

匱于承认的“最后之人”

——福山的身份政治之忧

杨明佳 汪子宏

【摘要】近年来,福山重启了历史终结论来分析西方社会的身份政治现象。在他看来,身份关乎尊重,而尊重始于承认,承认则源于人性中的激情。自由民主制因实现了“平等承认”而处于历史终点,但平等激情与优越激情之间的张力却使得处于历史终结处的“最后之人”匱于承认,在身份政治中回复为充斥着激情与欲望的“最初之人”,破坏了以理性为基础的公民政治。只有重塑自由民主制的“信条身份”,才能消解根植于人性深处的矛盾冲突。尽管福山的身份政治理论仍然是为自由民主制辩护,但体现了他近年来思想的共和主义转向,同时也为他的历史终结论制造出了新的理论裂痕。

【关键词】弗朗西斯·福山;历史终结论;个人主义;身份政治

【作者简介】杨明佳,武汉理工大学马克思主义学院教授;汪子宏,武汉理工大学马克思主义学院(湖北 武汉 430070)。

【原文出处】《社会科学动态》(武汉),2023.12.25~33

【基金项目】国家社会科学基金一般项目“中国特色社会主义政治发展道路研究”(项目编号:19BZZ012);中央高校基本科研业务费专项资金项目“比较视野下中国共产党人民共和理念研究”(项目编号:2023-vb-066)。

《历史的终结与最后的人》是弗朗西斯·福山(以下简称福山)的成名之作,也是福山政治思想的哲学奠基。在历史终结论问世后,福山受到了许多理论上的质疑,被其视为“人类政治的最后一种形态”的“自由民主制”也在实践中遭遇了不少挫折与困境。这让福山放下了他基于历史哲学的研究路径,转而以经验研究的方法构建起了以国家、法治和负责制为三要素的政治发展理论,尝试回应这些挑战与批评。

然而,不同于那些能够通过经验研究来解释的政治衰败现象,近年来肆虐于欧美社会的身份政治是对福山政治理论的根本性动摇。在他的历史哲学中,自由民主制之所以是“历史的终结”,就是因为它实现了人与人之间“平等的承认”,而身份政治的肆虐却正归因于处于历史终结点的“最后之人”匱于承认。这就迫使福山回到他的黑格尔史观,从哲学上

而非经验上对历史终结论进行反思,并对身份政治作出一种合乎其理论逻辑的阐释,这些思想集中体现在他晚近的著作《身份政治:对尊严与认同的渴求》之中。在历史终结论似乎已经被历史所“终结”的时代背景下,我们应当如何看待福山的历史哲学,又当如何评析福山基于他的哲学所构建的身份政治理论?本文试图围绕“承认”这一福山政治思想的核心概念,来廓清对这些问题的认识。

一、为承认而斗争:福山身份政治理论的人性根源

人性是福山政治思想的公共逻辑起点,如在分析政治秩序的起源时,福山从生物学意义上指出人天生就是能够创造规范的“社会性动物”,进而否定了启蒙哲学家所设定的原子化自然状态^①;当福山在为自由民主制的危机辩护时,他同样是从人类基于“亲属选择”和“互惠利他”来进行有限合作的初始人

性出发,进而尝试证明政治衰败是每种政制都必然经历的普遍性规律。^②但在福山的诸多人性论中,最具根本性的并非是现代科学从黑猩猩观察中归纳出的生物学人性,而是他从黑格尔哲学中所构建起的以“承认”为基础的人性假设。在这里,福山沿袭了其师亨廷顿从非物质因素来考量政治发展和文明冲突的逻辑理路,把“寻求承认”的活动视为人类政治的根源,进而把政治秩序看作是在“为承认的斗争”的零和博弈中不断地生成与扩展的产物。^③

要理解福山的人性理论,可以从黑格尔的“主奴辩证法”说起。在黑格尔看来,人类精神的发展始于自我的觉醒,而自我意识的持存又依赖一种互构性的主体间机制。一个自我意识的存在与边界,只有在与另一个自我意识的交往中才能得到确证,“它所以存在只是由于被对方承认”^④。进而,在自我与他人的遭遇中,他们会激发一场关乎生死的承认之争,一方将克服对死亡的恐惧,战胜对方,使自己升格为“主人”,获得自由自决的自主意识,而另一方则屈从于求生的本能,被迫降格为依附于他者意识的“奴隶”。可以看到,福山所依据的黑格尔式人性有别于理性主义的近代政治传统,把“自我保全”这一行为放置到了人性的对立面。在传统人性论看来,安全是人之天伦,无论是霍布斯还是卢梭,他们都把自我持存视为人类走出自然状态的主要动力。但在黑格尔这里,生死之境构成了主奴之分,唯有敢于以自己的生命去冒险的人,才可能拥有自由的道德选择力,进而被赋予人之为人的类特性。

于是,“最初之人”就在这样一场“纯粹关乎名誉的决斗”^⑤下诞生。但“最初之人”并非整全之人,当主人征服了奴隶时,他也埋下了两个隐患。首先,主人唯有借由奴隶的劳动才能维持生活,反而奴隶却在劳动的过程中逐渐把自己的精神外化为具有实体的对象物,这些对象物支配着主人的日常活动,在主体客体化的过程中,奴隶逐渐重新发现了自己的自主意识。其次,奴隶在劳动中收获了一种新形式的

