

“同伴物种”的后人类批判及其限度

但汉松

摘要 “后人类”是科技革命主导下产生的一种文化情境,我们不应忽视动物作为“他者”对构建后人类主体性的重要作用。唐娜·哈洛维将人、动物、赛博格视为更广泛意义上的“同伴物种”,从而打开了在海尔斯以信息学、控制论来批判后人类主义之外的另一条路径。哈洛维的动物生态立场强调人和动物的关系性,不仅挑战了启蒙主义以降人类中心主义的动物想象,也构成了对德里达、列维纳斯和德勒兹等人动物哲学的对话与批判。哈洛维的后人类动物伦理观虽然基于生物科学领域的前沿观念,但如果想要在现实世界获得落地实践,仍不免带有某种乌托邦色彩,这体现在她对斯皮瓦克的后殖民理论的征用所遭遇的麻烦。或许只有像海尔斯那样以文学文本为话语场域,才能更具身地进行跨物种的共情想象,从而操演那种基于人和动物的身体及历史共性的“世界政治”。

“后人类主义”(posthumanism)和“后现代主义”一样,是容易引起错觉和混淆的术语。事实上,“后人类主义”代表了试图超越已有五百年历史的启蒙时期人文主义的一系列尝试,但在这个命名背后并不存在一致的理论体系或学术立场^①。或许,一个更具共识的说法是:讨论作为当下共同文化情境的“后人类状况”究竟意味着什么。海尔斯(N. Katherine Hayles)所担忧的是,我们已经在后人类的信息技术、人工智能狂欢中走得太远,以为虚拟现实中的数字拟像和学习算法所昭示的机器智能可以让我们终有一天摆脱肉身的束缚,能从无比复杂的社会现实逃遁到看似无限自由的比特世界,从而忘记人类存在的限度和物质基础^②。如果说海尔斯的后人类主义批判是站在信息学和控制论的角度,试图纠正我们对于后人类物质性的忽视,那么唐娜·哈洛维(Donna Haraway)则是从生物演化中暴露的物种脆弱性出发,警示我们:人与动物共同栖居的“人类纪”(anthropocene)意味着所有生物体都无法逃避的“互构性(co-constitution)、有限性、不纯性和历史性”^③。哈洛维往返于科学与人文科学的腹地,试图打破文化和自然之间的固定界限,以新的命名方式来拷问人和动物的伦理关系,从而拓展后人类状况下社会性的内涵。本文将以此独特的后人类思想家为个案,从她的“同伴物种”概念

出发,进行一次批评之旅。笔者无意于重复哈洛维近来说了些什么,而是希望批判性地考察她的动物思想是如何在更大的问题场内语境化的,这不仅包括她与忽视物质性的后人类主义、囿于人类中心论的西方哲学之间的争论,也包括她和斯皮瓦克的属民研究(subaltern studies)之间值得推敲的结盟尝试。

一、从赛博格到同伴物种

哈洛维作为一个后人类批评家的起点,并不是动物。早在20世纪80年代初,哈洛维就以一篇石破天惊的檄文《赛博格宣言》开启了后人类作为一种批评范式的可能,而比她稍早一些的后现代理论家伊哈布·哈桑(Ihab Hassan)则在1977年率先使用“后人类主义文化”一词,对一个尚未登场的时代进行了命名^①。哈桑的批评直觉是预言式的,他在库布里克的科幻电影《2001太空漫游》(2001: A Space Odyssey)中看到人工智能对于拓展人类意识的可能^②。而有过多年生物实验室工作经历的哈洛维却是从物质性出发,看到了机器与有机体相结合形成的“赛博格”对当时西方批评理论带来的机遇和挑战。这里,赛博格不只是文学家幻想的电子人,也是生物技术时代的实体——据统计,美国人口中有百分之十都是严格意义上的赛博格,他们身体中植入了起搏器、人造关节、人造皮肤、金属假肢等^③。但更重要的是,它还被作为一种关于政治身份神话的比喻,表征了对界限的僭越,尤其是哈洛维强调的三种界限:人和动物、生物体和机器、有形的和无形的^④。不难发现,赛博格被哈洛维这个激进的后女性主义者擢升为文化偶像,它变成了对抗差异、边界甚至性别的乌托邦^⑤。

不过,哈洛维或许逐渐意识到,赛博格的乌托邦是一个有问题的概念建构,毕竟,这种政治身份的神话很难在美国当下的文化政治中找到真实的依托。20世纪90年代之后,当“赛博格”已经成为后人类主义者津津乐道的时髦术语时,哈洛维却转而宣称要和这个阵营划清界限,并选择以另一份宣言来更新自己的立场。在2003年发表的《同伴物种宣言》中,她以“同伴物种”这个更具生物学特点的概念作为新的批评武器,来代替那个曾让知识界感到激荡的“赛博格”。她甚至宣称:“之所以要选择同伴物种,就是为了摆脱后人类主义。”^⑥

