



超越例外状态： 阿甘本论范例逻辑及生命形式

孙 飞

摘要：当下学界对于阿甘本的批判，大多认为他通过某种本体论叙事将未来政治的所有可能性都封闭于主权与例外的辩证空间内。虽然主权与赤裸生命之间的禁止关系在本质上属于形而上学范畴，但这还不足以说明阿甘本描绘了一幅消极的未来图景。这具体表现在阿甘本对于例外状态的解构过程中。例外状态从一开始就被阿甘本视为主权者的拟制，而在其成为常态之后，它就演变为一种秩序与失序并存的无法状态。正是在这一空间内，阿甘本标示出了某种法律与生命无可区分的生命形式。同时，他也设想了一种处于例外之对称面的范例逻辑，并在此基础上建构了全新的生命伦理与共同体思想。

关键词：超越例外状态；生命形式；范例逻辑；阿甘本；生命伦理；共同体思想

DOI：10.13734/j.cnki.1000-5315.2021.06.013

收稿日期：2021-01-09

作者简介：孙飞，男，江苏泰州人，中国社会科学院大学哲学院博士研究生，E-mail: fiyi95@163.com。

阿甘本的《神圣人》系列著作作为现代西方政治描述了一幅灰暗图景：主权者通过决断出例外状态(state of exception)，在法律的内部与外部建立起了原初的联结，继而将处于政治秩序边缘的赤裸生命(bare life)重合于例外的决断空间中。因此，例外状态建构了主权者悬置法律并且掌控赤裸生命的权力，而当例外成为常规操作时，它就不可挽回地变成了一架不断制造赤裸生命的机器。《神圣人》系列自其出版后就一直争议不断，尤其是阿甘本在新冠疫情期间履行发表了一系列充满争议的社论之后，他在欧洲知识分子心中的形象似乎已经定型。人们普遍认为他是一个末日预言家，悲观且偏执地沉浸于自己所创造的一套概念分析工具里。如果不进行深层的文本分析，那么外界对于阿甘本的解读就很容易汇聚于这样一个判断，也就是他通过本体论叙事将政治的所有可能性都封闭于主权与例外的辩证法之内。

事实上，欧陆诸哲人关于阿甘本的讨论也确实围绕着这么一点。齐泽克在总结当代左翼应对全球资本主义的策略时，就已经将阿甘本的形象刻画为消极等待弥赛亚救赎的先知。在他看来，阿甘本的思想结局便是期待一场“神圣暴力”的爆发，而这只是海德格尔“仍有一个上帝能拯救我们”的革命性版本^①。与之相应，在一本题为《阿甘本：主权与生命》的文集里，拉克劳就曾批评阿甘本“没有解构政治制度的逻辑，而是通过某种本体论的统合，预先关闭了可以进行斗争和抵抗的领域”^②。同样，在这本文集中，奈格里也指出阿甘本的政治学说毫无生产力，因为他扭曲了生命政治学原本所具有的现实维度，反而将之“变成了形而上学的永久配置”^③。在涉及到重构政治主体性的当代逻辑时，朗西埃则指明阿甘本通过主权者/赤裸生命的结构而建

^① Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (London, New York: Verso, 2008), 337-338.

^② Ernesto Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy?" in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, eds. Matthew Calarco and Steven DeCaroli (Stanford: Stanford University Press, 2007), 22.

^③ Antonio Negri, "The Discreet Taste of the Dialectic," in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, 122-123.

立的政治分析模式其实是一个“本体论陷阱”^①。朗西埃认为真正的政治以及政治主体的出现只能源于“主权者—赤裸生命”悖论逻辑的失效,可是这一结构被阿甘本的本体论叙事保卫得太坚固了。

在本文中,笔者将对以上的看法提出反对意见。阿甘本的著作中不仅存在着超越例外状态和主权悖论的可能性,同时也筹划了一种新型的伦理学及共同体理论。笔者将从以下三个方面逐步展开论述。

首先,对于阿甘本而言,神圣生命得以救赎的唯一方式就是切断暴力和法律之间的联系。例外状态是这样一种拟制,它由主权者通过至高的暴力而被虚构出来,从而接合了处于悬置状态中的法秩序。而在其成为常规之后,例外与法秩序之间的关联已经被过度稀释,由此它实际上就演变为一种溢出“主权者—法秩序”之外的无法状态,并且其中“作用着一个不具备任何法律形式的暴力”^②。这是阿甘本摆脱主权难题的核心步骤。

其次,阿甘本解构了例外状态之后,他提及了一种能够将规则与生命相互重合的新型人类形象,这也就是他所重构的一种属于“生命形式”(forma-di-vita)的伦理。这种全新的生命伦理建立在例外与范例(paradigm)所共同构造的系统内。如果说例外理论确立了主权者与赤裸生命的辩证关系,那么,阿甘本关于范例的思考则涉及建基于共同体规则的生命形式^③。因此,他对于例外理论的解构实际上是为了解放范例的逻辑。范例引发的是“独一性向着独一性回归的运动,并且能够把每个独一的情形变成一个绝不可能先天得以表达的一般规则之典范”^④。在这层意义上,有关生命形式的讨论,完全可以被认为是在伦理学的基础上对于“范例”这一概念的考察。

