

April 2014

Life, Art and Potentialities: Agamben's Concept of Poetics-Politics

Xingkun Wang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Wang, Xingkun. 2014. "Life, Art and Potentialities: Agamben's Concept of Poetics-Politics." *Theoretical Studies in Literature and Art* 34, (2): pp.200-208. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol34/iss2/6>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

生命、艺术与潜能

——阿甘本的诗术 - 政治论

王行坤

摘要:在阿甘本看来,现代性的境况下,生命日渐成为赤裸生命,人成为牲人,而政治的范式不再是公共空间,而是集中营那样的场所。面对如此的人类境况,我们并不需要重新举起人文(人道,人本)主义大旗、呼唤人文精神。阿甘本追随海德格尔,认为人文主义只是对人的束缚而非解放,是对人的尊严的贬低而非提升。那么我们如何才能恢复人的尊严,开启新的政治?其契机在哪里?本文主要围绕阿甘本早期关于艺术与政治的文本,去阐释其关于快乐生命和潜能政治的思想。

关键词:阿甘本;牲人;快乐生命;潜能;生物政治

作者简介:王行坤,文学博士,天津工业大学外国语学院讲师,主要研究方向为批判理论与文化研究。电子邮箱:wangxingkun1984@163.com

Title: Life, Art and Potentialities: Agamben's Concept of Poetics - Politics

Abstract: Human life in the context of modernity, according to Giorgio Agamben, has become a "bare life" and human being is reduced to *homo sacer*, while the political paradigm has transformed from public space to camp. When taking this into consideration, however, it may not be said that humanism should be resorted as the source for humanist thought. Agamben, following Heidegger, believes that humanism is a degradation of human dignity instead of emancipating and upgrading of the human being. The paper tries to answer how human being's integrity can be recovered to open up new space of politics. This paper focuses on Agamben's early writings on art and politics to interpret Agamben's idea of happy life and politics of potentiality.

Key words: Agamben; *homo sacer*; happy life; potentiality; biopolitics

Author: Wang Xingkun, Ph. D., is a lecturer in the College of Foreign Languages at Tianjin Polytechnic University (Tianjin, 300387, China), with research focuses on critical theory and cultural studies. Email: wangxingkun1984@163.com

在福柯看来,在现代性中,主权国家衰落,取而代之的是社会性的生物政治(bio-politics)和生物权力(bio-power),其对象就是生物性的生命(zōē),由此生命进入历史。但阿甘本却认为,现代政治的特征不是生物生命被吸纳入城邦(inclusion of zōē in the polis)——很明显,这是古已有之的——也不是生命本身(life as such)成为国家权力进行规划与算计的根本对象。正如阿甘本(Agamben)在《牲人》(*Homo Sacer*, 以下简称为HS)中指出:现代政治的根本特征在于,伴随着例外(状态)成为常规(rule),赤裸生命(bare life)^①的领域——原本处于政治秩序的边缘——逐渐与政治领域相互重合,于是,排斥与吸

纳,外部与内部,生物生命与人类生命(bios),权利与事实,所有这些区别都进入了彻底混沌不分的区域(zone of irreducible indistinction)(9)。

原来,生物生命成为主权利力的管治对象并不是什么新鲜事,相反,这是古已有之的。于是,阿甘本进一步说,主权利力并没有像福柯说的那样,在现代就衰落了——国王的脑袋还在,主权利力一直就是生物权力,于是,主权利力的对象一直就是那个无着无落的赤裸生命。

我们不禁要问,到底赤裸生命,生物生命,人类生命与生命本身有何区别或关联?我们的生命与政治到底是什么样的关系,两者可能建立什么样的关系?当例外成

为常规,而生命成为完全赤裸的存在,生命的自由、政治与潜能如何可能? 艺术应该扮演什么样的角色?

一、生命的考古学

在古希腊,并没有作为整体的生命概念,生命分为两个部分:*zoé* 和 *bios*,前者指的是自然的、生物性的生命,在古希腊是在家庭(*oikos*)内的生命。而 *bios* 指的是政治性的、质性的人类生命。我们知道,在古希腊,并不存在(市民)社会,所以经济活动就在家庭范围内进行,主要就是关于家产积累、奴隶管理和家庭相处。总之,这是对家庭的治理(administration of household),是为家政学(*oikonomia*)。^②这是纯粹必然性的领域,任何人都要服从自然的统治,饥食渴饮,劳作积累,没有任何自由可言。有鉴于此,我们将 *zoé* 翻译为生物生命,这种生命是任何生物都具有的,不论是动物,人还是诸神。而政治的生命在古希腊是城邦内的生命。城邦是人作为复数性的单一体(singularity),在其中展示自我的公共空间,是人们进行交往协商的场所,换句话说,这是追求善与正义的空间。在亚里士多德看来:

所有城邦都是某种共同体,所有共同体都是为着某种善而建立的(因为人的一切行为都是为着他们所认为的善),很显然,由于所有共同体旨在追求某种善,因而,所有共同体中最崇高、最有权权威、并且包含了一切其他共同体的共同体,所追求的一定是至善。这种共同体就是所谓的城邦或者政治共同体。(苗力田 9:3)

因此,我们将 *bios* 翻译为人类生命。在《尼各马可伦理学》中亚氏就区分了三种人类生命:享乐生命,政治生命和沉思生命,这些生命都是 *bios*。阿甘本特别提到,这些生命不可能用 *zoé* 来翻译,因为这个词没有复数形式(Agamben“HS”1)。*zoé* 都是完全同一的,没有任何不同,只有人类生命才具备同中有异的特质:惟其有同,我们才能够汇聚一处,进行商谈,才具有可交往/传达性(communicability);惟其有异,我们才有协商和交往的必要,才有政治的可能。

