

人类世的 最低限度伦理学

乔安娜·齐林斯卡 (Joanna Zylińska)

中文初译 v0.1



人类世的最低限度伦理学

批判性气候变化

丛书主编：汤姆·科恩（Tom Cohen）、克莱尔·科尔布鲁克（Claire Colebrook）

气候变化时代涉及系统的突变，这些突变超出了20世纪的拟人化模型，直到不久前，还一直处于再现或言说的范围之外。从广义的批判性意义上理解，气候变化关涉影响生物量与能源的物质能动作用、被抹去的边界与微生物的创生、地质与纳米尺度的时间，以及灭绝事件。灭绝的可能性始终是文本生产和档案中潜在的形象；但当前人们对于耗竭、衰败、突变和枯竭的感受，要求新的言说方式、新的出版与著述风格，以及新的传播形式与速度。随着这一重新安排所带来的压力和重新结盟发生变化，批判语言、概念模板、政治前提及“生命”的定义也必须随之改变。我们尤其需要及时出版实验性专著，重新界定学科领域的边界、修辞的侵入、概念语言与科学语言的接面，以及对地貌和地缘政治的干预。总体而言，“批判性气候变化”丛书正是朝向与地球突变的时间性相应的认识论与政治的突变。

人类世的最低限度伦理学

乔安娜·齐林斯卡 (Joanna Zylińska)

开放人文出版社 (Open Humanities Press)

密歇根出版 (Michigan Publishing) 旗下出版品牌

密歇根大学图书馆, 安娜堡

2014年

原版版权与许可

第一版由开放人文出版社于2014年出版。

在线免费获取: <http://dx.doi.org/10.3998/ohp.12917741.0001.001>

版权 © 2014 Joanna Zylinka

本书为开放获取图书, 采用知识共享“署名—相同方式共享”许可。依照此许可, 只要注明作者和来源, 并将产生的衍生作品置于相同或类似许可之下, 作者就允许任何人下载、再利用、重印、修改、传播和/或复制其作品, 无须取得作者或出版社的许可。法定合理使用及其他权利丝毫不受上述内容影响。

有关许可的更多信息: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

本书所含封面艺术、插图及其他媒体的版权均为 © 2014 Joanna Zylinka, 并采用知识共享“署名—相同方式共享”许可。

ISBN-13 978-1-60785-329-9

开放人文出版社是由学者主导的国际开放获取出版集体, 其使命是让当代批判思想的重要著作在世界各地都能免费获取。在密歇根出版体系内以开放人文出版社品牌出版的图书, 来自 OHP 编辑委员会与密歇根大学图书馆独特的合作关系。图书馆提供以图书馆为基础的管理和制作支持体系, 协助学者以图书形式出版前沿研究。

开放人文出版社 (OPEN HUMANITIES PRESS)

www.publishing.umich.edu

www.openhumanitiespress.org

中文版制作说明

本版以2014年英文版直接译为简体中文, 标为“中文初译 v0.1”。译稿及改编沿用 CC BY-SA 4.0, 保留原作者署名; 翻译、中文排版及封套文字是本版所作改动。原摄影图像未经改绘, 图注与艺术项目说明已译。英文书目著录完整保留供检索, 附中文题名及必要说明。正文括号中的作者、年份及页码均为原作的文献引注, 不是本中文版页码。原注保留原书编号, 并在各章末排列。原书页标记保存在可编辑稿中, PDF另附原页定位链接。

本版由 AI 初译并经另一 AI 对应章节全文对读，未经人工终审；不表示原作者或出版社认可、审定或发行本译本，也不主张这是中文首译。作者介绍与出版信息按2014年底本翻译，不更新为现职或现状。原书空白页不机械重印；源文件首尾重复的完整封套只在中文版首尾分别呈现一次。版式承接原版黑白摄影、宽留白与居中章题，以中文阅读长度重新分页。摄影项目名 *Topia daedala* 暂译为《巧构之境》。本段为中文版新增说明。

目录

致谢	9
第1章 奠基	11
第2章 尺度	22
第3章 过程	30
第4章 演化	38
第5章 人类	46
第6章 本体论	57
第7章 伦理学	66
第8章 诗学	75
第9章 政治	87
第10章 宣言	97
《巧构之境》（Topia daedala），2014年	100
引用文献	101

页码为本中文版 PDF 物理页码。

原书定位：原书9 原书25 原书37 原书49 原书61 原书77 原书91 原书105 原书123
原书139



图1: 乔安娜·齐林斯卡, 《巧构之境》 (Topia daedala) 1, 2014年。

致谢

本书的灵感来自2012年9月在芬兰库奥皮奥 ANTI 当代艺术节上，安妮·斯普林克尔（Annie Sprinkle）与贝丝·斯蒂芬斯（Beth Stephens）同卡拉韦西湖举行的婚礼，那是一场美妙而富于挑衅性的仪式。感谢安妮和贝丝，以及卢克·迪克森（Luke Dixon），让我能在2013年于英国科尔切斯特艺术中心举行的生态性爱研讨会上，进一步展开我关于伦理与人类世的思考。还有许多人慷慨地提供精神与物理空间，让我以不同形式试验这一计划。我尤其感谢远在南半球的朋友们：妮娜·塞拉斯（Nina Sellars）、斯特拉克（Stelarc），以及 SymbioticA 的奥伦·卡茨（Oron Catts）和约纳特·祖尔（Ionat Zurr）；也感谢来自墨西哥的无数慷慨的对话者：墨西哥国立自治大学（UNAM）的安娜·玛丽亚·马丁内斯·德拉埃斯卡莱拉（Ana María Martínez de la Escalera），普埃布拉美洲大学（UDLAP）的阿尔韦托·洛佩斯·昆卡（Alberto López Cuenca）和加夫列拉·门德斯·科塔（Gabriela Méndez Cota），Transitio MX_05 艺术节团队及其嘉宾；还要感谢凯特·奥里奥丹（Kate O’ Riordan）与卜蒂哈吉·阿贾纳（Btihaj Ajana）。我非常感谢金史密斯学院的许多同事与学生，是他们让批判性思考的问题和政治的问题始终保持活力与开放。最后，同样要感谢莎拉·肯伯（Sarah Kember）、西吉·约特坎特（Sigi Jöttkandt）、戴维·奥蒂纳（David Ottina）与加里·霍尔（Gary Hall）。



图2：乔安娜·齐林斯卡，《巧构之境》（Topia daedala）2，2014年。

第1章 奠基

当生命被认为受到威胁时，它通常才会成为反思的对象。特别是，当我们人类不得不面对死亡的前景时，往往就会开始思考生命（而不只是继续活下去）：无论是个人因疾病、事故或年老而死亡；整个族群或民族在战争和其他形式的武装冲突中死亡；还是整个人类或非人种群的死亡。虽然本书首先讨论的是生命——既将其理解为生物现象，也将其理解为社会现象——但为本书论证提供背景的，却是有关人类种群即将死亡，也就是人类物种即将灭绝的叙事。在当代科普和主流媒体中，灭绝问题通常被描述成既不可避免、又迫在眉睫的事情。借用英国科学家、微软计算科学研究负责人、《百亿人口》（Ten Billion）一书的合著者斯蒂芬·埃莫特（Stephen Emmott）¹的话，最能恰如其分地形容人类物种当前处境的一句话，就是“我们他妈的完蛋了”。据称造成这种局面的原因如下：

地球是数百万个物种的家园。却只有一个物种主宰着它。我们。我们的聪明才智、我们的创造力和我们的活动，已经改变了这个星球几乎每一个部分。事实上，我们正在对它产生深远的影响。的确，我们的聪明才智、我们的创造力和我们的活动，如今正是我们所面临的每一个全球性问题的驱动力。而随着全球人口持续向一百亿增长，每一个问题也都在加速发展。事实上，我认为，我们完全可以把眼下的处境称作紧急状态——前所未有的行星紧急状态。（无页码）

这一独特处境，或者更确切地说，这个人类被认为已成为地球生命最大威胁的地质—历史时期，最近获得了“人类世”这个名称。埃莫特对此提出的实际解决办法相当直截了当：鉴于任何针对当前局面的技术或行为方案，即使在理论上可行，也不大可能奏效，他会给儿子的建议就是“买把枪”。这当然是个有力的故事，

其目的是以震惊和威慑促使我们行动。在不向这位持枪信使开枪的前提下，值得指出的是，这类哀怨预言及其讲述者似乎既带有失败主义，又带有自恋色彩。而且，我们人类实际上从具备讲故事并将故事记录下来的能力开始，就一直在编织形形色色的末日叙事。

本书的目的不是为这份清单再添一项，而是在认真对待科学关于生与死的论述的同时，讲述一个关于世界、关于我们人类在世界之中并与世界一道如何定位的不同故事。我记得哲学家约翰·格雷

（John Gray）在评论埃莫特的书时所作的告诫：“这个星球并不在意人类讲给自己的故事；它回应的是人类的所作所为，并正因此发生不可逆转的变化”（原书所引文献第6页）。格雷的怀疑无疑是有道理的。不过，需要指出的是，我们人类**确实**在意我们讲给自己的故事。更重要的是，故事具有施为性质：它们能够促成事物，而不只是描述事物——当然，它们能够促成什么也自有其限度。本书就是这样一个有关宏观和微观尺度上的生与死的故事，它被组织成一组面向非哲学专业人士的哲学命题。更具体地说，本书旨在为伦理学勾勒一种可行的立场：当生命本身被宣告正遭受独特威胁时，伦理学如何成为一种过好生活的方式。换言之，这是一个关于我们如何能在这个岌岌可危的地质—历史时刻过好生活，以及这种“好”究竟由什么构成的故事。

当生命本身据说受到威胁时，仍要勾勒某种“关于美好生活的教诲”（Adorno，原书所引文献第15页），这种要求部分来自特奥多尔·阿多诺（Theodor Adorno）的《最低限度的道德》

（Minima Moralia）。这是这位法兰克福哲学家于1944年写就的一本薄册子，是赠予其友人兼合作者马克斯·霍克海默（Max Horkheimer）的礼物，副标题为《受损生活的反思》

（Reflections on a Damaged Life）。在一个层面上，阿多诺的诊断与埃莫特似乎有着相似的基调：

生活已变成一连串脱离时间的震惊，其间夹杂着空洞、瘫痪的间歇。但对于未来而言，也许没有什么比下面这个事实更为不

祥：毫不夸张地说，这些事情很快就会变得再也无法加以思考，因为归来的战士所带回的每一处创伤，每一次未能在内心消化的震惊，都是未来毁灭的酵母。卡尔·克劳斯

（Karl Kraus）把自己的剧作命名为《人类的末日》（The Last Days of Mankind），是正确的。如今正在上演的一切，应当题作：“末日之后”。（原书所引文献第54页）

然而，阿多诺这些以一系列片段、或者可称为“思想碎片”的形式呈现的反思，有着极其独特的背景：它们源自他所认为的大屠杀对生命造成的灾难性、不可修复的毁坏。他痛惜的是，别人已在设想“重建文化”的可能，仿佛数百万犹太人被杀害不过是一段不愉快的插曲；在他看来，现代生活已被贬缩“到私人领域，继而仅仅剩下消费”，这种状态造成异化，也抽空了生活本身的活力。阿多诺引用奥地利作家费迪南德·屈恩贝格尔（Ferdinand Kürnberger）的话，哀叹“生活并没有活着”。但阿多诺并未因此停下脚步：相反，他继续寻找埋藏于语言之中的生命痕迹，寻找继续进行批判性思考与写作的可能，决意向我们传授关于“美好生活”的教诲，即使只能在极小的尺度上进行。

我自己的最低限度伦理学计划，正是从阿多诺在《最低限度的道德》中的坚持获得灵感：仿佛不顾一切阻碍，他仍不断进行哲学思考，在末日之中寻找生命的迹象，尽管我所处的背景，以及塑造这一背景的生存威胁，与他的情形极不相同。我的伦理命题的抱负和取向也有别于阿多诺：虽然我认同其作品的批判精神，却转向各种生命哲学和女性主义思想，希望为这个生命据说正在行星尺度上遭受威胁的时代勾勒一个更具肯定性的框架。在这里，我的目的，是让我们思考：我们在多大程度上能够使生命延续，我们自己又如何能够继续好好生活；同时追问，“好好生活”意味着什么，以及对此是否真能达成共识。

必须从一开始就指出，接下来论证中的“我们”本身，也已被作为一个问题提出来：它一方面指向哲学与常识所称的“人类”，

另一方面又向一个复杂、动态的关系网络敞开；在这一网络中，“我们人类”被生产为人类，并始终与非人实体和过程纠缠在一起。本书最初的种子，是在筹备生态性爱艺术家贝丝·斯蒂芬斯（Beth Stephens）和安妮·斯普林克尔（Annie Sprinkle）的婚礼期间播下的。2012年9月30日，她们在芬兰库奥皮奥的ANTI当代艺术节上，与卡拉韦西湖结婚；这座湖是北萨沃尼亚伊索—卡拉湖系的一部分。（我写了一篇关于最低限度伦理学的短文，作为送给她们的结婚礼物。）这场涉及两方以上的人类—非人婚礼，并非斯蒂芬斯和斯普林克尔的第一次婚礼：在此前的仪式中，她们已经与大地、大海、雪和岩石结过婚，以此俏皮地认领并践行一种自然—文化亲缘关系；在这种关系中，**仅有爱还不够**。对我而言，斯蒂芬斯和斯普林克尔的表演，是进入另一种哲学思考方式的切入点；这种方式借助艺术的感受力，用事物和事件而不**只是**用文字来生产观念。这种哲学生产方式必然是碎片化的：它放弃了锻造体系、本体论或世界的一切欲望，满足于对物质与概念的展开作出微小、即使也颇为丰富的干预。本书所勾勒的最低限度伦理学，就是一种这样的可能干预。

本书采用的工作方式，调动了一种可称为“后男性中心主义理性”的东西，即一种更富思辨性、较少预定方向的思考和写作方式。这一观念发展自达林·巴尼（Darin Barney）的“后男性中心主义勇气”概念。对巴尼而言，“**后男性中心主义的勇气**，并不因此必然是**女性化的**（甚至也未必真的是**后男性气质**的——尽管它极有可能是女性主义的）”（无页码）。巴尼的呼吁又受到政治理论家温迪·布朗（Wendy Brown）的启发；后者提出了一种“后男性中心主义政治”的愿景，在其中，自由与爱及承认得到调和。这样的政治需要“极大的勇气和承担风险的意愿”（Brown，原书所引文献第202页）。巴尼认为，这类勇气应当区别于“那种逞强：男人试图凭借工具理性的力量，对周围的一切施加控制”（无页码）。在他看来，后男性中心主义勇气包括“面对我们无法控制之物的不确定性的勇气；[……]放手投身行动、开启真正崭新且不

可预测之事的勇气”（无页码）。后男性中心主义理性绝非非理性或反理性主义；它只是要求以另一种方式调节理性，使其更敏锐地感知自身的生产方式。它总是已经具身并浸入其中，回应物质及其种种物质化形态的召唤——这些形态包括人、动物、植物、无生命物体，以及它们之间的关系。这种后男性中心主义理性对当前一切试图将本体论（不论唯心主义形式还是唯物主义形式）作为主导哲学思考方式的（重）返，始终抱有怀疑。它看清了这些尝试的本来面目：生产并因而也掌控“世界”，再把它（作为事实）转交给他人的方式——即使这种本体论生产披着内在性和自创生的语言外衣，也不例外。（我对本体论的怀疑，并不意味着我不相信人类领域之外、在人类对其概念化之外，有“事物”存在。但是，人一旦开始从事以人为中心的哲学思考实践，“事物”便立刻变得远不如这个人往往所希望的、或希望别人相信的那样客观、实在论式地存在于“外部”。）

这本小书提出的反思，与我此前的工作相连：当生命这个概念本身正在哲学和生物技术两个层面经历激进重构时，过好生活意味着什么。然而，在这里，我较少着意于批判性地讨论不同的伦理理论立场，而更着意于为这样一种伦理学勾勒肯定性的提案：**它能够形成意义——也能够感知自身的形成**。关于宇宙在其暂时稳定的形态中所发出伦理召唤的这一想法，扩展了我在《新媒体时代的生命伦理学》（*Bioethics in the Age of New Media*）中的论点；在那本书中，我将生命伦理学定位为一种原初哲学，甚至先于本体论。这个想法受到埃马纽埃尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）作品的启发，不过，列维纳斯伦理学中的人文主义局限曾令我困扰，至今依然如此：在他的伦理学中，施加于我的原初责任总是来自人类他者。在我所理解的、作为“生命伦理学”的生命伦理学中，人类自我必须回应一组扩展了的义务；这些义务影响她、在她身上留下印记、使她能够与周围世界区别开来，并要求她作出一种不只是反应的回应。与其他后人类中心主义思想的理论家一样，我承认，“并不是一切都围着我们转”²；同时，我也承认，人类负有独特的责任，而这种责任既通过哲学理论（少数人有意识地从事它）来履行，也通过哲学实践（这是普遍得多的活动，尽管并不总是有意识地进行）来履行。但愿这一认识，能够在某种程度上说明我在本书中虽不情愿、却又有时不可避免地使用“我”这一代词的理由，也能说明一个作为个体的女性人类作者试图撰写后人类中心主义伦理学时所蕴含的诸多悖论。这种义务得到扩展的后人类中心主义伦理学，成为人类在不同尺度上为宇宙的种种凝聚形态承担责任、并回应日常联结与关系之纠缠网络的一种方式。为此，我将重返列维纳斯，从他那里获得启发；但我也会请一些“杰出的蜜蜂”（Brilliant Bees）帮忙，让他的思想与其他观念相互授粉：亨利·柏格森（Henri Bergson）、凯伦·巴拉德（Karen Barad）、罗西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）、温迪·布朗（Wendy Brown）和简·贝内特（Jane Bennett），以及“哲学蜂群心智”的其他成员——汤姆·科恩（Tom Cohen）、克莱尔·科尔布鲁克（Claire

Colebrook)、吉尔·德勒兹 (Gilles Deleuze)、雅克·德里达 (Jacques Derrida)、唐娜·哈拉维 (Donna Haraway)、蒂姆·英戈尔德 (Tim Ingold)、斯坦尼斯瓦夫·莱姆 (Stanisław Lem) 和蒂莫西·莫顿 (Timothy Morton)。

如果说本书的工作方式拥抱一种后男性中心主义理性,那么,其方法——有别于现代主义的批判形式——则可宽泛地描述为“批判性生命主义”。这一方法意味着重新思考并重新塑造“生命”,以及我们能够用生命做什么。批判性生命主义将生命作为一种

(尚)未被赋值的最低限度条件,始终敏于感知生命中的停顿,将生命既视为生成的过程,也视为断裂的过程。克莱尔·科尔布鲁克这样表述生命这种既生产又破坏的双重倾向:“哲学不能仅凭决定便从零开始;一个生命体也不可能对其环境开放和接纳到不再围绕自身生命扭转、歪曲或折叠其激情的程度。内在性是一场持续的斗争,而生成——不可感知、重新看见世界或生成——儿童这些目标,恰恰是通过它们所遭遇的阻力才获得力量与效力”(2010: 166)。批判性生命主义意味着认识差异之中的差异。它思考差异如何出现、如何产生重要性,对谁重要,物质如何抵抗与反弹,又产生什么效果。它从“一切都相互联结”(Morton 2010: 1)这一前提出发,也思考这些联结过程内部的分化,同时反思人类置身于其所参与的各种关系联结之中的处境,以及对此所负的责任。本书处在文化理论、媒体与文化研究、欧陆哲学和艺术的交叉点上,将自身置入蒂莫西·莫顿所谓的“生态思想”的轨迹。然而,继续沿着莫顿的思路,这是一种奇特的生态学,因为它并不以任何堕落之前的、浪漫化的“自然”观念为基础,并不认为可以通过重获那种自然来改善世界及我们在其中的生活。

最后,让我说明,本书所勾勒的伦理框架,通过书名中的介词“for”(为了/面向),指向被称作“人类世”的地质—历史时期,这究竟意味着什么。“人类世”一词由荷兰化学家保罗·克鲁岑 (Paul Crutzen) 于2000年提出(源自表示人的 **anthropo** 和表示新的 **cene**),用来命名一个据说继全新世之后到来的新地质纪

元；全新世是“始于11,700年前上一次冰期结束之际的纪元，并且——至少在正式划分中——一直延续到今天”（Kolbert，原书所引文献第29页）。采用这一新词的必要性，所依据的是这样一个事实：人类通过农业、毁林、采矿和城市化等过程对地圈与生物圈施加的影响，已经大到确实值得用一个新名称来指称，以便应对这种影响带来的挑战。尽管并非所有地质学家都普遍且毫无疑问地接受了这个词，但过去十年间，它的使用已显著增加；伊丽莎白·科尔伯特（Elizabeth Kolbert）于2011年在《国家地理》（National Geographic）杂志发表的一篇相关文章，更使它传播到专业科学共同体之外。不过，即使在认同这个词的人当中，对于究竟应当将哪一个时间点作为这一纪元的开端，也广泛存在疑问：有人指向大约8,000年前农业初兴之时，有人指向工业革命或过去五十年间的过度消费，还有人将人类世视为一个尚未到来的纪元。

值得注意的是，莫顿在《生态思想》（The Ecological Thought）的开篇写道：“与生态系统、物种和全球气候一起遭到现代社会损害的，还有思想”（原书所引文献第4页）。因此，人类世或许可以被看作在表达生态灾难的同时，也表达了这场批判性思考的危机。在本书中，我使用“人类世”这个词，首先是把它当作伦理的指向，而不是科学的描述词。换言之，人类世在这里指称人类对地圈和生物圈所负的义务，也指称人类对**作为概念的地圈和生物圈进行思考的义务**。因此，面向人类世的伦理学意味着呼吁重返批判性思考，呼吁修复思想。它将创造力与批判性结合，推动非工具性的思考方式，同时避免轻率的解决方案主义，以及某些理论家所谓的“尺度错乱”（参见 Clark; Kember and Zylinska）——在这种错乱中，烧水时只装半壶水被视为“为环境尽自己的一份力”。然而，即使人类世谈论的是“人的时代”，它所指向的伦理思考却具有强烈的后人类中心主义性质，正如前文所述：它不把人类视为主导或最重要的物种，也不认为世界是专为人类使用和受益而安排的。不过，这个词确实包含一种对人类独特性（勿与人类

至上混淆)的诉求,同时承认,我们能够对生物圈和地圈中持续发生的动态过程作出改变——我们本身就是这些过程的一部分。

人类世的最低限度伦理学不只是一种更新版的环境伦理学:它不以任何把“环境”(或如前文所说的“自然”)视为可辨认实体的连贯观念为枢纽,而是关注各个尺度上的实体之间的动态关系,例如干细胞、花、狗、人、河流、输电铁塔、计算机网络和行星,等等。因此,对这种最低限度伦理学最贴切的描述,或许就是一种生命伦理学;这里的生命同时具有哲学和生物学意义。它的出发前提,是我们人类正在改变我们称作“世界”的东西的安排。当然,我们并不是造成这种差异的唯一行动者,甚至也不是最重要的行动者。如此假定,将是极其天真而短视的;宣称我们能够影响或控制这个世界中发生的一切,同样如此。不过,我们或许处在一个独特的位置,能够将造成这种差异转化为一项伦理任务。凭借讲故事和进行哲学思考的能力,我们不仅能够通过参与吉尔·德勒兹与费利克斯·瓜塔里(Félix Guattari)所谓的“道德地质学”(1987),把握价值在历史深处的层积,而且能够探索在不同尺度上造成更好差异的可能。我们对物质分化的参与始终在进行,常常是集体性的或分布式的,也往往是无意识的;而“伦理”所指称的,是这些分化过程被加以说明并承担责任的情形:它们成为一种认知—情感的努力,重新安排已凝固的道德地层,以期产生一种更好的地质—道德景观。

