

入门阶段

在当前的 20 世纪晚期,我们这些生活在北半球工业发达地区的人,是在我们的技术之中生活、活动和存在的。我们甚至可以说,我们的生存是由技术构造的,这不仅涉及一些从高技术文化中产生的非常引人注目的和危险的问题,例如核战争的威胁或者担心可能带有不可逆效应的全球污染,而且也涉及日常生活的节奏和场所。

技术是我们在环境中以各种方式使用的那些物质文化的人工物。如果从这种不仅是宽泛的,而且是具体的和经验性的技术概念出发开始我们的探究,那么我们会得到一张“人—技术”相互影响的日程表(daily calendar)。这张日程表上的项目之多将是惊人的。设想一种最常见的、像写日记一样的方法,这会从我们早上醒来的那一刻开始:

1) 很可能唤醒我们的是一种技术,这可能是闹钟的铃声、石英钟的嘟嘟声,或者钟控收音机的响声。

2) 当我们不情愿地离开温暖的被窝时,我们首先注意到的是,我们的睡眠是由睡眠用具(sleep technology)来保障的(不管是高档的电热毯,还是中等档次的腈纶毯,即使是低档的天然纤维,仍然经过了各种转化,这就需要技术)。

3) 当走进浴室的时候,我们就会看到更多复杂的技术结构。我们要用到大量的管道装置,它的历史可以追溯到伊特鲁斯坎人(Etruscan)*和罗马人那里,但是今天的管道装置广泛用于供水系统,使用的是冶金和塑化材料。

4) 我们在厨房吃早餐时,用的差不多都是电器化设备,这与过去更长历史时期中的厨具形成了鲜明对比。自动设备(烤面包机、也许事先就

* 伊特鲁斯坎是意大利中西部的古国。

设定好的咖啡壶、微波炉、洗碗机,等等)让我们能够轻而易举地吃完一天中的第一餐。

5) 醒来后吃完早餐,我们很可能是借助运输系统离开家,而运输系统中又包含着复杂的和更多的东西;我们的新车甚至会通过计算机化的和电子化的显示设备,向我们报告它们的状况,这显示了它们具有人一技术的交流功能。

6) 所有这些日常活动也可能伴随着人一技术的互动的其他方面。例如,在吃饭时,电视可能开着,播报世界新闻;开车上班时,收音机播放娱乐节目或者新闻消息;如果开车的人是个工作狂,可能已经使用录音设备了。

醒来的这段时间已经足以展示我们的活动是如何彻底地与技术交织在一起的了。让我们用两个不太常见的例子来阐明这种结构关系:

有时候,消遣的方式就是脱离过度紧张的城市的和物质的文化。例如,有人可能希望逃避到一个“自然博物馆”中,也就是封闭的、但却受到保护的荒郊野外、公园或类似的地方。一种具有挑战性的消遣方式就是登山。登山者要用到合金制成的钢锥和竖钩、用涤纶编织的登山绳、特制的登山鞋。如果要在山上过夜,也许还要用到人工纤维制成的轻便帐篷、小型的烹饪装备和脱水食品。

在一种更具有隐私的情境中,从20世纪的性行为中也可以看到相同的现象。如果没有一些与避孕技术的关键关系,当代人怎么来发生性关系?很明显,这些包含各种技术的技巧已经改变了性行为的情境。“决定”不使用这些措施,是根据知道有这些措施来做出的;事实上,在大部分情况中,恰恰是没有使用,而不是应该使用引发了社会争议。从人口统计学的角度来看,大部分工业化社会中家庭人数的减少,证明了标准的做法是什么。

与大多数传统社会不同,在我们这个时代,不怀孕成了准则,决定受孕反倒成了例外。对怀孕的责任很明显跟我们对避孕技术的认知和使用有关。青少年怀孕问题清楚地阐明了这一点。我们把青少年怀孕当作高技术社会中的一个主要的社会问题。首先,大部分高技术国家都把青少年怀孕当作一个问题,这与很多其他传统国家的文化中公认的准则形成了对照。其次,这个问题的产生与其说是因为接受或不接受青少年的性行为,还不如说是“没有”负责地从事这种活动。让很多首次参与处理

怀孕少女问题的老师和社会工作者们感到吃惊的是,他们通常会发现,她们具备避孕知识,但是却采取了不使用避孕措施的“决定”(通常是通过行为的被动性)。不管原因是什么,社会期望的是,只有当青少年避免可能的受孕时,他们才是负责任的,这就是说,责任需要使用可资利用的技术。

我们对所有这类情形都很熟悉,这包括对我们日常活动牵连(involve)到的技术的范围和程度。但正是因为太熟悉,我们就不仅忽视了对这种我们生活在其中的、由技术构造的生态系统(也许更好地称为技术系统[technosystem])进行批判性反思的需要,而且也忽视了从这种批判性反思中获得的结果。确实,由于太熟悉,如果有人以无论哪种不同寻常的方式描述这种生活时,可能都会使我们大吃一惊。

然而,只有当恰当地远离我们与技术的世俗牵连(involverment),才能开启一种深思熟虑的反思,由此把握这些牵连的独特性、甚至特异之处。在我们想当然的日常活动领域中,潜藏着大量重要的、生存性的问题。我们也不缺少对这样一些问题的普遍看法。从某种程度上来说,这些问题表现在流行的信念中。但是,即使最富有经验的专家意见,也只不过反映了这些流行的信念。下面这些问题和引起的争论就很有代表性:

我们这种技术系统中的生活,与以前的或人类采取的其他生活形式相比,有多少相同之处或相异之处?对于这个问题,大众的和专家的看法提供了一种混合性的回答。一方面,也许占主导的信念是,无论从哪个方面来说,当代技术在本质上完全不同于过去所有的技术。这就意味着我们和过去之间必定有一些明显的差异;高度工业化的、高技术社会中的人和处于这种技术圈(technosphere)之外的人之间,必定存在一些明显的差异。

但是,情形真的是这样的吗?如果真是这样的话,在哪些方面存在差异?据说,参与“曼哈顿工程”(Manhattan Project)的物理学家罗伯特·奥本海默(Robert Oppenheimer)曾经注意到,今天活着的物理学家,比此前的所有物理学家还要多(对于这一点,幽默作家阿特·布赫瓦尔德[Art Buchwald]曾做出了恰当的批评和哲学回应:“按照这个比率,每个活着的人中,很快就会有两位物理学家!”)。这种数额上的推断经常与各种“爆炸”(信息、人口、知识、物理学家,等等)对照引用。这暗示了数量上的猛增,就意味着质量上的相应飞跃,但是它的目标仍然是加强科学和技术的

4 技术与生活世界

文化不同于以前文化的信念。

与此有关的是另外一种信念,这通常是在专家层面上持有的。这种信念认为,造成这种差异的主要因素是科学,特别是理论形式的科学。在一小撮科学哲学共同体、很多科学家、甚至很多历史学家中,占主导的信念是,当代技术是科学的结果,从年代顺序上来说是这样的,或者更通常的原因是因为应用依赖于理论。北美洲和欧洲学术圈在对技术进行反思时,科学和技术的关系通常是一个中心问题。技术是应用科学的观点仍然是标准的或占主导的观点。这种技术明显不同于过去的手工艺(handwork)或工艺技术(craft technology)。

这种占主导的观点逐渐受到了攻击。它现在至少是值得商榷的。科学和技术是什么关系?这些关系对于特定的科学知识来说意味着什么?从更广泛的角度来说,这些关系对于我们所有的知识活动意味着什么?

