

# 当代西方后人类主义:范式、议题与启示

张 灿

(中国矿业大学 马克思主义学院,江苏 徐州 221116)

**摘要:**作为一种跨学科思潮,当代西方后人类主义日益凸显。尽管其思想来源纷杂,但也形成了一定的研究范式:批判后人类主义与科技后人类主义。两种范式并不是界限清晰、完全独立的研究路径,而是相互汇聚融合且形成了当代西方后人类主义的核心议题,主要包括对人的解构、技术人工物的凸显、动物转向、后人类主体和生命政治等的探讨。特别是在新兴生命技术、人工智能技术发展图景中,后人类主义绝不仅仅是一种幻象,恰恰相反,它提供了一定的思想资源以在技术化生存时代指导如何正确处理人与技术的关系。

**关键词:**批判后人类主义;科技后人类主义;人的解构;后人类主体

[中图分类号]N031;C912.4 [文献标识码]A [文章编号]1672-934X(2021)04-0021-08

DOI:10.16573/j.cnki.1672-934x.2021.04.004

## Contemporary Western Post-Humanism: Paradigms, Issues and Implications

ZHANG Can

(School of Marxism, China University of Mining and Technology, Xuzhou, Jiangsu 221116, China)

**Abstract:** As an interdisciplinary trend of thought, contemporary western post-humanism has become more and more prominent. Although the sources of thought are various, some paradigms like critical post-humanism and technological post-humanism have been formed. The two paradigms hasn't clear boundaries and independent research paths; on the contrary, they mutually converge and jointly form the core issues of contemporary western post-humanism, mainly including the discussions on deconstruction of human being, prominence of technological artifacts, animal turning, post-human subject, and biopolitics. Especially in the development of emerging life technology and artificial intelligence technology, post-humanism is not just an illusion but it provides certain thought resources to deal with the relationship between human and technology in the era of technological survival.

**Key words:** critical post-humanism; technological post-humanism; human deconstruction; post-human subject

作为一种跨学科思潮,后人类主义在人类学、文学、历史学、科技与社会、哲学等的研究中日益凸显。尽管其思想来源纷杂,理论谱系并不明朗,但其核心是对“人自身”的关照与反思。

收稿日期:2021-05-16

基金项目:国家社会科学基金青年项目(19CZX056)

作者简介:张 灿(1986—),男,河南商丘人,东南大学人文学院哲学系博士后,副教授,主要从事科技哲学与科技伦理研究。

此种关照不是一种时髦的、前缀式的后学思潮,而是提出了一种新的思维方式,解构经典人文主义有关人的预设,以思考人与他者(技术、动物、自然)之间的关系。特别是在新兴技术深度干预人的生命与存在的时代,以基因编辑技术、人工智能技术、生物增强技术、会聚技术为代表的技术系统不断推进“人技融合”,传统人文主义的二元对立范式受到理论和实践的双重挑战。如何从哲学上思考“人与非人的关系”“技术化的人”“后人类主体”等成为后人类主义的重要议题。

### 一、当代西方后人类主义的范式

何为后人类主义?据尼尔·本德明顿(Neil Badmington)等人考证,作为对人文主义话语批判的后人类主义概念并不是什么新鲜的概念,早在19世纪晚期,布拉瓦茨基(H. P. Blavatsky)创造了后人类(post-human)一词。但直到20世纪90年代,这个词才对西方文化产生了真正显著的影响<sup>[1]</sup>。随后,伊哈布·哈桑(Ihab Hassan)的《作为表现者的普罗米修斯:走向后人类主义文化?》一文成为相关思考的先锋之一。哈桑认为:“后人类主义代表了文化的一种潜力与趋势,即人类的形态——包括人类愿望及其外在表现——正在发生根本的转变,因此必须重新审视此种转变。我们需要明白,随着人文主义转变为后人类主义,五百年来的的人文主义正在终结。”<sup>[2]</sup>当然,“人文主义终结”正是福柯和列维斯特劳斯所持的观点。但此种终结并不是指“人类的终结”,而是指“人的特定形象”的终结。

