

詩學之於生命恆餘

阿甘本論述中詩學藝術作為生命－形式典範之可能*

楊志偉**

摘要

本文旨在探究在阿甘本的著作中，詩學藝術如何作為生命－形式(form-of-life)之典範(paradigm)，指引生命的「恆餘」對抗主權「暴力」的可能。本文分成六部分：頭兩部分先說明阿甘本著作中，「生命」與「餘」之間的兩種不同關連，勾勒其所謂生命－形式、典範等概念，並解釋生命－形式如何也是某種「典範生命」(paradigmatic life)，因此可以成為某種生命恆餘。再來，則回顧阿甘本對亞里斯多德(Aristotle)與但丁(Dante Alighieri)的閱讀，以釐清西方思想中能力(potentiality)與作為(activity)兩者與生命政治問題的關係，並藉此提出某種得以呈現、保存餘力的生命－形式運作。第四部分回到阿甘本對於現代性美學與語言能力的討論，說明詩學對於生命－形式實踐的重要性。接著，本文聚焦詩學經驗如何對生命產生質變，發展出某種詩學公共生命，抗衡主權的暴力機制。最後，本文將略談阿甘本論述中烏托邦傾向的問題，說明其政治構想其實是種「非－非烏托邦」(non-non-utopian)。

關鍵詞：生命－形式，生命恆餘，典範，能(不)力，無為之為，詩學語言，詩學生命共群

* 本文103年8月19日收件；103年10月22日審查通過。

** 國立臺灣大學外國語文學系博士生。

A Poetic Life of Potentiality

Poetry as a Paradigm of Form-of-Life in Giorgio Agamben

Julian Chih-Wei Yang*

Abstract

In this essay, I examine how Giorgio Agamben assigns poetry a paradigmatic status in his “form-of-life”—a positive, inexhaustible potentiality (*potenza*) inherent in life that resists the violence of the biopolitical sovereignty. First, I review how sovereign power (*potere*) and life are put into play in Agamben, and expound on his definition of form-of-life as a life of potentiality. Then, I turn to his conception of paradigm and address how form-of-life also takes the form of a paradigmatic life. Next, I discuss his critique of the biopolitical logic implied in Aristotle and explain how he, borrowing from Dante, constitutes form-of-life as a politics of (im-)potentiality and (in-)activity, or of an (in-)operativity which both exposes and conserves potentiality. After that, I move to Agamben’s writings about aesthetics, poetry, and language in modernity. The purpose is to demonstrate how poetic language exemplifies a linguistic use that restores human language to its potential state and thus suggests an access to form-of-life. In the fifth part, I broach how poetry contributes to a new life beyond the shadow of death and negativity implied by biopolitics and to a possible poetic community beyond the logic of sovereign *dispositif*. The key is: to experience the poetic use of language is to live a poetic life, a potential form-of-life realized both singularly and commonly. In the end, I will clarify the “non-non-utopian” stance of Agamben’s political thinking.

Keywords: form-of-life, potentiality, paradigm, (im-)potentiality, (in-)operativity, poetic language, poetic community

* Ph.D. Student, Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University.

詩學之於生命恆餘

阿甘本論述中詩學藝術作為生命一形式典範之可能

楊志偉

一、前言

義大利哲學家阿甘本(Giorgio Agamben)自出版《聖／剩餘之人：主權權力與裸命》(*Homo Sacer: The Sovereign Power and Bare Life*; 1998/1995)與一系列相關生命政治的著作以來便聲名大噪。¹ 其對「聖／剩餘之人」(the sacred man)、「裸命」(bare life)或「政治法理主權」(politico-judicial sovereignty)等概念的剖析雖然頗具啟發性，卻也招來不少的批評。譬如說，阿甘本認為生命政治機制的運作，與主權對法律例外狀態(state of exception)的決斷息息相關：如殺人本身違法，但主權卻允許聖／剩餘之人可以在無違法之虞的情況下被殺害，使得其性命暴露在主權所允許的暴力之中，赤裸無助地成為裸命(*Homo Sacer* 7-8, 83)。然而，如此的解釋，卻也讓阿甘本的生命政治論述為死亡概念所環繞，並如坎貝爾(Timothy C. Campbell)所說，淪為某種「死亡政治學」(thanatopolitics)；其對生命政治的思考，也因此似乎產生不了任何「正面的應用」(vii)。而康納利(William E. Connolly)認為，阿甘本對於政治法理主權「內在矛盾」的批評雖然不無道理，但是「其分析的形式主義卻使得與如此矛盾相斡旋的可能付之闕如」(27-28)。拉克勞(Ernesto Laclau)則說，阿甘本將主權與國家兩相化約(18)，因此只能以「超越任何主權」為口號，

1 本文標註阿甘本著作出版時間，英譯本出版時間在前，義大利文原文版在後。雖然本文引用阿甘本以英譯版為主，但為了要突顯其著作在其書寫脈絡中的時間位置，是故補上原文版出版年份。較為完整的阿甘本著作年表，見Calarco and DeCaroli 243-52。

忽略社會主體所能自發形成的政治主權，終究使其思想去政治化、淪為某種「政治虛無主義」(22)。蘭基(Thomas Lemke)看法相似，直言阿甘本將主權簡化為法律機制，忽略主權其實亦可源自於「社會個體的自發行動」，發展出某種正面的「群體主體」(11)。奈格利(Antonio Negri)更說，阿甘本的論述拘泥於某種「烏托邦焦慮」，缺乏改變現狀的生產力(productive force)，因此在政治上無法塑造社會新本體(118-23)。凱拉瓦斯(Andreas Kalyvas)也說到，阿甘本雖然有「社會生命」如此的「願景」，但構想上仍耽溺於某種虛無飄渺的「烏托邦」想像，誤以為可以「一勞永逸地移除集體經驗中的宰制關係與權力不對等」問題(116)。

替阿甘本發聲的評論家亦不在少數。如艾德金斯(Jenny Edkins)直言，僅著眼於阿甘本對於例外狀態與裸命的批判，其實是「忽略了其著作中重要的面向」，某種能「取代或對抗生命政治主權」的「正面」構想，或是從社會群體出發的政治想像(70-72)。古利(Bruno Gulli)則認為，阿甘本批判的重點，並不單純在於政治法理主權本身，而是在於其所施行的暴力：「並不是主權決定了例外狀態」，而是「暴力在決定例外狀態的同時，也決定了主權、決定了主權的持有者是誰」(235)。如果能將暴力與主權之間的連結切斷，那麼一種新型態的主權、一種「由每個生命個體所自成的『主權』」(235)，亦將有所可能。米爾斯(Catherine Mills)則援引傅柯(Michel Foucault)《非正常人》(*Abnormal*)一書，說明政治法理主權暴力與常規化機制(normalization)息息相關：主權透過決定正常人與非正常人的界線，將後者劃入例外狀態之中，使其成為施行暴力的對象(“Biopolitics” 201)。因此，要拆解主權與暴力之間的關聯，必須先中止常規化運作，將生命規範帶入一種「新的使用」方式，發展一種「非常規化的自我美學」，藉此重塑生命與主權之間的關係，建立不落入常規化暴力的生命法則(202)。

換句話說，阿甘本並不若坎貝爾、康納利等人所謂，僅是缺乏政治積極作為、淪為形式主義、無法與主權斡旋、缺乏集體性構想、或是不具改變社會之可能——不管這個作為或可能是怎樣被命名、被稱呼，

是否被叫做「主權」、「群體主體」或「生產力」等等。阿甘本的政治企圖從未短少，也從未宣稱無須任何政治作為、只需進行形式分析玩玩邏輯遊戲而已；相反地，其哲學思索的目的在於釐清生命政治機器的運作結構，藉此找出適切的應對策略。其處理主權暴力的方式確有烏托邦的傾向，但所提出的解決策略，也不只是如凱拉瓦斯所說，只想要「一勞永逸地」解決問題，或是如奈格利所稱，缺乏改變社會的「生產力」。而是，必須回到生命與主權兩者間的關係，從生命本身出發、而非受到某種外在機制決定，才能在發展積極作為的同時，避免重蹈主權暴力的覆轍。對阿甘本而言，這個可能，有賴活出生命內藏的「能力」或「餘力」(potentiality/potenza)，某種「生命恆餘」(a life that remains)，得以與主權權力(power/potere)相抗衡。² 而以餘力為主所構成的政治社會生命形態，即為阿甘本所謂的「生命－形式」(form-of-life/forma-di-vita)。

本文撰寫的目的，就在於引入阿甘本討論文學與藝術的書寫，以釐清其生命－形式的政治構想。選擇這樣的阿甘本——這個華特金(William Watkin)所謂的文學阿甘本(the literary Agamben)——除了因為批評家在討論阿甘本時，往往忽略其文學藝術論述，更因為對於生命政治的阿甘本來說，文學的阿甘本既是個重要的起點，亦提供了寶貴的啟示。事實上，就其第一本專書《無內容之人》(*The Man without Content*; 1999/1994)而言，其批判重心雖然落於現代性美學中重形式輕內容的問題，卻也預告了哲學家後來將如何著眼於主權以形式操弄、架空生命；而其所企圖追問那不受主權控制的生命餘力，亦可從其文學藝術書寫之

2 義大利文potenza英文常翻成power, potentiality或possibility，而potere以翻成power為主。雖然兩者皆可翻成power，皆可解釋為某種「能力」，但在阿甘本的用語中，兩者其實大相逕庭：potenza指的是正向的生命內在能力，potere是負面的主權暴力(Means 143, n.1)。本文為保持兩者之區別，potenza一律翻成「能力」或「餘力」等，英譯則以potentiality為主；potere則一律翻成「權力」，英文則以power來指涉。又，此處「生命恆餘」的英文註解為筆者所加，並非來自阿甘本。如此翻譯，目的在於呼應其《恆餘之時：評羅馬人書》(*The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*; 2005/2000)一書的英文標題，藉以表達一種正向的生命能力。

中，找到可為借鏡的範例。³ 如果說哲學家所使用的政治語彙，如「能力」、「生命－形式」、「任一單體」(whatever singularity)等，往往讓人有空洞、流於形式化之感，那麼深入閱讀這個文學阿甘本，則可以替其政治實踐勾勒出一條較為具體的道路，作為生命－形式的實踐範例，指引生命的「恆餘」對抗主權「暴力」的可能。而鑑於阿甘本在構想如此可能時，總是以詩學藝術——包含詩人、詩作(poem/the poeticized)、作詩(poetic creation)等——為依歸，本文採用「詩學」一詞、而非華特金所選用的「文學」，作為討論的核心。

為了要釐清在阿甘本的論述中，詩學藝術是如何作為生命－形式之典範(paradigm)，下文分成六部分。頭兩部分先說明阿甘本著作中，「生命」與「餘」之間的兩種不同關連，勾勒其所謂生命－形式、典範等基本概念，以解釋生命－形式如何也是某種「典範生命」(paradigmatic life)，因此可以成為某種生命恆餘。第三部分，則回顧阿甘本對亞里斯多德(Aristotle)與但丁(Dante Alighieri)的閱讀，以釐清西方思想中能力與作為(activity)兩者與生命政治問題的關係，並藉此提出某種得以呈現、保存餘力的生命－形式運作。第四部分回到阿甘本對於現代性美學與語言能力的討論，說明詩學對於生命－形式實踐的重要性。再來，本文聚焦詩學經驗如何對生命產生質變，發展出某種詩學公共生命，抗衡主權的暴力機制。最後，本文將引入拉卡普拉(Dominick LaCapra)的分析策略，略談阿甘本論述中烏托邦傾向的問題。

二、生命－形式

綜觀上述批評家的見解，不難發現阿甘本在談論生命政治問題時，總是同時包含兩種聲音。這兩種聲音，皆與「餘」一字相關，呈現「生

3 本文所引用的《無內容之人》英譯本，是史丹佛大學根據1994年所出第二版所譯而成；然而，這本書最早出版於1970年，實為阿甘本的首部專著。關於此書不同版本的出版年份，見La Durantaye xv。

命」與「餘」之間完全迥異的兩種關係，標記著生命在面對政治法理主權時，所具有的不同形式。其中一種，產生於生命政治機器此一部署機制（dispositif/apparatus）對於生命的控制與壓迫。⁴所呈現的生命形態，雖然阿甘本稱為 form of life，但實際上為一種空有形式的生命，本文因此稱為「形式生命」。另一種，則強調生命的內存餘力，可做為與主權對抗的「抗衡部署機制」（counter-apparatus）（Agamben, “Apparatus” 19）。對如此的生命而言，其形式來自於生命本身，而非由外在主權強加而成；阿甘本因此寫成 form-of-life，以連字符號（hyphen）強調生命與其形式的不可分割。本文參照哲學家的書寫策略，寫成「生命－形式」。

