

起源、真理与弥赛亚时间的结构

——论本雅明哲学中的神学

胡国平

摘要:神学是本雅明哲学的核心议题之一。即使在完成马克思主义转向之后,本雅明仍然试图用“世俗启迪”转化、翻译神学的潜能。对起源和真理等的持续关注、对弥赛亚救赎的渴望,都内涵着他的神学态度。同时,本雅明也试图考察出现代性与神学的紧张关系。在本雅明的哲学思想中,弥赛亚时间结构中的张力既是反思现代性的入口,也是历史本身的动力来源。

关键词:本雅明 起源 真理 弥赛亚时间

作者简介:胡国平,同济大学哲学系博士候选人,外国哲学专业,主要从事本雅明哲学、欧洲诗学、当代西方小说及当代汉语诗学研究。电子邮箱:husang1981@163.com

Title: Origin, Truth and the Structure of Messianic Time: On Theology of Walter Benjamin's Philosophy

Abstract: Theology is one of the core issues of Benjamin's philosophy. Even after the completion of the Marxist turn, Benjamin is still trying to transform the potential of theology with "profane illumination". The sustained attention for origin and truth, and the desire for the redemption of the Messiah, are revealing his theological attitude. At the same time, Benjamin also tries to examine the tension between modernity and theology. In Benjamin's philosophy, the tension in the structure of the Messianic time is not only the entrance for the reflection of modernity, but also the power source of history itself.

Key words: Benjamin origin truth the Messianic Time

Author: Hu Guoping is a Ph. D. Candidate at Department of Philosophy, Tongji University (Shanghai 200092, China). His research focuses on philosophy of Walter Benjamin, European poetry, contemporary Western fiction and contemporary Chinese poetry. Email: husang1981@163.com

本雅明1928年出版的《德国悲悼剧的起源》(*The Origin of German Tragic Drama*)努力呈现的经验概念已经开始与近代形而上学分道扬镳,他试图远离对象性、客体性、征服性的机械经验而努力向具有神学倾向的总体经验积极靠拢。20世纪20年代中期的本雅明完成了马克思主义和历史唯物主义的转向,之前的神学气息被一再清理。但是,正如肖勒姆所说,本雅明一生的著作中一直贯穿着雅努斯双面——“唯物主义与神学之间的二律背反”(转引自沃林259)。本雅明是一名置身于现代性危机中进行思考的哲学家,他身上的矛盾性和异质性正代表了一名哲学家在现代性中的挣扎、反思和试图超越。

在生命的最后时刻,本雅明写下了具有挽歌性质的“论历史的概念”,在它的开篇,本雅明讲述了一个著名的

象棋手寓言。本雅明用借自爱伦·坡随笔“梅策尔的象棋手”的影像(意象)“驼背侏儒”隐喻一个时代的神学。“驼背侏儒”表征了一个神学枯萎的时代,人与神失和,神被否定、贬损、解构和丑化,致使神学如今已变得弱小而丑陋,难以见人,被人遗忘。本雅明生活在马克斯·韦伯所谓的祛魅时代,一个启蒙之后理性日益占据统治地位的贫乏时代,一个透明、空洞、冷漠的时代,即尼采称为“末人”(Last Man)的时代。面对这样一个时代,尼采试图恢复狄奥尼索斯的酒神精神,马克斯·韦伯梦想克里斯玛(Charisma)英雄的降临。而本雅明则希望神学在当下复活,为历史唯物主义的木偶附灵。作为本雅明的核心影像和隐喻之一,“驼背侏儒”确保了历史唯物主义的生命力。没有神学,历史唯物主义就蜕变为没有灵魂和生命的机械装置。不过,“驼背侏儒”这一神秘的影像(意象)也说明了,本雅明所求助的已不再是形而上学时代的神学,在本雅明这里,“神学被吸收进后形而上学的新游

