

剩余时间、法律潜能与身份使用： 阿甘本“弥赛亚”思想的三维探析

郑雨晨

【摘要】后马克思主义者阿甘本将保罗放在犹太教弥赛亚传统中解读,从历史、法律与身份三个维度阐发了自己的弥赛亚思想:弥赛亚打断了线性历史观,从当下的时间中爆破出革命契机;弥赛亚事件的发生使法律停止运作,消除了法律的分隔机制;弥赛亚悬置了人们的身份,使人们从既定身份中解放出来。阿甘本的弥赛亚思想在继承马克思革命思想的同时又基于后马克思主义的理论传统对其进行改造,背离了马克思的历史唯物主义立场。对这一论题进行分析可以廓清阿甘本对马克思革命理论的承接与背离,呈现阿甘本对马克思革命思想中革命契机、上层建筑、阶级身份等问题的关注,以及由于拒斥普遍性革命主体导致的缺乏有效革命手段,从而凸显马克思革命思想的当代价值,即重思物质生产、重塑普遍性的无产阶级。

【关键词】弥赛亚;革命;历史;法律;身份

【作者简介】郑雨晨(1991-),男,湖北襄阳人,武汉科技大学人文社会科学高等研究院博士,讲师(湖北武汉 430065)。

【原文出处】《合肥工业大学学报》:社会科学版,2023.5.73~82

【基金项目】国家社会科学基金一般项目(19BSH136)。

一、引言

许多西方马克思主义者都喜欢借助宗教来阐释政治,近年来在欧陆激进左翼知识分子中产生了一股强劲的保罗主义复兴风潮,圣保罗^①成为多位当代欧陆左翼思想家的理论资源。他们以马克思主义来阐释保罗,试图通过对保罗的非宗教式解读表达他们的政治诉求。例如,阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)在《圣保罗:普世主义的基础》中认为保罗是一名普世主义者,他试图通过对保罗的分析服务于自己对主体、事件与真理的哲学的阐发,推进马克思主义的普遍性政治^②;斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)受巴迪欧影响,在《易碎的绝对:基督教的遗产为何值得奋斗》中将保罗与列宁联系起来,将保罗解读为一位唯物主义,并求助保罗以将精神分析学引入政治^③;吉奥乔·阿甘本(Giorgio Agamben)对保罗的解读则深受

瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)影响。本雅明对弥赛亚的召唤并非是为了建立一种神权政治,而是将其作为建立世俗政治的范式。阿甘本对本雅明的解读路径进行了创造和发展,将保罗从传统基督教语境中剥离出来并放在本雅明所重视的犹太教的弥赛亚传统中解读。基督教的救赎只是在灵魂的领域发生,它可以是个体灵魂与私人世界中的事件,然而犹太教传统中的救赎则是公共事件,它意味着救赎必须在历史舞台上发生和被看见。

“弥赛亚”(Messiah)来源于希伯来语中的 masiach,意为受膏油者。犹太人的王在加冕时会在头顶涂上膏油,意味着被神所拣选及托付任务和使命,后来“弥赛亚”获得了受上帝指派来拯救世人的“救世主”的意思。阿甘本求助保罗阐发弥赛亚思想的目的就是为了回应当下时代的生命政治问题,因此他

称保罗是同时代人。在阿甘本生命政治的语境中,正是法律的分隔机制导致了赤裸生命被排除在法律和政治身份之外,因此,对抗生命政治首先就要使法律的分隔机制失效,令生命政治失去划分标准。而弥赛亚主义的本质特征是宗教与法律的关系,“弥赛亚是这样一个形象——通过它,宗教遭遇了法律问题,并对它进行了清算”^[3]。弥赛亚就是一个来临中的不确定性事件,它被赋予了变革法律秩序的意义。当代激进左翼对保罗的弥赛亚解读,正是为了阐发变革国家与法律等上层建筑,进而带来共产主义的革命,因此要把握阿甘本的弥赛亚思想,就必须将之与马克思的无产阶级革命思想相联系。以往的研究多着眼于阿甘本弥赛亚思想的时间观与法律观^[4-5],或阐释阿甘本与本雅明弥赛亚思想的关系^[6],本文则从历史、法律与身份三个角度出发阐释阿甘本的弥赛亚思想,并将其与马克思的革命思想相联系,以历史唯物主义的视角对其进行评介,旨在廓清其理论对马克思主义的承接与背离,从而凸显马克思革命思想的当代价值。

二、弥赛亚与时间的解构

阿甘本认为,历史唯物主义的革命虽然关注历史,但是却在时间观念上栽了跟头。在他看来,黑格尔和马克思依据现代的线性时间性塑造了历史哲学,把历史视为一个完整的社会进程。在马克思那里,人通过劳动把自己时间化,使自身落入到从资本主义走向社会主义的历史进程之中^{[7]99}。这导致其历史观被同质的、连续的庸俗时间观所主导,成为一种进步主义的线性史观。这一线性时间是由基督教开启的,基督教认为历史就是上帝救赎计划展开的历史,人类历史的发展就指向末日审判与救赎这一目标,但是基督再临的无限推延使得历史总是陷于未来。现代的时间概念就是对线性的基督教时间的世俗化,它同样将时间呈现为同质、线性而空洞的时间。这种进步主义史观将历史划分为过去、现在和未来,并认为历史的发展有着明确的目的与方向,是

