

右翼民粹主义的政治现象学分析

林 曦*

一、导 言

如果我们来看最近一些年欧美政治版图上发生的重要事件,我们会发现,右翼民粹主义已经不仅仅是一个思潮,而是作为一场浩大的政治运动,席卷了欧美的政坛。右翼民粹主义已经不再只是一个游荡在欧美政治制度之中的“幽灵”,而是变成了一个实质性的存在。^①在法国,由勒庞发起的右翼民粹主义政党在选举中一路高歌猛进,突破了中左翼和中右翼的防线,进入了最终的选举时刻,如果不是前商业银行家、前中左翼总统弗朗索瓦·奥朗德的经济顾问埃马纽埃尔·马克龙创建了“共和国在前进”(La République en Marche!)的政治运动,右翼民粹主义的勒庞或许就能获得成功。^②在德国,右翼民粹主义政党德国选择党(AfD)在议会选举中取得了席位,尽管当时并没有足够的数量来推翻德国总理默克尔。^③2017年,在奥地利的联邦选举中,极右翼的自由党(FPÖ)获得了26%的选票,并与奥地利人民党(ÖVP)组成了执政联盟,选民的偏好开始从中间和中左翼转向具有强烈反移民、反难民和反伊斯兰

* 林曦,博士,复旦大学社会科学高等研究院教授、专职研究人员。

① 参见 Simon Tormey, *Populism: A Beginner's Guide*, London: Oneworld, 2019, pp.14—17。

② 参见 Michael Ray, “Marine Le Pen”, April 24, 2022, <https://www.britannica.com/biography/Marine-Le-Pen>, 访问日期:2022年4月25日。

③ 参见 Jeffrey Gedmin, “How ‘populist’ is the AfD? A ‘Muslims in the West’ reaction essay”, December 4, 2019, <https://www.brookings.edu/articles/how-populist-is-the-afd/>, 访问日期:2022年4月25日。

教政策的政党。^①相似地,在欧洲其他国家,右翼民粹主义也是遍地开花,比如2018年,在斯洛文尼亚的选举中,反移民的右翼民粹主义政党在议会的90个席位中占据了29个^②;同年,在意大利的大选中,两个反建制党派马泰奥·萨尔维尼的Lega和格里洛的M5S成为赢家,组成了具有鲜明民粹主义倾向的执政联盟^③;而匈牙利的民粹主义领袖维克多·欧尔班连续第三次获胜^④;瑞典的新纳粹政党——瑞典民主党在选举中获得了更多的选民支持,议会席位增加到62个^⑤。

沃达克将右翼民粹主义的这种政治浪潮称为“重新国家化”,就是右翼民粹主义不满足于仅仅在外围喊口号,而是需要进入政治竞技场、参与对政治权力和话语的争夺,通过政治权力和话语,右翼民粹主义构建起新的边界和壁垒,把民族-国家、公民权和强调本土、本民族、本文化的原教旨主义结合起来,一方面,他们高举着“人民”“人民主权”“人民至上”的旗帜,另一方面,他们又高喊着“滚回自己国家”和“人民斗士复兴”的口号,构建了物理环境、话语和精神世界等几个不同维度重叠交叉在一起的身份区分手段,借此把那些与“我们”不同的“他者”拒之门外。很显然,在欧美的政治版图中,右翼民粹主义政党充分利用了政治想象力,结合各自国家的历史传统,通过时下流行的“我们-他者”这样一种二分法的身份叙事,构建了一种基于身份和身体的政治情绪,唤起了选民心中的民族主义记忆,把诸如移民、难民,还有最近几年的新冠疫情等一系列的

① 参见“Rise of the Right: Austria's Election Results & Their Implications for Europe”, October 16, 2017, <https://www.rt.com/news/406796-austria-vote-results-europe/>, 访问日期:2022年4月25日。

② 参见 Zoya Sheftalovich, “Anti-immigration SDS Party Wins Slovenian Election”, June 4, 2018, <https://www.politico.eu/article/anti-immigration-sds-party-wins-slovenian-election-janez-jansa-miro-cerar/>, 访问日期:2022年4月25日。

③ 参见 Alexander Stille, “How Matteo Salvini pulled Italy to the far right”, August 9, 2018, <https://www.theguardian.com/news/2018/aug/09/how-matteo-salvini-pulled-italy-to-the-far-right>, 访问日期:2022年4月25日。

④ 参见 Robert Tait and Flora Garamvolgyi, “Viktor Orbán Wins Fourth Consecutive Term as Hungary's Prime Minister”, April 3, 2022, <https://www.theguardian.com/world/2022/apr/03/viktor-orban-expected-to-win-big-majority-in-hungarian-general-election>, 访问日期:2022年4月25日。

⑤ 参见 Emma Bowman, “Sweden Election: Ruling Party Scrapes a Win as Far-Right Gains Support”, September 9, 2018, <https://www.npr.org/2018/09/09/646116493/sweden-election-ruling-party-scrapes-a-win-as-far-right-gains-support>, 访问日期:2022年4月25日。

日常生活议题转化为自己博取选民注意力和争取选票的筹码。通过对这一些议题的炒作,右翼民粹主义分子激发了民众对他者的厌恶、恐惧或仇恨,从而达到自己获取政治影响力的目的。^①

无疑,这样的一股政治浪潮会对整个全球的政治生态产生巨大的影响,特别是在已经全球化的今天,所有的国家、民族和地区,其命运都牢牢地绑定在一起,右翼民粹主义的这一系列运动,显然会在今后很长一段时间内影响欧美的政治版图以及全球的政治走向,因此,对其进行审视和分析,显然具有理论上的重要意义。本文旨在从政治现象学的角度,来对右翼民粹主义进行一个剖析。之所以选择政治现象学的理论视角,是因为有学者批评,我们当下的政治哲学过于看重规范性原理,而忽视了人在身体维度上的体验和视角,由此而产生的一个结果,就是实然(is)与应然(ought)之间的鸿沟在变大,而政治哲学就和我们生活世界渐行渐远。^②因此,现象学关注人的体验和肉身性,这个维度可以把我们的规范性思考重新嵌入生活世界,从发生学的角度来说明,我们所看到的政治事件、政治现象,都是如何在人的体验这一维度上得以发生的。这样的一种政治现象学的视角,对于我们审视近年来方兴未艾的右翼民粹主义思潮和运动,都不无裨益。因此,本文选择政治现象学这一视角,来对右翼民粹主义进行分析。

二、历史语境下的右翼民粹主义

(一) 民粹主义的不同类型

民粹主义的研究是如此纷繁庞杂,以至于很难用一个统一的定义来将所有的民粹主义现象都网罗进来,以赛亚·伯林把这样的一种“大一统思维”称为“灰姑娘情结”,即我们假设,存在一只完美的鞋子,然后,在某个别的地方,一定

^① Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage, 2015, pp.1—2.

^② Thomas Bedorf and Steffen Herrmann, “Introduction”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann(eds.), *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge, 2019, pp.1—2.

会存在一只相同尺寸脚,能够穿上这只完美的鞋子。这个鞋子就是“民粹主义”的称号,然后存在某个关于“民粹主义”的核心和本质,它就好比是一具肢体,或是灰姑娘的那只脚,它等待着自己穿上这只鞋子的那一时刻。实际存在的情况是,这个世界上大大小小的脚如此之多,以至于找不到能够恰好穿上这只鞋子的那只脚。^①卡诺万认为,我们大致可以看到,民粹主义,可以沿着两个维度来进行粗略归纳。第一个维度是农业,主要是关注民粹主义的社会经济基础,尤其是城市与农村的分野、现代化进程、农村的工业化。在这个过程中,具有特定社会经济基础的一个群体,比如农民,他们在这个现代化的环境之中,进行了某项运动。相比之下,第二个维度则并未关注某个社会经济基础或者是环境,而是从政治特征的角度来观察民粹主义,主要是着眼于类似于公投的直接民主手段,对大众激情的调动、对街头运动的理想化,以及政治家对各种以“人民”名义而进行的社会动员手段。

沿着这两个维度,卡诺万讨论了民粹主义的不同类型:一是“农业民粹主义”。这是在一个面临现代化问题的落后农业国家或者地区,出现的席卷社会的运动思潮,又可以称为“农民的激进主义”,比如19世纪末美国的人民党。在1892年7月,人民党在奥马哈召开第一次全国提名大会,通过了一些激进的纲领,包括政府要对铁路实行公有制,对重要议题实行全民公投,处理货币膨胀,以及禁止那些破坏罢工的人。尽管两个建制党派(即民主党和共和党)在后来采取了手段进行反击,但是,这场民粹主义的运动还是给世人留下了深刻的印象,激进的民粹主义运动在美国的政治舞台上兴风作浪,持续了相当的一段时间,给美国的政治生态带来了巨大的冲击。通常而言,农业民粹主义是受到工业和金融资本侵袭威胁的农村小人物,在意识形态上做出的一个反应;或者更有可能的一个情况是,在社会转型时期,农村地区自发出现的一股实现或者回归传统价值的运动。二是“知识分子的民粹主义”。这是在19世纪70年代末俄国激进知识分子掀起的一股民粹主义热潮,它其实并不是一个“人民”的运动,因为它并没有获得占俄国人口绝大多数的农民的支持。但是,这股运动提出了一个全新的“人民”的概念。在俄国历史上,贵族眼中的“人民”是黑暗、无

^① Margaret Canovan, *Populism*, New York; London: Harcourt Brace Jovanovich, 1981, p.7.

差别的大众,贵族常常抱着居高临下、轻蔑或者是怀疑的态度来看待他们,但是,在这些激进知识分子的口中,“人民”被理想化,身怀美德,值得尊重。民粹主义者(narodnichestvo)致力于人民的福利,并且时刻准备着为“人民”的利益奉献自己的生命,他们提出的目标是建立在农民传统之上的理想社会,为此他们希望并鼓动人民起来参加革命。因此,在俄国,“民粹主义”(narodniki)这个词汇,其实专门指的是19世纪70年代末的激进知识分子群体,其革命活动是为了满足人民的需求,而不是为了自身,这股热潮一直持续到了20世纪的头十年。三是“反动的民粹主义”,即保守的政治势力打着“人民”的口号和旗帜而进行的运动,比如反移民、反女性普选权、种族歧视等。四是“政客民粹主义”,即政客利用“人民”这一口号内含的模糊性,试图与大众产生情感共鸣,将“人民”变成一个有效的战斗口号。运用这种政治策略的政治家,可能会寻求模糊既定差异,或者想要跨越政党政治中党派的界限而团结不同的追随者,或者想尽可能广泛地传播自己的形象。^①可以看到,民粹主义的类型林林总总,但是本文关注的是右翼民粹主义,为此,我们需要对这个概念进行一个定义。

(二) 右翼民粹主义的实质:“恐惧的政治”

对于右翼民粹主义,学术界一直存在不同的观点,且观点之间分歧不小^②,但是沃达克认为,从定义的角度而言,右翼民粹主义最鲜明的一个特征,就是“恐惧的政治”(the politics of fear),即通过对特定人群的妖魔化,视其为对现行政治秩序的威胁,散播针对该群体的仇恨和恐惧,并借此来推进自己的政治议程。首先,它们会寻找“替罪羊”,将之视为目前国内政局中大部分困境的原因,这些“替罪羊”无一例外都是某种种族、宗教、语言或者政治上的少数群体。在其话语中,右翼民粹主义会把这些少数群体宣称为危险的因素,对“我们”和“我们的祖国”造成了威胁,从而达到散播针对这些群体的恐惧和仇恨的目的。这一现象被称为“恐惧的政治”,那些宣扬仇外、种族主义、反犹太主义、排他性和

^① Margaret Canovan, *Populism*, New York; London: Harcourt Brace Jovanovich, 1981, chs.1, 2, 3, 6, 7.