要進一步理解「形式生命」與「生命－形式」之間的差別，必須先回到阿甘本論述的語言基礎，也就是古希臘文在辭彙與概念上，對「生命」所作的區分。如阿甘本所指出，古希臘基本上將生命區分為「自然生命」（natural life，古希臘文作 *zoē*）與「政治生命」（political life，古希臘文作 *bios*）（*Homo Sacer* 1）。前者為萬物所共享，單純表達「活著如此事實」（the simple fact of living/to *zēn*），屬於私的場域；後者則意味著政治上「適合於個人或群體的生活形式或方式」（the form or way of living proper to an individual or a group），是種公共場域中「好的」、「恰當的」的生命形式（good life/to *eu zēn*）（1-2）。然而，這種「政治上適合的」生活方式，其實正反映出生命政治機器的無孔不入，將單一的生命個體

4 阿甘本在〈何謂部署機制？〉（“What Is an Apparatus?”）一文中曾提到，傅柯所用的法文 *dispositif* 一字，英語學界主要翻成 *apparatus*（1）。雖然傅柯對於該字並無給出完整而一致的定義，但可大致理解為權力知識關係中，各種元素有如機器或運作機制中的元件（parts）般，受到一定規則安排、佈置（arranged）而成的網絡集合（1-3, 7）。阿甘本亦將 *dispositif* 連結到海德格（Martin Heidegger）所謂的「置入框架」（*Ge-stell*），帶有「裝置」（*installation*）（11）之意，或是依照海氏〈論科技問題〉（“The Question Concerning Technology”）一文的譯者洛夫特（William Lovitt）所解釋，具有「組裝」（*assemble*）、「置入某種配置結構」（*put into configuration*）之意（19, n.17）。而此處 *dispositif* 一字的翻譯，依照阿甘本結合傅柯與海德格所做的閱讀，譯為「部署機制」；括弧中的原文補充，亦照〈何謂部署機制？〉英譯用字，以列法文 *dispositif* 為主，若有例外，則另行標明之。

(singular beings)鑲嵌於各種特定個別(particular)的身分標記中，部署其為主權可接受、可認可的主體(subjects)形式，藉此完成對生命的控制(“Apparatus” 13-14)。如各種「社會法理身分」(socio-juridical identities)，像是「投票者、工人、新聞記者、學生，」等(*Means* 6-7)，或是依各種「共同特質」(common property)所分配而成的主體身分，如「作為法國人、作為穆斯林」(being-French, being-Muslim)等(*Coming Community* 1)，都只是主權所配置的各種政治生命形式，藉此將個體生命納入其統治之中。甚至，這種主體身分的分配部署，能以一種更為負面的形式出現，也就是前面所提到的裸命。政治法理主權所賦予如此個體的政治生命形式，是種生命可以被殺害而無違法之虞的法律例外狀態，裸命的自然生命因此以一種被排除的方式包含在政治生命之中，進入一種阿甘本所謂的「納入性排除」(inclusive exclusion)情境(*Homo Sacer* 21)。主權所部署的主體身分也好、所製造的裸命也好，都代表生命遭受主權暴力迫害，本有的內在能量遭到侵害而殘破不堪，僅能苟延殘喘，淪為一種「殘餘生命」；其在政治場域中所被賦予的生命形式，往往徒具其名，無實質內容可言，淪為各種「苟活的形式」(forms of survival)(*Means* 8)，成為空有生命形式的「形式生命」。

然而，如同拉杜蘭塔耶(Leland de la Durantaye)所言，在阿甘本的思想體系中，危機往往就是轉機(235)。⁵ 最好的例證，就是阿甘本在《奧許維茲之餘：見證與檔案》(*Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*; 2002/1999)與《恆餘之時》兩書中，既引用又改寫布朗肖(Maurice Blanchot)「人是可以被無盡摧毀卻又不可被摧毀之存在」(man is the indestructible that can be infinitely destroyed)一語(*Remnants* 134; *Time* 53)，說明縱使主權暴力使得生命殘破不堪，但是生命「可以無盡被摧毀」的特質，卻表示生命本身其實摧毀不盡、甚至「不可摧毀」，面

5 當然，在這一點上來說，阿甘本誠然是受到海德格的影響，尤其是海德格常引用的賀德林(Friedrich Hölderlin)詩句：「危險所在之處，亦生救贖之力」(But where danger is, grows/The saving power also) (“Question” 42)。

對主權暴力因此總能有所餘留、綿延不盡。⁶ 換句話說，對於阿甘本而言，生命本身即內藏某種「餘」(remnant)(*Time* 53)、某種「生命恆餘」，成為「充滿能力或餘力的存在」(potential being)(*Remnants* 134)，因此得以不被生命政治機器化約，滿溢於其治理之外。如此的生命樣態，即是阿甘本所謂的「生命－形式」。

結構上來說，如果裸命中所見到的，是生命因主權介入而與其形式的兩相分離，並以被排除的方式包含於後者；那麼，如阿甘本在《無目的手段：政治學筆記》(*Means without End: Notes on Politics*; 2000/1996)中說到，得以與之相抗衡的「生命－形式」，則是生命「無法與其形式相分離」、「無法從中分隔出裸命」的生命樣態(3-4)。對於這個「無法與其形式相分離」的生命來說，「最重要的是生活本身」(4)。而這個「生活本身」，則「定義了一種獨特的生命——人類的生命——其中各種單一(single)的生活方式、行為與過程」皆不能簡化為存在此一「事實」(facts)，而是表示著生命的「各種可能」(possibilities)與「餘力」(potentiality)(4)。⁷ 易言之，對於阿甘本來說，「生命－形式」雖然「無法與其形式相分離」，卻並非是種退回到無形(unformed)、前政治(prebiopolitical)的自然生命狀態。相反地，對如此生命形態而言，形式仍有其重要之處、政治生命仍有所可能，因為這些體現生命餘力的「單一生活方式、行為與過程」，其實正形成了某種公共生命形式、某種「為了生活、為了好的生活(well living)所構成的共群(community)」(4)。⁸ 「共

6 值得注意的是，如希爾(Leslie Hill)所提醒，阿甘本在引用布朗肖時，為了符合其論述策略，其實自動補上了「無盡」(infinitely)一詞(361)。而布朗肖的法文原文僅寫道：「人是可以被摧毀卻又不可被摧毀的存在」(L'homme est l'indestructible qui peut être détruit/Man is the indestructible that can be destroyed)(192)。

7 注意此處阿甘本「能力」一字的原文為potenza，而非potere(*Mezzi* 14)。英譯本在翻譯上選用power而非potentiality，有混淆之嫌，故此處「能力」一字的英文註解上，照其義大利文原文改為potentiality。

8 在翻譯上，community一字譯為「共群」，而非常用的「共同體」，是因為在阿甘本論述框架中，community其實是一種「共而不同」的公共政治生命形態。畢竟，「共同」之中

群」也好、「好的生活」也好，皆指向某種公共政治生命(to eu zēn中的eu即代表著「好」的意思)；其中「生活」與「好的生活」兩者間的連結，更反映出生命與其形式無法分割。換句話說，生命－形式若要有所可能、生命要與其形式無法分離，則必須從「單一」到「共群」，兼顧「個體」與「群體」，如此所形成的生命形態，才能開展生命恆餘。

誠然，阿甘本以生命的內在恆餘，翻轉主權宰制下的負面經驗成為某種的正面可能；但是，如此的翻轉卻似乎顯得過於被動消極，缺乏更主動的實踐方式，彷彿生命不用特別做什麼，即可對抗主權。同時，阿甘本對於生命－形式的構想，同時包含「個體」與「群體」的向度，呼應著某種人類集體生命經驗的可能；然而，怎樣的公共生活方式才不會重蹈政治法理主權部署的覆轍，落入了由某種共同特質所綁架的主體身分，使得生命與其形式兩相分離？對於這些問題，筆者認為，可從阿甘本對於「典範」的討論找到初步的答案：若要更積極的實踐生命－形式，則必須依照「典範」而活、成為「典範生命」，才有可能。因此，下一節將轉向討論在阿甘本思想中，生命－形式與典範之間的關聯。

三、典範生命

「生命－形式」一語，其實即含「典範」意義。字源上來說，義大利文的forma-di-vita呼應著拉丁文的forma vitae一詞。而阿甘本在《無上困乏：修院規準與典範生命》(*The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*; 2013/2011)一書中指出，拉丁文的forma其實即有著「模範」(*exemplar*)、「範例」(*exemplum*)等意義(94)；forma vitae則意味著「嚴格地遵循某種範例(a form or model)、直至無法與此範例分割的生活方式，因而成為〔生命或生活的〕典範」(95)。換句話說，生命－形式之為生命－形式，不僅僅是要嚴格地依照某種典範而活，使生命與形式無

的「同」不僅代表著「同一性」的陰魂不散，也與生命政治機制所生產的主體「個別性」(particularity)有關；「共同」一詞說穿了，代表的仍是主權對生命的操弄而已。

法二分，更要成為某種典範式的生命、某種「典範生命」。而典範生命的「中心關懷」，即在於如何「同時在單一個體與群體的層面上管理人類的生命與習慣」(4；強調為筆者所加)。此處阿甘本雖使用「管理」一詞，但意思並不是說，依照典範而活的生命，是受控於政治法理主權、認同其所規範部署的主體身分而活。相反地，典範生命的典範特質，源自於個體從其己身出發，建構自身之生活規準、依其而活；甚至，個體的生活形態可以作為其他個體生活的參照，成為其他生命個體之典範，進而發展成生命的公共範例、構築某種生活共群。易言之，生命若要與其形式不相分割，則必須在個體與群體的層次上皆符合典範之生活型態。

然而，如梅思金與沙畢羅(Jacob Meskin and Harvey Shapiro)所提醒，典範之所以為典範，並不是因為其作為「某一先存整體的範例」(425)。事實上，典範「並不預設任何先存整體、亦不做為任何先存整體的一部分」(425)，而是由單一的典範生命「建構」、發展出某種「獨一無二」的生命集合(class)(427)。就典範的生命形態而言，生命的公共典範並非先存於生命個體，挾迫其接受某種先存的生活型態，認同某種共同特質，才允許其成為群體的一份子；而是，一切皆由單一生命個體出發，依照其自身生活形式與規準而活，任憑其他生命個體選擇參照，才可能發展出不為主權綁架的生命共群。是故，阿甘本說到，在典範生命之中，「單一個體(singularity)與單一個體」之間可以如鏡子互相映照、互相仿效；同時，「在不排除任何單體的情況下，單一生命案例(singular case)可轉化成具有普遍(general)規準性、而不涉及[律法]超驗性的生命範例」(*Signature* 22)。而這種「參照」或「仿效」關係，並不是一種上對下的認同關係，而是種水平式、從個體到個體的「類比」(analogy)行為(31)。個體的生命形態之所以為典範，是因為其在恪守自身生活規準時，亦反映出可由其他個體遵循、做為借鏡的適切生活方式；而惟有當不同個體皆各自依循如此適切生活方式，才能建構出某種生命共群，成為不受主權部署掌控的公共生命。

而這樣的可能，亦來自於典範與例外狀態之間在結構上的根本差

異。阿甘本在《聖／剩餘之人》中說到，如果「例外狀態」構成「某種納入性排除」的話，那麼「典範相對來說則是種排除性納入(exclusive inclusion)」(21)。而如梅思金與沙畢羅解釋，「典範」一字中的para部分，字源上有著「在旁邊」(next to)之意；「典範」因此代表的是「處於其所建構的集合群體之旁」，而非被收編於其中(426-27)。相對於其所建構的群體而言，典範雖然有範例之效，卻不能被劃入其中，因此同時是「既相連又獨立」、「既裡又外」、既作為集合的「一部分」(a part)又與之「分離」(apart)(425)。換句話說，如果說例外狀態與典範皆有某種「屬於卻又不屬於」(belonging and non-belonging)某一群體的曖昧特徵，兩者的差別便在於：前者的屬於其實是種不屬於、只能以不屬於的方式屬於在群體之中；而後者的不屬於則仍保有一定的屬於，但其屬於的方式並不是被劃入集合之中，而是以站在集合的邊旁、僅僅以「展示其屬於」(exhibit its own belonging)的方式來屬於其中(*Homo Sacer* 22)。⁹ 甚至，單一個體要能成為典範，不僅要「處於其所建構的集合或群體之旁」，更要如同阿甘本在《到來中的共群》(*The Coming Community*; 1993/1990)所說，「永遠存在於自身之旁(beside itself)」(10)。個體生命的典範性，就在於非隸屬於某一先存群體的同時，亦無法與自身劃上等號。是故，阿甘本說到，「一方面，每一個典範皆可看作為實際的個別案例(particular case)；但另一方面」，典範卻又不受限於其「個別性(particularity)」之中。典範「既不個別(particular)、亦不普同(universal)」，因此能夠以「單一個體的形式呈現自身」，並「顯現其單一個體性(singularity)」(10)。

