

技术作为他者:人与技术伦理关系的新思考

陈凡 李嘉伟

摘要 人与技术伦理关系是当代技术哲学的前沿问题之一。应用技术伦理学和技术调解道德理论在人与技术的伦理关系方面都以自我为出发点,前者主张将人的道德伦理规则扩展到技术物,后者则将技术物纳入人的伦理分析范围。在技术他者性逐渐彰显的当下,从技术作为他者的角度反思人与技术的伦理关系尤为重要。以列维纳斯对自我与他者间伦理关系的分析为基础,从伦理概念的原初意义上看,作为他者的技术与人的伦理关系体现在技术为人打开生存与行动的空间,道德伦理源于人与技术的交互,主客体关系在人与技术的交互中消解。在反思人与技术伦理关系时应当将技术作为他者而不仅仅是人类道德观念的承载体。

关键词 技术;列维纳斯;人技伦理关系

中图分类号 B82 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2022)06-0050-10

基金项目 国家社会科学基金重大项目 (21ZDA020)

世纪之交技术哲学的经验转向强调对具体的技术问题进行分析,促进了对技术伦理维度的研究,产生了应用技术伦理学,注重对技术的后果进行评估与反思,以规范技术的使用。技术调解理论旨在说明技术物可以调解人类的知觉与行动,甚至形塑我们的道德行动,具有一定的道德能动性,进而主张在技术设计阶段嵌入人的道德伦理,在技术使用过程中规范人类的道德行动。随着智能化技术的迅速发展,技术的自主性和他者性越来越强,技术在运行过程中对人的依赖度大大降低。如果我们为了预防危险发生而在技术设计阶段给机器植入相应的道德律则,其后果必然是导致技术在计算人类所有道德规则的取舍时陷入困境。究其原因,上述两条技术伦理进路实际上都是从自我的角度出发思考人与技术的伦理关系,要么是将人的伦理道德扩展到技术物,要么是将技术物视为道德行动者,纳入人的伦理分析范围。在技术他者性逐渐彰显的当下,如何理解作为他者的技术与人之之间的伦理关系成为技术伦理实践首先需要解决的问题。本文意在以列维纳斯对自我与他者间的伦理关系的分析为基础,回到伦理的原初内涵重新反思人与技术的伦理关系,为后人类主义的技术伦理学进路提供可能的解释基础。

一、囿于自我:人技伦理关系的困境

启蒙运动以来,伦理学的研究被局限在主体范围之内,作为独立个体的人是一切道德的根源,是伦理反思的唯一核心和主体,伦理学研究的核心问题就是主体该如何在客体世界中行动。现代伦理学的两条基本研究进路都是以主客二分为核心展开的,义务论聚焦于将主体作为伦理学的一个源泉,后果论力图寻找其对客体性的理解^[1](P37)。事实上,技术伦理学面临的外在主义困境也根源于此。通过分析评价技术对个人行动和社会价值方面的影响,伦理学家以一种自上而下的方式将一套道德理论应用于具体的技术案例中,进而对技术的设计、使用等阶段进行评估与批判。从技术工作者的角度看,应用技术伦理学提出的各种规范往往很难与技术使用的现实情况相适应,因而使得技术人员对伦理学家产

生反感,认为他们在对自己的工作进行毫无意义的干涉。技术伦理学的外在主义困境实质上就是主体性过分张扬的结果。因此,当代学者试图寻找一条摒弃主客二分的技术伦理学进路。

拉图尔的“行动者网络”理论为消解传统伦理学中主客二分的对立模式提供了可能。在其理论中,“任何通过制造差别而改变了事物状态的东西都可以被称为行动者”^[2],行动者具有促使其他行动者行动的力量,既可以是人,也可以是非人的物。维贝克据此进一步提出技术调解(technology mediation)理论,主张既然技术能够塑造人的知觉与行动,那么由此产生的道德活动同样离不开技术的影响,技术物能够在我们做出道德选择和道德决定时发挥积极的调解作用,从而具有一定程度的道德能动性。进而,“道德物化”理论受到了广泛的讨论,唐·伊德^[3]、范·德·普尔^[4]、马丁·彼得森^[5]等人针对维贝克理论中的技术道德设计、技术意向性以及技术物是否可以作为道德行动者等问题进行了批评。针对这些问题,维贝克强调,技术调解理论是对人与技术交互本质的研究,是对传统人本主义伦理学的批判,旨在摆脱人与技术主客对立的境况,转向一种非人本主义的伦理学进路^[6]。

维贝克进而主张,既然人类的道德活动受到技术物的形塑与影响,那么构建非人本主义伦理学就应当扩大道德共同体的范围,将非人类实体及其与人类的联系都纳入道德共同体之中^[1](P49)。这意味着伦理学的主体由人转变为人与非人混合的道德共同体。尽管在面对诸如无人驾驶汽车的伦理问题等某些特定的技术案例时,将伦理主体视为人与技术的道德混合行动者的策略具有一定的合理性,但如何理解人技共同体的道德形成与实现机制仍然需要进一步思考。其一,在人技道德共同体中,如果赋予技术物以道德行动者的地位,一方面可能会造成大量的责任逃避和推卸问题,另一方面容易陷入技术为主、人类为客的二元论境地。其二,如果我们不承认技术物的道德行动者地位,那么不仅可能导致大量的责任问题无法确定相应的责任主体,也表明对技术伦理的考量事实上仍然延续着人本主义的传统。

