

阿甘本论主权政治与未来世界秩序

周治健

(郑州大学马克思主义学院, 河南 郑州 450001)

摘要:在阿甘本的理论框架中,当代西方主权政治面对一种根本性的断裂,即“大写人民”与“小写人民”的对立。无论是古罗马誓言政治,还是现代代议制民主,本质上都延续着国王与人民的二元治理结构。阿甘本认为,这种二元治理结构本质上是符号性构序,并不具备存在论层面上的正当性,这就为弥赛亚中“余留者”提供了可能性。不过,阿甘本生命政治的批判路径,显然没有超越马克思历史唯物主义的维度。至于人类的未来世界秩序则必须遵循类共同体的基本准则,从整体上谋划人类发展的长远规划和根本利益,“人类命运共同体”才是全世界人民共同的价值选择。

关键词:阿甘本;人民;政治构序;弥赛亚主义;马克思

中图分类号:D08 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)04-0029-09

在阿甘本的著述中,主权政治与世界秩序是非常重要的议题。然而,总体来说,国内学术界对阿甘本主权政治与世界秩序的研究尚未形成一个专题,只是零散地出现在对阿甘本生命政治理论的诠释之中。这其中,学术界很少意识到一个问题的重要性,即彻底解决西方主权政治危机并不能仅仅停留在阿甘本的闲置政治构序层面,而需要追溯至危机生成层面,也就是说需要将危机生成提升至历史唯物主义层级。而实际上是否立足马克思历史唯物主义层级审视阿甘本提出的当代西方主权政治危机,决定了能否提出真正超越当代西方主权政治的解决方案。在本文中,我们首先分析“小写人民”与“大写人民”之间的分隔性结构,进而探讨阿甘本对这一分隔性结构的政治构序与未来架构,最后立足于马克思历史唯物主义层级评判阿甘本主权政治与世界秩序理论。

一、在“大写人民”与“小写人民”之间:一种人为建构的分隔性结构

阿甘本区分出两种类型的人民。一种是“大写人民”,代表城邦和主权国家奠基的整体,是一种抽象的总体性存在。另一种是“小写人民”,是以被排斥在共同体之外的方式纳入共同体,即被排斥在底层、处于边缘状态的人民。阿甘本对“小写人民”有一个专门性术语:赤裸生命。有一点需要特别注意,阿甘本的“人民”并非福柯意义上的人民概念。在现行认知体系当中,福柯是以意识健全与否作为评判标准,而无意识地将不符合标准的非正常人排斥在外。而阿甘本是在一个更高层级上来诠释这种分隔性结构的。阿甘本的赤裸生命,并非以理性与非理性、正常与病态来区分,而是由例外状态最终裁定。准确地讲,阿甘本的隔离制度比福柯更加恐怖。福柯只是划定非正常人作为被监禁对象,而阿甘本则断定,共同体中的每一位成员都是潜在的赤裸生命。一旦神法和人法的光芒从人身上移开,每一个人都无法确定是否成为下一个赤裸生命。

收稿日期:2018-09-22

作者简介:周治健,法学博士,郑州大学马克思主义学院,讲师。

基金项目:教育部人文社会科学规划青年基金项目“全球治理视域下当代西方左翼新帝国主义理论的批判限度与破解方案研究”(20YJC710097),项目负责人:周治健。

作为接受过古典学熏陶的阿甘本,拒绝将赤裸生命简单地归结为现代性产物,而是试图在西方历史的谱系中寻找根本性原因。赤裸生命在现代语境中主要包括两层含义,一层是被诅咒之人,这些人的身体是不纯洁的,被排斥在世俗法律之外,无法享有世俗法律的保护;另一层则是神圣之人,他们不能作为牺牲献祭于诸神,被拒斥在神法之外,得不到神恩的眷顾。正如阿甘本所言:“同时被排斥在人法和神法的裁决之外,这种强制性暴力开启了一种人类行为,既非神圣行为亦非世俗行为。而这一领域恰恰是我们需要理解的领域。”^{[1]82-83}①作为赤裸生命存在的“小写人民”,同“大写人民”之间存在一道深深的裂痕。一方面,“大写人民”作为一种抽象的整体性存在,要求囊括共同体内所有成员;另一方面,作为赤裸生命的“小写人民”,却始终被排斥在人类共同体之外。“大写人民”与“小写人民”之间构筑成一种包容性排斥关系。