戏规则,它驼背、渺小、不可察觉,只有这样才能充分展现出它的效应”(克拉默 43)。

本雅明的神学具有挥之不去的现代性特征,这是一种在现代沉沦、挣扎而又试图超越的神学,用他自己的术语,这是一种“世俗启迪”(profane illumination)。世俗启迪是在神学看似正在无可救药地式微的时代中挽救神学的企图,是神学对世俗幸福的吸纳和消化。这就是本雅明在《神学—政治残篇》(Theological—Political Fragment)中所传达出来的信息和精神能量。本雅明对现代性造就的世俗社会并没有产生许多反现代性哲学家的偏见,他认为,在世俗秩序和弥赛亚救赎之间形成的张力恰恰是救赎的动力来源,它们就像一对反作用力,一个力的增强会赋予另一个力以力量,所以,“世俗秩序——因其作为世俗世界的本性——会促进弥赛亚王国的来临”(305)。本雅明的唯物主义转向非但不是对神学的背叛和清理,恰恰是对神学的翻译和拯救。斯文·克拉默认为,本雅明在20世纪20年代中期的唯物主义转向之后,神学一直潜在于其哲学之中,他用历史唯物主义对早期的神学内容进行了变形和翻译。历史唯物主义时期的本雅明“不能说他同自己的早期思想拉开了距离,他只是变换了早期思想的形态。那种神学的、弥赛亚的因素暗地里一直保存在他的晚期著作中,从而同唯物主义因素保持着一种创造性的张力”(克拉默 28)。

二

本雅明一生将大量精力集中在了探寻历史的“起源”上。正如《德国悲悼剧的起源》试图侦破出17世纪历史的起源,《拱廊街计划》(The Arcades Project)的雄心则聚焦在19世纪历史的起源之上。一个灾难的时代使本雅明意识到对现代理性计划进行摧毁和拯救的紧迫性。本雅明不信任进步史观。他认为,进步史观拥有一个胚芽概念,而胚芽会按照既定的规律成长,以丢弃过去的方式最终走向生命的终点。进步史观是一个按部就班、了无生气的实施步骤。相反,本雅明认为,历史在起源之处就完成了自身,它最初是一个完整的器皿,随后在时间的绵延中碎裂、解体、变形甚至被组合、重构,以至遗忘了自身的起源。哲学的任务就是将隐身于事物褶皱、碎片里的记忆揭示出来,重新凝聚成一个起源的形态。他在“论历史的概念”(“On the Concept of History”)中将卡尔·克劳斯的一句话放置在自己的历史观的核心:“起源才是目标”(395)。

在本雅明看来,如果历史唯物主义缺少起源的视野,也就缺少了救赎的契机。对起源的回忆既防止了历史被误解为绝对真理,又可以挽救历史主义的遗忘及其对历史的虚无化,并防御了永无止境的解体和去中心。回忆是为了对被摧毁、被解构的事物进行建构。在《拱廊街计

划》中,本雅明申明了自己对现代性的“解构”/“摧毁”事业“对于历史唯物主义者来说,至关重要,以最严谨的方式将对事件的历史状态的建构(construction)与人们通常所谓的‘重构’(reconstruction)区分开来。在移情中进行的‘重构’是单向度的,‘建构’以‘解构’(deconstruction)为前提”(470)。资本主义所创造的现代性梦幻必须被打碎成无数碎片,才能进行建构。建构的前提是解构,而解构的前提是探寻起源。

