

阿甘本对资本主义共同体结构的 生命政治学批判及其局限

郝志昌

(吉林大学哲学社会学院, 吉林长春, 130012)

摘要: 在阿甘本的生命政治逻辑中, 资本主义共同体的结构建基依赖于神圣机制。资本主义共同体运用神圣机制的分隔、排除结构, 不断地延续自身、更新自身, 并将之向现代性的各个领域扩展。生命在神圣机制宰制的资本主义共同体中, 受到了极大的戕害与侵蚀。相对于神圣机制的结构性暴力, 阿甘本要求以褻渎化的处理方案对之进行诊断。褻渎在本质上是去神圣化的努力, 它以搁置、无视、玩忽的姿态, 对资本主义共同体的神圣化操作进行弥赛亚主义的规制。然而, 褻渎化的弥赛亚主义想象并没有在世俗化的领域中得以显现, 它最终仍不能具备现实性的关怀。褻渎方案要想获得现实力量, 就必然不能忽视马克思对资本逻辑所作的深刻批判, 只有将阿甘本的褻渎方案进一步深入到资本逻辑批判的维度中, 才能真正在现实中为人类共同体的良性筹划提供生命政治学的贡献。

关键词: 生命政治; 神圣; 褻渎; 资本主义共同体; 人类共同体

中图分类号: D091

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)04-0144-10



伴随着现代性叙事体系的诞生, 西方共同体开始将建构及其未来筹划的希望寄托在资本主义体制之内。不过, 从历史的发展进程来看, 虽然资本主义共同体获得了前所未有的巨大成就, 但它在此过程中所暴露出的种种弊端, 开始昭示着现代性愈来愈成为一种无力的筹划。如果说现代性本身代表着与传统的断裂, 并由此面向未来的话, 那么西方共同体的美好想象在今天所面临的无力感, 又将是一次断裂危机, 并且这种新的断裂危机将使现代性难以再继续面向未来。现代性在今天的危机, 抑或说资本主义共同体在今天面临的危机, 几乎所有人都可以切身感受到, 诸如种族歧视、恐怖袭击、经济危机、虚假民主、生态灾难, 等等。在资本主义共同体中, 现代性的初衷不仅没有兑现, 还开始向着一种极端惨淡

的境遇中不断堕落。

由此可见, 超越资本主义共同体以及当前范式的现代性, 已成为全人类的共同诉求。但问题的关键是, 超越资本主义共同体与当前的现代性, 应该在何种意义上进行? 换言之, 如果不能深刻地厘清资本主义共同体及其现代性的逻辑结构, 那么超越就会陷入盲目的、抽象的窠臼之中, 从而会使新的共同体与新的现代性筹划重蹈覆辙。因此, 超越的前提首先是要对资本主义共同体的逻辑结构进行深刻的批判, 并在此基础上对之进行相应的超越, 而不是急切地设计新的共同体与新的现代性。阿甘本的生命政治批判理论, 正是在这种意义上对资本主义共同体的逻辑结构展开了一种别开生面的批判, 由此展现出为人类共同体未来筹划的一种生命政治学的努力。

收稿日期: 2020-07-14; 修回日期: 2020-12-02

基金项目: 国家社科基金重大项目“文明形态变革的哲学理念创新”(18ZDA015)

作者简介: 郝志昌, 河南孟州人, 哲学博士, 吉林大学哲学社会学院讲师, 主要研究方向: 马克思主义哲学、国外马克思主义, 联系邮箱: haozc0326@163.com

一、资本主义共同体结构之“神圣”机制的剖析

从直接的语词意义上看，“共同体”呈现出来的似乎是一种美好的意象。鲍曼在《共同体》的开篇就明确表达出这个意思：“‘共同体’给人的感觉总是不错的：无论这个词可能具有什么含义，‘有一个共同体’、‘置身于共同体中’，这总是好事。”^{[1](1-2)}共同体在语词概念的构造上，表达了语词与现实之间紧密的、美好的关联。相反，在语词概念的直接意向上，将共同体指认为恶的存在，却是有悖于语词的含义的。在《共同体与社会》中，滕尼斯同样在这个意义上指认共同体，“青年人被告诫别上坏的社会的当；但是，说坏的共同体却是违背语言的含义的”^{[2](53)}。依照鲍曼和滕尼斯两位学者的看法，共同体所蕴含的美好意象表明了共同体的本质就是对生命的保护，它以空间载体的形式将生命吸纳进来，在此种意义上，共同体表征着一种向心运动。然而，阿甘本却不是这样看的。他从生命政治的角度出发，提出了与此种理解截然不同的共同体理念，即现实存在的共同体绝不是无条件地吸纳生命，它首先是对生命进行识别，进而在识别的基础上排除部分生命，最终规制出符合主权者意愿的生命。在阿甘本看来，从古至今，人类共同体的运作机制不是一种向心运动，而是离心运动，生命在其中不仅没有得到应然的保障，反而不断地丧失自身。当今时代的资本主义共同体，则尤其将此种离心运动发挥得淋漓尽致。

需要说明的是，阿甘本生命政治学意义上的资本主义共同体，是指由当今资本主义政治制度所构架的现代共同体，在本质上属于法权范式的批判话语。也就是说，他是以西方资本主义民主制度、资本主义政治主权、资本主义法律之例外等问题域来透视共同体结构性困境的。阿甘本在诸多文本中，都是以法权范式作为解释原则，来透视当今西方的共同体问题。如在《例外状态》中，阿甘本说道：“每个共同体都是由 archon(下令的行政官员)、接受命令的人，以及第三个元素，