對於梅思金與沙畢羅來說，如此既不個別、又不群體的單一個體

9 誠然，對於集合論熟悉的讀者，會對如此「屬於卻又不屬於」的分析方式不甚認同，認為這樣是忽略了「屬於」(belonging, membership)與「包含」(inclusion)兩者之間的差別。然而，筆者認為，參照阿甘本在《聖／剩餘之人》對巴迪烏(Alain Badiou)的批評(24-25)，可看出集合論的語言在處理主權與生命之間的關係上，會有所不足。畢竟，無論是「屬於」還是「包含」，似乎都假定了某一先存的集合群體，而無法從個案例出發去構想公共生命的型態。

性，正使得典範成為某種「餘」(429)，回應到阿甘本在《時間恆餘》中所談到，「餘既非全體(all)、亦非部分(part)，而是部分與全體無法與自己或彼此相疊合的狀態」(55)。如果說主權的部署暴力，正來自於「部分等於部分」、「全體等於全體」，甚至「部分等於全體」的規劃治理邏輯；那麼，單一個體正是因為不與自身相等、不化約為群體，因此得以滿溢於個別或群體的身分框架，以其「餘性」拆解部署控制。而典範生命「在單一個體與群體層面上」所要成的「管理」，就在於生命個體要讓自己進入如此「餘態」。易言之，生命若要能成為生命－形式、對抗主權暴力，則須依照典範的生命形態而活、成為典範生命。而如此的可能，就在於個體能夠不與自身相等、不束收於群體中的身分位置，逃逸主權所發配的主體身分，產生某種外於生命政治機器的餘。如果不同單一個體皆能從自身出發，進入如此的生命形態，那麼所共構而成的生命集體，則不再是被主權所控制的集合群體，而是阿甘本所設想的「到來中的共群」(coming community)；惟有如此的生命共群，才能成為不封閉於自身、與自身互餘的公共政治生命。總而言之，生命－形式是種生命恆餘，典範生命亦昭示可不被主權化約之餘；在阿甘本的政治本體論構想中，這兩種餘實為同一種。借用克希克(David Kishik)所話來說，「生命－形式就是這種餘」(106)。

然而，究竟該如何具體實踐如此的生命恆餘？是否有更實際的典範？阿甘本在《無上困乏》中，提到方濟教派(Franciscanism)的生活以耶穌的生命形式為依歸(97-99)，並以其作為生命的普遍典範(143)。在《王國與榮耀：經濟與治理之神學系譜》(*The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*; 2011/2007)中，阿甘本則引述保羅(Paul)的描述，稱彌賽亞的生命形態為「如非」(as not；保羅希臘文作 *hōs mē*) (248)。「如非」的「非」，恰恰回應著典範生命中個體「無法與自我」、或是「某一先存形式」相疊合的生命餘態，讓「各種政治生命形式皆得以取消」，使其進入「運作歇止」(*inoperativity/inoperosità*)，進而得以「向耶穌之生命展開」(248-49)。如此的生命形

態，就是「最典型的彌賽亞運作(messianic operation)」(249)，能夠中止(deactivate)政治法理主權運作，彰顯生命作為一種生命能力(live-ability)(251)。如果說彌賽亞的如非生命就是生命－形式的最佳典範，那麼生命－形式與其典範樣態如何實踐的祕密，似乎就藏在運作與能力兩者之間：生命有某種運作方式，能夠彰顯出生命能力，進而活出生命－形式與典範生命之餘。這個「之間」，阿甘本在《王國與榮耀》與《無上困乏》並未多所著墨，但基本的線索，可以從阿甘本對於亞里斯多德的批評中找到。因此，下一節將轉向討論阿甘本對於亞氏著作的討論，尤其是其所用詞彙dunamis(或作dynamis)與energeia兩字的本意，與所隱含的生命政治主權邏輯，藉此進一步釐清如何體現生命恆餘的問題。

四、能力與作為之間

希臘文的dunamis一字，同時具有「可能」(possibility)、「能力」、「潛能」、「潛勢」、或「存有的潛在狀態」(皆為potentiality)等義(“δύναμις”)；下面討論為了盡可能保留各種意義，並突顯阿甘本討論時所強調的「能」的問題，通稱為「能力」。而energeia一字則往往被理解為是種「行為」、「行動」、「運作」(activity或operation)、「存有的實在狀態」(actuality)，或是，根據薩克斯(Joe Sachs)的解釋，最準確的意思是「正在運作的狀態」(being-at-work)(li)。為了強調該字的「運作」特質，並呼應亞里斯多德與阿甘本在談論energeia時所具有的倫理秉性(ethos)關懷，下文討論稱之為「作為」。就兩者關係而言，作為是能力的實踐(actualization)，是潛在轉化成實在的過程，能力則被理解為作為的先存狀態，有待作為將其轉化成具體現實。因此，所謂的「可能」(possible/potential)其實隱含著「可為」(actualizable)，而「可為」又預設著「可能」，兩者互為表裡；是故，阿甘本描述說，能力與作為是「存在的兩種不同狀態」，既「分離又緊密相連」(*Opus Dei* 91, 94)。然而，阿甘本卻在閱讀亞里斯多德著作的過程中，一面釐清能力與作為等詞彙在亞氏論述中的真意，一面批評其中所隱含的生命政治邏輯。

首先，在《聖／剩餘之人》之中，阿甘本回到亞里斯多德《形而上學》(*Metaphysics*)與《靈魂論》(*On the Soul*)兩書，一面解釋亞氏使用能力一字的意義，一面對其進行批評。譬如說，所謂的能力，其實包含了一種「能不」(potentiality not to或im-potentiality，希臘文作adunamia/adynamia)的向度(*Homo Sacer* 45)，也就是一種取消、能不做什麼的能力；而能力之所以為能力，是因為其同時也是一種能不的能力，一種「能不力」。如齊賽拉琴(kithara)的琴手之所以有彈琴的能力，不僅僅是因為其有能力彈琴，同時也是因為有能力「不」彈琴(45)；若無此能不力，琴手則會落入時時刻刻都在彈琴、都在機械性地實踐其能力，如此一來，能力必然轉化為作為，最後的結果反而是種「失能」，亦是「失為」。因為能力同時也是種能不力，所以不必然轉為作為而消散殆盡，反而得以存餘；是故，能力本身即為一種「餘力」。而作為的可能，也因為能力的餘留而得以存續。但是，對阿甘本來說，如此能(不)力的構想，不代表應盡可能延宕或取消任何作為，以保留最大的餘力，甚至進到一種純粹能力／潛能(pure potentiality)的狀態。純粹能力的邏輯，其實正複製了政治法理主權的運作結構：生命政治機器的運作形式，往往採取一種「不運作的方式進行運作」。如阿甘本在《例外狀態》(*The State of Exception*; 2005/2003)一書指出，主權往往可以透過中止、懸置(suspend)律法的運作，如宣布進入緊急狀態並取消常規法律的效力，以保有法理主權繼續運作的效能(31)。如此的懸置，使得律法只需維持「形式上最小的作用」，卻可以取得「最大的實際運作」效果(36)。一旦主權處於純粹潛能的狀態時，不代表其運作失效，反而是處在最全面、最純粹的運作之中(*Homo Sacer* 47)。

如果說對於純粹能力的過分偏重，結果反而是落入了生命政治的圈套，那麼過於強調作為，則是更無出路可言。阿甘本在〈人之工作〉(“The Work of Man”; 2007/2005)一文即指出，亞氏《尼可馬各倫理學》(*Nicomachean Ethics*)一書中「人之工作」(the work of man/to ergon tou anthrōpou)一語，已透露出政治場域對於生命的劃分與操弄。古希臘文

ergon一字可表示「工作」、「作品」(work)、「作用」(function)或是「行為」(deed)，而「作為」energeia則從ergon變化而來，意指「正在做某事」、「執行某項工作」、或「正在運作的狀態」(being-in-act或being-at-work，即阿甘本所謂的operativity/operosità)(1-2)。阿甘本強調，亞里斯多德雖然已注意到人類生命的能力面向，但仍將其學說構築於作為之上(3)：人作為人、作為隸屬於社群公共場域中的一份子，實繫於其「作為」之上。如吹笛手在社會上之所以作為吹笛手，在於其進行吹笛、實踐其吹笛的能力；而雕刻家之所以為雕刻家，在於其進行雕刻、實踐其雕刻的能力。¹⁰然而，社會個體在社群中各司其職，實踐與其工作相關的能力，卻是讓個體服膺於主權所分配的主體身分之中、反而利於主權的管理與控制。相對來說，若是「沒有進行任何工作」、「沒有在運作」(希臘文為argos，即not working)，則是處於一種「無為」(argia，即inoperativity或inactivity)；而人的無為，相較於作為來說，正代表著人的「固有的能力未實踐」、處於一種「純粹能力」的樣態中(2)。

同時，亞氏亦將作為的問題延伸至人作為一種物種(man as a species)的層次，並與生命的概念相連接。人之所以為人，與動物、植物或其他生命體(如天使)有所區別，就在於人類的生命，除了具有生長、感覺等功能外，尚有理性思維(logos)的能力，並能運用理性、進行思考、實踐此一能力。依照理性而活，正是亞里斯多德認為人應該依循的政治生命形式(4-5)。然而，對於阿甘本來說，亞氏的思考方式很容易就落入了生命政治暴力邏輯的陷阱之中。一方面，是亞氏對於生命的分類切割，其實是在政治生命場域內重新劃分出自然生命的範疇，而

10 此處例子延伸自《尼可馬各倫理學》。亞里斯多德原本僅提到「吹笛手、雕刻家」等人的「善」與其「固有的工作」息息相關(11；1097b, line 28-30)，而未特別探究行為與能力之間的關聯。此處的「工作」一語，劍橋版英譯原作「固有之行為或行動」(characteristic activity or action)；然而，如其譯者克里斯譜(Roger Crisp)所提醒，所謂的「固有之行為」之英譯，其實指的還是希臘文ergon一語(xii)。職是，此處中文翻譯上，修改英譯版原有之翻譯，以貼近其希臘文原文。

重蹈了裸命的覆轍。另一方面，如此定義人類的方式，著重於作為而非能力、強調作為勝過於無為，使得從《尼可馬各倫理學》中所窺見的政治哲學，成為一種「作為政治學」(a politics of activity)；西方形而上學與政治學受亞氏影響，從此浸淫於如此「作優於能」的傳統之中(5)。如果能力的存餘，只是以作為為目的、僅為了作為的完滿實現而已，這反而讓政治法理主權得以輕易伸出其治理黑手、有了操弄生命的空間而已。畢竟，如亞氏所說，作為「社會動物」而存在的個人，若要成就其公共政治生命以成為社群的一份子，不僅在社會中要「有所作為」，還要「作得好」(doing well)(*Nicomachean Ethics* 11; 1097b, line 28)。縱使能力可被看作是為社會主體所固有，這個「有所作為」或是「作得好」卻代表著來自於主權的要求與控制，使得個體能力的實踐不再只是固有能力的表達，反而成為臣服於生命政治機器控制、安身立命於其所指派的身分位置而已。甚至，如阿甘本引述阿奎納(Thomas Aquinas)的說法，人若是無所作為，不管是什麼都不做、還是做得不夠好，更會被看作是種「怠惰」與「失職」(“Work” 3)，反而給了政治法理主權機會，得以宣稱個體失去其在社群中所應有的作為、無法進行「適當的」生命形式，因此將其劃入「不夠人」或「非人」的例外狀態中，進而將之處死。無論如何，西方作為政治學與其生命政治機器運作密不可分，不管是生產裸命的暴力行為，或是要求社會主體須各司其職，作為皆成為主權控制生命的絕佳管道。

職是，拆解生命政治暴力的可能，就在於作為的反面，也就是「無為」。這個無為，指的當然不是「不為」，並非什麼都不做，即可脫離主權的掌控：雖然不為似乎暗示了內在能力的保存，但僅停留在純粹潛能而毫無作為的樣態，不僅可能成為法理主權的幫兇，更無助於抵抗生命政治機器。¹¹ 因此，阿甘本所提出的無為，必須理解為一種處於

11 同樣的邏輯，亦可見於阿甘本對於讀者批評所作的回應。阿甘本說到，曾有人投書至法國報紙，批評他對於納粹集中營的討論，是「破壞了奧許維茲的獨特與不可說(unsayable)」(qtd. in Agamben, *Remnants* 31)，也就是褻瀆了其中的神聖性。然而，阿甘本卻認為，將集中營的暴行視為不可說、甚至是充滿「神秘性」的歷史經驗，其實是

