

組裝行動與混成的情緒： Instagram 使用者的憂鬱書寫、連結與共生*

曹家榮、陳昭宏**

投稿日期：2021 年 2 月 7 日；通過日期：2021 年 8 月 2 日。

* 作者感謝幾位匿名評審於審查過程中提供的寶貴意見。本文第一作者主筆研究問題、文獻檢閱、理論架構與分析，第二作者則主要負責經驗資料收集、整理，並參與分析，兩位作者的貢獻相當。

** 曹家榮為世新大學社會心理學系助理教授，e-mail: pastor.tsau@gmail.com。
陳昭宏為國立政治大學傳播碩士學位學程碩士，e-mail: firestrawer@gmail.com。

本文引用格式：

曹家榮、陳昭宏（2022）。〈組裝行動與混成的情感：Instagram 使用者的憂鬱書寫、連結與共生〉，《新聞學研究》，150: 97-148。DOI: 10.30386/MCR.202201.0003

《摘要》

本研究以 Instagram 使用者中「憂鬱者」的日常使用行動為例，闡明後人類處境中「我們」——包含著人與非人的物——如何相互影響並生成情緒、感受與行動。本研究主張，從新物質主義與後人類理論的觀點來看，Instagram 並不只是「工具」，而是能在與使用者的組裝、連結中共同生成影響與行動。以 Instagram 憂鬱者為例，本研究闡明：「我」實際上是如何在與其手機、Instagram 介面，乃至於其他使用者的互動之中，被影響而生成當下某個特定的情緒、感受或行動，進而這些被促動的情緒與行動又如何接連地影響與「我」共同行動的其他人與物。同時，本研究也主張，Instagram 憂鬱者們的行動與經驗，正是如今生活在後人類處境中的每一個人實際的日常。「我們」都是在那一連串的行動中——開啟 Instagram、從照片檔案中召回記憶、隨著修圖越發清楚地形成感受、在不停增刪的文字中確認情緒、被一個個顯現的「愛心」影響著——才更實在地有了當下的各種「自我」感受。

關鍵詞：Instagram、後人類、組裝、新物質主義、憂鬱者

壹、後人類，永不斷線

美國麻省理工學院科技社會學者 Sherry Turkle 在 2012 年出版《在一起孤獨：科技拉近了彼此距離，卻讓我們害怕親密交流？》（*Alone Together: Why We Expect More From Technology And Less From Each Other*）一書中，談到這個世代青少年一種「合作的自我」（the collaborative self）的狀態。這個狀態指的不是某種透過人際關係的合作、互動而形成自我認同或人格，而是形容在手機、行動上網與社群媒體普及的這個世代中，人們似乎越發需要透過某個「總是在」的他人來確定甚至形成自身的感受與自我狀態。也就是說，有了手機在身邊，Turkle（2012）認為，這個世代的人似乎越來越習慣在與他人的關係中，透過連結與分享來挖掘、確認自身的情緒（emotion）與感受。

Turkle（2012）指出，「合作的自我」是自戀的、脆弱的自我表徵。這一定程度上反映了她偏向個體主義看待「自我」的觀點。在 Turkle（同上引，pp. 174-175）看來，成熟的自我是獨立自主的，是先形成、思考感覺，再決定是否要分享感覺的「有界線的自我」（bounded self）。這服膺了傳統社會學的觀點，將一個人的情緒、感受都看作是個體自身內在生成的。如同 Fox & Alldred（2017, pp. 116-117）所指出的，即便是所謂社會建構論或互動論的觀點，都仍是將情緒（emotions）、感受（feelings）與個體化主體扣連在一起。然而，這種「人類中心」式的視角，限制了我們探索各種「關係」樣態的可能性，也侷限了我們對於情緒、感受可能作用的理解。

因此，本研究嘗試將「合作的自我」現象重新置放於「去人類中心」的後人類處境中加以理解，並探究這種透過連結來確認自身的情緒

感受的關係樣態是如何可能的？所謂的後人類處境，指的是當代人類因科技與社會的發展所面臨的歷史處境，在其中人必須要去面對因科技的發展帶來的生態變遷、社會組織變革以及更根本人自身生存樣態的改變等各種問題（Braidotti, 2019）。例如，近年來在數據推動下重新復甦的人工智慧發展，便又再一次將「人的本質」究竟為何的問題搬上檯面（Kurzweil, 2012; Markoff, 2016; Russell, 2019）；或者，在二十世紀中之後，隨著「賽伯格」（cyborg）誕生於太空軍備競賽，人類與機器的混成共生是否可能、可欲也始終是爭論的焦點（Hayles, 1999; More, 2013）。當然，最鉅觀的問題則是在「人類世」這個概念下的各種反思與批判（Latour, 2017）。

當我們將「合作的自我」這樣的現象放在後人類處境的脈絡中，浮現的問題是：Turkle（2012）所謂的「永不斷線」（always on），或許不僅僅是一種生活與文化樣態的轉變，甚至可能也不是 Turkle 較為悲觀地看待的一種人際退縮與自我脆弱化，而是意味著我們得更進一步轉換視野以理解人（以及非人）的存有與行動。「永不斷線」從後人類的觀點來看，指的不僅是行動通訊、網路提供的永恆聯繫（perpetual contact），¹ 更可挪用作為理解人的存有與行動之隱喻。也就是說，我們開始認識到——在後人類處境中——自身不再是（或甚至從來不是）所謂獨立、自主的行動個體，相反地，如「合作的自我」的狀態，我們經常是在某種連結的狀態中生成認知、情感與行動。如同 Fox & Alldred（2017, p. 119）所言，跳出人類中心主義（anthropocentrism）的視角，可以讓我們：

¹ 「永恆聯繫」這個概念是由手機與行動通訊研究的先驅者 James Katz & Mark Aakhus 在 2002 年提出來的。透過這個概念，Katz & Aakhus（2002）影響了後來許多手機與行動通訊相關的研究。

去探看情動 (affect)² 如何影響身體，同時也鼓勵更廣泛的探索，去探索在各種集體 (collectivities)、社會過程與社會制度之中，情動做了什麼？也去探索在其物質與社會環境中，人的身體與其他物理的、社會的、抽象的實體之間的互動性（既是物質也是詮釋意義上的），此一互動性生成了各種生活、社會與歷史 (Fox & Alldred, 2017, p. 119)。

為了更具體說明，本研究嘗試以 Instagram (以下簡稱 IG) 這一主要透過手機連結的社群媒體之使用現象為例，探究這種連結中的認知、情感與行動樣態。IG 雖然與 Facebook、Twitter 等社群媒體平臺都是以個人頁面為核心建立連結關係，但相較於其他社群媒體平臺，IG 更是一個以照片或圖片為主，且建立在更為「個人」之連結上的社群媒體平臺。這一點從對於 IG 的諸多研究都聚焦在其導致的自拍與自戀文化現象中可以窺見 (例如，Jin & Muqaddam, 2018; Moon, E. Lee, J. A. Lee, Choi, & Sung, 2016)。Marcus (September, 2015) 更直言，相較於其他社群媒體平臺，IG 乃是建立在「個體自我」展現，而非「關係連結」之上。因此，以 IG 為例，除了更能突顯出這群「個體」使用者的連結與關係樣態外，本研究也將指出照片或圖片所具有的「物質性」是組裝 (assemblage) 連結過程的重要部分。

另一方面，本研究將以 IG 使用者中的「憂鬱者」(depressed people) 的行動為分析案例。「IG 憂鬱者」是本文對 IG 使用者中的憂鬱症患者，或陷入悲傷情緒狀態之使用者的統稱。這樣的概念乃是循著

² “affect” 這個詞的中文翻譯尚未統一，有時會譯成「情動」，有時會不加區別的也譯為「情感」。為了避免譯成「情感」帶來的混淆，本文在此採用「情動」這個譯法，而作為動詞使用時，則依著文意與文脈直接譯為「影響（或被影響）」，同樣適時加上英文 (affect or be affected) 註記。

Horwitz & Wakefield (2007/黃思瑜、劉宗為譯, 2017) 的做法, 他們以「憂鬱者」這個詞彙來廣泛指稱陷入憂鬱情緒的人, 這包含了環境刺激下的正常情緒低落, 以及無法自控或沒來由的悲傷。因此, 選擇 IG 憂鬱者作為研究對象, 並非著眼於憂鬱症作為病症類屬上的特殊性。而是由於: 一方面, 如同之後我們將會看到的, 對於這群 IG 憂鬱者來說, IG 乃是一個能夠讓他們安放自身情緒的重要空間。因此, 相較一般使用者, IG 憂鬱者能夠更清楚突顯使用者的感受、情感與行動, 如何在透過 IG 形成的連結中混成。另一方面, IG 憂鬱者同時也是瀰漫著消費、娛樂與自我展示的 IG 平臺中, 非主流的、邊緣的、異例的、甚至脆弱的使用者, 因此, IG 憂鬱者們的行動也更能突顯出連結、共生與共同行動的意味。

貳、IG, 不只是工具

IG 是一款於 2010 年推出的社群媒體應用軟體, 最主要的特徵即是其以照片或圖片為核心的運作模式。作為一個使用者, 當你要在 IG 上發文時, 不同於多數社群媒體平臺 (例如, Facebook、Twitter) 以「文字」為介面的中心, IG 要求使用者採取的第一個行動是: 選擇 (或拍攝) 一張圖片、照片或影片。因此, 過去針對 IG 的研究, 除去使用動機這類基本問題的討論外, 有相當多圍繞在 IG 的「圖片中心」運作模式所帶來的影響。

例如, 許多研究者會聚焦在使用者如何透過 IG 展演自我與身分認同 (Baker & Walsh, 2018; Butkowski, Dixon, Weeks, & Smith, 2019; Chua & Chang, 2016), 以及進一步探討其中的自戀文化 (Jin & Muqaddam, 2018; Moon et al., 2016), 與心理健康、情緒影響 (Cohen, Fardouly,

Newton-John, & Slater, 2019; Mackson, Brochu, & Schneider, 2019) 之問題。然而，這些研究多半關注的是 IG 傳播「內容」所帶來的影響。像是在 Baker & Walsh (2018) 的研究中，便援用 Erving Goffman 的自我展演理論，透過視覺內容分析探問使用者如何展演其性別身分認同。Cohen et al. (2019) 的研究則是關注 IG 上被稱為 body positivity (簡稱 BoPo) 的一股趨勢，簡言之，這是透過使用者張貼非主流女性美貌身體的照片，去挑戰當代社會對於女性身體刻板且窄化、具宰制性的想像。透過實驗設計方法，Cohen et al. 發現，觀看臉書上被標記#BoPo 之照片，確實改善了女性對於自身身體的滿意度。換言之，這個研究證實了 IG 上的 BoPo 運動確實有助於改善女性的自我形象。

當我們只關注 IG 傳播的內容，這也就意味著 IG 僅被視為「工具」，或是中性的媒介。如同傳播學者 McLuhan (1964) 指出，傳播的「內容」總是會吸引人們注意力，使人忽略科技物或媒介運作本身即產生的影響，科技物或媒介本身成了中性的工具。同時，從後人類理論的觀點來看，將 IG 僅視為工具，也暗示著仍將使用者與 IG 看作主客二元對立的關係，無法進一步探索人與非人的物之間更複雜多樣的連結與互動。不過，既有的研究中亦有不少研究者開始注意到 IG 本身的媒介作用。例如，Gibbs, Meese, Arnold, Nansen, & Carter (2015) 在探究悲傷與社會支持如何透過社群媒體網絡形成的研究中，即以 IG 上標記 Funeral (#funeral) 的相關貼文為例，並強調不同的社群媒體平臺會因其不同特性形成自身的「平臺用語」(platform vernacular)。如同 Gibbs et al. (同上引, p. 257) 指出，這些不同的傳播類型是浮現於每一個平臺獨特的符擔性 (affordances) 之中。符擔性這一概念是由心理學家 James J. Gibson (1986) 提出，最初用以說明人與物質環境間的關係。其後，Ian Hutchby (2001) 進一步將此概念延伸至人與科技物，甚