“大写人民”与“小写人民”之间的分隔性结构是人为建构起来的。无论是宗教共同体,还是政治共同体,都需要通过某种形式将原初悬而未分的大众进行区隔,一部分拥有合法身份成为“大写人民”,另一部分没有通过正式仪式则沦为“小写人民”。阿甘本否认先天存在人民概念,只有当与共同体相互关联时,人民概念才具备现实性意义,人民内部的分隔结构才能够显现出来。而这种内在的分隔性结构,在古罗马时期是通过司法予以直接划分确认的。在这里,阿甘本首先引入了共同体中两种不同的生命存在具象:一种是纯粹自然状态的动物生命存在,另一种是亚里士多德语境中的城邦生命存在。在古罗马时期,虽然有平民与公民之分,但他们都是法律框架之内的划分。纯粹自然状态下的生命,既不属于平民,也不属于公民,他们是法律上的绝对例外之物。这样,在古罗马社会中,赤裸生命直接被排斥在人类法律门槛之外,甚至连在人类共同体之中寻求一个位置的资格都不具备。但是到了法国大革命时期,发生了一个重大的变化:主权权力名义上交付给了全体人民,行使主权权力需要征得全体人民的同意与授权。原先直接通过法律途径处理分隔性结构已经变得不再可能,这就是近现代政治哲学亟须解决的难题,即内嵌在人民内部的“剩余”问题。

既然通过公开的法律进行划界已经无效,现代主权政治就必须直接面对这些赤裸生命。赤裸生命并没有被消除,只是政治秩序赋予审视和架构共同体的视角,把他们变成共同体当中的非存在。在共同体之中,始终存在着一种不显现却又无法消除的真实“剩余”。这是现代政治内部的一种根本性断裂,一种处于严重分裂和持续内战的紧张状态。

现代资本主义国家有两套惯用的基本方案:第一套方案是在全球范围内推行自由主义-资本主义方案,表面上宣扬自由主义理念,事实上遵从资本运转的逻辑。而资本的内在逻辑,就是保持资本持久增值的可能性。一旦在主权国家之内遭遇市场饱和或者附加值不高,资本就只能通过两条路径维持不断增值的定势:时间上的延迟和空间上的扩张。用大卫·哈维的术语来说,即“时间性修复”与“空间性修复”。前者主要将资本投入到一些基础性领域,延迟资本再次进入流通领域的时间,以期在这个过程中寻求更佳的投资机遇。这种投资方式最大的特征就是利润附加值低但却相对稳定。与之相比较,资本的“空间性修复”应对经济危机的效果更佳。资本总是在地理空间层面向高利润、低成本的地域转移,在一个未开拓的新市场,剩余资本可以继续获得高额的利润。冠以“国际援助”的名义,发达资本主义国家将剩余资本转移到第三世界国家,实现资本全球掠夺的真实目的。在阿甘本看来,“自由主义-资本主义消灭穷人的方案,不仅在其内部制造出更多的被排除者,而且把广阔第三世界的所有人都转变成赤裸生命”^{[2]35}。

第二套方案是推行例外状态的常规化。相较于主权政治的正常秩序及其排斥机制,阿甘本提醒,存在着一种更为根本性的秩序,即例外状态。例外状态最大的特征就是对日常法律进行悬置,立法、行政、司法之三权分立暂时性地解除,例外状态已经成为当今世界各国政府运作的一种常规。“集中营是一个隐秘的政治矩阵,我们始终生活于其中。因此,我们必须学会识别这一集中营的结

① 本文引用的英文著作以及文章中的直接引文,均为笔者秉承与原文保持一致的原则根据英文原稿进行的直译。

构,即便它已经变形成机场的‘安检区’和城市边缘的某些郊区。”^{[1]175}在这里,阿甘本指认主权者惯用的两种伎俩:一种是以保护生命的名义随意干涉和介入生命,将公民转化为赤裸生命。在恐怖袭击频发的当今西方世界,一旦不幸地被假定为嫌疑恐怖分子,嫌疑者的公民身份即刻被取消,基本上瞬间从公民状态下降为赤裸生命。基于此,阿甘本判断:“赤裸生命不再受限于一个特殊的地方或一个具体的范畴,它现在居住于每一个活着的生命的生物性身体中。”^{[1]140}另一种是以“人权神圣不可侵犯”为缘由隔离出一个特权性的空间——某些“不那么神圣”的人可以被侵犯。第一层级是主权国家之内的那些“不那么神圣”的人,他们随时面临被共同体排除在外的命运,根本无法得到主权法律的保护。譬如少数族裔、黑人、弱势群体等。更深一个层级是主权国家之外的那些“无国家的人民”,正如当今世界一些已经失效的主权国家产生出的大量政治难民。在此,阿甘本指认:“从难民并且唯有从难民出发,才能够重建我们的政治哲学研究。”^{[2]15}同时,阿甘本感慨道:“我们不要忘记,欧洲的第一个集中营是为了控制难民而建立的,然后,拘留营—集中营—灭绝营的系列,标识出一个绝对真实的亲源性。”^{[2]21}