20世纪晚期,西方学者开始明确提出后人类主义且进行了深入探究。后人类主义开始突破学科界限,扩展至地理学、文学、视觉文化、建筑学、艺术、政治理论、传媒理论、性别研究、科技与社会等领域。在此种跨学科研究浪潮中,后人类主义主要有两个来源:一个是后人类主

义来自对人文主义的批判与反思,而这项开拓性的工作则是由哲学家福柯等人所引领;另一个来源可追溯到1946年至1953年召开的控制论之梅西会议,与会学者主要讨论了新型生物的、机械的、交流的理论模型对于消除人在意义、信息和认知中的特殊地位<sup>[3]</sup>。而唐娜·哈拉维的《赛博格宣言》一文可以被认为是“后人类主义”思潮的导向之作。哈拉维从女性主义立场出发指出:赛博格(Cyborg)作为一种有机物和机械混合的生物控制系统,消融了动物和人类的界限、有机体和机器的边界、物质和非物质的边界,成为人类未来进化的存在形态。

针对后人类主义的理论框架,学者观点虽不尽相同但也存有共性。例如,卡里·伍尔夫(Cary Wolfe)视域的后人类主义既不是超人类主义,也不是有关超越具身之境的后人类,而是对人文主义及其种种预设与幻想的批判。这种对人文主义的批判在技术化生存时代更加凸显。新兴基因技术、生物工程、智能技术导致人类已经变成了令人担忧的实体。对此,布鲁斯·布劳恩(Bruce Braun)提出后人类主义的三条研究路径:第一条路径是作为解构主义责任的后人类主义,追问人是如何界定以及人与非人的区别是什么;第二条路径是本体论的后人类主义,即一种人与非人共生的世界;第三条路径是作为非人类中心主义的后人类主义,即不仅仅是把世界看作人类世界<sup>[4]</sup>。这三条路径旨在解决两个问题:技术对人自身的影响以及人与非人的区别。这两个问题被威斯特林·罗伊斯(Westling Louise)界定为两种范式:技术或赛博格后人类主义,即研究新兴技术打开人类摆脱身体限制和环境约束的可能图景;动物后人类,即消除人与非人的边界以界定人在生态系统世界中的位置<sup>[5]</sup>。而在罗西·布拉依多蒂(Rosi Braidotti)看来,当代后人类主义存在三大派别:一是后人类的道德哲学思考;二是后人类的科学技术研究范式;三是反人文主义的批

判后人类主义<sup>[6]</sup>。后人类道德哲学的思考以伦理学家玛莎·努斯鲍姆(Martha Nussbaum)为代表;而后人类的科技研究范式则更加关注当代科技对人类生物本性与主体性的影响;批判后人类主义则基于后结构主义和女性主义的反普遍论以反对人文主义的根基,并承认后人类的主体性。塔玛尔·沙伦(Tamar Sharon)则把后人类主义分为“反乌托邦后人类主义”“自由后人类主义”“激进后人类主义”“方法论后人类主义”<sup>[7](P4-6)</sup>,并在此基础上提出了中介后人类主义。中介后人类主义,一方面深度诠释技术对人性和自然的影响,另一方面则拓展了“技术中介”和“自我技术”的概念。

由上可见,尽管学者对于后人类主义的理解不尽相同,但后人类主义仍然具有一以贯之的主题且形成了一定的研究范式。后人类主义范式的形成既与技术变革对人的影响密切相关,又涉及到远非技术变革所能囊括的哲学、政治与伦理的意义。正如安迪·迈雅(Andy Miah)所言:“技术变化和发展已经成为当代后人类主义表达的核心议题,但后人类主义并不等同于科学技术研究,后人类主义的概念比新兴技术揭示的更多。后人类主义呈现了一种更加多元的历史,有助于形成对人类未来的关注。主要包括:文化后人类主义、政治后人类主义和哲学后人类主义。”<sup>[8]</sup>无论是技术变革意义上的后人类主义抑或政治、文化和哲学后人类主义,其主题都是对人在世界上的定位之思。换言之,后人类主义思考的是:“我们对于一直以来视为理所当然的人本质属性的质疑,反思我们共同参照系的基本单元应该是什么、我们自己是谁且与非人存在的关系是什么样的。”<sup>[9](P导论2)</sup>在此意义上,后人类主义具有两层含义<sup>[10](P13)</sup>:一方面,人的本体条件发生改变。人日益通过科技改造等形式生存,当然,推动后人类主义发展的真正动力还包括当今科学技术发展对人自身干预的不断深入,从而导致“人技不断融合”,以至