哈洛维的立场移位包括三个重要的方面。首先,她认为“同伴物种”是对“赛博格”内涵的一种扩展,两者在体现越界性这点上是一致的,它们“都以令人意想不到的方式结合了人与非人、有机的与技术的、碳和硅、自由和结构、历史和神话、富有和贫穷、国家和臣民、多样性和枯竭、现代性和后现代性、自然和文化”^⑦。在前一份宣言中,哈洛维所致力于去实现的“重新发明自然”已经在这里被表述为“自然文化”(natureculture),其用意显然是为了重新打造“社会”这个概念,取消人所栖居的“文化”和非人的动物所栖居的“自然”之间的分隔,让人和动物重新回到“物种”这个范畴相互审视对方。

第二,与对待赛博格的态度不同,她反对将动物视为一种譬喻,而是要将它们的身体作为与人类血肉之躯同等价值的东西。哈洛维以狗作为最典型的同伴物种,非常尖锐地强调:“狗,带着自身的历史复杂性,在这里很重要。狗不是其他题旨的托词,狗在技术性科学的体内是有血有肉的物质——意义存在。狗不是任何理论的代理者,它们不是用来帮助思考的。它们在这里与我们共同生活。”^⑧哈洛维在这里试图打破的,其实是一直以来那种基于拟人观(anthropomorphism)的动物哲学,即将动物视为人类某种抽象观念或属性的载体。动物就是动物,它不应该用来表征人的勇气或救赎,就如同人不能表征一只豹子或羚羊。

第三,哈洛维不再继承20世纪60年代激进的文化革命诉求,转而谋求一种同伴物种间伦

理关系的建设。在这个意义上,哈洛维不再承认自己是一个后人类主义者,因为“后”仍然依附于某种人类中心主义的前设,体现了后人类主义无法跳脱的局限。同时,她也将自己和生态主义者划清了界限,因为后者依旧在自然和文化的分野中提倡动物的权利。在哈洛维的宣言中,人和动物之间关键的东西不是来自前者的爱和善,而是两者之间的关系性(*relationality*)。动物是人的同伴物种,人也是动物的同伴物种,它们的相互需要和社会联结构成了同伴关系的基础。“同伴物种”是哈洛维深思熟虑后选择的术语,正如“物种”一词意味着人类与动物之间去差异化的一个分类起点,“同伴”也并非只是人与动物单纯在空间意义上的分享,更意味着两者具有相互给予对方物质与精神给养的能力。

哈洛维这两份看似差别颇大的宣言,其实体现了“动物—人—机器”这个后人类主义话语轴线上的理论迁徙。动物和机器一样,是人在思考非人时选择的参考系。常与“后人类主义”如影随形的“超人类主义”(transhumanism)主张将机器与有机物结合,或用机器来重组、再设计有机物的DNA,将科技视为推动人类向超人进化的技术途径。而在我们用基因工程等生物技术试图改造人时,作为次级生物的动物常被用于实验品,成为人实现自我改造和设计的工具。如何看待动物以及动物和人的关系,一直与人类自我审视、自我定义的方式密切相关,任何试图与人文主义进行批判式对话的后人文主义者,都绕不开区分人和非人这个古老问题。从古希腊的宇宙观到中世纪新柏拉图主义,亚里士多德的“自然阶梯”(scala naturae)成为了人类想象自身和动物关系的核心模型:在不生不灭的上帝和天使之下,人成为阶梯中的顶端,接下来是哺乳类灵长类动物,飞禽和鱼类依次居于次席,末席则是昆虫、爬虫和植物。虽然《旧约》中将“不可杀生”作为“十诫”律令,但圣奥古斯丁认为这条法律指的是“不可杀人”,动物并不包含在内,因为动物没有与人相似的知觉,更不具备那种使人类接近神祇的“理性”^⑫。如果说《圣经》中劝导人们善待动物,那也不过是为了避免将杀戮动物的残忍施加于人类自身。在康德看来,甚至人对于狗的友好行为也并不具备自身的德性价值,而是人为了训练如何善待自己的同类^⑬。这就是为什么康德说过一句著名的话:“动物没有自我意识,它们仅仅是作为目的的手段而存在。这个目的就是人。”^⑭简言之,从古希腊哲学以降,人类认为自己不应该对动物承担责任,或者至少没有直接的伦理义务。