这里讨论的伦理学之所以是最低限度的,是因为它是非体系性的(即它不扎根于任何庞大的概念体系),也是非规范性的(也就是说,它既不立足于任何预先固定的价值,也不在其过程中设定任何牢固不变的价值)。不可避免地,对某些读者而言,非规范性伦理学是一种不合逻辑的说法,是一条无法兑现其承诺的概念死胡同。对我而言,恰恰相反,非规范性是从生命本身之中,以负责任且不自大的方式思考伦理和一般意义上的生命的唯一可能途径。不过,尽管我对首字母大写的“价值”保持警惕,我仍然带着一个最低限度的假设展开这一计划:我确信,我们有责任在物质和概念两

个层面与生命相接，因为正如我们从苏格拉底那里所知，“未经审视的生活不值得过”（Plato，《申辩篇》Apology, 38a，无页码）。对于何为审视生命，不能只限于在双方之间展开、旨在排除错误假设的苏格拉底式探究方法。它还包括以物理性的方式介入生命的物质，介入其微粒及其展开。

本书所提出的伦理学计划，其最低限度性不只涉及主要论证的前提，也涉及内容。这本书旨在实践简洁，在形式上由十篇短文组成，每篇提出一个论点或命题。这里的目标，是**说到足够为止**。本书还包含一个摄影项目《巧构之境》（Topia daedala），它源于我一直以来借助不同媒介“做哲学”的努力。虽然这个计划借鉴了若干哲学立场，以及物理学、生物学、神经科学、社会学、人类学、文化理论和媒体理论中的一些观念，但学术引述尽量保持简短。论证以螺旋形式展开：观念在接续的命题中被引入，随后又被重返和扩展。线性阅读或许是通读本书的一种方式。但由于每一章本身就是一篇小论文，从本书任何一点进入，都可能带来不同的阅读体验，让读者在事情的中途（**in medias res**）进入这种最低限度伦理学。“**在事情的中途**”实际上也可以用来描述我们的最低限度伦理学所处的位置。

原注

1. 该书源自一场在伦敦皇家宫廷剧院成功上演的演讲剧，埃莫特于2012年夏天参与了这场演出。
2. 这是各种后人类中心主义思想理论家经常念诵的一句箴言，尤其常见于行动者网络理论和对象导向本体论的追随者；它甚至出现在列维·R. 布赖恩特（Levi R. Bryant）的《物的民主》（The Democracy of Objects）的献词中。



图3：乔安娜·齐林斯卡，《巧构之境》（Topia daedala）3，2014年。

第2章 尺度

本书提出的最低限度伦理学，需要在宇宙尺度上加以思考。这听起来或许像一个悖论，但只有当我们过于急切，期待这种伦理学为我们提供一些普遍适用、在所有时代和地点都必须保持有效的原则时，它才会显得如此。然而，我们并没有说过这类话。谈到宇宙尺度，只是试图为我们的哲学努力找到一个有意义且负责任的位置，而不让某种思维过早地将其封闭：那种思维先切分出“动物”“身体”“基因”这样的实体，以及“世界”“非洲”“实验室”这样的地点，然后再试图找出妥善管理它们之间关系的办法。以宇宙为起点，意味着承认宇宙共有的物质性；换一种说法，就是一切都由同样的材料构成——尽管构成方式未必相同。然而，正如斯蒂芬·W. 霍金（Stephen W. Hawking）所解释的：“尽管宇宙在大尺度上如此均匀而同质，它仍包含恒星和星系等局部的不规则之处。这些不规则之处被认为源于早期宇宙中不同区域之间微小的密度差异”（原书所引文献第122页）。以上陈述已经设定了这个多少带有想象性质的实体——宇宙：它包括行星、星系及其间的空间，或者换言之，包括所有存在的物质和能量，或者所有正在积极转化并相互关联的物质和能量。因此，宇宙充当了一个虚构的统一点，统摄着物质在时间与空间中持续展开的过程；据说，这一过程始于约138.2亿年前的一个事件，我们回溯性地将之命名为“大爆炸”。（虽然这一过程还在持续，它终有一天会停下来。在大爆炸之前，也可能存在过其他事件和过程，但我们对此一无所知。）

“尺度”（scale）一词来自拉丁文 **scala**，意思是“梯子”：它是一种实践和概念装置，使我们能够在不同的时空维度之间上下攀行，从不同的视角观察事物。因此，采用宇宙尺度必然是一个动态过程。它要求我们理解并接受柏格森意义上作为“绵延”的时间，即一条连续的流；我们作为观察者介入其中，以便从中切分出某些“固体”，将物质暂时稳定为实体。在试图把握时间流逝的过

程中，我们借助本体感觉和认知装置在时间上切开口子，然后将这些切分的产物当作世界的图像。因此，将宇宙尺度（重新）引入，将会提醒我们：我们创造世界的行动总有某种超出其范围的余量，在政治、伦理，乃至日常生存的各种讨论中忘记这一点，或许是不明智的，甚至是不负责任的。蒂莫西·克拉克（Timothy Clark）指出，对尺度的考量往往会动摇许多关于所谓“我们的世界”的政策、概念和常识信念，因为比如说，一个国家开展环境改革的任何努力，都可能由于地球上许多其他地方（往往更强大、更富有，也更破坏环境）没有作出相应努力而被实际抵消。这种对尺度的遗忘，导致了克拉克所说的“语言与思维比例的错乱”：往水壶里只加足够泡茶的水，或买一辆稍微省油一点的车，就被看成“拯救地球”的方法。然而，遭受这种尺度错乱的，不仅是许多生态行动者以及更广义上关心环境与气候变化的人。这种病症也影响着许多人文学者，包括那些研究伦理与道德问题的人。不同学科中持不同理论立场的人文思想家，对这个被交替称作“地球”或“世界”的假定实体采取了类似的机械论方法：先将它设定出来，置于远处，再试图**对它采取行动**。这使克拉克得出结论：“占主导地位的文学批评和文化批评模式，对尺度效应视而不见，而现在必须正视这些盲点”（原书所引文献第150页）。这种“行星式”思考的问题，在于它**表面上**把握了复杂性，实际上却不过是一种还原论；在其中，“既有的能动性、理性和责任概念正在被拉扯，甚至开始瓦解，化作一种令人困惑的政治泛化，以至于连灌满一壶水，都能成为与投票一样的公共行为”（原书所引文献第151页）。我试图勾勒一种跨越宇宙尺度来思考的**最低限度**伦理学，这在一定程度上回应了克拉克要求认真考量尺度效应的呼吁。

但愿前面的论证在某种程度上解释了，为什么本书所勾勒的最低限度伦理学需要在宇宙尺度上运作。再说一次，这并不是说这种伦理学必须**适用于**一切时代和地点：它只需承认“宇宙”这一不受时间与空间束缚的视角，正是这一视角限定了关系、实体和现象如何**向我们**呈现。它也确认了**我们**在空间和时间中的特定位置——我

们将从这个位置出发进行探究。如果此后我们继续对世界进行哲学思考、宣讲某种信条或作道德训诫，我们便已意识到：自己是在某个选定的、得到历史认可的尺度上，从一个独特的、处境化的立足点（即使它本质上并不稳定）来这样做。因此，重新把普遍性——一种麦克卢汉式的“一切同时发生”³——作为探究的视域，实际上能提醒我们：我们所能讲述的故事或作出的干预是局部的；而我们人类在种种受限的历史尺度中发展出来的概念和价值，也都有其处境。尝试在不同尺度上把握气候变化这样复杂的现象，可能会挑战“关于‘民主’的性质以及其似乎不证自明的价值的基本主导假设——即民主是处理人类事务最开明的方式”（Clark，原书所引文献第152页）。克拉克认为，在那些过去凭直觉看来“讲得通”的尺度上思考，实际上可能是一种“对智识与伦理的约束形式。

〔……〕从极长的时间尺度来看，人类历史与文化可能呈现陌生的形状，〔……〕改变我们对于何以使某物‘重要’、何以使某物不重要的理解。非人实体获得了决定性的能动性”（原书所引文献第159页）。承认这一点，意味着我们被召唤去重新考量自己的政治与伦理观念，超越传统自由主义以及人类／人文主义的界限与模板——根据“并不是一切都围着我们转”这一认识来考量——即使对这类政治与伦理进行理论化和反思的行动本身，至少暂时仍将是人类独有的任务。

邀请我们在宇宙尺度上看待事物，也是鼓励我们把望远镜换成显微镜⁴，将视角从宇宙转向量子，以尝试换一种方式观看——同时不忘物质以及**作为物质的**我们自身以种种方式形成的复杂纠缠，也不忘这样一个事实：在物理世界尺度范围的两端，我们其实都无法“看见”太多东西。这里使用的“纠缠”概念，取凯伦·巴拉德赋予它的特定含义；在她看来，“存在并不是个体的事情”。依照巴拉德的说法：“个体并不先于其相互作用而存在；相反，个体通过它们纠缠的内在关联而涌现，并且是这种关联的一部分”（原书所引文献第ix页）。从这一视角看，尺度概念不能被看作一根外在的量尺，客观地施用于时间和空间；相反，它是其试图测量的现象的一

部分，因为“时间和空间，如同物质与意义一样，通过每一次内互作用而产生，并被反复重新配置，从而使我们不可能在任何绝对意义上区分创造与更新、开始与返回、连续与不连续”（原书所引文献第ix页）。因此，世界的本体论是一种纠缠的本体论。它意味着物质在时间中不断展开，但也意味着物质暂时稳定为实体（或者更确切地说，稳定为“我们”和其他非人“存在者”认作实体的事物），以便执行某些行动和完成某些任务。这些行动中，只有极少数会是事先规划且有意识的。然而，正是这个或许相当狭窄的活动领域——由历史上自行赋予自己“人类”之名的纠缠存在者所从事的、至少部分有意识的活动——成为本书所勾勒的最低限度伦理学的行动场域。

这种在宇宙尺度上进行思考的方式，似乎会与当下流行的其他“大思维”模式，例如大历史或普适计算，天衣无缝、毫无问题地契合。然而，在扩大与缩小尺度的努力中，后面这些方法往往被证明**还不够深入**，因为它们在这一过程中忽略得太多。正因如此，莎拉·肯伯（Sarah Kember）与我在《媒介无时无处不在：一种宇宙视角》（“Media Always and Everywhere: A Cosmic Approach”）一文中，借助了一项原则：它要求在每个具体情形中采用“恰到好处”的大小或数量，同时又不失去更宽广的视域。这种思想装置被称为“金发姑娘原则”（the Goldilocks principle），在计算、生物学或经济学等领域中使用，用来表明某个现象需要保持在一定界限之内，避免走向极端。这个词来自儿童故事《三只熊》（“The Three Bears”）：一个叫金发姑娘的小女孩偷偷溜进三只毛茸茸的动物住的房子，想在里面待得舒服些。这个擅闯房屋的小小原初女性主义者，找到了“恰到好处”的粥、椅子和床之后，却不得不面对愤怒的熊，被它们从家里赶了出去。对肯伯和我来说，金发姑娘加入了女性主义形象的悠长谱系，例如唐娜·哈拉维、罗西·布拉伊多蒂等思想家提出的“赛博格”和“游牧者”⁵。赛博格与游牧者以不速之客的身份踏入异域，意在勾勒另一种政治想象。在宇宙尺度上的思考中，金发姑娘的作用，是让我

们意识到：当我们过于顺畅地沿着历史、甚至地质的长杆上下滑动时，我们自己也会发生错乱；她要认出长杆上的某些阻碍，并亲手加上一些停驻点。因此，她的作用是对普遍性作出“恰到好处”的评估。

由金发姑娘调节的普遍性，能够帮助我们践行第一章提到的后男性中心主义理性。这种理性承认宇宙具有多尺度性质，并因此避开一切将这些尺度压为一体、以便讲述一个总体化宇宙故事的企图。由此设想的最低限度伦理学，便不可避免地是一种务实的实践（pragmatics）。它既包括辨认，也包括实行对时间与物质的务实而暂时的稳定。最低限度的伦理陈述可以被理解为“接合”（articulations），来自拉丁文 *articulatio*（“分节成关节”），因为它们既将事物联结起来，又在事物之间施行分离，以便对世界的关系，以及我们在发展和管理这些关系上可能作出的微小贡献，有所言说。因此，伦理接合总是在履行本体论功能：它们为我们稳定并组织宇宙，但其方式旨在使受益者不仅是我们，也包括**宇宙本身**。正是在这个意义上，伦理先于本体论：这并不是线性尺度上的先后，而是说，伦理先行向我们提出要求。

跨越不同尺度来观看事物，不只是再现宇宙的尝试：它主动生产实体与关系。正是在这个意义上，观看已经是一种“行动”

（Barad，原书所引文献第51页），而概念被理解为“具体的物理安排”，并非“纯粹的观念化”（原书所引文献第54页）。这种方法将理论化视为“一种具身的实践，而不是一项旁观者运动，把语言表象与先已存在的事物一一匹配”（Barad，原书所引文献第54页）。因此，我在这里勾勒的最低限度伦理学，需要成为一种嵌入情境、具身的实践；它需要在物质层面处理实体之间的关系及其不同的力量，而不是依赖先验的**体系性**规范。不过，忠于其名称，它确实采纳了某些最低限度的原则；第一个原则，就是承认人类在宇宙之中——或者更确切地说，与宇宙一道——所处的纠缠位置，以及人类对宇宙所负的独特责任。这种责任也是最低限度的，因为它不包含任何预先确定的价值与规则。它只携带这样一个要求：通过

历史所勾勒的哲学实践（或者更具体地说，作为价值形成及对其进行反思之实践的伦理学），调动人类推理与感知的能力，以及表达思想与情感的能力，以回应宇宙的过程和关系——其中某些可能直接涉及人类。宇宙这种内在的联结性，不应被理解为“预先存在的嵌套尺度之间的联系，而应被理解为不同尺度彼此穿行的能动性包叠（因此，比如说，个体身体、家庭、社群、地区、国家和全球这些不同尺度，并不是依照某种关于大小的物理概念在几何上层层嵌套，而应被理解为通过彼此的内互作用而被生产出来）”

（Barad，原书所引文献第245页）。“内互作用”的观念，与假定先已稳定的实体彼此相遇的“相互作用”概念不同（译注：此处原文为“an encounter before previously stabilized entities”，其中 before 疑为 between；译文按上下文处理），它指向物质固有的动态性：物质只有在与其它事物的关系中，才一次又一次地“成为某物”。当然，跨越不同尺度的大多数这类内互作用，都超出了人类的认识范围。最低限度伦理学所指的，恰恰是宇宙内互作用中极为狭窄的一段范围：对于这一范围，人类能够在物质、概念和道德层面上至少承担一定程度的责任。正是这种部分的**行动能力**，而非对**如何行动**的预先决断，构成了我们面向人类世的最低限度伦理学的一颗微小的基石。

原注

3. “今天，电力信息媒体所构成的瞬时世界，让我们所有人同时卷入其中。我们生活在一个崭新的、一切同时发生的世界中。在某种意义上，时间已经停止，空间已经消失。”《麦克卢汉论麦克卢汉主义》（McLuhan on McLuhanism），WNEDT教育广播网，1966年。
4. “手持望远镜或显微镜，凝望夜空或深入物质结构之中，‘人’再一次确认自己有能力在眨眼之间跨越巨大的尺度差异。望远镜和显微镜专为我们的视觉装置而设计，它们是镜子一类的东西，反映着外在之物。没有什么过于浩瀚，也没有什么过于微小。尽管只是一个点，只是存在万物的雷达屏幕上的一点闪光，‘人’却是世界围绕其旋转的中心。‘人’是太阳、是原子核、是支点、是统一的力量、是把一切粘在一起的胶。‘人’是独立于其余

一切的个体。正是这种区分，赋予他距离的遗产，赋予他一个可以从中反思的位置——反思世界、同胞及自身。他是一个独特的个体，是一切度量的单位，是有限性的肉身化；他的分离性才是关键。表象主义、形而上学的个人主义和人文主义携手合作，使这一世界观稳固不移。这些力量如此牢牢地钳制着当代的思想模式，以至于连某些试图挣脱这些人类中心主义力量控制的最为协同一致的努力，也以失败告终。”（Barad，原书所引文献第134页）

5. 参见哈拉维的《猿、赛博格与女人》（Simians, Cyborgs and Women），以及布拉伊多蒂的《游牧主体》（Nomadic Subjects）。

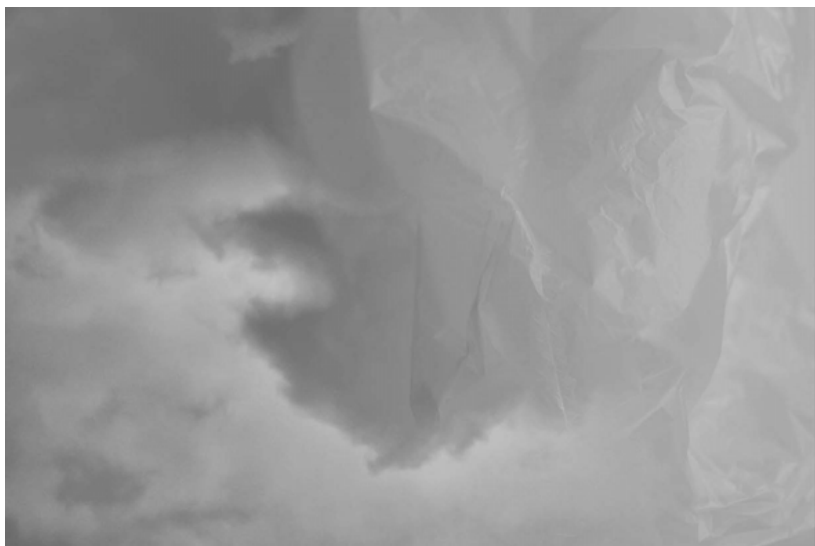


图4：乔安娜·齐林斯卡，《巧构之境》（Topia daedala）4，2014年。

第3章 过程

近年来，各类文化理论家有一种倾向：谈论过程与关系性，并将它们视为把握我们习惯上称作“世界”之物的不稳定本体论的主导方式。弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）、吉尔·德勒兹或阿尔弗雷德·诺思·怀特海（A. N. Whitehead）等思想家所阐发的所谓过程哲学，将变化置于突出地位，视其为世界之物质的生成——以及我们在世界中成为物质的生成——的关键方面。正如后面将讨论的，世界本身在这里被视为无非是一种暂时的心智组织活动：嵌入空间且具身的人类，将其自身所参与的各种过程组织起来。过程哲学提出了一种可称为“流动本体论”的观点：存在不是通过具有据称内在且不变属性的实体来界定的，而是被视为动态且不断变化的。尽管过程哲学的根源可以追溯到希腊哲学家赫拉克利特（Heraclitus）关于普遍流变的理论，但在西方知识论大厦中，这一哲学框架始终是一条较为边缘的思想脉络。不过，近来，过程性思维通过与量子物理学、宇宙学及分子生物学的科学进展相遇（这种相遇并不总是毫无问题），重新获得了活力；这些进展指向宇宙在粒子和宇宙两个层面上的内在不稳定性与可变性。对过程哲学日益增长的兴趣，可以被视为试图克服西方形而上学的内在偏向；正是这种偏向塑造了支撑我们语言和世界观的许多静态概念与假设。

本书展开的论证，始终认同一种过程性的思考方式，用它来思考我们的语言历来称作“现实”的东西；但本书同时敏于感知这一框架所概括的生命之流可能发生的中断，即使它并未一路走到用一个（所谓）对象导向的框架来取代过程性框架的地步。然而，恰恰是这些对过程的中断，首先让我们能够把过程看作**过程**，其次使过程作为事件变得值得关注。正是通过这些中断，生命得以暂时稳定，作为一连串状态和对象**向我们**呈现。事实上，许多过程哲学家也承认，“现实中存在着时间上稳定且可靠地反复出现的方面。但

他们认为，这些持存的方面，是动态组织的规律性行为，而动态组织则源于过程之间持续不断的相互作用”（Seibt，无页码）。需要认识到的是，这些暂时的稳定——可以描述为**对生命之流所作的切分**——同时发生于物质和（人类）心智两个层面。其中某些切分，用凯伦·巴拉德的话来说，是“能动的”，也就是说，它们在“现象之中对内在的**本体论（及语义）不确定性**作出一种确定”（原书所引文献第140页）——尽管并非所有这些能动性切分，都有一个相应的人类行动者来实施。认识这些切分的结果，是一种认识论活动：我们正是以此在认知和情感层面理解世界的混沌。而为那些我们人类能够实施（或不实施）的、或许罕见的切分承担责任，这一行动反过来正是我在本书中所界定的伦理努力。

亨利·柏格森是能够帮助我们把握过程—实体二元论的过程哲学家之一。他的《创造演化论》（Creative Evolution）试图鼓励我们克服心智中僵化的习惯。心智不可避免地将时间空间化，把时间之流切分成他所谓的固体，由此使我们错失生命的真正本质，或者可以称作生命**的生命性**。的确，对柏格森而言，我们的理智无法把握真正的绵延，因为它只在处理惰性物质时才感到自在，而时间之流要求我们调整理智多少有些机械的运作方式（原书所引文献第169页）。柏格森写道：“假如我们的存在由彼此分离的状态构成，再由一个无动于衷的自我把它们统一起来，那么对我们而言，就不会有绵延”（原书所引文献第6页）。因此，柏格森的时间哲学首先是直觉性的，甚至可以说是经验性的；他在重述赫拉克利特的河流难题时阐明了这一点：“意识不能两次经历同一个状态”

（原书所引文献第8页）。对于柏格森，时间与绵延提供了宇宙的组织逻辑；他这样表达这一思想：“真相是，我们不停地变化，而状态本身无非就是变化”（原书所引文献第4页）。为了面对这种不停歇的绵延，我们需要转向直觉，重新捕获一种更为本能的把握生命的方式，使我们能够领会处在过程之中的事物。然而，柏格森也说：“毫无疑问，着眼于我们随后对对象的操作，把每个对象看成可以任意切分为各个部分、每一部分又能随意继续分割，如此以

至无穷，对于我们是有用的”（原书所引文献第169—170页）；这一观察表明，他的论证中包含着一种即使不情愿也不可避免的实用主义：它仍要提出状态，哪怕只是为了揭穿状态。

过程与实体的区分，本身以这样一种可能性为前提：人类能够走出她正在描述的世界，以便对它有所言说。不过，这并不是说，存在的只有过程。相反，这是要承认，“过程”与“实体”是我们人类用来描述宇宙中物质转化所发生的不同速度与尺度的词语，无论这种描述多么笨拙；也要承认，这些转化以不同方式对我们人类具有重要性。在《电视的回声图像》（Echographies of Television）中，德里达与贝尔纳·斯蒂格勒（Bernard Stiegler）讨论技术过程及其所包含之物时，德里达的回答也提出了类似的观点（顺便说，对斯蒂格勒和德里达而言，技艺（*techne*）都是生命——包括人类生命——的原初构成，而不只是人类活动的产物）。德里达说：“谈论技术过程，乃至谈论其加速，都不应使我们忽略这样一个事实：这种流动即使加快了速度，仍然要经过**确定的阶段和结构**”（原书所引文献第76页）。他关注的是，“过程”一词往往被用作这样说的“借口：它是一种流，一种连续的发展；**除了过程，什么都没有**”（原书所引文献第76页）。德里达坚持说：