一个进步的过程,未来必然好于过去,导致人们对现在的忽视。

这一线性历史观是生命政治在历史上的表现。阿甘本指出,亚里士多德“潜能—实现”的目的论模式使得人始终要专注于自身潜能的实现,即合乎理性地做工,因此人将摆脱自身的动物性、进入城邦之中成为政治与理性之人作为自身的任务,而这一任务常常被当作整个人类社会历史的任务。到了现代社会,这一历史任务被表述为经济发展与人的生物性生命的完善。在历史进步的名义下,不利于进步和任务完成的“有害”生命就会被会共同体所排除,导致政治对生命的压迫。因此,在阿甘本看来,专注于人类解放事业的马克思没能提出一种与其革命历史观对应的时间观,这使得马克思革命理论的有效性大打折扣,故他要替马克思在这一工作上进行尝试。

阿甘本是循着本雅明的思路进行探索的。本雅明认为进步的历史观使纳粹主义有机可乘。革命者在进步的名义下暂时松懈了与纳粹主义斗争的意志,因为进步的历史常态意味着要在现在经历痛苦,以便在未来享受快乐。第二国际遵从这种历史决定论,将马克思主义庸俗化,认为在当下靠劳动就可推动历史进步,无产阶级革命将来的胜利是不可阻挡的历史趋势。这一看法不仅导致了无产阶级在当下的政治中无所作为,而且忽视了劳动产品所有权并不属于工人这一事实,生产力的进步只不过增强了资产阶级对自然的支配。因此本雅明要纠正这一历史观念,他认为革命并非是世界历史的火车头,而是作为火车乘客的人类进行急刹车的努力。急刹车就是要在历史内部将其阻断,并开启当下的革命与救赎。不同于进步主义历史观只关注未来,本雅明认为弥赛亚时间观不仅要关注当下,还要关注过去。它将过去所发生的要素都并置于当下,使当下的时间成为一个充满差异、矛盾与冲突的结构,无法被线性的、同质性的历史所同化和

吞并而成为其中一部分。当下的时间充满了张力，随时可以从历史中爆破出来。这意味着弥赛亚随时可能到来，“每一秒钟的时间都是一道弥赛亚可能从中进来的狭窄的门”^[8]。阿甘本承袭本雅明的思路，认为弥赛亚随时可能会到来，并将过去与未来收摄于当下，人必须在瞬间抓住历史并打断线性时间，抓住随时可能到来的革命契机采取行动。阿甘本借用保罗对弥赛亚事件的说法——“现在的时间”提出了弥赛亚时间的概念。阿甘本从保罗的身份、弥赛亚时间的性质、弥赛亚时间的结构三个方面对弥赛亚时间进行了阐释。

1. 作为线性“剩余”的弥赛亚时间

保罗从身份上讲是一位使徒而非先知。两者之间的差异在于先知预言的是弥赛亚未来的降临，弥赛亚现在尚未到来，故先知讲述的是未来的事件；而使徒则是在弥赛亚来临之后讲述现在，弥赛亚已经到来，预言已经实现。使徒保罗奉召传弥赛亚的福音，他从不讲述历史中的耶稣形象，只是宣扬基督复活这一事件，这意味着弥赛亚时间独立于编年时间之外。同时，耶稣死后三天复活升天，且并未指示他何时会再临。因此“现在”与“临在”之间存在着剩余的时间，即弥赛亚时间。阿甘本指出，“临在”一词在希腊文中对应的词具有“存在于……一旁”的含义，因此它并不意味着耶稣基督的二次到来，而是意味着作为异质的弥赛亚的时间就存在于世俗时间一旁，它延长临在是为了使自身可以被把握。阿甘本借用了纪尧姆(Gustave Guillaume)的“运作时间”(operational time)概念对此进行解释。纪尧姆认为人类需要通过空间来感知时间，并且心灵对于我们正在经验的时间的把握有一定的延迟和滞后，就像是视网膜上所被投影的图像需要一定时间才能反馈给神经系统一样。这个延迟的时间就是运作时间，也是剩余的时间。剩余的时间本身已经存在于世俗时间旁，并通过主体的把握从世俗时间中断裂出来。因此弥赛亚已经来了，我们必须在当下把握它。