在《德国悲悼剧的起源》中,本雅明给哲学史下过一个定义“哲学史(是)关于起源的科学”(47)。这本关于德国悲悼剧的谱系学和知识考古学著作,试图揭示的就是悲悼剧在起源之初的精神能量和各种可能性。书里有一段话清晰地阐释了“起源”概念“起源(Ursprung),尽管完全是一个历史范畴,然而与发生学(Entstehung)却没有任何关系。起源这个术语并不专注于描写实存事物进入存在的过程,而是用来描述在生成和消失过程中涌现的事物的。起源是生成之流中的一个漩涡,它在流动中吞噬了卷入发生过程中的物质”(45)。所以,起源并不将事物看作客观、均质、僵死的对象,并不是对事物的抽象化、概念化过程,而是在历史的生成与消失、实现与未实现的双向运动中揭示出历史的前世和来世、可能性和完成性、灾难与幸福的生成辩证法,而“哲学沉思的诸原则都被记录在起源所固有的辩证法中了”(The Origin of German Tragic Drama 46)。辩证法是后期本雅明的核心语汇之一,这个词所要表明的是起源使事物成为一个生生不息的实践过程。本雅明将它命名为“停顿的辩证法”(dialectics at a standstill)。

本雅明的“起源”概念可能受到16世纪犹太教学者卢里亚(Issac Luria)的喀巴拉(Cabbala)学说的影响。卢里亚的理论在本雅明的“起源”、“解构”、“建构”和“神学”概念之间搭建桥梁。卢里亚虽然主要关注的是宇宙的目的而不是起源,但他的确为世界的起源提供了一种更为复杂的解释。他把源初的世界看作一个完整的器皿,它接纳了大量的神光并在某一时刻破碎了。然而,每一个碎片都残留着对完整器皿的记忆,并试图重新回到它们的本源,这一返回被称为“修复”,修复的实施者是源初的人——亚当。但是,原罪成为他与上帝交流的障碍,阻碍了修复的完成。原罪使亚当在世俗世界重复了“由于最高领域容器的破碎而造成的灾难”(塞茨 459)。在《拱廊街计划》中,本雅明也一再提到“灾难”一词。他认为必须将我们的每一个当下视为“灾难”,才能摧毁对现代理性造就的进步史观的迷信,从而完成每一时刻的救赎。由于灾难的存在,人的灵魂脱离起源,并进入肉体,作为被造物的人开始具备人类灵魂的属性,在世俗中流浪,他需要通过漫长的时期才能回到起源。此时,人类社会也开始了世俗化进程,这个进程的速度在现代以后变得尤其迅猛,而救赎也就变得越来越迫切。

在完整器皿和碎片的隐喻中,重要的不是完整,也不是修复,而是解放和拯救。解放的能量来自于碎片与完整之间组成的星丛。实施解放的弥赛亚事业是一个永无止尽的运动过程,既不指向实体的未来,也不单一地要求回溯到过去。本雅明的着眼点是历史与救赎的关系,历史的完成并不是历史自身能够实现的,必须由弥赛亚来实施。

尽管如此,现代性仍旧是本雅明不得不面对的一个处境境遇,他所有的思考并不是逃离现代性,恰恰是对现代性的救赎,他一生都在现代性的漩涡中心与之进行殊死搏斗,而没有轻易迈出海德格尔式的回返步伐。德勒兹曾在《尼采与哲学》一书的开头批评过现象学的这种怀旧病“现代哲学出现了这样一种现象,价值理论变成了新的守旧主义和新的服从形式,甚至受尼采灵感启发的现象学理论也帮着把这种灵感置于现代守旧主义手中,任其摆布”(1)。而属于本雅明的独特现代性既不体现在对现代理性的单一解构、逆反,也不是对现代理性的守护,恰恰是对关于理性的二元对立态度的超越。通过对现代理性的起源的考古开掘,通过对其进行星丛式的重新表征,本雅明使理性从抽象的概念存在变形成为具体、生动的实践体。本雅明对现代性的质疑使他超越了现代性,又由于以承受而不是逃避的姿态成就了自己的现代性,同时对极端的否定逻辑的偏移又使他超越了后现代主义的陷阱。所以,本雅明绝不是一名怀旧主义者。