最后,阿甘本也以寓言的方式将修道院的历史解读为一种形而上学的真理,即规则与生命的自我揭示存在着一致性。这种历史考察指向了某种未来的伦理,或许正如阿甘本所说,“人类经验以某种新的一致性开始慢慢地为自己扫清一条道路”^⑤。伦理不是我们应其所是地那样去存在的样态,而是我们使得自己的生命得以生成的方式^⑥。阿甘本寓言化了方济各会以基督生命为原型的行为模式,将道成肉身的时刻解释为生命通过灵性的方式向着存在根基演化而揭示自身。当他用“生命形式”作为专有名词来命名此原则时,他就回到了早期作品《来临中的共同体》中的主题:通过重新考察中世纪哲学关于独一性原则的表述,进而再次发掘出个体生命与共同体之间的原初联系。

一 例外理论的深层逻辑

在《政治的神学》第二版序言中,施米特就曾提醒读者,他其实区分了三种类型的法学思想,即规范论、决断论和制度论^⑦,并且声称后者才是他更为深刻且富有意义的成果。如果说,决断论“贯彻借助切身的决断,审时度势地制定优良法律,那么,制度论法学思想则是在超越个人领域的制度和形态中展开”^⑧。在施米特思想中存在着两种张力需求:一方面,他需要保证主权者之于整个规范体系的超越性,因为只有赋予主权者以至高的地位,决断才能够被纳入主权概念之中,才具备“脱离具体内容的独立意义”^⑨;另一方面,施米特转而致力于维护现有的法律体系,虽说例外打破了理性主义的世界秩序图景,然而它却奠定了国家及主权的实存,国家成为了主权者的自我设计。也正是这样的一股张力,使得施米特迫切地融合决断论与制度论,继而形成了某种建立在政治现实之上的关于主权意志的表达。因此,在施米特那里,存在着“从规范主义经由决

① Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *The South Atlantic Quarterly* 103, no. 2/3 (Spring/Summer 2004): 302.

② Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 59.

③ 在阿甘本看来,例外与范例处于一个对称位置上。范例属于某个类别,但是处于这个原因,在范例显示其类别并划定界限时,就已经越出了此类别。而例外则恰好相反,它之所以能够被划入特定类别,恰恰是因为它不属于此类别。具体参见:Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 22.

④ Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, trans. Luca D'Isanto with Kevin Attell (Massachusetts: Zone Books, 2009), 22.

⑤ Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-life*, trans. Adam Kotsko (Stanford: Stanford University Press, 2013), 87.

⑥ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1993), 28.

⑦ 卡尔·施米特《政治的神学》,刘小枫编,刘宗坤、吴增定等译,上海人民出版社2015年版,第22页。

⑧ 卡尔·施米特《政治的神学》,第22页。

⑨ 卡尔·施米特《政治的神学》,第48页。

断主义到制度化法律思维”^①的嬗变。由于事实和法律条文之间存在着无法弥合的鸿沟,并且政治行为的真实性是一个不受任何规范基础约束的决断,这使得规范体系在现实施行层面面临着关键压力。当规范没有提供决断的来源时,决断作为一种纯粹行动,就是政治真正的创造时刻。它暗示了在规范与决断中存在着一一种特殊的秩序结构。在这结构之内,良序运行的政治源于决断本身,而不是从一般规范中推导出的特殊规范。

基于规范论和决断论的这一分歧,施米特将决断行为诉诸主权者本身所具有的能力。主权者的决断能力指向了例外状态之中的现实情境,它在事实上暂时悬置了规范,从而保证了既有的法律秩序能得以持续。如此就可以从一种制度论的角度来理解主权决断的问题。我们从两方面来说明这一点。首先,施米特区分规范论和决断论,目的不是为了强调决断缺乏规范基础,而是侧重于将决断问题归之于主权者本身,继而通过主权的永久性来论证决断可以作为规范的基础。其次,主权者开启决断的能力并非先天就具有,毋宁说它是由法律所建构出的权力。由于例外状态可以解释决断之于规范的溢出部分,同时又可以保证被悬置的规范能够继续有效地运行于国家秩序内,因此,施米特最终在既定法秩序内收缩了主权决断的辖域,而这正是为了确保决断行为在整个法秩序内的正当性和有效性。

要达到这样的理论目的,施米特还需要论证例外状态与既有法秩序存在着原生关系。阿甘本认为施米特理论的特殊贡献就在于“使得例外状态与法秩序之间的接合存在可能”^②。在他看来,施米特的两个文本,即《论专政》和《政治的神学》尝试解决的正是这一问题。正是由于社会的运行并不完全按照法律条文那样来运行,所以规范在其实际应用(application)中往往不能相互决断,这就需要一个能够在特定时刻进行决断的主权者。在针对具体情况来设置法律的应用时,主权者实际上在规范的内容之外开启了例外状态。因此,施米特认为法律秩序必须建立在主权者的决断之上,并且在实际应用的时候,具有自明性的法律秩序包含着两种因素,即规范与决断^③。如果仅仅考虑霍布斯的方案,那么主权者无论如何也无法从规范中无矛盾地推导出来。因而,施米特选择了另一种路径,也就是直接从规范及其应用的对立出发,然后确立决定例外状态的主权者。根据施米特的例外理论,实际上,规范的每一次应用都可以被视为决断。这是由于规范的应用并不来自于规范本身,并且“从根本的规范内容来看,一个决断所具有的具体的建构性因素也是一种新的外来的东西”^④。决断没有任何来源,它发生在规范之外。所以,就例外状态如何接合法秩序这个问题而言,施米特给出的思路就是将规范与决断设置为两种对抗性的因素,二者共同参与了法秩序的合理运行,而联结它们的正是决定例外状态的主权者。

