

# 数字化生存中人类交往的哲学思考

## ——基于阿多诺的“星丛”理论

董方

(浙江大学 马克思主义学院,浙江 杭州 310028)

**[摘要]**“星丛”是阿多诺用以主张主客体间交往自由的辩证法逻辑。在现代文明进程中,主客体间的交往自由是人的自由全面发展的重要条件,科学技术的快速发展为主客体间的交往自由提供了现实的可能性。在数字化生存时代,日益人性化的数字化技术发展路径推动了人类交往的“星丛”式样态的发展,但受制于现代性下的工具理性在虚拟现实条件下更加凸显的束缚,引致了新形式的交往异化现象。规避数字化生存中人类交往的悖谬式发展困境,需要在对现代性进行反思与批判的基础上,消除物对人的统治,实现人的虚实和谐,建构人的交往理性,在主客体间的交往自由中发展人的主体性,渐进回归人类交往“星丛”式样态的本真价值。

**[关键词]**数字化生存;人类交往;“星丛”;交往异化

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.11.011

随着数字技术的大发展和数字经济整体勃兴,其所衍生出的数字化生存已成为现代人类须臾无法脱离的生存方式之一。作为人类通往自由与解放的重要环节,数字化生存将人的主体性发展延伸到更加广阔的空间,对人的存在方式和活动方式赋予了新的内涵,为人的自由全面发展创造出更好的条件。人类交往是人所特有的存在方式和活动方式,本应服务于人的主体性发挥,而在数字化生存中,人类交往却因受制于工具理性在虚拟现实条件下更加凸显的束缚而日渐走向虚空化,滋生出虚假的人的主体性,成功地瓦解了人的批判能力,使人性倒退到一种“新的野蛮状态”,<sup>[1]</sup>引致新形式的交往异化现象。

追寻真实的人的主体性,不能脱离客体性而抽象论及。主体性和客体性是一起由主体和客体派生出来的一对辩证法范畴,只存在于正在进行的主体和客体相互作用的活动之中。因此,从主客体关系的视角出发,在对数字化生存中人类交往的悖谬式发展困境进行分析的基础上,探究人如何扬弃新形式的交往异化现象,发展人的主体性的问题具有现实意义。

### 一、数字化生存中人类交往的“星丛”式样态

“星丛”(Constellations)是阿多诺从本雅明《德国悲剧的起源》中借引的一个天文学术语。在本雅明的文本中,“星丛”是一种在有意被建

构的废墟中重新安顿客体的认识形式,强调主客体之间非同一性的平等关系:“理念之于客体正如星座之于群星”,<sup>[2]</sup>旨趣在于打破传统理性哲学认识论中的同一性思维范式。本雅明认为,人类在工具理性占统治地位的条件下把握真理仍然可能,但不能通过主客体之间的概念认识获致真理,而需取消主体对客体的强制性,在客体通过概念中介后所形成的功能结构中呈现真理。为反对主体对客体的强制性,本雅明借用17世纪德国巴洛克悲剧里寓言形式中的废墟和残片陈列加以阐述,即面对破碎的客体,寓言可以揭示一种指向过去、当下和未来的释义。可见,作为一种历史的替代构型,本雅明哲学中的“星丛”将过去事件与过去事件、过去事件与现在事件联系起来,反映了从寓言到真实历史观念的变迁。问题在于,历史性的客体直接消解为寓言的内因因素,脱离了商品物质性的纠缠后回归历史,原则上是排除了主体在释义过程中的批判能力,允许了虚假的主体性的存在,实质上是一种乌托邦式的批判。

阿多诺对本雅明哲学中的“星丛”进行了修改,他认为能够揭示过去、当下和未来的释义不是寓言而是历史,应把“星丛”置放到历史现实之中,在主客体互为中介的辩证过程中把握历史过程。与“主客二分”思维相较,阿多诺没有抽象地设定主体和客体何者更为重要,而是重视两者互为中介的辩证逻辑以及获取中介过程中的历史性意义,目的在于破除同一性思维所造成的主体强制客体的缺陷。在阿多诺看来,“自在之物”不可认识这个康德命题具有强烈的伦理意义,它意味着主体本身的某种欠缺,即主体无法充分理解作为他者的客体和其他主体。因此,主体应该努力去认识客体和其他主体所遭到认识的扭曲和侵犯的历史过程,进而实现主客体的和平共处。事实上,主体在对客体的支配过程中自身也是不断受制的,因而主体的解放在很大的程度上取决于主体能否解放客体。在这个意义上,阿多诺提出了“客体的首要性”原则。“客体的

首要性”坚持主体和客体之间的辩证关系,尤其是坚持主体本身所具有的客体性。阿多诺认为“主体也是一种客体”,<sup>[3]</sup>但非附属于客体。主体不是先验主体,而是“现实的有生命的个人”,<sup>[4]</sup>这与马克思意义上的主体具有一致性。因此,主体是反思性地接受客体的信息,重视客体的历史性和差异性。主体的主体性对于客体而言具有校正作用,既使客体向主体转变,还使主体渗入客体而成为客体的“客观性的一个要素”。<sup>[5]</sup>在这个意义上,阿多诺又提出了“主体的首要性”原则。

