

第六章 例外狀態與不作為的「純粹潛能」

在前一章我們已經看到，阿岡本對於班雅明的真正例外狀態思想的闡發，最具關鍵性（也是最具創造性）的地方在於，他將彌賽亞的微弱形象和一種形上學的潛能思想加以重構，並以此來詮釋彌賽亞式的弔詭性終結力量：「以**微弱**的方式成就**權能**」（“power fulfills itself in weakness”）。而正是在這地方，阿岡本展現他企圖改寫西方形上學思想史的雄心：他試圖將亞里斯多德以來的形上學思想與福音書中的以弱者為最有力量的形象加以融合；也就是將亞里斯多德的「純粹潛能」思想與新約福音書上「安息」（不作為）的思想融合。因為保羅的「信念之誓言」（word of faith）是一種保持在「潛能的存在狀態」（exists as potentiality）。¹本章的主題便是呈現阿岡本如何改寫亞里斯多德的潛能論，並將其接合到保羅—班雅明式的彌賽亞主義中，進而提出他自己對於引發真正例外狀態的潛能思想。

Potentiality/im-potentiality 是阿岡本思想中一個關鍵性的辭彙，其重要性並不亞於例外狀態。阿岡本對於潛能問題的關注甚至比例外狀態還要早，並形成其早期思想的中心。據某些評論家的看法，阿岡本的潛能論與他的例外狀態生命政治理論是阿岡本思想發展的兩個不同軌跡，並沒有任何相關交集之處。阿岡本原先並不知道這兩條思想線索可以匯集一起，只是到後來他才發現潛能論與例外狀態的生命政治可以相關。²從他的論文集 *Potentialities: Collected essays in philosophy* 上來看，這樣的說法似乎相當程度有一定的根據，因為他早期的潛能論思考的出發點都是圍繞著對海德格思想研究的一些發展線索上而來（潛能論的討論反而是比較具有延續海德格對於存有與否定性的想法）。而從阿岡本的著作史上來看，這樣的看法也是可以接受的。我們在前言中說過，一直到 1992 年，史密特的例外狀態理論才開始在阿岡本的著作中出現，並且成為往後他所有著作的主要關鍵詞。在此之前的主要著作比如 *Language and Death*³ 以及 *Stanzas, Idea of the Prose, The Coming Community*

¹ *The Time That Remains*, p.136.

² 見 Colin McQuillan (2005), “The Political Life in Giorgio Agamben”, in *Kritikos*, Volume 2, July 2005. <http://garnet.acns.fsu.edu/~nr03/mcquillan.htm>.

³ Giorgio Agamben (1991), *Language and Death: The Place of Negativity*, translated by E.Karen

等等，其內容與思想軌跡幾乎不與例外狀態有任何關聯。*Language and Death* 此書主要討論海德格與黑格爾的形上學體系如何建立在與語言以及死亡等否定性（negativity）的前提下，阿岡本此時思考的是為什麼西方的形上學總是依賴一種對於虛無或否定性的克服之上來發展，因此潛能的思想與例外狀態沒什麼關聯，反倒是與形上學根基上的否定性思想有關。

一直到 1992 年〈彌賽亞與主權者〉一文之後，他的潛能理論中的否定性的思想（「不實現的純粹潛能」、「被動性」、「不作為」）才開始與例外狀態的思想進行結合。而這些思想結晶最早顯現在 *The Coming Community*（原出版於 1990）中阿岡本所嘗試的關於一種未來的、來臨中的新政治主體與共同體形式的思考。在這本書中，阿岡本以圍繞著與潛能有關的來臨中的可能性存在方式來描繪該書的理想新政治主體：whatever singularity⁴（the Loveable, pure being-called, the example⁵, the taking-place of every thing⁶）以及其所具有的 impotence⁷、the potentiality to not-be(*dynamis me einai*)⁸、passivity(*potentia potentiae*)⁹...等等特質。而在 *Means Without End: Notes on Politics*（收錄寫於 1991-1995 的政論短文筆記）一書中，他則設想一種在真正的例外狀態發生之後，生命不再與法律有任何關係，而只為生命本身存在與保持在純粹生命本身的快樂的一種狀態，他以“Pure means”來稱呼這種保持在生命自身的狀態（顯然是在班雅明的「純粹語言」、「純粹暴力」以及「活命」(mere life)（或可以譯為「純粹生命」）的思想影響之下）。¹⁰

另一方面，正如我們在第二章中已經指出的，在 *Homo Sacer* 一書中，阿岡本也以這種非實現的純粹潛能來重構主權與法律之間的原初結構化。在 *Homo Sacer* 一書第一部份的最後一章中，阿岡本以標題為‘Potentiality and Law’的章節來論述潛能性與法律關係兩者之間的關係。他認為主權的例外狀態決斷特殊權能，使主權者（或 constituting power）具有不必化為實現、不

with introduction by Michael Hardt, the University of Minnesota Press.

⁴ Giorgio Agamben (1993), *The Coming Community*, p.1-3

⁵ *Ibid.*, p.9-11.

⁶ *Ibid.*, p.14-15.

⁷ *Ibid.*, p.31-33.

⁸ *Ibid.*, p.35-37.

⁹ *Ibid.*, p.36-37.

¹⁰ *Means Without End: Notes on Politics*, p.117-118.