从上述分析不难看出,无论是应用技术伦理学面临的外在主义困境,还是维贝克主张的非人本主义伦理学所陷入的争论,其根本问题在于如何消解主客对立的二元论问题,实现人与技术的共生。上述两条伦理学进路之所以无法解决主客二分的困境,原因在于二者对人与技术伦理关系的思考都是以自我为出发点,要么是将人的伦理道德扩展到技术物,要么是将技术物视为道德行动者,纳入人的伦理分析范围。因此,超越主客二分,构建非人本主义伦理学可以尝试转换视角,从自我之外的他者出发,重新反思人与技术的伦理关系。

传统技术哲学往往对技术持客观主义的立场,在人与技术关系方面,将技术作为客体对象是一种普遍的观点。如亚里士多德对自然物与人造物进行了区分,并指出与自然物相比,人造物的形式与质料的关系更为表面。卡普基于人类学分析认为武器和工具本质上都是对人类身体的投影,将作为客体的技术理解为人身体的延伸。将技术作为人类身体或心灵的延伸体现了技术的起源与人的本质密切相关,但却忽视了技术具有的他者性。客观主义的描述是一种非关系论的进路,对技术的定义多来自其作为对象的特性,进而遗漏了人一技术关系的独特分析。

从现象学的视角出发,技术的他者性首先是从负面意义上显现的。在海德格尔对锤子的分析中,当锤子与我合而为一,处于上手状态时,其“锤……”的特性成为我的一部分,增强了我的能力;当锤子因损坏或不合用而不再称手时,锤子从上手状态退出,作为对象呈现出来,由于无法正常使用,技术的他者性以一种负面的方式显现出来。这里暗含了对技术的他者性的一种消极认识,即他者性来源于损坏。只有当技术出现故障或受到破坏时,技术的他者性才会暴露出来,被损坏的技术物无法与人再进行有效的交互,如锤子无法用来锤某物时,只能被废弃。这表明他者性的在场通常意味着技术物结构的损坏和功能的丧失。

伊德在分析人一技术关系时指出了在人与技术之间存在着他者关系,对准他者及准生机的着迷是人与技术构成他者关系的重要形式。换言之,此时的技术成为独立于人的存在物,人不是借助技术感知世界,而是直接感知技术本身。伊德的分析一方面试图超越客观主义的描述,另一方面也是为了避免海

德格尔式倾向于从负面对技术他者性的分析,旨在从正面呈现的意义上分析人与技术的他者关系,即人与作为他者的技术相关联。伊德在这里引入了列维纳斯的“他者”概念,他者意味着一个人与另一个人之间的绝对差异,即对自我而言,我之外的事物都作为他者而存在。从实体论的进路出发,人们为了满足对技术具有生机的幻想,总是希望技术能够成为完全自主的他者,然而在伊德看来,如果技术成为真正的他者,那么技术将既是技术又不是技术^[7]。一方面,成为绝对他者意味着技术与人完全地隔绝和相异,那么,如果一个技术人工物与人无关,它还能是技术的吗?另一方面,期望技术成为他者好比在具身关系中期望技术与身体的完美融合,如果技术获得了完全的生机,成为像人一样的存在,那么它还是技术吗?基于此,伊德强调目前技术的他者性表现为准他者性,技术并没有获得完全的他者地位,其准他者性是作为一种可显现的能够转化人类经验的媒介,在人与技术关系的连续统中发挥作用,即人可以在正面和呈现的意义上与技术发生联系。诚然,从目前技术发展的现实情况出发,即便是在逻辑计算等方面远远超过人类的人工智能技术,在情感落地层面依旧稚嫩,难以具有真正的生机。这表明从实体论出发,技术物并不能作为完全自主的绝对他者,但是当我们从关系论进路出发思考人与技术的伦理关系时,将技术视为他者则是可行的。正如伊德强调的,他者关系是人可以从正面和呈现的意义上与技术产生联系,将技术视为他者意味着关注的重点是人与技术的关系。关系论进路旨在从实体间的关系出发考察实体的道德相关性,同对自然关系与社会关系的分析类似,对一个实体的定义必须参考其自然或社会关系,如人既是自然存在物,同时也是社会存在物。科克尔伯格(Mark Coeckelbergh)主张道德地位问题同样能够采取关系方法,即将道德地位看作是实体之间的关系出现的东西^[8]。这意味着道德伦理不再是作为主体的人独有的东西,而是存在于人与外在他者的关系之间,即道德状态是“在我们与他人的互动和关系过程中会赋予并分配给他人的东西”^[9]。因此,技术的道德地位既不是技术自身固有的某种属性,也不是人类赋予的,而是存在于人与技术的关系之中。从关系论进路出发反思人与技术的伦理关系时应当将技术作为他者,在人与技术的互动过程中考察道德伦理问题,而不仅仅是将技术作为实现人类道德观念的载体。

综上,从将技术作为工具,侧重于对技术应用带来的结果进行评价的应用技术伦理学,到将技术作为手段,侧重于分析技术参与到道德主体的建构过程的技术调解道德理论,再到将技术作为他者,重新思考人与技术伦理关系的技术伦理新进路。这一转变一方面体现了技术在当代革新中展现的他者性已不容忽视,另一方面技术的他者性也呼唤我们应以与传统进路不同的方式思考人与技术的伦理关系。从技术作为他者的角度出发,伊德对他者关系的分析表明,人可以正面的或在呈现意义上与作为他者或准他者的技术发生联系,但伊德却忽视了在这一意义上人与技术的伦理关系为何的问题。沿着伊德的分析进路进一步回溯,列维纳斯指出,在自我与他者的诸多关系中伦理关系是第一关系,基于此,从他者视角反思人与技术的伦理关系应当以列维纳斯对自我与他者间伦理关系的分析为基础,厘清人与技术伦理关系的优先性和本质内涵。