在进一步讨论例外与法秩序以何种方式相互接合的时候,阿甘本看到了“例外状态代表着对一个既非内亦非外的空间的吸纳与捕获”^⑤。这样的例外空间与主权者在体制内所处的位置密切相关:一方面,他必须在法律规范之外悬置现行秩序以便推行新法;另一方面,他通过开启例外状态来接合既有的法秩序,从而解释主权决断的合法性。而这便是主权者在例外状态中的拓扑结构:

主权者站在正常有效的法秩序之外,却仍然属于它,因为正是主权者负责决断是否宪法可以被整个悬置。在外却仍内属:这就是例外状态的拓扑结构。而决断例外状态的主权者,也因为他的存在本身在逻辑上乃是由例外所定义,他才通过同样的矛盾修辞法被定义:出神—内属(ecstasy-belonging)。^⑥

正是在这模糊的例外拓扑空间中,阿甘本导出他对施米特的批判。例外状态之所以被设定,就是因为它保证了主权者在越出既有法秩序的时候创造了一个可以使得新法得以适用的情境。例外理论其实只是主权者在既定法秩序内确立合法性的辅助要件,它在合法的边缘勾连起了旧秩序与新秩序的联系。但也因此,施米特不得不去承认,例外状态的引入,实际上意味着在原有法秩序内出现了一个无法地带。

① 贝恩德·吕特尔斯《卡尔·施米特在第三帝国》,葛平亮译,上海人民出版社2019年版,第17页。

② Giorgio Agamben, *State of Exception*, 33.

③ 卡尔·施米特《政治的神学》,第27页。

④ 卡尔·施米特《政治的神学》,第46页。

⑤ Giorgio Agamben, *State of Exception*, 35.

⑥ Giorgio Agamben, *State of Exception*, 35.

主权者的决断虽然超脱于规范之外,本质上却为规范提供了可以被实行的情境。在此,阿甘本就将施米特例外理论的推演方式理解为“在法的体制内建立以一系列的间断与区分”^①,而这显然来自于规范与其具体适用之间的对立。施米特吸引阿甘本的地方就在于,例外状态的设立在现实层面上创造了一个使得规范能够产生效用的区间,但是其自身无需法律的保障。因此,例外状态就处于法律与其具体施用的中间地带,并且法秩序的运行无法摆脱这样的拓扑结构。施米特在论证主权决断与法律形式的关系时,就已经认识到“纯粹的法律观念自身永远无法变成现实”^②。法律规范转化为现实层面的适用,并不能仅仅依赖于普遍的法律准则,因为在每一次类似的转换中,都存在着某种“介入权威”。从根本上来说,需要设定一种全然外在的建构性力量,才能够在社会范围内适用某个规范^③。只有通过主权者设立的例外状态,规范与现实的焊接任务才能够得到完成。而如果这样理解,例外就始终是一个超出于主权与法秩序的虚拟空间,它的任务就在于缝合二者之间的断裂。

所以,例外状态就无法被施米特在现行的制度下归为法秩序的一部分,毋宁说,它只是主权者用以解释自身决断之合法性的政治拟制。真实的例外状态是一个无法地带,尽管对于法秩序来说,它的设立极其必要,因为这决定着主权理论能否成功地奠基于体制内。在揭示了施米特的例外理论只是主权者的拟制之后,阿甘本便试图采用本雅明的论断,进而推进他的解构计划。本雅明看到,除了施米特拟制的例外状态,似乎还存在着一种真实的例外,这体现在《历史哲学论纲》中的第八个论题中:

我们生活在其中的所谓“紧急状态”并非什么例外,而是一种常规。我们必须具有一个同这一观察相一致的历史概念。这样我们就会清楚地意识到,我们的任务是带来一种真正的例外状态,从而改善我们在反法西斯斗争中的地位。^④

如果说例外只有通过主权者的拟制才能够确保无法状态与法秩序之间的接合,那么当其成为常规之后,在政治社会中就形成了一个“无法与法之间绝对无可确定的地带”^⑤。在施米特的设想中,法秩序的有效运作且主权决断的合法性地位最终必须依赖于例外状态的设立,因为只有为例外的空间内才可以暂时悬置规范的效力,继而使得规范继续得以适用。但是,政治社会不会允许例外的拟制一直发生。或者反过来说,如果例外作为拟制成为常态,就意味着法秩序本身就是一种拟制,主权决断的合法性问题也就无从论证。在此,就如同历史所见证的那样,第三帝国在不断宣布进入紧急状态之后,最终选择了拒绝颁布新宪法。施米特的理论蓝图在现实中便不得不被搁置。

与他的许多同时代人一样,施米特保留了立法权力与其订制的权力之间的辩证关系,这是确定主权者决断空间的关键。他的工作重心是将主权决断置于既定秩序的政治框架中,例外理论在此规划中只是充当辅助角色^⑥。阿甘本的创新之处就在于,他依循施米特的思路构造了一个例外拓扑结构,即主权者通过决断出例外状态,从而将某种外在于法秩序的介入权威内刻到既定法秩序的框架之中。并且,他也标识出了施米特例外理论走向解体的必然性。毕竟无论如何,例外理论只能作为主权者的拟制才能够诞生出来,在这层意义上,施米特的尝试无异于将无法(anomia)铭刻于法秩序本身。然而,当例外进一步转变为常规状态时,秩序与失序、例外与法律之间原有的微妙关系就走向崩坏。可以这样说,阿甘本解构施米特理论的目的就是为了

① Giorgio Agamben, *State of Exception*, 35.