本雅明思想中的神学是起源的辩证法,一种时间在实际与未实现之间的隐秘的辩证法。本雅明在《拱廊街计划》的草稿中,用“吸墨纸”(471)来隐喻他的神学,紧接着吸墨纸段落的是这样一条笔记“正是当下把事件分化为前史与后史”(472)。这一条突如其来的笔记似乎在进一步阐明本雅明的神学。神学是对事件的起源的探测器,它将一个独立事件推入了时间的漩涡,事件在顷刻之间遭遇了历史,瞬间由一个枯竭的时间刻度变形为一条具有创造力的时间激流,最终在历史总体性中被揭示并实现。这个过程的动力来自于唯物主义化的神学,即本雅明所谓的世俗启迪。本雅明已经将自己的思想浸透了神学,不过他召唤的神学是被牵引进了历史漩涡的神学。他企图在漫长的历史流放中获得一种救赎的反作用力。

三

在本雅明看来,哲学的任务是探寻真理而不是获得知识。在“歌德的亲和力”(“Goethe's Elective Affinities”)中,本雅明就试图确立自己批评家的身份,以及批评(critique,或译批判)的任务——对真理的开掘“批评所探寻的是艺术作品的真理内涵;而评论(commentary)所探寻的是其物质内涵。两者之间的关系决定着艺术作品的基本法则,即一部作品的真理内涵越是意义深远,就越

与其物质内涵紧密而不易被人察觉地结合在一起”(297)。批评和评论的区分显示着本雅明思想中的神学因素。评论探寻的只是作品的物质内涵,它只是认知行为。评论者如化学家,只看见一个表象世界,仅仅追求着知识的客体。但是,真理并不能由对表象世界的认知来获得,正如本雅明在《德国悲悼剧的起源》中所说的,“表象世界的存在模式十分不同于真理的存在,真理是理念的东西”(36)。理念并不以物质和客体的逻辑性、连续性、因果性的方式聚合在一起,而是通过星丛式的寓言和隐喻凝聚起来,所以对现象和事实的客观研究并不能找到真理。就像研究木柴和灰烬一样,执着于物质内涵的评论无法完成探寻真理的任务,这一任务必须由批评来实现。批评者犹如炼金术士,凝视着“真理那充满活力的火焰在业已逝去的沉重的木柴和业已完成经验的轻盈的灰烬之上继续燃烧”(298)。对于批评者而言,真理是一个生动的谜,是对僵死的现象世界的超越和提升。真理是一种和谐关系,是世界在起源意义上的生成和涌现。当然,物质内涵并不是要舍弃的东西,它们本身就是真理内涵的入口和凝缩状态,重要的是探寻的目光必须从对象化的认知中走出来转变成一种表征,将事物表征为相互之间具有不可沟通的距离的星丛。在博士论文《德国浪漫派的批评概念》(The Concept of Criticism in German Romanticism)中,本雅明曾经提出的“内在批评”就是“对表象形式的反讽,犹如一场风暴,揭开了艺术的超验秩序的帷幕”(164)。这里,本雅明的神学倾向表露无遗。超验秩序呼应着他在“翻译者的任务”(“The Task of the Translator”)一文中所谓的“上帝的记忆”(254)。

在本雅明的早年著述中,“上帝”这个词频繁出现。20世纪20年代中期,本雅明开始倾服于马克思主义,“上帝”逐渐被“理念”、“真理”等词汇替代。到了《拱廊街计划》,“上帝”、“理念”的身影逐步淡出视野,“起源”、“记忆”、“回忆”越来越上升到显赫的地位。这些迹象表明了他对自身早年的形而上学痕迹的逐步清理,也表明了本雅明的神学世俗化过程。或者说,这里面有对现代性处境的真实体认,这种反向的救赎道路是一条“最长的路”,一条最具有紧张感的“迂回之路”(巴里科26)。本雅明早在“未来哲学纲要”(“On the Program of the Coming Philosophy”)中已经开始反思和批判近代形而上学,尤其是康德哲学中低级的机械经验概念、单子式的认知主体以及两者的割裂。他后来提出并实践的内在批评就是未来哲学的任务,就是要对机械经验和主体的优先性进行摧毁,“为知识寻找一块主体和客体概念总体上的中立领域”(104)。本雅明对康德哲学进行批判,真正的目的是要以神学的方式救赎经验并获得真理。在神学中,他找到了另一种类型的经验,即救赎性的整体经验。所以,“未来哲学的任务可以被理解为,发现和创造这样一种知识概念……毫无疑问地首先使关于上帝的经验和教义成