二、超越自我:人技伦理关系的优先性

从他者视角出发首先即意味着要超越自我,走出唯我论,走向主体间性,主体间性或自我与他者的关系问题是现象学的核心问题。胡塞尔将意向性视为意识最确切意义之特征,从认识论出发,认识的对象首先要在我的意识中显示其自身,而我则通过移情和共现的方式认识他人。但意识无法真正面对与它完全相异的对象,一旦有所经验或认识,就会变成我的意识的一部分,从而陷入唯我论。海德格尔在《存在与时间》中指出,“最切近的交往方式并非一味地进行觉知的认识,而是操作着的、使用着的操劳——操劳有它自己的‘认识’”^[10](P79)。这意味着此在并非通过意识构成的方式与世界打交道,而是通过实际的、操作的方式在世界之中与世界内的存在者打交道。在如何对待他人存在的问题方面,海德格尔指出,“此在的世界就是共有世界”,在此共有世界中我们与他人相关。共在作为此在的一种特性,本

质上是此在的共在,即使没有确切的他人在场,此在与他人的关系构成了此在的本质,此在在存在状态上仍是共在的。与胡塞尔相比,海德格尔尽管突出了存在相较于意识的更为基础的地位,但却忽视了存在者之间的关系。他者于我而言是工具性的存在,我与他者的关系事实上是一种占有他性的关系。

列维纳斯与上述两人不同,他将意向性解释为“意识通过与某种不同于它的东西相遇而实现自我超越的保证;意向性是与外部世界接触的一种模式”^[11](P19)。这一解释的重点在于意向性是主体与外在世界交遇的能力,用何种方式与世界打交道体现着与外在世界的关系。在列维纳斯看来,并非所有的意识都具有“意向活动—意向对象”的结构,在生活世界中,我与许多对象间的关系是无法被意识再现的,例如空气、水、食物等。我虽然能够意识到空气存在,但空气却不能作为我的意识的构造物在意识中再现。事实上,空气对我来说是既看不到也摸不着的东西,我能意识到有空气是因为我的身体感受到了空气,我以空气为生,我在生活中享受着空气。因此,除了意识意向性之外,还存在着一种超越的意向性结构,在这类意向性结构中,意识活动指向的对象并没有被还原到意识之内成为一个意向的对象。我无法将其再现于我的意识之内,但我与对象之间又实实在在地产生了关系,对这样一种关系,列维纳斯将其称为享受意向性关系。在《总体与无限》中,列维纳斯用“享受……(living from……)”表达我与世界的某种关系^[12](P88)。我在世界中享受着阳光、美景、食物等,我所享受的不是意识所能把握的对象,享受是独立的,享受的时刻不是意识再现对象的时刻,而是我的身体与外在世界交互的时刻,“享受……”体现了我与外在世界中他者的关系。他者对我而言是不可见的,即无法通过意识认识他者,但我们却可以通过基于身体性的“享受……”与他者发生关系。在享受的意向性中,他者并不是意识再现的对象,而是满足我的需要的内容。我享受食物的过程是我的身体与食物直接交互的过程,食物进入我的身体转化为营养从而满足了我饥饿的需要。因此,“享受……”的本质就是将一种外在于我的他者转化为我的同一,成为我身体的一部分。在这个意义上,享受的意向实质上是一种感受性的意向,意向活动的发起点不再是先验自我,而是我的实实在在的身体。我在世界之中生活意味着我与世界不是隔离的,我在其中居住,世界满足我的需要,也就是说我依赖世界而活,这与胡塞尔将世界还原为意识构成的结果相矛盾。因此,再现的意向性结构在享受活动中被推翻,意向活动不仅是主体对构造客体的对象化活动,还存在着一种非对象化的意向活动,即感受性意向。

在感受性意向层面,列维纳斯区分了两类他者,一类是指那些被我享受的事物,即他物,这是相对意义上的他者。在享受中,为了满足自身需要,我与他物发生关联,我与他物间的关系是感受性意向关系,他物并没有成为我的意识的构造物,而是进入我的身体最终转化为我的同一。例如我们通过食物吸收营养,食物是与我相异的他者,食物蕴涵的营养在被我们享受的过程中变成了我的能量,变成了我,这即是他者向同一转化的过程。另一类则是我的意识无法构造的,与我完全相异的他人,这是绝对意义的他者。他人既不能被我的意识再现,也不能成为我享受的事物,我与他人的关系是一种接近。我的先验自我总在试图将他人捕捉进我的意识之内,但事实却是他人永远也无法成为我的意识构造的对象,我与他人是绝对分离的,我们之间的关系只能是无限的接近。在列维纳斯看来,我与他人的意向性关系是一种不充实的意向,主体并不与具体的对象联结在一起,它接近却不触及,它的样式不是行为,而是社会关系^[12](P87)。由于他人并不是我意识内的客体化对象,无法被我的意识还原,自我始终无法触及他人,我与他人的相遇是原初的不可还原的面对面关系,是与意识所不能把握之物的关系,是无限的接近,是对他人面容的欢迎,因此这一关系并不是认识关系,而是一种伦理关系。