承认,主人却丧失了获得承认的途径。因为在主人和奴隶的关系中,主人只能把奴隶视为物和工具来看待,他虽然能获得奴隶的承认,但这种承认并不具有对等的性质。奴隶之所以承认主人,是因为主人是他因恐惧死亡而被迫臣服的对象,而主人所需要的承认,却是同为主人的、无惧死亡的人的更高级的承认。因此,在这一阶段,主人和奴隶作为人的整全性在实质上产生了颠倒,奴隶易于得到承认,且甚至可能得到一种更高级的,即主人对奴隶的承认;而主人却匮乏于承认,因为他不能在多数奴隶身上,反倒只能在少数主人身上得到承认。因此,主人只能不断地向其他主人,同时也是向自己自我意识的投射发起挑战,在冲突中寻求越来越难以获得的承认。黑格尔在《历史哲学》中准确描述了这一困境:“精神是和它自己斗争着,他自己可以说便是它的最可怕的障碍,它不得不克服它自己。它在‘自然’界里和平生长发展,在‘精神’中却是一种反抗它自己的艰苦剧烈的斗争。”^⑥

然而,制造冲突的虽是主人,真正推动社会历史发展的却是奴隶。主人已经拥有自由,便不再需要思考自由;而奴隶在未曾享有自由之前,为满足自己对承认的欲望,就不得不反复地思考抽象的自由原则。最终,在奴隶的思维中百般锤炼,被萃取而出的具有普遍性的“自由观念”,便构成了黑格尔所谓“‘精神’的本性和历史的绝对的最后目的”。^⑦于是,在法国大革命中,奴隶们终于第一次克服了对死亡的恐惧,把抽象的观念外化为血肉的斗争,将自由的原则席卷到整个欧洲大陆。当拿破仑的旗帜一路悬挂在耶拿的门墙上时,黑格尔便断言,世界历史已然进入了暮年期,正在书写它的终章。

在这里,福山与黑格尔产生了分歧。尽管福山与黑格尔都认同人类历史有一个共同的目的,或者说有一部普世史(universal history)存在。但是,黑格尔的普世史观所指向的是无定形的自由意志,而非具象化的制度设计。普鲁士之所以是黑格尔的“历史终点”,只是因为它作为伦理性的实体内蕴着自由

的普遍性,象征着人类观念的发展到达了顶峰。相比而言,福山的“历史的终结”却是一个更加经验化的表达,更确切地讲,福山认为这是一种“现代化理论”,其理论所指向的是“现代化的目标”。^⑧他坚持认为,自由民主制就是这一目标的具体制度形式,通过赋予并保护所有人的权利,现代的自由民主制业已普遍地“平等承认”了所有人,满足了人作为“承认动物”的本性和欲望。^⑨但黑格尔并没有草率地认为,建立在个体自由基础上的自由主义权利就是普遍承认的最高级形式。事实上,在耶拿时期的青年黑格尔已把社会承认划分为爱、法和伦理三个阶段,在权利的普遍承认之上推导出了来自价值共同体的最高级承认方式——“团结”^⑩,进而寻求到了一种超出个人权利框架的集体化承认形式。

正是集体化承认形式的缺失,为福山的哲学理论埋下了隐患。如果说,否决政治、依附主义和官僚腐败等自由民主制的内部问题都可用经验性的“周期性政治衰败”来解释。那么,英国的脱欧公投,法国的“黄马甲”,美国的“黑命贵”(Black Lives Matter),以及呼声日益强大的少数族裔和边缘群体的权利争取问题,却是直接威胁到了福山理论的“承认”根基。而对于福山而言,最具冲击性的事件,则是以特朗普为代表的反建制力量在2016年成功竞选美国总统。在他看来,特朗普所代表的民粹式民族主义(populist nationalism)趋势,正打算用狭隘的族群身份置换美国赖以建国的信条式身份,打破基于普遍权利的“承认的平衡”。^⑪可以看到,在21世纪的如今,自由主义社会的公民个体似乎没有沿着个人主义的脉络继续前行,反而是越来越具有某种集体化的表征,聚合为以“族群”为单位的身份政治。这就迫使福山回到尼采的“末人”(The last man)预言,从人性的激情中去寻求一种集体化的承认形式,以此作为理解身份政治的钥匙。

二、激情的隐忧:“最后之人”的身份辩难

在《身份政治:对尊严与认同的渴求》的开篇,福山便谈到,世间对《历史的终结与最后之人》的质疑

不绝于耳,但这本书的后半标题——“最后之人”却鲜有人关注,而他对身份政治的早期理解就隐含于此^⑫。福山担忧,即便历史已经终结,自由主义国家也难以彻底解决根植于人性之中的激情问题,而激情的匮乏会导致生活在自由民主制下布尔乔亚会丧失活力,成为尼采寓言中平庸、自满、没有自主性和创造力的“最后之人”。