处在“星丛”中的主体和客体互为“首要性”,意指主体和客体互为中介、渗透、转化的辩证关系。因此,作为安顿客体的新形式,“星丛”在根本上重建了主客体关系。一方面,无论主体的主体性意识发挥了怎样的建构作用,它都是由客体要素所构造的现象,呈现的仍是客体自身的历史性和差异性。“星丛”强调“客体的首要性”,是从客体出发的“唯物主义”。这里的“唯物主义”不是与唯心主义相对的本体论意义,而是非同一性对同一性的认识论批判;另一方面,“星丛”在重建主客体关系的同时,更加强调“主体的首要性”,使认识论统一到本体论中去。既不简单地强调客体的自在性,也不狂热地偏向主体,这是一种在本体意义上平等的相互构成关系。可见,主客体的这种辩证的“首要性”原则最终成就的是一种主客体之间的非奴役、非中心和等级的“相安无事状态”,<sup>[6]</sup>即主客体相互尊重、相互承认,实现在差异中求共识的“交往自由”。阿多诺没有直接使用“交往自由”这一黑格尔的哲学术语,但这一术语很好地凝练了阿多诺“星丛”哲学所隐喻的价值诉求:主客体经由辩证的“首要性”原则走向主客体的交往自由,进而实现主客体之间的和平。它承认了主客体的非同一性,这种非同一性不是一种外在性地说“不”,而是对内在同一性逻辑之中的异质性的把握。

由于主体本身内在具有的客体性,且客体通

过主体性抵达主体,主体的客体性和客体的主体性因而就构成了主客体的中介因素。主体不再是纯粹的主体而是呈现出客体化的主体,客体也不再是纯粹的客体而是呈现出主体化的客体,互为中介后的主客体衍生出了两个维度的关系:主体与客体、主体与主体。这样一来,阿多诺哲学中的“星丛”指向了“主客体间的交往自由”。<sup>[7]</sup>这不仅关涉主体与客体之间的和平,还指涉主体与主体之间的和平。阿多诺虽对主体进行了“现实的有生命的个人”和“先验主体”的概念式厘清,但把主体和客体的关系简化为人类与自在自然的关系,造成了对人化自然的简单理解,因而偏离了物质生产领域对人类自由问题的解决维度。在唯物史观层面,客体是正在被主体认识和实践的客观存在,是由自在自然和人化自然共同构成的自然客体、社会客体或精神客体,而不局限于自在自然这一客体。因此,在主客体互为中介后的主客体间关系之中,主体与客体的关系表现为人与自然、人与社会的关系,主体与主体的关系表现为人与人(包含自我与他人、自我与对象自我)的关系。从这个角度看,阿多诺“星丛”哲学中所意指的“主客体间的交往自由”的价值理想,就指向对人与自然、人与社会、人与人之间的非同一性的肯定。那么,阿多诺“星丛”哲学所隐喻的价值理想在工具理性盛行的现代社会中是否具有现实性?

较之本雅明的“星丛”,历史维度在阿多诺“星丛”哲学中占有重要地位。阿多诺把历史过程看作是主客体间的一种辩证过程,这具有重要的意义指向,即我们所面对的客观世界并不是唯心主义同一性哲学所称的铁板一块,具有批判意识的历史主体在具体的历史条件下可以使这个世界更趋于人性化和合理化。这样一来,作为中介因素的主体性和客体性的共同彰显可用以补偿在工具理性盛行的现代社会中被客体化了的主体性损失和被主体强制的客体性损失,因而在科学技术快速发展的境况下实现人与自然、人与社会、人与人之间的交往自由可具现实性。科学

技术是一种强大的物质力量,人与自然、人与社会、人与人的交往自由程度在它强有力的推动下走向了普遍。作为推动人类交往进步的重要场域力量,数字化生存通过日益人性化的技术发展路径为现代人类打造了多元的、扁平的、共享的主体与客体、主体与主体的交往之维,成为主客体在互为中介的过程中实现新的历史建构的内在价值基础,为实现主客体间的交往自由创造出更好的条件。人类交往空间在数字化生存中表现为虚拟空间和现实空间两个部分,虚拟性和现实性成为数字化生存中人类交往的双重维度。主客体在虚拟现实的环境下可表达为由数字0或1排列组合而构成的二进制数字符号,形塑出基于现实主客体基础上的虚拟主客体。虚拟主客体具有及时生成并且间接在场的特征,任何虚拟主体无法直接感知符号所指向的现实主体或作为“原型”的自在客体,推动了卡西尔“把人定义为符号的动物”<sup>[8]</sup>的实践形态。这不仅符合工具理性且具有价值理性,消融了主客体在时空和性质上的隔离状态,从而“去中心化主体”<sup>[9]</sup>和“为我客体”<sup>[10]</sup>可以实际构建,这是非奴役、非中心和非等级的“星丛”式的主客体间交往的历史性兴起。