法律，所组成。”^{[3](109)}在《无目的的手段：政治学笔记》中，阿甘本承认：“共同体与权力严丝合缝地相互对等，因为共同体原则同一切权力的结合乃是所有共同体必然潜在的特性的一种功能。”^{[4](13)}这些文本中与“共同体”所勾连的“archon”“接受命令的人”“法律”“权力”，就是作为法权范式的生命政治分析框架。阿甘本的生命政治批判话语，面向的是从西方古代到现代的所有共同体的结构性问题，而不仅仅是当今资本主义共同体本身。在阿甘本看来，西方现代共同体或资本主义共同体在历史的演绎过程中，愈来愈将这种结构性问题淋漓尽致地展现了出来。因此，资本主义共同体面临的危机，才是阿甘本真正想要解决的。只有这样，阿甘本的“来临中的共同体”的愿景才可以实现。

在历史唯物主义视角下，资本主义共同体在本质上表现为经济的或政治的共同体。马克思通过运用政治经济学的“原本”批判方式，将其指认为虚幻的共同体或冒充的共同体，“正是由于特殊利益和共同利益之间的这种矛盾，共同利益才采取国家这种与实际的单个利益和全体利益相脱离的独立形式，同时采取虚幻的共同体形式。”^{[5](536)}资本主义构架的虚幻的、冒充的共同体真正着眼点不是共同体内的生命，而是市民社会中的私人利益。由此桑德尔感叹道：“我们生活在一个几乎所有的东西都可以拿来买卖的时代”^{[6](XII)}，“劳动力成为商品”就是资本主义共同体得以存续的典型前提。在生命政治学的分析路径上，这个典型前提同时还隐匿着一个使其成为前提的前提，即生命政治的预先奠基。只有生命预先进入资本权力的矩阵中，“劳动力成为商品”才得以可能，因为“活着的身体成为管辖的对象不为其内在价值，而是因为它真正重要的基质：劳动力作为多样化的人类能力的总和”^{[7](106)}。否则，资本家不会对工人的生命感兴趣。

在这种意义上，生命政治相较于资本逻辑展开的增殖进程来说，就具备着逻辑的先在性。所以福柯认为：“资本主义从18世纪末到19世纪初发展起来，首先将身体这个第一对象社会化为

生产力、劳动力。社会对诸种个体进行的统治并不仅仅通过意识或意识形态发挥作用,同时也在身体中发挥作用,而且和身体一同发挥作用。对资本主义社会来说,这就是最重要的生命政治”^{[8](209)}。可见,“劳动力成为商品”是资本增殖首先要完成的工作,但这个首要工作在完成之前,身体抑或生命早已牢牢地被政治锁定,生命政治的治理技艺为资本主义创造了所需的驯顺身体。既然如此,在对资本主义共同体的审视中,生命政治就成为不可或缺的分析视角。由此可见,以生命政治的批判话语来审视资本主义共同体的合理性在于:生命政治不是脱离于马克思政治经济学批判的外在范式,恰恰是隐匿在这一“原本”批判背后的“政治算术”,它为政治经济学批判提供了重要的前提准备,同时也是丰富政治经济学批判的重要理论资源。

在相关的生命政治理论中,福柯的生命政治观点与资本主义的现实紧密相连,并且他把生命政治与资本主义视为历史的一体化进程。不过,福柯生命政治理论所持的暧昧态度(常常坚信生命权力有能力去进行积极的生产)使其生命政治无法从根本上对资本主义共同体的逻辑结构进行切中肯綮地批判与真正的扬弃。因此,阿甘本的生命政治建构的出发点之一,就是不满于福柯生命政治。不同于福柯,阿甘本将生命政治的发生场域回溯至古典城邦的共同体时代。在这个基础上,阿甘本反对福柯所指认的生命政治的诞生始于资本主义的出现。阿甘本认为,生命政治早在人类原初的共同体中就已经存在。今天的资本主义共同体,只不过保持了对人类原初共同体结构的忠诚罢了。正是由于其忠诚抑或怀旧的逻辑结构,资本主义共同体在漫长的历史演绎过程中,其种种弊端最终暴露无遗,奥斯维辛集中营的产生就是一个显例。“福柯研究起始于对医院与监狱的大禁闭的一个重构,但没有结束于对集中营的分析。”^{[9](164)}因此,在阿甘本看来,要透视资本主义共同体的逻辑结构,首先要做的工作就是弄清楚古典共同体的原初结构。