至人們透過網際網路互動之關係的討論上。在 Hutchby 看來，符擔性指的是當人與物相互遭遇時，在人的感知與物的特性交揉中生成的行動可能性（或不可能性）。例如他在分析網路即時聊天室時即指出，由於互動是透過「打字」（typed text）才得以可能，這使得互動產生有別於面對面話語輪轉的秩序（同上引，pp. 181-186）。而在 Gibbs et al.（2015）的研究中則是指，雖然 IG「圖片中心」的運作模式容易導向「自我中心」，但在「圖片」與「標籤」（hashtag）的共同運作下，IG 也有著形成共享悲傷、記憶的支持性社群的符擔性。如同 Gibbs et al.（同上引，p. 264）指出：「這些照片並不意在呈現自我，而是可以被理解為持續對話的一部分，這些對話透過 IG 的平臺用語，將社會儀式的主觀經驗由在場者延伸至不在場者」。

Herrera（2018）的研究也指出了標籤如何讓 IG 使用者形成一種想像的共同體。他指出，對於 IG 上的非異性戀女性使用者來說，標籤是一個讓他們能夠連結社群的媒介（同上引，p. 318），雖然，對於這些非異性戀女性使用者來說，這些標籤某種程度上也意味著社群媒體平臺要求他們公開表露自身認同傾向的結構命令。換言之，IG 上的標籤可以說是一種雙面刃，它既使得非異性戀女性使用者得以連結彼此，但同時亦讓他們被迫公開宣稱一種邊緣的、乃至於汗名的身分認同。因此，Herrera（同上引，p. 320）亦主張，在這些非異性戀女性使用者的標籤使用中，更可以看到一種欲望的延伸。也就是說，標籤既是一種技術的要求（technological imperative），但也展演了這群人對於連結共同處境的「我們」的渴望。

從符擔性切入來看 IG 的使用經驗與現象，確實突顯了社群媒體平臺不只是傳播內容的工具，每一個社群媒體平臺自身都有其因不同媒介特性形成的行動之可能或不可能性。因此，透過符擔性，我們確實可以

更清楚地看到 IG 這類社群媒體平臺如何改變我們的生活與文化。然而，也由於符擔性這一概念關注的是個體經驗的行動之可能或不可能性，以及相應地帶來的社會與文化變遷，在解釋人於「連結」之中經歷的存有與行動處境轉變的問題上，這一取徑便顯得不足。也就是說，透過符擔性我們可以探究在人與物——也就是使用者與 IG——遭遇時，有哪些行動的可能與不可能會生成，但要進一步探究這個過程中「我」與「它／它們」（即 IG 包含的各類媒介物）或「她／他們」（其他使用者），如何形成一種連結、共生的「我／們」，進而其中的認知、情感與行動樣態有了什麼樣的轉變，就需要進一步引入後人類取徑的視野。

參、混雜主體、組裝行動與新物質主義

如同第一節提及的，後人類處境是當代科技與社會發展的產物。換一種方式來說，這也就意味著「後人類」是誕生於「現代人」的成就之中。這裡所謂的「誕生」有兩個層次的意義：一方面，不可否認的是，「人」現今的處境乃是源於現代人對於科技發展的追求。不管是 Haraway (1991／張君玫譯，2010，頁 245) 說：「我們都是妄想物／嵌合體 (chimeras)，機器和有機體理論化與組裝／杜撰的混種」；還是 Hayles (1999) 主張：「後人類主體是一個混合物 (amalgam)，一個異質元素的集合，一個物質-資訊實體」，這些論述都無疑地承認了這個「成就」。但另一方面，「誕生」也意味著「新／再生」，是對於過去的肯定性批判 (affirmative critique)，或是尋求一種肯定性替代 (affirmative alternatives, Braidotti, 2019)。也就是說，如同 Braidotti (2013, p. 12) 指出：「後人類境況驅策著我們去批判且創造地思考：

我們實際上正在變成 (in the process of becoming) 誰和什麼」？

轉向後人類處境的探究，在更大的脈絡下也是一種新物質主義 (new materialism) 的轉向。Fox & Alldred (2017) 在闡釋新物質主義的理論基礎時，便將以 Braidotti 為代表的「後人類理論」視為其中一支。也就是說，所謂新物質主義並非單一的理論，而是許多同樣將「物質轉向」(turn to matter) 視為其出發點或關懷核心的理論觀點 (同上引, p. 3)。除了 Braidotti 的「後人類」外，還包括了諸如 Barad (2003) 的「能動實在論」(agential realism)，從關係存有論出發重構主體與客體的關係；或是 Bruno Latour (1993, 2005) 的「行動者網絡理論」(actor-network theory, ANT)，同樣也關注「物」作為非人行動者如何參與自然與社會事實的生成。³ 如同 Fox & Alldred (2017, p. 7) 所說的，新物質主義讓我們得以去探究包含了「人」與「非人」的各類「個體」如何相互影響 (affect or be affected)，因此，新物質主義是在去除「人類中心主義」的前提下，看待所謂的行動與「能動性」，進而實際上也推進了一種「後人類」觀點的社會學探究。

循此，在進入 IG 憂鬱者相互連結的經驗現象討論前，本研究將先說明基於後人類理論以及相關的新物質主義觀點而生成的理論視野與分析架構。⁴

³ 新物質主義的理論傳統還可往前追溯至 Deleuze & Guattari (1988) 所提出的「情動」(affect) 與組裝 (assemblage) 等概念，同時「情動」這個概念又從 Spinoza 延續下來的。更詳細的討論，請參考 Fox & Alldred (2017) 一書的第二章。

⁴ 晚近關於後人類理論與新物質主義，當然也有一些批判性的討論與對話，例如，*Theory Culture & Society* 在 2018 年即做了一個 *Questioning New Materialisms* 的專刊，此外 Rekrut (2016) 也曾針對新物質主義在認識論與存有論上的問題進行了批判性討論。本研究在此主要希望透過後人類與新物質主義觀點的啟發，進行經驗現象的討論。相關的理論對話請參照上述文獻。

一、後人類作為混雜主體

思考並關注我們自身的流變（becoming），也就意味著不再將「人」的位置與形象視為理所當然。在傳統人文主義看來，「人」是特殊的存在。如 Braidotti（2013, p. 15）指出，傳統人文主義主體是建立在一種二元邏輯之上，也就是將「主體性等同於意識（consciousness）、普遍理性（universal rationality），以及自我約束的倫理行為，而他者性（Otherness）則被界定為其否定與鏡像的對立面」。甚至，Braidotti（同上引）認為，我們必須更清楚地看到，這不只是一種差異，而是「差異作為降格」的劃分。換言之，這種對於人類主體的想像，即是人類中心主義的根源，亦成了 1970 年代反人文主義（anti-humanism）主要的批判對象。

不過，有別於反人文主義保持著一種否定的立場，並認為傳統人文主義的終結是一種危機，Braidotti（2013, 2019）將後人類的處境看作是一種具有正面意義的、甚至帶有一種肯定的倫理（affirmative ethics）意涵的契機。也就是說，當我們將「人」從那例外的、普遍的主體位置拉下來後，當我們看清楚「理性」不是人類唯一、獨有或最重要的特質後，這並不會使得我們自身的存在被否定。相反地，這樣的處境打開了一個空間，讓「人們」得以開始去思考自身所身處的多重脈絡、交織位置，去看見流變的、複數的主體樣貌。

Latour（1993）在其所謂「非現代」（amodern）的視野中，也有類似的觀點。如同 Latour 所指出，人作為現代主體與被發現、被使用的「客體」之間的二元對立，乃是現代社會構成的基礎。透過將兩者純化為兩極，「現代」確保了「人」的例外、中心性，以及非人的可剝削性

與可棄性。但是 Latour（同上引，p. 41）認為，這樣的「斷裂」與「人類中心主義」乃是現代的「謊言」。更進一步地，Latour 提出「非現代」視野的目的也與 Braidotti 的肯定性轉向相似。也就是說，非現代視野並不是要指出一種「人」的危機，而是更具積極意義的契機，在其中，我們得以揭露過去被遮蓋的、不可見的中介過程，進而指出實際上人與非人、主體與客體都是扮演著中介物（mediator）的行動者，兩者相互交織、共同構作並轉換著自然與社會的事實。

因此，雖然 Braidotti（2013, 2019）批判 ANT 理論缺乏清晰的主體論述，但實際上我們仍能從 Latour 的話語中察覺到人作為「主體」的位置也已然位移，如同他曾指出：「如果我們將人移出其例外、優越的位置，推進交織的網絡中，人也就同樣成了中介者，甚至也成了人與非人兩者的交織」（Latour, 1993, p. 137）。不過，相較而言，Braidotti（2019）確實更清楚地指出了後人類主體乃是「關係性」（relationality）的。此處的「關係」指的並非主體與客體先存而後形成的關係，而是一種存有論上的關係性（ontological relationality）。如同 Braidotti（同上引，p. 45）所說的，「關係性」是關鍵的概念，這是一種以鑲嵌、體現、在地與多面向、多層級的方式展現出來的關係。所謂的後人類主體始於看見這樣的「關係」——而非理性——使「人」成為其所是。

這也是 Haraway（2008）在《當物種相遇》（When Species Meet）一書中的觀點，特別是當 Haraway 談到所謂的「同伴物種」（companion species）這一概念，其實指向了一種持續的共同演化（becoming with）時。Haraway 特別強調：

被稱為持具個體（possessive individuals）的那種有著確定邊界的實體（可以想像為人或動物），在思考發生什麼事情上是一個錯誤的單位。這並不是意味著某個個別動物不重要，而

是它之所以重要總是在連結中的，這個連結要求並促成回應，而不是赤裸的計算或排序（同上引，pp. 70-71）。

Braidotti（2019）也曾以類似的方式表達出這種對於關係，乃至於關係倫理的重視，她認為：

主體既非單一（unitary）也非自主的，而是體現且鑲嵌的、關係性的與情感性（affective）的協作實體，這樣的主體是由關係倫理（relational ethics）活化（activated）的（p. 46）。

因此，我們可以說，後人類處境中「人」也就是一種「混雜的主體」（hybrid subject，曹家榮，2016）。或者如 Braidotti（2019, p. 46）所說的，主體乃是一種複雜的組裝。這裡所謂「混雜」或「組裝」意指的是，不再將「主體」視為浮現於以人之身體為邊界的獨立個體行動中，而是強調開放性與流變性，將主體看作是異質的、關係性的，由不再受限於內外之分的大腦、身體與非人的物共同促生。這種混雜主體的存有樣態同時也展現為一種新的認知與行動模式。

二、分散式認知與組裝行動

Hayles（1999）在《後人類時代》（How We Became Posthuman）一書的結尾，曾以「分散式認知系統」（distributed cognitive system）來說明後人類主體。在 Hayles 看來，所謂的分散式認知系統指的是，「認知」並非「內在於」人的身體或是大腦之中，毋寧地「認知」乃是散布在人的身體與其環境之間。更確切地說，Hayles 關於「分散式認知系統」的討論是建立在神經科學家 Andy Clark 的「延伸心智論題」