能力與作為「之間」的「無為之為」，一種在作為之中，不僅能實踐其能力，還能實踐其能不力，使得能力不因轉化成作為而耗盡，而能夠以能(不)力、以餘力的面貌存留於作為之中。如〈人之作為〉一文引用但丁諸眾(multitude)的概念，直陳其為一種「無為(之為)的政治學」(a politics of inactivity)，即為一例。這裡的諸眾，關乎人類所普遍具有的思考能力。如阿甘本所述，但丁雖然部分繼承了亞里斯多德的學說，同樣認為理性是人作為人的核心(“Work” 7)，但是卻反對亞氏把人類理性奠基於作為之上。相反地，人類理性之所以有別與其他物種，就在於其能力作為一種能(不)力，而不必然化為思考行為(9)。人類所共享共有的理性能力，具有一種「潛能」、一種「偶然」(contingent)且「不連續」(discontinuous)的特質，總是以「意外、突然發生」(accidentally)的方式轉化為單一個體的單一思考行為(9)，而非單方面受到思考個體意願或意識的控制。既然思考的發生與否，無法完全取決於個體之上，思考的能力與行為也因此有了不受主權單方面操控的可能，因而得以在西方形而上學與政治哲學傳統中，打開了一個不再只是以作為與運作為依歸、不純然受主權控制的可能。

然而，這不代表人類理性因此只應偏重歇止的層次，而輕忽了作為的向度。事實上，如阿甘本所示，對於但丁來說，思想能力與純粹物質(即物質未現實化的狀態)相似，都必須在「某種形式」、「在某種行為內」成形出現，「本質上與行為相鄰近」，而「無法全然與之相分割」(10)。人類共有的思維能力雖然總是偶然地由思想個體所單獨實踐，但卻也「永遠」需要「某一個體——某一個哲學家——以行動踐履」；人類的共通能力雖然無法化約為單獨個體的思想行為，亦無法為後者所耗盡，卻有賴思考個體的踐履，而「永遠無法與任何個體脫離」(9)。只是，此處作

種對納粹的「沉默崇拜」，如同人對神的崇拜總是將神視為「曖昧難解」或「不可言喻」(32)，某種程度上反成了納粹的幫兇。因此，阿甘本認為，面對集中營中所發生的惡行，「我們有『毫不羞恥地直視那不可說』的義務，說出法理主權暴力，而非任憑其湮沒於沉默之中(33)。

為的工作，不再如傳統亞氏的構想，僅僅將能力從潛在狀態轉化為實存現實，而是要實踐能力之能(不)力特質，使得能力作為一種餘力得以在人類生命中真正展開。如阿甘本在〈論能力〉(“On Potentiality”)的最後所說，「如果說能不力本屬於能力之中，那麼惟有能不力可以全然地進到作為之中，而非被拋於其後，才有真正的能力可言」；「這不代表能不力會消失在作為中；相反地，是可在作為之中**保存自身**」，惟有如此，「能力才能在作為之中保存自身」，成為一種真正的餘力(*Potentialities* 183, 184；強調為筆者所加)。依此邏輯來看，頌揚思考作為一種潛能的諸眾政治學，並不是要丟棄作為而回到純粹能力，反而需始於某種作為，某種可以「顯露、包含(expose and contain)其自身所不存與歇息(inactivity)」的生命行為，並「在每次的行為(act)之中，實現自身之歇止(shabbat)」，「透露其自身之無為(之為)與餘力(inactivity and potentiality)」(“Work” 10)。¹²

〈人之作為〉引述但丁諸眾政治論所帶來的啟示，是構築在能力與作為之間、能力與不能之間生活方式。如同「無為(之為)與餘力」的「與」字所示，生命的核心並非落在能力或作為任一端，而是在於兩者之間，在於透過作為體現出能力的餘力本質。而能力之所以為一種餘力，除了源自於其本身能(不)力性質之外，同時也與不能息息相關：如同人類理性一例所示，人類理性的偶然或不必然發生的特性，表示著思考行為本質上的歇止與不能，而如此不能，卻又同時映照、召喚著思考能力的能(不)力內涵；一方面是思想能力的能不思、能不被實踐，另一方面是思想行為的不能發生、不能必然發生，只能被動的偶發，這兩者之間的連動，共構了能力與作為之間，思想能力作為一種餘力的特質，思考行為亦得以保存、顯露思考之能(不)餘力。換句話說，人類理性在本質上，能夠以作為實踐、保留其內在能(不)力作為一種餘力；而生命－形式可

12 此處的shabbat為希伯來語，原指猶太教中的「安息日」，此處為呼應阿甘本文本中的概念，譯成「歇止」。

以借鏡之處，就在於作為與能力之間，在於一者能呈現、保存另一者，而非傾斜於其中一方。

人類理性能力與作為之間微妙關聯，呼應了上一節所說的彌賽亞式的運作：一種同時指向運作與運作歇止、能力與作為的生命形態。諸眾的為無之為政治學，亦進一步釐清了「如非」的生命形態：如果說「非」指的是能力中「不」的向度，那麼無為之為的啟示，就在於如何透過生命的作為，使得「非」之前加上了「如」，讓生命個體得以在作為之中，展演、體驗到生命的能(不)力，藉由能其所不、如其所非，讓生命形態發生改變，開展充滿餘韻的生命—形式。甚至，理性能力與實踐之間的關係，亦呼應著阿甘本對於典範與其餘性的描述。人類理性思維作為某種共有的普遍能力，代表著某種能力集合；此一集合有賴單一思考行為，才能被表現出來，思考行為因此成為思考能力的「範例」。然而，這並不是說思考行為因此表現了某一先存的能力集合：一如齊賽拉琴的琴手不是先有彈琴的能力才得以作出彈琴的行為，而是在彈琴之中培養、構築出其能力，人類的普遍思維能力亦須在單一思考行為中，才能真正被建構成某一群體集合、發展成某種普遍能力。¹³ 換句話說，思考行為發生在思考能力集合之外——在其邊旁、靠近卻又不等於，卻又在實踐之中彰顯著後者的存在，因此展示著自己屬於又不屬於這個能力集合；而思考行為保存、映照思考能力之功效，某種程度上亦把這個不在其內的集合整體囊括於其中。無論如何，這些拓樸關係上的矛盾都在在表示著，人類理性之中，能力與作為不等於自身、無法彼此化約，卻又無法切

13 或許，可以借用史提格勒(Bernard Stiegler)對於人類與科技之間關係的討論，作為範例。一般人類學的假設可能是：人類大腦先發展至一定程度，因此有了某種製作工具的能力，才進行工具製作；換言之，工具製作的行為只是反映、實踐了某一先存能力。然而，史提格勒卻認為，「大腦皮層」與「燧石工具」的出現是共生的、有如鏡子彼此映照：惟有在人類某種「原初決定」(arch-determination)、在人類無特定目的的情況下敲擊燧石，大腦皮層才隨之發展，工具使用才成為一種能力(155, 157)。當然，史提格勒主要的關懷是記憶與技術的問題，思考概念與理論辭彙與阿甘本不盡相同；但在解釋人類大腦發展與工具使用、能力與作為的問題上，或許可為彼此參考、互為典範。

割，反而兩兩互餘、相生相存，進而產生一種典範關係、一種餘性；人類理性之餘，不僅是因為思考行為保留、實踐了思考能(不)力作為一種餘力，也是因為這個實踐保留的過程中，能力與作為兩者進入一種典範狀態，產生一種滿溢於固定部署形態的恆餘、某種生命恆餘。是故，人類理性得以作為阿甘本生命－形式的典範，而這種獨特餘性，也是實踐生命－形式所需遵循的生活方式。

至此，不難看出，於阿甘本的思想之中，形式與作為實乃生命與主權相搏鬥的重要媒介、不可偏廢。然而，除了理性思維外，藝術、尤其是詩學藝術，似乎更能體現阿甘本對於生命－形式的構想。一方面，阿甘本生命政治的觀察雖然縱貫古今，其系譜歷史批判卻終究指向現代性問題：不僅其對於生命政治問題的切入視角，可說是源自於對現代性美學獨尊形式與創作行為的批評，所提出的解決之道亦受到現代性詩人語言使用的啟迪。另一方面，藝術是形式與作為兩者的交集之處，美學形式與創作行為因此構成了能力與形式、能力與作為之間最大的辯證張力空間，值得進一步探索。此外，阿甘本在《到來中的共群》中處理到典範問題時，即以語言作為範例，說明生命個體如何得以滿溢於自我之外；《王國與榮耀》中對於詩學的推崇，更突顯了若要追尋生命－形式，必須回到詩學與語言之間的關係，深入詩作的語言使用與人類語言本身的詩學向度。無論如何，這些都表示著必須轉向阿甘本談論藝術、詩學與語言的著作，檢視藝術表達、形式與語言之間的關連，才能更精準地理解生命－形式如何能應對生命政治的暴力機制。

五、詩學之於生命－形式

現代性中藝術形式與創作的問題，阿甘本早在《無內容之人》一書中，即已多所著墨。整體而言，《無內容之人》是一本針對現代性美學進行批判的著作：現代性中「美學空間」(terra aesthetica/aesthetic space)的出現，代表的不僅是藝術與藝術品處在某種獨立自給自足的世界裡，同時也銘記著其傳統功用的瓦解，不再如以往表達著人類社會的道德意義

或宗教價值，人亦無法透過藝術品體會其與真理、與神祇(divinity)等既有的緊密關聯，因此失去了其身處於世的根本規準(33-34)。藝術家的主體性不再以藝術品所乘載的意義為度，其創作也已與實質內容脫鉤斷裂，轉而著重某種抽象的「創造—形式原則」(creative-formal principle)，一切以依其天賦所成的創作行為與美學形式為準，成為阿甘本所謂的「無內容之人」(man without content)(54-55)；面對藝術品的觀賞者，早已無法理解任何具體意義內涵，只能依其品味進行評判，使得藝術品淪為一面空洞的鏡子，僅能反射觀賞者投射於其上的美學價值(26)。美學場域中意義的崩壞，呼應著人類在「經驗」(experience)上所遭逢的災難：現代性中所見到傳統與現代的分離，代表著現代無法理解、無法傳遞過往所累積的歷史與文化價值(107-08)。經驗承傳的失效，意味著人類表達能力的失能，語言符號無法承載過往的意義與內容，而徒留其表達形式，並反映於藝術生產行為中內容的脫落。因此，阿甘本寫道，於現代性「美學空間中」，藝術「所傳達的，正是傳達的不可能(the impossibility of transmission)」，所表達的真理，則是「其內容真理的全盤否定」(110)。在現代性之中，「美」取代了「真」、非本質取代了本質，成為藝術的根本價值。彷彿諭示著後來阿甘本對於生命政治的批評，空有形式與作為的藝術雖然不死，但也僅能殘存苟活，使得藝術終究只能走向某種虛無主義，在空洞虛無之中無盡地苟延殘喘著(56-57)。

阿甘本強調，現代性中「藝術所遭逢如此的危機，實際上也是詩的危機」(59)。此處的「詩」，指的並非某種藝術種類(如詩人所寫的詩作)，而是其古希臘文字源的poiesis一字，表示著迥異於自然運作的人類行為邏輯。如果說所謂的自然，代表著事物存在的法則或源頭(希臘文皆做archē)，是來自其本身而非其外，那麼所謂的「人為」，則須理解為人憑依某種「技術」(technē)，讓本來受到隱藏(concealed)或是不存在(nonbeing)的事物，將其「生產」(produce)或「帶出」(pro-duce)於世，使其得以顯現或存在。人類如此使事物存有、顯現的作為，即為一種古希臘時代所謂的「詩」(poiesis)、一種「詩性生產」(poietic production/pro-

duction)、一種「詩性作為」(59-60)。¹⁴ 而根據海德格在〈藝術品之起源〉(“The Origin of the Work of Art”)中所做的解釋，使事物「脫離隱藏，進入顯現、不被隱藏的狀態」，其實就是古希臘文中真理 *alêtheia* 一字的真意(59)；同樣屬於 *technē* 範疇的藝術(古希臘文的 *technē* 同時可指「藝術生產」與「工藝生產」)，因此也具有彰顯真理的作用。職是，海德格說道，「藝術的本質即為詩」(72)，而人類的藝術詩性生產，亦須理解為一種彰顯真理的(詩性)作為。