为可能”(105)。未来的哲学,需要在康德的经验概念的基础上,创造出一种总体的真理经验。

不过,对唯物主义的信仰使他对神学本身也开始进行变形和转译。一种内化了神学的记忆(上帝的记忆)的对事物起源的留恋开始出现。“歌德的亲和力”与《德国浪漫派的概念》之间虽然有直接的继承关系,却已经拉开了一定的距离,他抛弃了二元对立的“形式”概念,取而代之的是相互含纳的“内涵”:物质内涵和真理内涵之间是相互渗透而不是严格对立的。这表明他在试图进一步清理自己思想中的形而上学残余。而在“起源”问题逐渐占据本雅明思想的核心地位之后,他建立了一种包含历史哲学的神学,即那个潜藏于历史唯物主义体内的驼背侏儒。

对历史起源的探寻必须建立在摧毁性的批评或批判的基础之上。通过对艺术作品的思考,本雅明最后将哲学的触角探入了历史,这就是《拱廊街计划》的真正目标。批评或批判工作就是摧毁历史之物质内涵,从而解放出真理内涵。必须强调的是,摧毁,是解构行为,即破坏历史的板结结构。历史的板结结构是由胜利者通过移情而虚构出来的,需要摧毁、解构和穿透,但历史本身不能被清除、舍弃。摧毁其实就是重新表征历史。按照尼采的说法,批判或摧毁,即对一切价值进行重估,重估才是价值的先决条件。自尼采开始,历史的绝对性就被摧毁了。此时,谱系学上升到无与伦比的地位。在德勒兹阐释的尼采哲学中,“谱系学既意指起源的价值,又意指价值的起源”(德勒兹3)。尼采的谱系学是关于起源的哲学,本雅明正是从尼采的这一思想中汲取了大量营养。20世纪的现代性哲学通过对前史的重述获得自己的合法性。本雅明试图通过对19世纪历史的起源的考察,发现20世纪历史的前史,为当下历史注入无限的潜能并救赎它。所以,本雅明的内在批评(批判)与尼采的批判哲学一脉相承。“批判哲学是一个不可分割的二元运动:让一切事物和起源返回价值,并让这些价值返回到像是作为起源并确定其价值的事物”(德勒兹2)。本雅明在历史唯物主义哲学那里发现了这种运动所栖居与停泊的地方。

那么,起源究竟指向一种什么样的价值?在《德国悲悼剧的起源》中,本雅明就提示过,“真理的结构,要求在一相类似于事物的朴素实存(existence)的[……]存在(being)模式”(36)。作为真理诞生事件,起源探寻着一种别样的存在方式,这种存在方式使自身与事物的朴素实存变得相似。这也正是本雅明的“表征”(representation)一词所包含的历史唯物主义内容,对事物的表征已经肯定了事物自身并重新界定了人与事物的关系。1933年,本雅明连续写了两篇关于模仿的文章“相似性理论”和“论模仿能力”,后者是对前者的提炼版本。在“论模仿能力”(“On the Mimetic Faculty”)中,本雅明认为,模仿能力是人类特有的,其诞生地是游戏。在游戏中,儿童不仅