于在当今技术文化中,随着技术与人的不断嵌合,新兴技术以前所未有之势干预人的生命过程,导致人性的概念具有不确定性:即人是什么,以及人天性的固定性如何确立<sup>[7](P1)</sup>,这种研究进路被称为“科技后人类主义范式”。另一方面,后人类主义重塑人之概念,即解构了人文主义把人类置于其他生命形式之上且控制它们的理念,进而在哲学、政治与文化向度上应对技术改造时代混合生命形式中的人、人性与生命的新问题,即“批判后人类主义范式”。

## 二、当代西方后人类主义的核心议题

当代西方后人类主义的主题是探讨“何为人与后人类”。围绕此主题,后人类主义首先要解构人文主义大写之“人”,然后从“人与非人”和“人的变化”两个维度展开对后人类的探索之旅。人与非人主要涉及到人与技术人工物、人与动物的关系,而人的变化主要包括后人类的主体性以及生命政治的图景。

第一,人的解构。当代西方后人类主义致力于对人文主义之“人”的批判与解构。人文主义的核心议题是追问人是什么,确证人在世界上的价值和地位以及生存和发展的根据与意义<sup>[11]</sup>。人文主义的答案是:以人的理性为基础建构出独一无二的人。正如布拉依多蒂指出,人文主义以大写的人为开端,认定人具有强大的能力以获得自身与集体的完美性,建立一种以人类理性、自我调整和本质高尚为基础的思想、话语和精神价值观。这种对人的理解不仅明确了人类中心主义,同时也使得人文主义具有文明模式化,该模式将欧洲的概念塑造成自我反思理性的普遍化力量,即欧洲中心论。欧洲中心论范式蕴含着自我与他者的辩证法以及文化逻辑和二元对立逻辑<sup>[9](P20)</sup>。二元对立排斥差异性和他异性,把二者定义为否定性的对等物。在后人类主义看来,人文主义思想假定人具有一种预设的、先验的、固定的本质。“人”

这个术语从一开始就不是一个中立的术语,包含着特权的规范性界定,在人类之间、人类和非人类之间造成结构性差别和不平等<sup>[12]</sup>。但后人类理论挑战人类中心论以及人的独特性,反而同普遍生命力和非人类内容的生命联合起来<sup>[9](P96)</sup>,即后人类主义致力于解构人的固有形象,消解主体与客体的象征性边界,且肯定“非人类主体”。这种解构绝不是当代研究后人类主义哲学家的心血来潮和独有贡献,相反,其恰恰具有深厚的哲学遗产。从更为宽泛的意义和思想的持续性而言,对人文主义进行批判的哲学家福柯、利奥塔、列维纳斯、德里达、德勒兹和瓜塔里等都持有后人类主义的哲学立场。特别是在技术化生存时代,智能技术和生命技术以前所未有的方式连接人与机器,改变了人的肉身存在进而重塑人的本体。人在社会实践中持续不断地构成、分解和重组,是一种动态和开放的本体,一种与非人混合在物质、技术和信息网络中不断生成的本体。此种人的理解范式超越人类中心论,拒斥把世界仅仅理解为人类世界,承认非人实体和物质行动者<sup>[4]</sup>。人的存在不再是自然的,而是由生物技术、人工智能技术共同塑造而成。

第二,技术人工物的凸显。经典人文主义视野中的技术人工物是工具性和实体性的存在,而后人类主义反对技术人工物的本质主义假设,凸显技术人工物与人的共生关系及其道德意义。后人类主义凭借技术中介和技术具身试图超越人文主义以人为中心的框架,不再把技术人工物看作是独立于人的存在,而是把其理解为与生活世界接触的方式。在《存在与时间》一书中,海德格尔通过锤子的分析揭示了技术人工物如何调节我们体验世界的方式。拉图尔的“行动者网络理论”进一步指出,无论是人还是技术人工物都是建构生活世界的行动者,从而提供了对称性框架来阐释人类和技术人工物的关系,赋予了技术中介全新的理解。通过