对激情的追溯最早可以回到柏拉图的《理想国》。其中,苏格拉底和格劳孔把灵魂区分成三个部分:欲望、激情和理性,欲望乃理性之敌,而激情既是理性的盟友,又是愤怒的推手。当一个人的欲望和理性发生争斗时,若任由自己的欲望压过理性,那么他的激情就会促使他对自己的行为产生愤怒。苏格拉底特别用勒翁提俄斯看死尸的故事来描述激情的存在:当勒翁提俄斯路过刑场时,他本能的欲望驱使他想要看刑场上的尸体,但理智又因恐惧而抗拒这一行为。最后,他屈服于欲望,到尸体面前一边睁大眼睛看一边生气地责骂自己——“瞧吧,坏家伙,把这美景看个够吧!”^⑬

“激情,就是今天身份政治之所在”。^⑭激情既是价值评判的根源,也是驱使人去“为承认而斗争”的动力,“最初之人”之所以能够放下自我保全的理性和欲望去殊死决斗,便是因为而激情恰恰处于两者之外的灵魂第三部分。进一步地,激情又可被区分为两类:一类是平等激情,是指获得平等的尊重的愿望,另一类是优越激情,是指想要获得高人一等的尊重的渴望。而据福山所言,现代化的过程就是平等激情逐渐压倒优越激情的过程,并且自由民主制在一过程中,已经通过个体权利、法治以及参政权的形式,压制了优越激情,满足了人对于平等激情的需要。^⑮但从21世纪的政治现实来看,如果自由民主制的方案确实能够满足人对于承认的需求,那么身处欧美国家的伊斯兰移民就不会抛下自己弥足珍贵的公民身份,转而投身到故土的极端宗教运动之中了。总体来看,这种以平等激情为基础的承认形式存在着两种隐患:

第一个隐患关乎可操作性,也就是说,自由民主制的“平等激情”作为一种形式意义上的平等,在实践中能否被广泛覆盖的问题。一方面,从传统阶级政治的角度来看,自由主义的个体权利观念催生了一种名为“优绩制”^⑩(meritocracy)的阶层跃升话语,即高收入对应着付出了更多的汗水、能够创造更多的价值,值得赢得更多的尊重,这为“平等激情”的实现制造了障碍。毕竟,由于资本主义社会的阶级固化和贫富差距,事实上很多低收入群体的“失败”更多应被归咎于机会平等的社会正义问题,而非个人能力问题。在这种前提下,当收入与尊严进一步挂钩时,精英与大众之间的对立就会加剧,阶级政治也就开始与身份政治产生交叠。就如现代市场经济之父亚当·斯密所言,穷人之所以仇富,莫过于富人能够以低廉的代价博得高级的尊重,而同样的尊重常常需要穷人付出血汗之代价才可能触及。^⑪另一方面,从公民身份的角度来看,自由民主国家也并非在建制之初就从法律意义上确定了平等的权利。如美国的黑人就遭到了奴隶制和种族隔离的长期压迫,女性在早期也同样不具备基本的选举、投票和财产权,直到20世纪60年代《民权法案》的出台才在形式上规定了美国黑人和女性的基本公民权利。这些歧视的观念根深蒂固,迁延至今,难以确保这些少数族裔和边缘群体在实际生活中也能受到平等的尊重。

第二个隐患则指向所欲性,亦即“平等压倒优越”这一观念本身是否是值得追求的问题,这也正是福山当年借尼采的“最后之人”来影射自由民主制下布尔乔亚的寓意所在。这一挑战涉及到两个方面,分别关乎价值与人性。从价值判断的维度来看,自由主义常常和文化相对主义纠缠不清,许多自由主义者都把“宽容”视为第一美德,这意味着平等地尊重每一个体的每种偏好,而不根据社会效用将其分为三六九等,除非它威胁到了其他人的个人自由。如自由主义学者罗尔斯在《正义论》中给出的正义第一原则就是:“每个人对其他人所拥有的最广泛的平

等基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。”^⑫但一方面,导向相对主义的宽容又是值得商榷的,就如大多数人难以在情感上认同一位救死扶伤的良医与一位游戏人生的浪子应当收获同等的尊重;另一方面,尊重的来源也会影响尊重的质量,如对于一名学者而言,来自同领域内学者的承认之分量显然要重于来自外界的普遍承认,这就显示了平等激情的价值褊狭和优越激情的客观存在。除此之外,从人性的维度来看,优越激情更是人性的必要组成部分。当人失去了那种想要别人承认自己比他好的欲望之时,他自然就失去了成为尼采意义上的“超人”之可能,他不再有重估、创造和赋予事物价值的能力,因此在福山看来,国家必须“为那些欲求已高于他人的地位得到承认的人留出广阔空间”^⑬。但何以在平等激情和优越激情之间寻求到一个恰当的平衡,防止历史回到为博得优越的承认而殊死斗争的“最初之人”时代,是自由主义社会必须正视的问题。