2. 作为内爆瞬间的弥赛亚时间

所谓“剩余的时间”，并不是传统基督教意义上理解的末世时间。犹太教与基督教的传统看法认为，从上帝创世到弥赛亚降临之间的时间是世俗时间，耶稣基督在末日审判时的到来终结了历史与时间，此后的时间进入永恒。倘若用一条线来表示世俗时间，弥赛亚时间就是这条线的终点，而这个终点过后另一种形态的时间则是永恒而无终点的。阿甘本认为这是一种误读，他认为弥赛亚时间不是时间的终末，而是终末的时间，即“时日和它自身终结之间的那段时间”，此时“时间自己减少，从而开始消亡”，“在时间和它自身结束之间的时间”^[9]。^[87]“就人类构造和表现时间而言，他们在这样做的过程中，产生了另一种时间，这种时间不是年代学的补充，而是在理解时间作为时间的过程中内在的。”^[10]阿甘本所说的弥赛亚时间即时间和时间的终结之间的剩余时间，是从当下开始步入时间终末的剩余时间。它随时可能会在时间内部运作和进行爆破，使得时间收缩和变形，从而与世俗时间断裂和脱节，进而带来时间的终结。“弟兄们，我对你们说，时候减少了。”(《哥林多前书》7:29)阿甘本指出，这里的“减少”在希腊语中对应的单词指的是卷帆的动作，就像动物蓄力弹跳前把身体蜷曲起来的樣子。因而时间的收缩意味着后续随时可能的爆破，每一秒都可能是弥赛亚时间，弥赛亚随时可能会到来，我们必须时刻准备好，把握时机，采取行动。如此一来，我们对时间的体验也被弥赛亚所改变，在日常的世俗时间下我们感受不到时间的流逝，仿佛海德格尔所说的此在沉沦于世的状态。然而弥赛亚时间的爆破使得我们认识到必须把握当下，采取行动，此在生存的紧迫性由此被激发，开始“向死存在”。阿甘本指出，“主的日子到来，好像夜里的贼一样。”(《帖撒罗尼迦前书》5:2)这句话中的“到来”(ercheai)用了现在时，《福音书》也将弥赛亚称为“到来者”，即不停地到来的人^[11]。阿甘本对弥赛亚

时间的改写意味着革命的紧迫性,我们不能把颠覆资产阶级生命政治的希望寄托于将来,而是要把握每一个瞬间和时机,不停地抵抗它。

3. 作为历史“星丛”的弥赛亚时间

弥赛亚的到来不仅终结了世俗时间,而且还改变了时间的结构,它将过去纳入到当下。弥赛亚时间如何将过去纳入当下?阿甘本使用了两个概念,一个是预兆,一个是统摄。过去发生的事情预兆着未来,例如保罗在《哥林多前书》中讲述的以色列历史中不信神之人在旷野倒毙的事例。阿甘本指出,保罗在过去时间发生的事件和当下弥赛亚时间之间建立起了预示论的关系。这种关系就是弥赛亚事件本身,弥赛亚的到来将过去所有已经完成的罪带到当下进行即时审判。过去与未来被弥赛亚时间收纳在一起并发生了变形,过去错位到现在,现代延伸入过去,过去与将来彼此收缩到对方之中,并进入当下。关于统摄,阿甘本列举了保罗在《以弗所书》第1章第10节中所说的话:“要照所安排的,在日期满足的时候,使天上地上一切所有的,都在基督里面同归于一。”阿甘本认为这句话表现了当下的弥赛亚时间对过去的即时统摄,它将自创世之初到当下弥赛亚时间的天地间一切事物囊括在一起,就像是电影里人临死前眼前会一闪而过他一生所经历的一切。“这种对过去的统摄产生了一种丰满,一种时刻的饱和与实现。”^{[91]05}它意味着过去全都充满在当下,与当下有着直接的关系。通过预兆与统摄,整个过去的总体全部被包括在当下。当下由此成为了一个无区分的“星丛”地带,彻底使世俗时间的结构失效了。

总体看来,其实弥赛亚时间就是对世俗时间的一种解构、中断和无效化,一种突发性的力量。它并不是改天换地的大颠覆,而仅仅是作出“微调”。弥赛亚到来的世界与现在的世界只有“那么一点点”不同,而这“一点点不同”却包含着无限可能。它意味着我们必须从流俗时间的沉沦中清醒过来,抓住稍

纵即逝的有利时机采取革命行动。沉湎于历史进步论只会屈从于当下生命权力的奴役,唯有把握当下一切弥赛亚到来的契机才能开启幸福生活的无限可能。在阿甘本看来,马克思的无产阶级革命其实就是弥赛亚的来临,这场革命不在遥远的将来,而在当下随时可能爆发。

三、弥赛亚与法律的完结

阿甘本并不是神学家,他对弥赛亚进行理论阐释的目的是关注其终结法律的作用,从而带来历史与国家的双重终结。弥赛亚不是指某位救世主,而是某种革命性事件的隐喻。弥赛亚的到来开启真正的例外状态即无法状态,这种无法状态并非是主权者将法律悬置起来,而是法律本身进入了安息(inoperation),不再发挥效用。阿甘本指出,保罗将对神的信仰和神的应许与犹太律法对立起来,以信仰和应许来批判律法。但保罗同时又肯定了律法的神圣和良善,这该怎么理解?对此,阿甘本将犹太教传统中的律法思想与现代制宪权问题结构性地联系起来,探讨了作为法律终结者的弥赛亚事件。