“不，并非**只有过程**。或者至少，过程总是包含停滞、状态、停顿”（原书所引文献第76页）。这与塑造其哲学努力的解构逻辑是一致的：当看似对立的词语作为我们人类话语的一部分，以帮助我们理解世界的工具形态出现时，这种逻辑揭示出它们互为可能性条件。昆汀·梅亚苏（Quentin Meillassoux）及近来流行的思辨实在论的其他倡导者，将这类论证贴上“相关主义”的标签，认为人类似乎无法设想一个与自身及其关切相隔离的世界。然而，情形绝非如此。世界（或者更确切地说，我们所称的世界）当然以无数方式在我们之外、超出我们的范围展开并发生作用，其中许多方式是我们无法看见、体验或把握的。然而，为了能够对它有所言说，为了进行任何一种哲学思考，我们同时也必然以一种经过切分、固化且不充分的方式将这个世界呈现出来；为此，我们为自己配备了充分

性和真理这样的概念，用来评估自己的努力，也评估那些思维方式与我们不同的人的努力。许多人似乎对这一事实毫无察觉，反而忙于建造漂浮如空中宫殿的本体论大厦，再把它们当作对现实的描述交给他人。

我们在此不可避免地进行的语言杂技，超出了单纯的表象主义或隐喻生产练习。约翰·穆拉基（John Mullarkey）在解读柏格森对概念的使用时指出：“如果过程的语言与过程—现实相对应，那是因为它本身也**作为一种过程—现实而推进**，而不是因为它是后者的静态图像”（原书所引文献第154页；着重号为本书作者所加）。换言之，语言与其说试图（并且未能）捕捉生命，不如说以某种方式为我们人类实行生命。因此，过程与实体的区分，是一种启发式方法，一种概念装置；它帮助我们把握世界并回应世界，同时又在世界之中运动，并为世界所推动。因此，这一区分既是一种本体论切分，也是一种伦理装置。它承担了一项要求的作用，召唤我们人类回应那承载着我们穿行世界的运动。值得注意的是，对蒂姆·英戈尔德而言，人类并不是生活在**世界之中**，而是**穿行于世界**。他用“行旅”（wayfaring）一词描述“这种步行运动的具身经验”（2011：148）。英戈尔德认为，运动也是认识世界的一种方式；在这里，知识并非分类式的，而是“故事化的”，始终处于“建构之中”（原书所引文献第159页）。的确，他甚至提出，运动本身“就是认识”（原书所引文献第160页），以此挑战我们为世界建构的僵硬分类法；这些分类法将世界封闭，使其失去生命，或者用柏格森的话说，使其变成“固体”。

这种更为直觉性的与世界相接的方式，如何能帮助我们在人类世时代开展伦理计划？我们是否应当尝试直觉地体会人类世及回应它的方式，而不是试图将它理论化？尽管听来有违直觉，这或许是处理人类介入地圈与生物圈这一问题的唯一明智方式，因为许多有充分文献支持的理性论证和回应，要么彻底失败了，要么在深处完全是不理性的。于是，阿尔·戈尔（Al Gore）那部广受欢迎的全球变暖纪录片《难以忽视的真相》（An Inconvenient Truth, 2006）——最初被设计为一场幻灯片演示——或许提高了观众的意识，但要证明它实际改变了行为，尤其是在任何有意义的尺度上改变了行为，却更加困难。个人为增加回收、关掉不必要的灯所作的任何努力，都被跨国的反向努力远远抵消了。例如，“2012年，美国能源公司埃克森——世界上最大的石油生产商——与俄罗斯签署协议，拟投资高达5,000亿美元，在北极的俄罗斯喀拉海开展石油和天然气勘探与开采”（Emmott, 无页码）；而在前后同一时期，英国政府颁发了近200份在北海钻探天然气与石油的新许可证。通过只烧半壶水、使用一张而不是两张厕纸，或购买电动汽车来修复环境破坏的建议，之所以失败，恰恰是因为它们无法区分过程与实体，无法跨越不同尺度思考，而不把这些尺度压缩成人类对事物的（单一）衡量。这类建议将环境变化和气候变化定位为个人有义务作出的道德决定，却完全遮蔽了我们所面对现象的尺度：海洋过度开发、热带雨林和林地消失、烧木材和使用石油导致大气棕色云增加，以及水（包括所谓“隐性水”，即生产其他东西所使用的水）和肉类的过度消费等现象。⁶就连泛泛呼吁保护生命，也尽管出于善意，却仍方向有误，因为它多少有些自大地将生命变成一个对象：一个需要保护、被设定为与我们人类分离以便让我们为其提供保护的對象；同时又赋予我们一种神一般的幻想，仿佛我们确实能够控制并调节生命。以真正的柏格森式思路，英戈尔德提出：

以谱系关联来理解生命的统一性，是以将每一个生物体从其生活和生长的关系矩阵中切割出来为代价的。在这种理解中，向我们的意识呈现的生命，并不是交错的网状结构——查尔斯·达

尔文（Charles Darwin）曾在其著名的“纠缠的河岸”图景中唤起这种结构（Darwin 1950: 64, 参见所引原著第6章第84页）——而是一个庞大的分类体系，如今被称作“生物多样性”。在这一体系中，每个个体都根据其隐蔽属性被分配到某个特定分类单元（种、属）；这些属性构成其基因型，被认为在它们于真实世界的环境中获得表型表达之前，就已由该个体拥有（Ingold 2000a: 217）。（2011: 163）

因此，我们的人类世伦理学所提出的一项最低限度的要求，不是呼吁那些自称人类的我们不惜一切代价保护“生命”，而是要求我们认识到：生命本身是一个由力量的动态运动所构成的系统；时间本身就是运动；我们不过是世界中的行旅者；微生物先于我们存在（参见 Eldredge），并且无疑也会在我们之后继续存在。这样的伦理学或许显得极其无效；但是，鉴于上述那些听来更为宏大的方案和事业同样无效，也许一个重新想象生命、批判性地思考与生活的适度实验，实际上可以被视为一种可行而有活力的替代方案？承认行旅是一种以不同方式介入的批判模式，就意味着与琳恩·马古利斯（Lynn Margulis）一道承认：“无论动物还是植物，都不是永恒的分类范畴”（原书所引文献第56页）；“动物与植物彼此之间的相似性，远远大于它们与地球上所有其他种类生命的相似性”（原书所引文献第56页）；以及，最后但同样重要的是，灭绝作为一种运动形式，是过程不可分割的一部分。

这一认识并不必然导向宿命论：它向我们这些短暂停留的人类动物提出一项任务，要我们开始摸索如何更好地运动、更好地死去、更好地走向灭绝；同时不忘，对生命而言，任何关于“好”的观念总是特定于某一物种的，因而不可避免地与它在其他尺度上的另一些表达和实行相对抗。因此，可以宽泛地说，最低限度伦理学指向一组我们能够采取的行动：先直觉地把握这种生命的持续运动——我们自己也是其中的一部分——然后转向我们那受到限制而不完美的理性能力——它或许首先是一种讲故事的能力——以便讲述更好的故事，讲述宇宙之中的生命，以及**宇宙自身的生命**（与死

亡)。从演化的、非人类中心主义的尺度来看，灭绝是任何物种走向消亡的不可避免过程；与这一过程相比，人类试图“更好地适应”的努力，必然显得自大而天真。如果人类无法给自己披上抵御灭绝的盔甲，那么灭绝的迫近，就“开启了更一般的生命问题，以及我们希望如何度过人类物种所剩时间的问题”（Colebrook 2012：无页码）。因此，演化与灭绝开启了伦理的问题。

原注

6. 关于这些问题的进一步讨论，参见蒂莫西·克拉克的《尺度错乱》（“Derangements of Scale”）和斯蒂芬·埃莫特的《百亿人口》（Ten Billion）。



图5: 乔安娜·齐林斯卡, 《巧构之境》 (Topia daedala) 5, 2014年。

第4章 演化

本章为本书所开展的伦理学计划补充一些历史与思想背景。下文将借助演化的故事，为最低限度伦理学赋予语境：这里的演化既被理解为叙事，也被理解为事实；既是历史的展开，也是历史得以可能的条件。语境问题之所以重要，一方面是因为，任何务实的伦理学路径都必须着手进行语境化；另一方面则因为，“没有任何东西在语境之外”（Derrida 1988: 136）。⁷ 后一说法并不表明我们的最低限度伦理学将是一种相对主义伦理学，因为语境化根本无可避免。换言之，不可能有一种伦理学能够脱离其运作的语境而存在，即便——或者**尤其当**——我们需要跨越不同尺度来思考这种伦理学时，也依然如此。这种务实的承认，要求我们放弃谈论普遍适用的真理、价值和道德的任何幻想。这样的东西根本不存在，实际上也不可能存在——尽管有许多道德训诫的发放者试图说服我们相信相反的情况。这听上去也许自相矛盾，但要求我们跨越不同尺度考察事物，正是试图避免把伦理学以任何形式普遍化，并承认人类世界观的局限。换言之，我们必须认识到，人从来都只能从宇宙中切分出很小的部分，并在这一过程中生产出观念与实体。最低限度伦理学要克服“人是万物的尺度”这一预设；我们已将这种伦理学称为后人类中心主义的，或依照凯伦·巴拉德（Karen Barad）和罗西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）的说法，称为后人类主义的。它不会“受制于人的距离尺度”，而会始终“关注尺度得以生产的实践”（Barad 136）。因此，最低限度伦理学的首要条件，就是要求我们在物质与概念两方面介入贯穿宇宙的尺度过程及其效应——尽管这种介入不可避免地受限于我们在时空中仅占据极小一隅的位置。当我说，必须在**宇宙尺度上思考**这种伦理学，即使它本身仍将**明确保持非普遍主义的性质**时，我指的正是这一点。

在追问人的本体论与人类历史时，尺度问题要求我们重新思考的一个重大议题，是生物与文化之间的区分；科学与人文学科的划

分，一直以此为前提。然而，正如蒂姆·英戈尔德（Tim Ingold）在《超越生物与文化：关系世界中演化的意义》（“Beyond Biology and Culture: The Meaning of Evolution in a Relational World”）一文中所解释的，问题的主要根源，与其说在于把文化性的东西与生物性的东西混为一谈，不如说在于将生物性还原为遗传性；现代演化理论仍然受到这种思维方式的影响。尽管大多数生物学家都谨防被指为基因还原论者，他们却仍然坚持“在某一给定环境中运作的‘生物’因素与‘文化’因素的**复杂互动**”这一观念（Ingold 2004: 217）。这里呈现在我们面前的，是两组在本体论上不同的过程与实体：生物因素被视为通过遗传传递，文化因素则据说通过模仿或社会学习传递。于是，生物学最终还是被绑在了基因上。⁸ 苏珊·奥亚玛（Susan Oyama）、理查德·列万廷（Richard Lewontin）和丹尼尔·莱尔曼（Daniel Lehrman）等批判性生物学家的工作，对先天与后天这一二分法的稳固性提出了严肃的质疑：“仿佛这些是彼此分开的东西——一边是基因，另一边是环境——然后它们相互作用，形成有机体”（Ingold 2004: 218）。沿着莱尔曼的思路，英戈尔德指出，这样的互动并不发生在基因与环境之间，而是发生在有机体与环境之间；有机体是“此前塑造其生命历程的全部互动历史不断变化的具现”，而环境则“只在与栖居其中的有机体的关系中存在，并体现着与这些有机体互动的历史”（218）。

这里，我们接触到了一种更加注重过程与关系的世界思考方式：物质稳定为“有机体”，但这些有机体仍始终与其“环境”相互纠缠。如果有机体分化的过程是持续的，那么就不应把有机体视为一个实体，而应将其视为多重纠缠过程，视为一组随时间展开、不断建立和消解拓扑边界的关系。由此，我们可以把生命概念化为“一个动态关系场的创造潜能；特定的存在者在其中涌现，并各自在与其他存在者的关系中呈现出它们所具有的形式。在这个意义上，与其说生命**存在于**有机体之中，不如说有机体**存在于**生命之中”（Ingold 2004: 219）。可以说，这种思维方式在达尔文

(Darwin) 早期的演化理论中就已发挥作用；但在其后来的形态中，例如亨利·斯宾塞 (Henry Spencer) 以“适者生存”概念所概括的“自然选择”理论中（这后来又体现在演化生物学的工具主义中），它被转化成了一种线性力量，负有一组预先设计好的任务。〔译注：原文此处作 Henry Spencer；通常与“适者生存”概念相联系的是 Herbert Spencer，即赫伯特·斯宾塞。此处保留原文姓名，并标明疑误。〕柏格森 (Bergson) 1907 年的《创造演化论》(Creative Evolution)，就是试图反对这种对演化的目的论和工具主义解读。当代人文学界不断与柏格森思想对话，可以被理解为受到一种愿望的激发：重新找回那种被遗忘的生命活力。

正如上一章所说明的，柏格森在《创造演化论》中的论证，以对人类理智的批判为前提。他没有把理智视为演化发展的顶峰，而是把它定位为演化的一个僵化产物：它在结构上无法“呈现生命的真正本性，无法呈现演化运动在其行进过程中的完整意义”；因此，它既是一种进步，也是一种退步 (xx)。柏格森通过以下解释来论证这一结论：理智只处理“固体”，即暂时稳定下来的世界图像和概念，而我们却把这些当作世界的真实状态及其表征。然而，在认识这些图像与概念的同时，我们也忽视了更宽广的背景，或者说语境：绵延以及生命持续展开的语境。这就是为什么柏格森鼓励我们转向直觉。直觉是一种把握世界的方式，它把本能的行动和反应与我们的思维习惯衔接起来，以便重新获得理智不让我们体验的东西。如果“物质具有构成可隔离系统的倾向，而这些系统可以用几何学加以处理”，柏格森也承认，这只是一—种倾向，因为物质“不会贯彻到底，隔离也从来都不彻底” (13)。让理智重新接通直觉，可以帮助我们体验物质蓬勃的活力，以及它持续的动态性和生产力。他进一步论证说，“宇宙在绵延”，这意味着，通过研究时间的本性，我们将会理解，“绵延意味着发明、形式的创造，以及对绝对新事物的不停生成” (14)。正是在这个意义上，对柏格森而言，演化是创造性的，而不是预先规划、机械运作的。

根据前文关于宇宙持续绵延的论证，我们可以把生物与文化视为彼此纠缠的过程；用柏格森的术语说，它们的差异在程度，而不在性质。所谓“大历史”（big history）模式的倡导者也接受了类似的观点；这一模式把人类历史置于一个大得多的尺度上。简单地说，大历史是一个以现代科学为基础的创世故事：它始于宇宙大爆炸，终于与之对应的熵性终点——宇宙的终结。这一模式的主要倡导者之一大卫·克里斯蒂安（David Christian），在其宏著《时间地图：大历史导论》（Maps of Time: An Introduction to Big History）中解释说，尽管宇宙中一切变化的性质具有某些根本的相似性，大历史计划的任务仍是解释变化的规律如何在不同尺度上有所不同。然而，他接着也声称：“人类历史**不同于**宇宙史；但它并非**全然不同**”（7）。如果演化发生在不同尺度上，并以不同速度展开——如果我们在人的尺度上把它称为“文化”或“历史”，而在地质时代的尺度上（如更新世、全新世，以及新近提出的人类世）又将其称为“生物过程”——那么，关于这种展开据说具有目的性的论证，就确实难以成立，尤其当我们考虑到演化中的重重死胡同与徒劳的开端时。

波兰作家斯坦尼斯瓦夫·莱姆（Stanisław Lem）最有力地发展了后一种思路。英语读者最熟悉他的身份是科幻作家，但他也撰写过一系列关于科学、技术与演化的哲学评论；其中最成熟的作品，是他1964年论述未来学、技术和科学的专著《技术大全》

（Summa Technologiae）。柏格森的《创造演化论》以生命冲力（*élan vital*）的观念为基础，带有唯心主义色彩；莱姆的《技术大全》或许在不自觉中构成了它的对照，提出了一种清醒得多、甚至带有反讽的演化观，它植根于科学方法与怀疑精神。⁹ 莱姆考察生物演化与技术演化中包含的平行过程，并探究这种平行性的后果。他的工作为今日许多人文学者使用得颇为宽泛的概念——如“生命”“纠缠”与“关系性”——提供了重要的哲学与经验基础，同时也剥除了这些概念中任何生命主义的自负。可以说，对莱姆而言，演化“就是这样发生了”。这种思维方式无疑打击了人类

中心主义，后者把人以及人的意识置于一切创造的顶峰。对莱姆来说，演化的行动背后不仅没有任何“计划”或“总体观念”，它似乎还以一连串跳跃的方式前进，其间充满了错误、徒劳的开端、重复和死胡同。他指出，任何试图描绘一条笔直的人类谱系线的努力，都将全然徒劳，因为在演化过程中，生物曾一再尝试落到地面并以双足行走。正如撰有多部莱姆研究著作的波兰评论家耶日·亚任布斯基（Jerzy Jarzębski）所指出的，莱姆还在生物演化与理性演化之间作出了重要区分，并否定了这样一种假设：理性的增长就自动意味着设计能力的提高。早于理查德·道金斯（Richard Dawkins）将演化视为“盲眼钟表匠”的构想二十余年，莱姆的演化观不仅不浪漫，而且颇具反讽意味——这在《技术大全》的末章《演化讽刺文》（“A Lampoon of Evolution”）中表现得尤为明显。在那里，演化被描述为机会主义、目光短浅、吝啬而又奢侈、混乱，并且在设计方案上毫无逻辑。莱姆写道：

对于演化如何作出它的“伟大发现”、实现它的革命，我们所知甚少。这些事情确实会发生：它们表现为创造出新的门类。不言而喻，即使在这里，演化也是逐渐推进的——它没有别的办法。因此，我们可以指责它具有彻底的随机性。门类的发展并不是适应或精心安排的变化所产生的结果，而是在演化的彩票抽奖中抽签的后果——只不过，很多时候根本没有头奖。

（341）

在莱姆看来，我们最感兴趣的演化产物——也就是人——是自然最后的遗存；而人将技术引入自身身体和环境所带来的侵入，又正在使自然本身变得面目全非。然而，莱姆并不为这种即将到来的变化哀悼，也没有试图捍卫自然的运作方式，或维护人所具有的本质性有机统一，因为这种统一被认为既是短暂的，也在某种程度上是虚构的。

然而，即使宇宙中的任何实体确实都不是预先规划好的，也不是必然存在的，即使人在演化无目的的展开过程中充当的只是一个

虚构的统一一点，并且随着时间推移，这个统一一点无疑会被物质稳定下来的其他形式所超越，人在万物绵延中的短暂停留，仍使他／她承担了一种独特的责任。我在本书中特别有兴趣探究的，正是演化史中这种独特的人类责任的性质。因此，在不拒斥这一速度各异的演化绵延框架的同时，我想提醒，我们或许应该对不同时间性与尺度之间过于整齐的类比保持谨慎。不过，与其在本体论层面往返争辩，试图在两种演化之间、并在更广泛意义上的生物与文化之间，捍卫一种类比乃至邻接关系，或者提出一种无法同化的差异，我想再次建议，我们应转向这场争论在我们面前开启的伦理问题。事实上，大历史路径的问题，不在于它带我们越出人的领域，去考察更大的尺度；而在于，它以一种直截了当的人文主义方式，把跨越城市与细胞的复杂性概念自然化了，把人类历史中的技术事件看成行星事件，却没有赋予这些事件更深入的社会政治语境或意义。在这里，物质最终并没有变得多么重要：它唯一的方向，是铭刻于其中的衰败，而我们人类必须尽一切努力来阻止这一衰败。因此，以热力学学术语理解为能量守恒的系统平衡，便成为大历史计划的目标。

“如果说大历史学家有一种媒介与技术哲学，那就是一种熵的哲学。他们与政治家和工业家抱有同样的信念：使我们遭难之物，也可能拯救我们，于是负熵就被表述为可持续性。继热力学之后，可持续性也有了它自己的三条定律：人口控制、气候变化控制，以及环境平衡”（Kember and Zylinska XX）。〔译注：上述引文页码在原书中作“XX”，此处原样保留，未猜补。〕大历史假定事物具有一种“深层的统一性”（Christian xxiv），由此把人类世树立为一个跨越尺度、令人惊惧的稻草人形象，将文学、艺术、社会学、政治学、哲学和经济学的研究统统抛入人类历史的垃圾堆。因此，大历史的问题首先是政治伦理问题，而不是本体论问题：它为人类世提出了一套隐含的技术主义“修补方案”，却没有反思自身如何嵌入人类／人文主义者的自我占有与自利网络之中。认真对待布拉伊多蒂关于履行“对今日学术工作者角色所负的公民责任”（2013: 10）的告诫，后续各章将更多地借助这些旧式“人文”学

科，来形成一种更好的思考方式，思考这些政治与伦理问题，并希望由此为后人文学框架的发展作出一点小小的贡献。¹⁰

原注

7. “没有任何东西在语境之外”，是德里达（Derrida）为其著名论断 *il n'y a pas de hors-texte*（没有任何东西在文本之外）提供的另一种可能译法；有人错误地将这句话简化为：**语言就是一切**。
8. 英戈尔德认为，这种“隐含的本质化，即把生物性视为人之存在的常量，把文化视为这一常量的可变、互动性的补充，不只是笨拙而不精确的问题。迄今为止，它是阻止我们走向这样一种理解的首要绊脚石：对我们人类自身及我们在生命世界中的位置的理解，不再无休止地循环使用西方思想的两极对立、悖论和偏见”（2004: 217）。
9. 本章及下一章有关莱姆的材料，部分改写自我为自己所译的《技术大全》撰写的导言《演化也许大于其部分之和，但它也没那么了不起：论莱姆的〈技术大全〉》（“Evolution May Be Greater Than the Sum of Its Parts, But It's Not All That Great: On Lem's Summa Technnologiae”）；该译著于2013年由明尼苏达大学出版社出版。〔译注：本条英文标题中 Technnologiae 的拼写按原书保留。〕
10. 布拉伊多蒂在《后人类》（The Posthuman）中认识到，捍卫人文学科作为一门学术学科的遗产十分重要，尤其考虑到它目前在新自由主义政治体制中遭受的批评。她提出的“后人类的人文学”议程，以重新大力投入批判性思维并创造性地介入技术为前提，概述如下：“对人的后人类中心主义定义中隐含的思想形象，将主体的解构推进得更远，因为它强调激进的关系性，也就是非统一的身份与多重归属。由于这一转变发生在一个全球化而且冲突丛生的世界中，它从后世俗与后民族主义的视角提出了新的挑战……与那些预言末日的人相对，我要论证的是，经由技术媒介化的后人类中心主义，可以调动生物遗传编码的资源，以及电信、新媒体和信息技术的资源，来承担更新人文学科的任务。后人类主体性通过强调他律与多面的关系性，而不是自主性与自我指涉的学科纯洁性，重新塑造了人文实践的身份”（2013: 144-45）。