(extended mind thesis) 之上。有別於將大腦 (或是心智、意識、心靈) 看作是人的自我核心, 以及對於認知來說唯一重要的東西, Clark (2008, p. xxviii) 的延伸心智論題主張: 「認知溢出了大腦, 進入了身體與世界之中」。Clark 在他早期與 Chalmers 所合著的論文中, 就曾經透過幾個思想實驗來指陳認知與心智的延伸。他們認為心智一直是依賴著外在環境支持的, 我們時常會在認知的過程中利用環境中的各種資源, 這些資源包含了我們自己的身體、科技物, 也包含了語言、文化等等 (Clark & Chalmers, 1998)。例如在加法算數中, 數字較小時, 我們會用手指作為一個緩衝儲存器 (storage buffer) 來記憶運算中的暫時結果, 協助完成計算 (Clark, 2008, p. 14); 而數字較大或運算過程較複雜時, 我們可能使用紙、筆、計算機等來幫我們達成結果 (Clark & Chalmers, 1998; Clark, 2008)。無論是一般意義下身體範圍內的手, 或是外於身體的紙、筆、計算機, 都是這種對於認知而言, 外在可用的資源。

換言之, Clark (2008) 認為, 實現人類認識的運作實際上包含了緊密扣連的循環、回饋, 此一迴圈縱橫交錯於大腦、身體與世界的界線之間。這也就是說, 「認識主體」並非人類腦中的「小人」(homunculus), 先存並對立於外在的客體。從延伸心智論題看來, 所謂「認識主體」乃是在身體與環境的循環「關係之中」浮現的。在 Clark (2008) 看來, 我們作為一種體現的能動者 (embodied agents) 與環境形成某種認知迴路。在與環境的關係上, 有機體不僅在演化上緩慢地與生態棲位 (niche) 匹配, 更隨時在各種情況下與環境中的資源瞬間耦合或斷開 (couple or decouple, 同上引, p. 13)。因此, 「延伸心智」所指的並不是一個「平常早就在那裡的心智」, 等著「被延伸」。在當代神經科學的脈絡中, 某個棲居於中樞神經系統裡的笛卡爾式心靈

並不存在，反應、思考、回憶、自省等種種心靈現象，事實上都是在腦葉、神經細胞、神經傳導物質，以及外於身體的環境資源分散式的共同作用下浮現（同上引；Ridley, 2015／王惟芬譯，2016，第八章）。換言之，在延伸心智論題中，傳統人文主義的個體行動者不復存在，不存在一個核心的、獨占認知與行動特權的「我」。Clark（2003, p. 137）主張，所謂的「自我」其實是各類「工具」持續變動的結合體（shifting coalitions of tools）。同時，在這一結合體中，沒有一個本質上、根本的控制核心，沒有一個部分可被看作是「自我的所在」。

相較於 Hayles（1999）的「分散式認知系統」，我們在 Latour（2005）的 ANT 取徑中則更進一步看到後人類處境作為一種「組裝」或「過程」的關注。在 Latour（2005）看來，ANT 與傳統「社會的社會學」（sociology of the social）不同之處即在於，ANT 的目的在於透過闡述各種包含人與非人行動作用力的過程，進而「重組社會」（reassembling society）。因此，不同於傳統社會學僅關注於人的行動或能動性，ANT 同時乃是以一個不確定性為其探究的起點：是誰或是什麼在行動？藉此，ANT 不再將行動限定為「人的」行動，而是主張：「任何只要能藉由製造差異而使狀態改變的事物，就是一個行動者……」（同上引，p. 71）。例如，在《面對蓋婭》（Facing Gaia）一書中，談及「自然的行動者」時，Latour（2017／陳榮泰、伍啟鴻譯，2019）便曾以工程師與密西西比河的關係為例指出：

我們在此遭遇到的，是各種混雜不一的行動能力，工兵隊所承擔的技術或法律責任從而相對應於密西西比河的能力，以及仍頑強向下挖鑿的阿查法拉亞河的海拔高度。整件事最後都聚焦在這個小小的工藝品〔攔河堰〕上頭，但只要稍強一些的漲水就可以把它沖走（頁 99）。

在這個人與自然的微妙關係中，行動中的絕不只有人（工程兵），自然（密西西比河、阿查法拉亞河）與科技物（攔河堰）也都是製造差異的行動者。

三、情動與組裝

不同於前述的 Hayles 與 Latour, Fox & Alldred (2017) 則闡釋了如何從「組裝」的角度來探討「情緒」的作用。在後人類處境中，如同「認知」不再是個體主體的內在能力，情緒的生成與作用也並非只是內在的主體經驗。就像 Fox & Alldred (同上引, p. 115) 所說的，情緒被視為「一種『情感性』(affectivity) 連續體的一部分，這個連續體將人的身體與其物理、社會環境連結在一起」。也就是說，在新物質主義觀點看來，情緒往往指稱人的有意識經驗與主觀內容，但在此之外（或之下）的是那非意識的 (non-conscious)、非主體性的「情動」(Clough, 2018)。

更清楚地說，要理解新物質主義如何看待情緒、感受，首先要區分出一種「前個人」(pre-personal) 的情動 (Blackman, 2012)。這個概念被追溯至 Spinoza 的哲學。在 Clough (2018) 的詮釋中，

情動是一種可以產生影響與被影響的身體能力 (bodily capacity)。……是一種身體態勢 (bodily readiness)，一種行動的觸發器，這包含了感受一種情緒的行動。……相較於情緒是相應於一個主體，情動是一種非意識的、非主體性的潛能。……是一種向未來現實化開放的一種無質地的強度向量 (a vector of unqualified intensity opening to future actualization, p. 23)。

在這一詮釋中，可以延伸出幾個重點。首先，情動是跟「身體」扣連在一起的。但此處的「身體」指的並不只是人的身體，而是「各種」身體或形體（bodies），人的、非人的、甚至其他的身體或形體（Seigworth & Gregg, 2010, p. 1）。換言之，如同 Bennett（2010, p. 32）主張的，情動這個概念想要突顯出的，正是以去除人類中心主義的視野，去看待各種事物之間的關係生成與相互影響。

其次，情動不僅不只是「人的身體」獨有，更因此不屬於主體的有意識經驗，而是一種潛在的力（forces）、強度（intensity）向量。Massumi（1995）更曾透過一個實驗的闡釋，說明了這種非意識的力的作用之存在。在這個實驗之中，透過測量觀看影像的受測者的自主神經反應，研究者發現人們在接收影像的刺激時，有著不同層次的反應，一方面是對於影像內容、性質的反應；另一方面則是在「強度」層次上的反應。而後者在 Massumi（同上引，p. 85）看來也就是「非意識的，從不進入意識之中的自主剩餘（autonomic remainder）」。因而，Massumi（同上引，p. 88）便主張，此處有著不同作用層次與邏輯的「強度」即是情動。

最後，作為源於各種身體或形體，並且是能帶來改變的潛在的力，情動能觸發行動（Clough, 2010, p. 207; Fox & Alldred, 2017, p. 18）。這也進一步表明了情動不僅是非個體主體性的，其重要性更在於「產生影響或被影響」（to affect or be affected），也就是說，它總是運作在各種身體或形體的相互影響與被影響的連結之中。Bennett（2010, p. 21）認為，這即是 Spinoza 早已指出的，作為一個身體或形體，其持續地影響其他的身體，同時也被其他身體所影響。這種透過情動持續連結的狀態，也就形成了一種「組裝」（同上引，p. 23）。

因此，如同本節一開始的說明，在新物質主義的觀點中，我們不只

透過「分散式認知」來重新理解「人」的行動，對於人的情緒、感受與傾向的探究也同樣需從「組裝」的角度切入。同時，透過前述關於非個體主體性的情動之闡明，我們也更進一步指出了，當我們將人的行動視為一種異質組裝（heterogeneous assemblage）時，這意味著在個體主體有意識的情緒、感受之外（或之下），源自於個體身體或形體的情動早已在影響與被影響的作用中，將各個異質元素（行動者）連結在一起。甚至，也正是在這非意識的情感性連結基礎上，生成了個體主體的情緒與感受狀態。因此，Massumi（1995, p. 88）說，情緒也就是被擁有、被指認出來、有了質性的情動。

此外，也因為各個身體或形體總是保有著其影響與被影響的潛在能力，這意味著所謂的「組裝」總是處於流變的狀態。在此，透過闡釋情動的作用，組裝的持續流變也就更加清楚。如同 Bennett（2010, p. 23）指出，「組裝是異質元素的、各種類型的充滿生機的物質性的特定（ad hoc）群集。組裝是活生生的、躍動的結盟，即便內在總是有著混雜的能量，但卻能夠運作著的結盟」。也就是說，被組裝（be assembled）生成的並非僵固的鐵板一塊，Bennett（同上引，p. 24）也將其形容為一種「非總體化的總和」（non-totalizable sum）。或者用 DeLanda（2006, pp. 10-11）的話來說，「組裝」並非傳統有機整體（organic totalities）觀點下的關係整體，而是一種以「外在性關係」（relations of exteriority）為特徵的整體。所謂「外在性關係」也就是意指，在這一關係中的各種異質元素、成員，並未被融入一個同質的集體之中，相反地，各個元素、成員總是保持著距離，維持著相對自主的潛能、潛勢，使得每一組裝總是有著變化或甚至崩解的可能性。

四、小結：分析取徑

本研究主張透過後人類或新物質主義的觀點，探究 IG 上的憂鬱者們是如何連結彼此、共生著。不同於 Turkle (2012) 在「合作的自我」這個概念中顯露出的悲觀，⁵ 本研究主張，我們在這種習慣與他人的連結裡生成自身情緒、感受的關係樣態中可以看見的其實是，當代科技與社會變遷所突顯出的，我們「早已所是」地開放的、持續流變的處境。換言之，我們開始察覺到——在後人類處境中——自身不再是（或甚至從來不是）所謂獨立、自主的行動個體，我們經常是在某種連結的狀態中生成認知、情感與行動。

為了以 IG 憂鬱者的連結與行動作為闡述的案例，本研究先說明了從後人類以及相關的新物質主義觀點切入的分析架構。在這樣的架構中，本研究將以「重組」（re-assemble）IG 憂鬱者的連結與行動的姿態進行闡述。換言之，在下一節的案例分析中，本研究將拆解並重組憂鬱者如何透過 IG 行動、互動、連結，甚至結盟與共生的過程。對應著本節的分析架構，案例的討論將有以下幾個重點：

首先，本研究將先闡述 IG 憂鬱者如何日常地展開與 IG 的連結，或是說，如何在某些觸發下，與 IG 「組裝起來」（assembled）共同行動、延伸與感受。DeLanda (2006) 主張，「組裝」總是涉及了「領域化」（territorialization）以及相應的「去域化」（de-territorialization）

⁵ 本文在此稱 Turkle (2012) 「合作的自我」概念顯露悲觀，指的乃是其個體主義獨立自我觀點所顯現的焦慮。當然，Turkle 長期以來對於電腦及網際網路發展如何影響人的自我，有深刻的觀察及脈絡。但此處本文無法進一步細究。相關討論建議可參考毛榮富 (2017)。