但生物生命是否完全一无是处? 并非如此,阿甘本引亚里士多德说:

对于一切共同体或个体来说,这(善所指导的生命)是最大的目的。而且仅仅为了生存本身,人类也要生活在一起,结成政治共同体;或许是因为只要苦难的压迫不是过于沉重,单单是生活本身之中就存在着某种美好的东西。

许许多多的人经历重重厄难,依然一心眷恋生存(*zoé*),这便是一个绝好的证明;因为生命本来就有一份自然的愉悦和甜蜜。(Agamben“HS”2;苗力田 9:85)

这里的生存就是生物生命的延续。这种一心要生存下去的意志与中国的某句俗语不谋而合——好死不如赖活,但我们要注意亚氏的限定语,“只要苦难的压迫不是过于沉重”,生活之中还有某种美好的东西值得留恋。言下之意就是,如果这种压迫过于沉重,那么生活便没有任何美好可言,不再值得活下去,比如奴隶。所以柏拉图认为凡是甘当奴隶而不愿战死到底的人(古希腊的奴隶主要来自战俘),只能说明他们是天生的奴隶,是有奴性的人。在古典古代的生命观看来,真正的人不会甘当奴隶,而那些愿意当奴隶的人,只能说明他们天生具有奴性,只能为雅典公民所统治,这是古代的自然正当。奴隶只是会说话的工具。

所谓家政就是对家人和家务的治理,来满足家庭的生活需要,这就是现代经济学(economy)的起源,而城邦生活则是政治的起源。

如果说在古希腊存在两种生命形式,那么在古典古代和中世纪也存在两种神圣生命的观念。

在古典时代,所谓的神圣生命就是牲人,也叫神圣人,其生命就叫赤裸生命或神圣生命,这种生命可以随便被杀死,但却不能被献祭。既然可以被杀死,还有什么神圣可言? 阿甘本引用了公元2世纪古罗马法学家庞培·菲斯特斯(Pompeius Festus)的一段话:

神圣人就是因犯罪而受到人民审判的人。这种人不能被用于献祭,但是杀他的人却不会因为杀人罪而受到惩罚;事实上,在第一条护民官制定法(tribunitian law)中就可以注意到,“根据平民制定法(plebiscite)^③,如果某人杀了神圣人,并不算是杀人。”这就是为什么按照习惯,会把坏人或不洁之人称为神圣的。(Agamben“HS”71)

我们可以看到,在古罗马,因为法律与宗教的混沌不分,不洁之人或神圣人也就是罪人或坏人。库朗热(Coulanges)说,考虑到古代法是宗教,法律是神圣的文字,司法是礼仪,就不会对古代罗马法形式的怪诞而有所惊奇了。虽然阿甘本并没有提及库朗热,但后者的论述对我们理解牲人无疑有着重要的启发意义。既然法律是宗教,那么触犯法律的人,便触犯了宗教,从而也触犯了某位神祇。所以他成了神圣的(被神所独有,神垄断了他的死后生命[afterlife]),即罪犯在活着的时候已经献祭给了神祇;但另一方面,因为他是尘世的罪犯,所以要接受惩罚。

罚,

他同时丧失掉各种公民权,他不得出席法庭,做证人亦不可。被殴打也不得控告。“对他殴打勿论”,城邦法律不再保护他。对于他来说,不能再做买卖,再立契约。他变成了城邦中的外邦人。政治权、宗教权、公民权,一切丧失。公民资格所包含的一切皆一齐失去。(库朗热 184)

既然城邦法律不再保护他,对他进行殴打不算犯罪,那么杀死他也不成问题了。这个人失去了 *bios*,只剩下 *zoé*,成为赤裸生命。在维柯看来,这种律法是典型的英雄时代(野蛮时代)的律法,严酷之极,其表现之一就是剥夺罪犯的所有世俗性的保护,让他赤裸裸地独自与神面对,牲人被写进《十二铜表法》这一英雄时代的典范律法中,并不奇怪。把罪犯从人类世界中放逐出去,意味着剥夺此人的全部人性,将之妖魔化,亦即某种意义上的“圣化”(consecrated),这就是牲人的可怕之处。

同时牲人在城邦内被放逐,这种放逐就揭示了禁令(ban)的本质,它在将人抛弃(abandon)的同时,又将其约束在城邦之内,这是一种包容性的排斥(inclusive exclusion)。阿甘本的关于禁令的概念来自南希(Jean-Luc Nancy)的离弃(l'abandon)。“离弃”的源头在“约束”(bandon)之中。约束(bandum, band, bannen)是命令、指令、规章、许可,是随意操纵这一切的权力。我们一直被离弃给一道法则。被离弃之存在的贫困暴露在无限严酷的法则面前,并接受法则的衡量。离弃不能构成传讯,要求我们出席法则的法庭。这是一种强制,让我们绝对地出现在法律面前——出现在法律本身和作为整体的法律面前。同样,被流放(banni)也不意味着处于法则的独断之中,相反,它听从的是整个法则。因为对法则绝对性的颠覆,被离弃者完全被抛到了法则的权限之外(南希 289 [译文有所改动]; Nancy 44)。