模仿另外的儿童,还模仿成人,比如售货员或教师,甚至模仿非人类事物,如风车和火车。追求相似性就是模仿事物的冲动。这种冲动也被本雅明叫做“自然的彼此吻合”(720)。模仿能力就是事物之间彼此契合的体验。相似性或模仿能力并非对事物的简单复制和抄袭,而是对事物的扭曲、变形、翻译和表征,也是试图超越历史而进入自然的冲动,在这一过程中,人与事物建立起一种源初、自然、亲密的存在关系。所以,本雅明虽然热衷于历史,但保持着对历史的反讽。然而,模仿能力在历史进程中不停地流变,甚至看似正在逐渐枯竭。不过,本雅明保持着一种可贵的信念,“现代的祛魅了的世界绝不缺乏这一维度”(克拉默30)。比如在超现实主义中就有大量的模仿和相似性。而模仿能力最重要的现代变形是语言。

关于相似性的考察使本雅明的起源概念变得更加清晰,用鲍德里亚^①的话来说,起源就是创造人与事物之间“直接的、剧烈的关系”(262)。这也就是起源所代表的存在状态。而模仿能力的现代形态表明,起源并不一定需要对最远古的时代进行考察才能获得,当下本身也能转变成一个起源的时刻。但将当下表征为起源时刻需要用过去的星丛来启迪,所以,历史就是过去与现在之间相互追溯、渗透的时间结构。同时,流变的相似性将起源概念进一步历史化,起源不是一个存在于远古的绝对真理,而是被不同的历史所实践着的价值,它具有不断变迁的语境。每一个时代的人与事物之间的关系是在历史中变迁的,以不同的处境和需求对起源提出不同的要求,同时,这种要求必然要面临记忆对它的修正。一种过去与当下的二元对立被消解了,过去随时可以被征用为一种用以想象当下的资源。而当下也可以成为重新发明过去的镜像。历史成为了一个不断变形的合力的结果,任何以单一概念来对历史进行阐释甚至定向的努力都是徒劳甚至可怕的。

四

弥赛亚主义试图创建一种新型的时间,即弥赛亚时间,它有悖于现代启蒙理性所依赖的线性时间。现代线性时间借助数学和技术的扩张制造出“一种均质而空洞时间中的进步概念”(Benjamin,“On the Concept of History”395)。现代性计划依靠进步的历史观展开,这种历史观不断地舍弃、遗忘过去,使人类越来越远离起源。于是,碎片世界就越来越囚禁于自身,弥赛亚降临的时刻被一再推延,救赎的可能性越来越渺茫,人类因灾难而产生的精神碎片也就不再可能被修复。本雅明把《拱廊街计划》方法论部分——卷宗“N”,命名为“知识论,进步论”。在这个庞大计划的核心部分,他清醒地将思考的能量聚集在对“进步”的批判上。

弥赛亚时间也是一种历史的生成与消失、实现与未

实现之间的张力结构。弥赛亚时间将这种张力凝聚在“当下”。正是当下这个概念,使弥赛亚时间历史化,并具备了实践力和创造力。但是,弥赛亚时间时常遭遇一种误读:将它视为从过去到未来的一个过渡阶段。这是本雅明不愿意看到的。过渡中隐含着推延、延迟,将导致紧接而来的终点变得遥不可及,历史走向终结和虚无。本雅明在“论历史的概念”指出“当下不是一种过渡,而是时间在其中产生的一个停顿[einsteht],并且已经停止”(396)。弥赛亚时间是一种当下实现的张力时间。这一认识是在本雅明的历史唯物主义转向中完成的,形而上时间被转变成了一种辩证时间,一个永远的危机时刻。