另一类问题也同样重要。这类问题是围绕技术是否是中性的(neutral)展开的。技术是否像惰性物质一样,仅仅是一些物体,自身无所作为?或者说,技术影响了我们行动、知觉和理解的方式?流行的信念认为,技术仅仅是自身所是的人工物,这有时候会表现在保险杠贴纸(bumper sticker)*上:“枪不杀人,人杀人。”但是,这种信念也出现在专家的说法中,认为技术不会做什么事,主要看怎么使用它们。

例如,围绕着技术发展展开的讨论中就出现了社会决定论者和技术决定论者之间的争论。社会科学家通常站在社会决定论的立场上。事实上,他们认为,实际左右技术发展的是由权力精英做出来的一系列决策。在这种观点看来,技术是这些决策导致的(在这种情形中,权力精英替代了此前科学和技术之间关系的争论中的理论精英),技术是结果。在社会决定论者的观点中,特定的技术通常是背景因素,由此形成了人类的社会和政治冲突。

这种立场的一个很好的例子可以由麦考密克收割机(McCormick Reaper)的发展来阐明。收割机是一种取代大量农场工人的手镰的技术。它的切割器能够收割大面积的谷物,把谷物扎成捆。切割盘是由一些复杂的铸造齿轮组成的机械驱动的。在刚开始的时候,这些铸造齿轮是由

* 顾名思义就是一些贴在汽车保险杠上的贴纸,贴纸上会有一些标语或政党候选人的名字。这种做法在美国颇为盛行。

熟练的技术工人制造的,他们铸造出模型、浇铸成型和完成毛坯产品。

然而,管理者马上发现,技工要求的劳动报酬太高,于是就开发出一种新的技艺,将工作程序划分成几个单一的步骤,这样一来,任何一个不熟练的人也能学会和完成这样的步骤。这就是典型的19世纪的去除技能(de-skilled)的做法,这在很大程度上是为了剥夺刚出现的工会的权利。

结果却完全与效率和成本这些技术性的需求相左。与以前手工艺的制作相比,由这些祛除了技能的制造方法生产出来的齿轮不仅速度慢,而且价格更高,这就使收割机的价格更贵。这种管理—生产的做法的确实实现了一个目标:解散了工会。于是,麦考密克工厂雇用了一些新的受过训练的技工,重新恢复了以前的生产方式。

就这种分析是社会决定论的而言,我们很容易看出,在管理者和工人的争论背景中,技术的过程和产品是第二位的,不管最终牵扯到的技术是什么,几乎对情形本身没有影响。这种视角基本上没有触及技术本身。功能效应(functional effect)是把技术解释为中性的。

与此相反,技术决定论者在技术本身的发展中,找到了为社会成员确定未来方向的全部的可能性。一个很好的例子来自于詹姆斯·伯克(James Burke)对林恩·怀特(Lynn White)关于中世纪技术的早期著作的再研究。^[1]伯克和怀特都在马镫的发展中看到了一个关键性的技术契机,它影响到了中世纪欧洲后期的社会发展。一旦发明或发现了马镫(就像中世纪的大部分技术一样,马镫有可能也是从东方传入的),就可能出现一种新型的骑马方式。在运动战中,武士不再用长矛猛刺步兵,他现在可以快速冲击,利用马的冲力刺穿敌人。变化的整个格式塔(gestalt)*就能够发生,而且的确发生了:长矛的形状改变了,它们必须有一个横档或结,以免刺入敌人过深,难以拔出。阻挡器或横档和带颜色的文饰(后来变成个性化的东西,用来识别物主)就被发明出来。鞍具变得更长,配备了系挂长矛的装置。随后又发明了盔甲,饲养更高大的马,出现了精锐骑兵(骑士),花费也更昂贵,直至导致了中世纪装备精良的、配备盔甲的和昂贵的“战车”。后来又出现了长弓,这种技术能够发挥远程“火炮”的作用,甚至能刺穿盔甲,宣布了笨重的骑士和马的结合的终结。^[2]

在这里,技术明显占据了一个显著的位置。同样明显的是,相对于行

* 又译作“完形”,心理学上指经验的整体。

动或效果来说,技术不是中心。但是这也表明,技术一旦被发明出来,它所遵循的发展路径可以说差不多是脱离情境的(contextless)。

在技术的中立性和非中立性的争论中,甚至还有一种更极端的看法。有些人认为,技术不仅不是中性的,而且一旦发明和使用了技术,技术*就有了自己的生命,变得自主了。在20世纪60、70年代,流行的大量敌托邦的著作认为,技术超出了人的控制,它就像弗兰肯斯坦(Frankenstein)**一样失控了。在这些著作中,有两本最有名。一本是赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)的《单向度的人》(One Dimensional Man),一本是雅克·埃吕尔(Jacques Ellul)的《技术社会》(The Technological Society)。事实上,这两本书都认为,技术就等同于特定的计算(“理性”)技巧(techniques),这种技巧反过来不仅占了主导,而且构成了一个整体,这就使技术具有了文化的绝对性。此外,埃吕尔跟其他一些作者一样,对比了这种文化环境和他所说的此前的自然环境。“技术成了新的和特殊的环境,人需要在这种环境中生存。这种环境取代了旧的环境,也就是自然的环境。”^[3]

按照这种对技术的解释,就出现了另一种流行的信念:生产出来的技术是人工的,人工的东西与自然的东西是对立的。这种信念可能会采取非常流行的形态,例如从在食物中避免使用添加剂,到在衣服中只使用“自然”纤维的做法。或者这种信念在哲学论证中采取更复杂的形态,例如像汉斯·约纳斯(Hans Jonas)经常关注的就是技术还会影响到人性的本质。约纳斯认为,趋于寻求制服自然的力量造成了“目光短浅,为了满足(人的)假定的需要,随时准备牺牲自然的其余部分,(这)只能导致人性的丧失、人的本质的退化、即使人能够侥幸维持生物学生存。”^[4]这意味着介于人和自然之间的技术,甚至能改变人性的本质(或者以前所说的“人的天性”)。

对技术的敌托邦解释在过去的几十年间比较盛行,但是乌托邦的解

dystopian (反乌托邦)