1. “立功之法”对“信仰之法”的复归

阿甘本认为要在应许、信仰和律法之间的复杂关系中理解弥赛亚对法律的终结,他指出保罗将律法区分为信仰之法(the law of faith)和立功之法(the law of works)。信仰之法是超越性律法,对应的是上帝对亚伯拉罕的应许,而立功之法则是规范性层面的律法,对应的是上帝在西奈山传给摩西的戒律(即“摩西十诫”)。上帝对亚伯拉罕的应许先于摩西律法,因而超越性的信仰之法高于规范性的立功之法。信仰之法是律法本身构成上的一个例外,保罗就是要以信仰之法对抗立功之法。他声称自己是个外邦人,这等于说他处于犹太律法之外,然而这并不意味着他完全处于法外,而是生活在信仰之法中。保罗信仰的就是耶稣基督复活,耶稣基督的到来使立功之法失去了效力,但却无损于信仰之法。“这种弥赛亚的律法是信仰之法,并且不是对律法

的否定。然而这不意味着用新的戒律去代替旧的戒条,而是说用非规范性的律法形式对抗规范性的律法形式。”^{[9]130}因此使律法失去效力,停止运作并非废除律法,不遵守律法,而是保存与完成律法,坚固信仰之法。

2. 虚拟例外状态对生命的捕获

“信仰之法”与“立功之法”的关系很容易让人想到阿甘本在阐释主权例外时用到的制宪权与宪制权的概念。阿甘本曾利用潜能与实现来阐释制宪权与宪制权,他指出潜能—实现与制宪权—宪制权所具有的相同的结构,潜能通过它悬置自身的能力维持了自身与实现的关系,制宪权也通过悬置其指涉能力维持了同法外事物的例外关系。“主权总是双重的,因为作为潜在性的存在,它悬置自身,并在同自身的禁止(或弃置)关系中维持自身,从而将自身实现为绝对的实在性(除了自身的潜在性,现实性不以其他任何东西为前提)。”^{[12]47}主权所处的例外地带是潜能与实在不可区分的地带,它不停使用制宪权将自身转化为实在性的法律。这就是本雅明所说的“虚拟的例外状态”与“不完美的虚无主义”,在其中法律处于有效力却无意义的潜能状态,它将生命与法律区分开但又通过纳入性排除将两者连结在一起,在无限延迟中维持这种虚无并“合法地”捕获生命。主权虽然处于法律之外,却可以以命令的方式宣布“没有什么在法律之外”,以例外的方式将任何事物纳入到法律之中。因此,无法被纳入到规范政治系统中的生命虽然被剥除了权利的外衣,被排除到法律之外,但主权却可以宣布对其采取的任何暴力手段均为合法,因为这是为了“完成任务”之必要。由此,西方政治成为了生命政治,生命沦为了赤裸生命。

3. “无法”的真实例外状态

弥赛亚的到来带来了“真实的例外状态”“完美的虚无主义”。所谓“真实的例外状态”不再是由法律划分法内与法外,再由主权链接起来的虚拟法律

法外状态,而是使法律的划分功能停摆以后,失去划分标准因而无所谓法内法外的“无法状态”。在这种状态下,法律处于同时失去了意义与效力的非潜能状态,成为一种“既不作任何命令亦不作任何禁止,而只是述说自身的话语的”纯粹法律^[13],并被切断了与生命之间的虚拟连接。这不是废除法律,而是中断了潜在性的制宪权向实在性法律规范的转化的运作,使法律在非潜能的状态中获得安息。法律进入到这种非潜在性的状态并没有遭到毁灭,而是将自身持存为一种完满的状态。犹太律法托拉(Torah)的源初状态就是一堆杂乱无章的字母,没有规定或禁止任何事,不具有任何意义但却包含了所有可能的意义。只是后来在物质化的过程中这些字母才以不同的方式组合到一起,进而形成了具有明确意义的语句。弥赛亚的到来废除了托拉在当下的字母与标点组合,使其重回潜能状态并彰显神的目的。“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全。律法的一点一画也不能废去,都要成全。”(《马太福音》5:17~18)“这样,我们因信废了律法吗?断乎不是!更是坚固律法”(《罗马书》3:31)。

在真实的例外状态下虽然无法统治,但却有公义施行。保罗在《罗马书》第13章的第8~9节中写道:“因为爱人就完全了法律。像那不可奸淫,不可杀人,不可偷盗,不可贪婪,或有别的诫命,都包在‘爱人如己’这一句话之内了。”弥赛亚到来所带来的法律的终结并非是毁灭了法律,而是使法律处于潜能而非向现实转化的状态。法律可以分隔生命,但是一旦它失去效力停止了运作,重回到信仰/潜能的状态就无从对生命进行纳入性排除。失去了效力的法律规范与无法被捕获的生命一同进入了无法区分状态,这种状态下的生命本身即活的法律,它就是处于自然幸福生活中,与自身法律身份不可分割的纯然生命。弥赛亚式的革命并不是对统治权力的争夺,因为那样会产生更具压迫性的权力。它通过使

