消解了人工与自然、主体与客体、有机体与机器之间的界限；另一方面，哈拉维认为，主体不是与其他非生物体相区分的独立自足的实体，而是与其他非生物体相结合的具有动态性的关系式存在，因此，赛博人的身体是一种处于关系中的、开放性的、动态变化的主体，这就彻底消解了笛卡尔的主客体二元论。正如哈拉维所言：“赛博格形象能够显示出一条离开二元论迷宫的道路，通过二元论我们已经解释了我们的身体以及那些认识自己的方式与工具。”（Haraway, 2006, p. 147）

既然赛博人的身体消解了实体论身体观和理性主体观，也消解了身体与自然、身体与技术、身体与意识之间的边界，那么赛博人的身体本身就能构建一种具身的人机共生关系。什么是具身的人机共生关系？唐·伊德将技术与人之间的关系划分为以下四种：具身关系、诠释关系、背景关系和他异关系。更具体地说，具身关系就是技术具身于人，直接改变人感知世界的方式，如眼镜能让我们更清楚地看世界；诠释关系是以技术中的文本作为中介去理解世界，如温度计可以让我们理解外面的天气状况；背景关系是技术作为背景发挥它的作用，人通常无法感受到其存在，如WIFI和暖气；他异关系则是作为他者的技术与人进行互动，如人与计算机之间的互动。其中，具身关系、背景关系在更加广义的层面上还能构成一种浸没式的具身关系。这种浸没式

的具身关系表现为：人类生活在一个高度智能化的媒介环境中，媒介环境和人类首先构成背景关系，然后在这种背景关系之下，人的身体与媒介技术高度融合。具身的人机共生关系就是这种浸没式的具身关系，主要表现为身体、技术、环境之间的高度互嵌。在这种具身的人机共生关系中，人不再具有主体性，而是可以被媒介技术不断形塑和改造；媒介也不再是一种外在于人的供人使用的工具。这就使得传播学在人机融合语境下不得不发生后人文主义转向。

三、传播学的后人文主义转向：重思媒介与人的关系

何谓后人文主义？后人文主义思潮是在反思和批判人文主义思潮的基础上发展起来的，旨在消解人的主体性和超越性，甚至连人本身也一起否定掉。“人”在后人文主义视域下不再是世界的中心，只是建构的产物。

这种后人文主义的思想可以追溯到海德格尔提出的“存在先于本质”的存在主义思想。海德格尔认为：“对人之本质的任何一种规定都已经以那种对存在之真理不加追问的存在者解释为前提；任何这种规定无论对此情形有知还是无知，都是形而上学。”（2000，p. 377）也就是说，在他看来，人并没有一个固定不变的本质，也不具有先验的主体性。此后，福柯从知识考古学的视角彻底宣告了“人之死”。福柯认为：“正如考古学所展示的那样，人类只不过是近代的发明，而且正在接近它的终点。如果这样的安排正如他们势必会出现一样必定也要消失……我们可以确定的是，人类的痕迹一定会被抹去，就像画在海边沙地上的脸谱一样。”（Foucault, 1989, p. 422）这就是说，福柯认为人并不是人文主义所宣扬的永恒存在物，而只是特定历史时期建构的产物。美国思想家哈桑也指出：“首先我们需要知道的是人类的形式——包括人类的欲望及其所有外部的体现——也许都在发生剧烈的变化，这必须得到重新的审视。我们应该意识到人文主义五百年的历史即将结束，随之转化成我们所称的后人文主义。”（Hassan, 1977, p. 843）

总之，后人文主义就是要重新认识作为万物尺度的人在世界中的地位和作用，对作为人文主义思想核心的“人”提出了挑战。这种挑战主要体现在以下两个方面：一方面，后人文主义对人的主体性和超越性提出了挑战，强调人类应该与非人类和谐共处，包容彼此之间的差异；另一方面，后人文主义对固定不变的人性和人的本质提出了挑战，强调人是政治、经济、文化、历史、语言建构的产物。