二、从誓言政治到主权政治:阿甘本的政治构序

在阿甘本看来,从古罗马到当今世界,任何政治共同体都必须面对一种根本性的断裂,即政治序列之下的赤裸生命问题。由于赤裸生命以例外的方式存在于共同体之中,一方面它的存在对共同体构成严重的威胁,另一方面共同体无法消除这些看不见的“剩余”,因此共同体始终处于一种分裂与内战之中。

(一)誓言政治与二元治理架构

在研读古希腊和中世纪大量文献的基础上,阿甘本指认,誓言作为一种仪式曾在政治构序中发挥着重要的作用。在《王国与荣耀》一书中,阿甘本描述了罗马将领在征服异族之后凯旋进城的盛景,身着紫袍的将领向簇拥在道路两端的群众挥手致意,与此同时群众开始欢呼^{[3]171}。在这里,群众的欢呼已经实质性地建构出双重政治意义。第一重意义,这里的欢呼不再是一种纯粹的情感性欢呼,而是建构起一整套政治共同体。正如施米特所言:“一国人民的直接意志表达的自然形式是,聚集在一起的人群以口头——即喝彩——方式表示赞成或不赞成。喝彩是一切民族自然的、必不可少的生命表现。”^[4]第二重意义,这种欢呼不仅建构了政治共同体,更为重要的是反向架构了人民,从原初悬而未分的大众状态中抽离出“大写人民”与“小写人民”。一部分人通过欢呼形式参与到共同体之中,化为共同体的合法具身,构成“大写人民”。反之,那些不欢呼的人民,则由于没有经过欢呼仪式直接沦为“小写人民”。沦为赤裸生命的“小写人民”并非全部被消灭,他们只是以隐秘的方式潜伏于共同体框架之中。如此,“小写人民”作为实际存在但又不加显现的剩余存在,对共同体构成一种持续的威胁,统治者始终处于一种焦虑状态。在这个意义上,誓言的重要意义不在于其内容,而在于一种政治权力关系的建构。因此,阿甘本真正关切的内容是,被起誓一方与起誓一方构建的二元政治关系框架。

黑格尔辩证法就是最初政治权力的原型,一个强力主人与一个相对弱小的奴隶构成的二元政治架构。作为新黑格尔主义的旗帜性人物,亚历山大·科耶夫揭示出其中的隐藏奥秘,由辩证法衍生出的法权关系需要一个第三方作为前提性保障^[5]。在科耶夫看来,主人与奴隶之间不是强力的征服关系,而是承认关系,主人的地位是以奴隶的承认为前提。但如果没有一个确切之物作为最终保障,承认关系便会随时土崩瓦解,这也正是主人焦虑的根本之所在。为此,在主人与奴隶之外,科耶夫认为需要一个“公正无私的第三方”进行干预。有一点需要特别注意,从逻辑顺序上讲,确保主人地位的“不是那个公正无私的第三方进行干预的原因,而是干预后的结果”^[6]。

作为“政治建构功能的誓言”^[7],阿甘本设定了一个更高层级的第三方,作为誓言的见证,并且确保誓言得以实施。而这个第三方显然不能由任何人格性的存在物担任,正是在这一刻,人类见证

了诸神的诞生。那个高高在上,目睹我们起誓的诸神确保誓言得以实施和进行。按照逻辑顺序来讲,这是一对颠倒性的关系。不是因为诸神的在场,誓言才具有效力。恰恰相反,只是由于需要确保誓言的效力,才人为地设定具备诅咒效力的诸神。阿甘本揭示出,诸神是人类出于对违誓的惩罚而构建出的一种想象性关系,在这种恐怖性的想象中人类构筑了政治共同体。

在誓言的情势之中,人们一方面通过起誓仪式,构筑世俗社会的权力结构;另一方面为了防止违誓行为,人为地设定诸神。在前一种意义上,誓言为人与人之间的关系而立法,奠定了世俗社会的政治法律秩序;在后一种意义上,誓言设计出一个超验的天国,诸神的在场为誓言提供了最终的保障。阿甘本之所以如此关注世俗社会与神圣天国之间的关系,其中的根本性缘由在于“上帝统治,但不治理”^{[3]74}。在此,可以延伸出两种不同类型的权力,一种是统治权,这是最高的裁决权力;另一种是治理权,最高统治者不可能实施直接治理,只能委托其臣僚实施具体的治理行为。换句话说,真正维系世俗社会运转的要素是治理,而不是统治。也正是因为如此,诸神及其表征统治权被请下了神坛,以治理为内核的现代民主制度逐渐取而代之。