如果说在工业时代,主客体关系会在主体与客体的框架中走向单向主体论,即建构性主体会发展成为在庞大的社会体系下虚弱无力的客体化主体。那么,在数字化生存中,主客体关系在双重的人类交往维度中就可得到充分发展。一方面,与传统的交往形式不同,数字化生存中的人类交往打破了“主体—客体”或“主体—主体”单向交流结构形式,形成了相互对话的网际关系形式。其一,主客体可以超越现实交往的限制性,在虚拟现实的交往条件中实现高度的统一,从而形成虚拟交往共同体,这在一定程度上实现了哈贝马斯所描述的理想交往环境,即在原则上向所有公民开放的“公共领域”。<sup>[11]</sup>在这里,主体对客体的强制和霸权、客体对主体的奴役可被消解,互为中介的主客体可以推动一种思维中的合

理性想象与可能性不断外化成现实,促使交往空间的多元化、扁平化、共享化,其衍生出来的多元、平等、共享、自由等精神,又构成了新的交往伦理。其二,主客体可跨越国界、种族、地区、性别、年龄、社会地位等区隔实现自由平等交往,在交往过程中对不适应或不喜欢的可以表达冷漠态度,这种冷漠表现出一种在虚拟生活的公共情境中交往所形成的隐性契约,即包含着主体与客体、主体与主体对彼此差异的相互认可;另一方面,虚拟交往对现实交往具有建构性,促推主客体走向交往自由。虚拟交往是基于现实交往的一种技术物化产物,“其根本特色是指向现实性中的不可能性”。<sup>[12]</sup>在德里达的语境中,这一技术物化产物是“非在场总是在在场的形式中”。<sup>[13]</sup>这里的“非在场”指的是身体实体的“非在场”,即主客体抹去了现实世界的确定性身份,可以打破现实社会的限制而体验自由的意境,主体围绕着“我是谁”“我能做什么”“我要寻找什么”等问题进行自我意识建构,这为人类交往赋予了假设的“无知之幕”<sup>[14]</sup>这一理性场景。去除了肉体性后的“非在场”符号是隐藏在“无知之幕”背后的“后身体”,这个“后”不仅是空间上的“另一”和时间上的“之后”,更是对现实中受物理限制的主客体的一种超越。基于“后身体”和“无知之幕”,主客体走向交往自由成为可能。

然而,确定性的主体性消失在后现代的时空和语义中,数字化生存中主客体间的交往自由将面临主体困境:一是“我”和“我们”的交往问题,即“我”作为主体的存在如何对作为“他者”的所有人都成为有效的现实;二是“我”和“我”的交往问题,即对象主体“我”作为新的主体是否能够认识“我”本身。前者关涉人类主体与社会客体、自我主体与他者主体的交往,后者关乎自我主体和对象主体的交往。

## 二、“星丛”式交往中关于主体“我”的辩证法之窈

吉登斯在分析现代性视域下自我认同的问题时指出,“身体之外表体征(appearance)涉及

身体表面所有特征(包括衣着和装饰的形式等),个体看得见,他者也看得见。”<sup>[15]</sup>然而,“在‘正常’心理发育进程中,身体绝不仅仅是承载对他者感觉的一个装置。完整的自我再也无法体现在身体表面特征或其姿势中”。<sup>[16]</sup>也就是说,由于主体“我”是处在身体的表面或者体态之中,因而不能发现完整的自我。然而,在数字化生存中,主体“我”却可以获致发现完整自我的可能。一方面,主体“我”可以跳出现实限制,借由虚拟自我建构来达到一种新的自我,即对象主体“我”,这是达成自我实现的重要条件;另一方面,主体“我”在交往中可跨越国家、民族、地区等区隔,与世界范围内的主体“我们”或他者主体促建人类主体与社会客体、自我主体与他者主体的自由平等,这是达成自我解放的重要条件。在发现完整自我的过程中,数字化生存中的人类交往,一方面将全世界连为“星丛”式的交往共同体,促使主体“我”的现代性彰显,另一方面打破了公共领域和私人领域的边界,导致主体“我”面临着现代性危机。因此,主体“我”在数字化生存的人类交往中就不可避免地彰显出独特的张力与矛盾。这是科学技术发展的辩证法,也是在科学技术快速发展的境遇中重塑自我的辩证法。

(一)主体“我”失去“社会性”,促进了主体“我”的现代性进程

现代性发轫于对人的主体性的发掘。“主观理性”取代“客观理性”这一理性形态的转换,标志着现代性精神的确立。如果说,近代哲学意味着人的主体性的觉醒,那么,笛卡尔哲学中的“形而上学第一原理”就奠基了主体性原则,“我思”成为确定人的主体性的重要根据。继笛卡尔后,康德哲学确立了以理性为基础的主体性原则,实际上是一种先验的“自我意识”。在一定意义上,主体性思想构成了现代性形而上学的基本原则,其核心内容是“把主观意识的‘自我’实体化为‘主体’,强调自我意识的同一性是保证其他一切存在者存在的最终根据”。<sup>[17]</sup>从这个角度