在灵魂的激情中,福山洞察到了自由民主制的两个隐患:匮乏的平等激情和无处安顿的优越激情,它们分别指向了现代身份政治的两种形态。匮乏的平等激情指的是身份政治的原始形态:少数族裔和边缘群体争取平等化过程的行动与诉求,如美国的民权运动,法国的移民权利运动和澳大利亚的土著人权运动可归于此类。这种身份政治本身具有正当性,可以被视为一个政治制度自我完善和逐渐修正的过程。但真正构成威胁的,是无处安顿的优越激情,它指向的是极端化和失控的身份政治。这种为优越激情所裹挟的身份政治一方面否认平等性,强调自己所处的群体相较于其他群体所具有的优先性,这一形态常常与民粹主义和民族身份交织,如2017年美国弗吉尼亚州骚乱中所打出的“白人至上主义”旗号就是其中典型。另一方面它还盲目扩大多元主义的外延,把平等视为对个性的扼杀,进而强调个体所属的族群差异,如近年来美国亚裔大学生的配额争议和欧美文娱作品中的“肤色政治正确”可

被视为此种形态的表现。由此,平等的承认导致了承认的失衡,压抑的激情引发了激情的失控,身份政治的议题正不断把西方社会撕裂成一个个“现代部落”,指向对自由民主制普遍性的否定。

三、身份政治:个人主义时代的“最初之人”

沿着黑格尔史观的脉络,福山从人性的激情中寻求到了身份政治的动力与根源。但是,仅从平等和优越之间的价值张力,还不能解释为何生存在个人主义时代的个体会置自由民主制的“信条身份”于不顾,去寻求一种狭隘的、分裂的“族群身份”。相较于个体化的承认形式而言,是否集体化的承认形式能更确切地让人感受到自己正在被尊重?抑或者一种观念中的“普遍承认”,是否只有与生活体验中的“特殊承认”结合起来才能显现出它的身份?这是福山的身份政治理论不得不辨明的问题。

在前现代,身份往往以他者的形象出现,象征着社会对自我的规训与形塑。如“女子无才便是德”这一旧社会谚语,就体现了传统的“女子”身份对女性自我建构的固化及限制。费尔南多认为:“身份并不在于‘我是谁’(我的独一无二、不能言说之本质),而在于别人眼中我的样貌,或是他这面前所呈现出的那个人。”^⑩19世纪历史法学派的代表人物梅因同样在《古代法》中写到:“所有进步社会的运动,到此处为止,是一个‘从身份到契约’的运动。”^⑪在这里,梅因就是把身份(status)视为隶属于血缘宗法之下的等级关系,进而把身份和契约作为人类历史的两极,划定了野蛮与文明、古典与现代的分界线。但在福山的视野里,身份(identity)是一个建立在契约关系之上现代概念,与内在自我密切关联。福山的承认理论正是以契约论为界,实现了由关注地位差距下的纵向身份(status)向平等基础上的横向身份(identity)的转变,而这一由纵向身份到横向身份的转换,则是一个“从契约到身份”的过程。仅当启蒙哲学的契约观念破除了等级社会中人从属于共同体的陈旧关系,确立了人是可以独立于外在环境而做出道德选择的自由主体时,与现代身份相关的议题才开始浮现。

福山认为,“通过赋予公民以平等权利,自由主义的政治传统使主张个人自主的潮流得以制度化”^⑫,并且,这股潮流最终发展为“表现型个人主义”^⑬,到达了现代的身份政治。

如果要用一句话来概括“表现型个人主义”,那莫过于尼采的箴言——“你要成为你自己”^⑭。但这种个人主义并不完全如福山所描述的那样,是沿自由主义的脉络发展而来的。事实上,自由主义仅到达了现代身份之“是”,而追求内在自我的“应当”则潜藏在共和主义的自由观之下。归根结底,是启蒙理性所高扬的自由意志开显了内在自我的价值,论证了内在自我具有比既定的外在自我更为充分的潜力,才使得现代意义上的身份政治得以可能。但在传统的自由主义看来,自由仅仅指涉的是“在他从事自己具有意志、欲望或意向想要做的事情上不受阻碍”^⑮,也就是说,自由止步于“不受干涉”。在这种自由观下,个体可以自由地坚持遵循自己本心的内在自我,也有权利拒斥社会强加于他们的外在自我。因此,自由主义自由观下的内在自我和外在自我实质上是以平行的态势分立而存,两者有着相等的伦理赋值。选择依据本心生存,或是按照社会赋予你的身份生存,在没有妨碍到他人的自由的前提下都是个体不可剥夺的权利。就如约翰·密尔所描述的那样:“任何人的行为,只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分,他的独立性在权力上则是绝对的。对于本人自己,对于他自己的身和心,个人乃是最高主权者。”^⑯

真正呼吁人们用内在自我所构造的身份去冲决被社会规训的外在自我的,是共和主义的自由观。它鼓励政治主体能够发挥自己判断、重估和创造规范的能动性,去主动地在公民政治中达成自我实现。事实上,这更接近于福山所指的“表现型个人主义”。不过,推动身份政治发生的并非是传统的古典共和主义,因为古典共和主义更多要求的是在一个共同体内的同质化表达,它与以异质化为诉求的身