(二)主权政治与现代民主制

到了近代,霍布斯延续了君主与人民的二元结构来阐释利维坦,其理论的坐标不再是欢呼性誓言,而是转变成了法理性契约。生活在象征主义时代的霍布斯,任何一个不经意的符号都可能隐含着深刻的含义,利维坦便是如此。正如施米特所言:“在《利维坦》封面图像背后隐藏着一个更深刻、更神秘的意义。就像那个时代所有的伟大思想家一样,霍布斯拥有一个隐微幕布之下的意义。”^[8]在此书的封面,利维坦悬浮于大地之上,君主与人民构成的利维坦远离大地之上的城池。言外之意,利维坦并不是来自大地之上的事实空间,而是来自自由语言建构起来的人为空间。霍布斯的契约论不只彰显了君主的权威,更深层次的意义在于,内在地延续着国王与人民之间的二元治理结构。悬浮在天空中的利维坦,只需与大地之间保持一定的空间距离,它内部的各种斗争与对立都不能转化成致命性的危机。

在巨大的利维坦下方有一个城池,除了几个手持武器的士兵,还有两个在街上闲逛的奇怪人。士兵的象征意义不言而喻,任何政权都需要武力加以捍卫,但另外两个人的具体身份是什么呢?不过,稍有历史感的学者很快就能判断出他们是医生。在中世纪黑死病肆虐欧洲大陆时,医生为了杜绝感染,头上都戴有可以过滤空气、状如鸟嘴的过滤面具。在霍布斯看来,医生与战士是政治共同体生成的前提性要件,同时也是共同体契约生效之后,维系共同体正常运转的必备要素。在霍布斯的理论框架中,战士是为了抵御共同体免遭外来危险而存在的,而医生则承担着清除共同体内部各种病灶的任务。进一步说,阿甘本认为,只要医生发挥出色,大多数时间战士并不需要进入战备状态,只需停留在操练层级即可。正如阿甘本的断言:“封面上的那幅象征画释放出一个信号,它宣告君主统治向生命治理的重大转向。”^[9]

在阿甘本的理论视域中,近代主权政治与现代代议制民主是一种同构性延续。在代议制民主内部拥有一整套可以对话、协商、承认的机制,共同体内部大部分时间是一片欢声笑语,即便偶尔发生争执,但也绝对达不到威胁共同体存亡的地步。当今冲击民主政治制度最厉害的女权主义者、生态主义者、激进艺术家等,他们占领华尔街、涂鸦政府官员,甚至是扔汽油弹的行为都无法真正撼动现代民主政治的根基。在代议制民主制度内部,任何企图对当代资本主义制度取而代之的愿望,几乎都是微乎其微的。只有那些被排斥在资本主义体系之外的赤裸生命,他们才是真正刺破民主制度幻象的精灵。

现代西方民主政治的根本性困境恰恰就是无法解决主权国家结构下的赤裸生命的问题。阿甘本指出,赤裸生命与现代西方民主政治是一个结构性的双生体。在此,阿甘本通过英国法典中的一条法令进行佐证。在《大宪章》中,一个自由人的基本权利包括生命权与财产权两个组成部分,二者合一才能构成一个完整的自由人范畴。但是,在1679年《人身保护令》之中,“自由人”概念被“身

体”所替代：“我们命令你必须将身体 X 带到我们面前，无论此刻它叫什么名字，因为它被你囚禁了；同时，你必须给出抓捕和囚禁它的理由。”^{[1]124} 阿甘本指出，这条法令中的细微变化，表征了现代国家治理的对象不再是公民，而仅仅是自由的身体。身体自由，一方面意味着主权利力可以超越等级和财产的束缚，捍卫每一个人追求自由生活的权利；同时意味着侵犯生命权是对主权最大的亵渎，主权者完全可以借护卫生命安全的理由，越过财产和社会身份的庇护，随意践踏任意一位公民的权利。以至于阿甘本发出了那句极其无力的慨叹：“如果说今天不再存在一种鲜明的神圣人形象，或许是因为我们所有人都潜在地是神圣人。”^{[1]115}

三、未来世界秩序的当代架构：阿甘本式的弥赛亚主义

在阿甘本的理论架构中，无论是古罗马时代的誓言构序、近代主权政治，还是现代代议制民主，本质上都延续着国王与人民的二元治理结构。在国王与人民的二元治理框架下，要么臣服于国王，与国王的头颅一并构成利维坦的身体；要么“要像不那样”^①去生活，成为消失的大众。不过，在阿甘本看来，整个利维坦悬浮在空中，大地虽然能够被掩盖，但却无法彻底地被抹除。欧洲日益增多的难民，跨越美国与墨西哥边界的非法移民，这些曾经作为消失的大众重新出现在大地之上，成为对抗利维坦的“余留者”。而这些“余留者”，为打破既定的世界秩序重新燃起了火种，阿甘本准备借此发动一场激进的弥赛亚主义革命。