看,现代性形而上学实质是主体形而上学。然而,笛卡尔以来的这种理性主体是一种非历史的“想象的主体”,忽略了人的社会性,因而人的能动性只能是得到抽象的发展。到了现代社会,这种从先验主体出发的主体形而上学面临着现代性危机,“社会性”思想因之备受青睐。

“社会性”思想是以亚里士多德主义为代表的客体形而上学的理论观点,其核心内容是把实体化的共同体作为绝对的主体,强调实体共同体是一切人存在的根据。在亚里士多德主义的理论框架中,实体共同体意指为城邦,强调城邦是一种最高的存在,认为人脱离了城邦不能称之为“人”。这种实体共同体被绝对化为人之外至高无上的东西,其结果是人的主体性的泯灭,人因而被迫沦为共同体实现目的的工具。可以说,亚里士多德主义的实体共同体具有狭隘性和虚假性,真正的实体共同体不应仅指向城邦这一客体,还应囊括自然、社会、家庭等客体,是人的社会实践的产物。前者是政治国家,后者是人的集合体,区别在于政治控制的弱化和对自由的凸显。在数字化生存中,实体共同体不完全性地走向虚拟化和普遍化,形成由虚拟共同体和实体共同体共同形塑的新的共同体,呈现出非奴役、非中心和等级制的“星丛”式的架构状态,充盈着高度自由的机缘,成为主体和客体、主体和主体自由交往的重要场域。在新的共同体中,主体和客体、主体和主体互为中介,互具“首要性”。从这个角度看,真正的实体共同体在数字化生存的人类交往中得到了充分实现。

主体“我”同客体、主体共同形成新的共同体,既不是出于以自我为中心并且将他者主体对象化的理性主体欲望,也不是出于对亚里士多德主义的实体共同体所滋生的被动依赖,而是出于主体和客体、主体和主体相互的、自由的联合。新的共同体的形成有力地凸显出“个体”与“类”关系的辩证统一,有效地克服现代性形而上学和客体形而上学所造成的“个体”与“类”之间的对抗。对于主体“我”而言,新的共同体不是消解

和抹煞人的主体性的抽象普遍性,而是充分发展人的主体性。主体性是确立人与社会生活价值的规范性源泉,是“真善美”得以获致的重要根据,是人的现代性实现的重要命题。人通过主体性的确立和主体能力的发挥,可以克服愚昧和野蛮,进而实现自身的解放。因此,主体“我”在新的共同体中可以以本能化和创造性的方式存在,并且反思和批判地接受客体和他者主体。这样一来,人的主体性的充分发展将助推主体“我”的生存状态从“以物的依赖关系为基础的人的独立性”向“人的自由和全面的发展”转变,进而进入马克思所说的人的“自由个性”的阶段将得以可能。新的共同体立足于人的自由个性全面发展这一旨趣,实际上是对科学技术存在和发展的合理性的一种表达,即科学技术在现代性的发展过程中发挥了重要作用,使人的自由全面发展在技术上成为可能。因此,在数字化生存中,当实体共同体走向新的共同体的时候,主体“我”就会失去具有狭隘性和虚假性特征指向的“社会性”,进而获致更大的自由去发展主体性,促进主体“我”的现代性进程。

(二)主体“我”找回“个体性”,却付诸以新形式的交往异化

主体“我”的主体性在数字化生存的人类交往中获得了极大提升,这会使主体“我”能够意识到和重视自身、他者主客体的特殊性和差异性,进而推进人的“个体性”进程。个体性是由主体的共性和个体的种差共同构成,是人所特有的一种能够使自身保持独立存在并实现同一的类特性。不仅意指人的主体性、自由意志的彰显,还意指对同客体、他者主体之间所存差异性、特殊性的肯定,强调对特殊性和普遍性辩证关系的统一。这和阿多诺所言的通向个体自由的非同一性的思想是相通的。可以说,主体的非同一性的实现过程,其实是主体找回个体性的过程。

较于传统社会,个体与社会的关系在现代社会中发生了重大转换,个体成为了现代社会生活

的重点,人的个体性承载着人的独立存在和自由解放这一价值意蕴。按照马克思关于人的解放的学说,具有现实生命的个体摆脱种种具有狭隘性、虚假性的共同体的操纵,冲破各种人身依附关系的束缚,这是实现自由个性的必要环节。值得注意的是,人的个体性与共在性并非处于对立的关系,个体真正实现自由全面发展并不等于与客体、他者主体隔断交往关系,而应在更高层次上、更广泛范围内升华交往关系。人类交往在数字化生存中呈现出“星丛”式样态,这为主体与客体、主体与主体之间的非同一性的实现在技术上提供了可能。从这个意义上说,主体“我”在数字化生存的人类交往中实现非同一性,实际上是主体找回了被客体、他者主体强制所损失的个体性。然而,这个实现过程并不是绝对的,它受到客观现实的规约。