授权、转移和指令,技术人工物具有了特定行动的预设性<sup>[13]</sup>。因此,“在拉图尔的对称性框架中,中介概念是至关重要的。它在工具主义和实体主义之间开辟了另外一条道路。前者认为人类可以控制技术,后者认为技术可以控制我们。它可以解释作为意义载体的技术人工物对人类行为施加影响以及人与非人相互融合产生的混合行为。”<sup>[7](P94)</sup>此种中介性在后现象学唐·伊德(Don Ihde)视野里则成为技术人工物的意向性,主要包括具身关系、诠释关系、它异关系和背景关系。尽管拉图尔更加关注具体技术如何促使人们以特定方式行动,而伊德更加强调技术如何建构人类对于现实的感知和解释,但二者都赋予了技术人工物中介性,即不再把技术人工物看作是中立的工具或者可以控制人类的力量,而尝试克服人类和技术之间的人文主义二元对立屏障,以构建一种后人类主义解释<sup>[7](P97)</sup>。而技术哲学荷兰学派代表人物之一的彼得·维贝克(P.P.Verbeek)则更进一步赋予了技术人工物道德地位。在人文主义视域中,伦理学是关涉人的学科,无涉技术人工物。维贝克指出,如果伦理学是关于如何行动和生活的学问,那么具有充分的理由去证明技术人工物的道德意义。因为“技术人工物帮助我们建立了人的存在和周围环境的关系。在人—技关系中,技术不是简单、沉默的中介者,而是积极、能动的调节者。技术具有一种物质形式的道德,当技术使用之际,就会产生一种复合的道德能力,复合道德能力由物质道德和人的道德能力共同组成”<sup>[14]</sup>。进而,道德是一个混合概念,既不能简单地由物所单独具有,也不能独断地认为由人所具有,二者缺一不可。这种物化伦理学(material ethics)不再以启蒙运动以来的主客二分为基础,而是为物的道德能力留下空间,建构了一种后人类主义伦理学<sup>[15]</sup>。

第三,动物他者。动物之所以成为后人类主义关注的问题之一,原因有二:一是后结构主

义所引发的人文主义危机以及对人自身的解构;二是人文主义正努力追赶整个社会对非人类动物地位彻底重估的脚步<sup>[16]</sup>。从后人类主义角度来看,人文主义通过人与动物的对立确立人的地位和物种差异。非人类动物一直在象征性的缺席中反复出现,它们的存在屈从于人类的霸权,没有被赋予任何本体论上的重要地位。而后人类主义则强调自然和文化、人和非人、同一物种成员和不同物种成员之间平等或无等级的关系,赋予动物道德地位。动物道德地位的诉求绝不仅仅是为了保护动物权利,更深层次的追求致力于人与动物共生关系的构建。甚至可以说,“批判后人类主义关心的不是动物权利问题,而是物种边界、人类独特性、物种之间的关系问题,这包括对人类感知和描绘其他非人类物种方式的探索,这些方式编码了物种差异而忽视了物种的相似之处并确立了人类的统治地位,后人类主义试图推翻这些方式。”<sup>[10](P127)</sup> 进而言之,物种主义通过控制、驯养、剥削或爱护非人类动物从而建构了以人为中心的文化与话语霸权。对此,以动物为焦点的后人类主义则要反抗物种霸权逻辑。代表性著作主要有卡里·伍尔夫主编的《动物志:关于动物的问题》和所著的《动物仪式》、马修·克拉洛(Matthew Calarco)的《动物志:从海德格尔到德里达的动物问题》、哈拉维的《与物种相伴》。伍尔夫系统分析了当代动物权利运动的人文主义主张,在列维纳斯、德里达的动物哲学和鲍曼的后现代伦理学基础之上提出了“物种话语”(discourse of species)概念。在当前动物运动实践中,道德政治的创新和进步催生了物种话语,进而导致了物种歧视的机制化。而西方主体性和社会性的形成依赖于人的超然存在,这种存在是以牺牲动物和兽性为代价的,进而又导致一种德里达所言的“非犯罪的处死动物和他者”的象征秩序<sup>[17]</sup>。物种主义不仅仅局限于对动物的划定和歧视,实际上物种的人文