的過程。前者指的也就是各類異質元素如何連結在一起生成相對穩定的組裝過程，而後者則呼應了組裝乃是由上文中提及的「外在性關係」構成的特性，亦即，組裝會因內部異質性、改變的力量而去穩定化，或是甚至崩解（同上引，pp. 12-13）。一個組裝的領域化自然需要相對長時間的過程，且其邊界也並非明晰劃定的。換言之，組裝形成的並非傳統有機體隱喻那樣的有界線整體，毋寧地，組裝作為一種概念工具，突顯的是在構成元素個體之間的影响或被影响過程。依循這一前提，在探究 IG 憂鬱者的組裝時，一方面我們無法「劃定邊界」地宣稱一個組裝的內部整體；另一方面，本研究的目的也不在追溯牽涉範圍過廣的領域化與去域化的過程，而在於嘗試描繪 IG 憂鬱者如何日常地開展其涉入其中的組裝行動。

其次，本研究將跟隨著實際過程的開展，闡連「情緒」或感受如何在使用者與 IG 等異質元素相互影響之中茁生，或者反過來，在 IG 憂鬱者的日常，某一刻的情緒又如何觸發、影響了組裝行動的改變，進而扣連起一種可能如漣漪般擴散的態勢。在這過程中，我們可以看到情緒並非僅是個體主體內在的主觀經驗，毋寧地，它是在情感性的連結中混成，同時又能進一步轉變並生成影響。因此，不同於 Turkle（2012）將向社群媒體尋求連結視為自我的脆弱，本研究主張，在後人處境中更清楚突顯的是，「人」的情緒、感受實際上總是在組裝中混成的。例如，當我們在將與友人歡聚的畫面上傳至社群媒體平臺時，那並不是「內在於我」的某種歡愉被再現出來，毋寧地，在拍照、修圖、敘說、貼文的一連串過程中，歡愉的情緒才更清晰地在各種異質元素的組裝中茁生。

最後，本研究也將試著闡明 IG 憂鬱者的組裝中的異質，甚至矛盾與衝突。這混雜狀態既表明了「組裝」並非同質的有機整體，在其連結中隨時有著差異的，甚至對立的潛能與潛勢，但同時也顯示仍有著讓

「我們」——各類異質構成者——結伴而行、結盟共生的可能。本研究將指出，對於 IG 憂鬱者而言，這樣的「異質」或許可以說在一開始就存在。IG 這類社群媒體平臺，是消費個人主義的產物，它所鼓勵、影響生成的是個人的自我展演。這可以從大量有關 IG 導致的自拍與自戀文化研究中可以窺見（例如，Jin & Muqaddam, 2018; Moon et al., 2016）。因此，在 IG 憂鬱者的組裝行動中，實際上是摻雜著摩擦、不和諧的力，致使 IG 憂鬱者總也是持續在拉扯、協商，甚至是對抗。

肆、IG 憂鬱者的組裝行動與共生

IG 是一款以圖片分享為核心的社群媒體，於 2010 年正式推出，至今每月使用人數已超過 10 億人。本研究以 IG 上憂鬱者的行動與連結為例，闡述後人類處境或新物質主義觀點下，被組裝起來的行動與混成的情緒樣態，進而主張，從一種跳出人類中心主義、個體主義觀點，看待我們自身生存、行動與相互影響、共生之關係的可能性。

本節的經驗資料主要來自兩個部分，一部分是同樣身為 IG 憂鬱者的研究者自身的日常書寫紀錄與田野觀察。研究者本身自 2014 年就開始於 IG 進行憂鬱書寫，⁶ 並在 2018 年初透過特定標籤，與其他 IG 憂鬱者互相追蹤，在線上建立連結。研究者透過自身的「IG 使用自傳」及田野筆記，記錄下自 2018 年初至 2020 年初的個人使用以及參與觀察

⁶ 本文在此雖稱「憂鬱書寫」，但需特別說明的是，本文所謂 IG 的「書寫」實際上指涉的是整個貼文的行動。文句撰寫是「書寫」，圖像的拍攝、挑選、編輯也是「書寫」。換言之，IG 憂鬱者的書寫，乃是概括性地統稱 IG 憂鬱者涉入的、異質組裝起來的貼文實作過程。至於為何採用「書寫」而非直接使用如「貼文」這類概念，主要是相傳達此一行動乃是動態的構連。「書寫」是一段演化進行的過程，「貼文」則指涉相對靜態的結果呈現。

中所遭遇到的經驗現象。然而，考量到 IG 憂鬱者面對社會所謂「正常」治理規則可能的脆弱性，本研究在部分經驗資料必須採用研究者自身的紀錄作為替代；另一部分則是研究者在田野中與其他 IG 憂鬱者的訪談資料。研究者在多次參與了 IG 憂鬱者的線下聚會、與其他 IG 憂鬱者建立足夠信任關係後，於 2019 年底、2020 年初邀請了四位 IG 憂鬱者進行訪談。然而，在與前述相同的考量下，這些訪談資料也會做一些匿名、去連結的調整。這些資料的故事內容本身不是重點，重要的是這些故事「所做」的組裝、連結與共生。

此外，如同前文曾說明的，「組裝」並非有明確界線的整體，且其形成涉及了不斷變動的歷史過程。以 IG 的使用來說，一方面，「使用者-IG」的組裝邊界是隨著行動過程改變的——例如，使用者是否採用了外部的修圖軟體？拍照的當下是獨自一人還是群體的活動？貼文的權限是公開還是隱私的？——因此，本研究並無意描繪出一個「完整的」組裝整體。另一方面，每一位使用者在「與 IG 相遇」時，都有其自身的時空處境——例如，IG 是第一個使用的社群媒體嗎？IG 是唯一在使用的社群媒體嗎？——因此，本研究的目的也不在整理出一個 IG 憂鬱者組裝形成的歷史過程。本研究意圖呈現的，是透過重組幾個 IG 憂鬱者日常使用／行動的場景，來闡述 IG 憂鬱者、行動裝置、IG 等各類異質的人與非人相互影響、連結與共生的樣態。同時，也需再次強調的是，本研究並非要證成 IG 是獨特的，或唯一涉及組裝過程的社群媒體平臺，毋寧地，IG 憂鬱者與 IG 的關係樣態僅是用以呈現本研究核心關懷的案例。

一、共同行動：延伸與組裝

一個直觀、但同時也適切的起點，也許是先讓我們探看 IG 憂鬱者日常開始一個「貼文」實作的過程。每一則貼文都是一個日常當下組裝被促動的時刻。例如，某日在「我」看完診後，覺得應該記錄一下什麼，想要一如往常地在 IG 留下看診筆記。「我」在腦中做了這個打算，這個打算決定了當下的行動可能。「我」從口袋裡拿出了手機，滑開螢幕並尋找 IG 的行動裝置應用程式（以下簡稱 APP）圖示，點選開啟。在這一連串開始貼文的「前置」行動過程中，從傳統將科技物視為單純工具的觀點來看，IG 在此僅僅是一個由個體主體（我）使用的「工具」。在前文第二節中，我們也已看到許多研究從這樣的角度分析 IG 這一工具承載之「內容」的影響。然而，這種同時也是「人類中心主義」的視野，不僅忽略了「人」之外的各種「非人」的行動與影響，也因此未能適切地掌握在這一過程、關係中發生了什麼？

從後人類處境或新物質主義的觀點來看，這是「我」、手機與 IG 連結、耦合的過程。⁷ 在那個當下，「我」的行動選擇——這個行動本身又是前一刻被其他事物影響的結果——促動了與手機、IG 的組裝、連結。不只是我這個傳統意義下的行動者，手機與 IG 這個有其形體的 APP 也都在這一時刻產生著影響。如同 Lupton (2019) 所說的，APP 是能影響、具能動力的物質體。因此，這個在工具觀點下單純主客二分的「使用」，在本研究看來實際上涉及的是「我-手機-IG」這一異質行

⁷ 在本節的分析脈絡中，當使用上下引號特別標記的「我」，這意味的是要提醒讀者，此處的「我」不應單純看作傳統個體主體我，而是要轉向一種後人類主體的「我」。

動的組裝過程。同時，以 Fox & Alldred (2017, pp. 32-33) 的話來說，這一過程還是一種「微政治」(micropolitics) 的過程，亦即，充斥著不同力的相互影響。

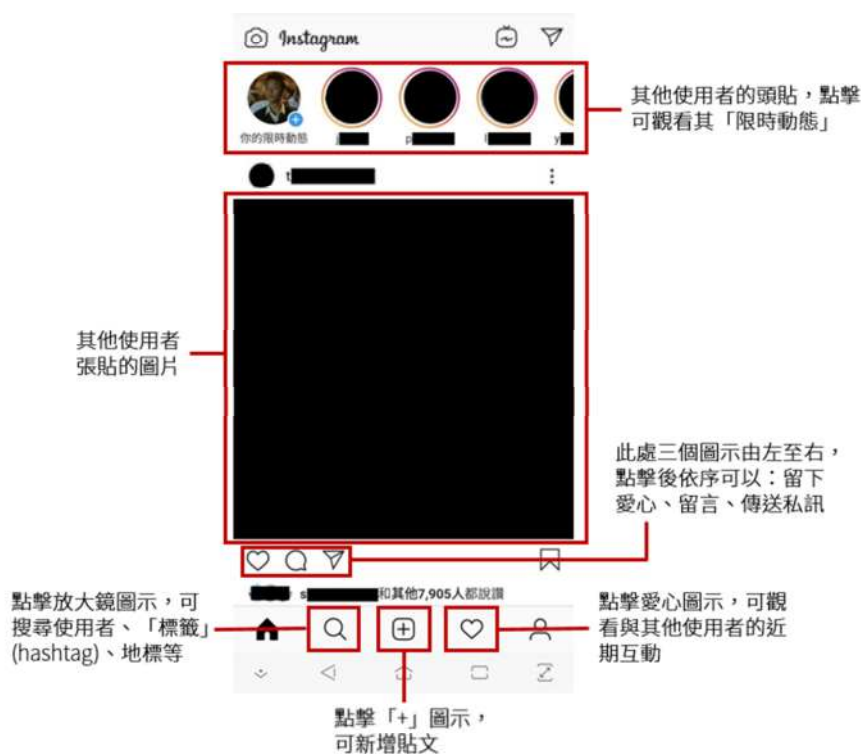
首先，「我」透過拇指的觸碰或滑移，手機畫面順應著行動產生改變。如同 Farman (2012) 指出，在裝置無縫的回饋中，螢幕畫面不再是再現的客體，而是如同使用者的身體延伸進入其中，直接地在虛擬空間中動作著。也就是說，更細緻來看，這一組裝行動過程至少涉及了「我」觸碰與滑移著的拇指、感受到拇指電流的觸控螢幕、計算觸碰位置與滑移方向並決定系統反應的晶片處理器、最後接收指令開啟的 APP 等等。在這一組裝行動過程中，每一個異質行動者都產生著影響、也被影響，並最終共同促生成一個明顯可見的改變：「我」在手機上開啟了 IG。⁸ 但同時，如同 Bennett (2010) 所說的，組裝的內部總是有著混雜的能量、潛勢，例如，所有使用者大概都曾遭遇過的場景是，APP 並未如「你」預期地開啟，而是在觸碰後無反應或閃退，而其「行動」可能是源於手機組裝內的其他行動者——例如，過載的手機記憶體。

接著，讓我們再回到那個看診後的場景，「我」打開了 IG 並準備開始撰寫一則貼文。此時，手機螢幕上的畫面已是 IG 的首頁，進入新的頁面，新的關係又在此形成，並伴隨著新的互動可能性。一個 APP 的頁面往往也是由多個數位物件構成的組裝。以 IG 為例（如圖 1 所