然而,在达尔文的演化论看来,人和动物之间并不存在亚里士多德和圣奥古斯丁所想象的梯级关系。长期以来,达尔文的拥趸有个巨大的误解,即以为《物种起源》中的“evolution”一词意味着从低级到高级的转化,而斯宾塞所谓的“适者生存”更是误导了后人去这样曲解达尔文主义。事实上,达尔文在自然选择中看到的不是“进”或“退”,而是对环境的“适应”或“不适应”,他本人无意为人类中心主义提供生物学意义上的背书。相反,正如弗洛伊德所言,自哥白尼的日心说给予“人类天真的自恋”以沉重打击之后,达尔文的生物学研究“将人类降级为动物世界的后裔”,从而再次打破了人类自诩的“特创论”优越感^⑮。拥有生物学博士学位的哈洛维掌握着20世纪末动物研究的最新进展,她非常清楚作为智人(*homo sapiens*)的人类和尼安德特人一样,都是六百万年前才和黑猩猩的先祖在演化树上分为两支,人类基因组与黑猩猩、巴诺布猿的相似性高达百分之九十九。科学家当然可以强调这不同的百分之一基因有多么关键,但哈洛维同时也提醒我们,人类目前对于动物的研究还远不深入,譬如“近年来一些鸟类认知和行为的研究表明,鸟类在制造工具上的能力远超过我们的设想”^⑯。事实上,随着科学发现的不断更新,传统的演化论以及对于物种的传统纲目分类正在不断受到修正。哈洛维用“物种”来标注人的分类,既是为了让我们记住人作为“智人”的生物属性,同时也让我们看到这个词内部的自相矛盾性,从而激活围绕“物种”这个进化生物学范畴的争鸣。通过这种命名学的

批评工作 哈洛维最后希望摆脱后人类主义在范畴上的限定性 ,但又不是彻底背弃后人类主义 ,而是实现同伴物种和后人类主义之间的“联合与张力”^⑦。

科学并不是哈洛维唯一的批判资源 ,晚年德里达对动物的看法也成为了她非常有力的思想武器。哈洛维尤其赞许德里达后期写的《动物故我在》(The Animal That Therefore I Am) ,甚至认为在打破人类中心论的立场上 ,德里达是与她最接近的^⑧。德里达从他和自家的母猫在浴室中的一次遭遇出发 ,开始提出两个奇怪的问题 :为什么赤身裸体的“我”突然面对猫的凝视会感到尴尬羞耻 ?为什么在自己恢复常态后 ,会对刚才生发出的羞耻感感到羞耻^⑨ ?德里达将“浴室邂逅”带来的“疯狂错乱的戏剧效果”(deranged theatrics)直接引向了“我是谁”和“它是谁”的发问^⑩。德里达发现 ,西方哲学从始至终都没有跳出人类中心论的窠臼 ,即使在有意识地反对这个传统的海德格尔和本雅明那里也是如此——无论是海德格尔从世界角度来区分动物和人类 ,认为动物“贫乏于世” ,人类“拥有世界” ,还是本雅明在《论语言本身和人的语言》中将人类语言视为“命名性语言” ,而动物的语言是“沉默的、无名的语言” ,他们依然主张人和动物之间存在界限 ,同时以人作为尺度来丈量动物^⑪。德里达意识到 ,他裸身面对动物时刹那的局促与尴尬 ,其实是因为它发生在主体尚未来得及用西方传统的动物知识、伦理和哲学话语来认知这只猫的瞬间 ,那一刻的德里达忘记了动物不只是被人类凝视的对象 ,它自身也可以构成凝视“我”的他者。卡拉克(Matthew Calarco)认为 ,德里达在前语言、前认知的时刻感受到了“原初—伦理律令”(proto-ethical imperative)的引导^⑫ ,而这种真正跳脱了人类语言、理性、知识而建构的人类中心主义的原初—伦理 ,正是德里达希望引入到哲学中的。

德里达用自己的生命体验证明动物可以、也理应引发人类的伦理回应 ,对此哈洛维予以很高评价。但是她依然指出 ,德里达未能彻底地将那只猫视为同伴物种 ,因为“他在那个早上并没有真正去好奇那只猫到底可能在做、在感觉、在思考什么 ,或者通过对他的回望到底想给予他什么”^⑬。换言之 ,德里达的好奇心指向的是哲学与伦理学的内部 ,虽然他充分批判了其他哲学家如何拒绝与动物交换凝视 ,或者仅仅将动物视为文学与神话中的意象 ,但却没有能够真正启程去进入动物的世界。那么 ,德里达为什么拒绝这样的尝试呢 ?在哈洛维看来 ,这样一种朝向动物的认知之旅是“回应” ,它“相互缠绕 ,是具有生成能力的中断(generative interruption)”^⑭ ,而在德里达的修辞中 ,人和动物之间是“深渊般的断裂” ,它意味着“多重的、异质的边界”^⑮。德里达更谨慎地认为 ,循着这个深渊所遭遇的并不是单一的动物生命世界 ,而是大量无法被客体化的、有关生与死的复杂关系组织。相比之下 ,哈洛维似乎并不认为这是无法寻访的深渊 ,她关于动物的伦理立场并不止于对传统西方哲学的否定态度 ,而是认为可以在现实生活中去实践人与动物的同伴联结 ,哪怕该动物是古希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的吐火怪物喀迈拉(chimera)那样的复杂、含混的生命体。

二、“有意味的他者”抑或 生成—动物”