② 卡尔·施米特《政治的神学》,第45页。

③ 对此,阿甘本习惯性地利用了语言学知识进行了论证。在他看来,由规范至其具体的适用类似于从语言(langue)到言语(parole)、符号到语义的过渡。阿甘本在此借助了维特根斯坦以及本维尼斯特的研究。一方面,语言不可能面对它与世界的关系,因为世界乃是由名称所限定;另一方面,从符号层次无法直接过渡到语义层次,这期间需要一个实践行为,本维尼斯特将之定义为“表述作用”。具体可参考:Giorgio Agamben, *What Is Philosophy?* trans. Lorenzo Chiesa (Stanford: Stanford University Press, 2018), 14.

④ Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969), 257.

⑤ Giorgio Agamben, *State of Exception*, 57.

⑥ 阿甘本对于施米特的解读,有意淡化了主权者与宪政体制的关系,更多在强调例外状态如何与法秩序相互接合。在本节中,笔者较少分析阿甘本对于施米特的误读之处,较多分析他解构例外理论的方式。就阿甘本与施米特的细节性差异而言,具体可参考:Jef Huysmans, “The Jargon of Exception—On Schmitt, Agamben and the Absence of Political society,” *International Political Sociology*, no.2 (2008): 165-183.

展示例外状态的最终形态,也就是一种无法状态的诞生。在此空间内,规则与生命相互重合,并且因之形成了一种全新的生命形式,以及例外结构的对称面——范例(paradigm)。

二 例外与主权结构的对称面:范例与生命形式

阿甘本的解构策略并不在于从封闭的形而上学文本中打开差异的空间,而是透过耐心的解读来穿越概念与概念之间虚构的缝合,从而松脱那些被人为地联结起来的固定范式。可以这样说,阿甘本在《神圣人》系列中的工作即是如此,他既命名了主权与赤裸生命的本体论结构,又打开了一种超越此结构的条件,在那里,二者所依据的禁止关系将不复存在,新的生命将会出现。对于他而言,例外状态属于政治社会中的张力场域,在其中“有两股相反的力量运作着,一股致力于建制与订立,另一股则负责解除与废止”^①。而只有解构了例外理论的深层逻辑之后,才有走出主权悖论的可能性。阿甘本也意识到,我们不能只去承认例外逻辑极端且不可战胜的模式,这样一种妥协无异于重复主权悖论的本体论结构。对此,他的策略可以分为两步。首先,必须在存在论的层面设想出一种与规则本身无可区分的生命形式;其次,有必要确定一种处于例外之对称面的范例逻辑(logic of paradigm)。笔者在此节将分步论述这两个策略,并且刻画二者之间的内在关联。

“生命形式”这个概念在阿甘本早期的政治学笔记中,只是作为主权及例外理论的副产品出现。严格地按照定义来讲,它描绘的就是“一种无法与其形式相互分离的生命”^②。其实,阿甘本在写作《神圣人》系列之前,就已经提出了相应的思考,尽管他并未将生命形式严丝合缝地接入到后来的例外理论中。至少在写作《无目的的手段》的时候,情形是这样,此时,思想而非实践建构了形式与生命之间的联结:

思想就是生命形式,它是不可能与其形式相分离的生命。生命在理论中、同样程度地也在身体过程和习惯方式的物质性中呈现的密不可分性在哪里,哪里就有思想。正是这种思想、这种生命形式弃置了赤裸生命。^③

不过,“生命形式”这一概念的确立,还是为阿甘本后来批判例外理论提供了一道基准线。因为从生命形式中不可能再离析出类似于赤裸生命的东西,它只是标识着一种与特定生活方式相互谐调的简单事实。直到阿甘本对例外理论进行系统解构之后,才渐渐将事实性(facticity)生命的根本体验结合到有关政治社会的讨论中。当然,这首先得考虑到例外状态成为常态之后的境况,即法律变成了纯粹具有效力但无意义的形式^④。阿甘本对于生命形式的沉思,所要追寻的正是与此时的法律相互应和的生命形式:

法律将自身适用于混沌与生命,然而条件是,法律唯有使自身在例外状态中成为生命与活泼生动的混沌。而或许尝试进一步理解这个构成性虚拟的时刻已经到来:它在将规范与失范、法律与例外状态绑定在一起的同时,也一并确保了法与生命之间的联系。^⑤

法律在例外状态中的彻底实现,在另一层意义上也标示着其自身与生命变得无法区分,生命也因此持存于具有效力但无意义的形式之中。阿甘本如此来理解例外状态中生命与法律的关系,实际是将施米特的例外理论推向了另一极。因为施米特之所以利用例外状态来填补主权决断的空间,就是为了维持主权悖论,即主权者虽然处于既定宪制秩序中,但仍然可以在法秩序之外悬置法律体系。阿甘本却表明,正如例外常态化后,主权者可以成为“活着的法”,而赤裸生命同样与法律相融合,只不过情形恰好相反,前者书写了法律,后者则被法律书写。主权悖论在此就失去了效用,因为与至高权力相关联的赤裸生命已经变成了一种无法被权力捕捉的存有(existence)。因此,真实的例外状态完成了一次程序上的倒置:生命被完全转化为法律之形式^⑥。与这种倒置相匹配的是阿甘本关于范例的思考。在《神圣人》系列的第一部中,他将范例确立为例

^①Giorgio Agamben, *State of Exception*, 87.

^②Giorgio Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino (London: University of Minnesota Press, 2000), 3-4.

^③Giorgio Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, 12.

^④对此,阿甘本给出的一个补充性说明是:在例外状态中,将违反法律与执行法律区分开来是不可能的,以致于违反一项规则的行动和遵守它的行动彼此无缝重合。具体可参考:Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 57.

^⑤Giorgio Agamben, *State of Exception*, 73.

^⑥Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 55.