必現身，因而得以以非實現/純粹潛能的姿態保持在一個既存的憲政秩序之中。這種狀態形成了主權者與其決斷對象形成了一種 ban (abandonment) 的關係；而所有的法律規範結構其實也是以一種類似這樣的關係來行使其支配生命的力量。在這裡，我們不僅看到了阿岡本對於主權邏輯的獨特分析，而且也看到了他對潛能與例外狀態關係的獨特理解，因為**潛能之所以可以轉化為實現、或不實現，其關鍵正是例外狀態（在存有論上）的根本性存在**。阿岡本認爲，主權者的例外狀態事實上就是一種真正意義上的潛能狀態。主權者能“懸置”現有的以然“實現”的司法關係，使自己總是以潛能（非實現）的姿態保持在一個秩序體系之中，保有隨時可以現身化爲實現的主動選擇權。阿岡本認爲這就是爲什麼“潛能”比起“實現”更具有力量、更具優位性的原因。這也就是爲什麼 constituting power 從來沒有 exhaust 自己在一個 constitution 之中而消失。這種狀態就是潛能對於實現的一種**懸置/中止** (suspension)，「它可以以不實現行動的方式來表現它的**能** (is capable)，這是一種能保持自己的不實現潛能 (impotenza) 的**主權能力**」¹¹，因爲主權就是以這種不必實現的方式來展現他的 sovereign abandonment。(參見第二章) 因此，我們可以說，(真正意義上的) 潛能/非實現狀態就是一種(真正意義上的) 例外狀態。

阿岡本甚至進一步把尼采的「永恆回歸」(eternal return) 的「命運之愛」(Amor fati)、以及海德格的「大事件」(Ereignis) 等思想，認爲也都是這種 potentiality 和 actuality 在其中都化爲無區分的一種思想。¹²阿岡本並認爲這些思想家儘管都把一種主權的兩難/背反 (aporia) 邏輯給推到其極端之處，但是卻仍然沒有從其中獲得 sovereign ban 的脫身之道。因此，想要解開這個 sovereign ban 則有如砍斷戈底亞斯之結 (Gordian knot) 一樣困難，而這就是形上學的困局在此表現出其具有的政治性後果，因爲阿岡本認爲唯有將潛能提升到實現之上，以及唯有認識到例外狀態這個空白地帶，我們才能以轉化形上學的方式來轉化政治傳統。¹³這個戈底亞斯之結其實就是例外狀態的主權活動，而例外狀態也就是潛能與實現的轉化關鍵門閥。因此，潛能理論在阿岡本看來，不只是一個形上學的問題，也是一個政治問題。

¹¹ *Homo Sacer*, p.45.

¹² *Ibid.*, p.48.

¹³ *Ibid.*, p.48.

在下文中，我們以三個小節來論述阿岡本關於潛能理論以及例外狀態的思想。首先，我們要討論阿岡本如何詮釋亞里斯多德的潛能論，從而提出一種不作為的潛能形上思想，並以這種新的潛能理論來作為開啓新的政治思想的可能性。其次，阿岡本如何將這種不作為的潛能思想與保羅的彌賽亞福音革命來進行銜接，從而認為保羅的彌賽亞福音所引發的例外狀態以及其引發的餘留者以及餘留時間的安息狀態，其實就是一種保持在不作為的潛能之純粹潛能狀態。第三，這種保羅的彌賽亞式例外狀態的潛能，又如何具有班雅明意義上的自然生命的救贖意義，換句話說，救贖潛能以及救贖自然生命；以及重新轉化亞里斯多德意義上的自然生命（*zoē*）、生活方式（*bios*）與政治（*polis*）的關係。

6.1 「不作為」的潛能

在〈論潛能〉（“On Potentiality”）一文中，阿岡本提出了一種重新看待亞里斯多德對潛能（*potentiality/dynamis*）與實現（*actuality/energeia*）的思想詮釋。他強調，亞里斯多德其實認為潛能（*potentiality*）也是一種存在方式，「潛能並非單純是“非存在”（*non-Being*），或是一種空缺，而是以非存在來作為其存在方式（*the existence of non-Being*）」¹⁴，換句話說，潛能是以一種我們可以稱之為能力（*faculty*）或力量（*power*）的形式來作為其存在的方式。阿岡本要強調的重點是，潛能不能被視為總是必須要轉化實現（*actuality*）才能彰顯其存在。潛能作為一種能力或力量，其本身的存在方式就在於可以具有去成為實現與不去實現的兩可性上。因此，潛能其實應該從其具有非現實化的能力來看，或是說保留在不實現的「純粹潛能/非實現」（*impotentiality, not-to-be*）狀態的能力來看：有這種“能力”（*capable*），意味著我們可以去、也可以不去（*not to be*）。例如，只有對一個鋼琴演奏家而言，才“能”表現他擁有“不去演奏土耳其進行曲”的潛能存在模式（*the existence of potentiality*）。也就是說，潛能的定義應該從：「非不能也，是不為也」的角度來看。具有潛能，意味著具有 *potential not to be* 的能力。因此，阿岡本認為亞里斯多德對於潛能的看法可以如下表述：「純粹潛能

¹⁴ Giorgio Agamben (1999), *Potentialities*, p.179.

(*impotentiality/adynamia*) 乃是相反於潛能 (*potentiality*) 的一種缺乏。因此，所有的潛能都是同一個東西，且是關於這同一個東西的非潛能」。¹⁵正是這種「非不能，是不爲也」的取向，阿岡本將潛能的論述轉化爲一種強調其處於一種不能、不願做的「根基上的被動性」(*fundamental passivity*) 這一面向來。具有潛能意味著具有「被動性的潛能」(*passive potentiality*)：「對所有其他生物而言，潛能代表著一定要、或是一定會實現的潛能。但是人是這樣一種動物，他具有不一定要成爲實現的潛能。人的潛能之所以偉大，是因為他的潛能是以無底深淵式的**不實現**來加以衡量的」¹⁶；「人類潛能的偉大之處，同時也是其無底深淵之處，就在於它首先是一種**不採取行動的潛能**，是一種黑暗的潛能 (*potential for darkness*)」。(重點為筆者強調)¹⁷阿岡本對潛能的詮釋扭轉亞里斯多德在《形上學》(*Metaphysics*) 一書中強調實現在存有論上優位於潛能的論述。¹⁸