阿甘本生命政治理论建构的核心是“神圣”机制。神圣机制一旦与生命相结合,生命就成为

神圣的生命,政治就变成生命政治。“神圣”(sacred)一词,在阿甘本的生命政治理论中并不是作为日常生活中美好的字眼而存在的。相反,它充满了暴力与冒险的色彩,并与排除、隔离、禁止等否定意义相关联。原因在于,一方面,神圣(sacred)在字面意义上是属神的事物,这意味着它在俗世领域的日常使用是不可能的。宗教祭祀仪式的操作,正是神圣机制的应用,它使俗世领域的事物通过一系列复杂程序被排除在俗世法之外,从而进驻到神法领域中。在这个意义上,阿甘本认为宗教在本质上不是促使神与人相连,而是确保二者有所区分。“根据罗马法,以某种方式属于众神的客体被思虑为神圣或宗教之物。这样,这些事物就被移除于人类之间的自由使用和贸易之外。”^{[10](68)}但是另一方面,当神圣机制与生命结合在一起时,抑或说被排除在城邦共同体之外的事物是生命时,这个生命不仅面临第一重排除机制的移除,而且不会被神法领域所接受,由此生命遭遇了第二重排除:这主要是由于神法领域中诅咒机制的存在,其目的在于惩罚俗世领域中事物的不纯洁性。既然事物是不纯洁的,它肯定也会被排除在神法领域之外。这样一来,神圣机制就显示了双重暴力抑或双重排除的作用。首度出现在古罗马法中的“神圣人”由于自身携带的不洁、诅咒、危险等特征,他可以被无条件地杀死,却不能被献祭给神。所以阿甘本在“神圣人”系列第一本著作的开头就表明:“本书的主角,就是赤裸生命,即神圣人(homo sacer/sacred man)的生命,这些人可以被杀死,但是不会被祭祀。”^{[9](13)}在这里,我们看到神圣人赤裸生命出现的场域,是由“排除”机制构建的“灰色地带”——一个被排除在外的区域。

由此,阿甘本认为:“在现实中,从共同体中被排斥出去的东西正是整个共同体生活的基石。”^{[11](105)}原因在于共同体正是通过识别生命才建构起来的,它通过识别进行排除,最终使共同体变得安全。作为结果,原初的城邦共同体完全可以并且随时能够打着安全的名义,合理地运用神圣机制的效力。这时,生命才会安分守己,至高权力才会得到保障。在这种情况下,神圣机制

为城邦共同体结构建立了绝对的权威，也因此成为理解古典城邦共同体结构的关键钥匙。所以，神圣机制不单单是在宗教领域中的存在，它的世俗化显现体现了政治领域对它的使用。城邦共同体初衷本就是保证生命安全，但它恰恰打着安全的名义，使更多的生命因此丧失。与其说是神圣人被排除在城邦共同体之外，毋宁说是以迂回性的姿态被反向纳入在城邦共同体之中。因为，被排除在外的生命抑或神圣人，恰恰在共同体的外部支撑并保障着共同体内部区域的安全。这样，为了共同体的安全，神圣人实际上一直不断地被生产出来。所以，共同体才会不断地去有意制造例外状态，让共同体在主动筹划的意义上变得更为坚固。

阿甘本认为，虽然今天的资本主义共同体在形式上完全超越了城邦共同体的原初理念，但是在本质结构上，资本主义共同体仍然延续着这一古典神圣机制。“现代性只不过宣告了它自己对这个形而上学传统的根本结构的忠诚。”^{[9](12)}因此，明晰了古典共同体结构的本质，也就意味着同时明晰了现代性的资本主义共同体结构的本质。即便是有新的变化，也不过是神圣机制的“老树新芽”罢了。具体而言，资本主义本身就是现实领域中最大的宗教，它完全化用了神圣机制的效力。“资本主义和其他现代形式的权力，看起来恰使那些定义宗教的分离程序普遍化并把它们推向了极端。”^{[10](68)}资本主义共同体因此成为现实的、非抽象的宗教，它复制了宗教的内核——分隔结构，亦即神圣机制。不同于马克思·韦伯以价值中立的立场论证资本主义的宗教结构，阿甘本更多地是取道于本雅明，将资本主义的宗教化视为一种真正的绝望。不同于本雅明的是，阿甘本独创性地将生命政治批判理论与宗教化的资本主义进行了有机的接榫，以此开辟了对资本主义共同体另一种批判模式。在阿甘本看来，作为宗教化的资本主义，带来的是无休止的分隔与排除，这种总体性的分隔本质确证了神圣机制在现代性中仍然在场的事实。资本主义共同体在其中产生出了极端的悖论性结构，即以排除的方式吸纳生命。但与彼岸世界的宗教本意相反，资

本主义仅仅分享了宗教的结构，却从不分享宗教的救赎本意，这让资本主义共同体带给人类的永远是苦难，而不是希望。

因此，如果说古典共同体在神圣机制的效力之下，打着安全的名义不断生产神圣生命，那么今天的资本主义共同体在各个领域都照搬了这种做法。资本主义的商品化是变相了的宗教，神圣机制让物品的真正用途的发挥变得不再可能。物品的使用价值被神圣机制所排除，取而代之的是其交换价值与被消费逻辑，物的真正用途成为资本主义毫不在意的存在。与此同时，交换价值和消费主义成为定义与衡量物品的逻辑。生命政治的神圣机制在资本主义共同体结构中，成为其赖以存续的关键。资本逻辑所展开的增殖进程要想保证持续地进行，神圣机制就必须纳入性地排除使用价值，使交换价值和消费主义变得“安全”抑或“诱人”。物品使用价值的泯灭以及社会对交换价值和消费主义的推崇，在某种意义上造就了居伊·德波所谓的“景观社会”的本质。作为结果，生命被“景观社会”的表面繁华所麻木，却忽略了资本主义共同体的无根性。正是资本主义共同体这一在生产领域资本主义的无根性，使劳动力不断被分类，从而被排除性地纳入，以此保证生产领域的持续活力。劳动力相应地被划分为产业后备军和现役劳动军，产业后备军就是被神圣机制排除在生产领域之外的、所谓的现代神圣人：产业后备军不仅刺激着现役劳动军时刻不能松懈，同时生产领域还需要产业后备军随时待命以持续扩大生产。这显然也是一种既排除又纳入的悖论性社会结构。阿甘本所揭示的这一无根性，正是对马克思所说的虚幻的、冒充的共同体的另类呼应。