作为统治工具的法律失去效力来消解政治的例外结构,打破制法暴力与护法暴力的循环,切断法与生命的联结,将生命彻底从主权、法与国家机器的支配中解放出来。

具体的革命策略阿甘本并未描述,因为他认为任何具体的、争夺革命权力的行为都会造成生命权力的转移,导致新的压迫。因此能做的仅仅是立足于当下时刻,抓住资本主义统治的裂缝进行抵抗,这种抵抗打开了未来美好生活的可能性,以悬置和无视权力的方式来解构权力。如他所说,弥赛亚是一种“微弱”的力量。

四、弥赛亚与身份的悬置

阿甘本认为,在历史终结之时,人类的生命政治任务也进入了安息,生命将不再受外在身份的支配与征用,进入幸福之中。法律内的生命才能获得政治身份的外衣即政治生命(bios)的保护,法律便是分隔政治生命与赤裸生命的界墙。弥赛亚的到来终结了法律,也使法律分隔与确立的政治身份无效化了。但是这并未使个体完全丧失身份,个体依然拥有自己先前的身份,并以“当作没有”身份的方式对其进行自由使用。对于个体而言,这其实是进入了“非潜能”的状态。“弥赛亚事业不是一项权利,也不提供某种身份,而是一类可用但不可占有的潜在性。”^[93]亚里士多德认为,潜能从属于实现,实现才是潜能的目的。潜能的实现意味着生命形式的获得,这使得生命可以从外部被权力掌控和征用,将身份作为排除生命的标准。“对身份的确证,会导致没有身份的人被排除出去。”^[94]而阿甘本则将亚里士多德的潜能改造为一种“非潜能”,指出人的解放与自由在于从“潜能—实现”这一公式中解脱出来,持有自身不去实现的潜能,即“非潜能”。在弥赛亚语境中,这意味人从固定的社会身份与属性中撤出,以玩忽、亵渎的态度对待原有身份,以达成对社会身份的解构,使权力无从把握生命。对此,阿甘本以保罗身份的转变对此进行了说明。

1.“保罗”之名与身份的颠覆

保罗原名扫罗(Saulos),Saulos是《旧约》中一位犹太君王的名字,象征着高贵。但是弥赛亚的到来使其改为保罗(Paulus)。Paulus的意思是“小的”或者“默默无闻者”,这表现了一种卑微的、谦卑的姿态。“扫罗,又名保罗”意味着传统高贵与卑贱的区分被消解掉,变得无法区分。同时,“耶稣基督的仆人保罗”将保罗定义为“仆人”,而古犹太教时期的仆人跟奴隶是差不多一个意思,他们没有法律地位和真正的名字。保罗被称为仆人,意味着他失去了自己的姓名,也就被悬置了过去的法律和社会关系。“‘奴仆’一词表达了这样的意思,即作为弥赛亚降临的结果,一切由法律法规和社会环境造成的对自由和奴役间的区分,届时都将荡然无存。”^[95]

2.“奉召”与身份的自由使用

保罗“奉召为使徒”中的“奉召”意味着承应神召的天职,从而悬置了原有的身份与职业。然而这种悬置并不是废止,“各人蒙召的时候是什么身份,仍要在神面前守住这身份”(《哥林多前书》7:20)。就像弥赛亚的到来不是废止律法而是使律法无效化一样,弥赛亚对身份悬置同样是在保留身份的同时使其无效化。“那有妻子的,要像没有妻子;哀哭的,要像不哀哭;快乐的,要像不快乐;置买的,要像无有所得;用世物的,要像不用世物;因为这世界的样子要过去了。”(《哥林多前书》7:29—31)阿甘本抓住这一表述中的“要像不”(as not),指出弥赛亚无效化原有身份与职业的方式是使人们不再占用而是自由“使用”^[96]原有的身份与职业。职业与身份原有的含义被掏空,人们可以随意按照各种方式去使用这些身份。例如我们对女性特征的传统认知是应该温柔内敛,然而有一些个性鲜明的女性拒绝此类标签,她们在工作与生活中积极展现自己刚强精干的一面,甚至有些“假小子”女性表现出男性的性格特征与形象,仿佛不是女性一样生活与工作。这便是对女性既有身份认知的反叛,不占用女性身份意味着女性

的身份与定义无法被垄断,那么也就无所谓女性专属身份与特征,表现出男性特征的女性也不再被视为异类、不再被排斥。此时身份的界线被模糊了,进入了一种内外无法区分的例外地带,呈现出一种非潜能的状态。“弥赛亚的事业不是一项权利,也不提供某种身份,而是一类可用但不可占有的潜在性。生活在弥赛亚中,意思是通过要像不的方式让渡每一种律法—事实的所有权(受割礼的/未受割礼的、自由人/奴隶、男人/女人)。然而这种让渡不导致人们获得一个新身份,‘新造的人’无非就是对以前身份的使用,让它接受弥赛亚的感召。”^{[9]42}