通过对哈洛维与德里达的比较阅读 ,我们可以用“有意味的他者”(significant otherness)来概括前者心仪的动物伦理观。值得注意的是 ,哈洛维所选的“significant”一词并不简单等同于汉语“重要的” ,它还可以表示“意味深长的” ,即一种并不外显的特殊意味。在哈洛维看来 ,动物不仅应该成为西方“他者”哲学的沉思对象 ,而且其主体并非意味着深渊式的不可知性。是否愿意站在动物的立场 ,破译动物的主体密码 ,这构成了哈洛维对于西方“他者”哲学的重要诉求 ,而这显然是德里达未能做到的。

在《一条狗的名字,或自然的权利》中,列维纳斯同样叙述了一个哲学家记忆中的动物:一只名字叫“博比”的流浪狗。但和德里达的那只猫比起来,博比更像是哈洛维意义上的同伴物种,因为它不只提供给哲学家以思想的顿悟,而且曾在纳粹劳动营陪伴过包括列维纳斯在内的被降格为“类人”“类人猿”的囚犯。然而,对于这只流浪狗来说,“毫无疑问我们是人……这只狗是纳粹德国的最后一个康德主义者,只不过它没有头脑去将冲动的准则做一般化的表述”^⑤。这篇哲学小品文在此戛然而止,哈洛维由此也感叹列维纳斯和德里达一样,未能设身处地去思考狗的思考,从而将这只动物“遗留在了那个巨大的分水岭的对岸”^⑥。斯蒂夫斯(H. Peter Steeves)在读到列维纳斯的这篇文章时也有类似的感受,认为列维纳斯虽然试图接近动物权利的内核,但却功亏一篑。在列维纳斯和其他犯人从工地回来时,博比摇着尾巴对他们这些纳粹眼中的“次等人”予以热情欢迎,让他们恢复对于自身人性的信心与希望。但这一切并不能让列维纳斯真正感谢这个动物他者,因为在哲学家看来,这只狗“并非有意”在鼓励纳粹极端暴力下的“类人”,所有的摇尾巴和亲热吠叫“是有所指的能指”(a signifier without a signified),是一个次级生物对人条件反射式的亲密举动,不是这只狗的主动选择^⑦。

列维纳斯对于动物他者的矛盾看法,与他本人发明的“脸”(visage)这个著名概念的含混性不无关系。列维纳斯的“脸”首先是“看”和“被看”的对象,他者的脸是主体与他者遭遇的场所,他者“充盈的意义就位于这个原初场所中”^⑧。他者的脸本身不构成意向性客体,它的意义始终拒绝被主体认知,其哲学意义在于当主体与他者“面对面”(vis-à-vis)时激发主体性的危机(就如同德里达那次在浴室中赤身裸体同猫的遭遇),而这种危机是谋求进入列维纳斯所说的“超越”(transcendence)的唯一途径^⑨。那么,接下来的问题是:“脸”在列维纳斯那里是否是看或被看的身体部位呢?动物,比如那只叫博比的流浪狗,是否也具有“脸”?对于前一个问题,无论是列维纳斯还是德里达都在语义的陷阱边徘徊,并未给出终极的回答^⑩。而列维纳斯对后一个问题的回答,也让人疑窦重生。他在某次访谈中说:

我无法说什么时候可以有权使用“脸”这个词。人类的脸是完全不同的,只有在以后我们才可能发现动物的脸……我不知道蛇是不是有脸,我回答不了这个问题,这里需要更具体的分析。但我们之所以被动物吸引,是有原因的……在狗的身上,我们喜欢的也许是它孩子般的性格……很明显,无需将动物视为人,伦理可以延伸到全部的生物。^⑪

可以看出,列维纳斯如果没有完全否认动物具有“脸”,至少也反对将他哲学中最纯粹的“脸”的形式与动物的“脸”等同起来。列维纳斯对动物他者的“脸”之所以不置可否,或许是因为他的伦理学是为了构建主体与他者的关系,而绝不是帮助“我”认识这个他者。

由此,我们看到了哈洛维和列维纳斯关键的分歧所在。列维纳斯自始至终都在强调他者“是一个永远的秘密,一个理性和光明无法达及的幽灵,一个不可知的康德的自在之物”^⑫,而哈洛维却要将动物作为“有意味的他者”,呼唤对动物进行某种主体间性的认知活动,而非以“无限的他者”来划定一个不可跨越的深渊式断裂。另外,列维纳斯所勾勒的主体和他者的关系,也绝不是像哈洛维心仪的同伴物种关系那样,在自然文化中亲密和睦地相互依存,相反,列维纳斯认为自我“与他者的关系不是一种田园牧歌式的、和谐的交融,也不是一种让我们身处他者位置的同情”^⑬。这种分歧的根源,或许是因为列维纳斯(以及德里达)所想象的他者都不是以动物为原型对象。在列维纳斯那里,他者的无限性和外在性以死亡和上帝作为最纯粹的形式,但哈洛维并不关注这些形而上的他者。她从生物进化的共通性出发,让我们去和