份政治背道而驰。确切地讲,只有当共和主义的自由观与个人主义的潮流相结合,形成了近代的公民共和主义时,身份政治才得以发生。

我们可以用两位公民共和主义的代表人物来解释这种“表现型个人主义”。第一位是福山所强调的卢梭。在卢梭晚年的著作《一个孤独漫步者的遐想》中,他开始怜悯自己的本心,展现出了一些不同于“日内瓦公民”这一外在自我的思考。作为一个“日内瓦公民”,他伸张“公意”,高扬古典共和国的同质化公民;但作为一名“孤独漫步者”,他渴望着避世的生活,企盼着从“喧闹复杂的社会生活所酿制的种种物欲中解脱出来”,使自己的灵魂“飞跃现世的重围,提前开始与天使们交谈”^②。福山认为,卢梭的话下之意成为了后世数个世纪的政治之根本,亦即“有个被称作‘社会’的东西存在于个体之外,那是一大堆规则、关系、禁令和习俗,是人类实现潜能、到达幸福的主要障碍”^③。但与此同时,卢梭的个人主义还尚未到达“表现”的层面,如果每一个遵循内在自我的人都像卢梭所说的一样逃离社会,那么当代的身份政治也就不会成为一种“运动”了。真正接触到“表现”这一内涵的,是晚近的公民共和主义者阿伦特。在《人的境况》中,阿伦特通过劳动、工作和行动的区别,赋予了内在自我以极高的价值,并鼓动人们积极地在公共领域展现这个全新的自我。就行动而言,它以人的复数性为条件,是人在公共领域中通过言说来进行自我展现的活动。一方面,阿伦特认为行动构成了人之本质,“一种无言无行的生活,实际上就是在世间的死亡;它不再是一种人的生活,因为它已不再活在人们中间”^④;另一方面,她也认为行动构成了人的身份,“在行动和言说中,人们表明了他们是谁,主动揭示出他们独特的个人身份,从而让自己显现在人类世界中,而他们物理身份的显现则不需要任何这类凭借自身独特形体和嗓音的活动”,并且,“很有可能这个如此明白无误向他人显现的‘谁’,对这个人自己却始终是隐藏的”^⑤。在阿伦特

的视野里,“内在自我”不仅需要在行动中被“表现”,而且还需要被行动所“创造”,如果不在公共领域中言说和行动,就始终无法显示出内在自我的真实面貌。这种“表现”对于“自我”的构成性意义,赋予了“表现型个人主义”以更深层次的内涵。

公民共和主义对于内在自我的阐发,被后来的社群主义者所进一步继承,成为了现代身份政治的重要理论资源。如查尔斯·泰勒就宣扬一种“本真性”(authenticity)的理想,鼓励人民遵循内在自我来寻找自己的生存方式。^⑥本真性的自我可以被视为是对既定伦理规范的扩展与延伸,它需要借由集体运动来彰显自己的存在,逐渐博得社会的接纳,并在权利的框架中争取普遍的承认,当代少数族裔和边缘群体以平等和补偿为诉求的身份政治运动大都属于此类。但在极端情况下,某些个体会以颠覆既定伦理规范的方式来发挥自己的自主性,构造出一个超然合理性的自我,进而产生身份上的混乱,引起社会的反感。例如,美国科幻杂志《Clarkesworld》在2020年就曾刊登过一篇的短篇小说,故事中的主角巴布把自己的性别认定为“武装直升机”,遭到了欧美社会的广泛批评。^⑦如泰勒所言,对于建构一种本真性的自我,它势必需要某种基于共同体纽带的重要性“视野”(horizon)来确定承认的价值序列。只有把自我置于可理解的背景之下,才能有意义地定义我们自己。^⑧也正因如此,本真性的自我最终把个体推向的是个人主义的反面——基于社群伦理的集体主义。

福山对“表现型个人主义”的看法与泰勒的本真性自我具有一致性。他认为,无限扩展的选择自由反而会引起个体的疏离感,逼迫他们去寻求一种集体的社群身份来确证自己的存在。因为“大多数人不具备自己独有的无限深度。他们以为的真实内在自我,实际上是由他们与别人的关系构成,由那些人提供的规范和期待构成”^⑨。从这个意义上来说,集体身份对于个人身份有着构成性意义,就如以个人

解放为旗帜的法国大革命,最先唤醒的却是欧洲民族主义的觉醒。对于刚刚获得自由的个体而言,他们迫切需要一个“想象的共同体”来明晰自己必须遵循的伦理框架和道德边界,否则就无法在其中诞生出本真性的自我。

本真性的自我诠释了为何个人主义时代的身份政治会以族群的形式呈现,并向着集体主义的方向发展。然而,当代身份政治的问题在于它所塑造的“共同体”具有封闭性和排他性,相较于一种普遍的共同体而言,在内容和边界上都显得过于狭隘了。不可否认,早期的身份政治促进了少数族裔和群体的平等化进程,对于社会的公平正义具有一定的进步意义。但近一个世纪以来,身份政治更多表现出来的是失控、混乱和无序。在激情和欲望和联姻下,受到压制的是公民政治赖以持存的理性原则,重现于世的是为承认而殊死搏斗的“最初之人”。福山对此解释道:“身份政治本身没有任何问题:它是对不公正的必然和自然的反应。它只有在身份被以特定方式诠释或者维护的时候才成为问题”。^⑤