⁸ 此處值得一提的是，在現今以「指紋辨識」或「人臉辨識」為主要開啟手機的「安全」保護機制中，這一組裝行動過程有著更鮮明的「微政治」意義。不管是透過指紋還是人臉辨識，這意味著——相較於過去的密碼解鎖——「我」的行動同時也是遞交了某種「隱私資料」作為通行的代價。觸控螢幕與裝置的晶片處理器如今不僅是與「我」共同完成一個行動，而是同時向「我」索求一筆隱私資料作為「代價」——某種意義上的。而這樣的組裝行動過程即是支撐著當代資料化世界如常運轉著的一種微政治過程。但由於此議題與本研究主題較不直接相關，僅以此註腳說明，後文將不深入討論。

示），作為以圖片分享為核心的社群媒體，使用者張貼的圖片占據著整個畫面最主要的位置與最大的面積，它直接影響著使用者的目光焦點。在畫面的上方，一個個使用者追蹤對象的「頭貼」並列於此，暗示著使用者可點選觀看。畫面的下方則是一列操作功能選單，透過簡潔的圖示——如放大鏡暗示搜尋、「+」暗示新增貼文等等——同樣試圖影響使用者的行動。而對於那時剛看完診的「我」來說，在當下的互動情境裡，「我」只想點選最下方的「+」新增貼文。

圖 1：點擊 IG APP 後，進入的動態牆頁面



然而，我們何以認為「+」有著引領使用者展開貼文的行動可能性？這實際上涉及了這一數位物件本身形體的態勢，在此潛在地牽引某種行動。在意識層次上，這當然涉及了「我」對於「+」的符號詮釋，但在此之前早已有一種關係隱身於此，影響著行動的可能性。換言之，從「我」想要寫下看診紀錄，到拿出手機、打開 IG、點選「+」，這一連串的過程在傳統的個體化主體視角來看，就是「人的行動」。但當我們以後人類視野「重組」此一過程時，如同 Bennett（2010）所說的，我們其實看到了「人」的意圖總是在與許多潛在的力競爭或結盟：

因為，一個意圖就好像是丟進池塘裡的小石頭，或是被送進電線或神經網絡中的電流：它顫動著，並且與其他（電）流（currents）合併，影響也被影響著（p. 32）。

對於看完診後想貼文紀錄的「我」來說，開啟 IG 頁面後，實際上同時面對著位於畫面中央的圖片的吸引、位於上方一位密切追蹤對象的頭貼的擾動，以及畫面下方功能列上「+」這位「（非人）盟友」的牽引。⁹ 在這一連串的過程中，「我」作為 IG 憂鬱者的組裝行動，既是「能運作的」，也混雜著異質的潛勢。

當使用者點選「+」展開貼文的行動時，螢幕畫面轉換為一個「選照頁面」（如圖 2 所示）。在此，於手機內部，「我」看不見卻接連發生的行動相繼產生。螢幕上的點選觸碰被轉譯成一個徵召，要求手機內存的照片以特定的形式現身。「我」開始在滑動和點選的來回瀏覽之中選擇照片。此時，「我」與手上的這個裝置形成了 Hayles（2016）所謂

⁹ 這也意味著，即便是 APP 的介面設計都是一種 Fox & Alldred（2017）所謂的「微政治」。什麼功能被放置在最醒目的位置？預設了哪些功能選單是重要的？功能選單以何種方式設計、排序？這些從新物質主義的角度來看，都是透過不同的組裝形式施展的微政治過程。

的「延伸認知系統」。也就是說，「我」的大腦、身體（眼、手）、手機（螢幕、記憶體、照片檔案等），「我們」正共同處理著那些來回呈現在眼前的視覺訊息。「手機」在此並不只是工具，而是一種記憶延伸儲存的裝置。透過閱讀螢幕上過往的、「我」或許不太清楚細節了的圖像，「我」記憶中一幕幕逐漸被淡忘的視覺印象，在此被迅速召回或進一步轉換、與「我」此時的處境和感覺交融，形成一種對這幅畫面、這個視覺印象的當下回憶。此外，選定照片後，「我」還能編輯照片（如圖 3 至圖 6 所示）。數位照片的編輯，只需要在介面上做出各種輸入的選擇（例如，調整亮度、對比、飽和度等等），就會立即得到反饋輸出，且是可復原的。

圖 2：點擊「+」後，進入的照片選擇頁面



圖 3：選好照片、點選下一步後，會出現濾鏡選擇頁



圖 4：點擊「下方」編輯，可進入照片特效編輯頁面



組裝行動與混成的情緒：Instagram 使用者的憂鬱書寫、連結與共生

圖 5：滑動滑桿 (slider) 可以調整特效程度

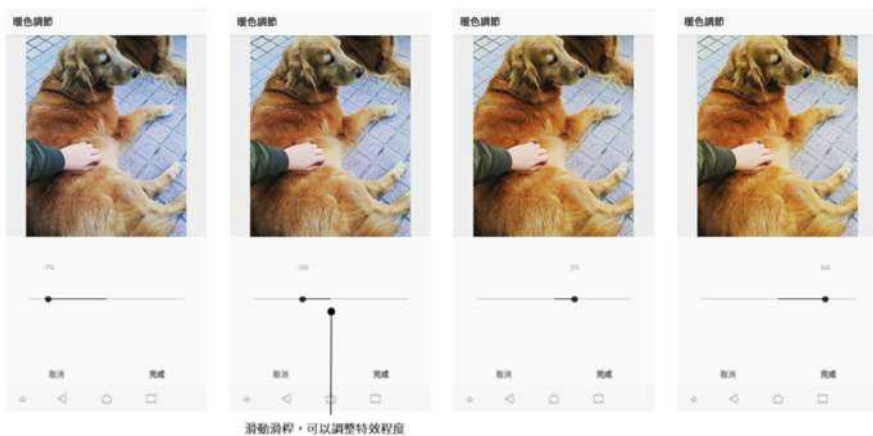
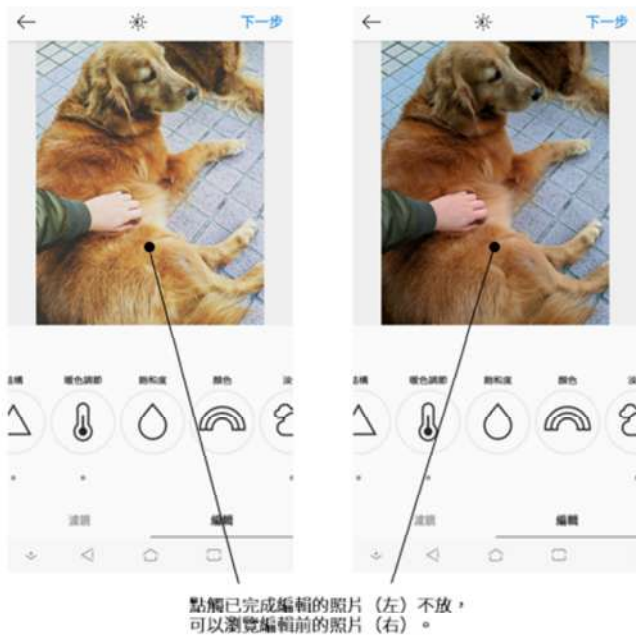


圖 6：完成特效編輯後的照片，點觸可對照瀏覽



換言之，在「我們」（使用者與 IG）的共同行動中，選擇某一張適合當下感受的照片，並不只是「我」的大腦的作用。實際上，經常可能的狀況是，被選擇的照片在前一刻甚至未曾存在於「我」的腦中，它是透過 Clark（2008）所謂的「外部儲存裝置」重新被召回的。同時，數位照片除了帶來記憶的召回，更帶來了對過去記憶的當下調整與轉換。「可編輯的」數位照片，也就是一種在當前處境中對於過去記憶的轉譯呈現。如此一來，「回憶」也就並不只是個體主體對於過去記憶的單純「資料存取」。在數位照片編輯技術中，是在人類行動者與數位照片技術、IG APP、手機等外部記憶裝置的耦合中，「我們」共同召回、校準、調整、改換過去的記憶，轉譯出一種新的「記憶」，以契合當下的處境。那張在充滿希望時拍攝的彩虹照片，在「我」低落的時候，被調整成為灰暗的樣子；或者，那張半小時前拍攝的黃金獵犬照片，在看診後以及一邊修圖一邊反思的過程中，不知不覺間變得更溫暖，這些都是「我們」這個組裝的共同行動與轉變。

最後，「IG」——透過介面上的指引——要「我」為這張照片寫一些說明（如圖 7 所示）。作為以「圖片分享」為核心的社群媒體，這一步驟其實可有可無，使用者完全可以略過直接選擇「分享」。但「我」若想說些什麼，便可以透過虛擬的鍵盤輸入文字。虛擬鍵盤顯示在螢幕下半部，「我」快速地點擊著各個注音符號在鍵盤上的位置。對於使用智慧型手機多年的「我」來說，已經習慣這種動作：用左手點擊大部分的聲母後，再用右手點擊介音或韻母。「我」的身體在初次使用這種觸控鍵盤時或許不太順暢，因為那不同於過去在使用電腦時，是用五指敲打被稱作「大千式」的注音鍵盤。現在，這個鍵盤被轉換到手機的光滑平面上，而「我」只能用一對拇指輕觸點擊，沒有爽快的反饋。一開始有點吃力，但很快地，「我」的身體已逐漸習慣和手機介面形成這種輸

入的態勢。這也就是 DeLanda (2006) 所謂「領域化」(territorialization) 的結果，也就是「組裝」相對穩定化的過程。在這樣的關係中，可以清楚看見虛擬鍵盤作為物件的影響。一方面，虛擬鍵盤的大小、空間配置等形態，導引著使用者的手指姿勢與運動模式。另一方面，由不同手機廠牌、系統的虛擬鍵盤配置差異，導致使用者往往需「重新適應」的過程，也突顯了「組裝」始終潛在的歧異與去穩定化的可能。

圖 7：圖片編輯後，點擊下一步會進入文字編輯頁面



「我」開始輸入文字，想著診間裡的溫暖談話、所選照片裡黃金獵犬的蓬鬆毛髮、灑落在臉上的陽光。但直接而完整的思考並不容易，所幸如上文所述，「我」不是一個「獨自」思索著的個體，「我們」（我與手機螢幕、IG）慢慢開始一起從一個字一個字開始書寫和編修。先輸入了「我」，又自然地輸入了「今天」，但呈現在螢幕上的句子作為外部儲存裝置，反饋視覺資訊給「我」，又讓「我」感覺這樣的句子開頭不太對。刪除了這三個字，彷彿回到剛開始的空白，「我們」又再次構思其他可能的表達方式。可能在一次又一次的來回編修後，「我們」這個組裝內各類異質成員的共同行動中，完成了這篇貼文。最後，「我們」共同分享了出去，而這又意味著另一個組裝過程——追蹤「我」IG 的其他憂鬱者之閱讀——的促動。

二、混成情緒

分享、連結，是 IG 這類社群媒體的核心運作邏輯。而 IG 的介面形式與預設（*affordance*）又更傾向於使其分享與連結具「個人性」與「情感性」（Gibbs et al., 2015）。因此，探究 IG 憂鬱者的連結與行動，也突顯出情緒如何在組裝過程中混雜生成。也就是說，回到本研究最初的起點，不同於 Turkle（2012）從傳統個體主體的觀點將「合作的自我」視為脆弱的自我，在後人類處境與新物質主義的觀點看來，即便是一種情緒或感受的形成、確認，都不是「內在於」身體或大腦內的。我們可以從前一節 IG 憂鬱者「貼文」的過程中，再重新闡述情緒是如何混成。