^② Damir Skenderovic, *The Radical Right in Switzerland: Continuity and Change 1945—2000*, New York: Berghahn, 2009, pp.14—16.

反精英主义的政党,本身是以仇恨和恐惧为基础来构建政治理念,设定政治议程,推动政治风向,进行政治动员的。他们会提出各种真实存在或者仅仅是想象出来的危险、威胁或者损害,并且,将这种危险和某个具体的社会群体联系在一起,让这个群体为这种危险、威胁或者损害“背黑锅”,来实现自己政治诉求的正当化。^①其次,在右翼民粹主义政党身上,我们都可以看到一种“无知的傲慢”,他们呼吁所谓的“常识”,并高举反智主义的大旗,这无异于呼吁大家回到前现代或前启蒙的时期。

博扎米运用了政治经济学里面的“需求方模式”和“供应方模式”来解释欧洲的右翼民粹主义。首先,在“需求方模式”之中,博扎米主要关注的是,通过社会经济因素来解释为何法国选民会投票给右翼民粹主义政党——国民阵线,这种解释模式背后的核心假设是“现代化失败者”^②,这个术语由贝茨在1994年首次提出,主要指在后工业化、新自由主义的国家中,由于技术和产业的升级以及全球化资源的配置,出现了产业工人失业,以及工人阶级逐步被边缘化的现象,但是,这些国家里面的老牌政党却又无力对这些失业群体和被边缘化的工人阶级产生足够的吸引力和号召力,导致这一部分的失业群体和工人阶级对老牌政党的日益排斥。^③同时,在全球化时代,跨国人口流动加剧,在后工业化、新自由主义的国家中出现了大批来自第三世界的移民、侨民或者难民,这些不具有完整公民身份的个人和群体成为这些“现代化失败者”的“出气筒”和怨恨的对象。因此,右翼民粹主义往往会表现出强烈的反移民和仇外的情绪^④,对于右翼民粹主义分子而言,移民是对其民族国家认同和公民身份的一种威胁;他们是潜在的犯罪分子,会导致各种社会不安定;大量移民的涌入导致了本国人民,尤其是这些“现代化失败者”的失业;并且,欧美福利国家制度对个人很慷慨,而移民则

^① Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage, 2015, pp.3—4.

^② Brigitte Beuzaamy, “Explaining the Rise of the Front National to Electoral Prominence: Multi-faceted or Contradictory Models?” in Ruth Wodak, Majid KhosraviNik and Brigitte Mral (eds.), *Right-wing Populism in Europe: Politics and Discourse*, London: Bloomsbury, 2013, p.179.

^③ Hans-Georg Betz, “The New Politics of Resentment: Radical Right-wing Populist Parties in Western Europe”, *Comparative Politics*, Vol.25(1993):413—427.

^④ Michael Minkenberg, and Pascal Perrineau, “The Radical Right in the European Elections 2004”, *International Political Science Review*, Vol.28, no.1(2007), pp.32—42.

是滥用了这种慷慨的制度,导致国家对本国人补贴的减少或者本国人生活水平的降低。^①因此,从“需求方模式”来说,在政治体制中,部分选民出现了这样的一种需求,那就是对他者的怨恨情绪。很多时候,这样的一种仇恨情绪是通过种族主义体现出来的^②,通常在政治选举中清晰地表达为选民的政策偏好。^③

如果说,上述的“需求方模式”关注的是选民需要什么,那么,在“供应方模式”里面,博扎米则主要讨论了政党及其领袖通过一些特定的战略手段来塑造、满足选民的需求,以期达到吸引选票的结果。比如,右翼民粹主义政党在移民、民族认同或反对腐败制度等问题上,也往往会主动去设定特定的议程,提出特定的议题,设置特定的解决方案,来调动选民的积极性、注意力和兴趣。^④也有学者会从文化的角度,认为右翼民粹主义政党在文化上与保守的亚文化群体过从甚密。^⑤而里德格伦则是从民族认同和价值观的角度来考察右翼民粹主义政党的政治立场,他认为,右翼民粹主义政党非常强调民族主义传统,这些政党通常强调同质化的民族认同,并呼吁,要通过回归保守的传统价值观来强化国家的力量。按照里德格伦的分析,这样的政党,其实自身包含了一个自相矛盾的地方:一方面,这些政党必须在现代政治体制的框架之内运作,他们接受程序性民主,并且努力让自己的活动保持在民主国家的语义空间之内,但是另一方面,他

① Jens Rydgren, “The Sociology of the Radical Right”, *Annual Review of Sociology*, Vol.33, (2007), p.242.

② John Veugelaers, “Ex-colonials, Voluntary Associations, and Electoral Support for the Contemporary Far Right”, *Comparative European Politics*, Vol.3, no.4(2005), p.424.

③ Herbert Kitschelt and Anthony J. McGann, *The Radical Right in Western Europe: A Comparative Analysis*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995; Brigitte Beuzaamy, “Explaining the Rise of the Front National to Electoral Prominence: Multi-faceted or Contradictory Models?” in Ruth Wodak, Majid Khosravi-Nik and Brigitte Mral (eds.), *Right-wing Populism in Europe: Politics and Discourse*, London: Bloomsbury, 2013, p.180.

④ Piero Ignazi, “The Silent Counter-Revolution: Hypotheses on the Emergence of Extreme Rightwing Parties in Europe”, *European Journal of Political Research*, Vol.9 (1992), pp.75—99; Bernhard Forchtner, Michał Krzyżanowski and Ruth Wodak, “Mediatisation, Right-wing Populism and Political Campaigning: the Case of the Austrian Freedom Party (FPÖ)”, in Mats Ekström and Andrew-Tolson (eds.), *Media Talk and Political Elections in Europe and America*, Basingstoke: Palgrave, 2013, pp.205—228.

⑤ Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage, 2015, pp.26—27.

们又煽动自己的选民对现状大加鞭挞,而推崇民族作为自己的理想对象和目标,这实际上和现代政治的多元价值取向是相互矛盾的。^①

(三) 右翼民粹主义的三个特征

沃达克曾归纳,尽管不同的学者对右翼民粹主义的定义可能不尽相同,但是,在梳理了这些观点的基础上,我们仍然可以发现,这些针对右翼民粹主义的不同看法之间存在三个核心概念,可以姑且称之为学者的“重叠共识”^②。这三个核心概念包括“中心地带和人群”“他者”以及“疏远动力学”^③。右翼民粹主义充分结合了从16世纪流传至今的威斯特伐利亚国际体系^④,以民族国家和公民身份来构建起关于“何为中心”的概念。这一个概念里面包含了两个层面:一个层面涉及疆域,即何为“祖国”(homeland)或者“中心地带”(heartland),这通常是一个有着明确国家边界的地理、法律和主权概念;另一个层面涉及居住在这片疆域里面的群体,究竟是谁才有资格享有这个主权者^⑤所提供的一切保障、福利和服务设施,换言之,何人才能冠之以“人民”的称号,这样的“人民”的称号,绝不仅仅是具备名称上的便利,恰恰相反,它包含了一系列的法律权利和义务、承认和接纳,和个体的公民身份、公民权利紧紧地绑定在一起。^⑥因此,这种“中心”,其定义就是在一个固定的疆域范围之内,由一群具备了完整公民身份和权利的个人和群体组成,“中心”不仅仅具有法律上的意义,同时,它还具备

① Jens Rydgren, “The Sociology of the Radical Right”, *Annual Review of Sociology*, Vol.33 (2007), pp.241—242.

② 关于“重叠共识”,参见 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1971, p.388.

③ Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage, 2015, pp.25—26.

④ 关于“威斯特伐利亚国际体系”,参见 Stéphane Beaulac, *The Power of Language in the Making of International Law: The Word Sovereignty in Bodin and Vattel and the Myth of Westphalia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 2004.

⑤ “利维坦”的相关论述,参见 Thomas Hobbes, *Leviathan*, C. B. MacPherson (ed. & intro.), London: Penguin, 2003.

⑥ 在《神圣的人》之中,阿甘本对公民身份进行了详细的论述,参见 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Daniel Heller-Roazen (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

道德上的意蕴,暗含了“人民”这个概念之中所包含的道德期待,即个人或者群体的“纯洁性”。^①在现代民族国家,通常“人民”还会通过“某某民族”的称谓来进行替换。相比“人民”这样一种政治意味更加浓厚的术语,“某某民族”唤起的是听众心中对共同历史、文化传统、记忆的情愫、反映和连接^②,因而是更加具有政治煽动性的一个术语^③。右翼民粹主义者会凸显“人民”的地位和重要性,认为自己代表着“人民”^④,这主要是因为“人民”是一个具有延展性的概念,它可以灵活地在不同的场景和场合中得到应用,在许多国家,右翼民粹主义者都会把“人民”置于其话语和宣传口号的核心^⑤。

而“人民”之所以能够成为民粹主义的基石,并不仅仅在于丰富的政治内涵和政治情感的调动能力,同时,更加重要的是,在欧美现行的政治体制之中,“人民”还意味着大量的选票,他们的支持,可以把一个名不见经传的小型政党送上政治舞台。从数量上看,“人民”这个概念和某个疆域之内拥有法定公民身份的人群在外延上是趋近于等同的,当然,在实际政治活动中,通过对“人民”的召唤而获取选票的数量,则取决于某个政党在意识形态光谱中的位置以及多大程度上它能够吸引选民的注意力或者打动后者去为其投票。因此,尽管在理论上,“人民”这个概念从数量上而言可以无限接近一个国家范围内的所有具有法定公民身份的人口数量,但是,在现实的情况下,各个党派所能够吸引到的“人民”的选票,肯定远远低于一个国家中具有法定公民身份的人口数量。尽管如此,这并不妨碍右翼民粹主义政党在政治动员上仍然使用“人民”这个词汇,以期能够尽可能多地去吸引选民的注意力。因此,作为一个表征潜在数量巨大的人群的词汇,“人民”明显具有优势。在欧美现行的政治体制之下,选票就像货币一样,被视为中立的流通媒介,在这种情况下,获得选票,就意味着某个政党、党派

① Paul Taggart, *Populism*, Maidenhead: Open University Press, 2000, ch.8.