在福山看来,使身份政治“成为问题”的关键,就在于西方的左、右翼群体在身份政治上合于一处,形成了一股“同而不和”的政治潮流,进而导致了身份政治的危机化。就西方的左翼群体而言,他们关注的重心由经济平等转向了文化心理方面的平等,相较于贫富差距,反而是移民、种族、环保和性少数群体这类边缘议题更多被提起。这种观念的变化不仅使得左翼失去了对工人阶级的凝聚力,塑造出了许多新身份,激化了社会的分裂。就现代的许多文化左翼而言,他们更多瞄准的是新兴群体的权利,许多活动者甚至站到了白人工人阶级的对立面,指责他们对移民和少数族裔群体麻木不仁。^⑥同时,对文化平等的伸张可能导向以异质性为诉求的差异政治。如艾丽斯·M. 杨就认为,“文化帝国主义压迫所造成的刻板印象以及对自身经验的掩盖,只有对群体特殊性进行明确的关注和表达才能加以补偿。例如,

消除黑人、拉丁人、印第安人、阿拉伯人和亚洲人的压迫性刻板印象,并将它们描绘成与白人一样的角色,这并不能把电视节目中的种族主义消灭干净。从他们自身的视角出发,对置身具体情景和生活方式的有色人种进行积极、有趣的描述,这也是必要的”^⑦。不可否认,尊重差异有助于建构一个多元化的包容社会,但刻意地去塑造差异,抹除族群之间的同一性,就可能把某些身份凌驾于其他身份之上,把对平等的诉求转化为对优越的追求,形成一种损害社会公平的否定性“政治正确”。这一现象在美国哈佛大学的招生争议中可见一斑,它们用“多元性理论”为自身的“种族配额制”辩护,以此来严格限制特定族群的录取名额,以致许多成绩优异但未被录取的亚裔群体都觉得自己西方人眼里相较于其他种族“低人一等”,没有得到应有的尊重和重视。^⑧

福山进一步指出,正是这种由左翼不断推动并扩展的“政治正确”运动,威胁到了公民政治的正常运转,促使了右翼身份政治的兴起。^⑨而使得右翼群体和左翼群体在身份政治上合为一处的,则是右翼用以反对左翼的方式——他们“以其人之道还治其人之身”,借用了左翼身份政治的话术来伸张自己作为“白人”的集体身份权利。在右翼群体看来,无节制地补偿少数族裔、接纳移民和制造差异,不仅会增加政治成本,还会威胁到他们共同信仰的文化和价值观,这不仅是对几百年生活在这片故土的“土著”们的蔑视与迫害,更是一种对多数群体的“反向歧视”。因此,相较于左翼群体而言,西方右翼群体的身份政治诉求更直接地呈现出对抗性的特征,他们基于民族或宗教的集体身份反对一切维护具体身份的“政治正确”,通过伸张“白人权利”来推翻少数族裔和边缘群体所要求的补偿正义,借由“我们人民”的民粹主义话语抗拒移民身份对白人传统民族身份的稀释。

福山曾乐观地断言,自由民主制的“大断裂”已

经发展到头,重塑社会规范的时代已经开启。^⑩但从当代欧美社会的乱象来看,似乎以“求异”为诉求的身份政治所指向的不是弥合,而是更深层次的撕裂,因为异质性表达本身不是塑造共同身份的基础,莫不如说,它的出现就是在否定共同身份。当然,我们也不能简单地循着福山的思路,认定左翼群体就是身份政治的“罪魁祸首”。对于自由主义国家,应当反思的是,为何少数群体的“不合理”诉求能够在政治上绑架多数群体的意志?这是否意味着,当过于恐惧所谓“多数人的暴政”,使得反对多数人本身就成为了一种“政治正确”时,也就昭示着民主的衰落?

四、妥协的方案:重塑“信条身份”

面对复杂纷呈的身份政治现象,不同的理论家有不同的解释路径。在理性主义的观点看来,身份政治是一个经济或阶级问题,其根源是中产阶级群体扩大后所造成的身份边界混乱。传统左翼学者则尖锐地指出,身份政治是一个意识形态问题,是资本主义社会动用“意识形态国家机器”来刻意推动的极权主义治理术,其目的是遮蔽阶级矛盾,分化反对阶级的斗争力量。晚近的新左翼群体则认为,身份政治是一个文化心理问题,是少数族裔和边缘群体对“文化帝国主义”的反抗和对个体特殊性的伸张。比较三者而言,福山以承认为中心的解釋路径则显得相对折中。一方面,承认政治虽然偏向于文化路径的阐释,但也没有彻底抛下经济和阶级的分析视野,如前文所述,尊重与阶级之间的确存在着内在逻辑关联。另一方面,承认政治也不否认意识形态在身份政治中的作用,如福山一直强调的“信条身份”就是人们基于意识形态塑造的身份认同。

但福山的承认政治理论也存在着一些难以辨明的矛盾。例如前文谈到,福山的理论根基建立在这样一个假设上:承认是一种“位置商品”,我们永远不可能在承认的斗争中求得双方边际替代率维持不变的“帕累托最优解”,一方成为主人必然意味着另一

方成为相对意义上的奴隶。如果沿着这个思路去理解,我们就不得不悲观地认为,“失衡”才是承认的常态,“平衡”可望而不可即。但若是如此,无论我们依据的是黑格尔还是马克思的历史观,我们都不可能寻得一个普遍性的“人类共同体”。且依循福山的逻辑,假如自由主义国家真的在其内部实现了“平等的承认”,那么在这场“零和游戏”中的负外部性又转移到了何处呢?