在阿甘本看来，资本主义共同体除了利用神圣机制的例外效力，还开始有意制造经济危机。因此，绝不能仅仅只从传统的概念上抑或资本逻辑的矛盾性上去理解经济危机，而必须把它看成当今西方资本主义生命政治治理的常态化手段。经济危机意味着强制性地敦促和警告人们必须服从一些紧急命令，就意味着“你必须遵守”。在今天，人们显然已经习惯了经济危机的存在。

但人们不应忘了,在经济危机这种被有意拟制出来的例外状态中,生命已然成为资本权力的提线木偶,生命在合适的时机随时有可能成为经济意义上的赤裸生命,政治、文化意义上的赤裸生命也是如此。

总之,阿甘本在后神学时代,对神圣机制的宗教神学即对非神圣形象的资本主义时代的分析,完全是对政治神学的现实考量,而不仅仅是宗教神学的隐喻与象征。他认为,资本主义共同体的结构在本质上“就是一种宗教现象,它是寄生性地从基督教那里发展出来的”^{[12](137)}。资本主义共同体运用了宗教这种神圣的分隔、排除结构,并将其向现代性的各个领域扩展,使其普遍化。这种神圣机制及其对生命的渗入,成为资本主义共同体始终坚持的逻辑结构。

二、规制资本主义共同体“神圣”机制之“褻渎”方案的提出

生命政治的神圣机制,在当今的资本主义共同体中呈现出不断扩大化与普遍化的趋势。不仅仅是生命本身,资本主义共同体内的时间、空间、语言、商品、权利、民主、技术等等都沦陷于此。它们不再向着生命的美好与幸福进行筹划,而仅仅成为资本逻辑的“马刺”,真正的生命形式(bios)面临着畸形与瓦解的困境。在这个意义上,原本要为生命本身服务的时间、空间、语言、商品、权利、民主、技术等等,无一例外都成了装置。装置概念,在生命政治语境中指谓的是一种策略性的集合或设定。在资本主义共同体中,它的策略性所要达到的目的就是赤裸裸的资本增殖。这样看来,资本主义共同体在神圣机制的建构下,表现为巨大的装置堆积,“今天,不存在哪怕一瞬间,个体的生活不为某个装置所塑造、污染和控制。”^{[10](67)}在主奴辩证法中,生命从古至今都在孜孜不倦地冒着巨大的危险,想要获得承认的快感,从而真正完成从赤裸生命(zōē)到丰富的生命形式(bios)的蜕变。然而,这种设想在资本主义共同体的各个领域内愈发变得艰难。生命的丰富化与主体化,在今天面临着简单化与去主体化。

这就是以神圣机制为核心所建立起来的生命政治的危险之处,同时也是资本主义共同体的危险所在。

资本主义共同体结构困境的最大值就是奥斯维辛集中营的产生,与此同时,生命政治也成为死亡政治。然而,还需要看到的是,集中营的范式在当今资本主义体制中已经被泛化到各个角落。“我们都发现自己实际上处身于一个集中营的在场之中,无论在那里所施行的是哪种罪行,无论它的命名是什么,无论它的特殊地貌怎样。”^{[9](233-234)}因此,集中营就不仅仅是坐落在二战时期的那个历史建筑物,也不仅仅是一段残暴的历史事实,而更是一种结构或范式。这种结构或范式,在现代社会的每个角落都依然存在着。这才是阿甘本对集中营所重视的关键。在这里,“营模式”最直接的表现就是智能科技对生命的算计和殖民。在生命政治的语境中,智能科技是最为有效的治理工具,也即阿甘本所谓的装置概念。智能科技,例如智能手机、摄像头、虹膜检测系统、基因控制工程,所带来的“美好”让我们沉浸其中。但是与此同时,“我的认同不再由‘他人’、同伴、朋友或敌人来确认,甚至也不由我的伦理能力来确认……赤裸生命,一组纯粹的生物学数据。”^{[13](94-95)}这意味着黑格尔所强调的“他人认同”以及马克思所强调的“社会关系的总和”,在智能科技的管控中都被瓦解了,从而造就了冰冷的生物学人格。人活着,就意味着被智能机器的数码信息所确认;人死去,就意味着抹去这些数码信息。问题的关键就在这里,生物学人格成为今天资本主义社会中人类主体的普遍样貌,阿甘本所强调的生命形式(bios)也由此完全被打碎了。在这里,阿甘本认为,谁要是掌握了这一套可怕的智能装置,纳粹的暴行会更容易再次上演。生物学意义上的生命在今天的诞生,就是死亡异化普遍化的真正意蕴,死亡的厚重感仅仅表现为数据的抹除。因此,纳粹集中营中典型的死亡异化,被分布在现代性中的每个个体身上。在这个意义上,每个个体生命都烙上了奥斯维辛的文身。