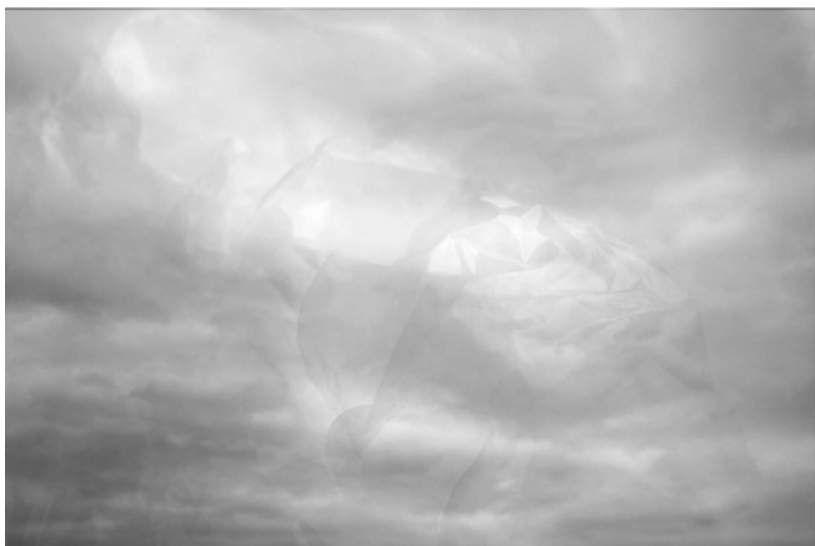


图6: 乔安娜·齐林斯卡, 《巧构之境》 (Topia daedala) 6, 2014年。

第5章 人类

本章为“人”这一概念补充一些历史与思想背景。这一概念在近来的批判理论中，并未受到特别好的接纳：后结构主义与后人类主义揭示，“人”不过是一种关于统一性与自我的幻想，排除了人对其他存在者以及非生命实体的依赖；后殖民理论与女性主义理论认为它过于欧洲中心化，也过于男性中心化；各种科学则揭示，就沟通、情感或工具使用等跨越物种界限而共同拥有的特征而言，人只是物种连续谱系中任意划定的一个分界点。在充分接受来自这些不同方面的批判，以及这些批判的政治和伦理力量的同时，我想在这里考察：**在后人类主义批判之后，使人重新归来**究竟在多大程度上值得期待，甚至是否可能。¹¹ 提出这种回归的理由，与任何残留的人文主义或物种乡愁都毫无关系。它们来自这样一种认识：在任何名副其实的伦理学计划中，“人”的概念都承担着策略性的作用。尤其要考虑到，许多所谓后人类主义立场，本来就会打着爱、善意、关系性与共同涌现等概念的旗号，从理论的后门把人文主义以及其他形式的本质主义重新带回来（见 Zylynska 2012）。

这个非人文主义或后人类主义的“人”——我们可以为它加上引号，将它置于删除线之下，或者像我在这里所做的那样，在它前面加上限定性的形容词——意味着许多仍在使用该词的理论家已经意识到：只要我们开始谈论人，就陷入了哲学上的麻烦。但它也显示出某种执拗，使我们中的一些人紧紧抓住这个概念的残余；毕竟，许多世纪以来，我们的思考与哲学一直由它构成。对于人的不稳定性的这种探究，不可避免地由一个人的主体来进行，因此其中无疑带有某种自恋，或许哲学实践本身也是如此。但是，如果自恋就是我们与那些被我们视为不同于自身的东西建立关系的方式——无论这种关系是好客的还是暴力的——那么，我们就应当努力走向德里达所谓“一种欢迎的、好客的自恋，一种对作为他者的他者经验开放得多的自恋”（1995: 199）——即使这个他者已经是“我

们”的一部分。这句话中的“我们”，所指的恰恰是这个遭到批判、被划去又被加上限定的“人”；但应当把后者看作一种伦理要求，指向我们之中那些能够以专业或业余身份参与思考何谓美好生活的人，而不应将其视为任何稳定的本体论指称。相反，在这里，“人”被定位为一种策略性的指称，它使各种要求和伦理任务能够被表述和理解，同时始终意识到哲学的历史及对这段历史的批判。

在伦理语境中，这个“作为人的我们”的复数形式并非没有问题：埃马纽埃尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）主张，伦理义务**始终只适用于我**。对列维纳斯而言，“我被置于一种无法推辞的指派的被动性之中，处于宾格位置，成为一个自身。我不是普遍性的一种特殊情形，不是属于自我概念的某个自我，而是以第一人称说出的我——我，在我的属类中独一无二”（1998: 139）。正是**我**对死亡的焦虑，以及**我**对自身必有一死的意识，将我置于一个线性而有限的时间尺度上，同时又创造出一组可以在这一尺度内实现的可能性。这些可能性包括万物终结这一最终的可能性：它们既包含我作为“人类”中一个个体的终结，也包含人类作为一个物种的终结。因此，我们甚至可以提出，列维纳斯的伦理学——我们稍后将更详细地讨论它——堪称人类世的一种典范性伦理框架，因为它迫使我直面不同尺度上的灭绝问题。且不论列维纳斯伦理学本身的人文主义，¹²这一框架中“我”的独异性，也许是一种毫不掩饰的自恋，本身就向我们提出了一个问题。蒂莫西·莫顿（Timothy Morton）敏锐地捕捉到了这个问题；他的生态批评著作《没有自然的生态学》（Ecology without Nature），在一定程度上受到了列维纳斯责任观的启发。莫顿描述了自己作为作者如何努力讲述一个哲学故事，说明何者算作“自然”，以及我们人类如何以不同方式感知它。他写道：

我越是努力唤起关于自己身在何处的印象——这里的“我”就是正在写作这篇文本的“我”——就越是必须运用更多的语句和修辞。我必须卷入一个写作过程，而当我唤起写作正在发生的那个环境时，我恰恰没有描述这一写作本身。我越是令人信

服地呈现周围环境，最后使用的比喻性语言就越多。我越是试图向你展示这一页之外有什么，我就越是得到一页文字。而我越是拥有一个虚构的“我”——将“我”分裂为正在写作的那个我，以及正在被书写的那个我——我的声音就越缺乏说服力。（2007: 30）

批判理论的敌人也许会把这种摇摆斥为哲学上的顾影自怜；但它所包含的对人的支配地位的悬置——人既宣称支配自身，也宣称支配宇宙——的确为一种自称“最低限度”的伦理立场提供了更加可行的基础。它还提醒我们，要警惕从这一立场发出强有力伦理训令的任何企图；这样的企图似乎忘记了，我们人类处在演化“深层”历史中的特定位置。

以更注重过程的方式理解**演化**——柏格森将这一词语与**运动**、**生命**等概念互换使用——将帮助我们直觉地认识到，演化运动并无终极目的，因此，“以人为终点的那条演化路线并非唯一的一条”（Bergson xxii）。化学家彼得·布特科（Peter Butko）指出，我们人类“不是演化的巅峰成就；如果演化现在就停止，那确实会很奇怪”（102）。然而，尽管我们人类只是演化过程无目的展开中的暂时稳定形式，我们在生命之中、与生命一道涌现，可以说仍赋予了我们一种独特的责任。这种责任部分是历史性的，也就是说，它与我们经由演化而获得的能力相连：我们能够为了某些用途动用直觉与理智，反思是什么让生命变得美好，以及如何为自己也为他者让生命变得更好；同时承认，在判断或仅仅体验这样的“美好”时，不同实体与物种之间可能存在内在的对立。当然，这些他者不必是人，甚至不必完全在我们之外：宇宙本身就是我们最迫切需要面对的“他者”。这并不是否认这样的事实：语言、文化、工具使用和情感等标示人的关键特征，实际上已被发现存在于物种界限之外。¹³然而，对于人如何使用这些演化产物的反思本身具有历史性；这就意味着承认，智人（*Homo sapiens*）也是一种道德制造者（*Homo faber moraliae*）。也就是说，人已经形成了一种悠久的传统，反思习俗、道德与价值如何在文化中出现；人将这一

实践命名为“伦理学”，并在其中经常诉诸讲故事。换言之，如果再次采用前文使用过的柏格森术语，即便人与其他生命实体之间的差异更在程度，而不在性质，伦理与讲故事仍然是两组彼此交织的实践，人的独异性——不可将其与人的优越性混淆——在人类世以及全新世中，正是通过它们表现出来的。它们也可以说是把握并改变人类世的工具。如第一章所解释的，人类世命名了一个新的地质时代，标示人类通过耕作、砍伐森林、采矿和城市化等过程，对地球圈与生物圈造成的重大而不可逆转的影响。许多地质学家认为这一术语存在争议；不过，在本书中，与其说它是一个科学描述词，不如说它是一项伦理指示，勾勒出我们人类对宇宙所负的义务——而我们只不过是宇宙中极微小的一部分。

承认万事万物发生于其间的宇宙性“大历史”尺度——这对我们人类并不容易，最常见的呈现方式是一连串类比——是一种有用的概念手段，可以把谦逊带入任何一种伦理学计划：这种计划希望使生命在宇宙中那个被称作地球的微小局部不规则处变得更好。由此提出的伦理学的最低限度性质，来自对人类能力局限的务实承认；这些能力包括理性与想象力、理智与直觉。但它也成为一项有意义的要求，要求我们注意，“我们人类”——这些在宇宙中那个被称作地球的局部不规则处暂时稳定下来的物质——身处万物之中，究竟能够把握什么。因此，这是一种尝试，既说明又同时抗衡天体物理学家所谓“强人择原理”（the strong anthropic principle）：一种从我们人类的立场来解释宇宙的倾向，仿佛宇宙**独为我们人类**而存在。正如霍金（Hawking）所阐明的：

我们的认识已经从托勒密及其前人的地心宇宙论，经过哥白尼和伽利略的日心宇宙论，发展到了现代的宇宙图景：地球是一颗中等大小的行星，围绕着一颗普通的恒星运行；这颗恒星位于一个普通螺旋星系的外缘，而这个星系本身，不过是可观测宇宙中约一万亿个星系中的一个。然而，强人择原理却会声称，这整个庞大的构造，纯粹是为了我们才存在。这实在令人难以相信。我们的太阳系无疑是我们存在的先决条件；人们也

可以把这一条件扩展到整个银河系，以纳入更早一代创造出较重元素的恒星。但似乎并不需要所有那些其他星系，也不需要宇宙在大尺度上朝各个方向都如此均匀。（126）

承认宇宙以及生命——包括有意识的生命——在其中涌现的这种非必然性，并不会减轻我们对这颗称之为家园的中等大小行星及其周边环境的责任，也不会减轻我们对其人类与非人居住者的责任。不过，它确实可能从任何关于宇宙的哲学思考方式中，剥除某种解释和干预的傲慢。这种后人类主义的立场，或者更准确地说，非人类中心主义的立场，向人类例外论提出了挑战；但它同时仍然要——借用巴拉德的话——“为我们在其他生物和非生物存在者之中，对人的差异性构成和差异性定位所发挥的作用负责”

（136）。所以，尽管**万物并非都围绕着我们**，我们人类仍承担着一项独特的责任：说明物质的分化，而我们自身也是其中的一部分。因此，伦理学与诗学具有构成性的联系，因为伦理通过故事，也就是通过不同体裁与种类的叙事，来到我们这里。我们正是通过这些叙事理解世界，并向年轻一代传递如何生活的指引。我们需要这样的指引，因为我们来到世上时尚未成形，缺乏在世界中活动、与他者沟通以及改变周围环境的基本能力。换言之，我们缺乏 **sophia**，即广义的智慧；它既指智力，也指情感与运动方面的实践知识。没有它，我们就同样可能创造或毁灭自己与他者，缔造爱情或发动战争（见 Stiegler）。只有通过与我们自身之外的东西建立关系——与其他生命存在者，也与广义的“环境”建立关系，这一环境由有生命和无生命的实体与过程构成——我们才能激活推动着我们的生命；也只有通过智慧的教导，我们才能学会把握自身在不断变化的关系网络中的处境。

从我们自身狭隘而受地球束缚的人类视角来看，宇宙及其以如此看似徒劳的方式展开，带有颇为悲剧性的意味。我们试图构筑文明、哲学与宗教，就是克服这种徒劳的方式，即使“徒劳”这个概念本身，正是这些文明、哲学与宗教的产物。人类中心主义成为我们在这场斗争中的盾牌；几个世纪以来，它一直很好地为我们的服务，但如果我们不想像一个只因闭上眼睛就以为自己隐身了的孩子，或许就应当把它放下。闭着眼睛，我们便看不到演化的展开，而演化很可能在某一时刻将我们席卷而去（虽然我们也许有理由宁愿错过这一特定事件）。这面人类中心主义的盾牌还会遮蔽技术演化过程的展开；这一过程由我们自己启动，至少在理论上也仍然可逆。然而，斯坦尼斯瓦夫·莱姆对我们是否可能作出这种逆转抱有严重怀疑。他那本前面提到过的、1964年出版的《技术大全》，是关于演化以及人在其中的位置的最有力论述之一。尽管莱姆超越了把人视为存在者链条顶端的人类中心主义框架，他仍花费了大量笔墨考察人在宇宙中的独特性，以及人的道德与政治责任。这位波兰作者对人类的理性始终持怀疑态度。莱姆颇为不祥地说：“与一百年前相比，人对自己危险倾向的了解更多了；再过一百年，他的知识还会更加进步。然后，他就会把这些知识运用起来”（2013: 6）。

由此已经十分清楚，莱姆对人作为演化产物并不十分乐观——不仅在前文所述我们未来的发展前景方面如此，而且在我们当前的伦理政治处境方面也是如此。这或许并不令人意外，因为如上一章所解释的，我们不能相信演化知道自己正在做什么。看来，我们也一样——至少并非总是或一贯知道——因为我们缺乏一种能使我们免于陷入不必要冲突的智慧。正如 N. 凯瑟琳·海尔斯（N. Katherine Hayles）所解释的，这一局限源于一种根本冲突：“能够思考的有意识心智，与决定行动的底层程序之间”的冲突；所谓底层程序，就是基因（29）。

面对这一冲突，人该怎么办？在莱姆看来，“所有从传统继承而来的伦理类型，都正在迅速变得无能为力”（Swirski 115）。经历着各种权威形式的崩塌、世俗化、极端民族主义与极端地方主义

的兴起，以及逃避主义的种种病症，现代人面对一种惧空症

（**horror vacui**），“结果便给我们带来了一种新型的‘没有良知的人’”（Swirski 114）。对人类处境的这种悲观与哀伤，显然是哲学和文学中都很熟悉的主题。然而，我们在这里必须区分两种观点：一方面，是许多形而上学叙事——包括占主导地位的宗教叙事——所概括的关于人的悲观观点，认为人承受着某种原罪，或其他先天的缺陷，使他倾向于作恶；另一方面，则是更具怀疑精神的现实主义论证，它依据历史经验，可以说以经验方式评估人的缺陷。而且，这种关于作恶潜能的设定，是一种通过减除来成立的论证：人最终会使用所获取的知识，并将之用于各种目的，包括有害的目的，因为无论在人还是在世界之中，都没有任何内在之物能够阻止这一行动进程。（演化伦理学的伪科学理论，把我们的道德直觉视为演化而来的行为形式，能够保护我们，使我们免受基因及其据说携带的“真理”的侵害；这些理论既经不起间接证据的检验，也经不起针对其奠基假设的严格哲学追问。）

政治制度、国家和组织的政策、道德规范以及文化价值，或许能够充当屏障，阻止事件朝着这种负面而有害的方向发展。然而，在大多数情况下，政治和伦理都难以追上科学的发展。结果，它们来得太晚，无法阻止各种事件的发生。人在自身行动能力方面受到限制的自由，加上关于如何在世界中与他者共处的知识匮乏，共同造成了前文所说的、人为自己诊断出的悲剧性处境。尽管莱姆确实承认，伦理作为一种结构性装置，具有遏制人的攻击性与暴力的作用，但他并不热衷于为这种局面提出解决方案。他在小说《从群星归来》（Return from the Stars）中描述了一种名为“贝特化”

（Betrization）的程序，对所有人类胎儿施行，以驯服他们的暴力冲动；这一提议带有反讽意味，并基于这样一种信念：任何解决人的“恶”的方案，都必须是技术主义的。（顺带说一句，类似的论证在埃莫特的《百亿人口》（Ten Billion）中再次出现，只是少了些反讽；而在所谓发达世界中，制药业通过广泛推广抗抑郁药物

和注意缺陷多动障碍（ADHD）药物，实际上已经在应用这一思路。）

沿着这一思路，伦理被视为人对一个本质上非人的世界所作的独特干预。本书通篇勾勒的最低限度伦理学，试图越出反讽的无所作为，以及技术修补方案的工具主义。因此，最低限度伦理学与其说是一种解决方案，不如说是一项提议：**提议把伦理问题列入当前议程**，使之与其他看似更迫切、更具全球性的议题并列，例如可持续性、气候变化、化石燃料危机、人类存续，等等。除非我们愿意这样做，愿意把伦理本身定位为人类世一个格外紧迫的问题，否则我们就有陷入两种境地的危险：要么沦为人类中心主义道德说教的俘虏，在罗列价值时并不追问价值的制造过程，也不追问它们始终与其他某些价值处于冲突之中；要么把权威委托给技术，而这种技术仍以工具主义假设为基础。不言而喻，如此提出的任何伦理形式，都必须保持对技术的自觉；也就是说，它必须对我们的技术谱系与技术未来负责，在管理技术的同时，把我们自己以及我们在其中并与之共同涌现的世界，都视为内在地具有技术性，而不是将伦理定位为人类**对抗**技术的武器。事实上，伦理本身始终是一种技术，是超出人类／人文主义道德自我的边界，伸向宇宙中其他生成形式的运动，而人正与其中许多形式共同演化。然而，即使应当把伦理上的人类主体看成关系性的，因此也看成技术性的、依靠外在补充的，这也不意味着，对他的生物遗传构造或其环境构造的任何干预，都必须被视为在道德上等价。这里出现的最低限度伦理任务，就在于知道如何区分不同的关系性形式；换言之，就是在我们所剩不多的时间里，尽我们所能，知道如何妥善管理技术。

这里还需要处理的最后一个问题，是“动物”在这一框架中的本体论与伦理地位——到目前为止，我在本书中一直避免使用这个词。尽管我承认，动物研究学者与动物活动人士开展了重要的政治工作，让人们注意到动物的痛苦，甚至成功地减轻了这种痛苦，但我也意识到这一无所不包的概念的局限：它既包括宠物，也包括害物；既包括有着可辨认“面孔”的伴侣物种，也包括蜘蛛、海马、

树懒和鼯鼠。把人纳入更广泛的动物性范围，也无法彻底解决这个问题，因为消除“人—动物区分”的实际举动，始终只能从物种差异的立场出发（见 Zylinska 2012），尽管这样的论证可能有助于挑战人在演化展开中的优越性与特殊位置。然而，在任何这样的尝试中，**人想要对动物进行哲学思考的欲望——甚至把自身作为动物来思考的愿望——**令人惊讶地仍然免于批判性追问：许多学者似乎没有意识到，无论是悬置或放弃人—动物区分，还是把动物视为人所谓的“他者”来加以思考，都只能在人类中心主义的认知优越地位之内进行，并伴随着这一地位所包含、也所确认的一切霸权性权威。因此，本书对“人”一词的策略性使用，并不与同样策略性地接纳其“动物”对应词相伴，恰恰因为后者并非它的等价物。我们在这里引入的类型学间隙，首先应当被视为一种伦理取向，而不是一种绝对的认识论或本体论区分。莫顿的“陌生的陌生者”

（strange strangers）一词（2010: 41），可以帮助我们指称这一取向，而不重新引入物种或生命形式之间的任何根本差异，因为所有这些“陌生的陌生者”都相互交织。然而，伦理并不是相互性：如前文所述，这里产生的责任，与其说只是人的责任，不如说始终只属于**我**。这里的“我”并不代表一个康德式的、个体性的、自我在场的道德主体，而是关系网络中一个相互纠缠、动态构成的节点：呼唤朝它而来，义务加诸其上，而它恰恰通过这一呼唤，暂时成为独异者。

原注

11. 本章进一步发展了我在《别样的生命伦理学，或如何与机器、人及其他动物共同生活》（“Bioethics Otherwise, or, How to Live with Machines, Humans, and Other Animals”）一文中提出的一些思想。
12. 我在《新媒体时代的生命伦理学》（Bioethics in the Age of New Media）中讨论了列维纳斯伦理学的人文主义局限，同时也说明了为何应从列维纳斯的著作中保留伦理责任这一概念，用于一种非人类中心主义的伦理理论。在本书的不同部分，我都会回到后一问题。

13. 关于过去被视为人类独有的行为，如今如何被发现存在于物种界限之外的讨论，参见齐林斯卡《别样的生命伦理学，或如何与机器、人及其他动物共同生活》（“Bioethics Otherwise, or, How to Live with Machines, Humans, and Other Animals”）。

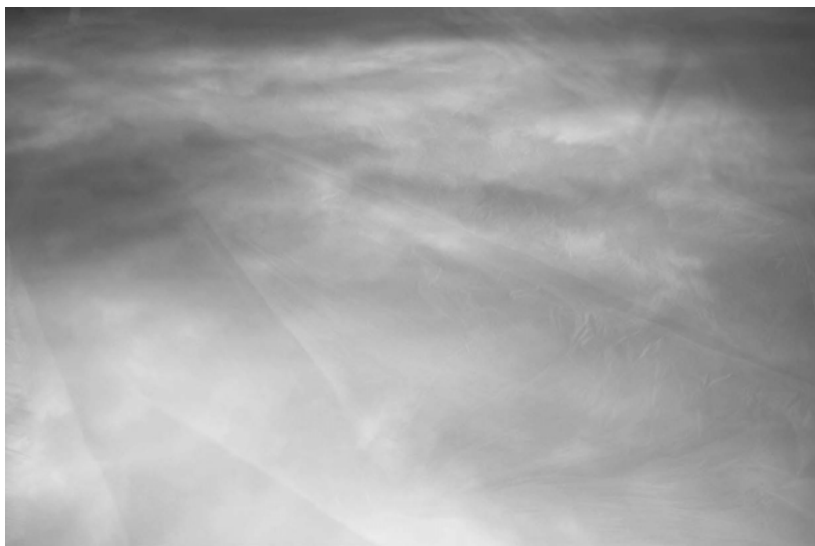


图7：乔安娜·齐林斯卡，《巧构之境》（Topia daedala）7，2014年。

第6章 本体论

“世界”实际上并不指称任何一种客观的外部现实。相反，正如我在第二章中提出的，这个词首先应被理解为一种暂时的心智组织：一个在空间中嵌入、具身的人，对自身置身其中的各种过程进行组织。这样说，绝不是否认事物存在于我们对它们的表征或想象之外；只是承认，我们的认知与语言，在把握事物据说**本来的样子**时存在局限。因此，通过“世界”这一概念为事物强加统一性——或者同样地，用我们的理智把它们分离成这些所谓“事物”——不过是一种心智操作，而这种操作受到我们所采用的理论与语言框架的制约。这类心智操作成为一种驯化宇宙巨大规模与复杂性的方式；尼尔·舒宾（Neil Shubin）的科普著作《体内的宇宙》（The Universe Within）清楚地表明了这一点。舒宾引述美国哲学家威廉·詹姆斯（William James）说，宗教经验据说恰恰发源于“‘在宇宙中感到如同在家’”。这一点与康德（Kant）对崇高机制的解释相似：我们无法凭想象力把握极端尺度或复杂动态，但心智恰恰能够对这种失败加以理论化，并由此获得慰藉，从而最终战胜这种失败。对科学家舒宾而言，慰藉来自我们承认宇宙物质在不同尺度上的统一性，即使我们无法看见或完全把握这些尺度。他写道：