牲人属于神,但又不可被献祭,它为共同体所包容,但又被流放在边界,不受法律保护,人人可得而诛之。神圣生命就是可以被杀死,但却不能被献祭的生命(Agamben“HS”82)。这是处于法律真空地带的生命。

而阿伦特在《极权主义的起源》中分析集中营和难民营中所造成的纯粹存在时,认为这些难民因为失去了民族国家的保护而失去公民权,进而彻底失去了人权——人之为人的最基本权利,于是人被逐出了人性之外,这“比起古代和中世纪的放逐习俗来,后果要严重得多。放逐(当然是‘史前法律能造成的最可怕的命运’)判定,犯法之人的生命可受到所遇之人的任意处置”(396)。对照库朗热的论述,我们可以想见现代生命所面对的更为严酷的现实。阿甘本正是从这里看到,现代生命的境况非

但没有得到任何改善,其遭遇的严酷性比古代的神圣生命更为变本加厉。

但在阿伦特看来,随着基督教的崛起,另外一种生命观念产生了,这就是生命的神圣不可侵犯。在犹太-基督教看来,因为生命是获得拯救的基础,所以无论如何也要将生命维持下去。于是任何苦难与艰辛都是可以而且应该忍耐的,因为这些都是上帝考验人类的测试,是获致拯救的契机。在古典时代,城邦是生命的最终依托,公民权、宗教权都来自于城邦,所以城邦或国家是最高价值的源泉。公民能够为国牺牲,既是对荣誉的渴求,同时也是对自己权利的维护,因为一旦城邦沦陷,公民就沦为奴隶,一无所有。

随着基督教在罗马帝国晚期的崛起,尘世之城的一切都被超越性的上帝之城所否定,城邦和肉身的强壮健康都成了无关紧要的存在,因为生命的真正归宿乃是彼岸世界,此世所暂住的皮囊和城邦都是会死的,真正不朽的唯有上帝之城。于是我们可以看到,正是这不朽的上帝之城的理念慢慢掏空蚕食了罗马这个永恒之城,公民爱国尚武精神衰落,到处都是禁欲的、期冀灵魂得救的隐修士。在洛维特(Karl Löwith)看来,这种“独善其身”的基督教精神造就了现代市民社会中市民的利己精神。在社会领域中,市民作为个体的人完全可以为了自己的利益而不顾一切——只要不触犯法律。现代社会根本说来就是一个基督徒-市民社会。阿伦特在《人的境况》中对此也有类似的论断:

基督教关于个体生命不朽的“福音”颠倒了古代的人与世界的关系,把一个最易朽的东西——人的生命,提升到了不朽的地位,而在那以前,这个地位是宇宙占据着的。历史上看,基督教信仰在古代世界的胜利很可能在很大程度上要归功于这一倒转,这个倒转给那些得知他们的世界注定要灭亡的人带来了希望;而且这的确是超出希望的希望,因为这个新消息许诺了他们从未敢于希冀的不朽,但这个倒转对于政治的尊严和价值来说却是毁灭性的。在那以前,政治活动都从对尘世不朽的渴望中获得它的最大激励,此刻它却下降为一种受必然性支配的低级活动,一方面被指定来补救人类原罪的后果,另一方面被用来满足城市生活的合法需要与利益。(248-49)

在古典时代,人的不朽不是因为某种超越性理念或信仰,而是寄托在实实在在的城邦内。当城邦内产生罪恶时,这种不朽便不复存在。而基督教引入了超越性的上帝理念,让此世的一切都变得无足轻重,这也包括来自于城邦的政治。在阿伦特看来,人的生命活动可以分为

三种：劳动(labor)、工作(work)与行动(action)。劳动是在家庭内所进行的痛苦的、繁重的和毫无创造力的活动，即前面我们所说的家政活动；工作是作为自由民的手艺人或技艺人所进行的手工制作活动；而行动则是公民在城邦内就公共事务进行探讨和协商的活动。前两个领域受制于自然必然性，没有自由可言，只有在行动即政治的领域，才有进行协商和自由的余地。而随着现代社会(the social)的崛起，劳动与工作成为现代人的根本规定性，很少有人真正饱食终日，无所事事，他们都要成为“职业者”，不管是受雇于他人还是自由职业。原本的公民、奴隶和技艺人的差别慢慢消失，所有人都来到市场社会进行逐利，公民所在的政治空间也慢慢萎缩，因为政治要“受必然性支配”，服从市场的规律。公民变成了市民，究其原因就在于：

基督教对生命神圣性的重视倾向于抹除古代在积极生活内部所作的区分；倾向于把劳动、工作和行动视为同等地受制于现世生活的必然性约束的活动。同时，它也帮助劳动活动——即任何对于维持生物过程来说必需的活动——摆脱了古代对它的部分轻视。（阿伦特，《人的境况》250）

霍布斯的“利维坦”中的主权者虽然并没有与其臣民进行立约——契约是臣民间相互约定的，而主权者是超越性的存在——但却存在一个最终限制，那就是主权者不得以任何非法手段去剥夺臣民的生命，否则臣民有权将其推翻。臣民之间相互立约，其终极目的就是为了结束人与人之间的狼与狼的关系，确保生命的安全。换言之，国家的存在不再是为了任何善好，如德性或正义，只是为了生命的延续。这是古今政治理念的一大变革，现代政治排除了价值诉求。而这与生命作为至善的理念是息息相关的，其结果就是，劳动动物在现代社会取得了最终的胜利，这一切都与基督教的崛起有关。