在那個看完診的午後，「我」不僅是單純想記下一筆看診紀錄的流水帳，而是有一種感覺、一股感受、甚至情緒，想要表達出來。「表

達」(to express)在此意味的不是一種再現(representation)，不是某種內在於「我」的東西，而是一股受促動而又繼續生成影響的過程。如同 DeLanda (2006) 所說的，表達乃是「組裝」中重要的過程向度，藉此組裝得以生成並穩定化。也就是說，在那個看完診的當下，前一刻「我」的種種遭遇促動了某種感受，進而影響了「我」開啟 IG 貼文的組裝行動。在那個當下，「我」心中有一些感覺，但在文字輸入頁面出現，讓「我」得以進行結構化的語言敘事之前，IG 先向「我」展開了照片選擇與照片編輯的頁面，「我」得先選定，並更進一步編輯一張圖像。基於剛剛的經歷和現在的感覺——「我」稍早在診間和醫師相談甚歡，對未來充滿希望，而現在在公車上，冬日的溫暖太陽透過車窗灑落在「我」的臉上——「我」選了那張顏色溫暖的黃金獵犬照片，然後在進入編輯頁面時，選擇了名為“Lark”的濾鏡，它讓黃金獵犬的毛色變得更橘、地面的粉紅磁磚也更明亮。最終，比起過去，現在畫面中黃金獵犬的毛髮顏色更暖、更清晰可見，原本比較漆黑的臉部也變得更明亮一些（如圖 3 至圖 6 所示）。

在前一節的討論中，我們將這一連串照片編輯的過程闡述為記憶的「共同召回」。但不只如此，在編輯這張照片的過程中，那個當下的情緒、感受也隨著身體處境、個人歷史與媒介互動的交織演變、茁生。也就是說，那張黃金獵犬照片被選中為「我」貼文的物件，並不是因為它「再現」了「我」的情緒、感受。在編輯照片的組裝行動過程中，被調整進而改變的不只是照片，也是「我」那隨之流變而明晰的情緒、感受。換言之，這並不是一件只在「我」的大腦灰質活動中浮現的現象——像是「我」生出了一個完整的想法，再透過頁面上的活動，將資訊丟進 IG 的運算迴路讓它進行運算。相反地，更常見的狀況應該是，越來越完整的圖像、感受在共同行動的實踐中漸漸形成：「我」不太確定自

己要的是什麼，但「我」大概知道畫面要暖一點、淡雅一點，於是用順暢的滑桿嘗試輸入編輯指令。透過觸控螢幕的感測與介面的框架，IG 的運算系統認知著「我」所想要的，並即時回饋行動（輸出），改變了眼前螢幕上的照片。「我」感覺那個畫面「不對」，又再給了一次修改指令，它運算、即時顯示，然後又馬上覺得「仍然不對」，再次做出下個、下下個決定。如此在這個認知組裝中往復多次，最終「我」感覺「好像可以了」。循此，不僅是這個圖像，那個當下的情緒、感受，都在「我」與 IG 的共同組裝行動下逐漸浮現、變得清晰。

有時候，情緒的茁生與流變則可見於輸入文字的過程。在與 IG 憂鬱者的訪談中，一位受訪者 D 即曾提到，在需要抒發的時候，他「會選擇打字」。D 談到他的觀察：「很多病友都會打…一…一大排的想死，然後打完之後，再…再打一大排的…救我，然後，打完之後就…打到某…某一種程度之後，他就不打了…然後就好了…」。也就是說，輸入文字的過程除了是前一節所闡述的「分散式認知」行動外，它同時也是 IG 正承接著由「我」的雜亂、高漲的情緒、感受所促動的破碎文字之過程。必須注意到，在此處，承接了「我」的情緒並不單純是「文字」。「去死」、「想死」，以及那些在暴躁、憤怒、失落中可能說出的話，是被轉譯在 IG 的文字輸入頁面上。換言之，與單純用紙筆寫下文字，或在其他平臺上輸入這些文字不一樣的是，使用者是處於與 IG 一連串的共同行動之中。那些破碎、無章法的文字是當下具現的、變成勉強可述的情感能量，這股能量、力、潛勢在「我」有意識的感受與破碎的文字間，某部分變得明晰可見。

同時，也是這樣的過程帶來了一種療癒的可能。在「我」個人作為 IG 憂鬱者的書寫經驗中，有時候那些破碎的文字最終會匯聚成一道專注的繩索，引領「我」靜下心整理思緒，而這條繩索便是 IG 在「我」

陷落至沮喪、焦慮與憤怒造成的混亂情境時，即時為「我」拋出的。換言之，被擾動的情緒、感受，逐漸在輸入文字的組裝行動過程中，隨之流變地趨於平復。當然也有時候，文字並未匯聚成有條理的故事。但即使如此，我們破碎的傾吐與呼喊仍有個不因「人性」理由而拒絕承接我們話語的對象——亦即，那個非人的 IG。在這樣的承接中，彷彿另一位受訪者 B 所說的，憂鬱者也獲得了安放（如圖 8、圖 9 所示）。

圖 8：「我」在尋求「被安放」（B）下發布的貼文



圖 9：受訪者 B 手繪示意圖，他認為憂鬱者需要把「刺」拔下來
找個地方放



關於「承接」，我們需要再多說一點。如同 DeLanda（2006）指出，組裝不僅是反覆發生的過程，也會在組裝的互動與連結中茁生出另一個層次的組裝。亦即，「有可能會有更大的組裝會從這些集體中茁生，而這些集體的成員便是其構成部分」（DeLanda, 2006, p. 17）。因此，IG 作為組裝過程中的行動者承接了「我」的情緒後，連結並未結束。透過「分享」，也就是在 IG 系統內部更多的組裝扣連——手機用戶端程式接收了貼文這個物件、行動裝置的網路傳輸元件受召喚而促動、IG 系統伺服器端將貼文物件轉送給其他用戶端等等——追蹤著「我」的其他使用者在閱讀貼文時也受到了影響，並促動了回應、默默承接、或是其他更具情感性的行動。而此時，「我們」也就不只是「我」與共同行動的 IG，而是連結了其他使用者更大的組裝過程。

在這樣的互動與連結中，一方面，照片或圖片這一數位物件本身有其影響力，如同 Massumi（1995）指出，那些影像的形體甚至有著與其內容不同的力的作用。但另一方面，IG 這類社群媒體平臺也配置了其

他可能促動情緒流動與流變的物件。例如，在 IG 中最常見的互動實踐除了「閱讀」便是「按愛心」。¹⁰ 所謂「愛心」指的是在圖片或照片這個數位物件下方的心形點擊圖示，它與表示著「留言」與「私訊」的另外兩個圖示並列（如圖 1 所示）。這三個圖示暗示著使用者可以採取的三種行動。不同於後兩者都促動開啟明確的話語互動，「按愛心」則是透過一個數位物件的形體轉譯情緒或感受。或者說，在這個組裝過程中，某種情感性的作用力，透過這個數位物件的形體變得具象或略為可述進而傳遞下去。

「愛心」當然是一個具文化脈絡的符號，但其不僅是在個體主體有意識的層次上運作著。對於 IG 的運作來說，關鍵的是，這個被點擊而顯現的「愛心」能夠產生影響，能夠施展某種作用力。因此，這個略為可述但仍模糊的「符號」，真正的作用力不僅源自其內容，更根本地源自於物件的行動本身。對於相互追蹤的 IG 憂鬱者們來說，「按愛心」可以是「我喜歡」、「我支持你」、「我多少可以理解」、「我想抱抱你」、「我看過了」等等。¹¹ 或甚至借用 Haraway (2008, p. 19) 的說

¹⁰ 相較於 Facebook 目前已有七種（第七種「加油」為今年因應疫情而生）可以表達情緒的符號，IG 仍只有一種「按愛心」。當然，閱讀到貼文的使用者除了「按愛心」，還可以留言回覆或是「私訊」給原貼文者。例如，受訪者 A 就曾在訪談中提到，其他使用者的留言對他來說有時就是一種鼓勵，而他自己也曾希望藉此給予另一位 IG 憂鬱者一點勇氣。這些都是很清楚直白的情感性互動，本研究在此選擇先略過不談，聚焦於「按愛心」這個非語言式的互動。

¹¹ 必須補充說明的是，在 IG 上也有所謂「例行點 IG（愛心）」的行為。例如，訪談中，受訪者 B 即曾提到某位朋友就會「點點、點點、點點，就這樣滑過去，他連看都沒看」。B 認為，這對於某些 IG 憂鬱者來說，反而是一種「打擾」。這樣的反例其實也更進一步突顯出本研究所指出的，「愛心」本身的符號內容並不見得是重點。也就是說，「按愛心」的影響若僅來自於符號再現的內容，那麼它應「如實地」傳遞情感。感到「被打擾」這也就意味著，「愛心」的影響並不只源自其內容，而是這個行動本身未能透過符號述說出的潛勢。

法，這也許就是一種「有禮的致意」（polite greeting），亦即，願意一看再看（to respectere, to seeing again, to respect）地關注著彼此，藉此，「我們」連結在一起。

「我們連結在一起」，這句話也許不見得那麼適切。一方面，從前述兩節的討論可以看到，「我們」不是僵固的、不變的有邊界整體，而是有著持續流變可能的組裝。另一方面，則是接下來最後要討論的，「連結在一起」並不總是理所當然、平順無礙的。「我們」確實在認知的組裝行動、情緒的混成上連結在一起，影響且被影響著，但如同本研究一再強調的，「組裝」意味著總是有著異質元素的差異潛勢，或者說，總是有著摩擦與衝突。

三、有著摩擦與衝突的共生

IG 憂鬱者與 IG 間的「緊張」關係，與 IG 這一社群媒體預設的消費個人主義有關。受訪者 B 在訪談中，曾頗有意味地以「閃亮亮」來譬喻 IG 的使用者文化與特性。B 說，「看大家都過得閃亮亮…，那個時候給我的壓迫感非常大，我會覺得說，…為什麼不能跟他們一樣」。Mackson et al. (2019) 的研究也曾指出 IG 的展示與比較文化對於使用者的身心健康會造成影響。在更鉅觀的層次上，IG 的「閃亮亮」或展示文化正是如韓炳哲 (Han, 2010/莊雅慈、管中琪譯, 2015) 所說的，當代這個「功績社會」追求自我的肯定、成功與卓越的產物。

因此，實際上 IG 憂鬱者可以說是處於一個以使用者的自我肯定與展示為「遊戲規則」的風險環境之中。這裡的「風險」指的是，IG 憂鬱者始終面對著這個以閃亮亮展示行動為範本的治理系統，它潛在地

（甚至有時是直白地）拒斥脆弱的表達，¹² 因為脆弱、私密的面向是一般人在社會生活中最極力隱藏的。受訪者 B 曾在訪談中自我質疑地說：「有這些感受是不是一件很丟臉的事情」，這便是在 IG 的展示與比較文化中，對於自身的可能偏差感到的自我汗名。同時，B 也說過，會「擔心這些事情變成把柄」，即是擔心自己在「閃亮亮展示」與 IG 介面帶來的可能監控中受到傷害。