神圣机制作为此种危险的渊藪,就必须在相

反的意义上对之进行规制。神圣，在相反的意义似乎上是世俗化。然而，资本主义恰恰是神圣的世俗化，世俗化正是对宗教领域的神圣机制的复制。世俗化不但不能对其牵制，反而是其同谋；神圣机制的对立面也不是对神法领域、宗教领域的不信仰和冷漠。通过对哲学考古学与词源学的考察，阿甘本发现宗教一词并不是用以确保人神之间的联合，而是确保二者有所不同。“因此，宗教的对立面不是对神圣者的不信任和冷漠，相反，它是‘玩忽’(negligenza)。”^{[12](127)}“玩忽”就是对神圣机制的忽略与无视，这就是阿甘本所谓的诊断方案：对神圣机制的亵渎(profanare)化处理。在词源学的意义上，profanare(亵渎)来自于pro(在……之外)与fanum(神圣之地)的结合，意为对神圣的玷污。很明显，亵渎是去神圣化的过程，它是神圣的正对立面。因此，神圣如果意味着一种排除机制的话，那么对神圣的亵渎就是对此排除机制的忽视，并最终让神圣机制停滞、无效。

对于装置而言，亵渎化处理方案就是恢复装置原初的、本该属于被生命使用的功效，这样才能让生命形式的建构变得可能。“回归人类共通使用的事物是纯粹的、渎神的和免于圣名(nomisacri)的。但使用在这里并非作为某种自然的东西而出现；相反，只有通过渎神的手段，人们才能获得这种使用。”^{[12](125)}把事物从神圣名称之中解放出来，恢复人们对它的自由的共通使用，就必须使其神圣之效力停滞而失去作用。当然，回归事物的共通使用并不意味着一种退回式的浪漫主义，即神圣的亵渎并不是回到神圣机制之前的社会之中，而是打破资本主义的神圣化操作，终结资本主义对事物的神圣占有，最终开启一个新的使用范式。新的使用正是对旧的神圣使用的扭转，在这种意义上，事物新的、共通的使用具备着马克思所指明的共产主义图景的意义。这就是亵渎的目的。因此，正如神圣绝非一个美好的字眼一样，亵渎也绝非一个丑恶的字眼，后者恰恰指向的是面向生命本身的一种努力。

通过亵渎，在结构性意义上扭转共同体的走向，这就是阿甘本的生命政治学的呼吁。因此接

下来的问题，就是如何对之进行亵渎？阿甘本将亵渎的典型形式阐释为“游戏”。“事实上，从神圣到神圣之外的过渡，也可以借助一种对神圣之物的全然不当的使用(或者，更确切地说，重新使用)来完成：游戏。”^{[12](128)}面对神圣机制的特定目的及其巨大危机，游戏恰恰是没有任何目的的手段与形式。游戏的本质，让它快乐地并如其所是地展示自身，而不愿或本身就拒绝携带任何特定的目标，从而能实现对神圣特权的颠覆。游戏以具体的、象征的修辞表现了亵渎所要完成的最终任务，“就像被玩弄却不再遵守的 religio 打开了通往使用的大门那样，在游戏中被停用的(disattivate)经济、法律和政治的潜能(potenze)也能成为通往某种新的幸福的大门。”^{[12](131)}游戏之所以能够和神圣机制产生对抗性的关联，就在于游戏本身就与神圣领域的关系紧密。今天我们所熟知的大部分游戏，都来自于古代宗教的祭祀仪式，比如球类游戏就起源于诸神对太阳的争夺，棋类游戏则起源于诸神的占卜活动。而游戏与神圣机制最大的不同，就在于游戏破坏了神话与仪式的结合，而神圣机制的效力就在于将神话与仪式进行结合。在这里，“游戏打破了这个统一，作为 ludus，或者说身体的游戏，它丢掉了神话并保留了仪式；作为 jocus，或文字的游戏，它抹除了仪式而允许神话继续存在。”^{[12](129)}于是，游戏以对此结构的断裂式重置，将神圣的诸要素之间的联系中断，使其不能发生作用。阿甘本指出，并非每一种游戏都具有对神圣亵渎的功能，隶属于资本逻辑本身的网络游戏、电视直播的游戏节目等，仍然是有目的的游戏，它们并没有解构神圣机制，只是全然地将目光锁定在资本增殖的逻辑之上。这样的游戏仅仅是神圣的、宗教的意图的世俗化，丧失了游戏之为游戏的初衷。所以，这样的游戏只不过是对于资本主义现实的虚拟化复制，它不是亵渎之典范的真正的游戏。

作为亵渎之典范的游戏是对资本主义共同体结构的解构及其对生命政治死亡面相的诊断。这种诊断所带来的结果，就是要让赤裸生命抑或现代神圣人重新获得生命形式(bios)的建构——阿甘本也称之为形式生命(form-of-life)。形式生

命(form-of-life)代表了“一种永无可能在其中离析出类似赤裸生命之类东西的生命”^{4}。形式生命(form-of-life)“总是保持着一种可能性的特性……才是唯有对他来说幸福总是其生存关键的存在。”^{[4](5)}一方面,形式生命(form-of-life)的构建,依赖于褻渎方案,它将生命政治从死亡政治堕落的轨道重新扭转了回来。另一方面,我们看到的是,这种褻渎方案所设计的拯救结果充其量不过是让资本主义共同体成为弥赛亚主义共同体(这也就是阿甘本所谓的“来临中的共同体”)。弥赛亚主义共同体虽然在形式上对抗了资本主义共同体的神圣化操作,但是在现实里,仍然不能解决马克思指认的资本主义共同体的虚幻的、冒充的本质。倘若褻渎的方案及其作为褻渎之典范的游戏要想获得现实的功效,而非弥赛亚主义的一种想象,就必须重新再回到政治经济学批判语境中对此进行现实的建构。那么,阿甘本对资本主义共同体神圣机制的发现以及褻渎方案的诊断,在这种意义上,就给予了政治经济学批判一种努力的方向。