动物进行共情联结。这里的对象是有血有肉的、独一无二的动物个体,它们虽然是复数意义的,却并非完全不可知的。哈洛维相信人类可以在与动物真实的交往中,建立具体的、可知的后人类动物伦理关系。如果说列维纳斯和德里达更关注从主体性中离开,那么哈洛维则更加强调出发以后能走多远(哪怕不一定能够抵达)。

另一个帮助我们理解哈洛维的思想参考系,是德勒兹和瓜塔里的《千高原》。表面上看,德勒兹和瓜塔里的“游牧式阅读”(nomadic reading)与哈洛维的跨学科视角非常契合。在《千高原》这本形式古怪、内容庞杂的非典型哲学著作中,涉及到的学科有植物学、生物学、神经学、乔姆斯基语言学、地质学、流体力学、经济学、建筑学等等,谈论的重要对象有根茎(rhizome)、狼群、晶体、蛋白质、病毒、分形客体、微分等等。德勒兹的哲学论述方式是反传统的,他将“同一”和“差异”的关系做了反转,不再以同一性作为出发点去区分事物种属差异,而是从一开始就把普遍的差异性作为同一性的构成前提。有意思的是,德勒兹与哈洛维不约而同想到了达尔文的演化论。在达尔文看来,物种的生成和演化是自然选择的结果,其经典的模型就是演化树(phylogenetic tree),不同物种从共同的根部出发,然后分枝散叶。但德勒兹反对树形模式,转而用植物根茎作为核心喻体,因为根茎是去中心化的,它拒绝树所暗示的层级秩序,本身就有千变万化的形状,从植物的块茎到蚂蚁和老鼠的窝穴,都构成了德勒兹意义上的自然界根茎^⑤。德勒兹从物种概念进行解构,拥抱多元性、异质性和复杂性,这与哈洛维在赛博格和同伴物种中的出发点是一致的,也解释了为什么哈洛维常被称为一个“德勒兹主义者”。

然而,哈洛维坚决反对这个称号,她觉得自己只能认同意大利哲学家罗斯·布莱多蒂(Rosi Braidotti)在《转位 游牧伦理学》(Transpositions: On Nomadic Ethics)中阐释的那个德勒兹^⑥。对于《千高原》中关于“生成—动物”(becoming-animal)的那一章,哈洛维甚至感到十分愤慨,觉得这两个作者“对于动物之间的真实关系完全缺乏兴趣”^⑦。为什么哈洛维会对这样一种基于“游牧”的动物哲学如此反感呢?表面上看,德勒兹的“生成—动物”是一个充满后人类情怀的概念。他强调“生成—动物不是梦或幻想,而是无比真实的”,在这个“生成”中产生的结果不是让人模仿或退化成动物,也不是让动物转而向人进化,而是“生成—动物”这个事物本身^⑧。德勒兹甚至比哈洛维更加激进地强调这种生成的物质性,认为它“并不是发生在想象中,哪怕当这种想象抵达了宇宙最高水平时也不行”,它发生在“元素层次、细胞层次、分子层次,甚至是无法觉察到的”^⑨。不过,讽刺的是,德勒兹给出的这种介乎人与兽之间的例子却并非分子层次的真实存在,而恰恰来自想象——梅尔维尔笔下执意追杀那头神秘白鲸的亚哈船长、民间传说中的吸血鬼和狼人、与撒旦立约的女巫等等^⑩。从某种意义上,德勒兹的“生成—动物”更像是被哈洛维弃用的赛博格,两者都代表了一种人和非人(即机器或动物)的中间态(in-between),同时赛博格也如同“生成—动物”那样代表了根茎化的非结构性和无限可能性^⑪。对于强调同伴关系的哈洛维来说,德勒兹虽然比德里达和列维纳斯从“巨大的分水岭”边缘前进了一步,可是德勒兹将这种门槛状态的生成性(becoming)作为目的,这是哈洛维无法接受的。换言之,德勒兹或许比德里达和列维纳斯更彻底地摆脱了人类中心主义的认识论框架,更决绝地站在西方整个形而上学传统的对面,但他最终的思想目标和伦理诉求依旧不是动物本身。

哈洛维和德勒兹更深层次的观点龃龉,发生在他们对动物的定义方式上。《千高原》中区分了三种动物:第一,个体化的动物,可以是家庭宠物,也可以是俄狄浦斯式心理动物,它们是人投射了情感的对象,可以接受物主代词修饰,变成“我的猫”或“我的狗”,这也是“心理分析唯一能理解的动物”;第二,具有抽象意指的动物,它们往往是哲学家或诗人(如威廉·布莱克、