人机融合语境下具身的人机共生关系就正好符合后人文主义对人文主义提出的这两方面的挑战，因为其造就的新型主体不再是具有主体性和超越性的人，而是被消解了主体性的赛博人；这种赛博人没有固定不变的人性和本质，可以被媒介技术不断形塑和改造。因此，传播学的后人文主义转向就是要重新思考媒介与人之间的关系。

重新思考媒介与人之间的关系，首先需要从技术现象学视角重新理解媒介技术。技术现象学就是以现象学的视角来审视技术。著名哲学家胡塞尔创立现象学就是为了消解西方近代传统认识论所强调的主客体二元对立。在胡塞尔看来，我们与世界并不是二元对立的，因为我们的意识总是对某物的意识，意识的意向性结构应该被表述为“自我—意识—世界”，这个意向性结构是紧密相连、不可分割的。在胡塞尔的基础上，海德格尔将意向性结构调整为了“此在—存在于—世界”，因为他认为胡塞尔的意向性结构仍然停留在传统形而上学对存在者的强调上，这种对存在者的强调使整个传统形而上学都遗忘了存在的意义，而海德格尔的意向性结构就是要去解释存在的意义。

在海德格尔看来，我们想要解释存在的意义，就必须抛弃传统解释学的方法，建立一种新解释学。这种新解释学将过去作为方法论的解释学与胡塞尔的现象学结合起来，将解释学作为一种本体论来看待。这种作为本体论的解释学不再将解释视为一种认识事物的方法，而是将解释视为人的存在方式，因为海德格尔认为，人与事物打交道的首要方式不是认识事物，而是使用事物，在使用的过程中揭示自身与事物的意义。海德格尔将人与事物之间的这种最初的打交道的方式称为“上手状态”。他以锤子为例来解释这种上手状态。具体说来，我们只有在使用锤子的过程中才能真正把握这把锤子，也就是说，用具只有在被使用的过程中才能作为用具而存在，因为我们只有在使用锤子的过程中才知道它顺不顺手、好不好用，这些都不能通过静态的观察得来。我们通过静态的观察只能认识到它的形状、大小、重量、颜色等特性，而这些特性并不能代表用具的本质，因为“用具本质上是一种‘为了做……的东西’，有用、有益、合用、方便等都是‘为了做……之用’的方式”（海德格尔，1999，p. 79）。同时，海德格尔认为用具的角色给出了人与世界关系的形成方式，进言之，人与用具之间的“上手状态”使得人与世界也不是二元对立的，人一生下来就被抛入世界之中，人的这种在世存有的方式即“此在”。由此可见，海德格尔是从现象学的视角来审视技术的，“技术现象学”也由海德格尔率先创立。

海德格尔认为，技术的本质是“解蔽”。所谓“解蔽”，就是指使事物按

其本来的面目显现出来,进而揭示出存在的真理。正如海德格尔所言:“技术在其本质中乃是沦于被遗忘状态的存在之真理的一种存在历史性的天命。这就是说,技术不仅在名称上可回溯到希腊人的 *Techne*,而且在本质历史上也源出于作为一种 *Aletheuein*——亦即使存在者敞开出来——方式的 *Techne*。”(2000, p. 401) 因此,技术不是一种人们与世界打交道的工具或手段,而是一种解蔽和显现的方式;人与技术的关系也不是一种工具性关系,而是一种存在论关系。总之,技术现象学视域下的技术观与传统技术观最大的不同在于:它不再把技术视为一种外在于人的工具,而是把技术视为一种先于人与世界而存在的,能够重构人与世界关系的“座架”。