可以说,在数字化生存中,主体“我”的主体性和个体性的自觉与挺立,是现代性发展进程中不可否认的重大成果,但需反思的是,主体“我”的“主观理性”的膨胀、个体性的高扬等所引起的新形式的交往异化,客观上使主体“我”遭遇严重的现代性危机。吉登斯认为,“在现代性的后传统秩序中,同时伴随着靠媒体所传递新型经验,自我认同遂成为一种具备反身性特征的、有组织的活动……传统的控制力愈发丧失,同时,人们的日常生活愈发被本土与全球的交互辩证所重构,个体就愈发会在多样性的选择中被迫对生活方式的选择进行讨价还价。”<sup>[18]</sup>在当下世界范围内数字化生存的影响下,新的同一性由于其主体自我认同的机制化和反思性的体制化而变得更加难以被打破,主体的非同一性一旦未经过客体中介而得到确认,就会成为一种文化无意识的意识形态。实际上,泯灭主体同客体、他者主体之间的差别就意味着抹煞人的批判意识和反思能力,其中尤以隐私透明问题为典型案例。数字化生存这一场域力量降低了交往主体由公共领域进入到私人领域的门槛,当与市场相结合,其所滋生的消费主义逻辑必然带来共享的虚假

繁荣,自我有了更多偷窥他者或透明自我的现实可能性。这看似是主体性的提升和个体性的张扬,背后却是主体的个体性在公共领域的被消解,而不是在更高的形式中被扬弃,其后果将是一种倒退:不仅是人性倒退到野蛮状态,而且还是一种意识形态的倒退。

有趣的是,公私领域的交叠状态为主体“我”实现独立以及同客体、他者主体互动这两者需要的同时满足提供了可能,但也带来了主体“我”的交往困境。一是现实的社会环境和伦理规范对主体“我”的制约效用减弱,主体的生存和发展将面临技术意识形态霸权。在现代社会中,人在公共领域和私人领域设有各自具体的社会管理体系,以最大可能实现人类主体与自然客体、人类主体与社会客体、人类主体与他者主体之间的交往自由。然而,在数字化生存中,私人领域的公共化,使得原本的社会管理体系变得难以实施,进而导致社会控制的弱化,这必然驱使处于人类交往之中的一切主体探讨社会管理体系的重建问题。那么,谁来重建?怎么重建?这些问题就摆在了人类面前。数字化生存中的人类交往是基于科学技术发展而衍生出的一种新的交往,因而重建社会管理体系的关键就在于谁掌握了数字化技术。为了不打破平等自由的规则,掌握数字化技术的交往主体以一种看似合理化的话语控制形式在全世界范围内取得了资源占有和分配的主动权,以形式上的平等交往掩盖着实质上的不平等。可以说,这种掩盖下的平等实际上是掌握数字技术的主体利用“知识—权力”结构排斥平等交往的一种意识形态霸权的渗透;二是主体价值的符号中介化造成主体“我”新形式的异化。重建社会控制体系时,必然涉及主体间的价值分配问题。主体A与主体B之间的主体价值并不是直接产生,而是需要一个主体C或其他作为中介。在由虚拟性和现实性共同形塑的共同体中,数字符号0和1成为主体间发生价值的中介。然而,价值通过多级符号中介化后,高度的虚拟将损坏价值的真实性,自我相信

所谓的真实性价值因而具有了虚假性。主体“我”可以获得真实价值,也可以掩盖或篡改真实价值,其结果是主体“我”对他者主体或自身原本的行为态度发生负向转变,从而引起道德失范,减少了可能的自我实现和自由个性,进而引起新形式的交往异化现象。

在现代文明进程中,主客体间的交往自由是人的个性解放和全面发展的重要条件,现代科学技术的快速发展为主客体间的交往自由提供了现实的可能性。然而,数字化生存中的人类交往处于现代性的矛盾与张力之中,主体“我”就不可避免地面临新形式的交往异化问题。在这个过程中,我们要沉思且追问:数字化生存中人类交往所遭遇的新形式异化的真实境况是什么?又如何扬弃新形式的交往异化?