三、阿甘本资本主义共同体批判的贡献及局限

阿甘本相信通过去神圣化的褻渎方案,可以让“死亡政治”与人类共同体的神圣化操作闲滞、无效甚至中断,以此扭转“死亡政治”的危机与人类共同体筹划的无力感。然而,如此这般的弥赛亚主义救赎方案完全不具备现实力量。可以说,这种对神圣机制笼罩下的人类共同体与消极性的生命政治的拯救,仅仅停留在虚幻的想象中,并且,作为褻渎之典范的游戏,也仅仅是一种象征的隐喻。褻渎方案对神圣机制的诊断不但要面向非世俗化的、原初的神圣机制,而且还要面向世俗化的、普遍化的神圣机制。对于前者而言,作为弥赛亚主义的褻渎诊断与非世俗化的神圣机制可以完成理论上的呼应;对于后者,阿甘本的工作则是未竟的,因为褻渎的诊断在他那里并没有在现实中得到有效的还原。易言之,褻渎仅仅完成了非世俗化的神圣机制的救赎,对神圣

机制在世俗化领域中的拯救还仍有待探索。所以,如何让褻渎在世俗化领域得以显现,如何让褻渎的想象获得一种现实的力量,仍然是扭转生命政治与人类共同体未来走向的关键。

超越于资本主义文明形态的更高阶的人类文明新形态,将为褻渎方案的现实性力量的获得指明方向。因为在典型的资本主义体制中,资本逻辑贪婪的本性除了不断地去制造神圣机制,还会不断地阻断褻渎方案所做的努力。因此,任何外在于资本主义共同体的理论设计,在根本上都不会改变这种神圣的暴力。所以鲍曼才会感慨道:“现代性本质上是一种边缘文明,它通过一种不断的征服以及扩张土地,通过新的侵犯理由或借口重塑自身、不断复新。”^{[14](159)}资本主义的现代性不仅不会轻易放弃神圣机制所打开的例外空间,并且还会有意地制造这种例外空间或鲍曼所谓的“新的侵犯理由”,这样才能让资本主义现代性得以维继下去。所以,褻渎方案不可能在资本主义共同体的外部展开自身,它最不能忽略的就是资本逻辑本身。如果褻渎方案仅仅是在资本主义共同体外部而不是在现实性上改变并超越资本主义共同体,即阿甘本所谓的“它不是我们要去制造的未来,而是一种当下的闲滞性与潜在性”^{[9](61)},那么这种褻渎方案就丧失了任何“武器的批判”的力量,最终只能被资本逻辑不断扩张、不断制造“新的侵犯理由”的趋势所收编与吞噬。作为结果,它不仅远不能制造未来,同样也不能适应当下。

虽然阿甘本也意识到资本主义在不断地制造不可褻渎之物,但阿甘本批判的靶子却从未像马克思一样真正地直面资本主义的现实,抑或说资本主权不是阿甘本关心的对象,而超验的政治主权才是其关心的对象。就像埃利森·罗森的评价那样,“弥赛亚说教的语气与‘救世主般的希望’并不能代替现实复杂的考验。这些情况所表明的是,他的理论过于思辨,太容易放弃分析实际的实践和现实制度的任务,他在其‘哲学’的依恋中阐明‘终极’或‘根本’。”^{[15](421-434)}因此,超越资本主义共同体,绝非仅仅是在弥赛亚主义层面上对神圣机制的褻渎这么简单,褻渎要想在

现实领域得到实现，就必须首先对资本逻辑及其所表征的资本主权进行驯服。只有这样，褻渎才具备现实的力量，以神圣机制为核心的消极性的生命政治才会被终结，积极性的生命政治才会被开启。

在典型的资本主义共同体中，资本逻辑的增殖是无界限的。超越于资本主义共同体以及资本主义制度的高阶形态的人类共同体，首先应当寻求转换资本逻辑的本性——资本逻辑的增殖不是最终目的，而是助力人类文明发展的工具。因此，我们必须首先在社会制度的层面上，利用制度的优越性驯服资本逻辑，从而规制资本逻辑的至高主权面相，使其不再是绝对的至高权力，而仅仅是服务于人类文明与人类历史发展的助力器。人类历史的发展证明，在现实的社会制度的优越性上，中国特色的社会主义制度无疑表现出了超越资本主义制度的优势。其中，资本逻辑及其资本主权并非是主宰一切的绝对力量，而是牢牢地被规范在制度优势的框架之内，这完全异于资本主义制度与资本逻辑、资本权力之间无差别的同一性本质。在具体路径上，制度的优势应体现在以下几个方面：

其一，在政治—法律维度上，应将驯服资本逻辑明确地作为理论旨趣，以此才能完成共同体中主体的置换——不是资本作为主体，而是每一个具体的生命抑或人民作为主体。而绝不能像虚假的资本主义共同体那样，以抽象的人民主权为名，行资本无界限增殖之实。