“我们的身体由恒星天体诞生时产生的粒子构成，所包含的器官又受行星的运作、岩石的侵蚀和海洋的活动所塑造；在这样的身体中，很难不觉得家无处不在”（185）。

我们人类之所以渴望慰藉，以及这种以宇宙为家的归属感，恰恰是因为在所谓“世界”或“宇宙”的不同尺度上，大多数过程都在人类行动能力与意识之外、也在二者之下展开。我们至多能够用数学方程描述这些过程，却永远无法获得一幅“总体”图景。有些人认为，这只是发展出更好的物理学或更好的望远镜的问题。然而，我赞同布鲁诺·拉图尔（Bruno Latour）、格雷厄姆·哈曼（Graham Harman）和列维·R. 布赖恩特（Levi R. Bryant）等

扁平本体论倡导者的观点，他们主张“世界并不存在”——**尽管我自己仍保留策略性地使用这个词的必要性**。不过，即使在这样做时，我仍追随布赖恩恩特的主张：“并不存在一个‘超级对象’、一个整体或一个总体，能够将所有对象汇聚在和谐的统一体中”

(32)。我应该指出，这也许是我与对象导向哲学唯一实质性的共识。对象导向哲学是一种近来流行的思想框架，它揭露传统的“相关主义”哲学具有人文主义性质，却同时遮蔽了自身奠基性的姿态，而这一姿态的人文主义色彩并不稍逊。事实上，对象导向哲学的本体论雄心，恰恰以其作者在其他关于“世界”的哲学思考方式的倡导者那里所批判的那些相关主义原则为前提。

在当今许多思想家的著作中，最让我不安的正是这种未经审视的、本体论建构的欲望——无论他们建构的是扁平的还是分层的本体论。这也包括一些过程哲学家，他们似乎并没有那么仔细地关注过程本身的过程性。事实上，对许多人而言，“过程”只是建造世界的一件工具，即使他们实际生产出来的世界被认为是不稳定、开放和流动的。往往，这些世界不过是哲学家——通常是男性——从帽子里变戏法般拿出来，再送给追随者的礼物。说得直白一点——虽然我将在后文为这一判断作出论证——这种趋向本体论建构的思想潮流，不仅是男性中心主义的，而且以一种奇怪的、错乱时间顺序的方式，还是前女性主义的。我在此暗指的许多思想家，不仅包括对象导向本体论“学派”，也包括阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）和斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Žižek）这类更倾向于欧陆传统的政治哲学家。他们借助当前政治局势说具有的紧迫性，来捍卫自己所推崇的本体论思维方式；他们以各种形式批判诡辩对哲学的阉割，并呼吁回归“真正的”哲学（见 Braidotti 2013: 5）。¹⁴ 巴迪欧在这里尤其值得一提：他把自己塑造成哲学沙漠中的孤独声音，在欺骗和修辞性半真半假的喧嚣中，捍卫本体论与真理过程。因此，我想花一些篇幅考察他在著作中既拥护、又部分遮蔽的本体论欲望，尤其因为我希望把**最低限度**伦理学定位为一种可行

的方式，使我们能够以反本体论、后男性中心主义的方式继续从事哲学思考。

值得注意的是，尤其激起巴迪欧怒火的，是平常意义上的伦理学。在《伦理学》（Ethics）这本最初为高中高年级学生写的小书的导言中，他写道：

某些学术词语，长久被拘禁在词典与学术文章里之后，有幸——或者不幸——突然暴露于光天化日之下，被大众化、公开化，被写进新闻稿、搬上电视，甚至在政府演说中被提起。这有点像一位老处女，早已认命，却突然在不明所以的情况下，成为全城追捧的人物。“**伦理学**”这个词，散发着如此浓重的哲学课程气息，以及希腊词根的味道，让人想起亚里士多德（Aristotle）——《尼各马可伦理学》（The Nicomachean Ethics），最畅销的经典之一！——如今已经登上了舞台中央。（2001: 1）

巴迪欧所批判、也是他自己的《伦理学》所反对的那种传统伦理学，在这里被比作一个女人——一个“老处女”，不太有吸引力，却显然欲求不满，虽然几乎不抱任何实际得到满足的希望——她却忽然成为了全城追捧的对象。每个人都突然想分她一杯羹，想占有她那份年老的贞洁。传统伦理学，那种关于恶、受害者身份与道德的伦理学，或许有点“恶心”；它像是一个潜在的小荡妇，本已接受孤独的命运，却突然发现自己站在台上，在一群淫欲旺盛、满脸通红的嫖客面前跳起了钢管舞。伦理学如同一个老处女，慷慨散发着不那么诱人的礼物——与这一颇令人反感的形象相对，与这种“散发着如此浓重的哲学课程气息”、但实际上只是冒充真正哲学的伦理学相对，巴迪欧提出了他的真理伦理学：刚硬、专注而庄严。彼得·霍尔沃德（Peter Hallward）称这种伦理学为“决断性的”，西蒙·克里奇利（Simon Critchley）则将其形容为“英雄式的”。在这里，荡妇张开的洞穴，可以与苦行者的镇定自持相对

照；这位苦行者的格言是“坚持下去”，也就是巴迪欧—拉康式的“**Continuez**”。

巴迪欧的批判尤其针对同情他者的伦理学；这种思维方式，实际上只是把他者留在他或她原来的位置上，并且打着颂扬差异的旗号，将这个他者禁锢在“受害者”这一压迫性范畴之中，同时构建起一个划分压迫程度高低的等级体系。他的《伦理学》既是对人权意识形态内在的“普遍受害化”的攻击，也是对1960年代反人文主义的捍卫。根据巴迪欧的观点，西方霸权政治——他称之为“民主的极权主义”（2001: lv）——通过道德说教，使自身的行动获得正当性，例如干预塞尔维亚与阿富汗。尽管我主张，伦理学是一种比本体论“更好”的哲学思考方式，我却的确赞同巴迪欧的担忧：不能让当代文化主义伦理话语中“盲目的教义问答”（2001: liii）或“道德恐怖主义”取代政治；这些话语实际上服务于西方资本主义及其诸多机构，在其中，“善”本身变成了可供交易的商品。“世界”的多重性，被还原为一串可知的重要他者，包括人类他者，以及越来越多的非人他者，如“动物”；他们各自特殊的斗争，按照受到压迫的程度被排定优先次序。这种思维方式的结果，是政治从属于伦理，从属于在这一事物观中唯一真正重要的视角：旁观情境者怀着同情和愤怒作出的判断（2001: 9）。在巴迪欧看来，这类伦理导致“对私利毫无节制的追逐、解放政治的消失或极度脆弱、‘族群’冲突的增殖，以及无约束竞争的普遍化”（10）。人在这里被定义为受害者，被定义为“能够把自身认作受害者的存在者”（10）。巴迪欧认为，这种伦理观“禁止一切关于可能性的宏阔而积极的视野”（14）；伦理只不过成了“所谓‘西方’对其所占有之物的保全”（14）。

然而，这里或许应当澄清，巴迪欧所谴责的、这种女孩子气且哭哭啼啼的所谓伦理学，其实是一种旧式的道德说教。用温迪·布朗（Wendy Brown）的话说，它代表着“一种责备式的道德化感受方式”，或者“忠实信徒在道德的废墟上采取的一种姿态或姿势”（2001: 22-23）。尽管道德与道德说教，都产生于主体对某种特

定真理观的未被承认的依恋，以及对一种以伤害为定位的身份的依恋，但道德说教尤为有害：它用偏执、狂躁以及最终的政治停滞，取代了准宗教信仰所具有、却仍能激发解放运动的激情（见 Zylinska 2009: 153）。在如此驳斥伦理学之后，巴迪欧推出了他的本体论武器：对他而言，独异的真理是唯一能够为可行的伦理框架提供基础的东西。这一主张，与近几十年来在文化理论中盛行的各种伦理学形式显著不同：他异性伦理学，如列维纳斯和伊利格瑞（Irigaray）；对抗伦理学，如墨菲（Mouffe）和巴特勒（Butler）；或关系性伦理学，如布拉伊多蒂。

事实上，巴迪欧坚持认为，他的“真理伦理学”必须保持非关系性，因此也必须保持非社会性，因为它要求与常见意见拉开距离，在事件之后的忠实与“事物的正常步调”之间引入冲突（2001: 54）。这里显然隐含着一种节律上的摇摆：它源于非凡之物的闯入对常规秩序造成的扰动。正是在这一时刻，我们被赋予一项任务：必须忠实于这一**事件**，或者更准确地说，忠实于我们对它的命名，也就是必须践行这一命名的后果。巴迪欧写道：“对事件的忠实是一种真实的断裂 [……]，发生在事件出现的特定秩序之内”（42）。因此，真理总是在事件之后才出现；它是从虚空中提取出来的一个名称（见 Badiou 1991）。理解“事件”——巴迪欧哲学的核心术语之一——的另一种方式，是把它看作迫使人思考情势的新异之物的爆发，或看作对诠释多重性的暂时悬置，而这也意味着预先承认了这种多重性。因此，事件是非凡之物对平常之物的突破；某件已经发生的事情，使我们的动物性暴露并炸裂，迫使我们“决定一种**新的**存在方式”（Badiou 2001: 41）。

攫取与中断、刺破与贯穿的意象，在巴迪欧的著作中反复出现。由事件所开启的真理过程，在我们有关情势的知识中“打出一个洞”（43），促使我们重新思考、从头思考。我“被未知所攫住”，而且“由于这一事件，我也被悬置、破碎、取消；脱离私利”（49-51）。“一次遭遇的贯穿”构成了主体（52），而“每一个忠实的真理过程，都是与情势的完全内在的断裂”（44）。然

而，面对巴迪欧哲学以及传达它的语言中那种攫取与贯穿、挺立与刚硬、暴力与突入的感觉，我很难不作评论。我知道，巴迪欧本人不仅对语言游戏兴趣寥寥，实际上还积极致力于“使哲学摆脱语言的专制”。那些热衷于语言诠释和语言游戏的人，那些支持巴迪欧沿用利奥塔（Lyotard）的说法所称的西方哲学“伟大语言转向”

（1999: 94）的人，被认定为诡辩家，因而被置于反哲学家的位置上；不过，他们在标示一个新的哲学时代的开端时，仍是“有用的”，而巴迪欧希望由自己开启这个时代。巴迪欧写道：“诡辩家从一开始就是敌对的兄弟，是哲学无可和解的孪生者”（1999: 116）。问题在于，当代诡辩家常常伪装成“伟大的哲学家”，玩弄面纱和镜子，制造一种幻象：“根本的对立不在真理与错误或游移之间，而在言说与沉默之间，在可言说者与不可言说者之间”

（116-17）。诡辩家否认真理的存在，其主张只是在支持惯例、规则与语言游戏；当人们需要真理作为哲学中心范畴的严肃性时，诡辩家——“哲学家的一个变态的替身”（133）——却只对玩耍感兴趣，甚至也许只对玩弄自己感兴趣。但哲学的任务绝不是消灭诡辩家；巴迪欧说：“不，只须把诡辩家安置在他自己的位置上”

（133）。如果要想实现哲学的回归，以及向哲学的回归，就必须终结诡辩家的不驯：他不断越界，以幻象和表演如影随形地跟着哲学，以及那些耍弄心机的把戏。

巴迪欧著作中实际所指的“诡辩家”，主要都是男性哲学家，比如尼采、维特根斯坦、德里达，仅举这几位。然而，让我们暂且想一想：为了让哲学继续以其系统性的方式——刚硬、正确且挺立的方式——运作，必须从中驱逐出去的，是否恰恰是诡辩家的**女性气质**？也就是他作为女人的位置，作为伪装、假扮与非真理形象的位置？德里达的《马刺》（Spurs）对这种伪装作出了嘲弄式的阐释：作为“非真理之真理”的女人，以其巧妙伎俩，欺骗并掩饰哲学的真理：

既然〔女人〕是真理的一个范型，她就能够展示其诱惑力量的禀赋；这种力量凌驾于教条主义之上，使那些轻信的男人——

哲学家们——迷失方向、溃不成军。而由于她不相信真理，尽管她仍觉得那无趣的真理符合自身利益，女人依然是一个范型，只是这一次成了一个好的范型。但正因为她是一个好的范型，她实际上又是一个坏的范型。她玩弄掩饰、装饰、欺骗、机巧，玩弄一种艺术家的哲学。（1979: 67）

从“真正的哲学”的角度来看，本书通篇勾勒的最低限度伦理学，恰恰会被视为这样一种伪装：一场不提供任何真理、而是投身于障眼法游戏的诡辩实践。诚然，结论中概述的二十一条命题，读起来或许更像诗。然而，在悬置真理、无意建造“世界”并把它们冒充为现实的同时，这种伦理学以一项强有力的要求为前提；这项要求指向已然参与哲学思考游戏的人——无论是作为学者、作家或神学家，以专业身份参与，还是在更广义上，作为试图理解如何过上美好生活的人参与：**这一要求就是，对自身建构本体论的雄心保持约束。**承认人理解意义的活动，以及人朝向其自身之外之物的取向，就已经包含了一项伦理挑战：回应我们称作“世界”的东西所具有的差异。

当然，“差异”并不是一个毫无问题的范畴。巴迪欧指出：“比如说，一个中国农民与一个年轻的挪威专业人士之间的差异，和我与任何人——包括我自己——之间的差异一样多。”然后他又补充道：“一样多，但也就是说，不多也不少”（2001: 26）。在这里，巴迪欧似乎是在抽空差异哲学的意义，也就是把它化约为荒谬、平庸与空洞。既然注意到人们彼此不同，是一件如此显而易见而平常的事情，那么没完没了地谈论这些差异，实在就是浪费时间与政治精力：它乏味、浅薄，而且适得其反。然而，我们可以说，这里勾勒的最低限度伦理学中的差异概念，也同样是……最低限度的。它指的是内在于物质、因而也内在于我们所谓“世界”的持续分化过程；这一过程主要发生在人之外、超出人的范围，但它仍呼唤人对自己以舌头、语言或工具在生命流中作出的分化性切分承担责任。因此，人类世的最低限度伦理学，与其说是要建立一个作为外在统一体的更好世界，不如说是要对我们命名为世界的东西作出

更好的切分。然而，为了避免沦为又一项男性中心主义事业，自以为预先且一劳永逸地知道自己正在追求什么，这里提出的最低限度伦理学必须接纳自身前提的开放性与模糊性。它需要在自身之中承认，任何从事哲学的尝试都带有不得体、花哨和伪装，然后努力把做得更好——而这或许意味着，更小一些，少一些故作姿态，少一些挺立。

原注

14. 在《后人类》中，布拉伊多蒂将这一局面解释为一种迹象，表明二十一世纪初的人文学界正在更广泛地远离各种更具思辨性的批判理论：“仿佛在1970年代与1980年代理论创造力大爆发之后，我们进入了一片僵尸化的景观，其间充斥着没有差异的重复，以及挥之不去的忧郁。一种幽灵性的维度已渗入我们的思维模式；在政治光谱的右翼，关于意识形态时代终结的观念（Fukuyama, 1989），以及关于文明十字军远征不可避免的观念（Huntington, 1996），强化了这一维度。另一方面，在政治左翼，对理论的拒斥催生了一股针对前几代知识分子的怨恨与否定性思潮。在这种理论疲劳的背景下，新共产主义知识分子（Badiou and Žižek, 2009）主张，必须回到具体的政治行动，必要时甚至诉诸暴力对抗，而不是沉溺于更多的理论思辨。他们促使后结构主义哲学理论退出了时尚”（5）。



图8：乔安娜·齐林斯卡，《巧构之境》（Topia daedala）8，2014年。

第7章 伦理学

伦理是人置身世界的一种方式，它意味着承认：无论这种置身方式，还是如此置身其中的人，都具有过程性与不稳定性。伦理也要求人说明由此而来的各种关系形式。在这个意义上，伦理不只关乎存在于其中，也关乎与之共在。正如前文所论，我们称为世界之物的过程性与共同涌现的性质，适用于不同尺度上物质凝聚而成的各种形态。世界中的一切存在者，都以“与……一起”的方式存在和涌现。人并不是唯一能够与他者建立联系、展开合作的存在者；人也极有可能不是唯一能够与他者交流、把握他者的痛苦、对他者施加暴力，同时又能够克制暴力或至少使暴力降至最低的有感知存在者。我们通常所谓的道德行为——即符合某一群体的习俗与社会规范，并旨在物质或精神层面为这一群体带来有益结果的行动——很可能不过是一组对外在和内在刺激的反应；¹⁵这些反应随后成为习得行为的一种形式，又在人类语言中被提升为“善”。人对其他人类与非人实体及过程所采取的行动之所以被区别出来称作“道德的”，主要是因为语言把某些行为类型标示为“好的”“高尚的”和“可敬的”。结果，人称作“动物”的存在者，始终被置于道德的另一边，被贬抑到一种称为“动物性”的地位。¹⁶正如约翰·穆拉基（John Mullarkey）指出的，“一个群体——智人——的成员，在不断扩大赋权范围的过程中，把一切权利与特权分配给了他们自己”。他们之所以能够造成这种局面，是因为他们“援引一种身份认同，而这种身份认同必然把一个庞大的外群体（所谓‘非人动物’）排斥在外，甚至在某些司法管辖区把它们界定为无感知的存在者，或在大多数其他司法管辖区实际上如此对待它们”（原书所引文献第97页）。

以上论证的要点，并不在于把伦理概念扩展到人类以外的其他有感知存在者。事实上，这样的概念“扩张主义”到头来只是确认了独一无二的人类道德主体：其他存在者（海豚、猿）受到评估的

依据，是它们在多大程度上复现人类行为，从而在多大程度上接近人的“人性”。¹⁷我主张转而把伦理视为一种相对狭窄的文化实践，它由人类在历史中逐步形成，作为调节与他者共存、共同涌现方式的一种形式。这种文化实践也包括以言语、经验或审美的方式，说明这些共存与共同涌现的过程。换言之，伦理可以被描述为一种实践：它不仅是在世界之中并与世界一同生成，而且还要探索各种可能性，以便我们通过审议、政策工作和冲突解决，决定什么才是在世界中**变得更好**的生成方式。再次强调，这并不是要否认所谓动物不能表现出通常所理解的道德行为，例如同理心、合作、公平或互惠，也不是要否认它们在表现这些行为方面甚至可能比人更成功。【译注：原文此处为“not to deny ... are incapable”，否定关系与上下文不一致；这里保留其措辞，后半句及本段整体显然承认动物能够表现这些行为。】这里仅仅是提议，把“伦理”一词保留给人类情感—认知反应及行动中的那个狭小范围：它们涉及通过哲学、讲故事和艺术等惯常被视为人类的文化实践——即使并非人类**独有**——对这些行为作出说明。再换一种说法，伦理是人类在世界中生成、变得有别于世界，并叙述这种差异的性质、为之承担责任的一种历史上偶然形成的方式。这种伦理的适用范围并无预先的界限；因此，我们可以说，它意味着说明某种像“我们在阳光下的位置”这样宽泛而抽象的东西（Levinas 1989：原书所引文献第82—85页）。这种说明是必要的，因为在宇宙中，我暂时占据并从中建造、消费、爱与毁坏的任何位置，都绝非最初且理所当然地属于我：我只是穿行于物质的行星性展开与凝聚之中的旅人。因此，伦理有其讲故事的一面。

把伦理辩护为一种“更好的”哲学思考方式——它先于本体论，并对存在提出要求——这一思想来自 埃马纽埃尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）。这种优先地位发生在正义的层面：如果本体论是一种“权力哲学”，把我们称作世界及其展开的任何观念，化约为认知主体所拥有的概念装置（Levinas 1969：原书所引文献第46页），那么伦理就可以被视为对人类认识论上的、因而也

是支配性的妄求的一种悬置。这并不是说我们人类必须保持无知；它只是建议，在过快地认识事物，然后又在这种知识基础上不断生产与再生产行为和行动——或者说伦理与政治——时，要保持审慎。当然，在任何像本书这样旨在推动后人类中心主义思考的作品中转向列维纳斯，都并非没有问题：在他的著述里，人的面容作为伦理要求的来源，被赋予了重要地位；而对其他非人的存在与生成形式，他则表现出明显的漠不关心（尽管考虑到犹太人大屠杀的背景，这在历史上可以理解）。然而，我曾在别处论证，列维纳斯的“错误”首先是科学与历史上的，而非哲学上的：他没有认真考虑自己关于人的概念所具有的局限。他把人视为有面容、会说话的存在者，而不是以无数不同方式向他者伸出触角、又被他者触及的有感知存在者（见 Zylinska 2009：原书所引文献第57页）。然而，我们真的知道自己能够与谁进入对话吗（一位难民？一只海豚？一个计算机机器人？），又真的知道这种“进入对话”究竟意味着什么吗？列维纳斯的伦理学也没有彻底承认“我们”与“世界”的相互纠缠：列维纳斯的“他者”的边界，虽然无法得到充分认识，却仍然被以超越的方式设定，而不是被理解为内在的、从内部发生的分化；后者才是本书所采用的思路。

因此，人类世的最低限度伦理学，在任何显而易见的意义上都不是列维纳斯式的；不过，它确实从列维纳斯对西方哲学大厦、尤其是伦理与政治关系的重新思考中，借用了最低限度的构造方式。它也从列维纳斯那里借来了这样一种伦理义务与责任感：它是不可避免之物，向人提出要求，并要求他／她作出回应。借用蒂莫西·莫顿（Timothy Morton）的话，这成为一种“向一切事物的彻底开放”（2010：原书所引文献第15页）。这种开放本身，并不能保证被如此召唤的人会接受伦理挑战；但它确实把她置于始终已经卷入其中、负有义务且相互纠缠的位置。在反驳新达尔文主义的自私基因理论时，莫顿诙谐地说，可以说内置于现实之中的，是利他而非自私，因为“我们由他者构成：他者实实在在地存在于我们的皮肤之下”（原书所引文献第119页）。的确，琳恩·马古利斯（Lynn

Margulis)对演化生物学的研究(1998)已经令人信服地表明,由于久远的遗传共生过程,我们的身体内部携带着微生物祖先的痕迹。在这里,人并不被视为道金斯(Dawkins)目的论中的“笨重机器人”,承担着为后代生命传递、从而保存DNA的任务;人被设定为始终游牧的、生命短暂而临时的稳定化形态,其形式在与环境的关系中涌现。借用柏格森(Bergson)诗意的语言:

生命犹如一股激流,以发育成熟的有机体为媒介,从一个胚芽流向另一个胚芽。仿佛有机体本身只是一种赘生物,是先前的胚芽为努力在新的胚芽中延续自身而萌生的嫩芽。根本之处在于那无限持续的连续进展,一种不可见的进展,每一个可见的有机体,都在获准生活的短暂时间里,乘行于其上。(1944:原书所引文献第32页)

从这一视点看,即便在基因层面,人也没有任何预先设计好的任务:他们只是暂时稳定下来的过程,与其他任何过程一样偶然,而且比大多数过程更短命。

我想通过柏格森对生命的关注——这种关注在《创造演化论》(Creative Evolution)中得以勾勒,又在《道德与宗教的两个来源》(The Two Sources of Morality and Religion)中以更明确的伦理语言加以阐述——来汲取列维纳斯的伦理启示。穆拉基为这种哲学相遇辩护,指出“柏格森主义或许最适合被读作一种在经验关切中获得血肉的他异性伦理学”(原书所引文献第107页);但他也指出,列维纳斯那作为伦理基础的、将关系性**视为**责任的观念,受到了柏格森的影响。事实上,穆拉基甚至提出,“生命冲力(élan vital)本身,不过是思考他异性的另一种方式”,而柏格森的绝对全新之物,也就成为列维纳斯式的“他者”(原书所引文献第109页)。¹⁸如果生命本身意味着创造永远崭新的形式,那么社会关系的性质也就是“一种持续不断的创造”(Mullarkey 1999:原书所引文献第88页)——这一论证思路,也重现于哈拉维(Haraway)、巴拉德(Barad)或布拉伊多蒂(Braidotti)等