一般而言,弥赛亚主义被认为是历史时间的终结,是一种极端的末世论,是历史的彻底实现,即启蒙之后的现代世界。这种流行看法无疑迎合了当代的历史终结论。科耶夫就比福山更早地预言了历史的终结。他用彻底的二元论代替了黑格尔的辩证法,从而发明了一种特殊的历史哲学,它始于“人和自然、理性和癫狂、男性气质和女性气质、主人和奴隶之间的严格对立”,随后,“在二元论的某一方的彻底失败中,历史达到顶点”(德里 2)。最终胜利的将是理性,这控制世界的唯一合法的普遍秩序,这就是现代性辉煌事业的最终结局,“历史将终结于一个普遍和同质的国家”(德里 70)。这种普遍而同质的国家似乎对应于本雅明在写于差不多同一时期的“论历史的概念”中发现的均质而空洞的时间。正是借助这种均质而空洞的时间,现代性才得以在全球扩张。但是,按照阿甘本的语义学分析,这种现代性时间却是对弥赛亚时间的误读。

阿甘本在《剩余的时间》中通过对《保罗书》的详细解读,恢复了弥赛亚事业的原初面目,使其重新成为一个起源性的真理事件。他发现,弥赛亚最初并不是一个专名。真正的弥赛亚时间是辩证的,拥有无法化约的张力,它“既不是年代学性质的时间,也不是天启意义上的终末”(78)。弥赛亚是过去与未来“在一种不可分割的星丛中紧紧扣在一起并使之变形”(92)。^②弥赛亚时间不代表事件的完成和终结,而是一个在急速停顿下来之后从自身内部被延展成前史和后史之间不可分割的紧张关系的事件。这种紧张关系代表的是前史和后史,或者用阿甘本的术语是过去世代(olam hazzeh)与将来世代(olam habba)之间相互辩证地遭遇、渗透、变形。弥赛亚时间释放出了一种紧张关系,甚至可以说,弥赛亚时间就是这种关系本身。在这种关系中,过去与未来彼此缩减到对方之中,但他们并不重合,而是一种“面对面遭遇”,这种缩减和相遇就是弥赛亚时间。所以,“弥赛亚事业不是在两个时间之间的第三个时间,而是一个停顿,它划分了两个时间之间的划分,引入了一种剩余,一个不可判定的区域,在这里面过去错位到现在,现在延伸入过去”(92—93)。弥赛亚时间代表一种剩余,它是一次增补行为,是不可化

约的他者的到来,它将过去与当下的各自的要求作为独一无二的乌托邦铭刻在时间内部:过去与当下之间相互渗透,然后在两者之间缔结一种崭新的契约关系。我们不再“如其所是”地认识过去,而是通过记忆,将过去拉入当下的危机之中,正如本雅明在“论历史的概念”中所说的“历史地澄清过去并不意味着‘如其所是’地去认识它。而是意味着捕获在危急时刻闪现出来的一种记忆。历史唯物主义者希望迅速把握住一种过去的影像,而这种过去的影像总是出乎意料地呈现在处于危险时刻中的历史主体面前”(391)。过去是一堆碎片,等着随时被修复。弥赛亚就是进行修复的人,它需要在当下的危急时刻——敞开的状态中突然到来。这样,当下的危机时刻才能对历史提出要求,对过去进行拯救——在记忆中将其捕获,修复其未完成的不幸,释放出其潜藏的乌托邦希望。

本雅明的弥赛亚时间是过去与当下之间的张力以及形成的紧急状态、危急时刻,但是,它并不设定一个实体的过去,也不提示一个具有专名的未来。弥赛亚时间只停顿在当下,所有的过去凝缩进入当下并要求实现自身。也只有这样一种取消了明确未来的时间,才能真正摧毁现代理性所抽象出来的均质、空洞的时间,才能防御历史终结论和彻底的虚无主义。本雅明在“论历史的概念”中就告诫“禁止探寻未来”,并要用回忆来“取消未来的神秘感”(397)。未来维度在本雅明的时间体验中其实是极为重要的,他之所以要以“当下”为轴心扭转现代的直线时间,既是为了批判现代直线时间对过去的轻易毁灭和遗忘,又是为了防止未来被体制化而造成对当下的暴力,更是为了防止虚无、均质的直线时间对未来想象的缺失。乌托邦必须被拉入当下,只有如此,才能真正释放出乌托邦的摧毁力量和建构力量,才能为历史不断提供一种剩余的价值、一个携带着希望的他者时刻。

注释 [Notes]

①在《物体系》的汉译本中,鲍德里亚(Jean Baudrillard)被译成布希亚,译者林志明是台湾人。

②这里几处《剩余的时间》译文根据英译本稍有改动。尤其是“格局”改译成了“星丛”(constellation)。英译参见 Agamben, Giorgio. *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Trans. Dailey, Patricia. Palo Alto: Stanford University Press, 2005: 74.