其二，在经济维度上，应当不断探索并完善资本的社会占有与公共占有的路径，而非资本普遍化的私人占有，以此才能让资本的力量更好地服务于整体社会，惠及全体人民，从而避免财富占有的两极分化的情况出现。在政治经济学批判的语境中，神圣机制在资本主义共同体中的世俗化及其普遍化的最终目的仅仅是让“经济安全”与“增殖逻辑”不断确证自身、实现自身，它从不考虑资本之外的事情，而只是考虑自身。生命在其中获得的并不是自由，而“没有自由的共同体意味着奴役。”^{[14](142)}

其三，在文化维度上，应当探索超越于资本

主义共同体所默认为的“神圣”文化。其实，神圣机制在阿甘本那里，反映在文化维度上，毋宁说它就是支撑资本逻辑与资本主权的最高文化认同，所以阿甘本才指认资本主义是宗教的世俗化，它不分享宗教的救赎，仅仅分享宗教的分隔秩序。资本逻辑与资本主权将此分隔秩序视为其内在的精神文化，即便资产阶级将此潜移默化地推及所有生命，并使所有生命无意识地对之产生认可，但归根结底这种内在的精神文化是独属于资产阶级自身的特权式文化，而非生命本身所需要的真正的、属己的文化。制度优势在文化维度上，应当消解此种意识形态的虚假合理性，建构一种符合时代性与人类性的文化价值，此种时代性与人类性结合的文化价值就是一种客观精神，它的真正客观性就体现在它以超越资本文明为现实的立足点，而非特权性、虚假性的“主观精神”。

以制度优势驯服资本主权，神圣机制才能被褻渎方案拯救。由此，新的、积极的生命政治，才能合理地敞开。此时的生命政治逻辑即便存在例外状态，它也是基于客观的、真实的现实所迫。并且，在客观的例外状态下，生命并不是被边缘化的赤裸生命。相反，生命在其中会彰显出丰富的“主体间性”，这只能让生命之间的联合变得更加团结。他们会在新的危机面前重新思考“主体间性”的关系，从而终结例外状态的存在。而有意拟制的例外状态，其用意并非是将本身终结掉，而是将本身作为常态化延续下去，以此表征至高主权的绝对性。因此，例外状态即便是存在，也是一种消解了神圣机制的例外状态，其目的将是生命本身的自由发展。也只有这样，“营范式”才不会成为现代社会的枷锁。而这种新的生命政治就会彰显生命之间的关联性，此种主体间性正是向心运动而非离心运动。主体之间向心运动的不断凝固也会为真正的共同体的敞开奠定基础，而靠离心运动形成的共同体永远只是马克思所批判的虚假、冒充的共同体。

此外，新的、积极的生命政治还应注重生命本身的作用。神圣机制宰制下的生命政治仅仅是权力的生产，这种生产范式是被动的。而资本至

高主权的绝对性消解之后,新的生命政治的生产就必须彰显生命端而非权力端的生产性。哈特与奈格里在《大同世界》中指出:“生命政治劳动趋向于生成自己的社会协作方式,并自主地生产价值。事实上,生命政治生产的社会组织越具有自主性,它的生产力就越高。”^{[16](110)}他们二人正是通过对生命本身生产的积极性与自主性的弘扬,窥探到了共产主义的曙光。因此,制度的优势还应为主体创造自主性的环境,激发他们自由而非被动的生产潜能。只有这样,生命本身朝向阿甘本所谓的形式生命(form-of-life)的构建在现实性上才变得可能。在某种意义上,这也是马克思所谓的真正共同体中形式生命的真实体验,“任何人没有特殊的活动范围,而是都可以在任何部门内发展,社会调节着整个生产,因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事,明天干那事,上午打猎,下午捕鱼,傍晚从事畜牧,晚饭后从事批判,这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者”^{[5](537)}。

综上所述,在对人类共同体的研究进程中,阿甘本以生命政治学的范式开创了一种别开生面的抑或另类的批判话语,它洞悉了资本主义共同体长久以来的隐秘结构,并将之清晰地昭示出来,启发着我们进一步推动人类共同体的不断建构与完善。将这种隐秘的神圣机制彻底地进行消解,不但关乎人类生命的自由能否得到本真的呈现,而且还预示着人类共同体的未来担当。因此,阿甘本对神圣机制的批判,无疑丰富了共同体的研究视域,为共同体未来的良性筹划贡献了一种生命政治学的努力。然而,面对神圣机制的现实困境,阿甘本所谓的褻渎方案还远远不够彻底,它无法更无力在现实的根基上改变并超越资本主义的种种弊端。它仅仅是完成了一种理论想象——非现实、非世俗领域的弥赛亚主义救赎。如果我们不把褻渎的理论设计进行一种现实的接榫,它充其量只是完成了一种描述性的批判。作为真正的共同体,只有在驾驭并超越资本逻辑的基础上,才能为生命政治的褻渎方案提供一种现实的寓所。这一点却是阿甘本所忽略的,也正是马克思所坚持的“原本”的政治经济学批判。实