众多当代纠缠思想家的著述中。从这个角度看，正如穆拉基解释的，“柏格森既绕开了还原论自然主义者凝固的本质主义，也绕开了文化主义者流动的相对主义：社会确实由自然塑造，但那是一种创造性的自然，它也会在一定程度上努力打破自身的模子！”（原书所引文献第89页）。

我们人类实实在在地把他者容纳在皮肤之下，这一事实本身，尚不足以使我们有别于其他存在者；然而，通过哲学、讲故事与艺术，反思自己与他者的这些关系形式的历史实践，却使我们具有了独特性。因此，在社会层面上独特的，并不是这些关系本身的性质——事实上，它们是生命更广泛的演化的一部分——而是人有可能（至少部分地）为其中某些关系承担责任，并对之作出（同样是部分的）说明。所以，我们的人类责任，可以被描述为一种经验性、身体性与情感性的“世界化”：在其中，我们生产着世界（的知识），把世界看作一组关系与任务。这可能涉及负责任地与其他人建立关系，也可能涉及与非人存在者及过程建立关系，包括那些极其微小、极其复杂，乃至抽象的存在者与过程（微生物、云、气候、全球变暖）。为我们看不见的事物承担责任并不容易。然而，正如莫顿所说，“这并不比为比如说不去杀生而承担责任更难——你不必先想出一个理由；你只管去做，之后再弄清楚为什么。这就是它被称作伦理决定的原因。它不需要被证明或得到辩护。你只管去做。”这不是提倡一种“怎么都行”的伦理；而仅仅是承认，“一个人可以自发且有意识地行动”（2010：原书所引文献第99页，着重号为本书作者所加）。因此，我们的回应，是为世界的多重性，以及我们通向世界、与世界共处的关系承担责任的一种方式。这种责任总是可能被否认或撤回，但无论如何，回应都已经发生了。不过，承担责任的行动，并非仅仅对先在现实作出的被动反应：它意味着主动切入物质不断展开的过程，以便使之稳定下来。由此，伦理的决断（de-cisions），最好被理解为物质性的切入（in-cisions）。

切入与切分的语言，突显出这里所勾勒的伦理的一个重要方面：暴力作为其构成要素的不可避免性，而不是像莫顿似乎所主张的那样，把暴力当作应予消除、克服之物（2010：原书所引文献第127—128页）。在我看来，依赖与暴力是关系性和“世界化”不可避免的条件。由于后者涉及在地圈和生物圈中自愿与非自愿地塑造物质，它就可能带来对物质暂时稳定状态的改变、对事物的毁坏、对有感知存在者造成的痛苦，甚至将它们杀死。当然，正如唐娜·哈拉维（Donna Haraway）尖锐地强调的，这样的实践“绝不应让其实践者在道德上安然自得，确信自己正义无误”（2003：原书所引文献第75页）。承认任何关系中暴力的不可避免性，并不会取消既要使暴力降至最低、又要反思暴力的要求。换言之，这意味着致力于列维纳斯所谓的“善的暴力”（1969）：自我内部的一次断裂，使自我面对差异并与之建立关系。这里并不存在相互性：如前所述，这种伦理责任，与其说始终是人类的，不如说始终是**我的**。因此，它是单独的，被单独地分派和践行。然而，这种伦理的主体，与规范性道德理论的个人主义及自我占有毫无关系：相反，它断然是后人类的。循着布拉伊多蒂，我们可以把这样的主体界定为关系性的，是“在多重性之中并由多重性构成的”；它是一个“跨越差异而行动、自身内部也有所分化，却仍然有所扎根并能够负责”的主体（2013：原书所引文献第49页）。一种把暴力嵌入其框架的伦理理论——而不是以幻想式的道德净化姿态把它扫到一旁——有望充分面对共同涌现与共同依赖问题的复杂性。即使我们接受“任何认同、命名或关联的行为，都是对他者的背叛和暴力”（Calarco 2008：原书所引文献第136页），这也不意味着要把一切形式的暴力和一切形式的依赖在道德上等同起来。

关于这个人应做什么、不应做什么的要求，当然从来都不是不言自明的。各种哲学与宗教传统提出了一长串相当多样且相互矛盾的训令，它们扎根于关于宇宙秩序以及人在其中的位置与角色的特定观念。我无意对这些训令作出裁决。我也希望尽量少给这份清单增添条目。为了抵消这些训令诸多说教性的方面，这里提出的伦理

把自身定位为最低限度的，尽管它在如此广大的行星与地质尺度上运作。它把自身写入一种“‘少于’的哲学”（Morton 2010：原书所引文献第119页）。正如莫顿所说，“从太空观看地球，是生态思考的开端。最早的飞行者，即热气球驾驶员，立刻就把地球看作一个陌生的世界。从另一个视点看见你自己，是伦理与政治的开端”（2010：原书所引文献第14页）。这里提出的最低限度要求，听来或许矛盾：要想得宏大，或许尽我们所能地宏大，然后提出尽可能小的要求，使我们能够避开道德主义的陷阱。它还要求我们思考：人在哲学与物质层面上，有可能同其他存在者、乃至宇宙物质本身相互联系；同时，也要把人自身看作物质流中又一次暂时的切分。

任何这样对物质的切分，绝大多数时候都发生在人类意识之外，超出人类意识；然而，认识到这些切分，对于生产那种称为哲学、尤其是伦理学的历史上特定的实践，至关重要。后一陈述使我们摆脱这样一个两难：非人动物是否也能够思考，甚至可能以比我们所意识到的更复杂的方式思考。对人类能力的独特性抱持深刻怀疑，并不意味着否认人类所作描述性与规范性文化表达的特殊性——即使我们同意，文化只不过是时间跨度更短的生物过程。时间差异之差异，或者说在不同尺度之间与之内负责地思考，恰恰就是这里所勾勒的人类世最低限度伦理学所主张的。

原注

15. 史蒂夫·沙维罗（Steve Shaviro）主编的《非人生物有机体中的认知与决策》（Cognition and Decision in Non-Human Biological Organisms），对“作为反应的决定”问题作出了有益的说明。他为该书所写的导言，是一次出色的尝试：它从非人文主义的视角，照亮我们理解思考、决策和自由意志这类以人为中心的概念的惯常方式。
16. 雅克·德里达（Jacques Derrida）在《故我在的动物（未完待续）》（“The Animal That Therefore I Am (More to Follow)”）一文中，对这一点作出了最为有力的论证。

17. 此类论证可见于约翰·菲尼斯（John Finnis）、约翰·哈里斯（John Harris）和彼得·辛格（Peter Singer）等道德哲学家的著述。我此前曾将它描述为，仅仅是在设定一种“延伸了的人格资格尺度”（见 Zylinska 2009：原书所引文献第11—17页）。
18. 不过，穆拉基谨慎地避免暗示两位思想家可以完全等同，坚持认为思考他们之间的差异同样重要。他写道：“对列维纳斯来说，柏格森的生命哲学过于本体论化，过于创造性、过于主动。按照列维纳斯的说法，创造本身预设了某种更为根本的东西，即人类他异性的显现。**生命冲力**的哲学是有缺陷的，因为‘它趋向于一种非人格的泛神论’。这个指控无疑是正确的：柏格森主义不是人文主义，而首先是一种扩展至一切存在的时间哲学。列维纳斯的人文主义包裹在他的现象学之中，因为他显然从本质上以人类学的方式看待时间。[……] 列维纳斯虽然不是理性主义者，但他赋予主体性的首要地位，仍然是古典的，因为它 忽视非人生命形式的价值。[……] 然而，柏格森的反还原论把他关于伦理不可还原性的视野，从人的心灵扩展到了任何真正绵延的事物”（原书所引文献第110页）。



图9：乔安娜·齐林斯卡，《巧构之境》（Topia daedala）9，2014年。

第8章 诗学

如果我们人类负有一种独特的责任，要说明我们自身参与其中的物质分化，那么，这些提供说明的实践，便在伦理与诗学之间建立起一种构成性的联系。事实上，我们恰恰是通过故事和图像，也就是通过文字与视觉叙事，遭遇伦理的——从圣经文、文学作品和标志性绘画，到各类媒体故事与图像。正是在这一承自希腊人的意义上，统括于“艺术”名下的人类创造性活动的产物，发挥着一种**创生 (poietic)** 功能：它们带出现实、概念与价值。因此，艺术可以被描述为创造世界的，而不仅仅是再现性的。人类世被理解为据称“地球生命史上的第六次物种大灭绝”（Heise 2010：原书所引文献第49页），它的意义与价值，是通过某些艺术性的、或更宽泛地说文化性的干预获得的；这些干预既包括文字，也包括视觉形式，其中大多数都将自身写入了厄休拉·海斯（Ursula Heise）所谓的“衰落修辞”。用海斯的话说：

这些作品中，有许多运用挽歌与悲剧的文类惯例来构造叙事。在这样的叙事中，某一物种濒临灭绝或消亡，不仅作为一种提喻，代表着环境主义关于自然衰退的更广泛观念，而且也成为各个文化讲述其自身现代化的故事的一部分。（原书所引文献第52页）

我在这里的目标，是探索几种这样的末日叙事，同时转向一些别样的创造性干预；它们让我们能够越出狭隘的宿命论，也越出我们或许可称之为主导性人类世叙事的“拯救主义”，重新想象生命、死亡与灭绝。

消亡与末日似乎自带其快感。的确，近年来，一种或许最适合称作“灭绝色情”的东西大量涌现。第一章引用的斯蒂芬·埃莫特（Stephen Emmott）的《十亿》（One Billion）一书，就是这类作品的一个好例子；2008—2010年在历史频道播出的电视系列片

《人类消失后的世界》（Life after People），则是另一个例子。

【译注：本段原文书名为 One Billion；第一章及书目所指埃莫特著作题名为 Ten Billion（《百亿人口》）。此处保留原文差异。】《人类消失后的世界》共二十集，每集都以一句不祥的话语开场：“欢迎来到地球……人口：0。”随后，观众面对的是这样一种情境：地球上的所有人类都已灭绝，尽管节目并未详述这一局面是如何发生的。我们只是面对着一一种看起来依旧新近、依旧未经消化的现状：人类已经从地球上消失了。有趣的是，每一集都回到同一个“灭绝刚刚发生之后”的零点，然后向我们展现长达数千年的时间尺度，让我们看到不同类型的城市与生物衰败在不同时间发生——从洛杉矶高速公路系统被草木覆盖，到芝加哥约翰·汉考克中心大楼倒塌。然而，这个刚刚失去人类的世界，却与我们所熟知的世界完全一样：没有任何环境、行星或政治灾难的迹象。在《人类消失后的世界》中，人类似乎只是被一艘想象中的宇宙飞船接走，送往另一颗行星，而周围环境则被留在我们所熟知的样子。同时，节目实际上又充满了人，以各类专家的形式出现（其中也包括一些货真价实的科学家，例如英国地质学家、人类世研究专家扬·扎拉斯维奇〔Jan Zalasiewicz〕）；¹⁹他们迎合制作团队，展开各自梦幻般的推测：环境中各种人造与非人造的部分，需要多久才会分崩离析。所有这一切，都伴随着最先进的计算机模拟，展示建筑物倒塌、城市景观被草木吞没，仿佛在传达另一位深谙媒体之道的科学家——《侏罗纪公园》续集里的约翰·哈蒙德博士（Dr. John Hammond）——的信息：“生命会找到出路。”

这一系列片中令人赞叹的计算机图形与动画，创造了一个二十一世纪版本的崇高：西斯廷礼拜堂、华盛顿纪念碑和列宁墓等重要历史纪念建筑，以及我们珍爱的一些更小的场所与物件，真真切切地在我们眼前坍塌。这种呈现之所以强调“在我们眼前”，当然非常重要，因为这部关于**人类消失之后的生命的节目**，面向的是**确实在场的人们**。他们被安置在各自的屏幕前，惊恐地观看：在他们称作“历史”的那段时间里所创造、所珍视的一切，被一再侵毁。由

于种种政治事件，近年来媒体受众反复在屏幕上看到高楼倒塌的图像，从而被迫见证一种新的“真实屏幕创伤”。当我们观看这些强势压来的图像时，由这些电视手法创造出的疏离效果十分重要；这些图像将自身纳入崇高的逻辑与美学之中。康德（Kant）声称，崇高的景观“把灵魂的力量提升到庸常俗事之上，并在我们内部发现一种全然不同的抵抗力量，它给予我们勇气，使我们能够衡量自己与貌似无所不能的自然之间的较量”——但景观只有“在我们自己的处境安全的前提下”，才会如此作用（原书所引文献第110页）。

《人类消失后的世界》每一集都反复呈现灭绝的创伤，以及随之而来的人类才智各种纪念物的毁灭，其目的在于震撼屏幕另一侧的人们，同时恢复他们的完整感、控制感与安宁，从而使他们能够享受这一奇观。事实上，快感——它与恐怖一起，构成崇高的另一关键成分——是这种体验不可或缺的一部分。它源于一种宽慰，而这种宽慰与幸存这一事实有关：人们得以超越那种被迫见证、却并未真正卷入其中的濒死体验。因此，《人类消失后的世界》把人类世隔在远处，封闭了探索它可能提出的任何伦理—政治问题的路径。归根结底，这部系列片只是恢复并强化了为这一地质时期赋名的 *anthropos*，即人——正如血腥恐怖片所做的那样。自恋、自利与自我安慰，由此遮蔽了针对那些预言中的事件生发伦理回应和伦理责任的任何可能性。《人类消失后的世界》版本的人类世故事，在每集里都像计算机游戏一样，从同一起点、按照同一种视觉算法重新讲述；到头来，它不过是对人类伟大的一场赞颂，因此也是一次徒劳的、以凯旋姿态标榜求生的演练。

这类求生演练以人类的傲慢为基础，将其视为对灭绝与个体死亡之恐怖的据称最优回应；如今，它们已从享受各类电影末日场景的媒体观众的扶手椅，转移到生物复活论者的实验室。复活生物学计划，也称去灭绝或物种复兴，将自身定位为更广泛的自然保护运动的一部分。近年来，由于复活旅鸽（*Ectopistes migratorius*）的协同努力，这一计划格外受到关注；旅鸽在二十世纪初已经灭绝。人们也谈论过复活猛犸象。然而，正如《科学美国人》

(Scientific American)就这一议题所作的社论指出的,“让已灭绝物种重生的计划,有可能向公众兜售一种虚假的承诺:单靠技术就能解决我们持续不断的环境困境——这是一种隐含的保证,仿佛一个物种消失了,我们只要打个响指,就能把它带回来”(无页码)。去灭绝计划把有机体视为能够“重新插入”各种环境的单个实体,而不是与环境相互构成的存在;它通过聚焦“魅力型巨型动物”(Heise 2010:原书所引文献第60页)——那些有用的和可爱的动物——个别性的存活与复活成功,绕开了我们对生物圈和地圈所负责任这一更广泛的问题。它恰好患上了第二章所批评的尺度错乱,也忽视了塑造跨物种种群的复杂、多尺度关系与过程;它把一切据称旨在“保护”并带回某些物种的努力,化约为人类炫耀物种虚荣的行动,一种由资本推动、试图像神一般创造生命的努力。物质在这里被剥夺了自身的一切活力,被降为人类创造的纯粹基质;不过,要让这一创造过程完成,还需要注入一大笔风险资本。

对于最粗朴形态的物质,我们还能做些什么?我们如何能够越出工具性、自恋与无意义的范畴,以别样的方式重新发明生命(与死亡)?我愿意把这些看成不只是呼唤工程解决方案的技术问题。接下来,我想探索一种实践上的可能性:弯折原始物质以创造事物,扭转、翻动和拼接物质,克服物质的抵抗——其方式要超越生物复活论者那些相当保守的努力。借此,我想质疑许多科学事业中存在的还原论,无论这些事业旨在使生命复活,还是从无到有地创造生命(例如近来合成生物学的实验):在其中,生命被化约为可以轻易嵌入不同媒介的数据序列。这里的生命,基本上就是“灵魂”的另一个版本。这种逻辑支撑着去灭绝计划,尤其是其占主导地位的那一部分:它主张从保存下来的标本中提取DNA片段,将其植入现生物种(例如带尾鸽),让它们成为代孕亲本。这种把信息视作可被化约为生命本质的、脱离身体的观念,依旧背负着前几个世纪的形而上学包袱,包括心灵与身体、唯物主义与唯心主义、超越性与内在性之间的二元区分。

这种二元论，在流行文化偶像、智者尤达（Yoda）于《星球大战V：帝国反击战》（Star Wars V: The Empire Strikes Back）中所说的话里，得到鲜明反映：“生命创造它，使它成长。它的能量围绕我们，将我们联结。我们是发光的存在，而不是这粗朴的物质。”粗朴物质在这里显然是生命的反面；它被视为需要外部介入、一个火花、一种智能，或许只需克雷格·文特尔（Craig Venter）注入资本，才能活过来的东西。在这出著名的宇宙善恶大戏中，粗朴物质被呈现为**仅仅是粗朴的**：惰性的、无智的、死的。然而，倘若我们把粗朴物质重新肯定为一个蕴藏潜能的场所，同时把物质性重新带回生命创造的问题，又会怎样？让我们暂且放下猛犸象和鸽子，转向犹太传统中的泥人哥莱姆（Golem）：这是一种以泥土制成的活物，它近似其创造者，却也可能威胁其创造者。我提出，我们可以把哥莱姆的智慧与实践看作一种反尤达：一方面，重新肯定始终已经内含潜能的粗朴物质；另一方面，也放弃存在某种“别的什么东西”的观念。的确，哥莱姆能够教会我们，如何让我们的手和头脑在物质这一事情中沾上泥土，如何思考并摆弄物质，从而也思考并摆弄我们自己与我们的周遭，以便更好地思考生命，并让生活变得更好。

我通过澳大利亚双人艺术组合奥龙·卡茨（Oron Catts）与伊奥纳特·祖尔（Ionat Zurr）的艺术实践，接近哥莱姆的故事，以及它处理粗朴物质这一问题的方式。这两位艺术家在西澳大利亚大学设立了名为 SymbioticA 的实验室，以及名为“组织培养与艺术计划”（Tissue Culture and Art Project）的研究项目。2013年，他们在布拉格的一次报告中指出，在近来文化研究、媒介理论和艺术领域的学术讨论中，出现了一种有趣现象。相传，著名的洛伊·本·贝扎莱拉比（Rabbi Loew ben Bezalel）就在布拉格创造了哥莱姆，以保护布拉格犹太人隔都免受大屠杀及反犹袭击。一方面，生命日益被工具化，并从其原有语境中分离出来，成为供人操纵的产品；另一方面，无论是活的、半活的还是非活的物质，却都被赋予了活力与能动性。这种受吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze）、

曼努埃尔·德兰达（Manuel de Landa）、简·贝内特（Jane Bennett）等人的工作启发的哲学潮流，获得了“新唯物主义”这一名称。在卡茨与祖尔看来，这一现象“模糊了 我们所认为的活的、半活的与非活的东西之间，在感知上（以及技术上）的边界”（2013：无页码）。

卡茨与祖尔近来的艺术作品之一，实际上就名为《粗朴物质》（Crude Matter）；它与他们之前的作品一样，旨在探索活的、半活的与非活的东西之间恰恰这种不稳定性。这件作品关心基质——也就是语境——对生命的重要性。依据当前的生物学研究，卡茨与祖尔认为，对于生命的发展和分化而言，语境与遗传密码同样至关重要。他们援引埃文斯（Evans）等人的论文《基质刚度影响胚胎干细胞中的早期分化事件》（“Substrate stiffness affects early differentiation events in embryonic stem cells”），指出干细胞的分化，在很大程度上取决于细胞生长其上的细胞外基质。基质质地即使发生细微变化，也会从根本上影响细胞的可塑性，以及它们将走向何种谱系——也就是说，它们会变成哪一种组织：脂肪、骨骼等等。这就是《粗朴物质》项目的科学基础；该项目大致以哥莱姆的故事为依托。艺术家们这样解释这个项目：

我们正在探索，把材料转化为活性基质的那种“类似炼金术”的变化；这些基质能够充当替代物，并对生命发挥作用。哥莱姆的故事讲述了生命从无生命物质（泥土）中涌现；这种生命强有力，却粗野，可以被不稳定地塑造，以服务于不同的目的与意图。有人说，它的身体（或者残留的泥尘）至今仍在布拉格老新犹太会堂的阁楼里。我们的目标，是以一种诗意的方式，探索处于语境中的生命的物质性，并将它重新带到前景。这是为了区别于把生命隐喻为代码的霸权，以及随之而来的、生命可以被控制的假定。借助取自中世纪的历史参照，我们愿意考察那种处于我们所谓有生命与无生命边缘的、经工程改造的生命，并赋予它某种能动性，哪怕只是象征性的。（2013：无页码）

他们的《粗朴物质》装置作品，于2012年在斯洛文尼亚斯洛文尼格拉代茨的 KGLU 美术馆，以及波兰格但斯克的 Łaźnia 当代艺术中心展出。它由当地泥土、陶瓷、人造草、在 PDMS 基质上生长的组织，以及压印在玻璃上的微通道组成。艺术家们打算从具有历史意义的地点挖掘土壤——一处是布拉格伏尔塔瓦（摩尔达瓦）河岸，相传哥莱姆就是用那里的泥土造出的；另一处是芬兰极北地区一架德国 Junker 88 轰炸机在1942年坠毁的地点——并从土壤中培育生命，同时也允许它死去，从而尝试理解细胞与其环境之间的关系。他们宣称，这件作品“动摇了把生命转化为原材料的工程逻辑”，同时也质疑把嵌入 DNA 的信息置于生命运作语境之上的做法。他们说：“《粗朴物质》触及利用粗朴物质与人类知识来创造生命；此时，人类傲慢与生命本不应混在一起。”²⁰卡茨与祖尔的作品提出这样一个问题：我们能够对粗朴物质做什么，才可以同时质疑这一提问本身所隐含的人文主义（因为该提问已预先宣称，人对某种外在而未成形的物质团块拥有能动性），并对支撑许多当代哥莱姆计划的人类傲慢保持批判，尤其是企业生物技术领域里的那些计划。事实上，卡茨与祖尔同样感兴趣的是，粗朴物质能够与**我们一起**做什么，又能够**对我们**做什么；与此同时，他们也揭示了物质不是、也从来不曾只是“粗朴的”，尽管如此想象物质对我们人类颇为便利。相反，物质始终有异于自身；或者，用近来另一个流行的词来说，它是“关系性的”。

还有许多其他艺术家（与卡茨和祖尔一样，他们也与“生物艺术”的标签相关），在其工作中采用这种关系性与语境性的路径，处理生命及其如何置身于物质之中、又如何从物质中涌现的问题。生物艺术，或者说以肉身性的、物质性的方式介入生命的艺术门类，是一个让生命接受检验的领域；这种检验超出了任何工具性或修补性的雄心。²¹在较早的一个项目中，卡茨与祖尔用永生化细胞系培育出一件“半活的外套”，细胞形成一层活组织，由可生物降解的聚合物基质支撑。这件类似衣物的微小物件，展示在一个连接着各种试管的玻璃球体中，被命名为《无受害者皮革》