引用作品 [Works Cited]

阿甘本《剩余的时间》,钱立卿译。长春:吉林出版集团有限责任公司,2011年。

[Agamben, Giorgio. *The Time that Remains*. Trans. Qian

- Liqing. Changchun: Jilin Publishing Group Ltd, 2011.]
- 亚历山德罗·巴里科《笑死人:艺术与哲学札记》,曹胜超译。桂林:广西师范大学出版社2009年。
- [Baricco, Alessandro. *Consatellations*. Trans. Cao shengchao. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2009.]
- 布希亚《物体系》,林志明译。上海:上海人民出版社,2001年。
- [Baudrillard, Jean. *The System of Objects*. Trans. Lin Zhiming. Shanghai: Shanghai People's Publishing House. 2001.]
- Benjamin, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Trans. John Osborne. London: Verso, 1977.
- - -. *The Arcades Project*. Trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- - -. "The Concept of Criticism in German Romanticism." Trans. David Lachterman, Howard Eiland, and Ian Balfour. *Walter Benjamin: Selected Writings*. Vol. 1. Ed. Marcus Bullock, and Michael W. Jennings. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004. 116 - 200.
- - -. "The Task of the Translator." Trans. Harry Zohn. *Walter Benjamin: Selected Writings*. Vol. 1. 253 - 63.
- - -. "Goethe's Elective Affinities." Trans. Stanley Corngold. *Walter Benjamin: Selected Writing*. Vol. 1. 297 - 360
- - -. "On the Mimetic Faculty." Trans. Edmund Japhcott. *Walter Benjamin: Selected Writings*. Vol. 2. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. 720 - 22.
- - -. "Theological - Political Fragment." Trans. Edmund Japhcott. *Walter Benjamin: Selected Writings*. Vol. 3. Ed. Howard Eiland, and Michael W. Jennings. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 305 - 06.
- - -. "On the Concept of History." Trans. Harry Zohn. *Walter Benjamin: Selected Writings*. Vol. 4. Ed. Howard Eiland, and Michael W. Jennings. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 389 - 400.
- 德勒兹《尼采与哲学》,周颖、刘玉宇译。北京:社会科学文献出版社2001年。
- [Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Zhou Ying and Liu Yuyu. Beijing: Social Sciences Academic Press. 2001.]
- 沙蒂亚·德鲁里《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,赵琦译。北京:新星出版社2007年。
- [Drury, Shadia B. . *Alexandre Kojève: The Origin of Post - modern Politics*. Trans. Zhao Qi. Beijing: New Star Press, 2007.]
- 斯文·克拉默《本雅明》,鲁路译。北京:中国人民大学出版社2008年。
- [Kramer, Sven. *Walter Benjamin*. Tran Lu, Lu. Beijing: China Renmin University Press. 2008.]
- 罗伯特·M·塞尔茨《犹太的思想》,赵立行、冯玮译。上海:上海三联书店,1995年。
- [Seltzer, Rober M. . *Jewish Reople, Jewish thought: the Jewish experience*. Trans. Zhao Lixing and Feng Wei. Beijing: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 1995.]
- 理查德·沃林《沃尔特·本雅明:救赎美学》,吴勇立、张亮译。南京:江苏人民出版社2008年。
- [Volin, Richard. *Wlater Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Trans. Wu Yongli and Zhang Liang. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House. 2008.]

(责任编辑:王 峰)