對阿岡本而言，這種不實現的潛能 (*impotentiality*，或翻譯爲「純粹潛能」) 的深淵，正是人具有「自由」(*freedom*) 的所在之處。而這種不以實現爲前提的純粹潛能其主要特徵之一便是在於對實現 (*actuality*) 加以**懸置** (*suspension*) 的能力：“it is *capable* of the act in not realizing it, it is sovereignly capable of its own im-potentiality (*impotenza*) ”。¹⁹阿岡本認爲純粹潛能比實現更具有優位性的地方在於，潛能具有**懸置**實現的能力。換言之，純粹潛能的狀態亦如真正的例外狀態一樣，是一個開放的空間 (*empty space*) 與門閥 (*threshold*)。在〈論潛能〉一文的最後，阿岡本以“拯救與禮物” (*Salvation and Gift*) 作爲小標題，並引用亞里斯多德的一段話來總結他對於亞里斯多德的潛能論詮釋：

¹⁵ *Ibid.*, p.181-182. *adynamia* 是一種相反於 *dynamis* (*potentiality*) 的缺乏。

¹⁶ *Ibid.*, p.182.

¹⁷ *Ibid.*, p.181.

¹⁸ 亞里斯多德認爲實現比潛能在存有論上有幾種優位性：從定義上 (實現**優先**於潛能)、從時間上 (實現**先於**潛能)，以及從本體論上 (實現已**具有形式**，而潛能**只是質料**；以及實現是潛能的形式與目的因) 等等。見亞里斯多德《形而上學》(第九卷，第八—九章；1049b-1051a)，李真譯，2005，上海世紀出版集團 (世紀文庫)。另，根據楊適寫的《古希臘哲學探本》，實現 (*energeia*) 的希臘詞幹 *erg* 的意義就是工作、行爲、活動等等，這與上一章中，阿岡本討論保羅的彌賽亞引發的不作爲、安息的 *ergos* 也是具有關聯的討論。楊適，《古希臘哲學探本》，頁 500，2003，北京：商務出版社；關於亞里斯多德的潛能與實現關係，見頁 495-506。

¹⁹ *Homo Sacer*, p.45.

承受 (to suffer) 並不只是一個簡單的術語：在一個意義下，它指的是某種“透過對立的原則”之破壞；而在另一個意義下則是指：透過處於實現的東西以及和它相類似的東西，去保存/解救 (salvation, *sōtēria*) 處於潛能的東西。...因為，那 (在潛能中) 擁有科學的人，變成了一個在實現中進行思慮的人，而這要嘛不是一種變化 (因為這裡所發生的，不過是自我給它自己以及給現實性的禮物)，要嘛這種變化就是一種不同種類的變化而已。²⁰ (重點為筆者強調)

有別於傳統的看法，阿岡本強調，假如潛能必然在現實化之後就消失化無的話，那麼在這裡，保持在純粹潛能的狀態表現為是對潛能的一種承受、一種自我保護，以及在面臨現實化中的一種自我拯救，因而是一個生命自己可以給與自己的禮物。

在 *The Coming Community* 一書中，阿岡本認為，他所稱呼的新政治主體 *whatever being* 假如能具有可觀的政治能動性，就在於 *whatever being* 具有這種無定形的、**被動的純粹潛能性**。而他也把自由地實踐這種潛能性以形成各種 *form-of-life* 稱之為「倫理」(ethics) 範疇。²¹ 只是必須注意他這裡所謂的潛能是一種自由地保持在不實現狀態的一種實踐行動。阿岡本的這種保持在‘not-to-be’的「無為」思想確實是一種令人感到詭異的思想。俗話說，「君子有所為，有所不為」，但阿岡本卻是特別強調「有所不為」才是人類具有無限潛能的可能性所在。

阿岡本認為，這種關於人類的潛能的思想體驗也是一種關於**共同體** (community) 的思想，因為，共同體之所以可能、我們之所以毫無保留地與別人認同聯繫一起，那是因為我們要與他人形成一種**共同力量** (a common power)；或者說，我們與他人經驗到與體驗到這種共同的力量，並一起**交流溝通** (communicate) 著這個力量。而這個共同力量不應該是**任何現存的、已然實現的專有力量**，這個形塑共同體的共同力量其實應該就是我們**共同都有的潛能特質**。²² 阿岡本認為，我們應該從這種人特有的、保持在純粹潛能的特質屬性來思考共同體的形式：「我們之所以可以與別人溝通交流，那是因為

²⁰ *Potentialities*, p.184.

²¹ *The Coming Community*, p.44.

²² *Means Without End: Notes on Politics*, p.9-10.

我們在這方面或那方面總是依然保持在潛能的狀態，而任何溝通（從班雅明的語言論角度來看）首先就不是一種對已經共有/相同的東西進行溝通，而是對那些可以溝通的東西（溝通性本身）進行溝通」，所以，“There where I am capable, we are always already many.”²³阿岡本並以這種潛能論的思想來把他與當代義大利的左派思想範疇如“general intellect”以及“multitudo”連接起來。

6.2 以無力最為有力：彌賽亞的例外狀態作為一種純粹潛能

在 *The Time That Remains* 中，阿岡本在第六章（星期六）的最後一小節，又把〈論潛能〉一文的主題引進加以結合，他寫道：「亞里斯多德在《論靈魂》（*De anima*）中區分了兩種潛能。第一種潛能是發展性的（generic），根據這種潛能，一個小孩具有成爲書寫家、工匠或是領海員的潛能。第二種潛能是作用性的（effective），這種潛能是每一個人都總是已經在進行實現的潛能（一種面向生存的潛能）。就第一種潛能而言，達到這種潛能的行動是經由潛能的耗盡與毀壞。而在第二種潛能上，我們發現了一種對潛能的保存/拯救（*sōtēria*）行動，是某種潛能給予自己的一種東西」。²⁴阿岡本以羅馬時期的教父神學家 Origen 爲例，因爲正是 Origen 根據第二種意義上的潛能來比喻對基督的信仰。對這種神學而言，基督在潛能上是靠近我們的（以潛能的方式接近我們），這種靠近性/接近性正如小孩子靠近語言一樣。如果正在學說話的小孩子突然而然地就說起話來，那是因爲小孩子處於潛能狀態（等待實現爲說話主體），因此我們每個人也可以具有以如此方式接近基督的潛能。阿岡本認爲保羅的「信念之言」顯示了他確實體驗到一種純粹潛能意義上的說話力量。這種出自信仰的說話並不是一種一般發言主體的說話行動，而是一種類似小孩子那樣的對「詞語的極端接近/親近性」（an absolutely nearness of word）；這是一種說話的純粹潛能的表現行爲，他說出來的話是一種語言自己的存在，而不具有任何外在的、司法的、事實上的指涉意涵。而信仰耶穌是彌賽亞，就是純粹對這件事的信仰，無關乎是否是事實，無關乎耶穌本人爲何。