### 三、走出新形式的人类交往异化困境

交往异化思想是哲学理论体系中不可或缺的一条主线,是哲学家们对现代性问题进行反思和批判的重要思想武器。在马克思那里,交往异化是从劳动异化中延伸出的概念。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出了劳动异化的四重规定:人同自己的劳动产品相异化、人同自己的劳动活动相异化、人同自己的类本质相异化、人同人相异化,认为第四种异化是前三种异化的结果,是对人与物的关系背后所指的人与人的关系的揭露,即资本家与雇佣工人之间一种不对等的隶属关系,这触及了人与人之间的交往异化问题。马克思因而得出交往异化是劳动异化的结果这一结论,但对“何为交往异化”这一问题并没有给予解答,这一遗憾马克思在《穆勒评注》里进行了相当程度地展开。在《穆勒评注》中,马克思看到了私有制条件下劳动和交往成了人自由全面发展的异己力量。他指出,在以资本主义私有制为基础的商品经济条件下,社会整体能力越全面或社会关系越丰富,构成社会关系的个体则就越残缺不全,主客体在交往实践中就越受到了物的控制和奴役。基于此,马克思认为产

生交往异化的根本原因在于私有财产的出现,因而扬弃交往异化的关键在于对私有财产的扬弃。这不只是人对物质财产的普遍占有,还是人对自身本质力量的全面占有。可以看出,马克思是通过交往异化的揭示,为人类理想社会指明了方向。这一逻辑表达出,在人类发展历程中,人类交往异化同其他异化现象一样,是一种具有合理性的历史存在,人的自由全面发展将是在这一异化的形成、发展和扬弃的过程中实现的。

数字化生存作为理性支配下的“启蒙”产物,在给主客体间的交往自由带来了自由活动空间和社会便利的同时,也改变了整个社会生活的精神状态,增强了主体与客体、主体与主体之间的疏离感,引发了新形式的人类交往异化现象。较于马克思哲学意义上的交往异化,数字化生存中主客体间新形式的交往异化在本质上没有发生改变,而是被赋予了新的形式,表现为虚拟交往异化。这是一种精神上的异化而非劳动意义上的异化,这恰是由数字化生存中人类交往的虚拟性特征所决定的,但这两种意义上的交往异化都反映出了共同的情形:原本属于人类实践活动的对象结果,现在取得了独立性并反过来成为制约人的力量。具体而言,虚拟交往异化表现在以下三个方面:

交往主体的抽象化。这是以科学技术的快速发展作为直接背景。在传统的交往语境中,身体实体的在场是人类交往的重要依托,身份是交往主体进行自我认知和反思的一种文本符号。交往主体的身体实体的在场就会有身份的在场,二者的同时在场是交往主体存在和发展的重要背景,也是对人类主体的一种规范力量。良好的身体实体和身份对人的自由全面发展至关重要,是个体融入社会的桥梁。然而,数字化生存中的人类交往在原有的身体实体在场这一交往方式的基础上增加了身体实体的不在场的交往,交往主体的身份被抽象为数字符号,引致身体实体和身份暂被悬隔。这样一来,一切交往主体进行重塑自我就具有随意性和不确定性,主体和主体的

关系就会沦为“角色—角色”之间的符号式交往。这里的角色分为两种：一是主体的自我角色化。对象主体“我”的强烈角色意识压倒了原本的主体“我”，使主体“我”狂迷于虚假的创造性活动，在虚拟中孤独地狂欢而放弃对真实的反省与深究，从而失去自我的主体性；二是他者主体的角色化。他者主体以设定角色而不是作为特定主体的规定性同主体“我”进行交往，主体间的交往关系则被虚假地建立起来，消解了交往中具有的属人的本质和自由。这样一来，主体越是坚持自己作为主体的权利，就越不能认识自己，进而丧失现实生活世界中真正的自由平等的意识。

交往主体的工具化。从理论上说，人类交往的“星丛”式样态隐喻了主客体间的和平关系，数字化生存为这一和平关系的实现提供了技术上的支撑。然而，实际上，数字化生存中的人类交往却遭遇了主体困境。“个人被仅仅当作是一种被实现了的功能，他在无限空洞的形式中丧失了自己的真确性。人们开始害怕用自己的语言说话，害怕自己的愿望和情感。除了技术上的问题以外，其他一切均不再留存。”<sup>[19]</sup>换言之，当他者主体为了实现更多的价值以满足自己的某种需求时，他者主体会在理论上和实践上将主体“我”不再看作是与自己同等的部分，而是视为抽象的实体，使之作为自我实现或者完成某种神圣事业的工具，由此必然导致新的共同体的分裂和交往伦理的瓦解。然而，主体的这种霸主式征服和幻想一旦借以科学技术知识作为载体呈现出来，人将在另一个意义域中无意识地堕落回自己统治的对象之中，人对物的控制关系进而转向人本身，其结果是人对人的关系演变成工具对工具的关系，这将影响人类文明的传承与阻碍人类命运共同体的合理建构。