也许正是察觉到了这个矛盾,福山这么多年来始终在调整自己“历史终结论”的部分结论。最初,在《历史的终结与最后的人》中,福山曾断言,“基于民族性或者种族寻求承认的欲望并不是合理的欲望……相反,自由国家则是合理的,因为它在唯一可能为双方所认可的基础上,协调了这些相互竞争的寻求承认的要求,这个为双方认可的基础就是个体作为人的身份。自由国家必定是普遍的,也就是说,仅仅因为其公民是人,而不是因为他们是某个特定民族、种族或人种群体的成员,就给予他们承认”^⑪。既具有合理性,又具有普遍性,这是福山为自由民主制所下的最初论断。

到福山写作《政治秩序与政治衰败:从工业革命到民主全球化》一书时,通过对中国模式的崛起和西方国家政治衰败的观察,他已不再认为自由民主制的制度落成具有人类意义上的普遍性,而仅仅是西方社会的文化偏好使然。不仅如此,他还认为,“法治和负责制的具体形式可以有相当大的差别。特定的国家采纳的制度形式,如美国,并不构成普遍模式,不同社会可以不同方式来落实这些制度”^⑫。“否决政治”和“依附主义”——这便是福山在此书中对美国的法治和负责制所做出的制度诊断。可以说,此时的福山既否定了自由民主制的普遍性,同时也开始反思其制度的合理性。

而到了晚近的《身份政治:对尊严与认同的渴求》一书,在当代左右两派的身份政治论争中,福山发现,似乎自由民主制本身的价值合理性也出现了

危机。基于自己所属的阶级或族群来确定承认的价值序列,这是人之天性,或用福山自己的话来讲,这是“亲属选择”的必然结果。我们不可能浪漫地认为,“洞穴寓言”中的每一个囚徒都能承认那位从地表上返回洞穴的离群者,就如苏格拉底所言,他们只会讥笑他“回来眼睛就坏了”^④;我们也不可能像罗尔斯所设置的“无知之幕”一样,悬置所有的具体身份去践行平等的承认原则,否则我们会陷入尼采的预言之中,成为丧失激情的“末人”。从这个意义上来说,福山所构想的自由民主制从一开始就难以是普遍的,因为它始终在与人性做斗争,要求人们脱离自己的“视野”去承认或是被承认。因此,在《身份政治:对尊严与认同的渴求》的最后,福山试图把民族身份纳入到自由民主制的框架中去重塑一种相对窄化的“信条身份”。他开始认为:“政治秩序,无论是国内的还是国际的,都有赖于自由民主国家带着正确且包容的民族身份持续存在”^⑤——这既是他对历史终结论的倔强,也是他对身份政治的妥协。

那么,何谓“正确且包容的民族身份”?福山认为,这是一种“基于现代自由民主基本理念的、有信条的民族身份”,并且“要运用公共政策,有意识地把新来者同化进这样的民族身份”,因为“自由民主有自己的文化,必须予以推崇,使之高于那些拒斥自由主义的文化”^⑥。而为了塑造这种身份,美国需要一种共和主义的“积极美德”^⑦,为此他甚至鼓励公民通过国民服役来重现古典共和的公共精神。^⑧在这里,我们看到了福山作为一名自由主义学者的共和主义转向。在身份政治的乱象中,福山逐渐认识到,对于建构一个多元一体的现代国家而言,仅凭自由主义的理论资源是远不够的,若是没有一种关于共同善的观念,国家将会在“求异”的身份斗争中丧失最基本的政治共识。这也就解释了,为何福山后来会写下《自由主义及其不满》(Liberalism and Its Discontents)一书,对无节制的现代自由主义展开清算。