* 通常是大写的 Technology。本书中凡是用到大写的 Technology,翻译成中文的“技术”都用黑体标注。

** 在英国诗人雪莱的妻子玛丽·雪莱(Mary Shelley)创作的小说《弗兰肯斯坦》中,主人公弗兰肯斯坦是名科学家,他创造的人工生命变成了一个怪物,脱离了他的控制。弗兰肯斯坦在追逐怪物的过程中,与怪物同归于尽。后来以“弗兰肯斯坦”指代脱离控制的造物。

释在上个世纪*却比较盛行。有些人甚至走得更远,赞美工厂烟筒的审美属性,认为烟雾有助于创造出更美丽的日落佳景!因此,乌托邦分子可以被称为满怀希望的全球主义者。科学—技术一旦正确地应用和发展,就被认为会最终解决绝大多数(如果不是全部的话)人类社会的和个人的问题。可以肯定,一些主要的问题,例如贫困、犯罪、疾病、害虫等等,将一劳永逸地被消除。今天已经很难找到这种全球主义的乌托邦主义了。但是,在对技术理路(technological fix)的各种信念中,仍然存在许多所谓的特殊的或单一系统的乌托邦主义。

近年来,这种技术理路的乌托邦主义的最佳候选人是人工智能(artificial intelligence, AI)的基础主义者(fundamentalist)**。正像休伯特·德雷福斯(Hubert Dreyfus)在他的《计算机不能做什么》(What Computers Can't Do)中尖锐地指出的那样,这些辩护者急于投记者们的所好。1970年,《生活》(Life)杂志基于人工智能辩护者们的说法,宣布已经出现了能“看”、“理解”、“学习”和“思考”的计算机。“用杰出的计算机科学家的话来说,可以预计,在3—15年中,‘我们就会具备拥有一般人的常规智能的机器……(此后的)几个月内,计算机就能达到天才的水平’。”^[5]家用计算机革命造成的一个好的结果是,更多的用户如今对计算机更熟悉,可以预测的结果是,广泛的使用使这种“专家的”神秘性逐渐失效;尽管在今天的人工智能共同体中,还有很多人工智能的基础主义者试图保有这种神话,但是更多的人对隐喻性的建模过程所承诺的前景变得更加谨慎。

然而,更严肃地说,单一系统的乌托邦主义如今更多地扎根于仿生学—保健科学的活动中。从明显有效的假肢设备到有关它们的实验(为盲人设计的小型雷达和粗略“阅读”的机器,为瘫痪病人设计的由计算机辅助的人工假肢,等等),高技术的医学实验已经转向了内部的仿生学(人工肾脏、人工心脏——尽管人工大脑似乎还遥不可及)。汲汲于这些实验就清楚地表明了较之人—技术的关系,对技术理路所持有的信念。这些关系的范围是什么?它们展示了什么样的经验结构?

更为严重的是,目前有关技术理路的实验是星球大战(Star Wars),它

* 指19世纪。

** 又译作“原教旨主义者”或“基要主义者”。

大概会保护反对核攻击的国家。这里的经济和政治含意非常令人惊讶,如果真要实施的话,会把未来的几代人托付给不可靠的政治—技术的政策。这种有关巨技术(megatechnological)理路的政治运动中的前提基本上还是乌托邦的。

第三类生存问题涉及未来。高技术的发展对我们这个物种的未来意味着什么?流行的和专家的信念表明了一系列从敌托邦到乌托邦的评价。如果能够把握整体的技术(甚至这种评价的可能性问题也是困难的),那么这种整体性是否表明了一种像敌托邦主义者持有的弗兰肯斯坦现象呢?或者未来会变得可靠,而目前由于过去的科学和技术进步所导致的问题会得到解决吗?随着我们脱离了早期阶段,自然的灾难尽管仍然是人类生活的一部分,但是却通常被更多地与人类活动本身(也就是人类的技术活动)有关的威胁所取代。拥有技术的人类已经明显变成了一种全球性的力量。工业生产所引起的海洋和大气效应清楚地表明了这一事实。事关未来的问题表现为控制技术的问题。19世纪占主导的控制自然的问题,如今与控制技术的问题并置,这一事实本身就表明了这种理解上的转变。

技术能被控制吗?或者说,技术变得自主了,脱离了控制?如果能控制,那么如何控制呢?应该处于什么形式的权威之下?关于未来的问题包含了我们的恐惧和希望。这类问题的另一种形式是,作为一种整体的技术是否只有某种独一无二的路径。是否有一种单一的、普遍的技术文化?如果真是这样的话,它是民主的还是极权的?是中央集权的还是地方分权的?它将包含多样性,还是整齐划一?文学作品探讨这些问题,关于假想的技术效应的各类书籍和众多拍摄成电影的科幻小说证实了这一点。

我们不用借助思辨的文学作品就会注意到目前发散的方向。在关于核能生产的争论中,一种担忧就是,高技术包含了朝向中央集权和等级权威的倾向。防护(从恐怖分子使用的核产品到副产品对后代造成的辐射)和安全需要似乎都必须高度受控的和秘密的权威结构。从更常见的角度来说,计算机迅速引入家庭和市场,这使我们既意识到它所具有的巨大交流和交换的潜力(直接连线我们的银行、在家工作的同时又与办公室保持联系,等等),也让我们意识到侵犯个人隐私、严重的崩溃和出错的威胁。大部分人在用计算机结算时都遇到过棘手的问题。所有人都收到

过广告商利用散布的计算机名录发送的新的垃圾邮件。

从世界范围来说,传统文化如今正在急剧消失。当代技术的发展终结了人类生活形式的这种多样性了吗?目前,人类学家在忙于记载以前独立的文化。他们认为,这些文化在被吸收到源于西方的高技术文化之前,正在濒临灭亡。

更加流行的是一些更重要的问题:我们这一代或者下一代是否会经历一场核毁灭,或者从核毁灭中幸存下来,或者工业技术的更长期的效应是否会制造一些无法消除的和可能有害的气候效应,使我们现有的生活有所不同、变得困难或者不再可能。

这些问题,以及大众和专家的意识相似回应,看起来都需要认真的哲学批判。然而哲学家们,特别是北美的哲学家们,很少有人将技术作为探究的中心议题,近来才有人这么做。确实,直到现在才为人所知的技术哲学,只是在最近才登上舞台。这种延迟有很多原因,但是就目前来说,问题涉及的范围和深度都令人望而生畏,即使最雄心勃勃的哲学家也望而却步。然而,本书的目的恰恰就是要进入现在所说的技术哲学的舞台。

我们从一开始就应该知道,不管哲学是如何影响巨大或意义深远,哲学的任务也是有限的。哲学家不能为提出来的问题提供现成的答案,也不可能有这样的简单答案。哲学能做好两件事情:它可以为观察地形提供一个视角——在这里要观察的就是技术现象,或者更好地来说,是人—技术的关系的现象。其次,哲学可以为理解提供一个框架或者“范式”(paradigm)。本书要达成的就是这两个总体性的哲学目标。