更重要的是，如此的詩性真理彰顯可能亦須回扣到人類作為與存有的問題。阿甘本因此引用賀德林所提出「藝術品皆為同一韻律」之命題 (*Man* 94)，企圖以「韻律」一字，來解釋藝術品的「起源結構」(the original structure)、也就是使藝術品作為藝術品存在的結構成因。所謂的「韻律」(rhythm)，源自古希臘文動詞「流動」(*rhein*)，尤指「在時間中流動」(99)。然而，流動之所以為流動，不是因為單純的「動」而已，而是有停息、歇止的可能；甚至，是因為有了停止，才使流動成為可能。如果說停止／流動的時間韻律，呼應著人類作為中的隱蔽／顯現、不存／存有的關係，那麼，使流動成為可能的歇止，即可視為詩性發生的源頭。對阿甘本來說，藝術品的起源結構，就在於其體現著時間韻律的歇止(99)，使人類無論是在生產還是觀看藝術品的同時，得以經驗到其行為的詩性本質(101)。而既然人之作為繫於其詩性特質，那麼藝術品的起源結構，因此也成了人類存在的起源結構：讓人類經驗到其作為的詩性，正是藝術品所能賦予人類存在的禮物。是故，阿甘本說道，「藝術

14 英文 *produce* 一字，雖然普通理解為「生產」，但其實也是一種「帶出」：*pro-*表示著「往前」、「出來」，*duce* 則源自拉丁文動詞 *ducere*，帶有著「導引」、「帶往」的涵意；《無內容之人》英譯本為了強調阿甘本用字的特殊意義，是故同時將 *produce* 寫成 *pro-duce*。而阿甘本對於人類「生產／帶出」的理解，正呼應海德格在〈論科技問題〉中對於 *poiesis* 所提出的解釋。海德格以德文 *her-vor-bringen* 翻譯並詮釋 *poiesis*：*her* 即為「這裡」，*vor* 為「往前」、「至前」，而 *bringen* 為動詞「帶往」(*to bring*)，合在一起，*her-vor-bringen* 則有「往前帶出至這裡」之意(10-11)。本文為求行文翻譯簡潔，*produce/pro-duce* 一字僅譯為「生產」，但必須同時理解具有「帶出」一意。

所賦予的禮物，乃是與起源最相密切的禮物，因為這個禮物關乎人類存有的起源之所」(101)。

無論如何，從藝術品的起源到其起源結構，不難看出在真理與意義皆已全然崩解的現代性時空之中，阿甘本仍希冀從藝術之中找到人類還能留有那些許的作為、能不被空洞的創作與形式主義收編的薄弱可能。這個可能，並不在於回到那早已回不去、也無須回去的真理向度。畢竟，如同阿甘本後來在《到來中的共群》所言，現代性社會的全面影像化、媒介化、與形式化，除了讓政治法理主權更容易滲透至生命之中，也讓真理與現實早已不可復得(79-80)；對於藝術真理功能的執念懷舊，亦只代表人類無法面對問題重重的當下，只能更往虛無的深淵邁進，而更無出路可言。既然現代性的根本問題在於人類表達能力的失落，對藝術作用的關照因此須轉向對於表達能力的追尋。然而，如同阿甘本在討論能力問題時，從未否認作為的重要性，對於現代性美學的批評，亦不代表藝術從此必須揚棄形式與創作。事實上，也就是在藝術內容被掏空，僅存其表達形式與行為的同時，表達作為一種能力被突顯出來，反而開啟了藝術作為生命－形式典範的可能。職是，阿甘本援引卡夫卡(Franz Kafka)對藝術所提的大哉問——「藝術是否能夠傳達傳達行為本身(transmission of the act of transmission)」、是否能「以傳達行為作為其內容」——目的在於逆轉美學內容空洞之情勢，使藝術創作與形式轉而突顯人類在現代性中「所能憑依的起源規準(original measure)，並還原其每次行動真意」(*Man* 114)。在現代性之中，藝術的職責已無須如古希臘時期提供真理的保證，而在於透過其創作行為與表現形式彰顯「傳達能力」(transmissibility)(114)的「能力」(-ibility)面相，並藉此提供人作為人的新起源規準，作為其生命－形式的可能取徑。

對阿甘本而言，藝術如此的作用，尤見於詩學語言之上。這裡的「詩學」語言，有別於人類生產的「詩性」特質，專指詩人作詩所使用的語言，既能強調語言形式，亦彰顯出語言做為一種表達媒介。詩之所以為詩，與散文、或是一般語言有所不同，就在於其語言使用，可使語言

的形式與意義兩相脫離，突顯前者作用，而非由後者壟斷。譬如說，詩行(verse)之所以可成詩行，而有別於散文的語句，在於其語言表達上可以透過所謂的「跨行連接」(enjambment)，在句子意義未完、無須句讀之處進行換行，使得語言能依照音律(metrical)而非句法(syntactic)規則而行，突破一般語言使用中，句法與意義相疊的規範(*Idea* 39-40；*End* 34)。然而，這並不是說，詩學語言因此與意義的向度無關，反而是能夠提供一種特殊的語言經驗：聽聞某意義不明的符號聲音，卻不因此認定該符號是毫無意義，而是具有一種「要說」(voler-dire)卻尚未說出的「純粹意義」(pure meaning)，充滿純粹「表意意圖」(intention to signify)，而「前於並超越任何特定意義」(*End* 64)。面對如此詩學語言使用，人經驗到一種介於純粹聲音與透明意義之間、一種「並非僅有聲音，卻尚未有任何特定意義」的狀態之中(64)。

在《詩之終結：詩學研究》(*The End of the Poem: Studies in Poetics*；1999/1996)中，阿甘本更以十九、二十世紀之交的義大利象徵主義詩人帕斯可里(Giovanni Pascoli)的異語詩學(xenoglossia)與名創擬聲詩學(onomatopoeics)為例。¹⁵ 其詩作中所見的zillano、schilleta與serccia等異語文字(67)，或模仿燕子聲音所創造的siccece或uid等詞彙(68)，皆為詩人所謂「意義受到遮蔽、處於黑暗之中、而異於現下語言使用的字詞」(qtd. in Agamben, *End* 67)。異語也好、名創擬聲詞也好，皆代表著「語言已脫離受語意主宰的面向，而回到其純粹表意意圖的原初場域」(67)。然而，如此優先形式、空無意義的詩學語言，卻並非像義大利語文學(philology)學者康提尼(Gianfranco Contini)所說，僅為一種「聲音象徵主義」(phono-symbolism)，處在一種「前書寫符號」(pregrammatical)

15 此處的onomatopoeics一字，由英文「擬聲詞」(onomatopoeia)與「詩學」或「創作學」(poetics)一字綜合而成。細究onomatopoeics與onomatopoeia的字源則不難發現，onoma即為希臘文的「名字」(name)，而poetics與poeia則源自動詞「創造」(poiein)；因此，所謂的「擬聲」實際上是一種「名創」，而為保留阿甘本在討論時想從一者過渡到另一者的企圖，這裡onomatopoeics譯成「名創擬聲詩學」。

或「非書寫符號」(agrammatical)的向度(67-68)。相反地，阿甘本認為，如此特殊的語言使用，不僅勾勒「聲音」所能回到的「純粹起源性」之處，同時也呈現一種以「純粹書寫符號」(pure grammata或pure letters；gramma即為希臘文中「字母」一字)為根基的詩學書寫(67)。至此，詩學語言已無所謂是對於自然、前語言的動物聲音或神秘聲音的再現(如對於燕子聲音的模仿)，亦不再受制於各種既定的語言使用規則；詩學文字無約定成俗意義、更無特定語音組合，因此類似語言學所謂的「音素」(phoneme)，可讀出聲音，本身無意義，卻有表意功能，並銘記於文字符號之中。若還原「字母」或「文字」在希臘文中的本意，指的正這種「銘刻之聲、書寫之音」(*phone engrammatos, vox litterata*)(70)。¹⁶

詩學語言的形式特質也好，帕斯可里的語言實驗也好，皆呼應阿甘本在《無語與歷史：論經驗之崩壞》(*Infancy and History: On the Destruction of Experience*；2007/1978)中，早已多所著墨的人類說話語言經驗(*experimentum linguae*/linguistic experience)：人類在說話中所能經驗、所需經驗到的，正是語言本身，尤其是語言作為一種能力(5)。然而，人類語言能力的經驗重點不在於人具有說話的潛能，或是擁有習得語言的能力，而是如書名「無語」(in-fancy)一語的拉丁字源 *infantia* 字面意義所示，在於人類「說話的不能」(*inability to speak*；Harper)。此處的「不能」，不是人類語言使用的無能為力，無法說出某種前語言的神祕意義(4)、也不是無法以語言完整地描述、再現周遭事物，而是種語言「意義鑿空」的狀態。因為「不能說」出任何意義，人類被帶往「語言的界線」(*the limits of language*)與邊界(4)；此時語言進入某種「純粹自我指涉」(*pure self-reference*)(6)，還原至其作為純粹表達形式的原初狀態之中；如此一來，人得以經歷到「語言的存在」(*there is language*)(10)。參照拉杜蘭塔耶的評論，對阿甘本來說，談論語言的存在，其實就是在說語言作為一種能力(而存在)，反之亦然(129)。如此一來，經驗到語

16 同樣的觀點，亦可參見 Agamben, *Language* 34-35。

言的存在，其實就是經歷到語言作為一種能力：一種純粹傳達力(pure transmissibility)，一種作為表達形式、具有表意意圖、卻尚未表達任何實際意義的可能。「不能說」的無語經驗，還原語言的「能(不)說」；人如果還可以依「西方形而上學傳統」，被看作是種「具有語言的動物」的話(Agamben, *Infancy* 59)，那是因為從「不能」到「能力」、從「無語」到「語言存在」如此的語言經驗，實為人之為人、人作為人的本真狀態。

然而，阿甘本強調，人若要體驗其無語之本真內涵，並不需進到「沉默或語言命名失效」的狀態(7)，而是可在語言界線之內(而非之外)經歷到如此特殊遭遇(6)。也就是說，人必須在言說之中經歷到其與語言的關係，而這正是為什麼阿甘本在談論無語的同時，會引入關於能力與作為的討論。語言能力，如同思考能力，是一種人類所具有的普遍能力；然而，這個整體能力，必須在個別的語言行為中被表現出來。是故，阿甘本寫道，「語言經驗中所經歷到的，並不僅僅是言說的不可能而已；相反地，而是依照某一特定語言所表現出來的說話的不可能(the impossibility of speaking from the basis of a language)；是一種藉由寓居於語言與言談(language and discourse)之間的空白無語邊界，體驗到言說(speech)作為一種官能或能力」(8；強調為原文所有)。值得注意的是，此處所談到的「說話的不可能」，意思並不是不能以特定的語言、如英文、法文、義大利文等，來展現人類說話的能力，否則阿甘本的強調會同時包含「說話」一字，變成「不可能依照某一特定語言說話」，而是必須「依照某一特定語言」，從某一語言體系的說話行為出發，以彰顯人類的無語狀態，並藉此顯現語言作為一種能力。

甚至，筆者認為，如此「特定語言」亦可看作是指向不同語言體系中的詩學語言。阿甘本在《無語與歷史》主要承接著索緒爾(Ferdinand de Saussure)的語言學分類，區分語言能力(langue/language as an ability；阿甘本亦稱之為logos，藉此與phōnē、前語言的動物聲音有所區隔)與言說行為(parole/speech)，並直言人之為人，就在於分裂於這兩者——說話能力與說話行為——之間(7)。到了七年後出版的《散文之概念》(*The*

Idea of Prose; 1995/1985)中，阿甘本則對言說行為加以細分，區分「命名」(name, 希臘文作 *onoma*)與「言談」(discourse, 阿甘本希臘文解釋亦寫作 *logos*)之不同。如果說「言談」指的是人類語言用作於解釋、定義、談論等常規使用，使得語言使用僵化於「可說」(sayable)與「已說」(the said)的層次，僅能表達既定或約定成俗之意義；那麼，「命名」則是在語言之中、對語言的「不可說」(unsayable)進行「呼喊」或「召喚」(call) (105)。而如前面討論所示，這個「不可說」或是「不能說」的對象，不是無法被符號化的前語言聲音，而是語言本身的存在，或是語言作為一種能力存在的事實。語言能力如果僅以言談表達，僅稱呼或解釋其為「能力」，只會使得其存在被意義所綁架，「語言」一詞則成為人類話語系統中另一個具有固定意義(謂之「定」義)的字詞而已，語言作為表達能力的事實亦無法為人類所經驗。反之，惟有透過命名、以言說行為呼喚出語言能力之不可說性，才能真正地表達語言作為純粹表達形式與純粹能力存在的事實。如此在命名之中所表達出來的語言能力事實，即為語言的「概念」(idea) (*Idea* 106)或「可知性」(knowability) (*Potentialities* 31)。無論如何，阿甘本說到，「語言的[命名]能力必須導向語言本身」 (*Idea* 99)，「透過其名」使得其「不可說」之「無形被喚入生命」；此名，「即為其真理之名」(106)。