²³ *Ibid.*, p.10.

²⁴ *The Time That Remains*, p.136.

小孩子（亦即 weak/弱者）的語言潛能說明了，我們唯有放空自己，使自己一如小孩子一樣的無能狀態，語言才會接近我們。因為唯有在這種**微弱的狀態**，我們才能具有**開放的潛能性**（或者說我們的潛能才具有真正的開放性）。所以一般人認為正在學說話的小孩子身上看到最具有學習語言的能力（已經熟悉了一種語言的人反而比較難學新的語言）。這種開放自己、使自己處於無能的狀態，其實也就是一種真正意義上的潛能狀態，換句話說，也就是一種例外狀態。這也就是為什麼保羅要說「彌賽亞在軟弱者身上發現自己的力量」（messianic power finds its *telos* in weakness）。²⁵因為彌賽亞與弱者，就是一種純粹潛能的狀態。

假如餘民（remnant）的潛能是**微弱無力**（weak），假如他不能以任何的知識型式或教義加以積累，假如他也不能展現自身為一種**法律**；但這並不能就說它是被動或死氣沉沉（inert）。相反，**它以自身的虛弱來作為行動，使世界的法律不再有作為，使法律狀態或事實狀態不再創生並解組溶化，讓它們供人自由運用。Katargein 和 chrēsthai 是一種以虛弱的方式來成就其力量的一種潛能性行動。**²⁶（重點為筆者強調）

因此我們可以看到，阿岡本將彌賽亞的微弱（“power fulfills itself in weakness”）和一種形上學的潛能思想加以重構，因為對阿岡本而言，保羅的「信念之言」（word of faith）其實正是保持在一種「潛能的存在狀態」（exists as potentiality）。²⁷而正是在這地方，阿岡本將亞里斯多德的形上學與福音書中的以弱者最為有力量的形象加以融合，也就是將亞里斯多德的「純粹潛能」思想與新約福音書上「安息」（不作為）的思想融合（參見本章註釋 17）。

6.3 純粹生命與純粹潛能

除了保羅的脈絡之外，讓我們以另外一個脈絡來看阿岡本對於潛能的討論。也就是純粹潛能狀態與班雅明的純粹生命的救贖關係，以及在不再與法律有任何關係之後純粹潛能作為純粹生命的生命形式（form-of-life）所具有

²⁵ *Ibid.*, p.136.

²⁶ *Ibid.*, p.136.

²⁷ *Ibid.*, p.136.

的潛能。

Thomas Carl Wall (1999) 在 *Radical Passivity* 一書中²⁸，以及 Stefano Franchi (2004) 在 “Passive Politics” 一文中²⁹，都同樣以出自 Kojève 的黑格爾歷史終結論中的 “*voyou desoeuvré*” (閒怠之徒)、“*desoeuvrement*” (英譯爲 inoperative，義大利文爲 *inoperosità*，中譯爲「不作爲」) 的脈絡來詮釋阿岡本潛能論的思想脈絡。他認爲阿岡本的 Radical Passivity 潛能論 (特別是 inoperative 這個字) 與 Kojève、Batallie、Blonchot 等人的思想脈絡有關，並且具有濃厚的歷史終結的傳統。認爲阿岡本對於不實現的潛能思想，是延續海德格對於 *Dasein* 所具有的開放性的思想有關³⁰，以及與黑格爾的歷史終結論的揚棄 (*Aufhebung*) 有關。我認爲這樣的詮釋儘管能忠實呈現阿岡本早期的思想，但是卻也太忽略了 (後來) 阿岡本把這種不實現、被動政治的潛能論，接合於後來對於例外狀態的理論化之思想努力。假如阿岡本具有「歷史終結」的思想傳統，我認爲是在班雅明的彌賽亞主義意義上的歷史終結 (換句話說真正例外狀態意義上的歷史終結)，而不只是在 Kojève、Batallie 等人 (黑格爾—馬克思主義) 意義上的歷史終結。我們之前曾提到他對 Batallie、Kojève 等人的批評。換句話說，阿岡本認爲比黑格爾意義上的主奴鬥爭與揚棄更具根本的是例外狀態意義上的法律與生命的連結。假如從上一章阿岡本對於保羅福音書上的休息日 *argōs* (閒怠) 的討論來看，除了 Thomas Carl Wall 所謂的源自於 Bataille、Kojève、Queneau 所辯論的 “*voyou desoeuvré*” (閒怠之徒)，“*desoeuvrement*” 等 inoperative (不作爲) 的思想脈絡以外，阿岡本的 Radical Passivity 顯然還必須放在與「引發真正的例外狀態」之後的脈絡來看；換言之，是結合了彌賽亞到來，以及走出主權者的例外狀態有關的思想脈絡來看。這也就是爲什麼阿岡本在《例外狀態》一書中要引用班雅明的話來強調「不作爲」所具有的廢除法律與生命的意義：不需要抹除法律，而是要像卡夫卡筆下有趣的角色，各依他或她的策略，來研究、卸除它、拆著它玩 (“study” and deactivate it, “play” with it, *inoperosità*!)。³¹

²⁸ Thomas Carl Wall, *Radical Passivity*, 1999, Albany, NY: State University of New York Press.