第一项任务就是建立一个视角,由此来观察技术的广泛和复杂的领域,以及技术的人文情境。我在一开始的时候要指出,要获得这种视角,其中的一个要求就是需要恰当的距离,由此才能看清我们的技术文化的独特性、甚至特殊性。就批判性的思维类似于观看而言,如果它们太近(在我们的鼻子尖上)和太远(超过了视域),都无法清楚地加以辨别。

哲学家们经常选择的一般性或主要的视角可以称为卢克莱修式的。卢克莱修(Lucretius)在他的经典著作《物性论》(De Rerum Natura)中,把哲学的视角描绘成从高塔(也有人也翻译成“象牙塔”)上进行观看。从高塔上来看,人类的苦难和活动就显得遥不可及和微不足道,这就像拿蚂蚁的活动范围跟站立的人相比一样。这种间距(这是长期以来对客观性的一个比喻)就脱离了对固定不变的和遥不可及的位置的偏好。用当代

的话来说,我们就选择了一种卫星的视角。就像我们今天借助卫星采取了“全球测量”(whole earth measurements)一样,哲学家也偏好这种高度。

10 然而,在研究技术文化时,这种选择具有一些根本性的错误。我们既不能采取假想的火星人观看我们的视角,也无法逃脱卫星的比喻所带有的某些隐藏的封闭性。相反的,栖居于卫星上的比喻恰恰会更好地区分陷入的困难,也就是我们在技术圈(technosphere)中的界限。空间飞行器仅仅是技术蚕茧(technological cocoon)的一个极端的例子。技术蚕茧必须为我们提供生命补给、一种构建的环境和我们借以观看的封闭平台。这没有为我们提供与现象的间距,反而使我们认为一切都是理所当然的。

由于这个原因,以及后面将要指出的其他原因,我更倾向于用克尔凯廓尔(Kierkegaardian)的比喻作为建立视角的出发点。在《恐惧与战栗》(*Fear and Trembling*)中,克尔凯廓尔在描述抉择的无可避免的段落中,把我们描绘成在大海中航行的船长。掌舵的人已经就位,改变方向还是不改方向都需要做出决定。我修改了这幅图像,注意到这种视角的位置大致说来是航海的。领航员置身于大海中,船和大海都处于运动中。他必须测定方位、找到方向、定位自己的位置和目的地。这种视角发生在一个动态的和流动的情形中,因此必然是相对的。然而,对领航员来说,这种情形却是常态。

航海的视角十分清醒地意识到处于变化之中,但是航海的问题是通过一些变更(variation)的手段来找到参考位置。从太空旅行中我们至少也能获得一个良训。航天员生活在我们设计的各种蚕茧中,他们发现自己处于失重状态。航天员在地球上的参照点,也就是与我们通常直立姿势相关的重力,已经不存在了。他们必须选择一个参照点来移动身体。他们通常是任意选择的:“那里的那个门把手将表示‘上’,那里的那根控制杆表示‘下’。”总之,他们必须在一个新的参照系中重新学会一种身体性的运动,因此他们就发明了一种新的身体导航。与此类似,在各种风格的航海中,必须设定一些参照手段和某种变更来获得相对的位置,这对于找到我们的方向是至关重要的。

尽管稍后我会用更技术性的和更精确的方式来阐发这些建议,但是我想用一种非正式的方式来开启探究。我会再次使用哲学家们非常熟悉的一种手段。我将使用一个当代的神话或传说,它很类似柏拉图(Plato)用发明的“洞喻”来勾画他的知识理论。然而,在这里,我将会有目的地

利用在我们的传统中也许是最熟悉的神话。这个神话就是伊甸园(Garden of Eden)的故事。这个神话暴露了我们对无罪的欲望和我们对离开乐园的担忧。

注 释

[1] Cf. James Burke, *Connections* (Boston: Little, Brown and Co., 1978) 和 Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Oxford University Press, 1962)。前者使后者广为人知。在公共电视的系列纪录片中,伯克遵循了贯穿于西方技术史中的通常是偶然联系的历史背景。我有时候将会把来自纪录片和很容易找到的中等程度的资料作为手段,以便利用相似的背景。事实上,高质量的纪录片是公众科学教育的通行模式中的重要组成部分,可以更形象化地展示这些研究成果。

[2] Burke, *Connections*, pp. 52—54.

[3] Jacques Ellul, *The Technological Society: Proceedings of the Encyclopedia Britannica Conference*, ed. Carl E. Stores (Wayne: Wayne State University Press, 1963), p. 10.

[4] Hans Jonas, “Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future”, *Social Research* 43 (Spring 1976): 84.

[5] 引自 Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do* (New York: Harper and Row, Publishers, 1972), p. xxviii.

第一章

从伊甸园到尘世*

在入门阶段,一个未经提出来的、但却隐含的问题是:人类没有技术能否生活?毋庸置疑,从任何经验的或历史的意义上来说,实际上人类是不可能做到这一点的。无论是现在还是在历史上,甚至在史前时期,人类都拥有某些最低限度意义上的技术,然而我们仍然可能会说,只要有一线可能性,他们就能生活。借助一种富有想象力的飞跃就可以描绘出这种生活方式。这种飞跃将服务于一种不断重现的试探性的意图。

然而,我们一开始就要意识到这种演练具有想象性的、甚至准神话(quasi-mythic)的性质。因为我们实际上处身在被更多技术所渗透的生活方式之中,从这种熟悉的和已具备的立场上来展开这种演练,所以即使在知觉的层面上,我们也不会意识到我们陷入这种生活方式的程度有多深。如果我们再回到带着钢锥和竖钩的登山者,我们也许会注意到,登山者对山的知觉已经具有一段很长的和独特的历史,这一历史是以技术文化的各个方面为先决条件的。

例如,在中世纪,群山通常被视为险恶的、不吉利的和不安全的,甚至有些艺术史上的证据表明,群山很少被视为美丽的。

例如,直到18世纪,英格兰德贝郡(Derbyshire)的山峰区仍然被认为是荒芜的,对人眼不宜。在1681年,诗人查尔斯·科顿(Charles Cotton)把它描述为“畸形的乡村”,可以称之为“自然的外阴”。那时候的旅行者被告知,在穿越这一地区时,要把他们的四轮马车上的帘子放下来,以免被它的丑陋和荒芜吓一跳。^[1]