② 对于“人民”与“民族”这两个术语的分析,参见 Edward Mortimer & Robert Fine (eds.), *People, Nation and State: The Meaning of Ethnicity and Nationalism*, London; New York: I.B. Tauris, 1999。

③ Andreas Musolff, *Metaphor, Nation, and the Holocaust*, London: Routledge, 2010.

④ Dennis Westlind, *The Politics of Popular Identity: Understanding Recent Populist Movements in Sweden and the United States*, Lund: Lund University Press, 1996, p.99.

⑤ Paul Taggart, *Populism*, Maidenhead: Open University Press, 2000, p.92.

或者代言人获得了该选民让渡的政治权利,如果该候选政党或者个人能够获得一定数量的选民支持,那么,数量就可以转化成政治上的合法性。^①

同时,我们也应当看到,尽管“人民”这个词汇可能代表着为数不少的人,但是,这并不意味着,“人民”这个词汇就必然地包含着多样、多元和包容;恰恰相反,在右翼民粹主义那里,“人民”往往是一个一元化的概念,“人民”是某种统一体,在右翼民粹主义的话语和实践中,“人民”是一个不存在任何分歧的单一实体,是某种统一、同质、团结的共同体。^②因此,右翼民粹主义以“人民”的名义说话,其所构建出来的“人民”是具有高度一致性,而且,这种对“人民”的呼吁,充满了亲属的意味^③,右翼民粹主义赞美“人民”,认为“人民”体现了某种至上的美德,而这样的一种美德,很多时候可能恰恰是体现在“人民”是“沉默的大多数”这个特性之上,其暗含的态度,就是沉默即“人民”的美德,这样的一种“沉默”,不光体现在这些人在工作、纳税和安静地过日子的事实上,也体现在他们在政治上是静默的。但是,现在右翼民粹主义希望激起这些“沉默的人民”的政治激情,就需要制造议题,搅动这些“沉默的大多数人民”的政治激情。因此,右翼民粹主义者会经常强调社会衰败、道德滑坡、秩序崩溃,并强调,之所以出现这样或那样的社会问题,是因为偏离了本土、本民族、本文化在传统中所固有的价值观。右翼民粹主义对社会问题的诊断所给出的一个治疗方案,就是回到其保守主义的传统之中去,他们通常会强调,只有找回这些传统的文化价值和观念,才能有效阻止社会秩序的持续崩溃,让社会秩序重新稳固下来。^④

因此,在这里,我们可以看到,右翼民粹主义的第二个特征,就是除了划定“中心地带”和“中心群体”之外,还相应地会区分出“他者”来,这些“他者”可能会包含“精英”“少数民族”“移民”或者“难民”,在右翼民粹主义理论中,他们被贬斥到“边缘地带”,成为被排斥、被妖魔化的“他者”。^⑤而联系到右翼民粹主义的实践,我们可以看到,他们会将矛头指向那些“特殊利益群体”,比如那些要求

①② Paul Taggart, *Populism*, Maidenhead: Open University Press, 2000, p.92.

③ Margaret Canovan, “Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy”, *Political Studies*, Vol.47(1999), p.5.

④ Paul Taggart, *Populism*, Maidenhead: Open University Press, 2000, p.93.

⑤ Herbert Kitschelt and Anthony J. McGann, *The Radical Right in Western Europe: A Comparative Analysis*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995.

特殊权利的“少数群体”,包括但不限于移民、难民、失业者、环保主义者或女权主义者,这些少数群体游离于主流的政治之外,却对政治体制提出了超出其群体力量的诉求。^①

在区分了“中心-边缘”“我们-他者”等二元对立的概念之后,接下来就是右翼民粹主义的动力机制,即“接纳-排斥”的动力学运作机制,这里面关键的推动力是排斥、疏远、仇恨,我们可以称之为“疏远动力学”。右翼民粹主义的话语需要在“中心-边缘”“我们-他者”的二元对立之中寻找一种发动机制,能够推动并维系这样一种二元对立状态。这种二元对立的关系和状态,其核心的动力机制就是对“他者”的排斥和疏远,以及对“自己人”的接纳和亲近^②,就是在一个二元对立的关系之中,让彼此对立的两个元素一直处在对抗的胶着状态之中,借此来获得其助推的能量和动力^③。

三、政治现象学视角下的右翼民粹主义

对于政治现象的分析,可以从政治领域这一本体开始。古典政治哲学可能关心“人是什么”这样的一个问题,只有解决了比如人与动物的区别问题,我们才能进一步去决定,人与人如何才能成功地相互共存。但是,阿伦特把询问这些问题的顺序进行了颠倒。她不是从“人是什么”开始,而是首先从“人从人际交往中如何观察到自身”这一问题开始。阿伦特认为,我们从人类学的角度,其实很难定义“人是什么”;与此相反,我们首先要问的问题是,“人是怎么看待自己的”。所以,汉娜·阿伦特要解决的问题是,我们身处世界之中的存在,在这些基本条件、语境中,我们如何发展出自我形象。在阿伦特那里,人的存在的最大的一个基本条件、状况或曰境况,就是人的多样性。人人生而不同,那么,这个世界在个人看来,就会呈现出不同的模样。人在数量上多,就意味着,人的观

① Paul Taggart, *Populism*, Maidenhead: Open University Press, 2000, p.93.

② Martin Reisigl and Ruth Wodak, *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*, London: Routledge, 2001.

③ Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage, 2015, pp.25—26.

点也各不相同。所谓政治,不是让某一个人的观点成为压倒性的看法,去压制其他人的看法;恰恰相反,政治,就是要让大家可以畅所欲言,让不同的视角和观点都呈现出来。而且,政治要扮演的角色,不是让不同的个体和谐共存,而是要创造条件,让个体能够自我实现。^①所以,在政治领域,我们和别人既有共同、相同的一面(同一性),也有不同的方面(差异性),这种差异性-同一性,就构成了我们政治领域的条件。所谓政治,就是大家聚集到一个公共空间,一起讨论共同关心的话题。这样可以保证,公共政策的形成不是随机和武断的,而是基于所有人的多样意见的。这样一种集思广益的过程,会产生权力,或曰实力(power)。阿伦特认为,大家聚到一起,来集体表达某一个意见,这不是一种上级针对下级的权力运用(power over),而是在达成共识的基础上去实现某个共同目标(power to),这里面体现了一种形塑我们公共生活的力量,让公共生活按照一定的样式表现出来。通过社会运动,个体感觉自己和他人是平等的,然后在政治上可以自我实现。因此,权力和实力的形成,是基于同一性,即有着相似看法的人聚集到一起,拧成一股绳。而差异性则表现在政治斗争之中。人们所拥有的不同观点会相互碰撞,这让个体可以相互区别开来。所以,在阿伦特看来,冲突不是负面的,而是带有让个体相互区别的这个积极意义,是个体的自我实现,正是因为我和其他人不一样,所以我才体验到了自我。这种同一性-差异性结合在一起,就构成了我们的政治领域。^②

因此,政治现象学可以从关注政治领域这一本体出发,关注我们在这个世界之中所处的位置,以及人际交往所形成的某种政治秩序,随后用现象学的概念和框架来进行解释。与古典时代的形而上学不同,我们可以从本质论(a science of essence)转向研究“我们身处这个世界所呈现出的状态”的存在论(a

① 如果我们借用马斯洛的需求层次理论(hierarchy of needs)来进行一个同构性的应用,那么,政治可能有不同层次的作用、功能,其最高功能是让每个个体都能尽情地自我实现,中等功能可能就是和谐共存,而下等功能则只是满足少数一部分人的政治抱负,参见 Abraham H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, Vol.50, No.4 (1943), pp.370—396。

② 参见 Hannah Arendt, *The Human Condition* (2nd ed.), Chicago: the University of Chicago Press, 1998; 相关评论,参见 Thomas Bedorf and Steffen Herrmann, “Introduction”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge, 2019, pp.5—6。

science of existence)。在这个过程中,我们研究的主题就不再是超验或者世俗的自我,而是人与人进行政治交往时所形成的实际、活生生的体验。这样一种视角可以让我们看到更深层次的意向性,它超越了具体的个人,不再关注某个个体、唯我论层面的体验,而是放眼整个人类世界,去看政治领域是如何展现在我们面前的。存在论不再是局限于个体、个人主义的存在论,而是从更加宏观的角度来看存在的结构是怎么样的。^①因此,本文对右翼民粹主义的分析也将“中心-边缘”“我们-他者”“排斥-接纳”这三个特征,逐一放置在政治领域本体的政治现象学理论框架中来加以考察。

(一)“中心-边缘”的政治现象学:“显现空间”

右翼民粹主义所划定的“中心地带”,暗含了一个“中心-边缘”的区分,这样的区分,在政治领域,其实和这个政治领域的形成是息息相关的。我们首先要追问,这个有关何为“中心地带”的政治空间观是如何形成的。为此,我们有必要在发生学的意义上来追问政治空间的产生,这样才能帮助我们更好地理解右翼民粹主义所提出的“中心-边缘”的划分。阿伦特在论述作为政治动物的人时,总是与作为“劳动的动物”的人进行区别,劳动可以在个体独处的时候进行,在这种孤立的状态下,我们就是“劳动动物”(animal laborans 或者 homo faber),但是行动一定是在多数人在场的条件下进行。因此,在行动和人与人的“共在”之间,有一种特殊关系。在古希腊的城邦政治中,人的群居,其天然形式是家和家族,而政治组织是特有的人类方式。因此,人就一分为二,一部分是私人生活,一部分是公共生活,后者才是政治生活。当然,建立城邦,是在打破了所有家族组织的基础上进行的,在城邦之中所进行的政治活动主要分成两类:行动(praxis)和言说(lexis),正是通过这两类活动,才产生了“人类事物”(ta ton anthropon pragmata)。^②因此,阿伦特提倡,我们需要过一种“参与政治事务的生

^① 参见 Thomas Bedorf and Steffen Herrmann, “Introduction”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge, 2019, p.6.

^② 参见 Hannah Arendt, *The Human Condition* (2nd ed.), Chicago: the University of Chicago Press, 1998, pp.22—28.