列维纳斯由作为身体一部分的面容来说明自我与他人的伦理关系。面容是身体又不唯身体,它有两个方面的含义:一方面它是裸露的、赤贫的、脆弱的,容易受到暴力的威胁。面容象征着他人,他人向我呈现的样子是脆弱的,这并不是身体上的柔弱,而是自我在面对他人时,总是试图通过认识论来把握他人,将他人纳入我的同一之中,他人在与我直接的面对面中是处于弱势地位的,他越是拒绝被同化,自我就越是加强在意识中同化他人的态势,这实际上是一种对他人的暴力占有。另一方面它是一

种以柔克刚的力量,它是一种禁止我们去杀戮的力量,是一种要求,是一种命令。他人在自我之外存在,具有超越性和无限性的维度,他人与自我的遭遇首先意味着一种语言关联,在这种关联中他人既不能被我一,又确实与我产生了关联。面容并非是我意识把握的对象,而是一个对话者,我对他人面容的回应即对他人的责任,面容以非暴力的方式抵抗着自我的暴力,抵抗的方式并不是否定的,而是一种肯定的结构,以他人的在场引起自我自发性的质疑,这实质上就是伦理。面容对外界是敏感的,会对外界的刺激作出反应,这一反应可能是欢迎的抑或拒斥的,同时会对我的行为做出要求。因此,面容之中同时蕴含着他人与我的相互关系,面容向我的呈现一方面代表面容如何对待我,即他人的他性;另一方面也呈现了我与他人的关系,即我应当如何对待他人。他人既不是我的竞争对手,也不可能被我同化,我在面对他人的面容时是被动的,他人的面容超越了“意向活动一意对象”的结构,外在于我的意识,因此我与他人的伦理关系先于认识论关系。

列维纳斯对伦理关系优先性的分析有助于我们重新反思人与技术的伦理关系。海德格尔在《存在与时间》中对用具作为用具的结构与用具处身其中组建起来的指引系统的存在论分析,揭示出用具是“一些不可还原为观看的东西”。他将在操劳活动中照面的存在者称为用具,严格意义上讲,用具不是以某一件具体的东西存在的,而是以用具整体的存在显现出来,只有在这个整体中某一用具才能够是其所是的东西。例如桌子、椅子、灯作为家具首先是作为在一个整体的住所中的家具显现出来的,其后在家具中才显现出各个具体的用具。用具本质上是一种“为了作……的东西”,例如锤子是为了锤某物的东西,锤不仅是锤子作为用具的特性,而且也是人们占用这一用具的方式。在与锤子打交道的过程中,使用锤子越起劲,锤子受到的注视就越少,人与锤子的关系就愈加原始,锤子就愈加作为它所是的东西与人照面,作为用具与人照面。锤子本身揭示了锤子特有的“称手”,即只有在我们与锤子打交道时,在使用锤子的过程中,锤子这一存在物才显现出它的“为了锤……某物”的本质,海德格尔将用具的这种存在方式称为上手状态(Zuhandenheit)。锤子在此时好像消失了,保留下来的是锤这一体验本身,上手之物的特性在于它在其上手之时仿佛抽身而去,为的恰恰是能够本真地上手^[10](P82)。在操劳活动中,一些用具是切近上手的,这意味着它们尚未处于上手状态,可能坏了或是不合用,不合用不是通过观看用具的某些属性来获得的,而是依靠对用具的使用,此时用具就从上手状态中退出,作为对象呈现出来,海德格尔将这一状态称为在手状态(Vorhandenheit)。列维纳斯在此基础上进一步指出,对用具的使用不仅仅在于实现其功能,即将它用在它之所以被制造出来的用途上,在使用过程中我们也从中得到了身体的感受,例如衣服是用来遮挡要害、保护身体的,但穿衣服也使我们获得了愉悦,我们事实上也在享受衣服。因此,“对工具的使用与利用,对任何工具性生活用品的运用——无论是用来制造其他工具还是用来得到一些事物,它都在享受那里完成自身”^[12](P113)。不同于海德格尔的在手关系与上手关系,列维纳斯认为享受关系比对技术的使用更为原初。享受是自我主义的,在此意义上,工具对我而言只是相对他者,我享受使用工具时的便利实质上是将工具的他性转化为我的同一。而对一些技术物而言,创造作品意味着将它从我的同一中分离,并且将其展现给他人,技艺赋予了物体某种类似面容的东西,例如将一块石头雕刻成一座雕像,石头不仅是作为石头被人看到,还以雕像的形式存在,但这并不是真正意义上的面容,因为与雕像的关系仍是感性意义上的经验,并不具有超越之维度。从另一个角度看,技术物可以看作是他者痕迹的派生^[13],他人创造的技术物即是他人痕迹的显现,石器时代的早期人类将一块石头砸向另一块石头,碎裂石块的锋利边缘可以被用来切割食物或砍伐树木,此时石头变成石刀或石斧,从自然物转变为技术人工物。然而,如果没有人的参与,碎裂的石头依旧只是石头,但恰恰相反,石斧记录了过往的人类活动,显现了无限他者的痕迹。随着当下技术自主性与他者性程度的不断加深,列维纳斯的研究进一步启发了当代学者对技术是否是他者这一问题的反思。冈克尔(David J. Gunkel)认为,从列维纳斯的意义上看,技术作为他者亦是可能的,在他看来不仅是人,动物、自然环境、人工制品、技术以及机器人等都向我们呈现出“面容”,可以被视为“他者”^[14]。原因在于,如果只有人是具有他者性的绝