阿甘本此處所謂的真理，已不再是如海德格所說從隱蔽到彰顯的過程，而是以隱蔽、不顯現的方式顯現那無法顯現的「語言之物」 (*Potentialities* 31)，使其以「現而不顯」(unapparent)的方式呈現 (*Idea* 61)。這個物，誠然不是康德(Immanuel Kant)所謂的前語言、外於表象(representation)的物自身(Thing-in-itself)，而是人類語言能力存在如此的真理。而能透過命名說出如此真理的語言，正是詩學語言：如拉杜蘭塔耶所提醒，「經驗」(experience)與「實驗」(experiment)兩字皆源於拉丁文的 *experimentum*；阿甘本所謂的「語言經驗」因此也須理解為某種「語言實驗」(128；亦可見411, n.8)。甚至，將杜氏的論點再往前推，是須透過「語言實驗」才得以彰顯「語言經驗」。如帕斯可里的異語或名

創擬聲詩學所示，詩學語言以其形式上的實驗與創新，讓語言不再只是進行解釋或定義，或是模仿前象徵場域的自然神祕聲音，而是藉由有語音、有表意意圖的書寫文字，鑿空語言意義、還原語言的形式表達力，並替語言能力進行命名。詩學實驗文字，即為人類音素的綜合與延伸：如同音素本身無意義，卻具有區分意義、使表意成為可能的作用，詩學命名文字，則同時顛覆語言的表意與音韻系統，以實驗性的無意義音韻組合，說出語言存在之不可說、賦予語言能力之真理之名。甚至，詩行獨有的句中停頓（caesura），不僅懸置意義、停止語音流動，停頓之處連語言文字都已消失，成為一種賀德林所謂的「純粹文字」（pure word）（qtd. in Agamben, *Idea* 44）。純粹文字不僅以其「反韻律」（anti-rhythmic）讓詩行韻律成為可能，同時也讓語言作為表達形式的事實被純粹地突顯出來。正如同語言惟有在不被說出之時才能真正被說出，表達形式作為表達形式，也必須在形式不能被說出與能不被說出的同時，才能真正呈現。句中停頓表示著說話的「能不」與「不能」，語言能被停止、也須被停止，使得語言作為一種形式與能力可以在不被說出的情況之下，被說出而得其名。詩學語言的特殊性，就在於可藉由其形式實驗之詩學作為，懸置語言意義與表達形式，使得語言形式作為形式、作為一種傳達能力的事實得以呈現。甚至，阿甘本認為，語言作為一種形式表達力，其本質上即為一種詩學、一種「語言詩學」（the language of poetry）（48）。而如同人類的無語經驗有賴詩學語言實驗加以表現，語言的詩學本質亦須透過詩學語言才得以呈現。而這個呈現的工作，阿甘本在《詩之終結》中稱之為「作詩職責」（the dictation of poetry 或 poetic dictation）：如此職責不在於模擬前語言聲音而成的「聽寫」，也不僅僅是為了「作詩」而已，而是透過詩學語言寫出人類無語的本真能力，藉由詩學創作、透過詩學語言，傳達使人之為人的「說話此一起源事件經驗」（63）。¹⁷

17 英文的 dictation，義大利文原文作 dettato，源自拉丁文的 dictare，呼應著德文的 dichten，除了有常見的「聽寫」、「支配」之意，亦帶有著「文藝創作」、「作詩」之意

回到生命－形式與其典範形態的問題。如果語言的使用標記著某種生活方式，那麼詩學的實驗語言正指向生命－形式的可能，啟示著生命的典範形態。誠然，語言與理性類似，本身即為某種餘力：語言本身即為某種餘力：其本身能不說(能力本質為能不力)與不能說(語言能力無法為語言使用所耗盡)之特性，使語言不全然轉化為實際作為，因而藏有著不受生命政治機器把持的可能。但是，這兩者之間的根本差別在於：理性思維之餘，發生於思考的能力與行為之間，而語言之餘，有賴詩學語言加以體現。畢竟，在一般的語言使用之中，使用者僅照著既存的語法規定，遵循特定的句法與音韻邏輯，說出文字被賦予的固定意義；語言因此淪為某種表達工具，為了某種目的而發，其作為能力而存在的事實，反而受到了遮蔽。如果說語言的固定使用，代表著政治法理主權伸出其黑手，穩固了對生命的部署分配，那麼一般的語言使用，反而使得語言能力徒具其名，讓生命受制於主權控制之下，無法開展生命－形式。相反地，詩學的形式實驗讓語言脫離既定的意義、句法與音韻使用規則，進入一種「嬉遊」(play)、「世俗的」(profane，有別於sacred)的使用方式(Agamben, *Profanations* 75)，能夠「中止權力部署」(77)，因此在人類的生命形態中，打開了一個可不受主權單方面控制的生命形態。透過詩學語言，語言使用除去既有法則，成為一種意義鑿空的「純粹使用」(83)、無表達特定意義的「純粹手段」(pure means)(91)，也就是阿甘本所謂的「無目的手段」(means without end)。如果說人類是語言的動物、語言能力作為其本真內涵，那麼惟有透過語言的詩學使用，召喚出語言能力之名、存在之實，才能讓人類在實踐能力之中，說出、體認、保存其生命內在餘力。而這正是詩學語言所能帶給人類的禮物：體現生命恆餘。

(Agamben, *Idea* 51)。當然，阿甘本用此字雖然保留有「聽寫」之意，如名創擬聲詩學某種程度上即為一種「聽寫」，只是要聽寫的不是聲音，而是語言能力，但其主要目的還是要表達「詩學創作」之意。而本文則同時考量詩學語言具有某種命名人類語言能力的責任，將dictation/dettato翻成「作詩職責」。

透過詩學語言「中止權力部署」，就是「使為權力所挪用的空間得以還原至其公共使用(common use)」(77)。如此的「公共使用」(common use)誠然指向詩學語言在使用上所開展的典範關係：單一語言詩學使用——單一詩學字詞、單一詩學作品、單一詩學書寫，甚至是詩學語言作為一種獨特的書寫媒介——皆可映照出其他語言使用所能採取的形式，構成某種語言非常規使用的可能集合。當然，如此的集合並不先存於語言的詩學使用，而是在使用之後才發展出來。同時，詩學使用之間也不應存在複製行為，而是需譜出一種類比關係：單一詩學語言並不能彼此抄襲、重複已經出現過的語言使用方式，只能各自創造出適切的詩學語言，互相映照對抗主權暴力的可能；如果只是重現已經使用過的實驗語句、作品與形式，那麼只是遵循既定語法規則，而無法真正地還原語言作為一種能力的如此事實。至此，亦可以理解為什麼詩學語言得以作為「如非」生命形態的範例。一方面，詩學語言以創新打破語言成規，抵抗生命政治機制操弄，還原人類生命至其內存餘力面貌，並讓人類透過語言使用認識、體驗、活出如此充滿餘力的生命形態。另一方面：單一詩學實驗可以彼此映照、卻不能彼此複製的使用型態，構成了某種典範關係；個體與個體之間、個體與群體之間的無法兩相化約，卻又能互相類比、包覆彼此；同時，語言可能的使用方式亦無法封閉，群體因此亦不等於群體。無論如何，詩學語言在個體與群體的使用上，皆發展出來某種典範關係，實踐無法封閉、耗盡的語言餘力。詩學語言作為如非生命－形式的範例，就在於其作為典範生命之典範，反之亦然。

現代性所出現的人類表達能力失效，讓詩學語言使用成為處理當代生命政治運作最關鍵的問題；詩學行有餘力的形式實驗所表現的語言詩學能力，也因此如阿甘本所說，替「政治與哲學」、替人類共群與思考在「行動能力」的追求上，提供了絕佳的啟示(*Kingdom* 252)，成為典範生命踐履的典範。只是，討論至此仍有些問題有待釐清。譬如說，在典範生命、尤其是以詩學語言為借鏡所成的典範生命之中，還有沒有「我」、還有沒有所謂的「主體」可言？或者，假如「如非」的生命形態暗

示著某種自我的消除，而阿甘本在《奧許維茲之餘》亦說，「詩學經驗」是種「去主體化」的機制(113)；那麼，又該如何同時解釋阿甘本所說，詩學語言使用涉及某種「置入主體」(145)？而如果依《王國與榮耀》所說，「詩學主體」指的並非「作詩的個人」，而是經驗到「語言的運作歇止(inoperative)」的生命個體，使語言「在其中、對其而言成為一種純粹的可說(sayable)」(252)，那麼藝術或詩學又該如何引領人至如此主體誕生之所？最後，召喚語言能力的詩學語言，帕斯可里稱之為「死亡語言」(qtd. in Agamben, *End* 74)，因此似乎仍拋不開以死亡、以負面性(negativity)為中心的構想(*End* 63, 77; *Language and Death* 66)，使得以死亡為度的生命政治邏輯亦揮之不去。那麼，又該如何設想一種以生命為主、一種「由死復生」的詩學典範生命與生命共群？這些問題，將於下一節進行討論。

六、詩學生命共群

為了要解開語言經驗涉及死亡或負面性的難題，阿甘本在《詩之終結》企圖追問詩語言與生命之間的關聯，探問如果「語言作為[人類]存在於世之起源」，那麼是否有可能透過詩學創作，使得「生命在語言中產生，與之緊緊相連、密不可分」(78)，且讓生命經驗與詩學經驗密不可分、終究融為一體(79)。阿甘本首先以中世紀吟遊詩人(troubadour)傳統為例。在吟遊詩人詩作的前頭，往往會有所謂的「小傳」(vida)或「箋注」(razo)出現，為詩人以散體寫成的類自傳短文，提供作者生平或故事背景，並藉以解釋或評註詩作(Burgwinkle 4-5; Holmes 1, 8)。¹⁸ 雖然小傳或箋注皆有一定的虛構成分，但評論者通常仍視其為反映作者生平(Holmes 8)，使得詩作僅被看作是作者生命經驗的複製，其語言使用因

18 嚴格說起來，「小傳」主要記敘詩人生平，「箋注」以解釋詩作背景為主(Burgwinkle 5)。然而，如波(Elizabeth W. Poe)所提醒，小傳與箋注往往難以細分，甚至多加混雜、互相滲透(316)；是故，在討論上，本文不做細分。

而受制於某種先存現實或既定意義，無法指向人類的起源之所。而認定生命現實先於文學作品的想法，如阿甘本引用二十世紀義大利作家德非尼(Antonio Delfini)的評論，「是因為那些人不懂得、也不能〔在語言中〕活著」(qtd. in Agamben, *End* 82)，使得生命無法真正的誕生於語言之中。職是，為了要逆轉此一生命與詩之間的關係，阿甘本同時引用中世紀吟遊詩人伯納特(Bernart de Ventadorn)的〈當我看見雲雀飛動〉(“Quan vei la lauzeta mover”/“When I see the skylark move”)與德非尼的《回憶巴斯克少女》(*Il ricordo della Basca/The Memory of the Basque Woman*)兩首詩作，強調其中箋注的純然虛構性，說明小傳／箋注往往並非依照詩人「傳記軼事」寫成，而是根據詩作內容「創造」而生。詩作因此不再只是生命的反照，而是生命誕生之地(80)；惟有如此，「生命才能真正地說是產生於語言之中」(81)。

值得注意的是，踏出調和生命經驗與詩學語言經驗第一步的阿甘本，並不是認為對於人類語言餘力的追尋，一切都只能發生在虛構想像中，而與生命現實無關。相反地，如同《詩之終結》所言，詩學創作要「在個人的生命歷史中」產生某種改變(94)，引入一種「新的倫理」(new ethos)(93)，或是，借用克萊門斯(Justin Clemens)的語彙，一種「詩學倫理」(poethics)(55)。而這個改變，誠然直扣上一節所說的語言作為人類共通餘力的問題；只是，阿甘本此處的重點，在於生命經驗與詩學語言的疊合，有賴以語言、以詩作作為媒介(*End* 93)，憑藉著詩人的實驗書寫，不僅讓單一生命個體體驗到語言作為一種能力而存在，更使其生命產生改變、重生於與詩作的相遇之中。「詩之所以會如此重要，是因為在語言媒介中，經驗到〔生命與詩合一〕的個人，會同時經歷某種人作為人的改變(anthropological change)」(94)。「詩學想像」因此有如一座「活生生的熔爐般」(95)，淬鍊的不只是虛構故事中創造出來的生命，而是生命個體與詩作相遇、體驗到語言作為一種能力所塑造的新生。