际上,本雅明和布洛赫等20世纪的思想家,正是在这个意义上,将马克思主义称之为世俗的弥赛亚主义。而世俗的弥赛亚主义救赎,恰恰给予了阿甘本的褻渎方案一种现实的还原。将褻渎方案置于现实的道路中,而非悬置在非现实的想象中,这是我们当下时代马克思主义者的一个政治任务,一个生命政治学的任务。这不仅仅是阿甘本的生命政治学批判与马克思的政治经济学批判的对话与互补,在现时性上,更是一种时代性与人类性的诉求。

参考文献:

- [1] 齐格蒙特·鲍曼. 共同体[M]. 欧阳景根, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2003: 1-2.
BAUMAN Z Y G. Community[M]. Trans. OUYANG Jinggen. Nanjing: Nanjing University Press, 2003: 1-2.
- [2] 斐迪南·滕尼斯. 共同体与社会[M]. 林荣远, 译. 北京: 北京大学出版社, 2010: 53.
TONNIES F. Community and civil society[M]. Trans. LIN Rongyuan. Beijing: Peking University Press, 2010: 53.
- [3] 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: 109.
AGAMBEN G. State of Exception[M]. Trans. XUE Xiping. Xian: Northwest University Press, 2015: 109.
- [4] 吉奥乔·阿甘本. 无目的的手段: 政治学笔记[M]. 赵文, 译. 开封: 河南大学出版社, 2015.
AGAMBEN G. Means without end: Notes on politics[M]. Trans. ZHAOWen. Kaifeng: Henan University Press, 2015.
- [5] 马克思恩格斯文集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009.
Anthologies of Marx and Engels: Volume.1[M]. Beijing: People's Publishing House, 2009.
- [6] 迈克尔·桑德尔. 金钱不能买什么: 金钱与公正的正面交锋[M]. 邓正来, 译. 北京: 中信出版社, 2012: XII.
SANDEL M J. What Money Can't Buy: The moral limits of markets[M]. Trans. DENG Zhenglai. Beijing: China Citic Press, 2012: XII.
- [7] 保罗·维尔诺. 诸众的语法: 当代生活方式的分析[M]. 董必成, 译. 北京: 商务印书馆, 2017: 106.
VIRNO P. A Grammar of the multitude: For an analysis of contemporary forms of life[M]. Trans. DONG Bicheng. Beijing: The Commercial Press, 2017: 106.

- [8] Michel Foucault. *Dits et écrits II 1976—1988*[M]. Paris: Gallimard, 2001: 209.
- [9] 吉奥乔·阿甘本. 神圣人：至高权力与赤裸生命[M]. 吴冠军，译. 北京：中央编译出版社，2016.
- AGAMBEN G. *HomoSacer: Sovereign power and bare life*[M]. Trans. WU GuanJun. Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016.
- [10] 吉奥乔·阿甘本. 什么是装置[J]. 王立秋，译. 当代艺术与投资, 2010(9): 64—69.
- AGAMBEN G. What is an apparatus[J]. Trans. WANG Lihui. *Contemporary Art & Investment*, 2010(9): 64—69.
- [11] GIORGIO AGAMBEN. *Language and death: The place of negativity*[M]. Trans. Karen Pinkus, Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991: 105.
- [12] 吉奥乔·阿甘本. 渎神[M]. 王立秋，译. 北京：北京大学出版社，2017.
- AGAMBEN G. *Profanaciones*[M]. Trans. WANG Lihui. Beijing: Peking University Press, 2017.
- [13] 吉奥乔·阿甘本. 裸体[M]. 黄晓武，译. 北京：北京大学出版社，2017: 94—95.
- AGAMBEN G. *Nudities*[M]. Trans. HUANG Xiaowu. Beijing: Peking University Press, 2017: 94—95.
- [14] 齐格蒙特·鲍曼. 生活在碎片之中：论后现代道德[M]. 郁建星，译. 上海：学林出版社，2002.
- BAUMAN Z Y G M. *Life in fragments: Essays in postmodern morality*[M]. Trans. YU Jianxing. Shanghai: Academia Press, 2002.
- [15] ALISONROSS. Agamben's political paradigm of the camp: Its features and reasons[J]. *Constellations*, 2012, (19)3: 421-434.
- [16] 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: 110.
- MICHAEL H, ANTONIONEGRIC [M]. Trans. WANG Xingkun. Beijing: China Renmin University Press, 2016: 110.

Agamben's bio-politics criticism at capitalist community structure and its limitations

HAO Zhichang

(School of Philosophy and Sociology, Jilin University, Changchun 130012, China)

Abstract: In Agamben's logic of bio-politics, the structure of capitalist community depends on the sacred mechanism. The capitalist community uses the separation and exclusion structure of sacred mechanism to consistently continue and update itself, and extends it to various fields of modernity. Life has been greatly harmed and eroded in the capitalist community governed by the sacred mechanism. Compared with the structural violence of the sacred mechanism, Agamben asked to diagnose it in a profane way. In essence, profanation is the antithesis of the sacred mechanism, exploiting the posture of shelving, ignoring and neglecting to restrain the sanctification of capitalist community through Messiahism. However, profaned Messiahist imagination did not manifest itself in the secularized field so that it failed to have realistic care at last. If the profane scheme hopes to gain the power of the reality, it must not ignore Marx's profound criticism at capital logic. Only by further deepening Agamben's profanation plan into the dimension of capital logic criticism, can it really provide a kind of bio-political contribution to the benign planning of human community in the reality of the times.

Key Words: bio-politics; the sacred; profanation; capitalist community; human community

[编辑：游玉佩]