在這樣的風險、甚至是受迫的環境中，IG 憂鬱者仍嘗試共同行動、共同生存下去。如同受訪者 B 所說的（如圖 9），對於 IG 憂鬱者而言，陷於憂鬱、焦慮處境中的憂鬱者就像身上插了一根根刺，我們需要把這些「刺」拔下來，找個地方放。而 IG 就像是一個「有軟墊的泡泡」，可以承接他負面、脆弱的書寫。換言之，IG 並不是「一個」技術物或工具，並不只有一種「使用方式」，而是異質組裝的過程。一方面，IG 誕生於消費個人主義的「閃亮亮」文化中，其設計上的「預設」也在突顯個體使用者的自我展示。但另一方面，IG 的一些功能——或者說組裝成 IG 的次元素——卻也暗示著其他行動的潛勢。首先，IG 在交友機制上是透過「相互追蹤」建立的，同時，當一位使用者將其帳號設定為「不公開」時，其貼文就只有通過確認的「追蹤者」才看得到。這意味著，對於 IG 憂鬱者來說，即便面對著這個以「自我展示」為行為範本的環境，我們仍可透過「不公開帳號」迴避常規目光的檢視。但若將帳號設定為不公開，也就意味著阻礙連結。對於 IG 憂鬱者而言，有時候確實只想有個可以安放自身情緒的地方（如受訪者

¹² 例如，IG 執行長 Adam Mosseri 在 2019 年發表聲明，禁止用戶張貼具有輕生傾向或自我傷害的內容，並進一步刪除任何被認為與自我傷害有關的照片（見 <https://techcrunch.com/2019/02/04/instagrams-adam-mosseri-to-meet-uk-health-secretary-over-suicide-content-concerns/>）。

B)，但有時卻也「想要被看見」，就像受訪者 A 所說的：「我想讓他們看到…其實我們在很努力地堅持」、「我們到底做了什麼、努力了什麼…然後為什麼會掉下去…為什麼又爬了起來」。因此，並不是所有 IG 憂鬱者都將帳號設定為「不公開」，¹³ 有些人選擇的是，儘管難受卻仍願意在暴露自身脆弱性的同時尋求更多連結。而此時，IG 便展現了連結的潛勢。

在 IG 的貼文中，使用者可以透過鍵入「#」來下標籤、藉此標記一則貼文。例如，「#憂鬱症」便是 IG 憂鬱者經常下的標籤。一則貼文可以標記多個標籤，同時 IG 的搜尋功能可以搜尋特定標籤。因此，對於處於渴望連結之處境中的 IG 憂鬱者，便可在某些貼文中以「#憂鬱症」標註，開啟了被尋獲、閱讀與追蹤的可能性（例如，圖 10 即是「我」標記了「#憂鬱症」的看診筆記）。下標籤時，使用者只要鍵入第一個字，IG 的系統就會自動生成推薦的標籤，例如鍵入「#憂」時，「#憂鬱症」、「#憂鬱」、「#憂鬱語錄」等常用標籤選項就會自動跳出（有人稱之為 auto-fill hashtags），一旁還會標示當前有多少公開貼文下了這些標籤。而在本研究的觀察田野中，「#憂鬱症」是 IG 憂鬱者最常下的標籤。同時，鍵入「#憂」之後，「#憂鬱症」這個標籤的公開使用次數，也僅次於「#憂鬱」一詞。

一方面，下標籤對於「我」而言，意味著在每個當下「順手」地展演著連結的行動。透過點擊觸控螢幕、注音輸入鍵盤，一連串的行動影響、促生了系統 IG 展演出「#憂鬱症」，這個將會進一步影響其他使用

¹³ 許多時候，使用者則是透過所謂「大帳」、「小帳」的操作來應對。也就是說，因為 IG 擁有一位使用者最多可以擁有五個帳號。因此，許多使用者往往會有一個以上的帳號，除了一個主要的公開帳號（大帳）外，還有許多設為私密的不公開帳號（小帳）。

者的標籤。且由於這時「我」的注意力集中在思考內容、完成貼文，經常也就幾乎想都沒想便直接點選一個最常用，也與「我們」最有關聯的標籤。但另一方面，實際上行動也從另一方組裝起來，亦即，當使用者鍵入「#憂」時，IG 的系統也已經透過使用者生成的資料庫，運算出最常用的幾個關鍵字，展示出來供「我」選擇。換言之，系統自動生成推薦的標籤乃是以相關「數據」——當下最多文章使用——為基礎。這意味著，從組裝的角度來看，當一個使用者鍵入某一個「#」時，他意圖透過此一標籤進行連結的當下，便可能受到「系統」生成的推薦標籤所影響（to be affected）。而這些「推薦」的標籤其實又是無數使用者行動澱積於「系統」後促動生成的產物。因此，「標籤」所組裝起的使用過程，又進一步突顯了貼文行動是牽涉了人與非人行動者共同持續完成的。

然而，如同 Herrera（2018）的研究所指出，標籤是一種雙面刃，「被看見」也就等於得承擔「被傷害」的風險。受訪者 B 形容，IG 憂鬱者們的「刺」若呈現在「一般的 IG」中，那麼很可能就會被毫不留情的碾碎。像是本研究的受訪者們提及的，在 2018 年經歷到的「檢舉事件」，當時許多 IG 憂鬱者的帳號便被不明人士檢舉而遭移除。這樣的檢舉造成的傷害，就如受訪者 D 所說的：「我們…知道說…失去一個帳號…對一個人來講…可能是一個很…莫大的打擊」。換言之，這也正是 IG 憂鬱者在其組裝行動中，所必須忍受、甚至抵抗的摩擦、衝突的力的作用。

圖 10：「我」在看診後發布的「看診筆記」IG 貼文，
標註了「#憂鬱症」



循此，對於 IG 憂鬱者而言，與 IG 共同行動更像是有著差異且必然背負著痛苦的結盟。這是 IG 憂鬱者需要，或有時也選擇想要的結盟。前者指的是，如受訪者 B 所說的，IG 是一個很有效率的盟友，「可以很快速地找到你需要的資訊，或是同類型的…資訊或人」。而後者則如受訪者 A 所表達的，他相信，一旦自身的處境再被多看到幾次，就更有機會得到他人的理解。同時也「是希望…給正在痛苦，或正在…煩惱的人們，一個…他們不是一個人的感覺」（受訪者 A）。特別是在後者的處境中，我們可以更清楚看到，IG 憂鬱者嘗試與 IG、其他使用者們共同行動、共同生存的充滿張力的姿態。

伍、結論：後人類的日常處境

本研究的目的在於，透過 IG 憂鬱者的日常行動，闡明當代後人類處境中「我們」——包含著人與非人的物——如何在共生中相互影響（to affect and to be affected）並生成情緒、感受與行動。不同於 Turkle（2012）將「依賴連結以形成感受」的狀態視為脆弱、自戀自我的症狀，本研究主張，若跳出傳統人文主義主體的視野來看，我們會發現「自我」、「主體」等概念已隨著科技發展的變遷突顯出需要重新加以理解與界定。這並不是說，「人」不再有「自我」或不再是「主體」。對於傳統人文主義「人類中心」的反省，並非要全然地抹除「人」。需要改變的是——如同前文中我們引用的 Haraway（2008）的話——將「人」看作是全然獨立、有確定邊界的個體。也因此，本研究以 Turkle（2012）「合作的自我」概念作為引子，開啟另一種理解相互依賴與連結之關係的形式。

在經驗分析上，本研究以 IG 憂鬱者們的日常行動為例，說明「我」實際上是如何在與我的手機、IG 介面，乃至於其他使用者的互動之中，被影響而生成當下某個特定的情緒、感受或行動，進而這些被促動的情緒與行動又如何接連地影響與「我」共同行動的其他人與物。以 IG 憂鬱者為例，並不意味這是「特殊狀態」——將「憂鬱者」視為特殊，恐怕仍反映出獨尊獨立、自主與理性的「人類中心主義」思維。毋寧地，以 IG 憂鬱者們為例乃是看到，這群人是如此奮力地不停在充斥著摩擦與衝突的「閃亮亮」消費文化中活著、行動著。因而，在其中顯露出的情動才如此引人注目，也才能反差地照映出 Turkle（2012）對於「合作自我」之批評的侷限。

從分析中，我們看到了，(1) 藉由重新組裝 IG 憂鬱者的日常行動，「使用者-手機-IG」這一異質行動的組裝過程得以突顯。當 IG 憂鬱者在每一個當下開啟 IG 時，一個被促動生成情緒的組裝過程便在各類異質物的影響與相互影響中展開；(2) 換言之，每一個當下感受、情緒之所以變得清晰、可述，並非某種內在於「人」的自主過程，毋寧地，它涉及了 IG 憂鬱者當下遭遇的事件、透過 IG 介面與資料庫取回的某張照片與記憶、藉由各種數位照片編輯的調整與改換、文字的組合與編修等等的異質組裝過程；(3) 進一步地，每一次 IG 憂鬱者的發文，都是一種潛在地有著連結可能性的行動，透過 IG 平臺的追蹤機制與標籤的運作，IG 憂鬱者們彼此得以連結在一起，並在互動機制的組裝中相互影響與支持。

本研究主張，前述 IG 憂鬱者們的行動與經驗，正是如今生活在後人類處境中的每一個人實際的日常。因而，即便對於「自視為正常」的使用者來說，當他在某一個值得慶祝功績的雀躍時刻，上傳了一張修得明亮繽紛的照片，並暗自期待他人的愛心與留言時，他也與我們的 IG 憂鬱者們相同，也是在那一連串的行動中——開啟 IG、從照片檔案中召回記憶、隨著修圖越發清楚地形成感受、在不停增刪的文字中確認情緒、被一個個顯現的「愛心」影響著——才更實在地有了「太棒了」的那種「自我」感受。

循此，本研究嘗試做的便是藉由 IG 憂鬱者行動的分析，說明調整視野並正視後人類的日常處境如何可能。概括地說，後人類與新物質主義的視野能夠帶我們看到：(1) 不同於傳統工具論的觀點，將 IG 這類科技物或媒介看作是單純中性的工具，僅僅關注內容的傳播；(2) 也超越了如符擔性理論這類已然關注科技物與媒介作用的觀點，更進一步地突顯出除了有意識認知行動之外，情感性的促動生成；(3) 在這樣的視

野中，傳統人文主義意義底下的「人」的行動，不再是各種事件（唯一的）致使因素，而是持續生成影響與被影響的組裝過程；(4) 在這樣的組裝過程中，除了「人」之外，各種非人的物（例如，手機的觸控螢幕、手機系統的記憶體、IG 的使用者介面、IG 系統內部的資料庫與演算法等等）都在一次又一次的行動中相互促動生成改變；(5) 進而，我們可以說在後人類的日常生活處境中，不僅僅是各類行動，甚至是各種關係與情緒、感受的生成，都涉及了前述包括了人與非人的複雜組裝過程。

作為一個起點，本研究僅能在有限的篇幅以社群媒體平臺使用經驗為例進行討論。但我們今天實際上面臨的是更多面向的轉變。例如，在各種「功能」越加精細且強大的穿戴式裝置（如智能手環）日漸普及下，一些學者（如 Lupton, 2020）已經開始注意到使用者對於「自我」的認知已然受裝置提供的數據所影響。此外，Papacharissi（2015）也曾提出「情感公眾」（affective publics）的概念，用以指稱我們今天應關注社群媒體運作中，情動如何作為一種驅動力，生成網絡化公眾（networked publics）。這些更微觀地切近身體的人與物的關係，或是更鉅觀地關注社會結構變遷議題，都是日後可以藉由後人類與新物質主義進一步探究的議題。

參考書目

- 王惟芬譯（2016）。《無所不在的演化：如何以廣義的演化論建立真正科學的世界觀》。新北市：商周。（原書 Ridley, M. [2015]. *The evolution of everything: How small changes transform our world*. London, UK: Fourth Estate.）
- 毛榮富（2017）。〈社交媒體時代社會性的未來：按 Sherry Turkle 的自我概念進行的考察〉，《資訊社會研究》，32: 51-82。