交往主体批判性思维的式微。健全的自我主体有赖于更高层次的主体间性的建立，而健全的主体间性关系是基于未被工具理性所束缚的交往模式。然而，由于“交往主体的工具化”与

“交往主体的抽象化”的共同作用，数字化生存中的交往主体出现批判性思维式微的趋向。“交往主体的工具化”表达出主体“我”成为他者主体“自我实现”的重要依托这一意义，而“交往主体的抽象化”却表达出他者主体对主体“我”的消解，这一悖论反映出了交往主体的思维批判性的减弱，即主体并不能发觉主体间所存在的消解性或虚假性。哈贝马斯认为，这是一种病态的社会交往，是主体间的一种无效交往。在这种病态的交往中，日常语言受到扭曲并由对话走向独白，脱离了主体间的交往结构。语言不再是中立的，而是具有意识形态性，因而表达主体诉求的语言不能反映主体间的相互理解，而只能是抽象的自我理解。语言是主体进行身份认同的要素之一，然而，在具有意识形态性的语言中，当主体获得自己“抽象”的新身份时，主体的身份表达为一种同一性，非同一性在无意识状态下则走向泯灭，从而主体走向不自由的状态。在不自由的状态下，任何主体将都不具有解放的意识，主体的价值判断将失去统一性而陷入价值上的情感主义，进而失去基本的价值共识，主体间内在的“共同感”将处于危机之中。

可以说，新形式的人类交往异化是人类交往发展过程中的必经阶段，但新形式的人类交往异化的出现并不意味着我们可以秉承漠视态度，而是应当积极地正视新形式的交往异化现象、重视新形式的交往异化问题、走出新形式的交往异化困境，实现主客体间的交往自由，进而实现人的自由全面发展。

扬弃新形式的交往异化，最直接的任务是消除物对人的统治。阿多诺认为：“尽管客体有优先性，但世界的物性还是表象。这种物性诱使主体将社会生产关系归于自在之物。”<sup>[20]</sup>也就是说，人们目前所面对的世界呈现出来的客观性是一种颠倒了的社会关系的物化现象。它不是从人的头脑中产生的，而是社会生产力发展到一定阶段的产物。在这一阶段，主客体在交往实践中受到了物的控制和奴役，使得本来自由自觉的人



类交往变成了异己的、被迫的、不受人支配的人类活动,进而呈现出一种不自主、不自由的受制状态,处在交往关系中的主体与客体、主体与主体的关系被迫降格为从属于物的被动关系,主客体间的交往自由变成了交往不自由,衍生出交往异化现象。因此,我们要将消除物对人的统治与社会历史发展联系起来,推动现实物质生产力的极大发展。科学技术是一种生产力。因此,消除数字化生存中新形式的交往异化,可以充分发挥数字化技术在社会生产力发展中的功能。在此基础上,以人的自由自觉的活动为基础,确立合理的主体与客体、主体与主体的关系。让每一个自由自觉的人都能成为主体与客体、主体与主体关系结构中的能动者,消除主客体所受到的物的控制和奴役,进而实现主体与客体、主体与主体有差别的自由平等的交往。

扬弃新形式的交往异化,还需探究人如何在双重维度的类交往中实现虚实和谐。数字化生存中的类交往空间是由虚拟空间和现实空间共同形塑的,虚拟性和现实性是数字化生存中类交往的双重维度,人在这个双重维度的类交往中实现自由全面的发展,实质上是实现人的虚实和谐。在数字化生存的语境中,人既是一个身体实体在场的现实具体的人,也是一个身体实体缺场的虚拟具体的人。虚拟意义上的人是以现实意义上的人为基础,现实意义上的人又是以虚拟意义上的人为补充,二者互为存在条件。这构成了虚实和谐的逻辑约定,其结果是人的时空关系的进一步拓展,进而衍生出新型的人类发展形态。因此,只有虚和实的和谐结合,人才能够作为“完整的人”在数字化生存中进行类交往。正如马克思所说,“人不是在某一种规定性上再生产自己,而是生产出他的全面性”。<sup>[21]</sup>人的虚实和谐发展,关键在于正确处理好人的现实交往和虚拟交往的关系,打造虚实并存的和合生态,使人在虚拟和现实之间全面占有自己的本质,实现人的自由而全面的发展。在这种环境下,主体与客体、主体与主体是互为中介的和平

关系,从而鲜活的个体存在和特殊的生命体验具有了非同一的优先性,主体与客体、主体与主体的关系因而得到了重建并走向交往自由。

扬弃新形式的交往异化,更要注重对交往理性的建构。数字化生存是现代人类须臾无法脱离的生存方式之一,但不是全部的生存方式,是属于一种较低层面的幸福生活维度。追求较高层次的幸福生活维度,需要在人类文化中寻找答案。虚拟交往空间的创造、数字符号的使用、虚拟关系的生成等,这些是人作为一种文化性存在物的表征反映。如何让这些文化性存在物有效地服务于主客体间走向交往自由这一目的,关键在于引入交往行为所固有的主体间性来打破传统现代性理论中主体概念的孤立状态,建立起基于主体间性基础之上的交往理性,弥合主体因“主体理性”和“共同感”的分裂所造成的现代性矛盾,让主体“我”走出数字化生存中人类交往所遭遇的双重主体困境,寻求“建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一”。<sup>[22]</sup>因此,交往理性建构是扬弃新形式交往异化的重要切口,其目的在于促成主体交往行为的文化养成。它既包含对历史文化积淀中交往思想的汲取,又包含对当下交往理性缺失的思量,还包含对未来美好交往状态的追求。以“网络空间命运共同体”为例,它强调自由、平等、共享和尊重的交往理性,即交往主客体以对话性的话语范式进行平等的多元、双向的互动交流,不同的国家、民族、个人之间保持着“和而不同”、承认差异而不对抗的和平状态,实质是全球化背景下人类主体与自然客体、人类主体与人类主体之间有差别的自由平等交往,这是对主客体间的非同一性的承认和尊重,也是对数字化生存中“星丛”式类交往的价值诉求的一种回归。