主义话语也把人类定位其中,系统性地导致了物种、种族、阶级和性别差异。对此,克拉洛的《动物志》则批判了欧洲大陆哲学传统的人文中心主义。在动物行为学和进化论证据上,呼吁对所有的生命形式都具有责任,并提出人和动物应该被视为本体的统一。在列维纳斯的伦理学、阿甘本的人类学机器和德里达的非人类中心主义伦理学中,都提出我们应当建立与动物共存的新生活方式<sup>[18]</sup>。此物种平等主义成为哈拉维的“同伴物种”理念。他在《同伴物种宣言》中指出,人和动物并不是对立的关系,也不是驯养与宠物的关系,而是共存、共生的“同伴物种”,一种人与动物相互建构的关系。“同伴物种实质上是互构性、融合性、非纯粹性、历史性和复杂性的共同体。”<sup>[19]</sup>

第四,后人类主体。福柯通过知识考古学和谱系学对人文主义进行了解构。“福柯所批判的正是人类学主体主义,其怀疑和敌视那个至高无上的、起建造和奠基作用的、无所不在的主体。”<sup>[20]</sup>而后人类主义则更进一步把世界看作是一种混合主体。“批判后人类主义作为一种哲学方法,涉及到对主体性概念本身的重新思考,其把人的主体看作是一种与机器和动物共同进化的集合。在此意义上,人类具有多重物种公民身份,即人类是一种具有跨越物种依赖和联系的生命形式。因此,其赋予生命更为广泛的定义以及在物种模糊和混合时代,对非人生命形式承担更大的道德回应和道德责任。”<sup>[10](P138)</sup> 按照凯瑟琳·海勒(N. Katherine Hayles)的观点,“后人类主体是一种混合物,各种异质、异源成分的集合,物质—信息的独立实体,持续不断地建构并且重建自己的边界。”<sup>[21]</sup>后人类主体拒斥二元对立而强调物质嵌入性和具身性,从而形成了把非人类主体包括在内的主体。引申开来,“后人类主义消融自然实体和人工制品之间的分类式隔离,其建构的主体性是一种整体集合,包括人类和非人类行动者,技

术中介、动物、植物和整个地球。”<sup>[22]</sup>可见,后人类的主体性不再唯人论,而是尝试构建一种跨越物种的多层次混合主体。由此,布拉依多蒂在对德勒兹的游牧主体和生命力的解读中建构了后人类主体的普遍生命力。后人类的普遍生命力承认人和非人的混合生命,将一种生命平等主义贯穿于所有生命物质之中,在唯物论和活力论的双重力量中重塑人与动物、人与机器、人与生态环境的关系。

第五,后人类生命政治。无论是福柯“作为安全机制的生命政治”、阿甘本的“赤裸生命与例外状态的生命政治”,还是埃斯波西托的“免疫体与共同体的生命政治”<sup>[23]</sup>,经典生命政治的主题关涉政治对生命的干预与管控。而后人类生命政治主题关注的则是新兴生命技术、智能技术干预生命的社会政治后果。在《我们的后人类未来:生命技术革命的后果》一书中,弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)详细地讨论了脑科学技术、神经药物、干细胞研究、基因技术的发展对人的本性、尊严、基本价值和权利的挑战。福山发出警告:“我们要很清晰地意识到,这个挑战不仅仅是伦理的,也是政治的。因为它将成为我们未来几年所做的政治决定,这些决定关乎我们与技术的关系,进而关乎我们是否会进入后人类未来,以及这样一个未来展现在我们面前时潜在的道德缺失。”<sup>[24]</sup>因此,如果放任生物技术的发展,我们将面临人及其政治制度的终结。相比福山的悲观情绪,尼古拉斯·罗斯(Nicholas Rose)则看到了生命政治的积极意义。在《生命本身的政治:21世纪的生物医学、权力和主体性》一书中,罗斯指出,人的生命力面向技术化和资本化敞视,构成新形式的生命政治<sup>[25]</sup>。此生命政治建立在生命的技术分子化、增强的最优化技术、生物公民身份、生命知识的专业化、生命资本等之上,并不必然是基因或生物决定论,它为我们参与自身的生命设计与价值实现提供了可能路径。因此,罗