约翰·济慈)思考的对象,也是神话中的某种原型(如白马、独角兽)第三,“更具兽性的动物”,它们远离人类,以复数形式存在,是“集群的(pack)、情状的(affect)动物,它们构成了一个多元体,一种生成,一个种群(population),一段故事”^⑫。德勒兹寄希望于人类去生成的就是第三种动物,它以狼群为代表,是一个充满差异性的、根茎状的无中心群集。于是,进入动物的时刻,必须发生在人“热爱这个群集,热爱多元体”时,德勒兹将这个生成的瞬间比拟为一种病毒的感染,人与某个群集的边缘(如一个狼群的头狼,或鲸群中咬掉亚哈船长的那头白鲸)发生接触,同时这种感染绝无可能只是单一健康细胞和单一病毒个体的接触,它必然会以根茎的联结方式弥漫到群集中^⑬。由于德勒兹对于“群集”概念的宠爱,德里达的猫或列维纳斯的狗自然就被忽视了,因为它们是以宠物的方式栖居于人类当中,它们自身都尚未“感染”成为“生成—动物”。

不难看出,在德勒兹的“生成—动物”理论中,人和动物的这种关系绝不是哈洛维希望的物种个体间的同伴关系,而是一种“一对多”“个体对多元体”的关系。在《千高原》的伦理想象中,只存在人和“生成—动物”之间如何共存的问题——为此德勒兹以欧洲16、17世纪迫害女巫的历史为例^⑭——但人和动物的关系模式在德勒兹视野中始终是缺席的,这也是哈洛维坚决反对这个后人类哲学家的缘故,她还批评《千高原》代表的是“关于崇高的哲学,而不是关于世俗的、泥土的哲学”,它“以反俄狄浦斯、反资本主义为托词来掩盖对于(动物与人的)普通肉身的极度厌恶”^⑮。

三、同伴物种的政治建构与文学的可能

至此,我们已经可以看到,哈洛维与后人类主义观念的紧张关系,既体现在她对“赛博格”概念的扬弃,又体现在她对德里达、列维纳斯、德勒兹等后结构主义哲学家的批判。但是仅有批判和否认是不够的,哈洛维到底要将同伴物种置于怎样的本体论之中?又到底该如何实现她所吁求的人与动物的这种伦理生活方式?对于前一个问题,笔者认为,哈洛维真正接受的并非任何西方哲学对动物的想象方式,她对同伴物种的本体论建构深深根植于生物学的系统观念中,这与德勒兹在“游牧式阅读”中试图借鉴生物学但又悄然将之转换为自身哲学譬喻的做法不同。

哈洛维意义上的同伴物种是生物共生关系(symbiosis)的必然结果。她对“生物体”的定义是由“基因组、同伴(consortia)、共同体、没消化干净的晚餐、死亡边界的构建(mortal boundary formations)所组成的众多生态系统”,同时“越是复杂的生命形式,其形成越是取决于它们不断和其他形式生命更精密、更多向的联结活动”^⑯。通俗地说,城市里一只狗或猫与一个孤独老人的相互陪伴,就是这种“同伴”和“死亡边界的构建”具体而微的体现。如果用更为科学的语言描述,哈洛维认为这些生态系统并不是各自独立的,甚至拒绝承认有真正意义上的“自生系统”(autopoiesis)一说。哈洛维在这里采用了一种颠覆性的生物体观,她这一点受惠于发育生物学家吉尔伯特(Scott Gilbert)对“自生系统”的批判。在吉尔伯特的细胞胚胎研究看来,自然界没有任何生物可以自我生成,而是必须依靠生物体内部或个体之间的相互作用^⑰。按照近些年的生物学进展,科学家们甚至可能用“超有机体”(metaorganism)的概念取代“有机体”,因为研究发现,在传统认为属于“自我”的人与动物身体内部,往往有自身细胞十倍之多的微生物细胞,它们携带的基因量几百倍于“宿主”,它们与“宿主”紧密的相互依存关系使之成为了生物体的一部分^⑱。哈洛维和吉尔伯特清楚这种新的生物观意味着什么,它甚至动摇了传统的“自

我”和“非我”的二元划分,因为从前那种“你细胞核里的基因决定了你是谁”的说法已经站不住脚了,真正意义上的“我”其实是作为“宿主”的身体和共生的微生物之间组成的生态系统和遗传模式^④。如果从生物学上看,就连人和动物等一切有机生物都无法组成自给自足、自我生产的“自生系统”,那么,后人类主义者在科幻文学中设想的机器“自生系统”则更是一个遥不可及的幻梦。

如果说哈洛维在细胞生物学的前沿找到了同伴物种必须共同存在、共同演化的证据,那么,她还需要为同伴物种作为相互之间“有意味的他者”找到坚实的伦理与政治基础。这不再是一个科学问题、生物问题,而必须回到人文社会科学中寻找话语建构。正如哈洛维所言,“当物种们相遇时,迫切的问题就是如何继承历史,同时至关重要的是如何让它们相处”^⑤。假如在列维纳斯的基础上推进一步,普遍地赋予动物以“脸”的资格,那么列维纳斯的他者伦理学就可以适用于人和动物的关系,即人与动物可以相互凝视,同时动物“脸”的呈现即意味着一种无限的他性,以及人对动物绝对的伦理责任。简而言之,这一切被哈洛维称之为“世界政治的问题”,当真实具体的动物个体成为与人同等重要和复杂的他者之后,认识这种动物他者的复杂性只是第一步,还需要更进一步在人和动物的不对称关系中采取切实的伦理行动^⑥。