推而广之,媒介也是一种技术,那么,媒介也可以被视为一种解蔽和显现的方式,人与媒介的关系也可以被视为一种存在论关系。法国媒介学家德布雷曾在《媒介学引论》中探讨过这种媒介观。他将媒介视为一种“中介”,这种“中介”不是主流传播学意义上的连接主客体的工具,而是存在论意义上的“处于中间介入两者之间的,使两者发生关系的第三者,如果没有这个中介,这种关系就不会存在”(德布雷,2014, p. 122)。也就是说,在德布雷看来,先有媒介,才有传播者和接受者,并且,媒介决定了传播者和接受者之间的关系,正如他所指出的:“媒介对于行为是建构性的,行为在它的要素中被实现。没有光我们什么也看不见,没有语言我们什么也说了。一句话,媒介就是要素,没有它也就没有在媒介中清楚表达的东西。”(2014, p. 217) 概言之,作为中介的媒介已经不是外在之物,而是我们存在的家园。在这个由媒介所构筑的家园里面,媒介的边界决定了我们理解自身和世界的边界。传统形而上学所确立的主体与客体、真实与虚拟、内容与形式等二元对立都被统一在媒介之中,媒介重构了人与世界的关系。

与海德格尔、德布雷相比,德国哲学家基特勒走得更远。虽然前两位思想家都在强调媒介技术对于人类生存发展的重要性,但是都只能说他们正在摆脱人文主义立场,仍然没有完全摆脱,仍然强调媒介与人之间的共在与共生关系。人在这种关系中仍然具有一定的中心地位,没有完全丧失主体性,而媒介也并不具有主体性和独立性,最多只能作为服务于人的中介而存在。而基特勒则从媒介考古学的视角分析了在媒介与人的关系中媒介的主体性是如何建立的,人的主体性又是如何消解的。

基特勒认为,在前机器媒介时代,以白板和电影为媒介的想象和以手为媒介的书写彰显的都还是海德格尔意义上的人与媒介之间的共在关系,因为白板、电影、手写都是人的灵魂和本质的延伸。也就是说,在前机器媒介时

代，人的主体性还没有消解。到了机器媒介时代，当机器取代手之后，书写就不再是人的灵魂和本质的延伸，因为机器媒介切断了书写文本与人的感官之间的联系。当人无法直接感知文本的时候，人的主体性就在逐步消解，媒介的主体性也在逐渐建立。到了数字媒介时代，当媒介技术实现了数字化和虚拟化之后，媒介技术的实体性和可见性就被摧毁了，代之而起的是一些不可见的程序软件和不可接触的芯片硬件，这些复杂的软件和硬件将会使人丧失对媒介的控制权。尤其是当人工智能技术具有自我学习和演化能力的时候，媒介就可能具有独立的主体性。人们在面对这些复杂而又具有主体性的媒介时，就会丧失主体性。总之，在基特勒看来，一部媒介技术的更替史就是一部人的主体性的消亡史。在这一历史过程中，媒介的主体性和本体性逐渐确立，人逐渐成为媒介的附庸和延伸。由此可见，基特勒是完全站在后人文主义立场上来审视媒介的，他不将媒介视为供人使用的工具，也不将媒介视为人与人之间关系的中介，而是将其视为能够形塑和改造人类感知和意识的主体和本体。正如他所言：“在媒介提供了模型与隐喻之前，我们对自身的感官一无所知。”（Kittler, 2010, p. 29）

总之，传播学的后人文主义转向就是要延续海德格尔、德布雷、基特勒的技术现象学的思路，消解人在传播活动中的主体性，在理解媒介与人的关系的时候不再将人视为主体，将媒介视为工具，而是认为两者是具身的共生关系。在这种具身的共生关系中，媒介对人具有形塑和改造的作用，赛博人就是这种形塑和改造的结果。同时，赛博人也不仅仅被视为传播者，还被视为媒介本身。也就是说，人可以成为一种终极媒介，一种集大成的超媒介。当人成为一种超媒介之后，人与媒介的关系将发生一次逆转，不再是“媒介即人的延伸”，而是“人即媒介的延伸”。