对他者,那么我们就无法感受到人类范围之外的他者性,即人是唯一的主体,而这事实上与列维纳斯自身对主体性暴力的批判相冲突。因特罗娜(Lucas D. Introna)认为像桌子一样的所有无生命的物品也是绝对他者,因为人类无法掌握人与物之间所有的关系,即物品总是会超出人的意向性,因此物品对人类而言同样是无限的,是绝对的他者^[15]。维尔纳(Galit Wellner)认为列维纳斯的工具分析暗含了人类中心主义色彩,他提出了一种分层方法,即以具有“面容”的人为开端到另一端无“面容”的对象,二者之间则是可以理解为具有“准面容”的动物或技术。伦理责任也沿着这样的层级分配,人类承担着最重要的伦理后果,动物或技术则相应地减少了伦理负担,这一方法减弱了列维纳斯的人类中心主义色彩,使动物或技术的“面容”可以在一个连续统中进行排列^[16]。

将技术作为他者即意味着对人与技术伦理关系的反思应超越自我,放弃主客二分的工具论视野,走出唯我论的桎梏。列维纳斯从现象学出发向我们揭示了自我与他者间的伦理关系比认识论关系与存在论关系更具优先性。基于此,在人与技术的诸种关系中,与作为他者的技术的伦理关系是更为优先的。那么进一步的问题即是如何理解这样一种人技伦理关系的本质与内涵,而这同样需要先回到列维纳斯对伦理内涵的分析中去。

三、朝向他者:人技伦理关系的本质内涵

列维纳斯通过对他人“面容”的现象学分析,使伦理关系超越认识论关系成为自我与他人间第一性的关系。在《总体与无限》中,列维纳斯明确指出写作此书的目的之一是确立伦理关系的优先性。“建立起伦理的这种首要性,也就是说,人与人之关系——表示(signification)、教导、正义——的首要性,一种一切其他结构(尤其是所有那些似乎原初地把我们置于与非人格的、审美的或存在论的崇高之联系中的结构)皆依靠其上的不可还原的结构的首要性,是当前这部著作的目的之一。”^[12](P54-55)虽然伦理学在列维纳斯那里有着至关重要的地位,但是他却从未像传统的伦理学家一样制定一套与之相关的伦理规范或准则,而是将伦理学独立于传统哲学,给予其优先性的地位,将其视为第一哲学。列维纳斯的伦理学既没有为道德提供基础或准则,也没有讨论权利和义务的关系,它没有具体和明确的理论,而是旨在描述人类经验发生的原初结构,探寻伦理关系的本质。

柯林·戴维斯认为列维纳斯使用的法语“l' éthique”在作为阴性名词时,其含义与英语中的“ethics”相同,即指伦理学;而作为阳性名词时,其含义类似于英语中的“the ethical”,意为伦理事务^[11](P52)。与伦理学相比,伦理事务指的是一个任何人类事务都无法被排除在外的领域,列维纳斯关心更多的是伦理事务,而不是伦理学。伦理学关系表示主体在意识内部形成一套相应的伦理规则,并以此规则作为与他人交流的行动准则,从意向性关系的角度看,伦理学关系实质上是意识意向性中的伦理维度;与伦理学关系不同,伦理关系是超越意识的,比意识更为原初。也就是说,在自我与他人间具体的伦理规则建立之前,我与他人之间的关系就已经是伦理的了。由此,列维纳斯的“伦理”概念指向了人类原初的经验领域,这事实上与希腊语中伦理“ethos”一词的含义接近。在希腊语中,ethos一词有两种写法,取决于其中的e是长音还是短音。短音的ethos意味着“习惯、习俗、渊源”,而长音的ethos则有三种含义:第一种含义与短音的ethos相关,意为“道德(Sitte)、习俗、惯例”,具有道德的维度;第二种含义是“通过造型的或者手势的呈现对道德与性格的一切表达”;最后一种含义则是“居住、居住处所、居留之所”^[17]。在最后一中含义中,它并不单纯意味与道德相关或等同的伦理,而是更为原初意义上的作为居留场所(Aufenthalt)的伦理,代表着一种境域,这一境域是人之生活发生的场域。海德格尔将存在论与伦理原初的含义联系起来,此在在世界之中存在,而“在……之中”是指此在总是已经被抛入一个世界中^[10](P222),亦可理解为“居住在……”。居住之地不仅为人类提供了行动的空间,还为人类提供了庇护的住所,即具有守护的功能。在此意义上,伦理的本原含义就是居住在世上,守护存在之家园^[18]。

列维纳斯并不认同海德格尔的观点,在家中居住,家的优先性并不在于它是人类活动的目的,而是

在于它是人类活动的条件^[121](P134),也就是说居住是原初的事件,是开端,它比作为活动的思与知都更为先在。居住之外还有劳动与占有,通过居住,我们得以展开“家政式实存”,这一实存仍然是内在的,即停留在自我内部。无论是居住、劳动抑或占有,其目的仍是将他者转化为我的同一,其运动的路线是从家出发并最终返回家,但是这一自我中心主义的实存忽略了一个问题,即居住首先应当考虑我居住在此是否是对他人的侵占。人类在原初的居住之地得以行动,行动一方面伴随着对我的决定自由意识,另一方面我知道我的行动是在与他人的交往中进行的^[19]。因此,在守护存在家园之前,应当首先考虑我的居住是否侵占了他人的空间,对这一问题的反思即说明自我与他人的伦理关系是绝对优先的。