(Victimless Leather)。用他们自己的话说，它把“为了防护与审美而穿戴死去动物的身体部分所涉及的道德意涵”带到前景，²²同时也让我们从身体深处反思日常生活中对生命系统的使用。以别样方式实现物质关系性的另一个例子，是澳大利亚艺术家斯特拉克(Stelarc)与妮娜·塞拉斯(Nina Sellars)的项目《搅拌机》(Blender)。《搅拌机》是一件活跃的装置，由一个巨大的玻璃舱构成，液态生物材料(例如从两位艺术家的身体通过抽脂取得的皮下脂肪)在其中冒泡、晃动，同时伴随搅拌机制开关规律的咔嗒声，制造出类似脉搏的效果。生命的涌动活力，也在爱德华多·卡茨(Eduardo Kac)的“动植物体”《埃杜尼亚》

(Edunia)中得到了鲜明的拥抱：那是一朵生长健美、经基因工程改造的粉红色花，是艺术家与矮牵牛的杂交体，艺术家本人的DNA在贯穿花瓣的红色脉络中表达出来。

然而，我想提出，生物艺术值得我们关注，并不主要因为它大胆、甚至亵渎性的崭新之处。相反，是在生物艺术实践中，**生命本身发生了什么**，为艺术家、哲学家、科学家、工程师以及更广泛的公众打开了最有趣的一组可能性。这些可能性不仅是视觉的，也是物质的；因此，我们可以说，它们是本体论的：它们关系到时间中存在的性质本身，关系到我们如何理解那些貌似不言自明的概念，例如智能、性与繁殖、身体，以及活着这个概念本身。在组织培养与艺术计划、斯特拉克与塞拉斯或卡茨的这类作品中，生命被重新创造、推向极限、重新塑形、重新媒介化、切开后再接。因此，可以说，生物艺术家把艺术的创造要求推进到了另一个层次，在某种程度上呼应了柏格森所谓的“创造演化”——这是一种生命展开的形式，并不按照预先设计的公式沿着笔直的垂直线前进，而是包含着创造某种“真正的新事物”的可能性，或者说萨拉·肯伯

(Sarah Kember)所谓“生命可能成为的样子”(2006：无页码)。这并不是说新颖性在任何情形下都值得追求，也不是说它本身就进步且良善。这也不是断言，生物艺术处于主导性文化规范之外，或者支撑其实践的创造冲动，能够使那些在基因、细胞或组织

层面操纵生命的艺术家摆脱更广泛的社会惯例与义务。因此，对于围绕生物艺术的争论中经常提出的艺术家权利与道德义务问题，我们无论如何都应予以充分考虑：艺术家是否**有权**创造和操纵生命，并像洛伊拉比用伏尔塔瓦河的泥土创造布拉格哥莱姆时那样“扮演上帝”；**这样做是否“合乎道德”**；**生命本身是否应当得到某种保护**，以免遭受某些不负责任的实验者可能造成的过火行为——二十世纪尤其大量见证了此类过火行为。

不过，我还想提出，许多生物艺术家从事的最重要的发明工作，与其说发生在本体论层面，不如说发生在伦理层面。我们或许甚至可以说，这类艺术实验 构成了某种可以称作“伦理实验室”的东西：在其中，接受实验的不只是生命，也包括我们借以接近与处理生命的规范框架。如果正如我在第三章提出的，伦理行动意味着对生命之流作出切分，那么我们就需要承认，这些切分既是物质性的（涉及对基因或细胞的剪切与拼接），也是修辞性的。生物艺术家以作品践行（生命）伦理时，似乎在听从德勒兹与瓜塔里

（Guattari）的哲学要求：面对世界的问题，不要只是说出我们已经知道的有关世界的东西，而首先应发明新的概念。对《什么是哲学？》（What Is Philosophy?）的两位作者来说，这一过程是

“一种接合、切分与交叉切分的事情”（1994：原书所引文献第16页）。因此，生物艺术可以被描述为参与了两个相联的过程：发明生命，以及切入生命——所用的是一柄以责任和必然性为双刃的手术刀。也就是说，无论物质性的还是修辞性的切分，都是不可避免的；但我们将对生命作出怎样的切入，确实有其分量。事实上，它们在伦理意义上也至关重要，而这种意义必须在不同语境中重新决定。由于这个称作“生命”的模糊实体，自身就在艺术实验及其实践表达中被重新／创造，当然也就没有理由预先把“生命”设定为一种价值。正如罗西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）所说，生命是一种“根本上非道德的力量，它真正的性质，最充分地表现于其无休止的生成力量中。癌症与出生之间，或者癌症中的恶性细胞增殖与 妊娠引发的良性细胞增殖之间，并不存在任何隐含的先验差别”

（2006：原书所引文献第223页）。把生命看作一种力量、一种动态运动、一种展开着往往无法预先知晓的潜能的过程，同时意味着悬置本体论上的确定性，并承担一种伦理要求：恰当地切入生命，用它做出好东西。生命不再被设定为一种先在价值，而成为任何伦理框架的最低条件——也是那些能够运用这一条件并据此行动者得以存在的最低条件。再引布拉伊多蒂的话：“伦理是抵御灭绝可能性的一道薄薄屏障。它是实现可持续的转化形式的一种方式”（原书所引文献第217页）。因此，保护这一条件，保护生命得以展开的可能性——却不必然是保护这种或那种生命形式——构成了我们的人类世伦理的一项微小要求。这项要求始终需要与另外两项相结合：恰当地切入生命，并恰当地回应已经成形的生命（我们也可以说，“暂时稳定下来的”生命）：实体、存在者、器官、细胞，以及仍与我们共在的大象和带尾鸽。它也意味着为他者的生命承担责任，无论那是另一个人、一个哥莱姆，还是一种黏菌；但承担责任的方式并不必然相同。

“妥善发明”的要求，来自人的这些能力：对其他生命形式产生同理心，与它们一同感受并感知它们，以及能够对这种共同的感知作出理论阐释。然而，恰恰是对这种能力及其所产生的情感形式加以反思的时刻，才构成任何这类生命相遇具有伦理性质的条件。

（否则，可爱或由媒体催生的魅力，就有成为道德价值的危险。）因此，我们可以提出，在各自的“伦理实验室”里忙碌的生物艺术家，是二十一世纪的科学家—哲学家；他们像洛伊拉比与他的哥莱姆那样，既在创造生命，也在制定有关生命的规则。但他们确实需要为自己处于生命之中的境况负责：为自己对物质的介入，以及自身与物质的分化负责。当然，并非所有生物艺术家都在这个意义上合乎伦理；其中许多人背弃了创造生命并反思生命这一最低限度的“批判性生命主义要求”。但那些有趣而罕见的“善的发明”，能够使生物艺术成为检验我们道德等级体系的重要手段——检验我们如何比起某些生命形式更珍视另一些，以及我们如何切入物质，以使生命变得更好。

原注

19. 扎拉谢维奇关于人类世的出版物，包括《地质年代表》（A Geologic Time Scale）中的合著章节“人类世”（“Anthropocene”），以及《我们之后的地球：人类将在岩石中留下的遗产》（The Earth After Us: The Legacy That Humans Will Leave In The Rocks）一书。
20. 2012年斯洛文尼亚斯洛文尼格拉代茨 KGLU 美术馆《粗朴物质》展览的项目说明，<http://kiblix.org/kiblix2012/softcontrol/?p=103>。
21. 本章最后三分之一部分关于生物艺术的材料，改编自 Joanna Zylińska, “Taking Responsibility for Life: Bioethics and Bioart”（《为生命负责：生命伦理与生物艺术》），收入 Paul Macneill 编 Ethics and the Arts（《伦理与艺术》），丛书 Library of Ethics and Applied Philosophy/ LOET（“伦理与应用哲学文库”）。Amsterdam: Springer, 2014。
22. 组织培养与艺术计划网站，<http://www.tca.uwa.edu.au/vl/vl.html>，访问日期：2014年1月20日。



图10: 乔安娜·齐林斯卡, 《巧构之境》(Topia daedala) 10, 2014年。

第9章 政治

希望读者至此已经感到，人类世是一件极其严肃的事情，需要我们既作为批判理论家，也作为活着、呼吸着的有机体，给予它关注。我们在智识层面和切身感受的层面，都关切着——也理应关切着——如何确保生命持续存在的可能性。这里所说的，既包括个体的生命，也包括整个种群，甚至物种的生命。因此，这一伦理要求立即开启了一项政治任务：必须在相互冲突的要求之间协商，处理对立且有时甚至不可调和的立场所产生的对抗，并在我们可获得的各种选项之间权衡。这样说，是为了反驳某些政治哲学家的指责：他们认为，伦理只是一个替代性的问题，甚至是一种个人化的新自由主义策略，妨碍我们分析更重大的议题、筹划集体行动，以及在全球层面抗击不正义或灾难。事实上，我在这里的论点（与我以往的著述一样）是，伦理必须成为政治的**基础**：它需要为政治工作准备土壤，而在政治工作中，责任总是共同承担的，要求总是相互冲突的。除非我们从事伦理工作，反思我们自身如何构成价值，否则就有可能把未经改造的道德主义冒充为政治。我甚至愿意说，没有任何政治紧迫性能够紧迫到足以成为放弃伦理奠基性与结构性工作的理由。许多取向各异的政治计划之所以失败，恰恰是因为其倡导者没有能力或不愿反思自身价值的构成：他们的正义与“善”的观念，他们对“更美好明天”的呐喊——那很可能正是其他人的恐怖地平线。

不言而喻，人类世作为一个政治问题呈现在我们面前；然而，如果它所引出的政治要真正有效，也真正具有政治性，它就确实需要至少最低限度的伦理反思。构成这样一种伦理反思，为更周全、更有效的人类世政治作准备，恰恰是本书的志向；尽管——或者说，恰恰因为——这个术语带有某种地质—时间上的紧迫性。人类世的最低限度伦理学，意在提醒我们，切勿过于彻底、过于迅速地理解人类世，也切勿自认为准确知道如何解决它所代表的问题。正

如前文所论，这种最低限度伦理学的任务，是把人类世提出为一项伦理要求。然而，这项要求也意味着，我们必须对人类世这个概念本身，以及它在当前学术与主流讨论中被框定的方式，保持批判——目的不是拒绝它，而是发展一种更复杂、更负责任的人类世话语，并促成对它更好的政治回应。正如本书此前各处所讨论的，有三个问题尤其需要关注：支撑这一话语的男性中心主义、解决方案主义与科学主义。回到第一章引用的达林·巴尼（Darin Barney）的说法，它们都表现为“那种虚张声势：男人们试图凭借工具理性的力量，控制周围的一切”（无页码）。这里的召唤，并不是要强推仅限女性参与的行动主义，暂停一切解决方案的寻求，或抨击科学；它只是要约束迄今为止在这一主题的讨论中凸显出来的某些过度倾向。由此得出的结论是，批判性思考是人类世政治能够、甚至必须采取的一种形式。事实上，在我们着手做其他任何事情之前，思考或许是我们面对人类世能够做的最具政治性的事。这不应被误认为是在行星性任务面前认命或消极无为的征兆。正如戴夫·布斯罗伊德（Dave Boothroyd）指出的，“思考是在做某件事，即使从外部看来，它像是什么也没做”（原书所引文献第16页）。

如果人类世在比“铁幕”“基地组织”或“全球化”等许多先前的政治构型大得多、深得多、也重要得多的尺度上，提出衰败、毁灭与死亡的问题，那么，也可以说它改变了既有政治模型和形式的游戏规则。事实上，它要求重新加工各种立场、归属与框架，以及支撑它们的某些根本概念，例如自由、正义和生命本身。正如历史学家迪佩什·查克拉巴蒂（Dipesh Chakrabarty）在如今已被广泛引用的人类世文章中指出的：

经全球资本折射的气候变化，无疑将强化贯穿资本统治的不平等逻辑；某些人无疑会以牺牲他人为代价，暂时获益。但整个危机不能被化约为一个资本主义的故事。与资本主义危机不同，在这里，没有为富人和特权者准备的救生艇（看看澳大利亚的干旱，或近来加利福尼亚富裕社区发生的火灾）。（无页码）

查克拉巴蒂的文章，未能摆脱许多其他撰写人类世的人文学者所具有的男性中心主义与科学主义，到头来重新肯定了一种改写过的人文主义，并撒上了些许旧式自由主义。然而，他的分析确实就左派所形成的批判，以及它为自身、为人类和为“世界”设想的未来，提出了方向性这一重要问题。我们这颗行星的储备即将枯竭，汤姆·科恩（Tom Cohen）将此称为一场“经济—生态灾难”

（eco-eco disaster）；这迫使我们把政治作为“‘经济’与‘生态’的联动”重新审视（2012：原书所引文献第14页）。这不仅提出了如何界定“气候变化的政治主体”（Cohen 2012：原书所引文献第18页）的问题——这个主体同时也是经济不正义、工作机会稀缺与坏账的主体——而且还提出另一问题：我们或许是否应当警惕，任何试图把政治主体固定在其身份位置上的做法；在那一位置上，主体是一个受伤的自我，随后才对处境作出追溯性的回应。相反，一种更有力的政治策略，难道不需要动员一种分布式的、关系性的、甚至部分非人的主体性，使其既充当行动者，也成为关注对象吗？科恩提出，如果我们认真对待气候变化问题，以及人类主导的地圈与生物圈转化，那么我们所谓的“政治”，就需要“从一个一直相对于城邦而被定义的、纯粹社会性的范畴（亚里士多德），迁移到一个认知或知识书写的地带”（原书所引文献第24页）。这就是说，政治场域必须得到大幅扩展；但它也要求我们这些想积极参与其中的人作出自觉努力，重新学习并重新想象政治的地缘政治与地缘道德构型，重新看清当前政治的紧迫性所在。再者，如果人类世被界定为了一场匮乏危机，因为据说人类几乎已经耗尽了他们称作家园的这颗行星上现存的资源，那么，也值得与阿兰达蒂·洛伊（Arundhati Roy）一起追问：“一旦民主也被用尽了，会发生什么？”她立足于一个深切关怀民主理想者的位置，却对民主在所谓全球世界中的实施，提出了严厉的控诉：

民主之所以如此受到现代人类欢迎，会不会恰恰是因为它映照了我们最大的愚蠢——我们的短视？我们既不能完全活在当下（像大多数动物那样），又不能把未来看得很远，这使我们成为奇怪的中间生物，既非野兽，也非先知。我们惊人的智能，似乎已经跑到我们的求生本能前面去了。我们掠夺地球，希望积累物质盈余，可以补偿我们已经失去的那种深刻而不可测度的东西。（无页码）

在洛伊看来，问题出在我们恰恰以民主之名在全球采用的实际策略——这些策略使民主与自由市场融合为一个掠夺机制，其唯一的逻辑就是利润最大化。在她分析的重点印度——尽管这些例子也可推及其他发展中国家——这包括对修建大坝作出突然而激烈的决策，导致有人居住的土地被水淹没；在枪口下大规模征地；用推土机推平成片的居住区；不受控制地污染河流；以及汽车使用和电子产品消费空前增长。自然资源、尤其是化石燃料的匮乏，是关于人类世的一条熟悉论路；洛伊却指出了一件初听起来或许 违反直觉的事情：那个支撑人民主权、政治平等和自由选择政治代表等民主基本观念的政治框架本身，可能已在全球与地方市场需求的过度开发之下耗竭。得不到关照的民主，退化为昔日自身的一道影子，主要服务于那些既不真正充分关心、甚至也不理解何谓关心城邦在其所有生命政治和地缘政治维度上的未来的人的利益。

然而，在试图对抗把我们带到今天这一步的政治自利时，存在一种悖论。这一悖论在于，许多回应人类世的努力，实际上是在动员某种物种主义的、或更确切地说人文主义的自利观念——来对抗自利！政治理论家简·贝内特意识到了这个问题，但她在提出以下问题时并不感到抱歉：“我们是否应当尝试，把地质感受力与一切自利观念分离？考虑到我们当前的演化形态，我们真的可能依照这样一条准则生活吗：‘尽管人类物种无法脱离地质性而存续，地质性却将在我们不再是其一部分之后很久，仍以某种形式延续下去’？”（2012：原书所引文献第246页）。这当然是一个切中要害的问题，它推动着当前许多科学与哲学努力，回应当下地缘政治

时刻所宣称的紧迫性，以便在政治和生物学意义上，为我们自身及后代确保更好的生活，并以一种在微观和宏观尺度上都被认为更加可持续，甚至更加有益的形态，延续这种生命。然而，也值得追问：如果人类世政治主要由物种自恋，或人类求生的欲望驱动，这意味着什么？它将如何有别于物质主义政治的某些最恶劣的过度行为——这里“物质主义”的含义，与其说是伊壁鸠鲁式的，不如说是戈登·盖柯（Gordon Gecko）式的？说得极其粗率些——对贝内特也或许不公平，因为她自己的政治取向非常靠左——我们如何确保她的立场，与保守党政治家、伦敦市长鲍里斯·约翰逊（Boris Johnson）一类言论有所区别？据《卫报》（The Guardian）报道，约翰逊在2013年玛格丽特·撒切尔纪念演讲中，“嘲笑了‘我们这个物种’中智商低于85的16%的人，同时呼吁做更多工作，帮助人口中智商高于130的那2%的人”。约翰逊说：“无论你怎么看待智商测试的价值，既然我们这个物种中多达16%的人智商低于85，而大约2%的人……这当然与平等的讨论有关。你越用力摇晃包装袋，某些玉米片就越容易升到顶上。”²³的确，如果这种求生欲望首先被视为自然的（因为按照贝内特的说法，我们就是这样演化而来的），我们如何保证它不会导致目标的短期化，以及回到她在其他地方那么渴望逃离的有机体主义？她在《活力物质》（Vibrant Matter）中承认，自己认同伊壁鸠鲁一元论的这样一种“确信：事物的存在方式仍有一种自然倾向——如果我们调谐自身，聆听湍流的奇异逻辑，就能促进人的正派与正派的政治”（2010：原书所引文献第xi页）；这难道不是预设了一整群颇为友善之人的存在吗？他们会出于倾向、潜移默化，或纯粹良好的教养，预先一致认定什么是“人的正派”，以及“正派的政治”应当是什么样子。

事实上，我愿意冒险说，贝内特的政治还不够具有政治性，因为它封闭了对政治核心处的自恋加以审视的可能；或者更广泛地说，它封闭了审视其自身对生存、作为能量的生命与活力物质等观念所作情感投入的可能。她说，“肯定地质模式的长时段，也有望把美国政治话语从当前的愚蠢状态中提升出来；在这种愚蠢状态

里，气候变化等关键议题被抹去，让位于道德主义的转移注意力之物，或神学式民粹口号”（2012：原书所引文献第245页）。我同意这一点，但我更担忧经济—生态政治的道德主义。事实上，我担心它最终可能把任何政治努力都化约为超大尺度上的自利，同时仍然不注意那些与人们当下的地理和社会经济处境有关的切分和微小干预；这些干预也由那些“愚蠢的美国人”及其愚蠢话语作出，但主要是对他们作出的，而不是对那些在人的正派观念上意见一致的友善正派人士作出的。我怀疑，贝内特与许多批判性环境研究理论家最终提出的，会不会只是一种为那些特别喜欢（经过解构的）自然的人而设的政治——即使这些理论家已经付出了很大努力，对“自然”与“环境”的既有观念提出质疑；在其中，物质成为“新的自然”。因此，活力物质的政治，有可能看上去像一种中产阶级的矫饰，它面向的是那些阅读批判理论、同时偏爱有机食品、在农夫市场购物、喜欢偶尔出城走走，并且总体上“反消费主义”的人：基本上，就是那些友善而富裕的道德主义者。他们为这颗行星尽着自己的绵薄之力，同时却不仅患有尺度错乱，也患有对自己正派性的错乱感。顺便一提，“正派”也是英国保守党最常援引的概念之一；该党的目标是“帮助你和你所在地区勤劳工作的人们”。²⁴

现在，我完全同意贝内特及其他非人类中心主义思想家：我们需要把能动性理解为分布在人类与非人行动者之间，其中有些行动者并不稳定，也难以被（我们）看见；因此，我们需要认识到，我们相信能够控制物质展开的一切方面，这种信念不过是一种幻觉。事实上，除非把非人现象与物体的能动力量考虑进去，否则我们就可能无法真正干预事物。然而，在我看来，人类世政治也必须正视尚塔尔·墨菲（Chantal Mouffe）所谓的“民主的悖论”——而在贝内特的扁平本体论中，并没有它的位置。民主的悖论意味着，例如自由民主的“人权”观念，如果被贯彻到其逻辑结论，就总会不可避免地危及其他人已有的权利。墨菲强调，我们必须理解，在自由民主中，不同的逻辑、语法或表达方式（比如有关上帝、自由、

自然、正义、财产、尊严等等的观念)之间,总是存在“一种构成性的张力”;这是一种“永远无法被克服、只能以不同方式协商处理的张力”(原书所引文献第5页)。墨菲并不天真地主张,能够以自由主义的理性论辩为前提,直接解决这种张力,因为这种论辩必然包含其自身的构成性盲点;相反,她提出,话语上的、也许同时是身体上的——即涉及对手的姿态、呼吸、唾沫——“沾染”,是我们所能指望的最佳解决方式(原书所引文献第10页)。

在这里谈论表达,我们回到了一个多少受限的人类话语领域;但与此同时,我们也必须承认,人始终不断地与其他实体和过程纠缠。因此,我愿意向贝内特借用“政治生态”这一概念,并同她一道承认,“非人物质性是政治生态的参与者”。重要的是,贝内特本人费了很大工夫,避免声称“一切事物始终都是参与者,或者所有参与者都相似”。事实上,她坚持说,“人、蠕虫、叶子、细菌、金属与飓风,拥有不同类型和不同程度的力量”(2010:原书所引文献第108页)。然而,即使“一种活力唯物主义的民主理论,力图把会说话的主体与沉默的客体之间的鸿沟,转化为一组有差别的倾向与可变化的能力”(2010:原书所引文献第107—108页),仍有问题需要提出:唯物主义哲学家**谈论其他行动者并代它们发言时,那些表达的时刻,并未得到充分的理论阐释**(尽管并非没有被意识到)。²⁵问题在于,这位哲学家已经宣称拥有了自己的表达立足点:通过书籍这一相当传统的人文主义媒介——而且大多恰恰是由死树制成的!——对事物进行哲学思考;而这些事物一旦被构成为话语的对象,就已经遭到噤声,尤其当它们被置入的关系包括正派、可持续性与活力等观念时。因此,在所有这一切中令我困扰的是,许多唯物主义与物质性哲学家,对自身在政治话语中的情感投入,以及自身在构成这一话语过程中所扮演的角色,缺乏**充分**审视。

即便把政治生态向其他行动者敞开这种看似好客而慷慨的姿态,也是在既有哲学阐释实践的位置上实施的,同时仍受到“正派”与“活力”等未经追问的概念的限制。因此,“在某些政治与