人日益成为劳动动物，人类生命即城邦生命与政治领域渐行渐远，慢慢退回到私人领域里去，成为生物生命，去享受所谓的“消极自由”。但是国家为了保证劳动动物的质量（即人作为劳动力或人力资本的质量），从而保证人口的质量，不会甘于“统而不治”的角色，于是要通过各种社会政策和机构，如优生学、统计学、学校等，去对人口进行规训和调节。人类生命的政治能力逐渐消逝，只剩下生物生命，去“享受”生物政治的筹划与计算。

面对如此的人类境况，我们是否需要重新举起人文（人道，人本）主义大旗，去呼唤人文精神呢？当然不是，阿甘本追随海德格尔，认为人文主义只是对人的束缚而非解放，是对人的尊严的贬低而非提升。这种人文主义还有一个同伴，那就是唯意志论思想，最具有代表性的就

是尼采的权力意志，这种唯意志论哲学恰恰导致了现代虚无主义。那么我们如何才能恢复人的尊严，开启新的政治，其契机在哪里？阿甘本的解答在他早期的作品里，按意大利原版顺序分别是：《没有内容的人》（*The Man without Content*, 1970, 简称为 MC），《潜能》（*Potentialities*, 此为论文集，发表时间为 1983 - 96），《到来的共同体》（*The Coming Community*, 1990, 简称为 CC），通过这三个早期核心文本，我们试图去探究阿甘本关于潜能的政治和快乐生命的论述。

二、潜能的政治

在《历史哲学论纲》补遗中，本雅明有这样一句话：马克思说，革命是世界历史的火车头。但也许恰好相反。也许，革命是火车上的乘客——即人类——所进行的一场努力，去启动(activate)紧急刹车（Benjamin “Selected” 402）。

所谓革命，在我们理解，是推动历史进步的，因为进步的车轮不可阻挡，我们所能做的就是推波助澜，加入到进步的行列中去。但本雅明为什么要启动紧急刹车呢？这不是逆历史潮流而动吗？可以说，《历史哲学论纲》就是要拒绝进步的历史，而那个“新天使”正是这一尝试的象征。所谓进步，从来就伴随着废墟，就像文明总是伴随野蛮一样，所以我们要拒绝这种现代进步，刹住进步的车轮，让火车的运转失效（inoperative）。总之，本雅明就是要拒绝历史的连续统一体，拒绝空洞、同质的时间，而这就需要等待微弱的弥赛亚从窄门侧身而入。这时的时间就为当下时间（Jetztzeit, now - time）所充满和圆成，而这被圆成同时也是废除。换句话说，新天新地必然伴随新的时间，与过去一刀两断的时间。

这就是阿甘本所说的弥赛亚例外状态，一切世间的习俗和法律（nomos）都要被悬置起来，在这种时间内，就像保罗所呼唤的：

弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子的；那哀哭的，要像不哀哭的；快乐的，要像不快乐的；置买的，要像无有所得的；用世物的，要像不用世物的；因为这个世界的样子将要过去了。（《圣经》哥林多前书 7:29）

时候减少了，言下之意就是，弥赛亚的到来这一事件使我们的时间观念也发生了转变，弥赛亚在使未来的时间成为一种余留的时间（time that remains），那些蒙招之人每天就是“算着日子”生活，一切都被悬置起来。在《余留的时间中》，阿甘本写道：

只有当弥赛亚让一切法律(nomos)失效时,也就是说,让法律不再运作(失效),并将其恢复(restore)至潜能状态,只有如此,他才是实现自己既要终结也要圆成的目标。法律只有首先恢复到让其权力失效的状态,才能臻于圆满。(Agamben "The Time" 98)

这里的“恢复”颇费思量。难道法律不就是为了运行并实施权力的吗?我们前面论述过,法律从来就是伴随暴力的,为了消除暴力,必须让法律回到潜能状态,那就是,不再被应用,引而不发。与这种弥赛亚时间相对的,就是余民^④(remnant)这个概念。奥斯维辛的余民即穆斯林人就是典型。他们悬置了自己的一切能力与行为,成为完全受动的动物-植物性生命,成为无所作为(inactivity),但正是在这种悬置中,阿甘本看到了拯救的希望。

这种悬置就预设了人的潜能。阿甘本跟随亚里士多德区分了两种潜能:普遍的天生的潜能,如感觉能力;特殊的后天的,如吹笛子或者造屋子的潜能。后天的潜能,如造屋子的能力,可以实现,也可以不实现。也就是说,潜能同时也包含了非潜能(im-potentiality);我们有做某事的潜能,也有不做某事的潜能(potentiality not to)。如亚里士多德所说:一切潜能同时也是相反方面的潜能。凡是不能够存在的东西,就不能以任何方式存在,而所有能够存在的东西却允许不实现。所以,能够存在的东西就允许存在,也允许不存在,而允许不存在的东西就是可以消灭(苗力田 7:215)。

阿甘本尤其关注“我说”(I speak)这个概念(Mills 30)。我们习得语言的能力是天生的普遍的,但在后天习得之后,我们说不说又是另外一回事,我们可以说,也可以不说。换言之,我们可以让语言能力失效,或者,悬置自己的语言能力。这种自我悬置,从而让潜能引而不发的能力,是人之为人的根本特征。

其他生物只能实现他们具体的潜能;它们只能选择做这件事或那件事。但是人却有所不同,他们能够实现自己的非潜能,即不去做什么的潜能。其他动物不会对自己或同伴说:我不想做或去存在(not to do or be),虽然我有能力,但我选择不去实现自己的潜能,而是实现自己的非潜能。