#### 四、结语:走向主客体间的交往自由

在人类文明进程中,类交往走向主客体间的交往自由,是人的主体性发展和自由全面发展的重要条件。人类不断追求现代科学技术的进

步,旨趣之一就在于实现理想的人类交往,进而在主客体间的交往自由中发展人的主体性与实现人的自由全面发展,这一进程将伴随着人类前进的步伐而不断继续。在数字化生存中,日益人性化的数字化技术发展路径为实现主客体间的交往自由创造出了良好条件,推动了人类交往的“星丛”式样态的发展。这是一种对主体与客体、主体与主体之间的非同一性予以承认和尊重的交往状态,从根本上重建了主体和客体、主体与主体的交往关系,并使之获致交往自由的现实可能性。然而,受制于现代性下的工具理性在虚拟现实条件下更加凸显的束缚,数字化生存中“星丛”式的人类交往样态并没有使人的主体性得到充分发展,相反,主客体间的非同一性陷入虚假困境,引致了新形式的交往异化现象,人的主体性及其依存条件产生了双重畸变。

那么,在未来,数字化生存中人类交往的悖谬式发展困境是否会随着数字化技术的成熟和完善而自动消失?答案是否定的。作为数字化技术与人文社会的共同产物,数字化生存之所以为主客体间的交往自由提供了现实的可能性后又引致新形式的交往异化,根本原因在于数字化生存是与现代性相伴而生的,数字化生存中的人类交往在现代性的自反性困境的裹挟下还没有摆脱资本逻辑和工具理性的束缚。因此,规避数字化生存中人类交往的悖谬式发展困境,需要我们在对现代性进行分析、反思和批判的基础上,积极地正视人类交往的“星丛”式样态和新形式的交往异化现象,自觉地把发展人的主体性和实现人的自由全面发展作为数字化技术发展的根本目的,坚守人的主体性地位,推动主体与客体、主体与主体走向交往自由,渐近回归人类交往“星丛”式样态的本真价值,逐渐消解悖谬式发展困境背后的资本逻辑和工具理性,助推人的生存状态从“以物的依赖关系为基础的人的独立性”向“人的自由和全面的发展”转变,使数字化技术真正造福于人类,真正现实在主客体间的交

往自由中发展人的主体性和实现人的自由全面发展。

### 注释:

[1][德]霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法(哲学片断)》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年,“导言”,第1页。

[2][德]本雅明:《德国悲剧的起源》,陈永国译,北京:文化艺术出版社,2001年,第7页。

[3][4][5][6][德]阿多诺:《主体与客体》,上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),北京:商务印书馆,1998年,第219、211、214、210页。

[7]凌海衡:《从客体优先性走向主客体间的交往自由——重估阿多诺哲学中的主客体关系》,《国外理论动态》2005年第8期。

[8][德]卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,2003年,第43页。

[9][美]波斯特:《第二媒介时代》,范静哗译,南京:南京大学出版社,2001年,第47页。

[10]孙显元:《马克思主义中国化的逻辑基础》,合肥:中国科学技术大学出版社,2017年,第57页。

[11]哈贝马斯的“公共领域”是一个理想建构领域,意指一个在人们之间所产生的自由、开放的公众话语舆论虚拟空间。参见[德]哈贝马斯:《公共领域》,汪晖、陈燕谷:《文化与公共性》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第125页。

[12]陈志良:《虚拟:人类中介系统的革命》,《中国人民大学学报》2000年第4期。

[13][法]德里达:《解构与思想的未来(下)》,杜小真等译,长春:吉林人民出版社,2011年,第175页。

[14][美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第131页。

[15][16][18][英]吉登斯:《现代性与自我认同:晚期现代中的自我与社会》,夏璐译,北京:中国人民大学出版社,2016年,第92、56、5页。

[17]贺来:《论马克思实践哲学的政治意蕴》,《哲学研究》2007年第1期。

[19][德]雅斯贝斯:《时代的精神状况》,王德峰译,上海:上海译文出版社,2019年,第182页。

[20][德]阿多诺:《否定辩证法》,王凤才译,北京:商务印书馆,2019年,第215页。

[21]《马克思恩格斯文集》(第8卷),北京:人民出版社,2009年,第137页。

[22]《马克思恩格斯文集》(第10卷),北京:人民出版社,2009年,第13页。

[责任编辑:刘 鑫]