所谓“世界政治”(cosmopolitics),是比利时哲学家伊莎贝尔·施腾格(Isabelle Stengers)的著名提法,后来又被拉图尔(Bruno Latour)发展成为一套结合了科学与政治的批评体系。至于施腾格、拉图尔和哈洛维的理论联系,本文无意在此展开论述。这里,笔者感兴趣的是哈洛维在谈论这种世界政治时对于斯皮瓦克的理论征用,尤其是对“属民”(subaltern)和“世界建构”(worlding)这两个斯氏术语的运用。斯皮瓦克的后殖民理论之所以让哈洛维感到投契,首先是因为动物和它们所栖居的自然,与被殖民者和他们生活的“第三世界”具有某种深刻的类比性。斯皮瓦克在那篇著名的《属民能说话吗?》中,以印度古代舍摩国的寡妇为夫殉葬为知识个案,揭示了一种被历史叙事反复擦除的无性别主体的诡异存在^⑦。值得注意的是,属民对斯皮瓦克而言并不是殖民地的全体原住民,而是“解殖空间里纯粹异质的成员”^⑧。在哈洛维看来,动物就如同属民被这种绝对的外在性包裹,而整个文化都参与到对这类异质他者的消声中。所以,哈洛维才会打趣在浴室与猫咪对视的裸身德里达,说他之所以不去考虑动物本身的所感所想,是因为“没有掉入让属民说话的陷阱”^⑨。正是在这里,我们可以窥见哈洛维如何将动物视为在人类征服和攫取的自然中那些沉默属民。

然而,如果动物是后殖民理论家眼中不能说话的属民,那哈洛维的同伴物种该如何建立跨越物种的世界政治?这里,需要注意到斯皮瓦克对于属民的看法并非一成不变。在最初发表的文章中,斯皮瓦克“以强烈的哀叹语气写道,属民无法说话!”但后来众多批评回应让她开始意识到,“这一断语现在看来并不妥当”^⑩。斯皮瓦克承认,虽然否认“我们”与属民的认知断裂、坚持让属民说话是危险的,但正如《属民能投票吗?》一文提出的反驳,无法说话的属民可以通过政治协商,以公民投票的方式让属民主体有表达愿望的“言说”^⑪。换句话说,属民研究的危险是将“暂时的未知与永恒的未知混为一谈”^⑫,因为被消声的属民或许现在无法以我们理解的方式说话,但并不意味着未来不存在具有建设性的政治、科学沟通模式让属民开口。鉴于当代科学对于动物认知模式、行为模式的研究其实才刚刚开始,哈洛维同样也反对以不可知论为借口将动物永远地放入无限他者的黑洞中。沃森(Matthew C. Watson)整合了后殖民理论和施腾格与拉图尔的“世界政治”,进一步提炼了“属民主义的世界政治”(subalternist cosmopolitics)这个新颖概念。沃森认为这种政治是一种“本体论的政治”,它关注的是“再现的边界,以及设定边界的暴力行为”^⑬。显然,抱有这种使命信念的世界政治正是哈洛维所希冀的,而以属民的角色

度来理解动物的社会位置,无疑是将动物从德勒兹、瓜塔里所放逐的荒野中带回真正具体的生活世界。

无独有偶,斯皮瓦克本人近年来也在关注世界政治的现实意义问题。她认为,世界主义(cosmopolitanism)不应该与世界政治混为一谈,前者更像是一种超越民族国家界限的政治理想,而后者源自于柏拉图“politheia”的概念,代表了一种现实层面中的“世界治理”^⑤。在经济全球化时代,这种试图超越边界的世界治理已经清晰可见,例如国际资本的跨国流动就是这种世界政治的现实模式之一。然而,斯皮瓦克强调,“我们必须以不同的方式来建构世界主义……我们必须训练我们的想象力,以进入一种不同的认识论操演中”,因为世界政治“不是融合(syncretism)的问题”,而是“全球治理的组织问题”^⑥。只有当知识分子已经完成了认识工具的变革,才有可能将业已存在的世界政治从一种经济全球化推向属民主义的世界政治,才有可能让哈洛维所期待的世界主义理想下的物种伴侣关系从胚胎和微生物的层面,推广到一个更大的有机体组成的生态系统中,即我们与动物分享的自然文化。在这个过程中,斯皮瓦克呼唤产生一种“有机的知识分子”(organic intellectual)^⑦,他们将致力于去挑战再现的边界,同时在更广义的有机体组成的关系结中去实践世界政治。由此,我们在更深的层面见证了从生物学出发的哈洛维与从后殖民政治批判出发的斯皮瓦克在世界政治中的结盟。正如张君玖所言,“她们主要的共同关怀在于寻求狭隘与排外认同政治之外的道路,如何用结盟代替认同,用区域代替民族,用跨界代替僵固。对于现代性和启蒙,乃至科学和民主,她们都抱持着批判的肯定”^⑧。