换言之,动物只能去实现自己的潜能,它们没有非潜能,他们有的只是直接性的本能,而人却能够实现自己的非潜能,即不去做什么的潜能。就像保罗所说的“要像不”(as if not)那样:那有妻子的,要像没有妻子的;那哀哭的,要像不哀哭的;快乐的,要像不快乐的;置买的,要像无有所得;用世物的,要像不用世物的。唯有如此,过去的历史连续体才有可能被打破,新政治(coming politics)才可能产生,这就是潜能的政治。

三、反美学的艺术观

但这种潜能的政治却需要一个中介,那就是我们对于艺术的理解。

阿甘本考察了两种美学模式:一种是以康德为代表的客观的形式主义美学,审美者即旁观者要采取无功利的态度;另一种则是以尼采为代表的唯意志论的主观主义美学,艺术作品完全是作者天才的外化。在现代社会,这两种模式是相辅相成的。

我们知道,康德的“判断力批判”实际上就是“品味批判”,也就是对我们进行审美活动所采用标准的考察。在康德,美是先验客观的,我们只要有相应的官能就能够进行审美活动。而到了现代,品味依然是客观的,但是这种客观以媒介的宣传为基础,这些媒介告诉受众流行的或者高雅的品味究竟是什么,而受众所要做的就是去实践这些品味,从而又强化了媒介的说法。这就导致了客观的品味对个体的主观取向的驱使和压迫,这种客观性无疑是西美尔等具有生命哲学取向的思想家所无法忍受的。

于是就有了后一种尼采式的美学模式。这种模式在浪漫主义思潮中影响最为深远。出于对启蒙主义的理性和现代资本主义的机械性的厌恶与反抗,浪漫主义将艺术创作视为自由的唯一领域,将外在的机械(技术)性世界视为生命有机性的敌人。于是,只有在他们进行艺术创作的时候,他们才是自由的,只有当他们张扬生命意志的时候,他们才是本真的。只有意志能够确保自由,这种意志形而上学无疑导致了非理性主义和虚无主义的滋生。

浪漫主义必然虚无化世界,让自己的有机生命与机械的外在世界水火不容,其结果只能是艺术家/审美者躲进自己的世界中,而艺术对象存在的目的,就是成为他们进行艺术创作的素材,成为艺术规律的客体。艺术家与外在世界不再有任何关系,他们只有自己的意志,为艺术而艺术,成了没有内容的人。其结果就是,不需要柏拉图将他们逐出城邦,他们自我放逐,彼此隔离。

阿甘本正是要反对这种现代美学观。

如何弥合主观与客观的分裂?如何将生命与外在世界统一起来?如何重新去思考美学而不陷入唯意志论的泥潭里去?

这里我们要区分艺术作品和艺术。可以说,艺术作品和分析艺术作品的美学是一个现代概念:美学/审美的在古代思想中就是感性的意思,只是在现代性中才用来专指艺术作品(Agamben "MC" 6)。这也是马尔库塞所强调的。马氏正是要恢复审美的感性特征,最后达到感性解放的目的。而艺术作品必然来自一个具有意志的天才主体。这种主体性可以说是与现代的权利观念和自

我意识伴随而起的,这就是福柯等人所要解构的“作者”观念,海德格尔将其称为**主体主义**。而在古希腊,实体性原则处于主导地位,艺术品不是来自艺术家的天才、意志,而是起源于某种混沌不清的灵感,所以当苏格拉底质问那些诗人,他们的诗歌到底是什么意思的时候,那些诗人只能以“无知”作为回答。艺术家与艺术对象尚没有主客之分,艺术家自然就不可能“了解”或“认识”自己的艺术作品。艺术是真理得以敞开和呈现的场所。用海德格尔的话说,在艺术中,真理自行敞开。

可以说,古希腊的艺术是个无主体的过程(根据黑格尔,主体意识是伴随着基督教的产生而产生的),艺术是一种生成,而与艺术的生成相伴随的,是人的生成,这是古典的艺术观。而现代的艺术规则预设了一个已然完成了的主体,是这个主体“创造”了艺术。主体先是有了创作冲动,然后苦思冥想,最后脱稿,这是常识。但在阿甘本看来,在有意向或想法的现实主体存在之前,先是有了“言说”(saying)这个纯粹事件,有了说的事件,人才有可能去说这说那。太初有道,这道就是上帝的言说,只有在上帝的言说这个事件之后,世界才出现,人才有“创造”的可能。这里阿甘本用“事件”取代了主体的先验地位,这样便摆脱了人类学机器,让人真正投入到真理的显现过程中,从而也进行自我圆成。

艺术不是要摆脱世界,创造出另外一个异质性的真理;艺术呈现此世的真理,让真理出场,而不是艺术家自己感情和天才的随意挥洒。

如果艺术不是来自主体的意志或者意向,那艺术为何会产生?阿甘本给出的答案是,潜能。在阿甘本看来,生命就是纯粹潜能,而艺术就是这种纯粹潜能的展现,因此艺术必然是创造性的。但是,这里的创造性与浪漫主义的天才创造有着本质的区别。这里的创造来自于创制(poiesis)。