外的对称结构,并且认为二者共同建构了一种辩证系统:

范例被排除在集合外,因为它属于该集合,但是例外被包括在正常情况下,正是因为它不属于正常集合。就像属于一个类别只能通过范例来显示一样——也即在类本身之外——所以不属于某个类别只有在该类别的中心处通过一个例外才能够显示出来。在所有情况下(正如古代语法学家中异常推理者和类比推理者之间的争论所表明的那样),例外和范例在终极意义上是相互关联的概念,每次要界定个体的归属感和共同感时,它们就会发挥作用。^①

如果说例外确立了特殊情况与正常情况的拓扑关系,也就是个别物恰恰由于其特殊而以“例外”的标签被归入普遍序列之中,那么范例则建构了与普遍性的另一种联系,它通过展示自身的使用而建构了整体结构的可理解性,比如一个词可以代表整个词类的用法。这样来看,范例的运作机制就类似于歌德对“本原现象”(Urphänomen)的描述。歌德在1787年访问巴勒莫时,第一次觉察到了与特殊现象相关联的整体理论。他于《意大利游记》中写下了自己的发现:“我正在建立重要的新联系,并发现大自然是如何以无与伦比的力量从简单事物中发展出充满复杂性的整体。”^②在其论文《作为对象和主体之中介的实验》里,歌德提出了一种更为高级的经验模型,其中,“各个现象与其他无数现象发生关联,就像自由浮动的光点向各个方向发散光芒一样”^③。在歌德看来,似乎我们所观察到的单独现象就已经构成了本原,因此复杂的自然整体实则源于现象的范例性展示。这样的新方法实际上属于现象学的观察或思维方式。它区别于纯粹的科学方法,既不符合经验主义的基本事实,也不符合抽象的科学理论。相反,它只是将本原现象作为单独的范例与自然界的整全关系实现于直观的统一中。而此种基于直观的统一性,并非理性综合的意识行为赋予给对象的概念性统一,它在更深层面其实是内在于对象的本原统一性。或许就是在这一点上,阿甘本受到了歌德的启发。所以,在论述“本原现象”时,他才会强调“本原现象作为一个范例处于超越普遍性与特殊性之对立的完美平衡中”^④。在此理论图景内,范例展示并确立了整体规则的结构要素。

为了进一步论述范例理论与生命形式的关系,阿甘本为“范例”配备了专门的逻辑。众所周知,“范例”理论最初由库恩提出,他打算通过此概念标示常规科学的建构以及科学革命的发生。我们可以从两个方面谈一谈库恩的思路。首先,库恩用“学科基质”(disciplinary matrix)来表达范例的第一层含义,它代表了一个专门学科的工作者所共有的财产。这样的基质从“符号概括”、“形而上学模型”以及“价值理念”三个角度确立了科学共同体的常规议题,库恩将之称为团体承诺的集合^⑤。其次,范例是共有的典范,这被库恩视为是最有新意也最不为人们理解的创见^⑥。他试图表明在科学发展的历史中存在着某些单独的典范研究,比如牛顿的《原理》,而这样的个例却可以充当整个科学的标准。于是就出现了这样的情况,就像阿甘本所看到的那样,规则的统治就被范例的统治所取代,规律的普遍逻辑则被特例的独一性逻辑所取代^⑦。当一个范例成为共有的典范时,库恩强调的科学革命就顺其自然地发生了。

库恩的理论之所以吸引阿甘本,就在于他为“范例”这一概念确立了一种新的行为—认知模式。范例的出现可以中止既有的规则,但并不是离开规则,而是为了向人们呈现出规则的标准。由此思路出发,阿甘本就过渡到属于范例的知识学:

当归纳是从特殊到普遍,而演绎是从普遍到特殊时,范例就由一个矛盾的第三类运动所定义,它是从特殊到特殊。范例建构了某种特殊的认知形式,它不是通过同时清楚地表达普遍和特殊来继续,而是

①Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 22.

②Johann Wolfgang von Goethe, *Italian Journey (1786-1788)*, trans. W. H. Auden and Elizabeth Mayer (San Francisco: North Point Press, 1982), 163.

③Johann Wolfgang von Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften*, vol. 1, in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe, und Gespräche*, vol. 16, ed. Ernst Beutler (Zurich: Artemis, 1949-52), 851-852, quoted in Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, 30.

④Giorgio Agamben, *The Signature of all Things: On Method*, 30.

⑤Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (3rd ed.) (Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1996), 181-185.

⑥Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (3rd ed.), 187.

⑦Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, 11, 12.

仅仅停留在特殊的层面。^①

阿甘本想要阐明的“第三类运动定义”，也即在归纳与演绎之外的范例逻辑，它必须在类比的意义上来理解“特殊”与“普遍”、“范例”与“规则”的联系。在此，范例的类比逻辑(analogical logic)是一种认知过程，在这种过程中，个体的局部特征与概括性的整体意义辩证地联系在一起。阿甘本解释说，从其语境隔离出的特殊情形，只是由于“它通过展示其自身的独一性，从而让新的整体变得可以理解，并且个体自身就建构了整体的同质性”^②。因此，范例总是从特定事物的正常使用出发，这样它既构成了使用的规则，也使它向外界阐释了规则的一般性，从而永远不会把它的示范性与特殊性分开^③。范例的生成逻辑不会简单地在特殊对象与普遍规则之间出现，只有在独一性及其展示中，它才能够解释规则并将自身确立为规则。通过这样一种建立在普遍与特殊概念上的范例知识学，阿甘本其实旨在强调范例与规则之间的辩证法。如果按照范例的逻辑，实际上我们便不得不放弃建构在“普遍/特殊”之匹配关系上的逻辑推断模型。因为规则并不是作为普遍性，先天地存在于范例出现之前，它恰恰是通过范例展示在特殊情境中才得以建立。