然而,到了19世纪,群山变得具有神秘的美感(在欧洲巨大的风景画

* 与 Garden(伊甸园)相对应时,Earth 的第一个字母是大写的,本书翻译成“尘世”或“尘世地球”。

中),群山的观赏者中有一种时尚,在观看群山时,用线框把群山赏心悦目的地框起来。勒内·迪博(René Dubos)猜测,这种反常现象一定程度上是对机器技术兴起的一种反应。“在19世纪,欧洲的亲近荒野(pro-wilderness)运动是从反对工业革命的野蛮行为中获得原动力的。”^[2]与此类似,在日本,日本的阿尔卑斯山(Japan Alps)*在欧洲的冒险者开始探险和用于滑雪之前,也被认为是不吉利的,是魔鬼出没之地。如今那里变成了日本大型滑雪产业的休闲乐园。登山者无视危险,仍然将危险升华为对挑战的知觉,因为如今借助登山技术,几乎没有攀登不上去的山峰了。从一种更加技术化的视角来看,我们可能会注意到,如今的群山不断被道路、小径、特别是凭借飞行器的飞跃上空所“征服”。对群山的经验已经转变了。

正是由于这个原因,新的伊甸园必然是想象性的,因为我们无法深知这样的伊甸园对我们的经验意味着什么。它仍然是一个故事、一种想象性的变更(variation)。设想一个新的伊甸园、一个开端的新传说,在里面,新亚当和新夏娃就像在旧的伊甸园中刚登场时那样,赤身裸体,置身于没有技术的伊甸园中。对于熟悉我们自身所处情境的人来说,今天来讲述这样一个故事将会显得很陌生。也许我们熟悉的情境就是见多识广的电视剧集的观众所处的情境,而这种情境是由我们这个弥漫着科学的社会所导致的结果。对目前新伊甸园的探究将由熟知的人类学、生态学、动物行为学、地理学等类似学科来指导。

如果要寻找这样的类人猿(anthropoid),我们事先要知道寻找的人类的标志是什么。例如,新亚当和新夏娃肯定会使用语言,但是他们显然只会使用口语及其相关的行为举止(手势、身体语言,等等),尽管他们也很好地学会了在歌曲、诗歌和舞蹈中表达审美的和宗教的含义。但是,所有这些活动都没有用到一种行为技艺(technics)意义上的人工物。(我通常用“技艺”这个术语指代在环境中使用人工物来获取某些结果的人类活动)因此,他们没有用到书写、乐器、面具等等诸如此类的东西。

与此类似,伊甸园中的人类会有复杂的交配和性爱方式,以维持家族和血脉的稳定。他们会有关于婚姻的、多稳态变项(multistable variant)的习俗,人类学家对此都很熟悉(父系氏族、母系氏族、一夫一妻、一夫多妻或一妻多夫,等等)。这些习俗口头相传,通过生动的历史传达出来。但

* 指日本的飞驒山脉(Hida Range),是日本著名的滑雪圣地,被称为日本的阿尔卑斯山。

是,这里没有关于天体运动等现象的记录、历法或标识。

13

然而,这种赤裸裸的和直接接触的生存也必然对这种伊甸园的地理位置施加了生态上的限制。由于没有物质文化(最广义的技术),所以我们只能在热带地区才能找到这对原始的夫妇,那里的高温不会使体温过低或过高(没有火、没有衣服、没有建筑的居所)。食物的供给必须源源不断,很容易找到。在热带的环境中,会有水果、可食的植物、以及很容易用手捉到的青蛙、鱼、蛆等小动物。但是我们这对没有技术的夫妇不会有贮藏的技术(篮子、罐子)或狩猎技术(网、矛、钓钩),甚至不会有烹饪技术(火和食物备料)。我们也不要忘记,我们这个热带的天堂所在的地方,不能有威胁人类的大型食肉动物(没有武器来防卫或进攻)。

上面这种想象性的演练表明,对于人类来说,没有技术的生存只是一种抽象的可能性。如果没有技术也能生存,那么这种环境必须是那种孤立的、被保护的和牢固的乐园。这种没有技术的生存的代价就是被封闭起来。那将是样式更纯粹的“自然环境”。但是,无论是从经验上来说还是从历史上来说,都没有这样的人类生活的形式,因为早在有史可载之前,人类已经离开了所有的乐园,承继了尘世地球(Earth)。^(降世)

cal. with

然而,这种演练的目的既不是唤起对伊甸园的怀旧情绪(nostalgia),也不是把这种假想的“自然化”生存浪漫化。更恰当地说,这里的目的是先来权衡一下人类塑造他们的生活形式的变更范围。由这种抽象的变更开始,至少有迹象表明,有可能存在与上面描述的直接接触的情形类似的现实环境。在热带地区,仍然有一些使用极简(minimalist)*技术的文化。

著名的塔萨代人(Tasaday)**是一个很好的例子。塔萨代是石器时代的文化,位于棉兰老岛(Mindanao)的偏远地区,在1972年才第一次为人所知。塔萨代人生活的洞穴地处富饶的环境中,这为他们提供了虽然是基本的、但却安定的生存。然而,他们并不是一点技术也没有的,尽管只能用极简主义(minimalism)来描绘他们的生活方式。让我们来看一看这种生存的一些基本的方面:

1) 他们的日常饮食包括蝌蚪、小螃蟹、青蛙、充裕的水果以及一些蔬菜,例如棕榈树的芯和其他可食的茎。但是,食物备料是种技巧(tech-

* 即“最低限度的”,与此对应的就是“极致的”(maximalist),也就是“最高限度的”。

** 位于菲律宾热带雨林中的一个部族。

nique),这涉及一些虽然是基本的、但却是重要的技术。他们生火(用两根杆摩擦的方法,这种技巧使用了人工物)、烹制一些食物(用大的树叶裹住蝌蚪来烘烤)以及应用其他的烹饪方法,由此获得的结果(烹饪过的食物)从实质上来说就不同于这种食品的原生状态(生的食物)。

2) 他们的衣服确实少得不能再少,但是成年人穿着用植物原料做成的腰布。

3) 他们有目的地进行了温度控制(洞穴里的火既用来烹饪,也用来阻挡晚上的冷空气)。

4) 尽管没有精良的武器,但是他们也有绑在藤条上的石斧。这种石斧不是用来杀死猎物,而是用来砸开坚果和砸碎坚硬的食物。

5) 从更大的范围来说,他们用陷阱捕鹿,用沟槽蓄水,也有从棕榈树的树芯中弄到淀粉的方法。所有这些实际上都需要复杂的技巧和技术。

1972年,在《国家地理》(National Geographic)组织的一次探险中,偶然发现了塔萨代人。这批人看起来是一种时代错误(anachronism),有人就怀疑,他们是菲律宾政府培育的“植物”(《国家地理》随后否认了这种说法)。然而,至少可以从这里得出一个结论:不管塔萨代人是否离开过他们的“伊甸园”,但是他们早就脱离了没有技术的生存模式,用最简单的技术承继了他们那部分尘世地球。他们也属于那些把人类带到地球极端的人口流动,甚至流动到北极地区。因纽特人(Inuit,或爱斯基摩人)*把基本上属于石器时代的技术发展为一种高水平的技能(skill):

14

→
1000
ear:

1) 他们的日常饮食完全不同于塔萨代人的。他们吃更多的肉(鲸鱼、海豹、鱼、熊,通常富含脂肪,以抵御严寒),配有季节性的蔬菜食物。

2) 为了获取这种饮食,他们发展出一种狩猎文化,用动物的材质制造出精良的技术。腱、骨头、毛皮都能达到多种多样的目的,范围包括武器(鱼叉、弓箭、矛)和容器(精良的皮艇、木架蒙皮船和其他船只。有些这样的船在风暴中横渡大西洋后,能载着幸存下来的乘客达到中世纪的爱尔兰)。

* 因纽特人是一些生活在格陵兰岛、加拿大北部、阿拉斯加和西伯利亚东北部的土著居民。这个称呼是用来取代爱斯基摩人(Eskimos)的。“爱斯基摩”这个词是由印第安人首先叫起来的,意思是“吃生肉的人”。因为历史上印第安人与爱斯基摩人有矛盾,这一名字含有贬意。爱斯基摩人不喜欢这个称呼,而是把自己称为“因纽特人(Inuit)”或“因纽皮特人(Inupiat)”,这两个词在爱斯基摩的语言中都是“真正的人”的意思。

3) 在迁徙模式中,天气暖和的时候,房屋是用兽皮和框架搭成的棚屋;冬天的时候,是用雪堆成的圆顶冰屋(配有鲸鱼油做的灯、采光用的冰窗,周围的温度很高,不用穿衣服)。

在沙漠、森林和草原文化中,利用简单的和极简的技术,都有类似的具有独创性的适应。但是,所有这些文化都表明,通过使用技术,人类离开了没有技术的伊甸园,承继了尘世地球。这种承继的代价就是采用了技术。然而,这里的重点是权衡(take measure)。如果这里所说的人—技术关系的变项(variant)可以视为极简主义的,那么人类和他们的技术之间就有密切的家族相似性。

权衡就是解释。人类是自我解释者,但是这并不意味着根据封闭的自我进行解释。人类通常是在与其他存在者的关系中来权衡。例如,动物的王国几乎总是在这个过程中发挥作用。再例如,《圣经》中伊甸园的神话清楚地把人类置于所有的动物之上,认为人和动物之间的差距相当大。《创世记》的第一条指令就是:“上帝说,‘我们要照着我们的形象、按着我们的样式来创造人,让他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜、全部的土地以及地上爬行的所有昆虫……’上帝对他们说,‘要多生多育,遍布地面,治理土地’。”人类一直毫不懈怠地执行这一教导!作为我们文化中占主导的信仰,盛行着这种与上帝的亲近关系和与动物世界的更加疏远的关系。

如今进行了大量的重新调查,这些调查有时候也表明,我们和我们的动物近亲之间的差距缩小了。我在这里的目的并不是评判这种重估,但是我所说的“原始技术”(proto-technology)在动物王国中的出现,对于权衡任务来说也具有启发性的指导。

珍妮·古道尔(Jane Goodall)在对黑猩猩的研究中证明,黑猩猩使用和修整树枝,以便把白蚁从洞穴中取出。它们偶尔也用木棍杀死小羚羊,下雨的时候也经常折断带有大树叶的树枝来遮身蔽体。很明显,所有这些使用工具的行为与人类对工具的使用处于相同的路径上,尽管黑猩猩对它们使用的物品很少做进一步改进或者携带在身边。

达尔文(Darwin)在加拉帕戈斯群岛(Galapagos Islands)上发现的燕雀(finch)对荆棘的利用,像白蚁这类群居昆虫的复杂的控制温度的系统,蚂蚁和其他群居昆虫定期实施的“农业”技巧,尽管它们的水平很低,但却都表明这是一种原始技术的成就。我们会把这些原始技术的造诣看

作近似于技术文化,这样说决不意味着贬低了只有人类才能在地球上充分发展起来的技术的规模或水平。

在与不同程度近似高技术生活形式的关系中,新伊甸园神话把每一种技术的格式塔(technological gestalt)突现出来。如果动物有一些原始技术,如果技术极简主义的文化(例如塔萨代的)与我们最大限度使用技术的(maxi-technological)文化密切相关,那么动物和技术极简主义的文化无疑已经远远脱离了没有技术的伊甸园的纯粹抽象状态。

但是,我们完全脱离了这种伊甸园了吗?我们的有些“记忆”会不会在一些特定的情况或场合下出现,使我们从中体验到那对原始夫妻的赤裸裸的直接接触的感觉?每个人都会回忆起来或者时不时地沉湎于这样一些经验中:

- 1) 孩提时期的“裸游”;
- 2) 私人的性关系,也许发生在森林中的苔藓层上;
- 3) 在温泉里洗个热水澡,然后跳入雪中;
- 4) 月光下,在荒凉的沙滩上赤脚走路。

这些都是当下的身体知觉的经验。我们的经验通常是以技术为中介的,而这些经验至少暂时脱离了技术中介。它们是对其他东西和当下环境的直接的身体的和知觉的经验。

我有意识地从列举一些令人愉快的直接接触的情形入手,这肯定会有将直接接触的情形浪漫化的危险。如果在这里列出这份清单,就此收场,那么对纯洁无瑕(innocence)的怀旧情绪就会蔓延。这份清单需要由同样是直接接触的情形的负面例子来平衡一下:

1) 我记得有一次,堪萨斯州的夏天天气炎热。我在铲燕麦时,只见一阵风吹来,把谷壳吹到我赤裸的胸膛上,引起痛苦的搔痒。做一下变更,想象一下赤身裸体地在燕麦里翻滚,这时无须涉及技术,就可以建立这种搔痒式的在世界之中的存在(being-in-the-world)。

2) 把我们有关温暖和寒冷的各种变项(variant)推到极端(掉到沸腾的喷泉里或者几乎结冰的湖里的冰水中),就会产生负面的、甚至致命的赤裸裸的直接接触的一些变更。

所有的直接接触的情形或者是正面的,或者是负面的。重要的是分离出这些经验的直接的、不以技术为中介的方面。在与那些以技术为中介的经验进行对照时,这些方面将是必不可少的。

分析出对世界的以技术为中介的经验和不以技术为中介的经验之间的差异,将构成探究的第一部分的内容。在这里经常遇到的问题是,在大部分对技术和人类生活的对比研究中,这种差异几乎总是跟浪漫化的或者反对浪漫化的解释纠缠在一起。

对纯洁无瑕的渴求主导了绝大多数浪漫化的解释,这已不是新鲜事。“高贵野蛮人”(noble savage)的卢梭主义的(Rousseauian)传统有很多变项,甚至还延伸到早期的探险和一些人类学家的解释中。不管萨摩亚群岛(Samoa)上的青少年是否像玛格丽特·米德(Margaret Mead)曾经描述过的那样不受青春期焦虑的困扰,我们现在知道,很多太平洋岛民的历史也有非常血腥的一面。他们像其他地方的人一样,显然也有好斗(head-bashing)的倾向,而部落间的战争可能是列夫·埃里克森(Leif Ericson)*在到达格陵兰岛的一千年之前,对太平洋上所有宜居的群岛进行早期开拓和在那里定居的动机。如今得到普遍认同的是,超过三分之二的出生人口不时通过杀婴的手段实施了“人口控制”。这一事实很可能削弱了曾经一度非常流行的关于太平洋乐园的浪漫化解释。