阿甘本跟随亚里士多德,区分了创制与实践(praxis)。在亚氏看来,实践所具有的理性品质不同于创制所具有的理性品质,两者并不互相包容(苗力田 8:124)。在阿甘本看来,实践不同于创制在于,创制以外在事物为目的,而实践则不然;良好的实践本身就是目的。也就是说,创制的结果必然是不曾有过的东西,新的东西会被创制出来;而实践以完善自身为目的,是相同事物的改进和循环。

所以阿甘本将创制译为生一产或创造性生产(pro-duction, creative production),将实践译为做或者行动(to do in the sense of acting)。前者的意思是,让“让某物出现,或者让非存在变为存在,从遮蔽的状态呈现在光照之下”(Agamben “MC” 68-69)。所以,创制就是让真理得以实现的去蔽(unveiling)过程,在这个过程中,新的空间开启,真理得以呈现。在阿甘本看来,现代美学遗忘了创制,遗失了真理的实现。结果,人只能成为被管理、被操

纵的动物生命。唯有创制可以将世界呈献给人类,让人成为潜能性的存在。

与创制相关的就是诗意的(poetical)和诗学(poetics)。所谓诗学,与现代文学理论中的同名学科相去甚远,与“诗歌创作”也没什么关系。在人能够进行创制从而开启新的空间的意义之上,人是一种诗意动物。于是这里的诗学就与政制或“城邦学”有着天然的关联。我们应该从这个角度来重新理解亚里士多德的《诗学》,刘小枫认为应该将这个标题译为《论诗术》,而“诗术”与艺术、造船术、战术等处于同一层级,这些都是为了达到某一目的所需要的技艺,即诗学属于创制,而非实践。医术为了人的健康,造船术为了航行的安稳,战术为了战胜敌人。那诗术所为何事?我们现代人的回答自然是,诗歌艺术具有自主性,除了自身之外,再无其他目的,即所谓“为艺术而艺术”。但在古代人看来,诗术:

为了城邦的共同生活更美好、更高贵。诗术之为“术”要实现这一目的,首先要拥有关于人的性情的知识——人的行动有好有坏、有对有错、有正义有不正义、有高有低,凡此无不受制于人的性情。于是,诗术必然以性情学为基础。诗术之“术”旨在教化,教化从属于城邦政制,于是,诗术最终归属于政治术。(Agamben “MC” 51)

所以亚里士多德所说的“人是政治的动物”同时也意味着,人是诗意的动物。这里阿甘本不同于刘小枫的是,后者强调诗术的教化功能,而前者更强调创制与诗学或艺术在政治与真理中所起到的中介作用:从词源学说,艺术是建筑术的手段;艺术,创制,就是起源的生一产,艺术是人的原初空间的礼物,根本说来,就是建筑术(Agamben “MC” 100)。

所谓建筑不只是建筑房屋,更是构建一个共同体,生一产出新的政治空间,让真理得以呈现。我们总是可以重“新”开始,创制出一个诗意空间,从这个意义上说,政治的就是诗意/创制的,诗意/创制的也就是政治的(Colebrook 118)。

四、从赤裸生命到快乐生命

我们在前面分析了古希腊的生物生命与人类生命,并且着重考察了阿甘本关于赤裸生命的系谱学论述。在本文的最后部分,我们要追问的是,如何让赤裸生命变为快乐生命,如何让作为没有目的的手段生物政治重新具有政治性?

阿甘本的快乐生命同样来自本雅明,在《神学-政治断片》中,本雅明这样写道:世俗的(profane)秩序应该建

立在快乐的观念上。这里的世俗在阿甘本有着特别的意义,也可以翻译成“亵渎”,其所针对的是消费主义与景观社会所造成的资本主义的宗教性——其实本雅明也看到了这种宗教性,在这种宗教性下,商品以及商品化的图像笼罩了神圣的光圈,成为人们膜拜的对象。这是商品拜物教的极致,而阿甘本就是要去亵渎这种神圣性,让物回归物性。

什么叫快乐生命?这个问题是未来思想的根本任务。阿甘本在《没有目的的手段》(*Means without End*)中还有另外一个替代术语,生命-形式(form-of-life)。快乐生命应该是绝对世俗的“富足生命”,达到了其能力(power, potenza)和可交往性的完满——主权再也捕捉不到的生命(Agamben “MC” 114-15)。既然赤裸生命是主权例外的产物,那么当主权不能再捕捉到生命时,生命自然就成了快乐生命。而这里所谓的能力在意大利语中更多包含潜能和力量的意思,而阿甘本关注的与其说是潜能,不如说是作为非潜能的潜能;与其说是行动,不如说是行动的失效(inoperative)。这种无所作为是打破历史连续体的方式,也是让生物政治的装置无法继续运行的手段。

而除了这种消极的方式之外,就是可交往性的实现。这种可交往性正是来自于景观社会:

对人体的商品化,虽然一方面让其从属于批量化与交换价值的铁律,但同时也让身体从几千年来的不可传达性中解放出来。摆脱了生物命运和个体历史的双重束缚,人体也告别了悲剧身体的不可言说的哭喊和喜剧身体的麻木沉默,并且第一次获得了可交往性,完成呈现在光照之下。(Agamben “CC” 48)

这无疑是阿甘本对德波的辩证式解读。一方面,身体甚至整个世界在景观社会下,变成了可以被交换价值所衡量的影像(image)。但正是交换价值的存在让原本沉默的不可言说的身体变得可以交换/传达,从而原本私人性的东西可以呈现在公共领域的光照之下。也就是说,阿伦特所说的公共空间不再需要限制在公共场所,只要我们愿意,身体已然是公共空间。这就彻底打破了公共领域与私人领域的界限。身体本身就具有了语言性或可交往性,于是身体和语言一样,也预设了对话者,具有了阿伦特所说的复数性,这样身体便不再是一个纯粹肉体,而是彼此不同的类存在。