3. 分隔机制的无效化

保罗是犹太人中的法利赛派,但是他又受耶稣点化成为了基督教徒。“犹太基督徒”是如何可能的?针对巴迪欧视保罗为普世主义者的看法,阿甘本表示了反对。他认为保罗的策略并非是简单地拆毁犹太律法,将特殊主义的犹太教发展为普世主义的基督教,而是采取了再次“区分”的策略,保罗“特派传神的福音”中的“特派”一词 *aphórismenos* 就有“区分”的含义。按照原有的犹太律法区分,保罗是一个法利赛人,但保罗又以信仰再次对人进行区分,即在原有横向划分的基础上再进行一个纵向的划分,对划分进行划分。犹太律法作为“分界的墙”将人区分为犹太人与非犹太人,即受过割礼和没受过割礼的人^③。而弥赛亚的到来重新界定了隔离,“一种在它的隔离性中分开并穿越法利赛律法之分界的隔离”^{[9]68}。这个二次的隔离与区分就是以信仰来区分,它区分了属灵的犹太人和属肉的犹太人。这样一来,律法上的犹太人与非犹太人中都有属灵的犹太人和属肉的犹太人,信仰区分机制的引入使得一些律法上的犹太人不算犹太人,而一些律法上的外邦人又不算非犹太人。于是这种双重的区分机制导致了一种无法被区分、无法被归类的剩余者^④,即非-非犹太人的产生,信仰的区分使律法的区分无效化了。这样,生命政治的区分标准也就失

效了,主权无法再用法律来对赤裸生命进行纳入性排除。这种剩余者并非是数量上的少数,并不是在末日审判中得到救赎的一部分犹太人,而是生活在弥赛亚到来后法律的非潜能状态之下的人。它使人们由法律赋予的身份内部产生张力而非提供新的身份,是前文所说的“要像不”的逻辑,“犹太要像不是犹太人”。因此保罗主义体现的是无法被化约和归类的差异性,而非巴迪欧所说的普遍性。阿甘本拒绝将剩余之民理解为全部或一部分在末日审判中得到拯救的犹太人,他将其理解为具有差异性身份的存在。这种剩余者是真正的被救赎者,是未来政治的主体。“在决定性时刻到来之际,选民,每个民族,都必然要使自己处于一个剩余状态,一个非-整体的状态。”^{[9]78}

身份的悬置并不带来新的身份,因为新的身份意味着新的划分,会制造出新的赤裸生命。在弥赛亚的信仰之法下剩余者仅仅是以“要像不”的逻辑自由使用自己身处其中的具体身份,如其所是地呈现着自身的差异性。在差异性之下具有多种划分标准,这些划分标准相互抵牾而使彼此无法发挥效力,剩余者也就不能被单独哪一个标准归类。“要像不”就是“非潜能”,是对潜能实现的悬置,彰显了生命的丰富性与不可化约性。本雅明认为马克思的无阶级概念是弥赛亚时代观念的世俗化,阿甘本肯定了本雅明的观点,指出剩余之民与马克思的无产阶级具有一致性,后者通过革命废除了阶级划分,成功地使自身与作为阶级的自身身份不一致,并在共产主义社会中自由使用身份。如同马克思对共产主义所描述的那样,“上午打猎、下午捕鱼,傍晚从事畜牧,晚饭后从事批判,这样就不会是我老是一个猎人、预付或批判者。”^[15]阿甘本认为,在共产主义社会中,不仅身份,包括人与物及自身的关系,也进入一种对“共有”的自由使用中,而不似资产阶级社会中财产权对物与生命的独占。资产阶级的法权教父洛克将财产权建立在人对自己身体的所有权之上,进而推出对

自身劳动凝结物的所有权,这一观念塑造了资本主义社会中的权利主体,而阿甘本则以对身体与外物的自由使用来塑造新的政治主体,开启了一种随时可能到来的新型共产主义。这种即临政治的主体无法被区分为政治生命与赤裸生命、大写人民与小写人民、公民与非公民,政治无法赋予也无法剥夺它的生命形式,无法对它进行纳入性排除,因而它摆脱了成为赤裸生命的命运,得到了救赎。

五、结语

本文将阿甘本的“弥赛亚”思想与马克思的革命思想联系起来,在历史、法律与身份三个维度上阐释了阿甘本对马克思革命思想的继承与改造,呈现了其作为当代左翼的革命思想的内容。总结和评析其思想特质,并凸显马克思革命理论的当代价值,是本文的最终目标。

1. 阿甘本“弥赛亚”思想的理论定位

阿甘本作为后马克思主义者,其思想带有后马克思主义的共性。后马克思主义是“‘后—世界’中的马克思主义”^[16]。所谓“后—世界”,即20世纪后期随着资本主义社会与科学技术发展兴起的后工业社会、消费社会、福利国家兴起的世界。在“后—世界”中,社会生活方式变得复杂丰富,技术控制手段越来越多样化,社会领域呈现出复杂化、多样化、差异化的特征,不同领域之间的间隙逐渐模糊。权力开始超出政治领域,蔓延进社会与日常生活,文化、医学、信息技术成为权力支配与控制人的新手段。传统经济二元对立的阶级结构被消解掉,无产阶级待遇的改善也使无产阶级的革命意识日益丧失,具体直接的阶级对抗被中和了。