（一）弥赛亚与分隔性结构闲置

人类共同体始终存在着一个原始结构，而且这个结构一直处于分隔状态。在神学时代，祭祀仪式分隔出神圣世界与世俗世界。神圣之域不是存在论层面真实存在着的属神空间，而是指向共同体之内的一个至高例外。事实上，神圣之域是通过“排除”方式在共同体内部建立起的一个特权空间，而这个空间为世俗秩序提供了根本性的基础。时至今日，人类共同体仍然内嵌着这一原始结构，只是“主权”替代了“神圣”，成为被排斥在外却又被纳入共同体之中的例外空间。而这个空间正是维系现代共同体稳固的根基：作为法律秩序之外的主权者成为法律的奠基者。阿甘本认为：“在现实社会中，从共同体中被排斥出去的东西正是整个共同体存在的基石。”^[10] 基于此，阿甘本断言，法律绝非来自某个先验的神圣之域，而是被握在掌控国家机器的主权者手里。

正是由于法律不具备存在论层面上的完备性，只能依靠“符号-权力”装置所保障，这就为弥赛亚主义提供了可能性。在阿甘本视阈中，圣保罗的一个关键遗产，不在于构建了普遍主义宗教共同体，而在于使犹太人与非犹太人、合法与非法的分隔性结构彻底无效化。在阿甘本看来，圣保罗切割犹太律法的方式折射出一种弥赛亚主义向度。这样一种操作方式，既避免了以暴力性的动荡方式摧毁既有律法，又不是试图以另外一套更好的律法取而代之，而只是开放出无限种自由创造的可能性。

阿甘本在这里提出的一个关键性论点是：弥赛亚是一种剩余的时间，是一种收缩自身的时间。这是一个全新的思想构境。在《剩余的时间》中，阿甘本提出：“在犹太人或希腊人的深处，没有普遍人，没有基督徒，也没有原则和终点，只有剩余时间，以及犹太人或希腊人与自身一致的不可能性。”^{[11]66} 在圣保罗这里，弥赛亚的降临一共发生两次，第一次是已经降临的耶稣复活，第二次尚未到来，两次之间就是剩余时间。阿甘本语境之中的剩余时间，不再是传统神学意义上的编年时间，而是一种收缩自身的时间。通过不间断地发动收缩运动，弥赛亚内爆编年时间里的每一个可能性瞬间，一旦内爆成功就可能进入另一个世代或者永恒。因此，阿甘本写道：“弥赛亚已经到来，弥赛亚事件已经发生，但是它的在场却在其自身当中包含另一种时间。”^{[11]71} 这种时间不是德里达意义

^① “要像不那样”的原型出自美国小说家梅尔维尔笔下的巴特比。作为抄写员的巴特比对其领导发出的任何工作指令，他的回复永远是“我宁可不”。在阿甘本看来，“我宁可不”正是标识了“要像不那样”的弥赛亚生活。

上无限延迟的承诺,而是每一个编年时间链条上的当下,通过这些切入编年时间的小入口,弥赛亚主义才有可能进入其内部。

在传统神学的神学语境中,“余留者”是灾难过后幸存下来的人,亦即少数真正的选民。而阿甘本拒绝这种灭绝式弥赛亚主义,它预设了时间终点之后的时间。阿甘本认为,“余留者”就是活在剩余时间中的人,是进入收缩时间之后的弥赛亚主体。不同于生活在编年时间中的人,“余留者”积极地捕捉每一个瞬间,他们在当下激活过去,创造未来。阿甘本认为,人正是通过进入剩余时间而成为主体,而“余留者”,则是“唯一真实的政治主体”^{[11]57}。

(二)像弥赛亚主义那样生活

在阿甘本理论视阈中,弥赛亚主义一直都存在着,只不过是以潜在的方式,并旨在激进地打断当下的政治秩序。阿甘本笔下“正在来临的共同体”,无论是神圣领域,还是主权领域,它们中的分隔性结构彻底无效化,符号性的区隔不再具有任何实质性意义。在这里,每一个人都逃脱主权利力的魔掌,不再被圈定在共同认知的政治框架之中,也不再被限定在同一个理性的权力机制之下,真正成为阿甘本眼中的“余留者”。由此,阿甘本提出弥赛亚主义伦理学,即“要像不那样”的伦理学,每一个主体都自主选择成为“余留者”。