詩學淬鍊功能所帶來的生命改變，具有如佛蜜絲(Barbara Formis)所謂的「自我形塑」功能(186)，涉及了自我與主體的問題。誠然，阿甘本

認為，詩學主體往往是去主體的、甚至是「沒有主體」的(End 94)。譬如說，依照英國浪漫主義詩人濟慈(John Keats)所言，詩人「並無所謂的同一自我」可言，而是在書寫中不斷消失、不斷化作他人，「我是詩人」一語也因此成為某種不可能的矛盾(qtd. in Agamben, *Remnants* 112)；或是，「小傳」與「箋注」所提供的生命敘事，不再是詩人生平的再現，詩中所出現的「我」，也不等同於詩人這個書寫的生命個體。但是，正是在這個「書寫的我」與「詩中的我」兩兩互餘、在「我」的分裂不相容、在詩人去主體化的過程中，餘留有一個奇異的空間，使得某種奇異主體得以新生，呼應《奧許維茲之餘》中所說，「每次的去主體化都隱含著再主體化」(119)；所謂的「自我」，就是一種再主體化與去主體化如此「雙向運動中所產生的餘(remainder)」(112)。

在詩學之中所餘留而生的自我，即是典範性生命的主體。要了解這點，必須回到阿甘本在〈作者即勢態〉(“The Author as Gesture”)一文中重新閱讀傅柯〈何謂作者？〉(“What Is an Author?”)時，所提出的「作者即勢態」(author as gesture)命題。所謂的勢態，指的是「在每次表達行為中，那些無法被表達的」，並「在表達之中建立起一個空洞核心，使得表達成為可能」(*Profanations* 66)。的確，阿甘本解釋，傅柯將作者視為一種「言說功能」(enunciative function)，表示作者的「血肉生命個體」(the flesh-and-blood individual)，必然會消失於其言說書寫行為之中，使得「作者在文本之中只能以勢態之姿在場」(63-64, 66)。然而，這個血肉模糊四散的作者，卻又在「言說紀錄」(archive)的邊界不停徘徊，讓某種「奇怪又不協調」的生命，在文字語言中誕生(67, 70)，作者的去主體化，也因此引入某種再主體化。換句話說，作者即勢態，重點不在那飄盪於肉身與言說之間的作者，是如何陰魂不散，殘餘於文本之中，而是主體雙向運動中所出現的自我之餘，如何緊扣著語言作為一種餘力。因為作者即勢態，使得語言使用者的生命形態，進入了某種詩學模式、成為某種詩學生命：語言使用個體與生命血肉實體彼此互餘，暗示著言說形式與意義之間的不等，生命如同語言一般作為餘力亦隱然若現。言說

個體在每次說話的同時，總餘留有些無法被說出的部分，呼應著詩學語言如何表現著人類的無語、也就是語言作為一種能力的經驗；說話者的生命樣態因此與語言的詩學本質相疊，依照語言作為純粹能力的形式而活，在作為之中體現內在餘力。勢態之所以為勢態，就在於語言使用之中，顯現著能力潛「勢」的生命樣「態」。作者即勢態，所關乎的不只是作者如何在其詩作之中，以實驗性的文字突顯語言的能力向度，而是在書寫言說之中，如何體驗、展演著生命作為一種能力，使其生命樣態進入了某種詩學形式、某種行有餘力的典範生命；惟有如此，生命才能真正新生於語言之中、一種詩學生命與生命詩學誕生於語言的詩學使用之中。(去)主體雙向運動所餘留的自我，正是依照詩學典範而活的主體；去主體化與再主體化在語言的使用中同時發生，一個非我亦既我的主體因此得以生成；如此所產生人之為人的改變，即是一種自我與自我無法相等、存於自身之旁的自我餘態、一種如非的詩學主體，或是——如果「主體」一詞還是隱含著生命政治主權的在場——一種如非的詩學單一個體。

然而，作者以勢態之姿存在於言說之中，所留下的終究是個「空位」(68)。這表示在詩學語言使用中，生命經驗與詩學經驗得以交融的個體位置，並不限於作者本身，而是同時向讀者開放，呼喚著讀者的入場。作者的退位，讓「讀者可以佔據作者留下的空位」，不僅「使得閱讀成為可能」，「保證了作品生命」的延續，也讓讀者的生命型態進入一種詩學模式(70-71)。讀者的佔位，不代表須將此空位據為己有，替換作者成為文本意義的保證；而是須與作者一樣，在閱讀之中成為「自我空缺的見證與保證」，「重複那相同卻又具不可說性的勢態」(71)，以言說與肉身的分裂，經驗到語言形式與能力的純粹性，以非據為己有的方式活出有我又無我，在主體化的過程之中同時完成自我的去主體化，反之亦然。易言之，作者即勢態不僅實踐了詩學生命，也開啟了典範生命的共群結構：無論是寫作也好、閱讀也好，無論是作者也好、讀者也好，無論是任何作者、任何讀者——任何單一個體，皆可在與文本、與詩學藝術遭遇之中、在書寫或閱讀的語言使用之中，依照詩學生命形態而活，

展演生命作為一種餘力而存在。這也是為什麼阿甘本會在《詩之終結》寫道，「詩人的『我』，從一開始就去主體化成為某種普遍的一（generic un/one）」(94)。這個「一」，當然不是種「同一」，而是可以從任何單一生命個體、從任何單一體驗詩學經驗出發，彼此映照、學習活出詩學生命之可能，藉此反映人類的生命餘力，構成一種詩學生命共群。¹⁹

對阿甘本來說，就是如此的生命共群，才能真正應對生命政治機器的部署掌控。畢竟，作者即勢態所留下的空位，開啟了其他個體入場的可能，藉此建構出一個可能的生命共群。任何被召喚入場的個體，在面對勢態空位之時，勢必同樣地分裂於語言使用與血肉身體之間，個體與個體之間因此無法相等，只能處在自身之旁。同時，如此的生命共群並非先存於個體之前，而是由被召喚入場的各個單一個體共構而成；而能召喚出的讀者身分不明、數量亦不定，如此形成的共群因此亦無法封閉成同一性群體，群體與群體本身之間因此互餘。換句話說，詩學生命共群不受特定身分標記所掌控。畢竟，如此共群的起點，是個無法佔據的空位，而勢態的空位特性，使得個體必然的自我分裂，認同成為不可能；個體無法等於個體、群體亦無法等於群體，一種典範型態的公共生命、共群之餘，得以生成。更重要的是，如阿甘本所提醒，語言本身就

19 或許，可借用德希達(Jacques Derrida)閱讀布朗肖《我死亡的瞬間》(*The Instant of My Death*)這個短篇故事的詮釋作為範例。在《我死亡的瞬間》這個既傳記又虛構的敘述中，布朗肖以第一人稱的「我」，描寫一個年輕人的「他」差點受到納粹軍隊處決，而瀕臨「我死亡的瞬間」。這個故事雖然是布朗肖根據親身經歷而寫成，但德希達的重點並不是書寫的行為讓「肉身的我」與「說話的我」兩者如何相合。而是，親身經歷的「他」與敘述故事的「我」兩者的分裂，正反映了「我」與自身的不等與餘性；肉身的「我」與說話書寫的「我」兩者無法相等、彼此互餘。更重要的是，正是因為如此分裂，作為讀者的「他」反而得以入場，體驗到讀者「從未體驗到的體驗」(93)：一種單一又公共、「單一於公共之中」(singular in general)的死亡經驗(91)。換句話說，這個「我死亡的瞬間」的「我」，其實是個勢態空位，引領他人入場，卻無人可以佔據。而這個「無人」，正是布朗肖所謂的「中性狀態」(neuter)，或是，照其拉丁字源意義來說，「兩者皆非」(neither-nor)(90)：非肉身之「我」又非說話之「我」；非「我」又非「他」。但如此的「皆非」，卻讓某種生命共群成為可能。

是一種部署機制(72)，是主權控制生命的管道。因此，「生命個體在面對語言，毫無保留將自身置入語言，必須同時在某個勢態之中**展示出自身之無法約化為此一勢態**」，生命－形式的典範「主體性才能真正地產生」(72；強調為筆者所加)。或是，「作者與讀者在將自己投入這個勢態同時，也要同時從中撤出」(71)。而這個可能，來自於運作歇止：不僅要一次又一次地投入勢態之空位，也要一次又一次地從勢態之中逃逸出來。正如同阿甘本引用賀德林所給的啟示，有停止才有流動；同樣地，必須要能退出勢態，才有再進入的可能，反之亦然。職是，惟有偶爾或時而(但不是一直)拋開寫作或書寫之作為，回到無語或無思，以退卻之歇止作為(withdrawing as a deactivating activity)，才能保留勢態的空位與餘力，以及重新進入勢態之可能。如此的勢態，才是真正的空位；而能夠進出勢態的單一生命個體與生命共群，才是真正的詩學生命。

至此，不難看出，阿甘本一路以來的書寫，都在回應其在《無內容之人》對現代性美學所提出的批判，同時追問如何留存體現語言能力。在現代性之中，美學形式與創作行為架空意義，呼應著生命政治機器以形式綁架生命、耗竭其能力；而阿甘本則企圖將危機化為轉機，因襲著意義鑿空的形式，希望能還原某種生命的餘力。哲學家旁徵博引，涵蓋的詩人與哲學家從古到今，目的都在從單一書寫到單一書寫之中，找到某種共通答案，也就是在語言使用之中突顯人類之公共餘力。詩人除了以詩學實驗性文字還原語言之內存餘力外，又以勢態之姿、在詩作之中刻劃出一個奇異空間，使得詩學經驗與生命經驗得以交錯共生，人類生命產生某種質變成為一種詩學生命，得以抵抗生命政治機器的詩學公共典範生命也得以誕生。雖然如此奇妙特異的生命經驗，如同人類思考行為之產生，或許只能以偶然、不必然之姿發生；但是，從生命－形式到典範生命、從詩學語言到語言詩學、再到詩學生命、從勢態空位到詩學生命共群，詩學藝術之於生命恆餘，就在於其得以做為生命－形式之典範，留餘出生命政治主權控制之外的生命形式。

七、結論：烏托邦之辯

最後，筆者希望略談阿甘本思想中的烏托邦傾向問題；目的不是要替哲學家辯護，而是要探究阿甘本式的烏托邦，究竟是怎樣的烏托邦。誠然，阿甘本處理主權暴力的方式，有著十分明顯的烏托邦想像；所引入彌賽亞的生命形態，往往讓人覺得摸不著頭緒、過於虛無飄渺，而無助於現實。然而，拉卡普拉卻持不同意見，認為阿甘本其實並不烏托邦、最多是以解構烏托邦的方式來想像烏托邦。事實上，拉卡普拉認為，一般在談到大屠殺之類的極端事件(limit event)時，通常會有兩種壁壘分明的觀點：一種，是認為救贖(redemption)絕對有所可能；另外一種，則是放棄救贖的可能，或是以解構的方式進行救贖——救贖須先不可能，才能有所可能(126)。換句話說，兩種不同的烏托邦想像：一種，是肯定式的(affirmative)烏托邦，對改變充滿希望，暴力皆可抵抗、創傷皆可治癒，體制皆可改變；另外一種，則是種解托邦(dystopian)或非烏托邦式的烏托邦，不是戳破烏托邦神話的方式，就是將烏托邦拋向一個不可能的遠方。對拉卡普拉來說，阿甘本傾向於第二種，強調主權暴力的無所不在、難以抗衡，使得救贖幾乎成為不可能，而唯一的彌賽亞可能，卻又似乎昭示著某種無限延遲的末日論構想。因此，莫怪乎康納利、拉克勞等人會批判阿甘本是一面簡化主權或法律的指涉對象，又一面落入了政治的虛無主義之中：正因為主權暴力過於強大，抵抗才成為不可能，或是只能寄託於某種虛無飄渺的出世情懷。易言之，同時強調主權暴力運作與彌賽亞想像的阿甘本，其實是既烏托邦又不烏托邦(both utopian and non-utopian)，或是接近某種解構式的(非)烏托邦。

有趣的是，拉卡普拉又說，阿甘本解決主權暴力的方式，有著「全有或全無」(all-or-nothing)的傾向(136)：若不是完全放棄烏托邦——因為主權暴力無所不在，幾乎無法抵抗——就是絕對肯定烏托邦——彌賽亞的生命作為唯一解答；換句話說，這是種要嘛烏托邦、要嘛非烏托邦(either utopian or non-utopian)的取向。的確，拉卡普拉的分析乍看之下有所矛盾，但深究之後其實卻也言之成理。而筆者在此無意批判拉卡普