理论运动和著述中，仍然萦绕着一种对于在场的底层基础和／或真理的观念，以及对它的渴望”（Bruining 2013：原书所引文献第150页）；²⁶即使，或许尤其是，在那些明确否认任何此类基础主义的运动和著述中，也是如此。的确，虽然物质在贝内特那里包含暴力倾向，但她对它的描述，却像在描述一位极其可爱、活泼的朋友：贝内特式的物质是“充满活力的、精力充沛的、生动的、颤动的、振动的、稍纵即逝的，以及奔涌的”（Bennett 2010：原书所引文献第112页）——与那些耗人心神、无精打采、脾气古怪的老派批判理论家判然不同；后者只会对事物挑毛病……这一进路更实质性的问题，并不在于承认物质本身的存在，而在于丹尼斯·布勒宁（Dennis Bruining）所谓的“物质基础主义”，即一种“物质在其中被转译，并开始意指生命之迫切要求”的进路（原书所引文献第149页）。在贝内特这类所谓“新唯物主义”的著述中，物质往往被设定为“先验的，而且据称超越文化，尽管作者意识到这类主张站不住脚”（Bruining 2013：原书所引文献第151页）。然而，对这种物质的设定，只能以同时遮蔽支撑这一哲学“设定姿态”的人文主义价值为前提——更不必说，它还重新引入了旧式笛卡尔主义，只不过如今能动性主要驱动力站在“物质”一边，而非“心灵”一边（见 Bruining 2013：原书所引文献第158页）。

这种新近“重新发现”的物质及其被设定的全部基础主义，还有另一个问题：它预设了一个自称为人的共同体，其成员据说足够强烈地体验和“感受”物质，也就是说，跨越层次和尺度的关系性，对他们变得足够有意义，足以塑造其世界观；而不是比如说，成为某种过于庞杂、过于笼统，甚至过于平庸，以至于不值得考虑的东西。就像如果你真心“喜欢”动物，“做动物研究”会容易得多一样（尽管后一种立场可能导向本章所批评的类似道德说教，并最终产生实际上反哲学的立场），如果你因物质（的各种谈论）而充满活力，那么，“做唯物主义生态政治”也会容易得多。

因此，在本章结尾，我想提出这样一种可能性：从一个有别于物种自恋，也有别于对宇宙中“外面那些”事物怀有热情的唯物主义亲近感的位置，勾勒人类世政治。我们可以把它称作一种给都市爱好者的反讽政治——面向那些不把物质当作活泼朋友的人，对他们来说，“它”的运动并不只是像“风”（原书所引文献第120页），而更像一辆保时捷；对这些人来说，当人从事物质的理论化——或者说，从事任何其他事物的理论化——时，哲学思考、讲故事与艺术创作，是其不可避免的技术义肢。

原注

23. <http://www.theguardian.com/politics/2013/nov/27/boris-johnson-thatcher-greed-good>, 访问日期：2013年12月2日。

24. <http://www.conservatives.com/>, 访问日期：2013年12月2日。

25. 事实上，贝内特自觉地评论道：“我冒着被指控施为性自相矛盾的风险：归根结底，阐述这套活力物质理论的，难道不正是一个人类主体吗？既是，也不是，因为我将论证，如果我们考虑修订正在运作的物质、生命、自我、自利、意志和能动性概念，那么，看上去是一种施为矛盾的东西，很可能就会消散”（2010：原书所引文献第ix页）。

26. 布勒宁在这里借鉴了温迪·布朗（Wendy Brown）。



图11: 乔安娜·齐林斯卡, 《巧构之境》(Topia daedala) 11, 2014年。

第10章 宣言

汤姆·科恩提出，在人类世时代，“可以从一种**超越哀悼**，也超越人格化或‘认同’的自动机制的位置，去理解书写实践与碳及碳氢化合物加速过程之间的交织”（原书所引文献第25页）。正是本着这种肯定性的精神，我以一份由二十一条论纲构成的生命诗学宣言，为本书收尾。这是一种不顾一切阻力的最低限度伦理学：

1. 宇宙不断展开，但也会暂时稳定为实体。
2. 宇宙中的任何实体，都不是预先计划好的，也不是必然的。
3. 人类是宇宙中的一类实体，与任何其他类别一样偶然且短暂。
4. 过程与实体之间的区分，是一种启发式的方法，但它让我们能够发展出一种关于世界、以及关于身处其中的我们自己的话语。
5. “世界”是我们人类赋予物质纷繁展开的一种想象性名称。
6. 物质的短暂稳定化，对我们人类确实重要，但它们并非全都以相同的方式重要。
7. 伦理是人类在世界中生成、并变得有别于世界的一种历史上偶然形成的方式。
8. 因此，伦理比本体论更有力：它意味着，在回应某种别的东西的存在时，成为某种存在，即使这“别的东西”也只是一种暂时的稳定化。
9. 这种回应不只是话语性的，也是情感性的与身体性的。
10. 伦理之所以必要，是因为它不可避免：我们人类必须回应世界中其他过程与其他实体的存在。

11. 我们的回应，是为世界的多重性，以及我们通向世界、与世界共处的关系承担责任的一种方式。
12. 这种责任总是可能被否认或撤回，但无论如何，回应都已经发生了。
13. 责任不只是对先在现实作出的被动反应：它意味着主动切入物质不断展开的过程，以便使之稳定下来。
14. 人所作出的物质性切入（in-cisions），可以成为伦理的决断（de-cisions），即使绝大多数对物质的这类切分，并不具有这种性质。
15. 即便伦理不可避免，伦理事件仍然罕见。
16. 伦理要求对自身作出说明。
17. 伦理先于政治，但也向政治性提出要求；政治性是人类与非人实体之间时而合作、时而竞争的关系在历史上的特定秩序。
18. 作为一种物质与概念分化的实践，伦理包含暴力，但它也应致力于使暴力降至最低。
19. 因此，伦理中存在价值，即使伦理本身不需要任何先在价值。
20. 伦理是对生命创造原则的批判性动员，以促成良好的生活。
21. 伦理使更好的生成方式得以产生；这些方式何以为善，由人类在政治领域中，在与非人实体和纠缠的关系中、并顾及它们而加以确定。



图12：乔安娜·齐林斯卡，《巧构之境》（Topia daedala）12，2014年。

《巧构之境》（Topia daedala）， 2014年

本书所收录的这一图像系列，延续了我对各种人造景观形式的视觉探索。这些合成图像，从一扇窗户两侧的两个视点拍摄，通过将云层形成的外部世界与雕塑布置的内部空间相叠合，交织起人类与非人的创造力。该系列重新媒介化了J. M. W. 透纳（J. M. W. Turner）的风景画与安塞尔·亚当斯（Ansel Adams）的国家公园摄影所承载的崇高传统，突显出被当作“景观”的东西及其视觉再现惯例所固有的建构性。通过这一方式，《巧构之境》为人类世时代呈现出一种微型崇高：在这个时期，人已被认定为一种地质作用者。它还追问，在这个石油化学问题日益紧迫的时代，塑料作为构造材料，同时也作为废弃物，扮演着怎样的角色。

引用文献

本节完整保留原文著录，并逐条附中文题名提示。中文题名为本版译法，不表示存在已出版中译本。

Adorno, Theodor. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. Trans. E. F. N. Jephcott. London and New York: Verso, 2005.

中文题名／说明：《最低限度的道德：受损生活的反思》

Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. London and New York: Verso, 2001.

中文题名／说明：《伦理学：关于恶的理解的一篇论文》

Badiou, Alain. *Manifesto for Philosophy*. Trans. Norman Madarasz. Albany: State University of New York Press, 1999.

中文题名／说明：《哲学宣言》

Badiou, Alain. “On a Finally Objectless Subject”. *Who Comes After the Subject?* Ed. Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy. New York and London: Routledge, 1991. 24-32.

中文题名／说明：〈论终于没有客体的主体〉，载《主体之后，谁来临？》

Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

中文题名／说明：《与宇宙半途相遇：量子物理学与物质的纠缠》

Barney, Darin. “Eat Your Vegetables: Courage and the Possibility of Politics”. *Theory & Event*. 14:2 (Summer 2011). Project MUSE. Web. December 9, 2013. <http://muse.jhu.edu/>.

中文题名／说明：〈吃你的蔬菜：勇气与政治的可能性〉。网络访问日期：2013年12月9日。

Bennett, Jane. "Afterword: Earthling, Now and Forever?" *Making the Geologic Now: Responses to Material Conditions of Contemporary Life*. Ed. Elizabeth Ellsworth and Jamie Kruse. Brooklyn, NY: Punctum Books, 2012.

中文题名／说明：〈后记：地球人，如今与永远？〉，载《塑造地质当下：回应当代生活的物质条件》

Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press, 2010.

中文题名／说明：《活力物质：物的政治生态学》

Bergson, Henri. *Creative Evolution*. Trans. Arthur Mitchell. New York: Random House, The Modern Library, 1944.

中文题名／说明：《创造演化论》

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Trans. R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton. London: MacMillan and Co., 1935.

中文题名／说明：《道德与宗教的两个来源》

Boothroyd, Dave. *Ethical Subjects in Contemporary Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

中文题名／说明：《当代文化中的伦理主体》

Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

中文题名／说明：《游牧主体：当代女性主义理论中的具身性与性别差异》

Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.

中文题名／说明：《后人类》

Braidotti, Rosi. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2006.

中文题名／说明：《换位：论游牧伦理》

Brown, Wendy. *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1988.

中文题名／说明：《男性气概与政治：政治理论的女性主义解读》

Brown, Wendy. *Politics Out of History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.

中文题名／说明：《走出历史的政治》

Bruining, Dennis. “A Somatechnics of Moralism: New Materialism or Material Foundationalism” . *Somatechnics* 3.1 (2013): 149–168.

中文题名／说明：〈道德主义的身体技术学：新唯物主义还是物质基础主义〉

Bryant, Levi R. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011.

中文题名／说明：《物的民主》

Butko, Peter. “Summa technologiae – Looking Back and Ahead” . *The Art and Science of Stanislaw Lem*. Ed. Peter Swirski. Montreal and Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2006.

中文题名／说明：〈〈技术大全〉：回顾与前瞻〉，载《斯坦尼斯瓦夫·莱姆的艺术与科学》

Calarco, Matthew. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.

中文题名／说明：《动物书写：从海德格尔到德里达的动物问题》

Catts, Oron and Ionat Zurr. “Crude Matter: The Milieu as Life Enabling” . Presentation at CIANT Prague, 2013, <https://vimeo.com/56462011>

中文题名／说明：〈粗质物质：使生命得以存在的环境〉。2013年在布拉格 CIANT 发表的演讲。

Chakrabarty, Dipesh. “The Climate of History: Four Theses” . Eurozine. October 30, 2009. <http://www.eurozine.com/articles/2009-10-30-chakrabarty-en.html>. First published in Critical Inquiry 35 (Winter 2009): 197-222.

中文题名／说明：〈历史的气候：四个命题〉。初刊于《批判探索》35（2009年冬季）：197-222。

Christian, David. Maps of Time: An Introduction to Big History. Berkeley: University of California Press, 2011.

中文题名／说明：《时间地图：大历史导论》

Clark, Timothy. “Derangements of Scale” . Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change, Vol. 1. Ed. Tom Cohen. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

中文题名／说明：〈尺度的错乱〉，载《远距变形：气候变化时代的理论》，第1卷

Cohen, Tom. “Introduction: Murmurations – ‘Climate Change’ and the Defacement of Theory” . Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change, Vol. 1. Ed. Tom Cohen. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

中文题名／说明：〈导论：鸟群低语——“气候变化”与理论的毁容〉，载《远距变形：气候变化时代的理论》，第1卷

Colebrook, Claire. Deleuze and the Meaning of Life. London and New York: Continuum, 2010.

中文题名／说明：《德勒兹与生命的意义》

Colebrook, Claire. “Introduction: Framing the End of the Species” . Extinction. Ed. Claire Colebrook. Living Books About Life series. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

<http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Extinction>

中文题名／说明：〈导论：框定物种的终结〉，载《灭绝》，“关于生命的活书”丛书

Critchley, Simon. "Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou". *Radical Philosophy* 100 (March-April 2000): 16-27.

中文题名／说明：〈要求认可：论阿兰·巴迪欧的伦理学〉

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

中文题名／说明：《千高原：资本主义与精神分裂》

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *What is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994.

中文题名／说明：《什么是哲学？》

Derrida, Jacques. "Afterword: Toward an Ethic of Discussion". Trans. Samuel Weber. Jacques Derrida, Limited Inc. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

中文题名／说明：〈后记：走向讨论的伦理〉，载《有限责任公司》

Derrida, Jacques. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Trans. Barbara Harlow. Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.

中文题名／说明：《马刺：尼采的风格》

Derrida, Jacques. "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)". Trans. David Wills. *Critical Inquiry* 28 (Winter 2002): 369-418.

中文题名／说明：〈我因此所是的动物（待续）〉

Derrida, Jacques. "'There is No One Narcissism' (Autobiophotographies)". Jacques Derrida, *Points ... Interview, 1974-1994*. Ed. Elisabeth Weber. Stanford: Stanford University Press, 1995.

中文题名／说明：〈“并不存在一种自恋”（自传摄影）〉，载《点……访谈，1974-1994》

Derrida, Jacques and Bernard Stiegler. *Echographies of Television*. Trans. Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002.

中文题名／说明：《电视的回声图像》

Eldredge, Niles. “Foreword: Undreamed Philosophies” . *What Is Life?* Lynn Margulis and Dorion Sagan. New York: Simon & Schuster, 1995.

中文题名／说明：〈前言：未曾梦想的哲学〉，载《生命是什么？》

Emmott, Stephen. *Ten Billion*. Harmondsworth: Penguin (Kindle edition), 2013.

中文题名／说明：《百亿人口》。Kindle 版。

Gray, John. “Are we Done For?” *The Guardian*. July 6, 2013, 6.

中文题名／说明：〈我们完了吗？〉。《卫报》，2013年7月6日，第6页。

Hallward, Peter. “Ethics without Others: A Reply to Critchley on Badiou’s Ethics” . *Radical Philosophy* 102 (July-August 2000): 27-30.

中文题名／说明：〈没有他人的伦理学：就巴迪欧的〈伦理学〉答克里奇利〉

Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991.

中文题名／说明：《猿猴、赛博格与女人：自然的重塑》

Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

中文题名／说明：《伴侣物种宣言：狗、人和重要的他异性》

Hawking, Stephen. *A Brief History of Time*. New York: Bantam Books, 1988.

中文题名／说明：《时间简史》

Hayles, N. Katherine. “(Un)masking the Agent: Stanislaw Lem’ s ‘The Mask’ ” . *The Art and Science of Stanislaw Lem*. Ed. Peter Swirski. Montreal and Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen’ s University Press, 2006.

中文题名／说明：〈为行动者揭下面具／戴上面具：斯坦尼斯瓦夫·莱姆的〈面具〉〉，载《斯坦尼斯瓦夫·莱姆的艺术与科学》

Heise, Ursula K. “Lost Dogs, Last Birds, and Listed Species: Cultures of Extinction” . *Configurations* 18.102 (Winter 2010): 49-72.

中文题名／说明：〈失踪的狗、最后的鸟与列册物种：灭绝的文化〉。卷期“18.102”依底本保留，未擅改。

Ingold, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011.

中文题名／说明：《活着：关于运动、知识与描述的论文》

Ingold, Tim. “Beyond Biology and Culture: The Meaning of Evolution in a Relational World” . *Social Anthropology* 12.2 (2004): 209-221.

中文题名／说明：〈超越生物学与文化：关系世界中演化的意义〉

Jarzębski, Jerzy. “Models of Evolution in the Writings of Stanislaw Lem” . *The Art and Science of Stanislaw Lem*. Ed. Peter Swirski. Montreal and Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen’ s University Press, 2006.

中文题名／说明：〈斯坦尼斯瓦夫·莱姆作品中的演化模型〉，载《斯坦尼斯瓦夫·莱姆的艺术与科学》

Kant, Immanuel. *The Critique of Judgement*. Trans. James Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1952.

中文题名／说明：《判断力批判》

Kember, Sarah. “Creative Evolution? The Quest for Life (on Mars)” . *Culture Machine*, Interzone (March 2006).

<http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/235/216>. Accessed July 7, 2011.

中文题名／说明：〈创造演化？寻找生命（在火星上）〉。访问日期：2011年7月7日。

Kember, Sarah and Joanna Zylinska. "Media Always and Everywhere: A Cosmic Approach". *Ubiquitous Computing, Complexity and Culture*. Ed. Ulrik Ekman et al. New York and London: Routledge, 2015, forthcoming.

中文题名／说明：〈媒介无时无刻不在：一种宇宙视角〉，载《普适计算、复杂性与文化》。底本注明“2015年，即将出版”。

Kolbert, Elizabeth. "Enter the Anthropocene – Age of Man". *Making the Geologic Now: Responses to Material Conditions of Contemporary Life*. Ed. Elizabeth Ellsworth and Jamie Kruse. Brooklyn, NY: Punctum Books, 2012. Originally published in *National Geographic* magazine, March 2011.

中文题名／说明：〈进入人类世——人的时代〉，载《塑造地质当下：回应当代生活的物质条件》。最初发表于2011年3月《国家地理》杂志。

Lem, Stanisław. *Return from the Stars*. Trans. Barbara Marszał and Frank Simpson. New York: Harcourt Brace, 1980. (1961)

中文题名／说明：《从群星归来》（1961年）

Lem, Stanisław. *Summa Technologiae*. Trans. Joanna Zylinska. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. (1964)

中文题名／说明：《技术大全》（1964年）

Levinas, Emmanuel. "Ethics as First Philosophy". *The Levinas Reader*. Ed. Sean Hand. Oxford: Blackwell, 1989.

中文题名／说明：〈伦理学作为第一哲学〉，载《列维纳斯读本》

Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

中文题名／说明：《异于存在，或超越本质》

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

中文题名／说明：《总体与无限：论外在性》

Margulis, Lynn. *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York: Basic Books, 1998.

中文题名/说明: 《共生的星球: 重新看待演化》

Margulis, Lynn and Dorion Sagan. *What Is Life?* New York: Simon & Schuster, 1995.

中文题名/说明: 《生命是什么? 》

Morton, Timothy. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

中文题名/说明: 《没有自然的生态学: 重新思考环境美学》

Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

中文题名/说明: 《生态思想》

Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.

中文题名/说明: 《民主的悖论》

Mullarkey, John. *Bergson and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

中文题名/说明: 《柏格森与哲学》

Plato. "Apology". *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1. Trans. Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1966. Available online at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+apol.+38a>

中文题名/说明: 〈申辩〉, 载《柏拉图十二卷集》, 第1卷。哈罗德·诺思·福勒译; W. R. M. 兰姆导言。附在线版本链接。

Roy, Arundhati. "Is There Life After Democracy?" . Dawn.com, May 7, 2009. <http://www.dawn.com/news/475778/is-there-life-after-democracy>

中文题名/说明: 〈民主之后还有生命吗? 〉。Dawn.com, 2009年5月7日。

Seibt, Johanna. "Process Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition). Ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>

中文题名／说明：〈过程哲学〉，《斯坦福哲学百科全书》，2012年冬季版。

Shaviro, Steve, ed. Cognition and Decision in Non-Human Biological Organisms. Living Books About Life series. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012. http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Cognition_and_Decision

中文题名／说明：《非人生物有机体的认知与决策》，“关于生命的活书”丛书；沙维罗编。

Shubin, Neil. The Universe Within: A Scientific Adventure. London: Allen Lane, 2013.

中文题名／说明：《体内的宇宙：一场科学冒险》

Stiegler, Bernard. Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus. Trans. Richard Beardsworth and George Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998.

中文题名／说明：《技术与时间，1：埃庇米修斯的过失》

Swirski, Peter. "Lem in a Nutshell (Written Interview with Stanislaw Lem, July 1994)". A Stanislaw Lem Reader. Ed. Peter Swirski. Evanston: Northwestern University Press, 1997.

中文题名／说明：〈莱姆概述（与斯坦尼斯瓦夫·莱姆的书面访谈，1994年7月）〉，载《斯坦尼斯瓦夫·莱姆读本》

The Editors. "Why Efforts to Bring Extinct Species Back from the Dead Miss the Point". Scientific American, May 27, 2013. <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=why-efforts-bring-extinct-species-back-from-dead-miss-point>

中文题名／说明：〈为何让灭绝物种死而复生的努力没有抓住要点〉。《科学美国人》，2013年5月27日。

Zalasiewicz, Jan. The Earth After Us: The Legacy That Humans Will Leave In The Rocks. Oxford: Oxford University Press, 2008.

中文题名／说明：《我们之后的地球：人类将在岩石中留下的遗产》

Zalasiewicz, Jan, Paul Crutzen and Will Steffen. “Anthropocene” . A Geologic Time Scale. Ed. F. M. Gradstein et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

中文题名／说明：〈人类世〉，载《地质年代表》

Zylinska, Joanna. Bioethics in the Age of New Media. Cambridge, MA: The MIT Press, 2009.

中文题名／说明：《新媒体时代的生命伦理学》

Zylinska, Joanna. “Bioethics Otherwise, or, How to Live with Machines, Humans, and Other Animals” . Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change, Vol. 1. Ed. Tom Cohen. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

中文题名／说明：〈别样的生命伦理学，或如何与机器、人类及其他动物共同生活〉，载《远距变形：气候变化时代的理论》，第1卷

Zylinska, Joanna. “Evolution May Be Greater Than the Sum of Its Parts, But It’ s Not All That Great: On Lem’ s Summa Technologiae” . Stanisław Lem, Summa Technologiae. Trans. Joanna Zylinska. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

中文题名／说明：〈演化也许大于其部分之和，但也没有那么伟大：论莱姆的〈技术大全〉〉，载《技术大全》

人类世的最低限度伦理学

《人类世的最低限度伦理学》在生命面临独特威胁之际，思考我们人类对世界的责任。本书旨在重新思考“生命”，以及在我们所剩的时间里，无论作为个体还是作为物种，我们能对生命做些什么。这本充满思辨与诗意的书也收录了作者的一项摄影计划。

这是一份充满活力、雄辩、原创并跨越学科的伦理宣言。它一方面认真看待非人类中心的视角及其对人类例外论的挑战，另一方面也认真看待人类世时代生命灭绝的可能性。在生命本身受到灭绝威胁的时代，本书对“如何过一种好生活？”这一古老伦理关切的意義进行了严肃的沉思。

——埃娃·齐亚雷克（Ewa Ziarek），布法罗大学比较文学朱利安·帕克讲席教授

乔安娜·齐林斯卡是伦敦大学金史密斯学院新媒体与传播学教授。她著有四本书，最新的是与莎拉·肯伯合著的《新媒体之后的生命：作为生命过程的媒介化》（Life after New Media: Mediation as a Vital Process, MIT Press, 2012年）及《新媒体时代的生命伦理学》（Bioethics in the Age of New Media, MIT Press, 2009年）；她还翻译了斯坦尼斯瓦夫·莱姆的重要哲学论著《技术大全》（Summa Technologiae, 明尼苏达大学出版社, 2013年）。她与克莱尔·伯查尔（Clare Birchall）、加里·霍尔及开放人文出版社共同运营由JISC资助的“关于生命的活书”（Living Books about Life）项目，在人文学科与科学的交会处出版开放获取图书。齐林斯卡是国际开放获取文化与理论期刊《文化机器》（Culture Machine）的编辑之一，也是其姊妹项目“摄影媒介化机器”（Photomediations Machine）的策展人。她将哲学写作与策展工作同摄影艺术实践相结合。

封面图像：乔安娜·齐林斯卡，选自《巧构之境》（Topia daedala），2014年。

丛书：批判性气候变化

开放人文出版社（OPEN HUMANITIES PRESS）

中文初译 v0.1 · AI 译校，未经人工终审