在《总体与无限》中列维纳斯讲道:“道德经验并非始自这一视见——它完成这一视见,伦理是一种看法。但这是没有图像的‘视见’,缺乏(通常意义上的)观看所具有的总括性的和总体化的客观化性能,而这正是本书试图加以描述的一种完全异类的关系或意向性。”^[121](前言P4-5)这里所说的“伦理是一种看法”,其法语为“l'éthique est une optique”,也有人将其译为“伦理学是一种光学”。在这里列维纳斯首先指出伦理是一种没有图像的视见,即没有对象的观看。这似乎更加难以理解,因为观看表达着一种我与我所看之物的关系:眼睛看到的不是光,而是处于光中的事物,我在光中,光驱散黑暗将事物显现在我面前,就好比意识将意向的对象呈现给我的先验自我一样。观看意味着把握,其本质就是将事物再现到我的意识之内的对象化活动。

光打开一片场域使我们可以观看,那么是否可以将光作为观看的对象?列维纳斯以太阳进行比喻,在白天的观看中,光使观看产生但其自身并不显现;在黑暗中,夜间的光作为光之源泉而能够被看到。在对光的观看中,光与对象结合在一起^[121](P176)。作为对象的光的意义来自其自身,光就是自身的本原,为了看到光,首先要先有光。光之先于观看意味着伦理先于意识,伦理作为一种没有图像的视见,本质上是一种特殊的显现。一方面,伦理超越了意识的显现,意识所不可见者在伦理中得以呈现,但意识仍然无法将其作为意向对象而再现,伦理的看是一种单向度、非对象的关系,因此是没有图像的视见;另一方面,光的意义来自它本身,这说明道德经验并不是产生于外在的规范,而是源于伦理自身,源于自我与他者原初的伦理关系。

在自我与他者的关系层面,列维纳斯进一步阐述了伦理的内涵:“对同一的质疑——它不可能在同样的自我主义的自发性中发生——由他者造成。我们把这种由他人的出场所造成的对我的自发性的质疑,称为伦理。”^[121](P14)这句话包含三层含义:首先,在场状态的他人于我而言是不可还原的绝对他者;其次,他人对我不可还原的陌异性恰恰作为一种对我的自发性的质疑、作为伦理而显现出来,如在看到乞丐向我投来乞求的目光时,如果我对视而不见,我可能会对自己的行为发出质疑;第三,伦理的显现需要自我与他者同时在场,单纯的自我是无法产生伦理的,即使我以一种我认为的伦理的方式对待他者,但实际上并没有尊重他者的他性,本质上仍然是一种暴力。综上,伦理在列维纳斯那里不是作为人们行动的规范或如何让我们的生活更美好的思考,而是作为人与人之间原初经验关系的描述,即在我和他人之间有这样一种关系,它是伦理的,而不是一种在关系中实例化的伦理。

列维纳斯对伦理关系内涵的分析在反思人与技术伦理关系时同样具有重要意义。从伦理的原初含义上看,人与技术的伦理关系可以理解为“技术在场引发的我对自身自发性的质疑”。首先,技术作为他者在场意味着技术为人打开一片生存与生活的空间,有了技术才能有家,技术既是生成者亦是展现者。斯蒂格勒通过对普罗米修斯盗火神话的解读为人类起源赋予了一个悲剧式的理解,即“人类是双重过失——遗忘和盗窃——的产物”^[201](P221)。与动物不同,人并没有获得先天的本质,因此人的第一性就是“缺陷性”,普罗米修斯盗火为人弥补缺陷,人获得的技术不是源于神善意的赋予,而是对过失的替代,技术对人而言是“替代性的”。“代具放在人的面前,这就是说:它在人之外,面对面地在外。然而,如果一个外在的东西构成它所面对的存在本身,那么这个存在就是存在于自身之外。人类的存在就是在自身之外的存在。”^[201](P227)在自身之外意味着技术是与人相异的他者,作为代具的技术替代了人应有的本质

并且规定了人的存在方式,因此人是技术性的存在。人是技术性的存在表明人是以“人一技术”的方式在世界之中存在的,即人通过技术与外在世界打交道。一方面,在由猿到人的过程中,迫于生存压力,人类通过制造一系列武器和工具为自身博得了一片生存和发展的空间;另一方面,与诸如蜜蜂、海狸等同样擅于制造工具的动物相比,人类在解决了基本的生存问题后,还有余力利用各种方式提高生活质量。对人而言,最初的技术形式或许并不体现为工具,而是表现为对自身的塑造,正如芒福德所言,“人只有首先对自己做些什么,才能对周围的世界做些什么”^[21]。其次,伦理的显现源于在场的技术作为他者引发了我对自身自发性的质疑。这说明道德源于人与技术的互动,而非主体先天的赋予。放置在道路中间的减速带能有效地使驾驶员控制车速,以保证安全,此时的减速带在道德层面发挥了好的作用。但是对于某些非机动车道上的减速带而言,过高的减速带对自行车来说是有风险的,容易造成人员伤害,此时的减速带则是不道德的。因此,人与技术的伦理关系是伴随人技交互的情境改变而改变的。第三,人与技术的伦理关系不以主客体关系为基础。一方面,对自身自发性的质疑在于在场的技术唤起了我的责任,我应对技术负责。例如未使用安全带时,汽车会发出报警提示,警报提醒了驾驶员应正确使用安全带,而这正是为驾驶汽车担负责任。另一方面,技术作为他者在场亦说明了伦理显现于自我与他者之间,主客体关系在人与技术的伦理关系中消解,他者不是客体,我亦不是主体,对技术而言,我同样也是他者。技术即人,看到技术就好比看到了人,对技术的进一步审视有助于我们更好地发现自身。