然而，范例与生命形式这一概念有何内在的联系呢？对此，阿甘本认为只有遵循范例的逻辑，生命能够在形式中实现自身的潜能(potentiality)。在《身体之用》中，阿甘本就提到，生命形式是一种潜能存在，不仅仅是因为它可以实现或不实现，最重要的是因为它是自身的潜能，并与之重合^④。而这样的潜能无非意味着单个生命如何与生活形式完成须臾不可分离的结合。也就是说，生命必须使自身的行为成为共同生活中的范例，并以此解释共同体中的规则。此等观念有点类似于当代哲学所讨论的构成性规则(constitutive rule)，似乎只有在经由个别事例的具体应用才能够形成规则的共同表征(common representation)。就是在这层哲学意义上，阿甘本将关于范例的研究接入到古代修道院的修行方式。在他看来，修道院中“每个僧侣的生命都是范例，并且倾向于把自身建构为生命形式”^⑤。因为至少在圣本笃(San Benedetto)之前，规则就意味着共同体生活的形式。所以，规定僧侣的“形式”并非指戒律或规范，而是生命按照自身设定的存在方式去实现生活的目的。

基本上可以判定，例外状态中的生命形式实际是修道院模式经历世俗化后的政治概念，因而它与后者分享着同一种逻辑。在例外常态化中，生命形象与法律变得无法区分，它之所以能够成为主权者的对称面，就是由于它作为范例，和主权者一道展现着法律的形式。如果说，赤裸生命在例外状态中因为排除而被主权逻辑所包含，那么在范例的逻辑内，它恰恰由于展示了含括它的规则而被排除，并且也由此跳脱了主权与例外的拓扑结构。

三 基于范例逻辑的未来共同体

在一本题为《无效的共同体》的小书中，让-吕克·南希将社会问题的根源归为人类联合的中断，故而似乎对于思想而言，没有比去思考共同体的形式更为迫切的事情。在南希看来，人类是这样一具化身，它的总和可以作为“关系与共同体之外的绝对存在”^⑥。我们每个人都展示给区别于我们自身之所是的他者，同时，我们也从他者那里获得关于自身的限度。所以，从一种自身与他者之关系，也即从共在的角度来看，人与人之间的社会联合实属必然。这让人们想起了海德格尔曾经论述过的此在(Dasein)与共在(Mitsein)之间的历史命运：

如果作为在世存在的命运，在本质上存在于与他人的共在之中，那么它的历史化就是一种共同的历

^①Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, 19.

^②Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, 18.

^③在假定普遍规则只有在通过范例才得以显示的情况下，阿甘本认为该逻辑的原理与康德关于审美判断的看法有某种相通之处。康德将人们在审美判断中所设想的必然性等同于示范性(exemplarisch)，亦即“所有人都赞同一个被视为某个人无法指明的普遍规则之实例的判断必然性”。具体可参考：李秋零主编《康德著作全集》第5卷《实践理性批判、判断力批判》，中国人民大学出版社2007版，第246页。

^④Giorgio Agamben, *The Use of Bodies: Homo Sacer IV-2*, trans. Adam Kotsko (Stanford: Stanford University Press, 2016), 208.

^⑤Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, 22.

^⑥Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, trans. Peter Connor et al., ed. Peter Connor (Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991), 5.

史化,并决定着它作为命运的存在。这就是我们如何指定一个共同体、一个民族的历史化。^①

事实也确乎如此,南希的任务就是在海德格的存在论基础上发展出一种特殊的共同体理论。于他而言,海德格尔共在理论并没有在其规定性中被人们反思过。因此,他从两方面进一步扩展了海德格尔的观点。首先,南希拒绝预设任何共同体之间的先验基础,他使用“独一性”(singularity)概念来解释此在与共在的联系。在一个共同体之中,并不存在封闭的独一性,发生的只有独一性向着独一性的外展运动(motion of exposition)^②。独一性个体呈现于他者面前,并且它们都只在独一性之中沟通。其次,多元的独一性个体构成了“共在”。这个前提建立在独一性能够进行共显(coinherence)的基础上,这种绽出于自身的方式类似于独一体之间的相互外展。独一性个体可以在自身内分享在自身之中的存在,这是个体建构自身的过程,同时也是在共在关系的层面建构整体存在之意义的过程,南希将之表述为“存在于共通”(being-in-common)。从这方面来看,“共”(mit)并没有修饰“存在”,它就是存在本身。

一方面,存在着的事物之总体被当作绝对来看待,这个总体与其他事物相分离;另一方面,则是存在,这些事物总体上以它的名义或由它而存在。这个断裂界定了绝对的一个关系,将一个对它的本已内在于诸存在着的绝对总体。^③

此处,南希对于存在与绝对关系之间的区别,即便不等同于海德格尔所区分的存在论差异,在结构上也有所类似。而如果说存在本身就是处于关系中的共在,那么,共同体在结构上就等同于“存在”概念的必要设定。这样,有关共同体的问题就被转化为了存在的共同体:它是关系的而不是实存的,是境域的而不是观念的,是整体的而不是原子论的。不过,尽管这种基于存在论的共同体具备可认知的形式,却并不存在于我们的世界之中。南希也认识到这一点,在相当严格的意义上,他对实存共同体(比如自然家庭、城邦或帝国)与存在论共同体进行了区分。因为共同体之于他而言,早已奠定在西方一神论的失落(lost)基调之中。在神性无限地退隐之后,共同体的神圣本质或者说“作为神圣本质的存在论共同体就是不可能本身”^④。如果用海德格尔的语调来讲,南希所设想的共同体只有通过存在的分派才能够到达我们。当人类总是将自身暴露给一切目的之限度,暴露给存在的贫乏时,我们永远不能在实存层面去确定一种与他者的共在关系。