于是,这种可交往性或者复数性就不是以行动(革命)表现出来的,因为它是一种无为和失效,相反,他以智能(intellect)表现出来,这是思想的力量。这里阿甘本数次提到了马克思的普遍智能这个概念:

在现代社会,铁路、运河、自来水电、报等社会基础设施的发展使人类逐渐陷入一个整体的社会机器体系之中。这些机器作为人类意志用以驾驭自然界的器官,是人手创造出来的人脑的器官。固定资本发展的极致使一般的社会知识变成了直接生产力,如此一来,社会生活过程的条件本身便直接为社会一般智力水平的发展所决定。(马克思 恩格斯 102)

这里的一般智力在德文原著中以英文 general intellect 出现,通常翻译为普遍智能。在这段具有宣言意味的陈述中,人的社会知识得到了关注,不过这里的人是处于关系中的人,而不是独立的资产阶级个体。阿甘本看到的这个概念的政治潜能,并且与但丁关于诸众(multitude)的论述进行互证。诸众之所以存在,就因为光凭一己之力,我们不可能实现自己的潜能,因此,在理论和实践的过程中,个体需要结合成共同体,让潜能在其中得以实现。其结果就是智性(intellectuality),而这种集体性的智性就有了对抗主权利力能力:

智性与思想不是诸多生命形式中的一种,藉此生命和社会生产得以进行,它们是一种统一性的力量,将诸生命形式构成为生命-形式。在国家主权面前,这种主权只能通过让赤裸生命与其形式进行分离才能自我肯定,它们是能够不断让生命与形式相结合,或者防止生命脱离其形式的力量。(Agamben “MC” 10)

我们可以看到,阿甘本生命形式的看法来自于亚里士多德关于形式与质料的区分。在亚氏看来,形式不可能脱离质料,质料也不能脱离形式。质料形式化,就是从潜在的东西发展到现实的东西的过程。在阿甘本这里,赤裸生命就是质料,而政治就是赋形行为,人只有通过智性和思想才能达到形式-生命的境界。而形式-生命不是单个体的行为,而是作为共同体交往的后果。这种共同交往也正是阿甘本所强调的创制和诗术的基础。

小 结

行文至此,仿佛一直有一个幽灵在徘徊不散,那就是劳动动物。在阿甘本和阿伦特看来,劳动动物都是不值一提的存在,因为真正的自由存在于创制领域,而劳动只是最卑微的实践活动,是纯粹生物性的必然性活动。但是如前所说,他们在把劳动混同于异化劳动的同时,自然也就整个地否定了劳动本身。其结果就是,在谈论潜能时,阿甘本忽视了现代工人作为人的潜能的被否定,因为工人没有不去做或无为的非潜能,为了养家糊口,维持他

们的生物性生命,他们**不得不去做**,这与阿甘本的典范人物——巴特尔比(Bartleby)仿佛没有多少差别。巴特尔比是梅尔维尔同名短篇小说的主人公,作为抄写员负责处理死信,开始时勤奋能干,但是后来他却决绝做任何事情,而他的说法是:我不愿意去做。最后被人当作流浪汉投入监狱,并死在了里面。

阿甘本认为巴特尔比的“我不愿意去做”完美地诠释了他的无所作为和失效的思想,这种思想在面对消费社会或景观社会时或许有其效能。如果我们停止崇拜作为圣物的名牌箱包或衣服,如果我们拒绝景观化的电影,这些商业行为或许会中断。但阿甘本考虑的只是作为消费者的人,而没有注意到作为劳动力的劳动动物,他们连非潜能也无法实现,因为他们不能选择不去做,他们虽然摆脱了人身依附,拥有自由,但是:

随着资本的产生,就必须在商品市场上找到自由的工人。这里所说的自由,具有双重意义:一方面,工人是自由人,能够把自己的劳动力当作自己的商品来支配;另一方面,他没有别的商品可以出卖,自由得一无所有,没有任何实现自己的劳动力所必需的东西。(马克思 197)

所以,当工人不去做的时候,他们的结果只有一个,像巴特尔比那样死去。我们可以看到,阿甘本关于“无为”的反抗可以说是非常无力的,正如他的同胞奈格里所指出的:

阿甘本的反抗是以消极的方式表现出来的,而不是叛乱,以巴特尔比为典范,而不是马尔科姆·艾克斯(Malcolm X),以牲人为代表,而不是奴隶或者无产阶级。(Negri 123)

在奈格里看来,阿甘本的缺失正在于他对生产的忽视。如果政治性有其可能的话,我们恰恰不是要恢复古希腊的政治观念,认为只有在公共领域才有政治的可能,相反,我们还是从难民/集中营中走出来,从监狱走出去,同货币占有者和劳动占有者一道,离开这个嘈杂的、表面的、有目共睹的领域,跟随他们两人进入门上挂着“非公莫入”牌子的隐蔽的生产场所(马克思 204),去看看那里是否存在政治性的可能,是否有反抗的可能。当然,这就需要另外一篇论文了。^⑤

注释[Notes]