亚里士多德曾言技术以某种善为目的^[22]。从技术作为他者出发,技术之善并不仅仅是作为人类道德观念的承载者或规范人类道德行动的工具和手段,而是在原初意义上技术为人类打开生存与行动的空间,使人之为,人类通过技术与外在世界进行交互,人与技术的伦理关系亦在交互之中显现。

四、人技伦理关系未来的省思

尼尔·波斯曼(Neil Postman)将人类文化发展分为工具使用文化、技术统治文化以及技术垄断文化,其中工具使用文化从远古至17世纪,技术统治文化开始于18世纪末瓦特改良蒸汽机和《国富论》的发表,而技术垄断文化则滥觞于20世纪初。在最后一个阶段,技术的发展突飞猛进,各类信息爆炸式增长,并随之泛滥成灾,进而导致人们在现实世界中难以辨别真相,无所适从,人类沦为技术的奴隶,淹没在混乱无序的信息汪洋之中。进入21世纪以来,技术更新迭代的速度早已远远超出人类文化发展的速度,尤其是随着人工智能、机器人、虚拟现实等技术的蓬勃发展,过去存在于科幻文学和科幻影视中的情形似乎也离我们不再遥远,在人类生活的各个角落随处可见各式各样的智能化设备。与此同时,技术的广泛应用推动了生活方式和生存观念的革新,极大地提高了生产效率与生活的便利性,逐渐加深的技术垄断化使人越来越相信技术的不断革新就等于人类的不断进步。例如,人工智能技术不再仅限于计算机技术领域,而是蔓延至人类生活的各个方面,智能化俨然成为价值评定的唯一标准,技术理性替代甚至超越人类理性,成为人类生活的主宰。换句话说,亦如波斯曼所言,“技术垄断就是极权主义的技术统治”^[23]。

技术的极权统治必将导致的后果之一是他者的消失和同质化时代的来临。智能技术的普遍使用将人类带入数字化生存的境地,置身于技术之茧中的人逃脱不了被技术同化的最终命运,人类心灵中的感知能力将最先丧失,接着便是对事物原型的记忆能力的遗失,最后,人类最具活力的创造能力也将屈身于技术的控制,只有能适合机器要求的一点点能力可以保存。当技术同化最终完成,人类也将走向消亡,这种消亡不是肉体意义的毁灭,而是心灵空间的技术替代。当下,由技术带来的同质化正在网络空间与社交媒体中愈演愈烈,人们在数据汪洋之中遨游,却难以接触到他者,基于大数据技术的个性化定制为人们提供便利的同时,并未使人们更容易遭遇他者,反而更便于人们无视他者的存在,寻找到同者,进而导致我们的经验视野日渐狭窄,最终陷入无尽的自我循环之中^[24]。他者意味着差异性和否定性,自我只有在面对他者时才能够形成一个稳定的自我,在技术同质化的暴力下,多元性与他者消弭,自我与

他者的边界不复存在,“我”沉溺于被技术同质化的自我之中。在同质化时代下,人类不仅将丧失主体的地位,更难以保留自身的主体性,沦为技术的奴仆。因此,对未来人与技术关系包括人与技术伦理关系问题的反思与讨论,亟须引入他者视角。

从他者视角反思人与技术的伦理关系并非要给予技术以超越性的地位,技术不是凌驾于人之上,恰恰相反,引入他者视角是为了更好地捍卫主体性。西方传统的人本主义主体性往往立足于个体的自我意识,强调自我对外在世界的主体地位,正如列维纳斯所言:“通过置入一个对存在的理解进行确保的中间项和中立项而把他者还原为同一。”^[12](P15)在自我不断将他者同一化的过程中,主客二分的观念形成,客体对主体而言是消极的、无意义的,因此受到主体的支配。技术乐观主义便是这一观念的代表,认为通过技术进步可以解决人类面临的任何问题。然而,随着生态环境破坏、战争不断爆发以及智能技术对个人隐私的侵犯,个人主体性面临着前所未有的危机。列维纳斯采取了截然不同的保卫主体性的道路,在《总体与无限》中,他强调“本书将表现为对主体性的保卫,但它将不在其对总体的单纯自我主义的抗议的层次上来理解主体性,也不在主体性面临死亡时的焦虑中来理解主体性,而是把它理解为奠基在无限观念中的主体性……主体性是作为对他人的迎接、作为好客的主体性。无限观念即在这种好客中完成”^[12](前言P7-8)。如果说西方存在论传统下的主体性就像希腊神话中的奥德修斯,历经艰难险阻,其最终目的都是“回家”,即回到自我之中。列维纳斯的主体性则好比希伯来传统中的亚伯拉罕,永远离开父辈的家园,走向未知的土地,即朝向他者。主体性不是压迫和奴役他者,而是敢于面对他者,欢迎他者。作为伦理关系中具有主动性的一方,自我应当以欢迎和好客的姿态对待他者,并承担面向他者的伦理责任。