于是,根据福山所提出的共和主义方案,对福山

身份政治理论的评价就可归结为两个问题:一是共和主义的方案能否修补他历史终结论的理论体系,使之成为一种能够解释当代西方政治社会现实的自治性哲学;二是共和主义的方案能否在实践层面遏制身份政治的非理性趋势,使之回归到正常诉求的合理化轨道。就前者而言,通过共和主义的共同善观念来塑造普遍承认,这似乎是与历史终结论截然迥异的逻辑,难免会为福山带来新的困惑。毕竟,历史终结论遵循的是主体间性的逻辑,是从个体之间的承认困境推导出集体的承认形式,进而以“自我”为基点来塑造一个观念中的“他者”;相反,共和主义的理路则是通过集体对个体的承认来实现这一集体内的个体之间的相互承认,是在既定的“他者”中寻找具有共性的“自我”。既然如此,那么重塑的“信条身份”究竟是修补了历史终结论的体系,还是进一步扩大了其中的理论裂痕,就成为了一个亟待商榷的问题。就后者而言,福山的共和主义方案有着明显的古典特征。古典共和主义作为一种前现代的政治哲学,它旨在通过至善论的价值预设来把公共生活建构为全部的目的论领域,使得个体能且仅能在政治行动中证明自己的生命价值,进而培养出具有富有美德的“共和主义公民”,塑造集体性的共同身份。但自20世纪中期以阿伦特为代表的共和主义复兴运动以来,共和主义非但未能在西方政治哲学中占据主流之地,反而出现了屈从于自由主义的理论转向,其中主要缘由就像威尔·金里卡所评价的那样:“我们之所以不再通过政治去寻求满足,是因为与古希腊人相比,我们的私人生活和社会生活远为丰富。”^⑨因此,当福山以共和主义为方案去回应西方身份政治的议题时,他也不得不正视现代社会的多元特征,在现代性的基础上建构一种更具实践意义的共和主义理论。

总之,福山的哲学体系尽管存在着一些难以自治的逻辑,但也为我们理解身份政治现象提供了一个重要的理论视角。就承认理论而言,它作为一种

建立在人性假设之上的身份政治解释,我们不必急于从本体论的意义上对其进行过多否定。只不过应当认识到,人作为一种社会性存在,相较于个体之间的相互承认而言,来自集体的承认才是更为值得欲求的东西。这也是为什么在黑格尔的哲学中,历史会围绕着主奴辩证法中的“奴隶”,而非“主人”进行运转。恰是“奴隶”在具体的生产实践和社会交往中,通过劳动确证到了自己的社会价值,才可能在更高级的承认形式中觉醒自我意识。作为“黑格尔最好的学生”的马克思,也把劳动视为人的类本质,把现实的物质生产视为人类历史的第一个活动。从这个意义上来讲,或许一种真正符合人类本性的身份,只有在纯粹的、未经异化的劳动中才能得到最终确证,而正是被异化的劳动导致了社会承认的失衡,才使得身份得以在现代成为“问题”。

注释:

①③[美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,毛俊杰译,广西师范大学出版社2014年版,第397、398页。

②④②[美]弗朗西斯·福山:《政治秩序与政治衰败:从工业革命到民主全球化》,毛俊杰译,广西师范大学出版社2015年版,第23、492—493页。

④[德]黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第138页。

⑤⑧⑨⑩④[美]弗朗西斯·福山:《历史的终结与最后的人》,陈高华译,广西师范大学出版社2014年版,第159、348、216、324、215页。

⑥⑦[德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社2006年版,第51、21页。

⑩[德]阿克塞尔·霍耐特:《为承认而斗争:论社会冲突的道德语法》,胡继华译,曹卫东校,上海人民出版社2021年版,第51页。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺[美]弗朗西斯·福山:《身份政治:对尊严与认同的渴求》,刘芳译,中译出版社2021年版,第2、4、23、4—5、55、50、35、58、113—114、114、116、133、

157、154、164页。

⑬④[古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆1986年版,第168、278页。

⑯[美]迈克尔·桑德尔:《精英的傲慢:好的社会应如何定义成功》,曾纪茂译,中信出版社2021年版,24—25页。

⑰[英]亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译,商务印书馆1997年版,第65页。

⑱[美]约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包刚、廖申白译,中国社会科学出版社2009年版,第47页。

⑳[西班牙]费尔南多·萨瓦特尔:《政治学的邀请》,魏然译,北京大学出版社2009年版,第164页。

㉑[英]梅因:《古代法》,沈景一译,商务印书馆1959年版,第97页。

㉒[德]尼采:《快乐的科学》,黄明嘉译,华东师范大学出版社2007年版,第260页。

㉓[英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆1985年版,第163页。

㉔[英]约翰·密尔:《论自由》,许宝骙译,商务印书馆1959年版,第11页。

㉕[法]卢梭:《一个孤独漫步者的遐想》,袁筱一译,漓江出版社1996年版,第92页。

㉖㉗[美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海人民出版社2021年版,第139、141页。

㉘㉙㉚[加拿大]查尔斯·泰勒:《现代性的隐忧:需要被挽救的本真理想》,程炼译,南京大学出版社2020年版,第53、66—68页。

㉛Alison Flood, Sci-Fi Magazine Pulls Story by Trans Writer After "Barrage of Attacks", The Guardian, 17 January, 2020.

㉜[美]艾丽斯·M. 杨:《正义与差异政治》,李诚予、刘靖子译,中国政法大学出版社2016年版,第211页。

㉝孙碧:《平权运动误伤亚裔?——当代美国大学招生中的“种族配额”与“亚裔歧视”》,《比较教育研究》2018年第2期。

㉞[美]弗朗西斯·福山:《大断裂:人类本性与社会秩序的重建》,唐磊译,广西师范大学出版社2015年版,第273页。

㉟[加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》,刘莘译,上海译文出版社2015年版,第378页。