结 语

综上所述，由于人机融合语境下的传播实践具有不同于人机分离的诸多特征，传播学在人机融合语境下将迎来一次后人文主义转向。转向之后的传播学的核心研究对象不再是具有主体性的人，而是人机共生的赛博人。这种赛博人将消解人在传播过程中的主体性，进而我们需要在技术现象学基础上重新理解媒介与人之间的关系。发生后人文主义转向之后将打破传播学长期以来存在的“以人中心 vs. 以机器为中心”的二元对立的思维模式，建立和谐的人机关系，辨明“人”在传播学中的准确位置。

引用文献:

- 彼得斯, 约翰 (2017). 对空言说: 传播的观念史 (邓建国, 译). 上海: 上海译文出版社.
- 德布雷 (2014). 媒介学引论 (刘文玲, 译). 北京: 中国传媒大学出版社.
- 海德格尔 (1999). 存在与时间 (陈嘉映, 王庆节, 译). 上海: 上海三联书店.
- 海德格尔 (2000). 路标 (孙周兴, 译). 北京: 商务印书馆.
- 黑格尔 (2010). 法哲学原理 (范扬, 张企泰, 译). 北京: 商务印书馆.
- 霍克海默, 阿多诺 (2006). 启蒙辩证法 (渠敬东, 曹卫东, 译). 上海: 上海人民出版社.
- 凯瑞, 詹姆斯 (2005). 作为文化的传播 (丁未, 译). 北京: 华夏出版社.
- 康德 (2018). 道德形而上学原理 (苗力田, 译). 上海: 上海人民出版社.
- 库利 (2000). 社会过程 (洪小良, 等译). 北京: 华夏出版社.
- 莱文森, 保罗 (2001). 数字麦克卢汉: 信息化新纪元指南 (何道宽, 译). 北京: 社会科学文献出版社.
- 罗杰斯 (2006). 传播学史: 一种传记式的方法 (殷晓蓉, 译). 上海: 上海文艺出版社.
- 米德 (1992). 心灵、自我与社会 (赵月瑟, 译). 上海: 上海译文出版社.
- 苗力田, 李毓章 (编). (1990). 西方哲学史新编. 北京: 人民出版社.
- 欧阳灿灿 (2015). 当代欧美身体研究批评. 北京: 中国社会科学出版社.
- 塔利斯, 罗伯特 (2002). 杜威 (彭国华, 译). 北京: 中华书局.
- 亚里士多德 (1992). 亚里士多德全集: 第三卷. 北京: 中国人民大学出版社.
- 亚里士多德 (1999). 尼各马科伦理学 (苗力田, 译). 北京: 中国社会科学出版社.
- 殷晓蓉 (2000). 战后美国传播学的理论发展: 经验主义和批判学派的视域及其比较. 上海: 复旦大学出版社.
- Foucault, M. (1989). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge.
- Haraway, D. (2006). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century. In J. Weiss et al. (Eds.). *The International Handbook of Virtual Learning Environments*, 117 – 158. Netherlands: Springer, 2006.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture?. *The Georgia Review*, 31, 4, 830 – 850.
- Jordan, T. (2011). Species and the Politics of Inter-relations. *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 19, 4, 266 – 281.
- Kittler, F. (2010). *Optical Media* (Anthony Enns, Trans). Cambridge: Polity Press.

作者简介:

张骋, 博士, 四川大学文学与新闻学院在站博士后, 四川师范大学影视与传媒学院副教授、硕士生导师, 从事传播学理论研究。

付陈岑, 中国传媒大学电视学院硕士研究生。

Author:

Zhang Cheng, Ph. D. , postdoctoral fellow in the College of Literature and Journalism, Sichuan University, associate professor and Master's supervisor of School of Film and Media, Sichuan Normal University, engaging in communication theory research.

Email: 441080176@qq. com

Fu Chencen, Master candidate of School of Television, Communication University of China.

Email: 2545702921@qq. com