技术发展的潮流不可逆转,没有任何力量可以阻止或控制技术时代的历史进程。然而,与技术垄断和技术极权相比,更为可怕的是我们对世界的未来变化毫无准备,技术垄断和技术极权的进一步深化威胁到的是整个人类的生存空间和未来命运,欣然接受是无力的,盲目抵制则是愚蠢的。如何解决智能化技术带来的道德难题,如何能够对技术同时说“是”和“不”,如何在技术时代捍卫真正的主体性,面对这些问题,重新反思人与技术的伦理关系是必要的。我们应当摒弃传统人类中心主义,将伦理道德从进程的终端带回至家中,回到出发的原点。技术为人类打开了生存与发展的空间,这是技术为善的首要表现。面向未来,我们应在道德选择和道德决策时摆脱人技伦理关系的二元论桎梏,在技术设计和使用的过程中以好客的姿态欢迎他者,在人技交互中秉持多元化和开放的态度,以人类命运共同体的智慧实现人与技术的共生。

参考文献

- [1] 彼得-保罗·维贝克. 将技术道德化:理解与设计物的道德. 闫宏秀、杨庆峰译. 上海:上海交通大学出版社,2016.
- [2] Bruno Latour. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2005.
- [3] Don Inde. Peter Paul Verbeek and a Postphenomenological Mirror. *Philosophy Technology*, 2012, 25.
- [4] Ibo van de Poel. Technology as Moral Agent. *Philosophy Technology*, 2012, 25.
- [5] Martin Peterson. Three Objections to Verbeek. *Philosophy Technology*, 2012, 25.
- [6] Peter-Paul Verbeek. The Irony of Humanism: On the Complexities of Discussing the Moral Significance of Things. *Philosophy Technology*, 2012, 25.
- [7] 唐·伊德. 技术与生活世界:从伊甸园到尘世. 韩连庆译. 北京:北京大学出版社,2012.
- [8] Mark Coeckelbergh. The Moral Standing of Machines: Towards a Relational and Non-cartesian Moral Hermeneutics. *Philosophy & Technology*, 2014, 27(1).
- [9] Mark Coeckelbergh. David J. Gunkel: The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and eEthics. *Ethics and Information Technology*, 2013, 15(3).
- [10] 马丁·海德格尔. 存在与时间. 陈嘉映、王庆节译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2014.

- [11] 柯林·戴维斯. 列维纳斯. 李瑞华译. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- [12] 伊曼纽尔·列维纳斯. 总体与无限: 论外在性. 朱刚译. 北京: 北京大学出版社, 2016.
- [13] Jan Peter Bergen. Peter-Paul Verbeek. To-Do Is to Be: Foucault, Levinas, and Technologically Mediated Subjectivation. *Philosophy & Technology*, 2020, (1).
- [14] David J. Gunkel. The Other Question: Can and Should Robots Have Rights? *Ethics and Information Technology*, 2018, 20(2).
- [15] Lucas D. Introna. The Measure of a Man and the Ethos of Hospitality: Towards an Ethical Dwelling with Technology. *AI & Society*, 2010, (25).
- [16] Galit Wellner. The Quasi-face of the Cell Phone: Rethinking Alterity and Screens. *Human Studies*, 2014, 37(3).
- [17] 王宏健. 从伦理之思出发重构海德格尔的尝试——评《伦理之思: 海德格尔哲学中的伦理问题寻踪》. 伦理学术, 2018, 5(2).
- [18] 邓安庆. 伦理学与第一哲学. 伦理学术, 2018, 5(2).
- [19] 克劳斯·黑尔德. 对伦理的现象学复原. 哲学研究, 2005, (1).
- [20] 贝尔纳·斯蒂格勒. 技术与时间: 爱比米修斯的过失. 裴程译. 南京: 译林出版社, 1999.
- [21] 刘易斯·芒福德. 技术与人的本性//吴国盛. 技术哲学经典读本. 上海: 上海交通大学出版社, 2008.
- [22] 苗力田. 亚里士多德全集: 第8卷. 北京: 中国人民大学出版社, 2016.
- [23] 尼尔·波斯曼. 技术垄断: 文化向技术投降. 何道宽译. 北京: 中信出版社, 2019.
- [24] 韩炳哲. 他者的消失. 吴琼译. 北京: 中信出版社, 2019.

Technology as Others: New Thoughts on the Ethical Relationship Between Human and Technology

Chen Fan, Li Jiawei (Northeastern University)

Abstract The ethical relationship between human and technology is one of the frontier issues in contemporary philosophy of technology. Both ethics of applied technology and moral theory mediated by technology take self as the starting point in the ethical relationship between human and technology. The former advocates the extension of human moral ethics to technological items while the latter brings technological things into the scope of human ethical analysis. As the Alterity of technology gradually manifests, it is particularly important to reflect on the ethical relationship between human and technology from the perspective of technology as others. Based on Levinas' analysis of the ethical relationship between the self and the other, and from the original meaning of the concept of ethics, the ethical relationship between technology and human as the other is reflected in that technology opens the space for human to live and act. Moral ethics comes from the interaction between human and technology, and the subject-object relationship is dissolved in this interaction. Technology should be regarded as the other, not just the carrier of human morality, when reflecting on the ethical relationship between human and technology.

Key words technology; Levinas; human-technology ethical relationship

■ 收稿日期 2022-03-11

■ 作者简介 陈 凡, 哲学博士, 东北大学科学技术哲学研究中心教授、博士生导师; 辽宁 沈阳 110819;
李嘉伟, 东北大学科学技术哲学研究中心博士研究生。

■ 责任编辑 涂文迁