拉的矛盾分析，而是企圖翻轉阿甘本論述的矛盾形式：哲學家的解決策略其實是種「不全有與不全無」(not-all-and-not-nothing)，既不烏托邦、亦不非烏托邦，或是說，是種「非－非烏托邦」(non-non-utopian)。面對生命政治機器，阿甘本並非認為需要放棄救贖的可能；其所提出的解決之道，誠然是彌賽亞的生命形態，指向人類根本的內涵餘力。然而，這並不是說，要保留人類的生命恆餘，只能如等待果陀般等待彌賽亞的降臨。事實上，阿甘本在《聖／剩餘之人》之中重新閱讀卡夫卡〈在法之門前〉(“Before the Law”)的短篇故事，並對德希達提出批評之時，早已觸及此一問題：彌賽亞的降臨，並非如德希達所言，是「以未發生的形式發生」，而是「在看似未發生之中卻早已隱然發生」(57；強調為筆者所加)。要如何理解這個「早已」跟「未」的同時出現呢？答案必須回扣到彌賽亞生命形式與生命－形式之間的關係。筆者認為，阿甘本提出耶穌基督的如非生命，作為人類生命－形式的典範，其實並不是一種神學式的末日想像，也不是一種曖昧難解的解決方案(阿甘本似乎總是說不清到底什麼是彌賽亞的生命形態)，更不是一種救贖的無限延遲。要了解生命－形式，並不需要先理解何謂彌賽亞的生命形態，因而落入了某種概念上的無限後退、或是作為上的無限等待。原因無他，因為彌賽亞的生命形式就是生命－形式，就是活出充滿餘性的典範生命，就是以作為顯現、保留餘力的生命樣態，就是詩學生命共群，反之亦然。²⁰ 換句話

20 同樣理解阿甘本的方式，亦可見於生命－形式與「幸福生命」(happy life)兩詞之間的關係。阿甘本在《無目的手段》中說到，生命－形式是種「幸福生命」(4)。然而，因為阿甘本對前者往往解釋不清，所以「幸福生命」似乎就成為理解的關鍵，於是乎一連串理論詞彙的滑移或後退就此展開：如米爾斯在《阿甘本辭典》(*The Agamben Dictionary*)企圖廓清何謂「幸福生命」時，即從「幸福生命」滑移到「世俗『充足生活』」(profane, “sufficient life”；Agamben, *Means* 114)、再到「彌賽亞式自然的韻律」(the rhythm of Messianic nature；Benjamin 313)、再到「救贖生命」(redeemed life)、再到「人類將會與其動物性進入協調之態」(Agamben, *Open* 3)、再到「至福」(beatitude；*Potentialities* 159)等(87-89)。如此的語彙轉移，並沒有讓「幸福生命」的意義更加清晰，反而一個比一個更加晦澀難解的概念讓人更摸不著頭緒。事實上，阿甘本在《無目的手段》

說，這個「早已」所指向的，其實正是人類生命既有的內在恆餘；看似尚「未」到來，是因為如此的能力總是有待人類的具體作為，加以建構、呈現、或體驗。

然而，這不是說阿甘本的「非－非烏托邦」解決之道會負負得正成為另外一種烏托邦的生命形式。畢竟，雖然詩學語言有著改變人類生命使用的可能，但這個改變並不是一勞永逸或一蹴可幾的：如同阿甘本援引但丁所給的啟示：「永遠」需要「某一個體——某一個哲學家——以行動踐履」（強調為筆者所加）。而如克希克所言，阿甘本本人可能就是範例之一（3）：永遠以單一思考、單一書寫、單一著述、一次又一次地論述、建構、發展生命作為恆常餘力之可能。另一方面，如阿甘本引用班雅明的文字說到，彌賽亞的生命只是種「弱能力」（weak force/debole forza）（*Time* 140）。²¹ 而這個「弱」，並不是因為生命政治機器總是隨侍在側，隨時準備重新吞沒個體生命，或是因為生命總是遭到無盡摧毀因此摧毀不盡。依從文學阿甘本所給的啟示，而是：生命即勢態，是個體與群體自我分裂之空位，是無法被主權吸納，卻又永遠無法被任何個體

中其實即給了一個堪稱清楚的定義：「幸福生命必須是已經完滿其餘力與表達力的世俗『充足生活』」（114-15；強調為筆者所加）。易言之，幸福生命其實指向的正是餘力的問題；米爾斯誠然已經注意到這點，直言「阿甘本對於生命－形式或幸福生命的描述實與餘力及其保存等問題息息相關」（“Happy Life” 88），但卻在深入探究之前，即展開一連串的詞彙滑移，疏為可惜。雖然「幸福生命」一語出自班雅明，但並不代表理解了班雅明就可以同時理解阿甘本。畢竟，阿甘本的閱讀策略始終是既引用又改寫，除了前文提到的布朗肖外，亦有把德希達的「延異」（différance）所表示的「不可名」（unnameable）解讀為「名之存在」（there are names）、也就是語言之存在與能力（*Potentialities* 211），把德勒茲的「虛在」（virtuality）視為「純粹餘力」（237），或是把海德格所提出的存有隱蔽與退卻看作是種餘力的展現（*Open* 65-67；Negri 111）。因此，如果只是單純地回到了班雅明——這個在概念與語言上比阿甘本還要晦澀的班雅明——很可能只是繼續陷入無限後退的狀態而已。而筆者認為，阿甘本所使用的每個詞彙、引用的每個作者，目的都在建構出對抗主權暴力的可能集合；這些概念的引用其實仍指向餘力問題，只是這些不同的「每個」顯現出不同的對抗方式，各自做為典範而已。

21 此處的「力」的德文原文作 Kraft，英譯本譯作 power；然而，阿甘本在此誠然談的不是主權權力，為免混淆，是故修改英譯為 force。

佔據的餘態。生命如果有任何自我完滿、對抗主權之可能，並須既始於又終於勢態所成的生命恆餘。

引用書目

- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis, MN: Minnesota, 1993. Trans. of *La comunità che viene*. Turin: Einaudi, 1990.
- . *The End of the Poem: Studies in Poetics*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford UP, 1999. Trans. of *Categorie italiane: Studi di poetica*. Venice: Marilio, 1996.
- . *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Trans. Adam Kotsko. Stanford, CA: Stanford UP, 2013. Trans. of *Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- . *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford UP, 1998. Trans. of *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Turin: Einaudi, 1995.
- . *Idea of Prose*. Trans. Michael Sullivan and Sam Whitsitt. Albany: State U of New York P, 1995. Trans. of *Idea della prosa*. Milan: Giangiacomo Feltrinelli, 1985.
- . *Infancy and History: On the Destruction of Experience*. Trans. Liz Heron. London: Verso, 2007. Trans. of *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 1978.
- . *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Trans. Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini. Stanford, CA: Stanford UP, 2011. Trans. of *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- . *Language and Death: The Place of Negativity*. Trans. Karen E. Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis, MN: Minnesota, 1991. Trans. of *Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*. Turin: Einaudi, 1982.
- . *The Man without Content*. Trans. Georgia Albert. Stanford, CA: Stanford UP, 1999. Trans. of *L'uomo senza contenuto*. 2nd ed. Macerata: Quodlibet, 1994.
- . *Means without End: Notes on Politics*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis, MN: U of Minnesota P, 2000. Trans. of *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Turin: Bollati Boringhieri, 1996.
- . *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Turin: Bollati Boringhieri, 1996.

- . *The Open: Man and Animal*. Trans. Kevin Attell. Stanford, CA: Stanford UP, 1999.
2004. Trans. of *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.
- . *Opus Dei: An Archaeology of Duty*. Trans. Adam Kotsko. Stanford, CA: Stanford UP, 2013. Trans. of *Opus Dei: Archeologia dell'unfficio*. Turin: Bollati Boringhieri, 2012.
- . *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Ed. and trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford UP, 1999.
- . *Profanations*. Trans. Jeff Fort. New York: Zone, 2007. Trans. of *Profanazioni*. Rome: Nottetempo, 2005.
- . *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Trans. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone, 2002. Trans. of *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Turin: Bollati Boringhieri, 1998.
- . *The State of Exception*. Trans. Kevin Attell. Chicago: U of Chicago P, 2005. Trans. of *Stato di eccezione*. Turin: Bollati Boringhieri, 2003.
- . *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Trans. Patricia Dailey. Stanford, CA: Stanford UP, 2005. Trans. of *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*. Turin: Bollati Boringhieri, 2000.
- . "What Is an Apparatus?" *What Is an Apparatus? and Other Essays*. Trans. David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford, CA: Stanford UP, 2009. 1-24. Trans. of *Che cos'è un dispositivo?* Rome: Nottetempo, 2006.
- . *The Signature of All Things: On Method*. Trans. Luca D'Isanto and Kevin Attell. New York: Zone, 2009. Trans. of *Signatura rerum: Sul metodo*. Turin: Bollati Boringhieri, 2008.
- . "The Work of Man." Calarco and DeCaroli 1-10. Trans. of "L'opera dell'uomo." *La potenza del pensiero: Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005. 365-76.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. and ed. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge UP, 2000.
- Benjamin, Walter. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Ed. Peter Demetz. Trans. Edmund Jephcott. New York: Schocken: 1978.
- Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- Blanchot, Maurice, and Jacques Derrida. *The Instant of My Death. / Demeure: Fiction and Testimony*. Trans. Elizabeth Rottenberg. Stanford, CA: Stanford UP, 2000.
- Burgwinkle, William, E. *Love for Sale: Materialist Readings of the Troubadour Razo Corpus*. New York: Routledge, 1997.

- Calarco, Matthew, and Steven DeCaroli, eds. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford, CA: Stanford UP, 2007.
- Campbell, Timothy C. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis, MN: U of Minnesota P, 2011.
- Clemens, Justin. "The Role of the Shifter and the Problem of Reference in Giorgio Agamben." Clemens, Heron, and Murray 43-65.
- Clemens, Justin, Nicolas Heron, and Alex Murray, eds. *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2008.
- Connolly, William E. "The Complexities of Sovereignty." Calarco and DeCaroli 23-42.
- Crisp, Roger. Introduction. *Nicomachean Ethics*. By Aristotle. Ed. Roger Crisp. New York: Cambridge UP, 2000. vii-xxxv.
- "δύναμις (Dunamis)." *Wiktionary*. 29 Mar. 2014. Web. 13 Aug. 2014.
- Edkins, Jenny. "Whatever Politics." Calarco and DeCaroli 70-91.
- Formis, Barbara. "Dismantling Theatricality: Aesthetics of Bare Life." Clemens, Heron, and Murray 181-92.
- Gulli, Bruno. "The Ontology and Politics of Exception: Reflections on the Work of Giorgio Agamben." Calarco and DeCaroli 219-42.
- Harper, Douglas, comp. "Infancy." *Online Etymology Dictionary*. 2001-14. Web. 13 Aug. 2014.
- Heidegger, Martin. "The Origin of the Work of Art." *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper, 1971. 15-87.
- . "The Question Concerning Technology." *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper, 1977. 3-35.
- Hill, Leslie. *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing: A Change of Epoch*. London: Continuum, 2012.
- Holmes, Olivia. *Assembling the Lyric Self: Authorship from Troubadour Song to Italian Poetry Book*. Minneapolis, MN: U of Minnesota P, 1999.
- Kalyvas, Andreas. "The Sovereign Weaver: Beyond the Camp." *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Ed. Andrew Norris. Durham: Duke UP, 2005. 107-34.
- Kishik, David. *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*. Stanford, CA: Stanford UP, 2012.
- LaCapra, Dominick. "Approaching Limit Events: Siting Agamben." Calarco and DeCaroli

126-62.

Laclau, Ernesto. "Bare Life or Social Indeterminacy." Calarco and DeCaroli 11-22.

La Durantaye, Leland de. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, CA: Stanford UP, 2009.

Lemke, Thomas. "A Zone of Indistinction—A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics." *Outlines* 1 (2005): 3-13.

Meskin, Jacob, and Harvey Shapiro. "'To Give an Example is a Complex Act': Agamben's Pedagogy of the Paradigm." *Educational Philosophy and Theory: Incorporating ACCESS* 46.4 (2014): 421-40.

Mills, Catherine. "Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism." Calarco and DeCaroli 180-202.

———. "Happy Life." *The Agamben Dictionary*. Ed. Alex Murray and Jessica Whyte. Edinburgh: Edinburgh UP, 2011. 87-89.

Negri, Antonio. "The Discreet Taste of the Dialectic." Trans. Matteo Mandarini. Calarco and DeCaroli 109-25.

Poe, Elizabeth W. "At the Boundary between Vida and Razo: The Biography of Raimon Jordan." *Neophilologus* 72 (1988): 316-19.

Sachs, Joe, trans. *Aristotle's Metaphysics*. Santa Fe, NM: Green Lion, 2002.

Stiegler, Bernard. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford, CA: Stanford UP, 1994.

Watkin, William. *The Literary Agamben: Adventures in Logopoiesis*. London: Continuum, 2010.