活”(vita activa),只有通过我们的政治行动,才能创造政治结构,保存集体记忆,形成人的历史。^①因此,在阿伦特看来,言说和行动,构成了我们人作为政治动物的两大基石,也就是我们公民身份的基础。

正是通过这种言说和行动,我们才共同构建了一个公共场域。对此,阿伦特有专门的论述。她认为,我们需要“出现”在别人的面前,或者我们需要相互“出现”,这样才能形成一个公共的场域,阿伦特称之为“显现的空间”(space of appearance)。

在任何地方,只要人们以言说和行动的方式在一起,显现空间就形成了。这个显现空间早于和先于所有形式的公共领域结构和各种类型的政府,即被组织化了的公共领域的各种形式。它的特殊之处在于,与作为人手作品的空间不同,它无法在促使它产生的运动结束之后继续存在,它不仅会随着人们的分散而消失(例如由于大灾难,一个民族的政治体遭破坏),而且会随着活动本身的受阻碍或减退而消失。凡是人们聚在一起的地方,它就潜在的在那里,但只是潜在的在,而不是必然的、永远的在。文明潮涨潮落,强大帝国和伟大文化可以在没有外来灾难的情况下衰落和灭亡,而且在外部“原因”起作用前,就已经出现了不易觉察却招致灾难的内部腐烂,这都要归因于公共领域的这种特殊性(不过由于公共领域归根到底建立在行动和言说之上,它就不会完全失去它的潜在性质)。^②

在此,阿伦特强调,“城邦(polis),准确地说,不是地理位置上的城市国家(city-state),而是一种从人们的共同言说和行动中产生出来的人类组织,其真正的空间存在于为了这个目的而共同生活的人们之间,无论他们实际上在哪里。‘无论你往何处,你都是一个城邦人’:这句名言不仅是希腊开拓殖民地的口号,而且表达了这样的信念:行动和言说在参与者当中创造的空间,几乎在任何时间任何地点都能找到它的恰当位置。这是最广义上的显现空间,即我像他人显现给我那样对他人显现的地方,在那里,人们不仅像其他动物或无生命物一样存在,而且清楚地展现他们的存在。”^③真正的城邦空间强调的是人与人之间的

^① 参见 Hannah Arendt, *The Human Condition* (2nd ed.), Chicago: the University of Chicago Press, 1998, pp.7—21。

^② [美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社2009年版,第156—157页。

^③ 同上书,第156页。

沟通与交流,而不仅仅是地理位置。在这个“显现空间”,我出现、显现在别人面前,同时,别人也出现、显现在我的面前。这样的一种相互“显现”,构成了人的存在的本质以及人与其他存在的区别。

在阿伦特看来,无论是有机物还是无机物,无论其他的存在是有生命还是无生命,人的存在和它们都不一样,而这个不一样的地方,人可以聚集到一起,有意地“出现”在彼此的面前。^①在阿伦特看来,行动和言说,这两者需要在这个共同的“出现”空间里面完成,换言之,我们作为政治动物的言说和行动,都需要别人的在场,只有在不停地接触别人的情况下才能完成。

无独有偶,在另外的一篇文章中,阿伦特对这种显现空间进行了发生学的阐释。在她看来,之所以会出现“我出现在他人面前”以及“他人出现我面前”的现象,并且以此构成了一个“显现空间”,其最大的根源是在于人的多元性,这样的一种多元性,既体现在我们的内心生活上,也体现在我们的公共生活上。对于前者,在我们的内心生活之中,尽管按照亚里士多德创立的西方逻辑学中的矛盾公理^②,只要我是一个人,我就不会自相矛盾,但是,在阿伦特看来,“我”这个个体在思想层面是可以自相矛盾的,因为在思想中,我作为一个人,也与自己一起生活,我们的思想中免不了会出现不同的声音,因此,在思想中,我们总是会发现多元的“自己”,而对于“我”这样一个个体的定义,则是在综合了这些不同声音的基础上而形成的整体认同。因此,人的多元性永远无法完全废除,而亚里士多德希望通过矛盾律来逃离多元性领域,这样的一种举动只是痴人说梦。在阿伦特看来,即使我完全靠自己生活,比如像鲁滨逊那样,但是,只要我还活着,那么,我就不可避免地会生活在多元性的条件下。在这种生存之中,我必须得忍受我自己,而这种我与我自己的关系,无比清晰地体现在纯粹的思想之中,因为我们的内心生活,永远都是二合一甚至是多合一的对话。^③哲学家为了逃避人类的多元境况而向往绝对的孤独,但是,具有讽刺意味的是,在这种情况下,哲学家其实比任何人都更彻底地被交付给每个人所固有的这种多元性。

^① Hannah Arendt, *The Human Condition* (2nd ed.), Chicago: the University of Chicago Press, 1998, pp.198—199.

^② 参见[古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集》(第一卷),苗力田主编,北京:中国人民大学出版社1990年版,第53—56页。

^③ 这一观点可以参阅巴赫金对陀思妥耶夫斯基的解读, Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Caryl Emerson (ed. and trans.), Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1984。

另外的一种多元性,则是公共生活里面的多元性,即与他人的相处,而这种主体间性的多元性是从前者的自我多元性里面衍生出来的,换言之,与他人共同生活始于与自己共同生活,并且,与他人的同伴关系把我从与自己进行的思想对话中召唤出来,使我再次成为一个单一的、独特的人,只用一个声音说话,以同一性出现在别人的眼里。所以,这种多元性是我们人与人相处的基础,我们先是和自己相处,然后才与他人相处。^①

这种显现空间最重要的一个特征就是其中所蕴含的“权力”或曰“力量”。在阿伦特看来:

权力是使公共领域——行动和言说的人们之间潜在的显现空间——得以存在的东西。权力(power)一词本身,它的希腊语同义词 dynamis、拉丁语 potentia、德语 Macht 以及它的各种现代变形,都暗示了它的“潜在”属性。我们可以说,权力总是潜在的一种力量,而不是像强力(force)或体力(strength)那样是不变的、可衡量的稳定实存。体力是一个人在孤独状态下也拥有的自然属性,而权力是从一块行动的人们中间生发出的力量,他们一分散开,权力就消失了。^②

在这里,阿伦特论述的是权力的“共同体”属性,它一定是存在于一个人与相互交往、“主体间性”的场域之中,而不属于任何一个个体所有。阿伦特继续论述说:

在权力的产生中唯一不可缺少的物质要素,是人们的共同生活。只有在人们如此密切地生活在一起,以致行动的潜能始终在场的地方,权力才与他们同在。因而城邦的建立的确是权力最重要的物质前提,作为城邦国家,它始终为所有西方政治组织提供了典范。在行动转瞬即逝后还能把人们结合在一起的东 西,同时又通过持续的共同生活而保持活力的东西,就是权力。任何人出于任何原因,把自己孤立起来和放弃了这种共处,就是放弃了权力和选择了无能,无论他的体力有多大,他的理性有多管用。^③

显然,阿伦特在此处强调了权力产生的土壤,那就是人们的“共同生活”,只有在

① Hanna Arendt, *The Promise of Politics*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2005, “Socrates”, pp.21—22.

② [美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社 2009 年版,第 28 节,第 157 页。

③ 同上书,第 158 页,翻译有改动。

一个众人一起生活的地方,才有权力;如果是一个独行侠或者是鲁滨逊^①,那么,权力就会消失不见,因为权力所赖以生存的共同生活基础消失了,权力也就随之消散。

这样的一种权力,离不开人们在公共场域之中的言说与行动,阿伦特所强调的政治场域的人的言语和行动,是公民身份建构的一个重要组成部分,我们在公共话语体系中提出了有关公民身份的种种原则和期待^②,通过一整套的定

① 按照李猛对鲁滨逊的解读,当人从人类社会里面脱离出来之时,对自然的恐惧就成为生活的全部。“在自然恐惧中,人面对的是人完全‘没有手段和力量来对抗的敌人’,这是惊吓的原因。然而在自然力量瞬间带来的惊吓过后,人可以运用理性来完善自己的‘手段和力量’。随着自身力量的增强,自然这个敌人的危险性就逐渐降低了。鲁滨逊在荒岛上的经历,就是用理性的‘手段和力量’来驯服自然的危险,逐渐减少自然恐惧,将这个‘可怕的地方’转变为自己可以舒适生活的地方。”只不过,在孤岛上,在运用理性的手段和力量改善了自己的生活之后,难以克服的却是公共性的缺失,也就是缺乏其他人的在场这个事实本身。“物质生活的改善,并不是孤岛变成一个可以生活的地方的主要原因。鲁滨逊的最大‘不幸’仍然是无法解救的孤独。鲁滨逊最缺的是‘伙伴’,墨水、猫和狗可以陪伴鲁滨逊,但却无法和他交流。一个能说话的伙伴,这是无论多么勤劳的双手都无法制造的‘东西’。”到最后,鲁滨逊只能借助心中的上帝来排遣这种孤独感。“一个人双手不能制造的,就必须从灵魂和思想中摒除,这就是孤岛的生活。而代替伙伴和孤独的鲁滨逊说话的,是‘神意的呼声’。……在鲁滨逊‘纪念’流落荒岛两年的时候,虽然得救的希望同两年前没什么差别,但他现在却认为,‘即使我能享受社会的自由,或者世界的所有快乐,恐怕也比不上我在这孤独处境中的幸福’。荒岛上的孤独状态,虽然仍有种种不足,需要上帝持久的在场来弥补。”一个心中的上帝,代表的是人对“主体间性”的一种渴望和需求,哪怕这种“主体间性”是硬生生地在自己的脑海里面被制造出来。参见李猛:《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,北京:生活·读书·新知三联书店 2015 年版,第 2—5 页。尽管没有使用鲁滨逊这个例子,但是阿伦特也提到了这种孤独的人会取消人与人之间交往的那种“复数性”,“对行动的三重困难——结果的不可预见性、过程的不可逆转性和作者的匿名性——的不满,几乎和有文字记载的历史一样悠久。因而总存在着一种诱惑,就是找到一种行动的替代品,让人类事务领域摆脱在行为人的复数性条件下,行动固有的任意性和道德上的无责任人特征。这种诱惑对行动者的吸引力不亚于对思想者的吸引力。而我们有文字记载的全部历史对之提出的解决方案都惊人的一致,也证明了在这些问题上存在着根本的简化。一般来说,这些方案都是试图躲在这样一种活动中来逃避行动的灾难,在那种活动中,一个人孤立于所有其他人,从头至尾都是他行为的主人。以制作代替行动的尝试,体现在所有反‘民主制’的论证中,这些论证无论多么铿锵有力和首尾一贯,都会转化成一种拒斥政治本性的论证。行动的全部灾难都出自复数性的人类条件,但复数性也是作为公共领域的显现空间的必要条件(sine qua non)。因此试图取消这种复数性总是等同于取消公共领域本身”。参见[美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社 2009 年版,第 171—172 页。

② 比如,对于公民身份,有学者给出了一个三分法的内涵界定,第一个方面是公民主体相关的一系列的权利和义务,第二个方面是政治性的,参与相关的政治事务,第三个方面则是社会性的,有权利按照社会期待过文明的生活方式,参见 Derek Heater, *What Is Citizenship?* Cambridge: Polity, 1999, ch.1。而对公民的行为期待,则有一系列的原则性要求,详见 Jason B. Ohler, *Digital Community, Digital Citizen*, London, Sage Corwin, 2010, pp.33—35。