²⁹ Stefano Franchi (2004), “Passive Politics,” *Contretemps*, number 5, December 2004, p.30-41.

³⁰ 關於這方面的綜合評述見 Paolo Bartoloni (2004), ‘The Stanza of Self: on Agamben’s Potentiality’, by in *Contretemps*, number 5, December, 2004, p.10.

³¹ *State of Exception*, p.64. 相關討論與中譯參見朱元鴻 (2005)。

在這意義上，我們也可以說純粹潛能是彌賽亞主義的哲學版本。因為阿岡本同意班雅明的看法，彌賽亞的救贖必須全然是一種世俗的（*profane*）的救贖，換言之，就是追求「活命」的「幸福生活」（*happy life*）。純粹潛能因此也可以說是幸福生活的「幸福理念」（*the idea of happiness*），以及某種「生活形式」（*form-of-life*）的思想理念。假如真正例外狀態的彌賽亞是要使幸福的生活成為可能，那麼，這種幸福也可以說是建立在使形成多樣的自足的「生活形式」成為可能，使離開主權的出埃及記（*exodus from any sovereignty*）成為可能的思想中。而這種思想便是一種關於人的知性（*human intelligency*）與人的生命潛能（*potential character of life*）的經驗與體驗的思想³²，換句話說，也就是純粹潛能的思想。

然而，廢除法律關係之後的生命具有什麼可能的樣態呢（具有什麼樣的潛能性呢）？這就是我們在這裡所要對阿岡本進一步提問的問題。我們認為阿岡本的純粹潛能思想最主要的便是要回答這個問題（阿岡本認為他的工作只是要使這種未來的思想成為可能、搬到檯面上而已）。關於這個問題，我們在此以阿岡本討論生命政治的脈絡來看待生命與純粹潛能的救贖關係。我們將班雅明的「活命」（*mere-life*）置換為傅柯意義上的生物學生命（*biological life*），換言之，我們要討論的是阿岡本如何重新看待亞里斯多德的純粹潛能以及自然生命（*natural life/ zoē*）的關係。

在 1981-1982 的法蘭西學院講座《主體的詮釋學》（*The Hermeneutics of The Subject*）中，傅柯提出了希臘人對於「生命」的兩種看法與用字：*zoē* 以及 *bios*。³³ *zoē* 在希臘字裡指的是比較接近**動物性或有機性的自然生命**，因此 *zoē* 也是「動物」（*zoon*）的字根，也是後來動物學（*zoology*）的字根；而 *bios* 指的是某個人或某群人所具有的一種**有特定生活方式的生命**（*form of life*），一種有其特定生活品質的生命（*qualified life*）。最重要的是 *bios* 指的生命是一種可以選擇的、可以加以實踐出來的「生活方式」；例如，哲學家的生活（*theōrētikos bios*）或政治家的生活（*politikos kai praktikos bios*）等等。傅柯的這個說法被阿岡本所繼承與發揚。阿岡本特別注意到希臘文化流傳到現代，*zoē* 以及 *bios* 所代表的不同生命意義已經沒有區分了：*bios* 的意義演

³² *Means Without End: Notes on Politics*, p.8-9.

³³ *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*, translated by Graham Burchell, Palgrave Macmillan, 2005, pp.489, note 28.

變成與 *zoology* 沒有根本差異的 *biology*。³⁴換言之，阿岡本認爲我們已經失去了希臘時代曾經設想過的一種 *bios* 的生命理念。因此，傅柯與阿岡本都同樣呼籲必須恢復到古典希臘時期曾經有過的 *bios* 之生命理念。但是，古典希臘時期的 *zoē* 與 *bios* 生命概念，以傅柯或阿岡本的生命政治理論來看，具有什麼樣的可類比關係呢？

在阿岡本的文本中，就字義上看，班雅明的 *mere-life*、傅柯的 *biological life* 以及他自己的 *bare-life*，以及古希臘意義上的 *natural life/ zoē*，儘管具有不同的意涵，但是就生命政治的角度來看其實某程度上具有同質性，它們在阿岡本的文本中指的都是要表達一種被法律—政治—權力所捕捉納入的生命。在 *Homo Sacer* 以及 *Means Without End* 等書中阿岡本有時用 *natural life*（自然生命）或是以 *mere reproductive life* 來翻譯 *zoē*³⁵，有時則直接以他的 *bare life* 來套用 *zoē*³⁶，或是以 *private life*³⁷。總之，對阿岡本而言，重點是本來不是政治領域的 *zoē* 現在走入了 *polis*，這是現代政治對古典政治的一個大逆轉，阿岡本稱此爲‘the politicization of bare life’³⁸。如果從傅柯的生命政治脈絡來看，這裡問題因此表現爲生命走入政治領域以及生命走出政治權力的問題（出走主權的埃及之後的問題）。阿岡本以希臘文化中的 *zoē* 以及 *bios* 來討論一種不再成爲政治策略的對象、不再成爲政治權力以排除的方式加以納入的純粹生命可能樣式。換句話說，阿岡本要我們思考一種不再被排除在政治領域之外的自然生命（*zoē*）所具有的 *form-of-life*（*bios*）的生命潛能性，或者說重新思考一種不再以排除自然生命來作爲其 *bios*（*form-of-life*）的政治生活。

總之，當阿岡本欲以純粹潛能來思考這種成爲權力對象的生命之解放/救贖之道時，儘管討論脈絡不同，但是都具有相同的意義：不再被排除在政治領域之外的自然生命（*zoē*）如何可能？如何重新復返 *form-of-life*（*bios*）的生命潛能性，而不再只是淪爲主權邏輯之下的裸命（*bare-life*）？

³⁴ *Homo Sacer*, p.1-2.