这种弥赛亚主义伦理学是基于阿甘本提出的“潜在论”,“不是”比“是”更为根本。潜在论最早由亚里士多德提出,潜能是比现实更为本源性的存在^①。亚里士多德区分出两种潜能,一种是普遍意义上具备生成能力的潜能,另一种是特殊意义上已经生成但没有出场的潜能。相比较而言,特殊意义上的潜能,才是阿甘本重点关注的领域。就此,阿甘本故作神秘地说:“人类潜能的伟大之处、同时也是其无底深渊,就在于它首先是不采取行动的潜能,是黑暗的潜能。”^{[12]275}阿甘本继续发挥道,人和其他动物最大的不同,就在于动物只能根据本能去行动,但是“人类是能够拥有自身不可能的动物,人类潜能有多伟大,其不可能的空间便有多么深不可测”^{[12]276}。阿甘本认为,人本质上是“一种纯粹潜在性的存在”^{[1]45},人可以不是什么或者不做什么,随时按照“要像不那样”的方式去生活。

美国19世纪小说家赫尔曼·梅尔维尔笔下的巴特比,正是阿甘本眼中弥赛亚的典型代表。巴特比的奇异之处在于,作为一位普通的抄写员,敢于对周围的一切律令坚持说:“我宁可不。”就此,阿甘本写道:“如果巴特比是一个新的弥赛亚,他并不像耶稣那样到来,去拯救以前之所是,而是去救回那以前之所不是。”^[13]在这个意义上,巴特比的拯救方式,事实上制造了主权政治最严重的潜在危机,闲置律法并且使之无效。“巴特比行为代表的是一种由视差之见所打开的减法政治。他的退却制造出一个空洞的位置,标示出一片空白的领地。”^[14]在阿甘本看来,巴特比是一个典范意义上的政治主体。在此,阿甘本勾勒出一幅类似三维结构的主体形象:在一个既内在又超越的弥赛亚中,主体积极地捕捉当下的每一个瞬间,激进地打断当下既定的政治序列,并通过“要像不那样”的实践打开多种全新使用的无限可能性。

阿甘本呼唤的“随时到来的共同体”是一种污浊化秩序,共同体内部的所有分隔性结构全部失效。就阿甘本而言,污浊化绝对不是负面的行为,而是一种积极正面的行动,它把事物从神圣的例外状态中解放出来,使得它们重返共同体的共通使用中。“褻渎并非简单地意味着废除或取消分隔,而是学会将它们置于一种全新的使用中,游戏它们……以便将它们转化为纯粹的工具。”^[15]在这里,阿甘本指认了一种典范的污浊形式,即纯粹没有目的的游戏。除了对神圣之域进行一种具体的污浊化行动,游戏更重要的意义在于当下,使得内嵌于共同体内部的所有分隔性结构无效化。

四、一种反思:阿甘本没有跨越马克思的门槛

阿甘本将西方主权政治的危机归结为人民主权危机。基于后结构主义立场,阿甘本指认,人类

① 亚里士多德在《形而上学》和《物理学》中界划了“潜能”与“现实”。

共同体之所以处于一种分割性状态,正是因为边缘化的“小写人民”以被排除在外的方式纳入整体性“大写人民”之中。阿甘本是立足于主权政治的维度诠释“人民”的,“人民”的完整表述是“人民主权”。在当代政治语境中“人民主权”是针对“人民无权”时代的一个正义表达,它解决的是公共权力向人民回归的问题。如此,当代西方主权政治的核心问题就是:如何使得政府真正代表人民主权?当代西方主权政治是一种参与式民主制度,外延是全体人民。但是事实情况却是,这种人民参与已经演变成受雇于金主的政客参与。由此,当代西方民主制度的虚假性显露无疑。阿甘本提出,彻底解决当代西方主权危机的唯一路径就是发动一场弥赛亚革命。显然阿甘本的解决方案带有浓厚的乌托邦色彩,并没有深入至主权政治危机生成的逻辑层级,没有跨越马克思历史唯物主义的门槛。

首先,被排斥在共同体之外的“余留者”只是伦理意义上的政治主体,而真正具备现实革命性力量的是马克思主义语境中的人民主体。阿甘本认为,共同体内部存在着一种结构性剩余,内嵌在共同体的原始结构之中。继而,阿甘本断言,支撑共同体原始结构的法律并不具备存在论层面上的完备性,这就为对抗性主体,即生活在剩余时间中“余留者”的生成提供了可能性。阿甘本对人民内部分隔性结构的解读绝不是从马克思主义的方法出发,而是基于后结构主义和后现代的视角。在阿甘本那里,“余留者”摇身一变,转变成一个只与政治主体相关联的范畴,完全阉割了这一主体的社会关系维度。通过这种转变而建构出来的哲学,只能是一种充满伦理色彩的后现代主义的主体政治学。就此而言,要想真正终结帝国和资本的统治,就不能单纯滞留在弥赛亚主义的向度中,更不能寄希望于被排斥在外的“余留者”,相反,必须返回马克思的历史辩证法之中,通过对资本主义内在矛盾的剖析来寻求无产阶级革命的现实可能性,从而彻底地变革资本主义的生产关系。在这里,阿甘本犯了和意大利自治主义学派同样的错误,“没有能够在当前的条件下去重复马克思的分析,即无产阶级革命的前途就蕴含在资本主义生产方式的内在矛盾之中”^[16]。