首先,在共同体尚未来临的意义上,阿甘本承接了南希的问题,并且对之进行了隐秘的回应^⑤。二者的交集,其次体现在对于“独一性”概念的使用中,但是不同于南希最终在共在关系中来定位独一性,阿甘本为我们带来了另一种思路。在他看来,我们无法通过单独个体所分有的持存特性来区别共同性和独一性^⑥。观念或者共同的自然性质与独一体所具备的性质并无本质差别。所以,从一种绝对的个体视角出发,共同形式对于独一性而言既非特殊也非普遍,独一性个体展示的就是形式的实现,就是共在本身。阿甘本对此问题借鉴了邓·司各脱的观点,后者“将独一性设想为对共同形式的补充”^⑦。这种补充并不来自另外的形式,而是来自形式本身的最终现实性(ultima realitas)。因此,独一性就是形式完美的现实性本身,任何关于共同观念的设定也必须在此基础上思考。在这里并不存在借由形式而实现的独一性,因为形式本身在独一性中才能够实现。于是,阿甘本与南希对于独一性的理解差异就由此体现出来。尽管二者都是从独一性出发去确定共同形式,但是南希将此术语引向了作为存在本身的共在关系,阿甘本则强调它的单独属性,即独一性本身就是存在的形式显现。

① Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962), 436.

② Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, 60-61.

③ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, 6.

④ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, 10.

⑤ Carlo Salzani 在《阿甘本辞典》中编撰“让-吕克·南希”这一词条时,也提到阿甘本尽管在文章中没有明确引用南希的作品,但其《来临中的共同体》一书必须被认为是南希共同体理论的应和。具体可参考: *The Agamben Dictionary*, eds. Alex Murray and Jessica Whyte (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 146.

⑥ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 17.

⑦ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 16. 司各脱同时还认为存在着一个独一性概念,因为它可以从这个完满的独一性中去理解上帝的存在。并且,存在本身也是独一性的谓词,在此基础上他才区分了有限与无限,这是他发展超越(transcendental)属性学说的关键。具体可参考:约翰·马仁邦《中世纪哲学:历史与哲学导论》,吴天岳译,北京大学出版社2015年版,第294-296页。

在此基础上,阿甘本将有关独一性的思考进一步地联系到前文分析的范例逻辑。范例与规则的辩证法严格对应着独一性与共同形式的关系。范例之所以能够代表规则,就在于它既非殊相也非共相,它只是在对于自身独一性的展示中达成了形式的现实化。当阿甘本基于独一性观念来构造共同体的关系时,其实是通过形而上学将人之存在还原为作为质料的潜能与有待实现的形式,这二者又被其统一于“式样”(maneries)中。这一概念可以追溯到中世纪逻辑学,在那里“式样”代表着类和共相。阿甘本承接了这份释义,被其称之为“式样”的东西,既不是种属也不是殊相,而是类似于一种范例性的个体或者一种包含诸多个体之独一性的联合^①。如果说,阿甘本的伦理思想致力于由存在论来确立生命秩序,那么范例逻辑则奠定了实践理性的方法论。“式样”因此就是一个将多元的范例归进某种共同形式的装置,这是阿甘本接通存在论与生命伦理思想的关键。阿甘本所理解的生命伦理,究其本质便是一种存在的式样,它作为“人的潜能或可能性而实存着”^②。所以,他更多是基于希腊文 *ethos* 的词源义来描绘伦理与生命的关系。在这样的存在论伦理学视域里,伦理与人类生存的根基相关,并且原初地指代着处于一定时空关系中的生存位所。

对于阿甘本来说,从范例逻辑到生命伦理的确立,意味着仅仅基于个体的独一性来设想未来某种没有任何归属条件的共同体,至少在哲学上是可能的。在《至高的贫困》一书中,阿甘本运用海德格尔的方式,在存在与此在的关系中模拟了“生命”与“规则”之间的相关模式。除此之外,阿甘本也在圣方济各会的修行模式中找到了与其理论契合的共同体形式^③。根据他的考证,在最初的几个世纪内,修道院内的圣规(*regula*)不仅仅意味着一般意义上的生活方式,同时也被设想为生命形式(*forma vitae*),也就是一个有待追随的范例^④。僧侣们便是将此范例设定为所要去追寻的修行模式,并且倾向于将自身构建为福音书中叙述的耶稣生命的后续。譬如,方济各会的僧侣就是完全按照形式来践行生活,并且也不将之视为修道院强加的规训。因为处于范例逻辑中的个体能够走向其生命形式,恰恰是其潜能所在。正是在圣方济各会的修行团体中,阿甘本看到了未来共同体的现实版本。这样的共同体生活仅仅作为实际效力而存在,并且完全取决于人的命运或者神的意志。而其中的生命形式则是完全实存的伦理式样,因此,人的活动是真实有效的,却不会产生任何属于共同体本质的东西。当僧侣将自身视为与他人相关的范例,并以此作为生命的伦理时,阿甘本看到了方济各会发展其宗教运动的新意:

圣方济各会的新东西就在于此,今天没有思考过这个问题,在当下也无法去思考它。方济各会完全在律法决断的范围之外试图去理解人类的生活与实践。如果我们将这种在法律和规范上无法达到的共同生活称之为“生命形式”,那么,我们可以说“生命形式”(forma vitae)这个短语最为准确地表达了圣方济各会的目的。^⑤