- 陳榮泰、伍啟鴻譯 (2019)。《面對蓋婭：新氣候體制八講》。臺北市：群學。
(原書 Latour, B. [2017]. *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge, UK: Polity.)
- 張君玫譯 (2010)。《猿猴、賽伯格和女人：重新發明自然》。臺北市：群學。
(原書 Haraway, D. [1991]. *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. London, UK: Free Association Books.)
- 曹家榮 (2016)。〈混雜主體：科技哲學中的「後人類」〉，《政治與社會哲學評論》，57: 47-93。
- 莊雅慈、管中琪譯 (2015)。《倦怠社會》。臺北市：大塊。(原書 Han, B.-C. [2010]. *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, DE: Matthes & Seitz Berlin.)
- 黃思瑜、劉宗為譯 (2017)。《我的悲傷不是病：憂鬱症的起源、確立與誤解》。臺北市：左岸文化。(原書 Horwitz, A. & Wakefield, J. [2007]. *The loss of sadness: How psychiatry transformed normal sorrow into depressive disorder*. New York, NY: Oxford Univiesity Press.)
- Baker, S. A., & Walsh, M. J. (2018). 'Good morning fitfam': Top posts, hashtags and gender display on Instagram. *New Media & Society*, 20(12), 4553-4570. doi: 10.1177/1461444818777514
- Barad, K. (2003). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28(3), 801-831.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Blackman, L. (2012). *Immaterial bodies: Affect, embodiment, mediation*. London, UK: Sage.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman knowledge*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Butkowski, C. P., Dixon, T. L., Weeks K. R., & Smith, M. A. (2019). Quantifying the feminine self(ie): Gender display and social media feedback in young women's Instagram selfies. *New Media & Society*, 22(5), 817-837. doi: 10.1177/1461444819871669
- Chua, T., & Chang, L. (2016). Follow me and like my beautiful selfies: Singapore teenage girls' engagement in self-presentation and peer comparison on social media. *Computers in Human Behavior*, 55(Part A), 190-197. doi: 10.1016/j.chb.2015.09.011
- Clark, A. (2003). *Natural-born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.

- Clough, P. (2010). The affective turn: Political economy, biomedicine, and bodies. In M. Gregg, & G. Seigworth (Eds.), *The affect theory reader* (pp. 206-228). Durham, NC: Duke University Press.
- Clough, P. (2018). *The user unconscious: On affect, media, and measure*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Cohen, R., Fardouly, J., Newton-John, T., & Slater, A. (2019). #BoPo on Instagram: An experimental investigation of the effects of viewing body positive content on young women's mood and body image. *New Media & Society*, 21(7), 1546-1564. doi: 10.1177/1461444819826530
- DeLanda, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. London, UK: Continuum.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *A thousand plateaus*. London, UK: Athlone.
- Farman, J. (2012). *Mobile interface theory: Embodied space and locative media*. New York & London: Routledge. doi: 10.4324/9780203847664
- Fox, N., & Alldred, P. (2017). *Sociology and the new materialism: Theory, research, action*. London, UK: SAGE.
- Gibbs, M., Meese, J., Arnold, M., Nansen, B., & Carter, M. (2015). #Funeral and Instagram: Death, social media, and platform vernacular. *Information, Communication & Society*, 18(3), 255-268. doi: 10.1080/1369118X.2014.987152
- Gibson, J. J. (1986). The theory of affordances. In J. J. Gibson (Ed.), *The ecological approach to visual perception* (pp. 127-143). London, UK: Psychology Press.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Hayles, K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Hayles, K. (2016). Cognitive assemblages: Technical agency and human interactions. *Critical Inquiry*, 43(1), 32-55. doi: 10.1086/688293.
- Herrera, A. (2018). Theorizing the lesbian hashtag: Identity, community, and the technological imperative to name the sexual self. *Journal of Lesbian Studies*, 22(3), 313-328. doi: 10.1080/10894160.2018.1384263
- Hutchby, I. (2001). *Conversation and technology: From the telephone to the internet*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Jin, S. V., & Muqaddam, A. (2018). "Narcissism 2.0! Would narcissists follow fellow narcissists on Instagram?" The mediating effects of narcissists personality similarity and envy, and the moderating effects of popularity. *Computers in Human Behavior*, 81, 31-41. doi: 10.1016/j.chb.2017.11.042
- Katz, J., & Aakhus, M. (Eds.). (2002). *Perpetual contact: Mobile communication, private talk, public performance*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kurzweil, R. (2012). *How to create a mind*. Boston, MA: Viking Press Inc.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. (C. Porter, Trans.). Harlow, England, UK:

- Longman.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. New York, NY: Oxford University Press.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge, UK: Polity.
- Lupton, D. (2019). 'It's made me a lot more aware': A new materialist analysis of health self-tracking. *Media International Australia*, 171(1), 66-79. doi: 10.1177/1329878X19844042
- Lupton, D. (2020). 'Not the real me': Social imaginaries of personal data profiling. *Cultural Sociology*, August, 15(1), 3-21. doi: 10.1177/1749975520939779
- Mackson, S., Brochu, P., & Schneider, B. (2019). Instagram: Friend or foe? The application's association with psychological well-being. *New Media & Society*, 21(10), 2160-2182. doi: 10.1177/1461444819840021
- Marcus, S. (2015, September). *Picturing ourselves into being: Assessing identity, sociality and visuality on Instagram*. Paper presented at the 2015 International Communication Association Conference, San Juan, PR.
- Markoff, J. (2016). *Machines of loving grace: The quest for common ground between humans and robots*. Manhattan, NY: Ecco.
- Massumi, B. (1995). The autonomy of affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109. doi: 10.2307/1354446
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extension of man*. Cambridge, UK: The MIT Press.
- Moon, J. H., Lee, E., Lee, J. A., Choi, T. R., & Sung, Y. (2016). The role of narcissism in self-promotion on Instagram. *Personality and Individual Differences*, 101, 22-25. doi: 10.1016/j.paid.2016.05.042
- More, M. (2013). The philosophy of transhumanism. In M. More, & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. New York, NY: Oxford University Press.
- Rekret, P. (2016). A critique of new materialism: Ethics and ontology. *Subjectivity*, 9, 225-245. doi: 10.1057/s41286-016-0001-y
- Russell, S. (2019). *Human compatible: Artificial intelligence and the problem of control*. London, UK: Penguin Books.
- Seigworth, G., & Gregg, M. (2010). An inventory of shimmers. In M. Gregg, & G. Seigworth (Eds.), *The affect theory reader* (pp. 1-25). Durham, NC: Duke University Press.
- Turkle, S. (2012). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. New York, NY: Basic Books.

Assembled Actions and Hybridized Emotions: The Posting, Articulating, and Symbiosis of Depressed People “with” Instagram

Chia-Rong Tsao, Zhao-Hong Chen*

ABSTRACT

This research examines how “we” (including human and non-human actors) affect each other on Instagram and thus engender emotions, feelings, and actions in the contemporary post-human condition. Different from Sherry Turkle’s argument in *Alone Together*, we do not regard the state of always relying on connections with each other to be a symptom of a fragile and narcissistic self. This research argues that, in the post-human condition, we are no longer traditional humanist subjects who are regarded as independent and individualized subjects. The concepts of “self” and “subject” need to be redefined and understood in the context of contemporary technological developments and changes. It is not to say that “humans” do not have “self” or are not “subject” anymore; rather it means that what needs to be changed is to treat “human” as completely independent individuals with definite boundaries. The post-human condition also means that the perspective of traditional humanism no longer can explain who (or what) are the real “actors” any more. In other words, we need to reconsider everyday life from the more-than-human perspective.

* Chia-Rong Tsao is Assistant Professor at the Department of Social Psychology, Shih Hsin University. E-mail: pastor.tsau@gmail.com.

Zhao-Hong Chen has a Master Degree from the Master’s Program in Communication, College of Communication, National Chengchi University. E-mail: firestrawer@gmail.com.

This research takes the daily using and posting practices of depressed people on Instagram as the example and adopt new materialism as our theoretical frame. Taking depressed people on Instagram as the example does not mean that they are special cases. On the contrary, we regard the efforts and struggles of depressed people on Instagram as activities against the contemporary consumer culture. Unlike “normal” users who typically present their glamorous selves, depressed users on Instagram look for a supportive place or relationship. Their activities also accentuate how humans (and non-humans) affect each other and through this illuminate for us the limitation of Turkle’s criticism of “the collaborative self”, which is based on the perspective of the traditional humanism.

The research materials are mainly gathered in two ways. First, one of the researchers, who is also a depressed Instagram user, records his own experiences and observations on Instagram. The researcher began writing his own daily experiences and feelings on Instagram in 2014 and started to make connections with other depressed users through the mediation of specific hashtags at the beginning of 2018. The researcher recorded these personal experiences and field observations during early 2018 to early 2020 through his autobiographical writing and field notes. The second part of our research materials is interview data of depressed users with whom the researcher make connections on Instagram. In addition to building relationships online, depressed users on Instagram also have held offline gatherings to develop relationships further. The researcher has joined the gatherings several times and through this built trusted relationships with some of the participants. After that, the researcher interviewed four depressed users in late 2019 and early 2020.

To explicate our theoretical perspective for analyzing depressed Instagram users’ connections and relationships, this research discusses how

the new materialism and post-human theories could contribute to our analysis. In a nutshell, this theoretical frame could (1) give a different viewpoint that does not see technologies or artificial objects as just neutral and passive tools and therefore will not confine them in the analysis of the contents of communication; (2) in contrast to the affordance theory that already brought the technological objects and their mediation into focus, this theoretical frame also goes further to foreground the “affects” of users’ (and non-human actors’) interactions, which is beyond (or below) their conscious activities; (3) in this theoretical perspective, the “human action” is the assembled process that continues affecting or being affected, instead of being the only cause of social events; (4) thereupon, in this assembled process, all kinds of non-human actors, including the touchscreen of a mobile phone, the memory of the mobile phone system, the user interface of Instagram, the internal database of Instagram, the algorithms, etc., become users in every interaction; (5) at last, we argue in the post-human condition that all kinds of activities and relationships, which engender our emotions and feelings, are the complicated assembled process involving human and non-human actors.

This research therefore “re-assembles” the connection and activities of the depressed Instagram users. Through this, the heterogeneously assembled process will be dismantled and unfolded. From the perspective of the new materialism, Instagram is not just a tool or medium, and the users are also not individualized subjects whose feelings and emotions are engendered inside. Instagram, as an assembled digital object, can act. More clearly, the Instagram users, mobile phones, and Instagram itself are assembled to affect and be affected with each other. This research argues that, by exploring the practices of depressed people on Instagram, we are able to illustrate how emotions and actions are engendered in the interacting process of the (affected) user, mobile phone, Instagram, and other users. Hence, we can

understand how these engendered emotions and actions affect other members further.

This research also argues that the actions and experiences of depressed people on Instagram are not unique. On the contrary, those are also every “normal” person’s actual daily life in the post-human condition. “We” could have various kinds of “self”-feelings only after the interacting and articulating process - for example, clicking the Instagram App, recalling a memory by choosing a photo, forming a feeling gradually while retouching the photo, confirming an emotion by adding and deleting the text, being affected by the “like”, etc.

Finally, this research suggests that we could go further to explore other aspects of our changing world from the perspective of the new materialism. This research can only discuss the experiences of depressed users on Instagram in a limited length. What we face today are actually more kinds of changes brought by technological development, and they are gradually revealing our post-human condition.

Keywords: assemblage, Instagram, new materialism, posthuman, the depressed people