一旦进入马克思的语境,“人民主体”是作为“主人”的主体,现实的革命力量只能依靠“人民主体”。人民是历史发展的动力,是生产力中最活跃、最根本的因素。只有当人民成为生产资料的主人时,人民才能真正成为社会的主人。马克思认为,社会生产关系是人们在一定生产资料所有制的基础上形成的生产、分配、交换和消费等生产关系的总和,其中生产这一环节起着决定性的作用。由此,生产资料所有制是整个生产关系的基础,决定着社会生产关系的根本性质。社会主义生产资料的公有制性质,决定了生产资料归全体劳动人民集体所有,在此基础之上实现的按劳分配、共同富裕、共同占有生产成果,则是社会主义经济制度的基本特征。由此,不同阶层和不同民族的人们就构成了一个有着共同利益的“人民主体”。毛泽东在处理人民内部矛盾时明确地指出,“人民”一定要覆盖到新中国的各个阶级,不同阶级之间必然存在着矛盾与冲突,但这些矛盾都是人民内部的矛盾,而不是过去那种你死我活的阶级矛盾。因此,生成当代资本主义人民主权危机的根本缘由,在于资本主义生产资料的私有制生产关系。进而,化解当代资本主义主权危机的根本性路径,绝不是简单地实施一套新的方案或者理念就行的。

其次,人类共同体之所以陷入分割状态,原因不在于主权政治的二元治理架构,而在于马克思主义语境中的“资本逻辑”。阿甘本认为,人类共同体内部存在一个原始性结构,同时这一结构一直处于分割状态。而且这一分割状态,从古罗马一直延续到当今世界,是主权政治必须面临的一种根本性断裂。阿甘本揭示出的“大写人民”与“小写人民”之间的分割性结构,正是施米特“敌友划分”理论的当代阐释。

人类社会秩序之所以深陷无休止的割裂状态,是因为“支配一切的资本逻辑”造成了双重分裂。一方面,“资本逻辑”造成了共同体内部个人之间的分裂。“资本逻辑”使人的自由自觉的劳动退化为一种“抽象劳动”,“劳动力”受制于“资本”和作为资本人格化的“资本家”。“资本”使得每个人不再把“劳动”作为类本质实现的途径,而是看成对自己自由的限制,如此人与人之间必然处于一种分裂状态。马克思指认,人与人之间相分割正是由自由人权所决定的,自由权利使得个人局限于自身

之中,私有财产正是自由人权的典型代表。“私有财产这一人权是任意地、同他人无关地、不受社会影响地享用和处理自己的财产的权利,这一权利是自私自利的权利。这种个人自由和对这种自由的应用构成了市民社会的基础。这种自由使每个人不是把他人看作自己自由的实现,而是看作自己自由的限制。”^[17]很显然,马克思将资产阶级确立的这种自由权利,视为人与人之间处于分割状态的罪魁祸首。另一方面,“资本逻辑”造成了以主权国家为单位的共同体之间的分裂。在现代社会中,“资本逻辑”与“主权国家”这一共同体的形成内在地勾连在一起。安东尼·吉登斯就曾指出:“资产阶级的出现只会通过其所掌握的已经建立起来以国家机器为基础的统治权来进一步促进其经济目标。”^[18]因此,“资本逻辑”与“主权国家”是现代社会的两个重要支撑点。“资本逻辑”永无止境地扩张,必然要求资本走出主权国家的界限,为资本寻求生存空间与出路。这就体现为两点,一是“过剩资本”向落后国家输出,正如列宁所指出的那样:“只要资本主义还是资本主义,过剩的资本就不会用来提高国民的生活水平(因为这样会降低资本家的利润),而会输出到国外,以提高利润。”^[19]这就必然导致“先进国家”与“落后国家”之间的冲突与对立。二是“资本输出国”之间为争夺世界市场必将陷入一场激烈的争夺之中。如此,“资本逻辑”主导下的主权国家之间必将发生激烈的冲突与对抗。在此,马克思指认,作为抽象力量的“资本逻辑”是造成人类社会分裂的关键性要素。