³⁵ 例如在 *Homo Sacer* 的 p.2, p.181。

³⁶ 例如 *Homo Sacer*, p.8, p.127。

³⁷ 例如在 *Homo Sacer*, p.187。

³⁸ *Homo Sacer*, p.4

亞里斯多德在《政治學》(*Politics*)中說「人天生就是一種政治的動物」，但是人的政治性並不在於他的自然生命本身(*zoē, zēn, zōion*)。對亞里斯多德而言，人作為具有動物性的生命(*zoē/ zōiōn*)，他雖然是天生具備過著政治共同體生活的一種動物；但是人與群居的動物和蜜蜂或螞蟻不同，人的共同體政治生活不是建立在痛苦與快樂的自然本能/自然本性上，而是建立在人之具備「有語言能力」的自然本性上。又人的語言不像動物只表達痛苦與快樂的聲音(*phōnē*)，他發出的聲音是一種「說理的聲音」(*poiei logon*)，表達的聲音不是動物性的呻吟而已，而是關於利與弊(*sumpheron kai blaberon*)、善與惡(*agathos kai kakos*)、公正與不公正(*dikaion kai adikon*)的修辭/創作(*poiei*)。政治因此並不建立在動物性的生命上(如蜜蜂、螞蟻等等)，而是建立在何謂公正/正義/正確的說理判准上：「公正(*dikaiosunē*)是政治(*politikos*)的基準，因為公正代表著政治共同體的秩序(*politikos koinōnia taxis*)，而公正是關於公正的人(*dikaiosunē*)或公正的事務(*dikaios*)的判定(*krisis*)」。³⁹所以，對於亞里多德來說，政治與自然生命的滿足、需求、快樂、痛苦無關，人的動物性自然生命(*zēn*)並不能被包括在城邦的政治生活裡面，而只能表現在「家庭生活」以及由許多家庭組合而成的「村莊生活」

³⁹ 亞里斯多德在《政治學》中對於政治性動物的相關陳述如下：

當許多村莊為了滿足生活的需要，以及為了更好的生活/生命(*tou eu zēn*)而合成一個大到可以自足的共同體時，城邦(*polis*)就產生了。...這顯示了城邦是一種自然的產物(*phusei polis*)，因為人天生是一種政治的動物(*phusei politikos zōion / by nature a political animal*)。.....很顯然，和蜜蜂以及所有其他群居動物比較起來，人更是一種政治的動物。...但人是唯一**具有語言**的動物(*hē phusis poiei logon de monon anthrōpos echei tōn zōiōn/ the animals possesses speech*)。聲音可以表達痛苦(*lupēros*)與快樂(*hēdeos*)，其它動物也有聲音(*phōnē*) (因為動物的本性就是感覺苦樂，以及相互表達苦樂)，但人的**語言**(*logos*)則能表達**利與弊**(*sumpheron kai blaberon /the advantageous and the harmful*)，以及**公正或不公正**(*dikaion kai adikon/the right and the wrong*)等等；和其它動物比起來，人的獨特之處就在於，他具有好/善(*agathos/ good and bad*)與壞/惡(*kakos/ right and wrong*)、公正與不公正以及諸如此類的感覺；家庭與城邦乃是這類自然的共同體(*phusei polis*)。城邦在本性上先於家庭與個人。因為整體必然優先於部分...。不能共同生活的人或因為可自足而無此需要的人就不是城邦的一部份，他要嘛是一隻野獸，要嘛是個神。所有人天性之中(*phusei*)就會趨於這種共同生活(*koinōnia*)，.....**公正**(*dikaiosunē*)是**政治的基準**，因為公正代表著政治共同體的秩序(*politikos koinōnia taxis*)，而公正是關於公正的人(*dikaiosunē*)或公正的事務(*dikaios*)的判定(*krisis*)。(Aristotle, *Politic*, 1253a, 重點為作者所強調)

希臘字與英譯字引自 Perseus Digital Library 網站上的亞里斯多德希臘文本與英譯。網頁網址為：http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html。中譯文則修改自《亞里斯多德選集：政治學卷》，顏一編，中國人民大學出版社，1999，6-8頁。

中。城邦的出現是作爲一種超越自然生命的政治生活而形成的；城邦的生活才是一種「政治的」(*the political*)的生活，而城邦生活/政治生活的出現是爲了追求「更好的生活/生命」(*eu zên*)。換句話說，城邦的政治與**自然生命** (*zên*)的領域**無關**，自然生命是屬於奴隸、主婦、小孩子關心的世界，是勞動、滿足與本能需求的世界，而不是城邦公民(男人)的政治所關心的領域。城邦的政治生活所關心的生命是作爲一種「生活方式的生命」(*bios*)。而希臘人與野蠻人的差異、主人與奴隸的差異、男人與女人的差異、公民與非公民的差異，就是因爲他們在 *bios* 上的差異。因此，城邦的出現雖然是要使人過的更好、更優的生活，這種更優的生活 (*eu zên*) 最終是表現在某種 *bios* 中。所以在《政治學》(*Politics*)的第七卷中亞里斯多德說：「想要研究**最優良的政體**的人必須首先確定，什麼是**最值得選取的生活**」時，「生活」一字用的是 *bios*。⁴⁰對於亞里斯多德而言，政治生活所追求的美好生活/生命，指的是有特定品質的生活方式 *bios*。

然後，在《尼各馬可倫理學》(*The Nicomachean Ethics*)的最後一卷中，亞里斯多德對於作爲倫理生活方式 *bios* 與政治的關係時說到：

因爲我們把幸福看作是人的目的……幸福應該是被視爲一種**實現活動** (*energeian*)...幸福應當被視爲一種因其自身而不是因其他原因而值得追求的實現活動。⁴¹