义、规训和调控,确立了“可接受”和“不可接受”的边界,并以这个规范体系来要求所有的个体都按照符合这个体系要求的方式来进行言说和行为,构建了一整套的社会行为准则。唯有符合这套话语体系的需求和行为准则,才是能被接受的、正确的公民言说和行为,如果脱离了 this 体系,那么,就是不“正确”、不被接受的公民言说和行为。所以,我们的公民身份,首先是因为它被包裹在一整套和公民身份有关的话语体系和行为准则之内,都是处在话语和行动的“内部”,而不存在所谓的“先于”话语和行动,或者在话语和行动“之外”的公民身份。^①

这种显现空间是一种人的产物,是离开了人们就无法存在的一种形式。个体只有在这个形式之中,才能获得对自我身份的确证。阿伦特认为:

古代对政治的评价根源于这样的信念:人之为人,作为在其独特差异中的个体,在言说和行动中确证着自己;这些活动虽然在物质上是无用的,却拥有一种属于自身的持久品质,因为它们创造了它们自己的记忆。从而公共领域,即人们纯粹为了显现所需的一个世界内的空间,比起他们双手的产品或他们身体的劳动来说,更是特有的“人的产物”。……相信人能赢得的最大成就是他的自我显示和实现,决非一个理所当然的信念。与之相对的是技艺人的信念——一个人的产品比这个人本身存在得更长久、更像他自己,以及劳动动物的信念——坚信生命是最高善。严格来说这两种信念都是非政治的,它们不仅倾向于把行动和言说斥为无所事事的忙碌和闲谈,而且一般倾向于以是否促进了更高目的来评价公共活动,比如在技艺人那里,是让世界变得更 useful 和更美;在劳动动物那里,是让生命变得更轻易和更长久。当然,这并不是说他们可以随意抛弃公共领域,因为如果没有一个显现空间和没有对言行作为一种共同生活方式的信任,就毫无疑问不能确立自我的真实性、自我身份的真实性,也不能确立周围世界的真实性。人对现实的感觉要求人把他纯粹被动的、给定的存在实现出来,不是为了改变这种给定的存在,而是如果不把它充分地表达出来和实现出来,他就无论如何只得消极承受这一切。^②

① 相关论述,主要是得到巴特勒的启发,参见 Judith Butler, *Gender Trouble*, London, Routledge, 2006, pp.127—150。

② [美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社 2009 年版,第 163 页。

阿伦特在这里所强调人的身份,她并没有详细论述,人究竟是通过怎么样的一种方式来获得这样自我身份的确证,我们可以根据后世的政治活动来做一番理论的推衍和补全。其实,这样一种自我身份的确证,离不开区分“自己”与“他者”,而这种自己,在显现空间,不仅表现为在同一个空间,具有进入资格的那些个体彼此之间进行区分;同时,它也表现在,当我们将一个空间划定为显现空间的时候,处在这个显现空间内部的人,和显现空间外部的人,被区隔成为了两个群体:一个是内部的人,也就是“自己人”,另外一个外部的人,也就是“外来人”。因此,我们可以看到,这样一种“自己-他者”的区分,是同时沿着单数和复数的两个维度展开的,在单数的维度上,“自己”需要和其他个体的“自己”进行区分;在复数的维度上,则是“我们”和“他们”的区分,也就是需要在群体和群体之间设定分界线,这样一个边界的设立,就是一种群体凝聚动力学的表现。^①

这样一种以区分为基础的言说和行动,构成了阿伦特所强调的那种人作为政治动物的特性的核心内容,它是由一系列风格化的言语和行为而组成的。这样的公民身份操演过程包含了一系列的“引用”(citation)和“重复”(repetition)。和公民身份有关的言说和行为,需要放置在一系列的“言说和行为矩阵”(a matrix of speeches and acts)或者“言说-行为建筑物”(an architecture of speeches and acts)里面来看待;换言之,和身份有关的行为,绝对不是一个单个的行为,它的背后是一个“权力和话语的网络”,通过重复和模仿,我们的行为获得权威效力(authoritative efficacy),才能得到别人的认可,被认为是正当的行为。正是在这样的“言说-行为矩阵”之中,我们要去“引用”这个“矩阵”当中已有的言说-行为模式、类型,遵循某个传统、惯例、惯常做法、习俗,这就是一种制度化的行为,这样实际上就形成了一个“引用遗产”(citational legacy),让过去、现在和未来的每一个言说-行为引用都相互连接在一起,它们形成了一个“建筑物”、一个“约束力链条”,而我们当下的引用行为,就是因其被放置在了这样一

^① 阿伦特也讨论了公共场域所具有的“复数性”问题,她认为,“复数性也是作为公共领域的显现空间的必要条件(sine qua non)。因此试图取消这种复数性总是等同于取消公共领域本身”。参见[美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社2009年版,第172页。但是,显然阿伦特在此处的关注焦点是群体的复数性,和笔者所讨论的“复数的自己”面对“复数的他人”所体现的一种区分状态还是有区别的。

整个的“建筑物框架”和“约束力链条”里,才获得了它此时此刻的约束力。^①因此,我们操演公民身份的行为,其实也是通过不停地重复、模仿、内在化、引用来巩固自身的行为,是一种风格化的过程。通过不停的“引用-重复”,这些行为形成了意义之间互相引用和印证的一张意义之网。这就好像是一种“行动的方程式”(the formula of actions)^②,就是我们的行动,其实是遵循了某种约定俗成的特定结构和格式,这个形式的东西是不停地重复使用的,是一个“可重复的模型”,而我们在使用这些模型的时候,其实就是在“引用”和“重复”。

从这个“显现空间”的角度看待右翼民粹主义所提出的“中心地带”,可以让我们看到,这种“中心地带”的构建,目的是要排斥那些被右翼民粹主义贬低和妖魔化的人群。划定这种“中心地带”的边界,就是要划定,谁是这个中心地带的“圈内人”,谁是处在这个中心地带之外的“圈外人”。右翼民粹主义明确地把一些群体排斥在真正的“人民”之外,其目的就是要说明,谁才真正处在中心地带。这样的一种“中心-边缘”的划分,主要是为了突出,中心才是整个文化、民族、国家乃是历史的核心,而那些处于边缘地带的人,则没有资格参与在中心地带所发生的政治事件。通过这样的一个划分,右翼民粹主义让自己在显现空间里面“显现”,而且,这样的一种“显现”,是以一种强烈的对比功能,即通过和那些处在边缘、被妖魔化和贬低的人群相对比,突出了自己的“中心、核心”特征。^③

(二)“我们-他者”的政治现象学:“黑暗与光亮”

右翼民粹主义要区分“我们-他者”,这样的一个区分,其核心的生产机制,就是让“我们”可以被看到,站在聚光灯下;而“他者”则是被隐藏起来,不被人看到。这一点可以参照阿伦特所使用的“黑暗-光亮”这样的二元对立的比喻

① 参见 Judith Butler, “Critically Queer”, in Donald Hall and Annamarie Jagose, with Andrea Bebell and Susan Potter (eds.) *The Routledge Queer Studies Reader*, London, Routledge, 2013, pp.18—19。

② 这里主要是受到德里达的启发,参见 Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning & the New International*, London: Routledge, 2006, pp.59—64。

③ 参见 Paul Taggart, *Populism*, Maidenhead: Open University Press, 2000, pp.95—96。

来说明。阿伦特在 20 世纪 50 年代未完成的手稿《政治学导论》中说,只有人们从各自私人住所的阴影里面走出来,进入光明、明亮的政治竞技场,遇到了和他们一样对等的存在,这些其他人有能力看到、听到、羡慕彼此的丰功伟绩^①,这就好像,一道历史的光柱照亮了每个人,此前,每个人都是匿名的存在,现在,他们的名字被历史照亮,后人可以记住这些先辈的名字,如此,阿伦特认为,人才实现了自己完整的人性,作为人的完整的实在性,不仅仅是因为他们是人(比如当他们居住在私人住所里面时),更加重要的是因为,他们“出现”在一个公共的空间里面,让自己的名字被“照亮”。^②

阿伦特对“黑暗-光亮”这样一组现象学词汇的说明,始于她对柏拉图洞穴理论的一个批评,她认为,柏拉图笔下的洞穴中的居民,他们冷冰冰地,被锁在屏幕之前,成日无所事事,没有任何可能做任何事情,而且彼此之间也缺乏相互交流,而这样的场景明显与人类活动是不相符合的。在人类活动之中,有两个词汇在政治上具有重要的意义,即阿伦特所提到的言说(lexis)和行动(praxis),这两者都不存在于柏拉图的这个场景之中,洞穴居民唯一的事情是看面前的屏幕;而且显然是为了看而看,与所有的实际需要毫无关联。洞穴居民被描绘成普通人,但他们有一个特质与哲学家是共有的,那就是他们虽然身处黑暗和无知之中,但是,他们和哲学家一样,都会被光明和知识所吸引,从这一点上讲,每个居民都是一个潜在的哲学家。因此,阿伦特认为,在哲学-政治这一对关系之中,着重点是哲学要服从政治的需要,即人们对事物的思考,首先是要服从他们作为政治动物的需要而存在,需要服从于人与人之间的交流和言说,以及能够在政治层面上展开行动。柏拉图的洞穴寓言之所以在今天看来令人费解,就是因为他本末倒置了,让政治服从于哲学,结果把居民都变成了一个类似机械一般的存在。这一点也是阿伦特着力批评的地方,我们需要把柏拉图的侧重点进行一个重新排序,让政治排在哲学的前面,让政治——人类事务的领域成为居民首要关切的目标。如此一来,哲学就变成了要为政治服务,其目的是要在哲学领域中发现那些适合于洞穴居民结成城邦的标准。尽管阿伦特并未在此

① 参见 Hanna Arendt. *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed. & intro.), New York: Schocken Books, 2005, “Introduction into Politics”, p.123。

② 参见 Ibid., “Socrates”, p.21。

直接把光亮和政治勾连在一起,但是,通过对柏拉图洞穴寓言中的“黑暗-光亮”这一对关系的重新排序和解读,阿伦特已经为后面她论述政治与光亮之间的关系埋下了一个重要的伏笔。^①

借助这个“黑暗-光亮”的比喻,阿伦特看到,公共领域就是聚光灯。她首先从早期的基督徒拒绝入世和参与政治的历史谈起。早期的基督徒拒绝参与公共事务,也是担心公共领域的光会污染自己的心灵。阿伦特认为,我们可以把在耶稣的布道中关于善的理想,与苏格拉底的教导中的智慧理想,进行一个横向的对比。苏格拉底拒绝被他的学生称为“智者”,否认自己和“智”有关系,同理,耶稣也拒绝被信徒称为“善人”,或是把自己视为“善”的化身和体现。在耶稣的教义里,善的本质是它必须隐藏自己,因为它可能不会以它的本来面目出现在世界上。如此一来,将圣洁的理想奉为自己的行为标准的信徒,就必须从公共舞台上退缩,避开公共舞台的聚光灯。信徒要隐蔽地做自己的工作,因为如果进入公共舞台,在聚光灯下,让别人看见和听到自己所做的事情,那可能会不可避免地带上表面的光芒,这样的一种光芒,有可能会让信徒们所做的神圣之事蜕变成虚伪和伪善,而这是信徒所不能忍受的。^②