最近几年(就在不久之前),这种对纯洁无瑕的寻求也用在了我们的灵长目近亲的身上。尽管大猩猩基本上是吃素的,但是古德尔对非洲黑猩猩的研究使另一类期待更好行为的希望破灭了。古德尔发现,黑猩猩不仅偶尔也吃肉(甚至用木棍杀死鹿),而且偶尔也会互相残杀,特别是杀死年幼的黑猩猩。

但是,这里的重点并不是走到问题的另一个极端,为一些原罪的新形式进行辩护。在同样一些关于纯洁无瑕或罪孽深重的讨论中,不管涉及的是我们人类还是我们人类的原始近亲,原罪的新的信奉者们通常都信奉一些不变的人类本质的变项(variant)。从生物社会学的角度出发,可以期望在一些动物行为的领域中找到这种人类本质的模式。但是,动物的行为类别多种多样,除了为有偏好的选择提供某个合适的领域之外,很难再做些什么。这反过来经常被用来强化解释者所采取的潜在的宗教一政治的立场。

人与环境或“世界”的关系,可以借助技术来实现,也具有不借助技

* 列夫·埃里克森是一位挪威探险家,据说他是第一批到达美洲大陆的人,比哥伦布发现新大陆要早五百年,但是他并没有建立永久性的据点,因此他的航海活动很快被人遗忘了。

术来实现的可能性。我们所需要的是一种更加彻底地去除神话色彩的关于这些关系的结构和局限的论述。如果要进行这种本质上属于描述性的评价,那么伊甸园的故事就可以再次当作一种极限想法(limit-idea),用来设定一些从某种意义上来说仍然属于直接地与他人和世界发生的人类经验的界限。

然而,从次要的和有限的意义上来说,我们还从来没有离开过神话般的伊甸园。我们对世界的经验在不同程度上并不是以技术为中介的,至少在我们对这个世界的知觉的和身体的经验的中枢是这样的。例如,尽管功能主义者认为建筑就是一些封闭的和内部的“居住机器”,但是具有正常视听能力的人只是直接地听和直接地看。相反的,使用眼镜或者助听器的人是以技术为中介来看和听的。在触觉层面上,起码从表面上来说,我们总是能够明确地意识到身体周围直接接触到的东西。总之,我们的感觉世界即使是小范围的或者封闭的,也保持着在当下环境中直接的知觉性和身体的运动性的感觉。这种身体活动的和知觉的经验如何不同于更明确地以技术为中介的经验,将在我试图为这种分析提炼出来的最初的差异中发挥重要的作用。

一旦确定了这种对环境的知觉的、身体的经验的中枢核心,就可能意味着它是恒定不变的和无所不在的。只要我彻底地在经验,我就是以身体—知觉的方式在经验,在我所拥有的任何技术之内也是如此。在寒冷的环境中,我可能通过触觉经验到风和寒气;但是,如果我穿上衣服,“选择”调节这种寒冷,那么我现在就用对所穿衣服的温暖的感覺代替了对风的感觉。在这种情况下,“环境”变得非常亲近,这种“环境”本身也具备了一种蚕茧的质地,这是人类在所有非伊甸园的情形中应用的众多蚕茧之一。然而,技术(衣服)转化了这种当下经验的环境,需要研究的正是这种转化。

在不以技术为中介的经验和以技术为中介的经验中,与环境的直接的身体—知觉的接触可以算作其中的一方,成为进入对人—技术关系的分析的焦点。

与环境的直接的身体和知觉接触不管多么有限,如果它始终存在,那么它就保留了在乐园中没有使用工具的生存的感觉。然而,在这里必须谨慎小心,以免我们认为这种想象性的变更只是抓住了一些必要的细微差别,就在技术化的生活形式和非技术化的生活形式之间做出了明显的区分。

文化的生活形式,或者更好地说是文化—技术的生活形式,限定了所有经验性的人类社会。这种生活形式也按照整体性的格式塔被情境化了。事实上,所有的人类活动都暗含着物质文化,而这又构成了更多知觉的情境。作为一个极端的例子,让我们看一下死亡的现象:

至少在角马(wildebeest)*土生土长的栖息地,它很容易被当作一种不使用技术的生物。这个地区的狮子通常是食肉动物,经常捕获角马的幼崽。母角马有时候与同族的其他角马一同保护幼崽,有时候单独保护幼崽,直到狮子逮住幼崽。但是,随后母角马很快就走开了,马上又与其他角马一块吃草。母兽对幼崽的死亡感知到些什么和如何感知的,对此无须深思就会明白,这种行为萦绕着一丝宿命论的或者逆来顺受的味道。与此相反,就像一些观察者们注意到得那样,黑猩猩会整天带着死去的幼崽到处游荡,甚至会对死亡表现出明显的动物抑郁状态或者精神错乱。但是最终,幼崽还是被简单地丢弃了,生活又继续下去。

然而,人类有丧葬活动。从物质文化的角度来讲,这些活动都涉及技术。此外,直到现在,人类不仅有一些处理尸体的做法,而且还在坟墓里埋葬一些日常的或者有代表性的人工物,甚至还会埋葬活人或者活人的塑像,这是各种文化中都有的做法。

20世纪发现了一些中国古代皇帝的墓穴,里面有整列的军队(陶制的),还有一些更传统的饮食用具、家居用品、宠物和诸如此类的东西。尼安德特人(Neanderthal)**的坟墓里通常包含衣服、武器、盆罐等物品。死亡在丧葬活动中被物质化了,可以认为它是一条通道;但是,它远远不是一条从完全熟悉的(世俗的)世界通向完全陌生的(非世俗的或超越世俗的)世界的通道。丧葬活动似乎表明了一种物质连续性。

冥途中携带的是日常生活中所用的东西和属于重要的经验范围的东西。这包括人工物,特别是那些表达个人权力的东西(通常是武器,但是也有珠宝,这对盗墓者很有诱惑力)。有时候甚至埋葬一些近亲或者他们的替死鬼。不管是活人还是他们的塑像,被埋葬的那些人包括死者的伴侣、妻子或者仆人。奴隶的活埋(埃及)、奴隶的献祭(玛雅[Maya])、把妻子一块烧掉(印度)、奴隶少女的献祭(维京人[Viking]),这些做法很