阿岡本因此認爲，假如古典希臘將自然生命 (*zoē/natural life*) 排除在政治領域之外，那是因爲自然生命本身無所謂幸福，自然生命無法具有追求人的潛能實現 (*energeian*) 的可能。因此阿岡本認爲，從亞里斯多德開始，西方的政治與形上學的連結便是在這種追求潛能—(必須轉化爲)—實現的目標上來定義政治的完善、正義與理想。因此，西方的政治思想傳統從一開始，自然生命本身就是處於一種**以被排除**的方式來定位其在政治—形上學的關

⁴⁰ 「因爲人人追求幸福的方式和途徑各不相同，從而產生了**不同的生活方式** (*bious heterous*) 和政體形式」(1328a)，出處同上註。「想要研究最優良的政體的人必須首先確定，什麼是**最值得選取的生活** (*hairetôtatos bios*)。這個問題弄不清楚就必然弄不清楚什麼是最優良的政體。……因此，首先應當在這些問題上達成共識；即對所有的人來說，什麼是**最值得選取的生活**；隨後的問題才是：**最值得選取的生活方式** (*hairetôtatos bios*) 對於社會共同體與單獨個人而言，是同一種還是不一樣。」(1323a)，出處同上註。

⁴¹ 此處中譯文引自《尼各馬可倫理學》，廖申白譯註，2003，北京：商務出版社，頁 303。英譯文與希臘字同註 38 一樣，引自 Perseus Digital Library 網站。

係。因為西方政治—形上學傳統本身一開始便是被設定於追求潛能的實現，而主權政治的出現正是與這種追求潛能實現的形象思想密切相關。阿岡本於是問到，有沒有一種不一定要化為實現的潛能？形上學思想上是否曾思考過一種不一定要實現的潛能狀態？有沒有一種不以排除自然生命本身為前提的政治？有沒有一種不以追求潛能的實現為思想的政治？顯然，在他看來，人的自然生命之所以長期被西方政治給排除在外，與這種追求潛能實現的形上學思想密切相關。

面對此一傳統，阿岡本要我們重新思考在亞里斯多德的《政治學》中的一個曖昧的段落：

但是僅僅是為了自然生命本身 (*zên heneken, simple living*)，人類也要生活在一起，結成政治共同體；因為好死不如賴活，僅僅是“活著”本身就有其幸福快樂 (*kata to zên auto monon*)。假如要不是因為維持此一生活方式 (*kata ton bion /bios*) 的負擔有時過份沉重，要不然，大部分的人可能會忍受與眷戀單單是自然生命本身的狀態；因為自然生命 (*zên*) 之中本來就有一份自然的怡悅和甜蜜 (*euêmeria*)。⁴² (1278b, 重點為筆者強調)

阿岡本發現，早在亞里斯多德那裡就曾經有類似班雅明的 *mere-life* 的 *happy life* 的想法，也就是說，人不必一定要有城邦的 *bios* 才能過著更美好的生活，自然生命本身就有一份甜美的怡悅 (*well-being/ euêmeria*) 使人眷戀。⁴³顯然，自然生命本身 (*zên heneken*) 儘管很艱辛，儘管只是不斷生產勞動與自然需求的生命 (動物、女人與奴隸的生活)，但是在亞里斯多德看來也這是有其「自然的甜蜜的滋味」。儘管古希臘的城邦政治確實看不起這種建立在自然生命的政治，但是亞里斯多德的這句話確實也預見了政治也可能以此為基礎，而不只是追求美好的、良善的生活。

總之，阿岡本要我們思考一種至今未曾被思考過的可能性問題：我們如何能理解亞里斯多德所說的「自然生命本身就有一份甜美」所可能蘊含的政治意義？假如這不能淪為工業社會中的「消費主義」式的「需求與滿足」⁴⁴，

⁴² 此處中譯文為筆者自譯，英文參考阿岡本 *Homo Sacer*, p.2.的譯文。

⁴³ *Homo Sacer*, p.2.

⁴⁴ 必須區分亞里斯多德的這種自然生命本身的幸福價值，以及現代以人的自然權利 (*nature right*) 為主的「自然」之不同意義。後者在阿岡本看來是一種被主權所建構的赤裸生命意義

我們是否可以設想一種不再對「自然生命」(阿岡本在此將 *natural life* 等同於 *bare-life*) 進行排除的政治?⁴⁵阿岡本認爲亞里斯多德所謂的「自然生命本身就有一份甜美」此句話中的曖昧可能性一直在西方的形上學史上沒有被思考過。阿岡本認爲這是我們反思當代生命政治所不可少的想像，也是在形上學上對於西方政治傳統所必須進行的質疑。⁴⁶對阿岡本而言，例外狀態當然會開啓這種可能性，真正的例外狀態所帶來的純粹潛能也就是這種可能性本身。

□ 小結

我們在此還是遇到兩種模式：真正例外狀態的純粹潛能(彌賽亞式的「軟弱作爲力量的潛能」、「純粹生命的純粹潛能」)來對反於虛構例外狀態的純粹潛能(主權邏輯的純粹潛能)。

在思考亞里斯多德那句「自然生命本身就有一份甜美」所可能的政治建構性時，阿岡本回到亞里斯多德的《形上學》去探討亞里斯多德的「潛能」與「實現」的劃分。在阿岡本看來，這種強調「實現」的形上學不可避免的會對產生對於「潛能狀態」的超越與排除，從而使生命與政治的關係一直都以「實現活動」爲主，而最後，這種強調實現的結果就是不可避免的會成爲一種主權權力爲主的政治關係結構。這就是阿岡本認爲因爲西方政治的形上核心一直以來都以潛能實現爲主的最終結果就是主權政治的運作。潛能與實現的背反兩難，一如主權邏輯所具有的背反一樣。阿岡本因此設想一種亞里