斯强调一种以“生命力经济”为核心的积极生命政治,以期在自我技术的身体伦理和生命政治之间寻求完美融合。当然,罗斯过于乐观,生物增强技术并不一定会带来完美的后人类社会,其同样会导致生命资本化和社会不公平,特别是可能引发新优生学的选择、社会自由权利的限度、社会分裂的风险、技术的政治管制等复杂问题<sup>[26]</sup>。

### 三、启示:构建后人类主义伦理文化

后人类主义绝不仅仅是一种幻象或繁杂的思潮,相反它提供了一种以去人类中心主义为主要特征的批判性方式,以思考人的定位及变化。特别是在技术化生存时代,一方面人类依靠技术建构外在生活世界,另一方面利用技术改造与增强自身。人类日益生活在技术系统之中,技术系统不仅是人身体的延伸、日益成为人体的人工器官或义肢,人逐渐成为科技智人<sup>[27]</sup>。进而言之,在人的深度科技化浪潮中,面对人的不断机器化与机器的不断生命化、智能化,人如何应对此种变化?

可以说,在技术化生存时代,哲学、伦理层面应当建构一种面向人类未来变化的后人类主义伦理文化。后人类主义伦理文化的核心不是消极、悲观地拒斥人工智能、生命技术的发展,而是积极地、能动地拥抱与应对人性变化带来的挑战。特别是面对基因工程技术、脑机接口技术带来人的非自然增强与技术性变化,后人类主义伦理文化不仅仅避免“技术敌托邦”和“技术乌托邦”的两种极化态度,而是要合理地利用技术增强人类能力,且在伦理层面更加开放地肯定利用技术提升人自身恰恰是人的尊严、自主与权利的体现。归根结底,人的生存方式发生了根本变化,即从自然存在变为技术化生存,从技术作为外在工具到技术改造人自身。因此,我们对人的种种理解和定位应当根植于这种时代变化,倒不是说要完全拥抱此种生存

方式,至少应该规避其消极作用。但面对这种不可避免的生存方式,海德格尔应对技术困境的田园牧歌式的解救之道显得过于浪漫与不切实际。因此,在人技融合的现实语境和历史进程中去理解人自身及其实践活动更为适当。

另外,后人类主义伦理文化赋予各种生命形态以道德地位,为我们建立人与人工智能共存的伦理学提供了思想资源。在人工智能发展图景中,伦理问题不再局限于人与人之间,还涉及到人工智能体是否拥有责任能力和政治权利。面对这些问题,人类中心主义伦理学转变为后人类伦理学或许是一个适当选择<sup>[28]</sup>。更重要的是,后人类主义伦理文化超越人类中心主义文化范式,赋予人与非人共生、共融的关系。正如“人类纪”表明:“地球正在走出它目前的地质时代——全新纪,而人类对此应当负主要责任,因为人类本身已经成为全球性的地质力量。”<sup>[29]</sup>在人类纪,人成为一种地质力量而远超自然界本身的力量。人类使用各种技术手段强势干预地球进程和自然环境,产生了诸多破坏性的不可逆后果,导致人和其他物种的生存危机。人类纪并不完全是一种客观的科学地质概念,更代表着一种边界隐喻,以思索人类的生存困境。为了超越人类纪的困境,我们需要超越传统人文中心的伦理范式,把非人融合进来。为此,哈拉维创造性地提出了“克苏鲁纪”的概念以描述人和非人构成的共生性力量和动态进程。“克苏鲁纪”试图创建多物种相互亲缘、相互构成的关系,以及作为符号学意义和谱系学层面上深层次的亲缘关系。由此,“克苏鲁纪”作为一种隐喻代表了人与非人共生的后人类愿景。“后人类伦理并不是追问什么是后人类,而是创造新的、富有想象力的理解各种生命之间关系的方式。”<sup>[30]</sup>当然,后人类主义伦理学绝不是一种要求万物与人绝对平等的道德观点,而是站在人与非人共生的关系之中理解人及其变化。简言之,人之为人在于人的反思性意识:对