而阿伦特认为,人的存在,其意义就是要进入政治领域,去发光发亮,照亮自己,也照亮别人。在古希腊的哲学传统中,苏格拉底会系统地使用辩证法,与不同的人交谈,相互交换意见(doxa),而“意见”这个词语本身,不仅仅意味着意见,同时也意味着辉煌和名声,因为它是根植在政治领域之内,是我们在公共领域里面进行交谈而呈现的形式,我们每个人都可以在公共领域之中出现,并通过言说和行为来展示自己身份,主张自己的观点,让别人看到和听到自己。对于古希腊人而言,这是公共领域里面人们在一起过公共生活之时所获得一种优势,这种优势是无法在私密的家庭生活之中获得和拥有的。在家庭私人领域之中,一个人既不会被别人看到,也不会被别人听到,因为妇女和儿童以及奴隶和仆人,不被认为是完全的人。按照古希腊人的这个逻辑,在私人生活中,人是

① 参见 Hanna Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed. & intro.), New York: Schocken Books, 2005, “Introduction into Politics”, “Socrates”, p.31。

② Hanna Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed. & intro.), New York: Schocken Books, 2005, “Introduction into Politics”, pp.136—137。

被隐藏起来的,他处于一种遮蔽^①的状态,他没有出现在别人面前,也不能发光去照亮自己与他人,因此,私人生活完全体现不出我们人之所以为人、人乃政治动物这样的本质特征。在《人的境况》中,阿伦特强调了公共领域就是进入聚光灯之下,“既然我们的现实感完全依赖于呈现,从而依赖于一个公共领域的存在,在那里,事物走出被遮蔽的存在之黑暗并一展其貌,因此,即使是照亮了我们私生活和亲密关系的微光,也最终来源于公共领域更耀眼的光芒”^②。实际上,尽管苏格拉底拒绝公职和荣誉,但是,他从未退回到自己的私人生活中去;恰恰相反,他一直活跃在民间、行走于江湖,和芸芸众生中的不同角色进行对话,交换各种各样的观点和意见,柏拉图称之为“对话术”(dialegethai),但苏格拉底则称之为“助产术”(maieutic),即他想帮助别人生出他们自己的想法,在他们自己的意见中找到真理。^③不管如何,阿伦特强调,我们都必须进入政治领域,在其中发光发亮,这才是体现我们作为人的本质和核心。

阿伦特把走出我们的私人生存空间,走出我们生活所依赖的家庭关系,走出私人领域,视为一种勇气,因为这种走出在政治上会带来一定的危险和风险。相比之下,我们处在私人或者家庭的四面墙壁的保护之中,是安全的、隐私的。而我们一旦决定要踏出家门,进入和别人一起共有的公共世界,进入政治空间之中,那就一定需要鼓起勇气,冒着风险,勇敢地迈出那一步。我们通过言语和

① “遮蔽”这个词汇是在存在主义的角度上来理解的,海德格尔认为,古希腊的“技艺”包含了一种存在主义的觉知,体现了一种把人或者物从“遮蔽的状态”之中解放出来的潜能。“不管我们多么普遍、多么清楚地指出希腊人常用相同的词τέχνη来称呼手工艺和艺术,这种指示依然是肤浅的和有失偏颇的;因为τέχνη并非指手工艺也非指艺术,也不是指我们今天所谓的技术,根本上,它从来不是指某种实践活动。……希腊文的τέχνη这个词毋宁说是知道(Wissen)的一种方式。知道意味着:已经看到(gesehen haben),而这是在‘看’的广义上说的,意思就是:对在场者之为这样一个在场者的觉知(vernehmen)。对希腊思想来说,知道的本质在于ἀλήθεια,亦即存在者之解蔽。它承担和引导任何对存在者的行为。由于知道使在场者之为这样一个在场者出于遮蔽状态,而特地把它带入其外观(Aussehen)的无蔽状态中,因此,τέχνη[技艺]作为希腊人所经验的知道就是存在者之生产;τέχνη从来不是指制作活动。”参见[德]海德格尔:《海德格尔文集·林中路》,孙周兴、王庆节主编,北京:商务印书馆2015年版,“1 艺术作品的本源·真理与艺术”,第49—50页。

② 参见[美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社2009年版,第33页。

③ Hanna Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn(ed. & intro.), New York: Schocken Books, 2005, “Socrates”, pp.14—15.

行为等方式出现在别人面前,这就好比我们的第二次出生,和第一次出生、自然出生,是有区别的,这包含了一个激进的转型,是一种人为、非生理的开端,这就是我们进入了人类世界,或者我们借此构建出了一个人类世界,这个人类世界,和我们借由劳动或者工作而构建出来的领域、事物有着本质的区别,因此,在这个人类世界中,我们可以对他人揭示自己的身份,我们每个人是有名号的,我们不仅仅是会吃喝拉撒的有机物,而且是在一个人类世界中有名有姓的人,我们还可以努力去成为这个人类世界中的某个人物,这种人物是对我们生理身体的拔高,这种文化附加可以超越我们的生理身体。我们身份的这种揭示有不可预期的风险,不可预期是因为我们无法从之前发生的事件里面推演出其结果,有可能会成功,也有可能会失败。通过言语和行为出现在别人面前,这其中的政治意义,其实是拒斥了统计规律、概率的那种可能性。这里的风险是说,任何时候,我们向别人揭露自己的身份,都意味着要受到别人的判断、审判,这里需要我们鼓起勇气超越对死亡的恐惧和对生的留恋,受到别人的评判本身,就可以类比为一出政治戏剧,我们每个人都是这个戏剧舞台上的演员,时刻要被别人评判、注视。^①

所以,阿伦特认为,我们走出自己的私人领域,去承担来自公共世界的危机,这本身就是一件勇气可嘉的事情。这种勇气所带来的奖赏,就是在政治空间之中,我们和其他平等的人在一起,让彼此能够相互看到、听到,并彼此欣赏各自的事迹,这样的事迹会被后来的诗人和讲故事的人编成诗歌和传奇故事,代代相传,这样就能保证勇士们在后人中的持久声誉。这样的一种被看见、被听见,只能发生在公共空间(亦即显现空间)之内。任何事情,如果只是在你的私人领域发生,比如独处,比如家庭,那这些事情都是隐私、隐秘的,别人看不见也听不到。只有显现空间,才是那个有光亮的地方,因为只有出现在他人面前,才能彼此点燃,创造一束公共之光,让自己和他人能够被看见和听见。因此,显现在他人面前,才有光亮,进入公共空间,才是一个进入光明、让自己被照亮的过程。因此,光本身就具有公共性,光是这个世界上所有表象的前提,只有光才能让我们看到彼此、欣赏彼此,因此光的公共性内含了政治的意味。在这个公共空间,除了能够让大家相互看见、听到和彼此欣赏,最重要的是,这些丰功伟

^① Hannah Arendt, *The Human Condition* (2nd ed.), Chicago: the University of Chicago Press, 1998, pp.175—178.

绩还会成为公共的记忆,被一代又一代的人传递下去。这样的公共记忆,从某种意义上来说,也是一束光,它照亮了先辈的名字,让那些值得纪念的事迹和执行这些事迹的值得纪念的人的名字能够世代地传给后人,因此,这种光亮本身就具有了跨越时空的特质。^①

如果身处显现空间里面的公民是在发光发亮、照亮自己也照亮他人,那么,相比之下,那些身处外围甚至是边缘地带的人,就会在这一套政治话语和行动之中被遮蔽和隐藏,成为看不见的人,所以,黑暗-光亮在这里成为政治能见度和代表性的一个隐喻,比如,那些偷渡到欧洲国家的人或者是为了躲避战乱而千里迢迢长途跋涉来到欧洲的难民,他们就是这样一群身在暗处的人,他们被各种探照灯、摄像头持续审查,挣扎在拘留所、驱逐所和黑市之间,他们就像幽灵、幻影、幻觉,是在公民的聚光灯之外的一种存在。与能够发光发亮的公民相比,他们是一群生活在暗处的人,被隐藏起来的人,无法出现在显现空间之中。

阿伦特既然认为“出现、显现”很重要,那么,那些“看不见”“听不见”的存在方式就很成问题了,她在《人的境况》里面讨论了一种“非公共”或者“无公共性”的人类共同体,他们已经对一个共同世界失去了兴趣,觉得自己不再和这个共同世界有联系:

在历史上,我们知道仅有一种原则曾经被设计出来,把一群失去了对共同世界的兴趣,感到他们不再被一个世界既联系又分开的人们,仍然保持在一个共同体内,这就是基督教社团的原则。早期基督教哲学的主要政治任务就是在人们中间寻求一个牢固得足以取代世界的纽带,正是奥古斯丁提出不仅把基督教的“兄弟情谊”,而且把全部人类关系都建立在博爱(charity)的基础上。……人们之间的博爱纽带虽然不能建立一个它自身的公共领域,但对基督教主要的非世界性原则来说却已绰绰有余了。它可以相当好地带领一群本质上无世界的人,一群圣徒或一群罪人穿越此世,只要世界本身被理解为注定要毁灭的,在它之内的任何活动都被人们以临时性的方式,以“只要世界还在继续”(quamdiu mundus durat)的方式来进行。基督教社团的非政治、非公共性质最初就表达在它应当形成一个身体(corpus),其成员都应当像家庭内的弟兄那样彼此联系的要求中。这种共同体

^① Hanna Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed. & intro.), New York: Schocken Books, 2005, "Introduction into Politics", pp.121—123.

生活的结构模仿家庭成员之间的关系,而我们知道家庭成员的关系是非政治,甚至反政治的关系。一个公共领域决不会在家庭成员之间形成,因此也不可能从基督教社团生活中发展起来,只要规定这种生活的原则是博爱而非其他的话。^①

无独有偶,在《极权主义的起源》中,她还提到了“无国家的人”这一群体^②,这些人可能由于战乱而流离失所,他们失去了家园,失去了公共领域,失去了自己的权利,被剥夺了显现空间,导致自己的观点无法被人听到、行动无法产生任何效果。^③在这两种例子中,看不见、听不到的那种存在方式,就基本上把人给非人化了,人进入了一种“无世界性”(worldlessness)^④的状态,变成了“非公共性”“无公共性”“去公共性”的人。比如,对于那些流离失所并成为无国籍者的人而言,他们所经历的政治损失是一种不同于其他的损失,这种损失意味着这些人“除了自己的这副躯壳之外一无所有”^⑤。因此,在阿伦特看来,失去家国,就是遗失了世界,变成了无世界性的人^⑥,我们通过公开的言语和行为,创造了一个“出现的空间”,只有这样,才能创造“共同世界”,而且,这个共同世界的维持,要靠赋权给大家,让大家有力量、权力,去“一起行动”^⑦。如果这个出现的空间消退了,这个共同世界不再让大家产生关联,不再让彼此相互区别^⑧,那么,每个人就会被迫从这个共同世界中被挤出去,变成了“不出现”者。

① 参见[美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社2009年版,第35页。

② Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego; New York; London: A Harvest Book/Harcourt, 1979, p.277.