上的“自然”，也就是傅柯批判的「人的生物性生命成爲政治策略目標」的“自然”。後者這種意義上的自然，也是現代性意義上的自然權利意義上的“自然”。對這種主權化的自然，阿岡本形容爲：「現代民主政治與古典民主的不同特色就在於 *zoē* 的解放！把 *bare-life* 轉化爲 *a way of life*，也就是 *the bios of zoē*」；「現代民主政治令人困惑之處在於，它把政治上的幸福與快樂建立在 *bare-life* 上」。(*Homo Sacer*, p.9) 所以，當代的民主政治其政治價值的目的 (*telos*) 是一個「拚經濟」(借用台灣當前的政治口號) 式的政治，也是一個滿足國民消費主義式的享樂主義式的政治，換言之，是一種不斷製造 *zoē* 之「需求與滿足」的政治(此處的消費主義指的只是單純種經濟需求滿足的消費，而不是當代社會學理論中關於「消費社會」中意義更爲多樣的消費意義)。政治變成 *zoē* 的維生享樂以及各式經濟操勞，「除了 *bare-life* 的生命處境，現代政治無法理解價值 (*value*)」(*Ibid.*)。總而言之，解放 *zoē* 是唯一可以想像的 *bios*。(*Homo Sacer*, p.10. 阿岡本的這種觀點與史密特對於政治領域消失的批判理由也是一樣的。

⁴⁵ *Homo Sacer*, p.11.

⁴⁶ *Ibid.*

斯多德的「純粹潛能」，一種不再以實現活動為中心的、一種「自然生命本身就有一份甜美」的政治存有狀態，這種狀態也是班雅明的自然生命、自然語言的原初狀態。一如西方的權力有 *potantiza* 和 *potestea* 的劃分一樣，一旦離開了作為潛能狀態/可能性狀態的力量（potential power/*potantiza*），就會變成一種追求力量實現的權力（*potesta*），而主權就必定是 *potestea* 的最終結果了。因此，阿岡本認為如果我們要思考生命與政治的關係就必定要回去思考生命如何表現為一種潛能狀態（potentiality）的方式，以及其力量與關係如何保持以一種 *potantiza* 的方式。

從上述的討論來看，彌賽亞與主權都具有純粹潛能的能力，使自己保留在不實現的狀態。而這個能力（實現與不必去實現）又是經由例外狀態的過程才得以顯現，因為實現與不實現純粹是一種例外的決斷。因此，這種純粹潛能又是一種法律原初的結構，從而也是純粹生命的無限可能之潛力。阿岡本在這裡似乎暗示一個二擇一的力量，或者主權（法律）成功地達成懸置生命的無限潛能，進而支配生命，生命因此失去其潛能性而淪為裸命；或者彌賽亞與純粹生命成功地懸置起法律，進而獲得保持純粹潛能的自由狀態，救贖生命：或者從 *anomie* 走向 *nomos*，或者是 *nomos* 走向 *anomie*。歸根結底，這還是一個對於例外狀態的爭奪問題，誰擁有引發例外狀態的能力，誰就保有純粹潛能的權能。

引發真正的例外狀態之後可以保有不作為的自由這是可以理解的；問題是引發例外狀態這個行動本身（或當下）是不是真的可以算是一種不過渡為實現的純粹潛能？難道我們也是被動地捲入例外狀態嗎？power fulfilled in weakness，但是難道我們因此就不必 will to exception 嗎？如果是真的如此，這與史密特所批評的浪漫主義式的「機緣論」（Occasionalismus）又有什麼區別呢？⁴⁷ 每個彌賽亞的到臨都是不可預料的「機運」問題，正如每個審美對

⁴⁷ 見 Carl Schmitt (1986), *Politische Romantik*, 英譯: *Political Romanticism*, translated by Guy Oakes, Cambridge, Mass: MIT Press, 1986. 中譯本: 《政治的浪漫派》(史密特文集第二卷), 馮克利、劉鋒 譯, 上海: 人民出版社, 2004。參考史密特的序言: 「浪漫派是機緣論 (Occasionalismus) 的一種形式」, 頁 8; 以及「浪漫派的態度可以由一個概念獲得最清楚的說明——機緣 (*occasio*)。這個概念可以譯為“機緣” (Anlaß/occasion)、“機會” (Gelegenheit/opportunity), 或許也可以譯為“機遇” (Zufall/chance)。這個概念 (*occasio*) 的真正意義是經過否定了 *causa* 而獲得的。它是一個“解消性的概念” (ein auflösender Begriff/ a disintegrative concept), 因為, 凡給生活和新事物帶來一致性和秩序的東西——不論它是初始原因的機械性可計算性, 還是目的性或規範性的關係, 都與純粹機緣的觀念不相

象之所以成爲浪漫化的對象一樣。而如果不是如此被動，那這個 will to exception 的 will 本身是不是還是一種不作爲的純粹潛能狀態呢？

Franchi 提到的一點值得注意，他把阿岡本對於 *argos*、*inoperative* 等潛能思想的討論與傅柯晚期的美學自我技藝的生活風格形塑相對照，認爲是一個可以作爲對比的相關思想脈絡。⁴⁸他認爲傅柯的這種美學生活倫理仍舊是屬於一種講求實現潛能的思想傳統。換句話說，假如對阿岡本而言，來臨中的 (*the coming /à-venir*) 政治將會是一種被動性的政治 (*passive politics*)⁴⁹；那這與傅柯所謂的啓蒙越界或是美學的自我創造的訴求不同。

在這裡，筆者比較能接受傅柯持有的美學創造性立場。我們將在論文的結論部份提出兩者的比較，並作爲本論文對阿岡本的例外狀態思想考察的終點與結論立場。

容。……因此，我建議如下的提法：浪漫派是主觀化了的機緣論 (*subjektivierter Occasionalismus/ subjectified occasionism*)。換言之，在浪漫派中間，主觀地把世界當作它從事浪漫創作的機緣和機遇」。中譯本頁 15，英譯本 p.16-17。

⁴⁸ Stefano Franchi (2004), p.36.

⁴⁹ *Ibid.*, p.37.