不过,这依然不是讨论的终点。不得不承认的是,“有机的知识分子”除了话语的操练,并没有真正的世俗权力去建立“布雷顿森林体系”“国际货币基金组织”“世贸协定”这样的一揽子协定来进行跨疆域的世界治理。事实上,无论后人类思想家激荡起多么剧烈的认识论革命,我们在现实政治的层面从未摆脱人类中心主义的主宰,也并未实现现实层面的社会共识去打破人与非人的范畴界限。无论是赛博格宣言,还是同伴物种宣言,一旦进入到政治实践层面,就会发现自身影响力微薄。哈洛维自己也承认,在一个极为严肃地看重“差异”的后殖民世界,想孕育“同伴物种”这种无差别理念是很困难的,同时,以过于简单的文化相对主义来让大家“走到一起”,这在“政治上、认识论上和道德上都行不通”^⑨。哈洛维认为解决问题的出路在于“踏实的行动”(on-the-ground work),去修补那些物种间的矛盾,因为它们必须要在地球演化中共生,共享同一个未来^⑩。笔者认为,这个“踏实的行动”除了推动生态环保政治的在地化之外,也应该包括文学想象力的操演。从生物学层面上说,文学的共情功能的确无法真正突破物种间的思维与情感屏障,跨过那个“巨大的分水岭”,直抵德里达那只猫或列维纳斯那只狗的精神世界,但在文学中想象动物——想象真实的动物个体,而不是俄狄浦斯式的精神象征物,或诗人眼中的某种抽象言说——却是当前最具实践可能性的工作,它也构成了斯皮瓦克前面所说的那种“认识论操演”。

事实上,海尔斯和斯皮瓦克都非常重视在文学中想象纯粹异质的他者,但哈洛维则似乎对文学文本关注不够多。海尔斯在《我们如何成为了后人类》中这样描述文学文本对自己后人类研究方法论的意义:“文学文本不只是探究了科学理论和科技制品的文化后果……文学文本还通过话语建构给了这些理论和制品一个当下的栖居之所和名字。”^⑪换句话说,她在书中着力批判的后人类主义中“去身体化”(disembodiment)的弊端,正是在进入文学叙事的场域后才得以克服的,因为在这里那些抽象的概念获得了具体的再现。同样,在斯皮瓦克的后殖民批判中,文学是她批评生产至关重要的一环——正是通过对勃朗特、玛丽·雪莱、波德莱尔、吉卜林、

文学在解殖空间下进行另一种世界建构的价值,同样适用于后人类语境下人和动物/赛博格的关系。哈洛维将赛博格视为“一种强制化的世界建构”,认为操作这个进程的正是“晚期资本主义与新形式帝国战争的深度配合”^⑥。所以,对赛博格和动物的争夺,变成了一种保卫属民的战争,只有采取一种越界的世界建构作为对抗,主导对赛博格和动物的再现,才能避免让科学技术和动物持续沦为晚期资本主义的工具。而要想完成这种世界建构的任务,想象性的文学具有尤为关键的作用。

- 36

Palgrave Macmillan, 2005, p. 23.

②⑨③⑩ Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith, London: The Athlone Press, 1999, p. 23, p. xiv.

⑪③③ 金惠敏:《无限的他者——对列维纳斯一个核心概念的解读》,载《外国文学》2003年第3期。

③④ Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987, p. 75.

⑤⑤③③⑨⑩⑫⑬④④ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis, MN: The University of Minnesota Press, pp. 6-7, p. 338, p. 248, pp. 249-250, pp. 240-241, pp. 243-244, p. 248.

④① Patty Sotirin, “Becoming-woman”, in Charles J. Stivale (ed.), *Gilles Deleuze: Key Concepts*, Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005, p. 101.

④⑧④⑨ Susan Milius, “Beyond the Microbiome: Microscopic. Menagerie: New View of Microbes Forces Rethinking of What It Means To Be an Organism”, *Science News*, Vol. 185 (2014): 14, 17.

⑤②③⑤⑤⑤⑥ 佳亚特里·斯皮瓦克:《后殖民理性批判:正在消失的当下的历史》,严蓓雯译,译林出版社2014年版,第227—254页,第321页,第319页,第321页。

⑤⑦⑤⑧⑤⑨⑥⑥① Matthew C. Watson, “Derrida, Stengers, Latour, and Subalternist Cosmopolitics”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 31, No. 1 (2014): 81, 76, 108, 109, 109.

⑥② 张君玖:《后殖民的赛伯格·哈洛威和史碧华克的批判书写》(台湾)群学出版有限公司2016年版,第248页。

⑥⑥ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, New York: Routledge, 1998, pp. 283-284.

(作者单位 南京大学外国语学院)

责任编辑 张颖