此种状况导致经典马克思主义理论中的革命思想遭遇了严重危机。社会结构由二元化的阶级对立转变为多元主体和被排斥的“多余者”对资本主义既有秩序的反抗。为寻找新的斗争主体与有效斗争形式,后马克思主义持有一种非本质主义的主体观念。在他们看来,主体身份是意识形态建构的产物,

并非是先天具有的本质。同时,后马克思主义不再信任阶级的宏大叙事,放弃了变革资本主义社会政治秩序的目标。他们认为,当代资本主义社会不存在一个普遍统一的无产阶级,以无产阶级取得政权的斗争形式会导致对多元主体斗争诉求的无视与压制,因此他们拒绝以阶级物质利益为目标的无产阶级斗争,转而诉诸多层次的、不同身份的斗争主体的多元斗争,不断地对弥散于社会生活中的权力进行暴露、批判与反抗。

作为晚近的后马克思主义者,阿甘本与齐泽克、巴迪欧、朗西埃(Jacques Rancière)等激进左翼都不满早后的后马克思主义者对待资本主义的犬儒态度。在他们看来,之后的后马克思主义已经失去了革命目标与斗争对象,不再将推翻资本主义政治制度作为目标。因此他们重拾传统革命理论中对资本主义国家权力与政治制度的关注,再度确认了变革资本主义制度的目标。

在理论传统上,激进左翼将拉康的精神分析学运用于对政治社会问题的分析。拉康精神分析学认为,我们生活的日常世界其实是被一个由符号搭建的象征秩序,即“大他者”(the Other),而真实(the real)的领域则是我们无法触碰的,是象征秩序无法纳入的被排除之物。因此激进左翼力图祛除当下的资本主义政治秩序,让作为真实域的“政治本身”(the political)去蔽和敞开,让真实的个体不再被湮灭于符号系统之下。阿甘本执此之道,将生命政治与形而上学和资本主义法权关联起来,指出当代资产阶级民主政治以规范系统对生命进行窄化、抽象化、异化的事实,并意图以弥赛亚来终结资本主义生命权力。在阿甘本这里,“弥赛亚”代表的正是某种无法被纳入象征秩序的“事件”(Event)。由于符号秩序并不能纳入和规制所有存在,因此“事件”也具有突发性和不可预料性。它的发生刺破了象征秩序,带来了作为共产主义的“政治本身”及真实个体的解放。在共产主义社会中,作为生命形式的政治身份无法再限

制生命质料的自由展开。由此,阿甘本承接了马克思的革命思想并对其进行了改造。

2. 阿甘本“弥赛亚”思想的理论评析

阿甘本以宗教隐喻的方式来谈论社会革命,在一定意义上把握了马克思革命思想的某些方面,例如积极把握革命契机、变革资本主义上层建筑和取消阶级身份等,认为弥赛亚革命的目标即在于取消历史进步的目标,取消现存社会中的任何固定身份,使主体成为群而不同的存在,但他却未能摆脱后马克思主义理论传统的影响,坚持普遍的阶级身份是对主体的束缚。阿甘本重构了亚里士多德的“潜能”理论,指出“非潜能”向潜能的转化导致了人陷于生命政治,因而他力图激发一种“非潜能”的革命行动。他批评马克思“片面地对生产方式进行分析,忽视了对安息方式进行分析”,甚至认为资本主义社会中弥漫的虚无主义氛围已经导致了目的论伦理学的失效,这有助于消解生命政治划分优劣的标准,因此“就安息来讲,资本主义社会中已经出现了无阶级社会”^[17]。所谓安息,即搁置、忽视权力,从而使权力失效。

阿甘本以不作为的方式来抵抗权力,虽然防止了新的压迫权力的产生,但是却无法有效对抗现有的资本主义政治经济制度。在这样一种“主动的被动性”策略之下,赤裸生命反而辩证地具有了肯定性意义,它创造出了法律身份上的不确定性与例外性,使型构生命形式的外在规范失效,因此赤裸生命反而成为了生命逃离权力的形式。在“即临的共同体”中,“赤裸生命的事实成为至高的东西”^[18]。以无视权力来对抗权力的结果只能损毁身体而非权力,因此奈格里认为,阿甘本过度强调了主权的超验权威与暴力,遗漏和神秘化了当下占主导地位的资本权力,阿甘本的主权概念包含着极端的二元对立观,要么臣服于超验主权,要么全盘拒绝^[19]。阿甘本的革命不是积极的行动,而是“安息”,进入无法律、无阶级的共同体。这使得阿甘本的革命思想缺乏对抗现