共同体中的生活代表着去创造一种绝对与总体习性(*habit*)难以分离的生命形式,在那里,我们无法将伦理与生命分开。这样一种生命伦理的思路在范例逻辑下显得很容易理解。因为就独一性个体而言,潜能的实现就已经等同于本质,等同于生命的规则。在个体的独一性生活与共同体法则的断裂之间,圣方济各会创造了阿甘本力图阐释的“生命形式”。他们的生活并不建立在简单的礼拜和仪式之上,也不是通过禁欲和克制物欲使得自身符合律法的规范,而是为了在律法之外创造一种属于独一性个体的生活。尽管值得深思的是,大概也恰恰是由于方济各会没有在其共同体内部设立规则和法律要素,他们最终没有成为一个真正的

^①Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 26.

^②Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 42.

^③阿甘本认为方济各会的修行模式最大的特征就在于,它在法律范围之外确定了一种属于伦理的生活方式。我们知道,自尼采以来,许多思想家试图以这样一种方式重新定义伦理学,使其不必依赖于超越的、非历史的范畴。现代伦理学的概念化在很大程度上仍然由这些范畴决定,首先就是法律的概念。在此,阿甘本与福柯一道,都认为伦理和法律之间的联系不是一个必要的永恒真理,而是一种可本地化且相对较新的历史形态。基于自由实践的理由,福柯明确地提出了他自己的伦理概念,并将之作为司法模式的对立面。到了晚年,他也关注过宗教内部的伦理问题,并且将自我关切及其生存技艺称之为“伦理”,从而进一步界定主体与真理的关系。关于晚年福柯及阿甘本的伦理思想之比较,可参考:Daniel Smith, “Foucault on Ethics and Subjectivity: ‘Care of the Self’ and ‘Aesthetics of Existence’,” *Foucault Studies*, no. 19 (June 2015): 135-150.

^④Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, 21.

^⑤Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-life*, 110-111.

教会。

最后,我们可以发现,阿甘本之所以基于范例逻辑来构造生命伦理,就是为了论证这样一点:共同形式完全能够将共属于其中却又彼此各异的个体作为其本质上的构成要素。独一性生命不仅要与其自身的形式保持相关,同时也要持留在与其他生命的形式关系中,因为只有这样才能在每一个共同体内让生命的独一性显现出来。任何独一的生命是纯然自由的显现,他们仅仅通过形式而被决定,故而究其本质而言,个体生命就是可能性的全体。在此,阿甘本基于一种全新的视角想象了个体与整体的联系,即个体基于其潜能就能够实现共同体中全部的形式与规则。如果说伦理就是独一性个体的存在式样,那么生命的伦理经验也就被阿甘本解释为“使自身的可能性成为实存”^①。这样的“伦理”释义其实与生命的本质息息相关。在某种程度上,生命就是以“存在-潜能”(Potentiality-for-being)为形式的实存。也正因此,潜能或者说生命的原初可能性,只有在能否决定自身实现的前提下,才可以在共同形式的生活中获得本质上的自由。当然,从理论的现实效果上来看,阿甘本的思考有其极端之处。因为对于政治社会来说,阿甘本的操作只是用类似于“齐物论”的方法抹去了个体与个体之间的自然差异。当生命通过范例逻辑实现自身的形式之后,共同体的理念中其实已经终结。

四 余论:由弥赛亚带来的救赎意象

依据独特的范例逻辑,阿甘本为他的读者演示了施米特的例外理论如何走向解体。他先从“主权者-例外-法秩序”的关系中剖析出三者之间虚拟的接合,进而揭露存在于此种拓扑结构之外的其他可能的生存方式。当他将主权者与例外状态之间的虚拟关系揭示出来之后,事实上,就呈现了一幅可供弥赛亚降临的救赎场域。这一切的前提都建立在例外常态化的基础上,此时的主权者在将规范与失范、法律与例外相互绑定,并一道确立了法律与生命的关系。按照阿甘本的说法,在那个秩序与失序相互生成的空间,就会有一种纯粹的“法”出现在人类面前。这样的法则完全与生命相融合,并且将自身作为纯粹手段的行动,而与任何目的都毫无联系。阿甘本用“生命形式”一词所表达出的正是这种不可能与法则相分离的生命。当主权者将例外设置为常规操作之后,例外状态在另一极对应着弥赛亚降临的救赎场景,完成了的人类形象就如同无法状态中的赤裸生命那样,其唯一的行动仅是对自身早已形式化的生命进行纯粹的展示。不同于在内在性中建构超越知识的灵知主义主张,阿甘本的路线首先是将尘世中所有不完满的政治处境替换为主权悖论,然后在对外例状态的超越中将之演化为一场向着弥赛亚降临的终末论运动。某种程度上,阿甘本最终设想的末日景象无法达成普遍可接受的共识,因为显然弥赛亚救赎的叙事依旧处于一神论的影子里,这样的诉求并不会以“无限制的容量去接纳最为丰富的可兼容的可能世界以及可能生活”^②。但是,如果回到哲学历来的超越谱系,阿甘本的确试图在例外理论的对立面构造一种能够实现生命之形式化的范例逻辑。这种允许生命本身以艺术形式而存在的伦理秩序,向人们展示了例外状态中尚未被发掘的生存空间。

[责任编辑:帅 巍]

^①Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 43.

^②赵汀阳、阿兰·乐比雄《一神论的影子:哲学家与人类学家的通信》,王惠民译,中信出版社2019年版,第137页。