①赤裸生命的原文是 *nuda vita*, 英文翻译有两个对应词: bare life 和 naked life。

②参阅施特劳斯:《色诺芬的苏格拉底言辞:齐家义疏》,

杜佳译(上海:华东师范大学出版社,2010年)。这里的“齐家”就是家政学的“中国化”译法。亚里士多德也有一本难辨真伪的《家政学》,见苗力田主编:《亚里士多德全集》第九卷(北京:中国人民大学出版社,1994年)。

③这两种法都是平民针对元老院所制定的法律,且平民制定法有否决元老院立法的权力,这里可以看到贵族与平民在古罗马的斗争。

④这个词的翻译参考了柯朝钦的博士论文《例外状态的统治与救赎——论阿冈本的两种例外状态模式》(台中:台湾东海大学社会学研究所,2006年)。

⑤相关讨论见夏永红、王行坤:“机器中的劳动与资本”,《马克思主义与现实》4(2012):53-61。

引用作品[Works Cited]

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Trans. Daniel Heller - Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- - -. *Means without End*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- - -. *The Coming Community*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- - -. *The Time that Remains*. Trans. Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- 阿伦特:《人的境况》,王寅丽译。上海:上海人民出版社, 2009年。
- [Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Trans. Wang Yinli. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2009.]
- :《极权主义的起源》,林骧华译。北京:三联书店, 2008年。
- [- - -. *The Origins of Totalitarianism*. Trans. Lin Xianghua. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2008.]
- Benjamin, Walter. *Selected Writings*. Vol. 4. (1938 - 1940). Eds. Howard Eiland and Michael W. Jennings. Trans. Edmund Jephcott, et al. Cambridge, Mass.: The Belknap Press, 2003.
- Colebrook, Claire. "Agamben: Aesthetics, Potentiality, and Life." *The Agamben Effect*. Ed. Allison Ross. Durham, NC: Duke University Press Books, 2008.
- 库朗热:《古代城邦》,谭立铸等译。上海:华东师范大学出版社,2005年。
- [Coulanges, Numa. *The Ancient City*. Trans. Tan Lizhu, et al. Shanghai: East China Normal University Press, 2005.]
- 《圣经》。简化字现代标点和合本。
- [*Holy Bible*. New Revised Standard Version.]

刘小枫:《重启古典诗学》。北京:华夏出版社,2010年。
[Liu, Xiaofeng. *Re – open the Classical Poetics*. Beijing: Huaxia Publishing House, 2011.]
Mills, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. Montreal: McGill – Queen’s University Press, 2009.
马克思:《资本论》第1卷。北京:人民出版社,2004年。
[Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. Beijing: People’s Publishing House, 2004.]
马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第31卷,第二版。北京:人民出版社,1995年。
[Marx, Karl, and F. Engels. *The Complete Works of Marx and Engels*. Second Edition. Vol. 31. Beijing: People’s Publishing House, 1995.]
苗力田主编:《亚里士多德全集》全10卷。北京:人民大学出版社,1993年。

[Miao, Litian, ed. *The Complete Works of Aristotle*. 10 Vols. Beijing: Renmin University Press, 1993.]
南希:《解构的共通体》,郭建玲等译。上海:上海人民出版社,2007年。
[Nancy, Jean – Luc. *The Inoperative Community*. Trans. Guo Jianling, et al. Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2005.]
Nancy, Jean – Luc. *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
Negri, Antonio. “Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic.” *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Eds. Calarco and DeCaroli. Stanford: Stanford University Press, 2007.

(责任编辑:王嘉军)

(上接第181页)

Clover, Joshua. 1989: *Bob Dylan Didn’t Have This to Sing About*. Berkeley: University of California Press, 2009.
Friedman, Ellen G. and Corinne Squire. “Lite.” *Morality USA*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998: 190 – 215.
Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
Green, Jeremy. *Late Postmodernism: American Fiction at the Millennium*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press, 2005.
Jencks, Charles. *The Language of Postmodern Architecture* (4th edition). London: Academy Editions, 1984.
Jencks, Charles. *What Is Post – Modernism?* London: Academy Editions/New York: St. Martin’s Press, 1986.
Killen, Andreas. 1973 *Nervous Breakdown: Watergate, Warhol, and the Birth of Post – Sixties America*. New York and London: Bloomsbury, 2006.
Mack, John E. *Abduction: Human Encounters with Aliens*. New York: Scribner’s, 1994.
McHale, Brian. “Break, Period, Interregnum.” *Twentieth – Century Literature* 57 (2011), 3 – 4: 328 – 340.
– – –. “1966 Nervous Breakdown, or, When Did Postmodernism Begin?” *Modern Language Quarterly* 69, 3 (2008): 391 – 413.
Moraru, Christian. *Cosmodernism: American Narrative, Late Globalization, and the New Cultural Imaginary*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2011.
Rothberg, Michael. “Progress, Progression, Procession: William Kentridge and the Narratology of Transitional Justice,” *Narrative* 20,1 (2012): 1 – 24.
Stallabrass, Julian. *High Art Lite: British Art in the 1990s*. London: Verso, 1999.
Wallace, David Foster. “E Unibus Pluram: Television and U. S. Fiction.” *A Supposedly Fun Thing I’ll Never Do Again: Essays and Arguments*. Boston: Little, Brown. 1997: 21 – 82.
Wegner, Phillip E. *Life Between Two Deaths, 1989 – 2001: U. S. Culture in the Long Nineties*. Durham: Duke University Press, 2009.
Ziegler, Heide, ed. *The End of Postmodernism: New Directions. Proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies, 04.08—18.08.1991*. Stuttgart: M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1993.

(责任编辑:范静哗)