于人来说什么是好的生活。而处在新兴技术发展和社会发展巨变的年代,人类需要做好与各种混合智能共生及与各种技术同步进化的准备。

### [参考文献]

- [1] Neil B. Alien Chic: Posthumanism and the Other Within [M]. London and New York: Routledge, 2004: 87.
- [2] Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? [J]. Georgia Review, 1977, 31(4): 830-850.
- [3] Cary W. What Is Posthumanism [M]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009: xii.
- [4] Braun B. Querying Posthumanisms [J]. Geoforum, 2004, 35(3): 269-273.
- [5] Westling Louise. Literature, the Environment, and the Question of the Posthuman [A] // Catrin Gersdorf, Sylvia Mayer, eds. Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism [M]. Amsterdam New York: Rodopi, 2006: 25-47.
- [6] Braidotti R. The Posthuman [M]. Cambridge: Polity Press, 2013: 38.
- [7] Sharon T. Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism [M]. Dordrecht: Springer, 2014.
- [8] Miah A. A Critical History of Posthumanism [A] // Bert Gordijn, Ruth Chadwick, eds. Medical Enhancement and Posthumanity [M]. Dordrecht: Springer, 2008: 71-94.
- [9] [意] 罗西·布拉伊多蒂. 后人类 [M]. 宋根成, 译. 郑州: 河南大学出版社, 2016.
- [10] Nayar P. K. Posthumanism [M]. Cambridge: Polity Press, 2014.
- [11] 韩水法. 人工智能时代的人文主义 [J]. 中国社会科学, 2019(6): 25-44.
- [12] Braidotti R. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities [J]. Theory, Culture & Society, 2018: 1-31.
- [13] Brey, Philip A. E. Artifacts as Social Agents [A] // Hans Harbers, eds. Inside the Politics of Technology: Agency and Normativity in the Co-Production of Technology and Society [M]. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005: 61-84.

- [14] Verbeek P P. Some Misunderstandings about the Moral Significance of Technology[A]//Kroes P, Verbeek P P, eds. *The Moral Status of Technical Artefacts*. *Philosophy of Engineering and Technology* [M]. Springer, Dordrecht, 2014, 17: 75-88.
- [15] Burg S V D. Material Morality: Towards a Posthumanist Ethics of Technology[J]. *Metascience*, 2013, 22 (1): 207-210.
- [16] Cary W. *Zoontologies: The Question of the Animal* [M]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003: x-xi.
- [17] Cary W. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory* [M]. Chicago: University of Chicago Press, 2003: 2-6.
- [18] Matthew C. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* [M]. New York: Columbia University Press, 2008.
- [19] Haraway D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* [M]. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003: 16.
- [20] [法]米歇尔·福柯. 词与物: 人文科学的考古学(修订译本)[M]. 莫伟民, 译. 上海: 上海三联书店, 2016: 2.
- [21] [美]凯瑟琳·海勒. 我们何以成为后人类: 文学、信息科学和控制论的虚拟身体[M]. 刘宇清, 译. 北京: 北京大学出版社, 2017: 5.
- [22] Braidotti R. *Posthuman Critical Theory* [J]. *Journal of Posthuman Studies*, 2017, 1 (1): 9-25.
- [23] 蓝江, 董金平. 生命政治: 从福柯到埃斯波西托[J]. *哲学研究*, 2015(4): 114-119.
- [24] [美]弗朗西斯·福山. 我们的后人类未来: 生物技术革命的后果[M]. 黄立志, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2017: 20.
- [25] [英]尼古拉斯·罗斯. 生命本身的政治: 21 世纪的生物医学、权力和主体性[M]. 尹晶, 译. 北京: 北京大学出版社, 2014: 13.
- [26] 张灿. 超人类主义与生物保守主义之争——生物医学增强技术的生命政治哲学反思[J]. *自然辩证法通讯*, 2019(6): 69-75.
- [27] 段伟文. 科技智人何以愉快地与技术拒绝周旋[N]. *澎湃新闻*, 2020-06-15.
- [28] 蓝江. 人工智能与伦理挑战[J]. *社会科学战线*, 2018 (1): 41-46.
- [29] Steffen W, Grinevald J, Crutzen P, et al. The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives[J]. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 2011, 369 (1938): 842-867.
- [30] Patricia M. *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory* [M]. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2012: 1.