最后,人类未来的世界秩序,不是弥赛亚主义向度中“随时到来的共同体”,而是现实世界中的“人类命运共同体”。在阿甘本看来,生活在编年时间中的每一个人,积极地捕捉当下的每一个瞬间,进入剩余时间而成为“余留者”。这些“余留者”通过激烈地打断当下的政治秩序而成为真正的革命主体。阿甘本主张,“余留者”把自己认同的政治方案设定为未来世界的秩序,每一位“余留者”都背离当下的生活模式而选择“要像不那样”的弥赛亚去生活。“余留者”已经被阿甘本处理为一种脱离社会关系的独立存在。阿甘本认为,破除共同体内分隔性结构的唯一路径,便是在弥赛亚主义向度中使这一分隔性结构闲置化或无效化,弥赛亚革命将未来世界秩序带入一种无休止的斗争之中。阿甘本式的一味鼓动革命的做法事实上早已成为马克思批判的靶子,早在1850年出版的《新莱茵报·政治经济评论》第4期中,马克思已经赋予阿·谢努这一类革命家“职业密谋家”的称号。在马克思看来,这些“职业密谋家”从不考量革命的现实条件,只是人为地制造革命契机,从而加快推进革命发展的历史进程。组织秘密活动成为此类“职业密谋家”发动革命的唯一动力^[20]。显然,马克思对阿甘本式的“职业密谋家”并不认可,“职业密谋家”鼓吹革命的做法本质上与当今世界人为制造的恐怖袭击活动并无二致。

马克思既反对从抽象人性的角度对革命斗争进行论证,也反对任何超越历史进程而人为制造革命的做法,相反,他始终立足于现实社会历史发展的内在矛盾,探求无产阶级革命的现实可能性。在马克思看来,资本主义真正的内在危机具备两个显著性特征:资本积累的加速和资本一般利润率的下降。一旦危机到达一定程度,必然导致资本主义内在矛盾的爆发,无产阶级革命的时机就此成熟。因此,阿甘本提出的弥赛亚革命,必将与马克思历史唯物主义分道扬镳。在这里,马克思认为,未来世界秩序必须基于“资本逻辑”向前探索。因此,我们必须重新检视“资本逻辑”主导下人民的现实生活状况,作为人类现实生活实际承担者的全体人民,承载着人类未来的命运,起着推动历史进步的根本作用,人民才是现实社会历史的真正主体。通过人民的创造性劳动实践,探讨重建人的“个性”与“社会性”相统一的可能性,切实地构建一个相互依存、患难与共的“人类命运共同体”。构建人类命运共同体的基本落脚点应该放在类共同体之上,而不应立足于某一群体、某一国家的利益,人类命运共同体的根本目标是指向人类整体的。通过构建人类命运共同体,平衡各方的利益分歧,把全球各国人民统一纳入这个类共同体之中给予公平考量,从整体上谋求人类发展的长远规划和根本利益,推动全球治理体系朝向公平、公正、合理的方向发展。

参考文献:

- [1] AGAMBEN G. Homo sacer: sovereign power and bare Life[M]. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- [2] AGAMBEN G. Means without end: notes on politics[M]. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2000.
- [3] AGAMBEN G. The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government[M]. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- [4] 施米特. 宪法学说[M]. 刘锋, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005: 92-93.
- [5] 科耶夫. 黑格尔导读[M]. 姜志辉, 译. 南京: 译林出版社, 2005: 9.
- [6] 科耶夫. 法权现象学纲要[M]. 邱立波, 译. 上海: 华东师范大学出版社, 2011: 16-17.
- [7] AGAMBEN G. The sacrament of language: an archaeology of the oath[M]. Stanford: Stanford University Press, 2011: 2.
- [8] SCHMITT C. The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol[M]. Westport: Greenwood Press, 1996: 26.
- [9] AGAMBEN G. Stasis: civil war as a political paradigm[M]. Stanford: Stanford University Press, 2015: 38.
- [10] AGAMBEN G. Language and death: the place of negativity[M]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991: 105.
- [11] AGAMBEN G. The time that remains: a commentary on the letter to the romans[M]. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- [12] 阿甘本. 论潜能: 第2辑[M]. 汪民安, 编. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [13] AGAMBEN G. Potentialities: collected essays in philosophy [M]. New York: Bond Buyer, 2000: 270.
- [14] JODI D. The object next door [J]. Political Theory, 2007(3): 371-378.
- [15] AGAMBEN G. Profanations [M]. New York: Zone Books, 2007: 87.
- [16] 齐泽克. 帝国、都市和现代性[M]. 罗岗, 编. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 85.
- [17] 马克思恩格斯全集: 第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 2002: 184.
- [18] 吉登斯. 历史唯物主义的当代批判[M]. 郭忠华, 译. 上海: 上海译文出版社, 2010: 193.
- [19] 列宁选集: 第2卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 627.
- [20] 马克思恩格斯全集: 第7卷[M]. 北京: 人民出版社, 1959: 321.

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>