③ Ibid., p.296.

④ Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego; New York; London: A Harvest Book/Harcourt, 1979, p.302; Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, William McNeill and Nicholas Walker(trans.), Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995, pp.176—178.

⑤ Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego; New York; London: A Harvest Book/Harcourt, 1979, p.295.

⑥ 参见 Hannah Arendt, *The Human Condition*(2nd ed.), Chicago: the University of Chicago Press, 1998, p.118。

⑦ 参见 Hannah Arendt, *On Violence*, New York: Harcourt Brace, 1970, p.44; Hannah Arendt, *The Human Condition*(2nd ed.), Chicago: the University of Chicago Press, 1998, p.204。

⑧ 参见 Hannah Arendt, *On Violence*, New York: Harcourt Brace, 1970, p.53。

尽管阿伦特对这种“无世界性”讨论得不多,但是她也是在提醒我们,人完全有可能从被照亮的状态过渡到一种晦暗不明的状态,在这种状态之下,人的权利受到限制,言说无法被人听到,行动失去效力,人只剩下了身体这幅躯壳,其他的一无所有。这种过渡是阿伦特着墨不多甚至有所欠缺的地方。格罗伯纳提醒我们,如果我们假设,不借助任何媒介物,阿伦特的“出场空间”自动就会形成,或者,人们只要在一起交流,一个“共同的世界”就会自动形成,那么,这样的想法从发生学的角度来讲,就未免显得太天真了。即便是言语与行动让我们进入政治领域,代表了我们的“第二次出生”,但是,我们也需要一个过渡仪式来进入公共领域。而进入公共领域都是需要身份证明的,比如护照,早在 15 世纪就出现了。^①

(三)“排斥-接纳”的政治现象学:良知还是仇恨?

在这个显现空间,处于聚光灯之下的人,又是如何来进行相处的呢?右翼民粹主义所提出的“排斥-接纳”,其实就是关系动力学里面的运作机制。与此相反,阿伦特会认为,这样一种奠基^②在多元性基础之上的相处,才是伦理学发

① 参见 Valentin Groebner, *Who are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*, Mark Kyburz and John Peck (trans.), New York: Zone Books, 2007, pp.171—221。

② “奠基”(fundierung)这个概念在胡塞尔现象学之中原本的含义是意识的一种客体化行为(Objektivierung)。在胡塞尔看来,我们的意识活动分成两类:一类的意识活动(I)是与认知活动有关联,主要负责构造我们的各种意识对象;另一类的意识活动(II)主要是与意愿、情感活动相关联,它们无法自己构造对象,而必须以前一类意识-认知活动所构造出来的对象为自己的客体。因此,从“是否有能力自己构造对象”的这一个维度来看,“奠基”就是指意识活动 II 必须建立在意识活动 I 的基础之上,我们的意愿和情感-意识活动(II),都必须以此前在认知活动(I)中构造出来的对象为自己的客体。因此,可以看出,胡塞尔在提出“奠基”这个概念的时候,主要是依据意识活动是否能够自主构造客体的行为,来划分这两类意识活动的前后、上下、高低顺序,这意味着第一类的意识活动(I)就必然地在经验的层面上先于第二类意识活动(II)而存在,而意识活动(II)也是搭建在意识活动(I)之上的一种“第二阶”的“上层建筑”。相关评论,参见倪梁康:《客体化行为与非客体化行为的奠基关系再论——从儒家心学与现象学的角度看“未发”与“已发”的关系》,载《哲学研究》2012 年第 8 期。本文所讨论的“奠基”,则并非从意识构造活动这个意义上讲的,而更多的是强调不同的概念之间的层级关系,比如,在此处,人的多元性发挥的是相当于房屋建筑中“地基”的角色,是至关重要的,它直接决定了在其之上建造的高楼大厦(即“人际交往”)能够达到什么样的高度和样态。因此,这种“奠基”与“非奠基”的关系,本身是包含了一种顺序和不同的重要性(lexical order of importance)。参见 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1971, p.42; Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Dordrecht: Springer, 2005, p.235, n.5。

生的契机,因为这就是我们面对自己、面对他人的时刻,也就是我们通常意义上的所谓“良知”,我不仅在别人面前出现,而且在自己面前出现,因为一旦发生分歧,而这种分歧有可能是我和他人之间的分歧,也有可能是我和自己之间的分歧,那么,在这种情况下,我不但要接受别人的质询,也要接受自己内心的质询。因此,此处的出现,开始具有了强烈的政治意义,在这个出现的领域,人达到了自己的全部人性,以及自己作为人的全部现实。这样的一种显现、出现不但是一个政治问题,也是一个道德问题,因为这关系到一个良知是否能够在纯粹世俗的语境之中存在的问题。如果我们不相信在人类之上还有一个全知全能的上帝,他会对地球上的生命进行最后的审判,那么,我们需要担心的是,在这种情况下,我们如何保证正义和良知能够行于世间。而阿伦特通过这个显现的问题告诉我们,正是我们需要在自己面前出现、在别人面前出现,因此,我们会感受到,来自自己和他人的目光对我们形成了一种道德上的约束力。跟随苏格拉底脚步,阿伦特乐观地认为,如果我们能够秉承这样一颗“待人如待己”的心灵,面对自己内心的质询,就像我们面对他人的质询一样坦然,那么,即使你是孤独的,你也不会完全是孤独的,一个善行或者正义的行为,哪怕不为人知,在世人和神面前是被隐藏了起来,它也仍然是善行和正义,因为你对得起内心的自己,对得起自己的良知。^①

哪怕没有经历过右翼民粹主义的政治运动,很难想象,对于一个经历了纳粹德国迫害犹太人以及第二次世界大战的学者,还会对政治领域的伦理和良知抱有如此乐观和无畏的想法。事实上,阿伦特自己的亲身经历也表明,人与人之间构建起来的这个显现空间,也有可能蜕变成为一个释放人类的破坏性空间^②,我们并不能够保证,在这样的一个显现空间,良知、善行、正义就一定能够行于世间。恰恰相反,我们能够看到,也存在相当多显现空间变成了一个暴民狂欢的领域的例子。所以,显现空间的伦理学问题,并没有办法如阿伦特想象的那样,是以

^① 参见 Hanna Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed. & intro.), New York: Schocken Books, 2005, “Socrates”, pp.21—23。

^② 参见[美]汉娜·阿伦特:《艾希曼在耶路撒冷:一份关于平庸的恶的报告》,安尼译,南京:译林出版社2017年版;[美]E.弗洛姆:《人类的破坏性剖析》,孟禅林译,北京:中央民族大学出版社1999年版。

一种自动的方式呈现出来,我们不能想当然地认为,正义、良知就一定会出现,如同一个不证自明的真理一般。事实远比这样的一厢情愿更加残酷和复杂。

这样的一种破坏性,其实是以“集体欢腾”的方式呈现出来的,平时,这些民粹主义分子全部是一个个分散的个体,但是,在特定的时间,在特定的地点,他们聚集到一起,无论是在线上还是线下,进行政治集会,而这种政治仪式的核心就是“接纳-排斥”。涂尔干对“集体欢腾”的描述,活灵活现地再现了这种个体身处集体之中被集体情绪推动着去做出出格之事的過程。

只要集体欢腾一开始,一切就都改变了。(人的)情感和情绪的机能还不能被他的理性和意志完全制约,那么他就很容易失去对自己的控制。任何有点重要性的事件,都可能促使他完全出离自身。要是有了好消息会怎么样?那就立刻化为狂欢。要是相反,他就会像疯子一样到处狂奔,一个劲儿地任意胡为,他哭嚎、尖叫、在土堆里打滚、四下乱撞、咬自己、猛烈地挥舞胳膊,诸如此类。集中行动本身就是一种格外强烈的兴奋剂。一旦他们来到一起,由于集合而形成一股如电的激流就迅速使之达到极度亢奋的状态。所有人的内心都向外部的印象充分敞开,想表达的任何情感都可以不受阻拦。每个人都对他人作出回应,同时也被他人所回应。最初的冲动就这样推进、加剧,犹如下落的雪崩一样在不断地增强。因为这种跃动的激情冲破了所有限制,从而不可避免地爆发出来,所以到处只见狂暴的举动、哭喊、嘶咧的嚎叫和各种刺耳的噪音,而这有助于进一步强化他们所体现的精神状态。又因为集体情感要想通过集体表达出来,就必须遵循一定的秩序,以便在协调中合作进行,所以那些举动和叫喊就趋于变得有节奏、有规律……。但是它们采取了较为规则的形式,却仍不失其自然的狂暴,有规律的喧嚣还是喧嚣。人类的声音不足以当此重任,就采取人为的方式使之加强,……它们表达了激情,同时激情又强化了它们的效果。这种欢腾往往愈演愈烈,直至产生骇人听闻的行动,释放出来的狂暴激情势不可挡。他们大大地偏离了通常的生活状态,而且他们完全意识到了这一点,乃至他们觉得必须使自己出离并超越通常的道德。^①

^① [法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社1999年版,第286—287页。

我们可以注意到,在涂尔干的描述中,通过集体的行为,人体验到一种超越自身的力量,可以推动他们去偏离通常的生活状态,进入一种“狂暴的激情”。

事实上,阿伦特也提到了在政治领域人们如何去锻造凝聚力的问题。阿伦特认为,这里面依靠的是人们订立契约的意识和承诺的力量。她认为:

我们前面提到过当人们聚集在一起和“协同行动”(act in concert)时就产生,一旦人们分散就消失的力量。这种使他们保持在一起的力量,是相互承诺或相互定约的力量,既有别于他们聚集在内的显现空间,也有别于使公共空间得以存在的权力。如果一个孤立的单个实体——不管是单个的个人实体还是单个的民族集体——宣称拥有主权,这个主权就是虚假的,而在许多人通过契约联合起来的情况下,主权在某种程度上就是有限的实在。因为它在一定程度上摆脱了未来的不可计算性,而它的有限性则是制定和遵守承诺的能力本身固有的。一个团体的主权把人民约束并结合在一起,靠的不是魔法般鼓动所有人的一种共同意志,而是靠一个共同同意的目标,正是因为这个共同目标,承诺才是有效的和有约束力的。这个时候主权清楚地显示出一种无可争议的优越性,高于那些完全自由、不受任何承诺和目标约束的个人;这种优越性来自驱散未来不确定性的能力,即它仿佛真的奇迹般地大大扩展了权力起作用的范围。对道德现象极度敏感的尼采,虽然从现代的偏见出发,视孤独个人的权力意志为所有权力的起源,但他仍然意识到承诺能力(他称为“意志的记忆”)是把人类生活从动物生活中区分出来的标志。^①