* 羚羊的一种,主要生活在非洲。

** 尼安德特人是大约12万到3万年前冰河时期最初居住在欧洲和西亚的人种。

普遍,就像在冥途中携带后妃的塑像(埃及)一样普遍。我这里的目的并不是为了展示历史上极端的大男子主义(尽管这些例子也说明了这一点),而是为了阐明什么可以称得上是个人的权力或者占有的权力的变量(variable)。在把个体视为或者限定为具有自主性的自我的社会中,丧葬活动只会包含一些私人物品。可以说,这是个人的实际“身体”上的差别,这个例子证明了这一点。有形的身体只是某种更大的辐射范围的中心,在这一范围中包括喜爱的人工物品和直接属于它的生命体。在列举不太那么毛骨悚然的例子之前,还要做个最终的评论:上面提到的丧葬是那些社会中上层的、有权力的人物的丧葬。平民很少有这么隆重的葬礼。有时候,丧葬活动也能明显地表明阶级的差别。例如,我们现在知道,在凯尔特人(Celt)*中,以胎儿的姿势把人埋葬不一定是某种更古老做法的标志。有的时候也像现在一样,在埋葬时把全身伸直,以表明个人地位的差别。从当代的意义上来说,这明显是“经济上的”差别。但是,这种差别也许更能代表如此被对待的个体的扩展的“身体政治学”的范围。

与非人类的动物对待死亡的行为方式不同,人类的丧葬活动牵涉到人一技术关系的诸多方面。尽管我会表明,对人工物的经验以及与人物的关系没有在人和动物之间划出清楚明白的分界线,但是事实上,包括丧葬活动在内的所有的人类活动都证明了技术的本质性的含混性(ambiguity)。

如果人类的活动转化了丧葬活动这一现象,而这种转化包括丧葬技术,那么在烹饪技术和饮食现象中,可以找到更令人愉快的说明。克劳德·列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)在他作为人类学家的鼎盛时期,在自然和文化之间做出了明确的区分,这成了他的理论的标志。沿着这一思路,一种常用的区分是生食和烹饪之间的差别(前者仍然处在“自然”的氛围中,而后者明显是“文化的”)。

与只是找到的食物相比,膳食准备的技巧(尽管没有直接牵涉到技术)是人类活动的特征。在那些接近于神话般的伊甸园状态的文化中,具备了哪种植物可以吃和哪种植物不能吃的知识,更不用说精通本地大量能治病的或者有毒的植物,这确实令我们非常惊讶。(后来不再从事狩猎、采集或农业生产的文化生活形式几乎总是欠缺这种知识。这是“先进”文化的退化状态的一个初步的例子)知道去除很多有毒植物的毒性

* 凯尔特人是公元前2000年左右活动在中欧的一些人的统称。

的技巧使这种知识变得复杂。去除毒性的技巧通常使用一些技术手段(通常是烹饪,这就要用到火、锅,等等)。随着文明的发展,这些技巧和技术逐渐变得复杂。从简单地用手指取食到用勺子,再到成套的就餐技术(无论多少道菜,都会增加刀、叉、勺以及筷子),变项有很多种。

烹饪的技术格式塔也很有意思。从风格、技巧和智慧上来说,东方的炒锅和蒸锅的技术不同于非洲的烤炉和搅拌棒或者锅和炖菜的制作,后者又不同于欧洲用深锅和平底锅烹饪的过程。这是技术的多元稳定性的一个初步的例子。

这些与人类活动的方方面面息息相关的例子还有很多。事实上,实践的每一个领域都牵涉到技术。从丧葬、生育、吃饭到工作,嵌入在形式固定的实践中的对人工物的使用把人和世界区分开。与通常的看法不同,技术的生活形式是文化的组成部分,就如同人的文化不可避免地蕴涵技术一样。

通过考察这种最初的最广义的技术,我们会注意到,不同于没有技术的伊甸园,从远古时期到各类文化之中的人类活动,总是嵌入在技术中。这还没有考虑到极简发展和极致发展的对比,或者传统的发展和高新技术的发展的对比。在不同时期和不同文化中,这些发展的程度也不同。由此可以预见到,人类生活的诸多形式是如何彻底地受物质支配的。

这种迂回地进入伊甸园,与人—技术交互作用的现实世界做一种想象性对比的方法,具有启发性的和诱导性的目的。“返回”这样的伊甸园大概既不值得向往,也不太可能。考虑到地球人口的范围和数量,如果我们在未来失去技术能力,由此导致的危机所造成的结果将无异于一场核战争造成的人员伤亡的后果,只不过也许更加缓慢和更加痛苦罢了。幸存者将是那些莫名其妙地发现自己处在少数几个热带乐园中的人。这样的热带乐园是我们第一次从伊甸园远足时提到过的。从这个意义上来说,放弃技术所导致的世界的终结和使用技术所导致的世界的终结在结果上没有多大差异,尽管前者仅仅是一种想象的可能性,而后者更有可能实现。我们已经离开了伊甸园,栖居在尘世地球上。

注 释

[1] René Dubos, *The Wooing of Earth* (New York: Charles Scribner's Sons, 1980), p. 14.

[2] Ibid., p. 15.

第二章

技术与生活世界

到目前为止,我阐发的技术概念非常广泛,但是我仍然强调技术的物质性。在此前的航海比喻中,已经辨认出来的是陆地和海洋。现在需要更精确地指出,哪种航海方法能用来完成航海任务。

有点哲学常识的人都知道,“生活世界”(Lifeworld)是爱德蒙德·胡塞尔(Edmund Husserl)在他的《欧洲科学的危机与超越论的现象学》(*European Science and Transcendental Phenomenology*, 1936)中使用的一个术语。尽管我会对这一术语的含义做出必要的修正才会使用它,但是它却将探究置于现象学及其相关的诠释学(hermeneutic)的根源的传统中。然而,这两种传统不是完全等价的。简单地说,现象学可以描述为一种哲学风格,它强调的是对人类经验的特定解释(interpretation),特别是有关知觉和身体活动的解释。另一方面,诠释学起源于文本解释和后来(欧洲大陆的)语言分析风格的学科。如果胡塞尔是现象学的中心人物,那么比他年轻的同事马丁·海德格尔(Martin Heidegger)则是使现象学转向诠释学的主要推动者。然而,海德格尔也可以看做是当代技术哲学的奠基人。这些哲学流派之间的联系没法一下子看清楚。这里的探究会把这些流派合二为一,试图描述性地分析技术与生活世界。我将从(人—技术关系的)现象学开始,过渡到对技术的文化嵌入性(embeddedness)的诠释学。第一个纲领尽管来源于上面提到的那些传统,但是却不限于这些传统的过往形式。

直接从人—技术关系的现象学开始也有一定的风险,因为在经验主义者的眼中,现象学一直被误解为一种纯粹的“主观性的”分析。尽管近来北美的科学哲学对这种误解已经做出了一些澄清,但是在占主导的传统中,仍然存在一些偏见。

如果现象学的哲学真的转向了对人类经验的分析,那么现象学对经