存资本权力的手段,难以撼动资本主义的统治,具有后马克思主义理论传统的通病。

3. 马克思革命思想的当代价值

阿甘本声称自己的时间观才是“真正的历史唯物主义”,“真正的历史唯物主义并不追寻沿着无限的线性时间持续进步的空洞幻想,而是随时准备让时间停止……这才是真正的革命所经验的时间……这些革命总是作为时间的停顿和编年时间的中断存在的”^{[17]105}。然而必须指出,阿甘本认为马克思持一种线性的进步主义历史观是有失公允的。马克思认为历史是以自身的实践活动现实生成的过程,历史始终存在于当下实践的时间中,时间不是一个客观的度量,而是在人的实践活动本身中显现的。人的历史性存在不是简单的线性时间,而是通过扬弃将过去纳入自身内部,并把握当下开创未来的历史时间。因此马克思的历史观并非不关注当下的革命行动,而是要积极促成革命条件的成熟。在马克思的历史观中,不是历史推动着人,而是人以自身实践推动着历史前进。

如此一来,革命就必须由某种普遍身份的主体来担纲。人类社会必然通过某种普遍性内容才能得以凝结,也必然通过某种中心化的权力才能有效运作,因此问题在于无产阶级能否成为多元主体革命的担纲者。对此汪行福教授指出,被政治秩序排除的多样化主体要改变现实,仍需创造普遍性内容,而马克思的例外普遍性思想为此指明了出路^[18]。正如马克思所说,“解放的实际可能性在于作为一个特殊的阶级所遭受的苦难具有人类苦难的普遍性质,将其特殊解放提升为人类的普遍解放的无产阶级”^{[15]16-17}。因此,想要克服资本主义生命权力就不可能置身于权力之外,必须普遍地联合被剥削与被压迫者,通过革命的方式掌握国家政权、废除私有制。

注释:

① 圣保罗(St. Paul):早期基督教创始人,原是犹太教法利

赛派人,曾跟随犹太教派一同迫害基督教徒,后在大马士革被耶稣点化,成为圣徒。他对基督教的传播和发展产生了决定性的影响。

②将事物从既有的规定的用途中解放出来并投入到新的自由使用中是阿甘本建构新政治哲学的主题,阿甘本也称其为“褻瀆”,它使既有的分隔无效化了。

③犹太教男婴要在生下来的第八天割包皮,以此作为履行与上帝之约的标志。割礼意味着遵守犹太律法、确立犹太身份,成为上帝的选民。

④在神学中剩余者指的是在末日审判后被拯救的部分,圣经中有诸多对作为被拣选与拯救对象的剩余之民的叙述,例如:“雅各家、以色列家一切剩余的,要听我言:你们自从生下,就蒙我保抱;自从出胎,就蒙我怀握。直到你们年老,我仍这样;直到你们发白,我仍怀握。我已造做,也必保抱,我必须怀抱,也必拯救。”(《以赛亚书》46:3~4)

参考文献:

- [1]ALAIN B. *Saint Paul: the foundations of universalism*[M]. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- [2]斯拉沃热·齐泽克. 易碎的绝对: 基督教遗产为何值得奋斗[M]. 蒋桂琴, 胡大平, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [3]吉奥乔·阿甘本. 潜能[M]. 王立秋, 严和来, 译. 桂林: 漓江出版社, 2014: 270.
- [4]吴冠军. “我们所拥有的唯一时间”: 透析阿甘本的弥赛亚主义[J]. 山东社会科学, 2016(9): 45-55.
- [5]GIDEON B. Paul and political theology[J]. *Philosophy & Social Criticism*, 2015(3): 293-315.
- [6]LIST L. Political theology and historical Materialism[J]. *Theory, Culture & Society*, 2021(3): 117-140.

[7]GIORGIO A. *Infancy and history: the destruction of experience*[M]. London: Verso, 1993.

[8]瓦尔特·本雅明. 本雅明文选[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999: 434.

[9]吉奥乔·阿甘本. 剩余的时间: 解读罗马书[M]. 钱立卿, 译. 北京: 中央编译出版社, 2016.

[10]ALEX M. JESSICA W. *The Agamben dictionary*[M]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011: 132.

[11]吉奥乔·阿甘本. 论友爱[M]. 刘耀辉, 尉光吉, 译. 北京: 北京大学出版社, 2017: 48.

[12]GIORGIO A. *Homo Sacer: sovereign power and bare life* [M]. Stanford: Stanford University Press, 1995.

[13]吉奥乔·阿甘本. 例外状态[M]. 薛熙平, 译. 西安: 西北大学出版社, 2015: 137.

[14]GIORGIO A. *The coming community*[M]. Minnesota: University of Minnesota, 1993: 13.

[15]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯文集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009: 537.

[16]恩斯特·拉克劳, 查塔尔·墨菲. 领导权与社会主义策略[M]. 尹树广, 鉴传今, 译. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003: 4.

[17]GIORGIO A. *The use of bodies*[M]. Stanford: Stanford University Press, 2016: 94.

[18]MATTHEW C. STEVEN D C. *Giorgio Agamben*[M]. Stanford, California: Stanford University press, 2007: 242.

[19]迈克尔·哈特, 安东尼奥·奈格里. 大同世界[M]. 王行坤, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2016: 2-3.

[20]汪行福. 例外普遍性: 马克思主义与后马克思主义的区别[J]. 马克思主义与现实, 2020(6): 129-137.