阿伦特还是从契约论的传统来解读人与人凝聚在一起的原因,但是,她并没有看到,其实除了契约和承诺,人与人凝聚在一起,还可以通过排斥他人、创造“我们-他者”的分界线来进行,并不见得需要通过这种承诺的力量。这种凝聚力是可以通过排斥他人、对他者进行伤害来达成的。

这样的一种集体性的行为所产生的催眠效果就是众人的破坏性都被释放出来,弗洛姆曾经描述了这样的一种以恨和破坏为核心的集体体验。

^① 参见[美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社2021年版,第34节第4段,第190—191页,翻译有改动。

条顿民族的“发熊疯”……便是一个例子。……这是男孩子成年礼时举行的一种仪式,使他把自己认同为熊;这男孩要攻击别人,要去咬他们,不说话,却只发出熊的叫声。进入这种催眠似的状态,是成年礼的最高潮,自此这男孩就开始成为独立的男人了。“条顿式的疯狂”(furor teutonicus)就是特指这种愤怒状态。这个仪式有几个地方值得我们注意。一、它是为了愤怒而愤怒,不是向某个敌人发泄,或被任何伤害与侮辱所激发的。它旨在产生一种催眠似的状态,并且是以浸漫一切的愤怒为中心。……要达到狂欢,就需要这种绝对的愤恨来做统一的力量。二、它是一种大家共行的状态,有传统做基础,……因大家共同参加而特别有效。三、它是一种退回动物存在状态的企图,使自己变成捕食动物。四、这种愤恨状态是暂时的,不是长期性的。^①

弗洛姆后来也同样分析了长期性的破坏性集体行动,即以破坏和恨为自己行动的支撑点。通过集体行为,让个人经过某个破坏的“触发点”进入一种破坏的状态。“一个人开始时可能只是对某种威胁做防卫性的侵犯;由于这个行为,他却把侵犯行为解禁了。这使他再做其他侵犯行为时就比较容易,他做破坏和残忍行为时不会像原先那么困难。这会导致连锁反应,终至于他的破坏性会变得如此之强,当‘关键量’累积成功之后,他会在破坏行为中感到狂欢——这种情形在群体行为中尤其如此。”^②

这样的一种“我们-他者”的区分,在政治上的具有伦理意义的,它意味着,我们对他者施加暴力是可以被正当化的,是具有正当理由的,是可以被接受的。任何一个社会中,都必须建立起关于归属感、完整性和生存能力的规范,经由这些规范,可以定义何为伤害、何为惩罚、何为纠正。对于社会而言,这里对伤害的定义,侧重点并不是单个个体的个人感受或者体验,而是对社会共同规范的违犯,这个伤害被认为是违背整个社会群体的道德标准和社会期待的。^③但是如

① [美]E.弗洛姆:《人类的破坏性剖析》,孟禅林译,北京:中央民族大学出版社1999年版,第340—341页。

② 同上书,第346页。

③ 参见 Peter F.Strawson,“Freedom and Resentment”, in *Freedom and Resentment and Other Essays*, Abingdon/New York: Routledge, 2008, pp.1—28。

果对象是外国人、移民或者少数群体,那么,很有可能就不一样,伤害或者暴力就不会被认为是一种违犯社会规范的行为。因此,我们所说的社会秩序规范,并不是对暴力的一味拒绝,而是要区分,在何种条件下,什么才构成不可接受的暴力,什么才被认定为伤害。正是在这样一种对伤害的选择性定义之中,我们看到了它和右翼民粹主义的关联。如果我们区分了“我们-他者”,那么,对“他者”进行任何形式的暴力都是可以接受的。在这种情况下,我们对加诸“他者”身上、无所不用其极的伤害和暴力,就会变得熟视无睹,觉得这无非“过街老鼠人人喊打”,或者“痛打落水狗”。如此一来,这种暴力就是一种全民的狂欢,就不再是被视为一种暴力。所以,暴力之所以成为暴力,乃是因为我们首先假设,某种行为被认定为暴力,然后从心理是排斥它。在右翼民粹主义之中,针对“他者”的行为不被认定为暴力,不被认为是不可接受的,那么,在这种情况下,人们就不会对这种形式加以制裁和制止,甚至会对其进行鼓励和纵容。因此,每一个社会都会区分两种暴力:(1)可接受的暴力;(2)不可接受的暴力。前者是为了维持社会秩序,后者也是为了维持社会秩序,只不过应用场景有所区别。在右翼民粹主义中,对他者的暴力被认定为可接受的,对我们自己人的暴力是不可接受的,这样一区分,暴力就得以证成了。这种证成,仍然不会消除这些暴力引起的那些痛苦经历,这就是一种“负面规范性”,因为暴力而导致的伤害、痛苦、无力感、焦虑、在大庭广众之下被众目睽睽地曝光,这些无论是发生在我们还是他们身上,都一样是痛苦的感受。这是因为我们都是人,我们相同的生理构造和基础决定了我们可以对这些结果感同身受,只不过,我们在一群人身上,选择感同身受、同情,而在另外一群人身上,选择的是无视、蔑视甚至喜闻乐见,带有一种幸灾乐祸或者复仇的快感。^①

这样的一种暴力,本身是具备一种情感-权力结构在里面。个人也是政治的,这种被排斥的他者所体验到的暴力、伤害和痛苦,就体现了右翼民粹主义口中的“我们”这群人对另外一群人——“他者”的规制和主宰,因此,对于他者而言,这种日常生活中对伤害的感受,会与过去以及当下的暴力结构联系在一起。

^① 参见 Pascal Delhom, “The Normative Force of Suffered Violence”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge, 2019, pp.32—51。

个体所遭受的暴力、伤害和痛苦,这些感受里面其实是包含了一种跨越了个体的、历史性的力量。最近几年,右翼民粹主义因为难民和新冠疫情,其实是得到了强力的放大。他们会针对某一个群体,比如难民或者是亚裔群体,尤其是说中文的华人群体,展开各种言说和身体上的暴力和伤害。尽管承受这些暴力和伤害的都是个体,但是,这种现象背后其实是一种结构,而不单单是个人化的体验。右翼民粹主义在这个过程中所展现出来的权力,在历史层面,通过一种超越个体的形式深入我们的日常生活,成为个体的切肤之痛。^①因此,权力关系是实实在在地被镌刻在人们的身体和具象的生活实践之中的,我们的日常经验和感受也并没有与权力和统治关系脱节;恰恰相反,它们是作为这些关系的组成部分,作为这些关系的具体体现而被我们所感知和理解。这样的一种政治敏感性,貌似是一种个人化、单个主体的表达,好像只不过是某种个人经验的叙述,但是,从本质上来讲,它超越了个人。作为一种情动政治的模式,它既是复杂的社会结构的组成部分,也是复杂社会结构的表达方式。^②

这样的暴力形式,本身其实可以算是政治仪轨的一部分。上文提到的格罗伯纳所讨论的护照或者其他的身分证明,其实是一种“进入”的过渡仪式,象征着我们从一种状态过渡到另外一种状态,这两种状态之间的转换需要一个仪式,让我们从前一种状态里面“出来”,然后“进入”后一种状态,这也被范热内普称为“聚合礼仪”。按照范热内普的说法:

在任何社会中,个体生活都是从一年龄到另一年龄、从一种职业到另一种职业之过渡。凡对年龄或职业群体有明确分隔的社会,群体间过渡都伴有特别行为,……此类行为皆辅以仪式,……从一群体到另一群体、从一社会地位到另一地位的过渡被视为现实存在之必然内涵,因此每一个体的一生均由具有相似开头与结尾之一系列阶段所组成:诞生、社会成熟期、结婚、为人之父、上升到一个更高的社会阶层、职业专业化,以及死亡。其中

^① Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, Durham/London: Duke University Press, 2010, p.216.

^② Brigitte Bargetz, “A Political Grammar of Feelings: Thinking the Political Through Sensitivity and Sentimentality”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge, 2019, pp.59—64.

每一事件都伴有仪式,其根本目标相同:使个体能够从一确定的境地过渡到另一同样确定的境地。由于目标相同,其方法遵循即使不完全相同但也相似之进程,且因所涉个体必然在经过若干阶段、跨越若干界限时已经过相同或相似仪式之改造。^①

这种仪式,范热内普称为“过渡礼仪”(rites de passage),他进一步从中分析出这种礼仪的不同类型或者三个部分,分别为:“分隔礼仪”(rites de séparation)、“边缘礼仪”(rites de marge)以及“聚合礼仪”(rites d'agrégation)。

这三个亚类别并非在每一社会和每一仪式中具有同步发展。分隔礼仪在丧葬仪式中占主要成分;聚合礼仪在结婚仪式中占主要部分;边缘礼仪则在怀孕、订婚和成人礼仪中占重要角色,而在收养、第二个孩子分娩、再婚或从第二个年龄段到第三个年龄段过渡之礼仪中扮演极小角色。因而,尽管过渡礼仪的完整模式在理论上包括阈限前礼仪(rites préliminaires,即分隔礼仪)、阈限礼仪(rites liminaires,即边缘礼仪)和阈限后礼仪(rites postliminaires,即聚合礼仪),但在实践中,这三组礼仪并非始终同样重要或同样地被强调细节。^②

结合范热内普的观点,不难看出,格罗伯纳强调的是礼仪的“聚合”功能,即人们通过护照,进入某个空间,获得这个空间成员的承认。阿伦特讨论的这种“无世界性”,其实也是需要有一个“过渡礼仪”,只不过这里的“过渡礼仪”更多的是集中在“分隔”的部分,就是要把某个群体从已有的共同体内部给排斥、分离出去。而右翼民粹主义党同伐异的话语和行动体系,其实构成了这个“分隔礼仪”的一个重要组成部分。它代表了一种将某个群体从光亮驱逐出去、使之进入黑暗边缘地带的行为。

四、结 语

尽管历史上出现了不同类型的民粹主义,但是,最近几十年出现的右翼民

^{①②} [法]范热内普:《过渡礼仪》,张举文译,北京:商务印书馆 2010 年版,第一章“礼仪分类”,第 9—10 页;相关评论参见 Victor Turner, *The Ritual Process*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, pp.94—97。

粹主义来势汹汹,吸引了学术界诸多学者的注意力。本文在简要梳理了不同历史时期的民粹主义类型的基础上,着重关注右翼民粹主义,对其进行了定义和特征的归纳,其中包括“中心-边缘”“我们-他者”“接纳-排斥”这三对核心概念。将这三对核心概念放置在政治领域本体这一政治现象学的框架中来进行理论分析,就可以看到右翼民粹主义在政治现象学上面的一些呈现方式。“中心-边缘”关注的是人如何在政治领域出现或者被隐藏起来;而“我们-他者”则是人为在不同的群体之间划出界限,体现的是不同群体的声音和代表性问题;最后,“排斥-接纳”则是从动态的角度,去看待政治领域的暴力和动力学机制,即政治领域是如何生产和再生产伤害和痛苦的。